

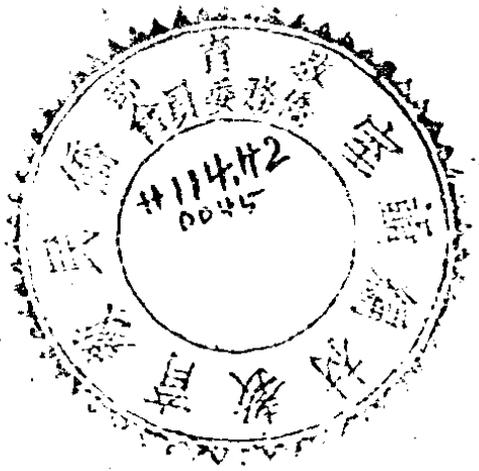


宗真甫談辯

墨學與抗建

民國二十九年十二月





『墨子兼愛，

摩頂放踵

利天下為之。』

孟子，盡心上篇。

治徒娛，縣子頽問於子墨
子曰：「爲義孰爲大務？」
子墨子曰：「譬若築牆然：能
築者築，能實壤者實壤，能掀
者掀，然後牆成也。爲義猶是
也：能談辯者談辯，能說書者
說書，能從事者從事，然後義
事成也。」

墨學與抗建目錄

作者聲明

小引

內容撮要

第一談 墨學與抗建……………第一頁

1. 備世主義：——社會與個人為一體——社會上的責任由各人來擔當——在社會實踐上，要選擇最緊要的心來幹。

2. 判別是否緊要的四個標準：——範圍的大小——利害的輕重——直接與間接——動機與結果。

3. 實踐上的道德條目：——任——勇——力——死——墨家巨子孟勝之實例

4. 對侵略者要舉國抗戰，堅決到底：——墨子與門徒抵抗侵略之事蹟。

第二談 墨學方法與精神動員……………第十九頁

1. 墨學方法的四大部份及其次第：——(一)繩墨論——(二)三物法——(三)

(三)表法——(四)天志論

2. 繩墨論：——不侈於後世——不靡於萬物——不暉於數度

3. 三物法：——去弊以放生——以理長——以類行——三物法之功用及其行使的手續。

4. 三表法：——(一)有本之者——(二)有原之者——(三)有用之者——上本於古者

聖王之事(歷史法)——下原察百姓耳目之實(實證法)——發以爲刑政，觀其中國家人民百姓之利(應用法)

5. 天志論：——天何欲何憎？——以天志量度刑政，文學，言談。

第三談 墨家社會生活的原理與行爲……………第四十二頁

1. 舊社會生活所走的錯路及其來源：——道家的影響——陰陽家的責任——

——佛教的助成——新生活運動的必要。

2. 墨家社會生活的原理：——技術之注重——知識的理論（附論知難行易的解釋）

——思想之二義——信仰之重要。

3. 墨家社會生活的行爲：——（一）苦幹——（二）預計——（三）協助——（四）

熱忱。

4. 宣傳「墨行」，爲改革舊社會及推行新生活之最有效的方法。

第四談 墨學與建國……第六十七頁

1. 墨家何以能指導現在的建國事業？——「法」字的三種意義。

2. 建國的根本理由——建國的目的——墨學對三民主義的解釋——墨學與民主政治

3. 墨家政治實踐的基本原則：——（一）政治（有力相勞）——（二）經濟（有財

相分）——（三）教育（有道相教）。

4. 個人實踐的原則：——（一）人各盡其所能——（二）人各爲其分事——（三）擇善

而從事。

5. 教育在建國上的特殊重要——教育與生活的絕對合一——墨者對於齊本教育所

持的態度。

6. 教育的三方面：——(一)歷史方面——(二)個人方面——(三)社會方面。

作者聲明

茲將作書之因由，及印行之經過，簡述於此。

一、作書之因由

1. 民國二十六年七八月抗戰初起，我那時住在法國，就考慮個人有什麼能力報國。軍事人才為國家所急需，可是我來不及改行另學。又想交通方面的技術人才，也是目前急需的，我就打算學習駕駛汽車，其他如工廠機匠或農業技師等職業，都時常縈迴腦際。結果為了職務及環境的限制，均不克實現，為國服務之道，一時竟無善法，於是頗覺苦悶。

2. 我是研究哲學的，又是服膺墨子學說的，就想到墨者處此，究當何為？魯問篇記着墨子說「翟慮耕而食天下之人矣，盛，然後當一農之耕，分諸天下，不能人得一升粟；藉而以爲得一升粟，其不能飽天下之飢者既可睹矣。翟慮織而衣天下之人矣，盛，然後當一婦人之織，分諸天下，不能人得尺布，藉而以爲得尺布，其不能暖天下之寒者既可睹矣。翟慮披堅執銳救諸侯之患，盛，然後當一夫之戰，一夫之戰，其不御三軍既可睹矣。」那麼，根據墨子的話看來，我要改學一種技術去爲國服務，一定是費力多而成功少。



3. 這樣說來，難道就如平時一般，只在校中做照例的工作，就算盡了能事嗎？開頭一想，各守崗位，亦不失為救國之要道。可是如果這樣，戰時與平時又有什麼區別呢？隨後想到一面守住崗位，一面於常軌的職務之外，再來就其所能對抗戰事業多流點汗，使抗戰力量上能多得一分貢獻，也就算盡其在我，完了我個人的為國服務的天職了。

4. 這一次旅歐數年中，得暇便研究墨家學說，為時稍久，便欲寫成「墨學談叢」一書，將區區所得，公之於世。計此書內容分為十部份，對於「墨辯」之探索，用力尤勤，其他各部，亦都搜得許多材料，在此不能細述。唯第十卷為「墨學應用論」，內中共有十篇，與抗戰有關者四篇，遂於二十七年春假七日中，連續疾書，匆匆草成。那時以為救國不拘定式，端在盡其所能。予以研究哲學者之資格，能發揮一種學說，以激勵國人，提高抗戰意志，幫助精神動員，也算貢獻了個人一點微薄的力量了。墨子魯問篇上又說：「翟以為雖不耕而食飢，不織而衣寒，功賢於耕而食之，織而衣之者也。」區區之心，竊慕此耳。

5. 再說我們既是全面抗戰，便應將人力物力完全施展出來。人力之中，精神力量尤為重要。年來蔣委員長對全國人士之訓誨，諄諄以恢復固有道德為急要，即認精神力量的戰爭的主要基礎。在三年多的抗戰中，漢奸敗類固表現出我們不少的弱點，然而成仁取義，光榮史乘的士兵義民，又到處皆是。加以新生活運動之擴大，精神總動員之推行，舉凡歷史上之道德理論英勇義行，無不發揮牠固有

的大力，以增添抗敵之勇氣。唯墨家一派，仁義智勇，才德兼備，摩頂放踵，曠世寡儔，乃竟無人特爲提倡，以勵士氣，坐令此寶貴之教訓，湮沒不彰，而吾民道德上之沉疴，亦竟難根本改造，你說可惜也不！這又是我急於寫成此書的一點微意！

墨家盛於戰國與秦代，至西漢而衰熄。兩千年來，除魯勝，樂臺兩三人外，檢直沒人過問，到了清代畢沅，纔爲之作注。此後百餘年來，研討者漸多，舉其著者，全賢校釋最善，用力最多，當推孫詒讓之墨子閒詁；校勘文字，精到確當者，則有王念孫父子及俞曲園先生。自鄒特夫，陳蘭甫引科學理論來解釋墨經，以後章太炎，梁任公，章行嚴，胡適之都用西方邏輯來印證墨經。自張惠言專注墨經，近年梁任公，章行嚴，胡適之諸先生都繼續此種專門研究。五十年來爲墨子作註者頗多，茲不備舉。獨至以墨道爲可行，並認其能起衰振敝，濟世之急者，自汪容甫開其端，俞孫均承其旨而所見更切。三十年前梁任公作子墨子學說，始大聲疾呼，宣揚墨學可救中國。可惜梁先生未能始終堅持，輒復自更其說，前後矛盾，效力乃消。予留歐稍久，得悉心考察其學術思想之來源，詳細研究其推理運思之方法，始知彼方所應事治學，蔚爲民俗者，大半皆可覓其相同之點於墨家思想中。更返觀吾民族之所以頹敗者，又幾乎皆因遠離墨行而來。於是竊不自量，卽妄思以墨學理論倡議於國中，以冀吾民族之智德，因此邁進而改革二千年來之故步焉，願與有此志願者，共策進行，摩頂放踵以赴之；茲冊亦略導其緒焉耳。

7. 尤有遺憾者：國人於外來學術，每多隨風而靡，甚或生吞活剝，強施諸政教，積之愈久，枘鑿愈甚，五十餘年皆葬送於此舉棋不定之歲月，國家乃益形疲憊！近者學人於介紹西學時多談及「民族形式」，惜無中心主張以端其趨向，所以漫無歸宿。如有熱心之士，相與講明墨家之理論與組織，適應當前環境而善為發揮利用之，則舉凡外來之思想學術，社會制度，俱能移植於吾土而發榮滋長，以造福於大眾，則非昔日之胡亂抄襲，徒苦吾民者之可比矣。此又為予作書時之一種心願也。

8. 此書何故用對話體呢？這在小引中已略略說明。不過還有一點意思，就是我想依照墨家文辭質樸，說理盡致的態度，不敢多加修飾，使人「玩其詞而忘其用」。還有一層，須要聲明的，即近年流行之名詞語句，辭義晦昧，用法歧異，大抵從外國文字譯來，一人任意創始，和者靡然成風，習非勝是，聚蚊成雷。現時多有呼求語文大眾化者，不知如此亂製奇異文句，適足阻礙民衆讀書之能力，想以此啓迪工農市民，真是「偏其反爾」。故本書文句，務求簡質明白，取資遠旨就算。

9. 向來著書者均題為著作，此則獨標「談辯」，究為何故？這亦無甚深意，不過因為一則本書是談話體裁，多用以辯明是非，即駁辯他人之處也不少，所以用「談辯」二字，使其名實相符。再則墨子書耕柱篇說：「能談辯者談辯，能說書者說書，能從事者從事，然後義事成也」。此處「談辯」一語，似指「造意立說」而言，與「說書」（宣傳）為發揮之意者不同。予草為此書，雖不敢說是立說，不過想用墨學來激發抗戰意志，增加抗戰力量，則亦可說有點新意，故即備用此二字，以表區

區首倡之旨。

- 10 至於舊名原擬用「墨學肆談」。非因其爲「墨學應用論」中之四篇談話也，乃以信口證去，迹近狂肆，遂欲用此雙關之「肆」字，以昭其實。不過這樣就不能表示揚前出書，贊助抗戰之意。又欲採用首篇之名「墨學與抗戰」以名此書。此名本無不妥，可是關於建國方面之談話，亦未能見出，故最後取名爲「墨學與抗建」，即「墨學的抗戰建國論」之縮名也。

二、印行之經過

1. 去歲（二十八年）四月，春假期中，開始起草此文，七日之假期匆匆過去，第三篇尙未完成，乃將前兩篇託人用中文打字機打出，三五友人，輒取傳觀，敦促發表，意甚殷切。
2. 同學張閔仁君提議送新民族週刊發表，因該刊物發行於中央大學，流佈於學術空氣較濃厚之環境中，或可引起更多人之注意。予即託張君代爲寄去，這是去年五月間的事情。
3. 更可感者，張君是一個專門研究倫理思想的學者，篤實細心，朋輩中真不多見。彼不但多方鼓勵發表，代爲介紹，并將全文詳細校讀，改正字句若干處，這是應該特殊聲明的。
4. 去歲五月底第四篇亦已寫成，仍由張君代爲付郵，不料全稿寄到國內之時，適逢新民族週刊暫停發行，所以即留存該社，等待續刊。今歲三四月間，予在重慶，因想此文有數處急待修正，遂復索回

更改，其中間有涉及最近之時事者，卽以此故。

5. 本年十月，道出貴陽，以念此文不宜久置行篋，卽託貴州印刷所將改正之稿付印。總觀此書寫印經過，實爲應時急就之作，詳細修改，等將來出版「墨學應用論」時再說。如蒙讀者賜教，實深盼感。

真甫 二十九年十月三十日寫於貴陽。

小引

予年來研究墨學，深感其切於吾國現時革新社會之用，遂不時與友人談及其要點。抗戰以來，精神動員極關重要，盱衡古今學說，實覺墨學負有唯一緊急的救國任務，遂將前後所論，集為「墨學肆談」。不敢說是研究哲理，只盼其能在抗戰中，增強國民精神力量，以救危亡，便算是最大的希望了，文中所以即用問答體者，一則欲將零星意見，盡行插入；二則聊存談話真相；最後則望其所及較普，因此，遂不用甚嚴正之文體焉，特先聲明。

真甫·二十八年四月二十八日於法國里昂。

選 學 與 抗 建

第一談 墨學與抗戰

A 從墨學的觀點上，對於現時最急切的抗戰，當如何去實踐？

B 這真是極重要的問題，你知道墨子學派（以下或稱墨家）中的備世主義嗎？

A 備世主義的名詞很新鮮，尙不會聽說過，你可說說牠的來歷！

B 這個名詞確是我新創的，但是牠的出處却在莊子天下篇。天下篇論墨家說：「……以繩墨自矯而備世之患也。……」這一個世字把墨家的真精神，充分的表現了出來，所以我就用牠來表示墨家之社會活動的理論。

A 備世主義的內容是什麼？牠對抗戰又有若何關係？

B 牠的理論簡單說來，可分為三點：（一）以社會與個人為一體；（二）社會上的責任，由各人來擔當；（三）在社會的實踐上要選擇最急要的事來幹。懂得了牠的內容，就看出牠在目前最急切的抗戰中的態度了。

A 這樣看來，備世主義者對於抗戰，一定是要積極的參加了。

B 對付了牠們不但積極的去參加，並且應該絕對的犧牲一切（財產，能力，生命）去參加。又不但只是加入現成的組織，並且應該隨時隨地去創造團體，擔負最緊要的任务。

A 現時最緊要的任務，當然就是到前線作戰了。

B 到前線作戰，當然是抗戰中最緊要的任務，但不是全部。因為最緊要的任務亦不只一樣兩樣，這些任務都是缺一不可的，必須樣樣作的好，才能達到最後勝利的目的。

A 墨子弟子禽滑盞等三百人到宋國去守城，抵抗楚國的進攻，不就只重在前線作戰嗎？

B 這自然不錯。你不見書上記載着，墨子十日十夜走到楚國去勸阻楚國君臣，請他不要攻宋嗎？這就是表明說服的工作亦極緊要。

A 照這樣推論說去，組織同教育的工作，當然亦是最緊要的的了。

B 可不是嗎？假使無組織與教育，根本上就不能抗戰，你看楚的重要性多感大！試想墨子的門徒三百人，要不是平日有組織，有訓練，有製造和使用器械的技能，臨時怎能到宋國去守城呢？

A 這樣說，在抗戰裏組織民衆，訓練幹部，增加生產力量，提高軍事技術，都是最緊要的任務。再說，就是救護傷兵難民，發展各種交通，疏散城市人口，減少飛機轟炸的損害，亦都最關重要。那麼，備世主義者選擇什麼任務去幹呢？

B 這在墨子書上指示的很清楚。墨子耕柱篇上說：「治徒嫻，縣子碩問墨子說：『做義事那樣最緊要呢？』」墨子說：「這就好像築牆一樣：能砌磚累石的砌磚累石，能填土的填土，能激舊牆的激舊牆，這樣纔能把牆築成。做義事亦是如此：能出計謀做指揮工作的，就出計謀做指揮工作；能做宣傳

同組織工作的，就做宣傳同組織的工作；能實地作體力勞動及上前線作戰的，就做體力勞動和上前線作戰的工作：這樣義事纔能成就」。（把古語譯成今語，形式改換而內容無殊，下同此。）

A 這就是說，各人應該照自己的能力，及客觀環境的需要，來擇定緊要的工作去做。可是總有人想兼顧，又總有人以為只有放鎗砲纔算最緊要的工作。

B 關於此點，在墨子書中亦有最明白的指示。公益篇說：「門徒中有更向墨子講學射箭的（即前線的戰鬥），墨子說：「這不對！聰明人一定照自己力量的限度來作事。最有能力的人要一邊作戰一邊救人還來不及，現在你又不是頂有能力的，那能同時學做事又學打仗呢？」

A 談到這裏，我就要問墨學與抗戰就是備世主義對抗戰的態度嗎？請你把備世主義對於抗戰的根本主張說個明白。

B 備世主義的根本主張就是墨家的主要教義，我前面說過備世主義的理論分爲三點，現在逐條的講明，用墨子書裏的話把牠闡發出來。第一點是「以社會與個人爲一體」。墨家最主張的是「兼愛」，「兼」就是一個整體的意思，個人當然就是「整體」中的一部份了。以個人未愛全體，就是自己的一部份愛自己的全部。

A 這種道理在墨子書中亦有最明確的表示嗎？

B 經上篇說：「仁，體愛也」。經說上篇的解釋說：「愛己者，非爲用己也，不若愛馬」。這種科

的定義，精確不移，以「愛己非爲用己」來講「仁」，纔算確定了兼愛的性質和範圍。把社會與個人爲一體的意義，說得再好沒有了。照這樣講來，墨子書果真是我國精深奧妙最可寶貴的一部奇書。用這樣觀點看去，到處都迎刃而解。就如經上篇接下去說：「義，利也」。經說上篇解之曰：「志以天下爲分而能（技能）能（動字）利之，不必用（享受）」。「照這樣講來，檢直和「仁」是一貫的道理，不過特重在要有利社會的技能罷了。墨子書中引中這一點理論的極多，現在亦不能都抄來，只先知道這是個世主義一種根本主張就夠了。

A 把這一點應用在抗戰上如何呢？

B 這纔說到要點了。你想現在的抗戰，豈不是正好證明了這個「社會一體」的理論嗎？我們「社會一體」的生活，不是寫了說了就完事，檢直是生長在我們血肉裏。離開牠就不能活着。我們從前的分裂，造成了敵人進攻的機會。我們現在的統一，是保障勝利的唯一條件。敵人到處狂炸，更使我們平常不問國事的農民都覺醒了。有了這種一體的覺悟。知道個人與國家是同氣連枝，生死與共的整體，然後纔能發生誓死爲國的決心。你看墨子的這種主張是多麼生氣充盈，光輝燦爛的現實，決非空說「泛愛」而毫無內容的慈悲主義可比！

A 既然有了這個一體的主張，當然引到第二點：「社會上的責任由各人來擔當」，這是很合邏輯毫不成問題的事了。關於墨子書裏講這種道理的地方，可略講一點聽嗎？

在擔當社會責任的一點上，恐怕從古今中外的歷史上看，墨家要算是最積極學派中的一派了。你當然記得反墨家的孟子還說：「墨子兼愛，摩頂放踵利天下爲之」。只要聽了這句話（雖然原意是指斥墨子的），還不毅然奮起真幹，也就對不住古代聖哲這一種頂天立地的精神了。在墨子書裏講這樣道理的太多，我們只引三兩段做個說明就夠了。貴義篇說：「墨子自魯國往齊國去，過故人家裏。故人向墨子說：『現在社會上的人，都不作急公好義的事。你偏要自己犧牲去作此等事，你不如算了罷！』墨子說：『比如一個人有十個兒子，只有一個人耕田，其餘九個都懶坐不動。那麼，耕田的一個兒子就不可以不更努力了。爲什麼呢？因爲吃飯的人多，種地的人少。現在社會上的人都『不作急公好義的事，你就更應該勸我努力，爲什麼倒叫我算了呢？』」

有這種高尚偉大的精神，令二千多年以後的人聽了都發生最大的敬意。可惜這種精神在專制時代被君主摧殘下去，以致我民族中最寶貴的精神，入了睡眠狀態。現在把這種精神喚醒，自然會發生極大的影響。以上引證的是一種事例，再請你從理論方面發揮一下。

經上篇說：「任，士損己而益所爲也」。正是講明這一種主義的原理。經說上的解釋說：「任，爲身之所惡，以成人之所急」。擔當的堅決，犧牲的精神，卓絕千古！在抗戰裏，非有這種精神不能成功。所以提倡墨學，簡直是抗戰勝利的必要條件！

剛說的那二點就是說：「毅然把國家社會的責任擔在自己肩上」，亦已講明白了。現在再談第三點。

：「在社會的實踐上，要選擇最緊要的事來幹」。關於在抗戰中什麼是緊要的事已談了不少，也無須再去多說。只是在原則上，我總想知道用什麼標準進去評判緊要不緊要。

B 此處我也先引一段墨子答覆弟子的話，來講明這點意思。魯問篇說：「子墨子介紹魏越到外邊去作事，魏越就問墨子說：『要是已經和各地的當局見了面，就提出什麼要做的事呢？』墨子回答說：『凡到了一國，一定要選擇最緊的事來做啊，譬如國家在四分五裂，混打亂幹的時候，就提出叫有才德能力的人出來（尚賢），選明福國利民的大義（尚同），主持政治。譬如說國家貧窮不堪，就提出多生產，少消費，（節用）作爲，非樂），同節葬短喪的辦法。譬如說國家裏的人愛好娛樂飲酒，就提出反對過時享受，同努力工作的主張。譬如說國家裏的人陷入邪僻，而喪失了正當的人生態度，就提出宗教與道德上的原則和制裁。譬如說國家正要強奪及佔領別國的土地，就提出兼愛和反侵略的運動。所以說『要選擇最緊要的事來做』。這幾項就是墨家最重要的基本主張。

A 你講了這許多墨學要義，實在領教不少。但是有時幾種過錯都同時出現。又有時幾種糾正法都是必需的，這又如何區分那是緊要，那是不緊要呢？比如說與敵人做游擊戰時，宣傳民衆是緊要的，訓練幹部亦是緊要的，用已有的軍力抵抗敵人是緊要的，救護傷亡的婦孺也是緊要的。諸如此類，不勝枚舉。那麼，又憑什麼標準來判別緊要，次要，與先做，後做呢？

B 這一問可問的精細極了。要詳細去剖解，就須把「墨學」講清才行。我們在這番談話裏，實在不能

設盡，只好等談「墨辯」時再細講。我現在扼要的舉出幾個標準來，只要能令備世主義者有所依據，也就够了。這些標準都在墨子書的大取篇中，我抽出幾項來，並且列成次序，一一說下去。

A 那是再好沒有了。我希望講原則及標準時，能舉事實來證明最好。如果能用目前抗戰的實例，就更令人注意。

B 根據墨家在大取篇（原文有錯亂處）裏指出的標準，第一就是「範圍的大小」。同樣是應做或應避免的事情，即該選擇範圍較大的。比如個人的行動，同時可以只利於少數人，也可以利於多數人；可以有利於一處地方，也可有利於整個國家。此時即放棄前者，採取後者。醫生在抗戰期中，可在偏遠城市行醫，為少數人治病，為個人生財；也可冒險到前方治療傷兵，救治難民。此時即應犧牲私利，冒險外出，救治傷兵難民。又如所有政黨，在這時都應該拋棄私見，停止磨擦，着眼於國家的存亡，民族的利害，也是受了這種標準的支配。

A 請舉幾段墨子書中的原文來做證明。

B 大取篇一開頭就說：「天之愛人也，博（原文誤為薄）於聖人之愛人也；其利人也，厚於聖人之利人也。大人之愛小人也，博於小人之愛大人也；其利小人也，厚於小人之利大人也。」這是就同樣應做的事來比較，要選做範圍較大的。天之愛人利人和聖人之愛人利人，同是當該取法的，就取法於天。（墨家是主張「法天」的，看法儀篇及天志篇）。大人之愛利小人，（此處無褒貶意，只是

就道德能力及社會地位的高低大小說，和小人之愛利大人，都是當取法的，就取法於大人。

A 請再就應戒免的消極方面說明一些。

B 墨子書中，就範圍之大小，來應應避免的事例很多。有一篇很被近人稱引的，就是非攻上篇。其理論之充足與邏輯之整齊，在吾國書籍中實爲罕見。其文字略長，不復徵引，請查看原書。茲引魯問篇一段以表此意。「子墨子謂魯陽文君曰：『世俗之君子，皆知小物而不知大物。今有人於此竊一犬一彘，則謂之不仁，竊一國一都，則以爲義。譬猶小視白謂之白，大視白則謂之黑』。猶是指示當禁之事，應先禁其大者。然一般社會習非成是，往往大小一變，就攪是非攪混亂了。」

A 這一種標準很容易懂得，可不用多談了。再繼續說別的罷。

B 在表面上這一原則看似易懂，但在實踐上也頗困難。有的固於身家的私利，或拘於成見，又有的爲一黨一派的利害所左右，便把大小弄顛倒了。難道近年作漢奸的都不認得愛國二字嗎？只爲目前小利就昧着良心出賣國家和民族。更有多年要人，法螺蓋天，只因領袖欲重，甚或只爲挾嫌小事，就不恤自毀歷史，通敵主和，隨即投入敵人營裏，組織賣國政府，都是因爲認不清這種標準。

A 請講第二種標準罷。

B 第二種是「以利害及其輕重」爲標準。對一事或做或不做，當權其利害輕重。在利害截然不同時，當然取利而棄害。倘利害之中仍有去取之餘地，即在「利之中取大，害之中取小」。所以第二個標

準是犧牲質上的利害，和他的輕重，來認定緊要與不緊要。

A 如果以利害爲標準，豈不易生流弊，使人只顧私利不顧公益，看目前不管以後嗎？

B 說到生流弊的話，自然也難免。但是大半都從個人的糊塗發生的，（墨家所謂「內膠而不解」。）再說第一個標準亦該和第二個同時並用，只顧私利不顧公益的人，果真應用過了第一個「範圍大小」的標準嗎？況且墨家緊接着就規定第三個標準：「直接與間接」。

A 談到「直接與間接」，我覺得很重要，又甚有趣。平日感覺直接有利的事，往往轉眼又會有害。所以只顧目前不管後來的流弊，有了這個標準，就可以避免。但不知墨子書中亦有明白的指示嗎？

B 這一點在經上篇及經說上說得很好。經上說，「利·所得而喜也。害·所得而惡也。」經說上解釋道：「得是而喜，則是利也；其害也，非是也。得是而惡，則是害也；其利也，非是也。」這把利害的根源固然說清了，同時也講到了客觀的結果。例如抽鴉片的人，當正抽時，覺着甚高興，結果弄得體弱多病，家敗人亡，或流離失所，轉死溝壑，便感發出大害來了。試看抗戰中替敵人作奸細的，起初何嘗不是被錢財權勢迷了心，過了不久，帝國主義者看着走狗不中用時，便一脚踢開，或檢直處死。這在做漢奸的，固然是萬分不值得，要是想到他對國家民族的損害，令後代永劫不能獨立發展，真是萬世歷史的罪魁，喪盡了人類的價值了，所以第三個標準「直接與間接」，又是極

重要的。

A 此外還有什麼標準呢？

B 大概說來還有一種極重要的標準，即是「動機與結果」，「動機就是「蓄意」，或叫作「存心」。動機與結果的關係極密切，但必須詳加分析，這在墨家叫做「志功為辯」，（大取篇）。例如愛國須真有愛國的誠意，不能只憑口說，犧牲要有犧牲的決心，不能全唱高調。更不能假借高調來達到一種利己的希圖。魯問篇中記載着「魯君謂子墨子曰：『我有二子，一人好學，一人好分人以財，孰以為太子而可？』」子墨子曰：「未可知也，或所為賞予為是也。釣者之恭，非為魚賜也，餌鼠以虫，非愛之也。吾願主君之合其志功而觀焉。」假借公義而居心別有希圖固不可，然只有極好的動機而無適當的方法，仍不能得有善果，或有時正足以壞事。現時以愛國的心腸而卒至誤國者，實在亦不少。大取篇說：「志功不可以相從也」，如果沒有好方法去實現其好意，則這種好意亦終成畫餅。對於實際仍毫無補助。

A 你說過了倫世主義者判斷事情時，要有四個標準，我現在列舉出來是：（1）範圍的大小，（2）利害的輕重，（3）直接與間接，（4）動機與結果。但不知這四個標準是分離獨立呢？還是有牠們的共同性及一貫性呢？

B 這樣分開講述，自然是為談話的方便，及思想上的清楚，實際上那能分得開呢？在應用上一分開就會發生大缺陷，所以最好是把牠他看做一種標準的四個方面。用這四個方面合成的尺度，去衡量一

切社會的活動，便能真見出什麼是緊要的，有利的，應做的；什麼是不重要的，有害的，不應幹的，或該早先防止的。

A 講到這裏，我懂得了備世理論三大要義，第一是「社會與個人爲一體」，第二是「社會上的責任由各人担当」，第三是「在實踐上選擇最緊要的事來幹」。我覺着你這個創見實在有價值，應當普遍地提倡宣傳，使吾國人人都懂得此理才好。但是我有兩種過慮，你看如何解決：第一是有種人懂得此理，却不肯去真幹，或敷衍的去幹，又不大積極，這將以何法糾正？第二是若有人認錯了大小和輕重，利害和結果，把事理弄倒置了，那豈縱然他履行了這理論的三大要義，豈非仍足以禍國殃民，爲害於後世？

B 這是由於我們尙未談到備世主義者在實踐上應遵守的道德條目。這種德目簡單說來也是四項，就是「仁」，「勇」，「力」，「死」。說清了這四個德目，就把你提的兩個疑問都迎刃而解了。

A 這麼一說，我們這場談話的內容，真算是很豐富的了。既知道備世主義的三大原理，又聽說了判別事情的四個標準，現在又提出了實踐上的四個德目。條理固舊清楚，理論又很堅實，真是洽意精心的厲害！此刻就請把實踐上四個德目再詳細解說一番罷。

B 這四個德目在墨行上是處處貫澈的，牠的出處，有三個是在經上篇（自然看解釋是在經說上篇了）。還有一個德目是綜觀墨行得出的，正好用墨家巨子孟勝的話來代表，（見呂氏春秋上德篇）。以下

依次說來：第一個是「任」。前邊說擔當社會上的責任的時候，已經提過了。經上篇說，「任。士擴己而益所爲也」。經說上的解釋是「爲身之所惡，以成人之所急」。這樣才算是「任」，才能隨時隨地找事去幹，不至嘆息潦倒，無工可做。第二個是「勇」。經上篇說，「勇。志之所以敢也」。必須有了這種德性，才能不怕一切困難，才能消除了畏縮遷就的毛病。但是一味蠻幹便又生流弊，所以經說上篇解釋得極週到，把反面亦說清楚。經說上篇說，「以其敢於是也，命之；不以其不敢於彼也，寄之。」例如說敢去前綫和敵人拚命，當然是勇，可是他不敢吃腐臭的爛肉，不能算是無勇。消極方面，對有害的事情能毅然不做，也算是勇，敢當漢奸不怕人唾罵者，不算是勇。臨陣敢脫逃不怕受處罰的，也不是勇。第三個是「力」。經上篇說，「力。刑（同形，就是身體）之所以奮也」。「力」就是常說的「努力」。努力非有身體的動作不可，（廣義的說法，把用腦力，著述，及辦理指導工作，都包在內）。所以經說上篇說，「重之謂下，舉重，奮也」。凡能把一事成，將一種意志實現的，都須用力。這正是糾正消極懶惰最適當的辦法。以上把三個在經上篇裏的德目都說過了，只要守住了這三個德目，便不但糾正了敷衍的毛病，即連顛倒事理的錯誤，也必然的去掉了。因第一個德目裏指出「爲身之所惡，以成人之所急」。那麼，凡曲解事理的，混亂是非的，就可以「人之所急」爲標準去判斷他了。倘說「人之所急」（當然是社會羣衆的要求才算，不是某一個人的癖好），亦可有錯誤，那麼前邊所談的判斷事理的四個標準，便當在此應用了。所以

我說知道了傳世主壽的德目，便把你提出的兩個疑問都迎刃而解了。

A 你爲什麼把「死」放在第四，做最後的一個呢？

B 哈！這真是最後的一個關頭，不但最難打破，而且更不易處理的很妥當。我們一直談來，說了許多的道理，要是最後不能把「死」看破，當死時便毫不遲疑的去死，那麼，所有的言語，就都成了白費唇舌的空話！勇敢，努力，都到了極點，遇見的困難，還是不能勝過，要做的事，在以後更無實現的希望，那時，就是以「死」來解決的時候了。

A 不是常聽人講，「死」不甚足貴，總要「好謀而成」，才算最好嗎？如勾踐不死會稽之恥，曹刿不辭三敗之辱，都是證明「死」這件事情，並非最高的道德。

B 這種情形實在是有有的，所以我說「死」這件事不容易處理的很妥當。但是把智謀用盡，今後的情勢，亦都考慮得週詳。如果那時再沒有其他的出路，便不能借口「以後再行設法」而逃避目前的責任，收壞了最高的正義了！

A 但是，死也須得有意義，也須有些安排，讓它能發揮最大的作用才好。

B 這自然是不待細講了。現在我把墨家巨子孟勝死於陽城君之難時的態度和主張講出來，就能充分的證明這種道理了。呂氏春秋上德篇說，「墨家鉅子孟勝，和楚國的陽城君很要好。陽城君請孟勝代守他的國家，打破一塊玉石當作符信，約定無論是什麼話，只要符合了即便聽從。楚王死了的時候

，擊臣同吳起在辦喪事的地方打起來了，陽城君亦參與攻打吳起的舉動。楚國把他認爲有罪，就要辦他。於是陽城君逃走了，楚國就派兵佔領他的國家。孟勝同他的弟子說，「受了人的國家，和人家約定有符信，現在不見符信，又不能擋住別人不佔領，在此情形之下，要是不能死，是不對的。

」其弟子徐弱諫孟勝說，「如果死了對陽城君有好處，死是應該的；如果對他沒有好處，倒把墨家巨子的傳統斷絕了。這就不應該了。」孟勝說，「這話不對。我和陽城君的關係，如說不是他的老師，便是他的朋友；不是他的朋友，便是他的臣宰；倘若不能死，自今以後，求嚴正的老師，不必到墨家裏來了，求好朋友也不必到墨家裏來了，求賢良臣宰也不必到墨家裏來了。現在死了，正是所以實行墨者之義，而繼續下去他的事業哩！我要把巨子之位傳給宋國的田襄子。田襄子是很有才德的賢者，這樣何用憂慮墨家的傳統從此能斷絕了呢！」徐弱說，「照夫子的話，我就先死來開闢這條路！」回到房里，就斷了頭，死在孟勝以前。孟勝因使二人傳巨子於田襄子。孟勝死，弟子隨他死的有一百八十三人，（那兩個傳巨子位的人回來也死了，共死了一百八十五人）。這種態度的高尚，理智的清晰，道德的尊嚴，行爲的壯烈偉大，真是曠古未見，造成了吾民族最光榮的史頁！令我們現在還在俯首紀念，要想恢復了墨家學統，實行備世主義，就是這種精誠所感，千載如生！孟勝說，「現在死了，正是所以實行墨者之義，而繼續下去他的事業哩！」這話到現在倒要應驗了！誰說「死」這件事情，不能發生極大的力量呢？

A 聽你說了孟勝和弟子一百八十五人的死事，真是壯烈極了，我都覺着極其興奮。但是這種偉大神，不知爲什麼在後世便泯滅了？以致民族半死，被稱爲東亞病夫，到現在受帝國主義的殘暴侵略，民衆和兵士死了好幾百萬，重要城市，炸毀搶掠，盡成焦土！不料居然有若干甘做漢奸，認賊作父的收類，組織傀儡政府，和地方維持會，來供敵人的驅策，真是民族的奇恥大辱了！更奇怪的，有人身居顯要，主持大政，亦居然勾通敵國，發電主和，情願爲無恥之應聲虫，不惜出賣個人的歷史，與國家的生存，倘早年稍受墨義和墨行的感染，當然不致發現這樣的醜態了。

B 屈辱求和，甘作奴隸，在墨家認爲最卑鄙可恥的。墨子書中主張對侵略的國家，是要堅決地抵抗到底，并且是舉國的全面抗戰。我且引一例看，魯問篇說：「魯君問墨子說：『我怕齊國就要來侵略我了，有法子擋得住嗎？』墨子說：『當然有法子！……我希望你，上者能遵守最高的原則，下者能愛利人民，用很好的禮品，派能幹的外交人員，同其他各國講好交誼；對於齊國就以全國的兵力財力來和他周旋！』（這是翻譯「敵國而以事齊」一句話，此處的「事」字作抗戰解）這樣齊國的侵略，就擋住了。此外無路可走！」

A 從墨子的話看來，主張在敵前屈服，或半途求和，都是些沒有氣骨的膿泡了。但是墨子不是主張兼愛非攻嗎？

B 墨子主張兼愛非攻，却極端反對侵略。如有向別國施行侵略的，他就一面設法阻止，一面派他教練

好的門徒，帶着他特造的戰守的器械，前往被侵略國替人家作戰。唯其有這種作戰的組織能力和器械，所以他的非攻才能生效，不然，空口白說，誰肯聽你的呢？

A 說也奇怪，我國古代學派中有嚴密的軍事組織，又能自造戰守的器械的，恐只有墨家一派了。他的門徒都學習打仗，並且戰死了就算學成畢業，亦真是特別！

B 墨子書的最後一篇全是講防禦戰術的，雖然未必真是墨家弟子的記載，（可疑處同可信處都有，必是漢時墨徒所追加。）但這類戰術典籍，不附之他家，特歸於墨家，亦是正因其講究戰術與戰具的原故。

A 墨子不是曾經有過止楚攻宋的轟轟烈烈的事蹟嗎？請你把他詳述一過，就作為我們這次談話的結束，亦就表現了墨學對於抗戰的算精神，好嗎？

B 啊！提起這件事蹟，那才是有聲有色，大慈大悲，知勇兼備的一樁故事哩！真能動天地，泣鬼神，令人聽了神旺氣長，不知道要增高多少倍的抗戰精神！公輸篇（墨子書的第五十篇）記載着：「公輸盤替楚國造成了雲梯，將要攻宋。墨子在魯國聽見，就趕緊動身往楚國去。磨破了腳跟，撕壞衣襟，裏好了再繼續走着，這樣行了十天十夜，到了楚國的郢都，先見公輸盤。公輸盤說：「夫子有什麼話見教？」墨子說：「北方有人欺負我，想借先生的力量把他殺了。」公輸盤不高興。墨子說：「情願以千金酬報。」公輸盤說：「我墨根不主張殺人。那說到接受酬報呢？」墨子聽了這話，向

他行禮說：「現在把我來的意思說明白罷！我在北方聽說你替楚國造好了雲梯，將要攻宋。宋國有什麼罪過呢？楚國土地有餘，人口不足。現在把較少的人口去送死，爭奪已經多餘的土地，不能算是「聰明」。宋國無罪就去攻打他，不能算是「仁愛」。知道不仁，不向楚王去爭，不能算是「盡忠」。爭不過來，反去順從。不能算是「有志氣」。不殺少數，反來殺多數，不能算「知類」。以上各名詞是翻譯「智」，「仁」，「勇」，「強」，「知類」。這些名詞在墨書裏都有一定的界說，此時來不及細講。公輸若聽了這番話，非常佩服。墨子說：「既承認這話對了，為什麼不停止攻宋的準備呢？」公輸若說：「停止是不行的，我早已同楚王說好了，不能隨便罷休！」墨子說：「何不介紹我見楚王？」公輸若說：「可以」。墨子見了楚王，說：「聽說王要攻宋是真實的嗎？」楚王說：「真的！」墨子說：「比方有人不乘自己的馬車，見鄰有小車，想要偷來；不穿自己的錦繡衣服，見鄰有破襖，想要偷來；不吃自己的梁肉，見鄰有糟糠，想要偷來；你看這算怎樣的人？」楚王說：「此人必是有盜竊之病。」墨子說：「楚國地方五千里，宋國地方五百里，這就好比馬車同小車一樣。楚有雲夢（地方名），其地多獸類，犀，兕，麋鹿，之類，到處都是；江漢的魚，鼈，龜，鱉，比邇裏都豐富，宋國簡直沒有山雞，野兔，和極小的魚類，這好比梁肉同糟糠一樣。楚國有長松，文梓，檟楠，豫章，各種佳木，宋國簡直沒有一棵大樹，這好比錦繡同破襖一樣。以這三事看來，楚國攻宋，亦是有竊盜之病。我知道大王徒傷義而不能得宋。」楚王說：「話是很好，可

是公輸盤替我造好雲梯，一定能攻下宋國」。於是請公輸盤來試雲梯。墨子解帶爲城，以竹版爲械。公輸盤變換九次攻城的方法，墨子擊退他九次。公輸盤攻城的法子用盡了。墨子守城的法子還有餘。公輸盤輸了，說：「我知道有什麼法子對付你了，我不說。」墨子說：「我亦知道你有什麼法子對付我了，我亦不說。」楚王問其故。墨子說：「公輸子之意，不過想殺我，殺了我，宋國不能守，就可攻下了。但是我的弟子禽滑厘等三百人，已經帶着我的器械，在宋國城上等待楚國進攻哩。就是殺了我，亦不能斷絕了抵抗！」楚王說：「好！我停止了攻宋的舉動罷！」

A 墨家這種精神實在偉大，我一定宣傳出去，使抗戰更有效力！再看他弟子們的行動，不就是陸勇軍的前輩嗎？真是我們現在抗戰的好模範！

B 竄得此點，才是我們談「墨學與抗戰」的真正的作用了！改日再談！

第二談 墨學方法與精神動員

A 從上次談話裏，確知墨學的備世主義是目前舉國抗戰的指導理論，他的方法也屢次提及，但是我總覺太片段不成系統，現在你可以把墨家的方法論作個歸總的講述，讓我清清楚楚，原原本本的澈底明瞭，作有效的應用，豈不更好嗎？

B 這却不難，但總須先說明要講的內容，把它分做幾部，依次排列，然後說下去，才能眉目清楚。

A 那麼，你就先說墨學方法可分做幾部份呢？這幾部份又如何排列次第呢？

B 墨學方法可分做四大部份，應排列成左邊的次第：

(一) 繩墨論

(二) 三物法

(三) 三表法

(四) 天志論

A 這排列的極清楚，就請你依次解釋，並說明牠的出處，以及每部份適用之範圍。

B 繩墨論是出於莊子天下篇「以繩墨自矯而備世之急」的文句裏。不過「繩墨」二字後人用得太多廣汎

了，在墨家是有特別意義的。墨家的繩墨法是用來限制犯過而消極法，所以莊子天下篇并列三個「不」字打頭的句子，即是「不侈於後世，不靡於萬物，不暉於數度。」這很明白的是限制不能犯有此種錯誤的意思。

A 繩墨論在墨子書中亦提到嗎？

B 在墨子書義篇中有「子墨子曰：『爲義而不能必無排其道，營衆匠人之斷而不能，必無排其繩。』」

A 那麼就請你講一下墨家在消極方面所限制的是什麼？

B 莊子天下篇的「三不」說的很扼要，我們可把它發揮一下，就知道墨家所限制的是什麼性質了。

A 天下篇的「三不」在字面上不是很容易懂得嗎？

B 雖是不難，不過其內蘊之富，少有人弄得清楚。你看「不侈於後世」五字是指在心理和態度上說，

「不靡於萬物」是措詞性質方面說，「不暉於數度」是指對於社會制度及一切文化方面說。

A 你這裏一講倒確實有點新意思了，請你就把牠的涵義盡量的闡發一下罷！

B 先談「不侈於後世」一句。墨家的意思是說歷史是進步的（證據甚多，茲不贅述），後世比前代的文化一定高，這種進步是前人的努力造成的，生於後世的人仍應抱持同樣努力的態度，去繼續工作，不可養「心」上的隨俗習慣，以致偏於享受，懈惰了工作的緊張；或竟致目前世爲野蠻，視異國爲夷狄，像清代初與西方交通時的情形，把他們比做禽獸，在他們人名的旁邊加口字，或加大字，

都含有悔護的意思。這雖由閉關時代養成的習慣，確也是疏忽了這種不該自大於後世的教訓。

A 這樣發揮出來，真能使古代教訓，在現時生活上發生很大的作用，我請你再講一下，「不靡於費物」的意義。

B 這一句較易解說，因為墨家是主張節用的，我們可以立刻知道是不浪費物力的意思。但是這只說出了他的較膚淺的一面，更深一點的意義却不會說到。從較高的意思有兩點可講：（一）墨家所謂浪費不浪費，不在消費的形式上。是要看這錢消費能不能產生更大更有效的結果，能發生更大效果的，雖消費甚多也不算糜費，否則即消費甚少也算不對。這在節用非樂等篇裏講的極清晰，用不着多說了。（二）墨家極反對以物質的享受銷靡了人的志氣，所有「非樂」的理論，主要的都在這一方面。古語說「居移氣，養移體」實是人之常情。墨家非樂，除了上述之第一理由「加費而不中民利」外，就是說這種過度的享受，能使人君奢侈而難諫，民衆淫僻而難治。如果在現時舉抽鴉片、跳舞、嫖賭一類的事情為例，更可看出奢靡的享受在消磨志氣方面的大害了。

A 倒不知道普通一句話，都能找出這麼大的道理出來，那麼「不暉於費度」一句話當然也有很深的意義了。

B 前邊不是說明了，這一句是指的社會的制度和文化的嗎？這在古文字中就用「聲明文物」四字來表示。所謂「不暉於費度」就是「不被暉炫於聲明文物」的意思，也就是說不讓現有的社會制度把人來弄得糊塗

了。

A 這一點字面的意義，誰都懂得，似乎沒有詳說的必要。就請也作進一層的解釋罷！

B 唔！什麼進一層解釋呢？當然也沒有太特別的地方。只是要知道社會的組織制度，及一切禮俗，會把人鬧得心旌搖搖，魂不自主。而於某一環境，忘掉根本主張，就和世俗一般人隨波逐流的混下去了！粗魯如漢高帝，一介草莽，經叔孫通定了朝儀，便也志飛神動，覺出皇帝之闊氣而丟掉本來的面目了。原來社會上的制度，可以奪人志氣的很多，尤以政治上經濟上的地位，能令人改變其主張。到了現在，吾國富貴要人，以及曾經刮過地皮的軍閥政客，身居租界外邦，生活上的享受是歐美高度的物質設備，整天聽到的是些恭維獻媚的米湯。因此就忘掉了我們落後的社會，大半是停滯在手工業的階段，農民生活的困苦，比外國的豬狗尚差若干倍。這樣為目前的生活所迷惑，竟不知我們最大問題，是怎樣為人民墮產，令人人可得到一最低限度之生活。這類現象便是墮於教度的例證了。

A 說到這裏，可算是把天下篇的「三不」說清了。不知墨家的總墨論就只限於消極方面，而沒有牠積極的部份嗎？

B 當然不對。你不記得我們談「墨學與抗戰」時所講的備世主義嗎？其來歷也在天下篇的「以繩墨自矯而備世之急」的話裏，備世就是他的積極方面了。不過就這個「以繩墨自矯」的話來說，當然還是

論是重在消極限制的方面。

A 啊！你講了這許多，墨家的總墨論，可算是說清了，現在就請講墨家的三物法罷！想來也不會太短，尚請扼要而談。

B 三物法實在可說相當簡單，自然牠有其深奧之處，那應等講「墨辯」時再細說，現在只說其要義就夠了。

A 你就先說三物法的名稱出於何處呢？

B 三物的名稱出於墨子書的大取篇。大取篇上說，「夫辯以故生，以理長，以類行者也。」三物「必具，然後足以生，」三物法之名稱就取於此處。

A 那麼究竟什麼是三物呢？

B 自然不用說，三物就是上文引出的「故」「理」「類」了。

A 最好現在就先把「故」「理」「類」的定義和作用說清楚，然後再去講三物法的全部。

B 在我們談墨學方法的總述的時候，只能扼要的講個大略，若想澈底了解，唯有等談「墨辯」時再詳細的說個清楚。此刻先把三物講明白。第一是「故」，經上篇的頭一條就是要給牠下一個確切的定義，真所謂是「開宗明義第一章」，其重要就不須再說了。經上篇第一條說「故、所得而後成也。」經說上篇之曰：「故、小故，有之不必然，無之必不然，體也若有端。大故，有之必然，無之必不然，若

見之成見也。」這樣就把「故」的定義下的非常正確，再說就成多餘了。

A 我學着古代文字的形式頗爲艱深，總像半懂不懂似的，可否用現在的白話把牠解釋一番？

B 例如我說「故」就是「因果律」，這樣就不是談話，便成了講書了。你說古文字頗深是誠然，但多看幾次，也就能領略其涵義了。我現在就繼續下去說「故」的作用。上面不是剛說過「夫群以故生」的話嗎？這一句就表明「故」於整個作用了。「群」就是邏輯中的判斷，對一件事怎樣能得出一個判斷呢？就必須曉得牠的「故」才行。不知原因，判斷便不能成立，所以印度論邏輯，叫作「因明」，即是明因的意思。

A 我再追問下去，「故」是怎樣求出的呢？

B 這要講到歸納邏輯的步驟了。這在小取篇講得極清楚。小取篇要講歸納法和演繹法的一段文字（把兩種聯合來講，是杜威實驗邏輯的先導。）向來人都管錯了，整理古代哲學史的人，還沒有一位把這樣有價值的思想整理出來，真是可惜。小取篇說，「或也者，不盡也。假也者，今不然也。效者，爲之法也，所效者，所以爲之法也，故中效則是也，不中效則非也，此效也。」這就是求效的歸納法的手續。今日略爲解釋幾句：「或也者，不盡也」一句，是說一件事已經有疑問發生，如果沒有疑問發生，也便沒有求知其故的必要，自然更不生什麼手續問題。現在既是不盡承認此事是對的（經上篇說，盡·莫不然也），則疑問自然發生。疑問發生之後，按邏輯的及心理的步驟，一

定是亂猜式的提出一些假設。所謂假設，即是不會被一般人承認的「故」，所以說「假也者，今不然也。」既經提出了假設，其次只有試驗這個「假設」是否為真正的「故」，這種試驗就是「效」，試驗時必有所要證明的條件，就以這些條件來證明提出的「假設」，和試驗的結果是否相合，相合的就是真「故」，否則不是。所以「效者，爲之法也……」一段文字，檢直是科學用語，沒有一字不適當。

A 你可否舉一實例來證明所說的手續，使人容易明瞭？

B 前不久法國里昂出了一宗盜殺案，被害者爲一開設小雜貨店的七十歲老嫗。此事在一天早晨，被人發覺後，立即通知警察局，時已九鐘。其室內凌亂，箱篋概被掀開，錢幣一律取空，老嫗則雙手被縛，一巾纏口，死於臥室牆隅，淮身體尙未大冷，筋肉現出拘繫之象；此警察所查得之情形也。此時隨即有一問題發生。就是此婦究因何故致死。初一想時，必認爲被盜害死，此一假設也，多致人都贊同此說。經法醫檢查，則認爲受驚致死，且死時當在晨六時許。此又一假設也。既有此假設，則須證驗。經查該屍身上既無傷痕血跡，又無被毒徵象，則被害之說即不中效，故此假設即取消矣。再試驗受驚致死之說，觀其結果如何。七十老嫗，平時本已奄奄一息，盜人略爲推迫，即無反抗能力，况兩手被縛，一巾纏口，倒臥於地，此種驚嚇，即可令其致死。再賊盜入門，據證明爲頭一天晚間閉門之際，約爲九，十時之頃，如係被害，當不致太遲。死者體溫尙有，可見非死於夜十二

時前，即與被害說亦不相應。所以最後判爲因受驚致死。後十數日，兩盜被獲，據供述之狀況與此正相符合，且不但未害其性命，盜於晨間臨行時，且將一枕安放於老嫗頭下，初未欲害其性命，盜去後老嫗始死去，故九時體尙未冷。至此受驚致死之說完全證實矣。其無傷痕毒徵，與夫體溫至次晨九時尙存以及筋肉拘攣等現象，即爲所效之條件。受驚致死之假設，與此條件皆符合，即所謂「故中效則是也」。這就是求「故」的歸納手續。

A 這樣「故」是說清楚了，我已懂得了「故的定義」，「故的作用」以及「求故的手續」，以下即請談談「理」的各種涵義罷。

B 墨子書中用「理」字的地方頗少。即如「以理長」，「祭名實之理」等處雖用「理」字，然而又不曾下界說，但是一經推考即可完全釐清，並無難解之處。

A 那麼理字當然就是常說的「道理」之「理」了，還有其他意義嗎？

B 當然不能全不相合，不過平常把道理用作一種呆板的東西，沒有一點方法論的意味了。要知道「道」，「理」二字意思本相同。「道」的原意是「路」，「理」的原意是玉上的紋道。道路爲人所遵行，凡行於一條路上的都走的是一條線，猶之玉上條紋，互相平行，具同一性質。用此原意，即可瞭解「理」字在方法論上的意義，即某種性質，可施用於某些同類東西上面者，即叫作「理」。

A 那麼「以理長」又是什麼意義呢？

B 正是上面說過的，把同一性質應用於同類東西上的意思。長就是增大，一類東西就用同一性質的道理把牠組合起來。

A 什麼又是這樣組合的手續呢？

B 回答此問，先要講明兩個有術語意義的字即是「論」和「比」，論是從「論」字來的。是竹根比列的意思，所以把事類排列起來而找出其共同性質，就叫做「論」。經上篇說，「以其知論物」就正是這個論字的意義。「比」字與「論」字意思相同，只是「論」多用在物上，「比」多用在事上而已。此兩字既講清，即同時明瞭了「以理長」的手續了。小取篇說「摹略萬物之然，論求羣言之比」，即正是「以理長」的手續。

A 前邊講「故」，引「或，假，效」，的公式爲釋，現在講「理」，也有同樣的公式嗎？

B 我正要講明此點。小取篇說，「辟（譬）也者，舉也（他）物而以明之也。侔也者，比辭而俱行也。援也者，曰「子然，我奚獨不可以然也。」這「辟，侔，援」的公式即正是「摹略萬物之然，論求羣言之比」的簡化。這個「辟侔援」式，用不着過細講明，特「援」之一項，多數誤解，可略釋數語。小取篇爲「援」字下定義說，「子然，我奚獨不可以然也。」這一句的意思，并非如世俗所說，你那麼辦，我也可那麼辦，正是所謂「援例辦理」之意。胡適之先生也似有此誤。其實「然」字（動詞）是「是辯」中之術語，作「斷定」講，仍是「辯」的形式，那能說到什麼「辦理」之

意呢？

A 這樣「以理」也講完了，以下該說「以類」了。

B 如果要講「以類」，就要說明什麼叫「類」，「類」和「理」有何區別，又怎樣叫作「行」，「行」與「長」的區別又在何處。

A 如此越分越細，恐怕解釋起來就更費事了罷！

B 也是必須如此，方能講個清楚；不然，照平常說法，都認為只是改換字面，避免重複而已，那能够得上邏輯的研究呢？我現在就來談什麼是「類」。經上篇說，「名。達，類，私。」從這上面就知道「類」是一組東西裏含有之共同性。凡物有相同之點如可依之分類，經上篇說，「有以同，類同也。」正是此意。只要分類的標準不同，其中所概括的事物，亦自然不同，經下篇說，「推類之難，說在同之大小」。同之大小，即是類之大小，既然類大小有殊，那其中包括的事物，亦自然不同了。

A 這樣把類是什麼說清了，再說「類」和「理」有什麼區別。

B 這點理論雖不重大，却頗難說，因為區別太微細了。大致說罷，「類」是用來概括部份性之同，「理」是用來概括全體性之同，當然這上面還可以有很多講究，恕不詳說，歸到「墨辯」中去講。

A 現在就請講怎麼樣叫做「行」！

B 此地之「行」，非平常的意義，如經上篇說「行。爲也」，是道德上的名詞。此地所講是邏輯上之

「行」，就是法律上「施行」的意思。以一種物類的性質應用於尚未論及的事物上，而能指出一點新的意義者，乃能算是「行」。

A 這樣「行」與「長」就易區分了。大約「行」須指出一點新意義出來，至於「長」就只是歸類的組織而已。

要到此即應談一下如何使用「以類行」一項的手續了。小取篤說，「以類取，以類予」，論究的性，只及於一部份，即依據此一部份性質，以彙集事物者，此之謂「以類取」，對於未論究者，亦以此理判斷之，即是「以類予」。小取篤又說，「推也者，以其所不取之同於其所取者予之也，是猶謂也（他）者同也，吾豈謂也（他）者異也。」這就是「以類行」的手續了。

B 說也奇怪，我們先輩研究墨學的人，如梁任公，章行嚴，胡適之諸先生對此都講不甚清，弄得謬誤多端。現在也不及去一一駁辨，只說明我的解釋就算了。我以為此本不難解釋，不過不作有系統的研究，則易致錯誤。我們已講過「類」是局部之「同」，此局部之同已驗於所取的事例中，其未取者既係同類，則其餘一部份未驗之性亦必無異，故曰：「是猶謂也（他）者同也，吾豈謂也者異也。」至於勸學諸先生如何錯法，請查其本人著作，不及個個詳辨了。

至此，我們已談完了以故生，以理長，以類行」的三物法了。須知此法是為成立「命辭」用的。

與前講之繩墨論固殊，即與以後要講之三表法（用以研究一套議論的）也不相同。今將「故，理，類」的功用和求得的手續，列一簡表如左：

功用

手續

故……夫辭以故生

或，假，效。

理……（夫辭）以理長

譬，作，援。

類……（夫辭）以類行

推。

A 這不是和西方邏輯的三段法，與印度因明的「三支」完全一樣嗎？

B 確是同類的東西。

A 只不知爲什麼三段法在西方很發展，三支法在印度也會甚發達，獨至墨家的三物法在我國二千年來竟無影響，你說奇怪也不？

B 這大概是我國受傷，道影響太深，兩家均蔑視邏輯，故力攻此學，看孟子攻擊智者的話及莊子齊物論，便知三物法在我國不能發展，也不足爲怪了。試看因明入華以後，除極少數佛徒學者研究過，何會影響於思想界呢？卒至把因明大疏都失掉，近年更從日本抄回來，豈不是一種有力的明證嗎？更有一種證據，即是明末李之藻譯西方之名理探一書，在我國三百年中又有那個理他呢？故墨家之三物法，也是同類情形。法國漢學家馬伯樂先生(M. Maspero)及葛蘭乃先生(M. Granet)均不注意

此種情形，都拿中國在漢代以後無邏輯方法（特別是「三物法」），來證明以前中國也沒有邏輯，可謂大誤！（參看 Notes sur la Logique de l'École de Moïse, Par M. Maspero. La Pen-
se Chinoise. Par M. Granet）

在請你談談三表法！

一表法在墨子書上比其餘的三法都寫得整齊，墨子本人長篇的講話幾於無處不用此法，牠的重要性，可以想見了。前一種方法（三物法）是用來立辭（Proposition）在科學性的議論上多用之，這一種方法（三表法）是用來立言（discours），在哲學性的議論上多用之。

三表法的名稱出自何處？內容如何？請把牠講個清楚。

墨子書非命上篇說，「子墨子言曰：『言必立儀，言而無儀，譬猶運鈞之上而立朝夕者也，是非利害之辯不可得而明知也。故言必有三表。』這就是三表名稱的出處。

三表的名稱，就只見於非命上篇呢？還見其他各篇呢？

不但見於非命上篇，即非命中下篇也都有此名稱。

有人謂墨子書中每題三篇，就是墨家三澁（相里氏，相夫氏，鄧陵氏）的三種記錄，所以只在非命三篇出現，一定是同一講演的三種筆記。

就算是如此也不減少三表法的價值，此外墨子書中的各篇只要是講演式的，無處不用三表法，不過

只用一表兩表，或三表俱用略有不同罷了。雖無此名，抑又何妨？

察，現在就請開始講牠的內容罷！

們仍用非命上篇作依據，「何謂三表？子墨子言曰：『有本之者，有原之者，有用之者。於何本？上本之於古者聖王之事；於何原之？下原察百姓耳目之實；於何用之？發以為刑政，觀其中國百姓人民之利。此所謂言有三表也。』」

這段話講，我們可把牠叫做「本原用的三表法」了。請你講明「本，原，用」的意義，並將墨子的話譯成近代的語句，令人更易懂些，你看如何？

這是萬分應該，我還想在絕對不曲解，及不附會的範圍內，把墨子的話更抽象化一點，如此就能令人覺着更為合用。首先講「有本之者」的一項。「於何本之？上本之於古者聖王之事。」從字面上看，簡直和言必稱先主的儒家一樣了，其實不然，儒家却有模仿古人，所謂「君子必古言服於後仁」的舉動，墨家則重在古人已得之經驗，遵奉古人已有明效的教訓，毫無滯泥於形跡的意思。所以「上本之於古者聖王之事」的話，用現在語譯出，就是「根據歷史上已有的經驗教訓，作為目前行事的标准」。更抽象點講，這就是先找出一個歷史上的原則，作為行動的準據。

這話雖有理，但是既然是法古，為何又與儒家法古不同？這層我還不能釋疑，再請教幾句。

這一層用不着詳說，只舉墨子書中兩三段話就能講得清清楚楚。耕柱篇有「巫馬子謂子墨子曰：『

舍今之人而譽先王（前王），是譽枯骨也。譬若匠人然，智（知）橫木也而不知生木。『子墨子曰：『天下之所以生者，以先王之道教也；今譽先王，是譽天下之所以生也。可譽而不譽，非仁也。

』墨家稱頌古人，是重在天下之所以生，並不因其是古。又公孟篇有『公孟子謂子墨子曰：『昔者聖王之列也，上聖立為天子，其次列為卿大夫，今孔子博於詩書，察於禮樂，詳於萬物，若使孔子當（生當其時）聖王，則豈不以孔子為天子哉？』子墨子曰：『夫知者必尊天事鬼，愛人節用，合焉為知矣。今子曰，『孔子博於詩書，察於禮樂，詳於萬物，』而曰：『可以為天子，』是數人之齒（即文契之意）而以為富。』孔子是博於古籍的，墨子說這是念人家的文契，不能算自己的財富，從此即可知墨家不像儒者那樣的一味崇古。

A 現在還留有一點小疑問，古人的書籍未必可靠，許多是假造的，如果像墨家亦復遵從古者聖王之事，倘考證不確，豈不遵奉到假的上面去了？

B 這一層關係頗不大，墨家所謂古者聖王之事，實在是古聖王之道教的意思，重在原則，不重在事實，所以墨家反對『古言服』。如果重在原則上的教訓，古書真假的問題即成為次要矣，只看書中道理如何。

A 關於第一項的話已說得很多了，現在請講第二項『有原之者』罷！

B 『於何原之，』原發百姓耳目之實，『這就是實驗科學的方法，要依靠人類的官能（不只限耳目，

切感覺思想等在內)來做判斷的標準。

五官能，亦極危險。官能對於過大過小的東西都不能觀察，而且時常有錯誤，如何依牠做標準

之先生在他的中國哲學史大綱上就有這種駁論，其實是過於機械簡單的看法，官能的實驗為近之基礎，當然很重要，不過在用器官觀察時，並非絕對不用比較思考的工夫。相反的，觀察要設法糾正官能的錯覺，防止牠的偏向，以器具補救其不足。例如觀察天象，當然用望遠鏡天文數理的比例算法來研究，決無專靠官能之事。冷熱的變化，人類的感覺不精，即造寒之，又如原子電子不可見，即設他種試驗法來證明之，如此則官能的缺陷可補，許多顯慮必要的了。

A 胡適之先生說，有許多是無聲無形無色無臭的東西，官能無法觀察，即如「非命」之命能聽見看見，摸着嗅着。遇此情形，原察耳目之實的辦法即束手無策矣。

B 這也是機械的說法，無聲無色之物。當然不能看見，但是既有此物，必有他法徵知其存在，而此轉徵知之物，必可以官能接，否則將不知有此存在矣。此等理論以後有機會再談，此處恕不詳說了。

A 那麼請談第三項「有用之者」罷！

B 「於何用之？發以爲刑政，觀其中國家人民百姓之利。」就是說依用處來做標準。並且原文已說明白是「國家人民百姓之利，」當然不是一個人或少數人的私利。

A 這樣說，個人的私利就要全被犧牲嗎？

B 這也是墨家受人誤解的一點，認爲墨家主張絕對不要利己的。其實他們主張「愛人不外己，己在所愛之中。」「倫列之愛己，愛人也。」不過墨家對利害互相衝突時，卽於利之中取大，害之中取小，利於國家人民，當然犧牲個人去幹，若利己害人，便決然拒絕，毫無選擇的餘地。所以莊子天下篇說墨家的工作，是「日夜不休，以自苦爲極！」這就是孟子說的「墨子兼愛，摩頂放踵利天下爲之」的意思了。

A 不是還有人說（好像胡適之先生亦這樣說）墨家是實利主義者，可是只看到近利，看不到遠大之利（梁任公亦屢次這樣說），你說有無此弊呢？

B 唉！我國兩千年來一種混沌思想弄亂了人的頭腦，迷糊了人的眼睛，像梁胡這樣聰明人，亦不免受其影響，實在可嘆！墨家口口聲聲說「國家人民百姓之利，」又「愛尙世與愛後世，一若今之世」，偏偏沒人注意，瞎說墨家是重「近功小利」，實在冤枉！這種議論爲害於後世很大，使那個評判事理一個最嚴然的標準（觀其中國家人民百姓之利）被忘不用，舉凡最有害之事，如婦女纏足，八股舉士等類害死人的制度，或千年或數百年的施行，甚至受人恭維歡迎，你說這種關係大不大呢？

A 梁胡諸先生（其實一般如此）曾說墨家非樂是重近利的表現，不知音樂的大用，你以為如何？

B 這也是我們歷史流傳的一種誤會，令聰明絕頂的人亦隨聲附和的說着，不去細究墨家的主張，亦且並不細看墨子書裏的話，真令墨家蒙此不白之冤！誠然墨家是不主張多弄音樂，但是墨家非樂（快樂）的「樂」與音「樂」的「樂」古代同音，所指並不專在音樂，凡一切奢侈過度的享用都在內。你看非樂篇開頭就舉出飲食，衣服，宮室等類的過度享用，便可證明。不過墨家以音樂為一主要的舉例，并發揮因此引來一切靡費害事的舉動，故易令人不細加考慮，即認為只是音樂了。再說凡駁墨家非樂者，個人都是絕不識音律及樂器之人。儒家勢力雖甚大，然吾國音樂乃落在其他各國之後，至今急用之國歌軍樂都取自外邦，你說奇怪不奇怪！（這話甚長此處暫且不說了）。

A 關於此項以「國家百姓人民之利」為標準的話，改為近代哲學用語，是否可用「結果」二字代替呢？

B 若取實驗主義的說法，「結果」二字頗適當，因為是要以「利害」定取舍的意思。

A 現在我們把「本」「原」「用」三表講完了。我忽然聯想到立耳的「三表法」和知識的三種來源（問，說，親），有相通的地方，你以為何如？

B 這確實不錯，就你想得到。經上篇說「知：問，說，親。」經說上解釋得極精確，我現在把這種解釋和三表法的內容，做一個對照的排列。

傳受之，聞也——上本於古者聖王之事；

身觀焉，親也——下原察百姓耳目之實；

方不障，說也——發以爲刑政，觀其中國家人民百姓之利。

A 這個排比得不錯，但我對於第三項略有不解，怎麼前兩句說是以「結果爲標準」的一項和「說知」相同呢？

B 這個片言而決，因爲第三項中所講的結果，尙非「眞成事實，是推論（說卽是推論）上所得的結果，在杜威的思維術（How We Think）書中把思想分爲五部步，其第三步爲提出 Suggestion，第四步爲 develop the Further result of the Suggestion，就正是此種推論結果的意思。最有趣者乃是墨家用「發」字（發以爲刑政）正當英文 develop（發展）一字，墨家用「方不障」一語，又恰是 Further result 之的話。

A 我又想到了因明的三量（聖數量，現量，比量）也和「本」，「原」，「用」相當，你以爲怎樣？

B 我未深研因明，不敢說彼此相同的程度究至何等，總之大體可比論是毫無問題的。足見真有價值的思想，無論時間空間相距多遠，總有相類似的地方。

A 談了這許久，你總算把三表法講完了，只可惜不曾每一表都引出例證，想來墨子書中這種例子一定很多。

◎ 季子對弟子講論（不是普通談話）的地方，如尙同兼愛等篇都是用三表法中的一表兩表或竟三表並用。其例大多，不勝列舉，請隨時任擇一篇自看就完了。現在接談最後的也是最高的一種方法「天志論」罷！

A 「天志論」竟可作為方法看，真算特別。

B 「天志論」從方法看，不但不減少他的價值，反倒增加他的應用範圍，亦就是擴大了牠的意義和影響了。

A 那麼請你講天志論的本身罷！

◎ 天志論本身之先不能不說幾句乾乾的話以當引論。現在我國思想界頗盛行唯物論，和史的唯物論在內。我個人以前原也站在唯物方面，及最近數年，多涉閱一點哲學家的學說，始稍有變更

論的思潮

。又屢經研究，方知以前主張唯物論是站在獨斷論的觀點上，也無充分的證據。又知道平日的爭論

大部在於用語不同，觀念稍異。如能澈底推論下去，即唯物論（史的唯物論亦然）與天志論並無

邏輯上的大差異，不過在應用上大不相同了。平常攻詰之辭，強半是意氣之爭，我們現在亦管不

了那麼多，既然我是墨徒，當然是信從天志論的，至於哲學上的爭辯，改天談有關的問題時，再來

詳說，現在是談方法論，即從承認天志為起點，進而講天志論是什麼就得了。這是我的引言。

A 墨家既主張天志論，當然認為人應該順從天志了，但是天志是什麼？願你叫人有什麼樣的行為呢？

B 天志中篇記載着，「子墨子曰：『今天下之君子，中（心裏）實將欲遵道利民，本察仁義之本（仁義出自天志，其說甚長，有機會另談）天之意不可不順也。』」

「既以天之意以為不可不順已，然則天之意將何欲何憎？」子墨子曰：「天之意，不欲大國之攻小國也，大家之亂小家也。強之暴寡，詐之謀愚，貴之傲賤，此天之所不欲也。不止此而已。欲人之有力相勞，有道相教，有財相分也。又欲上之強聽治也，下之強從事也。上強聽治，則國家治矣，下強從事，則財用足矣。若國家治，財用足，則內有以潔為酒醴粢盛，以祭祀天鬼，外有以爲環璧珠玉，以聘撻（交際）四鄰。諸侯之寃不興矣，邊境甲兵不作矣。內有以食饑息勞，持養萬民，則君臣上下惠忠，父子兄弟慈孝，故唯務（原作毋）明乎順天之意，率而光施之天下，則刑政治，萬民和，國家富，財用足。百姓皆得煖衣飽食，便甯無憂。」是故子墨子曰：「今天下之君子，中實將欲遵道利民，本察仁義之本，天之意不可不順也。」

以上只是抽講一部份有關於社會生活的方面，因為這對吾國現在更為切要，至於對自然界的關係尚多，不及全引，望得暇細看墨子書可矣。

A 天志論的內容雖只聽得一點，大概也可以明瞭了，至於怎樣看方法論之一種，還待詳細請教。

B 這却易說得清。天志中篇最後一段說，「是故子墨子之有天志（原作之），辟之無異於輪人之有規，匠人之有矩也。今夫輪人操其規，將以量度天下之圓與不圓也。曰：中吾規者謂之圓，不中吾規

者謂之不圓，是以圓與不圓，皆可得而知也。此其故何？則圓法明也。匠人亦操其矩，將以量度天下之方與不方也。曰中吾矩者謂之方，不中吾矩者謂之不方。是以方與不方，皆可得而知也。此其故何？則方法明也。故子墨子之有天志也，上將以度天下之王公大夫為刑政也，下將以量天下之羈民為文學出言談也，觀其意行，順天之意，謂之善意行，反天之意，謂之不善意行。觀其言談，順天之意，謂之善言談，反天之意謂之不善言談。觀其刑政，順天之意，謂之善刑政，反天之意，謂之不善刑政。故置此以為法，立此以為儀，將以量度天下之王公大人卿大夫之仁與不仁，譬之猶分黑白也。〔攷算把天志論何以能用作方法論之一種，說得再清楚也沒有了，可以不加一點解釋就令人明白。一直說到此地，算把墨家方法論的全部說清楚了。〕

A 這四種方法論就是日常生活的「綱墨論」以至立時的「三物法」，立言的「三表法」，最後到「天志論」，真是原原本本，首尾完具的知行合一的學說！我實在不知道墨家還有這麼完美的道理！這不只是墨家的光榮，簡直是世界學術思想上的大貢獻，我中華民族的地位都將因此提高了！真可佩服！但不知墨家這四種方法與目前國民精神總動員又有若何關係？

B 這四種方法是普遍於人生之全部的，尤以三表法與天志論是思想和信仰上的指針。倘欲做到國民精神的總動員而不採用這四種方法，也只算有此善意而已，精神動員之實，仍不能舉。在抗戰的普通實踐上，只有細釋論與備世主義也就够了。說到動員較高的知識思想和信仰，唯有適當的應用此四

種方法，才能達到最高的程度，與最後的成功！

A 這樣完整週密的方法論，具備於一個學派裏面，真是令人贊嘆不置！可是說到在社會生活上的應用，我總覺着過於概括籠統，還有許多施行上的細目都不會弄明白。請你把施用了這些方法的社會生活詳細解說，以便我們容易仿效遵循，豈非更有用處嗎？

B 我也正是這樣想法。墨學方法雖甚完備，然而不易釐清，加以國人最缺此種研究，關於這方面的思想，檢直糊塗得要命！何況墨子之書，尙待整理，欲人一目瞭然，萬做不到！下次把墨家的社會生活講個清楚，便可看出是我們現時國民精神總動員之最適當的模範了！

第三談 墨家社會生活的原理與行爲

A 我們兩次談話，把墨家的備世主義，和墨家的方法論，已講清楚了，但一則是救世的理論與活動，一則是知行方面的四種方法，不知墨家日常的社會生活，有什麼特別可說的嗎？

B 這個問題，不只關於古代學術的研究，檢直對改革現社會是極重要的討論。從這上面找出結論，就能令我們改革社會的事業，與復興民族的企圖，都收得事半功倍的效果。

A 如果這樣重要，那就該細講一番，我們竭力的去做普遍的宣傳，希望大家懂得了共同來實現墨家的生活，豈非很快的就改好了我們的社會嗎？

B 照理就應當如此，然而我們的舊社會生活走了錯路，造成了許多不好的心理和習慣，要想改造這樣的心理和習慣，需要極大努力才行，所以沒有你想像的那麼容易，但是我認爲宣傳墨家生活，去改造現社會，是一種最直捷最有效的辦法。

A 你說我們舊社會走了錯路，造成了許多不好的心理和習慣，是指着什麼說呢？

B 這事說來令人慨嘆！我國歷史發達很早，民族創造力亦很大，所以古代出現了燦爛的文化，至今令人敬仰。不知道怎樣到了周代，出現了一派道家的思想，主張什麼「無爲」，主張擺脫現實的社會生活，做什麼高隱之士，不但看不起物質生活，還說：「有機事者必有機心」，弄女於簡陋，亦不

A 要改進。在起初作這種主張的或別有深意，或真是重在內心的清靜，可是影響所及，就真造成很多懶人。並且因為物質生活太差，以致精神亦萎縮起來，弄到民衆固然是啼饑號寒，轉死溝壑，即高層文化人亦是囚首垢面，過那種鼻涕眼淚的歲月。到現在遇到洋人，簡直相形見絀。這便是走錯路的一個例證了。

A 將此事歸罪道家，一定有很多人承認，如章太炎先生即說莊子的文章，理趣華深，後人不解，並且說道家主無爲而無不爲，實是爲治再好沒有的辦法，你現在一筆抹煞，說一向錯誤都歸他負責，其何能平？

B 道家的根本主張若何，我現在無暇細講。況且前面說過即使首創的人別有高深哲理，我也不會否認，不過其影響之糟，是無可爲諱的，任憑誰來辯解，亦不能說後世的那類廢態度，懶散生活，不受道家的影響。所以吾國舊社會之糟，即不能全歸道家包攬，然而總負十分之七八的責任。

A 還纔說起來。恐怕太長了，關於道家的話，即暫且說到這裏爲止吧！請你再說還有什麼原因使中國社會趨於腐化呢？

B 據我看還有戰國時候的陰陽家亦造孽不淺。起初像鄒衍之徒，生於山東半島濱海之地，心胸較爲開闊些，就說什麼大九洲及天象變化之類的議論，亦尚無不合，不知怎的一轉，就把什麼五行相勝的說法應用到自然及人生的各方面去了。弄得烏烟瘴氣，籠罩我們的全社會。

A 你可說錯了，鄒衍之徒，雖亦說什麼「五德終始」之運，但那五行之說早見於洪範，如何能指爲陰陽家的錯誤呢？

B 洪範之書是否後出，尙待研究，總之不能是禹時的書大約可以斷定。荀子曾罵子思孟軻說：「案往舊造說，謂之五行，甚僻遠而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其辭而祇敬之曰此真先君子之言也；子思倡之，孟軻和之，」這樣說來，五行之說，孔子時決未甚通行，所以荀子才說是子思倡之，案飾（假造）其辭說是孔子說的。由此可見歸之鄒衍之時，恐怕較爲近是。不過從鄒衍等一倡此說，就漸漸流行開了，像儒家的子思孟軻一派就取來，造成一種接近陰陽家的偽者學派。

A 這樣說陰陽家真是有很大的影響了。

B 往後才厲害哩！什麼秦皇漢武之求神仙，什麼文成武利之術，少翁腹牛之書，什麼董仲舒的求雨，止雨，什麼東漢的織緯術數，又什麼下層社會之張梁張角（黃巾）等，直到宋朝種放，周蓮溪，乃至程朱大儒，都不脫道士習氣，何況邵雍夫之流，專弄些玄虛呢！以後更等而下之，尤不足細論了。這些都是什麼陰陽家和儒、道各派的混合體。至於後世的道教，更不必提了。檢直說道家與陰陽家融合成爲後世的道教，儒家與陰陽家融合成爲漢之緯學與今文學派，直到最近。

A 這樣看來，中國推理的哲學（如墨家）一向不發達，陰陽家實是罪魁了。墨子已經駁斥「日者」，經下篇亦辨五行說之非，還有陰陽與名家衝突亦甚（暫不細說），後世陰陽之說勝行，即無怪二千

年來無人研究墨家和名家的學說了。

B 還不止此。法國馬伯樂先生是研究道家的，他說道家開佛教之先路，所以佛教一到中國就大大的普遍，幾奪儒道兩家的地位，也就是道家影響的一種。

A 這樣說舊社會之壞，佛教亦有大關係嗎？

B 啊！這更要開罪不知多少人，說我是謗佛，要墮入犁泥地獄！我們不必以口舌爭辯，只看西藏、蒙古、印度，中國受佛化最深的地方，一般人民生活的簡陋迷信，就可證明了。

A 那麼現在侵略我們的日本亦受佛教影響，爲什麼亦頗強勝呢？況且我們談論哲理不能太勢利，抱持什麼強盛即好，衰弱即劣的俗見，所以中國舊社會之糟，并無佛教關係，或者倒許因爲未行真正的大乘佛教哩！

B 日本之強是近五十年的事，不用說是西方科學文化的影響。就說佛教中派別繁多，亦有凌厲無前的（如禪宗），亦有很理智的（如唯識宗），但歸根結底，不重視現實社會生活，則各派一致，所以佛教流行之國，其社會事業必不能發達。你以爲講道理固不能太勢利了，可是以結果之好壞定事情之優劣，又是我們談墨家方法時再三發揮過的了。

A 那麼你是把道家陰陽家，及佛教的壞影響歸結在舊社會生活不積極（懶惰推脫）不理智（不顧原因不查結果）的兩點上去了，但是你有具體的證據可以指出嗎？

B 這裏我們每樣舉幾個最顯明的有力的例證，儘管有誰短守舊者不承認，然而事實是無可爭議的。例如吾人衣食居處之不潔，道路房屋之頹壞，在在表示出懶惰的態度。又如抽鴉片及其他毒品更與懶惰有五爲因果輾轉促進的關係。而吾國官廳之推諉，總想自己卸去責任，能推上推下，推到他處，便是公事的高手，衙署之幹員。這便是不積極的表現。至於不理智的現象，無過於學習八股文及婦女纏足兩事。數百年中無人問學八股對人生有什麼好處？又不曾有人討論婦女纏足，究竟有何利害上的結果！這還不算極好的證明嗎？

A 你這些舉例，用來說明舊生活的糟糕處是對了，但是無關於道家陰陽家及佛教，想指斥這三派，還須另說理由。

B 這還有何爭辯？試看算命相面之普遍，陰陽風水之流行，腐儒信命之篤繫，和講求浮文之虛偽，與夫和尚念咒，道士畫符等怪現象，略事推求，即知其爲懶惰與迷信之根源，不用細加分析，便都證明是此三派的遺毒了。

A 這三派的缺點，你說的不少了。然而他亦有好影響哩，例如樂天安命，與世不爭，持齋守戒，求生淨土，何常不有助於吾國社會的安寧秩序！又何嘗不造成吾民族崇尚和平的習慣呢？

B 倘使在前幾世紀，我們與西方交通尙少，雖抱着樂天安命和持齋守戒的態度，亦不過弄到生寡食衆，水旱頻仍，數百年來一場屠殺而已，過後再重做葛天無懷的清夢，還能勉強敷衍。現在不然，世

果成了一家，用無線電可到處通話，乘飛機半個月即可環繞全球，要是我們泥守舊習，檢直木等淘汰，步雷猛之後塵而已，所以你說的好影響也只過時了。

A 這樣說來，自太平天國之後，不斷的發生革命運動，維新變法，以至辛亥革命，五四運動，國民革命，新生活運動等都是準對着當時社會情形所發生之改革運動，尤以國民革命之後，最近五年來的新生活運動，是極改造國民的心理、道德的生活，可說是醫治多年沉疴的良方，你從墨家的觀點上對此等運動有何意見？

B 從墨家的立場看，都是極有價值的歷史事件，尤其對於近年內新生活運動，當然應該竭力助成，使我們的民族得到新的生命，以發展其固有創造文化的力量。

A 墨家對於社會生活究竟有沒有牠自己的特殊理論呢？

B 這個問題真太重要，可是又太博大，說來難得詳盡，即暫分成原理和行爲兩方面來講吧！茲先說原理一方面。

A 原理和行爲，完全分清也難，姑且讓你這樣定個大體範圍，以便談話，在講原理時尙請引些例證，好叫我們效法。

B 墨家這個學派在我國古代總算特別的狠！他首先是注重技術的。墨家講「兼相愛」，總跟着就說「交相利」，常說「人爲其所能以交相利也」。經上篇講「義」就是利人，說是「以天下爲分，而能

(技術)能利之」，可見時常把利人的技術擺在最先。墨家的弟子通常稱爲「服役者」，大約這些服役者道德固然出衆，而技術尤爲特長。比如公輸篇說墨家弟子三百人帶着器械到宋國去守城，想來這三百人一定都有使用器械的能力。並且這些器械都是自己製造的，又可見他們是有工藝上的技術了。古書上都說墨子是巧工，墨子書中亦載着墨子對公輸若說「你做飛鳶，不如我做車轄。我須與斲三寸之木，就可以任五十石之重。故所爲巧利於人謂之巧，不利於人謂之拙。」從此可知墨子是實用工藝家，一定有許多的技能。

A 這一點我覺着在理論上似不甚重要，不能以「禮義廉恥」等德目相比，何以首重實用技術呢？

B 這却不然，前面不是談過麼？道家看不起機械的使用，所以影響到後世的生活簡陋困苦，民生凋敝。儒家亦視務農圃爲小人，所以弄到四體不動，五穀不分，甚至很多老儒，身無一技之長，不免「春夏乞禾麥」，亦真算可憐了。我們不是常說倉廩實而知禮義，衣食足而知榮辱嗎？試問倉廩衣食如何能足，不是人有技術，才能多生產嗎？

A 這樣說技術也是針對舊病的一種治法了。

B 不單是一種對舊病的治法，檢直在新生活中應該以牠爲基礎才能有好的結果。吾國數十年變法，效力不大，提倡新教育亦弄成洋八股，就是因爲沒有使人人學得技術，以致學生出校，始終依人爲生，更以造成一些寄生之人，最易失業潦倒。現在不提倡新生活則已，如果提倡而不知注重技術，結果

就極容易失敗。

A 那麼你說技術，究竟是什麼，並且要到什麼程度？

B 此處所說的技術是較廣泛的意義，自生活上極普通的手藝匠以至工業上最高的工程師，其餘學校教授，官吏，醫生，律師，新聞記者，乃至軍隊教官，戲影明星都是。如問體力到了若何程度始算技術，即可毫不遲疑的回答，無論手藝的高低，只要能真正應用發生有利於社會的效果就算是技術了。不但對於技術是如此看法，以下說到知識，思想，信仰亦都該作同樣的看待。

A 聽你講來，墨家社會生活的原理方面還有知識，思想，信仰等事了。

B 正是呢！連技術算起來，共為墨家社會生活之原理的四個方面。

A 技術方面已講過了，現在即進談知識方面罷！

B 墨家又是最看重知識方面的一個學派。經下篇說「知之否之足用也，諱；說在無以也」，經說下篇解釋之曰：「知，論之非知無以也」。這就是說認識外界事物和分辨事理，離了知識便沒有東西可用。

A 知識的性質，來源，和作用，墨家亦曾討論過嗎？

B 在這一方面，墨家又是吾國學派中最高明的一家。其餘名家有此理論，尚不如墨家完備。儒家之荀子一派倒還討論了不少。但無論如何，墨家在這方面發展最高是大家公認的。現在回答你的問題。

就把經上篇第三、四、五、六、四條講知識的引來一談，就足見墨學知識論之精細透闢了。經上說：「知·材也」。經說上說，「知材·知也者，所以知也，而必知；若目」。此條說明人要有知識，須先具有感覺外物的官能（材）故說是「所以知也」。且既有官能，官能就必生作用，如有耳必聽到聲音，有目必看見東西，但此種聽見看見，只是散漫無歸，不能集中於一點，故須有下一條的「慮求」作用。方便牠有一定的目標。

A 這要說來，墨經上的知識論，檢直是構成系統的了。

B 我們接着講下去，你就知道牠實在是一種首尾完具的知識論。經上第四條接着說：「慮·求也」。經說上的解釋是，「慮·慮也者，以其知有求也，而不必得之；若睨」。求。便是集中注意於一事，雖注意而未必就能得到。又經上篇第五條說，「知·接也」。經說上篇說，「知·知也者，以其知過物而能說之；若見」。此則知與物接，實際觀察矣，科學上之觀察試驗，均於此致力。至第六條「智，明也」。經說上篇解釋說，「智，智也者，以其知論物而其知之也著，若明」。到了這一項就是把觀察試驗之物排比論列，歸納演繹，使成爲精確的知識，便到了知識最後的一步。

A 知識當然也有程度的差別，既把牠看成生活的原理，究竟到何種程度始能算是真知呢？

B 前面不是已經談過麼，知識也和技術一樣，雖有程度之差，只要能應用者都算是真的，不一定非到很高很廣博的地步才算。即如起居飲食的經驗知識也是極重要的。當然因事情之大小繁簡粗細，所

需之知識也不同，總之在生活中的都有牠的重要地位。

A 世間有許多錯誤的知識，也有許多裝飾品的知識，有的使人頭迷，有的令人誇炫自大，這些知識在墨者對之作何態度呢？

B 上次不是已談墨家方法中有所謂繹墨法嗎？這種錯誤炫博的知識，在墨家是以不侈不暉的態度處之，故無可爲慮。

C 孫中山先生提倡知難行易之說，墨家對此又有若何的說法呢？

B 唯有按墨家的知識論去解釋，才容易辨出牠的真理，和牠的精義。中山先生所謂「知難」之「知」，就是我方纜所引墨經上第六條「智，明也」，之知。這是科學研究（無論有無科學形式的面目）所得之知，實在是不容易得到的，即如物理、化學、生物、醫學、乃至政治、經濟、社會人生、或天文地質、數學、機械等，經數百年之時間和多數人之精力，始得有現在這樣不甚完備的知識，所以說是「知難」。至於「行易」是就前面講過的技術說的，技術在使用時亦需要一種知識，這種知識不是科學知識的本身，大抵是些社會經驗，在性質上就容易得多了。中山先生曾舉做豆腐一事爲例，豆腐之化學的成分，及其在生理上的作用是純科學的理論，是不易研究清楚的，很多學者努力許久，始得一點知識。至於做豆腐的技術，以及社會方面的經營，則幾乎是人皆能，不用太高的學術。所以說「知難行易」乃是確切不移之真理。這樣一種發明在社會的政治的生活上關係極大

把吾國舊社會中那種畏難苟安的消極態度一掃而空，是今後吾民族起死回生的良藥。

A 這樣用墨學的方法研究事理真是透闢無比，社會上流行的錯誤成見都要經過這麼一番刷洗才好！

B 在這一點上，索性不憚煩的再引一段話來證明。墨子書的尊問篇上記載着：「子墨子謂魯陽文君曰：『攻其隣國，殺其民人，取其牛馬、粟米、貨財，則書之於竹帛，鏤之於金石，以爲銘於鐘鼎，俾遺後世子孫，曰：『莫若我多』。今賤人也，亦攻其隣家，殺其人民，取其狗豕、食糧、衣裘、亦得之竹帛，以爲銘於席豆，以遺後世子孫，曰：『莫若我多』，其可乎？』魯陽文君曰：『然！吾以子之言觀之，則天下之所謂可者，未必然也』。倘能用墨學來作思想行事的方法，以觀舊的生活習慣與思想，有許多大家承認的事情，其實是錯誤的。

A 那麼，採用墨學方法，簡直是革新生活的必要條件了。

B 現在爲避免離題太遠起見，趕快收回來，再重說兩句：墨家對於社會的原理方面第一是技術，第二是知識，都已經說過了。以下就接講原理方面的第三項思想問題罷！

A 剛講過的知識不就是思想嗎？

B 知識不就是思想，牠們最重要的區別，就是知識是確定的，中立的，思想是變動的，個人的。

A 請你就先談思想的本質罷！

B 前讀杜威先生的思維術，開頭就說有條理系統的合理的思維，才叫做思想。至於上天下地的游思

，或遺憾往事，或懷慕遠人，都算不得思想。墨家所說的思想，正是如此。

(A) 你最好把墨子書講思想的文句引來證明。

B 墨子書中把思想分作兩種：(一)是假設之尚未證實者，(二)是知識在應用時，所發生之綜合的意義。此兩點都頗隱微，須加以闡發才能明白。墨子書中常用兩個字表明這兩種思想，前者用「意」，後者用「義」。大取篇曰：「智與意異」這是表明知識與思想有別，是前面已說過的。經上篇說「聞，耳之聰也」。「循所聞而得其意，心之察也」。「言，口之利也」。「執所言而意得見，心之辯也」。經下篇曰：「以楹爲搏，於以爲無知也，說在意」，又說：「意未可知，說在可用過件」，小取篇曰：「以辟抒意」。合此諸文，得知心有所思，假設一事之是非然否者即謂之意，故曰：「以楹爲搏」又曰「意未可知，說在可用過件」。以上所釋，是思想之第一義。

至於思想之第二義，墨經以「義」字代表之。經上篇說：「使，敷義（原作放美），說在使」。此義字與道德性的「仁義」之「義」有別，以近語釋之，則爲「所主張的理論」，如說「墨義」即是墨家「所主張之理論」。又如公輸盤說「吾義固不殺人」，即爲「我所主張之理論是不殺人的」。此等細微處，容俟異日詳論。

(B) 這樣倒也懂個差不多了，但不知與革新社會生活有何關係？

(B) 思想在社會生活上至少與知識有同等的重要。社會之所以能有進步，端在人有思想，並能善用其思

題。即如方才所說思想之第一義，便與上次談「三物法」時所講的求正確之「故」是一回事（暫亦不必細釋），所以他的作用，就是人在生活中都時刻用小取篇的「或，假，效」之式（見上次談話）以作推理之規範，而為生活之指針。昔年胡適之先生會做「什麼是新生活」一文，好像記得他說「處處要問個『為什麼』的生活就是新生活」（大意如此，原文待查）。照我們這樣長篇大套的談法，他所說的新生活，就不過是我們所謂思想之第一義的這點意思。

思想第二義，就是「知識在應用時所發生之綜合的意義」。這種綜合的意義正是經上篇所說：「合；正，宜，必」。懂得了這個「合；正，宜，必」的法式的意義，便曉得思想在生活最關重要的作用了，（詳細的解釋，談學辯時再說）。

A 你說思想在生活之綜合的作用是「正，宜，必」的法式，我實在覺得這樣的文句太簡單了，不易懂得，請詳細講明其意蘊！

B 以「正，宜，必」三義來講綜合，實在正確無比，不過文句太簡，需要一點解釋罷了。經上篇說「合；正，宜，必」。經說上的解釋，因為字句的特別，（或許有誤），確很難懂。此時也無暇詳細考證，即先引其他文句來講明可也。總觀「同長以正相盡也」，「日中，正南也」，和「光而必正，說在揚」等句，均可證明「正」是適相符合之意。

A 我且先問你「正」，既是適相符合之意，請舉一個思想上的例來證明，何如？

B 思想之適相符合者，也時常遇到，如印度因明的三支法，及西方邏輯的三段論法，都和墨家的三物法正相符合。這種情形在做思想的綜合上當然非常重要。

A 上面把「正合」說清了，我們再繼續下去講「宜合」吧！

B 「宜合」並不難講，因為墨經上解釋得頗清楚。如經上篇說，「法異，則觀其宜」。經說上解釋說，「法，取此擇彼，間故觀宜。以人之有墨（原作黑）者，有不墨者也，止墨人。與以有愛於人，有不愛於人，止愛人。是孰宜」。在這樣的文句中，已經懂得了「宜」的確詰，再引經下篇一段，更使之明白無疑。經下篇說，「無欲惡之為損益也，說在宜」。經說文句略難解釋，茲不細考，姑以己意說之。如適口之物，當吃到相當數量而止，不可貪口腹之欲，姿意大嚼，弄到胃腸生病，便是不宜了。又如吃藥醫病，苦口難咽，然為療病之故，亦互忍苦飲之，這就把「宜」之真義說清楚了。

A 那麼，這在運用思想上有何重要呢？

B 啊！我們所有的思想行爲，最後都應評判個「宜」和「不宜」關涉到應用方面，就尤其重要了，如道德，政治，社會的思想，更是如此。

A 請再講「必合」的意義吧！

B 經上說，「必，不已也」。又經說上篇解釋，「正，宜，必」之「必」曰，「非彼，必不有。必也」。

• 凡事依靠一定的條件，此條件若存在，則此事一定發生（必，不已也。）若無此條件，則此事決不發生（非彼，必不有。），在這樣情形之下，伊算是「必」。在應用思想時，「必」是一件極重要的綜合作用。倘無此作用。則一切思想上的規律，都不能實現了。所以「正，宜，必」三種作用，是思想綜合的最重要的法式。

談至此，算把生活原理方面之第三項「思想的問題」也說清了，以下即該接講信仰了。

A 談到信仰，當然就容易引到宗教問題，不知社會生活中必須有宗教嗎？

B 一揚信仰就聯想到宗教是誠然不錯，但信仰未必都取宗教的形式。社會生活是否必須宗教，我在此暫且不談，但是在人類的高尚生活中，信仰實有絕對的必要，可說毫無疑義。

A 不是聽到有人信仰無神，或主張不要宗教（這也是一種信仰），又有人只信從理性，這何可證明信仰與宗教無必然的關係了。

B 倘若用宗教（*La religion*）一字代替了信仰（*La croyance*），自然信仰就等於宗教，否則，當然可以有非宗教的信仰與無神論的信仰。不過吾們須分清整的，就是人都該有信仰（對此層，不一定個個人都明瞭得很真切），信仰最易取宗教的形式，並且也當取宗教的形式。（此理甚繁複，容後日談「學與宗教」時再詳說）。宗教本質與教會的組織不同，教會的組織與信宗教的人不是一回事。所以要把信仰、教會，以及宗教中人，分別清楚才能不生無理的糾紛。我們現在只講信仰

，不管其他各項。

A 信仰在生活上，究竟有什麼重要呢？

B 信仰可說是人生原理最後的最重要的一項。我們可以犧牲利益，名譽，性命，却總有一個界限，是不能通融的，對他要作最後的保持，這就是信仰所管轄的境界了。

A 如果無所不可，澈底通融，又將作何情狀呢？

B 據我看這是人性所不許，除非他已失去作人的資格。如莊子天下篇論慎到，說：「推拍斃斷，與物宛轉，舍是與非，苟可以免，不師知慮，不知前後，魏然（塊然）而已矣。……故曰「至於若無知之物而已，夫塊不失道」。豪傑相與笑之曰：「慎到之道，非生人之行，而至死人之理」。

A 信仰既如此其重要，我就希望把牠的內容講解清楚。

B 信仰的內容係由三種原素構成：（一）宇宙的本質及來源之解釋，（二）人生最切身的利害和歸宿，（三）歷史上及社會上所崇拜的對象（或為人物，或為理想）。古今的宗教，政黨及學派，凡能吸引人之信仰，得其生死不移之崇拜者，都具此三種中之一種兩種或三種的原素。（此種政黨和學派即為含有宗教性的政黨和學派）。

A 墨家具有幾種的原素呢？

B 墨家具備三種，故為極重信仰之學派，同時又具有極嚴肅的宗教形式。其所主張之天志，明鬼與兼

變，即將此三要素俱備矣。又有教會之組織，亘子之制度，古聖之崇拜（如禹）。比最完備之宗教，毫無缺欠，故能成爲吾國最有聲色之一派。惜爲君主播殘，竟至沉息兩千餘年之久，坐令吾社會陷溺於前談之道家，陰陽家，與佛教等三派混合之泥沼中，永滯於不積極與不理智之半死狀態焉，可慨也夫！

A 墨家社會生活原理的四方面（技術、知識、思想、信仰）到此也總算談完了。我有一點疑問，就是這四方面除了技術一項都似乎是爲上等社會說的，即如知識、思想兩項，須有長期的學習研究才够得上，平常的工、農、小商人等那有時間顧到這些呢？

B 這却不然。這四項是普通生活的全部，徹上徹下，不分任何職業與社會地位的高低，凡是社會有用之人，其生活都有此四項的必要，不過程度上大有差別罷了。譬如以抗戰中的兵士來講，其應戰，其射擊就是技術方面，其了解各軍器之構造原理，即爲知識方面，其懂得抗戰之意義，與國家求解放之切要，以及三民主義之根本要義，即是思想方面，其爲中國爭平等自由，爲軍人爭光榮，爲保全自己人格，爲保存先人廬墓，歷史文化以至相信戰勝暴敵，便可建設三民主義的國家以享受人生幸福（雖然了解的深淺不同），這就是信仰方面。不過學士們的知識思想等更具備科學哲學的面目而已，嚴格說來，無人不有一些經驗的知識，亦無人不有一點哲理的思想。

A 既然如此，在原理方面的技術，知識，思想，信仰四項我都懂了，現在即該說在行爲方面墨家抱持

的是什麼態度？

B 說到行爲方面，墨家真是轟轟烈烈震天動地的一個學派。莊子天下篇批評墨家的行爲，說：「爲之大過，已之大順（同甚）」，這就表見墨家的行爲真是徹底不過的了。

A 在行爲上，墨家的態度又可分做幾方面講嗎？

B 由我看來，亦同樣可分做四方面說。第一項就是「苦幹」。這簡直是墨家唯一的特色，和道家佛教的態度正成一個極端的對照。你看莊子天下篇引墨子訓戒弟子的話，說，「墨子稱道曰：『昔者禹之潛洪水，決江河，而通四夷九州也，名川三百，支川三千，小者無數；禹親自操耒耜而九雜天下之川，腓無胈，脛無毛，沐甚雨，栉疾風，置萬國。禹大聖也，而形勞天下也如此！』使後世之墨者多以裘葛爲衣，跣跣爲服，日夜不休，以自苦爲極。曰：『不能如此，非禹之道也，不足謂墨！』這種苦幹的精神，真是古今罕見！

A 我覺着作事固當積極，但定要日夜不休，以自苦爲極。也真不必了。況且人的體力有限，亦當愛護，那能一旦用得太過呢！你意如何？

B 我常說天下篇雖非莊子本人所作，却是道家的門徒作的，敘述古代學派都得扼要，唯獨評論墨家，就又完全用了這家的觀點，所以非特評論有錯誤，竟把敘事也過甚其詞了。所謂「日夜不休」者，在某種工作或某種緊急情形下（如墨子赴楚勸止攻宋）容有日夜繼續工作的，亦尙需替換輪流，那

能永遠夜以繼日的不睡覺呢？況且再看非樂篇說：「民有三患，飢者不得食，寒者不得衣，勞者不得息；此三者民之巨患也。」可見勞者須休息，是天經地義，墨子書中有此明文，何能過甚其詞，說是「日夜不休」呢！進一步講「以自苦爲極」，亦要看怎樣講法，要說墨家是徒作無利的「自苦」，像什麼佛家的焚身，管穢，投崖，飼虎一類的行爲，是絕對不會有的。在第一次談「墨學與抗戰」時，已經說了墨家行爲是要衡量利害輕重的，那能作此「無益費精神」之妄舉呢？再看貴義篇「墨子說：凡言凡動，利於天鬼百姓者爲之；凡言凡動，害於天鬼百姓者舍之。」如果做貴義篇墨子的故人說：「子獨自苦而爲義，」則譯說的甚爲明白，不像天下篇只說「以自苦爲極」的話頭了。所以天下篇裏其餘評論的話，說什麼「其道太毅，使人憂，使人悲！其行難爲也，」便是學派不同譏評過度之語，並不真合實際。（這種陳眼，在荀子上尚多，說墨子躬親作事是「役夫」之道等語，那又是儒家一方面的話，在此亦無暇深論。）總之，我們知道墨家是爲了利人要過苦幹的生活就得了。

▲ 墨家社會生活的行爲方面第一項苦幹是最有特色，凡研究中國古代學術的，大概無不知道，我們也無須再說，現在進談第二項罷！

B 第二項是「預計」。墨家作事，是要預先估計事情的利害得失的，與董仲舒所謂：「正其誼，不謀其利；明其道，不計其功」的態度正相反。我們兩千年的社會生活走上錯路，所以一提到利字就只有私

利，凡設計較得失，又只有個人的得失關係，把那爲天下謀獎利的行爲亦不其敢提起了。梁漱溟先生以前講東西文化，力斥西方算賬態度之非，其實非算不可，只要是爲天下的大利，越算得清楚好，那能像我們從前糊糊塗塗過醉夢生活，弄得不知天高地厚，將古代已有的文化亦喪失無餘，真可悲痛！

A 墨子書中大取篇講原則，把大小，利害，輕重，厚薄，爲人，爲己，爲家，爲天下，爲現世，爲尙世，爲後世，以及爲人爲鬼都講得很詳細，我們談抗戰時，已說了一些，但不知其他篇中亦尙有此種講法否？

B 這是墨家的基本原則之一，貫通全部，不勝列舉。此處姑舉三兩段以表明此意。例如尙同下篇說：「子墨子言曰：知者之事，必計國家百姓所以治者而爲之，必計國家百姓所以亂者而辟之。」貴義篇載：「子墨子曰：商人之四方，市價倍徙，雖有關梁之難，盜賊之危，必爲之。今士坐而言義，無關梁之難，盜賊之危，此爲倍徙，不可勝計，然而不爲；則士之計利不若商人之察也。」又魯問篇記載墨子與吳慮的問答，極有意義，全引於此，以見墨家計算利人之態度。「魯之南鄙人有吳慮者，多陶夏耕，自比於舜。子墨子聞而見之，吳慮謂墨子曰：「義耳！義耳！焉用言之哉？」子墨子曰：「子之所謂義者，亦有力以勞人，有財以分人乎？」吳慮曰：「有。」子墨子曰：「翟嘗計之矣。翟慮耕而食天下之人矣；盛，（成了功）然後當一農之耕；一農之耕，分諸天下，不能人得一

升粟。饋而以爲得一升粟，其不能飽天下之飢者，既可睹矣。翟慮織而衣天下之人矣：盛，然後當一婦人之織，一婦之織，分之天下，不能人得尺布，饋而以爲得尺布，其不能煖天下之寒者，既可睹矣。翟慮被堅執銳，救諸侯之患：盛，然後當一夫之戰，一夫之戰，其不禦三軍，既可睹矣。翟以爲，不若誦先王之道而求其說，通聖人之言而察其辭，上說王公大人，次匹夫徒步之士。王公大人用吾言，國必治，匹夫徒步之士用吾言，行必修。故翟以爲雖不耕而食飢，不織而衣寒，功賢於耕而食之，織而衣之者也。故翟以爲雖不耕織乎，而功賢於耕織也。」

A 以後就該接講第三項了。

B 墨家在社會生活上之態度，其第一項「苦幹」，第二項「預計」，都談過了。第三項是「協助」。用近世話講就是「分工合作」，更說得時髦些便是集體的工作。墨家根本的主張「兼愛，交利」，已表明都是相互的了，在生活的行動上，更極重此點。如兼愛下篇說：「今吾將正求與天下之利而取之，以『兼』爲正，是以聰耳明目，相與視聽乎！是以股肱畢強，相爲勳勞乎！而有道肆相教誨，是以老而無妻子者，有所侍養以終其壽，幼弱孤童之無父母者，有所放依以長其身。」這樣的社會是一個協助生活的社會，能令人人都得其所。再就學術事功上說，能協助者成功必速而大，否則必緩而小。尙同中篇說：「夫唯能使人之耳目助已視聽，使人之唇吻助已言談，使人之心助已思慮，使人之股肱助已動作。助之視聽者衆，則其所聞見者遠矣。助之言談者衆，則其德音之所撫循者

博矣。助之思慮者衆，則其謀度速得矣。助之勳作者衆，則其舉事速成矣。」所以集體生活的效果是遠勝於個人單獨的埋頭去幹。若說到國際的集體安全，檢直在近時各國和平外交家所提倡的，墨子胥中已講得極透切。非攻下篇說：「大國之不義也，則同憂之。大國之攻小國也，則同救之。小國城郭之不完也，必使修之。布粟乏絕，則委之。布帛不足則共之。」雖有社會上的互助，然工作的根本還在個人，所以各個人分內的工作必須做得好，才能說得上互助，否則便成依賴，便算不勞而獲，墨家認爲是社會的害虫。非樂篇說：「今人固與禽獸麋鹿飛鳥貞虫異者也。賴其力者生，不賴其力者不生。君子不强聽治，卽刑政亂。賤人不强從事，卽財用不足。」又說：「王公大人蚤朝晏退，聽獄治政，此其分事也。士君子竭股肱之力，亶（盡）其思慮之智，內治官府，外收斂關市山林澤梁之利，以實倉廩府庫，此其分事也。農夫蚤出暮入，耕稼樹藝，多聚菽粟，此其分事也。婦人夙興夜寐，紡績織紉，多治麻絲葛緒，細布縵，此其分事也。」從上引各段看，墨者的社會生活是「分工合作的」。

A 以下就只等說最後的第四項了

B 第四項是「熱忱」。墨家熱忱之強，是歷史上所少見的，說真切一點，檢直近於「狂熱」，所以道家，儒家都攻擊這一點很兇。常聽西方人說中國沒有 *enthusiasm*，他若看見墨家的生活，恐怕就得改變說法了。莊子天下篇那樣批駁墨家，還在末了說：「墨子真天下之好也，將求之不得也，

雖枯槁不舍也！」孟子亦說：「墨子兼愛，摩頂放踵利天下爲之！」荀子爲墨子很厲害，但他也說：「墨子之言，昭昭然爲天下愛不足！」墨子耕柱篇肥「巫馬子謂子墨子曰：『子之爲義也，人不見而（爾）服，鬼不見爾富，而子爲之有狂疾！』」法國馬伯樂先生解釋此點，說墨家所以永遠不懈，因爲他們相信雖在林谷幽淵無人之所，鬼神之神亦必能見到，故絕不懈惰。就看墨子回答巫馬子亦說：「今使子有二臣於此，其一人者，見子從事，不見子卽不從事；其一人者，見子亦從事，不見子亦從事；子誰資於此二人？」巫馬子曰：「我貴我見我亦從事，不見我亦從事者。」子墨子曰：「然則是子亦貴有狂疾也。」

A 從上述的墨家社會活動說來，真令人欽仰。後世倘得大行，吾民族國家之富強安榮，定遠過今之歐美諸國，惜乎！經各派的攻擊，并受了秦漢兩朝之極大的摧殘，以致二千年來，絕少紀述，近百數十年，始有人稍稍研究，然墨子之書讀者仍少，致國民不得蒙其福利，此豈墨家一派之不幸哉！

B 汪中述學裏講墨子的幾句話，可引來證明，他說：「至其（墨子）述堯舜，陳仁義，禁攻暴，止淫用，感王者之不作，而哀生民之長勤，百世之下，如見其心焉。詩所謂『凡民有喪，匍匐救之』之仁人也！又曰：『惜夫！以彼勤生薄死，而務急國家之事，後之從政者，固宜假正議以惡之哉！』」一個「凡民有喪，匍匐救之」的人，竟受盡詬罵與摧殘，真是一件極端慘痛的事！

A 據說秦時儒墨都摧殘的很兇，到漢朝儒家又起來了，墨家仍被摧殘。有說漢朝的游侠都是些墨家（

很多主張此說的)，被屠戮特甚，你以為如何？

B 我不信游俠是墨家，但是游俠既那樣被摧殘，墨家比游俠還高強，被摧殘的程度，必更加甚了。孫仲容先生作墨學傳授考，他那一篇序言，簡直是令人痛哭的文章，今抄錄於此，以作此篇談話的結束。

「呂不韋曰：『孔墨徒屬彌衆，弟子彌豐，充滿天下。』（尊師篇，）又曰：『孔墨之後學，顯榮於天下者衆矣，不可勝數。』（當染篇，）蓋墨學之昌，幾埒洙泗，斯亦勝矣！公輸篇墨子之說楚王曰：『臣之弟子禽滑釐等三百人。淮南王書亦謂墨子服役（徒屬）者百八十人。皆可使赴火蹈刃，死不旋踵。』（新語思務篇云墨子之門多勇士）而荆吳起之亂，墨者巨子孟勝以死爲陽城君守，弟子死者百八十五人，則不韋所述，信不謬也。續秦隱僞，墨學亦微。至西漢儒復興，而墨竟絕！墨子既蒙世大詬，而徒屬名籍亦莫能紀述。唯水書及先秦諸子，略記其一二。今勾集之，凡得墨子弟子十五人，（附存三人）再傳弟子三人，三傳弟子一人，治墨術而不詳其傳授系次者十三人，雜家四人，大都不逾三十餘人。傳記所載，盡於此矣！彼勤生溘死以赴天下之急，而姓名漸滅，與草木同盡者，豈不知凡幾！嗚呼！慘已！！」

A 我記得從前讀夏穗卿（會佑）先生所著的中國古代史，他談儒墨兩家競爭二百餘年，結果一興一仆，遂使中華民族造成現在的形勢。如果墨家不受那極大的摧殘，我們的社會必然引是一種姿態。所

以在我國歷史上說來，漢代儒興墨亡，檢直是涿鹿戰後的第一件大事。

B 此事影響之深遠，真是不可估計。墨家既是那麼一個轟轟烈烈的積極學派，又是一羣最重理智思想的邏輯學者，所以正好對治道佛兩家的消極生活，又確能糾正一般儒者的糊塗態度。至於陰陽五行，占卜星相之說，至今尙在普通社會中霧煙瘴氣的流行，更非用墨家銳利的思想方法，不能澈底澄清。可惜，漢代以來，墨學久亡，社會舊染，浸成痼疾，漫漫長夜，無復蘇醒之機。坐令學術衰頹，民族削弱，至今若非借助西方，幾乎不能自拔，你說可怕不可怕呢？！

A 這樣說來，「墨辯」「墨行」實在是我們現在改革舊社會，推行新生活之唯一的指針了！我情願鼓吹宣傳，奔走呼號，做一名墨學的開路先鋒！

B 以上只說到了墨家的社會生活方面，此外還有更具體的建國理論，下次再細談。

第四談 墨學與建國

引言

墨家建國的理論，所涉頗廣，詳細發揮，須待講「墨義」時再說。茲就政治，經濟，教育三大方面，略加談辯。至於軍，工，財政等項，均暫不詳論。再者，吾國目前的建國方略，早有中山先生手創之三民主義，以作唯一實施之標準，凡我國民，皆當竭力奉行，促其實現。因原書具在，即亦不復贅述。此處所說，均係墨家對於建國之基本理論，雖未能陳述盡致，使本末具備，然實際建國之方針，與樹立民治之要道，亦大致闡明。望閱者勿以其簡略而忽之，則幸甚矣。

A 墨家對於建國的理論和行動，抱持怎樣的態度呢？這是我急想知道的。

B 這一點最關重要。我們現時提倡墨學，可說專為完成建國的任務。因此，我們談「墨學與建國」，正是目前急要的事情，也是我全國人民最當研究的一個主要題目。

A 在談入正題之前，我有一個疑問請你回答：為什麼兩千四百多年前的墨子學派能說出現時建國所必需的方法和理論呢？這不是和漢朝的儒者說孔子作春秋是一為漢代立法「一樣的荒謬嗎？

B 這個問題真是有極趣了，我正想借機會說明此點。漢時之腐儒說春秋是為漢代立法，那確是荒謬的

議論，因為他們所說的「法」是指着換板的條文，和固定的手續。古人決無知道後代需要什麼法條的可能。至於說到前人能指出後世建國的原理和方向，那就非做是可能而且極關重要。（因為所有的哲學理論，都含有指導後來的性質。）

A 這點意思我還不十分明瞭，請你引用墨子書中的原文來證明來詳細解釋一下。

B 這點既甚重而又極精微，非細講不易明瞭。我們用說：「春秋爲漢代立法」是腐儒的話，頗爲可笑。其實是他們把「法」字看得太死板了的原故。墨子書的經上篇說：「法。所若而然也。」懂得了這句話中的「若」字是「依照」的意思，文委便甚明白。再去覓經說上篇的解釋就精妙極了。經說上篇說：「法：意，規，圓，三也（三者）俱可以爲法。」我們現在來研究這句話的意義罷！

A 這「意」「規」「圓」三個字也看似平常，牠裏面究竟有什麼大道理呢？

B 我們倒轉來講，先從「圓」說起。「圓」是已經畫好了之現成的圖形，有一定的大小規模，你如想畫同樣的圓形，就可以完全依照牠去畫。這是經上「所若而然也」的第一層的意思。

A 這層意思倒也毫不難懂。可是與方才說的「爲漢代立法」有什麼關係呢？

B 漢朝的腐儒們正是抱了這樣見解，所以不通。他們以爲孔子所作的春秋，就是已經畫好了的「圓」，後代只是依照着去畫就對了，所以說是「爲漢代立法」。其實歷史上的典章制度，數年或數十年就有變革的必要，相隔幾百年之久的漢代，那能完全照着孔子的春秋比葫蘆畫瓢呢？所以說這個看法

是不通。

A 這就有點意思了，請再繼續着講「規」和「意」兩個字的涵義！

B 把這兩個字講清，就把方才所說前人能指出後代建國的原理和方向也就說明了。「規」是畫圓的器具，其大小可以隨意伸縮，可按照情勢的需要畫出適合的圓形。所以有了「規」，就可以隨意變通，不必拘守已成之圓的大小。這就是「所若而然也」的第二層的意義。

A 這樣說來「規」字的涵義，就是相當於前人指給我們應走的道路了，那「意」又是什麼呢？

B 「意」是更進一步了。「規」相當於指出的道路，但既說是道路，也就已有了一定的了，無論畫大圓小圓，總之是圓形。至於「意」就要審量是否應該畫圓形的這一個根本問題了。用在方才所說的語上。就是「指示方向」的意思。這是「所若而然也」的第三層意義。可惜我國古代文字過於簡括，許多極好的意思，若不細講，簡直就不能懂得。照上邊的解釋看來，周千四百年前的墨家對我們現在建國給一個已成的設計（「圓」）是不可能的，但是必說他能指出一種道路（「規」）和應趨赴的方向（「意」）那就不單是可能而且是極應該的事情了。

A 此刻我們就可以談談墨家所指出的建國的道路和方向了。請你先談一下建國的根本理由是什麼，然後再談建國所必由的道路和方向。你說可以嗎？

B 這實是正辦。不過要追究國家成立的理由，作出極淵博的研究，此刻實來不及。我們只先肯定了國

家之成立是「爲人民能够更好的生活下去」這一點意思就够了。如果沒有國家來統治，人民就會亂得一塌糊塗，不能安然生活，這是極明顯的道理。我引墨子書上一段話來講明此意。尙同中篇說：

「子墨子言曰：古者民始生，未有刑政（國家的組織）之時，蓋其語人異義；是以一人則一義，二人則二義，十人則十義，其人茲衆，其所謂義者亦茲衆。是以人是其聽以非人之義，故交相非也。是以內者父子兄弟作怨惡，離散不能相和合。天下之百姓，皆以水火毒藥相虧害。至有餘力，不能以相勞。（或作營）；腐朽餘財，不以相分；隱匿良道，不以相教；天下之亂若禽獸然。夫明乎天下之所以亂者，生於無政長（統治者），是故選擇天下賢良聖知辯慧之人，立以爲天子，使從事乎一同天下之義。」這樣的議論在四方也有，爭辯也很多，其是否合於史實，我們暫且不管，然而總可以斷定國家的成立，是爲了人民能好好的生活，實在是無可反對的。這亦就是國家成立的根本理由。

A 現在有許多學說，以爲古代沒有國家的時候，所有的人似乎比較現在更幸福些。又有人以爲將來國家是一定要消滅的，並且應該使牠消滅得越快越好。這與方才所說的理由有沒有衝突呢？

B 我可以鄭重的對你說，有的學說只管表面上顯着新奇，歸根結底，並無實現之可能。渺遠的古代，人生決不比現在幸福，這是可以證明的，無須多說，就是將來國家是否消滅，以及如何消滅，均在難定之數。我想兩件事是可以絕對肯定的（一）目前沒有國家絕對不成，（二）將來無論怎樣變更

國家的形式，組織及其性質，反正總須有一種相當的機關來担负現時國家的主要職務（如衛生，教育，修路，治河等事）。所以國家的成立是爲了人民能有幸福的生活，此理是萬無可易的。（不過有人借了國家的組織來作惡事，那又另是一個問題。世間事有利常有弊，吾人不能因噎廢食。）

A 談到此處，我也再不懷疑，但是提出了人民生活的問題，又極爲繁複，究竟什麼是它的本質呢？請你把這些說明，或者更能從此研究出建國的道路來。

B 生活的本質，可用生活上最基本的需要來表明。生活上最基本的需要，是人人所知道的用不着我來講，現在把墨子節用篇所舉的七項，依次舉列如下：（一）衣服，（二）飲食，（三）宮室，（四）舟車，（五）保衛，（六）男女，（七）死喪。此依節用上中兩篇排定，辭過篇只舉五項，省去了保衛（即原文所謂之「甲盾」）和死喪兩項。這七項是無論什麼人都離不了的。記得中山先生講民生主義，舉出了衣，食，住，行，養生，送死，六項，與此大致相同。

C 人生最基本的需要是上列七種，但是我覺得現在社會生活的形式比這七項多得多了。只用這七項還能概括一切嗎？

D 當然不能，我們既聲明這七項是最基本的生活，其餘的由此七項所合成的或引申爲複雜的，組合的生活形式，當然多極了。但自人類建立國家以後，又增多了三種較複雜的基本生活，亦列舉如下：

（一）統治，（二）職業，（三）教育。這三種生活在原始部落時代亦未始沒有一點雛形，不過不

成組織罷了。

A 這樣說來生活的基本形式，可算有十項，就是（一）衣服（二）飲食（三）宮室（四）舟車（五）保衛（六）男女（七）死喪（八）統治（九）職業（十）教育。剛講國家成立的理由，既是要使人能好好生活，那麼就當然是把十項弄得更適用更合理，便是建國的目的了。

B 這話的確不錯，不過稍須補充一點，就是說以這十項為建國重心，此外的一切制度都是相應於必要而生，即如一棵樹，根幹既立，枝葉自然扶疏的就都生出來了。因此在首倡建國的先知先覺，必然綜合他對於前列十項的主張，定為概括而扼要的主義，去引導民衆，組織政黨，以創建其理想之國家社會。吾國奉行之三民主義，是由中山先生在數十年革命的奮鬥過程中，精心獨運所創立的，對於建國的理論和方法，既能包羅盡致，又能提綱挈要。我們現在只要努力奉行，認真不懈，不但能擊退暴敵，且必能完成建國大業，措民衆於豐裕健康之境，致社會於文明安樂之天。所以關於三民主義之內容，此刻暫且不談。我們改日再詳談一次「墨學與三民主義」，專來發揮這點意思。

A 你既想另談「墨學與三民主義」，我當然極端贊成，靜候明教。不過此時我只想知道墨家對於三民主義的看法，是特重在那一方面？

B 由墨學的觀點看，三民主義是一體的，並非三個分離的主義，其根本理論，可用舊譯的民本主義（簡稱「民主」）（democracy）來解釋全部。即如民族主義，對國內是各民族在政治地位上的民主

A 對國外是各國在國際政治地位上的民主。民權主義，是人民在政治地位上的民主。民生主義，是人民在經濟地位上的民主，所以用民主的總名來統括三民主義的精義亦無不可。

A 墨家亦主張民主政治嗎？

B 這一層詳細發揮，還等談「墨學與三民主義」時再說。此刻簡單的說來，我們可用經上篇的話，說：「君（統治者，即現時所謂政府之意），臣萌（民）通約也。」這是說政府為民意所形成，失去人民的擁護便不能繼續存在了。所以經說下篇解釋說：「君，以君（順從）民者也。」這是說政府是必須順從人民的，可算把握住了民主政治的精義。由上例看來，墨家是徹底的民主主義者。

A 常聽說墨家主張「尚同」，要在下者同於在上者的主張，怎麼政府反倒順從人民呢？

B 這些誤解很普遍，真令人不淺，我們在此點上須細細剖解。我們先談民主政治之真意，以破吾國近年來極流行之淺見。民主政治有最主要的兩種意義：（一）使每個人人民能得到正常合理的發展，（二）使每個人民相互間都能發生親愛有利的影響。無論政府的形式如何改變，倘有這兩種條件，就真是民治。民治施行之優劣，亦就以實現此兩條件之程度來做判斷的標準。

A 這兩個條件不就正等於法國大革命所提出的自由、平等、博愛三大標語嗎？你看第一項使每人都能正常發展，即是自由之精義（平常把「自由」誤認等於「任意行事，不受一點拘束」之意，可說是天大之錯誤），第二項各人都能發生相互的親愛和有利的影響，不就是「平等」和「博愛」嗎？可

是墨家對於這兩項標準都作着何的主張呢？請你詳引墨家的議論來證明！

B 從前學者自表面上去看，都以為墨家之制，整齊，紀律嚴正，是有防害於個人之自由發展的。其實

在發展個性上，恐怕少有像墨家那麼積極的。墨子書有兩點是我們絕不應忽略的：（一）貴義，（

二）強爲。我們說清楚這兩點，就知墨家是如何的注重各人之正當合理的發展了。貴義篇開頭就說

「子墨子曰：『萬事莫貴於義！』又曰：『……爭一官以相殺，是貴義於其身也。』故曰：『萬

事莫貴於義也。』貴義篇又記載着：『子墨子曰：『今之用身，不若商人用一布（錢）之慎也。布

不繼（增加），不敢苟而售焉，必擇良者。今士之用身則不然。意之所欲則爲之，（即近年錯解之「自

由」）厚者入刑罰，薄者被毀醜；則士之用身。不若商人用一布之慎也。』綜合上引墨子之語觀之，

即「義」爲最可貴者，個人必須養成做義事的習慣，換成現在的話說，就是各人須把自身做到最能

合於正義和最能實踐真理的地步。再看「強爲」是什麼意義。墨子書上講「強」的地方甚多，如公

輸篇說「爭而不得，不可謂強。」經上篇「忠，以爲利而強底也。」貴義篇說，「今有樂於此，食

之則耳加聰，目加明，則吾必說（悅）而強食之。」這樣「強爲」就是發展個性的努力，要把個人的

才能發展到最高度。綜合「貴義」與「強爲」二義，就是現代所謂「正當合理的發展」之真義了

。能達到這樣的發展就是所謂「正真自由」之本質。離此而講自由，便是絕對的錯誤，且生大害！

A 那麼，現在所謂「政治的自由」，「經濟的自由」以及什麼「戀愛的自由」等等都當作如何的解釋

△ 聖學

B 試請追究下去，看到底作如何解釋，纔有道理！「政治的自由」不就是要國民在政治上能有正當合理的發展嗎？其餘的什麼什麼的自由，均可依此類推。一涉世俗淺見，以為自由就是打倒統治者，或說自由是不受任何管束之意，都是最有毒害的妄談！

A 原來如此！我道才懂得了自由之真諦！請講墨家對於「平等」和「博愛」又作如何的解釋呢？

B 學家常用「兼相愛」、「交相利」二語，這裏「兼」和「交」兩個字就是表示「平等」的意思，因為牠是完全的相互與對等。至於「博愛」一層，在墨家是以「兼愛」為根本教義的學派，當然用不着細說了。

A 這裏可要發生極大的爭論了。近人研究墨學者，多說墨家的政治組織是階級制度，怎麼你偏說是平等呢？還恐怕不免「阿其所好」吧！

B 此處又有兩件事須說明：（一）國家政治的根本性質與（二）行政機關的統屬制度，能把這兩件事分清了，就懂了為什麼墨家所主張的政治，其根本性質是「自由」、「平等」、「博愛」，而在行政上又是「尚同」、「尚賢」的嚴密組織了。

A 這樣把國家的根本性質與行政制度分開來看，豈不是近世的國體與政體分開的講法嗎？

B 我對此不欲多所比附，並且我亦無甚研究，够不上深論。但就我所看見的法國而論，其國家的根本

性質爲共和國，是舉世公認的，然其行政組織上是有條不紊，而且統屬分明，各司其職。又如財政機關之稽徵詳審，是並世所少見的，就足夠證明政治的根本性質與政權行使之方式，實在有區別的必要。亦須如此，方能完成其根本性質（自由、平等、博愛），否則亂七八糟，上下侵凌衝突，如何能談到什麼民主的政治呢？況且墨家「尚同」，另有高深意義。「尚同」不是同於私人的偏見，乃是上同於天，所以尙同上篇說：「天下之百姓皆上同於天子，而不上同於天，則災猶未去也。」「天志」在墨家是有固定內容的最高原則，（如兼愛，交利，要大國不攻小國，要大家不攻小家等等。）試問能上同於最高原則與民主政治有何妨礙呢？

A 墨家對於民主主義的理論我覺得有點懂得了，但是墨家對於實現政治的理想，改進人民的生活，在實踐上又用什麼辦法呢？

B 這個問題可說是最重要的了，可是具體的辦法，無從說起，因爲掛一漏萬，反爲不妙。現在只好簡單說出墨家在這方面的根本原則，我們就可依據原則推廣下去，墨家實踐的原則共有三項：（一）有力相勞，（二）有財相分，（三）有道相教。這三個原則要是發展起來，便是一切社會合作的根本原理，形成了制度，又是「政治」「經濟」「教育」三種社會的基本功能。所以這三項原則，便統括一切政治，經濟，教育，的實踐。

A 這三種原則（有力相勞，有財相分，有道相教）適用於現代，當成爲什麼樣的形式呢？

3 我曉從前的墨者慣用簡單頭腦來構思，常以極樸陋的形式去推測古人，自己又絕不作發展的推論。即如墨家的兼愛說，竟能被人認為不愛父親（無父），或不愛自己（聖人不愛己）和什麼「兼愛之說行，則士卒不戰」一類的謬言。這些人之頭腦混沌，真令人驚駭！現在講到「有力相勞，有財相分，有道相教」的原則，自然又不免要出現類似的揣測了。大概總有人以為「有力相勞」就是跑到人家裏，不說青紅皂白，即替人鑿井耕田，搗木建屋，或負重致遠，奔赴死喪！其實果真能這樣做到切實的地步，免去了精神病的狀態，令人驚懼駭怪，且能慎重將事，認真生利（不致以好意害人，令人有苦難言），亦未嘗不能有益於社會。法國每當暑假，總有人組織鄉村服務團，無報酬的去替農民收稻，建築或做其他的工作（當然事前接洽過了，知道確有何事須作並且用人多少）成績亦都可觀，又誰能說這事不好呢？不過縱能如此，亦尙非墨家的主要辦法。因為墨家是要「形勞天下」，要「志以天下為分」而能能利之，不務細小，必求其辦法能生最大效果，能普及極大多數的民衆。墨子曾拿醫藥來比喻，說：「一種藥若萬人食之，只有四五人得利，還不算是最能利人的良藥。所以墨家在「有力相勞」的原則之下，一定是要找出最好的辦法去服務社會。

A 請問在「有力相勞」的原則之下，最好的辦法是什麼？

B 這個頗不易一言說定，但扼要的講來，根據墨家的行事，可得出左列三項：

1. 以武力捍禦侵略，如墨子及其弟子禽滑厘等三百人的止楚攻宋。

2. 以民生程來興利除害，如禹之澶洪水，決江河而通四夷九州，其事蹟本身如有疑問，亦與此項「所原通無礙」。

3. 以政治的社會的組織來興辦一切於民衆有利的公共事業。如禹，湯，文，武，等爲民衆服務之「事」。

A 這樣說來，當然在「有財相分」的原則之下，也不是簡單的就拿着錢幣，食糧，衣物，用具等直接到人家去分給各人就算完事了，想一定也有較好的辦法來實現這個原則，你說對嗎？

B 當然「有財相分」也不是像你所說的那樣簡單，在某種必要的情形之下當然也許出以純樸的形式，至於服務社會便須有較複雜而曲折的辦法，我們依墨子書中的記載及墨者所行的事蹟，可推求出數項如左：

1. 有所興作措施，當以能興利爲準。如非樂篇說，「古者聖王，亦管厚聚斂乎萬民，以爲舟車。既已成矣，曰：吾將惡許（於何處）用之？舟用之水，車用之陸；君子息其足焉，小人休其肩背焉，故萬民出財賈而予之，不敢以爲威恨者何也？以其反中民之利也。」

2. 處高爵厚祿，則以讓賢。

3. 使老而無子者，有所侍養以終其壽；連獨無兄弟者，有所雜於生人之間；少失其父母者，有所歡依而養。

4. 消極方面：不容厚斂乎萬民，靡奪人民衣食之財。

- A 類推下去，當然「有道相教」的原則也決非只是不擇處所，「逢人而說之」的一種簡單的形式了。
- B 此項「有道相教」的原則，就比前兩項要寬大些，因前者易滋流弊，此原則則流弊較少。充其量，不過聽者不悅，「又從而非毀之」，亦無大害於事。故墨家「逢人而說之」以及「強聒不舍」之態度，較為常見。墨子亦說，「上設王公大人，次匹夫徒步之士」，足知「奉承先王之道以語人」，是墨家「有道相教」之一種態度。然而此外組織學舍，特教各種專門理論和技能，乃是教人更主要之法。

A 總了墨家對於實踐此三原則的各項辦法，固已甚覺滿意，特尙不會說到此三原則如出於現代社會，當表現爲若何的形式？

B 我們簡單爽快的說吧！這當然就是前面講過的「政治」、「經濟」，及「教育」之三種社會的基本功能了。或以國家之行政組織出現（有力相勞），或以社會合作的圖目呈露（有財相分），又或以全民教育表見，以及由個人著作與美術道德等形式去影響他人，而表示其作用（有道相教）。

A 這樣說行政組織（概括立法司法軍政民事等等），社會合作，全民教育，以及個人的努力於文化上的成績，都是建設國家和新社會之必要的因素了。

B 這真是一點不差！我們現在建國，就要從這幾方面下手，不能失之散漫，可是也不能過於狹隘。

A 以上所說，多偏於國家社會的組織方面，但是不論在任何組織內，非有較好的個人，工作的進行，亦難得充分有效。倘若從個人的行動上着眼，又當持什麼樣的態度呢？

B 這在墨子書中表示的很清楚，總括地說來，可分做兩項：（一）人各盡其所能，（二）人各為其分事。關於第二項我們可引法庫中篇說，「凡天下羣百工，輪，車，錘，鎚，陶冶，梓匠，使各從事其所能。」又節葬篇說「人各為其所能以交相利也。」我們以前談話中曾引過耕柱篇一段，說：「治徒嫫，黜子碩問子墨子曰：『為義孰為大務？』子墨子曰：『譬若築牆然，能築者築，能實壤者實壤，能澆者澆，然後牆成也。為義猶是也：能談辯者談辯，能說書者說書，能從事者從事，然後義事成也。』」凡此都是講明在社會上各為其所能以相利。關於第三項，「人各為其分事（職業）。」在非樂篇說：「王公大人早朝晏退，聽獄治政，此其分事也。士君子竭股肱之力，盡其思慮之智，內治官府，外收關市山林澤梁之利，以資倉庫府庫，此其分事也。農夫早出暮入，耕稼樹藝，多聚菽粟，此其分事也。婦人夙興夜寢，紡績織紵，多治麻絲葛緒，織布練，此其分事也。」又曰：「君子不強聽治，則刑政亂，小人強從事，則財用不足。」從此可知由各人的行動上看來，首先要「為其所能」，「盡其職責」，即為相互合作之要務。這就是說各人須先把自己的職務做完，然後再去助人。經上篇說，「治，求得也」。經說上篇解釋此句時，即加以引申，說：「吾事治矣，人治又南北。」必須先做完個人分內之事，然後才出外助人做事。切不可行事離奇，放着個人要緊職務

不幹，反去替人奔走。這不但於己無利，必致妨害他人。

△ 這種證據，是否尚有目前事業之必要？抑只加入現成組織中，以盡個人之職責，即算完事？

▽ 要知道國家是備世主義者，隨時隨地「擇務而從事」，那有只做現成事情的道理。不過從「尚同」的立場，凡事之當經國家的組織，可以收效宏大，普及羣衆者，必依「下有善即訪薦之」的原則建議政府，請其採擇。至于許多社會上的事情，暫非政府所職掌，或竟至不便過問者（集會結社，學術討論，冒險嘗試，發明機器）即由個人或團體組織本「上有隱事速利，下得而利之」的原則，以負擔起來。尤以新興事業，尚在試驗期中，政府有不便即舉辦者，亦由私人團體試行之。這樣即可使常規的職務與新創的事業，沒有不互相協調蒸蒸日上了。從此國家社會便得到理想的發展。

△ 照這樣看，墨家的建國理論，真是健全而切實，平正而有效，無論什麼新奇學說，只要有錯誤背謬之處，在這種理論面前，必然暴露出牠的缺陷和無能。不知道「有力相勞，有財相分，有道相教」的三大原則，是完全同等的，平列的呢？抑還有首要和次要的差別呢？

這三大原則的價值，可說是同等，但第三原則「有道相教」，實在可為三者中最緊要的一項，因為有此一項，其餘兩者隨之而來。這麼說來，似乎教育專業為促成其餘事業發展之更重要的社會工作了。以後我們特別詳談墨家的教育學說，看牠在國家建設的進程中發生何等重大的作用！

△ 墨家既是我國古代最大學派之一（韓非子說「余之顯學也」）其看重教育是必然的事，但不

知其究竟站在什麼觀點上來講明教育的重要性？

B 這點說來也真是奇怪，墨家講說教育的重要性，就根據反對教育者的態度。

A 這話頗難明瞭，如何根據反對方面的態度呢？

B 當時有主張不要教育的，（例如老子說，「絕學無憂。」老子豈是否晚出，得機會另談，但無論那一個時代，都有看輕教育的主張是實在的），極力說明教育無益。墨家就對作這樣主張的人說，你發表這種議論，是否要人接受你的主張，依照你的理論呢？若說不是，你便沒有發此議論的必要，若說是的，你自己已經相信教育的重要了，才同人講論。怎麼能以這樣的態度來反對教育的重要呢？

A 這議論果然特別，又確實鋒銳有力，不知是你推演墨家理論，當有此主張呢？抑或竟有原書可據，真的如此表明在文字上面呢？

B 當然有很清楚的文字表現。經下篇說，「學之益也，說在誹者。」正是講說這個道理。用近語說來，就是「教育的重要，其理由就在反對者的本身。」這裏文句過簡，或尚存一點疑問，再看經說下篇的解釋，檢直真是講得再明白也沒有了。經說下篇說：「學（此處也字疑衍）：以爲不知學之無益也，故告之也，是使知學之無益也，是教也。以學爲無益也，教誨。」這樣來說斥反對者，不但使其閉口無言，同時又令其不得不承認「教育重要」的道理。

A 難道墨家的教育重要論就從此點出發嗎？

B 不然，不然。上面的議論雖是眞理，但是不免有一些戲談，甚至可說是詭辯的態度。這是辯難之際，立談之間，衝鋒陷敵，頃刻奏效，其實墨家關於教育的理論，別有極鄭重的講法，那能全在這種簡捷脫略的理由上呢？

A 那麼，你可談談墨家對於教育的根本主張嗎？

B 墨家認爲從根本說來，人生無時無事不有學習的意義，所以一切濟人利物，除害止盜之行，都是學習。學習什麼呢？大取篇說，「凡學愛人。」照墨家主張隨時皆當愛人，即隨時都在學習之中。再看墨子之門徒，均稱爲「服役者」。禽子到了墨子門下三年，一直做工，不敢「閒欲」，（不敢特殊提出一樣東西來學習）。後來墨子格外款待他，預備下一管酒和幾塊肉，到泰山去散步，拔些蘆葦，席地坐下。禽子才提出學習守城的方法。可見在未提此問題之前，日常工作，即是學習的課程了。

A 方才說的是墨家廣義的教育，那麼一定尚有特殊的教育了，請道其詳！

B 這是當然的了。特殊的教育，就是以一定的計劃來學習一種專門的學問，例如有學打仗的，有學製器的，有學從事的，這便是現在分科的專門教育了。

A 那麼說，他們的教材是什麼呢？

B 墨家的學習範圍，比同時各學派都廣博，所以莊子天下篇說他們「好學而博，不異於先王同」。

「這就是說，墨家所學習的東甚西甚多，大體是日常生活中的事，故無甚奇怪（「不異」），但是也不完全像儒家一樣，總抱着古書，去效法先王之言行，所以又說是「不與先王同」。

A 可是他們究竟用什麼作教材呢？

B 啊！要想知道這個問題的內容，就要從墨家根本主張講起。我們談「墨學與抗戰」時已講過墨家的備世主義。所謂「備世」就是「備世之急」，便是找當下最緊急的事去幹。這樣，就必須以目前的生活作教材了。所以造車，築牆，耕田，打仗，都是墨家所教的重要科目。

A 墨家不是也很注重念古書嗎？

B 這可和儒家大不相同。儒家念古書是要效法古代，墨家則不拘此形跡，只用古人有成績的教訓，作為行事的原則而已。所以三表法的第一項，就是「本之古先聖王之事」。而反對儒家的「君子必古言服然後仁」的主張。

A 耕柱篇說，「子墨子南遊使衛，關中（車內抽屜）載書甚多」。足證墨子亦大讀古書了。並且在墨子的談話中，時時稱引詩書文字，足證其用過大功。

B 以前曾說過墨家讀書是「不暉於數度」的，不像儒者那麼崇拜古代。墨者用他們的四種方法（繩墨論，三物法，三表法，天志論）去評判一切書籍（古今書都在內）。所以墨子回答絃唐子說「同歸之物，信有誤者，是以齊多也。今若過（公尚過，墨子弟子）之心者，數違于精微，同歸之物，既

已知其要矣（即能不暉於數度者），是以不教以書也。

A：那麼說，書本教育，一定是墨家所最反對的了。

B：我記得已經引過墨子評孔子的話，說：「博於詩書，察於禮樂，詳於萬物」是「數人之誦」（文契）以為富」。又說，貧不足以逕行者，都是白費唇舌，所以書本教育往往毫無實用。豈唯無用，又常就誤正當事情。公孟篇載墨子謂公孟子曰，「誦詩三百，絃詩三百，歌詩三百，舞詩三百，若用子之言，則君子何日以聽治？庶人何日以從事？」這樣便非獨無益而又有害了。若能用墨家的四種基本的方法（見第二談）以古籍為參考，則書籍是有益的。如果拘守陳言，不能應用於目前，便造成最無用的書呆子了。

A：由以上談話，我雖懂得了一點墨家所主張的基本的教育和特殊的教育，教材範圍，以及對書本教育的態度，然而究竟不會說到對於建國的重要，就是說要建設一個良好的社會，教育何以是最重要的方法？

B：這問題極扼要，我們不應輕輕放過，現在把教育的大作用分成三方面來詳論一番。

A：你先說那三方面是什麼？

B：那三方面就是：（一）歷史方面（二）個人方面（三）社會方面。

A：你請講歷史方面的作用罷！

B 道屢最為重要，然而用不著多說，因為人類的延續，社會的演進，都是由歷史上一綫相承的。前人的經驗傳遞于後代，才能把文化愈積愈高，無論精神上物質上都是如此。貴賤篇載「子墨子曰：『自古述聖王，欲傳其道於後世，是故書之竹帛，鏤之金石，傳遺後世子孫，欲後世子孫法之也。今聞先王之遺而不為，是廢先王之傳也。』」耕柱篇載子墨子曰：「天下之所以生者，以先王之道教也，今譽先王，是譽天下之所以生也，可譽而不譽，非仁也。」

A 照這樣講，不成了「述而不作」了嗎？

B 接收古代的經驗，當然也是選擇的採用，若是無條件的接收，就沒有教育的意義了，貴義篇載「子墨子曰：『凡言凡動，合於三代聖王堯舜禹湯文武者為之，凡言凡動，合於三代暴王桀紂幽厲者為之。』」並且接受古代的經驗，也不能拘守陳跡，要把舊的意義在應用上擴大起來。耕柱篇記載著墨子說：「吾以為古之善者則述之，今之善者則作之，欲善之益多也。」能適當運用這幾層意思，便是教育之歷史方面的意義了。

A 那麼，就請繼續談個人方面。

B 無論何派的教育學說，都不能不注重發展個人，因為國家社會是個人組成的。這是確切不移的事實，可說是沒有爭辯的餘地，必須有好的個人，才會有好社會，也同樣是不磨的真理。墨家雖是一個主張兼愛天下的學派，但對於教育個人却是極端的注重，因為墨家知道「體分於兼」的道理，所以

非把个人造成良好的份子，整个社會便沒有法子改善。

▲ 你沒有聽到現時都注重集體的學習和集體的教育嗎？墨家的這種主張與集體教育的理論是否衝突呢？再說个人與社會截然分開又很難，那麼个人的教育又有什麼特點呢？

▲ 集體學習的理論與其說是一種社會制度的主張，不如說是學習上一種協助的方法，倘不從个人下手，教育便不能實施。墨家所說「有道相教」便是互相協助的意思。在教育上分爲社會與个人兩方面，確有時很困難，因為處處是共同的，當然劃分不清。不過因其注重之點不同，所以亦便能指出个人方面的幾種特性。

▲ 請說教育在个人方面有幾種特點呢？

▲ 從教育的个人方面講，三種特點是極顯然易見的，（一）要養成良好的存心，（二）要養成適當的技能，（三）要養成專心一志的工作習慣。

▲ 這些都是關係个人方面是容易知道的，可是墨家對此又作如何的解釋呢？

▲ 關於存心這一點上，墨家是教人要絕對保持善意，不當有一毫「自私」，「利用他人」或「輕蔑民衆」的心理。大取篇說，「去其愛而天下利，弗能去也」。墨家以兼愛交利爲根本主張，現在有人對他們說去掉愛人的心始能有利人的結果，那墨家認爲是絕對荒謬之談，決不聽從。茲舉耕柱篇二例以見此意。「巫馬子謂子墨子曰：『子兼愛天下，未云利也，我不愛天下，未云賊也。』功皆未筆

，子何自是而非我哉？」子墨子曰：「今有燎者於此，一人奉（捧）水將灌之，一人挾（操）火將益之，功皆未至，子何貴于此二人？」巫馬子曰：「我是彼奉水者之意，而非挾火者之意。」子墨子曰：「吾亦是吾意而非子之意。」

這一段講得非常清楚，我也懂得了他的重要，下面就請講技能罷！

我們在談墨家之社會活動的原則時，即說明墨家極看重技術。技術是一個抽象的概括名詞，若說到個人，便是技能。墨家特重此點，正對治吾國歷來的知識份子之百無一長的書呆子狀態。顏習齋曾痛恨於宋明儒者之「塊無半策匡時難，唯餘一死報君恩」的無能情形，雖在今日，又何會好了許多！學校造成了洋八股，留學亦不過是洋翰林（這還是好一點的），說到真能針對時難，奮勇籌策，以解國民之苦難者，真是萬不得已。坐今年糜鉅款之教育事業，徒成無用之裝飾品而已。言之可為浩嘆！

以前談話時已屢次轉說這點意思，也可不必重複了，接下去講第三點「專心」的工作習慣「罷！這層當然也已成爲普遍的常識，可不贅說，不過墨家所主張的就更爲徹底。貴義篇記載「子墨子

曰：「默則思，言則誨，動則事，使三者代御，必爲聖人。」這就是設在做一種的工作，應該動靜

語默，都專一在上面，不可紛心旁騖。墨徒中常用一個「強」字。公輸篇說，「求而不得不可謂強」。經上篇說，「忠。以爲利而強底也。」「強」就是專一不懈，非將某事做成不可的意思。莊子

天下篇說，「墨子真天下之好也，將求之不得也，雖枯槁不舍也！」這真是精神集中到了極點！能够作到這樣專心的地步，還有什麼事業不能做成功呢？唉！說到了發揚個人之精神、到了墨家這種情形也真算到家了！瞻觀歷史，像這樣宏偉堅強的精神，實不多見！如果在抗戰的精神動員中，喚起了吾國先民之這種偉大的氣魄，還有什麼暴敵不能驅除的呢！

A 聽到這裏，連我不會研究墨學的人，也感覺到墨家精神之偉大，以前歷史上對他們的看待，實在不公平，無怪在昔而，孫仲容諸先生均爲之中訴！若是中國多受墨家的影響，也許社會的進步超過並世各國，決不至受到現在這種侵略，被人目爲落後的了！

B 這還是分毫不錯！往者已矣，也不用追悔，只是當此國民精神總動員之時，正該發揮我先輩這種偉大的精神，驅逐殘寇，完成建國大業，誰還敢說我們的社會和民族是落後，或衰老的呢？

A 話說得太遠了，還回到墨家教育的三方面罷。第一、歷史方面已談過了，第二、個人方面也已講完了。現在正好講第三，社會方面，亦正是國民精神總動員的主要部份，將來建國大業即以此爲關鍵。想來墨家既是備世主義者，對於教育之社會方面必是極端注重的。

B 對！墨家是備世主義者，所以他的教育是生活上的現實教育。墨子門徒所學的技能知識等，都不是裝飾門面的長物，乃是生活上切要的必需品。莊子天下篇說宋慳主張「以爲無益於天下者，明之不如其已也。」宋慳是否墨家雖尚有問題，但對此點的主張是和墨者完全相同的。茲舉墨子書中兩

例以作證明。魯問篇載「公輸子削竹木以爲鶻，成而飛之，三日不下。公輸子自以爲至巧。子墨子謂公輸子曰：『子之爲鶻也，不如鴞之爲車轄，須臾劉三寸之木，而任五十石之重。故所爲巧，利於人謂之巧，不利於人謂之拙。』」經上篇說，「功·利民也。」凡無益於民衆的實際生活的，墨家即認爲是「無益費精神」之事，站在節用的觀點上是應該去掉的。

A 有許多人說墨家太注重實利，所看太近，這樣說，豈非一切科學哲學的研究，都要廢除嗎？

B 這是那裏的話呢？有利無利，亦須就遠近。大小，直接間接來論，你看中國古代學派中，以墨家爲最富於科學的研究。墨經中包含有自然科學及社會科學茁壯的幼苗。據我個人的研究，又知道墨家是最富於玄學精神的一個學派（此話太長，隨後得暇再講。）只要細細看大取篇，便知「墨家只知急功近利」之說，實是一種無根之談了。

A 墨家注重現實生活的教育，是十分明白的，無用細講，但是此外還有其他的意義嗎？

B 墨家教育在社會方面，第一層是注重現實社會生活，已經說過了，第二層就是隨客觀環境而施教。前面講過墨徒都是些服役者，教育就在工作的過程中。例如魯問篇載「魯人有因子墨子而學其子者，其子戰而死，其父讓（責備）子墨子。子墨子曰：子欲學子之子，今學成矣，戰而死，而子悔，是猶欲難，難售則慍也，豈不悖哉？」墨子學派中抗戰非攻是一種主要的學習，所以戰死即是學成的階段。此外尚應說明的，即是墨家那種褐衣草履，耕農戰陣的生活，不擇任何時地都能講授施教。

前引備梯攜墨子與禽子在泰山上講論守遺的情形，茲抄錄一段原文，以見其施教之一斑。「禽滑釐事子墨子三年，手足胼胝，面目黧黑，給身役使，不敢間欲。子墨子甚哀之，乃管酒塊脯，寄於泰山，澱茅（拔下茅草）坐之，以醮禽子，禽子再拜而嘆。子墨子曰：「亦何欲乎？」禽子再拜，再拜曰：「敢問守道。」這真見出墨家教授的情狀，與其師弟之真純簡樸的生活。情景動人，千載如生！我們點蠟購究設備，一若非明窗淨几，粉條黑板，聽差伙夫，樣樣俱備，始能施教者，真是忽略墨家這種隨地教授的情形，教育即在工作中的根本原理了。尤其現時在抗戰中，無論訓練兵士，或宣傳民衆，都須站在樹下草地，或山坡河邊，到處都是講壇，灰塊即是粉筆，方能程功見效，那能像一般長衫先生，非主張常軌的學習不可呢？

A 以上墨家的現實的教育的兩層意義已發揮的很週到了，請再繼續的講下去罷！

B 墨家教育之社會方面的第二點即是教育要普及於社會的一切人士和民衆。公孟篇載，「公孟子謂子墨子曰：『實爲善，人孰不知。譬若美女，處而不出，人爭求之，行而自炫，人莫之取也，今子偏從人而說之，何其勞也？』子墨子曰：『今世亂，求美女者衆。美女雖不出，人多求之，今求善者寡，不強說人，人莫之知也。』墨家徧從人而說之，即是前面曾經引過的墨子答覆吳慮的話「上說王公大人，次匹夫徒步之士」的意思。今再引墨子答覆吳慮的一段話，把這點教育大眾的意思更說得清楚些。魯問篇記「吳慮謂子墨子曰：『義耳！義耳！焉用言（宣傳）之哉？』子墨子曰：『猶設

而天下不知耕；教人耕，與不教人耕而獨耕者，其功孰多？吳慮曰：「教人耕者其功多。」子墨子曰：「辯設而攻不義之國；鼓而使衆進戰，與不鼓而使衆進戰而獨進戰者，其功孰多，吳慮曰：「鼓而進衆者其功多。」子墨子曰：「天下匹夫徒步之士少知義，教天下以義者，功亦多，何故弗言也？若得鼓而進於義，則吾義豈不益進哉？」

A 這樣的教，當然就是現在的民衆教育了，不知墨家把民衆教育與高級教育亦劃分得清嗎？

B 這就不然。墨家把人民都看成是平等的（荀子說，墨子有見於猶，無見於畸。此外證據甚多，不備引），又認爲教育即在工作過程中，所以墨家只認爲隨時隨地應看清環境，作適當的施教，不認爲有什麼高級教育和民衆教育的分別。同時賤人（即下級之稱）之議論如果是對的，就是高級的人也應採用。如貴義篇記穆賀謂子墨子曰：「子之言則誠善矣，而君王（指楚獻惠王）天下之大主也，毋乃曰，賤人之所爲而不用乎？」子墨子曰：「唯其可行，譬若藥然，一草之本，天子食之以順其疾；豈曰一草之本，而不食哉？今農夫入稅於大人。大人爲酒醴黍盛以祭上帝鬼神；豈曰賤人之所爲而不享哉？故雖賤人也，上比之農，下比之藥，會不若一草之本乎？」

C 這樣說來，社會上的教育是相互的了。不過說到在抗戰中的真正實踐是怎樣的呢？

D 啊！這可真是問題的核心了！我們談墨家的社會生活時不是說過嗎？社會生活之貫通上下，澈根到底的原理是（一）技術，（二）知識，（三）思想，（四）信仰。這四樣東西都有相互教育的必要

。在啓蒙時期，當然是上級知識份子多偏點勞，作點教導民衆的工作。可是一論到技術中的經驗，實踐裏的知識，以及民衆之感情，要求，和信仰等事，都須向下層羣衆請教才行。有時上層知識份子多出收類，在抗戰中投降敵人去做漢奸，可是全國的廣大民衆總是保持真正民族的利益而努力奮鬥的。誰說教育不是相互的呢？

ㄟ 那麼墨家就是以這種相互的教育（有道相教）做建國的主要方法了，你說對嗎？

ㄚ 這可真說對了。墨家根本的主張是「兼愛」「交利」（亦說「兼相愛」「交相利」），就是全社會的人都彼此互相愛，彼此互相利的意思。用各人所有的技術，知識，根據「兼愛」「交利」的條件，以抵抗暴敵（除天下之大害），以建設新中國（興天下之大利）這就是墨家「備世主義」的真理，真精神。亦就是墨子學說所以適用於抗戰建國的根本理由了！

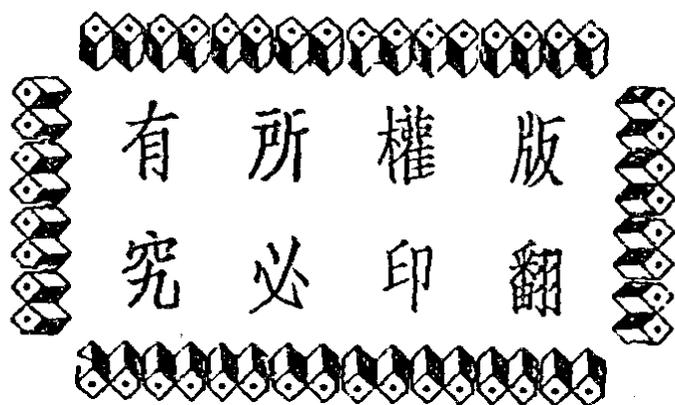
ㄛ 這四次談話，真是叫我茅塞頓開，知道了救國的大道，望你把牠記出，傳佈於全國民衆，想來必能有更大的效果。

ㄜ 這四次談話，雖然稍抒鄙見，可只是拋磚引玉，就正高明之意。至於上天下地的亂說，定然有很多錯誤的地方，實在是狂妄的厲害！不過因其與墨學有點關係，所以就題名爲「墨學肆談。」又因談話的內容，大體都是關於抗戰建國的理論和方法，所以又名之爲「墨學的抗戰建國論。」

學 與 抗 建

中華民國二十九年十二月初版

墨學與抗建一冊



著者 宗真甫

發行者 宗真甫

印刷者 貴州陽三山印刷所

經售者 各地書局

每冊實價國幣一元五角

(外埠酌加寄費匯費)

60
309045
(2)