

伍非百先生著

墨子大義述

孝園敬署



序

外子伍非百先生，自幼好爲諸子之學，尤喜莊周孟軻語。既長讀墨子，至經上下而難之，因復發願校釋，久之有得，遂泛及名家言，欲以復古名學一派。時人以其治墨辯，相與墨之，非其素也。先生博覽百家，垂三十年，不輕著述。昨者友人過從，謂當今世亂。無異周末，曷弗以墨子學說，發揮引申，用救時弊。乃草爲是書，以條理密察之文，述博愛大同之學。將見墨子諸篇，微言大義重明於世，世之人得其說而存之，其於身心家國人類，庶有一南針乎。先生爲學精博，多歷世變，此編之作，雖所述惟墨，然每遇一問題，皆窮源竟委，旁徵曲證，必盡其底蘊而後快。內切身心，外關社

會，發前人所未發，言諸家所不言，洵自有墨子以來，一大創作也。嗟乎，今世亂亟矣。墨子有云，「當世仁人君子，將欲興天下之利，除天下之害，亦嘗察亂之所自起乎」，倘察亂之自所起，吾知其必於是書有得也。

民國二十二年十月三日王元德序。

自序

一、本書保留著作權，放棄版權。倘有一得，任人翻印，謹守墨家「餘力相勞，良道相教」之意。

二、本書創稿於民國十九年，脫稿於二十一年。幾經改易，人事多端，勉於本年出版，頗有前後體例不一，詳略失中之病。但於墨家要旨，敘述矜慎，遠而不敢離其本，近而不肯失之陋，尙希讀者諒察。

三、談墨家者每喜輕儒家，因而非孔，此大失古誼。孔墨同出一源，墨子有取於孔，乃係史實。故於篇首述墨子時地及學術源淵，以明孔墨之關係。結論於儒墨不同之點，及儒家末流之弊，亦頗指出，非敢有誣先聖也。

四、墨子十義，皆爲針對時弊而發，坐而言者，可以起而行。今雖時移世換，而世運治亂之內心與外物關係，靡不相同。故本書仍分十章，依墨家之標題，所以遵奉家法，範圍人心。若其制作條教，見諸施行，是在讀者之入其俗，觀其政。自爲斟酌以知所從事焉。本編於兼愛尙同非攻節用，頗有言外之旨，驟視若疎於大義，細驗皆協乎微言。

五、本書各章節所述，歡迎海內賢達討論，並望賜之鍼砭。倘因此使先墨得以發明，新墨得以繼起，尤厚幸也。

伍非百於第一次出版日自序

墨子大義述目錄

前編

墨子姓氏生地及時代考略……………一
墨家學術淵源……………一二

本編

緒論……………一八
兼愛……………二三
非攻……………七九
尚同……………一〇八
尚賢……………一二八

目錄

一

165415

天志	一四六
明鬼	一五一
節用	一五七
節葬	一六八
非樂	一七三
非命	一八六
結論	一九五

墨子大義述前編

墨子姓氏生地及時代考略

一、墨子姓氏 九流皆以學名家，而墨獨系姓，或者疑墨爲韓派之名，後世遂專稱之。此言無據，未敢置信。夫九流之有墨，猶百家之有儒也。當時言百家者，或言儒墨，或言楊墨，或言儒墨楊，或言慎墨惠季。今因九流中八家皆學派之名，而墨獨系姓，遂疑墨亦學派之名。何異以百家中儒墨楊惠季並稱，自墨以下皆系姓，而儒獨著學派之名，遂疑儒亦系姓可乎。蓋九流之稱，始於班固，固以前無有也。當時稱諸子者，舉其顯學，則曰儒墨，曰楊墨，曰儒墨楊，曰慎墨惠季，除儒家外，皆姓也。若舉其概數，則泛稱百家。如荀子成相篇，「百家之說誠不詳，」是也。秦始皇既并天下，李斯請焚詩書「百家語。」漢武時因董仲舒策，罷除「百家語。」是鞏固以前，通稱百家

，不言九流也。九流所著九家，乃本司馬談六家要旨。於六家外，增小說縱橫農三家。談之六家，則據尹文子儒墨名法道五家外，而增陰陽家。由此觀之，九家之得名，乃由百家逐漸增省而成。故其所收，不盡純乎九家而時有出入也。要之，總諸子百家之說而約之爲九，乃後世學者結束之事，非當時異派爭鳴之史也。今有人乃據後世學者結集之參差，而斷當日史跡之真偽，豈非以王莽大誥而說堯典哉。原夫古今學派之得名，或以姓，或以名，或以學，或以地望，甚者或以其人之服食色態，至無定也。及其既成，流風所被，後世亦沿稱之。何必問當時名號之齊一與齊一哉。是故疑墨家學派之得名，以學不以姓而墨子爲不姓墨者，亦可恍然矣。至其因是推論，謂墨翟師大禹，禹之師曰墨如，遂疑墨子從其教姓，更不值辨。使前乎墨子而從教姓，則大禹當名「墨禹」。後乎墨子而從教姓，則田俅胡非禽滑釐當名墨俅

墨非墨滑釐矣。若謂墨學以翟而顯，人因稱之，則孔何以不稱「儒丘」，「楊何以不稱」道朱，「惠施，公孫龍，申不害，鄒衍，何以不稱」名施「名龍」「法不害」「陰陽衍」耶。是知捨其有據而尋其無據，舍其所可信而證其所可疑，必不成功矣。孔子曰，「索隱行怪，後世有述焉，吾弗爲之矣。」吾於疑墨非翟姓者亦云。

二、墨子生地 言墨子生地者，或曰楚人。或曰，宋人。或曰，魯人。楚人之說，因墨子與魯陽文君有關。魯陽楚邑，故疑爲楚人。考貴義篇云「墨子南遊於楚。」若自魯陽之郢，當云遊郢，不當云遊楚。又墨子南遊使衛，自魯陽往衛，當云北遊，不當云南。渚官舊事，載魯陽文君說楚惠王曰「墨子北方賢聖人，」則其非楚人可知。至宋人之說，因史記云「墨子宋大夫，」又本書載「墨子說公輸般而救宋，」鄒陽，言書「宋任子罕之計，囚墨翟。」故班固因之，謂是宋人。不知墨

子行其義，不謀其利。周說天下，突不得黔。不肯受楚越之封，安見仕宋人之朝。其說魯救宋者，乃爲教義使然。急人之難，如其自身。視天下爲一家，固不必問其爲宗邦非宗邦也。其所謂「宋大夫」三字，大約爲史家揣量之詞。藉云仕宋有徵，亦未便是宋人。公輸篇言「墨子歸而過宋。」旣云過宋，則非宋人又可知。以上楚宋二說，皆不能立。惟魯人之說，較爲有據。(一)呂氏春秋大慎篇「公輸般將以楚攻宋，墨子聞之，起自魯，十日十夜，至郢。」淮南務修篇載此事，亦云自魯趨而往。(二)墨子貴義篇云「墨子自魯卽齊。」(三)魯問篇「越王使公尙過以東車五十乘迎墨子於魯。」(四)呂氏春秋愛類篇「墨子自魯往見荆王曰，臣北方之鄙人也。」以上四項，均足爲墨子魯人之證。此外如魯子書所載往還不甚知名之人及瑣事，類多爲魯人魯事，亦旁徵也。

三、墨子時代 史記孟荀列傳云，或曰「並孔子時，」或曰「在其

後。」史公去古未遠，值墨學衰微之際，對此異派大師，不肯略加考究，余深惜之。近代學者，據墨子呂覽諸書，所載當時往還人物，推較先後，以定墨子生存之年代。其事雖覺茫苒，然參資互較，亦可得其約略。茲舉畢孫六家說於後。

一畢沅說。墨子書稱中山諸國亡於燕代胡貊之間，考中山之滅在趙惠文王四年，當周赧王二十年，則翟實六國時人，至周末猶存。墨子序

二汪中說。墨子適與楚惠王同時。耕柱貴義魯問其年於孔子差後，或

猶及見孔子。非攻篇，言智伯以好戰亡，事在春秋後二十七年。又言蔡亡，則楚惠王四十二年，墨子並當時及見其事。非攻篇，言今天下好戰之國，齊晉楚越，又言唐叔呂尙邦齊晉今與楚越四分天下。節葬篇言諸侯力征，南有楚越之王，北有齊晉之君，明

在勾踐稱霸之後。魯問篇越王請以故吳地封墨子五里，亦一證。秦獻公得志之前，全晉之時，三家未分，齊未爲陳氏也。

三孫貽讓說。竊以今五十三篇之書推較之，墨子前及與公輸般魯陽文子相問答，則墨子之後孔子益信。審覈前後，約略計之，墨子當與子思同時，而生年尙在其後。子思生於魯哀公二年蓋生於周定王初年

而卒於安王之季，蓋八九十歲。

四胡適說。墨子決不及見吳起之死。呂氏春秋上德篇「謂吳起死陽城君得罪逃走，使墨者鉅子孟勝守焉，楚王使人收其地，孟勝與其弟子一百八十人俱死焉。孟勝將死，使墨者弟子二人屬鉅於田襄子，曰勿使墨絕於世。」據此則吳起死時，墨學已成一種宗教，其時墨者鉅子傳授之法，已成定制。而田襄子謂孟勝弟子勿死，曰絕墨於世不可。使墨子未死，則不能有此語。可見墨子死

時，吳起死已久矣。據上所證墨子大概生於周敬王二十年，與三十年之間。死於周威烈王元年與十年之間。墨子生時，約當孔子五十至六十歲之間。孔子生於前五五一至吳起死時，墨子差不多死了四十年。墨子傳略

五梁啓超說。孫氏墨子年表，大致不謬。胡氏謂墨子生年約當孔子卒前二十年，卒年約當吳起卒前四十年，則又失之太前。以吾考證，大約墨子生於周定王初年，（前460——459）約當孔子卒後十餘年。（孔子卒於前479）卒於周安王中葉，（前390——382）約當孟子生前十餘年。（孟子生於前372）

公孟篇，記墨子與告子語，而告子又曾與孟子論性，合兩書言論，其爲一人無疑。孫氏謂墨子及見康公之卒，則下距孟子之生，不過三年。以弱冠之告子，得上見晚年之墨子。以老宿之告子，

得下見中年之孟子。告子得並見二子。足以見墨子年代距離之聯絡。

要之，墨子之生，最晚不能幼於公輸般三十年。其卒，最早於鄭繻公被殺之後三年。卒年既大概考定，持以上推生年，使墨子老壽如子夏者，亦可上逮孔子也。

六張純一說。墨子生於周敬王十年至二十年之間，少孔子四十歲

至五十歲，略與子夏曾子齊年。(一)墨子弟子禽滑釐受業於子夏

，呂覽當染篇
史記儒林傳子夏少孔子四十四歲，而耕柱篇載子夏之徒問於墨子

。以此推知，二家弟子互爲問學，則墨子與子夏年略相等。(二)

曾子聞黔敖不食嗟來之食而死，曰其嗟也可去，其謝也可食。(

檀弓)黔敖卽墨子弟子管黔敖。曾子少孔子四十六歲，以此推知

，墨子或長於曾子或齊年。(三)孟山以白山之禍譽王子閻爲仁，

墨子曰，難則難矣，然而未仁，案史記十二諸侯年表，白公之亂，在魯哀公十六年孔子於是年卒，卽楚惠王十年也。墨子此言，必在白公亂後未久。而其時已講學授徒矣。（四）魯繆公嘗因陳莊子死，召縣子碩而問，（檀弓）繆公尊禮子思，而墨子弟子縣子碩得見繆公，則子思子碩略同時。子思生於孔子五十九歲，孔子編年則墨子長於子思可知。孟子受業子思，而見墨者夷之，曰夷子，於宋磴，曰先生。夷宋年輩，略先孟子而與子思齊。則墨子當長於子思矣。

以上六說，大致可假定者，（一）墨子後於孔子。或在孔子卒前二十年生，或在孔子卒

後十餘年生。（二）墨子享有高壽。（七五——八五）

使此假定而能成立，則墨子生年，略與孔子弟子公孫龍子相當。

孔子弟子以公孫龍最少，少孔子五十三歲。其後趙人公孫龍善爲堅白異同之辯，說者以此公孫

龍卽爲倡堅白異同之說者。又或以倡堅白異同之說屬之前公孫龍者。斯二說久不能定。愚意墨子生時已有堅白異同之論發生。則墨子著「辨經」以立名本，公孫龍子著堅白白馬之論與之相抗，亦時代學術所恆有。其後數十年孟軻莊周惠施，與乎山東形名之家，及稷下辨者兒說田巴之倫，皆競言白白馬堅白，使非前有所稟，聞風興起，安能如是之發皇哉。其後趙人公孫龍持堅白白馬之論，略在平原君當國時代，去孟軻莊周惠施等又數十年，距墨子及公孫龍生時約二百年矣。故就學術思想之發達史蹟觀之。儒墨兩家，同時發生辨論之學。互相立破。於是墨子因之而作辨經，公孫子石因之而著堅白白馬之論，均爲孔子卒後數十年間發生之作品。而孟軻莊周惠施兒說及後趙人公孫龍皆受其影響而推衍者也。此墨子生年與形名學之發展有關係者一。又莊子書屢言儒墨，孟子書屢言楊墨，是其時儒墨道，中分天下，鼎足而

三。然墨子平生非儒不非道。是墨子生時道家老聃楊朱之說，尙未大行。三家學生術發，皆在數十年間。老孔墨相去各一二十年而發展之速，不及百年老學西行，墨教南下，交爭互染，遂有三分爭霸之勢。此墨子生年與儒道兩家學術發展之史蹟有關係者二。以上二者，久爲學術上待決之問題。茲因考墨子生年，附論及之。

墨家學術淵源

墨家之學於古有之而未盛也。盛之，自墨翟始。蓋翟生於魯。習聞洙泗之風，濡染詩書之訓。又值孔子沒而微言絕，七十子喪而大義乖。是以崛起其間。遠祖夏禹，近取仲尼，而倡兼愛尙儉之說。一時流風所及，自成一派。代儒而興，與孔爭席，可謂一時之才士也。今將班史藝文志所述墨家一段列左。

墨家者流，蓋出於清廟之守。茅屋采椽，是以貴儉。三老五更，是以兼愛。選士大射，是以尙賢。宗祀嚴父，是以右鬼。順四時而行，是以非命。以孝視天下，是以尙同。此其所長也。及蔽者爲之：見儉之利，因以非禮。推兼愛之利，而不知別親疏。

班氏七略，本於劉歆。墨出清廟，當是歆說。但九流不盡出於王

官，強爲比傳，已自迂謬，而墨出清廟，尤爲偏頗。近人已有論駁者，茲不贅。今論墨家源出，不取歆說。然則墨從何起？曰，墨起於儒，而歸於禹。淮南要略云：

墨子學儒者之業，受孔氏之術。以爲禮煩擾而不悅，厚葬靡財而貧民，久服傷生而害事，故背周道而用夏政。禹之時，天下大水，禹身執耒耜，以爲民先。別河而道九岐，鑿江而通九路，辟五湖而定東海。當此之時，燒不暇積，濡不給挖，死陵者葬陵，死澤者葬澤。故節財，薄葬，閑服，生焉。

據此則墨起因於孔，而歸宗於禹者也。其於孔子之學，有所修正，墨學實可謂孔學後一大宗派。亦可謂之「孔學修正派」。其修正點有四：（一）儒家不言天鬼，而墨子明鬼。（二）儒家厚葬久喪，而墨子節葬。（三）儒家以禮樂化天下，而墨子非樂。（四）儒家樂天安命，而墨

子非命。以上四點，卽爲墨子對孔學之修正點。魯問篇述儒弊云：

儒之道足以喪天下者四政焉。儒以天爲不明，以鬼爲不神。天鬼不說，此足以喪天下。又厚葬久喪，重爲棺槨，多爲衣衾。送死若徒，三年哭泣，扶然後起，杖然後行，耳無聞，目無見，此足以喪天下。又絃歌鼓舞，習爲聲樂，足以喪天下。又以命爲有貧富天壽治亂安危。有極矣，不可損益矣。爲上者行之，必不聽治矣。爲下者行之，必不從事矣。此足以喪天下。

此爲墨者不滿於儒學之四點。而儒墨之異，卽在乎此。至其所以能修正孔學而不主一先生之言者，則以其學無常師，兼受有異宗之感化故。呂氏春秋所染篇云：

魯惠公使宰讓請郊廟之禮於天子。桓王使史角往，惠公止之。其後在魯，墨子學焉。

周室爲文化中樞，史官爲學術世職，史角往魯，挾有絕學與俱，世學勿替，故墨子學於史角之後，而學風一變。

或曰藝文志所載墨家六人。尹佚之書，若何，今不可考。惟其人在墨子前。或爲墨子先輩。或墨者徒屬，附會古人爲之。要之在墨子前而有墨家，或尙可信。余謂墨家之有尹佚，如道家之於黃帝，法家之於管仲也。不然，則其人爲田俅胡非之類，而俱爲墨者弟子也。其最錄有先後者乃史家不經意之筆，並非學術上有淵源。如此則墨子以前，雖有墨義，而無墨家。而墨家創於墨翟。其地則魯，其宗則禹，其術則孔，其學之受變化，則史角也。此墨學成立之大概也。

孔墨學術，同出一源。孔子所讀之書，墨子亦常讀之。此尤足徵墨修孔術。今舉證如下：

(一) 孔子道堯舜，而墨子亦道堯舜。

韓非子顯學篇：孔墨俱道堯舜。堯舜不復生，將誰便定孔墨之真僞。

(二)引詩 墨子書中所引詩商頌大雅等篇，與孔子所刪三百篇略同。

(三)引書 墨子書中引書，如甘誓仲虺之誥泰誓洪範呂刑，與今孔子所刪之書略同。

(四)春秋 墨子明鬼篇，引周之春秋，燕之春秋，齊之春秋，宋之春秋，鄭之春秋，所謂「百國春秋」是也。此與孔子入周所見同。

淮南主術訓云：「孔墨皆修先聖之術，通六藝之論。」此言其大致耳。六藝本非儒家專有之書，而爲百家通治之學。墨翟不談易，蓋以不信有命，而認易爲卜筮之書故。又以爲禮煩復而不說，樂傷財而害事，故於禮樂，亦均在排斥之列。所謂通六藝者，粗略之言也。然墨翟所好，乃在詩書春秋三藝。而詩書又多係孔子刪定本。則其爲時地

所蘊蓄，而與孔子有深厚之淵源，不亦信哉。

公孟篇云「子墨子與程子辯稱於孔子。程子曰，非儒，何故稱於孔子也。子墨子曰，是其當而不可易者也。今烏聞水旱之憂則高，魚聞熱旱之憂則下。當此雖禹湯爲之謀，必不能易矣。烏魚可謂愚矣，禹湯猶云因焉。今翟曾無稱於孔子乎。」非儒而稱孔。則入儒之室，操儒之矛，其爲修正，不更顯著耶。

墨子大義述本編

緒論

先秦學術，雖發端於孔老。然揭橥鮮明，而卓然成家者，厥推墨子。

墨子之說，標舉十義：曰兼愛，曰非攻，曰尚同，曰尚賢，曰天志，曰明鬼，曰節用，曰節葬，曰非樂，曰非命。後世學者，或離而爲五兼愛，節用，非命，天鬼，尚同，也。，或折而爲二，一說爲兼愛與節用，一說爲尚同與貴儉。未能一貫。近人有以天志爲鴿者，有以尚同爲歸者，有以節用爲本者，要皆似是而非之論。譬猶人之有四支百骸也，皆有所用，而同出一體。今指一支一骸以概全身，雖有絡系之可尋，然要不可謂之爲本體，不如全舉而分觀之，使頭目手足，各當其位，較爲得真也。夫墨子之學所謂天志節用

尙同明鬼諸目者，皆非本也。其本維何？曰：「爲天下興利除害而已矣。」古之所謂仁人者，必務興天下之利，除天下之害。「斯語也，凡讀墨子書者，每篇必一見焉，或再見焉。然則謂墨子之學，皆爲天下「興利除害」而作可也。凡事之爲天下害者，必務去之。爲天下利者，必務興之。斯則墨子之志，亦卽墨子之學也。

當墨子之世，其爲天下之大利與大害者，何哉。曰不相愛，曰攻奪，曰好樂，曰信命，曰不尙天志，曰無鬼，曰厚葬，曰不節用，曰人異義，曰愚賤執政，凡此十者天下之大害也。曰兼相愛，曰節用，曰尙賢，曰尙同，曰尊天，曰明鬼，曰力作，曰薄葬，曰不事淫樂，凡此十者天下之大利也。利之所興，卽害之所在，害之所棄，卽利之所存也。利與害常相反。故墨子以興利卽是除害，除害卽是興利。其所倡導之十義者，皆「非」與「尙」各半。其爲天下利之所存者，則務興

之，故尙之。其爲天下害之所存者，則務去之，故非之。非尙之義明，而天下人知所向背，則興除之功自舉。或曰，當墨子之世，天下之所謂利害者亦多矣。何必規規然十哉。曰，是不然。利害雖多，要有所自起。原其所自起，無大此十者。故墨子亦十其方以應之。假令今天下之利害有過於十者，或不及十者，則亦隨其所自起而興之除之耳。豈有所泥哉。

或曰墨子之所謂利害者，未必爲天下之公利公害也。譬如兼愛，則儒家非之矣，非攻，則法家難之矣。尙賢，則道家疑之矣，非命，則陰陽家詆之矣。墨子之所利害者，乃墨子一人之私言，非天下之公言也。曰是不足爲墨子病。百家之說，要皆各是其是而非其非，未足爲百世之定論。今若以漢以後百家之眼光，評漢以前一家之學術，則墨家之利其利而害其害其是非固有真也，今因其爲一家之學，且待後論。

凡茲十義，原於三弊。三弊者何，曰私，曰奢，曰情。私故自愛而不愛人，不愛人則一切禍亂由茲起。欲救其私，故兼愛尙焉。私者不愛人之國而自愛其國，則有攻伐。攻伐則人已交受其害，故非攻生焉。私則人自是其義而非他人之義，各立異以相爭也，故尙同。其施於政治，不勝其自私之情。屏賢而用親用近用貴。親貴近三者用事，則政治日壞，而國與民受其弊。故尙賢生焉。以不勝其自私之情則不肯志天之志，而樂聽無鬼之論，可以恣無忌憚，故天志明鬼生焉。凡此皆爲救私而作也。奢者多欲，不節其欲則費。費則天下有受其不足者。故節用生焉，生旣浪費，死又不節，厚葬以誇世，久服以廢業，故節葬生焉。樂者樂也。樂之最要妙而娛心志者，莫若縱耳目之樂，極聲色之好，故非樂。非樂，節葬，節用，爲救奢而作也。旣私且奢，不饒自克。其勢必至禍亂相尋出人意外。惑者以爲此相尋之禍亂，

皆由前定，匪自人力。謂窮通天壽治亂貧富，皆有命定。莫肯出力自救。以是愈私愈奢愈惰。惰久，則認相尋之禍亂爲自然，舍人事聽天命，而禍亂乃真不可救矣。故非命。非命，爲救情而作也。吾人自審今日，果有如上述之弊者乎。抑無上述之弊乎。如其無也，幸甚幸甚。如其有之，則對於墨家之說，宜如何深長思也。

子墨子曰：

國家昏亂，則語之尙賢尙同。

國家貧，則語之節用節葬。

國家喜音湛湏，則語之非樂非命。

國家淫僻無禮，則語之尊天事鬼。

國家務奪侵凌，則語之兼愛非攻。

今以兼愛爲首，非命殿後，敘墨子學說爲十章如次。

第一章 兼愛

(一) 兼愛本旨

孟子曰，墨子兼愛。尸子曰，墨子貴兼。韓非子曰，儒墨俱道堯舜，兼愛天下。淮南子曰，「兼愛，尚賢，右鬼，非命，墨子之所立也，而楊子非之」。諸子掊擊墨家，大抵以兼愛爲言。是兼愛，乃墨家通義也。今述墨子學說，自兼愛始。

天下之亂，烏自起乎。子墨子曰：「起於不相愛」。又曰：「仁人之所爲事者，必務興天下之利，除天下之害。然則天下之利者何也，天下之害者何也。子墨子曰，天下之害，國與國之相攻，家與家之相篡，人與人之相賊。君臣不惠忠，父子不孝慈，兄弟不調和，此天下之害也。○害何自生哉，生於不相愛，天下之利，視人之國若其國，視人之家若其家，視人之身若其身，君臣惠忠，父子孝慈，兄弟調和，貴不做

賤，詐不顯愚，強不執弱，衆不暴寡，富不侮貧，此天下之利也。利何自生哉，生於相愛」。然則仁人務興天下之利，除天下之害，其必自消除天下不相愛之心理，而爲相愛之心理而後可也。是故兼愛說上曰。

聖人以治天下爲事者也，必知亂之所自起，焉同能治之。不知亂之所自起，則不能治。譬之如醫之攻人之疾者然，必知疾之所自起，焉能攻之。不知疾之所自起，則弗能攻。治亂者何獨不然。必知亂之所自起，焉能治之。不知亂之所自起，則弗能治。聖人以治天下爲事者也，不可不察亂之所自起。嘗察亂之何自起？起不相愛。臣子之不孝君父，所謂亂也。子自愛不愛父，故虧父而自利。弟自愛不愛兄，故虧兄而自利。臣自愛不愛君，故虧君而自利。此所謂亂也。雖父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所謂亂也。父自愛也

不愛子，故虧子而自利。兄自愛也不愛弟，故虧弟而自利。君自愛也不愛臣，故虧臣而自利，是何也，皆起不相愛。雖至天下之爲盜賊者亦然。盜愛其室不愛其異室，故竊異室以利其室。賊愛其身不愛人，故賊人以利其身。此何也，皆起不相愛。雖至大夫之相亂家，諸侯之相攻國者，亦然。大夫各愛其家不愛異家，故亂異家以利其家。諸侯各愛其國不愛異國，故攻異國以利其國。天下之亂物，具此而已矣。察此何自起，皆起不相愛。

若使天下兼相愛。愛人若愛其身。猶有不孝者乎？視父子與臣若其身，惡施不孝。猶有不慈者乎？視弟子與臣若其身，惡施不慈。故不孝不慈無有。猶有盜賊乎？故視人之室若其室，誰竊。視人身若其身，誰賊。故盜賊無有。猶有大夫之相亂家，諸侯之相攻國者乎，視人家若其家，誰亂。視人國若其國，誰攻。故大夫之相亂家，諸侯之

相攻國者，亡有。若使天下兼相愛。國與國不相攻，家與家不相亂，盜賊無有，君臣父子皆能孝慈，若此，則天下治。故聖人以治天下爲事者，惡得不禁惡而勸愛。故天下兼相愛則治。交相惡則亂。故子墨子曰，不可以不勸愛人者，此也。

又曰「凡天下禍篡怨恨其所以起，以不相愛生也。是以仁者非之。既以非之，何以易之。子墨子曰，以兼相愛交相利之法易之，」又曰「非人者必有以易之。若非人而然以易之，譬猶以水救火，以火救火也。其說將無自而可焉。是故子墨子曰，兼以易別。」

必知其病之所由起，乃知其治病之方。天下之亂，在不相愛，在別。則治亂之術，在相愛，在兼。

不兼愛之社會病象，約有三種。(一)自愛其身不愛他人之身，故有盜殺等現象。(二)自愛其家不愛他人之家，故有篡奪等現象。(三)

自愛其國不愛他人之國，故有攻戰等現象。所謂不慈不孝不忠不惠不悌不友，皆自此三者出。人類有斯三者，則人與人間互相侵凌暴奪，生命財產榮譽幸福，隨時隨地，有破壞危險之虞。天下熬然，若燒若焦，故諡之曰亂也。兼以易別，卽以治易亂也。

行兼之道如何？曰：

「視人如己」

其消極目的，在使「強不凌弱，衆不暴寡，智不欺愚。」其積極目的，在有「餘力相勞，餘財相分，良道相教。」其結果，則欲造成「兼愛交利的社會」。

墨子理想中之社會，無國之別，家之別，身之別。只有人類，只有天下。其不能遽廢除身也家也國也者，乃無可如何之事，不得已而曰「視如」「視如」云耳。

(一)兼愛交利之定義。

世俗之言兼愛者，知其一而不知其二也。墨子曰，「兼相愛，交相利」。又曰，「交相愛，兼相利」。又曰「兼而愛之，兼而利之。」大抵墨子之言兼也，含有「交」義。言愛也，包有「利」旨。其曰「兼愛交利」者，詳言之，即「兼愛的愛利」也。後世毀墨之徒與頌墨者，多不一攷其語原，相率而稱之曰「兼愛」「兼愛」云云，舉皆棄交言兼，取愛舍利，非夫墨子之本意矣。

何謂「兼愛交利」。曰，全量的愛利，節「兼相愛」。交互的愛利，即「交相利」。愛亦有交，利亦有兼。融和其語意而全稱之曰，「兼愛的愛利」。

欲知何謂「兼愛的愛利」？請先明「兼與交」之義。次明「愛與利」之說。

(一)兼與交。兼，相等也。交，相互也。二者更爲因果。兼而不

交，則愛利之質不厚，交而不兼，則愛利之量不廣，故欲謀愛利之周至者，必「兼」交「兩盡而後可」。

「兼，盡也。盡，莫不然也」。兼愛，謂盡人而愛之。

兼即盡字墨經往往不分。經上，「體分於兼也，說曰「體二之一」。經上又曰，「見體盡」。說曰，「特著體也」。二者盡也」。是體盡，即兼盡。古字通用。經下凡用兼愛之處，皆作盡愛。是其證。令人多以「兼愛」爲兼併之愛，非是。大取篇曰，「愛人必待周愛人而後爲愛人。不愛人，不待周不愛人，不周愛因爲不愛人矣。」此兼之說也。

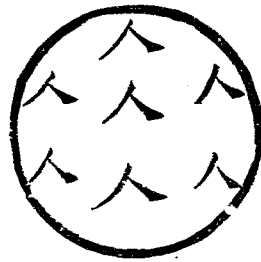
兼愛篇曰，「愛人者，人亦從而愛之。利人者，人亦從而利之。」又曰，「我從事乎愛利人之親，則人亦報我愛利吾人之親。」蓋我愛利人，人亦從而愛利我，人人又互相愛利，是之謂「交相愛，交相利」。此交之說也。

兼與交之分別，一從全體着想。一從個體着想。蓋爲個體計，而犧牲全體之利益以就之，固爲偏私少恩。爲全體計，而抹殺個體之幸福以成之，亦覺慘酷無情。持羣之說者，每言兼而遺交，非人情難近。持人之說者，又處處從人與羣之利益打算，每主交而遺兼，成爲相市之社會。墨子則一面爲「羣」計，一面爲「人」計，而建設「兼交兩盡之「愛與利的人羣」，其發願因甚宏，其析義亦甚精，而爲人類建不可磨滅之學說也。——大取篇曰，「殺一人以存天下，非殺人以利天下也。殺己以存天下，是殺己以利天下也。」

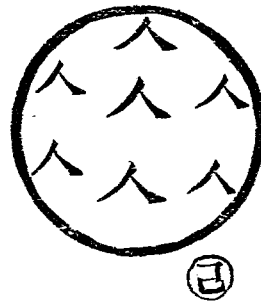
言假有一事於此，殺一人可以有利於衆人。若此人者，爲無罪之人，則決不能殺此一人以利衆人。因此一人，固衆人中之一人也。殺衆人中之一人以利其衆，無異殺衆人以利衆人，其爲利衆之義不成。（如下第一圖。）若此人爲自己，則不妨自殺以利衆。以自己固有自殺

之權也。自殺其身以利天下，是以天下爲外而自己爲內，自己與天下分而爲二。故殺己以利天下可，殺人以利天下，不可（如第二圖。）

第一圖



第二圖



準斯以推，若曹操借小吏之頭以濟軍，張巡烹愛妾之肉以享衆，雖其所救濟者較大，然對於個體，究爲殘酷無情矣。若其貫高下獄，自殺以白趙王不反。建文逃國，自遜以免人民苦戰。其用心固仁人也。

兼爲全體着想，其重在量。交爲個體着想，其重在質。兼也者，愛利之界域也。交也者，愛利之組織也。譬之一萬人之社會，除自己

外，盡九千九百九十九人而愛利之，是兼相愛利也。我愛利此九千九百九十九人，而此九千九百九十九人復轉而愛利我，是交相愛利也。而此一萬人之社會，各人對外施以九千九百九十九份之愛利，而各得九千九百九十九份之愛利。愛利之量，以相兼而無遺，愛利之質，以相交而加厚。是之謂「兼交兩盡」。

(二)愛與利。何謂愛？經曰「仁，愛也。」說曰，「愛也者，非爲用也，不若愛馬者。」蓋謂愛爲同情心所發動，中心欣然，而無施恩求報之意。故曰，非爲用也。老子曰，「上仁爲之而無以爲。」韓非曰，「仁者，中心欣然愛人也，其喜人之有福，而惡人之有禍也，生心之所不能已也，非求其報也。」是其義。何爲利？經曰「義，利也」。說曰，「志以天下爲芬與分通而能能利之，不必得。」蓋謂義者，志以天下爲己任，而盡其能力所及，以求利之。其功效所著，不必盡如

其志之所期也。故曰，「不必得」。

愛利雖同爲墨家所重，不相爲內外。

見墨經下仁義之爲內外章。

然見諸施行也

，究不能無少異。仁以爲愛，義以爲利。愛利之存於內者，圓滿無缺。愛利之施於外者，愛可圓滿，而利不必能圓滿。故曰，「義，志以天下爲分而能能利之，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。利無大小。而所利有大小。所以利者無厚薄。而所以利之者有厚薄。此限於外而無可如何者也。故曰。

「志功爲辯」。(大取)

又曰

「志功不相從也」。(大取)

志，爲利他之心。功，爲利他之效。有是志不必有是功。然無是志，則不可以有是功。且不必因其無是功，而遂謂不必有是志。卽令舍志言功。功亦有大小厚薄。於是種種計量法生焉。則所謂「權」。權也者，計義之之標準。墨家兼愛說之精髓也，欲識兼愛精義，不可以不知權。大取篇曰。

「權，非爲是也。亦非爲非也。權，正也。」

權爲墨家行義之標準，亦卽計利之方法。其計量法有三。

一曰，愛與利之計量法。愛之未必能利之，利之乃所以愛之。若愛之而不能利之，則不得謂之愛。利之，則未有不愛者也。是故子墨子之計量法，「利重於愛」。所以別於儒家之「愛不必利」大取篇曰。

「聖人有愛而無利，」儒者之言也。乃客之言也。「天下無愛不利」

當作「天下無人」，脫不利二字，愛字又殘缺而爲人字耳。子墨子之言也。

又曰「天之愛人也，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，薄於小人之愛大人也。其利小人也，厚於小人之利大人也。」

又曰

「以藏爲其親也而愛之，愛其親也。以藏爲利其親也而利之，非利其親也。以樂爲樂其子而爲其子欲之，愛其子也。以樂爲利其子而爲其子求之，非利其子也。」

此言所以主節葬非樂者，非不知厚葬之愛其親也，爲樂之愛其子也，其如厚葬爲樂之不利何。不利之愛，所謂姑息之愛也。愛之卽所以害之。愛厚利薄，不如愛博利厚以利之卽所以愛之也。愛親而厚葬，不如利親而薄葬。愛子而求樂，不如利子而非樂。此墨家計利之第一權也。

二曰，利與害之計量法。大取篇曰。

「斷指以存腕，利之中取大，害之中取小也。害之中取小也，取利也。其所取者，人之所執也。遇盜人斷指以免身，利也。其遇盜人，害也。斷指與斷腕，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。於所未有而取焉，是利之中取大也。於所既有而棄焉，是害之中取小也。」

墨子之計利害也。其計算之方法與衆人同，而計算之標準與衆人異。蓋衆人之所謂利害者，以對於己而言之也。墨子所謂利害者，以對於天下而言之也。假有利於己而害於天下者。則墨子固不爲。若其利於天下而害於己也。則墨子優爲之。故又曰。

「聖人惡疾病，不惡危難。正體不動。欲人之利也，非惡人之害

也。」

墨子欲人之得利，而不惡人之害己。其保持身體，不願疾病者，乃欲留其身以利天下之故，非愛其身也。若其爲利天下之故，而有危難將及於身，則正體不動，順受之而已矣。豈惡危難哉。

知此，則知墨子之計利害者，異於世俗自私之流，以趨利避害爲目的者也。例如節葬，其利在天下，其害在己之親。然害親之量小，而利天下之量大，則甯取大利而遺小害。故其說曰。

「聖人不得爲子之事。聖人之法「死亡親」。爲天下也。厚親，分也。以死亡之，體渴與利。」

因急於爲天下興利之故，至於以死亡親，則墨家之不自私其利害者爲何如哉。明乎墨家之所謂利害者與衆人異，則墨家雖計較利害，其爲利仍不失爲義也。其計較利害之法可得言者，一曰「兩利相權取

其重兩，害相權取其輕。」二曰，「人已俱利先利人。人利己害當害己。」此墨家計利之第二權也。

三曰，志與功之計量法。有愛人利人之志，不必有愛人利人之功。雖無愛人利人之功，然不可無愛人利人之志。故志功相較，第一步須合志功而觀之。魯問篇曰。

「魯君謂子墨子曰，我有二子，一人好學，一人者好分人財，孰爲太子而可。子墨曰，未可知也。或所爲賞譽爲是也。釣者之恭，非爲魚賜也。餌鼠以蟲，非愛之也。吾願主君之合其志功而觀焉。」

各志功而並觀，此爲墨子計志功之第一步驟。然天下之事不盡能如所願。有是志不必有是功，有是功不必有是志。志功不相從時，則如何。以墨子之意推之，志功不相從時第二步則尙志。魯問篇。「巫馬子謂子墨子曰，子兼愛天下，未云利也。我不愛天下，未云賊也。」

功皆未至，子何以自是而非我哉。子墨子曰，今有燎者於此。一人奉水將灌之，一人操火將燎之，功皆未至，子何貴於二人。巫馬子曰，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，通義。」

奉水操火，志有利害，而功皆未至。然志在利人者，雖未必利，而有能利之兆。志在害人者，雖不必害，而有能害之徵。故志功相較，先計其志而後計其功。若夫所志相同，則又不可不計其功之厚薄以爲從事之標準矣。故第三步之計志功法，功多者先爲之。功少者緩行之，亦墨家之義也。魯問篇曰。

魯之南鄙人，有吳慮者。冬陶夏耕，自比於舜。子墨子聞而見之。吳慮謂子墨子曰，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

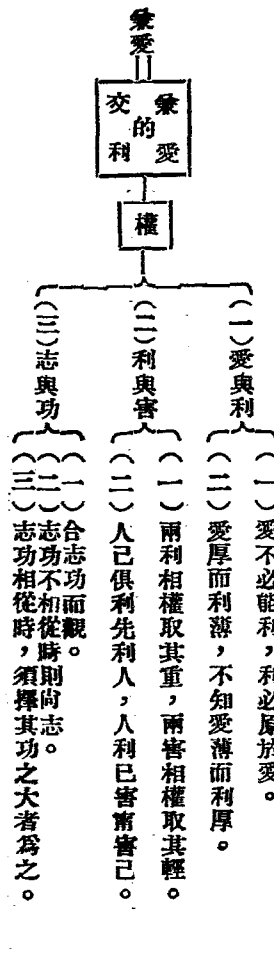
之矣。翟慮耕而食天下之人矣。盛然後當一農之耕。分諸天下，不能人得一升粟。藉而以爲得一升粟，其不能飽天下之饑者，既可睹矣。翟慮織而衣天下之人矣。盛然後當一婦之織。分諸天下，不能人得尺布。藉而人得尺布，其不能暖天下之寒者，既可睹矣。翟以爲不若誦先王之道而求其說，通聖人之言而察其辭。上說主公大人，次匹夫徒步之士。王公大人用吾言，國必治。匹夫徒步之士用吾言，行必修。故翟以爲雖不耕而食饑不織而衣寒，功賢於耕而食之，織而衣之者。故翟以爲雖不耕織乎，而功賢於耕織。

「吳慮謂子墨子曰，義耳義耳，焉用言之哉。子墨子曰，藉設而天下不知耕，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，藉設而攻不義之國，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，而教天下以義者功亦多。何故弗言也。若得鼓而進於義，則吾義豈不益哉。

自耕者其功少。教人耕者其功多。則自耕不若教耕。然教耕又不若教義。故志功相較。不但須較其志之利害。尤須較其功之大小。

總觀墨子計志功法，可分三步，(一)合志功而觀焉。(二)志與功不相從時則尙志。(三)志功相從時則須擇其功之大者爲之。此墨家計利之第三權也。茲歸納兼愛說之要點如下。



「兼交愛利」四字。縱讀之，曰兼愛，曰交利。互讀之，曰交愛，曰兼利。橫上讀之，曰兼交的愛，兼交的利。橫下讀之，曰兼的愛利，交的愛利。縱橫互讀之。曰「兼交利」的愛。

明乎墨子愛利之說，而後兼愛主義，乃可得言。明乎「利害」「志功」之辨，而後兼愛方略，乃可得施。

(三)兼愛說之非難與答辯。

墨家兼愛說之陳義固甚高，而在當世非難之者亦不少，今述墨與非墨之辯，得十二種，備錄之以供參考焉。

(一)非人情本性。巫馬子曰，「我與子異，我不能兼愛。我愛鄰人於越人，愛魯人於鄒人，愛我鄉於魯人，愛我家於鄉人，愛我親於家人，愛我身於親，以爲近我也。擊我則疾，擊彼則不疾於我。我何故疾者之不拂，而不疾者之拂。故有殺彼以利我，無殺我以利彼。」

巫馬子之言，以利他心不若利己心之真切。當彼我利害衝突時，

恆不惜損人以利己。此人類通性也。而墨子答之曰：

「子之義將匿耶，意將以告人乎。巫馬子曰，我何故匿我義。吾將以告人。墨子曰，然則一人說子，一人欲殺子以利己。十人說子，十人欲殺子以利己。天下說子，天下欲殺子以利己。一人不說子，一人欲殺子，以子爲施不詳者言也。十人不說子，十人欲殺子，以子施不詳者言也。天下不說子，天下欲殺子，以子施不詳者言也。說子亦殺子，不說子亦殺子。是所謂經者口也，殺常之身者也。」

巫馬子等差之愛，區別親疏，至於最後，則唯「我」之愛，雖至親亦將稍遜。如此，則至彼我利害衝突時，恆不惜損彼以利己。雖家庭骨肉間，或將以父子不兩利而犧牲其一。是父可不慈，而子可不孝。故充其義，可至於無父。與孟子所譏「兼愛無父」之說恰相反，故墨子駁之曰，「一人說子，一人欲殺子。十人說子，十人欲殺子，一人不

說子，一人欲殺子。十人不說子，十人欲殺子」其說卽以其人之利己心，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。人已利害之循環，常若有定律焉，曰「害人終害己，利己先利人」。未有授人以利而人報之以害者矣。亦未有授人以害而已得其利者矣。未有人皆受害而已獨享其利者，亦未有人皆得利而已獨罹其害者。是故兩利爲利，其利以助長而圓滿。一害一利，其利以相爭而相消。橫覽中外，豎觀古今，大至爲國，小至謀生，蓋莫循此定律以爲盈虧者也。

(二)善而不可用。非兼愛者之言曰，「兼愛之說，善矣。雖然，豈可用哉」。按此「用」字與第四條「爲」字有別蓋非謂實行之難乃言行之恐有流弊也。

而墨子答之曰

「用而不可，雖我亦將非之。且焉有善而不可用者。姑嘗兩而進

之。設以爲二士。使其一士者執別，使其一士者執兼。是故別士之言曰，吾豈能爲吾友之身若爲吾身，爲吾友之親若爲吾親。是故退睹其友，饑卽不食，寒卽不衣，疾病不待養，死喪不葬埋。別士之言若此，行若此。兼士之言不然，行亦不然。曰吾聞爲高士於天下者，必爲其友之身若爲其身，爲其友之親若爲其親，然後可爲高士於天下。是故退觀其友，飢則食之，寒則衣之，疾病侍養之，死喪埋葬之。兼士之言若此，行若此。若之二士者，言相非而行相反與。當使若二士者言必信，行必果，使言之合，猶合符節也。無言而不行也。然卽敢問今有平原廣野於此，被甲嬰冑，將往戰。死生之權，未可識也。又有君大夫之遠使於巴越齊荆，往來及否未可識也。然則敢問不識將惡也託家室，奉承親戚，提挈妻子，而寄託之。不識於兼之有是乎，於別之有是乎。我以爲當其於此也，天下無愚夫愚婦，雖非兼之人，必

寄託於兼之有是也。此言而非兼，擇卽取兼。卽此言行費忤也。不識天下之士，所以皆聞兼而非之者，是何故也。

(三)不可擇君。非兼者之言曰，兼愛可以擇士，而不可擇君。

而墨子答之曰：

意可以擇士而不可以擇君乎。姑嘗兩而進之，設以爲二君，使其一君者執兼，使其一君者執別。是故別君之言曰，惡能爲吾萬民之身若爲吾身，此秦非天下之情也。人之生乎地上之無幾何也。譬之猶騶駟而過隙也。是故退睹其萬民，饑卽不食，寒卽不衣，疾病不侍養，死喪不葬埋。別君之言若此，行若此。兼君之言不然，行亦不然，曰。吾聞爲明君於天下者必先萬民之身後爲其身，然後可以爲明君於天下。是故退睹其萬民，飢卽食之，寒卽衣之，疾病侍養之，死喪葬埋之。兼君之言若此，行若此。然卽交若之二君者言相非而行相反與。

常使若二君者言必信，行必果，使言之合猶合符節也，無言而不行也。然即敢問今歲有癘疫，萬民多有勤苦凍餒轉死溝壑中者，既已衆矣。不識將擇之二君者將何從也。我以為當其於此也，天下無愚夫愚婦雖非兼者，必從兼君，是也。言而非兼，擇即取兼，此言行拂也。不識天下之士所以皆聞兼而非之者，其故何也。」

(四)願而不可爲。非兼者之言曰，「兼即仁矣，義矣。雖然，豈可爲哉。吾譬兼之不可爲也，猶挈泰山以超江河也。故兼者，直願之也。夫豈可爲之物哉。」

此節言「兼不可爲」，與前節言「兼不可用」，略有不同。前節言「兼不可用」，謂理論雖善，未必能行也。此節言「兼不可爲」，乃謂徒有空想，不能實現之事。而墨子則以可以實現證之。曰：

「夫挈泰山以超江河，自古之及今，生民以來，未嘗有也。今若

夫兼相愛交相利，此自先聖六王者親行之。何以知先聖六王之親行之也。子墨子曰，吾非與之並世同時，親聞其聲，見其色也。以其所書於竹帛，鏤於金石，琢於盤盂，傳遺後世子孫者，知之。秦誓曰，文王若日若月，乍照光於四方，顯於西土。卽此言文王兼愛天下之博大也。譬之日月兼照天下之無有私也。卽此文王兼也。禹曰，濟濟有衆，咸聽朕言。非惟小子，敢行稱亂。蠢茲有苗，用天之罰。若予旣率羣對諸羣以征有苗。禹之征有苗也，非以求重富貴於福祿樂耳目也。以求興天下之利除天下之害。卽此禹兼也。湯曰，惟予小子，履敢用玄牡告於上天。后曰，今天大旱，卽當朕身，履，未知得罪於上下，有善不敢蔽，有罪不敢赦，簡在帝心。萬方有罪，卽當朕身。朕身有罪，無及萬方。卽此言，湯貴爲天子，富有天下，然且不憚以身爲犧牲，禩說於上帝鬼神。卽此湯兼也。周詩曰，王道蕩蕩，不偏不黨。王

道平平，不黨不偏。其直若矢，其易若底。君子之所履，小人之所視。古者文武爲正，均分賞賢罰暴，勿有親戚兄弟之所阿。卽文武兼也。不識天下之人，所以皆聞兼而非之者，其故何也。」

此舉六聖親行兼愛之事，並非如「挾泰山以超河海」之曠世無睹也。

(五)害爲孝。非兼愛者之言，曰，「不中親之利而害爲孝。」

墨子答曰：

「姑嘗本原之孝子之爲親度者。吾不識孝子之爲親度者，亦欲人愛利其親歟。意欲人之惡賊其親與，以說觀之，卽欲人之愛利其親也。然卽吾惡先從事卽得此。若我先從事乎愛利人之親，然後人報我愛利吾親乎，意我先從事乎惡人之親，然後人報我以愛利吾親乎。卽必吾先從事乎愛利人之親，然後人報我以愛利吾親也。然卽之交孝子者

，果不得已乎，毋先從事愛利人之親者與。意以天下之孝子爲愚而不足以爲正乎，姑嘗本原之先王之所書。大雅之所道曰，無言而不讎，無德而不報。投我以桃報之以李，卽此言愛人者，必見愛也。而惡人者必見惡也。不識天下之士所以皆聞兼而非之者，其故何也。」此言兼愛不但無害於孝，而且有益於孝。

(六)難而不可爲。按難而不可爲，與前第四項願而不可爲，意略有不同。願而不可爲，謂其爲不可能之事也，如挾泰山以超北海之類。難而不可爲，乃謂可能而爲之甚難，如登泰山之渡北海之類。

子墨子答曰：

「意以爲難而不可爲耶。嘗有難此而不可爲者。昔荆靈王好小要。當靈王之身荆國之士，飯不踰乎一固，據而後興，扶垣而後行。故約食爲其難爲也，然後爲之而靈王說之，未踰於世，而民可移也。卽

求以鄉其上也。昔者越王勾踐好勇。教其士臣三年，以其知爲未足以知之也。焚舟失火，鼓而進之，其士偃前列，伏水火而死，有不可勝數也。當此之時，不鼓而退也，越國之士可謂顛矣。故焚身爲其難爲也。越王說之，未踰於世，而民可移也。卽求以鄉上也。昔者，晉文公好苴服，當文公之時，晉國之士，大布之衣，牂羊之裘，練帛之冠，且苴之屨，入見文公，出以踐之朝。故苴服爲其難也，然後爲文公說之，不踰於世而民可移也。卽求以鄉其上也，是故約食，焚舟，苴服，此天下之至難也。然後爲而上說之，未踰於世而民可移也。何故也，卽求以鄉其上也。今若夫兼相愛交相利，此其有利且易爲也不可勝計也。我以爲則無有上說之者而已矣。苟有上說之者。勸之以賞譽。威之以刑罰。我以爲人之於就兼相愛交相利也，譬之猶火之就上，水之就下也，不可防止於天下。故兼者，聖王之道也。王公大人之所

以安也，萬民衣食之所以足也。故君子莫若審兼而務行之。爲人君必惠，爲人臣必忠，爲人父必慈，爲人子必孝，爲人兄必友，爲人弟必悌，故君子莫欲爲惠君忠臣慈父孝子友兄悌弟。當若兼之不可不行也。此聖王之道，而萬民之大利也。」

(七)無窮則害兼。難者曰，「南者有窮則可盡。無窮則不可盡。有窮無窮未可知，則可盡不可盡未可知。而愛人之可盡不可盡，亦未可知。而必人之可盡愛也，諄」。無窮，謂區宇無邊際也。古者不知有南極，意謂南方無窮。惠施有「南方無而有窮」之辨又無探險家遠足至人類所不生之地。以爲有地之處，應有生人。南方未有窮，世界應有未發現之人類。而兼愛之說，阻於此種事實，不能圓成。而墨子則答之曰：

「無窮不害兼，說在盈否知。」說曰「人若不盈無窮，則人有窮也

。盡有窮，無難。盈有窮，則無窮盡也。盡無窮，無難。」

意謂大地之上，南方有窮無窮固未可知。而有人類與無人類亦未可知。若此無窮之南方中皆有人類，則無窮已有盡處也。既有盡處，盡有盡之處所有人類而愛之，兼愛說不能推倒。若此南方有窮。是人類亦有窮也，盡有窮之人類而愛之，兼愛說亦不能推倒。故曰無窮不害兼說在盈否知。

(八)不知其數則害兼。難者曰「不知其數，烏知愛民之盡之也。」言既云盡愛，當盡知其數。若不知其數，烏知愛之盡之也。

墨子答曰：

「不知其數，而知愛之盡之也，設在明者」。說曰「不知其數而知愛之盡之也，或者遺乎其明也。盡愛人，則盡愛其所明。若不知其數而知愛之盡之也，無難。」

明，知也。盡知人則盡愛其所知。其所不愛，則遺乎其知者也。遺乎其知而不愛之，無異未有其人而不愛之也。故曰，不知其數而知愛之盡之也，無難。

（九）不知處所則害兼。意謂既云兼愛，當知所愛之人，並知其處所。若不知其處所，將不得言愛，更何言盡不盡耶。

墨子答之曰，

「不知其處所，不害愛之，說在喪子者。」言愛人者不知其處所而仍愛之，如愛子者子雖喪而人不妨愛之也。蓋真愛不必有對象存其心目中，盡其在我者而已。故曰「說在喪子者。」

（十）兼愛何故殺盜也。說之曰，「狗犬也。殺狗殺犬也。」盜，人也。殺盜，殺人也。」

墨子答之曰：

「盜，人也。殺盜，非殺人也」。譬之曰，「獲，人也。愛獲，愛人也。藏，人也。愛藏，愛人也。此乃是而然者也。獲之親人也。事獲之親，非事人也。其弟，美人也。愛弟，非愛美人也。車，木也。乘車，非乘木也。船，木也。入船，非入木也。盜，人也。多盜，非多人也。無盜，非無人也。奚以明之。惡多盜，非惡多人也。欲無盜，非欲無人也。世相與共是之。若是，則雖「盜，人也。愛盜，非愛人也。不愛盜，非不愛人也。殺盜，非殺人也。」無難。……此乃是而不然者也。」小取又曰，「惡盜之爲加於天下，而惡盜不加於天下。」

此難兼愛人類，何故殺人類中爲盜之人。墨子答以「殺盜非殺人」。意謂兼愛人類，故惡爲害於人類者。盜爲害於人類，則惡而殺之，所以絕盜萌而愛人類也。盜雖人類之一，然爲盜則另有一盜之名，而

非無罪之普通人矣。故殺盜，殺其有爲盜名者之人，非殺普通之人也。

按此與下三條皆爲名家與墨家之辨。當世爭論甚烈。其精微處，屬於名家。茲不具詳，僅以關於墨義者言之。蓋此文乃論墨學，非論名學也。

(十一)兼愛何故厚愛禹。此亦名家之說，與前條同一理解。辭佚。

墨子答之曰：

「爲天下厚禹，爲禹也。爲天下厚愛禹，乃爲禹之愛人也。厚禹之爲加於天下，而厚禹不加於天下。若惡盜之爲加於天下，而惡盜不加於天下。」

此言爲愛天下之故而厚愛禹，乃爲禹之厚愛天下也。其所厚雖在禹，而所愛仍在天下。如以天下之故而惡盜，所惡在盜，而所愛仍在天下也。

(十二)愛人不外己。

「愛人不外已，已在所愛之中，愛加於已。倫列之愛已，愛人也。」

此言愛人不外已，已在所愛之中。已在所愛，是愛仍加於已也。愛加於已，謂之爲倫列之愛已。倫列之愛已，即愛人也。而墨子之意，則以爲聖人之愛人，有厚薄而無倫列。

「聖人不爲其室。藏之故，在於藏。聖人不得爲其子之事。聖人之法，死亡親。爲天下也。厚親，分也。以死亡之，體渴興利。有厚薄而無倫列。」

何謂「倫列」。「義可厚厚之，義可薄薄之，謂之倫列。德行，君上，老長，親戚，此皆所厚者也。」何謂「厚薄」，「爲長厚不爲幼薄。親厚，厚。親薄，薄。親至，薄不至。厚親，不稱者而類行。爲天下厚禹，乃爲禹之愛人也。」「倫列」，即儒家差等之愛。所謂爲「私

「厚」者也。「厚薄」，所謂「爲長厚不爲幼薄」者也。「厚薄之愛」，與「倫列之愛」，雖同有厚薄。而一則自我爲之厚薄。一則自人爲之厚薄。一則無分別厚薄之心，一則有分別厚薄之意。此儒墨不同也。

儒家以「愛人不外已」，已在所愛之中，「謂之爲倫列之愛。倫列之愛已，卽是愛人。而墨家則以爲不然。捨已愛人，雖有厚薄，皆「爲天下」之故。倫列之愛已，不得謂之爲愛人。

以上十二項，墨與非墨辨兼愛者，義蘊盡此矣。前六主於勸行，後六主於明知，皆具有甚深妙義，惟「非性」「害孝」，頗見譏於後世，茲取而重爲辨之如左：

(一)兼愛果爲人之本性乎？兼愛是否爲本性，墨子書中，未嘗明言。其對巫馬子之言，以利己者終不得利己，惟愛人者乃可以利己

。此說亦只以愛人爲手段利己爲目的當人我利害衝突時，猶然不免舍人利己也。何則，以其以愛己心爲本位也。愛人之公，常不勝其愛己之私。是兼愛說，終當以非本性而受疑沮，此爲墨子說兼愛一大缺點。其後莊子培擊儒墨，常從「非性」立論。天道篇載：「孔子繙十二經以說老子。老子曰，大縷。願聞其要。孔子曰，要在仁義。老子曰，請問仁義，人之性邪。孔子曰，然，君子不仁則不成，不義則不生，仁義，真人之性也。又將奚爲矣。老聃曰，請問何謂仁義。孔子曰，中心物愷。兼愛無私。此仁義之情也。老聃曰，意，幾乎，後言。夫兼愛，不亦迂乎。無私焉，乃私也。夫子若欲使天下無失其牧乎，則天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽獸固有羣矣，夫子亦放德而行，循道而趨，已至矣。又何偈偈乎，揭仁義，若擊鼓而求亡子焉。意，夫子亂人之性也。」

按莊子所言仁義，兼破儒墨兩家之說。韓非子曰，「儒墨俱道仁義，兼愛天下，」是

仁義爲儒墨兩家共通之學說，兼愛無私乃仁義之正解，亦儒墨兩家共通之論。

駢拇篇曰：

駢拇枝指，出乎性哉，而侈於德。附贅懸疣，出乎形哉，而侈乎性。多方乎仁義而用之者，列於五藏哉，而非道德之正也。……是故鳧脰雖短，續之則憂。鶴脰雖長，斷之則悲，故性長非所斷，性短非所續，無所去憂也。意仁義其非人情乎。彼仁人何其多憂也。且夫駢於拇者，決之則泣，枝於手者，齧之則啼，二者或有餘於數，或不足於數，其於憂一也。今世之仁人，蒿目而憂世之患，不仁之人決性命而號食富貴，故意仁義而非人情乎，自三代以下者，天下何其寡寡也。

此言仁義果出於本性，何爲行仁義者之不自然也。徐無鬼篇曰：

「愛利出乎仁義，情郭本作捐，茲據何人承天引仁義者寡，利仁義者衆。夫仁義之情，惟且無誠，且假夫禽貪者器。」

「愛利出乎仁義」此正破墨家語。墨家以「仁愛也，義利也，」愛利出乎仁義，故仁者愛人，人亦從而愛之。義者利人。人亦從而利之。「莊子則以爲如此，是誠心行仁義者寡而利用仁義者衆。仁義不但無實，且爲奸人盜國之器，梟雄聚衆之資。故曰「夫兼愛不亦迂乎，無私焉乃利也。」按莊子掎擊仁義，常從「矯」「僞」兩點。矯則不自然，如弓之張而不弛也。稍弛，則反張之矣。僞則不真實，如虎質而羊皮也。其終必近人而擇噬，此所以致慨於盜跖田常也。其言雖激，頗含至理。

儒墨兩家，同道仁義，同見非於道家，故兩家學說，頗受道家攻

擊之影響，厥後儒家孟子，起而救之以性善論，「墨家宋子起而救之以「情欲寡說」，皆爲道家而發也。孟子之說曰，「惻隱之必，人皆有之，羞惡之心，人皆有之，恭敬之心，人皆有之，是非之心，人皆有之，惻隱之心，仁也，羞惡之心，義也，恭敬之心，禮也，是非之心，智也，仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之矣。」孟子生孔孟後，習聞道家非難之論，又不滿墨家「利外」之說，反本內觀，一求諸性，遂創立「性善論」，其主愛人利物，皆自性生，所不同者，有親疏先後之序，親親而仁民，仁民而愛物，親其兄之子過于親其隣之子，逐次擴充也。

（孟子之說，曾見難於同爲儒家之荀子，荀子曰「人之性惡，其善者僞也，此僞字義同人爲仁義禮智，皆自僞生，矯性情，積禮義，則爲君子矣。縱性情，安恣睢，則爲小人矣，人之初生，而有好利焉，順是故爭奪

生而辭讓亡焉，生而有疾惡焉；順是故殘賊生而忠信亡焉。生而有耳自之欲，又好聲色焉，順是故淫亂生而禮義文理亡焉，「君子小人之分，惟在能化性起偽，人皆有可以知仁義行仁義之性，而不必順性卽是仁義，故須有積習矯飾之功。孟荀性論，爲儒家內部二千年來之爭點，其關係於兼愛學說者，至鉅，附記於此，以明孟荀學說之是非，及研究兼愛是否出於本性者之參考。」

繼墨子而後起者，惠施宋鈡，因道家之非難，對兼愛說亦各有新發明。惠施言「天地萬物，與我一體，故汜愛。宋鈡謂「人之情欲寡，」故爲人多，而爲己少。一向內，一向外，一從物之本體立論，一從「心之內行」立論，皆各有補於兼愛說。今因惠施之說，非本論範圍，姑申引宋鈡之說，以明墨家之心性論。

莊子天下篇曰，「以禁攻寢兵爲外，以精欲寡淺爲內。」語心之容

，命之曰心之行，以膈合歡，以調海內。「趙遙遊曰，「辨乎內外之分，定乎榮辱之境，彼其於世，未數數然也。」荀子解蔽篇曰「宋子蔽於欲而不知得。」正論篇曰「宋子曰，人之情欲寡，皆以己之情爲欲多，：率其徒屬，辨其談說，明其譬稱，將使人知情欲之寡也。」宋子之學，大抵以「情欲寡說」爲宗，故莊子謂其「以情欲寡淺爲內，」又稱其能「辨內外之分，」則宋子之學，亦因墨者「重外」之過，故反而求諸內者歟。

「情欲寡說」，與其謂爲「兼愛說」之救濟，無甯謂爲「節用論」之根本，今姑置節用而舉其有裨於兼愛者言之，情欲寡說之有助兼愛者，在證明「人性本不甚利己」一點。所謂己者，乃指人類之最小之生命而言，其餘皆非真實之己也。世人所爲利己者，皆由於認識一己之界說不清，利其在人之己，而非利其在我之己也，皆利其殉於外者

，而非能利其得於內者也。若使人知在人者之非我也，殉於外者之非得於內也，則弊不甚利已，而不妨利人。何則性分中有待於外者甚少，除最小之生命外，皆非已也。養此最小之生命，乃甚易易，所謂「姑置五升之飯足矣，」過此非所需也。人誠能識此最小之已，所需於外甚少，則有「餘力相勞，餘財相分，良道相教，」又何難哉。

利己心與利他心，同出而異名，猶圓周之與圓積也，今試以一圓心而作大圓，更於圓周之內作小圓，令此小圓代表已，大圓代表人，圓周代表人已之範圍，圓積代表人之權利，則常見小圓之外周日廣，則大圓之內周日狹。廣而至於與大圓同體，則無內外之分，大圓小圓同一也。又使小圓之內積日減，則大圓之外積日增，減而至於與圓心同核，則亦無內外之分，而大圓小圓同一矣。由前之義，是墨家惠施之說也。惠施以天地萬物與我一體，故「汜愛」。此以一已之外周

擴大，至與天地萬物同一界域，則愛己心即愛他心也。由後之義，是子家宋鈡之說也。宋鈡以人之情爲欲寡，其一己所需之權利至簡，故「爲人，」此以一己之內積馱減，至於真實之我而後止，則不愛他，未便利己也，愛他，亦無妨於利己，此宋子說也。今舉一例以明之。如自愛其身而不愛他人之身，此以身爲圓周也；若擴大之，至於家，則自愛其家而不愛他人家者，亦兼愛他身矣。再擴大之至於國，則自愛其國而不愛他人之國者，亦兼愛他家矣。若再擴大之至天下，至於人類。則自愛其類而不愛他之類者，亦兼愛他國矣。不亦所謂「己」者愈大，而所謂愛者愈廣乎。已與他，有異量而無異質，此前說也。又如以所謂「我」者等於圓積。圓積愈小，則所謂我者亦愈小。而所需於愛我之權利亦愈小，則所餘以愛他人者亦愈大。圓積愈大，則所謂我者亦愈大，而所需於愛我之權利亦愈大；而所餘以愛他人者乃愈小。如

吾力足以食十人，而吾所需之食僅一人，則其餘皆可以利人矣。又如吾所需自然物之供給者爲百，今減而爲十，則有九十之餘物以利他人矣。反之，則需食人之力以自給、奪人之物以自養，而爲損人利己之事。前者將一己之量擴大，故利他卽是利己，愛己卽是愛他。後者將一己之質縮小，利人未便損己，利己亦不害人。故曰利己之與利他，同出而異名，互爲隱現也。

若夫就其心之發動觀之，則利他實可謂第一天性，而利己則第二天性也。何以言之，今見孺子將入於井，必有怵惕惻隱之心，非所以納交於孺子之父母也，非所以邀譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也，此人類自然利他心之發動也。若夫見孺子已入於井，其井甚深而不可救，則必拔援梯階而後入焉。或明知其無益而以爲不必救，或身畏其害而竟不敢救。此則考慮後之第二念也，故利己心雖若天性，實則經

過最速之計較，利人則不待計較，而自然發生，一計較則反躊躇矣。此足證利人之爲前性，而利己之爲後性也。又如遂一利人之事，天君泰然，常有樂不可喻之狀。遂一利己而不害人之事，雖亦自覺愉快，其內心究不若利人者之融融。此則第一天性與第二天性之較也。又若遂一損人利己之事，人雖不知，已獨內愧，如芒刺之在背，負債之於心，此又可見損人利己之非本性矣。若夫以利人爲手段，以利己爲目的，爲愛己而愛他。雖得互助之利，實減同情之樂。以計較之心，代苦樂之辨，中心芥蒂若不慊焉。斯則「純潔」與「有爲」之辨也。豈非出於性者愈遠，而安於心愈歉歟。以此觀之，兼愛之爲第一性，而自愛之爲第二性也，審矣。夫自愛者，未有不經計較而後發動者也，故經驗愈高者，其自愛亦愈甚。計較愈熟者，其同情亦愈減。老吏斷獄，酷然無情，非無情也，經驗多也。青年愛國，舍身不顧，非不顧也，

計較粗也。故計較粗，則青年有本性，經驗多，則老吏失常態，以此知人類利己，乃歷劫積智所習然，爲「習性」而非「本性」矣。漢第五倫曰，「吾兄子病，吾夜十往視之，歸而酣寢。吾子病，夜一往視之，歸而竟夕不寐。」認第二性爲第一性，斯蓋由汨沒已久，忘其本真。甚矣，以利已爲天性，以別愛爲自然，自有生物以來，即日積而月累。錮其本真久矣。世無上智大仁，誰與見兼愛之爲本性邪。

適草此文竟，閱報載「遼瀋某次車，爲飛機擲彈所擊，車箱外有婦人抱子而坐於踏板者，其子適中彈而顛，離於懷，婦人亦躍下。車行甚急，彈丸如雨，婦人碾於輪下斷焉。」此一事怦怦然動吾感想。當婦人倉卒之際，不知愛子之不可救，而隨以躍車，則兼愛之第一念也。若稍用理智，知「子身」「我身」之別，則可以不必躍矣。此婦人愛子之身若其身，痛子之死忘其死。此一剎那間之情緒，乃人

類最高尙最純潔之愛也，若有「我身」「彼身」之計較者，則必先愛其身後愛他身，不肯舍己而殉人矣。故利己心爲第二天性，在嗜欲淺天機深者，常能自覺。若夫第二天性與第一天性之試驗，第二天性於最速間，不能抗第二天性之支配。此則吾所以主「兼愛」「利己」均出天性，而兼愛尤爲自然也。（十月一日附記）

二、兼愛果有害於孝乎？兼愛是否有害於孝。此問題在墨子時代，尙非爭論要點。自孟子「無父」之說出，而後天下之儒者，始集矢於墨。孟子曰，「墨子兼愛，是無父也，楊子爲我，是無君也，無父無君，是禽也。」此語驟聞之，若甚嚴謹。細按之，實乃粗疏。以孟子之好辨，又自謂有知言之術，且略通名家白馬等說者，不應於如此之重要問題，而論證粗疏乃爾。余嘗求其故，讀孟子好辨許行兩章，及論語孔子答沮溺丈人之詞，而知矣。孔子明人倫，所重在組織。孟子，儒

之社會學家也。立君臣。序父子。以明人之有倫。所以異於禽獸也。其言與孔子答沮溺意同。蓋不欲人之自毀其社會組織，以反於渙若禽獸之初民狀態也，故于楊之爲我，墨之兼愛，皆直斥之爲禽獸。非醜詆之辭，乃比擬之論。意若曰，爲我者，上不臣天子，下不友諸侯，並耕而食，雍餐而治，有我無人，無君臣之義，是自毀其國之組織也，無國之組織者，禽獸之道，非人道也。兼愛者，視人之家若其家，視人之身若其身，兼而愛之，兼而利之，人我同一，無父子之親，是自毀其家之組織也，無家之組織者，亦禽獸之道，非人道也。兩言「無父無君」，「兩言」是禽獸」，猶言失家國組織之要素者，是自反於初民之域，而同「人道」於「禽道」也。夫人之所以異於禽獸者，在「人能羣而禽獸不能羣」耳，人之所以能羣者，以有「倫」也。若亂其倫，是自毀其羣，自毀其羣，則反人道於禽道矣。故孟子痛斥之，其拒楊墨

之旨如此。

雖然。吾人細按「兼愛說」，果有如孟氏之所云者乎。曰否否。孟之說蓋未通乎墨之意，得乎兼而遺乎交，執乎愛而未權乎利也。墨子兼愛，乃合「兼交愛利。」而言。愛必待周，而利不必得。故愛無差等，而利有厚薄。「薄盜厚禹」「爲長厚不爲幼薄」，「親至，薄不至」，「有疏而無絕，有後而無遺」，皆極愛利之「權」，與儒家仁至義盡無殊，非若後世所謂功罪平等，堯跖等觀，齊愛而並利之也。大抵孟子之時，墨家徒屬，有不盡如師說者。舍交言兼，棄利言愛，而所謂兼者，又非「兼盡」之兼，爲「兼并」之兼，故常來「兩愛不並立」之問。若使知「兼交愛利」之義則當時許多無謂之辨，皆可以省矣。

至於孟子所以破兼愛說者，不特未撼墨子之領域也，卽以墨家徒屬所謂兼愛者言之，亦未能有破也。何以言之，人之所以異於禽獸者

。其於類之愛也，不在兼不兼，而在愛不愛。人能愛其父，亦愛他人之父，此「兼愛」也。禽獸不特不愛他人之父，亦不自愛其父，此「兼不愛」也。兼愛，人也，兼不愛，禽獸也。今日人之「兼愛」，「同于禽獸之「兼不愛」，」但問其兼之同，不別其愛之異，此察類不精之過也。不謂孟子以知言之選，而竟有「察類」之失。

「兼愛」，「不兼愛」，「兼不愛」，此三辭者，含義各別，不可不察也，儒家之大同，佛家之博愛，墨子之愛人必待周，皆「兼愛」也。楊氏之爲我，儒家之小康，孟子之推恩，皆「不兼愛」也。禽獸指一部分之禽言

相食，無父子君臣之義，無辭讓廉節之禮，皆「兼不愛」也。「兼愛」之與「兼不愛」，爲絕對之異，如東西之相反也。「兼愛」之與「不兼愛」，爲相對之異，如尺寸之相比也。孟子以「不兼愛」異於「兼不愛」，而以「兼愛」同於「兼不愛」，此其所以蔽也。

知上述之義，則墨子之「兼愛」，與孟子之「不兼愛」，孰爲有害於孝，孰爲有益於孝，其是非得失可得而斷也。墨子之兼愛，無薄於孝，而有厚於仁。孟子之不兼愛，無厚於仁而有厚於孝。是則墨子仁孝兼厚，孟則一厚一薄。其是非得失，一言可定。今姑不必詞費，舉一實例以證明之，假有二動物於此，其一動物者，於其父寒則衣之，飢則食之，疾病則待養之，其於他人之父亦然。其一動物者，於其父也，寒亦衣之，飢亦食之，疾病亦侍養之，其於他人之父則不然。爲問此二動物者，誰爲無父乎，誰爲有父乎，若曰，前者禽獸而後者人也，則吾殊不願世之多人，甯多禽獸也。

且兼愛無害於孝，不特墨子之說然也，卽孟子亦自知之。孟子曰：「殺人之父，人亦殺其父，殺人之兄，人亦殺其兄。」墨子曰：「我從事愛利人之親，人亦報我以愛利吾之親。」墨子曰：「愛人者人亦從而

愛之，利人者人亦從而利之，「孟子曰，「愛人者人恆愛之，數人者人恆敬之，」此非墨孟之言，若合符節哉。其實則同，其名則異，而言語名詞之辨，亦可以休矣。

又不特孟子之說爲然也，儒家論孝亦同。孝經曰，「敬親者不敢侮於人，愛親者不敢慢於人，」又曰，「以天下養，孝之至也，」如是則非特墨家之兼愛，無害於孝，而儒家之孝，反以兼愛爲極致也。

又不特儒家之說爲然也，道家之說至仁亦有之，謂「兼愛」爲超乎孝，而非不及於孝，商本之問莊子是也。天道篇

「商太宰問於莊子曰，何謂至仁，莊子曰至仁無親。太宰曰，蕩聞之，無親則不愛，不愛則不孝，謂至仁，不孝可乎。莊子曰，不然，夫至仁尙矣，孝固不足以言之，此非過孝之言也，不及孝之言也。夫南行者至於郢，北面而不見冥山，是何也，則去之遠也。故曰，以

敬孝易，以愛孝難，以愛孝易，以忘親難，忘親易，使親忘我難，使親忘我易，兼忘天下難，兼忘天下易，使天下兼忘我難。夫德遺堯舜而不爲也，利澤施於萬世天下莫知也，豈直太息而言仁孝乎哉。『莊子論「孝」與「至仁」之分，爲古今辨論「兼愛」別愛者最精之言，蓋孝與不孝之分，異類也，東西也。至仁與孝之分，同類也，遠近也。以此言之，「兼愛無害於孝」明矣。』

或曰，吾子言「兼愛不妨孝」，可謂辨矣，今有一實例於此，假遇二者飢欲死，其一吾父，其一人之父也，墨子得飯一盂，不能兼救二老之死，以奉其父耶，以奉人之父耶，吾意爲親度之墨子，必先奉其父矣，使奉其父則墨子亦別愛，如曰不然，謂吾父與人父等爾，無所擇，則吾以爲孟子「兼愛無父」之斷案，不爲虐。是故吾儕終以墨家兼愛之旨爲善而不可用，不如儒家「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人

之効，「之能當理而厭心也。」

答曰，子所舉者，乃「萬有一焉」之特例也。凡人之立說，不當以特例而亂常理。尤不當以奇事而窮變態也，果如客言，不特墨家兼愛之說，爲無所施。卽儒家別愛之義，亦不可行也。今試問此二老者，爲主兼者乎，爲主別者乎。若其兼者，則甯相讓。若其別者，則將相爭，相讓則互成其美，相爭則一受其惡。而爲之子者抑將助父毆之乎，抑勸之相讓邪。若勸之相讓，則仍是兼愛。若助之爲毆，既不能救，又從而毆之斃之，是誠何道，吾恐別愛之儒者亦將不免爲殘忍酷虐也。夫大飢大兵之時，古今之不能兩全其愛者，蓋亦多矣。趙苞之無母，鄧攸之棄兒，斯皆無可奈何之事，而君子許之。原其心而略其跡，非謂必能生之也。其心果兼愛，則雖死二老與一子，固天下之悲劇，而仁人所動心也。若其較利計害，死他生自，既自爲忍人，又陷父

不義，吾未見其可也。是故縱令處茲窮奇之時，余猶以爲兼愛勝於別愛，何則，以其所全於孝者大也。若乎設奇難之詞，立不兩全之義，以相詰而求是，吾以爲舜之竊負而逃，皋陶執之，其于朋友君臣父子之義，必有一相防者矣。然則儒家別愛之說，與人倫又可盡通乎？吾故曰不當以奇例而亂常理也。

是做兼不害孝之說，以孝爲兼所包，能兼者必能孝，能孝者不必能兼也。

第二章 非攻

非攻，兼愛條目之一也。子墨子曰：「天下之亂惡自起乎，起於不相愛。」（一）自愛其身而不愛他人之身，（二）自愛其家而不愛他人之家，（三）自愛其國而不愛他人之國。因此則釀成三亂象：（一）賊殺，（二）盜竊，（三）攻戰。三者之中，以攻戰之爲最烈。然世人對於賊殺，盜竊，尙得知而非之，國家或從而禁之。惟對於國與國之相攻戰，則不但不知非，且從而譽之，不但不禁，又從而賞之，甚矣，正義之不明，而人類之多難也。推其所以致此之由，則原於人類之利己心與其好勝心，而又有受洶融於先世，與禽獸爭，與龍蛇爭之野蠻遺習。權臣霸主，從而利用，曲學織人，因而附和，遂得施其煽惑之術，以致鼓簧血性有爲之人羣。嗟乎，自部落酋長以來，久矣，以掠奪爲

光榮，以殺戮爲耕作，蓋不知狗彘之行，人類之所醜也。墨子有見於此，不忍於心，而大聲疾呼以斥之曰「非攻」，「非攻」所以醒千載之癡妄，救一世之沈淪，而爲人類留一「人道」於世，以勿自附於禽獸之倫也。非攻上篇，曰：

『今有一人入人園圃，竊其桃李，衆聞則非之，上爲政者，得則罰之，此何也，以虧人自利也。至攘人犬豕雞豚者，其不義又甚入人園圃竊桃李，是何故也，以虧人愈多，其不仁茲甚，罪益厚。至入人欄廐取人馬牛者，其不仁義又甚攘人犬豕雞豚，此何故也，以其虧人愈多，其不仁茲甚，罪益厚。至殺不辜人也，拖其衣裘，取戈劍者，其不義又甚入人欄廐取人馬牛，此可故也，以其虧人愈多，苟虧人愈多，其不仁茲甚矣，罪益厚。當此天下之君子，皆知而非之，謂之不義。今至大爲不義，攻國，則弗知非，從而譽之謂之義，此可謂知義』

與不義之別乎。殺一人謂之不義，必有一死罪矣。若以此說往，殺十人十重不義，必有十死罪矣。殺百人，百重不義，必有百死罪矣。當此天下之君子，皆知而非之謂之不義。今至大爲不義，攻國，則弗知非，從而譽之謂之義，情不知其不義也，故書其言以遺後世，若知其不義也，夫奚說書其不義以遺後世哉。今有人於此，少見黑曰黑，多見黑曰白，則以此人不知白黑之辯矣。少嘗苦曰苦，多嘗苦曰甘，則必以此人爲不知甘苦之辯矣。今少爲非則知而非之，大爲非攻國則不知而非，從而譽之謂之義，可爲知義與不義之辯乎。是以知天下之君子，辯義與不義之亂也。」

小爲非則知而非之，謂之不義，大爲非則不知而非之，從而義之，此可謂不知義與不義之辨矣。然知其不可而猶爲之，則以好義之心，常不勝其好利之情，墨子於此，譬之人之有竊疾者。

「子墨子見楚王曰，今有人於此，舍其文軒，鄰有敝墨而欲竊之。舍其錦繡，鄰有短褐而欲竊之。舍其梁肉，鄰有糠糟而欲竊之。此爲何若人。王曰，必爲有竊疾矣。子墨子曰，荆之地方五千里，宋之地方五百里，此猶文軒之與敝墨也。荆有雲夢，犀兕，麋鹿滿之，江漢之魚鼈黿鼉，爲天下富，宋所爲雉兔狐狸者也，此猶梁肉之與糠糟也。荆有長松文梓梗楠豫章，宋無長木，此猶錦繡之與短褐也。臣以王之攻宋也，爲與此同類也。」公輸

「子墨子謂魯陽文君曰，今有一人於此，羊牛犝豮，維人但割而和之，食之不可勝食也，然見人之作餅，則還然竊之，曰舍余食，不知耳目安不足乎，其有竊疾乎。魯陽文君曰：有竊疾。子墨子曰，楚四竟之田，曠蕪而不勝辟，諱靈數千，不可勝用，見宋鄭之閭邑，則還然竊竊，此與彼異乎。魯陽文君曰：是猶彼也，實有竊疾也。」

地有餘而常欲侵他人之地，財有餘而常欲得他人之財，此種變態心理，惟有「盜竊癖」者有之，飢寒之盜竊，不若是也。惟其有「癖」，是以不知其非，常樂稱道之以貽後世。

子墨子謂魯陽文君曰：攻其鄰國，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，傳遺世子孫，曰莫若我多。今賤人也，亦攻其鄰家，殺其人民，取其狗豕食糧衣裘，亦書之竹帛，以爲銘於席豆，以遺後世子孫，曰莫若我多，亦可乎。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。」（魯問）

殺人越貨而書之竹帛。今之戰史，古之賊案也。彼鼎粲粲而碑巍巍者，甯非所盜之財物粟米，與其所殺人之父子兄弟之紀錄乎。野蠻以殺人多者爲貴，取其骷髏而貫之纍纍若珠，或懸腰間，或披肩上，

以眩耀於儕輩，誇飾於婦女，文明人見之，爲惡心發嘔者數日。然歸而事其國，又欲加入遠征隊以博英名，其飲至策勳，耀耀於肩上腰間者，獨非骷髏乎。使後世文明人見之，吾又不知其惡心嘔吐，至若干日而後止也。嗚呼惑哉。

『魯陽文君語子墨子曰，楚之南有啖人之國者，其國之長子生，則解而食之。謂之宜弟。美則以遺其君，君喜則賞其父，豈不惡俗哉。子墨子曰，雖中國之俗亦猶是也，殺其父而賞其子，何以異食其子而賞其父哉。苟不用仁義，何以非夷人之食其子也。』魯問

讀此，則知今之以恤金啗人，及受人恤金者，爲可哀也矣。

凡霸主權臣曲學織人之所以鼓勵戰鬥者，又非止公戰已也。於私人相與間，亦極力提倡爭鬥，以爲攻戰利用之資，反人性於獸性，其用心甚危，其貽禍亦至大。

耕柱篇曰：『子墨子謂駱滑釐曰，吾聞子好勇。駱滑釐曰，然。我聞其鄉有勇士焉，吾必從而殺之。子墨子曰，天下莫不欲與其所好，度其所惡。今子聞其鄉有勇士焉，必從而殺之，是非好勇也，是惡勇也。』

此爲當時提倡好勇所致。越勾踐，趙文王，齊湣宣，常令勇士鬥於前，斷頭洞胸者相繼而不止也。以鬥牛鬥雞之戲行於鬥人，令觀者與鬥者俱失其本性，養成樂嗜殺人之習，一經道破，可笑亦可憫也。又或問：『君子亦有鬪乎，子墨子曰，君子無鬪。曰狗豨猶有鬪，烏有士而無鬪者矣。子墨子曰，傷哉，言則稱湯文，行則法狗豨，傷哉。』今之以「武士道」或「決鬪」自誇者，吾不知其行爲居何種也。

攻戰非特不義而已，而又有不利焉。

（一）奪民之時。『今師徒唯毋與起，冬行恐寒，夏行恐暑，此不

可以冬夏爲者也，春則廢民耕稼樹藝，秋則廢民穫斂。今唯廢一時，則百姓飢寒凍餒而死者，不可勝數。」非攻中

(二)費民之財。『今嘗計軍上竹箭羽施幄幕甲盾撥却往而靡弊腑冷不反者，不可勝數。又與矛戟戈劍乘車，其所往碎折靡弊而不反者，不可勝數。與其牛馬肥而往瘠而反往死亡而不反者，不可勝數。』
非攻中

(三)用民之命。『與其塗道之脩遠糧食輟絕而不繼，百姓死者，不可勝數也。與其居處之不安，食飯之不時，飢飽之不節，百姓之道疾病而死者，不可勝數，喪師多不可勝數。喪師盡不可勝計。則是鬼神之喪其主后，亦不可勝數。國家發政奪民之用，廢民之利，若此甚衆。』非攻中

非攻下曰：

『今王公大人天下之諸侯，差論其爪牙之士，比列其舟車之卒伍，於此，爲堅甲利兵以往攻伐無罪之國。入其國家境，芟刈其禾稼，斬其樹木，墮其城郭，以湮其溝池，攘殺其牲牷，燔潰其祖廟，勁殺其萬民，覆其老弱，遷其重器，卒進而極鬥，曰死命爲上，多殺次之，身傷者爲下，又况失列北撓乎哉。罪死無赦以譚其衆，夫毋兼國覆軍，賊虐萬民，以亂聖人之緒，意將以爲利天乎，夫取天之人，以攻天之邑，此刺殺天民，剝振神位，傾覆社稷，攘犧牲，則此上不中天之利矣。意將以爲利鬼乎。夫殺天之人，滅鬼神之主，廢滅先王，賊虐萬民，百姓離散，則此中不中鬼之利矣。意將以爲利人乎。夫殺人之爲利人也薄矣，又計其費，此爲害人之本，竭天下百姓之財用，不可勝用也。則此下不中人之利矣。』

孫子曰，興師十萬，日費千金，軍騎之奉，兵甲之用，運餉之費

，殆於道路，不得操事者，七十萬家，攻城則蟻附之，殺士卒三分之一，而城不拔者，此攻之災也。謀攻篇

孫子爲中國第一軍事哲學家，其言攻之害猶如此。則攻之爲不利可矣知。凡戰爭之起也，貨財，時間，生命，平日所珍重寶貴而不肯輕費者，至此皆一逞而無吝，以求賭最後之勝負。販者固已傷殘，而勝者亦皆耗竭。直接戰役者固破壞，而間接他役者亦波累。百年元氣不能復，數世積累一旦盡。不觀近世歐洲大戰乎，直接死戰役者三十萬人，動員及於全國，則寡婦孤兒，衰翁弱母之因而焦瘁憂傷死者，又不知幾千萬也。戰罷之後，瘡痍滿目，失業滿街，此其耗民命大矣。其財產損失，以億萬計。而間接之工商業，停滯破壞。煤鹵無煙，輪運無貨，購買無力，全球生活將起一大恐慌，至今方興而未有艾也。再觀我國，軍閥林立。河山破碎，強弱相吞，大小相併，儼同割據

，攻戰不休。養兵至三百萬。人民殫其地之出，竭其廬之入，以供軍費而不足。民至餓殍投河仰藥自縊死者，無時無地之。其連年所耗人口之量，財產之數，又不可勝計也。吾人所可知者惟見國人死亡窮困之日相逼迫，料知來日大難耳。噫，攻戰爲之害，誠自有人類以來，最可爲悲痛之事也。夫攻戰之爲不義既若彼。其爲不利又若此。則攻之當非明甚。然而人類本有好勝心與貪得心，又加以霸主權臣曲學織人之鼓惑，或因借外以安內，或因立功而誘過。故不惜作爲種種飾詞以維護其短。墨子柝之約有三種：（一）貪伐勝之名。（二）貪得之利。（三）以義名立下。今分述其駁論如左：

（一）貪伐勝之名。此言最中人主之聽。而遇好大喜功之國民，尤易邀譽。故飾攻者持之最力。而墨子駁之，以爲無名可貪，無功可得。計其所自勝，無所可用也。」以此爲名，名於何有。竊觀古今不義

而戰勝之國，其所得者果何哉。亦曰，狗彘之行，豨虎之事，盜賊劫殺之所爲也。銘鐘書簡，徒爲後人唾罵之資而已。

(二)貪得之利非攻中曰『計其所得，反不如所喪者之多。今攻三里之城，七里之郭，攻此不用銳，且無殺而徒得，此然也。殺人必數於萬，寡必數於千，然後三里之城，七里之郭，且可得也。今萬乘之國數虛於千，不勝而入，廣衍數於萬，不勝而辟。然土地者所有餘也。王民者，所不足也。今盡王民之死，嚴下上之患，以爭虛城，則是棄所不足而重所有餘也。爲政若此，非國之務者也。』

此言攻戰無利可貪，無實可得，而所得者死亡與貧弱而已。然而「節攻者」之猶言未止也。以爲自有國以來，所謂四五富強國者皆因攻戰之故而富強，則攻戰未爲無得也。

『節攻戰者言曰，南則荆吳之王，北則齊晉之君，始封於天下之

時，其土之方未至有數百也，人徒之衆未至有數十萬人也，以攻戰之故，土地之博，至有數千里也，人徒之衆至有數百萬人，故當攻戰而不可不爲也。子墨子言曰，四五國則得利焉，猶謂之非行道也。譬若醫之藥人之有病者然。今有醫於此和合其祝藥之於天下之有病者而藥之，萬人食此，若醫四五人得利焉，猶謂之非行藥也，故孝子不以食其親，忠臣不以食其君。古者封國於天下，尙者以耳之所聞，近者以目之所見，以攻戰亡者，不可勝數。是故子墨子言曰，古者王公大人情欲得而惡失，欲安而惡危，故當攻戰而不可不非也。」非攻中

然而「飾攻者」之言，猶未已止也。以爲失利之國，由於不善用衆。若善用衆，則可以得兼併天下之利而墨子破之，以爲好戰必亡，決無倖得。

「飾攻者之言曰，彼不能收用彼衆，是故亡。我能收用我衆，以

攻戰於天下，誰敢不賓服哉。子墨子言曰，子雖能收用子之衆，子豈若古者吳闔閭哉。古者吳闔閭，教七年，奉甲執兵，奔三百里而舍焉。次注出於冥隘之徑，戰於柏舉，中楚國而朝宋與魯。至夫差之身，北而攻齊，舍於汶上，戰於艾陵。大敗齊人而葆之，大山東而攻越，濟三江五湖而葆之會稽，九夷之國，莫不賓服。於是退不能賞孤施舍羣萌，自恃其力，伐其功，譽其智，怠於教，遂築姑蘇之臺，七年不成及。若此，則吳有離罷之心。越王勾踐，視吳上下不相得，收其衆以復其讎，入北郭，徙大內，圍王宮，而吳國以亡。昔者晉有六將軍而智伯莫爲強焉，計基地之博人徒之衆，欲以抗諸侯，以爲英名攻戰之速，故差論其爪牙之士，比列其舟車之衆，以攻中行氏而有之。以其謀爲既已足矣。又攻茲范氏而大敗之，并三家以爲一家而不止。又圍趙襄子於晉陽。及若此，則韓魏亦相從而謀曰，古者有語，唇亡齒

寒，趙氏朝亡，我夕從之，趙氏夕亡，我朝從之。詩曰「魚水不務，陸將何及乎。」是以三主之君，一心戮力，辟門除道，奉甲與士，轉魏自外，趙氏自內，擊智伯，大敗之。是故子墨子言曰，古者有語曰「君子不鏡於水而鏡於人。鏡於水見面之容，鏡於人則知吉與凶。今以及戰爲利，則蓋嘗鑒之於智之事乎。此其爲不吉而凶，既可得而知矣。」

按「好戰必亡」古有公例。墨子所舉，僅爲當時親見之吳晉兩國，似乎不足爲歷史的證明。其後秦以攻戰而并六國，似乎飾攻者之說勝矣。然秦自稱帝，不二世而亡，說者仍以爲「攻戰之餘毒。」猶之病食積者，得病卽在多食之時。病色瘵者，得病已伏娛色之日。秦之亡，不亡於子嬰道左之降。而亡於并吞六國之盛。自古未有好戰得國而能長久者也。故漢高雖以「馬上得天下，而不以馬上治之。」然猶身死

軍中，諸呂作亂，誅劉氏子弟殆盡。設非文景之長期休養，漢之不止亦僅耳。其後武帝好戰，又幾於亡。詳觀古今，以一戰而定者有之矣。屢戰而不亡者未之有也。謀國者不可不知所警戒哉。

(二)爲義正於天下。節攻者之言曰，我非以金玉子女壤地爲不足也。我欲以義名立天下，以德求諸侯也。

「子墨子曰，今若有能以名義立於天下，以德求諸侯者，天下之服可立而待也。夫天下處攻伐久矣，譬如僮子之爲馬。然今若有能信効先利天下諸侯者。大國之不義也，則同憂之。大國之攻小國也，則同救之。小國城郭之不全也，必使修之。布粟之絕，則委之。幣帛不足，則供之。以此効大國，則小國之君說。人勞我逸，則我甲兵強。寬以惠，緩易急，民必移。易攻伐以治我國，功必倍。量我師舉之費以爭諸侯之斃，則必可得而序利焉。督以正義以名，必務寬吾衆，信

吾師，以此援諸侯之師，則天下無敵矣。其爲利天下，不可勝數也。

此天下之利，而王公大人不知而用，則此可謂不知利天下之巨務矣。」

「以義名立天下」，爲古今飾攻者最詭辯之言。以爲我之攻伐，乃以彼爲不義之故。所謂「伸大義於天下」者也。而墨子駁之，以爲真有爲「立義名於天下」者，但當努力爲義而已。不必日事攻人。所謂「立義」者，謂「內治其國，外善其隣」也。內治其國。卽上所謂「督以正。

同義爲名。務以寬吾衆信其師，「外善其隣，卽上文謂「先利天下諸侯

。」「質言之，卽能行全部「墨子之教」者是也。

兼愛，非攻，尙賢，尙同，節葬，非，樂天志，明鬼，非命

諸侯有信能行此者，則民志統一。財賦充足。政治修明。四隣信服。以批立國，國可不敵。以此求諸侯，則諸侯莫不歸之。既各愛其國，又互相兼愛。如是，則國與國不定於一尊，固無所害。卽定於一尊。亦不須用兵力也。斯則和平統一，爲墨子非攻之最後希望也。或曰信

如是，則墨子竟不許用兵歟。假有恃兵力爲暴於天下者。墨子將何以處。偷任其橫恣，豈非與兼愛之旨相妨耶。曰，否否，墨子非攻而非誅。非戰而非非守。何以明之。

(一)非攻而非非誅。非攻下，飾攻者之言曰，以攻伐爲不義，非利物歟。昔者禹征有苗，湯伐桀，武王伐紂，皆立爲聖王，是何故也。墨子曰，子未察吾言之類，未明其故也。彼非所謂「攻」所謂「誅」也。

誅者，討叛伐暴之類。攻者，諸侯自相攻伐也。孟子曰，「春秋無義戰，彼善於此，則有之矣。征者，上伐下也。敵國不相征也」。此與墨子言「誅」義同。

自上伐下曰誅。自下伐上亦曰誅。以墨子所舉三王之事觀之，誅之界說，有正變二種。湯武革命，以臣伐君，亦可謂「誅」也。孟子曰

，「聞誅一夫紂矣，未聞「弑」君也。」則儒者亦以義討不義伐暴救民者爲誅矣。誅之界說，以討叛伐暴爲解。則桀紂之君，操莽之臣，皆不免於墨子之誅矣。以此非攻，又安有恃兵力以爲暴於天下者乎。

(二)非攻而不非守。談墨子者當知墨子雖非攻而尙「守」。備城門以下諸篇與弟子禽滑釐論守之義，守之事，守之具，詳矣。中國兵家言「守」者，莫能外也。而墨子不但詳言之，且實行之。常訓練其徒屬，製造其守具，以代乎天下弱小諸侯之守。

「墨子之徒三百餘人皆可使蹈湯赴火」淮南子

公輸般爲楚造雲梯之械成，將以攻宋。墨子聞之，起於魯，行十日十夜，足重繭而不休息，裂裳裹足，至於郢。見公輸般。公輸般曰：「夫子何命焉」。墨子曰：「北方有侮臣，願藉子殺之」。公輸般不悅。墨子曰：「請獻十金」。公輸般曰：「吾義固不殺人」。墨子起再拜曰：

「請說之。吾從北方聞子爲梯將以攻宋，宋何罪之有。荆國有餘於地，不足於民。殺所不足而爭所有餘，不可謂智。宋無罪而攻之，不可謂仁。知而爭，不可謂忠。爭而不得，不可謂強。義不殺少而殺衆，不可謂知類。」公輸般服。墨子曰，「然胡不已乎」。公輸般曰，「不可。吾既已言之王矣。」墨子曰，「胡不見我於王」。公輸般曰，「諾」。墨子見王曰，「聞大王舉兵將攻宋，計必得宋乃攻之乎。亡其不得宋，且不義，猶攻之乎。」王曰，「必不得宋，且有不義，則曷爲攻之。」墨子曰，「甚善，臣以爲宋必不可得。」王曰，「公輸般天下之巧工也。已爲攻宋之械矣。墨子曰，「令公輸般設攻。臣請守之。」於是公輸般墨子解帶爲城，以牒爲械。公輸般九設攻城之機變，墨子九距之。公輸般之攻械盡，墨子之守圉有餘。公輸般誦而曰，吾知所以距子矣。吾不言。」墨子亦曰，「吾知子之所以距我矣。吾不言。」楚

王問其故。墨子曰，「公輸子之意，不過欲殺臣。殺臣宋莫能守。乃可攻也。然臣之弟子禽滑釐等三百人已持臣守圍之器，在宋城上而待楚寇矣。雖殺臣不能絕也。」楚王曰「善哉，吾請勿攻宋矣。」公輸篇

孟勝爲墨者「鉅子」，善荆之陽城君。陽城君令守於國，毀璜以爲符約曰，「符合聽之。」荆王薨，羣臣攻吳起兵於喪所，陽城君與焉。荆罪之。陽城君走，荆收其國。孟勝曰，「受人之國，與之有符，今不見符，而力不能禁，不能死，不可。」其弟子徐弱諫孟勝曰，「死而有益陽城君，死之可矣。無益也，而絕墨者於世，不可。」孟勝曰，「不然，吾於陽城君非師則友也，非友則臣也。不死，自今以來，求嚴師必不於墨者矣。求賢友必不於墨者矣。求良臣必不於墨者矣。死之，所以行墨者之義而繼其業者也。我將屬「鉅子」於宋之田襄子。田襄子賢者也，何患墨者之絕世也。」徐弱曰，「若夫子之言，弱請先死以

除路」。還歿頭前於孟勝，因使二人傳「鉅子於田襄子」。孟勝死弟子死之者八十三人。二人已致命於田襄子欲反死孟勝於荊。田襄子止之曰「孟子已傳「鉅子」於我矣」。不聽。遂反死之。墨者以爲不聽「鉅子」。呂氏春秋尙德篇

「墨子之法，殺人者死，傷人者刑，所以禁傷人也。」墨者鉅子腹辭對秦惠王語

今觀備城門各篇，頗有殺傷之事。又爲自固其圍而宣布之戒嚴令「斬」斬「斬」者各條。與儒者所像想慈悲不殺煦煦爲仁之墨子大異。則我先墨非「棄邪遷幽」之太王，亦非「不禽一毛」之宋襄也。要知人攻我守，正所以達兼愛萬民之旨。不守而退，適足以長強暴侵凌之風。務攻奪者，盜賊主義也。不抵抗者，奴隸主義也，世無奴隸，亦無盜賊，弱者「失義」。乃強者「失仁」之因，盜賊奴隸，相爲罪惡種子。使

天下無不守之城，吾知攻者將却步顧慮，而未敢輕發也。

呂氏春秋成書於墨者「言滿天下」之日，其論「攻守」頗與墨家言出入，今備錄以資參證。

〔論攻〕「古聖王有義兵而無偃兵，兵之所自來者上矣，與始有民俱。凡兵也者，威也。威也者，力也。民之有威力，性也。性者，所受於天也，非人之所能爲也。武者不能革，而上者不能移。兵所自來者久矣。黃炎故用水火矣，共工氏固次作難矣，五帝固相與爭矣，遞與廢，勝者用事。人曰「蚩尤作兵」，蚩尤非作兵也，利其械矣，未有蚩尤時，民固剝林木以戰矣。勝者爲長，長者猶不足以治之，故立君。君又不足以治之，故立天子。天子之立也，出於君。君之立也，出於長。長之立也，出於爭。爭鬪之所自來者久矣，不可禁，不可止。故古之聖王，有義兵而無有偃兵，家無怒笞，則豎子嬰兒之有過也，

立見。國無刑罰，則百姓之悟相侵也，立見。天下無誅伐，則諸侯之相暴也，立見。故怒苦不可偃於家，刑罰不可偃於國，誅伐不可偃於天下，有巧有拙而已矣。故古之聖王，有義兵而無有偃兵。夫有以饑死者，欲禁天下之食，悖。有以乘舟死者，欲禁天下之船，悖。有以用兵喪其國者，欲偃天下之兵，悖。夫兵不可偃也。譬之若水火然。善用之則爲福，不能用之則爲禍。若用藥者然。得良藥則活人，得惡藥則殺人。義兵之爲天下良藥也，亦大矣。且兵之所自來者，遠矣，未嘗少選不用。貴賤長少賢者不肖相與同，有巨有微而已矣。察兵之微：在心而未發，兵也。疾視，兵也。作色，兵也。傲言，兵也。援推，兵也。連反，兵也。侈鬪，兵也。三軍攻戰，兵也。此八者，皆兵也。微巨之爭也。今世之以偃兵疾說者，終身用兵而不自知，悖。故說雖彊，談雖辨，文學雖博，猶不見聽。故古之聖王有義兵而無偃

兵。兵誠義，以誅暴君而振苦民，民之說也，若孝子之見慈親也，若饑者之見美食也，民之號呼而走之，若彊弩之射於深谿也，若積大水而失其壅堤也。中主猶若不能有其民，而况於暴君乎。」漢乎

〔論守〕「當今之世濁矣。黔首之苦，不可以加矣。天子既絕，賢者廢伏，世主恣行，與相離，黔首無所告愬。……凡爲天下之民長也，慮莫知長有道而息無道，賞有義而罰不義。今世學者多非乎攻伐。非攻伐而取救守。取救守，則鄉之所謂長有道而息無道，賞有義而罰不義之術不行矣。天下之長民，其利害在察此論也。攻伐之與救守，一實也，而取舍人異。以辨說去之，終無所定論。固而不知，悖也。知而欺心，誣也。悖誣之士，雖辨不用矣。是非其所取，而取其所非也。是利之而反害之也，安之而反危之也。爲天下之長患，致黔首之大害者，若說爲深。」振亂

「夫救守之心，未有不守無道而救不義也。守無道而救不義，則禍莫大焉。爲天下之民，害莫深焉。凡救守者，太上以說。其次以兵。以說則承從多羣，日夜思之，事心任精，起則誦之，臥則夢之，自今單臍乾肺，費神傷魂，上稱三皇五帝之業以愉其意，下稱五伯名士之謀以信其事，早朝夜罷以告制兵者，行說語衆以明其道，道畢說畢而不行，則必反之兵矣。反之於兵，則必有鬥爭之情。有鬥爭之情，必且殺人。是殺無罪之民，以興無道與不義者也。無道與不義者存，是長天下之害，而止天下之利。雖欲幸而勝，禍且始長。先生之法曰，「爲善者賞爲不善者罰，」古之道也，不可易。今不別其義與不義，而疾取救守，不義莫大焉，害天下之民者莫甚焉。故攻伐不可非，攻伐不可取，救守不可非，救守不可取，惟義兵爲可。兵苟義，攻伐亦可，救守亦可。兵不義，攻伐不可，救守亦不可。使夏桀，殷紂，夫

差，智伯，晉厲，陳靈，宋康，不善至於此者，幸也。若令桀紂知必亡國，身死殄無後類，吾未知其厲爲無道之至於此也。吳王夫差智伯瑤知必國爲邱墟，身爲刑戮，吾未知其爲不善無道侵奪之至於此也。晉厲知必死於匠羅氏，陳靈知必死於夏徵舒，宋康知必死子溫，吾未知其爲不善之至於此也。此七君者，大爲無道不義所殘殺無罪之民者，不可爲萬類，壯佼老幼胎臚之死者，大實平原，廣堙深谿大谷，赴巨水積灰填溝洫險阻，犯流矢，蹈白刃，加之以凍餓饑寒之患，以至於今之世，爲之愈甚。故暴骸骨無量數，爲京丘，若山林。世有與主仁士，深意念此，亦可以痛心矣，亦可以悲哀矣。察此其所自生，生於有道者之廢，而無道者之恣行。夫無道者之恣行，幸矣。故世之患，不在不救守，而在於不肖之大幸也。救守之說出，則不肖者益幸矣。賢者無疑矣。故大亂天下者，在於不論其義而疾取救守。」禁塞

呂氏之論攻守，當以義不義爲衡，不宜一「攻」爲非，而「救守」是尙。斯言也，與其謂爲非難墨家，無甯謂之贊成墨子。何則，墨子之義，固非攻而不非誅也。誅者，以義討不義也。使誅之義明，則世之「叛上」與「虐下」者，皆不能免於罪矣。豈非愈有助於「兼愛」乎。墨家之法，許民帶劍，甲兵之備，列於器用與衣食住行並重。則墨家脩守禦以防侵暴，固有義兵而無偃兵者也。不過義者，空洞之名也。强者以加諸弱小，而弱小不能自滿。湯武之事，吾知之矣。有其志則尙爲慚德，無其志則更爲暴亂。故義而可假而不可必。不如各安其圍。各治其國，有征而無戰，有守而無攻，徐待義名之立於天下然後可也。又烏取夫攻伐爲哉。

茲再舉墨子對魯陽文君一問，爲假義以伐人者深省。

「魯陽文君將攻鄭，子墨子聞而止之。魯陽文君曰，我之攻鄭，

乃順天之志，鄭人三世弑其父，故天加誅之，使三年不全，我將助天誅也。子墨子曰，鄭人三世殺其父而天加誅焉，使三年不全，天誅足矣。今君又舉兵而攻之曰，吾助天攻鄭也，順於天之志。譬如有人於此，其子強梁不材，故其父笞之。其隣家之父，亦舉水而擊之，曰吾擊之也，順於而父之志。則豈不悖哉。」

此喻足爲借義名以干涉他國內政者進一解。嗟夫「殺人亦無限，立國自有疆，」假義名以爭生存，自殘其國人之生。又虧天下人之生，吾不知斯事循衍至何時已也，世有仁人，其將何以救之。

第二章 尙同 尙，同上。

『子墨子言曰，古者民始生，未有形政之時，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，其所義謂者，亦茲衆。是以人是其義以非人之義，故交相非是也。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。腐列餘財，不以相分。隱匿良道，不以相教。天下之亂若禽獸然。……明乎天下之所以亂者，生於無政長。是故選天下之賢可者立以爲天子。天子立，以其力爲未足，又選擇天下之賢可者置立之以爲三公。天子三公既以立，以天下爲博大，遠國異土之民，是非利害之辯不可一二而明知，故畫分萬國，立諸侯國君。諸侯國君既立，以其力爲未足，又選擇其國之賢可者，置立之以爲正長。』

正，同
政。

又曰，「明乎民之無正長。以一同天下之義。而天下亂也。是故選擇天下賢良聖智辯慧之人立以爲天子，使從事乎一同天下之義。天子既已立矣，以爲唯其耳目之情，不能獨一同天下之義，是故選擇天下賢良聖智辯慧之人，置以爲三公，與從事乎一同天下之義。天子三公既已立矣，以爲天下之大，山林遠土之民不可得而一也，是故靡分天下，設以爲萬國諸侯，使從事乎一同之國之義。國君既已立矣，又以爲唯其耳目之情，不能一同其國之義，是故擇其國之賢者，置以爲左右，將軍大夫，以遠之乎鄉里之長，與從事乎一同其國之義。」

尙同之起因，由於一人一義十人十義。人異義則餘力不能相勞，餘財不能相分，良道不能相教。其最大之病，在一私字。化私唯公故尙同。此「同」字乃爲組織社會，成立政府之要素也。故曰「天下之亂

，生於無政長」又曰「古者民始生，未有刑政之時，蓋其語，人異義」尙同則有組織有政長矣。故曰：

『古者之置政長也，將以治民也。譬之若絲縷之有記，而網罟之有綱也。將以運役天下淫暴而一同其義也。』

不尙同則亂，能尙同則治。尙同之爲治也，小同則小治，大同則大治。故又曰：

『尙同之爲說也。上同之天子，可以治天下矣。中同之諸侯，可以治其國矣。小同之家君，可以治其家矣。是故大同之治天下而不窳。小同之治一國一家而不橫者，若道之渭也。故曰治天下之國，若治一家。使天下之民，若使一夫。』

是墨子之上同，固主張以政長統一人民者也。以爲有異義之人民。不可無同義之政長。是政長起源，原爲化異爲同而設。然爲政長者，憑

借政權恣其私意以爲惡，則所謂上同於政長者，其害乃更大。蓋前者爲暴民侵凌，而後者乃暴君專制也。故墨子又設一限制曰：

『選擇其賢可者以爲政長。』

自天子以至鄉里之長，皆賢可者，而後能令天下之義，皆同於上。其言曰：

『天子諸侯之君，民之正長，既已定矣。天子爲發政施教曰，凡聞其善者，必以告其上。聞其不善者，亦必以告其上。上之所是。必亦是之。上之所非。必亦非之。已有善，傍薦之。上有過，規諫之。尙同義其上，而毋有下比之心。上得則賞之，萬民聞則譽之。意若聞見善不以告其上，聞見不善亦不以告其上，上之所是不能是，上之所非不能非，已有善不能傍薦之，上有過不能規諫之。下比而非其上者，上得則誅罰之，萬民聞則非毀之。故古者聖王之爲刑政賞譽也，甚

明察以審信。是以舉天下之人皆欲得上之賞譽，而畏上之毀罰。

是故里長順天子政而一同其里之義。既同其里之義，率其里之萬民以尙同乎鄉長。曰，凡里之萬民，皆尙同乎鄉長而不敢不比。鄉長之所是，必亦是之。鄉長之所非，必每非之。去而不善言，學鄉長之善言。去而不善行，學鄉長之善行。鄉長，固鄉之賢者也。舉鄉人以法鄉長夫鄉何說而不治哉。察鄉長之所以治鄉者何故之以也。曰，唯以其能一同其鄉之義。是以治鄉。

鄉長治其鄉。而鄉既治矣，有率其鄉萬民以尙同乎國君。曰，凡鄉之萬民皆尙同乎國君而不敢不比。國君之所是，必亦是之。國君之所非，必亦非之。去而不善言，學國君之善言。去而不善行，學國君之善行。國君固國之賢者也。舉國人以法國君，夫國何說而不治哉。察國君之所以治國而國治者，何故之以也。曰，唯以其能一同其國之義。

是以國治。

國君治其國而既已治矣，有率其國之萬民以尙同乎天子。曰，凡國之萬民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，學天子之善言。去而不善行，學天子之善行。天子者固天下之仁人也。舉天下之萬民以法天子，夫天下何說而不治哉。察天子之所以治天下者何故之以也。曰，唯以其能一同天下之義。是以天下治。」（中）

上之所是必皆是之，上之所非必皆非之。「上同而下不比，此上之所賞，而下之所譽也。下比而不上同，此上之所罰，而下之所毀也。」此極端之專制，令是非皆同於上，而後天下無異義。無異義則無私。無私則無害人利己之爲，而各安其分，互相助益，天下胥臻於「大同」之世。此墨子理想中之尙同社會也。

至於是非之應否上同，與能否上同，墨子於此點似未嘗明言。揣墨子之意，以爲吾所謂「政長」皆賢可者。政長而賢，不從於賢，將誰從耶。從賢則有利，不從賢則有害。上而賢，不同於上，將誰同耶。然小同之利，不若大同。則上同於家不若上同於鄉。上同於鄉又不若上同於國。上同一國又不若上同於天下。故推其極，而言上同於天子。至於能不能，又當視輔佐天子者之一切王公諸侯里長，是否盡賢。若盡賢，能隨時考察百姓之異義者而糾正之，同義者而勸獎之，未有不能上同於天子者也。蓋墨子之心目中，固未有能不能之問題，只有應不應之問題。既應矣，當然能。魯問篇所謂「未有善而不可用者」，卽無異說「應爲者皆能爲者也」。此誠墨家之根本精神也。

「應爲者皆能爲者」一語，具有甚深妙義，非漫爲高論也。蓋應爲者，乃人心之所同然者也。同然者，同務成之。不應爲者，乃人心之

所同惡者也。同惡者，同務去之。社會事業之能不能，視乎人心之同善與同惡。同善者，無不成，同惡者無不敗。雖其事業有大小之分，力量有難易之判，人材有智愚之殊，要其終之成敗，未有不循此途徑以決者也。故曰，「應爲者卽能爲者」。「未有善而不可用者」也。墨子關於此點，亦嘗設爲問答之辭以解釋之。其詞云：

「方今之時，天下之政長，猶未廢乎天下也。而天下之所以亂者，何故之以也。」意謂當今天下未嘗無政長，何以不能同一天下之義，而使天下亂？墨子答案，則以爲此乃政長不用「同」而用「私」所致。故曰：

「古者上帝鬼神之建國都立政長也，非高其爵厚其祿富貴佚而錯之也，將以爲萬民興利除害富貧衆寡安危治亂也。故古者聖王之爲政若此。今王公大人之爲刑政則與此異。政以爲便譬。宗於父兄故舊，

以爲左右，置以爲政長。民知上置政長之非以治民也，是以皆比周隱匿而莫肯上同其上。是故上下不同義。苟若上下不同義，賞舉不足以勸善，刑罰不足以沮暴。」

「昔者聖王之制爲五刑，以制天下。逮至有苗之世，制五刑以亂天下。則此豈刑不善哉，用刑則不善也。」

又喻之曰：

「唯口出好與戎，此言善用口者出好，不善用口者與戎。此豈口之不善哉，用口則不善也。」

此言政長之設，原爲「尙同」之故。而其不能尙同者，乃政長「不尙同」之過。政長將如何「上同」耶？曰：

「上同於天。」

「百姓既上同於天子，而未上同乎天，則天當將猶未止也。」中

『寒熱不節，雪霜雨露不時，五穀不熟，六畜不遂，疾災戾疫，飄風苦雨，荐臻而至者，此天之降罰也。將以罰下人之不尙同乎天者也。（上同）天鬼之所深厚而能強從事焉，則天鬼之福可得也。』

天者，墨子所認爲最高之同也。百姓上同於天子，天子上同於天，則天下莫不同矣。

天之意若何？曰：

『兼愛天下之人，兼利天下之人。』

因爲天有最高賞罰權而且代表全民利益，故一方面天子能上同乎天者，天助之，人民縱不畏天子之賞罰，未有不畏天之賞罰者也。天子耳目縱有不及，天之耳目未有不及者也。

一方面人民有不上同於天子者，人助之。蓋人民未有不同然於除害與利者也。天子能奉天志爲人民興利除害。則人民助之耳目視聽。

故曰：

「古者聖王審以尙同以爲政長，是故上下情請（誠）爲通。上有隱事遺利，下得而利之，下有蓄怨積害，上得而除之。是以數千萬里之外，有爲善者，其室人未徧知，鄉里未徧聞，天子得而賞之。數千萬里之外，有爲不善者，其室人未徧知，鄉里未徧聞，天子得而罰之。是以舉天下之人，皆恐懼振動惕慄，不敢爲淫暴。曰，天子之視聽也神。先王之言曰，非神也，夫唯使人之耳目助己視聽，使人之吻助己言談，使人的心助己思慮，使人之股肱助己動作。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，則其談謀度速得矣。助之動作者衆，即舉其事連成。故古者聖人之所以濟世事成功垂名於後世者，無他故焉，唯能以尙同爲政者也。」

又曰「凡使民尙同者，愛民不疾，民無可使。曰，必疾愛而使之，致信而致之，富貴以道其前，明法以率其後。爲政若此，雖欲不與我同，將不可得也。」下

墨子之「上同於天」，非單純的「天志」主義，以天之禍福，忻懼人君而已。於天志之外，隱立一「人」志主義焉。其言尙同，天人並舉。

「是故上者，天鬼有厚乎其爲政長也，下者萬民有便利乎其爲政長也。……天鬼之福可得也，萬民之利可享也，……唯以尙同爲政長。」

今試列一式以明上同之階段。

天
↑天子
↑諸侯
↑里長
↑家長
↑百姓萬民
↑

天子上同於天，天又下同於民。則是墨子之尙同，乃以民意爲最

高之同也。吾故曰，墨子之天志主義，卽人志主義。與其言「上同」，吾甯謂之「下同」。

以至高至同之天，下儕於至低至異之民，此其爲說，甯非矛盾。雖然，是有辨。前之所謂民者，乃指人民之「各有性」也。今茲所謂民者，乃指人民之「通有性」也。各有性，以自私自利爲出發點。所謂各是其是而非其非者是也。通有性，以愛人利人爲出發點。所謂人類之公是公非者是也。二者同源而異流，常因機遇而互有隱顯。當世之治也，則公是公非著，而私是私非暫伏而不用。及其亂也，則私是私非流行互相訾謗，而公是公非亦隱而不顯。墨子之所謂民意者，乃指此公是公非而言。在上者常依據此公是公非以爲施政標準，未有不能同一天下之義者。故曰，「上同於天，卽下同於民」。

又墨子尙同之治，非僅下同於民已也。於同下之外，又喜在下者

言在上者之過失以期集思廣益。聞過求諫，亦一要義也。曰：

「已有善則傍薦之，上有過則規諫之。尙同其義，而毋有下比之心。上得則賞之，萬民聞則鑒之。」

「已有善不能傍薦之。上有過不能規諫之，下比而非其上者，上得則誅之，萬民聞則毀之。」

雖重在得下之是非，亦不惡聞上之過失也。此墨子「上同」之治，與後世「忠諫者謂之謗誹，極論者謂之妖言」之「亡秦政治」異趣之點。

綜觀墨子尙同之說，其要義可得言者，一曰「選賢」，二曰「尊天」，三曰「愛民」。四曰「納諫」。四者一貫之治，違其一而上同之治不可得成。

次而當論者，卽上同果爲政之極軌耶，曰，否。上同，救弊之良藥，非爲政之極軌也。大兵大役大騷擾之際，偶一用之，過則止，持

大同，存小異，斯可矣。古者，民始生之時，山隔川阻，州殊部別。有宗教之判，而信仰之是非異焉。有養生之宜，而身受之利害異焉。故燹燬異教之信徒，在彼宗認爲殘酷，而此宗方推爲聖人。殺戮他族之人民，在彼族認爲盜賊，而此族羣呼以英豪。以至鄙至忍之行，而蒙乃神乃聖之稱，此無他，亦各欲同其同耳。是以墨子不忍而欲以「大同」救之。謂家之同不若鄉之同。鄉之同不若邑之同。邑之同不若國之同。國之同不若天下之同。天下之同，猶未足也，以爲必相率而上同於天。是墨子者亦以同救同耳。其所以別於「人異義」者，曰唯「上」之故。然所謂上者，非神而人也。人與人其何以相遠。藉曰唯賢，安知不各賢其所謂賢。則上之所謂賢者，未必賢也。若曰唯天，亦各天其所天。則上之所謂天者，未必天也。賢固主觀之認取，天亦空洞之擬議。若曰唯民，民至衆也，至頤也，從其一而違其二，協於此

而戾於彼也。若曰從衆，衆亦未必是也。蓋衆者可以勢合，以利誘，以威劫者也。若是而從衆，其與從暴幾何。若曰從真正之衆矣，其如蔑寡何也。若又曰惟上之所謂民意者而代決策焉，則上之所謂民意者，未必果民意也。如是六者皆不足取，則所謂「上同」者不愈啓專制之口實哉。且民性剛柔異宜，國俗文野殊風。範天下於一爐，而曰「必上之同」，整齊劃一，勢必縛束之，馳驟之，構造之，支配之，使若牛馬機械然。如是，則又非嚴刑重罰不辦。既嚴刑重罰矣，又必惴惴然日恐其羣下之比周而蒙蔽也，又恐其人民之隱匿遁法而是非不上聞也，於是又必多設耳目以爲探伺。是則「重刑罰」而「密探偵」，如燬者之有兩鉗，乃上同必至之結果。何則，刑不重則法不行。探不密則奸不發。刑重探密，而人民乃始屏足而立，側耳而聽矣。緘口不言，道路以目。天下熬然，如焦如燒，此非人情之所能耐，而其勢必至於亂

。當爾之時，在上者又必以其尙同爲未至。而左右權佞，又必蒙蔽之，怨惡之，以逃責難而爭功利。倘有以不便爲言者，勢必藉不肯上同而故爲立異之罪以罪之。於是上同者，其名也，下亂者，其實也。上同于天子者，其名也，分同於左右者，其實也。分則不能不爭，爭則不能不亂。未能以「上同一義」先一乎下，而反以「下同分爭」先亂於上。此嬴秦之所以亡，而商君韓非之所以至死不悟也。然則欲興天下之利，而除天下之害，又奚必上同一義而後可哉。故一人一義，十人十義，百人百義，千人千義，誠足以亂天下矣。而趨天下於一塗，鑄人類於一型，未始不亂天下也。荀子有言「斬而齊，枉而順，不同而一。」莊子曰「不齊之齊，齊之不齊，斯乃所以爲大齊也。」此則言上同者，所不可不知之又一義也。

再次而當論者，上同與下比，往往爲政治中起伏之兩潮，宜如何

壓抑之使銷滅，或調和之使齊一乎。曰是不能，亦不必。政治之有異議也，自有人類以來非一世也，所從來者遠矣。人異教，家異學，土異宜，國異俗，其不必同者勢也，非可強而同之也。以一人之智計，牢籠天下，而曰「必我之同」，非矯則誣。矯誣之同，國何賴焉。善爲同者，「選賢」「尊天」「愛民」「從諫」，而加之以「存異」，則民自不下比。卽令下比，亦無所害。否則上同與下比，迭爲政潮。則上下不同義。上之所非，下必是之。上之所是，下必非之。上之爲力也孤，下之爲助也衆。以孤力敵衆助，其勢常不勝。於是在上者不勝其憤，又必重賞罰以御之，嚴黨錮以禁之。莊子田子方篇「烈士壤植散羣，則上同矣」，壤者爲之，黨破而國亦亡矣。漢唐宋明之末造是也。然上之所賞，下之所辱，上之所罰，下之所榮。榮辱取舍，與上相反，則尙同之術乃窮，而有政府復反於無政府之世，而天下大亂矣。范滂就獄，其母不哭，曰吾兒與李杜齊名，死無恨矣。皇甫規自以爲西州豪士，恥不與黨錮，上書自請。明之東林，以受廷杖爲榮。

其後有自稱廷杖生者，可想見下比而不上同之狀，政象若此，墨子曰：「則君爲寄君，臣爲具臣，政令茫如捕風，去大亂只旦夕間事。」

「上唯無立而爲政乎國家爲民正長曰，人可賞，吾將賞之。若苟上下不同義，上之所賞，則衆之所非。曰，人衆與處，於衆得非。則是使得上之賞，未足以勸上，唯無立而爲政乎國家爲民正長曰，人可罰，吾將罰之。若苟上下不同義，上之所罰，則衆之所譽。曰，人衆與處，於衆得譽。則是使得上之罰，未足以沮。若立而爲政乎國家爲民正長，賞譽不足以勸善，而刑罰不足以威暴，則是不與鄉吾所本言民始生未有正長之時同乎。若有正長與無正長之時同，則此非所以一衆治民之道。」

此言不善爲同者，至於上下不同義，則尙同之術窮。朝與野爭治，官與士爭途，政與教爭名。「上同」「下比」，迭爲兩潮。激而爲一人一事之波蕩，漫而成全國全民之覆溺，禍乃更大。善夫荀子之言曰「

拒諫飾非，愚而上同國必禍。」專己自恣，余智余雄，箝天下之口，錮萬民之心。而曰「吾上同爲政」。適見其愚而已矣，未見其能同也。悲夫。

第四章 尙賢

墨子論治，「尙同」與「尙賢」並重。尙同者，天下爲公也。尙賢者，選賢與能也。尙同爲政治之最高目標，尙賢爲政治之最良手段。蓋欲達到「天下爲一家中國爲一人」之最好政治，必以選賢使能不私不黨爲之途徑。故尙同篇有云：

「古之建國都立政長也，非高其爵厚其祿富貴佚而錯之也，將以爲萬民興利除害也，富貧衆寡安危治亂。今之置政長者與此異。以爲便辟，宗於父兄故舊，以爲左右，置以爲政長。民知上之置政長非以治民也，是以皆比周隱匿而莫莫尙同其上。」

不選賢能而唯便辟父兄故舊左右之是用，則尙同之治不可得成。是尙同爲政治之最高原則，而尙賢又尙同之最捷最坦之途徑也。故曰

「尙賢爲政之本。」

又曰「古者王公大人爲政於國家者，皆欲國家之富人民之衆刑政之治，然而不得富而得貧，不得衆而得寡，不得治而得亂，是何故也。曰，不能以尙賢使能爲政也。」直點出爲政者所企圖之目的，非「尙賢」不能達到。

當墨子之世，中國政治學者有最早流傳之神權說，及當時新發生之君權民權說。斯三說者鼎峙對抗，遞勝一時。而墨子則主張天志，固神權說之擁護者也。但尙同篇則又處處以上同於「政長」爲言，上同於鄉，不若上同於國，上同於國，又不若上同於天子。是非意志，隨上所向，是又主君權說者。其君權神權，皆以下同於民爲依歸。天視民視，天聽民聽，「人君者先萬民之身」，後爲其身，是君權神權，又不及民權也。墨子論政，恆拆衷於三權之間，一面維持神權，一面提倡君權，一面又顧慮民權。三者並重，若循環然，而融會之爲一。其

行使各種政權也，神權君權民權，胥退處於無用之地，均「不得恣己而爲政」，惟賢者乃可以從事。是雖以政權屬神屬君屬民，而實際則以屬諸賢者。此革新之政治論，亦可謂之爲「尙賢政治」。

墨子之政治論，旣以尙賢爲爲政之本，所謂賢者，作何解釋，此亦研究墨子尙賢論所亟欲明者。茲檢尙賢篇有云：「原乎德行，辨乎言談，博乎道術，固國之珍，而社稷之佐也」。是墨子所謂賢者，包「道德」「才能」「辨智」三者而言，與乎純重道德及偏注才能者，固有異。

政治以得賢而理，斯固千古不易之良規。然得一賢遂足以爲治，其他不必皆賢可乎。或者曰「人主勞於求人，逸於任人」，在上者不必皆賢，唯能求在下者之賢可爾，此後世尙賢論之一派也。如所舉齊桓公管仲輔之而霸，易牙佐之而亂，是其例。或者曰，「大臣法，小臣

廉，正身以正朝廷，正百官以正萬民」，在下不必皆賢，唯在上者之賢，斯從風而化爾，此尙賢論之又一派也。如所舉湯武在上而桀紂之民仁，桀紂在上而殷夏之臣貪，是其例。斯二說者，各有偏至之理，而要皆不如墨子所舉「衆賢」之爲允當。得賢則治，失賢則亂，賢衆治衆，賢寡治寡。墨子之言曰：

「賢良之士衆，則國之治衆。賢良之士寡，則國之治寡。故大人之務，在於「衆賢」而已。」

衆賢二字，爲墨子特別提出之賢治準繩。賢之與治，其衆寡有無適成正比。驗之歷史，昭昭不爽。一王安石當國，而新法盡成秕政。一諸葛亮出師，而王業僅得偏安。何則，其所共事之賢少也。是以諸葛亮鞠躬盡瘁，死而無補。王安石罷政歸隱，始嘆惠卿誤我。至於屈原投江，賈生痛哭，明季盜賊犯闕，思宗有「諸臣盡皆可殺」之語，

尤爲千古至痛。嗟乎，無賢不足以爲治。賢寡不足以爲治。賢不寡而互爲讎仇，相敵相消尤不足以爲治而必至於亂。有志治國者，曷一思「衆賢」之義乎。

衆賢固足以爲治矣，然必如何而後能「衆賢」。墨子曰，譬如「欲衆其國善射御之士者，必將富之貴之敬之譽之，然後善射御之士乃可得而衆也。」然則欲得衆賢者，亦爲「尙之」而已。尙之義如何？曰。

(一) 屏去親貴近三者，專以賢爲登進之門。

「古者聖王之爲政，不義不富，不義不貴，不義不親，不義不近。是以國之富貴人聞之，皆退而謀曰，始我所恃者富貴也，今上舉義不辟貧賤，然則我不可不爲義。親者聞之，亦退而謀曰，始我所恃者親也，今上舉義不辟疏，然則我不可不爲義。近者聞之，示退而謀曰，始我所恃者近也，今上舉義不辟遠，然則我不可不爲

義。遠者聞之，亦退而謀曰，我始以遠爲無恃，今上舉義不辟遠，然則我不可不爲義。逮至遠鄙郊外之臣，門庭庶子，國中之衆，四鄙之萌人聞之，皆競爲義。是其故何也。曰，上之所以使下者一物也，下之所以事上者一術也。譬之富者有高牆深宮，牆立旣謹，上爲鑿一門，有盜人入，闔其自入而求之，盜其無自出。是其何也，則上得要也。」

(二)高予之爵，重予之祿，斷予之令。

爵位不高，則民弗敬。蓄祿不厚，則民不信。政令不斷，則民不畏。舉三者受之賢者：非爲賢賜也，欲其事之成。故當時以德就列，以官服事，以勞殿賞，量功而分祿，故官無常貴，而民無終賤。有能則舉之，無能則下之。舉公義，辟私怨，此若言之謂也。

爵祿令三者爲所以尙賢之具，欲完成賢治，三者缺一不可。與之爵而不予以祿，與之祿而不予以令，名爲尙賢，而實則羈縻之而已，決不能得賢者之用。故墨子又申其義曰：

『今王公大人亦欲效人以尙賢使能爲政，高予之爵而祿不從也。夫高爵而無祿，民不信也，曰此非忠實愛我也，假籍而用我也。夫假籍之民，豈能親其上哉。故先王言曰，貪於政者不能分人以事，厚於貨者不能分人以祿。事則不與，祿則不分，請問天下之賢人，將何自至于王公大人之側哉。』

當墨子之世，封建制度，已呈破裂之痕。官失其守，學在民間。一方面國家政務繁殷，有求賢待理之勢。一方面民智日開，有自我爲政之想。在上之執政者既需求賢以自輔，在下之爲賢者亦求得政以自效，上下相需，而『尙賢』政治乃成，故尙賢爲當日一種有力學說。其

後諸子迭興，國勢日棘，燕昭擁篲，梁王郊迎，下至王公貴人，莫不以得賢爲務，蓋貴族既失其地位而平民將起而代之，理也，亦勢也。

於此有當注意者，中國古代政治，「親親」「貴貴」「尊賢」三者迭爲禪遞，當墨子世，正親親退而貴貴進之時也。貴貴則民常尊，而官有世業。有常尊則其民志定而不搖，有世業則其官守固而不替。官守固，民志定，二者雖非爲政之極致，亦救時之良規。墨子有見於此，故雖主尙賢而仍不廢貴貴之義。其言曰，以「貴且智者爲政乎愚且賤者則治，愚且賤者爲政乎貴且智者則亂」，調和於「貴之勢」與「智之能」之間，而爲平民政治接收貴族政治過度間一和平辦法。其言不僅含有至理，實具妙用。蓋所謂「貴且智者」即賢者在位之意，「愚且賤者」即不肖者在下之意。古今論治理者雖多，然大要有二，一曰「勢治」，貴治賤是也。一曰「理治」，智治愚是也。貴之治賤，雖不必治，然其勢

足以爲治。智之治愚，雖無不治，然不得勢則亦不可得而治。必也，貴者有智，智者得貴，則勢與理合，而天下乃可以望治矣。墨子之言，卽適用此理與勢二者調和之治也。

繼此而當述者，旣知墨子尙賢之義，又知何者謂之賢矣。乃有號爲賢者，用之此而效，用之彼而不效，或小試之而効，大任之而不効，此其故何也。曰是又在知「賢之量」與「賢之質」之分。今引墨子言別之如左：

(一)賢之量。『不能治百人者，使處乎千人之官，則不能治。不能治千人者，使處乎萬人之官，則不能治。』使各如其量斯可矣。子墨子曰：

『夫不能治千人者，使處乎萬人之官，則此官什倍也。夫治之法將日至者也。日以治之，日不什脩。知以治之，知不什益。而予

官什倍，則此治一而棄其九矣。雖日夜相接以治若官，官猶若不治。」

此言才能有限，才足以負十石者，與之十石，則趨而走，與之百石，則必躓蹶而仆矣。有大賢小賢之辨，此尚賢所不可不知者，一也。

(二)賢之質。治縫者不能使鍛。治書者不能使走。此言人各有能有不能。適之則各得其宜，反之則兩傷其美。是故子墨子曰：

『今王公大人有一牛羊之財不能殺，必索良宰。有一衣裳之財不能制，必索良工。當王公大人之於此也，雖有骨肉之親，無故富貴面目美好者，實不知其不能也，不使之也。是何故，恐其敗財也。當王公大人之於此也，則不失尚賢而使能。王公大人有一罷馬不能治，必索良醫。有一危弓不能張，必索良工。當王公大人

之於此也，雖有骨肉之親，無故富貴，面目美好者，實不知其不能也，必不使。是何故，恐其敗財也。當王公大人之於此也，則不失尙賢而使能。逮至其國家則不然。王公大人骨肉之親，無故富貴，面目美好者，則舉之。則王公大人之親其國家也，不若親其一危弓罷馬衣裳牛羊之財與。我以此知天下之士君子皆明於小而不明於大也。此譬猶瘖者而使爲行人，聾者而使爲樂師。」
此言才能各別。聾者不可使爲行人，瘖者不能使爲樂師。人各有長短，不能用違其材。此尙賢不可不知者二也。

嘗考諸子書中言「尙賢」者，以墨儒兩家爲主。而反對之者，則以道法兩家爲最盛。道家之言曰，「不尙賢，使民不爭。」又曰，「舉賢則民相軋，任智則民相盜。……大亂之本，必生於堯桀之間。其末在千世之後。千世之後，其必有人與相食者。」庚桑楚又曰「夫堯知賢之

治天下也，而不知其亂天下也。夫唯外乎賢者知之。」（莊子）道家以尙賢爲大亂之本。舉堯舜則下有之噲矣，頌湯武則下有操莽矣。魯孔孟則僞學興，賢陳項則流寇起。故曰「大亂之本，必生於堯桀之間，」甚矣，尙賢之爲姦人之嚆矢也。雖然，道家知尙賢之有害也，而不知不尙賢之爲害更大也。彼「至治之治，鄰國相望，雞犬相聞，人至老死不相往來，民各甘其食，美其服，樂其居，」此已成爲過去之華胥。人生而不能無羣，羣而不能無政，有羣有政而無治理之者則亂。老子既不尙賢，試問將何以處此。於是慎子爲之說曰，「投鉤數策，可以不爭」，「塊不失道，無用聖賢」。蓋以人爲有知者，而塊爲無知者。以無知之土塊鉤策，代有知之豪傑聖賢，則恩怨俱無，而功罪不任。此不尙賢而能無爭之說也。莊子評之曰「譏髀無任，而笑天下之尙賢也」。謂其以「無責任之政治」，而非笑下之「尙賢政治」也。然慎子之

說以土塊代聖賢，僅能雲爭而已，未足以爲治也。於是韓非本其說而爲「尚法」之治，難勢篇假設「法治」與「賢治」之辨，其言甚精，茲全錄之以結吾論：

『慎子曰，飛龍乘雲，騰蛇遊霧，雲罷霧霽，而龍蛇與蟻螳同矣。何則，失其所乘也。賢人而誣於不肖者，則權輕位卑也，不肖而能服於賢者，則權重位尊也。堯爲匹夫，不能治三人。而桀爲天子，能亂天下。吾以此知勢位之足恃，而賢智之不足慕也。夫弩弱而矢高者，激於風也。身不肖而令行者，得助於衆也。堯教於隸屬而民不聽，至於南面而王天下，令則行，禁則止。由此觀之，賢智未足以服衆，而勢位足以屈賢者也。』

應慎子曰，飛龍乘雲，騰蛇遊霧，吾不以龍蛇爲不託於雲霧之勢也。雖然，夫擇賢而專任勢，足以爲治乎，則吾未得見也。夫有

雲霧之勢而能乘遊之者，龍蛇之材美也。今雲盛而蟻弗能乘也，霧醲而螳不能遊也。夫有盛雲醲霧之勢而不能乘遊者，蟻螳之材薄也。今桀紂南面而王天下。以天子之威爲之雲霧，而天下不免乎大亂者，桀紂之材薄也。且其人以堯之勢以治天下也，其勢何以異桀之勢之亂天下者也。夫勢者，非能必使賢者用已，而不肖者不用已也。賢者用之則天下治，不肖者用之則天下亂。人之情性，賢者寡而不肖者衆，而以威勢之利，濟亂世之不肖人，則是以勢亂天下者多矣，以勢治天下者寡矣。夫勢者，便治而利亂者也。故周書曰「毋爲虎傅翼，飛入邑擇人而食之」。夫乘不肖人於勢，是爲虎傅翼也。桀紂爲高臺深池，以盡民力。爲炮烙以傷民性。桀紂得乘四行者，南面之威爲之翼也。使桀紂爲匹夫，未始行一而身在刑戮矣。勢者，養虎狼之心，而成暴風亂之事者也。

。此天下之大患也。勢之於治亂本末有位也。而語專言勢之足以治天下者，則其智之所至者淺矣。夫良馬固車，使臧獲御之，則爲人笑。王良御之而日取千里。車馬非異也，或至乎千里，或爲人笑，則巧拙相去遠矣。今以國位爲車，以勢爲馬，以號令爲轡，以刑罰爲鞭策。使堯舜御之，則天下治，桀紂御之則天下亂，則賢不肖相去遠矣。夫欲追速致遠，不知任王良。欲進利除害，不知任賢能。此則不知類之患也。夫堯舜，亦治民之王良也。復應之曰，其人以勢爲足恃以治官，客曰「必待賢乃治」，則不然矣。夫勢者，名一而變無數者也。勢必於自然，則無爲言於勢矣。吾所爲言勢者，言人之所設也。夫聖舜生而在上位，雖有十桀紂不能亂者，則勢治也。桀紂亦生而在上位，雖有十堯舜而亦不能治者，則勢亂也。故曰勢治者則不可亂，而勢亂者則不可治也。

。此自然之勢也，非人之所得設也。若吾所言，謂人之所得設。勢也而已矣，賢何事焉。何以明其然也。客曰，人有鬻矛與楯者。譽其楯之堅，物莫能陷也。俄而又譽其矛曰，吾矛之利物無不陷也。人應之曰，以子之矛，陷子之楯，何如。其人弗能應也。以爲不可陷之楯，與無不陷之矛，爲名不可兩立也。夫賢之爲勢不可禁，而勢之爲道也無不禁。以不可禁之賢與無不禁之勢，此矛楯之說也。夫賢智勢之不相容亦明矣。且夫堯舜桀紂千世而一出，是比肩踵踵而生也。世之治者不絕於中。吾所以爲言勢者，中也。中者上不及堯舜。而下亦不爲桀紂，抱法處勢則治。背法去勢則亂，今廢勢背法而待堯舜，堯舜至乃治，是千世亂而一治也。抱法處而待桀紂，桀紂至乃亂，是千世治而一亂也。且夫治千而亂一，治一而亂千也，是猶乘驥駟而分馳也，相去亦遠矣。

夫棄隱括之法，去度量之數，使奚仲爲車，不使成一輪。無慶賞之勸，刑罰之威，釋勢委法，堯舜戶說而人辨之不能治三家。夫勢之足用亦明矣。而曰必待賢，則不然矣。且夫百日不食以待梁肉，餓者不活。今待堯舜之賢，乃治當世之民，是猶待梁肉而救餓之說也。夫曰良馬固車，臧獲御之則爲人笑，王良御之則日取乎千里，吾不以爲不然。夫待越人之善海遊者以救中國之溺人，越人善遊矣，而溺者不濟矣。夫待古人王良以馭今之馬，亦猶越人救溺之說也，不可亦明矣。夫良馬固車五十里而一置。使中手御之。追速致遠。可以及也。而千里可日致也。何必待古之王良乎，且御非使王良也，則必使倉獲敗之。治非使堯舜也，則必使桀紂亂之。此味非飴密也，必苦萊亭歷也。此則積辯累辭離理失術兩未之議也。奚可以難夫道理之言乎哉，客議未及此論也。」

此爲中國古代論「賢治」「法治」最精美之文，其言賢不如法，允矣。·「良馬固車，五十里而一置，使中手御之，追速致遠，可致千里，何必待古之王良乎」，今之言法治者大率類此。雖然，今之法，猶古之法也。使法可以爲治，不必待人，則古法之善者，宜無不治，雖至今存可也。何治亂廢興之更迭不已耶。亦無曰法久而弊生之，人創法，人守法，人壞法。法雖善其如人之不守何。法已弊其如人之不能創何也。然則創法守法壞法者人也。法則無知之物而已矣。子思有云「其人存則其政舉，其人亡則其政息」。荀子曰「有治人，無治法」，法與人相待爲治，而人尤法治之主腦也。「良馬固車，五十里一置，使中手御之可致千里」，然人之不善，則車殆馬煩，或不及三十里而蹶，或過百里而不休，則法之效能有不可觀者。是以韓非「法治」之言，足補「人治」之缺，而未足破「尚賢」之論也。

第五章 天志

一切惡德起於「別異」。墨子既以兼愛統一天下之「別異」矣。不知此相爲別異者，爲從性分中來乎，抑非耶。若從性分中來，則雖集人爲家，集家成國，集國而爲天下，「別異」仍不可去。此爲之家長，爲之國君，爲之天下主者，非「神」而「人」也。人既生而有私，則家長不愛其家之子弟而自愛，國君不愛其國之臣民而自愛，天子不愛其天下之人而自愛，此皆勢之所必至。若不從性分中來，則人民始生未有刑政之時，卽應不發生刑政。以其民自不爭，何苦造成國家以自束縛，而互相牽制，互相監督，以爲賞罰之紛紛乎。是知民始生之時，便多異義，不能自同，故互相爭奪，如禽獸然。惴惴焉，弱者，愚者，寡者，不得自安其生，而造成一強者智者衆者之團體。並以「強而智且衆」之人爲之長。此初民之所有事，而上同篇之所明也。人具凶德，

伊誰裁制。於是人人以對自然界恐懼疑惑之故，而生宗教上之感情焉。其感維何，曰天曰鬼。

於有人類外而造一「擬人」之天鬼，以司人世間善惡，而爲意志之裁判者，此初民狀態所同也。中國古代，亦何不然。其見於詩書者，如「皇矣上帝，臨下有赫，監觀四方，求民之瘼」，此言天也。「望于山川，祭於百神」，此言神也。「文王陟降，在帝左右」，此言鬼也。天神鬼爲靈界之三級。天，爲超人的靈。鬼，爲人化的靈。而神，則或爲天或超人無定。要之，三靈皆以人類所有事爲職司，並與人類同其組織。非於人外另一世界而自爲存在者此佛教未入前，中國固有之宗教也。今請先言天。

天，卽天帝也。或稱上帝，或稱帝，爲一切之宰，物物而不物於物。據墨子析之。

(一)天爲最初創造者。天志云，『毫髮之末無非天之所爲也。……』又曰『歷爲日月星辰以昭道之，制爲四時春夏秋冬以綱紀之，霽降雨霖霜雪以長遂五穀麻絲，列爲山川谿谷播賦百事，』此與耶教言『上帝創造萬物』同。

(二)天爲最尊貴者。天志中云，『天子者，天下之窮至也貴也。……天子爲善，天能賞之。天子爲惡，天能罰之。吾以知天之貴於天子也。』又曰，『孰爲貴，天爲貴。』

(三)天爲最聰明者。天志上云，『孰爲知，天爲知。』又引先王之書曰『明哲爲天，君臨下土。』

(四)天爲公平正直者。

(五)天爲最溥遍者。『得罪家長，猶有隣家逃避。得罪國君，猶有隣國逃避。得罪於天無所逃避。……夫天不可爲幽谷溪澗無人，

明必見之。」

〔六〕天爲最有威權者。『天子爲善，天能賞之。天子爲惡，天能罰之。』上同云『寒暑不時，六畜不遂，此天之降罰於民者也。』

天惟具有種種之德，故能爲萬物之宰，爲最高之同。然天亦不得恣已而爲政，有萬民政之。天之於民，恰如父母之於愛子。愛子所欲，父母必從之。民之所欲，天必從之。故父母之爲，皆爲子也，天之所爲，皆爲民也，而墨子於此，有一特別之信念曰：

『天之獨厚於民。』

意若天之種種創造，皆爲人民而設。故曰：

『天之愛民厚矣。歷爲日月星辰以昭道之，制爲四時春夏秋冬以網紀之，實降雪霜雨露以遂長五穀絲麻，列爲山川谿谷以播賦百事。』

又曰：

「兼天下而愛之。櫛萬物而利之。若毫之末，無非天之所爲也。」
墨子言天道與人生，頗近樂觀。以天道爲有知，謂人生爲可貴，歌頌天德，讚美人世。此說之長，在能利用萬物以厚民生。而於開物成務，制器利用，尙焉。其弊也，則中於祈禱，冀天庥而不盡人事焉。故荀子破之曰，「大天而頌之，孰與制天而用之。」此墨家百餘年後「天論」之反動也。

第六章 明鬼

墨子言鬼，界說頗不分明。有人鬼，有山川之鬼，今分以鬼神二名名之。以人之靈屬於鬼，山川百物之靈屬於神。墨子以爲鬼神二靈，皆能作禍福於人間，而助天行志。有威權，能監察，亦公道，明於人，尊於民，與天德較，可謂具體而微。惟不能創造耳。

故鬼神之明，不可爲幽澗廣澤山林深谷，鬼神之明必知之。鬼神之罰，不可爲富貴衆強勇力武堅甲利兵，鬼神必罰之。

巫馬子謂子墨子曰，「鬼神孰與聖人明智。」子墨子曰，「鬼神之明，智於聖人。猶聽耳明目之與聾瞽也。」（公孟）

鬼神之有，在初民時代，幾於人人相信，爲不成問題之一。惟一入開明時期，則懷疑論起。而緣於鬼神所成立之種種信仰條件，亦生動搖。此事關係民德升降最鉅。故凡欲維持初民道德者，往往必維持

此初民之信仰。墨子曰：

昔三代聖王既沒，天下失義，諸侯力正同征，是以存乎爲人；君臣上下之不忠惠也，父子兄弟之不慈孝弟長貞良也，政長之不强於聽治，庶人之不强於從事也，民之爲淫暴寇亂盜賊以兵刀火水毒荼迆無罷人乎道路率徑，奪人衣裳車馬以自利者，並作由此始，是以天下亂。此其故何以然也，則皆以疑惑鬼神之有與無之別，不明乎鬼神之能貴賢而罰暴也。今若使天下之人偕信鬼神之能貴賢而罰暴也，夫天下豈有亂哉。

於是子墨子提出有鬼論。其論式如左：

- (一) 下原察百姓衆人之耳目。皆嘗聞鬼神之聲，見鬼神之形。
- (二) 上考之古者聖王之事。皆以鬼神爲有，且能賞善罰暴。
- (三) 發爲刑政觀其百姓萬民之利。信有鬼，則人爲善而天下治。疑

有鬼，則人爲暴而天下亂。

右卽墨子從「三表法」上建立之有鬼論也。此三表法之價值，當於「方法篇」另述之。而其用此法是否能證明有鬼，乃另一問題。然墨子立論之意，在爲天下興利除害，有利則行，有害則止，明鬼說，固墨子所視爲有利而無害者也。是以墨子答人論祀鬼云：

「若使鬼神誠有，是得其父母兄而飲食之也。豈非厚利哉。若使鬼神誠亡，是乃費所爲酒醴粢盛之財耳。非夫費之物，特注之汙壑而棄之也。……雖使鬼神誠無，此猶可以合歡聚衆，取親於鄉里。……今王公大人士君子中實欲興天下之利，除天下之害，當若神鬼之有也，將不可不尊明也。」

墨子以爲鬼神之事，彰彰在人耳目。雖不能建立爲有，亦不能遽撥爲無。誠使有之而無害，則亦不妨有之。墨經下曰，「可無也，有

之而不可去，說在嘗然。』說曰『無，可無也。已然則嘗然，不可無也。』天下事，理之所可有，事之所絕無，不妨存其理而徵其事。理之所可無，事之所曾有，不妨存其事而究其理。蓋理者，事之所積也。事者，理之所出也。往往有不經之事，而未來之至理寓焉。有公認之理，而特殊之事例破焉。故『無，可無也。已然則嘗然，不可無也。』鬼神之事，著於載籍，彰於耳目，通古今，達中外，無智愚賢不肖，固嘗有此類感觸。雖其理不可說，而其事則嘗有，安得一概抹殺之曰：『迷信哉，迷信哉。』說者以爲科學家之墨子，不應言有鬼。不知惟其是科學家之墨子，所以不敢言無鬼也。

老子曰，『有道之世，其鬼不神。』莊子曰，『有以相應也，若之何其無鬼也。無以相應也，何之若其有鬼也。』若是，則道家對於鬼神亦持懷疑之態，而未敢遽斷爲無也。

繼此而當知者，墨子以前學者，雖有『疑鬼』之論，而無『問天』之

篇。孔子曰，「未能事人，焉能事鬼。未知生，焉知死。」蓋以鬼事卽人事，死理卽生理。吾輩今日，「人」爾「人」爾，但當事人而已，鬼事非所問也。又曰「吾欲言死者有知也，恐孝子順孫棄不養也。吾欲言死者無知也，恐孝子順孫棄不葬也。」有知無知，皆從人事立論。對於死者，則疑而不斷。然一言及天，則毅然判斷曰，「獲罪於天，無所禱也。」至臨危殆，則曰「天生德於予，桓魋其如予何。」又曰「天之未喪斯文也，匡人其如予何。」又曰「知我者，其天乎。」顏淵死，曰「天喪予，天喪予。」子見南子，子路不悅，曰「余所否者，天厭之，天厭之。」呼天以自託，其信仰之態不亞於宗教家。可見墨子以前，無貴賤無智愚無上下，皆一仰承天之威權。鬼之有無，雖尙可以懷疑。而天之有無，則決不容其非難者也，此墨家天鬼論，所以於鬼神，有「有無」之辨。而於天，則但徵其意志

焉。

墨子大義述

一五六

第七章 節用

節用

天下之亂，生於不足。不足則不愛。不愛則相害相惡之事以起。故曰：

「時年歲善，則民仁且良。時年歲凶，則民吝且惡。」夫民亦何常之有。」

又曰：

「國無三年之食者，國非其國也。家無三年之食者，子非其子也。此之謂國備。」

管子言，「衣食足而知榮辱，倉庫實而知禮節，」與此意同。經濟影響於國民道德者，至纖至宏。墨子言愛必兼利，亦此意也。

不足之原因何在。據墨子觀察，則以爲起於（一）用之者奢。（二）

生之者寡。(三)爲之者舒。足之術則在反其道而用之。(一)節用。

(二)求衆。(三)力時。

(一)何謂節用：不爲奢侈，不務觀美，不靡於物。凡欲望之爲生活所必需者給之，過則止。

墨子分必要之欲望：爲六種。(一)衣服。(二)飲食。(三)宮室。

(四)舟車。(五)男女。(六)器用。以今語譯之，則爲衣，食，住，行，男女，器用，六欲而已。此六者，墨子認爲生民必要之需，不可一人或缺者也。不可一人或缺，則不能不互相節制以爲足用之道。故定爲六種節用法。

一曰衣服。『古之民未知爲衣服時。衣皮帶裘。冬則不輕而溫，夏則不輕而清。聖王以爲不中人之情，故作誨婦人，治麻，梱布絹，以爲民衣。爲衣服之法，冬則練帛之中，足以爲輕且暖。夏則絺綌之

中，足以爲輕且清。謹此則止。故聖人之爲衣服，適身體和肌膚而足矣。非榮耳目而觀愚民也。當是之時，堅車良馬，不知貴也。刻鏤文彩，不知喜也。何則，其所道之然。故民衣食之財，家足以待卑水凶飢者，何也，得其所以自養之情而不感於外也。是以其民儉而易治，其君用財節而易贍也。……當今之主，其爲衣服，則與此異矣。冬則輕煖，夏則輕清。皆已具矣。必厚作斂於百姓，暴奪民食之財，以爲錦繡文采靡曼之衣。鑄金以爲鈎，珠玉以爲佩。女工作文采，男工作刻鏤，以爲衣服，此非云益輕之情也。單財勞力畢歸之於無用也。以此觀之，其爲衣服，非爲身體皆爲觀好，是以其民淫僻而難治，其君奢侈而難諫也。夫以奢侈之君，御好淫僻之民，國欲無亂，不可得也。君實欲天下之治而惡其亂，當爲衣服不可不節。」

二曰飲食。「古之民未知爲飲食時，素食而分處。故聖人作，講

男耕稼樹藝以爲民食。其爲食也，足以增氣充虛彊體適腹而已矣。故其用則節，其自養儉，民富國治。今則不然，厚作斂於百姓以爲美食。藜藿蒸炙魚鼈，大國累百器，小國累十器，食前方丈，目不能徧視，手不能徧操，口不能徧味。冬則凍冰，夏則飾饅。人君爲飲食故此，故左右象之。是以富貴者奢侈，孤寡者凍餒。雖欲無亂，不可得也。君實欲天下治而惡其亂，當爲飲食不可不節。」

三曰宮室。「古之民未知爲宮室時，就陵阜而居，穴而處下澗濕傷民，故聖王作爲宮室。爲宮室之法曰，室高足以辟潤濕，邊足以圍風寒，上足以待雪霜雨露，宮牆之高足以別男女之禮。謹此則止，凡費財勞力不加利者不爲也。役脩其城郭，則民勞而不傷。以其常正，收其租稅，則民費而不病。民所苦者非此也。苦於厚作斂於百姓。是故聖王作爲宮室，便於生，不以爲觀樂也。……當今之主，其爲宮

室，則與此異矣。必厚作斂於百姓，暴奪民衣食之財以爲宮室台榭。曲直之望，青黃刻鏤之飾。爲宮室若此，故左右皆法象之。是以其財不足以待凶飢，振孤寡，故國貧而民難治也。君實欲天下之治而惡其亂也，當爲宮室不可不節。」

四曰舟車。『古之民未知爲舟車時，重任不移，遠道不至。故聖王作爲舟車以便民之事。其爲舟車也，全固輕利，可以任重致遠。其爲用財少而爲利多，是以民樂而利之。法令不急而行，民不勞而上足用，故民歸之。當今之主，其爲舟車與此異矣。全固輕利，皆已具。必厚作斂於百姓，以飾舟車。飾車以文采，飾舟以刻鏤。女子廢其紡織而脩文采，故民寒。男子離其耕稼而脩刻鏤，故民飢。人君爲舟車若此，故左右象之。是以其民飢寒並至，故爲姦妄多則刑罰深。刑罰深則國亂，君實欲天下之治而惡其亂，當爲舟車不可不節。』

五曰男女。『凡回於天地之間，包於四海之內，天壤之情，陰陽之和，莫不有也。雖至聖不能更也。何以知其然，聖人有傳：天地也，則曰上下。四時也，則曰陰陽。人情也，則曰男女。禽獸也，則曰牡牝雄雌也。直天壤之情，雖有先王不能更也。雖上世至聖，必蓄私。不以傷民，故民無怨。宮無拘女，故天下無寡夫。內無拘女，外無寡夫，故天下之民衆。當今之君，其蓄私也，大國拘女累千，小國累百。是以天下之男多寡無妻，女多拘無夫。男女失時，故民少。君實欲民之衆而惡其寡，當蓄私不可不節。』

六曰器用。『古者聖人爲猛禽狡獸，暴人害民，於是教民以兵行，日帶劍，爲刺則入，擊則斷，旁而不折，此劍之利也。甲爲衣則輕且利，動則兵且從，此甲之利也。凡天下羣百工輪車鞮陶冶梓匠，使各從事其所能，曰凡足以奉給民用則止。諸加費不加於民利者，聖

王弗爲。」

觀上所述六種欲望，宋子言其一食，孟子言其二，食色，老子言其三，衣，食，住，而墨子言其六，則知墨子非禁欲主義者。其提倡節用，乃爲滿足欲望之一種方法，非謂此爲究竟目的也。若其欲望進步，而物力足以供給之，則墨子固未嘗禁人享受也。不觀墨子著爲節用之公例乎。其言曰：

「諸加費而不加於民利者，聖王弗爲。」

若是則「諸加費而加於民利者，固聖王之所許也。」不過事實上，物力之供給有限，人類之欲望無窮，用之太費，則必有供不應求之勢。而且一面雖加增民利，一面即減少民利。其結果必至害餘于利。以致進步之一二種欲望，雖暫時滿足，而必要之多數欲望，或反形缺乏也。故又定一變例曰：

『凡事之利餘於害者爲之，害餘於利者弗爲。』

蓋加費加利，往往生出兩種弊害：其一，爲一種之欲望太滿足，而他種之欲望太缺乏，有害於個人生活之最低限度。其二，爲少數人之侈奢欲望太滿足。而多數人之必要欲望反缺乏，遂致社會經濟困難，釀成大亂。墨子之意，一面要使個人之欲望滿足，一面又要使社會欲望滿足，故不得已而提倡「互相挹注」之節用論。讀者須知墨子之節用，異於老子之儉也。

(二)何謂求衆：人類之需要，皆藉力而後成。而工業未發達之國，一切生產，皆恃手工。故衆「人」爲要圖。人衆則生產力增，而需要品可以增加。故墨子於節用之中，又提倡「倍人」之義，其言曰：

聖人爲政一國，一國可倍也。孰爲難倍，惟人難倍。然人可倍也。

「昔者聖王爲法曰，丈夫年二十，毋敢不處家。女子年十五，毋敢不事人。此聖王之法也。聖王既沒，於民次也，其欲蚤處家者，有所，二十年處家，其欲晚處家者，有所四十年處家，以其蚤與其晚相踐，後聖王之法十年。若純三年而字，子生可以二三年矣。此不惟使民蚤處家而可以倍與。」

墨子之時，地廣人稀，故欲以增加人口，爲足用之道，其在今日，地稱人密之國，所憂貧者，恰與墨子相反。蓋數量加多，而量質減少，其於節用之旨反悖。此則墨子所不及料，亦時勢所需用與缺乏者之不同也。

(三)何謂力時：力時，增加工作時間之謂也。增加時間，與增加勞力無異。二日所成之工，以一日成之，則生產可增倍。三日所作之工，以二日成之，則生產可增半。漢書，民相從夜績，則一月可得四十五日，即生產增半之說也。故生產力之

效率，以時間增減爲比例。墨子曰：

財不足，則反之時。

又曰：

先民以時生財。

又曰：

雖上世聖王豈能使五谷豐收而水旱不至哉。然而無凍餒之民者何也。力時急而自養儉也。

禹七年水，湯六年旱，此其罹凶荒甚矣。然而民不凍餒者何也。其生財密，其用之節也。

墨子足用之策，可大別之爲「足人」「足財」二事。除「足人」爲另一義外，其足財，則爲一面增加生產力。一面減少消耗量。其言曰「財不足則反之時，食不足則反之用。」力時急自養儉。「生財密，費用

節。」皆此義也。

力時急，則生產力加倍。費用儉，則消耗量減半。加倍，則一年有兩年之財。減半，則一年餘半年之糧。向之僅足者，今則三倍之矣。向之不足半者，今則足而餘一矣。故曰，『聖人爲政一國，一國可倍也。其倍之也，非外求地也。因其國家去其無用，足以倍之。』此爲墨子「節用論」之精義也。至其利害得失，當于下章非樂後，詳論之。

第八章 節葬

節葬，節用之附屬條目也。七患篇曰：

『樂死，又厚爲棺槨，多爲衣裘。生時治臺榭；死又脩墓，故民苦於外。庫單於內。上不厭其樂，下不堪其苦。故國離寇敵則傷，民見凶飢則亡，此皆備不具之罪也。』

節用中曰：

『古者聖王制爲節葬之法。曰衣三領，足以朽肉。棺三寸，足以朽骸。掘穴深不通於泉流，不發洩則止。死者旣葬，生者毋久喪用哀。』

可見節葬動機，原爲節用而發。節用，儒家之義也，與墨同。節葬，墨家之義也，與儒異。緣儒家治世，有大義二。一曰，禮。以喪爲重。二曰，孝，以葬爲重。因此儒家對於他事尙可言儉，獨一涉及

禮所重之喪，與孝所重之葬，則不惜傾天下之財以濟之。雖奪民衣食，防民作業，不顧也。故孟子對於儉與孝與禮之權衡，謂「君子不以天下儉其親。」儉爲公德，孟子亦深知之，惟與孝之私德較，則不能不以私奪公，厚其親而薄天下。墨家則不然，以爲薄於天下，無異於自薄其親。孝子之爲親度者，宜厚愛天下如愛其親，其親安而孝在其中矣。故曰：

「仁人之爲天下度也，無異孝子之爲其親度也。」

「聖人不得爲子之事，聖人之法死亡親，爲天下也。厚親，分也以死亡之，體渴興利。」

「厚葬久喪，實不可以富貧，衆寡，安危，理亂。此非仁非義，非孝子之事也。」

墨家主「短喪薄葬」，其目的在兼愛天下。所謂「爲天下儉其親」者

也。孟子之言蓋針對墨家而發。

墨子認厚葬久喪有害於天下五端。一曰，不能富貧。二曰，不能衆寡。三曰，不能治亂。四曰，不能禁攻。五曰，不能事天鬼。其說甚繁，今不具引。如

『金玉珠璣比乎身，綸組節約車馬藏乎壙。又必多爲屋幕鼎鼓几槌壺濫戈劍羽旄齒革寢而埋之滿意。天子殺殉，衆者數百，寡者數千。將軍大夫殺殉，衆者數十，寡者數人。』

『處喪之法哭泣不秩聲，纓絰垂涕，處倚廬，寢苦枕由。又相率強不食而爲飢，薄衣而爲寒，使面目陷隕，顏色黧黑，耳目不聰明，手足不勁強。扶而能起，杖而能行。以此共三年。』

如此不近人情，傷生害理之俗，實有類於蠻習。墨子有一妙喻足爲錮俗針砭。其言曰：

「昔者越之東有鮫沐之國者，其長子生則解而食之，謂之宜弟。其大父死，負其大母而棄之，曰鬼妻不可與居處。此上以爲政，下以爲俗。爲而不已，操而不擇，則此豈實仁義之道哉。此所謂便其習而義其俗者也。」

「楚之南有炎人國者，其親戚死，朽其肉而棄之，然後埋其骨，乃成爲孝子。秦之西，有儀渠之國者，其親戚死，聚柴薪而焚之，料上謂之登遐，然後成爲孝子。此上以爲政，下以爲俗。爲而不已，操而不擇，則此豈實仁義之道哉。此所謂便其習而義其俗者也。」

「若以此若三國者觀之，則亦猶薄矣。若以中國之君子觀之，則亦猶厚矣。如彼則大厚，如此則大薄。然則葬埋宜有節矣。」
墨家所制養生之法，與送死無異。生則節用，死則節葬，其義一

本於興利。故曰：

「生利既有節。死利亦有節。墨家之法。不失死生之利。」
知墨家之法，「不失死生之利」。即墨家節葬節用之義皆可知矣。

第九章 非樂

非樂，亦節用之義也。墨家言用，專主於物質而遺去精神一面。凡可以動人美感而缺乏實用者，皆厲禁之。以爲事物之愈遠於美感者，愈切於實用。而切於實用者，往往缺乏美感。墨者爲救天下之急，故對於一切娛樂品，可以博耳目身心之快感者，皆拒絕之。

鐘鼓琴瑟之聲，刻鏤文章之色，檮象煎炙之味，高台厚榭之居，雖身居之而知其安，口嘗之而知其甘，目覩之而知其美，耳聽之而知其樂。然而上考之不中聖王之事，下考之不中萬民之利者，則墨子弗爲。

耳目口體之樂，均不切於實利。而其中尤以耳樂爲最要妙。聲音之道，感人深矣。亂世之末，音樂尤盛。故墨子所反對者，亦以此爲最急。

凡曰口鼻身之樂，其爲害，人皆易知而非之。唯音樂之害不但不易知其非，反多從而譽之，以爲治世之大具。儒家於此，尤再三致意焉。及墨子之世，而音樂之爲害大著，未始非儒者提倡之過也。故墨家之節葬，爲對儒家之禮而發。非樂，爲對儒家之樂而發。皆直接駁斥禮樂說，而歸宿於節用。儒者曰，禮樂治世之大具。墨者曰，禮樂費財之大端。二家之說孰是。余以「禮樂百年後興」之說爲最允當。意者，衣食既足，乃興節文耶。然則講禮樂於民窮財盡之日，幾何不爲腐儒笑耶。吾常曰，墨者非樂，非不知樂。爲救世之急也。

墨子以爲樂之可非者，約有四端：

(一)樂器廢財：令王公大人雖無造爲樂以爲事乎國家，非直接濼水折壤坦而爲之也。將必厚措斂乎萬民以爲大鐘鳴鼓琴瑟笙笙之聲。

古者聖王亦嘗厚措斂乎萬民以爲舟車。旣以成矣，曰，吾將惡許

用之。曰，舟用之水，車用之陸，君子息其足焉，小人休其肩背焉。故萬民出財賚而予之，不敢以爲感恨者，何也，以其反中民之利也。然則樂器反中民之利亦若此，卽我弗敢非也。然則當用樂器，譬之若聖王之爲舟車也，卽我弗敢非也。民有三患，飢者不得食，寒者不得衣，勞者不得息，三者民之巨患也。然卽當爲之撞巨鐘，擊鳴鼓，彈琴瑟，吹竽笙而揚干戚，民衣食之財，將安可得乎，卽我以爲未必然也。意舍此，今有大國卽攻小國，有大家卽伐小家，強劫弱，衆暴寡，詐欺愚，貴傲賤，寇亂盜賊並興，不可禁止也。然卽當爲之撞巨鐘，擊鳴鼓，彈琴瑟，吹竽笙，而揚干戚，天下之亂也，將安可得而治與，卽我以爲未必然也。是故子墨子曰，故嘗厚措斂乎萬民以爲大鐘鳴鼓琴竽笙之聲，以求與天下之利，除天下之害，而無補也。是故子墨子曰，爲

樂非也。

(二)樂人傷財害民：今王公大人唯母處高台厚榭之上而視之鐘猶是延鼎也，弗撞擊將何樂得焉哉。其說將必撞擊之。惟勿撞擊，將必不使老與遲者。耳目不聰明，股肱不畢強，聲不和調，明不轉朴。使丈夫爲之，廢丈夫耕稼樹藝之時。使婦人爲之，廢婦人紡績織紵之事。今王公大人唯母爲樂虧奪民衣食之財，以拊樂如此多也。是故子墨子曰，爲樂非也。今大鐘鳴鼓琴琴竿笙之聲，旣已具矣，大人鏞然奏而獨聽之，將何樂得焉哉。其說將必與賤人不與君子。與君子聽之，廢君子之聽治。與賤人聽之，廢賤人之從事。今王公大人惟母爲樂虧奪民之衣食之財，以拊樂如此多也。是故子墨子曰，爲樂非也。昔者齊康公興樂萬萬人，不可衣短褐，不可食糠糟。曰食飲不美，面目顏色，不足視也。衣服不美，

身體從容醜羸，不足觀也。是以食必梁肉，衣必文繡，此學不從事乎衣食之財而學食乎人者也。是故子墨子曰，今王公大人惟毋爲樂虧奪民衣食之財以拊樂如此多也。是故子墨子曰，爲樂非也。

(三)聽樂則廢事失職：今人固與禽獸樂鹿蜚鳥貞蟲異者也。今之禽獸樂鹿蜚鳥貞蟲，因其羽毛，以爲衣裘。因其蹄蚤，以爲絳屨。因其水草，以爲飲食。故唯使雄不耕稼樹藝，雌亦不紡績織紉，衣食之財固已具矣。今人與此異者也。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。今天下之士君子，以吾言爲不然。然卽姑嘗數天下分事而觀樂之害。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，宣其思慮之智，官府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，多聚叔粟，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。今惟母在乎王公大人說樂而聽之，即必不能蚤朝晏退聽獄治政，是故國家亂而社稷危矣。今唯母在乎士君子說樂而聽之，即必不能竭股肱之力，盡其思慮之智，內治官府，外斂關市山林澤梁之利，以實倉廩府庫。是故倉廩府庫不實。今惟母在乎農夫說樂而聽之，即必不能蚤出暮入，耕稼樹藝，多聚叔粟，是故叔粟不足。今惟母在乎婦人說樂而聽之，即必不能夙興夜寐，紡績織紉，多治麻絲葛緒細布縵，是故布縵不興。曰，孰爲大人之聽治而廢國家之從事，曰樂也。是故子墨子曰，爲樂非也。

綜觀墨子非樂論之根據，與節葬同。一言以蔽之。曰：

「虧奪民衣食之財。」

非樂上第一節，論此義最透。

「子墨子曰，仁人之事者，必務求與天下之利，除天下之害，將以爲法乎天下。利人乎卽爲，不利人乎卽止。且夫仁者之爲天下度也，非爲其目之所美，耳之所樂，口之所甘，身體之所安。以此虧奪民衣食之財，仁者弗爲也。是故子墨子之所以非樂者，非以大鐘鳴鼓琴瑟笙簧之聲，以爲不樂也。非以刻鏤華文章之色，以爲不美也。非以擗黍煎炙之味，以爲不甘也。非以高台厚榭蓬野之居，以爲不安也。雖身知其安也，口知其甘也，耳知其樂也，然上考之不中聖王之事，下度之不中萬民之利。是故子墨子曰，爲樂非也。」

據此則墨子反對爲樂，完全從虧奪萬民衣食之財立論。若其娛樂而不損及他人之衣食，則子墨子固不過問。豈但不過問，寔假而有利

於人，將贊許之不暇。其言曰：

「若聖王之爲舟車也，則我弗敢非也。古者聖王亦嘗厚措斂乎萬民，以爲舟車。旣已成矣，曰吾將惡許用之。曰，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，齎而予之，不敢以爲感恨者，何也，以其反中民之利也。然則樂器反中民之利亦若此，則我弗敢非也。」非樂上

今之論者，以墨子非樂，只知有物質上之利，而忘却精神上之益，爲非樂論一大缺點。由今觀之，墨子所謂利者，固不止物質的，而亦兼有精神的。不過利有緩急，有本末。先其急後其緩，培其本削其末，而後利乃可長久。若夫先緩後急，培末削本，損大利以規小益，在墨家論理法固不許也。

娛樂之使精神快愉，墨子未嘗不知。知之而又非之何也，以其以

小不快而易得大快也。夫人露宿於風雨之中，三日不食，身無衣無褐，又不能行動，雖有清歌發於左，妙舞陳其右，吾未見其能樂也。又使全國之人，呻吟於虐政之下，憔悴於兵戈之間，耳聞殺伐，目覩侮辱，回頭視父母兄弟，夫妻子女，皆爲奴爲虜，試問此時爲之奏黃宮大呂，舞韶獲大夏，能安然聽之，怡然觀之乎。若其不能，其精神上之痛苦爲何如哉。若其能也，異日鐘鳴漏盡，酒闌人散，廚下之炊爨無烟，堂前之絲竹生塵。當爾之時，又焉能以精神之感快，補物質之損失哉。是故子墨子之非樂，非不知樂之爲樂也。以爲必待衣食住行男女器用六種之欲，滿足以後，而後爲樂。若其損必要之需，以奉目前之樂。則其樂將有不勝苦者。又况損天下之利，以易一人之樂，神明固受慘悼。是故子墨子之非樂。乃兼權苦樂利害，如嚴父之愛子弟不務姑息焉。茲歸納非樂論之一要點，以爲比較苦樂利害者之標準。

一曰：不以贅餘之樂，易必至之憂。

二曰：不以少數之利，遺多數之害。

此墨子非樂論之要點，亦即節用節葬之根本義也。

墨家十義，誹譽參半。唯非樂論見譏於君子，殆一辭焉。當時程繁駁之曰：

「昔者，諸侯倦於聽治。且於鐘之樂……農夫春耕夏耘，秋收冬藏，且於瓦缶之樂。今夫子曰，聖王不爲樂矣。此譬之猶馬駕而不稅，弓張而不弛。無乃非有血氣者之所能治乎。」

莊子天下篇評之曰：

其道大毅，使人憂，使人悲，其行難爲也。恐其不可以爲聖人之道。反天下之心，天下不堪。墨子雖能獨任，奈天下何。離於天下，其去王也遠矣……以此愛人，恐不愛人。以此自愛，恐不愛

已。

荀子樂論，特爲反對非樂而作。其言聖王所以爲樂之故，頗能傳
儒家精義。茲錄數則如左：

夫樂者樂也，人情之所不能免也。故人不能無樂。樂則必發於聲
音，形於動靜。而人之道，聲音動靜生術之變盡是矣。故人不能
無樂，樂不能無形，形而不爲道，則不能無亂。先王墨其亂也，
故制雅頌之聲以道之。使其聲足以樂而不流，使其文足以辨而不
詭。使其曲直繁省廉肉節奏，足以感動人之善心，使夫邪污之氣
，無由得接焉，是先王所以爲樂之方也。而墨子非之奈何。

墨子曰樂者，聖王之所非也，而儒者爲之過矣。君子以爲不然。
樂者聖人之所樂也，而可以善民心。其感人深，故樂行而志清，
禮備而行成。耳目聰明，血氣和平。移風易俗，天下皆甯。美善

相樂，君子樂得其道。小人樂後其欲。……而墨子非之。前後言墨子非之者

，凡四五，茲不具引。

非樂各論：所謂『張而不弛，非有血氣者所能治。』『反天下之心，天下不堪。』『先王不能無樂，美善相樂』等義，皆只知樂之所以爲樂，音洛而不知樂之所以生悲。皆祇知以樂爲樂，而不知以樂較苦。此其所以蔽也。墨子答程繁曰『聖王不爲樂，雖爲樂亦僅矣。』此語驟視之，若爲繁問所窘之一種遁詞。實則『樂寡治繁，樂繁治寡，』乃爲治不易之道。衣食不充而能以美育化天下者寡矣。不能使天下衣食而藉曰『美育』！此「凶年食肉糜」之說也。

墨子之節葬非樂，皆爲節用計。而節用，則爲天下計。其爲天下計也，憂不足也。憂其不足，始教以足之道。若其足也，甯有教人惡衣菲食，苦身勞心，以爲愛人之道哉。是故墨子之生不歌，死無服，

非不自愛，恐不愛人。非不愛人，恐不能愛人。莊子天下篇曰『以繩墨自矯，而備世之急。』荀子曰『墨子爲天下憂不足。』知言哉，知哉。知墨子之尙儉而爲天下憂不足也。則墨家一切矯情抑性之論，皆可以瞭然矣。其言雖偏激，爲救弊而發，則未嘗非中道也。

至於反天下之心，天下不堪。此乃天下人之過，非墨子之過。墨子以爲衆人熙熙，而我獨鬱鬱。爲天下憂貧，爲天下謀治，不得不爲人之所難堪，以爲天下倡。而衆人則安於貧樂於亂。是天下之自爲儉惰也，於墨子夫何尤。

第十章 非命

非命，救情也。爲力時故，是故非命。

命爲墨子以前中國傳統思想之一。紂之言曰『我生不有命在天。』詩人頌文王曰『周雖舊邦，其命維新。』或興或亡，或成或敗，皆引命以自飾。及孔子倡儒術而命之說大盛。曰『不知命無以爲君子。』曰『死生有命，富貴在天。』曰『孔子進以禮，退以義，得之不得曰『有命』。曰『道之將興，命也。道之將廢，命也。』公伯寮其如命何。』命之一字，實儒教之中堅也。墨子以勉人爲義，而執有命，是猶人葆而去其冠也。故曰：

『以命爲有貧富貴賤治亂安危，有極矣，不可以損益也。爲上者行之，必不聽治矣。爲下者行之，必不從事矣。此足以喪天下

。』

非命篇更痛論其弊曰：

『今執有命者之言曰，命富則富，命貧則貧，命衆則衆，命寡則寡，命治則治，命亂則亂，命壽則壽，命夭則夭。上以說王公大人，下以阻百姓之從事，故執有命者不仁。』

『今也王公大人之所以蚤朝晏退聽獄治政，終朝均分而不敢怠倦者，何也。曰彼以爲強必治，不強必亂。強必甯，不強必危。故不敢怠倦。今也，卿大夫之所以竭其股肱之力，殫其思慮之知，內治官府，外斂關市山林澤梁之利，以實官府而不敢怠倦者，何也。曰彼以爲強必貴，不強必賤。強必榮，不強必辱。故不敢怠倦。今也農夫之所以蚤出暮入，強乎耕稼樹藝，多聚叔粟而不敢怠倦者，何也。曰彼以爲強必富，不強必貧。強必飽，不強必饑。故不敢怠倦。今也婦人之所以夙興夜寐，強乎紡績織紉多治麻

絲葛緒布繆而不敢怠倦者，何也。曰彼以爲強必富，不強必貧。強必暖，不強必寒。故不敢怠倦。今雖無在乎王公大人，蕢若信有命而致行之，則必怠乎聽獄治政矣。卿大夫必怠乎治官府矣。農夫必怠夫耕稼樹藝矣。婦人必怠乎紡績織紉矣。王公大人怠乎聽獄治政，卿大夫怠乎治官府，則我以爲天下必亂矣。農夫怠乎耕稼樹藝，婦人怠乎紡績織紉，則我以爲天下衣食之財，將必不足矣。」

『執有命者之言曰，上之所賞，命固且賞，非賢固賞也。上之所罰，命固且罰，不暴故罰也。是故入則不慈孝於親戚，出則不弟長於鄉里，坐處不度，出入無節，男女無辨。是故治官府則盜竊，守城則崩叛，君有難則不死，出亡則不送。此上之所罰百姓之所非毀也。執有命者言曰，上之所罰，命固且罰，不暴故罰也。』

上之所賞，命固且賞，非賢故賞也。以此爲君則不義。爲臣則不忠。爲父則不慈。爲子則不孝。爲弟則不弟。而強執此者，此特凶言之所自生，而暴人之道也。』

『上世之窮民，貪於飲食，惰於從事，是以衣食之財不足，而飢寒凍餒之憂至。不知曰，我罷不肖，從事不疾，必曰我命固且貧。昔上世暴王，不忍其耳目之淫，心涂之辟，不順其親戚，遂以亡失國家，傾覆社稷。不知曰，我罷不肖，爲政不善，必曰吾命固失之。』

『今用執有命者之言，則上不聽治，下不從事，上不聽治，則刑政亂，下不從事，則財用不足。上無以供粢盛酒醴祭祀上帝鬼神。下無以綏天下賢可之士。外無以應待諸侯之賓客。內無以食飢衣寒將養老弱。故命上不利於天，中不利於鬼，下不利於人。而

強執此者，此特凶言之所自生。而暴人之道也。」

非命之論證與明鬼用同一之法。其法維何，曰三表。三表者，
(一)上本之古者聖王；(二)下原察衆人耳目；(三)發爲刑政觀其中百姓人民之利。茲分引其說如下：

(一)上本之古者聖王：桀紂執有命，湯武非命。

(二)下原察衆人耳目之實：自古及今，亦嘗有聞命之聲，見命之物乎。

(三)發爲刑政觀其中民之利：執有命者之說，上不聽政，下不從事。執非命者之說，則勉於從事聽政。

執三表以檢有命無命之說孰當，其疏漏自不待言。蓋命者，非可聞之聲，可見之形，不能以衆人耳目爲斷。又行於事物之間，不能以聖王史蹟爲徵。第三說乃利益衆寡之問題，非有無之問題也。今墨子

所與人辨者，爲命之有無一事。有益與否，另一問題也。若使命誠有也，雖無益於人，安能毀滅。如其無也，雖有益於人，安能建立。今觀墨子非命與明鬼適成反比例。鬼之有無，未可知也。今乃因其有益而建立爲有。命之有無，亦未可知也。今乃因其有害而遮撥爲無。是墨子之論證，不問其真不真，但問其善不善。其非命說未足爲完全的證明也。

今請再徵墨子他篇之言命者。命說自陰陽家而大盛，以爲宇宙萬事，皆係前定。不特富貴，貧賤，夭壽，治亂，有命在天。卽一飲一啄，一舉一動，莫非夙定。果如此，則人類幾同草木。飄茵墜溷，各有前因。而人類毫無權力可言。亦無責任可負。貴不自貴，命固當貴。賤不自賤，命固當賤。然則善不自善，命固當善，惡不自惡，命固當惡耶。充類至盡，則主有命者，命固當持有命，主非命者，命亦當

持非命耶。此則說之不可通者也。貴義篇載：

『子墨子北之齊，遇日者。日者曰，帝以今日殺墨龍於北方，而先生之色黑，不可以北。子墨子不聽，遂北而反焉。日者曰，我謂先生不可以北。子墨子曰，南之人不得北，北之人不得南，其色有黑者有白者何故皆不遂也。且帝以甲乙殺青龍於東方，以丙丁殺赤龍於南方，以庚辛殺白龍於西方，以壬癸殺黑龍於北方，若用子之言，則是禁人行者也。是圍心而虛天下也。子之言不可用也。』

持有命者之言，流弊所極。必至人事盡廢。然則知命，亦命也。不知命，亦命也。知命而無爲，與不知命而有爲，亦命也。且也，知命而無爲；與不知命而有爲，其間或得或失，或遂或不遂，亦命也。安命亦命。不安命亦命。則有命等於無命。人亦何故不可舍命而論力。

哉。墨經曰：

『五行無常勝說在直。』 同值

直，言適逢其會也。物之尅生，命也；其相值之多寡，與其值之關係，則屬於人事，所謂力也。「五行無常勝」，言變化無端之義。天地之間，有化無常，有變無故。是故一池之水。因風成縐。投之以石。則浪在圓心矣。千仞之木。臨崖成蔭。斧之以薪。則斷在溝中矣。物安有命，隨力而變耳。故曰，說在直。

自變化之說，不明於世。後之儒者，如董仲舒王充之流，皆持陰陽家言，盛談有命。至張湛列子，更設力命之辨。推波助瀾。爲命張目。迄於今，安命樂天之說，腐爛人心，至不可救。嗚呼，命說不滅。安有人治之可言哉。

或問，墨家言天而非命，何也。曰，天者有最高之賞罰權者也。

有命，則一切由命而不由天矣。一切由命而不由天，天更有何賞罰之足云哉。是故言天命者曰，『天難誥，命靡常。』賦命由天。造命由人可也。

結 論

右述墨子學說爲兼愛，非攻，尙同，尙賢，天志，明鬼，節用，節葬，非樂，非命，十章。墨子大義，略盡此矣。尙有三事，爲讀吾書者敬告。

(一)讀吾書者，當時時存一大禹之人格與社會在。墨子之學，遠祖大禹。禹爲開創中原平治水土之第一人，亦爲會合諸侯，親履萬邦，而定一統之第一人。中國之有今日，稱疆域者曰「禹域」，稱民族者曰「華夏」，皆禹一人開闢搏結之功。所謂「微禹，吾其魚乎。」禹之氣魄與勳業。實上邁堯舜而遠過湯武。其流風遺教，尤爲中國世法。墨子續禹之緒，處周之末，背周道而用夏政，其所倡導之十義，皆禹之舊教，而中夏之故物也。兼愛尙同，禹實有之。節用非命，禹實行之。故能由一隅而擴至九州，由一人而搏合萬邦，其堅

苦卓越博大公平之精神，不特可以代表中夏，實足以儀型萬類。周家之興也以征伐，而文武太公實兼陰符之術。其得國也有慚德。姬且精思，用作周禮，蓋欲造成大一統而私天下之局。觀其封建諸侯，屏藩內外，異姓同姓之間，其雄猜陰狠之情，不下漢高明太。孔子生於魯，習聞周禮，而未察其私天下之隱。徒取其粲然之跡發揮而光大之，故儒術興于魯，實秉周公之舊，爲周禮作宣傳，完成其大一統之計劃而已。其于民族文化發展，雖有推助之功，而其忘大禹之「無間然」，用西周之「未盡善」，則猶不免有可議者。周公之學，出自文王，雜有歧周遺俗，實西戎之教也。孔子所學之周公，乃西戎文化之擴大者。惟墨子遠祖大禹，會萬國，平九州，選天子，建諸侯，兼容并包，一視同仁，其不矜不伐，克勤克儉，務爲萬民興利除害而後已，乃真華夏固有之宗教而禹域之舊學也。今欲重振華夏，再建禹域，非恢大禹

之精神不爲功。讀墨子者，當時時有大禹之人格與社會在。心大禹之心，行大禹之行，學大禹之學，志大禹之志。誠如是，豈惟中夏民族是賴，將再建一九州外之九州，環瀛海而禹域之，其功豈不偉歟。不如是，則所謂『非禹之道，不足爲墨』者也。

(二)讀吾書者，當存一上可以爲天子，下可以爲農夫之想，而不必爲士。中國學人，中儒術之弊者多端，而其最大之害，則爲『上不敢爲天子而下不肯爲農夫，』是也。天子者，政長之一也。天下爲公，選賢與能，民不可不有政，政不可不有長。有政長而不選天下之賢者以爲之，或天子之賢者不肯爲政長，則天下往往大亂，復反于『一人一義，十人十義，若禽獸然，』之社會。故尙同篇主張選擇天下之賢者，立以爲天子，三公，諸侯，邦國鄉家各級政長。假令天下之墨者不肯爲天子諸侯及各級政長，試問于何選天下非墨之賢。

是故墨家不辭爲政長，雖天子可爲也。然天下之人皆爲墨者可也，而天下之墨者皆爲政長不可也。於是有不必從政之墨。子墨子言曰『能談辨者談辨，能說書者說書，能從事者從事，譬如築牆，掀者掀，築者築，其功一也。』是故男子稼穡耕耘，婦女蠶績桑麻，百工利器用，商賈通貨財，百官有司，各以其職盡力，苟心存乎兼愛，財務於節用，力作而非命，則天下之農也，商也，工也，吏也，皆墨也，可也。雖貴爲天子，不失爲墨，賤爲齋夫，不害爲墨。通天下人皆墨可也。○儒者則不然，曰勿學稼，勿學圃，又曰，『君子勞心，小人勞力。勞心者治人，勞力者治於人，天下之通義也。』於是後之儒者，皆願爲君子而不願爲小人。皆欲爲治人之人，而不願爲治於人之人。於是趨天下之儒者，皆爲不事生產坐而食於人之徒。非上爲貴族之門客，下爲閭里之書傭，則不足以自存。而農工商賈，又自別於儒之外，

而爲營營以生昧昧以死，不學無術，不信無義之另一種人。而天下之害，乃不在食人之小人，而在食於人之君子矣。又後世儒者之從事於治人也，僅爲朝廷之附庸，而不肯爲政治之主體。於天子，則曰世襲也，非所問也。於諸侯，則曰封建也，非所冀也。但思將順之，匡救之，雖遇至無道之君亦不作革代之想，惟退而遠隱以待。故曰，「天地閉，賢人隱，」隱者何，待新聖之招也。其於舊國也，既不敢爲革命之思。其於新朝也，又不肯作從附之舉。當世鼎沸，則遠引而高蹈。及世平夷，則彈冠而引領。帝王乃成功之寇盜。宰相則應世之大儒。夫以寇盜而用大儒，其儒術之存也幾希。二千年來，爲政治上造成一種「祿蠹」，爲社會上造成一種「人瘤」，則儒家「上不敢爲天子而下不肯爲農夫」之過也。是故知墨家之尙賢尙同非命節用之義，人人平等，事事盡分，則墨者上可以爲天子而不必待用於人，下可以爲農夫

，而不必仰食於國。通人類可行之，豈止一士人一官吏之教義也哉。

(三)讀吾書者，當知大同傳墨家之學，惟實行墨子之學者乃可以實現之。禮運大同之說，頗與儒家言出入。學者或疑爲非孔氏書，或以爲學老莊者糝入之。實則墨子之說，而子游弟子援之以入儒耳。蓋儒者數傳之後，墨家兼愛尙同之理想已大見重於人世。孔子所謂堯舜猶病者，而墨子以爲實行不難。故當時學者多逃儒而歸墨。子游弟子等憂之，乃援墨入儒，謂尼仲亦有此說云耳。明知墨家之兼愛，與儒家之禮不相容，別爲大同小康二說。謂時機未至。姑先行小康之治以徐企於大同。此禮運之所由作也。今攷禮運大同說，與其他儒家言不甚合。而與墨子書不但意義多符，卽文句亦無甚遠。天下爲公，則尙同也。選賢與能，則尙賢也。講信脩睦，則非攻也。不獨親其親，不獨子其子，則兼愛也。貨惡其棄其地，力惡其不出

於身，則節用非命也。使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養，則『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，』之文也。貨不必藏於己，力不必爲己，則『餘力相勞，餘財相分，良道相教，』之意也，詐謀閉而不用，盜賊竊亂不作，亦『盜賊無有』『誰竊』『誰亂』之語也。綜觀全文，約百餘字，大抵摭拾墨子之文而成。其爲墨家思想，甚爲顯著。故讀墨子者，不可不知『大同』爲墨家之學，而力謀所以實現，而夢想大同者，亦不可不於墨家言求之。

下文聖人能使天下爲一家，中國爲一人，亦墨子尙同篇語。

墨子大義述

伍非百先生新輯『中國古代名家者言』出版預告

一、鄧析子章句
 二、墨辯解故
 三、大小取淺釋
 四、公孫龍子發微
 五、齊物論新義
 六、荀子正名解
 七、尹文子校注
 八、形名雜篇

國十一年，由北京中大出版一次外，旋即收回修正。此書頗蒙海內學者屢季平議調甫梁任公張純一諸人稱許。先生自視欲然，取回增刪者約十之五六。其餘鄧析公孫龍子及齊物正名等七種，亦皆深造有得，未肯輕以示人，海內學者，想望久矣。茲擬將八種稿本，次第出版。行見中國古代名學復興於世。與印度因明，歐洲邏輯，鼎立為三也。

以上諸書，皆中國古代名家者言。世有籍籍，率頗難知。非百先生以二十年精力，繼續研究，除墨辯解，次第成書，故曾於民

民國二十二年十二月十五月初版

墨子大義述 (全二冊) 定價一元

著述者 伍非百

經售處 亞細亞學會

南京成賢街

鍾山書局

外埠各大書局

南京宗老爺巷四號
 國民印務局
 電話二三二六三

本書放棄版權任人翻印

正誤表

本書因付印倉卒，未及細校，錯誤頗多。茲特將其誤字，校改如左 行款標點不及一一改正，閱者諒之。

三頁九行	落官改落宮	七五頁一行	數人改敬人
四頁十行	魯子改墨子	七五頁八行	商本改商蕩
八頁十行	曾于改曾子	七九頁五行	烈改爲禍最烈
九頁五行	九歲改九歲	七九頁十一行	熾感改煽惑
十六頁十行	煩複改煩擾	八八頁二行	不扱改不拔
二六頁七行	而然改而無	八八頁五行	販者改販者
二八頁八行	節 改 卽	八九頁二行	無地之改無地無之
三八頁一行	重兩，改重，兩	八九頁五行	可爲悲改可悲
五〇頁八行	泰山之改泰山與	九五頁十行	以批改以此
五四頁八行	人不改仍不	一〇六頁一行	一「攻」改一以「攻」
六二頁二行	之必改之心	一〇七頁四行	舉水改舉木
六二頁五行	孔孟改孔老	一一〇頁三行	有記改有紀
六六頁二行	子家改墨家	一四〇頁一行	雲爭改無爭
六七頁十一行	拔援改攀援	一七四頁九行	四端改三端

#10
212111

212127
0
40

212111