

羣衆第十卷^三期合刊附冊

王家駿

孔墨底批判

新中華

一 論孔墨的基本立場

到現在要來論孔子與墨子實在不是件容易的事。他們都是大師，有不少的門徒，尤其孔子，二千年來是被視爲了通天教主的，關於他們的言蹟和學說，自然不免有不少的美化和傳益。例如我們讀一部「新約」，便只見到耶穌是怎樣的神奇，不僅難治的痲瘋手成瘡，而且還有起死回生的大力。關於孔墨雖然沒有這樣被人神化，而在各自的門戶內是充分被人聖化了的。因此，我們如未能探求得他們的基本立場之前，所有關於他們的傳說或著作，我們都不好輕率地相信。那末又從什麼資料去探求他們的基本立場呢？很慶幸的是他們的態度差不多是完全相反的，我們最好是從反對派所傳的故事與學說中，去看出他們相互間的關係。反對派所傳的材料，毫無疑問不會有溢美之辭，即使有誣陷溢惡的地方，而在顯明相互間的關係上是斷然正確的。因此我採取了這一



路，從反對派的鏡子裡去找尋被反對者的真影。

墨子後起，他是反對孔子的。在現存的「墨子」書裡面有「非儒篇」，那裡面有幾段關於孔子的故事，我覺得最有研究的價值。

第一個故事：

「齊景公問墨子曰：孔子爲人何如？」

墨子不對。

景公曰：以孔丘語寡人者衆矣，俱以爲賢人也。今寡人問之而子不對，何也？

墨子對曰：嬰不肖，不足以知賢人。雖然要問賢人者入人之國，必務合其君臣之親，而辨其上下之怨。孔丘之荆，知白公之謀而奉之以石乞。君身殘滅而白公移（戮）。嬰聞賢人釋上不虛，得下不危。言聽於君必利人，敦行於下必利上。是以言明而易知也，行明而易從也。行義可乎乎民，謀慮可通乎君臣。今孔丘深慮周謀以奉賊，勞思盡知以行邪，入人之國而與人之賊，非義之類也。知人不忠，趣之爲亂，非仁之義也。逃人而後謀，避人而後言，行義不可明於民，謀慮不可通於君臣。嬰不知孔丘之有異於白公也，是以不對。

景公曰：嗚呼！說寡人者衆矣，非夫子則吾終身不知孔丘之與白公同也。」

這篇故事，在年代上有些大漏洞。楚白公之亂見左傳哀公十六年，這一年的四月孔子死，七

月白公勝。齊景公已死，去十二年，晏嬰比景公還要死得早。因此以前的人便都說這是墨子的「節用之辭」，那自然沒有什麼問題的。不過節用就算是節用吧，我覺得很有意思。因為我們從這兒可以看出：墨子是贊成「入人之國，必務合其君臣之親而弭其上卜之怨」的，孔子呢則和這相反，「樹下風上，敦匠衆君」。更說實實一點吧，便是墨子是反對亂黨，而孔子是有點幫助亂黨的嫌疑的。這是極有趣味的一個對照。

第二個故事：

「孔丘之齊，見景公。景公悅，欲封之以尼谿，以告晏子。」

晏子曰：「不可。夫魯有初（傲信）而自順者也，不可以致下。好樂（音樂）而淫人，不可使親治。立命而怠事，不可使守職。宗（崇）喪循哀，不可使慈民。機服勉容，不可使導衆。孔丘盛容修飾以盛世，眩歌鼓舞以眩徒，繁登降之禮以示儀，務趨翔之飾以觀衆，薄事不可使議世，勞思不可以補民，參聽不能盡其舉，當年不能行其禮，積財不能贖其衆。樂飾邪術以獎世君，盛爲靡樂以淫愚民，其道不可以期世，其舉不可以遵衆。今君封之，以利齊俗，非所以導國先衆。」

公曰：善。

於是厚其禮，留其封，敬見而不問其道。

孔丘乃建國於魯，與晏子，乃相輔。晏子皮於田常之門，告簡於惠子以所欲爲。歸於魯，聞齊將伐魯，告子貢曰：「魯大事於今之時矣。乃遣子貢之齊。因南郭惠子以見田常，勸之伐吳。以救高閔。魯憂，使毋得害田常之亂。」越伐吳，齊與破國之難，伏尸以億術數。孔丘之謀也。」

這段故事的前半也是「晏子春秋」外篇，但「晏子春秋」一書很明顯地是墨子墨派的人所編託的。晏子反對孔子的說話完全是墨子的理論，公孟篇云：「子墨子謂程子曰：『魯之道足以喪天下者四政焉。係以天爲不明，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，……此足以喪天下。又弦歌鼓舞，習爲聲樂，此足以喪天下。又以命爲有，……此足以喪天下。』」這四政和這兒的傲慢自願，好樂淫人，立命意事，崇喪循哀，是完全一致的。這段故事當然也是在做小說。但最重要的還是在後半。同前一個故事，孔子在幫忙白公勝一樣，他又在幫忙田成子。這事恐怕近乎事實，另一反對派的莊子後學，在「盜跖篇」裡也提到過一些影子：「田成子常殺君竊國而孔子受幣」。但在論語裡面所說的情形便完全不同了。

「陳成子弑簡公，孔子沐浴而朝。告於哀公曰：『陳恆弑其君，請討之。』」

公曰：「告夫三子。」

孔子曰：「以吾從大夫之後，不敢不告也。君曰告夫三子者？」

之三子告，不可。

孔子曰：「以吾從大夫之後，不敢不告也」。

純全是忠於主上，而反對亂賊的立場。但我們如要做一個公平的批判人，就寧肯相信墨子和莊子，而不肯相信一些孔門後學的。因為「三占從二」，我們當從多數，這是一。凡是扶助或同情亂黨的人，他的子孫後進是誰也要替他掩蓋掩蓋的，這是二。

第三個故事：

「孔丘爲魯司寇，舍（捨）公家而奉季孫。季孫相魯君而走，季孫與邑人爭門關，決植」。這故事頗殘缺，「決植」兩字上當有奪文，不過意思是可領會的。決假爲挾，植是戶旁柱，相傳「孔子之勤能舉國門之關而不肯以力開」（註），「決植」大約就是當季孫逃走時，城門掩上了，逃不出，而孔子替他把城門捱開了。這位千斤六力士，照墨子看來是心術不正，所以他的弟子們也就跟着他學，到處搗亂。以下是這三個故事的總批評：

「孔丘所行，心術所至也。其徒屬弟子皆效孔丘。子貢季路輔孔擅亂平術，陽貨亂乎齊，佛辟以申牟叛，漆雕殖殘，×莫大焉。夫爲子弟後生（於）其師，其修其實，法其行，力

（註）見呂氏春秋慎大篇，又淮南道應訓「孔子勤約國門之關」，同主稱訓「孔子力相

城關。」

不足，智勇及而後已。今孔丘之行如此，儒士而可以疑矣。」

我們更應該感謝墨子或莊後學，有他們這樣充滿激憤的敘述和批評，不僅表明了孔子的真面目，而且也坦露了墨子的心跡。一句話歸總：孔子是想亂亂，而墨子是反對亂亂的人；這不是把兩人的根本立場和所以對立的原故，表示得非常明白嗎？

亂亂是什麼呢？在當時都認算是比較能够代表民意的新興勢力。陳成子以大貨貸出而以小量收回，因而把齊國公室的人民靈量等取去了，這是很有名的故事。季孫氏在魯也有類似的情形；他編贊下士，「養孔子之徒，所朝服而與坐者以十數」（韓非外儲說左下）。就拿白公勝來說吧。令尹子西分明稱讚他「信而好勇，不忘不利」。就是反對他的葉公也只說他「好復言而求勇士，殆有私乎」？如此而已。「好復言」應該是說話算數的意思，其實也就是「信」了。他作亂的一年也就是孔子死的一年（魯哀公十六年），左傳把那時的情形敘述得相當詳細。他在七月發難，把令尹子西和司馬子期都殺了，同時也把楚惠王捉着了。石乞勸他殺掉楚王，他不肯；勸他焚府庫，他也不肯。結果惠王被人送去，府庫為葉公所利用，他竟一敗塗地，「奔山而殺」了。關於焚府庫的一節，呂覽分職篇有更詳細的敘錄，今揚之如次：

「白公勝得荆國，不能以其府庫分人。七日，石乞曰：『患至矣，不能分人，則焚之。

毋令人以害我』。白公又不能。九日，葉公入。乃發太府之貨與衆，出高庫之兵以賦民，因

或之。十有九日而白公死」。(註)

據這故事看來，白公這個人實在還太忠厚了一點。石乞倒確是一位好漢。白公死後，他被人生擒，人們要他說出白公的死所，當然是準備戮屍，石乞不肯說。不說便要烹他，他也不說。結果是被人烹了。他倒確是一位智勇兼備的人。假使他真是出於孔子的推荐，孔子不要算是很有知人之明的嗎？

以下我們再把孔門弟子幫助亂臣賊子的罪狀追究一下吧。

第一，「子貢季路輔孔悝亂乎衛」。

這是魯哀公十五年的事，孔子死在這前一年。那時候的衛君微，是蒯聵的兒子。蒯聵公不喜蒯聵，把他趕出國外去了，死後衛國立了他的孫子蒯爲衛君，在位都已經十二年了。蒯聵施用陰謀回到國裡來，劫持着孔悝，奪取了他兒子的君位。子路在做孔悝的家臣，他因爲反對蒯聵，被蒯聵的人把他砍死了。後來把他的尸首也煮成了肉醬。消息傳來的時候，據說孔子正在燔肉吃，他連呼「天祝予！天祝予！」(祝者斲也)，叫人把燔的肉也倒了。這事，在莊子後學也在加以

(註) 荀子很恭維葉公。非相篇「葉公子高微小短狎，行若將不勝其衣。然白公之亂也，令尹子西，司馬子期皆死焉。葉公子高入據楚，誅白公，定楚國，如反手爾。」(葉公名善於後世)。儒家到荀子，已經早把立場改變了。

弄難，盜跖篇云「子路欲殺衛君而事不成，身蒞于衛東門之上」。可見墨家和道家是同憤難，而儒家是同憤衛徹的。這在我們倒也是無可無不可的事情，但要說「季路輔孔懼亂平衛」或「欲殺衛君（指蒯賈言）而事不成」，不僅和當時的情形不甚相符，而且是有點類似於難戶殺墓的。

關於子貢的參加，左傳和史記等書均不曾言及，但除這「非僞篇」之外，鹽鐵論的殊路篇也說到子貢。「子路仕衛，孔懼作亂，不能救君出亡，身蒞于衛。子貢，子舉（弟）遁逃，不能死其難」。鹽鐵論或別有所本，大約在當時，子貢在衛也是担任有什麼職守的罷。

第二，「陽貨亂乎齊」。

陽貨一名陽虎，這人在孔門弟子是沒有把他當成孔門看待的，而且也把他說得很壞。但其實倒是一位了不起的人物。孟子滕文公篇引陽虎曰「爲富不仁矣，爲仁不富矣」，真不失爲千古的名言。鹽鐵論廣地篇引此二語作爲「楊子曰」，因此有人遂疑陽貨即楊朱（宋翔鳳「論語說義」中有所說），但在我看來，無寧是楊朱的兄弟楊布。韓非說林下云：「楊朱之弟楊布，衣素衣而爲人笑，解素衣，衣緇衣而反。其狗不知而吠之。楊布怒，將擊之。楊朱曰：子毋擊也。子第爲是。曩者，使汝狗白而往，黑而來，子豈能毋怪哉？」這兩弟兄的性情一緩一急，頗有點像宋時的程明道與程伊川。古者布與虎同音，而布作錢幣用，與貨同義，是則布與貨是一字一名，虎與貨同音了，以爲代號並無沒有什麼難處，性格也還相符。

陽虎去齊走趙。左傳定公八年及九年載其事。八年冬十月，陽虎欲去三桓，入於魯國。九年六月伐陽關，陽虎出奔齊。他到齊國，請齊國出兵伐魯，齊景公都打算答應他了，他遂于以爲不可。鮑文子說他「親富不親仁」，又說齊侯實於季孫，齊國大於魯國。正是陽虎所懼，傾覆」的。於是齊侯便聽了他的話，把陽虎囚禁了起來。他逃了兩次，終竟逃到了晉國，投奔趙氏。左傳在這兒加了一句孔子的批評：「趙氏其有亂乎！」這意思當然是很不滿意於陽虎了。

以上是節取左傳的敘述，照這情形看來，陽虎無「亂乎齊」的痕跡，因而孔叢子結尾篇便引作「亂乎魯」，孫詒讓以爲「當從孔叢作魯」。然在韓非「外儲說左下」有下列一段關於陽虎去齊走趙的故事。

「陽虎去齊走趙。簡主問曰：吾聞子善樹人。」

虎曰：臣居魯，樹三人，皆爲令尹。及虎抵罪於魯，皆搜索於虎也。臣居齊，若三人，一人得近王，一人爲縣令，一人爲候吏。及臣得罪，近王者不見臣，縣令者迎臣執縛，候吏者追臣至境上，不及而止。虎不善樹人。」

據此，可見陽虎居齊，爲時頗久，而他之去齊是因爲「得罪」，則「亂乎齊」似乎也是事實。其實的真相是怎樣，可不得而知了。唯韓非「難四難」亦有齊景公囚陽虎事，與左傳所述相

陽虎去齊走趙的經過。

外傳說左下篇，還有批評陽虎的一節：

「陽虎議曰：『主賢明則悉心似事之，不肖則飾姦而試（弑）之』。遂於齊，疑於齊，走而之趙。趙簡主迎而相之。」

左右曰：「虎營竊人國政，何故相也？」

簡主曰：「陽虎務取之，我務守之」。遂執術而御之，陽虎不敢為非，以善事簡主，與幸之強，幾至於霸也。」

據批評可以算得公允。「與主之強，幾至於霸」，和左傳的「趙氏其有亂乎」完全相反，仲尼的鄭重警語不是七十子後學的蛇足，便可能是劉歆弄的花樣了。特別值得注意的，是這又一可寶貴的「句陽虎議」——「主賢明則悉心以事之，不肖則飾姦而弑之」。這確實是含有社會革命的革命精神在裡面的。這種精神不失為初期儒家的本色，例如孟子也說過這樣的話：「君有過則諫，反復不可聽則易位」，和這兩句陽虎的主張是很相彷彿的。

第三：「佛辟以中牟叛」。

佛辟是晉國范氏的家臣，他以中牟叛，大約是在魯哀公五年。左傳在此年夏，言「趙鞅伐佛辟，佛辟之故也，遂圍中牟」。趙氏與范氏敵對，因衛助范氏故伐佛，因中牟叛晉故圍中牟也。據

趙鞅伐佛辟有記：「佛辟以中牟叛」。

「佛勝召，子欲往。」

子路曰：昔者，由也聞諸夫人曰：「獨於其身爲不善者，君子不入也。佛勝以中牟畔，子之往也如之何？」

子曰：然，有是言也。不曰堅乎，磨而不磷？不曰白乎，涅而不緇？吾豈匏瓜也哉？焉能繫而不食？」

佛勝要我老師去幫忙，老師也很想借這個機會去行道，「我難道是個硬壳葫蘆麼？只能掛着做擺設，不能吃的麼？」急於想用世的孔老夫子的心境，真是吐露得淋漓盡致。這樣袒護亂黨的行徑，連子路都不大高興的，公然逃過了儒家後學的掩飾而收在了論語中，實在是值得珍異的事。而且同在「陽貨篇」裡面還有公山弗擾的一節：

「公山弗擾以費畔，召。子欲往。」

子路不說（悅），曰：末之也已，何必公山氏之之也！

子曰：夫召我者而豈徒哉？如有用我者，吾其爲東周乎！」

左傳作公山不狃，以費畔事繫於定公十二年，然在孔子世家則繫於定公九年陽虎奔齊之後。公山與陽虎同黨，陽虎以定公八年「入譚陽關以叛」，公山當亦同時響應，其定公十二年之畔，蓋定而復反者也。定公十二年時孔子正爲魯司寇，則召孔子事當在八年。此事雖記於論語，而「非亂

篇三不及，蓋因公山氏非孔門弟子之故。

第四，「黍離刑殘」。

孔叢子語墨篇引作「漆雕開形殘」，形與刑通，漆雕之爲漆雕開，殆無疑義。唯因何而「刑殘」？事無可考。韓非顯學篇儒家八派中有「漆雕氏之儒」，又言「漆雕之讓，不色撻，不自遜，行曲則遠於威讓，行直則怒於諸侯」，雖同一有姓而無名，亦當是漆雕開。王充論衡本性篇，曾漆雕開言「人性有善有惡」，與宓子賤，公孫尼子，世碩諸儒同，可見漆雕開確曾成一學派。漢書藝文志儒家有「漆雕子十三篇」，班固注云「孔子弟子漆雕啓後」，啓即是開，因避漢景帝諱而改。後乃衍文。蓋啓字原作后，抄書者於字旁注以啓字，及啓列入正文，而啓則誤認爲后，更轉爲後也。這一學派既尚勇任氣，過視權威，自然是有遭受「刑殘」的充分的可能。且此事，較與子路亂衛，陽貨亂齊，佛胥辟晉等並列，必然也是所謂叛亂事件，那是毫無疑問的。

尤可注意的，初期儒家裡面也有這樣一個近於任俠的別派。近時學者，每以爲俠出於墨，或墨即是俠，存此一事也就是強有力的一個反証。任俠之輕死難有類於墨氏的「赴火蹈刃」，但他們的反抗權威卻和墨家的「尙同」根本相反，我們是須得注意的。

又孟子書中，言「北宮黶之養勇也，不膚撻，不目逃，思以一毫挫於人，若撻之於市朝。不受也，視視厲厲，亦不受于萬乘之君。視刺萬乘之君，若刺褐夫。無嚴諸侯，惡堅至，必反之」。蓋

和漆雕氏之譜很相近。孟子又說，「北宮黶似子夏」，大約這位北宮黶也是漆雕氏的後學了。

以上，孔子幫助亂黨，與其門人子弟幫助亂黨之例，見於「非儒篇」者，共七項。墨家既「一列舉出來加以非難，在墨家自己當然決不會照着這樣做的了。這不是很鮮明地表示着「儒墨兩派的基本立場嗎？至少在初期，這情形，是無可否認的。所揭舉的事實雖然不盡可靠，而「非儒篇」也不必就是墨子所寫下來的文字，然把兩派的立場實在是畫出了極其鮮明的輪廓。以前推崇孔子的人，因為孔子已經成爲了「大誠至聖」，對於這些材料一概視爲誣罔，全不加以考慮。現今推崇墨子的人，把墨派幾乎當成子不可侵犯的圖騰，對於這些材料又一概視爲痛快，也全不加以考慮。這些態度，我認爲都是有所蒙蔽，非把這些蒙蔽去掉，我們是得不到正確的認識的。

自漢武帝崇儒黜百家以來，孔子雖然處於至高無上的地位，但在他的生前其實是並不怎麼得意的。莊子讓王籠說他「再逐於魯，削跡於衛，伐樹於宋，窮於商周，圍於陳蔡，殺之者無辜，縛之者無禁」，呂覽慎人篇亦有此說，注云「削猶辱也」，足見孔子在當時，至少有一個時期，任何人都可以殺他，任何人都可以侮辱他的。這和亡命的暴徒有何區別呢？因此，我們要說孔子的立場是順乎時代的潮流，同情人民解放的，而墨子則和他相反，這在孔門後學或許會喊冤啼，而在墨家後學是應該沒有什麼話好說的。

儒者要喊冤問，這可能性很大。就是孔子在生當時，他的門徒已經在替他粉飾了。論墨家

有左列二段故事，值得我們敘錄。

「子疾病，子路使門人爲臣。病間，曰：『久矣哉，由之行詐也！無臣而爲有臣，吾誰欺？欺天乎？且予與其死於臣之手也，無寧死於二三子之手乎！且予從（纒）不得大葬，予死於道路乎！』」

這個故事不僅表示了孔子的態度，也把過渡時代的當時的時代性，表示得很清楚。臣是奴隸。在奴隸制時，主人死了奴隸大多數是要殉葬的，即使不殉葬總必然有一些特殊的行動。孔子生了病，子路以爲會死，故讓把門人們來假裝成奴隸。這在子路或許是沿守舊制，想替孔子撐撐門面，也就和現今都還在燒紙人紙馬那樣。然而竟惹得孔老夫子那樣生氣，那樣憤慨，不僅痛罵子路，而且還賭咒發誓，寧願「死於道路」。

我順便在這兒解釋一下「門人」和「弟子」之類的字眼。這是春秋末年的新名詞。那時沒有舊制，有時也稱爲「徒」，稱爲「役」。門人服侍先生，和奴隸的情形差不多；不過是禮制，而非強制性而已。「有事，弟子服其勞，有酒食，先生饌」。先生出門的時候，弟子要「僕」（即是當車夫），要任徒衛。但究竟不是徒，不是役，年稍長者先生視之如弟，稍幼者視之如子，因而有「弟子」之名。保守的子路，似乎不懂得孔子正以有「二三子」爲新時代的光榮，而慚慚要使同學們退回舊時代的軀壳裡去，竟接受了那麼一頓臭罵，那是罪有應得的。

但在子路或許還是出於無心，而在孔子死後，有心的粉飾更是層出不窮了。所謂「孔子沒而微言繼」，七十子環而大義乖」，至少在這些方面是沒有什麼誇張的。一方面有墨家和道家的襲襲，另一方面以前的「竊國者」已經「為諸侯」了，亂黨同情者的帽子是不好久戴的。故而在論語裡面也就有「陳恆弑其君請討之」的完全相反的記事，也更有一「天下有道則政不在大夫，天下無道則庶人不議」之類的有違無道的放置。矛盾固然是矛盾，但我們與其相信神道碑上的諛詞，無寧相信黑幕小說上的曝露。到了孟子手裡粉飾工作更加徹底了，如「孔子於衛主廢道，莒齊主寺人涖瑗」，夫有不擇木而棲的情況，也被斥為「好事者為之」，而另外說出了所主的兩位正派人轉業。到底那一種說法近乎事實，固無從判斷，但孟子是慣會宣傳的人，他的話要打些折扣才行的。譬如他所說的「孔子成春秋」而亂臣賊子懼」，那也就是一個最適當的例。「春秋」並斷不是孔子所作的書吧，但那樣簡單的備忘錄，在一百四十二年的行事當中照下了「秋君三十六，亡國五十二」，與其說足以使「亂臣賊子懼」，無寧是足以使暴君污吏懼的。

二 孔子的思想體系

孔子的基本立場既是順應着當時的社會變遷的潮流的，因而他的思想和言論也就可以獲得清

算的標準。大體上他是站在代表人民利益的方面的，他很想積極地利用文化的力量來增進人民的幸福。對於過去的文化於部分地整理接受之外，也部分地批判改造，企圖建立一個新的體系來以爲新來的封建社會的初階。慶幸，平康有爲所倡導的「託古改制」的說法確實地打破了當時的事實

一個「仁」字最被強調，這可以說是他的思想體系的核心。

「仁」字是春秋時代的新名詞，我們在春秋以前的古書裡面找不出這個字，左金文和甲骨文也找不出這個字。這個字不但是孔子所創造，但他特別強調了它是事實。仁的內涵究竟怎樣呢？雖然沒有一個明確的界說，我們且在論語裡面去找尋一些可供歸納的資料罷。

一、「樊遲問仁，子曰愛人」。

二、「子貢曰：如有博施于民而能濟衆，何如？可謂仁乎？子曰：何事于仁？必也聖乎！堯舜其猶病諸。夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已」。

三、「子張問仁於孔子。孔子曰：恭、寬、信、敏、惠。恭則不侮，寬則得衆，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。」

四、「顏淵問仁。子曰克己復禮爲仁。……非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」。

五、「司馬牛問仁。子曰：仁者其言也訥。……爲之難，言之得無訥乎？」

六、「剛毅木訥近仁」。

七、「巧言令色鮮矣仁」。

八、「志士仁人無求生以害仁，有殺生以成仁」。

九、「仁者先難而後獲」。

從這些辭句裡面可以看出仁的含義是克己而爲人的一種利他的行爲。簡單一句話，就是「仁者愛人」。但古時候所用的「人」字並沒有我們現在所用的這樣廣泛。「人」是人民大眾，「愛人」爲仁，也就是「親親而仁民」的「仁民」的意思了。「巧言令色」是對付上層的態度，簡言之做下，故他說「鮮矣仁」。「巧言令色」之反即爲「剛毅木訥」，對於上層能如此，對於下層也不過如此，所以他說「近仁」。因此我們知其具體一點說，他的「仁道」實在是爲大眾的行爲。他要人們除掉一切自私自利的心機，而養成爲大眾獻身的犧牲精神。視聽言動都要合乎禮（就是「復禮」，復者返也）。禮是什麼？每一個時代裡面所有的維持社會生活的各種規條，這是每個人應該遵守的東西，各個人要在這些規律之下，要使自己不要放棄自己去侵犯別人，更進一步是犧牲自己以增進衆人的幸福。要這樣社會才能夠保持安寧而且進長。要使自己站得穩，先要讓大家站得穩，要讓自己成功，先要讓大家成功。這是相當高度的人道主義，要想到這種

的樂亦亦樂場。所謂「樂」即「樂」也。他這樂樣樣意圖。不要看就樂。都有「把到己的功用用在己的身上。我雖不願相信什麼用之不窮的樂。縱使心欲求樂。善仁的人。縱使心不欲不仁的人。或暫有的。但樂終有看見過」。這也許是他所讚揚的時候說的話吧。因為善人的用能漸漸擴充。位類漸漸提高。其心三月不違仁」的人。三月不違仁。他的樂。漸漸擴充。位類漸漸提高。其心三月不違仁。孔子「無終食之間而仁」。這必於是「顏師必於此」。後端是「子貢曰。貧而無怨。自居也。自居也。自居也」。孔子「無終食之間而仁」。這必於是「顏師必於此」。後端是「子貢曰。貧而無怨。自居也。自居也。自居也」。

「為仁由己，而由人乎哉！」
「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣！」

伯夷叔齊求仁得仁。

仁既是犧牲自己以為大眾服務的精神，這應該是所謂至善，故所以說「苟志於仁矣，無惡也」。只要你存心犧牲自己以維護大眾，那就幹什麼事情都是好的。你既存心犧牲自己，不惜「殺身成仁」，那還有什麼可怕的呢？又那還有什麼不能致新致好的呢？這些善合就是先生在

前也不肯和他推讓，他不做，我也要做。故所以他說：「仁者不憂」？「仁者必有勇」？「君子不讓於師」。

但是仁是有等次的，說得太難了，誰也不肯做，故教人以「能近取譬」。或者教人去和仁人一道慢慢地沾染，這就叫做「親仁」，也就是所謂「里仁爲美」。人對於自己的父母誰都會愛的，對於自己的兒女也誰都會愛的。但還不多，不能這就是仁，還得逐漸推廣出去，要「老者以及人之老，幼者幼以及人之幼」。假使推廣到「博施於民而能濟衆」，你是確確實實有東西給民衆而把他們救了。那可說是仁的極致，他何礙之爲「聖」了。他何爲堯舜便是比較接近於這種理想的入格。

孔子會說「吾道一以貫之」，但他自己不會說出這所謂「一」究竟是什麼。曾子給他解釋是「忠恕」，是不是孔子的原意無從判定。但照比較可信的孔子的一些言論看來，這所謂「忠」應該就是仁了。不過如把「忠恕」作爲仁的內涵來看，也是可以說得過去的。這兩個字和「忠實無欺」也沒有什麼抵觸。忠與信就是忠，是克己復禮的事。寬與惠就是恕，是推己及人的事。教是有勇不讓，行之無倦的事。

這種由內及外，由己及人的人道主義的過程，應該就是孔子所操持着的一貫之道。他在別的地方論到君子出來的時候，是說「修己以敬」，「修己以安人」，「修己以安百姓」，所說的就

是這一貫的主張了。「修己以敬」是「克己復禮」。「以安人」是「己欲立而立人，己欲達而達人」。「以安百姓」是「博施於民而能濟衆」。故爾他說「修己以安百姓，堯舜其猶病諸」，也和「博施於民而能濟衆，堯舜其猶病諸」是一樣的意思了。

這種所謂仁道，很顯然是順應着奴隸解放的潮流的。這也就是人的發揚。每一個人要把自己當成人，也要把他人當成人，無寧是先把他人當成人，然後自己才能成爲人。不管你是在上者也好，在下者也好，都是一樣。但要做到這一步，做到這一步的極致，很要緊的還是要學。人是有能學的本質的，不僅在道義上應該去學仁，就是在技藝上也應該去學要怎樣才可以達到仁的目的。立人立己，達人達己，不是專憑願望便可以成功的事情。因而他又強調學。

究竟學些什麼呢？禮樂射御書數的六藝應該都在所學的範圍之內，而他所尤其注重的似乎就是歷史，看他自己說他「述而不作，信而好古」，又說「好古敏以求之」，可見他是特別注重接受古代的遺產。他對古禮古樂特別尊重，對於理想化了的古代人物堯舜禹湯文武尤其周公，特別心醉，這就是他的歷史的人文主義的表現了。

但除「好古」之外，還有一種求學的法門便是「好問」。「就有道而正焉」，「不恥下問」，便是這一法門的指示。故爾他說：「不曰如之何如之何者吾末如之何已矣」，而他自己是「入太廟每事問」，「三人行必有我師」的。大概在一定的範圍內，什麼事都可以學，什麼人也可

以問。這一定的範圍賦有道德的屬性和政治的屬性，孰差不多是先秦諸子的通有現象，嚴格地說來，先秦諸子可以說都是一些政治思想家。爲什麼會有這樣的通性呢？那是因爲爲士的階層所制約着的原故，士根本就是一些候補官吏。所謂「舉而優則仕」，「舉古入官」，倒不似於儒者，就是墨法名道諸家都是一樣。「士者所以爲輔相承（丞）嗣（司）者也」（尚賢上），這是墨子的士觀。「士生乎鄒野，推選則祿焉」（齊策），這是道家顏回的士觀。可知學爲士就是學爲官，而不是學爲農，學爲工，學爲商。工農商之能成其爲學，又是資本主義社會成立以後的事了。但在這學爲官的範圍內，「夫子」倒的確是「焉不學，而又何嘗師之有」的。

在這個範圍以外那就成問題了。樊遲請學稼，他說「吾不如老農」；請學爲圃，他說「吾不如老圃」。農爲他所不會學，也爲士所不必學，故接着他還斥責樊遲爲「小人」。他說：「上好禮則民莫敢不敬。上好義則民莫敢不服。上好信則民莫敢不用情。夫如是則四方之民襁負其子而至矣，焉用稼？」問農沒有答出，卻來這麼一套不相干的政治理論，顯然樊遲的問是逸出了士學的範圍了。墨子也和這是一樣，他說過：「一農之耕分諸天下不能人得一升粟，一婦之織分諸天下不能人得尺布；不若諸先王之道而求其說，通聖人之言而察其辭。雖不耕而食飢，不織而衣寒，功賢於耕而食之，織而衣之者」（魯問篇）。這是當時爲士者的通識。和道不同的就只有一些墨家之士，和後起的一部分道家而已。但那出發點是趨現實的獨善主義，我們是須得注意的。

工藝似乎學過。孔子自己說：「吾少也賤，故多能。其事，君子多未幾，不多也」。又說「蓋不試，故藝」（試是淺嘗之意）。這些藝能，大約不是指射御之類吧，射御是君子所必學的，不能視為祕事或賤藝。

商是不曾學過的，也非爲士者所不應該學的。子貢會經商，他說他「不交命而貨殖」，而他自己是「罕言利」，又說「喻於利」的是小人。

他是文士，關於軍事也沒有學過。陳靈公問陣，他說：「祖豆之事則嘗聞之，軍旅之事未之學也」，接着便趕起車子跑了。不過他也並非如舊式注家所擬議的那樣看不出軍旅之專。爲政之道，他既主張先「足食足兵」，又還說過：「以不教民戰是謂棄之」，「善人教民七年亦可以即戎」那類的話。軍事的學習雖也是士的分內事，只是他對於這方面沒有充分地研究過而已。

他爲人爲學倒很能實事求是，主張「知之爲之，不知爲不知」，主張「多聞缺疑，多見缺殆」，「可疑的，不看不聽的，不有亂說。又說『多聞擇其善者而從之，多見而聽之，知之次之』」也，可見他是很能够注重客觀觀察的。「吾嘗終日不食，終夜不寐，以思，無益，不如學也」。這個經驗之談很有價值，可見他是反對那種唯心的思維方法的。但他也並不泯卻主觀，一味的成爲機械。「學而不思則殆」，必須主觀與客觀交互印證，以獲得「實爲入爲己的道理，然後他才滿足」。

然而時代限制了他，他肯定人類中有「生而知之」的天才，他說「生而知之者，也，舉而知之者次也，困而學之又其次也，困而不學，民（首），斯爲下矣」。又說「上智與下愚不可移」。不祇的下愚，我們能夠承認其存在，如早發性癡呆症，那的確是沒有辦法的。生而知之的上智，卻完全其莫須有的幻想。不過，好在他自己還不會自認是生而知之的人。他自己的詩裏也「我非生而知之者，好古敏以求之者」。故他所強調的還是「學而知之」，困而學之」的步驟，他自己的教書是到了「發奮忘食，樂以忘憂，不知老之將至」的程度的，他教人好學也是「食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，有過而正焉」，又說「古志於道而惡惡夫遇食未足與議也」。他的十五志學，三十而立，四十不惑，五十知天命，六十耳順，七十從心所欲不逾矩的那個階階自慊也表承着他一些都在國學教書當中過活。

他注重歷史，因而也注重禮儀。「怪力」，「鉅神」之類的東西他是不說的。要考證夏殷殷禮，他就在夏後的把國和殷後的宋國都無可徵考，因爲「文獻不足」。儒家的典籍中，詩經大概是其他開定紅綠的把。他已經屢次說到「詩三百」的話下來，又會提到雅和頌。這一部最早的古詩總集禮儀，其詩自不用說，就連殷詩也一篇都沒有。商頌是宋襄公陸王考父所作的東西，書經的情形稍不相同。這部書雖然也在他所「雅言」之例，但他很少徵引。大約在他當時並不會真集到好多篇章吧。他把詩經看得特別重要，看來似乎是他所使用的極重要的一部教材。「興於詩

立」，可見他是特別注重詩教，也就是打轉教育的。學詩不僅可以增廣知識，「多識鳥獸草木之名」，而且可以從政，可以做外交官，據說都能因此而做得恰到好处。這自然是由於詩裡有民間故事，有各國風習，有史事殷鑒，也有政治哲理的原故吧。把好多優美的古詩替我們保留下來，只這一點，應該也可以說是孔子的功績。

詩與樂是聯帶着的，孔子也特別注重音樂。他自己喜歡彈琴，喜歡鼓瑟，喜歡唱歌。「與人歌而善，必使反之而後和之」，可見他學唱歌是怎樣的用心。「在齊聞韶三月不知肉味」，可見他對於音樂又是怎樣的陶醉。他把音樂不僅視為自我修養，和對於門人弟子的情操教育的工具，而且把它的功用擴大起來，成爲了治國平天下的要政。這是「與民偕樂」的意思，便是把奴隸時代的貴族們所專擅的東西，更推廣開來使人民也能共同享受。這一點不僅表示了這位先驅者充分地懂得藝術價值，而且也顯豁地表示了他所代表着的時代精神。不過時代也依然限制了他，他所重視的樂是古代的傳統，也就是古樂。他說「韶」盡美矣又盡善也，「武」盡美矣未盡善也。「韶」雖不必是舜樂，「武」也不必作於周武王，但總之都是古樂。當時和這古樂對待的已經有新音樂起來，便是所謂「鄭聲」，這新音樂卻爲他所不喜，他斥之爲「淫」。鄭聲和韶武，我們都看不見了，無從來加以覆勘，但據我們的歷史經驗，大凡一種新音樂總比舊音樂的調子

真，而且在那裏樂器樂器上也照例是進步的，故爾所謂「鄭聲淫」的「淫」應該是過高的意思，決不是如像「毛毛雨」之類的那種所謂靡靡之音，倒是可以斷言的。

禮，不用說也是舉的極重要的對象，禮：大言之，便是一朝一代的典章制度；小言之，是一族一姓的良風美俗。這是從時代的積累所選擇下來的人文進化的軌迹。故有所謂夏禮，殷禮，周禮。但所謂夏禮殷禮都已文獻無徵，「無徵不信」，故他所重視的是「郁郁乎文哉」的周禮。他特別崇拜周公，以「久矣不復夢見周公」爲他衰老了的徵候而嘆息。其實亂做夢倒是衰弱的徵候，他的晚年之所以「不復夢見周公」，倒是證明他已經超過了周公的水準，不再在周公制禮作樂的那種思想裡面盤旋了。周公在周初固是一位傑出的人物，特別在政治上，但要說所有一切的周禮都是周公制的，那已經成爲狂妄之談了。

禮是後起的字，在金文裡面我們偶爾看見有用豐字的，從字的結構上來說，是在一個器皿裡面盛兩串玉具以奉仕於神，盤庚篇裡面所說的「具乃貝玉」，就是這個意思。大概禮之起起於祀神，故其字多來從示，其後擴展而爲對人，更其後擴展而爲吉凶軍賞嘉的各種儀制。這都是時代進化的成果。愈望後走，禮制便愈見浩繁，這是人文進化的必然的趨勢，不是一個人的力量可以把它呼喚得出來，也不是一個人的力量把它叱咤得回去的。周公在周初時曾經有過一段接受殷禮，更兼以殷的積善的功勞，倒是不可抹殺的事實，但在孔子當時的所謂周禮又已經比周公時代更進

變了。雖說或者說爲更趨形式化了更妥當一些，但就在形式上也總是更加進步了的。田制，郡制，軍制，官制，一切都在隨着時代改變，沒有理由能說總合這一切的體制全是一成不變的東西。孔子在春秋末年強調禮制，可以從兩點來說，一層在禮的形式中坎進了一番新的精神，二層是把「不下庶人」的東西下到庶人來了，至少在精神方面。「禮云禮云，玉帛云乎哉，樂云樂云，鐘鼓云乎哉」，他並沒有專重鐘鼓玉帛等禮樂的外形。「人而不仁如禮何，人而不仁如樂何」，他是把仁道的新精神灌注在舊形式裏面去了。

「禮與其奢也寧儉，喪與其易（治）也寧戚。」

「能以禮讓爲國乎何有？不能以禮讓爲國如禮何？」

「先進於禮樂，野人也。後進於禮樂，君子也。如用之，則吾從先進。」

這些是表現着他的進步精神。野人就是農夫，他們所有的禮樂就是非常樸樸，然而極端精誠。把精神灌注進去，把形式普及下來，重文兼重質，使得文質彬彬，不鮮不夷（「質勝文則野，文勝質則史」），那才是他所懷抱的理想地。這應該也就是他的禮樂並重的根據吧，禮偏於文，樂近於質，他把這兩者交織起來，以作爲人類政治生活的初帶，這層是他的政治哲理的一個特色，我們是不能否認的。「禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中則民無所措手足」，他把人文主義是推重到了極點了。

不過這套禮一方面：時代也從來限制着他。他在形式上雖別注禮，就和他在樂的方面注重禮而要「效節」的一樣，有些些當時的世俗新禮，他就不做。他要「行夏之時，乘殷之輿，服周之冕」。『行夏之時』，在農業生產上大要有它的必要；『服殷之輿』是否特別舒服？『周冕』是否特別美觀？我們就無從判定了。據我從下節裏面的發現，知道殷王所乘的輿車是覆兩匹馬的，比周人的四馬來道不怎麼舒服罷。關於冕制，似乎他也還能夠曉得，且看他說：『麻冕禮也，今世純（絹）；儉，吾從（布）家』。但這『從（布）家』的精神可惜他沒有可能貫徹到底，他在時候却又不肯『從（布）家』。『拜下禮也，今拜（布）上，泰也，終（布）家，吾從下』。這就表示得很鮮明，他一隻脚踏在時代的前頭，一隻脚又是落在時代的後面的。『拜下』是拜於堂下，受拜者坐於堂上，拜者『入門立而庭北向』而拜，這種儀式，我們在周的金文裡面可以找到無數例，這是奴隸制下的禮節。秦時代起了變革，階層上下流至生出對流，於是拜者與受拜者便至分庭抗禮，這正是時代使然。秦大郭上堂拜，而孔二先生偏要『違家從下』，很明顯地是在鬧劇事。從此可以見得他對於禮，一方面在復古，一方面也在革新。所謂『對的損益』的事情大概是有的，儘管他在說『述而不作』，但如三年之喪便是他所作出來的東西，是不是傑作是另外一個問題。他自己的門徒弟子已經懷疑過不是傑作了。

此在生禮方面強詞奪理，在客觀方面便強詞奪理。教與學本來是士的兩翼，他是士的大師當然不能

離開書塾。他有着名的「富教」三步驟，是「先富後教」，是「先富後教」的時機，再有替補舞車，他在車上看見舊國的老百姓很多，便讚嘆了一聲：「庶矣哉！」——人真多呀。再就有問：「庶了又怎麼辦？」他答道：「富之！」——要使他們穿衣足食。再又有問：「已經豐衣足食了，又怎麼辦？」他又回答道：「教之！」——好生展開文化方面的工作去教育他們。究竟教些什麼呢？可惜他沒有說。不過他是承認老百姓該受教的，這和叔該時代只有貴胄子弟才能有受教育的權利，已經完全不聞。他是仁道的宣傳者，所學的是那一套，所教的也當然就是那一套。文行忠信是他的四教，他的門徒是分爲四科的：德行，言語，政事，文學。四教和四科大概是可鉅合的吧，總不外是詩書禮樂和所以行詩書禮樂的精神條件。他本人確實是一位很好的教育家，他的教育方法並不是機械式的，他能够「因材施教」。他也不分貧富，不擇對象，他是「有教無類」。當然，也並不是毫無條件，只要有「十小條乾肉」（束修）送去，他就可以收學了——「自行束修以上，吾未嘗無誨焉」。這也是教書匠的買賣不得不然，假如連「十小條乾肉」都沒有，你叫教書匠盡吃什麼過活呢？

爲政總要教民，這是一個基本原則。「以不教民戰，是謂棄之」，「善人教民七年可以即戎」，「舉善而教不能，則勸」。這和後起的道家法家的愚民政策是根本不同的，這點我們應該要把握着。因而「民可使由之，不可使知之」的那兩句話？近人多引爲孔子主張愚民政策的證據的

，那却是值得商討了。一個人的思想言論本來是有發展性的，不得晚年定論，無從判斷一個人的思想上的歸宿。周秦諸子的書中都有時常自相矛盾的地方，我們苦於無法知道那些言論之孰先孰後。孔子是號爲「聖之時」的，是能因時而變的人。莊子也說過：「孔子行年六十而六十化，始時所是卒而非之，未知今所謂是之五十九年非也」（寓言篇）。他的晚年定論我們實在也無從知道。「論語」這部書是孔門二三流弟子或再傳弟子的集輯，發言的先後次第尤其混淆了，不能不說是一件遺憾。但要說「民可使由之，不可使知之」爲愚民政策，不懂和他「教民」的基本原則不符，而在文字本身的解釋上也是有問題的，「可」和「不可」本有兩種意義，一是應該不應該，二是能够不能够。假如原意是應該不應該，那便是愚民政策。假使僅是能够不能够，那只是一個事實問題。人民在奴隸制時代沒有受教育的機會，故對於普通的事都只能照樣做而不能明其所以然，高級的事理自不用說了。原語的涵義，無疑是指後者，也就是「百姓日用而不知」的意思。舊時的注家也多採取這種解釋。這是比較妥當的。孟子有幾句話也恰好是這兩句話的解釋：「行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者衆也」。就因爲有這樣的事實，故對於人民便發生出兩種政治態度：一種是以不能知爲正好，便是閉塞民智；另一種是要使他們能够知才行，便是開發民智，孔子的態度無疑是屬於後者。

孔子在大體上是一位很實際的主觀人文主義的人，他不大能夢幻，凡事都講實際。

。他生在封建變化的時代，舊有與新還不符，新有亦未能建立，故他對於舊禮教主義要「正名」，謂「名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中則民無所措手足」。所正的「名」即與「言」為類，正是後起的名稱之名，而不限于所謂名分。要「正名」也就如我們現在小之擬確定學名譯名，大之要統一語言文字或企圖拉丁化那樣人，在「舊社會崩潰大變革的時代的確是很重要的事，可惜他的關於如何去「正名」的步驟却絲毫也沒有留下。

他生在大變革的時代，國內國外條件無常，征戰時有，故而他對於貴問政，主張「足食足兵」，他並不是空口講說美的空想家，而在禮樂製作之前是要有一番基本工作的。「如有王者必世而後仁」，要三十年之功，方仁政出現，則三十年間的基本工作，照邏輯上說來，也儘不妨有些地方類似乎不仁。「善人為邦百年亦可以勝殘去殺」，他以為「禮讓是旨」，不知這是他的前輩的那一校所說的話，若仁政成功的期間是說得真久遠，要費三個三十年以上了。這些年限並不一定有數學般的準確，但是以證明他並不是不顧實際的設想主義者，儘管他在說「道（導）之以德，齊之以禮，有恥且大」，但也沒有忘記「道之以政，齊之以刑，民免（勉）而無恥」的。

他的從政者的步驟，有「爲五美，屏四惡」的信條。五美中的一美「因民之利而利之」是最值得重視的。四惡的「不教而殺謂之虐，不戒視成謂之暴，慢令致刑謂之賊，猶之與人也出納之

古謂之有司」(有司二字疑有誤)，他的確都是覺得異業的懲教。因之它們的後面便是要先教先戒，信守法令，裏面不吝了。該給人民的，不能不給人民，只要為人民謀福利的，不能吝吝而不與。雖然也主張「節用」，「道(導)千乘之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時」，但這節用是有條件的，便是以愛人為條件。只是在這方面限制為政者的奢侈，而非節省必與的政治施政使人民不再康樂。故「有制有家者不慈愛而惠不均，不惠貧而惠不安」。不極在貧窮他是慮貧也慮不安，慮他而慮不的，看他積極地主張「庶矣富之，富矣教之」，而制綱「足食足兵，民信之矣」，也對河「期」了。

「禮制」政治之外，對有一種理論的主張，便是「禮述禮舞」。禮舞的存在，除神廟禮樂而外的所謂禮書夏書之外，是很渺茫的。在可靠的殷周文獻禮樂沒有提到他，只在甲骨文字禮樂禮也沒有提到。甲骨文裡面有「高祖饗」，經王國維考証，認為是殷人的祖先帝舜，但從山海經，國語等所保存的神話傳說上看來，帝舜與帝舜並不是兩人，而且他們都是神。孔子是特別稱禮樂舞的，但孔門之外，如墨家法家道家陰陽家甚至如南方的楚辭都一樣稱述禮樂舞，雖然批判的態度不盡相同。禮樂舞故事與顯然是古代的神話，是先民口傳的真正的傳說，在春秋時被著諸竹帛，因而也就逐漸被信史化了。

孔子的稱述禮樂舞，單就「論語」來說，有左列數項：

「大哉與之爲君也，巍巍乎唯天爲大，唯堯則之。濬濬乎，民無能名焉。巍巍乎其有功也，煥乎其有文章」。

「巍巍乎，舜禹之有天下而不與焉」。

「無爲而治者其舜也與？夫何爲哉？恭己正南面而已」。

雖然很簡單，但毫無疑問是把禪讓傳說包含着約。他之所以稱道堯舜，事實上也就是歌頌禪讓，謳歌選賢與能，謳歌君主虛位了。

堯舜禪讓雖是傳說，但也有確實的史影，那就是原始公社時的族長傳承的反映。體羶羶之爲「天下爲公」的時代，充分地把這個階段烏托邦化了，因而成爲中國歷史上的黃金時期。盟勳機，是值得我們討論的。明顯地是對於奴隸制時代的君主繼承權，即父子相承的家天下制，表示不滿，故生出了對於古代原始公社的憧憬。作爲理想，假使能夠辦得到，最好是恢復古代的禪讓，讓賢者與能者來處理天下的事情。假使辦不到，那囉退一步，也要如「舜禹之有天下而不與焉，恭己正南面」，做天子的人不要管事，讓賢者能者來管事。這動機，在當時是有充分的進步性的，無疑，孔子便是他的發動者。

記清了孔子的謳歌禪讓，也才能够正視他的「君君臣臣父父子子」的那個提示。那是說有要加變革那樣的君，臣要如舜禹那樣的臣；父也要如堯舜那樣的父（不以天下傳子），子也要如舜

再那樣的日子（「暴父之惡」）。齊景公不懂得他的深意，照舊傳統的奴隸社會的觀念講下去，便爲「信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟吾得而食諸」，只顧到自己要飯吃，沒有顧到老百姓也要吃飯。但諸責任不能歸孔子來負。

孔子倒是否認地上的王權的。這與其說他的特出的主張，無寧是社會的如實的反映，當時的王權事實上已式微了，就是各國的諸侯事實上已多爲卿大夫所挾制，而卿大夫又逐漸爲陪臣所凌駕，大奴隸主時代的權威已經是被社會否認了。孔子想制作一個「東周」，並不是想把西周整個復興，而是想實現他的烏托邦——唐虞盛世。

地上的王權既被否認，天上的神權當然也被否認。中國自奴隸社會成立以來，地上王的影子投射到天上，成爲唯一神的上帝，率領百神羣鬼，統制着全宇宙。但到西周末年，隨着奴隸制的動搖，上帝也就動搖了起來。詩經中沒落貴族們埋怨上帝約詩不計其數。春秋年間，王者既有若無，實若虛，上帝也是若有若無，實若虛的。妖由人興，卜筮不靈了。一般執政者對於上帝，是在習慣上奉行故事地承認着，而內心的認識倒可用于產的一句話來統括，便是「天道遠，人道邇，不相及也」。天儘他去天吧，我却要儘我的本事。

孔子對於天的看法反映了這種社會的動態。無疑地，他是把天或上帝否認了的，只看他說「天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉？」（註）已和有受想行識的人格神上帝完全不同。

設在他心目中的天只是一種自然或自然界中流行着的理法。有的朋友認爲這種看法太看深了，那嗎我們請從反對學派的批評來看，便可以知道實在一點也不深。墨子所批評的「儒之道足以喪天下者四政」，第一政是「儒以天爲不明，以鬼爲不神，天鬼不說」。這所說的不正是孔子的態度嗎？

「子不語怪力亂神」。

「子路問事鬼神，子曰未能事人，焉能事鬼？敢問死，曰未知生，焉知死？」

但無論怎麼說，至少孔子總得是一位懷疑派，不幸他的實際家或政治家的趣味太濃厚，儘管否認鬼神或懷疑鬼神而他在形式上依然敬避着它們。這是他所謂智者的辦法，「敬鬼神而遠之，可謂知（智）矣」。但這所謂「知」無疑並不是純粹的理智，而是世俗的聰明。

實際上比孔子更深的已經有老聃存在，他不僅否認了上帝，並建立了一種本體說來代替了上帝，他是孔子的先輩，而且曾經做過孔子的先生，還是先秦諸子所一致承認着的，孔子自己也說「竊比於我老彭」，老聃就是老聃了。有的朋友因「道德經」隱出，遂並懷疑老聃的存在，或以爲由思想發展的程序上看來，老聃的本體說是不應該發生在孔子之先。這些都僅是形式邏輯的推論

（註）莊子知北遊篇有一節話，是這幾句話的擴張：「天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。聖人者原天地之美而達萬物之理，是故至人無爲，大聖不作，觀於天地之謂也。」

而已。在春秋時代普遍地對於上帝懷疑，而在紛爭兼併之中又屢有「一匡天下」的那種希望，正是產生老子本體論的絕好的園地。只是他的學說產生得早了些，不僥倖有宰制到思想界，就讓孔子也沒有可能接受它而已。這種禁錮式的學說出現並不是希罕的事。例如門德爾的遺傳律不是被達爾文的進化論所淹沒，直在發表後三十五年才被入再發現了的嗎（註）？老子的學說經過周歇之後，直到環淵莊周又才得到充分的發展，並不是不可能的事。何況莊周之前還有宋鈞、彭蒙、彭蒙之師，以及陽朱等人存在呢？

孔子既否認鬼神，但有一個類似矛盾的現象，他却承認「命」。他把命強調得相當厲害，差不多和他所主張的仁，站在同等的地位。「子罕言利，與命與人」——他很少談利，但辨道命，稱道仁。他既說「仁者不憂」，又說「知命不憂」。既說「君子無終食之間違仁」，又說「不知命無以為君子」。命與仁在他的思想，儼然有同等的斤兩。命又稱為天命。「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言」。他自己已「五十而知天命」。看來很像是一片神秘的宿命論（Fatalism）。但問題是他所說的命究竟是什麼，他既否認或懷疑人格神的存在，那嗎他所說的命不能被

（註）門德爾（Mendel）是奧國布呂恩市的僧正，從一八六六年發表其「植物交雜之實際」，發現遺傳定律，但不為人所注意。直至一九〇〇年遺傳定律又由三位學者同時發現，門氏論文也才被發現。中間被淹沒凡三十五年。

得稱為神定的運命。他的行爲是「不厭，教不倦」，「發奮忘食，樂以忘憂，不知老之將至」的；爲政的理想是「先之勞之」而益以「無倦」；一切都是主張身體力行，頗有積極進取的精神，也不似一位宿命論者。故我們對於他所說的命不能解釋爲神所預定的宿命，而應該是自然界中的一種必然性。這種必然性有點類似於前定，是人力所無可如何的，故他說：「道之將行與，命也。道之將廢也與，命也。公伯寮其如命何？」而對於這種必然性的克服，則是盡其在我，子夏所轉述的這幾句話：「生死有命，富貴在天；君子敬而無失，與人恭而有禮；四海之內皆兄弟也」，也就是這個意思。不因爲人必有死而貪生怕死，也不因爲富貴可羨慕而妄求富貴，故敬以自處，恭以待人，愛人如弟兄骨肉，盡其在我，聽其自然。莊子秋水篇引孔子語「知窮之有命，知通之有時，臨大難而不懼者聖人之勇也」，這或許是假託，但假託得恰合乎孔子的真意。這便是孔子的天命觀，分明是一種必然論 (Zweckstimmigkeit)，和宿命論是有區別的。

在孔子的整個思想體系上我們可以看出，他在主觀的努力上是抱定一個仁，而在客觀的世運中是認定一個命。在主觀的努力與客觀的世運相調適的時候，他是主張積極的。在客觀的世運不相調適的時候，他是主張固守自己的。

【篤信好學，守死善道】。

【志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。】

「不義而富且貴，於我如浮雲」。

「君子義以為貴，禮以行之，遜以出之，信以成之」。

「自古皆有死，人無信不立」。

他並不是祇顧於自定的安穩者，看這些辭句也就可以明瞭了。他只差這一點沒有說明，便是一切都在變，命也在變；人的努力可以改變，從而創造新命。奴隸制時代的湯武能革命，使奴隸制崩潰了的人民也正在革命。孔子是生在這種革命潮流中的人，事實上他也正在參加着新必然性的創造的。他說他「五十而知天命」，或者也就是說他探索了五十年，到這時才自覺到了自然的趨勢所賦與他的新使命的罷。

三 墨子的思想體系

墨子在孔子前後，作為反對命運而出現。他們在基本立場上就有不同，因而在思想上也差不多立在完全相反的地位。

孔子否認傳統的鬼神，而墨子則堅決地肯定傳統的鬼神，這種有意志，有作為，主宰自然界和人世界的一切。

「我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩。輪匠執其規矩以度天下之方員，曰：中者是也，不中者非也。今天下士君子之書不可勝載，言語不可盡計，上說諸侯，下說列士，其於仁義大相遠也。何以知之？曰：我得天下之明法以度之。」（天志上）。

他的「天志」，即天老爺之意志，也就是「天下之明法」，是他的規矩。這正是墨子思想的一條脊樑，也就如沒有規矩不能成其爲輪匠的一樣，抽掉了這條脊樑，墨子便不能成其爲墨子。

天老爺的存在是地上王的投影。大奴隸主成爲地上的統制者，發揮着無上的王權，他爲鞏固這王權，使它成爲「它布」，讓人不敢侵犯，除掉有形的賞罰以支配人的肉體之外，還要造出無形的賞罰來支配人的精神。因而利用人民的愚昧，便把由奴隸造成的人世的金字塔，化而成爲由神鬼造成的天界的金字塔。人王之下有百官衆庶，上帝之下有百神羣鬼。於是明則有斧鉞，幽則有鬼神，王權便得到了雙重的保障。墨子在王權式微了的時代又來提倡「天志」，他這種態度無論怎樣替他辯護，都不好說他不是復古，而是在革新的。

有的朋友說：「降至戰國時代七雄並峙，天子已降爲諸侯之附庸，因而在諸侯的心目中早已沒有天或上帝了。但是在這一時代的農民，他們却幻想有一個最高的權力，來制裁這些無法無天的諸侯，於是出現了墨翟的天志」（註）。這說法自然是有理由的，因爲在古時，無論中國或外國，凡是代表農民利益的革命運動，每每假借宗教的力量以爲號召，但這情形於墨子的場合不能

適用。墨子的立憲並不代表農民利益，而當時的農民倒比較歡迎當時「無法無天的諸侯」，甚至亂臣賊子的。「共伯和修其行，好賢仁，而四海之內皆以爲禱矣；周厲之難，天子曠絕，而天下皆來謂矣」（呂氏開春論）。「姬乎采芣，歸乎田成子」（史記田敬仲世家）。這些是歷史上所告訴我們的實際情形。就在秦滅六國之後，六國的遺民都在思念他們的舊主，所以陳涉發難，六國王室的後裔便都一時紛紛復原了。陳涉不立楚後而自立受了批評，項梁立楚懷王孫心乃「從民所望」。這些所表示是什麼呢？便是當時的農民對於那些「無法無天的諸侯」倒並不是怎麼懷恨的。何以會這樣？理由却甚簡單，便是因爲人民從奴隸的命運解放出來還不很久的原故。

有的朋友又說：墨子的天道觀是很平等的，證據是法儀篇的「天下無大小國，皆天之邑也；人無幼長貴賤，皆天之臣也」，意思就是說，萬人在天底下都是平等。這也是認識不足。法儀篇的那兩句話就是「普天之下莫非王土，率土之濱莫非王臣」的擴大。假使前者是一種天道平等觀，那嗎後者便是一種王道平等觀。豈不是奴隸制度也可以說是平等的制度了嗎？據我所見，那兩句話其實正表示其大不平等。因爲，「邑」有大小的區別，「臣」有貴賤的等差——至少古時是有十等的！假使我們拿「四海之內皆兄弟也」和「王司敬民，罔非天胤」的話和這比較起來，那就相差得天遠。一邊是王和老百姓都是天的兒子，故爾是兄弟行，一邊是金字塔式的君臣主奴的

（註）葛伯贊著「中國史綱」第三十九頁。

關係？食禮講以公平的惡法來獲得，到底那一邊是較為平等呢？

這位朋友又說：明鬼也有平等的意思在裡面，因為在墨子以前只認為王公大人死了才能爲鬼，賤民死了是不得爲鬼的。何以見得呢？他引用了左傳昭七年「鄭人相驚以伯有」的那段故事。子產說伯有取精用弘，餒犬憑厚，故強化爲鬼。據此認爲古代賤民沒有做鬼的資格，是墨子提升了他們，使他們也能做鬼了，所以「明鬼」也是一種平等的主張。這見解倒十分新鮮，但可惜完全不是「自我作故」。古者人死爲鬼，是自有文字以來的通例。鬼的字形就像一個大頭人，表示着屍體浮腫的階段而已。

「國君有牛享，大夫有羊饋，士有豚犬之羹，庶人有魚炙之春。籩豆脯醢則上下共之。」

（楚語引祭典）

庶人如沒有鬼，何用此「魚炙之春」和「籩豆脯醢」呢？

「庶士庶人無廟，死曰鬼，大凡生於天地之間者皆曰命，其萬物死皆曰折，人死曰鬼，

此五代（唐虞夏商周）之所不變也。」（禮記祭禮）

據這些看來，可見庶人死爲鬼，是自古以來如此看法，那里會是墨子的新發明呢？事實上就是子產評伯有的那一段話裡面，他已經明明說着：「匹夫匹婦強化，其魂魄猶能憑依於人，以爲淫厲」，淫厲就是惡鬼，他何嘗說庶人死了就沒有資格做鬼呢？鬼世界和入世界是一實一虛，一形一

影。人世界中既有庶人奴隸，豈能鬼世界中便沒有庶鬼奴隸？鬼也有公統綱是實在的。貴族在生前統制着世界，死後也統制着世界。庶人在生前奉着貴族，死後也奉着貴族，故庶人鬼沒有貴族鬼那樣的靈威赫赫，倒是實在的。假使說庶人沒有資格做神，那就正確了。墨子明鬼篇裡顯所舉的一些鬼話，都只是一些貴族鬼，即所謂神，庶人倒真正沒有資格做的。

又有人說：墨子的信仰鬼神，多少是出于利用，所謂「神道設教」。因為明鬼篇裡就這樣說過「今潔爲酒醴黍盛以敬慎祭祀……雖使鬼神請（誠）亡（無），此猶可以合驩聚衆，取親於鄉里」。是前這倒比前兩說合理一些，但我們須得知道，這只是辯論時所謂用的援推術而已。你說爲鬼神是沒有嗎？好肥，就作爲沒有吧，而尊天明鬼卻依然有它的妙處。這意思並不是承認了鬼神真正無，而只是加強了尊天明鬼的兩倍的好。自然，在墨家本身也是有變化和發展的（這種看法正是我們新史學的原則），等到墨家後學講求名辯的時候，他們便差不多根本不談鬼神了。這是他們的進步，然而在墨子本人卻不能適用。墨子他是一位虔誠的信仰者，看他翻三覆四地證明鬼神之有，又翻三覆四地斥責主張無神無鬼論者之妄，也就儘足以證明他的誠意了。不錯，老百姓是相信有鬼神的，那是因爲受教育的機會被人剝奪了的原故。假使因爲他們相信而再要站在「王公大人」的立場來存心利用，那正是愚民政策。「無法無天的貴族們」早就知道那一套是騙局，豈會不洞，而老百姓們倒被你騙得會更加貼服了。爲什麼呢？頂可怕的是貴族鬼而不是庶

人鬼呀。所以宗教，結果是奉事統制者的東西，要說墨子是存心利用，我看那倒是有點冤枉墨子的。

在我的意見，問題不想這樣去提出。我是感覺着中國有這樣一位標準的教主人格，爲什麼卻沒有產生出一個固有的宗教？世界上的幾個大宗教差不多都發生在距今二千年前上下。墨子生在二千四五百年前，以他的精神和主張儘可以成立一個中國獨特的宗教，而在戰國年間的墨家學派的確也有過這樣的趨勢的，如等於教主的所謂「巨子」之衣鉢傳授即是一例。然而結果沒有形成，後來反讓儒家和道家來奪了他的席，而儒也並不以其爲宗教，道也儘是印度教的拙劣的翻版。還在研究中國古代史上到確實可成爲一個問題。爲什麼在奴隸制崩潰以後中國不能產生一個獨自的宗教呢？在這兒我的看法是，中國的地理條件有很大的關係。各個世界大宗教都產生在熱帶國家，那些地方的貴族們一深受着自然界的壓迫，故很容易在幻想中去討生活；在生前想求得一種法說以忘却現世的辛苦，在死後自己昇上天堂，把敵對者打進地獄裡去。中國是溫帶國家，天堂何如現世的富貴？地獄何如現世的饑寒？故則中國貴族最實質，無須乎再有昇天入地的必要了。因此中國的統治者早就知道這較進比較更現實的統治工具，而冷落了那種虛無縹緲的東西。這，怕就是固有宗教雖是其盛而微，而終竟未能完成的根本原因吧？

世界是一元的，陰陽只隔一張玻璃紙。人世界即鬼世界，鬼世界即人世界。既承認鬼世界的

「天志」實在也不過就是「王志」了。當然王也須得爲「義」，不爲「不義」，還是是非善惡的標準。但這種不義的標準又從什麼地方出來的呢？「義不從愚且賤者出，必自貴且知者出」（《天志中》）。是故「自貴且智者爲政乎愚且賤者則治，自愚且賤者爲政乎貴且智者則亂」（《尚賢中》）。「則孰爲貴？孰爲智？曰天爲貴，天爲智而矣」。天又是什麼呢？真是天降得，還不是就是玉皇降得？所以說來說去，仍不外是以一人的意志爲天下人的意志，以一人的是非爲天下人的是非。這一人假就是絕頂的天才或者沒有問題，然而天地間那有這樣絕頂的天才呢？有這樣絕頂的天才，又能管七代相繼承的嗎？

王者是絕對不能虛位的，必須力疾躬行。爲了一同天下之禍患，尤必須與時並進，與時連坐，「見善辭不以告者，其罪亦猶程祥者」（《尚向下》），使「天下之人皆恐服聽動相保，不敢爲惡」。

。曰天子之視諸侯也」(尙同中)。「淫僻」或「淫暴」謂國或現代講就是過激。墨子最痛恨「寇亂盜賊」的人，他的書中返之復之地歷以盜賊爲戒。這倒是時代的反映，因爲土地財產私有權既經決定成立，則私有權的保衛便不能不強調。在墨子時代這僅是「天下之爲寇亂盜賊者，周流天下無所重足」(尙同下)，而到墨家後學竟發展到「殺盜非殺人」(小取)的地步了。故爾他嘗「王公大人」所設想的，就是在怎樣「主社稷，治國家，欲修保而勿失」(尙賢中)，「得以遺後世子孫」(尙賢下)，「業萬世」(天志上)。「社稷是王的社稷，國家是王的國家，人民是王的人民。」「士君子」之流便擁戴着王的權威，保衛着王的私產。在這樣的情形之下當然不能有一人敢爲「淫僻」或「淫暴」，敢爲「寇亂盜賊」。而能够替王保衛私產，退制「淫暴」上消彈「寇亂盜賊」的人也就是所謂「賢」了。這樣的「賢」不用說比那些「骨肉之親，無故重貴，面目美好者」還要值得貴重，「雖在農與工肆之人，有能則舉之，萬子之爵，重子之祿，任之其事，斷予之令」(尙賢上)，使老百姓們尊敬它，信仰它，害怕它。這倒也是奴隸解放時的一部分實際情形。故「官無常貴，而民無終賤」。這兩句話每被人引用來證明墨子主張的革命性，然而實在是社會現實的反映而已。而墨子却把這個現實引向「王公大人」本位上去了。

在墨子思想中最爲特色而起着核心作用的要算其他的「兼愛」與「非攻」的一組。這兩種主張其實只是一個提示的正反面，「兼愛」是由積極方面來說，「非攻」是由消極方面來說。這無

變也是時代精神的反映，但儘管同樣在說，墨子在說愛人，而墨子的重心却在人而在財產，墨子是把財產，有權特別神聖視的。人民，在他的觀念中，依然是舊時代的奴隸所有物，也就是一種財產。故他的勸人愛人，實等於勸人之愛牛馬。請看他說吧：

「盜愛其室不愛異室，故竊異室以利其室。賊愛其身不愛異身，故賊人身以利其身。」

「丈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」。(兼愛上)

這就是說：你不尊重我的所有權，我不尊重你的所有權，結果是互為盜賊，互相攻亂，你也侵犯我的所有權，我也侵犯你的所有權。要怎樣來救止這種弊病呢？要「兼相愛，交相利」。這也就是說：你尊重我的所有權，我也尊重你的所有權，彼此互相尊重，於是也就互相得到好處。故所以說：

「視人室若其室，誰竊？」

「視人身若其身，誰賊？」

「視人家若其家，誰亂？」

「視人國若其國，誰攻？」(兼愛上)

兼愛的結果便不會有攻亂賊竊，不兼愛呢便會有攻亂賊竊，反對攻亂賊竊便是反對不兼愛，

故爾「非攻」只是「兼愛」的另一種說法而已。因而在本質上，「非攻」也依然是對於所有權的尊重。翻譯成適當的口語，也就是反對侵犯所有權。且看原文吧。

「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？以虧人忿也，其不利也。」

「至攘人犬豕鷄豚者，其不義又甚入人園圃竊桃李。是何故也？以虧人忿也，其不利也，甚，罪益厚。」

「至入人欄廄，取人馬牛者，其不仁義又甚攘人犬豕鷄豚。此何故也？以其虧人愈多，苟虧人愈多，其不仁滋甚，罪益厚。」

「至殺不辜人也，拖其衣裘，取戈劍者，其不義又甚入人欄廄，取人牛馬。此何故也？以其虧人愈多。苟虧人愈多，其不仁滋甚矣，罪益厚。」（非攻上）

就這樣逐漸把範圍擴大下去，說到攻人之國爲大不義。故「攻伐無罪之國，入其國家境，芟刈其禾稼，斬其樹木，臣其城郭，以彈其滿池，隳殺其牲牷，燔潰其祖廟，勦殺萬民，殺其老弱，滌其重器」（非攻下），這比殺人越貨更加不義了。「勦殺其萬民」與「隳殺其牲牷」並列，而與「掠人犬豕鷄豚者」，「取人牛馬者」同等，故人民依然還是所有物；而攻人之國實等於擄奪最大的私有權而已，這就完全變異非攻說的核心，尊重私有財產權並保障私有財產權。故墨

「學說並不重在愛人，而是重在利己，不是由人道主義的演繹，而是向法治刑政的解釋。僅之主張告密遺坐（尙同中及下），「勅之以賞譽，威之以刑罰」（兼愛下）或「富貴以道」（導）其前，明法以塞其後」（尙同下）的辦法，後來爲商鞅申不害韓非之流的法家所極端擴大了，那並不是沒有理由的。

攻是侵略，非攻就是反侵略，因而非攻本身就是戰爭。道家早就揭穿了這一層，認爲「無備無兵，造兵之本」（莊子徐元鬼），而他自己也讚美周武王之伐殷紂，認爲是「誅」，與攻不同。這也就是儒家所說的義戰與非義戰區別了。我會說「他的非攻其實就是美攻」；朋友們多舉我故爲「偏惡之辭」，其實我倒盡了客觀檢討的能事的。

既普遍承認私有權的神聖，因而他的主張結果對於私有權之道幫了大忙，這是邏輯的必然。我會說「他的兼愛其實是偏愛」，朋友們多說我故爲「偏惡之辭」，其實我倒盡了客觀檢討的能事的。

在由奴隸制轉移爲封建制的過渡時期，私有財產權還未十分穩固，要建立一種學說體系來使它神聖化，倒確實不好輕率地認爲「反動」——在這一部分我可以取消我的這個判斷。但假使這于是奴隸解放者，是農工革命的前驅，是古代的布爾塞維克，雖然明顯地不是出於「偏惡」，那畢竟是把黑臉張派塗成了紅臉關羽。不啻依然在塗塗講，而且塗錯了臉譜。

「節用」與「節義」是一套消極的經濟政策，還和老百姓的生活並沒有直接的關係，因為老百姓的用是節無可節，葬也是節無可節的。他的整套學說都是以「王公大人」為對象的，「王公大人」的不合理的消費如果節省一些，當然也可以節省一些民力。從這裏一點間接的恩惠說來，墨子倒可算在替人民設想了。大家也就抓緊了這一點，認為墨子是人民的朋友。譬如節用中黨所反覆着的一句話：「諸加費而不加民利者聖王弗為」，好些朋友認為這就是墨子專事為「民利」着想的證據。但我却絲毫也不能夠在這句話裏看到我滿足。一國的政治如果真是為「民利」設想的話，你只愁用費不夠，那里會有什麼浪費的憂慮？他之所以憂慮浪費者，只是為的王利而不是「民利」，如何在老百姓身上多用一點，他從不會這樣想過。他只是把人民的生活限在極有節約階段：「一切器用『足以奉給民用則止』，只求他們凍不死，餓不死。假使王者不節約，把老百姓榨取到凍死餓死的程度，那怎麼辦？這就是他所担心的，你以為他真在替人民設想嗎？但這，我也並不想專怪他，因為這限度要打破，歷史還須得再推進兩千多年。但我們如果不認定這個限度而要说墨子是『最民主』，是『鮑爾雪維克』，那卻是中飽了二千多年的歷史。

當時的生產情形，在墨子的眼中看來，是人民少而土地多，因而生產力不足，生產不敷消費。• 聽着他說吧：

「今萬乘之國，虛（墟）數於千，不勝而人，廣衍數於萬，不勝而財；然則土地者財有

餘也，士民者所不足也」。(非攻中)

荒地以千計，沒有那麼多的人來住。平地以萬計，沒有那麼多的人來開墾。土地有餘而人民不足。故周公人民去打仗，去「爭虛城」，在他看來是「棄所不足而重所有餘」。因此他的節用，把人民運到生產工具也是包括在裡面的，不僅要節省民力，而且還得倍加人口的生產，於是他就想出了早婚的方法，要用國家的法令來限定早婚。「丈夫年二十毋敢不處家，女子年十五毋敢不事人」(節用上)，我們不要看忽略了那「毋敢不」三個字。戰爭除勞民傷財而外，還使「男女久不相見」，久喪也因「敗男女之交多」，故都在所反對之列。看來蕃殖人口倒確是墨子的一項極極的經濟政策。人民既是「王公大人」的私有，使人民蕃殖，也不過如使牛馬蕃息一樣，儘管「女子十五」便要「事人」，未免有點不人道，他也顧不了那麼許多了。有的朋友說：這比三年之喪禁止男女三年不交接的似乎還專「人道」一些。這倒也相釋周到。但我並沒有意思替三年之喪辯護，我也並不是什麼新儒家，離人道誰不人道，倒不是爭門戶的事情。不過公平一點說，人道不人道的標準是應該拿強制性的有無或強弱，即自願與非自願來判定的。我們請從這一方面去加以考慮一下吧。

「節用」與「節葬」的另一個目的，是在反對儒家的禮。「節葬」是反對喪禮，尤其三年之喪，固不用說；「節用」反對其它的禮，所謂「僇仲周族戚儀之禮，聖王弗為」(節用中)。

有關於於形式上的繁文縟禮，孔子也是反對的，所謂「禮與其奢也寧儉，與其易也寧戚」，和墨子的節用節葬似乎也沒有什麼不同。只是孔子的出發點是心理的安不安，而墨子卻是經濟的利不利。就拿三年之喪來說吧，當墨子反對的時候，孔子也只說「於汝安乎？汝安則爲之」。在這一點上，墨子說孔子是唯心，墨子是唯物，是毫無問題的。只是墨子這位大師似乎是一位愛走極端的天才，他在生活上和言論上都愛走極端，有時候每每自相矛盾。例如他的「節葬」和「明鬼」衝突，東漢末年的王充已經指摘過，而他的「節用」和「尚賢」也是衝突的。尚賢裡面講王天下正諸侯者必須置三本。所謂三本是「高子之爵，重子之祿，任之以事，斷子之命」。他在哪兒說「爵位不高則民不敬也，祿不厚則民不信也，政令不斷則民不畏也」（尚賢中）。但是他說到節用節葬上來，卻採取平均主義，平殺到萬分，不啻是於事行不通，而且是於理也說不通的。大約因為是出於反對命題，故每每不惜過甚其辭，矯情立異的罷。

他反對公室而以對私門的人。他站在同情公室的立場上，所見到的只是腐敗了的奴隸生產，因而反對人民生產力的偉大。他對於人類的前途是悲觀的，因而他反對周家的文，而要返歸夏家或其以前的質。他只能在節用和審慎人口或防止人口減少上著想；怎樣去開發民智，怎樣去改良生產工具；怎樣使人民娛樂以增加其生產效率，他不唯不肯去用心，而且反對向這些方面去用心；事實上他是在開倒車，因而我說他「反動」倒並不誤於他迷信鬼神的那一點。我們再請看

「非樂」和「非命」理論吧。「非樂」不僅在反對音樂，完全在反對藝術，反對文雅。禮樂「仁者之爲天下度也，非爲其目之所美，耳之所樂，口之所甘，身之所安。以此虧奪民衣食之財，仁者弗爲也」（非樂上），這是對的。但如果是謀人民的目的所美，人民的耳之所樂，人民的口之所甘，人民的身體之所安，這不僅不會「虧奪民衣食之源」，而且可以增加其衣食之源，何嘗便可以一概反對？但墨子是一概反對了。雖然他也在說「下度之，不中萬民之利」，事實上他並不是站在萬民的立場以度其利，而是站在「王公大人」的立場以度其利。那從律上滴點眼藥下來的方法，只是讓老百姓有積蓄吃，有件衣裳，便是大德大利了。「與民同樂」的觀念，在墨子的思想中是毛根也沒有的。所謂「與君子聽之，廢君子所治，與賤人聽之，廢賤人之從事」，結果只留下一羣牛馬和一條繩子。賤人是空掛標樹義，紡績織紉的，君子是「內治官府，外收稅關，市山林澤梁之利以實倉庫府庫」的，一句話歸總，便是榨取老百姓的。「君子不強治治，即行政亂；賤人不強養養，即財用不足」，刑政在管賤人，財用在養君子，故「非樂」的高論只是在更多多榨取老百姓而已。「中萬民之利」嗎？真是天曉得呀！

關於「非樂」，墨書之書有一段小小的議論。按爲學者所稱道。

「墨子問於儒者曰：何故薄樂？」

曰：樂以爲廢也。



子墨子曰：于未我應也。今我問曰：何故爲室？曰：冬避寒焉，夏避暑焉，且以爲男女之別也，則子告我爲室之故矣。今我問曰：何故爲樂？曰「樂以爲樂也」，是猶曰何故爲室？曰室以爲室也」。（公孟篇）

首先是胡適根據這個故事認爲墨子是很科學的，對於事物要追求根源，問他一個爲什麼。不錄，墨子似乎很有這樣的精神，不過在這個缺席裁判的故事裡面，他或他的後學卻不免有點上下其手。「樂以爲樂也」是說音樂爲的是圖快樂，正說出了它的爲什麼來。墨子故意把音樂與快樂混爲一談，而反詰以「室以爲室」，那無寧是詭辯。這是因爲中國字有毛病，古時音樂的「樂」與快樂的「樂」，連發音都相同。這樣的情形就在墨子的「經說上」裏面也正有同樣的一例，便是「知也者所以知也而必知」，我們可以了解第一個「知」字是智字，但如也要弄點詭辯的話，豈不也是「室也者所以室也而必室」嗎？

儒家談音樂倒並不那麼幼稚，孔子本人雖沒有留下什麼好高深的音樂理論，但對他的弟子或再傳弟子的公孫尼子，他的「樂記」一篇便把樂的功用發揮得很爲詳盡的。我有一篇「公孫尼子及其音樂理論」一文可以參考，在這兒不必贅述。中國古代的學問，認真够得上稱爲有點科學性質的，只有音樂的樂律和曆法。這兩種東西儒家都看得很重。在墨子方面呢？曆法不會提到，而墨子說它「不詳於數度」（天下篇）。音樂則極端反對。我們就算以這項爲標準，要說墨子是「

「位科學家」，至少在我個人是不能不讀的。

墨子的所謂三表法，朋友們也大多認爲是墨子的很有光輝的遺蹟。這三表法敘述在「非命篇」一經中，上中下三篇的字面略有不同，我現在一並把它們抄在下邊。

(上篇)

「言必有三表。何謂三表？」

子墨子曰：「有本之者，有原之者，有用之者。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？廢（發）以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利。」

(中篇)

「言有三法。三法者何也？」

有本之者，有原之者，有用之者。於其本之也，考之天鬼之志，聖王之事。於其原之也，徵以先王之書。用之奈何？發而爲刑政。」

(下篇)

「言有三法。何謂三法？」

曰：「有考之者，有原之者，有用之者。惡乎考之？考先聖大王之事。惡乎原之？察衆之百姓之情。惡乎用之？發而爲政乎國家，察萬民而觀之。」

下篇和上篇比較接近，三篇從（一）我就料想這篇寫來野點。有的朋友說這是科學的才華，因為它有些原理。『科學的標準』。不錯，從表面上看來，似乎很合乎科學，在早期一點的科學還有人把它分成選擇的三段論法的。但可惜這第一步是由上而下的選擇，而不是由下而上的歸納。他那『本』，根本就是問題。『天鬼之志』且不說，『聖人之教』是什麼事？不是一些奴隸制時代的教訓吧？把一些渺茫不足憑的教訓認為是真理或真實作為自己學說的出發點，這倒是很不合乎科學的。而他的『察百姓耳目之實』也很能上下其手。譬如他要證明鬼神是有吧，除古書所載之外，他可以說百姓在什麼地方見過鬼，見過神，於是乎鬼神也就真正有了。又譬如他要證明命是無吧，除古書上的晏王所作之外，百姓在什麼地方也沒有見過命的面貌，聽過命的聲音，於是乎命也就真正沒有了。這論論真是素樸得可愛。『後而為刑政』，可無須乎再說，所謂『國家百姓人民之利』究竟是誰的國家？誰的百姓？誰的利？淺薄的『經驗』是絕對不能成為『真理的標準』的啊！

人民百姓是應當竭力疾作的，不竭力疾作則『天下衣食之財將必不足』，在這兒所非的樂與所非的命都是使人民百姓『怠倦』的東西，當然也使王公大人卿大夫怠倦，假使管理人民百姓的王公大人卿大夫怠倦了，那人民百姓便更加怠倦了。所以樂與命是要不得的東西。樂，我們知道是音樂，是文化，命又是什麼呢？這很不容易令人把握。他定把否認鬼神，提倡三年之喪，重軍

營業，主張宿命，是你爲「儒之道是以聖天下者四政」的。那嗎「非命」，論理是以儒家的命爲攻擊對象的了。但儒家的命是一種素樸的必然論；而墨子所攻擊的卻強半是宿命論，這是有點令人苦於索解的。

宿命論固然應當反對。墨子學說裡面似乎也這一項最最有光輝。但更奇妙是他的學說的系統很不調和。他說：「命者，暴王所作，窮人所述」，在命是指宿命論的時候，這是一點也不錯的。譬如自古相傳爲標準墨子的殷紂，他便說過這樣的話：「我生不有命在天」（尙書：西伯戡黎）。宿命論是和宗教的迷信不可分的，而信導非命的墨子卻是尊天明鬼的人；這不是一種奇事嗎？凡是相信鬼神的人每每也舉走到「百門而閉一門」的地步，「隨微草堂筆記」裡面有一段故事，有一位老太婆無惡不作，卻誠心信奉觀音大士，以爲這一功德便可以消除他一百項罪過。這和殷紂王的故事真可以說差半斤八兩了。

孔子不相信鬼神，他所說的命是種必然論而非宿命論，在上面已經敘述過。所謂「生死有命」便是打破天上的權威，不相信崇被神鬼便可以延年，不崇敬便會折壽。所謂「富貴在天」便是打破地上的權威，不走路上做下的路去求不義的富貴。這和墨子的學說倒有點不兩立的。在我看來，墨子顯然是近月手段，他利用命的含義有兩種，便先把論敵塗飾成宿命論者，而在骨子裡則難免打擊必然論。爲鬼神張目。你看他「八法在先王之書記，他說所有先王之慈，先王之刑，先

王之要獨面」亦曾有曰：「禍不可請，而福不可諱（遠），敬無益，暴無傷者乎？」他反復地這樣問。當然也就是說：「福可請也，禍可遠也，敬有益也，暴有傷也」了。但暴是向誰暴？敬是向誰敬？禍是從何遠？福是從何請呢？曰「上帝山川鬼神」和上帝山川鬼神的「幹主」。他所稱道的「先王」不用說就是奴隸時代的一些「幹主」。你要敬他，暴不得，那禍就可請，福就可遠了。假使你不敬他，你要暴他，那你就該死不得活！所以結果是死生無命，富貴在王。除了王權也就是神權之外，更沒有什麼必然性。必然性的那種「命」實在是「上不利於天，中不利於鬼，下不利於人」的——人者誰？「王公大人卿大夫」也！因此我曾說：「墨子的非命其實是叛命」，朋友們多說我是出於「偏惡」，但在我自己倒是盡了客觀檢討的點事的。

10

72460