



子



中國
歷史
學
名
詞
釋
義



第三輯

學術先進



羅康
根光
釋
著



版社印行

版權所有
翻印必究

中國歷代名賢
故事集第三輯

墨子

定價國幣壹圓玖角整
(外埠酌加郵運運費)

主編者 潘公展·印維康

編著者 羅根澤·康光鑑

發行所 勝利出版社

重慶羊子壩十八號

經售處 中華書局
中正大開史 東明學書局
各地分支局店

重慶總經售 文信書局

民國三十四年三月初版

0001—5000



第三輯

學術先進

墨子

孫光庭

編著

勝利出版社印行

作者小傳

羅根澤先生，字雨亭，現年四十三歲，河北深縣人。少嗜先秦諸子，稍長，從戴前輩武錫珪先生治經子詩文。嗣入河北大學中國文學系肄業，以所撰「孟莊荀三子學案」受知於新會梁任公先生，遂考入清華大學研究院，從任公先生治經史。由是自學術文藝，漸進於訓注考據，而學益弘通。歷任河南大學教授，河北大學中國文學系主任，師範大學、清華大學、燕京大學、中國大學、西南聯合大學等校講師教授等職。著有「諸子評傳」、「諸子探源」（俱收入所編古史辨第四六兩冊）、「孟子傳論」（商務）、「墨子探源」（中大文史哲學季刊）、「管子探源」（中華）、「樂府文學史」、「詩歌史」、「中國文學批評史」、「周秦兩漢文學批評史」、「魏晉南北朝文學批評史」、「隋唐文學批評史」、「晚唐五代文學批評史」（以上俱商務）等。本書旨在闡述墨子之實踐精神及學學要義，由內江康光鑑先生（現亦任教國立中央大學）協同撰成，條理清晰，論述透闢，抉隱發微，尤稱詳密。末附羅先生所撰「墨子各篇提要」一篇，將墨子全書要旨，闡述無遺，尤為初學南針。現任國立中央大學師範學院國文系教授。

勝利出版社編審組謹識三十四年一月

中國歷代名賢故事集編纂旨趣

潘公展

國於天地，必有與立。我中華民族，立國迄今，垂五千年，並世國家，其文化之悠久，殆無其倫。近百年來，他從一個堂堂大國，淪爲被人輕侮凌辱的次殖民地，不平等條約的桎梏，幾乎把他束縛得透不過氣來，於是有由懼外而媚外、精神上喪其所守的趨勢。不但外人往往以爲中國已無可爲，即國人亦幾懷疑其立國之道是否還能存在。到了國父倡導三民主義，鼓動國民革命，數十年間，民族意識的火炬始復大放光明，而尤其自抗戰興，全國國民在 幾幾領導之下，作艰苦卓絕的鬥爭，把世界上所謂三大強國之一的日本，打得日暮途窮，陷入毀滅的深淵，於是全世界人士方矚然於中國的立國精神確有可以珍視者在。

抗戰一開始， 總裁就昭告全世界的人士說：「我們是有無窮的威力」。這「無窮的威力」是什麼？中國的敵人絕不瞭解，中國的友邦也未開始就瞭解，就是參與抗戰的各國軍民恐亦未必都能瞭解。祇有讓事實來說明這個真理。

我們這雄偉壯烈的神聖火線，在持久而普遍地燃燒着；它照耀着東方，也照耀到西方。全世界的人們，在驚奇，在禮讚。不瞭解的人說這是神祕的奇蹟，一個永遠猜不透的謎。祇有真知灼見之士才由此而逐漸地體認出中華民族力量之雄厚，是尋常於優良的

文化傳統與民族精神；他們一面歌頌這世界古國的再生，一面卻大聲疾呼的要效法「中國精神」。尤其是英國牛津大裏的教授們，一語道破，他們說：「英國人士對中國文化學霸之真義的價值，過去不無疑惑之處。但時至今日，一方鑒於狹義國家主義的橫暴相仇，一方感於中國反日態度的莊嚴鎮靜，究竟誰為世界文化的領導者，現在我們可無疑義了」。

這優良的文化傳統與民族精神，蘊蓄在每一個中國人的血液中，溶化而成爲自尊自信的高尚德性；更由這種自尊自信的高尚德性，凝結而爲自立自強的堅強力量。這種力量是內蘊的而不是外鑠的，是持久的而不是偶發的，是積五千年治亂興亡的洗鍊，而創造成爲至大至剛的民族精神。在平時，我們是生於斯、息於斯而不自知，可是一遇到國家危急之秋，祇要有賢明領導者振臂一呼，把全國的意志力量集中起來，則平日蘊蓄在每一個國民血液中的潛伏力量，便如疾風驟電，有觸即發，無堅不摧。這沛然不可抵禦的民族力量，是導源於四萬萬人的同德同心，而表現在舉國上下的共生共死。我們愈戰愈強的原因在此，我們「威力無窮」的關鍵亦在此。

這就是外國人所尊敬而要效法的「中國精神」！

近百年來，如果我們全國上下能發揮「中國精神」，何致慘遭五千年來未有的變局，把民族生機斃絕殆盡？而最可痛心的，是我們在抗戰四五年之後，民族中還不保有

自輕自賤的渣滓存留着。在長沙三次大捷的消息傳出後，居然還有一些中國人說道是受英美太平洋參戰的影響；而有些人還公然把異邦看作祖國，道真是道地的「文化奴隸」。文化奴隸們是僅僅具有中國人的軀體，而根本實已喪失中國人的靈魂。因此我們從事文化工作者，更應當倍加努力，不僅要珍重和寶貴這「中國精神」，並且還要發揚光大；拿這聖潔的火燄，去焚化那些醜態百出的民族渣滓。——這是我們編纂這套「中國歷代名賢故事集」的主要動機。

我們編纂這套故事集，既不是整理國故，也並非懷古幽思，更談不上復古傾向。它祇有一個目的，就是希望在建國文化的坦途上，貢獻力量，建築小小的基石。我認爲建國文化是建築在兩大基礎上：第一是發揚固有的優良文化，從根救起；第二是吸收最新的科學工藝，迎頭趕上。這套故事集就是第一個基礎上的許多基石之一。

有人說，我們發揚固有文化，應當着眼於全社會或全民族，何必要先致力於名人傳記，宣揚這些一姓一家或少數人的事蹟？這種見解，似是而非。要知道歷史上所稱的偉人，也就是代表這個民族文化的結晶；要了解我民族文化的精髓，必先要研究這些偉人的事功學術及其影響。因爲多數人的活動，往往受少數人的感召，如夏禹的治水，孔子的教育，秦始皇的統一，成吉思汗的遠征，國父的革命等等，並非一人一姓之功，而是全民族精神力量的總表現。況且我們敘述的方法，也不是爲某一個人作年譜，而是

着眼於他對全民族的貢獻。現在我們發揚固有文化，決不是復古運動，而是含有「前事不忘，後事之師」的重大意義，所以從歷史上選出若干偉大人物，描寫其所以成爲偉人的精神所在，其影響自更可深刻動人。譬如敘述夏禹治水，僅僅敘述事實，還不如描寫夏禹用什麼精神和力量治水而成功。因爲夏禹治水的事實，在今天自然不會全部重演，而偉夏禹這位民族偉人，有志的青年自都可以「有爲者亦若是」。有了一位夏禹，已經能够扭轉乾坤，假使有許許多多夏禹，試想中國對世界的貢獻將如何偉大！由此可見本書的任務，雖是檢討過去，而實際上未嘗不含有創造將來的使命。

我們一向衡定人物的標準，不外「立德」、「立功」、「立言」三者。這套故事集也大致上採用此法。有大德於天下，永爲國人頂禮膜拜者，爲民族偉人；列第一輯。有功勳於國家，或其事功人格足以激勵青年者，爲歷代賢豪；列第二輯。學術思想照耀千古，堪爲我民族文化的結晶或代表人物者，爲學術先進；列第三輯。共凡三輯，都三十冊，如有必要，亦得增減。如此，分讀可以知我民族精神之所寄託，合讀則可了解我民族文化的全貌。爲了普及宣傳，故寫作方法力求通俗，使讀本書者如看傳記文學。爲了節約紙張，各書的內容實質不重疊，每冊的字數也以五萬字至八萬字爲度。

承各位專家學者熱忱襄助，使我這個志願得以圓滿成就，由衷的感激，實非筆墨所能表達。現既編纂就緒，刊行有日，謹將本人編纂本集的動機和志願，奉告讀者。

目次

第一章 墨子

第一節 姓氏及國籍……………一

第二節 生卒年歲及時代背景……………八

第三節 生活述要……………二一

第四節 人格……………一四

第二章 墨教

第一節 墨教徒屬……………一九

第二節 宗教組織……………二五

目次

墨子

四

第五節 論辯論………三三五

第六節 論詭辯………一四〇

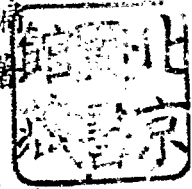
附

墨子各篇提要………一四七

墨子

羅根澤
康光鑑

編著



第一章 墨子

第一節 姓氏及國籍

墨子的大名，在每個讀者的腦海中，一定會泛起一種崇拜的情緒。不錯，他是在二千年來墨家學說的壓迫下被解放出來了！他的身世，有許多學者不斷的在考證；他的學說，有許多學者不斷的在替他解釋發揮。墨子的廬山真面目，已屹立在我們的面前；墨子的聲譽，也一天一天來得赫赫有名。這是墨子的幸事，也是我國學術界的光榮。現在我們也要藉此機會，幫助大家更深切清晰的認識墨子。

墨子姓墨名翟。

按墨子姓墨，古代的書籍，誰也是一直的承認。在孟子、莊子、荀子、尸子、韓非子、咸國策、呂氏春秋、淮南子等書上，或稱他爲墨子，或稱他爲墨翟。墨子是帶有尊重性的通行稱謂（子爲古代通行的男子美稱），墨翟則是確稱其名了。孫詒讓作「墨子傳略」，也說：「墨子名翟，姓墨氏」。

不料到了最近，竟有些學者對於墨子姓「墨」起了懷疑。理由大概有兩種（詳見滄珠「讀子厄言」、錢穆「先秦諸子繫年考辨」及「墨子」、商務印書館百科小叢書——三書）：

一。「墨」爲周、秦時代代表學派的名稱。這種學派名稱，只是純粹代表學說的代表，而不是代表一家的子孫。如像孔子之學，不能稱爲「孔學」，所以「墨」能代表學派，不是說墨子姓墨。班固漢書藝文志諸子略，以墨家與儒、道、縱、橫、名、陰陽、縱橫、小說等家並列。但儒、道等家，係取學術宗旨而定學派的名

稱。如果以墨子的姓來做墨學的名稱，便不合先秦學術命名的標準。「墨」既然只是代表墨學，可知墨子不一定是姓墨（江瑛說）。

二、「墨」是古代刑罰的一種，受了墨刑的人，便須操執奴隸工作，過苦勞的生活。墨子的學說宗旨，無非要勤儉刻苦，他同他的弟子所過的生活，都是以「自苦爲極」——就是以自苦爲生活的標準。甚至弄到「面目黧黑」、「手足胼胝」的勞苦情形。這簡直是「役夫之道」，和受過墨刑的人的生活，相像極了！因此，一般人便給他一個徽號，叫做「墨」。「墨」是墨刑，暗暗地說他們是刑徒役夫之人也！但在當時，墨子卻願意接受這種稱號，自己也時常自命爲「墨」。到了後世，墨子的真姓是失掉了！我們普通的稱他爲「墨」，就算能夠代表墨子本人了罷！這也確實布不姓墨，因爲受過墨刑，一般人便誤認爲姓墨；史記且以隱布一名，雜入測傳的情形一樣（錢澄說）。

但這些理由，很難斷定墨子不是姓墨。因爲本身有許多疑點，不盡合於事實。

一、周秦諸子書中，談到「墨學」，便稱為「墨」，稱墨子的徒屬，叫做「墨者」，恰同稱「儒學」為「儒」；學「儒學」的人為「儒者」的稱謂一樣。稱墨子本人為「墨子」或「墨翟」，也同稱孔子本人為「孔子」或「仲尼」的稱謂一樣。而且「孔子、墨子」、「孔子、墨翟」，兩名相聯，相提並論的地方，真多極了，可見「墨子」、「墨翟」是墨子本人的姓名。「墨」是指墨學，「墨者」是指墨子的徒屬。此種稱謂的區別，森然分立，不容因為有「墨」和「墨者」兩種稱謂的緣故，而推論到墨子不是姓墨。

二、以學術宗旨而定九家學派名稱的標準，只適合於道、法、農、名、陰陽、縱橫、小說等七家，而不適合於儒、墨兩家。因為儒、墨的名稱，在戰國時就有了（其他七家的名稱較晚，有的是漢人所定）。班固所用的儒、墨兩名，不過引用舊有的名稱而已。但「儒」的名稱，在孔子時係泛指一切學問之事而言。這時的儒，是廣義的、公有的名稱。後來經過孔子努力學問，同他的弟子一步一步的繼續「孔

子之業」以後，儒的涵義便由公名一變而為私名，只是代表「孔子之學」了。墨子生在孔子之後，他又極力反對「儒者之學」，當然不便再引用「儒」的名稱。他既沒有現成的名詞可以利用，只好以自己的姓來做學派的名稱。這樣纔能表示墨家之學，確有異於「儒家」的孔氏之學。因之，「墨」和「墨者」的名稱便為當時一般人所引用，而與「儒」和「儒者」相提並論。莊子天下篇說：「墨子稱道曰：『昔者禹之溲洪水，……』曰：『不能如此，非禹之道也，不足謂墨』」。可見墨子當時顯然以「墨」名家，以自別於「儒」了！

三·班固漢書藝文志的自注，如果遇書名和作者的姓相同時，則只注明作者的名。如像：「孟子十一篇」，他自注說：「名軻，鄒人」。這就是說「孟子」一書的作者，姓孟名軻。這個原則，在他全文中的自注，是一致的。他在「墨子七十一篇」的下面，自注說：「名翟」，這當然也是說墨子一書的作者，姓墨名翟了。高誘注呂氏春秋、淮南子、戰國策，也用班固的原則。不過藝文志上面的，是書名同

姓相同；而高誘所遇到的，爲「某子」兩字。在這個原則底下，每當遇着原書說到「墨子」的地方，高誘也只注明「名翟」。可知墨子姓墨，爲自戰國以來，人人知道，人人承認的事實。

④古代受了刑罰的人，照例是叫他去當奴隸。奴隸的生活，自然是勞苦的工作。如果以墨子生活刻苦，有近於刑徒或「役夫之道」，那也只能夠叫他做刑徒或「役夫」，不能叫做「墨」。黥布之所以誤認爲姓黥，係因爲他曾經受過黥刑。墨子既沒有受過墨刑，而只是生活有近於刑徒或「役夫之道」，所以不能同黥布的情形相提並論。

歸納上面的論點，在沒有充分證據證明墨子不是姓墨以前，我們還須承認墨子姓墨。至於他的名子叫做「翟」，至今都是人人承認，用不着再多說了。

墨子的故鄉，是在戰國時的魯國。

墨子的國籍，以前有魯、宋兩國的異說。高誘注呂氏春秋，說他是魯國人（見

當染篇、慎天篇注)。葛洪的神仙傳和抱朴子(見文選長笛賦注引)、楊倞注荀子(見修身篇注)、以及元和姓纂等書，則說墨子是宋人。孫詒讓以為：「蓋因墨子爲宋大夫，遂以爲宋人。以本書考之，似當以魯人爲是」(墨子傳略)。清顧、畢沅、武億把「魯」字誤認爲是「魯陽」，而說墨子是魯陽人(畢沅說見於他的墨子注鈔，武億說見授堂文鈔墨子跋)。孫詒讓也力辨其非。他說：「畢沅、武億，以魯爲魯陽，則是楚邑。考古書無言墨子爲楚人者。渚宮舊事載魯考父君說楚惠王曰：「墨子北方賢聖人，……」。則非楚人明矣(按墨子貴義篇亦云：「墨子南游楚」，亦可證墨子非楚人)。畢、武說殊謬」(墨子傳略)。他又在墨子書上，找出許多證據，說明墨子應爲魯人：「貴義篇云：「墨子自魯即齊」。又魯問篇云：「越王爲公尚過兵車五十乘，以迎子墨子於魯」。呂氏春秋愛類篇云：「公輸般爲雲梯，欲以攻宋。墨子聞之，自魯往見荆王。曰：「臣北方之鄙人也」。淮南子修務訓亦云：「自魯趨而往，十日十夜至於宋」。並墨子爲魯人之確證」(墨子傳

略自注)。

這種「墨子爲魯人」的證據，確是「信而有徵」，我們現在相信墨子的確是戰國時魯國的人。

第二節 生卒年歲及時代背景

說來真是怪事，儒、墨在戰國時，都是赫赫有名的顯學，墨子又處處和孔子相提並論，稱爲賢人，可是太史公卻沒有爲墨子立傳，僅僅在孟荀列傳中說：「蓋墨翟，宋之大夫。善守禦，爲節用。或曰並孔子時，或曰在其後」。這種寥寥二十四個字，遊移兩可的敘述，如何能滿足我們「實事求是」的心理？近幾十年來，經過許多學者考訂，知道：

生於周定王初年（元年至十年之間，即公元前四六八至四五九年），約當孔子卒後十餘年（孔子卒於四七九年）。

卒於周安王中葉（十二年至二十年之間，即公元前三九〇至二八三年），約當

孟子生前十餘年（孟子生於三七二年）。

這是梁啓超先生所作墨子年代考的推算，他人所考，或稍前稍後，亦相差無幾。這時正是春秋時代已經結束，戰國時代即將開始，封建制度逐漸的崩潰，諸侯的權柄快要落到大夫手裏去了。貴族的驕橫奢侈，一天天的在膨脹，「大兼小，強併弱」，已是司空見慣了。梁任公先生說：

貴族的奢侈，自古已然。春秋戰國之間，國愈大，物力愈盛，專制力愈強。奢侈的程度，也跟着愈甚。再加以當時經濟狀況變遷。經濟上的兼併，與政治上的兼併，並行進。觀范蠡三致千金，子貢結駟連騎。可想見當時富族階級的勢力了！貴、富兩族，相競於奢侈。平民資產，被掠日甚（墨子學案第一章第一節）。

再就當時的戰爭情形而論，真是「日尋于戈」、「戰無虛日」了！墨子書上，有一段敘述當時一般諸侯愛好戰爭的心理，真好極了！

今知氏（注一）大國之君，寬然者（注二）曰：吾處大國而不攻小國，吾何以爲大哉？是以差於蚤（孫云：蚤，非攻筮並作爪）牙之士，比列其舟車之卒，以攻伐無罪之國。入其溝（應依王念孫校作邊）澮，刈其禾稼，斬其樹木，殘其城郭，以御其溝池，焚燒其祖廟，攘殺其犧牲。民之格者，則鈔殺之；不格者，則係擻而歸。丈夫以爲僕隸胥靡，婦人以爲春舂。則夫好攻伐之君，不知此爲不仁義，以告四鄰諸侯，曰：「吾攻國覆軍，殺將若干人矣！」其鄰國之君，亦不知爲不仁義也，有（同又）具其皮幣，奉其鰥寡（註三），使人禦之焉。……有（同又）齊之參，獻之楛庫。爲人饒子者，必且欲順其先君之行，曰：「何不發吾楛庫，觀吾先君之法美」。必不曰：「文武爲政者若此矣」。曰：「吾攻國覆軍，殺將若干人矣」（天志下篇）。

據一來，一般老百姓當然大受其壓迫，「流離轉徙，散面之四方」了！四方也逃不了兵災，只好任人宰割，敢怒敢怨而不能言。社會自然是混亂黑暗，大家只顧苟延殘喘。

墨子生當此時，目擊這種情況，當然不能袖手旁觀；而提倡了許多學說，來救濟「老百姓」。

（注一）俞樾諸子平議謂知字衍文。氏當讀爲是；今是，卽今夫也。曹耀湘墨子箋，「知氏」作「之世」。

（注二）俞云：「寬者下當有闕文」。孫詒讓墨子問詁云：「疑當作寬然曰，若乃衍文」。張純一墨子集解云：「疑本作皆寬然曰」。按張說最長。

（注三）經原作緦，孫云：「緦，吳鈔本作緦，卽緦之俗」。曹云：「總處謂府廬之蓄聚」。

第二節 生活述要

一個大哲學家，不但他的思想值得稱贊，他的行爲也同樣值得崇拜。這兒來描述墨子的生活情形吧！他的生活，總不外勤儉兩個字。莊子說：

使後世之墨者，多以裘褐為衣，以敝屣為履。日夜不休，以自苦為極（天下篇）。

陸德明的釋文說：

李（暉）云：「麻曰屨，木曰屐。屐與屣同，屣與屨同。」云：「鞋類也」。

咸宜英的疏說：

裘褐，粗衣也。木曰屐，草曰屨也。……裘褐、絀屣，儉也。日夜不休，力也。

轉納起來說：裘褐是粗衣服，跋是木鞋，屣是草鞋。真是儉極了，儉至壞得不堪言了。

孟子說：

墨子兼愛，摩頂放踵，利天下，為之。

趙岐的注說：

摩突其頂，下至於踵。

焦循孟子正義說：

突，禿髮也，突即禿。趙氏以突頂摩，謂摩迫其頂，髮為之禿。故墨於頂者，即

莊子所謂將使後世之墨者，自苦以辨鑿成、歷無毛也。

簡單的說，就是自己願意把頭髮弄得短短的，以便爲人做工作。雖然腳上的毛，因爲做工作而去掉了，他也很願意的。莊子說：

墨子稱道曰：「昔者禹之溷洪水……親自操耒耜，而九雜天下之川。膝鑿成，歷無毛，沐甚雨，櫛疾風，澄萬國。禹，大蠱也；而形勞天下也如此！……不能如此，非禹之道也，不足謂墨」（天下篇）。

可見他肯犧牲一切娛樂，而刻意「自苦爲極」的精神了！墨子貴義篇說：

子墨子北之齊，遇日者。日者曰：「帝以今日殺黑龍於北方，而先生之色黑，不可以北」。

備梯篇也說：「魯滑釐子，師子墨子，三年……面目黧黑」。這顏色黧黑的原因，恐怕是爲了做勞苦工作，日夜不休，所得到的結果吧！我們再看他車奔面走，爲人服勞，總沒有休暇的一天。淮南子說他：「墨子無黔突」（依淮南集證校本）。趙歧和班固也說

他：「突不黔」。他的工作，真多真麻煩。你看他止楚攻宋一事，從魯國跑到楚國，「裂裳裹足，百舍重繭，十日十夜，以至於郢」（見公輸若）。這種吃苦的精神，真使我們五體投地。他的享受是「鹿身而衣，量腹而食」，他的意志是「昭昭然爲天下憂不足」。死了，使用一個「桐棺三寸而槨」的東西，葬在荒野，就算了此一生。這樣的生活，莊子給他一個總批評。說：

今墨子獨生不歌，死不服。……其生也勤，其死也薄。其道大覈。使人憂，使人悲。其行難爲也（天下爲）：

這話彷彿是在罵他，但「難爲」，而他卻能爲，這就是墨子的所以「錚錚佼佼」，令人「高山景仰」，不可幾及的地方了！所以最後莊子還是十二萬分的向他表示欽佩，說：「墨子真天下之好也，將求之不得也，雖枯槁不舍也，才士也夫！」

第四節 人格

自苦爲極，可以充分表現墨子的人格。別人不願作事，他卻願作事；別人不能吃苦，他卻能吃苦；別人不願「拔一毛以利天下」，他卻願「摩頂放踵以利天下」。我們來仔細討論他止楚攻宋的故事吧：

公輸般（注一）爲楚造雲梯之械，成，將以攻宋。子墨子聞之，起於齊（畢依呂子改爲自魯往），屨裘裹足，日夜不休，十日十夜，而至於郢。見公輸般。公輸般曰：「夫子何命焉爲？」子墨子曰：「北方有侮臣者，願藉子殺之。」公輸般不悅。子墨子曰：「請獻十金。」公輸般曰：「吾義固不殺人。」子墨子起，再拜曰：「吾從北方，聞子爲梯，將以攻宋。宋何罪之有？……」公輸般服。子墨子曰：「然胡不已乎？」公輸般曰：「不可，吾既已言之王矣。」子墨子曰：「胡不見我於王。」公輸般曰：「諾。」子墨子見王，曰：「……臣見大王之必傷義，而不得宋」。王曰：「善哉。雖然，公輸般爲我爲雲梯，必攻宋！」於是見公輸般。子墨子解帶爲城，以牒爲械。公輸般九設攻城之機變，子墨子九距（同拒）之。公

轅般之攻械逾，子墨子之守圍有餘。公輸般誦，而曰：「吾知所以距子矣！吾不言。」子墨子亦曰：「吾知子之所以距我者，吾不言。」楚王問其故。子墨子曰：「公輸子之意，不過欲殺臣。殺臣，宋莫能守，可攻也。然臣之弟子禽滑釐等三百人，已持臣守圍之器，在宋城上而待楚寇矣。雖殺臣，不能絕也。」楚王曰：「善哉！吾請無攻宋矣。」（公輸篇）。

爲了保全宋國的安全、宋國百姓的生命，他不遠千里辛辛苦苦的去制止了楚王，折服了公輸般，這是何等的慷慨，何等的機警，何等的勇毅！這種精神，這種氣度，這種偉大的人格，還不夠把雄心勃勃的野心家愧死嗎！可是，墨子並沒有自滿的心，也還是天天在勞心苦思，「昭昭然爲天下憂不足」。別人不做的，他尤其在加倍的努力去做。

子墨子自魯即齊，過故人。故人謂子墨子曰：「今天下莫爲義，子獨自苦而爲義，子不若已！」子墨子曰：「今有人於此，有子十人，一人耕而九人處，則耕者不可以不益急矣。何故？則食者衆，而耕者寡也。今天下莫爲義，則子如勸我者

也，何故止我！」（貴義篇）。

不管別人做與不做；他總是在做；甚至不管別人的反對，他自己還是在加倍的做。

巫馬子謂子墨子曰：「子愛愛天下，未云利也。我不愛天下，未云賊也。功皆

未至，子何獨自是而非我哉？」子墨子曰：「今有燬者於此，一人奉水，將灌之。

一人撻（即操字）火，將益之。功皆未至，子何貴於二人！」巫馬子曰：「我是彼

奉水者之意，而非夫撻火者之意」。子墨子曰：「吾亦是吾意，而非子之意也」（耕

柱篇）。

這是何等的特立獨行！這是何等的見識勇爲！中國人最壞的一種普通現象，就是懶做。

一件事物，看見別人做了，他就說：「別人已經做好了，我何必再去做？」如果別人

不做，他就說：「別人都去做，我去做它幹甚！」甚至看見別人在做，他說：「無知

小人，大膽妄爲，真忌癩蝦蟆想吃天鵝肉！」如果別人把事情做好了，他就說：「這回

事，算是他僥倖成功了！」沒有成功的話，他便含譏帶諷、昂然自得的說：「這回事，

我早已料定他「必定敗！」他自己的「做事善學」，是看看火候，尋空機會。他自己既不能勇往向前，看見別人前進，他倒要滿懷嫉妬。如果自己看見有利可圖，機會已到，還要拉拉別人，來幫自己的忙。麻煩的事，總以能夠推在別人身上為原則。像墨子這種「自難而易彼」的精神，在一般人看來，一定認為是一個「神經病者」，或是一個「傻子」。可是，如果中國人真能變成像墨子一樣的「傻子」的話，那末，國家早就強盛了。

（注一）殷原作盤，依畢沅墨子注及孫氏墨子閒話引各書校改，公輸般即魯班也。

第二章 墨教

第一節 墨教徒屬

墨教這個名詞，不至於太刺眼吧。儒、墨在戰國時都是赫赫有名的顯學，「墨者」的稱謂，是普遍的流行，墨者的衆多也與孔門徒衆，平分秋色。呂氏春秋說：「孔、墨徒屬彌衆，弟子彌豐，充滿天下」。又說：「孔、墨之後學，顯榮於天下者衆矣，不可勝數」（並見當染篇）。可見墨者的聲威，在那時確實是煊赫一時。他們的活動，是有組織的，帶有團體性的，在這種團體組織的墨者活動底下面，大有宗教的性質。他們還有一個領袖——叫做「鉅子」，這彷彿是個教主。我們爲了要說明墨者的組織、活動和他們的內幕情形，不妨叫他做墨教。

討論墨教，首先必須瞭解墨教有些什麼人。據孫詒讓的考證，墨子弟子十五人，再傳

弟子三人，三傳弟子一人。治墨術而不詳其傳授系次者十五人，雜家四人（見墨子傳授考）。梁啟超依據孫詒讓的考證，把他們列成一表。茲錄如下，並依據孫詒讓的考證，一一注明出處。

禽滑釐（見呂氏春秋當染篇）

許犯（見呂氏春秋當染篇）

（再傳）
田繁（見當染篇）

高石子（見墨子耕柱篇）

（再傳）

高何（見呂氏春秋尊師篇）

索廔參（見呂氏春秋尊師篇）

縣子碩（同上）

公尚過（見呂氏春秋高義篇）

耕柱子（見耕柱篇）

魏越（見魯問篇）

隨巢子（見有書六篇）（見漢書藝文志）

胡非子——著書三篇（見藝文志）——田將子（見太平御覽四百九十二）。

管黔激（見耕柱篇）

高孫子（見魯問篇）

治徒嫫（見耕柱篇）

跌鼻（見公孟篇）

曹公子（見魯問篇）

勝綽（見魯問篇）

彭經生子（見魯問篇）

孟山（見魯問篇）

弦唐子（見貴義篇）

以上墨子弟子

孫詒讓云：「以上三人，並見本書，是否墨子弟子，無可資證」。

田僂（鳩）——著書三篇（見呂氏春秋首時篇，淮南子道應訓高注及藝文志）

墨 教

相與勸——南方墨者，三墨之一（見莊子天下篇，韓非子顯學篇）——五侯子（見

天下篇）

相夫氏——三墨之一（見顯學篇）

鄒陵氏——南方墨者，三墨之一（見天下篇、顯學篇）

苦獲——南方墨者（見天下篇）

已齒——南方墨者（同上）

我子——著書二篇（見藝文志）

穰子——著書一篇（見藝文志）

孟勝——墨家鉅子（見呂氏春秋上德篇）——徐弱（同上）

田襄子——墨家鉅子（同見上德篇）

腹綽——墨家鉅子（見呂氏春秋去私篇）

夷之（見卷子）

墨子

謝子（見呂氏春秋去宥篇）

唐姑果（同見去宥篇）

鄭人翟（見莊子列禦寇篇）

以上傳授系次無考

這都是墨子弟子或曾經受過墨教，有明文可考的。另外間接受墨子影響的，有宋銜、尹文、惠施、公孫龍。荀子以墨翟、宋銜並列：

不知壹天下，建國家之禮稱，上功用，大儉約，而優差等。曾不足以容辨異，懸君臣。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是墨翟，宋銜也（非十二子篇）。

陶潛的聖賢叢補錄，也說宋銜、尹文是墨家：

不異嚴俗，不飾於物，不苛於人，不忤於衆，此宋銜、尹文之墨。

據莊子天下篇所說，他二人的行爲、主張，也確實是同於墨子之道：

墨教

不累於俗，不飾於物，不苟於人，不佞於衆，願天下之安寧，以活民命，人我之養，畢足而止，以此白心。古之道術，有在於是者，宋鉞、尹文，聞其風而悅之……見侮不辱，救民之鬪；禁攻寢兵，救世之職。……雖然，其爲人太多，其自爲太少。曰：「講欲固置五升之飯足矣！」先生恐不得飽。弟子雖飢，不忘天下。日夜不休。曰：「我必得活哉！」圖倣乎救世之士哉。……以禁攻寢兵爲外，以情欲寡淺爲內。其小大精粗，其行適至是而止。

這種精神，這種思想，真的是十足的墨家。至於惠施、公孫龍，爲戰國時著名的辯者。辯的最早起源，還是在墨子。可見惠施、公孫龍，也是間接的與墨子有關。而且惠施的「汎愛萬物，天地一體」，就是墨子的兼愛主義。公孫龍稱燕昭王假兵，也是墨子的非攻主張。所以惠施、公孫龍，是間接傳受墨子的學說，而發揮轉變，成了他們另一派的學術。

第二節 宗教組織

墨徒不但在數量上有相當的多，就是他們的內部也是很存組織的。如像墨子以「尚儉」和「自苦爲極」爲做人的標準，我們同時也發現了墨徒都帶有這種精神。墨子止楚攻宋時，他的弟子禽滑釐等三百人卻在宋國城上布防以待楚人的攻擊了！如果他們沒有嚴密的團體組織，墨子止楚是以先生的資格，命令他們無故去死，恐怕辦不到吧！墨子說：

墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不旋踵（秦族訓）。

「可使赴火蹈刃，死不旋踵」，非有嚴格的訓練、完密的組織不可。這種團體組織和一致的行動，便是宗教徒的精神。我們再看一看墨徒遵守墨教的規約情形：

墨者有鉅子腹䵍，居秦，其子腹賈。秦惠王曰：「先生之年長矣，非有他子也，寡人已令吏弗誅矣！先生之（同其）以此聽寡人也。」腹䵍對曰：「墨子之法

曰：「殺人者死，傷人者刑」，此所以禁殺傷人也。夫所以禁殺傷人，天下之大過也。王雖貧之賜，而今吏勿誅，腹辯不可以不行墨子之法」。不許惠王，而遂殺之（呂氏春秋去私篇）。

爲了遵守墨子的規約，甚至秦王的命令也不遵守，自己的兒子也要殺戮，這可見墨子的規約的神聖不可干犯，同時墨教團體組織的嚴密也可想而知了。而且墨子既然有「殺人者刑，傷人者死」的規約，我想一定還有其他的規約。規約之所以產生，是爲了要成立一種團體。團體組織的優劣與否，又要看他所訂規約的效力如何爲轉移。由腹辯這件事，我們充分的認識了墨教是有團體組織，而且這組織還是非常的嚴密。我們可以證明墨子弟子三百人，去爲宋國守城，是團體組織的充分表現。我們還發現了墨教中一段有趣味的故事：

子墨子遊耕柱子於楚，二三子過之，食之三升，客之不厚。二三子復於子墨子曰：「耕柱子處楚無益矣！二三子過之，食之三升，客之不厚」。子墨子曰：「來

可知也！」毋幾何，而遺十金於子墨子，曰：「後生不敢死，有十金於此，願夫子之用也。」子墨子曰：「果未可智（同知）也」（耕柱篇）。

這似乎墨徒在外而作了官，還得向墨教納費。不消說，這是維持團體的義務。另外我們又看出墨徒生活的艱苦：

禽子事墨子，三年，手足胼胝，面目黧黑，役身給使，不敢問欲。子墨子甚哀之（備梯篇）。

子墨子出曹公于於來，三年而返。睹子墨子曰：「始，吾游於子之間，有湯之衣，斐蕞之裳，朝得之，則夕弗得，弗得祭祀鬼神」（魯問篇）。

但他們的團體還是堅固的，他們還是一點兒沒有怨恨的心。

第三節 教主制度

任何一個團體，都有一個主腦人物。如果那個團體組織愈完備、愈堅固，那末，他

的主腦人，無形之中便可以變成一個領袖。因為團體組織堅固的因素，是在團體以內的人，有一致的行動，而行動的一致，是要有一致的見解主張，同時有一個強有力的主持人，能夠把他推動起來。所以團體組織愈嚴密，他的領袖愈趨於強有力。墨教既是一個組織非常嚴密的團體，當然是有領袖的。他們的領袖，戰國時稱為「鉅子」。莊子說：

以鉅子為聖人，皆願為之尸，莫得為其後世。至今不泯（天下篇）。

釋文引向秀說：

墨家鑿其道理成者為鉅子，若儒家之碩儒。

第一任鉅子，無疑的是墨子。以後的鉅子，可考者，有腹䟽（見前）、孟勝、田襄子三個人。他的職務，大概管理墨教一切事務，推行墨學一切問題。他的權威，在墨教中，一定高於一切，所以他能使教徒去「赴火蹈刃，死不旋踵」（見前）。教徒的做官或退休，他也有權去支配（見第六節政治活動）。甚至一加入墨教團體，他的生死問題，便

得由鉅子支配。

魯人有囚子墨子，而學其子者，其子戰而死，其父讓子墨子。子墨子曰：「子欲學子之子，今學成矣，戰而死，而子澀，是猶欲糶糶，饑（同善）則慍也，豈不費（通悖）哉！」（魯問篇）。

這種的權威，真是領袖制度的特有現象。爲了顧全墨教組織的完密，對於參加和退出團體，當然甚爲重視，不能隨隨便便，像兒戲一般。

有反（卽叛也）子墨子而反（卽返也）者，曰：「反者有罪哉！吾反（叛也）後」。子墨子曰：「是猶三軍背北，失後之人喪賞也」（耕柱篇）。

子墨子謂二三子曰：「爲義而不能，必無排宥道。譬若匠人之斲而不能，無排其繩」（貴義篇）。

墨教既然有嚴密的組織，又有強有力領袖制度把它維持起來，所以它能夠興盛一時，人徒的衆多，與儒家六六秋色。

領袖制，在墨子時是實際的進行，到後來還是傳授不絕。傳授的情形，在下面的故事中可以看出：

墨者鉅子孟勝，率別之徒攻莒，以爲魯守於國，魯遣以爲符，約曰：「符合聽之」。荆王之聽，於巨攻吳起，兵於東所，陽城者與焉。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，死之可也；無益也，而絕墨者於世，不可」。孟勝曰：「不然，吾於陽城君也，非師則友也，非友則臣也。不_也死，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，弟子死之者百八十三人，二人（二字依畢說校增）以致令於田襄子。欲反死孟勝於荆。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（呂氏春秋上德篇）。

這段故事，悲壯極了！我們知道，墨教領袖——鉅子——是由前任指定，一經指定爲領袖時，便馬上變成領袖而執行領袖的職務。同時的墨徒，便得服從新領袖的命令。我們還可以看出墨徒真了不得，他個爲了領袖，而有百八十三人去死。這種爲主義、爲團體的犧牲精神是何等的慷慨！

第四節 墨教內容

一個偉大的團體，在實方面是與價值不分秋色；在實方面，也是十分完密。究竟這個墨教，有些什麼？倘若說問題，有三個條條：第一，是關於墨教的本身；第二，是墨教所負的責任；第三，是墨教的問題。第三個問題，在第三章、第四章討論。第一、第二兩個問題，都在第一章、第二章各次討論，在這裏只能略略提提。

第一，墨徒本身，也和墨子一樣，是以「勤」、「儉」和「自苦爲極」，做行爲標

準。我們知道墨徒的生活，都是非常「刻苦」的（見團體組織一節內）。如果以現代的摩登名詞，加在墨徒身上，那末，「勞工黨」的名詞是再好沒有了。他們的勞工，不是高談闊論的勞工，而是真真能夠實地操作的勞工。我們知道，一個個墨徒，都是「手足胼胝」，「面目黧色」，苦不堪言，然而墨教的領袖——墨子——還在大聲疾呼的喊，「不能如此，非禹之道也，不足謂墨」。難怪禽子到了最苦的一天，也引起了墨子一片慈悲之心（見前團體組織一節）。這可見墨徒確能實行「自苦為極」的命令。

第二，是墨徒所負的責任問題，墨徒的勞工，不僅僅要「一手一足」的勞動，而更是「以繩墨自矯，而備世之急」。墨子天天在「昭昭然為天下憂不足」，墨徒也得如此。所以不但墨子一人赤手空拳去止楚攻宋，墨徒三百人還要替墨子而「守圍之器，在宋城上，而待楚寇」。他們爲了取得多數人的信仰心，還要四處去宣傳，以擴張墨教的勢力（見下教義宣傳一節）。他們爲了希望能夠把墨子的主張實現出來，還到各國去遊宦。他們的工作，確是麻煩；他們的責任，確是重大。

第三，墨學的教授。墨教不僅僅是宣傳而已，也不僅僅是實行而已，他們還要「傳之後世」。這傳受的情形，雖沒有儒家「傳經」那樣的歷歷可數，但在先秦諸子中，也有談到墨學傳授的地方。韓非子說：

自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵夫氏之墨。……墨雖爲三（顯墨筭）。

可見墨子死後，墨學分爲三派。這三墨的區別，俞樾的意思是這樣的：

墨子死而墨分爲三，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨。今觀尙賈、尙同、兼愛、非攻、節用、節葬、天志、明鬼、非樂、非命，皆分上、中、下三篇。字句小異，而大致無殊，意者此乃相里、相夫、鄧陵相傳之本不同，後人合以成書，故一篇而有三乎？（墨子閒詁序）。

這種說法，近人錢穆認爲不大可靠。但就尙賈等文的上、中、下三篇而論，都是上篇的理論較簡單，中篇較詳，下篇則更爲詳細。在尙同一篇中，上篇同中、下兩篇，尤其判

然不同。上篇只說「貴者爲天子；中、下百僚，以知天子一國天下之義的意思。這種因字句的小異，往往影響到理論的內容。魚豕相上、中、下三篇的分別，和墨教的分爲三派，總不會是無稽的罷！(附附錄一，墨子探源)。另外墨子還說：

相異動之君子，或侯之徒，南方之墨者，昔楚、已齒、鄒陽子之屬，俱誦墨經，而管謬不同。相親別異；以堅自同異之辯相善，以辯假不件之等相應(天下篇)。

這一段文章中，在近來來，也可引起不少辯論。不過就莊子的本意和墨徒的實際情形而論，正是有墨經的傳授和墨辯的興起。另一方面，我們須注意莊子和墨子相差不遠(莊子與孟子的略同時，墨子死與孟子的生相距不待逾十年)，莊子所說的話，至少我們可以承認墨經和墨辯，對墨子有相當的關係。

此外他還以「守之具」來教人。更說他「守守具」，對於守之具，當然有相當的知識。雖然墨子說，在論門以下的文章，不是墨子說的，但墨子以「守之具」來教弟子，是可相信的。

總括上面的說法，墨學應該包括純粹的墨學十綱領（即今墨子尚賢等篇）八要辨，以及技藝的學問（守城之具）。墨子教人，似乎完全離開了所謂舊書籍，而教他自己所主張的理論。按唐子問墨子說：

吾夫子教公輸過曰：「拙曲直而見」，今夫子說書甚多，何有也？」

墨子回答他說：

……翟直之，圓滑之物，信有說者，然而民聽不鈞，是以書多也。今若過之心者，教道於精緻，圓滑之物，無已知者要矣，是以不教以文也，而子何營焉（貴義篇）。

他還教他的弟子，把他的學問看環境運用。

魏越曰：「既得見四方之君子，則將先語？」子墨子曰：「凡入國，必擇務而從事焉。國家昏亂，則語之尚賢尚同；國家貧，則語之節用節葬；國家殘虐百姓，則語之兼愛非攻；國家倍約，則語之尊天事鬼；國家務養俊遊，則語之兼愛非

攻。故曰擇務而從事焉」（魯問篇）。

這種因俗施政的原則，確是對病下藥的良方，比儒家的一味勸人「行仁義之道」，高明得多了。

第五節 教義宣傳

我們知道，任何一種學說要取得多數人的信仰，一方面固然要看學說的本身是否適合於民衆心理，另一方面，卻更需要大量的宣傳。譬如美國每屆的總統選舉，候選人照例是大吹特吹，拚命的向羣衆講演。墨教不單是實幹而已，還要把墨學發揚光大，取得大衆的信仰，希望能夠「見之實行」。所以墨子和墨徒都很重視宣傳工作。墨子以爲盡一個人的力量去耕種紡織，或者去當兵，充其量也不過敵得着一個人的力量。這種力量真微乎其微。若宣傳耕種紡織，宣傳當兵，果能夠見諸實效，則大而言之，可以「國必治」，小而言之，「行必修」。

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，亦有義以勞人，有財以分人乎？」吳慮曰：「有」。子墨子曰：「翟嘗計之矣。翟虛耕而令天下之人矣，盛然後當一畝之耕，分諸天下，不能人得一升粟；藉而以爲得一升粟，其不能飽天下之飢者。既可睹矣。翟意織而衣天下之人矣，盛然後當一婦人之織，分諸天下，不能人得尺布；藉而以爲得尺布，其不能暖天下之寒者，既可睹矣。翟意被堅執銳，救諸侯之患矣，盛然後當一夫之戰，一夫之戰，其不能御三軍，既可睹矣。翟以爲不若誦先王之說，而求其說：通聖人之言，而察其辭；上說王公大人，下說匹夫徒步之士。王公大人用吾言，國必治；匹夫徒步之士，用吾言，當必修。故翟以爲雖不耕而食飢，不織而衣寒，功賢於耕而食之、織而衣之也。」（魯問篇）。

他以爲宣傳總比不宣傳來得好。因爲一種學說，如果不宣傳，知道的人便很少，必須大段的宣傳，然後知道的人纔會多，纔會信仰你的說法。

公孟子謂子墨子曰：「實爲善，人孰不知？譬若良巫，處而不出，有餘精（祀神之米）。譬若美女，處而不出，人等求之，行而自衛，莫之取也。今子偃從人而說之，何實譽也？」子墨子曰：「今夫世亂，求美女者衆，美女雖不出，人多求之；今求善者衆，不說說人，人莫之知也。且有二生於此，善筮，一行爲人筮者，一處而不出者，有善不在筮者（以上十一字依王念孫校補）與處而不出者，其精孰多？」公孟子曰：「行爲人筮者，其精多」。子墨子曰：「仁義鈞，行說人者，其功善亦多，何故不行說人也？」（公孟篇）。

這段話真說得近情近理。的確是論什麼主義，只要你能「持之有故，言之成理」，說得津津有味，再加上「強以說人」的條件，別人不聽也得聽，不信也得信，那怕不「面目成之，而心許之」，不知不覺中，別人會暗暗佩服的來信仰你。這算你的功，夫又算是墨教能夠招引大英雄的原因。你看墨子的徒子徒孫，隨處都得虔奉墨子的教訓，他們一定能夠爲墨教大加鼓吹。當孟勝死時，他說：「死之，所以行墨者之義，而繼其業者

也」。他不惜一死，以維持墨教。這個刺激，在當時一定引起許多人的注意，許多人的同情。所以墨教雖沒有正式的宣傳隊，然而他們的宣傳工作，確實做得相當的好；宣傳的力量，也確實有相大的大。但墨子還具有更遠大的眼光，他不但要當時的人能信仰他的學說，他更要後來的人也能信仰他的主張。他主張把自己的學說，書之竹帛，傳之後世。

公孟子曰：「君子不作，術（同述）而已。」子墨子曰：「不然，人之甚不君子者，古之善者不述，今之善者不作。其次不君子者，古之善者不述，已行善則作之，欲善之自己出也。今述而不作，是所異於不好述而作者矣。吾以為古之善者，則述之今之善者則作之，欲善之益多也」（耕柱篇）。

「述」「作」兼重，見解真不錯，比「述而不作」的哲學，高明的多了！

第六節 政治活動

做官這個名詞，在不同的思想中，可以得到不同的反應；有些人認為是非常榮幸的事，有一些人認為是卑污惡濁的事。不錯，做官可說是榮幸的事，也可說是惡濁的事。因為，既然是做官，當然要發號施令，實現他的主張，發展他的才能，這是榮幸的事；但他也可狐假虎威，為非作惡，一部官場現形記，他實地的重演一次，這是惡濁的事。做官既然有兩種矛盾的現象，就未上政治舞台的人來說，是做官的好呢？還是不做官的好呢？這個問題，有兩種不同的回答。消極的、自善其身的回答是「做他幹嗎！」積極的、有心救世的人回答是「請嘗試之」。依照這種原則，我推想墨子和墨徒，隨時以「備世之急為務」，當然是做官的好。我們知道墨子曾經「公宋三次」。他的弟子，由他的介紹，到各國去做官的，也有七人。

子墨子遊耕柱子於楚（耕柱篇）。

子墨子使管黔激遊高石子於衛（耕柱篇）。

子墨子仕人於衛（貴義篇）。

子墨子使勝綽事項子牛（魯問篇）。

子墨子遊公尚過於越（魯問篇）。

子墨子出曹公子於宋（魯問篇）。

子墨子游魏、越（魯問篇）。

墨子對他弟子的出路問題，真關心極了。他還以能夠介紹他的弟子去做官，為招引徒屬的工具。

有遊於子墨子之門者，身體強良，思慮徇道，欲使隨而學。子墨子曰：「姑學乎，吾將仕子」。勸於善言而學。其（同期）年，而責仕於子墨子。子墨子曰：「不仕子。子亦聞乎魯語乎？魯有昆弟五人者，其父死，其長子嗜酒而不葬。其四弟曰：『子與我葬，當爲子沽酒』。勸於善而葬。已葬，而責酒於其四弟。四弟曰：『吾未子子酒也。子葬子父，我葬吾父，豈獨吾父哉，子不葬，則人將笑子，故勸子葬也』。今子爲義，我亦爲義，豈獨我義也哉，子不學，則人將笑子，故勸

子於學」(公孟篇)。

勸學的手段真好，招引的工具也來得妙。然而這不是墨子的卑污，而是他偉大入骨的表現。他救世之心太切了，所以處處想把他的弟子弄到官場裏去，實行他的主張。可是如果到了官場不能遵守墨子的教訓，而去卑污惡濁、苟且儉安的話，當然墨子深為致恨，恐怕會取消他的弟子資格，叫他滾蛋吧！我們看他對仕於衛的那位先生，態度真有點十分譏諷的味兒。

子墨子仕人於衛，所仕者至而返。子墨子曰：「何故返？」對曰：「與我言而不當。」(兼一)。曰：「待茲以千盆，授我五百盆，故去之也。」子墨子曰：「授子過千盆，則子去之乎？」對曰：「不去。」子墨子曰：「然則非為其不審也，為其勢也。」(貴義篇)。

墨子對這位「為其寡也」的先生，大概有加以申斥的情形。我們再看他對付隱綽的手段吧！

子墨子使勝綽專項子牛。項子牛三從魯地，而勝綽三從。子墨子聞之，使高孫子請而退之。曰：「我使綽也，病以新（畢云：止也）驕而正娶也。今綽也蔽厚而誦夫子三從者，而綽三從，是鼓鞭於馬軛（注二）也。翟聞之，言讓而弗行，是犯厲也。雖非弗之知道，蔽勝義也」（魯問篇）。

避位「蔽勝義」的勝綽，墨子硬把他拖下官位來，叫他滾開，墨子的苦心可想而知了。如果他的弟子確是「仕不為祿」、「倍祿向義」的人，當然也是十分的好事。

子墨子使管黔敖遊高石子於衛。衛君致祿甚厚，設之於卿。高石子三朝必進言，而言無行者，去而之齊，見子墨子，曰：「衛君乃以夫子之故，設祿甚厚，設我於卿。石三朝必進言，而言無行者，是以去之也。衛君無以石為狂乎？」子墨子曰：「去之有道，受狂何傷……且翟聞之，為讓非避毀就譽，去之苟道，受狂何傷」。高石子曰：「石去之，焉敢不道也？昔者夫子有言曰：『天下無道，仁士不處厚賞』。今衛君無道，而貪其祿爵，則我是苟啗人食也」。子墨子說（同悅）。

而石子禽子曰：「妨聽此乎，夫倍（同背）義而向祿者，我嘗聞之矣，倍祿而向義者，於高古子焉見之也」（耕柱篇）。

我想墨子對這位高石子，一定會莞爾而笑曰：「石，始可與言仕矣」。我們看墨子的作官哲學，是甯肯空着肚子以實現他的主張，但卻不願爲位高祿厚而出賣了他的主張。

子墨子游公尚過於越。公尚過說越王，越王大悅，謂公尚過曰：「先生苟能使子墨子至於越，而教寡人，請裂故吳之地，方五百里，以封子墨子」。公尚過許諾。遂爲公尚過東車五十乘，以迎子墨子於魯。……子墨子謂公尚過曰：「子觀越王之志，若何？意越王將聽吾言，用我道，則翟將往，量腹而食，度身而衣，自比於羣臣，奚能以封爲哉！抑越王不聽吾言，不用吾道，爾我往焉，則是我以義糶也。鈞（同均）之糶，亦於中國耳，何必於越哉！」（魯問篇）。

墨子所說的幾幾句話，真是含有五香味兒，酸甜苦辣鹹，樣樣齊了。他說，我如果爲傳播而出賣我的主張，那我也應在中國的地方，何必遠遠的跑到越國去呢！中國是沒有糶

望能實現他的主張；最後才想越國，那知也沒有希望，也是前途暗淡，墨子是失望了！他是在憤慨，他是在痛罵，他是在咽泣，他可是還是在禱告吧！

(注一) 畢云：「後作審」。孫云：「案荀子注引亦作當，疑審字近是」。

(注二) 畢云：「說文云：「斲，當臍也。從革，斤聲」。一本改作勒，非。言馬欲行而鞭其前，所以自困；猶使人仕而反來侵我也」。

第三章 墨學

第一節 墨學淵源

一種學說的興起，或者一種學派的成立，不是偶然的，必有悠久遠的歷史因素。如果我們認為學說是一種知識的話，那末這種知識，一方面是思想的創造，另一方面是經驗的累積。所以任何一種學說，在它沒有有系統的正式成立以前，必定有些零零碎碎的傳說為它作先鋒，筆路藍縷，開一條簡陋的道路；然後後來的，把它整理出來，發揚光大，使它成為有系統、有價值的學說。墨學在戰國時代，已被稱為顯學，和儒家相提並論，其學說的流行，聲勢的浩大，可想而知。究竟它的先鋒是誰呢？我們為明瞭墨學的真相，不得不把它的來歷清理一下。莊子說：

不侈於後世，不靡於萬物，不墮於度數，以繩墨自矯，而備世之急，古之道術

有在於是者，墨翟、禽滑釐聞其風而悅之（天下篇）。

可見在墨子以前，已經有了略同於墨子的主張的學說，但倡導這種學說者是誰呢？莊子卻沒有說明，後來班固說：

墨家者流，蓋出於清廟之守。茅屋采椽，是以貴儉；養三老五更，是以兼愛；選士大射，是以上賢；宗祀嚴父，是以右鬼；順四時而行，是以非命；以孝視天下，是以上同（漢書藝文志）。

這段話雖然把墨學的來源說明。可是經過近人胡適的考證（見諸子不出於王官論），證明了班固的話不可靠。呂氏春秋說：

魯惠公使宰讓請郊廟之禮於天子。桓王使史角往。惠公止之。其後在於魯，墨子學焉（營樂篇）。

墨子是魯人。既然史角的後代，永遠居於魯國，那末墨子能夠去領略他的說法，到是有一點可信。因為呂氏春秋明明說其使史角往。所謂「史角」，就是太史官，名字叫做角。

因此有人說墨學實是出於史官的（汪中的主張）。但我們只能承認墨子或者曾經知道史官的遺說；他主要的淵源，卻不是在這兒。我們再看淮南子的說法吧：

墨子學儒者之業，受孔子之術，以爲其禮煩擾而不儉，厚葬糜財而貧民，久服傷生而害事，故背周道而用夏政（要略篇）。

這一段說法，可以說明墨學反方面或消極方面的造成因素。墨子生在魯國，時代又較孔子爲後，無疑的那時的儒學在魯國盛行一時。所以「墨子學儒者之業，受孔子之術」這兩句話一定可靠。墨子書上說：

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。今鳥聞熱旱之憂則高，魚聞熱旱之憂則下，鶩此難禹、湯爲之謀，必不能易矣。鳥、魚可謂愚矣！禹、湯猶云因焉，今翟曾無稱於孔子乎？」（公孟篇）。

可見墨子對於孔子還是相當的崇拜。但墨子過的是貧苦生活，他對於貧民的觀察，非常

深刻，對於貧民生活情形非常的了解，所以他對於貧民也非常的同情。因之對於儒家的「繁文縟節，禮讓周旋」，拘拘迂迂，當然不合他的胃口。再加上當時的社會環境，一天一天的變壞，使他深深的感覺到儒家學說的不能致用，不務救世，不得不改弦更張，另找辦法。此種觀念的改變，自然可以引起對儒家學說的仇視，而養成處處與儒家作對的學說。這樣，儒家學說便是墨學反的方面或消極的方面促成的因素。至於正的方面或積極的方面的因素，有兩種：一為法古的運動，一為地理環境。我們知道，在墨子的時代，任何一種學說，都得引經據典，誰法的最古，便是誰的學說更有根據、更好。「背周道而用夏政」，便是此種作風。墨子書上載墨子譏刺儒家的公孟子說：

且子法周而末法夏也，子之古非古也（公孟孺）。

我們不一定硬說墨子是「用夏政」，但墨子對於夏禹「惡衣食，卑宮室」，確實極推崇。莊子說他稱道禹的為人，甚至說：「不能如此，非禹之道也，不足謂墨」。可見墨子的為人，同他的節用、節葬等學說，總含有「夏禹之道」的意味兒。再加上他所處的

地理環境。其俗尚貞。去西勤儉節用，以及食天、右、爲說法。我們知道墨子曾經「仕宋爲大夫」。宋其地與魯魯代。「康簡子，公仲休之」，自謂其地風俗，是「淳樸少文」，百姓猶以節用爲俗。謂子中野說以爲魯魯之俗，比宋人爲有表。如魯魯子說前「宋人愛幸富而節禮越。越人斷髮文身，無所用之」(《禮記》)。云子說前「宋人有閔(同憫)其君之不振，而鞭之者」。韓非子說前「守法循究」的此事亦定(《孫子友蘭說》)。司馬遷說：

其俗猶有先王遺風，淳厚多君子。好禮節，……(《史記》卷八十五) (《史記》列傳)。

漢書地理志也有同樣的敘述。可見墨子節用、天志、明鬼等主張，是墨子自其風俗約影響。俞正燮《癸巳類稿》卷十四說：

左傳公子目夷謂魏公未知禮：「若愛重傷，則理勿傷，愛重一毛，則勿履焉」。兼愛、非攻，蓋宋人之蔽。呂氏春秋卷應篇云：「偃兵之義，兼愛天下之心也」。

據左傳：襄公歿後，華元、向戌，皆以止兵爲務。墨子始諱守禦之法。……墨子實宋大夫。其後宋經亦墨徒，欲止秦楚之兵，言戰不利。

這又可證墨子兼愛、非攻等主張，也受了宋國人思想的影响。周赧元年，墨子在魯國曾經知道一些史官的遺說，又曾經學過儒術，但墨子並不盲從。他後來到宋國，受了宋國風俗和思想的影响，綜合起來，便組織成了特別的墨學。

第二節 中心思想

墨學淵源，既爲多方面的，學說的中心思想，初看來，也似乎是多方面的。有些人說，墨子的中心思想是天志，有些人說是兼愛，有些人說是實利。據作者的意見，認爲這三種說法，都是對的；可是都只看到一方面。墨子的中心思想，是天志、兼愛、交利三樣東西（說墨子是實利，倒不如說是交利）合併而成的三位一體。但各個重點，尤在交利（即交利而後有實利之謂）。我們從墨子書上，首先看出兼愛、交利是一回事。

兼愛和交利，僅僅是名詞的區別，意義卻完全一樣。兼愛是一個寬泛的名詞，或者可以說是向外宣傳的美名。但其實際作用，卻在交利。交利是兼愛的實施。若以「名者實之實也」一句話來作比喻，那末兼愛是「名」，是「實」，交利纔是「實」。「名」附於「實」，有「實」纔會有「名」。所以說兼愛，必須要交利。而能交利，也就是兼愛。兼愛和交利，根本是一致的。在墨子書上「兼愛，交利」、「兼相愛，交相利」、「兼而愛之，交而利之」一類的話，不知道有許多。沒有「兼愛」、「交利」分開來談的。雖然有兼愛上、中、下三篇，而沒有交利諸文章，但其實際作用，卻是交利。這一點，在後面的兼愛哲學一節中，將要詳細的討論。由此可知墨子所說的兼愛、交利，是一而二、二而一的。

兼愛和交利，顯然是二者為一。再談天志和兼愛、交利的三位一體吧！墨子所說的天，是有理智的、有意志的，它能知道人間的一切，能支配人間的一切，所以叫做天志。而天的意志，一句話包括完了，就是要人兼愛、交利。

……然而天何欲何惡者也？天必欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也（法儀篇）。

人的行爲，必得順天的意志。順天的意志是什麼？就是要兼愛、交利。順天的意志，才能得賞。反天的意志，則是相惡相賊。相惡相賊，必定被罰。

順天之意者，兼也；反天之意者，別也（天志下篇）。

故欲富且貴者，當天意而不可不順。順天意者，兼相愛，交相利，必得賞。反天意者，別相惡，交相賊，必得罰（天志上篇）。

其他關於這種論調，處處都可找到。所以說天志，無以異乎說兼愛、交利。同樣的，說兼愛、交利，也即是說天志。所謂天志、兼愛、交利，在名詞上固許多花樣，理論上也翻出了許多的文章，但其歸根結果，仍然是一回事——天志、兼愛、交利的三位一體。可是這三位一體，還是有它的「重心」。它的心在那裏？就是最後一位交利。我們知道天志是在兼愛、交利，而兼愛又靠交利纔能實地表現出來，所以交利是根本基礎。有

交利，然後有兼愛、天志可言。如果沒有交利、天志，兼愛便是建築在沙灘上的樓閣，終歸倒塌。有了交利的實地作用，然後從宗教上的理論去發展它，就是天志；從倫理上的理論上去鋪張它，就是兼愛。我們知道墨子是相信實行的。一切學說都主張實幹。他的學說是要「期諸實行」。一切理論都是爲了求得別人能夠去行他的學說。我們試看一看墨子所定的批評學說的三表（又作法）法吧：

言必有三表。何謂三表？子墨子言曰：「有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本之於古者聖王之事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？廢（王念孫云，讀爲發）以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利」（非命上篇，中下篇略同）。

三表雖然有「本」、「原」、「用」三種標準，但其重心卻還是落在「用」字上面。何以要「上本之於古者聖王之事」？因爲一種學說，能夠根據古代聖王已經實行過的憲章制度，以及種種實施方案，是更能立論有據，或者也更能適合社會需要。自然，這「法

古」的論調，是受了當時一般人崇拜古人的影響。墨子書上像尚賢、尚同、兼愛、非攻、節用、節葬、天志、明鬼、非樂、非命等篇中，都引用有古代聖王的賢事或言論，作他的理論的證據。這證據依然是說要用。何必要「原察百姓耳目之實」？因為一種學說，練得適合民衆心理、社會需要，纔能有希望見諸實行。在這層，墨子也在他的文章中，每篇都談到他的學說能夠實行。他在貴義篇中，簡直不客氣的說：

吾言足用矣！舍吾（此字孫詒讓說補）言革（蘇云：革，更也）思者，是猶舍獲而攬粟也。以其言非吾言者，是猶以卵投石也。盡天下之卵，其石猶是也，不可毀也。

他的自信能力真強，他對自己學說的認識，以為一定能夠抓着民衆心理，適合社會需要，如果實行，一定會成功。這也是「用」的功夫。三表的最後一表，便是「用」字本身。何必要「察」以為刑政，觀其中國家百姓人民之利」呢？因為一種學說，不只是能用就算了事，還得看看實行後所得的效果如何。在墨子書中，有大半數的文章，總夾

有：「今者王公大人爲政於國家者，皆欲國家之富，人民之衆。……」一類的話，然後再說出自己的主張，認爲這樣纔能使「國家富，人民衆」，以及其他種種實利。所以「三表」法的重心，在最後一個「用」字。用字的根據，是要有利。何以纔會有利，還得依靠交利。因爲不交利而自利，結果還是引起鬥爭（詳見兼愛哲學一節）。因此，可以看出墨子的中心思想是天志、兼愛、交利的三位一體；它的主心，又在交利。

現在我們對於墨子的一切學說主張，可以把它整理成幾個有系統、有次序的一貫學說。第一，他認爲天志是要人兼愛、交利，所以處處須「尊天」、「法天」，以天的意志爲意志（宗教信仰）。第二，以天爲法，就是要人人相愛、相交。自然在這裏理論是兼愛，實施卻是交利（兼愛哲學）。第三，兼愛、交利的先決條件，是要建立國與國間的和平（和平政策）。第四，和平建設以後，每個國家便當從事於國內的政治措施。墨子主張要舉賢尚能（賢人政治）。第五，國內政治措施，既已完成，則當講求全人類的親善，要全人類的意志行爲趨於一致（大同世界）。第六，人類幸福，不但是政治上要

和平、平等一致，而且更要在生活上謀求正當的解決。並且一切的建設，要靠經濟為後盾。墨子主張振興農業，以鞏固經濟基礎（農業經濟）。第七，經濟建設，須人人節約（節約運動）。第八，經濟建設，一方面要節約；另一方面要擴大人人勞動，個個能生產（勞作運動）。第九，只是人人勞動、個個生產，還不能夠達到「生之者衆」的標準；還要謀求人口增加、勞動者的數目加多（生育運動）。第十，一切學說，一切主張，不是空談，而是要確確實實的能夠實行起來，見之於實際。他希望人人能實即能行，言行要一致。這樣，完成了他的整個學說系統（言行哲學）。

第三節 宗教信仰

據上面所述，墨子所說的天，不是茫然無知的大塊，而是有理智、有意志、有行為的一種人格神。他的意思，是要人兼愛、交利。但天不會說話。何以知道天志是要人兼愛、交利呢？墨子以為天「兼愛人，交利人」，所以他對於百姓的要求，也是在能兼相

愛、交相利。

奚以知天之欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也？以其兼而愛之，兼而利之也。奚以知天兼而愛之，兼而利之也？以其兼而有之，兼而食之也。今天下無大小國，皆天之邑也；人無長幼貴賤，皆天之臣也。此以莫不犇牛（此字據畢校補）羊，兼犬豕，絜爲酒醴黍盛，以敬事天。此不爲兼而有之，兼而食之邪？天苟兼而有食之，夫奚說以不欲人之相愛相利也（法儀篇）。

再者，百姓的一切行爲，最好的標準是要能合於義；義的由來，由於天志。

今天下之君子，欲爲仁義者，則不可不察義之所從出。既曰不可以不察義之所從出，然則義何從出？子墨子曰：誰不從愚且賤者出，必自貴且智者出。何以知義之有從愚且賤者出，而不自貴且智者出也？曰：義者，善政也。何以知義之爲善政也？曰：天下有義則治，無義則亂，是以知義之爲善政也。夫愚且賤者不得爲政乎？貴且智者，貴且智者然後得爲政乎？愚且賤者，此吾所以知義之不從愚且賤者出，而

終自貴且智者出也。然則孰爲貴，孰爲智？曰：天爲貴，天爲智而已矣。然則義果自天出矣（天志中篇）。

兼愛、交利，既然是天的意志，義又是從天而來。天是聰明的、高貴的，最合乎作人的標準。不止此而已，天的本能，對百姓還有很大的勞績。

且吾所以知天之愛民之厚者，有矣！曰：以曆（王念孫謂同歷）爲日月星辰，舉昭道之；制爲四時春秋冬夏，以紀綱之，雲降雪霜雨露，以長遂五穀麻絲，使民得而財利之；列爲山川谿谷，播賦百事，以陋司民之善否；爲王公侯伯，使之賞賢而罰暴；賦金木鳥獸，從事乎五穀麻絲，以爲民衣食之財。自古及今，未嘗不有此也（天志中篇）。

孫新更就天的勞績而論，也得設法報酬。

今有人於此，曠若愛其子，竭力單（同殫）務以利之，其子長而無求報於父，故天下之君子，與（畢云同舉）謂之不仁不祥。今夫天，兼天下而愛之，敬遂萬物

以利之。若毫之末，非天之所爲也，而民得而利之，則可謂否矣。然獨無報夫天，而不知爲不仁不祥也。此吾所謂君子明細，而不明大也（天志中篇）。

況且義自天出，天意就是叫人衆相愛、交相利。這樣一個至高至上、至善至善的「人格神」，我們那能不崇拜它嗎？崇拜的方式如何？就是一切行爲以天爲法。

天下從事者，不可以無法。無始僭而其學能成者，無有也。雖至士之爲將相者，皆有法。……然則奚以爲治法而可？當皆法其父母奚若？天下之爲父母者衆，而仁者寡，若皆法其父母，此法不仁也；法不仁，不可以爲法。當皆法其學奚若？天下之爲學者衆，而仁者寡，若皆法其學，此法不仁也；法不仁，不可以爲法。當皆法其君奚若？天下之爲君者衆，而仁者寡，若皆法其君，此法不仁也；法不仁，不可以爲法。故父母、學、君三者，莫可以爲法。然則奚以爲治法而可？曰：莫若法天。天之行。廣而無私，其施厚而不德；其明久而不衰，故聖王法之。既以天爲法，動作有爲，必度於天。天之所欲則爲之，天所不欲則止（法儀篇）。

一切的政治設施也須取法於天，不得妄意動作。

且夫養者，政（同正）也。無從下之政上，必從上之政下。是故庶人竭力從事，未得次（同恣）已而為政，有士政之。士竭力從事，未得次已而為政，有將軍大夫政之。將軍大夫竭力從事，未得次已而為政，有三公諸侯政之。三公諸侯竭力聽治，未得次已而為政，有天子政之。天子未得次已而為政，有天政之（天志上篇）。

推而至於一切行為活動，均當以天為法。因為天是衡量一切行為活動善惡是非的標準。凡是合於天志的，那就是好的、合理的；反之，不合於天志的，那就是不好的、不合理的。

是故子墨子之有天之（墨云一本作志），辟之無以異乎輪人之有規，匠人之有矩也。今夫輪人操其規，將以量度天下之圓與不圓也。曰：中吾規者謂之圓；不中吾規者謂之不圓。……匠人亦操其矩，將以量度天下之方與不方也。曰：中吾矩者

謂之方，不中善短者謂之不方。……故子墨子之有天之意也，上將以度天下之主公大人爲刑政也，下將以量天下之萬民爲文學出言談也。觀其意行（意字依張純一說校補），順天之意，謂之善意行；反天之意，謂之不善意行。觀其言談，順天之意，謂之善言談；反天之意，謂之不善言談。觀其刑政，順天之意，謂之善刑政；反天之意，謂之不善刑政。故置此以爲法，立此以爲儀，將以量度天下之主公大人、卿、大夫之仁與不仁，譬之猶分黑白也（天志中篇）。

善惡是非既然有了一種正確的標準，那末合不合標準，最後又會產生怎麼樣的一個結果呢？在這兒，墨子又把這位「人格神」的天，當作能夠賞善罰惡的司法官。

順天意者，衆相愛，交相利，必得賞。反天意者，別善惡，交相賊，必得罰（天志上篇）。

且夫天之有天下也，譬之無以異乎國君諸侯之有四境之內也。今國君諸侯之有天下之內也，夫豈欲其國臣萬民之相爲不利哉？今若處大國則攻小國，處大家則亂

小家，欲以此求其譽，終不可得，諒罰必至矣。夫天之有天下也，是無已（博學）異此。今若處大國則攻小國，處大郡則伐小都，欲以此求福祿於天，福祿終不可得，而禍祟必至矣。然有所不爲天之所欲，而爲天之所不欲，則夫天亦且不爲人之所欲，而爲人之所不欲矣。人之所不欲者何也？曰：疾病禍祟也。若已不爲天之所欲，而爲天之所不欲，是率天下之萬民，以從事乎禍祟之中也（天志中篇）。

這種賞善罰惡的執行，具有廣大無所不包的能力，百姓無法可以逃避。

今天下之士君子，知小而不知大。何以知之？以其處家者知之。若處家得罪於家長，猶有鄰家所避逃之。……雖處國亦然。處國得罪於國君，猶有鄰國所避逃之。……且語有之曰：「焉而晏日（注一），焉而得罪，將惡所避逃之？」曰：「無所避逃之」。夫天不可爲林谷幽間無人，明必見之（天志上篇）。

除了天志能賞善罰惡以外，墨子還加上鬼神，認爲鬼神也有同等的的作用。其目的總是在勸人爲善。怕恐勸人爲善而不聽，纔建設一種宗教的信仰、宗教上的制裁。

嘗若鬼神之能賞賢如罰暴也，蓋天地之國家，尚之高也，實所以治國家、利萬民之道也。是以吏治官府之不絮廉，男女之爲別者，有鬼神見之；民之爲淫暴寇亂盜賊，以兵刃毒藥水火，退罪人乎道路，奪人車馬衣裘，以自利者，有鬼神見之。是以吏治官府，不敢不絮廉，見善不敢不賞，見暴不敢不罪。民之爲淫暴寇亂盜賊，以兵刃毒藥水火，退罪人乎道路，奪人車馬衣裘，以自利者，由此止。是以天下治。故鬼神之明，不可爲幽閒廣澤山林深谷，鬼神之明必知之（明鬼下篇）。上面已經說過，天志是在兼愛、交利；兼愛、交利，是人間的至善行爲。所以順天意者，就是把兼愛、交利能夠實現出來。

天之意，不欲大國之攻小國也，大家之亂小家也，強之暴寡，詐之謀愚，貴之傲賤，此天之所不欲也。不止此而已，欲人之有力相營，有道相教，有財相分也。又欲上之強聽治也，下之強從事也（天志中篇）。

這樣一來，把人間的一切屬於善的行爲，都爲他加上天意兩個字，而天意也就是要百姓

完全傾向於善的行爲。墨子的天志，大概也就等於基督教的上帝吧！

(註一) 日原作曰，依畢校改。念謂句首「焉而」二字係衍文，晏，濟也，明也，言「人苟於昏莽得罪，猶有可以逃避之處；若晏日（即清天明日），則人所共觀，無所逃避矣」。

第四節 兼愛哲學

雖然墨子的中心思想，是天志、兼愛、交利的三位一體，但只就天志要人兼愛、交利，來說明兼愛、交利的本身，這不夠作理論的充分證據；我們還須從兼愛、交利的本身，依照墨子的三表法，來討論它對社會有什麼功用，有怎樣的價值。墨子認為社會上一切鬥爭，一切互相賊害殘殺的事，都是從不相愛、不相利產生出來的。

聖人以治天下爲事者也，不可不察亂之所自起；當察亂何自起；起不相愛。臣

子之不奉君父，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。父之自愛也不愛子，故虧子而自利。兄之自愛也不愛弟，故虧弟而自利。君之自愛也不愛臣，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，不愛異室，故竊異室以利其室。賊愛其身，不愛人身，故賊人身以利其身。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（兼愛上篇）。

既已明瞭了社會上一切鬥爭賊害，都由於自愛、自利，而不能兼愛、交利所產生，那末避免鬥爭而辦法是怎樣呢？就以兼愛、交利的方法去代替它。

何以非之，何以易之？子墨子言曰：以兼相愛、交相利之法易之（兼愛中篇）。

兼相愛、交相利是怎樣的呢？就是把別人看作自己一樣。這種「別人就是自己」的觀念建設了以後，自然人我一體，不會有害人以利己的行爲了。

視人之國若視其國，視人之家若視其家，視人之身若視其身。是以諸侯相愛，則不野戰；家主相愛，則不相篡；人與人相愛，則不相賊。君臣相愛，則惠忠；父子相愛，則慈孝；兄弟相愛，則和調。天下之人皆相愛，強不執弱，衆不劫寡，富不侮貧，貴不做賤，詐不欺愚。凡天下禍篡怨恨，可使勿起者，以相愛生也（兼愛中，上篇及下篇，意同互異，不俱引）。

因爲兼相愛、交相利的觀念，是彼此的，是互相的，它的結果，是我愛你、利你；你也得愛我、利我。交互往還，成爲一種報償行爲。

夫愛人者，人必從而愛之；利人者，人必從而利之；惡人者，人必從而惡之；害人者，人必從而害之（兼愛中篇）。

趙晉本原之先王之誓。大雅之道曰：「無言而不讎，無德而不報；投我以桃，

報之以孝」。此即言愛人者必見愛也，而惡人者必見惡也（兼愛下篇）。

以此種愛人利人的行為，須得自己先發動。橫豎愛人利人，對自己總有相當的好處。

姑齊本原之孝子之為親度者。吾不識孝子之為親度者，亦欲人之愛利其親歟？

意（抑也）欲人之惡賊其親歟？以說親之，即欲人之愛利其親也。然即吾惡先從

事，即得此？若我先從事愛利人之親，然後人報我以愛吾親乎？意我先從事乎惡賊

人之親，然後人報我以愛利吾親乎？即必吾先從事乎愛利人之親，然後人報我以愛

利吾親也（兼愛下篇）。

就兼愛、交利本身價值而論，都是爲了得到好的結果，同時對人也好。好就是利。好

不是單是自己的好，而是別人也得到好處。這種理論，完全偏於交利。所以墨子的心中

思想，重心是在交利。我們看墨子把能兼愛、交利的人，叫做「兼士」；相反的，叫做

「別士」。兼士處處可以得到交利的好處，別士卻要處處倒楣。好處在那裏呢？就是在

社會上獲取得互助的利益。

今吾將正求與天下之利而取之，以兼爲正（同政），是以聰耳明目，相爲視聽乎；是以股肱畢強，相爲勳宰乎。而有道肆相教誨，是以老而無妻子者，有所依養，以終其壽；幼弱孤童之無父母者，有所放依，以長其身。今唯毋以兼爲正，卽若其利也（兼愛下篇）。

既然兼士在社會上取得利益，當然是「兼」的對，而「別」的不對；兼可行，而別不可行了。他在兼愛下篇，特別舉出「兼士」；「別士」，「兼君」，「別君」，兩兩對照的例子，來說明兼的可行。有人向他說：「兼卽善矣；雖然，豈可用哉？」他說：「用而不可，雖我亦將非之。且焉有善而不可用者？」（兼愛下篇）。真的，我們與其罵他是「性愛無父」，無謂捧他是主張社會互助論的人。

第五節 和平政策

兼愛、交利的實施步驟，第一個就是和平建設。我們知道人與人的互相鬥爭、互相

殘殺，其禍害的範圍只限於鬥爭者兩方，其禍害尚小，對全社會還沒有多大的影響。可是戰爭就不同了，戰爭的禍害，可以波及全社會或者全人類。所以要實施兼愛、交利，首先就要打倒侵略者，建立國與國間的和平，然後纔可以謀到謀人類的幸福。在墨子書上，根據人與人的互相爭執，推論到戰爭的不合理、侵略者的罪惡。

今有一人，入人園圃，竊其桃李，柴門則非之，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？以其虧人愈多。苟虧人愈多，其不仁茲（同滋）甚，罪益厚。至入人欄廄，取人牛馬者，其不義又甚攘人犬豕雞豚。此何故也？以其虧人愈多。苟虧人愈多，其不仁茲甚，罪益厚。至殺不辜人，拖（同拖）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？」（非攻上篇）。

因爲戰爭的爆發，勢必殺害人民，破壞財產，擾亂了全社會的安甯，消滅了全人類的幸福。

令師徒唯母（註一）興起，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，此不可以春秋爲者也。今唯毋廢一時，則百姓飢寒凍餒而死者，不可勝數。今嘗計軍出，竹箭羽旄幄幕，甲盾撻劫，往而靡弊，（卽磨亨）冷不反者，不可勝數。又與其矛戟戈劍乘車，比列而往，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。與其塗道之修遠，糧食竭絕而不繼，百姓死者，不可勝數也。與其居處之不安，食飲之不齊，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，若此甚矣（非攻中篇）。

縱然戰爭，可以兼併其他國家，似乎得到了利益，但也是不合於公理的。

衛攻戰者言曰：「南則荆、吳之玉，北則齊、晉之君，始封於天下之時，其土地之方未至有數百里也，人徒之衆未至有數十萬也；以攻戰之故，土地之博至有數千里也，人徒之衆至有數百萬。故當攻戰而不可不爲也」。子墨子言曰：「雖四五國則得利焉，猶謂之非行道也」。（非攻中篇）。

戰勝者的本身，也是得不償失。

計其所自勝，無所可用也；計其所得，反不如所喪者之多。今攻三里之城，七里之郭，殺人多於萬，寡人必數於千，然後三里之城，七里之郭，且可得也。今萬乘之國，虛（墟正字）城數於千，不勝而入；廣衍數於萬，不數而辟。然則土地者，所有餘也；天民者，所不足也。今盡天民之死，嚴下上之患，以爭虛城，則是棄所有不足，而重所有餘也（非攻中篇）。

漸以戰爭的結果而論，則上不利於天，中不利於鬼神，下不利於百姓。

夫無（語助辭）兼國覆軍，賊虐萬民，以亂聖人之緒，意將以爲利天乎？去取

天之人，以攻天之邑，此禍殺天民，窮振神靈，傾覆社稷，擄殺犧牲，此則上不中
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，賊害萬民，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（同費），爲害生之本，竭天下百姓之財用，不可勝數也，則此下不中人之利
矣（非攻篇）

最後的結果，只有因攻戰而得到滅亡。

古者封國於天下，備（同上）者以其之所聞，近者以目之所見，以攻戰亡者，
不可勝數（非攻中篇）。

總而言之，侵略是罪惡者，攻戰是殘賊者，戰爭是有百害而無一利的一件事。我們必得
打倒攻伐人國的論調，提倡和平建設，把百姓都叫他到農村去，大家務農的好。

是故古之仁人有天下者，必反大（作動詞）國之說，一天下之和，總四海之內
焉，（乃也）率天下之百姓以農（非攻下篇）。

國與國中間的和平，我們用「大字小，小事大」的辦法，來維持它。國內，努力於政治經濟，以及其他種種鞏固國家根本的建設。果真把國內弄好了，對於「無道之君，不治之國」，用不着大動干戈，就可以把他消滅了。

今若有能信効（讀爲交）先列天下諸侯者。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；布粟乏絕，則委之；幣帛不足，則共（同備）之。以此効（讀爲交）大國，則大國之君說（同悅）；以此効小國，則小國之君說，人勞我逸，則我甲兵強。寬以惠，緩易急，民必利。易攻伐以救我國，功必倍。盪我師舉之費，以爭諸侯之難，則必可得而厚利焉。督以正，義其名，必務寬吾衆，信吾師。以此援諸侯之師，則天下無敵矣（非攻下篇）。

這種和平建設方案，墨子曾經努力去實行過，就是前面敘述過的止楚攻宋。

（註一）母，孫云：「語詞耳，本無意義」。唯母與起，卽唯與起。

第六節 賢人政治

國際間的和平既然建設成功了，社會似乎已經達到安甯狀態，這時是否可以取消政府，讓百姓去自由發展呢？在這層，墨子以爲百姓從古就有鬥爭。此種鬥爭，卽是造成政府的因素。國爲鬥爭的起源，由於沒有政府來統一它。爲了統一百姓，避除鬥爭，政府便應運而興了。

古者民始生未有刑政之時，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（同茲）衆，其所謂義者亦蕪衆。是以人是其義，以非人之義，故交相非也。是以內者父子兄弟作怨惡，離散不能相和合。天下之百姓，皆以水火毒藥相虧害。……天下之亂，者禽獸然。夫明乎天下之所以亂者，生於無正長，是故選擇天下之賢可者，立以爲天子。天子既已立，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（同已）立，以天下爲博大，遠國異土之民，

是非利害之辯，不可一一而明知，故盡分萬國，立諸侯國君。諸侯國君既已立，以其力爲未足，又選擇其國之賢可者，置立之以爲正長（尙同上篇）。

這選擇當然全出民意，不是武力造成的。墨子特別注意「選擇賢可」，所以我們知道墨子的政府論，是主張賢人政治。我們且看他推重賢的理論吧：

入國而不存其士，則亡國矣；見賢而不急，則緩其君矣。非賢無急，非士無以處國，緩賢忘士，而能以其國存者，未曾有也（親士篇）。

是故國有賢良之士衆，則國家之治厚。賢良之士寡，則國家之治薄。故王公大人之務，將在於衆賢而已（尙賢上篇）。

一個國家的存亡安危，治亂興衰，都完全看賢人的有無轉移。有賢人，則國家安全，太平無事。沒有，則國家危亡，擾攘多事。何以賢人有這樣的能力，能夠左右政治呢？墨子認爲只有賢人纔能爲政於小人，小人卻不能爲政於賢人。

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。

(尚賢中篇)。

而且「義」也是從「貴且智者」而來。

義不從愚且驢者出，必自貴且智者出（天志中篇）。

義就是善政。

義者，善政也。……天下有善則治，無善則亂（天志中篇）。

所以只有賢人爲政，纔能把國家弄得太平，社會弄得安甯。「尚賢爲政本也」一句話，就是墨子對於政治設施惟一無二的主張。我們就另一方面來看，政治不是好人來管理，便是壞人來管理。壞人來管理政治，滿可以把一個國家弄得滅亡有餘。

若苟賢者不至乎王公大人之側，則此不肖者在左右也。不肖者在左右，則其所譽不當賢，而所謂不當賢。王公大人尊此以爲政乎國家，則賢亦必不當賢，而所謂不當賢。若苟賢不當賢，而謂不當賢，則是爲賢者不勸，而爲惡者不沮矣。是以入則不慈孝父母，出則不長於鄉里，居處無節，出入無度，男女無別。使治官吏，

則盜竊；守城，則倍畔（同背叛）；君有難，則不死；出亡，則不從；使斷獄，則不中；分財，則不均，與謀事不得，舉事不成，入守不固，出誅不彊。故雖昔三代暴王，桀、紂、幽、厲之所以失措其國家，傾覆其社稷者，以此故也（尚賢中篇）。照這樣看來，只有賢人纔能叫他管理政治，只有賢人纔可以把國家弄好。但招攬賢人的辦法是怎樣的呢？墨子認為應該尊重賢人，使賢人享受富貴的光榮，然後賢人纔會「不遠千里而來」。

亦必且富之貴之，敬之譽之，然後國之賢良之士亦將可得而衆也（尚賢上篇）。不鑽，只有卑污惡濁、便嬖諂諛的人，纔會來逢迎上司、巴結長官，希圖得到一官半職，大刮地皮。有才幹、有能力、有骨氣的人，從不會來鑽營的。只有對他客客氣氣、恭恭敬敬，他纔會出來替你辦事（此種情形，在古代最盛行）。當然，這種聖賢的標準，只能問他是不是賢才，不管他是不是親近了。

故古者聖王，甚尊尚賢，而任使能，不黨兄父，不偏富貴，不變顏色。賢者，

舉而銜之，富而貴之，以爲官長；不肯者，抑而廢之，貧而賤之，以爲徒役（尙賢中篇）。

所謂執政的機會，應該使任何人都能享受。

故古者聖王之爲政，列德而尙賢，雖在農與工肆之人，有能則舉之（尙賢上篇）。

這樣一來，全國的百姓都明瞭了政府的主張是在尊重賢能，重視合於「義」的行爲，人人都得改過去非，遷惡就善。

是故古者聖王之爲政也，言曰：不義不富，不義不貴，不義不親，不義不近。是以國之常貴人聞之，皆退而謀曰：……然則我不可不爲義。親者聞之，亦退而謀曰：……然則我不可不爲義。近者聞之，亦退而謀曰：……然則我不可不爲義。遠者聞之，亦退而謀曰：……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（尙賢上篇）。

今唯毋以尙賢爲政於其國家百姓，使國之爲善者勸，爲暴者沮；大以爲政於天下，使天下之爲善者勸，爲暴者沮。然昔吾所以貴堯、舜、禹、湯、文、武之道者，何故之以哉？以其惟毋臨衆發政而治民，使天下之爲善者，可而勸也；爲暴者，可而沮也。然則此尙賢者也，與堯、舜、禹、湯、文、武之道同矣（尙賢下篇）。

「政者，正也；以己之正，正人之不正也」。古代是政教合一。所以一切學說，也都帶有政教合一的味兒。執政官長，一方面是要執行政治事務，另一方面還得以身作則，以自己的人格去感化民衆，以自己的行爲去指導民衆。如果執政者得到賢明的人，便可以抓着民衆的信仰心，一般人便能依照政府的指導，自然而然向着好的方面走去。墨子的賢人政治，也是由這種觀念出發。他還以爲須得加重賢人的權力，使他更能發展其能力，奪取民衆的尊重心。

既曰若法，未知所以行之術，則事猶若未成。是以必爲置三本。何謂三本？曰：爵位不高，則民不敬也；蓄祿不厚，則民不信也；政令不斷，則民不畏也。故

古聖王高子之爵，重予之祿，任之以事，斷予之命。夫豈爲其臣賜哉？欲其事之成也（尙賢中篇）。

今王公大人，亦欲效人以尙賢使能爲政，高子之爵，而祿不從也。夫高爵而無祿，民不信也。曰：此非中誠愛我也，假藉而用我也。夫假藉之民，將豈能親其上哉？（尙賢中篇）。

這種爵位、膏祿、政令的給予，純粹爲的增加政治的力量，使賢人更能施行他的主張，發展他的能力，一般民衆不敢不依照他的指導，向着好的方面走去。這種理論，和總理權能分立的學說完全符合。但盲然的給予權力，一望而知可以發生許多毛病。這層，墨子也考慮到了。他認爲引用一種人，總得察言觀行，考核他的成績，觀察他的才能，然後量能授職，能夠做什麼事的便叫他做什麼事。

然後聖人聽其言，迹其行，察其所能，而慎予官。此謂事（同使）能。故可使治國者，使治國，可使長官者，使長官；可使治邑者，使治邑（尙賢中篇）。

才能既有不同，職務也有不同，用人就得依照才能去分配他。至於各種職務所應有的事情，墨子也大概的談到。

賢者之治國也，蚤朝晏退，聽獄治政，是以國家治而刑法正。賢者之長官也，夜寢夙興，敏闢市山林澤梁之利以實官府，是以官府實而財不散。賢者之治邑也，蚤出暮入，耕稼樹藝，聚菽粟，是以菽粟多，而民足乎食（尙賢中篇）。

雖然各人有各人的職務，但其最後原則，卻落到交利的主義上。所謂賢人政治，不是爲一人打算盤，始終是爲了「國家之富，人民之衆，刑政之治」。

爲賢之道將奈何？曰：有力者疾以助人，有財者勉以分人，有道者勸以教人。

若此，則飢者得食，寒者得衣，亂者得治。若飢則得食，寒則得衣，亂則得治，此安（注一）生生？（尙賢下篇）。

所以墨子的政治主張，不是有了賢人，而某一個人便可以把掌握政權的壽命延長，甚至延長到「子子孫孫，萬世無窮」。他是主張有了賢人，然後國家可以得到太平無事。國

家太平無事，然後社會可以得到安寧。社會安寧，然後人民有享受幸福的可能。賢人是爲全民衆謀利益，不是爲某一個人謀利益。他的論點，還是以他的中心思想爲根據。

(注一)王引之云：「安猶乃也，言如此乃得生之也。」

第七節 大同世界

由於人人異義，引起社會的紛爭。此種紛爭，有兩種的醫治法。上面談的，是用賢人來管理政治、處置社會紛爭的一種醫治法。此外還有一個根本上的、從社會組織上的醫治法。墨子認爲既然人人異義，可以引起社會的紛爭。那末，人人同義，當然可以免除社會的紛爭了。所以要避免紛爭，便得把社會的組織，重新整理一下。而天子諸侯，一切正長的產生，完全是要從事「一同天下之義」爲事。

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知辯慧之人，立以爲天子，使從事乎一同天下之義。天子既已立矣，以爲唯其耳目之請

（同情），不能獨一同天下之義，是故選擇天下贊聞賢良聖知辯慧之人，置以爲三公，與從事乎一同天下之義。天子三公既已立矣，以爲天下博大，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，使從事乎一同其國之義。國君既已立矣，又以爲唯其耳目之請，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，以逮至于鄉里之長，與從事乎一同其國之義（尙同中篇）。

天子的設立，是要一同天下之義，三公是補助天子的，諸侯是爲了管理的便宜，分成區域，負責一同一國之義。照此類推，鄉里之長，是負責一同一鄉之義。所謂一同，有兩方面的意思：就縱的方面來說，是要上下一致；就橫的方面來說，是要大衆一致。由天子到民衆的「義」，是一同的；由這兒到那兒的民衆的「義」，是一同的。我們且看「天子已立」的政治設施，首先由天子下命令，叫民衆依照自己的好處去做；不好的，便當來諫止他。民衆有好處，可以告訴天子，叫他知道；不好的，卻得改正他。他人有好處，應該稱贊他；不好的，須得糾正他。民衆不得存有私意，爲非作惡；爲非作惡，

天子便要執行他的刑罰。

天子諸侯之君，民之正長，既已定矣，天子爲發政施教曰：凡聞見善者，必以告其上；聞見不善者，亦必以告其上；上之所是，必亦是之；上之所非，必亦非之；己（注一）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罰也，甚明察以審信，是舉擧天下之人，皆欲得上之賞譽，而畏上之毀罰（尙同中篇）。命令一下，便當從事一同的工作了。一同的步驟，先從鄉長做起。鄉長要依照天子所頒布的一同方案，以一同一鄉之義。一鄉治好了，然後推到國；一國治好了，然後推到天下。

是故里長順天子之政，而一同其里之義。里長既同其里之義，有（同又）率其

里之萬民，以尙同乎鄉長。曰：凡里之萬民，皆尙同乎鄉長，而不敢下比。鄉長之所是，必亦是之；鄉長之所非，必亦非之；去而（汝也）不善言，舉鄉長之善言；去而不善行，舉鄉長之善行。鄉長同鄉之賢者也。舉鄉人以法鄉長，夫鄉何說而不治哉。察鄉長之所以治鄉，而鄉治者，何故之以也？曰：唯以其能一同其鄉之義，是以鄉治。鄉長治其鄉，而鄉既已治矣，有（同又）舉其鄉之萬民，以尙同乎國君。曰：凡鄉之萬民，皆上同乎國君，而同不敢下比。國君之所是，必亦是之；國君之所非，必亦非之；去而不善言，舉國君之善言；去而不善行，舉國君之善行。國君同國之賢者也。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，而國既已治矣。有率其國之萬民，以尙同乎天子。曰：凡國之萬民，皆尙同乎天子，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，舉天子之善言；去而不善行，舉天子之善行。天子者，固天下之仁人也。舉天下之萬

民，以法天子，夫天下何說而不天治哉？察子之所以治天下，而天下治者，何故之
以也？曰：唯以其能一同天下之義，是以天下治（尚同中篇）。

一同的標準，是以鄉長爲法，以國君爲法，以天子爲法。這樣一來，豈不是把每一個人
的自由，每一個人的行動，都拘束到一點兒沒有活動的地步了嗎？其實不然，因爲「鄉
長，固鄉之賢者也」；「國君，固國之賢者也」；「天子者，固天下之仁人也」；所以
鄉長、國君、天子的行動，都是善的，都是合於義的，都是可法的。一同天下之義，就
是把天下的人的行動，統統要合於善、合於義的標準。只要大衆都合了善、義的標準，
便是一同了。如果違反此標準，不是違反鄉長、國君、天子，而是違反作人的正軌。看
吧！天子還得上法於天的。

夫既尚同乎天子，而未尚同乎天者，則天災將猶未止也。故若天降寒熱不節，
雪霜雨露不時，五穀不孰（同熟），六畜不遂，疾醫戾疫，飄風苦雨，荐臻而至
者，此皆天之所誅也。繼繼繩繩下久之不尚同乎者也（尚同中篇）。

天是有意志、有行爲的「人格神」。它的意志，是要人爲善爲義；人爲善爲義它便賞之，否則罰之。所以法天子，就是法天；法天也就是要求達到行爲最好最高的標準。

故古者聖王，明天鬼之所欲，而避天鬼之所憎，以求與天下之利，除天下之害。……聽獄不敢不中，分財不敢不均，居處不敢怠慢。曰：其爲正長若此，是故上者天鬼有深厚乎其爲正長也，下者萬民有便利乎其爲正長也。天鬼之所深厚，而能強從事焉，則天鬼之福可得也；萬民之所便利，而能強從事焉，則萬民之親可得也。其爲正長若此，是以謀事得，舉事成，入守固，出必勝。此何故之以也？曰：唯以尙同爲政者也（尙同中篇）。

這尙同的最後結果，是上下一致，大衆一致，整個的人類打成一片，沒有一個有私隱的事。這時的人類，是互助的，交利的，至美至善的，一個美滿無涯的天國。

故古者聖王唯而審以尙同以爲正長，是故上下情請爲道。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。畿千里之外，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，不敢爲淫亂。曰：天子之視聽也神。先王之言曰：非神也。夫唯能使人之耳目，助已視聽；使人之唇吻，助已言談；使入之心，助已思慮；使入之股肱，助已動作。助之視聽者衆，則其所聞見者遠矣；助之言談者衆，則其德音之所撫循者博矣；助之思慮者衆，則其謀慮遠矣。故古者聖人之所以濟事成功、垂名於後世者，無他故異物焉。曰：唯能以微而爲政者也（當同中篇）。

這種情形，和禮記、禮運故篇說的大同，大概相像。

（注一）王改養民，孫引魯問篇：「上有過，則徼之以諫；已有善，則諉之上」，謂作已可通。

第八節 農業經濟

大同的原則是上下一致，並衆一致。其表現方式，爲「使人之耳目，助己視聽；使人之唇吻，助己言談。……」此種互助的實際作用，爲「有財以分人，有力以勞人，有道以教人」。由「有財以分人」的條件，便不得不講求「生財之道」與「用財之方」。這就墨子的主張而論，他處處勸人勤儉。勤是生財的另一說法，儉是儲蓄的另一說法。這勤儉的教訓，不是叫人有關不享，有樂不樂，而反找出許多麻煩事來做的傻子。他是有更遠大的計劃，這計劃是要國家民衆如何纔能具有豐富的經濟力，以保障社會的安全，增加人類的幸福。我們知道，在墨子時，正是農業破產、工商業剛剛發芽的當兒。賦稅是不免在增加，貴族是天天在榨取。經濟的壅滯，當然無所諱言了。遞加之以年年的戰爭，層層疊疊，無不是有「因土荒蕪」、「野無青草，室如懸磬」的窘迫狀況。在這時，墨子不禁慷慨疾呼，口口聲聲喊：「救救農村！」農業經濟的來源是立國的根本。

食者，國之寶也（七患篇）。

且夫食者，聖人之所寶也（七患篇）。

凡五穀者，民之所仰也，君之所以爲養也。故民無仰，則君無養；民無食，則

不可事。故食不可不務也，地不可不力也，用不可不節也（七患篇）。

我們對於農民，應該絕對的重視；衣食之道，應該多方的講求；無謂的消耗，應該儘量的節省。「食不可不務也」，便是墨子的農本政策；「地不可不力也」，便是墨子的墾荒和勞工的政策；「用不可不節也」，便是墨子的節約儲蓄的政策。這三句話，便是墨子經濟建設的整個計劃。如果違反此計劃，即是棄本就末，自走死路。

農夫不暇稼穡，婦人不暇紡績織紉，則是國家失本，而百姓易務也（非攻下篇）。

所以要把國家的基礎築好，首先要百姓都能安心務農，及時生財，造下最堅固的基礎。

焉（乃也）率天下之民以農（非攻中篇）。

故時年歲善，則民仁且良；時年歲凶，則民吝且惡。夫民何常此之有？爲者疾，食者寡，則歲無凶；爲者緩，食者衆，則歲無豐。故曰：財不足則反之時，食

不足則反之用。欲免民以時生財，固本而用財，則財足。故雖上世之聖王，豈能使五穀常收，而旱水不至哉？然而無凍餒之民者，何也？其力時急而自養儉也（七患篇）。

墨子所說的務農與否，不但是要「不奪民時」，還須在上的注意去勸他。墨子所說的治邑的實，總是從事這項工作。

中篇（一）。賢者之治邑也，蚤出暮入，耕稼樹藝，聚菽粟。是以菽粟多而民足乎食（尙賞

中篇）。

百姓如果能從事耕種，其收穫的東西，除了衣食以外，如有剩餘，便當請求儲蓄，以備

故倉無備粟，不可以待凶饑（七患篇）。

故周書曰：「國無三年之食者，國將亡也；無三年之食者，亡非其子也。」

此之謂國備（七患篇）。

儲蓄以節約爲本，凡是無謂的費用，不正當的用途，以及有害農民耕種的事情，都應該檢量節省，然後府庫可望充實。

故曰：以其極費，以昭無功；虛其府庫，以備車馬衣裘奇怪；苦其役徒，以治宮室觀樂；死又厚爲棺槨，多爲衣裘；生時治臺榭，死又修墳墓。故民苦於外，府庫單（同殫）於內。上不厭其樂，下不堪其苦。故國離（罹也）寇敵則傷，民見凶饑則亡。此皆備不具之罪也（七患篇）。

儲蓄的工作，一方面，各人各家自身要儲蓄；另一方面，國家也當設立國家府庫，經營國有事業，以充實國家財力、物力。

賢者之長官也，夜寢夙興，收斂關市山林澤梁之責，以實官府。是以官府實而財不散（尚賢中篇）。

如果遇到饑荒的話，那末應當上下一致的從各方面儉省，節衣縮食，以渡過危難關頭。

五穀盡收，則五味盡御於主；不盡收，則不盡御。一穀不收謂之饑；二穀不收

謂之罕（原作早，依俞校改）；三穀不收謂之凶，四穀不收謂之饑；五穀不收謂之饑。歲饑則仕者大夫以上，皆損祿五分之一；罕則損五分之二；凶則損五分之三；饑則損五分之四；饑則損盡無祿，粟食而已矣。故凶饑存乎國人，君徹鼎食，大夫徹懸，士不入學，君朝之衣不韋制，諸侯之客、四鄰之使，糞塗而不盛。徹駢，塗不芸，馬不食粟，婢妾不衣帛。此苦不足之至也（七患篇）。

這樣，然後經濟可以充實，財富可以增加。他的目的，是爲的「有財以相分」，和「以待不虞」。

第九節 節約運動

經濟建設，自然要以農業爲立國之本，以儲蓄爲備荒之本。儲蓄可以避免因乏的危險，增加社會的安全，人類的幸福。但如何去儲蓄？自那兒儲蓄起呢？於是引起了墨子的節約主張。他寧願犧牲一切奢侈享受：音樂可以不聽，衣服可以不漂亮，飲食可以不

講究。他以為人生的目的不是享受，而是為人類謀幸福。所以衣服只要能夠禦寒蔽體就算好了。如果是無謂消耗，而又不比禦寒蔽體的效用來得更大的話，那是應當禁止的。

其為衣裳何以為？冬以圍寒，夏以圍暑。凡為衣裳之道，冬加溫，夏加清者半（同祥），鮮且（注一）不加者去之（節用上篇）。

古之民，未知為衣服時，衣皮帶裘，冬則不輕而溫，夏則不輕而清。聖王以為不中人之情，故作誨婦人，治絲麻，稠布絹，以為民衣。為衣服之法，冬則練帛，足以為輕且煖，夏則絲綌，足以為輕且清，僅此則正。故聖人之為衣服，適身體，和肌膚，而足矣，非榮耳目而觀惑民也。……當今之主，其為衣服，則與此異矣。……鑲金以為鈎，珠玉以為佩，女工作文采，男工作刻鏤，以為身服。此非云益類清也，單（同殫）財勞力，畢歸之於無用也（辭過篇）。

飲食以飽腹，止飢就算好了，如無謂的好酒好菜，而又不曾比飽腹止飢的效用來得更大的話，那是應當禁止的。

古者聖王，制爲飲食之法曰：足以充虛繼氣，強股肱，耳目聰明則止；不極五味之調，芬香之和，不致遠國珍怪異物（節用中篇）。

古之民，未知爲飲食時，素食而分處。故聖人作諱男，耕稼樵蕪，以爲民食。其爲食也，足以增氣充虛，強體適腹而已矣。故其用財節，其自養儉，民富國治。今則不然，厚作斂於百姓，以爲美食，芻豢蒸炙魚鼈，大國累百器，小國累十器。……人君爲飲食如此，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（辭過篇）。

住的房子，以能蔽風雨，分別男女，就算了事；如果超此標準而沒有其他更大的效用，也是不合法的。

其爲宮室何以爲？冬以圍風寒，夏以圍暑雨。有盜賊，加固者祥，鮮且不加者去之（節用上篇）。

古之民，未知爲宮室時，就陵阜而居，穴而處，下潤溼傷民，故聖王作爲宮

室。爲宮室之法曰：室高足以避潤溼，邊足以圍風寒，上足以待雲霜雨雪，宮牆之
高足以別男女之禮，僅此則止：凡費財勞力，不加利者不爲也。……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，以爲宮室臺榭曲直之
望，青黃黼黻之飾。……是以其財不足以待國難，振孤寡，救國貧而民難治也（辭
過篇）。

交通的工具——舟車——以能載重致遠，達到交通的目的爲原則。如果只就表面上弄得
好看，但對於載重致遠的原則不能有所改進，也當禁止。

其爲舟車何以爲？車以行陸陸，舟以行川谷，以通四方之利。凡爲舟車之道，
加輕以利者辛（同祥），鮮且不加者去之（節用上篇）。

古之民，未知爲舟車時，重任不移，遠者不至，故聖王作爲舟車以便民之事。
其爲舟車也，完固輕利，可以任重致遠。其用財少，而爲利多。……當今之主，其
爲舟車，與此異矣。完固輕利，皆已具矣，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，而修文采，故民寒；男子離其耕稼，而修刻鏤，故民飢。是以其民飢寒並至，故爲姦妄（際過篇）。

車爲服重致遠，乘之則安，引之則利。安以不傷人，利以速至，此車之利也（節用下篇）。

防禦盜賊的武器，以「強且利」爲原則；不能有加於「強且利」的條件，而去弄得表面好看，也當禁止。

其爲甲盾五兵何以爲？以圍寇亂盜賊。若有寇亂盜賊，有甲盾五兵者勝，無者不勝。是故聖人作爲甲盾五兵。凡爲甲盾五兵。加輕以利堅而難折者幸（同祥）；鮮且不加者去之（節用上篇）。

凡此衣、食、住、行、兵器五樣，都以節約而便於民、不消耗財力爲標準。

凡其爲此物也，無不加用而爲者。是故用財不費，民德不勞，其與利多矣（節用上篇）。

推之百工的製作，也以能供給民衆的需要、合於用的標準，就算好的；不得作爲奇技淫巧，以虛耗財力。

是故古者聖王，制爲節用之法。曰：凡天下羣百工，輪車鑿弛（注二），陶冶梓匠，使各從事其所能。曰：凡足以奉給民用則止；諸加費，不加之民利者，聖王弗爲（節用中篇）。

甚至百姓死了，也不能耗費財力。橫豎埋在土裏面，肉是腐化了，骨也是變枯朽的，我們也只能照這個原則去處理他。

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，氣不發洩，則止。死者既葬，生者毋久喪用哀（節用中篇）。

這樣一來，什麼都得講節約，其目的完全在增加財富。

聖人爲政一國，一國可倍也；大之爲天下，天下可倍也。其倍之，非外取地也，因其國家，去其無用之費，是以倍之。聖王爲政，其發令與事，使民用財也，

無不加用而爲者。是故用財不費，民德不勞，其興利多矣（節用上篇）。

說到音樂，是人生的享受，是多餘的奢侈品。墨子自然是要極力排斥的。因爲在那時，科學知識是沒有的，他們根本不知道工作以後，須得休息一下，娛樂一會兒，纔能恢復疲勞，才使工作的效力加強。他們只知道工作的本身價值，而不知道娛樂可以增加工作效力的價值。所以把音樂也列爲妨害節約運動的一種。他認爲音樂，在本身沒有有用的價值。它不像舟車，可以便利交通。

然則嘗用樂器，譬之若聖王之爲舟車也，卽我弗敢非也。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，君子忌其足焉，小人休其肩背焉。故萬民出財，庸而予之，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（非樂上篇）。

也不能充飢、禦寒、止亂。

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。然則

當爲之撞巨鐘，擊鳴鼓，彈琴瑟，味笙簧，而揚干戚，民衣食之財，將安可得乎？
卽我以為未必然也。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，味笙簧，而揚干戚。天下之亂也，將安可得而治歟？卽我以為未必然也。
(非樂上篇)。

然而造作樂器，須得聚斂民財；奏樂的人，還要美衣鮮食，無謂的消耗許多財力。

昔者齊康公與樂萬(萬，舞也)，萬人不可衣短褐，不可食糠糲，曰：食飲不美，面目顏色，不足視也；衣服不美，身體從容，不足觀也。是以食必梁肉，衣必文繡。此常不從事乎衣食之財，而常食乎人者也。是故子墨子曰：今王公大人唯母爲樂，虧奪民衣食之財，以拊樂，如此多也(非樂上篇)。

像這樣對於節約的宗旨，根本違反了，所以特別要排去它。橫豎人生是有意義的。我們不是消極的人生觀，得享一天樂且享一天的樂；我們處處要以節約爲原則，不得過關公

子奢侈的生活。但墨子這種「太儉約」的提倡，不是要回到初民時代的社會狀況，把一切的物質文化都毀滅了。他對於物質，是從根本上去改進。改進的原則，以「用」為標準。他所謂節約，是節不正當的用，不是節而不用。他說：「無用而為者」，只要有用，當然不節。他說：「加輕以利者祥」，可知他不是主張毀滅物質文化，而是反對奢侈生活了。如果他看見現代的汽車、火車、電車、飛機等東西，他不但不反對，而且他一定會歡迎。因為這些東西，不只是合乎他所謂「輕以利」的條件，而且還加上一個「速」字了。但他如果看見塗口紅、吃大餐，恐怕有些痛心疾首吧！

（注一）芊，原屬下讀，依張純一屬上讀，張云：「芊祥同，善也」。鮮且，原作鮮，依畢沅、洪歐燈、俞樾諸家校改。鮮且，華美也。

（注二）畢云：「鞋，說文云：韋鞋也。孰當為鞋，說文云：柔，革也」。

第十節 勞作運動

享受可以講節約，可是做事就不能講節約了。吃了飯談談天，玩玩牌，聽聽公國，對於墨子的節約運動，根本沒有矛盾，但他卻不贊成這樣行動。他不只是一個標準節約者，他還是一個十足的勞作者。他既然是這樣一個人，當然也要世人個個都勞作了。他所提倡的勞作，包括心身兩方面。

嘿（幽默）則思，言則誨，動則事，使三者代御，必為聖人（貴義篇）。

處處要勞作，不是心就是口，不是口就是身。時時刻刻須想到許多事還沒有完成，汲汲遑遑，不暇安處。

吾聞之曰：非無安居也，我無安心也；非無足財也，我無足心也（親士篇）。

中國人的通性總是喜歡清閑。「何苦多事」，是中國人的口頭禪；「得飲酒時且飲酒，得高歌時且高歌」，是中國人的至美至善的人生哲學。「今我不樂，歲月其除」，每個中國人都知道的；「優哉游哉，聊以卒歲」，成了全中國的通病；誰要認真做事，誰便是傻子。縱然有許多人，在大聲疾呼的喊勞作神聖，說話的人，不見得真的在勞作，

者也當然付之「東風過耳」了！墨子所提倡的勞作運動，是言行合一的。他對於勞作的真正價值，必定有正確的認識。他認為社會上任何人，都有勞作的必要，勞作是每個人分內應有的事。

今人罔與禽獸麋鹿養鳥貞蟲異者也。今之會氓麋鹿養鳥貞蟲罔，其羽毛以為衣，圖其歸蚤以為繡履，因其水草以為飲食，故唯使雄不耕稼樹藝，雌亦不紡績織紵，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。君子不強聽治，卽刑政亂；賤人不強從事，卽財用不足。今天下之士君子，以吾言不然；然卽始嘗教天下分事，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，亶（同殫）其思慮之智，內治官府，外收斂關市山林澤梁之利，以實倉廩府庫，此其分事也。農夫蚤出暮入，耕稼樹藝，多聚菽粟，此其分事也。婦人夙興夜寐，紡績織紵，多治麻絲葛緒，緇布縵，此其分事也（非樂上篇）。

每個人既有他分內的事，當然應該把他分內的事做到。因為只有勞作，才能謀生存，維

持他的生活，保存他的生命。如果不勞作的話，當然人類的生活，將歸於消滅。

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（勤）必治，不強必亂；強必寧，不強必危；故不敢怠倦。今也卿大夫之所以踞股肱之力，殫其慮之智，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，雖平耕稼樹藝，多聚菽粟，而不敢怠倦者，何也？曰：彼以爲強必富，不強必貧；強必飽，不強必飢；故不敢怠倦。今也婦人之所以夙興夜寐，雖乎紡績織紵，多治麻絲葛緒，績布練，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（非命下篇）。

所以各個人都應該站在自己的崗位上，盡心竭力，去幹他的職務，努力做他的事業。

治徒娛、縣子碩問於子墨子曰：「爲善孰爲大務？」子墨子曰：「譬若築牆然，能築者樂，能實壤者不壞，能欣（同歡）者欣，然後牆成也。爲善猶是也，能談辯

者談辯，能說善者說善，能從事者從事，然後幾事成也」（耕柱篇）。

這種主張，用摩登的名詞說起來，就是分工合作。社會上任何人，都得擔任一種事業，纔不會是社會上的蠹蟲，纔算是盡了他分內的事，纔算是對得住社會。照墨子「各人幹各人的事」、不得怠倦的原則，當然音樂是不應聽的了。因為音樂這個東西，不管什麼人聽了，都會把他的職務拋到九霄雲裏去。事可以不做，音樂不可以不聽，這樣一來，社會上任何事都辦不來。

今唯毋（語詞）在乎王公大人說樂而聽之，即必不能蚤朝晏退，聽獄治政，是故國家亂而社會危矣。今唯毋在乎士君子說樂而聽之，即必不能竭股肱之力，重（殫）其思慮之智，內治官府，外收斂關市山林澤梁之利，以實倉廩府庫，是故倉廩府庫不實。今唯毋在乎農夫說樂而聽之，即必不能蚤出暮入，耕稼樹藝，多聚菽粟，是故菽粟不足。今唯毋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，緇布練，是故布練不興。曰：孰為而廢大人之聽治，賤人之從事？

曰：樂也。是故子墨子曰：爲樂非也（非樂上篇）。

不但如此，我們還要兢兢業業，汲汲遑遑，一天到晚，總忙著做事。不能信仰有命的傳說，以爲什麼事都是命中註定的，便懶於做事。把職務拋棄了，自己害自己。

今雖（同唯）毋在乎王公大人，資（俞樾謂爲藉字之誤）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，農夫必怠乎耕稼樹藝矣，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，則我以爲天下之財必將不足矣。若以爲政乎天下，上以事天鬼，天鬼不使，下以持養百姓，百姓不利，必離散不可得用也。是以入守則不固，出誅則不勝。故雖昔者三代暴王，桀、紂、幽、厲之所以損（通損）失其國家，傾覆其社稷者，此也（非命下篇）。

只有勞作才能維持生活，繼續生命，延長生存。只有勞作才能支持社會，維持社會。一切創造、一切事業、一切文化都建築在勞作的上面，勞作高於一切！

第十一節 生育運動

社會上任何一件事，都要靠勞作；只有勞作才能創造一切，發展建設一切。假使作作的原動力，都是死人；人口多前，勞作若才會多，他的成績就會求得更多更大。我們只求人人勞作還不是徹底的解決辦法，我們須得把勞作者的数量增加，纔是根本解決辦法。在這層，墨子又主張增加人口。他認為「飲食男女，人之大倫」，天生成的，就有男女之事，這事實根本不能否認。

凡同於天地之間，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。真天壤之情，雖有先王，不能更也（辭過篇）。

他汲汲引為深憂的，是人口因戰爭、飢荒的死亡，和徭役的繁重，使他們疾病而死，再

加上人君的蓄私（即蓄妾），使一部分的女子不能結婚生子，種種原因，人口有二三成減少的可能。

今天下爲政者，其所以寡人之道多，其使民勞，其籍斂厚，民財不足，凍餒死者，不可勝數也。且大人唯毋與師，以攻伐鄰國，久者終年，速者數月，男女久不相見，此所以寡人之道也。有與居處不安，飲食不時，作疾病死者；有（又也）與饑饉優柔（注一），攻城野戰死者，不可勝數。此非今爲政者，所以寡人之道，蔽術而起歟？（節用上篇）。

這種人口減少的現象，對於社會，當然是不利的。因爲能以影響人類工作，使收穫成癯減少。因之，他對於人口減少，深爲憂懼。他認爲增加人口，是非常困難的一回事。他說：「唯人爲難倍」。他不像馬爾薩斯，認爲每二十五年，人口即增加一倍的說法。他也不像現代一般的社會學家，認爲人口增加，不久的將來，便會把地球擠滿。他不爲人口增加擔心，他只注意到人口減少的危險。這種危險，是否有補救和挽回的辦法呢？辦

法是有備的。他說：「然人有可倍也」。辦法是怎樣的呢？他認為應該把男女的結婚年齡提早。結婚年齡，男子要在二十歲，女子應在十五歲。

昔者聖王爲法，曰：丈夫年二十，毋敢處家；女子年十五，毋敢不事人；此聖人之法也。聖王既沒，于民次（同恣）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，子生可以二三計矣。此不唯使民蚤處家，而可以倍歟？（節用上篇）。

不但要把男女的結婚年齡提早，而且要讓任何一個男女，都有結婚生子的機會。所以他主張把諸侯私蓄的妃妾，一概放出來，讓她們去自由的結婚。

雖上世至聖，必蓄私，不以傷行，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。君誠欲民之衆，而惡其寡，當蓄私不可不節（辭過篇）。

甚至男女相處的機會，也不應該輕易的把它放過。久喪便是使男女相處的機會減少，所以他對久喪厚葬的一個理由，就是久喪有害人口增加的原則。

欲以殫人民，意者可耶？其說又不可也。今唯無以厚葬久喪者爲政。君死，喪之三年；父母死，喪之三年；妻與後子死，喪之三年；五者皆喪之三年。然後伯父叔父兄弟孳子其，戚族人五月，姑婦甥舅，皆有數月，則毀瘠必有備矣。使面目陷隤，顏色黧黑，耳目不聰明，手足不勁強，不可用也。又曰：上士之操喪也，必扶而能起，杖而能行。以此共三年，若法若言，行若道，苟其飢約又若此矣。是故百姓冬不切（同忍）寒，夏不切暑。作疾病死者，不可勝計也。此其爲敗男女之交多矣。以此求衆，譬猶使人負（同伏）劍而求其壽也。衆之說無可得焉。是故求以殫人民，而旣以不可矣（節葬下篇）。

保道種生育運動，和山頹夫人的節慾說，完全站在相反的方向。他認爲要這樣，人口纔會增加；人口增加，勞作同其他一切的問題，纔可以不費氣力輕輕便便的把它解決。

(注一) 墨謂佞爲援之異文，孫謂爲伏之誤。韓非子八說篇：「干城距術，不若堽穴伏盜」。堽，舉火以攻城之具也。張純一謂：佞，浚犯也；就國獻。

第十二節 言行哲學

墨子的主張真算不少，從宗教信仰起，到生育運動止，總共有九項。這九項主張，是墨子爲人類謀福利所擬的實施方案。方案的具擬，不是空談白說，而是要期於實行。我們知道他批評學術的三表法，重心是在實用，當然他的學術，也是希望實現。你看他的言語行動，不是處處和他的主張相合嗎？他不但自己的行動和他的主張一樣，他希望人人都能「言行合一」，「手口一致」。

子墨子南遊於楚，獻書惠王，王受而讀之，曰：「良書也」，不用；使穩賀以老辭。穩賀見子墨子，子墨子說穩賀，穩賀大說（同悅）。謂子墨子曰：「子之言則成（同誠善）矣！而君王，天下之大王也，毋乃曰，賤人之所爲，而不用乎？」

子墨子曰：「唯其可行，譬若藥然，一草之本，天子食之，以順其疾，豈曰，一草之本，而不食哉？今農夫入其稅於大人，大人爲酒醴粢盛，以祭上帝鬼神，豈曰，賤人之所爲，而不享哉？故雖賤人也，上比之農，下比之藥，曾不若一草之本乎？」（書義篇）。

「可用」就要「用」，「可行」就要「行」。口上談的要和心內所想的一樣，身上應行的要 and 口上所談的一樣。我們不能只是說而不做，更不該談一些不關重要的或者談一些不能做的廢話。

言足以運行者常之，不足以運行者勿常；不足以運行而常之，是誹也（書義篇）。

覆聞之，書義而弗行，是犯明也（書問篇）。

墨子說爾不去實行，墨子對這種人，非常的痛恨，所以斥爲「蕩口」、「犯明」。中國人的通性，總是喜歡談，談了一大半天，最後結果，還是等於零。什麼是實幹？我們只

要在口頭上談了「實幹」，就算完了！墨子對這種病根，看得非常清楚。他不是希望別人聽了他的話，就真實行，他還希望對於任何事，都是要這樣。我們要把「說而不做」的毛病，根本去掉。我們要「言行合一」，「手口一致」。至於說話的態度，一方面要能合於實用的標準，另一方面，還得簡短扼要，不枝不蔓。

凡言凡動，利於天鬼、百姓者爲之；凡言凡動，害於天鬼、百姓者舍之；凡言凡動，合於三代聖王——堯、舜、禹、湯、文、武者爲之；凡言凡動，合於三代聖王——桀、紂、幽、厲者舍之（貴義篇）。

言無務爲多，而務爲智；無務爲文，而務爲察（修身篇）。

對於話雖然說得好，而不能實行的人，應該避免他，不要聽信他的話。

務言而緩行，雖辯必不聽（修身篇）。

要能實行，能合於實用，是墨子對於任何人、任何事的要求。

夫一道德職業者，仁義也。大以治人，小以任官，遠施用循，近以修身，不義

不處，非理不行，務與天下之利，除天下之害，而直屈還，利人則爲，不利則止，此君子之道也（非儒篇）。

實行的初步，首先要從本身開始。所謂「己身不治，焉能治人」。墨子的言行合一的主張，還是「躬自厚而薄責於人」的辦法。你看他不滿意告子的地方，就是自己不能實踐自己的主張。

告子謂子墨子曰：「我能治國爲政」。子墨子曰：「政者口言之，身必行之。今子曰言之，而身不行，是子之身亂也。子不能治子之身，惡能治國政？子姑亡，子姑防子之身亂之矣」（公孟篇）。

歸納起來說，墨子對言行合一有兩種要求：一是本身的行爲，同自己所言的一致；一是在社會上所做的事，要同自己所主張的一致。這和儒家「修身」「治國」的理論，大致相像。但墨子的意思，注重在「言而必行」的條件。他始終是一個能爲敢做的實行家，所以他的主張也滿具這風味。他主張的實行，是要「不撓不屈」，「始終如一」。

雄而不修（久也）者，其後必惰（修身篇）。

在做事的過程當中，要「意志堅定」，「力量集中」，完成了一件事，然後再談別一件事。

事無始終，無務多業（修身篇）。

志不彊者智不達，言不信者行不果（修身篇）。

行不信者名不耗（修身篇）。

事業完成了，還不得誇張自己的功勞。

多方而伐功，雖勞必不圖。……多方而不伐功，此以名譽揚天下（修身篇）。

他真是一位能埋頭苦幹的實行家。但他的志願，並不是就如此而已，他還希望人人都能「見義勇為」，人人都把「言而不行」的毛病去掉。別人說：「善而不可用」。他說：「焉有善而不可用者」；「天下無難事，只怕有心人」。要這樣，然後一切事說纔能實行，一切事業纔能完成。

第四章 墨 辯

第一節 墨辯的產生

墨學在戰國初期，雖然盛極一時，墨徒也濟濟一堂，和儒家並駕齊驅。但墨學有最不受歡迎的地方，就是太重苦幹了。我們試想一想，大多數的人，都喜歡享福，勞苦的工作，總是少數人去做。墨徒既然非「自苦爲極」不可，當然信仰墨徒的人，會一天天的減少。所以莊子說他「反天下之心，天下不堪，墨子雖獨能任，奈天下何」？（天下篇）。況且當時儒家的勢力，又是一天天的膨脹，處處同墨學作對。加之，更有許多新興人物，如像惠施、公孫龍、桓團那一班詭辯家，他們辯論的方法，像煞有論理的根據，說來娓娓動聽。這樣一來，把當時的學術攪得天翻地覆。於是一般學者便不得不把他們的陣容略略變動一下，來應付這動盪的世界。他們的內容也得從新整理一下子，這

時最重要的，是如何爭取辯論的勝利，支持自己的學術。所以儒家有孟子，專門和人辯論，後來還有荀子，特別有個「正名」的主張，都是應付潮流的一種手段。這時的僅餘的後起的墨徒，當然也不敢怠慢，要急起直追。本來墨子已經創立一個學術論準的三表法，處處以立論要有根據為原則。墨徒承受了這份產業，更當然會以辯論制服他家。莊子天下篇說：

相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者，苦獲、已齒、鄧陵子之屬，俱誦墨經，而倍誦不同，相謂別墨。以堅白同異之辯相營，以簡偶不悖之辭相應。

現在墨子書中的經上、經下、經說上、經說下、大取、小取六篇，就是這些後起墨家的作品。

第二節 論愛利

首先墨徒對他們的學術根本主張，有更深一層的討論。他們把儒家盛倡的仁、義兩

「仁」字，硬當作愛、利去解釋。什麼是仁？仁就是愛。什麼是義。義就是利。

仁，體愛也。義，利也（經上）。

仁，愛己者，非爲用己也。不特用馬者。義，志以天下爲家芬（美也）而能能

利之。不必用（經說上）。

仁，愛也。義，利也（經說下）。

儒家所定的道德名詞，還有「忠」、「孝」兩個字，也用利去解釋。忠是什麼？就是利君。孝是什麼？就是利親。

忠，利君也（原作以爲利而強低也，依張純一校改）。

孝，利親也（經上）。

忠，以君爲強，而能利君。不必容（原作忠不利弱子亥足將入止容，依張純一校改）。

孝，以親爲愛（原作芬，依孫詒讓說改），而能利親。不必得（經說上）。

一切事情的有功與否，也以是否有利爲原則。所謂有功，是要有利的原則，要不利則無功的。譬如衣裳一樣，隨時都是有利的。

功，利民也（經上）。

功，不待時，若衣裳（經上說）。

另外還給予利、害以心理上的解釋。利是內心所喜歡的，害是內心所厭惡的（本編友蘭說）。

利，所得而喜也。害，所得而惡也（經上）。

利，得是而喜，則是利也。其害也，非是也。害，得是而惡，則是害也。其利也，非是也。

至於兼愛的主張，較前也有更精深的理論。前期兼愛的理論，是把別人看做自己一樣。現在，他們更深一層要人一體了。

愛人不外己，己在所愛之中。己在所愛，愛加於己，倫列之愛己，愛人也（大

取篇)。

戚之愛己，非爲愛己之人也。厚人不外己，愛無厚薄，舉己，非賢也（大取篇）。

愛與利，依然打成一片。就愛的本身而論，是利此；就是愛他兼愛自己，是利彼。愛就

是要有利。利，是對我要有利，對人也要有利。

仁義之爲外內也，非。說在莊顏（經下）。

仁，愛也。義，利也。愛，利此也。所愛，利彼也。愛、利不相爲內外，所愛、利亦不相爲外內。其爲「仁內也，義外也」。舉愛與所利也，是狂舉也。若左目出，右目入（經說下）。

愛的範圍，墨子只說是要「兼」。但何如總算是「兼」。它的範圍如何？卻沒有談到。這時所談的，把愛的範圍確定了。愛是廣汎的、至大無外的。凡所知道的，都在愛的範圍之內；所不知道的，雖然像愛的力量不能達到，但還不會和兼愛的原則相反。因爲只

要是具有生命的人類，都同等的要愛。他們對南方無窮的話，根本反對。南方既然有窮，那末，在這窮的地域上的人類，都在所愛的範圍。

不知其所知處，不喜愛之。說在喪子者（經下）。

不知其數而知其盡也，說在問者（經下。問原作問，據孫說改）。

不智其數，惡知愛民之盡之也？不或者遺乎其問也。盡愛人，則盡愛其所問，若不智其數，而智愛之盡之也，無難（經說下）。

無窮不害兼，說在盈否（經下）。

無 兩者有窮則可盡，無窮則不可盡，有窮無窮未可智（同知），則可盡不可盡未可智。人盈否未可智，人之可盡不可盡亦未可智，而必人之不可盡愛也，諱。人若不盈无（同無）窮，則人有窮也。盡有窮，無難。益無窮，則無窮盡也。盡有窮，無難（經說下，從范耕研校本）。

愛的範圍雖廣，而且爲應爲無差等的，但利的條件，卻只能從有次序的做起。

倫列之，與利爲己（大取篇）。

這是說，「聖人愛人有厚無薄。惟爲天下周而次第以興利，盡己之性，忘己以利天下，斯真爲己之道」（張純一說）。他們對於利的意義，也有更深切的解釋。所謂利，應爲比較的。

於所體之中，而權輕重之謂權。權非謂是也；亦（亦原作非，從孫校改）非爲非也。權，正也。斷指以存擊（同腕），利之中取大，害之中取小也。害之中取小也，非取害也，取利也。其所取者，人之所執也。遇盜人，而斷指以免身，利也。其遇盜人，害也（大取篇）。

這是說一切事情，應先經過選擇比較的結果。這比較價值，纔算是利，纔是我們所應當做的。

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（大取篇）。

依照比較價值爲標的標準，做事要從未做的或重要的着手，已做的或輕微的事便儘力避免。這種對利的本身加以充分的說明，比墨子只言利的重要，弄得精微詳細得多了。

第三節 論名實

辯的基本條件，首先要從正名做起，本來名的產生，係由於人類給予實物的一種稱謂。這種稱謂不見得與實完全相符，由是後來有專門指摘這種情形的人物，這就是辯辭家。說辯家欲正名，而反亂名，由是一般學者想把他打倒，因之對於「名」「實」的理論，也有相當的發明。墨經中的名實論，便首先發現名的產生，由於人類給予事物的稱謂的事實。經上說：

舉，擬實也。言，出舉也。

經說上說：

舉，會以文名，舉彼實故也。

言，言也者，口能出名者也。

名者實號（同虎）也。言謂也。言，猶致名也（從范耕植校本）。

可知以攝象事物的觀念，給予該事物的代表名稱，便稱為名。名雖非實物，但一說到某物的名，我們可以知道是指的某物。譬如畫虎雖非實際的虎，但一見畫虎，便可知是指的眞虎。畫虎代表眞虎，名代表實物。名的產生，有三種方式，經上說：

謂：命，舉，加（命原作移，依梁啓超校改）。

經說上說：

謂：狗，犬，命也。狗、犬，舉也。叱狗，加也。

大概是這樣的，任意替一件東西取個名，便叫做「命」。譬如「狗」這個東西，我們既可名之爲「狗」，又可名之爲「犬」。橫豎牠的實質不變，只是人們給牠的名稱不同而已。這是原始的命名法。依照事物的性質，卽名以真實的命名，稱爲舉。譬如狗是一件實物，既名曰「狗」，又名曰「犬」。何以名之爲「狗」？因爲「狗」，而也。嗚呼吹以

墨 辨

一三五

守」。何以名之爲「犬」？因爲「視犬之字，如畫狗也」。這是卽名以舉實的命名法。當我們遇着「狗」這個東西，稱其名而叱之曰「狗」，或者稱其名而叱之曰「犬」，這是叱而加之名的命名法。就已有的名而論，又區分爲三類。經上說：

名：達、類、私。

經說上說：

名物，達也。有實必待文，多也命之。馬，類也。若實也者，必以是名也命之。臧，私也。是名也，止於其實也。聲出口，俱有名，若姓字（原作字，據畢校改）（灑，借訓爲聲）。

所謂達名，就是範圍最大的公共名詞。如像「物」這個名詞，宇宙間任何一種東西都可以通用。因爲宇宙間有許多多的東西，我們想說出一名，把凡宇宙間的東西都包括在內，這就是通用最廣的達名了。類名是比較達名範圍小的公有名。因爲許多東西，同具有一種類型，我們想舉出一名，可以代表此類型的東西，這就叫做類名。如像「馬」一

名：凡宇宙的馬，皆可以運用此名。私名是一個事或物的專有名詞。不管宇宙的許多事物，我們若專指某一事物而言的時候，於是我們專門爲這個東西取一個名字，這就是私名。如像「墨翟」一名，它只能代表墨翟一人。不管古今中外，從不會引起有第二墨翟的誤會，或者把墨翟認爲是另一種東西。就名的價值而論，它在宇宙間是決不可少的東西。凡一開口說話，就得運用到「名」。就如像一個人生下地來，總得替他取個名字一樣。

總結起來，墨經中所討論的名實問題又有三方面：一、名的成立條件；他們認爲是人類給予事物，在口頭上或符號上的一種代表。二、名的產生方式；他們認爲有兩種：一、加，二、三種不同。三、名的種類；他們把名分爲達名、類名、私名三種。

第四節 論知識

知識一問題，中國的哲學書籍上，很少有討論到的。墨者因闡明辯論術的緣故，對

知辨問題，有富深的發顯。經上說：

知，材也。

經說上說：

知材，知也者，所以知也，而不必知。若明（目）也。

知識的成立，須先有知識本能。此本能，吾人謂之感官。人類雖具此本能，但不必就有知識。如像「目」的本能，能睹物，但不用時，不見得就可與精物相接。是轉識即識的第三步驟，必須運用此本能，使與外物相接。經上說：

慮，求也。

經說上說：

慮，慮也者，以其知有求也，而不必得之。若視。

運用眼法看物，是內心的心理作用，但眼能看諸物，又關外界的問題，於是將知識的第三步驟，是使吾人的感覺器官，藉能與外界的事物相接。經上說：

知，據此。

經說上說：

知，知也者，以其知過物，而能親之。若見。

感官與外物相接觸，發生認識作用。譬如看見馬，能認識出馬的形態，聽到鐘聲，能聽出鐘聲的響響。於是真的知識，纔能構成。經上說：

想（同智），明也。

經說上說：

想，想也者，以其知論物，而其知之也著。若明。

所謂知識，就是感官與外物相接觸，而對於該物的認識與理解的作用。但感官與外物之間，還需要一種媒介的東西，纔能使感官與外物相接觸。此種媒介的東西，光就算是一種。經下說：

知，而不以五路，說在光（光原作久，依伍非百說改）。

盡

一

經說下說：

智 以目見，而目以光見，而光不見（上兩光字依伍說改）。惟以五路智。久，不當以目見，若以火見。

眼能視物，須靠光的媒介。但光的本身卻不能見。推之五官皆然，就是都要靠著一種媒介。這是就構成知識的步驟與條件而論。若就知識的本身性質而論，墨經還討論到它的來源和種類。經上說：

知：聞、說、親、名、實、合、為。

經說上說：

知 傳受之，聞也。方不燧，說也。身親焉，親也。所以謂，名也。所謂，實也。名實稱，合也。志行，為也。

經說下說：

聞 傳受親。見：體、盡。

蓋說上說：

聞 或告之，傳也。身觀焉，親也。

見 特者，體也。二者蓋也（特原作時，依孫說改）。

歸納起來，知識的來源有三：一·由歷史的傳說而得來的，又分為兩種：1. 展轉告語而來的。2. 親自聞訊而來的；二·由他人告訴某一方面知識而推論到另一方面的知識。三·由眼的直接觀察而得來的，又分為二：1. 只見事物的一端。2. 洞視事物的全體。至於知識種類，可分為四：一·以命名的關係，而對於該名所引起的觀念的知識。如「馬」一名，其知識為對於馬的形體的觀念。二·實在事物的知識。如「馬」為一實物，其知識為對於馬的本身性質。三·名與實相合的知識。這類知識，大概是語言、文字，和其他符號代表。語言、文字是含的「名」的性質，但它本身性質又是「實」。吾人對語言文字的了解與運用，可算是「名實耦」的知識。四·為的知識，這就是由經驗而得來的知識了。知識的性質，既已明瞭。但知識是否絕對可靠呢？墨經對於這點有一

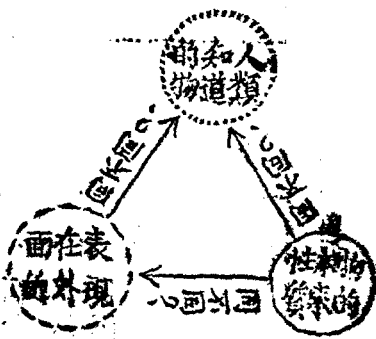
個客觀的批評。經下說：

物之所以然，與所以知之，與所以使人知之，不必同。說在病。

經說下說：

物或傷之，然也。見之，智（同知）也。告之，使智也（告，原作吉，從王引之說改）。

他們懷疑的，有兩點理由：一。物的本來性質，是不是和人類所知道的相同？二。事物所表現的內面的性質，是不是和它的本來性質相同？表現在外面，使人類知道它。這知道內面的性質，是不是和表現在外面的性質相同？畫一個圖來說明吧：

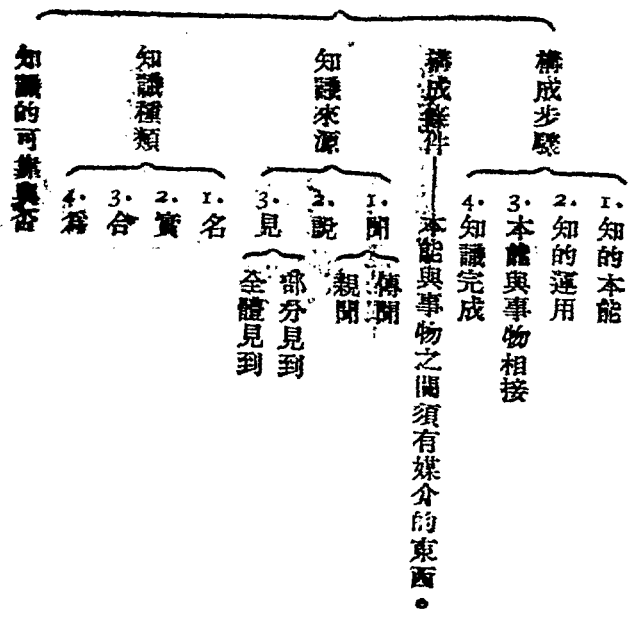


人類知道事物，有兩種方式：

1. 直接的對事物的知道（不一定相同）。
2. 由事物表現在外面（不一定相同），人類只知道它表現在外面的（不一定相同）。

所以知識是否絕對的真，還是很大的疑問！這甚重新權墨經所談的知識論，立個表來表示，使讀者更能一目了然。

知識



知識的可靠與否

第五節 論辯論

我們知道墨辯的產生，大概在西施、公孫龍一班人正在辯爭最利害的時候。辯論愈利害，那末，一定要你的理由很充足，你的辯論方法很高妙，纔能在辯論戰場中壓倒別人，獲得勝利。因此，他們除了搜求理由、尋人環繞以外，還得講求辯論的方法。墨子書中的小取篇，便完全講的是辯論術。什麼叫做辯？辯從那兒產生的？經上說：

辯，爭彼也。辯勝，當也。

經說上說：

辯 或謂之中，或謂之非中，是爭彼也。是不保當。不保當，必或不當。不當，若犬。

辯，就是對於一件事物的爭論。爭論的原因爲要取得勝利。勝利是以論據事理爲根據。於此知辯的條件，爲二人以上的爭論。論點又要各人的主張不同。主張對的，便算是獲

得勝科。辯的功用在那兒？小取篇說：

夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明異同之處，察名實之理，處利害，

決嫌疑。

既然辯論有這樣的重要，那末，參加辯論的人，須要怎樣的預備，怎樣的條件纔行呢？

小取篇說：

焉（乃也）舉略萬物之然，論求羣言之比。以名舉實，以辭抒意，以說出故。

以類取，以類予。

前二句是說的平時預備。在未辯論以前，須追求萬物的現象，審察羣言的異同。操辯予說，即必須操辯論對象的詳細情形和因子。次三句爲辯論的工具。辯論的要素，必須要有「名」以指對象的實物（詳本章第三節），然後立辭以發揮你的意見，暢請以顯明。你所以如此緊張的理由。末二句爲辯論的條件。議論一大篇，立足點在那兒？着眼是什麼？你必須以類取類予的原則來衡量一下。類就是綜合的斷案（張純一說）。立論要注

意到你的主觀，要給人可攻的毛病。這樣纔能使你的壁壘森嚴，本據愈爲嚴密，辯論的詞，至於辯論的方法，小取篇所說的，共有或、假、效、辨、侔、援、推、同、異九種。小取篇說：

或也者，不盡也。假者，今不然也。效者，爲之法也。所效者，所以爲之法也。故也者，謂其也。侔也者，比辭而俱行也。推也者，曰子然，我奚獨不可以然也。推也者，明之也。侔也者，比辭而俱行也。推也者，曰子然，我奚獨不可以然也。推也者，以其所不取之同，於其所取者予之也。是猶謂也者，同也。吾豈謂也者，異也。所謂或，就是不周遍的判斷。假，是虛擬的判斷。效，是立一個標準，以說明其他事物的合理或不合理，譬如設比喻來說明自己的理由。侔，是以別人的論式，來證明自己的論式。援，是採取別人的說法，來證明自己的說法。推，是採取已然的事實或理論，推論到別的相同的事實或理論（以上論諸法，略採爾友爾說）。同者何？本書解成「是猶謂」，同下文的「吾豈謂」兩相比較，意義更爲明顯。「是謂」就是「這樣說」，所謂

謂」，同下文的「吾豈謂」兩相比較，意義更爲明顯。「是謂」就是「這樣說」，所謂

「同」的辯論法，就是「你是這樣說，我也是這樣說」。把自己的話頭，轉同於別人的論說。異，是站在「同」的反方向。你那樣說，我卻專門來反對你，辨駁你的理由不合事實。只要把別人的議論推翻了，自己的主張自然可以反映出是對的。這或、假、效、辟、侔、援、推、同、異九種辯論術，煞是厲害，把一切的辯論法都包括完了；但還不算數，他們還討論到辯論對象的本身性質。經上說：

故，所得而成也。

經說上說：

故 小故，有之不必然，無之必不然。體也，若有端。大故，有之必然。若見之成見也。

所謂「大故」，即是整個的原因，或一切的原因。「小故」即是部分的原因，或原因中的幾種。任何一件事物的組成，都有它的原因。只是原因有整個的和部分的兩區別。一部分的原因雖然具備了，但不見得能夠構成某種事實；它必須把整個的或一部分原因都

具備了，然後纔能加以必然的判斷。所以我們對於談論的事實，必須加以周密的分析，辯論的善惡，客觀的觀察，然後纔能得到精確的結論。苟執一端的見解，貿然法引推辭、伸、援、推的辯論法，結果便會「失之毫厘，差以千里」，錯誤百出。所以引用辭、伸、援、推四種辯論法，也應有相當的限制。小以篇說：

辭之伸也，有所至而止。其然也，有所以然也。其然也同，其所以然不必同。其取之曲，有所以取之。其取之也同，其所以取之不必同。是故辭、伸、援、推之辭，伸而異，轉而危，遠而失，滿而離本。則不可不審也，不可常用也。故言多殊類、異故。則不可偏觀也。

「結果」是結果，「所以然」是原因。結果雖同，原因卻不盡盡同。如果以同一結果而推論到其他的事理，便可以產生錯誤的判斷。「多方」、「殊類」、「異故」，都是說明一件事物含有許多複雜的原因。我們引用辭、伸、援、推四種辯論法時，必須仔細分析一下辯論對象本身的因素，而謹慎小心地運用此種辯論法，否則將要陷於「行而異」，

轉而危，遠而失，流而離本」的危險。使你的辯論，一敗塗地，走到無可收拾的地步。他們對辯論術的討論，確實算得闡發盡致了。

第六節 論詭辯

好了！墨者對於辯論的準備是完成了，辯論的方法也有了，他們要參加辯論的戰場了！我們知道，那時最風行的辯論材料，是「白馬」、「堅白」、「同異」等問題的辯論。我們且看墨者對於這些辯論有些什麼主張。小取篇說：

白馬，馬也。乘白馬，乘馬也。駟馬，馬也。乘駟馬，乘馬也。

他們認為不管牠的顏色如何，但牠的本身究竟是馬。所謂「白馬」、「駟馬」都是馬。而「乘白馬」或「乘駟馬」，也就是乘馬。這是「是而然」（小取篇）的事實。他們對來「白馬非馬」（見公孫龍子白馬篇）的詭辯，根本加以否認。其次他們對於「堅白」的辯論，也加以反對。墨子說：

「堅白，不相外也。」

經說下說：

「堅，真處，不相置。相非（謂為排之），是相外也。」

經下說：

「無入與字，堅白，說在國。」

經說下說：

「堅白，必相置也。」

經下說：

「於上有知焉，有不知焉。說在存。」

經說下說：

「石，一也；堅白，二也；而在石。故有知焉，有不知焉可。」

這裏所說的「相非」、「相外」，都是說一個空間內，兩物質必相排斥的原理。換言

墨辯

之，也就是一定的最小的空間之內，不能讓兩物質存在。他們所說的「盈」的意義是這樣的。

盈，莫不有也（經上篇）。

盈，無盈，無厚。於所往而不得（經說上篇）。

用現代科學名詞來解釋，「盈」就是最小分子。我們把一塊石子，無論分到怎樣的小，但它還「盈」而「白」。可見「堅」和「白」，在最小的空間內，都是在一塊兒。這就是說「堅白」是「不相非」、「不相外」。如果以「石的堅」和「雪的白」兩種東西，合成一個「堅而白」的物質，當然是不可能的。這樣，最小的石子，依然是「堅而白」。同時又不能取某物的「白」加上某物的「堅」，合併而成一個「堅白」的東西。可見「堅白」是不能分離的。「堅白」的事實，是從來就是這樣的。它並不因時間或空間的變動而改變它的性質。縱然我們以手觸石，知堅而不知白，以眼觀石，知白而不知堅，堅白兩種性質，須由兩種感官的接觸，纔能體會出，但這是我們的五官本身「知不

好」的問題，而不是「堅白」可分爲二。公孫龍所主張「離堅白」的理論根據，是從感官上所體會出來「堅爲質」、「白爲色」兩種不同的象徵，和「堅」「白」異「相」的理論證據。墨者則舉出更精細的原理和「堅白」不能分離的事實。公孫龍可說是觀念的或理論的「堅白」論。墨者可說是經驗的或實踐的「堅白」論。兩者的說法，完全相反，也是由於他們出發點的不同。再次，我們又看他們對於「同異」的辯論。經上說：

同：重、體、合、類。

經說上說：

同 二名一實，重同也。不外於兼，體同也。俱處於室，合同也。有以同，類

同也。

經上說：

異：二，不體，不合，不類。

經說上說：

墨 辯

異，二必異，二也。不連屬，不體也。不同所，不合也。不有同，不類也。這是說「同」、「異」的性質，必須由其所立的標準而定。就一般情形而論，所謂「同」只有「重同」，纔算是真同。什麼是「重同」？就是三名一實。如像「孔子」、「仲尼」，名稱雖然兩樣，究其實說是指孔子一人而言。所以「孔子」、「仲尼」，二名一實，可說是「重同」。所謂「異」，只有「二」，才算是真異。什麼是「二」？就是兩種根本不同的事物。如像「墨子」和「某一塊石」。「墨子」是固定了的一個人，「某一塊石」也是固定了的一塊石。人和石已經是「不同」，再加上固定的限制，當然「墨子」和「某一塊石」，是根本的「不同」了。這樣的「異」，稱為「二必異」，纔算是真異。除此以外，一切事物，都有同有異。我們就手足而論，可說是「同」。因為把手的標準，指定為一人前身體，那末，手足同在身體上，有連屬關係，自然算是「同」了。假指定身體去一部分為標準，那末，手在上，足在下，二者沒有連屬關係，又可算是「異」。兩人同居一室，可說是「同」。其標準係指「所居一室」而言。但也可說是

「異」。因為他兩人究竟不是居在同一塊的地面上。人與人是相同的，因為同是「人」的類型。但在「人」的類型中，人與人仍然有許多不同的地方，那末，人與人自然也是「異」了。像這種「同」、「異」的意義，完全要看你所定的標準而定。就某一方面來說，可說它是「同」。同時，就另一方面來說，又可以說它是「異」。「某一方面」這幾個字，對於你所說的「同」、「異」的確定，關係極其重大。因為它是決定「同」、「異」的唯一標準。沒有這個標準，便無法判斷你所指的「同」、「異」的意義是在那裏。而且這標準真多，我們沒有一個正確的數目字能把它寫得出來。更無法把它控制得着。大取篇說：

重同，具同，連同，同類之同。同名之同，同根之同，丘同，辭同，是之同，固然之同（然上同字，從張純一校本）。有非之異，有不然之異，有其異也，為其同也，為其同也異。一曰，乃是而然。二曰，乃是而不然。三曰遷。四曰強。

又說：

重

長人之異，短人之同。其貌同者也，故同。指之人也，與首之人也異。人之體，非一貌者也，故異。將劍與挺劍異。劍，以形貌命者也。其形不一，故異。楊木之木，與桃木之木也，同。諸非以舉量數命者，敗之盡是也。故一指非一人也。是一人之指，乃是一人也。方之一面，非方也。方木之面，方木也。

墨異既然有這樣許多的標準，那末，我們所說的「同」，是什麼地方「同」？那一方面「同」？我們所說的「異」，是什麼地方「異」？那一方面「異」？你必須說出你的標準，你所指定的「某一方面」。然後你所說的「同」、「異」的意義，纔可一目了然。不然，你只空空洞洞的說：「萬物畢同畢異」，含混糊塗，模稜兩可，未免引起嫌疑誤會，弄得莫名其妙。像他們這種主張，依然不脫墨家的一貫精神，處處要求合於實際，能夠實用。實用是墨子的不朽傑作！

附

墨子各篇提要

羅根澤

二 總說

墨子學儒者之業，受孔子之術，以爲其禮煩擾而不說，厚葬糜財而貧民，久服傷生而害事，故背周道而用夏政（淮南子要略）。

這是說墨子也曾經學過孔子那一套學問，知道了不少的儒術；可是他感覺到儒者有許多不切實用的地方，因之他一方面給以矯正修改的功夫，另一方面更參考夏禹之道，以彌補儒者不足之處，而單獨成爲墨學。不過此地所謂參考夏禹之道，僅爲託古改制的辦法，而非真的採取了夏禹的學說。實際上他是受了宋國人一貫的固有的刻苦精勵的影響，但因爲不足動人聽聞，所以他乾脆說是夏禹之道，藉以取得人們的信任。既然墨子

的學術，爲修改儒家與綜合宋國固有精神而成，則不免有同於儒者，也有不少與儒者背道而馳的地方。他既非真正的採取了夏禹之道，而僅爲託古改制的辦法，則墨子的學術主張，自亦非全爲夏禹之道。他是修改儒家學說，滲入宋國人的精神的混合產物。我們既不能根據儒家之言去解釋他，更不能用夏禹之道去附會他。那末他的中心思想究竟是什麼呢？還在墨子書中有很顯著的說明。魯問篇載魏越問墨子：「既得見四方之君子，則務先語？」墨子的答覆是：「凡入國，必擇務而從事焉。國家昏亂，則語之尚賢、尚同；國家貧，則語之節用、節葬；國家喜音滿溢，則語之非樂、非命；國家淫僻，則語之尊天、事鬼；國家務奢侵凌，則語之兼愛、非攻。故曰擇務而從事焉」。合併起來，恰爲墨子書中尚賢、尚同、兼愛、非攻、節用、節葬、天志、明鬼、非樂、非命十篇。我們可以說這十篇爲墨學的十大綱領，墨子以此教誨其徒衆，以此游說世之新侯，以此倡導於天下，以此自別於儒者而創造另一个新的學說系統。耕柱以下五篇所記載墨子的言行，無一不由此出發，無一不與此相合，更處處在闡明發揮此十大綱領的意義。至親

士以下七篇，則爲此十大綱領的旁支餘流，統統非數自儒業，並非苟同儒家以那幾以排大綱領爲基礎而給以補充的材料和說明。可見墨子已齊，既洋洋數十萬言，究其指歸，不過此十大端而已。所謂萬變而不離其宗者，正復在此。

就向實學篇文章來看，均係分上、中、下三篇，節用下以節葬上，中。明鬼南上，中，非樂中，下（今亡），而此上、中、下三篇以確詳略不等，但係分必差異，其次實則爲一致的。試問同一篇目，何以會有此大同小異的三篇文章？這要我們可要知道，在當時，墨子並不見得把他的意見著成專書，以圖顯其名也。傳之後世，他不過在口頭上以此十大綱領，傳授給他的學生而已。據韓非子顯學篇說，墨子死後，墨家分爲相里氏、相夫氏、鄧陵氏三派。我們可以推想三派都是傳述墨子所主張的十大綱領，可是口耳相授，不免有些參差出入，互爲詳略之異。到了後來，這三派都把他們所傳關於墨子者，各自記注成書，所以每一題目，皆分上、中、下三篇（注一）。後人編寫墨家總集者，都把它收集起來，合爲一書，而遂成現行的墨子。

從這些文章所引證的史實看來，最晚的是非樂篇中的齊康公。康公死時，在西曆紀元前三百七十九年，那時墨子還沒有死（墨子死時，約為西元前三九〇——三八二），但他在引用齊康公時已經加上一「昔者」兩字，可見這些文章的作成，應該距康公死後有相當的年代。加上這些文章，應該是墨子後學所記注的條件，可知距墨子死時，也有相當的時間，但不會太晚，因為莊子已經看見墨學的分離歧異（注二），而莊子生時，約在墨子死後二二十年。因此我們說這些文章，大約作於墨子死後二二十年注三）。

與這些文章作成的年代相同，並且同為出於三派墨家之手，還有非儒一篇，現止存下篇，上篇存目，中篇疑原有後亡，與尚賢等篇相同。墨子在當時，必非毀儒家，是毫無問題的，他也以此教導學生，後學們因而把它記注下來。就編排的次序說，它是列在十大綱領的末尾，而且緊密的聯繫着，可見這是墨學的弦外之音，是十大綱領的尾聲。它應該是出於三墨之手，而與尚賢等篇為同一時代的作品。

經上、經說上、經說下、大取、小取六篇文章異怪，既可證是物類書，也以證是嚴

正說辯的書。裏面所討論的問題，像白馬、駁白、同異、五行、名實等，都是惠施、公孫龍、鄒衍等發明的。依照文化累積的原則和學術相互承繼、相互反駁的情形，這些文章的作者應該稍後於惠施、公孫龍、鄒衍，而爲戰國時另一班辯派墨家厲勳也注釋。

孔子死後，有論語一書，記載孔子對學生們往返的言談及其行動。墨子死後，同樣也有記載墨子對學生往返論辯及其行動的文章。那是什麼文章呢？就是墨子書內辯柱、貴義、公孟、魯問、公輸等五篇，這些文章，既屬記載墨子的語言辯行，無疑的是出於晚輩墨家之手。各篇對於墨子的弟子，已經給他加上「子」的徽號，可知這些文章是墨子的再傳弟子作的。而且對於禽滑釐（墨子弟子）稱爲子禽子。子禽子者，就是說我們的老師禽子，所以這些文章，說不定就是禽滑釐的學生作的喇（注五）。

從德械門以下十一篇，所謂的都是守城的器械，相傳此法是禽滑釐受之於墨子。據公輸篇說：「公輸般九設攻城之機變，墨子九距之。公輸般之攻城盡，而墨子之守圍有餘。公輸般誦」。又載墨子說：「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」。公輸般的機巧，在其他書上也有同樣的記載，而墨子還要勝過他，這是可能的。同時墨子主張非攻，但空口高談，誰個會相信你。你必須拿出一些事實給大家看，然後人們纔會心悅誠服的聽信你。由此推論，墨子既言非攻，必能守城。則相傳以守城的器械的方法傳授給禽滑釐，那是可信的。禽滑釐也當以此傳授給他的學生。至於什麼時候把它記注成書，卻還待考。

（注一）俞樾墨子問詁序云：「墨子死而墨分爲三：有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄒陵氏之墨。今觀尚賢、尚同、兼愛、非攻、節用、節葬、天志、明鬼、非樂、非命，皆分上、中、下三篇。字句小異，而大旨無殊，意者，此乃相里相、相夫、鄒陵三家相傳之本不同，後人合以成書，故一篇而有三乎？」又見羅振澤墨子探源一文（載中央大學文史哲學季刊一卷一期）。

（注二）莊子天下篇云：「相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者，以舂、鑿、也。」

「薛、鄧陵子之屬，俱誦墨經，而倍譎不同，相謂別墨。」

(注三、四、五)並據羅機譯著墨子探源。

五 親士以下七篇

這七篇文章，是戰國時墨家所作的，大旨均爲敷衍墨學十大綱領，今分述之如左：

(一) 親士 此篇係從尙賢的意義演繹出來的。尙賢說要尊重賢者，這篇說要親愛士人。尊重與親愛，意義相同，作用也相等。賢者與士人，其實就是一樣東西。本文開端就說：「入國而不存其士，則亡國矣；見賢而不急，則緩其君矣。非賢無急，非士無與慮國；緩賢忘士，而能以其國存者，未嘗有也」。這幾句話充分說明了本篇大意。因爲賢士富有才能，他能因禍爲福，轉敗爲功，絕不似諂佞之徒，只是尸位素餐，甚且誤國殃民。所以人君應該「親賢臣，遠小人」，以求政治的清明。就一般情形而論，如果一個國家有不少直言極諫的賢臣，那末政治的缺陷，就可以隨時加以修葺彌補，因而國

家也可以長久存在。反之，沒有賢臣的話，那個國家一定會一天天的走上危亡那條路上去。由此可知賢士為決定政治好壞、國家興衰的基本條件。國家的命運，全繫在他們的身上，其重要可想而知，因之人君非親近賢人不可。但賢士多半帶着執拗的脾氣，就像野馬有點難於繩御一樣。在這方面，人君一定要寬容大度的招徠賢士，然後賢人們自然顯然的會跑到你那兒來。

(二)修身 本篇係根據尚賢之義，進一步討論到作賢士的方法。怎樣纔可以作一個賢士呢？惟一的辦法是修身。修身的方法是怎樣的？在消極方面，是不要聽譁言，不要聽讒言，不要把傷害人的事放在心裏。積極方面，要說雅馴的話，時常有種愛護他人的心理。還要持身莊嚴，不隨便苟且。努力學問，認真作事。作事要有堅強的意志，勇往直前地向前進。更需要言必信，行必果，言行一致，腳踏實地去做。不可說空話，只是說，不去做。另外還得有財能夠分一點給別人，有才能不自誇自大，這樣纔配做一個真正賢士。

(三)所染——這篇是根據修身的道理，更進一步說明在修身的過程中如何擇友對於我們的重要。我們從早到晚，在一塊兒居住的人，不是師長，就是朋友。此齊師長或朋友的好或壞，可以直接影響我們的品行，這像染何種絲的道理一樣。「染於黃則黃；所入者黃，其色亦隨」。所謂，「教育即生活」，這是一句至理名言。人們的品質是從環境中培養出來的，如像植物的種子與肥料變出來一樣。好人並不是像閉門造車那樣造出來的，壞人也不是天生成的。所以，我們應該注意環境，都應該謹慎的擇友去負責啊！因此我們要「必敬所與，必謹所與」。我們應該與士那類人止去。

(四)法儀——此篇是天志、明也的注腳。在這篇中，給人個以理想的行為標準，人們的行動應該有一種榜樣，這種榜樣依照誰個呢？父母呢，還是君長呢？當則父母君長都不可靠，最好以天為法則，因為天最尊貴，最聰明，廣大無私，值得我們去依照它。它是有意志的，它要人兼相愛、交相利。天的本身就是能愛人、利人，也能賞罰人。人們依照天的意志作去，天一定會賞賜他，反之卻要得罰了。

(五)七患辭過 孫詒讓說：「此二篇，所論省節用篇之餘義」。這話一點不錯，實是根據節用篇的意思而加以補充發揮。所節的是什麼東西？曰食而已。「五穀者，民之所仰也，君之所以爲養也」。「故食不可不務也，地不可不力也，用不可不節也」。努力生產，節省消耗，爲節用的根本原則。節的具體辦法，是不買賈賤沒有勤勞的人，不要大興土木、建築宮室，不要穿錦繡文采的衣服，不要吃珍奇美味，不要造華麗的舟車，人死了不要把棺槨弄得厚厚的，衣衾弄得多多的。最後總還說不能賣婢鬻妾，讓男女們的婚配得着正常的配合。這是爲了增加人口，使生產的人能一天天的加多，財富纔會一天天的豐裕起來。

(六)三辯 這篇是非樂篇的餘義，篇中假借程繁的質問，以爲樂是一種娛樂的工作以後，聽聽音樂，可收恢復疲勞的功效。這種精神上的修養，在人們應爲不可少的。但是墨子的答覆是堯舜、禹的音樂很少，但他的政治特別好。到成湯、文王、武王等，所作的樂，便一代一代的加多，但政治的清明卻一代不如一代。

可知「其樂逾繁者，其治逾寡」。因此墨子給它一個總判決：「樂非所以治天下也」。既然樂不足以治天下，當然要排斥它、禁止它了！

三 尚賢以下二十四篇

(一) 尚賢 墨子是以救天下之弊自任的。如何可以救天下之弊呢？曰在興天下之利，除天下之害。而興天下之利，除天下之害，則首先須從政治入手。他的政治主張，以為政權應交給賢人掌管，任用賢人是一種最好的政策，「尚賢為政之本」。因為只有賢人纔能辦理政事，纔能把國事弄得好。而政治良好的程度，則又看賢人的多少而定。「國有賢良之士衆，則國家之治厚。賢良之士寡，則國家之治薄」。至於一班「貴」、「親」、「近」三等人，不但祇是尸位素餐，甚且可以誤國殃民。所以避免用「貴」、「近」、「親」三種人，儘量的招攬賢人，為從事政治者第一步，而且是最重要的工作。怎樣纔可以招攬賢才呢？那得尊敬他們，重視他們，還要給他們以富貴，這樣賢

人纔會聞風興起，不招自來。賢人既來，還要「高予之爵，厚予之祿，任之以事，斷之以令」。所謂爵，即是官位，祿就是薪俸；「任之以事，斷之以令」，乃是加重他的實權，使他能儘量施展他的才能，不致受牽制掣肘，同時使人民尊敬畏服聽從。「爵位不高，則民不敬；薪祿不厚，則民不信；政令不斷，則民不畏」。這種議論，彷彿有點像獨裁，實則謹守法令，乃是一個清平國家所必需的條件。要有法治精神，然後對前可望澄清，社會秩序纔得以安寧。既是要守法治，則掌管法令者自不得不稍事燬腐，以期達到賞罰明信的條件。況且墨子所謂法治，乃建築在賢人之上，其注重點仍舊在賢，所謂「其人存則其政舉」、非「待法而後治」的法家學說。

墨子所說賢人的本質，具有道德、才辯、能力三條件。「賢良之士，厚乎德行，辯乎言談，博乎道術」（注一）。而引用時，還要因才給位，量能授職，決不是盲目把他們汲引來，又顛倒地把他們放置着。「聖人聽其言，述其行，察其所能，而慎予官」，「可使治國者使治國，可使長官者使長官，可使治邑者使治邑」。像這樣「優劣得所，

權衡適當」，決不會把國家大事弄糟的。我們應強調的說，墨子雖然主張賢人政治，以爲賢人執政爲解決政治的最好手段；實則墨子於賢人政治上，還給它抹上一筆「使能」的濃厚色彩。此種情形，在我們研究他的政治思想上是不容忽視的。

（註一）此處係採用伍非百著墨子大義述說。以後在討論十大綱領時，多有參照伍先生說者，不一一記注，以免繁贅，幸讀者諒察，並於此向伍先生敬致謝意。

（二）尙同 尙賢是墨子所主張的政治手段，而尙同乃是他所提倡的政治目標。依據墨子的意見，以爲人類在原始社會中——無政府狀態——是人各異義的。「一人則一義，十人則十義，百人則百義」。因爲人各異義，於是各是其所是，而非其所非，互相怨憤仇恨，以至於相互殺戮殺害。在這混亂社會的洪流裏，更沖刷出了政府。政府是來統一人類的異義的。照墨子的賢人政治主張，凡屬掌握政權的人，不論大小官員，職位等第如何，都是合乎賢的標準的。「同義」的工作，就是叫百姓萬民照着爲政者作

去，以達於天下同一義的境界。其步驟則從一鄉一里開始。鄉長、里長是一鄉一里的賢良之士，在賢良的鄉長里長指導之下，一鄉一里的人都得跟着他走，不得有異議。一鄉一里達到同一義的階段，然後又叫他們上同於國君。國君也是賢良的，一國的人都得照着國君的指導，一步一步的做去，以達於全國同一義的境界。全國既同一義，又要上同於天子。天子又要同一天下之義，以上同於天。這樣在縱的方面，從天到百姓的義是一致的。橫的方面，民與民之間的義也是一致的。如此上下和同，歸於一義的大同社會，可稱之為大同世界。

墨子所說的義，實際上包括人類的意志、行爲、習俗、道德標準、以及社會上一切行爲活動而言。涵義極雜，範圍至廣，我們試觀尙同本文，一則曰要溝通民間的情誼，使上下情志一致；再則曰君長的賞罰要使萬民悅服，不要上所賞，下所非，上所罰，下所是，上下意見，各自爲政，不相聯屬。尙同的結果，要達到「餘力相勞，餘財相分，真道相教」、「兼相愛，交相利」的理想社會。墨子這再三的說，君長有過失，萬民應

規諫他，百姓有善，應互相仿效他，如此手足相助，息息相通，的確可算是一種理想的快樂園了。我們最初看到墨子主張以君長來同一天下之義，懷疑他是一位獨裁者，但到了天下同一義時，則又為一種端的民主國家。

(三) 兼愛 蓋於人人異說，相非相外，遂產生另一社會現象，即不相愛的現象。此不相愛的癥結所在，則由於自愛而不他愛。愛其身，所以不愛他人之身；愛其家，所以不愛他人之家；愛其國，所以不愛他人之國。此自愛而不他愛的一類自私心理，發展為行為的結果，便腐人一身以利其身，亂人之家以利其家，攻人之國以利其國。這種損人利己、交互賊害的人羣所組織的社會，焉得不混亂日甚，暗無天日？墨子洞察此種自愛而不他愛的自私心理，於是對症下藥，給它一種根本的治療法。他要人類「視人之國若視其國，視人之家若視其家，視人之身若視其身」。由此「視若」的同情心，可產生為一兼愛的大公至正的心理，更由此發展成行為。在消極方面，則「強不執弱，衆不劫寡，富不侮貧，貴不傲賤，詐不欺愚，天下禍篡怨恨，可使毋起」。積極方面，則可

「飢即食之，寒即衣之，疾病侍養之，死喪非理之」。以達到一兼相愛、交相利的極樂世界。

兼愛者，無所不愛，善人而愛之之意。此則無所不愛，實為心理上的糾正，由此引而充之，擴而大之，自可影響於行為。但墨子是極力主張言行合一的，他不只是空談兼愛而已，他早已提出了交相利的原則。「兼相愛，交相利」，是他不能離口的一句口頭禪。可知他已從心理上的糾正，而及於行為的設施了。同時他不只是妄我愛人、利人，也要人愛我、利我。愛與利，在人我間是交互空透的。「愛人者，人亦從而愛之；利人者，人亦從而利之」。如此愛利往返，投我以桃，報之以李，如穿梭般的社會組織，纔是人類福利的源泉、大同的基礎。

可是人類自私的劣性，是異常的難於拔除，因此墨子乃多為譬喻，從利、害兩方面來細細分析「兼」與「別」的好壞。此地所謂「兼」，係指能兼愛而言，而「別」則是「兼」的反面。比較分析的結果，「兼」於人類有益，「別」則禍患甚多。於此證明要

謀人類幸福，除掉實行兼愛以外，別無其他辦法。但犧牲小我，成全大我，這是何等困難的事，於是有人認為「善而不可用」與「願而不可為」了。墨子的答覆是「焉有兼愛不可用」和「先聖……行之」。左傳微傳引、荀子等語證明之下，他的論辯是戰勝了。

(四)非攻 事實上，不相愛的結果，損害人最厲害、所造的罪惡最重者，要算戰伐了。這理由非常明顯，在一切罪惡中，只有殺人最重，所謂人命案，是一筆鮮紅的負債。漢高祖初入關的約法三章中，已有殺人抵罪的規定。再根據墨子的算法，殺人愈多的，當然他的罪惡也愈重。而殺傷人最多的，卻莫如侵略師，以攻伐人之國家了。就非攻篇中規定的戰爭之害而言，第一為廢奪民時，使人民不得耕種收穫，減少生產，增加消耗，人民因而受飢寒冷而死掉的不可勝數。第二為物力的消耗，凡屬戰爭用品，如檣羽旌竹箭、戈劍矛車、以及牛馬等類，一切的損失死亡，也是不能漏算的。這種龐大的耗費，與節用的原則大相違反。影響人民生活，損害了他們的福利，這是平等的障

無人道！第三爲人民的死亡，總計每次戰爭，直接在戰場上死亡的，少則幾千，多則幾萬，這數目已足使人觸目傷心。然實際上因爲道路遼遠，在行軍方面，受旅途的奔波辛苦，遭風霜的襲擊，以至死於溝壑者，當不知凡幾。因爲飲食不時，甚至備嘗飢餓的壓迫，發生疾病，至於死亡者，又不知凡幾。如果我們一一把它統計出來，這數目一定龐大得嚇人。以上所說三種禍患，都是戰伐造出來的，可見侵略者的罪惡實在罄竹難書。

就侵略的結果而言，或許可以得一勝利的好譽，實則一紙空文，對人民的福利毫無裨補。或者以爲拓地開疆，對國家有益，實則「計其所得，不如所喪者之多」。這種得不償失的交易，非喪心病狂的人決不肯去作。況且「好戰者必亡」，還是一句成語，也是歷史上的一個定律。今日法西斯的德國、日本，便將是一個最好的例證。或者以爲戰伐是爲天下「立義」。因爲他國不讓，所以我要討伐它；我之討伐彼，正是爲天下伸張正義。但墨子則以爲如果真立義的話，就應該從根本上着手，我們只要外睦邦交，內愛百姓，那末外四鄰和睦，內則人民殷富，大家相安於無事。假設有不義之國，我們只須

聯合四鄰，共鳴鼓而攻之，不費吹灰之力，便可以把它解決得了，用不着在戰場上拚個你死我活，然後正義纔能敵如天日，高懸空際。這一論證，確使稱許侵略的人們默然無以對，而爲愛和平的人大大的出了一口氣。

話得說回來，墨子雖緣方主非攻，但對於真正誅暴討虐的人卻並不十分反對，「湯放桀，武王伐紂」，墨子還說他們是應該的。同時對於反侵略，更是極力贊揚。「守」是對的，決沒有任何罪惡，也不負什麼殺傷人的責任。他不只是如此主張，他還實踐地去保全了在鐵蹄蹂躪下的宋國，而以誇守哄動當時，流芳千古。啊！墨子真偉大，在昏黑的宇宙裏，他放出了一線光明，給人民以和平的新希望，在血腥的大地上，他伸出了巨臂，爲弱小國家求得解放，他的確值得我們的欽佩與崇拜。

(五)節用 據莊子天下篇，墨子對於夏禹是極端的佩服與欽仰，至於這樣的說「……禹大聖也，而形勞天下也如此！使後世之墨者，多以裘褐爲衣，以跣躄爲服，日夜不休，以自苦爲極，曰不能如此，非禹之道也，不足謂墨」。淮南子更說他是「胥周

道而用夏政」，這話是不可信的。夏禹何嘗有彰明較著的學術主張？但夏禹辛勞的生活情況、勤勞精神，確給與墨子很大的影響。墨學主張刻苦勤勞，當由此而來。刻苦勤勞的具體表現，則爲節儉。看吧：墨子所主張的節用，根本就是叫人言「節與儉，是一雙孿生子，我們甚難加以區別。再看節用的內容，第一爲衣服：他以爲衣服是禦寒暑、蔽肢體的東西，只要適合了此條件，便是適當的，過此而講究華麗裝飾，那便是無謂的消耗，卽當取締。第二爲宮室：宮室的功用，在避免風雨寒暑的襲擊和防止盜賊，合此標準，是正當的，過此而想加以粉飾，或築爲高樓大廈，那是不合理的，應該禁止。第三爲飲食：飲食是用來充實肚子、保持生命、榮養身體的，我們只求如何滿足此需要，卻不可講求滋味，芬香可口，更不能講究珍奇怪味。第四爲甲兵：甲兵是拿來防奸備亂、藉以自衛的器具，有了這種條件，就算夠用，卻不可在美觀上去講求。第五爲舟車：舟車是交通工具，所以轉運彼此的貨物，便利兩地的來往。如果能設法改良，使它跑得更快，那是對的，但不可在舟車上大加其粉飾雕刻的工作。根據上面所說的幾種東西，據

達到一切人生日用物品器具，都以經久耐用、簡單樸素、不多化錢為原則。這樣纔合乎為民與利除害的大道理，纔可以由此漸漸地走到富強的境地。墨子是當時一位新生活的提倡人，也是一位新生活的實行家。

不管節也好，儉也好，都是節流，而非開源。在富國利民的大前提下，仍屬治標，而非治本的辦法，這不算根本解決。要根本解決，還要開源。開源的辦法如何？那就是繁殖人口，增進生產。於是墨子在節用一文中，又提出了男女兩個字。他反對早婚、蓄妾，反對晚婚，他主張早婚，婚配合理化。他要求人口能夠激增，增加到一二倍，他尤所歡迎。因為人口衆多，纔能生之者衆，纔能盡地之宜，竭物之力。這纔是開源，這纔算是解決了富國利民的大問題，達到節用的最終目標。

(六)節葬 與節儉的原則恰好相反，同時又是最無聊、最沒意義的行動，要算真弄了。在崇尚厚葬的社會中，我們可以舉出很多勞民傷財的事實。就貴族說，他們把死人放在幾重的棺材內，死人身上穿幾重衣服，下面墊着幾層布被，棺材外面還替他蓋上

一大堆的錦繡，然後把他送到墳墓裏面去。墳墓裏面又替他放下許多金玉珠璣、車馬戈劍、鐘鼎鼓壺、及一切生人可用的珍貴物品，這已經是無意義而且勞民傷財了。還有以人殉葬的，那更是慘無人道。在這種社會風俗制度之下，貧民是竭盡所有，填滿了他的家產，纔算完結一件送死大事。試問這樣作法，還能富國利民嗎？就守喪的情形而論，他們必須把衣服穿得薄薄的，絕食三天，結果弄得形容枯槁，面目黧黑、扶而後起，杖而後行，像這樣半生不死的人，還能作事嗎？不，他們不能作事，也不會作事，他們還要守制三年啊！像這樣的廢棄有用的時光，從事無謂的消遣，還能生財有道嗎？既不能從事生產，那末離開富國利民、為社會造幸福的大道理，便一天天的更遠了。可知厚葬是直接剝削人民財富，久喪是減少生產，間接耗費財富。事實上既不能變窮為富，只有由富變窮，此為厚葬久喪第一大害。再者守喪限制夫妻同居，毫無問題，這可以減少生育，其流弊也不難推知，此其為害二。因為守喪，不作事情，於是禍亂興起，也沒有人去管理了；敵人侵犯邊境，也沒有人去抵禦了；天鬼應該時常祭祀的，現在也弄到沒有

人埋葬了。啊！沒人作事了，這是消極的自戕自毀，是一種殘虐制度，是禍害社會的巨大根源，是國不能富、民不能強的癥結的一種。我們試看古代的聖王，如堯、舜、夏禹，都是隨死隨葬，既不廢財，也不勞衆，簡單莊嚴得很。他們是聖王，是值得我們效法納，我王尚且遵辦，我們卻要反其道而爲之，這是不合理的。墨子說：「真葬人喪，不可以富貴、老寡、定危、治亂；非仁也，非義也，非孝子之事也」，「非聖王之道也」。「後以干上害鬼神之福，又得禍焉」。既然有上述種種的弊端，所以我們要反對它、取締它。

墨家說三年之喪是「因情而爲之節文」。墨子卻舉出三個因事三種不同的葬法，說明這是屬於風俗習慣、社會制度的問題，不是真正的真理所在。他說在較渾國裏，過着祖父死了，他們便立刻把祖母拋到荒野裏去，並且說：「這人已然是鬼的太太了，我們不能同她一塊兒居住」。南方有炎人國，他們的父母死了，先把肉剝下來，拋到荒山裏去，然後只埋他的骨頭。還有僂國，人死之後，把他放在大堆的柴上，一火而焚之。

這三種葬法，從他們的眼光看來，何嘗不是千真萬確的對，實則所謂「便其習而義其俗也」。不過墨子不想作矯枉過甚的事，他的辦法是「棺三寸，足以朽骨；衣三領，足以朽肉；掘地之深，下無菹漏，氣無發洩於上，墨足以期其所，則止矣。哭泣哭來，及斃事乎衣食之財，俱乎祭祀，以致孝於親」。他說：「衣食者，人之生利也，然且尙猶有節；葬埋者，人之死利也，夫何獨無節於此乎！」「墨子之法，不失死生之利者也」。我們要知道，墨子是處處從利上打算盤，葬埋之道，他也是依法炮製的。

(七)天志 民智未啓的古代，迷信瀰漫着社會的每一角落，充塞着每一個人的心裏。研究古代史的人，讀着這一篇篇的神話，真覺得荒唐滑稽，認爲當時人民的知識太幼稚，舉動太愚笨，一切都覺得可笑。不錯，他們的確有點那個。不過應該原諒他們，在偉大的宇宙中，一切的事物都是偉大的，神祕的呈現在眼前，而難於求得一個正確的解答。既然得不到解答，只好以神祕視之，而給它披上不可思議的色彩了。奇人們或許也心知其故，但衆醉獨醒，叫他怎麼做，也無法喚醒這羣人們，說不定還會引起

殺身之禍。因此有的人就索性不說，如像孔子不語怪、力、亂、神是也。有的乾脆順水推舟，帶着利用性質來以神誑設教，如像墨子的天志便是。看吧：墨子不是有意的給天抹上至美至善的偉人的色彩嗎？他認為天在宇宙中是最尊貴的、最聰明的，「天爲貴，天爲智」，他曾再三證明闡述此種理由。他還認為天子之所以君臨天下，是天同意思，是天叫他們來的。「天子未得志已而爲政，有天政之」。又說禹、湯、文、武能順天之意，所以天特地賞賜他，叫他們「貴爲天子，富有天下，業萬世子孫」。這種說法，與西洋的君權神授說，暗中相合。天又是最愛人民的，他有日月星辰、春夏秋冬、霜雪雨露、山川豁谷，以生長五穀絲麻、草木鳥獸等物品，來供養人民。天又有絕對的權威，能賞善罰惡，「天子爲善，天能賞之；天子爲暴，天能罰之」。這種賞罰的執行是大公至正、普遍無私的，吾人無法避免，「無所避之，夫天不可爲林谷幽閉無人，明必見之」。我們只能順從天的意志去做，以求獲得天的賞賜。那末天的意志究竟是什麼呢？墨子認爲天的意志，在消極方面，不要人相非相外，互相仇視賊害；極積方面，要人們

衆相愛，交相利。「天之意，不欲大國之攻小國也，大家之亂小家也，強之暴寡，詐之誑愚，貴之傲賤，此天之所不欲也。不止此而已，欲人之有力相營，有道相教，有財相分也。又欲上之強弱治也，下之強從事也」。照這樣說，天便是宇宙間一個至善至美的行爲標準。國爾「順天之意，率而廣施之天下，則刑政治，萬民和，國家富，財用足，百姓皆得煖衣飽食，便寧無憂」。這結果太好了。墨子更堅決的說：「順天意者，義政也；反天意者，刀政也」。除了順從天意以外，找不出可以走到美善之境的第二條路。推而廣之，轉運以此術量世間的一切行爲。「故子墨子之有天志也，上將以度天下之王公大人爲刑政也，下將以量天下之萬民爲文學出口談也。觀其意行，順天之意，謂之善意行；反天之意，謂之不善意行。觀其言談，順天之意，謂之善言談；反天之意，謂之不善言談。觀其刑政，順天之意，謂之善刑政；反天之意，謂之不善刑政。故置此以爲法，立此以爲儀，將以量度天下之王公大人、卿、大夫之仁與不仁，賢之猶分黑白也」。只有天是對的，只有天是絕對的美善，我們只有絕對服從天的意志，一步一趨的作法，

讓我們向上天三呼萬歲吧！

(八)明鬼 天是高高在上，它的意志表現的方式，簡直微妙得難於給它一種正確的說明，更不能指出它表現的所在。我們對於天志，只能從某種意義上去理解，藉此解釋，想證實它在宇宙中的存在，實在令人難以置信。進一步更想藉此神道立教，樹立一宗教信仰，始終會流入空泛而不切實用的那一條路上去。因此不得不找出另一些事實，說明天的意志的具體存在，使民衆能謹慎遵守，以趨福避禍。明鬼便是墨子對於天志的補充材料與添加說明。明鬼者，解說鬼神的存在，闡述世間確有鬼神其物。而此鬼神，實際為對天志具體而徵的東西。他也有天志那樣的貴知，有權威，有意志，尤其能施行賞罰。他似乎是都屬於天的司法官，專門掌管人間善惡，執行賞罰的。在當時，人們對於實際的法令，不外規避與玩弄，而對於天鬼，則懷疑其在有無之間，以求達到他們自私的目的。墨子欲建立一新的信仰，不得不儘量維護此神鬼，強調他的具體存在。他首先說社會上一切的過失罪惡，種種不法行為，以及刑政的敗壞，國家的紊亂，都是由於

人類對於鬼神的有無起了一種懷疑心理。因為徘徊在鬼神有無之間，於是對於鬼神能賞善罰惡的事也起了動搖。從此爲善者無所勸，爲惡者無所懼，善惡不分，而相互賊害殘殺的事，便蜂起雲出了。我們要爲天下與利除害，第一步就是證實鬼神是有的。有了鬼神，他就能暗中賞賢罰暴，而人民也可以爲善知所勸，爲惡有所懼了。究竟鬼神有沒有的呢？墨子很肯定的答覆道有的。因爲我們判斷一種事物的有或無，通常是以人的耳目對於該事物所實際察覺到有或無爲標準。如果我們的耳目直接察覺着這件東西存在，那我們就得承認世間有這樣東西。此種標準既定，於是墨子舉出許多古人耳目直接察覺到有鬼神的事實：「從者莫不見，遠者莫不聞」，以證實鬼神在宇宙中的確存在。並且說：「凡殺不辜者，其得不祥。鬼神之誅，若此其慴速也」。這樣對於作惡的人，無疑的是一種強有力的警告，也可以說是一種威脅。他又說，當心點，在每個角落裏，都有鬼神在監視着你的行爲啊！「雖有深谿博林、幽間無人之所，施行不可以不謹，見有鬼神視之」。鬼神對人們的善惡得到一個判決，便立刻施行賞罰。鬼神的賞罰是絕對的公允，

而且是絕對的恰當。「鬼神之所賞，無小不賞之；鬼神之所罰，無大必罰之」。你不要認爲富貴強豪，或更有權力，鬼神就會能想你，其實鬼神的權威是超越一切的，他總宰割一切，而沒有法子避免。因此鬼神的賞善罰惡，實際上是「施之國家，施之萬民，所以治國家利萬民之道也」。

上面所說的是從消極方面證明有鬼，同時說明有鬼對於國家社會的好處。在積極方面，他還舉出足以爲吾人榜樣的古代聖王，如伊堯、舜、禹、湯、文、武等，都認爲有鬼。「古者聖王必以鬼神爲有，其務鬼神厚矣！又恐後世子孫不能知也，故書之竹帛，傳遺後世子孫」。是的，夏書有鬼，商書有鬼，周書也有鬼。既然可以作我們榜樣的古代聖王都承認有鬼，而我們卻說：「鬼神者固無有，則此反聖王之務；反聖王之務，則非所以爲君子之道也」。我們既以古聖王爲法，那我們也得承認有鬼神，況且相信有鬼神而具備許多物品去祭祀他，並不是白白花掉，你可以藉此邀約親戚朋友，大請其客；可以「合驪聚衆，取親於鄉里」。這樣一來，如果真有鬼神，你可以得鬼神的矚心；沒

有的話，你也得了親戚朋友的驕心。此種一舉兩得的事，我們何苦不去作呢？

(九)非樂 墨子不是木石作成的人，也不是一個變態心理的人。他也知道優閑享受的可樂，足以娛人心志。「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；非以刻鏤文章之色，以爲不美也；非以綉象煎炙之味，以爲不甘也；非以高臺厚榭蓬野之居，以爲不安也」。但這種事情，「上考之，不中聖王之舉；下度之，不中萬民之利」。墨子治學的根本精神，是「必務求興天下之利，除天下之害」。一切的主張都由此求利的條件出發，「利人乎卽爲，不利人乎卽止。」他曾可犧牲自己的福利，以求取得大眾利益；犧牲小的福利，以求取得更多的利益。音樂對少數享受者，感着一時的愉快；可是在反方面，卻剝奪了許多人的福利。因爲製造樂器，須得化費大批的錢，結果既不能療疾，也不能止飢，也不能禦寒，更不能弭亂。這樣白花許多錢，造出一些不中實用的東西，實際就是「虧奪民衣食之財」。此地墨子還附帶聲明，假使花了錢而確實對人民有利，他是絕不反對的，但音樂對人民一點益處也沒有啊！再就演奏音樂的

人而說，須要叫身體強壯、耳目聰明的人去擔任，這些人都應該有一種正當的職業，努力從事生產；現在叫他們去作「伶人」，暗中卻減少了一部分生產力；減少一分生產，即是剝奪社會一分福利。加之演奏音樂的人，須長的漂漂亮亮，打扮得整齊齊齊的，纔能娛人心志。這樣，他們都得「食必樂肉，衣必文繡」，啊！這太不像樣了！他們既不臨生產，還要吸吮人們的脂膏，不止是寄生蟲，更是蜂螫。這種事情，簡直找不出十個正當的字句去形容它，只好名之曰：「虧奪民衣食之財」。

「獨樂樂，不如與衆樂樂」。是的，演奏音樂，非得請多數人去捧場，這多數人無樂的動應該有他們的正當職務；現在都拋棄他們的職業來聽音樂，這是廢棄民時。老實說，音樂這玩意，儼然一個迷魂陣，它是人人愛，能使人荒廢工作的。人類不憐鳥獸蟲魚，羽毛是牠們的衣裳，水草是牠們的食糧，用不着耕稼紡績，而衣食之道已足。人類是「一夫不耕，或受之飢；一女不織，或受之寒」。由於聽音樂的結果，減少生產，消耗財富，大可引起社會的經濟恐慌。如果王公大人們沈醉在音樂裏，而荒廢政事，這會

引起社會的擾亂。一旦「漁陽擊鼓動地來，驚破霓裳羽衣曲」，不知怎麼得了。所以墨子最後說：「今天下士君子，誠將欲求興天下之利，除天下之害，富在樂之爲物，將不可不禁而止也」。

(十) 非命 一切事功，一切成就，都是由奮鬥得來的。社會文化的累積，文明的進步，福利的增加，也是都由奮鬥得來的。沒有奮鬥，社會將一直停滯在原始社會狀態下，沒有文化，沒有文明，什麼也沒有。奮鬥開闢了另一天地，擊拓了另一世界。奮鬥是怎樣來的？那是一種希望、一種富有光明的希望，所激發出來、產生出來的一種進取行爲。有希望是奮鬥的大前提，進取是奮鬥的過程。有希望纔去奮鬥，不會沒有希望而能進取的。希望是人類的指路燈，人們藉此可以創造一切。如果把希望抹殺了，人類便一切都完了。希望的大敵就是命，「命中注定」，表示沒有希望，這一句話，阻止了人類的奮鬥，停止了人類的進行。我們想派與一切，非把這障礙物掃去不可。墨子在非命篇中首先就說明人們的老不長進，安貧樂亂，都是由於相信命運，以命運來解釋一切。

「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」。因為行善而得賞，他卻說他命該得賞；因為作惡而得罰，他卻說命該得罰。於是賞罰失去了效力，而爲善者無所勸，作惡者也無所懼了。因爲刑政不修，國家以所危亂，他卻說命該危亂。因爲不勤於工作，努力生產，至於財用匱乏，他卻說命該貧窮。一切的過失，一切的罪行，他倆都委之於命。「命中注定」了，什麼進取的事情，他們都不去作。這樣一來，百姓那得不貧窮，國家又那得不危亡？因此墨子建立了一項三表法，以判定命的有無與相信命運者的錯誤及壞處。所謂三表，卽是「有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本之於古者聖王之事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？發以爲刑政」。根據本、原、用三個標準，上考之古代聖王，沒有談到有命那一回事；下原察之於近代的人民，也沒有見命之物，命之聲。那末命是沒有的了。如果以爲有命發而爲刑政，那更會糟糕得一塌糊塗。命對於人們是不利的。既然命是沒有，而又對人有害，那我們非把它驅逐出我們的信仰領域不可。我們不要相信「命中注

定」，我們要認清有希望。只要腳踏實地的幹去，什麼都有希望。而且非拚命的幹，不足以與利除害。國家是「強（努力作事）必治，不強必亂；強必富，不強必危」。卿大夫是「強必貴，不強必賤；強必榮，不強必辱」。農人們是「強必富，不強必貧；強必飽，不強必飢」。婦女們是「強必富，不強必貧；強必暖，不強必寒」。是的，一國事都要抱着有希望的態度而努力去奮鬥，纔可以走到福利的光明大道。

（十一）非儒 讓我們回憶淮南子說的那幾句話吧：「墨子學儒者之業，受孔子之術，以爲其禮煩擾而不悅，厚葬靡財而貧民，久服傷生而害事，故背周道而用夏政」。既然墨子對儒家表示不滿意，當然他更加以非毀攻擊了。就一般的學術自由風氣而論，一方面固然要吹噓自己的主張正確，合於真理；另一方面還得批評駁斥他人的錯誤。一則屬於積極的建設，一則屬於消極的破壞。如此雙管齊下，然後自己的學說，纔得以成立；他人的學說，纔可以打倒。這種情形，在周秦諸子爭鳴的學術界中，是必有的現象。因此我們相信墨子攻擊儒家，是必有的事。從非儒一文中，可以看出他對於儒家幾

批評有不少搔着癢處的地方。他的批評，可以包括於下面這幾句話內：「繁飾禮樂以淫人，久喪爲哀以視親，立命緩貧而高浩居，倍本棄事而安怠傲；貪於飲食，惰於作務，陷於飢寒，危於凍餒，無以遠之」。不錯，儒家對於禮樂特別重視，制度的創設，條款的规定，也特別繁冗瑣碎。如果一一照着做去，自然可以作一個文質彬彬的君子。但求作事簡單迅速確實起見，它卻是重重枷鎖、層層障礙。在經濟條件之下，那是背道而馳的。墨子主張刻苦確實，當然他要反對。甚至有的人在禮樂掩護下面，作出許多「偽道德」的壞事出來，這於墨子言行合一，尤殊不合。況且制禮作樂，這等大事，談何容易！把它舉辦起來，就簡直是勞民傷財，不是富國利民所應作的。尤其是音樂，在前面已經說過它的弊病多端，於人生有害而無益。至於厚葬久喪及相信有命的兩種害處，前面也已經詳細的討論過了，用不着在這兒多說話。據墨子說，儒家的悲傷死人，還有幾分虛偽假裝的成分存在，還不止有點侮辱屍長，並還失去了人的本性。主張有命，已經害人不少了，還要「緩貧」那樣的困守貧窮，「高浩居」那樣的自鳴得意，這不是活活

的叫人餓死嗎？這種老不長進的辦法，只有使整個社會走到民窮財盡那條路上去。墨子所說的後面那幾句話，是攻擊儒家的作人，留在後文再說。

上面所說的，都是屬於儒家的學說主張的錯誤；此外他們對於主張作人的標準，也有顯著的不合理，如像他們要求要說古人的話，穿古人的衣服，這是泥古。而且古人說的話，穿的衣服，都是新的，自造的，如果照儒家的意思，古人也是不合理，但他們卻要跟着不合理的古人走，這事情矛盾得可笑。儒家又主張「述而不作」，那末凡屬有所創造發明的古人，都是罪人，都應該打倒。讓這個社會開倒車，退返到原始社會的狀態下去。事實上，我們可以這樣做嗎？儒家又主張打了勝仗，不要窮追敵人。我們要問敵人是好人呢？還是壞人？好人我們不應該和他作戰，壞人我們卻不能讓他逃走，把禍根留在後頭。儒家又主張要人家問你，你纔可以說話。我們只論這話該說或不該說。不該說的，別人問你，你也應該不說，以免鬧出亂子；應該說的，你卻要等待別人問你纔說，那是袖手旁觀、見死不救的辦法。這種作人的方法，是要不得的。儒家們卻如此主

張，這也足見他們的見解不夠高明。

再就需者的個人道德而論，他們多半是褒衣博帶，穿著得漂漂亮亮的，在揖讓周旋的僞裝下面，做出許多卑劣惡濁沒人格的事。他們是游手閑玩，沒有正當的職業，不能從事生產，這種非官非農、半游半化、自謂爲士人的特殊階級，簡直可以說是社會上的害蟲。他們既沒有正當的職業，裝着年歲兇荒，只好靜靜地忍受寒冷飢餓的壓迫，潦倒不堪，甚且至於死亡，你看這種人有什麼用？在平時，他們是饕餮之徒，遇着別家死了人，便藉口替人家辦喪事，大吃其「油大」，這是他們狂歡之夜，這類行爲，和乞丐有什麼區別？總之，需者假道德的人真多極了，真君子卻少得像鳳毛麟角。墨子更舉出許多事實，證明孔子也有不少虛偽奸詐的行爲。儒家作人都不像樣，他們說的話還靠得住嗎？

四 經上以下六篇

這裏是經上、經說上、經下、經說下、大取、小取等六篇文章，這些文章裏所討論的問題太多，內容極複雜，我們很難給它一個概括的提要。要說明這些文章，究竟說了些什麼，我們得首先明瞭戰國時學術界的情況。在戰國時代，學術風氣是極端的自由。政府既沒有加以限制，所以他們可以任意的翻新弄說，藉以博得大眾的擁護、君主的喜歡，從此階上政治舞台，這兩天富貴榮華生活。因之當時的學說主張，真是五花八門，無奇不有。儒、墨的見解，雖然各走極端，但他們的目標，都是講究如何治國平天下的大道理。這類人物，在當時人君的眼光看來，自然覺得他們是滿腹奇才，不可輕視。同時站在國家的立場上，也不得不尊敬他們。但聽來聽去，都是那一套，不免發生厭惡的心理。於是對於儒也好，墨也好，一樣的採取陽奉陰違的辦法，他們都落伍了！取而代之的是新興的說辯學派，他們所討論的，是一些超出人們實際生活，而又是人們時常耳目所接觸到的，從沒有覺得它會發生問題的東西。他們所辯論的題目，最轟動當時的，是白馬不是馬，和堅、白、石是三樣東西等問題，由這一論辯，人們的思想解放了，眼

漸擴大了。同時一切的「名實」，都受着莫大的撼動。辯論的方法，也須得重新釐定，我們可以說，在那時候，整個的學術界都受了大大的震動，而改變一新的陣容。在這洪流激盪之下，舊的學說也不得不融會變遷一下，以適應新環境。就是學的老祖宗——墨子本人而論，也曾主張要以辯論稱長；他的晚輩學生，自然也要顧慮到怎樣和人家辯論和樹立一辯論的基礎。經上等六篇，便是談辯派墨家為適應新環境所創造出來而保留到現在的另—墨學遺產。這幾篇文章，依照它所討論的問題，可以大略的分成下列幾種，每一種又可成為專門學問。近人對於墨經的研討，著述甚多，有志之士想要讀一讀這幾篇文章，參考書可真多得很呢，這兒只能介紹它的內容梗概。

(一)對於詭辯派的駁正 這一類包括有駁正「白馬非馬」、「離堅白」、「合同異」、「狗非犬」、「辯勝不嘗」、「火不熱」等問題。他們根據直覺或觀與實際體驗和日常習用等原則，說明一實物的存在，我們應共同承認。我們不容更起異端，混淆視聽。他們維護常識，維持原有的解釋，而更予常識及稱謂以理論的解釋。

(二)對於其他學說的駁正 此類有駁正「仁內義外」、「五行毋常勝」等類。經說下解釋他的理由是這樣的：「仁，愛也；義，利也。愛、利，此也；所愛、所利，彼也。愛、利不相爲內外，所愛、所利亦不相爲外內。其爲仁內也，義外也，舉愛與所利也，是疋舉也。若左目出，右目入」。五行無常勝，理由是在看誰多。例如火能焚木，又能鑠金，又能銷水，乃是火多的原因。「仁內義外」係告子的主張。五行常勝，則爲鄒衍所發明的。此地一一予以破壞，凡當時有此說法，而墨經駁正他的，皆歸此類。

(三)對於墨學漸的詮解 這時儒家中出了一位孟子，這位先生專門提倡仁義，反對利、富。此種說法，無疑的與墨學的愛、利針鋒相對，恰份相反。墨家對於這種有力的攻讦，不得不採用防禦應戰的方法。於是他們對於愛、利的解釋，變換得更新穎了。他們把愛、利附會到仁義上去。「仁，禮愛也；義，利也」。他們還更堅決的說：「義利不義害」。又說：「愛人不外己，己在所愛之中」。這樣便把自我的地位也提高了。同時他們還儘量的採取儒家書中的「孝」、「忠」、「信」、「禮」等道德標準，爾給

以墨家的解釋。我們可以稱它做「儒家瓶子，墨家酒」。研究墨家學說的人應該當心一點，不要受了欺騙，認爲這與儒家同是一回事。本此以推，凡屬墨家的新解釋，都可知是受了外力的影響。大取篇的反覆申述利、愛，無非給墨學以更精當詳細的闡述而已。在另一方面，鄒衍創造了大九州的說法。詭辯派又說「南方無窮而有窮」。把地的領域擴充到無限大，至於不可思議。這對於墨學的「兼愛」，無所不愛，卻有窮影響。於是他們說：「無窮不害兼」，「不知其所處，不害愛之」。同時更在經說下中給予顯明的解釋：「南方有窮則可盡，無窮則不可盡；有窮無窮未可知，則可盡不可盡未可知。人之盈否未可知，而必人之不可盡；人之可盡不可盡未可知，而必人之不可盡愛也，性。人若不盈無窮，則人有窮也。盡有窮無難。盈無窮，則無窮盡也。盡有窮無難」。這樣一來，不管南方有窮也好，無窮也好。但兼愛的學說，仍屬顛撲不破的，可以付諸實行。

(四)對於名實的討論 因爲詭辯派的破壞名實，分析名實，而名與實遂有點一危

乎名說」。談辯派墨家，起而擁護名實，維持名實。對於名實的探討，卻也煞費一番苦心。結果他們創作了名實方面的新理論。這理論談些什麼？在墨子傳中已經談到，這兒只能從略了。但這要附帶申明一點，就是他們對於墨學有關的名詞、用語及常行的字義也有了精當的解釋。如像「賞，上報下之功也」；「罰，上報下之罪也」；「譽，明美也」；「誅，明惡也」；「功，利民也」；「罪，犯禁也」；「利，所得而喜也」；「害，所得而惡也」等都是。

(五) 辯論術的整理 墨家本來已經很注重談辯。「他說辯者談辯」，這是墨子談辯的徒操、墨子預的話。他對於墨人的標準，也有「辯乎言談」的一個條件。他當然對於談辯如此重視，當然晚輩學生們要更加積極奮發起來了。講了「談天術（辯術）、離龍術（辯術）」那一班辯學大師，在辯論界中更掀起了巨大的波瀾。論辯派們的分析名理，墨家的辯論也同時樹立了堅強的基礎。小取僅僅個是討論辯論術、辯的要點和辯論的舉例。他們認為辯是用來「明是非之分，審治亂之紀，明異同之處，察名實之理，處

利害，其疑難的。他們的論方法，有「或」、「假」、「效」、「辟」、「律」、「援」、「推」等。另外在經上、經下，我們也可以找出一些關於辯論術的討論。他們在這方面的成就，真算不錯了。

(六) 對於事理現象的解說 在這方面，他們又像是科學家了。他們會注意到許多的事物現象，而給它以明確的判斷。如偉：「生，形與知處也」；「臥，知無知也」；「夢，以而以為也」；這是對生理、心理方面現象的解釋。「平，同高也」；「中，同長也」；「圓，一中同長也」；「方，柱隅四維也」；「倍，為二也」；這是幾何學。「景（同影）倒，景午，有端與景長。說在端」。經說下曾解釋它的意義說：「光之人照若射。下者之人也高，高者之人也下。足蔽下光，故成景於上。首蔽上光，故成景於下。在遠近有端與景光。故景障內也」。經下又說：「景之小大，說在惟正遠近」。經說下解釋官說：「木鏡（斜也），景短大。木正，景長小。光小於大，則景大於木。非獨小也，遠近」。這又是物理學中的光學。另外還有力學。我們相信在使用時，經常常

讓已有相當的基礎，所以一般遂爲聰穎的人，如像墨子、公輸般，能以善製機巧著名。而此等解釋，是中國古代流傳到現在惟一無二的一點點科學知識，這種知識，雖然我們嫌它太少、太簡略；但在戰國時，我們的科學已經進展到那種地位，這是值得我們驕傲的。假設根據這一點基礎而專門的繼續研究下去，這成績到現在，我們很難給它一個確切的估計。啊！墨家在學術上、在科學上同樣的有這樣大的貢獻，還值不得我們的欽佩與崇敬嗎？

五 耕柱以下五篇

尚賢等十篇，是後輩墨家記墨子的十大綱領，非儒篇是記載他的擊儒家，墨子一生的主張，可算都包括在這裏面了。但墨子在當時既像一個主持宗教的教主，又像一個私家講學的大師。他的門生是非常多的，古書甚至說他「徒屬滿天下」。在這許多門生當中，當然有不少的聰穎特達的人，對於墨子的主張有所疑惑質問，請進請益，而有一

番討論的盛況。也有人對於他的許多主張感覺茫然，不知道那一種是最好的，而引起他們的詢問。也有人對於這許多主張不知如何運用而來問墨子的。總而言之，墨子既然作了別人的老師，對於這些形形色色的詢問，便都得替他們解釋，同時給以指導糾正。在墨子本人，也不免時常「浩然而嘆曰」的說一兩句，或者有意無意的批評別人，或者慨嘆世風。有時候他還採取自問自答的方式，以闡明自己的主張。這種簡短的語句，往往爲「披沙見金」的獨到之見，也可以說它是「雋語」。此種言簡意賅的文章，更可以作墨學的佐證和餘義，無怪乎晚輩墨家都把它很珍貴的記載下來了。在另一方面，墨子的交游也不算少，對於這種人，他也曾努力的宣傳，企圖把他的主張灌入他們的腦子裏，使他們都變成他的忠實同志。他也會把他的主張，對着當時的王公大人們盡其游說的能事，以圖取得他們的信任，使他的主張一一付諸實行。他還遇着不少的別派的人，有意的向墨子挑戰，在這兒，各人把各人所主張的理由與根據和盤托出來，此種雄爭劇辯、駁詰困難的結果，往往可使真理的真相很顯明的表露出來。而「辯勝」、「爭得」的一

方，更可以加強他的自信心。在耕柱等五篇文章中，記載墨子和別人爭辯的事，尤其特別的。屬於對方的，有巫馬子、公西子、告子、程子等人物，但他們都是辯論下的敗將。這在醜態畢露看來，是知何者然而不得勝的事。他們的大老師辯勝了，他們的學說主張壓倒人家了，他們服了。他如屢假，於是不得不煩勞的大書而特書，竟在耕柱等五篇文章中占去了幾篇的一大半。

墨子曰辯說要「利除害」。他立到作了一位救苦救難的實行家，他處處抱定人生以服務為目的的宗旨，他願意磨頂放踵以利天下。在他的一生中，手足胼胝的東奔西走，想作一點救苦救難的工作，人家說他每到一個地方，這病也沒有痊癒過，病還沒有癒過，又得趕到第二個地方，可見他個個沒得穩以家用世的心。他切了，他這樣的歷盡艱辛，備嘗風霜露途的勞苦，以游說當時的國君們、卿大夫們。總計他平生足迹所到的地方，有魯、宋、齊、衛、楚等國，各國，魯陽等地都曾住過相當時間。對這些國君們及卿大夫們所進的說辭和往返討論的言辭，都很詳細的敘述的。這些事們記

兼生幾篇文章裏面了。這種記載的方法是「以事陳做標領，而把言辭繫在下面」。我們一方面可用這幾篇文章所費墨子對國君們、卿大夫們的說辭和談話，反復證明墨學的十大綱領；另一方面，卻可以引用這些材料着證墨子的生平事蹟。所以有人把這幾篇文章比作孔門的論語。是的，這幾篇文章都是記載的墨子對人談話，對人理事，而談話則是言，所以這幾條是記載墨子直接對人談話和行動的，性質實和孔門的論語相似。

墨子不僅對君主、卿大夫們盡游說之能事，他還一反「有學，無往教」的原則。他會執鞭地勸人家求學：「有游於子墨子之門者，子墨子曰：『盍與乎？』」對曰：「吾族人無學者」。子墨子曰：「不然，夫好義者豈曰吾族人莫之好，故不好哉？夫欲富貴者豈曰吾族人莫之欲，故不欲哉？好美、欲富貴者，不親人，藉強為之；夫舜天下之大事也，何以親人？必強為之（公益篇）」。他是不斷的修辭斂舌的大聲疾呼，以求人家對於他了解。他是十分相信他的主張是對的：「子墨子曰：『吾言是用矣！吾言革（更也）思者，是猶舍棗而擗栗也。以其言非吾言者，是猶以別拱石也。蓋天下之卵，

其石猶是也。不可毀也」。他也曾經有一兩次遂得當時君主的青盼，想給他以高位。但墨子這個人，雖然他的求用之心很急，而立身卻絲毫不苟。他求用的標準，是用他的「道」，而不是用他這個「人」。「子墨子遊公尙過於越，公尙過詎越王，越王大悅，謂公尙過曰：「先生苟能使子墨子至於越而教寡人，請裂故吳之地方五百里，以封子墨子」。公尙過許諾。遂爲公尙過東車五十乘，以迎子墨子於魯。曰：「吾以夫子之道說越王，越王大悅，謂過曰：「苟能使子墨子至於越而教寡人，請裂故吳之地方五百里以封子」。子墨子謂公尙過曰：「子觀越王之志何若？意越王將聽吾言，用我道，則覆將往，量腹而食，度身而衣，自比於羣臣，奚能以封爲哉！抑越王不聽吾言，不用吾道，而我往焉，則是我以義糶也。均之糶，亦於中國耳，何必於越哉！」。這種偉大的操守，高尚的人格，真值得我們佩服。同時墨子也會努力的把他的學生介紹到各國去，這些學生也多半能夠謹慎的，守着墨家的戒條，從不會有尸位素餐的事，更沒有貪污的案件。這種作人道德的高尚，也使晚輩墨家認爲非常榮譽的一件事情。

墨子是極力非攻的，他更能實踐的實現了他的主張。他曾制止了魯陽文君的攻鄭，又使用機巧的守具屈服了公輸般，保全弱小宋國的一線生命，使野心勃勃、侵略光芒高至萬丈的楚國也爲之捲甲斂跡。這是一件永不磨滅、可歌可泣的故事。此種成就，比起他會作宋大夫的價值大的多了！

六 備城門以下十一篇

這裏包括了備城門、備高臨、備梯、備水、備突、備穴、備蟻傅、迎敵祠、救城、城令、雜守等十一篇。這些文章都是說的守城的方法，性質相同，可以把它歸成一組。前面已經說過，墨子既主張非攻，則必須有實際能夠制止攻戰的辦法，因而推論到他能守城是可能的。再從墨子本書及其他的書上，載有止楚攻宋、屈服公輸般的故事看來，更可斷定墨子是熟習守城之法的。此種守城法，據說墨子把它傳給禽滑釐，我們可以推測禽滑釐也會把它傳給他的學生。至於什麼時候記注成書，還不能十分確定。此十一篇

又可精細的分爲三類，儲城門以下七篇，是專門記載城池的修築及守城的器械的製造和運用。迎敵而、旗幟而信，是敘述守門進行時的工作，那是具有鬼神和五行色彩的。懸令、禁守，則爲敵人將到時和守門進行時的一切部署設施。

我們試問一回，是否有了堅固的城池、便利的守具、靈巫的祭祀、神秘的陣容及嚴密詳細的防備設備就可以把這城池堅固不拔的保守起來？不，不能夠，還要靠人力、物力、財力啊。墨子在備城門的圖說就很重要的申明這一點，他說：「我城池修，守器具，樵粟，上下相親，又得四鄰諸侯之救，此所以持也」。對於守城的主體人選，也極關重要：「守者必善，而君僉用之，然後可以守也」。他還再三的證明可守的條件：「凡守圍城之法，原以高，壕池深以廣，樓櫓修，守備繕利，薪食足以支三月以上，人衆以選，吏民加，大臣有功勞於上者多，主信以義，萬民樂之無窮。不然，父母墳墓在焉；不然，山林草澤之饑是利；不然，地形之難攻而易守也；不然，則有深怨於敵，而有大功於上；不然，則實助可信，而罰服足畏也。此十四者具，則民亦不重上矣，然後

城可守。十白者無一，則雖善守者不能守矣」。具備了上面所說的許多條件，然後精巧的守具纔能發揮它的效力，否則守具自守具，人依然是人，縱然把機械塞滿了城內，也不能挽救危亡。但從反的方面來看，有了人而沒有守具，赤手空拳，和堅甲利兵相鬥，這無疑是螻蟻遇着老虎，結果只是變成了無代價的犧牲品，所以要真的能守一座城池，人與守具，是缺一不可的。我們已經明瞭了人的重要，更不可不知道製造守具的方法。據備城門篇載，當時攻城用的工具共有十一種，就是臨、鉤、衝、梯、壘、水、穴、突、空、洞、蟻傳、轆轤、斬車。現在卻只有防御臨、梯、水、突、穴、蟻傳六種了。這裏把它分述在下面：

(一) 備城門 讀了幾篇文章，最好看看它的題目，照名思義的去揣測它的內容。當然，守城者最關心的是如何保守這個城池。因之我們要注意到城池的本身了。本文是敘述城牆的如何修造，溝池的如何開築，城門如何製造裝備，以及城上下內外周圍的一切施設，以求該城為一堅固的城池。

(二) 甯高臨 現代有飛機，從天上轟炸；古代也有一種居高臨下的攻具，此攻具即是「臨」。不用說這是可怕的，因為它是居高臨下，在形勢上占了便宜，同時它能夠察城中虛實。此文即敘述防備及破壞此「臨」的器械的製造方法和如何運用。

(三) 備梯 梯就是雲梯，也是比城高的一種攻具。此種攻具雖厲害，但移動甚困難。本文係記敘如何防禦此攻具及破壞它的各種器械和方法。雲梯係木造的，我們更可用火把它燒掉。

(四) 備水 水的攻法是敵人把河流的上游塞着，過了一些時間突然把水放開。這樣水勢高漲，氾濫四流，便會把我們的城淹沒。本文即說明如何防備敵人用水攻，一方面要疏通溝渠，使水道不致壅塞；另一方面還要多備船隻，以防萬一。

(五) 備突 突的攻法，不十分明瞭，大概是把城牆挖一個大洞子，從洞子進城。此文記敘防止敵人挖洞子和阻塞他們入洞的方法。

(六) 備穴 穴的攻法是敵人在遠遠的挖一條地道，直達城內，以圖破壞我方的城

窗，進入城內。本文先說要窺察敵人有無挖地道的動靜，再用一種錫子，和聽力甚強的人，探測地道的所在。以後再敘述防禦穴攻的種種方法及器械。大概是我們已經知道敵人在挖地道，我們得趕快在城內挖下一條與敵人地道成垂直形的大溝，以切斷敵人的地道。同時在大溝內布設種種機關，以與敵人相搏鬥。

(七) 備蟻傳 蟻傳就是指敵人實行登城，他的士卒不斷的往城上爬，如像蟻蟻一樣。這是最緊急而且是最危險的時期。這篇是說如何應付此緊急的嚴重的關頭的種種辦法。這裏須要湯火沙石，向敵人拋去，還有種種器械，以阻塞和殺害敵人。

(八) 迎敵祠 這是具有神祕色彩的一篇文章。他說敵人將到時，在城的四面設立神位，使人主持祭祀。這主持人和祭祀的一切布置設施，都用五行的方法來分配的。此種祭祀，一方面可以禱告神靈，祈求福佑和詛咒敵人；另一方面，還可以占望氣色，決定勝負。除了城的四方以外，城內還有巫、卜、祝、史等類，他們所做的工作，都是相關的。

(九) 旗幟 這也是具有神祕色彩的，他把軍隊的編排、各種器物，分成各種顏色，各種形式、各種花樣，分別的代表它。軍隊的行動，用不同的旗幟和擊鼓的次數來代表它。甚至城內人民所穿着衣服的形式把顏色，所佩帶的符號的位置，都給以種種區別。這種軍隊，如果我們把它聚合起來舉行一次大檢閱，我們可以看到它一定是三顏六色、奇形怪樣的花樣陣容，這裏有點像小說上所說的騎兵了！

(十) 號令 號令這兩個字，翻譯成現代語，可以說是指揮。這篇文章所說的都是守城時高級將官所作部署、組織、調員、編遣、偵察敵人、訓練民衆、派遣偵探、防止奸細、籌備糧餉、製造軍火、補給軍需、繕修城池、公布命令、施行賞罰及發號施令、確定戰戰術的種種具體方案。它的重心，總是在如何發號施令、指揮如意，以完成守城禦敵的任務。無疑的，這總攬一切的艱巨工作，人選一定要有才能，而指揮一定要統一纔行。本文開端就說：「安國之道，重任堪給，地得其任則功成，地不得其任，則勞而無功。人亦如此，權不先具者，無以安土；吏卒民多，心不一者，皆在其將長；諸行

賞罰及有治者，必出於王公」。而掌握此指揮的工具，則在信賞明罰。本文每一措施，皆有賞罰隨其後，必如此，「爾後士卒可用，民衆可戰，城池可守」。

（十一）選守 本文與魏今篇性質相同。它所說的是守城時應注意、應施行的一些瑣碎雜亂的事。如他防備敵人以種種攻具來攻時，我們對於應付敵人和保護城牆的要點；又如派遣偵探、安置烽火的神網布置；以及武器軍用品於城內，對糧食實行統制分配等問題。可以說，它是以前各篇的補充材料，使以前各篇得着前後緊密聯繫。最後他還具體的指出城池難守的條件：「凡不守者有五城：大人少，一不守也。城小人衆，二不守也。人衆食寡，三不守也。市去城遠，四不守也。畜積在外，富人在虛（同墟），五不守也」。守具不是萬能，我們要靠人，要靠人守啊！

子

子

11011

中國歷代名賢故事集

潘公展
印維廉 主編

勝利出版社印行

第三輯 學術先進	第二輯 歷代賢豪	第一輯 民族偉人	
老墨孫屈 子子子武 馬原選	管仲句班諸祖 葛亮超踐仲	黃夏孔 帝禹子	著 名 者
張羅楊游 默根國游 生澤杰恩	王衛黃祝易 毓文榮君 瑚賢弱俠左	錢饒張黎 聖東 穆榮方	作 者
班韓玄王 昭念奕仁 光守啓	武王岳文鄭 則安天繼 天石飛祥光	秦漢唐 始皇武太 皇帝宗	著 名 者
朱李蘇段 長淵天 侯之雷炯豪	陳聖鄧王鄧 文嘯廣夢鶴 徽江銘四聲樞	顧顯顧 韻鳳香 剛林林	作 者
顧炎會梁 武藩超啓 麟	鄭成洪林 功全秀則 美徐徐	威吉思成 祖汗理總 明太	著 名 者
譚其蕭吳 其共一其 麟山昌	鄒德爾羅魏 坤綱爾公 屏麟	張政政 英香林 吳香林	作 者

#10

609143

圖書雜誌審查處審查證安圖字第一六六七號