



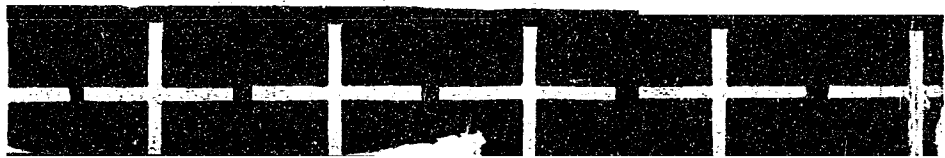


吳雷川著

墨翟與耶穌

青年協會書局出版

Y.N.



集二第書叢年青

種八第

穌耶與翟墨

## 劉 序

這是一本中國基督教空前的著作，是宗教思想史上重要的嘗試。

本書作者在引論中說明他寫書的宗旨，所謂「故事因於世，而備適於事」，不以宣揚宗教為宗旨，單從學者的立場，取「救世為前提」的觀點。但是，據我的愚見，此書一出，必引起三種人的注意：

第一、學術界的注意——年來學術界中西各方面，因中西文化的日漸接近，對於兩者之比較、參考、與溝通，極感興趣。本書說明「墨耶二聖之心理相同」，正是當代學者討論的資料。

第二、青年們的注意——經歷民族大難之中國青年，對於世界改造社會的主張與方針，無論古今新舊，都感相當的興趣。而本書說是要「按照現今中國的情勢」，要在個人、國家、社會方面，說明墨耶學說，如何「能應付現今中國的需要」。當然要引起我國今日青年的注意。

第三、基督教信徒的注意——基督教在五十年以來，因努力宣教佈道於全世界的運動，曾經召集全世界宣教大會，第一次、一九一〇年愛丁堡大會，第二次、一九二八年耶路撒冷大會，第三次、一九三八年印度瑪德拉斯大會。在這三個大會中，有一個重要的、積極前進的傾向，就是基督教信徒認識清楚，要宣揚基督教，必得參考與研究其他宗教；所謂比較宗教學，積極的得着基督教人士的注意。

基督教在中國，自從五四新文化運動勃興以後，教會開明之士，也起了一種運動，稱為本色教會的運

動。對於基督教思想一方面，它的標語是：『用中國民族靈性的遺產，來重新解釋基督教義。』（*Reinterpretation of Christianity in terms of the spiritual inheritance of the Chinese race*）但是這樣的工作，正如同其他的工作，一樣的困難，因為必須從整理國故入手。自一九二二年至今，轉瞬已將近二十年了。提倡這運動的主要人物，或是努力教會教育工作，或是奔走國事，或從事譯述工作以輸入西方教會的學理與經驗，或從事中國教會中種種復興及合一工作，事繁人少，成績極微。一九二二年，我承乏燕京大學宗教學院院長，聘本書作者為講師，為及門弟子講中國先哲之學說與基督教之關係。以後十餘年中，陸續不斷的同事，屢次向他建議，請他對歷年所研究之心得，著述成書。本書是他系統的著述的第二部。我相信此書一出，不但要引起國內基督徒的注意，並且也要引起西方教會中與中國教會中對於本色教會運動表同情的學者的注意。

本書作者，早歲蜚聲翰苑，於國學素有深造。畢生從政與學，數十年如一日。晚年掌教大學，潛心研究宗教與國學，為士林所推重。對於本書中研究墨學的一部份，用客觀態度，折衷諸家學說，新舊兼收，有條不紊，對於現代青年及一般基督徒，尋求墨學門徑者，自有相當的貢獻。無庸贅言介紹。我以為此書出後，上述三種人中，反應最速的，還是基督教內的信徒。故僅就耶穌研究的一部份，略述管見，待正於有道。

關於耶穌的研究，歐美菲亞，尤其是歐美學者的著作如林。因基督教是有嚴密偉大組織的宗教，其勢力，其範圍，與墨子不同。寫耶穌傳的，都根據基督教聖經。但基督教考古家，對新約諸首窮一經者，每不敢輕

易着筆。關於耶穌他的生平和他的教訓，原來是分不開的。但是爲著述方便起見，却往往分爲兩部份，而這兩部份中間，最難的還是耶穌的生平，世界流行的耶穌傳，向來可以分爲三種：

第一種、文學家的作品，不免烘雲托月，只求文章的美麗動人，而對於史實，却不一定講究的。

第二種、宗教家作品，是關於宗教生活經驗的，是信徒虔誠的表示；文章美麗的與不美麗的都有；雖根據聖經，但所特別注意的，不是歷史事實的考證，而是根據了個人或團體的信仰，所得的結論。

第三種、是學者的作品，就是用歷史研究法，以極謹慎的史筆，去寫成的。因爲關於耶穌的記載太少，經學愈有根柢的人，愈不敢輕易下筆。近代新約經學大家，如劍橋大學的山台（Saunders）氏，畢生研究新約，而不敢寫耶穌傳，只寫預備做耶穌傳的大綱而已。所以關於耶穌傳的研究，專家的論文與成書的著作，現下仍流行，足資參考者，不止數千種。一百年來，因將歷史研究法，應用於經典上，對於考據訓詁兩方，要輾轉近裏，作耶穌傳的，更是不容易了。

在基督教入中國後，西洋關於基督教的書籍，譯成華文的，雖爲數不少，但多半是不出兩種。一種是初學入門極簡單的教本，另一種是宏教之作，就是上文所說，信徒從宗教經驗中所得虔誠之表示。所出書籍，後一種比較多一點，但依舊爲數極微。

因此，在中國，欲研究耶穌的生平與教訓，不用原本，而專憑中文譯本，是極難的工作。在西洋方面，從學者的立場，不研究新約原文——希臘文的，不敢輕易著述耶穌的傳記。倘若連譯文的材料與參考資料，尚

不充足者，更不敢著述耶穌傳了。

但是，從宗教的立場看，信仰虔誠者，雖有種種學術上的困難，亦能因直接啓示的幫助，對耶穌之生活與教訓，有獨到之處。教會歷史上，頗有關於耶穌的偉大作品，並不是精通希臘原文者及湛深學者之手筆，其感化之力量，與對於世道人心之貢獻，却遠勝於學者之名著。

教會所公認的信條與所傳播的教義，是包含着兩樣的要素：多數學者畢生窮經研史的結果，與歷代信徒信仰經驗的見證。學者研究聖經與其他學術，是與時俱進；信徒虔誠的信仰，因着聖靈的指導，也是隨着時代，進入真理的新疆域。因此，教會歷史上，每一個時代，都有先知先覺，或從直接的啓示，或根據研討的結果，大膽的向前行，領導教會，作信仰的冒險，對於傳統思想，作勇敢的挑戰。對於耶穌的觀念，和對於他教訓的解釋，也並不與此演進的經驗相背。

本書作者吳雷川先生中年信奉基督教之後，常以不得研究西文爲憾。此番對於耶穌傳上耶穌思想的研究，所根據採用的，是中文的譯本。西洋學者謹嚴的著作，譯成中文者，屈指可數。這是吳君著作此書的一個極大困難。但是，正在這一點上，我極佩服吳君的眼光；因他所選擇的，是海爾氏的基督傳導言。海爾氏此書，是神學院與聖班的教本；二十年前，頗得一時查經班的歡迎，銷路極廣；雖不是第一流的學術作品，然在中文譯本耶穌傳中，却是一本比較最可靠，最有價值的書了。吳君能採用此書，而不爲其他許多下乘作品所左右，確是極有眼光。倘若吳君有研究西文的機會，或者中文譯本中，多有第一流作品，供其參考，則

此書的成功，更未可限量了。

海爾氏此書以外，吳君所選的，是考茨基的基督教之基礎。此書雖為研究基督教各書中後起之秀，在基督教經典史學界既非權威，且無地位，然而在關心現代社會主義的人討論基督教的著作中，亦備一格。吳君運用此書，能有相當分寸，亦是難能可貴。

看清楚了上述各點，可以知吳君此書之價值：

一、此書是皈依基督教的中國智識階級，中國國故的學者，試用中國舊有的思想與哲學，去研究基督教，欣賞基督生平與教訓的表示。這是智識階級的代表，因為讀者若能細味全書精味之處，可以看出來，背景與觀點中，滲透着中國民族靈性的遺傳，與向來教會中不學無術之宣教師率爾操觚者之著述不同了。

二、此書是關心現代社會主義的力行家，對於社會改造思想的貢獻。本書對於中國社會的弱點，說得剴切詳明，對於宗教改造社會的效能，和改造社會的力量，有清楚的見地。

三、此書是中國忠實基督徒，由自己信仰經驗，所體會認識的耶穌觀。他的耶穌觀，雖然與基督教一般的看法不同，但是他所描寫的耶穌，却是一個活躍生動的救世主。這不是摭拾陳言，人云亦云者所能看到的聖範。耶穌能應付現今中國的需要，是本書最後的結論。

吳君囑我為此書作序。我對於墨學，向未入門，對於耶穌的研究，雖有數十年之涉獵，而自愧造詣不深，本不敢冒「佛頭着糞」之嫌；而讀了原稿之後，我深佩服吳君（1）對於信奉基督的熱忱，（2）對於



基督教訓中社會福音的方面能獨具隻眼，（3）且能大刀闊斧，排除各家陳言，表示自己的信仰。

吳君自己是一位學者。他知道這書的著作，是開闢途徑的冒險，是一個大膽的嘗試。後起之秀，繼續的研究，與當代積學，公正的批評，都是他所很歡迎的。我因此快樂地介紹此書於當代關心基督教的同道，不但閱讀此書，並能集團研究討論批判，以酬作書者與國救亡之苦心。

對於基督教同道中將讀此書者，我還有三點，願意附帶提及：

第一、取宗教立場的人，也許要以爲墨耶並提，把耶穌看爲凡人，未認他爲神子，與神三位一體共榮，不足表現基督徒愛戴救主之真誠。對於這樣看法的讀者，我奉勸他們不必顧慮。因爲信仰耶穌爲神，這是得靈的啓示。對於凡得靈啓示之人，像本書的學理研究，不但沒有妨礙，而且能藉燭火之光，更加欣賞日月光華之偉大。這是比較宗教學，在文化思想史上，對於信徒應有的貢獻。

第二、中西基督教學者，尤其是治經學與系統神學的人，也許有覺得本書對於耶穌的一部份，所徵引基督的經傳及專家的著述，尙欠廣賅，而引以爲憾者。對於這樣的讀者，我奉勸他們努力加工，把西洋學者的著述譯成中文，以供有志於基督教思想之同道們之參考。謹嚴的選擇，謹嚴的繙譯，不濫行介紹第二流以下的作家，不草率繙譯，隨便節略第一流的作品。我相信，我國民經此番大難之後，對於基督教的信仰，有急起直追的行動。盡量輸入教會兩千年來思想與研究的成績，以供應這需求，那是本書所引起我們注意的一個大挑戰。也是本書對於中國基督教的一個大貢獻。

第三、本書所描寫耶穌的生平，我以為不是主要的；它主要的，是所提出來他的教訓。若有對於吳君所描寫的耶穌生平，不敢贊同者，我奉勸他們對於所提出來的改造社會的教訓，加一番精細的研究。本書在中國基督教思想史上的地位，將要在這一點上，得最後的判定。在這一點上，注意學理的學者，注重事實的史家，注重經義的經學家，都要在注重經驗的信徒，從信仰的虔誠，所得靈的啓示上，得最後的結論。

建國二十九年即主後一九四〇年復活節後十日

劉廷芳寫於上海天恩堂愛小住樓

## 自序

這本書——墨翟與耶穌——原是青年協會約請梅貽寶先生編著，預定在三年前就要出版的。後來因為梅先生在燕京大學的任務很忙，無暇着筆，乃商得青年協會的同意，轉屬我來替代他的工作。我於墨學雖素少研究，但對於耶穌的生平，却自以為稍有心得，所以就貿然應允了。

我於二十六年春間開始搜輯材料，自春徂夏，寫成了前兩章。不幸華北事變突起，全國震動，我的工作因而擱置。及至今年夏間，我自念老景日增，亟應利用餘閒，完成未竟之緒，適值青年協會吳耀宗先生亦來函催詢，於是我又繼續前業。直至今日，始得將全稿寄交青年協會，踐我夙諾。

我寫這本書的大旨是：說明墨翟與耶穌二人之所主張，確能應付中國當前的需要。在本書引論與結論中反覆地申說，其中容有許多主觀與偏見，然在我却是出於至誠，可以自信無愧的。在結論中我尤屬望於當代青年。以為在此國家多難之秋，青年志士必當以墨耶二人之言行爲法，努力預備自己，使己身能成德達材，爲國家效用。此意在前三年所寫基督教與中國文化一書中亦曾提及，而今則更加迫切了。所以在此鄭重聲明，此書敬獻於全國有志的青年。

本書第三章耶穌略傳及第四章耶穌思想的研究，其中敘述耶穌的行事與疏解耶穌的訓言，頗有些地方與前著基督教與中國文化書中所說的相同。雖然這是不可避免的複寫，還是要求讀者原諒的。

本書請我的朋友劉廷芳先生作序，並請將全稿校正一過，都承他慨然應允了。於此謹致謝意。

二十八年十二月十五日 吳雷川寫於北平西郊朗潤園。



(本印影期一第年一第報學粹國) 像畫秘墨



耶 穌 畫 像

# 墨翟與耶穌目錄

劉序

自序

墨翟畫像

耶穌畫像

第一章 引論

第二章 墨翟略傳

第三章 墨翟思想的研究

第四章 耶穌略傳

第五章 耶穌思想的研究

第六章 結論

一

十七

四五

七五

一一四

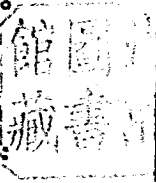
一五一

## 第一章 引論

近人夏丌尊氏有一篇寫給中學生看的文字，題目是作文底基本態度。其中有一段說：「文章底態度可以分六種來說。我們爲文的時候可以發生六個問題：（一）爲甚麼要做這文？（二）在這文中所要述的是甚麼？（三）誰在做這文？（四）在甚麼地方做這文？（五）在甚麼時候做這文？（六）怎樣做這文？」我現在寫這本書的引論，自然要將這六個問題加以大概的解答，但我所特別注意的却是第五個在甚麼時候做這文的問題。

原來宇宙間萬事萬物，總是一息不停地在那裏轉變，所以時的觀念是與人生相終始的。易經六十四卦的象傳或象傳，有許多處提到時字，尤其是革卦和隨卦所說，於人們有深切的指示。革卦的象傳說：「天地革而四時成。湯武革命，順乎天而應乎人。革之時大矣哉！」隨卦的象傳說：「大亨貞无咎而天下隨時。隨時之義大矣哉！」可見天道與人事的演進，都只是一個時的關係。我們生在這個時代，縱然自己的生活已經自然而然地隨着時間在那裏轉變，却還有凡事都注意認清時變之必要。所以我寫這本書，首先注意到下列三點：

一、墨子的學派，在周秦間會盛極一時，韓非子顯學篇開頭提到「世之顯學」，專舉儒墨爲例，就可爲墨學在當時興盛的明證。不幸當它極盛的時候，就有自以爲是代表儒家的孟子，爲了要擁護儒家，乃將



(渝)



墨學大爲排斥，既強指兼愛的學說爲無父，接着又說無父便是禽獸，這種不合邏輯的漫罵式的評論，沒有充分的理由，也不是學者應有的態度。但到了漢武帝定儒術爲一尊之後，二千年來，一般自命爲儒的人們，很自然地順着孟子的論調，斥墨學爲異端。中間雖有唐朝的韓愈，曾經在讀墨子一文中，說及儒墨宗旨相同，孔墨必相爲用一類平允的話。而自宋以迄明清的理學家，仍舊是死守着傳統的觀念，沒有人肯稱道墨學。直至清代中葉，由於考訂並刊刻古書風氣的盛行，纔有人將墨子一書加以整理和註解，經過若干學者的努力，墨子的學說就漸漸地重復彰明，引起人的注意。那時他們的工作大致是：一方面依據韓愈的觀點，說明墨家之誣毀儒家，多半是墨者之徒所做的事，而孟子之所痛斥的，也是墨者之徒，皆與墨翟本人無干。又一方面說明墨家與儒家在同爲「世之顯學」的時候，兩家地位相等，所以互相非難，本是很容易發生的事，並且以孟子之排斥墨子爲太過。更進一步，說明墨子人格的高尙，學識的超卓，爲戰國時諸子所不及。這樣，墨子已經顯然不是異端，可於儒家之外自樹一幟了。及至清末，那時儒家的權威，已隨着君權的衰落，成爲強弩之末。乃有夏曾佑氏在所著歷史教科書中（就是現時商務印書館重新印行的中國古代史）公然地表彰墨子，以墨子和老子孔子並列爲三大宗。民國以來，梁啟超氏先寫了一本墨子學案，竟以爲中國民族有勇於犧牲及非攻戰、重守禦種種的特性，是由於「墨學精神，深入人心，至今不墜。」（這種說法是否允當，爲別一問題，此處所引，只證明梁氏是十分地重視墨子。）後來在他所著的先秦政治思想史中，雖然處處是擁護儒家，對於墨家頗多辨難，然而他還是極端推崇墨子的人格。此後關於研究或評論墨學

的專書，以及在各種雜誌或副刊上所發表的專篇論著，統計不下百數十種之多，大抵對於墨子都有相當的認識與景仰，甚至有些人明說墨學有遠過儒術之處。試想：以中斷了二千年的墨學，忽然在近百年來得到再興的機會，正如古代商鞅韓非王安石一派極端主張變法的人，從前都屈伏於儒術專制之下，爲學者所不敢稱頌，現今則無不被推爲大政治家，許爲識時務的俊傑。豈不都是時代轉變的關係？

二、以猶太人耶穌爲教主的基督教流傳到中國，最初是在唐太宗貞觀年間（西歷六二七——六四九）經過一千餘年，中間若存若亡，忽斷忽續，除了明清之際（一五八〇——一七二〇）羅馬教派在華一段的歷史於中國文化有不少的影響，此外就沒有甚麼大事可說。及至清道光二十二年（一八四二）中國與各國訂立通商條約，基督教藉着不平等條約的勢力，重到中國內地。在教會這方面說，正以爲是天假之緣，而在一般人看來，挾外人之武力以宣傳宗教，怎能怪人有不良的印象？加以傳教者不了解中國的情勢，只知用各宗派的儀式或神學上的懸解來引人入教，對於耶穌的根本教義則忽略不談。以致經過了百年之久，雖然也有些有知識有地位的人加入教會，但大多數不信基督教的人，依然不是深惡痛絕，便是鄙夷不屑地輕視，至多也不過當着信教的親友，姑且安於緘默，或口是心非地附和着贊成幾句罷了。然而在最近的十餘年間，基督教會在普通傳教的專業上，雖然好像沒有甚麼進展，而且是幾於停滯，而在非基督徒的智識界中，却顯然有對於基督教進一步的認識。就如陳獨秀氏在他所寫的基督教與中國人一篇文裏說：「我們今後對於基督教問題，不但要有覺悟，使他不再發生紛擾問題。而且要有深的覺悟，要把那

耶穌崇高的偉大的人格，和熱烈的深厚的情感，培養在我們的血裏，將我們從墜落在冷酷黑暗汙濁的坑中救起。』（獨秀文存上海亞東圖書館本，四二〇頁）他並且又列舉了許多條耶穌很好的教訓。這種以耶穌的人格與其教訓為醫治中國民族良藥的論調，出於不信基督教的學者的手筆，這豈不是基督教——就是耶穌偉大的人格，已經在中國學者的識閫中占了相當的地位？於此，我們所須注意的是：在二百多年前，明末清初的時候，羅馬教也曾得着一般士大夫的信從，但他們所藉以結合的，多半是因為羅馬教能接受中國人對於天或上帝的觀念，以及祭祀祖先，崇拜孔子的禮俗，所以能夠融洽，可說都是屬於神的範圍的事。而現在有學者注意到耶穌的人格與其純正的教義，則不是屬神的事而是屬人的事。即此一點，既可證明人的觀念是隨着時代的需要而轉變，也就可推測基督教在這轉變中能很自然地得着潛進的機會。至於現今基督教會在中國的傳教士，固然也有人深知要使基督教在中國有根基，必得隨時顧到中國固有的文化和當下的環境。但因為實際上有種種牽制，不容標新立異，所以他們傳起教來，還是不能自主地因襲傳統的解說，高談玄妙而不顧現實。於是他們的工作，反而是延誤了基督教進展的時機了。

三、墨翟與耶穌兩位先哲，忽然在後人思想上發生聯繫，因而著為論說，在最初，是中國基督徒方面一種嘗試的工作——是為基督教而做的工作。如所謂耶穌論衡，耶穌辨一類的書冊，都是基督徒所著的，他們多半是忽略了知人論世的方法，對於墨學也未必有很深的了解，只是一部分援墨以同耶，一部分又崇耶而黜墨，其目的不外乎是要說明耶道唯一。又如王治心氏所著的墨子哲學（金陵神學院出版部發

行)名是專研究墨學的書，但因為這本是他在金陵神學院教授這門科目的講稿，所以在愛的部分(原書將墨學分爲愛與智兩部分研究)還是處處拿基督教義來衡論墨學，脫不了基督教主觀的見解。至如近年以來，中國一般研究墨子的學者，都不免要論到墨學中所含的宗教性，因而很自然地提及基督教，並且將墨子的人格和耶穌的人格相比並。這樣，墨耶二人的聯想，乃是從非基督徒而研究墨學的人們中發出，當然就和以前只是基督徒的評論大有不同了。原來墨學之復興，並不徒然是有一般人喜歡鑽研故紙，乃是因為他所主張的有些合乎現今的需要，再加上他的人格崇高，足爲世人的模範，所以值得提倡。又在以救世爲前提的觀點上，見到了墨耶二人的聯屬，因而坦白地陳述，不復有中外古今之歧視，豈不是學術界顯著的進步？所以這本書——墨翟與耶穌——雖然是由基督教青年協會命題，然而照我的看法，它決不要再像從前基督徒所寫的墨耶論衡之類，仍以宣揚基督教爲宗旨。我可以說：它要寫這本書的宗旨，只是如韓非子五蠹篇所謂「故事因於世，而備適於事」而已。

論到墨耶二人的聯繫，第一就是宗教。耶穌之爲宗教家，是一般人所習知而公認的，而墨子與孔子老子的學派同被稱爲宗教，則始於夏曾佑氏。他在歷史教科書裏論老孔墨三家說：

「老孔墨三大宗教皆起於春秋之季……其後孔子之道成爲國教，道家之真不傳，(今之道家皆神仙家)墨家遂亡，興亡之故，

固非常智所能測，然亦有可淺測之者。老子於鬼神術數一切不取者也，其宗旨過高，非神洲多數之人所能解，故其教不能大。孔子留傳

歎而去鬼神，較老子爲近人矣，然仍與下流社會不合，故其教只行於上等人而下等人不及焉。墨子留鬼神而去術數，似較孔子更近，然有天志而無天堂之福，有明鬼而無地獄之罪，是人之從墨子者，勞身苦思而無報，違墨子者，放僻邪侈而無罰也，故上下之人均不樂之，而其教遂亡。」（第一篇第二章第十一節）

### 又論墨教之亡說：

「其後儒墨獨盛，皆有可爲國教之勢……而其後卒以儒爲國教而墨教遂亡。興亡之際，雖因緣繁複，然至大之因，總不外吾民之與儒家相宜耳。然而自此以後，遂成今日之局。墨厥儒興，其厥亂戰後之第一大事故。」（第一篇第二章第二十節）

### 又論及宗教之功用說：

「儒夫優勝劣敗之理，服從強權，遂爲世界之公例，威力所及，舉世風靡，弱肉強食，視爲公義，於是具有智仁勇者出，發明反抗強權之學說，以扶弱而抑強，此宗教之所以興，而人之所以異於禽獸也。佛教基督教皆以出世爲宗，故其反抗者在天演，神州孔墨，皆詳世法，故其教中均有捨身救世之一端，雖儒俠道遠，有如水火，而此一端不能異也。顯其爲道，必爲乘強權者之所深惡，無不竭力以磨滅之。歷周秦至魏晉，垂及千年，上之與下，一勝一負，有如迴瀾，至司馬氏而後磨滅殆盡，至於今不復振，其興亡之故，中國社會至大之原因也。」（第一篇第一章第七十三節）

夏氏以老孔墨三家爲宗教，他的宗教觀是廣義的。他以反抗強權爲宗教之所由興，這種說法，在純粹宗教家看來，如要將他所說的作爲宗教的界說，似乎也太淺顯了，沒有神學家說得微妙。但我們要知道：以一個不信宗教的人而能承認宗教是由人們反抗強權而起，豈不正是承認宗教在人生中有至上可貴的

價值？因為依他所說，宗教既是起於人對現社會的不滿，那末，宗教就必是要改造社會了。至於他說基督教是以出世爲宗，那時因爲當時基督教會中勸人死後升天堂之說最爲普遍，而夏氏又未曾深究基督教義，所以有此誤解。總之，夏氏既重視宗教對於社會之功用，又致慨於墨教之亡爲吾民族史上之重要關鍵，可見他對於墨子的宗教尤爲重視了。

繼夏氏之後，研究墨子學說而論到宗教的，如胡適氏說：

「墨子是一個宗教家，他最恨那些儒家一面不信鬼神，一面卻講究祭禮喪禮……所以墨子雖不重喪葬祭祀，卻極信鬼神，這更信天。」（中國哲學史大綱商務本一五〇頁）

「墨子是一個實行的宗教家。他主張節用，又主張廢樂，所以他教人要喫苦修行……這是墨教的特色。」（同上二一五〇頁）

「墨子是一個創教的教主。上文所舉的幾項（按：尙賢，尙同，節用，節葬，非樂，非命，尊天，事鬼，兼愛，非攻）都可稱爲墨教的信條。」

（同上二一六六頁）

「他又是一個很有宗教根性的人，所以主張把天的意志作爲天下之明法，要使天下的人都上同於天。因此，哲學家的墨子，便變成墨教的教主了。」（同上二一七五頁）

又梁啓超氏說：

「墨子學說，件件都是和時代潮流反抗宗教思想亦其一也。說天說鬼，原是古代祝史的遺教，春秋戰國時，民智漸開，老子孔子出，大闡明自然法，這類迷信已經減去大半。像墨子這樣極端主張實際主義的人，倒反從這方面建設他學術的基礎，不能不算奇怪。」

(墨子學案商務本四五——四六頁)

「墨子的天志和基督教很相像。但有一點大不同處，基督教說靈魂，說他界，墨子一概不說。」(同上四九頁)

「墨家卻有一種很奇怪的制度，他們自墨子死後，在全國的墨者裏頭立了一個墨教總統，叫做鉅子……這位鉅子，很有點像基督教的教皇。我想：墨教倘若成功，一定把中國變成教會政治。」(同上六五頁)

「就堅苦實行道方面看，墨子真是極像基督。若有人把他釘十字架，他一定含笑不悔。」(同上七八頁)

「古今中外哲人中，同情心之厚，義務觀念之強，犧牲精神之富，基督而外，墨子而已。」(先秦政治思想史商務本二二——二二三頁)

「墨子非哲學家，非政治家，而宗教家也。墨子有其極崇高極深刻之信仰焉，曰：天……因此創為一種宗教，其性與基督教最相近，其所以能有絕大之犧牲精神者全恃此。」(同上三〇——三二頁)

### 又馮友蘭氏說：

「墨子注重宗教的制裁，以為有上帝在上，賞兼愛者而罰交別者……上帝之外又有鬼神，其能賞善罰暴與上帝同。」(中國哲學史商務本二二九——三三一頁)

「於宗教之外，墨子又注重政治的制裁……依墨子之意，不但除政治的制裁外無有社會的制裁，即宗教的制裁亦必為政治的制裁之附庸……依墨子「天子上同於天」之說，則上帝及主權者之意志相合為一，無復衝突。蓋其所說之天子，已君主而兼教皇矣。」(同上三三六頁)

又趙蘭坪譯述日本高瀨武次郎原著中國哲學史裏說：

「墨子之學，與耶教幾同，今舉其要點言之：（一）墨子所謂主宰的天，即耶教之上帝。（二）天與上帝創造萬物之說亦相類似。（三）墨子本天志之兼愛主義與耶穌本上帝之博愛主義同。（四）二教非攻之說亦同。（五）墨子盛斥宿命說，耶穌亦無宿命論。（六）敬神尊天亦爲二教相似之點。（七）天與上帝按人類行爲之善惡而施賞罰之說亦同。（八）人類行爲之善惡標準，全視是否合於天或上帝之旨而定。」（商務本，卷上，三三三——三三四頁）

又劉侃元譯日本渡邊秀方著中國哲學史概論裏說：

「墨子之學，當爲以宗教的信念，宣揚人類社會平等的大理想的。……他稱天意天道以樹其說，思想不根於論理而率根於宗教的信念，這正是他比老孔二學祖大異其趨的地方。……他的兼愛、尚賢、和平諸說，都是推原天意，博證史實而立說的，很有不容易發見破綻的特色。本諸天意而行社會革命，他是這樣一個宗教的思想家。」（商務本，一三五——一三六頁）

又李麥麥在所著中國古代政治哲學批判裏說：

「不管人們是怎樣來形容墨子，墨子是古代中國的基督。墨子的門徒禽滑釐許犯腹等，其堅苦卓絕的精神，不下於約翰和聖保羅。墨子的「摩頂放踵利天下爲之」的精神，更不亞於基督上十字架的勇敢。」（新生命書局本，二六〇頁）

「墨子不是一個政治家哲學家，而是一個堅苦卓絕的教主。……第一，墨子及其門徒有自己的特殊的生活方式。第二，他們有古之殉教者的精神。……第三，他們有教會的組織，其全國的教主稱爲鉅子。第四，全國學者俱誦墨經。」（同上二七〇——二七一頁）

以上爲要說明墨翟與耶穌聯繫的第一點是宗教，所以不憚煩地引了各家的論說。此外，關於研究墨



子的論著中，也有否認墨子是宗教家的。如楊寬氏在墨學非本於印度辨（大陸雜誌一卷六期，二十一年十二月出版）一篇文裏說：「墨學理論較高，目光較遠，難以語常，故言論時不得不借重當時迷信，以期發展主義。墨經中絕無尊天事鬼之論，其明證也。天志明鬼，非墨家本義，乃利用之謀發展其學說。」又說：「墨子弟子有死義之精神，乃力行主義使然，非宗教使然……鉅子制度亦不必宗教制度，乃墨家政治主張尚賢尚同使然，與宗教無涉。」又陳願遠氏在墨子政治哲學（泰東書局十二年八月出版）一書裏說：「墨子把政府權力的範圍定出來，說是天的意思，給政府權力的濫用，擬出一種制裁，說是鬼能施行，這全是政治上的利用……墨子的天，是抽象的，是精神的，是虛渺的；不是具體的，物質的，實質的。謝无量先生說墨子信天和耶穌教一樣，我對這話很懷疑，因為耶穌教的天和墨子的天恰是個相反。他沒信有個上帝以後纔演出上帝的意思，兩者根本上就不同，人說墨子是宗教家，我以為不然的。」這兩家的說法，自然也各有理由。然而楊氏寫這篇文，是因為胡懷琛說墨翟是印度人，墨學或墨教就是佛學，所以特別說明墨學與宗教無關，來證明墨翟為印度人說之不足信。陳氏研究墨子是着重在政治方面，所以必須排斥宗教。這二者都有特別的原因，不足為主張墨子宗教論者的對抗。要之如上文所引夏會佑氏以下各家所說，或是說明宗教對於改造社會的功用，或是說明宗教對於增進人格的效能，有的列舉墨子的學說與耶穌的教義對比，更有的以墨子與耶穌二人的人格並論，已足證明在他們看來，墨翟與耶穌在宗教上確有密切的聯繫了。

墨翟與耶穌聯繫的又一點是社會主義。社會主義的派別很多，因而界說也不能一致。沈嗣莊氏在他所著的社會主義新史（青年協會書局二十三年十二月出版）導言裏於列舉幾派社會主義的學說之後，接着說：

「雖然如此，它們也有相同之處。第一，它們都主張私產制度廢止以及生產工具的社會化。所謂生產工具，乃是合土地資本而言。第二，它們都主張革命，雖然革命的程度不同。所以社會主義斷不能和社會改良混為一談。合起來說：凡以私產制度的廢止和生產工具的社會化為目的，而以革命為手段的，方得謂之社會主義。如果要有「一個統一的社會主義的界說，這或者可以將就吧！」（原書第二頁）

簡括地說：社會主義是要從經濟基礎上改造世界，要推翻現時代的資本主義，取而代之。因此一提到社會主義的時候，有許多人都抱着疑懼的心理，談虎色變。尤其是在中國，先是思想銅鐵，近來思想漸漸地解放了，而言論又不自由，乃至不准亂談任何主義，雖在學術界中也不得公開地提出討論。至於在基督教會裏，更有許多人不願提到耶穌的教義和社會主義有聯屬，好像如此就褻瀆了耶穌的神聖。這實在是可惜的事！然而事實勝過雄辯，真理終久必要顯明。所以社會主義新史導言裏又說：

「社會主義的發生既由於人類生活的痛苦，那末，人類生活的痛苦一日存在，社會主義一日不能消滅，就是用刀鋸斧鑿也不能把他消滅。不錯，有許多社會主義，它們的主張太激烈了，它們的手段太毒辣了，而其悲天憫人的苦心，我們卻不能否認。……我們先該自問：現有人類生活的痛苦是不是還存在？……對於任何主義，我們都應當用友愛的態度加以批評，寬大的胸襟加以欣賞。」（原書

第三頁）

試看到了現在，因為理論的優勝與事實的推動，連向來多所顧忌的中國，也漸漸地有容讓一派社會主義者保存它們實力的趨勢。那末，在學術上討論研究，當然是可以不受干涉了。

研究墨學而推論及於社會主義的，先有梁啟超氏在墨子學案中說：「墨子又是個大馬克思。馬克思的共產主義，是在唯物觀的基礎上建設出來，墨子的唯物觀，比馬克思還要極端。他講的有用無用有利無利，專拿眼前現實生活做標準，拿人類生存必要之最低限度做標準，所以常常生出流弊。」（原書四三頁）梁氏的說法，是不贊成墨子這一類主張的。後來朱俊氏在現代評論上發表墨學與社會主義一文，他說：「中國經濟學說不發達，未始非儒家「非利」思想有以致之。另一派，把利の問題看得非常重要，只言利應如何分配或如何生產，初不言利即義之反，墨家便是如此。由此可見墨家的出發點與近世社會主義的出發點根本相同。……在先秦哲學中，墨學是一種最有系統的哲學，從以上所述，我們可以約略窺見他的系統嚴整，我們說他與近世社會主義相類，決非附會。」朱氏的觀點和梁啟超氏不同，他是贊成墨子這一類主張的。而論得更深切的還要推日本渡邊秀方。上文已引過渡邊氏論及墨子關於宗教的部分，他以為墨子是本諸天意而行社會革命，所以他對於墨子的政治思想，也屢次拿來和近代的社會主義相提並論。他說：

「墨子的經濟政策，他說第一當匡正社會積弊的病源，以謀社會全體福利的增進，恰和現代社會主義的經濟政策有酷似處。爲了一二階級，使一般人民陷於貧窮，這是他所不能堪的，當以天志爲本，謀富及機會的均等……他的理論，和現代社會主義的理論相

據，顯然不同。後者依唯物觀為基礎，其理則為科學的生理的，前者墨子則為基於天志的人道的實證論。出發點和論法明明相異。但其提倡人道愛，圖一般人的幸福，尤其對於下層百姓的困苦，想用物質的救濟的精神，則二者殆全如一。」（中國哲學概論一四四頁）

「當時一般民衆的狀態，恰和近代第四階級無產階級相酷似，而呻吟於悲慘的社會契約之下不得伸風的情勢，或且過之。情勢如此，所以必然的反動不能不起了，和資本主義的政策之下，萬不能再容忍的近世社會主義一樣，再不能不激起了。那末，這時候的馬克思是誰呢？不待說就是墨子。」（同上二五三頁）

「他的打破個人主義的精神，雖本諸學說上的天意，但把這精神演繹起來施諸實際的時候，則當和現今社會主義的精神和社會主義的政治該相似。」（同上二五四頁）

看了以上所引渡邊氏的言論，可以知道他對於墨子的認識，在關於政治社會學說方面，較比梁朱兩氏的認識深刻得多了。

論到耶穌，他本是以改造社會為唯一底目的，所以他一生的訓言，除了一部分是指示個人當若何修養之外，大部分是屬於社會主義的。並且他自身所實行的，也處處足以表顯社會主義。關於此點，將在下面論及耶穌的專章內再為詳說。現在且引考茨基氏的幾段話為證。考氏是共產黨徒，是不信基督教者。他在他所著的基督教之基礎（湯治葉啓芳合譯本，神州國光社出版。）第四篇基督教之源起裏，先提出原始基督教會是無產階級之組織，所以有共產主義的趨勢，並歷舉原始教會共產的事實。又稱引福音書所記一個人因為不能變賣所有賙濟窮人，因而不跟從耶穌的一段故事，以及登山寶訓中貧窮的人有福一類

的話。又指斥基督教會既成爲國教之後，就完全失去了原始教會之性質。最後，又指出原始教會之共產主義與現代共產主義之不同。他說：

「普通都是承認基督教會源始所包含的份子，是無產階級，差不多全無例外，它並且是一種無產階級的組織。而且這種情形，就在基督教早期開始之後一個長久的時間仍是真確的。」（原書四〇四頁）

「觀察這種教會之直陳無隱的無產階級的性質，則它必以共產主義組織爲目的，即在事實上有很多這樣的陳述。我們在使徒行傳中找出下列的記載：「他們都恆心遵守使徒的教訓，彼此交誼，擘餅，祈禱，信的人都在一處，凡物公用，並且賣了田產家業，照各人所需用，的分給各人。」（使徒行傳二章四二——四四節）（同上四一五頁）

「我們現在所討論的是基督教之原始共產主義的各種趨勢，我們沒有極微小的理由來懷疑這些趨勢之存在。我們在新約中已有極好的證據，我們可以見出教會中之無產階級的性質，及爲敬虔派所清楚地表示在耶路撒冷毀滅前的兩個世紀之猶太人的強有力的共產主義的趨勢，和無產階級的部分。」（同上四三二頁）

「但當新的生產形式遠勝於古代爲教會援助及完成的系統之基礎上發展着的時候，當資本主義成爲一種結果而一種包含一切的生產共產主義起來的時候，則羅馬教會便不能有什麼用處，它只是社會進步之一種妨礙物而已。它從共產主義而生，現在卻成爲近代共產主義之不共戴天的死敵之一了。」（同上五八八頁）

「所以原始基督教共產主義，是一種財富分配和消費標準化的共產主義，而近代之共產主義，則是財富之集中和生產之集中。」（同上六〇〇頁）

考茨基氏在懷疑基督教並反對現代基督教會的立場上，不憚煩地反覆證明原始基督教為共產主義之確實。雖然他所論的是專指着基督教會，但在第四篇中，既會稱引耶穌說貧窮人有福之訓言，又特舉其指示一個人要變產濟貧的一段故事，那末，在我們看來，原始基督教會之有共產主義之存在，自然是導源於耶穌。因而耶穌的教義恰正是現時代所應當研究的了。

上面既敘述了墨翟與耶穌在宗教和社會主義兩點上發生聯繫，我因此有下列的三點意見：

一 宗教末流的弊害，誠然如考茨基氏所說成為社會進步之障礙物，但是這只是重看了它在外面普通的形迹。我們若本着夏會佑氏所論宗教的原理而探取其內蘊的精英，就可知道宗教之有益於人生，乃因它正是社會改造的動力，並且宗教也必隨着時代而進化。所以我們可不必仇視宗教，為未來的時代擔憂。

二 社會主義的派別雖各有不同，而其主張調劑人類種種不平之原理，則歸於一致，且此原理必為任何民族任何時代所不能否認。但是茲事體大，在已往長久的時期中，已獲得多少志士仁人之提倡與試驗，而實現尙渺乎有待。所以現時的人正需要向此方面繼續不斷地努力，更無所用其疑慮與畏避。

三 墨翟與耶穌同具宗教的精神，同抱改革社會的宏願。他們的理想，至今還能夠應付時代的要求，尤其是他們的人格，足為現今中國人效法的模範。因此，我們研究的任務，只是要本着知人論世的方法，盡

我們觀察的能力，認清了他們所處的環境，來描寫他們的生平，更闡明他們所行所言的意義，以供現代中國有心救時者的參考。至於比較衡論，或者有時是必須附帶的工作，然而決不是主要的。

我將本着上述的三點意見來寫這本書。至於我所寫的能否按照我的意見，完成我的任務，則有待於下面各章的證明。

## 第二章 墨翟略傳

墨子的學說與其徒黨，在先秦時，儼然與孔子相抗衡，周秦間人著書，每以儒墨或孔墨對舉，可想見其一時之盛。但到了西漢時，司馬遷作史記，卻不替墨子寫一篇專傳，後人對此，不能不引起疑問，因而就有數種推測的說法。如：『太史公述其父談論六家之要，指尊儒而宗道墨，蓋非其所喜。故史記擷采極博，於先秦諸子，自儒家外，老莊韓呂蘇張孫吳之倫，皆論列言行爲傳。唯於墨子，則僅於孟荀傳末附綴姓名，尙不能實定其時代，遑論行事！然則非徒世代緜邈，舊聞散佚，而墨子七十一篇其時具存，史公實未嘗詳事校覈，亦其疏也。』這是孫詒讓氏在所著墨子傳略中所說。（見光緒乙未年蘇州毛上珍聚珍版本墨子後語上第一頁）又『司馬遷做史記時，墨學早已銷滅，所以史記中竟沒有墨子的列傳。』這是胡適氏在所著中國哲學史大綱裏所說。（見商務本二五一頁）又『司馬遷作史記時，思想界已成爲儒家之天下，故孔子躋於世家，而墨子不得一列傳。』這是馮友蘭氏在所著中國哲學史裏所說。（見商務本一〇六頁）但我以爲他們所說似乎都沒有充足的理由，因爲：

一、如果說司馬遷因爲不喜墨學，就不替墨子作傳，姑無論以愛憎爲取舍，決不是史家應有的態度，司馬遷斷不如是褊狹偏見。且其他如蘇張孫吳諸家學說，安必一一爲司馬遷所喜，何以均爲之作傳？況且墨家的流裔爲游俠，而司馬遷作遊俠列傳，開首引『韓子曰：儒以文亂法，俠以武犯禁；』接着就說『二者皆



讀，而學士多稱於世云。」後來敘述郭解的事，又特提軻有儒生毀郭解及郭解的死罪為公孫弘所議定，都是明明地告人以儒是俠之敵，俠是為儒所敗，正是為遊俠抱不平。何以見得墨子一派為司馬遷所不喜？

二、替前人作傳，本不一定要將前人的遺著儘量地研究，類如為名醫作傳不必就通醫學，為名將作傳也未必就了解兵法，所以說司馬遷不替墨子作傳是因為對於墨子的書，未嘗詳事校覈，這話也不為正確。並且司馬遷在遊俠列傳中有「儒墨皆排擯不載」一語，在孟子荀卿列傳中論及荀卿著書事，說他是「推儒墨道德之行事與壞，序列著數萬言。」並且在自序中序到孟子荀卿列傳，也特別提及「獵儒墨之遺文。」又在老莊申韓列傳中說莊子「剽剝儒墨。」可見司馬遷對於墨子的書，決不能如孫詒讓所說「未嘗詳事校覈」他於墨子的學說必是研究過的。

三、如上所述，司馬遷在游俠列傳中替游俠抱不平，可見他並不是不喜墨學。在游俠列傳、孟荀列傳及自序中屢次並提儒墨，也不能說他對於墨子的書未嘗校覈。因此，「司馬遷作史記時，墨學早已銷滅」及其時「思想界已成爲儒家的天下，故孔子躋於世家，而墨子不得一列傳」之說，也就不能成立。原來司馬遷是一個具有高懷遠識，絕不趨附時尚，並且要諷刺朝政的人。試看他作游俠傳，雖然俠士郭解為政府所誅戮，他還要竭力地表揚，那末，如果在他那時候，墨學早已銷滅，他正需要表章絕學。他雖然推崇孔子，躋於世家，但再看他作儒林列傳時，開首便說：「余讀功令至於廣學官之路，未嘗不廢書而嘆也。」傳中對於公孫弘的曲學阿世，又多有微辭，他何嘗顧忌到當時思想界已成爲儒家之天下？

然則史記中何以沒有墨子的傳呢？我以為：許是原本有傳而後來不知怎樣地缺佚，或是原本有傳而後人故意地將它抽去。我這種推測，雖然找不到相當的佐證，但也不是毫無理由。（一）近人崔適氏作史記探源（北京大學出版）在卷一序證篇要略一條下說：「史記者五經之藁篇，羣史之領袖也。乃漢書已云其缺，於是續者紛起。見於本書者曰褚先生，見於七略者曰馮商，見於後漢書班彪傳注及史通者有劉歆等十六人……至若年代懸隔，章句割裂，當是後世妄人所增與鈔胥所脫，其幸免乎此，又有誤衍，誤倒，誤改，誤解諸弊。」又竄亂條下說：「劉歆之續史記，非不足於太史公也。亦既顛倒五經，不得不波及龍門以為佐證……於是羣經皆受其竄亂，而史記為五經門戶，亦不得不竄亂矣。」又補缺條下說：「漢書司馬遷傳曰：『十篇缺，有錄無書。』」注張晏曰：「亡景紀，武紀，禮書，樂書，兵書，漢興以來將相年表，日者列傳，三王世家，龜策列傳，傅靳列傳，元成之間，褚先生補缺，作武帝紀，三王世家，日者龜策列傳，言辭鄙陋，非遷本意也。」……適案今之篇目篇文，不但非太史公之舊，亦非班固張晏時之舊。今十篇皆補，無一缺者，轉視班固張晏時為備矣，其可信耶？正足為殘缺益多之反比例也……今姑舍是，證其為通篇皆僞者二十有九。」此後崔氏又於彼所認為通篇皆僞者二十有九篇，每篇皆詳為考證，說明其決非司馬遷所作。試想依崔氏所說，史記既本多殘缺，又經過劉歆的竄改，其中又有許多篇是後人妄作的，那末，安知史記不是原有墨子傳而後來缺失，抑或是劉歆因為傳中原有不利於他所企圖作僞之處，因而將其全篇捨去，又僞作他人之傳以補其篇數呢？

（二）史記孟子荀卿列傳的末尾，附載着「蓋墨翟，宋之大夫，善守禦，為節用，或曰並孔子時，或曰在其後。」

二十四個字，在此二十四個字的前面，則有「而趙亦有公孫龍，爲堅白異同之辯，劇子之言，魏有李悝盡地力之教，楚有尸子長盧，阿之吁子焉，自如孟子至於吁子，世多有其書，故不論其傳云。」這段文字，中間多有脫落不相銜接處。據崔適史記探源所考訂，以爲「蓋墨翟」以下十三字，是上文所脫而倒列於末，「或曰」以下十一字則以爲必是後人旁記誤入正文。但據我看來：「蓋墨翟」以下二十四字，恐怕全不是史記本文。因爲司馬遷無論如何不喜歡墨子，固然不至對於他的時代都說不準確，就如在句首用「蓋」字，也實在顯得奇突，決不像是司馬遷的手筆。所以說這二十四字全是後人旁記而闖入正文，這也有兩種可能性：一是後人看見司馬遷在孟荀列傳中，除了孟子荀卿之外，連帶着敍了鄒忌、鄒衍、鄒爽、淳于髡、慎到、環淵、接子、田駢、公孫龍、劇子、李悝、尸子、長盧、吁子這許多人，獨不見敍到墨子，所以妄自添上這沒頭沒尾的二十四個字。二是後人刪去原有的墨子傳的時候，也覺得以當時稱爲顯學的墨子而在史記中不替他留下點痕影，總是說不過去。所以就胡亂寫上幾句話，恰好加在孟荀列傳末後一段脫落不全的文字裏。倘若他想到孟子和荀子原是極端地排斥墨子的兩位大儒，而今卻將墨子的一生縮寫在這兩大儒列傳之後，那正是給予墨子以難堪了。總之司馬遷既不是不喜墨學，又不是沒見到墨子書，又不是阿附時尚，攝於儒術的權威，不敢於儒術之外提倡任何學說，我們就實在想不出他不替墨子作傳的原因。而現存的史記二百三十篇中，據崔適所考證的，竟有二十九篇是後人僞作，篇文既可以僞作，篇目自然也可以抽換。那末我們說史記原有墨子傳，後人抽去其原文，並改換其篇目，僞作一篇別人的傳來抵補，豈不也是意中的事？

史記中既沒有墨子傳，使後來研究墨學的都感到一種缺憾，於是在清代末葉，乃有第一個表彰墨子的孫詒讓氏寫了一篇墨子傳略。後來胡適氏在中國哲學史大綱墨子篇中也寫了一章墨子略傳。此外更有不少的人在他們關於墨學的論著中，敘述些墨子的生平事略，考證其姓名、國籍、家世、和生卒年代等等，這自然是因為要尚友古人，必得如孟子所說先要知其人論其世。所以我也在此也採用胡適氏所用的標題，寫一篇墨翟略傳。原來要寫古人的傳而又得不着最初確實的史料，這就等於要爲人畫像，而既沒看見本人，也沒有本人的相片對照，只可以憑着間接的印證，加以心靈的摹擬，或者也能得其彷彿。如明代歸有光在先妣事略一文裏，記他的母親死後畫像的事說：「於是家人延畫工畫出二子命之曰：鼻以上畫有光，鼻以下畫大姊，以二子肖母也。」這可見從前爲已故的人畫像的難處。何況我用文字來畫像的手段非常拙劣，要寫墨子略傳，當然是寫不好。但因我生在這個時代，所得關於研究墨子的考證和論議，要比以前的人增加了許多，那就是我的畫像要比前人多得着些材料，所以我就大膽地嘗試。

墨翟，名翟，墨，是當時人物流品中一種稱號，墨翟正是這一流品的人。他自創一派學說，因此墨又成爲一種學派的名稱。由於這兩種原因，當時和後代的人都稱他爲墨翟，他的姓氏反而隱沒不彰了。他是春秋戰國間魯國的人。他的生年，大約在周敬王末年至貞定王初年二十年之間。（西歷紀元前四七九至四五九）

註一 古書中最先提到墨子的是孟子，孟子中嘗以楊朱墨翟連稱，後人以爲楊朱是姓楊名朱，當然墨翟也是姓墨名翟。但孟子中有「墨者夷之」一語，孟子又說：「墨之治喪也，以薄爲其道也。」既稱「墨者」，又曰「墨之治喪」，已可見「墨」決不是一個人的姓。後來漢書藝文志班固自注，呂氏春秋常染篇，又慎大篇高誘注，淮南子修務訓高誘注，都只說「墨子名翟」，並沒有說墨子姓墨。慎大篇注並且有「以墨道聞也」一語，更可證明墨不是姓。以墨爲墨子的姓，始於唐林寶所著元和姓纂「墨氏，孤竹君之後，本墨古氏，後改爲墨氏。戰國時，宋人墨翟著書號墨子。」林寶所說，不知何所根據。鄭樵通志氏族略也引用他的話，後人因而確信墨子是姓墨，毫無疑問。到了近代，江瑛氏著讀子卮言（商務印書館民國六年初版）第十四章論墨子非姓墨。錢穆氏又寫了一篇墨子非姓墨爲利徒之稱攷。（見錢著先秦諸子繫年攷辨第三十二）馮友蘭氏在中國哲學史中已主張江錢兩家的說法，後來又寫了原儒墨及原儒，墨種兩篇文字。（見二十四年清華學報）也論到墨翟所以稱墨的起原。於是墨翟不是姓墨，已爲多數學者所公認。最近乃有顧剛氏童書樂氏合作墨子姓氏辨一文（見二十五年十月北平研究院出版之史學集刊第二期）內分上下兩篇。上篇專駁江錢兩家墨子非姓墨之說。下篇提出墨子姓氏來源之兩種假定。大旨是：（一）墨氏實從墨台（怡）氏化出，墨台即夷，故假定墨子爲宋公子目夷之後，墨姓由目夷氏來也。（二）古即墨有墨山墨水，即墨爲齊地，墨子曾居齊，其性或從墨山墨水之地名來，如舜居陶水，姓媯之例。該文寫成後曾送與錢穆氏閱看，並請他發表意見。錢氏復函（附刊在該文之後）有：「江說爲學派名稱一義，實爲精卓。……墨爲先秦顯學，韓非有相里氏之墨，相夫氏之墨，郭陵氏之墨，三墨入儒並稱，此等墨字，甚難說其不與墨字有同樣特種之意也。」等語。我於本文，仍取江錢兩請家之說。

註二 江瑛讀子卮言第十四章論墨子非姓墨，「墨子既非姓墨，則古之稱曰墨子，其義安在？古之所謂墨者，非姓氏之稱，乃學

術之稱也。猶言墨子之徒以墨爲其學耳。墨訓爲黑，亦訓爲晦，引伸之爲瘠墨，爲穢墨，是則所謂墨者，垢面囚首而目深黑之義。墨子之學出於夏禹……莊子稱禹親自操耒耜而九雜天下之川，胼無胼，脛無毛，沐甚雨，櫛疾風。列子稱禹身體偏枯，手足胼胝。呂不韋稱禹愛其黔首，顏色黎黑，寢藏不通，步不相過。是禹之爲人，盡儉苦之極軌，故墨子亦學之。墨子之學，雖有貴儉、兼愛、尚賢、右鬼、非命諸端，究以貴儉兼愛爲宗，然貴儉爲本，兼愛爲用，二者之中又自貴儉始。（按墨子兼愛之旨，在於不敢自愛而愛人，然外而愛人，必自內而不敢自愛始。故貴儉爲墨學之第一義，而兼愛次之也。是以莊子天下篇詳論其儉苦之事，而不及兼愛。司馬談論六家要指曰：墨儉而難遵，亦皆專損貴儉言之，而班志列舉數端，亦首列貴儉，皆此義也。）墨子學禹之道，以自苦爲極，此其學深合於墨字之義，故以墨名其家，人亦或以墨子稱之。所謂墨者，蓋即隱括勸儉勞苦諸義之稱也。」

註三 錢穆墨種非姓墨墨爲刑徒之稱攷，「墨者，古刑名也。白虎通五刑，墨者，墨其額也。尙書周禮孝經，漢書諸注疏，均以墨爲罪，刻其面額，涅之以墨。墨家之墨，即取義於是矣。墨尙勞作，近於刑徒，古者身墜重罪，並籍家族爲奴，又有無力贖罪則身沒爲奴婢，故與隸盜僕成爲墜罪之人，而童僕奴隸之名成爲罪人而立……奴隸之在古代查珠習見，且爲社會重要之一部，而墨家乃以奴隸之爲道倡於一世，以與儒術相抗衡也……蓋墨子之所倡，在其時則刑徒之所爲，至於貴族，固無親操勞作之事，故墨子之言其道，對儒者之稱文武周公而言也。儒者之言曰：夫禮樂者，文武周公以來相傳之道也。墨子無以加之，則曰：我之親操勞作，自苦爲極者，則禹道也。而後人乃以爲墨子真有得於禹道，是豈足與語夫學術流變之真哉？然墨子雖自稱以爲禹道，而當時非笑之者則仍曰：此刑徒之所爲，惡墨之所務也，而遂呼之曰墨，呼之曰墨者，猶其呼孔門以儒也。蓋儒之與墨，皆當時人物流品之一目，人生行樂之一端耳。儒者初未自認其爲墨，而墨者則直承其爲墨，曰：人呼吾墨，吾則以爲大聖夏禹之道也，故曰「非夏禹之道，不足爲墨。」人以墨教誨，而彼轉以墨自誇，爲故

其名曰墨，猶後世有黜布……儒者力爭上流，墨則甘與下伍，而儒者譏之，乃謂如黜墨之徒也。荀子又言曰：「以是懸天下，一四海，何故必自爲之？自爲之者，役夫之道也，墨子之說也。」（王霸篇）豈不明以墨子之說爲役夫之道哉？故曰：「君子以德，小人以力，力者，德之役也。」（富國篇）墨子非禮尚力，固宜爲役夫矣。然則稱之曰墨者，卽無異斥之曰役夫也。」

註四 馮友蘭氏原儒墨第十二墨家之起原：「在貴族政治未崩壞以前，出兵打仗，貴族卽是將帥，庶民卽是兵士，及貴族政治崩壞以後，失業之人，乃有專以幫人打仗爲職業之武專家，卽上述之俠士。此等人自有其團體，自有其紀律，墨家卽自此等人中出。墨子所領導之團體卽是此等團體，此等入之生活，可於墨子書中見之……淮南子謂墨子服役者百八十人……墨子常率其弟子幫人打仗。

……可見學戰及實際參加戰事，乃墨子之弟子所應有之工作……墨子爲人謀國，有時亦從軍事之觀點立論……在墨子書中，我們又可見墨子贊助人養武士……於此可見墨子與孔子之大不同處。孔子是「俎豆之事，則嘗聞之矣；軍旅之事，未之學也。」而墨子則講軍旅之事，曠不起俎豆之事之繁文縟節。墨子書中有講守備兵法者二十篇，蓋此爲其團體之衣食之資，與儒之禮樂同。」

註五 至於墨、釋二字連稱，江瑛氏以爲釋也許是墨子之姓。他說：「古有釋國，在宋、鄭之北，其子孫以國爲氏，故春秋以後有釋姓，疑墨子卽其後。釋國與宋近，故墨子亦爲宋人。又說：「古人之稱謂，可以舉其人之事，加於其姓或名之上而稱之，釋以墨著，故世稱曰墨。釋爲名，則符於天口、駘、天衍、離龍、陶之例。釋爲姓，則符於老彭（老子雖姓李，而實爲彭祖之子孫，彭爲其原姓，因其自稱老子，世因稱之曰老彭）、胡、嬖（楚人瓊，本姓嬖，自號胡子，淮南子則稱曰胡、嬖與瓊通）、盲左、竹、箭、浪（漢人，以善射名，見漢書）之例。是不論釋爲姓抑爲名，而墨學於其上，其例皆可通。」而錢穆氏則專以釋爲墨子之名。他說：「或疑墨既爲刑徒之稱，則墨子當何姓？余意古人不必要有姓，兵可稱也。男子稱氏，女子稱姓。氏所以別貴賤，貴者有氏，賤者則有名不必有氏。且如春秋寺人穀，寺人披，徒人費之

屬皆無姓，如介之推，燭之武之類，亦不知有姓，復如師襄，師曠，卜徒父，卜偃，卜招父，屠牛坦，屠羊說之屬，亦非姓。若以氏言，此等賤者，子孫既微，亦不必全有氏。則何嫌於墨子之不得其姓氏哉？然則墨子之以墨稱，其殆如屠牛坦，屠羊說之流，彼固會親自在役夫刑徒之列者耶！我以為錢氏確定稱爲墨子之名而非姓，所說較江氏更爲精當。因爲墨子書中屢次提到墨子自稱爲墨。可知墨當然是他的名，決不能是他的姓。何況漢班固、高誘等都明說墨子名墨，所以墨是墨子的名，決無疑義。但錢氏所說墨子本無姓氏，卻不過是一種臆測，不能認爲定論。

註六 關於墨子的國籍，傳說也不一致。梁啟超氏在墨子學案中考證得較爲詳細。他說：「或說是魯人（呂覽、高誘註），或說是宋人（葛洪、神仙傳、文選、李善註、荀子、楊倞註），或說是楚人（畢沅、墨子注、序、武備、授堂、文鈔、墨子跋）。宋人之說，因史、漢都說墨子爲宋大夫，所以傳誤。據公輸若有「歸而過宋」一語，其非宋人可證。楚人之說，因墨子與魯闕文君有關係，魯、楚、越、楚，疑他是魯、楚人。考賈、義、蘇稱「墨子南遊楚」，若自楚之魯、楚往，當云遊鄆，不當云遊楚。又稱「墨子南遊使衛」，若自魯、楚往，當云北遊。清宮舊事載：「魯闕文君說楚、惠王曰：墨子北方賢聖人。」其非楚人可知。呂氏春秋、慎大篇云：「公輸般將以楚攻宋，子墨子聞之，起自魯，十日十夜至鄆。」魯、楚至鄆，不應如是其遠。據此看來，墨子魯人之說，當爲近真。」故本文即假定墨子是魯人。至於近人胡適、陳氏者，墨、翟、魯、印、度、人、辨（東方雜誌二十五卷八號）他以為墨、翟就是黑、狄，又旁引各種證據，斷定墨子是印度人。這種新奇的說法發表後，隨即有不少的學者在各雜誌上發表反駁的文字，證明胡說之不足信，故於此不具引。

註七 考究墨子的生年，當然要以墨子書中所記墨子曾與交接之人或親歷之事爲根據，但也是盲人摸象。除根據一事爲片段，的考證者之外，較有系統的說則，最初是孫詒讓氏作墨子年表，他說：「墨子蓋生於周定王之初年，而卒於安王之季。」其次是胡適氏



在中國哲學史大綱裏說：「我們可定墨子大概生在周敬王二十年與三十年之間（西歷紀元前五〇〇至四九〇年），死在周威烈王元年與十年之間（西歷紀元前四二五至四一六年）。又其次是梁啓超氏著有墨子年代考（墨子學案附錄）說：「墨子生於周定王初年（元年至十年之間，西紀前四六八至四五九）約當孔子卒後十餘年（孔子卒於前四七九）墨子卒於周安王中葉（十二年至二十年之間，西紀前三九〇至三八二）約當孟子生前十餘年（孟子生於前三七二）」最近錢穆氏也著有墨子年表，乃是起於周敬王四十一年（西紀前四七九即孔子卒之年）迄安王二十一年（西紀前三八一）即孟子生前九年）他們推定墨子生卒的年代，大概是以生在孔子既卒之後，死在孟子未生之前為範圍。（只有胡適氏所推定的墨子生年是在孔子五十歲六十歲之間，他大概是根據史記所說「或曰並孔子時」及汪中墨子序所說「墨子或猶及見孔子矣」一語而定的。）因為墨子反對儒家，必在孔子既歿，儒術盛行之後；而孟子反對墨子之學說，也必在墨子既歿，墨者二派盛行之時，這中間總要有相當的距離。所以墨子決不離上與孔子下與孟子並世，這個範圍比較可靠。本文所認定的墨子生年，乃是參照梁啓超氏和錢穆氏兩說而定的。

墨翟生的時代，周天子的命令早已不行於諸侯，就連霸者的權威也早已衰歇。當時幾個強大的國家，只知道併吞弱小以擴充自己的疆宇，卻沒有如孟子所說「保民而王」，「施行仁政」的遠圖。那些殘餘下來的弱小國家，則忙着竭民力以事奉大國，勉強圖存之不懈，更說不到修明政治。所以那時普遍的狀況就是爭戰頻仍，政治腐敗，民不聊生，尤其是社會間貧富不均的情事日益顯著，而一般人卻恬不為怪。墨翟的家世本是平民，習慣了勤儉刻苦的生活，更仰慕古聖大禹形勞天下的盛德，立志以自苦為極。他嘗學於周朝史官史角的後裔，得知古代相傳的天道思想，也嘗受儒者之業，但目覩當時政治上種種不道德和社

會上種種不平安的現象，以爲儒家崇尚禮樂，有許多繁文縟節，不切於當世之務。他於是根據人事來體察天道，更原本天道以衡量人事，就自己發見了人生的真諦。因而懷抱濟世的大志，要將真理實現出來，以「與天下之利」，以「除天下之害」。他之所以有崇高的理想，是由於當時環境的激刺，他所依於最高原則而提出的理論，也就以改造當時的環境爲目標。

註八 春秋經止於魯哀公十六年，即周敬王四十一年（西紀前四七九）春秋左氏傳止於魯哀公二十七年，即周貞定王元年

（西紀前四六八）後來宋司馬光作資治通鑑，用編年的體例，意在上繼春秋，而其紀事卻始於周威烈王二十三年（西紀前四〇三）

其間距離着的六七十年，竟沒有留下任何紀載當時歷史的書籍。而墨子的一生卻正在此六七十年之間，所以當時國家社會的實況，我們只可從墨子書中觀察得一二。如墨子辭過篇說：「當今之主……其爲宮室必厚斂於百姓，暴奪民衣食之財……故左右皆法而象之。是以其財不足待凶饑，振孤寡，故國貧而民難治也。」又尚同中篇說：「古者上帝鬼神之建設國都立正長也，非高其爵，厚其祿，富貴游佚而措之也，將以爲萬民與利除害，富貧，安危，治亂也，故古者聖王之爲政若此，今王公大人之爲政則反之。正以爲便辟宗族父兄故舊以爲左右，置以爲正長，民知上置正長之非以爲治民也，是以皆比周隱匿而莫肯尚其上，是故上下不同義。若苟上下不同義，貧譽不足以勸善，而刑爵不足以沮暴。」又兼愛下篇說：「然當今之時，天下之害孰爲大？曰：若大國之攻小國也，大家之亂小家也，強之劫弱，衆之暴寡，詐之謀愚，賈之欺賤，此天下之大害也。又與（如）爲人君者之不惠也，臣者之不忠也，父者之不慈也，子者之不孝也，此又天下之害也。又與（如）今之賤人，執其兵刃毒藥水火以交相齟齬，此又天下之大害也。」又非攻下篇說：「今王公大人天下之諸侯則不然，將必皆邊論其爪牙之士，比列其舟車之卒伍，於此爲堅甲利兵，以往攻伐無罪之國，入其國家邊境，芟刈其禾稼，斬其樹木，墮其

城郭，以運其溝池，填殺其牲，燔潰其祖廟，剽殺其萬民，覆其老弱，還其重器，卒進而極關。曰：死命爲上，多殺次之，身傷者爲下，又况失列北機乎哉，罪死無赦。以憚其衆。」又節用上篇說：「今天下爲政者，其所以寬人之道多，其使民勞，其猶斂厚，民財不足，凍餒死者不可勝數也。」這些話，是墨子就着他所耳聞自見的事實，一一敘述出來，作爲他理論的根據。我們可以想見那時的人民是如何地痛苦，墨子是如何地憤慨！

註九 梁啟超氏著先秦政治思想史，在本論一章裏說：「我國大思想家之出現，實在西紀前五三〇至二三〇之三百年間，吾名之曰全盛時代。……此時代全社會之變化，至迅且劇，所以能孕育種種偉偉思想者，半由於此。吾深感有詳寫背景之必要，爲資料及本書篇幅所限，僅略分前後兩半期，從政治社會學術三方面簡述其略（前半期，指本時代之前一百年，後半期指後二百年）（一）政治方面：（甲）封建制度，在前半期已屆末運，並弱政亦衰熄，兼併盛行，存者殆不及二十國。至後半期，遂僅七國並立，最後以至混一。（乙）貴族政治與封建同其命運……入後半期而特種階級完全消滅，所謂世卿者已無復遺迹，純爲布衣卿相之局。（丙）經前此數百年之休養交通，境內諸民族同化已然，昔所謂夷狄，如秦楚吳越等，悉混成於諸夏……（丁）各國境宇日恢，民衆日雜，前此之禮文不足以維繫，故競務修明法度，以整齊畫一其民。（戊）既無貴族，則權集於一，成爲君主獨裁政體，而權威之濫用，勢所難免。（己）後半期約二百年間爲長期戰爭，因兵數增加兵器及戰術進步之故，戰禍直接間接所被極烈。（二）社會經濟方面：（甲）各國幅員既廣……於是大都會發生……亦因人民競趨都市生活之故，前此宗法組織農村組織等益不能維持。（乙）交通大開，貨幣盛行，經濟中心由農業趨於工商業。（丙）前此農業時代奴隸甚少，卽有之，其待遇殆與家族之一員無異，及工商的資本階級發生，其力足以廣蓄奴僕而資其勞作，以自封殖，而當時征斂煩苛，農業荒廢之結果，農夫失業，迫而自斃，於是新奴隸階級起。（三）學術方面：（甲）自貴族消滅後，平民之量與實同時

增上，於是智識下逮普及，統帶朝氣以關於社會。(乙)自孔子開講學之風，墨子繼之，其宗旨在有教無類，故智識平均發展之速率益增。(丙)列國並列互競，務延攬人材以自佐……而士之爭自濯磨者亦日衆。(丁)大都會尤爲人文所萃……智識交換之機會多，思想當然猛進。(戊)當時書籍傳寫方法似甚發達，故蘇秦發得陳匿數十墨子南遊載書甚多，可見書籍已甚流行……足以促成學術勃興之機運。(己)社會變遷太劇，刺戟人類心理之驚詫及疑問，而亟求所以解決慰藉之方，故賢智之士，自能畫出種種方案以應當世之要求。(庚)自周初以來，文化經數百年之蓄積醞釀，根柢本極深厚，加以當時政治上社會上以前述之種種關係，思想完全解放……故學術光華，超越前代。」按墨子一生，恰當梁氏所分前後兩半期的中間，所以梁氏所敘述的時代背景，當然與墨子的思想淵源有密切的關係，可供我們的參考。

註十 史記在孟子荀卿列傳後面附記着：「蓋墨翟宋之大夫。」以下數語，前面已說過，這決不是司馬遷的原文。關於此點，梁啟超氏墨子學案第一章總論裏也曾論及。他說：「墨子爲宋大夫之說，除孟荀傳外，還見於漢書藝文志，但我也不能深信。查本書中絕無曾經仕宋的痕迹，太史公或因墨子曾救宋難，所以說他仕宋。其實墨子救宋，專爲實行他的兼愛非攻主義，那裏論做官不做官呢？墨子曾說：「道不行不受其賞，義不聽不處其朝。」（貴義篇）當時的宋國就會行其道聽其義嗎？墨子是言行人，如何肯立於宋之朝？所以我想墨子始終是個平民，沒有做過官的。」梁氏認定墨子始終是個平民，可謂具有卓識。參看錢穆氏和馮友蘭氏關於墨家起源的考證（見註三註四），益見梁氏所說爲可信。

註十一 莊子天下篇：「墨子稱道曰，昔者禹之涇洪水，決江河，而通四夷九州也……禹親自操耒耜而九雜天下之川，腴無陵，靡無毛，沐甚雨，腳疾風，置萬國，禹，大聖也，而形勢天下也如此。使後世之墨者，多以裘褐爲衣，以跣履爲服，日夜不休，以自苦爲極，曰，不能如

此非禹之道也，不足謂墨。」從這段話看來，墨子的生活必是和禹有關係。

註十二 呂氏春秋當染篇：「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。」這種古代的傳說，當屬可信。漢書藝文志說：「墨家者流，蓋出於清廟之守。」大概即本於呂氏春秋所說。

註十三 淮南子要略：「墨子學儒者之業，受孔子之術，以爲其禮煩擾而不悅，厚葬隨財而貧民，久服喪生而害事，故背周道而用夏政。」胡適氏在中國哲學史大綱裏說：「墨子究竟曾學儒者之業，受孔子之術，我們雖然不能決定，但是墨子所受儒者的影響一定不少。我想：儒家自孔子死後，那一班孔門弟子，不能傳孔子學說的大端，都去講究那喪葬小節，請看禮記檀弓一篇所記孔門大弟子子游曾子的種種故事，那一樁不是爭一個極小極瑣碎的禮節？再看一部儀禮，那種繁瑣的禮儀，真可令人駭怪。墨子生在魯國，眼見這種怪現狀，怪不得他要反對儒家，自創一種新學派。」又梁啟超氏在墨子學案裏也說：「墨子創教的動機，直可謂因反抗儒教而起。」

註十四 伍非百墨子大義述精論裏說：「墨子之說……其本維何？曰爲天下與利除害而已矣。」古之所謂仁人者，必務與天下之利，除天下之害。」墨子書中每篇必一見或再見。然則謂墨子之學，皆爲天下與利除害而作，可也。」

註十五 劉佩元譯日本渡邊秀方著中國哲學史概論裏說：「周代形式文明的積弊和貴族世襲的政治，給當時人民以忍無可忍的悲苦。所以墨子以形式打破，階級打破，私利私欲打破爲標的，編起於其間，促社會革命的實現。」

墨翟在當時的主張，有尙賢、尙同、節用、節葬、非樂、非命、天志、明鬼、兼愛、非攻十項。這十項，都是言之有故，持之成理，可以救當世之弊的。他嘗告弟子魏越說：「凡入國者，必擇務而從事焉。國家昏亂，則語之尙賢尙同。國家貧，則語之節用節葬。國家熹音湛滯，則語之非樂非命。國家淫僻無禮，則語之尊天事鬼。國家務奪侵

凌，則語之兼愛非攻。」（墨子魯問篇）這是告弟子以應用各項主張的方法，正可以醫生爲人治病作比喻。醫生的對象是病人，救時者的對象是國家。醫生備有許多的良藥，但遇到病人，必須對症下藥，決不是將所備的藥全使病人嘗試。凡是有志救時者，也必得因時制宜，求其言之有效，決不是不顧當前的需要，而徒好爲高論，以炫耀一己之所長。所以他的十項主張，其中固然有本末體用之區分，而在應用時，則正不妨擇務而從事。

墨翟之熱心救世，乃由於他的人生觀是注重在「爲義」。他嘗說：「義爲天下之至寶。」（耕柱篇）又說：「萬事莫貴於義。」（貴義篇）又說：「夫義，天下之大器也。」（公孟篇）他以爲「義」於人生非常重要，所以他雖然是個平民，卻毅然以改革社會爲己任。曾有一次，他的故人對他說：「今天下莫爲義，子獨自苦而爲義，子不若己。」他回答說：「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）他這一番話，正如孟子稱道禹稷說：「禹思天下有溺者，由己溺之也；稷思天下有飢者，由己飢之也。是以如是其急也。」又稱道伊尹說：「思天下之民，匹夫匹婦，有不被堯舜之澤者，若已推而內之溝中，其自任以天下之重如此。」墨翟就有這樣的精神。又有一次，他的門弟子問：「爲義孰爲大務？」他說：「譬若築牆然：能築者築，能實壤者實壤，能欣者欣，然後牆成也。爲義猶是也，能談辯者談辯，能說書者說書，能從事者從事，然後義事成也。」（耕柱篇）這是他教人要各盡所能以應付當世的需要。也就是說明「義」是範圍人生而不過，惟有「爲義」

纔能不愧於人生。

註十六 能欣者欣旬，孫詒讓墨子閒詁引王引之云：「欣，當讀爲騰。說文曰：騰，望也。呂氏春秋不風篇曰：今之城者，或操大築乎城上，或負畚而赴乎城下，或操表綴以善騰望……此云能欣者欣，欣與騰同，即彼所云操表綴以善騰望也。」

墨翟既懷抱救世之志，然而手無寸柄，只有遇到機會，就將自己的意見向當時所謂王公大人們陳說。他在魯國，曾對魯君之間，使於衛國，曾勸公良桓子屏除車馬妾御而多養士。見齊王，曾設喻言以說明用兵之不祥。並勸齊國的將官不可伐魯。屢次遊於楚國，嘗與公輸般論鉤拒，說明義之鉤拒賢於舟戰之鉤拒。又嘗因爲楚將攻宋，於是晝夜兼程，前往楚國，與公輸般假設爲攻守之具，公輸般攻不能勝守，楚國因此就止不攻宋。又嘗與魯陽文君詳論攻戰之害，並諫止魯陽文君攻鄭。他如此不辭勞瘁，奔走四方，正可見得他的救時之心是十分迫切。當時的王公大人亦頗有知道敬禮他，想要羅致他的，但他卻特守正義，決不肯貶損自己以遷就王公大人之意旨。所以他嘗獻書於楚王，楚王不用，卻願意以書社五里封他，他堅辭不受。又越王因爲聽見他的弟子公尚過常稱道他，就使公尚過用車五十乘來迎，並且許封他以故吳五百里之地，而他以爲越王未必能聽其言，用其道，故辭不往越。於此更可見他的高節。

註十七 魯問篇：「魯君謂子墨子曰，吾恐齊之攻我也，可救乎？子墨子曰，昔者三代之聖王禹湯文武，百里之諸侯也，設患行義取天下。三代之暴王桀紂幽厲，饑怨行暴失天下。吾願主君之上者尊天事鬼，下者愛利百姓，厚爲皮幣，卑辭令，亟徧禮四鄰諸侯，敵國而以事齊，患可救也，非此願無可爲者。」

註十八 賈義篇：「子墨子謂公良桓子曰，衛，小國也。處於齊晉之間，猶晉家之處於富家之間也，晉家而學富家之衣食多用，則遠亡必矣。今簡（閱也）子之家，飾車數百乘，馬食穀粟者數百匹，婦人衣文繡者數百人，若取飾車食馬之費與繡衣之財以畜士，必千人有餘，若有患難，則使百人處於前，數百於後，與婦人數百處前後執安，吾以為不若畜士之安也。」

註十九 魯問篇：「子墨子見齊大王曰，今有刀於此，試之人頭，倅然斷之，可謂利乎？大王曰，利。子墨子曰，刀則利矣，孰將受其不祥？大王曰，刀受其利，試者受其不祥。子墨子曰，非國覆軍，賊數百姓，孰將受其不祥？大王俯仰而思之曰，我將受其不祥。」

註二十 魯問篇：「齊將伐魯，子墨子謂項子牛曰，伐魯，齊之大過也。昔者吳王東伐越，樓諸會稽，西伐楚，葆昭王於隨，北伐齊，取國子以歸，諸侯報其讎，百姓苦其勞而弗爲用，是以國爲虛戾，身爲刑戮也……故大國之攻小國也，是交相賊也，過必反於國。」

註二一 魯問篇：「公輸子善其巧，以語子墨子曰，我舟戰有鉤拒，不知子之義亦有鉤拒乎？子墨子曰，我義之鉤拒，實於子舟戰之鉤拒。我鉤拒，我鉤之以愛，拒之以恭，弗鉤以愛則不親，弗拒以恭則速彈，彈而不親則速離，故交相愛，交相恭，猶若相利也。今子鉤而止人，人亦鉤而止子，子拒而距人，人亦拒而距子，交相鉤，猶若相害也。故我義之鉤拒，實於子舟戰之鉤拒。」

註二二 公輸篇：「公輸盤爲楚造雲梯之械成，將以攻宋。子墨子聞之，起於齊，（呂氏春秋愛類篇云：自魯往）行十日十夜而至於郢。……於是見公輸盤，子墨子解帶爲城，以腰爲械。公輸盤九設攻城之機變，子墨子九距之。公輸盤之攻械盡，子墨子之守圍有餘。公輸盤說……楚王曰，善哉，吾請無攻宋矣。」

註二三 耕柱篇：「子墨子謂魯陽文君曰，今有一人於此，羊牛狗彘，與人相割而和之，食之不可勝食也，見人之作餅，則還然竊之，



曰，舍余食，不知日月安不足乎？其有竊疾乎？魯閔文君曰，有竊疾也。子墨子曰，越四竟之田，曠蕪而不可辟，野蠻數千，不可勝用，見宋國之閒邑，則遽然竊之，此與彼異乎？魯閔文君曰，是猶彼也，實有竊疾也。」

註二四 魯問篇：「魯閔文君將攻鄭，子墨子聞而止之。……魯閔文君曰，先生何止我攻鄭也，我攻鄭，順於天之志，鄭人三世殺其父，天加誅焉，使三年不全，我將助天誅也。子墨子曰，鄭人三世殺其父，而天加誅焉，使三年不全，天誅足矣。今又舉兵將以攻鄭，曰吾攻鄭也，順於天之志，譬有人於此，其子強梁不材，故其父笞之，其鄰家之父舉水而擊之，曰吾擊之也，順於其父之志，則豈不悖哉？子墨子謂魯閔文君曰，攻其鄰國，殺其民人，取其馬牛粟米貨財，則書之於竹帛，鑄之於金石，以爲銘於鐘鼎，傳遺後世子孫曰，莫若我多。今虜人也，亦攻其鄰家，殺其人民，取其陶瓦食糧衣裘，亦書之於竹帛，以爲銘於席豆，以遺後世子孫曰，莫若我多。其可乎？魯閔文君曰，然。吾以子之言觀之，則天下之所謂可者，未必然也。子墨子謂魯閔文君曰，世俗之君子，皆知小物而不知大物。今有人於此，竊一大一疋，則謂之不仁，竊一國一都，則以爲義，譬猶小視白謂之白，大視白則謂之黑，是故世俗之君子，知小物而不知大物者，此若言之謂也。」

註二五 清宮舊本：「墨子至郢，獻書惠王，王受而讀之，曰，良書也，是寡人雖不得天下而樂養賢人。……墨子辭曰，翟聞賢人進，道不行，不受其賞，義不聽不處其朝，今書未用，請遂行矣。將辭王而歸，王使程賀以老辭。魯閔文君言於王曰，墨子北方賢聖人，君王不見，又不爲禮，毋乃失士？乃使文君追墨子，以書社五里封之，不受而去。」

註二六 魯問篇：「子墨子游公尙過於越，公尙過說越王，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。……子墨子謂公尙過曰，子觀越王之志何者？意越王將聽吾言，用我道，則驅將往，甚腹而食，度身而衣，自比於羣臣，奚能以封爲哉？抑越不聽吾言，不用吾道，而我往焉，則是我以義驅也。鈞

之驕，亦於中國耳，何必於國哉？」

大凡有心救世的人，既懷抱一種主義，就必要徵求同志，使他的主義得以普遍宣傳，同時也必有許多人仰慕他的名望和事功，志願前來依附，所以當時墨翟門下所收的門弟子很盛。他對於門弟子總是以身作则，因材施教，並加以嚴格的訓練，更有時為他們介紹工作，使他們的才能在各方面發展，藉以增厚團體的實力。他這種布置，本是實行改造社會者應有的準備。所以定有極嚴的紀律，其中最重要的如：不得倍義而鄉祿，不得違反原介紹者的主旨，收入的款項必須提充公用等條件，所有的門弟子均須遵守。因此，他的門下就別有一種風尚，在當時成為組織嚴密，活潑有力的團體，引起社會間的注意。後來漸漸地演出鉅子的制度，在他們團體中，鉅子持守墨家的制度，竟可以違悖當時君主的命令，這更是團體堅實，能夠大有作為的表現。然而因此就為政府掌權者所忌，其後墨學中絕。原因蓋在於此。

註二七 公輸若記墨子與公輸盤論辯於楚王之前，「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，乃可攻也。然臣之弟子禽滑釐等三百人，已持臣守圉之器，在宋城上而待楚寇矣。」即守宋一役，已有三百人。此可見墨子門徒之衆。並由於墨子之以身作则，所以他深信即使已受害而死，其弟子亦必能繼續遵行他的主義。

註二八 墨子之因材施教，如耕柱篇記：「子墨子怒耕柱，耕柱子曰，我毋愈於人乎？子墨子曰，我將上太行，駕驢與羊，子將誰駁？耕柱子曰，將駁驢也。子墨子曰，何故駁驢也？耕柱子曰，驢足以貴，子墨子曰，我亦以為子足以貴。」是其一例。耕柱篇又記治徒娛縣子頭問為義孰為大務，墨子借樂耕為喻，告以「能談辯者談辯，能說書者說書，能從事者從事，然後義事成也。」又公孟篇記：「二三子有復

於子墨子學射者，子墨子曰：不可。夫知者必量其力所能去而從事焉。國土戰且扶人，猶不可及（兼）。今子非國士也，豈能成學又成射哉？這都是教人要各盡所能，要分工合作，正與因材施教之理，相輔而行。

註二九 備梯篇：「禽滑釐子事子墨子三年，手足胼胝，面目黎黑，役身給使，不敢間欲，子墨子甚哀之，乃管涓塊脯，寄於大山，滅茅坐之，以醴餵子。禽子再拜而嘆。子墨子曰：亦何欲乎？禽子再拜再拜曰：敢問守道。」禽滑釐勞苦服務了三年，纔敢向墨子請問守道之遺。這可見墨子對門弟子訓練之嚴。

註三〇 墨子為門弟子介紹工作，在墨子書中所記載的如：公尚過在越國（魯問篇），曹公子在宋國（魯問篇），歸綽在齊國（魯問篇），耕柱子在楚國（耕柱篇）都是墨子介紹的。又高石子在衛國（耕柱篇）是墨子使管黔激介紹的。但高石子雖是由管黔激介紹，而高石子卻對墨子說：「衛君以夫子之故，致祿甚厚，設我於卿。」可見墨子在當時聲名洋溢，他的門弟子也是「一登龍門，聲價十倍。」

註三一 耕柱篇：記高石子仕於衛，因衛君不行其言，就離去衛國。報告於墨子說：「石三朝必盡言而實無行，是以去之也。衛君無乃以石為狂乎？」墨子曰：去之有道，受任何傷？……高石子曰：石去之，焉敢不道也？昔者夫子有言曰：天下無道，仁士不處厚焉。今衛君無道而貪其爵祿，則是我為苟啗人食也。墨子說而召禽子曰：姑聽此乎，夫倍義而鄉祿者，我嘗聞之矣，倍祿而鄉義者，於高石子為見之也。」這是因為高石子能遵守倍祿懷義的條件，所以墨子甚為嘉悅，特將此事告知大弟子禽滑釐，使其他門弟子知所獎勵。

註三二 魯問篇：「子墨子使勝綽事項子牛，項子牛三侵魯地而勝綽三從。子墨子聞之，使高孫子請而退之，曰：我使綽也，將以濟國而正壁也，今綽也祿厚而聽夫子，夫子三侵魯而綽三從，是鼓鑿於馬斲也。魯聞之，言義而弗行，是犯明也，綽非弗之知也，祿勝義也。」

辯辯因爲違反了墨子非攻的主旨，所以墨子就撤消他的介紹。

註三三 耕柱篇：「子墨子游耕柱子於楚，二子過之，食之三升，客之不厚。二子復於墨子曰：耕柱子處楚無益矣，二子過之，食之三升，客之不厚。子墨子曰：未可知也。毋幾何而遺十金於子墨子曰：後生不敢死，有十金於此，願夫子用之也。子墨子曰：果未可知也。」

「可見門弟子在各地作事，須將他的收入提出一部分歸公衆的用品，正是必要的條件。」

註三四 莊子天下篇論墨家說：「以巨子爲聖人，皆願爲之尸，冀得爲其後嗣。」是墨家的首領稱爲鉅子，其制度早已有的。

註三五 呂氏春秋上德篇：「墨者鉅子孟勝，善荆之闕城君，闕城君令守於國，毀璜以爲符，約曰：符合，聽之。荆王龔，寡臣攻吳起兵

於喪所，闕城君與焉，荆罪之，闕城君走，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：死而有益闕城君，死之可矣，無益也，而絕墨者於世，不可。孟勝曰：不然。吾於闕城君也，非師則友，非友則臣也，不死，自今以來，求嚴師必不於墨者矣，求賢友必不於墨者矣，求良臣必不於墨者矣，死之，所以行墨者之義而繼其業也。我將屬鉅子之業於宋之田襄子，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，還殛頭前於孟勝。因使二人傳鉅子於田襄子。孟勝死，弟子死之者百八十三人。二人已致令於田襄子，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。」讀這一段故事，可想見當時墨者的團結十分有力。

註三六 呂氏春秋去私篇：「墨者有鉅子腹綰居秦，其子殺人，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

以此聽寡人也。腹綰對曰：殺人者死，傷人者刑，此所以禁殺傷人也，夫禁殺傷人者，天下之大義也，王雖爲之賜而令吏弗誅，腹綰不可不行墨子之法，不許惠王而遂殺之。」讀這一段故事可見墨者家法極嚴，能使君主主的恩惠無所施，所以必爲君主所忌。

墨翟卒年，約在周安王初年至安王末年二十年之間（西歷紀元前三九六至三七六）享年大約有八九十歲。他的學派，在他生前已盛極一時，後來他的門弟子兼承家法，多有義俠的行爲，聲勢日益擴大，但他死後二百年，當秦漢之間，這盛極一時的宗派乃忽爾銷滅。所幸關於他的著作，經漢朝劉向校定爲七十一篇，到現在還存有五十三篇。雖然其中也有後人的著作闖入，不盡是原來的真本，然而還賴有這一部書，我們纔得從其中考見他一生的事略。

註三七 本文所認定的墨子卒年，也是參照梁啟超氏和錢穆氏兩說而假定的。梁錢兩氏所考訂的墨子生卒年代，見前註七。

註三八 晉葛洪神仙傳中有墨子傳略謂：「墨子年八十有二……入周狄山，精思道法，想像神仙……於是神人授以素書……」

墨子……乃得地仙，隱居以避戰國，至漢武帝時，遣使者楊遠東帛加雙以聘墨子，墨子不出。孫詒讓氏於所著墨子傳略附注中謂：「其說虛誕不足論，然墨子年壽必逾八十則近之。」

註三九 史記呂不韋傳：「呂不韋乃使其客人人著所聞，集論以爲八覽，六論，十二紀，二十餘萬言，以爲備天地萬物古今之事，號曰呂氏春秋。」這是秦始皇初年的事，而呂氏春秋中稱述墨家的事迹很多，可知當時呂不韋的門客中，必是有些人是墨者一派，所以各「著所聞。」又韓非死於秦始皇十四年，而其所著書中稱墨爲顯學，可見墨學一派，在秦時還是很盛。但到了漢初人著書，就沒有稱道墨學的，大約墨學的衰歇，必是在漢高祖五六年（西歷紀元前二〇二——二〇一）既即皇帝位，又命叔孫通定朝儀之後。那時儒術既與崛起的新王結合，有社會革命性的墨學，當然不行於時了。

墨子的略傳有如上述，於此當略述後人對於墨子的評論。但在第一章裏，我因為提到時代的推移和人們觀念的轉變，使墨子在歷史上的地位日益崇高，已經敘述過近來幾位學者對於墨子的頌讚，所以在此就不再稱引近代人的評論，而只將古代人評論墨子的說法加以檢討。

古代人評論墨子的第一是孟子，他唯一反對的是墨子的兼愛。其次是荀子，他在非十二子篇裏說：墨子和宋鈞「不知壹天下建國家之權稱，上功用，大儉約而僂差等。」在天論篇裏說：「墨子有見於齊，無見於畸。」在解蔽篇裏說：「墨子蔽於用而不知文。」在富國篇及樂論篇裏連篇累牘地說明墨子主張節用與非樂之不合事理。再次是司馬談論六家要指，他以為「墨家儉而難遵，是以其事不可偏循，然其疆節用，不可廢也。」又是淮南子在齊俗訓裏譏墨家行「三月之服」以為「不原人情之終始。」又是漢書藝文志說：「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。此其所長也。及蔽者為之，見儉之利，因以非禮，推兼愛之意，而不知別親疏。」又是王充在論衡薄葬案書兩篇裏譏墨子之薄葬與明鬼。還有託名為孔鮒所作的孔叢子專有詰墨一篇，乃是對於墨子非儒篇的反攻。此後唐韓愈有讀墨子一篇，意在調和孔墨，特舉出上同、兼愛、上賢、明鬼四項，指出孔墨有相同之點。然而以上各家的評論，都是專就墨子的學說方面立論，沒有論到他的為人。最初論到墨子之為人的乃是莊子天下篇的作者。他在論墨子的一段文裏，論到墨子的非樂、節用、汜愛、非門、節葬、儉苦諸事，以為「其道大觔，」「其行難為，」「天下不堪，」「亂之

上也治之下也。」對於墨子在學說上的主張，誠然有極深刻的批評。然而末後卻說：「雖然，墨子真天下之好也。將求之不得也。雖枯槁不舍也。才士也夫。」這種關於墨子人格的評判，可說是從墨子死後直到清代中葉以前二千餘年間的獨唱。到了清代中葉，墨學重復抬頭的時候，汪中在墨子序裏說：「感王者之不作，而哀生人之長勤，百世之下，如見其心焉。詩所謂『凡民有喪，匍匐救之』之仁人也。」後來孫詒讓在墨子傳略的序裏也說：「勞身苦志以振世之急，權略足以持危應變，而脫屣利祿，不以累其心。所學尤該綜道藝，洞究象數之微。其於戰國諸子，有吳起商君之才，而濟以仁厚，節操似魯連，而質實亦過之。彼韓呂蘇張輩復安足算哉？」汪孫兩氏都是極力表彰墨子的學者，而他們的論調，也都不過是推衍天下篇評論的緒餘。再看梁啟超作墨子學案，他以爲古今論墨子最好的莫如莊子天下篇，因而就引錄這一段的全文以當該書的結論，更可知天下篇這幾句話是值得我們的注意了。

莊子天下篇論墨子的話之所以值得注意，先有兩點可說：（一）據史記，莊子與梁惠王齊宣王同時，也就與孟子同時，其時去墨子不遠。（天下篇中有論莊周的一段，自然不是莊子本人所寫，然亦必是親炙於莊子的人所寫）所見聞於墨學一派的，當與孟子所見聞的同爲真切，但孟子是站在儒家的立場上，並且毅然以衛道自任，因而排斥墨家，全是主觀的態度。莊子天下篇雖也是以道家爲歸宿，然而對於墨子卻依然是客觀態度的批評，所以他的批評能不失爲平允。（二）天下篇列舉古之道術有五派，從排列先後的次序上說，分明是由粗淺以漸至於精深，或說是先初級而後高級，所以將莊周列在最後，而墨子卻列在

最前，似乎是墨子的道術在五派中最爲淺近。但更從意義差別上看：則列在最後者，有如莊周之「上與造物者遊，而下與外死生無終始者友」儼然是要超脫現實的世界。而所列在最前者，如墨子之「枯槁不舍」或宋鉞之「強聒而不舍」（亦見天下篇）則正是熱心救世的人。此二者豈能以比較而判其優劣，所以天下篇的作者雖然對於墨子所主張的有許多不滿的說法，而對於墨子的人格不能不表示相當的敬佩，就很鄭重地又似乎是慨嘆着說：「才士也夫。」這才士二字，決不是像被後人所用濫了的才子佳人之「才子」拿來隨便加給墨子的。

今試詳細研究天下篇論墨子的最末四句話：「墨子真天下之好也」句，郭象注：「爲其真好重聖賢不逆也，但不可以教人；」王先謙集解：「真天下能好人者也，俞（樾）云，即孟子「墨子兼愛意。」「將求之不得也」句，郭注：「無輩；」集解：「將求救天下之術而不得邪？」俞云，即心誠求之意。」「雖枯槁不舍也」句，郭注：「所以爲真好也；」集解：「雖枯槁其身，不忍舍去也，俞云，即孟子「摩頂放踵利天下爲之意。」「才士也夫」句，郭注：「非有德也；」集解：「可謂竭才之士也夫。」前三句的郭象注意義都不甚分明，姑且不論。惟才士也夫句下注云非有德也，竟以爲天下篇既只稱墨子爲才士，便斷定他不是有德，這實在是很大的錯誤。考春秋文公十八年左傳記載太史克對魯宣公一段話裏，提到「昔高陽氏有才子八人，」下面稱贊他們是「齊聖廣淵，明允篤誠；」又提到「高辛氏有才子八人，」下面稱贊他們是「忠肅共懿，宣惠慈和。」所謂齊聖……十六個字，都是說的品德，可見有德的人正可稱爲才子，如何能說稱爲才士的便非有



德况且高陽氏的才子八人中，就有「使主后土」的禹，高辛氏的才子八人中，就有「使布五教於四方」的稷。（詳見本傳下文及杜預注）禹稷都是古之所謂聖人，我們能說禹稷一經被稱爲才子便不是有德之人麼？集解將才士解作「可謂竭才之士」，是暗用論語顏淵所說「既竭吾才」的意思，自然較爲適當，但究竟還不能將才士二字的真義充分地說明。我以爲要說明才士的真義，至少可有下列的三點：

一 中國自古以天地人爲三才。如易經的繫辭下傳：「易之爲書也，廣大悉備。有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而兩之，故六，六者，非他也，三才之道也。」又說卦傳：「是以立天之道，曰陰與陽，立地之道，曰柔與剛，立人之道，曰仁與義，兼三才而兩之，故易六畫而成卦。」都是很自然地用了三才的名詞而不加以解釋，就可見天地人爲三才之說，由來很古。再考許慎說文解字才部：「才，艸木之初也。段玉裁注：「草木之初而枝葉畢，寓焉，生人之初而萬善畢具焉，故人之能曰才，言人之所蘊也。」天地有生成萬物之能，人有治理萬物之能，所以人與天地得並稱爲三才。又才爲草木之初生，有基本的意義，此世界之組成，必以天地人三者爲基本，這或者就是稱天地人爲三才的起因了。

二 孟子告子篇記孟子論性，屢屢的提到才字。如「若夫爲不善，非才之罪也。」或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。」「非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。」「人見其禽獸也，而以爲未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？」都是因爲才與性有關係，所以論性不能不論到才。戴震孟子字義疏證申明其義說：「氣化生人生物，據其限於所分而言謂之命。據其爲人物之本分而言謂之性。據其氣質而言謂之才。」

……才質者，性之所呈也。舍才質安觀所謂性哉……故孟子曰：「形色，天性也。惟聖人然後可以踐形。」踐形」之與「盡性」，「盡其才」，「其義一也。」又焦循、孟子正義說：「性之神明，能運旋其情欲，使之可以為善者，才也。……蓋人同具此神明，有能運旋乎情使之可以為善，有不能運旋乎情使之可以為善，此視乎才與不才。才不才則智愚之別也，智則才，愚則不才。」據此，可知才之於人，十分重要。再看中庸：「唯天下至誠為能盡其性……則可與天地參矣。」證以戴震所說：「踐形之與盡性盡其才其義一也。」正可為人與天地並稱為三才的註解。

三 才與賢為通訓。說文解字貝部「賢，多才也。」淮南子修務訓說：「周室以後無六子之賢。」高誘注「賢，才也。」太史克說高陽氏、高辛氏有才子（見上所引），同時也說帝鴻氏、少皞氏、顓頊氏、緡雲氏有不才子。論語先進篇：「孔子曰，才不才，亦各言其志也。」孟子離婁篇：「孟子曰，中也養不中，才也養不才。」都是以才與不才對舉，正和以賢與不肖為對待的名詞一樣。原來賢字又訓為勞，因為人生以勞作為天職，所以能盡勤勞的人便稱為賢，反之則為不肖。所謂不肖，就是說不像個人，或說不配稱為人。又說文解字士部：「士，事也。」又白虎通：「士者事也。任事之稱也。」這一類的解釋，見於漢朝人傳註的有很多處。所以才士二字連稱，正是一個賢勞任事，能完成做人的本分的意義。

依據上說的三點，我們可以總起來說：莊子天下篇稱墨子為才士，就是說他：一，是能治理世界，配與天地並稱為三才的人。二，是個能盡其才即能盡其性的人。三，是個賢勞任事，完成為人本分的人，而不是不才

或不肖的人。我們試想：此世界是因人而有的。人也是因世界而有的。然則：人能盡性盡才以治理世界，完成爲人的本分，便是此世界所需要，更何必高談玄妙，說甚麼聖人，至人，神人，以至於天人呢？（此四種人亦是天下篇所說）所以我的結論是：墨子是才士。是我們——至少是生在現代中國的我們所應當效法的。

### 第三章 墨翟思想的研究

前章略述墨翟的爲人，本章將進一步研究他的思想。研究他的思想是甚麼？他爲甚麼有這樣的思想？但要研究他的思想，自然要以書冊上所記他的言論爲根據，而現存的墨子書五十三篇，其中可據以考見墨翟思想的究有若干成分，後人的看法也不能一致，因此我們又必須先將墨子書略爲說明。

就名義上講，書既稱爲墨子，必是墨翟所自著或其門弟子所記述的了，但詳考古書的體例，實際上並非如是，馮友蘭在中國哲學史第一篇第二章裏說：「現在所有多數題爲戰國以前某某子之書，當視爲某某子一派之書，不當視爲某某子一人之書。如現在題曰墨子、莊子之書，當視爲墨學叢書及莊學叢書，不當視爲一人之著作。」所以我們要憑墨子書來研究墨翟的思想，必先了解這一點，然後纔能知道在原書中有所擇別，必要經過擇別，然後纔不致有錯誤的依據。

研究墨子書而加以擇別的，起始於晉朝的魯勝，他將墨子書中的經上下，經說上下共四篇提取出來，名爲墨辯，加以注解，這是專注意於墨子書中關於名學一部分的。其後清代畢沅、孫星衍、汪中、武億、孫詒讓諸家，對於墨子書中各篇，皆各有所論列，而所見不盡相同。至近人胡適著中國哲學史大綱，始將墨子全書五十三篇，按其內容性質，分爲五組，加以說明。後來梁啟超作墨子學案，贊成胡氏的分類，而其說明則顯有差異。茲將胡梁兩家的說明，合列一表，以資參考如下：

分組	篇名	胡適說	梁啟超說
一	親士 修身 所染 法儀 七患 辭過 三辯	自親士到三辯凡七篇皆後人假造的。前三篇全無墨子口氣，後四篇乃根據墨家的餘論所作的。	前三篇非墨家言，純出偽託，可不讀。後四篇是墨家記墨學概要，很能提綱挈領，當先讀。
二	尙賢三篇 尙同三篇 兼愛三篇 非攻三篇 節用兩篇 節葬一篇 天志三篇 明鬼一篇 非樂一篇 非命三篇 非儒一篇	凡二十四篇，大抵皆墨者讀墨子的學說作的。其中也有許多後人加入的材料，非墨非儒兩篇更可疑。	這十個題目二十三篇，是墨學的大綱。墨子書的中堅。篇中有皆子墨子曰字樣，可以證明是門弟子所記，非墨子自著。每題各有三篇，文義大同小異，蓋墨家分爲三派，各記所聞。非儒篇無子墨子曰字樣，不是記墨子之言。
三	經上下 經說上下 大取 小取	六篇，不是墨子的書，也不是墨者記墨子學說的書。我以為這就是莊子天下篇所說的「別墨」做的。這六篇中的學問決不是墨子時代所發生的，況且其中所說惠施公孫龍的學說差不多全在這裏面。所以我以為這是惠施公孫龍時代的「別墨」做的。	這六篇魯勝叫他做墨辯，大半是講論理學。經上下當是墨子自著，經說上下當是述墨子口說，但有後學增補。大取小取是後學所著。
四	轉注 貴義 公孟 魯問 公輸	這五篇乃是墨家後人把墨子一生的言行輯聚來做的。就同儒家的論語一般，其中有許多材料，比第二組還更爲重要。	這五篇是紀墨子的言論行事，體裁頗近論語。

五	備城門 備高臨 備 梯 備水 備突 備 穴 備蟻傳 迎敵祠 旗幟 號令 雜守	自備城門以下到雜守凡十一篇所記都是墨家守城備敵的方法。	這十一篇是專言守禦的兵法，可統說。
---	---	-----------------------------	-------------------

胡梁兩家最大的差異就在第三組的說明。胡氏以為經上下以下六篇，不但不是墨子的書，並且也不是墨者記墨子學說的書，而梁氏則以經上下當是墨子自著，經說上下當是述墨子口說，但有後學增補，他們兩人的觀點竟是極端相反。大抵胡氏是專就辯學這方面研究，因用語的關係，斷定這幾篇決不是墨子或其門弟子時代所能有的書。而梁氏則因為經上下及經說上下雖是專講辯學，卻與墨子全部學說有重要的發明，所以認為當是墨子自著及其口說。我以為這四篇的時代，自當以胡說為是，但梁氏所以重視這四篇，也自有他的見地。後來馮友蘭著中國哲學史，也認定墨經是戰國後期的作品。但他卻說：「墨經之作，亦辯者學說之反動。蓋辯者所持之論，皆與吾人常識違反，儒墨之學，皆注重實用，對於宇宙之見解，多根據常識，見辯者之然不然，不可，皆以為怪說奇辭而競起駁之。然辯者立論，皆有名理的根據，故駁之者之立論亦須根據名理。所以墨家有墨經，儒家有荀子之正名篇，皆擁護常識以駁辯者之說。」（商務本三〇七—三〇八頁）又說：「墨經……主要目的，在於闡明墨學，反對辯者。」（同上三〇九頁）墨經與墨學重要的關係，既經馮氏說明，當然也就不必堅執墨經是墨子自著及其口說之說了。

因此本章研究的材料，主要的是上表第二組內自尙賢至非命十個題目二十三篇。其次是第四組的五篇。而第三組內六篇有關於闡明墨子學說的，亦加以采取。

古來論墨子學說起原的有三種說法：（一）託始於夏禹，見莊子天下篇。後來孫星衍於墨子注後敘中申論之，伍非百的墨學大義述更張大其說，但錢穆則以爲：此不過是墨子之徒稱道禹以解嘲而已，並不是他有得於夏禹之道。（二）學儒者之業，受孔子之術，見淮南子要略篇，最近梁啓超胡適皆主張此說，梁啓超且以墨子創教的動機乃因反抗儒教而起。（三）學於史角之後，見呂氏春秋當染篇。其後漢書藝文志遂謂：墨家者流，蓋出於清廟之守。我以爲：這三種記載，去墨子的時代不遠，其傳說必有相當的根據，但藝文志所說，經胡適著論駁斥，已可證明其不足置信了。三說之外，又有俞正燮這墨學是宋學，江瓌朱謙之都說墨學是出於道家，梁啓超卻說墨學是對於老學的反動，陶希聖說它是楊朱一派個人爲我主義的反動，渡邊秀方說它是法家的反動，更有胡懷琛說它是宣傳印度的佛學，這些都是就着墨子已成的學說，推論其構成此學說之或種因素，雖也言之有故，要與墨子思想的來源無關。說明墨子思想的來源的，要以梁啓超在墨子學案中所說：「古代封建社會，階級政治，春秋中葉發達到最完滿，此後便盛極而衰了。孔子對於這種社會，雖常常慨嘆他的流弊，想加以矯正，但孔子並沒有從新改造的覺悟，不過欲救末流之弊，恢復原有的好處。墨子生孔子之後，時勢變遷，越發急轉直下。墨子又是個極端的人，不像孔子那種中庸性格。他覺

得舊有社會整個要不得，非從根本推翻改造不可。所以他提倡幾條大主義，條條都是反抗時代潮流，純帶極端革命的色彩。革除舊社會，改造新社會，就是墨子思想的總根原，「最爲精當。因爲凡是一種思想的發動，必有他所處的社會爲背景，必是不滿意於當時的社會，因而想要救時之弊。不然，如莊子所說，墨子如果不是要救時之弊，他何必『以自苦爲極』而效法大禹？又如淮南子所說，墨子既是『學儒者之業，受孔子之術』，如果他不是要救時之弊，他儘可在儒學盛行的時候，與一般習儒的人贊揚大業，又何必反對其所學而別樹一幟呢？所以墨子必是先不滿意於當時社會的情況，抱負了救時的大志，而後參考古今的學說，斟酌損益，構成他自己的學說，這是斷然無疑的。

註一 孫星衍墨子後敘云：墨子有節用，節用，禹之教也。孔子曰：禹，非飲食，惡衣服，卑宮室，晉無間然。又有明鬼，是致學鬼神之義。兼愛，是盡力澆誼之義。孟子稱墨子摩頂放踵利天下爲之。而莊子稱禹親自操糞耜而雜天下之川，腓無股，脛無毛，沐甚雨，腳疾風。列子稱禹身體偏枯，手足胼胝，呂不韋稱禹疊其黔首，顏色黎黑，疲癯不通，步不相過。皆與書傳所云：『子弗子，樵荒度土功。』『三過其門而不入。』『思天下有溺者，猶己溺之』同。其節葬亦禹法也。尸子稱禹之喪法，死於陵者葬於陵，死於澤者葬於澤，桐棺三寸，制喪三日，見後漢書注。淮南子要略禹之時，天下大水，死陵者葬，死澤者葬，故節財薄葬，閉服生焉。……

註二 伍非百墨學大義述其緒論云：讀晉書者，當時時存一大禹之人格與社會在。墨子之學，遠祖大禹。禹爲開創中原，平治水土之第一人，亦爲會合諸侯，親履萬邦而定一統之第一人。禹之氣魄，直上邁堯舜而遠過湯武。墨子懷禹之緒，處周之末，首周道而用夏政，其所倡導之十義，皆禹之舊教而中夏之故物也。



註三 錢穆所著先秦諸子繫年考辨，附載墨翟非姓墨墨爲利徒之稱，其中有云：「儒者所習，皆當時貴族相沿傳守遵行之成法，而墨子乃非禮樂，尙功用而大儉約，其衣食操作，一以利人苦力之生活爲準。儒者有譏之曰：此非吾先王文武周公所傳之道也，墨之徒則曰：此古者大禹之道矣，是墨之善爲解嘲也……蓋墨子之所倡，在其時則利徒之所爲，至於貴族，固無親操禹道之事，故墨子之言禹道，對儒者之稱文武周公而言也。儒者之言曰：夫禮樂者，文武周公所傳之道也，墨子無以加之，則曰：我之親操勞作，以自苦爲極者，則禹道也。而後人乃以爲真有得於夏禹之道，是豈足以語夫學術流變之真哉？」

註四 胡適諸子不出於王官論云：今之治諸子學者，自章太炎先生以下，皆主九流出於王官之說。此說始見漢書藝文志，蓋本於劉歆七略，所說諸家所自出，皆屬漢儒附會揣測之辭，其言全無根據……其最謬者，莫如以墨家爲出於清廟之守，夫以墨名家，其爲前說，更何待言，墨子之學，儼聽禹方，豈清廟小官所能產生？七略之言曰：「茅居采椽，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，是以有鬼。順四時而行，是以非命。以孝視天下，是以上同。」此其所言，無一語不謬。墨家貴儉，與茅屋采椽何關？茹毛飲血，穴居野處，不更儉耶？又何不謂墨家爲出於洪荒之世乎？養三老五更，尤不足以盡兼愛。墨家兼愛，本於其所謂天志，其意欲兼而愛人，兼而利人，與陋儒之養老異矣。選士大射，豈屬清廟之守，其說已爲離本。至謂「宗祀嚴父」是以有鬼，以孝視天下是以上同，則更荒謬矣。墨家愛無差等，何得宗祀嚴父？其上同之說，謂一同天下之義，與儒家之以孝治天下全無關係也。墨家非命之說，要在使人知禍福由於自召，豐歎有德耕耘，正攻儒家死生有命富貴在天之說，若「順四時而行」適成有命之說，更何非命之可言？凡此諸端，皆足徵墨家之不出於王官，舉此一家，可例其他。

註五 俞正鑿已類稿卷十四墨學論：「墨者，宋君臣之學也……左傳公子自夷謂嚴公未知戰，「若受重傷，則如勿傷，愛其二

毛，則如服焉。」兼愛非攻，蓋宋人之說。呂氏春秋審應云：「偃兵之意，兼愛天下之心也。」據左傳，蹇公殺後，華元向戌皆以止兵爲效。墨子出，始講守禦之法。……墨爲宋學明也。」

註六 江璠讀子原言第十章論道家爲百家所從出云：「老子之言曰：『天下之寶三，一曰慈，二曰儉，三曰不爲天下先。』……其曰慈曰儉，墨翟之學所從出也。墨子得道家之慈，故有兼愛之篇。得道家之儉，故有節用節葬之篇。惟其慈，故不嗜殺人。老子曰：『以道佐人主者，不以兵強天下。』又曰：『天下有道，卻走馬以糞；天下無道，戎馬生於郊。』此卽墨子非攻之旨也。亦惟儉，故不尚奇巧。老子曰：『人多技巧，奇物滋起。』此卽墨子經說之旨也。」

註七 朱謙之古學原旨周秦諸子學統述墨家第五：「老子之言曰：執大象，天下往。此老氏之以法天爲歸者，猶墨子之謂順天志也。故曰：『我有天志，譬者輪人之有規，匠人之有矩，以度天下之方圓，曰中者是也，不中者非也。』（天志上）又曰：『天下之百姓，皆上同於天子，而不上同於天，則首領未去也。』（尚同上）蓋墨氏之天志，尚同諸篇，固自老氏之以大象爲天下母者演繹而成，此指歸相同之一體也。……老氏之言曰：『既以爲人已愈有，既以與人已愈多。』又曰：『聖人常善救人，故無棄人，常善救物，故無棄物，是謂顯明。』蓋老氏所以歛歛爲天下澤其心者，是墨家兼愛之說所由來也。……故曰：『無言不隨，無德不報，投我以桃，報之以李，此言愛人者必見愛，惡人者必見惡。』（兼愛下）蓋墨家所謂兼愛，報復之義，卽在其中。……兼愛之說，以無私而能成其私，不與老氏合其權乎。……老氏言：天道無親，常與善人，故尚賢之說生焉。言不善人者善人之資，不愛其實，雖智大迷，故親士之說生焉。言住兵不祥，不得已而用之，故非攻之說生焉。言慈以戰則勝，以守則固，故自備城門，以至雜守十一篇之說生焉。言不見可欲，其心不亂，故節用之說生焉。」

註八 梁啟超墨子學案第一章總論：「墨子時，老子學說在社會上已很占勢力。老子探絕對的自由放任主義，所以說無爲而治，

說不尙賢使民不爭。墨子注重人爲，以爲天下事沒有委心任運做得好的，所以他主張干涉主義，主張賢人政治。他的篇名叫做尙賢，和老子的不尙賢正反對，他說要上同而不下比。（尙同上）壓制人民自由，實行有爲而治主義，都是對於老學的反動。」

註九 陶希聖中國政治思想史第三篇第三節：「爲我主義推論的結果，乃發爲相反的主張……否定小己，而於人我互助及相愛，求精神的樂利，於此乃有與爲我主義正相反的博愛主義。小己的樂利，必須從社會樂利中始可獲得，社會全體的樂利，乃是小己樂利的條件。由於極端的爲我乃轉變爲救世的博愛主義，內捨棄物質而外致身於救世，這一派的顯學自然是墨子。」

註十 波達秀方著劉佩元譯中國哲學史概論第四編：「法家的特色，一言以蔽之，就是以個人主義的經濟政策爲基礎，施行其軍國主義的政治……內視人民如土偶，使之奉公守法，而結果遂致專制的軍國主義於異常發達的域境。所以當時一般民衆的狀態，恰和近代第四階級無產階級相酷似，而呻吟於悲慘的社會契約之下，不得伸屈的情勢，或且過之。情勢如此，所以必然的反動不能不起……墨子在他活動的時候，法家諸子雖還沒有出現，但事實上，法家主義的政策那時已經見諸實行，其弊害已經非常顯著……所以他義不顧身，東奔西走，艱苦備嘗，爲一般人民號呼於天下。」

註十一 東方雜誌二十五卷八號胡懷琛墨學攷辨就墨子書中舉其旨印度事者：（一）曾言火葬（節葬下）（二）曾言講經事（耕柱篇言說書）（三）曾言其他印度風俗，如長子生則解而食之，大父死，負其大母而棄之（節葬下）（四）墨經中之幾何學實出於印度（五）雞三足之說，其遺源亦出於佛書（百喻經）

我們既認定墨子是不滿意於當時社會的現象，想要救時之弊，因而創立一種學說，宣布他救時的主

張。於是就可進而研究他的學說中心了。墨子全部的學說，梁啓超拿「愛」與「智」兩字來包括它。他說：「尙同兼愛」等十篇都是教「愛」之書，是要發揮人類的情感。經上下經說上下大取小取六篇都是教「智」之書，是要發揮人類的理性。合起兩方面纔見得一個完全的墨子。（見墨子學案第七章）但我們所要研究的專屬於愛的部分，所以關於智的部分且置不論，而對於尙同兼愛等十篇，不但要分別疏解，並且要認定它的中心，尋得墨學的系統。

關於墨學中心的研究，大致有三種看法：一、以兼愛爲本。如梁啓超在墨子學案第二章裏說：「墨學所標的綱領雖有十條，其實只從一個根本觀念出來就是「兼愛」。孟子說：「墨子兼愛，摩頂放踵利天下爲之。」這兩句話實可以包括全部墨子。「非攻」是從兼愛衍出來。「節用」「節葬」「非樂」也出於兼愛。因爲墨子所謂愛，是以實利爲標準，他以爲有一部分人奢侈快樂，便損了別部分人的利了，所以反對它。「天志」「明鬼」是借宗教的迷信來推行兼愛主義。「非命」因爲人人信有命，便不肯做事，不肯愛人了，所以反對它。」又在第五章裏說：「墨子理想中之兼愛社會，其組織略見於「尙賢」「尙同」兩篇。」所以梁氏的看法，是首兼愛而以尙同爲末的。又有陳顯遠著墨子政治哲學，也說墨子底兼愛主義是他各種主張底根據，但他所說的次序則與梁不同。他說：「墨子因兼愛底原故，便主張非攻。因非攻便主張尙同。因尙同便主張尙賢。因尙賢便有社會底仁政，國家底理想。因欲使這理想實現，便利用天鬼，使得政治進行。因利用天鬼便主張非命。因非命意在力行，就和他的實利主義相近了，因講實利就有節用的論調。因節用

就有節葬非樂。所以我說墨子若沒有兼愛主義，全部政治學說無從發出。」陳氏以政治的立場來敘述墨學，當然與普通的看法不同，然而所說的次序究不免有些牽強。

二、以天志爲前題。胡適中國哲學史大綱第六篇第四章裏說：「墨子是一個創教的教主，上文所舉的幾項（即魯問篇所提出的尙賢尙同等十項）都可稱爲墨教的信條……第一天志——墨子的宗教以天志爲本。第二兼愛——天的志要人兼愛，這是宗教家的墨子的話。第三非攻——不兼愛是天下一切罪惡的根本，而天下罪惡最大的莫如攻國……這便是非攻的本意。第四明鬼——墨子是一個教主，深怕人類若沒有一種行爲上制裁力，便要爲非作惡，所以他極力要說明鬼神不但是有的，並且還能作威作福……他是真信有鬼神的。第五非命——墨子不信命定之說，正因爲他深信天志，正因爲他深信鬼神能賞善而罰暴……所以他說：能順天之志，能中鬼之利，便可得福，不能如此便可得禍。禍福全靠個人自己的行爲，全是各人的自由意志招來，並不由命定。第六節葬短喪——墨子……對於鬼神只注重精神上的信仰，不注重形式上的虛文，他說儒家厚葬久喪有三大害：（甲）國家必貧，（乙）人民必寡，（丙）刑政必亂。第七非樂——墨子所謂的樂是廣義的樂……如音樂、雕刻、建築、烹調等等都說是奢侈品，都是該廢除的……墨子的宗教「以自苦爲極」，因要自苦，故不得不反對一切美術。第八尙賢——那時……儒家論政，也脫不了「貴貴」「親親」的話頭，墨子主張兼愛，所以反對種種家族制度和貴族政治。第九尙同——墨子的宗教，以天志爲起點，以尙同爲終局……他想要用天來統一天下。」胡氏這一章書標題爲墨子的宗教，所以

將他的學說看爲教條，未免有些偏見。並且略去了「節用」一個重要的條目，更是顯有缺欠。後來馬宗霍著墨學論略（見國衡半月刊一卷第二至第七期）根據墨子魯問篇所舉的十項而排列其次序：（甲）尊天事鬼（乙）兼愛非攻（丙）節用節葬（丁）非樂非命（戊）尙賢尙同。他的總說明是：「天志爲其設教之本，尙同爲其立政之極，故最天志而殿尙同。鬼與天同尊，故明鬼次於天志。非賢則尙同之治莫由達，故尙賢先於尙同，而亦與天志爲終始。兼愛者墨學之大宗也。兼相愛則交相利，兼與交互爲用，愛與利互相成。愛之顯而易見者莫若非攻，利之顯而易見者莫若節用，故非攻次於兼愛，而節用次於非攻。用之至不節者，耗財於無用之地也，故節葬非樂又次於節用。世之不信天鬼，不相愛利，用不節而樂不知返者，大都由於執有命，故以非命終焉。自兼愛至非命，爲墨家之教條，凡諸教條，墨子以爲皆出於天志，待賢者舉而行之，故以此數者次於天鬼與尙賢之間。治墨學者循是序而求之，則始終條理，豁然貫通，自無支離破碎之蔽矣。」馬氏所列的次序，在形式上彷彿與胡氏略同，但其主要的觀點則與胡氏大異。胡氏是以墨子的學說就是宗教，而馬氏則以爲墨子並不是宗教家，只是假借宗教的說法以推行他的學說。試看他在尊天事鬼項下的說明：「天鬼之說，自古有之，非墨子之所創。……有雄傑者起，利用羣衆幼稚之心理，曰以天鬼愚其民，以巧取君師之位。……墨子生季世，無君師之位而欲以行其道，使非有所假，則其從事也難。……故其所假者，即假爲君親者之所假。……既以祛時君制民之具，亦使舉世之民共曉然於君親之命之不可盡從。與其過尊君親也，無寧過尊天鬼。而爲臣與子者，亦或以尊天鬼之故，反可以潛消其篡弒之謀。夫如是，而後家國之爭自

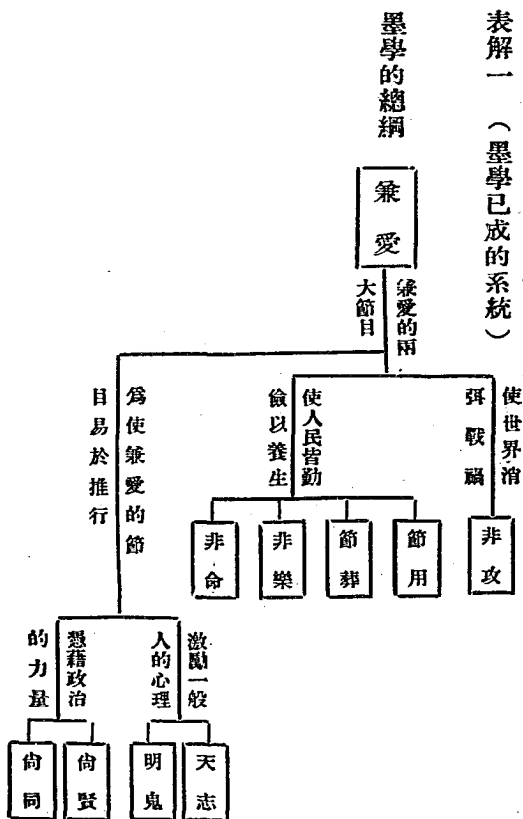
息……斯則墨子之微旨也。不然，以墨子之既明且哲，寧不知蒼蒼者天之無知，冥冥者鬼之無憑，乃欲故神其說以宗教家自居耶？」就可見到馬與胡之不同了。

三 更有說墨子學說是以貴儉爲本的。如江瑛在讀子后言第十四章論墨子非姓墨中即暢述此旨。他說：「禹之爲人，盡儉苦之極軌，故墨子亦學之。墨子之學，雖有貴儉兼愛，上賢，右鬼，非命，上同諸端，究以貴儉兼愛爲宗。然貴儉爲本，兼愛爲用，二者之中又自貴儉始。（原注：按墨子兼愛之旨，在於不敢自愛而愛人。然外而愛人，必自內而不敢自愛始，故貴儉爲墨學之第一義而兼愛次之。是以莊子天下篇詳論其儉苦之事，而不及兼愛。司馬談論六家要指曰：墨儉而難遵。劉勰文心雕龍論諸子曰：墨翟執儉確之教，亦皆專指貴儉言之。而班志列舉數端亦首列貴儉。皆此故也）……墨子學禹之道，以自苦爲極，此其學深合於墨字之義，故以墨名其家，人亦咸以墨子稱之。所謂墨者，蓋即隱括勤儉勞苦諸義之稱也。」江氏因爲要說明「墨」不是姓而是取其字義以名其學說，所以極力主張墨學以貴儉爲本，似乎是近於一偏，但在實行這方面講，貴儉爲墨家最顯明的標幟，確乎是不能否認的。

我以爲：現今研究墨學，可分作兩種說明。論墨學已成的系統，當然以兼愛爲總綱。於兼愛中分出兩大節目。一是使世界消弭戰禍，又一是使人民習爲勤儉以養生。所以非攻與節用、節葬、非樂、非命，同爲實行兼愛的條件。至於爲激勵一般人的心理使其信服兼愛的原理，乃需要天志與明鬼的提倡。爲促進非攻節用等條件的實現，乃需要尙賢與尙同政治上的組織。更分析言之，前六者是實際上的主張，後四者可說只是

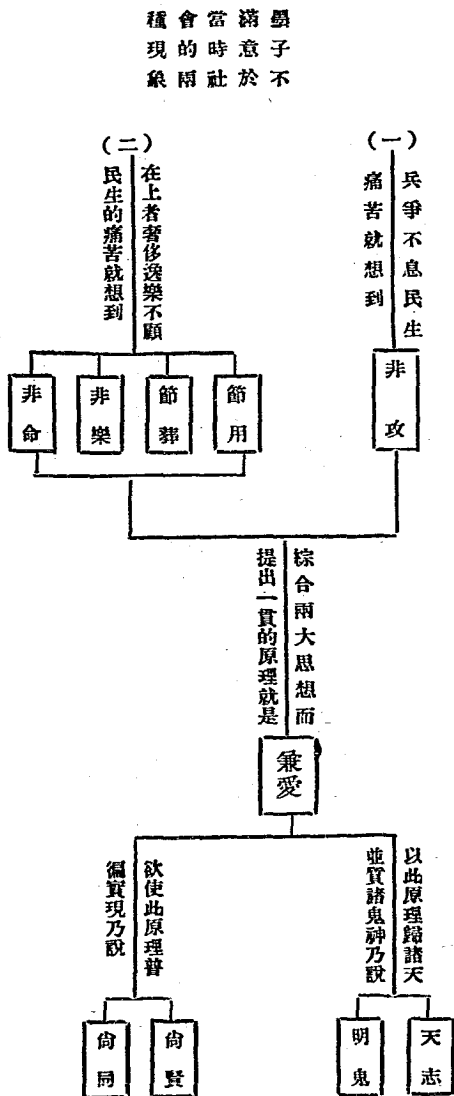
附加的作用。這就是就墨學既成的形態而論的。若論墨子構成學說的原因，他必是先前不滿意於當時的社會。而當時社會最使墨子不滿的不外乎兩種現象，一是列國兵爭不息，民生痛苦，又是在上者習為奢侈逸樂，置民生痛苦於不顧。所以墨子一方面痛惡戰爭，就生出非攻的思想，又一方面反對奢侈逸樂，就生出節用、節葬、非樂、非命等思想。及至這兩大思想日漸成熟，乃提出兼愛的原理以為綜合，成為一貫的主張，這就是學說構成的原因。所有天志與明鬼，尚賢與尚同，當然都是後起的說素了。試作兩表解如下：

表解一（墨學已成的系統）





表解二 (墨學構成的程序)



上文已說明墨學已成的系統及其構成的程序。今將墨學的十個綱目分別疏解。其次第是(甲)兼愛。(乙)非攻。(丙)節用,節葬,非樂,非命。(丁)天志與明鬼。(戊)尚賢與尚同。

(甲)兼愛 自從孟子說「墨子兼愛是無父也。」後來儒家就憑着這句話排斥墨子為異端。其實兼愛之說,並不與儒相悖。所以唐韓愈讀墨子說:「孔子泛愛親仁,以博施濟衆為聖,不兼愛哉。」清代學者

汪中墨子序說：「兼愛特墨之一端……彼且以兼愛教天下之爲人子者使以孝其親，而謂之無父，斯已枉矣。後之君子，日習孟子之書，而未讀墨子之本書，其以耳食，無足怪也。」這都是不佩服孟子之說而替墨子辯護的。張惠言書墨子經後，大旨是贊成孟子之闢墨，但於兼愛之說亦亟稱之。他說：「墨之本在兼愛，而兼愛者墨之所以自固而不可破。兼愛之言曰：『愛人者人亦愛之，利人者人亦利之。仁君使天下聰明耳目，相爲視聽，股肱畢強，相爲勳幸。』此其與聖人治天下者復何以異？」這是承認墨子兼愛之說，具有堅確的根據，不可動搖。到了近代，更有許多人發明兼愛的原理，較諸百餘年前的學者更爲精切。如兼愛篇有「兼以易別」一語，蔣維喬的墨子哲學研究（見復興月刊一卷十期）有一段說：「兼字是墨家一種術語。經上篇說『體分於兼也。』就是兼字的註解。用現代的話來解釋，兼字是指總體，體字是指部分。換句話說，墨家是叫整個的社會爲兼，叫社會的一分子爲體……墨子所認爲「兼士」的反面是「別士」，「別」字也不作差別講，而是作割別講的。（原註說文別字的原義如此）就是把某一部分從總體上割別下來的意思。」又兼愛篇屢次提到「兼相愛，交相利」；在他篇中或說「交相愛，兼相利」；或又說「兼而愛之，兼而利之。」伍非百墨子大義述加以解釋說：「大抵墨子之言兼也含有交義，言愛也包有利言。其曰兼愛交利者，詳言之即兼愛的愛利也。後世毀墨之徒與頌墨者，多不考其語原，相率而稱之曰兼愛，皆棄交言兼，取愛舍利，非夫墨子之本意矣……兼與交之分別，一從全體着想，一從個體着想，蓋爲個體計而犧牲全體之利益以就之，固爲偏私。爲全體計而抹殺個體之幸福以成之，亦覺慘酷。持羣之說者，每言兼而遺交，非人情，難

近。持人之說者，又處處從人與羣之利益打算，每主交而遺象，成爲相市之社會。墨子則一面爲羣計，一面爲人計，而建設兼交兩盡之愛與利的人羣，其發願固甚宏，其析義亦甚精，而爲人類建不可磨滅的學說。『又大取篇開首即以愛利對舉，其下乃有「權」與「稱行」之說，伍氏特解釋「權」與兼愛交利的關係。他說：「欲識兼愛精義，不可以不知「權」。……「權」爲墨家行義之標準，亦即計利的方法。其計量法有三：一曰愛與利之計量法。愛之未必能利之，利之乃所以愛之。故墨子之計量法，利重於愛，所以別於儒家之愛不必利。大取篇曰：「聖人有愛而無利，儒者之言也，乃客之言也，天下無愛不利，子墨子之言也。」此墨家計利之第一權也。二曰利與害之計量法。墨子所謂利害，乃對於天下而言。假有利於己而害於天下者，墨子固不爲；若其利於天下而害於己，則墨子優爲之。故又曰「聖人惡疾病，（言自重其身）不惡危難。（言爲人則不避艱險）」……其計較利害之法可得言者，一曰「兩利相權取其重，兩害相權取其輕。」二曰「人已俱利先利人，人利己害甯害己。」此墨家計利之第二權也。三曰志與功之計量法。志功相較，第一步須合志功而觀之。（如魯問篇記墨子答魯君我有二子之問）志功不相從時，第二步則尙志。（如耕柱篇記墨子與巫馬子之問答）第三步之計功法，功多者先爲之，功少者緩爲之。（如魯問篇記墨子與吳慮之問答）又孫至誠於墨學通論中釋「稱行」之義說：「墨家之言愛爲平等，而利爲差等。其所以爲差等之衡者，實有術以處之，此「稱行」之義所以顛撲不破也。（例如一公司，出資本者皆爲股東，然股本大小不齊，其股本多者獲利亦多。）……儒言厚薄，由親及疏，謂之「類行」。墨言厚薄，因人施起，其人稱厚愛則厚愛之，謂

之「稱行。」故大取篇曰「爲天下厚愛禹，乃爲禹之愛人也。」何謂「稱行，」譬以稱稱物，以其重論價。」（見國學季刊第三期）上文所引諸說，不但闡明兼愛的原理，並且說及應用的方法了。

（乙）非攻 當春秋戰國之際，列國兵爭不息，民生痛苦，無有底止，生在那時代的人，反對攻戰，渴望弭兵，差不多成爲普遍的談論，原無待於墨子的提倡。但是墨子的非攻，卻自有其特別之點。第一：正因爲攻戰之應當反對，已爲一般人所公認，所以他的非攻，乃是少談理之是非，而痛陳事之利害。試看非攻三篇，只有上篇是用極嚴密的論證法，藉着竊人桃李，攘人犬豕雞豚，取人馬牛，乃至殺不辜而拖（曳也，奪也）其衣裳，取其戈劍，人皆知其不義。證明攻國是大不義而人反譽之的謬誤。至於中下兩篇，乃設爲種種辨難，又歷引古事，極言攻戰之有百害而無一利，就不再是空談原理了。並且他在當時游說君王，每講到攻戰的事，他必用絕妙的譬喻來陳說利害。嘗因楚將攻宋，他往見楚王，就以人舍其文軒錦繡梁肉而欲竊鄰人之敝，舉短褐糠糟爲喻，證明楚之攻宋等於人有竊疾。（見公輸篇）又嘗因齊將伐魯，他往見齊王，以試刀之喻，使齊王自認將受其不祥。（見魯問篇）又嘗因魯陽文君將攻鄭，乃藉口於鄭人三世殺父，故攻鄭爲順天志。他就提出答擊鄰子的喻言。（見魯問篇）他又嘗以童子爲馬的喻言告魯陽文君，說明大國之攻小國，被攻者與攻人者同爲不利。（見耕柱篇）他這些喻言，好像是專爲非攻而設，可見他的主張非攻，在言論上有充分的準備。第二：墨子的非攻，不但是憑藉言論，且在實際有特別的技能。他不但是用空言去阻止攻人國者，且有實力去幫助那被攻的國。如公輸篇記載「公輸般九設攻城之機變，墨子九距之。」又記墨子

對楚王說：「臣之弟子禽滑釐等三百人，已持臣守圉之器，在宋城上而待楚寇矣。」楚王因此就中止攻宋。可見他在當時，必常是親身或使其門弟子參加弱小國防守的工作，確有實地的經驗。所以近人馮友蘭論墨家之起原，就根據這一類的故事說：「貴族政治崩壞以後，失業之人，乃有專以幫人打仗爲職業之武專家。此等人自有其團體，自有其紀律，墨家卽自此等人中出，墨子所領導之團體卽是此等團體。」（原儒墨）馮氏又說：「墨子出於武士，而主張與武士不利之學說（兼愛與非攻）……墨家之團體，非前無古人之新創，乃當時本有此種團體，而墨家之團體乃其中之有主義者。」使馮氏之推測果爲不誤，那末墨子正是因爲久在參戰的團體中，對於戰爭的痛苦看得十分親切，因而轉移他的方向，專門反對攻戰而從事於守禦。他的非攻十分澈底，自是當然的事。第三：墨子的非攻，自然是要永久消弭武力，但並不是當下就廢止武力，所以他非攻不非守。伍非百墨子大義述有一段論非攻之旨說：「墨子非攻而不非守。觀備城門各篇，頗有殺傷之事，與儒者所想像慈悲不殺，煦煦爲仁之墨子大異。則我先墨非棄邪遷歧之太王，亦非不禽二毛之宋襄也。要知人攻我守，正所以達兼愛萬民之旨。不守而退，適足以長強暴侵凌之風。務攻奮者，盜賊主義也。不抵抗者，奴隸主義也。世無奴隸，卽無盜賊。弱者失義，乃強者失仁之因。盜賊奴隸，相爲罪惡之種子。使天下無不守之城，吾知攻者將卻步顧慮而未敢輕發也。」伍氏此論尤足以說明墨子非攻之特色。

（丙）節用與節葬非樂非命 非攻是墨子救時的第一項主張，其第二項主張便是節用。節葬是節用之一端。非樂與非命都是從節用演繹出來的。梁啓超作墨子學案，綜合節用節葬非樂各篇所說，認爲可

於其中見到墨子經濟學的理论，並且舉出墨子所定的七個公例。他說：「研究墨子的經濟學，須先從消費方面起點。墨子講消費，定出第一個公例是：「以自苦爲極。」（莊子天下篇）「凡足以奉給民用則止。」（節用中）墨子以爲人類之欲望，當以維持生命所必需之最低限度爲標準，若超過這限度，就叫做奢侈。凡奢侈的人，便是侵害別人的生存權，所以加他個罪名，說是「暴奪人衣食之財。」（節用中）……講到生產方面，墨子立出第二公例是：「諸加費不加利於民者弗爲。」（節用中）墨子非樂的主張，就是從這個公例衍生出來。……墨子這種經濟思想，自然是以勞力爲本位，所以勞作神聖，爲墨子唯一的信條，他於是創出第三個公例是：「賴其力則生，不賴其力則不生。」（非樂上）……墨子於是感覺有分勞的必要，又創出第四個公例，說道：「各從事其所能。」（節用中）「各因其力所能至而從事焉。」（公孟篇）……在這種勞力本位的經濟學說底下，自然是把時間看得很貴重。墨子於是又創出第五個公例，說道：「以時生財，財不足則反之時。」（七患篇）「光陰卽金錢」這句格言，墨子是看得最認真的。他反對音樂就爲這個原故，斷定音樂是「廢國家之從事。」（非樂上）他反對久喪也是因爲這個原故，斷定「久喪爲久禁從事。」（節葬下）……墨子又極注重人口問題，他有第六個公例是：「欲民之衆而惡其寡。」（辭過篇）墨子對於這問題，第一是主張早婚。（節用上）第二是反對蓄妾。（辭過篇）反對久喪，反對戰爭，也是爲這個原故。……最後講到分配方面，墨子定出第七個公例是：「有餘力以相勞，有餘財以相分。」這兩句話，墨子書中講得最多，其實只是「交相利」三個字的解釋。」梁氏所舉墨子的經濟學說，可算是提要鉤玄，

團發盡致。至於非命之說，梁氏墨子學案中將它和天志明鬼同列，認爲是組成墨子宗教的要素，我以爲殊欠允當。墨子之非命，正所以貫徹他的經濟學說的主張，如非命篇說：「今也王公大人之所以早朝晏退，聽獄治政，終朝均分，而不敢怠倦者何也？曰，彼以爲強（強猶勤也）必治，不強必亂，強必富，不強必危。故不敢怠倦。今也卿大夫之所以竭股肱之力，殫其思慮之知，內治官府，外斂市山林澤梁之利以實官府，而不敢怠倦者何也？曰，彼以爲強必貴，不強必賤，強必榮，不強必辱，故不敢怠倦。今也農夫之所以蚤出暮入，強乎耕稼樹藝，多聚升粟，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，強乎紡績織紝，多治麻絲葛緒，捆布縵，而不敢怠倦者何也？曰，彼以爲強必富，不強必貧，強必媛，不強必寒，故不敢怠倦。今雖（通唯）毋在乎王公大人，若信有命而至行之，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。婦人必怠乎紡績織紝矣。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，婦人怠乎紡績織紝，則我以爲天下衣食之財，將必不足矣。」（非命下）可見墨子非命的主旨，與他的經濟學說有密切的關係。而與天志明鬼不相比附。所以不能非命歸入宗教。又如胡適所說：「墨子不信命定之說，正因爲他深信天志，正因爲他深信鬼神能賞善而罰暴。老子和孔子都把天看作自然而然的天行，所以以爲凡事都由命定，不可挽回。墨子以爲天志欲人兼愛，不欲人相害，又以爲鬼神能賞善罰暴，所以他說能順天之志，能中鬼之利，便可得福，不能如此，便可得禍。禍福全靠個人自己的行爲，全是各人的自由意志招來的，並不由命定。」（中國哲學史大綱）他這一

段話，後面所說禍福由人自召，不由命定，是很對的，但開頭所說墨子不信命，正因為他深信天鬼，實在有點牽強。難道說墨子之非命，乃是為要擁護天鬼之權麼？我以為：命之是有或無，要看人對於命字作何解釋。尋常人因為不明白命的本體是什麼，就以爲命是含有神祕性，並且對於人有一種不可違反的定力。但我們如注意荀子正名篇所說：「節遇之謂命」一句話，因而覺悟到古之所謂命，就是今之所謂環境，那末，命就無所謂神祕了。荀子因為知道命只是時間（節）與空間（遇）的關係，其中並無神祕，所以他在天論篇裏就大發揮其截天的議論。我想墨子之非命，其對於命，也必與荀子有相同的見解，所以他的非命，乃是等於說：「人要努力與環境奮鬥，不可習於怠惰」而已。（命即環境說，其證甚多，擬別著說，命專篇詳論之。）

（丁）天志與明鬼 上面曾引胡適說：「墨子的宗教以天志爲本，」謂其近於偏見。又曾引馬宗霍說：「墨子之尊天事鬼，只是假借的作用。」又在表解內證明天志明鬼都不是墨學主要的部分。茲更有三點說明：（1）根據天志三篇所舉天的意志約有四項：（A）「天欲義而惡不義。」（上篇）「天之志者義之經也。」（下篇）這是一個總綱。（B）「順天意者兼相愛交相利必得賞。」（上篇）這就是說所以要兼愛。（C）「不欲大攻小，強暴寡，詐謀恐，貴傲賤。」（中篇）這就是說所以要非攻。（D）「欲人有力相營，有道相教，有財相分。又欲上之強聽治，下之強從事。」（中篇）這就是說所以要節用與節葬，非樂與非命。再看篇中所說天的權能：（A）是創造萬物者。豪末無非天之所爲。（中篇）（B）是最貴且智者。義必自貴且智者出，故義自天出。（中篇）（C）是最善備者。得罪於天，無所逃避。（下篇）（D）



是最有威權者。能賞罰天子。（中篇）則又將尚賢，尚同諸說也包括在內。從表面上看，天志三篇既將墨子各項的主張一一提及，所以說墨學原於天志，似乎是極有理由了。但我以為：正因為天志篇中於墨子的各項學說普遍提及，更可證明必是先有了各項學說然後纔歸納於天志。正如著書的人，往往是先寫成了各篇，最後纔動手寫一篇總論以囊括各篇的大意。何況墨子思想的來源，既由於不滿當時的社會，豈能不先研究事實，有所建議，而憑空地先揣摩天意，就恰好將所主張的幾項要件，都一一攝影於其中呢？所以天志是後起的歸宿，是斷然無疑的。（2）人類思想演變的公例，總是由素樸而進於文明。梁啟超在天道觀之歷史的變遷（見先秦政治思想史前論第二章附錄）一文裏說：「愈古代則人類迷信的色彩愈重，此通例也。商周之際，對於天之寅畏虔恭，可謂至極。迨幽厲之交，宗周將亡，詩人之對於天已大表其懷疑態度。蓋當喪亂之際，福善禍淫之恆言，事實上往往適得其反，人類理性日漸開拓，求其故而不得，則相與疑之。故春秋時一般思想之表現於左傳者，已無復稱說天意之尊嚴。子產斥裨竈之言曰：「天道遠，人道邇。」此論可以代表當時賢士大夫之心理。及老子用哲學的眼光，遂生出極大膽的結論，所謂「天地不仁，以萬物爲芻狗。」……此無他，神權觀念，惟適用於半開的社會，其不足以壓服春秋戰國時之人心，固其所也。」根據這個論證，可知墨子既是春秋戰國間的大思想家，他對於天的態度，若不是別有作用，決不能違反當代的潮流而回復到往古。試看在墨子前的孔子和在墨子後的孟子，他們所常提到的天，如說「知我者其天乎，」我之不遇魯侯，天也，「或說『獲罪於天，無所禱也，』」故天將降大任於是人也，」這一類稱天的語意，

介乎「有人格的」與「抽象的」之間，正足以想見一般學者在思想未完全蛻化時對於天的態度。墨子之稱說天有意志，固顯然是以天爲有人格的神，然而他屢次提到「我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩，以度天下之方圓。曰：中者是也，不中者非也。」（天志上）又似乎是以天爲標準的理。然則因時代的關係，我們若認墨子之稱天，與孔孟爲近，就不是全無理由。（3）然則墨子何必要特別提出天志，又將自己的各項主張歸納在天志之內，並且還要明鬼，盛稱鬼神能賞善罰惡，使人知所敬畏呢？我想馮友蘭在原儒墨一文裏曾論到此點，或者近乎真相。他說：「信有人格的上帝及鬼神之存在能賞善罰惡，本爲下層社會之人之信仰，至墨子時，因當時經濟政治社會思想各方面所起之變化，此等舊信仰亦漸不能維持人心，墨子以爲世亂之源，起於此等舊信仰之失墜，故竭力提倡此等舊信仰，而有天志、明鬼等學說。亦猶儒家者流，以爲世亂之源起於傳統制度之崩壞，故竭力擁護傳統的制度，而有正名等學說。」馮氏說墨家的團體是下層社會的團體，自有其相當的證據，因而說墨子之提倡天鬼係專爲下層社會說法，便有其相當的理由。因爲：要改革社會，既不能得位行權，即必須憑藉大多數下層民衆的勢力。所以提倡天鬼以激勵民衆，也可說是墨子爲救世的熱誠所迫，不待已而用之一種手段。再看魯問公輸若等篇，記載墨子游說當時的王公大人，都是就實際上陳說利害，絕少談天說鬼，更可爲提倡天鬼專爲下層社會說法的確證了。

（戊）尙賢與尙同 凡是抱負救時策略的人，總不能忘情於政治。墨子爲欲推行他的各項主張，對於政治上的組織，當然也具有有一種理想，這就是尙賢與尙同說之所由來。尙賢本是自來論政者所公認的

良好制度，又當春秋戰國之際，貴族政治已瀕於崩潰，所有從前親貴貴的舊制，漸漸地不愜於人心，所以墨子於此時提倡尚賢，首先提出「尚賢是爲政之本」，又稱說古代堯舜禹湯諸聖王任舉賢人的盛事，指斥當時「黨父兄，偏富貴，嬖顏色」的弊政，主張高爵厚祿專任以獎勵衆賢，謀國家人民的福利。他最顯明的標語是「官無常貴，民無終賤」，當然能引起一般人的同情。並且在當時他介紹他的門弟子到列國去作事，往往受到列國君主的歡迎，但如門弟子稍不稱職，他必通知主者，予以罷斥。（見魯問篇勝綽事項子牛事）使人知道他所以介紹門弟子，完全是任賢使能，決不是憑藉請託，濫膺祿位。他以此表示於當世，也可算是小試其端了。至於尚同之說，更是因爲當時列國紛爭，人民厭亂，凡是有識之士，莫不渴望強有力的政府來統一字內，使人民得享承平。所以墨子說到尚同，更顯得痛快淋漓，好像是縱使有些矯枉過正也在所不顧。這正可見到他是因爲受了時局的反感，望治的心十分迫切，所以有這樣堅強的主張。但因他的理論中有幾處特殊的語句，遂引起後來學者種種的論議。如尚同篇「上同而不下比」，梁啓超就說：「是叫人民跟着皇帝走，是主張絕對的干涉政治，非惟不許人民行動言論之自由，乃並其意念之自由而干涉之。」（先秦政治思想史）尚同篇又有「上同乎天」的說法，胡適就說：「墨子是眼看諸國相征伐，不能統一，所以他想要用天來統一天下。」又說：「墨教如果曾經做到歐洲中古的教會的地位，一定也會變成一種教會政體。」（中國哲學史大綱）而馬宗霍卻說：「既使天下之民上同乎天，則無形中已奪天子之權，天子亦不敢自爲威福以虐下民，雖欲不出於仁賢而不可得。是則墨子假天以裁制天子者其名，以民裁制天

子者其實也。使民上同乎天者其名，欲天下同乎民者其實也。」（國衛半月刊墨學論略）伍非百也說：「墨子之上同於天，是於天志之外，隱立一人志主義。天子上同於天，天又下同於民，是墨子之上同，乃以民意爲最高之同也。與其言上同，吾甯謂之下同。」（墨子大義述）又尚同篇有「選擇天下賢良聖智辯慧之人，立以爲天子」一語，梁啟超始而懷疑地說：「然由誰選耶？以何法選耶？惜未有以語吾儕。」繼而推論地說：「墨家既爲一個宗教，則所謂賢良聖智辯慧之人，惟教主足以當之。墨家有一極奇異之制度，墨子既卒，全國「墨者」中蓋公立一墨教總統，名曰「鉅子」。由此推之，「鉅子」卽墨家所公認爲天下最賢能聖智辯慧之人，所謂立以爲天子者，宜非此莫屬矣。」（先秦政治思想史）更有顧頡剛寫了一篇禪讓傳說起於墨家考，大意是說：「墨家把尚賢主義推廣到極點，自然得到「選擇天下之賢可者立以爲天子」的結論。但是君主選舉制度在古代是沒有先例的，於是墨子就創造了堯舜禪讓的故事來充實他的主義。他們爲要將尚賢同主義作小規模的試驗，就在他自己的團體裏施行「鉅子」的制度。他們確是一個政黨，但他們不主張暴動，也肯幫王公們做一點事，得以寄存於諸侯之國，所以不能稱爲革命黨。」（原文甚長見二十五年四月出版之北平研究院史學集刊第一期）我以為：以上所引各家的說法，其觀點各有不同，所以見仁見智，評論很不一致。其實墨子所說的「上同而不下比」就等於孔子說「天下有道則庶人不議。」所說的「上同乎天」也只是各種主張都以天爲歸宿的通例。就說他是要使天下同乎民，更與韓陶謨篇所說「天聰明自我民聰明」的古義相合，並無何等特別。至於選擇天子之說，無論墨子是鼓

述往古，或是理想將來，也如同執神權起原說者說「天生民而立之君，」只不過是極自然地的說出來，誰還去追問這「立君」究竟是天立，是民立，抑或是自立？似乎也沒有創造故事以自實其說之必要。再看尚同中說：「則此語古者上帝鬼神之建設國都立政長也，非高其爵，厚其祿，富貴佚而錯之也。將以為萬民與利除害，衆寡，安危，治亂也。」正與晉師曠所說：「天生民而立之君，使司牧之……豈其使一人肆于民上？」（左傳襄公十四年）語意相同。豈非墨子又以為天子是由天立？若說墨家選立鉅子的制度就是尚同篇所說選擇天子的雛形，原無不可。但如說墨家就是想以他們的鉅子預備作天子，則未免過於臆度。總之：尚賢與尚同，墨子固然有很堅強的主張，但卻不是他的學說中主要的部分，其中也無甚深文奧義，我們若必執着字句去仔細地研討，轉恐不免有刻舟求劍之嫌了。

本章墨子思想的研究，既將（一）墨子書各篇的擇別，（二）墨學的起原，（三）墨學的中心，（四）兼愛等十個綱目的含義，分別說明。茲更提出幾點意見，以補上文所不及，藉以結束本章。

依照墨子書的篇目，自尚賢至非命，每一目各有三篇。其所以各有三篇的原故，俞樾說：「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，相夫，鄧陵三家相傳之本不同，後人合以成書，故一篇而有三乎？」（墨子開誌序）現存墨子書尚賢以下二十三篇，既是墨子諸弟子演述墨子言論的記

載，可想見他們親承師訓，各記所聞，除了說明本篇的主旨以外，大致還有一種共同的趨向，就是將墨子平常所習用的語詞，很自然地散布於各篇文字之內。其中一部分是關於天鬼的普徧論，又一部分乃是教人為義的獨創論。

何以說天鬼是墨子習用的普徧論呢？上文已說及；墨子既是一個大思想家，他對於天鬼的觀念，縱然未完全蛻化而更新，也決不能違反當代的潮流而回復到往古。並且他因為要維持一般人舊有的信仰，所以盛言天鬼，只是他的一種作用。現在試檢查尚賢以下各篇的文字，頗有些地方可以間接地證明前說之不謬。（一）除去天志明鬼兩篇以外，在尚賢、尚同、非攻、節葬、非樂、非命等篇中，提到天鬼的約有二十餘處。（重複各篇不計算在內）有只提天鬼的：如說「天鬼賞之」（尚賢）、「祭祀天鬼」（明天鬼所欲）、「天鬼所憎」（尚同）、「干上帝鬼神之福」（節葬）、「祭祀上帝鬼神」（非命）皆是。有以天鬼與人民並提的：如「上利天，中利鬼，下利人」（尚賢、非攻、非命）、「尊天事鬼，愛利萬民」（尚賢）、「順天鬼百姓之利」（非攻）皆是。又有以天鬼與諸侯及萬民並提的：如尚賢篇說：「上以祭祀天鬼，升與四鄰交接，內將養其萬民。」非命篇說：「天鬼富之，諸侯與之，百姓親之。」而在墨子學說中占最重要部分的兼愛與節用各篇，卻都沒有提到天鬼。可見通套的說法，就是任論何種事理時，都可以加入這一套，但也可以不必加入。（二）非命篇的三表（或作三法）是墨子的論證法，很關重要的。似乎各人所記都應當一律準確。但第一表所謂「有本之者」（或作有考之者）在中篇是說：「於其本之也，考之天鬼之志，聖王之事。」

而上下兩篇卻只說：「上本之於古者聖王之事，」或「考先聖大王之事，」並不提到天鬼。可見三表中的第一表本不當引天鬼爲證。但因天鬼與聖王都是墨子習用的套語，所以非命篇的記者就連帶的述及總之以上兩點，足可證明天鬼論是無關宏旨。

至於又二部分教人爲義的說素，卻與天鬼的套語不同。義是墨子學說中唯一的質幹。除貴義有專篇及耕柱、公孟、魯問等篇記載墨子與時人問答，每論到義的重要外，在尙賢、尙同、非攻、天志等篇中，更有許多處都是以義爲前提。墨子的義就是利，所以「與天下之利，除天下之害。」二語，在各篇中更是屢見不一見。而與利除害的條件，常散見於尙賢、尙同、兼愛、節葬、天志各篇。如尙賢下篇說，爲賢之道是「有力者疾以助人，有財者勉以分人，有道者勸以教人。」尙同上中篇說義不同一之害，是「有餘力不以相勞，腐朽餘財不以相分，隱匿良道不以相教。」節葬下篇論仁者之爲天下，是「無敢舍餘力隱謀遺利而不爲天下爲之。」兼愛下篇說兼之異乎別，是「聰耳明目，相與視聽，股肱畢強，相爲勛宰，有道肆相教誨，老而無妻子者，有所侍養以終其壽，幼弱孤童之無父母者，有所放依以長其身。」這都是隨時提到與利除害的條件。說得更完備的是天志篇，先說「義自天出，」天欲義而惡不義，乃消極的說：「天之意不欲大國之攻小國，大家之攻小家，強暴寡，詐謀愚，貴傲賤。」又積極的說：「欲人之有力相勞，有道相教，有財相分，又欲上之強聽治下之強從事。」歸結起來說：「故古者聖王明知天鬼之所福，而辟天鬼之所憎，以求與天下之利，而除天下之害。」於是墨子教人的大法，乃是「爲義以與利除害，實行勤勞節儉而互助，」就很明顯地指示出來了。

關於前人對墨學的批評，在第二章裏會約略提及。大抵主要的批評有兩部分：一是兼愛主義。孟子說他是「無父」；荀子說他是「有見於齊，無見於畸」，這種批評在現時已不爲人所承認了。另一是勤勞節約等主義。莊子說他「其道大毅」，「反天下之心」；荀子說他「蔽於用而不知文，將使賞罰不行，事變失應」；司馬談說他「儉而難遵」。這些論駁，都是從墨學偏激的地方着眼，不失爲墨學的誣友。但我們須知墨子這一類的主張，本是要力反當時奢侈逸樂之弊，所以難免言之稍過。再看劉向說苑反質篇，記述墨子與禽子問答，墨子以爲「食必常飽然後求美，衣必常暖然後求麗，居必常安然後求樂，爲可長，行可久，先質而後文，此聖人之務。」更可證明墨子所有勤勞節約的主義，尤其是最受人指摘的非樂論，只是急其先務。我們心知其意，又何必過慮其說之難行。總之墨學中兼愛、非攻、節用、節葬、非樂、非命等六個綱目，聯成一貫，卓然能自樹立，攻擊者縱使披其枝葉，要於其質幹毫無傷損。

墨子之提倡尊天事鬼，近人都說他是宗教的迷信，而在前人則對之未有批評，此點頗可注意。類如荀子之非難墨子，可謂抉發精微，不遺餘力，獨於其天鬼之說，未嘗稍一論及，便可知此事在墨學中決不居重要的地位。不然，以首創戡天論之荀子，豈能容忍墨子導人以天鬼之迷信而不加攻擊？至於王充論衡薄葬篇，雖曾論及墨子之右鬼與薄葬爲兩相乖錯，然梁啟超已說明他只是方法上批評而不涉及主義。（見墨子學案第八章結論）大約王充也知道當墨子之世，倘必責以不當提及天鬼，就不合乎人論世之義了。



尙賢與尙同固然是墨子在政治上極堅強的主張，但決不能因此就斷定墨子自己有政治的野心。試看墨子對於政治的論調，還是注意於「君臣上下長幼之節」（見尙同中篇）並沒有打破舊有階級制度的觀念，便知顧頡剛所說「他們不主張暴動，不能稱為革命黨」（見上文所引）確是近乎事實。至如朱謙之說：「老氏有帝王思想，為祕密的革命家。墨氏之學君術，所得於老氏者多。其心術之險惡殆什百於儒。以兼愛收天下之心，以神道輔其教，此自老氏一轉手也。」（見所著古學危言）這真是好奇的推論，等於「莫須有」的斷案。更有李季說墨子的學說，是代表當時被壓迫的農工階級。（見所著胡適中國哲學史大綱批判）而李麥麥著中國古代政治哲學批判，卻說：「墨子在當時不是甚麼農工階級的代言人，而是古中國有產階級之宗教的 and 道德的開創者。」他們所根據的，同是墨子的學說，而兩人的看法乃極端相反，他們只是任意地選取現代社會流行的一種事態，也是現代評論各派政見的一種術語，各憑着個人的成見，去試測古人內在的意志，所以總免不了「削足適履」之嫌。我們即不必去參加辯論。

## 第四章 耶穌略傳

在本書第一章裏，曾說及墨翟與耶穌的聯繫之一，就是宗教。那只是舉出近代人在表面上的一種看法，並不涉及宗教本身的實際。第三章研究墨子思想，卻屢次說及關於宗教的天鬼說，不是墨學重要的部分。現在要寫耶穌略傳，我又要說：不但墨子不是宗教家，就連現今一般人所公認爲基督教的教主耶穌，他在世的時候，也未嘗自居爲宗教家，他的人格之所以偉大，固然是得力於所信仰的宗教，但他一生活動底目的，卻不是要創立一種宗教，乃是要改造社會。這是我必須首先聲明的。

但是：耶穌不是要創立宗教的推斷，須待耶穌略傳中方能敘述出來。而要寫耶穌略傳，除了根據新約全書前四卷的四福音書以外，幾乎沒有其他可以引證的史料。而此四福音書，又正是基督教會所審定，用以宣揚基督教的經典，其中記載耶穌的言行，完全渲染了宗教的色彩。要敘述耶穌不是要創立宗教，而其事實乃必須取材於宗教的經典，這誠然有自陷於矛盾的困難。但我對於此困難，得有下列的三項解釋。

註一 美國海爾著基督傳，譯言（胡貽釗劉乃慎合譯本，青年協會書局出版）第一章，敘異邦人及猶太人關於耶穌事蹟之記載。他說：「當耶穌之世，凡在羅馬皇帝區域中發生的重大事情，都有史家詳爲記載，所以只要人世間果曾有基督其人，我們便可從羅馬史家所記的窺見基督的生平。然而設想往往與事實相反。其原因有二：（一）基督時代的史家著作傳留的很少。除太魯特司和蘇東尼司的著作外，第一世紀的羅馬史完全無存。（二）當時羅馬史家沒有一個以爲拿撒勒耶穌的生平有記載的價值的。猶大雖是

羅馬的一省，但幅員狹小，又遠在邊隅，所以那裏的民族也是不爲人所重視。並且他們又復性情固執，富有反抗的精神，因此很引起羅馬皇帝的注意，結果他們就生活在箝束束縛之下。況耶穌生平的工作，只限在農夫漁父之間，而異跡宣傳，又易與當時流行的欺詐虛騙等伎倆相混雜，再加宗邦見聖十字架喪生，凡此種種，在當時看來，都足使耶穌失去列名史乘的資格……太雪特司是羅馬大史家之一，他乘筆作史的時候，約在紀元後百年。在他的著作中，曾有關於尼羅皇帝在羅馬城犯縱火嫌疑的記載：「爲撲滅謠言起見，尼羅皇帝誣陷那素所憎惡的叫作基督徒的那班人，並用最慘酷的刑罰虐待他們。其首領基督於提比流司時代，曾被總督彼拉多處以死刑。惟謠言惑衆，息而又起，不單當時以爲衆惡所歸的猶太受其煽動，即羅馬城亦爲一切恐怖邪惡所歸，不可制止。於是偵騎四出，大興竊賊，最先被捕的既供認罪狀後，更招供株連了一大羣人，一一逮捕，一一判罪。原來所判的不是縱火的罪，乃是仇恨人的罪。」史家蘇東尼司與史家太雪特司同時代，他在所著羅馬十二該撒傳中說：「克勞丟司皇帝把猶太人逐出羅馬，因爲他們受葛里斯脫（基督）的教唆，常鬧擾亂。」……此外還有一處提到基督的地方，雖不是出於史家的記載，卻也有引用的價值。那時小百立尼做小亞西亞別斯尼亞地方長官，上書圖拉真皇帝，報告那處基督徒情形，並請示對付他們的方法。在那封信上，將第二世紀初期基督徒的生活狀態說得很明白。他說「他們的過失，簡括說來，就是約定日子，在天明前共集一處，高歌唱和，讚美耶穌如上帝，又互相宣誓，不行惡，不貪盜，不搶劫，不好淫，不作偽，不負信託。這些事做完了，他們暫散，既而復相會合，男女共同飲食。」異邦的著作，對於基督事蹟稍有互相發明的價值的，止有上述三家。雖他們著筆記載是在耶穌去世七十五年之後，但太雪特司和蘇東尼司所用的資料，是從較古的文書中得來，卻是毫無疑義。他們所記載的固不多，但已足證明人世間確曾有基督其人。其次我們要查猶太的記載，這也是非常之少。第一世紀中最有才能的著作家，要算那與耶穌同時代的非羅，但他是住在亞歷山大地方的，他的興趣又偏於哲學，難怪他不曾特別提到

耶穌。照我們的推測，能記述耶穌事蹟的一個人當然是約瑟弗。約瑟弗生於紀元三七年左右，歿於紀元後一百年，他壯年時多在耶路撒冷往來，照理應當知道一般基督徒的情形。他的最大的歷史作品叫做猶太考，從猶太的開國史述起，直到紀元後六六年叛羅馬的大革命爲止，其中便包括耶穌生平的一段時期。約瑟弗的歷史，先要了解兩件事：一、他作這史是在耶路撒冷覆亡之後，那時猶太人對於基督徒的感情惡劣已到極點。二、他作史的目的，是要在素以基督徒爲賤而有毒的羅馬人前讚美猶太。因此，他若儘不提到耶穌最好，若是不不得不提到，也不肯多留面子給他。如今且看他記述施洗者約翰的一段文字：「希律王殺約翰，但約翰是個好人，曾勸猶太人向善，以公道待人，敬事上帝，又教人受洗禮，受洗禮不是要洗除罪孽，乃是要潔淨肉體，假定受洗的時候，靈魂已被公道的行爲潔淨了。人們聽了他的言語，大受感動，聚集於他的四周。希律王覺得人們很聽他的話，恐怕他有號召人民的權力，造起反來，所以把他治死。」約翰宣傳彌賽亞將速臨，上文不曾提到，因此希律因約翰宣講而心中驚恐，究爲何故，遂完全未經解釋。約瑟弗恐記載彌賽亞的來臨，將引起羅馬人的懷疑麼？又或者他恐怕把這話記載出來，將自陷於爲難的地位，如同祭司長彼耶穌請羅一般麼？（馬太福音二十一章二十五節）這兩種設想，尤以後說爲近。在古猶太考一書中，約瑟弗記述祭司長於紀元後六十二年，曾用投石之刑，置數人於死，中有一人名雅各，「就是衆所尊爲基督的弟兄。」此處記載耶穌，若非偽託，很有注意的價值，因爲這是純粹在無意中提到的。書中更有記耶穌的一段事說：「耶穌就生活在這個時代，是一個極聰明的人。他能行神跡，凡願求真理的都奉他爲師。他吸引了許多猶太人希臘人，他就是基督。後來彼拉多因受大有勢力的猶太人的指使，把他釘死在十字架上，但一般自初愛他的並不肯棄他，因他果如先知所預言的，在死後第三天復活了。衆先知還有許多關於他的玄異的預言。直到現在，基督徒們還在那裏盼望他再來。」這段文章顯然不是真的。那有反對耶穌的猶太人能寫這樣的文章？至於這段文章究竟從何來，照我們的猜想，約瑟弗本是一位在基督徒社

會中很受歡迎的作家，他的作品，中既沒有關於耶穌的記載，基督徒們便把這段偽造的文章穿插進去以彌缺憾。這是一種推測。或者約瑟弗的原文有侮辱基督的地方，基督徒們所以特把那段侮辱的文章改成一段讚揚的文章。這又是一種推測。總之，無論這段文字的來源怎樣，終沒有可據為約瑟弗作品的價值。

註二 德國考茨基是一個非基督教徒，他寫了一本基督教之基礎（馮治業啓芳合譯本，神州國光社出版）其主旨在研究基督教的起源。在第一篇第一章裏說：「非基督教徒中，最先提及耶穌的名字的就是約瑟福斯。」（按基督傳導言譯作約瑟弗）他在所著猶太人古代事蹟第十八卷第十三章，論及巡撫彼拉多時說：「耶穌正生長於此時……」（按此處所引與基督傳導言所引略同，故從略）又在第二十卷第九章論及基督說：祭司亞拿尼斯把「耶穌——所謂基督——的兄弟雅各和別些人拉入法庭，證實他們是犯法的人，因而以石擊殺之了。」基督教徒一向都把这些證據認為異常重要，因為是一個非基督教徒，一個猶太人並且是法利賽人的說話……可是……這段話是第三世紀中為一個基督教的謄寫者所加上去的，這個謄寫者顯然是對於約瑟福斯之沒有說及耶穌本人的話很不滿意，因此便把巴力斯地的最幼稚的謠傳加入他的作品中……非基督教徒的作家中第二個提及耶穌名字的就是羅馬歷史家塔西佗（按基督傳導言譯作太雪特司）他在所著年史中有過說及耶穌的話。年史第十五卷是描寫尼羅時代耶穌被焚的情形，其中第四十四章說：「為打破當時的傳說起見……」（按此處所引與基督傳導言所引略同，故從略）這一段證據當然不是因為有利於基督教徒而為基督教徒所杜撰的東西……與塔西佗的時期相距不久的作家斯韋托尼亞（按基督傳導言譯作蘇東尼斯）在他的傳記中曾述及基督教徒被殺的情形，他說：基督教徒是「信仰一種新而有罪的迷信的人。」可是斯韋托尼亞並沒有說及耶穌，塔西佗則簡直連耶穌的名字也沒有提及。基督——這個希臘名詞所指的是「救世者」——只不過是

希伯來的「彌賽亞」的希臘譯名。塔西佗並沒有一句說及基督的活動和他的教訓的內容的話。

一、自來偉人事蹟的流傳，總不免夾帶着許多不可盡信的傳說。即以中國的孔老墨三大家而論：司馬遷作史記，尊孔子爲世家，事蹟昭昭在人耳目，後人尙且在緯書裏造出許多神異的故事。老子的姓名和生存的年代，史記列傳裏就沒有說得準確，乃至被後人推爲道教的始祖，尊爲無上的仙靈。至於墨子史記裏既沒有他的專傳，他的學派又在秦漢間早經中斷，似乎已不足爲人所重視。然而晉葛洪作神仙傳，尙且要借重於他。說他成了地仙，直至漢武帝時還生存在世。凡此種種，豈不是奇聞異說，往往隨着有名的人物而發生？但無論如何，孔老墨的學說，自成爲春秋戰國間的三大宗，尤其是孔子墨子的人格，自足以師表百世，絕不受後人依託附會的影響。所以我們要依據流傳的書冊來敘述耶穌的生平，儘可以有所鑒別，舉大而略細，取精而遺粗，自不難窺見真相。正如撥除雲翳，乃無傷於日月之明。

註三 晉葛洪神仙傳：「墨子者，名翟，宋人也。仕宋爲大夫。……墨子年八十有二，乃歎曰：世事已可知，榮位非常保，將委流俗以從

赤松子游耳。乃入周狄山，精思道法，想像神仙。於是數聞左右山間有讀書聲者。墨子臥後，又有人來以衣覆足，墨子乃伺之，忽見一人，乃起問之曰：君豈非山岳之靈氣乎？將度世之神仙乎？願且少留，師以道要。神人曰：知子有志好道，故來相候。子欲何求？墨子曰：願得長生與天地相學耳。於是神人授以素書朱英丸方道靈教戒五行變化凡二十五篇。告墨子曰：子有仙骨，又聰明，得此便成，不復須師。墨子拜受，合作遂得其驗，乃撰集其要以爲五行記。乃得地仙，隱居以避戰國。至漢武帝時，遣使者楊遼，束帛加璧，以聘墨子，墨子不出。視其顏色，常如五十許人。周游五嶽，不止一處。」孫詒讓墨子後語引了這篇傳，後加案語云：「案墨子法夏宗禹，與黃老不同術。晉宋以後，神仙家妄

撰墨子爲地仙之說，於是墨與道乃合爲一。阮孝緒七錄有墨子枕中五行要記一卷，五行變化墨子五卷，蓋即葛洪所謂五行記者。明史之論，忽變爲服食煉形，而七十一篇之外，又增金丹變化之書，斯皆展轉依託，不可究詰。魏晉之間，俗尚浮靡，錄名僞册，橫流編錄，此亦其一矣。雜川之傳，惟與公輸般論政守事見本書，餘皆臆造，不足論。以其晉人審快，姑附錄於末，以識道家不經之談所由肇始。至於年代無遺，說日孳，生有夢鳥之徵。（伊世珍瑣記引賈子說林，謂墨子姓翟，名烏，其母夢日中赤鳥入室，驚覺，生烏，遂名之。其說譎妄不足辯。說林古亦無是書，蓋卽世珍所記撰也。）終以服丹而化。（陶弘景真誥稱福篇云，墨狄子服金丹而告終。）若茲之類，誕誕尤甚，今無取焉。

二、四福音書都不是耶穌在世時他的門徒所記載的。各書的著作年代，前人論說不一。有人以爲前三福音（馬太馬可路加）的寫成，是在第一世紀之後半世紀，第四福音（約翰）的寫成，是在第一世紀末年或第二世紀初年，也有人以爲其寫成之年代還要移後。但無論如何，它們的寫成，總在耶穌去世後數十年乃至一百年，自然它們所記的就不能認爲是耶穌在世時的「起居注」了。這些寫福音書的人，既不曾親見耶穌的生平，他們或是根據前人所留下來的零星記載，或更加入當代所口傳的耶穌故事，集合成篇。它們的性質本和正宗的歷史不同。所以我們於其中選集材料，自不妨依照我們的觀點以爲取舍的標準。

註四 海爾著基督傳導言：「在起初時代，耶穌的事蹟自然完全是由口述傳流的。一則因爲當時有身親自擊其事的人們，所以自然就不必乞靈於記載。二則因爲東方民族的觀念，都以爲師生間宗教真理的授受應用口傳，不應用筆記。過了幾時，基督教推行轉廣，筆記的耶穌故事就覺得不可少了。這件事，外邦信徒請求尤切，因爲他們既不和那身親自擊的人接觸，又沒有東方民族輕看書本

的習慣。當時所產生的文字，並不是基督傳記，不過將各種關於耶穌對某問題的教訓，或對於證明基督信仰上所有的種種口傳，記載下來。據此觀察，可推想使徒時代中葉時，各地必多發現記載耶穌教訓的小冊子，間或附以簡單的說略，說明耶穌設訓時的環境。此外或更有一種小冊子，記載耶穌對於某種事情的行為舉止。這一類的文字，拉雜地搜集攙來，並不依時代的先後，也無完成全史的旨趣。在紀元後六十四年，尼羅帝慘殺基督徒。紀元後七十年，耶路撒冷被毀。於是基督徒忽然深切地覺得耶穌的生平事蹟有用文字保存的必要。那時最刺激人心的一件事，就是使徒們和那身親自擊當時情形的一班人已相繼逝世，若不把耶穌的事蹟設法保存，恐不免有所消失，或竟至於全部失傳，也未可知。可見當時的人開始著作福音，其動因不是歷史的精神，乃是有切實的需要。其目的不在材料的完備和年代的準確，惟在保守耶穌生平最重要最有價值的種種事蹟罷了。他們編著的方法，不外取用就近易得的材料，或周記載，或屬口傳，盡他們的能事，分別纂訂。書既成，他們便把它貢獻於基督徒社會，作為基督生平服務的紀念。（原書三〇面至三三〇面）

「第二世紀的末葉，教會經過一個重大的變化。當時教會為環境所迫，不能不規定教條，教政，和基督徒對基督教經的觀念等事。因為教會信徒當中有俱為異端邪說的，教會不能不籌謀對付。所以在紀元後一百八十年至二百年之間，基督徒不知不覺地提高他們所寶愛的書的價值，與舊約一樣看待。於是新約全書正編就成立了，那四福音當然也包括在內。」（原書四六至四七面。）

註五 考茨基基督之基礎：「我們可以斷定，各種原始基督教作品中的確由名義上的作者作的，只有一個很小的部分，大部分作品著述的時間，都是比普通所認定的時間較遲得多，而它們的原文，又往往經過後人的種種增修，使本來面目大大改變。最後，我們又可以斷定，沒有一種福音書，或別的初期基督教作品，是與耶穌同時的人的作品。所謂馬可福音，現在是被人認為福音書中最早的一本，它斷不是一本作於耶路撒冷傾覆以前的東西，該書的著者把耶路撒冷傾覆的事情視作耶穌的預言，換句話說，這宗事件必



然是發現於該書之前。因此，它大抵是耶穌死了五十年之後的作品。因此，它所說的話實是一種經過五十年的進化時間的結果。馬可之後的第二本作品就是路加，其次就是所謂馬太，最後則爲約翰，約翰是第二世紀中葉的作品，與基督之去世，最少相距百年。時間愈後，則這些福音書的奇蹟記載便愈較豐富。」（原書二九面）

三、經過近代學者精密的考證，發見四福音書裏面有下列的幾種事情：（甲）福音書既是由彙集各種零星記載及口傳的故事而成，福音書的著者又各有其成書之目的，故其所搜集之材料與編輯之方式，無論同異若何，總不免參加著者主觀的成見。（乙）福音書既皆成於耶穌去世數百十年之後，其時一般社會的狀況與基督教會的情勢，當然與耶穌在世時不同，各個寫福音書的人，在無形中不能不受當時環境的支配，自然地在文字上流露出來。（丙）福音書在未有印本之前，都是憑着手鈔本展轉傳布，鈔寫的時候，有無心的錯誤，也有有意的竄改。尤其是有意竄改的，不是要避免當時的忌諱，便是要應付當時的需要，其痕迹尤爲顯著。總之：無論是著者的成見，或著者受當時環境的支配，抑或是鈔寫時有意的竄改，總是趨向於彰顯耶穌的宗教，而將他要改造社會的精神揜蓋下去。所以倘使我們現時不拘執着四福音書表面上的文字，卻從文字的裏面將耶穌改造社會的大旨開發出來，因而正與原來的情事相近，這並不是不可能的事。

註六 海爾基督傳專官：「研究四福音，第一應該問的就是四福音的本文是否從來未經更動，而仍保有其最初的形式。按現在

保存的各種福音底本，沒有兩個完全相同的，可見是必有更動無疑了。各種底本彼此不無出入，這也並不是怪，因爲最初的底本皆筆

時，已離使徒時代甚遠，展轉抄錄，已不知經過若干次數。並且在第二世紀中葉以前，人們並不把福音書本當作神聖不可侵犯，抄手既未受過特殊訓練，謄錄時又未必經心。當時的基督徒，如欲獲得福音一冊，不是自到教堂中或友人家裏去抄寫，便是僱一個僕於執筆者代為抄錄。他的抄本，將來或更有人據以謄抄。這樣的展轉謄抄，不免有墨漏更改，穿插顛倒種種錯誤，而時日愈久，錯誤亦愈多。就是後來，福音的神聖已為人所公認，而書手已知謹慎從事之後，錯誤仍不能免，因為手錄的方法原是容易錯誤的。」（五一面）「在第一世紀中，福音當然是傳抄了不少的本子。前章已經說過，當時人們並不以這些福音為聖書，也不以福音為教會中的必需品，只因福音能代替口傳的耶穌故事，所以人們承認福音在基督徒的生活上是有用的。因此，書手惟一目的，就是要保存原文真相。偶有更改，也是事出無心。若把其中的錯誤和墨漏除去，這些鈔本就與原本不相差異。第二世紀的情形和第一世紀的情形便不同了。當時身親目擊耶穌的人們都已死去，福音雖仍未被人認為聖書，但其位置已較前為重要。人們第一注重的一件事，就是要使福音章句完全而準確。口傳的耶穌故事，當時還未完全絕跡，因為直接或間接在門徒那裏傳受耶穌故事的人們，還有生存在世的。口傳的和筆記的故事，雖大致相同，但其中也有相異之處。因為基督徒倘要謄錄一本福音書，在謄錄的時候，他免不了把他所認為有價值的傳說參加進去，或將原文略加修改，以適己意。第二世紀福音鈔本的不一致，就是由於這個原因。那時代的人，修改福音的自由極非常之大，真可說是絕後空前了。」（六四——六五面）「在第二世紀中，人們把使徒們當作智慧聖潔的模範，因為他們是教會的創造者，所以人們不肯把一切人性的弱點和罪惡歸給他們。在馬太路加兩福音中，我們已可看見他們被人理想化的痕跡，凡是損害使徒們名望的事實，馬太和路加雖有記載，但似顯有不得已的樣子，有時還要藉詞為他們辯護。」（一一四面）「前三福音是不同的作家，在不同的時間內，為不同的讀者著作的……各具特質，各有各處置問題的方式，各有特種目的，決無牽混之可能。」（一一〇——一一二面）「約

翰·福音所記的耶穌教訓，與其他福音有異，大概因為約翰福音中的耶穌教訓是着上了約翰色彩之故。自然，產生那教訓的思想是屬於耶穌，而屬於約翰的祇為教訓的形式。（言辭）這不單約翰福音如此，其他三福音莫不如此。（一五七面）「彼得和約翰，照我們所知，既各賦賦不同，我們就不能希望馬可福音（馬可福音原就是彼得的耶穌故事）和約翰福音同一地記載某事，同樣地注重某點。同樣的材料經幾個作者採用，假使作者的目的彼此不同，這同一材料的運用也就兩樣了。馬太福音是為希伯來人寫的，所以只求說明耶穌是彌賽亞，路加福音是為外邦人寫的，所以只求說明耶穌是全人類的救主。這麼看來，這兩本福音顯然是不能把耶穌說成一個樣子了。」（一七一面）

註七 考茨基基督教之基礎：「當時的基督教徒實有許多種不同的趨勢，每一種趨勢都依照它自己的傳說，依照它自己的需要，以修改基督的演說詞。且讓我再舉出一個例來證明，福音書的作者怎樣大膽地進行着修改耶穌的演說詞的工作。我們且把路加所記載的「登山寶訓」拿來和馬太的較後的記錄比較一下罷。在路加中，它仍然是一篇贊揚貧民，詬罵富人的說話。在馬太時代中，有許多基督教徒已不復滿意於這種東西了，因此，馬太福音書便把有錢的窮人改為虛心的人，至於詬罵富人的說話，則全部刪去。」（三四面）「聖馬太福音書」之著作年，比之路加福音書較遲幾十年。當時，有錢和文化的人們已經開始逐漸和基督教相接觸，於是很多基督教之宣傳者，以為應該把基督的教訓弄得較為柔雅，才可以吸引這些有錢和文化的人們。慷慨的早期基督教態度不再流行了。但因為這種從古傳來之態度，植根太深，所以祇能把它拋在一旁，而其努力也祇能用一種機會主義之觀點，為之修改。這一種修正派的精神，便令聖馬太福音一書，既成爲「矛盾之福音」，還且成爲「教會之可愛的福音」。教會在這一本福音書中，便可以見着了「早期基督教的熱狂主義，和社會主義之大膽而革命的性質，已經逐漸變化，而成爲一種傳道式機會主義之適當的黃金手段，

它再不會威脅及一個與人類社會相和平的有組織的教會之存在了。」（四一二面）「耶穌在各本福音書中，都反覆地對他的門徒說，每一個人都要盡捨其所有之產業……但聖馬太福音書中之修正派的觀點便不同了，它把原始的要求之嚴厲性，加以沖淡了，它把它一變而為假設之形式。於是耶穌在馬太福音書中，便對富人說道：「爾若願意作完全人，可去變賣爾所有的，分給貧人。」（二十九章二十一節）在厚初的時候，耶穌所表示的，是一切他的信徒，一切教會的份子，都要盡捨所有。但是現在呢？一變而為祇是那幾想「完全」的人，才要求盡捨所有了。」（四二〇——四二二面）

有了以上三項的解釋，於是我就可以憑我個人的觀點，取材於四福音書，試寫耶穌略傳。

距今一千九百四十餘年以前，耶穌降生於猶太國。他的父親名約瑟，母親名馬利亞，都是虔信上帝的人。他的家在加利利省的拿撒勒城。他父親約瑟是那城裏的一個木匠。他就生長在這處着木匠作工度日的家庭中，體格健強，心靈聰慧，為父母所鍾愛。

註八 以耶穌生年為紀年的起點，是第六世紀時一位羅馬教士所提倡的，至第十世紀時為各國所採用。但經後人推算，以為那位教士所定的耶穌生年不甚準確。耶穌生年應當在紀元前四年，就是中國前漢哀帝建平三年。也有人主張應當在紀元前五年，乃至前七年。總之，耶穌是生在紀元以前，而不在紀元的那一年。然而因為沿用已久，無法改正了。

註九 耶穌二字，是希臘文的譯音，希伯來文的譯音是約書亞，意思就是耶和華（上帝）施救法。

註十 耶穌降生的月日，自古失傳。現時通行以十二月二十五日為耶穌誕生紀念日，乃始於第四世紀，當時所以選擇此日舉行

祝典的緣故，大概是借用外教的一個節期，並非就是耶穌降生確實的日子。

註十一 猶太人所尊爲始祖的亞伯拉罕曾被稱爲希伯來人，因此猶太人通稱爲希伯來民族。後來亞伯拉罕的子孫雅各改名爲以色列，他的後人就稱爲以色列族。約在紀元前十二世紀，以色列族佔據了古稱爲迦南的地方，前十一世紀就在那地建立了以色列王國，共有十二個支派分布南北各地。至前十世紀，因爲各支派的意見不一，處於南部的猶太便擁護兩個支派就成立了猶太王國，與處在北部的其他十個支派所擁有的以色列王國對立。前八世紀，以色列國爲亞述國所滅，猶太國繼續存在。前六世紀，巴比倫國攻陷了猶太國的都城耶路撒冷，有許多猶太人都被擄到巴比倫，猶太人就度着流浪的生活，等到波斯國征服了巴比倫，准許被擄的和散在各地的猶太人遷回故國，那時猶太的殘破已經過四五十年了。自前六世紀至前二世紀四百年之間，猶太國先後受波斯、希臘、埃及及敘利亞諸國的管轄，既有在前二世紀的中葉，有名爲猶太的戰勝了敘利亞，稱爲瑪喀比王朝，可算是完全獨立，但爲時亦既數年，不久仍臣服於敘利亞。至紀元前六十二年，猶太國乃服屬於羅馬帝國，但羅馬仍許瑪喀比朝的子孫治理猶太。不久，就有一個原爲以土買人的希律（以土買族是古代伊度米族的子孫，住在巴力斯坦的東部，這地方後來爲猶太所併吞，所以希律也算是一個猶太人）藉着羅馬的勢力，做了猶太的王。希律才能出來，在位四十年，一面聯合羅馬，一面用專制手段制伏猶太人民，也建設了不少事業，所以後人稱他爲大希律。耶穌就是在大希律統治猶太的末年降生的。

註十二 依照馬太路加兩福音書所記，耶穌降生的地方是在猶太省的伯利恆。但這只是要強合舊約上先知預言的一種傳說，實則加利利的拿撒勒是耶穌的本鄉，所以當時人都稱他爲拿撒勒人耶穌。可參看約翰一章四十五節，十八章五節，七節，馬可十六章六節，路加二十四章十九節。

註十三 馬太第十三章五十三節：「耶穌……來到自己的家鄉，在會堂裏教訓人，甚至他們都希奇說：這人從那裏有這等智慧，和異能呢？這不是木匠的兒子麼？」

耶穌十二歲時，隨同他的父母上耶路撒冷去守逾越節，在聖殿裏聽教師講經，隨聽隨問，他就覺悟到他自己對於上帝有應負的責任。他所以有這樣的覺悟，可以舉出下列的三個原因：

註十四 耶路撒冷是猶太的都城，在那城裏有敬拜上帝的聖殿。逾越節是猶太人紀念他們先祖逃出埃及國的一個節期，每年到了這個節期，全猶太人都要到耶路撒冷去守這節。

註十五 路加福音二章四十一至五十一節：「每年到逾越節，他父母就上耶路撒冷去。當他十二歲的時候，他們按着節期的規矩上去，守滿了節期，他們回去，孩童耶穌仍舊在耶路撒冷，他的父母並不知道，以為他在同行的人中間。走了一天的路程，就在親族和熟識的人中找他，既找不着，就回到耶路撒冷去找他。過了三天，就遇見他在殿裏，坐在教師中間，一面聽，一面問。凡聽見他的都希奇他的聰明和他的應對。他父母看見就很希奇，他母親對他說：我兒，為甚麼向我們這樣行呢？看哪！你父親和我傷心來找你。耶穌說：為甚麼找我呢？豈不知我應當以我父的事為念麼？」（按此處所說的我父是指上帝）他所說的這話，他們不明白。他就同他們下去，回到拿撒勒，並且順從他們。他母親把這一切的事都存在心裏。」

一、猶太人是最注重民族教育的，歷史家約書弗氏曾說：「他們最大的事工就是在以良善的教育訓練兒童。」大概兒童在很早時期就受家庭教育，做父母的必要將舊約教他們的子女，這是遵行申命記中所載關於這事的訓命。又當時在各地的會堂中都設有小學，兒童到了六歲或七歲，就須送入小學。他們的

課程，除了習字、算學、地理之外，最主要的就是舊約聖經。在舊約聖經中有他們寶貴的歷史，他們以此為唯一的教科書，正是注重民族教育。耶穌年方十二歲，聽了教師的講論就知道發問，可見他所受的家庭教育和學校教育，在那時已具有相當的根柢了。

註十六 申命記是記載猶大先祖摩西對於全民的訓話。大意是詳述上帝如何眷佑他們，所以應當全心敬愛上帝，遵行上帝所吩咐的條例、法度、誡命，並當教訓兒女世世遵守。如第十一章所說：「你們應當將我這話放在心上，放在意中，繫在臂上為記號，戴在額上為裝飾，也當教訓你們的兒女，無論你坐在家中，行在路上，你睡臥，你興起，都當講論。」這一類的話，在這一卷書裏，反覆地提到數十次。

二、猶太傳統的歷史，養成了他們極堅強的民族意識。（甲）他們原是弱小的民族，經過許多艱苦奮鬥，纔得着一塊地土，建立了國家，又不幸總是不斷地受外族的侵略和壓迫，因而激刺着他們，使他們對於國家有深厚的情感。（乙）猶太人在最初游牧時代，已有經商的習慣，後來經過為巴比倫所放逐的一個時期，許多人散住各地，大都以經商為主要的業務，這些人在外國人的環境中，常常受到外族的欺侮，就更使他們加強本民族之團結。這種在經商時所得的教訓，漸漸地傳到全民族中，成為傳統的特性。（丙）他們自信是上帝的選民，他們的黃金時代乃在他們理想的將來，以為上帝必要使彌賽亞（基督）降世，復與他們的國家。他們的希望永不失落，他們的民族獨立性就永遠保存。這些都是使猶太人成為世界特殊民族的條件。況且耶穌這次到耶路撒冷，正當羅馬皇帝把猶太、撒馬利亞等處改為羅馬帝國的猶太省之

後。一般猶太人眼看着城郭猶是景象全非，這是他們仰望上帝拯救的信心，自然地格外熱烈了。

註十七 猶太自大希律死後，他的三個兒子分有他的國土。亞基老分得猶太，撒馬利亞，以土翼三處，希律安第翰司分得加利利與庇哩亞，腓力分得加利利東北的以士利亞與特拉可尼。亞基老所得的地方最大，因為他不善治理，他所管轄的人民都反對他。於是羅馬皇帝亞古士督順從人民的請求，將他廢為平民，卻將他所轄的猶太與撒馬利亞等處改為羅馬帝國的猶太省，由羅馬派一個總督鎮守那個地方。總督駐在撒馬利亞，但有一支軍隊駐紮在耶路撒冷。原來猶太國的疆土，從那時候起，就割裂成兩個分封的王的領土，一個直接隸屬於羅馬的行省了。這事發生在紀元後六年，依照耶穌降生在紀元前四年的推算，耶穌十二歲的這一年，乃是紀元後九年。即使依照耶穌在紀元前七年降生的說法，紀元後六年耶穌也恰滿十二歲。所以耶穌十二歲時到耶路撒冷，必是已在猶太等地改為羅馬帝國的行省之後。

註十八 彌賽亞是希伯來文的譯音，希臘文的譯音是基督，它的意義是受膏者。古代猶太人的規例，凡是被立為君王或先知或祭司的，都要用一種香膏塗抹在被立者的頭上，因此基督這個名詞，就包含君王，先知，祭司三種職分，這三種職分併合為一，等於中國古代所稱的天子。因為天子不但是治理萬民的君王，也是傳達天命以教誨萬民的先知，更是代表萬民祭天的祭司。並且猶太人思想中的基督，不只是指着在外表塗抹膏油，也是指着內心受聖靈的膏沐，正如書經詩篇所說「真理明作元后」，那就是中國所謂聖天子了。

三、猶太人每屆逾越節期，各地的人民都按着規例到耶路撒冷聚集，縱使平常不很注意國事的人們，也必因為羣衆的熱狂，引起興奮的情緒。在這大節期中，教師們對衆宣講，必是多提到他們所有光榮和艱



苦的歷史，以及衆先知誠懇而嚴肅的預言，來激發聽衆的意志。這時羣衆聽到這些剴切動人的教訓，想到國家所受的恥辱，自必格外憧憬於歷史上所遺留的應許，專心仰望上帝。耶穌雖然還在童年，但平時既已認識自己民族的歷史，這次初到耶路撒冷，親見從各地來的同胞，都在聖殿中共同崇拜，他就想到有這樣團結的民衆，何以還要受外族的摧殘？再聽了教師所講的一切，又經過質問而有所啓發，他又必回想到自己既是民族的一分子，何以不能體念上帝的意旨，負起拯救本族人的責任？所以當他父母找到他的時候，他就說出他應當以上帝的事爲念的話。這在旁人聽來好像有些兀突，而在耶穌當時說這話，卻是很自然地流露的。

總之，他這次的覺悟，不只是一時情感的激發，更是受了理智的引導，所以他在此後十數年間，就能把握着這次所得的覺悟，格外注意保育自己的身體，堅固自己的心志，增進自己的智慧，對於自己所當負的責任，逐漸的積極的準備了。

註十九 路加二章五十二節：「耶穌的智慧和身量，並上帝和人喜愛他的心，都一齊增長。」

耶穌在聖殿中所得的覺悟是「應當以上帝的事爲念」，依照猶太民族對於上帝的觀念來說，所謂上帝的事，最重要的就是拯救猶太民族使之復興。所以耶穌的準備，首先是熟習舊約聖經，潛心體認上帝所垂示的真理，奉爲自己做人的準則。同時對於聖經上所記歷史的事實和先知的教訓，更求深切的了解，用以堅固自己愛國的忠誠。其次，他深知道要成就上帝所付託於他的大事，決不能只是閉戶潛修，必要考

察社會情形，周知民生疾苦，纔可以隨機應變，他所住的拿撒勒，雖然是在山坡上一個很小的村鎮，然出山數里，就是一個大平原，是加利利省的交通大道，軍隊和商旅常在這大道上往來，還有幾處大的城市也靠近拿撒勒不遠。他在這十餘年中，守着他父親的家業，學習木工，每當工作餘暇，有時可以登山遠眺，展望古人的名蹟，有時可以遊歷各城市，訪知羅馬和本國的要聞，得悉各地生活的情況和羣衆的心理，他都默識於心，作爲將來在社會上活動的材料。更有每年一次到耶路撒冷去守逾越節，耳聞或目見國內黨派的紛歧，尤其是法利賽與撒都該一般領袖的頑固與腐敗，使他改革社會，復興民族的志願，一年一度的增高。總之，耶穌對於自己的準備，乃是讀書與閱歷並重，所謂「內外動靜交相養」，他真是自強不息的。

註二十 當時猶太人中約有六個黨派：（一）法利賽黨：在他們中間有文士和律法師兩種人爲主要的部份，他們拘守律法和

遺傳的種種規矩，以爲人若能完全遵守律法，就能得上帝的喜悅，彌賽亞便可降臨。他們對於法律的虔敬心，一半是由於愛國，一半也是宗教的熱誠，因此能博得民衆的敬仰，爲民衆之精神統治者。但他們妄自尊大，又專重外表的儀式，所以耶穌曾痛斥他們是假冒爲善。（二）撒都該黨：當時猶太國中，凡是有權勢及財力的祭司，多半是他們一黨的人，還有許多富翁也和這些祭司聯絡一氣。他們爲要保持自己固有的地位，就不主張和羅馬衝突，同時在宗教上也主張保守古代的儀式，因爲若不如是，他們在祭司職分上所應得的進款就難免減少了。（三）希律黨：是以贊助希律和王族爲宗旨的。他們以爲以土買族還可算是他們本族的人，與其讓羅馬人治理，寧可受以土買族的希律治理。（四）奮銳黨或稱熱狂派：他們最熱心於光復祖國，常想有革命的行動。加入這一黨的多半是無產階級，耶穌的十二門徒中，就有一人是屬於這個黨派的。（五）以斯尼派或稱敬虔派：他們也和熱狂派一樣，都是屬於無產階級的。他們

的起落，大概是不願空有所期待，而想當下就改進他們的境况，所以很注意於經濟問題。他們的規律是：共同居住，共同工作，患難相助，疾病相扶持，貧窮相救濟，顯然是一種共產制度。（六）默示派或稱末日論派：他們相信不久的將來一切都要更新，上帝要顯示奇蹟來拯救他們，所以在希望上，他們與奮銳黨有些相同。但奮銳黨有積極的行動，而默示派卻祇是消極的玄想罷了。

成大事的必要結合徒黨，這自然是準備中一件重要的事務。耶穌在這時期中，也早已隨時物色有志的青年，預備將來做他自己的助手。尤其是他的親戚約翰——就是在福音書中稱為施洗約翰的——是他唯一的同志。他二人年齡不相上下，因為親戚的關係，自幼常在一起，又都是有志要做一番事業的人，就很容易情意相投，成為知己。約翰的志趣，是要以勇猛嚴肅的精神，勸導人民刻苦儉約，兼愛互助。耶穌則企圖改革社會的制度，使人民普遍得到幸福，他的規畫宏遠，氣象廣大，迥出約翰之上。他們既彼此以志願互相印證，並時常討論進行的程序，都覺得一個在社會上沒有什麼地位的人，忽然要在社會上有所活動，若不是有合宜的方法，決不能引起人的注意。約翰對於耶穌的偉大，既是十分地欽佩，因此甘願作耶穌的前驅。他自居於先知的地位，出而為人施行洗禮，經過相當時間，已取得羣衆的信仰，就隨時為耶穌作宣傳的工夫。於是耶穌在羣衆大聚集的時候，特來領受約翰的洗禮，約翰更鄭重地向羣衆宣布耶穌的能力比自己更大，說他就是猶太全民族所希望的基督。這時耶穌又受了一種靈感，深覺他自己亟須負起上帝的使命，以慰民衆的仰望。他的一切行動，就從此為一般人所注意。這時他的年齡已是三十歲，正當壯年大有為之時了。

註二一 福音書記載耶穌選召門徒，都是招之即至，可見必是相識有素，決不是突如其來。參看馬可一章十六至二十節，又二章十四節，約翰一章四十三至四十八節。

註二二 約翰之母以利沙伯與耶穌之母馬利亞為親戚。見路加一章三十六節。

註二三 關於施洗約翰傳道施洗的事，馬太第三章裏說：「那時，有施洗的約翰出來，於猶太的曠野傳道，說：『天國近了，你們應當悔改。』……這約翰，身穿駱駝毛的衣服，腰束皮帶，喫的是蝗蟲野蜜，那時，耶路撒冷和猶太全地，並約但河一帶地方的人，都出去到約翰那裏，承認他們的罪，在約但河裏受他的洗。約翰看見許多法利賽人和撒都該人也來受洗，就對他們說：『毒蛇的種類，誰指示你們過渡將來的忿怒呢？你們要結出果子來，與悔改的心相稱。……我是用水給你們施洗，叫你們悔改，但那在我以後來的，能力比我更大，我就是給他提鞋也不配，他要用聖靈與火給你們施洗。』」（一至十一節）又路加第三章裏說：「衆人問他說：『這樣我們當作甚麼呢？』約翰回答說：『有兩件衣裳的就分給那沒有的，有食物的也當這樣行。』又有稅吏來要受洗，問他說：『夫子！我們當作甚麼呢？』約翰說：『除了定例的數目不要多取。』又有兵丁問他說：『我們當作甚麼呢？』約翰說：『不要以強暴待人，也不要誑詐人，自己有的錢糧就當知足。』」（十至十四節）看了這兩處所記，就可知約翰與耶穌必是先有接洽，他是怎樣地為耶穌宣傳。又可知約翰傳道是用何種論調，他所倡導的是近於某一宗派。或以為約翰是以斯尼派，並且耶穌的理想是由約翰間接而得之於以斯尼派的，也有人否認此說，以為事無實證。但我們看路加所記約翰回答衆人的話，確與以斯尼派的宗旨相似。然則或人所說，並非無因了。

註二四 關於耶穌受洗及其受靈感的事，見馬太三章十三至十七節。

耶穌既藉着約翰的介紹，得與羣衆相見，引起了羣衆的注意，他就感覺到自己所負的使命既要積極

的進行，就應將從前所準備的計畫，再行慎重地考慮。他從前所計畫的大綱是：先在一般人的心理上從事建設，然後進行制度的改革。其工作的分布，則是一方面與當權者接洽，使其折服，又一方面向民衆宣揚，取得大多數的同情。這本是早經擬定的。但他在將要實際工作時再事考慮之結果，又感到處此紛擾複雜的社會中，如何始能完成上帝的使命，真是大費躊躇。因此他的腦海中就不自覺地生出三種假設：一是用極不自然的方法，先使羣衆得到物質上的利益，以取得羣衆的擁護。二是利用民族遺傳的心理，假藉神祕，以引起一般人的驚奇。三是用妥協的政策，姑且與當時的領袖結合，期於得位行權，使所定的計畫，易於實現。這三種假設在他的腦海中，有時不招即來，有時麾之不去，他經過了無數次的奮鬥，至終認定：凡事都當服從真理——就是所謂上帝的旨意，決不可急切近名，求達目的而不擇手段。於是那三種假定都歸於消滅，他就戰勝了意境中試誘，照着既定的方針，向前邁進。後來他特將這次的經驗告知門徒，使他們知道凡人立身處世，必先慎思明辨而後可以篤行，這一番經驗之談，遂永爲後人最可寶貴的模範了。

註二五 耶穌戰勝試誘的事，馬太第四章裏記着說：「當時耶穌被聖靈引到曠野，受魔鬼的試探。他禁食四十晝夜，後來就餓了。那試探人的進前來對他說：『你若是在上帝的兒子，可以吩咐這些石頭變成食物。』耶穌卻回答說：『經上記着說：人活着，不是單靠食物，乃是靠上帝口裏所出的一切話。』」魔鬼就帶他進了聖城，叫他站在殿頂上，對他說：『你若是在上帝的兒子，可以跳下去，因為經上記着說：主要爲你吩咐他的使者，用手托着你，免得你的脚碰在石頭上。』耶穌對他說：『經上又記着說：不可試探主你的上帝。』魔鬼又帶他上了一座最高的山，將世上的萬國與萬國的榮華都指給他看，對他說：『你若俯伏拜我，我就把這一切都賜給你。』耶穌說：『敵

但，退去罷，因為經上記着說：「當拜主你的上帝，單要事奉他。」於是魔鬼纏了耶穌，有天使來伺候他。」（一至十一節）這事本是耶穌將他自己意想中的經驗告知門徒，因而得留傳於後世，不過寫福音書的人是根據口傳，採用一種象徵的說法，後來有些說福音書的人們又拘泥着字句，就將寶貴的靈性經驗，誤認為當時神怪的現象了。

耶穌的使命是改造社會，但此一大事，勢不能無所顧忌，公然宣布。所以他開始活動時所提出的口號，仍是沿襲約翰所用「天國近了，你們要悔改」的口號，使聽衆易於接受。原來天國或稱為上帝國，是本猶太人夙昔所希望的，而在耶穌借用這個名詞，卻包含着新的意義。他說天國近了，是指着新的社會不久將要實現。他說你們應當悔改，是要人們先改變舊時的心理，以迎合新的環境。他開始宣傳天國將臨，正是表明自己已有建立新社會的任務，自此以後，天國就成了他宣講的總題。他宣講天國，有時用比喻，有時用寓言，無非是闡發新社會的原理，說明建設新社會的程序。直至他受難的前夕，與門徒立約，還拳拳於上帝國的來到。他的一生，除此一大事外別無其他目的，這是很顯然的。

註二六 馬太四章十七節：「從那時候，耶穌就傳起道來，說：『天國近了，你們應當悔改。』」

註二七 耶穌講論天國，多用比喻或寓言，可看馬太十三章一至五二節，二十章一至一六節，二二章一至十四節，二五章一至三十節。

註二八 耶穌受難的前夕與門徒立約，路加第二章裏記着說：「時候到了，耶穌坐席，使徒也和他同坐。耶穌對他們說：『我很願意在受害以前，和你們喫這逾越節的筵席。我告訴你們，我不再喫這筵席，直到成就在上帝的國裏。』耶穌接過杯來，祝謝了，說：『你們拿

這個大家分着嗎。我告訴你們，從今以後，我不再喝這葡萄酒，直等上帝的國來到。又拿起餅來祝謝了，就望開遞給他們，說：「這是我的身體，為你們捨的，你們也應當如此行，為的是紀念我。」飯後，也照樣拿起杯來說：「這杯是用我血所立的約，是為你們流出來的。」（十四至二十節）耶穌說這一番話的意思，乃是盼望門徒能效法他為建立天國而捨命，則天國即必有立成之一日。後來基督教所舉行的聖餐典禮，乃是遵行此儀式，但其主要的意思則少有人注意及之了。

要建立新社會，就是要改造舊社會。但是，猶太原有的社會上一切制度，幾乎無一事不是與宗教有關聯的。因此，要改造社會，當然必得改進一般人對於宗教的態度。耶穌對於宗教的態度與當時的猶太人根本不同，其最大者有兩點：（一）猶太宗教的根原在上帝，猶太人認上帝是偏愛一民族的嚴君，而耶穌則認上帝為普愛世人的慈父。猶太人之崇拜上帝偏重儀式，而耶穌則以為崇拜上帝乃在心靈和誠實。這在根本上就判若兩途了。（二）宗教唯一的功用在於促進社會的演化，而猶太人的奉行宗教，如禁食，安息日不工作，不用俗手喫飯，不與罪人同飲食，甚至奪人奉養父母的物品來作祭物，這些律法，遺傳與習慣，都是屬於消極的。這樣的宗教，足使社會毫無生氣，永遠不能進步。耶穌則反對猶太人所遵守的一切無謂的律法與遺傳，要打破他們的習慣。他的門徒不禁食，也有人用俗手喫飯。他自己常在安息日工作，他也與罪人同飲食。他嘗引用舊約的經句責備那些人拘守遺傳，又嘗對於古代的誡命加以新的解釋。總之，他要將宗教上所有消極的制限變為積極的活動，使宗教成為社會進化的原動力。這又是與猶太人極端相反的差別。他所認為要改造社會必先改革宗教的，就在於這兩點，只要猶太人能改正這兩點，其他一切就易於解決。

所以在他一生的事業中，在他所留傳下來的言行中，關於改造社會的計畫未能彰著，而關於宗教上的改革卻極其顯明。並且他和當時領袖們因爭辯而引起的衝突，也都是宗教上的問題，而與社會改造似乎無甚關係。然如因此就認他在世的時候只是要改革舊宗教，創立新宗教，那就抹煞了他要建立天國的真意了。他曾有一次因禁食問題而說及「新布不能補舊衣」，「新酒不能裝入舊皮袋」的比喻，顯然是社會革命的原則，豈徒為改革宗教說法呢？

註二九 耶穌的門徒不禁食，見馬可二章十八至二十二節：「當下，約翰的門徒和法利賽人禁食，他們來問耶穌說：『約翰的門徒和法利賽人的門徒禁食，你的門徒倒不禁食，這是為甚麼呢？』耶穌對他們說：『……沒有人把新布縫在舊衣服上，恐怕所補上的新布帶壞了舊衣服，破的就更大了。也沒有人把新酒裝在舊皮袋裏，恐怕酒把皮袋裂開，酒和皮袋就都壞了。惟把新酒裝在新皮袋裏。」

註三〇 耶穌的門徒用俗手喫飯，耶穌引用舊約的經句責備法利賽人等拘守遺傳，見馬可七章一至十三節：「有法利賽人和幾個文士從耶路撒冷來，到耶穌那裏聚集。他們曾看見他的門徒中有人用俗手——就是沒有洗的手——喫飯。法利賽人和文士問他說：『你的門徒為甚麼不照古人的遺傳，用俗手喫飯呢？』耶穌說：『以賽亞指着你們假冒為善之人所說的豫言是不錯的，如經上說：這百姓用嘴唇尊敬我，心卻遠離我。他們將人的吩咐當作道理教導人，所以拜我也是枉然。你們是離棄上帝的誠命，拘守人的遺傳。……摩西說當孝敬父母，又說咒罵父母的必治死他，你們倒說：人若對父母說我所當奉給你的已經作了各耳板，（各耳板，就是供獻的意思）以後你們就不容他再奉養父母，這就是你們承接遺傳，廢了上帝的道，你們還作許多這樣的事。」

註三一 耶穌在安息日工作，見路加十三章十至十五節：「安息日，耶穌在會堂裏教訓人，有一個女人，被鬼附著病了十八年，腰



撐得一點直不起來。耶穌看見，便叫過他來，對他說：「女人，你脫離這病了。」於是用兩隻手按着他，他立刻直起腰來，就歸榮耀與上帝。管會堂的人因為耶穌在安息日治病，就氣忿忿的對眾人說：「有六日應當工作，那六日之內可以來求醫，在安息日卻不可。」主說：「假冒為善的人哪，難道你們在安息日不解開槽上的牛驢牽去飲麼？」又馬可二章二三至二八節：「耶穌當安息日從夢地經過，他門徒行路的時候掩了麥穗，法利賽人對耶穌說：『看哪，他們在安息日為甚麼作不可作的事呢？』耶穌對他們說：『……安息日是為人設立的，人不是為安息日設立的，所以人子也是安息日的主。』」

註三二 耶穌與罪人同飲食，見馬可二章十五至十七節：「耶穌在利未家坐席的時候，有些稅吏和罪人與耶穌並門徒一同坐席，因為這樣的人多，他們也跟随耶穌。法利賽人中的文士看見耶穌和罪人並稅吏一同喫飯，就對他們說：『他和稅吏並罪人一同喫喝麼？』耶穌聽見，就對他們說：『康健的人用不着醫生，有病的人纔用得着，我來本不是召義人，乃是召罪人。』」

註三三 耶穌對古代的誠命加以新的解釋，見馬太五章十七至四八節，六章一至十八節。

耶穌要改革宗教，固然只是他要改造社會的初步工作。但他自己的一生，卻是深得力於宗教。他以上帝為人生唯一的生命，他承認自己是奉上帝的差遣，負有上帝所賦與他的職責，他為上帝工作，他一切都效法上帝。他稱上帝為天父，他並且與父上帝合為一。他的宗教信仰是何等真切！他又最注重祈禱。他用祈禱的工夫來思想真理，也就是在靈性上與上帝交通。他無日不祈禱，尤其是遇到大事或疑難的事必要祈禱。他嘗勝過意境中的試誘。他選召門徒，他與門徒訣別，他決定受死的志願，他臨難不避，都藉着祈禱的力量來完成一切。他是能充分的發揮宗教的功能總之，在他看來，信仰宗教與服務社會這兩樁事，在人生

簡直是聯結而不可分了。

註三四 耶穌自認爲上帝所差遣，見約翰五章三六節。爲上帝作工，效法上帝，見約翰四章三四節，五章十七節。稱上帝爲天父，見馬太五章四八節。與上帝合一，見約翰十章三十節。

註三五 耶穌勝過意境中的試誘，這是他長期的祈禱。見馬太四章一至十一節，選召門徒時祈禱，見路加六章十二至十六節。與門徒訣別的祈禱，見約翰十七章一至二六節。決定受死的祈禱，見路加九章十八至二九節。臨離不避的祈禱，見路加二二章三九至四六節。

耶路撒冷是猶太宗教的策源地，是宗教領袖們聚集之所，耶穌既認準了改造社會當先從改革宗教着手，所以他開始工作就在耶路撒冷。當時他抱負着一片熱誠，深望在耶路撒冷能彰顯正義與公道，一般領袖們能接受他的意見，諸事便可以順利地進行。但他第一次舉行清潔聖殿的事，就觸犯了領袖的忌恨，他和一個官長尼哥底母談論重生與天國，也不能得着充分的諒解，這已使他感覺到失望了。後來他屢次於節期中到耶路撒冷，他的動作每能引起民衆的注意，他的言論也曾得着許多聽衆的信仰。但一般領袖們總是拒絕他，恨惡他，甚至要謀害他。所以他雖然屢次對大衆宣布他自己重要的使命，又嘗論永生，論活水，論生命的光，論真理與自由，論盲目與明察，都是關於靈性上的微言大義，他們總是深閉固拒。他們向耶穌提出幾項問題，如問納稅，問復活，問律法的綱要，耶穌都有絕妙的回答，他們也不知感悟。最後，耶穌用了好些比喻與寓言諷刺他們，又有極長的，很嚴厲的言詞斥責他們，他們仍是毫無警覺。這一般領袖們，因爲

要保護自己的利益，就悍然不顧地背棄正道與公義。就使耶穌終在耶路撒冷的工作歸於失敗。

註三六 耶穌清除聖殿的事，見約翰二章十三至十六節。約翰記此事是在耶穌第一次至耶路撒冷時，其他三福音記此事，乃是在耶穌末次至耶路撒冷時。

註三七 耶穌與猶太的官長、尼哥底母談論，見約翰三章一至十三節。當時尼哥底母似未領悟。約翰七章又記載尼哥底母於猶太人要捉拿耶穌時表示反對，似乎他已受了耶穌的感動。但那是後來的事。

註三八 耶穌於節期中到耶路撒冷曾治愈了一個患病三十八年的人，見約翰五章一至八節。又治愈了一個生來盲目的人，見約翰九章一至七節。又釋放犯罪的婦人事，見約翰八章一至十一節。這些事都引起民衆的注意。

註三九 耶穌在耶路撒冷得着聽衆的信仰，見約翰二章二三節，七章十一至十二節，三一節，四十一至四一節，八章三十節，十二章四二節。

註四〇 耶穌在耶路撒冷對大眾宣布他自己的使命，如約翰五章十九至二三節，七章十四至十八節，二八至二九節，八章二六至三十節，十章三五至三八節，皆是。

註四一 耶穌在耶路撒冷時對大眾論永生，見約翰五章二四節。論活水，見約翰七章三七至三九節。論生命的光，見約翰八章一二節。論真理與自由，見約翰八章三一至三二節。論盲目與明察，見約翰九章三九至四一節。

註四二 耶路撒冷的猶太人向耶穌問納稅，見馬太二二章十五至二二節。問復活，見馬太二二章二三至三三節。問律法綱要，見馬太二三章三四至四十節。

註四三 耶穌對耶路撒冷的猶太人所說的比喻，如牧羊人的比喻，見約翰十章一至十五節。所說的寓言，如有人差遣兒子往葡萄園作工的寓言，見馬太二一章二八至三二節。葡萄園主向園戶收果子的寓言，見馬太二一章三三至四六節。國王為兒子掘設喜筵的寓言，見馬太二二章一至十四節。

註四四 耶穌有很長的斥責法利賽人等的言論，見馬太二三章一至三六節。

向各地民衆宣傳天國，是耶穌第二部分的工作。這部分工作，本是與約翰議定彼此分工合作的，及至約翰為希律所忌，被捕入獄，耶穌遂不得不將耶路撒冷的工作暫行開置，而自己至加利利省傳道了。加利利的拿撒勒是耶穌的本鄉，他一到了加利利，首先在本鄉拿撒勒的會堂裏講經，就提出先知以賽亞書裏的幾句話，表明他自己的使命。又在各地會堂裏教訓人，得着衆人的稱讚。又時常應許人的請求，為人醫治疾病。因此有不少的人信從他，他的聲名洋溢，傾動一時的觀聽。有一次，他看見隨從他的人很多，就登山訓衆，闡明天國的各種原理，指示人立身處世的法則。又有一次，他在海邊對大衆講解天國，說了不少的比喻。這時約翰在監裏派人來問他的意向，他又用以賽亞書上的語句指示他們，說明他現時所作的正是實踐他的使命。後來聞知約翰為希律所殺，他痛念同志摧殘，就加緊他的工作。曾在約有五千人隨從他的時候，藉着衆人聚食的機會，用博大而誠懇的態度，講說上帝國的道。聽衆大受感動，各將所帶的食物作為公有，於是五千人都滿足了需要，認為這是一種神奇的遇合，甚至有人提議要推戴他為王。但他卻悄然避去，認為這就是他在加利利工作失敗的徵兆。因為他宣傳天國主旨是要改造民衆的心理，而民衆之信從他，只

是因為他能為他們治病，或是能賜給他們物質上的需要。至於他所講的道理，他們全無心接受，這樣自私自利的心理，竟是頑梗不化，如何能望其改造？並且那時耶路撒冷的一般領袖，聽見他在加利利的動作，又常派人到他所在的地方偵察監視，煽動民衆起來反對他。還有希律，對於他的動作也十分地疑忌。就使在加利利的工作也不得不終於停頓。

註四五 馬可一章十四節，馬太四章十二節，皆明記約翰下監以後，耶穌始至加利利傳道，可知約翰所記耶穌開始的工作是在耶路撒冷，乃係當時的事實。

註四六 耶穌在拿撒勒會堂宣讀以賽亞書，路加四章十六至二十二節記着說：「耶穌來到拿撒勒，就是他具大的地方，在安息日，照他平常的規矩，進了會堂，站起來要念聖經，有人把先知以賽亞的書交給他，他就打開，找到一處寫着說：『主的靈在我身上，因為他用膏膏我，叫我傳福音給貧窮的人，差遣我報告被擄的得釋放，瞎眼的得看見，叫那受壓制的得自由，報告上帝悅納人的禧年。』於是把書捲起來，交還執事，就坐下，會堂裏的人都定睛看他。耶穌對他們說：『今天這經應驗在你們耳中了。』衆人都稱讚他，並希奇他口中所出的恩言。」

註四七 耶穌登山訓衆事，見馬太第五章至第七章。

註四八 耶穌用比喻講論天國，見馬太十三章一至五二節。

註四九 約翰進門徒問耶穌事，見馬太十一章二至六節：「約翰在監裏，聽見基督所作的事，就打發兩個門徒去問他說：『那將要來的是你麼？還是我等候別人呢？』耶穌回答說：『你們去把所聽見所看見的事告訴約翰，就是瞎子看見，瘸子行走，長大麻瘋的潔淨。』」

淨，聖子聽見，死人復活，窮人有福音傳給他們。凡不因我跌倒的就有福了。」

註五〇 耶穌使五千人得飽食事，四福音書有同樣的記載。前三福音均記此事於約翰被殺之後，可見耶穌因約翰被殺而工作加緊。又路加記此事之先，有耶穌「對他們講論上帝國的道」一語。約翰於記此事之後，有「耶穌既知道衆人要來強逼他作王，就獨自又退到山上去了」一語。所以有人說：「大約是當時隨從耶穌的數千人中，本有多人帶着食物，並且所帶的過於自己所需要的，適值耶穌在那時候，有一番博大而誠懇的演講，衆人聽了大受感動，及至耶穌命門徒向衆人分配食物，所有帶着食物的人都甘心樂意，地將自己所帶的取出來公之於衆，結果大家喫飽了還能有餘。」這是極合理的推斷，也正是耶穌工作中一次很好的試驗。但衆人因此就要擁戴他爲王，卻完全是自私自利的表現，因一時情感的衝動而擅莽從事，將有妨害全盤計畫的危險。所以耶穌不但不接受，而且因此大爲失望。

註五一 希律要見耶穌，又要殺耶穌，見路加九章七至九節，又十三章三一節。

耶穌既不得志於耶路撒冷，在加利利的工作又顯然地發生障礙。他在這時百感交集，真是有「萬方同一概，吾道欲何之」之嘆了。他於是率領門徒到邊界遊行，不但要避免在內地習見的衝突，也藉此重新考慮前途的動向，或者可以別有發展的機會。他游行所到的地方有淮羅，西頓，底加波利，都是外邦的城邑。有該撒利亞腓立比，是腓力（希律之弟）的屬地。最後到猶太東境與約但河外，就是比利亞一帶，這雖也是希律的轄境，但去加利利本省已遠，而距耶路撒冷轉近了。他在這些地方，爲時約有數月之久。在底加波利，曾使隨從他的四千人得飽，在比利亞，又曾差遣門徒數十人出外傳道，都與在加利利所行的相同，他似

乎是要在新的地方再作一次試驗。他又曾三次至耶路撒冷守節期，與猶太領袖有很激烈的辯論，向猶太羣衆有很長的演講，又可見他對於耶路撒冷總是倦倦不忘。大約他自遠離加利利以後，心中常有無限的憂痛。他默計數年來在社會上活動，一方面熱烈地希望自已計畫的成功，一方面又堅持着真理之不可違反，早已發見了前面祇有一條死路是自己的歸宿地。但死又談何容易？他努力奮鬥，他也有時不免躊躇，所以 he 嘗對門徒說：『我有必受的洗，還沒有成就，我是何等的迫切呢？』及至在該撒利亞腓立比的途中，他就決心將他必要受死的事向門徒宣告。他先爲自己的身分問題徵詢門徒的意見，及門徒彼得明認他是基督，他就明言基督必將受死，彼得不悟，他更宣言，凡要跟從他的，皆須捨去生命，而後能保存永遠的生命。經此一番宣告，不久他又帶了門徒數人登山祈禱，將他這番的決定昭告於先王先聖，從此他的儀容煥發，態度十分鎮定，不再有以前迫切的景況了。他已甘心樂意地預備接受十字架了。所以他此次的經歷，真是他一生行程中最重要的一關鍵。自此以後他雖然又在比利亞一帶留滯了許多時，至終等候到將近逾越節期，就再直向耶路撒冷城邁進。

註五二 耶穌在底加波利境內使四千人得飽食事，見馬可八章一至十一節。

註五三 耶穌在比利亞地方又差遣門徒出外傳道，見路加十章一至二十節。

註五四 耶穌三次至耶路撒冷守節期：一是無名的節期，見約翰五章一節。二是佳節，見約翰七章二至十節。這兩次，據海爾所著的基督傳，都編入該書第十三章邊界傳道時代。又一次是修殿節，見約翰十二章二至三節。海爾基督傳編入該書第十五章比利

亞傳道時代。

註五五 耶穌對門徒說我有必受的洗，見路加十二章五十節。此處所說受洗，即指受死而言。

註五六 耶穌在該撒利亞腓立比途中向門徒宣告已必受死，依馬可第八章所記：「耶穌和門徒出去，往該撒利亞腓立比的村莊去。在路上問門徒說：『人說我是誰？』他們說：『有人說是施洗的約翰，有人說是以利亞，又有人說是先知裏的一位。』又問他們說：『你們說我是誰？』彼得回答說：『你是基督。』耶穌就禁戒他們不要告訴人。從此他教訓他們說：『人子必須受許多的苦，被長老祭司長和文士棄絕，並且被殺，過三天復活。』耶穌明明的說這話，彼得就拉着他，勸他。耶穌轉過來，看着門徒，就實備彼得說：『撒但，退我後邊去罷，因為你不體貼上帝的意思，只體貼人的意思。』於是叫衆人和門徒來，對他們說：『若有人要跟從我，就當捨己，背起他的十字架來跟從我。因為凡要救自己生命的，必喪掉生命，凡爲我和福音喪掉生命的，必救了生命。』（二七至三五節）耶穌此次向門徒宣言，乃是用一種極嚴厲的方法來約束自己。譬如有人立志要戒絕飲酒，如果他沒有向家人以及親友明白宣布。雖然他內心已經決定，仍可以隨時見獵心喜，舉杯嘗試，也不致引起人的譏笑。但如既經鄭重宣告，倘使再違反他自己的誓約，就無顏以對他人，因此他的戒條就容易堅守了。這是約束自己最有效的方法，耶穌正是採用這方法而取得極大的果效的。所以說此事是他一行程中最重要的關鍵。

註五七 耶穌率領門徒數人登山祈禱，依路加第九章所記：「說了這話以後，約有八天，耶穌帶着彼得約翰雅各上山去禱告。正禱告的時候，他的面貌就改變了，衣服潔白放光。忽然有摩西以利亞兩個同耶穌說話，他們在榮光裏顯現，談論耶穌去世的事，就是他在耶路撒冷將要成就的事。彼得和他的同伴都打盹，既清醒了，就看見耶穌的榮光，並同他站着的那兩個人。」（二八至三二節）



此事在基督教會中稱之爲登山變像，以爲是一件最爲神奇的事，其實此乃凡人在心中安定後必有的現象。正如大學所說「心虛體胖。」孟子所說「君子所性，仁義禮智根於心，其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。」同爲事理之當然，絕無所謂神秘。

紀元後三十年四月，耶穌於逾越節前數日到耶路撒冷，這是他在世時最後一次到耶路撒冷了。這次他到耶路撒冷的情景，與往日大不相同。在進城的時候，有不少的人引導他，隨從他，全城的人爲之震動。他心中自有無限的感慨，他的態度只是沉毅而嚴肅。而其他的人則各有不同的心理。在反對黨，以爲耶穌的權威將要伸張，自己的勢力將要失敗，必然是千方百計的想法子來抵禦他。在衆百姓，也許都感覺到在這幾天裏必要發生一樁大事。在隨從耶穌的人尤其是他的門徒，心中都非常歡喜，以爲他這次必要大顯異能，打倒他的仇敵，最後的勝利必是我們這一羣了。這些人不同心理的衝突，隱然是以「耶穌是否基督」一問題爲焦點。因爲耶穌自己所蘊藏的心事，既始終難以向各方面公布，所以他的門徒以及隨從他的人大致已信仰他是基督，自然切望他就在這時榮登大位。而所有他的反對黨，則雖明知他有基督的權能，卻因爲保持自己的利益計，決不能予以承認。他們就首先提出最切要的問題，當衆質問他有何權在聖殿中行各種驚奇的事。此問題耶穌當然不願明白答復，乃姑作幽默的反問，他們就藉此證明他不是大衆所希望的基督。大衆中了他們的毒計，以爲耶穌對於反抗羅馬的革命運動已表示拒絕，自然就鄙棄他，門徒們和其他信從他的人也因此失望了。於是就發生門徒猶大背叛耶穌的事。

註五八 反對黨向耶穌質問事見馬可十一章二七至三三節。

猶大是耶穌的十二門徒之一，在十二門徒中，惟有他不是加利利人而是猶太省人。耶穌當初選召他作門徒，又叫他掌管團體的財政，他必是很有才幹，為耶穌所信任。這時他忽然背叛耶穌，大約唯一的原因就是他對於耶穌要成就大事的期望比別的門徒更為急切，及至看出耶穌最近的態度竟是消極，所以他失望後的反動，也就出乎常理之外了。他平日的心理，耶穌早有覺察，也曾屢次向他提示警告，而他的心裏總是不容易轉變。這次因為一時的忿恨，竟不顧一切，與反對黨通謀而致耶穌於死地。

註五九 猶大賣耶穌事見約翰十三章二一至三十節。馬太二六章十四至十六節。

當時耶穌預料到猶大將有的舉動，又想到猶大屢受警告而不知悔悟，自然是十分痛心，十分失望。並且他的失望，不只對於猶大為然，對於其他的門徒也有同感。他想到他在籌備期中早已物色助手，後來信從附和他的人雖多，而他所選拔的只是這十二個人。這十二人中，有漁夫，有稅吏，也有奮銳黨，可以說是品類不齊。有的樸實，有的精明，有的激烈，性格也極不一致。然而隨從他有這些年，常常領受他的教訓，他對於他們都有極大的希望，也是煞費苦心了。雖然他內心的蘊蓄不能要求他們完全諒解，然如彼得之不願基督受死，其餘的人況且當他宣告必要受死之後，很熱烈地爭論誰為大。這種憤然罔覺，執迷不悟的情形，真是使他出乎意外的失望。但他對於門徒的失望，與門徒對於他的失望不同。門徒對於他的失望是自私的，失望後就發生變態。他對於門徒的失望是公的，雖然失望，而他愛門徒的心還是至終不變。這次逾越節的

前夜，他又特向門徒行兩件事：一是爲門徒洗足，教訓門徒要謙卑，也是暗示自己不是要作爲王的基督，乃是要作服事人的基督。二是在夜餐時擘餅分酒，與門徒立約，教訓他們要效法他的爲人捨命。這兩件事是他最後對於門徒的示範，可說是極沉痛的示範。然而當時門徒受了這兩樣示範，猶大固然還是出去行他所要行的詭謀，其餘門徒也不顯出有特別的感覺，於是他又警告他們說：「今夜你們爲我的緣故都要跌倒了。」

註六〇 彼得不願基督受死，見馬可八章三一至三三節。

註六一 門徒爭論誰爲大，見馬可九章三三至三四節。

註六二 耶穌爲門徒洗足，見約翰十三章一至二十節。

註六三 耶穌與門徒擘餅分酒，見路加二二章十四至二十節。

註六四 耶穌說門徒都要跌倒，見馬太二六章三一節。

耶穌與門徒晚餐之後，就帶着他們到他所常到的地方喀西馬尼園，和幾個門徒作最後的祈禱。他想着上帝意旨之不可違，自身遭遇之不可測，真有難以名言的憂痛。不久的工夫，猶大果然引領着祭司長們所派的許多人來捕拿他，門徒們一度抵抗無效，果然相率避去，於是他就單獨的被捕了。他被捕之後，先受猶太公會大祭司等的審問。他們既得着他自承是基督的答，就以此爲罪名，向羅馬總督處控告。羅馬總督彼拉多本不願受理此事，也不願定他的罪。但經過許多轉折，至終爲猶太公會一般人所要挾，就不得已

依照猶太公會的控告，判定他應受釘於十字架的死刑。當時門徒們多數是恐怕連累，不敢露面，而猶大則於此時悲憤而自殺了。

註六五 耶穌在喀西馬尼園被捕，及受猶太公會與羅馬總督的審問，見馬可十四章三二至七二節，十五章一至十五節。

註六六 猶大自殺，見馬太二七章一至五節。

十字架是當時羅馬處分邦人的死刑，耶穌先既決定他自己必在耶路撒冷的地方致命，已屢次預言他必承受這十字架的死刑了。這時他既被釘於十字架，有幾句最後的言詞，使人想見他在受死時的情緒。他先祈求上帝饒恕這些陷害他的人。又安慰一個與他同時被釘的人。又囑咐他一個門徒看顧他的母親。又誦古詩篇上的詞句來呼籲上帝。最後，他自信已是成就了上帝所付與他的使命，他可以離此世界而復歸於上帝了。他在十字架上的慘劇告終，十字架卻作了他永遠尊榮的記號。

註六七 耶穌在十字架上所說的幾句話，見路加二三章三四節，四三節，四六節，約翰十九章二五至三十節，馬可十五章三四節。

耶穌生於猶太人渴望民族復興的時代，幼年抱負大志，壯年時開始在社會上作種種活動，憑着熱烈的宗教信仰，要成就改造社會的事業，歷年不久，受反對黨的陷害，被釘於十字架而死，他卻因着死而完成了偉大的人格。「殺身成仁，」捨生取義，「在孔子孟子是理論，耶穌卻是實踐了。」聖人，百世之師也。奮乎百世之上，百世之下，聞者莫不興起也。「我們引孟子稱道伯夷柳下惠的話來頌讚耶穌，他真是當之而無愧了。」

註六八 「聖人，百世之師也」三句，見孟子「盡心」下。

以上記述耶穌一生的事蹟，既不是彙集四福音各別的順序加以排比，又將四福音所記的奇事異蹟全部刪除，誠然是十分簡略了。然而耶穌偉大的人格，卻已在這簡略的記述裏表顯出來，自不必再求增多什麼資料。但爲要說明耶穌要改造社會的真相，及其真相所以不能顯豁呈露的原因，還須提出下列的兩點情事，作爲略傳的附記，以供參證。

一、耶穌自己承認爲基督，目的是要改造社會，而進行的順序，乃是先改革宗教。他以為：必是將國內種種腐敗的現象，全數掃除，按照真理重行釐定制度，解除人民痛苦，纔算建立了新國家。內政果然更新，強鄰自然要刮目相看，不致再招外侮。當時猶太雖然受羅馬的轄制，但羅馬對於猶太，只有派兵鎮守和定章征稅兩件事看爲重要，並不予猶太的內政，猶太人儘管着手改革內政，也不至牽涉外交。所以耶穌的計畫，正是利用時機，量力而行的上策。這種深謀遠慮，在一般只知保守個人利益的領袖們難得同情，在急於脫離外國羈絆的民衆不能諒解，容或是情有可原。乃至連門徒也不甚了解，這實在是莫大的疑問。試想：耶穌在選召門徒之先，曾經過審慎的考慮，選召既定，豈能不將他要改造社會的大旨告知他們？門徒受了耶穌多年的薰陶，領受過特別的訓練，又豈能對於耶穌的全盤計畫毫不參預？然而綜觀福音書所記門徒的情事，他們有時極希望耶穌能得位乘勢，有時又對於耶穌慎重的態度深懷疑慮。他們似乎已領受「應當捨

棄所有」的教訓跟從耶穌，卻仍不免於羨慕尊榮，不甘謙退。他們好像是既囿於遺傳的觀念，又莫測夫子的高深，因而有徘徊不定的現象。到了最後，竟有人起了不能忍耐的反動而別有詭謀，其餘的於耶穌被捕時都相率逃避，甚至在門徒中首屈一指的彼得，且公然對人說他不認識耶穌。我們看了他們種種淺陋的舉動，不能不驚訝他們的知識程度何以與耶穌相差如是之遠？至於耶穌去世之後，門徒們受了極大的刺激，又有所感發興起，都很熱烈而誠懇地承認釘死在十字架上的耶穌即是基督。這固然是很重要的轉變，但他們屢次向猶太人作很長的演說，卻只說明耶穌是作了先知所預言為人受死的基督，而於耶穌要改造社會的大計卻一字不提。他們對於耶穌為基督的確認，好像是故意地援引另一種遺傳的說法以為根據，對於耶穌在世時的苦心孤詣就任憑它湮沒而不彰。大約自從紀元後七十年耶路撒冷被羅馬所毀滅之後，猶太人復興祖國的希望已等於幻想，因而在語言文字上不能不有所顧忌。所以寫福音書的人對於耶穌愛國的志事不敢顯明的描寫，門徒們也不再宣傳耶穌為王的企圖，都是他們因懼伏於時勢而必有之現象。更看新約書裏所采輯的諸門徒的書信中，多有在下者應當順服在上的話，竟是與耶穌要反抗社會上一切不合理勢力的革命性質完全相反，豈非更是顯著的謬誤？總之，門徒在當時因為受了環境的限制，就使耶穌要改造社會的本真，不能留下很清楚的印象，甚至為要適應環境而不情違反真理，他們是不自覺地諧和於世俗了。

註六九 門徒於耶穌去世後，對猶太人有很長的演說，見使徒行傳第二章十四至三六節，第三章十二至二六節，第七章二至五

三節，第十三章十六至四一節。

註七〇 門徒書信中勸人順服在上者的話，如保羅達羅馬人書第十三章一至七節，保羅達提摩太前書第二章一至三節，羅達提摩太后書第三章一至二節，彼得前書第二章十三至十七節皆是。

二、耶穌在世的時候，選召門徒，是集合有志於建造新社會的人們，成立一個團體，這團體是要努力於社會革命的。及至耶穌去世，門徒於暫時解散之後又復集合，而他們集合的團體不久就自稱為教會。既稱為教會，又逐漸地有了組織，就正式的成了宣傳宗教的機關，顯然與改造社會的事業不相聯屬。耶穌原來要改造社會的真相，就整個的為教會所隱蔽了。雖然如使徒行傳所記：「信的人都在一處，凡物公用，並且賣了田產家業，照各人所需用的分給各人。」又記：「那許多信的人都是一心一意，沒有一人說他的東西是自己的，都是大家公用。」可見教會成立之始，還具有耶穌底理想社會的雛形。但他們向外宣傳，卻絕不以此為標幟，他們總是重在個人得救，而忽略了社會改造。即如：初代教會對於貪戀財富的人們，還加以懇切的勸戒，後來教會的勢力漸漸地擴大，容納而且需要許多資產階級的人們來參加，教會中就不再存有不便於富人的事態，同時又注意於儀文與藝術等等，以適合智識階級的興趣。總之，他們是努力要求通俗，就很自然地丟棄了改造社會的使命。到了基督教得羅馬皇帝君士但丁的保護，儼然成為國教，那時的情形更與前大不相同。教會大開方便之門，社會上腐化分子都可隨意地加入。教會又因為受着政治的影響，也就有了教皇、主教等等的階級制度，只重權勢而不以精神修養為務，一切專制無理的手段，都在教會裏發

生。那還能談到領導社會並且教會既失去領導社會的功能，就專一高談神學，以擁護自己的威力。制定種種教條，勉強人遵守，假託神權以剝奪人權，他們的缺點日益暴露，明明地受多人的指摘，他們也都悍然不顧。以至在歐洲的黑闇時代中，演出爭取政權，營私舞弊，倡導十字軍戰爭，遏抑科學萌芽種種的醜劇。直至路德馬丁奮起改革舊教，教會纔復見光明。近百年來，教會更有許多人覺悟到，基督教必要以解決社會問題為先務，也做出不少有益於社會的事業。然而要想基督教實行負起耶穌所遺留的使命，恐怕還得先謀教會根本改革，這豈不是又要重演耶穌在世時的事態麼？

註七一 稱門徒集合的團體為教會，始見於使徒行傳第五章十一節。其後各地皆有教會，見第九章三十一節，第十三章一節，第十四章二三節，第十五章四一節，第十六章五節，第二十章十七節。至於馬太第十八章十七節所說：「若不聽他們，就告訴教會。」係指猶太的會堂而言。又馬太第十六章十八節所說：「我要把我的教會建造在這磐石上。」則明是寫福音書者採用後起的名詞。總之當耶穌在世時，他所領導的團體並不稱為教會。

註七二 使徒行傳所記初代教會的情形，見第二章四四至四五節，又第四章三二節。

我們看了上述的情事，可知耶穌要改造社會的真相之所以不得顯著，分明是受了門徒與教會的影響。因此凡是信從耶穌的人們，必得努力於社會改造事業，具有負起十字架的精神，方能使耶穌的真相炳現於世，使世人了然於耶穌所負建立天國的使命，決不是要創立宗教，乃是要建立新社會。這是我所以不避責備門徒與教會之嫌，而特在此附記中鄭重說明的。



## 第五章 耶穌思想的研究

耶穌一生的事業是以建立天國爲目的，建立天國就是改造社會，這在前章他的略傳中已經表明了。本章要研究他的思想，當然還是集中於建立天國。研究可分爲六項，就是：（一）建立天國的思想之由來。（二）建立天國是人類唯一的需要。（三）建立天國與心理建設。（四）建立天國必變更舊有的組織。（五）建立天國與改革經濟制度。（六）參加建立天國者必備的條件。茲分別說明如下：

當耶穌十二歲的時候，在聖殿中聽教師講經，引起了他的「應當以上帝的事爲念」的感想，這感想，自然只是一個輪廓而不是具體的。後來經過將近二十年的時間，他一方面用靜默的工夫，不斷地體認上帝——就是尋思真理。又一方面留心時局，漸漸地觀察當時社會的情狀。他以上帝的真理與社會的現狀相對照，覺得有建立新社會的必要。因而他的思想日益成熟，他就認定他所要成就的上帝的事，就是宣傳天國，建立天國了。所以他的思想之由來，應當分作兩方面看：

一、從體認上帝的真理方面得來的，大致有五點可說：

甲、耶穌認上帝爲天父，普愛世人，並且惟有天父是完全的愛。所謂完全的愛，必是沒有忿怒厭惡的態度，也沒有報復的心理。這樣的景象，是必須在新社會中方可實現的。

註一 上帝愛世人，見約翰三章十六節。

註二 耶穌論人當效法天父的完全，見馬太六章四三至四八節：「你們聽見有話說『當愛你的鄰舍，恨你的仇敵。』只是我告訴你們，要愛你們的仇敵，為那逼迫你們的禱告。這樣，就可以作你們天父的兒子。因為他叫日頭照好人，也照歹人；降雨給義人，也給不義的人。你們若單愛那愛你們的人，有甚麼賞賜呢？就是稅吏不也是這樣行麼？你們若單請你弟兄的安，比人有甚麼長處呢？就是外邦人不是這樣行麼？所以你們要完全，像你們的天父完全一樣。」

乙、向來猶太人既誤認上帝祇是猶太一族的神，又偏重上帝是愛，所以就一味地迷信神權，彷彿是有所恃而無恐。正如現時一般愚昧而信神的人們，儘管妄作非為，也儘管媚神以求愛。他們以為神也有所偏私，神也可以徇私而枉法。這種荒謬的見解，當然就釀成黑闇的社會。耶穌認上帝是慈愛，更是公義，他曾稱上帝為公義的父，是他最後為門徒祈禱時所用的名詞。他以為惟有公義纔能完成慈愛，慈愛固是上帝的本體，公義乃是上帝治世的大法。而要彰顯上帝的公義，就必要改造不合理的社會了。

註三 耶穌稱上帝為公義的父，見約翰十七章二五節。

丙、耶穌認上帝是靈，更是誠實，所以說「拜上帝的要用心靈和誠實拜他。」他又嘗引舊約的經句說：上帝喜憐恤，不喜祭祀。上帝既是不重看儀式，可知猶太人以為復興民族可由敬拜上帝而得達目的，全是錯誤。所以只有用憐恤人的心靈，努力在社會上誠實地工作，纔是「以上帝的事為念」，那就是改造社會了。

註四 拜上帝要用心靈和誠實，見約翰四章二三至二四節。

註五 耶穌兩次引用舊約何西阿所說「我喜愛憐恤不喜愛祭祀」的語句，一見馬太九章十至十三節。一見馬太十二章一至八節。

丁、耶穌知道上帝是「作事直到如今」就是見到社會是永遠不息地進化。所以他說「我也作事。」又說「我的食物，就是遵行差我來者的旨意，作成他的工。」這正是他要改造社會唯一的動機。

註六 耶穌說他效法上帝作事，見約翰五章十七節。又說他的食物就是作工，見約翰四章三四節。

戊、在當時猶太人的思想中，以為上帝眷顧猶太民族，必是使猶太急速地脫離外族的羈絆，以武力宣布獨立。而耶穌則深知上帝是看一日如千年，看千年如一日，在上帝的愛中有恆久的忍耐。假使猶太人憑藉一時的暴力，幸而戰勝了強敵，而國內的積患不除，也許徒然增長了全國上下的驕氣與情志，不久還是會歸於失敗。惟有圖謀內部的澈底改造，纔是根本解決的途徑，纔合乎上帝的意旨。他嘗用麥子與稗子的比喻來形容天國，意思是說：只要注意栽培佳種，不必定要急於除去異種的惡勢力。所以他就專一努力於改造社會了。

註七 上帝看一日如千年二語，見新約彼得後書第三章八節。愛是恆久忍耐，見新約哥林多前書第十三章四節。

註八 麥子與稗子的比喻，見馬太十三章二四至三十一節。「耶穌又設個比喻對他們說：天國好像人撒好種在田裏，及至人在覺的時候，有仇敵來，將稗子撒在麥子裏，就走了。到長苗吐穗的時候，稗子也顯出來，田主的僕人來告訴他說：「主阿，你不是撒好種在

田裏麼？從那裏來的稗子呢？」主人說：「這是仇敵作的。」僕人說：「你要我們去薅出來麼？」主人說：「不必，恐怕薅稗子，連麥子也拔出來。容這兩樣一齊長，等着收割。當收割的時候，我要對收割的人說，先將稗子薅出來，捆成捆，留着燒，惟有麥子要收在倉裏。」

## 二、從觀察社會方面得來的，則有下列兩點：

甲、當一個民族被外族壓迫的時候，已經有多數人受到痛苦，而少數人也許還是保守故常，自尋逸樂，國內就呈現着沉滯渙散的景象。耶穌在世時，猶太人受羅馬的管轄，情形正是如此。試看馬太福音所記：「耶穌看見許多的人，就憐憫他們。因為他們困苦流離，如同羊沒有牧人一般。於是對門徒說：『要收的莊稼多，作工的人少，所以你們當求莊稼的主，打發工人出去收他的莊稼。』」就可見他是目覩民衆的痛苦，所以急於要建立天國了。

註九 耶穌憐憫民衆，見馬太福音三六至三八節。

乙、當時猶太國中，固然也有些愛國憂時的人們，自由組織團體。但他們有的只是清潔自守，有的只是倚賴神功，又有的是具有渴望光復的熱忱，却缺乏縝密的計畫。至於一般號稱領袖的人物，又徒知妄自尊大，絕無領導民衆的思想與才能。耶穌既常以上帝的事爲念，而環顧同羣，竟沒有人能擔當大任，他當然要有舍我其誰之概。正如舊約詩篇所說：「我爲你的殿心裏焦急，如同火燒。」又如孟子稱道伊尹說：「予天民之先覺者也，予將以斯道覺斯民也。非予覺之而誰也。思天下之民，匹夫匹婦，有不被堯舜之澤者，若已推而納之溝中，其自任以天下之重如此。」耶穌在當時，正是爲這種情緒所激發而不能自己的。

註十 舊約詩篇語，見約翰二章十七節所引。

註十一 孟子稱道伊尹語，見孟子萬章上。

總之，耶穌的思想是集中於建立天國，而其思想之由來，則是原本於極深刻的宗教信仰，又啓發於復興民族的熱誠，這兩個動力，有如兩大泉源，在他腦海中匯集，成爲不竭的靈淵，因而，普濟羣生，沾溉後世。所以凡人要追蹤耶穌，必先自省有無此源頭的活水，這是一個很明顯的垂示，是人所不能否認的。

天國是人類唯一的需要，耶穌在登山訓衆時曾有割切的宣示。他勸人不要爲自己的衣食憂慮，要先求上帝的國和他的義，就很自然地可以得着所需的一切。這話從表面上看，好像是教人放棄人權，倚賴天助，完全是消極的說法。但如果仔細地尋繹其中的含義，將注重點歸到「先求上帝的國」那一句，並且確認所謂求上帝的國，不是望空祈求它的降臨，乃是努力實行改造社會的工作，而使上帝的國實現，就知道他不是教人消極而是積極了。因爲人類在現社會中，總是各個爲了謀求自己的衣食，耗盡畢生的精力，尙且有多數人不可必得，而因分爭殘殺，紛然並起，人生就永遠陷在痛苦憂患之中。這樣的人生，實在是沒有意義與價值。惟有上帝的國中——就是新的社會中，人人必盡所能，人人必得所需，那纔是人生的幸福，社會的正軌。所以說人要先求上帝的國，乃是謀根本的解決。正如孔子嘗說：「君子謀道不謀食，」也好像是輕看物質，不近人情。但如將禮運篇所記「大道之行也」一段話取來參看，便知所謂謀道，就是謀求人類

的幸福，是應當視為先務的了。

註十二 耶穌教人要先求上帝的國一段話，見馬太六章二四至三三節：「一個人不能事奉兩個主，不是厭這個愛那個，就是重這個輕那個，你們不能又事奉上帝，又事奉瑪門。（瑪門，是財利的意思。）所以我告訴你們，不要為生命憂慮喫甚麼，喝甚麼；為身體憂慮穿甚麼。生命不勝於飲食麼？身體不勝於衣裳麼？你們看那天上的飛鳥，也不種，也不收，也不積蓄在倉裏，你們的天父尚且養活他，你們不比飛鳥貴重得多麼？你們那一個能用思慮使壽數多加一刻呢？何必為衣裳憂慮呢？你想野地裏的百合花怎麼長起來，他也不勞苦，也不紡績，然而我告訴你們，就是所羅門極榮華的時候，他所穿戴的還不知道花一朵呢。你們道小信的人哪，野地裏的草，今天還在明天就丟在爐裏，上帝還給他這樣的妝飾，何況你們呢？所以不要憂慮說喫甚麼，喝甚麼，穿甚麼，這都是外邦人所求的，你們所應用的這一切東西，你們的天父是知道的。你們要先求他的國和他的義，這些東西都要加給你們了。」

註十三 孔子說：「君子謀道不謀食，」見論語衛靈公篇。

註十四 禮記禮運篇：「大道之行也，天下為公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子。使老有所終，壯有所用，幼有所長，鳏寡孤獨廢疾者皆有所養。男有分，女有歸。貨，惡其棄於地也，不必藏於己。力，惡其不出於身也，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。」這一段話，正是各處所能各得所需的新社會的景象。

在馬太十三章中，記着耶穌曾用藏寶與尋珠兩個比喻來形容天國。這兩個比喻的共同點，是表明天國對於人類的寶貴，絕無他物可與比並，所以人既發見了珠寶，就去變賣他一切所有的買這珠寶。這兩個比喻又各有其特點：藏寶的比喻說天國好像寶貝藏在地裏，並且人遇見了就要把他藏起來。可見天國的

福利在將來，原不是當下淺見的人所能理會。尋珠的比喻說天國好像買賣人尋找好珠子，因而就遇見一顆重價的珠子。又可見人必是先有不滿意於現社會的動念，纔能與新社會的原理契合。這不只是說明天國是至寶，更是說明惟有發見了至寶，而又願意將至寶公諸同好的人——就是為全人類謀幸福而要改造社會的人——纔是至寶。所以改造社會是人生唯一的工作了。

註十五 藏寶與尋珠的比喻，見馬太十三章四四至四六節：「天國好像寶貝藏在地裏，人遇見了，就把他藏起來，歡歡喜喜的去變賣一切所有的買這塊地。天國又好像買賣人尋找好珠子，遇見一顆重價的珠子，就去變賣他一切所有的，買了這顆珠子。」

耶穌嘗詔示門徒要捨棄一切所有的跟從他，正是應用上述兩個比喻的原理。因為耶穌的事業是要建立天國，門徒輩幸得追隨耶穌，等於遇見了珠寶，他們要屏棄一切，專一參加建立天國的工作，這是理所當然的。更看路加九章所記：有人要跟隨耶穌，耶穌先表示自己並無住所，又對一個要先回去葬父的人說：「你只管去傳揚上帝國的道。」對另一個要先去辭別家人的人說：「手扶着犁向後看的，不配進上帝的國。」可見天國為人間至寶，是堅確不移的定理。有人想參加建立天國的工作，必先試驗他對於這定理是否認得準確。所以在設筵請客的寓言中，當時被請的人，有的推說要看地，有的推說要試牛，又有的說纔娶了妻所以不能去。這些貪戀世俗，因私而廢公的人們，至終都被擯於上帝國筵席之外了。

註十六 耶穌與要跟從他的人講話，見路加九章五七至六二節：「他們走路的時候，有一人對耶穌說：『你無論往那裏去，我要跟從你。』耶穌說：『狐狸有洞，天空的飛鳥有窩，只是人子沒有枕頭的地方。』又對一個人說：『跟從我來。』那人說：『主，容我先回去』」

埋葬我的父親。」耶穌說：「任憑死人埋葬他們的死人，你只管去傳揚上帝國的道。」又有一人說：「主，我要跟從你，但容我先去辭別我家裏的人。」耶穌說：「手扶着犁向後看的，不配進上帝的國。」

註十七 設筵請客的寓言，見路加十四章十五至二十四節：「同席的有一人聽見這話，就對耶穌說：『在上帝國裏喫飯的人有國了。』耶穌對他說：『有一人擺設大筵席，請了許多客。到了坐席的時候，打發僕人去對所請的人說：『請來罷，筵席都齊備了。』衆人一口同音的推辭。頭一個說：『我買了一塊地，必須去看看，請你准我辭了。』又有一個說：『我買了五對牛，要去試一試，請你准我辭了。』又有一個說：『我纔娶了妻，所以不能去。』那僕人回來，把這事都告訴了主人，家主就動怒，對僕人說：『快出去到城裏大街小巷，領那貧窮的，殘廢的，瞎眼的，癱瘓的來。』僕人說：『主阿，你所吩咐的已經辦了，還有空座。』主人對僕人說：『你出去到路上和曠野那裏，勉強人進來，坐滿我的屋子。我告訴你們，先前所請的人，沒有一個得嘗我的筵席。』」

建立天國之所以重要，又與人世間罪惡問題有密切的關係。因為：人世間所謂罪惡，是憑着法律來判定，正如保羅所說：「沒有律法，就沒有過犯。」而人世間的法律，又是爲當時社會上種種不平的制度所產生的。於是人的犯罪，往往是依法固無可恕，而論情則實有可原。這豈不是使自由活潑的人生，受制於不公平的定法。惟有社會一經改造，將所有不合理的制度根本剷除，那時法律必是公平而簡易，人的罪惡當然因之減除了。所以耶穌嘗宣布他的使命說：「我來本不是召義人，乃是召罪人。」又嘗爲門徒解釋稗子的比喻說：「人子要差遣使者，把一切叫人跌倒的和作惡的，從他國裏挑出來，丟在爐裏。」又嘗與門徒論一個生而瞽目的人，以爲既不是本人犯罪，也不是他父母犯罪，乃是要在他身上顯出上帝的，作爲來。又說：「



我在世上的時候是世上的光。」這都可以證明建立天國的重要目的，就在於救人脫離罪惡，其事理昭著，是無可致疑的。

註十八 保羅之言，見新約達羅馬人書四章十五節。

註十九 耶穌爲門徒解釋稗子的比喻，見馬太十三章三六至四三節：「當下，耶穌離開衆人，進了房子，他的門徒進前來說：『請把田間稗子的比喻講給我們聽。』」他回答說：「那撒好種的就是人子，田地就是世界，好種就是天國之子，稗子就是那惡者之子，撒種子的仇敵就是魔鬼，收割的時候就是世界的末了，收割的人就是天使。將稗子薅出來用火焚燒，世界的末了也要如此。人子要差遣使者把一切叫人跌倒的和作惡的，從他國裏挑出來，丟在火爐裏，在那裏必要哀哭切齒了。那時，義人在他們父的國裏，要發出光來，像太陽一樣。有耳可聽的就應當聽。」

註二十 耶穌與門徒論生而暫目的的人，見約翰九章一至五節：「耶穌過去的時候，看見一個人生來是瞎眼的。門徒問耶穌說：『拉比，這人生來是瞎眼的，是誰犯罪了？是這人呢？是他父母呢？』耶穌回答說：『也不是這人犯了罪，也不是他父母犯了罪，是要在他身上顯出上帝的作爲來。趁着白日，我們必須作那差我來者的工，黑夜將到，就沒有人能作工了。我在世上的時候，是世上的光。』」

建立天國必先宣傳天國，這是心理建設最重要的工作。試看耶穌開始傳道時所用的口號「天國近了，你們要悔改。」意思就是說：將有新的社會出現，人們必須將舊有的心理改變，纔能接受新的。可見他的開場白便是先啓發民衆的心理。更看他在耶路撒冷與猶太的領袖尼哥底母接談，尼哥底母首先承認耶

耶穌能行神蹟，是因有上帝同在。而耶穌所提出的却是人：「若不重生，就不能見上帝的國。」接着又說：「人若不是從水和聖靈生的，就不能進上帝的國。」又可見他與個人談論，不但也要宣傳他所認為唯一重要的天國，並且隨即說明天國與人心理上的關係。所謂重生，所謂從水和聖靈而生，無非是說明人要生活在新的社會中，必須洗去舊染之污，在心靈上有新的覺悟，纔能先見到天國的原理，而後不能自己地參加建立天國的工作了。

註二一 耶穌與尼哥底母談話，見約翰三章一至八節：「有一個法利賽人，名叫尼哥底母，是猶太人的官。這人夜裏來見耶穌，說：『拉比，我們知道你是由上帝那裏來作師傅的，因為你所行的神蹟，若沒有上帝同在，無人能行。』耶穌回答說：『我實實在在的告訴你，人若不重生，就不能見上帝的國。』尼哥底母說：『人已經老了，如何能重生呢？豈能再進母腹生出來麼？』耶穌說：『我實實在在的告訴你，人若不是從水和聖靈生的，就不能進上帝的國。從肉身生的就是肉身，從靈生的就是靈。我說你們必須重生，你不要以為希奇。風隨着意思吹，你聽見風的響聲，卻不曉得從那裏來，往那裏去，凡從聖靈生的也是如此。』」

耶穌在登山訓衆時，曾宣示他來不是要廢掉律法，乃是要成全。而他之所以成全律法，乃因其對於律法的應用與衆不同。一般人用律法來判斷人，只是憑着見於外的動作，而耶穌的判斷則根據人所隱藏的內心。類如論殺人，他說：「凡向弟兄動怒的，難免受審判。」論姦淫，他說：「凡看見婦女就動淫念的，這人心裏已經與他犯姦淫了。」都是叫人要在意念上先自謹慎。他又告戒人不可將善事行在人面前，無論是施捨，是祈禱，或是禁食，都不可像假冒爲善的人故意叫人看見。否則所作的全歸無效，必不能蒙上帝的悅納。

他又嘗設爲二人同禱的寓言，謂稅吏比法利賽人得稱爲義。又嘗見貧婦捐錢，謂其所損比財主爲多。都是表明在天國中所用以衡量人的律法，完全以人的心理爲對象。所以人若想於天國有分，必須轉變平日虛偽的心理，這是十分重要的。

註二二 耶穌論殺人及犯姦淫，見馬太五章二一至三二節。又論施捨祈禱禁食，見馬太六章一至十一節。

註二三 二人同禱的寓言，見路加十八章九至十四節。「耶穌向那些仗着自己是義人臨視別人的殿一個比喻，說：『有兩個人上殿裏去禱告，一個是法利賽人，一個是稅吏。法利賽人站着，自言自語的禱告說：『上帝阿，我感謝你，我不像別人勒索，不義，姦淫，也不像這個稅吏。我一個禮拜禁食兩次，凡我所得的都捐上十分之一。』那稅吏遠遠的站着，連舉目望天都不敢，只捶着胸說：『上帝阿，開恩可憐我這個罪人。』我告訴你們，這人回家去，比那人倒算爲義了。因爲凡自高的必降爲卑，自卑的必升爲高。』」

註二四 論貧婦捐錢，見路加二二章一至四節。「耶穌抬頭觀看，見財主把捐項投在庫裏。又見一個窮寡婦，投了兩個小錢。就說：『我實在告訴你們，這窮寡婦所投的比衆人還多。因爲衆人都是自己有餘，拿出來投在捐項裏，但這寡婦是自己不足，把他一切養生的都投上了。』」

耶穌對羣衆宣講天國，多半是用比喻或寓言。他所以用這種方法，固然是因爲改造社會的計畫在當時不便公開，也是藉此測驗羣衆的心理。他以為：如果羣衆真是仰望天國，聽了他所講的比喻或寓言，必要用心探索，成是進而請教，這纔是有心尋求天國的代表。不然：縱使將天國的旨趣明白宣布，而言之諄諄，聽之藐藐，也是於事無補的。所以他在撒種的比喻裏，說明人能不能與天國發生關係，全看人的心理如何。如

(一) 種子在路旁爲飛鳥所食，是比喻魔鬼來從人的心裏把道奪去。(二) 種子在磐石上得不着滋潤而枯乾，是比喻道在人心裏沒有根。(三) 種子與荆棘一同生長，不能成熟，是比喻人聽道後被今生的思慮錢財宴樂所排擠。(四) 種子在好土裏結實百倍，是比喻人既明白了所聽的道，就持守在誠實善良的心裏，並且忍耐着結實。試想：同是聽講天國道理的人，只因心理上的差別，其結果乃至分成四個等級，距離甚遠。可知心理建設是何等的重要，再看法利賽人嘗問上帝的國幾時來到，耶穌却回答說：「上帝的國就在你們心裏。」更可見只要人心轉變，天國就去人不遠了。

註二五 撒種的比喻，見路加八章四至十五節：「當許多人聚集，又有人從各城裏出來見耶穌的時候，耶穌就用比喻說：「有一個撒種的出去撒種。撒的時候，有落在路旁的，被人踐踏，天上的飛鳥又來喫盡了。有落在磐石上的，一出來就枯乾了，因爲得不着滋潤。有落在荆棘裏的，荆棘一同生長，把他擠住了。又有落在好土裏的，生長起來，結實百倍。」耶穌說完了這些話，就大聲說：「有耳可聽的就應當聽。」門徒問耶穌說：「這比喻是甚麼意思呢？」他說：「上帝國的奧祕，只叫你們知道，至於別人，就用比喻，叫他們看也看不見。聽也聽不明。這比喻乃是這樣：種子就是上帝的道。那些在路旁的，就是人聽了道，隨後魔鬼來，從他心裏把道奪去，恐怕他們信了得救。那些在磐石上的，就是人聽道，歡喜領受，但心中沒有根，不過暫時相信，及至遇見試煉，就退後了。那落在荆棘裏的，就是人聽了道，走開以後，被今生的思慮錢財宴樂擠住了，便結不出成熟的子粒來。那落在好土裏的，就是人聽了道，持守在誠實善良的心裏，並且忍耐着結實。」

註二六 法利賽人問上帝的國幾時來到，見路加十七章二十至二十一節：「法利賽人問上帝的國幾時來到，耶穌回答說：「上帝

的國來到，不是眼所能見的。人也不得說看哪在這裏，看哪在那裏。因為上帝的國就在你們心裏。」

耶穌在世時教訓門徒，無非是要在門徒的心理上有所建設。其最重要而奇妙的教訓，莫過於現今教會所流傳的主禱文。在路加福音第十一章記着說：「耶穌在一個地方禱告。禱告完了，有個門徒對他說：『求主教導我們禱告，像約翰教導他的門徒。』耶穌說：『你們禱告的時候，要說：我們在天上的父，願人都尊你的名為聖。願你的國降臨。願你的旨意行在地上如同行在天上。我們日用的飲食，天天賜給我們。赦免我們的罪，因為我們也赦免凡虧欠我們的人。不叫我們遇見試探，救我們脫離兇惡。』」（一至四節）這一段話，被現今教會稱它為主禱文，教人在公禱或私禱時必要念誦。一般基督徒習焉不察，好像是只要虔心念了這禱文，就可以蒙上帝的悅納，就算盡了祈禱的本分。其實在耶穌當時以此禱文教導門徒，乃具有極重大的作用。他不但是用此禱文包括建立天國的大綱，並且是藉此禱文作為門徒心理上根本的建設。我們若仔細地研究，就可以明瞭其中的深義。

何以說此禱文是建立天國的大綱呢？試將此禱文逐句解釋：（一）「我們在天上的父，」這裏所說的我們，是指所有的人類，不是單指門徒一夥人而言。因為耶穌教訓門徒，正是要他們開拓心胸，想到全人類的幸福，豈能教他們只為自己一夥人求得利益？上帝既是全人類的父，人類就都是弟兄，應當彼此相愛。如果全人類都知道彼此相愛，那就是天下一家了。這是建立天國的基本條件。（二）「願人都尊你的名為聖，」願上帝的名為全人類所尊敬，就是願人人都承認公道，服從真理。（三）「願你的國降臨，」將這

世界上所有違反仁愛和公義的事都除去，使世界上充滿了上帝的仁愛和公義，纔能得天國降臨。用現代的話說，就是改造舊社會，成立新社會。這是要人類努力使之實現的。(四)「願你的旨意行在地上如同行在天上，」社會到了要改造的時候，必定有許多人為要擁護個人私利，起來反對，所以這裏所說的，就是願望改造社會的事業順利進行。以上三大願，可以說是進行建立天國工作時的企圖。(五)「我們日用的飲食，天賜給我們，」這句裏有兩層意思：(甲)因為天國中沒有不平等的制度，所以人人都得着他所需要。(乙)因為天國中人沒有貪得無厭的私心，所以只要每天得着所需要的，就不想積聚有餘的錢財。(六)「赦免我們的罪，因為我們也赦免凡虧欠我們的人，」在天國中，不但物質的分配平均，並且人與人也沒有忌恨殘害的情事，這裏所說赦罪，就是人心中得着平安。因為一個人心裏得不着平安，就因他總是有忌恨或厭惡別人的意念，如果能饒恕了別人，心裏自然就平安了。這平安就是赦罪的證據。(七)「不叫我們遇見試探，救我們脫離兇惡，」天國中不但要除去一切誘人犯罪的事，並且要設法消弭一切禍害，正所謂災害不生，禍亂不作。以上三句，是理想中天國的設施。綜合起來，有基本的條件，有進行時的企圖，有理想的設施，這禱詞豈不就是建立天國的大綱麼？

何以說耶穌是用此禱詞作為在門徒心理上的根本建設呢？原來這禱詞不只要門徒日日念誦，乃是要他們常常思想其中的含義。因為耶穌當日選召門徒，本是要他們共同參預建立天國的大計，但建立天國是創新的舉動，而門徒們則多半是沒有高深學識的人，並且才能和志趣又本不一致。所以耶穌必須

將他自己偉大的理想，就是這件事的輪廓和其成功的想像，縮成幾句短語，如同是一幅圖畫，使他們時時觀看，時時思想，心領神會。用現代的話來說，就是教他們認識主義，服從黨綱，思想集中，然後可以作團體的活動。又因這建立天國的大計，在當時既然不便公開，所以將這最精要的意義，安放在宗教所習用的儀式中間，藉以避免外人的注意。耶穌如此苦心設計，其作用全在於建設門徒的心理，這是很顯然的。我們試省察自己，每日自早至晚，心中曾否有一念是超出乎個人利益範圍以外的事，我們的觀念，我們的計畫，總是為私己心所牽制，久已習於性成，牢不可破，乃至有時亦深自愧恨而又莫可如何。便可曉然於心理建設之於建立天國，其關係是何等重要了。

要建立天國，必先破壞而後能有建設。耶穌曾說：『我來要把火丟在地上，倘若已經燬起來，不也是我所願意的麼？』又說：『你們以為我來是叫地上太平麼？我告訴你們，不是，乃是叫人分爭。』所謂火，是要將地上積存的穢惡用火焚燒。所謂分爭，是要使社會間原有各種不合理的情事，因着新的發見而自相衝突。這顯然是破壞的意義。雖然破壞到何種限度，以及破壞採用何種方式，都要看情事的本身如何而後決定，然無論如何，在他有一次所說新布新酒的比喻中，確表明新舊之不能並立了。他說這個比喻，是因法利賽人和文士質問他的門徒不禁食而引起的。禁食只是宗教的一種禮節，而他却因此宣示他對於改造社會的意見，其中有三個要點：一是新的設施必須整個的行出來，不能枝枝節節而為之，所以說：『沒有人把新

衣撕下一塊來補舊衣。』二是新與舊性質不同，絕對不能羅雜，所以說：『所撕下的新衣和舊衣不稱。』新酒若裝在舊皮袋裏，也必將皮袋裂開。』三是新舊之爭必不能避免，所以說：『新酒必須裝在新皮袋裏。沒有人喝了陳酒又想喝新的，他總說陳的好。』可見要建立新社會，對你舊有的組織是必須變更的。

註二七 耶穌說丟火在地及使人分爭的話，見路加十二章四九至五一節。

註二八 新布新酒的比喻，見路加五章三六至三九節。

但是耶穌所宣示的改造社會的原則，有如上文所述新布新酒的比喻，在宗教方面的改革，他當時確已實行了。而在社會制度方面，究因關係複雜，不能像改革宗教制度那樣簡單，所以在福音書裏，既未嘗記載着他試行這一類事的成績，也沒有記載着他對於這一類事的具體方案。我們只可以從他的日常言論中，窺見他對於下列幾件事的主旨。

一、家族制度。所謂家族制度，往往因着各地方的習俗不同，或各時代的禮制不同而轉變，本不是固定的。我們不能因為耶穌會說過：『凡遵行上帝旨意的人，就是我的弟兄姊妹和母親』的話，又曾說過：『人若不撇下自己的父母妻子兒女兄弟姊妹和自己的性命，就不能作我的門徒』的話，又曾因跟從他的人要先回去辭別家人，或是埋葬父親，而用嚴厲的言詞阻止他們，就認為這是他輕看家族的證據。但如他說他來是叫人分爭，却特舉一家五人為例，而且詳細地說：『父與子，母與女，婆與媳，都要相爭。』便使我們想到：他必是見到當時家族制度的缺欠，所以新的真理一經發見，必因舊的不能接受而生出劇烈的衝動。又



如他在最後與門徒話別的時候，勸門徒不要爲他去世而憂愁，很隨便地舉出婦人生產的事來作比喻。他說：「婦人生產的時候就憂愁，因爲他的時候到了，既生了孩子，就不再紀念那苦楚，因爲歡喜世上生了一個人。」他不說喜歡家裏生了一個兒女，却說歡喜世上生了一個人。更可想到：他對於家族的觀念必是與衆不同了。

註二九 耶穌說凡遵行上帝旨意的就是我的親屬，見馬可三章三一至三五節。又說若不撇下家屬就不能作他的門徒，見路加十四章二五至二七節。

註三〇 耶穌阻止人回家或葬父，見路加九章五九至六一節。

註三一 耶穌說家人要分爭，見路加十二章五二至五三節。

註三二 耶穌說婦人生產的比喻，見約翰十六章二一節。

二、君主制度。耶穌曾因爲門徒爭居高位，就和他們論及政治上的問題。他說：「外邦人有君王爲主治理他們；有大臣操權，管束他們，只是在你們中間不可這樣。你們中間，誰願爲大，就必作你們的用人，誰願爲首，就必作你們的僕人。正如人子來，不是要受人的服事，乃是要服事人。」這是他反對君主制度的表示。原來君主的流弊，就在於它既可以憑藉一人之威勢以統制全國，又可以聚斂全國之財富以供奉一人。於是往往引起民族的怨恨，權好的爭奪，使國家常無寧宇。如黃宗羲原君篇說：「古者以天下爲主，君爲客，凡君之所畢世而經營者爲天下也。今也以君爲主，天下爲客，凡天下之無地而得安寧者爲君也。……然則爲天

下之大害者君而已矣。『真是說得痛切。然而耶穌在二千年前已看透了這一點。所以他所提出作領袖者即爲公僕的原理，後來興起的民主國家，莫不奉爲金科玉律，因而『公僕』就永爲民主國元首的榮名。

註三三 耶穌語誠門徒爭高位，見馬太二十章二十八節。

三、階級制度，階級制度是社會不公平最顯著的現象。有貧富的階級，就有富豪欺壓貧民的事，如舊約阿摩司書指斥一般富人要吞喫貧民，要使窮人淪亡的人說：『他們羅糧收銀用不同的度量欺哄人，他們以爲可用銀子買貧民，用一雙鞋的價值買窮人』。這樣的存心行事，豈是人類社會正常的狀態？又有貴賤的階級，賤者就永遠爲貴者所遏抑，得不着平均發展的機會。如晉代詩人作詩說：『鬱鬱澗底松，離離山上苗，以彼徑寸莖，蔭此百尺條。世胄躡高位，英俊沉下僚。地勢使之然，由來非一朝。』這樣的情事，不知屈抑了多少有志之士有用之才？所以階級的不平等，就是社會不得安寧的總因，歷史上的治亂興衰，都是由此而起。要建立新社會，當然要剷除這不平的制度，不能容其長此存在。所以福音書記載約翰開始替耶穌宣傳，就引用舊約以賽亞書的話說：『在曠野有人聲喊着說：『豫備主的道，修直他的路。一切山窪都要填滿，大小山岡都要削平，彎彎曲曲的地方要改爲正直，高高低低的道路要改爲平坦。凡有血氣的，都要見上帝的救恩。』』便是表明耶穌降世的先務，即爲彰顯正直與公平。後來耶穌登山訓衆，首先宣告『貧窮的人有福，但富足的人有禍。』他又嘗斥責猶太的領袖說：『凡自高的必降爲卑，自卑的必升爲高。』也莫非取消階級制度的表示。

註三四 阿摩司指斥富人的話，見阿摩司書八章四至八節。

註三五 鬱鬱間底松八旬，見詩八首中第二首。

註三六 福音書記約翰開始爲耶穌宣傳的事，見路加三章二至六節。

註三七 耶穌登山訓衆的話，見路加六章二十至二十六節。

註三八 耶穌斥責猶太的領袖，見路加十八章十四節。

四、種族的界限。世界上的人類分出許多種族，又是使這世界分爭不息的原因。建立天國要求世界和平。當然要消滅種族的界限。依福音書所記，耶穌差遣門徒出外傳道，曾吩咐他們不要走外邦人的路，不要進撒瑪利亞的城。又嘗暫時拒絕一個迦南婦人的請求，因其不是以色列的一族。似乎耶穌在當時也存留着種族的觀念。但我以爲這些說法，都只是他因事施教的作用，絕非他的本旨。試看他嘗與撒瑪利亞的婦人講道，自承他是基督。又嘗斥責門徒不應對撒瑪利亞人存忿恨的心。又嘗治愈一個患病的撒瑪利亞人，並特許其因信得救。又嘗藉着講明愛鄰如己的原理，特舉撒瑪利亞人救濟受傷的猶太人爲例。可知他自己所言所行，都表明絕不歧視異族。更看他教人要努力進窄門，因而言及將來東西南北的人都要在上帝國裏坐席。更可知天國中絕不有種族乃至國界的分別了。

註三九 耶穌差遣門徒時吩咐的話，見馬太十章五至七節。

註四〇 耶穌先拒絕迦南婦人的請求而後卒應許，見馬太十五章二一至二八節。

註四一 耶蘇與撒瑪利亞的婦人講道，見約翰第四章一至二六節。斥責門徒不應對撒瑪利亞人有忿恨的心，見路加九章五至五六節。治愈一個患病的撒瑪利亞人，見路加十七章十一至十九節。

註四二 耶蘇以撒瑪利亞人救濟猶太人為例，講明愛鄰如己的原理，依路加十章二五至三七節所記：「有一個律法師，起來試探耶蘇說：『夫子，我該作甚麼纔可以承受永生？』」耶蘇對他說：『律法上寫的是甚麼？你念的是怎樣呢？』他回答說：『你要盡心盡性盡力盡意愛主你的上帝。又要愛鄰舍如同自己。』」耶蘇說：『你回答的是，你這樣的行，就必得永生。』」那人要顯明自己有理，就對耶蘇說：『誰是我的鄰舍呢？』」耶蘇回答說：『有一個人從耶路撒冷下耶利哥去，落在強盜手中，他們剝去他的衣裳，把他打個半死，就丟下他走了。偶然有一個祭司從這條路下來，看見他，就從那邊過去了。又有一個利未人來到這地方，看見他，也照樣從那邊過去了。惟有一個撒瑪利亞人，行路來到這裏，看見他，就動了慈心，上前用油和酒倒在他的傷處，包裹好了，扶他騎上自己的牲口，帶到店裏去照應他。第二天，拿出二錢銀子來交給店主說：『你且照應他，此外所費用的我回來必還你。』你想：這三個人那一個是落在強盜手中的鄰舍呢？』他說：『是憐憫他的。』」耶蘇說：『你去照樣行罷。』」

註四三 耶蘇勸人要努力進窄門的教訓，見路加十三章二二至三十節。

社會上的一切組織，皆與其經濟構造有密切的關係。換句話說，就是經濟制度為社會一切制度的基礎。試看世界上國際間種族間爭奪的案件，那一樁不是因經濟問題而發生？人類中種種不平的現象，種種慘酷的情事，那一樣不是以經濟問題為背景？還有朋友親戚乃至家族間分崩離析的原因，又那一事是割

出經濟範圍以外？所以要改造社會，必先要改善經濟制度，這是無可疑的。福音書記載耶穌的教訓，無論是因事論理，或是用比喻與寓言，多半是以人的日常生活為教材，其中尤多提到關係經濟的事。他之所以用這些材料，固然可以說是使人易於領悟。但根本的原因，還是因為他見到經濟制度改善之重要，必須先其所急，所以纔不憚反覆地申說。我們現時將他許多關於經濟的訓言歸納起來，至少可以知道他所說的有兩個必要的條件。

一、是廢除私有財產制。私有財產制的起源，是由於人類利己心的發展，而其結果遂至於貧富不均。並且富者因肆行兼併而成爲少數，貧者因無力抵抗侵凌而日漸成爲多數。人類中有多數人不安其生，全世界將永不得寧息，所以爲公共安全計，就必須遏制個人的利己心，以謀社會全體的幸福。但是個人的利己心因爲受了累世沿襲的制度所陶鑄，久已成爲天性，要想奪其私產，歸諸公有，即無異於與虎謀皮，所以耶穌明說有錢財的人難進天國，真是「一語破的」了。依照馬可福音的記載：有一個人問耶穌怎樣可以承受永生，耶穌對他說：「你去變賣所有的分給窮人，還要來跟從我。」那人就立時變色而去。於是耶穌嘆息着對門徒說：「有錢財的人進上帝的國是何等的難哪！」又重複地說：「倚靠錢財的人進上帝的國是何等的難哪！駱駝穿過鍼的眼，比財主進上帝的國還容易呢。」然而廢除私有財產制，究竟是要改造社會的鐵律，牢不可破，所以及至門徒驚奇地追問「誰能得救？」耶穌乃似乎是無可如何地說：「在人是不能，在上帝却不然，因爲上帝凡事都能。」我們尋繹他這話的意味，好像是含有難以明言的隱痛。試想這一鐵律

已經發明了幾千年，而普遍實現的時期還是距今尚遠。且不必說普遍實現，就連一部分的試驗，尚且必要不得已而經過革命流血的慘劇。可見人的根性難除，正如俗語所說：『非到黃河心不死，』所以只有聽其經過長時期的演變，乃卒歸於自然的淘汰，以成就自然的定律了。耶穌所說：『在人是不能，在上帝凡事都能。』也許就是這種含義罷！

註四四 馬可十章十七至二十七節：耶穌出來行路的時候，有一個人跑來跪在他面前，問他說：『良善的夫子！我當作甚麼事纔可以承受永生？』耶穌對他說：『你爲甚麼稱我是良善的？除了上帝一位之外，再沒有良善的。誠命你是曉得的，不可殺人，不可姦淫，不可偷盜，不可作假見證，不可虧負人，當孝敬父母。』他對耶穌說：『夫子：這一切我從小都遵守了。』耶穌看着他，就愛他，對他說：『你還缺少一件。去變賣所有的分給窮人，就必有財寶在天上，你還要來跟從我。』他聽見這話，臉上就變了色，憂憂愁愁的走了。因爲他的產業很多。耶穌周圍一看，對門徒說：『有錢財的人進上帝的國是何等的難哪！』門徒希奇他的話。耶穌又對他們說：『小子：倚靠錢財的人進上帝的國是何等的難哪！駱駝穿過鍼的眼，比財主進上帝的國還容易呢。』門徒就分外希奇，對他說：『這樣誰能得救呢？』耶穌看着他們說：『在人是不能，在上帝卻不然，因爲上帝凡事都能。』

廢除私有財產制的普遍實現，既是一件不容易的事，但也不能永遠聽其苟且相安。所以退一步講，當這制度還未廢除的時候，有銀財的總當努力節制自己的貪心，以求適應將來的趨勢。耶穌曾因拒絕一個人請求他調停兄弟分產，因而對衆人說：『你們要謹慎自守，免去一切貪心。因爲人的生命不在乎家道豐富。』又用比喻形容一個財主如何爲自己設想了許多計畫，而結果全歸於虛空。這都是警告那一般顛倒

夢想於所有財產之中的人，爲了財產而用盡一生的心思才力，乃至毀壞了自己的人格，徒然得不償失。他接着又勸告門徒不必爲衣食憂慮，只要尋求上帝的國，就必能得所需要，因爲上帝的國必因入的尋求而降臨於人間。所以富人若是知道善用他的錢財，不但盡力賙濟人，並且在各種改造社會的事業上儘量地供給，那就是耶穌所說：「有忠心有見識的管家，」主人要派他管理一切所有的了，再看耶穌曾假設一個「不義的管家的行事，」因而對門徒說：「你們要藉着那不義的錢財結交朋友，到了錢財無用的時候，他們可以接你們到永存的帳幕裏去。」他說這話的意思，自然不是容讓那個管家的不義，乃是誇獎他的聰明。因爲：一個人誠然「不能又事奉上帝，又事奉瑪門，」但如善用你的錢財，那就不是去事奉瑪門，而是拿瑪門事奉上帝了。

註四五 路加十二章十三至二二節：「衆人中有一個人對耶穌說：『夫子，請你吩咐我的兄長和我分開家業。』耶穌說：『你這個人，誰立我作你們斷事的官，給你們分家業呢？』於是對衆人說：『你們要謹慎自守，免去一切的貪心，因爲人的生命不在乎家道豐富。』就用比喻對他們說：『有一個財主，田產豐盛，自己心裏思想說：我的出產沒有地方收藏，怎麼辦呢？我要這麼辦，要把我的倉房拆了，另蓋更大的，在那裏好收藏我一切的糧食和財物。然後我要對我的靈魂說：靈魂哪，你有許多財物積存，可作多年的費用，只管安安穩穩的喫喝快樂罷。』上帝卻對他說：『無知的人哪，今夜必要你的靈魂，你所豫備的要歸誰呢？』凡爲自己積財，在上帝面前卻不富足的，也是這樣。」又二九至三三節：「你們不要求喫甚麼喝甚麼，也不要望心，這都是外邦人所求的，你們必須用這些東西，你們的父是知道的。你們只要求他的國，這些東西就必加給你們了。你們這小輩不要懼怕，因爲你們的父樂意把國賜給你們。你們要變賣

所有的關濟人，爲自己預備永不壞的錢囊，用不盡的財寶在天上，就是賊不能近，蟲不能蛀的地方。」又四二至四四節：「主說：『誰是那忠心有見識的管家，主人派他管理家裏的人，按時分糧給他們呢？』主人來到，看見僕人這樣行，那僕人就有福了。我實在告訴你們，主人要派他管理一切所有的。」」

註四六 路加十六章一至十三節：「耶穌又對門徒說：『有一個財主的管家，別人向他主人告他費浪主人的財物。主人叫他來對他說：我聽見你這事，怎麼樣呢？把你所經管的交代明白，因你不能再作我的管家。那管家心裏說：主人辭我，不用我再作管家，我將來作甚麼？』他無力討飯呢，怕羞。我知道怎麼行，好叫人在我不作管家之後，接到他們家裏去。於是把欠他主人債的一個一個的叫了來，問頭一個說：你欠我主人多少？他說：一百罇油，管家說：拿你的頭快坐下寫五十。又問一個說：你欠多少？他說：一百石麥子，管家說：拿你的頭寫八十。主人就誇獎這不義的管家作事聰明。因爲今世之子在世事之上，較比光明之子更加聰明。我又告訴你們：要藉着那不義的錢財結交朋友，到了錢財無用的時候，他們可以接你們到永存的賬幕裏去。人在最小的事上不義，在大事上也不義。倘若你們在不義的錢財上不忠心，誰還把真實的錢財託付你們呢？倘若你們在別人的東西上不忠心，誰還把你們自己的東西給你們呢？一個僕人不能事奉兩個主。不是惡這個愛那個，就是重這個輕那個。你們不能又事奉上帝，又事奉瑪門。」」

二、是人必各盡所能，乃各得所需。私有財產制既經廢除，當然凡物皆爲公有。生產的統制，消費的分配，都由公家管理。耶穌曾說過家主分銀與僕人和家主雇人進葡萄園作工兩個寓言，就是指這些事說的。有人以爲私有財產制一經廢除，則從事生產者很容易失去了競爭心，因而怠於工作，生產率必致減少。這種反對的論調，似乎也具有理由，其實只是無謂的過慮。因爲：不良的制度既不存在，人的心理也必因之轉



變。一個人既無私產可營，而其精神與能力又不能無所發洩，那末，對於公家負責任的心就要油然而生了。試看家主分銀與僕人的寓言，那領銀五千或二千的僕人，都知道盡他的責任，獲得加倍的贏餘，家主就稱許他們又良善又忠心。而那領銀一千的僕人，放棄他的責任，將原銀埋在地裏，家主就斥責他又惡又懶，被擯於天國之外。可知天國自有嚴明的法律，即使有少數人舊習未除，自甘墮落，而大多數的人總是一心向上，有如「蓬生麻中，不扶自直」，這是無可疑的。又此寓言中所記家主分給三個僕人的資本不同，也是提示人各盡所能的要點。原來人與人的先天稟賦各有不齊，後天的環境教育以及社會上的地位，也不能一致，而論其人格之高卑，與其成功之大小，則同是以個人的忠心與否為標準。所以贏餘五千者與贏餘二千者同得主人的嘉獎，不分等級。正是最公平的制度。

註四七 家主分銀與僕人的寓言，見馬太二五章十四至三十節：「天國又好比一個人要往外國去，就叫了僕人來，把他的家業交給他們，按着各人的才幹給他們銀子。一個給了五千，一個給了二千，一個給了一千，就往外國去了。那領五千的隨即拿去做買賣，另外賺了五千。那領二千的也照樣賺了二千。但那領一千的，去掘開地，把主人的銀子埋藏了。過了許久，那些僕人的主人來了，和他們算賬。那領五千銀子的又帶着那另外的五千來說：『主阿，你交給我五千銀子，請看，我又賺了五千。』主人說：『好，你這又良善又忠心的僕人，你在不多的事上有忠心，我要把許多事派你管理，可以進來享受你主人的快樂。』那領二千的也來說：『主阿，你交給我二千銀子，請看，我又賺了二千。』主人說：『好，你這又良善又忠心的僕人，你在不多的事上有忠心，我要把許多事派你管理，可以進來享受你主人的快樂。』那領一千的也來說：『主阿，我知道你是忍心的人，沒有種的地方要收割，沒有散的地方要聚斂。我就害怕，去把你的一

千銀子埋藏在地裏，請看，你的原銀子在這裏。」主人回答說：「你這又惡又懶的僕人，你既知道我不有種的地方要收割，沒有散的地方要聚斂，就常把我的銀子放給兌換銀錢的人，到我來的時候可以連本帶利收回。」奪過他這一千來給那有一萬的。因為凡有的這要加給他，叫他有餘，沒有的，連他所有的也要奪過來。把這無用的僕人丟在外面黑暗裏，在那裏必要哀哭切齒了。」

註四八 家主雇人進葡萄園作工的寓言，見馬太二十章一至十六節：「因為天國好像家主清早出去雇人進他的葡萄園作工，和工人講定一天一錢銀子，就打發他們進葡萄園去。約在巳初出去，看見市上還有閒站的人，就對他們說：『你們也進葡萄園去，所當給的我必給你們，』他們也進去了。約在午正和申初又出去，也是這樣行。約在酉初出去，看見還有人站在那裏，就問他們說：『你們爲甚麼整天在這裏閒站呢？』他們說：『因爲沒有人雇我們。』他說：『你們也進葡萄園去。』到了晚上，家主對管事的說：『叫工人都來，給他們工錢，從後來的起，到先來的爲止。』約在酉初雇的人來了，各人得了一錢銀子。及至那先雇的來了，他們以爲必要多得，誰知也是各得一錢。他們得了，就埋怨家主說：『我們整天勞苦受熱，那後來的只做了一小時，你竟叫他們和我們一樣麼？』家主回答其中的一人說：『朋友，我不虧負你。你與我講定的不是一錢銀子麼？』管事的走罷，我給那後來的和給你一樣，這是我願意的。我的東西難道不可隨我的意思用麼？因爲我作好人你就紅了眼麼？』這樣，那在後的將要在前，在前的將要在後了。」

至於使人各得所需的原則上，只要他不是又惡又懶，也不一定以工作時間之多寡，爲所得多寡的標準。因爲人在社會上所遇到的機會也是各有不同的。家主雇人進葡萄園作工的寓言就是說明此理。那工作一小時的和那工作八小時的所得相等？乃是因爲早先沒有人雇他，是他沒有工作的機會，並不是他不願意盡其所能。但他的生活需要還是這些，所以不能因他晚到而減少。天國中人要明白這個願乎

人情的道理，自然計較與忌妬的心就不會存在了。在這寓言中，家主回答那些埋怨他的人說：「朋友，我不虧負你。你與我講定的不是一錢銀子麼？拿你的走罷，我給那後來的和給你一樣，這是我願意的。我的東西難道不可隨我的意思用麼？」凡是好與他人計較短長，反而不顧自己的責任者，都當切記此言。能切記此言，不但可以免却許多無謂的煩惱與怨恨，並且自然地能夠專一的盡責。

以上所說改善經濟制度的兩個條件，第一是廢除私有財產制，第二是人必各盡所能乃可各得所需。這是社會的公道，是人所不能否認的。試再舉路加福音十五章所記浪子悔改的寓言爲例：那浪子先也是倚仗着私有的財產，以至於放蕩流離，及至自己覺悟，却願意放棄了兒子的地位，充作雇工。更可知人的佔有性實在是在於人無益，惟有承認自己是社會上一個雇工，必要勞力而後得食，纔是人生的真諦。在這一個故事裏，耶穌已將改善經濟制度兩個必要的條件，隱約地指示於人，真可謂「罕譬而喻」了。

註四九 浪子悔改的寓言，見路加十五章十一至二十四節：「一個人有兩個兒子。小兒子對父親說：『父親，請你把我應得的家業分給我。』他父親就把產業分給他們。過了不多幾日，小兒子就把他一切所有的都收拾起來，往遠方去了。在那裏任意放蕩，浪費資財。既耗盡了一切所有的，又遇着那地方大遭饑荒，就窮苦起來。於是去投靠那地方的一個人，那人打發他到田裏去放豬，他恨不得拿豬所喫的豆莢充飢，也沒有人給他。他醒悟過來，就說：『我父親有多少雇工，口糧有餘，我倒在這裏餓死麼？我要起來，到我父親那裏去。』向他說：『父親，我得罪了天，又得罪了你，從今以後，我不配稱爲你的兒子，把我當作一個雇工罷。』於是起來往他父親那裏去。相離還遠，他父親看見，就動了慈心，跑去抱着他的頸項，連連與他親嘴。兒子說：『父親，我得罪了天，又得罪了你，從今以後，我不配稱爲你的兒子。』父親卻

吩咐僕人說：「把那上好的袍子快拿出來給他穿，把戒指戴在他指頭上，把鞋穿在他腳上，把那屈牛轡牽來牽了，我們可以喫喝快樂。因為我這個兒子是死而復活，失而又得的。」他們就快樂起來。」

耶穌在世時宣傳天國，除了將天國的綱要向門徒或羣衆指示以外，更有切緊的教訓，就是要使人知道必備具如何的資格，始能參加建立天國的工作。因為天國本是猶太人固有的理想，耶穌用它來代表他所要改造的新社會，當然容易引起人的注意。然而務名而不求實，企圖福利而不想盡責任，是一般人的通病，倘使人對於建立天國的大事，也抱着這種態度，那就去天國日遠了。所以耶穌關於這類的訓言，總是說得最為透澈，也極其肯定。試列舉如左：

一、悔改與重生，在上文論到心理建設時，已經引以為證了。但我們更須知：耶穌說：「天國近了，你們要悔改，」還只是對衆人概括的說辭，惟有對猶太領袖所說：「人不重生，就不能見天國與進天國，」這一個「重生」的名詞，實予以很深的刺激，我們不能不潛心體認。原來人的性情，習慣，以及一切生活的狀態，總是受了歷代遺傳制度的鎔鑄，成為固定的範疇，所以耶穌特用重生一語來指點人，乃是要人自己十分地努力，然後纔能像一種生物的蛻化，如同「脫胎換骨」，「穿上新人」，頓改舊時的觀念，窺見天國的奧秘。這是最先決的條件。

二、凡是真知，必要實行，這是「知行合一」的原理，是沒有例外的人。如自以為已經得知天國的奧秘，

而仍不能按照所知的切實奉行，他必是沒有真知，還是於天國無分。耶穌在登山訓衆時，先宣告他來是要完成律法，接着就說：「所以無論何人，廢掉這誠命中最小的一條，又教訓人這樣作，他在天國要稱爲最小的。但無論何人，遵行這誠命，又教訓人遵行，他在天國要稱爲大的。」這是正面的說明：人要在天國中得地位，完全看他的實行工作如何。末後，他乃指斥一般口頭崇拜而不知身體力行的人，必不能進天國。並且用比喻說：惟有卽知卽行的人是把屋基立在磐石上，永不毀壞。若是知而不行，就如同建屋於沙上，根本虛空，反不如那些未曾聞道的人，還保存着素樸的材料，可以留待建築。更是說盡了不實行的弊害，足使浮慕美名者聞而短氣。及至他最後一次到耶路撒冷，他已明知那一班猶太領袖難有悔悟的希望，然而他還用兩個極嚴厲的比喻，說明因了不能實行帝旨，終於自外生成，作他們最後的警告。關於這一點，他正因看得十分準確，所以不憚煩言。

註五〇 耶穌宣告他來要成全律法，因而論及人必要遵行誠命，見馬太五章十七至十九節。

註五一 耶穌指斥一般不實行的不能進天國，見馬太七章二一至二七節：「凡稱呼我主阿主的人，不能都進天國，惟獨遵行我天父旨意的人纔能進去。當那日，必有許多人對我說：『主阿，主阿，我們不是奉你的名傳道，奉你的名趕鬼，奉你的名行許多異能麼？』我就明白的告訴他們說：『我從來不認識你們，你們這些作惡的人離開我去罷。』所以凡聽見我這話就去行的，好比一個聰明人，把房子蓋在磐石上。雨淋，水沖，風吹，撞着那房子，房子總不倒塌，因為根基立在磐石上。凡聽見我這話不去行的，好比一個無知的人，把房子蓋在沙土上。雨淋，水沖，風吹，撞着那房子，房子就倒塌了，並且倒塌得很大。」

註五二 耶穌對猶太領袖說兩個比喻，見馬太二二章二八至四三節：「……又說：『一個人有兩個兒子，他來對大兒子說：『我見，你今天到葡萄園裏去作工。』他回答說：『我不去。』以後自己懊悔就去了。又來對小兒子也是這樣說，他回答說：『我去。』他卻不去。你們想這兩個兒子是那一個遵行父命呢？』他們說：『大兒子。』耶穌說：『我實在告訴你們，稅吏和娼妓倒比你們先進上帝的國。因為約翰這着義路到你們這裏來，你們卻不信他，稅吏和娼妓倒信他，你們看見了，後來還是不懊悔去信他。你們再聽一個比喻：『有個家主，栽了一個葡萄園，周圍圍上籬笆，挖了一個壓酒池，蓋了一座樓，租給園戶，就往外國去了。收果子的時候近了，就打發僕人到園戶那裏去收果子。園戶拿住僕人，打了一個，殺了一個，用石頭打死一個，主人又打發別的僕人去，比先前更多，園戶還是照樣待他們。後來打發他的兒子到他們那裏去，意思說他們必尊敬我的兒子。不料園戶看見他的兒子，就彼此說：『這是承受產業的，來罷，我們殺他，佔他的產業。』他們就拿住他，推出葡萄園外，殺了。園主來的時候，要怎樣處治這些園戶呢？』他們說：『要下毒手除滅那些惡人，將葡萄園另租給那時候交果子的園戶。』耶穌說：『……所以我告訴你們，上帝的國必從你們奪去，賜給那能結果子的百姓。』

三、雖有實行的志願，而臨事遲疑觀望，是斷不能成事的。試看有人要跟從耶穌，何嘗不是有志實行的初步，他們要先回去埋葬父親或辭別家人，似乎也是人情之常。但耶穌却絕不允許，並且斷定『手扶着犁向後看的不配進上帝的國。』這是何等的嚴厲！原來為天國作工，有如作戰。惟有一往直前，勇猛奮鬥，有破釜沉舟的決心，纔能集中精力，戰勝世俗一切的阻擋，達到最高底目的。否則徘徊不定，必至像那撒在荆棘裏的好種子，讓荆棘長起把它擠住，終於不能結實了。所以勇敢果決是促進實行的必要條件。

註五三 撒在荆棘裏的種子不能結實，見馬太十三章二二節。

四、既決定了工作，就必要有負責任的忠心。在家主分銀與僕人的寓言中，家主既誇獎那良善忠心的僕人，要將許多事派他管理，隨即奪取那又惡又懶的僕人的資本給與他。又宣布一個公例說：「因為凡有的還要叫他有的，沒有的連他所有的也要奪過來。」這公例，和耶穌在另一個比喻中所說「因為多給誰就誰多取，多託誰就向誰多要」的公例，有同一的意義。也正與中庸所說：「故天之生物，必因其材而篤焉，故栽者培之，傾者覆之」的話相符合。我們必須明白這個道理，纔能一面凜然於「天助自助者」，一面安然於「能者多勞」，絕無一毫計較怨望的意念，甘願擔當大任。如墨子貴義篇記載墨子的話說：「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。」正是這種精神。

註五四 家主分銀與僕人的寓言，見馬太二五章十四至三十節。耶穌在另一比喻中所說因為多給誰就向誰多取二語，見路加十二章四二至四八節。

五、謹守誠律，是為天國工作者所當切記的條件。耶穌在國王為其子設筵召客的寓言中，雖然說國王命僕人至歧路上招人赴席，不論善惡都召聚了來。然及至看見坐客中有一人未穿禮服，立即擯棄於外。可見有志參加天國工作的人，固可不咎既往，類如惡者亦在被召之列。但一經正式加入了團體，就必得服從紀律，不容再有個人的自由。因為：改造社會既需要團體的活動，所以團體的紀律必須嚴密地的維持。倘任其為個人所破壞而不知防範，那就要貽害無窮了。常人每喜說成大事者可不拘小節，或是說，重視公德就可不計較人的私德，這儘可以認為是旁人所應有的原諒之詞。若論嚴格的自治，總以篤慎謹守為是。星星

之火，可以燎原。涓涓不塞，將成江河。自古來有多少事，都是敗於因小害大，因私害公。何況建立天國的大事，豈可稍有縱肆麼？

註五五 國王爲其子設筵召客的寓言，見馬太二二章一至十四節：「耶穌又用比喻對他們說：『天國好比一個王爲他兒子擺設娶親的筵席。就打发僕人去請那些被召的人來赴席，他們卻不肯來。……於是對僕人說：喜筵已經齊備，只是所召的人不配。所以你們要往岔路口上去，凡遇見的都召來赴席。那些僕人就出去到大路上，凡遇見的不論善惡都召聚了來，筵席上就坐滿了客。王進來觀看賓客，見那裏有一個沒有穿禮服的。就對他說：朋友，你到這裏來，怎麼不穿禮服呢？那人無言可答。於是王對喚使的人說：捆起他的手腳來，把他丟在外邊的黑暗裏，在那裏必要哀哭切齒了。因爲被召的人多，選上的人少。』」

六、「凡事豫則立，不豫則廢。」尤其是建立天國的大事，豈能不注意於豫備？豫備必須儆醒。因爲：要改造社會，必有許多連帶複雜的關係，其時機的成熟，既不盡是人力所能強求，也就不是人意所能預測。所以只有一息不懈地儆醒，纔不致坐失事機，後悔無及。耶穌所說十童女迎接新郎的寓言，就是表明此理。有人疑惑那五個聰明的童女不肯分油，好像是給人以自私的暗示，不是廣博的教義所應有。那是他不明白這教訓的注重點，因而斷章取義，妄肆批評，是無庸置辯的。豫備又必須忍耐。倘使知儆醒而不能忍耐，從消極的方面說，難免要灰心喪志；從積極的方面說，且將有橫生枝節的危險。所以耶穌又屢次教訓門徒說：「惟有忍耐到底的，必然得救。」這是要與儆醒相輔而行的了。

註五六 十童女迎接新郎的寓言，見馬太二二章一至十三節：「那時，天國好比十個童女，拿着燈，出去迎接新郎。其中有五個是



愚拙的，五個是聰明的。愚拙的，拿着燈卻不預備油，聰明的，拿着燈又預備油在器皿裏。新郎遲延的時候，他們都打盹睡着了。半夜有人喊着說：「新郎來了，你們出來迎接他。」那些童女就都起來收拾燈。愚拙的對聰明的說：「請分點油給我們，因為我們的燈要滅了。」聰明的回答說：「恐怕不發你我用的，不如你們自己到賣油的那裏去買罷。」他們去買的時候，新郎到了，那預備好了的，同他進去坐席，門就關了。其他的童女隨後也來了，說：「主阿，主阿，給我們開門。」他卻回答說：「我實在告訴你們，我不認識你們。」所以你們要醒，因為那日子，那時辰，你們不知道。」

註五七 曾見反對基督教的論文中，有人引童女的寓言，為基督教教人自私的證據。

註五八 耶穌說惟有忍耐到底的必要得救，見馬太十章二三節，又二四章十三節。

七、成大事者要勇敢，要有忠心負責任，更要謙卑。因為人若是自己驕傲，必至倚恃自己的才能，遇事輕率，所有傲醒與忍耐，都不能遵守了。所以耶穌警告門徒說：「凡要承受上帝國的，若不謙卑像小孩子，斷不能進去。」他這話是十分肯定的。他又嘗在差遣門徒出去傳道的時候對門徒說：「你們白白的得來，也要白白的捨去。」有人不明白這話的意義，以為聰明才力皆我所自有，何以說是白白的得來？我既以我所有的助人，就當得人的酬報，何以說是要白白的捨去？然試思：人生所有的一切，不論是屬於物質或是屬於心靈，那一件不是受了社會的賜與？人既享受了社會供給的權利，自然要盡貢獻於社會的義務。耶穌這話豈不是足以發人深省？即如老子說：「功成而不居。」孔子贊舜禹說：「有天下而不與焉。」又說：「如有周公之才之美，使驕且吝，其餘不足觀也已。」豈不都是根據這個原理？還有耶穌說：「凡自高的必降為卑，」

自卑的必升為高。」又說：「人所尊貴的，是上帝看為可憎惡的。」更是與易經謙卦所說：「天道虧盈而益謙，人道惡盈而好謙。」若合符節。可見謙卑是人的美德，是使人能成事的根源。人必要具此美德，纔有參加天國工作的資格，這是斷然無疑的了。

註五九 耶穌說人要像小孩子，見路加十八章十五至十七節：「有人抱着自己的嬰孩來見耶穌，要他摸他們。門徒看見就責備

那些人。耶穌卻叫他們來，說：「讓小孩子到我這裏來，不要禁止他們，因為在上帝國的，若不像小孩子，斷不能進去。」

註六〇 耶穌差遣門徒傳道時的教訓，見馬太十章八節。

註六一 自高必降卑二語，見馬太十二章十二節。人所尊乃上帝所憎二語，見路加十六章十五節。

八、凡人總不能免於過錯。只有驕傲的人是忘却自己的過錯，又專會指摘別人的過錯，若是謙卑的人，正因為他自己是勉力減除過錯，對於別人的過錯就更能寬恕。耶穌曾因彼得問及饒恕，特說國王與僕人算帳的寓言，真是將人世間的常態描寫盡致，足以喚醒人的迷夢。並且人類的稟賦與其環境地位各有不齊，一個人在社會上作事，若沒有兼容并包的德量，必不能有所成就。所以耶穌又曾因約翰要禁止一個奉主名而不從主的人，就指示他說：「不敵擋你們的，就是幫助你們的。」我們試細細地體認他這句話，他必是看透了社會改造的事，既不是一朝一夕所能奏功，更不是一黨一派所能包辦。只求目的共同，不妨分工合作，纔能於事有濟。所以能成大事的人，凡事不以自己為前提，而以社會為前提，自然就寬博而不狹隘了。至於他在登山訓衆時曾說：「所以無論何事，你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人，因為這就是律

法和先知的道理。」這推己及人的知道，更是一般人所應共同遵守的通則。必要如此，世界纔能日進於大同。

註六二 耶穌因彼得問饒恕而說寓言，見馬太十八章二十一至三十五節：「那時彼得進前來對耶穌說：『主阿，我弟兄得罪我，我當饒恕他幾次呢？到七次可以麼？』耶穌說：『我對你說，不是到七次，乃是到七十個七次。天國好像一個王要和他僕人算賬。核算的時候，有人帶了一個欠一千萬銀子的來。因為他沒有甚麼償還之物，主人吩咐把他和他妻子兒女並一切所有的都賣了償還。那僕人就俯伏拜他，說：『主阿，寬容我，將來我都要還清。』那僕人的主人就動了慈心，把他釋放了，並且免了他的債。那僕人出來，遇見他的一個同伴，欠他十兩銀子，便揪着他，掐住他的喉嚨，說：『你把所欠的還我。』他的同伴就俯伏央求他，說：『寬容我罷，將來我必還清。』他不肯，竟去把他下在監裏，等他還了所欠的債。衆同伴看見他所作的事，就甚憂愁，去把這事都告訴了主人。於是主人叫了他來，對他說：『你這惡奴才，你央求我，我就把你所欠的都免了，你不應當憐恤你的同伴像我憐恤你麼？』主人就大怒，把他交給掌刑的，等他還清了所欠的債。你們各人若不從心裏饒恕你的弟兄，我天父也要這樣待你們了。』」

註六三 不敵擋你們的二句，見馬可九章四十節。」

註六四 所以無論何事數句，見馬太七章十二節。

九、爲人捨己，是在天國作工者最後的準備，也是最先決的條件。耶穌在登山訓衆時論到八福，他先將天國許貧窮的人，說：『貧窮的人有福了，因爲天國是他們的。』這是說明社會之所以要改造，就是因爲有大多數的貧窮人得不着應有的享受，所以說天國乃爲貧窮人而設。最後又將天國許爲義受逼迫的人，說：

「爲義受逼迫的人有福了，因爲天國是他們的。」乃是說明：爲貧窮的人謀幸福就是義，只有眞真同情於貧窮人的不幸，肯爲了義而甘受苦難，社會也就因此日益改進。所以又說天國必因着他們而終於實現。試看自有史以來，不知經過了多少仁人志士，爲了於人類社會有益的事，竭盡自己一生的心力，甚至犧牲性命，造成不朽的功業，嘉惠後人，社會纔得有進步。豈不是實驗耶穌的話麼？所以耶穌本身作則，於宣告自己必要受死之後，就指示門徒說：「若有人要跟從我，就當捨己，背起他的十字架來跟從我。」又嘗說：「不肯着他的十字架跟從我的不配作我的門徒。」又嘗用比喻對門徒和衆人講捨己的必要，說：「一粒麥子不落在地裏死了，仍舊是一粒，若是死了，就結出許多子粒來。」可見爲人捨己，是隨從耶穌者唯一的信條，耶穌已不啻三令五申，說得十分真切。乃現今一般的基督徒，問其所以信奉基督教的動機，多半是只願有所得而不願有所捨。宜乎耶穌的眞正教義久不顯於世，而基督教會反爲人所詬病了。

註六五 耶穌登山訓衆時論八福，見馬太五章一至十節。

註六六 耶穌於宣告自己必要受死後指示門徒，見馬可八章三四節。又說不肯十字架相從者不能作門徒，見馬太十章三七至

三八節。

註六七 一粒麥子的比喻，見約翰十二章二四節。

總起來說：耶穌的思想是集中於宣傳天國以建立天國，他的人格當然是他的思想所製成。而他之所

以有此思想，乃多半是從宗教得來，所以他的一切教訓，一切作爲，也可以說就是我們所當信奉的宗教。但這個宗教，乃是教人以改造社會爲目的，而不是教人徒然信奉，更不是教人信奉這宗教以求得個人的利益。我們必要了解這重大的意義，纔可以作耶穌的信徒。纔能使耶穌理想的事業，因着信他的人的努力，而逐漸實現於世。

## 第六章 結 論

在本書第一章裏，我曾提到：我寫這本書的宗旨，只是如韓非子所說：「故事因於世而備適於事。」又曾提到：墨耶二人的聯繫是由於宗教與社會主義。又曾提到：墨耶二人同具宗教的精神，同抱改革社會的宏願，他們的理想，至今還能應付時代的要求，尤其是他們的人格，足爲現今中國人效法的模範。並且這些說素，也散見於其他各章了。現在要寫結論，我原是要闡明第一章裏所會提到的幾點。就是：（一）墨耶二人綜合的衡論，（二）墨耶二人的理想與其人格，如何爲現代中國所需要，（三）泛論宗教與社會，用以結束本書。

墨翟與耶穌都是生於社會混亂不安的國度之內，他們的家世也都是平民階級，在大體上看來，他們所得到的社會間種種不平的印象，乃至他們所具的感想，可以說是約略相同。但中國自夏商周三代統一字內，歷時一千數百年，到了春秋時代，雖然實際上周天子的命令已不能行於諸侯，而名義上却還是大一統的天下。因此墨翟固然是要求社會的改進，然在一切制度上，總是因襲的居多。至於猶太，則是弱小的民族，經過了多少次的遷徙流離，幸能自立，及至受了羅馬帝國的壓迫，終於喪失了國家獨立的資格，僅能苟且圖存。所以耶穌改造社會的理想，乃由一民族擴充到全人類，很自然地脫離了國家模型的約束。類如：

墨翟在政治上主張尚同，依然是尊崇天子，而耶穌則明說我的國沒有君王，便是最顯著的差別。又如墨翟主張非攻，於當時諸侯之互相侵伐，固然是極端反對，而於歷史上夏禹商湯周武之誅討，却認為理所當然。若耶穌則所感受於羅馬橫肆侵略的刺激很深，他雖然對於此類事項沒有很明顯的論斷，我們總可以說：他必是主張根本剷除武力。但這種主張的不同，都是受了時代背景不同的影響，絕不能以此衡判他們的人格，有何等級高下的區分。

再就宗教一端而論：耶穌生長於宗教空氣濃厚的猶太民族中，他的思想大部分是原本於宗教，他的人格更完全是受了宗教的陶鎔。他認宗教是促進社會的原動力，只因當時猶太人的觀念錯誤，掩沒了宗教的功用，所以他要改造社會，必先改正一般人對於宗教的誤解。他當時教訓人所用的教材，往往是藉着宗教上律法或儀節的問題，來闡發各種原理，後人多以為他就是要改革猶太的舊教，創立新教，固然只是外表的觀察，但自從有了他的啓示，就使後來人對於宗教的認識大有進步，却是很顯然的。至於中國，則自古即無特著的宗教。所謂祖先崇拜，雖然是根據於初民的想像，含有宗教的意味，但究竟只是流傳的一種禮俗，不能成爲宗教的儀型。而古代詩書上所載天與上帝的觀念，又早已隨着時代的演變，逐漸地重入道而以天道爲遠。所以墨翟在當時每事必稱道天鬼，雖然似乎是佈滿了宗教的色彩，但我們只可以說：他之稱道天鬼，難免是爲了宣傳的便利，順應羣衆幼稚的心理，而未必就是他個人信仰的真因。不然，耶穌在世時多談宗教，他的宗教論是進化的。若以墨翟的稱道天鬼作爲他的宗教論，他直是反乎時代的潮流，使之

退化，豈非與他改進社會全部的主張自相衝突？我以為：他們的歷史背景既然各別，進行改造社會的策略自然不能一致，因而關於宗教的應用——假定墨翟是有意利用宗教的話——就顯有精粗深淺之不同，正不必混為一談，牽合比附。我們必須善於體認，纔可以知人論世，不致誤會了古人真正的情懷。

因此所謂墨耶同，具有宗教的精神，並不在於其講說宗教的言論如何，乃在於其為人處世實行的態度。原來宗教對於人生的功用：初步是指示人當如何修己，更進一步則是使人能忘己以拯救社會。關於這一點，墨耶二人的表現是全然一致的。所以他們對於人生真諦的認識，他們對於社會改進的主張，往往是若合符節。舉其最要者，有下列三項：

一、「愛。」墨翟提倡兼愛，他的根據是「天愛天下之百姓。」耶穌教人要博愛，也是說「應當效法天父的完全。」這在理論上是同出一源了。墨翟之所以標舉兼愛，是對於儒家厚愛其親的反動。耶穌則是因為猶太人每自以為獨承上帝的愛，所以特舉出上帝是普愛世人的許多例證來，糾正猶太人的謬見。又可見他們的動機也有些相同。他們既認清了愛是天理，又目覩現社會的民生痛苦，就不能自己的想要改造社會。愛是改造社會的動力，惟有愛纔能創造，也惟有愛纔是新社會成立的根基，這本是自然的公例。像老子所說：「天地不仁，以萬物為芻狗。」雖然似乎是與愛相反。但我們須知：這正是他看透了自然的公例，乃故作此冷酷的批評。若改用愛的術語來說，便是凡愛人必捨己的定律。墨耶二人就是認準這個定律，不惜刻苦自己，犧牲自己，以謀求人類未來之幸福的。所以若依孟子所說：「墨翟兼愛是無父，」則耶穌曾說：



「凡遵行上帝旨意的人，就是我的弟兄姊妹和母親。」正可謂是墨翟的同調。並且老子芻狗萬物之說，在墨翟還儘可以引爲知己，而儒家之獨厚其親，纔真是立於反對的地位了。

二、「義。」墨翟說：「兼相愛，交相利。」又說：「義，利也。」耶穌說：「上帝愛世人。」也稱上帝爲「公義的父。」可知愛與義是一體而不可分的。所以墨翟與耶穌要改造社會，既是爲愛力所鼓動，而其一生行事，都不外乎義的表現。墨翟宣傳治世的標語是：「與天下之利，除天下之害。」在他的書中凡十數見。他在天志篇也說：「義自天出。」又提到與利除害之條件，乃是「欲人之有力相勞，有道相親，有財相分。」又欲「上之強聽事，下之強從事。」耶穌在猶太人會堂讀以賽亞書，特選出「主的靈在我身上，因爲他用膏膏我，叫我傳福音給貧窮的人。差遣我報告被擄的得釋放，瞎眼的得看見，叫那受壓制的得自由，報告上帝悅納人的禧年。」數語，對衆宣讀，其要旨也是與利除害。他們之勤於爲義，完全是激發於愛的熱誠，不能自已。所以墨翟嘗因吳慮反對他以義教人，他回答說：「玉公大人用吾言，國必治。匹夫徒步之士用吾言，行必格。」「天下匹夫徒步之士不知義，而教天下以義者功亦多，何故弗言也？」（墨子魯問篇）耶穌也嘗對門徒說：「要收的莊稼多，作工的人少，所以你們當求莊稼的主打發工人出去收他的莊稼。」（馬太九章三七至三八節）又墨子耕柱篇有一段記載：「巫馬子謂子墨子曰：『子之爲義也，人不見而（汝也）助鬼不見而富，而子爲之有狂疾。』子墨子曰：『今使子有二臣於此：其一人者，見子從事，不見子則不從事；其一人者，見子亦從事，不見子亦從事。子誰貴於此二人？』巫馬子曰：『我貴其見我亦從事，不見我亦從事者。』」

子墨子曰：「然則是子亦貴有狂疾也。」耶穌嘗告彼得當效法那忠心有見識的管家，（見路加十二章四一至四六節）正同此意。又有一次，墨翟的友人勸他不必自苦而爲義，他回答說：「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，何故止我？」這是何等的懇摯！而耶穌嘗自道生平說：「人子來，不是要受人的服事，乃是要服事人。」真是「一語破的」了。

三、勤與儉。勤儉是使人類社會得平安的重要條件，凡是爲義的人必要自己遵守。莊子天下篇稱墨翟的道術是以繩墨自矯。秦漢間的書籍，多以墨突不得黔與孔席不暇煖並稱。福音書記載耶穌的話說：「我的食物，就是遵行差我來者的旨意，作成他的工。」又說：「我父作事直到如今，我也作事。」又敘述耶穌周流傳道的事說：「他們連喫飯也沒有工夫。」這可想見二人的勤勞。莊子又稱墨翟「其生也勤，其死也薄，其道大覈，以自苦爲極。」耶穌嘗自言「人子沒有枕頭的地方。」這可想見二人的儉約。他們這樣以身作則，所以他們教訓人也是以勤儉爲大綱。試看墨翟所提出救時的政策，有節用、節葬、非樂、非命四項。節用的要旨是：「凡足以奉給民用則止。」「諸加費不加利於民者弗爲。」節葬是因「輟民之事，廢民之財。」非樂是因爲好樂則「費財而不勤事。」非命也是因爲信有命則「上不聽治，下不從事。」歸納起來，無非是教人勤儉。福音書所記耶穌的訓言，有許多是警戒人不可貪戀錢財，荒廢工作。其中如論浪子回家，是指示人應當自視爲社會的雇工。（路加十五章十一至二十四節）論葡萄園的主人發工資，是指示人

當認定自己的本分。（馬太二十章一至十六節）論無知的財主，是指示人爲自己積財乃是徒勞。（路加十二章十六至二十一節）尤其說得真切。總之：勤儉是建立新社會的雙柱，不僅在個人爲美德，卽如理想社會所謂：『各盡所能，各得所需』的最高原則，也就是勤儉二字的普遍遵行。墨、耶二人既同是要建立新社會，所以對於這一點都認得十分準確，他們的持己與教人，都是照着同一方向而進行的。

墨、耶二人對於社會改造既有一貫的主張，又都表示自己將在社會上有所活動，因此他們的徒黨都會盛極一時。墨翟弟子姓氏之見於墨子書者雖只有十餘人，但公輸、篇、戴、墨、翟之告楚王，曾有弟子禽、滑、盪等三百人在宋之說。所以呂氏春秋當染篇說：『孔、墨之後學顯榮於天下者衆矣，不可勝數。』耶穌在世時的門徒，在福音書中記着名字的雖也只有十二人，但又記載他有一次設立七十個人，差遣他們出外爲自己的前導。（路加第十章一節）又如使徒行傳記載耶穌去世不久，門徒輩選舉巴撒巴與馬提亞兩人備補猶大在十二門徒中的缺額，又選出司提反等七人管理雜務，這些人的名字皆不見於福音書，可見當時隨從耶穌而名字不彰者亦自不少。這種情形，是墨、耶所同的。其不同的是：（一）墨翟所收錄的弟子，大半是屬於知識階級的。又因爲他自己既常與當時所謂王公大人們往來，其活動的範圍較廣。所以他的門徒弟子，往往經由他的介紹，分赴各國作事，得以見用於世。耶穌的門徒則大都來自民間。耶穌自己雖有志要與猶太的領袖聯絡，而始終不得妥協。至其門徒，則福音書從未記着他們有與猶太領袖接觸之事。他們總是隨從耶穌向羣衆活動，耶穌似乎只是應許他們的顯耀乃在將來。（如馬太十九章二八節所記：『耶穌說：

我實在告訴你們，你們這跟從我的人，到復興的時候，人子坐在他榮耀的寶座上，你們也要坐在十二個寶座上審判以色列十二個支派。」此所記雖未必即為確實，然可想見當時必有類此的暗示。（二）墨翟在世的年歲久長，他對於弟子們又立下了極嚴的規律，倘他們有違反規律的舉動，墨翟就可以撤消他的介紹以示懲儆。（如魯問篇記墨子使高孫子言項子牛請退勝綽事。）所以弟子對於師門的宗旨，必是能夠明顯的遵守。耶穌在世工作的時候既極短促，並且他的工作又多半是祕密而不便公開，所以門徒們既莫測夫子的高深，只是憧憬於未來的企望，因而就有在耶穌生前則預爭高位，及其將死則相率離散的現象。這就使後人有曲高和寡之嘆了。

社會改造家的宗旨，既與現社會一切的組織不能相容，就必為當世掌權者所深忌，遏抑之使不得逞。所以墨耶二人的倡言改革，雖也曾傾動一時之觀聽，然至終一則老死無聞，一則以身殉道，其不能有所彰顯，可說是同一命運。後來墨翟的支流變為任俠，這是因為他們的師說本是提倡正義，既不得在政治上伸展，只有潛伏在民衆中間，隨時做些「路見不平，拔刀相助」的事，聊作一綫之延。至若耶穌的徒黨，則因他們本不甚了解其師尊，而耶穌又是不幸而被陷於當時的法網，所以及其去世之後，他的門徒乃一變而為專一宣講宗教的奧秘，而於耶穌所要成就的志事，絕口不談。雖然原始教會的同居共產，還具有耶穌理想社會的遺型，然而它所給予人的印象，已全然不是耶穌的真面目，轉不如墨之變為任俠，猶為不離其宗了。今日從歷史上看來，墨學之在中國，其興盛僅僅有二百年，其後經歷二千年的君主專制時期，匿迹銷聲，乃

至墨學這一名詞，一般號稱學士大夫的人都不能盡曉，更無論乎民衆。而耶穌的主義則既變而爲宗教，會又因着歷代列國君主的權勢，認爲合法的組織，馴至普遍推行於全世界，至於婦孺皆知。以之與墨學相較，好像是榮枯迥判。然而我們須知：若是憑藉政治作用而得到興盛的機會，縱然也收了不少副產品的結果，它的根本總是不可靠的。所謂「趙孟之所貴，趙孟能賤之。」凡是倚仗外力的，決無永久之理。何況所倚仗的外力，又正是與原來的主義極端相反，我們豈能認它外表的興盛就是根本的發展。所以澈底的說：基督教會的興衰，簡直與耶穌的主義盛行與否根本無關。要使耶穌的主義真正盛行，基督教必得先改變它的組織，以社會改造爲它唯一的主要使命。那時發揚宗教的精神，就自然地與墨學合轍，論及社會改造在中國方面的動力，竟可以說不論其爲墨爲耶，從前耶穌曾說：「不敵擋我們的，就是幫助我們的。」何況墨與耶本是同志，更何必問成功誰屬。這未來的化合，正是我們所企望的了。

上文論墨耶二人都是不滿意於當時社會種種不平的現象因而有改造社會的宏願。他們對於社會改造所提出的綱要如愛、義、勤、儉等項，也是大體相同。今將進一步討論他們的主張，是否合於現代中國的需要，我以爲必須先認清下列四點：

一、以中國現時的情勢而論，既不是耶穌當時猶太民族的景象，也與墨翟生在二千年前的中國大不相同，似乎他們的主張到了現在，已成爲古代的藥方，未必能醫今代的疾病。但我們如想到：墨耶二人本

是各自生存於不同的時代，不同的地域，而其主張卻大致符同，正是因為他們的識解精深，其所主張的，不只是補救一時的弊病，實是指示社會永久的原則。所以中國如要踏上建立新社會的正軌，必當去求社會改造專家的診斷，縱或所呈現的病態與古代有別，只要病源是一致，就還可以適用他們所遺留下的良方。

二、中國自周秦以後，迄於民國成立，歷時二千餘年，國家社會間的質幹，就表面上講，一般人都認為是儒教所支持。實則在政治方面的理論，固然是以儒家所提倡的王道仁政為準則。而實際上孔孟的學說始終未能實行，所實行的多半是秦始皇任用李斯所制定的政治制度。他是採取法家的權術以擁護君主，而又失去了法治之精神的。至於社會間的禮俗，固然是以儒家所倡導，並且因着君主制而逐漸加嚴的。網常名教為軌範，用來籠罩人心。而實際上多數人的生活態度，如文學、思想、宗教、藝術等，又多半是受了道教或佛教的影響，不是儒教所能統制。到了現在，中國因着世界潮流的震蕩，各方面都有劇烈的變動，儒教外表的權威既已成為過去，法家的精神還有待於澈底的改造而後實現，至於道教與佛教，其不足為國家社會間的質幹，自不待言。所以為應付時代的需求，實有別立質幹的必要。我們合理的觀察，就是希望墨耶一派將要代之而興。

三、唯物論者說明社會的結構，是以經濟構造為下層基礎，以政治制度（法制政治）與意識形態（宗教、藝術、哲學、科學等）為其上層建築物，而社會的變革，便是因經濟基礎有了變動，巨大的上層建築便隨之而緩緩的或急劇的變革。這種說明已是為近代學者所公認，就在中國的歷史上也有明證。中國歷

史上社會的大變革，大致有兩種方式：一是內部的革命，如秦漢間及元明間的羣雄並起是其例。一是外族的侵入，如南北朝，五代，清各外族入主中原是其例。這兩種事變之所由起，依照舊歷史家的評論，或說是民窮財盡所以人心思亂，或說是國力空虛所以外侮乘之而入，歸結起來，還只是一個原因，照新的說法便是經濟基礎變動的關係。現時中國社會之必須變革，已近在眉睫，而墨耶一派，則正是對於經濟制度的改革有很鮮明的主張，所以我們應當注意。

四、墨耶一派的刻苦自厲，原不是普通人全能領受。所以莊子批評墨翟說：「其道大毅，使人憂，使人悲，其行難爲也。」司馬談也說：「墨者儉而難遵。」而耶穌「必背十字架以從己」的命令，尤爲嚴厲，開命者躊躇卻步，更是人之常情。但我們須知：他們如此刻苦，原是倡導的人必要以身作則。他們許多嚴厲的訓言，也都是爲預備作領袖的徒黨而發，並非希望人盡如是。試看墨子耕柱篇有一段記載：「子墨子怒耕柱子，耕柱子曰：『我毋愈於人乎？』子墨子曰：『我將上太行，駕驥與羊，子將誰驅？』耕柱子曰：『將驅驥也。』子墨子曰：『何故驅驥？』耕柱子曰：『驥足以責。』子墨子曰：『我亦以爲子足以責。』路加福音也記載耶穌嘗對門徒說：『多給誰就向誰多取，多託誰就向誰多要。』可見他們的深意，都是要使當下有少數人肯犧牲個人的利益，作爲未來社會進步的代價。不然，墨翟固嘗主張先質而後文（見說苑反質篇）耶穌標舉天國，更是要爲全人類謀永久的幸福，他們豈是空有絕高的理論而不顧普通的人情？所以如果認準墨耶所主張的真是現代中國所需要，因而期其實現，作領袖的就必要不畏艱難，多負責任。並且即使在改革的

過程中，容許免不了有極嚴的統制，拘束個人的自由，一般人也是必須忍受的。

認清了以上所說的四點，我們便可重提出墨耶主張中最重要的幾項，按着現時中國的需要，再加以深切的說明。

社會間最不平等的現象，無過於人類的貧富不均，所以廢除私有財產制，使凡物皆爲公有，平均分配，是無可否認的真理。中國國民黨的三民主義，以民生主義爲首要，孫中山先生曾說：『共產主義是民生主義的好朋友。』又說：『民生主義底大目的，就是要衆人能夠共產。』他的認識本是很清楚的。雖然在民生主義中所提出的兩種政策，只是平均地權與節制資本，似乎並不澈底。然依着解釋民生主義者所說：『民生主義的方法，是以革命的民衆組織，堅強的政府，再由政府以政治力量，在生產上發展國家資本，在分配上節制私人資本，以漸進於私人資本的消滅。防止土地的壟斷，以漸進於土地國有的狀態。總而言之，以和平前進的方法，謀經濟組織的改良。』我們若想到此事的重大繁難，以及革命流血之不可輕於嘗試，對於這種解釋也不能不相當的承認。所可惜的是：國民黨當國已屆十年，對於三民主義中居首要的民生主義，不但是還沒有切實的準備，就連宣傳提倡，似乎也日見沉寂。雖然因爲內亂外患的永不止息，政府可說是不遑兼顧，然何以黨部的工作也不見對此特別注重？倘若是因爲國民黨曾有容共反共的演變，所以對此就不便深談，或更因爲現代的黨國要人多半擁有大量的貲財，所以就不免有所顧忌，這種隱諱與畏葸的態度，豈是擔當在任者所應有？現在國家遭值危難，國人都有了相當的省悟，正是應當奮發改進之時，墨耶



一派的主張，既與民主主義或共產主義所要做的同一趨向，而其理論的透闢，尤足以在人的心理上有所建設。要喚起一般人的注意，使全國的人思想集中，以促進經濟制度及早改良，他們最能有良好的貢獻。這是切望中國復興的人們所不容忽視的。

就以中國現有的弊害而論，因為政府對於私有財產制還沒有確定的法則，沒有樹起顯明的目標，所以因着私有財產制而發生的弊害，就難望其逐漸革除。中國政治上的弊害，第一是貪汙。國民黨所標榜的是廉潔政府，而實際上有些黨部要人，竟公然藐視黨義，貪賊枉法，無所不至。居高位者既如此肆無忌憚，自無望其整飭綱紀，督察僚屬。於是上下相習成風，大家都以徇私肥己為唯一底目的，置國家公務於不顧。監察院委員直同虛設，人民嘆息怨恨而不敢言。臧哀伯所謂「國家之敗，由官邪也。官之失德，寵賂章也。」（見春秋桓公一年左氏傳）貪汙之風盛行，使國家在無形中所受的損害正是不可數計。還說甚麼以黨治國？所以國民黨倘想到這一點，為國家計，為黨的本身計，都應當趕快剷除這貪汙的弊害。那末，只有及早宣布廢除私有財產制的辦法，限期實行，使這班貪汙的人知道私產之不足久恃，或者就「適可而止」了。

隨着貪汙而來的弊害是驕惰與奢侈。因為富有財產，就不自覺地怠於作工，因為富有財產，就很得意。的侈於自奉。他們沒有替國家盡了甚麼責任，並且敗壞了國家，然而他們却自以為勞苦功高，應當享受優越的待遇。他們對於職務的怠惰，已視為分所當然，他們的奢侈，乃至於互相倣效，又各自鬥勝。他們從沒有想到勞工神聖的意義，他們縱使有時聽到「朱門酒肉臭，路有凍死骨」的諷刺，也是漠然無所動於中。他

們不知有國家，只知道有自己，而其所知的自己，乃就是私有的財產。他們眼着着有些人可以帶着私財到海外去作僑民，就忍心以這一着爲最後的退步，因而驕惰與奢侈的惡習，雖在國家多難的期間，也絕不改變。居於領導社會地位的人既是如此，社會間一切所謂有閒階級，有錢階級的人們，其習於驕奢又何足貴。像這樣的演成浮靡不振的風尚，損耗國家的實力，違背古人勤儉的實訓，貽誤後來無數的青年，若不嚴厲的禁戒，更積極的提倡勤儉的美德，中國將真有淪於萬劫不復的危險。提倡勤儉，固然要政府來督率，更要社會上各團體的領袖切實奉行。換句話說，這不能只靠政治上的制裁，還需要有個人良心上的制裁，就是宗教精神的鼓勵與薰染。這便是墨耶一派將要顯著的功能。

中國社會間更有一種普遍流行着最大的弊害，就是猜疑、忌恨、欺詐、虛偽，總起來說是不誠實。在政界上，因爲大家要爭權奪利，就很自然地演出種種不誠實的怪現象，已成爲歷代遺傳的科律，我們也不必贅述了。商業上的不誠實，爲食利的原故，世界各國都不能免，而中國爲尤甚。卽如招牌上寫的是「言不二價，童叟無欺。」而實際上適得其反，竟無異於自己宣傳，不誠實的廣告。工業中勞資兩方的不信任，彼此互相猜疑，互相忌恨，自無誠實之可言。至於尋常朋友間的交際，本可以相見以誠，然而也是習於虛偽，若有利害共同的關係，也是要因猜忌而用欺詐的手段。乃至最親密的家族間，如果有過經驗的人們，憑着良心公開的說話，他也未必能承認家族間一切生活狀況全是彼此無欺，純出於自然而毫無虛偽。詩經伐木篇說：「民之失德，乾餱以愆。」賈誼治安策論秦俗之弊說：「借父耰鋤，慮有德色。母取箕帚，立而誶語。抱哺其子，與

公併居。婦姑不相悅，則反唇而相稽。」可見家族間的問題是自古已然，而且於今爲烈，我們正不必爲親者諱。試想：人生活動的範圍，自家庭以至於社會，都充滿了不誠實，人的一生，自幼小以至於衰老，竟是生長於猜疑、忌恨、欺詐、虛僞的空氣中，人生那有真幸福之可言！我們若仔細地尋究這不誠實的惡習之所由來，無一不與私有財產制有連帶的關係，所以改良經濟制度，以求人類生活之改善，實爲急不容緩之事。而在經濟制度未及實行改善之前，求得先哲的遺訓來轉變人的心理，乃是必要的步驟。墨耶二人發明愛的原理，正是要消滅人與人間猜疑忌恨的動機，又指示義的通則，正是要改正人與人間欺詐虛僞的態度。他們以實行愛與義作後人的模範，更是使我們有所效法，就可以勉爲誠實，趨向人生的正軌。我們縱不必定認墨耶爲宗教，履行甚麼儀式，但他們所用以抵抗惡俗、拯救人類的，實有賴於宗教的精神，這是我們所必須採取的。

因此：我以爲現時一般作領袖的人們，都應當以最近就要實現廢除私產制爲目標，並且要依照墨耶所提倡的愛、義、勤、儉諸條件，自己勉力遵行，以爲全國之倡導。從前新生活運動，非不震動一時，然其所以不能有效，就在於爲領袖者自己並不實行，違反了「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從」的原則。前車可鑒，現時不容再錯過機會了，應當上下一心，急起直追，向前邁進。

我更以爲：在此時期中，青年有志之士，更應當猛省覺悟，努力預備自己。第一，要堅決地抵抗上述貪汗、驕惰、奢侈、不誠實諸惡習，不受家庭社會間遺傳勢力的威脅與引誘，要將它們看作傳染病的毒菌，隨時隨

事，一息不懈地防範。家業富有的青年更要留心，貧寒的也不可喪志。第二，要趁着求學的時代，充實自己的學識，務使自己成爲一個有用的人才，將來能在社會改良，國家復興各項的事業上有分。並且既想到自己必有一日要擔負改良社會復興國家的重任，所以「努力崇明德，隨時愛景光。」乃至「順時自保千金體。」都是座右的格言。上述兩項，內中包含的節目甚多，分量極重，履行起來也許不是容易的事，所以第三，必須尋求良師益友的助力，更要知人論世，尙友古人。就像墨耶二人所指示的愛、義、勤、儉，不但是防衛各種惡德的良藥，更是策勵人心志堅定，力學保身的總動力。青年人於學校課程之外，結合同志，共同研究墨耶二人的遺訓，彼此互相勉勵，效法他們的人格。庶幾確立良好的根基，將來遇到國家社會各種制度實行改造的時機，纔可以從容應付。

或有人說：以中國的現勢而論，要希望內部有重大的改革，如改良經濟制度之類，必須有待於世界潮流的推進，中國未必就能自主。這也有相當的理由。然而經濟制度之必須改良，私有財產制之不能永久存在，業已成爲世界共同的趨勢，中國與其靜待推移，何如先自試行改革。即使退一步講：中國的改革果然必有待於世界，也應在此時早爲準備——就是心理上建設的準備——減少將來的阻力。總之：墨耶一派爲社會改進的標的，在上者用以倡導，青年人用以預備自己，這就是它能應付現時中國的需要了。

上文所說墨耶一派的主張能應付中國的需要，換句話說，就是中國在現階段中所應採取的方策。但

是這現階段中所應採取的方策是否與整個世界造化的過程相適應，似乎還得從比較寬廣的方面有所觀察，然後才能得着合理的說明。關於這一點，近時美國神學家尼布爾所著個人道德與社會改造一書（楊續譯，青年協會書局出版）其中很有些資料可供探討。現在分作三部分，引用書中的語句如下：

### 第一部分，論宗教的功能：

宗教能想像一種絕對的社會，在那裏仁愛和公道的理想標準，將完全實現……宗教的幻想，對於歷史上的一切妥協性相對性和不完美性，與對於個人生活的缺點，同樣的感覺不滿意……現社會一切現實，都被指摘為不合宜，同時它的勇氣被維持着，使它繼續努力拯救社會的不公道。這種勇氣是需要的。因為當它的目光中只有現實和眼前的可能性時，改造一個公正的社會的任務，似乎永遠是毫無希望的……宗教永遠是建築在絕望旁邊的希望之一座城堡。人們總是傾向以樂觀的態度，觀察個人和社會的道德事實，直等到他們的觀察點轉變為絕對的。可是這使他個絕望的絕對主義，同時也能復興他們的希望（原書第三章）。

在對於一個公道的社會的希望內，也必有一種宗教性的原質。如果沒有宗教的超理的希望和欲念，任何社會決不會有勇氣來克復他的失望，去嘗試那不可能的事業……宗教的最真實的想像正是幻影，須要有堅決的信仰，才可以有局部的實現。因為宗教所信仰為真實的，並不是整個的真實，但却應該是真實。如果它的真實性不被懷疑，它是可以成為真實的。（同上）

宗教能增加那被「自然」在親密的環境內所鼓勵的一般社會態度的力量，並且能擴充它的範圍。但是它的力量和伸展性却有一定的限制。人們之不能一律希望成為精神化，正與他們的不能被希望都成為理智化一樣。一般在以上任何方面都得到絕對優秀的成效的人們，在會社上將永遠有一種潛在勢力的影響。但是政治的社會建築，卻不能建築在他們的成功之上。（同上）

在歷史上，任何國家的行動，簡直沒有完全純潔不自私的。就是關於階級的集團，也可以同樣的確切的去認定。宗教的唯心論，和理智的唯心論一樣，也許可以節制國家的政策，但是這種節制，決不能完全消滅那自私殘忍和反社會的原素在一切集團的生活內所表現的。（同上）

宗教信仰的全部力量，永遠不能利用來建設一個公道的社會。因為它的最高想像，是從感覺敏銳的個人良心的內視而產生的。這種想像至多只能在密切的宗教集團內實現……如果這敏銳的靈魂，能夠知道怎樣利用自然的力量去克服自然界，怎樣利用武力去建設公道，這自然的世界也可以漸漸推進以至接近天國。但是明知道利用這種策略有腐化的危險，宗教化的靈魂便退避不前。如果它能戰勝這種畏意的心理，宗教的理想仍可得到社會上和政治上的意義。（同上）

如果棄去了無階級的宗教性，否認了馬克斯主義的最終目的，那麼進化論的社會主義便會很容易的失去那暴烈的力量，但只有這種力量才能對社會的頑強的惰性進攻……整個的社會較易趨於惰性，而不願作盲動的事業，因此社會的需要絕對論者的激勵，比理性論者的甜蜜的合理行為更大。（第八章）

非暴力抵抗的問題，宗教思想家所能供獻的助力，比對於其他一切政治問題都大。在敵人中發現人類共同的脆弱性原素，同時相伴的，認一切人類生活都含有超越一切的價值而加以尊重，這樣能在人心中造成超越社會衝突的態度，因而削減衝突的殘忍行為。這種心理能使人反省到人類的罪惡與善德之共同的根源及相類的性質，因之將人類聯合在一起。這種反悔的態度，使人認識在本身中也有與敵人同樣的罪惡。這種愛的衝動，使人了解人類的密切關係，雖然在社會的衝突之中。以上都是宗教給與人的靈魂的奇特的恩物。世俗思想便不能產生這種態度，因為這種態度是需要極高尚的理想性，不問目前的表面現象，而專一注重

深遠的與最終的統一。(第九章)

道德生活的啞謎是這樣的，不認相互的利益爲仁愛的結果而有心去追求，最高的相互性方能得到。因爲不希望報酬的仁愛才是最純潔的仁愛。同時，最純潔的仁愛才是最重要的仁愛……仁愛的激發並不希望報酬。這即是宗教道德的瘋狂及其超越社會的理想，所以能成爲達到有益的社會結果之智慧的原因。(第十章)

## 第二部分，論個人與集體社會在道德生活中的缺欠及其剋制的限度：

在人類的歷史中，無論社會的智識與精神上的善意增加到什麼地步，無論這種增加能怎樣調解社會衝突中的殘暴性，但它終不能消滅衝突的本身。要消滅衝突的本身，必須假定人類的集體——種族的、民族的、經濟的能得到某種程度的理智和同情，使他們能夠鮮明地看出和了解別人的利益，如同他們知道自己的一樣，同時也要有一種精神上的善意，使他們能夠竭力地承認別人的權力，像承認自己的一樣。設使人性免不了的受着限制，而人類的想像和智識又都有限，那麼這種理想雖在個人可以達到，但決不是集體的能力所能及的。(緒言)

自欺與偽善，是一切人類的道德生活中不變的原質……這種個人方面的缺點，自然在國家的道德性更少的生活內更爲明顯。(第四章)

人類集體活動的偽善……這件事實可以象徵人類的精神悲劇之一。它不能使集體生活適合於個人理想。作爲個人時，人相信他們應當彼此相愛，彼此相助，營謀相互的和平，作爲種族的、經濟的和國家的集體時，他們以爲只要他們力能抓到手，他們就抓進去爲他們自己了。(第一章)

每一集體和每一個人一樣，都有一種發展的要求。那種要求植基於生存的本能，稍久便超過了它的界限。生活的意志逐漸變為權力的意志了。（第一章）

國家自私的根據與理由……國家和那與它共同組織的國際社會的其它國家，並不發生直接的關係。他人的一切問題，它們只能間接的知道。人們必須看見了他人的需要，才能流露出他們的同情。必須能分析與了解各個利益的衝突，才能作公道的評判。根據這兩點，顯然社會間比較個人間更難成立倫理性的關係。（第四章）

愛國心將個人的自私轉變為國家的自我主義。人們對國家的忠誠心，與其他較小較褊狹的忠誠心比較，是博愛主義的一種較高的形式。因此它便成爲一切博愛衝動的媒介，有時它是這樣熱烈地表顯着，以致個人對於國家和它的事業的批評態度，幾於完全毀滅。這種無節制的忠誠，便是國家的勢力和它不受道德的拘束，自由利用這權力的根基。如此，個人的不自私反成爲國家的自私……以致國家竟可以任意利用那個人的熱誠所集成的權力來爲所欲爲。（第四章）

高度的不自私即使能獲得最終的報酬，卻必要有目前的犧牲。個人也許能犧牲自己的利益，或不希冀報酬，或希望最終的收穫，但是在一位負集體利益責任的個人，怎能將他人的利益拿來犧牲呢？休薛西爾說：道德的各部分，凡需要個人爲他人犧牲自己的利益的，一切在不自私的掩護之下的德行，對於國家的行爲，是不適宜的，沒有人有權利拿他人的利益來不自私。（第十章）

一種集體勢力，不管它採取的是帝國主義的形式，還是階級統制的形式，其對於弱小者的摧取，除了用權力抵抗以外，是不會取消的。（緒言）

那般由階級特權而產生的社會上的不公道，決不能用純粹的道德上的勸誘來掃除的。這便是那忍受社會上大部分不公道



的無產階級，在數百年失望之後終於得到的一種認識。（第五章）

也許我們的產業文明中經濟的不平等，和社會的不公道之不斷的增長，將強迫一切國家加入最後的大戰，結果必使它們同歸於盡。在一般先進的國家內，由階級鬥爭所引起的對國家的忠誠心底崩潰，已經進展到這樣遠，以致各國簡直不敢放任現狀中論理上的自然屬性，去取得它自己的途徑。這般國家的內部情形，暴露着它們必須用怎樣拚命的策略，才能維持一點國內團結的形式，而同時這種策略怎樣的似乎正在製造一個國際的大衝突，在這衝突內，這一團結的最後形式必被摧毀無遺。（第四章）

自我意識過度的剋制，引起目前形勢的不公道，在社會上仍屬有利。因為能使道德的原則光榮給與後世以一個模範。（第十章）

憤恨，如羅斯教授所說的，不過是自我意識對於不公道的感覺。完全沒有憤恨的意識，即等於缺乏社會性的理智或道德性的毅力……但是愈能將憤恨中的自我意識原素滌除，憤恨愈能成為純粹的達到公理的地步。（第十章）

個人的利益，決不是絕對與他的集體的利益完全一樣的。因此個人道德紀律的可能和必要是決不能沒有的，無論人類各集體間的社會鬥爭達到怎樣的重要地位。（第十章）

如果他是集體的領袖，他必須裁制自己的野心。（第十章）

### 第三部分，論社會的現象及其改革的前途：

人類的思力的和想像的限度，人類的不能超過本身的利益，來清楚地看到別人的利益，如同看到自己的一樣，這就使武力變成了社會結合過程中的一部分了。不過武力雖保證了和平，同時也造出不公道來。

社會是在一種永遠的戰爭狀態裏面。……社會中的強力的原素，既是必需的，又是危險的事實，使那謀求和平與公理的任务，嚴重地複雜起來。要求達到社會團結和社會公理的目的，是一長串白費精力的事蹟由歷史寫下來，失敗的原因通常有兩種：或想完全取消武力，或想過分的倚賴它。……將來社會安寧和公理，還得要靠許多的社會政策，在它們每一個裏面，都須有不等道德與強力之混合的成分。（第一章）

馬克斯的決定論假定那附屬於生產工具的所有權，造成了社會不平等的權力，除用武力對付以外，是不能以任何方法緩和節制和毀滅的。托洛斯基說：拯救人類的第一條件，是從資產階級手中奪去統制的武器，當資產階級的一切大權在握時，要想和平地取得權力是毫無希望的。至於想從議會的民主政治的路綫取得權力，則更加三倍的無希望。（第六章）

全世界不景氣狀況的廣大與深刻，除無產者以外，更使他種人也表現一種災變論的情緒。雖然他們不一定同意於無產者所以為世界將從災變內獲得拯救的希望，至少，他們對於以漸進的社會改良的方法，避免災變的可能性，抱着懷疑，而在希望與恐怖的不等價值的心理中，等候着革命的到來。（第七章）

如果革命能掃滅社會的不公道，保全平等的公理，它所用的方法當然大部分可以原諒。（第七章）

共產主義者假定權力與利益的首要平等，能增加社會與互相的可能，那是不錯的。如果沒有不穩定來強迫，沒有全力來引誘人們在設想到社會的整個需要之前，便想到自己，個人自我追求實在可以減少的。可是要將這種自我追求消滅至不能成爲社會將來不平的根株的程度，除非有社會的鐵一般的意志，或由有力的政府行使着，將這種傾向完全壓倒。（第七章）

合理的社會大概將對於應用強迫手段的原因與目的，比較企圖將強迫手段和鬭爭完全取消更加注意。它將容忍強迫手段，

如果顯然的是爲了要達到一個合理的可以接受的社會目的。反之，如果是爲了一時的慾念，則將加以排斥。這一部書中使我們所不能不得到的結論是：平等，或者略微修改的形式，平等的公理，乃是社會最合理的最終目的。如果這一結論是正確的，那麼一個目的在較廣大的平等之社會鬭爭應得到道德上的容恕，而那目的在維持特權的企圖則不應有……首先，我們必須確切認定平等比和平是較高社會目的。也許平等永遠不能完全達到，可是它總是一個公正的和平的理想之象徵，從它的觀點看起來，現代的一切和平不過是現存的權力不平衡狀態中的休戰局勢。（第九章）

雖然實際上每一社會問題差不多總爲偏見與不公正態度所包圍，可是大概社會理智增進的一般趨勢，實是在收回它對於社會特權的要求之贊助，而將這贊助轉給被剝削者。根據這一意義，理智本身實在傾向建立平均的權力平衡……理智剝奪他們的道德上自負的一部分，連帶他們的擁護者之道德上和社會上的容許也被減削。他們沒有從前那樣確切地能夠得到他們自己的良心以及公正的社會的容許……他們失去很大一部分的權力。社會中理智的力量堅強的程度，尚不足，以保證這一發展以後能達到權力完全平等的結果，但是它總是向那一方面工作着。（第九章）

奎克派是負政治責任的，但是他們從來不是一貫的不抵抗主義者。他們否認暴力，而不否認抵抗。（第十章）

甘地，他的運動，實際毫無疑問的是非暴力的抵抗，而不是不抵抗。（第九章）

甘地實在的意義是說：暴力如果從十足的道德善意產生，也可以認爲正當的。可是同時他也同樣確認非暴力常足表現善意之較好方法。也許他在兩方面都對。（第九章）

人類生活的歷史，將永遠是自然界的放射，直到歷史的末日，世界的和平，如奧古斯丁所說的，必須從鬭爭得到。因此它決不會

是完備的和平。但是它實在可以比現在更完備。(第九章)

我們的時代，不論是為好或為壞，正沉浸在社會問題之中。技術文明使穩定竟不可能。它使生活環境變換太快，使人不能傾向於蕃軟地接受一個祖傳制度。它的迅速的發展，和差不多日日變更的生活之物質環境，破壞了穩定狀態之物質象徵，因此而造成人的浮動性，即使這些動作並不趨於危及整個人類事業的方向。但是這一產業時代之一切趨勢是有一定的方向的。它們趨於增強人類永遠忍受着的不公道。它們趨於將整個社會聯合起來，成一經濟上互相依賴的系統。它們使我們感覺集體與集體的關係，比較各集體中各個人的關係更明白。它們因此使我們極端感到人的集體行為之殘忍面目。更進一層，它們這樣迅速地將這些殘忍行為的結果聚集起來，使我們感覺有及時解決我們的社會問題之絕大的急張。因此，我們這一時代的人，不得不感覺被擾，並且失望……然而在我們的悲劇中也有美好的地方。至少我們棄去了我們的一切幻想。我們不能再利用社會的不公道來購買個人生活中最高的滿足。我們不能製造我們個人的上天梯，而任整個人類事業仍陷於它的極端行為與腐化而不得拯救。(第十章)

在這拯救的任務中，最有效力的代理者將是那般曾以一些新的幻想來替代棄去的幻想之人們。在這些幻想之中，最重要的是以爲人類的集體生活能造成完備的公理的。在現時這是一個極有價值的幻想，因爲如果完全實現公理的希冀不產生靈魂中一種高尙的瘋狂性，公理便不能接近。除了這種瘋狂性之外，沒有東西能夠用頑強的力量與「高尙的靈魂之惡毒性」來鬭爭。這一幻想是危險的，因爲它鼓勵可怕的瘋狂主義。因此它必須置於理智的統制之下，人只能希冀理智不要在它的工作尚未完成以前將它破壞。(第十章)

總括上列三部分所引各語句的大意，我以爲可得到下列的幾個論點：

一、宗教的效能，雖不必直接表現於政治的社會之內。然而它之不問目前的表面現象而專一注重深遠的與最終的統一，它能以理智引導人的心理轉變，它能以情感鼓動人的精神興奮。所以它確是促進社會改造的主力，是人類一切希望的源泉。

二、自私是人類不可避免的根性，而集體社會爲尤甚。因此：社會間的衝突不能根本消滅，社會間一切惡的勢力必須用強力來抗爭，所以愛的社會乃是最終的境界，而在改進的過程中，武力或強迫的手段，總是不能廢除。

三、全世界不景氣的狀況廣大與深刻，使一般人的心理都等候着革命的到來。因此：現代國家團結的形式，必有一日將因國際的大衝突而完全摧毀。所以在現階段中，國家應節制對外的野心，及時修明內政，以適應未來世界的大同。

四、現時代使人失望的種種悲劇，正在喚醒一般人的迷夢，使人不忍過度的自私，使人盼望社會得拯救之心日益迫切。所以個人的道德紀律仍是必要。因爲遵守道德的原則，能給與後世以一個模範，這正是引領社會前進的明星。

根據這幾個論點，按照現今中國的情勢來說：在個人方面，既需要宗教的精神和道德的紀律。在國家社會方面，則需要整理內政，以清除積弊，充實武備，以抵禦外侮，靜待國際的演變以徐進於大同。所謂墨耶一派能應付現今中國的需要，自不待煩言而解了。宋陸九淵有言：「東海有聖人出焉，此心同也，此理同也。」

西海有聖人出焉，此心同也，此理同也。千百世之上有聖人出焉，此心同也，此理同也。千百世之下有聖人出焉，此心同也，此理同也。『墨耶』二聖之心理相同，既略如本書所述，現時中國採取其主張，必與整個世界進化的過程不相違反，夫復何疑。

# 青年叢書第二集

(青年協會書局出版)

- |      |           |       |                                      |
|------|-----------|-------|--------------------------------------|
| 種第一  | 革命的四大主潮   | 馬鴻綱譯  | 實價六角                                 |
| 種第二  | 未來的世界大戰   | 林仁王譯  | 實價六角                                 |
| 種第三  | 思想的藝術     | 沈秋賓譯  | 實價六角                                 |
| 種第四  | 現代宗教論     | 王一鳴譯  | 實價四角                                 |
| 種第五  | 尼赫魯自傳     | 胡仲持等譯 | 實價 <sup>平裝二元</sup> <sub>精裝二元五角</sub> |
| 種第六  | 中國基督教史綱   | 王治心著  | 實價一元五角                               |
| 種第七  | 基督教與新中國   | 吳耀宗編  | 實價一元六角                               |
| 種第八  | 墨翟與耶穌     | 吳雷川著  | 實價一元二角                               |
| 種第九  | 現存宗教與現代思想 | 趙蘿蕤譯  | 印刷中                                  |
| 種第十  | 居禮夫人傳     | 王季深譯  | 印刷中                                  |
| 種第十一 | 基督教與社會革命  | 張仕章編譯 | 印刷中                                  |

2643/2

(4)





所 版

種八第集二第書叢年青

蘇耶與翟墨

有 權

民國二十九年六月初版

著 者 吳 雷 川

出 版 者 青 年 協 會 書 局  
上海博物院路一三一號

發 行 者 青 年 協 會 書 局  
上海博物院路一三一號

每册實價壹元二角 (寄費另加)

YOUTH LIBRARY SERIES II  
NO. 8

MOTZE AND JESUS

By L. C. Wu

THE ASSOCIATION PRESS OF CHINA

Price: \$ 1.20

Postage Extra

June, 1940

2  
264312  
(4)

2  
264312  
(4)