

春秋战国之际的孔墨显学斗争

一九六三年四月二十六日二十九日三十日讲课记录

(内部参考，不得外传)

赵 纪 彬

中共中央高级党校哲学教研室

一九六三年十二月

在中国哲学史上，先秦这个阶段影响較大。馮友兰先生已經讲了个輪廓，我就不再全面的讲了，只打算把“孔墨对立”当作一个重点，談談自己的意見。但在未讲及“孔墨对立”以前，想先談談我从馮先生讲课中所发生的一些感想。

馮先生是中国哲学史老教授和老专家，讲课系統明了，時間掌握得紧，讲了一些基本知識，并且是按他的体系讲的。在讲授中馮先生力图用馬列主义的階級分析方法解決問題，这种力求进步，追求真理的精神，值得我們欢迎。不过，階級分析的方法并不那么簡單，同样运用階級分析的方法，可以得出不同的結論，这里便值得我們思考。据我想，其中原因不一，可能由于材料掌握不全，不知道材料；或有了材料，而方法不熟练；或旧的意識、旧的史学观点沒有克服。尤其我这个人，得出錯誤結論的地方不会少。馮先生可能是受旧体系的限制，如“新理学”、“实在論”等的旧体系，似乎尚未能完全摆脱。解放以来，他自己屢次檢討，別人也对他进行帮助。但旧体系已經定型，改造起来不容易。有些地方值得进一步商討，今天限于時間和教学計劃的安排，不能逐条爭辯。其中有一个問題是过去从未提过的，是个新論点，而且也富有方法論的意义，这一点可以談談。

馮先生讲到最后这样說：

我这个讲法，也許受过去旧的“六家要旨”或“九流十家”等傳統說法的影响，不过这样讲法还可以解決問題。說哲学史上有一个原則：唯物主义总是为进步階級服务的，唯心主义总是为反动階級服务的。但这个原則运用到实际上就有些困难。往

往有这样的情况：有些人哲学上是唯心主义的，而又代表进步阶级，例如孔子；有些人哲学是唯物主义的，却代表反动阶级，例如老子。这如何理解？如果按“家”来说，例如不说孔子和老子而说儒家和道家，则进步阶级还是唯物的，反动阶级仍是唯心的。例如代表封建地主阶级的儒家，孔子虽然唯心，但发展到荀子，终于转化成唯物主义；又如代表奴隶主贵族阶级的道家，老子虽然唯物，但发展到庄子终于转化成唯心主义。

“家”竟有这大用处！讲哲学史上的唯物唯心斗争，不以“个体”的“人”为对象而以“共姓”的“家”为对象，显然是以“实在论”顶替了辩证唯物主义，以师承关系顶替了阶级斗争。正因为这个缘故，所以冯先生只讲唯物唯心随阶级兴衰而转化，不讲思想战线上阶级斗争的事实及作用。这是哲学史方法论上的一个大问题，值得进一步研究。

过去哲学史上有所谓“六家要旨”或“九流十家”之说，作为基本知识，是应该讲的，但以“家”代“人”是不妥当的。因为，如果说新兴阶级越壮大越唯物，而从孔子到孟子，为啥不是越唯物，而是更唯心了呢？学术是有师承关系的，但用此掩盖唯心、唯物的斗争是不科学的。一个学派内部往往就有唯心唯物之争，例如儒家内部，就有荀子对孟子的批判。思想战线上的斗争规律，不能从一个学派内部的承继或“转化”来说明。冯先生认为讲一个人是“孤立观点”，而从师承渊源上讲就是“全面观点”，尤其与辩证法的本义不符合。因为辩证法的精髓，在于对立面的统一与斗争，而从师承渊源上看转化，就恰巧抹煞了唯物唯心两条根本对立路线的斗争规律。

“家”作为基础知识，应该介绍出来。但不能以此作为框子，而把唯心唯物装进去。孔子、墨子思想不交锋，没有唯心唯物的对

立与斗争，試問哲学史究竟是唯心、唯物的斗争史，还是甲派、乙派的淵源史？唯心、唯物兼容并包到一“家”之内，結果就是“互相渗透”。

一个人的观点、立場和方法，师承关系有一定影响，但不是决定因素，主要是时代要求和阶级斗争对一个人的影响。哲学史上的斗争，决不能讲成一个学派内部的师承問題，反而将各家各派的联系及斗争抹煞掉。西洋沒有儒、墨、道、法等所謂“家”，哲学史将如何讲法？馬克思是什么“家”？难道說是“黑（黑格尔）家”嗎？

馮先生讲了九家，每一家代表一个阶级或一个职业，“一家一份”：墨家是手工业者，农家是农民，范蠡是商人。每个“人”、每个“家”各代表一个阶级。商业从奴隶制社会到社会主义社会都存在，商人是什么阶级？帝国主义国家那么些哲学家，各代表一个阶级嗎？惠施、公孙龙代表什么阶级？哲学史不能这样讲。同一个阶级，可以有不同学派来满足其不同时期或不同方面的要求。

正是根据上述的理由，所以我才在今天讲“春秋战国之际的孔墨显学斗争”。这个方法与馮先生专讲“家”的轉化不同，我是从孔墨斗争中来看唯物主义的胚胎和发展。我的讲法，可能不一定对，同志們可以探討。

春秋末叶，从孔子起創立了儒家学派。墨子在战国初年，紧接着孔子而創立了另一个学派——墨家。为什么从孔子說起，我在和侯外庐、杜国庠同志合写的《中国思想通史》第一卷中談过了这个理由，今天不再讲了。

孔子和墨子都是魯国人。墨子有說是宋国人，但說魯国人的多。魯国在春秋战国时代，保存西周哲学遗产、文献材料最完整、最丰富。例如：《左·襄二十九年传》季札聘魯，“观于周乐”；《左·

昭二年传》韓宣子聘魯，“觀書于太史，見《易象》與《魯春秋》，曰：周禮盡在魯矣，吾乃今知周公之德與周之所以王也。”因為它保存西周文獻最多、最完整，所以魯國的術士（儒）知識水平較高。《莊子·天下篇》說：“古之所謂道術者，……其在于《詩》《書》《禮》《樂》者，鄒、魯之士，摺紳先生，多能明之。”等等，就是指的這種情況。

春秋之際，社會由奴隸制向封建制過渡，階級鬥爭激烈，術士內部有了分化，所以《論語·雍也》篇孔子警告他的弟子子夏說：“女（汝）為君子儒，無（毋）為小人儒”。這就是說，儒家內部已經分化出了“君子儒”和“小人儒”的派別。在這樣個環境里，私家學派首先在魯國出現是很自然的事。所以《淮南子·主術訓》上說：“孔丘、墨翟，修先聖之術，通六藝之論。”這就說明，孔子、墨子的學說都是得力於“鄒魯之士，摺紳先生”的術士教養。但是，墨子創立墨家學派，跟術士內部的分化相照應，似乎是从儒家內部分化出來的一個學派。《淮南子·要略》篇說：“墨子學儒者之業，受孔子之術；以為其禮繁擾而不悅，厚葬靡財而民貧，久服傷生而害事，故背周道而用夏政。”（悅，過去一般誤寫為“悅”，悅是簡易的意思，不悅就是煩瑣。）這就可見墨子這一派是从儒家分化出來的。有些人不相信，認為不合理。我覺得沒有什麼不合理。事物的发展規律往往从其內部培養出自己的反對派、“掘墓人”。西洋有此情形，就中國說，也是這樣。王船山是从陸、王學派分化出來的唯物主義者，戴東原也是从程朱學派分化出來的唯物主義者，等等不一而足。馬克思說，階級鬥爭到決戰時刻，統治階級就要分化。學派也是這樣。這就是“理”，合乎規律，就是合理。

儒家的“禮”就是繁擾。从《論語·鄉黨》篇看，孔子的禮太多了，進什麼門有什麼禮，用什麼姿勢，怎么走，站在那裡，怎么

出气，見什么人怎么說話，怎么作揖，……据我統計，此种飲食起居方面的礼节就有三十多种，真可謂“繁文縟节”，墨子討厭这个，遂“背周道而用夏政”。如果眞象馮先生所說，孔子是由沒落階級分化出来的，他那个臭架子也太大了。

总之，儒墨两家，从一开始就是时代相接，学說相反，立場不同的两个針鋒相对的学派。墨家的来源是由儒家内部分化出来，一轉而为儒家的反对派。下面就儒墨对立的社会根源和思想体系两方面，分别进行階級的和邏輯的分析。

先看孔墨斗争的社会根源。这要从三方面来讲：

第一，“君子”、“小人”的对立。

現在說君子就是好人，小人就是坏人。孔墨时代，这两个詞的含义和現在不同，它們分別代表了当时两个相互对立、矛盾的不同阶层。

从春秋起，过渡时期的矛盾比較复杂。按奴隶制行将沒落的階級矛盾看，有奴隶反抗奴隶主的斗争，但新兴地主階級与奴隶主貴族階級的矛盾是主要的。两周文献所說的“君子”，一般是指奴隶主貴族的。而《論語》中的“君子”則指奴隶主貴族中开明进步、主张用和平、改良办法向封建制过渡的、走維新路綫的阶层。反之，主张用革命办法促进社会从奴隶制向封建制过渡的，孔子在《論語》里却名之为“小人”。孔子所創立的儒家这个学派(古代前期儒家)，是继承了西周以来維新貴族的改良办法；墨子則主张用革命办法解决当时的社会矛盾。所以，孔墨之爭，是改良与革命路綫的斗争。

孔子是“君子儒”，墨子是“小人儒”。在《論語》里面，“君子”字样一百零一見，“小人”二十四見；“君子”、“小人”散見于八十八章。从《論語》談到“君子”、“小人”的章句来看，儒家处处以“君子”自居，严格地把自己和“小人”区别开来。拿“君子”

当作求学做人的标准：学，学“君子”；做人，以“君子”为模范；评价人物的尺度也是“君子”。“君子”就是仁、智、礼、乐的化身，是非常理想的一个模范人格。《論語》对“君子”是这样一个說法，反过来再看看《墨子》是怎样說的？

現存《墨子》五十三篇(原有七十一篇，今缺十八篇)，除《亲士》以下七篇被认为是伪作，《阴城門》以下十一篇与哲学思想关系不大，《經上》、《經下》及《經說上》、《經說下》与《大取》、《小取》六篇是后期墨家著作以外，在較重要而可信的二十九篇里面，有二十二篇談到“君子”、“小人”，計“君子”八十八見，“小人”十見；所有的“君子”，都是墨家引以为論敌，当作批判、非难的对象。例如《尚賢下》篇說：

今天下之士君子，明于小而不明于大也。

《兼愛中》篇說：

今天下之士君子，特不識其利、辯其故也。

《非攻上》篇說：

天下之君子辯义与不义之乱也。

《天志上》篇說：

今天下君子知小而不知大。

又說：

今天下之士君子之书，……其于仁义則大相远也。

《天志下》篇說：

天下士君子，皆明于細而不明于大也。

又說：

天下士君子之去义远也。

总之，在《墨子》里面的“君子”形象，都是些論点錯誤、思想混乱、眼光短浅、道德不高尚的人。这与《論語》所說，形成显

明对照，这就有问题了。

单就《論語》、《墨子》这两部书对比，“君子”、“小人”涵义的不同，大約有下列四点：

(1) “义”“利”之辯。

孔子說：“君子喻于义，小人喻于利。”（《論語·里仁》篇）

而墨子則处处讲利，如他說：“利乎人即为，不利乎人即止。”（《墨子·非乐上》篇）

我在《論語新探·仁礼解故》篇里边曾具体地分析过义利之辯，同志們有时间可参考。

(2) 劳动和剝削，生产和消費的对立。

从西周起，就是“君子勤礼”、“小人劳力”。孔子賤視劳动、賤視生产，对劳动人民是看不起的。反之，墨子把生产劳动擱到首要地位，这一点我很重視。我认为，一个学派对生产劳动、对劳动人民的态度如何、评价如何，是測驗一个学派进步与否，是唯心还是唯物的一个最大的标帜。现将孔墨在这方面的对立，举例如下：

《論語·子路》篇：

樊迟請学稼，子曰：吾不如老农；請学为圃，曰：吾不如老圃。樊迟出，子曰：小人哉，樊須也！上好礼則民莫敢不敬，上好义則民莫敢不服，上好信則民莫敢不用情；夫如是，則四方之民襁負其子而至矣，焉用稼？

山东孔子討論会上有人把这章书解释为：“我不如老农，意思是說农业上人家老农是专家，我不象老农那样內行。”这是胡說！孔子认为君子就是統治者，用不着自己劳动。毛主席在《农村的社会主义高潮》中解释得对，孔子輕視劳动，还不叫别人劳动。后来经过孟子的發揮就更清楚了，《孟子·滕文公上》說：

劳心者治人，劳力者治于人；治于人者食人，治人者食于

人。天下之通义也。

孔子的这种思想不是新兴地主阶级的思想，而是奴隶主贵族的思想，因为每一个新兴的阶级，都不会贱视生产劳动。西方哲学史上，古希腊、罗马的奴隶主阶级就是贱视劳动的，连五官四肢都是分等级的：嘴是高级的（发命令），耳是低级的（听命令）；眼是高级的（监视劳动），手是更低级的（从事劳动）。孔子在当时社会过渡时期贱视劳动，就是奴隶主贵族的思想。

孔子的这种思想对后来腐朽的封建阶级影响很大，他这种思想给后代统治阶级撑了腰。很多人，或多或少，说不定在那个问题上都多少受这种影响，如男子纡指长甲，女子三寸金莲等等。女子缠脚，走路都不能走，而被认为是“美”。他之所谓“美”，就在区别于劳动人民，“高贵”就“高贵”在不劳动上。这种贱视劳动的观点普及到各个方面，如神庙里边：凡是三头六臂、横眉怒目的，都不是高的神灵；而那些正面稳坐、一动也不动的，才是最高神。“动”的就不高贵。旧小说中，武艺好的人，总是为那种啥也不会做、不能动的人服务的。

这种对立面就是：“我就与你不同。在你好，我却认为坏。”孔子是否美学家，我们不管，但这种观念是在阶级斗争中有它的根源，这种观念克服不了，“美”的观念也不会变。

墨子把劳动提得很高，提到“人”的概念。什么叫“人”，“人”和“禽兽”的区别何在？这在春秋时期也是个大问题，孟子和荀子都有所论述。墨子认为，人之异于禽兽者，就在于人是从事生产劳动的。《墨子·非乐上》篇说：

今人固与禽兽——麋鹿、蜚（飞）鸟、贞（征）虫异者也。今之禽兽——麋鹿、蜚鸟、贞虫，因其羽毛，以为衣裳；因其蹄蚤（爪），以为絇屨；因其水草，以为饮食。故唯（虽）雄不耕稼

樹藝，雌亦不紡績織紝，衣食之財，固已具矣。今人與此異者也：賴其力者，生；不賴其力者，不生。

墨子看出了禽獸的本質是用自己的生理器官取得生活資料，它不是經過勞動過程生產出來的，是自然界現成的資料。反之，人類取得生活資料却要經過生產勞動。墨子對“人”的定義，是以生產勞動為主要標幟的。孔子說樊遲“學稼”“學圃”是“小人”，墨子實際上則把不勞動和禽獸視為同類。我們當然不應該把墨子的這種思想和恩格斯關於《勞動在從猿到人轉變過程中的作用》一書的理論相比附，但墨子把勞動提到這樣高度，確實是中國哲學史上一種很光輝的思想，是珍貴遺產之一。

（3）“知命”與“非命”的對立。

《論語》關於“命”的記載很多，孔子對“天命”是尊敬的。《季氏》篇：

君子有三畏：畏天命、畏大人、畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人、侮聖人之言。

“命”的涵義在先秦有變化。但孔子所謂“命”卻與西周差不多，實際上是把奴隸主貴族的統治當作天上的意志。所謂“大人”，就是諸侯、卿大夫，亦即奴隸主貴族。“聖人之言”，就是古代傳下來的一種教條。對於這些，“君子”都是很尊敬的，而“小人”則不然。墨子每一提及“王公大人”、“士君子”，都是當作批判的對象。關於“命”，墨子有個分析，也是很正確的：

命者，暴王所作，窮人所術（述），非仁者之言。（《墨子·非命下》）

并說“命”的作用在於“疑眾退朴”（疑，即迷惑；退，即愚弄。），就是欺蒙老实人。

（4）“和”與“同”的對立。

“和”、“同”两个概念，在西周已經提出。春秋战国，各国賢大夫常討論到這個問題。如郑桓公时，史伯的一段話：

夫和实生物，同則不继。以他平他謂之和，故能丰长而物生之。若以同裨同，尽乃弃矣。故先王以土与金木水火杂以成百物。是以和五味以調口，剛四支以卫体，和六律以聰耳，正七体以役心，平八索以成人，建九紀以立純德，合十数以訓百体，出千品，具万方，計亿事，材兆物，收經入，行姦极。故王者居九岐之田，收經入以食兆民，周訓而能用之，和乐如一。夫如是，和之至也。于是乎先王聘后于异姓，求财于有方，择臣取諫工，而讲以多物，务和同也。声一无听，物一无文，味一无果，物一不讲。（《國語·郑語》）

《左传》昭公二十年，晏嬰討論到這個問題：

（晏子）对曰：……和如羹焉，水火醯醢盐梅，以亨魚肉，燂之以薪，宰夫和之，齐之以味，济其不及，以洩其过。君子食之，以平其心。君臣亦然。君所謂可，而有否焉，臣献其否以成其可；君所謂否，而有可焉，臣献其可，以去其否。是以致平而不干，民无爭心。故《詩》曰：亦有和羹，既戒既平，鬯餗无言，时靡有爭。先王之济五味，和五声也，以平其心，成其政也。声亦如味：一气，二体，三类，四物，五声，六律，七音，八風，九歌，以相成也。清浊，大小，短长，疾徐，哀乐，剛柔，迟速，高下，出入，周疏，以相济也。君子听之，以平其心，心平德和，故《詩》曰：德者不暇。……若以水济水，誰能食之？若琴瑟之专壹，誰能听之？同之不可也如是。（《左·昭二十年传》）

根据他們的說法，“和”是个啥意思？一样的顏色画不成画，一样的声音不成音乐，一样的調味做不成菜。說自然界的事情都不是

单一的，而是各种现象的调和；都不是“同”的，而是“和”的。自然现象如此，所以社会现象也应该如此，君臣之间，统治者与被统治者之间都应调和，不能光用一样：非打倒你不行。对立的東西应该调和。史伯、晏婴这样说，孔子也这样说。《论语·子路》篇：

君子和而不同，小人同而不和。

孔子所说的“小人同而不和”，即指“小人”是坚决地一边倒，绝不妥协。“君子和而不同”，即折衷主义的调和立场，这恰恰是维新贵族的改良路线。墨子与此不同，他干脆来个“尚同”，与孔子的“君子和而不同”对立起来。

“同”，就是要单一的东西，要求新兴的“小人”阶层进行单一的统治。我们这样说是根据的。墨子分析当时天下大乱的原因，就是由于“王公大人、士君子”奴隶主贵族政权不符合新兴阶层的要求，“上下不同义”，统治者与被统治者之间的是非标准、阶级利益是对立的，“不同义”的。《墨子·尚同中》：

今王公大人之为刑政则反比（按指不尚同），政以为便譬，宗于父兄故旧，以为左右，置以为正长。民知上置正长之非以治民也，是以皆比周隐匿，而莫肯尚同其上。是故上下不同义。若苟上下不同义，赏誉不足以劝善，而刑罚不足以沮暴。……若苟上下不同义，上之所赏，则众之所非。……上之所罚，则众之所誉。

从这里可以看出，墨子所谓“尚同”，就是对氏族贵族统治的坚决否定。“尚同”的根本条件是：国家政权与劳动人民的利益一致。《尚同下》说：

国家百姓之所以治者，何也？上之为政，得下之情则治，不得下之情则乱。何以知其然也？上之为政，得下之情，则是

明于民之善非也；若苟明于民之善非也，則得善人而尝之，得暴人而罰之也。善人尝而暴人罰，則国必治。上之为政也，不得下之情，則是不明于民之善非也；若苟不明于民之善非，則是不得善人而尝之，不得暴人而罰之。善人不尝而暴人不罰，为政若此，国众必乱。故尝罰不得下之情，而不可不察者也。然既得下之情，将奈何可？故子墨子曰：唯能以尙同一义为政，然后可矣。

可見，墨子的“尙同”，是要求在上者能够“得下之情”、“明于民之善非”。“非”是分析批判的意思，不是“是非”的“非”，即明白下面的被統治者是善于分析批判的。只有这样，上下才能一致起来，才能“尙同一义”。如何达到“尙同”？那就是墨子的理想国了，即根本上推翻奴隶主貴族世袭制度，“选择賢者”立为天子、三公、国君、正长等职位。“选择”的标准是“賢者”、“賢可者”、或“賢良聖知辯慧之人”，总之，是有德有能的人，而不是奴隶主貴族、王公大人的“骨肉之亲”或“父兄故旧”，他认为这些人占着政权是沒有道理的（即所謂“无故而富貴”）。至于如何选举，他沒有达到那个水平，我們也不可附会。

对“尙同”的解释，各家說法很多。这里我就很不自量了。郭老說墨子的“尙同”都是“由上而下”的，根本沒有“自下而上”的观念，“簡直是一派极端专制的奴隶道德”（見《墨子的思想》）。当然墨子是說过“上之所是亦必是之，上之所非亦必非之”这样的话；但前面說“得下之情”、“明于民之善非”已足以証明他不是“自上而下”的“同”。墨子主要打击的方向、鋒芒不是下面，而是針對奴隶主貴族的专政，认为这是一切灾禍的根源。要求推翻奴隶主貴族世袭专政的思想是代表新兴階級利益和要求的，是符合历史发展需要的。“和”与“同”的对立，就是改良路綫与革命路綫的对立。

(5) “君子”和“小人”的对立，不仅表现在“义”与“利”，劳动与剥削，“知命”与“非命”，“和”与“同”等方面的认识和态度上，甚至在服章与语言上也树立敌对旗帜。墨子说：

儒者曰：君子必古服古言然后仁。应之曰：所谓古之言服者，皆尝新矣，而古人言之服之，则君子也；然则，必服非君子之服，言非君子之言，而后仁乎？（《墨子·非儒下》）

孔门学派，是讲究古言古服的。所谓古言，也就是《论语》上所說的“雅言”。《述而》篇：

子所雅言，诗、书、执礼，皆雅言也。

“雅”就是“夏”，因西周王都为原夏地，西周王都之音就叫“夏言”，也叫“雅言”。这就是西周王都的“官话”。孔子在诵诗、读书和行礼时，都是说的西周官话。就和沙皇俄国贵族都说法国话一样。过去到孔祥熙家里作客的人，如果不说英文，就会被看不起的。孔门学派讲究这些，而墨子这一派却相反，他说：你所說的“古言”在古时就是白话，“古服”在古时就是时装，为什么今人就不能說自己的口語，穿自己的时装？所以墨子在文体上力求通俗，引《诗》《书》不用原文，而变成当时的散文和口語，这种例子很多，如《尚贤中》篇引《周颂》云：

聖人之德，若天之高，若地之普，其有昭于天下也，若地之固。（字旁着点者，皆墨子改诗为散文所加的字，为原诗所没有。）

《尚同下》篇引《大誓》云：

小人見奸巧，乃聞。不言也，发，罪鉤。（此“也”字亦系墨子所加）

《墨子》的文体，除引用古书变成散文、口語外，还引用很多民間的語彙。如《尚贤中》篇：“古者聖王唯毋得賢人而使之”；《非

乐上》篇：“今王公大人，唯毋为乐，亏夺民衣食之财”；《尚贤下》篇：“使天下之为善者，可而劝也；为暴者，可而沮也。”这里的“唯毋”与“可而”，都是当时方言性质的民间语彙。說話、写文章都用“今言”、“民间語彙”，这个事不简单，就是为谁服务、写给誰看的标志所在。

所謂“古服”，就是《論語》上說的“乘殷之輅，服周之冕”。（《卫灵公》）在服章方面，孔子这一派是很讲究的，所謂“君子正其衣冠，尊其瞻視。儼然人望而畏之”。（《尧曰》篇）墨子针对这个而提出：“行不在服”，即一个人的价值大小，不在穿什么衣服。孟子說墨子是“摩頂放踵”，这不是当好話說出来的，但却与儒家的“正其衣冠，尊其瞻視”形成显明对照。所謂“摩頂”，就是不戴礼帽，光着头；“放踵”，就是放脚。儒家用屨束脚，墨子放踵，就是使脚不受約束。传说墨子救宋时，从鲁国赶到楚国，走了十天十夜，脚走破了，就“裂裳裹足”，这种作风和气派与孔子的“正其衣冠……”是針鋒相对的。

有一个教授，对我的《仁礼解故》逐条批駁，其中有一条认为顏色、語言和礼没有什么关系，說只有我才善于看顏色、辨声音。我认为这种批評不对。在《論語》里面，朱与紫就是孔子的爱憎分明的两种对立的顏色，《乡党》篇也有“君子不以紺緇飾，紅紫不以为褻服”等关于服装顏色的規定。这是因为在等級社会，衣冠的样式、装璜和顏色，是阶级社会等級制度的标志，每个朝代穿什么衣服、尚什么色，什么人穿什么衣服，都是不能乱来的。所以历史上每一个封建王朝，都把“服色”和“正朔、郊望、宗庙”相并列为一代的重大典章。帝王賜某人衣冠，就好象今日的“評級”一样。在古代穿什么衣服、戴什么帽子，就是表示一个人的政治身份和社会地位的。至今，什么“紅专”、“白专”，都不是无所謂的。所以，

孔墨在服章、語言方面的对立，反映了政治路綫的不同，不能看作是个小事情。英国王政复古时代，激烈的改革派清教徒，以短发短装为美，而維新的貴族为要对抗清教徒的改革运动，则崇尚长发长衣以示区别，掀起一种与改革对立的情緒。好多对立的情緒，与政治上的分歧，是从这些方面表现出来的。总之，服章、語言上的对立，說明派别分化时期，政治对立的深刻和尖銳。

孔墨“君子”、“小人”的对立，由于立場和政治路綫的不同，是很明显的。儒家批評墨子是“小人”，墨家並沒有以“小人”自称，但《論語》所說的“小人”，从墨家的言行看来却是相合的。比如：儒家认为学稼、学圃——劳力，是“小人”；墨家注重劳动：“賴其力者生，不賴其力者不生”。儒家认为“小人”不知天命而不畏；墨家主张“非命”。儒家說“小人”“狎大人”；墨家将王公大人与士君子作为一类而批評之。儒家說“小人”“喻于利”；墨家以利与不利为判断言行的标准。儒家說“小人同而不和”；墨家“尚同”。此外，穆賀說墨子的主张是“賤人之所为”（《墨子·貴义》），荀子說墨子的学說是“役夫之道”（《王霸》篇），这些都和《論語》“小人”的涵义相近。如果把《墨子》和《論語》对照一下，“小人”与“君子”处处对立，如儒家崇敬礼乐，墨家非礼非乐等等。所以，“君子”、“小人”的对立，有鮮明的社会意义和政治意义。

孔子和墨子比較起来，进步性誰大誰小？孔子这人的进步性，我們不否认，在过渡时期他提出一些新东西，收那么多徒弟，影响中国封建社会两千多年，不能說在当时一点进步性都沒有。墨子与孔子的再传弟子同时，他对孔子有批判，但更厉害的是对孔子再传弟子的批判。到孔子再传弟子、即墨子的时代，孔子学派已无进步性，而完全保守了。所以，在春秋战国之际，墨子比孔子更进步些，

这个进步是由于历史的发展，在与革命路线相对立的条件下，改良路线已经失去了进步的作用。郭老对墨子显然是批判多了一些。

这里，我想介绍一个说法。馮友兰先生在他的《原儒墨》里面说过，中国有文聖人、有武聖人，孔子是文聖人，墨子应该是武聖人。他认为过去把关、岳算成武聖人，在地位上及时期上都与孔孟不相当。他认为墨子反对侵略战争，不反对防御战争，是有组织的，能打仗，有学问、有主义，又与孔子时代相接，所以，以孔墨为文武两聖人比较恰当。关、岳是否换成墨子，我们不讨论，但对墨子在中国哲学史上的地位，确乎应有足够的估计。

有的同志认为我对墨子评价高，高在那里？我认为孔墨对立，是过渡时期改良路线与革命路线的对立。具体表现在“君子”、“小人”的对立上。这是关于孔墨对立，从社会根源上所作阶级分析的第一个方面。

第二，“述而不作”与“循(述)而且作”的对立。

春秋战国之际所谓过渡时期，就是奴隶主贵族世袭制度到春秋战国时期已经形成了社会生产发展的障碍。这种奴隶主贵族的世袭统治，对当时的个体私有制的发展成为严重桎梏。因此，这种贵族世袭制度应该保存，还是应该肃清，这是当时一个关键问题。是革命？还是保守？成为当时历史发展的一个关键。首先提出这个问题的是孔子，接着谈论这个问题的是墨子，孔墨两家对此有争论，这在孔墨显学斗争中是个重要问题。它牵涉到对殷周以来的思想传统、政治传统，如先王问题、礼乐问题等等，究竟是个什么认识、什么态度，对奴隶主贵族世袭制度是保存、还是推翻。对殷周以来传统观念的不同态度和评价，这是当时思想战线和政治战线上的根本分歧。前面说过，孔墨两派对于“天命”、“大人”、“聖人之言”等传统观念的不同态度和评价，就是一个有力的证据。