

教学研究

1947. 1-2

「教」與「學」 發刊詞

許太空

人類的進化，科學的文明，端賴乎人類有創造工具的智慧，一方面能創造工具同時又能運用工具，在運用工具當中又不斷的改進工具。而人類生存的智慧。就在這樣創造——運用——改進……創造——運用——改進的過程中，求得人類的進步和科學的文明。有了進步和文明，愈益促進人類生存智慧的發展。因此人類的生存和發展，一方面是適應環境，另一方面又改造環境，使適應於自身生存發展的需要，而在改進環境的過程中，也就改進了自己，這便是教育的過程，也是教育的功能。

教育使人類適應於複雜的變化無窮的世界，同時也是改造世界使適應於生存的需要，因此「教育」一詞，實可包括人類生活的整個過程，人之一生，無時不在接受先輩的生活經驗和宇宙現象的啓示，以充實其現實的生活；同時也無時不在以自己的生活經驗和對宇宙的認識，傳授給後代。總裁說：「生命之意義在創造宇宙繼起之生命」，這正是「教育」一詞的最恰當意義。

本校的創立，在中國教育史上，可說是空前的創舉。是以訓練革命建國幹部的完人教育為任務，而以樹立實施三民主義的教育的模範中學為理想。因此本校之一切設施：（一）力求適合於教育原理，（二）力求與現行教育法令相配合，（三）力求適應現實環境需要，（四）在不違背教

育原理及現行教育宗旨與教育制度的原則之下力求進步，（五）儘量使教師有充分進修之機會，俾能教學相長。本校教師同人，深感本校所負使命的重大，非有新教育的設施，無由實現新教育的理想和使命。遂本教學相長的宗旨，發起組織各科——國文、英文、數學、自然科學、（包括生物、博物、物理、化學、生理衛生諸科）、公民、史、地、藝術（包括美術、勞作、音樂諸科）——教學研究會，以期教學合一、知行並進。除對教材教法，加以檢討改進之外，並將研究心得，發為文章，付諸刊物，允以一得之見，公諸社會，領教同業，以引起各方對目前中學教育問題之注意，從而共謀研究，交換經驗，以為改進之憑藉。本刊之出而問世，並命名為「教學研究」者，顧名思義，即在於謀「教」與「學」的充實和改進。

『教育應注重生活的改造。西方學者常說：「教育即生活」，可見生活的改造，本是教育唯一的功用。我們中國近幾十年來的教育，偏重於知識，技能的傳授，而對於教育本身的整飭與受教者實際生活的指導，缺乏注意，所教所學的東西，幾乎與實際生活毫不相關或且根本脫節，以致教育自教育，而一般國民和青年的生活，完全不適合於現在時代和環境。』

教學法研究——(一)教學法的理論基礎

汪士鐸

一、引言 教學法對於教學上的重要

「工欲善其事必先利其器」我們作任何一件事，必先有步驟有方法，而教學工作是作「人」大事，教學的對象是「人」人是有理性的動物，各人的背景不同，環境不同，遺傳因素不同，因而其性格自然不同，不同的性格，在教育上所用的方法，當然不會一致了。孔子答學生問孝，因材施教，就是善用教學法。孟子教育上的幾種境界，也是教學法的活用。教學法的良否，直接影響於教師本身，間接影響於學生學習，尤其中等教育，教學法幾乎可以決定全部教學進度。

二、教學法之理論探究

教學法已在教育學上，成了專門的學科，通常叫做「方法論」近來各國教育學家，更由心理學的研究、實驗，引用到教學法上來，成了最新的學科之一。所以我們要研究教學法，必先研究教學法的理論基礎，要明瞭教學法的理論基礎，必先要了解教育心理學，而教育心理學對於教學法關係重大的為動機，情緒，及注意。

首先討論動機：

甲、動機的意義：教學上我們常常說「引起動機」但動機的意義究竟是什麼？各說紛紜，言人人殊，有佛洛伊德(Freud)的精神分析說(The Psychoanalytic Theory)麥爾倫(MacLurell)的本能說(The Instinct Theory)巴夫洛夫(Pavlov)的制約反射說(The conditioned reflex Theory)西林登(Sherrington)的

反射優勢說，(The reflex Prepotency theory)桑戴克(Thorndike)的後效說(The after-effect theory)華許本(McWharshum)的完成反應說，(The theory of consummatory response)以及賈南(Jeanard, L. Troland)的向後活動說，(The reflex action theory)等等不一而足，但是各家學說，都不離心理學及生理學的基礎，所以要給動機加一界說，當然要在心理學生理學中去找，大多數學者都認為：動機是最初引起活動的刺激，此種刺激是向有目標有意志而活動的持久性的心理狀態。這種狀態，使一種能夠產生滿足之對象，變為目標的心意情況。這是在心理生理學基礎上有普遍性概括性的說法比較具體而客觀。

乙、動機的來源——動機既然是心理學與生理學交互作用的一種心意狀態，那麼它從何產生呢？從教育心理學上看，賀林牛思的分類說，頗值玩味，他認為動機由四種基礎而來。

A 由機體之需要而生，如飢渴，疲勞，疼痛，緊張，作嘔，發熱，窒息，重負等，機體上的感受缺乏，及需要生長健康食物等情況，於是產生滿足需要的動機。

B 由自我被人侵犯而生——如權利，義務，名譽，能力，表揚等動，有被人侵犯的感覺，在知覺優越者方面，這種感覺特別明顯，競爭，上進等心理都由此而來。

C 由社會基礎而生——如發怒，消極，反抗，得獎，公眾的喝采，愛情被奪等，都由客觀的刺激而起，此種刺激常含有社會基礎。D 由思想與同情而生，如回憶，假想，預測，夢寐，恐怖等，或為

以往的經驗，或爲未來的希望，都可產生痛苦的符號，由此符號，常常發生同情的刺激『已飢已渴』『老耆老以及人之老，幼善幼以及人之幼』的心理，都由此而來。

丙、動機在教育上的效用，動機的來源既如上述，而動機在教育上的效用，即不難推知，一個教育者，對於被教育者，不但要注重客觀動機，（刺激之反應），而且要注重主觀動機（本能之需要）我們不特不可忽視動機，而且要積極的利用動機。如兒童有友誼，愛，怒，競爭同情等動機如何利用而使之愛國家，恨敵人，好真理，就是教育上的主要課題了。

其次討論情緒

甲、情緒的意義，我們教學上不但要引起動機，而且要把握情緒，但情緒的要義如何？很難說明，根據華倫（Howard Warren）教授的解釋，他認爲情緒是一種由體系感覺與運動感覺所合成的經驗，換言之，即是一種心理激動狀態，並由此內心的狀態，而引起筋肉的活動或緊張。

乙、情緒的分析——情緒是一種極複雜的心理狀態，分析很困難，通常教育心理學家概括的分下列各類。

【A】表現的——這一類又名營養類，而營養的機能本不易引起情緒，但間接方面有賴營養而生活的如像高興，憂愁，安寧，狂喜，都是屬於表現的情緒。

【B】防禦的——這一類情緒，十分強烈，其根本原因由畏懼與不快引起，是恐懼經驗之一的有機感覺，如恐懼，厭惡，避免等都是屬於防禦的情緒。

【C】生殖的——這一類情緒，頗爲溫和，其根本原於快感，大多由於心肺部與生殖器官而來，因循環關係，使愛的心理狀態，與心臟相聯合，同時伴有向着對象的運動，如愛情，懸念，感恩，憐恤

等，都是屬於生殖的情緒。

【D】攻擊的——這一類情緒，每有強烈的肌肉活動，其根本亦原於不快，上由消化部心臟及循環的體系感覺而來，怒的表現是向着對象運動，恐懼的表現是背著對象運動，如忿怒，恐懼，猜忌，怨恨，敵視等都是攻擊的情緒。

【E】社會的——這一類情緒，爲人與人間交互刺激與反應的生活而來，有防禦的，有攻擊的，大多是由伸揚的本能產生，如友誼，稱義，報復，驕傲等都是屬於社會的情緒。

丙、情緒在教育上的效用；我們分析上述五種情緒，就可立刻想到青年情緒的類型及來源，而教育上對情緒的合理訓練，就在變化其情緒的要素。而導其運動表現，用於教育理想的途徑上，所謂把握情緒，就在根據青年情緒，加以引導或轉化。

最後討論注意

甲、注意的意義，我們在教學中最感困難的是如何提起注意，注意在心理學上的解釋，也莫衷一是，我們可以說注意是由興起引起，向一目標作記憶，推理，感覺，知覺，及其他意識的心理活動。

乙、注意的分析，注意是意識的心理活動，根據心理學注意也可分爲各類。

【A】本能的注意：本能的注意，也可名爲『被動的注意』，是無意志無目標的注意，大多由於眼前的繁瑣而產生，如對聲音，光輝，顏色等的反應都是。

【B】強制的注意：強制的注意，也叫『自動的注意』這種注意往往由堅強的意志所決定，有一定之目標與理想，在強迫著心意活動，如練習，打網球，爲投考而演數學升級等都是。

【C】習慣的注意：又叫『自然的注意』由強制的注意，變成了習慣，不知不覺中，使強制的力量，成爲自然的力量，如盲人的聽覺銳

做，瞎子彈琴，連算，打字等都是。

D 集中的注意：集中的注意，又名深度的注意，這種注意，大多由意志最堅定，目標最鮮明的強制注意而來，一方面注意力要有獨佔性，凝入於神，一方面注意力要有排他性，不容外侵，如過吊橋，滑冰，分析化學，實驗炸藥等都是。

E 偽注意：偽注意又叫分散注意，這一種注意，往往是強制注意而又未成習慣的散心狀態，對於學習毫無幫助，有許多教師，常用高聲拍掉來責罵學生，或用「大家注意」「專心呀」「快一點作」等語句來警告學生，其實學生不過裝着注意，心理上並無作用，如習字，抄錄數學，強迫交練習等都是。

丙、注意在教育上的應用——怎樣維持注意
怎樣維持注意，是教學上至要問題，更是教師們天天考慮的問題，且提出幾個原則性的來討論。

A 慎選教材：選擇教材，如果不合學生需要，不明學生程度，不知學生心理，不明學習情緒，無論如何強迫學生注意，都會得到相反的結果。通常中學生歡喜冒險，神奇，趣味，而又有具體性的材料，教師在上課前，應對學生作一詳細的估計，然後選擇材料方可收事倍功倍之效。

B 教學法：教學中，教師切忌離開學生，而單獨講演，必須使學生成為參加教授的份子，使他們沒有「請他們讀書」的感覺，使教材變為學生達到某種目的的手段，而且要時時變化教學法，如講演法問答法，設計法等交互利用，使學生感到興味盎然，其樂融融，但切忌把興趣變為娛樂。

C 教學技術，教學技術與教學法，截然不同，教學技術可以說是教

學法的運用，而教學法，是教學技術的原理，如利用學生的本能，好奇，競爭，如變換聲調，改變方向，利用比喻，變更單調教材，站在教室中央，眼睛注射全體，利用幽默語句，把握學生疲勞狀態，引起學生猜想，發問，都是教學技術的範圍，總之運用之妙，存乎一心優良的教師，應該是學生心目中一個熱烘烘的人物，像一塊磁石吸著磁針一樣。

結論：教學法在現代教育學中，佔了極重要的地位，而教學法的理論基礎，又建築在教育心理學上，而教育心理學中的動機，情緒，及注意三者，又是教學法的理論的理論。關於動機，情緒，注意，在心理學上的意義，界說各有不同，但要了解心理與生理的交互作用，至於動機的來源，賀氏以爲或由機體的需要而生。或爲自我被人侵犯而生，或由社會基礎而生，或由思想與同情而生。關於情緒的分析，有表現的，有防禦的，有生殖的，有攻擊的，有社會的。而注意的類型，可分本能的注意，強制的注意，習慣的注意，集中的注意，及偽注意等。而上述三者對於教育上的效用，却異常重大，尤以近年來歐美行的爲心理學派，蔚然崛起，如詹姆士華生以及桑戴克諸氏，更用科學方法從測驗，實驗中建立了科學的教學法，因而教學法的研究完成了最新與最富內容的學科了。本校新創，而教學實施，也應有所改造，且教學法的改造，更是教育改造的重要工作。謹述管見，以請教於校內同仁及海內專家。

（因主編促稿甚力筆者瑣務叢集公退隔筆僅先就前段付梓至教學法之實施方法容待下期筆者附誌）

（未完）

畧論文學與哲學之關係

楊昌溪

正之。

近年恭爲國立貴陽師範學院諸生講文哲二課，略有成文，間亦刊布。今編者不棄微文，因補舊稿一部以應，尙乞高明有以

作者謹識。

(一)文學與哲學之關係

文學和哲學，素來是有很密切的關係。關於哲學的意義，不論各家
的定義如何，如果要米勒 (Miller) 來命名，將被稱爲「思想的科學」
，而文學在這點上就可稱爲「思想的表現的科學」。意思就是說，文學
是思想本身之顯著而可見的形式。從美國亨德 (G. Hart) 的所謂：「
文學是通過了想像，感情，及趣味的思想的文字底表現，而在於使一般
人對之容易理解，並且惹起與興趣的那樣非專門底形式中的。」(見所著
：文學之原理及其問題。)便可獲得一個證明。

從上述的論點便可以看出，如果將哲學和文學各個分析到最後分析
時，我們就達到作爲基本因素的「思想」，此「思想」即是二者各個的
本質所在了。如果將哲學的意義認爲是心和心的行爲的一種研究，那文
學也是同樣的屬於那方面的。

哲學二字，在希臘的原始意義是「愛知識」，因之，人們便以爲哲
學是專門論究知識的，而文學裏面沒有怎樣重要的知識的存在。由於此
種對文學的認定，不但在詩歌裏爲必要的法則所限而不能存在，就在散
文的文學裏面也不能存在；這在文學裏面造成了不可補救的損害，直認
感情爲「文學」之事，而知識只是爲哲學所獨佔的。——以文學二字在
中國的含義而論，一方面，古代文學的內涵，也恰如哲學二字之在西洋
方面的，同爲各種知識之總匯。而自昔對於文學二字的解釋，似乎便
有廣義與狹義的區分。後世把文學與德行，言語，政事稱爲孔門的四科

；那裏底疏解中，把文學解釋爲「文章、博學。」從這種根據儒家思想
來作的觀察，這便是研究學術，又自己能把學說著諸於文，這便是所謂
廣義的文學。他如墨子非命下所云：「今天下君子之爲文學，出言談也
」。荀子大略中說：「人之於文學也，猶玉之於琢磨也。」都是以爲「
文學」即「學問」。而把文學只當作純文學的意思，與儒家及其他的學
問對立起來，而是從六朝時代開始的。(即在三國時代，如曹丕的典論
論文，尙且強調的說，文章乃經國之大業。)六朝人所說之「文」，「
文章」，「文翰」，「文筆」等，都是當作純文學的意思。故宋文帝曾設
置儒學，玄學(道家之學)，文學，史學四館；宋明帝時設立總明觀，
分爲儒、道、文、史、陰陽五部。不過，即使在當時，稱一般的學問爲
「文學」的古義，仍是存在著。如宋劉義慶底世說新語文語一門，並不
是感染了當代純文學的影響，而仍以文學是包含着關於儒家之事，道家
之說及文章之事情的。後來，此文學上的廣狹二義並行著，由於各有其
領域的關係，一直到近代還是如此。(中國文學史是否應包括學術文字
，常成爲不決的爭論。)如果以文學與學問分離之點來說，與其說是往
昔便有純文藝的劃分，毋寧說是清代末年以來，受了西洋文明及日本人
以科學方法編述的中國文學史之數的影響，始從而產生了不僅狹義的僅
指詩賦文章爲主者的文學，而且文學更擴展了往日的領域，進而包括了
素爲治文學者所鄙棄的雜曲及小說。自然，今後「文學」不再被認爲是
「學問」(所謂廣義的文學)；也不再會僅局限於詩賦的範型內。(所

謂浪漫的或純文學的。但是，文學雖然與某些「學問」脫離了，但與「哲學」的關係，却始終不能擺脫，反而在達到了最高境界的散文，詩歌，小說，戲劇方面，隨處都顯示出了「哲學」的意味。至於批評與鑑賞之不能脫離美學原理，那更是成了不可否認的事實，在文學批評家及哲學家們是已有了一致的認定。奧國近代哲學家耶路撒冷以美學為「感情之哲學」，其職務在研究美感之心理學的，社會的，歷史的條件，最後研究其普遍性，玄學的條件，是值得人們注意的。

(二) 文學與哲學中的「想像」

在哲學與文學裏，「想像」都作為一種機能而存在，這兩點又是彼此相似的原則。

研究文學的人，都深知文學之為用，或因情以寫境，或造境以寫情，均不能不假手於想像。想像之用，千變萬化，不可方物，而文章之能事，於以層出不窮。

文士浮誇。古今中外都是一樣。如荷馬(Homer)、但丁(Dante)米爾頓(Milton)、丁尼生(Tennyson)、拜倫(Byron)、夏芝(Keats)太戈爾(Tagore)、歌德(Goethe)等之著作，為了欲神奇其文，於是乃造為種種神奇之「語」與「境」來烘托。如荷馬與德賽(Odisseus)「詩中之「神」，但丁新生詩中之地獄，哥德浮士德(Faust)中之「天使與摩鬼等，西遊記中之神佛鬼怪，鏡花緣中之女兒國等，都是一種出於想像的誇張。他如常見的文詞，如「天雨粟，鬼夜哭」、「動天地，泣鬼神」、「參差生花」、「天地大文不可訐」、「公之斯文若元氣」，皆是屬於理想的誇大結果。

通常所謂，哲學之想像無非是歸納的原則之被昇騰，境是精的，也就是最好意義的思辨力——即創新的概念和一般的原則所藉以達到的那種力的運用。

理想和想像之被用於文學，也恰如它之被用於哲學方面似的。(如拍克萊 哲學中的理想主義)如果文學被正確解釋時，就要假定哲，的研究，為文學本身的解釋所以必要。如能認識這一點，那麼文學與哲學二者都能獲得最好的結果，而文學本身也就獲得它所需的那種穩固的理和能感發的品性了。——可是從二者的關係上，必要使文學為了欲成為哲學的而求其為實質有力，免流於深奧理論的性質。(如張載東西銘及其他禪場一類的東西)因為哲學可說是思辨的。文學卻不應該是如此。文學是一種供人賞見的精神的產物，不是一種供人反省，和種種決解神。的問題，雖也是使精神快樂的一種顯示和一種解釋，卻不一用的學

語雖然如此說，然而文藝上之所謂感情和精神等，都需要透過根於和幻想。文藝的創作，在未經傳達之前，只是一種想像而已。明白的說，想像只是在心眼中見到的一種意象，而意象是所知覺的事物在心中所印的影子。文藝的創造，並不是一種「再現的想像」，必須有「創造的想像」。如像哥德浮士德及席勒(Schiller)之哲學抒情詩，以及夏芝與太戈爾的詩中，難解的辭意，都是想像通過了哲學而產生的結果，我們必須能了解其意義，且能發揮為進一步的結論，方能發生美感。否則，我們的理智之機能的需要不能滿足，而美感也便無由發生了。

墨 子 的 政 治 思 想

戴國源著

一、引論

學術思想，是一個民族的精髓。從表面上看去，好像虛懸不實，實則一個民族的前進方向，完全受它的指導。中國歷史悠久，學術思想亦稱發達，先秦時代學術思想的光輝，與歐洲上古時代的希臘羅馬比較，亦無遜色。在中國學術史上，這是一個特別值得讚美的時代，我們試一觀當時時代的名派思想，真是琳琅富麗，有如春日繁花，各盡其美。上有論人生哲學的儒家；有論宇宙起源及其變遷的道家；……下有縱情性，安姿睢，禽獸之行的它鴦騷牟；以及教人摒棄智慧學無知無識的慎到，都各持一端，言之成理，上說下教，強聒而不捨，去熱烈宣傳他們的學說，要人信從。那個時代，中國是五霸七雄的局面，連年戰爭，民衆所受的痛苦，真是不堪言狀，他們久已失掉了心理上的歸宿。渴望著精神的寄託，比求得生活上的滿足，更為重要。所以荀子說：

「假今之世，飾邪說，文姦言，以亂天下，欺惑愚衆，喬宇鬼瑣使天下混然不知是非之所存者，有人也。」（荀子非十二子）

這樣各派思想，就像雨後的春筍，勃然而興了。那所謂「邪說」「姦言」，自然是應着時代而產的。淮南子要略上說：

「周公……持天子之政，以股肱周室，輔翼成王，懼爭道之不塞，臣下之危上也。……成王既壯，能從政事，周公受封於魯，以此移風易俗，孔子修成康之道，述周公之訓，以教七十子，使服其衣冠，修其舊籍，故儒者之學生焉，墨子學儒者之業，受孔子之術，以爲其禮煩瑣而不悅，厚葬歸財而貧民，久服傷生而害事，故背周道而用夏政；……齊桓公之時；天子卑弱，諸侯力征，

南夷北狄，交伐中國，中國不絕如縷。……桓公憂中國之患，苦夷狄之亂，故以存亡繼絕，崇天子之位，廣文武之業，故管仲之書生焉；……晚世之時，六國諸侯，……力征爭權，勝者爲右，特連與國，約重致，割信符，結遠援，以守其國家，持其社稷，故縱橫修短生焉；……秦國之俗，貪狼強力，寡義而超利，可威以信，不可化以善，可動以賞，而不可以厲以名，被險而帶河，四塞以爲固，地利形便，蓄積殷富，孝公欲以虎狼之勢，而吞諸侯，故商鞅之法生焉。」

梁啟超著淮南要略書後說

「淮南……論諸家學說發生之由來，大指謂皆起於時勢之需求。……其言蓋含有相當之真理。」（飲水室合集專集第十八四冊）

先秦時代的思想界，雖混亂艱難，他們都各是其是，而非其所非，好像使人撲朔迷離，得不到要領。然而他們思想的歸宿，都着眼於政治的革新；或是對現世政治懷抱一種新的理想。梁啟超說：

「我國自春秋戰國以還，學術勃興，而所謂百家之言者，蓋罔不歸宿於政治。」（氏著先秦政治思想史序文）

政治，本是人類進化過程中必有的事件。孫中山先生說政是衆人之事，治是管理，管理衆人之事的，稱爲政治。人既脫離不了社會，必須有一種政治組織，替人民規劃生活。到社會再進化的後，舊的政治組織，已不能適應時代的需要而崩毀了，或是政治組織的本身，已趨腐化，這時一般有機之士，當然要提出革新政治的種種意見。我國春秋戰國時代

的各派思想家，對現世政治既感到不滿，他們都從精深的哲理上，去建立各人的政治理想。當時儒墨兩家的思想，既居顯學的地位，自然值得特別重視，儒家以孔子集其成代表春秋時代思想界的重鎮。他對於政治上的意見，是主張以復古為革新，「天下有道，則禮樂征伐自天子出」，「天下有道，則政不在大夫」，「天下有道，則庶人不議」，修成康之道，述周公之訓，恢復「君君、臣臣、父父、子子」封建時代的社會，便算滿足。墨家以墨子集其成，為戰國時代思想界的重鎮。他反對儒家的復古思想。由於他對現社會極端厭惡的結果，進而理想一種新社會的政治組織，雖然他也拿古人作榜樣，但只在剽竊自己的生活。所以在思想上，儒墨是相反的兩極。本文的主旨，乃在討論墨子的政治思想。

二、墨子政治思想的淵源

先秦時代的各派思想，都是應着時代的需要而產生的。不過墨子的政治思想，卻還有其特別的淵源。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。」

這派一派與儒家中分天下的重要思想，班固卻說它的淵源，是出乎清廟之守的小官，實在太無理據，不可信。即就其所述的而論，也與墨家的思想，不相脗合。關於此問題，近人胡適之的甚詳，他說：

「以墨家出於清廟之守，……則不獨言之無依據，亦大悖於學術思想興衰之迹矣。……墨家貴儉，與茅屋采椽何關？茹毛飲血，穴居野處，不更儉耶？又何不謂墨家出於洪荒之時乎？養三老五更，更不足盡兼愛。墨家兼愛，本其所謂天志，其意猶兼而愛人，兼而利人。與兩儒養老異矣。選士大射，豈屬清廟之守，其說已離其

本。至謂宗祀嚴父，是以右鬼；以孝視天下是以尚同，則更繆矣。墨家兼愛無等差，何得宗祀嚴父？其上同之說，為一同天下之義，與儒家之以孝治天下，全無關係也。墨家非命之說，要在使禍福由於自召，豐歉有耕耘，正攻儒家「死者有命，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？（見氏著諸子不出於王官論。）

呂氏春秋當塗篇又述墨學之來源說：

「魯惠公使季康謂鄰國之禮於天子，桓王使史角往，惠公止之，其後在於魯。墨子學焉。」

依據這條記載看來，墨子曾學於史角。但史角沒有著作遺留下來，其思想究竟如何，史無可考。

經南子要略上說：

「墨子學儒者之業，受孔子之術，以為其神煩擾而不說，厚葬靡財而貧民，久服傷生而害事，故背周道而用夏政。」

此為討論墨子思想淵源，最可依據的史料。我們要明墨子思想的起源，首先不可不知道墨子個人所處的環境。墨子是魯國人墨「註一」生常孔子卒後「註二」他是生長在儒學發達的國土內，所以他起首不得不學儒者之業，受孔子之術，（正如現在中國人生長在三民主義的國內不能不略習三民主義是一樣）因此影響他最深的，便是儒學。儒家思想之所以發生在魯國，實有其特別的背景。論語記載孔子的話說：「周監於二代，邠邠乎文哉，吾從周」。西周周公時代的政治，是孔子心向往之的。周公受封於魯，移風易俗，把魯國的風氣，徹底改變過來了。到了春秋時代的魯國，已成了西周古禮文物唯一的保藏所。左傳記載襄公二十九年。吳國的公子季札來聘問魯國，襄公請他欣賞成王時所賜予魯國的周樂，季札聽了，讚美不已，不禁感慨的說，周樂盡在魯矣。孔子生在這一箇古樂古禮的國土內，他的志業，就在復興古禮，來矯正衰頹階級者

修飾的人。他唱爲「君君、臣臣、父父、子子」、「正名」、「復禮」的主張。以爲使貴族階級，一一恢復其從前的制度而恪守之；諸侯尊其天子，大夫尊其諸侯，陪臣尊其卿大夫，如此，政治便可走上正軌。他的日常生活，便是禮、樂、射、御、「恂恂如也」，「申申如也」，「浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸」一副逍遙自在的神情。孔子自負有救世之志，他說：「天生德於予」，他奔走各國，只希望對現世界，大展抱負。然而，他的結局，卻是網網皇皇，一生沒有得志，他死後季氏專魯一類的事件，層出不窮，貴族奢侈腐化，日甚一日，貴族階級上下維繫的古禮，益發崩潰，「君君、臣臣、父父、子子」的主張，至是已絕對不能實現。墨子正是在這種氣氛之下生長的。他痛惡貴族階級，專橫跋扈，和奢侈腐化的生活，是受着儒家影響的。他的處處稱道古人，也是受着儒家的影響。不過他的思想，卻比儒家激進。他徹底反對古禮，反對一切近似貴族的生活，所以進一步便反對儒家，提倡勞役的人生，以自苦爲極，把黠墨的生活，「莊三」來做人類普遍的榜樣。這一半是受着整個時代的刺激；一半也是對儒家所提倡的復古運動的一個反動，再加以他個人偏激的性情。從這一個立場，來建立他的哲學。他的節用、節葬、非樂、非命，總結都是非儒，就是反對儒家。從這些基點上，再提出他平民政治的主張。他認爲人類是應該平等的，生而並無等差，所以他提出兼相愛，交有利的兼愛主義；和尚賢使能的尚賢主義。這是墨子政治思想的兩大綱領。其意義極深遠而明，態度至爲徹底而激進，因爲兼愛足以打倒貴族在生活上之特殊地位，尚賢足以打倒貴族在政治上的特殊地位，後者更爲重要。這對於當時的貴族政治，可說是一種革命的思想，原來自春秋戰國以來，周天子的威信，早已喪失，王室統治者的地位，降低得比一個諸侯國還不如，所以那時的政治重心，已由中央移到地方，諸侯各國自由的在境內行使政權，王室的命令，等於具文，沒有誰來聽從了。但看諸侯各國的政情，是怎樣呢？還不是世襲的

貴族政治嗎？國君固是代代世襲，國君以下的卿大夫，也多半都是世襲的，即使不是世襲，也是貴族充任。其他官吏，亦多半如此。孔子曾作過魯司寇，他是一個沒落的貴族。孔子的一羣門生，都是貴族的子弟，後來他的弟子，也大半作過大夫家宰之類的官，所以孔子的政治主張，離不開貴族的立場，也並不是偶然的。墨子認爲儒家以復古爲革新的政治主張，不合社會進化的原則，世襲的貴族政治，絕對沒有再存在的理由，所以墨子理想一種新的政治組織，作爲改革當時社會的準繩。墨子的思想，雖遠源於儒家，然最後的歸宿，卻與儒家完全不同。儒家在根本上，固然也是反貴族的，但其態度與方法，卻非常和平。看孔子奔走各國，沒有見用於世，歸來息影殘年的時候，也不過只作一些「不怨天，不尤人，知我者其天乎」，「用之則行，舍之則藏」，「鵲巢不至，河不出圖，吾已矣乎」的感傷而已。並無激烈言論，墨子卻不然，他處處「反天下之心」而爲之，「使天下不堪」，還是要作的。儒墨兩家思想上的分界線，就在於此。錢穆先生說：

「儒墨兩家，只是一個根源上出發。他只是一個反貴族。儒家只是反貴族的右派，墨家是左派」。（所著墨子頁三十四）也是這個意思。

三、墨子所理想的政治組織

墨子是徹頭徹尾反對貴族的。因此他根本反對貴族政治，進而提出一種新的政治組織，墨子先論國家的起源說：

「古者民始生未有正長之時，蓋其語曰：天下之人異義，是以一人一義，十人十義，百人百義，其人數發衆，其所謂義者，亦茲衆，是以人是以其義，而非人之義，故相非也。內之父子兄弟，外之鄉鄰，皆有離散之心，不能相和。至乎舍餘力不以相勞，隱匿良道，不以相教，腐朽餘財，不以相分，天下之亂也，至如禽獸然。無君臣上下

最幼之節，父子兄弟之禮，是以天下亂焉，明乎民之無政長，以一同天下之義，而天下亂也。故選天下賢良聖知辯慧之人，立以為天子，使從乎一同天下之義」（墨子尚同中尚同上意同此義。）

沒有國家組織出現以前的情形，墨子設想人的野蠻行動，與放恣自由，將是漫無限制。這樣的結果，勢必至於互相殘殺，使得天下大亂，如禽獸然。人類為謀自己的幸福與安全計，認為要有政府組織的必要，乃依據民意推舉領袖，使從乎一同天下之義。領袖既由人民的公意而產生，他不能恣其所為，專橫跋扈，任意剝奪人民的自由，生命，與財產等自然的權利。這確定了主權在民的原則，與儒家主張維持傳統的貴族政治，絕然不同。

他論政府的組織說：

「選天下之賢可者，立以為天子。天子立，以其力為未足，又選天下之賢可者，置之以為三公。天子三公既已立，以天下為博大，遠國異土之民，是非利害之辯，不可一二而明知，故劃分萬國，立諸侯為國君。諸侯國君既已立，以其力為未足，又選其國之賢可者，置之以為正長。正長既已具，天下發政與天下之百姓，言曰：聞善而不善，皆以告其上，上之所是，必皆是之，所非，必皆非之，上同而不下比，此上之所實，而下之所譽也。（中略）里長者，里之仁人也，里長發政里之百姓，言曰：聞善而不善，必以告其鄉長，鄉長之所是，必皆是之，鄉長之所非，必皆非之。去若不善言，學鄉長之善言。（中略）鄉長唯能壹同鄉之義，是以鄉治也。」尚同上

墨子所理想的世界，還包括當時中國以外的地方，統稱為天下。天下最高的統治者，是天子。天子設三公以為宰輔，輔助天子辦理政務，這與古代所謂三公坐而論道，均無職事者，不同。至於三公尚職守如何劃分，墨子沒有明白的告訴我們，不便臆測，而且他的所謂三公，不一定就

是古代的司馬，司徒，司空。大抵就是指設置三個人，主持天下事務，其性質，與現代各國所行的內閣制相似。中央政府的組織，除天子三公而外，其他亦無所知。地方行政組織，是三級制：諸侯、國、鄉、里、諸侯國，相當於現在的省，鄉，相當於縣，里，相當於現在的鄉。諸侯國君為一國之長，下設正長一人，助理國君，辦理政務，鄉，有鄉長，里，有里長。【註五】大約當時事務簡單，地方的行政組織，沒有現在的龐大。

中央與地方在行政上的聯繫是：

「里長順天子之政，而一同其里之義，率其里萬民，以尚同乎鄉長。鄉長率有鄉之萬民，以尚同乎國君，國君率其國之萬民，以尚同乎天子。」（墨子尚同中）

靠尚同的精神去貫徹。在下者，都取法乎上，上之所是，必皆是之。這樣政治便可不出常軌。墨子所理想的政治組織，具有兩種特色，如果沒有那兩種的特色，墨子的政治思想，也就毫無可取了。第一，墨子所理想的新政治組織中的各級行政長官，上至天子，下至里長，都由人民公選。人民選他們所擁戴的人，去辦理政治。至於選舉的辦法如何，我們雖不得而知，不過墨子規定選舉的範圍，卻非常寬廣，不分階級，不別貴賤，都可舉而上之。這比十九世紀以前歐西各國的選舉法，還有進步。這是一種民權的思想，是墨子首先倡導的。【註六】世襲的貴族，在普選的制度之下，自然要壽終正寢了；第二，墨子不倡導民選，并主張選舉賢能的人，去管政治。所以他極力領導賢人政治運動，以期掃除政治上的愚昧和無知。墨子尚賢上說：

古者王公大人，為政於國家者，皆欲國家之富，人民之衆，刑法之治。然而，不得富，而得貧，不得衆，而得寡，不得治，而得亂，則是本失其所，得其所惡，是其故何也？于墨子言曰：是在王公大人為政於國家者，不能以尚賢使能為政也，是故國有賢良之士衆

，則國家之治厚，賢良之士寡，則國之治薄，故大人之務，將在於衆賢而已。曰：然則衆賢之術，將奈何哉？子墨子言曰：譬若欲衆其國之善射御之士者，必將富之，貴之，敬之，譽之，然後國之善射御之士，將可得而衆也。況又有賢良之士，厚乎德行，辯乎言談，博乎道術者乎？此固國家之珍，社稷之佐也，亦必且富之，貴之，敬之，譽之，然後國之良士亦將可得而衆也。（中略）故古者聖王之爲政，列德而賞賢，雖在農與工肆之人，有能則舉之，（中略）官無常貴，而無終賤，有能則舉之，無能則下之。

又墨子尚賢中說：

「子墨子言曰：今王公大人之君人民，主社稷，治國家，欲修保而無失，胡不察尚賢爲政之本也？何以知尚賢爲政之本也？曰：貴且智者，爲政乎愚且賤者，則治。自愚賤者，爲政乎貴且智者，則亂。是以知尚賢爲政之本也。故古者聖王甚尊尚賢而任使能，不黨父兄，不僻富貴，不嬖顏色，賢者舉而上之，富而貴之，以爲官長。不孝者，抑而廢之，貧而賤之，以爲徒役，是以民皆勸其賢，畏其罰，相率而爲賢者，以賢者衆，而不孝者寡。此謂尚賢。（中略）聽其言，述其行，察其所能而置其官，而謂使能。故可使治國者，治國，可使長官者，使長官，可使治邑者，使治邑，皆所使治國家、官府、鄉里，此皆國之賢者也」。

墨子眼看到當時腐化的貴族，只知榮求奢侈的生活，那裏有以政治爲志業的人，認爲辦理政治，是爲衆人服務，是人民的公僕？所以墨子提倡賢人政治，是有所感而發的。他認爲賢者舉而上之，足以打倒貴族在政治上的特殊地位。無怪維護世襲貴族政治的孟子，要罵他是禽獸的。

墨子主張賢人政治，並輔以法治。他說：

「天下從事者，莫不有法。無法而其事能成者，無有也。雖至士之爲將相者，皆有法。雖至百工從事者，亦皆有法。百工爲方以

矩，以圓爲規，直以繩，正以縣，平以水，（平以水句從前諸家校）皆此五者爲法。巧者能中之，不巧者，雖不能中，放依以從事，猶適已。故百工從事，皆有法度。今大者治天下，其次治大國，而無法度，此不若百工之辯也」。（墨子法儀）

墨子的所謂法，是一種標準模範作用的法。他拿模範的標準，作一般人的榜樣，與法家所主張嚴刑酷罰的法，卻不相同。不過這一種模範作用的法，還是有了一個賞罰的準則，就是賞當賢，罰當暴。他說：

「苟賞不當賢，而罰不當暴，則賢者不勸，而暴者不沮矣」。（墨子尚賢中）

墨子所理想的政治，一方面是靠賢能的人去推行；一方面輔以法治。賢能的人施法，不會濫用賞罰。法靠賢能的人去執行，不會失掉法的本意。所以墨子的尚賢與法儀，都具有模範作用的意思。

上面所說的，是墨子的政治建設。至於維繫這一個新政治組織下的社會秩序，墨子又提出兼相愛，交相利的原則，作社會心理建設的綱領。他說你們講利，不要講個人的私利，要謀最大多數最大的利益。你們講愛，不要講儒家一親親之殺，尊賢之等」的愛，要平等無差別的愛，普及一切人類。墨子推原社會之所以亂的原因，乃是由於人類不兼愛所致。假若說，你只愛自己，而不愛他人，那麼你講利，當然只顧自己的私利，不管他人的利。以此類推，人人如是。這樣人我之利，必有衝突之時。既有衝突，必有鬥爭，社會就這樣的亂起來了。墨子兼愛）上說：

「聖人以治天下爲事者也，必知亂之所自起，乃能治之。當察亂何自起，起不相愛。臣之不孝君父，所謂亂也。子自愛不愛父，故虧父而自利；弟自愛，而不愛兄，故虧兄而自利；臣自愛不愛君，故虧君而自利。此所謂亂也。（中略）雖至天下爲盜賊亦然。盜愛其室，不愛異室，故竊異室以利其室，賊愛其身，不愛人，故賊人以

利其身。此何也？皆起不相愛。雖至大夫之相亂家，諸侯之相攻國者亦然。（中略）天下之亂物，具此而已矣。察此何自起，皆起不相愛」。

兼愛中又說：

『是故諸侯不相愛，則必野戰，家主不相愛，則必相篡。人與人不相愛，則必相賊。君臣不相愛，則不惠忠。父子不相愛，則不慈孝。兄弟不相愛，則不和調。天下之人，皆不相愛，強必執弱，富必侮貧，貴必欺賤，詐必欺愚，凡天下禍、篡、怨、恨、其所以起者，以不相愛相生也。』

愛是由內心發出的。墨子認為倘使人人都由內心發出他的愛，普愛一切人類，則天下禍、篡、怨、恨、都可免除，社會上那裏還有爭端呢？他說：

『以兼相愛，交相利之法易之。（中略）視人之國，若視其國。視人之室，若視其家。視人之身，若視其身。是故諸侯相愛。則不野戰。家主相愛，則不相篡。人與人相愛，則不相賊。詐不欺愚，凡天下禍、篡、怨、恨、可使毋起』（墨子兼愛中）

像這樣兼相愛，交相利的社會，又選賢人去治理，天下的人民，便滿騰於和平安樂之中，這是人類共同的理想，是墨子首先發現的。

四、墨子所理想的實踐政治家

墨子是一個知行合一的人。在中國歷史上，他是獨一無二的實行家。孟子說他「摩頂放踵，利天下而為之」，這正是墨子實踐精神的表現，他把傳說中的夏禹做一般墨者的榜樣。他說：

「昔者禹之涇洪水，決江河，而通四夷九州也。名川三百，支川三千，小者無數，禹親自操耰耜，而九雜天下之川，腴無腴，脛無毛，沐甚雨，櫛疾風，置萬國，禹大聖也，而形勞天下也如此。（中

略）不能如此，非禹之道，不足為墨。」莊子天下篇他告誡他的墨者，應該以自苦為極的精神，去實現墨家的理想。否則，便違反了實踐政治家的信條，那就「非禹之道，不足為墨。」他對一般坐食而起不行的人，深惡而痛絕之。他罵告子說：

「今子口言而身不行，是子之身亂也。」（墨子公孟）

實踐政治家，最主要的，便這生活要簡樸。所以墨子主張人的享受，口須滿足最低限度的生活。他定出衣食住的標準是：

『其為衣裘何？以為冬以禦寒，夏以禦暑。』（墨子節用上）

『古者墨王別為飲食之法，曰：足以充虛繼氣，強股肱，耳目聰明而止。不知五味之調，芬香之如，不與遠國珍怪異物。』（墨子節用中）

『堂高三尺，土階三等，茅茨不剪，采椽不刮。』（史記太史公自序）

墨子認為凡是曠時廢事的一切不急需的享用，都應取消。所以他進一步便非樂。非樂上說：

『且夫仁者之為天下度也，非為其目之所美，耳之所樂，口之所甘，身體之所安，以此虧害民衣食之財，仁者弗為也。是子墨子之所以非樂者，非以大鐘鳴鼓琴瑟竿筆之聲，以為不樂也。非以刻鏤華文章之色，以為不美也。非以櫛髮煎炙之味，以為不甘也。非以為高厚謝遠野之居，以為不安也。雖身知其安也，口知其甘也，目知其美也，耳知其樂也，然上考之不中聖王之事，下度之不中萬民之利，是故子墨子曰：為樂非也。』

墨子非樂的範圍很廣，不只娛樂中的音樂一項。凡是悅耳，美口，安身的樂，都在非之列。墨子之所以非樂，旨在矯正當時一般貴族康樂沉湎的生活。他說：

今王公大人，雖（唯也）無（語詞）造為樂器，將必厚措歛乎萬民。（中略）民……飢者不得食，寒者不得衣，勞者不得息。！

……然即當爲之撞巨鐘，擊鳴鼓，彈琴瑟，吹笙笙，而揚干戚，民衣食之財，將安可得乎？……而廢國家之從事，曰樂也。」

（墨子非樂上）

自春秋戰國以來，諸侯各國的國君，因好聲色或妓樂，荒淫怠惰，以致美國喪身的，史不記書。何況樂的弊害所致，一定是靡財貧民，所以墨子的非樂，是對一般特殊階級的貴族而發的。（註八）

實踐政治家，還要具有高尚的人格，墨子之於這方面，實當之而無愧。他確有深厚的同情，充溢的精神，堅定的意志，活潑的機變，豐富的技能。他由兼愛而出發的「非攻」理論，正是這種精神的全部表現。他陳攻的弊害說：

「大國之攻小國也，譬猶童子之爲馬也，足用而勞。今大國之攻小國也，攻者農夫不得耕，婦人不得織，以守爲事。攻人者，亦農夫不得耕，婦人不得織，以攻爲事。夫大國之攻小國也，譬猶童子之爲馬也。」（墨子耕柱）

墨子非攻，並不非戰。攻擊別國所發動國戰爭，他激烈反對，但被攻者的防禦戰爭，他卻勇參加。賀言之，墨子只是反對侵略的戰爭，至於反侵略的戰爭，卻認爲絕對需要。有一件最有名的故事，可爲明證，並可表現墨子光輝的人格：

「公輸般爲楚造雲梯之械，將以攻宋，子墨子聞之，起於齊，行十日行夜至於郢，見公輸般，曰：『夫子何命焉？』子墨子曰：『請獻十金。』北方有侮臣，願請子殺之。』公輸般不說。子墨子曰：『請獻十金。』公輸般曰：『吾義固不殺人。』子墨子起，再拜曰：『請說之。』書從北方聞子爲梯，將以攻宋，宋何罪之有？荆國有餘於地，而不足於民，殺所不足，而爭所有餘，不可謂智。宋無罪而攻之，不可謂仁。知而不爭，不可謂忠。爭而不得，不可謂強。義不殺少，而殺衆，不可謂知類。』公輸般服。子墨子曰：『然胡不已也？』

公輸般曰：「不可，吾說已言之王矣。」子墨子曰：「胡不見我於王？」公輸般諾。子墨子見王。（中略）王曰：「善哉！雖然公輸般爲我爲雲梯，必取宋，」於是見公輸般。子墨子解帶爲城，以腰爲械，公輸般九設攻城之機變，子墨子九距之，公輸般之攻技盡，子墨子守固而餘。公輸般謝而曰：「吾知所以距子矣。吾不言。」子墨子亦曰：「吾知子之所以距我。吾不言。」楚王問其故，子墨子曰：「公輸般之意，不過欲殺臣，宋莫能守，可攻也。然臣之弟子，禽滑釐等三百人，已持臣守圉之器，在宋城上，而待楚寇矣。雖殺臣，不能絕也。」楚王曰：「善哉！吾請無攻宋矣。」（墨子公輸篇又宋梁呂氏愛類在南條務均載此事）

楚王和公輸般爲他這一種精神和氣度降服了。

「公輸般謂子墨子曰：『吾未得見子之時，我欲得宋，自我得見子之後，子我宋而不義，我不爲。』」（墨子魯問）

這可見，墨子實踐精神的感人深厚。淮南子秦族訓記「墨子服役者百八十人，皆可使赴湯蹈刃，死不旋踵。」並非偶然的。墨子貴義篇說：

「子墨子曰魯即齊遇故人，謂子墨子曰：『今天下莫爲義，子獨自若而爲義，子不若已。』子墨子曰：『今有人於此，有十人，一人耕，而九人處，則耕者不可以不怠矣。何故？則食者衆，而耕者寡也。今天下莫爲義，則子如勸我也，何故止我！』」

這又是一番實踐精神的教訓。

墨子以形勢天下的夏禹作榜樣，來刻劃自己的生活。他的一切表現，實爲實踐政治家的模範，再加他他篤實光輝的人格，足以感召後來的墨者。所以墨家的團體，整個的充滿了這種精神，後來墨者的鉅孟勝，爲陽城君守國，結果弟子死者八十三人。（註九）這種悲壯慘烈的犧牲精神，真是可歌可泣，孟子說：「當百世之上，百世之下，聞者莫不興起也，非聖人而能若是乎？」我們讀這位大聖人的書，想見其爲人，總要聞

之而興起吧？

莊子稱道墨子的人格和精神說：「墨子真天下之好也，將來之不得已也，雖枯槁不食也，才士也夫！」（莊子天下篇）

這是從莊子內心發出的話。

墨子所理想的實踐政治家，就是由他自己來作榜樣，領導後來的墨者。

五、墨子政治思想的矛盾性

韓非顯學篇說：「世之顯學，儒墨也」。我們依據上面所講墨子的思想和精神看來，墨家能够取得顯學的地位，與儒家中分天下，實在不是偶然的事。不過墨學在當時卻受到強烈的批評和攻擊，這一半是由於他的思想太激進，不能見容於貴族政治的社會裏；一半也是由於墨子的思想，還有他本身不可解的矛盾性。本節即依據這兩方面加以討論。

楊氏爲我，是無君也；墨子兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也」。（孟子滕文公下）

儒墨兩家是針鋒相對的。墨家非儒，儒家也竭力攻擊墨家。孟子站在反對派的立場來批評，自不免於意氣用事，其實墨子兼愛下說：

「姑嘗本原孝者之爲親度者，吾不視孝者爲親度與？亦欲人之愛利其親與？憲欲人之惡賊其親與？以說親之，即欲人之愛利其親也。」

這不是明明說愛父嗎？何以說，兼愛是爲無父？即使退一步說，兼愛還不能包括愛自己的父親嗎？這是很不通的論斷。原來孟子對反對派常喜作一種似是而非的批評。例如他批評許行的物價均一問題，許行明說：「鬴大小同，則價相若」這是說鬴的大小相同，則價也應相等。并不是說大鬴與小鬴同價。孟子，卻說：「巨屬小鬴同價，人豈爲之哉？」太覺可笑！這是無的放矢的批評，不足據。

儒家的荀子也是竭力攻擊墨子的。他說：

「不知壹天下，建國家之權稱，上功用，大儉約，而儉等差，官不足以容辨異，懸君臣。然而其持之有故，言之成理，足以欺惑愚衆，是墨翟宋鉅也」。（荀子非十二子）

「墨子有見於齊，無見於時。……有時而無時，則政令不施」。同上（天論）

「墨子蔽於用，而不知文」。同上解蔽【註一一】

墨子論政治建設，亟爲詳備，何以說不知壹天下，建國家之權稱？墨子尚同上說：

「天子發政於天下之百姓，皆曰：聞善而不善，皆以告其上，上之所是，必皆是之，所非，必皆非之。……上同而不下比。……意若聞善而不善，不以告其上，上之所是，弗能是。所非，弗能非，……下比而不上同者，此上之所罰，而百姓之所毀也。上以此爲賞罰，甚明察而審信」。

上下關係謹嚴，何以說不足以容辨異，懸君臣？墨子講兼愛尚同，換其所致，固然主張人類絕平等，然而此所謂平等，乃是指社會生活而言，并非指天賦的能力，也是絕對平等。墨子明明承認人類有智者和愚者的差別，所以他主張賢人去辦理政治，就是依據「自貴且智者，爲政乎愚且賤者，則治」的原則。這可見墨子有見於齊，也有見於時，既如此，也不會政令不施了。

墨子是講實用的，不過他非樂的本意，並完全由實用出發，乃是對儒家講古樂古禮的一種反動，而并以此矯正一般貴族奢侈沉湎的生活。其間雖不免於有矯枉過正之虞，然其意總善的。儒家是專談禮樂的，無怪荀子要批評墨子不知文了。（荀子所謂文當指禮樂而言）

同時代的法家，對墨家也是採取敵對態度的。管子【註一二】立政篇說：「廢兵之說勝，則險阻不守；兼愛之說勝，則士卒不戰」。

又轉非五霸霸說

「故不相害之事，不用立也。斬敵者受賞，而高慈惠之行，拔敵行受爵祿，而信衆（作者按原文作「信衆字當係兼字之誤」）愛之說……」

墨子如此，治強不可得也。」

墨子對墨家說的。法家就是一種政客，他們最投合時代的心理，倡爲富國強兵的種種策略，最受各國所歡迎。法家怕墨家思想流行，無由售其技倆，盡量向人君宣傳它的罪行，什麼「愚聖之學」「雜反之行」的銜頭，紛紛加在墨家的頭上，要「明君弗受也」。（註一三）法家本沒有什麼高深的理論，只是靠一點口辯的技術，和玩弄小聰明的權謀，去迷惑人君。所以他們決不能拿學理來批評墨家，它只能投合時代的需要，把法家的長處，和墨家的短處，比較一番，要人君去定取舍，這種膚近的攻擊，是無用武力的。後來的人，也不大注意。只有儒家的批評，最受重視。這其間的原因，大約是中國政治，自漢以後，大致都是以儒家的思想作背景的，所以，孟荀二人對墨子的批評，便視爲圭臬。這是無足怪的。作者於此不能不聲明二千年來沒有弄清楚的陳說。（註一四）

墨子的思想，是有其缺陷的。但是孟荀二人的批評，都沒有搔着癢處，莊子天下篇說：

「其道大猷。使人憂，使人悲，其行離爲人也。……度天下之心，天下不堪，墨子雖獨能任，奈天下何！」

墨子進行上最大的困難，便是他的不合人情，他要把傳統的風俗習慣，一旦一起推翻，這是極不容易的事！他既得不到上層階級的同情，所以他的政治理想，亦未見行於當時。有一次墨子獻書給惠王，惠王只稱讚他的書好，並沒有他。（註一五）墨子又曾派他的弟子公尚過游說越王，也無結果。後來到了宋國竟被當局囚禁起來。（註一六）這可見他的政治理想，到處都不受歡迎。史記孟子荀卿列傳稱墨子曾作過宋國的大夫，此事不可靠。大概墨子一生，並沒有作過官。

時代的暗潮明浪，層疊打來，墨子雖獨能任，奈天下何！這使得他的思想，不能不在時代的逆流裏，尋找避難之所，作爲他激進思想的掩護，誰知這樣一來，墨子思想的最後歸宿，不免於陷入無可解脫的矛盾性。依據上面的分析，墨子的政治思想，本是極前進而完美的，然而到最後，他卻理想一個有惑志的「天」的存在，作爲一切賞善罰惡的標準。所以他的尚同思想，推其所致，乃是上同於天，墨子尚同上說：

「天下之百姓，皆尚同於天子，而不尚同於天，則天下猶未去也。今若夫亂風苦雨，漂漂而至者，此天之所以罰百姓之不上同於天者也。」

墨子天志上又說：

「天子有善，天能賞之，天子有過，天能罰之」。

他的法治，到最後也是法天。墨子法儀篇說：

「然則奚以爲治法而可？故曰：莫若法天。（中略）既已天爲法，動作有爲，必度於天；天之所欲，則爲之，天所不欲，則止。」

墨子一面講人治，一面又有天志作主宰，一面講法治，一面卻教人法天。他反對儒家「死生有命，富貴在天」的命運論。但卻又主張「右鬼」，他認爲鬼神也有賞善罰惡的能力。這樣一來，墨子的政治思想，不幸披上很厚一層的宗教面幕，有人說墨子不是政治家，而是宗教家者，以此。他整個思想的系統，被一層宗教面幕損害太多。這裏我們不能不承認墨子的勢力雖大，能提出人所未嘗的政治理想，人所不作的勞苦操作，真是天下之好也，求之不得的才士，然而他的意志畢竟還不夠堅強，敵不過傳統觀念的束縛，和時代暗流的打擊，而妥協了。以致由熱心政治革新起點，而終於落得一個宗教家的街頭，這真是他的大大不幸。

六、結論

墨子的政治思想，雖然披上了一層宗教面幕，然而他畢竟帶給後世在思想上的成果，卻異常豐富。由上古世界史中，再沒有一個思想家，像