

中國哲學叢刊

墨學之省察

陳問梅著

臺灣學生書局印行



陳問梅著

墨學之省察

臺灣學
生書局
印行

墨學之省察 / 陳問梅著 -- 初版 -- 臺北市：臺灣學生，民 77

24,450 面；21 公分 -- (中國哲學叢刊；18)

內容：上篇，緒論 -- 中篇，墨學之系統申述 -- 下篇，墨學之疏導與評定

新臺幣 340 元 (精裝) -- 新臺幣 290 元 (平裝)

1 墨家 I. 陳問梅著

121.4/8743

墨學之省察 全一冊

著者：陳問梅

出版者：臺灣學生書局

發行人：丁文治

發行所：臺灣學生書局

臺北市和平東路一段一九八號

郵政劃撥帳號 000246618 號

電話：三二四一五六・三二一〇九七

本書局登記證字號：行政院新聞局版臺業字第一一〇〇號

印刷所：晟泰彩色印刷有限公司

地址：台北市西藏路一九九巷一七號

電話：三〇三三八九三

香港總經銷：藝文圖書公司

地址：九龍又一村連之路三十號地下後

座 電話：三一八〇五八〇七

定價 精裝新臺幣三四〇元
平裝新臺幣二九〇元

中華民國七十七年五月初版

增訂本自序

一

韓非子顯學篇稱：「世之顯學，儒、墨也。儒之所至，孔丘也；墨之所至，墨翟也。」這足以表示儒、墨均爲當時之顯學，並以孔子和墨子各爲兩家至極的人物。韓非此言，若依其下文所論看，乃是以逆詐之心，欲因此而攻擊儒、墨，否定儒、墨，以至否定一切學術、文化。唯僅就上述數句而言，乃是儒、墨並稱，並進而孔、墨並稱的。

儒、墨，以至孔、墨雖然可以並稱，雖然亦可以同時成爲顯學，然而其學之所以爲學，實在是難以同日而語的。

淮南子要略篇有云：「墨子學儒者之業、受孔子之術，以爲其禮繁擾而不說，厚葬靡財而貧民，久服傷生而害事。故背周道而用夏政。」按淮南所言，應係事實，只是墨子未能相應於儒者之業，尤未能妥善地體會孔子之術，故必因其禮之繁擾、厚葬久服之靡費與害事，而背反儒家所肯定的周道，轉而趨向於夏政。如此，墨子也就自行發展，與孔子之術歸於不

相謀，但其後却成爲相非得最爲劇烈的兩家。

墨子不了解孔子，也不能了解儒家。孔子所開創的可說是「爲仁之學」或即「踐仁之學」，而墨子則可說是「爲義之學」。僅從表面上看，爲義與爲仁，相差似乎是不會很多的。然若能了解到內裏，則必有天淵之別。其所以如此，根本因由，只在其「仁」與「義」的異質上。孔子所謂仁，乃是循周文之反省並透過心、性之自覺，而從生命中提煉出來的主體，它即是至善的心，亦即是至善的性。故就心言即是仁心，就性言亦即是仁性。反之，直就仁言，仁即是心之仁，亦即是性之仁，即所謂心、性之仁。用現在的名言來說，即是「道德主體」，亦可稱之爲「道德理性」。它是人之所以爲人——而不爲禽獸——之理據，亦即人之所以爲萬物之靈之理據。

這個仁，乃是萬德之德、萬理之理。人世間一切德，舉凡孝、悌、忠、恕、義、禮、智、信、恭、愛、敬、讓、廉、潔、堅、貞……無不爲仁所統會，亦無不爲仁所統貫。此則由於仁本爲人之精神的實在，乃是人生、人世一切的道德之源、理想之根，人生的一切道德、一切善、一切理，都是從這個仁開發出來的。所以轉就外在的一切德、一切理而言，必然地爲仁所統會、所統貫。簡言之，仁是道德主體，一切德、一切理均從仁出；而已成型的、外在的一切德，或即一切隨時表現的理，亦均爲仁所統會與統貫。故可說仁是萬德之德，或即萬理之理。

孔子體會出這樣的一個仁，便建立這一爲仁或踐仁之學，也開發了儒家學術。其後之儒

家學術即是承繼其踐仁之學而發展的。

墨子之義，並非出自人之生命或心、性，而是出於天的，出於墨子所肯定的天的。墨子所肯定的天，本是一種有意志的人格神，乃是以欲、惡表現其意志的人格神。這個作為人格神的天，其本質即是義，其意志的全幅內容亦是義。故在墨子，義是極端重要的觀念。要了解墨學，若只枝枝、節節地了解其一些零星的觀念，而不能切實地了解其義，那是不可能真了解的！

墨子之義，絕不同於儒家孔、孟之義。墨子之義是墨學諸觀念的根本觀念，諸觀念均以義為根柢。每一個觀念即是一端之義，十個觀念即是十端之義。並且，墨子之義又有特定的意義，其特定的意義即是利。但其利，並非私利、己利或個人主觀之利，而是公利，或即他利、客觀的利。

墨子肯定了這樣的一個義，即以其為出於天的一個義，並用以作為整個現實世界唯一而絕對的標準，而教人們都須盡力為義，自己亦盡力為義。

踐仁是實現仁體的工夫，乃是真正道德實踐的工夫。人有仁心、仁性，但不即表示人就真的有仁。人要真的有仁，而不只是本質上有仁，必須下實際踐仁的工夫實現出其心、性之仁，使其能落實於生活行為上。故孔子自己必踐仁，亦必教人踐仁。他一生言及仁的甚多，但卻沒有不是說踐仁或為仁的。所以仁在孔子，絕非理論的、言說的，而必只是實踐的。

由踐仁工夫以實現其心、性之仁。這就可稱之為踐仁之學。踐仁之學，其最重要的，即

有兩方面的情形：其一、是主觀的實踐，其另一是客觀的實踐。主觀的實踐，乃是個人成聖、成賢的工夫，亦即成全自我德性人格的工夫。這種實踐是最根本的。沒有主觀的實踐，或即主觀的實踐未能妥善，則是說不上客觀的實踐的。故必由主觀的實踐，先使自己真的有成，然後再擴充而真有客觀的實踐。所謂客觀的實踐，即在自己有成的基礎上，轉而用以擔負家、國、天下之任，簡言之，亦即貢獻自己於客觀的社會。若依其後的中庸之意而言，前者，主觀的實踐，即是「成己」的工夫，後者，客觀的實踐，即是「成物」的工夫。成己，所以成物。若不能先於己真所成，而侈言如何成物，不僅本末倒置，亦必然是無效的。

至於墨子，他所拈出的義，即由於其特定意義即是公利（或他利、客觀的利），所以他教人爲義，實際即是利公，（或利他、或利客觀）。爲義既是利公，而利公之極即是利整個天下。墨子的要求是，人人都能爲義，亦即人人都能利整個天下。如此，則在墨子：以爲整個天下必有利；當天下有了大利，於是便可轉利人人，人人也都有利了。換言之，亦正可說，人人都爲義，即是人人都先利公共社會，等到公共社會有了大利，然後轉利人人。於此，再簡約之，亦即：人人先利社會，社會轉利人人。這是墨子之究極的理想，是一絕對的社會主義之理想。

墨子這種絕對的社會主義之理想，必須由人人都能爲義而後才可達成。而爲義必須先利公共社會，而決不能先利自己的。人若先利自己，則依墨子而言，那不僅不是爲義，正好相反：爲不義。因此，人必須先利公共社會，才能說是真爲義。而先利公共社會，亦可說先成

就公共社會；再由公共社會轉利個人，亦可說爲成個人。

墨子此一爲義工作之進程，正好與孔子儒家相反：孔子儒家言踐仁，必由主觀到客觀，要說成就，必先成就自己，個人，然後進而成就他人，以至社會人群；而墨子之爲義工作，却只能先成就公共社會，然後再由公共社會轉而成就個人、自己。

所以踐仁與爲義之學，在進程上是相反的，難以相提並論的。

並且，墨子之義，其另一意義，又只是「功盆之利」。凡在現實上對於人們有功、有益的，亦即有現實上的好處的，都即是義。故其義必等於功盆之利，或即所謂現實之利；而決非超現實的：道德價值之利。

而孔子儒家所體會的仁，若一定要說利，則正是超現實的道德價值之利。

因而，孔子儒家的踐仁之學，若就利言，總是先利主觀一方面，然後擴而利及客觀一方面。由此以言，踐仁之學：總是先以道德價值之利利自己，使自己先得成聖、成賢，然後再推而利他人，使他人亦能成聖、成賢。而此種踐仁之學所產生的道德價值之利，其所利的或即其所成就的，乃是人類精神生活之超升與德性人格之成就。至於如墨子所主張的爲義，實在只能以現實之利利人、利公共社會，或即成就公共社會，然後再由公共社會亦以現實之利自己，個人，或即成就個人。故其所謂爲義，不論如何交相利，其相利之網無論如何周密、普遍，雙方所利的只限於現實上的好處，乃是絕不會接觸到道德價值之利，絕不可能使人類精神生活有所超升，或即德性上有所進步的。

由上所述，可見孔子儒家的踐仁之學，與墨子的爲義之學，在其作用之層次上說，實難是難以相提並論的！

同時，孔子儒家的踐仁之學，在主觀的實踐上，固然看不出與現實之利有明顯的關係，但在客觀的實踐上，則是可以包括現實之利在內的。故以道德價值之利利人、成就人，有時對於對方亦必同樣有現實上的好處。這須看當時的時機和環境而定。由此推之，孔子儒家的踐仁之學，除了以道德價值之利利社會、成就社會，原則上亦必涵現實之利在內的。就這一方面說，踐仁之學即可容攝墨子爲義工作在內。

二

墨子之爲義之學，如果撇開其天志、鬼神等那種大帽子，擱下尙同那種周密的、極權的政治機構，而單純地讓社會各階層自由運用或表現，應該是很有意義的。

因爲墨子所謂義，原本就是利，而且是現實之利，實際上亦正是經濟利益之利。爲義亦只是以經濟利益去利人而已。讓社會各階層自由爲義，亦只是讓他們自由地以經濟利益相互交利而已。這樣，就很類似於現代工商業社會中的許多行業，如金融業、合作業之吸收存款，而再貸款於人，保險業之爲人們保險等……都是社會中交互相利的行業。這種種行業所做的工作，既能利人，亦能利己。依墨子原意而言，這種種作爲當然都可以稱之爲「爲義」。於

此，似乎還可以加上兩字，稱之爲：「自由爲義」。墨子爲義之學，只有這樣，才是有利無害，結果是：大家都有利。這便是最好的。

同時，這種交互相利的事業，原則上並不限於人間社會，亦應該還可以推廣到國際社會的。推廣到國際社會，使許多的國亦成爲交互相利，藉以消弭戰爭。這固然比較困難，不易產生效果，但却不失爲正道。而墨子非攻一觀念之正面意義確實就是如此的。墨子要求大國不攻小國，各小國須聯合起來，先利大國，希望大國也能因而利小國。這樣，國際社會亦可成爲交互相利，成爲和平共存。倘若大國還不肯放過小國，則小國必須聯合起來共同對抗大國，至少亦可減少大國之攻小國。墨子之「止楚攻宋」的事，他一方面游說楚王及公輸子罷兵，另一方面也派衆多弟子爲宋守城，防禦楚兵進攻。這是一實際的例子。這當然還只具有消極的效果，消弭了那次戰爭，但原則上亦可由此而進於積極地交互相利的。

然而，墨子並不是如此，並不如我們以上所說，他的極端的想法是：要使整個天下之人都能爲義。他以爲整個天下或即整個現實世界是沒有任何標準的，而可以作爲此現實世唯一的標準的只有義，天之義。故必主張以天之義一同天下之義，讓整個天下之人都遵守其所謂天之義，爲義。爲義，即是以現實之利利公、利他、利客觀。如果能讓天下之人自由爲義，人們願意爲則爲，不願意爲時亦可不爲。如此，則亦可以有益而無害。只是墨子不如此着想。相反的，他要整個天下之人統統納入他所設想的、那個「尚同的政治機構」（包括政治組織與政治規定）之中，使所有的人都在極權的強迫之下爲義，都在前後、左右的特務監視之下爲

義：以現實之利利天下。這就難免陷入後來法家以至今日的共產黨他們的斷港、絕壁之中，而無路可通了。這是墨子所未及知的！

墨子質實、篤厚，無時、無刻不爲天下百姓憂心。他揭發了當時的許多問題，提倡了許多觀念，沒有一個不是想用以利天下的。而他自己那種「摩頂、放踵」以及「枯槁不舍」的爲義行動，也都是爲了利天下。這樣的一個思想者與行動者，而在思想的結局上却不免與韓非等列，甚至與馬克斯等列。這是多麼不幸的事呢！

三

或即由於向來儒、墨並稱，而墨子又是以兼愛稱著的，故對於墨學尚未深入省察以前，似乎是絕不可能想到墨子會有極權、專制的思想的。

而且，自從梁任公宣稱：「墨子尚同一觀念中之「天子爲民選」以後，於是就有人閉着眼睛爲墨子大唱民主之調者。又有人年輕時著中國哲學史，而盡力推崇墨子，及至晚年，應該在六、七十以後，才了解到墨子是真有極權思想的——我們的學術界這種混亂和矛盾，確實會弄得人們滿頭霧水而睜不開眼睛的！

而在這個民主與極權的兩極化的時代中，特別在中華民族十億人口受極權主義屠宰的今日，墨學有沒有極權思想，也難免不成爲一敏感的問題。

此外，還有不少重要的問題，也都促使我們正視墨學，而欲求明其究竟。

正視墨學，而欲求明其究竟，我的方法是：攔下近代人的作品，先研讀墨子原書。

墨子書文辭並不深奧，但却甚為繁瑣，一個意思本來一、兩句即可說夠，他却只怕別人不明白，重重、複複地說個不休，有點像老婆子嚼餅乾，嚼了又嚼。所以要讀完一篇，必須有很大的虛心和耐力。而且，墨子走的是「歷史的回頭路」（徐復觀先生語），書中原始宗教的氣氛很濃。當他說到天志和鬼神以至非攻那些觀念時，便有許多被近人看作「妖妄之言」者，我則稱之為「原始的粗糙」。而墨子書中這些內容，有時會使人感覺到「鬼話多端」而難以畢讀的。因此，要克服這種困難，實在須要更大的虛心和耐力。

事實上，墨子書篇幅並不多，有關墨子言、行的，主要即是由尚賢至非命等二十餘篇、前七篇之法儀等四篇，以及耕柱等五篇，全部也不過只有三十餘篇而已。而在這三十餘篇中，除了有關墨子及其門弟子的具體作為之耕柱等五篇外，就其思想方面說，亦不過十個觀念而已。這十個觀念，每一觀念，原則上都有三篇，實際亦有超過三篇的。如天志一觀念，除天志上、中、下三篇外，還有更重要的法儀一篇。亦有只剩兩篇，甚至亦有只剩一篇的。雖然有如此不同，但若依每一觀念為主來看，墨學的十個觀念都有原文，可說是相當完全的。若能了解得正確而清楚，表達得圓滿而無憾，則於墨子思想及其人格精神應該是可以相應而不至有過多的走失！

依每個觀念為主而研讀墨子書，大抵是不失為一最好的方法。通過每一觀念有關的篇章，

可以弄清楚每一觀念的內容詳情。墨學，墨子思想，總共就有十個觀念。對於這十個觀念的有關篇章，分別地加以了解，了解到每一觀念的全貌。十個觀念均作爲如此了解，逐一了解每一觀念之全貌以後，於是再進而加以分類組合，即可分別列爲四組：天志與鬼神、尚賢與尚同、兼愛與非攻，各爲一組；另則非命、非樂、節葬、節用，合爲一組。對於這四組又各依其內容標題，分爲四章、十節加以陳述。如此，便可進而着手實際寫作了。

寫成以後，即係本書中編四章之內容，今則名之爲：「墨學之系統申述」。

在分別地了解墨學十個觀念的過程中，我發現每個觀念在現實之用上均屬天意（天之意志）的要求。關於這一點，簡化了說，亦即：天意就要求人們必須實行那十個觀念的。這一點發現十分重要。因爲憑這一點，我們即可確定：墨學的十個觀念，在現實之用上必爲「天之意志」所統一，而天之意志必係十個觀念的根本觀念。並且，墨子所謂義，又是出於天的，實在即是其天之所以爲天的本質，亦正是其天之意志的全幅內容。如是，則說天之意志爲十個觀念的根本觀念，又不如說義是十個觀念的根本觀念更爲妥善。義既然可以是十個觀念的根本觀念，於是對於墨學的體系就可以說得更清楚了：義就是體，本體；十個觀念就是系，作用。墨學，墨子思想，好像一棵樹，義就是它的根柢，十個觀念就是它的根柢所顯發的枝葉和花果。而同時，這十個觀念也都成了義的確定內容，每一觀念在實質上即是義，一個觀念即是一端之義，十個觀念即是十端之義。而爲義就是實行十個觀念。實行一個觀念即是爲一端之義，實行十個觀念即是爲十端之義。此外，義又是利：功益之利，還有就是公利。（公

的利、他的利、客觀的利）。因而，爲義即是以功益之利（現實之利）利公。而利公之極，即是利整個天下。這些都是墨學之最重要的情節。

當我掌握住這些情節以後，真不知「手之舞之、足之蹈之」了！

墨子之義是出於天的，即所謂天之義，並不是出於至善的心、性的那種義。而墨子必以其天之義爲公利，這是墨子自己「公利的心靈意識」所投映的結果。墨子公利的心靈意識投映於超越世界，因而肯定了一個天之義，並賦予天之義以「公利」一意義；這在一方面，即表示天之義的普遍性爲墨子公利的心靈意識所限定，限定於公利上而別無更高的意義了；而在另一方面，亦即表示墨子之心靈意識吸納了天之義的普遍性，而與其公利的心靈意識結合而爲一。因而，墨子公利的心靈意識亦即成爲一具有普遍性的心靈意識。而普遍性必表示平等。墨子心靈意識吸納了天之義的普遍性，即爲此天之義的普遍性所硬化，而成爲一齊一、平等的心靈意識，亦即成爲一無差等的心靈意識。故荀子說：「墨子有見於齊，無見於畸。」齊，即齊一、平等之意。畸，是不齊、差等之意。因其心靈意識本身就是齊一、平等的，故所見亦只能是齊一、平等，而不可能有差等了。總之，墨子的心靈意識既然是公利的，同時又是無差等的。所以他這種心靈意識之表現：當其表現而爲具體的救世活動，即成爲一廣被的客觀精神；當其表現而決定其全部的思想、觀念，則其全部思想、觀念必具備一利公的特性，同時亦必都是優差等的。

墨子要天下所有的人都能爲義。爲義：就作用言，就是利公、利他、利客觀；就內容言，

即是實行他的十個觀念。但因為十個觀念都是優差等的，所以也就很難實行了。莊子天下篇有云：「反天下之心，天下不堪。墨子雖能獨任，奈天下何？」天下篇此言固然並非直接就墨學諸觀念之優差等言，但若就優差等而言，則應該是更為適合的。因此，墨子十個觀念是不易實現的。如此，則除非不求實現；否則，必須依仗某種特別的政治機構以強迫其實現，方有可能。而在這裏，墨子是很偏執的。他堅持那個義是「天下之良寶」，「天下有義則生，無義則死」。所以義是非實現不可的，亦即那十個觀念是非實現不可的。而其所構造的尙同一觀念中的政治機構，即是一實現其天之義的特別機構。憑藉這個機構，使整個天下之人都能上同於天之義而為義，都能在「富貴以道其前，刑罰以率其後」強制力之下為義，於是就沒有了一個人能逃於「為義」之外了。這就不能不陷於極權之境地，而無異於後來的法家與今日之共產黨的所作所爲了！

了解了上述這些較為複雜的情節，也克服了許多有關的細節上的困難，也解決了不少從中引生的問題，用文辭逐一加以表達。表達的結果，即成本書下編三章之內容，今則名之爲：「墨學之疏導與評定」。

四

本書中編與下編寫成後，即由東海大學先行印出，當時原名是「墨學研究」，並以中編

爲上編，稱之爲「墨學綜述」，下編則本名爲「墨學省察」。出版至今，不覺已二十餘年了！「墨學研究」之印行，實在只限於墨學本身的義理，至於與其有關的不少重要問題，比如墨學發生的文化背景、墨子的承紹與創發、墨子非儒的癥結、儒墨相非的是非、墨學與宗教之糾葛以及墨子的人格精神等等，其中有些是與墨子及墨學自身的，有些則由後世論者所形成的。這些問題，都應該加以疏導和澄清的。

爲此，我繼續寫了「比論墨子宗教意識之型態及其所以未成宗教的原因」，那是爲澄清墨學與宗教之混淆而作的；寫了「墨子生平考略」及「墨子書述要」，那是對於墨子本人及墨子書內容的考證，總稱之爲「墨子和墨子書」；寫了「墨學之淵源」、「墨學與周文罷敝」、「墨學與墨子精神」，那是闡述墨子之承繼、創發及墨學發生的文化背景的，總標之爲「墨學之所以形成」；寫了「墨子人格闡微」，那是爲彰顯墨子的人格精神而作。另外，又寫了「儒墨所肯定的天之所以明」、「儒墨所肯定的鬼神之所以神」、「樂與人性之和」、「厚葬久喪與人心之不安不忍」、「所以有命與不執有命」、「儒墨相非之是非問題」、「孔墨立場問題糾誣」、「仁愛與兼愛問題關謬」、「儒墨義與利之辨」，那是爲矯正歷來對於儒墨及孔墨誣謬之說而作的，總名之爲「儒墨平議」。

除「儒墨平議」已由商務印書館出版、發行外，茲將上述「墨子和墨子書」、「墨學之所以形成」合爲一編，增入原初之「墨學研究」中，列爲上編，稱之爲「緒論」，而將原列之上編改爲中編，並改稱之爲「墨學之系統申述」，原列之下編仍舊，唯改稱爲「墨學之疏導

與評定」，至於「比論墨子宗教意識之型態」及「墨子人格闡微」二者，則均列爲附錄。編定之後，即對全書詳加修訂，並改名爲「墨學之省察」。

本書所述：對於墨學，墨子本人之思想及其有關者，自信已經表達得相當完備；而墨子心靈之偏執、思想之偏滯，亦能如其分地得以彰顯。就前者言，其目的即在澄清其濁亂與混淆，回復墨子與墨學之本有面目。就後者言，並非欲因之而否定墨學，而是欲讓讀者明墨學之限度與癥結所在，藉以開展其心靈，轉向更高層次之學術精進，一如大中至正之孔、孟儒家踐仁學，則學術、文化始能真有進步與更佳的發展！

民國七十六年十二月 陳 拱 序於大度山