

## 試析墨子思想的困境

黃淑靖

### 一、前言

秦漢以來，墨家的思想體系和學派，逐漸在中國歷史舞台消失。戰國時期，曾與儒家並稱「顯學」的墨家，為何自秦漢以後漸衰，而儒家卻成了中國學術思想的主流？是因為墨家在許多方面對人性的挑戰太過苛刻？（如非、節用、節葬）還是如司馬遷所言：「儉而難遵」？墨子的思想，濃厚的「實利主義」而「利」不是人性之所最愛嗎？站在平民的立場的墨子，應該可以得到多數靠勞力生產者的支持才是，何以不能掀起一片改革風潮，卻像慧星一般的炫爛而短暫。《淮南子·脩務篇》有言：「孔子無黔實，子無煖席」，在戰國那個禮與秩序崩潰的時代中，墨子汲汲行道的心情讓人感動，只是，真的是「時不我予」嗎？

清末以來，墨學又再一次的重新被發現，研究墨子成了一股熱潮，著作之多，讓消失沈寂的墨學再度成了「顯學」。梁啟超在新民叢報上說：「今欲救亡，厥惟學墨」。國父在民族主義中也說：「仁愛也是中國的好道德，古時候最講『愛』字的，莫過於墨子」。抗戰時期，墨子刻苦，日夜不休的克難精神，使得墨子的思想成了「救國之學」。革命先烈提出：「在此神聖抗戰時期，尤宜昌明墨學…<sup>1</sup>」墨子救世的思想理論，以一個實踐家兼宗教家情懷的苦行者而言，為什麼在春秋戰國那樣的環境中無法力挽狂瀾，還遭到孟子、荀子、莊子等在許多方面的批評？這絕非只是因為「儉而難遵」，也不是只因他是「賤人之學」，而是有其思想方面的困境。本文試從墨子的幾個核心思想分析其困境所在，並探討對墨學衰微的影響，以期能明白原為東周「顯學」的墨家，為何自秦漢以後，逐漸末落的原因。

## 二、墨家思想興起的背景

錢穆先生嘗言：「先秦學術，惟儒墨兩派」。兩家思想能受到歡迎，其來有自。在先秦學術中，法家代表君主的利益發言，儒家雖然替人民講話，卻站在知識貴族的立場，而墨家則代表了多數靠勞力生產的平民大眾，顯得特別。春秋末年，政治及經濟等各方面均產生了劇烈的變動，先是封建制度漸崩，周王室東遷以後，王畿的轄地變小，周天子自身德衰力弱，不足以號令諸侯，王室諸侯離心離德，正如柳宗元在封建論所說：「周有天下裂土田而瓜分之，設五等邦，群后布履星羅，四周於天下，輪運而輻集，合為朝覲會同，離為守臣扞城。…陵夷迄於幽厲，王室東徙，而自裂為諸侯矣。…天下乖戾，無君君之心，余以為周之喪久矣，徒建空名於公侯之上耳。得非諸侯之盛彊，末大不掉之咎歟？遂判為十二，合為七國，威分於陪臣之邦，國殄於後封之秦。則周之敗端，其在乎此矣<sup>2</sup>。」墨子天志篇也形容當時的社會是「強劫弱、眾暴寡、詐謀愚、貴傲賤。」王室無力維持秩序，諸侯志在擴張併吞，貴族生活奢侈，賤貧失去生活的舞台。

社會方面，也從封閉的結構變成開放的型態。結果是「君子陵夷，小人上升」，甚至發生陪臣執國柄掌控政治的現象；社會的各階層處在一個重整的天翻地覆的狀態<sup>3</sup>。戰國時期，非出身於貴族的社會「新人」比例逐漸的增加，反映的不止是單純的階級間的流動性，更是舊有社會分化層的消失和新分化層的形成。經濟上，則是多數下階層的平民生活情況更糟。「周政既衰，暴君污吏，慢其經界，絲役橫作，政令不信，上下相詐，公田不治，故魯宣公初稅畝，春秋譏焉，於是上貪民怨，災害生而禍亂作，陵夷至於戰國，貴詐力而賤仁誼，先富有而後禮讓。」公田不治，是井田制度崩潰的寫照；貴詐力而賤仁誼，是戰國時期各集團從親密的宗室血緣關係轉為以武力軍隊謀權利的反映。先富有而後禮讓，則表示經濟利益的功利比社會人文的禮儀重要。這一切，都象徵周代的宗法封建已日趨衰微，自春秋末年經戰國時代，而以秦為終結。

從現實生活及經濟方面而言，各集團共同體的直接親密性開始轉型。以井田為基礎的共同體生活被打破了，土地私有制的形成，使庶民開始由這個共同體中脫穎而出。政治共同體的親密性轉化成了客觀化的格局，而受封建文化影

響最深的反而最難轉型（因文化傳統的負擔與使命太重），國力也最弱，例如魯國、衛國。所以做爲儒墨兩家代表性的人物，孔子與墨子都是魯國人，不能說是沒有原因的<sup>4</sup>。以封建制度爲主體的政治生命共同體既不能維持，貴族也不能隨著時代調整它的格局，正如魚脫了水般，在這樣的環境中，若非有大的格局與天縱英才，恐怕也難支撐這種變遷與崩解，於是有了孔子與墨子的先後挺身而出。

### 三、墨子及其思想困境

史記並沒有爲墨子立傳，只有在孟子荀卿列傳中附記了一段文字：「蓋墨翟，宋之大夫，善守禦，爲節用，或曰並孔子時，或曰在其後。」談的是墨子在科學及先秦各國大都同意的民生方式（連孔子也同意的），其他的，都幾乎未提。墨子姓墨名翟，雖有諸多爭議，尤其是元代以後，不過，今人的研究，大都相信墨子姓墨，是魯國人，當過宋國大夫，約生於西元前四八〇年到四二〇年左右，生長於鄒魯文化之鄉，出身於下層社會，早年曾親自參與工匠業。鄒魯地區處於泗水兩岸，物產豐足，水陸交通便利，自古是經濟、文化繁盛之地。在這種環境下，墨子除了掌握一些科學技術知識外，也接受過儒家思想<sup>5</sup>。淮南子要略所謂：「墨子學儒者之業，受孔子之術。」即是。後來他脫離直接的手工業，進入「士」的行列，他說自己「上無君上之事，下無耕農之難」（墨子耕柱），進而逐漸對儒家學說不滿，創立自己的學說體系。

其實，面對春秋末年以來的世道衰微，有識之士均努力要爲當時的社會政治經濟指出一條可行的路。孔子站在貴族知識分子的立場提出解決之道，而墨子則成了平民思想的代表，有他獨特的學術思想，獨特的組織與實踐，在先秦諸子時期；曾經影響非常廣泛，韓非子顯學篇：「世之顯學，儒墨也。」孟子藤文公下：「楊朱、墨翟之言盈天下，天下之言，不歸楊則歸墨。」呂氏春秋有度：「孔墨之弟子徒屬充滿天下。」可見當時墨家站在平民社會的立場說話曾引起廣大的迴響。

墨子和他的弟子大都是手工業者出身，對於這些飽受歧視與壓迫的庶民百姓，墨子所構思的核心理論，給予貴族統治階級極大的挑戰（兼愛、非攻、非

樂、節用…)，研究墨子的先賢許多，有論其人生哲學、有討論教育思想、政經思想、社會思想、甚至邏輯與科學思想，以現代名詞來看，墨子的才學，可以稱的上是「全方位」的大師，但是在墨子死後，墨學分裂成三，墨家就在歷史舞台退下來，胡適認為墨家銷滅的神速，其中原因雖然複雜，但是可懸揣下列的幾個原因：第一，由於儒家的反對，尤其漢興以後，儒家當道，到漢武初年罷黜百家，墨學自然沒有興盛的希望；第二，由於墨家學說之遭政客猜忌，那時戰爭激烈，各國政府多不很歡迎兼愛非攻的墨家；第三，由於墨家後進的「詭辯」太微妙了；那時代是一個危急存亡的時代，各國所需要的乃是軍人、政客兩種人才，不但不歡迎這種詭辭，並且有人極力反對<sup>6</sup>。總之，胡適所談的，就是外在的環境與自身分裂，是墨學漸衰的原因。而柳詒徵則認為墨學衰微，別有三因：一則刻苦太過，不近人情；一則互相猜忌，爭為鉅子；一則驚外循名，易為世奪<sup>7</sup>。這些都是原因，但是對於墨子思想本身的困境，討論的則太少，或者吾人可以試者在它的思想核心與體系中，找到一些答案。

(1)「兼愛」的中心說：在墨子魯問：「子墨子游魏越曰：『既得見四方之君子，則將先語？』子墨子曰：『凡入國必擇務而從事焉，國家昏亂，則語之尚賢尚同；國家貪則語之節用節葬；國家熹音湛湎，則語之非命非樂，國家淫僻無禮，則語之尊天事鬼，國家務奪侵陵，則語之兼愛非攻，故曰擇務而從事焉<sup>8</sup>。』上述引文，墨子列了十項治國之術，也就是所謂的「十論」，包括「尚賢」、「尚同」、「兼愛」、「非攻」、「節用」、「節葬」、「天志」、「明鬼」、「非樂」、「非命」，均依國家政治、經濟、社會、文化、外交的情況不同而提出來，梁啟超總結十論說：「墨學所標綱領雖有十條，其實只從一個根本觀念出來，就是兼愛。…非攻是從兼愛衍出來，最易明白不用多說了，節用、節葬、非樂也出于兼愛<sup>9</sup>。」清俞樾、張惠言都認為墨子思想的實質與根本是兼愛<sup>10</sup>。俞樾在墨子閒詁序：「竊嘗推而論之，墨子惟兼愛，是以尚同，惟尚同，是以非攻，惟非攻，是以講求備御之法」。「墨之本在兼愛」，在墨子一書中，愛人利民的話，隨處可見。「愛利家」、「愛利國」、「愛利萬民」（尚賢中）、「愛利其親」、「愛利人之親」、「愛利吾親」（兼愛下），兼愛是墨子一生本領，他之所以無煖席，竭力奔走以利天下者，就是要人都兼愛天下人之親若其親。

戰國以來，人與人、國與國、家與家之間許多的衝突爭權、奪利、戰爭、混亂，都是由於不相愛，孔子雖然講仁，但墨子為儒家的愛，仍然是有分別的，愛自己的父母，必勝過愛別人的父母，愛自己的家庭，必勝過愛別人的家庭，擴大出去，是愛自己之國必勝過愛別人之國，那麼，國與國、家與家、人與人之間，將因私利而衝突，墨子兼愛下：「藉（假使）為人之國，若為其國，夫誰獨舉其國，以攻人之國者哉？為彼者由為己也…為人之家，若為其家，夫誰獨舉其家，以亂人之家者哉？為彼猶為己也，然即國都不相攻伐，人家不相亂賊，此天下之害興？天下之利興？即必曰天下之利也<sup>10</sup>。」「今吾本原兼之所生，天下之大利者，今吾本原別之所生，天下之大害也。」墨子認為，由「兼」而生的，都是天下的大利，由「別」而生的都是天下的大害，所以墨子不明白，這樣的「利天下」之「兼」為何還反對，所以兼愛下：「…不識（明白）天下之士，所以皆聞兼而非者，其故何也<sup>11</sup>？」墨子的這番話反映了兩個事實，一是墨子認為，所有天下一切大利，均以「兼」為核心思想，二是當時，「天下之士」對墨子的理論是有所懷疑，墨子這樣的情懷，可以說是一種沒有分別心的情操，在墨子之意，從人生界看，固見人生有差別相，若從宇宙界看，那麼人生將只是平等相，所以墨子又提出「天志」的觀點來，作為他兼愛理論之張本<sup>12</sup>。他說：「天兼天下而愛之」（墨子天志）為什麼？因為「天兼天下而食焉，我以此知其兼愛天下之人也。」（墨子天志下）在墨子思想從宇宙界立論，所以主張「兼愛」，孔子是以人的立場，人的標準來講人道，所以主張「仁」，墨子以「天志」做為兼愛的根本，及一切價值的最終保證，其困境何在？

首先，「兼」，依照墨經中的解釋是代表全體的意思，所以兼愛是全體的愛，對任何人都不排斥，且沒有人我之分，沒有分別之心，「人我兩忘，視人如己」做為一個統治者，若能愛人利民，天下焉有不治之民，墨子書中，一再的以「古聖王」的親行做為佐證與說明，但是這樣的兼愛，在儒家看來，根本就與禽獸無異，為什麼？

徐復觀在中國人性論史指出：儒家談「仁」是一種體現於人的自覺意識，是人或其為人的一種本然與應然的精神狀態，推廣而言，是體現於人的群體生活、社會與政治生活裏，是人之道德生活的基礎，也是人建立文明生活的先驗

原理<sup>13</sup>，以此來看，孟子之所以激烈批評墨子的，不在於墨子所揭的「無君無父」的觀點，而是墨子講兼愛時，先劃分人我之間絕對的界限（有所異，才要有所兼），而以「實利」為取向，立下一個能平亂治世的「愛」的目標，要求人去實踐兼愛，這種立場跟儒家以人我在踐仁與本心自然流露而生的平等之愛的立場，是絕對衝突的，也因此，孟子才批判墨子說：「…天之生物也，使之一體，而夷子（墨子的門徒）二本故也」（孟子滕文公上），荀子批評墨子：「有見於齊，無見於畸。」意亦如此。

墨子從宇宙界論平等，是先預設了人我之別，也表示墨子能看清「別」是外顯的事實，但是墨子不是由「別」之中發掘「別」的根本原因，而後探究一個能在個別的本心中能自覺的道德意識，以救平或減除，因別而引發的衝突，卻從上而下，一廂情願論「天志」、「明鬼」的方式，齊一別心，使墨子只在形式上藉由外力來實踐，並不能長久，在東周明智尚未普及之時，或可得到下層勞動社會大眾的響應，但卻不能得到智識階層的認同，失去一股可以發展依靠的力量，而它企圖打破階級的改革理想，在宗法社會上，其困難可以想見。

其次，就歷史環境而言，墨子的兼愛，是一種「誤置」的理想，墨子「背周道而用夏政」（淮南子·要略訓），可見其對古聖王時期政治的嚮往，但是在遠古堯舜時期，氏族宗族制還沒有完善建立，與周代的政治環境不同，如司馬遷所言：「使天下法若此，尊卑無別也。」，周代的維持，周文的社會維持，就在於一套禮的維持，它提供了秩序，也規範了社會、政治的階層關係與人際交往的分寸，它是一個「勞心者治人，勞力者治於人」的統治者與被統治者的階層關係，在這個政治秩序裏，從階層的關係來看人彼此之間是不平等的<sup>14</sup>，荀子說：「墨子蔽於用而不知文」（荀子解蔽）就是指墨子只知兼愛的利與實用，但不知道它的真正精神所在，周公制禮作樂，即欲以禮作為人內心與外在世界的調合，墨子看重外面的實利，忽略了內在的性情，以古聖王的社會放在春秋戰國社會，只能被譏為是「烏托邦」的意識<sup>15</sup>。

勞思光先生對於墨子兼愛，也有相似的看法，直指墨學的困境在於「以平亂求治為基本目的，又以『不相愛』為『亂』之源，則本應引出較深之問題，即如：就事象一面著眼，應引出『人間衝突之客觀因素何在』一問題，就自覺心一面著眼，應引出『自覺心取何種方向乃能避免虧人自利』一問題，但墨子

不向客觀方面推究，亦不向自覺心內層反省，只扣住中間一段，欲直接轉『不相愛』爲『兼相愛』，於是此後一切理論均以此點爲中心<sup>16</sup>」。

最後，在實踐的層面上，以朱子學生公都子與朱子的一番對話可知，公都子問：「墨氏兼愛，何遽至於無父？」曰：「人也只孝得一箇父母，那有七手八足，愛得許多，能養其父無闕，則已難矣，想得他之所以養父母者，粗衣糲，食必不能堪，蓋他既欲兼愛，則其愛父母也必疏，其孝也不周至，非無父而何<sup>17</sup>？人的天生能力有限，再就親子血緣和心理原則出發，愛是有等差，雖然周文已不如從前，但是具有現實的氏族血緣的宗法基礎仍存，墨子無分親疏的兼愛，以免於戰亂的大功利，反而成爲脫離實際的理想，即使在實踐的層面上，有心，恐怕也「無力」了。

從思想上、環境上和實踐上，墨子的「兼愛」都成了他主觀善良的願望，更沒有足夠可以吸引國君的實質報酬，所以，墨學這一個多樣卻統一的思想體系，在先秦，始終是一種民間「私學」，它從來就沒有被那一個諸侯國尊奉爲「官方之學」。不僅是被墨子所經常指名批評的「好戰大國」齊、晉、楚、越的國君不喜歡墨學，就是爲墨子所扶植的弱小國家魯、衛、宋、鄭諸國的統治者，也未必對墨學表現出什麼熱情。所以當墨子專程到楚國向楚惠王獻書時，惠王口頭上贊譽說是：「良書」，但實際上卻不用其書，不聽其政，不行其道，楚大臣穆賀解釋說，墨子之道是：「賤人之所爲」，而「君王乃天下之大王，所以不能用<sup>18</sup>。」不能受到統治階級的青睞，對學術思想發展的打擊，往往是致命的。所以，若非經由內在作爲道德主體的本心能建立，否則所謂的「天下大利」仍只是純物質或經濟的，對於戰國時期的「王室大人」或「天下之大王」而言，兼愛只是破壞現有做爲統治者利益的藉口，「非攻」，停止戰爭，則是限制國家發展的機會（不論是經濟的、物質的、或權力的），而「節用」更是阻礙國家經濟發展的方法，墨子的理想，在戰國那個「貴詐力而賤仁誼，先富有而後禮讓」的時代中，因未能從根本的可貴心「仁」與實踐上首重的「禮」著手，促使，往後的一切主張都有相同的問題與困境。

(2)「天志」中心思想：墨子思想中，另外一個重要的觀念是「天志」，它是兼愛頓以發展的基本力量，墨子天志上：「故天子者，天下窮（極）貴也，天下窮富也，故於富且貴者，當天意而不可不順，順天意者，兼相愛，交相

利，必得賞；反天意者，別相惡，交相賊，必得罰…昔三代聖王，禹湯文武，此順天意而得賞也…其得賞何也？…其事上尊天，中事鬼神，下愛人…故天意…貴使爲天子，富有天下，業萬世子孫<sup>19</sup>。」墨子提出一套實踐的層次，上尊天，中事鬼神，下愛人，而「以天爲法」是天子政治的遵循依據，是天子可富且貴的賞賜者，在墨子看來，「天志」愛人，天是爲了庶民百姓的利益而造就世界萬物的，從生活環境到社會制度、國家組織，都是「天」爲百姓更好的生活而創造，墨子天志中：「以磨爲日月星辰，以昭道之，制爲四時春秋冬夏，以紀綱之，雷降雪霜雨露，以長遂王穀麻絲，使民得而財利之…爲王公侯伯，使之賞賢而暴罰<sup>20</sup>。」將「天」的仁慈藉自然與人世秩序的建立加以表現，而這個「天」又是具有主率人間賞罰的最高權威，君主也必須按「天志」行事，「天」兼有萬物，一視同仁，它的公正無私是普遍的，永恆的，「天之行廣而無私」，「天」是人類的良知和正確知識的總根源，墨子將他的思想與「天志」緊密的結合，他用來醫救時弊，改造社會的各項主張，如「兼愛」、「尚同」、「非攻」、「尚賢」等等，也都無一不來自「天志」，「尚同」是「天志」的表現，「尚賢」是古聖王取法於天的經驗，很顯然的，墨子「天志」的鋒芒所指，是貴族統治者，他把嚴格規定宗法等級的「禮」稱之爲「別」，作爲「兼愛」的對立面予以否定，把儒家說的「君臣父子」的禮治秩序說成是「國相攻」、「家相篡」、「人相賊」的混亂世界，總之，在墨家看來，當時的道德、政令、法制，都違反了「天志」，因而不合理的，需要改變<sup>21</sup>。

先秦諸子，普遍有畏天敬天的態度，但是以墨子最畏天，「尊天事鬼」，「天志」是指導自身以及他人言談和行事的標準，天志之於現實世界，就像規範之于輪匠，它絕非單純的，只是他用來約制民智未開的平民大眾的工具，因爲墨子對夏以前的文化有諸多的認識，「古聖王」在墨經中隨處可見，墨子當然知道，在商周之前，統治者已經知用「天命」作爲政權依據，如詩經：「昊天有成命，二后（文王、武王）受之…」，禹與三曲有扈氏的戰爭，均以替天行道的聲明執行，周人取代商，也認爲是天意，做爲一個周代的貴族，都要強調「敬天」、「天命不可違」。但是儒家天意的掌握形式是透過人的自助，所以周人一方面說「畏天之威」一方面體悟：「天道遠，人道邇」，周代把商代

社會性的宗教進一步擴張提升到人文的層次，孔子敬畏天命，卻寧願存而不論，把渺茫的天道放在遙遠的地方，把世人的眼光仍拉回現實的人世。

墨子以「天志」作為人世一切賞罰價值公平的最終保證，但是西周末年以來，「天」觀念的至上性，開始有了動搖，天災人禍帶來的傷亡，造成人的怨天，在農業社會中，動亂戰爭對社會經濟的破壞是巨大的，到了戰國時期，列國生存競爭，周天子的地位下降，那時已有人對天發出「天不可信」的怨言，多少世代裏「天」做為世襲統治政治的依據已經開始動搖了<sup>22</sup>，墨子企圖把已經在人民群眾中開始動搖的「天」的基礎加以鞏固，在方法上可能是錯了，因為宗教，往往是現實社會人生的投影，不過，墨子雖然提出「天志」、「明鬼」的主張，又以「非命」補足，「非命」的原因在於：「曰命者，暴王所作，窮人所術，非仁者之言也，今之為仁義者，將不可不察」，在墨子看來，命定使人失去努力的動機，使社會僵化、天下大亂，墨子的「天」是「義」的，有賞罰的，人事的努力仍有其意義，這與儒家思想相近，那麼它的問題究竟為何？

除了先前提的，戰國以來「天」的觀念逐漸動搖之外，墨子肯定一個天之「義」而建構現實世界，他所肯定的天之「義」對於現實世界而言，除了有絕對性與超越性外，也具有普遍性（從天子到庶民），而這個普遍性落實在現實世界，而成為整個現實世界所共同遵守的法儀；在這個法儀之下，現實世界中的一切人都得向它看齊，並且不能有例外，因而這個普遍性，變成可以齊一切人的個體性，齊一人間一切的層級，以前說「替天行道」，現在墨子由「天替人行道」，因為天是無分別心，人間的差等和分殊或現象，都是該仿天，這樣，墨子就不能不展現一種無等差的平等（但是墨子也不反對打破階級，從他的政治組織理論可知），於是，在它的籠罩及廣被之下，人們的個體性或差別性，以及人間的層級，也就無法維持<sup>23</sup>，但是，活在群體中的人，會因自身秉具的天份，出身背景，環境影響和個人遭遇而彼此之間有所相異，孟子藤文公：「夫物之不齊，物之情也，或相倍徙，或相什百」，人間世的繁雜多樣本然是人在人群中有所成為的情況，依現代心理學而言，人生追求的五大層次，最高的在於「自我實現」，而這種自我實現，呈現在價值方面，除了追求的過程中創造肯定自我的能力之外，在指標上，還可以包括社會的地位、經濟成

就、及生活方式的差別度，所以，有人批評墨子能證明天之所以為天，廣度是夠，但，就其深度而言，卻是不夠，其所以不夠，只在其對人之生命和心、性缺乏深切的體認<sup>24</sup>，未能透顯以至建立一心、性主體，或道德主體，儘管人我之間會有社會地位，或經濟條件等的不同，但由於人行為的表現，均有本心立其端，所以回到人本心上來說，人與人之間是相均等的，站在這個人之本心的立場上，才能做到如宋代張載講的：「民吾同胞，物吾與也…尊高年，所以長其長，慈孤弱，所以幼其幼，聖，其合德，賢，其秀也…凡天下疲癯殘疾，惇獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。」吾身充塞天地，天地由吾性而活動，一切人猶如我的兄弟，萬物就猶如我的伙伴<sup>25</sup>，由仁與本心的觀念來實踐「兼愛」—非只是外在物質經濟或形式的一那麼無論是「天志」、「尚同」或「尚賢」都可以齊一在這個本心之中實踐。

(3)「非樂」思想的發展及其蘊合的文化觀念：馮友蘭先生對於墨子的核心思想提出一個字貫穿—「利」，他認為墨子所代表的階級是對勞動和勞動成果的重視，所以墨子把「利」作為衡量一切事物的價值標準，就是和他重視發展物質生產分不開，他所謂「天下之利」的具體內容是「富」與「庶」；前者是物質財產的生產，後者是勞動力的生產，墨子要求增加物質財富和勞動力，集中地反映了當時壯大起來的手工業之階層迫切地要求發展的願望；本著這個思想，墨子反對當時奴隸主貴族一系列的行動和生活方式，所以主張「節用」、「非樂」<sup>26</sup>。

墨子的「非樂」主張，引起的爭議很多，墨子並不是反對「樂」，而是因為：「笙樂不合於治理天下的事，笙樂的有無對於國君帝王政治的良窳沒有關係，又笙樂不合於天下萬民之，利它不能解決人民的饑寒問題；徒增浪費，笙樂也會造成社會的浮華不實，墨子非樂上：「姑嘗厚措斂乎萬民，以為大鍾鳴鼓琴瑟竽笙之聲，以求興天下之利，除天下之害而無補也。」是故子墨子曰：『為樂非也！』，笙樂對於天下是有百害而無一利的，所以「天必降災」，孔子提出「移風易俗，莫善於樂」，樂用在人方面可以陶冶性情，墨子站在實利的角度否定，並不是墨子不懂笙樂，在呂氏春秋貴因篇：「墨子見荆王，錦衣吹笙，因也」高誘注：「墨子好儉非樂，錦與笙非其所服，而為之，因荆王之所欲也。」甚至禮記更說：「翟者，樂吏之賤者也。」墨子生於周文甚深的魯

國，當熟知樂，所以也因此知道周禮的繁擾而不悅，故尸子云：「繞梁之鳴，許史鼓之，非不樂也，墨子以爲『傷義』故不聽也。」（文選七命李善注引），重點在傷義，傷義，自然傷天，傷天則害人（何況人終其一生，也難奉行儒家的那套禮），所以墨子認爲「樂」不但無利於庶民的政治、經濟，且虧奪民衣食之財，樂不是不好，但是也沒有什麼好，一但過了份際，勞民傷財，是古聖王也不做的。

春秋戰國，經濟情況變遷，經濟上的兼併，與政治上的兼併駢進，范蠡三致千金，子貢結駟連騎，可以想見當時經商致富的布與貴族形成的貴富兩族相競於奢侈，而平民資產被掠日甚的情況<sup>27</sup>，漢書食貨志：「…陵夷至戰國…李悝爲魏文侯作盡地力之教，以爲地方百里，提封九萬頃，除山澤邑居三分去一、爲田六百萬畝、治田勤謹，則畝益三升，不勤則損亦如之…今一夫挾五口，治田百畝，歲以畝一石半，爲粟百五十石，除十一之稅十五石…餘百三十五石，食…衣…五人歲終用千五百，不足四百五十。」，一個農民無論如何努力或得到天助，風調雨順，頂多只能增加四倍，加上喪葬、疾病，農夫常常感到不足，所以不免有「不勸耕之心」，相較於王公大人的「厚作斂於百姓，暴奪民衣食之財」，更是雪上加霜，墨子悲天憫人，所以「非樂」（有關墨子「非樂」的思想，在墨學探微一書中有評論，可參考，此不贅述），並非墨子不知道「樂」的功用，只是墨子認爲，在下階層社會連食衣的基本需求都很難滿足的情況下，統治者是不忍心因私慾而作樂，且不合「天下之大利」、「仁者弗爲也」所以墨子說：「今天下士君子，請將欲求興天下之利，除天下之害，當在樂之爲物，將不可不禁而止也。」（墨子非樂上），對此，韋政通先生在中國哲學思想批評墨家的「非樂」中指出：「墨子之所以非樂，一在其實用原則的堅持，一在其自苦爲極的人格特質，從人類要求豐富的文化生活的立場看，墨子的這種言論，即是能獲得貧苦大眾的擁護，他也是杜塞了人類較高生活的內容要求，人必『生存』而後求『生活』，就戰國墨子之生世而言，則嫌迂闊。」面對春秋末年周文禮樂罷蔽之時，墨子要求王公大人「非樂」並沒有錯，只是，回到本文討論之初的原點，如果這一切的「民胞物與」能建立在本心自覺性的道德意識，或者將「樂」的性質與功能進行轉化或提升，或許，在實踐上的阻力與困境會少些。故牟宗三先生在歷史哲學中，評墨子說：「他

只是戰國盡物力精神籠罩下之一消極的表現，直接的反應，彼欲走一路而未成，故無所樹立，其後學轉而『俠』，正是其無所樹立之直接反應之下之直接歸屬，因此正恰好落於盡物力之精神內，其學不能傳，良有以也。」「墨子…非禮非樂節葬，因對沒落貴族之浮華言，然其對周文之根於人性之內在價值，因不能有了悟也，其言天志亦是理論的，非信仰的，其對價值不有了悟，對於人性之內在精神性不能有透徹，而只以『功用』觀點言天志，故不能表現宗教精神…彼實爲一氣的、物質的苦行家…『精神』在墨子身上始終未有反的透露，爲其質樸之氣質所淹沒<sup>28</sup>。」

#### 四、結 論

墨子的思想包括層面甚廣，以自己的才疏學淺，只能擇其一、二觀點加以試析，秦漢以來，討論墨子的仍多，東漢王充在論衡第六十七篇說墨子：「雖得愚民之欲，不合知者之心…此蓋墨術所以不傳也。」，以歷史的發展，戰國時期的政治結構與政治環境，一個大一統帝國的出現，勢必只能經由「兼併」的方式，兼併就無法「非攻」，所以連墨子都不得不承認戰爭防禦的必要，不過，站在墨子的立場，還是讓人有些感傷的，「不以成敗論英雄」對墨子的情懷及行道之心，個人仍相當感佩。

李紹崑先生曾分析墨學衰微的原因，一是墨子死後，墨家缺乏德學兼備的領袖，二是墨學忤於統治者的利益，三是墨子死後，墨學失去真傳，四是墨學不易理解，方授楚先生則認爲亦有四個原因，一是墨學自身矛盾，二是理想過高，三是組織的破壞，四是擁秦之嫌疑也<sup>29</sup>，不論是從那一個原因分析，墨子兼愛貴義利人的精神，都是不可被否定的，就其創造發明，邏輯名理之精神，是爲科學家，就其克難實踐，摩頂放踵，自苦爲極之精神，是力行家，就其尚賢尚同之精神，是爲政治家，就其兼愛明鬼尊天的精神，他可以是個宗教家，現代的社會，太多政客，太多浮華，太多的追逐，縱使不能如佛家的「諸法皆空，自由自在」，帶有犬儒精神的墨子，或許可以提供另一個思考的方向，只是，從墨子思想的幾個困境，吾人可以進行再思考，或者能跳脫墨學衰微的內在心、性的問題，重新再出發，這也是本文的目的。

（本文作者為私立衛理女中教師）

## 註釋

- 1 馮成榮，墨子思想體系研究，台北，馮同亮書坊，民國86年，頁341。
- 2 徐漢昌，先秦諸子，台北，臺灣書店印行，民國86年初版，頁27。
- 3 許倬雲，求古編，台北，聯經出版事業公司印行，民國71年初版，頁319。
- 4 牟宗三，歷史哲學，台北，臺灣學生書局，民國77年，頁110-113。
- 5 任繼愈，墨子與墨家，台北，臺灣商務印書館股份有限公司，民國83年，頁17。
- 6 胡適，中國古代哲學史，台北，臺灣商務印書館發行，民國8年初版，頁105-107。
- 7 柳詒徵，中國文化史（上），台北，正中書局，民國50年臺再版，頁363。
- 8 李漁叔註釋，墨子今註今譯，台北，臺灣商務印書館股份有限公司，民國63年初版，頁382。
- 9 崔清田，顯學重光——近現代的先秦墨家研究，瀋陽，遼寧教育出版社，民國86年，頁99。
- 10 同註8，頁116。
- 11 同註8，頁118。
- 12 錢穆，中國思想史，台北，臺灣學生書局，民國84年，頁21。
- 13 黃俊傑主編，中國文化新論——思想篇一（理想與現實），台北，聯經出版事業公司，民國72年，頁249。
- 14 同註13，頁254。
- 15 李澤原，中國古代思想史論，台北縣，漢京文化事業有限公司，民國76年，頁55。
- 16 勞思光，中國哲學史——第一卷，香港中文大學，崇基書局，1980年3版，頁237。
- 17 瀚典：／選自〔古籍三四種〕／朱子語類／朱子語類／卷第五…／公都子問好辯，1320。  
（凡瀚典：／皆摘選自中央研究院，漢籍資料庫的資料，網址：[WWW.Sinica.edu.tw](http://WWW.Sinica.edu.tw)共找到「墨子」資料816段，此為第711段。）
- 18 孫中原，墨學通論，瀋陽，遼寧教育出版社，1993年初版，頁309。
- 19 同註8，頁188-189。
- 20 同註8，頁200。
- 21 楊鶴 主編，中國法律思想史，台北，漢興書局有限公司，民國82年初版，頁107-109。
- 22 同註5，頁80。
- 23 陳問梅，墨學之省察，台北，臺灣學生書局，民國77年，頁379。
- 24 同註23，頁335。

- 25 錢穆，宋明理學概述，台北，臺灣學生書局，民國 66 年，頁 60-61。
- 26 馮友蘭，中國哲學史新編（第一冊），台北，藍燈文化事業股份有限公司，民國 80 年，頁 220-221。
- 27 史墨卿，墨學探微，台北，臺灣學生書局，民國 69 年再版，頁 110。
- 28 同註 4，頁 110-111。
- 29 方授楚，墨學源流，台北，中華書局股份有限公司，民國 46 年，頁 205-207。