《墨語》成篇時代考證及其墨家鬼神觀研究

丁四新

《墨子·耕柱》以下五篇，胡適將其明確地劃歸爲一組，欒調甫進而稱名爲《墨語》，學者多因襲之。《墨語》成篇於何時？對於此一問題的回答，乃是探究其墨家鬼神觀的一個必要前提。而學者多將其附麗於《十論》諸篇而混雜論之，以作補充之用；又有將其更置於《十論》之先者，以爲墨子早期思想、言行之實錄或所謂“原始的資料”。此二說是否的當，則不可不慎加考據和立論。而《墨語》之墨家鬼神觀有何内容，又是圍繞什麽主題展開的，以及在思想發展的脈絡中其位置如何？凡此諸問題，不但是對《墨語》内容的直接論述，而且與“墨家後學”概念之確立亦相關涉。

**一、《墨語》分類立名之由來及成篇時代考證**

**（一）《墨語》分類立名之由來：《墨子》分組及其成篇時代**

清人畢沅、汪中和孫詒讓關於《墨子》七十一篇的分類及成篇時代問題，已經形成了一個大致的看法。在實質的意義上，三氏已大略將《墨》書分爲五組，而於《親士》下七篇、《經上》下六篇之成篇時代的意見則未能統一。[[1]](#footnote-1)在清人意見的基礎上，胡適明確地提出了書分五組的説法，梁啟超繼而加以表彰、倡揚。此後，《墨子》研究風靡天下。[[2]](#footnote-2)現存《墨子》五十三篇，胡氏稱“組”，梁氏稱“類”，篇第分屬相同，而悉循今傳本卷秩。自《親士》至《三辯》，《尚賢》至《非儒》，《經上》至《小取》，《耕柱》至《公輸》，及《備城門》以下諸篇，胡、梁二氏依次區分爲第一至第五組。[[3]](#footnote-3)與孫詒讓說相較，胡氏對於第一、三組的評斷不同，[[4]](#footnote-4)梁氏又與胡氏觀點相異。[[5]](#footnote-5)二氏的看法，遂啓《墨子》現代學術研究之爭端。

繼梁、胡二氏之後，欒調甫、陳柱、方授楚等先後發表了自己的看法。[[6]](#footnote-6)欒氏將《墨子》七十一篇分爲六部，以《親士》下七篇爲《雜論》之部，《尚賢》下三十篇爲《十論》之部，《非儒》上下爲《非儒》之部，《經上》下六篇爲《墨辯》之部，《耕柱》下四篇爲《墨語》之部，《公輸》下諸篇爲《備守》之部。[[7]](#footnote-7)其所命部名，爲多數學者所襲用。與胡、梁相較，欒氏雖亦循傳本篇目次第，然在歸屬上小有不同：其一，欒氏將《非儒》上下篇單獨列爲一部，胡、梁則與《十論》同組並類；其二，欒氏將《公輸》連下，與《備城門》諸篇同部，胡、梁則上屬之《耕柱》諸篇。今案，《非儒》二篇與《十論》諸篇不類，宜單獨析爲一部，欒說可從。《隋書·經籍志》曰“《墨子》十五卷，目一卷”，又宋人所見三卷本與今傳本卷次合，則今傳本次第其所由來者久矣。[[8]](#footnote-8)今傳本《耕柱》與《大取》、《小取》同卷，《公輸》與《魯問》同卷。據此，欒氏以《公輸》入《備守》之部，殆與古人分卷之意難相吻合。不過，由於該篇在思想上與鬼神無涉，故本文使用《墨語》一名時，多就前四篇而言之。

**（二）《墨語》成篇時代諸看法述評**

欒氏等人關於《墨子》分組劃分的意見，同代及後輩學者少有更動，[[9]](#footnote-9)歐美和日本的漢學家其分法大抵相同。[[10]](#footnote-10)畢沅曾指出《耕柱》篇“並稱子禽子”，[[11]](#footnote-11)則以該篇成於禽子弟子或其後學之手。畢氏、孫詒讓又曾引《魯問》篇子墨子對魏越所言之“十義”，並以爲 “通經達權”而不可訾議的墨子本旨，[[12]](#footnote-12)則二氏以所云“十義”爲墨子思想之概括，並以該篇出自《十論》之後，此殆可推知矣。

民國以降，爭論蠭起。胡適云：“《耕柱》、《貴義》、《公孟》、《魯問》、《公輸》，這五篇乃是墨子後人把墨子一生的言行輯聚起來做的，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。”[[13]](#footnote-13)胡適的觀點有三，其一，認爲此五篇爲“墨子後人”所輯；其二，認爲此五篇乃“墨子一生的言行”之輯聚，體裁與《論語》相同；其三，認爲此五篇有許多材料比《十論》還更爲重要。梁啟超云：“這五篇是記墨子言論行事，體裁頗近《論語》。”[[14]](#footnote-14)與胡氏相較，梁氏評語較爲平實，似乎並不贊成胡氏第三點意見。隨後，欒調甫發表了自己的看法，云：“按《墨語》四篇……爲墨者記述墨子應答門弟子及時人之語，猶儒家《論語》爲記孔門之語者也。篇中記述墨子弟子，或稱名氏，或稱氏子，惟禽滑釐稱子禽子。據何休《公羊傳注》云：‘稱子冠氏上者，著其本師也，其不冠子者，他師。’則此四篇之作，當出禽子之門。”[[15]](#footnote-15)其說，孫氏《閒詁》已發其端。於《所染》“子墨子言見染絲者而歎曰”句下，《閒詁》已引何《注》爲說；又引《列子·天瑞》篇張《注》曰：“載子於姓上者，首章是弟子之所記故也。”據此，畢、孫二氏當已知《耕柱》篇爲禽滑釐弟子之作，特注中未明言之耳；所不同者，欒氏將《墨語》四篇設爲一個整體，故謂此四篇皆“出禽子之門”。又，欒氏指出：“篇（指‘墨語’四篇——引者注）中記墨子稱其弟子曰‘子’，弟子則稱之曰‘夫子’，與《論語》子汝之稱已不同。而弟子自稱吾我，亦與孔門稱名者異。”[[16]](#footnote-16)由此可知，《墨語》四篇所倚待的師生觀念已發生了某些較大變化。欒氏發見於此，實有助於嚴儒墨之别。[[17]](#footnote-17)羅根澤繼而認爲《耕柱》五篇爲墨子再傳弟子記墨子言行之作，並提供了兩條理由：其一，篇中不惟對墨子稱子墨子，對墨子弟子亦時稱子，如耕柱子、高石子、高孫子、弦唐子；其二，對禽滑釐更進而稱子禽子，故作者或爲禽滑釐之弟子。[[18]](#footnote-18)要之，羅說與欒說相合，而與畢、孫之說無違。當代研《墨》學者一般認爲《墨語》成篇於墨子弟子或再傳弟子之手，[[19]](#footnote-19)即屬於此路看法。

與畢、孫、欒諸氏之主張相對，蒙文通等另起新說，以《耕柱》五篇爲《墨》書之最先者。蒙云：

《耕柱》至《公輸》此五篇又一類。……《耕柱》等篇似《論語》、《孟子》，爲條記墨子言行，殆《墨書》之最早者。……竊謂《耕柱》五篇，於《墨書》爲最先，《親士》七篇次之，《尚賢》終《非儒》最晚。先者雜記言事以見義，次之采集言談類次之，篇爲一義，最後則以十大義爲目，綴集而敷陳之。意者，《耕柱》五篇次於《大、小取》後，而下連《備城門》諸篇，倘秦之墨所傳乎？秦之墨重行而不重言，傳墨子言行，即依最先之本以說以教，無所損益改作，而所究力者，專在守禦之事。[[20]](#footnote-20)

據蒙氏所云，此論乃伸其故友唐迪風之說。蒙氏據《耕柱》篇子墨子答治徒娛、縣子碩問之語，[[21]](#footnote-21)分墨氏爲談辯、説書、從事三派，並云三派即三墨也。[[22]](#footnote-22)所謂“三墨”，本自《韓非子·顯學》“墨離爲三”之語。俞樾曾據《十論》各分上、中、下三篇，而推測此三篇乃相里、相夫、鄧陵三家相傳之本。[[23]](#footnote-23)欒調甫云：“余疑‘十論’上篇出於秦之墨，中爲東方之墨，下爲南方之墨也。”[[24]](#footnote-24)蒙氏斥俞說爲“戲論”，而謂三墨爲南方之墨、東方之墨、秦之墨。秦之墨爲從事一派，伯夫氏、唐姑果是也；東方之墨爲説書一派，相里氏、謝子是也；南方之墨爲談辯一派，苦獲、己齒、鄧陵子是也。[[25]](#footnote-25)又據此三墨之分，蒙氏將《經上》至《小取》六篇屬之於南方之墨，將《備城門》以下二十篇係之於秦墨，將《親士》下七篇及《十論》歸之於東方之墨。[[26]](#footnote-26)從引文來看，蒙氏以《耕柱》五篇爲最早，並猜測其出於秦墨之傳。

蒙說大意，葉翰、黃建中等已先發之。[[27]](#footnote-27)楊俊光曾對近人所謂“墨離爲三”之說作了批評，認爲所謂“説書”、“談辯”、“從事”三者均是“爲義”之大務，“只是同一學派内部的不同分工”，不能據此而判定爲《韓非子》所言之“三派”。[[28]](#footnote-28)楊氏緊扣《耕柱》原文，其說有據。“説書”、“談辯”、“從事”三者雖可相分“爲義”，然而確實不含《顯學》篇所謂“取舍相反”之意。而學者徑直將此分工協作之不同看作分派之不同，則其中難免存在謬誤的可能。今補充一證，《貴義》云：“子墨子曰：世之君子欲其義之成，而助之修其身則慍，是猶欲其墻之成，而人助之築則慍也，豈不悖哉！”此正與《耕柱》篇“爲義”之三大務相環，亦乃修身成義之說。據此，可知學者以三大務爲三大派之劃分標準，殆有郢書燕説之迷妄。

蒙説頗富構想力，文字亦繁，後學者又據之演繹不絕，今特就其言以辟之。其一，彼既以《耕柱》五篇於《墨》書最先，又以篇中所言談辯、説書、從事三者爲三墨，則直以三墨起自墨子生前矣，然此與《顯學》所謂“自墨子之死也”而“墨離爲三”之語大有乖違。其二，南方之墨者，說見《莊子·天下》；東方之墨者，說見《說苑·雜言》；秦之墨者，說見《說苑·雜言》、《淮南子·修務》。三方之墨，於典有徵，——然此三方之墨即是韓非所謂“三墨”者乎？是不可以不辨。《天下》云“相里勤之弟子……鄧陵子之屬”云者，與所謂“三墨”有二者相合，——然韓非有謂此相里氏乃東方之墨者，伯夫氏乃秦之墨者乎？蒙氏以“相里勤爲東墨”而持“伯夫自應爲秦墨”之說，[[29]](#footnote-29)實出於自家臆斷，冀其或是也。其三，《天下》云：“相里勤之弟子五侯之徒，南方之墨者苦獲、己齒、鄧陵子之屬，俱誦《墨經》而倍譎不同，相謂别墨。”從句法結構來看，相里勤、五侯二人爲師徒，五侯與南方之墨者并時，相里氏與鄧陵氏相别而時有先後。[[30]](#footnote-30)據《莊》書，相里氏一派（主要爲五侯之徒）亦與南方之墨者相訾應也，[[31]](#footnote-31)如此，則何能將相里氏之墨置於“談辯”之外，而臆斷其必爲“説書”之“東墨”邪？其實，請循其本，以地域與以學行分派，本當爲二，何可輕易將二者混同起來？其四，蒙氏云：“《耕柱》等篇似《論語》、《孟子》，爲條記墨子言行，殆《墨書》之最早者。”所謂“似《論語》、《孟子》”者，本於胡、梁二氏。[[32]](#footnote-32)然而，第使甲書與乙書之體裁相似，亦不能據此由甲書之早作而斷定乙書必當早作。此二者之間實無必然聯繋。以《耕柱》等篇與《論》、《孟》相似，而推斷其爲“條記墨子言行”則可，然而據“條記墨子言行”之說進而斷言其爲“《墨書》之最早者”則不可。其實，先秦子書的形成非常複雜，《耕柱》諸篇既可能爲墨子生前言行之信實記錄，亦可能爲後人追記、增益甚至託言寄論的結果。故僅據“條記墨子言行”以立說，是無法得出《耕柱》等篇“殆《墨書》之最早者”的判斷的。相反，我們應當根據語言、文獻、思想等多種因素來推斷《墨語》諸篇的製作時代。此外，蒙氏既云“或秦墨之起稍後，非莊子所知”，則以南墨先起矣；後又云“南墨成書最晚”，則殆以秦墨先起矣。[[33]](#footnote-33)前後二語疏於照應，至於自相矛盾而不自覺也。蒙氏又將其“心得”推廣於七十一篇而求“三墨”之跡，其中或有偶合於實際者，然其大率實本自妄臆之測。

至於方授楚《墨學源流》，考證始見繁縟，然其立說尚有未必允當之處。方氏以《貴義》下四篇爲“墨家後學”的著作，晚於墨子弟子，以《耕柱》篇作於秦漢之際。[[34]](#footnote-34)方云：

第四組各篇，遲早頗不一律，但早者亦在第二組以後，蓋其言均辯而不多也。《公輸篇》文甚辯而無盈辭，視《戰國策·宋策》、《呂氏春秋·愛類篇》爲早……惟《耕柱篇》又云：“昔者夏后開使蜚蠊折金於山，以鑄鼎於昆吾，是使翁難雉乙（孫云當作益雉以）卜於白若之龜……乙又言兆之由，曰：饗矣。逢逢白雲，一南一北，一西一東。九鼎既成，遷於三國。”此以“國”“北”爲韻而句不順，王樹枬、劉師培、張純一並改“國”爲“邦”，則東邦韻也。按邦而爲國，此漢人避高祖諱改之；夏后啓作開，亦漢人避景帝諱改之也。此雖不能斷定《耕柱》爲漢景帝以後人所作，最少此一節爲景帝以後人所加，則無可疑，蓋他篇“邦”“啓”字均未改也。《耕柱篇》又有“子墨子說而召子禽子”之語，則此篇必爲禽滑釐派之後學所述者也。然則由《耕柱》至《公輸》五篇，或起於第二組以後，至漢而始完成之也。[[35]](#footnote-35)

方氏認爲《墨語》五篇的形成雖有遲早之分，然皆在《十論》之後，說與鄙意相合。不過，他疑心《耕柱》篇爲漢人著作，而以避諱爲說，殆非。篇中“夏后啓”之“啓”字作“開”，固因避諱。他篇“啓”字僅一見，見《非樂上》引《武觀》文。據《墨》書體例，《武觀》乃佚《書》。依漢人抄書通例，經書文字並不避諱。王引之曾據《太平御覽》等改“一西一東”爲“一東一西”，又移此句於“一南一北”上，而致雲、西與北、國四字兩兩協韻。[[36]](#footnote-36)劉師培等人以避諱爲說，“國”乃“邦”字之改，而邦、東爲韻。[[37]](#footnote-37)此爲一種可能。而將“一西一東”移於“一南一北”句上，以北、國爲韻，則又爲一種可能。邦、國二字，先秦俱有；郭店竹簡《老子》乙組即有“國”字，由此可知，人們不能僅據通行本作“國”，即因避諱爲說，反推簡本《老子》此字必作“邦”。[[38]](#footnote-38)而《墨子》全書作“國”字者多矣，其是否咸由避“邦”字諱所致，顯然不可一概而論。方氏依避諱之說進而懷疑《耕柱》篇爲秦漢之際或漢初著作，殊爲粗率。相反，設若此“國”字確實由避諱所致，那麽據此可以推斷該篇當不遲於漢初而作，然而無法由此斷定衹可能撰作於漢初或秦漢之際。總之，方氏以《耕柱》爲秦漢之際著作，其說殆不可信。

嚴靈峰氏曾將《貴義》與《十論》相並，列入彼所謂“本論”，而以爲《非攻上》脫文。[[39]](#footnote-39)嚴氏一方面認爲“非攻”是“貴義”，另一方面又以“‘貴義’實即‘非攻’之主要内容”，說甚不清，未足與辯。《非攻》與《貴義》二篇皆以“義”爲中心，這是毫無疑問的，然後者並非以“非攻”爲論述之根本目的。又，二篇文體不類，猶牛頭不對馬嘴。因此，嚴氏以《貴義》爲《非攻上》之脫文，其說殆流於感想之類，不足取信。

最近，鄭傑文拓展了胡適等人之說，而作了所謂詳細的考證。他說：“《墨子》中《耕柱》等5篇，是比胡適所謂的‘第二組’即從《尚賢》到《非儒》24篇（又稱《墨子》‘十論’）更爲重要、更爲原始的墨家資料。”[[40]](#footnote-40)不過，與胡氏相比，鄭氏有兩點不同：其一，將胡氏的特稱判斷變爲了全稱判斷。胡云“其中有許多”，這是特稱判斷。而“許多”一詞在漢語中其含義頗爲模糊。其二，胡氏衹用了“更爲重要”四字，鄭氏又衍生“更爲原始”一語。因此，胡適的看法比較籠統，尚在疑信之間；而將《墨語》五篇全部看作比《十論》諸篇更爲重要、更爲原始的墨家資料的觀點，則大抵出自鄭氏之意。又，鄭氏此一觀點，蒙文通其實已先說之。不過，在蒙氏那兒，構想的成分較重。鄭氏與其不同，而力圖以所謂考據來作論證。他一共提出了六條理由，其中第五條以文章及對話之長短爲據，[[41]](#footnote-41)說甚無稽，毋需置議。其第一、二、三條理由分别認爲《耕柱》等五篇多次記載了“某些人士對墨子學説的質疑”、“學生對他家學説的傾慕和對於所學内容的疑問”、“學生對於墨子的批評，甚至有反叛墨子者”，並舉出了一些例文加以評論。[[42]](#footnote-42)然而，對於墨子學説之質疑、懷疑或者批評，此即已預先承認了墨子具有了自己堅定的思想主張。且從原文來看，《墨語》五篇實已包括了《十論》所涉諸内容。因此，鄭氏用作論證而列舉的《墨語》五篇例子，它們到底是發生在《十論》思想基本形成以前，還是在其後？這不是憑藉揣測式的解釋即可輕加回答的。大概鄭氏在論證之先即已預先形成了一個基本的假定，以《十論》爲成熟時期的墨家著作，而在其成熟之前則必定有一個不成熟的時期。就目的來看，鄭氏的此一考證乃完全是爲了尋找墨子學説之初創内容；從結果來看，鄭氏以爲《墨語》五篇即是。這在其所云第四條理由中完全表露了出來：“如此等等的例子，呈現著由《耕柱》等5篇到《墨子》《十論》諸篇所承載的墨家思想學説由初步、不成熟，到複雜、成熟的發展過程。”[[43]](#footnote-43)此爲明證。不過，問題正在於這些看似“不太成熟”，甚至有違墨子“十義”之《墨語》内容，難道真的只可能先於而不可能後於《十論》而提出嗎？實際上，鄭氏已意識到了自己的觀點及其論證在很大程度上處於窘迫的境地之中。鄭云：

其六，但有一問題需要澄清。《墨子·魯問》載魏越問“既得見四方之君子，則將先語”時，墨子說：“凡入國，必擇務而從事焉。國家昏亂，則語之尚賢、尚同；國家貧，則語之節用、節葬；國家憙音湛湎，則與之非樂、非命；國家淫僻無禮，則語之尊天、事鬼；國家務奪侵淩，即語之兼愛、非攻。故曰擇務而從事焉。”墨子在此明確講到《墨子》《十論》的十大主張，那麽是否是墨子在世時，作爲墨家主導社會學説的《墨子》《十論》就已完成並且十分完善？若果如此，我們討論墨翟初創墨家學説時的最主要原始資料當爲此《墨子》《十論》。但上舉《墨子·魯問》載墨子所言祭祀目的，與《墨子·明鬼下》載墨子言祭祀的目的，已明顯看出“初創學説”與“成熟學説”的差别；《墨子·魯問》所載墨子在魯的四次言談，與《墨子》《十論》所載墨家的成熟思想學説有較大差異；並且，這樣的例子在《耕柱》等5篇與《墨子》《十論》諸篇的對比中尚多。那麽我們就有理由相信，《墨子》《十論》是由墨子、墨子弟子、墨家後學逐步完善而形成的。所以，我們討論墨子初創學説時的主要内容，當然應依據《耕柱》等5篇而不能依據《墨子》《十論》。

《魯問》篇對墨子十大主張（“十義”）做了完整而系統的概説，一般說來，應當據此推斷《墨語》諸篇出自《十論》之後。然而鄭氏的觀點與此正相反對，故自云“需要澄清”此一問題。從上述引文來看，鄭氏的辯解無非遁辭而已。《魯問》、《耕柱》與《十論》諸篇的思想差異較大，此固如是；然而，到底孰先孰後？這不是憑藉囫圇式的判斷即可隨意決斷的。首先鄭氏將自己尚處於論證之中而需要他人檢討、認可的觀點作爲一個真實的大前提來對待，並進而據來其討論相關問題，此適有障目攫金之妄。由答文來看，墨子的十大主張在《魯問》撰作的時候已是一個完整而又能應時發用的思想系統。據此可知，此種形態的“十義”說必定是成熟的；而成熟形態的“十義”說，則表明在實質的意義上《十論》已經形成。又，墨子高弟禽滑釐（亦早期弟子）本爲子夏弟子，而禽子何以後來捨儒取墨，心折於墨子之門？蓋非徒爲個人崇拜，抑亦悅於墨道故也。[[44]](#footnote-44)如果說禽子心折墨門之時，墨道尚處於初創階段，那麽在《墨語》撰作之時，則當已爲一成熟的形態。《貴義》云：“子墨子曰：古之聖王，欲傳其道於後世，是故書之竹帛，鏤之金石，傳遺後世子孫，欲後世子孫法之也。今聞先王之遺而不爲，是廢先王之傳也。”同篇又云：“子墨子南遊於衞，關中載書甚多，弦唐子見而怪之……翟聞之：同歸之物，信有誤者。然而民聽不鈞，是以書多也。今若過之心者，數逆於精微，同歸之物，既已知其要矣，是以不教以書也。而子何怪焉？”《耕柱》曰：“巫馬子謂子墨子曰：舍今之人而譽先王，是譽槁骨也。譬若匠人然，智槁木也，而不智生木。子墨子曰：天下之所以生者，以先王之道教也。今譽先王，是譽天下之所以生也。可譽而不譽，非仁也。”這些“子墨子”所言之話，都是爲了努力維護已然之“墨道”本身，而與《魯問》一段完整、系統闡述十大主張的文本正相呼應。據此，鄭氏之説殆不可從。[[45]](#footnote-45)

在日本和西方漢學界中，渡邊卓（Watanabe Takashi）、葛瑞漢（A. C. Graham）、白妙子（Brooks A. Taeko）、方克濤（Chris Fraser）和戴卡琳（Carine Defoort）等學者曾深入地考察和討論了《十論》諸篇的成篇時代問題，[[46]](#footnote-46)然而對於《墨語》諸篇的相關問題，他們幾乎皆沒有觸及或加以認真的探討。職此之故，細緻地討論《墨語》的成篇時代問題，在當前的學術背景下仍然是十分必要的。

**（三）《墨語》成篇時代略考**

《十論》諸篇，畢沅曾指出乃“門人小子記錄所聞”。觀篇中“子墨子言曰”、“子墨子曰”之語習見，此固墨子生前講説，然弟子申論之言亦於其中顯而易見。同時，由於古書成篇過程較爲複雜，其中包含了後學更進一步推衍、修飾的内容，此亦有可能。前輩學者有謂每論之下篇較爲晚出，說疑是。不過，從總體上來看，《十論》諸篇本爲墨子弟子申述之作，而主要爲了表達墨子本人的思想。至於《墨語》諸篇，單純從文體來看乃是一種記錄或記述；不過，與《十論》相比，在形式上非常零散，乃所謂“語彙”，而非論文體式。所謂“語彙”，必纂集而成。而諸語彙於篇中又各以類相分，因此各篇之編纂當在記述者身後，去墨子之死殆有數十年之久。

這裏，首先設定了《墨語》諸篇乃是對墨子生前言行的忠實記錄，而非出自後人的依托。不過，這些篇目究竟是對墨子生前言行的忠實記錄，還是出自後人的依托？乃正是一個需要討論的大問題。今略爲考證如下。

《非儒》篇，畢沅認爲非墨子本說，乃純爲弟子所造。[[47]](#footnote-47)孫詒讓更進一步，據《荀子·儒效》篇而認爲其所非者正乃“周季俗儒”。[[48]](#footnote-48)據此，則該篇成於戰國末季。孫說業已得到廣泛承認，[[49]](#footnote-49)學者少有異議。而《非儒》與《墨語》諸篇存在文本上的關聯，其例較多。例一，《非儒下》、《耕柱》篇皆有“道教”一詞，[[50]](#footnote-50)他篇俱無。《非儒下》、《魯問》篇皆有“白公”典故，他篇俱無。《尚賢下》“有道者勸以教人”、“隱匿良道而不相教誨也”，《尚同上、中》“隱匿良道，不以相教”，《兼愛下》“有道肆相教誨”，《天志中》“有道相教”。“道教”殆從所徵諸語演化而來，然已完全獨立爲一詞。例二，《非儒下》與《耕柱》篇對儒者“君子述而不作”之教皆作了批駁，[[51]](#footnote-51)他篇俱無。例三，《非儒下》與《公孟》篇對儒者“君子必古言古服然後仁”之說皆作了批駁，他篇俱無。《非儒下》：“儒者曰：君子必服古言然後仁。[[52]](#footnote-52)應之曰：所謂古之言服者，皆嘗新矣，而古人言之、服之，則非君子也。然則必服非君子之服，言非君子之言，而後仁乎？”《公孟》：“公孟子曰：‘君子必古言服然後仁。子墨子曰：昔者商王紂卿士費仲爲天下之暴人，箕子、微子爲天下之聖人，此同言而或仁不仁也。然則不在古服與古言矣。且子法商，而未法夏也，子之古非古也。”此二駁文雖觀點有異，然實相補助。《公孟》孫氏《閒詁》：“《孟子·告子》篇荅曹交曰：‘子服堯之服，誦堯之言，行堯之行，是堯而已矣。’公孟子之言同於彼。”[[53]](#footnote-53)據此可知，此正當時儒墨相辯詰的流行話題，而公孟子與“子墨子”之辯當發生在孟子同時或稍後。例四，《非儒下》與《公孟》篇皆有“君子若鍾”之譬，墨氏對此儒者之說並作了批駁，[[54]](#footnote-54)而他篇俱無。《非儒下》云“君子若鍾，擊之則鳴，弗擊不鳴”，《公孟》作“譬若鍾然，扣則鳴，不扣則不鳴”。此譬喻，戰國中晚期文獻習見。上博竹書《性情論》：“金石之有聲，弗鈎不鳴。”（後四字，郭簡《性自命出》殘）《莊子·天地》：“金石有聲，不考不鳴。”《荀子·法行》：“扣以其聲。”《淮南子·詮言》：“金石有聲，弗叩弗鳴。”據此而言，《公孟》篇此段文本不當早於《性自命出》篇之作。而此篇竹書的撰作，據筆者意見，殆與郭店一號楚墓的下葬年代相近。又，《公孟》篇云：“今未有扣子而言，是子之所謂不扣而鳴邪？是子之所謂非君子邪？”詞鋒更爲苛酷、嚴厲，已深得儒墨相詆之風。總之，據此四例可知，《墨語》諸篇當與《非儒》作於同一時期。

從《墨語》與《十論》相比較來看，前者在總體上亦當晚於後者。其一，《十論》諸篇有著重於立論者，亦有著重於駁論者，然持論猶且穩健，而無染磽薄、苛厲之風；《墨語》諸篇則好爲剽剝之論，而遣辭尖酸、刻薄，時具譏諷之意，且又多用設譬、歸謬之法，此正戰國中晚期諸子好辯時代之特徵。其例衆多，今不引。又，《墨語》專門針對儒者之駁議多見，而《十論》諸篇並未將所批駁者特指爲儒者，甚至連“儒”一字亦無。這些看法，前代學者大概已指出。除此之外，在《墨語》諸篇中，墨者具有強烈的自誇與矜辯風氣，此尤爲值得注意者。《貴義》“子墨子曰”：“吾言足用矣。舍吾言革思者，[[55]](#footnote-55)是猶舍穫而攈粟也。以其言非吾言者，是猶以卵投石也，盡天下之卵，其石猶是也，不可毀也。”此與《大取》篇“天下無人，子墨子之言猶在”同謂，將“子墨子之言”誇詡爲萬世不易之絕對真理，由此可見其一斑。孟子亦好辯，然猶且以“予豈好辯也哉？予不得已也”以自衛；[[56]](#footnote-56)至於《墨子·公孟》篇，“子墨子”則曰“告子毀，猶愈亡也”，[[57]](#footnote-57)其矜辯、標榜之跡昭然若揭矣！[[58]](#footnote-58)其二，《非命上》有所謂“三表”，中、下篇謂之爲“三法”，[[59]](#footnote-59)《貴義》“子墨子”則曰：“凡言凡動，利於天鬼百姓者爲之；凡言凡動，害於天鬼百姓者舍之。凡言凡動，合於三代聖王堯舜禹湯文武者爲之；凡言凡動，合於三代暴王桀紂幽厲者舍之。”此係以“三表”或“三法”爲基礎，而放之於言行者。不但如此，《墨語》強調“合其志功而觀焉”的觀點，相對於“三表”之“儀”而言乃是思想上的一種轉進 。[[60]](#footnote-60)《魯問》云：“魯君謂子墨子曰：‘我有二子，一人者好學，一人者好分人財，孰以爲太子而可？’子墨子曰：‘未可知也，或所爲賞與（譽）爲是也。魡者之恭，非爲魚賜也；餌鼠以蟲（蠱），[[61]](#footnote-61)非愛之也。吾願主君之合其志功而觀焉。”志功之辯，又見《耕柱》、《大取》篇，[[62]](#footnote-62)殆墨子後學之觀念，無疑。其三，在《十論》中，“十義”乃分别著重論述之；而在《墨語》中，則綜合諸義之文本多見。《公孟》載“子墨子曰”：“夫知者，必尊天事鬼，愛人節用，合焉爲知矣。”同篇記子墨子對儒者“四政”之批判，《魯問》篇又完整地載述了“十義”的系統，合此三者而言之，適足證明《墨語》當晚於《十論》而作。其四，與《非攻下》相比較，《貴義》篇白黑之辯當爲晚出。《貴義》：“子墨子曰：今瞽曰：‘鉅者白也，黔者黑也。’雖明目者無以異之。兼白黑，使瞽取焉，不能知也。故我曰瞽不知白黑者，非以其名也，以其取也。今天下之君子之名仁也，雖禹湯無以易之。兼仁與不仁，而使天下之君子取焉，不能知也。故我曰天下之君子不知仁者，非以其名也，亦以其取也。”瞽所謂不知白黑者，非不知“白”、“黑”二名之别也，乃由於不能實知此白、黑二物之分也。白黑之辯，《十論》多見，《非攻下》文最相近。《非攻下》：“今天下之同義者，聖王之法也。今天下之諸侯將猶多皆攻伐並兼，則是有譽義之名，而不察其實也。此譬猶盲者之與人同命白黑之名，而不能分其物也，則豈謂有别哉？是故古之知者之爲天下度也，必順慮其義而後爲之行。”兩相比較，《貴義》具有明顯的名辯之風。總之，《墨語》在整體上當晚於《十論》而作。

又，《墨語》諸篇有許多内容與戰國中晚期文獻相近，可以互相參證。例如，《貴義》“子墨子曰”：“今謂人曰：‘予子冠履，而斷子之手足，子爲之乎？’必不爲。何故？則冠履不若手足之貴也。又曰：‘予子天下而殺子之身，子爲之乎？’必不爲。何故？則天下不若身之貴也。”《莊子·讓王》“子華子曰”：“今使天下書銘於君之前，書之言曰：‘左手攫之則右手廢，右手攫之則左手廢，然而攫之者必有天下。’君能攫之乎？”此又見《呂覽·審爲》篇。[[63]](#footnote-63)此相證之一例也。《貴義》云：“子墨子曰：必去六辟（僻），嘿（默）則思，言則誨，動則事，使三者代御，必爲聖人。必去喜去怒，去樂去悲，去愛而用仁義。手足口鼻耳【目】，[[64]](#footnote-64)從事於義，必爲聖人。”此種以情感爲惡而必欲去之的思想，正是戰國中晚期的觀念。情欲，爲荀子同時代的學者所關注，而多以爲具有惡的意味。[[65]](#footnote-65)《莊子·庚桑楚》有所謂四六者，其一云“恶欲喜怒哀乐六者，累德也”。此相證之二例也。《貴義》云：“子墨子南遊使衞，關中載書甚多，弦唐子見而怪之……翟聞之：‘同歸之物，信有誤者。’然而民聽不鈞，是以書多也。今若過之心者，數逆於精微，同歸之物，既已知其要矣，是以不教以書也。而子何怪焉？”“關中載書甚多”，此炫博之風與《莊子·天下》篇所述惠施“其書五車”相同。“同歸”一詞，又見《繫辭下》。“精微”一詞，又見《禮記·禮器、經解、中庸》、《韓非子·說疑》、《荀子·賦篇》，另外《莊子·秋水》有“夫精，小之微也”之語。此相證之三例也。《公孟》云：“公孟子戴章甫……昔者越王勾踐剪髮文身以治其國，其國治。”《莊子·逍遙游》：“宋人資章甫而適諸越，越人斷髮文身，無所用之。”二文互相參證，此四例也。[[66]](#footnote-66)《魯問》曰：“今有人於此，竊一犬一彘則謂之不仁，竊一國一都則以爲義。”《莊子·胠篋》：“彼竊鉤者誅，竊國者爲諸侯，諸侯之門而仁義存焉。”同書《盜跖》：“小盜者拘，大盜者爲諸侯，諸侯之門，義士存焉。”郭店簡《語叢四》：“竊鉤者誅，竊邦者爲諸矦。諸矦之門，義士之所存。”此相證之五例也。《魯問》篇記魯之鄙人吳慮反對墨氏空言“義”道，而主張“冬陶夏耕”之法；子墨子作了辯駁，並云：“故翟以爲雖不耕織乎，而功賢於耕織也。”此種勞心、勞力之辯，又見於《孟子·滕文公上》，此殆當時諸子亟待辨明的一大思想問題。吳慮自比於大舜，而其說與神農學派相合。墨氏駁吳慮，正與孟子辟許行相同。[[67]](#footnote-67)二文相互參證，其例六也。此外，《貴義》篇日者之說，殆爲戰國末季或秦漢之際的數術思想（考證見後）。而據此七例言之，《墨語》作於孟莊並時及其後，當無疑問矣。

總之，根據以上三個層面的考證，與通常的看法相反，可以斷定《墨語》諸篇（特别是前四篇）恰恰不是墨子早期思想的材料，而是孟莊並時及其後之墨者言論的匯集，且主要反映了墨家後學的思想。篇中所謂“子墨子曰”者，亦當主要爲依托之言：[[68]](#footnote-68)或係對儒者的呵斥，或係對“弟子”的釋疑，或係對諸侯大夫的勸説。當然，這裏並不否認許多對話可能具有托放之本跡，亦不否認墨子後學思想的演進乃是以墨子本人的思想爲基礎的，這是由“墨者”的身份自身所決定的。因此，一方面我們應當將《墨語》主要看作墨子後學的著作，另一方面又應當區别墨子本人與其後學的思想，以及慎重處理二者的關係。而學者多將《墨語》五篇直接看作是對墨子本人言行之忠實記錄的流行看法，則皆失其本真而不可爲據。

**二、墨家鬼神觀：子墨子對儒者、日者的辯駁**

**（一）“子墨子”對儒者的辯駁及其鬼神觀**

在《十論》及第一卷七篇中，“儒”字未曾一見，對儒者幾乎未作點名式的直接批評。唯一的例外，見於《三辯》篇程繁與墨子的問答。從是篇來看，程繁近於墨家。孫詒讓則以程繁爲“兼治儒墨之學者”，[[69]](#footnote-69)蓋兼《公孟》篇而言之。在《公孟》篇中，程子與墨子發生了兩次辯論，從語境來看，程子乃墨子之論敵，而當爲儒者。[[70]](#footnote-70)

墨氏“十義”本於救天下之弊亂、興天下之大利，“得見四方之君子”（王公卿大夫等）而游說、倡導之。[[71]](#footnote-71)而墨子之道，本非針對儒者而故意立異所致。然而《墨語》諸篇一改《十論》的立說方式，“子墨子”以一個好辯者的身份出現，尤好剽剝儒者之論，且將《十論》所批評的許多觀點專加之於儒家頭上。通過辯論，尤其與儒者的辯論來顯示墨家的鬼神觀，這是《墨語》諸篇的一個重要特徵。與“子墨子”辯難的儒者有巫馬子、公孟子和程子三位。在《墨語》中，“子墨子”對儒者鬼神觀等的辯駁主要表現在四個方面。

其一，批駁儒者的“四政”說，將“四義”理解爲一個系統，其中鬼神之有無及神明性問題乃其辯難之核心。在《公孟》篇中，子墨子謂程子曰：

儒之道足以喪天下者，四政焉。儒以天爲不明，以鬼爲不神，天鬼不說，此足以喪天下。又厚葬久喪，重爲棺椁，多爲衣衾，送死若徙，三年哭泣，扶後起，杖後行，耳無聞，目無見，此足以喪天下。又弦歌鼓舞，習爲聲樂，此足以喪天下。又以命爲有，貧富壽夭、治亂安危有極矣，不可損益也。爲上者行之，必不聽治矣；爲下者行之，必不從事矣，此足以喪天下。

此四者，儒家皆願其實行於天下國家，故謂之“政”。不過，在墨氏看來，此“四政”乃儒者一家之私政；若必欲推而行之，則“足以喪天下”。儒者否认天鬼具有神明之功，否認天鬼能夠出言發令，此一政也；主张厚葬久丧，此二政也；主張“習爲聲樂”，此三政也；執持有命之說，認爲貧富壽夭、治亂安危人無能損益之，此四政也。子墨子與此相反，主張鬼神具有神明之作用，主張節葬短喪、非樂、非命的觀點。當然，這些觀點，在《明鬼》、《節葬》、《非樂》、《非命》篇中皆作了深入的論述。[[72]](#footnote-72)不同的是，此段《公孟》篇文本將批駁的對象特地指向了“儒者”。又儒者的“四政”與墨家的“四義”相對，而各皆構成了一個有機的觀念系統，且“鬼神”居於其思想系統之核心位置上。在《十論》諸篇中，此一思想結構卻並不明晰。

其二，揭露、駁斥儒者思想主張的荒謬與自相矛盾之處，特别對“無鬼神”與“必學祭祀”二點作了諷刺、批判，認爲二者在根本上是相衝突的。《公孟》篇云：“公孟子曰：‘無鬼神。’又曰：‘君子必學祭祀。’子墨子曰：‘執無鬼而學祭禮，是猶無客而學客禮也，是猶無魚而爲魚罟也。’”在墨氏的宗教信仰系統中，凡祭祀必主鬼神；無鬼神而爲祭祀，這是妄謬的。從“禮”及“祭祀”的本源來看，二者本因敬畏鬼神而起。[[73]](#footnote-73)在戰國時期，以鬼神爲中心的宗教信仰依然在社會的各個階層廣泛流行。墨氏的鬼神觀即依托於此一宗教背景。如果有人同時主張“無鬼神”與“必學祭祀”之二觀點，那麽在墨家看來，這一定是荒謬、悖亂的。而“子墨子”對於儒者的批判可能隱含了更爲鋒利的潛臺詞：若已認識到“無鬼神”而“必學祭祀”是悖亂的，然而仍然堅持此二觀點的話，那麽儒者所謂祭祀活動要麽流於虛無化，要麽陷入詐僞的境地。而一個不以“真”作爲基礎的生活世界，遲早是要幻滅的。故子墨子謂儒者之道“足以喪天下”，而此其根本也。不過，儒者所謂“無鬼神”又曰“必學祭祀”之說真的荒謬絕倫，或幾至於喪滅天下的嗎？抑或是墨家的宗教觀本身即在信仰認識上具有内在的缺陷呢？這是一個比較複雜的問題。從觀念演進的角度來看，公孟子所謂“無鬼神”而又“必學祭祀”的思想，正與荀子觀點相契合。[[74]](#footnote-74)然則公孟子此觀點或當爲荀子思想的一種曲折的表達。[[75]](#footnote-75)

與鬼神之有無問題緊密相關，鬼神之神明性問題，即鬼神是否具有無所不明知的超能，是否能夠徹底實行賞善罰暴的作用，這是以公孟子、巫馬子爲代表的儒者與子墨子之間發生劇烈衝突的又一個重要問題。是則鬼神實有，否則鬼神或無。而公孟子既主張“無鬼神”，則“無祥不祥”爲其必然的推論。《公孟》云：“公孟子謂子墨子曰：‘有義不義，無祥不祥。’子墨子曰：‘古【者】聖王皆以鬼神爲神明，[[76]](#footnote-76)而（能）爲禍福，執有祥不祥，是以政治而國安也。自桀紂以下，皆以鬼神爲不神明，不能爲禍福，執無祥不祥，是以政亂而國危也。……此言爲不善之有罰，爲善之有賞。’”“祥”，徵兆。“祥”與“不祥”對文，乃特指吉祥；“不祥”，凶徵也。祥、不祥被認爲降自鬼神（特别是帝、天），乃自上古相傳的宗教觀念。《尚書·洪範》有“休徵”、“咎徵”之說，[[77]](#footnote-77)與此相類。公孟子認爲在人類及其依存的世界中，治亂衹與義、不義緊密相關，並不存在所謂祥、不祥的問題。因此，他否認了鬼神的神明作用，而認爲禍福並非出自鬼神。在《明鬼下》篇中，墨子已對此看法作了嚴厲的駁斥，其說本不新穎。不過，較爲特殊的是，公孟子在此將“有義不義”與“無祥不祥”相並列，表明這是兩種政治觀念（“治亂”）的根本對立，彼此難以調和。值得注意的是，相對於《十論》而言，《墨語》諸篇“義”的觀念得到更進一步的重視，《貴義》篇有“萬事莫貴於義”的説法。然而，墨氏並不因此而放棄“鬼神明知”的主張，以此可見其根柢。

巫馬子否定鬼神之神明，則與公孟子有所不同。《耕柱》云：“巫馬子謂子墨子曰：‘鬼神孰與聖人明智（知）？’[[78]](#footnote-78)子墨子曰：‘鬼神之明智（知）於聖人，猶聰耳明目之與聾瞽也。……九鼎既成，遷於三國……夏后殷周之相受也，數百歲矣。使聖人聚其良臣與其桀（傑）相而謀，豈能智（知）數百歲之後哉？而鬼神智（知）之。是故曰：鬼神之明智（知）於聖人也，猶聰耳明目之與聾瞽也。’”[[79]](#footnote-79)按照《十論》所顯示的墨子思想系統，鬼神與聖人明知之高低、優劣本不待言，然而巫馬子卻偏偏在此追問了一個在墨者看來“不可謂知類”的傻問題。[[80]](#footnote-80)據此可知，巫馬子本以“聖人”的地位超越了“鬼神”，然而墨者有鑒於儒者高擡“聖人”地位的做法，而著力予以呵斥之和貶損之。“子墨子”曰“鬼神之明知於聖人，猶聰耳明目之於聾瞽也”，其設譬、對比何其鮮明而強烈！不過，推尋《墨》書《十論》之“聖人”作用，[[81]](#footnote-81)並以其與巫馬子所言者相比較，可知二者雖同名而異實，猶二家以孔丘、墨翟二聖彼此相非也。墨氏對於任何超越“鬼神”地位的“聖人”觀念加以呵斥、詆毀，而儒家則相反，正是通過對“聖人”在宇宙中地位的擡舉，從而在一定程度上貶抑了“鬼神”作用，[[82]](#footnote-82)甚至將其虛無化的。孔子的鬼神觀以“敬慎”爲核心，所謂“敬鬼神而遠之”、“子不語怪力亂神”是也，[[83]](#footnote-83)然未曾將聖人與鬼神齊等。至於孟子，猶在“生民”之類中來推崇“聖人”，所謂“自生民以來，未有孔子也”。[[84]](#footnote-84)而巫馬子則在此將“聖人”與“鬼神”相比類，暗示“聖人”之“明知”可以超越“鬼神”。由此推斷，巫馬子之“聖人觀”當出於孟氏之後。

其三，批判儒者“命”、“學”並重的思想，認爲二者相互抵觸。《公孟》云：“公孟子曰：‘貧富壽夭，齰（錯）然在天，不可損益。’又曰：‘君子必學。’子墨子曰：‘教人學而執有命，是猶命人葆而去亓（其）冠也。’”如果說在鬼神之有無及神明性問題的辯難中，墨者尚處於被動反擊一方的話，那麽對於“命”觀念的批判，[[85]](#footnote-85)則一直居於主動攻擊的一方。“命”的觀念不自儒家始執之，不過孔子師弟確實重視此一觀念，並有反復説教。[[86]](#footnote-86)在墨者看來，公孟子主張有命，並以其否定鬼神之有，這是不可容忍的。《非命》篇“執有命者以雜於民間者衆”云云，乃並非專門針對儒家而言；而《公孟》篇則集中以儒者爲辯駁對象，此殆係儒墨互詆至於異常激烈之勢的反映。在子墨子看來，“有命”與“必學”具有不可兩立的矛盾。這種將對手所主張的命題構設爲彼此矛盾，從而予以揭露、歸謬的批判手法，爲墨家後學所慣用。[[87]](#footnote-87)不過，在墨者看來自相矛盾的此一對觀念，在儒者看來則未必矛盾。這裏體現了儒墨在理解世界的過程中，存在兩種思維邏輯（形式的與辯證的）的對立。

其四，儒墨是非之爭的一個焦點，即是圍繞喪祭之禮展開的。喪祭之禮也即是如何對待鬼神的問題。從雙方思想鬥爭的實際來看，這一問題主要涉及如何處置隨葬品的厚薄及喪期的長短兩個方面。在《節葬》等篇中，墨子已作了許多相關論述。在《公孟》等篇中，則著重辯論了重喪（比如父母之喪）是應當以“久喪”（三年之喪）還是以“短喪”（三月之喪）之制來實行之的問題。據喪禮，君、父母、妻、後子死則服喪三年，伯父、叔父、兄弟死則服喪一年，族人死則服喪五個月，姑、姊、舅、甥死則服喪數月。無喪之時，則習樂。而所謂習樂，在很大程度上也是爲了服務於喪祭之禮。公孟子以此喪制爲是，而墨者則非之。《公孟》云：

子墨子謂公孟子曰：“喪禮，君與父母、妻、後子死，三年喪服，伯父、叔父、兄弟期，族人五月，姑、姊、舅、甥皆有數月之喪。或以不喪之閒誦詩三百，弦詩三百，歌詩三百，舞詩三百。若用子之言，則君子何日以聽治？庶人何日以從事？”公孟子曰：“國亂則治之，國治則爲禮樂。國治﹤貧﹥則從事，[[88]](#footnote-88)國富則爲禮樂。”子墨子曰：“國之治，【治之故治也】；[[89]](#footnote-89)治之廢，則國之治亦廢。國之富也，從事故富也；從事廢，則國之富亦廢。故雖治國，勸之無饜，然後可也。今子曰‘國治則爲禮樂，亂則治之’，是譬猶噎而穿井也，死而求醫也。古者三代暴王桀紂幽厲，薾爲聲樂，不顧其民，是以身爲刑僇，國爲厲虛者，皆從此道也。”

在與公孟子的問難中，子墨子以對於生人之利的關切爲目的。儒者根據親疏關係及尊卑等次的不同而制定出不同的喪制，以與人情之差别相配合。墨氏亦知死者生前有所謂“位”（包括倫理角色、社會等級等）的差别，並不一般地反對喪禮，然而墨者以生者之利爲樞紐，從總體上強烈反對儒者的久喪觀念，而欲將喪期改爲一律齊等，所謂“三月之喪”是也。“君子何日以聽治？庶人何日以從事？”子墨子對公孟子的此一詰難，在戰國時代交戰頻仍的險惡形勢下顯得十分有力。君子（以位言）必須治理國家，庶民必須從事體力勞動，這是非常淺顯、必要的道理。從對話來看，公孟子對此並不反對。二者爭辯的焦點在於：久喪是否會妨害上之聽治、下之從事，從而有礙於國家富強的？對於此一問題，公孟子以“國治則爲禮樂，亂則治之”的觀點應答之；而子墨子則繼以“國之治，治之故治也”、“國之富也，從事故富也”駁斥之。此所謂循果索因、求其本源之言，而辯論當然以子墨子的勝利而告終。

對於“三年之喪”的問題，公孟子與“子墨子”之間還展開了二場辯論。其一，公孟子借“子以三年之喪爲非”，而認爲墨氏“三日﹤月﹥之喪亦非也”，“子墨子”則以“是猶倮謂撅者不恭也”反駁之。[[90]](#footnote-90)公孟子之推理與孟子“五十步笑百步”之譬有相仿之處；[[91]](#footnote-91)不過，此非彼是。蓋設譬、類比之是非，不徒形式上之相肖，亦與每一陳述之真假及依賴的整體知識背景相關。公孟子將“三年之喪”與“三月之喪”同是同非，在主張以生人之利爲樞紐的墨氏看來，則顯然大謬不然。因此“子墨子”譏評公孟子之推理，猶如裸者以自己與撅者同等不恭一樣荒謬。其二，“子墨子”借公孟子效嬰兒慕父母之行，而譏諷儒者識見之愚。公孟子問：“三年之喪，學吾【子】之慕父母。”子墨子答：“夫嬰兒子之知，獨慕父母而已。父母不可得也，然號而不止，此亓（其）故何也？即愚之至也。然則儒者之知，豈有以賢於嬰兒子哉？”[[92]](#footnote-92)“三年之喪，學吾子之慕父母”，本孔子之教。[[93]](#footnote-93)至孟子宣揚“大孝終身慕父母”之說，[[94]](#footnote-94)則與墨氏之教對比更爲強烈。公孟子所謂“學吾子之慕父母”包括二層含義，一者，“三年之喪”與“三年始免於懷”相應，故當學之、法之；二者，爲三年之喪者應當像嬰兒對父母那樣情感自然、真實，專一而持久。墨氏的批評則專揀一端，譏儒者之喪禮愚若嬰兒子之知：若嬰兒子之知者方“獨慕父母”，行三年之孝道。“子墨子”對於儒者作如此之譏諷、批評，乃與其有關生死、人鬼的認識密切相關。《大取》：“鬼，非人也；兄之鬼，兄也。”《小取》：“人之鬼，非人也；兄之鬼，兄也。祭人之鬼，非祭人也；祭兄之鬼，乃祭兄也。”“人”、“鬼”之分，屬於名實之辯的範圍；“兄”與“兄之鬼”的聯繋及“祭鬼”的問題，則與由信仰觀構成的知識世界密切相關。“子墨子”既由前者辛辣地諷刺了執死鬼爲生人、“送死若徙”之喪的妄謬，又由後者申述了“明鬼”之論。《非儒下》：“其親死，列尸弗斂，登屋窺井，挑鼠穴，探滌器，而求其人焉。以爲實在，則戇愚甚矣；如﹤知﹥其亡也，[[95]](#footnote-95)必求焉，僞亦大矣。”或譏其憨愚，或斥其僞誕，與本文子墨子呵斥公孟子之說正相承第。不過，儒者是否承認墨氏的此一指責，則由於成心不同而是非各異也。[[96]](#footnote-96)

“節葬”本爲墨子“十義”之一，而《節葬》三篇即是爲了反對“厚葬”之風而專門寫作的，然而在《墨語》諸篇中，卻未見特别維護此一觀點的文本，這是一種很不尋常的現象。[[97]](#footnote-97)而爲何會有此一現象發生，難道僅僅因爲墨子在《十論》中對“厚葬”已作了特别批評，故在《墨語》諸篇中即沒有再作更進一步批駁之必要嗎？這是一個值得重視與探討的問題。《墨子》卷十一《大取》曰：“義可厚，厚之；義可薄，薄之，謂倫列。德行、君上、老長、親戚，此皆所厚也。爲長厚，不爲幼薄。親厚，厚。親薄，薄。親至，薄不至。……聖人之法，死亡（忘）親，[[98]](#footnote-98)爲天下也。厚親，分也，以死亡（忘）之。體渴（竭）興利，有厚薄而毋倫列之興利。”從這段詞典式的文本來看，墨氏一方面對生者而言有所謂厚薄倫列之分（同時對薄道作了底綫的限定），親在則“厚親，分也”；另一方面對死者而言，又主張“死忘親”的薄葬短喪，並謂之爲“爲天下”的“聖人之法”。此種觀念，無疑不是生死貫通一體，而是别爲二途的。此殆爲墨子後學發展出來的觀點。[[99]](#footnote-99)不過，此種對待生死互相異路的觀念是否足以取信於人，乃是一個大疑問。與上引《大取》文相應，《孟子·滕文公上》墨者夷之的觀點與之近似。夷之厚葬其親的行爲在受到了孟子的批評之後，引儒典《書·康誥》“若保赤子”爲自己作辯護，認爲這就是墨氏“愛無差等，施由親始”之意。[[100]](#footnote-100)父母對赤子之愛可謂深厚至極，夷之以此設譬，以作爲厚葬其親的辯辭，可謂十分巧妙。[[101]](#footnote-101)然而由此正可見墨者夷之其實亦改變了墨子“節葬”之教，而融合了儒家思想，認爲“厚葬”是合理的。相對於《大取》篇“厚親，分也”之說，夷之“厚葬其親”之事及借儒家“如保赤子”之教爲說，則更爲變化，作了更大程度的突破。同時，夷之以“厚葬其親”爲當然之事，與《公孟》篇很少駁斥“厚葬”觀念相互應合。大概在戰國中期偏後，與孟子同時，墨家後學興起了一股修正墨子主張的思潮。這股思潮試圖在墨子所主張的基本原理之下，吸納傳統的價值觀念（同時亦爲儒家所肯定），甚至採納個别異己的觀念，從而在一定程度上變更了“十義”的内容。

**（二）“子墨子”與“日者”辯移徙禁忌**

司馬談《論六家要旨》列“陰陽家”爲“六家”之一，《漢書·藝文志·諸子略》則釐爲“九家”之類。“陰陽家”本漢人所立名目，從《要旨》及《諸子略》來看，其大旨在於“歷象日月星辰，敬授民時”、“序四時之大順”（“春生夏長，秋收冬藏”），然亦因之而演生禁忌、小數之屬。[[102]](#footnote-102)又《藝文志·數術略》云：“數術者，皆明堂羲和史卜之職也。史官之廢久矣，其書既不能具，雖有其書而無其人。《易》曰：‘苟非其人，道不虛行。’春秋時，魯有梓慎，鄭有裨竈，晉有卜偃，宋有子韋。六國時，楚有甘公，魏有石申夫，漢有唐都，庶得麤觕。蓋有因而成易，無因而成難。故因舊書以序數術爲六種。”可知“數術家”與“陰陽家”既有同源者，亦有交叠者。《藝文志》分“數術”爲六家，“五行”其一也，曰：“五行者，五常之形氣也。《書》云：‘初一曰五行，次二曰羞用五事。’言進用五事以順五行也。貌、言、視、聽、思心失，而五行之序亂，五星之變作，皆出於律曆之數而分爲一者也。其法亦起五德終始，推其極則無不至。而小數家因此以爲吉凶，而行於世，寖以相亂。”所謂五行家，由三部分組成，其一爲漢世儒者五行徵候之說，參見《漢書·五行志》；其二爲陰陽家（“五德終始”一派）之末流；其三爲推演人事吉凶的小數家。所謂“日者”，殆入第三。

褚先生補作《史記·日者列傳》云：“孝武帝時，聚會占家問之，某日可取婦乎？五行家曰可，堪輿家曰不可，建除家曰不吉，叢辰家曰大凶，曆家曰小凶，天人家曰小吉，太一家曰大吉。辯訟不決，以狀聞。制曰：‘避諸死忌，以五行爲主。’人取於五行者也。”此以“占家”爲說，而會聚五行、堪輿、建除、叢辰、曆、天人、太一七家，以稽“某日可取婦乎”之疑。《藝文志·數術略》咸入“五行”一類，[[103]](#footnote-103)則《日者列傳》所敍諸占家殆在不同程度上皆採用了五行說。而此所謂“占家”，亦可稱曰“日者”。“日者”亦即占稽某日行事吉凶之“占家”。[[104]](#footnote-104)

“日者”之專名，先秦傳世典籍僅見於《墨子·貴義》篇。該篇云：

子墨子北之齊，遇日者。日者曰：“帝以今日殺黑龍於北方，而先生之色黑，不可以北。”子墨子不聽，遂北，至淄水，不遂而反焉。日者曰：“我謂先生不可以北。”子墨子曰：“南之人不得北，北之人不得南，其色有黑者，有白者，何故皆不遂也？且帝以甲乙殺青龍於東方，以丙丁殺赤龍於南方，以庚辛殺白龍於西方，以壬癸殺黑龍於北方，若用子之言，則是禁天下之行者也，是圍心而虛天下也。子之言不可用也。”

“日者”所云禁忌之方，子墨子亦通曉，其說殆於當時已流行，而爲日者所據耳。子墨子在壬、癸之日北往齊都臨淄，路遇一名日者。日者認爲此日不宜北往，其原因有二，一者“帝以今日殺黑龍於北方”，二者墨子之“色黑”。後子墨子果然不遂而返，於是日者的預言得到了應驗。日者據此以自炫，由是子墨子作了反駁。當日，由於某種不可抗拒的外力作用，導致了南人無法北往、北人無法南來情況的發生。在子墨子看來，此固事實也；然而在南來北往的人群中，各皆有面黑、面白者，[[105]](#footnote-105)何以北往之面白者不可以北，而南來之面黑者不可以南？子墨子以此辯駁與追問，對十分荒謬的日者之說作了無情揭露！他還進一步認爲，若採用日者之說，即等於禁止了人們的往來，圍困了人們行動自主的意願。從實際效果上來看，此必然導致路絕行人、天下虛空的境地。[[106]](#footnote-106)由此來看，日者之說顯然不可採用。

此日者之說，學者疑爲所謂龍忌。《淮南子·要略》云：“操舍開塞，各有龍忌。”[[107]](#footnote-107)許《注》：“中國以鬼神之事日忌，北胡、南越皆謂之請龍。”孫詒讓引《要略》及許《注》，並案曰：“此日者以五色之龍定吉凶，疑即所謂龍忌。許君‘請龍’之說，未詳所出，恐非古術也。”《閒詁》又曰：“此即古五龍之說，《鬼谷子》‘盛神法五龍’，陶弘景《注》云：‘五龍，五行之龍也。’《水經注》引《遁甲開山圖》云‘五龍見教，天皇被及’，榮氏《注》云：‘五龍治在五方，爲五行神。’《說文·戊部》云：‘戊，中宮也，象六甲、五龍相拘絞也。’義並同。”[[108]](#footnote-108)劉文典移以注《要略》，[[109]](#footnote-109)何寧《集釋》又引《後漢書》卷六十一《周舉傳》及《注》，以解許《注》“中國以鬼神之事日忌”文。[[110]](#footnote-110)《傳》云：“太原一郡，舊俗以介之推焚骸，有龍忌之禁。至其亡月，咸言神靈不樂舉火。”《注》：“龍，星，木之位也，春見東方。心爲大火，懼火之盛，故爲之禁火。俗傳云子推以此日被焚而禁火。”《論衡·難歲篇》：“俗人險心，好信禁忌。”黃暉《校釋》：“‘忌’，宋本作‘龍’，朱校元本同。按：作‘禁龍’是也。《淮南子·要略》云：‘操舍開塞，各有龍忌。’‘禁龍’猶言‘龍忌’也。”並引《墨子·貴義》文爲證，云：“蓋即移徙家禁龍之術。”[[111]](#footnote-111)

據諸引文，古人所謂“龍忌”有三說，其一“龍”從“星象”言，與“寒食”之俗相關，見《周舉傳》；其二“龍”爲“五龍”，與五行說相關，見《貴義》、《說文·戊部》等；其三與夷俗相交通而言，見《要略》許《注》。

《北堂書鈔》卷一四三、《藝文類聚》卷三：“桓譚《新論》曰：太原郡民，以隆冬不火食五日，雖有病緩急，猶不敢犯，爲介之推故也。”此所知有關介子推與寒食之最早文獻。裘錫圭等認爲寒食與古人一歲改火、禁火之俗有關，且時節、時限各有不同；人們將寒食與介子推聯繋在一起乃後出風俗。[[112]](#footnote-112)古人禁火習俗及龍星（心宿，大火）禁忌之數術起源甚早，[[113]](#footnote-113)此“龍忌”之說來源最久。不過，龍星之忌與五色龍之忌畢竟不同，不當混淆。而《要略》既云“各有龍忌”，則不當執東方蒼龍星象說之。《時則》勦《禮記·月令》、《呂覽·十二紀》文，乃陰陽家言，所謂“各有龍忌”者即“禁伐木，毋覆巢殺胎夭”之類，與許氏“中國以鬼神之事日忌”之《注》合，則“龍忌”爲“禁忌”之義殆無疑問。又據《要略》判斷，“龍忌”其時殆爲成語，其典故從何而出？倒是一個值得探究的問題。許《注》以胡越之俗解之，孫詒讓疑其“非古術”，説是。秦漢簡“龍日”多見，戰國晚期九店楚簡殘片上亦有“龍日”一詞。[[114]](#footnote-114)睡虎地秦簡《日書》甲種一八正叁“稷龍寅”，一一五簡正“取妻龍日”；乙種六五簡“五穀龍日”，乙種第三一簡貳至三九簡貳“五祠”有“五龍”日等，皆其例。所謂“龍日”即“忌日”。竹簡整理者謂“龍意即禁忌”。[[115]](#footnote-115)若此説可從，則許慎以胡越之俗解之者非是。從九店簡來看，“龍日”一語頗古。而“禁忌”何以“龍”爲稱？這確實是一個令人費解的問題。劉樂賢謂“龍”當讀爲“龖”聲，或看作從“龖”省聲，而可能爲“讋”之假；並進而訓“讋”爲“忌”。[[116]](#footnote-116)說從訓詁入手，則“龍忌”乃複語詞，非本爲“禁忌”（Taboo）之義。

李家浩九店楚簡釋文註釋云：[[117]](#footnote-117)

《墨子·貴義》……學者多認爲此文所說，即所謂的“龍忌”。秦簡《日書》甲種一二六背說：“以甲子、寅、辰東徙，死。以丙子、寅、辰南徙，死。以庚子、寅、辰西徙，死。壬子、寅、辰北徙，死。”簡文天干與四方搭配，跟《墨子》大致相同，大概也是屬於“龍忌”。

《貴義》篇天干與四方的搭配分别爲：甲乙，東方；丙丁，南方；庚辛，西方；壬癸，北方。與秦簡《日書》大致相合，而不盡相同。李《注》對二者做了比較，其說值得重視。《史記·太史公自序》：“齊、楚、秦、趙爲日者，各有俗所用。”《墨子》日者之說疑爲齊俗之傳統，[[118]](#footnote-118)故與秦系（見秦簡《日書》）、楚系（見九店簡）之說略有不同。不過，“五龍”之說於出土《日書》畢竟未有確切徵文，則何以謂此禁忌曰“龍”者，尚存疑問。若依《墨子》日者之説，則“龍忌”乃因適值某日某方，上帝殺龍而得禁忌也。《淮南子》既有“四象”（前朱鳥而後玄武，左青龍而右白虎），亦有“五龍”之說。前者，起源甚早；後者，見於《淮南子·墬形》篇。所謂“五龍”，指黃龍、青龍、赤龍、白龍、玄龍五者，[[119]](#footnote-119)此說與《貴義》相匹。《覽冥》有“殺黑龍”之說，云：“於是女媧鍊五色石以補蒼天，斷鼇足以立四極，殺黑龍以濟冀州，積蘆灰以止淫水。”[[120]](#footnote-120)而此“殺黑龍”說似與《貴義》篇不合，蓋“五龍”說之應用多端，而神話傳説與數術禁忌之傳統自有不同。

簡言之，楚地出土《日書》中的“龍日”，設若以“龍”爲“讋”之假，以“龍忌”爲複語詞，則所謂“龍日”僅爲“忌日”之義，而與文化“禁忌”（Taboo）無涉，殆不可取。設若以此“龍日”之“龍”指蒼龍星象，則不能與《日書》、《貴義》之日忌説相匹。設若《日書》之日忌與《墨》書日者之説塙相應合，則所忌之“龍”當爲五色龍。據九店簡有“龍日”一語，似可推斷此龍忌之說大概起於戰國中期，而流行於戰國末期，盛行於秦漢。不過，剋就傳世材料來看，《貴義》篇此段文本殆爲秦漢墨者爲之，而特駁日者之誣說也。[[121]](#footnote-121)而九店日書所謂“龍日”是否塙爲“龍忌”之說，尚有待進一步的考證。

**三、子墨子師徒問答：“鬼神明知”辨惑**

**（一）“鬼神明知”之惑：子墨子與其弟子問辯**

在《明鬼下》中，墨子反復申論鬼神之有，及鬼神明知、賞善罰惡之必。肯定鬼神之有，即肯定了鬼神明善知惡之必；肯定了鬼神明善知惡之必，即肯定了鬼神賞善罰惡之必。乃此篇大意也。毫無疑問，《明鬼》篇持一種絕對主義的鬼神觀念，而盡力駁斥否定或懷疑鬼神之實有及其明知本性的世俗看法。[[122]](#footnote-122)方授楚曾據《左傳·昭公七年》子產所言“鬼有所歸乃不爲厲”一段文字，認爲墨子之前平民無鬼，至墨子始主張“人各有鬼”；[[123]](#footnote-123)又據《明鬼下》“若使鬼神請（情）有”一段文本，[[124]](#footnote-124)認爲墨子之本意並非斤斤計較於鬼神有無之辯，乃僅就其“交際娛樂之利益”言之。[[125]](#footnote-125)此二說之非，郭沫若曾作了駁斥。郭氏認爲人死爲鬼“是自有文字以來的通例”，而所謂墨子之前平民無鬼之說完全是“自我作古”；[[126]](#footnote-126)又說《明鬼》那段文本，只是辯論時使用的“援推術”而已，“並不是承認了鬼神真正無，而只是加強了尊天明鬼有兩倍的好”。[[127]](#footnote-127)郭氏的批評無疑是正確的。

如果說在《墨語》諸篇中，子墨子與儒者的辯難尚著重體現在“鬼神有無”一問題之上的話，那麽在其與衆弟子的問答，則主要表現在就“鬼神是否明知”一問題的辨惑上面。一般説來，墨子弟子並不否定鬼神之有，而此亦當是墨氏教團相維繫的一個基本信仰之一。對於鬼神之明知，從總體上來看，墨氏弟子也是十分肯定的；然而對於鬼神明知之程度及賞善罰惡之權能如何，則弟子多有疑惑。《公孟》篇曰：

有游於子墨子之門者，謂子墨子曰：“先生以鬼神爲明知，能爲禍福，[[128]](#footnote-128)爲善者富（福）之，爲暴者禍之。今吾事先生久矣，而福不至。意者先生之言有不善乎？鬼神不明乎？我何故不得福也？”子墨子曰：“雖子不得福，吾言何遽不善？而鬼神何遽不明？子亦聞乎匿刑徒之有刑乎？”[[129]](#footnote-129)對曰：“未之得聞也。”子墨子曰：“今有人於此，什子，子能什譽之，而無一自譽乎？”[[130]](#footnote-130)對曰：“不能。”“有人於此，百子，子能終身譽亓（其）善，而無一自譽乎？”[[131]](#footnote-131)對曰：“不能。”子墨子曰：“匿一人者猶有罪，今子所匿者若此亓（其）多，將有厚罪者也，何福之求？”

從對話來看，這位子墨子之弟子曾經十分相信鬼神是絕對明知而恒能如實地福善禍暴的。此位弟子以“事先生”爲善行（亦得到墨子之默認），且爲之既久，然而並未得到鬼神的賜福。由此導致了此弟子的三重疑惑：是不是先生之言有不善之處呢？是不是鬼神不能明知呢？若兩般皆不是，則我由於何種原因而不能得到鬼神的賜福呢？在第一個疑問中，該弟子當然沒有完全否定子墨子之言，然而可能意味著某種修正：或者鬼神雖明知，然而未必爲禍福；或者有時明知，有時不明知。第二個疑問雖然保留了鬼神實體，然而將此實體與明知的權能作了分離。而沒有明知之能的鬼神實體，則衹能是完全消極和被動的，且進而會導致墨子所謂“尊天”、“明鬼”說的瓦解。而子墨子的回答則斷然否定了該弟子的歸因，而以爲“吾言”恆“善”，“鬼神”恆“明”，所謂“子不得福”乃别有原因。此原因到底爲何物？子墨子乃以“匿刑徒之有刑”設譬，以祈使該弟子意識到自己的心志是如此之卑惡：匿善之多，故獲罪之重也。此即“何故不得福”的根本原因。可以看出，鬼神不徒觀其行爲結果之功利，抑且重在察其心志之善惡。此種合志功而言之的論説，正是墨子後學的重要觀念，與《明鬼》、《天志》等篇反復宣揚爲善獲福，且絕對服從鬼神志意的主張有分隔。

**（二）“疾病”之惑：“百門而閉一門”之喻及“鬼神明知”續辯**

上述對子墨子之言及鬼神明知持懷疑的態度，在墨氏弟子中並非個案。《公孟》篇又記載了弟子跌鼻的懷疑。《公孟》云：

子墨子有疾，跌鼻進而問曰：“先生以鬼神爲明【知】，[[132]](#footnote-132)能爲禍福，爲善者賞之，爲不善者罰之。今先生聖人也，何故有疾？意者先生之言有不善乎？鬼神不明知乎？”子墨子曰：“雖使我有病，何遽不明？人之所得於病者多方，有得之寒暑，有得之勞苦；百門而閉一門焉，則盜何遽無從入哉？[[133]](#footnote-133)”

在上一則對話中，文本沒有點明“福”之具體所指；此則對話則予以指明，不但將“福”放在“健康”的意義上來加以説明，而且讓墨氏之鼻祖“子墨子”直接面對此一尖銳的問題。相對而言，上則對話具有“訓導”的特徵，此則對話乃起“示範”的作用。子墨子“有疾”，弟子跌鼻於是產生了同樣的疑惑：“今先生，聖人也，何故有疾？”依《十論》諸篇的説教，墨氏所謂“聖人”乃完全順天之志、明鬼之意的人。而如此一位“聖人”竟會染上重病，這難道是“先生之言”本身即已不正確？抑或是鬼神自身本不能明知墨子之聖，從而長保其安康的呢？此一疑惑，其實也是人對於“人”自身的疑惑。而子墨子以“得病多方”解釋之，則不但將“人”的多面性展現出來，而且實現了“人”與“鬼神”的分離。不過，在此種看似充滿理性的回答中，墨氏鬼神論的危險也即潛藏於其中：既然人之所以得病乃主要由於外在於鬼神的自然與人爲因素所造成的，則鬼神的知能權威將受到嚴重的限制。因此這種看似維護墨子“鬼神之明”及“鬼神之有”的論證，其實同時也是對“鬼神之明”的某種程度的隔離與否定；而“聖”作爲“百門而閉一門”之德也因此受到了貶低，與鬼神的聯繋變得較爲疏遠。[[134]](#footnote-134)

“百門而閉一門”之喻，又見《魯問》篇。該篇云：

子墨子士（仕）曹公子於宋，[[135]](#footnote-135)三年而反，睹子墨子曰：“始吾游於子之門，短褐之衣，藜藿之羹，朝得之則夕弗得，【弗得】祭祀鬼神。[[136]](#footnote-136)今而以夫子之教，家厚於始也。有家厚，謹祭祀鬼神。然而人徒多死，六畜不蕃，身湛於病，吾未知夫子之道之可用也。”子墨子曰：“不然。夫鬼神之所欲於人者多，欲人之處高爵祿則以讓賢也，多財則以分貧也，夫鬼神豈唯擢季﹤黍﹥拑肺之爲欲哉？[[137]](#footnote-137)今子處高爵祿而不以讓賢，一不祥也；多財而不以分貧，二不祥也。今子事鬼神唯祭而已矣，而曰‘病可（何）自至哉？’是猶百門而閉一門焉，曰‘盜何從入？’若是而求福於有怪之鬼，豈可哉？”

曹公子亦墨子弟子。當其未仕之時，衣食困窘，甚至無物以供奉祭祀；仕宋之後，衣食榮厚，而非常敬慎地祭祀鬼神。[[138]](#footnote-138)雖然曹氏如此敬慎地祭祀鬼神，然而仍落入“人徒多死，六畜不蕃，身湛於病”的悲慘境地。由此，他認爲墨子之道不可以採用。從其發問來看，曹公子祭祀鬼神以求福的主要目的，乃是以保護生命而讓人免於疾病、死亡之危脅爲核心。從回答來看，子墨子雖然沒有否認人們此一追求之合理性，然而其重心仍在於替鬼神賞善賜福之良能作辯解。在子墨子看來，鬼神對於人的欲求衆多，而不僅僅表現在對祭品的欲求上，並以仁義之則爲所欲所求的依據。由此可知，曹公子著重以祭祀之形式（包括誠敬之心與厚潔之祭品等）與鬼神發生聯繋，而子墨子則重在以仁義來規範鬼神之欲求，此二者之間難免存在分裂與對立。不過，此種對立與分裂在《十論》中並沒有得到具體展現。子墨子斥責曹公子，認爲其不祥有二：其一“處高爵祿而不以讓賢”，其二“多財而不以分貧”。在此基礎上，子墨子認爲“祭祀”對於敬奉鬼神而言雖然爲必需之物，然而譬猶“百門而閉一門”，盜所從入者多矣，而疾病所由入者亦多矣。因此，曹公子及其家人的疾病在子墨子看來很可能皆是由其不仁不義的行爲導致的。

比較上述兩則對話，可知二者的主題是完全一致的，皆十分注重個體生命的健康，關心疾病何由生的問題。值得注意的是，此二則對話皆使用了“百門而閉一門”之喻，然而解釋傾向具有較大的區别。方授楚曾曰：“此墨子告智識稍高者之言也，均以‘百門而閉一門’爲喻，則鬼神於人之禍福，其力亦百分居一而已，可謂微矣。”[[139]](#footnote-139)大概方氏真以爲此二則對話發生在墨子生前，故有“此墨子告智識稍高者之言”云云。其實，二者雖同以“百門而閉一門”設譬，然而旨意歧離，不可混而爲一。依墨子後學來看，子墨子自是聖人。既然是聖人，則獲得天鬼之全幅善賞，甚至免於疾病之痛楚、死亡之憂患，乃理所當然。然而子墨子竟然有疾，遂有弟子跌鼻之疑惑。不僅該篇的作者以墨子爲聖人，篇中的子墨子亦自以爲聖人。而聖人既已聖矣，則其得疾乃只可能出自非道德、非神意的其它原因，所謂“有得之於寒暑，有得之於勞苦”者是也。不過，當子墨子以“百門”來形容得病“多方”的時候，其實亦使非道德、非神意的力量（主要是自然的）左右了人們的命運。這一方面固然表現了人對於人自身認識的理性覺醒，另一方面也必將嚴重地限制了鬼神的存在特性，甚至表現爲對鬼神的否定，因爲鬼神在此竟然喪失了掌控人的健康及其生死的權能。這必將導致一種後果嚴重的疑神論觀點。在與曹公子辨惑的一則對話中，子墨子又反過來以仁義作爲人們行爲活動的解釋準則，則曹公子其家“身湛於病”乃純粹由於違反了道德教條及鬼神旨意。因此，此一則對話實際上將疾病又看作鬼神之罰的一種結果。若人們信從子墨子此言，則人們對於鬼神的信仰將得到強化。不過，比較此二則對話，子墨子在後一則對話中的言論顯得較爲武斷，這即是說，曹公子家“身湛疾病”何以見得必是出自神鬼意志的罰惡，而不是出於純粹自然的原因呢？此兩種力量在《墨子》書中尚處於一種明顯衝突的狀態，表明墨者確實未能將二者很好地統一起來。又，《天志中》“子墨子曰”：“吾所以知天之貴且知於天子者，有矣。曰：天子爲善，天能賞之；天子爲暴，天能罰之；天子有疾病禍祟，必齋戒沐浴，潔爲酒醴粢盛，以祭祀天鬼，則天能除去之。”通過祭祀，墨子認爲鬼神可以替人除去“疾病禍祟”，而《明鬼》篇又说鬼神可以賞賜生人年寿，[[140]](#footnote-140)則《十論》分明宣揚鬼神的全能特性，而與《墨語》觀點迥異。

**（三）子墨子對魯祝“以一豚祭”及魯陽文君“順於天之志”的批評**

對於祭祀與求福的關係問題，《魯問》又云：“魯祝以一豚祭，而求百福於鬼神。子墨子聞之曰：‘是不可。今施人薄而望人厚，則人唯恐其有賜於己也。今以一豚祭，而求百福於鬼神，【鬼神】唯恐其以牛羊祀也。[[141]](#footnote-141)古者聖王事鬼神，祭而已矣。今以豚祭而求百福，則其富不如其貧也。’”在祭祀的過程中，魯祝欲以一豚祭祀鬼神而奢求百福之降臨。子墨子以爲不可，原因在於魯祝太過注重於以逐利之心去計較祭祀中的利益得失和回報，而將“祭祀”本身在很大程度上功利化了。在子墨子看來，以此心祭祀，則鬼神弗享，故必嚴加反對。“古者聖王事鬼神，祭而已矣”，子墨子在此將祭祀者的誠敬態度及純潔性強調到了空前的高度。不過，此與同篇子墨子批評曹公子“謹祭祀鬼神”、“事鬼神唯祭而已”説法不相一致。並且，在《十論》中，祭祀的敬慎態度雖然得到了一定程度的申述，然而整個祭祀活動顯然是以功利爲目的。祭祀即是爲了求福於鬼神，而鬼神的明智也正是通過賞善罰暴得以體現的。其實，據墨子在《十論》中的説教，在祭祀的過程中，鬼神對於祭品也提出了很高的要求。[[142]](#footnote-142)《魯問》篇此則故事將祭祀中祭祀者的誠敬心理狀態及祭祀意圖之純潔性突顯出來，此與以生人之利爲樞紐的墨子功利主義思想相對待，而更爲強調“志”的方面。

此外，子墨子對魯陽文君作了多次勸説，其中一次就何爲“順於天之志”的問題二人發生了辯論。《魯問》曰：

子墨子曰：“夫天之兼有天下也，亦猶君之有四境之内也。今舉兵將以攻鄭，天誅亓（其）不至乎？”魯陽文君曰：“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，其鄰家之父舉木而擊之，曰‘吾擊之也，順於其父之志’，則豈不悖哉？”

此場辯論的起因，乃由於魯陽文君即將舉兵攻鄭，而子墨子卻加以阻止。於是魯陽文君即以“我攻鄭，順於天之志”、“我將助天誅”爲理由來反駁子墨子的勸阻，而爲自己的不義戰爭尋找神聖藉口。《非攻下》記“子墨子曰”：“子未察吾言之類，未明其故者也。彼非所謂攻，【所】謂誅也。”與此相較，魯陽文君直接以“順於天志”作爲攻伐的神聖理由，則超越了所謂“攻”、“誅”正名之辯。子墨子卻堅定地認爲誅伐之權當自天出，而不得人爲假借，即便是所謂“三世爲不義，殺其父”而舉兵以“順於天之志”、“助天誅”，也是子墨子所斷然反對的。這種將“攻戰”完全置於“天志”之實現形式之外而非天意所致的思想，則很可能導致將自然的原因看作鬼神意志發生作用之結果，即子墨子認爲實現“天誅”的現實形式衹能是類似於“三年不全”之物。[[143]](#footnote-143)此“三年不全”本是一種在現實中時常發生的自然災害，在墨氏的思想中卻被看作鬼神罸暴的一種神意表達。這固然是爲了防止世俗的君權對於神權的僭越與濫用，然而也更加強調了“神意”的“自然性”表達。

**四、《墨語》墨家鬼神觀小結及諸子的批判**

簡而言之，《墨語》諸篇大體作於孟莊及荀子所處的時代，主要反映了墨家後學的思想。當然，這裏並不否認某些文本可能屬於所謂“記錄”，確實是對墨子本人言行的直接反映；且由於它們畢竟皆屬於墨家著作，因而在許多方面繼承了墨子本人的思想，這是毫無疑問的。從方法論的角度來看，《墨語》諸篇之研究應當遵循“發展”的觀念，而將墨子本人與其後學的思想區别開來。二十世紀的墨學研究，將《十論》與《墨語》混雜論之、不辨彼此，甚至有將二者先後之次相顛倒者，這種通常的做法實在有失考據和缺乏必要的分疏。

《墨語》的鬼神觀，無疑是接著《天志》、《明鬼》、《節葬》等篇的思想來講的；鬼神之有無及其明知與否，仍然是《墨語》鬼神觀所面對的基本問題。不過，與《明鬼》等篇比較起來，《墨語》的鬼神觀在觀點和論證方式上作了較大的轉變或演進。在《墨語》中，“鬼神之有無”這一問題主要是通過對儒者的駁斥展現的。將儒者作爲辯駁最爲重要的對手，這一方面即是《墨語》相異於《十論》的一個顯著特徵，另一方面也直接體現了儒墨相辯的時代背景。而墨子後學在駁斥儒者之時，不僅以設譬歸謬的方法深刻地揭露了對方觀點的荒謬，而且用語刻薄、辛辣，充滿了矜辯與譏諷的味道。從風氣來看，這與戰國中晚期名辯思潮的流行相互應合；從思想來看，儒者所謂“無鬼神”而“必學祭祀”的主張與荀子《天論》“以爲文則吉，以爲神則凶也”的説法若合符契。墨者強調“祭祀”作爲鬼神之制的一面，此無疑是一種保守思想，而與荀子“禮有三本”之說尤相對立。與孟子辟楊墨相類，莊子進而將批判的矛頭指向了儒墨，[[144]](#footnote-144)在此既有儒緩弟墨之譏諷，又有“其无愧而不知恥也甚矣”之詆訾。 在《墨語》中，墨者又著重批評了儒者的“久喪”主張，而對於“厚葬”則幾乎未作批評，這是墨家思想的一個較大轉變。而墨者夷之更變墨道，“厚葬其親”並爲之辯的行爲，正與此相應。

與對於儒者的嚴厲駁斥相對，《墨語》之子墨子對於來自教團内部的質疑大抵採取解惑與教導的態度。在思想上，墨氏師徒對話的重點主要體現在“鬼神之明知與否”，而不是“鬼神之有無”問題上。而墨氏後學從多方面對於鬼神知善察惡及賞罰罰暴的能力產生了高度的懷疑，這表明在經過墨子之教後，“鬼神之有”在教團内部很可能已經成爲一個不容懷疑的必要準則；然而在其作用——“鬼神明知”的教條上，墨氏後學彌漫著一股懷疑的思潮。這股疑神疑鬼思潮的蔓延，既與戰國時代苦難的歷史背景密切相關，又與墨者對於鬼神本性思考之轉變關係緊密。“健康”與“鬼神明知”的關係，在墨家後學的懷疑與思考中無疑得到了特别的突出，而個人命運的展開及對於幸福的追求被著重放在了“健康”之上。相比較而言，不僅墨者對於祿位的求索興趣明顯降低了，而且與“摩頂放踵”的墨子精神將會產生一定的衝突。[[145]](#footnote-145)這裏，包含了兩個要點。其一，爲義與健康的問題。所謂“健康”，與疾病相對，而涉及壽命、生死的内容；而所謂“福”，主要指身體之安康與壽命的延長。判斷一個義人（善人）是否得到了天鬼的賞賜，對於墨家後學而言，更主要體現在個人對於幸福的追求，也即對於健康及壽命的追求是否得到了滿足上。而在一個戰爭頻仍、疾病流行的時代，個人身體的健康、人口的藩衍以及牲畜的多寡，這注定是一個最嚴重的基本問題。墨者若以此經驗世界的知識來反思信仰世界之鬼神本性 （“明知”）是否真實和有效，則產生持久而深重的懷疑乃是不可避免的。按照《十論》的論述，一個完全的義人（聖人）應當獲得鬼神完全的善報；而完全的善報，當然可以集中在對“肉體健康”的保證上。然而，從《墨語》來看，疾病的流行、生命的脆弱不能不讓墨氏後學對於鬼神的明知及賞善罰暴的權能發生深重的懷疑。而從墨師的回答來看，鬼神的明知本性自身雖然再次得到肯定，然而在現實的層面上其實受到了很多限制：疾病的產生未必與鬼神之罰暴作用有多少聯繋，譬猶百門閉一門，而更多地與各種自然、人爲的因素相關聯。這是墨家鬼神觀的一次較大的轉變，在聖人何故得疾的一則辨惑上，此即得到了非常鮮明的體現。而從更深的思想層面來看，這説明墨家後學很可能已實現了自然與神性歸因的分離，而表現了更多的理性因素。此與《明鬼》、《天志》所宣揚的絕對鬼神觀念分隔很大。其二，祭祀與健康的問題。墨氏後學所謂祭祀主要包括祭祀之體制、個人誠敬之程度及祭祀之目的爲何三個方面。所謂目的，在墨子後學看來，主要表現爲對於個人及其家族之健康提供神靈的有效保證。而《十論》基於道德正當性之所謂“賞善罰暴”的論說，在此轉變爲對於世俗“求福”觀念之自身的直接強調，因此“祭祀”活動本身的意義，也即祭祀儀式的構設、祭品的厚薄汙潔及祭祀者的誠敬狀態等在信仰活動中得到了更多的關注。另外，對於祭祀致福的問題，“子墨子”的態度是“閃躲”的，有時強調“祭祀”的唯一性與神聖性，有時又認爲致福不止於“祭祀”。而“子墨子”在解惑中所表現出來的“避重就輕”的權衡，確實在一定程度上迴避了人們對於鬼神明知本性的質疑，這無疑是作者講求論辯策略的一種體現。

順便指出，上博楚竹書有《鬼神之明》一篇，從問題意識、思想發展及語言特徵來看，該篇竹書與《墨子·公孟》篇等最爲接近，殆爲同時代的著作。[[146]](#footnote-146)《明鬼下》云“鬼神之明必知之”，這是墨子的觀點；而竹書則云“鬼神有所明，有所不明”，與《公孟》篇墨氏弟子的疑惑非常接近。此種疑神疑鬼的思潮，蓋流行於當時。

生人之利，乃墨子鬼神觀關切之中心。在沿襲傳統宗教觀念而對人做了肉體與鬼魂相分的基礎上，墨子繼而有所謂“薄葬”與“謹祭”的主張，此二者之間是相互配合的。在墨子那裏，“薄葬短喪”並不表示對於死者的不尊重，然而根本上是爲了維護生人之利。儒家主張“厚葬久喪”，說與墨子不同。墨者夷之“厚葬其親”，背墨教而用儒道，而依據所謂“愛無差等，施由親始”之說。此已不能“一本”地理解“生命”自身，其所謂“施由親始”而“厚葬其親”的行爲非從一本之仁中流出，而與“愛無差等”並無必然的聯繋。孟子所謂“夷子二本故也”的斷語，正得其要害。孟子的批判，以“仁愛”與“兼愛”二觀念的對立爲基礎。對於厚葬的儒家禮制，孟子依據一本之仁加以辯護。仁者，人也，親親爲大；[[147]](#footnote-147)“孝子仁人之掩其親，必有其道”，[[148]](#footnote-148)故人當盡其情性、合乎禮義而葬其親。當然，在《滕文公上》中，不論是孟子還是夷之對於“人”自身的理解，皆是即人之肉體生命而從“生者-死者”的對待結構來加以論説的，而不是從“人-鬼”的宗教生命結構來作辯論的。[[149]](#footnote-149)對於墨家而言，如果說這不是思想上的巨大轉變，也是對墨子鬼神觀所從出之根柢的徹底遺忘。

從對於魂魄實體的關注，墨氏後學轉而對肉體的健康產生深度的憂慮，這可能受到陰陽哲學所建構的“生命”觀的影響。《莊子·天下》對於墨子節葬、非樂之說作了深入的批判，認爲“其道大觳”而非生人之道！顯然，對於此種既不愛人亦不愛己的刻薄傷生之道，莊子學派是根本不贊同的。不過，莊子以“一氣”及“有無一體”的觀念來理解萬物，[[150]](#footnote-150)認爲生死完全是一種自然現象，這是否定了鬼神實有的説法。荀子以陰陽大化的原理來解釋萬物的來源與變化，則更爲明確、直接地否定了鬼神實有的觀念。關於禮儀（包括祭祀）的意義，荀子認爲“以爲文則吉，以爲神則凶”，[[151]](#footnote-151)與墨氏的觀點亦根本相對。實際上，此種認爲客觀世界乃自然生成、變化的觀念，在戰國晚期之智識階層中頗爲流行。不過，作爲“三爲祭酒”身份的大儒來提倡和宣揚此說，[[152]](#footnote-152)則給予鬼神實有的信仰觀念以空前沉重的打擊。而《墨語》諸篇爲鬼神實有及其明知作了反復辯護，並將儒者專門點名列爲呵斥、辯駁的重點，則正與此方生對待。

秦漢以來，儒墨之爭仍在繼續；至王充之時，墨道已不傳。墨議右鬼而有知，儒論非鬼而無知。王充在《論衡·薄葬》、《案書》篇中對墨家的鬼神說作了批判。他認爲僅據耳目之驗，[[153]](#footnote-153)不足以定儒墨之是非，而“必開心意”、“以心原物”。[[154]](#footnote-154)所謂“以心原物”，即是用理性推斷墨家的主張是否存在難以兩立的矛盾。王充認爲墨家的“薄葬”與“右鬼”即存在此一勢不兩立的矛盾，這既是墨家鬼神觀的錯誤所在，亦是其廢棄不傳的原因。[[155]](#footnote-155)

總之，墨家後學的鬼神觀一方面是在新的時代背景、哲學觀念與智識的影響下，另一方面又是在受到諸子的批判、内部弟子的懷疑下展開的。毫無疑問，《墨語》諸篇仍然堅持了墨子本人鬼神實有及其必明必知的觀點，然而在如何維護此二根本觀點上，墨家後學的論證無論在風氣、方法還是在内容上，都有許多的變化和創新。而墨術廢而不傳，一方面既與墨家的核心要旨未能適應哲學觀念的新發展有關，另一方面，按照王充的批判，又確實與其主張的相互矛盾關係密切。

【説明】筆者曾以此文參加2009年6月25-28日在比利時盧文大學（K. U. Leuven）由戴卡琳（Carine Defoort）、鍾鳴旦（Nicolas Standaert）教授召集並主持的“The Many Faces of Mozi: A Synchronic and Diachronic Study of Mohist Thought”會議（Workshop）。根據與會學者的意見，筆者對拙文又稍事修改和潤色。

載《人文論叢·2010年卷》，中國社會科學出版社，2011年；《安徽大學學報》哲社版2011年第2期；*Contemporary Chinese Thought* 42 (4):39-87

1. 三氏的看法，參見畢沅：《墨子敘》，載《二十二子·墨子》（上海：上海古籍出版社，據浙江書局本影印，1986年），第223頁；汪中：《墨子敘》，載王清信、葉純芳點校：《汪中集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2000年）卷四，第138-139頁；孫詒讓：《墨子閒詁自敘》，載《墨子閒詁》（北京：中華書局，2001年）上册。畢、汪二《敘》，又載《墨子閒詁》下册之《墨子附錄·墨子舊敘》。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 梁氏倡導墨學，本在胡適之先。陳柱曾說：“自梁氏提倡墨子之後，有胡適、章士釗，皆喜以名理說墨子。……此外於《中國哲學史大綱》上卷，有《墨子》及《别墨》兩篇，幾占全書之大部分，然惟别墨之論，與梁氏不同，其餘則梁氏之《墨學微》，實已開其涂（途）徑。”又云：“至於清末，文網已弛，言論自由，學者遂一反而詆孔孟，尊墨子；梁啟超箸書且稱爲大聖人；學者向風慕義，而墨子之學遂如日之中天矣。”陳柱：《墨學十論·歷代墨學述評》（上海：商務印書館，1930年），第200、220頁。關於梁、胡二氏的影響，欒調甫、方授楚有說。欒云：“然自初年之治《墨子》者，猶復因仍清儒舊說，未能自抒機軸别樹宏規也。逮胡適之留學歸來，本清儒漢學之家法，用西方學史之方案，以著《中國哲學史大綱》，中論墨子哲學，頗能剖判儒墨異同，探抉墨學要領。而所著《墨子小取篇新詁》，益復擘析入微，中其肯綮。同時梁任公講學清華，亦出其所講《國學小史》一部分爲《墨子學案》印行於世，嗣又出其二十年研究所得著爲《墨經校釋》。蓋至是而排空波蕩乃有一瀉千里之勢，亦今日追述二十年來之墨學所歸功於二氏者也。顧自《大綱》《學案》一出，談哲述墨之作，遂紛至而沓來。夷考其實，則煌華耀目盡是安徽駱駝之汗瀋，（當時批評家有只見安徽駱駝出汗之語。）異軍特起莫非新會《學案》之唾餘。而其膚辭湊雜，悉無當也。”欒調甫：《墨子研究論文集·二十年來之墨學》（北京：人民出版社，1957年），第141-142頁。方氏《自序》：“其時胡適之《中國哲學史》及梁氏《墨子學案》、《墨經校釋》諸書，先後刊布。一時風會所趨，討論墨學，箋釋《墨》書之作，時見於出版界。倘彙而集之，則其所有，不難充棟梁，汗牛馬也。”方授楚：《墨學源流》（上海：中華書局，1940再版），第1頁。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 胡適：《中國哲學史大綱》（上海：上海古籍出版社，1997年），第108-109頁；梁啟超：《墨子學案》（上海：商務印書館，1921年），第13-14頁。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 對於第一組，胡云：“皆後人假造的（黃震、宋濂所見别本，此七篇題曰經）。前三篇全無墨家口氣，後四篇乃根據墨家的餘論所作的。”對於第三組，胡云：“不是墨子的書，也不是墨者記墨子的書。我以爲這六篇就是《莊子·天下》所說的‘别墨’做的。這六篇中的學問，決不是墨子時代所能發生的。”胡氏的分組及評論，參見胡適《中國哲學史大綱》，第108-109頁。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 梁云：“這四篇（指《法儀》下四篇——引者注）是墨家記墨學概要，很能提綱絜領，當先讀。”又曰：“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。”梁啟超：《墨子學案》（上海：商務印書館，1921年），第13-14頁。後輩學者或同意梁氏的觀點，或支持胡氏的說法。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 參見陳柱《墨學十論》（上海：商務印書館，1930年），第20-26頁；方授楚《墨子書之攷證》，《墨學源流》，第39-58頁。欒説，見正文所引。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 欒調甫：《墨子研究論文集·墨子要略》，第107-123頁；又，《〈墨子〉書之傳本源流與篇什次第》，《古史辨》第六册（海口：海南出版社，2005年），第116-122頁。後者原載《山東省立圖書季刊》第一集第一期（1931年3月）。案：此前，黃建中曾將《墨子》書分爲經、辯、論三部，顯然比較粗率。黃建中：《〈墨子〉書分經辯論三部考辨》，《古史辨》第六册，第107-109頁。黃文原載《學衡》第五十四期（1926年6月）。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 今本《墨子》出《道藏》本，《藏》本出宋本。《藏》本卷一爲《親士》至《三辯》七篇，卷二爲《尚賢》三篇，卷三爲《尚同》三篇，卷四爲《兼愛》三篇，卷五爲《非攻》三篇，卷六爲《節用》三篇，卷七爲《天志》三篇，卷八爲《明鬼》三篇及《非樂上》一篇，卷九位《非樂》中下篇、《非命》三篇及《非儒》二篇，卷十爲《經》上下、《經說》上下四篇，卷十一爲《大取》、《小取》、《耕柱》三篇，卷十二爲《貴義》、《公孟》二篇，卷十三爲《魯問》、《公輸》及佚篇，《備城門》以下爲十四、十五卷。於“備城門第五十二”目下，孫詒讓云：“明吳寬鈔本無目錄，其當卷篇目，以《備城門》爲五十四，《備高臨》爲五十五。册末，吳氏手跋云：‘本書七十一篇，其五十一之五十三、五十七、五十九之六十、六十四之六十七，篇目並闕，當訪求古本考入云。’是吳所據舊本實如此，則當闕五十二、五十三二篇。未知孰是。”孫詒讓：《墨子目錄一卷》，《墨子閒詁》，第641頁。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 例如，嚴靈峰將全書内容列表分析爲：“語經”，包括《經》上下，謂墨翟自著；“墨辯”，包括《經說》上下、《大取》、《小取》；“法儀”，乃墨子學説的綱領，係門人及後學傳述；“本論”，包括《尚賢》至《非命》諸篇及《貴義》篇；“餘論”，包括《七患》、《辭過》、《三辯》篇；“語錄”，《耕柱》、《公孟》、《魯問》、《公輸》篇；“守禦”，包括《備城門》以下各篇；“雜纂”，包括《親士》、《修身》、《所染》、《非儒下》，謂前二篇非墨家之言，第三篇非墨家思想，末一篇則成於贏秦之世。轉見蔡尚思主編《十家論墨》（上海：上海人民出版社，2004年），第257-259頁。案：嚴氏造編，雖大抵依循欒氏等人的劃分，然多有改變，而不據傳本篇第，疑不可從。又，該氏將《貴義》篇從“語錄”中抽出而歸入“本論”部分，其理由粗簡，亦難令人置信。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 西方漢學家將《親士》下七篇稱爲*Summaries*，《十論》稱爲*Ten Triplets*或*Core Chapters*，《墨語》稱爲*Dialogues*，第40-45篇（即《墨辯》六篇）及第51-71篇（即《備守》之部）也各自被單獨區分爲一組。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 畢沅云：“餘篇稱子墨子，《耕柱》篇並稱子禽子，則是門人小子記錄所聞，以是古書不可忽也。”畢沅：《墨子敘》，《二十二子·墨子》，第223頁。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 畢沅云：“且其《魯問》篇曰……是亦通經達權，不可訾議。”畢沅：《墨子敘》，《二十二子·墨子》，第223頁。孫星衍與畢說同。孫星衍：《墨子後敘》，《二十二子·墨子》，第284頁。孫詒讓說，參見《墨子閒詁》之《自敘》。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 胡適：《中國哲學史大綱》，第109頁。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 梁啟超：《墨子學案》，第14頁。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 欒調甫：《墨子研究論文集》，第118頁。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 欒調甫：《墨子研究論文集》，第119頁。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 楊俊光對欒氏之說作了簡單評論，可參看。楊曰：“關於第四組的五篇，則頗少異説。欒調甫認爲《公輸》‘記墨子止楚攻宋事，與《墨語》記者弗合。’（指《耕柱》、《魯問》所記僅爲‘以義服魯陽文君與公輸子二人’、《貴義》並《渚宮舊事》記墨子游楚及去，始終未嘗見王）‘然其事歷載《尸子》、《國策》、《呂覽》諸書，則亦當時之野語，其爲後人採摭成篇，而以弁諸《備守》者歟？’把《公輸》列入《備城門》一組，從其各自的内容看，不必是。又據《耕柱》等四篇‘記述墨子弟子，或稱名氏，或稱氏子，惟禽滑釐稱子禽子。’斷諸篇之作者‘出禽子之門’，則可從。”楊俊光：《墨子新論》（南京：江蘇教育出版社，1992年），第45頁。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 羅根澤：《諸子考索》（北京：人民出版社，1958年），第194頁。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 除上引楊俊光說以外，又例如秦彥士曰：“第四組《耕柱》以下5篇，爲墨家後學弟子記載墨子與師弟子的言行錄，著者爭議最少。這一組作品中前面4篇内容形式大體差不多，主要是記載墨子及其弟子的言行，其中涉及到當時一些政治人物與其他學派尤其是儒家學派人物的對話。在歷史上墨家史料極少的情況下，它們對於保存墨家學派的形式資料是非常寶貴的。這4篇中除了稱墨子爲‘子墨子’之外，《耕柱》篇對禽滑釐也稱‘子禽子’，顯然出自弟子之口。”秦彥士：《墨子考論》（成都：巴蜀書社，2002年），第175頁。自畢沅以來，一般意見即是如此。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 蒙文通：《論墨學源流與儒墨匯合》，蒙文通：《古學甄微》（成都：巴蜀書社，1987年），第216-217頁。蒙文，初次刊載於《重光》第六期（1938年6月成都出版）。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 《墨子·耕柱》：“治徒娛、縣子碩問於子墨子曰：‘爲義孰爲大務？’子墨子曰：‘譬若築墻然，能築者築，能實壤者實壤，能欣者欣，然後墻成也。爲義猶是也。能談辯者談辯，能説書者説書，能從事者從事，然後義事成也。” [↑](#footnote-ref-21)
22. 蒙文通：《古學甄微》，第211-222頁。蒙氏雖謂俞樾說爲“戲論”，然與俞說之大體相同。又，所謂三墨之說，相比較而言，陳柱所云最爲不同。陳曰：“墨子此等雖有三篇，然不過文字之大同小異而已，其指固無大殊異者也。……而今之《墨子》凡有三篇者，乃獨無絕殊相反之語，何邪？則所謂墨離爲三，與《墨子》書之上中下三篇絕無關係，可斷言也。餘意墨子隨地演説，弟子各有紀錄，言有時而詳略，記有時而繁簡，是以各有三篇。當時演説，或不止三次，所記亦不止三篇。然古人以三爲成數，《論語》‘其心三月不違仁’，《說文》‘手之列多不過三’，是也。故編輯《墨子》書者，僅存三編，以備參考，其或以此乎。”陳柱：《墨學十論·墨學之大略》，第23-24頁。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 參見《墨子閒詁》之《俞序》。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 欒調甫：《墨子研究論文集·墨子要略》，第113-114頁。張永義綜合俞、欒、蒙三氏之說，云：“東方之墨者重説書，西方之墨者重談辯，秦墨重從事當屬事實。現存十論的中篇，徵引《詩》、《書》最多，下篇言繁好辯，上篇最爲簡潔，這與東方之墨、南方之墨、秦墨的傾向正相一致。所以十論中的三篇之分極有可能是起源於三地的傳本不同。”張永義：《墨子與中國文化》（貴陽：貴州人民出版社，2001年），第33頁。秦彥士批評此說，云：“東方之墨與南方之墨的事跡目前尚缺乏足夠的史料，但秦墨不僅在史籍中有不少具體記載，當代出土竹簡更提供了大量佐證，可以據此推翻上篇出於秦墨的推測。”又云：“‘十論’上篇當爲墨子在建立墨家學派初期的講演時弟子的記錄。……而中、下篇則是他帶領弟子奔走各國之際，陸續對自己學説的闡述。”秦彥士：《墨子考論》，第171、172頁。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 蒙文通：《古學甄微》，第212頁。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 蒙文通：《古學甄微》，第212-217頁。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 葉翰在《墨子詁義》中說：“墨離爲三系指分爲三科言，不指别墨三派言”；“墨子分科之法：《尚賢》、《尚同》以下諸篇説書之科也，《經》《說》上下、大小《取》談辯之科也，《備城門》諸篇從事之科也。今考諸《經》上下凡説書之義、談辯之法、從事之製作，罔不具乎其中。”葉說，轉見楊俊光《墨子新論》，第23-24頁。黃建中說：“墨子有言曰：‘能談辯者談辯，能説書者説書，能從事者從事，然後義事成。’（見《耕柱篇》）《論》蓋出於説書之墨者半，出於從事之墨者半；辯則出於談辯之墨；而《經》實出於墨翟也。相里子、鄧陵子輩，其談辯之墨乎？禽滑釐、魏越輩其從事之墨乎？隨巢子、胡非子輩，其説書之墨乎？”黃建中：《墨子書分經辯論三部考辨》，羅根澤編著：《古史辨》第六册，第109頁。黃文，原載《學衡》第五十四期（1926年6月）。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 楊云：“在《墨子》本書，‘説書’、‘談辯’、‘從事’又均是‘爲義’之大務……三者之於‘爲義’這個總的任務，是必要而充分的條件，缺一不可，正像搗土、填土、挖土與筑墻的關係一樣。因此，所謂‘三科’，只是同一學派内部的不同分工，何有‘離’與‘相反’之義？”楊俊光：《墨子新論》（南京：江蘇教育出版社，1992年），第23-25頁。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 蒙文通：《古學甄微》，第212頁。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 《天下》“相里勤之弟子”云云，《釋文》出“里勤”條，云：“司馬云：墨師也。姓相里，名勤。”成玄英《疏》：“姓相里，名勤，南方之墨師也。苦獲、五侯之屬並是學墨人也。”成《疏》殆以五侯、苦獲、己齒、鄧陵子一類人爲相里勤之弟子。說非是。《莊》文“徒”、“屬”同義。若此，則所謂“相謂别墨”乃發生在相里勤諸弟子之内部。不過，此說與《韓非子·顯學》軒輊。據《顯學》，相里氏與鄧陵氏相離，則前者殆非後者之師。錢穆曾認爲“相里五侯蓋非南方之墨也”，其説是。錢穆：《先秦諸子繫年》，石家莊：河北教育出版社，2002年，第217頁。案：疑《經說》作於相里氏一代人，《經》則成於更在其前的某位巨子。《天下》下文云：“以堅白同異之辯相訾，以觭偶不仵之辭相應，以巨子爲聖人，皆願爲之尸，冀得爲其後世，至今不決。”據“至今不決”句，可知五侯、苦獲諸人之訾應即發生在《天下》篇作者所處之時代。而“以巨子爲聖人”，似乎表明諸子所誦習之《墨經》即由此位“巨子”作而傳之，而此“巨子”亦被推崇爲“聖人”。這是一個巨大的變化。依《顯學》“儒分爲八”之例，此三墨非同時並起，而有遞生之次。“相里氏”即《天下》篇之“相里勤”，“鄧陵氏”即“鄧陵子”。先秦所謂諸子百家，時常以個人爲稱，則鄧陵氏非與相里氏本人，而實與其弟子五侯之徒相訾應可知也。 [↑](#footnote-ref-30)
31. 孫詒讓《案》：“《墨經》即《墨辯》，今書《經》、《說》四篇及《大取》、《小取》二篇，蓋即相里子、鄧陵子之倫所傳誦而論説者也。”孫氏可謂知《莊》書者也。孫詒讓：《墨子後語上·墨學傳授攷第三》，《墨子閒詁》，第717頁。 [↑](#footnote-ref-31)
32. 詹劍峰與學界主流意見相左，認爲《墨子》一書是“墨子一家之言”，反對前後期墨家之分。故認爲《墨語》五篇爲墨子辯説之作，云：“是記述墨子同當時人士的辯論，游說當時王公的言論，以及應答或教導門弟子的話。據我的看法，《墨語》五篇與其像《論語》，毋寧說像《孟子》。”詹劍峰：《墨子的哲學與科學》（北京：人民出版社，1981年），第10頁。徐希燕同意梁說、詹說，認爲《經》、《說》四篇爲墨子自著。徐希燕：《墨學研究——墨子學説的現代闡釋》（北京：商務印書館，2001年），第22-26頁。 [↑](#footnote-ref-32)
33. 二引文，參見蒙文通《古學甄微》，第212頁。 [↑](#footnote-ref-33)
34. 方授楚：《墨子書之考證》，《墨學源流》，第57-58頁。 [↑](#footnote-ref-34)
35. 方授楚：《墨學源流》，第52頁。 [↑](#footnote-ref-35)
36. 參見孫詒讓《墨子閒詁》卷十一《耕柱》第四十六，第425-426頁；或王念孫《讀書雜志·墨子》（南京：江蘇古籍出版社，2000年），第603頁。 [↑](#footnote-ref-36)
37. 吳毓江、王煥鑣襲其說。吳毓江：《墨子校註》下册（北京：中華書局，1993年），第655頁；王煥鑣：《墨子集詁》下册（上海：上海古籍出版社，2005年），第1001頁。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 《墨子》“邦”字凡三見，二例見《非攻下》，一例引《經》“周雖大邦”，見《明鬼下》篇。避諱乃一時之事，今傳文本的避諱與不避諱，原因比較複雜，不當執一以論。 [↑](#footnote-ref-38)
39. 嚴曰：“此篇（指《貴義》——引者注）首亦引‘子墨子曰’，與前十篇並爲傳述墨子的基本思想；惟文字散漫即不若前者系統嚴密，疑其中脫文甚多。又，《貴義》與《非攻》内容最爲接近，其實‘非攻’是‘貴義’，惜《魯問》不及此篇，而《非攻》上篇首無‘子墨子曰’，此亦或係《非攻》上篇前段之脫文。”又云：“此篇文字雖散漫，但‘貴義’實即‘非攻’之主要内容；輒引‘子墨子曰’，疑似《非攻》上篇之脫簡，後學不察，别爲綴輯於此，另立篇名。”嚴靈峰：《墨子簡編》，轉見蔡尚思編《十家論墨》，第258頁。 [↑](#footnote-ref-39)
40. 鄭文傑：《中國墨學通史》上册（北京：人民出版社，2006年），第2頁。 [↑](#footnote-ref-40)
41. 鄭文傑：《中國墨學通史》上册，第4頁。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 鄭氏云：其一，《耕柱》等5篇中多次記載了某些人士對墨子學説的質疑。如《耕柱》載巫馬子質問墨子“鬼神孰與聖人明知”、質疑墨子“兼愛”何利，如《耕柱》載子夏之徒質問墨子“君子有鬬”否，如《公孟》載公孟子與墨子的“義祥之辯”、載墨子與公孟子辯“三年之喪”，如《魯問》載吳慮質問墨子爲何“行義”而“不耕”，等等，都顯示出墨子從儒家分化出來而自創新說時，被儒家人士及同時代其他人士質疑、批評乃至責難的真實狀況。從這一點來説，用這些材料討論墨家是如何從儒家分化出來，探討墨子初創學説時的主要内容等，便是可信的。其二，《耕柱》等5篇中多次記載了學生對他家學説的傾慕和對於所學内容的疑問。如《公孟》載學生言“告子勝爲仁”、載學生對於告子批評墨子“言義而行甚惡”的言論不能當面駁斥反而心存疑義而告墨子、載“成學”的學生“復於子墨子學射”而表現出對於墨子“豈能成學又成射”這種分學生類别而教授知識技能的教學方式的質疑，等等。所有這些，都是一個學術團體剛剛形成時，團體成員對於團體學説的正確與否尚無信心時纔有的現象。其三，《耕柱》等5篇中多次記載了學生對於墨子的批評，甚至有反叛墨子者。如《公孟》載學生“責仕於子墨子”、載“由於子墨子之門者”質疑墨子“以鬼神爲明知”且能爲人禍福的説教“不善”、載學生跌墨因墨子“有疾”而懷疑墨子“鬼神有明”之言“不善”；如《耕柱》載“有反於子墨子而反者”，孫詒讓曰“蓋門人有倍墨子而歸者”；等等。這些都是一個學術團體剛剛形成時，團體首領尚無足夠的威信，團體成員思想不堅定，説到底是團體成員對本派首領尚無信心時纔有的現象。鄭文傑：《中國墨學通史》上册，第2-3頁。 [↑](#footnote-ref-42)
43. 鄭氏云：《耕柱》等5篇中諸多論説不及《墨子》《十論》諸篇内容豐富、論證縝密、思想深刻，甚至有觀點相異處。如《墨子·魯問》載“魯祝以一豚祭，而求百福於鬼神”時，墨子認爲“不可”的原因是“施人薄而望人厚”，而“古者聖王事鬼神”則僅“祭而已”。這與《禮記·禮器》“祭祀不祈”鄭玄注“祭祀不爲求福也”所闡發的儒家觀點相似，而與《墨子·明鬼下》載墨子言“吾爲祭祀”的目的在於“上以交鬼神之福，下以合歡聚衆，取親乎鄉里”的觀念相去較遠。還有，《墨子·魯問》所載墨子在魯的四次言談，與《墨子》《十論》所載墨家的成熟思想學説存有較大差異。如此等等的例子，呈現著由《耕柱》等5篇到《墨子》《十論》諸篇所承載的墨家思想學説由初步、不成熟，到複雜、成熟的發展過程。鄭文傑：《中國墨學通史》，第3頁。 [↑](#footnote-ref-43)
44. 不過，從文中稱“子墨子言曰”或“子墨子曰”來看，《十論》諸篇雖皆出自弟子之述作，然主要是爲了表達墨子的思想。當然，既然是述作，則此述作發生於何時，實有追問的必要：是墨子身前，還是身後？墨子重視“書於竹帛，鏤於金石，琢於盤盂，傳遺後世子孫者知之”之教，（見《墨子·兼愛下》，又見《天志中》、《明鬼下》、《非命中》、《非命下》等篇）於書中屢屢言之。墨子高弟禽滑釐（亦早期弟子）本爲子夏弟子，（見《史記》卷一百二十一《儒林列傳》）而禽子何以後來捨儒取墨，心折於墨子之門？蓋非徒爲個人崇拜，抑亦悅於墨道故也。墨子既然以墨道折人，則作爲墨道之核心内容的“十義”在墨子生前早已形成，這是不難推知的。又，錢穆認爲《史記·儒林傳》的相關記述本自《呂覽·當染篇》，故以孫詒讓所言禽子受業於子夏的説法爲“大謬”。此備說。錢穆：《先秦諸子繫年》（石家莊：河北教育出版社，2002年），第213頁。 [↑](#footnote-ref-44)
45. 在其所謂考證的基礎上，鄭氏又對墨學初創時期的内容作了繁雜的論述。筆者在後文將不作徵引。鄭文傑：《中國墨學通史》上册，第4-24頁。 [↑](#footnote-ref-45)
46. 津田左右吉（Tsuda Sokichi）、赤冢忠（Akatsuka Kiyoshi）和渡邊卓（Watanabe Takashi）的觀點和方法，參見橋元純也（Hashimoto Sumiya）：《日本的〈墨子〉研究概觀——以論説類諸篇（〈尚賢〉上第八～〈非命〉下第三十七）研究爲中心》，A Workshop: The Many Faces of Mozi: A Synchronic and Diachronic Study of Mohist Thought，盧文大學漢學系，2009年6月25-28日。A. C. Graham,*Divisions in Early Mohism Reflected in the Core Chapters of Mo-tzu* (Singapore: The Institute of East Asian Philosophies, 1985); *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (La Salle: Open Court Publishing Company, 1989). Brooks A. Taeko, 1996a, “MZ 14-16: Universal Love,” *Warring States Papers*, Warring States Working Group Note 92rev (1996). Brooks, “MZ 17-19,” *Warring States Papers*, Warring States Working Group Note 93rev (1996). Brooks, “Evolution of the Mician Ethical Triplets,” *Warring States Papers*, Warring States Working Group Note 94rev (1996). Bruce A. Takeo, “Sage and Kings in Mwodz,” Warring States Working Group Note 2626 (2002). Chris Fraser. Significance and Chronology of the Triads. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: Supplement to Mohism, Oct 21, 2002. Carine Defoort: Argumentation and Persuasion in Ancient Chinese Texts: Introduction. *Oriens Extremus* 45 (2005/06), p.93; The Growing Scope of *Jian*兼: Differences Between Chapters 14, 15 and 16 of the *Mozi*. *Oriens Extremus* 45 (2005/06), pp. 119-140. Carine Defoort. Argumentation and Persuasion in Ancient Chinese Texts: Introduction. *Oriens Extremus* 45 (2005/06), pp. 92-93; Karen Desmet. The Growth of Compounds in the Core Chapters of the *Mozi*. *Oriens Extremus* 45 (2005/06), pp. 99-118. [↑](#footnote-ref-46)
47. 畢沅曰：“《孔叢·詰墨》篇多引此詞。此述墨氏之學者設師言以折儒也。故《親士》諸篇無‘子墨子言曰’者，翟自著也；此無‘子墨子言曰’者，門人小子臆說之詞，並不敢以誣翟也，例雖同而異事。後人以此病翟，非也。《說文》云：‘儒，柔也，術士之稱。’”載孫詒讓《墨子閒詁》卷九《非儒下》第三十九，第286頁。 [↑](#footnote-ref-47)
48. 孫氏云：“《荀子·儒效》篇云：‘逢衣淺帶，解果其冠，略法先王而足亂世；術繆學雜，舉不知法後王而一制度，不知隆禮義而殺《詩》《書》；其衣冠行僞已同於世俗矣，然而不知惡者；其言議談説已無以異於墨子矣，然而明不能分别；呼先王以欺愚者而求衣食焉，得委積足以揜其口，則揚揚如也；隨其長子，事其便辟，舉其上客，𠌼然若終身之虜而不敢有他志，是俗儒者也。’是周季俗儒信有如此所非者，但並以此非孔子，則大氐（抵）誣詆增加之辭。儒墨不同術，亦不足異也。畢氏強爲之辯，理不可通。”孫詒讓：《墨子閒詁》卷九《非儒下》第三十九，第286頁。 [↑](#footnote-ref-48)
49. 胡適說：“第二組……大抵皆墨者演墨子的學説所作的。其中也有許多後人加入的材料。《非樂》、《非儒》兩篇更可疑。”梁啟超說：“這篇無‘子墨子曰’字樣，不是記墨子之言。”欒調甫說：“按《非儒》上下兩篇，今存下篇，爲有意義之篇題。以篇中无‘子墨子言曰’句，斷爲後世墨者自作之書。非儒之旨，原本墨子。蓋墨子生長于魯，魯之儒爲最盛。墨子爲説教行義故，不得不取其不合于己者而非之也。然墨子非儒，以儒者之禮樂喪服執明无鬼四者爲主。《非儒下》乃涉及孔子私行，殊失墨子言稱孔子之意。非儒之喪服法古及不作不鳴諸說亦見《墨語》，其非難之語則與之異。蓋直抒己見，而非述聞之作也。其論孔子私行之失見《晏子春秋》，而謂孔子親與白公之亂則與《左傳》異。以陽虎佛肸爲孔子弟子，亦與《左傳》《論語》弗合。疑其人習聞墨子非儒之旨，又親見儒者闢墨之辭，不覺奮其憤怨之私，採摭野語橫致非難，而不暇顧其爲說之若何也。然此亦戰國中葉野語流行之時，儒墨交競之所致耳。若夫辯難往復，至于瞋目攘臂，肆口謾駡，不自知其醜者，亦學術末流之弊，而古今之所同慨也夫。”方授楚說：“惟《非攻上》、《非儒下》則否，雖非記墨子之言，然於墨氏宗恉固無悖也。”筆者認爲，《非儒下》爲戰國晚期著作，殆無疑問，有許多例證。胡適：《中國哲學史大綱》，第108-109頁；梁啟超：《墨子學案》，第13頁；欒調甫：《墨子研究論文集》，第115頁；鄭文傑：《墨學源流》上卷，第41頁。 [↑](#footnote-ref-49)
50. 《非儒下》：“而儒者以爲道教，是賊天下之人者也。”《耕柱》：“子墨子曰：天下之所以生者，以先王之道教也。” [↑](#footnote-ref-50)
51. 《非儒下》：“又曰：君子循而不作。應之曰：古者羿作弓，伃作甲，奚仲作車，然則今之鮑、函、車、匠，皆君子也，而羿、伃、奚仲、巧垂皆小人邪？且其所循，人必或作之，然則其所循皆小人道也？”《公孟》：“公孟子曰：‘君子不作，術（述）而已。’子墨子曰：‘不然，人之其﹤甚﹥不君子者，古之善者不誅（述），今也善者不作。其次不君子者，古之善者不遂（述），己有善則作之，欲善之自己出也。今誅（述）而不作，是無所異於不好遂（述）而作者矣。吾以爲古之善者則誅（述）之，今之善者則作之，欲善之益多也。” [↑](#footnote-ref-51)
52. “服古言”，王念孫說當作“古言服”；俞樾以“服”字上脫“古”字。參見孫詒讓《墨子閒詁》卷九《非儒下》第三十九，第293頁。 [↑](#footnote-ref-52)
53. 孫詒讓：《墨子閒詁》卷十二《公孟》第四十八，第454頁。 [↑](#footnote-ref-53)
54. 《非儒下》：“又曰：君子若鍾，擊之則鳴，弗擊不鳴。應之曰：夫仁人事上竭忠，事親得孝，務善則美，有過則諫，此爲人臣之道也。今擊之則鳴，弗擊不鳴，隱知豫力，恬漠待問而後對，雖有君親之大利，弗問不言。若將有大寇亂，盜賊將作，若機辟將發也，他人不知，己獨知之，雖其君親皆在，不問不言，是夫大亂之賊也！以是爲人臣不忠，爲子不孝，事兄不弟友，遇人不貞良。”《公孟》：“公孟子謂子墨子曰：‘君子共己以待，問焉則言，不問焉則止。譬若鍾然，扣則鳴，不扣則不鳴。’子墨子曰：‘是言有三物焉，子乃今知其一耳也，又未知其所謂也。若大人行淫暴於國家，進而諫，則謂之不遜，因左右而獻諫，則謂之言議，此君子之所疑惑也。若大人爲政，將因於國家之難，譬若機之將發也然，君子之必以諫，然而大人之利，若此者，雖不扣必鳴者也。” [↑](#footnote-ref-54)
55. “吾”字，原文脫，據孫詒讓說補。孫詒讓：《墨子閒詁》卷十二《貴義》第四十七，第448頁。 [↑](#footnote-ref-55)
56. 《孟子·公孫丑下》。 [↑](#footnote-ref-56)
57. 《墨子·公孟》：“二三子復於子墨子曰：‘告子曰言義而行甚惡，請棄之。’子墨子曰：‘不可。稱我言以毀我行，愈於亡。有人於此，甚不仁翟尊天、事鬼、愛人。甚不仁，猶愈於亡也。今告子言談甚辯，言仁義而不吾毀。告子毀，猶愈亡也。”案：“翟”，原在“甚不仁”上，今以意移下。 [↑](#footnote-ref-57)
58. 《公孟》篇還有兩節文本，亦爲矜辯、自誇的曲折反映。一節見於子墨子駁儒者“四政”說中，云：“子墨子曰：儒者固無此若四政者，而我言之，則是毀也。今儒固有此四政者，而我言之，則非毀也，告聞也。……（程子）進復曰：……若先生之言，則是不譽禹，不毀桀紂也。子墨子曰：……應孰辭而稱議，是猶荷轅而擊蛾也。”又一節見於子墨子“稱於孔子”一段文本，云：“程子曰：非儒，何故稱於孔子也？子墨子曰：是亦當而不可易者也……今翟曾無稱於孔子乎？”批評者將批評的“客觀性”貼在自家臉上，這是辯論中常見的一種手段，也是墨者矜辯、自誇的一種表現。 [↑](#footnote-ref-58)
59. 《非命上》：“子墨子曰：‘必立儀，言而毋儀，譬猶運鈞之上而立朝夕者也，是非、利害之辨不可得而明知也。故言必有三表。’何謂三表？子墨子言曰：‘有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本之於古者聖王之事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？廢（發）以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利。此所謂言有三表也。”中、下篇所說“三法”，從略，今不引。 [↑](#footnote-ref-59)
60. 陈孟麟说：“‘合其志功’或‘志功爲辯’還衹能認爲是要從動機和效果的統一去理解一種行爲的道德含義。至於《墨辯》是不是講要把主觀見之於客觀的實踐作爲檢驗一個認識的標準，尚沒有更多説明，我們還不能說‘志功爲辯’，就是對墨子第三表的總結。”其説有合理之處，然而不能否認志功之説在思想上確有深進。而徐希燕認爲“合其志功而觀”亦是墨子本人的觀點，則未能將《十論》、《墨語》各别作一組來論述，亦非。陳孟麟：《墨辯邏輯學（修訂本）》（濟南：齊魯書社，1983年），第17頁；徐希燕：《墨學研究》（北京：商務印書館，2001年），第105-106頁。 [↑](#footnote-ref-60)
61. “與”讀作“譽”，“蟲”殆“蠱”之訛，據孫詒讓說。孫詒讓：《墨子閒詁》卷十三《魯問》第四十九，第472頁。 [↑](#footnote-ref-61)
62. 《墨子》卷十一《大取》第四十四：“臧之愛己，非爲愛己之人也。厚不外己，愛無厚薄。舉（譽）己，非賢也。義，利；不義，害。志、功爲辯。”同篇：“是﹤意﹥璜也，是﹤意﹥玉也。意楹，非意木也，意是楹之木也。意指之人也，非意人也。意獲也，乃意禽也。志、功不可以相從也。”卷十一《耕柱》第四十六：“巫馬子謂子墨子曰：‘子兼愛天下，未云利也；我不愛天下，未云賊也。功皆未至，子何獨自是而非我哉？’子墨子曰：‘今有燎者於此，一人奉水將灌之，一人摻火將益之，功皆未至，子何貴於二人？’巫馬子曰：‘我是彼奉水者之意，而非夫摻火者之意。’子墨子曰：‘吾亦是吾意，而非夫摻火者之意。’子墨子曰：‘吾亦是吾意，而非子之意也。’” [↑](#footnote-ref-62)
63. 在僞書《列子·楊朱》篇中，此一議論得到了進一步的拓展。可參閲。 [↑](#footnote-ref-63)
64. 孫詒讓說：“疑脫一‘目’字。”孫詒讓：《墨子閒詁》卷十二《貴義》第四十七，第443頁。 [↑](#footnote-ref-64)
65. 《管子·心術下》：“凡民之生也，必以正乎！所以失之者，必以喜樂哀怒。節怒莫若樂，節樂莫若禮，守禮莫若敬。外敬而内靜者，必反其性。”同書《内業》：“凡心之刑，自充自盈，自生自成。其所以失之，必以憂樂喜怒欲利。能去憂樂喜怒欲利，心乃反濟。彼心之情，利安以寧。勿煩勿亂，和乃自成。”《荀子·正名》云：“性者，天之就也；情者，性之質；欲者，情之應也。”同篇又曰：“性之好惡喜怒哀樂謂之情。”可知，荀子以“情”爲“性”之内容，“性”則言“情”、“欲”之先天根源。“情”當然不僅僅指情感，然而情感亦正是荀子使用此一概念所強調和突出的内容。《性惡》云：“今人之性，生而好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲而好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。”據此可知，荀子所謂“情”、“欲”具有惡的意味。不過，荀子主張“無性，則僞之無所加；無僞，則性不能自美”之“性僞合”的觀點，此與“縱情性”、“忍情性”的觀點不同。《荀子·非十二子》：“縱情性，安恣雎，禽獸行……是它嚻、魏牟也。忍情性，綦谿利跂，苟以分異人爲高……是陳仲、史鰌也。”至於“縱情性”與“忍情性”之間的差别，荀子在《儒效》篇中談到：“縱情性而不足問學，則爲小儒矣……志忍私，然後能公；行忍情性，然後能修；知而好問，然後能才。公、修而才，可謂小儒矣。”當然，荀子在此皆是以自己的術語來概括和批判前輩學者的同一觀念的。又，《莊子·天下》謂宋鈃、尹文“以禁攻寢兵爲外，以情欲寡淺爲内”，《非十二子》以墨翟、宋鈃爲一類，其說有據。 [↑](#footnote-ref-65)
66. 《淮南子·齊俗》：“越王勾踐劗髮文身，南面而霸天下。”《說苑·奉使》：“越諸發曰：越翦髮文身，爛然成章，以象龍子者，將避水神也。” [↑](#footnote-ref-66)
67. 孟子斥許行，與墨子斥吳慮的相似性，童書業曾作了很好的評論，並說：“這段故事雖未必真有其事（今本《墨子》纂成的年代很晚，中有很早的材料，也有很晚的材料；這段故事與孔子與楚狂接輿、長沮桀溺、荷蓧丈人等的故事差不多，恐是後人所造），但其所表現的墨家精神則必可信（如長沮桀溺等故事中所表現的孔子精神亦甚可信）。”童書業：《童書業史籍考證論集》，中華書局2001年，第660頁。 [↑](#footnote-ref-67)
68. 戰國中後期，諸子耽於造說，至於野語盛行，荒唐之言時見。《孟子·盡心下》：“盡信《書》，則不如無《書》。”《萬章上》：“此非君子之言也，齊東野人之語也。”由此二言可知，當時造說甚衆。《莊子》一書則荒唐之言更夥，且不以爲非，反以爲立説的重要方法。據此來看，與孟莊並時的墨氏後學托祖師以辯論，這是很可能的。 [↑](#footnote-ref-68)
69. 孫詒讓：《墨子閒詁》卷一《三辯》第七，第38頁。 [↑](#footnote-ref-69)
70. 另外一種可能，或程子嘗遊學於墨子之門，而後爲儒學者。此所謂“兼治儒墨”者也。筆者以爲程繁爲儒者的可能性更大。 [↑](#footnote-ref-70)
71. 《墨子》卷十三《魯問》第四十九。 [↑](#footnote-ref-71)
72. 《三辯》篇亦爲非樂之論。《墨子》卷一《三辯》第七：“周成王之治天下也，不若武王，武王之治天下也，不若成湯，成湯之治天下也，不若堯舜。故其樂逾（愈）繁者，其治逾（愈）寡。自此觀之，樂非所以治天下也。”此該篇之主旨。畢云：“此辯聖王雖用樂，而治不在此。三者，謂堯舜及湯及武王也。”詒讓案：此篇所論蓋《非樂》之餘義。參見孫詒讓《墨子閒詁》卷一《三辯》第七，第38頁。 [↑](#footnote-ref-72)
73. “祭祀”與“鬼神”的關係，古書多見其說。至於“禮”與鬼神的關係，當分清“禮”之字源義、本源義及不同歷史階段之具體所指：因“實”之不同，其“名”之内涵亦異。《說文·示部》：“禮，履也。所以事神致福也。從示從豊，豊亦聲。”《豊部》：“豊，行禮之器也。從豆，象形。”王國維《釋禮》：“案殷墟卜辭有……此諸字皆象二玉在器之形。古者行禮以玉，故《說文》曰‘豐，行禮之器。’其說古矣。惟許君不知字即玨字，故但以從豆、象形解之，實則豐從玨在凵中，從豆乃會意字，而非象形字也。盛玉以奉神人之器謂之若豐，推之而奉神人之酒醴亦謂之醴，又推之而奉神人之事，通謂之禮。其初當皆用若豐二字，其分化爲醴禮二字，蓋稍後矣。”裘錫圭進一步指出，“豐”字“應該分析爲從壴從玨”，“本是一種鼓的名稱”。這是通過“禮”字之字源而辨其初始含義，然而，若從後來的“禮”觀念來看，則即使在甲骨文時代之前，其内容已大大超過了此字源之所指。每一名詞或概念，經歷的時代不同，則含義有異，故當以“發展”的觀念來看每一術語的内涵。到了春秋戰國時期，精英階層對於“禮”之内涵的把握更爲深入，而外延空前拓展。春秋後期，精英們對“禮”、“儀”作了明確區分；戰國時期，對於“禮”概念的思想理解更爲深入。《管子·心術上》：“禮者，謂之有理。”《禮記·樂記》：“禮也者，理之不可易者也。”同書《仲尼燕居》：“禮也者，理也。”同書《郊特牲》：“禮之所尊，尊其義也。”《荀子·禮論》：“禮有三本，天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地，惡生？無先祖，惡出？無君師，惡治？三者偏亡焉，無安人。故禮上事天，下事地，尊先祖而隆君師，是禮之三本也。”春秋至戰國，對於“禮”還有許多經典説法，今不引。王國維：《觀堂集林》卷六（北京：中華書局，1959年），第291頁；裘錫圭：《甲骨文中的幾種樂器名稱》，《中華文史論叢》1980年第2輯，第67-82頁。 [↑](#footnote-ref-73)
74. 參見《荀子·天論》、《禮論》篇。 [↑](#footnote-ref-74)
75. 清人曾疑公孟子爲公明子高，高乃曾子弟子。然檢審考據，未敢確信。惠棟云：“公孟子即公明子，孔子之徒。”宋翔鳳云：“《孟子》公明儀、公明高，曾子弟子。公孟子與墨子問難，皆儒家之言。孟與明通，公孟子即公明子，其人非儀即高，正與墨翟同時。”孫詒讓案：“《潛夫論·志氏姓》篇‘衞公族有公孟氏’，《左傳》定十二年孔《疏》謂公孟縶之後，以字爲氏。《說苑·脩文》篇有公孟子高見顓孫子莫及曾子，此公孟子疑即子高，蓋七十子之弟子也。”參見孫詒讓《墨子閒詁》卷十二《公孟》第四十八，第449頁。 [↑](#footnote-ref-75)
76. “古”下，吳抄本有“者”字，當據補。參見孫詒讓：《墨子閒詁》卷十二《公孟》第四十八，第455頁。 [↑](#footnote-ref-76)
77. 《尚書·洪範》第七疇“稽疑”以求問鬼神之意爲核心，第八疇曰“庶徵”，此二疇上下連第，可知二者關係緊密。《洪範》：“庶徵：曰雨，曰暘，曰燠，曰寒，曰風。曰時五者來備，各以其敍，庶草蕃廡。一極備，凶；一極無，凶。曰休徵：曰肅，時雨若；曰乂，時暘若；曰哲，時燠若；曰謀，時寒若；曰聖，時風若。曰咎徵：曰狂，恆雨若；曰僭，恆暘若；曰豫，恆燠若；曰急，恆寒若；曰蒙，恆風若。” [↑](#footnote-ref-77)
78. “智”讀作“知”。《公孟》：“先生以鬼神爲明知。”同篇：“鬼神不明知乎？”皆爲其證。又“明知”，《尚同》、《天志》、《非命》多見。 [↑](#footnote-ref-78)
79. 《意林》一引《隨巢子》佚文：“執無鬼者曰：越蘭問隨巢子曰：‘鬼神之智何如聖人？’曰：‘聖也。’越蘭曰：‘治亂由人，何謂鬼神邪？’隨巢子曰：‘聖人生於天下，未有所資。鬼神爲四時八節，以紀育人，乘雲雨潤澤，以繁長之，皆鬼神所能也，豈不謂賢於聖人？’”“聖也”，孫詒讓疑當作“賢於聖也”。孫詒讓：《墨子諸子鉤沈》，《墨子閒詁》，第753頁。 [↑](#footnote-ref-79)
80. “不可謂知類”，語出《墨子》卷十三《公書》第五十。《非攻下》：“子墨子曰：子未察吾言之類，未明其故者也。”察類明故，乃墨家常用的辯論方法。 [↑](#footnote-ref-80)
81. 在《十論》諸篇中，墨子對“聖人”作用的理解是正面的，乃明察鬼神之志及治平天下的關鍵，未曾將其與“鬼神”比較，以圖貶損之。例如，《尚同中》云：“故古者聖王，明天鬼之所欲，而避天鬼之所憎，以求興天下之利，除天下之害。是以率天下之萬民，齊戒沐浴，潔爲酒醴粢盛，以祭祀天鬼。” [↑](#footnote-ref-81)
82. 巫馬子並不否認鬼神的存在，與公孟子不同。《耕柱》：“巫馬子謂子墨子曰：‘子之爲義也，人不見而耶﹤服﹥，鬼而不見而富，而子爲之，有狂疾！’”儒家内部也非鐵板一塊，思想上存在差異並非偶見。 [↑](#footnote-ref-82)
83. 分别見《論語·雍也》、《述而》。 [↑](#footnote-ref-83)
84. 孔子沒後，其弟子的擡舉活動在儒家經典文獻中多見。子貢多次揚舉其師，例如《論語·子張》云：“叔孫武叔毀仲尼。子貢曰：‘無以爲也！仲尼不可毀也。他人之賢者，丘陵也，猶可踰也；仲尼，日月也，無得而踰焉。人雖欲自絕，其何傷於日月乎？多見其不知量也。”至孟子，則推崇之無以復加。《孟子·公孫丑上》所謂“知言”，其目的最終乃是爲了辨明孔子作爲聖人的地位問題。文曰：“宰我、子貢、有若，智足以知聖人，汙不至阿其所好。宰我曰：‘以予觀於夫子，賢於堯、舜遠矣。’子貢曰：‘見其禮而知其政，聞其樂而知其德，由百世之後，等百世之王，莫之能違也。自生民以來，未有夫子也。’有若曰：‘豈惟民哉？麒麟之於走獸，鳳凰之於飛鳥，太山之於丘垤，河海之於行潦，類也。聖人之於民，亦類也。出於其類，拔乎其萃，自生民以來，未有盛於孔子也。”相比之下，談遷父子的評價則折中得多。《史記》卷四十七《孔子世家》：“太史公曰：《詩》有之：‘高山仰止，景行行止。’雖不能至，然心鄉往之。余讀孔氏書，想見其爲人。適魯，觀仲尼廟堂車服禮器，諸生以時習禮其家，余祇迴流之不能去云。天下君王至於賢人衆矣，當時則榮，沒則已矣。孔子布衣，傳十餘世，學者宗之。自天子王侯，中國言《六藝》者折中於夫子，可謂至聖矣！” [↑](#footnote-ref-84)
85. 在《非命》三篇中，墨子對賞罰、禍福、治亂由命而斥棄力爲、賢德的命觀，運用“三表”（或稱“三法”）作了深入的批判。墨子所批判的命，就内容而言包括支配人生命運而人無力主宰的宿命、夭壽之命、湯興桀亡之時命、“矯天命”之“僞命” 等，然而墨子一概以與“力爲”相對立的意義看待之，從而加以呵斥、剽剝，此似有失武斷，未能公允。其實，古人的命觀很複雜，也是人對於人自身命運理解的一種深化。《非命上》：“執有命者之言曰：命富則富，命貧則貧；命眾則眾，命寡則寡；命治則治，命亂則亂；命壽則壽，命夭則夭；……雖強勁，何益哉！上以說王公大人，下以駔百姓之從事。”又曰：“於《仲虺之告》曰：‘我聞於夏人矯天命，佈命於下，帝伐之惡，龔喪厥師。’此言湯之所以非桀之執有命也。於《太誓》曰：‘紂夷處，不肯事上帝鬼神，禍厥先神祇不祀，乃曰：吾有命。毋僇其務，天亦縱棄之而弗葆。’此言武王所以非紂執有命也。”有許多學者將墨子所批評的“命”的含義簡單化，未能從原文中去做認真的梳理。 [↑](#footnote-ref-85)
86. 《論語·顏淵》：“子夏曰：商聞之矣：死生有命，富貴在天。”同書《憲問》：“道之將行也與，命也；道之將廢也與，命也。公伯寮其如命何！”同書《子張》：“畏天命。”儒家宣揚的“命”主要是從“天命”一義來説的。 [↑](#footnote-ref-86)
87. 順便指出，《公孟》篇“子墨子”常常構設出對手（即儒者）看似彼此矛盾的一對觀念，從而予以批駁之。不過，在墨者看來自相矛盾的此一對觀念，在儒者看來則未必矛盾。其實，儒家在主張有命的同時未必廢棄人爲。《論語·憲問》晨門謂孔子“是知其不可而爲之者”；而對於“天命”、“命”，孔子亦力求知之。《論語·爲政》：“五十知天命。”同書《堯曰》：“不知命，無以爲君子。”郭店竹簡對於“知命”的問題有非常複雜、深入的論述。《語叢一》：“知天所爲，知人所爲，然後知道，知道然後知命。”又云：“知博，然後知命。”又云：“知命者，亡咎；有德者，不移。”《尊德義》：“知命而後知道。”又云：“察者出，所以知己，知己所以知人，知人所以知命，知命而後知道，知道而後知行。”《六德》：“有知己而不知命，亡知命而不知己者。”《唐虞之道》：“居艸茅之中而不憂，知命也；登爲天子而不驕，不流也。” [↑](#footnote-ref-87)
88. “治”，乃“貧”之誤字，據王念孫說。載孫詒讓《墨子閒詁》卷十二《公孟》第四十八，第456頁。 [↑](#footnote-ref-88)
89. “治之故治也”五字，原脫，據盧文弨說補。載孫詒讓《墨子閒詁》卷十二《公孟》第四十八，第456頁。 [↑](#footnote-ref-89)
90. 辯論見《墨子》卷十二《公孟》的四十八。“日”，乃“曰”字之訛，見畢沅說。“倮”，一本作“裸”。《說文》：“裸，袒也。”《玉篇》：“倮，赤體也。”倮、裸同字而異形。《禮記·内則》鄭《注》：“撅，揭衣也。”載孫詒讓《墨子閒詁》卷十二《公孟》第四十八，第457頁。 [↑](#footnote-ref-90)
91. 《孟子·梁惠王上》。 [↑](#footnote-ref-91)
92. 辯論見《墨子閒詁》卷十二《公孟》第四十八。俞樾曰：“‘吾’下脫‘子’字。《管子·海王》篇‘吾子食鹽二升少半’，尹知章注曰：‘吾子，謂小男小女也。’此文公孟子曰‘三年之喪，學吾子之慕父母’，故下子墨子曰‘夫嬰兒子之知，獨慕父母而已’，‘嬰兒子’即‘吾子’也。”載孫詒讓《墨子閒詁》卷十二《公孟》第四十八，第458頁。 [↑](#footnote-ref-92)
93. 《論語·陽貨》：“宰我問：‘三年之喪期已久矣！君子三年爲禮，禮必壞；三年不爲樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升；鑽燧改火，期可已矣。’子曰：‘食夫稻，衣夫錦，於女安乎？’曰：‘安！’‘女安，則爲之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不爲也。今女安，則爲之！’宰我出。子曰：‘予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也；予也，有三年之愛於其父母乎？’”宰我以三年之喪期爲過久，欲將此重喪改爲一年。其欲改制的理由有二，其一，出於爲禮爲樂的維繫傳統的需要；其二，效法一歲陰陽變化、迴轉之道。此二理由不可謂不堂皇、重要，然孔子直以父子之情非之，並在背後駡其“不仁”。據此，儒家在開創的過程中有許多重要的概念、命題已被孔子作了限定，而此限定同時也即是對“儒家”自身的限定。需要注意的是，宰我在此申述的理由與墨氏設“三月之喪”的理由並不相同。 [↑](#footnote-ref-93)
94. 《孟子·萬章上》孟子曰：“人少，則慕父母；知好色，則慕少艾；有妻子，則慕妻子；仕則慕君，不得於君則熱中。大孝終身慕父母。五十而慕者，予於大舜見之矣。” [↑](#footnote-ref-94)
95. 王引之云：“‘如’當爲‘知’。”載孫詒讓《墨子閒詁》卷九《非儒下》第三十九，第288頁。 [↑](#footnote-ref-95)
96. 《莊子·齊物論》：“道惡乎隱而有真僞？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非。以是其所非，而非其所是。” [↑](#footnote-ref-96)
97. “厚葬久喪”作爲儒者所主張的“四政”之一，墨氏在《公孟》篇中作了批評，然而對於“厚葬”似只是順便提及而已，與對於“久喪”反復而激烈的批評恰相對照。 [↑](#footnote-ref-97)
98. 孫詒讓云：“亡、忘通。謂親死而忘之，即薄喪之義。”孫詒讓：《墨子閒詁》卷十一《大取》四十四，第406頁。 [↑](#footnote-ref-98)
99. 《莊子·天下》篇對墨翟、禽滑釐之學有概括性的述評，或曰“不侈於後世，不靡於萬物，不暉於數度”，或曰“作爲《非樂》，命之曰《節用》，生不歌，死无服”，又曰“不與先王同，毀古之禮樂……今墨子獨生不歌，死不服，桐棺三寸而无槨，以爲法式”，若依此論之，则墨子生前當反對生時厚親之道；如若不然，則至少未加提倡。據此，《大取》篇所謂“厚親，分也”等思想，當是墨家後學受到人們的批評之後新納入的觀念。 [↑](#footnote-ref-99)
100. “愛無差等”即“兼愛”之說。所謂“兼愛”之說，即墨者認爲人們對於他人之愛應當打破親疏、貴賤諸差等的限隔，而沒有厚薄之分。所謂“施由親始”，即是説實行此無差等之愛由親開始。有一種看法將“兼愛”觀念理解爲墨氏主張不要親疏、貴賤諸等差自身之别，說非。其實，墨氏“兼愛”正以此社會存在之差别爲前提，而反動之。孟子有所謂“墨氏兼愛，是無父也”之語，這也僅是從“愛無差等”之施爲法則來説的。孟子即用以言體，並極而論之，而非以爲墨氏思想中真的無所謂人倫分隔。另外一種看法認爲“施由親始”的原則並非墨氏所持，亦非。“兼愛”亦以“施由親始”爲階梯，子墨子多言之，參見《兼愛》三篇。 [↑](#footnote-ref-100)
101. 案：孟子不同意夷之對“若保赤子”的解釋。《孟子·滕文公上》“孟子曰”：“夫夷之信以爲人之親其兄之子爲若親其鄰之赤子乎？彼有取爾也。赤子匍匐將入井，非赤子之罪也。且天之生物也，使之一本，而夷子二本故也。”朱熹《集注》：“《書》之取譬，本爲小民無知而犯法，如赤子無知而入井耳。且人物之生，必各本於父母而無二，乃自然之理，若天使之然也。故其愛由此立，而推以及人，自有差等。今如夷子之言，則是事其父母本無異於路人，但其施之之序，姑自此始耳。非二本而何哉？”參見《朱子全書》第六册《孟子集注》（上海、合肥：上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002年），第319頁。 [↑](#footnote-ref-101)
102. 《史記》卷一百三〇《太史公自序》載《論六家要旨》：“竊嘗觀陰陽之術，大祥而衆忌諱，使人拘而多所畏；然其序四時之大順，不可失也。……夫陰陽、四時、八位、十二度、二十四節各有教令，順之者昌，逆之者不死則亡，未必然也，故曰‘使人拘而多畏’。夫春生夏長，秋收冬藏，此天道之大經也，弗順則無以爲天下綱紀，故曰‘四時之大順，不可失也’。”《漢書·藝文志·諸子略》：“陰陽家者流，蓋出於羲和之官，敬順昊天，歷象日月星辰，敬授民時，此其所長也。及拘者爲之，則牽於禁忌，泥於小數，舍人事而任鬼神。”。 [↑](#footnote-ref-102)
103. 可參看《漢書·藝文志·數術略》“五行”類所列書目名稱。 [↑](#footnote-ref-103)
104. 《史記·日者列傳集解》解題：“古人占候卜筮，通謂之日者。”《索隱》：“名卜筮曰日者以墨，所以卜筮占候時日通名日者故也。”日者之說流行之後，古人占候卜筮通謂之日者。《索隱》所謂“名卜筮曰日者以墨”，說非是。《墨》書所謂“日者”既不卜亦不筮，何來“名卜筮曰日者以墨”？ [↑](#footnote-ref-104)
105. 參見王煥鑣說，王煥鑣：《墨子集詁》（上海：上海古籍出版社，2005年）下册，第1066頁。日者謂“子墨子”之“色黑”，乃即面色而言之。《兼愛中》云“朝有黧黑之色”，《節葬下》云“使面目陷𨼥，顔色黧黑”，《韓非子·外儲說左上》云“面目黧黑”，《呂氏春秋·求人》云“憂其黔首，顔色黧黑”，皆爲其證。 [↑](#footnote-ref-105)
106. 《貴義》“違心而虛天下”，《閒詁》：“蘇云：‘圍心’未詳，‘圍’或當作‘違’。吳玉搢云：‘圍心’即違心，古圍、違字通。”載孫詒讓《墨子閒詁》卷十二《貴義》第四十七，第448頁。案：“圍”疑當作如字讀，乃包圍、圍困之義。 [↑](#footnote-ref-106)
107. 孫詒讓：《墨子閒詁》卷十二《貴義》第四十七，第447頁。 [↑](#footnote-ref-107)
108. 上二引文，見孫詒讓《墨子閒詁》卷十二《貴義》第四十七，第447、448頁。案：孫氏徵文，疑抄自《說文》“戊”字段玉裁《注》。 [↑](#footnote-ref-108)
109. 劉文典：《三餘札記》，載《劉文典全集》（合肥、昆明：安徽大學出版社、雲南大學出版社，1999年）第三册，第423頁。 [↑](#footnote-ref-109)
110. 何寧：《淮南子集釋》（北京：中華書局，1998年）下册，第1443頁。 [↑](#footnote-ref-110)
111. 黃暉：《論衡校釋》第三册，第1016頁。 [↑](#footnote-ref-111)
112. 參見裘錫圭《寒食與改火——介子推焚死傳説研究》，裘錫圭：《文史叢稿：上古思想、民俗與古文字學史》（上海：上海遠東出版社，1996年），第90-121頁。 [↑](#footnote-ref-112)
113. 《周禮·司烜氏》：“仲春以木鐸脩火禁于國中。”《注》：“爲季春將出火也。火禁，謂用火之處及備風燥。”同書《宮正》：“春秋以木鐸脩火禁。”《注》：“火星以春出，以秋入，因天時而以戒。” [↑](#footnote-ref-113)
114. 湖北省文物考古研究所、北京大學中文系編：《九店楚簡》（北京：文物出版社，2000年），第25、55頁。 [↑](#footnote-ref-114)
115. 睡虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，1990年），第184頁。案：賀潤坤最先指出睡虎地秦簡有“龍日”一語，云：“所謂‘龍日’參照《日書》其他記載可知，其意仍是忌日。”賀潤坤：《從〈日書〉看秦國的穀物種植》，《文博》1988年第3期，第65頁。案：學者多同賀說。 [↑](#footnote-ref-115)
116. 劉樂賢：《簡帛數術文獻探論》（武漢：湖北教育出版社，2003年），第96頁。又見劉樂賢《睡虎地秦簡〈日書〉“龍”字試釋》，《揖芬輯：張政烺先生九十華誕紀念文集》（北京：社會科學文獻出版社，2002年），第355-362頁。關於“龍日”的學術爭議，參見王子今《秦簡〈日書〉甲種疏證》（武漢：武漢教育出版社，2003年），第76-78頁。 [↑](#footnote-ref-116)
117. 下引文，見湖北省文物考古研究所、北京大學中文系編《九店楚簡》（北京：文物出版社，2000年），第137頁。 [↑](#footnote-ref-117)
118. 出土《日書》類，可見楚俗、秦俗二系。劉信芳、胡文輝、劉樂賢、晏昌貴等學者對此問題較爲關注，參見晏昌貴：《略論睡虎地秦簡〈日書〉對楚〈日書〉的繼承與改造》，丁四新主編：《楚地簡帛思想研究》第三輯（武漢：湖北教育出版社，2007年），第652-653頁。 [↑](#footnote-ref-118)
119. 《淮南子·墬形》：“正土之氣也御乎埃天……黃金千歲生黃龍……偏土之氣御乎清天……青金八百年生青龍……壯﹤牡﹥土之氣御于赤天……赤金千歲生赤龍……弱土之氣御于白天……白金千歲生白龍……牝土之氣御于玄天……玄金千歲生玄龍。” [↑](#footnote-ref-119)
120. 高誘《注》：“黑龍，水精也。力牧、太稽殺之以止雨。”《注》謂使力牧、太稽殺黑龍，說誤。補蒼天諸事均發生在虙戲氏時，非黃帝時事，故不當云力牧、太山稽殺黑龍。尹桐陽曰：“《山海經》：‘蚩尤作兵，伐黃帝，黃帝乃命應龍攻之冀州之野。’《淮南·覽冥》：‘昔者黃帝治天下，力牧、大山稽輔之，殺黑龍以濟冀州。’然則此帝謂黃帝。今日，壬、癸日也。殺，尅也。黑龍，即赤尤。北方，冀州也。《水經注》引《尚書大傳》曰：‘往古之時，四極廢，九州裂，於是女媧殺黑龍以濟冀州。’不云黃帝，而云女媧，蓋傳聞異詞耳。”尹說，載王煥鑣：《墨子集詁》下册（上海：上海古籍出版社，2005年），第1066頁。案：尹氏引文有闕誤，而說多臆斷，不可爲據。 [↑](#footnote-ref-120)
121. 《尚書·洪範》提出了“五材”之五行說。西周末期，史伯提出了“和實生物”（《國語·鄭語》）的思想。春秋後期，作爲思維方式存在的五行說已經形成。《左傳》昭公元年醫和曰：“天有六氣，降生五味，發爲五色，徴爲五聲，淫生六疾。”《左傳》昭公二十五年載子產之言：“則天之明，因地之性，生其六氣，用其五行。氣爲五味，發爲五色，章爲五聲。”同時，五行相生、相勝說亦見於此期史官的言論中。《左傳》昭公三十一年記史墨曰：“入郢必庚辰，日月在辰尾，庚午之日，日姑有謫，火勝金，故弗克。”哀公九年記史墨曰：“盈，水名也；子，水位也。名位敵，不可干也。炎帝爲大師，姜姓其後也。水勝火，伐姜則可。”魯梓慎、鄭裨竈亦通天道，而運用五行相勝、相生之說。此後，五行作爲一種理解世界的思維方式在戰國至漢代產生了巨大而持久的作用。經過陰陽家等的構造，戰國中期五行圖式涵攝的内容已十分複雜，這些成果後來皆匯入《禮記·月令》、《管子·幼官》、《呂覽·十二紀》之中。然先秦傳世文獻皆無“五龍”之說，據此，《墨子》日者“龍忌”之說殆出其後。 [↑](#footnote-ref-121)
122. 伍非百曾考察了墨子當時人們對於“天”、“鬼”的信仰問題。墨子論證鬼神之有，確實欲因疑起信。伍云：“墨子以前，無貴賤無智愚無上下，皆一仰承天之威權。鬼之有無，雖尚可懷疑；而天之有無，則決不容其非難者也。此墨家天鬼論，所以於‘鬼神’有‘有無’之辨，而於‘天’，則但徵其志意焉。”伍非白：《墨子大義述》（南京：國民印務局印刷，1933年），第155-156頁。 [↑](#footnote-ref-122)
123. 方授楚說：“僅取精用弘之貴族始能有鬼，而平民無鬼也。”方授楚：《墨學源流》上卷《墨子之學説》，第103頁。 [↑](#footnote-ref-123)
124. 《墨子·明鬼下》：“今絜爲酒醴粢盛，以敬慎祭祀。若使鬼神請（情）有，是得其父母姒兄而飲食之也，豈非厚利哉？若使鬼神請（情）亡，是乃非其所爲酒醴粢盛之財耳。自﹤且﹥夫費之，非特注之汙壑而棄之也，内者宗族，外者鄉里，皆得如具飲食之。雖使鬼神請（情）亡，此猶可以合驩聚衆，取親於鄉里。” [↑](#footnote-ref-124)
125. 方授楚說：“父母兄姒皆得飲食，是墨子已破庶人無鬼之謬見矣。……墨子主張平民能祀天，又人各有鬼，故雖未能破除迷信而有其進步之特點在也。其爲祭祀謂‘上以交鬼之福，下以合驩聚衆取親乎鄉里’，則‘明鬼’固有其交際娛樂之利益，在此方面，鬼之有無何必深辯哉！”又說：“西方宗教中人之禱告曰：‘予甚軟弱，願上帝給我以勇氣！墨子之《天志》、《明鬼》，正給賤人以勇氣也。至墨子自己，信天信鬼至何程度，則正難言。”方授楚：《墨學源流》上卷《墨子之學説》，第104-105、106頁。 [↑](#footnote-ref-125)
126. 郭沫若：《十批判書·孔墨的批判》（北京：東方出版社，1996年），第109頁。 [↑](#footnote-ref-126)
127. 郭沫若：《十批判書·孔墨的批判》（北京：東方出版社，1996年），第111頁。 [↑](#footnote-ref-127)
128. “禍”下，原有“人哉”二字，今刪，據王念孫說。參見孫詒讓《墨子閒詁》卷十二《公孟》第四十八，第462-463頁。 [↑](#footnote-ref-128)
129. “匿刑徒之有刑乎”，原作“匿徒之刑之有刑乎”，據孫詒讓說改。孫詒讓：《墨子閒詁》卷十二《公孟》第四十八，第463頁。 [↑](#footnote-ref-129)
130. “而無一自譽乎”，原無“無”字，據下文，疑脫，當補。 [↑](#footnote-ref-130)
131. “而無一自譽乎”，原作“而子無一乎”。王煥鑣說：“‘子’字衍；‘一’下脫‘自譽’二字。”王煥鑣：《墨子集詁》下册，第1114頁。案：王説可從。 [↑](#footnote-ref-131)
132. “明”下，疑脫“知”字。王煥鑣已指出。王煥鑣：《墨子集詁》下册，第1115頁。 [↑](#footnote-ref-132)
133. “入哉”，吳毓江説“本書固有‘入哉’二字”。吳毓江：《墨子校註》下册，第712頁。孫氏《閒詁》引《淮南子·人間》：“室有百戶閉其一，盜何遽無從入？”孫詒讓：《墨子閒詁》下册，第464頁。 [↑](#footnote-ref-133)
134. 孫中原分析了此一則對話，認爲：“‘百門而閉一門’的説法，形象地反映了墨子從有神論倒退、向無神論讓步、又不打算完全放棄有神論，而對有神和無神兩種觀點採取折衷調和的立場。”案：孫氏認爲墨子本人思想具有從有神論到無神論的轉變過程，此係出於自家虛構，非是。孫中原：《墨學通論》（瀋陽：遼寧教育出版社，1993年），第54、54-55頁。 [↑](#footnote-ref-134)
135. “士”，原作“出”字，據俞樾說改。參見孫詒讓《墨子閒詁》卷十三《魯問》第四十九，第476頁。 [↑](#footnote-ref-135)
136. 孫詒讓說：“當重‘弗得’二字。”孫詒讓：《墨子閒詁》卷十三《魯問》第四十九，第476頁。 [↑](#footnote-ref-136)
137. 王引之說：“‘季’蓋‘黍’字之譌。祭有黍有肺，故云‘擢黍拑肺’。”參見孫詒讓《墨子閒詁》下册，第477頁。 [↑](#footnote-ref-137)
138. “謹祭祀鬼神”之“謹”，訓“敬慎”。《明鬼下》“諸不敬慎祭祀者”、“以敬慎祭祀”，《天志下》“以敬祭祀上帝山川鬼神”，可證。《說文·言部》：“謹，慎也。”《玉篇·言部》：“謹，敬也。” [↑](#footnote-ref-138)
139. 方授楚：《墨學源流》上卷，第106頁。 [↑](#footnote-ref-139)
140. 《明鬼下》：“有神入門而左，鳥身，素服三絕，面狀正方。鄭穆公見之，乃恐懼，犇，神曰：‘無懼！帝享女明德，使予錫女壽十年有九，使若國家蕃昌，子孫茂，毋失。’” [↑](#footnote-ref-140)
141. 孫詒讓說：“當重‘鬼神’二字。”孫詒讓：《墨子閒詁》卷十三《魯問》第四十九，第477頁。 [↑](#footnote-ref-141)
142. 《尚同中》：“其事鬼神也，酒醴粢盛不敢不蠲潔，犧牲不敢不肥腯，珪璧幣帛不敢不中度量，春秋祭祀不敢失時幾，聽獄不敢不中，分財不敢不均，居處不敢怠慢。”此制度之興，依子墨子之意，可以推斷其終極根源乃出自於鬼神之意，而非出自人爲的裁製。《節葬下》：“今唯毋以厚葬久喪者爲政，國家必貧，人民必寡，行政必亂。若苟貧，是粢盛酒醴不淨潔也；若苟寡，是事上帝鬼神者寡也。若苟亂，是祭祀不時度也。”上帝鬼神欲祭祀粢盛酒醴之淨潔，欲事鬼神者衆，欲祭祀合乎時度。此亦墨子主張薄葬短喪之原因。 [↑](#footnote-ref-142)
143. 孫詒讓《閒詁》：“《呂氏春秋·本生》篇高《注》云：‘全猶順也。’三年不全，猶《玉藻》云‘年不順成’。”孫詒讓：《墨子閒詁》卷十三《魯問》第四十九，第469頁。 [↑](#footnote-ref-143)
144. 《莊子·齊物論》：“道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。”同書《在宥》：“今世殊死者相枕也，桁楊者相推也，刑戮者相望也，而儒墨乃始離跂、攘臂乎桎梏之間。意，甚矣哉！其无愧而不知恥也甚矣。”同書《知北遊》：“君子之人，若儒墨者師，故以是非相賫也，而況今之人乎！”《列御寇》：“鄭人緩也，呻吟裘氏之地，祇三年而緩爲儒。河潤九里，澤及三族。使其弟墨。儒墨相與辯，其父助翟，十年而緩自殺。其父夢之曰：‘使而子爲墨者，予也。闔胡嘗視其良？既爲秋柏之實矣。” [↑](#footnote-ref-144)
145. 《莊子·天下》：“墨子稱道曰：‘昔者禹之湮洪水，決江河而通四夷、九州也。名山三百，支川三千，小者無數，禹親自操橐耜，而九雜天下之川。腓无胈，脛无毛，沐甚雨，櫛疾風，置萬國，大聖也，而形勞天下也如此。使後世之墨者，多以裘褐爲衣，以跂蹻爲服，日夜不休，以自苦爲極，曰：不能如此，非禹之道也，不足謂墨。……墨翟、禽滑釐之意則是，其行則非也。將使後世之墨者，必自苦以腓無胈，脛無毛，相進而已矣。亂之上也，治之下也。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！”《孟子·盡心上》“孟子曰”：“楊子爲我，拔一毛而利天下，不爲也。墨子兼愛，摩頂放踵利天下，爲之。”《盡心下》“孟子曰”：“逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒。” [↑](#footnote-ref-145)
146. 竹書《鬼神之明》，載馬承源主編《上海博物館藏戰國楚竹書（五）》（上海：上海古籍出版社，2005年），第310-320頁。關於該篇的思想，除曹錦炎的註釋外，又參拙作：《論楚簡〈鬼神〉篇的鬼神觀及其學派歸屬》，載郭齊勇主編《儒家文化研究》第一輯（北京：三聯書店，2007年），第399-422頁。 [↑](#footnote-ref-146)
147. 《禮記·中庸》。 [↑](#footnote-ref-147)
148. 《孟子·滕文公上》。 [↑](#footnote-ref-148)
149. 《墨辯》對於“生”（包括身心、形知、欲惡喜怒、安疾、壽夭、生死等）有許多具體的分析，然不可據此斷定《墨辯》必持無鬼無神論的思想。《大、小取》有人、鬼二分的觀念，則此二篇作者並非無鬼論者。 [↑](#footnote-ref-149)
150. “一氣”與“有無一體”二觀念，互爲表裏。參見《莊子·大宗師》：“彼方且與造物者爲人，而遊乎天地之一氣。”《知北遊》：“通天下一氣耳。”《大宗師》：“子祀子輿子犁子來四人相與語曰：‘孰能以無爲首，以生爲脊，以死爲尻，孰知死生存亡之一體者，吾與之友矣。’”《庚桑楚》：“天門者，無有也，萬物出乎無有。有不能以有爲有，必出乎無有，而無有一無有。聖人藏乎是。古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以爲未始有物者，至矣，盡矣，弗可以加矣。其次以爲有物矣，將以生爲喪也，以死爲反也，是以分已。其次曰始無有，既而有生，生俄而死；以無有爲首，以生爲體，以死爲尻；孰知有無死生之一守者，吾與之爲友。” [↑](#footnote-ref-150)
151. 見《荀子·天論》。荀子還對墨子兼愛、非樂、節用等教義作了深入批判，然而未直接涉及對於墨氏鬼神觀的批評。《荀子·非十二子》曰：“不知一天下，建國家之權稱，上功用，大儉約，而僈差等，曾不足以容辨異，縣君臣，然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是墨翟、宋鈃也。”這是一個總的評説。《天論》：“墨子有見於齊，無見於畸。”《禮論》：“刻死附生謂之墨。”《解蔽》：“墨子蔽於用而不知文。”《成相》：“禮樂息滅，聖人隱伏，墨術行。”相關評論，又見《儒效》、《富國》、《禮論》、《樂論》等篇。《淮南子·要略》篇對於“墨術”的概括，與《荀子》相同。《要略》：“墨子學儒者之業，受孔子之術，以爲其禮煩擾而不說，厚葬靡財而貧民，服傷生而害事，故背周道而用夏政。……故節財、薄葬、簡服生焉。” [↑](#footnote-ref-151)
152. 《史記》卷七十四《孟子荀卿列傳》：“齊襄王時，而荀卿最爲老師。齊尚脩列大夫之缺，而荀卿三爲祭酒焉。” [↑](#footnote-ref-152)
153. 《明鬼下》“子墨子曰”：“是與天下之所以察知有與無之道者，必以衆之耳目之實知有與亡爲儀者也。情或聞之見之，則必以爲有；莫聞莫見，則必以爲無。”“儀”，效驗、察驗的標準。墨子將此“儀”限定在“耳目之實知”的範圍内，乃一狹隘的感覺經驗主義的判准。而王充的批評正是針對此說而言的。不過，墨氏後學有所修正，例如《貴義》篇云“同歸之物，信有誤者，然而民聽不均，是以書多也”，而“書多”以備參校、稽考之用。又有所謂“合其志功而觀焉”之說等。 [↑](#footnote-ref-153)
154. 《論衡· 薄葬》：“通人知士雖博覽古今，窺涉百家，條入葉貫，不能審知。唯聖心賢意，方比物類，爲能實之。夫論不留精澄意，苟以外效立事是非，信聞見於外，不詮訂於内，是用耳目論，不以心意議也。夫以耳目論，則以虛象爲言；虛象效，則以實事爲非。是故是非者，不徒耳目，必開心意。墨議不以心而原物，苟信聞見，則雖效驗章明，猶爲失實。失實之議難以教，雖得愚民之欲，不合知者之心。喪物索用無異於世，此蓋墨術所以不傳也。” [↑](#footnote-ref-154)
155. 《論衡·薄葬》：“墨家之議，自違其術，其薄葬而又右鬼。右鬼引效，以杜伯爲驗。杜伯死人，如謂杜伯爲鬼，則夫死者審有知，如有知而薄葬之，是怒死人也。情欲厚而惡薄，以薄受死者之責，雖右鬼，其何益哉？如以鬼非死人，則其信杜伯非也；如以鬼是死人，則其薄葬非也。術用乖錯，首尾相違，故以爲非，非與是不明，皆不可行。”《案書》：“儒家之宗孔子也，墨家之祖墨翟也。且案儒道傳而墨法廢者，儒之道義可爲，而墨之法議難從也。何以驗之？墨家薄葬右鬼，道乖相反，違其實，宜以難從也。乖違如何？使鬼非死人之精也，右之未可知；今墨家謂鬼審人之精也，厚其精而薄其屍，此於其神厚而於其體薄也，薄厚不相勝，華實不相副，則怒而降禍，雖有其鬼，終以死恨。人情欲厚惡薄，神心猶然，用墨子之法事鬼求福，福罕至而禍常來也。以一況百，而墨家爲法，皆若此類也。廢而不傳，蓋有以也。” [↑](#footnote-ref-155)