

# 墨子人格闡微

陳 拱

## 一 墨門集團的具體行動

要說明墨子人格，最好先了解墨門集團的具體行動。

墨子的及門弟子，今日所能考證的，大約只有十餘人之數（註一）。但在實際上，當然不可能是這樣少的。呂氏春秋當染篇稱孔、墨『從屬彌衆，弟子彌豐，充滿天下』。淮南子泰族訓亦稱『墨子，服役者百八十人』。而墨子書公輸篇載，墨子自稱其『弟子禽滑釐等三百人』。故在當時，墨門弟子應該是很多的，至少總在三百人左右，可以說是一個相當龐大的集團。墨子原是平民——或即所謂『賤人』——出身（註二），創立墨學而為教於天下，更能羅致天下之士而形成這樣一個龐大的集團，自然是中國學術史上的一件大事。

墨門集團不必就是一個很重視講學的集團，他們的主要任務，則必在於具體的行動或表現。墨子平日『戒蕩口』而貴『實行』，他評擊當時天下的士、君子不知仁與不仁，意思亦只是說他們不肯實行而已（註三）。墨子貴實行，亦即貴具體行動，故能開出墨門集團之可貴的具體行動。

當然，墨門集團的具體行動，就其內容說，可能是很廣泛的；不過，其中最重要的，則在消弭當時各國諸侯之間的戰爭。因此，墨門集團的具體行動，大致上即可以說是一種國際性的弭兵運動。他們投身於這種運動之中，奔走於各國諸侯之間：不僅要大聲疾呼地勸告王公大人，大國如何不可攻伐小國，小國如何要謹事大國；同時，他們也盡量實際地講求防禦之法，藉以幫助小國，抵抗大國之攻伐。而其中最有名的，便是公輸篇的『止楚攻宋』一事實：

『公輸盤（「盤」當作「般」，下均同）為楚造雲梯之械成，將以攻宋。子墨子聞之，起於齊，行十日、十夜而至於郢，見公輸盤。公輸盤曰：「夫子何命焉？」子墨子曰：「北方有侮臣，願藉子殺之！」公輸盤不說。子墨子曰：「請獻十金！」公輸盤曰：「吾義固不殺人。」子墨子起，再拜，曰：「請說之！吾從北方來，聞子為梯，將以攻宋。宋何罪之有？荆國地有餘而不足於民。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；不殺少而殺衆，不可謂知類」。公輸盤眠。子墨子曰：「然乎？不已乎！」公輸盤曰：「不可。吾既已言於王矣」。子墨子曰：「胡不見我於王？」公輸盤曰：「諾！」』

『子墨子見王，曰：「有人於此：舍其文軒，鄰有敝屨而欲竊之；舍其錦繡，鄰有短褐而欲竊之；舍其梁肉，鄰有糠糟而欲竊之。此為何若人？」王曰：「必有竊疾矣」。子墨子曰：「荆之地方五千里，宋之地方五百里，此猶文軒之與敝屨也；荆有雲夢，犀、兕、麋、鹿滿之，江、漢之魚、鼈、鼉、鼉為天下富，宋所為，無雉、兔、狐、狸者也，

此猶梁肉之與糠糟也；荆有長松、文梓、楨柵、豫章，宋無長木，此猶錦繡之與短褐也。臣以三事之攻宋也，爲與此同類。臣見大王之必傷義而不得」。王曰：「善哉！雖然，公輸盤爲我造雲梯，必取宋」。

『於是，見公輸盤。子墨子解帶爲城，以牒爲械。公輸盤九設攻城之機變，子墨子九距之。公輸盤之攻械盡，子墨子之守圉（「圉」當作「固」）有餘。公輸盤誑，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」。

『楚王向其故。子墨子曰：「公輸盤之意不過欲殺臣。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。」』

按公輸篇此一事實，呂氏春秋愛類篇、戰國策齊策以及淮南子修務訓等均有記載，只是詳略稍有不同。由此可知，這一事實，在當時，一定是燴炙人口的。而這一事實——墨子之「親身止楚攻宋」，乃是最足以表示墨門集團之消弭戰爭運動的。梁任公於此嘗說：「這一段故事，把墨子深厚的同情、彌滿的精力、堅強的意志、活潑的機變、豐富的技能都表現出來。細讀可以見實行家的面目」（註四）。梁氏所謂『實行家的面目。』亦即其具體行動的真面目。其言係就墨子本人而說的，當然是很相應，也是很概括的。但從這一事實而作整個地看，亦正可以表示墨門集團從事救世之重點，及其實際的力量和效果。

墨子本是很重視效果的。而墨門集團之從事非攻，消弭戰爭，要使其在當時國際上產生效果，自然更須講求一套防禦技術。故墨門集團亦必長於守城、備戰。上述墨子弟子三百人爲宋守城，即其一例。而且，依此而言，則墨子書備城門以下十餘篇所論，其中少數或爲後人所參入，大部份應該都是墨子平日與其門弟子所講求的防禦之術。

而同時，他們亦不只長於守禦之術，尤其難能可貴的却具備了超人的吃苦、勞作以至冒險、犧牲等精神。所以莊子天下篇說：

『墨子稱道曰：禹之湮洪水，決江河而通九州也，名山三百，支川三千，小者無數。禹親操耒耜而九雜天下之川，腓無胈、脛無毛、沐甚雨、節疾風、置萬國。禹，大聖人也，而勞形天下若此！使後世墨者多以裘、褐爲衣，以跂蹻爲服；日、夜不休，以自苦爲極。曰：不如此，非禹之道也，不足以爲墨。』

這便是一般以墨子及墨者承繼大禹精神之文獻根據。其描寫墨者之吃苦、勞作是極生動的。而在事實上，墨門集團的確是以吃苦、勞作見稱的。故墨子書備梯篇即有以下的記載：

『禽滑釐子事墨子三年，手足胼胝、面目黧黑，役身給使，不敢問欲。子墨子其（當作「甚」）哀之，乃管（當作「澄」）酒、塊（當作「搏」）脯，寄於大山，昧藁坐之，以樵（「醮」）禽子。禽子再拜而嘆。子墨子曰：「亦何欲乎？」禽子再拜，曰：「敢問守道！」子墨子曰：「姑亡（「無」）、姑亡！」……』

這是記載禽子的吃苦、勞作等情形，雖然極不好受，但其精神實在已超越於物質享受之上，乃是極難能可貴的。禽子如此，其餘亦大致可以想見。蓋不如此，『不足以爲墨』。而其師、弟之體貼和尊敬，以及禽子之敦厚、篤實的性情，更足以使千百年後之人爲之神往不已。至於冒險、犧牲等精神，在上述止楚攻宋一事實中，亦可以見其一般。墨子冒殺身之險以說楚王、公輸般，固然用不着說；即弟子三百人持守禦之器以待楚寇，自然亦必此種精神所驅使。所以淮南子泰族訓稱『墨子，服役者百八十人，皆可使赴火、蹈刃，死不旋踵。』而陸賈新語

亦有『墨子之門多勇士』之說亦。可見其冒險、犧牲之精神。大抵墨門集團除了極少數自私、自利或反覆無常之徒，而為墨子所申斥者外（註五），大部份多是極端地以吃苦、勞作和冒險、犧牲等精神為尚的。誠然，他們這些極端的精神是否合理，乃是另一問題。我們僅就這些精神本身加以禮認，畢竟是極難能、可貴的，也是很可敬、可愛的！

墨門集團既然長於防禦之術，而又富於吃苦、勞作和冒險、犧牲等精神，以從事於國際性的消弭戰爭運動，自然可以在當時樹立一種獨特的風格而有所作為。雖然，他們的運動不必就能為當時的王公大人以至一般人所奉行，但他們究竟是起自民間的，較之由政府人物所提倡——如向戌之弭兵運動（註六），總是可能被重視的。這是不能否認的事實。而且，亦不僅如此，即墨學之所以成為顯學，達二百餘年之久，其堅實的基礎，亦應該是墨門集團所奠定的。

墨學盛行於戰國時期，與儒學同為當時之顯學。依古籍所載，大體從孟子到韓非子、呂不韋的時代，墨學都是很盛行的，至漢以後始衰歇（註七）。這是一般講墨子和墨學者所共同承認的。墨學之興盛和衰歇，近人論者頗不少。而其衰歇的原因，一般言之亦詳，雖然不必都是中肯的（註八）。但對於其興盛的原因，論者並不多，即有涉及，亦多是模糊不清的。切實地說，墨學之所以成為顯學，不必就由於墨子那套思想、觀念之優越和適合人情，（其實並不優越，亦不適合人情），主要必由於墨家的團體組織。墨家原有『鉅子制度』，故必有團體組織。莊子天下篇云：『以巨子為聖人，皆願為之尸，冀得為其後世，至今不決。』天下篇所謂『巨子』，一般均認為是呂氏春秋所說的『鉅子』。呂氏春秋上德載篇，墨者鉅子孟勝與其弟子八十三人死楚陽城君之難，而傳其鉅子之位與田襄子；而去私篇更載，墨者鉅子腹䵗，其子殺人，腹䵗為執墨者之法，伸公義於天下，不許秦惠王之報，而必作意殺其獨生子。這些鉅子的行為，其是非如何，不是這裡所宜論列。僅就這些鉅子的行為看，則墨家鉅子權力之大以及其團體組織之嚴密，似乎是很容易被想像的。因而，墨學之所以成為顯學，應該即由於墨家這種團體的力量所決定。可是，墨家的團體組織亦不能沒有淵源，應該是淵源於墨門集團，至少其基礎是墨門集團所奠定的。近人方授楚論墨家團體組織，以為墨家鉅子制度必起於墨子生前，並以墨子本人必為第一任鉅子，禽滑釐如非早卒必為第二任鉅子，而孟勝至少為第三任鉅子（註九）。方氏此說，容或推之太過，說也得未免於滯着。然而，墨家的團體組織，無論如何難說是憑空而來的，很可能是以墨門集團為其雛形的。而這亦正等於說，墨家團體組織應該只是墨門集團之發展和演變而已。循此而言，則墨學之所以成為顯學，其基礎應該是墨門集團之具體行動所奠定的。

然而，墨門集團之所以有此轟轟烈烈的行動或表現，照一般的講法，當然又只取決於墨子人格之感化。這應該是毫無疑義的。故梁任公論『實行的墨家』時，嘗說：『當時墨者的氣象所以如此其好，大半受墨子人格之感化（註一〇）。』梁氏此言，當該是來自淮南子的。淮南子泰族訓稱『墨子服役者百八十人，皆可使之赴火、蹈刃，死不旋踵』，而後文亦曾以『化之所致也』一語明其淵源，乃是很確定的。所以方授楚論『墨子之教育』，亦即引此而申說之云：『化字最能傳達神旨，……死乃人所最難，而能赴火、蹈刃，視死如飴，則墨子之感人，必有在學問、文字、語言以外者。古語曰：「以言教者訟，以身教者從」。其此之謂矣』（註一一）。方氏此言亦甚佳。所謂『以身教者從』，亦正足以顯示墨子偉大人格之感化。有墨子偉大人格之感化，故有墨門集團之具體行動或表現，亦使墨學成為劃時代的顯學。

墨子的偉大人格，除了從其提倡墨學的用心上加以體認外，更重要的還須從其『爲義精神』上加以體認。因爲在這一層上，在其爲義精神上，總是比較更具體、更親切的。所以在下一節，我們先約略地申述墨子之爲義精神。

## 二 墨子之爲義精神

墨子所肯定的『義』，依拙作墨學研究所述，並不是來自人之道德心、性，乃是出於其所肯定的天的。而這出於天的義，同時又是其全部觀念的根本觀念。關於這一點：總起來說，墨子之道即是義道，墨學即是義的系統之學；分開來說，則其每一觀念即是一端的義——如兼愛是一端的義，非攻是一端的義，節用、非命……等等也都是一端的義。義與諸觀念的關係，彷彿一棵樹的根柢與枝葉、花果一樣：在形式上，諸觀念可以各自有所不同；而在實質上，則均爲一個根柢所顯發，乃是完全相同，都是以義爲根柢的。這就足以表示墨學乃是一個義的系統之學。就由於墨學是一個義的系統之學，所以當我們一說到爲義，實際上亦只等於實行其諸觀念或僅某一觀念；而說實行其諸觀念或僅某一觀念，實際上亦只等於爲義（註一、二）。

依此而言，可知上節所謂墨門集團的具體行動，特別如『止楚攻宋』一事實，乃是極明顯地實行墨子非攻一觀念；如禽滑釐之胼手、胝足，給身爲役，亦必與其非命（強力從事）、節用（節約、生產）等觀念有關。因此，倘若轉從爲義而說，則墨門集團這些行動，都是一種典型的爲義行動。而這種典型的爲義行，當然又基於墨子自身之爲義行動。

墨子之爲義行動主要有兩方面：其一是直接從事，其另一是以言說教人以義。墨子嘗教其門弟子：『嘿（同「默」）則思，言則誨，動則事。使三者代御，必爲聖人。』又說：『手、足、口、鼻、耳從事於義，必爲聖人。』（均見貴義篇）。墨子心目中的聖人，總是不讓自己閒着的：故其所謂『言則誨』，正所以誨人以『義』而使人亦能『爲義』；『動則事』，亦正所以『從事於義』的行動。耕柱篇載：

『治徒娛、縣子碩問爲義孰爲大。子墨子曰：「譬若築牆然，能築者築，能實壤者實壤，能欣（同「掀」）者欣，然後牆事成也。爲義亦猶是也：能談辯者談辯，能說書者說書，能從事者從事，然後義事成也。』

這原是墨子教門弟子就能力所及而分工合作以爲義的。就其所舉的『談辯』、『說書』及『從事』三者說，這三者都可以看作為義的方法。從事，即是直接爲義；談辯和說書，則是教人以義。在墨子，前者，直接爲義，用不着說，是極重要的；至於後者，以談辯和說書教人以義，也是極重要的。故在公孟篇，墨子嘗有『以仕誘學』以及勸人『強爲義』之事；此外，公孟子亦嘗譏墨子『徧從人而說之，何其勞也』。這些都可以表示：墨子以言說教人以義之重要例證。莊子天下篇稱宋鈞云：『周行天下，上下說教，雖天下不取，強聒不舍者也。』這固然是稱宋鈞，但用於墨子，實在也是很恰當的。所以墨子之爲義，除了直接從事外，亦必強聒不舍地教人以義。直接從事，即是直接爲義；強聒不舍地教人以義，則可以說是間接爲義。墨子之爲義，必包括這兩者。

爲義是極艱苦的，這從上述墨門集團的具體表現中便可以看出。因此，在當時，除了墨門集團的特殊外，世俗上似乎是很少真能爲義的，甚且看不起爲義者以至非毀爲義者（註一、三）。然而，亦正因爲當時世俗如此，所以墨子尤不能不盡全力以爲義了。而在盡全力以爲義中，亦即顯示出墨子之極難能可貴的精神，我們即稱之爲『爲義精的神』。

墨子之爲義精神，大體可以從下列數點加以申述。

### 一、自苦而急於爲義的精神。貴義篇載：

『子墨子自魯即齊，過（或作「遇」）故人。謂子墨子曰：「今天下莫爲義，子獨自苦而爲義。子不若已！」子墨子曰：「今有人於此，有子十人，一人耕而九人處，則耕者不可以不益急矣！何故？則食者衆而耕者寡也。今天下莫爲義，則子如（註一四）勸我者也。何故止我？」』

按此段記載，墨子與故人對話，很能顯示出墨子之自苦爲義與急於爲義的精神。當時天下莫爲義，只有墨子獨自苦以爲義，這在故人看來，不僅無益，亦不值得，大有爲墨子惋惜之意。而其所謂『子獨自苦而爲義』，乃是極恰當而極能彰顯墨子之真面目的。就上文所述，墨門集團『止楚攻宋』一事實看：在墨子書公輸篇，尚看不出墨子之自苦情形；而呂氏春秋愛類篇所載，則是極生動的。愛類篇有云：『公輸般爲高雲梯，欲以攻宋。墨子聞之，自魯（墨子本書作「齊」）往，裂裳裹足，日、夜不休，十日、十夜而至於郢，……』這裡的『裂裳裹足，日夜不休』，更足顯示墨子之自苦爲義的精神。莊子天下篇稱：『墨子真天下之好也，將求之不得也，雖枯槁不舍也』。孟子盡心上篇亦稱：『墨子兼愛，摩頂、放踵，利天下爲之』。這所謂『枯槁不舍』，所謂『摩頂、放踵利天下』，正是墨子自苦爲義精神之最透切的寫照。後人所論雖然不少，但亦不可能超過他們的（註一五）。

墨子這種精神固然引起其故人的惋惜，而勸其『子不若已』，可是，墨子却不以爲然，他的想法完全超乎常情以外的。他毫不爲自己惋惜，亦不以爲義爲無益。相反地，正由於天下莫爲義，更顯得自己爲義之必要，所以他才能以『一人耕而九人處』中的『耕者自任』，而急於耕，好使大家都有飯吃——亦即使天下之人都能得救。這是在『食者衆而耕者寡』的情況中，透顯了墨子之急於爲義的精神，亦即『急於救世』或即『急於利天下』的精神。因此，墨子也便可以反過來責備故人應該勸他爲義才對！

### 二、超越世俗見、知的爲義精神。墨子書耕柱載：

『巫馬子謂子墨子曰：「子之爲義也，人不見而耶（？），鬼而不見而富（？）。而子爲之，有狂疾。」子墨子曰：「今使子有二臣於此：其一人者見子從事，不見子則（同「即」）不從事；其一人者見子從事，不見子亦從事。子誰貴於此二人？」巫馬子曰：「我貴其見我從事，不見我亦從事者。」子墨子曰：「然則，是子亦貴有狂疾也！」』

在這一段問答中，巫馬子所說『人不見而耶，鬼而不見而富』，必有衍誤。而後人之訓釋和考訂，似乎亦並不正確。依我看，巫馬子之言，應該是：『子之爲義也，人不見而鬼不知』的意思（註一六）。巫馬子認爲，墨子之爲義乃是人不見而鬼不知的，有何意義！而墨子一定要爲義，所以說他有『狂疾』。而墨子之答覆却是很好的。他以『一人見子從事，不見子則不從事』，和『一人見子從事，不見子亦從事』爲喻：一方面，說得巫馬子無話可答；另一方面，也表示他自己的爲義精神。墨子之爲義精神：並非『見子從事，不見子則不從事』；而是『見子從事，不見子亦從事』的。換言之，亦即：墨子之爲義精神乃是超乎世俗的見、知之上的——世俗能見、能知，固然要爲義；即不能見、不能知，也是一樣要爲義的。這種超乎世俗的見、知之爲義精神，真是獨往、獨來而一無任何牽絆的精神。

### 三、超越世俗毀、譽之爲義精神。耕柱篇載：

『子墨子使管黔激（當作「敖」）游高石子於衛。衛君致祿甚厚，設之於卿。高石子

三朝必盡言，而言無行者。去而之齊，見子墨子，曰：「衛君以夫子之故，致祿甚厚，設我爲卿。石三朝必盡言，而言無行者，是以去之也。衛君無乃以石爲狂乎？」子墨子曰：「去之苟道，受狂何傷？……且翟聞之，爲義非避毀、就譽。去之苟道，受狂何傷？」高石子曰：「石去之焉敢不道也。……」子墨子說（同「悅」）。……」

按此段與整個墨學的關係很大，其中的『義』，並不是天之義，而是人之義，或即道德心、性之義。墨子並未意識到這一點，故必形成對於其『義』之混淆問題（註一七）。但在這裡，我們只就其『爲義非避毀、就譽』一點加以理會。高石子由於衛君不行其言，故去之，而猶疑惑會因此而受狂名。這就表示高石子尚有所顧慮，不能完全超脫。故墨子進之云：『去之苟道，受狂何傷？』受狂，即是受狂名，亦即是『受毀』的意思。由此可知，在墨子，爲義受毀是無傷的。爲義受毀既然無傷，則受譽自然也不足計了。故云：『爲義非避毀、就譽』。如是，則墨子之爲義精神確實是超乎世俗的毀、譽之上的：世俗譽之，固然要爲義；即毀之，也是一樣要爲義的。這種超乎世俗之毀、譽的爲義精神，與前列超乎世俗之見、知的爲義精神，大抵是同性質的。

#### 四、超越生、死的爲義精神。魯問篇載：

『魯人有因子墨子而學其子者。其子戰而死。其父讓子墨子。子墨子曰：「子學子之子，今學成矣，戰而死，而子慍：而（當作「是」）猶欲糶，糶（當作「糶」）讎（同「售」）則慍也。豈不費哉？」』

這一段所記，所謂魯人之子戰死，實際上即是實行『非攻』而死，亦即是爲義而死（註一八）。而其所學的當然只是墨子那套思想、觀念，亦只是學墨子之義而已。因而，魯人之子『學義成』而又『爲義死』，這在墨子，正好是『死得其所』——與欲糶而糶售一樣，還有什麼遺憾可說？於此，還要說遺憾，自然是『費』事了。而這雖然從魯人之子之死上表示，但亦正足以反顯出：墨子之爲義精神乃是超乎生、死之上的——亦可以說，即是不惜生、死以殉的爲義精神。

五、爲求功善多，而利天下的爲義精神。墨子之爲義，雖然亦有涉及動機的（註一九），但究竟是爲求『功善多』的。所以公孟篇載：

『公孟子謂子墨子曰：「實爲善，人孰不知？譬若良玉（當作「巫」），處而不出，有餘糶；譬若美女，處而不出，人爭求之。行而自銜，人莫之取也。今子徧從人而說之，何其勞也？」子墨子曰：「今夫世亂，求美女者衆，美女不出，人將求之。今求善者寡；不强說人，人莫之知也。且有二生於此，善筮：一行爲人筮者，一處而不出者。行爲人筮者，與處而不出者，其糶孰多？」公孟子曰：「行爲人筮者，其糶多。」子墨子曰：「仁、義鈞，行說人者，其功善亦多。何故不行說人也？」』

又魯問篇亦載：

『吳慮謂子墨子曰：「義耳，義耳，焉用言之哉？」子墨子曰：「籍設而天下不知耕，教人耕，與不教人耕而獨耕者，其功孰多？」吳慮曰：「教人耕者，其功多。」子墨子曰：「籍設而攻不義之國，鼓而使衆進戰，與不鼓而使衆進戰而獨進戰者，其功孰多？」吳慮曰：「鼓而進衆者，其功多。」子墨子曰：「天下匹夫，徒步之士，少知義，而教天下以義者，功亦多。何故弗言也？若得鼓而進於義，則吾義豈不益進哉！」』

這兩段所說的內容，大抵是相同的。公孟子認爲只須真實爲善——這在墨子，即是『爲義』，人們都會知道，何必多言？故云：『徧從人而說之，何其勞也？』至於吳慮，可能只是一『自

了漢』，他以為只須真實為義，乃是用不着多言的。故云：『義耳，義耳，焉用言哉？』他們都不了解墨子所以多言的苦心。墨子多言並不在求知於人，其為義亦不只在『自了』。墨子是欲以其義兼濟天下的。所以他一方面直接從事於義，另一方面亦必徧從人而說之，教天下共同為義：這不僅自己耕，而且教天下人一起耕；不僅自己進戰，而且鼓而與衆共同進戰。能如此，其功善必多。故墨子之多言以教人為義，目的即在求功善多。而其所以求功善多，目的亦只在利天下。同時，墨子教人為義，原是墨子之間接為義。間接為與直接為義，其性質是完全相同。依此而言，墨子確實具備一種為求功善多而利天下的為義精神的。

從以上所述，可以知墨子之為義精神乃是極難能可貴的。而其所以如此，應該即在墨子之能『絕對忘我』上。的確，對於墨子之為義精神，倘若只就其重點而說，則天下篇所謂『枯槁不舍』以及孟子所謂『摩頂、放踵利天下』，本來是極相應了的。但若就其整個內容看，則我們稱之為『絕對忘我以利天下』，似乎是更有概括性的。所謂『絕對忘我』，乃是就墨子自身或其主觀方面而說的。因為墨子在其主觀方面必能絕對忘我，所以才能枯槁不捨，才能摩頂、放踵，才能超越世俗之知見，才能超越生死等以為義，而利其客觀方面——整個天下；反之，倘使墨子尚有絲毫『自我』一念存在，則是絕對不可能如此的。這是最明顯的事實。如此，則我們即可以說，墨子之為義精神，乃是一種『絕對忘我以利天下的精神』。而這種精神，從另一意義上說，亦即其廣被的、充其極的客觀精神（註二〇）之更具體、更落實底表現。

### 三 義之具形化的人格

墨子之為義精神，照我們上節所述，即是『絕對忘我以利下天的精神』。相應於這種精神而言墨子人格，倘若用一個比較切實的名詞加以指陳，我們應該是可以稱之為『義之具形化的人格』的。

我們可以說，墨子這種為義精神，絕對忘我以利天下的精神，本來通過其『為義事業』而透顯的。因為墨子這種精神係通過其為義事業而透顯，故其所以絕對忘我，亦即表示其『絕對忘我於為義事業』之中；而此『為義事業』，即是墨子所以絕對忘我的一個『特定的對象』。當然，如理、如實地說，人之絕對忘我，初亦不必就有其特定的對象，或即不必就忘我於某一特定的對象之中，他固然可以絕對忘我於當前的某一特定的對象之中，也可以絕對忘我於另一對象之中，甚至可以一無所為而忘我的。人能一無所為而忘我，則其忘我精神必更偉大。這是由於，倘若人能一無為而忘我，則必能隨時、隨事而忘我，決不限於某一特定的對象而忘我。如此，則其忘我精神自然必更偉大。而墨子並未能如此。墨子之忘我，乃是落在某一特定的對象——『為義事業』——之中，原是有所為的。一有所為，則為『此』即不能為『彼』，以至落到只知道『此』而不知有『彼』，不免成爲一種限定。這意思就是說，墨子能絕對忘我於其為義為事業之中，不必就能絕對忘我於其他更高尚、更有意義的事業之中。因而，墨子之忘我精神，似乎不僅不能說是一種最偉大的精神，並且亦不免有其病痛的。（詳下文）。

可是，從另一方面說，墨子能絕對忘我於其為事業之中，畢竟是有其相應的偉大之處的。因為墨子能絕對忘我於其為義事業之中，畢竟足以表示其心靈意識已全幅投注於為義事業之中。這是極端地，一無任何保留的忘我精神。墨子之心靈意識全幅投注於為義事業之中，亦即表示其心靈意識已全幅客觀化於為義事業之中，藉以使其生命取得了客觀意義。並且，墨子所肯定的義，依墨子自己的講法，並不是現實人間的任何事物，乃是出於最貴、最智的天，而是有其絕對性與超越性的。所以墨子的為義事業，根本即是一種『替天行道——義』

的事業。而同時，在墨子，他那個出於天的義，又必表示一個普遍性或理想的，墨子依其天之義所形成的理想，雖然只能是一個『形似的理想』——而不是一個真正的道德理想(註二一)，但究竟還是有理想性和理想意味的。因此，墨子絕對忘我於其為義事業之中：不僅使其心靈意識全幅客觀化於其為義事業之中，使其生命取得客觀意義；亦必全幅超越化以至理想化於其為義事業之中，而取得了超越意義以至於理想意義。這是循墨子絕對忘我於為義事業之中而來的必有意義，也是墨子忘我精神之所以偉大的地方。

並且，我們更可以說，由於墨子之絕對忘我是有其特定的對象——『為義事業』——的，自然亦必有其特定的目的。這是一定的事實。否則，墨子似乎是不可能絕對忘我於其為義事業之中的。而其特定的目的，即在：實現天之義於當時天下，藉以拯救天下或即利天下。如是，則從墨子自身之『絕對忘我以為義』以至『利天下』，這之間，必然含有墨子對於其天之『義』的極端肯定或信仰——極端的、宗教性的肯定或信仰。換言之，墨子必先堅信其天之義足以拯救天下或利天下，然後才能絕對忘我以為義。這也是一定的事實。否則，墨子如何能絕對忘我以為義？而在事實上，墨子的確是以其天之『義』為天下的『良寶』、『大器』，為天下『治亂』、『貧富』、『死生』所繫底唯一『法儀』的(註二二)。由此可知，墨子是如何堅信其天之義之足以拯救天下了。而這便可以反顯出：墨子之所以能絕對忘我於為義事業之中，其最重要原因之一，即在堅信其天之義足以拯救天下的結果。

依此而言，我們便可以確定：墨子能絕對忘我於為義事業之中，必先能絕對忘我於其天之『義』之中。而這亦等於說：墨子絕對忘我於為義事業之中，使其生命全幅客觀化、超越化以至理想化於其『為義事業』之中，必先全幅客觀化、超越化以至理想化於其天之『義』之中。這是必然的道理，也是必然的事實。

墨子之生命既然必先全幅客觀化、超越化以至理想化於其天之義之中，則轉就其天之義那一方面說，亦即其天之『義』已經進入於墨子的心靈意識之中，與其心靈意識融而為一了。而這意思亦只表示：墨子對於天之義的肯定或信仰，並不只是抽象的思想形態，乃是具體地、真實地為其心靈意識所吸收、所容納，而成為其心靈意識的全幅內容(註二三)。這可以說，應該就是墨子為義精神之所以可能的動力根源。不然，倘使缺乏這一個根源，則墨子似乎是不可能絕對忘我以為義的。

就由於其天之義已成為墨子心靈意識的全幅內容，所以墨子之個體生命自然不可能同於其他的人，而必是有其獨特的『風格』和『品格』的。這種獨特的風格和品格，亦即成為墨子『人格』之特質(註二四)。而墨子這種人格之根本特質，原只由於天之義具體地落實於其個體生命而形成的。因此，墨子人格實在可以謂之為『義之具形化或具體化的人格』。於此，而再簡言之，亦即：墨子人格只是其天之『義之化身』而已。

墨子人格即是義之具形化的人格，或即義之化身，故必能具體地、活生生地表現其為義精神：絕對忘我以利天下。而其為義精神之所以偉大，必來自其義之具形化的人格本身之偉大。並且，特別在戰國這個衰亂的時代之中，只要稍有性情、志氣的人，如何能不為墨子之偉大人格所感召而奮起？所以墨門集團那種轟轟烈烈的救世行動——為義行動，而使墨學成為劃時代的顯學，主要自然只由於墨子的『義之具形化的人格』所感召、感化的結果。故此，上述淮南子、梁任公和方授楚之說，也都須從墨子這種『義之具形化的人格』上加以體認；否則，只是說墨子人格如何偉大，而不知其所以然，那就不免於空泛了。



## 四 比論墨子人格之類型

墨子人格既然是義之具形化或具體化的人格，則對於這種人格，要是嚴格地僅就其本身而說，實在只有墨子才能具備，自然是有其獨特性和獨特型態的。所以胡適便可以說：『試問中國歷史上可曾有第二個「摩頂、放踵利天下」的人』（註二五）？胡氏的話當然是可以說的。嚴格地扣緊墨子人格本身說，不僅中國歷史上沒有第二個墨子，即全世界各民族的歷史上也難說就有第二個墨子。這是因為每個偉大人物的人格大抵都有其獨特的型態，不可能是完全相同的。然而，事實又並不只是如此簡單，墨子人格雖然有其獨特性和獨特型態，但若允許我們將其納入於古聖賢的人格世界中，作一寬泛的比論，則墨子人格不必就是獨一無二的，應該是有其類似的型態可說的。如此，則胡氏之說就不免成爲偏執了。

的確，要比論墨子人格的類型，並不是一件很容的事。現在，爲了方便起見，我們可以引用孟子評論伯夷、伊尹、柳下惠及孔子之說加以申述。

孟子萬章下篇載孟子云：

『伯夷目不視惡色、耳不聽惡聲，非其君不事、非其民不使，治則進、亂則退，橫政之所出、橫民之所止，不忍居也；思與鄉人處，如朝衣、朝冠坐於塗炭也；當紂之時，居北海之濱以待天下之清也。故聞伯夷之風者，頑夫廉、懦夫有立志。

『伊尹曰：「何事非君、何使非民？」治亦進、亂亦進。曰：「天之生斯民也，使先知覺後知、使先覺覺後覺。予，天民之先覺者也。予將以此道覺此民也。」思天下之民，匹夫、匹婦有不與被堯、舜之澤者，若已推而內（納）之溝中。其自任以天下之重也。

『柳下惠不羞汙君，不辭小官；進不隱賢，必以其道；遺佚而不怨，阨窮而不憫；與鄉人處，由由然不忍去也——「爾爲爾、我爲我，雖袒、楊、裸、裋於我側，爾焉能浼我哉？」故聞柳下惠之風者，鄙夫寬、薄夫敦。

『孔子去齊，接淅而行；去魯，曰：「遲遲吾行也，去父母國之道也。」可以速而速、可以久而久、可以處而處、可以仕而仕；孔子也。

『孟子曰：伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成。集大成也者，金聲而玉振之也。……』

按孟子此章所論，係依伯夷、伊尹、柳下惠與孔子之比較而彰顯孔子爲『聖之時者』，實在是對於古聖賢人格型態之寫照。依孟子，伯夷、伊尹、柳下惠及孔子都是聖人。不過，雖然都是聖人，但其所以爲聖人之處，在孟子，究竟有其風格上之不同：伯夷爲『聖之清者』，乃是凸顯了『清』這一型態；伊尹爲『聖之任者』，乃是凸顯了『任』這一型態；柳下惠爲『聖之和者』，亦即凸顯了『和』這一型態；至於孔子，則並不凸顯任何特定的型態，所以只說『聖之時者』。而這所謂『聖之時者』，却正表示孔子之所以『集大成』的地方。朱子集註註此有云：『愚謂孔子……蓋兼三子之所以聖者而時出之。』朱子此釋是很正確的。蓋伯夷凸顯『清』，即不免滯於『清』，爲『清』所限而不能再顯『任』或『和』了；伊尹、柳下惠凸顯『任』和『和』，也是完全相同的。惟有孔子不同。孔子並不凸顯任何特定型態，即不滯於何任特定型態，而只是隨當前之事之需要而隨時可以表現其『清』、『任』或『和』。這便是朱子所謂『兼三子之所以聖者而時出之』的意思。而且，孔子隨時可以表現清、任、和，又不滯於清、任和，故孔子不能有任何特定型態可名。這又正是達巷黨人所謂『大哉孔子！博學而無所成名』

的意思(註二六)。孔子之所以無任何特定型態可名，正因為其能表現任何特定型態，而又不爲此特定型態所限的緣故。事實上，孔子人格乃是一『圓神化境之德性人格』，(此當另文詳論，並不是這裡所能盡的)。近人有依『聖之時者』詆毀孔子，實在是極無知的！

而在這古聖賢的人格世界中，與墨子人格有其類似之處，可以相提並論的，只有伊尹。孟子之所以以伊尹『爲聖之任者』，乃是依據以下四點意思：(一)爲『何事非君、何使非民』——這是比照伯夷之清而說，表示其不論君、民與己之關係如何，均爲可事、可使；(二)爲『治亦進、亂亦進』——這也是比照伯夷之清而說，表示其不論世之治、亂，總要仕進，其仕進不爲治、亂所限；(三)爲以『此道覺此民』——這是從其『天之生斯民也，以先知覺後知、以先覺覺後覺』之觀念而來的，而伊尹自以爲是『天民之先覺』，故求以此道覺此民；(四)是『思天下之民，匹夫、匹婦有不與被堯、舜之澤者，若己推而內之於溝中』之用心。孟子依此四點而說明伊尹『自任以天下之重』，並釐定其爲『聖之任者』。在這四點中，其前面的兩點固然與『任』的型態有關，但最重要的應該是後面的兩點。而我們以爲墨子人格可以與伊尹有類似之處，主要即是就後面的兩點而說的。伊尹以『此道覺此民』，即是以『堯、舜之道』覺此民(註二七)。這是與墨子極類似的。墨子自以爲其提倡的思想或觀念，全部都是出於古聖王的，好像都是古聖王所給予，也好像都在古聖王之時即已實現過了的(註二八)；而且，他也嘗教其門弟子，『凡言、凡動合於三代聖王，堯、舜、禹、湯、文、武者爲之』。(貴義篇)。由此可知，墨子以言、動必以古聖王爲依歸，而以其一切來自古聖王的思想或觀念拯救天下，即與伊尹以堯、舜之道覺斯民是很類似的。(當然，所謂堯、舜之道，就其內容言，墨子與伊尹不必完全相同。事實上，可能都是『託古』)。至於伊尹之『不遺匹夫、匹婦』，而『自任以天下之重』，則與墨子尤其相似，甚至是相同的。墨子提倡其全部觀念，都是爲了拯救整個天下，其拯救天下之用心與終極的理想，即在使整個天下之人都能如『聽耳明目』之『相與視聽』、『股肱畢強』之『相爲動宰』，而不能使任一官能、肢體有所不遂，故墨子確實也是不遺匹夫、匹婦，而自任以天下之重的(註二九)。依此而言，孟子以伊尹爲『聖之任者』，在寬泛比擬中，我們應該可以說：墨子亦是『聖之任者』，凸顯了『任』這一型態。

誠然，孟子許伊尹爲聖，而其對於墨子却並許之爲聖，且以其『言』——思想、觀念——如洪水、猛獸(註三〇)；而時賢唐君毅先生論『孔子與人格世界』，亦不許墨子爲聖賢，而只許之爲豪傑之士(註三一)。但是，若循墨子之爲義精神，與不遺匹夫、匹婦而自任以天下之重而說，則墨子人格亦應該是一聖人人格，可以歸之於聖人之林的。並且，墨子這種『任』的型態，亦與孔子究竟有其相似之處的。故在傳統上，必以孔、墨並稱，所謂『孔席不暇暖、墨突不得黔』。這正足以表示他們所以栖栖皇皇都是爲了拯救天下，也可以說都是『自任以天下之重』的。在這一方面，孔、墨也確是可以並稱的。只是孔子能時出之於『任』而不自限於『任』，墨子能『任』而必自限於『任』；孔子爲全，墨子却不免於偏而已。因此，在這裡，倘若再借用唐君毅先生的名詞來說，則墨子人格亦應該是一『偏至型的聖賢』人格(註三二)。

## 五 墨子人格之缺陷

孟子以伊尹爲『聖之任者』，我們以墨子亦爲『聖之任者』。所謂『聖之任者』，乃是就其所凸顯的『任』一型態而成其『聖』而說的。並且，伊尹凸顯『任』的型態，必滯於『任』，或即爲『任』所限，而不能再表現『清』或『和』以至其他更高的型態；墨子實在也是同樣

的。但是，伊尹之必滯於『任』這一型態，孟子是就孔子之『時』加以彰顯的，其究竟如何爲『任』所限，孟子並未作進一層的說明，我們這裡也沒有深論的必要。至於墨子之所以滯於『任』這一型態——這實在即是墨子人格之缺陷所在，似乎孟子已經涉及，我們也有進一層加以申述的必要。

前引孟子盡心上篇稱墨子『摩頂、放踵利天下』，其全文云：

『楊子取爲我，拔一毛利天下不爲也；墨子兼愛，摩頂、放踵利天下爲之；子莫執中。

執中爲近之。執中無權，猶執一也。所惡執一者，爲其賊道也，舉一而廢百也。』

按孟子此章所論，係分別地指出了楊子、墨子和子莫的精神上之病痛問題。其中以『楊子取爲我，拔一毛利天下不爲』，乃是一種絕對的『爲我』；『墨子兼愛，摩頂、放踵利天下爲之』，則亦可以說是一種絕對的『利他』或『利公』。這正好是他們精神表現上的兩個極端，當然都是滯着的。而子莫雖然執中，但『執中無權』，自然必『膠於一定之中』，（朱註語），則必不能隨時機、環境以求其『合理』，亦即與『執一』無異。故在孟子，子莫之膠於一定之中是『執一』，楊、墨之兩極端精神當然也是『執一』。孟子此論大抵都是很相應，於此而僅就墨子說，則是更正確的。

所謂『墨子兼愛』，並不是就墨子的『兼愛』一觀念說，乃是指其『實行兼愛』而說的。兼愛，就其作爲一個觀念說，原即是一端的天之『義』，所以實行兼愛即是『爲義』。而天之義，在墨子，又是被介定爲『公利』——或『他利』、『客觀的利』，而不是『私利』、『己利』或『主觀的利』（註三三）——的。故此，在墨子，『爲義』即等『利公』——或即『利他』、『利客觀』——的一方面，而不是『利私』、『利己』、『利主觀』的一方面（註三四）。而利公之極，即是利整個天下。依此而言，則孟子所謂『墨子兼愛，摩頂、放踵利天下』，實際即是就其艱苦卓絕的『爲義精神』而說的。這種爲義精神，當然是極難能可貴的，要說偉大，當然也是很偉大的。所以孟子固然曾痛斥墨子，謂其『兼愛無父』，（那應該是就『兼愛』的觀念言）而這裡所指陳的爲義精神，却確實是可以如梁任公所謂『德頌』的（註三五）。不過，墨子這種爲義精神雖然偉大，但却不免於『滯着』或『執一』。這就是偉大中的大病痛。

對於墨子這種爲義精神之所以滯着，我們必須透到墨子的心靈意識上加以體會，方能了解。在前文（第三節），我們已經說過：墨子對於其天之義的肯定或信仰，並不只是抽象的思想形態，同時又是具體地、真實地爲其心靈意識所吸收、所容納，而成爲其心靈意識之整個內容。在這裡，我們更可以說：墨子心靈意識之所以具體地、真實地吸收、容納了其天之義，與其原初的心靈意識是有密切關係的。墨子原初的心靈意識，依我的考察，即是『公的意識』與『利的意識』之混合成素，我曾稱之爲『公利的心靈意識』（註三六）。墨子大抵即依其公利的心靈意識之表現或投映，投映於超越方面，於是肯定了一個天之義，並將其介定爲『公利』。故天之義，其意義之所以等『公利』，實在只是墨子『公利的心靈意識』之投映的結果。如理、如實地說，天之義本是一個超越的『絕對』體，其意義應該是無窮、無盡的，乃是絕不能將其介定爲什麼公利的。墨子將天之義介定爲公利，事實上即等於將其限定於公利上，使其意義即止於公利、盡於公利。而天之義的意義之必止於公利、盡於公利，並不是天之義的自我限定，乃只表示墨子公利的心靈意識所給予的限定。天之義，就其對於現實世界言，乃是一超越的存在；就其對於墨子自身或主觀方面言，乃是一客觀的存在。而這個超越而客觀的天之義，經墨子公利的心靈意識之投映，限定之於『公利』一意義上，這就是以表示：墨子將

天之義吸收進來，容納於其公利的心靈意識之中，爲其公利的心靈意識所經驗化、主觀化，而成爲其心靈意識之內容。因而，墨子之心靈意識就不能不成爲『有物以結之』的心靈意識了。其所結之物，即是那個天之義之物(註三七)。天之義既然結於墨子的心靈意識之中，則就其心靈意識本身言，亦即其心靈意識執定了一個天之義。因此，墨子的心靈意識就不能不成爲滯着或執一了。這應該便是孟子所謂『執一』的根本事實。

而同時，天之義原是一個超越的實體，其本身必表示一個普遍性(註三八)。墨子心靈意識既然執定了這個天之義，則天之義的普遍性亦必爲墨子所掌握，使其心靈意識即具備了一個普遍性。而這在一方面，即是構成荀子所謂『優差等』以及『有見於齊、無見於畸』的本質因由(註三九)；在另一方面，也是加強了孟子所謂『執一』的程度。因爲天之義必有其普遍性，所以墨子心靈意識執定天之義，自然亦必執定天之義的普遍性。而天之義的意義，在墨子，又只是等於『公利』，所以當其執定了那個天之義，就形式上說，即等於執定一個『公利』。此其所執定的『公利』，好像與其原初之公利的心靈意識中的『公利』相同，並沒有增加什麼。但這只是就形式上說的。在實質上，却必有其很大的不同。就實質上說，天之義的普遍性爲墨子所執定，執定於其原初之公利的心靈意識中，其原初之公利的心靈意識中的『公利』，必爲天之義的普遍性所強化、普遍化，而成爲首出庶物的、唯一無二的成素。因此，墨子所執定的『公利』，並不就是其原初之公利的心靈意識中的『公利』，乃是爲天之義的普遍性所強化了的、具有『普遍性的公利』。而這自然也增強了其執定的程度。就由於墨子執定了一個具有普遍性的『公利』，所以在具體行動上，他才能極端地利公或即利整個天下。孟子以墨子極端地利天下之精神爲執一，我們循其心靈意識之執定一個具有『普遍性的公利』，正是其所以極端地『執一』的內在根據。

墨子極端地利天下的精神——亦即其爲義的精神，原是基於其心靈意識執定了一個普遍性的公利所致。因而，墨子這種精神就難免有其窒碍和病痛之處。這便是『執一』所造成的窒碍和病痛。孟子說：『所惡執一者，以其賊道也，舉一而廢百也』。孟子此言固然是很嚴重的，但也只是一種原則性的說明。對於墨子之執定一個普遍性的公利：倘若就其表現此公利於其較抽象的思想、觀念上說，則所謂『害道』以至舉『一廢百』，確實有其相應的地方(註四〇)；至於就其表現此公利於具體的行動上說，好像比較好些，但也是同樣難免的。的確，墨子心靈意識既然執定了一個普遍性的公利，當然使其只能見『公利』，而必不可能見其他的一切，必至以『公利』就是一切，於是不能容納其他的一切，此即不免『舉一而廢百』了；同時，墨子心靈意識既然執定了一個普遍性的公利，亦必使其只見『公利』，不能見一個更高的『理』；於是，亦只能表現此公利以利公或利天下，而是決不可能隨時機、環境之需要以盡其『合理』的，甚至不自覺地排斥『合理』，此尤不免於『害道』了。所以墨子這種精神自然必有其大窒碍和大病痛。

不過，病痛儘管是病痛，對於墨子這種極端地利天下的精神，如果撇開『合理』這一標準，只就其本身而加以體認，究竟不是一般人所能做到，乃是極難能可貴、可愛而可敬的，亦必有其偉大之處的。故程伊川嘗說：『墨子之德至矣，而君子弗學也，以其舍正道而之他也』(註四一)。按伊川此言也是很相應的。蓋墨子執定了一個普遍性的公利，而不能見一更高的理，即是『捨正道而之他』的事實；但就其究竟能執定此公利以利天下而說，却不能不是一種很偉大的品德，故云：『墨子之德至矣』。

總之，墨子極端地利天下的精神湏撇開『合理』這一標準，始可說是偉大的。從此種精神之偉大而言其人格，亦即其『任』一型態之人格的偉大。但因為此種精神必基於其心靈意識執定一個普遍性的公利，故不免於窒碍和病痛，使其自限於『任』而不能活轉，這便是墨子偉大的『任』一型態的人格中之根本缺陷。而這也足以表示墨子終究是一偏至型的聖賢。近人有以聖人中沒有高於墨子者，確實是淺陋、無知之說！

- (註一) 請閱孫貽讓墨子後語上墨學傳授考第三(見墨子閒詁)，梁啓超墨者及墨學別派(墨子學案附錄一)。
- (註二) 請閱梁啓超墨子學案第一章、第一節，方授楚墨學源流第二章。
- (註三) 墨子書貴義篇載墨子云：『言足以遷行者，常之；不足遷行而常之，是蕩口也』。按此意亦見耕柱篇。又其評擊士君子不知仁與不仁，亦見貴義篇。
- (註四) 見梁氏墨子學案第六章。
- (註五) 如曹公子、勝綽等即是。事見墨子書魯問篇。
- (註六) 向戌弭兵，事見左傳襄公二十七年。
- (註七) 孫貽讓云：『墨氏之學亡於秦季，故墨子遺事，西漢時已莫得其詳』。(u>墨子後語上墨子傳略第二)。桓寬鹽鐵論晁錯第八有云：『日者，淮南、衡山修文學，招四方遊士，山東儒、墨咸集於江、淮之間，講義集論，著書數十篇』。大抵墨學至西漢即已衰歇，唯社會上尚有少數學者而已。韓非子顯學篇謂『墨流於俠』，應是墨家團體在戰國末期開始衰替、分化的事實。
- (註八) 墨學衰歇的原因，近人論者頗多，如胡適、梁啓超、方授楚等，均列條申說。所論似乎多可言之成理，但亦不必都屬中肯。其中當以梁氏引莊子『其道大』為最是。可閱方氏墨學源流第九章。
- (註九) 見墨學源流第六章。
- (註一〇) 見墨子學案第六章。
- (註一一) 見墨學源流第七章、第一節。
- (註一二) 詳情請閱拙作墨學研究下編第一章、第三及四節。
- (註一三) 墨子書貴義篇：『子墨子曰，世之君子欲其義之成，而助之修其身，則慍：是猶欲其牆之成，而人助之築，則慍也。豈不悖哉？』又：『子墨子曰，世俗之君子視義士不若負粟者。今有人於此，負粟息於路側，欲起而不能，君子見之，無長少、貴賤，必起之。何故也？曰，義也。今為義之君子奉承先王之道，以語之，縱不說(悅)而行，又從而非毀之，則是世俗君子之視義士也，不若視負粟者也』。又：『子墨子曰，商人之四方，市賈信(當作「倍」)徙，雖有關梁之難、盜賊之危，必為之。今士坐而言義，無關梁之難、盜賊之危，此為信(倍)徙，不可勝計，然而不為。則士之計利，不若商人之察也』。由此，即可明白當時世俗對於墨子為義的情形了。
- (註一四) 此處原文『如』字，孫貽讓墨子閒詁引『王云……如，猶宜也。……如字古或訓為宜』。
- (註一五) 汪中墨子序(述學)有云：『至其(按指墨子)述堯舜，陳仁義，禁攻暴，止滌用，感王者之不作，而哀生人之長勤，百世之下，奸見其心焉。詩所謂「凡民有喪，匍匐救之」之仁人也』。梁啓超墨子學案(第六章)有云：『就艱苦實行這方面看來，墨子真是極像基督。若有人把他釘十字架，他一定含笑不悔』。按此類所說，大抵也有相應之處。然真能體會到墨子為義精神，則此類所說即不免於泛，決不及孟、莊之言為切。
- (註一六) 此處原文『人不見而耶，鬼而不見而富』，孫貽讓墨子閒詁云：『王引之云：耶字義不可通，蓋服之壞字也。富讀為福，福、富古字通。而，汝也。人不見而服者，未見人之服汝也。鬼不見而富者，未見鬼之福汝也。……蘇云：耶當作取』。又云：『按王讀富為福是也。耶疑助

之譌，王、蘇校竝未搞。』按王氏、孫氏之說，若就下文墨子的答語看，則均未確。墨子答語只從『人不見』等『見』而說，並無『助』、『服』及『富』、『福』之意。故依墨子答語，似以拙說為確。

- (註一七) 詳情請參閱拙作墨學研究下編第二章、第一、二節。
- (註一八) 按墨子固然非攻，但却又是『許誅』的。依墨子，以『有義伐不義』謂之『誅』。而『許誅』一義亦必涵於『非攻』一觀念之中。詳情請參閱拙作墨學研究上編第三章、第二節。
- (註一九) 墨子書耕柱篇：『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，一人操火將益之，功皆未至，子何貴於二人？」巫馬子曰：「我是彼奉水者之意。」子墨子曰：「吾亦是吾意而非子之意也。」』又魯問篇：『魯君謂子墨子曰：「我有二子，一人者好學，一人者好分人財，孰以為太子而可？」子墨子曰：「未可知也，……釣者之恭，非為魚賜也；餌鼠以蟲，非愛之也。吾願主君之合其志、功而觀焉。」』凡此均可表示墨子之重動機。方授楚於此說：『志即動機也』，『意亦即動機也。或謂墨子哲學為功利主義，與實利主義（按此馮友蘭與梁任公之說），若不知有動機也者，今以此「功、志」，「功、意」對言觀之，則彼說似未諦也。』按方氏此說甚無謂。依上二段固然可說墨子重動機，但墨學究竟不以動機為首出，而必以『有用、有利』為首出，故雖亦有重動機，依然是一實用主義、功利主義者。
- (註二〇) 請參閱拙作墨學研究第一章第一節。
- (註二一) 同上，第三章第三、四節。
- (註二二) 原文見墨子書天志上及耕柱、貴義等篇，並參閱拙作墨學研究上編第一章第一節及下編第一章第三、四節等。
- (註二三) 本節所論，與拙作墨學研究下編第三章第三節之結論有相同之處，但理路不同。讀者可參閱。
- (註二四) 『人格』(Personality) 一詞，本屬來自西方，有心理學、哲學以至宗教等各方面之種種意義，而且亦往往因學者的見解不同而異。至在中國古代，似乎並沒有『人格』之詞，但用以品鑒人的，却有『風格』、『風骨』、『風節』、『風情』（如晉書和嶠傳『少有風格』，世說新語賞譽篇註『峩然不羣，時類憚其風節』，又晉書庾亮傳謂亮『風格峻整，……元帝為鎮東時，聞其名，辟西曹掾。及引見，風情都雅，過於所望』，又南史宋武帝紀『風骨奇偉，不事廉隅小節』）等，大抵都係指個人獨特的、具體的精神氣度而說的；而在今日，社會上亦多有所謂『人格高尚』、『人格卑污』等說，則係指人之品格、格調之高低，主要是屬於道德範圍中的人之等級。而此種人之品格、格調、似亦有傳統上風格之意在內。本文使用『人格』一詞，係依古代之『風格』及通俗的『品格』而言，不必即與西方之『人格』——特別心理學中之『人格』——有所關涉者。
- (註二五) 見中國古代哲學史第六篇第一章。
- (註二六) 論語子罕篇。
- (註二七) 見孟子萬章上篇。
- (註二八) 此一意思已詳拙作墨學研究下編第二章第六節，讀者可參閱。
- (註二九) 請參閱拙作墨學研究下編第一章、第一節。
- (註三〇) 孟子滕文公下：『楊朱、墨翟之言盈天下，天下之言不歸楊，則歸墨。楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父、無君，是禽獸也。』按孟子此處關楊、墨，係與禹抑洪水，周公兼夷狄、驅猛獸並說，故必以其言如洪水、猛獸。
- (註三一) 見唐先生人文精神之重建第二部、第二篇。（香港新亞研究所出版）。
- (註三二) 同上。
- (註三三) 關於墨子將天之義介定為『公利』或『他利』，或即『客觀的利』，其詳情見拙作墨學研究下

編第一章、第五節。

(註三四) 此亦請參閱拙作墨學研究下編第一章、第六節。

(註三五) 見梁氏墨子學案第八章。

(註三六) 詳情請閱拙作墨子兼愛一觀念之研究 (東海學報三卷一期) 第三節及墨學研究下編第三章、第三節。

(註三七) 本段所論，係拙作墨學研究下編第三章第三節後文之簡說。唯在彼處直就天之義的普遍性說，而此處則就天之義本身說。讀者欲知其詳，可參閱。

(註三八) 詳情請閱拙作墨學研究下編第三章第二、三及四節等。

(註三九) 同上第三節。

(註四〇) 關此，其最明顯者莫過於節葬、非樂、非命等三個觀念，詳情請閱拙作儒墨平議上篇第四、五、六各章。

(註四一) 伊川之說見二程全書遺書第二十五。

## 墨子人格闡微

墨子人格，在中國先秦諸子中，可說是很偉大的。而在事實上，這只是一般地或寬泛地說的。倘若深入而切實地加以考察，則墨子人格雖然偉大，但也不免有其根本的缺陷。

本文先循墨子原書和先秦典籍說明墨子及其門徒的救世精神，然後據之以論定墨子人格的型態，藉以顯示其人格之所以偉大，由此而再進一步指出其人格之所以必有根本的缺陷，並論定其為『偏至型的聖賢人格』。

蓋人都是有限存在，故人格亦很難圓滿無缺。對於墨子人格，其偉大處還之以偉大，其缺陷處還之以缺陷，這是作者認為了解古人所應有的態度。本文即依此種態度而作。而其主要用意，則只在如份地表彰古聖賢而已。

## A Delicate Study on Mo Tzu's Personality

In comparison with the earliest Chinese philosophers, Mo Tzu's personality can be considered great. However, it is just a general idea or an idea which is not entirely based on a strict study of the facts. If we investigate his personality thoroughly, we can still find a fundamental defect in his personality.

According to the author's research into classical allusions, such as the words of Mo Tzu and the books written by his contemporaries (the philosophers of the early Ch'in Dynasty), the author first tries to point out the salvation spirit of Mo Tzu and his disciples, then carefully appraises the type of Mo Tzu's personality, and illustrates the reason why his personality is really great. Furthermore the author tries to illustrate why there must have been a fundamental defect in his personality and then calls Mo Tzu "a sage with an inclined personality".

Man is limited, therefore personality is never perfect. With regard to Mo Tzu's personality, we must acknowledge its greatness as well as its defect. The author considers this the best attitude toward the understanding of the classical minds. This essay aims at such an attitude, and the main purpose of this essay is how to evaluate the ancient sages appropriately.