

《東華漢學》第 30 期；53-94 頁  
東華大學中國語文學系 華文文學系  
2019 年 12 月

## 墨翟之經學析論——以程元敏先生 《先秦經學史》為討論中心\*

李洛旻\*\*

### 【摘要】

程元敏先生《先秦經學史》一書以經學之肇始時期作為討論範圍。彼書除了討論孔子及其門人之經學外，並對儒家以外的先秦諸子學術有所窺探。儒家以外，程先生論證墨翟嘗學六藝於仲尼之徒，對儒家學術有所繼承及反動，本文即就是書「墨翟之經學」一章之觀點，加以析論。今本《墨子》大量載錄了《詩》、《書》、《春秋》等文獻，但其引用範圍出於孔門刪定之六經以外，可見墨翟及其墨徒雖習儒經，卻不囿於孔門所編定的教材。況且，《墨子》視先王典籍文獻為史料，強調其驗證功能，有別於儒者斷章取義，強調闡發義理的方法。可見，墨翟否定《詩》、《書》典籍的教化功能，反而每多憑藉古書的記載，修正孔門學說。

關鍵詞：程元敏、先秦經學史、墨子、經學、六藝

---

\* 本文為中國國家社科基金重大項目「臺灣經學文獻整理與研究（1945-2015）」（16ZDA181）的階段性成果。

\*\* 香港公開大學人文社會科學院助理教授

## 一、前言：墨學與經學

先秦時期諸子百家爭鳴，有以墨翟為首的墨家之學，崇尚兼愛非攻，誨人節葬非樂，其學派思想與儒學大相逕庭，因此先秦之世儒墨辯論甚激。《墨子》書中有〈非儒〉上下篇，以非議當世儒家論說為旨要。「墨語」部份有〈公孟〉篇，記儒者公孟子向子墨子問難之辭。在儒家文獻裡，《孟子》非議墨學持論甚激，屢稱墨家之學乃「無父」、「是禽獸也」，更指其是「邪說誣民」、「率獸食人」（《孟子·滕文公下》）。研究墨子的比利時漢學家戴卡琳（Carine Defoort）甚至指出，在儒者的眼中，墨翟經常被描繪為異教徒（Heretic）<sup>1</sup>。因此，在一般思想史的論述，墨學及代表其思想的《墨子》書，往往被固定刻劃成與儒家學說思想相對立的學派。而在經學史中，更甚少出現《墨子》的足跡。

墨學體系之內，本有其自身的「經學」。《莊子·天下》記述墨翟後學互相爭辯的情況，文云：「相里勤之弟子五侯之徒，南方之墨者苦獲、已齒、鄧陵子之屬，俱誦《墨經》，而倍譎不同，相謂別墨。」<sup>2</sup>〈天下〉篇所謂的「《墨經》」所指為何，後人的理解各有不同。例如梁啟超、高亨、張煊、黃建中等人認為是專指現存《墨子》中《經》上下、《說》上下及〈大取〉、〈小取〉諸篇。<sup>3</sup>張爾田則認為指書首〈親士〉

<sup>1</sup> Carine Defoort, "The Modern Formation of Early Mohism: Sun Yirang's Exposing and Correcting the *Mozi*", *T'oung Pao*, 101-1-3(2015), pp.208-238.

<sup>2</sup> 郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》卷十下，（北京：中華書局，1961），頁 1079。

<sup>3</sup> 梁啟超說：「在吾國古籍中，欲求與今世所謂科學精神相懸契者《墨經》而已矣。……《經》上下兩篇，半出墨子自著，南北墨者俱誦之，或述所聞，或參己意，以為《經說》，則教智之言也。」（見氏著，《墨經校釋》[上海：商務印書館，1922]，自序）。高亨，《墨經校註·自序》亦云：「墨子書中有經上、經下、經說上、經說下四篇，經說是經的注釋，是經的附屬品，所以這四篇總稱墨經。還有大取、小取兩篇與墨經的性質相近。後兩篇與前四篇又總稱墨辯。」（見氏著，《墨經校註》[北京：科學出版社，

等七篇。<sup>4</sup>胡適則指出所謂「墨經」是指〈尚賢〉、〈尚同〉等十論。<sup>5</sup>姑勿論莊子所謂「墨經」是指《墨子》內哪些篇章，先秦墨學自有其《經》是毋庸置疑的事實。事實上，「經」在先秦學術時期並不由儒者專用。《墨經》之外，還有《道經》、《德經》，醫書有《難經》，數術有《算經》，地理有《山海經》。《韓非子》〈內儲說〉〈外儲說〉諸篇也有經，而且各自成學。然而，「經學」一語在後世的定義，往往指儒家六經之學問。因此本文所論「墨翟之經學」，實指其《詩》、《書》等儒家之經學而言。墨子專家陳柱在其《墨學十論》第三章「墨子之經學」中即說該章「一名墨子之六藝學」<sup>6</sup>。由此可見，墨翟及其書除了其自身之「墨經」外，也有儒經之學。

程元敏先生近著《先秦經學史》一書兩冊，凡十三卷，都八十餘萬言，考論儒家六經之學的源頭，鉅細無遺。他自言此書「述論此一時期眾家之《易》、《書》、《詩》、《三禮》、《春秋經》、《春秋三傳》、《論語》、《孝經》、《孟子》、《爾雅》之學。」<sup>7</sup>書中對經學史源流的討論，凡五大要目，分別有「孔子前之經學」、「孔子之經學」、「孔子以前之國家教育」、「七十子暨其後學者之經學」及「儒家以外之先秦諸子之經學」。其中「儒家以外之先秦諸子之經學」一章，即以墨子居首，並花了不少篇幅分析《墨子》書中所見儒經之學術，為此前通史形式的經學史所鮮見。<sup>8</sup>在經學源流上，程先生視墨子經學在孔門七十子

---

1958]，自序)。另黃建中說見氏著，〈墨子書分經辯論三部考辨〉，載《古史辨》第六冊（上海：上海書店出版社，1938），頁162-165。又張煊說見氏著，〈墨子經說作者考〉，載《古史辨》第四冊（中國：朴社，1933），頁338-345。

<sup>4</sup> 張爾田說見氏著，〈原墨篇〉，《古史辨》第四冊，頁233-234。

<sup>5</sup> 胡適之說見氏著，《中國哲學史大綱》（石家莊：河北教育出版社，2001），頁139-140。

<sup>6</sup> 見陳柱，《墨學十論》（上海：商務印書館，1930），頁33。

<sup>7</sup> 見《行政院國家科學委員會專題研究計畫成果報告》「先秦經學史」，計畫編號（NSC98-2410-H-002-176-MY2），2012年，頁5。

<sup>8</sup> 程先生《先秦經學史》面世之前，重要的經學史著作有皮錫瑞《經學歷史》（1907）、劉師培《經學教科書》、日本本田成之《中國經學史》（1927）、馬

之後，孟子之前的重要板塊，書中論及墨翟經學思想，啟發讀者重新思考墨學在儒家經學史之位置，反思儒墨關係。本文即以程先生《先秦經學史》討論墨翟經學的幾個方面，加以析論。

## 二、墨源於儒及相關問題

程先生《先秦經學史》為「經學」下定義，認為孔子整理先王史籍，賦予義理，有遷史為經之功，因而定經學創始自孔子。<sup>9</sup>他在卷壹「孔子前之經學」第一節「經學之定義」中說：

六經本皆史也，史輕義理重敘事，至孔子於經書，則甄選之，編次之，定其本，賦予理義，以為教科書，垂法萬世，寓作意於述。……

原其初本史也，自孔子用作修己治人教材，始得為經。<sup>10</sup>

據此，可知程氏認為孔子之前雖已出現各種經典文獻如《尚書》、《詩》、《春秋》等，但經之所以為「經」，乃自孔子甄選、編定、賦以義理，並使之為教科書，為人所習而始，一改史籍之用途，遷史為經。他在論證經學為孔子所創始時，對此有更深層次的討論，他說：「六藝經傳以千萬數，著作垂法萬世；孔子以羣經教，為萬世教科書，垂教萬民，其義為亙古準繩。……夫孔子追定六經，以行其道，豈限《春秋》一經？不唯為漢，亦為萬世制法。至此，經學斷自孔子創始，無復餘議矣。」<sup>11</sup>六經之學由孔子肇創，墨子之經學列次其後。程先生在卷五「儒家以外先秦諸子之經學」將墨翟經學放在先秦諸子之首，說：

---

宗霍《中國經學史》（1936）、伍憲子《經學通論》（1936）、日本瀧熊之助《中國經學史概說》（1941）、周予同《中國經學史講義》（1962）、徐復觀《中國經學史的基礎》（1981）、李威熊《中國經學發展史論》（1988）、諸橋轍次、安井小太郎等《經學史》（1996）、葉國良《經學通論》（2005）等。

<sup>9</sup> 詳見〈程元敏《先秦經學史》經學定義部份析論〉，《經學文獻研究集刊》第21輯（2019），頁256-280。

<sup>10</sup> 程元敏，《先秦經學史》，上冊，頁3-4。

<sup>11</sup> 同前註，頁9。

王綱弛解，諸侯威大，爭雄競霸，生民疾苦，當此一特殊時代，諸子蠡出，各思以其專業救世之弊，故騁其說以求列國見用，九流百家之學於是乎生矣。儒家六經學應運而生，最蚤，而墨翟次之，踵其後，為一時顯學。<sup>12</sup>

按時代而言，墨子在孔子及七十子之後，孟軻之前，約與子思同時。程先生依據《墨子》內證兼以孫詒讓《墨子年表》、錢穆《墨子的生卒年代》等學者論說，整理出墨翟生活之年代。當時孔門影響流播甚廣，墨翟所處年代既晚於孔子及七十子，受到孔門學術的薰染不足為怪。因此墨學固有其經學（「墨經」），同時也有儒家六藝之學。經學之所以發生，程先生多番強調乃肇始自孔子編定六經為教材，垂為後世典範，並且認為墨子曾受儒經六藝之學，因此《墨子》中的儒經之學，尤值得我們注意。

程先生討論墨學之淵源，提出三種主流說法。一種說法認為出於王官清廟之守、一說以為出諸夏禹、一說以為出於儒家。程先生以「出於儒家」說最為切正。王官一說出自班固《漢書·藝文志》，他首先析論「王官說」，指班固謂墨家出清廟之守實以《呂氏春秋·當染》篇為據。<sup>13</sup>又考《漢志》墨家列「《尹佚》二篇」為首，尹佚即史佚，史佚為周之大史，故追溯為墨家之源。程氏又駁斥其說云：

班《志》探溯本源，論墨學出於清廟之守，其持之有故，言之成理。至謂墨學儀態萬方，非清廟史巫小官所能產生，不思墨家宣暢王官要義，滋長蕃庶，豐富其所出之舊學，九流所本於王官者率是，豈能盡以今九流之義，一一求之於古王官之學哉！<sup>14</sup>

<sup>12</sup> 同前註，下冊，頁 604。

<sup>13</sup> 《呂氏春秋·當染》：「孔子學於老聃、孟蘇夔、靖叔。魯惠公使宰讓請郊廟之禮於天子，桓王使史角往，惠公止之，其後在於魯，墨子學焉。」見戰國·呂不韋著，《呂氏春秋》，《四部叢刊》初編影上海涵芬樓藏明宋邦乂校本，卷三，頁 7a-b。

<sup>14</sup> 程元敏，《先秦經學史》，下冊，頁 607。

程先生雖認為班固的王官說「持之有故，言之成理」，但論其墨學是否真出於史巫小官，卻不敢苟同。斯論只屬強合九流學說與古王官，並無實據。方授楚《墨學源流》第五章「墨子之學說」中云：

按以上三說<sup>15</sup>，皆據他家所述，而非墨子所自道也。今觀《墨子》書中，絕未言及史佚，且史佚遠在周初，以時代情狀核之，不得有私人著述。《尹佚》書漢以後不傳，近世馬國瀚輯本一卷，僅錄《左傳》、《周書》所載史佚語及遺事，亦與墨家之旨不類，則《漢志》所著錄者，或後人所依託也。<sup>16</sup>

方氏所言甚確。馬國瀚所輯《尹佚》不過十條，並為戰國時期典籍所傳述之語，一是來源不明，未必可以信為史佚手著，極有可能只是假託之辭；一是究其內容與墨學思想並不接近。班氏置《尹佚》在《墨子》之前，大概是本有墨家出於清廟之守的前設，才將偽託為史佚的著作置於其右。馬國瀚輯本自序云：「不知班《志》何以入其書於《墨家》之首，意或以墨家者流出於清廟之守，佚為周太史，故探源而定之歟！」<sup>17</sup>即是。

程先生不採信史佚說，又駁議墨源出夏禹之說。他指出持此論調者僅以《莊子·天下》的記述為憑據。〈天下〉篇記墨者崇尚極端節儉，乃是效法夏禹之道。<sup>18</sup>程先生提出反議，說：

<sup>15</sup> 方授楚在其《墨學源流》中嘗述墨學源流的三大說法，與程先生《先秦經學史》所述稍有出入。方氏所舉三說，一謂墨學源出堯舜，舉《韓非子·顯學》為證；一謂原於夏禹，舉《莊子·天下篇》為證；一謂原於史佚，舉《漢書·藝文志》為證。說詳氏著，《墨學源流》（上海：上海書店出版社，1937），頁 71-74。

<sup>16</sup> 方授楚，《墨學源流》（上海：上海書店，1937），頁 73。

<sup>17</sup> 清·馬國瀚輯，《玉函山房輯佚書》（京都：中文出版社影印同治十三年未濟南皇華館書局補刻本），頁 2791。

<sup>18</sup> 《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，名川三百，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。禹大聖也而形勞天下也如此。』使後世之墨者，多以裘褐為衣，以跣躄為服，日夜不休，以自苦為極，曰：「不能如此，非禹之道也，不足謂墨。」見〔清〕郭慶藩，《莊子集釋》，卷十下，頁 1077。

墨子法夏，《公孟》墨子詰儒者公孟子曰：「子法周，而未法夏也。」《淮南子·要略》：「墨子……背周道而用夏政。」取法夏禹之行政，非謂學術源出於禹。……孔墨俱慕夏禹刻苦勤勞儉約節用去奢之道，故莊周非謂墨學出於夏禹。汪中《墨子後序》：「季仇謂墨子之學出於禹，是皆謂墨之道與禹同耳，非謂其出於禹也。墨子……則古昔稱先王，言堯舜禹湯文武者六、言禹湯文武者四、言文王者三，而未嘗專及禹。……又不言其學之出於禹也。」汪說得莊生本意，墨學固非出於夏禹。……兼愛者，墨學之最要也，墨翟自言取法乎「先聖堯舜禹湯文武六王之所親行」（〈兼愛下〉），是仰則先王施行兼愛一事之道，非關己之學術本源也。<sup>19</sup>

程說甚確，他引用汪中之論以駁斥墨源出於夏禹說亦甚中的。《墨子》書屢舉古代聖王，或稱堯舜禹湯文武，或稱禹湯文武，其辭不一，引用先聖王之名往往參差不齊，毫不嚴謹。因此，學者實不必專據《莊子》的記載而斷墨學源出於禹。雖然如此，墨翟確有自述其學說取法於禹的記述，〈兼愛下〉云：

「……禹曰：『濟濟有群，咸聽朕言，非惟小子，敢行稱亂，蠢茲有苗，用天之罰，若予既率爾群對諸群，以征有苗。』禹之征有苗也，非以求以重富貴、干福祿、樂耳目也，以求興天下之利，除天下之害。」即此禹兼也。雖子墨子之所謂兼者，於禹求焉。<sup>20</sup>

然而，觀乎原文文意，乃〈兼愛下〉作者為了證明兼愛係古聖王之道，而列舉先王「兼愛」的文獻證據。所以，除了有「子墨子之所謂兼者，於禹求焉」之文，上下文還說「子墨子之所謂兼者，於文王取法焉」、「子墨子之所謂兼者，於湯取法焉」、「子墨子之所謂兼者，於文武取

<sup>19</sup> 程元敏，《先秦經學史》，下冊，頁 608。

<sup>20</sup> 劉殿爵、陳方正編，《墨子逐字索引》（香港：商務印書館，2001），頁 29。《墨子》一書，篇簡錯謬嚴重，除特別注明，本文引用《墨子》文本，一律依據《墨子逐字索引》校勘本。

法焉」<sup>21</sup>。然則謂墨學效法夏禹可也，謂墨學源出夏禹則不可。程先生所駁甚是。

程先生認為墨子之學實出於儒家，是他討論墨子經學之基調。其論據有三。第一，以《淮南子·要略》之明文為據。〈要略〉記先秦各家學，程先生指其行文體例乃是「後者受前者之術」。考〈要略〉首述文王之政，云：「文王業之而不卒，武王繼文王之業，……武王立三年而崩，成王在襁褓之中，……周公繼文王之業，持天子之政，……孔子脩成、康之道，述周公之訓，以教七十子，使服其衣冠，脩其篇籍，故儒者之學生焉。墨子學儒者之業，受孔子之術……。」<sup>22</sup>以上引文所見，即是所謂「後者受前者之術」是也。墨子所學儒者之業、孔子之術，按其文意，就是「周公之訓」及所脩之「篇籍」，即所謂儒經。程先生據此便說：

墨子在桑梓便從儒家集六藝（求儒經而習之、從七十子之後學者習經業），學成以六經授徒，一時竟躋與孔子齊名。<sup>23</sup>

程先生在「墨翟之經學」章開首嘗論墨子為魯人<sup>24</sup>，而墨子在居留桑梓魯國時，曾經學習儒家六藝。作者於是又據《淮南子·主術》之明文進一步議論，〈主術訓〉有文云「孔丘、墨翟脩先聖之術，通六藝之論，口道其言，身行其志，慕義成風，而為之服役者不過數十人，使居天子之位，則天下徧為儒、墨矣。」<sup>25</sup>程氏即以此為墨翟學習儒家六藝之明文。事實上，《墨子》書中引據《詩》、《書》者頗多，是為程先生論證墨源於儒之第二論據。他說：

《墨子》全書多篇稱引《詩》、《書》，嫻熟至於口誦筆籀，是曾力學《詩》、《書》於仲尼之徒矣。<sup>26</sup>

<sup>21</sup> 詳見劉殿爵、陳方正編，《墨子逐字索引》，頁 27-30。

<sup>22</sup> 劉文典，《淮南鴻烈集解》下冊（北京：中華書局，1997），頁 708-709。

<sup>23</sup> 程元敏，《先秦經學史》，下冊，頁 608。

<sup>24</sup> 同前註，下冊，頁 605。

<sup>25</sup> 劉文典，《淮南鴻烈集解》上冊，頁 302-303。

<sup>26</sup> 程元敏，《先秦經學史》，下冊，頁 609。



接著引用馮友蘭《中國哲學史》、呂思勉《經子解題》之說，以示墨學出於儒之說並非其首創。至於《墨子》一書稱引五經的情況，程先生在書內更有詳述，確能展示墨子著作中引用六藝之頻繁及純熟。此外，程先生又再舉出第三論據，指出先秦兩漢之文獻的書寫方式，乃往往以儒先於墨，墨隨儒後，其書寫序次能察知兩家學術之傳承關係。程先生說：

墨子值孔學盛時，聞其術業而求學之，卒成一家學，緊繼儒家之後，時人旋許為顯學，故《莊子·天下》即接續儒家之後，推重墨學，……司馬談論六家之要指（載《史記·自序》），亦緊繼儒後，……斯時學術，它家猶未興立，故當日相是非者，祇有儒、墨二家，……自茲，世人竝稱儒墨為顯學，以墨本宗儒，故敘次其學時，永遠將孔先墨，……誠然，是視墨徒為儒徒。<sup>27</sup>

茲上三方論據，且鑒於墨子所處時空正有接觸儒經六藝之機會，可證墨翟或的確曾求學於儒家七十子之後，研習五經六藝之學。墨學之本於儒家，庶幾無違。雖然如此，墨子明文非議儒家厚葬久喪，又非其音樂靡費，儒墨之見說具在，又應如何解釋？程先生便說：「墨子始治儒術，深知儒學得失，如禮繁厚葬靡費久喪，故著論觝排儒學之一部份，並非全部否定。」<sup>28</sup>墨子深入了解儒術，方能針對其弊病而痛下針砭。因此，儒墨決不乏其一致性，且在一定程度上，墨學所提倡乃能補儒學之不足，甚至嘗試矯正儒學在傳授或實踐時之偏差和歪曲。

今考墨學與儒學實有許多相近的學說。例如兩家均主張尚賢、節儉，故此《墨子》有〈尚賢〉三篇、〈節用〉三篇，並為《墨子》書中的核心篇章。況且，《墨子》壓卷之〈親士〉與〈脩身〉兩篇，頗類儒家者言。〈親士〉孫詒讓《閒詁》解題云：「此篇所論，大抵〈尚賢篇〉之餘義，亦似不當為第一篇。後人因其持論尚正，與儒言相近，遂舉以冠首耳。」<sup>29</sup>張純一也留意墨家與儒學相通之篇章，說：

<sup>27</sup> 同前註，頁 610-611。

<sup>28</sup> 同前註，頁 609。

<sup>29</sup> 清·孫詒讓撰；孫啟治點校，《墨子閒詁》（北京：中華書局，2001），

古者農道儒墨諸家之學，恆互相通而難分，如〈親士〉、〈尚賢〉與儒同，〈修身〉、〈非戰〉無殊儒道二家；〈節用〉又農道儒三家皆然，豈獨〈親士〉與儒言相近耶？……《荀子·致士篇》或本此（筆按：〈親士篇〉）而作。<sup>30</sup>

《荀子·致士》一篇是否本《墨子·親士》而作，在此暫按不論。然按孫、張之論，儒墨確有互通之實。汪中〈墨子序〉甚至說：「〈親士〉、〈修身〉二篇，其言淳實，與〈曾子立事〉相表裡，為七十子後學者所述。」<sup>31</sup>直指〈親士〉、〈修身〉兩篇為儒家後學之著作。

墨家者言與儒學類同，亦不止於此。檢《墨子》書中，觸及「仁義」之文極多。若以電子文獻檢索統計，《墨子》共出現84次「仁」、254次「義」和28次「仁義」，相比其他非儒家典籍為多。<sup>32</sup>而且，書中有些及於仁義的言論，乃是墨子多次強調的。例如：

〈尚賢下〉：且今天下之王公大人士君子，中實將欲為仁義，求為〔上〕士，上欲中聖王之道，下欲中國家百姓之利。<sup>33</sup>

〈尚同下〉：是以子墨子曰：「今天下王公大人士君子，中情將欲為仁義，求為〔上〕士，上欲中聖之道，下欲中國家百姓之利」<sup>34</sup>

〈非攻下〉：是故子墨子曰：今且天下之王公大人士君子，中情將欲求興天下之利，除天下之害，當若繁為攻伐，此實天下之巨害也。今欲為仁義，求為上士，尚欲中聖王之道，下欲中國家百姓之利。<sup>35</sup>

卷一，頁1。

<sup>30</sup> 張純一，《墨子集解》（臺北：文史哲出版社，1982），卷一，頁1。

<sup>31</sup> 清·汪中著，田漢云點校，《新編汪中集》（揚州：廣陵書社，2005），頁409。

<sup>32</sup> 數據按香港中文大學「漢達文庫·先秦兩漢傳世文獻資料庫」檢索統計。庫中所用《墨子》版本與本文所據用之《墨子逐字索引》相同。

<sup>33</sup> 劉殿爵、陳方正編，《墨子逐字索引》，頁15。

<sup>34</sup> 同前註，頁23。

<sup>35</sup> 同前註，頁35。

〈節葬下〉：故子墨子言曰：今天下之士君子，中（謂）〔請〕將欲為仁義，求為上士，上欲中聖王之道，下欲中國家百姓之利。<sup>36</sup>

〈天志下〉：且今天下之士君子，中實將欲為仁義，求為上士，上欲中聖王之道，下欲中國家百姓之利者。<sup>37</sup>

觀乎諸例，這些言論都是出自「子墨子曰」，屬於墨翟本人之言論。所謂「欲為仁義，求為上士」云云在書中反覆強調，得證墨學教義對「仁義」的追求十分重視。唯其所追求之仁義，與儒家所理解並不一致。《論語》記錄孔子論「仁」「義」，往往沒有確切定義。反之，細讀《墨子》各篇，作者似乎是希望對「仁」、「義」這類儒者慣用的概念，重新詮釋並落實定義。〈尚同下〉便說：

古者天之始生民未有正長也，百姓為人。若苟百姓為人，是一人一義，十人十義，百人百義，千人千義，逮至人之眾不可勝計也，則其所謂義者亦不可勝計。此皆是其義而非人之義，是以厚者有關而蕩者有爭。是故天下之欲同一天下之義也，是故選擇賢者，立為天子。<sup>38</sup>

〈尚同〉上、中篇也有相似之論述，謂若人人所持之「義」不同，則天下爭亂不已，故此有必要選擇賢者為之正長，以貴者糾正賤者，使天下合乎同一行為標準。墨子曾直接指出「義」之所源出。〈天志中〉說：

子墨子言曰：今天下之君子之欲為仁義者，則不可不察義之所從出。既曰不可以不察義之所從出，然則義何從出？子墨子曰：義不從愚且賤者出，必自貴且知者出。……然則孰為貴？孰為知？曰：天為貴，天為知而已矣。然則義果自天出矣。<sup>39</sup>

<sup>36</sup> 同前註，頁 41-42。

<sup>37</sup> 同前註，頁 50。

<sup>38</sup> 同前註，頁 21。

<sup>39</sup> 同前註，頁 44。

墨子強調義從天出，欲為「義」訂立最高標準，這也是墨學主張天志原因之一。所以〈天志中〉續云「子墨子曰：『今天下之君子，中實將欲尊道利民，本察仁義之本，天之意不可不慎也。』」<sup>40</sup>〈天志下〉又云：「故子墨子置立天之（筆按：「之」通「志」），以為儀法，若輪人之有規，匠人之有矩也。」<sup>41</sup>這種論說亦見〈法儀〉篇。天志作為判斷仁不仁、義不義的「儀法」，避免了「一人一義，十人十義」的情況。正是由於以順天之志為仁為義，所以墨子具體指出：「仁人之所以為事者，必興天下之利，除去天下之害，以此為事者也。」<sup>42</sup>（〈兼愛中〉）並暢言天下之害云：「今若國之與國之相攻，家之與家之相篡，人之與人之相賊，君臣不惠忠，父子不慈孝，兄弟不和調，則此天下之害也。」<sup>43</sup>（〈兼愛中〉）是知墨學亦提倡父子兄弟之慈愛孝悌，<sup>44</sup>並不與儒家

<sup>40</sup> 同前註。

<sup>41</sup> 同前註，頁 49。

<sup>42</sup> 同前註，頁 24。

<sup>43</sup> 同前註，頁 24-25。

<sup>44</sup> 《墨子》書內多次提到崇尚慈孝、忠惠。除上引〈兼愛中〉外，還有〈尚賢中〉云：「是以入則不慈孝父母，出則不長弟鄉里，居處無節，出入無度，男女無別。」（《墨子逐字索引》，頁 11。）〈天志中〉：「若國家治，〔財〕用足，則（內）〔上〕有以潔為酒醴粢盛，以祭祀天鬼；外有以為環璧珠玉，以聘撓四鄰，諸侯之冤不興矣，邊境兵甲不作矣；內有以食飢息勞，持養其萬民，則君臣上下惠忠，父子弟兄慈孝。」（頁 44-45）〈天志下〉：「若事上利天，中利鬼，下利人。三利而無所不利，是謂天德。故凡從事此者，聖知也，仁義也，忠惠也，慈孝也，是故聚歛天下之善名而加之。」（頁 48）〈明鬼下〉：「子墨子言曰：逮至昔三代聖王既沒，天下失義，諸侯力正，是以存夫為人君臣上下者之不惠忠也，父子弟兄之不慈孝弟長貞良也，正長之不強於聽治，賤人之不強於從事也。……必擇國之父兄慈孝貞良者，以為祝宗。」（頁 50）〈非命上〉：「是故入則不慈孝於親戚，出則不弟長於鄉里，坐處不度，出入無節，男女無辨。」（頁 59）〈節葬下〉：「子墨子言曰：仁者之為天下度也，辟之無以異乎孝子之為親度也。今孝子之為親度也，將奈何哉？曰：『親貧則從事乎富之，人民寡則從事乎眾之，眾亂則從事乎治之。』當其於此也，亦有力不足、財不贍、智不智然後已矣，無敢舍餘力，隱謀遺利，而不為親為之者矣。若三務〔者〕，孝子之為親度也，既若此矣。雖仁者之〔為〕天下度，亦猶此也。」（頁 38）諸如此類，言忠孝、為親度之辭，《墨》書多見。由此，孟軻之譏責墨氏之無父，豈非過毀？

殊異，只是墨家強調以天志作為判斷仁義與否的最高標準而已，從而具體落實仁、義之定義及意涵。在這層面上，墨學對仁、義之討論，可謂對孔子學說的修正和補充。程先生所謂「墨源於儒」之論，合情合理。

### 三、墨子群經之學

墨翟本人曾在魯國研習儒經，通六藝，檢《墨子》一書內對於群經每多引用，憑藉群經闡發一己之學。墨子引述經典，其文句或與今本相合，或採摭義理精確。程先生討論墨子群經之學，大抵分為四部份，順次為「墨子之《易》學」、「墨子立八大學說要指及於〈所染〉、〈七患〉、〈公孟〉三篇取義，自引《詩》、《書》以證成之」、「墨子之《禮》學平議」及「墨子之《春秋》學」。《墨子》書屢有引用六藝，前人已嘗措意，陳柱《墨學十論》第三章「墨子之經學」說：

昔班孟堅作〈藝文志〉，先述《六藝》，後述十家。蓋謂諸子皆《六經》之支與流裔也，是故，今之《六經》，雖出儒家；而昔之《六藝》，實諸子與儒家之所同，非儒家之所得私也。故墨子雖非儒，而未嘗不誦《六藝》。……故吾人今日欲稍知秦火以前之《六經》，與夫孔子刪訂《六藝》以前之大略，非求之諸子，其道末由。而墨子之稱引，則尤為宏大。<sup>45</sup>

《墨子》引用群經之實，毋需待辯。陳柱指墨子所引用，應為孔子刪訂《六藝》前之原貌。針對墨子引經實況，程先生也有深入的探討。他指出《墨子》書中所引五經，以《詩》、《書》最夥，其次亦有引用《儀禮》，引用《春秋》及《易》則較少。以下為之分述。

<sup>45</sup> 陳柱，《墨學十論》，頁33。

### (一) 《墨子》引《詩》、《書》為史證（附《春秋》）

程先生指墨子之引述《詩》、《書》最多，證明墨子對二經之掌握至為嫻熟。他說：

先秦諸子論學言事，常引《詩》、《書》，墨子從七十子之後學習六藝，動引《詩》、《書》作為立論之依據。檢今本《墨子》，引《詩》凡十四條、引《書》共三十六條，數量不僅冠絕諸子引經，幾至凌駕先秦羣籍（《左傳》外）引經以上。……引《詩》十四條，其中逸《詩》五條。……凡引《書》三十六條，其中逸《書》達三十條、篇目見於今本者才四篇六條（其中逸文一條）；稱篇名，在《百篇書序》之外者，多達十一篇。又引逸《書傳》一條。<sup>46</sup>

其引《詩》、《書》的目的，程先生又說：

闕墨學十大要指，讀《墨子》篇目名即可省見：依目序為〈尚賢〉、〈尚同〉、〈兼愛〉、〈非攻〉、〈節用〉、〈節葬〉、〈天志〉、〈明鬼〉、〈非樂〉、〈非命〉十義。其中除〈節用〉（今闕下篇）、〈節葬〉（今闕上、中篇）外，餘八義均引《詩》或《書》或同引《詩》、《書》以輔決議論。<sup>47</sup>

程先生認為墨子之大量引據《詩》、《書》，原因是他曾從七十子之後研習六藝，是以引述數量之多，並不尋常。而在《墨子》書中，稱引《詩》、《書》幾乎只集中在「十論」篇章內。十論中，有八論嘗稱引《詩》、《書》，唯〈節用〉、〈節葬〉並無徵引之跡。因此，程先生亦以〈尚賢〉、〈尚同〉等篇章為考察對象，逐篇臚列引用《詩》、《書》的例子及其功用，並嘗試分析諸篇作者引用這些「先王之典」與其論說主題之關係。此外，程先生還關注到《墨子》引用諸書文句與今傳本之異同。

<sup>46</sup> 程元敏，《先秦經學史》，下冊，頁 614-615。

<sup>47</sup> 同前註，頁 616。

程先生針對《墨子》各篇引用《詩》《書》情況的覈研，可以歸納要點如下：

第一，墨用《詩》版本與儒家傳本異。程先生根據〈公孟〉篇所記「誦詩三百，弦詩三百，歌詩三百，舞詩三百」，指出墨子所治《詩》為三百篇本。就其篇數而言與孔門授徒所用之版本相同。但檢墨子引逸詩甚多，且所引文句與四家詩版本又不同。從而程先生得出「墨子所據，異乎儒家之傳沿本也矣」<sup>48</sup>的結論。

第二，墨所據《尚書》版本，亦非儒家所傳沿之版本。程先生引述了羅根澤〈由墨子引經推測儒墨兩家與經書之關係〉及許鈸輝《先秦典籍引尚書考》兩篇研究，指出墨子所採用的《尚書》版本與儒家傳本不同。而且，有時在不同篇章引用同一篇《尚書》而文字互異，乃是由於三墨各自傳本不同。<sup>49</sup>程先生在羅、許兩家的論述基礎上<sup>50</sup>，再補充說「《墨子》盛引逸《書》篇逸文，占所引《書》篇百分之八十強，多出

<sup>48</sup> 同前註，頁 641。

<sup>49</sup> 墨子之後墨學分為三派，先秦文獻多有記載。如《韓非子·顯學》云：「自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨。故孔、墨之後，儒分為八，墨離為三，取舍相反不同，而皆自謂真孔、墨，〔孔、墨〕不可復生，將誰使定世之學乎？」（戰國·韓非著，《韓非子》，《四部叢刊》初編影上海涵芬樓藏影宋鈔校本，頁 7b。）《莊子·天下》：「相里勤之弟子五侯之徒，南方之墨者（若）〔苦〕獲、已齒、鄧陵子之屬，俱誦《墨經》，而倍譎不同，相謂別墨；以堅白同異之辯相訾，以舛偶不侔之辭相應；以巨子為聖人，皆願為之尸，冀得為其後世，至今不決。」（清·郭慶藩，《莊子集釋》，卷十下，頁 1079）學界對所謂「墨離為三」有不少討論，例如較著名的有英國漢學家葛瑞漢，認為《墨子》十論各自分為上、中、下三篇就是墨家三派的文本。葛瑞漢的觀點，主要見於 A.C.Grahams, *Divisiona in Early Mohism Reflected in the Core Chapters of Mo-tzu*, The Institute of East Asian Philosophies, 1985., A.C.Grahams, *Disputes of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, Chicago: Open Court, 1989. 或見英·葛瑞漢著，張海晏譯，《論道者：中國古代哲學論辯》（北京：中國社會科學出版社，2003）。

<sup>50</sup> 程先生概括羅、許兩氏之觀點，相似之論述並見程氏《尚書學史》「墨子之《尚書》學」部份。羅根澤的觀點可詳見〈由墨子引經推測儒墨兩家之經書係〉，收入《古史辨》第四冊，頁 278-300。許鈸輝的觀點則詳見氏著，《先秦典籍引尚書考》（臺北：花木蘭出版社，2009）。

伏生二十九篇之外，甚至為《百篇書序》之所未及，傳記譽墨翟博學，故其能見《書》本如此之優而豐富也。」<sup>51</sup>

第三，作者引申經義，符合原意。程先生認為《墨子》篇章大量引用《詩》、《書》而其大部份都符合所徵引文獻原意，與儒家斷章取義之法有別。他說：「檢審《墨子》所引《詩》文，雖時引申經義，但大體副洽本《詩》原意。…復審《墨子》所引釋《書經》本文，亦大體符契《書》本誼。」<sup>52</sup>墨子引《詩》、《書》，並無儒家如《孟》、《荀》等斷章取義之失。

第四，經為史用，輔決議論。墨子引用《詩》、《書》之法，程先生認為與儒家引經的形式並不相同。儒家引經旨在說教，發揮經義，貫徹儒經作為孔門教科書的特質。至於墨子引用《詩》、《書》只用作史料，鮮有發揮教義之例。程先生說：「儒以《詩》《書》教人，墨子早從儒徒習《詩》《書》，但《墨》書引經，從不以之說教，唯引作論理之依據而已。其用《詩》《書》之法式，引文之後，大為申暢己意，以闡發前所揭事理。若《孟子》、《荀子》特以《韓詩外傳》引經既已，即結以一言『此之謂也』……認六經初皆史籍，孔、墨同然。墨子用《詩》《書》為史料，多以證三代故事，時或以己意隱抉微，略如孔子寓作於述也。」<sup>53</sup>程先生從儒墨引經法式之差異，導出墨子純以《詩》《書》為史料「輔決議論」<sup>54</sup>，乃其治經特點，與儒家異。

第五，針砭儒論，述古以正。程先生研究《墨子》引《詩》《書》，發現墨子學說異於儒家的幾個方面如非樂、非命之類，都是墨子專針砭儒家所發的議論，而墨子又往往引用《詩》《書》以輔證其論。舉如墨子反對儒家的音樂教育，程先生指「鑿之古《書》，樂聲必需止：墨子之意也。」<sup>55</sup>又如反對儒家相信命運而提出非命之說，程先生云「墨子

<sup>51</sup> 程元敏，《先秦經學史》，下冊，頁 642。

<sup>52</sup> 同前註。

<sup>53</sup> 同前註。

<sup>54</sup> 同前註，頁 616。

<sup>55</sup> 同前註，頁 636。



之所立論也，針對其源出之學宗—儒道而發，……墨氏……九引《書》一引《詩》《書》以暢其意焉。」<sup>56</sup>針對儒家有命之論，墨子先後引用〈仲虺之告〉、〈太誓〉、〈禹之總德〉等逸書為證明古代暴君持「有命」論之史實，從以駁正儒家學說。

關於上述第一和第二項，認為墨子所據《詩》《書》版本並與儒家所傳本有異。鄭杰文〈墨家的傳《詩》版本與《詩》學觀念〉一文曾以統計方式，得出「《墨子》引《詩》所用版本確實與漢代『四家詩』的祖本有別。」<sup>57</sup>至於引《尚書》與儒本異，程先生先後引用羅根澤及許鈸輝的結論，兩家論證翔實可信，在儒墨《書》版本不同上的觀點一致，再者程先生諳熟《尚書》文本，<sup>58</sup>其說應當無疑。

至於第三至第五項，論述儒墨用《詩》《書》之形式、目的的分別。其中至為關鍵者，乃云儒以《詩》《書》教，而墨家則「經」為史用。程先生在《先秦經學史》和《尚書學史》中，多次強調孔子編定六藝作為教材，自此六藝從史料性質一轉而成為具有教化功能的教材。而孔門以降，孟、荀等人引據經典，每多視為闡釋義理之依據。因此孔門儒徒賦予諸經之義，常為斷章取義者，《孟子·離婁下》云「（《春秋》）其事則齊桓、晉文，其文則史。孔子曰：『其義則丘竊取之矣。』」<sup>59</sup>竊，私也，意謂《春秋》褒貶之義理乃孔子私自賦予，藉以儆教世人，不必盡符合經之原意。萬斯大《學春秋隨筆》云：「《春秋》之文則史也，

<sup>56</sup> 同前註，頁 637。

<sup>57</sup> 鄭杰文，〈墨家的傳《詩》版本與《詩》學觀念〉，《文史哲》2006 年第 1 期（總第 292 期），頁 59-65。

<sup>58</sup> 陳讚華說：「屈先生講授《尚書》，在一年的課程內，盡可能將二十九篇教完，而且經文都會背誦（不止此經，《周易》、《詩經》等亦均能背誦。）程教授受其感召，在開『尚書』課時，亦自我要求背誦《尚書》全文，並盡力講完每篇經文。」見〈程元敏教授研究《尚書》的成就〉，收入林慶彰主編，何淑蘋編輯，《當代臺灣經學人物第一輯》（臺北：萬卷樓，2015），頁 21。

<sup>59</sup> 漢·趙歧注，宋·孫奭疏，《孟子注疏》，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，據清嘉慶二十年（1815）南昌府學本縮印，1963），卷八，頁 146。本文所引用《十三經注疏》，除特別注明外，一律依據此版本，為省覽方便，下文只標卷頁，不另說明版本。

其義則孔子取之。諸史無義，而《春秋》有義也。」<sup>60</sup>孟軻讀詩書，亦創為「以意逆志」之法，程先生解釋謂「純以主觀己意推度詩人原意，往往所得非詩人之意」、「斷章取義，或擺脫原詩文，任由己意發揮，無拘無束。」<sup>61</sup>斷章取義，乃是儒家說經的一貫形態，也正是形成墨子所謂「一人一義，十人十義」的原因。程先生指出儒家引《詩》《書》好於斷章取義，其法式乃是先揚舉己說，復引經語，再結以「此之謂也」一語，這種形式往往使經誼「不洽所解之事理，是所謂斷章取義而失義」，並說《孟子》、《荀子》、《韓詩外傳》俱以此法引據《詩》《書》。今檢如《孟子·公孫丑上》：

孟子曰：「……以德服人者，中心悅而誠服也，如七十子之服孔子也。《詩》云：『自西自東，自南自北，無思不服。』此之謂也。」<sup>62</sup>

《荀子·儒效篇》同引此《詩》云：

孫卿曰：「其為人上也廣大矣：志意定乎內，禮節脩乎朝，法則度量正乎官，忠信愛利形乎下，行一不義、殺一無罪而得天下，不為也。此君子義信乎人矣，通於四海，則天下應之如響。是何也？則貴名白而天下治也。故近者歌謳而樂之，遠者竭蹶而趨之，四海之內若一家，通達之屬莫不從服，夫是之謂人師。《詩》曰：『自西自東，自南自北，無思不服。』此之謂也。」<sup>63</sup>

《韓詩外傳》卷四亦嘗引是詩云：

《詩》曰：「自東自西，自南自北，無思不服。」如是則近者歌謳之，遠者赴趨之，幽間僻陋之國莫不趨使而安樂之，若赤子之歸慈母者，何也？仁刑義立，教誠愛深，禮樂交通故也。<sup>64</sup>

<sup>60</sup> 清·焦循，沈文倬點校，《孟子正義》（北京：中華書局，1987），頁574。

<sup>61</sup> 程元敏，《先秦經學史》，上冊，頁475。

<sup>62</sup> 漢·趙歧注，宋·孫奭疏，《孟子注疏》，卷三下，頁63。

<sup>63</sup> 戰國·荀卿著，《荀子》，《四部叢刊》初編影古逸叢書本，卷四，頁4a-b。

<sup>64</sup> 漢·韓嬰著，《韓詩外傳》，《四部叢刊》初編影明沈氏野竹齋刊本，卷四，頁4b。

綜觀三家引〈文王有聲〉一詩，俱謂天下四方皆來服者，但其意涵各自有異。可見各家引詩，往往為遷就自己論說而增添、豐富原詩含義。《鹽鐵論·繇役》：「《詩》云：『鎬京辟雍，自西自東，自南自北，無思不服。』……武王之伐殷也，執黃鉞，誓牧之野，天下之士莫不願為之用。既而偃兵，摺笏而朝，天下之民莫不願為之臣。」<sup>65</sup>王先謙曰：「以上齊說」<sup>66</sup>，則齊儒解詩又有不同，儒者用《詩》「斷章取義」之例，可見一斑。

反觀墨子引用《詩》《書》的形式與上述儒家著作不同。程先生說其「引文之後，大為申暢己意，以闡發前所揭事理。」<sup>67</sup>這種形式是基於文獻所載的史實為本，然後再根據史實闡論事理，以證成墨子學說。與此不同，儒家是以義理先行，然後根據所述義理再擷取相關經典語句為證，是以義理為本。儒墨不同如此，所以程先生便說「墨子用《詩》《書》為史料，多以證三代故事」<sup>68</sup>。觀乎《墨子》書中，便有不少地方強調《詩》《書》的史料作用。《墨子·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。（金）〔今〕聞先王之遺而不為，是廢先王之傳也。<sup>69</sup>

子墨子南遊使衛，關中載書甚多。弦唐子見而怪之，曰：「吾夫子教公尚過曰：『揣曲直而已。』今夫子載書甚多，何有也？」子墨子曰：「昔者周公旦朝讀書百篇，夕見漆十士。故周公旦佐相天子，其脩至於今。翟上無君上之事，下無耕農之難，吾安敢廢此？」<sup>70</sup>

<sup>65</sup> 漢·桓寬著，《鹽鐵論》，《四部叢刊》初編影長沙葉氏觀古堂藏明弘治涂氏江陰刊本，卷九，頁 1b。

<sup>66</sup> 清·王先謙，吳格點校，《詩三家義集疏》（北京：中華書局，1987），頁 872。

<sup>67</sup> 程元敏，《先秦經學史》，下冊，頁 642。

<sup>68</sup> 同前註。

<sup>69</sup> 劉殿爵、陳方正編，《墨子逐字索引》，頁 105。

<sup>70</sup> 同前註。

墨翟與其弟子弦唐子的對答，表達了墨子對「書」性質的理解。他以周公為例，指出讀書是為了了解周公佐相天子之故事，張純一便說：「言周公之致太平，因勤讀不輟，允當效法。」<sup>71</sup>而這些故事之所以「脩至於今」是由當初古聖王欲將其道「傳遺後世子孫，欲後世子孫法之」而「書之竹帛、鏤之金石」的。墨子不敢廢書，是不欲「廢先王之傳」。至於《墨子》內論學的篇章，更能展現墨子與其弟子將《詩》《書》視為史料來運用的實況。如〈非命下〉云：

昔者暴王作之，窮〔人〕術之，此皆疑眾遲樸，先聖王之患之也，固在前矣。是以書之竹帛，鏤之金石，琢之盤盂，傳遺後世子孫。曰：何書焉存？禹之《總德》有之。曰：「允不著惟天，民不而葆。既防凶心，天加之咎。不慎厥德，天命焉葆？」《仲虺之告》曰：「我聞有夏人矯天命〔布命〕于下，帝式是增，用爽厥師。」彼用無為有，故謂矯。若有而謂有，夫豈謂矯哉。昔者桀執有命而行，湯為《仲虺之告》以非之。《太誓》之言也，於《去發》曰：「惡乎君子，天有顯德，其行甚章。為鑑不遠，在彼殷王。謂人有命，謂敬不可行，謂祭無益，謂暴無傷。上帝不常，九有以亡，上帝不順，祝降其喪。惟我有周，受之大帝。」昔者紂執有命而行，武王為《太誓》、《去發》以非之。曰：子胡不尚考之乎商周虞夏之記，從十簡之篇以尚皆無之將何若者也？<sup>72</sup>

墨子指出先聖王憂慮暴王執「有命」之說會「疑眾遲樸」，因此將非命之言論「書之竹帛，鏤之金石」以傳後人。這些書就是禹之〈總德〉、〈仲虺之告〉、〈太誓·太子發〉<sup>73</sup>等《尚書》篇章。墨子認為考諸這

<sup>71</sup> 張純一，《墨子集解》，頁 574。

<sup>72</sup> 劉殿爵、陳方正編，《墨子逐字索引》，頁 62-63。。

<sup>73</sup> 〈去發〉當為〈太子發〉之誤。〈太子發〉為〈太誓〉的一章。參莊述祖云：「『去發』當為『太子發』。武王受文王之命，故自稱太子，述文王伐功告諸侯，且言紂未可伐，為《太誓上篇》。」俞樾又云：「學者相承稱《大誓上篇》為《太子發》，以別於中、下兩篇，亦猶古詩以篇首字命名之例也。」莊、俞兩說，並見王煥鑣，《墨子集詁》（上海：上海古籍出版社，2005），頁 909。

些「商周虞夏之記」就能知道古暴王執持有命說而行暴政，致使亡國的史實，從而證成其無天命的學說。又〈兼愛下〉云：

子墨子曰：「……今若夫兼相愛、交相利，此自先聖六王者親行之。何〔以〕知先聖六王之親行之也？」子墨子曰：吾非與之並世同時，親聞其聲，見其色也。以其所書於竹帛，鏤於金石，琢於槃盂，傳遺後世子孫者知之。《泰誓》曰：「……」且不唯《泰誓》為然，雖《禹誓》即亦猶是也。……且不唯《禹誓》為然，雖《湯說》即亦猶是也。……且不唯《（誓命）〔禹誓〕》與《湯說》為然，周《詩》即亦猶是也。<sup>74</sup>

墨子遍引〈泰誓〉、〈禹誓〉、〈湯說〉、〈周詩〉來證明古之聖王都有行兼愛天下之道，是以史為證。類似這種論述，還見於今傳《墨子》書中多處，可見這正是墨翟演說及其弟子記錄、撰著文章時處理《詩》《書》材料的一貫手法。<sup>75</sup>由此可見，墨子視《詩》《書》為史料，作為支持其學說的權威性證據，與儒家視其為闡釋義理的教材不同。墨者視《詩》《書》如此，因此便有三表法的出現。三表法在〈非命〉上、中、下三篇提出，是墨子用來驗證言論的三種標準。三表法雖然只記載在〈非命〉，但檢諸十論，幾乎每一篇都在運用這三種標準來考證學說之是非，並據以證成墨學理論。根據〈非命上〉這三種方法是：

- 1) 本：本之於古者聖王之事
- 2) 原：原察百姓耳目之實
- 3) 用：（廢）〔發〕<sup>76</sup>以為刑政，觀國家百姓人民之利

<sup>74</sup> 劉殿爵、陳方正編，《墨子逐字索引》，頁 28。

<sup>75</sup> 「書之竹帛，鏤於金石，傳遺後世子孫」云云，見於《墨子》書中多篇。如〈尚賢下〉、〈兼愛下〉、〈天志中〉、〈天志下〉、〈明鬼下〉、〈非命中〉、〈非命下〉、〈貴義〉、〈魯問〉。

<sup>76</sup> 《非命上》作「廢以為刑政」，不辭。《非命中》「廢」作「發」，王念孫云：「廢讀為『發』，發、廢古字通。」見孫詒讓，《墨子閒詁》（北京：中華書局，2001），卷九，第 266 頁。

需要說明的是，〈非命上〉與中、下篇所記三表法有別。中篇「原」一表，作者改成為「徵以先王之書」。儘管如此，三篇都強調本於古聖之事，即是對於古書作為史料性的採用。從實際論證的情況看，《墨子》大量臚列《詩》《書》作為史證，更加展現墨家對於這些權威史料的信奉。

所以，程先生道出了儒、墨對於「經」、「六藝」的最大歧異，就是「儒以《詩》《書》教人」而「墨子用《詩》《書》為史料」。如上所論，儒既以《詩》《書》教，導致儒者以斷章取義來闡發義理；墨家視《詩》《書》為史料，求其佚事作為墨學理論的證據，因此較少出現「斷章取義」的情況。程先生不下一次強調《墨子》引《詩》《書》往往符合原意，正是這種情況的體現。換言之，儒家對於六藝的貢獻，在於賦予其教化人心的功能，所以《禮記·經解》便說：「孔子曰：『入其國，其教可知也。其為人也：溫柔敦厚，《詩》教也；疏通知遠，《書》教也；廣博易良，《樂》教也；絜靜精微，《易》教也；恭儉莊敬，《禮》教也；屬辭比事，《春秋》教也。』」<sup>77</sup>墨子雖然向儒徒學習六藝，但卻否認六藝有教化人心的功能，卻只強調其驗證功能。所以，孔子修《春秋》寓褒貶於其中，《墨子》卻只是引用周、燕、宋、齊之不修《春秋》，而未嘗引用孔子所修的《春秋經》。<sup>78</sup>

程先生考察《墨子》引用《詩》《書》的狀況，得出墨子視六藝為史料，有別於儒家以為教科書。再進一步思考，墨子學說之所以與儒家部份相殊，實源於墨子不信奉六藝為教材，而僅當作史料看待。例如墨

<sup>77</sup> 漢·鄭玄注，唐·孔穎達正義，《禮記正義》，卷五十，第845頁。

<sup>78</sup> 程先生在「墨子之《春秋》學」一節中說：「今存《墨子》五十三篇文，有述事立意本於《左傳》、有可援以釋《左傳》者，劉正浩撰《周秦諸子述左傳考》，舉二十條；薛柏成作《墨家思想新探》，記《墨子》暗用《春秋》以闡發兼愛、非攻、修身、尚賢及求質之旨：均卒無舉《墨子》本書明文足以徵實墨子曾引用《春秋經》或《左傳》者也。……當時各諸侯國均有提名《春秋》之著作，故墨翟自言『吾見百國《春秋》』因知墨翟所學，必曾包括《魯春秋》及孔子《春秋經》。」見氏著，《先秦經學史》，下冊，頁658-659。

子非樂，他在〈公孟〉篇認為儒者「弦歌鼓舞，習為聲樂」<sup>79</sup>，是儒者學說中「足以喪天下」之一政。〈非樂上〉有更詳盡的論述。他認為音樂會使政治、軍事、社會的事務難以正常運作，不中萬民之利，導致「饑者不得食，寒者不得衣，勞者不得息。」<sup>80</sup>所以墨子以古為鑒，提出「聖王無樂」，並列舉先王之書來證明樂的禍患：

曰：孰為大人之聽治而廢國家之從事，曰樂也。是故子墨子曰：為樂非也。

何以知其然也？曰：先王之書湯之《官刑》有之。曰：「其（桓）〔恆〕舞于宮，是謂巫風。其刑，君子出絲二衛，小人否似二伯黃徑。」乃言曰：「嗚呼！舞佯佯，黃言孔章，上帝弗常，九有以亡。上帝不順，降之（日）〔百〕殍，其家必懷喪。」察九有之所以亡者，徒從飾樂也。於《武觀》曰：「啟乃淫溢康樂，野于飲食，將將銘，莧磬以力，湛濁于酒，渝食于野，萬舞翼翼，章聞于（大）〔天〕，天用弗式。」故上者天鬼弗戒，下者萬民弗利。<sup>81</sup>

〈非樂上〉的作者先後引用〈官刑〉、〈大誓〉及〈武觀〉來說明夏啟沈迷樂舞，導致鬼神離棄，民受其禍。在墨者的角度而言，他們根據古代對音樂的記載，只看見沈迷樂舞而導致人民受害的後果，卻隻字不提儒家以樂為教化人心的理論。由此可見墨子並不認同儒家的樂教，儒墨取向的差異正在於此。《論語·八佾》：「子謂《韶》，『盡美矣，又盡善也。』謂《武》，『盡美矣，未盡善也。』」<sup>82</sup>孔子的言論，展現了他對音樂能薰染人心的肯定。至於墨子，他雖承認古聖王有樂，但「其樂逾繁者，其治逾寡。自此觀之，樂非所以治天下也」<sup>83</sup>（〈三辯〉），而更實際的原因是以「不喪之間誦詩三百，弦詩三百，歌詩三百，舞詩

<sup>79</sup> 劉殿爵、陳方正編，《墨子逐字索引》，頁 109。

<sup>80</sup> 同前註，頁 56。

<sup>81</sup> 同前註，頁 57。

<sup>82</sup> 漢·何晏注；宋·邢昺疏，《論語注疏》，卷三，頁 32。

<sup>83</sup> 劉殿爵、陳方正編，《墨子逐字索引》，頁 8。

三百。若用子之言，則君子何日以聽治？庶人何日以從事？」<sup>84</sup>（〈公孟〉）指出音樂只會妨礙君人聽治和庶人從事實務。

又例如崇尚賢人，儒家的禮觀崇尚親親尊賢，這或會導致任用人才時有親疏尊卑之去取。墨子針對儒者的學說，以史證加以修正，認為應當不論貴賤，唯才是用。對於儒墨尚賢之理論，程先生認為是墨子對儒說的修正。他首先引用〈尚賢中〉用先聖王之書證實尚賢為政之本的文字：

此聖王之道，先王之書《矩年》之言也，傳曰：『求聖君哲人，以裨輔而身。』《湯誓》曰：『聿求元聖，與之戮力同心，以治天下。』則此言聖之不失以尚賢使能為政也。故古者聖王唯能審以尚賢使能為政，無異物雜焉，天下皆得其列。<sup>85</sup>

程先生接著說：

儒家亦尚賢，但不免有「異物雜焉」其中，即尊賢猶有差等，不免「貴貴」、「親親」，〈中庸〉：「親親之殺、尊賢之等，禮所生也。」《禮記·喪服四制》：「貴貴尊尊，義之大者也。」故《墨子·非儒》非之，曰：「儒者曰：『親親有術，尊賢有等。』言親疏尊卑之異也。」<sup>86</sup>

程先生詮釋「異物」，就是「『尊賢猶有差等』，不免『貴貴』、『親親』」，這就是儒家尚賢理論存在的弊病。換言之，這個「異物」就是儒家尚賢學說的瑕疵。因此，墨子大量引用古書史證，來說明尚賢之必要，以及提攜賢人不應計其貴賤親疏，「天下皆得其列」。〈尚賢中〉云：

古者舜耕歷山，陶河瀕，漁雷澤，堯得之服澤之陽，舉以為天子，與接天下之政，治天下之民。伊摯，有莘氏女之私臣，親為庖人，湯得之，舉以為己相，與接天下之政，治天下之民。傳說被褐帶索，庸築乎傅巖，武丁得之，舉以為三公，與接天下之政，治天

<sup>84</sup> 同前註，頁 108。

<sup>85</sup> 同前註，頁 12。

<sup>86</sup> 程元敏，《先秦經學史》，下冊，頁 616。



下之民。……故古聖王以審以尚賢使能為政，而取法於天。雖天亦不辯貧富貴賤、遠邇親疎，賢者舉而尚之，不肖者抑而廢之。<sup>87</sup>墨子舉了舜為堯所舉、伊尹為湯所得以及傳說為武丁所用三則史事為證，說明「天亦不辯貧富貴賤、遠邇親疎，賢者舉而尚之」的道理。這裡清楚說明，墨子追溯古聖王的事蹟，是由於他們都是「取法於天」。因此，考察他們的事蹟實際上就是考察天之志向，這就符合墨子天有意志，唯一的「義」自天出，故此天下必須尚同於天的理論。以上三事雖然沒有指出引自何書，但相信是取材於墨子所讀過的先王之《書》。今所考舜事蹟，《史記·五帝本紀》云：「舜耕歷山，漁雷澤，陶河濱，作什器於壽丘。」<sup>88</sup>《尚書大傳·堯典》：「昔舜耕于歷山，陶于河濱，販于頓丘。就時負夏。舜漁于雷澤之中。」<sup>89</sup>史遷撰寫〈五帝本紀〉多採《尚書》事實，檢其文與《尚書大傳》和《墨子》所述極其接近，可知墨子所述蓋出於逸《尚書》。又湯舉伊尹之事亦有相同情況，〈殷本紀〉記伊尹為湯所舉用之事有二，以伊尹「乃為有莘氏之媵臣，負鼎俎，以滋味說湯，致于王道」<sup>90</sup>一說為正，與墨子說同。史遷於該篇「太史公曰」又云「自成湯以來，采於《書》、《詩》」<sup>91</sup>，可見墨子所述伊尹之事亦當出自《詩》《書》。又傳說為武丁所舉，偽古文《尚書》有〈說命〉三篇，新出清華簡也有《傳說之命》三篇。上篇云「說方築城，滕降庸力，……王用命說為公」<sup>92</sup>云云正與〈尚賢中〉引相合。<sup>93</sup>即可證

<sup>87</sup> 劉殿爵、陳方正編，《墨子逐字索引》，頁 12。

<sup>88</sup> 漢·司馬遷撰；南朝宋·裴駟集解；唐·司馬貞索隱，唐·張守節正義，《史記》（修訂本）（北京：中華書局，2013），卷一，頁 40。

<sup>89</sup> 漢·伏生撰，漢·鄭玄注，清·陳壽祺編，《尚書大傳》，《四部叢刊》景上海涵芬樓藏陳氏原刊本，卷一，頁 4b。

<sup>90</sup> 漢·司馬遷撰，南朝宋·裴駟集解，唐·司馬貞索隱，唐·張守節正義，《史記》（修訂本），卷三，頁 122。

<sup>91</sup> 漢·司馬遷撰，南朝宋·裴駟集解，唐·司馬貞索隱，唐·張守節正義，《史記》（修訂本），卷三，頁 140。

<sup>92</sup> 李學勤主編，《清華大學藏戰國竹簡（叁）》（上海：中西書局，2012），頁 122。

<sup>93</sup> 按〈尚賢下〉記傳說事云：「昔者傳說居北海之洲，圍土之上，衣褐帶索，

明《墨子》述舜、伊尹、傳說之事當本於先秦《尚書》無疑。墨子引用這些事蹟，正是運用史證指出儒家尚賢「親親尊尊」之失，從而修正其說，認為應當不拘貴賤親疏，「雖在農與工肆之人，有能則舉之」<sup>94</sup>（〈尚賢上〉）。

## （二）墨子之禮學觀

在儒家的理論中，禮與樂是一體的，而且具有教化功能。程先生便說：「孔子治《詩》《禮》《樂》，以為三者乃成人教育之必具教材。」<sup>95</sup>墨子雖習六藝，但不以為教材，只認定六藝為史料。所以墨子反對樂教，也反對禮教。反對禮教即認為不應以禮為辨別尊卑、貴賤的準則。這不等如墨學不承認親疏貴賤的存在，只是客觀的貴賤親疏並不需要透過「禮」去強調。相反，儒家希望透過禮儀等差使人明辨親疏尊卑之分。行禮者以其等位執禮，不相僭越；在外觀之，禮就是社會階級秩序的一種文飾和表象。所以荀子批評墨子「蔽於用而不知文」<sup>96</sup>（〈解蔽〉），又指其「有見於齊，無見於畸」<sup>97</sup>（〈天論〉）。墨子認為社會上過份強調尊卑親疏貴賤，形成許多弊病，如前揭尚賢之說，便往往會有親親尊尊之失。但墨子的尚賢說，並非專門針對儒家的禮學觀而發。儒家禮學觀中最能彰顯尊卑貴賤者，即為其喪葬之禮。觀乎墨家所貶斥儒家禮學者，也幾乎全在喪葬方面。程先生在「墨子薄葬短喪說平議」一節便說：

墨子之《禮》學，幾集中於喪禮一事，而事事皆針對儒家作發。儒倡厚葬，墨主薄葬；儒倡久服，墨主短喪；儒倡喪禮器因人之身份而有差等，墨主毋分貴賤，上下齊同，槩從儉少；儒倡盡哀

---

庸築於傅巖之城，武丁得而舉之，立為三公，使之接天下之政，而治天下之民。」清華簡《傳說之命上》云：「其惟說邑，在北海之州，是惟鬪土」亦相合。此得證《墨子》述傳說之事蓋亦本逸《書》。

<sup>94</sup> 劉殿爵、陳方正編，《墨子逐字索引》，頁9。

<sup>95</sup> 程元敏，《先秦經學史》，下冊，頁634。

<sup>96</sup> 《荀子》，《四部叢刊》本，卷十五，頁5a。

<sup>97</sup> 同前註，卷十一，頁25a。

哭三年，墨主三月哭而已。墨家一以功利為依歸，至不憚倡毀古之禮學。<sup>98</sup>

按此而知墨子的禮學乃是針對儒家禮學觀而發。程先生將《墨子》有關喪葬禮的描述與《儀禮》相勘，認為墨翟曾讀過子夏所著的〈士喪禮〉（筆按：未必為今所見之《儀禮·士喪禮》，但當為〈喪服〉一類的文獻，為方便論述，下單稱《禮》），他說：

墨子所言服喪期月，大抵合《儀禮》，蓋嘗受讀子夏之著書——〈士喪禮〉，下〈公孟〉墨子重述此段文題正作「《喪禮》」。<sup>99</sup>

程先生認為〈公孟〉提到的「喪禮」和〈非儒〉提到的「禮」都是書名<sup>100</sup>，即當時墨子隨儒徒學習六藝的《禮》類文章獻，墨子直引其文而已。然而，墨子雖嘗習《禮》，但他並不接受儒家的禮學觀念，對於儒者所提倡的喪葬禮儀甚為不滿，因而墨學諸徒便自行制訂一套薄葬短喪的禮制。程先生綜合《墨子》全書，得以下幾項：

1. 桐棺三寸，無槨，視儒家主張多重厚棺厚槨為節簡
2. 衣裳三領，僅達《禮記》所載士之喪葬時所用十分一，甚節簡
3. 墓穴務淺，墳壟高勿逾耕畝
4. 生者毋久哀哭，應止哀疾返乎從事<sup>101</sup>

上述幾項，程先生認為是「針對儒家，破毀古禮」<sup>102</sup>，並先後批評墨子禮學過於簡省。墨子破毀古禮的目的，是為了「正儒家禮之『煩擾』」<sup>103</sup>，

<sup>98</sup> 程元敏，《先秦經學史》，下冊，頁 644。

<sup>99</sup> 同前註，頁 646。

<sup>100</sup> 程先生引《墨子·公孟》作：「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。』」（《先秦經學史》，下冊，頁 647。）又引〈非儒下〉：「儒者曰：『親親有術，尊賢有等。』言親疏尊卑之異也。其《禮》曰：『喪父母三年，妻、後子三年，伯父叔父、弟兄、庶子期（其），戚族人五月。』」（《先秦經學史》，下冊，頁 648。）

<sup>101</sup> 程元敏，《先秦經學史》，下冊，頁 651-653。

<sup>102</sup> 同前註，頁 645。

<sup>103</sup> 同前註，頁 650。

並且「以功用眾利為立論核心」<sup>104</sup>。墨子雖習《禮》，但對禮的認識與儒家禮學觀殊異。儒家學說之所謂厚葬久喪，乃是基於尊卑和親疏而定。地位尊貴者得厚葬，關係越親者喪期較久，所服亦較重；各按其親疏貴賤而有其禮之隆殺。根據這樣的禮儀，能夠彰顯貴賤尊卑的秩序。墨子則崇尚功利主義，以節儉和保持國家生產力為最終目的，認為不應該因為行厚葬久喪之法而有奢侈的花費，亦不應妨礙農事生產、男女交合等富國眾寡的實務。墨子並不反對禮，卻反對奢華而不中民利的禮。所以墨子主張的喪葬法，一以節儉簡省為依歸，提出不論尊卑親疏均以最薄之葬法——桐棺三寸、衣衾三寸，而且一律只服三月短喪。這種喪葬法「無間親疏、不別尊卑」<sup>105</sup>，「不足以容辨異」<sup>106</sup>。儒家之所以主張厚葬久喪是由於希望明辨尊卑親疏，而事實上墨子所反對的是儒家這種「辨尊卑」的禮學觀所引伸出來的負面社會影響，所以才會發展出他那套不辨尊卑的薄葬短喪思想。春秋戰國之世有厚葬的不良風氣，例如《左傳·成二年》記宋文公卒，「始厚葬，用蜃、炭、益車、馬，始用殉，重器備。椁有四阿，棺有翰、檜。」楊伯峻云：「宋文公厚葬，僭用天子之禮。」<sup>107</sup>《呂氏春秋·安死》又云：「世之為丘壟也，其高大若山，其樹之若林，其設闕庭、為宮室、造賓阼也若都邑。」<sup>108</sup>《墨子》亦記「今王公大人之為葬埋，則異於此。必大棺中棺，革闔三操，璧玉（即）〔既〕具，戈劍鼎鼓壺濫、文繡素練、大鞅萬領、輿馬女樂皆具，曰必捶塗（差通）〔羨道〕，壟（雖凡）〔睢兄〕山陵。此為輟民之事，靡民之財，不可勝計也。」<sup>109</sup>（〈節葬下〉）厚葬之風若此。儒者提倡以等差而上的喪葬禮儀，只會令這種風氣加劇嚴重。況且，對於一些較貧窮的國家而言，這種具破壞生產力的厚葬久喪法，只會令國家府庫空

<sup>104</sup> 同前註，頁 652。

<sup>105</sup> 同前註，頁 650。

<sup>106</sup> 同前註。

<sup>107</sup> 楊伯峻，《春秋左傳注》（北京：中華書局，1981），頁 802。

<sup>108</sup> 戰國·呂不韋著，《呂氏春秋》，卷十，頁 5b-6a。

<sup>109</sup> 劉殿爵、陳方正編，《墨子逐字索引》，頁 41。

虛，行政及庶務癱瘓，導致「國家必貧，人民必寡，刑政必亂」<sup>110</sup>（〈節葬下〉）的局面。《晏子春秋·外篇》也記晏嬰批評孔子之道「厚葬破民貧國，久喪遁哀費日，不可使子民。」<sup>111</sup>無疑，有等差的喪葬禮儀的確具有教化明尊卑、別親疏的功能，但也不能排除墨子對這種禮學觀所導致國貧民怠的憂慮。墨子反對厚葬久喪，等於從根本上反對儒家所主張禮有明尊卑親疏的教化和社會功用的禮學觀。換言之，墨子與儒家的禮學觀大不相同。由此可見，程先生認為墨子雖從儒者學習《禮》，但他對於儒家的禮學觀卻有所反動，以國家和人民的利益為本，不主張禮作為分辨尊卑親疏的工具。

程先生在「『變墨』與『異儒』平議」一章中雖然批評墨子譏儒家靡財厚葬、飾美喪其為「豈有情哉？」及「失言」<sup>112</sup>，但也不得不承認墨家節葬短喪之說乃是受孔門學說之影響。如指出墨子制訂短喪三月之制，實由子張、宰我兩人所啟發，程先生說：

孔子主為君、親服喪三年，常人之所難及，故洙泗高弟，已疑其說。子張讀《書》至「高宗亮陰，三年不言」，因孔子嘗解為三年之喪而請益於師，載同見《論語》、《禮記》及《孟子》。《論語》宰我因三年之喪期，止不治事，致禮壞樂崩，孔子不過以感恩報德喻之，並未強宰我必遵制。……則墨子嫌三年期過長，定服短喪三月，上受之於子張、宰我，修正儒之舊說而已，並未棄孝絕服。<sup>113</sup>

子張事見《論語·憲問》，亦見《禮記·檀弓下》和《孔子家語·正論解》。《論語·憲問》云：「子張曰：『《書》云：『高宗諒陰，三年不言。』何謂也？』子曰：『何必高宗，古之人皆然。君薨，百官總已以聽於冢宰三年。』」何晏《集解》引孔安國云：「冢宰，天官御佐王治

<sup>110</sup> 同前註，頁 40。

<sup>111</sup> 戰國·晏嬰著，《晏子春秋》，《四部叢刊》初編影明活字本，卷八，頁 19a。

<sup>112</sup> 程元敏，《先秦經學史》，下冊，頁 657。

<sup>113</sup> 同前註，頁 655。

者。三年喪畢，然後王自聽政。」<sup>114</sup>是也。幸我問三年喪之事則見《論語·陽貨》。程先生認為墨子之所以有短喪之說，或多或少乃受諸子張、宰我，再據之修正儒家學說。此外，喪禮以哀為本，墨子亦受此義於儒者。程先生云：

蓋禮之全體要誼有二：一為「節文」、二為「義」，而「義」為禮本，「節文」末焉。夫親情深厚，流露哀戚，心之「義」也，禮，喪禮之節文也，為禮之外物：末也。人子內心感情之顯現，哀也：本也。寧心哀多毋品物儀文奢泰，而墨子全受此誼焉，見〈脩身〉：「君子喪雖有禮，而哀為本焉。」<sup>115</sup>

〈脩身〉篇所謂「喪雖有禮，而哀為本焉」云云，墨子從這種論調而引伸強調「哀為本」的本，又基於利民主義而刪減「喪雖有禮」的「禮」，因而創制天下均一短喪三月之說。所創制的短喪三月，程先生指出是根據「儒《禮》總麻三月之喪服」<sup>116</sup>而來。由此可見，程先生勸比兩家禮說，又發現墨子部份禮學觀實受儒者之影響。此又是墨學淵源於儒家之一證。而墨所異於儒的部份，則是為了修正儒家學說。

墨子禮學雖出自儒家，並有所修正，但程先生認為此中不乏曲解儒家學說之處。例如〈非儒下〉作者論喪服之親疏、尊卑問題：

儒者曰：「親親有術，尊賢有等。」言親疏尊卑之異也。其禮曰：「喪父母三年，妻、後子三年，伯父叔父、弟兄、庶子其（期），戚族人五月。」若以親疏為歲月之數，則親者多而疏者少矣，是妻、後子與父同也；若以尊卑為歲月數，則是尊其妻、子與父母同，而親伯父、宗兄而卑子也。逆孰大焉？<sup>117</sup>

<sup>114</sup> 清·程樹德撰，程俊英、蔣見元點校，《論語集釋》第三冊（北京：中華書局，1990），頁1038-1039。

<sup>115</sup> 程元敏，《先秦經學史》，下冊，頁656。

<sup>116</sup> 程先生說：「墨氏無間親疏、不別尊卑，一槩行儒《禮》總麻三月之喪服。」見氏著，《先秦經學史》，下冊，頁650。

<sup>117</sup> 劉殿爵、陳方正編，《墨子逐字索引》，頁64。

墨徒駁斥《禮》所記載服制，指出既以親疏尊卑制定其喪服之制，但又有其舛誤。〈非儒下〉作者指出假若以親疏定服制，而喪父母、妻和後子（筆按：即嫡子之後）均為三年，就是視妻、後子與父母同樣親近，破壞了以親疏為制訂服期的準則。相反，若以尊卑定服制，父母尊於妻和後子，但喪期同樣是三年；又伯父、宗兄尊於後子，卻同樣服喪期年，同樣是破壞了以尊卑為制訂服期的準則。<sup>118</sup>如是，《禮》書運用尊卑親疏來制訂服制，本有謬誤，有逆倫理。程先生因加駁斥〈非儒下〉之論，說：

案喪禮之制定，依親疏、亦循尊卑以決歲月之數。故子為父服喪三年，因『父至尊也』、又至親也；母同。父為其接續宗祀之後子喪服亦三年，因子至親也。『妻至親也』，故夫為服喪三年。子妻竝卑於父母。伯父叔父弟兄及庶子，為之服期年喪者，非至親也；又先述伯叔兄弟及庶子，序尊卑也。生時敘彝倫，父母而子妻，此『親親有術（序）』；死後作服制，明尊卑別親疏，夫何逆之有？墨氏將生人五倫與死人喪服理論混為一談，「逆孰大焉」！<sup>119</sup>

程先生不滿墨徒對儒家喪服理論的批評，認為墨徒曲解儒家喪服理論中的親疏、尊卑準則。墨徒之論，乃是或以親疏定服期，或以尊卑，兩者擇其一，不得相混。然據程氏之議駁則謂喪禮之制定「依親疏、亦循尊卑」。考《儀禮·喪服》「斬衰三年章」：「父。（傳曰：父至尊也。）諸侯為天子。（傳曰：天子至尊也。）君。（傳曰：君至尊也。）為人後者。（傳曰：何以三年也？受重者，必以尊服服之。）妻為夫也。（傳曰：夫至尊也。）」<sup>120</sup>又「疏衰三年章」云：「父卒則為母。」鄭注：「尊得伸也。」<sup>121</sup>又「疏衰期章」云：「父在為母。（傳曰：何以期也？

<sup>118</sup> 詳參王煥鑣，《墨子集詁》，頁 926。

<sup>119</sup> 程元敏，《先秦經學史》，下冊，頁 649。

<sup>120</sup> 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷二十九，頁 346-347。

<sup>121</sup> 同前註，卷三十，頁 352。

屈也。至尊在，不敢伸其私尊也。）妻。（傳曰：為妻何以期也？妻至親也。）<sup>122</sup>從今本〈喪服〉看來，子為父、為君、為後子俱為斬衰三年喪；子為母，若父在則服疏衰期年，若父已卒則母之尊得伸，故服疏衰三年。夫為妻則服疏衰期年，稍與《墨子》所述不合。<sup>123</sup>從〈喪服〉所述可見，之所以為君、父、母、後子等服三年喪，並以尊卑和親疏來衡量，又涉及尊者在而厭降的準則。子為父、為母（父卒）雖同樣是三年喪，也有斬衰、疏衰服制之別，父母親疏雖同，雖然父卒而母尊得以伸張，但尊卑終究有別，母制不得過父。因此，的確如程先生所論喪服之制定「依親疏、亦循尊卑」，而且所分辨者極其精細。〈非儒下〉作者所議者實未諳儒家喪服理論中的親疏、尊卑要義。

程先生駁斥墨家所議的另一題目，見〈非儒下〉作者提出有關婚禮親迎與否的問題。〈非儒下〉云：

取妻身迎，祇禡為僕，秉轡授綏，如仰嚴親。昏禮威儀，如承祭祀。顛覆上下，悖逆父母，下則妻子，妻子上侵。事親若此，可謂孝乎？（傳）〔儒〕者（迎妻）〔曰〕：「妻之奉祭祀，子將守宗廟，故重之。」應之曰：此誣言也。其宗兄守其先宗廟數十年，死，喪之其，兄弟之妻奉其先之祭祀，弗（散）〔服〕。則喪妻子三年，必非以守奉祭祀也。<sup>124</sup>

〈非儒下〉作者指出昏禮壻親迎新婦之禮「如仰嚴親」，正是「顛覆上下，悖逆父母，下則妻子，妻子上侵。」事妻如事父母，作者認為是顛覆倫理，不可謂之孝。又引儒者認為親迎是由於妻將奉祭祀，守宗廟，

<sup>122</sup> 同前註，頁 354。

<sup>123</sup> 有關《墨子》所載夫為妻服三年喪，與〈喪服〉不同者，孫詒讓已辨之。孫說：「畢云，《左傳》曰『王一歲有三年之喪二』，周禮如此。按：……彼叔向語，指景王有穆后、太子壽之喪，而云『有三年之喪二』，是妻亦有三年之義。杜注云：『天子絕期，唯服三年。故后雖期，通謂之三年喪。』孔疏云：『〈喪服傳〉曰：父必三年然後娶，達子之志也。父以其子有三年之戚，為之三年不娶，則夫之於妻，有三年之義，故可通謂之三年之喪。』」見孫詒讓，《墨子閒詁》，頁 176。

<sup>124</sup> 劉殿爵、陳方正編，《墨子逐字索引》，頁 64。



因而隆重其事之故。〈非儒下〉作者又駁指壻之宗兄及兄弟之妻俱奉宗廟，但壻為他們服喪的年期不及為妻之長，證明「守宗廟」並非隆重其禮而「親迎」的原因，重申親迎本身是一種顛覆倫理的舉動。程先生不以為然，駁云：

《儀禮·士昏禮》載六禮，初始於納采，完成於親迎，……其誼：《禮記·郊特牲》：「夫昏禮萬世之始也，取於異姓，所以附遠厚別也。……男子親迎。……壻親御授綏，親之也；親之也者，親之也。」……夫墨氏動言遵循古聖先王之禮，當思文王娶太姒，親迎之矣，《詩·大明》：「文王初載，天作之合。……文王嘉之，大邦有子。大邦有子，倪天之妹。文定厥祥，親迎于渭。」若以此責文王「顛覆上下，悖逆父母」，有諸？可乎？<sup>125</sup>

在儒家文獻中屢言婚禮為禮之本，其禮重，而且夫婦將承宗廟祭祀。檢《儀禮·士昏禮》不但有親迎之明文，還有許多攝盛的環節。例如親迎時士得乘大夫之墨車，而且有副車二乘，<sup>126</sup>異於常禮。親迎之服，士又得攝盛而服助祭之爵弁服，則可見婚禮之重。而且，婚姻之親冕而親迎，亦是禮教。《周禮·地官·大司徒》：「以陰禮教親，則民不怨。」賈疏云：「以陰禮謂昏姻之禮，不可顯露，故曰陰禮也。男女本是異姓，冕而親迎，親之也。親之也者，親之也，使之親己，是昏禮相親之義。」<sup>127</sup>〈非儒下〉作者非議親迎，認為乃係顛覆倫理，實未諳儒家昏禮之義及其禮教。程先生又引《詩·大明》文王親迎之史實來指斥〈非儒下〉謬論，亦展示〈非儒下〉作者違反了墨學三表法。

<sup>125</sup> 程元敏，《先秦經學史》，下冊，頁 649。

<sup>126</sup> 《儀禮·士昏禮》記主人親迎時「主人爵弁，纁裳，緇袍。從者畢玄端。乘墨車，從車二乘，執燭前馬」，鄭注云：「乘貳車，從行者也。……墨車，漆車，士而乘墨車，攝盛也。」賈疏云：「使乘貳車從壻，大夫已下有貳車。士無貳車，此有者，亦是攝也。」見漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷四，頁 44。

<sup>127</sup> 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，《周禮注疏》，卷十，頁 151。

值得注意的是，上述程先生所駁議的兩題，均出〈非儒下〉。〈非儒〉上篇今佚，僅存下篇。此篇向為學者所疑，當為墨子後學與孔子後學相頡頏之辭。樂調甫云：「蓋作者其人，習聞墨子非儒之言，又親見儒者闢墨之辭。不覺奮其怨怒之心，侈其辯談之口，採撫野語，橫陳誹議，而不自顧其說之若何也。然此亦戰國中葉之世，野語流行，儒墨交競之所致耳。」<sup>128</sup>按《孔叢子·詰墨》篇向被視為偽作，其中引用「墨子曰」者全出今本《墨子·非儒下》，引用墨子言論後即以「詰之曰」加以反駁。其行文體例與〈非儒下〉先引「儒者曰」再接以「應之曰」類同。吳毓江認為〈非儒下〉「辭氣粗獷，遠不如墨家辯論之謹嚴」，其論謂〈詰墨〉作者先偽造〈非儒〉以竄入《墨子》原書，再作〈詰墨〉逐點駁斥。<sup>129</sup>雖然，〈非儒下〉未必就如吳毓江所說的「偽」，但此篇並非墨子親著，也不像十論諸篇有嚴謹的辯論，只有針對儒家學說的惡意駁斥，上述程先生對於〈非儒下〉的兩點駁議即見此篇作者論點膚淺謬失，斯可知矣。程先生所論墨學既源出於儒，深於儒學的墨翟及其所傳弟子，不應曲解儒家學說至此，也不應失考《詩·大明》有關天子親迎之事而違反三表法，更能彰顯〈非儒下〉乃墨子後學好事排儒者所作。<sup>130</sup>

<sup>128</sup> 見氏著，〈《墨子》書之傳本源流與篇什次第〉，收入《古史辨》第六冊，頁181。

<sup>129</sup> 吳毓江云：「（〈非儒下〉）辭氣粗獷，遠不如墨家辯論之謹嚴。其文又多見於《晏子春秋》，蓋後人妄以他書竄入《墨子》者。偽《孔叢子·詰墨》篇即以此下半篇為詰問資料，意者即偽《孔叢》者以之竄入《墨子》中而成其詰歟？古無印版術，書本難見難得，《墨子》未立學官，又為儒者所距，若存若亡，偽竄非不可能。蓋儒家空言非墨，終嫌有門戶之見，不如偽一弱點於《墨子》書中而反詰之，較為有據。不然，《孟子》、《荀子》皆以尊孔非墨名世者，即使〈非儒〉後半為《墨子》原書，則孟、荀早舉而辯非之矣，尚待偽《孔叢》者始舉而詰之邪？」見《墨子校注》（北京：中華書局，1993），頁1027—1028。

<sup>130</sup> 《墨子》十論作者即使非議儒家學說之觀點，並不直斥「儒者曰」，只會說「執無鬼者曰」、「執厚葬久喪者之言曰」、「執有命者之言曰」之類。〈非儒下〉直斥「儒者曰」是有意與當時儒者相頡頏。

#### 四、結論

有關墨翟之經學，前人鮮有詳論。程元敏先生近著《先秦經學史》專闢「儒家以外之先秦諸子之經學」一章，專論見於諸子之經學，將墨翟置於最前，位列孔子七十子之後，意義重大。程先生通讀《墨子》全書，精研細思，鉤沉儒墨之關係，分辨兩家學說之同異，對學界認識墨子其人及其《墨子》之經學，極具裨益。本文就程先生論著所述墨翟經學的幾個方面，重加分析探討。

根據程先生的考證，墨翟的學術源出於儒家。墨翟本為魯人，受六藝於七十子之後，深於《詩》、《書》。儒家徵引《詩》、《書》說理，往往用作教化之用，儒者從文獻中體會各種義理，好於斷章取義，導致出現墨子所非議的「一人一義」、「十人十義」的亂況。墨學以天志為本，義從天出，他認為先王之道合符天志，其「書之竹帛，鏤之金石，琢之盤盂，傳遺後世子孫」的《詩》《書》文獻，是後世能窺探天志的最好媒介。因此，墨翟學習並徵引儒經，目的在於從文獻中了解天之意志，並作為歷史憑據，經為史用，輔決議論。此即墨學三表法之所從出。從《墨子》引《詩》《書》為史料用之法，可以推知墨子雖曾從七十子之後學習六藝，但並不認同六藝之教化功能。對於《詩》、《書》、《春秋》，墨學只強調其史料功用。儒、墨對於六藝的理解不同，因而發展出不同的學說。墨子基於他對群經內容的理解，往往根據其中所記上古聖王之事來修正儒家學說。

此外，儒、墨有著不同的禮學觀。墨子不認同禮、樂具有教化功能，因此亦不認同儒家所謂禮可以明辨尊卑和親疏的禮學觀。因此，墨徒非議儒家禮說最力者，乃是由明辨尊卑和親疏等差而引伸出來的「厚葬久喪」之禮，斥其破壞國家生產力，從而發明主張薄葬短喪，以中萬民之利。此即墨學三表法中所強調「用」的一環。按程先生之說，墨子節葬

---

短喪之說，實亦源出儒家，並有所修正。墨翟時代在七十子之後，孟子之前，其學於儒家而又針貶儒學，嘗加修正，無疑應在先秦經學史上佔有重要的席位。

## 主要徵引書目

### 一、傳統文獻

〔戰國〕呂不韋著，《呂氏春秋》。《四部叢刊》初編影上海涵芬樓藏明宋邦乂校本。

〔戰國〕晏嬰著，《晏子春秋》。《四部叢刊》初編影明活字本。

〔戰國〕荀卿著，《荀子》。《四部叢刊》初編影古逸叢書本。

〔戰國〕韓非著，《韓非子》。《四部叢刊》初編影上海涵芬樓藏影宋鈔校本。

〔漢〕伏生撰，〔漢〕鄭玄注，〔清〕陳壽祺編，《尚書大傳》。《四部叢刊》景上海涵芬樓藏陳氏原刊本。

〔漢〕司馬遷撰，南朝宋·裴駟集解，唐·司馬貞索隱，唐·張守節正義，《史記》（修訂本）。北京：中華書局，2013。

〔漢〕桓寬著，《鹽鐵論》。《四部叢刊》初編影長沙葉氏觀古堂藏明弘治涂氏江陰刊本。

〔漢〕韓嬰著，《韓詩外傳》。《四部叢刊》初編影明沈氏野竹齋刊本。

〔清〕王先謙，吳格點校，《詩三家義集疏》。北京：中華書局，1987。

〔清〕汪中著，田漢云點校，《新編汪中集》。揚州：廣陵書社，2005。

〔清〕阮元等，《十三經注疏》。臺北：藝文印書館，據清嘉慶二十年（1815）南昌府學本縮印，1963。

〔清〕孫詒讓撰，孫啟治點校，《墨子閒詁》。北京：中華書局，2001。

〔清〕郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》。北京：中華書局，1961。

〔清〕焦循；沈文倬點校，《孟子正義》。北京：中華書局，1987。

〔清〕程樹德撰，程俊英、蔣見元點校，《論語集釋》。北京：中華書局，1990。

劉文典，《淮南鴻烈集解》。北京：中華書局，1997。

劉殿爵、陳方正編，《墨子逐字索引》。香港：商務印書館，2001。

## 二、近人論著

### (一) 專書及專書論文

A.C.Grahams, *Disputes of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, Chicago: Open Court, 1989.

A.C.Grahams, *Divisiona in Early Mohism Reflected in the Core Chapters of Mo-tzu*, The Institute of East Asian Philosophies, 1985.

〔英〕葛瑞漢著；張海晏譯，《論道者：中國古代哲學論辯》。北京：中國社會科學出版社，2003。

方授楚，《墨學源流》。上海：上海書店出版社，1937。

王煥鑣，《墨子集詁》。上海：上海古籍出版社，2005。

吳毓江，《墨子校注》。北京：中華書局，1993。

李學勤主編，《清華大學藏戰國竹簡（叁）》。上海：中西書局，2012。  
版社，2003。

胡適，《中國哲學史大綱》。石家庄：河北教育出版社，2001。

高亨，《墨經校詮》。北京：科學出版社，1958。

張純一，《墨子集解》。臺北：文史哲出版社，1982。

梁啟超著，《墨經校釋》。上海：商務印書館，1922。

許鈸輝，《先秦典籍引尚書考》。臺北：花木蘭出版社，2009。

陳柱，《墨學十論》，上海：商務印書館，1930。

陳讚華，〈程元敏教授研究《尚書》的成就〉，收入林慶彰主編；何淑蘋編輯：《當代臺灣經學人物第一輯》。臺北：萬卷樓圖書有限公司，2015。

程元敏，《先秦經學史》。臺北：臺灣商務印書館，2013。

楊伯峻，《春秋左傳注》。北京：中華書局，1981。

顧頡剛，《古史辨》第六冊。上海：上海書店出版社，1938。

---

\_\_\_\_\_，《古史辨》第四冊。中國：朴社，1933。

## （二）期刊論文

Carine Defoort, “The Modern Formation of Early Mohism: Sun Yirang’s Exposing and Correcting the *Mozi*”, *T’oung Pao*, 101-1-3(2015), pp.208-238.

李洛旻，〈程元敏《先秦經學史》經學定義部份析論〉，《經學文獻研究集刊》第21輯（2019），頁256-280。

鄭杰文，〈墨家的傳《詩》版本與《詩》學觀念〉，《文史哲》2006年第一期（總第292期），頁59-65。

## Selected Bibliography

- Cheng, Yuan-min. *Xian Qin Jing xue shi* (The Classics Studies in Pre-Qin Period). Taipei: Taiwan Commercial Press Limited, 2013.
- Ruan yuan, *Shi san jing Zhu Shu* (Commentaries and Sub-Commentaries on The Thirteen Classics), Taipei: Yee Wen Publishing Company, 1963.
- Sun Yi-rang, *Mozi Jian gu* (Commentaries on Mozi), Beijing: Zhonghua Book Company, 2001.
- D.C.Lau, Chen Fong Ching, *A Concordance to the Mozi*, Hong Kong: The Commercial Press Limited, 2001.
- Fang Shou-chu, *Mo xue Yuan Liu* (The Origin and Development of Mohist), Shanghai: Shanghai Shu dian chu ban she, 1937.
- Wang Huan-biao, *Mozi Ji gu* (A Collection of Commentaries on Mozi), Shanghai: Shanghai gu ji chu ban she, 2005.
- Wu Yu-Jiang, *Mozi Jiao Zhu* (A Collation and Annotations on Mozi), Beijing: Zhonghua Book Company, 1993.
- Hu Shi, *Zhong Guo Zhe Xue Shi Da Gang* (An Introduction to the Philosophy of China), Shi Jia Zhuang: He Bei Jiao yu chu ban she, 2001.
- Si-Ma Qian, *Shiji*, Beijing: Zhonghua Book Company, 2013.
- Chen Zhu, *Mo Xue Shi Lun* (Ten Discussions on Mohist), Shanghai: The Commercial Press Limited, 1930.



---

**An Analysis on the Modi's Classics Studies:  
A Discussion focusing on *Xian Qin Jing Xue Shi*  
By Cheng Yuan-min**

Lok-Man Lee\*

**Abstract**

A monograph *Xian Qin Jing Xue Shi* authored by Cheng Yuan-min has a thorough introduction about the initial period of Chinese Classics Studies. In the book, Classic Studies of different schools other than Confucianism in Pre-Qin period have been discussed comprehensively. Among Cheng's discussions, he indicates Modi, the founder of the Mohist School, had ever followed Confucians and learnt their Classics and knowledges. However, only part of their ideas was agreed by Modi. This article attempts to elaborate the discussion about the Classics studies of Modi that Cheng has made in his book. Many texts from *Shijing*, *Shujing* and *Tsunchiu* were recorded in the transmitted version of *Mozi*, but not all of them match the transmitted Confucian Classics. It shows the fact that Modi and his students may not use the same version of Classics that Pre-Qin Confucian studied. Moreover, Confucian see the Classics as a teaching materials in a philosophy way. Different from the Confucian, Mohist use them as evidences to prove historical facts and try to make adjustments on Confucian theories.

Keywords: Cheng Yuan-min, *Xian Qin Jing Xue Shi*, Mozi, Confucian Studies, Chinese Classics

---

\* Assistant Professor, School of Arts & Social Sciences, The Open University of Hong Kong