

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

墨子评传

 **eBOOK**
内容资料 非卖品

内容简介

本书系统地考察、分析、论述了墨子的生平活动、学术思想和历史影响，并且从时代的经济政治结构、科学技术水平、思想文化环境诸方面，探讨、论证了墨子思想体系产生、发展及其衰亡的主要原因；对墨子思想体系的整个结构，对墨学研究中一些聚讼未决的问题，作者在博采众议的同时，依据墨子本义和时代背景的实证材料，较为客观地作出了自己的分析和论证，使墨子的科学思想、社会政治思想、认识论和逻辑学得以构成一个有机结合的、具有内在逻辑结构的思想形态。

A Brief Introduction

This book systemetically observes, analyzes and discusses Mo Zi's ideologies, activities and influences throughout his life. And, from the structure of politics and economics, the level of science and technology, and the situation of society and culture of Mo Zi's time, goes further into the causes of the formation, development and decline of Mo Zi's ideological system. As for the unsolved problems in the research of Mo Zi's ideologies, the author, having studied many scholars' opinions and arguments, gives his own analysis and argument according to the proved materials of Mo Zi's time so as to combine Mo Zi's scientific idea, social and political idea, cognitive and logical theory as an ideological system with an internally logical structure.

墨子评传

第一章 西周官学与诸子 私学的冲突

一、文化冲突的社会基础

墨子是春秋战国之际一位重要的思想家。春秋战国之际是中国社会一个重要的发展阶段。在这期间，社会的经济、政治结构发生了急剧的变更，社会思想也随之激荡。社会的经济、政治、思想的巨变集中体现为西周官学与诸子思潮的文化冲突。只有认识了这次文化冲突的社会基础和基本内容，对处于其间的重要思想家——墨子的思想，才能在广阔的社会背景下，得到比较深入和全面的认识。

以老子、孔子、墨子为起端的诸子思潮揭示了这样一个事实：天子失官，学在四夷。学术下私人的文化现象的真实的含义应是：随着经济制度的变化，西周政治统治的衰落，新的社会阶层的崛起，一统的西周官学不可避免地衰落了，一种代表新的物质生产方式、新的社会阶级利益的文化内容和形式——诸子思潮不可避免地兴起、高涨。他们的言论和思想，真实反映了春秋战国之际的社会动态：物质生产方式的变革，商业金钱浪潮的冲击，科技的发展，士阶层的崛起。同时，他们从自己的阶级利益出发构画了一幅幅自己所理想的社会前景，提出了种种施政方略，并通过不同的政治实践力图影响各国统治者。要准确地理解西周官学与诸子思潮之间文化冲突的本质和意义，首先必须分析一下文化冲突的社会基础。

（一）物质生产方式的变化

春秋以来，物质生产方式发生了很大的变化。到春秋战国之际，很多变化已被社会普遍承认，有的甚至用法律形式固定强化。物质生产方式的变化，使新兴的社会阶层如地主、小农、个体工匠、商人、士有了坚实的经济基础。同时，反映他们经济利益、政治要求的思想、理论也就成为社会之必需。

首先是田制的变化。周灭殷商之后建立起来的宗法式分封的政治结构，是一种小族征服、统治大族比较有效的政治统治方式。这种宗法式分封的政治结构，其基础是土地的领主制。土地的分封是按照领主的不同等级进行的。对西周土地分封的方式，自孟子以来，儒家各派有不同的解释。他们根据现存的残迹，文献的记载或讹传，主观的理想化，术数的附会，所构画的西周土地分封的图案都存有两个缺陷。一是经今文学家整齐划一的分封规格，这在地形相当复杂，测量手段不很准确的情况下，实际上是不可行的。二是经古文学家以术数结构为先验图式，以天子王畿为中心，五等九服，五百里圈式的封国图案，这在现实的地理环境中也是绝对不可能的。儒学各派关于西周封国封地的图案虽近于虚谬，但封国封地的西周分封却是一个历史事实，《诗经》、《书经》、《左传》等典籍都有不少记载。如《诗经·大雅》记载：“王命申伯，式是南邦。因是谢人，以作尔庸。王命召伯，彻其土田。王命傅御，迁其私人。”这大致说明了西周封国封地的一般情况：由周天子封筑封地的疆界，封主一宗及私属的士农工商人员去封地建国。在封国内，君主就是领主，“封略之内，何非君土？食土之毛，谁非君臣？”^①各封国大小领主再按照同样的土地分配模式，按宗族等级分配土地。这种等级分配

模式的最低一层，就是分配给农民。农田如何分配？井田制的分配方式是否存在？通过对文献记载的分析，其中有几点是肯定的。一是计口授田，农民对土地没有所有权。二是封国内领主土地的定期重新分配。这种定期的重新分配是指直接分配给农民的这一层分配。农民换土易居进行耕作，使肥瘠各匀，财均力平。三是以助耕公田为主的农役地租（包括兵役）是领主和农民之间基本的剥削联系。以后田制的变化主要是针对这三点。田制的变化必然导致物质生产方式的变化，最后导致周王朝宗法式分封的政治结构的瓦解。这点孟子早已看到：“夫仁政必自经界始，经界不正，井地不均，谷禄不平，是故暴君污吏必慢其经界。经界既正，分田制禄可坐而定也。”

这种封建领主的土地占有、分配形式，本身孕育着其衰灭的必然性。对各封国来说，由于它们的土地不是定期重新分配的，因此，土地的多少，土质的肥瘠，劳力的众寡强弱，水源的多少，可垦地可能的大小等自然条件差别的客观存在，科技发展对农具、水利、耕作方法的改革在各封国存在的差距，这些因素使各封国在经济实力、军事实力上（食、兵）的差距明显加大。彼此之间由于经济利益而发生的政治斗争，进而导致为争夺土地、财富的战争是不可避免的。韩非子首先从经济原因解释了当时的政治斗争，“晋之分也，齐之夺也，皆以群臣之太富也。”据《春秋》所记的242年间，侵61，伐212，战23，围44，入27，袭1，结果灭者30，取者16，迁者10。《史记·太史公自序》云：“春秋之中，弑君三十六，亡国五十二，诸侯奔走不得保其社稷者不可胜数。”对各封国内的大小领主来说，由于私田的出现和增多，超过公田，私门富庶，公室贫弱。鉴于这种状况，公室只得承认私田合法，对私田一律课税，增加公室收入。这危及到私室的经济利益，促使它们谋反，瓜分公室。如鲁宣公十五年（公元前594年）鲁国实行初税亩，承认私田的合法，过了32年，季氏、叔孙氏、孟氏“三分公室而各有其一，季氏尽征之，叔孙氏臣其子弟，孟氏取其半焉”；再隔25年，又“四分公室，季氏择二，二子各一，皆尽征之，而贡放公。”“皆尽征之”的现象说明，新兴的地主土地私有制取代领主土地占有分配制已成为一种时代潮流。对耕种土地的农民来说，定期交换土地的方式，使他们对保持土地肥力不感兴趣。同时，劳力的不均衡，使劳动力多的农民有能力并希望得到更多的土地耕种，他们开垦出来的荒地也要求归己所有。而且“公作则迟，有所匿其力也，分地则速，无所匿迟也。”私人占有土地对领主和农民来说都是有利的，这是社会生产力发展的必然要求。

这种私人占有土地的合法化，及伴随而来的由助耕公田的农役地租向实物地租的转变，土地自由买卖也就成为一种常见的社会现象。周王室的衰败，使其无法维持原来的土地分封制度。各封国诸侯为了争霸的现实需要，都纷纷以法律形式将土地私有制肯定下来，得到了土地私有者的拥护。《左传·襄公三十年》记载了子产进行改革，使“田有封恤，庐井有伍”。

从政一年，與人誦之曰，取我衣冠而鍤之，取我田疇而伍之，孰杀子产，吾其与之！及三年，又誦之曰，我有子弟，子产诲之，我有田疇，子产殖之，子产而死，谁其嗣之？

这段记载说明，子产承认私田的合法性，将私田和户口按“伍”编制，加强赋税征收管理，又将私田的封洫由国家统一治理，使农田水利大为改善，私田主得到了益处，就由反对变为赞扬。

春秋以来，各封国诸侯制定了一系列关于土地制度的法律条令。而到了

春秋战国之际，按田征税的制度已相当普遍。如墨子说：“以其常正，收其租税”，“今农夫人其税于大人”。《论语·颜渊》亦记载，“哀公问于有若曰：‘年饥，用不足，如之何？’有若对曰：‘盍彻乎？’曰：‘二，吾犹不足，如之何其彻也？’”这里鲁哀公所说的“二”是征税的二，是鲁实行初税亩以后的情况。

公元前538年（鲁昭公四年），郑子产作“丘赋”，公元前536年（鲁昭公六年），郑子产铸刑书，公元前513年（鲁昭公二十九年）晋赵鞅铸刑鼎。国家开始从赋税制度和法律保护了私田和私有财产的所有权。国家对私田所有者征收军赋，这即是《孙子兵法·作战》篇所说的，“百姓竭则急于丘役”。军赋的变革是劳役地租向实物地租转变的结果，这为士兵与农民的分离准备了物质条件，专业士兵的出现是社会政治、战争的需要。同时，由于兵役是劳役的一种形态依附于土地，兵、农的分离标志着土地私有化的加速。

土地私有化的一个最突出的现象，就是土地作为一种商品已经可以自由买卖了。如《左传·襄公四年》记载，公元前569年晋魏绛建议购买戎狄土地，可见土地自由买卖已较为盛行。《韩非子·外储说左上》篇记载春秋战国之际，“中牟之人弃其田耘，卖宅圃而随之学者邑之半”。《汉书·食货志》记载，“至秦则不然，用商鞅之法，改帝王之制，除井田，民得买卖，富者田连阡陌，贫者亡立锥之地。”这不过是春秋战国之际以来中原各国土地买卖发展到秦国，被商鞅用法律形式加以肯定，并加剧其发展而已。

与土地私有化进程相随，商业突飞猛进地发展。工商食官的局面被打破，专业的自由商人大量涌现，因商而致巨富的大商人不胜枚举。

《论语·先进》说：“赐不受命而货殖焉，亿则屡中。”

《墨子·贵义》说：“商人之四方，市贾信徒，虽有关梁之难，盗贼之危，必为之。”

《汉书·食货志》说：“及周室衰……士庶莫不离制而弃本，稼穡之民少，商贾之民多。”

商人政治地位上升，开始步入政界，干预政治。

《史记·货殖列传》记载：“子赣（子贡）既学于仲尼，退而仕于卫，废著鬻财于曹鲁之间，……结驷连骑，束帛之币以聘享诸侯，所至国君无不分庭与之抗礼。”

商业城市不断兴筑，筑城见于《春秋》者就近五十起。到春秋战国之际，商业城市更如雨后春笋。商业市场不再是西周那种“前朝后市”的设置，而是形成了专门的商业市集和专业肆，商业城市空前繁荣起来。

《左传·昭公三年》记载晏婴在和叔向谈及齐国国内形势时说：“国之诸市，履贱踊贵”，这说明齐国有很多商业市场。

《左传·昭公三年》记载齐景公“欲更晏子之宅，曰：子之宅近市，湫隘嚣尘，不可以居，请更诸爽塿者。”这里用湫隘嚣尘形容临淄市场的规模及其喧闹景象。

《战国策·齐策》描写了齐国商业城市临淄繁荣的景象：“临淄之途，车毂击，人肩摩，连衽成帷，举袂成幕，挥汗成雨，家殷而富，志高而扬。”

《史记·货殖列传》记载范蠡隐居宋国的定陶，“十九年三致千金”，“贵出如粪土，贱取如珠玉，则市欲其行如流水”，定陶就是一个当时“天下之中，诸侯四通，货物所交易”的大商业城市。

春秋以来的商业，从本质上说，是一种贩运性商业。它主要是利用自然资源，专门技术，地理环境等等的差别，赚取高额利润。因此，它不是生产过程的一个组成环节。这种贩运商业的繁荣必然需要大量的货币用以流通，金属铸造的货币满足了这种需要。目前能确证的出土金属货币只能上溯到东周时期。春秋战国之际金属货币广泛流通，并形成了布币、刀币、铜贝等几个货币体系与流通区域。例如，楚币——铜贝（蚁鼻钱）的出土范围有湖北、湖南、河南、安徽、江苏、山东及陕西等省。这说明，春秋以来商业的繁荣与金属铸币在全国广大范围的流通是互为因果的。大量货币的积累对社会形成了威胁。解除这种威胁，在当时只有两种办法：一是进行货币贬值，如公元前 598 年楚庄王“改铸大钱”，公元前 524 年周景王“改铸大钱”。二是用一种商品能够大量吸收在社会上到处泛滥、冲击社会的行如流水的巨额游资。作为商业资本的大量货币，由于社会不可能有发达的产业吸收它，而土地可以自由买卖的状况使土地首先商品化，大量的游资必然流向土地买卖，加剧了土地买卖的速度和规模。田连阡陌与无立锥之地的差别就是一种必然的结果。

在地主经济下，土地不仅是一种个人财富的存在形态，同时，又是财富增殖的源泉。实物地租代替劳役地租，进而可能出现的货币地租，使土地成为地主的一种生息资本。土地的这两重作用不仅吸引商业资本的大量游资，而且也吸引了官僚的财富。赵括就曾将“王所赐金帛，归藏于家，而日视便利田宅可买者买之。”赵括购田虽是战国之事，但官僚购田由来已久，是春秋战国之际土地私有化过程必然的副产品。

土地的私有化和土地作为商品可以自由买卖的状况，必然形成表面上十分矛盾的结果：地权的集中和土地租佃和经营单位的分散。因为农民的主要部分是佃农和自耕农，他们经济力量贫乏，佃农无力多佃，自耕农没有资本购买更多的土地，也不敢租田。因此，经营耕作方式只能是以家庭为单位的小规模形式。这样，小农业与家庭手工业相结合就成为社会一种主要的物质生产方式，因为小农没有力量把自己的生活完全依靠市场。男耕女织能满足小农生活的基本需要。墨子曾多次描述“农夫蚤出暮入，耕稼树艺，多聚叔粟……妇人夙兴夜寐，纺绩织紵，多治麻丝葛绪繅布姻”。这种小农经济的生产活动，是当时的主要生产活动；小农是当时社会物质生产的主要力量。

（二）士阶层的崛起

士作为一个社会阶层在西周的社会等级序列中介于大夫与庶民之间；大夫臣士，士臣皂，“大夫食邑，士食田，庶人食力”，“克乱者，上大夫受县，下大夫受群，士田十万，庶人工商遂，人臣隶圉免”。其社会地位并不高，与工、商、农并为四民，“四民者勿使杂处。……昔圣王之处士也，使就间燕；处工，就官府；处商，就市井；处农，就田野。”士有文士、武士之分，武士是一种充任领主管理、护卫职务的人员，文士是一种操持礼乐仪式的人员，他们都以领主给的禄奉为生。

春秋战国之际，士的构成，它的社会地位，社会作用，活动方式都起了很大的变化，主要是文士。文士成为一种能量很大，思想和行动最为活跃的社会力量。这种力量不仅表现在士掌握了当时争霸现实必需的政治经验和策略，而且在于士群体频繁的流动在很大程度上影响着当时社会的政局和各国

的政策。虽然士本身代表着各种阶级的政治和经济利益，但是当时经济、政治、阶级结构的变化为士阶层的生存和发展提供了政治和经济上的保障。士从贫贱地位一跃而为将相的状况已不属罕见，布衣卿相的命运往往决定于立谈之间。社会经济、政治结构变化的基本倾向决定了士阶层活动的基本倾向，即面临礼崩乐毁的社会，如何建立更为适宜的社会秩序。其中当然有各自所理想的前景和实施方式、手段之间的差别。

士阶层的变化作为一种社会表象，有两个特点。一是士游无定，朝秦暮楚，周游列国，进行政治活动。二是贵族等级和庶民等级通过士阶层这一交汇点，对流、冲突。这冲击了原来的等级秩序，并且也反映了当时社会经济、政治结构的剧变。士的变化既是测定社会变革程度的温度表，又是推动社会变革的一种动力。如果说，贩运商人的流动性影响了社会的物质生产的结构和规模，社会的价值观，那么士的流动更多地影响到社会的政局、社会思想和社会心理的动荡。

春秋战国之际，士的构成包括三个来源。一是没落贵族的子弟，他们一般都受过比较正规的贵族教育，熟悉各种典章制度，并且有操持各种礼仪的实际技能，但政治地位下降，经济穷困。这种状况促使其中的勇士者不甘寂寞，利用当时政治上风云际会的机遇，游说各国诸侯，以求一呈。例如宋国贵族之后的孔子就是这类士的典型代表，孔子少“贫且贱”，“多能鄙事”，精通六艺，素怀治天下之大志，自称“如有用我者，吾其为东周乎”，聚徒讲学，游说各国，从事政治活动。二是原周王室司礼乐的官员流落民间，如《论语·微子》所记载的：“大师挚适齐，亚饭于适楚，三饭缭适蔡，四饭缺适秦，鼓方叔入于海。”这些文士都具有专门的技能和丰富的知识，对各诸侯国的政权建设是极为有用的。他们熟悉政治，懂得策略，又具有实际才能，其中的佼佼者，用自己的思想和行动影响着政局和社会思潮的动向。《汉书·艺文志》所谓的诸子出于王官说，正是学术下私人的一条途径。例如，曾任周王室“守藏室之史”的老子，就是这类士的典型代表。士的第三类来源是由农、工、商等庶民等级上升而来的。绳墨之匠的贱人墨子就是这类士的典型代表。墨子在鲁向史角学礼，游说楚、齐、卫等国，曾仕宋。其弟子众多，皆以自苦为极故多出于庶民，然入仕显荣于天下者不可胜数。春秋战国之际，私人办学之风盛行，大批庶民通过学而进入士的阶层。《吕氏春秋·尊师》篇载：“子张，鲁之鄙家也；颜涿聚，梁父之大盗也，学于孔子。段干木，晋国之大驂也，学于子夏。高何、县子石、齐国之暴者也，指于乡曲，学于子墨子；索虏参，东方之巨狡也，学于禽滑黎。此六人者，刑戮死辱之人也。今非徒免于刑戮死辱也，由此为天下名士显人，以终其寿，王公大人从而礼之。此得之于学也。”此类记载说明了学对于庶民的重要意义，也说明了正是由于学这一阶梯，使上和庶民的界限被打破了。《管子·小匡》记载说，虽“农之子常为农”，但“其秀才之能为士者则足赖也。……以仕则多贤，是以圣王敬畏戚农”。由农为上而入仕已是很力平常的事了。孔子“有教无类”——“自行束脩以上，吾未尝无诲焉”——的收学、教学原则，正是教育普及到平民，学在官府局面瓦解的反映和结果。这使下层庶民通过入学的途径大量地踏上仕途，走上政治舞台。

在士的构成中，贵族余孽下降的士和庶民上升的士是最基本的两大类，他们由于本身政治、经济地位的急剧变化，政治欲望最为强烈，社会基础最为广泛，活动能量也最大。在动荡不安的政局中，他们左右逢源，成为一种

举足轻重的社会力量。他们自负自重，“所在国重，所去国轻。”《史记·仲尼弟子列传》记载：“故子贡一出，存鲁，乱齐，破吴，强晋而霸越。子贡一使，使势相破，十年之中，五国各有变。”《史记·老子韩非列传》载：“申不害者，京人也，故郑之贱臣。学术以干韩昭侯，昭侯用为相。”可见士的政治能量之大。入仕的士“一怒而诸侯惧，安民而天下息”，游士之事影响政局，当非妄言。

在西周的等级序列中，士只是一种专职人员，并不能过问、干预政治。到了春秋战国之际，在诸侯争霸的现实中，有许多复杂的内政、外交、军事问题迫切需要解决。这直接关系到各国的强弱胜负，生死存亡。这些问题靠贵族血统，世袭门第是无济于事的，它需要的是知识、智慧、能力和谋略。这些因素影响到国家内外政策的制定是否正确，关系到能否促进国富兵强，调解社会矛盾，安定社会秩序，也决定了军事外交纵横捭阖的策略，以能存己灭彼。士阶层的崛起就是应时代之需要。士阶层具有争霸现实所需的智谋、能力和实际的军事才干。士开始以政治、军事活动家的身份，发挥它的政治作用。这种政治作用表现在三十方面，一是作为一种政治思想家，用自己一整套的理论去指导各诸侯国的政治和军事战略，如孔子、墨子都曾周游列国，宣传自己的政治主张。二是作为实际的政治家、军事家，制定具体实施的各项政策、措施，直接处理各种行政管理和军事战争的事务，孙武、范蠡就是这类士的典型代表。三是聚徒讲学，培养众多弟子去入仕各国，如邓析、孔丘、墨翟都曾聚徒讲学。孔子以诗书礼乐教弟子，“盖三千焉，身通六艺者七十有二”，可见其盛。弟子的基本出路是入仕做官。《墨子·公孟》篇说：“子墨子曰：‘故学乎，吾将仕子’”，《墨子·贵义》篇也记载，“子墨子仕人于卫”。大量学子的存在，为仕提供了数量众多的后备军，由士入仕成为各级官吏的基本途径。而在万乘方争之时，布衣卿相也就习以为常了。这种由操持礼仪形式的专职人员向政治家、军事家、教育家的社会作用的转换，是士阶层崛起，成为一种举足轻重的社会力量的主要标志。“入国而下存其士，则亡国矣。见贤而不急，则缓其君矣。非贤无急，非士无与虑国，缓贤忘士，而能从其国存者，未曾有也。”——诸侯用士与否已直接关系到治国安邦争霸大业。“夫贤人在而天下服，一人用而天下从”的观念也逐渐为诸侯和社会所接收。争士、养士成为诸侯争霸的基本手段。《韩非子·外储说右上》记载齐陈成之“杀一牛，取一豆肉，余以食士。”《韩非子·外储说左下》记载，鲁季孙“养孔子之徒，所朝服而与坐者以十数”等等，可略见一斑。各国诸侯也以养士提高自己的政治威望，“文侯受子夏经艺，客段干木，过其间，未尝不轼也。秦尝欲伐魏，或曰：‘魏君贤人是礼，国人称仁，上下和合，未可图也。’文侯由此得誉与诸侯。”——

春秋战国之际由于士的社会地位和社会作用的急剧变化，对原来的社会等级枷锁是一种很大的摧毁力，它力庶民阶层在政治舞台上亮相打开了一条通道。同时，由于士成为一种被社会艳羡的职业，布衣卿相的现实使社会的价值观发生了剧变，特别是对下层庶民来说，士成为能使他们在政治、经济上翻身的一种职业。这种价值观念的转变对社会思想的解放来说，无疑是个突破。

士对君主来说是一种师、友的平等关系。如果以臣待士则是君主不贤的表现，礼贤下士就成为称尚君主的一种行为准则。这种礼贤下士表现为，一是尊重士，以平等的态度对待士，往往免君臣之礼而行宾主之礼。魏文侯过

段干木的家门，要行注目礼，就因为段干木是个有德富义的贤者。二是师事名士，执弟子之礼，《吕氏春秋·劝学》所说：“圣人之所在，则天下理焉。在右则右重，在左则左重，是故古之圣王，未有不尊师者也。”可见当时风气。三是君主争士，养士，招士，用士是不择国籍，不管出身，唯以才能为贤。四是以高官厚禄重任争士，养士。墨子曾明确地概括养士，用士“必且富之，贵之，敬之，誉之，然后国之良士，亦将可得而众也。”并指出，“爵位不高则民弗敬；蓄禄不厚则民不信；政令不断则民不畏。”正是用爵、禄、任三样招纳贤士，提高了士的社会地位，使民信服。君主这种礼贤下士的作风和具体措施，一是为士择贤主明君而投，创造了社会环境，出现了士无定主，游士主事的社会政治格局。士的流动和贩运商人的流动一样，使社会活跃起来。士的流动是一种文化观念、思想体系、社会信息的交流、冲突和融合。二是提高了士群体对自我地位、自我价值的认识。《史记·魏世家》记载。

魏文侯之太子击逢魏文侯之师田子方于朝歌，引车避，下谒。田子方不为礼。子击因问曰：“富贵者骄人乎？且贫贱者骄人乎？”子方曰：“亦贫贱者骄人耳。夫诸侯而骄人则失其国，大夫而骄人则失其家。贫贱者，行不合，言不用，则去之楚、越、若脱屣然，奈何其同之哉！”

“有道之士，固骄人主”。其原因就在于，万乘方争的春秋战国之际，士的作用举足轻重，使得诸侯大夫不得不拥士自重，自强。其二，士无定主，合则留，不合则去，骄主而没有后顾之忧。追逐名利固然是大量游士产生的主要原因，但是以道自任，杀身成仁，士群体高尚的道德修养和理想主义的精神境界，给士群体一种超越现实利害关系，以天下为己任，为理想而奋斗献身的品格力量。“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”这种品格力量正是士群体提高自我价值的一个内在原因，也正是这种品格力量使士群体摆脱了身份等级枷锁的束缚和人身依附。

（三）西周政治统治的衰落

殷周变革之后，小邦周面临着如何统治大邦殷的政治难题，为了解决这一政治难题，小邦周采取了三条有力的措施。

第一，确立了以宗法血缘关系为基础的政治分封制。周王朝大封同姓贵族，并将异姓贵族的封地、封国受制于同姓贵族，实行了贵族分层统治。这种政治分封本身隐含了自我灭亡的因素，因为分层统治的贵族，由于地理自然条件的差别，生产经济发展的不平衡，彼此之间争夺领土的政治、军事斗争是不可避免的。原来作为周王室统治基础的分封诸侯，就有可能成为给自己挖掘坟墓的人。

第二，建立了严格的等级制度，《左传·昭公七年》记载芋君无字之言：“天子经略，诸侯正封，古之制也。……天有十日，人有十等……故王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皂，皂臣舆、舆臣隶，隶臣僚、僚臣仆、仆臣台”。《左传·桓公二年》记载晋国大夫师服的话：“故天子建国，诸侯立家，卿置侧室，大夫有贰宗，士有隶子弟，庶人工商各有分亲，皆有等衰。是以民服事其上而下无凯觎。”说明了这种等级制度的政治作用。这种等级制度又是经过制礼作乐，用一系列礼仪、舆服等外在形式加以标志和强化，所谓“礼

藏于器。”《左传·桓公二年》记载：

衮冕黻珽，带裳幅舄，衡紃紃紃，昭其度也。藻率鞞鞞，鞶厉游纓，昭其数也。火龙黼黻，昭其文也。五色比象，昭其物也。锡鸾和铃，昭其声也。三辰旌旗，昭其明也。夫德，俭而有度，登降有数，文物以纪之，声明以发之，以临照百官，百官于是乎戒惧，而不敢易纪律。

由于分封的政治、经济结构的不平衡，凯觎之望因实力。地位的升降会越来越强烈，容易形成一种普遍的社会心理。这首先表现在礼仪、舆服等外在形式的僭越上，这标志着社会内部蕴藏着一种冲破等级秩序的要求和力量，周王朝制定的等级秩序的崩溃表征了周王朝政治分封社会基础的瓦解。

第三，在意识形态上强化了以德配天的天命论。如果说周公制礼，用衣食住行，婚丧祭祀等各种典章制度和礼仪形式规范了人们的言行举止，使人们在外在行为上服从小邦周的政治统治，接受小邦周安排的社会秩序，那末，西周以德配天的天命观对大族殷来说，在理论上圆满解释了小邦周灭大族殷的合理性，使人们在思想上、心理上能接受这个事实，维持社会秩序的安定。因为殷失德，周有德，所以“天降丧于殷，殷既坠厥命，我有周既受。”周立殷亡乃是天意，用以德配天来证明天命靡常是合理的。小邦周取代大族殷是一种合理的天命，“天乃大命文王，殪戎殷，诞受天命。”同时，对其他各族人，包括殷族遗民来说，周人统治又是一种不僭的天命，有德失德则无关紧要。《左传·宣公三年》记载楚庄王进兵于洛水，问周鼎大小轻重。周大夫王孙满回答说：“天祚明德，有所底止。成王定鼎于郊，卜世三十，卜年七百，天所命也。周德虽衰，天命未改，鼎之轻重，未可问也。”这里德是次要的，是服从天命的。过去周革殷命是因殷失德，所以天命周代殷。现在周德衰，但天命未改，所以代周是不合天命。虽然在西周以德配天的天命论中已有理性因素，但是天命仍是一种神秘的威慑力量。

小邦周要统治大族殷和其他各族，确实是相当困难的政治任务。殷鉴不远，管蔡又乱，“人无于水监，当于民监”的古训，“我不可不监于有夏，亦不可不监于有殷”的历史兴亡的事实使周朝统治者自然会有一种深沉的忧患意识。小心翼翼，怀民，惠民，保民是德的具体表现，但这个德是对周朝统治者而言的，所以周室衰败时，变风变雅之作都是针对天命的恨天，怨天思想的反映。

两周的天命论是用两种方式加以形式化。一是加强青铜祭器的作用，周灭商之后，在很短的时期内出现了一大批铸有长篇铭文的青铜器，从铭文中可知，大部分是奉祀祖先的祭器。根据郭沫若《西周金文辞大系图录考释》一书所收的167篇西周青铜器铭文中，属于作器记事的有85篇，占二分之一强。这些铭文不外乎是炫耀祖先的功德，周贵族的业绩，以此来提高周贵族的威望，强调周受命于天。相比较，商代青铜器很少铭文，它们以本身造型所具有肃穆、庄严的格调表征了殷贵族的高贵。胜利的小族周的贵族就只能靠自我歌功颂德来提高自己在殷贵族面前的威望。春秋以后，周朝衰落，日常生活用器及货币成为主要的青铜器，它们作为商品大量出现在市场上，是西周天命观淡薄的一种标志。二是，周易八卦的形式框架，成为一种借天喻人，以天象征人事的思维工具。由“—”、“-”两个直观符号构成的64个卦象作为一种形式符号沟通了天命和人事、自然现象和社会现象之间的联系。爻的产生，卦象的组合和变化，虽是近取诸身，远取诸物后的一种相当简陋、粗糙的概括，但并不能反映客观事物之间的必然联系。用它们来“通

神明之德，以类万物之情”，其内容当然是荒谬的。作为一种思维形式，是一种强制性的结构，是天命神学体系所迫切需要的，而且与卜筮这一民间习俗直接相关，因而有很广泛的影响。春秋战国之际兴起的诸子思潮对这种思维形式都是摒弃的。老子注重顺其自然的理性态度，墨子强调实践的重要性。孔子虽喜读《周易》，但重视的是其中辩证思维方法，而不是其迷信和爻卦的形式框架。这标志了西周天命观念的衰落。到了战国后期，以邹衍为代表的阴阳五行说显赫一时，再到汉代董仲舒手中集大成，成为一种完整的理论构造和思维方式，这是天命观发展的否定之否定的过程对思维形式的一种需求的表现。

平王东迁，周王朝政治统治开始衰落，王室独尊，诸侯并立的分封局面已不复存在。周王室也只能“晋郑焉依”，周平王本身也是由晋文侯助其于公元前 760 年杀了攜王而确立统治，所以《国语·郑语》说：“晋文侯于是乎定天子”。周王室已沦为争霸诸侯“挟天子以令诸侯”的傀儡，甚至连太子也被诸侯扣作人质，领土也不断受到诸侯的蚕食。礼乐征伐出自诸侯，政逮于大夫，陪臣执国命，臣弑君，子弑父等等篡逆行为经常发生，私分公室也成为惯见的社会现象。司马迁对此作过相当精确的描述和概括：“平王之时，周室衰微，诸侯强并弱，齐、楚、秦、晋始大，政由方伯。”这些膺越行为在观念上也得到了社会的认可。例如，《国语·鲁语上》记载里革和成公讨论。臣杀其君谁之过的问题。里革认为是“君之过也。夫君人者，其威大矣。失威而至于杀，其过多矣。且夫君也者，将牧民而正其邪者也。若君纵私回而弃民事，……将安用之？桀奔南巢，纣踣于京，厉流于彘，幽灭于戏，皆是术也”。又《左传·昭公三十二年》记载，史墨对鲁昭公被季氏放逐，死于乾侯一事，从理论角度分析了它的合理性，“鲁君世从其失，季氏世修其勤，民忘君矣。虽死于外，其谁矜之？社稷无常奉，君臣无常位，自古以然。故《诗》曰：‘高岸为谷，深谷为陵’，三后之姓，于今为庶。”

周王室不仅失去了对诸侯的控制权，而且封君世袭的分封制也开始被委任的郡县制代替。《史记·秦本纪》说武公十年（公元前 688 年）“伐邽冀戎，初县之”，《左传·哀公十七年》记载，楚文王任彭仲爽“实县申、息”（公元前 688 年），《左传·昭公二十八年》晋“分祁氏之田以为七县，分羊舌氏之田以为三县”（公元前 514 年）。

伴随着王室独尊，贵族分层统治局面的瓦解，周王朝制定的等级秩序也趋解体。公室贵族降为士、庶，象庶民上升入仕一样也成为一种司空见惯的社会现象。《左传·昭公三年》记载了晋国公室和贵族衰败为士、庶的情况：“虽吾公室，今亦季世也。戎马不驾，卿无军行。公乘无人，卒列无长。……栾、却、肯、原、狐续、庆、伯，降在皂隶。”“晋之公族尽矣，肸闻之，公室将卑，其宗族枝叶先落，则公室从之，肸之宗十一族，唯羊舌氏在。”而士、庶因军功，因学问，因才干上升为仕的情况亦屡见不鲜。这种上下等级移位使周王室的政治统治失去了社会基础。一些诸侯国开始以刑法的方式否定原有的等级秩序。春秋晚期郑国的邓析私造刑法，并创办私学，教人诉讼。后来虽然“郑驷颯杀邓析”，但“用其竹刑”。

春秋以来作为等级标志的礼仪舆服等外在形式规定也被大肆破坏，“诸侯刻桶丹楹，大夫山节藻梲，八佾舞于庭，雍彻于堂”的现象比比皆是。孔子在《论语》中惊呼世风日下，人心不古，抨击在舞、祀等礼仪形式方面僭越的言论很多。不仅如此，本来用礼仪舆服的外在形式加强等级秩序，巩

固自己地位的贵族，春秋以来却渐渐不懂礼了，而不得不向“士”阶层学礼。

二、文化冲突的基本内容

春秋以来，“道术将为天下裂”，“帝术下私人”，“处士横议”的社会现象是西周官学和诸子思潮文化冲突的外部表象，“皆原于一，不离于宗”的西周官学是以天命为本，以神德为宗。祝宗卜史是文化活动的主体，用筮蓍方式将天有十日和人有十等联成一个固定形式框架是他们文化活动的对象。从老子、孔子、墨子为起端的诸子思潮是将“判天地之美，析万物之理”作为自己的理论使命，这些士阶层以独立的个人主体性，用理性思维的方式来判断万事万物的真、善、美。他们强烈地表达出隐藏在思想背后的社会各阶层的物质利益，观念情趣和政治欲望。天、自然现象、人本身都成为他们认识、思考、探索、分析的独立对象。理论思维与社会政治、伦理道德、自然科学相结合，而和宗教思想相分离。这是一个思想解放的时代。随着周王朝在政治统治、社会结构、经济体制等方面的衰败，以天命、神德、礼乐为核心内容，以八卦为外在思维形式的西周官学也成为社会批判的对象。天命到底有没有？变幻莫测的自然现象后面是否存在超自然的神秘力量？每个人的自然属性（食、色）应该不应该得到尊重？这些问题，就自然成为西周官学和诸子思潮冲突的基本内容。也就是说，天命和道论，神德和人性，群体和个体，迷信和理性是两种文化冲突的基本点。

（一）天命和道论

西周的天命观是在“周因于殷礼”基础上对殷人宗教思想的一次变革，这次变革具有明显的理论色彩。殷人的宗教是一种蒙昧状态的鬼神论，是原始图腾崇拜和祖先崇拜的一种混合物，并把这两种崇拜统一于天神。天神是一种盲目的，任意的，不可制服的精神力量。这点从商代的青铜器可得到折射。商代的青铜器高、大、重，少铭文，在造形上显得肃穆、威严，从而具有一种神秘、恫吓的力量。诚惶诚恐的祈求足殷人对天的基本态度，所以占卜、祭祀是殷人决定言行规范的基本方式。“国之大事，在祀与戎”。周公追述殷人的政治时说：“若卜筮，罔不是孚。”^①盘庚说：“各非敢违卜，用宏兹赏。”^②这点可证之以殷虚卜辞。据1955年出版的《殷虚发掘》统计，刻有文字的龟甲兽骨，多至十六万片以上，多是占卜所用。卜辞的内容包含政治、经济、军事、社会的种种事务。卜辞记载的殷人杀祭的方法有十数种，用牲的数目多至百头，用牲的种类，有羊、牛、猪、狗，并有大量用人作牺牲的情况。^③

周人灭商之后，为了解决小邦周统治大族殷这个政治难题，殷人的尊神先鬼，粗陋蒙昧的鬼神论显然不能适应需要。周人必须在宗教观念上解决人事努力和天神的盲目支配力量的矛盾，解决朝代兴亡，特别是周人代殷的合理性，解决周人王权至高的不可侵犯性和天神权威的关系，解决如何对待在数量上，在物质文化和精神文化的水平上远胜过自己的殷人的问题，等等。正是在这些问题的处理和解决的过程中，周人对殷人的鬼神论的宗教观念有所损益，进行变革，奠定自己的宗教理论依据。其基本出发点是用一定的理性原则将天神发展为天命。也就是说，周人的天命是一种自觉的力量，它是

人间社会的立法者和最后的仲裁者。人的生死，社会的变迁，朝代的兴亡都是天命一种预示征兆的，自觉的，在一定程度上可为人所认识和把握的，具有理性原则的活动。西周的天命论是由天命和人事两点构成的，它们之间是用各种自然现象、事件加以联系，并用五行、八卦的形式框架表达。其中，天命是主要的，人事是服从于天命的。对天只有崇拜尊敬而决不可有半点怀疑、不敬的亵渎。天是神圣不可侵犯的，这也昭示了王权天授的周人统治是神圣不可侵犯的。这是西周天命神学的基础和出发点，周人敬德保民的思想是从天命派生出来的，是服从于天命的。如果周王室在强盛时，它往往更注重人事，但到其衰败时，它便死抓住天命以自保，所以会有“周德虽衰，天命未改，不可问鼎”的故事。《诗经》中变风、变雅之作以怨天、咒天的思想表现了对周王朝腐朽统治的愤怒，这正是针对西周天命观的根本点——天命。

西周天命神学虽是以天命为本，但也包含了今后自我否定的三个因素。其一，强调了人事的努力，周公制礼作乐，以别贵贱，序尊卑，建立新的社会秩序。其二，含有“怀保小民，惠鲜鰥寡”的作民之主的思想。其三，含有自然之天的意义，对日月星辰，四季变化更多地是从自然属性方面去理解。所以，随着春秋以来周王朝的衰落，西周天命论这三个自我否定的因素也随之膨胀起来，在政治、军事实践和认识中逐渐占据了主导地位。

在《左传》、《国语》的一些记载中，已提出了天道的观念。它有两个含义，一是强调了天的自然属性，天道自然。如《国语·晋语六》说的“天道无亲”，《国语·越语》范蠡说的“天道皇皇，日月以为常……必顺天道。”《左传·僖公十六年》记载，“春，陨石于宋五，陨星也。六鹤退飞过宋都，风也。”对这些自然现象，周内史叔兴认为“是阴阳之事”，和人事吉凶无关，“吉凶由人”。子产更明确地表示：“天道远，人道述，无所及也，何以知之？灶焉知天道？”反对禘灶要求用玉器禘祭。二是认为自然现象是天道的显现，对它们虽然不能明确地认识和解释，但天道自然逐步代替了天命主宰，这是对天认识的一个突破。天、自然对人、社会的关系逐渐由主宰、控制变为分离、独立，这为天、自然现象成为人认识的独立对象准备了思想条件。

春秋以来，在民神关系的认识上也发生了根本的变化。争霸的现实使致力耕战，富国强兵成为各国的首要任务。民事农是关键，祈天求神是无助于足食足兵的。《国语·周语》虢文公说“夫民之大事在农，上帝之粢盛于是乎出。”重民成为各国统治行政治思想的一个重要支点。民由神的保护对象变为神之主，不再是神、天命决定国家的兴亡，而是民成为决定力量。随国的季梁说：“夫民，神之主也。是以圣王先成民，而后致力于神。”虢国的史嚣说：“国将兴，听于民；将亡，听于神。神聪明正直而壹者也，依人而行。”宋司马子鱼说：“祭祀以为人也。民，神之主也。”不仅在思想观念上，而且在祭礼形式上都以民为首。

在激烈的兼并争霸的斗争中，严峻的现实教训指出，天命无济于国家强弱富贫，生死存亡。只有靠实力，靠智谋，才能在复杂的政治、军事、外交的斗争中成为强者。现实的利害关系成为统治者判断和行动的根据，“政如农功，日夜思之，思其始而成其终。朝夕而行之，行无越思。”子产在这里已明晰地表述了注重人事的政治思想，已没有一点神降祸福，天命旨意的影响。《孙子兵法·计篇》指出：“兵者，国之大事，死生之地，存亡之道，

不可不察也。”对关系到国家生存危亡的战争，只有冷静地审时度势，知己知彼，制定合理的战略战术，才可能赢得胜利。在战争的决策中需要的是清醒的理智，任何迷信的观念都会立即招致覆灭的命运。《孙子兵法·用间》篇指出，不能靠鬼神天意来谋划战争，“明君贤将，所以动而胜人，成功出于众者，先知也。先知者，不可取于鬼神，不可象于事，不可验于度，必取于人，知敌之情者也。”

这些零零碎碎表现出来的天道自然思想，到了老子、孔子、墨子手里就成为思想研究的重要对象，构成了比较完整的，与天命相对的天道思想。这种道论思想包含了三层意思。第一，对万物的起源和变化，排除了超自然力量的解释，坚持自然之道，强调天、自然现象有其固有规律。第二，从个人的心理情感的理性调节，达到个人和社会的均衡协调。强调了人事努力，将复杂奥妙的天“存而不论”，从而将天和天，自然现象和社会现象分离，割断了臆测的，虚幻的，神秘的天人感应联系。第三，以力非命，以智非命。强调人的实践经验认识自然现象的可能性，相信人的理性能把握客观事物的规律，在人和自然关系上把握主动权。

老子提出了以“无”为本，以反为动的天道论，从世界本源和万物变化动力这两方面和神创论划清了界限。用自然之道的“无”“有”“无”的宇宙发生观否定了天命论。老子直截了当地提出自然万物的本源是“无”，大千世界生于“无”。“无”作为一种存在状态，是无状、无物、无形、无间的静、朴。“无”极、一。“道之为物，惟恍惟惚”——“是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍”，——“无有入无间”，——“大象无形”。——“无”是一种绝对均匀，内部无任何差别的混沌境界，是实有而非空，本无而不空。从表面形式看，老子的思想从根本上反对事物的变化，反对社会的进步。老子认为绝对均匀的无是最理想的境界。大千世界，芸芸众生最终都“归根曰静，静曰复命”，但在老子思想的深层却隐含了一种根本否定神创天命的思想力量。这成为中国古代思想非宗教的，冷静的，理性思维传统的一个源泉。

孔子对天、天命持一种理性态度。虽然在《论语》中孔子言“天”有12次，说“命”有5次，讲“天命”有3次，但孔子讲的天和天命，其迷信色彩已大为减弱，只是在形式上勉强地维持着。这点从墨子对孔子的批评也得到了反映，“执无鬼而学祭礼，是犹无客而学客礼也，是犹无鱼而为鱼罟也。”——孔子更多是将天和人事隔离，从人的自身修养和积极努力方面去理解、认识人事活动和社会变迁。孔子坚持“不怨天，不尤人，下学而上达”的理性态度，所以世人称其“知其不可而为之”。——孔子对天和天命采取的基本态度是敬而远之，“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣”，——“子不语怪、力、乱、神”，——“未能事人，焉能事鬼”，“未知生，焉知死”。——孔子更注重客观现实，注重现实社会具体政治、伦理问题的研究和解决。对当时认识水平所不能了解的自然现象，对被人用来作为鬼神天命的荒诞之论，孔子表示冷漠。对天道自然孔子一方面持肯定态度，“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”——另一方面，因天道奥妙无穷，难以清晰他说明其中道理，所以具体论说天道的时候，往往采取比较客观、理智、存而不论的态度。“于其所不知，盖阙如也”，——“夫子之言性与大道，不可得而闻也”。——对祭祀，孔子更注重它内在的精神力量，而不是祭礼的外在形式和鬼神内容。“祭如在，祭神如神在”。——孔子甚至反对通过执守祭礼去祈求鬼神福佑的迷信内容。《左传·哀公六年》记载，楚昭王病重，拒绝祭神，孔子赞

美他“知大道”，“子疾病，子路请祷。子曰：‘有诸？’子路对曰：‘有之，诂曰：祷写于上下神祇。’子曰：‘丘之祷久矣’。”

孔子对西周天命论的否定，主要是从强调人的心理情感的合理调节，取得心态的均衡，把天命化成人的自觉行动，使之在日常生活中将个人的内在欲求和社会秩序的建立统一起来。这种强调内在修养和外在言行规范的统一，所谓“克己复礼，天下归仁”，摒除了追求超自然力量的狂热，淡漠了对鬼神天命的膜拜和祈求，促使人在现实的此岸世界，通过人事努力去追求理想人生，理想社会。因此，孔子重视、强调学习和教育的作用，认为这是达到个体人格完善的基本手段。

墨子明确提出强力非命。有命者，则必否定人事努力的积极意义；强力者，则必否定命的存在。墨子强力非命的思想有三层意思；第一，通过历史事实和生活、生产实践否定命的存在，“自古以及今，生命以来者，亦尝见有命之物，闻命之声者乎？则未尝有也。”“在于桀纣，则天下乱；在于汤武，则天下治，岂可谓有命哉！”第二，从物质生产的实践说明相信天命无益，反而有害于人的生产活动。因为，对有命之说，“群吏信之，则怠于分职；庶人信之，则怠于从事。吏不治则乱，农事缓则贫，贫且乱倍政之本。”第三，认为有命之说是一种无根据的盲目，是非理性的愚昧，没有任何必然的因果联系，普遍存在的因果联系是理解客观事物存在、变化的一种基本观念。对因果联系的认识，只有通过强力的实践才能得到，“夫岂可以为命战？故以为其力也”。

诸子思潮与西周官学的文化冲突首先就表现在对天命的认识上。天是主宰人和社会命运的非理性的盲目力量还是自然之天？对天人关系的认识，人是作为天意的奴隶，还是天人相分，人具有相对独立的思想、情感、心理和行为？以老子、孔子、墨子为起端的诸子思潮，从自然观上否定了天的超自然的神性，强调了万物起源和变化的自然性；从社会心理和个人心态的均衡，否定了天意的干扰，强调了情感的理性调节，个体的自我控制和事在人为的主动精神；从认识论的角度，否定了六合之外神格的存在，否定了天命的支配，强调了事物的可观察性和可认识性，强调了实践第一，强力非命的奋斗精神。这样，从根本的思想观念，日常的身心调节，具体的人生态度这三个方面排除了天命，这是人的思想独立性的支点。只有突破了天命的束缚，社会各阶层才有可能在思想和行动上得到解放和独立，才有可能在本阶层利益的支配下，自觉、积极地投入政治、思想斗争中，这正是以后诸子百家争鸣的基本前提。

（二）神德和人性

《庄子·天下》篇说周人“以天为宗，以德为本”。德和天是周革殷命后在意识形态建设中的两个中心观念。“德”字虽在殷商卜辞中多见，但只表示一种走、视之意的行为，并不涉及人的自然属性和内在心态。据郭沫若在《殷契粹编 864》中考证，“德”字的甲骨文从“彳”，从“直”，无“心”符。高景成在《谈文字源流浅说》一文中，认为商代无“心”字，到了周代金文中“德”字绝大多数都有心符。从文字学的角度分析，德字由殷商时代的形声字发展到姬周的会意字，“心”符的增加，使德字由表示外在性行为转为表示内在伦理道德的规范。殷周文比变革后，德成为姬周一个主要观

念，和天命并重，是西周官学的一个重要构成部分，这点大多数著者的意见都是相近的。但是，对于“德”的具体内涵的理解并不一致。张光直在《中国青铜器时代》一书中认为，周初的“德”是结合天意和人事，取代了殷商作为主宰神的“帝”。__侯外庐、赵纪彬、杜国庠在《中国思想通史》一书中认为，德是一种伦理观念，德孝相配，德是天命在伦理上的延伸。__李泽厚认为，“德”是一套行为，和氏族制度的祭祀礼仪、社会规范、秩序、要求、习惯等非成文法密切相关。__

“以德配天”是德和天关系的一面，“王其德之用，祈天永命”，__“肆王惟德用，……用择先王受命。”__周初统治者鉴于殷亡，确有忧患，要求自己的行为合乎“恭”、“昭”、“穆”、“懿”、“孝”，以求天佑神福。德含有一种行为、礼仪、伦理、规范的意思。“敬德尊天”是德和天关系的另一面，德具有与天相对的独立性，“天不可信，我道惟文王德延”，__“文王之德之纯”。__这个德也只是统治者才具有，德是统治者权力意志的一种品质表现，这种权力是通过君主所特有的行为道德规范来表现的。比起殷“帝”来说，“德”显示了一种文质彬彬的色彩，威慑恫吓的野蛮让位于诚惶诚恐的礼仪文明。德作为行为和道德规范是统治者所特有的一种品质，并不涉及到社会普遍的伦常关系和行为规范。德是君主和天相联，与百官、百姓相别的一种标志。所谓“周德虽衰”的说法正是只对统治者而言。

周初的“德”具有两重性。一方面“德”是周“天”和殷“帝”区别的基本特征，是周革殷命，从殷“帝”发展到周“天”的一个重要内容，德已具体表现在现实的人——君主身上。原来主宰一切的殷“帝”是一种盲目的，野蛮的统治力量，没有任何理性可言。那末，姬周将大国的主宰拉到人间，用德来表明天命所在，德是王权神授的一种象征。同时，德又体现为人的行为规范、道德修养和人格力量，这一切又是可以在各种人事活动中被观察和评价。这样，王权神授的天子也会受到人间规范一定程度的约束，因为德存于礼，各种礼乐制度毕竟有具体的规定性。周公制礼作乐的历史功绩正在于存德于礼，通过日常的祭祀、舆服、衣食住行等各种制度，从外在形式上强调了王“德”的神圣性和不可侵犯性。德这个范畴使君主具有天人两种属性，一方面使君主具有至高无上，与天相齐的神圣性，敬德与尊天同举；另一方面又使君主具有衣食住行各种行为规范的凡人性，敬德和保民相联。“人无于水监，当于民监”，__天命降于王，王权神授，这是一面；天命、天意的实现依赖于王德如何，王德如何评价，则在于民监，这是另一面。德范畴这种两重性长期影响着中国封建社会皇帝的政治统治思想，中国封建社会的政治统治思想始终包含着王权神授和民是国本这两个基本方面。只不过这两个基本方面的比例，随着历史条件的限制，在不同的历史时期有所差异。

周“德”联系了天、君主、民三者，使至上神天帝的神秘性，普遍的主宰性外化为强制的规范、习惯和义务，这点是西周天命神学比殷商宗教更具有理性，更为世俗化的基本原因。姬周的“德”是统治者——君主——天子所固有和特有的，并不具有人的普遍性。其次，这种“德”是天命赋于君主，不能通过后天学习和教育所得。第三，这个“德”不涉及人的自然属性——食和性，也不关心由人的自然属性而必然形成的道德伦常和心理情感。因而，姬周的“德”是神德而不是人德，天及天命的一种表现形式。

姬周以天和德为中心观念的意识形态，虽然已不能象殷商那样表现的野蛮、强横，而在形式上具有怀柔恭谨的特征，但是，如何提高自身权力的威

慑恫吓力量和王权神授的神秘性，这个问题对姬周来说更是一个迫切的时代任务。所以，文王受命以各种形式记载于金文、诗经、书经之中，反复强调天命的必然性和至上性，一再训戒，成为一种压倒一切的强制性的舆论。“文天受天有（佑）大命”，“有命自天，命此文王”，“天乃大命文王，殪戎殷，诞受厥命”。这种强制性的天命，由于政治力量的不均衡，不能再采取野蛮的形式，姬周将德改造为天降于王的神德。这种神德具有一定的规范性，并可以民为监进行观察和评价，但王命神授是根本的。神德披上凡人的行为品格等外衣，只不过是一种形式上的需要。

周德是神德，这点也可以从春秋以来周王室衰落，社会思想对周德的态度以及老子、孔子、墨子等对周礼的损益、否定、批判可以得到反证。这股思潮都或多或少地看到人追求物欲的自然合理性。《左传·襄公二十八年》曾明确指出：“富，人之所欲也”。《左传·哀公二年》记载，晋国的赵简子在前线誓师，用物质重奖鼓励将士立军功：“克敌者，上大夫受县，下大夫受郡，士田十万，庶人工商遂，人臣隶圉免。”

从人的自然属性出发，研究人际关系和安排社会秩序成为春秋以来社会思潮的基本趋向，“凡有血气，皆有争心，故利不可强，思义为愈。”揭露、痛斥贵族腐朽奢侈的生活是以底层平民的痛苦生活为比较参照系的，“旻天疾威，天笃降丧。阍殄我饥馑，民卒流亡，我居圉卒荒。”孔子指责“苛政猛于虎”，墨子批评那些乱国家，危社稷，害百姓的王公大人，老子揭露“圣人不能，以百姓为刍狗”，诸子思潮对当时现实社会的批判，其基点还是对平民百姓痛苦生活的关切和忧患，这是春秋战国之际兴起的民本思潮的主要内容和出发点。

针对神德是君主的专有性和规范的强制性，以老子、孔子、墨子为起端的诸子思潮提出的人性说主要是强调了三点。第一，强调人的自然属性的存在。第二，强调了至善成仁平等性的人道原则。第三，强调人性的社会属性，强调了社会各阶层在追求物欲合理性的同时，必须有一种理性的克制。仁、礼范畴虽然有其明显的阶级内容，但在自我约束，自我反省，自我节制的要求方面在一定程度上显示了某种平等性。也就是说，社会上的任何人，上至君王下到黎民，在追求自身物欲满足时都应该自觉意识到合理性的规定或范围。

孔子对人类本性问题的思索，提出了两个基本命题：其一，人是“性相近也，习相远也。”也就是对人之初来说，不管是性本善，还是性本恶，都是一样平等，没有差异。其二，“富与贵，是人之所欲也……贫与贱，是人之所恶也”。疾贫求富是人之通性，物质欲望的共同性，说明人是自然平等的，“己所不欲，勿使于人”。后儒提出的“食色性也”，“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”等等命题都发展了孔子基于人类自然本性的人道主义。儒学久而不衰的一个重要原因，就是儒学注意到人类自然本性的共同性，始终关心人的物质欲望的合理性。在这基础上构筑的理论具有一种沟通人的心理情感的博爱色彩。虽然孔子基于物欲的自然人性最终泯灭在礼的束缚、限制之中，但肯定物欲的存在和共同性毕竟是人性的发现，是对神德的一种否定。

老子强调常无欲，认为“见素抱朴，少私寡欲”的婴儿赤子之心是人的自然本性。真如“无”作为万物的本源是一种绝对均匀，内部无差别的物质存在状态，人的自然本性就应是一种无知无欲，无争无为的混沌状态，人

性自然本善。至于人的自私心，占有心，掠夺性都是人自然本性的异化，是违背自然之道的。“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。”老子将无知，无欲、无争、无为的自然本性看成是人性的最高理想境界，所以“圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨，常使民无知无欲。”老子这种人心本善论强调了人性的自然平等，否认了天命神德安排的等级差别。这样，明哲保身，独善自身既是一种处世的道德原则，又是一种回归自然的途径。人性和天地一样都是绝对均匀的自然，“人法地，地法天，天法道，道法自然。”

墨子多次强调自然人性存在的合理性，指出衣、食是“人之生利”，求福恶祸，欲生憎死是人之天性，男女之交是自然之欲。墨子的兼爱、尚贤所体现的平等观正是基于他的自然人性论。

人的自然本性的发现是直接针对神德的；指出人的自然属性向社会属性的异化，而且可以通过省悟，反思，教育，学习的途径得到回归，强调至善成仁的平等性同样是针对神德的。老子是以“绝圣弃智”的无为和静观玄览的直悟达到自然人性的复归，上德不德，同样上仁不仁。墨子则提出“使天下兼相爱，爱人若爱其身”，这样，才能消除不孝，不慈，盗贼，攻战之类的人性异化的罪恶。在“为吾友之身，若为吾身，为吾友之亲，若为吾亲”的人道原则的指导下，“以兼相爱交相利之法易之”，则“天下祸篡怨恨可使毋起者”，人类的自然本性也可得到恢复，“兼即仁矣，义矣”。

（三）群体与个体

周革殷命之后，西周封建社会建立了相当森严的等级制度，这种等级制度包括两方面的内容，一是家庭宗法等级，二是封建政治等级。两者相互配合，构成一个在日常世俗生活和政治生活中严密的社会等级群体。

周公制礼是从内容到形式将封建等级和宗法等级统一起来，并构成了一套完整的理论和道德行为规范。孔子说：“周因于殷礼所损益，可知也”。在等级制度方面，“周道尊尊”包括了“殷道亲亲”的内容。商代王位继承不仅传子，而且也传弟，它是以家庭血缘关系为主要内容。周道尊尊，确立了立子立嫡之制，虽然它也是以血缘关系为基础，但更明显地是突出了阶级关系。周道“立嫡以长不以贤，立子以贵不以长”，“周道尊尊”是以阶级等级关系逐步改造了血缘等级关系。周代的嫡长子继承制具有普遍的社会意义的。王国维在《观堂集林·殷周制度论》中曾指出：“周人嫡庶之制本为天子诸侯继统法而设，复以此制通之大夫以下，则不为君统而为宗统，于是宗法生焉”。“周道尊尊”要求血亲关系服从政治关系，对于天子的嫡庶兄弟及长辈不管其处在什么家庭地位，在政治关系上都是臣属。所以《礼记·大传》说：“君有合族之道，族人不得以其戚戚君位也”。对诸侯亦如此，《谷梁传·隐公七年》说：“诸侯之尊，弟兄不得以属通”。由此可知，宗法族权一方面被利用来维护君权，用以血缘为基础的宗法等级维护封建政治等级秩序；另一方面宗法族权必须服从君权，不得以族权来干预、侵犯封建等级秩序。《左传·定公四年》有段记载很具体地说明了宗法等级和政治等级间的这种关系：“分鲁公以……殷民六族，条氏、徐氏、萧氏、索氏、长勺氏、尾勺氏，使师其宗氏，辑其分族，将其类丑，以法则周公，用即命于周。是使之职事于鲁，以昭周公之明德。”周王朝对殷族遗民仍让其保持

原有的宗族组织，但是将其作为自己政治统治的基础，服从周王朝的统治。

《礼记·曲礼上》说：“礼不下庶人，刑不上大夫”，这句话明确揭示了周公制礼是以阶级关系，即政治等级秩序为中心内容的，这也就是“礼之所尊，尊其义也。失其义，陈其数，祝史之事也。故其数可陈也，其义难知也。知其义而敬守之，天子之所以治天下也”。义之所在就是尊其所尊，反映了社会的政治关系，如《左传·昭公七年》所说：“天子经略，诸侯正封，古之制也。……天有十日，人有十等。下所以事上，上所以其神也。故王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皂，皂臣舆，舆臣隶，隶臣僚，僚臣仆，仆臣台”。“亲亲为大”，就是血缘为亲，反映了社会的血亲关系。这种政治等级关系和宗法等级关系，及两者的统一，通过天命思想，逐渐渗透到册命、官制、舆服制度等各方面，从外在形式上加以强化和标志。

例如周朝，在祭把内容和形式上，在各种用具的使用方面都有严格的等级限制。《国语·楚语》说：“天子遍祀群神品物，诸侯祀天地，三辰及其土之山川，卿、大夫祀其礼，士、庶不过其祖。”《周礼·冬官·考工记》记载：“为天子之弓，合九而成规；为诸侯之弓，合七而成规；大夫之弓，合五而成规；士之弓，合三而成规。”《荀子·大略》也肯定了弓矢之用的等级之分：“天子雕弓，诸侯彤弓，大夫墨弓，礼也”。这些都是政治等级秩序的一个标志。

在宗法血缘等级方面亦如此。《礼记·丧服小记》关于丧服的等级规定：“亲亲以三为五，以五为九，上杀、下杀，旁杀而亲毕矣”，是说丧服是随着血缘关系的远近而有重轻之分。“上杀”、“下杀”都是对直系亲属而言。“上杀”是说父最亲，丧服应最重，径上追溯，亲属关系渐疏，丧服亦渐轻。“下杀”是说子最亲，径下按序，亲属关系渐远，丧服亦减轻。“旁杀”是对旁系亲属而言，兄弟最亲，丧服应最重，其他如从兄弟、族兄弟之类，血缘关系递疏，丧服亦递轻，出了五服，则亲尽。上、下、旁本身亦是一个宗法等级秩序。

周礼号称“经礼三百，曲礼三千”，礼仪相当繁复。例如，西周册命舆服赐物约有十类。祭酒及圭瓚、冕服及服饰、车及车饰、马及马饰、旌旗、兵器、土田、臣民、取徽、其他。这些赐物按舆服等级不同，各类之中自有数量，质地、形制、颜色、纹绘等细节的不同，各类之间又有组合之不同。各种人为规定的等级形式，大到祭礼，小到车马服饰，衣食住行，婚丧之礼等，在日常世俗生活的各个方面和各个环节将政治等级和宗法等级秩序强固了。“夫礼者，所以章疑别微以为民坊者也。故贵贱有等，衣服有别，朝廷有位，则民有所让。”“君有君之威仪，其臣畏而爱之，则而象之，故能有其国家，令闻长世。臣有臣之威仪，其下畏而爱之，故能守其官职，保族宜家。顺是以下皆如是，是以上下能相固也。”

在这种政治和宗法相结合的等级制中，个人的思想言行，从内心世界到外在处世，从家庭生活到社会生活完全被束缚，个人任何的独立追求，主体意识都被认为是僭越非礼。这种等级群体社会犹如一潭死水，缺乏生命力、创造力和个体的自我表现。各个社会阶层在繁复礼仪的束缚下按照固定的轨道生活，按照刻板的形式说话，交际处世，思想中只有等级礼仪的印记，而没有想象与追求。个体完全被泯灭在严格的等级群体之中。

东周以来，周王朝政治的衰落，使原来的等级群体失去了权力支点，物质生产方式的变化为个体的独立和个体意识的觉醒提供了物质基础。政局的

动荡，战争的纷乱为个体的活跃，等级群体的解体提供了机会。个体主体意识的崛起，群体等级秩序的瓦解主要表现在三个方面：僭越非礼成为较为普遍的社会现象；人格平等的要求不仅表现在社会地位和物质财富的追求上，而且更表现在思想的独立和精神的追求上；对偶像的怀疑、抨击，对理想社会的追求，对现实社会的批判，三者结合成为社会思潮的一股主流，表现在古今、礼法之争越演越烈。

礼崩乐毁表征着政治统治结构的破坏，社会伦常秩序的混乱，“世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之”。僭越非礼现象大量涌现，“诸侯刻桷丹楹，大夫山节藻梲，八佾舞于庭，雍彻于堂”。原来的等级群体的言行规范已日益失去其束缚作用，“事君尽礼，人以为谄也。”臣以礼事君竟被以为是阿谀谄媚，可见一斑了。“圣王不作，诸侯放恣，处士横议，杨朱、墨翟之言盈天下”。个体的独立性就是人的自然平等对等级群体的一种否定。所以，“官无常贵，而民无终贱，有能则举之，无能则下之”，就是一种必然的要求和现象。孔子针对这种“礼崩乐毁”等级秩序解体的社会状况，提出正名分以反对僭越，其中心内容是克己复礼。孔子一生竭力提倡并努力实践的克己复礼的主张从反面也昭示了春秋以来个体的独立性，人格平等的要求，确已生机勃勃，成为一股很大的力量。

在个体独立性日增，等级群体观念日衰的变化过程中，处士横议是这巨变的一个突出标志。对于士来说，思想解放确已达到空前的高度，他们不仅肆无忌惮地抨击各种他们各自认为的不合理的社会秩序。对现实社会的揭露和批判，是他们原先对周公制礼偶像崇拜的怀疑和摈弃，而且还长途跋涉，周游列国，游说君主，对各国的政令法规横加评议，并聚徒授学传播各自的政治主张，诸子私学表现出明显的独立性。

士的思想独立性最突出地表现在“士志于道”。他们对自己理想的执着追求，不怕权势，“杀身成仁”成为理想人格的最高境界。《左传·襄公二十五年》记载，齐庄公六年（公元前548年）大夫崔杼杀庄公，太史书曰：“崔杼弑其君”，为此被崔杼所杀。太史的弟弟继之如实记载，又被崔杼杀掉，后其弟又坚持如此实书，方为崔杼赦免。南史听到太史尽被崔杼所杀害，执简前往，准备冒死继书，在途中得知史官已如实记书，才半途返回。这种直笔而书的史学精神正是理想人格的一种实现。士本身也以志于道而自重、自爱。同时，又以自重、自爱来维持他们所志于道的崇高性。

士志于道，这种理想主义的精神不只是一种理论的宣传，而更是一种身体力行的履践，“政者，口言之，身必行之”。他们为了实现自己追求的理想，可以经受各种肉体 and 精神的磨炼，百折不挠。墨者日夜不休，以自苦为极，“摩顶放踵利天下”。任重而道远正是士的历史使命，以天下为己任正是士的社会责任。他们在动荡不安的社会中，以身作则，弘毅扬道，以社会的导师和贤哲自任，力图“以其道易天下”，不避艰险，甚至“知其不可为而为之”，直至以身殉道。士志于道不仅表现在他们以道自任，以身殉义，而且更表现在他们忧国忧民，超越个人生存与利益，对社会强烈的责任感和深沉的忧患意识。所以，孔子说：“君子谋道不谋食”，“君子忧道不忧贫”，：“士而怀居，不足以为士矣”，“邦无道，富且贵焉，耻也”。以君子自居的士，他们持道不屈，不以屈道而求仕求禄。墨子主张，道不行不受其赏，义不听不处其朝，墨子曾因越王不用其道而拒越王封地。墨子不以谋取物质利益作为入仕的目的，在生活仅以量腹而食，度身而衣

为满足，墨子曾对弟子高石子倍禄而乡义大为赞赏。孔子也表示，“道不行，乘桴浮於海”。道家的明哲养生，实质上是持道不屈的另一种表现。他们表面上的脱离尘世的思想正是要求个人身心的绝对自由，面对无限的时空、领悟人生的永恒的真谛，正是在这对自然人性美的追求中，表现了对世俗社会物役礼规的愤怒与抗议，表明了他们对理想之道的执着精神。

士志于道所体现的，以天下为己任的历史责任感是独立个体的自觉的，义不容辞的义务和至高无上的理想。士阶层的责任感和忧患意识又是以个体人格的自我完善为基础，“为仁由己”，“当仁不让于师”。人格的自我完善使个体的独立性真正得以发扬，“修身齐家治国平天下”正表明了个体对于社会群体的独立性。诸子所崇之道虽各有别，但志于道，持道不屈的精神是一致的。这点正是他们能与政治权威，世俗习惯相抗衡而独立的精神支柱。道的尊严，士的尊严也正表征了个体人格独立性的力量和尊严。

士志于道的精神也体现在他们对自己学说的绝对自信。孔子自称，“如有用我者，吾其为东周乎”。墨子宣称，“吾言足用矣，舍吾言革思者，是犹舍获而攬粟也。以其言非吾言者，是犹以卵投石也，尽天下之卵，其石犹是也，不可毁也。”这种绝对自信的精神状态正表征了强烈的个体独立性。在这种自信性中没有一点人身依附意识的痕迹，洋溢着思想自由和个体追求的气息。这种自信性鼓舞着他们一往直前，义无反顾地为自己所信仰的主义而坚持不懈地努力奋斗，从而构成了他们所追求，所欲完善的理想人格的一个有机成份。理想人格从某种意义上是个体人格独立性成熟的一种标志。

（四）迷信与理性

在个人与社会，人与自然之间相互作用的过程中，面对变幻无常的大千世界，如何认识无穷无尽的社会现象和自然现象，如何探究它们之间的联系及其背后的原因，如何将这些认识用一定的形式表达出来，这些问题不仅表征了人的认识水平，更重要的是表征了人的认识发展的基本倾向。是相信万物有灵论，相信超自然神秘力量的主宰作用，相信宗教巫术认识的万能，还是相信人的感觉的能力，相信人的理性思维认识世界的可能，相信大千世界的规律性，否定或漠视超自然力量的存在，这种认识和思维方式的分歧和矛盾在人类的童年时代（即古代社会）是文化冲突的重要内容，它表明了人的思维由迷信向理性发展的一个飞跃。

殷周之际文化变革的一个重要标志是《周易》。周王朝统治者是自觉地将《周易》作为一种文化更替的基本工具的。《周易》所构成的思维方式，认识发展的趋向是周文化的一个基本象征。“昔西伯拘羑里，演《周易》”，《左传·昭公二年》记载，韩宣子使子鲁，“观书于太史氏，见《易》象与鲁《春秋》，曰：‘周礼尽在鲁矣’”。

“三王不同龟，四夷各异卜”，殷商盛行龟卜，“殷人尊神，率民以事神”。所以，殷人无事不卜，大至征伐，小至起居，龟甲作为卜具，沟通了天意和人事。龟兆作为天意的象征具有很大的偶然性和盲目性，因为龟甲裂纹的变化具有人为因素（如刀钻、火烤）的影响，不可能呈现形式上的整齐性和规律性。作为象征意义，主观任意的成份极大，但对龟兆的主观解释的背后却是对超自然神秘力量的畏惧和膜拜。在根据龟兆决断吉凶的过程中，人的感觉能力只服从任意、盲目的力量，相信人的实践和认识能力的理

性力量完全泯灭在对神的无所不在，任意主宰的恐惧之中。

周人虽龟卜、筮占并用，但筮占居主要地位，筮占是用蓍草的排列组合构成了一个固定的，有一定程序和规律的系统，用整齐有序的形式表达了固定的含义。《周礼·春官·宗伯》说：“太卜掌三兆之法：一曰五兆，二曰瓦兆，三曰原兆。其经兆之体皆百有二十，其颂皆千有二百。掌三易之法：一曰连山，二曰归藏，三曰周易。其经卦皆八，其别皆六十有四。”这段记载说明了两点，一是龟卜到了周人手里已经整理出三套包括一百二十个“经兆之体”的符号，使殷商任意性极大的龟兆得到了整理，使其有一定的类别可寻。二是筮占三法都是由“—”、“--”两爻构成了8个经卦，再由两个经卦上下重叠又构成了64个别卦。这64个别卦实质上也是“—”“--”两爻在“初”“二”、“三”、“四”、“五”，“上”6个位置上按序组合变化而成。这样，原来复杂的龟兆就被筮占的64个有序变化的卦象所代替。

《周易·系辞下》对六爻的位置在占凶吉时的功能作过说明：“其初难知，其上易知”，“二多誉、四多惧”，“三多凶，五多功”。并且，别卦也是“—”“--”两爻在6个位置有规则的排列，从而使卦象具有一种解释和预示的作用。但是，对卦象的解释却可有很大的任意性和主观附会。大千世界的无穷变化都要在固定的64卦的框架得到联系和解释，这也必然使卦画、卦辞、爻辞具有多义性，不确定性和模糊性。这点与卦画的规则使筮占具有的可重复性、可比性的特点产生了根本的矛盾，筮占的规律和秩序是由卦画变化的规则所决定的，即事物的变化和卦象的变化相关联，条件的变动与爻的变化相关联。因此，用僵化的卦画构架来说明宇宙万事万物就必然具有神秘的附会，牵强类比的巫术思维的特征。由于占筮是由三爻定一卦，二经卦重叠成别卦的方法来预测和解释现象。所以，以多次的占筮和组合得到的卦画比一次定凶吉的龟卜具有更大的可信度，再加上形式上的严整性，筮占比龟卜更适合人的心理状态。反复多次的认识比一次性认识更具有确定性，从这点看，虽然龟卜和筮占都是一种巫术，但从思维发展的角度比较，《周易》的64卦毕竟比殷人的龟兆进步了。它已体现了归纳、分类的特点，企图用简洁严整的形式来表达对复杂现象，具备向哲学理性思维飞跃的因素。

如果说《周易》用爻卦有序的变化将天意和人事变化联系起来，那末《洪范》的五行说将殷人由龟卜导致的五行思想作了一次系统的整理。以天生的五物——水、火、木、金、土作为类比基础，将天（岁、月、日、星辰、历数）、自然现象（雨、暘、寒、燠、风）、人事（貌、言、视、听、思）构成了一个固定的联系框架，用直观类比的方法来解释或预测各种情况。水、火、木、金、土五物和爻卦一样，是作为象征意义的，只不过更倾向于说明天意按照一定的格局创造万事万物。万事万物的存在及变化都可通过五行的类比推衍出来。—

《洪范》中有一段周人卜、筮并用的记载，“稽疑：择建立卜筮人，乃命卜筮人，乃命卜筮，曰雨，曰霁，曰蒙，曰驿，曰克，曰贞，曰悔。凡士，卜五，占用二，衍忒。立时人作卜筮，三人占，则从二人之言。”龟卜为五，筮占为二。象征的意义，卜是用五种形式（五行相匹配），占是用二种形式（内、外卦的交错关系）来实现的，并且在用卜筮稽疑时，多次筮占，从多数。这段记载说明周人对卜、筮的态度有种心理上的变化。一是为了稽疑，并不是事无巨细都求天意，这点和周人敬德保民的尽人事思想相一致。二是多次卜筮，卜筮并用，这说明对通过卜筮求天意的方式有一种不确定感和不

信任感。三是对卜筮的偶然性存有疑虑，所以多次卜筮，并从多数，且龟兆被限于五种，筮兆被限于二种，限制了卜筮的任意性。

平王东迁，周王室衰败，作为周文化的构架和象征的《周易》和《洪范》的五行渐渐失去其宗教巫术的色彩，筮兆、龟兆渐渐不再作为占卜的征兆预示天、神的意旨，而是假借了爻卦、五行的形式，对各种社会现象、自然现象，根据自己的经验和认识，进行理论上的分析，并作出自己的解释。例如，《左传·襄公二十八年》记载，郑大夫游吉直接引用《复卦》上六爻辞批评楚王：“楚子将死矣！不修其政德，而贪昧于诸侯，以逞其愿，欲久得乎？《周易》有之，在《复》䷗之《颐》䷚曰：‘迷复，凶’。其楚子之谓乎！欲复其愿，而弃其本，复归无所，是谓迷复，能无凶乎！”这里已没有筮占的巫术过程，而是将筮辞的含义作了进一步的发展，变成一种具有较为普遍意义的政治原则。《左传·昭公三十二年》记载史墨直接引用《大壮》的卦象来解释春秋以来君臣移位的社会现象：“社稷无常奉，君臣无常位，自古以然。……在《易》卦，雷乘《乾》曰《大壮》䷗，天之大道也”。《大壮》的卦象成了阐述对社会变化普遍规律一种认识的依据，是一种理性态度对迷信筮占术的改造。在这里《周易》的卦象，筮辞已失去原来预示吉凶征兆的迷信意义，而是一种哲学理性的认识。由于适应了当时因西周传统影响而形成的“述而不作”，“托古维新”的社会心态，这种神道设教的方式具有更大的吸引力和说明力，以借用传统的宗教力量推行教化，维持现象的社会秩序，所谓“圣人以神道设教，而天下服矣”。但是，神道设教的方式本身却说明了《周易》的筮占和《洪范》的五行已失去了原来的神圣性，不再使人有一种信赖感，而对它采用了一种实用主义的态度。如《左传·昭公十二年》记载，子服惠伯提出，“且夫《易》不可占验”，对《易》占筮兆的可信度产生了怀疑。又如《左传·僖公四年》记载：“初，晋献公欲以骊姬为夫人，卜之不吉，筮之吉。公曰：‘从筮’。”郑玄在《礼记·曲礼注》中对此评论曰：“卜不吉则又筮，筮不吉则又卜，是读龟策也。”《左传·昭公十三年》记载楚灵王卜，“曰，余尚得天下”，结果“不吉”。楚灵王见龟卜的结果不符合自己的心意，便咒天骂卜，“投龟诟天而呼曰，是区区者而不余畀，余必自取之”。从怀疑到褻渎、诅咒，可见卜筮的权威性已丧失殆尽。

春秋战国之际是乱世，群雄并立，一尊观念淡漠。乱世逼迫统治者、士大夫们现实地看待社会，分析问题，使人们远离神教信仰。另一方面，朝不保夕，祸福旦暮的动荡乱世使人们在信仰上缺乏专一性。不仅占卜的方式缺乏一种虔诚的态度，而且祈求的对象也杂乱不一。天、帝、各种类型的神灵、先祖等等都可成为祈求膜拜的对象，没有真正的一神教。这种对神灵信仰的不确定性反映了当时社会理性意识的觉醒，人们的思想开始从盲从、迷信向独立、怀疑的方向发展。

到了以老子、孔子、墨子为代表的诸子私学思潮兴起的时候，理性的态度已是认识倾向的主导。诸子私学在认识活动中开始重经验、重理性，神道设教已不是主流。他们排除了超自然力量的存在或对人事的干涉，对一些一时不能解释清楚的现象往往采取疑者付阙的态度。他们更注重原则上是可观察到的现象和物体，将那些不具有客观实在性的，不能和其他物体发生相互作用，也不能传递任何信息的各种臆想客体排除在人的认识、分析、研究的领域之外。他们不再在筮兆，卜兆中寻找自己理论和思想的依据，而是在经

验事实的基础上进行理性分析。从龟卜— 筮占— 神道设教— 经验主义、理性分析，这样一个思维发展过程正表征了理性和迷信冲突的过程。

老子不谈卜、筮。他用“道”、“阴阳”、“无”等一系列范畴排除了六合之外的神格的存在，认为自然、社会都按照对立面相互转化的规律发展，否定了超自然力量的存在和支配。在老子以“无”为本的道论中，已没有神鬼存在的土壤。既然宇宙的本原是一种无差别的，绝对均匀的存在状态，那么大千世界的产生、变化和发展只能在物质世界的本身寻找动力原因。“反者道之动”的论断揭示了事物变化的基本动力正在于物质内部的对立面，而不在于神灵的主宰作用。

孔子学、用《周易》和《洪范》，已剔除其筮卜的迷信成份，而是从哲学思维的角度，用分析说理的方法看待在爻卦变化的形式中所能表现的存在、变化的一般规律。《论语》中没有五行踪影，对《周易》，传说“孔子……晚而好《易》，读之，韦编三绝，而为之传”。《论语》也记载了孔子曾学《易》及孔子对《易》的评价和态度。孔子对《周易》是用了很大功夫进行研究，并对《周易》原来的筮占因素进行了哲学改造。孔子认识到《易》的价值，认为这种爻卦变化有序的形式结构能够被用来表达对事物一般规律的认识，能够成为一种理论学说体系的构架。孔子说：“五十以学《易》，可以无大过矣。”这里孔子所说的无大过，似包含了对一般规律的认识，即所谓知天命和自己学说成熟这两层含义。孔子学《易》的一个基本方法就是“不占而已矣”，即应摒弃《周易》原有的筮占方式而着重于假借爻卦的形式结构，从义理上引伸发挥，以此构成一套形式和内容相适应的理论体系。孔子对《周易》的态度和改造对后儒有明显的影响。在中国思想史和文化史占有极为重要地位的《易传》虽不一定出自孔子之手，但《易传》利用、改造《周易》的爻卦形式框架，以阴阳八卦为中介，联系了天道和人事，用天象征人事，用自然现象的普遍性来论证儒家对社会人事一般规律的认识的正确性，这些方面都是和孔子一脉相承的。《易传》和孔子都注重由君臣、父子、夫妇为基干构成的社会秩序，只不过《易传》进一步用“一阴一阳之谓道”，将这种社会秩序概括为天经地义的普遍规律。

墨子不谈筮占龟卜，对五行相胜的形式框架完全否定，“五行毋常胜，说在宜”。墨子在其丰富的实践经验中认识到五行相克的始终循环论不是一种对因果联系的反映和总结。墨子举例说：“火炼金，火多也。金靡炭，金多也。”火、金、木之间在冶炼时的相互关系，完全是由具体条件决定的。实质上，墨子是将五行相克的固定形式看成是一种迷信。

理性态度在墨子思想中主要表现在两点。其一是对经验知识的重视。墨子相信人的感觉在反映客观事物的可靠性，相信人的经验知识的真实性，相信人的实践能力在认识过程中的作用，用经验反对占卜迷信。否定天命的存在是墨子思想的必然结论。其二是取实予名，察类明故的理性分析方法。墨子认为概念的适当与否应与事实相吻合与否为判断依据，按照物质材料、几何形状或属性功能等一定方式对事物进行分类简化是进一步认识事物本质联系的基础，肯定因果联系的客观存在，相信能通过经验知识和理性分析相结合的方式揭示并表达出来。墨子以众人耳目之实为基准的经验论代替了筮占的迷信行为，以察类明故的理性方法代替了天神主宰意旨的存在。

西周官学到诸子私学，从思维方式的发展看，确实是一个从迷信走向理性的过程。理性的觉醒是人对自我认识和评价的提高，标志着在人和自然，

个人和社会的关系中，个人的主体意识和自信性的增强。人更相信自己的感觉和理性思维，不再依赖于冥冥神灵的庇护。这样，在人们的头脑中，自然的图景，社会的图景完全发生了变化。各个社会阶层认识到自己在社会中的位置，按照各自的地位来认识、描述自然和社会，构画自己的理想境界，寄托了各自的追求和希望。以老子、孔子、墨子为起端的诸子百家虽然不少都采用了托古改制的方式，但绝少筮卜的迷信方式。诸子思潮对西周官学的否定，其重要内容之一，正是理性否定了迷信。同样，理性代替迷信也正是以老子、孔子、墨子为起端的诸子思潮汹涌澎湃，席卷社会的一个原因。这是科学与民主代替愚昧与专制的一种古代形式。

第二章 墨子与墨家学派

一、墨子生平和《墨子》全书的结构

在西周官学和诸子私学文化冲突的过程中，墨子和墨家学派是代表社会下层小生产劳动者的利益和思想。如果说，孔子的儒家带有没落贵族士的特征，他们在对西周官学反思的过程中，形成了一套以“仁”、“礼”为核心的理论体系，力图在新的经济关系的基础上建立一种新的上下有序的社会秩序，那末，墨子及其学派则明显带有上升庶民士的特征，他们强烈要求保护新兴的小生产劳动者的物质利益和政治权利。墨子及其许多弟子本身都是手工匠出身，“墨”的原意是使用绳墨之木匠。他们直接参加了生产实践，生活在社会下层，以节俭自苦为乐。在春秋战国之际的社会动荡中，原来严格的社会等级秩序解体，工商食官的局面已不复存在。各种个体手工匠逐渐成为一种独立的社会阶层，贩运商业的发展进一步刺激了个体工业的繁荣。个体手工匠和小农作为小生产者是社会物质生产的主要力量，已成为一股不可忽视的社会力量。他们中的佼佼者通过学—士—仕的途径，登上了政治舞台。墨子和墨家学派正是在这样一个风云际会的社会背景下崛起的，代表小生产者所理想的社会。

（一）墨子生平

墨子的生卒年代和国籍是一个聚讼未决的疑案，连一代史家司马迁，作《史记》广求精审，集采极博，先秦诸子多列言行为传，而于墨子只在《孟子荀卿列传》末附缀24个字：‘盖墨翟宋之大夫，善守御，为节用，或曰并孔子时，或曰在其后。’连生卒年代都不清楚，事迹几不可考。《汉书·艺文志》也只大概地说：“墨子在孔子后”。《后汉书·张衡传注》稍微确切一点：“公输般、墨翟并当子思时出仲尼后。”

孙诒让在《墨子閒诂》中根据《墨子》53篇记载的历史事件为参证，认为，“墨子之后孔子盖信。审核前后约略计之，墨子当与子思并时，而生年尚在其后（子思生于鲁哀公二年，周敬王二十七年即公元前492年），当生於周定王之初年，而卒于安王之季，盖八九十岁。”按公历计，孙诒让认为墨子的生卒年代约是公元前468—387年。

梁启超根据墨子所曾接交之人来推定墨子的生卒年代，认为，“要之墨子之生，最晚不能幼于公输般三十岁（公输般之生，最晚亦当在孔子卒前十年。）墨子之卒，最早不能早於郑繻公被弑之后三年（公元前390年），最晚不能晚于吴起遇难之年（公元前318年）。卒年既大略考定，持以上推其生年，使墨子老寿能如子夏者，则亦可上逮孔子也。”所以，墨子生于周定王初年（元年至十年之间，公元前468至459年），约当孔子卒后十余年（孔子卒於公元前479年）。墨子卒于周安王中叶（十二年到卅年之间，公元前390至382年），约当孟子生前十余年（孟子生于公元前372年）。按公历计，梁启超认为墨子的生卒年代约为公元前463年—385年（前后误差5年）。

钱穆根据墨子与公输般的关系，墨子与孔门弟子年岁的比较，墨子与楚鲁阳的关系及《墨子》中《耕柱》、《贵义》、《鲁问》、《公输》五篇所

记载的墨子言论行事考订了墨子的生卒年代。按公历计，钱穆认识墨子约生于公元前 479 年，约卒于公元前 394 年（生、卒年份至迟不出 10 年）。——

侯外庐等酌定墨子的生卒年代为周敬王三十年（孔子卒前 10 年）——周威烈王二十三年，按公历计为公元前 490——403 年。——

任继愈认为：“墨子的生卒年虽难以确切断定，但是可以考其大略。止楚攻宋应是可信的历史事件，它发生在公元前 445—440 年之间，此时的墨子当在壮年（太老不能长途跋涉，太年轻不能有弟子三百人），再结合其他资料推断，墨子约生于公元前 480 年，约死于公元前 420 年，他孩童之年当是孔子老死之时，其主要活动年代在战国之初，止于韩、赵、魏三家正式分晋和田齐代姜齐之前。”——

根据各家考证和现有史料要精确断定墨子的生卒年代是不可能的，意义也不是很大。各家考证的生卒年代，其误差约为 20 年左右。这些考证和史料也大致勾画了墨子所处的时代和主要活动年代，对深入理解墨子思想及其时代背景是很有必要的。

墨子上逮孔子，下接孟子，墨子思想作为儒学的一个对立面，是在直接和儒家思想斗争中产生和发展的。儒家从孔子经曾子、子思到孟子正是一个发展上升的过程。前期儒墨的对立，表明了孔子开创的“有教无类”的私学的深入发展。不仅西周官学成为社会思潮批判的对象，而且对西周官学采取温和批评态度的孔子儒学，墨子对其也采取了激烈的批判态度。儒、墨两派直接的思想斗争为以后的百家争鸣准备了舞台。义利、古今、礼法、天人、名实等诸子共同关注的时代命题正是由孔墨之争为起端的。

墨子成年和活动的年代大致是在公元前 453 年前后二、三十年。这个历史时期以韩、赵、魏三家灭智伯而分晋地为标志，说明自平王东迁以来，政由方伯的政局继而发展到“礼乐征伐自大夫出”，甚至“陪臣执国命”的局面。“天下恶乎定”，——战争频繁，社会的宗法关系和等级秩序受到冲击和破坏，这为士、庶阶层的活跃提供了条件和机遇，形成了“今万乘方争时，游者主事”的状况，不管国籍，不管出身，不管贫富，有才能者，遇机会一跃而成为将相，这已是一种较为普遍的社会现象。正是在这种社会背景下，作为小生产者的思想代表的墨子及其学派，才能“徒属弥众，弟子弥丰”，——“显荣于天下者众矣，不可胜数”，——成为当时唯一能与儒学相抗衡的显学。

在孔子时代，虽然周室衰微，僭越多见，但“尊周”仍是一面有号召力的旗子，“挟天子以令诸侯”，“尊王攘夷”仍是各诸侯争霸的一种有效的策略。到了墨子时代，兼并战争成了政治斗争的全部内容，耕战成了各国的基本国策。足兵足食，富国强兵的现实需要，生死存亡的危机迫使各国相继变法，实行政治改革。这实质上是社会各阶级相斗争的结果。这种政治变革有利于士庶阶层突破血缘门第的限制而进入仕途政界。这点也正是作为小生产者的思想代表的墨子学派能显赫一时的社会原因。

墨翟是宋人，还是鲁人，亦是一个纷讼未决的问题。孙诒让引了关于记载墨子是宋人的文献有：葛洪的《神仙传》，《文选·长笛赋》，李注引《抱朴子》，《荀子·修身》，杨注和《元和姓纂》。其中《元和姓纂》说：“墨氏，孤竹君之后，本墨台氏，后改为墨氏，战国时宋人。墨翟著书号《墨子》。”——杨向奎认为《元和姓纂》的这种说法很有道理，一直到南北朝时还有姓墨台氏者。《史记·殷本纪》记载殷后有目夷氏，《广韵》“夷”字注，以为

是宋公子目夷后。“目夷”也作“墨夷”，“翟”与“夷”古音可以通假，“墨翟”可能就是“目夷”之别写。

顾颉刚曾比较系统地考证了墨子是宋人。现将顾颉刚的论述转引如下：

我们以为，墨确是他的真姓氏，而且从这姓上可以知道他是公子目夷之后，原是宋国的宗族。按《史记伯夷列传索隐》引应劭说：“（孤竹）盖伯夷之国，君姓墨胎氏，”又《周本纪》《正义》引《括地志》，“孤竹，……殷时诸侯孤竹国也，姓墨胎氏，”是知伯夷姓墨胎。《通志氏族略》引《元和姓纂》说墨氏“孤竹君之后，本墨台氏，后改为墨氏，……战国时宋人墨翟著书号墨子，”则以墨子为孤竹君之后，由墨台（胎）缩短为墨姓的。梁玉绳《汉书古今人表考》说：“考《北周书怡峰传》，云‘本姓默台，避难改焉，’则‘台’即‘怡’字，作‘胎’非也（原注：台有胎音，故误。）”据此，则“台”应读作“怡”，直到南北朝时还有姓墨台的。又考史记殷本纪，殷后有目夷氏。《潜夫论志氏姓篇》以《目夷氏》为微子之后。《广韵》《六脂》“夷”字注云，“宋公子目夷之后，以目夷为氏，”则公子目夷之后为目夷氏。这个目夷氏又作墨夷氏，世本说：“宋襄公子墨夷须为大司马，其后有墨夷皋”（《广韵六脂》及《姓氏急就篇》引。）“宋襄公子”当是“宋襄公兄子”的讹。《通志氏族略》又说：“墨台，宋成公子墨台之后，”此“宋成公”当是“宋桓公”之讹，则“目夷”直作“墨台”，与伯夷姓合。《左传》僖八年载宋太子兹父与公子目夷互相以仁让国，兹父说“目夷长且仁”，目夷说“能以国让，仁孰大焉！”

这颇与伯夷叔齐相互让国的传说相似。论语也说伯夷叔齐“求仁而得仁，又何怨”（述而）。伯夷与目夷让国的事既甚相近，姓又相同，即名也有一半相同，也许即是一个人传说的分化。目夷居长，所以称作伯夷；叔齐当即太子兹父。墨子是伯夷之后，实在就是公子目夷之后。论语正义引春秋少阳篇：“伯夷姓墨，”则墨怡亦可去其下一字而单作墨。这可证墨子的受姓之始。又墨学与宋人思想多合，俞正燮说：

墨者，宋君臣之学也。……记曰，“天子命诸侯教然后为学。”宋王者后，得自立学。又亡国之余，言仁义或失中。管子书立政云，“兼爱之说胜，则士率不战，”立政九败解云，“不能令彼无攻我，彼以教士，我以敲众，彼以良将，我以无能，其败必覆军杀将，”如此正宋襄公之谓。左传公子目夷谓襄公未知战，“若爱重伤，则如勿伤；爱其二毛，则如服焉，”兼爱非攻，盖宋人之蔽。吕氏春秋审应云，“偃兵之义，兼爱天下之心也。”据左传襄公死后，华元向戌皆以止兵为务，墨子出，始请守御之法，不如九败解所讥。墨子实宋大夫，其后宋牧亦墨徒，欲止秦楚之兵，言战不利。有是君则有是臣，……墨为宋学明也。（《癸巳类稿》卷十四《墨学论》）

冯友兰先生也说：

宋为殷后，在春秋列国中文化亦甚高。《汉书地理志》曰：“宋地，房心之分野也。……其民犹有先王遗风，重厚多君子，好稼穡，恶衣食，以致畜藏”（《史记货殖列传同》）。惟宋人重厚，故在当时以愚见称。……墨子之道，“其生也勤，其死也薄，其道太殷，以自苦为极，”（《庄子天下篇》），所谓“其智可及也，其愚不可及也，”必在宋人重厚多

君子之环境中乃能发展。且好稼穡，恶衣食，以致畜藏，亦墨子强本节用之说所由出也。（《中国哲学史》上卷第五章[一]《论墨子学为宋学》）

据他们说来，兼爱，非攻，节用都是宋人思想与宋俗。其实明鬼也是宋俗，《左传》僖公十九年载宋襄公用郑子于次睢之社，欲以蜀东夷。杀人媚鬼，这种极端野蛮的宗教行为，在春秋时，也只有东南方一带的人使用过（昭公十年又记季平子用人於亳社，胡适之先生说：“用人祭社，似是殷商旧俗，”语见《说儒》一文。）又《商书》《盘庚》三篇露骨地表示着商人迷信祖先神灵的思想，与《周书》所表现的周人宗教思想颇不一样，墨学与宋俗实在太接近了。

孙诒让持墨子鲁人说。他认为，持宋人说者，“此盖因墨子为宋大夫，遂以为宋人。以本书考之，似当以鲁人为是。《贵义篇》云：‘墨子自鲁即齐。’又《鲁问篇》云：‘越王为公尚过束车五十乘以迎墨子于鲁’。《吕氏春秋·爱类篇》云：‘公输般为云梯欲以攻宋，墨子闻之，自鲁往，见荆王曰：‘臣北方之鄙人也。’《淮南子·修务训》亦云：‘自鲁趋而往，十日十夜至于郢。’并为墨子为鲁人之墙证。”

张纯一在《墨子集解·墨子鲁人说》又举证进一步确认墨子为鲁人，“《非攻》中篇，东方有莒之国者，莒在鲁东也，《贵义篇》曰：‘北之齐至淄水，不遂而返’，鲁在齐南也……《鲁问篇》鲁君与墨子问答者再，设非鲁人何不云游于鲁见鲁君耶？又鲁人有因子墨子而学其子者，观此鲁人，必居距墨子不远。又鲁之南鄙人有吴虑者，冬陶夏耕，自比于舜，子墨子闻而见之，显见墨子居鲁北境，故曰南鄙，曰闻而见之，不甚远故也。……《备梯篇》曰：‘禽滑厘子事子墨子三年，子墨子甚哀之，乃管酒块脯寄于太山，灭茅坐之。’太山即鲁北境也。……《淮南子·记论训》曰：‘总邹鲁之儒墨，通先圣之遗教，’凡此皆是为墨子是鲁国人之确证。”

以上大致是墨子为宋人或为鲁人的基本依据。平心而论，用这些材料说墨子为宋人，或为鲁人未必铁证如山。这里有一个问题必须加以区别的，即祖籍、出生地、居住地这三者并不是一回事。如孔子祖上宋国没落贵族，生于鲁，长于鲁，后又周游卫、宋、陈、蔡、齐、楚等国。在春秋战国之际，社会政局比较动荡，人口流动比较频繁的情况下（如贵族败落，战争避乱，游士、商贩的长途周游），精确断定墨子的出生地或那国人对探讨墨子思想的意义不是很大，况且现有的史料也很难证之凿凿。如果说，这些史料证明墨子为宋人或为鲁人尚不充足，但也可大致说明两点：一、墨子的先祖是宋人。二、墨子长期的居住地是鲁国。鲁国是姬姓封国，周公旦之子伯禽是其开国君主。鲁国享受着“祝宗卜史、备物典策，官司彝”的特权，具有较为浓厚的周文化传统。墨子长期居鲁对墨子思想的形成有很大的影响。鲁国在春秋时有“周礼尽在鲁”的雅誉，墨子在鲁国受到周文化的熏陶，“鲁惠公使宰让请郊庙之礼于天子，桓王使史角往，惠公止之，其后在于鲁，墨子学焉。”鲁国又是儒家的发源地，墨子青年时代在鲁国曾“学儒者之业，受孔子之术”。这个学术渊源对墨子思想的形成来说有几重意义：其一，正因为墨子曾系统地学习过周礼和儒学，才使他能有有的放矢地批判周礼和儒学，从而形成与儒学相抗衡的思想体系。其二，墨子修先圣之术，通六艺之论，于《诗》、《书》之教深有修养，也应得益于此，为他建立自己的学说和聚徒授业准备了知识基础。

从《墨子》所记载的墨子行踪看，墨子的政治、社会活动是带了众多弟

子，以集团方式大范围地在各国奔走、游说，宣传和实践自己的政治主张。墨子“生于鲁而仕宋，其生平足迹所及，则尝北之齐，西使卫，又屡游楚，前至郢，后客鲁阳，复欲适越而未果。”^①所以，人称“墨子无暖席”。从可考的事件看，墨子一生的主要业绩有：

止楚攻宋。这是墨子一生最光辉的成功之举，此事大约发生在公元前445—440年，墨子此时正处壮年。《公输》篇记载，公输盘为楚国建造攻城云梯，准备攻打宋国。墨子听到这一消息，从齐国出发，裂裳裹足，日夜兼程，十天赶到楚国都城郢。墨子先与公输盘论辩，用兼爱非攻之理折服公输盘，又在楚王面前阐述兼爱非攻之说。然后，墨子与公输盘在楚王面前进行一场攻防战。墨子以身上的革带为城，以小木版为器械，公输盘用9种方式攻城，都被墨子瓦解，公输盘用完全部攻城机械，而墨子的守城器械却乃有余。最后，公输盘想杀掉墨子，以达到攻宋的目的。但墨子有备无患，告知楚王和公输盘，自己的弟子禽滑厘等三百人已持自己制造的守城器械，在宋城上严阵以待。这样，楚王才被迫放弃攻宋的企图。《耕柱》篇、《鲁问》篇记载的，墨子劝阻鲁阳文君攻郑、攻宋，也都是应用了兼爱非攻的学说。

献书惠王。此事大约发生在公元前439年左右。《贵义》篇记载了墨子南游到楚，献书给楚惠王，^②惠王称赞为良书，表示虽不愿按墨子之道得天下，却表示愿意养象墨子一样的贤人。对此，墨子拒绝，认为“道不行，不受其赏，义不听不处其朝”。这和《鲁问》篇记载的墨子说越王的态度相一致。越王准备封地五百里以请墨子到越国教越王。墨子表示，如果越王听我的话，用我的道，那末我就去越，只求食能果腹，衣能遮身，并不为封地赏赐。如果越王不听我的话，不用我的道，而我去越，等于是出卖我的思想和主义，那我决不去越国。墨子在献书时，批驳了诬其学说为“贱人之所为”，不适合至尊至上的楚惠王的论调。墨子认为，只要可行，有益于天下，那末贱人之所为同样是圣王之必需。

居鲁与儒者辩论。《三辩》、《耕柱》、《公孟》等篇记载了墨子与儒者程繁、巫马子、子夏子徒、公孟子等围绕着礼与乐、言与行、述与作、义与利、形式与内容、丧服与从事等问题展开了辩诘。墨子在论战中批驳了儒者的观点，阐述、论证了自己的学说和主张。特别是《公孟》篇，通篇都是与孔子之徒公孟的论战。在论辩中，墨子直接抨击了儒者的言行，认为君子为了天下之利应不避祸危，必以谏。批评儒者先服后行，墨子认为行不在于穿什么衣服，归根结底应看行为的效果。反对儒者必称古言、古服和丧服三年之礼仪，墨子认为丧服时间太久会妨碍社会的生产，废弃了人们的各种工作，指责儒者之道足以危害社会，丧失天下。

（二）墨学渊源

墨子所开创的学派，所形成的系统的学说、理论是空前绝后的。它反映了社会激烈变革时期新兴的，刚刚脱离等级宗法束缚的，处于上升趋势的小生产劳动者的政治和经济利益。研究墨子学说产生的社会基础对把握墨子思想的基本脉络固然是相当重要的（如研究当时社会的物质条件，政治、经济、思想的现实需要等等）。但是，分析、考察、探讨一下墨学的学术渊源，对明确其源流，辨其得失之因，考其兴衰之缘，乃可另辟一径，达到对墨子思想的深入认识。

古文献中有关墨学渊源的记载，大略有以下数条：

“孔子墨子俱道尧舜而取舍不同，皆自谓真尧舜。”

墨子称道大禹，认为“非禹之道也，不足谓墨”。

“墨子学儒者之业，受孔子之术……背周道而用夏政”。

“鲁惠公使宰让请郊庙之礼于天子，桓王使史角往，惠公止之，其后在于鲁，墨子学焉。”

“盖墨翟，宋之大夫”。

这些史料大致揭示了墨学的三个渊源。其一源于尧舜禹之道。其二源于周礼。其三源于宋俗。根据对现存的《墨子》53篇及相关史料的分析，墨学的这三个渊源的说法都有其根据。下面作一简略的分析。

尧、舜、禹的时代是氏族部落的原始公社的社会制度。在这样的社会制度中，有两点是基本可肯定的。其一，部落的首领不是世袭的，而是通过一定方式举荐出来的，这就是尧、舜、禹之间的禅让制度。根据《尚书·尧典》等篇记载的传说，尧在帝位时，咨询四岳（类似部落首领的元老会议），四岳推荐舜作继位人，经过考验，舜摄位行政，尧死，舜正式即位。后来，舜以同样方式让位于禹。《论语·尧曰》也记载了尧、舜、禹之间禅让的传说，“尧曰：‘咨尔舜，天之历数在尔躬！允执其中！四海困穷，天禄永终！’舜亦以命禹。”禅让制度当有所据，战国时仍有遗风。例如，《吕氏春秋·不屈》篇记载，“魏惠王谓惠子曰：‘上世之有国必贤者也，今寡人实不若先生，愿得传国。’惠子辞。”魏惠王效法尧想让位给惠子，惠子却学许由而谢辞。《战国策·燕策》记载燕王哈效法尧舜禅让的历史。燕王哈让位给大臣子之，结果酿成国内大乱，诸侯干涉，事败身亡的大祸。尧、舜、禹的禅让之说是墨子尚贤说的直接来源，“尚欲祖述尧舜禹汤之道，将不可以不尚贤”墨子所述的古代圣王从百姓中举贤才的故事和墨子的尚贤思想是一脉相承的。“古者尧举舜于服泽之阳，授之政，天下平；禹举益于阴方之中，授之政，九州成。”“虽在农与工肆之人有能则举之，高予之爵，重予之禄，任之以事，断予之令。”墨家组织领袖的产生是实行一种巨子制的举荐方法，“以巨子为圣人，皆愿为之尸，冀得为其后世。”《吕氏春秋·上德》篇曾记载，墨家巨子孟胜在以身殉义之前说：“我将属巨子于宋之田襄子，田襄子贤者也，何患墨者之绝世也！”说明在墨家内部是以举贤继任的方法来解决墨家领袖的继承问题。这和尧、舜、禹禅让的故事相一致。墨家巨子以身作则，吃苦耐劳，献身救世的精神也是直接继承了墨家所讴歌的沐雨栉风，日夜不休，为民操劳的夏禹作风。

原始公社的大同思想对墨子的理想社会的思想也有直接影响。《礼记·礼运》篇记载了关于大同社会的描写：“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子。使老有所终，壮有所用，幼有所长，鳏寡孤独废疾者皆有所养。男有分，女有归，货恶其弃于地也，不必藏于己。力恶其不出身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。”范文澜认为这段话讲的是禹以前的社会情况。这个论断与《礼记·礼运》中的一段论及周礼的话相对勘，可得到佐证。“今大道既隐，天下为家，各亲其亲，各子其子，货力为己。大人世及以为礼，城郭沟池以为固，礼义以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度，以立田里，以贤勇智，以功为己。”大道行，天下为公；大道隐，天下为家。这两种社会情况相对比，可说明《礼运》的大同思想确是描述了

周礼等级宗法社会以前，原始公社的社会状况。

这种原始公社大同思想影响到墨子的，就是墨子兼爱的社会理想。下引有关墨子兼爱思想的数条文摘，将其与《礼运》大同思想相比较，可见两者如出一辙。

视人之国若视其国，视人之家若视其家，视人之身若视其身。__

有力者疾以助人，有财者勉以分人，有道者劝以教人。__

老而无妻子者，有所侍养，以终其寿；幼弱孤童之无父母者，有所放依，以长其身。__

墨子早期学习儒学，系统地受过周礼的教育，又长期居住在周文化传统浓厚的鲁国。他熟悉周礼和儒家经典，受周文化的熏陶是自然之事。《史记·孔子世家》说：“孔子之时，周室微而礼义废，诗书缺”，而现存的《墨子》53篇中，据罗根泽在《诸子系年》的统计、考证，引用《诗》者有12处，引用《书》者有32处，引用各国《春秋》者有4处。墨子对于儒学及周文化的修养无论在文字或义理上都具有学者的水平。墨子引《诗》、《书》、《春秋》，文句多以通俗化的解释，这和墨学的平民化的特点相适应。虽然，后来墨子因儒学、周礼“烦扰而不悦，厚葬靡财而贫民，久服伤生而害事”，终于“背周道而用夏政”，成为儒学的背叛者和反对派，但儒学和周文化在墨子的思想上也打下了烙印。《亲士》、《修身》、《所染》3篇具有明显的儒家色彩。治墨者一般都认为是后人伪托，或后期墨家学儒后的作品。从墨子出于儒而反儒的思想发展过程看，这3篇作品正是墨子受儒学影响的早期著作。韩愈在《谈墨子》中主张儒墨合一说，“儒墨同是尧舜，同非桀纣，同修身正心治天下国家，奚不相悦如是哉？”__虽则韩愈没有认识到儒墨的根本对立是不同阶级利益的对立，但孔子的仁者爱人，惠民德政，知人举才，修身正身等等人道主义对墨子的兼爱、尚贤、修身之言行确有其影响。墨子正是运用了孔子学说及儒家典籍的思想材料重新构造了自己的学说和理论。从天子失官，学在四野，官学下私人的变化过程看，孔子第一个对周王朝的各种官学及典章制度进行学习、研究、损益和改造，并提出自己的学说，进而聚徒授学，开创了私学。墨子作为由庶民通过学而上升为士的学者，其接触的学问、知识不外是两个渠道，一是西周失落的官学，二是孔子开创的儒学。墨子正是通过对周礼和儒学的学习，才打下了具有学者和一代宗师资格的文化知识基础。墨子思想的创立和发展正是以此为出发点的。对春秋战国之际的小生产劳动者的思想代表来说，他们所能利用的文化遗产只能是儒学和周文化。

宋人是殷商遗族，孔子说：“殷礼吾能言之，宋不足征也。文献不足故也。”__虽然因文献不足，不能以宋来论证殷礼，但宋俗中留有殷商遗风。所以，孔子又说：“我欲观夏道，故之宋”。__1978年在河南固始侯古堆一号墓出土的一对宋景公为其妹陪嫁的青铜簠。铭文中宋景公自称“有殷天之唐（汤）孙”。__这证明宋国封君确是殷商王族后裔。墨子先世为宋人。在宗法关系很强的时代，宋国习俗通过家庭、家族的途径是会影响到宋人后裔的墨子的。

“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。”__明鬼尊神当是宋俗。这与墨子大谈明鬼、天志，将他们作为一种威慑恫吓的手段有一定的联系，“凡入国必择务而从事焉……国家淫僻无礼，则语之尊天、师鬼”。__

墨子极力鼓吹的“桐棺三寸”的薄葬，托之于夏禹，但据吕思勉在《吕

思勉读史札记·桐棺三寸非禹制》一文中考证，认为“木为棺槨实始于殷”，“盖墨子斟酌时俗所制之古圣王所制，又云禹之行事如此，皆托辞也”。

殷道亲亲者立弟，周道尊尊者立子的习惯，表明了了在王位继承制上殷、周的差别。兄终弟及是重母统的表现，说明在殷商时代还有母系社会母权制的遗风。《礼记·礼运》记载孔子欲用《坤乾》之义观殷道，“我欲观殷道，故之宋，而不足征也，吾得《坤乾》焉。”《坤乾》以坤（主地，主阴）为首，《周易》以乾（主天，主阳）为首，说明《坤乾》重母统，《周易》重父统。用《坤乾》之义观殷道，正说明殷商社会母权制的存在。《史记·殷本纪》说：“自中丁以来，废嫡而更立诸弟子”。宋为殷后，兄终弟及的母权制的遗风在宋国国君继承问题上仍存在。《史记·宋世家》记载，“宣公有太子与夷，十九年，宣公病，让其弟和，和三让而受之。宣公卒，弟和立，是为穆公。”对此事，儒家认为立弟是祸根，“宋人祸宣公为之”。__孟子斥墨子兼爱无父为禽兽，是基于用重父统的周礼批评重母统的殷道。儒家认为君君、臣臣、父父、子子是政之根本，__这正是周公制礼的核心。立嫡立子的周制的确立，表明父权制完全取代了母权制，阶级关系支配了血缘关系。以血缘为基础的宗法族权必须服从以阶级为基础的政治君权，所以，天子、诸侯无宗法。《礼记·大传》说：“君有合族之道，族人不得以其戚戚君位也。”《谷梁传·隐公七年》也说：“诸侯之尊，弟兄不得以属通”。君臣关系统治血亲关系。这样看来，墨子在血亲基础上的兼爱主张留有殷商母权思想的遗风残迹。

宋国在春秋时代是一个小国、弱国，又处楚晋争霸的必经、必争之地。因此，战争不断，兵祸连年，宋国吃尽战争苦头，生产荒芜，家庭离散，民不聊生。在这种情况下，宋人当然特别希望和平，弭兵息战以休养生息，安居乐业。春秋时期仅有的两次弭兵大会都是由宋国倡导，并在宋国举行。公元前579年，“宋华元克合晋楚之成……盟于宋西门之外”。__公元前546年宋左师向戌提出举行弭兵盟会的倡议，晋楚等大小14个国家盟于宋蒙门之外。宋人的和平弭兵的强烈愿望对墨子的非攻主张有直接的影响，墨子率徒止楚攻宋就是和平弭兵的范例。

（三）《墨子》的结构

先秦古籍的成书年代及作者多难确定，《墨子》一书也不例外。这给认识墨子思想及墨学流派的演变带来一定的困难。对《墨子》一书的结构作一比较分析，尽可能地确定其真伪和讹误，是系统研究墨子思想的一个基本前提。对《墨子》一书的辨正、分析应考虑到两点：一是先秦古籍，特别是先秦诸子各书，大都由弟子或再传弟子等转辗抄写、传授而逐渐形成的。这样一个传授过程中，出现后世的语言、文字、称谓、习惯、事件、观点和转抄中的以讹传讹的文字错误在所难免。二是，不应该以语言文字等细节上的时代差别来否定总体上与所处时代的至当不易。

《墨子》一书现存53篇。《汉书·艺文志》著录“《墨子》七十一篇”，班固注曰：“名翟，为宋大夫，在孔子后”。《汉书·艺文志》以篇言而不言卷数，可见汉代所藏的《墨子》当是竹简。竹书藏久易脱烂，重新整理，不免会有脱简、错简之误。从现存的经、说四篇来看，脱简、错简之多，使书几不能读。《隋书·经籍志》著录：《墨子》十五卷，目一卷，宋大夫墨

翟撰”。以后的《旧唐书·经籍志》、《唐书·艺文志》、《宋史·艺文志》均著录：“《墨子》十五卷，墨翟撰”。宋代《中兴馆阁书目》著录：“《墨子》十三篇”。《通志艺文略》、《直斋书录解題》、《国史经籍志》皆著录：“《墨子》三卷”。宋濂《诸子辨》称：“《墨子》三卷，战国时宋大夫墨翟撰。上卷七篇号曰《经》，中卷、下卷号曰《论》，共十三篇”。可见在宋代有三卷十三篇本和十五卷并行于世。

现存的《墨子》15卷只有53篇，佚18篇。在佚失的18篇中，有存目的是《节用》下，《节葬》上、中，《明鬼》上、下，《非乐》中、下，《非儒》上、中，共9篇。另佚失的9篇都是关于守城器械和方法的论述，孙诒让考证其中6篇的篇目应是《备钩》、《备冲》、《备堙》、《备空洞》、《备輶轳》、《备轩车》。

对现存的53篇其真伪及成书年代，治墨各家划分的标准及根据不一，看法也不尽相同。分歧最大的是经、说上下及大、小取6篇的作者是谁。有的治墨者认为，这6篇的作者是后期墨家，此说以孙诒让、侯外庐为代表。有的学者认为经上下是墨子自著，而经说上下，大、小取则是后期墨家所著，此说以梁启超、高亨为代表。有的则认为这6篇都是墨子自著，此说以鲁胜、毕沅、詹剑峰为代表。治墨各家有一点是共同的，即认为墨子曾著过书是一个历史事实。笔者认为《墨经》四篇（经、说上下）是墨家的基本典籍，类似墨家教义，虽在转辗抄写、传授的过程中不免有后学增益，但基本应是墨子原著。《墨经》四篇当视为墨子自著，理由如下：

其一，《贵义》篇记载，墨子曾献书惠王，惠王称为良书。墨子作为一家宗师，所献之书当然是墨子自著的，是墨家的基本经典。后来楚威王又曾读过墨子的书，认为“其言多而不辩”。这个断语和《墨经》四篇（经、说上下）的内容、形式十分切合。经、说上下四篇辞句精炼，内容丰富，所以可称“言多而不辩”。四篇的内容涉及到墨家的各门学问：政治、经济、科技、哲学、道德，它们包括了墨子思想的三大基本倾向：经验向理论过渡的科学倾向，兼爱、重利的政治倾向，言必信，行必果，言行合一的道德倾向。这三个思想倾向就是后期墨家因彼此取舍不同，而分成墨家三派的思想基础。

其二，《庄子·天下》记载，后期墨家“俱诵墨经而倍譎不同”。即是墨家各派俱诵的经，当然应为墨子自著。从现存的《墨子》53篇看，只有经、说上下四篇才具有作为墨家教义——经的特征。内容丰富才会取舍不同，辞句精炼才能增文解经，以己说附经义，各行其事，相互攻讦为别墨。

其三，从经、说上下的体例看，有两个特点：一是由梁启超首先发现的标牒字体例。《经说》和《经》的条文一一对应，《经说》每一条的第一个字（或第二个字）总是牒举它所说明的那条经文的首一字（二字）或其中某一个特殊的字，这是《经》、《经说》四篇的公例。二是由晋鲁胜发现的经、说结构。治墨者一般都认为“引说就经”的方法是鲁胜创造的。其实不然，鲁胜自己也认为，“墨辩有上、下经，经各有说，凡四篇，与其书众篇连第，故独存”。即经、说相应是原有的结构，只不过鲁胜以引说就经的方法整理了《墨经》四篇，“今引说就经，各附其章，疑者阙之”。《墨经》四篇体例、结构上的这两个特点，使《墨经》具有一种教科书和教义集成的性质。例如，经上各条大都是墨学的基本定义和原理，经下各条多是以这些基本定义和原理为基础，推理、论证墨子学说，而经说上下则是对经文的一

种诠释和引伸。《墨经》的作用正如鲁胜所说的，“墨子著书，作辩经以立名本”。《墨经》四篇既是墨家奉行的经典，又是传授墨学的教科书，使墨家作为一个有严格组织性的集团具有一致的思想基础。它们对墨家成员具有约束力，这也是具有宗教性质的墨家集团所必需的。

其四，经、说上下四篇是墨子亲自著定或口授的微言真谛，它们的内容构成了墨子思想体系的基本构架。例如，“功，利民也”，“义，利也”，“无穷不害兼，说在盈否”，“不知其所处，不害爱之”，“仁，体爱也”，“任。为身之所恶，以成人之所急”。这些基本命题大致构画了墨子兼爱、尚利思想的基本内涵。《经上》关于“知”、“虑”、“仁”、“义”、“礼”、“忠”、“孝”、“任”、“勇”、“利”、“害”、“功”等定义不仅与《墨子》各篇的思想与论点相一致，并且被进一步阐发了。

经、说四篇关于数、形、力、光诸门自然科学的理论认识，一方面是在总结实践经验基础上以定义、命题、经验定律形式表现出来的初步理论形态，这为墨家科学思想的形成奠定了自然科学基础，另一方面也是墨家在机械制造，特别是守城器械制造方面的知识基础。

经、说四篇的一些条文确定了言必信，行必果的墨者的行为准则。“令，不为而作也。”“法，所若而然也。”“勇，志之所以敢也。”“志行，为也。”等等，这些行为准则特别为墨家游侠派所奉行并被其所发展。

经、说四篇也大致框定了墨者重实践、重逻辑的认识、思维、论证的方法。“法……取此择彼，问故观宜”，“取去俱能之，是两智之也”，“知其所以不知，说在以名取”。这种思维、认识方法作为墨者认识事物的有效手段和论辩工具，充分表现在墨者的社会政治思想、科学思想、道德思想的论说和实践之中。如《小取》篇阐明了墨子的论辩之术，它是以墨子的各种定义、判断和推理构成了墨子的辩术，《大取》篇则以墨子的辩术论证了墨子的兼爱之道。

经、说四篇不谈鬼、神，这和先秦诸子对墨子的评议也相吻合。

从经、说四篇的内容和墨子思想的基本倾向、基本方法相对勘，可知，只有经、说四篇才具备作为墨家经典教义资格，而其他各篇是不具备的。所以，作为一家宗师的墨子所著之书必定是一种墨家的基本典籍，它规范了墨者的基本思想和行为。从《墨子》全书现存的53篇看，只有经、说四篇，无论在内容，还是在形式，才有资格作为墨家的基本典籍。所以，经、说四篇基本为墨子所著或口授应是可信的。

至于说《墨经》四篇所论及的坚白、同异、名实、有穷无穷、火不热、影不动、五行相胜等问题是战国中后期所热烈讨论的，以此作为《墨经》晚出的论据也大可商榷。从思想发展的角度看，这些命题应该是伴随着春秋末年学术下私人的过程而产生的。由于社会秩序剧变，思想解放，对各种自然现象、社会现象的解释、探讨，特别是对现象背后原因的追根寻底的探求更会引起私学的兴趣。这种探求和解释必然会引起诸子私学各家的争论和辩诘，所以墨子会有三表法。辩诘的学风，辩说的产生应和诸子私学同时兴起，前者是后者必然的副产品。所以，坚白、同异、有穷无穷之类的问题是必然会碰到和探究的。例如，孔子已提出坚白问题，“不曰坚乎？磨而不磷；不曰白乎？涅而不缁。”坚白并举，说明当时已有关于坚白问题的讨论了。老子的学说也已涉及了有穷有穷和同异问题。老子认为各种“有”是有限的，而本源“无”是无限的，有限的“有”生于“无”又归于“无”。老子又认

为各种“有”是异，但又同于“无”。当然，这类问题刚提出的时候并不象后来名辩思潮所争论的那样明确。战国中、后期的名辩思潮只不过是惠施、公孙龙等名家重新掀起的一个高潮。另一方面，从逻辑形式的角度看，惠施、公孙龙等名家提出的坚白相离之类的命题都是反命题，都应是对墨子提出的正命题的反诘。正如，墨子提出的五行毋相胜的反命题是对春秋时代五行相胜命题的反诘。正命题提在前，反命题诘于后，从逻辑思维发展的一般过程来看，也应如此。

论证了经、说四篇是墨子亲著的“墨经”，是墨子思想的微言真谛，则《墨子》全书结构的分析就有了基础。现存《墨子》全书 53 篇可分经、辩、论、述、技五个部分。

经：包括《经》上、下，《经说》上、下共四篇。经、说四篇概括了墨子的基本思想、基本方法和基本的道德行为准则。

辩：包括《大取》、《小取》两篇。《小取》专讲名辩的理论与方法，《大取》则以墨子的辩术来论证墨子的政治思想。

论：可分通论和专论两部分。通论包括《亲士》、《修身》、《所染》、《法仪》、《七患》、《辞过》、《三辩》，共 7 篇，是一般论述墨子关于道德修养，人格完善，思想方法和社会思想的论文。专论包括《尚贤》、《尚同》、《兼爱》、《非攻》、《节用》、《节葬》、《天志》、《明鬼》、《非乐》、《非命》、《非儒》，共 11 篇。每篇分上、中、下，应共有 33 篇，现存 24 篇，佚 9 篇，是分专题论述墨子的基本思想。每篇的上、中、下大同小异，可能是墨家三派由于抄写，传授各有系统而各有所本。

述：包括《耕柱》、《贵义》、《公孟》、《鲁问》、《公输》，共五篇，都是记载墨子的言行，是墨子生平的第一手史料，反映了墨子的思想。这五篇有可能是墨子的第一代弟子所记载的。

技：包括《备城门》等 20 篇，都是专讲各种守城技术和兵法的，现存 11 篇，佚 9 篇。这和墨子的非攻的思想和止楚攻宋实行非攻的实践相一致。

《墨子》的辩、论、述、技这四部分，有的是墨子亲著或口授；有的是弟子整理记录，其中有弟子的损益或传抄之误；也可能间或有后人窜改、讹误。但是，这四个部分基本上反映了墨子的思想言行，可作为研究墨子思想的史料。所以，研究墨子的思想体系基本上应以《墨子》现存的 53 篇为基本材料，以此为据，力图构画出一个历史的墨子及他的思想体系。

二、墨子是工匠和学者的结合

（一）诸子对墨子评价的分析

墨学作为先秦显学，在百家争鸣的时代必然会受到其他各家的评议，或褒或贬，见智见仁。作为一个反映侧面，这些评议对分析墨子思想和墨学具有较大的客观性。先秦诸子对墨子的评议没有因历史年代的差距而造成的社会和文化背景的隔阂和讹误。虽因观点、立场的不同而有失之偏颇之处，但因处于同一时代，所以失真度较小，可在一定程度上反映了墨子思想的基本倾向。孟子说：

杨朱、墨翟之言盈天下，天下之言不归杨，则归墨。杨氏为我，是无君也。墨氏兼爱，是无父也。无父无君是禽兽也。 —

墨子兼爱，摩顶放踵利天下，为之。 __

庄子说：

（墨子）不侈於后世，不靡於万物，不暉於数度，以绳墨自矫而备世之急。 __

墨子汜爱，兼利而非斗，其道不怒；又好学而博，不异，不与先王同，毁古之礼乐。 __

今墨子独生不歌，死不服，桐棺三寸而无槨，以为法式。 __

（墨子）其生也勤，其死也薄，其道大觳，使人忧，使人悲，其行难为也，恐其不可以为圣人之道，反天下之心，天下不堪。墨子虽独能任，奈天下何！ __

墨子称道曰：“昔者禹之湮洪水，决江河而通四夷九州也，名川三百，支川三千，小者无数。禹亲自操橐耜而九杂天下之川，腓无胈，胫无毛，沐甚雨，栉疾风，置万国。禹大圣也，而形劳天下也如此。”使后世之墨者，多以裘褐为衣，以跣跣为服，日夜不休，以自苦为极，曰：“不能如此，非禹之道也，不足谓墨。” __

（墨家）以巨子为圣人，皆愿为之尸。 __

墨子真天下之好也，将求之不得也，虽枯槁不舍也。 __

骈於辩者，累瓦结绳窜句，游心於坚白同异之间，而敝跬誉无用之言非乎？而杨墨是也。 __

有儒、道之是非，以是其所非，而非其所是。 __

《管子》说：

寝兵之说胜，则险阻不守。兼爱之说胜，则士卒不战。 __

荀子说：

（墨子）不知壹天下，建国家之权称，上功用，大俭约而谩差等，曾不足以容辨异，具君臣。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众，是墨翟、宋钐也。 __

役夫之道也，墨子之说也。 __

墨子有见于齐，无见于畸；有齐而无畸，则政令不施。 __

墨子蔽于用而不知文。 __

墨子……上功劳苦，与百姓均事业，齐功劳，若是则不威，不威则赏罚不行，……贤者不可得而进也，……不肖者不可得而退也，……万物失宜，事变失应。 __ 墨子大有天下，小有一国，将蹙然衣粗食恶，忧戚而非乐。若是则瘠，瘠则不足欲，不足欲则赏不行。 __

夫有余不足非天之公患也，特墨子之私忧过计也。 __

韩非子说：

世之显学，儒墨也。儒之所至，孔的也；墨之所至，墨翟也。孔子、墨子俱道尧舜，而取舍不同，皆自谓真尧舜。 __

墨子之葬也，冬日冬服，夏日夏服，桐棺三寸，服丧三月，世主以为俭而礼之。 __

（墨子）大巧，巧为輓，拙为鸢。 __

博学辩智如孔墨。 __

今儒墨皆称先生兼爱天下，则视民如母。 __

《吕氏春秋》说：

孔、墨之弟子徒属，充满天下，皆以仁义之木教导天下。 __

（墨子弟子）显荣于天下者众矣，不可胜数。——

翟度身而衣，量腹而食，比于宾萌，未敢求仕。——

孔、墨欲行大道于世而不成”，“孔、墨布衣之士也。万乘之主，千乘之君，不能与之争土也。——

以上摘录的是先秦诸子对墨子和墨学的基本评价，各家的出发点虽不同，但评价的基本面大致相似，不离墨子思想的主流和墨家学派的状况。

其一，都肯定了墨子学说的影响相当广泛，具有很大的吸引力和号召力，墨家学派鼎盛时期信徒众多，且显赫一时，墨子是墨家学派的奠基人。

其二，指出了艰苦奋斗，勤俭自苦是墨家的一贯之道，这点正是个体小生产者的一个基本特征。在生产工具水平低下的时代，没有吃苦耐劳的精神，要想从事各种相当劳累的手工艺生产是不可能的，而谋取生之需求，个体小生产者在繁重的劳动中磨炼出这种吃苦的意志。墨子本人会制造车輶，也是一个手工业工匠。墨家是一个以巨子为首的宗教式的组织集团。其成员具有赴汤蹈火，不怕牺牲，以利天下的精神。言必信，行必果是其行为道德的准则，对理想社会的坚定信念和执着追求，虽枯槁不舍，至死不渝，所以“墨子真天下之好也”。

其三，以绝对平均主义为内容的兼爱思想，反映了墨子从维护小生产者利益出发的阶级倾向，他反对君臣、社会等级，反对富贫不均，有余不足的社会不平等现象。非攻，反对战争是墨子兼爱思想的一个具体表现。

其四，指出了墨子学派的禁欲自苦的行为准则和平均兼爱的政治主张既不适合社会对物质生活享受要求不断提高的心理，也有碍于现实社会对国家权威，等级秩序的需求和政治统治的建立，认为这是墨子欲行大道而于世不成的原因。

其五，诸子对墨子的评议皆不论及《墨子》书中所存的天志、明鬼的思想。这说明天志、明鬼的思想对于墨子及墨家学派来说只是宣传主义，传播思想的一种形式，而且不是一种主要形式，主要形式是身体力行的榜样作用。所以，这一旁证也可说明天志、明鬼不是墨子的真实思想，更不是墨子思想的主流。

分析一下诸子对墨子思想的评议，可以看出在先秦诸子眼里，墨子的学说是役夫之道，且墨子和墨家成员多数是手工匠出身。因此，他们所关心的首先是物质生产、农耕、织紵、工匠手艺是他们喜欢谈论的事情，也经常以农、织、工之事来喻证自己的学说、观点。对物质生产的重视是个体小生产者谋生的切身经验，他们自然明白不从事物质生产，衣食住行的生活资料是不会从天上掉下来的。因此，重视生产的物质利益，强调功利，注重实用就自然成为墨子学说的核心和基础。

劳逸不均，贫富不匀，劳者贫困，逸者富贵，这种不平等的社会理想对个体小生产来说是最敏感，也是最感愤恨的事情。绝对平均主义自然成为小生产者所固有的思想特征，充满普遍的爱的的大同世界是小生产者最易产生，也最易接收的社会理想。这种大同思想是损有余益不足的平均主义，是仅以满足温饱，节制享受的禁欲主义为基础的，这点和儒家的大同思想根本不同。墨子的理想社会是小生产劳动者的乌托邦，被称为役夫之道，至当不易。

以小生产劳动者为主体，构成的墨家团体具有一种坚定的宗教献身精神，《淮南子·泰族训》说明的，“墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不旋踵，化之所致也。”正是墨家艰苦奋斗精神的写照。这和墨家是社会

下层小生产劳动者为主要成员的特征相关联，役夫之道正是靠役夫式的精神和行动才能履践。所以，贵族士大夫们才会感叹其道太俭，天下不堪。

作为一派显学的墨子思想被贵族士大夫称为“役夫之道”，说明墨子身上具有学者和工匠两种传统，是学者和工匠的结合。

（二）墨子是小生产劳动者的代表

墨子身上具有明显的工匠传统，他直接参加了手工匠的生产劳动，具有手工匠的专门技术，并以此为荣。

《墨子·鲁问》、《墨子·公输》、《韩非子·外储说左上》、《淮南子·齐俗训》都记载了墨子输造技巧之事。

公输子削竹木以为鹊，成而飞之，三日不下，公输子自以为至巧。子墨子谓公输子曰：“子乏为鹊也，不如匠之为车辖。”须臾刘三寸之木，而任五十石之重。故所为功，利于人谓之巧，不利于人谓之拙。

墨子为木鸢三年而成，翬一日而败。弟子曰：“先生之巧至能使木鸢飞。”墨子曰：“不如为车輶之巧也，用咫尺之，不费一朝之事，而引三十石之任，致远力多，久于岁数。今我为鸢三年成，翬一日而败。

子墨子解带为城，以牒为械，公输盘九设攻城之机变，子墨子九距之，公输盘之攻械尽，子墨子守圉有余。……臣之弟子禽滑厘等三百人，已持臣守圉之器，在宋城上而待楚寇矣。

这些记载说明，墨子成为墨家首领后，也没有脱离过手工匠的生产劳动。墨家成员也大都直接参加了各种工艺技术活动，掌握了各种手工业生产技术。

与孔子不同，墨子很重视被孔子鄙视为小人之学的稼圃之类的知识。他将百姓耳目之实作为认识的出发点，以农、工、生产、生活实践作为自己知识的对象，每每以耕织工匠之事作比喻，论证他的各种观点。《墨子·法仪》篇举百工的法为例，说明国家法仪的重要性，“子墨子曰：‘天下从事者不可以无法仪，无法仪而其事能成者无有也。虽至士之为将相者，皆有法，虽至百工从事者，亦皆有法。百工为方以矩，为圆以规，直以绳，正以县，无巧工，不巧工，皆以此五者为法；巧者能中之，不巧者，虽不中，仿依以从事，犹逾己。故百工从事，皆有法所度。今大者治天下，其次治大国，而无法所度，此不若百工，辩也。’”此例亦可证明墨子对手工匠技艺熟悉和重视的态度。

墨子自称“贱人”或“北方之鄙人”，并以“贱人之所为”为荣，“今农夫入其税于大人，大人为酒醴粢盛，以祭上帝鬼神，岂曰‘贱人之所为’而不享哉？故虽贱人也，上比之农，下比之药，曾不若一草之本乎？”

墨子及墨家成员以吃苦耐劳的实践精神作为墨者之道，这正是手工匠固有的一种品质。《备梯》篇记载，墨子弟子“禽滑厘子事子墨子三年，手足胼胝，面目黎墨，役身给使，不敢问欲”。就是一例。“墨”字训有三义，一为墨型，墨是古代五刑之一，故有刑徒贱役之义。二为瘠墨，《荀子·礼论》以瘠墨称墨子，因墨子以自苦为极，致面目黎墨。三为绳墨，喻绳墨之

木匠。《庄子·天下》篇说墨子“以绳墨自矫”，正是墨子及墨者这种工匠的吃苦耐劳的作风，才使荀子斥墨子行“役夫之道”，楚国大臣穆贺称墨子之学是“贱人之所为”。

这些史料说明，墨子出身于工匠，是由工匠上升为士的。他继承、发扬了工匠的传统，并作为小生产劳动者的思想代表，了解他们的生活和感情，理解他们的利益和要求，并为他们呼吁呐喊，“虽在农与工肆之人，有能则举之”。

（三）墨子的学者活动

作为一个学者，墨子的修养表现在两个方面：一是墨子好学，二是墨子对周文化的理论批判。

墨子好学、博学，曾学儒者之业，受孔子之术，又曾向史角学郊庙之礼，通六艺之论。在《贵义》篇记载了一则墨子好学的故事，墨子南游卫国，车箱里装了很多书，其弟子弦唐子看见，觉得很奇怪，问墨子为什么带这么多书？墨子回答说：“从前周公旦一早读书上百篇，晚上会见70个士，我既不做官又不种田，怎么敢不读书呢？”

墨子对周文化系统的理论批判，说明墨者作为学者的文化修养已有相当造诣，所以才能出于儒而能反，学周礼而能背。墨子认为周礼繁褥烦扰，强制性地规范了人的生活方式，强固了人的等级隶属模式。墨子对周礼的这一中肯的批判代表了小生产劳动者的物质利益和对平等大同社会理想的追求。

墨子背周道，非周礼主要是采取了非儒以非周的方式，从而完成了批判周文化的理论任务。墨子对孔子的态度有两重性，一是肯定了孔子在批判改造周文化僵死仪式方面，开创私学的历史功绩。所以，虽然非儒，但公开承认了孔子不可易的历史地位。“程子曰：‘非儒，何故称于孔子也？’子墨子曰：‘是亦当而不可易者也。今鸟闻热旱之忧则高，鱼闻热旱之忧则下，当此虽禹、汤之谋，必不能易矣。鸟、鱼可谓愚矣，禹汤犹云因焉，今翟曾无称于孔子乎？’” 这说明墨子认为他和孔子对待周文化的态度犹如鸟鱼对于热旱之忧的不同态度，是因为彼此之间思想、观点不同所至。如果说，墨子主要是从根本内容上，用夏禹之道否定周礼，则孔子主要是从形式上对周礼加以损益。孔子曾说过：“麻冕，礼也；今也纯，俭，吾从众。拜下，礼也；今拜乎上，泰也。虽违众，吾从下。” “林放问礼之本。子曰：‘大哉问！礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚。’” 孔子对周文化外在形式的批判，是思想观念从“官学”桎梏解放出来的第一步，是由官学向诸子私学发展必经的一环。墨子生于子学兴起的开始时期，对孔子所起的思想解放作用这点应是有亲身体会的。所以，对孔子至当不易的评价，墨子是从对周文化批判的思想发展的角度作出的。

墨子对孔子至当不易历史作用的肯定，并不改变其非儒的立场。相反，墨子非儒，系统地批判儒学的各种观点，进一步否定了周文化的内容。孔子开创的儒学在根本内容上是维护周礼的，“周监于二代，郁郁乎文哉，吾从周！” 从孔子到墨子，对周文化来说是从形式的改造到内容的批判，从温和的批评到激烈的否定。孔墨的对立，其缘由之一就是如何对待周文化，同时也表明周文化正是诸子思潮发展的起点、源泉和比较参照系。先秦诸子正是以周文化为对象或是肯定，或是否定，或是改良维新来展开自己的思想体

系。

墨子非儒一是反对儒者述而不作的复古主义，“君子必服古言然后仁”，循而不作的复古主义。墨子认为创造要比述而不作有益的多，“古之善者则述之，今之善者则作之，欲善之益多也。”^①指出只有创造才是真正的君子之道，“古者羿作弓，倕作甲，奚仲作车，巧垂作舟，然则今之鲍函车，皆君子也。”^②并且用逻辑悖论的手段说明服古后仁的谬误。“所谓古之言服者，皆尝新矣，而古人言之，服之，则非君子也。然则必服非君子之服，言非君子之言，而后仁乎？”^③古人言、服的东西，其开始时必是新的，积久才成古，古人言之服之，按儒家的说法，就是不服古言的非君子，而今人服言的是非君子古人之服言，又怎么能说是“必服古而仁”呢？况且儒家是“法周而未法夏也”，所以儒家“之古非古也”。^④儒家服古而仁的说法缺乏根据和说服力，儒家提倡服古，言古，复古，其目的是为了恢复周礼。

二是反对儒者的重葬、久丧之礼。儒家为了恢复周礼，维护宗法等级，所以强调厚葬久丧是治国之道。墨子认为重葬浪费人力、物力、财力，无利于天下，三年久丧使社会生产荒废，所以墨子说：“计厚葬，为多埋赋之财者也，……计久丧，为久禁从事者也。财以成者，扶而埋之，后得生者，而久禁之”。^⑤厚葬是将生产出来的财富白白埋到地下，久丧则废弃了产生财富的社会生产活动。久丧之礼既损害人的身体健康，又破坏了人类的生育繁衍，“是故百姓冬不仞寒，夏不仞暑，作疾病死者，不可胜计也。此其为败男女之交多矣。”^⑥所以，墨子认为“以厚葬久丧者为政，国家必贫，人民必寡，刑政必乱”。^⑦厚葬久丧实是足以丧天下之道。墨子节葬的主张正是小生产劳动者针对富贵者，反对宗法等级的平等思想的一种体现。

三是反对“寿夭贫富，安危治乱，固有天命不可损益”的儒者天命观，认为儒学的天命之说实“是贼天下之人者也”。^⑧因为如果“群吏信之，则怠于分职；庶人信之，则怠于从事。吏不治则乱，农事缓则贫”，^⑨天命之说的本质是否定了人的力量。儒者将周礼提高到天命的高度，使其具有一种神圣不可侵犯的威慑力量，墨子非命就是从根本上背弃了周道。

儒学从周，墨子背周。儒墨对立的意义就在于揭示了官学下私人过程的深入发展，墨子接着儒学对周礼的形式批判，在内容上批判了周礼损民、弃事、乱政之危害，“繁饰礼乐以淫人，久伤伪哀以谩亲，立命缓贫而高浩居，倍本弃事而安怠傲，贪于饮食，惰于作务，陷于饥寒，危于冻饿，无以违之。”^⑩

墨子将学者传统和工匠传统结合起来，最明显地体现在两点上，一是对实践中积累起来的经验知识的总结、概括与认识论、逻辑思想研究的结合上，使对自然现象客观内容的认识和思维形式在确定性、一致性的基础上统一起来，其成果形成了一系列的科学定义、科学命题、经验公式、机械制造规范，经说四篇是其集大成。二是，理论认识和实践的一致，即言行一致不仅是墨子认识论的指导思想，而且也是墨子及墨者处世做人的道德行为准则，“言必信，行必果，使言之合，犹合符节也”。^⑪墨子认为“言足以复行者，常之；不足以举行者，勿常。不足以举行而常之，是荡口也。”^⑫言行不一是道德人格衰败的表现，“今子口言之，而身不行，是子之身乱也”。^⑬《耕柱》篇记载了一则故事，比较典型地说明了墨家这种言行合一的精神。墨子弟子高石子至卫，卫君待之高官厚禄，上朝必尽言，而言无行，高石子见言不被所用，就离卫去齐，墨子知道后，称赞他做得对，“去之苟道”。

三、墨家三派

关于墨子的弟子，文献记载大都指出墨子弟子众多。例如，“孔墨徒属弥众，弟子弥丰，充满天下”。——《公输》篇中墨子曾说：“臣之弟子禽滑厘等三百人”。《淮南子·泰族训》说：“墨子服役者百八十人”。孙诒让在《墨子·閒诂·墨学传授考》中对墨子弟子作了考证。根据《墨子》一书及先秦诸子记载，孙诒让网罗掇拾，粗理脉络，“今钩集之，凡得墨子弟子十五人，附存三人。再传弟子三，三传弟子一人，治墨术而不详其传授系次者十三人，裸家四人，传记所载，尽于此矣。彼勤生薄死，以赴天下之急，而姓名渐灭，与草木同尽者，殆不知凡几。”

关于墨学的传授系次及墨家派别的分裂，有几段文献记载提供了一条基本线索。《吕氏春秋·当染》记载：“禽滑厘学于墨子，许犯学于禽滑厘，田击学于许犯。”《庄子·天下》篇记载：

相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者苦获、已齿、邓陵子之属，俱诵《墨经》而倍譎不同，相谓“别墨”，以坚白同异之辩相訾，以觭偶不侔之辞相应。以巨子为圣人，皆愿为之尸，冀得为其后世，至今不决。——

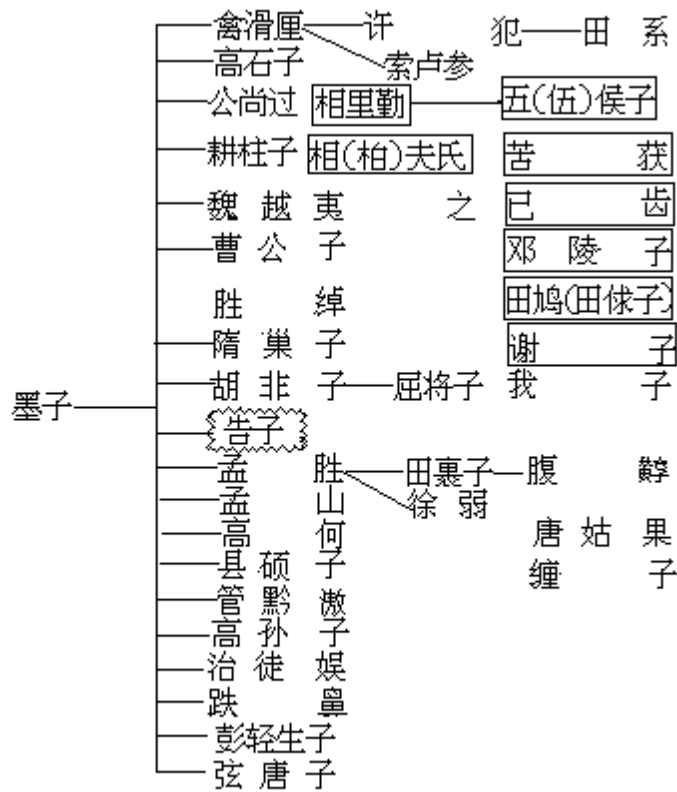
《韩非子·显学》记载：

自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有邓陵氏之墨，故孔墨之后，儒分为八，墨离为三，取舍相反不同，而皆自谓真孔墨。梁启超、侯外庐根据各自对文献的考证和理解，分别制订了关于墨学派别的源流表。

梁启超在《墨子学案》中所揭示的墨子学派：

正统派	甲：直系——禽滑厘、孟胜等。
	乙：著述家——胡非、随巢等。
	丙：部分实行家——宋钲等。
别派	丁：法家——尹文等。
	戊：名家——惠施、公孙龙等。
	己：无政府主义者——许行等。
	庚：游侠派。

侯外庐等在《中国思想通史》第一卷中是这样认为的：



上表.....符号，表示传授无确据而颇有可能的。——符号表示传授有文献记载的。人名有□符号的，表示其人为墨辩或富于辩者色彩的。人名有⊞符号的，表示其人染有辩者的倾向。

文献的记载间或有缺且彼此各有出入；先贤的掇拾网罗，整理考证各有所得。这里不准备详加评述，我们关心的是墨学派别分裂这一事实，及分析各派别的基本倾向。因为，根据现有文献，要确凿地考证出墨学源流演变的系次是不可能的。其次，墨家作为一个有严格的，类似宗教组织形式的团体（诸如巨子制、俱诵《墨经》），墨家后学在思想和行为方面严格遵守了墨子所创学派的基本准则，在精神上和墨子保持了一致性，而不象儒家为了适应社会变化的需要，不断改变观点、思想和行为。墨学的分裂，只是墨学后学各自坚持发展了墨子思想的某一基本倾向，或是言必信，行必果的游侠献身精神，或是绝对平均主义的政治理想，或是重视对自然问题研究的论辩风气。所以，从墨家后学的思想、行为的所重，其大致可分为游侠派、游仕派和论辩派。墨子在《耕柱》篇中回答弟子的“为义孰为大务”的问题时，说：“能谈辩者谈辩，能说书者说书，能从事者从事，然后义事成也。”对弟子各有所能，各有所重的肯定，为墨学以后三派的分立打下了思想基础。下面对墨学三派略加述评。

（一）游侠派

勤生薄死，艰苦卓绝，殉身赴义，摩顶放踵利天下为之，正是墨子的基本作风和墨家的基本传统。战国时局动荡，复杂的政治斗争，使“为知己者死”的侠士成为诸侯、公卿所特别需要的人才，聂政、荆轲之属，一时名扬天下。顾颉刚曾指出，“然战国者攻伐最剧烈之时代也，不但不能废武事，

其慷慨赴死之精神有甚于春秋。故士之好武者正复不少。彼辈自成一集团，不与文士混。……文者谓之‘儒’，武者谓之‘侠’，儒重名誉，侠重义气。……儒侠对立，若分泾、渭，自战国以迄西汉殆历五百年。”——《韩非子·五蠹》说：“儒以文乱法，而侠以武犯禁”，儒侠对举，侠当指的是墨侠。《淮南子·泰族训》说：“墨子服役者八十人，皆可使赴火蹈刃，死不旋踵。”陆贾的《新语·思务》篇说：“墨子之门多勇士。”

从墨子弟子禽滑厘及墨家巨子腹䵍、孟胜等的事迹也很可看到墨侠派的风貌。禽滑厘跟随墨子，裂裳裹足，长途跋涉，赶到宋国，率领墨子弟子三百人助宋守城，止楚攻宋。——禽滑厘曾事墨子三年，手足胼胝，面目黎墨，役身给使，不敢问欲。——墨家巨子腹䵍之子杀人，秦惠王令吏勿诛，而腹䵍坚持“杀人者死，伤人者刑”的墨者之法，终杀其子。——墨家巨子孟胜为楚阳城君守城，以身殉职，其弟子徐弱等 183 人随之殉死。——

《史记·游侠列传》所说的，“今游侠，其行虽不轨于正义，然其言必信，其行必果，已诺必诚，不受其躯，赴士之厄困。”和墨侠在本质上是一致的。墨子所主张并坚持的“言必信，行必果，使言之合，犹合符节也，无言而不行也”，——“口言之，身必行之”——等信条就是墨侠的基本信条。

从上述文献记载可知，墨家游侠派的存在当无疑义。并且，可进一步从游侠派活动中心的转移来证实墨侠派的存在。巨子孟胜率弟子为楚阳城君守城，以巨子为中心，可说墨侠的活动中心在楚。后孟胜死，传巨子位给居宋的田襄子，墨侠派的活动中心转移到宋。后田鸠——又率领弟子入秦，“墨者有田鸠欲见秦惠王，留秦三年而弗得见。客有言之于楚王者，往见楚王，楚王悦之，与将军之节以如秦。至，因见惠王。”——后墨家巨子腹䵍居秦，深受秦惠王器重。这一记载也许可说明，田鸠入秦传巨子位给腹䵍。墨侠派多是勇斗之士，且多掌守城之技，这对当时的秦国来说，既可满足对中原扩张所需的武士，又可用之防御北方少数民族的侵略。

墨侠派在秦得势也可以从其反对墨家论辩派的言行得到佐证。

《韩非子·外储说左上》篇记载了田鸠驳斥论辩派的话：“今世之谈也，皆道辩说文辞之言，人主览其文而忘其用。墨子之说，传先王之道，论圣人之言，以宣告人，若辩其辞，则恐不怀其文忘其用，直以文害用也。”

《吕氏春秋·去私》记载墨侠派唐姑果非墨辩派的事迹，“东方之墨者谢子将西见秦惠王。惠王问秦之墨者唐姑果，恐王之亲谢子贤于己也，对曰：‘谢子，东方之辩士也，其为人甚险，将奋于说，以取少主也。’王因藏怒以待之。谢子至，说王，王弗听。后日复见，逆而弗听也。谢子不说，遂辞而行。”这些记载说明，从禽滑厘、孟胜、田鸠、到腹䵍这一派系，主要是继承了“以绳墨自矫而备世之急”的精神传统，它们和当时“士为知己者死”的武侠同声相应，同气相求。他们是墨子所说的以从事成义的行动者。他们以自己的勇士气概，坚定的献身精神，反对空谈，在血光刀影的搏斗中，为实现墨子的理想而奋斗。墨侠这一派别的客观存在及称之为游侠派当是可信的。

（二）论辩派

墨子在《墨经》和大、小取等篇中十分重视对思维形式的研究，重视论辩的技巧。因为墨子懂得在和不同学派的争论辩诘中，想使自己的观点能折

服别人，使自己的思想为社会所接受，首先必须注意使自己的理论和论说在形式上没有破绽而更具说服力。因而，对概念和认识对象的对应关系，用词的准确性，概念的明确性，论证的严密性和一致性都十分重视。逻辑方法被墨子自觉地作为一种“明是非之分”，“明同异之处，察名实之理”的有力工具，被墨子应用于自己学说的构造上。同时，逻辑方法也是墨子驳斥论敌的有力武器。例如，墨子在驳斥儒者巫马子关于“子兼爱天下，未云利也，我不爱天下，未云贱也”的论调时，运用类比推理的方法，使巫马子不得不承认墨子兼爱天下的思想得人心。墨子在说服公输盘、楚王停止攻宋时，也是运用类比论证的方法，以公输盘、楚王承认杀人不义，以富窃穷不善为前提，进一步说明了攻宋，则杀人更多，也更为不义，楚国远比宋富，攻宋则更为不善的理由。从而使公输盘、楚王不得不承认攻宋是没有道理的不义不善之举。

墨子在儒学对立争论中发展起来的论辩术及一些具体命题，在战国中后期的名辩思潮中。被墨家以谈辩成义的弟子后学大大发展起来了。庄子所说的：“骈于辩者，累瓦结绳窜句，游心于坚白同异之间，而敝跖誉无用之言非乎？而杨、墨是已。”又说：“以坚白同异之辩相訾，以觭偶不侔之辞相应”。这些记载说明，墨家的论辩派确实是在名辩思潮中为了坚持墨子关于物体存在与人的感觉，物体结构与属性，宇宙的无限与有限，物体的运动与时空等建立在经验基础之上的唯物论观点，和公孙龙、惠施两派名家围绕着坚白石离，同异是非，有穷无穷，火不热，目不见，飞鸟之影，白马非马，一尺之捶，物莫非指等具体命题展开了激烈的论辩。在论说中发展了墨子的有关思想，形成了墨家后学的论辩派。

在名辩思潮中，两派名家的观点不相一致。惠施派是从“合”的观点来谈“坚白同异”，他们更多强调了事物的一般共性，忽视并抹煞了事物的差异。公孙龙派是从“离”的观点来谈“坚白同异”，他们更注重个体的独立存在，否认了事物的普遍联系性。他们虽然各自有别，但名家两派都是以墨家作为论辩对手的。墨家的论辩派坚持了墨子的观点，批驳了名家两派的观点。

名家两派都受过墨子思想的影响，如惠施关于“汜爱万物，大地一体”的思想，很有墨子兼爱大同的思想色彩，也曾“欲以荆齐偃兵”。公孙龙曾同越文惠王论偃兵，《吕氏春秋·审应》篇载公孙龙答赵惠王：“偃兵之意，兼爱天下之心也，兼爱天下不可以虚名为也，必有真实。”又曾劝燕昭王偃兵，力主墨子的非攻思想。所以，鲁胜说：“墨子著书作辩经以立名本，惠施、公孙龙祖述其学，以正别名显于世。”惠施、公孙龙他们可能是将墨子的思想或论辩命题，经过自己的改造加工，成为非墨的论题，并以此扬名。例如，惠施从泛爱万物出发，提出合同异的思想，公孙龙从兼爱主义出发提出了白马非马的命题。《公孙龙子·踪府》篇曾说：“夫是仲尼异楚人于所谓人，而非龙异白马所谓马，惊。”这个类比推论正是从专爱楚人不能说是爱人这个兼爱主义的前提出发，推出了有白马不能说是马的结论。由此，白马非马的命题就提出了。从墨子的兼爱思想出发，反对墨子的经验论与唯理论结合的认识论，这可说是名家出于墨而非墨的基本途径，正如墨子学周礼而背之，出于儒而非儒。

墨家论辩派对名家的批判也是对名家出于墨而非墨的批判。这点也可说明，墨家论辩派是坚持墨子的思想，只不过他们主要注重关于认识论命题的

论辩。

墨家论辩派的存在，从名辩思潮的论辩中可得到证明。名辩思潮的发展使墨家论辩派兴盛一时。从上面所谈到的游侠派排斥谈辩之墨的事实，也可反证墨家论辩派的存在。

(三) 游仕派

《吕氏春秋·当染》所说的“礼、墨之后学，显荣于天下者众矣，不可胜数”。游仕于诸侯当属显荣，墨子的“著书成义”的弟子大都以墨子的学说为武器游仕于各国诸侯。墨子本人也将仕弟子于诸侯作为授徒教学的一个基本目的，一部分弟子也是志在禄仕而学于墨子门下。如《公孟》篇记载：“有游于子墨门者，身体强良，思虑徇通，欲使随而学。子墨子曰：‘故学乎，吾将仕子。’劝于善言而学，其年，而责仕于子墨子。”

墨家的游仕派是以游说君主，入仕，实施墨子政治主张。现将《墨子》一书中墨子弟子入仕诸侯的记载摘录如下：

子墨子游荆耕柱子于楚，二、三子过之，食之三升，客之不厚。二、三子复于子墨子曰：“耕柱子处楚无益矣。二、三子过之，食之三升，客之不厚。”子墨子曰：“未可智也。”毋几何而遗十金于子墨子，曰：“后生不敢死，有十金于此，愿夫子之用也。”子墨子曰：“果未可智也。”

子墨子游公尚过于越。公尚过说越王，越王大说，谓公尚过曰：“先生苟能使子墨子于越，而教寡人，请裂故吴之地，方五百里，以封子墨子。”公尚过许诺。遂为公尚过束车五十乘，以迎子墨子于鲁，曰：“吾以夫子之道说越王，越王大说，谓过曰，苟能使子墨子至于越，而教寡人，请裂故吴之地，方五百里，以封子。”子墨子谓公尚过曰：“子观越王之志何若？意越王将听吾言，用我道，则翟将往，量腹而食，度身而衣，自比于群臣，奚能以封为哉？抑越不听吾言，不用吾道，而吾往焉，则是我以义糶也。”

子墨子游，魏越曰：“既得见四方之君子，则将先语？”子墨子曰：“凡入国，必择务而从事焉。国家昏乱，则语之尚贤，尚同；国家贫，则语之节用、节葬；国家憙音湛涵，则语之非乐、非命；国家淫僻无礼，则语之尊天、事鬼；国家务夺侵凌，即语之兼爱、非攻。故曰择务而从事焉。”

子墨子出曹公子而于宋，三年而反，睹子墨子曰：“始吾游于子之门，短褐之衣，藜藿之羹，朝得之，则夕弗得，祭祀鬼神。今而以夫子之教，家厚于始也。谨祭祀鬼神，然而人徒多死，六畜不蕃，身湛于病，吾未知夫子之道之可用也。”子墨子曰：“不然！夫鬼神之所欲于人者多，欲人之处高爵禄则以让贤也，多财则以分贫也。夫鬼神岂唯擢季拊肺之为欲哉？今子处高爵禄而不以让贤，一不祥也；多财而不以分贫，二不祥也。今子事鬼神唯祭而已矣，而曰：“病何自至哉？”是犹百门而闭一门焉。”

子墨子使胜绰事项子牛。项子牛三侵鲁地，而胜绰三从。子墨子闻之，使高孙子请而退之。曰：“我使绰也，将以济骄而正嬖也。今绰也禄厚而谄夫子，夫子三侵鲁，而绰三从，是鼓鞭于马靳也。翟闻之，言

义而弗行，是犯明也。绰非弗之知也。禄胜义也。”

子墨子使管黔遨游高石子于卫，君致禄甚厚，设之于卿。高石子三朝必尽言，而言无行者。去而之齐……子墨子说，而召子禽子曰：“姑听此乎！夫倍义而乡禄者，我常闻之矣。倍禄而乡义者，于高石子焉见之也。”

这些记载说明墨家弟子入仕，大都是由墨子为之游扬的。出仕的地方有楚、越、宋、齐、卫等各国。墨子本身也准备游仕于四方人君世主。墨子游仕弟子，主要目的是要他们在各国君主面前宣传墨子的政治主张，并要求他们具体实践之。对违背墨子之道的入仕弟子如胜绰、曹公子等，墨子谴责他们“倍义而乡禄”，对坚持墨家教义的弟子，如高石子等，墨子倍加赞赏，说他是“倍禄而乡义”。墨者入仕主要是为了实行墨家的主义，并不是为了追求爵禄。只要能听墨者之言，行墨者之道，则量腹而食，度身而衣就足够了。墨家的游仕确实显赫一时，其活动范围很大，影响广泛。

上面这些文献记载及分析论证，说明墨家的游侠、论辩、游仕三派确实是存在的，在当时的社会也确有广泛的影响。墨家三派的活动方式虽然各不相同，或是从事，或是谈辩，或是著书，但其目的都是一致的，即都是为了坚持墨子的基本思想观点，实行墨子之道。

第三章 重视物质生产是 墨子思想的基础

春秋战国之际社会经济发生了巨大的变革。其结果，一方面是出现了新兴的社会阶级，如地主、小生产者（包括小农和手工业者）、商人。这些新兴的社会阶级没有显赫的祖先可炫耀，也没有世袭的权力可凭靠。他们只能靠自己的力量来争取自己的生存和谋求自己的发展。另一方面由于家庭宗法结构的失控，西周官学的瓦解，社会的价值观也发生了根本的变化。追求、保护自身的物质利益成为新兴阶级的社会价值观。墨子作为小生产劳动者的思想代表，更能切身地体会到以力谋生，以力谋利的艰辛，更能理解物质生产的重要性。因而强调重视物质生产，强调以满足自身生存需要，天下共利为中心内容的功利观就自然在墨子的思想中得到充分的反映。

一、墨子尚利贵义的功利观

儒墨对立的一个基本点是儒者喻义不喻利，墨子明确提出尚利思想，认为利就是义，贵义就是兴天下之利。儒墨对义利关系看法的分歧，其根由，前者轻视物质生产，后者重视物质生产。再究其因，孔子忽视了人的自然本能的物质需要，并不是从人的自然人性（衣、食、住、行、男女之交、人类的生殖繁衍）出发来研究人际关系及人的社会活动。墨子从本人量腹而食，度身而衣的生活经历和从事生产的实践懂得，衣、食、住、行是人民百姓最关心的基本问题。墨子作为小生产劳动者的思想代表，当然十分懂得物质生产对满足人类生存基本需要的重要作用。这种作用的重要是因为全部人类都有衣、食、住、行的基本需要，从事物质生产是求天下之利的基本手段。从这点出发，墨子对各种生产技术的价值判断是以利人实用为基本标准的。

（一）义利之争是一个时代命题

春秋战国之际，政治上，上下移位，朝不保夕，政局动荡。各诸侯，各私室大臣各以自己的力量争霸问鼎，逐鹿中原。国家、社稷、君主的生死存亡是最大的利害关系，所以有“春秋无义战”之说。争霸的现实使利成为一种突出的社会观念嵌入人们的头脑之中。然而，原先的西周等级制度、天命神学作为一种传统力量的积淀还影响着人们的思想和行为。仁义还是作为一面旗帜起着装饰作用，“尊王攘夷”，“奉天子以令诸侯”还是争霸斗争中一种有效的策略。另一方面，由于新兴的社会阶层，如小手工业者、商人脱离了原来的等级或宗族的束缚，成为一种自由民个体。生产工具的改进，技术的进步，土地的私有化，使这些自由民个体的生存、谋利有了坚实的物质基础。然而，传统思想观念潜在的束缚和影响，旧有社会关系的残余，这种种又阻碍了功利主义价值观被社会所接受。义利之争不仅仅为统治阶级、知识阶层所关注，而且也渗透到平民百姓的日常生活之中。

随着工商食官局面的瓦解，个体的贩运商业迅速繁荣。这种贩运性商业以个人盈利为最终目的，个人的盈亏成为判别商业行为的价值尺度，追逐盈利成为商人的基本动力。同时，这种贩运性商业也促使了具有专门手艺的自由个体工匠必然大量涌现。这种自由个体工匠是以各自独特的技艺作为谋

生、求利的手段。《墨子·节用中》说，“凡天下群百工，轮车、鞮鞞、陶、冶、梓匠，使各事其所能”，《论语·子张》说，“百工居肆，以成其事”，《墨子·尚贤上》说，“虽在农与工肆之人，有能则举之”，等等。文献的这些记载说明，在春秋战国之际，自由工匠已是一个独立的社会阶层，他们已从经济上的谋利发展到追求政治上的权利，这是个人功利主义发展的必然结果。

由于自然条件的差异和特殊技术的形成，制作方法的保密性这两个原因，使手工业制品的品种分布具有明显的地方差别。例如，衡山是当时著名生产军用品械的地方。这种生产状况既刺激了贩运商业，又愈使手工业技术的专门化和生产的家庭化。自然，以追求个人盈利的功利主义倾向也会表现得更为强烈。这些具有专门手艺的工匠都是通过“父兄之教”与“子弟之学”训练出来的，“相语以事，相示以夸，相陈以功。……是故其父兄之教，不肃而成；其子弟之学，不劳而能。夫是，故工之子恒为工。”《考工记》对“工”所下的定义是：“巧者述之守之世，谓之工”。专门技术是工匠谋生的手段，为个人、家庭谋利是工匠生产家庭化的基本原因。手工业生产家庭化的形式使个人功利主义的发展呈现出极端的趋向。《庄子·逍遥游》有一则故事，虽有寓言之嫌，但一方面确实说明了专门技术的保密是手工业生产家庭化的基本原因，另一方面也说明了现实的物质利益已成为手工业工匠行为对否的判别标准。

宋人有善为不龟手之药者，世世以洴澼絖为事。客闻之，请买其方百金。聚族而谋曰：我世世为洴澼絖不过数金；今一朝而鬻技百金，请与之。

这种以家庭为单位的个体工匠是社会物质生产的另一基本力量。他们和小农的物质生产满足了整个社会衣、食、住、行各方面需要的生活资料，个体的贩运性商业成为社会物质资料主要的流通渠道。个体工匠、小农、商人作为社会物质生产的基本力量，他们以力谋利的社会价值观必然会影响到社会心理。货币广泛的流通，贩运商业的发达，天下熙熙，皆为利来，天下攘攘，皆为利去。功利至上成为一种较为普遍的社会观念是其现实的社会基础。另一方面这些新兴阶级，特别是商人，由于经济地位的上升，已成为重要的社会力量，他们自然在政治上，社会地位上，生活享受上要求和旧贵族阶级相抗衡、相平等。《诗经》中有不少篇章描述了这些庶民阶层的兴起及其对政治权力和生活享受的追求。

彼有旨酒，又有嘉殽，洽比其邻，婚姻礼云。念我独兮，忧心忡忡。 仳仳彼有屋，蔌蔌方有谷，民今之无禄，天天是椽。 哿矣富人，哀此惻独！

式夷式己，无小人殆。琐琐姻亚，则无朏仕。

这两段小雅都说明了庶民由于富有，其儿女已可和贵族血统的儿女通婚了，并凭借这种婚姻关系和自己的财富，逐渐走上了政治舞台，掌握了政治权力，并影响当时的政局。

西人之子，粲粲衣服。舟人之子，熊罴是裘。私人之子，百僚是试。

彼何人斯，居河之湄？无拳无勇，职为乱阶。既微且羸，尔勇伊何？为猷将多，尔居徒几何？

这两段小雅具体描写了新兴阶级作为经济上的爆发户所表现出来的那种

缺文少礼，无拳无勇的样子和没落贵族对他们的憎恶感情。这也说明新兴阶级的功利主义使他们的行为和心理已能和贵族阶级相对抗。新兴的小农、小手工业生产者、商人有他们自己的物质利益，有他们特有的思想方法、人生态度，对现实社会的看法，这些促使他们功利主义的社会价值观。这种价值观强烈地表现在思想战线、政治实践和日常生活中。

当时的各种士虽然各有各的思想，在他们的思想背后隐藏着不同的阶级利益和政治目的，但追求名利富贵的功利主义也可说是士进行各种政治活动的一种动力。所以，会出现世无一尊，诸雄争霸，士无定主，士择君而投之的社会现象。虽然有一些士是为了自己的思想和信仰，但很大一部分士不辞辛苦，风尘仆仆则主要是为了谋取功名利禄。士无定主的社会现象说明，当时功利主义的社会价值观已广泛地影响到知识阶层。就是一心一生以维护周礼为己任的孔子及其儒学弟子颠沛流离，游说诸侯，其中也不能排除谋求个人名利的因素。当时周天子尚在，他们并没有去辅佐王室。

随着个体独立追求成为社会的一种风气和思潮，物欲与天理，人性与神德的矛盾激起了一种追求财富和物欲的功利主义倾向。利己主义的功利观作为一种新的人生价值尺度和行为准则，也逐渐为社会所认可和接受。这种利己主义的功利观是基于个体平等的认识之上，是个体觉醒的一个标志。墨子说：“列德而尚贤，虽在农与工肆之人，有能则举之，高予之爵，重予之禄”， 这里强调的是以个人本身的能力和品德的高低，而不是以血缘门第的贵贱为标准来决定各人应取得的社会地位和物质财富。德贤之才理应得到高爵重禄，这种利己主义的功利观激励了社会各阶层，特别是士、庶阶层为了追求功利的个体奋斗。孟子曾概括春秋战国之际的这种思想状况：“天下之言不归杨，则归墨。杨氏为我，是无君也。墨氏兼爱，是无父也。” “杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也。” 孟子的这两段话说明了几个问题。其一，为我、兼爱都是强调了个人的独立平等，强调了个人存在的合理性，只不过各自论述角度不同。为我是说明了皆同心同欲，兼爱则强调了，彼此相爱共利是能实现为我的社会环境。其二，孟子无君无父的批评，从反面说明了墨、杨两氏分别从抨击政治等级和宗法等级两个方面，强调了个人存在的平等性和独立性。其三，这种以个人平等为基础的利己主义已普遍为社会认可，成为游士和商人日兴的精神支柱。他们在考虑问题、权衡利害得失的时候，个人的存在与利益已成为一个基本因素，对个人利益的追求被认为是天经地义的。

在义利之争中，自然人性问题是社会的一个热门话题。人有没有自然的物欲本性？人的物欲应不应该得到满足？也就是说，人的自然权利是应该得到尊重，还是必须屈从于天命神德而被扼杀？春秋战国之际勃发的民本思潮和人文意识的一个重要缘由，就是由义利之争而深入到关于人性的探讨。这种探讨、研究表现在三个方面，其一，是肯定逐利的合理性，每个人都有为满足物欲而追求物利的正当权力，这是天经地义的，“民之所欲，天必从之”。 义是以利为本的，“义以生利，利以丰民”。 墨子更明确地指出，求利就是行义，“义，利也”，“利，所得而喜也”。 其次，开始认识到个人之小利和天下之利的关系，人性的社会属性问题被提到争辩的日程上。很多思想家都强调不能以个人之利去害天下之利，所以义是天下之利，“夫义者利之足也，……废义则利不立”。 墨子强调“兼相爱，交相利”就是为了达到天下共利。老子面对持强欺弱，以富劫贫，盗国贼民，人相争夺，

两极分化的社会状况，愤慨地指出，这种状况是有违“损有余而补不足”的天之道，因为“天之道利而不害”，所以“圣人之道为而不争”。老子认为，只有小国寡民的理想社会才能“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”，达到天下共利。其三，开始认识到，追求天下共利，是基于人类的自然属性与权利的平等，由此导向“夫民，神之主也”，“神……依人而行”的民本思想就是必然的。尊重人的物欲本性的合理，是民本思想的支点，民是它的基本内容，政治上的主导作用是被现实的物质利益所决定的。孔子虽然“罕言利”，更多的是强调克己复礼，强调以“其道”得富贵，去贫贱，但孔子关于社会秩序的基本思想，“不患寡而患不均，不患贫而患不安”，却正是基于“性相近，习相远”的天下共安、共利的博爱思想。虽然孔子反复强调人的自然物欲、本性必需服从礼的秩序、规范，但孔子提倡的“老者安之，朋友信之，少者怀之”的“爱人”原则却又是基于人性的人道主义。春秋战国之际人的异化的社会现象引起了社会的注意，诗经的变风变雅之作，老子、孔子、墨子对社会腐败、黑暗的揭露和批判，使人的社会属性与自然属性及其相互关系自然成了社会思潮讨论的热门课题。仁作为一个中心观念开始确立，据侯外庐考证，从周代世王表，东周无王名仁，看来，推察“仁”字出现至晚在东周后期，至早在齐桓公建立霸业以后。仁字从人从二，为两人相亲相爱之义。人与人之间的相亲相爱关系，既有人的自然本性的性善、性恶之影响，又有后天复杂的社会环境的综合干扰。

义利问题夹杂着人性问题，成为时代之争，这是当时的社会环境所决定的。其一，“政之所兴，在顺民心；政之所废，在逆民心。”的民本主义被社会普遍承认和接受，这样关于民的物欲、利益的问题不仅被思想家们所重视，而且也成为统治者治国方略的出发点。其二，新兴的社会阶级小农、工匠、商人、士他们直接在政治上、经济上、思想上要求维护自己的利益，功利主义的倾向显然加重。其三，社会贫富不均，为富不仁的社会状况刺激着人们的思想，物欲人性，义利先后轻重的问题自然引人注目。当时的显学儒墨对立的一个重要方面就是义利之辩。孔子所说的“君子喻于义，小人喻于利”的利，更多的是和个人之利相联系。孔子是用社会之义务来排斥个人之利益。孔子“罕言利”，他认为义就是排除利害关系的社会义务，道德的至善就是道德原则的自身，所谓“仁者安仁”，“君子之于天下也，无适也，义之与比。”也就是说，孔子的义不仅排斥利，而且也不以任何事物为目的，义本身就是目的，就是最高的善。针对孔子的这种观点，墨子系统阐发了关于义利的认识。首先，墨子肯定了个人之利存在的合理性，然后说明个人之利只有在天下共利中才会实现。墨子的兴天下之利，除天下之害的主张就是为了富民安国这一具体目的。只有民富国安，每个人的个人利益和欲望才有其实现的可能。墨子强调互利，这种互利墨子认为就是义。墨子贵义，是以“天下之利”为目的，墨子的义具有明显的功利目的，但这种功利目的不只局限于个人之小利，而是要求兼相爱交相利的大利。在墨子看来，兴天下之利，除天下之害就是最高的善。所以，墨子“摩顶放踵利天下，为之”。

（二）自然人性论是墨子功利观的出发点

生存和繁衍是人的一种本能的自然属性，然而作为一种社会群体的存

在，这种自然属性又不能不受到社会各种关系、条件的限制。在春秋战国之际的思想解放的时代，人的自然属性开始被社会理性地认识到，从某种意义上可以说，对人的自然属性的反思是人思想解放的一种标志。正是对人的自然属性的醒悟和思考，个人的独立和人的平等的意识才会兴起和发展。这点对身处社会下层的庶民阶级来说尤为如此。

墨子作为小生产劳动者的思想代表，切身体会到生命的可贵和生存的艰辛，因而清醒地认识到人的自然本能需要的存在及其重要性。墨子重视人之所欲，认为对这个问题认识是人类思维活动的基本问题，“食之利也，以知饥而食之者智也”。对墨子来说，人之所欲的基本内容就是人的生存和繁衍，达到人之所欲就是福，否则就是祸。“生为甚欲，死为甚憎”，“欲福祿而恶祸崇”，“若己不为天之所欲，而为天之所不欲，是率天下之万民，以从事乎祸崇之中也”。在这里，墨子明确提出人的物欲的合理性，并以满足万民之物欲作为治国安邦的出发点。墨子提倡节葬，反对儒家的三年服丧之制，其中一个原因，就是认为，三年之丧服太久，破坏了男女之间正常的结合、生育，妨碍了人类的繁衍。“此（指久丧之礼——作者注）其败男女之交多矣。以此求众，譬犹人负剑而求其寿也。”墨子同样也将男女之欲看成是治国安民的一个重要条件。男女之欲得到合理的满足是人类本身再生产过程的一个重要环节，在古代社会人力的多寡直接影响到一个国家的军事实力和物质生产能力。墨子从天下之治的角度重视人的自然物欲的存在和满足，墨子勤生薄死的人生态度，不以死后的彼岸世界寻求此岸世界痛苦、艰辛生活的补偿，这正是高度重视人之物欲的必然结果。

对小生产者来说，他们从事物质资料的生产所能获得的生活资料也只以维持自己及家庭生存的需要。并且，他们进行的是一种简单的再生产，偶尔的天灾人祸就令他们及其家庭面临灭顶之灾。因而，他们对生存有一种强烈的渴求。并且，人口的多少直接关系到家庭劳动力的强弱，这点对以家庭为生产单位的小生产者来说是很重要的，因而，他们生殖繁衍也极为关注，这也是关系到他们及其家庭生存发展的一个因素。小生产者对物质生活资料的需求，一是感到其必需，“凡五谷者，民之所仰也，君子之所以为养也”。二是强调其只要能满足生存之必需即可，故而提倡节俭，反对奢侈浪费。于国计民生并无多大关系的奇珍异宝，墨子就认为不是利人之良宝，“子墨子曰：和氏之璧，隋侯之珠，三棘六异，此诸侯之所谓宝也。可以富国家、众人民、治刑政、安社稷乎？曰不可。……不可以利人，是非天下之良宝也。”一方面强调物质生活资料及物质生产的重要，另一方面又强调节俭，这正是小生产者对自然人性要求的基本理解。每个人都能获得最基本的生活条件，从而能使“饥者得食，寒者得衣，劳者得息”。

墨子对自然人性的理解，是一种基于小生产者求温饱，求生存的要求。墨子把这种对自然人性的理解扩展为具有普遍意义的认识。对“人之所欲”的理解各不同的社会阶级有不同的具体内容，墨子是将衣食温饱这类人生存和繁衍最基本的条件作为“人之所欲”的具体内容。《说苑》有段墨子佚文记载：“今当凶年，有欲予子隋侯之珠者，不得卖也，珍宝而以为饰。又欲予子一锺粟者，得珠者不得粟，得粟者不得珠，子将何择？禽滑厘曰：‘吾取粟耳，可以救穷。’墨子曰：‘诚然，则恶在事夫奢也。长无用好末淫，非圣人之所急也。故食必常饱，然后求美；衣必常暖，然后求丽；居必常安，然后求乐，为可长，行可久，先质而后文，此圣人之务。’”这段

佚文很清楚地说明墨子对人之所欲的理解，对小生产者来说，食饱，衣暖，居安，能获得生存繁衍的基本条件，就是他们之所欲：墨子将具有这种具体内容的“人之所欲”作为一种基本的价值尺度，以它来判断道德标准和言行准则的善恶、美丑。“人之所欲”就成为墨子功利主义的核心内容和基础。墨子所谈的功利都是以满足人之所欲为目的的，“故衣食者，人之生利也”。对墨成功利观的分析，应该看到他从小生产者立场出发，强调的对物质生活需求以保障生存的这一基本立场，从某种意义上可说，墨子的功利观正是小生产者为了维护自己生存和物质利益而形成的一种社会价值观。

墨子强调“人之所欲”的自然人性论，说明了几个问题。

其一，小生产者作为一个重要的社会阶层正在崛起，他们对自己的生存权利和欲望，明确地表明了自己的立场看法，提出了自己的要求。这种要求进一步促使、推动他们在经济、政治活动中表现自己的这种愿望。墨子的功利观以理论形式反映了小生产者这种“人之所欲”的自然人性论。衣、食、住、行，生儿育女，这些人类基本的生存需求，小生产者是在与贵族奢侈浪费的生活相比较之后，更为明显地感觉到，也更有强烈的渴望和要求。“庖有肥肉，厩有肥马；民有饥色，野有饿莩。”社会的平等刺激了他们，引起了他们的愤慨。他们认为庶民与贵族一样也有同样的食、性之类的人类基本需求，应该得到同样的满足。贵族用剥夺庶民的生存权利来满足自己的奢侈和挥霍，这是践踏了“人之所欲”的自然人性。墨子一生为之呼吁呐喊，奔走游说的兼爱、非攻、节用、节葬等思想、主张集中反映了小生产劳动者的这种申诉和抗议。墨子的功利主义虽然是以求天下之利的普爱形式出现，但他的基本出发点是损有余益不足，是以限制贵族的享受来保障庶民的生存，它具有明显的小生产劳动者的色彩。

其二，墨子从“人之所欲”出发的功利主义和以后法家建筑在集权专制，镇压异端，剥削百姓基础之上的功利主义根本不同。后者是以灭人欲，存暴君为基本目的的；和孔子的仁者爱人的观点也不同，孔子虽提倡仁者爱人，但是以重义轻利为前提的，离开人的切身的物质利益谈仁义道德，不免流于空泛。另一方面，儒者轻利主要是对庶民而言。儒者认为，对庶民来说，抑制人欲，服从各种礼规，克己复礼，就是仁和义了。墨子认为，满足“人之所欲”才是利，“利，所得而喜也”。“害，所得而恶也。”喜利而恶害，欲福而拒祸是人的自然本能，上至帝王下至庶民莫无如此概无例外。所以，墨子认为求利就是行义，“义，利也。”这里，每个人都是自然物欲的实体，没有高低贵贱的区分。凡是谁能按墨子的方式行利于天下，谁就是行义的仁者圣人。“若事上利天，中利鬼，下利人，三利而无所不利，是谓天德。故凡从事此者，圣知也，仁义也，忠惠也，慈孝也，是故聚敛天下之善名而加之。”所以，从欲到利再到义，墨子的功利主义是从自然人性论为起点的。墨子的这种义利观是种价值观，是墨子用以规范天下秩序的一种尺度，“古之知者之为天下度也，必顺天鬼百姓之利，而后为之行。是以动则不疑，速通成得其所欲，而顺天鬼百姓之利”。

其三，墨子提出“人之所欲”的问题，是因为墨子清楚地看到物质生活资料能否满足人的基本生存需要这关系到人性的善恶和社会的安危，“故时年岁善，则民仁且良，时年岁凶，则民吝且恶”。所以，“食者国之宝也”。墨子进一步旁证博引来论证自己这个观点，“周书曰：‘国无三年之食者，

国非其国也；家无三年之食者，子非其子也。’此之谓国备。”__为求安民国，就必须满足人之所欲。墨子认为，要达到安民安国，则求下之利就是一个最基本的手段。只有求了天下之利，才能存下之所欲，天下也就太平无事，民得其所，则家宁国安。

其四，墨子强调“人之所欲”是一种普遍的自然人性。因此，他追求的功利是一种天下之利，而不是个人之私利或局部之小利。从人的生物属性来说，食、性作力普遍的人欲确实是自然的人性，它对一切人来说都是其本身所固有的。因而，墨子的天下之利在形式上元可非议。然而，人不仅仅是自然界的一种动物，而且是社会群体的一个组成部分，人的思想言行必定受到社会环境的影响，烙下社会、时代的烙印。“人之所欲”在社会关系的制约下，也必然发生异化。原来是同样意义的“人之所欲”出现了不同的表现状态，一部分人的“人之所欲”向奢侈方向发展，一部分人却挣扎于饥、寒、穷之中。奢侈者以剥削另一部分人的“人之所欲”为代价，“强必执弱，富必侮贫，贵必敖贱，诈必欺愚”。__从而使庶民百姓只能处于“饥而不得食，寒而不得衣，劳而不得息”__的悲惨境地。墨子强恻“人之所欲”的自然人性论，正是为了制止或纠正这种异化，“兴天下之利，除天下之害”，以天下为单位谈功利，正是墨子功利主义所追求的目标。

（三）求天下之利是墨子功利主义的目标

“兴天下之利，除天下之害”这句话在《墨子》一书中重复出现，被着重强调。追求群体的利是墨子功利主义所要达到的最高境界。有人对《墨子》书中被公认为最能代表他本人思想的23篇（从《尚贤上》到《非命下》）中出现的全部“利”字的不同含义作了统计：在肯定意义上指整体利益（如：“兴天下之利”）的“利”字出现160次；在否定意义上指损人利己的私利（如：“夺人车马衣裘以自利”）出现44次；在肯定意义上指不违背整体利益的个人利益（如：“利人者人必从而利之”）出现11次；指非道德意义的利（如：“剑之利”）出现31次。__这个统计表明了，墨子强调的利是群体之利，这种天下之利对各个社会阶层是普遍有意义的。所谓“国家百姓之利”，__就是意味着王公大臣与庶民百姓同利。因而，对墨子来说“兴天下之利，除天下之害”就是成义之大端，墨子在思想上，实践上也确实是以此为己任的。在现实生活中，墨子目睹了贫富不均，残杀无辜的社会现象，“富贵者奢侈，孤寡者冻馁”，__“天子杀殉，众者数百，寡者数十；将军大夫杀殉，众者数十，寡者数人”。__墨子为争取庶民生存权利而提出“人之所欲”的合理性和普遍性命题，对富贵者来说肯定是不能作为一种利来接受的。墨子用互利互助的思想向富贵者劝诫训导，统治者的物质利益是以下层百姓的物质生产为源泉的，过度压迫、剥削、残害庶民百姓，也必然危及统治者本身的利益。“譬如药然，天子食之以顺其疾，今农夫入其税于大人，大人为酒醴粢盛”，__“计其所得，反不如所丧者之多”。__墨子用吴国夫差、晋国智伯持强攻伐，结果不仅没有获得任何利益，反而劳民伤财，身败名裂国亡的历史事实说明，诸侯攻战，表面上是以为其利，可夺得土地、城市、财富，但实际上反而危及自身。所以，以人为鉴，便知攻城之事是“不吉而凶”，“不利而害”。__又如，统治者实施久丧之法或有命之说，以为这样可提高自己统治的威慑力，可达到久安长治，但墨子指出，这将使农夫怠于耕稼树

艺，百工不能修舟车，为器皿，群吏也怠于职守。这样“吏不治则乱，农事缓则贫，贫且乱倍政之本”。 长久如此，必然反而危及自己的统治。

人与人之间的关系也一样，损害别人对自己来说不是利，而是恶。墨子认为利人也就是利己，损人即是损己。《墨子·耕柱》篇记载的一段故事说明了这个问题，“子墨子谓骆滑厘曰：‘吾闻子好勇。’骆滑厘曰：‘然，我闻其乡有勇士焉，吾必从而杀之。’子墨子曰：‘天下莫不欲与其所好，度其所恶。今子闻其乡有勇士焉，必从而杀之，是非好勇也，是恶勇也。’”只有人们各不相害，才能彼此有利。墨子正是从人人互利，才能真正得利的角度，宣传、论证了天下之利存在的可能性和必要性。只有上下交相利，才能各自自利，所谓“利人者，人必从而利之”。 墨子的天下之利虽是以自然人性为出发点，但已不只局限物质功利的范围。墨子认为，“古者上帝鬼神之建设国都，立正长也，非高其爵，厚其禄，富贵淫而措之也，将以为万民兴利除害，富贫众寡，安危治乱也。” 也就是说，墨子的天下之利包括富、众、治、安四个方面，富是指万民共富，众是指家庭、国家人丁兴旺，治是指国家强盛，安是指社会稳定。墨子求天下之利的功利观是墨子评价行为善恶的准则，“将以为法乎天下，利人乎，即为；不利人乎，即止。” “凡费财劳力，不加利者，不为也。” 墨子认为大钟、鸣鼓、琴瑟、芋笙之声，高台厚谢之居，这些东西既剥夺了百姓之衣食之财，又荒废了农、工、吏各自的职守事务，其结果必定导致国破家亡社稷不存，“察九有之所以亡者，徒从饰乐也”。 因此，“今天下士君子，请将欲求兴天厂之利，除天下之害，当在乐之为物，将不可不禁而止也。” 对墨子来说，是否利人不仅是行为善恶的标准，而且是判断任何理论真善与假恶的尺度。不能利人的理论，再美妙也只是一句空谈，“若无所利而必言，是荡口也”。

墨子求天下之利的功利观具有强烈的实践色彩，墨子反对空谈求利，反对言行不一，要求动机和行为的一致性。墨子在《墨子·贵义》篇中以商人求利为例，说明求天下之利的大义不是空谈，而应实践之，“子墨子曰：‘商人之四方，市贾倍徙，虽有关梁之难，盗贼之危，必为之。今士坐而言义，无关梁之难，盗贼之危，此为倍徙，不可胜计，然而不为。则士之计利，不若商人之察也。’” 同样，对各种技术的评价，墨子认为首先就是看它能否有利于人的物质生产，如果无益于此，再精巧的技术也是拙。公输子制作会飞的木鹊，自以为巧，而墨子认为“子之为黠也，不如匠之为车辖。须臾刘三寸之木，而任五十石之重。故所为巧，利于人谓之巧，不利于人谓之拙。”

 墨子求天下之利的具体方法，包括两方面的内容。一是各从其事，各司其职，以达到墨子所理想的国家之治；二是加强社会物质生产的正常进行，使民足乎食，足乎衣，使“饥者得食，寒者得衣，劳者得息”， 达到墨子所期望的国家之富。墨子所理想的国家之治和国家之富既是达到天下之利的一种具体境界，“刑政治，万民和，国家富，财用足，百姓皆得暖衣饱食，便宁无忧”， 可谓上下同利的理想境界了。同时，这也是通向天下之利的一条基本途径，政通民和，群吏竭股肱之力，弹其思虑之知，整治财政，加强赋税，使官库充实。农夫早出暮入；不敢怠倦，强乎耕稼树艺，多聚叔粟，妇人夙兴夜寐，不敢怠倦，强乎纺绩织紵，多治麻统葛绪。这样天下衣食之财必将充实，足以持养天下百姓。天下百姓暖饱无忧，则君主社稷必安然无恙。如“百姓不利，必离散不可得用也。是以入守则不固，出诛则不

胜”，这就是三代暴王夏桀、商纣、周幽、周厉之所以被灭国、覆社稷的根本原因。——

墨子求天下之利的一个基本要求，就是个人之利服从整体之利，自己“不恶危难”，而“欲人之利也，非恶人之害也”。——墨子把求天下之利作为义、善的本质内容，因而他在道德标准上提倡以损小己来福众人之利，“任，为身之所恶，以成人之所急”。——墨子把求天下之利的功利观作为一种道德观、价值观，将其提到天意的高度，用以规范天下之度，“故天意曰：‘……我所利，兼而利之。……利人者此为厚焉’”。——既然利无差等，利益均等是求天下之利的具体目标，那么，各人在求利的时候，必须以考虑天下全体人的利益为前提，对自己求利的行为应有所约束、限制，提倡为利天下而献身的精神，反对杨朱“拔一毛而利天下，不为也”——的利己主义。

杨朱认为，身处乱世，贵生、重己，保存个人的生命是第一位的。他既反对别人侵犯，也不愿为帮助别人而牺牲自己的利益。如果世上每个人都做到了“全性葆真，不以物累形”，则攻伐、侵袭、诈取等等损人利己的事也不会发生了。杨朱为己的学说继承、发展了老子关于小国寡民，原始氏族公社的社会理想。他们都看到了当时社会的混乱和黑暗，“民之饥，以其上食税之多，是以饥。民之难治，以其上之有为，是以难治。”——“朝甚除，田甚芜，仓甚虚，服文采，带利剑，厌欲食，财货有余，是谓盗夸。”——并且认为造成这种状况的根本原因，就在于“见素抱朴，少私寡欲”的自然人性被摈弃。所以，“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。”——他们认为，正是人互相欺，所以会造成人之道是“损不足奉有余”，——两极分化的不平等状况。如果恢复到“民至老死，不相往来”，——人各自为己，至不干涉的自然状态，这才能与民有利，“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈”，——“无之道利而不害，圣人之道为而不争”。——从某种意义可说，杨朱一派的道家是以各保自身，互不干涉的方法来达到各自得利的目的，从而实现社会的稳定、和平。

与此相反，墨子提倡献身，提倡自苦，提倡禁欲，以牺牲个人私利以天下之利。他以禹为榜样，称道“昔禹之湮洪水，决江河而通四夷九州也。……禹亲自操^言耜而九杂天下之川；腓无胈，胫无毛，沐甚雨，栉疾风，置万国。禹大圣也而形劳天下也如此。使后世之墨者，多以裘褐为衣，以跣跣为服，日夜不休，以自苦为极，曰：‘不能如此，非禹之道也，不足为墨。’——热心救世，为求天下之利，“赴火蹈刃，死不旋踵”，正是墨子利为天下精神的写照。

墨子求天下之利的另一面就是节用。墨子强调节用是针对社会上层的贵族阶级，在当时生产力水平比较低下，物质生活资料不很丰富的历史背景下，要求贵族节用，对百姓来说就是生利。所以，墨子认为，“凡足以奉给民用则止，诸如费不加于民利者，圣王勿为”，——“发令兴事，使民用财也，无不加用而为者”。——墨子明确地指出，一切工艺制品以能满足百姓的生活需要即可，欲食只要有足够的营养能维持人的生存即可，衣服只要做到冬暖夏凉，穿着轻便即可，房屋只要能避风雨，能居住即可，车船等交通工具只要做到迅速、安全即可。墨子坚决反对在吃、穿、行、用等方面追求奢侈享受的趋向。达到社会全民的温饱，是墨子求天下之利的基本目的。重视物质生产的开源，强调生活消费的节用，这构成了墨子以自然人性论为基础的，求天下之利功利观的两个方面。

二、赖其力者生的社会史观

墨子重视“人之所欲”的自然人性，并在此基础上形成了以求天下之利为目的的功利主义。因而，墨子明白生产物质生活资料的生产劳动的重要性，认为这种物质生产劳动是人类社会生存的基础，也是人类和其他动物的根本区别。如果说，动物只能被动地依赖自然的食物资源以维持生命，人类则必须通过生产劳动才能获得衣、食、住、行等生活资料。“今人固与禽兽、麋鹿、蜚鸟、贞虫异者也，这禽兽、麋鹿、蜚鸟、贞虫，因其羽毛以为衣裘，因其蹄蚤以为絢屨，因其水草以为饮食。故唯使雄不耕稼树艺，雌亦不纺绩织，衣食之财固已具矣。今人与此异者也，赖其力者生，不赖其力者不生。子不强听治，即刑政乱；贱人不强从事，即财用不足。” 墨子认为社会的每个人都必须努力劳动，人才能生存，社会才能存在、发展。在这种认识的基础上，墨子形成了赖其力者生的社会史观，提出了人人必须劳动，劳动创造财富，社会劳动分工和交相利的生产价值观等思想。

（一）墨子关于劳动创造物质财富的思想

墨子重视物质生产劳动，是因为生产劳动是创造物质财富的基本手段，而物质资料的生产是人类社会生活的基础。也就是说，没有劳动就没有人类的生活。墨子反复强调，“下强从事，则财用足矣。” “贱人不强从事，则财用不足。” 由此，墨子认为，人人必须参加劳动就是天经地义的。

今也农夫之所以蚤出暮入，强乎耕稼树艺，多聚叔粟，而不敢怠倦者何也？曰，彼以为强必富，不强必贫。强必饱，不强必饥。故不敢怠倦。今也妇人之所以夙兴夜寐，强乎纺绩织紵，多治麻统葛绪，拊布縿，而不敢怠倦者何也？曰，彼以为强必富，不强必贫。强必暖，不强必寒。故不敢怠倦。……农夫怠乎耕稼树艺，妇人怠乎纺绩织紵，则我以为天下衣食之财，将必不足矣。

这是墨子反复强调、论证的道理。所以，墨子反对不劳而获的不义行为。物质财富是生产劳动的结果，则如果一个人自己不劳动而占有享受别人的劳动成果，这种行为是不道德。“入人之场园，取人之桃李瓜姜者”是“不与其劳，获其实，己非其有而取之” 的窃夺行为必须受到社会的谴责。墨子不仅极力主张强力劳动，“耕者不可不益急矣”， 而且以身作则，为人表率，“日夜不休，以自苦为极”。

墨子非儒的一个根本点就是反对儒者轻视物质生产劳动的态度，反对儒者对物质财富的浪费。墨子认为，儒者“倍本弃事而安怠傲，贪于饮食，惰于作务”， 这必然会使人们“陷于饥寒，危于冻馁”。 墨子非乐就是因为乐只能娱人身口耳目，却要耽误农夫耕田，农妇织布，官吏办事。儒者执有命，服久丧，行厚葬，享声乐，墨子认为这些既荒废了社会的物质生产，又浪费了已生产出来的物质财富。墨子认为，这样不仅影响了人们的衣、食、住、行，而且妨碍了社会的进步。墨子提出的非攻、非命、节用、节葬、非乐等一系列主张，其基本的出发点和原因，正是从不能妨碍物质生产劳动考虑的。荀子曾批评墨子，说他“昭昭然为天下忧不足，夫不足非天下之公患也，特墨子之私忧过计也”。 这个批评从反面说明了几点，其一，在生产

力还比较低下的社会里，墨子认识到如果不强力劳动，则生活资料就会不足。生活资料不足，人和社会的生存就会失去基础，社会就必然不会稳定，“时年岁凶，则民吝且恶”，所以墨子会忧天下之不足。其二，由于社会分配的不公平，对富贵者来说不存在天下不足的问题，所以可指责墨子杞人忧天，私忧过计。但是，对广大庶民劳动者来说，虽然终年辛勤劳动，却难免饥寒之苦。墨子忧天下不足，一方面表达他对贫富不均社会状况的愤慨，另一方面也寄托了他对劳动人民深切的同情和关怀。

墨子关于劳动创造物质财富的思想，不仅论述了衣食之用不会自然生出，而是依赖于人的生产劳动的观点，论证了只有强力从事各种生产劳动，各种生活所需的物质财富才会充足，社会才有向前发展的物质基础，而且强调了节用，认为节用可更有效地利用创造出来的物质财富。“凡五谷，民之所仰也，君子所心为养也，故民无仰则君无养，民无食则不可事，故食不可不务也，地不可不力也，用不可不节也。”物质财富的开源和节流相辅相成，才能使劳动创造出来的财富得以充分地发挥其作用。

在先秦诸子中，墨子是最强调强力劳动的，同样也是墨子最强调节用与崇俭。墨子强调节用、崇俭其目的和强调强力劳动一样，一是为了天下之治，“节俭则昌，淫佚则亡”，墨子认为，贵族统治者的奢侈浪费是造成社会不稳定的重要原因之一。二是为了防备不测之天灾，“虽上世之圣王岂能使五谷常收而水旱不至”？因此节用俭养以备歉收之年，使广大庶民百姓不致冻饿而死。三是说明消费的节用是和生产相联系的，“饮食必常饱，然后求美。衣必常暖，然后求丽。居必常安，然后求乐。”四是墨子的节用和崇俭不仅是一个原则，而且有其具体的内容和标准，对衣、食、住、行都作了明确的规定，并且身体力行，仅以温饱为足。

墨子提出的“赖其力者生”的主张是对社会全体而言，而不是局限于一部分人，使另一部分人可以不劳而获；不仅只局限于社会人与人的劳动和剥削的关系，而且也论及国与国之间的关系。墨子认为，欺凌攻伐兼并别国，剝其禾稼，斩其树木，残其城郭，掠其牛马，杀其人民，这种行为也是一种不劳而获的不义之举。这比偷人桃李瓜姜，窃人牛马金玉危害更甚，更应受到社会的指责和制裁。“好攻伐之君不知此为不仁不义也，其邻国之君不知此为不仁义也，是以攻伐世世而不已者，此吾所谓大物则不知也，所谓小物则知之者，何若？今有人于此，入人之场园，取人之桃李瓜果者，上得且罚之，众闻者非之，是何也？曰不与其劳，获其食，以非其有所取之故……”。小则偷人钱物，大则攻伐别国，墨子认为这些都违背了劳动创造财富，人人必须参加劳动的道德，当然不合兴天下之利，除天下之害的圣人之道。墨子认为，只有人人参加劳动，才能使人人足衣足食，才能使劳者得息，即才能真正解决民生之三巨患：“饥者不得食，寒者不得衣，劳者不得息”。墨子提倡人人必须参加劳动，反对不劳而获，是否意味着人人都必须参加种谷织布等同一种生产劳动呢？墨子由此进一步提出了关于社会劳动分工的思想。

墨子从现实的社会生活和生产实践中认识到，一个社会要想能达到上下相安，正常生活，社会劳动是必需的。由于社会的不同需要，地区物质资源的差异，各人能力的强弱等等客观状况，社会劳动实行分工也是合理的。墨子提出的劳动分工，既有社会分工，如工、农、商、吏等，又有一个生产单位劳动过程的分工；既有按性别进行的自然分工，如男耕女织，又有按各自

能力进行的分工。关于社会劳动进行分工，墨子坚持认为是为了创造物质财富的生产劳动进行的更为有效。具体地，墨子提出了两点看法：其一是提倡各尽所能，各从其事，各守其职。其二是认为社会劳动的分工没有贵贱之分，崇尚择贤使能，使人得其用，使每个人都能充分发挥自己劳动才能的长处。

例如，由于男女性别差异造成男女之间生理能力上的不同。男子力大耐劳，妇女心细手巧，男女各自所适宜从事的工作也不尽相同。墨子认为男耕女织这种由于性别差异造成的较为普遍的分工是合理的。男子能“早出暮入，强乎耕稼树艺，多聚叔粟”，妇人能“夙兴夜寐，强乎纺绩织紵，多治麻统葛绪”。分工的合理，生产的效果也更为显著。在具体的生产过程中，由于生产技术的复杂性，也可能要求按照生产劳动过程的不同阶段进行分工，这有利于技术的熟练掌握，使劳动效率提高，墨子肯定了这种分工的合理性，“譬如筑墙然，能筑者筑，能实壤者实壤，能欣者欣，然后墙成也”。筑墙这一生产劳动具体分成了三个劳动阶段：筑、实、欣，谁适于干什么，谁能胜任什么，谁就干什么。一种复杂的生产劳动被分解成若干简单的劳动过程，当然它们的操作技术就更易掌握，各人的生产技术也就更易熟练，这有利于生产效率的提高。又譬如做鞋，也可分成几道工序，“段、椎、锥俱事于履，可用也。”段、椎、锥是不同的制鞋工具，它们应用于制鞋过程的不同阶段。墨子对同一生产过程的不同阶段使用不同的生产工具的认识，是对生产劳动操作过程的了解，这种认识和了解是墨子对生产单位内部分工认识的经验基础。

社会的需要是多方面的，而一个人的能力毕竟是有限的。一个人要想掌握各种生产技术和其他工作技能，以满足社会各方面的需要，是不可能的。所以，按照各自的能力进行社会分工是一种自然、合理的劳动分工。墨子指出：“凡天下群百工、轮车、鞮鞞、陶、冶、梓匠，使各从事其所能”，“士君子竭股肱之力，直其思虑之智，内治官府，外收敛关市山林泽梁之利，以实仓廩府库，此其分事也。”其他，如农夫就应“强乎耕稼树艺，多聚叔粟”，农妇就应“强乎纺绩织紵，多治麻丝葛绪拊布”，王公大人就应“听狱治政，张朝均分”，内使国富民实，以“食饥息劳，将养其万民”，外交接四邻诸侯，“入守则固”，“出诛则疆”。王匠、农夫、农妇、士大夫、王公等各社会阶层应各尽其能，各守其事，则求天下之大利就能实现，正如墨子所说的，“能谈辩者谈辩，能说书者说书，能从事者从事，然后义事成也。”

社会现实由于分工的不同，形成了贫富不均，贵贱不等的状况，社会物质财富是社会各阶层共同劳动的结果，但是社会物质财富的分配却由于社会地位的差异而不公平。墨子对这种由于社会分工所造成的贫富贵贱不等的状况极为愤慨。他认为，农工之“贱人之所为”是国家之本，是社会发展的基础，劳动分工不存在所谓的贵贱之分。他一再强调在“远鄙郊外之臣”，“国中之众”，“四鄙之萌人”，“农与工肆之人”等庶民贱人之中存在着不少能治国安邦的贤人，他们有能力取得做官治邑的资格。在墨子看来，各种分事都是成义之必需，所以本无贵贱之分，也不应该产生贫富之差。“官无常贵，民无终贱”的观点固然含有对社会等级秩序的蔑视和反抗，同时也含有社会分工平等的思想。墨子从求天下之利，除天下之害的角度，强调了有能则举之，无能则下之的尚贤举能的想法，从而否定用血缘的骨肉之亲所造成的贵贱的等级秩序，并由此否定由农夫之子世为农，匠人之子世为匠，贵族

之子世为官的传统而形成的社会分工贵贱不等的社会心理和社会观念。

墨子强调以能成义，以能举贤，以能求利，以能任事，重视人的强力从事对社会生存和发展的重大作用。从某种意义上，他将从事物质生产劳动的农工之人看成是社会的主人，看成是社会生存、发展的基本力量，否定了支配社会的天命的存在。

墨子反对天命论是其强力劳动思想的必要补充。墨子反对天命论是直接针对儒者的“死生有命，富贵在天”的观点。墨子认为，有命之说危害甚大，其一是怀疑人的力量，否定人的力量，这样就必然危害人们求天下之利的活动，使人们无所作为。“执有命者之言曰：命富则富，命贫则贫，命众则众，命寡则寡，命治则治，命乱则乱，命寿则寿，命夭则夭，虽强劲何益哉？以上说王公大人，下以阻百姓之从事，故执有命者不仁。”^①其二，有命之说又庇护暴君坏人的不义行为，不利于求天下之利的活动，所以墨子反诘：“在于桀纣，则天下乱；在于汤武，则天下治，岂可谓有命哉！”^②墨子的非命观反映了小生产者以力谋生的思想，他们在现实的生活中懂得以力非命是他们得以生存、发展的基础，所以，“夫岂可以为命哉？故以为其力也！”^③

（二）交相利的生产价值观

墨子的功利观是以满足人之所欲，使人人能达到温饱为基本目的的。生产劳动创造了物质生活资料和物质财富，使人的温饱有了可能的物质基础，但物质财富的社会再分配却直接关系到每个人能否均天下之利。所以，墨子不仅反复强调了强力从事的重要性，而且十分关注劳动产品的分配问题。生产劳动创造的物质财富归根到底是如何能被人们分配使用。墨子提出的交相利的生产价值观是墨子劳动创造物质财富思想的补充，均天下之利是墨子求天下之利思想的构成内容之一。

由于物质产品的交换而产生的价值和价格问题直接关系到在实际社会生活中能否均利的问题，由于各个行业往往只能生产某一生活资料，为了生存就必须通过一定的交换途径，或以物易物，或以货币通货为中介，物质产品就成为商品进入市场。在这样一个物质交换的过程中，就必然会产生贱买贵卖之类不均利的状况。也就是说劳动创造出来的物质财富由于物质交换过程的不平等，使劳动者没有能公平合理地享受到自己应得的物质之利。由此，墨子注意到对商品交换问题的研究和分析。墨子已对商品的使用价值、内在价值、交换价值和商品价格等问题有了初步的认识。

墨子说：“为屨以买，不为屨。”^④在墨子看来，鞋不单是只有用来穿，而且可作为一种商品用来交换其他物品，工匠制鞋是为了买其他他所需要的物品。也就是说，墨子已看到商品具有使用价值和交换价值两种属性的差别。不独有偶，大约与墨子同时代的古希腊的学者亚里斯多德也用鞋作例子说明了商品具有使用价值和交换价值两重属性的认识，“……每种货物都有两种用途：一种是物本身所固有的，另一种则不然，例如鞋，既用来穿，又用来交换。”^⑤商品交换是物质生产发展到一定阶段的必然产物。在交换过程中商品的交换价值，即商品的价格与商品的内在价值是否相合，这直接关系到交换双方是否均利。对此，墨子作了若干分析。其一，墨子认为，商品的价格应以其内在价值为依据，“贾宜，贵贱也。”^⑥“买无贵，说在假其贾。”^⑦

“贾宜则讎，说在尽。”商品在交换过程中，贵贱与否的判断是以商品价格和商品价值是否相一致为判别标准，如果价格和价值相一致，则可说是价格适宜，商品就可出售或用于交换。其二，墨子认为，在商品交换过程中既有合理的情况，也有不合理的情况。“贾。尽也者，尽去其所以不讎也。其所以不讎去，则讎，正贾也。宜不宜，在欲不欲，若败邦、鬻室、嫁子。”

如果一件商品的价格完全体现了商品的价值，则墨子认为价格是适宜的。商品交换的价格符合交换商品的价值，这样的买卖交易是公道的。同时，墨子看到在商品交换的过程中确实存在影响商业价值体现的各种因素，因而交换的价格也往往存在不合理的地方。墨子认为这种价格和价值背离的商品交换不符合均利的原则，因此，必须剔除这些影响因素，使得商品的价值能被价格真正体现出来。墨子进一步指出了真正影响商品价值和价格不相一致的因素是买卖双方是否需要，即“人之所欲”的问题从某种意义上决定了商品价值体现的程度。墨子认为，能真正满足人之所欲的，则商品的价值据此而决定的商品价格就是适宜的。例如，亡国之人为了生存不得不卖妻嫁女。墨子举亡国之人卖妻嫁女以换取自身生存费用的例子，只是为了论证，人的生存对基本生活资料的需求，是商品价值体现的基础。墨子对商品价值和价格的认识说明了两点：第一，墨子的这种认识是以满足人之所欲为出发点的，墨子认为，正是人的生存对生活资料的需求，才使商品的交换价值以价格的形式体现出来，使人在商品交换的过程中各自彼此得到自己所需的生活资料，达到互利、均利的目的。第二：，墨子的这种认识，要求商品的价值在交换过程中得到真实的体现，不致因各种原因，使价格不能反映商品的价值。即墨子强调在商品交换的过程中要平等互利，以达到天下之利的目的。

春秋战国之际，商品交换开始进入货币经济阶段，货币作为通货是一般商品交换的基本媒介。货币的广泛使用，一方面说明了春秋战国之际以来商品经济发展的繁荣，另一方面也说明，商品交换在价值和价格关系及其合理性方面的认识也更趋复杂。墨子关于货币与商品价格之间关系的认识有一段阐述和分析：“刀余相为贾，刀轻则余不贵，刀重则余不易。王刀无变，余有变，岁变余，则岁变刀。”

这里的“刀”是一种古代货币，“余”指买入的商品。在现实的商品流通过程中，货币与商品价值之间的关系处于一种经常变动的状况。“刀轻”，即货币贬值的时候，商品的价值并不因之上升，虽然从价格上看是买贵了；“刀重”，即货币升值的时候，商品的价值并不因之而下降，虽然从价格上是买便宜了。如果，“王刀无变”，即国家货币币值不变，而商品的价格受市场等各种原因的影响总会上下发生波动，则商品价格的变化迟早会引起货币币值的变化。每年商品价格发生变化，则货币币值也随之发生变化。也就是说，货币币值应和商品的价值、价格相适应。同时，墨子对货币具有特定的购买价值也有所认识，“今士之用身，不若商人之用一布之慎也，商人用一布市，不敢继苟而讎焉，必择良者。”这里的布为铜铸币名。可以看到，墨子主要是从商品价值的角度来谈货币币值的。因为墨子认为，货币本身对人并不是生存的直接需要物，商品价值的贵贱是以人的生存需要为依据，物以稀、需为贵。在墨子时代通货膨胀的存在程度很小，一般往往是商品生产的发展超过铸币的生产，那么由商品价值、价格变化引起货币币值的变换就是必然的结果。这种认识对墨子来说，仍是基于从物质生产资料对人生存价值重要性的角度出发的。人之所欲对商品的需求决定了商品的价值、价格及

其与货币之间的相互关系。所以，墨子会有这样一个结论，“宜不宜，在欲与不欲”。当然，将商品价值和价格的关系适当与否，决定于买卖双方的主观欲望，是一种主观效用论的反映，忽略了商品内在价值的客观存在。但是，这个结论反映了墨子关心物质财富的再分配，要求天下均利，保护劳动者物质利益的思想。

如果说，劳动创造出来的物质产品作为商品通过各种方式和各种渠道进行变换是社会财富再分配的一条途径，那末，国家的财政收入及消费是社会财富再分配的另一种渠道。

春秋战国之际，贩运商业相当发达，一些生活必需品：如盐、铁之类的生产规模日渐发展扩大。这些行业所获的暴利相当惊人，这种状况造成了工商业主的巨富，从而使他们追求奢侈生活的享受。这些巨富挥霍浪费，而从事物质生产的农民、工匠却生活艰困。国家财政收入微薄，不足以济贫救困，所以墨子特别强调对巨富工商业主征收税利，以充实国库。各级官吏应“竭股肱之力，亶其思虑之智”“夜寐夙兴，内敛关市山林泽梁之利，以实官府。是官府实而财不散。”墨子还是想通过国家征税收利的手段来调节贫富不均的现象，抑制豪富，救济贫困，实现均利，以达天下之利。另一方面，对农民等一般的物质生产者，墨子反对厚敛，虽赞成征税于农，但《墨子》全书也只轻描淡写一句，“今农夫入其税于大人”。这种态度也可以说明，墨子并不很强调征税于农民等一般的物质生产者，因为他们每年收入甚微，征税对他们来说是一种沉重的负担。如果官吏厚敛的话，则他们就很难生存了。所以，从天下均利出发，墨子反复强调的是对关市、山林、泽梁之利，即主要是针对巨富工商业主。对庶民百姓，墨子则只强调应该“以其常征，收其租税，则民费而不病。”万万不可“厚作敛于百姓。”

另外，墨子主张“官府实而财不散”的财政措施是和儒家“财散则民聚，财聚则民散”的主张相对立。墨子认为，社会上贫富不均，社会物质财富分配不公，靠庶民百姓很难调节，实现天下均利。因此，如果有贤君、贤吏，能将富者多余的财富通过税收的方法集中于官府，这样就有可能达到用富济贫，天下均利的目的。墨子尚同于一，尚同于上的政治思想体现在社会财富再分配的经济、财政措施上，就是运用政府的权力，通过征税，以“损有余而补不足”。

求天下之利，就是要交相利，交相利就是要使生产劳动创造出来的物质财富能得到合理的分配。墨子不仅从理论上说明交相利的可能性和必要性，而且从现实生活的经济关系出发，论述了从商品价值和价格关系的角度实现交相利的具体手段和途径，提出了用征税收利的经济方式，实现天下均利。要达到社会财富的合理分配，墨子强调消费上的节用，也是一个重要环节。

第四章 孕育科学发展新 方向的科学思想

墨子将物质资料的生产放在社会一切活动的首位，那么，对物质资料生产有直接影响的科学技术当然会倍加受到墨子的重视。古代科学技术的发展涉及到物质资料的生产主要是两个方面。一是对自然物体、自然现象的研究。二是生产工具的使用和改进。这两个方面促使了墨子的科技活动的发展和科学思想的形成。

墨子是一个富有科学精神和逻辑修养的学者。墨子科学思想反映了当时科学发展所具有的特点和所达到的水平，表明了中国古代科学发展的具体进程。在中国古代科学史和古代思想史中，墨子的科学思想占有特殊的地位。在作为中国古代思想之源的先秦诸子思想中，墨子的科学思想是别开生面，独树一帜的。墨子的科学活动和科学思维方式，他在科学理论认识所达到的深度，理论形态构成的水平上，都是其他诸子所不及。墨子的科学思想孕育着中国古代科学发展的另一个可能方向。

一、墨子科学思想形成的科学基础

春秋战国之际，科技的发展主要表现在三个领域：冶金、农业和各种手工业技术。这三个领域的成果具有物质和精神两方面的社会作用。

在物质方面，一是冶金技术的发展为当时的农业和手工业提供了更为有效的工具。二是一些经验定律、经验认识为农业和手工业提供了有效的技术和提高途径。水利、天象观测、历法的成就使农业生产的大环境得到了很大的改善。在物质生产技术改进和提高的过程中所出现有关材料和工艺制作等技术问题促使科学认识的深入。

在精神方面，这些科技实践和成就所必然涉及到关于天体、物侯、物体形态性能、各种自然现象等问题。这些问题有的会在具体的科技实践中得出与过去不同的解释，有的会形成对它们之间联系的规律性认识，有的会进一步提出问题，促使理论思维的发展。对一些自然问题，诸如天地终始，风雨雷霆之故，万物本源，时空宇宙，有穷无穷，至大至小等成为春秋战国之际各思想家所热衷讨论的问题。

科技发展的成果是科学思想形成的基础。下面分别具体分析一下这几个领域的成就和作用。

（一）冶金业

冶金业在这个历史时期有两大重要成就，一是合金技术，一是铸铁冶炼技术。

合金技术主要是铜合金技术。通过对含锡，含铅量多少的控制来改变青铜的物理性能。一是能增加液态金属的流动性，使铸造技术更加精细，改善铸件的质量，同时也为大量规范地铸造器件提供了技术条件。二是能提高青铜的硬度和韧性，用此制造的兵器和农具，其使用的有效性和耐用性大为提高。例如，根据上海市博物馆 1977 年我国古代青铜器展览提供的商代三件戈，东周五把剑的铜、锡、铅含量的分析资料的比较可说明这一点。

年代	器具	铜(%)	锡(%)	铅(%)
商代	戈	88.49	8.51	0
	戈	81.98	9.12	8.62
	戈	82.63	15.43	1.31
东周	剑	71.51	17.14	10.40
	剑	73.85	17.48	6.84
	剑	72.12	15.92	11.24
	剑	74	12.40	10.37
	剑	73.72	19.01	6.97

现代测定表明，青铜的含锡量在 17—20%左右最为坚韧，所以东周的兵器远比商代的锋利耐用。

合金技术涉及到两个技术问题，一是合金的配位，主要是铜、锡含量的百分比。二是冶炼铸造时温度的掌握。因为在选择合适的合金成份之后，由于铜、锡的熔点不同，温度高低的掌握，尤其是液态合金在高温下停留时间的控制，决定熔合和浇铸能否成功。熔化温度过低，会产生浇不到和冷夹现象，过高则会造成机械强度低。对这两个问题，《考工记》都记载了当时的认识。一是金有六齐的规定，对钟鼎、斧斤、戈戟、大刀、削杀矢、鉴燧六种器具的铜、锡含量作了规定。虽然对《考工记》六齐成份存有各种解释，并且都应用了现代化验手段作了比较精确测量，但有一点认识是共同的，即六齐的配位形成的合金和这种器具所需要的功能是相符合的。例如，按《考工记》规定的“斧斤之齐”的含锡量为 17%，__或为 20%。__现代测定表明，含锡量在 17—20%左右的青铜器最为坚韧，很适合制造武器和工具。现代实验对钟鼎类、兵器类、生产生活用具类、铜币、铜镜的各种青铜残片化验测定表明，现代制定的锡青铜含锡量与机械性能关系的曲线图同古代锡青铜的含锡量与机械性能关系的数据曲线两者大致相符。这说明《考工记》关于合金成份比例的金有六齐的说法是合乎科学的。__考虑到古代测定、冶炼技术的粗糙，出现些误差也是意料中事。其二是对“铸金之状”的认识和描述。对《考工记·辒氏》条“铸金之状”的解释虽见仁见智，并不一致，但有一点是肯定的，即通过光测来确定加热合金的温度的光测高温技术。在当时的技术条件下，靠长期的经验积累总结出依据热幅射的颜色来判断是否达到合金浇铸所需温度的方法，对合金的浇铸是有效的。这点已有大量出土的东周青铜器得到了证实。

出土文物的考证已证实在春秋战国之际已有铁器，包括鼎、兵器和工具，而且大量是工具。例如，1976 年长沙杨家山出土的春秋晚期的三件铁器：鼎一，削一，剑一。1977 年长沙窑岭出土的春秋晚期铁鼎。__这两个发现可与《左传》记载的铸铁刑鼎相互参证。《左传·僖公十八年》记载。“故以铸三铁”。《左传·昭公二十九年》记载，“遂赋晋国一鼓铁，以铸刑鼎”。江苏六合程桥镇出土的春秋晚期的铁条、铁丸，湖南常德出土的春秋晚期的铁削，河南洛阳出土的战国早期的铁铤，湖南长沙识字岭春秋晚期的铁锄，__江西临川出土的春秋晚期的铁锄，__至 1976 年已经出土的，经考证确实属于春秋时期的铁器已有的 10 件。__这些出土铁器的分布面也较广。春秋时期炼铁、铸铁成功的开端对春秋战国之际冶炼铸铁的发展是个有力的推动。铁

器的优越性比铜器明显，且炼铁、铸铁的一个基本技术问题——提高炉温，通过改进炼炉和鼓风方法已得到解决。

长沙战国初期 186 座楚墓出土铁器约有 30 种 241 件（到 1964 年止），其中工具 124 件，兵器 69 件，用具 48 件。这批出土的铁器有两个特点：一是生产工具多数并非有意随葬，而是有意或无意丢弃在填土中，可见铁工具在当时是比较普遍的。二是有大量一次性使用的铁铤，消耗量大。

考古发掘和《管子·轻重乙》记载的：“桓公曰：衡谓寡人曰：一农之事，必有一耜、一铧、一镰、一耨、一锥、一铎，然后成为农；一车必有一斤、一锯、一钁、一钻、一凿、一鋸、一轲，然后成为车；一女必有一刀、一锥、一针、一鍼，然后为女。请以全断山木，鼓山铁，是可以毋籍而用足。”《孟子·滕文公上》记载的：“许子以釜甑爨，以铁耕乎？”这些材料相参证表明，春秋晚期和战国初期南方的吴楚地区，中原的三晋、两周地区已有铁工具。其中，农具有铲、铧等，手工具有削、斧、锤等。

铁的硬度和韧性远胜于青铜。生产工具的逐步铁器化为开垦荒地和深耕提供了有效的工具，并为中耕的发展准备了条件（铁犁头），这是生产力发展的一个巨大飞跃，它为小农生产的独立和发展提供了生产工具的保证。

冶金技术的这两大成就一方面使生产工具在有效性和耐用性方面得到了很大的改善。另一方面对物质形态、结构的认识，如金属的固态和液态状况，各种物质形态铜、锡、铁、矿石、炭之间的关系，空气与温度，温度与光颜色之间的联系，物态变化与温度的关系的认识等，有的虽然还是粗糙的感觉经验，有的却已是经验性定律。这些经验认识都摆脱了巫觋的神秘性，具有建立在生产实践基础上的客观实在性。这一点正是工匠所特有的思维特征，这种经验知识为理论形态的科学认识提供了基础。

（二）农业

农业是古代主要的物质生产部门。农业科技的进展涉及到天文、气象、物候、水利、土壤、作物栽培各方面知识的积累。在春秋战国之际对农业发展有重大作用的，主要是天文历法和水利的成就，因为早期粗作的农业对天气和水的依赖超过其他因素。

天文的发展主要是表现在天象的观测和历法的制定，春秋战国之际有许多重要的天象观测记录，仅《春秋》一书就记载了 37 次日食，其中 33 次被证明是可靠的，并有天琴座、流星雨、哈雷彗星等天象的详细记录。详细的天象观测记录为较准确的历法制定提供了可靠的资料。在《春秋》书中已有春夏秋冬的四季概念，每季三个月。春秋末年已开始使用四分历，它的岁实是 365.25 日，历法的准确是农事合理安排的依据，它保证了农业生产的正常运行，这对小规模耕作经营的小农来说尤为重要。因为以家庭为单位的小农经济是一种相当脆弱的简单再生产，偶然的自然灾害就会使他们破产。

促使天文历法发展的原因有三个，一是由于周室衰弱，专掌天象观测、记录和解释的祝宗卜史流落民间。《史记·历法》曾指出：“幽厉之后，周世微，陪臣执政，史不记时，君不告朔，故畴人子弟分散，或在诸夏，或在夷狄。”天文人才的流动为天文历法的发展创造了良好的条件。《晋书·天文志》对春秋战国之际天文各家并立，观测研究繁荣的状况有过记载，鲁有梓慎（活动年代约在公元前 570—540 年），晋有卜偃（活动年代约在公元前

675—650年），郑有裨竈（约和孔丘同时），宋有子韦（曾于公元前480年答宋景公问），齐有甘德，楚有唐昧，赵有尹皋，魏有石申夫（亦名石申，后四人活动年代约在公元前4世纪），他们“皆掌著天文、各论图验”。二是春秋战国之际战争纷迭，政局动荡。人们对这种朝不保夕，变化无常的社会状况寻求解释，满足社会心理的普遍需要，从天象变化中寻求启示，用以预测和解释社会变化就成为一种普遍的现象，天文观测和研究就必然倍受重视。正如《史记·天官书》所说：“田氏篡齐，三家分晋，并为战国，争于攻取，兵革更起，城邑数屠，因以饥馑，疾疫焦苦，臣之忧患，其察祲祥侯星气尤急！……而皋、唐、甘、石因时务，论其书传，故其占验，凌杂米盐。”三是农业生产的季节性对天时变化周期的精确性有较严格的要求，以利于小农掌握农时节气。

对周期性天象显现观测的客观性及其研究，就会促使对天的认识由神秘性向客观性方向转变。天的本质，宇宙的无限，天地关系，万物起源等等问题也随之成为人们探讨的热门课题。这种状况对社会思想从西周官学天命论的束缚下解放出来，用天文历法的新知识构筑新的宇宙图景，树立新的自然观是有极大的推动作用，而自然观的变革对古代社会来说，是思想解放的前提，既然天是可以客观观测研究的对象，没有任何神秘性，那么天命思想的禁锢作用就都会失去意义。

对古代中国的农业生产来说，水是另一个决定农业生产成败的主要因素，尤其对小农来说，更是如此。水利包括两方面的内容：筑堤防泛和引水灌溉。春秋战国之际兴建的大型水利工程有楚国令尹孙叔敖领导修筑的，位于安徽寿县安丰城南的芍陂。据《水经注·肥水注》记载：“陂有五门，吐纳川流”，即利用闸坝来调节水位、水量。魏国邺令西门豹领导开凿的漳水十二渠，据《水经注·浊漳水注》记载，“一源分为十二流，皆悬水门”，使得经常泛滥的漳水得以畅通，既可以引水灌田。又可冲洗盐碱地。《吕氏春秋·乐成》篇记载了当时的民歌。“邺有圣令，时为史公，决漳水，灌邺旁，终古扩卤，生之稻粱。”设置水门可有效地控制水量，既可防涝又可根据农需及时灌溉农田。公元前486年吴国出于军事目的，开凿邗沟，从邗地（今江苏扬州西北）挖运河到末口（今江苏淮安县北五里），沟通了长江和淮河。公元前482年吴国又从淮河继续开凿运河到宋鲁两国，沟通了济水和泗水，这样便联结了长江和黄河的水系。这些运河对农业灌溉有很大的作用，堤防工程的兴建在春秋战国之际已相当普遍，这是和洪水作斗争的基本手段，并在长期的斗争中积累了丰富的知识和技术，堤防的规模不断扩大，工程质量也不断提高。

大型水利工程的兴建和发展在相当程度上解决了当时农业生产防涝灌溉的需要。兴修水利的实践，使人们对水的自然规律有了进一步的认识和掌握，一些宗教迷信思想便受到冲击，西门豹破除女巫的“河伯娶妇”的迷信骗局就是典型的一例。水利工程中必然碰到的水流和渠道的关系，测量、施工等具体技术问题都为理论认识提供了资料和要求。《考工记·匠人》和《管子·度地》两篇关于水利技术的理论总结，反映了春秋战国之际对水利问题的理论认识。

《考工记·匠人》篇指出：“善沟者，水漱之；善防者，水淫之”，这是关于如何根据水流等具体情况开畅沟渠，筑牢堤防的经验总结，具体指出了开沟“必因水势”，筑堤“必因地势”，并详细描述了由隄、遂、沟、洫、

法等大小作用各别的渠所组成的农田排水灌溉系统。《匠人》篇还记载了关于堤防的基本规格比例，“凡为防，广与崇方其綱三分去一，大防外綱”。即堤防的下基的宽度与高度相等，上顶的宽度是下基宽度的三分之二。大的堤防上顶的宽度不到下基的三分之二。这种筑堤要求是对水深、压强之间关系认识的一种结果。水力学知识的积累还反映在《匠人》篇中关于排水沟、溢流堰和跌水落水墙的合理设计中，“凡行奠水，磬折以三五。欲为渊，则句于矩。”即渠道进口处其横段与折段的长度比是三比五，类似石磬的样子。堰形有 150°左右的夹角，在陡峻地区，引水渠做成直角形，用跌水连接渠道，防止水流冲坏渠道。

修建灌溉渠道网，要能使水通过各级渠道流到农田，最主要的是渠道坡度的确定。《管子·度地》篇水的流速和渠道坡降的关系已有了充分的认识。指出，如果渠道坡度大了，水的流速过大，则渠道会被冲坏；如果渠道坡降小了，水的流速过小，又会造成渠道内淤积，从而总结出了农田水利渠道的最优坡降。指出，“尺有十分之，三里满足四十九者，水可走也。乃迂其道而远之，以势行之”。“尺有十分之”就是一寸，在三里距离内，渠道降落四十九寸。“三里满足四十九”大约是千分之一的坡降，接近于现代常用的渠道坡降。“乃迂其道而远之，以势行之”因为有了适宜的坡降，水才会顺着地势，沿各级渠道系统流到农田。

《度地》篇对堤防修筑论述了三个问题，一是强调了土料含水量和季节的关系及其对堤防质量的影响，指出，“春三月，天地干燥，水纠裂之时也。山川涸落……利以作土功之事，土乃益刚”，春三月，天气干燥，土料含水量适宜，筑的堤质量好，“土乃益刚”。秋三月，土料含水量大，“濡湿日生，土弱难成”，不宜筑堤。冬三月，冻土含水量不均匀，难以捣实，“土刚不立”。这说明控制土料含水量是提高筑堤质量的关键。二是对堤防横断面的合理形状，堤防建筑的综合施工的论述，“令甲土作堤大水之旁。大其下，小其上，随水而行。地有不生草者，必为之囊。……树以荆棘，以固其地。杀之以柏杨，以备决水”。堤防横断面成梯形，堤底宽，堤顶窄，保证堤防有一定的边坡，防止滑坡。“地有不生草者，必为之囊，”这是利用盐碱洼地用堤防围起来作滞洪区，可缓解洪峰威胁，并在堤防上种植树木，利用树木根系加固堤防，防止决口。

天象观测，历法制定，水利兴修都是官办事业。春秋战国之际，由于周室衰落，诸侯争霸，各国统治者为了本身的政治、经济发展的需要，都极为重视这些事业。各家并立，各国竞争的状况更为有利地促进这些事业的发展，这方面的成就对方兴未艾的小农生产形成是极为有利的。因为统一的水利实施使小农有条件在小规模的耕地进行精耕细作和推广一年两熟制，提高单位面积的产量，使以家庭为单位的小农生产方式才有可能存在和发展下去，成为社会物质生产的基本力量。同时，把一种务实，求实，具体问题，具体分析 的实证精神注入了社会思潮，使科学思想有可能向客观实证的分析倾向发展。

（三）手工业技术

春秋战国期间，由于工匠阶层、商人阶层的兴起，手工业技术得到较大的发展，积累了大量的经验知识。当时社会上比较广泛进行的手工业生产实

践为墨子科学思想的形成提供了丰富的科学材料和直接的思想刺激。

《考工记》作为止于战国初期的各种手工业技术规范的手册，系统地记述了 30 余种专门手工业生产部门。其中，“攻木之工七，攻金之工六，攻皮之工五，设色之工五，刮摩之工五，搏填之工二”，并详细考察了它们的设备、生产过程、材料选择和制作的各种规范，描述了当时手工业生产较为细致的分工，“一器而工聚焉者，车为多，车有六等之数”。《考工记》作为西周以来到战国初期各种手工业技术的经验汇总，说明了当时手工业技术的发展对规范化和科学化的要求；也说明了，只有当时手工业生产实践积累了大量具体科学技术的经验知识，才使《考工记》的产生成为可能。手工业技术的生产实践涉及到很多科学技术问题，诸如材料的力度、质量与密度的测定，摩擦力与运动的关系，水的浮力的应用，火色与火温的关系等等。这些问题都要求能从理论上作出一定的解释。

关于《考工记》的成书年代虽意见不一，但其所记载的材料是战国之前的各项技术成就的经验总结是大体可信赖的。《考工记》虽是官书，反映了官营手工业作坊工师的制作规范和技术经验，但对春秋以来兴起的个体手工业者的百工也具有普遍性。个体手工业者以“其械器易粟”来维持生活和“侷农夫之利”，他们对提高产品质量，改进生产技术更有积极性，所以《考工记》也凝积了个体手工业者的技术经验。《考工记》论及了车辆、兵器、乐器、陶器、生产工具制造和建筑等等各种专门技术，涉及到力学、声学、数学各门科学知识。其中特别是对木车和弓矢的制造技术的详细记载，及有关物理学方面的认识确为以后理论科学的总结（特别是墨子及墨家的科学活动）提供了直接的经验材料。现以《考工记》中关于木车车轮的制作技术为例说明春秋战国之际手工业工匠所达到的技术成就。

《考工记》关于车辆的制作分为专门制造车轮的“轮人”，专门制造车厢的“舆人”，专门制造车辕的“辀人”等，可见分工之细，制作技术之专门化。《考工记》对车辆制造的技术要求，一是“欲其朴属”，即要求车辆耐用。二是“为戚速”，即要求车辆行驶速度要快。三是要求人登车方便，马拉车省力，不要因为“轮已崇，则人不能登也；轮已庳，则于马终古登阨也”。要达到这三个技术要求，车轮的制作是个关键。

《考工记》对制作车轮材料的选择，具体选法，车轮制作的规范，质量的检验等都有一系列的具体规定。这些技术规定保证了车轮的坚固，转动迅速，大小尺寸合适，根据车子经常行驶的地形，如泥泞的沼泽，崎岖的山路等等，对轮子的三个主要部分毂、辐、辀的制作都分别有相应的技术规定。例如，对用于沼泽地段行驶的车子来说，由于泥土的粘滞性较大，所以“凡为轮，行泽者欲杼……杼以行泽，则是刀以割涂也，是故涂不附”。__即车轮要削薄边缘，边缘削薄后，车轮就象刀子割泥一样，快速转动，且泥也不会附在轮子上，对辐的制造，要求其“参分其幅之长而杀其一，则虽有深泥亦弗之谦也”。__即辐条近车轮外框的地方要杀削一些，使轮子在深泥中转动时，泥土不会粘在轮辐上。对毂的制造，要求行泽者欲短毂……短毂则利”。__即轮毂要做的短小一些，则有利于车轮在泥地行驶比较轻便。对车辀的制造，则要求“行泽者，反辀……反辀则易”。__即车轮外框制作时，以直木揉为牙，木心向外，木边向内，因为木心较坚固，所以车框外表滑润，轮子容易在泥中转动。

《考工记》不仅对车轮的制造有具体的技术要求，而且对车轮有一系列

的检验手段和规定，首先是材料的选择，如对轴材要求“微”和“久”。即做轴的材料要求是无节疤，材料密度均匀，质地要坚韧耐磨。对车轮的外形一是要求轮圆，这样车轮与地面接触面最小，是圆与直线相切，只有一点接触的状况，这样滚动摩擦最小。所以，《考工记·轮人》篇说：“欲其微至也，无所取之，取诸圆也”。检验车轮是否合圆，《考工记》是用圆规来检查，“规之以眡其围”。二是要求辐直，这样才能使车轮整体结构牢固，且受力均匀。所以，《轮人》篇说：“欲其肉称也，无所取之，取绪易直也”。即要求辐条象人臂一样，由粗渐细，匀称无臃肿凹陷之状。检验车辐是否合直，《考工记》是用悬绳的方法来测量，“县之以程其辐之直也”。三是要求车轮的外表平整，整个外表平整了，车轮运转才会滑利。检验车轮平整如何？《考工记·轮人》篇记载，是用专门的检查工具蒿来测定，“蒿之以眡其匡也”。

对制成的车轮还要进行质量的测定，才能装配，质量的测定包括三个方面，一是看车轮的质量分布是否均匀，质量分布均匀，车轮的承受力就较大。《轮人》篇记载了利用水的浮力来检验的方法，“水之以眡其平沈之均也”。二是看两个车轮体积大小是否相同，这对整个车子装配是否均衡有影响。《轮人》篇记载的是将轮子中空的地方用黍粒填充，看黍粒所占的体积是否相等的方法来检查，“量其藪以黍，以眡其同也”。三是看两个车轮的重量是否一样，这决定着整个车子的重心和行驶的平衡。《轮人》篇记载的是用称重的方法，“权之以眡其轻重之侷也”。

《考工记》对车轮制作技术的描述，可以看到当时工匠的技术水平，这是当对社会需要促进的一个结果。在《考工记》记载的车子式样已有兵车、田车、乘车的区别。社会物质生活的提高，对各种手工产品无论在量上，还是质上都有广泛的需求。这种需求不仅促进了手工业技术的发展，而且使以家庭为单位的手工业生产方式有了生存发展的社会基础。

《考工记》记载的各种制作、检验手段虽大都是经验性的，但对水的浮力、材料强度、滚动摩擦、斜面应用，惯性等物理现象已有了初步认识，这些认识是对客观自然现象，自然物体规律的初步了解，这些在生产技术实践中积累的科学知识具有明显的实证性，这也正是工匠思维的一个基本特征，即重视感觉经验，重视实践验证。具有工匠传统的墨子，其科学思想具有实证的特征，其哲学思想具有明显的经验论倾向是很自然的。

二、从《考工记》到《墨经》

墨子的科技成就和科学思想主要集中在《墨经》中。《墨经》中有关自然科学的材料说明，墨子科学认识活动包括两方面的内容。其一是，围绕着自然的基本现象，诸如时空、运动、物质结构，进行探讨辩诘而得到的一般性认识，表现为自然哲学形态。其二是，对当时手工业技术实践中一些规律性现象作进一步的分析、研究、总结和概括，用定义、命题、经验公式等形式表现出来的初步理论形态，反映了从直观的经验判断式的实用科学形态向理论科学形态发展的倾向。从《考工记》到《墨经》在某种意义上标志着先秦科学技术开始从经验形态向理论形态的过渡，这是当时手工业技术需要规范化、标准化的一个必然结果。

（一）《考工记》和《墨经》的渊源关系

《考工记》与《墨经》是先秦两大科技文献，产生的时间应以前者为早。因为，《考工记》只讲晋国，不提韩、赵、魏，显然它的初稿在三家分晋以前（即春秋时期）出现。其二，《考工记》只讲青铜熔铸，不讲钢铁锻铸，显然它成书于铁器流行之前（即战国前期之前），而《墨经》是战国前期的作品。

应该说，作为工艺技术汇总的《考工记》，主要反映了工匠的传统，而《墨经》则有更多的学者传统，它反映的一些科学理论认识是直接以手工业技术实践为基础的。墨子结合了学者传统和工匠传统，总结了工艺技术的经验知识，形成了初步的理论形态。虽然，早期工艺技术的发展，并不取决于它应用早期科学理论的程度，但早期科学理论认识的发展在很大程度上依赖于早期工艺技术发展的水平。《考工记》与《墨经》之间的渊源关系证明了这一点。

《考工记》与《墨经》存有渊源关系，现从下述几方面加以论证。

《考工记》作为一部官书，是周王朝关于各种器具制作标准及工艺过程的具体规定。其中一部分条文是周天子颁告诸侯作为法定规范的，如“嘉量既成，以观四国，永启厥后，兹器维则”，一部分条文是周天子颁告诸侯作为器具制作工艺的具体标准，如“凡陶甗之事，鬻垦薛暴不入市。器中膊，豆中县，膊崇四尺，方四寸”。一部分条文是周天子颁告诸侯作为礼仪规范的，如“为天子之弓，合九而成规；为诸侯之弓，合七而成规；大夫之弓，合五而成规；士之弓，合三而成规。”诸侯则将《考工记》作为周天子颁发的制度法令加以遵照执行，如月令、朔政。这样，就使《考工记》得以广泛流传。

由于各国手工业的继续发展，周王朝的衰落，《考工记》的内容也得到不断的增补和修改，增加了手工业的门类，改进了工艺过程和器具制作的标准。

《考工记》取材的地域很广，论及越剑，燕甲，秦庐，郑刀，宋斤，鲁削，周舆等器。《考工记》的行文中夹有齐、楚等地的方言。据郑玄的《考工记》注，谓“𦉑”为蜀语，“辘”为楚语、卫语，“戚速”、“裊”为齐语。据杨雄的《方言》，《考工记》中的“矢”、“削”为关东语等。《考工记》各部分行文的口气也不一致，且有前后重复的地方。这些都说明《考工记》在当时流传范围是很广的，并且书中有根据各地的经验材料进行的增补和修改。

史籍的记载和地下文物的发掘，也证明《考工记》在当时确实流传很广。例如，《南齐书·文惠太子传》记载：“时襄阳有盗发古冢者，相传之是楚王冢。大获宝物：玉履屏风，竹简书，青丝编。简广数分，长二尺，皮节如新。盗以把火自照。后有得十余简，以示抚军王僧虔，虔云是科斗书《考工记》，《周官》所阙文也。”楚文化受周文化的影响较小，楚曾被称为荆蛮。《国语·晋语八》说：“昔成王盟诸侯于岐阳，楚为荆蛮，置茆蕪，设望表，与鲜卑守燎，故不与盟。”地下出土的文物也证实了战国初期楚已按《考工记》的标准制作器具了。《考工记》规定，上士之剑“身長四其莖长”，下士之剑“身長三其莖长”。长沙东郊战国初 301 号墓出土一楚剑，其身長与莖的比为 4：1，属中士之剑；216 号、317 号两墓各出土一楚剑，其身長与

茎的比约为 5 : 1, 属上士之剑。__可见至少在战国初期, 《考工记》在楚国已得到流传和应用, 这是《考工记》广泛流传的一个证明。《考工记》的广泛流传, 使墨子直接接触到《考工记》成为可能。

另一方面, 墨子本人是工匠和学者的结合。墨子本人亲自参加各种手工业生产活动, 是技术熟练的工匠, 所以对各种手工业技术当然十分关心。墨子又是博学的学者, 读书甚勤, “子墨子南游使卫, 关中载书甚多”, __认为读书之事绝不敢废弃。由此可以知道, 墨子对手工业技术的经验汇编《考工记》, 只要看到, 当然会爱不释手, 详加研读。

墨子的活动范围相当大, 据《贵义》、《公输》、《鲁问》等篇记载, 墨子和他的学生涉足鲁、宋、卫、楚等国, 游说各国君主。墨子大范围活动的特点, 使墨子接触到《考工记》的机会就相当多了。

从内容上看, 《墨子》书中的一些说法和《考工记》的说法均较为一致, 这也可说明墨子的一些思想和《考工记》的渊源关系。

《考工记》和墨子关于五行和五方、五色相配的说法是一样的。《尚书·洪范》中的五行还没有和五方、五色相匹配。比《考工记》和《墨子》成书年代较早或差不多的经、书, 如《周易》、《诗经》、《老子》、《论语》等都未提五行。《左传·昭公二十五年》记载, 郑子大叔与晋赵简子的问题语, 曾云: “用其五行, 气为五味, 发为五色, 章为五声”, 已有五行配五色的思想萌芽, 但未作具体规定。《考工记》对此作了明确的说明: “画绩之事杂五色, 东方谓之青, 南方谓之赤, 西方谓之白, 北方谓之墨, 天谓之玄, 地谓之黄。”《贵义》篇也作了类似的表述: “帝以甲乙杀青龙于东方, 以丙丁杀赤龙于南方, 以庚辛杀白龙于西方, 以壬癸杀墨龙于北方。”__可见两者都是将东方与青色(木), 南方与赤色(火), 西方与白色(金), 北方与墨色(水)相匹配。《考工记》有“染羽, 三入为缁, 五入为黓”的记载。《墨子·所染》篇也有类似记载, “所入者变, 其色亦变, 五入必, 而已则为五色矣。”这类吻合, 可看作是墨子与《考工记》有渊源关系的一个判据。

《墨经》中有一些思想是《考工记》中一些观点直接发展的结果。

《墨经》首先用“故”这个概念来表示自然界存在的普遍因果关系。普遍的因果观念是墨子科学思想的一个基本特征, 表明了墨子对自然现象和自然事物存在方式的基本看法。《墨经》四篇共出现“故”字 25 个, 其中训“是以”的有 16 个, 训原因的有 9 个。“故”作为表示因果联系的基本概念, 以定义的形式列于《墨经》第 1 条。《考工记》全书“故”字共 33 个, 其中训“是以”的有 30 个, 训“原因”的有 3 个。如将《考工记》和《墨经》四篇应用“故”字来表达因果思想方面作一比较分析, 可以看到, 墨子用“故”字来表达因果观念(一是直接用来表示原因, 一是以其文法上的逻辑功能, 承前文的原因推言其结果, “故”训为“是以”。)和《考工记》中“故”字的应用有直接的渊源关系, 在“故”字的应用方面是完全一致的。《墨经》进一步用定义形式确定“故”这一概念, 是将因果思想用理论形态表达出来, 这是对《考工记》的经验认识加以理论总结的结果。

《墨经》在理论陈述, 揭示因果联系时, 创造了“说”这个专门术语, “说, 所以明也”。__《经下》除一条经文外都有说在某某的表达形式, 这在先秦诸子中是罕见的。墨子的“说在某某”的表达形式和《考工记》有直接的联系。《考工记·凫氏》篇说: “厚薄之所震动。清浊之所由出, 侈弇

之所由兴。有说，钟已厚则石，已薄则播，侈则柞，弇则郁，长甬则震。”这就是一种说在某的表达形式，“有说”前的一句是描述钟声的各种状态，“有说”后的一句是说明产生这种状态的原因。《墨经》进一步将“说”这个术语用定义的形式确定其内涵，指出“说”在理论陈述中的作用，“以说出故”，用说来揭示原因，并形成“说在某”的表达方式，作为理论陈述中表示因果联系的固定形式。

墨子在科学活动中的一些思想观念的确立，如强调规范标准的思想，重视工匠作用的观念等都和《考工记》的看法相一致。

《考工记》十分强调手工业制作工艺的规范标准，要求“圆者中规，方者中矩，立者中县，衡者中水”，对车、弓、剑、量器、饮器的制作都有具体明确的尺寸、比例和质量的规定。这种强调规范标准的思想，被墨子在科学活动中完全接受，并作为科学认识的一个基本思想。《墨子·法仪》篇说：“百工从事者亦皆有法，百工为方以矩，为圆以规，直以绳，正以县，平以水，无巧工不巧工，皆以此五者为法。”这段话和上引的《考工记》的那段话极为相似。轮人以规，匠人以矩，经常被墨子作为建立规范标准必要性的比喻。以规范标准作为判别比较的依据，这是墨子认识活动的出发点的基础。

墨子对工匠的社会地位有较高的评价，不象儒家那样鄙视工匠，视其为小人，贱人，役夫。《墨子·耕柱》篇说：“能谈辩者谈辩，能说书者说书，能从事者从事，然后义事成也。”墨子是将工匠活动和学者活动等量齐观，都看成是成义事的一个组成部分。这一看法和《考工记》表达的看法是一脉相承的。《考工记·序》说：“国有六职人，百工与居一焉”，“百工之事，皆圣人之作也”。

（二）《墨经》将《考工记》的经验知识初步理论化

《考工记》在总结各种手工业技术生产时，已涉及到一些科学问题，并积累了一些经验性的知识。例如，滚动摩擦，空间方法的测定，浮力问题，火色与火温的关系等等经验认识。《墨经》进一步通过科学概念、经验定律、命题、推理判断等方式将这些经验认识深化，出现了初步的理论化的萌芽。

从《考工记》能发展到《墨经》，墨子作为一个科学技术专家起了基本作用，因为墨子是“士”和“工匠”的结合，具有学者和工匠两种知识传统。墨子能制作机械，对手工业技术熟悉并具有直接的感性认识，因而对手工业技术实践中所出现的一些问题具有经验基础。同时，墨子具有较高的逻辑修养，使之能用逻辑手段将经验材料加工，提炼成理论形态。

墨子重视对定义、判断、推理等逻辑手段的研究和应用，十分注意概念和对象的对应关系，注意用词的准确性和概念的明确性，注意推理、论证的严密性和一致性。在研究自然现象、科技实践中的科学问题时，逻辑方法作为“明同异之处，察名实之理”的有力工具被墨子应用于科学认识过程中，目的是为了有效地“摹略万物之然”。科学技术的经验材料和逻辑形式的结合是墨子的学者和工匠两种知识传统相结合的一种表现，从而使墨子的科学认识呈现出具有内在逻辑结构的理论形态，使墨子的科学认识的内容和形式能在确定性、一致性的基础上统一起来。

正是墨子具备了这些基本条件，才使墨子在几何学、光学、力学、运动

学等方面取得了较为出色的成果。特别是《墨经》中的有关光学问题的八条经和经说，比较系统地说明了几何光学中有关光与影的关系，小孔成象的问题及各种镜面的反射成象的问题。墨子的这些光学认识是建立在简单实验和细致观察的基础上，相当正确地概括了这些几何光学现象，并从经验材料中总结出一些规律性的认识。此外，《墨经》中这八条关于光学的条文，其论述排列的顺序是合乎科学意义的，从某种程序上已组合构成了一篇具有相对完整的逻辑结构的光学论文。首条说明了影与物体之间的关系。第二条说明了影和光源的关系。第三条说明了小孔成倒像的现象和原理。这前三条都是论述了光的直线传播的基本现象。第四条说明了光的反射。第五条说明了成影的大小与光源和物体间角度的关系。第六条说明成影的大小与光源和物体的比例及距离远近有关。第六、八条说明了凹凸镜面的成象问题。《墨经》这八条有关光学问题的经说，从光的直线传播这一基本现象出发，讨论了光源、物体、成影之间的关系，并由此研究了各种类型镜面的成像。这个论说顺序，从科学论文的角度看，是合乎逻辑的。这充分显示了墨子的科学理论思维的能力，表明了墨子是自觉地从理论构成的角度分析、掌握各种经验材料。

下面我们分析一下墨子是如何将《考工记》中的各种经验材料提高到理论认识的。

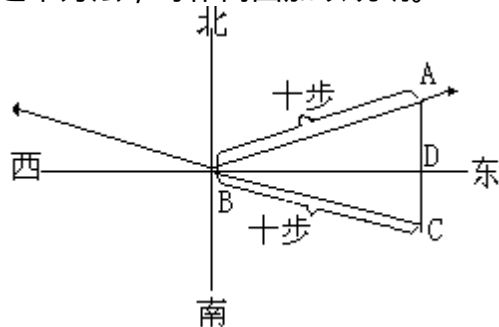
《考工记》记叙了车轮制作的经验，认识到要使车跑得快，轮子触地面积必须小，“不微至，无以为戚速也”，而“欲其微至也，无所取之，取诸圆也”，在检验车轮圆否，就是用“规之以眡其圜也”。《墨经》对圆的认识，进一步从其本质内涵方面加以抽象，用定义的形式加以确定，“圆，一中同长也。”圆的科学定义的确立，标志着制作车轮时轮圆与车速关系的感性经验已上升到理论形态了。在轮圆与触地面积的考察中，《墨经》又得出了另一个认识，“环俱抵”，说明圆与平面相切于一点，这是车轮“微至”的极限。

《考工记》对空间方位的测定已有详细的记载：“匠人建国，水地以县，置槷以县，眡以景。为规，识日出之景与日入之景，昼参诸日中之景，夜考之极星，以正朝夕。”《考工记》是以日出，日入之影作为基础，以日中之影作为参考，来定东西方向。用这方法确定东西方向取决于槷影之端的测定。这存在着两个困难，一是由于各处地理环境的差异，日出、日入之时不一，日出槷影之端和日入槷影之端的测定误差较大。二是由于光的衍射现象，直接观测影之端难以准确。因此，《考工记》这种以定东西方向为基础的空间方位的测定还是很粗略的，是一种对一根槷、槷影与日光关系的直接观测。

《墨经》中关于空间方位的测定有两条相应的经文，“日中，正南也”。 “直，参也”。《墨经》确定日中槷影的方向为正南北的方向。在对槷影的观测和反复比较中，日中的槷影最短，所以比较容易确定。因此，《墨经》以确定正南北方向为基础的方法比《考工记》定东西方向为基础的方法，其准确度要高。《墨经》以日中定南北，进而定东西，是以中为出发点来认识东西南北的。所以，《墨经》在定义空间的概念时指出：“宇。东西家南北。”家即中的意思。这是墨子在空间方位测定的实践中得出的概括性认识。

“直，参也。”这条经文可能是对方位测定具体方法的陈述，也可能是

“日中，正南也。”这条经文的经说。伍非百曾指出，此两条应是一经一说。如果把它们和《考工记》的有关内容联系起来考察，似乎“直，参也”是经说。现存文字过简，其后似有脱漏之嫌。《说文》云，直，“正见也”。参，三也，即掣、日中掣之影、目之视线三者在同一平面，亦即掣端、影端、人目三点决定一平面。目正视的方向就是正南方向。直，亦可有直立、直线、正见诸意。参，三也。东西，南北两直线方向正交于中，合两而定一中。方向直线正交，可用矩测定之，即所谓方者中矩。这是一种以日中掣影定正南北方向为基础，以定东西方向为参考，确定空间方位的基本方法。《墨经》关于小孔成像的记载，说明墨家已认识光是直线行进的性质。因此，“直，参也。”也可能是说，根据光直线行进的原理，利用两个表标的顶端和日出，日入之光的上边缘三者在同一直线上，来定东西的方向。这种方法和《淮南子·天文训》中所记载的方法一样。《淮南子·天文训》说：“正朝夕：先树一表示东方操一表却去前表十步，以参望日始出北廉。日直入，又树一表示东方，因西方之表，以参望日入北廉。则定东方两表之中与西方之表，则东西之正也。”对这个方法，可作简图加以说明。



先立一表 A 于东方，表 B 在表 A 西十步，移动表，从表 B 的顶端观测日出之光，直到表 B、表 A 的顶端和日出之光的上边缘在同一直线上，即“参望日始出北廉”，就固定表 B。又立一表 C 于东方，表 C 和表 B 的距离亦为十步，移动表 C，从表 C 的顶端观测日入之光，直到表 C、表 B 的顶端和日入之光的上边缘在同一直线上，即“参望日方入北廉”，固定表 C。确定表 A 与表 C 联线的中点 D。D 与 B 的连线就是正东西的方向。这个测定方法比《考工记》记载的方法要科学的多。

《考工记》在测定掣影时，已注意到“水地以县，置掣以县”。地要平，表标要竖直，这样测到的掣影对方位的准确测定才有效。《墨经》进一步研究了光、物、影之间的关系，研究了表标同光源、及地面相对位置的变化而引起杆影的变化。“景不旋，说在改为。”表杆不动，从日出到日入，标影的位置自西向东移动。这种移动是由于光源（太阳）移动而得到的不同位置的标影，而不是标影本身的移动，说明墨子对表标同光源相对位置及成影位置关系已有认识。“景，光至景亡。若在，尽古息。”说明了光、物、影之间的关系，影的产生是光被物遮蔽的结果。“景之小大，说在柢正远近。”是斜的意思。同一物与成影面的正斜角度有关，即光源线与成影面的角度有关，也同光源与物的远近距离有关。《墨经》对光影关系的深入认识和测掣影的实践有密切的联系，并且进一步从对自然光的观测深入到对人工光源的观测，这实际上已孕育了墨子进行科学实验的萌芽，如对小孔成像的观测。

《考工记》有四处记载了水的浮力在实际生产中的作用。其一，“作舟以行水”。其二，“揉辐必齐，平沈必均”，“水之以砥其平沈之均”。

其三，“水之，以辨其阴阳，夹其阴阳，以设其比，夹其比，以设其羽”。
其四，“改煎金锡则不耗，不耗然后权之，权之然后准之，准之然后量之，量之以为龠”。

第一处的记载说明了对水的浮力存在的认识。第二处的记载说明了根据车轮各部分在水中浮沉的情况，判断车辐，车轮各部分质量分布是否均匀。质量分布均匀，车轮、车辐就比较坚固，在受力时，不致因为质量分布的不均匀，而易在某处破裂折断。对物体质量分布与负力之间的关系这一现象，《墨经》作了进一步的研究，得出了一个结论，“轻重而发绝，不均也。均，其绝也莫绝。”指出物体所以受力而断，是因为物体质量分布有不均之处。头发虽细，如果质量分布处处均匀，则悬重物而不断，所谓“发引千钧，势至等也”，“引绳而绝之，其绝必有处”就是这个意思。第三处的记载说明，通过箭杆各部分的质量之比（“夹其阴阳，以设其比”），根据箭杆各部分质量的差别，再决定装置羽毛的多少（“以设其羽”）。这样，才能避免“羽丰则迟，羽杀则趲”，达到“虽在疾风，亦弗之能惮之矣”，使箭矢保持飞行的稳定性。第四处记载说明，《考工记》已认识到同一重量的同一物质，不管其形状如何，它的体积应是一样的。“改煎金锡则不耗”是说青铜合金炼至精纯而没有杂质。权之，是说称出规定重量的青铜合金。准之，是说以水测度青铜合金的体积是符合规定。量之，是说将其浇铸为龠。这样制成的龠，其容量都符合规定的标准。《考工记》记载的这个方法和阿基米德用水测定皇冠的方法是一样的，都是利用具有相同重量的同一物质，其排开水的体积应是相同的这一道理。对这一现象的认识是发现浮力定律的基础。

《墨经》对《考工记》记载的浮力现象作了进一步的分析研究。认为，“形之大，其沉浅也，说在具。”“形，沉形之衡也，则沉浅，非形浅也。若易五之一。”物体大，在水中下沉较浅，原因在于物体受到的水的浮力和物体本身重量相平衡。物体浸入水的那部分重量与水对这部分浮力之比是1:5。可能从外表观测，看到一块规则物体浸入水中的部分是整块物体的1/5。由此推测，这块物体的重量和其五分之一体积所受的浮力相等，“若易五之一”。这说明墨子已认识到物体在水中所受到的浮力和其浸入水中的那部分的体积有关，并试图以定量的方式来表达这种认识。虽然墨子没有认识到浮力与排开液体重量之间的关系，但墨子的这种认识已接近浮力定律的发现了。

《考工记》关于从火色和火温的关系来掌握青铜合金熔炼的过程，已有比较正确的经验认识。“凡铸金之状，金与锡。黑浊之气竭，黄白次之，黄白之气竭，青白次之，青白之气竭，青气吹之，然后可铸也。”黑浊之气是青铜熔炼时，木炭、木柴燃烧的产物。黄白之气，青白之气，青气都是和合金中各种金属的焰色有关，可用金属焰色的变化来判断合金熔炼的程度，“青气次之，然后可铸也”。在合金熔炼时，连续加温，炉内温度不断升高，合金的焰色也不断变化，从黑浊之气、黄白之气，青白之气直到青气次之。焰色的变化和炉内温度的升高就有了直接的联系。《墨经》对火色和火温的关系作了进一步分析，“火热，说在炖。”炖，杨雄的《方言》谓：“炖……赫也”。许慎的《说文》谓：“赫，火赤貌”。炖，意就是火色。从火的颜色可得知火的温度。对火温的测知，不必通过对其温度的直接感知，而是通过对火的颜色观察即可判断。在高温熔炼时，这是经常运用的方法。《经

说下》作了进一步解释：“火。谓火热也，非以火之热我有，若视日。”对高温的测定，在没有相应测定仪器的情况下，不可能直接感知其温度高低，但通过对温度辐射的光谱颜色（即火色）的观察可测知温度的高低。现代物理学已证实各种金属其熔点、发射光谱波长与谱线颜色之间的内在联系。墨子认为，对太阳光色的观测，可推断太阳是很热的。

《墨经》关于从火色测知火温的可能性的认识，是将当时冶金生产从火色测知火温的经验认识加以普遍化和深化的结果，是和当时冶金生产实践直接相联系的。

从上述的考察中，我们可以得出两点结论。其一，《墨经》和《考工记》所总结的手工业技术的经验和知识是墨子科学思想形成的来源之一。其二，墨子科学理论认识的形成和当时手工业技术实践的直接相关，体现了工匠和学者，科学理论和技术实践的结合。

三、墨子科学思想的主要内容

在具体分析墨子科学思想之前，先对科学思想这个概念作点说明，分析它的基本要素及影响它形成的几个因素。对科学思想这个概念，应从自然科学既是一个相对独立的形态，又是一个社会认识过程这两个方面加以理解。

科学思想从其内容上分析，应包括以下三方面的内容。其一，对自然的普遍形式，自然万物存在的方式认识的一般观念。其二，对自然万物之间关系及其与自然现象之间关系的一般认识。其三，对认识自然的目的，其基本途径，及用什么方法来表达和确证这种认识的一般看法。从科学认识活动的角度看，就是对科学对象、科学任务、科学工具等问题的基本看法。这些构成了科学活动中的指导思想，为科学认识的思维过程提供了一个基本框架，使科学活动沿着一种规范式的方向发展。

（一）墨子论科学对象

在科学发展的早期，科学和宗教相分离的第一步就是将自然界作为科学认识的独立对象，对自然界存在方式的认识是科学发展的起点，决定了科学发展的基本倾向。

《老子》提出了：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”^①这是道家对自然存在方式的一个基本看法，自然万物是自然存在的，是从无到有的一个发展过程，否定了神创，但它不是从结构形式的角度来理解自然界的存在，而是以一种模糊、笼统的整体性来理解自然界的存在。道家认为“无”、气、道作为自然界的存在方式和万物的本源，是一种“其大无外，其小无内”，混沌未分的状态，天地未生，混沌一气。这种对自然及万物存在方式的认识有几个特征。其一，强调空间的无限性，忽视万物存在的几何特征，因此没有从数量和结构上说明万物的构成。单一的气如何构成不同的万物，在中间环节及构成过程中缺乏说明，只好用诸如阴气、阳气等加定语的方式加以解决。其二，对万物的说明停留在表象和性状的说明上，因而不能深入到物体的结构分析，而局限于对物体一般表象和性状的模糊认识之中。

在这种非结构性的，不确定性的道气基础上，不可能在认识对象上实现


自然现象和社会现象的分离。自然科学认识活动不能面对自然，将其作为科学认识和考察的独立对象。同时，科学对象的进一步分化也很难实现。这样，科学认识的进一步深入发展是困难的。相反，道气的模糊性和笼统性，使其被人们作为一种媒介，随心所欲地用自然现象来依附、论证政治、伦理原则。理论思维容易假借这种普遍形式、通过玄学和迷信的途径走向宗教神秘主义。正是“道气”这种既不能证实，也不能证伪的特征，才使其为尔后的各式各样的思想家、迷信家所广泛接受和随意使用。

墨子对自然科学认识对象的确立表现在两个方面。一是将自然之物与社会人事相分离。二是从结构分析的角度研究了自然万物的存在。孔子对自然现象亦有相当细致的观察，但他是将自然之物、自然现象作为“取辩之物”来论喻人生哲理，对自然现象的认识是依附于政治，伦理原则，或是用人事来类比自然现象，因而自然之物、自然现象不是孔子研究、认识的独立对象。墨子将自然现象和社会现象分开，面对着感官所感觉到的各种自然现象及在生产实践中所碰到的各种科学技术问题，加以分析、研究。自然物体、自然现象作为自然科学认识对象的确立，使墨子的科学活动能建立在客观的，分析的，理性的经验的基础之上。

墨子在科技实践中，对一些自然现象进行了比较仔细的观察，研究了自然物体的存在方式，物体的结构，物体存在与属性之间的关系，物体的运动和静止，从而抽象出一批反映自然事物的概念。墨子对自然事物的认识更注重从可测量性，可观察性的角度出发，这是对自然物体、自然现象进行科学认识的起点。

墨子坚持从物体的内部结构来说明自然物体独立存在的客观性，提出了“端—体—兼”的结构层次观念。墨子从物体本身的物质构成来说明物体存在的形式及变化的原因。坚持从最简单的，可分析的因素来理解物体的宏观现象，从而使科学认识建立在对自然物体具体分析的基础上。这样，自然界作为认识的一个独立研究的客体的思想，在科学认识活动中具体化、明确化了。对自然物体的认识，可以从它们本身存在的结构上一层层分析下去，并且这种分析都是建立在坚实的物质性的基础之上。对研究对象从结构上分析是自然科学认识、思维活动深入发展的必经一环。

墨子对物质本原的认识，与古希腊的原子论思想有类似之处，针对“混沌一气”的观点，墨子提出了时空元的观念。墨子用“端”这个概念来表示事物存在的最小空间单位，“端，体之无度而最前者也。”“端是无间也”。对“端”这个概念，钱宝琮、方孝博认为“端”是几何上的点，梁启超、栾调甫认为是构成物体的质点，体之的含义应该是说分物。

对“端”的理解，要结合几条有关的经、经说，进行综合分析，才能比较全面，符合墨子思想的原意。“非关弗斲则不动，说在端”，“体也，若有端”，“体，分于兼也”，“体。若二之一，尺之端也”。“间。谓夹者也。尺前于区穴而后于端，不夹于端与区内”。从语义上分析，端的古字起源于，象植物的萌芽，中间一横表示地，下面为根。《说文》云：“端，物初生之题也”，端为端的原字。首先，端分于体，体分于兼。这说明端、体、兼在层次上存在一种大小包含的意义，即端、体、兼是在空间尺度上具有不同大小尺度的物质形态。其次，“端”是可以独立存在“有”的一种基本形态，其基本特征是一种不可度量的基本元。“前则中无为半犹端也”，“前后取则端中也”，“不管如何分割，是单向往前分割，还是从前

后两端往中分割，分割到最后，“毋与非半不可斲。”亦即分割到物体存在的最小单位，这类似于内部不可再分的绝对刚性的原子。“端”的这种不可再分割的特性表明，它是构成物体的最小基元。无数的“端”通过不同的组合才构成自然万物——“体”。“兼”在墨子看来是一种无穷的存在，这种无穷的存在是由无数的独立存在的物体所组成，所谓体分于兼。第三，端作为物质构成的基元，是从本原的角度表明了自然界物质的客观存在性。同时，端也有作为数学上几何点的涵义。墨子用端、尺、区、体的概念，从点、线、面、体的几何角度来理解物体存在的形状。《经说上》说：“穷。或不容尺，有穷。莫不容尺，无穷也。”这里“或”是古“域”字，即区域，尺就是线。这条经说是从用线能否穷尽区域来定义有穷和无穷。墨子关于点、线、面、体的几何关系的认识是对端、体、兼结构层次认识的一种数学抽象。

墨子关于端、体、兼结构层次的思想 and 毕达哥拉斯数形合的数本源论，德谟克利特的原子论相比，在思想方法上有某些相似之处。当然从理论形态方面看，墨子这一思想还是十分简单、粗糙的，但它引导人们将对科学对象的研究简化成对构成它的基本构成元素的分析，从构成基元及其不同的组合来认识各种不同的物质形态的构成。虽然墨子并没有具体论述构成基元——“端”通过什么方法和形式来构成宏观物体，没有提及构成的动力及来源，也没有论及构成基元的“端”与各种形态的万物之间联系的中间环节，但它为科学认识沿着这个方向进行分析思考提供了启示。墨子对自然物体结构分析的思想 and 科学认识发展的一般过程是相吻合的。在科学认识过程中。人们必须先研究具体事物的存在，然后才研究其发展。只有先知道具体事物存在的方式、结构、性状，然后才能真实、准确、具体地认识这些具体事物的变化。确切地认识一个事物，其基础就是认识事物的结构。离开对物体结构的分析而谈物体的变化过程及其呈现的错综复杂的现象，或则流于牵强附会的臆测；或则导致对“有”的否定，认为感觉到的各种变化、现象都是虚幻的、不可靠的。

墨子进一步从时空与物体运动相关联的角度考察，从时空和物体运动这两个方面来研究、说明自然万物的存在方式。

自然物体的存在方式是以一定的时空形式来表现的。墨子指出，时间是“弥异时也”，就是“古今旦暮”；空间是“弥异所也”，就是“东西家南北”。墨子关于时空的认识已有纯粹延续性的时间概念和广延性的空间概念，是从外延特征上加以定义，具有可测量性的，实践的把握特征。如果说墨子用“端”来表述物体存在的最小空间单位，那么墨子提出的“始”概念则刻划了事物存在和变化的最小时间单位，墨子从时空的基元来认识有限物体的时空存在，并进一步去理解和推断时空无限形式存在的合理性和可能性。

“始，当时也。”“始当无久”，孙诒让说：“此言始者，或时已历久，而追溯其本，或时未历久而甫发其端，二者皆谓之始，但始必当无久，时若已有久，则不得谓为始也。”作为运动时间的开始，也可作为描述物体运动的任何瞬间刹那。这样，对时间与物体一般运动的联系的分析有了一个出发点。物体的运动或静止涉及到时间的流逝和空间位置的变化。“宇或徙，说在长宇久。”“宇。徙而有处。宇南北，在旦有在莫，宇徙久。”这说明，墨子认为物体的运动是一种空间位置的移动，但一定伴随着时间的流逝，从南到北的空间连续变动和从早到晚的时间连续进行是相统一的。

“动，或徙也。”__“行修以久”，__“止，以久也”。__墨子认为物体的运动或静止是以时空变化的形式表现的，物体运动既是一种空间位置的变化，同时也标志了时间的流逝，物体静止不动说明空间位置虽然没有动，但时间仍在流逝。

墨子进一步通过对物体转动、振动、迅速移动、缓慢移动等运动现象的比较分析，以空间和时间的变化来说明这些现象。

“动。偏际徙者，户枢瑟兔。”__户枢是代表转动，即门户绕轴转动。瑟兔据高亨解释是瑟柱，兔是瑟柱头的形状，代表琴瑟的弦的振动。转动和振动都是在被固定的区域内的运动，如门户只能绕轴转动，琴弦是在两端被固定的情况下发生振动。所以，转动和振动是物体空间位置移动的一种特例。

“止。无久之止，当牛非马，若矢过楹。有久之止，当马非马，若人过梁。”__墨子在这里是用时间来描写静止。墨子认为存在有久之止和无久之止的不同状况，这两种不同的静止状态都是通过和运动过程相对比较来描述的。如“若矢过楹”，就是说飞矢的快速运动，实际上是由一系列极短暂的静止积集而成，这种极短暂的静止就是无久之止。而“若人过梁”，就是人过桥的缓慢运动，实际上也是一系列相对静止的动作积集而成，这种过桥动作的相对静止比飞矢不动明显，是一种有久之止。墨子通过对运动和时空关系的考察，指出了时空的实在性正是体现在物体的运动之中。反之，对物体的运动和静止，也可从时空的变化上加以理解，时空与物体运动的相关性的认识，使墨子对自然万物存在方式的认识更趋具体化。

墨子以时空元为自然物体存在的基本构成单位的宇宙观，是一种以结构观念为基础的宇宙观。因为，其一，墨子认为时空元“端”和“始”是一种独立存在“有”的表现形式。其二，墨子认为自然万物之间的差异是普遍存在的，“二，必异”。这种差异在本质上是“不有同”，并且承认“有”和“无”都是独立存在的，“无不必待有，说在有无”。__“无”的独立存在，表明“有”的三种层次“端”、“体”、“兼”之间是以结构联系为特征的。由端构成体，由体组成兼，只能从不同形式的组合方面给予解释。

墨子以时空元为基础的宇宙结构观和道家以“道气”为基础的宇宙非结构性的区别，前者强调物体存在量和质的规定性，后者着眼于笼统的过程变化。作为科学理论思维的出发点，这种区别使科学认识活动沿着不同的方向发展，前者有利于以科技实践为基础的分析方法，及重视数学简化的思维倾向，后者则易使理论思维停留在对表面现象的直觉思辨上，流于冥想玄思的神秘主义。

墨子关于自然万物的结构层次观念及物体运动与时空相关性的认识为墨子的具体的科学认识活动奠定了一个正确的思想基础，提供了一个科学的理论前提，从而使墨子在诸如力学、运动学、光学、几何学等方面都取得了不少成果。

墨子从物质结构的观点进一步注意到材料的性能和材料的结构状态有关。“负。衡木加重焉而不挠，极胜重也。若校交绳无加焉而挠，极不胜重也。”__这是对木条负重受力情况考察结果的一种描述。一根横木没有折裂破损，它的负重受力的能力远大于由于横木折裂而用绳子捆绑后的负重受力的能力。“轻重而发绝，不均也。均，其绝也莫绝。”__这条经说论及了材料的应力问题，即注意到材料单位截面积承受的重力和材料物质分布的均匀状态有关，也就是说和物体处于怎样的聚集状态有关。又例如，墨子关于力

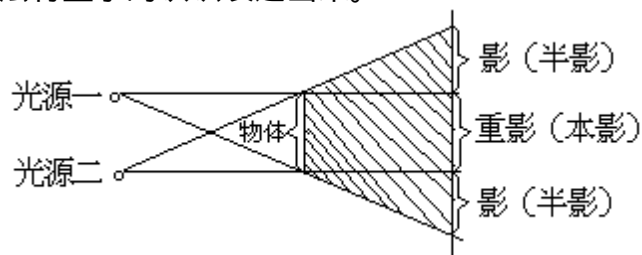
和物体运动状态的关系的认识，“力，刑之所以奋也。”——“力。重之谓。下与重，奋也。”——墨子是用运动状态的变化来定义力的内涵。《广雅释詁》云：“奋，动也。”梁启超将“奋”理解为“动”，有点失于字面的理解，方孝博将“奋”理解为具有加速度的运动，未免有点使古人现代化了。在科学发展的早期阶段对运动和加速度的认识往往是混在一起的，直到近代才确定了加速度的概念，使其成为近代力学和运动学的一个基本概念。墨子在这条经和经说中，将力和物体的运动联系起来，将力看成是使物体从静止状态到运动状态转变的一个原因，并以重物下坠的落体运动和重物本身重力的关系为例子加以说明。在古代，人们在生产和生活实践中经常看到重物下降的速度比轻物下降得快，如铁比羽毛、纸片下降得快，古代人将这种状况归结为物体本身的重量，因为他们还没有能了解空气浮力对落体运动的作用。物体运动状态的变化涉及到空间和时间，如重物下落所经过的距离和所用的时间。墨子认为力是使物体运动状况发生变化的原因。

墨子从结构和时空角度对科学对象的论述为进一步从物质原因方面认识大千世界的各种现象准备了一个正确的前提。

（二）墨子论科学任务

面对变幻莫测的自然现象和各种生产实践中的科学问题，墨子认为正确地描述其然，“摹略万物之然”和探究其所以然是科学活动的基本任务。墨子肯定自然万物“有其然，有所以然也”，自然万物，自然现象的形成及变化必然存在固有的物质原因。这一认识使墨子的科学认识活动避免了宗教、政治意识的直接干涉，保持其应有的客观性和实践性。同时在理论认识的表述中保持了相应的科学性和逻辑性。

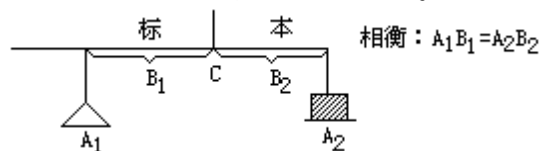
墨子对自然现象的描述是基于对自然现象的反复观察，从而能作出较为客观的记录。例如，墨子对重影这个比较复杂的几何光学现象的描述就相当正确。“景二，说在重。”——这里的景是指阴影，阴影的产生与光源有关，这里是说一个物体产生了两个阴影，这两个阴影有可能重叠，也有可能不重叠，也有可能部分重叠。这重叠的部分就是更深暗的重影。这条经文是对重影的描述。经说进一步探究了产生重影的原因，“景。二光夹一光，一光者景也。”——产生重影，首先必定存在着两个光源。其次，这两个光源发出的光线有一部分重合照到物体上。只有具备了这两个条件，才会产生重影。在光学上这重影叫做物体的本影，而两个光源不重叠的地方所形成的阴影，暗度就较重影为浅，在光学上叫做半影。墨子从重影现象的描述到对其产生原因的分析，完成了对重影这一比较复杂的几何光学现象的研究。下面，我们用图示的方法将墨子的认识表达出来。



又如对小孔成像的描述和原因的分析。应该说，小孔成像在实际生活中并不象重影现象那样容易观察到，它所需要的条件，从某种意义上是要人为

加以控制的，因而可以说小孔成像的描述是对一种实验现象的记录。“景到，在午有端与景长，说在端。” 这里景是指一种像影，“到”是倒，“端”是点，即隔屏中的一个小孔，“午”意是指交错。这条经清晰地描述了小孔成倒像的条件和现象。光线穿过小孔才能成倒像，而且像影是有一定长度的。经说进一步从端——小孔这个成像的基本条件分析、论证了小孔之所以能成倒像的理由。“景。光之入照若射，下者之入也高，高者之入也下。足蔽下光，故成景于上；首蔽上光，故成景于下。在远近有端与于光，故景库内也。” 小孔是成倒像的条件。由于光线照射是直线进行，“光之入照若射”，这样从物体高端射入的光线到达成影屏壁的下部，而从物体低端射入的光线则到达成影屏壁的上部，物体的真实状况和成影屏壁上的影像正好颠倒。对人来说，人足遮下光，故成像在上，人头遮上光，故成像在下。墨子分析了小孔成倒像的原因有两条，一是隔屏上透光的小孔，二是光的直线进行。“在远近有端与于光，故景库内也”，“库，易也。” 内是指隔屏里面的成影屏壁，库是指颠倒、变换，由于光线穿过小孔，从而使物体在隔屏里面成影屏壁上成倒像。下面，我们用图示的方法将墨子关于小孔成倒像的认识表达出来。

又如关于杠杆原理的认识，墨子指出：“衡。加重于其一旁，必击。” “奥而必击，说在得。” 衡是指中国称。这段经和经说描述了称东西时的平衡状态和不平衡状态。造成这两种状态的表象原因，是两边的重量或相等或不相等。这种称衡现象，在当时的生产、生活中是常见的。称衡，汲水的桔槔都是很常见的用具。墨子进一步从杠杆原理的角度，说明了称衡现象的原因。“权重相若也，相衡，则本短标长。两加焉，重相若，则标必下，标得权也。” 称和桔槔一样，都有一个支撑点，称两端离支撑点的距离长短不一，短的一边是本，长的一边叫标。权是称陀，权在标这部分移动，本端系重物，如果以系绳处为支撑点，两边平衡的话，是因为本短标长。这是一个力矩平衡问题，而不是等臂的天平重量平衡。我们用 A_1 代表权（称陀）， B_2 代表权离系绳（支撑点）的距离， A_2 代表重物， B_1 代表重物离系绳（支撑点）的距离。如 $A_1 \cdot B_1 = A_2 \cdot B_2$ （这里 $A_1 < A_2$ ， $B_1 > B_2$ ）则称的两端平衡，这是可用小称陀称大重量物体 的根据。如果权与重物处各加一相同重量的重物 a ，则由于 $(A_1 + a) \cdot B_1 > (A_2 + a) \cdot B_2$ ，所以标必下。墨子用杠杆原理（力矩平衡）完满地解释了称衡平衡的现象及其可称重的道理。下面，我们用图示将墨子关于力矩平衡的认识表示出来。



上面例举了三个例子，具体说明了墨子对科学活动的任务的认识。墨子认为，首先应该将在科学实践和生产实践中观察到的各种自然现象或实验现象正确地描述出来，然后分析这些现象可能发生的各种变化，从中寻找出一些规律性的东西出来。用一定的理论形式将这些规律性的东西明确地表述出来，或用已有的理论认识确定地解释这些现象，从而达到了既知其然，又知其所以然的科学认识活动的目的。在理论形式上达到既和感性实践活动相容，又在逻辑结构上达到前后一贯和比较完整的要求。

（三）墨子科学思想的基本特征和发展趋向

墨子科学思想的基本特征主要表现为：重经验的实证精神，重逻辑分析的理性态度和重实用的科技价值观。

墨子强调科学认识活动从实际出发，即从可观察到的自然出发进行观察、描述、分析、论证和探究。例如墨子对有限时空和无限时空的认识。墨子相当直观描述了感性实践所感觉到的时空现象，“久，弥异时也。宇，弥异所也。”^①“久。古今旦暮。宇。东西家南北。”^②这里墨子用古、今、早、晚来描述时间，用家为中心确定东西南北的方位来描述空间。这种时空概念具有相当的感性色彩。墨子从这感性可观察，可把握的有限时空进一步理解时空的无限性，“久有穷无穷”，^③“穷。或不容尺有穷，莫不容尺无穷也。”^④也就是说抽象的无穷时空概念在感性的有穷时空中得到了理解和把握。墨子从物体运动与时空的相关性来考察时空，也是从感性实践来把握抽象时空变化的一个途径。

墨子的科学认识活动和当时的生产技术实践相结合，使墨子的科学认识活动具有强烈的实践特征。例如，墨子对光学、力学现象的研究就是和当时铜镜的制作及简单机械的使用相联系。其次，墨子强调在科技活动中实践、创造要比“述而不作”有益的多。墨子认为，只有创造才是真正的君子之道。“古者羿作弓，羿作甲，奚仲作车，巧垂作舟。然则今之鲍函车匠，皆君子也，而羿、仔、奚仲皆小人邪？且其所循人必或作之，然则其所循皆小人道也？”^⑤墨子十分强调人的实践对科学认识真伪判别的决定性作用。墨子认为一个科学命题、科学判断的正确与否，应该通过实践，接受事实的检验。“譬不知自墨者，非以其名也，以其取也。”^⑥单从理论上，以“名”来说明，并不能确证是否是真知，只有经过“取”的实践，才能证明其正确。

墨子在科学认识活动中的理性态度主要体现在形成理论知识的方法和理论知识结构这两个方面。

墨子在形成理论知识过程中一般遵循了从感性认识上升到理性认识的基本规律。墨子重视感官范围内的客观事实，认为各种经验事实正是在可感觉的客观事实的基础上形成的，“惟以五路智”。^⑦这里五路是指感觉形成的五条通道：耳、目、口、鼻、肤。墨子已经认识到要注意提高感觉的客观性，尽可能避免错觉，从而可避错误的认识和结论。为了提高感觉的客观性，墨子提出了几个方法。第一，墨子强调科学认识活动的对象应是在感官所能感觉的范围内，“闻之见之，则必以为有，莫闻莫见，则必以为无”。^⑧这样，把一些臆想的客体排除在认识活动之外，使认识真伪的可检验性，取决于经验层次上的可观察性。“自古以及今，生命以来者，亦尝见命之物，闻命之声乎？则未尝有也。”^⑨第二，墨子提出“察百姓耳目之实”，^⑩以此作为一种判别的标准。这里蕴含着感觉、观察的可重复性，可比性和可证伪性的思想。不是以一个人、少数人的感觉、观察为转移，而是以众人、大多数人的感觉、观察的共同结果为依据。众人共同感觉、观察的结果的客观性的程度当然要高些。第三，墨子提出一种简单的实验方法，虽然还是比较粗糙的，但毕竟通过人为控制的方法，观察到在一定条件下才出现的自然现象，小孔成像的记载就是一例。这种方法可以充分显露认识对象的信息，提高人感觉、观察的客观性。强调认识对象的可感觉性，可观测性，使关于对象知识的客观性、全面性、真理性有了一个比较可靠的前提。这一点对在人类早期物质

和智力水平还处于比较落后、低下的阶段尤为重要。

在科学知识的构成上，墨子已经开始注意到经验层次和理论层次之间联系，注意到理论层次内部的逻辑结构。墨子从直接经验、间接经验、感性认识、理性认识之间的差别对知识作了分类。《经上》说：“知：闻、说、亲。”也就是说，墨子将知识分作三类。一类是靠直接感觉观察所得到的感性层次的经验知识，墨子称为亲知“身观焉，亲也”。__一类是通过学习、传授的途径，从别人间接得到的知识，墨子称为闻知，“传受之，闻也”。__这种闻知可以是别人的口授手教，也可以是你自己读书可得。可以是感性层次的经验知识，也可以是理性层次的理论知识。一类是在已知知识的基础上通过推理，从已知推断未知，求得新的知识，墨子称为说知，“方不障，说也”。__这类知识应属理性层次，因为“以说出故”。__按照固有的因果关系，通过逻辑推理，如果前提是真，推理形式正确，则得出结论——新知识必然为真。墨子对理论知识的逻辑结构已开始注意到概念的明确性，判断推理的合理性。在客观真理作为是非真伪的前提下，墨子提出“以名举实，以辞抒意，以说出故。”__概念、命题、推理作为理论构成的要素，在墨子科学理论知识的形成中，起了一种逻辑构造的作用。墨子的科学理论知识从而具有了初步的逻辑系统形态。

墨子求天下之利的功利主义使墨子的科技观带有明显的实用倾向，这种影响的存在，从一个侧面反映了墨子关于科学思想与社会思想的其他构成部分的关系。社会思想环境对认识自然的要求在一定程度上制约了科学思想的发展方向。春秋战国之际争霸战争的现实，足兵足食的现实问题使社会的知识分子不可能坐在书斋里静静地钻研、思索纯自然科学的理论问题。追求物质利益的急功近利的思想更注意工艺技术的发展。墨子认为，农、工之人的物质生产是社会存在的基础，所以十分重视工匠技艺。墨子亲自参加了各种技艺生产，注意研究工艺生产实践中的各种问题。这样，才使墨子有可能积累大量关于技艺生产的经验材料，接触关于自然问题的各种知识。墨子将是否有利于社会生产作为评价知识巧拙的标准，“利于人谓之巧，不利于人谓之拙”。__墨子关于木鹊与车辖孰巧孰拙的判别，鲜明的显示了墨子重实用的科技价值观。

墨子求天下之利的功利观促进了墨子对科技教育的重视和发展。墨子在《鲁问》篇里具体指出了教人耕者的功远大于不教人耕而独耕者。《公输》篇记载了，墨子弟子三百人掌握墨子发明的守城之器，助宋御楚，就是墨子科技教育成功的范例。《墨经》四篇，城守各篇不仅是墨子科技成就的总结，而且是墨子科技教育的结晶。

墨子主张，非攻是求天下之利，除天下之害的一个手段，所以，墨子研究了各种守城、防御的器械。例如《备城门》篇记载了对付临、鉤、衝、梯、堙、水、穴、突、空洞、蚁傅、輶、輶、轩车等十二种攻城法的守城方法及守城器械的详细制定。

墨子非乐，认为音乐无益于人的物质利益，所以不谈乐律。而对音乐的研究，正是我国古代声学产生和发展的源泉。墨子重实用的科技观限制了墨子科学研究的领域，同时，也影响了墨子理论研究的深度。

墨子的科学思想对墨子的科学活动有着很大的影响，促使墨子在几何学、力学、光学及机械制造等方面都取得了较大的成就。墨子的科学活动从经验技术入手，从直观观察向科学理论过渡，从技术实践向自觉的科学研究

过渡。这种过渡主要体现在：其一正是坚持物体属性是物体所固有的，确信现象变化是客观存在的，感觉到的现象是可靠的。墨子从对重复出现的自然现象的自发性观察逐步向观察的长期性、系统性方向深入。《墨经》详细记载了在各种科学实践中所遇到的现象，并对这些现象进行了客观的分析，作了定性的说明。随着科学实践的深入，墨子的科学思想中产生了科学实验的萌芽并进行了初步的实践。这是墨子科学活动自觉化和主动化的标志。其二，从对现象的分析中，概括出一系列的科学概念，并用定义形式将这些概念精确化。进一步提炼出有一定程度严密性的经验公式和科学命题。通过科学定义、经验公式、科学命题的方式使经验知识上升为科学知识，从而在逻辑思维的基本原则和方法的基础上，构成初步的理论形态。这种科学理论形态具有内在的逻辑一致性，表明了墨子对自然规律的理解有一定的深度。其三，墨子理论认识的发展和科学实践密切相关，一些理论知识直接和生产实践相结合，使墨子的科学理论具有一定的可比性、可检验性和可证伪性，不致蜕变为一种僵化的形式框架，而具有一定的开放性和明显的实践性。

将墨子科学思想与古希腊、近代科学思想相比较可以看出，墨子以自然作为科学认识独立对象观念，自然界存在普遍因果联系观念和“端—体—兼”的结构层次观念为核心的科学，以及在此基础上发展起来的，主张从经验知识出发，以观察分类为手段，要求逻辑严密性的分析方法，等等思想，和古希腊、近代科学思想在本质上是类似的。

关于古希腊科学思想和近代科学思想，亚里士多德、牛顿、爱因斯坦、海森堡等都作过具体的说明。

亚里士多德曾说：“我们应从具体的整体事物进到它的构成要素，因为感觉所易知的是整体事物。这里把整个事物之所以说成是一个整体，是因为它的内部有多多样性，有它的许多构成部分。”

牛顿曾说：“自然哲学的目的在于发现自然界的结构和作用，并且尽可能把它们归结为一些普遍的法则和一般的定律——用观察和实验来建立这些法则，从而导出事物的原因和结果。”

爱因斯坦曾说：“西方科学的发展是以两个伟大的成就为基础，那就是说：希腊哲学家发明形式逻辑体系（在欧几里得的几何学中），以及通过系统的实验发现有可能找出因果关系（在文艺复兴时期）。”

海森堡曾说：“在早期的希腊哲学思想中，主要有两种思想今天还在决定着严密自然科学的道路，因而首先引起我们对它们的兴趣。这两种思想是，确信物质由最小的，不可再分的单位，即原子所构成并相信数学结构的指导力量。”

古希腊和近代科学思想的本质特征在于：其一，把自然界作为一个独立的研究客体，坚持从自然界本身的物质构成和运动来解释自然界。科学研究的各种具体对象都是由各种基元的不同组合，形成的在空间上有界和有确定位置的具有几何结构的实体，从而具有可分析性和可把握性的特征。在这种观念的指导下，科学活动不致流于玄思冥想，而是向实证分析的方向发展。其二，通过广泛的经验考察和系统的科学实验，抽象、概括出一系列反映自然界物质属性的基本概念和范畴，用严格的逻辑推理，尽可能地用数学公式定量地表述自然界的客观规律，使以和谐数学关系为特征的理性进入科学理论形成的过程。这种科学思想在指导科技实践的主要倾向，是探索物体变化的物质承担者，从基本单位的物质微粒的排列和运动来解释物质的宏观现

象，从而使普遍的因果联系具有客观的物质依据。数学的定量要求，促使实验观察的系统化和精确化。数学的抽象化，逻辑推理的严密化，有利于各门具体科学的理论化。这样，把从整体结构上认识物质世界的统一性，和谐性的抽象概念体系引入人们的思维活动。把从物质内部结构组成和运动来探索物质世界的客观规律的思维方式变为思维习惯。将逻辑、数学和科学实践结合起来，将理性认识和推理证明结合起来。这种倾向避免了科学活动流于哲学思辨，使科学活动立足于用可以度量和可以分析的因素来认识物质的运动。这有利于消除直观的粗糙性和臆测的虚幻性，使形成的科学理论具有概念的明确性，逻辑的一致性，以发展的科学实践为基础所具有的可证伪性，以及与技术实践紧密联系性。这些科学思想正是近现代科学发展的基础，也正是中国传统科学所最缺乏而应向之发展的方向。

这些思想在墨家的科学活动中都已有萌芽，墨子结合工匠和学者的知识，使实践经验和理性思维相结合，有可能使这一萌芽沿着健康的方向发展。梁启超曾说过：“在吾国古籍中欲求与今世所谓科学精神相悬契者，《墨经》而已，《墨经》而已矣。”__梁启超下的这个断语，在近代文化与中国传统文化激烈冲突，近代文化显示旺盛的生命力和巨大的威力，中国传统文化日渐显示它的情性、迟滞、僵化的思想背景下，不无扼腕、感叹之意，然而从科学思想的总体上来看，是颇有道理的。

墨子科学思想与近代科学精神相遥相符，说明墨子科学思想和科技活动相结合，有可能使中国古代科学沿着实用经验形态向理论科学形态的方向发展。因此，探究墨子科学思想何以湮灭的原因，对研究中国传统文化何以具有某种固有特征，对研究中国古代科技发展何以别具一途，是很有意义的。

第五章 乌托邦的政治理想和失败的政治实践

一、墨子交相利、兼相爱的理想社会

面对春秋战国之际的混乱政局，各个社会阶层，特别是社会下层的庶民对安居乐业具有强烈的渴求，他们从本身物质利益出发憧憬着自己的理想的社会生活。各派思想家也针砭时弊，揭露现实，极力宣传自己的政治主张，描绘出各自理想社会的蓝图。孔子的“克己复礼，天下归仁”的大同社会是以调和各阶级的矛盾，调整各阶级的利益为基本目的的。老子以“小国寡民”的理想社会是以明哲保身，互不干扰为基本目的的。墨子提出兼爱交利的理想社会是以人人平等，有财相分，有利相交，彼此互爱为基本目的的。虽然孔、老、墨三家理想各不相同，代表的阶级利益也不相同，但在一点是相同的，即对民不聊生的黑暗现状的愤慨，他们从不同的角度关心到人性问题，关心人的生存。这个共同点正是春秋战国之际士、农、工、商阶层的壮大，贵族萎缩的一个反映。

（一）以普爱形式表现的平等观

墨子的思想是代表小生产劳动的。当时的小生产者是一种分散的，以家庭为生产单位的社会阶层。他们付出了很大的劳动代价，创造了巨大的社会物质财富，本身却过着艰辛的生活。因而小生产者对“庖有肥肉，厩有肥马；民有饥色，野有饿莩”——社会贫富不均的现象特别敏感。绝对平均主义思想是小生产者所固有的，他们不仅希望自己不受别人剥削，也不希望别人饥寒交迫。另一方面，由于他们是一种相当分散的力量，因而很难积聚在一起，靠本身的力量来实现自己平均主义的政治思想主张。所以，他们总把希望寄托于一种权威的力量以一同天下之平均。墨子交相利，兼相爱的思想正是以一种普爱的形式表现了这种平等的要求，并以尚同、天志的权威来实现这种均天下之利的普爱、平等。

墨子首先提倡全民同利，在经济上，有财相分，有利相交。因为“天下无大小国，皆天之邑也；人无幼长贵贱，皆天之臣也。”——每个人在天面前都是平等的，都应享受天赋于人的各种物质生活，所以欲富贵而恶贫贱是人性之自然。要改变现实社会贫富不均，损不足益有余两极分化的现象，在社会相互关系中，就应提倡“有力者疾以助人，有财者免以分人，有道者劝以教人”，——即应用损有余益不足的方法达到在经济上人人平等的目的。对社会财富的分配应以天下共利为目的，达到饥者得食，寒者得衣，劳者得息这样合理的社会状况。天下同利，财富均等的社会理想，墨子是以人人必须参加劳动为前提的。墨子认为，只有参加劳动的人，才有权利获得物质生活资料，大同社会不允许存在不劳而获。这种有力助人，有财分人的道德、行为准则，在小生产劳动者的群体中是较为普遍地施行的，也是一种受人称道的社会行为。小生产者虽然分散，并主要以家庭为生产单位，将最关键的生产、工艺技术当作祖传秘宝，绝不外传，但在具体的生产过程中，由于商品经济相对薄弱，生产的竞争性没有达到你死我活的白炽化程度。小生产者，特别是小农，彼此之间在劳动或物质上的互相帮助，以解决彼此临时

或突然发生的生产或生活上的困难，是一种礼尚往来的常见社会现象。墨子将这种常见社会行为提到交相利的社会普遍原则的认识高度。交相利的思想是针对财富分配的不均，苦乐不等的社会弊端。一部分人不劳而获，却生活奢侈，挥霍浪费，厚葬久丧，钟鸣鼎食。另一大部分人终日劳动，却饥不得食，寒不得衣，劳不得息，身无立锥之地。墨子认为，造成这种贫富不均状况的主要原因是贵族、君主的巧取豪夺。他们“厚作敛于百姓，暴夺民衣食之财，以为锦绣文彩，靡曼之衣”，“以为美食刍豢，蒸炙鱼鳖”。__死后，又“厚葬久丧”，“天子杀殉，众者数百，寡者数十，将军大夫杀殉，众者数十，寡者数人。”__他们不仅在本国如此，而且为掠夺别国财富，经常发动侵略战争，“以攻战为利”，__使“死者不可胜数”。__物质利益的合理分配，使社会的每一个成员都能过着温饱而不奢侈的生活，这是墨子兼爱思想的基本内容。另一方面，墨子也看到了社会物质财富分配不均是导致社会动乱的一个重要原因，“腐朽余财不以相分，天下之乱也，至如禽兽然”，__并进一步指出贵族阶级“是以富贵者奢侈，孤寡者冻饿，虽欲无乱，不可得也。”__因此，社会要达到物质利益上的交相利，就必须在政治和道德行为方面各自节制，提倡爱人、利人，并将这种爱人、利人的思想变成一种普遍的社会行为准则。这种准则在墨子的学说中就是兼相爱的思想。

墨子说：“无穷不害兼”。__如果空间是无穷无尽的，在这无限大的空间中，每一个有穷区域都实行了兼相爱的行为准则，则在这无穷的空间中没有一个是地方是不兼爱的。所以，无穷的空间当然是充满兼爱的。如果人也多得无限，而每个人都实行兼爱的主张，则这无穷多的人也必然是充满兼爱的。虽然，有时并不知道某人处何处，但这并不妨碍其他人用兼爱的主张去对待他，“不知其所处，不害爱之”。__墨子认识，只要有人存在，兼相爱的主张总是有利于人的。所以，兼相爱的社会原则是永存的。兼相爱的目的就是“万民之食之所以足也”。__爱人就是为了利人。墨子举了一个例子，生动地说明了兼爱之士，兼爱之君是受社会普遍欢迎的。人们在选择朋友，选择国君时，思想上、心理上总偏爱于兼士，兼君，而不喜欢别士，别君。别非兼是，以兼易别就是一个必然的结论。墨子进一步论证了兼爱是一个不仅适合社会而且可用的社会原则，如果是“用而不可，虽我亦将非之”。__在论证兼是别非，以兼易别的正确性时，墨子假设：

使其一士者执别，使其一士者执兼。是故别士之言曰：“吾岂能为吾友之身，若为吾身，为吾友之亲，若为吾亲。”是故退睹其友，饥即不食，寒即不衣，疾痛不侍养，死丧不葬埋。别士之言若此，行若此。兼士之言不然，行亦不然，曰：“吾闻为高士于天下者。必为其友之身，若为其身，为其友之亲，若为其亲，然后可以为高士于天下。”是故退睹其友，饥则食之，寒则衣之，疾病侍养之，死丧葬埋之。兼士之言若此，行若此。__兼士爱人若己，别士拔一毛利天下而不为。如果现在有一个即将远游的人要在这兼、别两士之中选择一个人寄托自己的妻室儿女，请其照料，他将选择谁呢？墨子肯定地说，只要不是愚笨之人，虽然可能他也不主张兼相爱，但他必定选择兼士来照料自己的妻室儿女。取兼士，弃别士是因为兼士能照料好他的家庭，有利于他的切身利益。

从兼别两士的取舍选择的结论出发，墨子进一步推理论证兼别两君的取舍选择。墨子认为，不仅士作朋友可以由己选择，作为一国之君的人也应由民选择。墨子假设：

使其一君者执兼，使其一君者执别。是故别君之言曰：“吾恶能为吾万民之身，若为吾身，此泰非天下之情也。人之生乎地上之天几何也，譬之犹驷驰而过隙也。”是故退睹其万民，饥即不食，寒即不衣，疾病不侍养，死丧不葬埋。别君之言若此，行若此。兼君之言不然，行亦不然。曰：“吾闻为明君于天下者，必先万民之身，后为其身，然后可以为明君于天下。”是故退睹其万民，饥即食之，寒即衣之，疾病侍养之，死丧葬埋之。兼君之言若此，行若此。

兼君视民若己，别君不顾人民死活。如果遇到灾荒之年，万民多有艰苦冻馁。在这样的時候，人民选择、拥戴谁做一国之君呢？墨子认为，只要不是愚笨之人，虽然他们也不是主张兼爱的人，他们也肯定会拥护兼君而摒弃别君的。因为兼君于万民有利，而别君自顾自身，任凭万民饥寒交迫。

这个寓言小说式的例子说明，墨子兼相爱思想的提出，正是以求生存的自然本性为基础的，是从人对物质生活的直接需要出发的。求生存，求温饱是人之本性，而每个人都是天之臣民，都有同样的生存权利。墨子认为，以兼易别就能达到人人温饱，安居乐业这个目的。如果以别易兼，则社会小到偷盗欺诈，大到攻战掠夺，社会秩序不稳，政局动荡，朝不保夕，诸事荒废，财物耗尽，生灵涂炭。民不能安居乐业，国不能久治长安，天下一片混乱。所以，提倡兼相爱是社会共利所必需。

墨子不仅在人的生存权利方面要求人人平等，而且在人的死亡待遇方面也提出人人平等的要求。贵族、君主有权有势有钱，他们死后可以厚葬，不仅“棺槨必重，葬埋必厚，衣裳必多，文繡必繁，丘陇必巨”，而且要用很多贵重的物品用以陪葬，“钰珠玑比乎身，纶组节约，车马藏乎圻，又必多为屋幕，鼎鼓几楹壶滥，戈倒劔羽旄齿革，寝而埋之”。贵族、君主甚至要杀人殉葬，“天子杀殉，众者数百，寡者数十。将军大夫杀殉，众者数十，寡者数人。”穷人百姓却只能“勤苦冻馁，转死沟壑中”。墨子认为，人在死后葬之厚薄不平等的待遇同样不符合兼爱之理。所以，按照人兼相爱的准则，人应该不分贵贱贫富，死后埋葬都是“衣三领，足以朽肉，棺三寸，足以朽骸。堀穴深不通于泉，流不发浪则止。死者即葬，生者毋久丧用哀”，只要达到“礼，敬也”的目的，表示哀悼之情即可，没有任何形式和内容上的等级观念。这种节葬之法就是人人遵守照办的圣王之法。

墨子的兼相爱首先是强调人格平等，墨子认为男女之人情是阴阳之和，这种“天壤之情，虽有先天不能更也”。贵族、君主拘蓄大量女子以为私有，“大国拘女累千，小国累百，是以天下之男多寡无妻，女多拘无夫”，这会使成年男女结合失调，危害男女阴阳之合的天壤之情。墨子认为这是极不道德，极不合理，违反人性的行为。君子私欲的满足是以剥夺大量男女之情为代价的，所以蓄私的行为不可不加以限制。墨子强调人格平等是针对贵族统治阶级的，“杀人者死，伤人者刑”的墨者之法鲜明地表明了，墨子是用人的自然平等反对贵族阶级的宗法政治等级。由此，墨子进一步提倡人的政治地位的平等，认为君主处事应该“不党父兄，不偏富贵”，“虽有贤君，不爱无功之臣，虽有慈父，不爱无益之子”。由血缘、门第、社会地位造成的不平等，应让位给以贤为能的社会平等。墨子抨击了“亲戚则使之，无故富贵，面目美好则使之”的政治不平等，认为这于国家、社稷不利，“今王公大人……至其国家之乱，社稷之危，则不知使能以活之。”

针对王权神授的传统观念，墨子认为人君世主与万民都应尚同于天志，

即在天志的面前，人君世主与万民平等，“官无常贵，民无终贱”——也就是自然之理了。万民不仅有权要求举官尚贤，而且进一步要求尚贤择人主，“是故选择天下贤良圣知辩慧之人，立以为天子，使从事乎一同天下之义”。——墨子看到现实生活的生产、生活的管理、财富的分配是通过一定的行政管理系统进行的。因此，各级官吏，特别是人君世主的贤恶与否，直接关系到能否实现天下均利。所以，墨子认为要达到兼爱、交利的社会理想，对各级官吏及君主不能世袭，不能以亲、以贵、以富来选择、任命，而应由人民择贤。在择贤面前人人平等。墨子津津乐道的尧、舜、禹之类禅让举贤的故事，正是墨子认为是择贤为君的范例。墨子认为，择贤的条件就是看其能乎同天下之义，施行兼爱交利的方针，并列举了禹、汤、文、武诸先贤王等榜样，认为他们是实现兼爱的贤君。

泰誓曰：“文王若日若月，乍照，光于四方于西土”，即此言文王之兼爱天下之博大也，譬之日月兼照天下之无有私也，即此文王兼也，虽子墨子之所谓兼者，于文王取法焉。——

禹之征有苗也，非以求以重富贵，干福祿，乐耳目也，以求兴天下之利，除天下之害。即此禹兼也，虽子墨子之所谓兼者，于禹求焉。——

今天大旱，即当朕身履，未知得罪于上下，有善不敢蔽，有罪不敢赦，简在帝心，万方有罪，即当朕身，朕身有罪，无及万方。即此言汤贵为天子，富有天下。然且不掉以身为牺牲，以祠说于上帝鬼神。即此汤兼也，虽子墨子所谓兼者，于汤取法焉。——

周诗曰：“王道荡荡，不偏不党，王道平平，不党不偏。”……古者文武为正，均分赏贤罚暴，勿有亲戚弟兄之所阿。即此文武兼也，虽子墨子所谓兼者，于文武取法焉。——

禹、汤、文、武诸先贤王实现兼爱，其核心内容就是王道平平，不党不偏，害民者除，利民者兴之，牺牲自身，求利天下。正因为如此，万民择贤而举他们为君。既然连君主都是可以由万民择贤而定，那么其他各级官吏更应是如此了。人人平等的内容从生存权利的自然平等发展到以贤为能的社会平等。这种人格平等、政治平等的观念正是要求交相利物质平等的必然结果。

墨子兼爱的第二个内容是对等互报。对等互报的兼爱思想是基于人性同一的认识上。“投我以桃，报之以李，即此言爱人者必见爱，而恶人者必见恶也。”——“夫爱人者，人必从而爱之；利人者，人必从而利之；恶人者，人必从而恶之；害人者，人必从而害之。”——对等互报也是一种平等观，即应“视人之国，若视其国；视人之家，若视其家；视人之身，若视其身。”——

这种对等互报要求的是人际关系的相互平等，不管是国君、家长、个人，他们的行为总会影响、作用于别的国家、家庭、个人。因而，在具体处理各种生产、生活事务时，必须首先考察这样做对别国、别家、别人是利或是害，而且要求对这种是利是害的考虑，应设身处地，将自己作为行为假设的对象，这样才能更真切地感受到其中的利或害。如果真能这样设身处地考虑行为的后果，那么兼相爱的目的才会自觉地贯彻在具体的行为之中。其次，也必须看到个人、家庭、国家都不是孤立地存在，而是和别人、别家、别国处在一种有机的相互联系之中。那么，在相互联系中，不仅有我作用于他人，而且更多的是我受他人的各种作用；人不仅应有服务于他人的义务，同样也有要求他人报答的需要。认识到这点，就是从利己的角度考虑，也必需以爱

待人，以利待人，你对别人以爱相待，别人也会礼尚往来，会爱你，利你。你想恶人，害人，别人也同样会以“其人之道反治其人之身”，来恶你，害你。从害人开始，最终会以亡己结束。所以，墨子说：“故大夫之相乱家，诸侯之相攻者，亡有。”——“己所不欲，勿使于人”，“故视人之室若其室，谁窃？视人身若身，谁乱？……视人家若其家，谁乱？视人国若其国，谁攻？”——如能坚持对等互报的兼爱，则每个人，每个家庭，每个国家都会以于人为善的态度待人、接物、处事，天下必然会充满兼爱精神，而没有害人之恶。

对等互报是现实生活中常见的一种行为方式，是人类固有本性的一种表现，它的基础仍是人类对生存的基本要求，及对自己生存权利和物质利益本能的保护意识。它不仅体现在同一阶层的人之间，而且也要求体现在不同阶层的人之间。墨子特别强调了君主贵族与平民百姓，家长与子女之间的对等互报。当时的宗法社会既有政治的不平等，又有宗法家族的不平等。墨子要求不同政治地位，不同家庭地位的人对等互报，认为这是能实现兼相爱的一条有效途径，亦是墨子从个人自然平等出发要求人的社会平等的一个重要内容。

对等互报不只限于个人的交往之中，对整个社会，整个国家来说也应是如此，所以可以择君唯贤。墨子提出可以择君，是因为恶君只知自爱而不爱臣民，亏臣民以自利；贤君则以爱万民而为己任，亏自利以求天下之利。从对等互报的原则来看，恶君不利于民，所以万民必去之，如桀纣之流；贤君利万民，所以万民必拥戴，如禹汤之属。前举的墨子关于兼士与别士，兼君与别君的选择，其标准正是要求利人的对等互报。天下之君主只有实欲天下之富，以合万民之利，才能达到万民拥戴，长安久治的目的。万民拥戴，使君主长安久治是万民对君主求万民之利的对等互报。

在宗法社会里，父兄为长。子不爱父，弟不爱兄固然为家乱之因，但是“父自爱，不爱子，故亏子而自利；兄自爱也不爱弟，故亏弟而自利”，——从对等互报的原则看，“此亦天下之所谓乱也”。——所以，要达到家庭和睦，必须父子、兄弟互爱。父慈子孝，兄友弟悌，就是父子、兄弟之间的对等互报的一种行为标准。

墨子认为对等互报的原则是实现兼爱之目的所必需，“故兼者圣王之道也，王公大人之所以安也，万民衣食之所以足也。故君子莫若审兼而务行之，为人君必惠，为人臣必忠，为人父为慈，为人子必孝，为人兄必友，为人弟必悌。故君子莫欲为惠君、忠臣、慈父、孝子、友兄、悌弟，当若兼之不可不行也，此圣王之道而万民之大利也。”——

墨子兼爱是为劳动人民的利益着想，他要求的是小生产劳动者所理想的平等：人人劳动，互相帮助，以贤为能，天下均利。对小生产劳动者来说，这种平等是对他们现实状况的一种改善，而对贵族统治阶级来说，这种平等是他们行为和生活的—种制约。虽然墨子兼爱，提倡的是国家百姓同利，即统治阶级与被统治阶级上下同利。但实质上兼爱对上、下不同社会阶层来说，实际所获的利益并不相同。其一，墨子劝说统治阶级应懂得上下同利的道理，皮之不存，毛将附焉？亏夺民之食之财，掠杀民之生之家，这将从根本上断绝了贵族统治阶级物质利益的来源，“计其所得，反不如所丧者之多”。——墨子的这种劝说只是一种改良性的调节，而不是一种根本上的上下同利。其二，墨子要求上下同利，利的程度对上下不同的社会阶层来说并不一致。对

平民百姓来说，只是要求生活温饱，劳有所息。对统治阶级来说，只是要求他们节制一下奢侈，例如非乐，节用，节葬之类的要求。墨子要求实行兼爱是为了让从事物质生产的劳动者能有一个起码的生存条件。因为，墨子真切地理解他们生活的艰辛和痛苦，所以才能真诚地为他们呐喊、呼唤，要求实现交相利式的兼爱。

墨子从兼相爱的思想理解人性，提出“仁，体爱也。” “仁，爱己者非为用己也。” 墨子的“仁”和孔子的“仁”都是要求在人际关系中能爱人，但孔子的“仁者爱人”更多地是倾向于“克己复礼”，因为孔子希望建立各社会阶层各归其位，彼此相安的有序的社会。彼此相安固然要有仁者爱人的精神，但彼此相安的前提是各归其位，安于其位。这就需要人们对不平等、不合理的社会状况通过克己，抑制自己的物质欲望和思想要求，加强自己的道德训练，提高自己的思想修养等自我约束的方式予以承认和维护。所以，孔子的“仁者爱人”是“爱有差等”。孔子强调的“仁”，更多地是对个人思想、修养、品质、道德等精神方面的一种要求和训练，是一种道德修养的理想境界。墨子的“仁”，要求的是兼爱，即“爱无差等”。并且，墨子更多的是强调同利，即要求仁是一种能给人实际物质利益好处的行为。墨子所说的，“仁，体爱也。” 和“义，利也。” 是同一含义，即对仁、义要求应从交相利的角度理解，“仁者之为天下度也，非为其目之所美，耳之所乐，口之所甘，身体之所安。以此虚亏民之衣食之财，仁者弗为也。” 孔子对人性的认识，更注重它的精神性，注重人的社会性。墨子对人性的理解，更强调它的物质性，也就是人的自然性。孔子认为人性可以通过道德的自我修养，达到仁的境界，而墨子认为，达到了交相利，满足了每个人的自然物欲，就是仁。

（二）空想的政治理想

兼相爱，交相利是墨子理想的社会境界，也是墨子一生为之奋斗的目标。为了实现这样一个理想社会，墨子提出了尚贤、禁欲和非攻三个基本措施。尚贤择君择礼是为了能一同天下之义，使贤君、贤礼能领导、管理社会，实行兼爱。禁欲主要是禁上之欲，要求约束统治阶级奢侈的生活，节约物质财富，有利于发展生产。墨子禁欲的主张具体表现为节葬、节用、非乐。只有禁上之欲，才能有利于万民。墨子认为战争对社会财富、生产、生命所带来的危害实在太太。只有实现非攻主张，各国之间才能相安无事，这有利于人民安居乐业，有利于国家久治长安。下面我们简要地论述、分析一下，墨子这三大措施的基本内容、目的和之所以为空想的理由。

春秋战国之际士阶层的崛起，特别是由庶民上升为士，成为庶民阶层登上政治舞台的主要阶梯。因此，要求尚贤，举贤才是当时他们在政治上要求权利的一种具体表现。尚贤就是反对以血统门第世袭的“任人唯亲”的举官制度。用“任人唯贤”反对“任人唯亲”是西周官学瓦解，私学兴盛过程中政治斗争的一种表现。国家政权直接代表了某一特定阶级的物质利益，参与国家政权的管理直接关系到本阶级的利益。“任人唯亲”的举官制度阻碍了士庶阶层在政治上的发展，而现实政治制度的腐败又强烈刺激了“任人唯贤”的政治要求。孔子提出了举贤才，墨子提出了尚贤，就是这股“任人唯贤”社会思潮的两种典型观点。

孔子要求举贤才是劝导贵族统治阶级能明智地看到举贤才对治国安邦的作用。“哀公问曰：‘何为则民服？’孔子对曰：‘举直错诸左，则民服，举错诸右，则民不服。’” “仲弓为季氏宰，问政。子曰：‘先有司，赦小过，举贤才。’” 孔子举贤才的思想只谈君主选拔有用之才，而且大都限于贵族士大夫阶层。因为，孔子认为贤才的一个基本标准是克己复礼，且礼不下庶人。另外，孔子也不谈淘汰高居官位的不贤之才。所以，孔子举贤才的思想是在克己复礼的基础上，对现有贵族统治的一种掺沙子的改良措施。

墨子同样认为尚贤是国家政治之本，“是在王公大人从政于国家，不能以尚贤事能为政也。是故国有贤良之士众，则国家之治厚，贤良之士寡，则国家之治薄。故大人之务，将在于众贤而已。” 但墨子尚贤的具体内容和目的，鲜明地代表了小生产劳动者的阶级利益。墨子尚贤是基于小生产劳动者的平均主义，“官无终贵，民无终贱”。 尚贤首先要求“不党父兄，不偏富贵，不劈颜色”， 即墨子认为举贤才就必须突破血统和社会地位，“举义不辟贫贱”，“举义不辟疏”，“举义不避远”。 “列德而尚贤，虽在农与工肆之人，有能则举之，高予之爵，重予之禄，任之以事，断予之令。” 其次，墨子不仅要求尚贤，而且将“无能则下之” 作为“有能则举之”的尚贤思想的重要构成部分。“贤者举而上之，富而贵之，以为官长；不肖者抑而废之，贫而贱之以为徒役，是以民皆劝其赏，畏其罚，相率而为贤。” 这种不分政治等级的有能则举无能则下尚贤思想直接威胁了贵族阶级的政治统治。墨子明确表现了生产劳动者的政治要求，不仅要求废除那腐败无能而身居高位的贵族统治，剥夺他们的政治地位，而且要求剥夺他们无功受禄的不义之财。其三，墨子将尚贤提到天之法仪的高度，并将择君也列为尚贤的内容。“虽天亦不辩贫富、贵贱、远迩、亲疏，贤者举而尚之，不肖者抑而废之。然则富贵为贤，以得其赏者谁也？曰若昔者三代圣王尧、舜、禹、汤、文、武是也……然则富贵为暴，以得其罚者谁也？曰若昔者三代暴王桀、纣、幽、厉者是也。” 这说明，墨子的尚贤思想包含了一种由下选上的原始社会的遗风，上至君主，下至各级官吏，百姓万民都有权利尚贤择选。在尚贤择能面前人人平等，并没有大夫与小人之类的血统贵贱之差异。

墨子提倡禁欲，主张节用、节葬、非乐，是基于当时生产力的水平不高，生产的物质财富不很丰富，而社会两极分化相当严重的社会状况。富者奢侈，贫者饿死，“朱门酒肉臭，路有冻死骨”。因而墨子的禁欲主张是针对贵族统治阶级的，是为了百姓万民能足衣足食，免除饥寒交迫。墨子认为，为了将有限的社会财富节约下来，以均天下之利，就必需限制贵族统治者在生活上的奢侈浪费。“其倍之非外取地也，因其国家，去其无用之费，足以倍之” ，墨子认为一个国家注意节约，不铺张浪费，从中所得的利，足可同取于地中之利相比。国家政务诸事应以“用财不费，民德不劳，其兴利多矣”为原则，“凡足以奉给民用则止，诸加费不加于民利者，圣王弗为”， 反对统治阶级的挥霍浪费。

人之生者尚且要堵绝奢侈，那么对死者葬丧形式的浪费就更是不可容忍。“故衣食者，人之生利也，然且犹尚有节；葬埋者，人之死利也，夫何独无节于此乎。” 所以，墨子认为，“厚葬久丧以为非仁义，非孝于之事”。 因为墨子认为孝子仁义之事应以“富贫众寡，安危治乱” 为标准。厚葬久丧之法，其一要浪费大量财富用以陪葬；其二要残杀大量无辜，用以殉葬；

其三要荒废各种生产活动，影响民之衣食；其四要妨碍男女之交，减少人口劳力的繁殖。所以，厚葬久丧之法是以使民寡国贫天下乱，实是天下之害，而不是兴天下之利。它合于桀纣幽厉之事而逆尧舜禹汤文武之道。当然，厚葬久丧之法不仅是贵族统治阶级对生前奢侈生活享受的继续，而且是维持政治特权的一种象征。墨子提倡节葬，主张棺三寸，衣三领，挖穴可埋的葬埋之法，实是致孝于亲，不失死生之利者，这种节葬之法，即是对贵族统治阶级奢侈浪费的一种制约，也是对他们政治特权的一种限制。

墨子非乐，是因为墨子判别是非得失的标准是：“利人乎，即为；不利人乎，即止。”所以“仁者之为天下度也，非为其目之所美，耳之所乐，口之所甘，身体之所安，以此亏夺民衣食之财，仁者弗为也。”__墨子认为，制乐是属亏夺民衣食之财之举。既然制乐与民无利，则仁者就不应该做。墨子为论证非乐的合理性，将制乐器和制舟车相比较。两者同样厚敛乎万民，然而舟车行便能使民息其足，休其肩背，于万民有利，万民虽出财力资之，但不以为恨。乐器则不然，它只是为了贵族耳目之娱，却无利万民之处。民之衣食之财不能乐声干戚所得，非乐理所当然。“饥者不得食，寒者不得衣，劳者不得息，三者民之巨患也。”__王公大人厚措敛乎万民，以为大钟、鸣鼓、琴瑟、竽笙之声，结果废男耕女织之事，亏夺民之衣食之财，且靡靡之音，移人性情，使人耽于酒肉，废人强力从事，实是丧家亡国之音。墨子说：“察九有之所以亡者，徒从饰乐也。于武观曰：‘启乃淫溢康乐，野于饮食，将将铭苕磬以力湛浊于酒，渝食于野，万舞翼翼，章闻于大。天用弗式。’”

非攻是墨子一生极力倡导而为之奔波的主张。止楚攻越，止楚攻宋，止鲁攻郑都是墨子实践其非攻主张的典型事例。墨子的弟子“胜绰事项子牛，项子牛三侵鲁地，而胜绰三从。子墨子闻之，使高孙子请而退之。”__胜绰为了厚禄，违背墨子非攻的主张，三次助齐侵鲁，所以墨子派徒要胜绰离开项子牛。

春秋战国期间，各国之间的侵略战争频繁，时间短则数月，长则数年，攻伐兼并成为各国，尤其是大国的一项基本国策。战争是关系到一个国家生死存亡的大事，它涉及到一个国家的衣食人口、生产、生活等方面。不管是胜者还是败者，战争创伤的恢复都需要花费很大的精力和时间。各家学派对战争问题，从政治历史角度，从具体的战略战术问题的研究分析形成了不同的看法。兵法的出现，兵家学派的形成，军事家群体的产生，这一切都是当时战争频繁而激烈现状的反映和结果。

墨子非攻表明了他对战争的基本态度，他认为战争于国于民有百害无一利。兴师征伐，祸国殃民。其一，必废农时，“春则废民耕稼树艺，秋则废民获敛。今唯毋废一时，则百姓饥寒冻馁而死者，不可胜数。”__其二，浪费大量人力物力，竹箭羽旄幄幕，甲盾拔劫，矛戟戈剑乘车，牛马百姓，损失不可胜数。__其三，就是胜者，“计其所自胜，无所可用也。计其所得，反不如所丧者之多……今尽王民之死，严下上之患，以争虚城，则是弃所不足，而重所有余也。为政若此，非国之务者也。”__其四，根据对等互报的原则，“情欲得而恶失，欲安而恶危”，__一时依仗自己的国力、兵力，以攻战于天下，显赫一时，但终将会被别国以“其人之道，反治其人之身”，反遭灭国之祸。因攻战而自亡其国，史不乏其例。吴王阖闾、夫差两代数年攻伐，战绩辉煌，九夷之国宾服，“自恃其力，伐其功，誉其智，怠于教”。

结果，吴国反为越王勾践攻败而灭国的历史事实就是一个典型的例子。所以，墨子认为，以人为镜，则知攻战实是不吉而凶。其五，非攻而以德服天下者，获利远甚于攻伐，“督以正，义其名，必务宽吾众，信吾师，以此授诸侯之师，则天下无敌矣，其为下不可胜数也。此天下之利，而王公大人不知而用，则此可谓不知利天下之巨务矣。”

从小生产者对兼相爱、交相利理想社会的追求到不分贵贱的尚贤，限制贵族特权的禁欲，反对残害百姓的战争这三个基本措施的提出，从思想发展的逻辑看，是必然的。墨子从小生产劳动者的立场与利益出发，提出用尚贤、禁欲（节用、节葬、非乐）、非攻的主张来实现他们所追求的兼爱交利的理想社会，并且从理论形式论证了尚贤、禁欲、非攻的普遍意义，是一种天之法度，如同墨子所构画的兼爱社会是人类理想的最高境界一样，也是一种天志的表现。所以，墨子用理论形式表现出来的尚贤、禁欲、非攻的思想是小生产劳动者在当时社会急剧变化的环境中，思想、情感、利益和愿望的一种反映。小生产者并不代表当时生产关系变革的主导方面，也不构成当时社会的基本力量。因此，墨子的兼爱社会只不过是生产者的美好愿望，他所提出的尚贤、禁欲、非攻的具体措施也不免流于空想。

墨子所处的时代——春秋战国之际是生产关系急剧变革的时期，由于土地所有制形式的改变，土地作为一种商品可以自由买卖，这使得土地买卖作为财产积累的一种方式，吸收了大量的社会游资。各级官吏、富商巨贾、自由农和各类士都把土地的占有作为一种固定的资产投资。这样，一个新兴的封建地主阶级就兴起、壮大了。由于地主阶级在经济上、智力上、活动能量上的巨大优势，就自然对政治上的权利，有一种强烈的欲望，小生产劳动者在经济上不得不依附于他们。虽然在物质利益上，它们之间存在着矛盾，但对西周的宗法等级制度，他们又是站在一起的。

新兴的地主阶级面临着双重任务和两方面的敌人。一方面，西周的宗法等级制度限制了它们政治上的发展，同时也阻碍了封建地主经济的发展，为了争取自己的生存权利，地主阶级必须在政治上、意识形态方面反对宗法贵族，建立新的适合于地主经济的政治制度和意识形态。西周的宗法等级制度及宗法贵族自然成为他们在政治上必须打倒的对象。政在大夫，陪臣执国命，诸侯放恣，处士横议就是这种政治斗争的反映。同时，地主经济是建立在压迫、剥削小生产劳动者的基础之上，因此如何在政治制度上，保护地主对小生产劳动者的剥削、压迫，成为地主阶级登上政治舞台必须考虑的问题，他们决不会和小生产者分享新政权的成果。从这个角度看，孔子的举贤才和刑不上大夫，礼不下庶人的政治策略更符合地主阶级政治上的需要。一方面是“法不阿贵”，抑制宗法贵族，防止他们的复辟，另一方面又是“严刑重罚”以对民，防止他们犯上作乱。墨子从政治平等出发的尚贤思想不仅针对西周宗法等级，而且直接威胁了地主阶级的政治统治。地主阶级在政治舞台上纵横捭阖，相当活跃，其根本目的是要维护他们的经济利益，他们之间由于经济利益的矛盾而导致政治斗争的尖锐化，以兼并为目的的攻伐战争是必然的结果。政治上的胜利是为了经济上的利益，而生活上的享受不仅仅是一种物欲的奢侈，而且有一种暴发户在政治上的炫耀和威慑。厚葬、奢用、娱乐，更多地是为了提高自己的政治地位。墨子提出的薄葬、禁欲、非乐是经济上平等主义的要求，矛头直指地主阶级的经济特权，并进一步动摇他们政治上的权威。

地主阶级是想重新安排社会的阶级秩序，他们既反对原来的等级秩序，也反对绝对平等主义的社会秩序。他们希望建立的是封建地主阶级统治的等级结构，并以法的形式将其固定下来。地主阶级建立新的封建社会秩序的努力符合了当时社会随着土地、财产私有化而形成的地主阶级的利益，适应了社会发展的趋向。他们用战争方式解决了政治矛盾和经济矛盾，并使分裂的局面渐趋统一。春秋五霸、战国七雄到最后秦始皇统一中国，都是通过战争途径，最终从制度上解决了封建社会政治和经济结构的稳定，也就是说，战争是当时社会发展的一种必要的形式。在这样一个急剧变化的社会洪流中，充满着你死我活的血腥斗争，生死存亡，朝夕可变。墨子代表小生产劳动者利益的呐喊，呼吁倡导兼爱、尚贤、禁欲、非攻无异是不合时宜的。墨子这些思想虽然不乏感人的力量和真诚的情感，确能拨动社会一部分人的心弦，激发他们的热情，然而在历史的铁流中，这些思想过于空泛，缺乏现实的物质力量，虽激起不小的旋涡，然而总究被淹没。犹如空谷回响，虽缭绕悦耳，然总归于死寂。随着小生产劳动者在经济和人身上对地主经济依赖程度的加强，墨子的这些平等思想也终将被“富贵在天，生死有命”的观念所替代。要求政治平等的尚贤，要求经济平等的禁欲，要求人生自我保障的非攻，都犹如肥皂泡，在严酷的社会现实面前一一破灭。地主阶级的政治、经济统治结构在历史铁律的作用下，碾碎了小生产者的一切幻想和空想。

（三）矛盾的历史观

墨子是小生产劳动者空前绝后的思想代表，小生产劳动者固有的对历史发展的矛盾心理以理论化的形式更集中地反映在墨子的历史观中。这种历史观的矛盾主要表现在三个方面：在政治上是尚同的专制主义和兼爱的原始平等观念的矛盾；在经济上是禁欲主义和蔽于用，重于利的矛盾；在实践上勇敢的批判和温和的改良的矛盾。

在上一节曾分析过墨子的兼爱大同的理想是基于一种原始的平等观念。政治上，贤者举之为官，不肖者废之为役。经济上，有财相分，有利利人。人际关系应互爱互利，视人若己。墨子认为，这才是人类社会的理想境界，而且可以通过尚贤、禁欲、非攻等措施，再将现在不平等的社会异化恢复到自然的平等。要实施这些理想措施，达到这一理想境界，墨子认为应该实行尚同。何为尚同？尚同从何源起？尚同有何作用？对这些问题，墨子是这样论述的。

墨子认为，“若苟百姓为人，是一人一义，十人十义，百人百义，千人千义，逮至人之众不可胜计也，则其所谓义者，亦不可胜计。此皆是其义，而非人之义，是以厚者有斗，而薄者有争。”__“是以内者父子兄弟作怨恶，离散不能相和合，天下之百姓，皆以水火毒药相亏害，至有余力不能以相劳，腐朽余财不以相分，隐匿良道不以相教，天下之乱，若禽兽然。”__人各有思想，各有欲望，意见纷坛，彼此不一，相互争执。由此，小至家庭不睦，大至天下不安。所以，有天子、三公、诸侯、正长之制。天子通过三公、诸侯、正长的渠道，发政于天下之百姓，达到“天子之所是，皆是之；天子之所非，皆非之。去若不善言，学天子之善言；去若不善行，学天子之善行，则天下何说以乱哉。察天下之所以治者何也，天子唯能一同天下之义，是以天下治也。”__墨子认为，要解决众议不一，社会纷乱，唯有实行天子一同

天下之义的办法。

尚同应“尚同义其上，而毋有下比之心。”“一乡必同其乡氏之义，则乡治；一国必同其国君之义，则国治；天下必同天子之义，则天下治。所以，墨子指出：“故古者圣人之所以济事成功，垂名于后世者，无他故异物焉，曰唯能以尚同为政者也。是以先王之书周颂之道之曰：‘载来见彼王，聿求厥章。’则此语古者国君诸侯之以春秋来朝聘天子之庭，受天子之严教，退而治国，政之所加，莫敢不宾。当此之时，本无有敢纷天子之教者。”尚同作为治国之本，可“众其人民，治其刑政，定其社稷。”

墨子尚同的政治主张是针对众议不决，社会纷乱，政局动荡的社会现象，是为了解决人由自然物欲需求而产生的矛盾、斗争等问题。本来，由于生产力的发展，私有财产的形成，社会阶级的分化，阶级矛盾和阶级斗争的产生是历史发展的必然现象。各阶级利益的差异必然导致不同的政治主张。如何调节各阶级的利益，使社会秩序保持协调和稳定成为政治家、思想家关注的社会问题。墨子想以尚同一义，天子专制来籍制人言，统一思想，统一意志。虽然，墨子也说尚同一义是为了赏善罚暴，但一同天下之义的天子是天择授权的。“天之欲一同天下之义也，是故选择贤者立为天子。……天子又总天下之义，以尚同于天。”王权天授为尚同于天子增添了一层恫吓、神秘的色彩。专制主义的理论解释，追根究底都是给这种专制的王权增添了一份天授神降的色彩，墨子尚同的专制主义也不例外。

墨子从现实的政治实践中也清楚地认识到，要想实现自己的政治主张，最有效的途径还是从上层着手。所以，墨子不仅自己游说各国君主，而且派弟子游仕于各国诸侯，并且把入仕作为自己聚徒授学的一个基本目的。墨子把自己的政治主张上升到天志的高度，是天下一同之义，并将其绝对化，变成天下唯一之义。这唯一之义通过天子、三公、诸侯、乡长的政治组织的渠道将万民的思想统一，不容有异义、异端，否则将以刑罚处之。墨子是希望依靠政治上的权威力量来推行自己的主义，所以，尚同要求专制作后盾也是理所必然的。

墨子要求人人平等尚贤，但这个以能为贤，尚贤举官的标准，谁来掌握和执行呢？你说是求天下之利，他说是兴天下之害；你说攻战不义这是墨子的教义，他说墨子赞禹征有苗，汤伐桀，武王伐纣，谓诛不谓攻；你说这人有能应举之应高予之爵，重予之禄，他说此人乃不肖之徒，应贬之为役。争说纷坛，莫衷一是，墨离为三，取舍相反，相互攻讦，皆自谓真墨。墨家学派本身尚且如此，更不要说天下芸芸众生了。况且，高爵重禄和贱役贫困毕竟是一种差别，为了这贵贱富贫的转换，社会各阶级的斗争是不可避免的。也就是说，为了实现墨子的平等主义，不能靠空谈，墨子提出用尚同来实行平等。即然尚同，只能同于一人、一义，那么这对其他各人、各义来说就无平等可言。天子所是，莫敢非之，天子所非，莫敢是之，政之所加，莫敢不宾，天子所教，无有敢纷。虽然墨子在形式上为天子披了一件贤者的外衣，但是天择贤者为天子，其目的是要一同天下之义。所以，从实质上说，墨子的尚同是一种要求绝对同一的专制主义。墨子的乌托邦的兼爱社会要在政治专制主义的权威下才能实现，这不免使人感到南辕北辙，颇有以子之矛攻子之盾之感。

在生产上，墨子一生强调的是实用重利，并以万民之利，合民之用力支点。他们的行为准则是“利人乎，即为，不利人乎，即止。”墨子把利提

到义的高度，“义，利也。”另一方面，墨子的民生实用又是有一定的限度“凡足以奉给民用，则止。”所以，墨子又倡导节用、节葬、非乐的禁欲主义。墨子的禁欲主义固然是对贵族统治阶级的一种限制，同时也不要满足百姓在物质生活和精神生活上进一步的追求和欲望。墨子本身以节俭自苦为极，成为一代楷模。荀子批评墨子“蔽于用而不知文”，“天下尚俭而弥贫，非斗而日争，劳苦顿萃而愈无动，愀然忧戚，非乐而日不和。”荀子比较中肯地指出了墨子实用重利和禁欲自苦的矛盾，并认为以禁欲自苦为基础的实用重利，其效果适得其反。节用反使天下贫，非乐使人不和。墨子这种苦行主义的节俭之道违背自然人性关于物欲要求会不断增长的人之常情。所以，庄子批评墨子的节俭之道，“以此教人，恐不爱人，以此自行，固不爱己。……其生也勤，其死也薄，其道大毅，使人忧，使人悲，其行难为也，恐其不可以为圣人之道，反天下之心，天下不堪。墨子虽独能任，奈天下何，离于天下，其去王也远矣。”这一批评确有一定道理。

物质生产的本身是为了满足人的物质需用，既然墨子实用重利，那么凡是有益于万民的物质生产都应极力充分加以发展。但是，墨子足以奉给民用则止的观念又阻碍物质生产的发展。墨子以身作则，倡导量腹而食，度身而衣，仅以生存温饱为物质生产的基本目的。这种观念和和行为显然是不能促进物质生产在数量上、品种上、质量上的进一步发展。墨子从自然人性立论强调赖其力者生，但他只看到人的生存的基本需要，没有看到对物质利益的不断追求是促进生产发展的一个动力。墨子看到了当时广大小生产劳动者生存的艰难困境，故而强调天下之不足为天下之公患，倡导节欲。对物质利益的追求具体表现为对物质生活和精神生活享受的不断追求，这是人的本能需要。禁欲节俭的做法不符合人的这种自然本性。人对物质生活以及由社会关系而产生的精神生活的需求是随着人的生产力水平的提高而不断增长的。这种对物质、精神不断增长的需求是社会生产发展的基本力量。墨子过于强调节俭，确使人感到生活的贫瘠和生产的艰辛，这对提高小生产劳动者的劳动积极性是极为不利的。对具体的物质生产过程来说，往往会因眼前的物质利益而放弃有价值的生产技术的发明，生产工具的改进，忽视天时、地利、人和这三个因素长远的综合效应。用节俭自苦的方式来解决损有余益不足的均利问题，而下是靠以促进发展生产，提高消费生活水平的方式，墨子的这种思想是不能促使整个社会的生产水平的提高和物质财富的增长，也不可能真正由此达到天下均利的理想，相反却不利于社会的安定和国家的富强。

同时，墨子也没有看到社会是人们相互联系的一种集合体，而人在生产活动中必然要和各种自然现象发生关系。这样，人与人之间，人与社会现象之间，人与自然现象之间的相互关系必然会影响到人的精神、心理状态。人际之间的精神、心态的平衡、调节问题亦是人生存发展的一个重大问题。音乐、艺术等人类活动形式的产生和发展就是为了适应人类精神生活和心理调适的需要。墨子非乐，只看到乐之不能实用生利，并以音乐能移人性情，荒废生产为由而非之，而没有看到音乐人情调适之必需。音乐的作用，其大者起了一种社会心理协调的作用，小者则调节了个人的情绪和生理节奏。在喜悦、哀丧的仪式中，音乐表达了人的喜怒哀乐的各感情，并以此联络了人际之心的情感。音乐对人的教化有一种潜移默化化的作用，荀子说：“乐中平则民和不流，乐庄严则民齐而不乱。民和齐则兵劲城固，敌国不敢婴也，如是则百姓莫不安其处，乐其乡，以至足其上矣。……故乐行而志清，礼修而

行成，耳目聪明，血气和平，移风易俗，天下皆宁，莫善于乐。”荀子这段批评墨子非乐的文字，确实揭示了墨子在人类精神生活方面禁欲的弊端，论证了满足人类在精神生活方面的要求，对社会稳定、生产发展所起的积极作用。

墨子实用重利和禁欲的矛盾，反映了小生产者，由于生产环境、社会地位的限制，对社会历史发展存在着一种狭隘的看法。小生产者不能认识到社会是由各个不同利益阶级所构成的集团。彼此的利益虽然是对立的，但也往往彼此联系、制约。要用同一种节俭禁欲的方式来要求各个社会阶层，不仅既得利益者的统治阶级很难接受，就连小生产者本身也感到自然人性受到压抑。历史表明，社会的发展不是以禁欲的方式来实现的，而是以生活消费要求的提高，以此促进物质生产发展的方式实现的。墨子实用重利和禁欲节俭的背反，只能说明墨子兼相爱、交相利的理想社会不是一种社会进步的表现，而是一种贫困式的原始大同的社会理想。

对春秋战国之际社会的批判是诸子私学思潮的一个基本方面。孔子、老子、墨子虽然是不同社会阶级的思想代表，但他们都对当时社会两极分化的黑暗面都作了相当清醒和理智的揭露和批评。相比之下，墨子对社会的批判更为激烈、尖锐和深刻。这和墨子本身作为其所代表的小生产者的一员有关，他对社会的黑暗有更切身的体会，对社会贫富不均的两极分化有更为自然本能的愤怒。但是，墨子激烈的社会批判一落实到具体的政治主张和行动时，却明显地表现出保守改良的特征。这种保守、改良的特征说明当时小生产者力量的分散和薄弱，他们把改善自己生存困境的希望寄托于圣人贤君；寄托于温和的改良；寄托于贵族统治阶级的明智。墨子希望贵族统治阶级明白损有余益不足，上下均利对自己有利的道理。“农夫入其税于大人，大人为酒醑粟盛，以祭上帝鬼神”，小生产者有了生存条件，他们才能创造王公大人所需的物质财富。墨子并不想打倒、推翻原有的各级统治者，而是寄希望于统治者能不拘一格选拔人才，使农与工肆之能人，能成为治理国家的各级官吏，希望他们能代表小生产者的利益。这种有能则举之的尚贤思想一方面固然表达了小生产者要求政治平等的愿望，但在另一方面也说明了，小生产者把自己境况改善的希望放在入仕做官上，想变成新的富贵者，“高予之爵，重予之禄”。确实，在当时，庶民从学入仕平步青云而富贵的社会现象较为常见。这种社会现象给小生产者中的一些佼佼者提供了条件和希望，并被夸大、想象为小生产者摆脱贫困的一种普遍出路。

墨子温和的改良表现在以下几个方面。其一，他认为不同阶级的阶级利益可在兼相爱，交相利的理想原则下得到调和统一。墨子一再倡导的“兴天下之利，除天下之害”，这个利与害是有普遍意义的，不仅是对小生产者而言，而且也是对统治阶级、剥削阶级而言。这种普遍意义的利与害在现实的阶级社会中是不可能的。统治阶级和被压迫阶级之间的阶级关系及其利害关系虽然是在一定的生产方式的基础上相互依赖而存在，但是阶级的冲突，物质利益的对立是不可能通过一种乌托邦式的理论来解决的。其二，墨子背周礼而用夏政，是希冀用对原始大同的朦胧回忆及现实社会中生产者之间确实存在的互助友爱的社会风尚，将其理想化，普遍化，当成一种人人可以遵守的社会准则，使其对社会具有一种普遍的约束力。这样，人人都成为谦谦君子，社会丑陋的黑暗面就不会有其存在的土壤，兼爱、交利的

大同社会又会重新恢复。其三，墨子的禁欲节俭，自苦为极的主张，虽然主要是针对统治阶级，但也同样要求小生产者。墨子将小生产劳动者的生活需求只限于得食、得衣、得息等起码的生存条件，并不鼓励他们对于物质利益提出更高的追求。墨子这种得此而足的主张，即一方面要求统治阶级收敛其剥削程度，另一方面又要求小生产者不要过多要求，虽然墨子认识到小生产劳动者是社会物质财富的创造者。这确实反映了小生产劳动者的两重性，一方面是对贫富两极分化极为愤慨，另一方面也往往心满意足于有个温饱的生活条件，害怕过多的物质要求会激化社会矛盾，影响他们所梦想的太平和康乐的生活。其四，墨子将社会不平等状况的改革付诸于游说少数人君世主，以为只要有少数明君贤主能采纳他的主义，实践他的政治主张，那么兼爱交利的平等社会就会实现。他一生东奔西走，周游列国，对统治阶级进行说教，而且坚持言不听不处其朝，义不行不谋其官的原则。这虽然说明了墨子对自己主义的坚定性，但也充分表明了墨子实现其主义的手段只有说教改良。墨子并不想在实际行动上组织小生产者以暴力的形式反对政治压迫和经济剥削，也没有在理论上宣传或论证暴力造反是小生产者能获得最大的物质利益和政治平等的最好手段。

对墨子历史观三对内在矛盾的分析，说明墨子表现了小生产者对社会历史看法的两重性。虽然墨子的历史观真实地反映了当时的社会状况和小生产劳动者的思想动态，但没有揭示当时社会发展的基本矛盾和发展的基本倾向，从这个角度，墨子矛盾的历史观正是其乌托邦政治理想的一种反映。

二、墨子政治实践失败的历史必然性

墨学是先秦诸子时代能和儒学相抗衡的显学，其影响显赫一时，这是先秦诸子都承认的历史事实，但是墨子的政治实践却是完全失败的。虽然止楚攻宋是墨子一生中最为辉煌的业绩，但这场被制止的战争对春秋战国期间无数的大小战争来说，只是大海中的一朵小浪花，很快就被吞没了。春秋战国诸侯割据的局面最终还是以战争方式结束，秦始皇建立的统一帝国是一个用刑法严厉镇压和控制的封建专制的等级社会，它充满着尖锐的阶级矛盾和激烈的阶级冲突。这里，先分析一下墨子政治实践的基本特征，再进一步论述其政治实践失败的若干原因。

（一）墨子政治实践的基本特征

墨子提出了代表小生产者思想和利益的一种理论体系，墨子以及他的弟子后学都迫切希望这种理论能付之于实现。墨子集团不仅是聚徒授学，坐而论道，而更主要是以东奔西走，周游列国，劝说君主的方式来实现其主义。在墨家集团内部实际上实践了其理论主张。所以，人称“墨突不黔”“墨子无暖席”。

墨子聚徒，组织成一个类似宗教式的集团。墨子用墨家教义，巨子制度，严格的修身磨炼等类似宗教的方式将墨家成员凝集成一个相当稳定的行动集团。

墨子要求墨家成员自觉地严格遵守墨家教义。墨子献书楚惠王，楚惠王不欲采取其主张，但表示乐养贤人，以书社五百里封之，墨子不受而去。——

又越王欲以吴地五百里以封墨子，墨子得知越王不会用其道，实现其主张，亦辞封不去。因为墨子认为，“不用吾道，而吾往焉，则是我以义耀也”。墨子反对为了高官厚禄而出卖主义，批判“今士之用身，不若商人之用一布慎也”。墨子认为为禄背义，苟且偷身忘义的市侩作风是墨家所不齿。墨子对坚持墨家教义的要求是言行一致，认为“言足以迁行者，常常；不足以迁行者，勿常。不足以迁行而常之，是荡口也。”墨子批评其弟子胜绰见利忘义，助项子牛三侵鲁地，“言义而弗行，是犯明也，绰非弗之知也，禄胜义也”。墨子作为一种对比，墨子极力称赞其弟子高石子持义背禄。高石子仕卫，卫君以高官厚禄待之，“高石子三朝必尽言，而言无行者，去而之齐。……子墨子说，而召子禽子曰：”……夫倍义而乡禄者，我常闻之矣。倍禄而乡义者，于高石子焉见也。”墨子对教义遵守的严格要求，使墨家成员在精神、信仰上具有一种坚定的信念，愿为墨子的主义而吃苦献身。

墨子在墨家集团中实行巨子制度，即类似于宗教领袖。巨子是一同墨家之义的圣贤，而且还是墨家之法的执行者。巨子以自己本身的品格、道德力量和领袖地位对墨家成员具有很大的约束力和震慑力。墨家成员对巨子都绝对服从，并为之赴汤蹈刃，死不旋踵。《吕氏春秋·上德》篇记载的一则关于墨家巨子的故事生动地说明了这一点。墨者巨子孟胜为阳城君守国，以身殉职，其弟子徐弱谏孟胜说，如孟胜一死，则绝墨者于世。孟胜认为，如果我不以身殉职，世人会以为墨者言行不一，贪生忘义。这样，社会上求严师、贤友、良臣，必然不会再求于墨者。今天我以身殉职，是实行墨者之义，继承了墨子的事业，将其发扬光大，何况我已将巨子之位传于宋之贤者田襄子，所子墨者绝不会绝于世。徐弱听后说，遵巨子之言，我请先死。孟胜死后，随其殉死的弟子有 83 人，两个去传命授巨子位于田襄子的弟子，完成使命后，也赶回荆国殉死为巨子。

墨子要求墨家成员具备吃苦耐劳、艰苦奋斗，以天下为己任的献身精神，要达到这种精神境界，必须加强自身的修身磨炼。墨子的大弟子“禽滑厘子事墨子三年，手足胼胝，面目黧墨，役身给使，不敢问欲。”墨子就是一个典型的例子。墨子认为，“世之君子欲其之义之成”，必须“助之修其身”，就好比“欲其墙之成”，必须由“人助之筑”墨子一样，因为“君子以身戴行者也。”墨子无论是从事什么事业，必需以身、行为本，只有本身达到了一定的道德、精神、修养的境界，做什么事才会有所本，使思想、行为达到自觉的统一。反之，修身欠缺，必然意志薄弱，信念不坚定。这样，“志不疆者智不达，言不信者行不果。……守道不笃，遍物不博……本不固者未必几，雄而不修者，其后必情，原浊者流不清，行不信者名必耗。”墨子“言必信，行必果”的作用，正是墨者长期自身磨炼修身的结果。

墨子以天下为己任，“兴天下之利，除天下之害”是墨者义不容辞的社会责任，他们并不追求个人的荣华富贵。相反，为了求天下之利，勤生薄死，以自苦为极，倡导大禹沐雨栉风，形劳天下的自我牺牲精神。墨子本身也是大禹式的人物，他量腹而食，度身而衣，以裘褐为衣，以跳动跂踞为服，日夜不休，奔走于各国，宣传、实践他的兼相爱、交相利的理想主义，以求天下之利，除天下之害。为了止楚攻宋，墨子率领弟子，十日十夜，足重茧而不休息，裂裳裹足，日夜兼程，赶到楚国，制止了这场侵略战争，实现了他的非攻主张。墨子这种先天下之忧而忧，自我牺牲的博大精神确实具有很大的感染力和号召力，能激起社会一部分人宗教式的政治热情。因为受到这种

精神感染的信徒，往往在精神上有一种超脱尘世俗事的心态，有一种作为人间救世主的良好自我体认，从而使墨家成员在精神信念上，思想方式上，实际行动上都有类似宗教式的迷惑、沉浸、执着，一往无前，义无反顾的情感和气概。

墨子以求天下之利为核心内容的教义，使得墨家成员有着一种共同信仰，一种执着追求的精神境界，规范着墨者的思想和行为的基本方向。严格的自我磨炼，使墨家成员不仅具有为墨子教义忘我牺牲的品格力量，而且具备了艰苦奋斗的体魄和精神。这使墨者在相当困苦的环境中坚持下去，发挥出超常的作用和影响。在墨家集团内部实行巨子制度，使得墨者的思想、行为得到了高度的集中，墨者集团力量的效应可得到充分发挥。犹如一个人数不多，但勇猛异常的敢死队，他们舍身赴义的英雄气概，具有一种压倒一切的气势。说墨家是以宗教集团式的组织进行他们的政治活动是墨子政治实践的基本特征之一，是因为它具备了宗教式组织的基本条件：宗教领袖（巨子）、教义（俱诵墨经）、教规（墨者之法）和宗教精神（狂热的信念、执着的追求）。

墨子政治实践的第二个基本特征是，社会下层的小生产劳动者是墨家集团的基本力量。春秋战国之际，小生产劳动者是一种个体的自由劳动者。他们是刚刚从“工商食官”的制度下解脱出来，他们对统治阶级的依附关系比较薄弱，这使得他们中间的佼佼者有可能为了改变自己的社会和生活处境，加入到处奔走，常无定处，以求天下之利为目的的墨家集团。同时，小生产劳动者分散经营的特点，使他们往往寄希望于有人用权威的力量来解救和保护他们，从思想上他们容易接受以巨子为领袖的墨家集团的组织形式。小手工业生产者的行会制度有比较严格的等级观念，特别是师傅的权威力量和学徒期间相当刻苦的生活磨炼所留给他们的心理压力，又使他们比较容易接受墨家集团的各种严格的教规。在平时生活中，小生产劳动者普遍存在互助友爱的风尚习惯，这使得墨家集团能在集团内部实现有力助人、有财分人、有利交人的教义，使得墨家集团有可能在经济生活上维持下去。《墨子·耕柱》篇记载了一则故事，说明了墨家集团内部实行了有财相分的主张。墨子弟子耕柱游仕于楚国，墨子几个弟子路过楚国，耕柱子仅以几升之食招待。这几个弟子因其招待不厚，回来报告墨子，说耕柱子在楚做官于墨家无益。墨子认为未必这样。后来，没过多久，耕柱子派人送十金给墨子，并表示自己有罪，没有及时给墨家集团以经济援助，今天送上十金给先生，请先生相分。墨子兼相爱，交相利的大同社会比较合乎小生产劳动者的心态，而“有能则举之”的政治上机会平等的主张，更能激起他们的政治热情。墨者平时从事的工匠技术活动，例如制造各种守城机械等等，也使小手工业生产者，在这样的集团中无用武之地。上述的这些条件、因素都使得墨子能吸引和凝聚小生产劳动者加入其集团。

墨子政治实践的第三个基本特征是任侠仗义，“士为知己者死”的作风。这种信义重于生命的道德观是当时社会的风尚，“士为知己者死”是当时社会所推崇的道德品质，一批以死相报于知己，以命证其信义的文士、武士及平民百姓都得到世人交口称誉。如专诸刺王僚，聂政刺韩傀，田光自杀报太子丹，侯嬴自杀报信陵君都被传为一时美谈。这种任侠仗义的作风在墨家集团中得到集中的反映，“言必信，行必果”是墨者必须遵守的一个信条，墨者巨子孟胜以死报阳城君就是一个典型的范例。孟胜清醒地认识到正是墨家

的这种以死报知己，以命践信义的精神，才使墨者在社会上受人尊敬，才会求严师、贤友、良臣于墨者之中，才会使墨学不绝，信徒倍增。如果巨子一旦偷生忘义，则墨学必绝于世。墨者这种任侠仗义的作风，一则使墨者能被各国君主作为“死士”、“敢死队”所利用，这类“死士”确是当时复杂的政治斗争所需要的；二则也是墨者集团一个重要的凝聚力，尚勇重义，达信轻生确使墨者摈弃了尘世俗事的困扰。“墨子服役者百八十人皆可使赴火蹈刃，死不旋踵”，世称墨子之门多勇士。司马迁在《史记》中对游侠的描述和墨者的行为极为相似，“今游侠，其行虽不轨于正义，然其言必信，其行必果，已诺必诚，不爱其躯，赴士之厄困”。这和墨子所说的，“言必信，行必果，使言行之合，犹合符节也”，任“任，为身之所恶，以成人之所急”如出一辙。“布衣之徒，设取予然诺，千里诵义，为死不顾世，此亦有所长，非苟而已也。故士穷窘而得委命，此岂非人所谓贤豪间者邪！诚使乡曲之侠，予季次，原究比权量力，效功于当世，不同日而论矣。要以功见言信，侠客之义，又曷可少哉！”司司马迁在这里称颂的虽是汉代游侠，但汉代游侠是墨者的遗风余韵，小生产劳动者正是布衣之徒。汉初田横五百壮士以身殉田横的故事和墨家弟子 83 人以身殉墨家巨子孟胜的事迹其精神实质完全一样。

（二）墨子政治实践失败的原因分析

墨学虽为当时显学，其弟子充满天下，显荣者无数，但是墨子的政治主张并没有得到实现，他的政治实践是失败的。失败的原因，总的说来是在于，墨子的政治理想不应当当时新兴封建地主经济和政治结构的建立和发展。“理论在一个国家的实现程度，决定于理论满足这个国家的需要程度。”既既然墨子的社会政治思想不能满足封建地主阶级国家的政治需要，那么，在此基础上墨子进行的政治实践的失败就是必然的结局。下面，我们具体分析一下，墨子政治实践失败的若干原因。

墨子基于小生产劳动者物质利益和思想而提出的兼爱、非攻的政治主张是战国争霸的政治局势所不能接受的，小生产劳动者的美好愿望不能代替由客观经济、政治矛盾必然导致的，必须用战争解决问题的现实。战国争霸的现实需要的是战争所必需的富国强兵的具体措施。墨子非攻的空谈不能制止战争的发生，更不能由此获得政治斗争的胜利。春秋战国期间政治斗争、战争异常激烈频繁，既有对北方氏族的战争，也有诸侯间的兼并和诸族内部的内战。“春秋之中，弑君三十六亡国五十二，诸侯奔走不得保其社稷者不可胜数。”争“争地以战，杀人有盈野；争城以战，杀人盈城”，战战争状况的激烈频繁虽能刺激对战争器械的研制，但应看到，在当时的战争水平，战争器械在战争的胜负中所起的作用是比较微小的。决定战争胜负和称霸的根本问题是如何解决耕战问题，做到足兵足食，这是春秋战国诸侯面临的最现实的问题，直接关系到他们的胜败存亡。“礼堕而修耕战”是当时社会的普遍状况。战争年代，社会需要的是有实际才能的政治家和军事家，因为他们能提出解决耕战问题的策略和具体方法。虽然各国诸侯都以乐养贤士为荣，但这只是一种时代风尚的虚荣心，也是一种争取真正治国安邦的政治家、军事家所必需的手段。《管子·治国》篇有一段话很中肯地揭示了这一时代需要，“凡为国之急者，必先禁未作文巧。未作文巧禁则民无游食，民无所游

食则必农。民事农则田垦，田垦则粟多，粟多则富国，国富者兵强，兵强者战胜，战胜者地广。”这个道理谁认识得最清楚，贯彻得最彻底，采取的措施最得力，谁就会成为政治斗争和战争的胜利者。当时的理想主义者儒、墨两家之所以显而不为世用，就是没有认识到足兵足食是当时最迫切需要解决的政治社会问题，也提不出切实可行的方法。虽然孔子说过：“足食，足兵，民信之矣”，但他认为信比食、兵更为重要，“民无信不立”。卫灵公曾问阵于孔子，孔子对曰：“俎豆之事，则尝闻之矣；军旅之事，未之学也。”墨子虽然强调赖其力者生，但他的着眼点不是为了解决战争的物质基础——足兵足食问题。相反，墨子提倡兼爱非攻，《管子·立政九败解》批评说：“寝兵之说胜，则险阻不守，兼爱之说胜，则士卒不战。”险阻不守，士卒不战，亡国指日可待了。墨者的游侠作风，虽能替人主卖命，但作用范围毕竟很小，且不能持久。另一方面，游侠以武犯禁，下驯难制，“士为知己者死”，往往会为个人的信诺而蔑视、触犯封建统治阶级要求政令一统，令行禁止的政治秩序。游侠往往对小国、弱国更有用，因为它们在政治、经济、军事上的弱小，使它们不可能寄希望于获得战争的胜利。小国、弱国更迫切希望利用游侠的力量，用死士阴谋行刺的方法来挽救亡国失败的命运，这毕竟是蚍蜉撼树，螳臂挡车。一时谋杀的成功确会改变某些政局、战事的进程，但无法根本改变政治、经济、军事力量的对比，无法根本改变历史发展的必然进程。游侠的存在对建立统一的封建统治是成事不足，败事有余。秦始皇焚书，以吏为师，儒墨皆微，然至汉代儒学中兴，而墨学却一蹶不振，几成绝学，个中原因，墨者的游侠作风确是一个重要因素。顾颉刚曾中肯地分析了这个现象，“及汉代统一既久，政府之力日强，儒者久已尽其润色鸿业之任务，而游侠犹不驯难测，则惟有执而戮之耳，故景帝诛周庸，武帝族郭解，而侠遂衰；举贤良，立博士，而儒益盛。……范晔作史，不传游侠，知东汉而后遂无闻矣。”

墨子提出兼爱、尚贤、功利、节欲等社会准则，直接危害了新兴地主阶级所建立的社会秩序。墨子兼爱和尚贤的思想，从其基本的阶级特征而言，它突破了血缘的樊篱，冲击了家庭宗法的等级制度。封建地主阶级的政治统治是建立在以家庭为生产单位的小农经济的基础之上，因而以家庭血缘为纽带的家族宗法制是其社会的基本组织结构，“君君臣臣父父子子”的信条，表明了君统和宗统的结合，王权和族权的结合。家族宗法是封建地主阶级政治统治的必要构成部分，孟子所说的“天之本在国，国之本在家”揭示了封建地主阶级所要建立新的社会秩序的本质。孟子批评墨子兼爱是无父，是因为墨子的思想危及了以家族宗法为基础的封建社会的政治秩序。墨子强调“官无终贵，民无终贱”的平等思想突破了血缘门第的束缚，墨子要求“有能则举之”的政治平等是直接针对封建社会的政治等级体系，威胁了封建地主阶级的政治统治。以家庭宗法为基础的封建三纲（君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲）是封建社会小农经济所必需的社会秩序，只有这种社会秩序才能维护小农经济生产方式的生存和发展。政治等级和宗法等级不仅是地主阶级维持政治统治所必需，而且在小农经济生产占统治地位的社会环境中，一般人在心理上也能心安理得地承认和接受。荀子批评墨子“有见于齐，无见于畸，有齐而无畸，则政令不使”，“不知一天下，建国家之权称，上功用，大俭约而慢差等，曾不足容辨异，县君臣”等等论断，确实是一针见血地指出了墨子兼爱、尚贤、平等思想不合现实社会状况和政治需要的空想特征。

墨子代表小生产者要求物质利益的功利主义思想，直接触及到地主阶级的经济利益。并且，墨子的功利主义与地主阶级为了维护自己的经济利益而极力宣扬的“君子喻于义，小人喻于利”，“德成而上，艺成而下”的价值观念不相容。墨子提倡节用、节葬、非乐的禁欲主义，也不合新兴封建地主阶级追求奢侈享乐的口味和以富显贵的政治需求。

墨子的大同社会的理想虽然能激励起一部分人的政治热情和信仰狂热，墨家严厉的清教徒式的生活虽然能凝聚一部分的信徒，构成了一个类似宗教式的活动集团，但总的说来，它们从思想到实践不符合社会普遍的心态，很难得到社会普遍长久的支持。庄子说墨子“其生也勤，其死也薄，其道大毅，使人忧，使人悲，其行难为也，……反天下之心，天下不堪”。__司马迁评论说，“墨者俭而难遵”。__这些评价说明墨子的理想大高，不合常情常欲，很难实现。在墨子的学说中只有受苦的说教，没有享福的预示，因此，很难长久地吸养大批信徒。为了实现墨子这个大同理想，墨子既要求信徒在生前过着异常清苦的物质生活，就是在墨子的理想社会中，也仅以量腹而食，度身而衣的温饱生活为足，又要求信徒死后仅以寸棺薄葬，并没有死后享受天堂之福的心理补偿。从表面形式看起来，墨子大同理想和实践精神是伟大的，但在具体实践中，却是可赞而不可行，可望而不可即。生也苦，死也若，人生是一片苦海，既没有现实的乐园可以憧憬，也没有死后的天堂借以慰藉。不象其他宗教，虽然生前要求人们遵守清规戒律，清心寡欲，死后却为笃诚的信徒提供了一个无限美好的天堂生活，等待着信徒们脱离人生苦海后去享受。宗教的魅力正在于使信徒感到人生太苦，相信笃诚信教可在死后的天堂得到补偿。从这点看，宗教是从死后的美好世界鼓舞了生前吃苦的理所当然。现实的吃苦和理想的美好的心理上互补，从而能在实践上赢得众多的信徒，发生持久的影响和凝聚力。墨子的学说却并不提供一个死后的天堂作补偿，“其道大毅”这个评语确实中肯。墨子给人提供的就是吃苦。这违背了人的自然物欲的本性。墨子的吃苦禁欲主义违背了自然人性论的另一个基本的，而且是更重要的方面，即人不仅仅为了生存，生存只是起码的第一步，而且人活着会不断地追求更高水平的物质和精神生活。墨子以自苦为极的道德生活准则和人们追求物质享受的自然欲望相悖，正是这种物质利益的欲望，促使了各个社会阶级、社会阶层的政治活动。墨子虽然代表小生产劳动者的利益和思想，真切地感受到他们的生活困境，大声激呼和勇敢地批判了社会的不平等，但墨子不能进一步提出能鼓舞他们人生及为之斗争的美好前景。不管是生前的富裕生活还是死后的天堂，墨子都没能用生前死后的幸福前景来吸引他们。从这个角度看，墨子的政治学说和政治实践要永久地吸引、凝聚广大小生产者及其他社会阶层确实是很困难的。

从墨子本身的政治实践看，存在着两个根本弱点。其一，没有灵活机动的战略战术，缺乏通过必要的迂回曲折来达到政治目的的手段。其二，墨子的思想虽有一种比较彻底的平等感，但是缺乏一种翻天覆地，颠倒乾坤的精神。墨子虽然大力倡导实干，注重实际，但是在政治实践中却更多地沈航于说教改良的幻想之中。

墨子一生周游列国，对各国君主宣传其主义，并自负地认为自己的学说是天下唯一可安国定邦的真经。“子墨子曰：吾言足用矣，舍吾言革思者，是犹舍荻而擲粟也。以其言非吾言者，是犹以卵投石也，尽天下之卵：其石犹是也，不可毁也。”__其弟子入仕各国者也不少，虽然有些君主愿意听墨

者说教，但不愿实行之。在这种情况下，墨子既不审视自己主张的可行性，从而审时度势作出适当的自我调节，也不采取一些有效的手段方法，迂回曲折地达到自己的政治目的，而是采取言不听不处其朝，义不行不任其事的作法，一走了之，以示清高。在现实的政治实践中，这种作法是相当幼稚的。政治活动是一个相当复杂的社会活动，是社会各阶级相互影响的综合效应，很少有直线、捷径的实现方式。墨子也没有认识到一种社会政治主张的实现必须具备一定的社会基础。也就是说，这一政治主张应能解决现实的社会矛盾，存在实现这一政治主张的阶级力量和其他社会政治经济条件。一种政治理想超越了社会的现实需要和社会的物质条件，虽然可能很有魅力，但一接触到社会实际，便成为美丽的泡影了。不仅统治阶级姑妄听之，就是连在某种程序上代表了自己利益的社会阶级也往往是姑妄听之，并不认真对待它们，更不要说去实践它们了。

墨子社会政治思想的内在矛盾使其失去了自我调节的机制。既要尚贤平等，又要尚同专制；既要为小生产劳动者的利益呼吁，又要大讲天下同利；既要兼相爱，交相利，又将希望寄托于明君、贤相、清官。墨子基本的社会政治思想就表现为这矛盾的两面，实现了任何一面，就必然会损害另外一面。墨子要求两面兼顾，因而既不能适应地主阶级建立新的社会秩序的政治需要，也不能在实际上满足或维护小生产劳动者的政治和经济利益。墨子这种社会政治思想的内在矛盾决定了墨子在政治实践上是以上层统治阶级的路线为其唯一方向。他一生游说劝教各国王公大人，将自己社会改革宏图的实现系于君主一人，天真地认为只要君主决心一下，兼爱的理想社会就立刻会实现。“我以为则无有上说之者而已矣，苟有上说之者，劝之以赏誉，威之以刑罚，我以为上之于就兼相爱，交相利也，譬之犹火之就上，水之就下也，不可防止于天下。”^①墨子主观上要为小生产者谋利益，实践上却希望统治阶级良心发现，大发善心，实现普爱，而没有看到当时争霸兼并，战争不断的现实。哪个国君真的实行墨子的主张，等待他的不是兼爱的社会，而是亡国的命运。

改良主义的幻想，游说劝教的方式，使墨子不能从其所代表的小生产者阶级身上汲取力量，忽视了作为其学说社会基础的阶级。这样，墨子的学说和思想不具备为了小生产者阶级，推翻现有统治秩序的造反精神，依靠、团结和组织小生产劳动者的力量，通过政治斗争、武装斗争等暴力形式来实现自己的政治主张，维护和争取本阶级的利益。相反，墨子认为统治阶级能够实现维护小生产者利益的政治主张。为了使统治阶级相信做到这一点的必要性，墨子不得不借用天、鬼权威作为一种恫吓、震慑力量，来警告统治阶级必须做到这一点。这种天鬼形式的采用，更减弱了墨子政治实践的斗争力量，增强了其说教改良的色彩。从某种意义上说，墨子说教改良的政治实践一方面固然反映了小生产者由于力量的分散，生产规模的狭小而导致的政治上的缺乏远见，希望有救世主出来给他们安排一个理想的生活环境的这个弱点。同时，专走上层路线的说教改良，也使得墨子和其所代表的小生产劳动者在感情上的疏远，从而很难得到广大劳动阶层的普遍的理解、同情和支持。因而，墨者集团只能是少数狂热信徒所组成的类似宗教式的团体，成为效忠于王公大人的“敢死队”，而不能动员和组织起广大劳动阶层，形成和统治阶级相对抗衡的政治力量。这使得墨学和墨者的政治影响虽然很广泛，但政治实践的力量却是相当薄弱微小，要靠这微小薄弱的力量

来实现兼相爱、交相利的社会宏图无疑是幻想神话。

墨子的政治实践是失败的，墨子的政治理想也无异是一个乌托邦，墨家作为一个学派，秦汉之后也湮没消失了，这都是历史事实。但是，墨子作为小生产劳动者的思想代表，他站在小生产劳动者的立场上，对社会勇敢的批判和大胆的揭露，真诚地同情小生产者生活的艰辛，为他们的痛苦大声疾呼，为他们的幸福奔走跋涉，这些思想、感情和行为确实震撼了一个时代。墨子为了实现自己的主义艰苦卓绝，忘我献身的感人事迹和精神，熏陶了一代人，也深刻影响了中华民族对理想人格的塑造和追求。“墨子真天下之好也，将求之不得也，虽枯槁不舍也。”

第六章 经验论和唯理论初步结合的认识论

在春秋战国之际，学术下私人的过程中，老子、孔子和墨子在哲学思维的三个不同领域开创了中国古代哲学发展的理性方向。老子提出“无”就是天之道，“反”就是道之动力，自然万物的各种存在和变化状态都是“无”的体现，另一方面，整个世界从自然到社会都被描绘成从无到有再到无……这样一个自然循环，不断发展的过程。这里没有任何超自然的力量存在，六合之外的神格被排除。老子从本体论、本源论的角度和神创论划清了界限，开创了中国古代哲学的理性传统。孔子从人性出发，提出了以仁、礼为核心内容的社会历史观。虽然孔子没能从社会经济生产发展的角度来解释社会历史现象，但孔子仁的哲学确立了以人为中心的历史哲学。人的本性（性善、性恶），人际关系的调节，是孔子开创的儒家哲学所关心和重点研究的问题。这个注重人与人事的优良传统避免了哲学的宗教化。儒家哲学不是从天国来寻找社会人事问题的解释，而是在现实的人间社会中分析和调节人际关系和社会秩序。墨子主要是从认识论方面开创了一条经验论和唯理论初步结合的认识路线。

一、重实、求实是墨子认识论的基础

墨子重实，求实的认识论特征表现在三个方面。首先，墨子将外部世界作为认识活动的对象，强调认识对象的客观存在性，认为人的认识活动就是对外部世界、自然万物的反映过程。各种概念的形成都来自于人的实践活动，人通过各种感性活动，接触外部世界和自然万物，形成了对它们的存在状态和各种属性一种比较共同的认识，并用概念等自然语言形式将其表达出来，即所谓“取实予名”。其次，要求各种名词、概念等必须和各自的对象一一相吻合，即所谓“名实合一”。其三，墨子认为各种理论认识正确与否必须在实践中得到检验和修正。这种重实、求实的特征奠定了墨子认识论的唯物主义的倾向。

（一）实先名后——墨子论认识对象的客观实在性

在哲学思维发展的早期，将外部世界作为认识的独立对象，是哲学和宗教思维相分离的第一步。以后，认识活动再进一步将自然现象、社会现象、人的心理现象分离，剔除对它们之间的幻想的、神秘的感应联系，从而使人的认识能逐步深入下去。外部世界作为认识对象的不断分化是认识发展的一个基本标志。人类早期认识的发展过程和个体智力的发展过程相类似，从婴儿—幼儿—儿童—少年，智力的发展，正是对周围物体不断分别地加以确认，即以认识对象的不断分化作为智力思维不断进步的主要标志。墨子在《墨经》中，首先提出用“物”这个范畴来标志认识活动的对象，揭示了外部世界的客观实在性。

春秋以来，对外部世界作为认识对象的确定是相当模糊的，或者带有神创论的色彩，或混淆不清。

《左传·僖公五年》：“民不易物，惟德絜物。”

《国语·周语》：“更姓改物以创制天下。”

《诗经·大雅》：“天生蒸民，有物有则。”

这些都表明，“物”这个概念，混有道德、伦理的属性，不是表示独立存在的外部世界。

《国语·郑语》：“泰誓曰：民之所欲，天必从之……先王以土与金木水火杂以成百物。”

《左传·襄公三十七年》：“天生五材，民并用之。”

在这里，“物”这个概念明显含有天意或人为造物的意思，物不是表示独立存在的自然之物。

《论语》全书物字只一见：“四时行焉，百物生焉，天何言哉”，虽然孔子的物是指自然之物，但他的重点只是在借自然物事来喻教育的无言之训。《论语·阳货》记载：“子曰：‘予欲无言。’子贡曰：‘子如不言，则小子何述焉？’子曰：‘天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？’”孔子往往是将自然之物作为“取辩之物”来比喻、论证社会政治、道德的结论。《论语》全书有54个关于自然现象的材料，但没有一个是为描述、分析、研究自然之物本身而发。所以，孔子仍是将自然和社会用一种人为的感应联系相类比，从认识论的角度看，认识对象仍是模糊不清，自然之物没能成为认识的独立对象，不可能从物体的时空存在方式，物体的属性，物体的质和量，同一和差异等方面将认识对象进一步确定和分析。后世儒家，例如荀子，虽然否定了自然和社会，天象和人事的对应联系，提出了天人相分的思想，但他仍没有将自然之物作为人思考和探索的独立对象的自觉性和需求，“君子……于天地万物不务说其所以然。” 这种“不求知天”的态度，实际上是将自然之物排除在认识范围之外。这样，由于排除了对自然之物、自然现象的研究，对周而复始的各种自然现象的重复刺激而引起的惊奇、疑虑，得不到合理的解释和心理的满足，这种天人相分的思想很容易为天人感应思想所替代。

在《墨经》中墨子用“物”这样一个具有普遍性的范畴，泛指一切客观存在的物体。坚持外部世界、自然万物的客观实在性是墨子认识活动的基础。“物，达也。有实必得之名也。” “有之而不可去，说在尝然。” 并具体指出，物体的客观实在性不以人是否认识为转移，“所知而弗能指，说在春也、逃臣、狗犬、遗者。” 人通过感官感觉到的物体是客观存在的，人的感官暂时所不能感觉到的东西，也不能否定它的客观实在性。例如，逃亡的人，跑走的狗，遗失的东西，虽然你的感官暂时不能感觉它们的存在，然而它们的客观存在，却不是凭个人的感觉所能否定的。

墨子认为世界万物客观实在性不以是否认识，认识的程度及认识的途径为转移，“物之所以然，与所以知之，与所以使人知之，不必同，说在病。” 物体的存在是一回事，不管你是直接或间接地认识，你对物体不可能达到完全的认识，也就是说你对物体的认识和物体存在的真实状况总存在着一定的差别。但不管你是否认识，认识的程序如何，认识与物体的差别等等，这一切都不能否认物体的客观存在性。相反，这只是表明了人的认识的相对性和不完善性。就如人生病，生病的客观情况与本人的自我感觉，医生的诊断，别人对病情的印象，这几者之间并不可能完全一致。出现这种情况，或者是你本人没有感觉到，或者是医生的诊断有出入，或者是别人印象的错误，但这种种既不能否定你生病的客观状况，也不能用个人的主观体验来完全代替

身体客观的病理状态。

物体不仅以时空的具体可测量性表明了自己的存在方式，而且以本身所固有的一些属性，例如外观、颜色、硬度等显示了自己存在的一些特征。这些特征作为物体同一或差异划分的标准，表明了物体存在质或者量的某种规定性。墨子从物体的一些性质是物体所固有的属性，论证了物体属性与物体不可分离是以物体的客观存在为前提的。

例如，一块白色的石头，用人的感官去接触它，可认识石头的一些表象和性质，如石头的几何形状，它的颜色可通过视觉得到反映，它的硬度可通过触觉得到反映。墨子认为，石头的这些性质是石头所固有的，并不因为由于人的感官障碍不能认识而不存在。你只用眼睛看而不用手摸，虽则只能感觉到石头的颜色是白的，但并不能由此而否定石头较硬的硬度。同样，用手摸而闭上眼睛，虽则只能感到石头的硬度，但并不能由此而否定石头的白色。所以，墨子说：“于一，有知焉，有不知焉，说在存。”“于石，一也，坚、白二也，而在石。故有智焉，有不智焉，可。”“物体的属性是存在于物体的，不管你是否感觉、认识到，它们是客观存在的。正如坚、白是存在于石头的两种属性，由于人的感官缘故，它们有的被认识，有的没被认识，这种情况是可能存在的，但不能由此否定坚、白的存在。同样，也不能因为坚、白是两种感官认识的结果，而将它们与石头相分离，“坚白不相外也”，“坚白之樱相尽。”“物体的属性和物体的存在不可分离，是依赖于物体而存在的，只要石头存在，不管其大小，则坚、白两种属性总是会表现出来的，“苟是石也白，败是石也，尽与白同”。

在科技实践、生产实践和生活实践中，墨子面对大千世界，对万物多样性及其之间联系的认识表现在对物体同一性和差异性的认识。“俱一体也，说在‘俱一’、‘唯是’”。这条经文说明任何一种物体都具有两重性，其一是说一种物体都具有该同类事物的自我同一性，这种自我同一性也是与其他类事物相分辨的互异性。例如，羊是一种动物，任何一只羊都具有能被称为羊的一切基本属性。这种羊的基本属性是羊的自我认同的一种标准，也是和其他动物，如牛、马相区别的互异性。这是任何一种物体的“唯是”。其二，从物体的客观存在性这一普遍的特性看，任何一种物体都是相同的。例如，不管是人、牛、羊，还是树、草、花，虽然它们各自相异，但都具有物质的客观实在性这一普遍特性，这正是它们能相互联系的物质基础，这就是墨子所说的任何物体的“俱一”。

墨子承认世界万物差异性存在的客观性，并认为世界万物的差异是通过相互比较体现出来的，“物。甚长，甚短，莫长于是，莫短于是。是之甚也，非甚也者，莫若如是。”“同异交得放有无”。一个事物必定是这样而不能是别样，是由于这个事物具有本身的本质规定性。这种本质规定性是在与他物的比较中显现出来，从而能从事物的自我同一性方面来明确各种事物之间的差异。具有这种规定性，“是之甚也”，就是此物，对这类事物来说就是有，不具有这种规定性，“非甚也者”，就不是此物，对这类事物来说就是无。

正是“二必异”的万物才构成了变幻无穷的大千世界。墨子从外部世界各种现象变化的普遍存在出发，认为这种变化现象是客观存在的自然物体本身所固有的属性，是各种物体相互作用的结果。这个认识说明，墨子虽然认识万物各别相异，但并不是固定不变的，而是有一个自身变化和相互转化的

过程。墨子将事物的存在状态和变化现象作了一个基本的概括：“为：存、亡、易、荡、治、化。”

存是存在，事物在没有转变为它物的时候，虽有量的变化，但作为一个具有特定规定性的物来说，它是存在的。亡是消亡，是指一个事物作为自身存在的本质规定性已不存在了，已转化为它物了，对具有这种规定性的这类事物来说，它是消亡了。例如，一个人从婴儿到老年，虽然在生理上有很大的变化，但对人的本质规定性来说，这个人作为人存在的。如果死了，那么作为人来说是不存在的，已转变为其他有机物或无机物了。易是移动，荡是消尽，治是顺增，化是质变，这些概念都表征了事物变化的不同形式。

墨子又进一步以时空的变化作为量度，来说明物体的存在和变化。“尽。但止，动。”对外部世界而言，相对静止的存在状态和不断变化的运动状态是大千世界万物差异显现的两种基本形式。静止可分为有久之止和无久之止。运动变化则有化、损、益、环、库、动之分，化是物体质的变化。损、益是物体量的减少和增加。库是物体的移动。动是空间变换。《墨经》中“始”、“化”、“损”、“益”、“环”、“库”、“动”、“止”这几条是联在一起排列的。它们描述了物体从开始变化，中间经历了各种运动变化状态，最后到新的存在状态的确立的过程。另一方面，又从空间的变化，物质构成的变化，物形的变化这纵横两方面说明了万物差异的存在和变化。

墨子在认识外界事物的过程中，注意到各种事物之间的同一和差异的问题。他认为的同一，一是物质的客观实在性这一普遍特性。二是同类事物的自我同一性。三是事物存在相互转化的状态。墨子认为的差异，一是万物从存在状态看，彼此必定存在差异，各种事物的自我同一性规定了各自的差异。即使是同一类事物，彼此也有差异，世界上没有完全相同的两个人，也没有完全相同的两片叶子。二是从变化发展的形式和内容看，每一事物彼此间也必然存在差异。

在肯定物体存在同一与差异的状况之后，墨子又比较具体地分析了物体之间的各种同一和差异的情况，墨子将同具体分为四种：重同、体同、合同、类同；将异也分为四种：二、不体、不合、不类。墨子说的重同是指同一个物体具有多种名称，例如，一个人可以同时有大名、小名、别名等各种称呼。体同是指几块小物体都是从同一个大物体分割出来的。例如，一块大石头被击碎成几小块，这几小块石头从同一的角度看，就被称为体同，因为它们都是同一块大石头的组成部分。合同，是指各个不同质的物体构成了一个新物体，例如，黑板、课桌、椅子、讲台同处在一个房间里，它们共同构成了一个教室。类同，是指种类相同，例如，大狗、小狗、黑狗、白狗等等都属于狗类。相对应四种同的状态存在着四种异的状态。二，就是指名、实各异，分别为两物。不体是指两物不是同一物体的组成部分，不合是指各个物体不处在同一空间内。不类是指各个物体之间不存在类的相似性。虽然墨子对外部世界存在的各种同一和差异的概念不尽正确、完善，但也确实注意到同一和差异的三种基本状况。其一，从质上分析完全一样，例如重同、体同。重同连外在几何形状及颜色都完全相同，完全不一样就是二和不体。其二，从质上分析，存在某种基本点的自我同一性，即类的相同性，反之，就是不类。其三，由于物体彼此间存在一种特定的联系，使它们处于一种组合制约的状况，它们的组合构成了一种新的物体存在状态，这就是合同，反之，就是不合。

墨子对外部世界同一与差异的认识，是从外部世界万物本身比较的角度来说明物体存在的客观性，并从物体的属性来辨别物体的同一与差异，对同一与差异的认识是对物体存在与属性认识的深化。对万物差异存在及万物之间相互转化的认识，直接关系到对外部世界客观实在性的认识。老子提出的“无”本体是一种无差别的绝对均匀的状态，因此，他更强调物无常形，强调万物差异的暂时性，从无到有，又复归于无，万物变化处在永恒的流动。绝对均匀无差别的“无”状态，才是万物的本源和归宿，才是世界的真谛。从这点看，万物差异的存在是不足道的。老子否认感觉的可靠性，那么由感觉而得到的关于万物差异的认识当然是虚幻的，只能依靠直觉领悟的方法，才会体会大道“无”的存在。老子的这种认识为以后庄子的相对主义提供了契机。庄子的相对主义正是从否定万物各自的自我同一性，强调它们普遍的一致性，从万物变化的永恒性，揭示万物存在的不稳定性出发，从而提出万物齐一的命题。即庄子认为，一切事物无所谓大小、美丑、善恶等等的差别，这一切的差异都是幻像，并没有任何真实性。既然大千世界的万物万象都没有真实性，是感觉欺骗的结果，那么，万物各自的自我规定性也不复存在，万物没有自己质的规定性，万物的存在就是虚幻的。从认识活动的对象来说，万物消失了，否定人感觉活动是否定物体存在客观实在性的第一步，“道通为一”，“复通为一”。__外部世界在庄子的相对主义看来只是一片绝对的虚空，“俄而有无矣，而未知有无之果孰有孰无也。”__而墨子强调感觉经验的可靠性，所以自然承认万物差异存在的客观性。那么，万物本身因具有自身质的规定性而显现出来的客观存在性对墨子来说是不言而喻的。

墨子对物体客观存在的认识从其属性，同一和差异的比较，深入到分析物体量与质的规定性。物体的量与质是从外在形式和内在内容方面说明了物体的具体存在。

“异类不吡，说在量”，__“木与夜孰长，智与粟孰多，爵、亲、行、贾四者孰贵”，__这是说明事物存在质的差异。这里的量是指物体的量纲，不同性质的物质具有不同的量纲。例如，树木的长度与夜晚的长度不是一个量纲，前者是用尺、寸、米之类的长度单位，后者是用秒、分、时等时间单位来衡量。智慧的多少与米粟的多少也不能用同一个量纲来衡量。官、亲、品行、商品四者之间是无法比较那个更贵重，因为官贵是看其位高，亲贵是看其血缘近疏，行贵是看其品德如何，贾贵是看其商品价值高低。不同性质的物体，各自衡量的量纲不一样，那么要比较它们孰长孰短，孰多孰少，孰贵孰贱是不可能的，因为量纲不同，说明物体异类，即各自有自己的质的规定性。这是从质的差异来说明万物存在差异的客观状态。

物体的差异不仅表现在质的方面，也表现在量的方面，“吡，有以相撻，有不相撻也。”__同一类性质的有限物体才能通过比较，显示出它们在量上的差异。比较的结果有可能是完全一样的，例如“端与端俱尽”，__也有可能存在量的差异，例如“体撻不相尽”。__其他诸如多少、长短、大小等等量的差异的存在都表明同种物体之间量的差异。墨子在量的比较中特别强调，有限物体相互之间量的比较才有意义，“吡，两有端而后可”，__无限物体的量的差异是无法确定的。虽然从现代数学的角度，无穷数量也存在着等级的差异，但在墨子时代，墨子能指出有限物体量的比较才有意义，这点是卓有见识的。这使得墨子对物体存在的认识，能从可测度的量来把握，从而能从可分析的方向，发展对物体存在的认识。

墨子不仅从物体的质和量两个方面说明了物体存在的状态，而且说明了物体变化的过程。墨子认为，物体状态的变化既有量的变化，又有质的变化。“偏，俱一无变”，“损，偏也者，兼之体也。其体或去或存，谓其存在者损。”这是说物体量的变化，量的增加、减少的程度并没有改变物体质的性质。例如，一个物体从体积上分割成不等或相等的几小块，这几块小物体和原来的大物体，它们之间在量上有了差异，但在质的规定上仍是“俱一无变”。墨子所说的“偏”，就是只有量变而没有质变的物体变化状态。同时，墨子也肯定了物体质的变化的存在，“化，征易也”，“化，若蛙为鹑”。墨子认为，如果一种物体其本身质的规定性——“征”发生了变化，那么这种物体就发生了质的变化，也就是说，这种物体已变成了另一种物体了。这里墨子强调物体的质变，既不会是无中生有，也不会消失为无，而是从“有”的一种形式变成“有”的另一种形式。这体现了墨子关于物质不灭的思想萌芽，这个思想萌芽进一步说明了物体存在的客观实在性。物体虽然含有量和质的变化，但不会消失为绝对的无，因而作为认识对象的外部世界不会化为子虚乌有。由于外部世界变化的复杂性，认为对象的客观存在性变得更为具体，从而将认识活动从表象深入到对象的内在结构，不会因为外部世界归结为绝对的虚空，而否定了认识对象的存在，否定人的认识活动的必要性和可能性。既然大千世界并不是一种幻觉的变化，并非本空无一物，那么，人的认识是能从质和量两方面，把握万事万物的存在和发展的。

墨子关于物体存在的量与质的规定性的认识，在他对社会现象的认识中得到了具体的体现。墨子论证攻战之非就是从质的规定性这点为基础的，“杀一人谓之不义，必有一死罪矣，若以此说往，杀十人十重不义，必有十死罪矣；杀百人百重不义，必有百死罪矣。当此，天下之君子皆知非之，谓之不义。”杀人不义，应得死罪，这个质的规定性天下君子都是承认的，那么攻战别国，杀人盈野，应属不义，应得死罪，非攻是天经地义的。以质的规定性为基础进行逻辑推理就必然得出非攻的结果。墨子与公输盘辩论攻与非攻之是非，也是在杀人不义这一质的规定性上，使公输盘在逻辑上处于矛盾。因为一方面公输盘表示“吾义固不杀人”，另一方面，又助楚王制造云梯，准备攻宋，杀宋人。所以墨子说公输盘“义不杀少而杀众，不可谓知类”。

墨子在区别攻伐之为不义与诛之为大德时，也是以事物质的规定性为基础，加以论证的。墨子批评有人将禹征有苗，汤伐桀，武王伐纣作为不义之攻伐看待，认为这是“未察吾言之类，未明其故者也”。禹、汤、武王之伐非所谓攻，而是诛，因为三苗、桀、纣乱德违民，天下不堪，民多惨死，禹、汤、武王兴正义之师，除暴逆以安民，天下太平。虽杀暴逆，但利万民，所以，禹、汤、武王之举属诛非为攻，不属不义而为大义。

墨子对作为认识对象的外部世界，十分注意各种事物的质的规定性，因为墨子在生产、生活实践中面对着各种千差万别的具体事物，它们的客观存在性对墨子来说是不言而喻的。各种事物的同中有异，异中有同的现象，使墨子进一步从事物的质和量两个方面来解释这种客观现象。墨子关于物体质和量的认识，从物体本身说明了物体自身的存在和变化。这对墨子的认识活动来说，规范了其唯物主义认识论的基本方向。

其一，外部世界作为认识对象，它是客观存在的。这种客观存在性对认识过程来说，首先表现在质和量的规定性。这种规定性可以通过人的感官得到反映，因而外在世界的客观实在性是具体的，可把握的。这样，物体的可

观测性是认识过程的第一步，一切原则上不可观测的臆想物体被摒除在认识活动之外。人的认识过程不会流于玄思冥想。

其二，墨子从质和量两个方面对外部世界的描述，使外部世界表现为一种可测度和可分析的认识对象。这样，对认识对象，各种现象及其原因的探究，就会更倾向于从认识对象的本身，而不会从臆想的神格，或臆想的联系中寻找根源。这使得认识活动更依靠于人的实践活动，更侧重于人的经验知识。

其三，墨子关于外部世界质和量的分析，有利于认识活动能按照外部世界的本来面貌来描述它们，分析它们，找出它们固有的规律性。这为认识活动的正常进行准备了两个有利条件。一是提示了外部世界的可认识性，因为质和量上的差异表征了万物的差异，而质和量的差异通过人的实践经验是可以被把握的。二是提示了感觉经验是认识事物存在和差异的主要环节，因为人的感觉经验能够初步地分辨出物质和量的差异。

墨子提出的“物”这一基本范畴，规范了作为认识对象的外部世界的客观实在性，并从存在与属性，同一与差异，质与量这几个方面，确定了作为认识对象的外部世界的客观存在及其具体的可分析性和可测度性。墨子关于认识对象的认识，使墨子在认识活动中表现出两个基本特征，一是重视在实践活动中形成的经验材料，表现为重实的经验论倾向。二是人的主观思维把握认识对象的可能性，即如何用概念、判断、推理的方法来表达对外部世界的认识。墨子提出了名、类、故一系列基本范畴，表现出唯理论的倾向。

（二）取实予名——墨子论认识的来源

对外部世界万事万物的认识，各人建立在自己经验基础之上的感觉、体会、认识虽有差异，但基本点是相一致的。例如，对一块木头的认识和对一块铁的认识，虽然人们体会的程度不一，但一般都可以区分的。也就是说，人们对一种物体的认识，如果是建立在实践经验基础之上的，那么彼此的认识基本上是可相通的。对外部世界各种事物的认识要能达到相互交流，大家认同的目的，就需要用一定的方式将这种认识规范化。墨子为此，提出了名范畴，“所以谓，名也”，墨子所说的名是指对事物的一种表征。通过名，大致可规范名所表征的事物的基本特征，并由此确定了这种名适用的范围。

“名，达、类、私”。达名，照墨子的说法是泛指一切客观存在的物体，“物，达也”，物就是达名，类名是用来表示具有相同属性的一类事物，“命之马，类也”，马就是一种类名。私名是用来表示单个物体的，“命之臧，私也”，用臧来称呼某个奴隶，则这个臧名只代表这个奴隶。墨子名范畴的提出，主要起了两个作用，一是对外部世界的感性认识初步进行了理性加工，使这种认识规范化了，相对稳定地描述了客观事物的存在状态。这使得人们可用名范畴来交流思想。二是为进一步认识外部世界准备了一个出发点，用名范畴可在理论思维过程中进行分析类比，概括推理，从而能在一定程度上揭示客观事物，使理论思维深入。墨子提出的名范畴有两个基本点，取实予名是墨子名范畴的基础，名实合一是墨子名范畴的基本要求。《墨子·经上》篇中，墨子提出了一系列的名，明显表现了这两个基本特征。实既是名的来源，又是判断名正误与否的标准。

墨子将众人的感觉作为判断事物存在与否的一个判别标准，“天下所以

察知有与无之道者，必以众之耳目之实知与亡为仪者也。请或闻之见之，则必以为有，莫闻莫见，则必以为无。”__从这点出发，墨子提出了取实予名，首先是“有之实也，而后谓之。无之实也，则无谓也。”__“所以谓，名也：所谓，实也。”__墨子在这里提出了名和实的关系，认为实是第一位的，名是第二位的。认识对象的客观存在是名形成的基础，如果没有实际存在的认识对象，则名无从说起。墨子在《贵义》篇中指出，瞽者不知黑白，即称瞽为瞎眼，看不见东西，不能辨黑白。虽然瞎子也能知道白色和黑色，但实际上不能辨别黑白，命名瞽正是以瞎子的实际状况为基础，取实予名，而不能取名予实。“今瞽者曰：‘皤者白也，黔者黑也’，虽明目者无以易之。兼白黑使替取焉，不能知也。故我曰：‘替不知黑白者，非以其名也，以其取也。’”__不知取白黑就是瞽者之实。

其次，“以名举实”，__“举，拟实也。”__“举。告以之名，举彼实也。”__“名若画僂”。__墨子认为，用名能够模拟、描绘实际存在的认识对象，能在一定程度上反映认识对象的客观状况，但不能赋予名超出认识对象实际状况的意义，“是名也，止于是实也”。__如果名不能反映认识对象的客观状况，那么名也就没有什么意义了。《墨子·公孟》篇记载了墨子与儒者辩论何为乐的问题，墨子强调，名应该反映客观事物的内容。“子墨子曰：‘问于儒者，何故为乐？’曰：‘乐以为乐也。’子墨子曰：‘子未我应也。今我问：‘何故为室？’曰：‘冬避寒焉，夏避暑焉，室以为男女之别也。’则子告我为室之故矣。今我问：‘何故为乐？’曰：‘乐以为乐也。’是犹曰：‘何故为室？’曰：‘室以为室也。’”墨子命名室，是以室能供人居住，避暑之实为内容的。由此，墨子认为儒者乐以为乐的说法，实质上是名乐而没有其实，以乐名乐等于没说。这样的乐名没有任何意义。正如室以为室，以室名室，没有任何客观事实的内容，因而没有任何意义一样。

取实予名和以名举实反映了墨子对概念和事实关系的基本看法，实是名的来源，名应该反映实，这是一个方面。另一方面，要求名实耦，名实相符，要求以实正名。名实合一的基本要求，就是用实来检验判断名的恰当与否，用实来修正名的内容。

对名的真实性与否的判断，墨子认为，不应以名本身的形式为标准，而应以名符合它反映事实的程度来判断，“知其所以不知，说在以名取”。__因为，名反映事实的程度不一，有的可能有很大的误差；有的对同一的实有不同的名，加上由于以讹传讹，名的信息在传递过程中不仅会减弱，而且会出现偏差，失真度大大增加。如果以这样的名来了解、认识外部世界的客观事实是不可能获得客观、真实的知识。所以，墨子说：“同归之物，信有误者，然而民听不钩，是以书多也。”__名不符实，名实不耦，这违背了墨子取实予名的原则，应该以实正名，“言足以迁行者，常之，不足以迁行者，勿常，不足以迁行而常之，是荡口也。”__墨子这段话是针对名不符实，且常为人所喜的现象而发。由于传统习惯的力量的长期影响，思想的积淀使人们对一些明明已不符实的名却欣喜地加以接受，而对一些合实的名却往往加以拒斥。例如，“世俗君子，贫而谓之富，则怒；无义则谓之有义，则喜，岂不悖哉！”__这里有义是名，无义是实，名不符实，而人则喜，说明人们对这类明知不符实的名也接受了。这是说言不足以迁行，亦即名不随实变，但人们却常之，墨子斥之为荡口。由于外部世界在不断的变化发展，原先的名便日益显得陈旧，名存实亡的现象也常多见。名随实变，即墨子所说的“言

足以迂行者”，是为了达到名实合一，所以强调应该常之。

春秋战国之际，政治动乱，政出大夫，庶人横议，陪臣执国命，周礼被僭越。名有实亡，名存实变的现象日益突出，孔子提出正名，侧重于强调名存实不应亡，以名正实。“名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子于其言，无所苟而已矣。”^①这段话明确表达了孔子关于名实关系的基本方法，一方面，孔子认为名实不符是不正确的，名实应该一致。另一方面，孔子是以早已肯定的古名作为名实合一的标准，有古名就应有古实与之相符。如果现实已发生变化，和古名不相符合，那么，孔子认为应以名正实，而不是名随实变。

墨子从取实予名出发，认为既然古实已不存在，或已变化，那么，古名就应该改变，符合现实的状况。古名和古实合一是名实耦，这是对的，同样，现实和现名也应该名实合一。否则，就不能达到名实耦，就会发生错误。“在，尧善治，自今在诸古也，自古在之今，则尧不能治也。”^②“尧之义也，生于今而处于古，而异时。说在所义。”^③“尧之义也，是声也，于今；所义之实，处于古。”^④这三段文字都说明了一个道理，古今不同实，所以古今不同义。古时，尧之义是察古之实的结果，尧之义与所义的古之实相合，所以，人称尧善治。而现在的实和古之实已有了很大的变化，尧之义已不符合现实了。如果仍以古时尧之义来治今之实，因名实不符，则尧生于今日也不能治。所以，墨子提出实变而名迂行论，“使言之合犹合符节也，无言而不行也。”^⑤

墨子要求的名实合一，其一，是要求在本质内容上，而不是在外在形式上。其二，是要求在外延所确定的范围内都遵照名实合一的原则，不能在一小部分的范围内实行，而在大部分范围内却背道而驰。墨子曾与儒者公孟子辩论何为仁，“公孟曰：君子必古言服，然后仁。”公孟并认为“君子服然后行”。^⑥这里公孟子是从古圣人皆仁，因此今人要成仁，必须先信古言，穿古服，然后才能行必仁来推断的。公孟子对仁之名只是从古仁者的外在形式，如衣服、言语等来判断，忽视了古圣人行仁的实质，“仁人之事者，必务求天下之利，除天下之害。”^⑦墨子列举了齐桓公高冠博带，金剑木盾，晋文公大布之衣，牂羊之裘，韦以带剑，楚庄王鲜冠组纓，越王勾践剪发文身。四国国君其服不同，其行犹一，四国皆治，说明行不在服。墨子又以正反两面对比的例子，说明仁之与否不在古言、古服。“子墨子曰：昔者，商王纣，卿士费仲，为天下之暴人，箕子、微子为天下之圣人，此同言而或仁或不仁也。周公旦为天下圣人，关叔为天下之暴人，此同服或仁或不仁，然则不在古服古言矣。”^⑧墨子认为，“仁”名有其内在的本质规定性。孔子说“仁者爱人”，墨子说“仁，体爱也”。爱人应是仁的本质内涵，而不是从行仁者的所言、所服来确定仁为何物。

墨子举的关于仁名和仁实关系的例子说明，名的确立，仅以取实予名还不够。因为，行仁者的所言所服亦是一种实，只不过这种实不是仁的真实内涵，而是仁的假象或外在形式。所以，名的确必须对应于实的本质内涵，这样才能做到名实合一，即名实在本质内容上的一致性。

其次，墨子要求在名与实相对应的外延范围内，名与实都应一致。名实耦的要求在规定的范围内具有普遍性，而不应该存在例外。墨子根据名实耦的这一要求，批评了在名实关系上只知小物而不知大物的错误看法，“小

为非，则知而非之；大为非，攻国则不知非，从而誉之谓之义”。——这类知小而不知大的现象亦是一种名实不耦的表现。

墨子说：“世俗之君子，皆知小物而不知大物。今有人于此，窃一犬一彘则谓之不仁，窃一国一都则以为义。譬犹小视白，谓之白，大视白，则谓之墨。”——

墨子又说：“杀一人谓之不义，必有一死罪矣。若以此说往，杀十人，十重不义，必有十死罪矣，杀百人，百重不义，必有百死罪矣。当此，天下之君子皆知而非之，谓之不义。今至大为不义攻国，则弗知非，从而誉之，谓之义。情不知其不义也，故书其言以遗后世。……少见黑白黑，多见墨白白，则以此人不知黑白之辩也。”——

墨子这两段话说明在名实关系上存在着一种名实不耦的现象，在小范围内对一种客观状况，会有正确的认识，会有相应的名来反映它，此即“小视白，谓之白”，“少见黑白黑”，这是名实耦。但是，在大范围内，对同样的客观状况却会发生错误的认识，会产生错误的名来描述它，此即“大视白，则谓之黑”，“多见墨白白”，墨白颠倒，名实不耦。墨子从“取实予名”到提出“名实耦”，都是以实为基础，为主导的。墨子不仅认为客观存在的事实是第一性的，它决定了名的内涵和外延。同时，还注意到客观存在不断变化的事实，因而看到了名的相对性，名的内涵和外延应随着其所反映的客观事物的变化而变化。

（三）言行合一——墨子论理论和实践的关系

墨子关于言行合一的认识主张，主要包含了几层意思。一是承认知识的相对性；二是知识正确与否的程序必须依靠实践的检验；三是理论认识必须能付之于实践。

墨子看到了外部世界各种事物及因果联系的多样性和复杂性的存在状况及个人认识能力和范围的有限性，因而墨子指出了知识的相对性，承认人对外界事物的认识和客观实际状况存在着差异。“物之所以然，与所以知之，与所以使人知之，不必同。”——客观情况与人对它的认识及这种认识传递后的结果，这三者并不相一致。从现代信息递减规律来看，确实如此。客观事物所发出的信息，与人的接受及其再传播，信息量总是会有损耗的，不可能百分之百地传递和接受。墨子在当时的历史条件下能看到知识的相对性，并把客观存在的事物当作第一性的东西，主观认识作为它的反映，两者不是绝对合一，而是必然存在着差异，这在中国古代认识论的发展中确是独具慧眼的。墨子认为知识的相对性，这既表明了人对外部世界的认识是一个渐进的实践过程，也指出了人的认识存在偏差的情况及其原因，“其然也，有所以然也；其然也同，其所以然不必同。其取之也，有所以取之；其取之也同，其所以取之不必同。是故辟、俟、援、推之辞，行而异，转而危，远而失，流而离本，则不可不审也，不可常用也。故言，多方，殊类，异故，则不可偏观也。”——现象和原因存在着多元的联系，从认识的目的和认识到的现象也不常一致。再加上推理、类比过程中由于概念、定义的混乱，自然语言的歧义而造成认识的失真度是会增加的。因而，为了防止知识的片面性，认识的误差，必须看到事物存在的“异类、异故”等等情况的全面性和复杂性，使认识注意到这一点，而尽量避免偏观的片面性。墨子认为知识的相对性不

仅表现在主观认识的失真度及信息传递过程中的递减度，即主观认识和客观实际存在的差异，而且也表现在理论认识本身在逻辑形式上的不完备。墨子用“悖论”的形式表明了命题、判断在逻辑形式上的不完备和矛盾。墨子认为：这是理论认识和事实不合的表现。

墨子认为，如果主、客观相符，就是“辩胜，当也。”__“辩也者，或谓之是，或谓之非，当者胜也。”__当者为是。但如何判断主观和客观之间的当呢？墨子认为，主观认识的本身并不能判断是否与客观相当，而只有客观实际状况才能判别主观认识是否相当，这个判别是否相当的过程是通过人的实践活动完成的。“杂所知与所不知而问之，则必曰：‘是所知也，是所不知也。’取去俱能之，是两知之也。”__“知其所以不知，说在以名取。”__“今瞽者曰：‘岂者白也，黔者黑也。’虽明目者无以易之。兼白、黑，使瞽者取焉，不能知也。故我曰：‘瞽者不知白黑者，非以其名也，以其取也。’”__这三段引文都说明了，墨子认为单从理论认识上以名并不能说明是否是真知，只有经过“取”的实践，才能判别是真知还是假知。盲人虽知黑白之概念，但在实践中却不能区别黑白之异。所以，从实践的角度考察盲人对黑白的认识，可判定盲人对色别的认识是假知，而不是真知。

墨子进一步将实践作为判别认识真伪的标准，从逻辑的角度加以概括，提出了“止”论方法。“止”论是一种以通过实践而发现的事实实例所构成的单称命题来否定一个全称肯定命题的逻辑方法。

墨子不仅肯定了理论认识对实践的指导作用，而且强调了理论认识必须付之于实践，反对“言则称于汤、文，行则譬于狗彘”__的言行不一的现象。墨子认为不能指导实践行为的理论知识是空谈，在《墨子·公孟》篇记载了墨子斥告子言行不一，不能治己身，焉能治国的故事，典型他说明了墨子“使言行之合，犹合符节也”的求实精神。告子认为，“言义而行甚恶”。墨子认为，“不可，称我言以毁我行，愈于亡”。告子言谈甚辩，似胜为仁，欲治国为政；墨子指出：“政者，口言之，身必行之，今子口言之，而身不行，是子之身乱也。子不能治子之身，恶能治国政？子故亡，子之身乱之矣！”__墨子本人亦将言行合一作为墨家一个基本的道德行为准则。

墨子否定那些虽善，但不可用的理论认识，例如“天下之上，非兼者之言，犹未止也，曰：‘即善矣；虽然，岂可用哉？’子 墨子曰：‘用而不可，虽我亦将非之；且焉有善而不可用者？……言必信，行必果，使言行之合犹合符节也，无言而不行也。’”__墨子强调了应从实践的效果来判断理论认识的是非曲直。所以，在墨子作为言、行规范的“三表法”中，有用之者就是其中一表。言之有用与否，就是看其能否“废以为刑政，观其中国家百姓人民之利”。__墨子一生以实行天下兼相爱，交相利的政治理想为己任，就是认为这种政治理想能兴天下之利，于国、于民有益。

二、墨子理性主义的认识过程

如何对待实践中形成的经验事实，这是认识论的一个重要问题。它涉及到几个方面，其一是经验事实和客观事实的对应问题，即经验事实反映客观事实的真伪程度。从认识过程的主、客体来说，是关于人的认识能力和外部世界的可知性问题。其二是如何从众多的经验事实中，去伪存真，去粗取精，整理归纳出一种对外部事物有条有理，脉络清晰的认识。墨子认为，别异分

类是一种有效的归纳分析手段。其三，墨子认为，普遍因果观念的确立，是对外部世界固有规律的，是对经验事实的一种抽象，它揭示了在经验事实中所蕴涵的关于事物内部的本质联系。

（一）人的认识能力和外部世界的可知性

墨子认为人的认识能力分三个层次。

第一个层次是指人的感官具有感知外部世界物体和现象，获取感性知识的能力。“知，材也”。__“知，接也”。__“以其知过物而能貌之，若见”。__“身观焉，亲也”。__“闻，耳之聪也”。__“惟以五路智”。__墨子的这些有关论述说明了几点，人具有感知外界事物的生理机能，人的感官如眼、鼻、耳、口、皮肤等是接受外部世界信息的必经的第一个环节。正是人的感官接触到外界事物，才能感知到外界事物的一些现象。如眼睛看到事物，才能描绘出事物的一些外部特征。人的耳朵具有听觉和辨别外界各种声响的能力。人的感官虽然具备感知外界事物的生理机能，但对外界事物的形成，感官必须接触到外界事物。材是说人的主观条件，接是强调人为，即人的感性实践，只有具备了这两个方面的条件，人的感官才有可能感知外部世界。

第二个层次是人的思维能力，它通过知性分析，理性综合，从直接的或间接的感性经验材料中得到外界事物比较本质的、规律性的东西。“循所闻而得其意，心之察也。”__“执所言而意得见，心之辩也。”__“知而不以五路，说在久。”__“虑，求也。”__“以其知有求。”__墨子认为，人的认识能力不只限于感官的感知，而且具有一种求知的欲望和能力，强调人从无知到有知转化的要求，这种求知的能力表现在人具有知性分析和理性综合的思维能力。从所见到，所听到的关于事物表象的一些经验材料中，进一步分析、概括表象后面的本质特征，这种抽象思维的能力也是人所具有的一种生理机能，墨子将其归于心的功能。人的眼、鼻、口、耳、肤五种感官是获取外界知识的一种基本途径，但是有些知识并不是通过感官途径获取的。例如，时间这个概念，用五官不能感知，而是人们在长期的各种生产、生活实践中逐渐形成的一种衡量人们行为长久或短暂的量度知识。从远古到今，这是一个过程；走路先近后远也是一个过程。这种过程的概念是人们在长期实践中形成的。“久，弥异时也。”__“久，古今旦暮”。__“行修以久，说在先后”。__“行。行者必先近而后远。远近，修也。先后，久也。民行修必以久也。”__历史从古到今，一天从早到晚，这说明了运动过程的长短。路，由近及远，从过程上说有先有后。由近及远，这是一个空间距离的概念；有先有后这是一个时间间隔的概念。运动过程伴随着空间距离的变化，必然有时间的消耗。时间概念的产生是基于运动的实践，并不是五官直接感知的结果。它是在长期的实践中，对这种现象通过思维的分析、综合、抽象而形成的一种知识，所以，知久不以五路。

第三个层次是指人具有一种从已知推知未知的推理能力，传授和接受已有知识的能力。这种能力拓广了由于个人有限实践所限制的认识范围和深度。“传受之，闻也。”__“或告之，传也”。__“智也者，以其知论物，而其知之也著，若明。”__“闻所不知，若所知，则两知之，说在告。”__“方不瘳，说也。”__某人由实践中获取的知识对他本人来说是直接亲知的知识，但对其他人来说，就是间接的知识。个人的实践能力和范围总是有限

的，每个人不可能为了获取每一种知识都亲自实践一番，因而，对已有知识的传授和接受是个人获取新知识的重要途径，也是人类社会知识在质和量上不断丰富的重要途径。教育和学习是具有的一种生理和社会机能，正是通过教与学的环节，知识的传授和接受才成为可能。人的推理能力克服了感性知识的狭隘性，在有限的实践基础上，根据人对事物因果联系的规律性认识，从有限的已知知识推知未知的东西。这种推理过程可以突破地理环境的局限，“以往知来，以见知隐”，获取新的知识。由于根据已知的规律性认识去认识、推论未知事物所获得的知识往往比感性知识更为深刻，所以墨子说“其知之也著”。

对作为认识对象的外部世界，墨子肯定了两点，一是外部世界的客观实在性，“非之可否，不以众寡，说在可非”。__事物的存在与否，状态特征如何，并不以人的主观意见的多寡而定。二是相信认识外部世界的可能性，“知。知也者，所以知也，而必知，若明。”__不仅人具有认识外部世界的能力，而且外部世界也必然是可认识的，这样才构成了关于外部世界知识形成的两个基本条件。

墨子关于外部世界可知性的认识是在实践活动的基础上形成的。墨子并认为外部世界的可知性对人的认识来说是一个长期的实践过程，是一个从不知到知的过程，是一个从少知到多知的过程。所以，墨子反对那种不知为上，绝学无忧的认识态度，“知知之否之足用也，諄。”__墨子认为，基于外部世界的可知性和人的实践活动，从不知到知是认识发展的基本形式，因而，局限于知道知与不知就足够的态度不仅是错误的，而且在逻辑上也是矛盾的。阴阳五行也相信外部世界的可知性，但这种可知性是在终始循环的先验图式中得到解释，是以客观世界比附于固定框架，而不是在实践中，逐步扩大和加深对外部世界的认识。这种可知性不能获得新的知识，相反却否定实践，使思维僵化，引导人们从这种先验图式中得到世界可知的慰藉。

墨子在实践的基础上相信外部世界的可知性，首先是重视并相信各种实践活动所得到的经验材料的可靠性。所以，“有原之者……察众之耳目之请”，__“下原察百姓耳目之实”，__作为墨子认识活动依据的三表之一，成为墨子知识形成的出发点，“天下之所以察知有与无之道者，必以众之耳目之实，知有与无，为仪者也。”__墨子为了论述他的政治主张和社会理想，多取材于百姓的耕、织、百工、商贾等生产和日常生活的经验材料，因为墨子认为这些经验材料反映了现实社会的真实情况。其次，墨子认为，外部世界的一些规律性的，本质性的东西，虽然感官不能直接感知，但是可以通过人的抽象思维能力，综合各种感性的经验材料，总结、概括出来，而为人所认识。其三，墨子认为，有限的个人认识能力不妨碍对无限外部世界的认识，“无穷不害兼”，“不知其数而知其尽也，说在明者”，“不知其所处，不害爱之”。__这几段引文从认识论的角度看，表明了墨子对无限外部世界可知性的认识。兼爱的主张虽然是从有限的观察材料概括出来的一种社会理想，但是它时无限的世界同样是普遍适用的。根据普遍的因果规律，虽不知世界之无限，但可推知兼爱之主张是必然适用于无限的世界。对无限世界可知性的认识，是墨子彻底反对不可知论的一种表现。

（二）别异分类是对经验事实的归纳、分析

墨子不仅仅用名范畴来规定、描述客观事物的存在状况，使客观事物在人的认识活动中有了一种可以把握，可以分析的符号来表征，而且用类范畴来刻划客观事物之间的某种联系。墨子认为，不同的客观事物在某些特征方面具有相同性，这种相同性表征了客观事物的某种规律性的联系。通过对这种相同性的认识，可使对复杂纷纭大千世界的认识由个别的、零碎的、杂乱的知识得到一定程度的归纳整理。通过分类别异，认识对象由于一类事物的自我同一及与他类事物的互异，在认识活动中得到了进一步的确定，使万事万物得到了条理分明的简化，得到一个比较清晰、简洁的外部世界的图景。因此，墨子认为，别异分类是对外部世界规律性认识的必经一环，“立辞而不明于其类，则必困矣”。——

分类别异是指从一类事物具有某种共同特征这一自我同一性方面来明确各类事物之间的同异区分。要进行分类别异，首先必须明确判别标准，这种判别标准就是认识、实践的规范。因为只有依据类的判别标准，才能有效地明是非，审治乱，别同异，察名实，所以，墨子在论辩过程中十分强调“察吾言之类”。同时，在进行“以类取，以类予”的推理活动中，才能保持逻辑的一致性，不至出现逻辑的混乱。“以类取”是从大量个别事物中分析它们存在的某种共性，将这种共性作为类的自我同一的判别标准来区分事物，从而得到某种类的概念。“以类予”是根据类的判别标准来推断判定事物的是非。例如，墨子说：“义不杀少而杀众，不可谓知类”。——杀少与杀多都是杀人，当属不义之类，说杀少是不义，而杀众为义，从逻辑推理上就违背了“以类予”的原则，属于逻辑混乱。

分类别异的判别标准是一种尺度，一种法，一种仪，因而是进行理性思维活动的基本框架。这种判别标准犹如“百工为方以矩，为圆以规”。——“法，所若而然也”，——“言而毋仪，譬由运钩之上，而立朝夕者也”。——有了判断、比较的标准，察类、知类才有其一致性的基础，否则是“狂举不可以知异”。——有了类的判别标准，类比推理才有其逻辑的可靠性，“此与彼同类，世有彼而不自非也，墨者有此而非之”。——同时，对大量个别事物的认识，就有可能上升到对客观存在的类的特殊性的认识。

其次，墨子分类别异的方法是建立在经验材料的基础之上的，是对感觉到的客观事物某种特征相同、相异的一种归纳、分析，并不是主观臆想。例如，圆以规，是对“圆，一中同长”——这一客观状态的一种判断和操作标准，“今轮人以规，匠人以矩，以此知方圆之别矣”，——所谓“一法者之相与也尽类”，——就是这个意思。分类之法虽然可以择取不同的标准，但法之规定的内容却都应是客观事物本身所固有的。例如，我们可用方这个几何概念作为一种类的标准，那么我们不管物体是什么材料构成的，其重量、大小、物理化学性质如何，只要它是方形的，即都可归于方类。“若方之相合也，说在方”，——“或木或石，不害其方之相合也，尽类。犹方也，物俱然。”——由于分类的标准不一样，则同一种物体可归于不同的类。例如，一块圆铁和一块方铁，如果按照几何图形来分类，则一块属圆类，一块属方类。如果是归属于这一类的物体，则必定具有符合该类判别标准的基本特征。例如，四足兽是一个类，那么牛、马、羊、狗等只要是4条腿的动物都具有符合4足和兽这两个分类判别标准的特征。不同的分类标准，有助于人从不同的角度认识一个事物存在的各种特征，并且可从多方面认识各种事物之间不同的相关性。

墨子的分类别异是为了察类、知类，以类行是墨子进行认识活动的基本方法。在大量经验材料的基础上，通过一定的分类标准，可以以此推知其他未知的同类或异类的事物。否则，“既曰若法，未知所以行之术，则事犹若未成也”。 分类的目的，其一是为了对已知的经验材料进行整理分析，其二是为了推类，为了认识更多的尚未能认识到的事物。在进行推类活动时，墨子首先要求“通意后对”，否则就会“不知其谓也”。 墨子认为，在察类、依类、推类、知类的认识过程中不能模棱两可，似是而非，而必须要有相对的确定性，以至能达到彼此间的理解、交流、认同和接受。

察类、知类、依类、推类表明了墨子认识事物的一个基本过程，这个过程已不局限于对个别事物的认识，而是深入到对事物类的特殊性的认识，从而有可能以此来类推认识更多的未知事物。下面举例说明。

墨子认为杀人不义，窃人不义，都属非义之类，那么攻伐别国，杀别国人民，掠夺别国财富，根据义类的标准应属不义。认为攻伐别国是义举的人，那么他就犯了不知类的错误，因为攻伐别国与杀人窃人“为与此同类，臣见大王之必伤义而不得”。

墨子游楚，献书惠王，穆贺说墨子之学是“贱人之所为而不用”，墨子以利天下为前提进行类比推理论证，药草贱人采之，天子食之以治其疾；酒、饭农夫作之，王公大人用之以祭祀，贱人之所为而王公大人因其有利皆用之，而不嫌其是贱人所为。以此类推，墨子论证说，我的学说虽是贱人之所为，但有益于国家、天下，王公大人怎么嫌其是贱人之所为而不用呢？

墨子在阐述、论证自己的社会政治思想如尚贤、兼爱、非攻、非命等观点时，都是应用依类推断的方式，墨子先举一个大家都普遍认同的判断为依类推断的基础，然后说明新的一个判断与大家普遍承认的判断是同类判断，则新判断所得到的结论应和普遍承认的判断所得的结论应是一致的。杀一人和杀众人是同类判断，那么非义之类既应是杀一人的结论，同样也应是杀众人的结论。

墨子进行类比推断时有两个基本方法，一是“法同则观其同”， 两个判断具有相同的原理，是可以同用一法则来规范它们的，那么它们的结论也应具有相同的原理，就可以作为同类直接相推断。二是“法异则观其宜”， 如果两个判断具有不同的原理，即不能用同一法则来规范它们，那么它们的结论也不具有相同的原理，就不能作为同类直接相推。而应该观其宜，采取一定的逻辑方法，将两个不同类的判断联系起来，使它们存在一定的联系，那么两个判断各自的结论依类相推也必然存在一定的联系。墨子认为，类比推断既可应用于同类的判断，也可用于不同类的判断。正是由于类比推断能作为一种有效的认识方法，所以已知与未知，过去、现在与将来，有限的少知和无限的多知，彼此间才能得到有机的联系。“古者有语：谋而不得，则以往知来，以见知隐，谋若此，可得而知矣。” 墨子用具体例子论证了以往知来，以见知隐的可能性。“彭轻生子曰：‘往者可知，来者不可知。’子墨子曰：‘藉设而亲在百里之外，则遇难焉，期以一日也；及之则生，不及则死。今有固车良马于此，又有奴马四隅之轮于此，使子择焉，子将何乘？’对曰‘乘良马固车，可以速至。’子墨子曰：‘焉在来矣。’”

墨子从生产、生活实践观察中认识到万事万物异中有同，同中有异这一客观事实，认为从不同角度，用不同方法来区别事物的异同，可以从各个方面加深对事物存在和联系的认识。

墨子说：“意、规、圆三也，俱可以为法”。这里，意、规、圆表征了三种分类的方法。它们以各自的方法使事物的区别在具体的规定上得到了认定和划分，为进一步认识未知事物确定了归类标准，从而加深了对事物类的理解。

意，墨子在这里指的是一种概念模型。例如，“圆，一中同长也”，墨子是用圆心和半径具体规范了圆的本质内涵，凡是符合这一规定的，都属于圆类。墨子广泛采用了概念、定义的方法作为分类的标准，《墨子·经上》篇基本上是一部定义集。概念、定义确定之后，我们判断区别事物的同异类别，只要检查一下这些事物在内涵和外延上和概念、定义的规定或相同或相异即可。例如，墨子说：“勇，志之所以敢也。”那末，好勇就应该兴其所勇，而不是毁其所勇。“子墨子谓骆滑厘曰：‘吾闻子好勇。’骆滑厘曰：‘然！我闻其乡有勇士焉，吾必从而杀之！’子墨子曰：‘天下莫不欲与其所好，度其所恶，今子闻其乡有勇士焉，必从而杀之，是非好勇也，是恶勇也。’”墨子根据勇的定义，认为骆滑厘不属好勇之类，而应属恶勇之类。又如墨子说：“义，利也”。兴天下之利是义的本质规定。攻伐别国，杀人掠城是兴天下之害，所以是不义之举。有人以禹征三苗，汤伐桀，武王伐纣而成圣王为例，说明攻伐别国应属义类。墨子论征了禹征、汤伐、武王伐皆是兴天下之利，除天下之害，符合义的本质规定，所以应属义举，不与攻伐别国的侵略战争同类。由此，墨子批评他们说：“子未察吾言之类。”概念模型是一种理性加工的分类标准，它是从本质特征上区分事物的同和异。这种分类标准往往用在比较复杂的行为道德和社会活动的区分鉴别中。

圆，墨子在这里指的是实物模型的圆，是用一个作为样本的实物来判别其他事物是否和它同类。这种判别方法在生产、生活实践中经常被使用。特别是在人类社会的早期，由于科学水平、生产水平不高，不能够用理论形式将制作原理、方法、技术手段用文字形式精确地表述出来，使人们能够普遍地掌握，从而制造出同类的产品。在具体的制作过程中，制作技术往往是以心领意会，手把手的方式进行传授，因而只能以实物模型作为制作的模式。人们用一个成功的制成品作为一种样本，然后依样画葫芦，制作同类的产品。例如，各种量具的制作和使用都是利用实物模型的方法来判断量具的制作是否规范，量的多少是否适当。用实物模型来分类别异的方法，具有很强的直观性。它虽然不象概念定义的方法，具有比较严格的内涵和外延的规定，但具有较广泛的实用性和通用性，特别是在生产生活实践中，对类的判别十分方便。青铜铸造和铸铁制造所用的各种模具就是一种广泛应用的实用模型。按照同一种模具浇铸出来的产品在外型上都是相同类型的。应用实物模型作为分类标准是墨子应用的一种重要的分类方法。这种分类方法形成的基础是当时生产和生活实践中所广泛采用的实物模型类比的方法。

规，墨子在这里指的是一种操作工具，即用来画圆的圆规。“圆。规，写支也。”“方。矩，见支也。”曹耀湘在《墨子笺》中说：“支，朴也，楚也。有寸曰尺，无寸曰支。今犹称规尺，矩尺。尺，即支也。”这种解释可备一说。用规可以直接画圆，所以规是写支。矩是木匠用的直角曲尺，不能用来直接画方形，但可用它画出4个直角或检验方形的两邻边是否垂直。检验、审视，故曰，矩，见支。在生产、生活实践中为了判断某一事物，往往使用一种规定的量具或测具来加以检验、区别，“今轮人以规，匠人以矩，以此知方圆之别矣。”这种规定的测具和量具就成为一种别异分

类的基本标准，“百工为方以矩，为圆以规，直以绳，正以县，平以水，无巧工不巧工，皆以此五者为法。巧者能中之，不巧者虽不能中，放依以从事犹逾已，故百工从事，皆有法所度。” 从规矩操作工具引伸推广到人类的行为方式，使人类的行为规范也成为一种判别社会治乱，道德善恶的标准。所以，墨子说：“天下从事者不可以无法仪，无法仪而其事能成者无有也”，“今大者治天下，其次治大国，而无法所度，此不若百工”，“故为不善以得祸首，桀、纣、幽、厉是也，爱人利人以得福有矣，恶人贼人以得祸者亦有矣。” 墨子所说的兼君或别君，兼士或别士的差别，也都是看他们本身的行为是属于兼类，还是别类。

墨子用概念定义、实物模型、操作工具这三种方法来区分万事万物的类别。从万事万物本身存在的状态来看，分类标准可以是事物的本质特征，也可以是事物的某个表象特征。墨子说的“异类不化，说在量”，就是指事物本质特征的区别，类异在于量纲不同。性质不同的事物其量纲不同，因而是异类而不能相比较。墨子在《墨子·经上》篇所说的类名，例如马类、不义之类等等都是从事物的基本性质着眼归类的。墨子也注意到可以从某些表象特征上（例如几何形状、颜色等等）进行归类。墨子用方形归类，即是从几何特征来划分事物的类。墨子定义，“方，枉隅四灌也。” 区分的方法可用矩来检验、审视，凡是4个角都合矩，4条边都等长，则这种事物的形状就属方形类，而不介意它是由什么物质所构成的。“方尽类，俱有法而异，或木或石，不害其方之相合也，尽类。犹方也，物俱然。”

（三）因果观念是对外部世界规律的把握

墨子“论求群言之比”是以“摹略万物之然” 作为认识活动的根本目的。“依类明故，推类察故”表明了墨子理性思维的基本过程。察类、知类的目的在于明故。事物的别异分类，只是探求事物存在及其变化原因的第一步。通过察类、知类，区别了各类事物，而在察类、知类的基础上，进一步认识了事物之间的联系。从万物其然的认识，进一步追究其所以然。墨子关于外部世界存在普遍因果联系的概念，是墨子对事物、现象存在变化的基本看法，它使墨子的认识活动保持其应有的客观性和实践性。

在《墨经》第1条，墨子就明确提出“故”这个范畴来表明普遍存在的因果联系，“故，所得而后成也。” 对因果联系的认识，墨子比孔子的认识更进了一步。孔子只注意是这样，应当这样，而不强调对之所以这样的分析、研究。《论语》全书“故”字凡12见，其中4个训“旧”或“故意”，是实义词，其余8个训“是以”，具有承前推其结论的文法功能，并没有从因果联系的角度，分析现象背后的原因。墨子不仅明确规范了故的定义，而且在论述自己的政治主张、社会理想和解释自然现象的认识时，广泛应用了“故”作为“原因”，作为“是以”的意义来表述其之所以然的根据，从而使自己的论说有根有据，具有说服力。例如，墨子与儒者辩论“何故为乐”，儒者只以表述“乐以为乐也”为认识的目的，而墨子要求探究乐之所以为乐的原因，并不满足于对乐现象的描述。 墨子用治病来类喻治国，强调只有知道病、乱的起因，才能有效地治病、治乱。“圣人以治天下之为事者也，必知乱之所自起，焉能治之，不知乱之所自起，则不能治。譬之，如医之攻人之疾者然，必知疾之所自起，焉能攻之，不知疾之所自起，则弗能攻。”

由此，墨子又进一步解释了乱起的原因，“所谓乱也……此何故也，皆起不相爱”。

墨子提出并广泛应用“故”范畴来表述自己的理论认识，说明普遍的因果观念是墨子对外部世界规律性的一种认识。墨子认为万事万物的存在及变化都有其本身的物质原因，外部世界的因果联系是普遍存在的，任何现象的出现都有其原因，在其然后面必然存在其之所以然。其次，墨子认为各种现象产生、变化的原因是各不相同的，因而在求故的过程中，应注意到“言多方，殊类，异故，则不可偏观也”，也必须看到“其然也同，其所以然也不必同”。同时，又指出了，因果关系的客观存在与人们对它的认识存在一定的差别，“物之所以然，与所以知之，与所以使人知之，不必同”。这种差别形成的原因有三，其一是认识事物的方法能否有效地认识事物的因果关系。其二是对客观存在的因果关系的认识是一个无限的渐进过程。其三是理论陈述能否有效地将对事物因果关系的认识表达清楚。墨子强调了因果观念的实践特征，既然因果联系是事物所客观具有的一种联系，那么对它的认识只能通过实践活动，才能得以认识，“故也，必待所为之成也”。同时，要求人们在理论思维中表述这种认识，进行推理、论证时，必须有根有据，要求辞“以故生，以理长，以类行者也”。《墨子·经下》篇在行文上有说在某某的形式，这说在某某就是论证前面提出的命题之所以成立的理由和根据。相应的《墨子·经说下》的有关条文，进一步就《经下》篇的条文提出的理由和根据进行具体的分析或举出例证。这样，墨子的理论陈述做到了言之有据，持之有故。下面举例加以说明。

“诤之可否，不以众寡，说在可非。”否定或肯定一个命题，并不以人主观赞同或否定意见的多少而决定，这是墨子关于理论判别真伪的一个观点。说在可非，即理由在于，一个命题的否定或肯定，就在于它本身是真还是伪，即命题是否和实际状况相符合。如果命题是真的，虽然否定的意见占多数，但也不能否定它；如果命题是假的，虽然否定的人很少，但也不能肯定。也就是说，墨子是以命题是否反映客观存在的事物或因果联系为其真伪的根据，以此判定它的可非与否。

“一少于二，而多于五，说在建位。”数字一可以是少于二，也可多于五，之所以产生这种情况，就是看数字一是在个位，还是在十位。如果数字一在个位，则“五，有一焉”，亦即一少于二；如果数字一在十位，则“一，有五焉；十，二焉。”亦即一多于五，十位数上的一就含有两个五。数字一所在不同的数位，就是数字一表示所含数目大小的原因所在。

墨子明其故的认识活动和察其类的认识密切相关，并以后者为基础。墨子在《非攻下》篇中批评论敌，“子未察吾言之类，未明其故者也”。墨子认为，论敌首先是没有区分概念类别，这样在论辩中混淆了墨子有关概念的界定，歪曲了墨子论说的原意。其次，论敌不知道，墨子所说的类的差别存在的本质原因，所以往往以是代非，而自以为能饰其说以非墨子。下面具体分析一下。

《墨子·非攻下》篇说：“夫好攻伐之君，又饰其说以非子墨子曰：‘子以攻伐为不义，非利物与？昔者楚熊丽始讨此睢山之间，越王繁弓，出自有速，始邦于越。唐叔与尚邦齐晋。此皆地方数百里，今以并国之故，四分天下而有之。是何故也？’”这里，墨子认为，论敌以非为是，认为楚、越、齐、晋能成为大国，正是因为四国攻伐兼并别国的缘故，所以说攻伐有利，

不属不义之类。但是，墨子认为古者天子分封诸侯，立国万有余，正是为了使万国能实行兼相爱，从而达到天下兼爱的理想境界。现在万国有余皆灭，而四国独立，这是破坏了兼相爱的原则，是属不义之害，而不是属义之利。攻伐并国之举犹如药之医万人有余，但治愈者只有千人，不可谓良医良药，所以是以利少数人而害天下之利，当属不义之类。这里不讨论墨子历史观的正确与否，只谈其中所体现的逻辑问题。墨子认为，论敌将攻国并国的成功与利物同举，然后从利物来说明攻国并国不属不义，这种推断犯了类混乱的错误。因为并国只利四国，不利万国，虽有利物之处，但同墨子所说的应利万国之义迥然不同，不可并举。正如一个医治万人而只治好千人的医生不能归为好医生，只能属于杀人庸医之类一样。其次，墨子认为，论敌之所以犯了这种类混乱错误的根本原因，就是没有认识到因并国之故而灭天下之利的行为，是和兴天下之利的义的本质规定根本对立的。

墨子在论辩或论证的过程中将明故作为论证是否有理，认识是否正确的一个判据，“仁人以其取舍是非之理相告，无故从有故也，弗知从有知也。” 由此可见，墨子重视因果观念，认为它反映了外部世界的规律性联系。

墨子不仅分析了因果联系客观存在的普遍性，而且进一步提出了关于因果联系多样性的认识。墨子认为因果联系的多样性是客观存在的，因果联系的多样性是以具体条件为转移的。

墨子在《墨经》中提出了“大故”和“小故”的概念，即区别了因果联系的必要条件和充分必要条件。“小故，有之不必然，无之必不然。……大故，有之必然，无之必无然。” 小故就是指的因果联系的必要条件，如果条件B存在，结论A不一定成立，但是如果条件B不存在，则结论A肯定不成立，也就是说条件B是结论A成立的必要条件。大故是讲因果联系的充分必要条件，如果条件B存在，则结论A肯定成立，这是说B是A的充分条件；如果条件B不存在，则结论A也肯定不成立，这是说B是A的必要条件。合起来分析，条件B是结论A的充分必要条件。墨子关于“大故”、“小故”的认识，明确指出了因果联系中必要性和充分性的本质特征，说明了一定的因果联系必定具备一定的具体条件。因而，对因果联系的认识应该注意到多样性的存在，不能只执一面，局限于一种固定的形式框架。

对因果联系多样性存在的分析，墨子用“宜”这个概念来表明原因存在的实在性量度，是以量的形式来表现事物存在及变化的度量界限和具体条件。“五行毋常胜，说在宜”。 “取此择彼，问故观宜。” 离开具体条件，离开度量界限，来探求原因，或则是无意义的猜测，所谓“狂举不可以知异”； 或则是陷入先验的固定的形式框架，从五行相生相克式的终始循环论中寻求客观的因果联系，这无异于缘木求鱼。

墨子对五行相生相克的先验图式的批判，表明了墨子强调因果联系认识的实践意义。在《墨子·贵义》篇记载了一则墨子批判日者企图用五行图式的推论阻止墨子北上的故事。

子墨子北之齐，遇日者。日者曰：“帝以今日杀黑龙于北方，而先生之色黑，不可以北。”子墨子不听，遂北，至淄水，不遂而反焉。日者曰：“我谓先生不可以北。”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？且帝以甲乙杀青龙于东方，以丙丁杀赤龙于南方，以庚辛杀白龙于西方，以壬癸杀墨龙于北方，若用子之言，则是禁天下之行者也。是围心而虚天下也，子之言不可用

也。”

墨子用“故”范畴概括了对外部世界因果联系的认识，它包含了几层含义。其一，“故，所得而后成也”，说明具备了因果联系的条件，就存在了因果联系，事物、现象形成、变化、发展的结果，按照因果联系，就必然如此。这是对事物的结果而论。其二，墨子又说：“使，谓故。”《说文》指出：“故，使为之也。”说明正是存在这种原因，才使事物是这样，而不是那样，是这样变化，而不是那样变化，这是对事物的原因而论。其三，表示了“物之所以然”的因果规律是外部世界普遍存在的，而且其表现形式是多种多样的。

三、墨子认识论的内在矛盾

墨子是小生产劳动者的思想代表，一方面是吃苦耐劳，崇尚实践的工匠，另一方面又是一个充满热情和幻想的执着的理想主义者；一方面从小生产者切身的经历和生活体会，清醒地看到社会的种种弊端，有急功近利的政治需求，另一方面由于小生产者本身的物质力量的薄弱，又容易脱离现实，鼓吹一套不切实际的乌托邦理论。这种思想体系的内在矛盾表现在认识论上，就出现了经验论和唯理论倾向的矛盾，具体表现为尚同和别异的背反，强力非命和天地明鬼的背反。

（一）尚同和别异的背反

同异之辩是墨子时代的一个热门论题，社会政局的变幻无常，使原来一统的西周宗法制已趋崩溃瓦解。科学技术水平的提高，使人们面对各种自然现象，企图给予一个统一的解释。到底同是真，还是异是真，同异之辩成为当时思想、认识活动的一个重大课题。相信感觉经验材料的可靠性，则往往相信“异”的真实性。如果否认人的理性思维的综合加工能使认识深化的可能性，则往往会重异而不见同，认为事物差异的存在是绝对的，而否认同的存在。轻视实践，否认经验材料的可靠性，则往往会认为同异的存在是相对的，而这种相对性又是没有任何条件的，因而进一步认为差异是虚幻的，只有一同才是真的。

墨子一方面是个经验主义者，重视从实践中得出的经验材料，相信其反映事物属性的可靠性，并把它当作正确认识的来源。因此，墨子对事物存在的普遍差异就不能熟视无睹，肯定差异存在的客观性，“二必异”。墨子指出，同与异具有在相互比较、相互联系中才能显示其存在，“同异交得放有无”。别异就自然成为墨子基本的思维原则，“以类取，以类予”也就成为墨子认识活动的重要方法。

同时，墨子又是理想主义者。“同”始终是墨子追求的理想境界。“同。异而俱于之一也。”墨子认为，同的根本表现在于：差异是由同一形成的，所谓同根之同，说明万物同于根，至小亦同。同时，墨子又认为，万物差异归根到底又构成一同，“不外于兼，体同也，”说明万物同于一兼，至大亦同。在墨子的思想中，同既是异的原因，又是异的结果，同一比差异更为根本。从墨子追求的理想境界来看，“同”是墨子的最高理想，尚同是墨子最基本的信念。在墨子的思想体系中同和异在本质上是对立，同和异之间没

有联系转化的中间环节。同为什么又如何生成异，异为什么又如何构成同？在理论上，逻辑推理上得不到合理的说明。尚同和别异作为两个基本的思想原则当然就悖反了。尚同和别异思维原则的背反，从认识论的角度看，表现为感性经验的直观性和理性思维直觉抽象的背反；从社会阶级的根源看，表现为追求阶级利益的现实内容和超阶级利益的普爱形式的背反；从存在与思维的关系看，表现为唯物与唯心的背反。

尚同和别异的背反渗透到墨子认识自然事物的科学活动中，一方面墨子肯定自然万物差异存在的客观性，肯定自然界变化现象的普遍存在，所以别异分类是认识自然万物的有效手段；另一方面墨子又认为万物构成的基元及途径都是绝对同一的。

墨子从物体本身的内在结构来说明自然万物差异存在的客观性，提出了“端一体一兼”的结构层次观念。墨子从物体本身的物质构成来说明物体存在的形式及变化的原因，坚持了从最简单的，可分析的因素来理解物体宏观现象的倾向，从而使对自然物体的科学认识建立在坚实的物质性和具体可分析性的基础之上。

墨子认为，任何物体都是由物质基元——“端”构成的，“体也，若有端”。同时，体也是更大层次的物体——“兼”的构成单位，“体，分于兼也。”“端”是一种可以独立存在“有”的一种基本形态，“非半弗斲则不动，说在端。”从几何特征上看，“端是无间也”。这个“端”是绝对同一的构成基元，它在几何、物理特征上都是同一的，至小无内，至小亦同。万物都是通过由端成体，由体成兼的同一方式构成。那么同一的基元，同一的构成方式如何能构成多种形态的自然万物？绝对同一的基元 and 其所构成的二必异的万物之间缺乏联系的中间环节。“和实生物，同则不继”。同一基元，同一构成方式不能从理论上说明构成万物的差异。在认识自然的过程中，尚同和别异作为基本的思维方式就不可调和了。

古希腊、近代科学的原子论思想认为，存在不同种的基元原子。同种或不同种的基元在数量及空间形式方面，在各层次上的不同组合才构成了互异的万物，从而在理论上得到了一个自我完成的解释。在这基础上，能进一步从基元本身的结构和性质来探求基元组合的动力问题。因而原子论为科学理论思维沿着结构分析的方向深入发展准备了思想基础。“端一体一兼”的结构层次思想对物质结构的认识虽然是一个良好的起点，但由于尚同和别异思维原则的矛盾，却无法在科学认识上深入下去。“端一体一兼”的结构层次思想停滞在萌芽状态，不能成为墨子科学活动的指导思想和理论构成的出发点，不能促使墨子的科学认识向实证分析的方向发展。墨家成员多属社会下层，社会上各阶级、各阶层政治、经济地位强烈的反差给他们造成了重复的刺激和深刻的印象，对“强必执弱，富必侮贫，贵必做贱，诈必欺愚”的阶级压迫有深切的体会。墨子认为“富贵者奢侈，孤寡者冻馁”这种社会不平等的状况是不合理的，也不应该存在。但是墨子并不反对等级制度的存在，而只是反对人与居其位之间的不当。所以，墨子提倡尚贤以代替亲亲，主张提拔各级官吏应“不党父兄，不偏富贵”，“贤者举而上之，富而贵之，以为官长；不肖者抑而废之，贫而贱之，以为徒役。”

墨子认为，社会阶级差异的存在虽有其客观性，但不是本质的，永恒的，而是可在一同的基础上得到消除，鼓吹从理想化的“兼”、“同”来消除现实客观存在的“别”、“畸”。墨子不顾经济地位造成的阶级差异，血缘联

结形成的宗法关系，在没有现实的政治、经济力量冲破当时的政治、宗法等级的背景下，从一同的思想出发，认为至小亦同，即人人都应平等，至大亦同，即整个社会应是一个人人“兼相爱交相利”的社会。墨子将大同思想的实现寄托于能一同天下之义的天子、天志。

尚贤是君择臣，却要求不以阶级地位为依据，尚同是民择君，却要求天下之义一同于君。墨子从绝对的同出发认识社会现象的异，虽然墨子对社会不平等的现象有深刻的揭示和清新的认识，然而提出的解决方案却是如此迂腐可笑和不切实际。荀子曾中肯地批评过墨子，“僇差等，曾不足以容辨异，县君臣。”墨子“有见于市，无见于畸，有齐而无畸，则政令不使。”墨子的社会政治思想半是醒世恒言，半是痴人说梦。作为一个政治活动家，墨子半是艰苦绝卓的实践者，半是喋喋不休的说教者。这正是尚同和别异思维原则背反的结果。

一种思想体系是否适应社会的需要，固然是其生存和发展的必要条件，但是其本身内在的自我调节能力亦是一个重要因素。墨子思想体系由于尚同和别异的背反，丧失了这种调节能力，使它不能适宜、适时地改变自己的体系和形式，求得自身的生存和发展。

（二）强力非命与天志明鬼的背反

在墨子的社会历史观中，强力非命与天志明鬼表现为内容与形式的矛盾。形式上的天志明鬼思想表明了传统力量的深厚和沉重，表明了小生产者物质力量的薄弱和思想的不彻底。

在从“学在官府”向学术下私人的演变过程中，由于社会物质力量的缺乏，对因袭的传统缺乏足够的力量与之决裂。维新就是对传统习惯、观念、思想批判继承的一种主要形式，尊古贱今的社会习惯心理使托古言之成为一种社会需要。小生产者虽是一个新兴的社会阶层，但由于其本身力量的单薄和分散，有一种对超自然力量的依赖心理。小生产劳动者的生活、生产受制于自然界的各种偶然事件，所以对不测之风云，自然会有一种畏惧感，产生天意、鬼意的想法。王命天授又是一种符合当时社会心理的传统观念，它有利于人君世主的政治统治保持一种神秘的恫吓、震慑力量。所以，天志、天意的观念受到现实政治力量的维护。这些使墨子假借天志、鬼神的形式具有现实的社会基础。同时，墨子是宋人后裔，明鬼是宋俗，所以，墨子借用明鬼形式有其历史渊源。墨子假借天、鬼形式宣传自己的社会政治思想，将其提高到天志的高度，成为一种不可侵犯的法规。

春秋以来，随着士庶力量的崛起，民本思想的发展相当迅速。社稷、民、神三者的关系发生了巨变，民作为神之主，国之本的观念逐渐为社会所接受。但在心理、情感上，统治者对这个基本事实却较难接受，其他社会阶层对这种新观念也存有一种隔膜。为了使个人的私见变成一种神圣的原则，产生广泛的影响力，利用历史传统的某种外在形式，就成为社会思潮发展的一种媒介。由于传统的习惯，社会各阶层在心理上、情感上容易接受假借传统形式而宣传的某种思想。儒家避谈具体的“天”、“鬼”，而崇尚抽象的命，墨子强调具体的“天”、“鬼”，而否定抽象的命。两者思想虽异，但在方法、手段和形式上都具有“神道设教”的特征。儒者的“神道设教”主要是为了愚下，而墨子的“神道设教”则主要是为了警上。“凡入国必择务而从事焉……

国家淫僻无礼，则语之尊天师鬼。”——“天之意，不欲大国之攻小国也，大家之乱小家也。强之暴寡，诈之谋愚，贵之做贱，此天下之所不欲也。”——“吏治官府之不洁廉，男女之为无别者，鬼神见之；民之为淫暴寇乱盗贼，以兵刃毒药水火，退无罪人乎道路，夺人车马衣裘以自利者，有鬼神见之。是以吏治官府，不敢不洁廉，见善不敢不赏，见暴不敢不罪，民之为淫暴寇乱盗贼，以兵刃毒药水火，退无罪人乎道路，夺车马衣裘以自利者，由此止。”——“神道设教”作为一种实用有效的策略被春秋战国之际的各派思想家所广泛利用，但也是由于物质力量的缺乏，思想上不彻底的一种体现。

从墨子思想体系的总体结构分析，墨子思想有几个基本支点。一是强力非命，二是重实践的认识倾向，三是重逻辑的思想方法。这3点都是基于相信人的实践能力和理性力量，而不是相信和依赖超自然力量的控制与支配。

墨子强力，强调“赖其力者生”。对社会秩序的稳定、调节，对社会发展的看法，墨子始终注意人事努力，强调人力对社会的支配和控制，所以极力非命。墨子认为，“自古以及今，生民以来者，亦尝见有命之物，闻命之声者乎？则未尝有也。”——“夫岂可以为命哉？故以为其力也！”——墨子从历史治乱和现实生活的实践否定了命的存在，指出了有命的危害。“在于桀纣，则天下乱，在于汤武，则天下治，岂可谓有命哉！”——信有命必怠事，王公大人“藉若信有命而致行之，则必怠乎听狱治政矣，卿大夫必怠乎治官府矣，农夫必怠乎耕稼树艺矣，妇人必怠乎纺绩织纴矣。……则我以为天下之衣食之财，将必不足矣。”——如果执有命之说，“群吏信之，则怠于分职；庶人信之，则怠于从事。吏不治则乱，农事缓则贫，贫且乱倍政之本。”——所以，墨子认为，“执有命者不仁”，——“执有命者之言，不可不非，此天下之大害也。”——

虽然墨子从感觉、实践方面强调了非命，也肯定了天志、鬼神，但其中存在着根本的差别。墨子肯定非命是在实质内容上，肯定天鬼是在表面形式上，判据就在于墨子强调强力，重视人的主观努力。墨子讲天志、明鬼其立足点都是要人，使人强力从事。墨子认为，“欲上之强听治也，下之强从事也”，使“百姓皆得暖衣饱食”——乃是顺天之意。非命必然强力，必然重视人的实践力量，天志、鬼神之类六合之外的神格就必然只是外在形式。墨子虽明鬼，但只是为了兴天下之利，除天下之害，并不重视祭鬼的礼仪形式。真正信鬼的人是十分重视如何和鬼沟通的方式、手段、途径和工具的。因此，对信鬼的人来说，祭鬼的礼仪形式是极为重要的，因为只有通过这些形式，才能表明鬼的存在及鬼对人事影响的存在。诸如各种巫师，他们正是通过巫术，表明了他们能和鬼沟通，因而能了解鬼意，传达鬼意。墨子不管这些，说明在他的思想深处，对具体论证鬼的存在没有兴趣，他强调明鬼，只是想给自己的论说增加一种威慑力量。《墨子·公孟》篇记载的墨子的一件事也很可说明问题，“子墨子有疾，跌鼻进而问曰：‘先生以鬼神为明，能为祸福，为善者尝之，为不善者罚之。今先生圣人也，何故有疾？意者先生之言有不善乎？鬼神不明知乎？’子墨子曰：‘虽使我有病，何速不明，人之所得于病者多方，有得之寒暑，有得之劳苦，百门而闭一门焉，则盗何遽无从入。’”墨子用实际经验事实来解释真实病因，而否定神、鬼能为人祸福，罚不善以病。在《墨子·明鬼下》篇说得更妙，如果真没有鬼神，这也好，可使乡里大众借此聚餐吃一顿，亲善彼此的关系和感情，“虽使鬼神请亡，此犹可合羸聚众，取亲于乡里”。在这里，已没有什么敬鬼、祭神的虔诚了。

墨子的天志也很少超自然的神秘色彩。墨子是将自己的兼爱、非攻、利天下的社会思想、政治主张变成一种普遍的社会法则；成为可规范每个人的思想、行为的天下之法度。也就是说，墨子的思想变成了一种天志。“顺天意者，兼相爱，交相利，必得赏。” “子墨子言曰：‘我有天志，譬若轮人之有规，匠人之有矩。轮匠执其规矩，以度天下之方圆，曰：中者是也，不中者非也。今天下之士君子之书，不可胜载，言语不可尽计，上说诸侯，下说列士，其於仁义则大相远也。’何以知之？曰：‘我得天下之明法以度之。’” 这种天志“上将以度天下之王公大人刑政也，下将以量天下万民为文学出言谈也”。所以，墨子的天志是一种社会言行的仪法，而不是一种神格的主宰。

以上的分析、论述明显地说明了，墨子的天志、明鬼思想已很少宗教迷信色彩，而且有一种以人事、人利为基本内容的义理情调。墨子在回答离子问“天与地孰仁”时，说：“翟以地为仁。太山之上则封禅焉，培塿之侧则生松柏，下生黍苗莞蒲，水生鼃鼃龟鱼，民衣焉，食焉，死焉，地终不责德焉。故翟以地仁。” 这段佚文可佐证墨子天志、明鬼思想中所内含的理性内容。

侯外庐等曾对墨子的天志、明鬼思想作为一种形式手段下过一个比较中肯的断语：“是的，墨子的明鬼是一落后的思想传统，尤其是他为了明鬼之有无，引经据典，强辩甚多。然在古代，争取鬼神，谁知道不是一种斗争呢！” 把天祭鬼原是贵族的专利，庶民无姓，当然不能把天祭鬼。墨子将天、鬼大众化了。天是万民可顺、应顺之天，鬼也应是大家可祭之鬼。墨子的天、鬼对百姓来讲，是兴天下之利，除天下之害的天、鬼；对贵族统治者来说，则是一种惩警的工具。由此看来，从贵族统治阶级恫吓、威胁万民的天鬼，在墨子手里变成了一种百姓约束贵族统治者的重要手段。这个转换确实表明了，墨子不仅将宗教之天、鬼变成了义理之天、鬼，而且将贵族之天、鬼变成了大众之天、鬼。这样，天、鬼在墨子手里成为代表农工庶民利益，对抗贵族的斗争武器。

墨子的强力非命与天志明鬼的背反表现为内容和形式的矛盾。虽然墨子转换、变革了原有传统的天、鬼观念，但是借用落后、保守的传统形式毕竟妨碍了思想内容的充分发挥和发展，影响了整体思想的力量。对刚从西周官学的天命神学中解放出来的庶民小生产者来说，既没有物质力量，也没有文化力量创造一种新的思想形式来表现自己的思想。墨子借用传统的天、鬼形式既有利于自己思想的传播，也有利于墨家集团内部的凝聚力，因为墨家集团是以下层庶民为主要成份的类似宗教式的组织集团。当然，应用落后、保守的天、鬼形式使墨子的经验论和唯理论初步结合的唯物主义认识论蒙上唯心的色彩，沾上迷信的污点也必然难免。杰出的思想家也不能超越现实社会经济、政治、传统和阶级所构成的文化环境。

第七章墨子的逻辑学体系

一、墨子逻辑学的特点和贡献

逻辑的研究对象是思维形式及其规律。在人类的智力和知识发展到一定程度的时候，必然会对认识过程中思维活动的本身进行反思，探讨思维所应有的形式及其固有的规律。人类三个古老的民族（印度、中国、希腊）几乎在相同的历史阶段（约在公元前5至3世纪）各自独立创建了自己的逻辑学说。古印度的因明学，古希腊的形式逻辑，中国先秦时代的墨辩逻辑，虽然由于民族文化环境的限制，具体民族语言的差异，有其各自的民族特点，即各自有自己特有的术语和体系结构，各自研究、应用的侧重点也不尽相同；但是，三者对逻辑的规定、判断、推理等思维形式，对逻辑思维的基本规律的认识大致是一致的，三者表述互相对应，因而可参照互解。

如果说，以亚里士多德三段论法为核心的古希腊的逻辑学更注重推理过程的公式化和形式化，更强调逻辑系统的形式主义和固有格式，古印度的因明学更注重对推理过程类比的仔细分析，那末墨子在《墨辩》6篇（包括经上、下，经说上、下，大、小取）所建立的逻辑学体系更注重于思维形式和具体内容的结合，更注重为论辩的实际需要服务。墨子的逻辑学既揭示了形式逻辑的某些共同形式，又有自己的体系构成。

（一）在论战实践中形成的逻辑思想

墨子及其学派是代表小生产者利益的。庶民阶层在春秋战国之际社会变革时期正在为自己的政治、经济地位而斗争，作为他们的思想代表墨子及其学派也正在和儒学的对立和斗争中发展壮大。在思想、理论斗争的领域中，论辩术具有重要的作用。孔子、墨子都已注意到这点，在授徒时都专门教授语言和论辩。孔子的弟子宰我、子贡是此科的杰出者：“言语：宰我、子贡”。__墨子告诫弟子要“辩于言谈，博乎道术”，__墨子的后学中有一派专学、专长论辩，所谓“能谈辩者谈辩”。__在论战中，墨子一方面为了使自己的论证、说理更加严密，做到有根有据，使其更有说服力从而注意到对论说方法、规则的研究，讲究论证、推理的合理性；另一方面，由于紧迫的现实斗争又使墨子不可能象一个书斋里的学者静心研究思维形式，论证规则和推理方法，构造一个系统的形式化的逻辑体系。再则，墨子是一个强调以实践应用为主，言用于行，言行合一的学者。所以，墨子对思维形式、推理方法、论证规则的研究更强调它们为现实的理论斗争服务。由于论战的内容涉及到政治、经济、伦理、道德、科技等具体学科，因而墨子在分析、阐明思维逻辑的形式、方法、规律时往往以这些具体学科的具体问题作为例子和内容。也就是说，墨子的逻辑学是和墨子的政治、经济、伦理、科技等具体学科的认识和知识交织在一起。

墨子提出“论求群言之比”，其目的就是为了“摹略万物之然”。__“论求群言之比”是指如何构成逻辑的名、辞、说，即如何用准确的词语来表达概念，如何用适当的谓词来表达判断，如何用适当的推理方法和法则来表述事物之间的因果联系。墨子并不囿于如何研究思维形式的固定化和公式化，

而是要求思维的逻辑形式直接为思维的具体内容服务，即要求“群言之比”必须能“摹略万物之然”。墨子关于逻辑学的这个法则是和他重实践的经验论相一致的。墨子认为，自然万物的存在、变化有其然和其所以然。人们在实践中得到了关于自然事物的各种经验知识，然后通过思维的抽象形成了概念、判断，认识了个别事物的具体规定性，再进一步用逻辑的推理，使各个个别事物之间的本质联系得到了揭示和说明。这个认识过程，墨子认为就是用“群言之比”的名、辞、说来摹拟、概括自然万物的其然和其所以然的过程。因而，墨子在论战过程中，无论是批驳对方的论点，还是在陈述自己的观点时，都强调求故，求因，求物之所以然，都必须遵循“摹略万物之然”这一基本原则。这样，墨子在论战实践中形成的逻辑学体系具有鲜明的实用特点。虽然，从形式的系统、完整方面来看，墨辩逻辑不及亚里士多德的形式逻辑，古印度的因明学严密、精细。但是，墨子强调思维的逻辑必须从客观实际出发，每一种思维形式必须紧密联系论辩的具体内容，即强调在思维的逻辑之外存在客观真理，而思维的逻辑只是人们获得对这些客观真理认识的工具。这一特点正是墨子逻辑学的长处。由此，在《墨子·小取》篇中，墨子开宗明义，明确提出了墨辩逻辑的六大任务。

“夫辩者，将以明是非之分，审治乱之纪，明同异之处，察名实之理，处利害，决嫌疑。”^①这里，墨子将明是非，审治乱，别同异，察名实，处利害，决嫌疑作为墨辩逻辑的目的。墨子说：“辩，争彼也；辩胜，当也。”^②“谓辩无胜，必不当，说在辩。”^③争彼就是讨论认识对象的是非问题，是是是，非是非，确定此是彼非或彼是此非，这正是论辩的任务和目的。墨子反对以非为是，似是而非，模棱两可的诡辩术。例如，墨子在《墨子·兼爱》篇中，首先明确区分了“兼”与“别”的差别，确定了各自的规定性，然后论证了“兼”之所以为是，“别”之所以为非的道理，最后得出了兼以易别的结论。这个明“兼”别之是非的论辩过程，正是“明是非”的一个典型例子。

墨子所处的时代是一个社会动荡的乱世，探索治国安邦的方略和措施成为各派思想家的热门话题。墨子是一个以救世济民为己任的思想家，因而国家的治乱，百姓的安危是墨子极为注重的课题。墨子应用逻辑的武器，分析治、乱之根源，论证去乱致治的原则。墨子用类比推理的方法论证了，兼相爱，别相恶是治国安民的根本措施。“视人之室若其室，谁窃？视人之身若其身，谁贼？……视人家若其家，谁乱？视人之国若其国，谁攻？”^④

在认识外界事物的科学活动中，同异之分是获取经验知识的第一步。大小、颜色、重量等外观同异，结构、质地的同异都是正确认识事物本质的根据。在《墨子·经上》篇中，墨子具体规定了四种同和四种异，“同：重、体、合、类。”“异：二、不体、不合、不类。”在《墨子·大取》篇中，又进一步把同分为十种：重同、具同、连同、丘同、鲋同、同类之同、同名之同、是之同、然之同、同根之同。对事物表象的分析和分类，为对事物的科学定义奠定了基础。例如，墨子关于时间、空间、点、线、面、体、有穷、无穷的定义，正是墨子别同异认识活动的结果。“穷，或不容尺，有穷；莫不容尺，无穷也。”^⑤如果一个区域到了一定程度，不能再容纳哪怕是一条线的东西，则这种区域就称之为有穷（有限）。如果一个区域在任何程度永远可以容纳哪怕是一条线的东西，则这种区域就称之为无穷（无限）。这里，墨子是用严格定义的形式确定了有穷和无穷各自的同一性以及彼此之间的互

异性。

春秋战国之际，由于社会政治、经济的剧变，旧有的名实关系相分离，发生了很大的变化。“名实相怨”已成为社会的一个重大问题。老子主张“无名”，因为他认为，实本身也是一种飘忽而过的虚幻。人为制定的各种名也就没有什么现实的意义，所以“无名”才是真实的名。孔子主张“正名”，即强调用名来正实，要求新实来服从旧名。墨子则不然，他主张“取实予名”，“举名以实”，这样，才能做到真正的名实相耦。利害关系涉及到每个人的切身利益，墨子将这个小事至日常生活，大至国家治乱的问题，上升到理论认识的高度，运用逻辑手段、论证自己对这个问题的看法。墨子首先对利与害分别下了定义。“利，所得而喜也。”“害，所得而恶也。”__对一件具体的事，一项具体的活动，往往是利与害交杂在一起，墨子提出用“权”来衡量利、害之间的大小。然后，根据利大或害大，来判定其是利，还是害。“欲正，权利；恶正，权害。”__“权者两而勿偏”，__“权非为是也，亦非为非也，权，正也。”__所以墨子说的权是为处利害，而不是为明是非。例如，“断指以存腕；利之中取大，害之中取小也。害之中取小也，非取害也，取利也。”__遇见强盗，断指以存命。这是以小害避大害，就是取利。又如“今谓人曰：‘予子冠履而断子之手足，不为乐乎？’必不为。何则冠履不若手足之贵也。”__不为得帽子、鞋子之类的小利，而受断手足之大害，这也是一种利。墨子关于利害得失的推断和论证都是以关于“利”与“害”的定义规定及利害得失之大小的判定为根据的。

无论是在生活实践中，还是在认识过程中，总会碰到一些疑难问题，使人难以决断。对这类或此或彼的猜测，亦是一种认识手段，所谓“信信，信也；疑疑，亦信也。”__墨子从疑其然的角度来检验一个判断正误与否，“彼以此其然也，说是其然也；我以此其不然也，疑是其然也。”__墨子又具体地将疑的思维方法分为四种，“疑，说在逢、循、遇、过。”__“疑。逢为务则士，为牛庐者夏寒，逢也。举之则轻，废之则重，非有力也；柿从削，非巧也，若石羽循也。斗者之敝也，以饮酒若以日中，是不可知也，遇也。智与，以己为然也与？过也。”__逢是“逢见”的疑，是对看到事物的一种假定性的猜测。例如，看到做牛棚的人，就猜测是为牛夏天取凉。循是“循因”的疑，根据事物的不同状态，猜测造成这不同状态的真实原因。例如，斧斤削木，猜是木匠有技巧，实是顺木纹而削之故，就象羽毛举之轻盈，石头坠地沉重一样，都是因势而成。遇是“偶遇”的疑，对偶然碰到的事物，猜测其所以如此。例如，看到斗殴之人，或疑他是因为喝酒，或疑他是因为在市场里争吵所致。过是“过去”的疑，对过去所经历、认识的经验是真还是假的一种怀疑。例如，对已往的事情是真正知道、认识了？还是自以为是。在墨子看来，怀疑分析有助于认识得出正确的结论。

从上述分析可知，墨子在论战中形成的逻辑学，一方面是对大量实际问题的论证、辩驳，提炼出各种思维的逻辑方法；另一方面又将这些逻辑方法应用于各种实际问题的分析、论证和推理。起于用，归于用，这是墨子逻辑学的一个最基本的特点。

（二）墨子逻辑学的贡献

逻辑的产生是人们对思维本身研究的结果，也就是人们开始意识到，思

思维形式对思维内容正确而有效的表达具有重要的作用，思维形式本身也有其固有的规律性。中国古代逻辑发生于先秦的春秋战国之际，当时诸子私学兴起，社会剧变，众多的社会问题成为各派思想家争鸣辩驳的课题。其中，名实关系直接影响到彼此的理论争论，所以名言辩说的技巧和形式受到思想家们的重视。他们从不同的角度，不同的目的开始研究有关的名言辩说，中国古代逻辑是和正名的认识论问题相始终。它所说的“名言”、“形名”、“审分”是直接和社会的伦理规范、政治法则相结合，思维的逻辑基本上是为政治、伦理的现实内容服务。这样，关于思维的形式和规律往往会受制于伦理规范和政治法则。《汉书·艺文志》说：“名家者流盖出于礼官。古者名位不同，礼亦异数。孔子曰：必也正名乎！名不正则言不顺，言不顺则事不成，此其所长也。”这段论述在一定程度上揭示了中国古代逻辑发生的根源。社会政治和伦理的现实需要用一定的理论语言加以表述，而理论语言的合理运用又需要概念、定义、判断等逻辑手段。所以，正名是为了顺言，顺言是为了成事。成事的现实需要制约了名言辩说形式的发展。中国古代逻辑关于思维的形式和规律的研究是受政治、伦理内容限制的。关于这一点，荀子明确地指出：“凡言不合先王，不顺礼义，谓之奸言；虽辩，君子不听。法先王，顺礼义，党学者，然而不好言，不乐言，则必非诚士也。故君子之于言也，志好之，行安之，乐言之，故君子必辩。”——“辩说譬喻，齐给便利而不顺利义，谓之奸说。……言无用而辩，辩不惠而察，治之大殃也。……言辩而逆，古之大禁也。”——他们认为，逻辑上的名言辩说必须符合“法先王”的政治原则和“顺礼义”的伦理规范。凡是不合先王、礼义的一切辩说，再言之有理有据也都是属于诡辩奸说之列。主观上的伦理活动，抽象的政治法则决定了名言辩说内容是否合理，进而判定名言辩说的形式是否适当。名言辩说的内容、形式合理与否和封建的礼义规范混为一谈。

中国古代逻辑强调正名审分。正名审分的理论是一种政治逻辑，它从正名审分的角度谈了施政治国的思想方法。《管子·入国》篇说：“名实当则治，不当则乱。名生于实，实生于德，德生于理，理生于智，智生于当。”《管子·心术》篇进一步指出：“有名则治，无名则乱，乱之在名。”韩非子强调名言与事功相一致，这是统治者掌握刑名法术，审验符契，赏罚断事的条件和思想基础。“有言者自为名自事者自为形，形名参同，君乃无事焉。”——“循名实而定是非，因参验而审言辞。”——这种参验审定的逻辑思维方法，要求控名责实，因实定名，形名参同。它对名言辩说的形式并不注重，也不追求任何单纯的辩知技巧，它要求的是实用，是能为治国施政所用。它将社会政治实践的需要作为其基本目的，所谓“形名大道，无用智巧”。——关于“正名审分”的逻辑思维，孔子曾有一段理论总结：“子路曰：卫君待子而为政，子将奚先？子曰：必也正名乎！名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足。”——礼乐刑法，贤孝治乱，秩序名分等社会政治内容规定了名言辩说的表现形式。正名的政治逻辑就是要以封建统治阶级的名分为标准，因而在“设辞断事”，用语言来表述具体内容时，遣词造句必须符合封建统治阶级的等级名分，一些词语、名称的使用有严格的规定、限制，使正名、顺意达到守分的目的。中国古代逻辑出现用政治逻辑代替关于思维形式和规律一般逻辑学研究的倾向。“政正以正名”是中国古代逻辑的又一特点。《吕氏春秋·审分》说：“正名审分，是治之辔己，故按其实而审其名，以求其情；听其言而察其类，

无使放悖。夫名多不当其实，而事多不当其用者，故人主不可以不审名分也。”从政治实践的需要和应用出发，按实审名，听言察类，名当其实，事当其用，论证名实的重要性，注重名言表述的名分规定的思维倾向，在中国古代逻辑思想中占据了主导地位。

和儒学重伦理规范的名言和“政正以正名”的政治逻辑相反，以老子为代表的道家提倡忘名忘言。他们认为，用语言文字不能表达对事物的真实认识，名言和名分的表述形式是虚幻不可靠的，是感官和思维受蒙骗的结果。所以，名言辩说完全没有意义。真正能领悟道的真谛，既不是感受的实践，也不是理性的逻辑，而是主体意念的虚静，无思无欲，直接领悟和道直接合一。所以，任何有限的语言表达只能妨碍对道的认识，“信言不美，美言不信。善者不辩，辩者不善，知者不博，博者不知。”——“知者不言，言者不知。”——在中国古代逻辑史上，墨子是自觉地认识到思维形式、思维方法和思维规律的重要性。也将思维形式作为自己的研究对象，第一个写出具有体系的逻辑学说——《墨辩》六篇：经上、下，经说上、下，大、小取。虽然墨子强调“群言之比”必须能“摹略万物之然”，但是墨子也将“群言之比”的辩说形式和“万物之然”的辩说内容相区分。墨子认为，对辩说形式的研究有助于正确认识事物，表达辩说内容，也有助于驳斥诡辩，使辩说更具有说服力，使人感到持之有故，言之成理。

《墨辩》六篇各有所重，分别论述了关于思维形式（例如概念、判断、推理）、思维规律（例如同一律、矛盾律、排中律、充足理由律）和思维方法（例如归纳、演绎、类比）的认识。《经上》篇和《经说上》篇主要是给出了一系列的概念、定义，并对它们作了解说。《经下》篇和《经说下》篇论及了命题和定理及一些思维规律。《大取》篇着重谈了逻辑推理和判断的基本组织形式。《小取》篇总结了墨辩逻辑，说明了逻辑的作用，逻辑形式和逻辑方法的意义。从《墨辩》六篇的总体结构来看，墨子已经明确制定了概念、判断、推理3种基本的逻辑思维形式，并阐明了它们之间的区别和联系。墨子并具体论述了概念的本质、划分和作用，阐述了判断的实质、类型及其相互关系，提出了推理的三个范畴和各种推理、论证的具体形式，总结了归纳、演绎等逻辑方法，揭示了逻辑思维基本规律的内容。凡此等等，都可说明墨子逻辑一个由基本概念和范畴所构成，以思维形式和规律为对象、内容的逻辑学体系。《墨辩》六篇是墨子逻辑学的专著。

墨子逻辑学不仅是先秦时代逻辑学发展的一个杰出成果，同时为中国古代逻辑学的发展奠定了一个良好的基础。这种奠基作用表现在以下几点：

其一，明确将“论求群言之比”的思维形式和思维内容划分开来，将思维形式作为逻辑学研究的对象和内容。这是逻辑学得以成为一门学科，健康发展的先决条件，使思维本身的固有形式和逻辑规律得到系统的揭示成为可能。墨子同时又强调思维形式的研究必须和思维的具体内容相结合，为思维内容服务。

其二，墨子关于名实、同异的认识为中国古代逻辑的发展提示了两个重要原则。取实予名，举名拟实，名实对应，强调概念的内涵和外延必须与认识对象的本质和表象相合，进而要求思维的形式有助于思维内容的表达，使其能真实地反映客观事物。墨子关于同异分类的原则，是从事物的自我同一性及与他事物的互异性，对大千世界的事物进行分类，从而使认识对象有了确定的划分，使认识活动有了确定的目标。

其三，墨子的逻辑学强调在论辩中，名言辩说必须严格区分真理和谬误，论证和诡辩之间的区别。论证、推理要求“以说出故”，要求论证推理的过程具有充足的理由，要求揭示结果成立的必要条件和充分条件，使逻辑论证、推理的因果关系体现得更充分，不致陷于诡辩。

其四，墨子逻辑注重从概念的内涵规定作为事物同异分类标准的方法，具有很大的实用意义。在论战中，以概念的内涵分析为基础辩说论证，使论辩不致因偷换概念而成诡辩。这种论辩方法可避免纯粹的概念游戏或无目的，无内容，似是而非，模棱两可的诡辩，使论辩具有确定的对象和具体的内容。

虽然，由于民族文化环境的不同，民族语言的制约，各自社会的不同需要，墨子的逻辑学在思维形式和规律的系统化，在推理形式结构的精细化方面不如亚里士多德的形式逻辑和古印度的因明学。例如，亚里士多德所创造的三段论的演绎推理已构成了一个较为严密的体系。亚里士多德关于范畴和命题的制定也是较为严密和完善的。亚里士多德关于命题之间逻辑关系的认识是合乎形式逻辑法则的。亚里士多德已经相当明确和清楚地表述了关于思维的矛盾律和排中律。亚里士多德总结了简单枚举法和完全归纳法两种归纳法形式。凡此种种，从思维逻辑的形式化和公式化看来，墨子的逻辑学是弱了一点，但从总的逻辑体系的水平来看，墨子的逻辑学并不比亚里士多德的形式逻辑，古印度的因明学逊色。

墨子逻辑学同古印度的因明学、亚里士多德的形式逻辑一样都已论及了概念、判断、推理3种思维形式，揭示了矛盾律、排中律等思维规律的内容及其应用，总结了归纳、演绎、类比等逻辑方法及其应用。他们都以此构成了各自的逻辑体系，都揭示了人类思维的共同特征和逻辑规律，只不过各自的侧重点不同。如墨子的逻辑学注重概念，亚里士多德侧重于命题，古印度的因明学强调推理。三者所揭示的推理形式大体是相同的，有一定的对应关系。沈有鼎将这三种逻辑的推理学说作了比较研究：

宗——声是无常。（所立之辞、结论。）

因——声有所作性故。（故、小前提。“辞以故生”。）

喻体——凡所作皆无常。（理、大前提。“辞以理长”。演绎推论。）

喻依、合——如瓶。瓶有所作性，瓶是无常。声有所作性，声亦无常。

（类。“辞以类行”。类比推论。）

当然，沈有鼎的这种比较尚有商榷之处，例如，故不完全等于小前提，理也并不完全是大前提。但是，沈有鼎的比较研究表明，这三种逻辑的推理学说有其相通之处，可互相参验。古印度的因明学强调因果关系中因的主导作用，古因明的五分作法对喻体（大前提）作了进一步的理论限定，其一方面是喻依的抽象、概括，另一方面是正因规则的要求。这是古印度因明学的长处。亚里士多德更注重分析，更注重演绎推理的形式结构，而墨子更重视类在推理中的作用，“以类予，以类取”的逻辑方法正是以“以类行”为基础的。

这三种逻辑学体系的同、异比较，说明墨子逻辑学作为一个逻辑体系不仅是对中国古代逻辑发展的一个重大贡献，同时，具有独创理论见解的墨子逻辑学是可与亚里士多德的逻辑、古印度的因明学相媲美，可与之并列为形式逻辑的世界三大源流。

二、墨子逻辑学体系的结构

晋朝鲁胜在其《墨辩注叙》中首先指出：“墨子著书作《辩经》以立名本”，“《墨辩》有上、下经，经各有说，与其书众篇连第，故独存。”^①鲁胜这个论断说明，他认为墨子的辩学已有自己的体系，并以经、说相连，说明了墨子辩学的结构。在清末墨学第二次复兴时，孙诒让对《墨子》一书“研校十年，略识旨要”，写下了力作《墨子间诂》。他在了解西方的形式逻辑，印度的因明学之后，感到墨子的辩学可与它们相通，认为墨子的辩学有其体系结构。“尝谓《墨经》揭举精理，引而不发，为周名家言之宗。窃疑其必有微言大义，如欧士亚里大德勒之演绎法，培根之归纳法及佛氏之因明论者。”^②以后的治墨学者对墨子辩学的研究有一个共同点，即都承认墨子逻辑已成体系，有其结构。但墨子的逻辑学体系结构具体如何，仍是见仁见智。一种看法，是用形式逻辑和印明学的框架来解释墨子逻辑，另一种观点，则认为墨子逻辑学有其特有的结构体系。

既然墨子的辩学已经自觉地将思维形式、方法、规律作为认识和研究对象，那么，墨子关于思维形式、方法规律的认识成果应当是和西方的形式逻辑、印度的因明学相通的，因为逻辑思维的形式和规律是有其普遍性的。另一方面，在特定的历史条件下，诸如文化环境、语言形式、现实需要的影响，墨子逻辑学有其本身的特点。例如，强调思维的某一种形式，推理论证有其自己的格式，对思维规律和悖论等逻辑形式有自己的认识和表述方式。所以，在论述墨子逻辑学的结构时，必须顾及到这两个方面。

（一）墨子逻辑的名、辞、说

墨子说：“以名举实，以辞抒意，以说出故。”^③墨子用名、辞、说三种思维形式来揭示论辩过程的思维程序。在论辩中，概念是最基本的，它反映了论证对象的特征，概念是用词项来表达的。概念的产生和存在，必须依附于词语。判断是断定事物情况的思维形式，它是由语句来表达的，判断的形成与存在要依附于语句。每一语句是由表达概念的词项所构成的。推理是关于判断前后关系的一种思维形式，它是由按一定文法关系联结的语句集合表达的。墨子用名来表示概念或表达概念的词项，用辞来表示判断，用说来表示推理。墨子已认识到概念、判断、推理是逻辑思维的基本形式。

墨子提出的名有两重含义。名既是反映事物对象的概念，是思维活动的基本单位，又是表达概念的词项，是思维内容的表述形式。墨子说：“以名举实”，“举，拟实也。”^④“告以之名，举彼实也。故言也者，诸口能之，出诸名者也。名若画虎也。言也谓，言由名致也。”^⑤“言，出举也。”^⑥“所以谓，名也。所谓，实也。名实耦，合也。”^⑦墨子首先肯定了概念——名是用来反映客观事实的，是用语言形式来摹拟，抽象客观事物的基本特征。客观事实也只有借助于概念，其本质才能被揭示出来，为人们所正确认识。概念必须和事实相符，达到“名实耦”，否则，这种概念——名就没有举实，而是“不可以知异”的“狂举”，就是失实的“或名”，“或，过名也，说在实。”^⑧其次，墨子认为，概念是用词语形式表述，是可以用来表达的，一种有组织的语言。词语作为一种表征形式，就可以通过文字或交谈的途径，成为思想交流的基本单位。墨子还强调了名和实不同的对应关

系。例如，异名同实，“二名一实，重同也”。__狗和犬是异名反映同一实，所以，知狗就是知犬，杀狗就是杀犬。也会有同名异实，一个词语反映了不同的实，“为丽不必丽，为暴不必暴，……为非以人，是不为非。若为夫勇，不为夫勇。”__附丽的不等于美丽，做恶的不一定暴露，被人强迫和自觉做坏事有区别，有人当战士勇敢，当丈夫却未必。所以，丽、暴、为非，夫都是同一个词语反映了不同的实。墨子告诫，在思想交流中必须注意异名同实，同实异名的情况。词语与概念对应的多样性，说明不能用词语来混淆概念的本质或差异。名作为词语形式，大家都认同了。名作为概念内容，必须反映事物、对象的本质规定，使人们的思想和交流有真实的内容。例如画虎，画家把主观意识中虎的形象表现在画面上。画面上的虎既表现了真实虎的内容，又作为一种虎的艺术形式为大家所接受。

墨子逻辑对概念——名的研究以“取实予名”为基本出发点，从内涵定义，外延定义分析了概念的存在及其相互关系。例如，“梦，卧而以为然也”，__就是从其内涵本质的规定上，反映了认识对象的存在状态。“久，弥异时也。”__就是从其外延范围的规定上，说明了认识对象的存在界限。攻和诛其内涵规定不同，但有联系。马和白马其内涵规定有联系，但存在差异。下面举例子以进一步的说明：

概念的内涵定义以揭示事物对象的本质特征为主要内容，以举实来正名。

“中，同长也。”__“中。心自是往相若也。”__墨子提出的“中”名，用几何学的观点看，就是对称中心的概念，它反映了对称几何体中的某一点到各相应边界的长度相等这一几何特征。如果某一点符合这一条件，那么它就是对称中心。圆是一种对称的几何体，圆心到圆周的长度（即半径）处处相等，圆心就是对称中心，即墨子所说的“中”名，“圆，一中同长也。”__墨子确定的中名、圆名，都是从本质上反映了客观存在的几何体的实际状况。它们形成于对这些几何体几何特征反复观测的实践中，是以这些几何体确实存在的这些几何特征为基础的，即中名、圆名来之于中实、圆实。墨子提出的中名、圆名也从本质特点上反映了中实、圆实的几何含义。

墨子不仅强调了内涵定义对正名、举实的重要作用，而且也很重视从外延的角度对概念进行划分，使概念表征得更为明显，这对正名、举实同样具有重要作用。例如，“名：达、类、私。”__“物，达也。有实必待之名也命之。马，类也。若实也者，必以是名也命之。臧，私也。是名也，止于是实也。”__达名指一切事物，外延最大，类名是指具有某种属性的这种事物，外延比达名小。私名是指个别存在的单独事物，外延比类名小。又如“知：闻、说、亲、名实、合、为。”__“传授之，闻也；方不^障，说也；身观焉，亲也；所以谓，名也；所谓，实也；名实耦，合也；志行，为也。”__墨子根据知识的来源，即从知识的外延将概念——知名作了划分。由间接从他人得来的知识称为闻知；由按逻辑推理得来的知识称为说知；由亲自用自己的各种感官得来的知识称为亲知；由只从名谓称呼得来的知识称为名知；由从具体事物得来的知识称为实知；由从名称和事实相耦合得来的知识称为合知；由从实践得来的知识称为为知。

客观存在的事物或现象并不是孤立的，而是存在着有机的相互联系，因而作为以实为基础，反映实的各种名也就作为逻辑认识之网上的一个纽结，彼此间产生了有机的联系。从单个孤立的观念到相互联系的概念。墨子关于

“ 攸 ”、“ 比 ”、“ 次 ” 这 3 个概念的形成就是一个例子。

“ 攸，相得也。 ” — “ 攸。尺与尺不俱尽，端与端俱尽，尺与端或尽或不尽，坚白之攸相尽，体攸不相尽。 ” —

“ 比，有以相攸，有不相攸也。 ” —

“ 次，无间而不相攸也。 ” —

这 3 条经文都是按顺序排列的。墨子先对几何学（线与线，点与点，线与点，体与体）、物理学（物体的各种物质属性）中各种攸的现象（有的相交，有的重合，有的同属一个物体中的不同物理性质）的分析比较，对攸这个概念作了一个本质的规定：“ 攸，相得也。 ” 相得就是相交，相遇的意思，从几何学的角度看，就是几何图形的相互重叠。各种经验材料中关于攸的感性认识都结晶到关于攸的科学概念的规定中去。墨子这个攸名是取之于几何现象、物理现象中的攸之实，而不是先杜撰攸名之内涵，然后去正客观之实。

“ 比 ”，墨子指的是比较之比。在几何学中可用相交重叠的方法来比较几何形体的长度、大小，即用有以相攸的方法来比。这种比较的结果就相当直观。也可用不相交重叠的方法，例如用计算长度、面积、体积的方法来比较几何形体的长度、大小，即可用有不相攸的方法来解决。用相攸不相攸的办法来比较，必须是有限物体才有意义。如果是无限物体，则无论是相攸还是不相攸都无法进行比较。

“ 次 ” 表示几何物体的位置关系，即几个几何体相接于点或一条线，但它们之间并没有相互重叠的部分，但也没有任何空隙，即无间 “ 次无厚而后可 ”。— 无厚就是没有相互重叠的部分，厚表示有体积的几何体。这是用 “ 次 ” 名来反映几何图形不相攸而又无间的客观事实。

墨子用攸、比、次 3 个名来表示 3 种几何关系。攸、比、次这 3 个概念都和攸这种几何关系发生直接或间接的联系，因而攸、比、次这 3 个名它们之间也存在着相互关联的关系。

概念的相互联系还包括概念的属种关系。墨子认为，属概念是兼含有种概念的，具有种概念的共同性。例如，“ 牛马之非牛，与可未可，说在兼。 ” — “ 牛不二，马不二，而牛马二。则牛不非牛，马不非马，而牛马非牛非马，无难。 ” — 牛是一个种概念，马是一个种概念，牛马作为一个属概念包含了牛和马两种种概念的共同性。所以，牛是牛，马是马，而牛马既不是牛，也不是马的认识就不难理解了。

墨子关于概念的内涵定义也有个逐步深入的认识。例如，在《墨子·经上》篇，墨子定义力为 “ 形之所以奋也。 ” 墨子是将力理解为能使物体运动的一种原因。《墨子·经说上》篇的有关条文对此作了一个形象的解释：“ 力。重之谓，下与重，奋也。 ” 物体自由落下，是由于物体自重的原因。当然，墨子还没有认识重力问题，只是认为物体自由下落和物体本身的重量有关。在《墨子·经下》篇中，墨子对力的内涵有了进一步的分析 and 规定，“ 负而不挠，说在胜 ”，“ 挈与收反，说在薄 ”，“ 推之必往 ”。墨子从作用力与反作用力的形式和相互关系，更深一层地揭示了力的本质属性。

古汉语中，辞的字义有判断的意思，《说文》云：“ 辞，讼也。从言辛，犹理辜也。 ” 《周易·系辞上》说：“ 辩吉凶者存乎辞 ”，“ 系辞焉从断其吉凶 ”。辞在墨子看来是一种表征对事物实在状况的一种断定。辞从内容上看是一个命题、判断，它所表达的是 “ 意 ”，它是由概念构成的；从形式上看，辞是一个语句，它是由词语构成的。“ 以辞抒意 ”，— “ 闻，耳之聪也。

循所闻而得其意，心之察也。”——“言，口之利也，执所言而意得见，心之辩也。”——意是对事物实在状况的判断，是思维活动，心之察、辩的结果。一方面它可以从辞的语句形式领会它所表达的内容，另一方面它也可以被人所领会后，用言语交谈将其表达出来。这里的一个基本条件就是要求信，即语言形式必须和意的内容相合，“信，言合于意也。”——“信。不以其言之当也，使人视城得金。”——言合于意，意合于实就是信，就是当。对逻辑判断来说，言合于意的信更为要紧。有时言不合于意，但碰巧与实事相符。例如，甲骗乙说，城内有金子，你去找。乙相信，真地在城里找到了金子。事实上，甲并不真知道城内有金。这就是其言虽当而不信的情况。

辞的形式结构，墨子是从辞的语句——“谓”加以分析的。“所以谓，名也；所谓，实也。名实耦，合也。”——“合。与一，或否。说在复、拒。”——所谓是判断的主词，是反映客观事实的概念；所以谓是判断的宾词，是反映判断对象性质的抽象之名。主词与宾词组合构成一个判断。在这种主、宾结合的判断中，宾词说明的事物与主词说明的事物外延相重合（“复”），即主词和宾词同一（“与一”），这种判断就是肯定判断。如果宾词说明的事物与主词说明的事物外延不一致（“拒”）即主词和宾词不同（“否”），这种判断就是否定判断。墨子逻辑关于肯定判断和否定判断的认识反映了墨子对事物同、异的认识。在墨子的逻辑学中S是P式的肯定判断为多数，这符合逻辑学上为了使概念明确，概念的定义应该用肯定判断形式的要求。这在《墨子·经上》篇的众多定义中明显地表现出来了。判断作为推理的前提和结果，其肯定形式使推理的过程更为明确和简洁。S不是P的否定判断，墨子使用的较少。墨子将同和异是作为一对概念出现的，“同。重、体、合、类。”“异。二、不体、不合、不类。”——对同作了肯定的判断，异是作为同的否定形式而出现的否定判断。在思维的逻辑中，用否定判断的形式表现的对异的认识是和对同的肯定判断相关联的。

墨子逻辑学没有对判断的种类作系统的形式分类，而是在具体的论辩和论战中，有的放矢地应用了各种判断形式，说明墨子对判断种类的认识达到了一定的程度。“尽，莫不然也。”——“尽。俱止，不动。”——“盈，莫不有也。”——墨子用“尽”、“俱”、“莫不”等来表示全称判断。判断的主词周延，就是所有S都是P，或所有S都不是P的表达形式。墨子说：“越国之宝尽在此”，——“白马，马也。”“盗人，人也”——都是全称判断形式在论战中的具体应用。相应于用“尽”、“俱”、“莫不”等来表示全称判断，墨子是用“或”、“不必”，“弗必”来表示特称判断，“或也者，不尽也。”——“无说而惧，说在弗必”——，“子在军不必其生，闻战亦不必其死”。——特称判断表示有的S是P，或有的S不是P，说明事物存在可能性状况。特称判断的适当与否，墨子用“宜”来衡量，“五行毋常胜，说在宜。”——金、木、水、火、土的相克关系要看具体条件。水胜火，火胜金，金胜木，土胜水，这种必然判断事实上不存在。火能熔化金属，是因为火多，如果火不多，则不能胜金。

墨子对全称判断和特称判断之间的关系有一定的认识，认为特称否定判断和主词相同的全称肯定判断之间的关系是一真一假的。墨子提出了“止”的判别方法。

“止，因以别道。”——“止。举彼然者，以为此其然也，则举不然者而问之。”——

“止，类以行之，说在同。”——“止。彼以此其然也，说是其然也；我以此其不然也，疑是其然也。”——

“止”就是用特称否定形式来否定全称肯定命题的一种判别方法，“因以别道”。这种判别方法首先要求“不然者”和“其然也”是同一内容，是根据“类以行之”的原则，即所举特例和被否定的全称命题是属同类事物。

“止”的判别方法是一种通过实践发现的单个事实实例来否定关于这类事实命题的方法，表明了经验事实和理论认识矛盾的一种形式，强调了实践检验理论的重要性，有利于在实践中深化理论思维。“止”的判别方法也具有逻辑上的优越性，以适当的单称命题指出全称命题的错误，具有思维的趋简性。例如，只要举出一个天鹅是黑的，就可否定“天鹅都是白的”这一全称命题。

必然判断是断定事物状况必然如此的一种判断。墨子说：“必，不已也。”——“非彼必不有，必也。圣者用而勿必，必世者可无疑。”——“大故有之必然”，——“假必非也而后假”，——“行者必先近而后远”，——等等都是必然判断。“必”不仅说明事物状况全都如此，而且说明事物的状况一直如此下去。所以“必”比“尽”更进一步，“必”蕴涵了“尽”。如墨子说：“贫家而学富家之衣食多用，则速亡必矣。”——贫家的人而学富人那样衣食往行的消费都会亡家，同时也说明，不管是什么时候，只要穷人学富人那样的消费，肯定都将必定亡家。

实然判断是对已经发生的事实作出的一种断定。墨子说：“矢至医中，志功合，正也。”——“权，正也。”——射矢中的，权称轻重，都是确实的存在状态，没有可推敲、斟酌的地方。墨子是用“正”来表示实然判断，用已然，尝然来说明事物的已经发生的状况，“自后曰已”，——“有之而不可去，说在尝然”。——一种事情发生了，就是已经、曾经的状态，可能今无，但昔有存在的历史事实是不容抹煞的。

以上是墨子关于性质判断和模态判断两种简单的判断形式的认识和具体应用。墨子进一步从这种简单的直言判断形式，发展成判断的复合结构，诸如假言判断等形式。墨子对假言判断分析得比较仔细，认识得也较为成熟。下面，对此作点简要分析。

假言判断是对不同事物之间条件联系的一种断定，即断定一个事物的发生、存在与否是另一事物发生、存在与否的条件。墨子说：“使，谓故。”——“令，谓也，不必成。湿，故也，必待所为之成也。”——“故，所得而后成也。”——墨子用“谓使”和“故使”来说明不同事物之间的两种条件联系。

“谓使”只是强调前后事件之间的条件依赖关系，并不要求前后事件一定是实际存在的事实，“谓使”的情况是一种假定——“令”。墨子说：“藉设而亲在百里之外，则遇难焉，期以一日也，及之则生，不及则死。今有固车良马于此，又有奴马四隅之轮于此，使之择焉，子将何乘？对曰：乘良马固车，可以速至。”——这里，亲人在百里之外遇难，良马固车，劣马差车都是假设的事实，不一定在事实中出现。但是必乘良马固车尽快去百里之外救护遇难的亲人，这之间的条件联系则是肯定的。

“故使”是说明不同事物之间的因果联系，是对事实中已经存在的关系的说明。墨子认为，故有大故、小故之分。小故是“有之不必然，无之必不然”，大故是“有之必然，无之必不然”。——事物的发生与存在的条件有必要条件和充分必要条件的区别。小故是指必要条件，它只是产生某种结果必须具备的条件，但只是此结果依赖的部分条件。例如，部分的体是构成整体

的兼的必须具备的条件，但有了部分并不就是说整体存在了。就如点是构成线的必须具备的条件，但点不是线。大故是指充分必要条件，它是产生某种结果的充足条件，有了它，结果就产生了，没有它，结果也就不存在。例如，视力、光线、距离是形成视见的充要条件，有了它们可看见物体，没有它们，物体就不可看见。

判断是用一个语句，一个论题将人们对一种事物状况表述出来，但思维的逻辑要求进一步说出这个判断、结论所根据的理由。也就是说逻辑推理的作用就是揭示论题的根据所在。推理表现了不同判断之间的联系，是判断的运动和转化。墨子说：“以说出故”，“说，所以明也。”“方不障，说也。”“闻所不知若所知，则两知之，说在告。”在具体的论辩中，墨子一再强调要“辩其故”，“明其故”，而且在文法上形成了“说在……”的表达形式。墨子认为，推理——说是从前提到结论的一种思维形式，它的作用有二，其一是揭示不同判断之间的因果联系，说明事物存在的原因或根据。其二是从已知推知未知，得到一种新的认识或新的知识，所谓“在诸其所然者未然者，说在于是推之。”

墨子在认识过程重视研究物之所以然的问题，反映在思维的逻辑上，就是他强调论证、推理必须持之有故，言之有理。由于现实因果联系的多样性，导致一种现象发生的原因可能在不同的环境是不同的，也就是说，不同的原因会引起同一种现象的发生。另外，同一种原因在不同场合会引起各种不同现象的发生。所谓“其然”也同，其所以然也不必同，“其取之也，其所以取之不必同”，“故言多方，殊类，异故，则不可偏观也。”所以墨子认为，在逻辑推理、论证过程中必须注意前提和结论的对应性，只有有了适当的前提，结论才能成立且必然成立。前提就是结论的故，是结论存在的“之所以然”的原因。墨子说：“物之所以然，与所以知之，与所以使人知之，不必同，说在病。”物体发生、存在和变化的实际原因，人们对表象观察分析所得出的原因，人们从听到或从书本上学到其他人的描述、分析，从而得出的原因，这三者有可能相同，也有可能不同。在具体的逻辑推理过程中，前提和结论的形式及联系也可能会相同，也有可能不同。因为人们对现实因果联系理解不一样，所以在逻辑的推理形式中，前提和结论也将会有不同的联系形式。

墨子认为，“说”不仅能出故，揭示和表征事物的因果联系，而且是一种从已知推知未知的思维认识手段。墨子举例加以说明：“在外者所知也。或曰：‘在室者之色若是其色。’是所不知若所知也。犹白与黑也，谁当？是若其色也，若白者必白。今也知其色之若白也，故知其白也。夫名以所明正所不知，不以人所不知疑所明。若以尺度所不知长。外，亲知也；室中，说知也。”当我们亲眼见到室外物体的颜色是白的，又知道室外物体的颜色与室内物体的颜色相同。由此，可推断得出室内物体的颜色是白的结论。又如尺的长短是有确定标度的，而物的长短是未知的，用尺去度量物体的长短，从而得知物体确切的长度。这是用已经获得的知识作前提，推出新知识的结论。在从已知到未知推理过程中，墨子强调不能用尚未明确的结论来怀疑明确已知的前提，而应从明确已知的前提去推知尚未知道的结论。这就是墨子所说的：“以所明正所不知，不以所不知疑所明”这一必须遵循的推理原则。从已知推知未知，达到两知之的推理，从前提到结论的推理过程的理由同样是充足的，结论本来已蕴涵在前提之中。“说”，就是用推理形式，

将这种蕴涵关系表达出来，即所谓“方不廋”，前提到结论的推理有其必然性。

墨子对推理的种类、方法和具体形式进行了分类研究，并在论证、论辩中有效地应用了这些推理形式。

墨子将推理的种类大致分为演绎推理、归纳推理和类比推理。《墨子·小取》篇总结了从个别到一般和从一般到个别两种基本的推理方法：“以类取，以类予”。“以类取”就是说从大量个别事实中或事物中提取其同类的共性，从而得出关于此类事实或事物共性的普遍认识。这种推理方法是从个别到一般，“以类取”指的是归纳推理。“以类予”就是从对某类事物共性的普遍性认识出发，推出对属于该类的某具体事物某种属性的断定。这种推理方法是从一般到个别，它所得到的结论是同类事物类属关系所确定的，“以类予”指的是演绎推理。类比推理是根据同类事物某种属性相对而对其他属性的断定，它是从已知特殊通过一般的东西作中介推知新的特殊的逻辑方法。

墨子提出的这3种推理方法都是以事物之间的同一性作为逻辑根据的。墨子说的察类，明类，以类行，就是要求推理的前提和结论具有一定的类属关系。“法同则观其同”，“法。法取同，观巧传。”“巧传则求其故”，“法异则观其宜”，“法。取此择彼，问故观宜。以人之有黑者有不黑者也，止黑人。与以有爱于人有不爱于人，心爱人，是孰宜？”这些论述说明了墨子对推理方法应用的基本原则。墨子认为，前提和结论这两个判断符合相同的原理，两者即存在着逻辑联系，即可“巧传”。前提和结论可“巧传”，是必有其故的。如果前提和结论缺乏直接的同一性，墨子认为，应该分析原因，采取适当的方法，即“取此择彼，问故观宜”，将前提和结论之间的逻辑关系揭示出来。例如，有的人黑，有的人不黑，这就不能得到所有的人都是的结论，但可以得出不是所有的人都黑的结论。墨子告诫的“异类不毗，说在量。”“推之难，说在类之大小。”在推理过程中必须注意前提和结论类的同一性。如果前件和后件缺乏类的同一性，则推理就会出现误差，所谓“行而异，转而危，远而失，流而离本”。

下面具体分析一下，墨子如何在具体的论战中应用这3种推理方法的。

墨子为了阻止公输般攻打宋国，和公输般论辩攻宋为不义之举。墨子见公输般，“公输般曰：‘夫子何命焉为？’子墨子曰：‘北方有侮臣者，愿藉子杀之。’公输般不说。子墨子曰：‘请献十金。’公输般曰：‘吾义固不杀人。’子墨子起再拜曰：‘请说之。吾从北方闻子为梯，将以攻宋，宋何罪之有？……宋无罪而攻之，不可谓仁。……义不杀少而杀众，不可谓知类。’公输般服。”在这场论辩中，墨子应用了演绎推理的方法。首先，墨子使公输般承认不杀人为义这个大前提是正确的，然后说明攻宋必杀无罪之人，这是小前提。由此，推出攻宋不义的结论，说服了公输般。这个演绎推理是在杀少杀众都是杀人这样一个类属关系下进行的。

墨子为了论证自己兼爱之说的正确，采用了归纳推理的方法。墨子从三代圣王实行兼爱之事实，归纳在兼爱主张的合理性。“虽子墨子所谓兼者，于文王取法焉。……于禹取法焉。……于汤取法焉。……于文武取法焉。”墨子又从君臣之爱，父子之爱，兄弟之爱，人与人之爱，家与家之爱，国与国之爱归纳出实行兼爱之必要。实行兼爱能“视人之国若视其国，视人之家若视其家，视人之身若视其身。是故诸爱相爱则不野战，家主相爱则不相篡，人与人相爱则不相贼，君臣相爱则惠忠，父子相爱则慈孝，兄弟相爱则

和调。”

类比推理是墨子应用最多的推理方法，墨子将类比推理又具体分成 4 种形式：譬、侔、援和推。

“譬也者，举他物以明之也。” 譬就是比喻，就是用一种事物、现象作比方，说明另一事物和现象，是用一种大家熟知的事实内容作类比推理的前提。例如，墨子在回答：“为义孰为大务”的问题时，就应用了比喻。墨子说：“譬若筑墙然，能筑者筑，能实壤者实壤，能欣者欣，然后墙成也。为义犹是也：能谈辩者谈辩。能说书者说书，能从事者从事，然后义事也。”

“侔也者，比辞而俱行也。” 侔式类比就是在已被证实的判断的主词和宾词分别增加相同的动词，形成了一种新判断。新旧两个判断相类比而都是肯定判断。例如：“白马，马也；乘白马，乘马也；骊马，马也；乘骊马，乘马也；获人也，爱获爱人也；臧人也，爱臧爱人也。” “白马，马也。” 是一个肯定判断，在主词和宾词前增加一个动词乘，形成了一个新判断，“乘白马，乘马也。” 这也是一个肯定判断。

“援也者，曰：‘不然，我奚独不可以然也？’” “援是对方赞同的事实内容作为类比推理的前提，论证自己的观点。例如，论辩的对方承认入人园圃，窃其桃李是亏人自利的不义行为，那么攻占别国，掠其城市，抢其财富，杀其百姓是更大的亏人自利的行为，当然应属不义之利。

“推也者，以其所不取之同于其所取者予之也。是犹谓也者，同也。‘吾岂谓，也者，异也。’” 推理一种归谬式的类比推论。它是把论辩对方的论点作前提，用类比推理得出一个类似的结论，但这个结论是荒谬的，双方都不能接受。由此，证明对方的论点是荒谬的。例如，墨子和公孟子论辩天命有无的问题，“公孟子曰：‘贫富寿夭，锴然在天，不可损益。’又曰：‘君子必学。’子墨子曰：‘教人学而执有命，是犹命人葆而去其冠也。’” 要包住头发必须带帽子，去掉帽子是包不住头发的。这个判断说的是生活常识，大家都承认。人应该学习，这是公孟子的论点。如果相信天命存在，一切都由天命安排，则要人学习是做无用之功，就象去掉帽子要人包住头发是不可能的一样。

（二）墨子逻辑的故、理、类

墨子对名、辞、说三种思维形式的研究成果和形式逻辑关于概念、判断、推理这 3 种思维形式的认识十分相接近，墨子逻辑学和形式逻辑有其相同性。另一方面，墨子逻辑学也有其自己的特色，即和西方逻辑学、印度因明学相异的地方。墨子关于逻辑推理的结构和形式，既不同于西方传统的三段论，也不同于印度因明学的宗、因、喻。

墨子说：“夫辞以故生，以理长，以类行也。立辞而不明于其所生，妄也。今人非道无所行，虽有强股肱而不明于道，其困也可立而待也。夫辞以类行者也，立辞不明于其类则必困矣。只有故、理、类三物必具，然后辞以生。”

墨子这里所说的故有两重涵义。首先，它指的是客观事物的所以然之故，是事物、现象发生和存在的原因或条件，所谓“故，所得而后成也”。其次，它是指立辞的理由和根据。一个论题必须有充分的论据才能成立，一个

推理过程的前提和结论必须有内在的逻辑联系。这种逻辑关系是前提所蕴涵、规定的，从前提到结论的推理过程是蕴涵关系的展开。所以说，辞以故生。有人认为，墨子说的故相当于三段论推理的小前提。墨子对推理过程的认识并不是三段论式的，墨子所说的故也不等于三段论推理的小前提。在三段论推理过程中，大前提和小前提依赖中项的媒介作用，建立了某种必然的联系，从而推出结论。大、小前提都是结果成立的理由和根据。如果将故只看成是小前提，则故只是结论成立的部分理由和论据，只将故理解成结论成立的必要条件，只相当于墨子所说的小故。这和墨子“故”的本义不相吻合。墨子所说的故是结论成立的充足理由，它是结论成立的全部前提的总和，是立辞的全部根据，而不是全部理由、根据、前提中的某一部分。

相应于故的两重涵义，墨子说的理同样包含两层含义。首先，理是指客观事物、现象发生和存在的自身根据。“论诽之可不可，以理。之可诽，虽多诽，其理不可诽，虽少诽，非也。”^①一个事物或现象的存在与否，并不因主观的认为与否而定，它们自有存在的道理和根据。其次，理是指在逻辑推理、论证过程中所必须遵循的法则或规则，这是在论辩、论证过程中应该普遍遵守的。只有这样，推理才可能是合乎逻辑的，论证才可能是具有说服力的，结论才可能是为大家所接受和认同的。从思维逻辑的结构看，墨子说的理不是指三段论推理过程的大前提，而是指整个推理过程中所应遵循的逻辑规则。墨子将理喻为走路的大道，对思维的过程和方式起了一种规范的作用。只有按照理的规则，推理过程才能顺利进行。

墨子首先强调“言必立仪”，提出三表之法作为立辞之仪。

子墨子曰：“言必立仪，言而无仪，譬犹运钧之上而立朝夕者也。是非利害之辩，不可得而明知也。故言必有三表。”何谓三表？子墨子曰：“有本之者，有原之者，有用之者。于何本之？上本之于古者圣王之事。于何原之？下原察百姓耳目之实。于何用之？发以为刑政，观其中国家百姓人民之利。此所谓言有三表也。”^②

墨子认为，任何言论是否合理，就是看它是否符合古者圣王各种历史经验，是否符合现实社会百姓大众的感性经验，是否有利于国家百姓的利益。这3条是基本的判别标准。如果离开这些标准，则任何言论都是没有意义的。就象立在一个滚动轮球之上的日晷是无法确定朝夕的时间的。

其次，墨子要求立辞之言应该要反映客观内容，“群言之比”必须能“摹略万物之然”。墨子反对言之无物，言实不一的空谈。批评“言则称于汤文，行则譬于狗彘”^③的言行相背的现象，认为言“不足以举行而常之，是荡口也。”^④“子之言恶利也？若无所利而必言，是荡口也。”^⑤

第三，墨子认为，言论的是非、对谬的判别必须建立一个共同认可的评判标准。这样，思想的交流，结论的认同，论辩的明确才有其可能。否则，论辩犹如堂诘河德大战风车，就会失去明确的目标和内容，思想的交流也会风马牛不相及，难以彼此沟通，也就无法得出大家都认同的结论。所以，墨子说：“效者，为之法也。所效者，所以为之法也。故中效则是也，不中效则非也。”^⑥墨子所说的效是一种标准、法度，“法，所若而然也。”^⑦墨子认为，不同形式的标准都可以作为一种法度，“意、规、圆三也，俱可以为法。”^⑧判断一个几何形状是否合圆，可以用“一中同长”的定义判别，也可以用圆规描画的方式来检验，也可以用一个模型圆来实测。又例如测定方形，墨子说：“合，与一或复否。说在矩。”^⑨看一个图形是否是方形（包

括正方形和长方形)，可用矩，一种直角尺来量度图形的4个角，如果4个角都和矩合一，则此图形就是方形，否则就不是。说在矩的意思就指矩作为一种判定角是否为直角的标准、法度。

第四，墨子所说的理，指的是在论辩中，双方都应遵守的一种论辩规则，从某种意义上也可说是一种论辩的道德标准。墨子提出了“有诸己不非诸人”，“无诸己不求诸人”两条基本原则。在论辩过程中，你认可的判断、材料、界定，也应该允许论辩对方认可并应用。你应用有关的判断、材料，将它们作为判据来论证自己的论点，而别人同样这样地应用，来证明他的观点，你就认为是错的。这样作法墨子认为是不对的。反之，你否定某种判断、材料和界定，同样也不能要求对方肯定或应用这些判断、材料和界定。只有论辩双方都遵守了这些规则，才有可能进行有意义的论辩，而不致于陷于诡辩。墨子说：“辩，争彼也。辩胜，当也。”论辩就是要对客观事实作出一个明确的判断，对各种不同的判断必须加以比较、判别，最后应判定那个判断是符合客观事实的，是正确的。只有这样，论辩才是有意义的，所谓“辩胜，当也。”要达到这个目的，论辩中遵守上述两条基本原则是一个必要条件。“通意后对，说在不知其谓也。”自然语言有其多义性，只有论辩双方明确界定了，诘问，应答，辩驳才会有有的放矢，切中论题。

类是墨子逻辑学最重要的一个逻辑范畴，从某种意义上可以说是墨子逻辑学的一个核心范畴，墨子的逻辑学是以它为核心展开的。类范畴为概念的确立，定义的划分及其相互联系提供了一个框架，如墨子所说的“命之马，类。”“有以同，类同也。”人们只有运用类范畴，才能具体地反映，区分，认识事物同和异的本质。墨子说：“狂举不可以知异，说在有不可。”“狂。牛与马虽异，以牛有齿，马有尾，说牛之非马，不可。是俱有，不偏有，偏无有。曰：‘牛与马不类，用牛有角，马无角，是类不同也。’若举牛有角，马无角，以是为类之不同也，是狂举也。犹牛有齿，马有尾。”

类为判断的形式及不同判断之间的联系和区别提供了一个判别基础，人们只有根据这类事物和他类事物之间的同和异，才能作出明确的判断。如墨子所说的，“白马，马也。”“举爱与所利也，是狂举也。若左自出，右自入。”白马是一个类名，马也是一个类名，它们都反映了白马或马这样一类的事实，并且白马与马之间又存在类的隶属关系，“白马，马也。”这一正确判断正是在辞以类行的原则下形成的。爱利是一种主观的想法，所爱之利是客观的事物，两者不属于同类。爱利和所爱之利两者又没有类的隶属关系。“爱利，所爱之利”就是一种有逻辑错误的判断，就是墨子所说的狂举。

类为推理能得以合于逻辑地进行提供了基本前提。如墨子所说的：“推类之难，说在类之大小。”“异类不化，说在量。”前提和结论之间既没有同类关系，又没有类的隶属关系，就不能进行具体的推理。如墨子所说：“推。谓四足兽，牛与、马与，物不尽与，大小也。此然是必然，则误。”“异。木与夜孰长？智与粟孰多？爵、亲、行、贾，四者孰贵？麋与鹤孰高？虻与瑟孰悲？”四足动物和四足兽是两个类名，它们之间不存在完全的隶属关系。四足动物有部分是属于四足兽，如牛、马；四足动物有部分不属于四足兽，如蜥蜴。因此，不能从牛马四足是兽，推出其他动物四足也是兽的结论。同样，也不能从长度来推理木与夜之间关系，从多少来推理智慧

和谷粟之间的关系，等等。人们只有根据类与类之间在内涵和外延上的关系，才能进行逻辑推理。墨子说：“夫辞以类行者也。立辞而不明于其类，则必困矣。”“以类行”是墨子认识论的准则，也是墨子逻辑学构架的基础。

墨子提出的类范畴既反映了客观事物实际存在的各种形式的类属关系，如“方尽类。……或木或石，不害其方之相合也，尽类。”木是类，石也是类。这是按照事物的质地分类。如果按照事物的形状分，只要事物的形状符合方体（包括正方体、长方体），不管它们是木制，还是石制，它们都归属于方类。如果一事物不符合某种分类标准，那末该事物就不属此类，就是“不有同，不类也”。墨子类范畴也规范了论辩方法的基本原则。它要求论证必须从事物的类属及类的隶属关系为出发点或依据，“察类”以“明故”。

墨子“察类明故”的思想表明墨子认识到事物表象的相同只反映了事物的外部联系，而不能深入到事物的内部，从本质上真正地认识事物。

巫马子谓子墨子曰：“子兼爱天下，未云利也；我不爱天下，未云贼也。功皆未至，子何独自是而非我哉？”子墨子曰：“今有燎者于此，一人奉水将灌之，一人掺火将益之，功皆未至，子何贵于二人？”巫马子曰：“我是彼奉水者之意，而非夫掺火者之意。”子墨子曰：“吾亦是吾意而非子之意也。”

巫马子以“功皆未知”是“兼爱天下”和“不爱天下”两类事物的共同点为理由，否认它们之间存在是非对错。墨子以用火救火和用火助火之间的本质差别作类比的前提，这个类比前提是巫马子同意的。论证“功皆未至”只是“兼爱天下”和“不爱天下”的相同表象，只反映它们之间的偶然联系。这种偶然的表象联系不能作为类概念形成的根据。类概念必须反映事物的本质。从事物存在的必然性来看，“兼爱天下”有利于天下，正如浇水灭火灾一样；“不爱天下”有害于天下，正如用于草助火灾一样。所以，两者是有本质的差异，因而属于不同的类。

“察类明故”思想的另一方面是察类在于明故。墨子认为，类是事物本质的一种表现。一类事物的本质，就是该类事物存在的内部根据，是事物所以然之“故”。明故就是认识一类事物的内在联系，掌握其普遍的，必然性的规律。只有达到了这一步，才能说是确定了类的内涵。墨子在《非攻中》篇对“攻”和“诛”的划分，界定就是一个明显的例子。

今逯夫好攻伐之君又饰其说以非墨子曰：“子以攻伐为不义，非利物与？昔者禹征有苗，汤伐桀，武王伐纣，此皆立为圣王，是何故也？”墨子曰：“子未察吾言之类，未明其故也。彼非谓攻，所谓诛也。”

墨子是用求天下之利，除天下之害作为诛区别于攻的本质规定。墨子认为禹征有苗，汤伐桀，武王伐纣都是除暴君，救百姓，其本质是除天下之害，而求利于天下。攻伐别国，掠其城市，杀其百姓，夺其财富，毁其生产，这是有害于天下。所以，诛为义，攻为不义。

类和故是墨子逻辑学的两个范畴。察类明故说明类、故在逻辑推理上的联系。推理的一个基本要求，就是要揭示前提和结论之间的联系。明故就是说明已经认识，找到并在推理过程中应用了这种联系。要明故就必须先察类，察类以明故。一个推理之所以合理，合乎逻辑，就是因为推理前件和后件存在一定的类属关系或者是类的隶属关系。推理的过程是一个明故的过程，不察类无以明故。

上面简要分析了墨子逻辑推论的3个基本范畴：故、理、类，说明墨子

的逻辑推理有自己特有的逻辑结构形式。它既不同于演绎推理的三段论结构，也不同于因明学的五支论式或三支论式的结构。一般说来，墨子说的理范畴是指推理的基本原则，它保证了推理过程的正常进行，即推理过程、具体推理方法的应用，推理的结论能为大家所认同和接受。墨子说的故范畴是指使推理结论成立的全部前提和结构。墨子说的类范畴说明了推理的前提和结论之间存在的蕴涵关系。理、故、类三个范畴在推理过程中相互关联，从而构成了墨子逻辑推理的组织形式。求故必须先知类，从以知其然，寻找其所以然，所以故和类相关联。辞以类行，以故立辞的过程必须遵守理的规范，才能建立类、故和辞之间的必然关系，理和类、故相关联。虽然从形式上看，墨子的逻辑推理不注重形式化分析，抽象出推理的固定公式，缺乏系统性和完整性。但是，墨子的逻辑推理更强调逻辑内容的内涵，使墨子的逻辑推理格式更具有感性的可领会性和实际的应用性。

（三）墨子对思维规律和逻辑谬误的研究

形式逻辑关于思维形式的 3 条基本规律：同一律、矛盾律和排中律对一切思维形态都应是普遍有效的。它保证了思维内容和客观对象的对应性、一致性，它要求和保证了各种思维形式——概念、判断、推理的确定性。同一律是说，任何思想如果反映某客观对象，那么，它就反映了这个客观对象。同一律也可表达为，任何思想如果是真的，那么，它就是真的；如果它是假的，那么，它就是假的。同一律要求思想必须有确定性，不能似是而非。矛盾律是说，任何思想不能既反映某客观对象而又不反映这个客观对象。矛盾律也可表示为，任何思想不能既是真，又是假的。矛盾律要求思想不能自相矛盾，一个思想不能同时容纳真假两个命题、判断或推理。排中律是说，任何思想或者反映某客观对象，或者不反映这个客观对象。排中律也可表示为任何思想或者是真实的，或者是虚假的，两者必居其一，不能模棱两可。同一律、矛盾律和排中律分别从不同的角度反映了事物客观的确实性。那末，在墨子的逻辑学中有没有关于思维规律的论述？如有，墨子关于思维基本规律的认识和形式逻辑的 3 个基本规律的内容是相容，还是相斥？

墨子逻辑学明确表述了关于逻辑思维的三个基本规律的认识：

彼此可，彼彼止于彼，此此止于此。彼此不可，彼且此也，此亦且彼也。彼此亦可，彼此止于彼此，若是而彼此也，则彼亦且此，此亦且彼也。

第一句话是要求在思维过程中必须遵守同一律。彼只限于彼，此只限于此，前一个彼和此是指主观的思想，后一个彼和此是指客观的认识对象。墨子认为，那个思想反映了那个客观对象，就是反映了那个客观对象；这个思想反映了这个客观对象，就是反映了这个客观对象。墨子要求在下定义，给出判断，进行推理的思维过程中，保持思维形式和内容的确定性，不能利用自然语言的歧义进行诡辩，偷换概念和转移论题。

第二句话是要求在思维过程中必须遵守矛盾律，彼不能是彼又此，此也不能是此又是彼。第一个彼和此是指主观的思想，后面两个彼和此是指客观的认识对象。墨子认为，一个思想只能反映那个对象，不能既反映那个对象，又反映与那个对象本质相反的这个对象。也就是说，一个思想不能同时既是此，又是彼，不能既是真又是假。墨子要求在具体的思维过程中，概念、判

断、推理必须明确，不能既是又非，自相矛盾。“彼，不两可两不可也。”
认识对象的存在是确定的，其本质的规定也是确定的。相应，对一个事物的反映、断定和认识的内容也应是确定的。也就是说，在概念、判断、推理等思维形式中，不容许有两个互相矛盾的认识同时存在，逻辑思维没有矛盾，思想才可能有确定的内容，才能反映客观事物的确实性。

第三句话是要求在思维过程中遵守排中律。“彼此止于彼此”，前一个彼此是指主观思想，后一个彼此是指客观对象。在思维过程中，一个思想或是反映那个对象，或是不反映那个对象，而反映这个对象。对思想的具体形式——概念、判断、推理来说，它们反映的内容或是此，或不是此而是彼，即它们或是真或是假，两者必居其一，不能模棱两可，含糊不清。彼和此，两个相矛盾的思想，其中必有一真，排除了假的，就是真的。“彼此止于彼此”的含义正是说，对彼和此真假的选定只限于这“彼和此”的范围内，主观的彼或此只有真或假两种状况。

在一定程度上，墨子的逻辑学还提出了充足理由律，“以说出故”，“辞以故生”，“故，所得而后成也。”就是要求充分阐明结论、判断之所以成立的理由。故是作为前提而推出结论的充足理由，也就是说逻辑论证或推理必须揭示一个论断之所以是真的（如果它是真的）或之所以是假的（如果它是假的）的理由。如果理由揭示了，那末这个论断也随之得到了确定。充足理由的给出，说明前提和结论之间的联系是必然的。这种必然性表明了一个思想得以成立的逻辑性。具有这样的逻辑性，一个思想也就具有不可反驳性。如墨子所说：“吾言足用矣。舍吾言革思者，是犹舍获而拾粟也。以其言非吾言者，是犹以卵投石也。尽天下之卵，其石犹是也，不可毁也。”“天下无人，子墨子之言也犹在。”墨子认为，一个思想如果反映了客观事物必然性的联系，在思维表述上结论具有可论证性，充分显示了前提和结论之间的蕴涵关系，那么这个思想真是至当不移的。墨子充足理由律的提出，表明墨子对思维逻辑的重视。

在具体的论战和论辩中，墨子的论证和推理都注意遵守思维逻辑的基本规律，因而很有逻辑论证力量，容易使人信服。下面举例略加说明：

公孟子曰：“无鬼神。”又曰：“君子必学祭礼。”子墨子曰：“执无鬼而学祭礼，是犹无客而学客礼也，是犹无鱼而为鱼罟也。”

墨子认为，公孟子既要人相信没有鬼神，又要人学习祭礼，这两个观点是矛盾的。这就象客人不存在，又要人学习各种待客之礼，就象鱼不存在，又要人制作捕鱼的网一样都属自我矛盾。公孟子承认两个矛盾的判断都为真，这违反矛盾律。墨子抓住公孟子论辩的这个矛盾，进行论证反驳，如果相信鬼神不存在，那么学习祭神的祭礼就没有任何意义。如果认为学习祭礼是必须的，那么就应该相信鬼神的存在。这个例子说明，墨子在论辩时，注意思维形式的严密性，应用了矛盾律，揭示了论辩对方在思维逻辑上的自我矛盾，从而增强了自己论证的逻辑说服力。

穆贺……谓子墨子曰：“子之言则成善矣！而君王，天下之大王也，毋乃曰，贱人之所为而不用乎？”

子墨子曰：“唯其可行，譬若药然，草之本，天子食之，以顺其疾，岂曰一草之本而不食哉？今农夫入其税于大人，大人酒醴粢盛以祭上帝鬼神，岂曰贱人之所为而不享哉？”

墨子在论辩中，提出药农采草药，贵族大人食之可治病，农夫种谷制酒，

贵族大人可用之祭祀。草药生于荒野，并不因为草药贱而大人不食。谷、酒为农夫所生产，并不因为是贱人之所为而大人不用。因为草药、谷、酒都于贵族大人有利，所以贵族大人并不嫌它们是贱人之所为而弃之。由此，墨子进行辩驳，既然他的思想、主张于君王有利，那么为什么只因为是贱人之所为而不用呢？这里，墨子在论辩中坚持了同一律，药农采草药，农民种谷制酒，墨子之言都是有利于大人的贱之所为。草药、谷、酒大人受而用之，那么拒绝接受墨子之言就不合思维的同一性和一贯性，在逻辑上就站不住脚。

墨子驳斥公输般，认为“义不杀少而杀众，不可谓知类。” 同样是坚持了同一律。墨子认为杀一个无罪之人和杀众多无罪之人，其本质是一样的，都属不义之举。公输般承认，杀一无罪之人是不义，而愿去杀众多无罪的人，这种看法不合思维的同一性和一贯性，因而是错误的。

谓辩无胜，必不当，说在不辩。

“所谓非同也，则异也。同则或谓之物，其或谓之犬也。异则或谓之牛，其或谓之马也。俱无胜。”是不辩也。辩也者，或谓之是，或谓之非，当者胜也。

墨子认为，在论辩过程中必须遵守排中律。如果对一个认识对象——狗，甲说这是狗，乙说这是犬。狗名和犬名的含义一样，两人的判断都对。如果，甲说这是牛，乙说这是马，牛名和马名都与狗实不相符，所以，两个的判断都错。墨子认为这两种情况属于无胜之辩，不合辩的规则。因为辩应该有辩胜者，两个矛盾判断一是一非，或是合乎事实，或是不合乎事实，这就是当者胜也的意思。“或谓之牛，或谓之非牛，是争彼也。” 谓之牛和谓之非牛是两个矛盾的判断。辩论它们的是非，就是要在它们之中确定一个判断是真的，是反映客观对象的，此即所谓争彼，既然彼——客观对象是确定的，那么，两个矛盾的判断不可能同时成立，即不可能同时为真，或同时为假，即所谓“不两可两不可”。

墨子逻辑强调论证、推理等思维活动必须遵守思维的基本规律，这样可以增强逻辑说服力，使结论更有根据，更具确定性。同时，为了驳斥论辩对方的论点，墨子以思维的基本规律为基础和判别标准，揭示对方的逻辑谬误，从而证明自己论点的正确。墨子关于逻辑谬误的认识表现在三个方面，其一是关于词语表达的混乱，其二是关于类属关系的混乱，其三是关于悖论的分析。

由于词语的多义性，在逻辑思维中，不能正确地使用同词多义或同语异义的词语，在某个特定的场合，词语的应用就会违反了其应有的内在含义，就会产生名不举实，辞不抒意，出现逻辑谬误。例如，“物尽同名，二与斗”， “为麋同名，俱斗不俱二，二与斗也。” 词语虽然相同，但其内在意义并不一定都相同。两个麋有可能斗，也有可能不斗。所以，可说斗必二，但不能说二必斗。二与贰相通，贰有敌对之意，但不可与斗相混同。词语的错误应用也会使推理出现谬误。“车，木也；乘车，非乘木也。船，木也；入船，非入木也。” 在这个推理中，由于词语的重新组合，新构成的词语有其新的含义。如果乃用原来意义上的词语来进行推理，就必然会出现逻辑谬误。“车，木也。”是一个正确判断，而“乘车，乘木也”就是一个谬误判断。

墨子在《墨子·小取》篇指出，类有“殊类”，所以“不可偏观也”。例如，牛和马属于四足兽这一类，如果以牛有角，马无角为理由，否定它们

同属四足兽类，就是犯了不知类的逻辑谬误。同样，因为龟、蛙也都有四足，就把它们归于四足兽类，也是犯了不知类的逻辑谬误。

《墨子》一书中有几条关于悖论的文字、论述。

“学。以为不知学之无益也，故告之也。是使智学之无益也，是教也。以学为无益也，教，悖。” 一方面认为学习无益，另一方面又把“学之无益”的道理告诉别人，要别人学习这个道理，这意味着学之有益。“以学为无益也”是个悖论。如果肯定它为真，则可以推出一个它为假的结论——“学之有益”。如果肯定它为假，则可以推出它为真的结论——“学之无益”。墨子在这里是用悖论的方法批评老子“绝学无忧” 的观点。绝学无忧和学为无益意思等价。因为要别人懂得“绝学无忧”、“学为无益”的道理本身是个学习过程，因而也应无益，从而否定了“学之无益”的命题。

“以言为尽悖，悖。说在其言。” 一方面认为任何言都是错的，另一方面“以言为尽悖”这句话本身也是言，也应该是错误的。“以言为尽悖”是一个悖论，如果假定它为真，则可推出它为假——“其言也悖”。如果假定它为假，则可推出它为真——“其言不悖”。墨子在这里用悖论的逻辑方法揭示老子的“知者不言，言者不知”， “多言数穷” 等命题的错误。“知者不言”与“言为尽悖”意思等价，假定它为真，但“知者不言”和“言为尽悖”本身就是一种言，也应归于错误或不知之列，从而否定了“知者不言”、“言为尽悖”的命题。墨子并揭示了悖论就是命题本身所包含的自我矛盾。

“知知之否之足用也，悖。说在无以也。” 一方面肯定知道知之与否则足够了，另一方面又要别人知道你这个道理，这是在“知之与否”之外的知识，说明知道知之与否则不够用。“知知之否之足用”是一个悖论。如果假定它为真，则可推出它为假——“其言无用”，即否定了“知知之否之足用”的命题。如果假定它为假，则可推出它为真——“其言有用”，即肯定了“知知之否之足用”的命题。墨子在这里用悖论的逻辑方法批判了老子的“智不足用” 的消极态度，也批评了孔子的“知之为知之，不知为不知，是知也” 的命题。墨子认为，“知没有用”或“仅局限明白知与不知”的态度是错误的，因为你说出了这些道理，就是要别人知道。这就说明了知有用，说明了知知之否之不足用。墨子由此否定了“知知之否之足用也”的命题。墨子并揭示了这个悖论产生的原因，就在于命题本身的没有意义。

墨子提出的悖论是一种逻辑悖论，当然也含有具体的内涵，它通过逻辑推理得出了和原命题不相容的结论，从而否定了原命题。这种逻辑悖论，促使人们对思维形式及其语言的表述进行反思。一方面使人们在用词语、语句构成命题、判断时，尽量注意表达的准确性，使命题、判断有确定的内容，追求尽可能严谨的自然语言的表达形式。另一方面，对思维形式所表达的内容应该深入、反复地分析，从思维形式和思维内容存在的逻辑矛盾，揭出矛盾产生的根源，从而使理论认识趋于完善。也就是说，悖论作为认识和思维活动不完善的标志，对悖论产生、消除的分析、认识的过程是从思维逻辑本身促使理论思维严密化，悖论的方法是常识性思维方式向科学性思维方式过渡的催化剂，也是理论认识从不完备逐步趋于完备的一种逻辑手段。

第八章 墨子思想的历史影响

墨子作为一代宗师，其开创的学派是与儒学并列的一代显学，然而这么一个显赫的学派，至秦骤衰，一蹶不振，几成绝学。二千余年来《墨子》被排斥在官学之外，注家无几。墨家作为一个学派是湮灭了，但他们的社会政治理想，人格道德力量，科学思想和方法却或多或少地融入了以儒学为主体的传统文化之中、在思想上、精神上对后代产生了一定的影响。同时，墨学的湮灭，也可作为一种比较参照系，从一个侧面揭示中国传统文化、历代农民起义，中国传统科技模式的若干特征及其产生的社会原因。

一、墨子思想与中国传统文化

要比较明确地描绘出中国传统文化的基本图景是相当困难的，因为中国是一个多民族的国家，其发展历史有数千年之

久，但是有了个基本事实是大多数人所公认的。其一，中国的传统文化是以汉族的文化为主体和主导方向的。其二，中国的传统文化是以儒学为主，佛道为辅，构成其理论核心，从社会思想的主体内容到民族的思维方式莫不如是。儒、佛、道相辅相成，三位一体渗透到社会意识的各个方面，影响到社会各阶层的言行举止和民风习俗。其三，中国的传统文化是建立在以家庭为单位，以宗法血缘为纽带的小农经济的基础上。

这里，拟从这个角度简略地分析一下墨子思想和中国传统文化的关系。

（一）中国传统文化的基本结构

中国传统文化是几千年文明历史的积淀。中国传统文化的形成、发展、衰落、沉淀、复起，影响弥漫，观念渗透，都表现为一个各种观念相互冲突、扬弃、凝结、淘汰的过程。在这样一个发展过程中，它的基本走向与中国的农业经济和农业社会发展趋向一致，儒、佛、道互补，构成了中国传统文化的理论核心。“修身、齐家、治国平天下”是理论的基本内容，“内圣外王”，“达则兼善天下，穷则独善其身”是其追求的理想境界。对绝大部分的知识分子来说，能取得“立德、立功、立言”三不朽成就的毕竟不多，诸如周公、孔子之类的人物也是很少有人能够企及的。就是一般的仕途，也大都都是坎坷艰辛，大部分名落孙山，潦倒一生，道家从清净无为，全真养性方面，佛学，特别是中国化的禅宗在修性寡欲，明性见心方面发展了一整套的理论和修养、锻炼方法，使知识分子从内在的心理平衡上抑制或泯灭内心对名利追求的欲念。在内向自我反省这点上，道、佛两家不仅和思孟学派的内圣之路相通，而且在理论内容和形式上表现的更优雅洒脱。因而道佛学说适应了失意知识分子自鸣清高，自我安慰的心理需求，也使得意的士大夫在充满倾轧、黑暗、阴谋的官场之外找到了一个心灵安憩的乐园。

中国的封建社会的长期稳定和近、现代中国社会曲折性，这两个历史事实表征了传统文化巨大影响的存在。认识它的长处和局限，这对中国传统文化的再结合，对中国现代化的进程都是一个不能回避的理论和实践问题。

文化作为一种社会活动是历史传统、现实生活和趋向这三者的统

一，是人在一定历史、地理环境中，在人和自然，人和人，人和社会相互作用过程中形成的一种价值体系，作为民族行为方式存在的内在依据，体现为民族自我认同的民族性格和气质。

人际关系的认识和协调是传统文化研究的中心内容，它关心的是社会群体的稳定和协调。个人的思想和利益只有在社会群体中才有其存在的价值。在宋明之后，以天下为己任的历史责任感与其说是一种个体独立的意识，更不如说是一种社会义务。民贵君轻，社稷江山为重的政治观念，正是强调和谐、责任、义务、贡献的社会群体意识的反映，它强调的是把修身、齐家、治国、平天下融为一体。传统文化主体对客体的认识主要是通过内省体验，直觉领悟和付之言行实践规范的方法。天、地、人在一种统一的图式中得到了有机的联系，天人合一，知行合一，情景合一，协调的群体和谐就是真、善、美的最高境界。由于各社会阶层的经济、政治地位及活动方式的差异，对文化客体认识的表现形式也不一样。统治阶层主要是用政策、法律、制度的形式将文化观念以强制的方式固定下来。知识阶层主要是用理论形态（思维的内容和形式）提炼文化观念，使之成为民族文化的核心，并通过教育、入仕的途径，广泛影响到社会意识、行为、生活的一切领域。平民百姓主要是通过行为方式的规范（民风习俗）表现出民族文化的表象特征。这三种外在形式只是基本文化观念：社会心理、价值观念、审美情趣在不同层次的文化主体上的展开。

社会心理反映了人对生态环境（社会和自然）的主观评价，是行为方式的内在稳定机制，持中、冷静、和谐、克制是传统的社会心理。价值观念反映了人从现实的利害关系出发，对生态环境的一种评价尺度，表现力价值标准、价值取向和价值理想，是行为方式的直接动力。“德成而上，艺成而下”是传统的价值标准，“君子喻于义，小人喻于利”是传统的价值取向。对完美精神世界的执着追求，理想人格的社会塑造，使这种价值标准和价值取向上升为社会的价值理想，成为社会的基本信条和行为准则。精神力量、道德榜样的感召往往会掀起一股广泛的社会思潮，特别是在民族生死存亡的紧迫时期，那些“留取丹心照汗青”的志士仁人往往会成为社会崇拜的偶像和精神支柱。审美情趣反映了人的情感和美感的角度。对理想的生态环境（包括物质和精神）的一种追求，使人的思想和行为方式具有理想和幻想的色彩。对意境和神韵的追求，忽视具体和结构的分析，是传统审美观的基调。这一基调使理论思维趋于超脱现实生活所提供的经验材料，而追求一种玄秘朦胧，超脱尘世的意境。老庄思想，魏晋玄学对知识阶层之所以有那么大的魅力，除了自我修养完善，心理调节平衡的原因，传统审美情趣也是一个重要原因。

传统文化是以中华民族为载体，中华民族的言行交际将传统文化表象化，具体展开为民族的情、知、志、趣、理。

情是指情感和情调。传统文化体现的民族情感是含而不露，喜怒不形于色，温良恭俭让是民族情感的基本情调。个人的激情被抑制在冷静的群体理智的规范中，轻佻和狂妄是对个人激情和意志表现的判决书。持中，稳重，现实是传统文化情之三昧，它排斥了六合之外的幻想，社会正是在人际关系冷静的协调中否定了有超越人际关系规范之外的人的情感的存在，主体情感的自我意识消失在长幼尊卑贵贱的社会等级情感之中。喜怒哀乐只能在礼的规矩中才会得到社会的认可。

知是民族的知识结构，知识发展的趋向，从传统文化的核心——儒、道、佛思想的主要发展阶段看，先秦子学，两汉经学，魏晋玄学，宋明理学等理论形态，其中的内容无外乎一是修性养身，二是经世方略，治邦权术，三是关于仁、礼的各种理论思想，作为修身和经世的指导原则。从孔子到龚自珍历代最有影响的思想家、学问家都是伦理道德家或政治家，而没有一个是自然科学家。从《吕氏春秋》到《四库全书》，从《史记》到《资治通鉴》中国历代的百科全书和史书的编纂看，其目的和内容都是以人际关系的协调为主旨的。瀚如烟海的典籍亦以文史哲著称，关于律历、农艺、技艺方面的书籍所占的比重远较逊色，有关天文、律历等方面的科学技术知识一是强调其实用，二是不能犯“仁”、“礼”规范之忌，三是关于这些知识的理论说明都归结到论证以“仁”、“礼”规范为基础的封建等级关系的合理性。传统文化对社会秩序的安排从底层平民到上层统治者都作了各方面的研究，从起居饮食到待人处世都有一系列的规定限制，从而对人际关系在历史经验和现实生活的基础上，提炼总结出一整套的概念范畴。这一套概念范畴构成了传统文化的理论基础。传统文化表现的民族智力结构是民族价值标准的反映，是社会需求在价值追求上作出一种判断的凝积物。科举取士的仕途制度将民族知识的发展趋向固定强化，是传统价值取向的表现形式。社会知识阶层皓首穷经在四书五经中领悟处世为人的人生哲理和齐家治国的经世方略，从儒家经典中寻找主榜题名的终南捷径。先秦科学知识的结晶《墨经》“后世莫复传习”^[1]。与“仕途进取毫不相关”的《天工开物》初刊不久即失传，湮灭了几百年。^[2]

志是指民族的道德和情操。对传统文化来说，自汉以来三纲五常是道德的最高标准，忠孝双全是道德追求的最高境界，“天下兴亡，匹夫有责”是社会的道德责任感。“士可杀不可辱”是民族所乐道的情操，这种道德情操的标准和具体内容是由社会整体要求所决定的。传统文化的道德观念体现在民族的气质上，一方面是唯唯诺诺的平庸气息；另一方面是慷慨悲歌的死谏精神。体现在民族的行为上，一方面是循规蹈矩的死板作风，空话连牍的浮夸习气；另一方面又是任劳任怨的苦干精神，艰忍不拔的执着追求。平庸和死谏，死板、浮夸和苦干、执着部是在忠孝道德规范下，人主体价值和尊严沦丧的表征，人只是在长幼尊卑贵贱的等级秩序中才意识到自己的存在。忠孝两者相通，都是提倡一种盲目的信仰，这种盲目的信仰可以是狂热的卫道，亦可以是麻木的愚昧，人的行为被外在强制力量所支配，人们的自我意识消失在迷信和偏见之中，既不能对客体自然作出冷静的观察和分析，又不能将主体人作为自我意识的客体发掘出自身的需求和创造力。

趣是指民族的心理选择，是价值取向在爱好和习惯上的表明，反映了民族在具体文化形式上的所长所短；传统文化在医学、天文、数学、农艺等领域，其理论认识有自己的思想特色，其基调就是天人感应。一方面否定六合之外神低的存在，强调天道自然；另一方面又浮在表像，将天象、人事、自然万物相互类比，相互解释、说明，自然始终没有成为认识活动的独立客体，一方面是细致入微的观察描述；另一方面又是玄秘虚幻的空泛理论。一方面是强调实用技能技巧的经验性，另一方面又是沉耽于荒诞无稽的推演类比中的玄思性。表现在处世为人的人生哲理和治国安邦原则的选择中，也是一方面表现为充满现实忧患意识的格言警句，另一方面则是超越现实关系的虚无图景和五德终始的迷信框架，客观全面的观察，深入局部结构的实证分析，

通过经验材料的归纳整理，用概念、范畴、命题等构筑理论的逻辑结构，对这些方面传统文化完全缺乏兴趣。兴趣的缺乏是因为社会没有这种需求，传统文化没有这方面的动力。这种社会心理的选择使民族的兴趣不能在由技艺实践发生的物理、几何问题上得到彻底的发展，也不能在思维规律的研究中形成科学的逻辑分析和构成理论逻辑结构的能力。

理是指民族对是非、美丑的理性判断，是社会价值尺度表现为人的言行依据的准则。它既表现为政策制度的具体框架，严格地划分出是非美丑的界限，又有占社会统治地位的思想和理论，形成一种普遍的观念规范，无形地支配着的人的言行举止。传统文化是以礼和仁的规范作为行为的准则，“克己复礼，天下归仁”。仁作为一种规范其基本内容就是克己，即要求人个服从于社会群体的秩序。这一基本内容以礼的各种外在形式加以制度化，成为人行为方式的规矩方圆，“规矩方圆之至，礼者人道之极也”。

具有几千年悠久历史的中国传统文化曾经有过非常光辉的灿烂的历史，至今仍具有迷人的魅力和引人的研究价值。不加分析，不顾事实的一味贬斥是无济干事的。它的存在，它的落伍，它的影响，它的更新，它的生命力自有其历史原因和社会土壤。否则，我们在距“五四”运动70余年后的今天，仍不得不再面对这庞大的体系进行反思和再估价。

传统文化的形成及其发展自有其与历史、地理环境相适应的合理性，它对在广阔的国土上，以分散经营的小农经济为单础的社会结构起了一种粘合剂和凝聚力的作用。它对中华各民族的交流、团结，在心理上的彼此协调，在情感上的彼此沟通起了一种稳定和促进的作用。文成公主的入藏，王昭君的入蒙，满清统治者的崇儒，都是传统文化起作用的几个比较典型的案例。它是抵御外来野蛮的军事侵略，维持庄严的民族自尊的强大精神支柱。它对世界文明的发展所作的巨大贡献是有目共睹的，经过合理的加工提炼，能成为中国新文化建设的一个来源。它的群体协调的社会意识，对理想人格的追求和完善，等等，对现代中国社会都有某种启示和借鉴作用。

但是，另一方面，我们也应看到中国传统文化毕竟是古代农业经济的一种文化形态，它是建立在小农经济的物质生产方式基础之上，几千年来较为稳定的发展，到后来，使它带有凝重、迟滞、沉闷的特征。近、现代科学技术的飞速发展和物质生产方式的巨大变革，使中国传统文化失去了原有的物质生存环境，它的弊端成为社会发展的障碍，特别是阻碍了社会物质生产力的发展。对科技和生产淡薄的功利要求，压抑了社会每一个人为了追求物质利益的创造力，使一度相当辉煌的技术成就长期处于停滞状态。社会既没有物质动力，又不能吸引、动员广大的知识力量去发展科学技术。社会的经济活动囿于同样的生产工具、同样的生产方式，同样的经济结构，日复一日，年复一年，往复循环，绵延几千年。以家庭为单位的男耕女织是社会主要的生产方式，犁、耙等主要生产工具的形式、材料和制作方式延续到近代中国，和汉唐没有重大差别。同时，在宋明之后过于强调社会的群体意识，抑制了个体的独立性，束缚了他们思想的自由和创造力，过于凝重、迟滞、取中的社会心理特征，使其趋于保守，容易形成一种信古、恋古、托古的社会心态。这阻碍了社会对新技术、新科学、新观念的接受和消化，从某种意义上可以说，它在一定程序上延缓了中国近、现代社会世界化和现代化的发展进程。新旧观念的冲突给社会带来的震动也较大，延续的时间也较为久长。

（二）墨子思想是中国传统文化图式的奇点

如果说中国传统文化几千年的发展历史表现为一条连续的平稳起伏变化的光滑曲线，那么墨子思想是这条曲线图式的一个奇点，即墨子思想在内容和思维形式方面与传统文化基本不相容，从某种意义上可以说，它显示了中国古代文化发展的另一个可能的方向。

传统文化是一种以人际关系为中心内容的政治伦理型文化。生活方式、伦理风范、社会制度融为一体。它是和分散经营的小农经济生产方式，宗族宗法的社会结构，中央集权的政治体制相适应的历史产物。因此，文化观念中仁、义、理、礼、和，就成为其核心内容。在思维形式上，它更注重表象的直观类比，总体的笼统把握，自我体验的直觉领悟。墨子思想从总体上代表了小生产者的根本利益，其思想体系的主要内容与表现形式和传统文化相左。因此，作为一个思想体系来说，它很难融入于传统文化发展的曲线图中，它既不能长久地凝聚分散的小农生产，又不能维护宗族宗法的社会秩序。相反，它促成了与封建地主阶级政治统治相抗衡的另一政治权力中心。墨学千余年被视为异端，诟为禽兽之学，其根本原因就在于此。两者的对立在内容上，表现力兼与礼，义与利，理与欲，和与同的矛盾；在思维形式上，表现为实证分析的逻辑方法与直观类比的笼统把握的分歧。

儒学谈仁者爱人是以克己复礼为前提和目的的。礼的积极意义在于将个人命运融于国家社会利益之中，加重了人的社会责任感，增强了人与人之间，人与社会之间的相互依赖，有助于中华民族的凝聚和中华文化的绵延。但从另一方面看，礼的存在和加强必须以牺牲个人主体独立性为代价，个人对物欲和思想自由的追求被消融在贵贱有差，尊卑有等的天理之中。墨子讲仁者爱人，是爱无差等，是兼爱，是体爱，是以每个人的平等生存和平等获利为目的的。墨子认为应兼爱天下，平等的爱在无穷世界的每个角落都是一样的。从某种意义上说，墨子的仁者爱人更多地是强调个人存在的平等，忽视了社会各阶层由于政治、经济地位的差异，社会分工的不同而必然形成的物质利益和目标追求的差异，忽视了个人与个人之间，个人与社会之间的矛盾与协调。墨子由于强调爱无差等，在理论上只能以尚同作归结，认为只要一同天下之义，便能使各个独立的个体协调和谐了。因此，可以说墨子缺乏从社会的现实出发，强调社会关系的相互依赖，相互协调的群体意识。儒学的仁有它的社会现实内容和生存发展的土壤，儒家各派对仁的释义和引伸见仁见智，但万变不离其宗。——“克己复礼，天下归仁”。这点在现代社会仍有其现实意义，个人是社会的分子，个人的存在必须依赖于社会，社会的稳定和协调必然需要牺牲个人的某些利益和追求，社会的群体和个体是相辅相成的两个侧面。从这个角度看，墨子的仁，打个不很确切的比喻，有点象一口袋马铃薯，各个马铃薯彼此独立，互不联系，最后靠一个口袋将它们装在一起。

孔子讲义，大者是讲治国平天下之仁政，小者是讲个人的道德人格的理想境界，杀身以成仁。其总的倾向都是超越个人非分的自然物欲享受和个人现实物质利害的关系。提倡、发扬了孔子的这个思想，逐步形成了一种重义轻利的社会倾向，熏陶了历代一批批高风亮节的志士仁人。君子之儒往往将自己奉行的一种社会、政治、道德准则看成是至高的信仰，将社稷、国家利益看成是成义之所在，认为这才是义的完美体现。对个人来说，“富贵不能

淫，贫贱不能移，威武不能屈”是义之大端，能行大义是个人道德修养自我体验、内省、磨炼和躬行践履的结果，是思想境界提高、完美的标志。墨子讲义，以利为核心，直接给义下定义：“义，利也”。墨子强调利是义的核心，在当时的历史背景下，符合小生产劳动者对自然物欲和生存权利的正当要求。但是，墨子讲利，一是强调其以温饱为足，缺少一种鼓舞人生的物质推动力，二是忽视了人与人之间的心理、情感的协调、和谐，其道俭、苦、劳、忧。虽然墨子的思想能激励一小部分人，但缺乏使社会群体能长期稳定的吸引力。说墨子学说“俭而难遵”，确不为过。

儒学在理欲之辩中，承认人的自然物欲的存在，“食、色、性也”。但儒学更强调只有在社会群体的理性的协调中，人欲的存在才有其合理性。在这点上，每个人都可以身体力行，加强道德践履，达到“存天理，灭人欲”的境界，也即“人皆可以为舜尧”。儒学区别了人的自然生理属性和社会道德属性，并将人的社会道德属性的存在作为人与动物在本质属性上的根本差别，否则，“然则犬之性优中之性，牛之性犹人之性”。人的社会道德属性的存在是人类理性精神的一种体现，是自然的人化。这使得人类的行为受到一定理性规范的约束，也就是说人的自然物欲必然受到一定的限制。如果人的自然本能不受到社会群体的任何约束和限制，那么人类的社会群体和动物种群没有本质上的差别。人的自然生理属性在一定程度上受制于社会道德属性，是维持社会群体稳定存在的一个必要条件。当然，发展到“存大理，灭人欲”的极端，则会使人异比为非物质的人，而变成一个纯理性的道德标本，泯灭了人的自然生理属性。所以，人的自然化是自然人化所不可缺少的一面。墨子在理欲之辩中，更强调的是人欲，认为每个人的自然属性是人与社会存在的基础。因而，满足每个人的物欲是天经地义，尾义利之所在。注重、强调个人的物欲，对冲破西周宗法等级制的束缚确有其积极的作用，但发展至极端，兼爱就与为我相通。只强调追求个人物质利益的合理性，就必然忽视了对社会的义务与贡献。孟子在批判杨朱、墨翟的学说时说：“杨墨之道不息，孔子之道不著，是邪说诬民，充塞仁义也。仁义充塞，则率兽食人，人将相食。吾为此惧，闲先圣之道，距杨墨，放淫辞，邪说者不得作。作于其心，害于其事；作于其事，害于其政。圣人复起，不易吾言矣”。孟子的批判虽有偏颇之嫌，但也中肯他说明了墨子重利崇欲的思想确实不利于以分散经营的小农生产为基础的社会秩序的长期稳定。

对社会结构和社会秩序的看法，儒学主和，墨子尚同。

儒学主和，其一是肯定了事物多样性存在的客观性和合理性。从万物丛生的自然界到名分各异的社会生活，每一个事物的存在不仅都有其合理性的根据，而且每一事物又都是其他事物能够存在的基础。也就是说，儒学主和，就是认为各种事物是相互依赖而存在。其二，儒学虽然承认各种事物存在着差异、对立和矛盾，但强调、突出的是它们之间的统一和协调。儒学提倡的中庸之道，阴阳五行的模式框架，从内容和外在形式上，肯定了各种事物的差异存在的合理性，论证了各种事物的参和、调济不仅是各事物本身存在的必要条件，而且是保持社会秩序稳定的基本前提。

墨子尚同，其一是表现在社会理想上的以兼易别，要求每个人不管其出身地位如何，都应以兼爱的准则来规范自己的思想和行为，试图将社会各阶层由于政治、经济地位的差异而造成的利益不同的客观状况消除在同一的兼爱秩序之中。其二是表现在政治统治上的以齐易畸。不同经济，政治利益的

各阶级、各阶层在国家政权的建设中，在政策法规的制定中，必然会强烈地表现出自己的要求和愿望。用一刀切齐的法令的尺度反而会加剧各阶级之间的社会矛盾，社会秩序也往往会因之崩裂。荀子曾中肯地批评“墨子有见于齐，无见于畸，有齐而畸，则政令不使”^[1]。

“和生百物，同则不继”这个断语对儒墨兴衰的历史，从社会结构内在互济、调和的机制的角度，作了颇为中肯的分析。

传统文化以人际关系为中心内容的特点，客观上摈弃了将自然作为认识活动独立存在的研究对象。因而，在认识活动中，必须解决大量周而复始，变幻无常的自然现象对人们的心理，对社会物质生产过程的影响等问题。对自然现象的说明又必须基于对人际关系解释的需要。用自然现象来类比、论喻社会变迁和人事更迭就成为一种基本的思维路线，“技进于道”。“格物致知”是传统文化对自然现象认识的基本目的。思维内容的这一特征要求相应的思维形式来表现，使之能构成比较完整的理论体系，不致停留在格言式的直观水平上，从而具有较大的渗透力和说服力，能渗透到社会的各种意识中去，与道德标准、民风习俗、价值观念等一起构成一种比较稳定的思想传统，使封建等级名分的观念和现实能被社会各阶层在心理上所接受。

道气阴阳五气说就是一种相当合适的思维形式和理论表现形式。它是一种理论解释的强制性框架。作为一种先验的解释系统，没有任何质的规定性，缺乏具体的确定内容，不能使认识对象在理性思维过程中具体化而渐趋清晰。道气阴阳五行说为自然现象、社会现象、精神现象的直观类比提供了一种思维模式，成为天人感应的解释媒介。这种思维形式笼统模糊，貌似全面，既是而非，可作多方领悟，容易满足社会对天人感应，天、地、人合一认识的心理需要。道气阴阳五行的思维形式绵延千余年，被历代各式各样的思想家、迷信家所广泛接受和任意使用，表现出玄秘和迷信的两个特征。两汉的讖纬学和民间的迷信陋习正是假借了道气阴阳五行的形式。道气阴阳五气说适合传统文化主体内容的需要，所以，其解释功能为社会各阶层所接受。墨子在认识、思维活动中更注重实践，注重具体物体和现象的分析，注重理论表述的确定性。这种思维方式显然不能满足传统文化关于天、地、人有机联系的观念内容的需要。不能自圆其说地解释自然现象、社会现象、精神现象相互感应，相互比附，相互类合的社会看法，从而满足社会的心理需求。在传统文化漫长的发展过程中，社会思维形式的发展，更多地是以玄、禅的方式来表现。墨子重视实证分析和逻辑构造的思维方式被社会遗忘也在当然之理中。

（三）墨子思想对中国理想人格的影响

墨子思想作为一个思想体系在长期的封建社会中，自秦之后是不复存在了。墨子本人作为一个杰出的思想家其道德人格力量，他对理想人格的追求，其弟子后学——墨者的精神作风，对中国传统文化理想人格的完善确有影响和贡献。

中国传统文化对理想人格的认识是个人道德修养，家庭伦理关系的和谐，对国家、社会义务三者的统一，所谓“修身、齐家、治国、平天下”融为一体。首先是要求个人对社会应承担的义务。以天下为己任的历史责任感，思想深层忧国忧民的忧患意识，是理想人格应具有的道德责任感。以身赴义，

杀身成仁，持节不屈，鞠躬尽卒，死而后已，刚正不阿被奉为理想人格的典范。历代所传颂的一些志士仁人，正是他们在大节大义上的高风亮节，为人所敬仰。士可杀而不可辱的信条正是表现了理想人格对个人信念的一种崇高感。其次，在社会伦理道德上，要求能涉身处地为别人着想，推己及人，“己所不欲，勿施于人” ，“己欲立而立人，己欲达而达人” ，提倡忠恕爱人。虽然这种忠恕之道有其阶级内容，但能有“老吾老以及人之老；幼吾幼以及人之幼” 恻隐仁慈之心，仍是一种理想的伦理道德风范，是理想人格的一个有机组成部分。作为一个人来说，他的品德，他的修养对理想人格的完善来说，都是十分重要的。中国传统文化十分强调修身。人品的高低对一个人学术水平，政绩好坏的评价具有不可低估的影响。“不能正其身，如正人何” ，“反求诸己，其身正，而天下归之” 。正其身，具体地说，要求君、臣、父、子、夫、妇、兄、弟、师、友各自的行为、言语都应符合各自的身份地位，达到完美。个人的道德人品的榜样力量是巨大的，所谓“天下之本在国，国之本在家，家之本在身” 。正心，诚意，寡欲，知廉耻，明是非，懂辞让，是传统文化对个人人品修养规范的基本内容。取义，成仁，正身这三个环节构成了传统文化对理想人格认识的基本结构。

墨子一生“摩顶放踵利天下为之”，是以身赴义，以天下为已任的典型。他对自己所信奉的主义和社会理想坚韧不拔的执着追求，所表现出来的“以绳墨自矫而备世之急”，“赴火蹈刃，死不旋踵”的牺牲精神，正是传统文化理想人格所追求的成大义的境界。墨子的精神作风为取大义注入了一股积极精神，取义不只是一种豪言壮语，而是一种言行一致，付之于实践的献身行为。这种献身行为不只表现在生死荣辱存亡关键时刻的以身殉义，而且表现在长期的艰苦卓绝的实践活动中孜孜不倦的追求，奋斗。庄子说：“墨子真天下之好也！将求之不可得也，虽枯槁不舍也！” 这种精神和孔子的“知其不可为而为之”的执着追求是一脉相通的，也是历代君子之儒所称颂和发扬的东西。

其二，墨子力倡“兼相爱，交相利”，有财相分，有利相交，有力助人，使老有所养，幼有所育，人皆温饱的友爱互助的社会道德伦理观，虽然具有绝对平均主义的原始平等思想，但其基调仍有推己及人，忠恕爱人的倾向。这点和传统文化所倡导的敬老，爱幼，助人为乐的社会道德是相合拍的。

其三，墨子对个人品格修养的要求，磨炼和儒学有相通之处，它强调言行一致，而行为本。“君子战虽有阵，而勇为本焉；丧虽有礼，而哀为本焉；士虽有学，而行为本焉”。 这里墨子所说的勇、哀、行不仅指的是个人的内在精神、品格和修养，而且更多地是指个人的行为实践。墨子强调的修身要求表里如一，不仅是一种道德的自我内省体验，而更是一种实践的磨炼。“君子之道也，贫则见廉，富则见义，生则见爱，死则见哀，四行者不可虚假，反之身者也” 。只有在实践磨炼基础上，形成的道德人品，才能算是达到了本固。本固才能志强智达，言信行果，笃道博物，辨察是非。这和儒学所说的，只有先正心、诚意、寡欲，才能知廉耻，明是非；只有完成了修身，才有可能齐家、治国、平天下这一套理论十分相近。如果身不正，本不固，则必定“原浊者流不清，行不信者名必耗”。

墨子修身，强调吃苦耐劳的磨炼，艰苦卓绝的身体力行更多于自我的道德践履，内省体验。墨家把“以裘褐为衣，以跣跣为服，日夜不休，以自苦为极” 誉为禹之道，奉为墨者的基本准则。这种在积极的实践中培养人的优

良品格，提高人的精神境界的磨炼方法，为传统文化个人道德修养提供了另一种途径和方法。后来的颜李学派正是看到了儒学诸如“见贤思齐”，“吾日三省吾身”，“言忠信，行笃敬”，“反求诸己”，“反身而诚”的内省体验修养方法的局限，而大力倡导身体力行的修养方法，为传统文化在其后期关于理想人格的追求和完善注入了一股新意。正是平时长期的实践磨炼，达到信念的坚定不移，意志的坚韧不拔，精神境界的高尚。这样，才能在面临生死荣辱的抉择时大节不乱，大义凛然。这点，墨子和儒学的看法是一致的。只不过两者的方法不太一样，墨子更注重吃苦耐劳禁欲的磨炼，所以人称墨学“俭而难遵”，“其道大觳”，“其行难为”，“反天下之心，天下不堪”。和儒学所倡导的内省体验，道德践履相比，确实更难遵守。但是，墨子这种刻苦磨炼的自我修养方法也或多或少地影响了儒学。历代志士仁人从“凡天降大任于斯人，必先劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，增益其所不能”的磨练修养的训条中吸取取义成仁的力量和信念。

理想人格是传统文化对人的精神修养要求的一种理想境界。它确实熏陶了一大批民族的精英，历代的志士仁人也以自己的实际行动，使其具体化，并丰富了它的内容。理想人格将个人的品行和社会、国家利益融为一体，个人的小我只有在国家、社会的大我之中，其品格，其道德，其精神，其修养，其思想才有存在的价值，才有可能升华到理想人格的境界。“不以物喜，不以己悲，居庙堂之高，则忧其民，处江河之远，则忧其君”，“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，传统文化的理想人格，正是在忧国忧民的忧患意识之中，在为国为民的献身精神中得到了体现。

墨子关于兴天下之利，友爱互助，刻苦自律是圣人之道，君子之德的思想给传统文化所称颂的理想人格注入了积极内容。儒学虽有积极人世的参与精神，但也存有明哲保身的消极一面。道、佛两家则以自我的醒悟，自身的保全而回避了对社会的责任和义务。所以，后世的君子儒，在仕途顺利，奋发进取的时刻，以天下为己任，而在失意消极的时候，则往往以清净自洁为高，在庄禅的逍遥中寻求自我清白的慰藉。墨子则不然，他一生倡导，一生实践的都是一种积极进取的精神。艰苦卓绝的奋斗，勤俭刻苦的自律，坚持不懈的努力，以身殉义，视死如归，义无反顾的决心确给人一种感人的力量，使人的精神为之一振，激励着人的进取和奋斗。这种积极内容的注入，使传统文化关于理想人格的构成具有更多的前仆后继，宁死不屈的勇敢精神和一往无前的大无畏的人格力量。这种理想人格的积极内容铸造了我们民族精神光辉灿烂的一面。民族、国家、社会的群体意识在这种理想人格中得到体现，它在精神上支持了民族在生死存亡的危难时刻自尊，自信的信念、激励，促使了民族团结奋斗，救亡图存，自强自立。我们誉之为民族魂的，正是理想人格的凝聚力和感人的魅力。

二、墨子思想与农民起义

自秦末陈胜、吴广的农民起义以来，封建社会历代王朝的农民起义此起彼伏，波澜壮阔。其次数之多，战争之激烈，范围之广都属世界之最。历代王朝的更替大都是靠农民起义作为杠杆，有的是农民起义的领袖直接开创了一个新的王朝。中国封建时代各个朝代的农民起义虽各有别，但大都具有一些共同特征。从思想渊源上看，农民起义的特征和墨子思想存在着一定的联

系。从某种意义上也可以说，农民起义在不同程度，不同意义上的失败是墨子社会政治理想破产的一个例证。

（一）墨子和农民起义的思想渊源

历代农民起义有几条基本口号，一是杀人者偿命；二是耕者有其田；三是反对贪官污吏；四是“帝王将相宁有种乎”。这几条基本口号反映了小生产者对人格平等的追求，经济生活上要求起码的生存条件，政治上反对贪官污吏的倾向。这些口号都带有墨子思想的印记。墨子说的“官无常贵，民无终贱”，“有能则举之，无能则下之”的政治、人格平等的主张；人能各从事其事，不废耕稼之时，纺线之事，使饥者得食，寒者得衣，保证百姓起码的生产和生活条件，使其能生存下去的天下同利的思想；墨子提倡尚同，认为贤者，圣人能一同天下之义，达到社会大同；以及他忽视了自己所代表的小生产者本身的物质力量，而小生产者由于本身力量的分散，使其往往希望一个至高无上的权威力量来保护他们的利益等。墨子的这些理论学说和农民起义所表现出来的政治、思想倾向十分相似。

农民战争的主力是破产的个体农民和小手工业者，虽然有一些失意的文人作为智囊参与其中，用儒学、道学的治世方略和措施来影响农民起义的领袖的思想，为其筹划各种策略，但是，农民战争从其根本的阶级利益看，是代表小生产者的利益和思想。农民起义的政治活动不能超越时代和阶级所给予的限制。因此，他们在思想上往往是和代表同一阶级的墨子思想更相合拍，往往是自觉地，或是不自觉地，或是直接，或是间接地从墨子思想中汲取精神力量和寻找理论根据。侯外庐曾在《我对中国社会史的研究》一文中指出：“我认为，中国农民战争的口号应溯源于战国末年墨侠一派下层宗教团体所提出的一条公法，即《吕氏春秋》所载，‘杀人者死，伤人者刑，墨者之法也，’”。李泽厚在《中国古代思想史论》的《墨子初本探》一文中也认为农民起义的一些基本的政治思想与墨子思想存在渊源关系。要求生命的保障，生活的温饱，反对贪官污吏，渴望专制权威的保护，等等，这些既反映了小生产者的政治经济的利益要求，也表现了他们的阶级局限。马克思在分析法国小资产阶级的阶级特点和局限时，曾指出：“他们不能代表自己，一定上要别人来代表他们，他们的代表一定要同时是他们的主宰，是高高站在他们上面的权威，是不受限制的政府权力。这种权力保护他们不受其他阶级侵犯，并从上面赐给他们雨露和阳光”。马克思的这个论断对农民起义主力——小生产者也同样适用。农民起义队伍到了其发展壮大时，农民起义的领袖也往往蜕变成专制的权威。当他们可以成功地建立起一个王朝时，也无一例外地实行王权专制，原来是农民起义的弟兄们也普遍心悦诚服地接收这一现实。就是在农民起义的开始阶段，农民起义的领袖也借助宗教迷信的力量将自己神化为一种至高的力量。

在农民起义中将相当分散的小生产者凝聚在一起，除了求生存这一基本的推动力之外，假借民间粗俗宗教迷信手段，作为一种威慑力量具有笼络人心，使人狂热盲从的巨大作用。民间宗教迷信的组织形式有一套相当严格的清规戒律，对其成员和信徒有相当大的约束力。民间宗教的形式从思想和组织两个方面使分散的小生产者能凝聚成为一股巨大的社会力量。农民起义的领袖在起义的初期往往不仅是作为类似宗教教主而具有一种号召力和慑服

力，而且用以身作则，身先士卒，吃苦耐劳，与将士患难与共的人格力量激起了将士对农民起义领袖的一种愿为之死的盲从热情。

在幅员广阔的国土上，要将相当分散的小生产者联合起来确实是一个相当困难的任务。小生产者本身由于生产方式的限制，不能自觉地借本身的物质利害关系而联合起来，形成一股社会力量。只有当他们连起码的生存条件都受到威胁时，才会起来造反，争取生存权力，但这不是一种持久的凝聚力。所以，历代农民起义往往不得不借助于超自然的神格力量。例如，迷信的谶语，人为的传说，对天象异常的预兆性解释都会成为一种号召手段，影响到人的心理深层，会造成盲目的信仰和服从，产生一种持久的凝聚力。民间宗教是一种俗化的宗教形式，它虽然从形式上看起来有祖有典，例如，道教奉老子为教祖，奉道德经为教典，但是在实质内容上，往往是将它们存而不论。它不祈求死后的天堂幸福，只承认现实宗教领袖的权威，认为他能安排一个新的社会秩序，保护教徒的利益和幸福。民间宗教由于其内容的浅易，形式的简单规范，因而和下层小生产劳动者的生活方式及精神需求相当合拍，小生产劳动者往往会在其中寻找自己的精神慰藉和寄托。农民起义一旦假借了这种民间的宗教形式，原来分散的小生产劳动者就变成了信仰一致的教徒，并受教规的统一规范和约束。农民起义的政治口号也往往以教义的形式表现出来，成为一面旗帜，激励着起义的农民，宗教的信徒为之赴汤蹈火，义无反顾。所以，农民起义不仅只是一种官逼民反的斗争形式，而且有时假借民间宗教形式形成了一个与原来王朝中心相分离的一个政治权力中心。

墨子用天志、明鬼的形式为自己的政治学说，社会理想增添了一种神格的威慑力量。墨家以巨子为首，以墨者之法为规范，有严格纪律的形式类似于宗教组织。墨子的政治思想、道德人格原则和具有宗教色彩的形式对中国土生土长的道教影响很大。王明在《从墨子到（太平经）的思想演变》一文中指出：“墨学演变为原始道教经典中一部分社会政治思想，它的内容比较丰富和深刻起来。就它思想的继承性说，它是墨学的流变” 。《太平经》作为道教的基本经典，其教义虽多有荒诞无稽之处，然而在社会政治思想上宣传的是一种克己利人，济世救世，人人平等的太平世界。这种太平世界是和墨子兼爱交利，非攻助人的大同理想一脉相承，这对生活在艰难困境中的小生产者劳动者来说无疑是一种福音。由于《太平经》的教义有宗教组织形式相配合，能利用传教、授徒的方式，使教义深入到小生产劳动者的思想和心理深层。汉末的黄巾起义，正是利用《太平经》和道教作为一种思想武器和组织手段，团结了起义的农民。墨子关于勤俭艰苦，自食其力的墨者之规也被纳入原始道教的基本教规，是道教信徒所必须遵守的。教规的严厉，教徒的吃苦精神，使起义农民能保持廉洁的作风和奋斗向前的精神，这亦是农民起义能持久下去并保持旺盛战斗力的一个支柱。由于教规是一种在自觉自愿基础之上的强制性手段，所以它能起到团结队伍，稳定军心，激励献身的巨大作用。

原始道教是下层小生产者的一种自发的民间宗教形式，后来被统治者所利用，用老庄的超脱尘世的虚无主义掩饰了墨家济世救人的原旨，用个人奢侈享受的放纵代替了墨子勤俭吃苦的自律，从而一度蜕变成为贵族宗教。道士腐败，宋徽宗曾自称“教主道君皇帝”，大建道观。“时道士有俸，每一斋施，动获数十万，每一宫观，给田亦不下数千顷，皆外蓄妻子，置姬媵，以胶青刷鬢，美衣玉食者，几二万人”。 后来金、元时期北方新道教（包

括全真、太一、真大道三派)的复兴,其矛头就是针对道士违背墨子思想原旨而腐败堕落的情况。王恽曾在《奉圣州永昌观碑》中指出,道教“徇末以遗本,凌迟至于宣和极矣,葬极则变,于是全真之教兴焉”。他中肯地道出了新道教复兴的原因。复兴的主旨就是复兴墨子的基本思想:自食其力,苦己利人,救世利天下。这里摘录数条记载以说明:

真大道者,以苦节危行为要,不妄求于人,不苟于移于己……辄草衣木食……当是时师友道丧,圣贤之学,湮泯嘶尽,惟是为道家者,多能自异于流俗,而又以去恶复善之说劝诸人……皆能力耕作,治庐舍……。

真大道教内有自己严厉的教规和私设的刑法,“听狱讼,设刑威,苦有习然”,“有桎梏鞭笞之具”。这点和墨家内部巨子执墨者之法,惩治墨者,不受国家法律,皇帝旨意限制的情况十分类似。

北祖全真,其学首以耐苦劳,力耕作,故凡居处饮食,非其所自为不敢享,蓬垢疏糲……人所不堪者能安之。

吾全真家……独于周急继困,解衣辍食,恒苦不及也……故其憔悴寒饿,痛自黥劓,若枯寂头陀然。

这些都可以看出新道教的兴起,是从腐败的贵族化向俭苦的平民化的回归。下层小生产者重新在新道教中找到了和自己生活方式相合拍的东西,得到了精神的寄托和慰藉,因而新道教能吸引大批小生产者作为自己的信徒。严格的教义、教规又使这些原来分散的小生产者变成信念一致,意志坚定的信徒,从而使道教成为一股重要的社会力量。这在某种意义上为元末的农民大起义作了思想、舆论和组织的准备。

清末的太平天国和义和团运动,两者在思想和组织上都有极其浓厚的宗教色彩。前者引进了西方的基督教,却能在文化传统悠久的中国产生巨大的影响,吸引了广大农民和小生产者投身进去。后者假借民间各种粗俗的宗教迷信组织,使广大农民和小生产者成了狂热的信徒和战士。这其中的缘由正在于农民起义所提出的政治纲领,战斗口号,所强调的原则、精神,所采取的组织形式都适应了小生产者的政治需要和心理情感。这点是和墨子的思想一脉相通。虽然它们并不是直接从墨子的思想中汲取了精神和思想,但这种一脉相通的特点正表明了墨子的兼爱平等的社会理想,强力非命的斗争精神,言必信,行必果,献身赴义的道德准则,渴望救世主来拯救自己和世界的幻想,不仅反映了小生产者普遍的阶级品格,而且表明了墨子这些思想已溶入了历代农民起义的血液中。农民起义在本质精神和外表现象上和墨子思想相通,表征了墨子思想的影响和继承的一种途径。

(二) 农民起义的失败是墨子社会政治思想破产的例证

中国历代的农民起义最终都是以失败告终,因为它最终都没有达到自己所提出的均等、均富的政治目的。不管是被残酷地镇压下去的结局,还是建立了另一个新的封建王朝的结局,农民起义都没有从根本上改变中古的封建制度。以均等大同为目的,以宗教迷信为凝聚手段的农民战争,毕竟不能摧毁、改变小农经济的生产方式,也不可能建立一种新的生产方式及新的社会秩序。既然小农经济的生产方式还具有其生命力和雄厚的社会基础,那么以家族为本位,以血缘为纽带的家族宗法的社会秩序就必然会相应地存在。儒

学强调人道亲亲，尊祖敬宗，融治国治家为一体的政治伦理学说，既具有将分散的小农联结起来的政治作用，又具有适合生活在农业宗法社会里各社会阶层心态的凝聚力量。日常生活中富有人情味的民风习俗，使冷酷的政治关系蒙上了一层温情脉脉的血缘色彩，使忠、孝、友、伟、师不仅在政治生活中，而且在日常生活中彼此渗透，融为一体。这样，社会生活的各方面，从衣食住行到人际交往，从言语举止到思想意识，都被注入了一种严格的等级观念。封建社会的政治统治，才有可能通过一定的行政管理机构，在充满分散小农的广大国土上有效地实现。

农民起义的直接起因是民不聊生，官逼民反。小生产者，特别是小农失去了其生存的基本物质条件，不得不为自己的生存走上造反这一条最后的出路。他们从切身体会和物质利益出发，首先在思想上萌发了一种自发的平等观念。彼人也，吾亦人也，为何贫富不均？贫者无立锥之地，富者奢侈荒淫。朱门酒肉臭，路有冻死骨的社会不平等的现实，刺激和加剧了小生产者固有的要求均财、均富的平等观念。所以，农民战争的矛头首先总是直指责贱贫富不公平的社会现实。绝对平均主义的社会理想是农民起义所具有的一种共同色彩，也是吸引广大小农和小生产者最具魅力的口号。这种平等观念和大同的社会理想在农民战争中确实起了很大的精神激励作用，鼓舞着起义的农民为这美好的理想进行艰苦卓绝的奋斗。从这点看，墨子的爱无差等，不分亲疏的平等思想很容易引起他们的思想共鸣。墨学原旨通过民间宗教教义转换，构成了农民起义的指导思想。这种原始的平等观念也冲击了根深蒂固的家族宗法观念。但是，农民起义队伍的生存方式，是不可能长期作为一种社会的生存方式存在的。因为，家庭、家族在小农经济的环境中，仍然是社会存在方式的基本单位。绝对平均主义的理想固然美好，但不能具体构造出现实的生产组织形式和社会生活的基本单位，使其具有长期生存下去的力量。所以，就是胜利的农民起义领袖，在坐上龙庭或成为开国功臣之后，也总是为自己寻找神圣的来历或显赫的祖先，并将自己的家族通过联宗、建祠堂等方式，重新恢复家族宗法。重宗族、重血缘、重家庭的思想情感和心态连农民起义摧枯拉朽的力量都无法冲毁。虽然农民起义在揭竿而起，高举义旗的时候，以均等、均富的平均主义口号吸引了广大农民，但在建立秩序时却不得不皈依儒学。其根本原因就在于“有见于齐，无见于畸”的反宗法思想，在以家族为本位，以小农经济为基础的农业宗法社会里没有其存在和发展的现实土壤。这点从农民起义的政治目的的失败或蜕变中也可得到印证。在中国的宗法农业社会里，行政区划是以家庭血缘区划为基础的，它重视的是家族血缘关系，并不具有公民意识，血缘关系掩盖了阶级关系。血缘宗族观念弥漫、浸透了中国封建社会的各种社会行为和社会心理，孟子批评“墨子兼爱是无父”的观点，在长期的封建社会里成为一种对墨子思想评价的定论，从宗法农业社会的角度看，这是完全可以理解的。

墨子思想对农民起义的另一个影响表现在农民起义的领袖以其本身的人格力量加上类似宗教领袖的神秘性，使其成为农民起义队伍的凝聚中心。

应该说，历代农民战争开始举义旗的时候，在起义队伍的内部实行了一种“军事共产主义”式的平等制度。各种宗教式的严格纪律对起义的农民——从将军到士兵都有相同的约束力。起义的领袖以他本人的人格力量和神秘的威慑作用比较有效地维持了这种秩序。这种宗教式的狂热使农民起义的队伍在其早期往往能保持其旺盛的政治热情，团结一致，纪律严明和士气高昂

的势头。随着农民起义的逐步胜利，起义队伍的扩充，占领区域的扩大，相应的组织机构也复杂和发展起来。起义队伍不再仅仅是单纯的军事组织，而且要处理各种行政问题，并且面临了起义队伍内部的财产再分配问题。原来只求温饱生存的基本目的，在胜利中已被湮灭。财产的再分配和起义队伍内部的等级制度使农民起义领导阶层的腐化成为一种不可避免的倾向。在宗法农业社会的环境中，原来贵贱贫富的等级现象在起义队伍内必然再现。起义领袖的人格力量消失在某种超自然的神秘感之中，很有感染力和吸引力的榜样蜕变成顶礼膜拜的宗教偶像。原来严格的教规式纪律，也由于起义队伍内邻财产分配的不平等和领导阶层的腐化而不可避免地松懈、瓦解了。为了维持、巩固农民起义队伍及政权建设的需要，农民起义领袖不得不借助儒生谋士，以儒学的理论和政治实践重新构造农民起义队伍的组织 and 进行政权的建设。

农民起义从指导思想到组织形式由墨学向儒学的转变说明了一个问题，在中国宗法农业社会里，宗教力量不能维持其长远的社会政治作用，它不能替代儒学从政治制度到思想观念所起的决定性作用。墨家的巨子制度，墨学的兼爱大同思想，严格的墨者之法，这三个因素都具有宗教的萌芽。中国土生土长的宗教——道教正是吸收了墨学的这些思想，构成了其基本的教义、教规和教制，也正是这些因素，道教思想影响了农民起义。特别是在农民起义的早期，墨家这些思想的印记更为明显，但是到了农民起义的后期，却按照历史发展的铁律仍不得不回归到儒学。宗教式的狂热不得不屈从于重宗法血缘的社会传统。

道教虽然吸引了大批信徒，有时也被统治阶级所利用，但对整个中国的宗法农业社会来说，毕竟不是主流，在政治上也成不了气候。因为在以家庭为单位的小农经济的社会里，人们更注重现实的血缘关系和家族情感。对祖先的祭祀，无论在伦理上和政治上都超过对六合之外神格力量的敬重。两汉的经学虽有谶纬神学的倾向，但其以封建三纲为核心的宗法政治理论，在中国宗法农业社会里具有长久的生命力。只要家族宗法的社会结构，小农经济的生产结构还存在，那末，宗教对这个社会来说只能是一种精神调节剂，人们并不会从政治角度重视它。太平天国假借西方基督教的形式和中国社会根深蒂固的重家族伦理的社会心态相悖，从某种意义上可以说，这是太平天国失败的一个原因。

中国封建社会历代农民起义在指导思想、组织形式方面往往带有墨学色彩，这是小生产劳动者固有思想的一种反映。历代农民起义不同形式的失败结局说明了墨子的学说、思想不能适应中国以家庭为本位，以小农经济为基础的宗法农业社会的理论需要，就是历代此起彼伏的农民战争这么巨大的物质力量也未能使墨子的社会政治理想得到实现。

三、墨子科学思想的兴衰与中国传统科学的模式

墨子科学思想与中国传统的科技体系标志着两个不同的发展趋向，作为一种比较参照系，通过墨子科学思想的兴衰历史及其原因的分析，我们可以理解在中国传统文化环境中科技发展模式的基本特征及其赖以长期稳定发展的社会原因。

（一）墨子科学思想的兴与衰

墨子科学思想在战国时期兴起、发展，至秦骤衰，在以后漫长的封建社会中又得到两次不同程度的复兴。

魏晋时期，两汉经学隐入谶纬神学，不可避免地衰落了。政治上的动乱，使独尊儒学的思想专制局面濒于解体，思想界又一次活跃起来，墨学也得到了一次复苏机会。这次复苏的一个特点，就是《墨经》中的科学思想受到重视，张湛、司马彪都曾引《墨经》为《庄子》、《列子》作注，例如，《列子·汤问》篇说：“均。发均县，轻重而发绝，发不均也。均也，其绝也莫绝。”张湛注云：“发甚微月色，而至不绝者，至均故也。今所以绝者，犹轻重相倾，有不均处也，宁有绝理，言不绝也”。《列子》虽是伪书，但它大致成书于汉末魏晋时期。上引的《列子》片段及张湛的注和《经说下》的有关论断，在思想上是一致的。《经说下》指出：“均。发均县，轻重而发绝，不均也。均，其绝也莫绝”。又如，《列子·仲尼》篇说：“景不移者，说在改也”，张湛注云：“景改而更生，非向之景”。这种说法同《经下》的论断相一致，“景不移，说在改为”。

《墨经》的科学思想对魏晋时期的科学家鲁胜、刘徽等科学家的科学思想和科学活动产生了明显的影响。

鲁胜是一位对科学有钻研的学者。《晋书·隐逸传》记载，他曾亲自进行天文观察，“以冬至之后立暑测影，准度日、月、星”，并著有《正天论》。“其著述为世所称，遭乱遗失，惟注墨辩，存其叙曰”。从鲁胜传记可见，鲁胜对科研相当热心，有一定的科学素养，对《墨经》作了较为深入的研究。

鲁胜“兴微继绝”，为“亡绝五百年”的《墨经》作注，第一次引说就经，将经上下，经说上下四篇单独成书，使得墨子的科学成果得以汇集，使墨子的科学思想、科学理论、科学方法、技术实践得以构成一个科学体系。这种体例上的整理，是鲁胜对墨子科学活动研究的结果。鲁胜的《墨辩注叙》主要介绍了“坚白之辩”、“无序之辩”、“同异之辩”、“是非之辩”，说明鲁胜是深得《墨经》科学思想之精要的。

刘徽的《九章算术注》对一些重要的数学概念给出了严格的定义，并由对《九章算术》中的公式和命题作了合乎形式逻辑的证明，从而构成了具有逻辑证明，推理结构的数学理论。这是对《九章算术》以数值计算为中心的，非逻辑结构的数学体系的重大突破。刘徽的《九章算术注》的成就和墨子科学思想的影响是分不开的。具体表现为以下几点：

第一，刘徽研读和引注过《墨子》这部书。他在《九章算术·衰分》篇第一条说：“墨子号令篇以爵级赐，然则战国之初有此名也”。可见，刘徽的数学活动是直接受到墨子思想的影响的。

第二，刘徽在《九章算术注·序》中说：“事类相推，各有攸归，故技条虽分而同本干者，知发其一端而已。又所析理以辞，解体用图”。这样，才能做到“告往而知来，举一隅而三隅反者也”。刘徽的科学认识活动，首先是对实践中获取的大量经验材料，进行别异分类的整理。其次是用明确的，合乎逻辑的语言形式进行理论分析，证明公式和命题的合理性，并用几何图形显示空间形体，进行简化分析，再用已证明的公式和命题，进行演绎推理，以探求未知关系。刘徽关于科学认识过程的想法和墨子的科学思想相

合拍。

第三，刘徽广泛动用了定义法，使数学概念明确化，严密化，这和《九章算术》中的数学名词大都是约定俗成的状况相比显得更为成熟。刘徽对幂、列衰、率、方程等 20 多个数学概念直接给出了严格的定义，又从定义出发进行推理演算。刘徽以定义作为科学理论构成的逻辑起点，这和《墨经》的思想方法相吻合。两者都揭示了被定义的概念的本质属性，因而都是相当具体地被确定了，在理论思维的应用中不会产生歧义，这正是构成科学理论的基本要求。同时，两者的数学定义也都相当简洁明晰，不是用比喻或否定的方法给出的。

第四，墨子“察类明故”的思想，在刘徽的《九章算术注》中得到了明显的反映。在注中，刘徽应用“类”这个范畴共有 20 处，刘徽认为别异分类是理论认识的第一步，是对事物本质属性的初步认识。只有通过别异分类，才可能对大量经验材料进行整理，做到条理分明，不致使理论思维混乱。“方以类聚，物以群分。数同类者无远，数异类者无近” 。“譬之异类，亦各有一定之势” 。“凡物类形象，不圆则方” 。刘徽为数学概念、几何图形的归类，和自然物体的归类一样，是以它们的本质属性为基本依据的。分类明确，为数学的推理论证准备了前提。“事类相推，各有攸归” ，触类而长之，则虽幽遐诡伏，靡所不入” 。刘徽在分类的基础上进行的推理和墨家的“以类取以类予”的原则、方法相同，刘徽关于别异分类在科学认识过程中作用的想法和墨子科学思想也是吻合的。《九章算术》中的各种公式和解法，都只说明应该这么用，这么解，而不深究其所以合理，所以能解。刘徽则在整理《九章算术》中各个问题的解法时，进行了分类，凡在理论上能说明其所以能解的一类问题都归在一起。刘徽的数学理论是结合解题的数学实践而展开的，在数学推理、论证的过程中，刘徽不只停留在知其然的表象上，而且进一步探究其所以然，揭示内在的因果联系，由原因推言其结果，使一些公式的应用和计算的过程更具合理性。刘徽在注中应用“故”字有 178 处，其中只有 4 处的“故”是训“旧”，一处的“故”是训“原因”，其余都训为“是以”。这说明刘徽在数学论证和运算过程中的强调前因后果的逻辑联系。“故”这个字是在墨子手里净化成为说明因果规律的范畴。刘徽继承和发展了墨子关于普遍因果联系的科学思想，认为数学不只在用传统的计算方法去解决具体的数值计算问题，数学也能作为一种有效的工具，去认识自然界普遍存在的因果联系。算术“虽曰九数，其能穷讖入微，探测无方。至于以法相传，亦犹规矩度量可得而共” 。刘徽不仅坚持了因果规律思想在数学理论中的运用，并且进一步批评了在数学推理中命定论的僵化观念。“衡说之自然，欲协其阴阳奇偶说而不顾疏密矣。虽有文辞，斯乱道破义，病也” 。这和墨子从因果观念出发批评五行常胜的命定论思想是一脉相通的。

墨学的第二次复兴是在清末民初。当时，外侵加剧，丧权辱国，民族危机严重。这一现实促使近代中国形成了一股奋发图强，自立救国的社会思想。欧洲列强的“船坚炮利”，使中国“木船土炮”相形见拙的事实，迫使人们承认科学技术的重要性，“德成而上，艺成而下”的价值观念开始动摇。这股社会思潮和传统的“尊王攘夷”，圣圣相传的礼义之邦的优越感相结合，形成了一种特殊的思想环境，“中体西用”便成为当时社会容易接受的社会思潮。1896 年 6 月光绪帝诏定国是，将“中体西用”的思想作为维新变法的

政治准则宣示天下。“中外大小臣工，自王公至于士庶，齐宜发愤为雄，以圣贤之学植其根本，兼博乎西学之切时务者，实力讲求，以成通达济变之才”^①。在这种思想背景下，一批学者纷纷从《墨经》中寻求抵御近代科学技术的武器。孙诒让特别引俞樾的话：“近世西学中，光学重学，或言皆出于墨子，然则其备梯备突备穴诸法，或即泰西机器之权乎。嗟乎！今天下一大战国也，以孟子反本一言为主，而以墨子之书辅之，傥是以安内而攘外乎？”^②这种看法道出了当时墨学复苏的一个主要原因。近代中国治墨学者、服膺墨子者盛极一时，他们从墨子思想中主要汲取的是艰苦卓绝的奋斗精神，强烈的功利主义观念，与近代科学思想本质上相类似，但较为粗糙的科学思想。当时，封建社会趋于瓦解，以儒道佛为主体的传统思想也成了社会怀疑、批判的对象。《墨经》重视科学技术，重视逻辑的思想，和当时传入的近代科学文化可相互参证，从而能成为反封建的思想武器，这也是墨学复苏的一个重要原因。

墨子科学思想在漫长的封建社会中只在两个短暂的历史时期得到过程度不一的重视。即使在墨学作为显学的战国期间，墨学也是以其社会政治学说和团体组织形式为世注目。墨家以手工业生产实践为基础，结合在名辩思潮中发展起来的形式逻辑的科学思想受到了社会的忽视。先秦诸子，除公孙龙之外，引《墨经》者绝少，他们对墨学的评说也都只言及其社会政治思想，不及其科学活动。

墨家所处的社会对墨子的科学活动、科学思想都不屑一辞，后世对墨家的科学活动亦是异常冷漠。晋鲁胜在《墨辩注叙》中曾说出：“自邓析至秦时，名家者世有篇籍，率颇难知，后学莫复传习，至今五百余岁，遂亡绝”^③。鲁胜注《墨经》四篇仅存其叙。唐乐台注《墨子》，唐志不载，且只字不存。所以，孙星衍在《墨子注后叙》中指出：“汉唐以来通人硕儒，博贯诸子，独此数篇（指经上下，经说上下），莫能引其字句，以至于今，传写讹错，更难钩乙”^④。

墨子科学思想的湮灭令人扼腕，其湮灭的原因令人深思。

（二）墨子科学思想湮灭的内外原因

墨子科学思想的湮灭有其外部原因和内部原因。从影响科学思想构成的三个主要因素——思想传统的影响，科学实践对理论认识的要求，社会思想环境对认识自然的要求——分析一下墨子科学思想湮灭的外部原因。

先秦时期有两大变革，一是殷周之际意识形态的变革；一是春秋战国时期，由于土地所有制变革而引起的社会各领域的大变革。殷周变革后形成的西周天命神学，从内容到形式成为先秦诸子的思想源泉，并长期地影响了整个封建社会的思想进程。西周官学和诸子私学它们的出发点都是现实的社会、政治问题，它们提出问题，分析问题产生的社会原因和解决手段，按照各自的思想、观念，构划新的社会秩序，希望社会在思想上、心理上能接受它们的解释。维持社会秩序的安定。现实的社会政治问题是中国古代哲学思想和政治伦理问题相结合，同宗教相分离的主要原因。社会思想以现实的政治伦理问题作为自己的养料和主要内容，以解决社会问题作为自己的主要任务，科学技术活动被游离于社会主体思想之外，这成了封建中国长期以来的思想传统。

相反，古希腊哲学思想与自然科学活动相结合，以自然哲学的形式实现了同宗教的分离。古希腊的自然哲学家以自然作为自己的研究对象，《论自然》是他们的论著普遍采用的书名。他们对自然结构等自然问题的各种解释是在感性经验基础上形成的科学假说。这些假说虽然缺乏足够的科学根据，但很少夹有天人合人，神人同体的观念，也不是为了论证社会政治、道德原则，作为“取辨之物”的工具。在这种思想指导下的科学认识活动能够避免政治、道德观念的渗入和干涉，坚持以自然为对象的不断深入的研究过程。自然问题成为社会思想发展的养料源泉，揭示自然之谜成为社会思想的根本任务之一，研究自然的科学认识活动成为社会认识活动的构成部分。这个思想倾向是古希腊自然哲学成为近代科学思想源泉的主要原因。

西周天人合一的社会政治思想客观上要求将自然现象与社会人事相联系，要求从社会人事出发，用自然现象的变化来附合、论证社会变迁和人事更迭。思维内容这一特征要求相应的思维形式来表现，使之能构成比较完整的理论体系，不致停留在格言式堆砌的水平上，使之能形成一种比较稳定的思想传统。西周时期《易经》中的阴阳思想^[1]，《洪范》中的五行思想，就是适应这种需要而形成的两种思维形式。由“—”、“--”两个直观符号构成的64个卦象，由金、水、木、火、土5个表征物形成的相生相克的联系图。阴阳、五行都是作为一种征兆，沟通了天人之间的联系，沟通了社会现象和自然现象之间的联系，从而成为一种先验的，强制性的思维形式框架。任何客观事物的内容都被纳入这个图式中，才能得到解释，关于自然现象、自然物体的认识就是通过这种形式框架的类比才得到的。这两种思维形式，除名、墨两家之外，大都为先秦诸子所接受，到了邹衍手里，完成了两者的融合。

西周官学是先秦诸子思想的出发点。在主观意识上，以挽救社会危机为己任，争开各种治世良方的诸子，大都接受了“维新”的思想传统，托古改制成成了他们进行政治斗争，学术论辩的基本形式，天人合一的思维方式也就成为他们各自阐发政治、伦理思想的最有效手段。特别是后来在中国长期封建社会里占统治地位的儒家思想，更是将周礼当作最高规范。以社会政治伦理问题为中心内容，以阴阳五行为解释框架，以天象证人事为思维的基本途径，这些特点为中国封建社会的主体思想奠定了基调，形成了一种沉重的思想传统。

墨子的科学思想，将自然与社会分离，以自然物体、自然现象作为科学认识活动的独立对象，强调以科学实践为基础的理性分析，反对五行相克的先验图式。这样，墨子科学思想就和上述占统治地位的传统思想大相径庭。在沉重的思想传统的压迫下，墨子科学思想当然很难健康发展。

重农抑商思想后来成为中国封建社会历代王朝长期奉行不移的基本国策，反映了封建中国以自给自足的小农经济为基础的经济结构，是“以思想的形式表现出来的占统治地位的物质关系”^[2]。这个基本国策维护了以家庭为生产单位，以小农业与小手工业相结合的自然经济形态，巩固了宗法社会的政治结构。

马克思曾对商人、商业及商业资本给予较高的历史评价：“商人对以前一切都停滞不变可以说由于世袭而停滞不变的社会来说，是一个革命的因素”^[3]。“商业对各种已有的，以不同形式主要生产使用价值的生产组织，都或多或少地起着解放作用”^[4]。“商业和商业资本的发展，到处都使生产朝着交换价值的方向发展，使生产的规模扩大”^[5]。中国封建社会抑商的结

果，抑制了手工业技术的发展规模、发展形式和发展方向。自然经济形态的小农经济对手工业生产的发展没有推动力，而家庭手工业和官办手工业作坊的形式阻碍了手工业生产的社会化，使手工业生产在内部分工和技术深化方面都难以发展，工匠阶层也不能形成一个独立的、强大的社会力量。墨家的科学活动是伴随着战国时期手工业技术发展和工匠阶层兴起而兴起的。同样，由于以后缺乏必要的社会条件和手工业技术的被抑制，以手工业技术实践为基础的墨家科学思想也难以深化而停滞湮灭。从生产技术实践和科学活动的关系来说，这也是必然的。

以农本思想为指导，以小农业、小手工业、小饲养业相结合的小农经济为基础，形成了古代中国以农业为中心的生产——科技体系。历代农书从官编到私修，绵绵不绝，与农业有关的天文、物候、医学、数值计算也相应发达。对手工业生产技术的研究，从西周的《考工记》到明末宋应星的《天工开物》，寥寥无几，屈指可数。况且，《天工开物》在崇祯十年（1637年）初刊后，不久即失传，湮灭了几百年，直到辛亥革命后，才由留日学生从日本重新引回中国。该书在“贵五谷而贱金玉”的思想指导下，也主要注意衣食方面的生产实践。

这种以农业为中心的生产——科技体系，首先“是以土地及其生产资料的分散为前提的，它既排斥生产资料的积聚，也排斥同一生产过程内部的分工，排斥社会对自然的统治和支配，排斥社会生产力的自由发展”。 “小块土地所有制按其性质来说，就是排斥社会劳动生产力的发展，劳动的社会形式，资本的社会积聚，大规模的畜牧和科学的不断扩大的应用”。因此，社会对自然的研究，对科学技术的需要，都缺乏物质生产方面的动力。科技史证明，社会物质生产的需要是自然科学发展的强大推动力。近代科学技术是和近代资本主义的生产方式一起诞生、发展，互为表里。工场手工业是产业资本产生的重要前提。中国封建社会大量官办手工业是由朝廷置工官来主持、管理和监督的，这是两汉以来的传统。官办手工业和商业资本没有联系，生产的目的是与进行大规模商品生产工场手工业不同。在以家庭为单位的生产结构中，手工业的生产目的主要是满足家庭的需要。大量官办的手工业作坊其生产目的也只是为了满足统治集团生活享受的需求。两者都没有纳入社会的流通过程。工匠或是家庭个体式的，是类同农奴，社会没有形成雇佣工人的市场。

第二，手工业生产过程在这种模式的约束下，本身也没有内部分工的要求，生产技术只能在家庭式封闭的环境中得到局部的深化。技术传授是父子世世相传，这是中国古代技术发展的主要形式。《考工记》云：“巧者，述之，守之，世谓之工”。《荀子·儒效》亦云：“工匠之子，莫不继事”。祖传既是技术发展的主要途径，又是专门技术生产最有影响的招牌。祖传的代数越多，招牌的吸引力就越大。一些精湛的技术也在祖传的渠道中任其自生自灭。陆游在《老学庵笔记》中曾记载：“亳州出轻纱，举之若无。裁以为衣，真若烟霞。一州唯两家能织，相与世世为婚姻，惧他人家得其法也”。这个例子很典型地说明了，中国封建社会的各种手工业技术没有通过社会的交流而得到普遍的推广和提高，对理论上的概括、总结和提高也缺乏应有的需求和条件。虽然古代中国在技术上有很多辉煌的发明，但大都缺乏科学理论的概括、总结，不能从科学思想、科学方法的高度上加以把握、提高。因此，它们的发展具有很大的偶然性，往往会出现停滞、僵化甚至夭折、湮灭

的状况。技术实践本身也不能成为科学发展的动力。在中国长期的封建社会里科学技术的发展呈现出孤立、零碎的状况，未能通过严密的逻辑推理和抽象的数学方法上升到理论，形成一种完整的科学理论、科学思想和科学方法体系。这是中国封建社会应用技术的成就远大于科学理论成就的原因，也是一些先进的技术发明不能产生广泛的社会作用的原因。古希腊的学者通过逻辑和数学的方法，以理论的高度把握由古埃及人和古苏美尔人创造的技术成就，从而创造了当时最先进的科学技术。亚里士多德在广泛经验考察的基础上建立自然体系的逻辑方法；阿基米德通过实验，进行抽象演绎，把科学和工程技术结合起来的经验主义和实用倾向；毕达哥拉斯、欧几里得力图通过严格的数学推理，用定形、定量的数学规律表述自然界的构造和运动的思想；德谟克利特、伊壁鸠鲁将物质运动的终极原因归于物质本身的原子论。所有这些，不仅促使了古希腊科学技术的繁荣，而且使其成为近代科学技术产生的思想源泉。

第三，在中国封建社会里，人的生存，社会的治乱在很大程度上依赖于小农经济的生产状况，而小农经济的生产常常取决于自然环境的无数偶然事件。农业生产的周期性，对自然条件有先天的依赖性。这一经济原因是人们的思维将天象和人事混在一起进行考察的中介。人事吉凶，社会治乱和自然现象之间存在有机联系的思想容易为社会普遍接受。小农经济的活动方式也容易导致人们把天地自然（仰则观象于天，俯则观法于地）和人类、动物等的两性差别联系起来（近取诸身，远取诸物），产生阴阳的基本观念，作为对世界认识的出发点。这样，小农经济的活动方式有利于天人感应式的思维方式的滋生和发展。从不同的思维方式的比较来看，以直观类比为基础的猜测性思辨比以察类明故进行分析考察，在这样的物质生产活动中更容易滋生、发展，宿命论、循环论比因果观念也更易为社会所接受。小农经济的生产方式更多地要求从宏观联系上解释季节变化和农业生产周期之间的关系，说明天文、物候和农事之间的一般联系，而不要求对各个细节作具体、精确地分析考察。它需要的是一种具有朦胧概括，貌似全面，可作多方面的领悟的理论思维形式，而不需要那种注重实证分析，注重形式上的细致论证，注重概念明确，条理分明，逻辑一致的思维形式。而手工业生产实践，主要是对具体的金、木、帛等材料的加工、制作，手工业生产着重材料的选择，加工的程序，加工的技巧，注意局部结构及过程的分析比较。另外，小农经济的生产实际对数值计算有直接的要求，它注重数量等值变换的计算，而没有能脱离具体数量的束缚，抽象到对一般数、形之间的联系，现实数量和空间形状的联系的认识。因而，对逻辑分析及逻辑构成的方法自然没有兴趣。所以，以工艺技术实践为基础，以分析、察类、明故为特征的墨子科学思想，只适应手工业技术发展的需要，而不适应以小农经济为基础的科技体系的整体要求。

第四，以家庭为单位的小农经济是一种基础薄弱的简单再生产，“对小农经济来说，只要死一头母牛，他就不能按原有的规模来重新开始他的再生产”¹。既然没有扩大再生产的能力，因而对生产工具的改进和生产技术的提高，也就没有需要和可能了。但是，另一方面，这种小农经济也容易得到恢复和重建，只要劳动力和一小块土地就行了，因而对技术成果的应用和生产工具的改进其依赖程度不大。传统的农业生产工具长时期来没有得到很大的改进的事实就是明证。

以家庭为单位的小农经济又是一种在中国封建社会政治、法律制度限制下的一种僵化的生产方式。它要人们的一切行为日复一日，年复一年都墨守成规。社会思想也被归结为一种先验的僵化模式，使人的言行和思想都能在这种模式中得到解释和心理上的满足，并保证一切社会关系都变成一种一成不变的传统。以实践为基础，以分析为手段，以探求因果联系为目的墨子科学思想当然不被相容而受排斥。

从墨子思想体系本身来看，墨子科学思想的湮灭亦存在四个内部原因。

其一，墨子的社会政治思想不能满足封建国家政治统治的需要，它的湮灭是必然的命运。对一个思想体系来说，一部分的湮灭当然会影响另一部分的发展，墨子的社会政治思想不为后世研究，这对墨子科学思想的流传和发展来说当然是一个不利的因素。

其二，尚同和别异作为墨子两个根本的思维原则，是一对二律背反，使其在具体的科学思维过程总是存在基本的矛盾，对各种自然物体、自然现象的具体分析很难进一步深入。例如，同一几何状态，同一物质状态的“端”是万物的始基，它们如何能构成各异的自然万物——“体”，就无从得到说明。别异的分析方法在尚同的原则前被堵住了，具体的科学认识始终处在一种萌芽的停滞状态，很难深入发展下去。

其三，墨子的纯功利主义的科学观限制了科学理论思维的深入。墨子对科学技术有一个基本评价标准，“利于人谓之巧，不利于人谓之拙”。这种对待科学技术实用功利主义的态度具有两重性。其益处在于科学活动能不脱离技术生产实践，其弊处在于科学认识局限于经验，不向理论提高的方向发展，只看到科学技术现实的物质功用，而忽视了科学技术对社会生产长久的作用，忽视了科学作为一种认识体系对社会思想观念发展、变革的巨大推动作用。因而，这种功利主义倾向往往会忽略一些尚在萌芽状态的科技发明，也影响了墨子科学活动的理论化过程。科学技术发展的历史表明，对科技成果的评价不能只满足于眼前的物质利益。有时一些科技发明在当时的历史环境下并无什么现实的物质利益可言，但它们的出现，引起了人们从各方面对其进行理论上的研究，从而开拓了一些新的科学研究领域，或则促使了一些科学学科在广度和深度上的发展。第一台蒸汽火车的经济效益还比不上马车，但它是一种新的动力运输工具的萌芽，具有强大的生命力，并能促使相关学科的发展。欧几里得的几何学并没有什么现实的物质利益，但它却为近代科学的产生在思想、方法上奠定了一个观念基础。

对一些自然现象的系统观测和探究分析，对一些科学假设、科学命题、科学认识的正确性、完备性的反思和验证，它们对科学发展的促进作用也是不可低估的。它们是科学认识向理论化过渡的重要因素，是科学理论本身不断完善的催化剂。墨子在科学活动过程中过度强调实用功利，窒息了其科学理论思维的进一步发展，使墨子的科学认识活动主要是停留在科学定义的水平上，没有进一步通过经验公式、科学命题、定理、原理的形式构成科学理论体系，限制了墨子的科学认识沿数学化、符号化的方向深入下去，而仅仅停留在用自然语言表达经验材料的水平上。

墨子的功利主义只是求温饱而已，没有一种提高物质生活和精神生活水平的迫切要求，相反具有一种禁欲主义的倾向。这样的功利主义不能从物质利益的角度促使社会各阶层对科学技术活动的重视，提高改进技术的积极性。因此，墨子功利主义的科技观对科学技术的促进作用是相当有限的。

其四，墨子没有在宏观上对自然进行广泛的探索，没有能对自然现象之间的宏观联系进行考察和作出说明，而只是局限于对感性经验材料的理论思考。墨子通过对大量个别现象的分析进入到对特殊性认识的类的确定，但是没有进一步向普遍性的形式发展，没有能构成一组说明自然现象和物质存在的相互联系的总体性概念或范畴，用以说明自然的普遍现象和一般规律。因而，墨子的科学思想不能满足社会思想和社会心理对自然现象作出一般解释的要求。因此，作为一种科学思想来说，它缺乏完整性，这种缺陷也影响了社会对墨子科学思想的接受。

（三）中国传统文化环境中的科学模式

中国封建社会的科技体系和古希腊、近代科学技术是两种不同的模式。中国的传统科技以医、农、数、天四门学科为核心。从科学形态的结构分析，它具有几个基本特征：其一，对自然现象和自然基本规律的研究缺乏兴趣，从某种意义上说，自然并没有成为科学认识的独立对象。天象、自然万物或则是作为“取辨之物”，以“观物比德”，或则是被认为神秘可畏而不可察。在理论思维上表现为天人感应或空泛色彩。在一些真知灼见中夹杂着迷信荒诞的东西。因而，在理论内容上表现为貌似全面却空泛，似是而非，缺乏确定的内涵和外延。它的理论解释可作多方领悟，往往是既不能证实，亦不能证伪，信息容量较低的特征。其二，在认识自然的方法上，更多地是从整体的模糊同一起来认识自然。停留在表象的直观上，忽视万物在结构上的差异，缺乏追求自然界因果联系的知识兴趣，往往是在先验的解释框架中，用表象类比的方法来表达对自然的认识。忽视对思维逻辑严格性的要求，概念往往是模糊和歧义的，定义往往是模棱两可的，判断缺乏确定性，推理论证缺乏逻辑根据。因而在理论形式上不追求严密性，忽视形式逻辑的基本要求。其三，中国传统科技在技术上有杰出的成就和惊人的创造。但这些技术成就又往往是停留在能工巧匠的经验技术的水平上，没能在理论上得到总结和提高，为以后的进一步发展奠定一个基础。所以，很多科技发明会无声无息地消失，很多技术工艺失传湮灭，往往得从头开始。这浪费了无数代人的智力和经验。这三个基本特征从总体上体现了中国古代科技发展的一个固有模式——天人感应式的哲学思辨与经验技术相混合，技术孤立地超前发展。中国古代科技这一发展模式是中国传统文化环境的产物。

中国传统文化是以家庭为生产单位的小农经济结构，以家族宗法关系为基础的中央集权的政治结构和儒学“忠、孝”观念为主要内容的社会思想的三者统一体。在这种文化环境中，社会思想对认识自然的要求，就是将自然现象作为超自然的预示和社会人事变异的征兆，以此得出有利于统治阶级的政治结论和道德原则，并企图通过技术实践和观察自然现象，领悟修身、齐家、治国、平天下的道理和方略。“技进于道”和“格物致知”，是在当时思想环境下认识自然的基本目的和基本方法。

中国封建社会以儒道佛为主体的传统思想是以政治伦理问题为中心内容和思维材料的。因而它带有两个固有弱点。一是政治意识对自然科学内容的直接干涉，对自然物体和自然现象的解释必须符合、服从现实政治斗争的需要，科学技术作为恭顺的婢女直接为政治目的服务。二是固定的教条主义的思维模式，容易使社会思想日趋僵化。在这种传统思想的束缚下，科学思想、

科学理论的发展缺乏应有的独立性，自然界也始终没有成为认识活动的独立对象。因而，在科学认识活动中不能形成一系列反映自然本质的基本概念和总体性范畴，完成理论上的抽象和概括，也就不能进一步构成相对独立的，具有普遍意义的科学形态。这种状况，使一些科学学科始终停留在经验科学的水平上。即使是古代中国比较发达的数学和天文学，它们的发展也一直是沿着经验性和实用性的轨道。天文学发展的起点和终点是历法的制定，数学则局限于实际问题的数值解，以应用题集的方式表现自己的进步。

历法的制定固然是农业生产和社会生活所必需的，但是在中国封建社会，制定历法更重要的是以朔政，宣扬皇权神授为根本的政治目的。中国的德治思想和尊天命的政治观念是相关联的，天意是通过各种天象显示的。对各种天象解释的神格化是社会人事变迁更迭的天意、天命、天志所在。历法本来是在变化的天象中来寻求规律性，说明岁月季节变化有序的客观性，然而统治阶级也用来说明天意的必然性，论证王朝兴亡交替是天命的体现。因而，改历就成为改制的中心内容，历法的制定和修改具有强烈的政治色彩。从西周起，以观象、授时、制历为主要内容的古代天文事业，一直是中央直接控制的官办事业。历代王朝大都禁止私人从事天文研究，有的王朝甚至以法律形式确定下来，如《大明律》规定，私习天文者杖一百。以历法为主要内容的古代天文学只重视计算天体移动的位置，这是和人们重视季节变化，重视王朝变迁的态度相关联的。中国古代天文学不把大体运行的轨道和规律作为研究对象，这与没有把自然界作为独立的认识对象的思想相关联。这种认识倾向使人们在研究天文学时没能从几何学和力学的角度来研究天体运动，用几何学和力学的模型来认识、构画宇宙的宏观结构。古代中国的宇宙理论和天文观测是不相衔接的。尽管古代中国有年代悠久而未间断的天文观测记录，但在宇宙理论中占统治地位的始终是直觉想象的“天圆地方”的盖天说。因为这种盖天说和封建社会的政治、伦理观念相适应，所谓“天道圆，地道方，圣王法之所以立上下”。在欧洲，托勒密的地心说，哥白尼的日心说，现代宇宙结构学说的各种模型，都是通过几何——力学模型的方法构造起来的。这种构造性的模型方法，使宇宙理论建立在详尽的天文观测和精确的数学计算的基础上。例如，刻卜勒根据第谷对火星的观测资料，发现火星的轨道是椭圆，不是圆。实际上火星轨道的偏心率只有 0.093，表现在黄经方面，两者相差只有 8 弧分，而这 8 弧分的误差使宇宙结构的理论完全改观，引起了天文学的革命。而古代中国的天文学，为了追求一个日月合璧，五星联珠，天象吉利的历法，使天文的计算、推测往往会忽略天文观测数据的精确性，使天文理论充满了不少牵强附会的迷信色彩。

中国古代数学以数值计算为中心，这适应了历法制定和以农业为中心的社会生产所需解决的各种数量计算问题的状况。中国古代数学由于实际数值计算的局限性，忽视了对自然事物在数、形方面的和谐性与统一性的研究，具有很大的直观性。它也没有把数学和逻辑论证方法结合起来，没有能从直观的抽象进步到理想化的抽象，形成一个有严密内在逻辑的理论体系，为计算规则，测量方法等的理论化奠定一个明确的概念基础。同时，中国古代数学也没有成为一种一般化的认识形式系统，没有能成为一种一般的科学思维方法。因而，中国古代数学不可能与其他科学相结合，为它们提供一种明确的形式语言、普遍的思维方法和有力的推理论证的工具，使它们从观察、感觉的常识性阶段上升到理论领域。在欧洲，数学作为一种思想和方法渗透到

其他科学之中，使其形成有逻辑结构的理论形态。这是古希腊科学传统的继续，是近代科学产生和发展的一个重要原因。应该指出，中国古代数学的实用性和非逻辑结构，以数值计算为主要内容的特点是与中国传统思想没有把自然作为独立的研究对象的这一倾向相关联的。

这种社会思想也促成了一种重人文，轻理工；尚空谈，鄙实践；崇义理，薄功利；慎修身，斥技艺的价值观念传统。“德成而上，艺成而下”是整个社会的信条。“君子不器”是儒门的教规。鄙视技艺，将技艺贬为“玩物丧志”于“国事无补”，士林不齿的下等行档是封建社会普遍的风气。《礼记·王制》云：“凡执技从事上者……不与士齿”，“作淫声、异服、奇技、奇器以疑众、杀”。《新唐书·方技列传》云：“凡推步、卜相、医巧皆技也。……小人能之以夸众，神以巫人，故前圣不以为教，盖吝之也”。史书中此类记载不胜枚举，表明了在中国封建社会从事科技活动的工匠其低下的社会地位。知识阶层奋斗的目标就在于熟读儒家经典，为了有朝一日金榜题名。失意者则在老庄和佛学中寻求解脱。当儒学与科举制度相结合，整个教育体制（从内容到形式）和社会思想也日趋僵化。这形成了一种价值取向的定势，四书五经成为知识阶层进入仕途，升官发财，光宗耀祖的阶梯。这不仅影响到读书人对个人前途的奋斗方向，而且影响到个人对自我价值的评价标准。读书人做学问的任务就是“穷天理，明人伦，讲圣言，通世故”，为此而皓首穷经，耗费了一生的精力和智力。工匠和知识分子的活动被远远隔离，研究生产技艺就缺乏文化知识方面的动力，自然科学理论和方法的研究缺乏足够的知识力量。同时，儒学又把提高人们的物质生活的技艺改革归咎于不道德的功利主义行为，这样，物质生产本身对生产技艺的促进也大受限制。在这样的状况下，生产技艺要得到理论上的总结和提高，应用上的推广和发展，是极其困难的。历史上无数杰出的技术发明无声无息地湮灭就是必然的结局。

在忠孝观念的基础上，使长幼尊卑贵贱等级规范化的三纲五常压抑了人们的思想自由，束缚了人们的行动，形成了“述而不作，信而好古”的思想传统。知识分子引经据典繁琐考证，靠注解权威经典进行学术研究，缺乏大胆思考，勇敢探索的学风，人们为了论证自己的思想行为的正确，不是以实践和现实生活为依据，而是以先圣贤哲的言论作为判断的标准。小心谨慎，循规蹈矩，不敢越雷池一步，是封建时代知识分子的基本特征，离经叛道是他们最害怕的罪名。社会思想由教条主义走向宗教神秘主义，日趋僵化，完全失去现实性和斗争性。在这种状况下，期望有大批知识分子进行积极的科学实践，勇敢探索是完全不可能的，因为科学需要的是创造性，它在本质上是反传统的，它以探求未知为自己的目的。中国封建社会的知识分子不仅排斥技艺，而且把对天道自然的一般研究也排除在外了。

这种社会思想对认识自然的基本要求就是把对自然现象的说明作为“取辩之物”的基本手段。它需要的是一种非经验性、非逻辑性、非定量性和非构造性的科学思想。其基本特征就是逍遥性和停滞性的结合，朦胧性和全面性和结合，即用先验图式和混淆不清的概念来解释自然现象的神秘性，与以无条件始终循环来体现发展变化的封闭性的结合。这样，道气、阴阳五行说比以实践为基础，理性分析为手段的墨子科学，就更容易被在中国封建社会占统治地位的，以忠孝为中心内容的社会思想所接受。道气、阴阳五行作为一种宏观僵化、微观循环的框架，是从同一方面来认识整体的过程和联系，

从整体功能和表象变化来体现对事物的认识，而忽视了从局部结构的差异来认识事物。这样，道气、阴阳五行说就易与具体的经验科学相脱离，蜕变成为一种僵化的神秘主义的理论，成为宗教迷信的工具。讖纬学的盛行，道教的兴起，是社会思想由僵化走向宗教化的具体表现。

在这样的文化传统和思想状况下，不仅墨子科学思想的湮灭是不可避免的，而且连一般的研究自然的科学活动也受到阻碍。徐光启在谈到元末明初以来的中国古代数学的发展时，曾感叹地说：“算术之学特废于近世数百年间尔。废之缘有二：其一为名理之儒，土苴天下之实事；其一为妖妄之术，谬言数有神理，能知来藏往，靡所不效。卒于神者无一效，而实者无一存” 。这个断语，从以儒道佛为主体的传统思想对中国古代科学技术发展的影响来看，说明了两个问题：一是传统社会思想在思维内容上排斥对科学技术的研究；二是传统社会思想在思维形式上将理论引向神秘主义。这种消极影响极为深远，在社会变革、动荡的年代往往会以更集中、更典型的方法强烈地表现出来，而且表现得将更直接，更自觉，更理论化。曾目睹近代科技传入近代中国曲折经历的梁启超不无感叹地指出：“我国人所谓‘德成而上，艺成而下’之观念因袭已久，本不易骤然解放，其对于自然界物象之研究素乏趣味，不能为讳也” 。“盖固有之旧思想，既深根固蒂，而外来之新思想，又来源浅觥，汲而易竭，其支绌灭裂，固宜然矣” 。作为一个旁证，近代中国接受近代科学的曲折性、艰巨性也可说明墨子科学思想和中国传统文化，中国古代科技发展模式的不相容性。

公元前	朝代年号	历史大事	思想动态	墨子事迹
458	周定王十一年	晋智伯、赵氏、韩氏、魏氏、共分范氏、中行氏地以为邑。		《墨子·非攻中》篇谈及此事。
453	周定王十六年	韩、赵、魏共灭智伯，瓜分智伯的领地。		《墨子》的《非攻中》篇、《鲁问》篇记载，智伯围赵襄子于晋阳，韩、赵、魏三家击败智伯。
448	周定王二十一年	越王不寿被钉，朱句继立。		《墨子·鲁问》篇记载，公尚过说越王，越王使公尚过迎墨子於鲁。
447	周定王二十二年	楚灭蔡。		《墨子·非攻中》篇记载此事。

公元前	朝代年号	历史大事	思想动态	墨子事迹
431	周考王十年	楚灭莒		《墨子·非攻中》篇记载此事。《墨子·贵义》记载，约在此年后墨子南游卫国。
423	周威烈王三年	韩伐郑，杀郑幽公		《墨子·鲁问》篇记载了此事。
422	周威烈王四年		《老子》一书约在此年前后编定。	《史记·孟子荀卿传》、《汉书·邹阳传》记载约在此年，墨子仕宋被囚。
412	周威烈王十四年	魏攻占秦的繁庞城，“出其民”。齐攻占鲁的莒、安阳。		《墨子·鲁问》篇记载，墨子的弟子胜綽帮助齐项子牛三侵鲁地。墨子派弟子高孙子请退胜綽。

EMBED Word.Document.6 \s
EMBED Word.Document.6 \s

主要参考文献

- 孙诒让：《墨子閒诂》，中华书局 1986 年版。
- 伍非百：《中国古名家言》，中国社会科学出版社 1981 年版。
- 梁启超：《墨子学案》，中华书局 1936 年版。
- 梁启超：《墨经校释》，中华书局 1941 年版。
- 罗根泽编著：《古史辨》四，上海古籍出版社 1982 年版。
- 谭戒甫：《墨辩发微》，中华书局 1964 年版。
- 高亨：《墨经校诂》，科学出版社 1958 年版。
- 岑仲勉：《墨子城守各篇简注》，中华书局 1958 年版。
- 沈有鼎：《墨经的逻辑学》，中国社会科学出版社 1980 年版。
- 方孝博：《墨经中的数学和物理学》，中国社会科学出版社 1983 年版。
- 陈孟麟：《墨辩逻辑学》，齐鲁书社 1983 年版。
- 侯外庐、赵纪彬、杜国庠：《中国思想通史》第 1 卷，人民出版社 1957 年版。
- 任继愈主编：《中国哲学史》（先秦），人民出版社 1983 年版。
- 傅筑夫：《中国封建社会经济史》第 1 卷，人民出版社 1981 年版。
- 杨宽：《战国史》，上海人民出版社 1955 年版。
- 胡寄窗：《中国经济思想史》（上），上海人民出版社 1962 年版。

