

析論墨子的神道觀念

蔡明田

(作者爲本校政治學系專任副教授)

壹、前言

墨子志在救世，崇尚功用，凡言凡動，莫不以「興天下之利，除天下之害」爲依歸，此卽所謂大利主義。言談必須對於人間世有所補益，必須「言必信，行必果，使言行之合，猶合符節也，無言而不行也」(兼愛下)，尤其是當政者更該言行一致：「政者，口言之，身必行之。」(公孟)從而強調儀則的重要，以爲價值的判準：「必立儀，言而毋儀，譬猶運鈞之上，而立朝夕者也。是非利害之辨，不可得而明知也。」(註一)於是揭示「三表法」：「有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本之於古者聖王之事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？廢(發)以爲刑政，觀其中國家百姓之利。」(註二)第一表「本之者」乃訴諸古者聖王的經驗或智慧，是權威的、歷史的；第二表「原之者」乃訴諸衆人的經驗，是一般的、感官的；第三表「用之者」乃訴諸實際施政的效用，端視其是否產生天下大利以爲斷，乃是非真僞的最終判準，亦卽三表中最重要的一表——「用」。墨子所重視的「用」是廣義的，「凡善必可用」(註三)，因此「善」是廣義的利，其所謂「義」——墨子終其一生所從事的理念——亦是廣義的利，是謂大利。

基於這點肯認，庶幾可探究墨子的神道觀念。本論文擬就天志、明鬼、非命等角度予以剖析，以墨解墨，則通說墨學的神秘色彩或可廓清，而牽強附會者亦可不解而自解矣。

貳、天志

墨子崇尚功用，強化實利觀念，乃樹立法儀以成其事。法儀篇說：

「天下從事者，不可以無法儀，無法儀而其事能成者無有也。雖至士之爲將相者，皆有法；雖至百工從事者，亦皆有法：

：今大者治天下，其次治大國，而無法所度，此不若百工辯也。」
法儀乃成事的關鍵，然則治國、平天下究應以何者爲治法？墨子說：

「……法不仁不可以爲法，故父母、學、君三者，莫可以爲治法。然則奚以爲治法而可？故曰：莫若法天。天之行廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰，故聖王法之。既以天爲法，動作有爲，必度於天；天之所欲則爲之，天所不欲則止。

」（法儀）

「行廣而無私」，大公也；「施厚而不德」，大利也；「明久而不衰」，大明也。天之特性爲大公、大利、大明，故可爲治法；父母、學、君三者所以不可爲治法，乃因其「不仁」——有所私、有所害、有所蔽。天之特性即是治法之特性，聖王法天，「以天爲法，動作有爲，必度於天」，則所謂「天之所欲」、「天所不欲」云者，乃出於聖王所「度」；亦即聖王之爲或不爲，乃出於聖王之「度」。如是，治法也者，不在天，而在人；天志也者，可思過半矣。

一、天志的意涵

墨子所言的天，就字面意義而論，乃一有知覺情意的人格神，墨書中「以天志名篇，天而有意，則其爲人格已明甚矣」（註四）。大體言之，天之特質約有如下五端：

1. 天乃天下最高之統治者：

「今天下無大小國，皆天之邑也；人無幼長貴賤，皆天之臣也。」（法儀）

「是故庶人竭力從事，未得次已而爲政，有士政之。士竭力從事，未得次已而爲政，有將軍大夫政之……有三公諸侯政之……有天子政之。天子未得次已而爲政，有天政之。」（天志上）

從上「政」下，其序爲：天↓天子↓三公諸侯↓將軍大夫↓士↓庶人。

「是故庶人不得次已爲正，有士正之。士不得次已而爲正，有大夫正之……有諸侯正之……有三公正之……有天子正之……有天正之。」（天志下）

自上正下，其序爲：天↓天子↓三公↓諸侯↓大夫↓士↓庶人。

「又綜合尙同上、中、下三篇所述，得其上下之序爲：

天↓天子——三公——左右將軍大夫——卿——鄉長↓里長↓庶氏（註五）

就天志上、下，尙同上、中、下等篇記載，墨子將天納入政治系統之中，盡管其中之層級略有出入，但天爲天下最高之統治者，乃昭彰明著。

2. 天乃義之所從出：

墨子「貴義」，認爲「萬事莫貴於義」（貴義）；義自貴且知者出，而天爲貴，天爲知，故而義自天出，這是墨子自設的理論解釋。他說：

「今天下之君子之欲爲仁義者，則不可不察義之所從出……義不從愚且賤者出，必自貴且知者出……義者善政也……夫愚且賤者不得爲政乎貴且知者，然後貴且知者得爲政乎愚且賤者；此吾所以知義之不從愚且賤者出，而必自貴且知者出也。

然則孰爲貴、孰爲知？曰：天爲貴、天爲知而已矣！然則義果自天出矣。」（天志中）

「吾所以知天貴且知於天子者有矣，曰：天子爲善，天能賞之；天子爲暴，天能罰之……又以先王之書，駟天明不解之道也知之，曰：『明哲維天，臨君下土。』則此語天之貴且知於天子。不知亦有貴、知夫天者乎？曰：天爲貴、天爲知而已矣！然則義果自天出矣。」（天志中）

「天子有善，天能賞之；天子有過，天能罰之……吾以此知天之重且貴（貴且知）於天子也。是故義者不自愚且賤者出，必自貴且知者出，曰：（誰爲貴？天爲貴；）誰爲知？天爲知；然則義果自天出矣。」（天志下）

天爲貴，天爲知，義自天出，昭然若揭。

3. 天乃具德性者：

「天之行廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰。」（法儀）天具有大公、大利、大明等特性，可知是爲有德性的天，其

現實意義莫過於愛利的呈現：

「天必欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也。」（法儀）

「愛人利人者，天必福之；惡人賊人者，天必禍之。」（法儀）

「順天意者，兼相愛，交相利，必得賞。」（天志上）

「故古者聖王明知天鬼之所福……以求興天下之利，而除天下之害。」（天志中）

「今夫天兼天下而愛之，撒遂萬物以利之，若豪（毫）之末，（莫）非天之所爲也，而民得而利之，則可謂否（厚）矣。」

（註六）

「愛人利人，順天之意，得天之賞者。」（註七）

「順天之意何若？曰：兼愛天下之人。」（天志下）

一言以蔽之，墨子所肯定的天，乃德性的天，而以愛、利爲其本質；天之所以爲天，無他，愛利而已矣。

4. 天乃全知全能：

「若處家得罪於家長，猶有鄰家所避逃之……焉而晏日焉而得罪，將惡避逃之？曰：無所避逃之。夫天不可爲林谷幽門（間）無人，明必見之。」（天志上）

「今人處若家得罪，將猶有異家所以避逃之者……今人皆處天下而事天，得罪於天，將無所以避逃之者矣。」（天志下）天無不覆，人若爲非，既使於隱蔽無人之處，天必明見，懲罰必至，而無從逃避。

5. 天乃造物主：

「以磨（曆）爲日月星辰，以昭道之；四時春秋冬夏，以紀綱之；雷（霽）降雪霜雨露，以長遂五穀麻絲，使民得而財利之；列爲山川谿谷，播賦百事，以臨司民之善否；爲王公侯伯，使之賞賢而罰暴；賦（賦）金木鳥獸，從事乎五穀麻絲，以爲民衣食之財。自古及今，未嘗不有此也。」（天志中）

宇宙萬物皆由天所創造、所貞定，舉凡日月星辰、四時運行、雪霜雨露、山川谿谷、金木鳥獸、五穀麻絲、王公侯伯等等，亦

即由宇宙自然現象而至人間日用治亂等，均皆爲天所設定，則天爲造物主明矣。

二、討論與認定

1. 墨子在《天志上》、《中》、《下》三篇中，再三深責士君子（統治者）明於小而不明於大，這是天下的亂因；所謂不明於大者，意指「不明於天之意」也。法儀篇中確指聖王法天，意即聖王明於大、明於天之意，以天志爲治法，終得興天下之利，除天下之害，天下大治。可知墨子係就政治意義以定天志，則天志之理念可知，而所明之天志亦有限矣。

2. 墨子以天爲天下最高之統治者，而於尚同的政治結構中，天是位於天子之上的最高主宰，是政治體系的最後依據；但它既套在尚同的政治系統中，則尊天即爲尊君，名異而實同。（註八）

3. 墨子貴義，以爲「萬事莫貴於義」，且義自天出。（註九）「天欲義而惡不義」（《天志上、下》），「天下有義則生，無義則死；有義則富，無義則貧；有義則治，無義則亂」（《天志上》），「天下有義則治，無義則亂」（《天志中、下》），義之爲用大矣哉！然則義者何也？「義者正也」（註一〇），義者天之意也；「順天意者，義政也；反天意者，力政也」（《天志上》）；義政爲力政之對，何謂義政？墨子說：

「處大國不攻小國，處大家不篡小家，強者不劫弱，貴者不做賤，多詐者不欺愚，此必上利於天，中利於鬼，下利於人，三利無所不利，故舉天下美名加之，謂之聖王。」（註一一）

三利而無所不利——大利——實乃義政之精義；力政則反是，「三不利無所利」，天下之大害也。質言之，「義、利也」（《經說上》），大利也。墨子倡言天爲貴、天爲知、義自天出，而聖王法天以爲治，此實無異於倡言聖王爲貴、聖王爲知、利自聖王出，是乃其尚同義、落實義。

4. 天的賞罰權力乃其最顯赫之一面，而其標準則繫於天意；「順天意者，兼相愛，交相利，必得賞；反天意者，別相惡，交相賊，必得罰」（《天志上》）。以愛利界定天意，以愛利爲賞罰之標準，則天意無有神秘，而賞罰無有恐怖矣。墨子說：

「吾言言殺一不辜者，必有一不祥；殺不辜者誰也？則人也；予之不祥者誰也？則天也。若以天爲不愛天下之百姓，則何

故以人與人相殺，而天子之不祥？此我所以知天之愛天下之百姓也。」（天志上）

「殺不辜者，天子不祥；不辜者誰也？曰人也；予之不祥者誰也？曰天也。若天不愛民之厚，夫胡說人殺不辜，而天子之不祥哉？此吾之所以知天之愛民之厚也。」（天志中）

「今天下之國，粒食之民，殺一不辜者，必有一不祥；曰誰殺不辜？曰人也；孰予之不辜（祥）？曰天也。若天之中實不愛此民也，何故而人有殺不辜，而予之不祥哉？」（天志下）

人為「不辜」之罪，天以「不祥」罰之，是為懲惡，除天下之害，此正顯示天愛斯民，何懼之有！究實言之，以實利為依據，賞罰嚴明，賞所以勸善，罰所以止暴，正所謂興利除害也。墨子所斤斤者，厥為對統治者（尤其是天子）之賞罰：「天子為善，天能賞之；天子為暴，天能罰之」（註二二），而在天志上、中、下三篇中，詳述三代聖王堯、舜、禹、湯、文、武乃為善而得賞者，而三代暴王桀、紂、幽、厲乃為暴而受罰者。茲以天志上篇之記載為例，其言如下：

「昔三代聖王禹、湯、文、武，此順天意而得賞也；昔三代之暴王桀、紂、幽、厲，此反天意而得罰者也。然則禹、湯、文、武其得賞何以也？子墨子言曰：『其事天尊天，中事鬼神，下愛人。故天意曰：「此之我所愛兼而愛之，我所利兼而利之；愛人者此為博焉，利人者此為厚焉。」故使貴為天子，富有天下，業萬世子孫，傳稱其善，方施天下，至今稱之，謂之聖王。』然則桀、紂、幽、厲得其罰何以也？子墨子言曰：『其事上詬天，中詬鬼（神），下賤人。故天意曰：「此之我所愛別而惡之，我所利交而賊之；惡人者此為之博也，賤（賊）人者此為之厚也。」故使不得終其壽，不歿其世，至今毀之，謂之暴王。』」（註二三）

三代聖王所以得天之賞，乃因其推行愛利之政——上尊天，中事鬼神，下愛人，三利無所不利；三代暴王所以受天之罰，乃因其惡賊為政——上詬天，中詬鬼神，人賊人，三不利無所利。如是觀之，天之賞罰權力乃所以保證統治者之推行愛利之治，易言之，賞罰乃實行愛利政治（義政）之工具也；天之絕對賞罰權力乃意味愛利政治之應行與必行也。

5. 如上所述，天乃造物主，自然界與人類世界均由天所創造、所設計。必須注意者，墨子並非以讚美天之創造力為能事，乃藉以詮釋「且吾所以知天之愛民之厚者，有矣」（天志中）的，這在墨書中確切可證！亦即墨子以天創造宇宙萬物而證其「愛

民之厚」；天的「神力」只是工具，而展現愛利的天志才是旨趣。如實的說，天之造物乃所以彰顯天的愛利的本質。這與墨子的思想中心——大利，及前此所論，若合符節。

6. 墨子以天志爲「明法」，用以度量當時政治之良窳，這是其盡心、用心處；他說：

「是故子墨子之有天之，譬之，無以異乎輪人之有規，匠人之有矩也。今夫輪人操其規，將以量度天下之圓與不圓也……匠人亦操其矩，將以量度天下之方與不方也……故子墨子之有天之意也，上將以度天下之王公大人爲刑政也，下將以量天下之萬民爲文學出言談也。觀其行，順天之意，謂之善意行；反天之意，謂之不善意行。觀其言談，順天之意，謂之善言談；反天之意，謂之不善言談。觀其刑政，順天之意，謂之善刑政；反天之意，謂之不善刑政。故置此以爲法，立此以爲儀，將以量度天下之王公大人卿大夫之仁與不仁，譬之，猶分黑白也。」（註一四）

墨子以天志爲法儀，以度天下意行、言談、刑政等之是或非、善或不善，而最重要者乃以之衡斷統治者之仁與不仁也。或說墨子爲現實世界建體、立極（註一五），或說墨子神道設教、陳舊之神權政治思想（註一六），此均可備一說。吾人自另一角度省察，則大異其趣。天志只是墨子量度刑政的工具，猶如輪匠之規矩而已，此直將天志置諸人間（政治層次）！觀其所謂「我有天志」（天志上）、「子墨子之有天之」（天志中）、「子墨子之有天之意也」（天志中）、「置此」、「立此」（天志中）、「子墨子置立天之，以爲儀法」（註一七）、「子墨子置天之以爲儀法」（天志下）等，這或許就是最直接而肯定之「暗示」！天志而能有、置、立，則天志不遠人矣。

7. 乃全知全能，得罪於天，則無所逃避；深邃幽隱，無不明見，而賞罰隨至。似此，實頗富主宰性格。從淺近處言，或因統治者知有所蔽，行有所不逮，因而人或存僥倖之心；則藉全知全能之天子以補救，正所以防奸止暴，無有疏漏。從深處體察，其意當不在消極之監視、防範，而在積極之從事、爲善也、爲義也。耕柱篇有一則故事，頗發人深省：

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

天之全知全能者，意在勉人「見子亦從事，不見子亦從事」也，然後「義事成」（新桂）。謂吾不信，且看魯問十事即知：「凡入國，必擇務而從事焉……國家淫僻無禮，則語之尊天事鬼……」若果天真乃全知全能之人格神，則何用擇務而從事？又何可「國家淫僻無禮」時，方始尊天事鬼？是其天乃實用義，而非超越義也。

8. 就天人關係的淺顯處探索，或許更能發見墨子的「天志」所在。墨子說：

「然則天亦何欲何惡？天欲義而惡不欲；然則率天下之百姓以從事於義，則我乃爲天之所欲也。我爲天之所欲，天亦爲我所欲。然則我何欲何惡？我欲福祿而惡禍祟；若我不爲天之所欲，而爲天之所不欲，然則我率天下之百姓以從事於禍祟中也。」（天志上）

「然有所不爲天之所欲，而爲天之所不欲，則夫天亦且不爲人之所欲，而爲人之所欲矣。人之所欲者何也？曰：疾病禍祟也。若已不爲天之所欲，而爲天之所不欲，是率天下之萬民以從事乎禍祟之中也。」（天志中）

觀乎「率天下之百姓」、「率天下之萬民」，則「我」、「人」係指士君子（統治者）而言。人有欲惡，天亦有欲惡；人欲福祿而惡禍祟，天欲義而惡不義。「我爲天之所欲，天亦爲我所欲」；人「爲天之所不欲」，天亦「爲人之所欲」；可見人主位而行爲，天是賓位而對應。天究竟如何對應，完全依據人之行爲臧否而定；天之賞罰也者，即天「爲人之所欲」或「爲人之所不欲」而已，故其關鍵乃在人，而非天，至少人才是基本動因。天人之關係是雙向的，但「人」先而「天」後，如圖示：

1

人 → 天，這又與前述天之賞罰權力緊扣起來。

2

人或得福祿，或得禍祟，端視人是否依據天志以行事而爲定，則其根本問題在於：人如何探知天意？墨子總是先下價值判斷，先立天意之應然，而後再選擇而武斷的求證。譬如法儀篇中先行肯定天意之應然：「然而天何欲何惡者也？天必欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也。」於是再求證之曰：「奚以知天之欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也？以其兼而愛之、兼而利之也。奚以知天兼而愛之、兼而利之也？以其兼而有之、兼而食之也。」這種連鎖推證的方法，吾人只見其「或然」，而非「必然」；而且「以果溯因」正有絕大的危機存在。就以此例而言，在「天之欲人之相愛相利、而不欲人之相惡相賊」

與天「兼而有之、兼而食之」之間，何「必然」關係之有？有之，「或然」而矣。甚者，彼此竟是「互爲因果」呢！天志上篇亦以同樣方法探求天志，先行肯認：「天欲義而惡不義」，繼則求證之曰：「天下有義則生，無義則死；有義則富，無義則貧；有義則治，無義則亂。然則天欲其生而惡其死，欲其富而惡其貧，欲其治而惡其亂，此我所以知天欲義而惡不義也。」此乃循環論證之病也。質言之，墨子並非客觀探求天志，乃主觀價值判斷之天志也！法儀篇不云乎：「天……故聖王法之。既以天爲法，動作有爲，必度於天。」天乃出於聖王（人）之「度」，此天非在外，而在內（人）。究極而言，天志之意涵與魯問篇「擇務而從事」者，恰相一致，則天志者乃墨子之志也，墨子殆「託天立志」者與！

9. 墨子在天志上、中、下各篇之末，總是重申天志之重要，認爲是「義之經」、「義之法」，其言如下：
「今天下之士君子之書不可勝載，言語不可盡計，上說諸侯，下說列士，其於仁義則大相遠也。何以知之？曰：我得天下之明法以度之。」（天志上）

「今天下之王公大人士君子，中實將欲遵道利民，本察仁義之本，天之意不可不順也。順天之意者，義之法也。」（註一八）

「且今天下之士君子，中實將欲爲仁義，求爲上士，上欲中聖王之道，下欲中國家百姓之利者，當天之志而不可不察也。天之志者，義之經也。」（天志下）

「遵道利民」、論政治國，非天志莫辦；換言之，墨子之志（政治哲學）乃「興天下之利，除天下之害」之大經大法，宜其再三致意也。夫如是，則天志乃政治的，而非天界的；實用的，而非純理的；論理的，而非宗教的。

叁、明 鬼

墨子書明鬼上、中兩篇均已亡佚，僅存下篇，故其鬼神之觀念究竟如何，業已無法全般把握。在此，僅就明鬼下篇以討論，並間以他篇之相關資料，以明其大要。

墨子身處亂世，「天下失義，諸侯力正」（註一九），而明鬼正是拯救世局的良方，他說：

「逮至昔三代聖王既沒，天下失義，諸侯力正，是以存夫為人君臣上下者之不惠忠也，父子弟兄之不慈孝弟長貞良也，正長之不強於聽治，賤人之不強於從事也。民之爲淫暴寇亂盜賊，以兵刃毒藥水火，退無罪人乎道路率徑，奪人車馬衣裳以自利者並作，由此始，是以天下亂。此其故何以然也？則皆以疑惑鬼神之有與無之別，不明乎鬼神之能賞賢而罰暴也。今若使天下之人皆若信鬼神之能賞賢而罰暴也，則夫天下豈亂哉！」

可知當時政治、經濟、社會、倫常等均已失序，亂象叢生，而墨子以爲「亂因」乃在：「皆以疑惑鬼神之有與無之別」，以及「不明乎鬼神之能賞賢而罰暴」；因此對治之方乃爲：明乎鬼神爲實有，明乎鬼神能賞賢而罰暴。明鬼下篇卽以此二綱領而展開論證，茲分述如下。

一、鬼神爲實有

執無鬼者認爲「鬼神者，固無有，且暮以爲教誨天下，疑天下之衆，使天下之衆皆疑惑乎鬼神有無之別，是以天下亂」。這是對主張有鬼者的非難，以爲是天下之禍首。墨子深感是非不明，統治者如欲平治天下，必須先明辨鬼神之有無：「今天下之王公大人士君子，實將欲求與天下之利，除天下之害，故當鬼神之有與無之別，以爲將不可以不明察此者也。」執無鬼者曾提出三難，而墨子用以明證鬼神爲實有者，其方法約有三端：

1. 衆人耳目之聞見：此卽「必以衆人耳目之實知有與亡爲儀者也，請惑（或）聞之見之，則必以爲有；莫聞莫見，則必以爲無」。此乃以衆人耳目之聞見與否，以決定鬼神之有無。而最直接了當之方法，乃「入一鄉一里而問之」。墨子先後舉出杜柏鬼之射殺周宣王、句芒神之庇佑鄭（秦）穆公、莊子儀鬼魂之擊殪燕簡公，株子之附神敲殪觀辜、社神附羊以觸殪中里微等五事，「從者莫不見，遠者莫不聞」，用以確認鬼神爲實有。由於原文冗長，事實又不易考，且五事之大意又雷同，今只舉杜柏鬼之射殺周宣王事爲例，餘則從略。

「周宣王殺其臣杜柏而不辜，杜柏曰：『吾君殺我而不辜，若以死者爲無知，則止矣；若死而有知，不出三年，必使吾君知之。』其三年，周宣王合諸侯而田於圃，田車數百乘，從數千人滿野。日中，杜柏乘白馬素車，朱一冠，執朱弓，挾朱

矢，追周宣王，射之車上，中心折脊，殪車中，伏弔而死。當是之時，周人從者莫不見，遠者莫不聞，著在周之春秋。爲君者以教其臣，爲父者以教其子，曰：『戒之慎之，凡殺不辜者，其得不詳鬼神之誅，若此之慚激也。』以若書之說觀之，則鬼神之有，豈可疑哉？」

杜柏死而爲鬼，而有知，乃殺周宣王以報不辜之罪，其事又爲衆人所聞見，故鬼神乃實有。

2. 聖王之事爲證：執無鬼者說：「夫衆人耳目之請，豈足以斷疑哉？奈何其欲爲高君子於天下，而有復信衆之耳目之請哉！」意謂衆人之耳目聞見不可靠，不足以斷疑，統治者（士君子）不可據以爲信。墨子復加辯駁，既使衆人之耳目經驗不足深信，則三代聖王堯舜禹湯文武之事該可據以斷疑：「自中人以上，皆曰：『若昔者三代聖王足以爲法矣！』」蓋聖王法天以行事，其知能遠邁衆人多矣。墨子分就武王誅紂之「分祭」、聖王之「賞必於祖、僇必於社」、聖王之建國營都等，以證「聖王必以鬼神爲有，其務鬼神厚矣」，則鬼神信而有徵矣。其言曰：

「若苟昔者三代聖王足以爲法，然則姑嘗上觀聖王之事。昔者武王之攻殷誅紂也，使諸侯分其祭，曰：『使親者受內祀，疏者受外祀。』故武王必以鬼神爲有。是故攻殷伐紂，使諸侯分其祭；若鬼神無有，則武王何祭分哉？」

「故（古）聖王其賞也必於祖，其僇也必於社。賞於祖者何也？告分之均也；僇於社者何也？告聽之中也。」

「且惟昔者虞夏商周三代之聖王，其始建國營都，日必擇國之正壇，置以爲宗廟；必擇木之脩茂者，立以爲茲位；必擇國之父兄慈孝貞良者，以爲祝宗；必擇六畜之勝臚肥倅毛，以爲犧牲，珪璧琮璜，稱財爲度；必擇五穀之芳黃，以爲酒醴粢盛，故酒醴粢盛，與歲上下也。故古聖王治天下也，故必先鬼神而後人者此也。」

聖王治天下必先鬼神而後人，「官府選效，必先祭器祭服，畢藏於府；祝宗有司，畢立於朝；犧牲不與昔聚羣」，可見其爲政敬神之一斑。

3. 古書載籍爲證：聖王「恐後世子孫不能知也，故書之竹帛，傳遺後世子孫；咸恐其腐蠹絕滅，後世子孫不得而記，故琢之盤盂、鏤之金石以重之」、「先王之書，聖人一尺之帛，一篇之書，語數鬼神之有也，重有重之」。執無鬼者質問「何書之有」，墨子乃歷數周書、商書、夏書之說以明之：

「周書大雅有之，大雅曰：『文王在上，於昭于天。周雖舊邦，其命維新。有周不（丕）顯，帝命不時。文王陟降，在帝左右。穆穆（亶亶）文王，令聞（聞）不已。』若鬼神無有，則文王既死，彼豈能在帝之左右哉？此吾所以知周書之鬼也……此吾所以知商書之鬼也……此吾所以知夏書之鬼也。故尚者夏書，其次商周之書，語數鬼神之有也，重有重之，此其故何也？則聖王務之。以若書之說觀之，則鬼神之有，豈可疑哉？」

鬼子辯駁至此，執無鬼者似乎爲之語塞矣！乃轉而抨擊有鬼之病：「意不宗（中）親之利、而害爲孝子」，「此上逆聖王之道，內逆民人孝子之行」。墨子乃再奮其雄辯之才，認其爲「天下利事」，他說：

「古之今之爲鬼，非他也，有天鬼，亦有山水鬼神者，亦有人死而爲鬼者……先生者先死，若是，則先死者非父則母，非兄而奴也。今絜爲酒醴粢盛以敬慎祭祀，若使鬼神請有，是得其父母兄而飲食之也，豈非厚利哉！若使鬼神請亡，是乃費其所爲酒醴粢盛之財耳；自夫費之，非特注之汙壑而棄之也，內者宗族，外者鄉里，皆得如具飲食之。雖使鬼神請亡，此猶可以合驩聚衆，取親於鄉里。」

可知墨子不僅肯認鬼神爲實有，且爲多神論者。既有人死而爲鬼者，則祭祀之對象，除天鬼、山水鬼神之外，更有自己之祖先父母兄弟，則祭祀乃慎終追遠、孝子之行也；而酒醴粢盛復可供鄉里飲食之用，是爲敦親睦鄰之道也。

二、鬼神能賞罰

鬼神既爲實有，復需濟之以賞賢罰暴之權力，始足以防奸止暴、治國利民。墨子說：「嘗（嘗）若鬼神之能賞賢如罰暴也，蓋本施之國家，施之萬民，實所以治國家利萬民之道也。」鬼神之賞罰非任意爲之，乃賞賢而罰暴也，而其基礎乃在其明知，且其賞罰又具絕對性，茲分述如下：

1. 鬼神之明知：普天之下，鬼神無所不在，無所不見，無所不知，且其明知遠勝於聖人：

「雖有深谿博林幽澗（聞）毋人之所，施行不可以不董（董、謹），見有鬼神視之。」

「故鬼神之明，不可爲幽間廣澤山林深谷，鬼神之明必知之。」

「鬼神之明智於聖人，猶聰耳明目之與聾瞽也……使聖人聚其良臣，與其桀相而謀，豈能智數百歲之後哉？而鬼神智之。」（耕柱）

其明知已破時空之限制，就人間世而言，鬼神乃全知者。

2. 必定賞罰：鬼神之罰，人間任何力量均無法與之匹敵，有其絕對性：

「鬼神之罰，不可爲富貴衆強、勇力強武、堅甲利兵，鬼神之罰必勝之。」

鬼神之罰，無敵天下，墨子舉天使湯「罰」桀、武王「罰」紂之事爲例，他說：

「昔者夏王桀，貴爲天子，富有天下，上詬天侮鬼，下殃傲天下之萬民，祥上帝伐元山帝行，故於此乎天乃使湯至明罰焉。湯以車九兩，鳥陳鴈行……故昔夏王桀，貴爲天子，富有天下，有勇力之人，推哆大戲，生列兇虎，指畫殺人，人民之衆兆億，侯盈厥澤陵，然不能以此圍鬼神之誅。此吾所謂鬼神之罰，不可爲富貴衆強、勇力強武、堅甲利兵者，此也；

……昔者殷王紂……天乃使武王至明罰焉。武王以擇車百兩，虎賁之卒四百人……故昔者殷王紂，貴爲天子，富有天下，有勇力之人，費中惡來崇侯虎，指畫殺人，人民之衆兆億，侯盈厥澤陵，然不能以此圍鬼神之誅。此吾所謂鬼神之罰，不可爲富貴衆強、勇力強武、堅甲利兵者，此也。」

桀紂雖然擁有富貴衆強、勇力強武、堅甲利兵，真可謂「以兵強天下」，然而由於「上詬天侮鬼，下殃傲天下之萬民」，故爲天所罰，終不能「圍鬼神之誅」，而身敗國亡；誠墨子所謂「鬼神之賞，無小必賞之；鬼神之罰，無大必罰之」也。

三、討論與認定

1. 墨子觀察當時之政治社會，「天下失義，諸侯力正」，是以天下亂，而認定其癥結乃在於人們：「疑惑鬼神之有與無之別，不明乎鬼神之能賞賢而罰暴也」，因此主張明鬼，藉助鬼神之賞罰，以期天下行義，諸侯「義正」，而由亂返治。可見明鬼只是治亂之手段、工具，只因其有用——與利除害，此合於三表法中之第三表，故主張之。

2. 墨子認爲三代聖王「分祭」鬼神，「先鬼神而後人」，而先王之書復「語數鬼神之有也，重有重之」，可知聖王必以鬼

神爲有，因此明鬼乃「聖王之道」，合於三表法中之第一表，故主張之。

3. 墨子以衆人耳目之聞見、聖王之事、古書載籍等爲證，以肯認鬼神之爲實有，已如上述。名雖爲三，實則爲一，即經驗論也。（註一〇）然而其依據者均係他人、間接的經驗，且都屬於過去的經驗（傳說或古書記載），其證據力相當薄弱；更且又都僅只耳目感官之經驗，其可靠性更低，誠韓非所謂「愚誣」之學；而墨子竟據以爲信，此雖合於三表法中之第二表，但其不足爲據甚明，此觀乎其時執無鬼者之一再非難，可見一斑，則鬼神之是否實有，又有待矣。

4. 墨子書中或稱鬼，或稱神，或稱鬼神，而以鬼神連稱居多，究其實指，則名三而實一，即泛指各種鬼、各種神而言。（註一一）考墨子明鬼下篇之意，鬼神分爲三類，而且有其等級，即天鬼、山水鬼神、人死而爲鬼者；天鬼最上，山水鬼神次之，人死而爲鬼者居下。何以知之？蓋墨子所以作如此分類，乃針對執無鬼者之非難而發；執無鬼者以爲明鬼則「不中親之利，而害爲孝子」，意謂孝子乃以祭祖事親爲首務，而鬼神非是；墨子則強調有人死而爲鬼者，即鬼神之中已有自己之祖先父母也，明鬼乃祭祀祖先父母，正中親之利，而爲孝子之道。就此問答而論，實應以「人死而爲鬼者」列爲三類之首，乃所以回敬執無鬼者之非難也；然墨子却以此居末，而以天鬼居首，其意至爲明顯。或謂天鬼即是天，此大謬不然，蓋墨子專論「天志」、「明鬼」，何致置天於鬼神之中？此不待辨矣。就此線索深究，則墨子顯然自陷於困境，如：究以何者爲分類標準？其知能是否有別？職務是否分工？三類鬼神之間是何關係？與天之關係是否有別？如何對人實施賞罰？由那一類司其職……這些在墨子書中均未說明，甚至根本不以爲意。查墨子書之其他篇章，均未曾將鬼神分類，其地位乃處於天與人間，大體秉承天意以行事，如此而已。吾人爲墨子計，針對執無鬼者之非難，苟其堅信天、鬼神之實有，則大可秉其一貫之大利原則以說之，明鬼可助益天下致治，是爲大利；而親之利、孝子之道亦在大利也，兩者形異而質同，又何難之有！

5. 鬼神明知，人間事無所逃於鬼神之知見；其賞罰又是超越的，天下無敵，「無小必賞之」，「無大必罰之」，這就人間世而言，鬼神乃全知全能，君臣上下，再也不敢存僥倖之心，「是以吏治官府，不敢不絜廉，見善不敢不賞，見暴不敢不罪；民之爲淫暴寇亂盜賊，以兵刃毒藥水火，退無罪人乎道路，奪車馬衣裘以自利者，由此止，是以天下治」。鬼神之賞賢罰暴，當以其明知爲要件；苟知有所蔽，善惡未明，則賞罰不得其平，既未得利，而又害之。因此，鬼神之神通（全知全能）乃以致

治爲指標，務使賞罰得其正，以興天下之利，除天下之害；而非漫無設準，恣意逞其赫赫神威也。

6. 墨子明鬼，必重祭祀，費財廢事，故執無鬼者非之。墨子辯曰：「今吾爲祭祀也，非直注之汙壑而棄之也，上於交鬼之福，下以合驩聚衆，取親乎鄉里。若神有，則是得吾父母弟兄而食之也，則此豈非天下利事也哉！」可是其並不斤斤於祭祀對象之是否實有，而特重祭祀之功用。若鬼神實有，則可得鬼神之福，亦得與父母兄弟會餐（人死而爲鬼者）；若鬼神無有，則爲祭祀而備之酒醴黍盛猶在，可以合驩聚衆，敦睦親鄰，此豈非厚利？明鬼下篇，墨子一再假設鬼神之有無（註三），此固可見其用心之苦，但亦顯示其明鬼之真正存心何在。苟有虔誠之宗教信仰者，斷不致對所信仰者再存疑慮，更何況設其爲烏有！然而墨子爲之，其意或因明鬼有利，有大效用，只要目的完達，則鬼神之果實有實無，似已無足輕重矣！

7. 墨子設定天爲全知全能，蒞臨天下，既使身居「天下之窮貴」、「天下之窮富」之天子，亦當依天意行事。「天子以其知力爲未足獨治天下，是以選擇其次，立爲三公……」（尙同下）而天當無此必要也！然則又何以安排鬼神於天、人之間？徧觀墨子書，殊覺無有明鬼之必要，蓋在天之明見之下，天下再無隱事遺利；以天之躬親賞罰，已自綽綽有餘，何勞鬼神插足其中？或者因爲上天玄遠，與人總覺有隔，而鬼神之事則耳濡目染，切近人情，故而以之代天行道，亦未可知。無論如何，既然人死而爲鬼，則人鬼乃一連續過程，其間之溝通更形可能，以之職司監督賞罰，不亦宜乎！

8. 墨子明鬼，且人死而爲鬼，又於公孟篇中說：「執無鬼而學祭禮，是猶無客而學客禮也，是猶無魚而爲魚罟也。」則其堅信鬼神之實有也明矣。然於非儒下篇批評儒者說：「其親死，列尸弗斂，登堂窺井，挑鼠穴，探滌器，而求其人矣；以爲實有，則贛愚甚矣！」姑不論儒者是否如此主張，但墨子肯認人死而爲鬼，奈何人們以爲鬼神實在而求之，却受贛愚之甚之譏，墨子將無以自圓其說矣。又魯問篇墨子之告曹公子、公孟篇墨子答跌鼻之問，均以「百門而閉一門」爲說（註三），則鬼神又何神明之有？鬼神之賞罰又何貴乎人間之治亂哉？墨子明鬼之意復更有所待乎？則請更陳非命之義，或可解此弔詭矣。

肆、非 命

墨子之非命思想主要詳述於非命上、中、下等三篇之中，而所非之命特指與力相對之命（註二四），卽凡事前定，與生而俱

，人力所無可奈何者。墨子特立獨行，積極爲義，以從事當時之和平運動，故大加抨擊有命之說，以爲是「覆天下之義」、「暴人之道」、「百姓之誅」（註二五）。墨子指陳當時之爲政者「失其所欲，得其所惡」（非命上），他說：

「古者王公大人爲政國家者，皆欲國家之富，人民之衆，刑政之治；然而不得富而得貧，不得衆而得寡，不得治而得亂。」（非命上）

何以如此？墨子以爲乃「執有命者以糶于民間者衆」（非命上）。執有命者之言曰：

「命富則富，命貧則貧，命衆則衆，命寡則寡，命治則治，命亂則亂，命壽則壽，命夭則夭，命（註二六）雖強勁何益哉！」（非命上）

有命者認爲人間之禍福否泰，雖強勁作爲亦不可改變，人工沒有絲毫意義可言，這就積極救世的墨子而言，實不啻洪水猛獸，務必盡除而後快。於是揭示「三表法」，以爲言行的儀法，從而驗證非命之妥當性，並由此肯定人爲的要義與價值。其論證如下：

一、以聖王之事爲證：即以古者聖王之從事，以證非命之實際。他說：

「古者桀之所亂，湯受而治之；紂之所亂，武王受而治之。此世未易，民未渝，在於桀紂則天下亂，在於湯武則天下治，豈可謂有命哉？……先王之書，所以出國家、布施百姓者，憲也。先王之憲亦嘗有曰：『福不可請，而禍不可諱，敬無益，暴無傷』者乎？所以聽獄制罪者，刑也。先王之刑亦嘗有曰：『福不可請，禍不可諱，敬無益，暴無傷』者乎？所以整設師旅、進退師徒者，誓也。先王之誓亦嘗有曰：『福不可請，禍不可諱，敬無益，暴無傷』者乎？」（非命上）

「昔者桀之所亂，湯治之；紂之所亂，武王治之。此世不渝而民不改，上變政而民易教，其在湯武則治，其在桀紂則亂；安危治亂，在上之發政也，則豈可謂有命哉？」（非命上）

「昔桀之所亂，湯治之；紂之所亂，武王治之。當此之時，世不渝而民不易，上變政而民改俗；存乎桀紂而天下亂，存乎湯武而天下治。天下之治也，湯武之力也；天下之亂也，桀紂之罪也。若以此觀之，夫安危治亂，存乎上之爲政也，則夫豈可謂有命哉？故昔者禹湯文武方爲政乎天下之時，曰：『必使飢者得食，寒者得衣，勞者得息，亂者得治。』遂得光譽

令問（聞）於天下，夫豈可以爲命哉？故以爲其力也。」（非命下）

墨子以爲世之安危治亂，全繫之在上者之爲政，湯武之治，桀紂之亂，「世不渝而民不改」，其關鍵乃在其「力」，而不可以爲「命」也。墨子所以諄諄言之者，乃在於確認：「古之聖王，舉孝子而勸之事親，尊賢良而勸之爲善，發憲布令以教誨，明賞罰以勸沮，若此，則亂者可使治，而危者可使安矣。」（註二七）一言以蔽之，曰：聖王非命。此一證也。

二、以耳目聞見爲證：此爲第二表。當時之士君子「或以命爲有，或以命爲亡」，墨子則舉此說予以澄清，他說：

「我所以知命之有與亡者，以衆人耳目之情知有與亡：有聞之，有見之，謂之有；莫之聞，莫之見，謂之亡。然胡不嘗考之百姓之情，自古以及今，生民以來者，亦嘗見命之物、聞命之聲乎？則未嘗有也。若以百姓爲愚不肖，耳目之情不足因而爲法，然則胡不嘗考之諸侯之傳言流語乎！自古以及今，生民以來者，亦嘗有聞命之聲、見命之體者乎？則未嘗有也。」

（非命中）

聞、見爲有，莫聞、莫見爲無，此以耳目之經驗以判定其有無也。自古至今，上自諸侯士君子，下至百姓衆人，未嘗有見命之物、聞命之聲者，墨子從而認爲命乃無有，傳言流語乃別有用心者之遁辭而已。此二證也。

三、以治國利民爲證：此爲第三表，即發爲刑政而中國家百姓之利者爲是，否爲非。茲分二端說明：

1. 非命之利：墨子認爲「義人在上，天下必治，上帝山川鬼神必有幹主，萬民被其大利」（非命上）。古者聖王發憲布令，設賞罰以勸善止暴，「是以入則孝慈於親戚，出則弟長於鄉里；坐處有度，出入有節，男女有辨。是故，使治官府則不盜竊，守城則不崩叛，君有難則死，出亡則送，此上之所賞，而百姓之所譽也」（非命上）。非命下篇更詳爲析釋：

「今也王公大人之所以蚤朝晏退，聽獄治政，終朝均分，而不敢怠倦者，何也？曰：彼以爲強必治，不強必亂；強必寧，不強必危，故不敢怠倦也。卿大夫之所以竭股肱之力，殫其思慮之知，內治官府，外斂關市山林澤梁之利，以實官府而不敢怠倦者，何也？曰：彼以爲強必貴，不強必賤；強必榮，不強必辱，故不敢怠倦。今也農夫之所以早出暮入，強乎耕稼樹藝，多聚叔粟，而不敢怠倦者，何也？曰：彼以爲強必富，不強必貧；強必飽，不強必飢，故不敢怠倦。今也婦人之所以夙興夜寐，強乎紡績織紝，多治麻統（絲）葛緒、拊布縿，而不敢怠倦者，何也？曰：彼以爲強必富，不強必貧；強必

煖，不強必寒，故不敢怠倦。」

王公大人卿大夫強力聽獄治政、治官府，則刑政必治。農夫婦人強力耕稼樹藝、紡績織紉，則財用必足。刑政治，財用足，則上利於天，中利於鬼，下利於人，三利無所不利，天下大治，亦即國家萬民之利也。

2. 有命之害：有命之說以爲「上之所賞，命固且賞，非賢固賞也。上之所罰，命固且罰，不暴故罰也」（非命上），既然賞罰乃非人力之所能爲力，則民心渙散頹唐矣！「是故入則不慈孝於親戚，出則不弟長於鄉里，坐處不度，出入無節，男女無辨。是故，治官府則盜竊，守城則崩叛，君有難則不死，出亡則不送，此上之所罰、百姓之所非毀也……以此爲君則不義，爲臣則不忠，爲父則不慈，爲子則不孝，爲兄則不良（長），爲弟則不弟。」（非命上）非命下篇更爲析釋：

「今雖無在乎王公大人，黃（藉）若信有命而致行之，則必怠乎聽獄治政矣，卿大夫必怠乎治官府矣，農夫必怠乎耕稼樹藝矣，婦人必怠乎紡績織紉矣。王公大人怠乎聽獄治政，卿大夫怠乎治官府，則我以爲天下必亂矣。農夫怠乎耕稼樹藝，婦人怠乎紡績織紉，則我以爲天下衣食之財將必不足矣。若以爲政乎天下，上以事天鬼，天鬼不使；下以持養百姓，百姓不利，必離散，不可得用也。是以入守則不固，出誅則不勝。」（非命下）

信有命則刑政大亂，經濟衰蔽，民生無以爲繼，則亡國無日矣！此誠如墨子所稱：「今用執有命者之言，則上不聽治，下不從事；上不聽治則刑政亂，下不從事則財用不足；上無以供粢盛酒醴祭祀上帝鬼神，下無以降綏天下賢可之士，外無以應待諸侯之賓客，內無以食飢衣寒、將養老弱；故命上不利于天，中不利于鬼，下不利于人。」（非命上）信有命則「三不利無所利」，故墨子非之。此三證也。

有命之說何自起？墨子以爲此乃「暴王所作，窮人所術，非仁者之言也」（非命下）。其言曰：

「是故昔者三代之暴王，不繆其耳目之淫，不慎其心志之辟，外之歐騁田獵畢弋，內沈于酒樂，而不顧其國家百姓之政，繁爲無用，暴逆百姓，使下不親其上，是故國爲虛厲，身在刑僇之中，不肖曰：『我罷不肖，我爲刑政不善。』必曰：『我命故（固）且亡。』雖昔也三代之窮民，亦由此也。內之不能善事其親戚，外（之）不能善事其君長，惡恭儉而好簡易，貪飲食而惰從事，衣食之財不足，使身至有饑寒凍餒之憂，必不能曰：『我罷不肖，我從事不疾。』必曰：『我命固且

窮。』雖昔也三代之僞民，亦猶此也。繁飾有命，以教衆愚樸人久矣。」（非命中）

非命上、下兩篇中均有類似之記載，茲不贅引。有命之害彰彰顯著，而暴王與窮人則以之爲藉口，平日暴虐成性，好逸惡勞，國爲虛厲，民受飢凍；臨事則逃避責任，誘之於「命」，謂命中註定如此，非我之罪也。如是觀之，有命之說乃罪惡之淵藪，暴王與窮人固可藉以合理化其欺德敗行，開脫其應負之責任，則是非不明，賞罰失據，此天下之大害也。

四、討論與認定

1. 墨子以爲當時「爲政於國家者，皆欲國家之富，人民之衆，刑政之治」，然而失其所欲，而得其所惡（貧、寡、亂），乃因「執有命者以襍于民間者衆」之故，則其對治之道，莫若「非命」，如是則可由亂返治；故非命乃出於求治之動機，以其有利於治也。

2. 墨子以「三表法」驗證有命之非，從而肯定非命之義。大抵言之，一、三兩表相當具有說服力，此在非命上、中、下三篇中均曾予以有力指證。第二表之運用則頗弔詭，以耳目之聞見以定事物之有無，其「可能謬誤」固無論矣；而以之與明鬼下篇相較觀，其效果之異直比天壤！明鬼篇以第二表而認定鬼神爲實有，非命中篇則斷命爲無，此在墨子固言之鑿鑿，然而平情考之，則其不足爲據也亦無辯。

3. 墨子之「三表法」獨標於非命上、中、下三篇中，它是一切言之儀法，其地位顯得特別重要。墨子以之建立自己的學說思想體系，也以之批駁當時的刑政制度、「傳言流語」，然而它畢竟只是墨子思想論證的三個準則而已，而非普遍有效的準則：「……如果符合這三個準則，那麼就符合墨家的學說或理論；如果符合三表法，則墨家認爲是可以接受的。相反的，如果不符合三表法，則不符合墨家的理論，但不一定表示它不正確……因此我們認爲三表法，並沒有做到純粹形式論證架構的要求，並不是人類思想論證的普遍有效的準則，只不過是墨家思想論證的三個準則而已。」（註二八）明乎此，則大有助於評估墨學的理论建構，而對天志、明鬼、非命等三命題亦可如實的把握。

4. 墨子天志篇設定天爲全知全能，兼愛天下，並操賞罰大權，順天之意則受天之賞，反天之意則受天之罰，「我爲天之所

欲，則天亦爲我所欲」、「有所不爲天之所欲，而爲天之所不欲，則夫天亦且不爲人之所欲，而爲人之所不欲矣」，天與人立於對應而平等之基礎，天不得任意賞罰，這是天之限制；主動者在人，天之賞罰端視人行爲之臧否以爲定，故人的禍福祥殃，可謂操諸在己，人爲的價值極爲肯定，而天只是如實的、被動的對應者而已。墨子所非之命，乃指人之禍福凶吉均爲前定，人力不可改變之謂，則此命亦當非天所可改變，此與天之全知全能之本質正相違背，故勢必非之；（註一九）而尊天、明鬼、非命之義，亦見其理趣一致也。

5. 墨子在非命上、中、下三篇中，一再指稱命乃暴王所作，窮人所術，而於非儒、公孟篇中却轉而攻擊「儒」者，其言曰：

「有強執有命以說議曰：壽夭、貧富、安危、治亂，固有天命，不可損益，窮達、賞罰、幸否有極，人之知力不能爲焉；……而儒者以爲道教，是賊天下之人者也。」（非儒下）

「儒之道……又以命爲有，貧富、壽夭、治亂安危，有極矣，不可損益也……此足以喪天下。」（公孟）考周初之天生烝民、爲民立君之義，乃至、孔、孟、荀所稱之者，與此處有命之義大相逕庭，不容混同；則此處所稱之儒乃俗儒、陋儒也，其或已爲「暴王」、「窮人」所用，爲害天下，故墨子非之，其非原始儒家之義明矣。亦因此故，墨子終無法同情瞭解原始儒家之所謂命也。又自另一角度考察，根據墨子書記載，墨子本人相當博學，能著書，旅途中「關中載書甚多」，隨口徵引詩書，則墨子對原始儒家之命義當有所知。誠如韓非子外儲說左上曰：「墨子之說，傳先王之道，論聖人之言，以宣告人。若辯其辭，則恐人懷其文，忘其用，直以文害用也。」墨子爲天下憂不足，勉人積極從事於義，不以文害用，「先質而後文」，以期天下由亂返治，故專事抨擊當世俗儒有命之邪說，而無暇闡明原始儒家之命義；此說亦可取。

6. 非命之義乃在強調人爲之價值，上強聽治則國家治，下強從事則財用足。天意非命，墨子固明言之矣：「天之意不欲大國之攻小國也……欲人之有力相營……又欲上之強聽治也，下之強從事也。」（天志中）故就勉人爲善、爲義之角度言，天意正是非命之義；墨子稱譽三代聖王堯、舜、禹、湯、文、武之法天以爲治，而又力排三代暴王桀、紂、幽、厲之執有命者也。然而，有命之說既然爲「暴王所作，窮人所術」，則根據天志篇之記載，天應可對暴王降罰，而墨子却不此之圖，特以三表

法作爲非命之工具，何以故？則或有特別用意存焉。魯問篇「擇務而從事」述之曰：「國家憲音湛洏，則語之非樂非命；國家淫僻無禮，則語之尊天事鬼。」由此思之，或可得到解答。非樂、非命乃爲「憲音湛洏」——逸樂、頹唐、消沈——之藥方，而天志明鬼乃爲「淫僻無禮」——目無法紀、魚肉人民、剛愎褻斷——之藥方。前者乃在指陳樂、命之非，鼓勵積極行義，從萎靡之中超拔出來，強力聽治或從事；後者乃在消極赫阻，使生畏懼，而戒慎以赴。因此，其理趣雖然一致，畢竟輕重對治之深意有別，而如此設計或有助於加強其說服力，亦未可知。

7. 三表法頗富於論證之精神，是功利的，也是重經驗的；這在非命之義中，也充分的展現出來。

伍、結 語

學者每以墨子之平民身分，以之與孔子之出身貴族而相對比論，這是有待商榷的。「就墨子書中記載，墨子能受當時很難得的教育，能充任大夫，能著書，書中順口引徵詩書，能授徒而且推薦了若干生徒去做官，旅途中還能『關中載書甚多。』這儼然是一位典型的士大夫。墨子若果有微賤身世，他必然早已自拔出來了。」（註三〇）如果更以階級意識評議墨子的思想，這顯然不是持平之論。就其天志、明鬼、非命等觀念而言，亦復如此。

就墨子魯問篇「擇務而從事」的十事、以及全書的學說價值取向而論，都是基於政治動機而提出的設計，而其政治目的卽爲「興天下之利，除天下之害」——國家之富、人民之衆、刑政之治。天志、明鬼、非命等觀念亦如此，它們只是對治「國家淫僻無禮」、「國家憲音湛洏」的良方，是政治命題，是爲政治服務的手段（工具），基本上是現實的、功利的，完全依附政治之形式而運作。因此，儘管爲著強化其「功能需要」（functional necessity）而作浪漫的、神奇的描述，但絲毫沒有可怖或神秘可言，都很「功利的」在政治社會中落實，其行爲的典型乃三代「聖王」；是人本的，而不是神本的。相應於當時的思想大勢而言，是道地的中國的，而不是印度的或阿拉伯的（註三一）。

墨子之學說思想缺乏內在道德心性上的基礎，而完全訴諸外在政治形式之保證，因此在其天志、鬼神之論題中，仍然沒有展現宗教的、信仰的精神，而是以現實功利觀念中利害賞罰的形式呈現。人之尊天事鬼純爲利害計較之抉擇，是基於現實上之

考慮，因此宗教上之制裁消融於政治上的賞罰之中。換言之，墨子的神道觀念非宗教的、非信仰的，而是論理的、現實(政治)的；從而墨子「疏於外界之安排」(註三三)乃勢所必至、理所固然，這正是其大利思想的一貫流注。短視云乎哉？偏激云乎哉？重質而已矣！救世而已矣！

附 註

註 一：非命上。非命中、非命下兩篇均有相近的記載，足見其態度

註 九：少數學者就「義道」以通貫墨子之學說思想，其中以唐君毅

也。本文所引墨子原典資料，係以定本墨子閒話(臺北：世界書局，民國五十六年十二月再版)為據；後人考證字句之精當者，亦以○隨文附出。

最為代表，見其著，中國哲學原論——原道篇卷一，(香港：新亞書院研究所，民國六十二年五月出版)，頁一五〇—二〇九。此說確有見地，但墨子特以「利」界定「義」，這是其獨特意旨，應予確認。

註 二：非命上。非命中、非命下兩篇均有相類的記載，唯非命上篇稱為「三表」，而非命中、下兩篇稱「三法」，論者通稱之為「三表法」。

註 一〇：天志上：「義者政也」；天志下：「義者正也」；政、正互通。天志中：「義者善政也」，俞樾說：「隸書善字……與言字相似，故言誤為善。」見其著，諸子平議，(臺北：世界書局，民國五十六年五月再版)，頁一〇九。王叔岷說：「……善字亦非言之誤……善、繕古通……繕、為

註 三：子墨子曰：「用而不可，雖我亦將非之，且焉有善而不可用者？」(兼愛下)以「用」界定「善」，強化實利觀念，這在中國思想史中，堪稱首倡，允宜重視。

並得訓治，是繕可通為，善亦可通為矣。」見其著，諸子輯證，(臺北：世界書局，民國五十三年四月初版)，頁一一七。田案：兩說並可通。

註 四：梁啓超，子墨子學說，(臺北：臺灣中華書局，民國六十年二月臺三版)，頁六。

註 五：拙著析論墨子的賢治思想，國立政治大學學報，第三十七、三十八期，民國六十七年十二月，頁三十五—四〇。

註 一一：天志上。天志下篇亦以「義正」與「力正」為對，文字略異，而大旨相同。其言曰：「義正者何若？曰：『大不攻小也，強不侮弱也，衆不賦寡也，詐不欺愚也，貴不傲賤也，富不驕貧也，壯不奪老也。是以天下之庶國，莫以水火毒藥兵

註 六：天志中。此段文字在篇中出現二次，似宜重視。

註 七：天志中。在篇中出現五次，更行強化愛利觀念。

註 八：拙著，前揭文，頁四十三。

不驕貧也，壯不奪老也。是以天下之庶國，莫以水火毒藥兵

刃以相害也。若事上利天，中利鬼，下利人，三利而無所不利，是謂天德。故凡從事此者，聖知也，仁義也，忠惠也，慈孝也，是故聚斂天下之善名而加之。」

註一二：天志中。天志下篇兩「爲」字均作「有」字，「暴」作「過」。

註一三：墨子所稱三代聖王之帝名，或爲堯、舜、禹、湯、文、武等六位，或爲禹、湯、文、武等四位。此處，天志上篇稱四位，而天志中、下兩篇均稱六位。

註一四：天志中。天志上、下兩篇中亦有類似文字，而較簡略。

註一五：陳問梅，墨學綜述（一），民主評論，第十四卷第十一期，頁五十八。民國五十二年六月二十日出版。

註一六：陳啓天，中國政治哲學概論，（臺北：華國出版部，民國四十年六月初版），頁一三五—一四〇。此說附合者頗衆。

註一七：天志下。此句出現兩次。

註一八：天志中。篇中此段文字共計出現四次，頗見用心。

註一九：墨子所謂力正，乃相對於義正而言，「別之爲道也力正」，復申之曰：「大則攻小也，強則侮弱也，衆則賊寡也，詐則欺愚也，貴則傲賤也，富則驕貧也，壯則奪老也，是以天下之庶國，方以水火毒藥兵刃以相賊害也。若事上不利天；中不利鬼，下不利人，三不利而無所利，是謂之賊。」此反天意者也。

註二〇：所謂聖王之事、古書載籍者，亦即記述聖王之經驗也，且爲

過去之經驗。如是，則三者均屬經驗論證，要之，過去之經驗與現在之經驗也。

註二一：陳啓天說：「墨子所謂鬼，統一切神言。」見其著，前揭書，頁一三六。然而他又說：「天鬼、即天神，又簡稱爲天。」這是有待商榷的。在墨書中，天與天鬼判然有別，不容混

同。

註二二：明鬼下篇計出現四次。

註二三：就此而論，鬼神對人世禍福之決定作用僅佔百分之一，鬼神之力則微不足道也，何「神」之有！

註二四：列子力命篇有關力與命之問答，值得參閱。梁啓超曾引伸墨子非命之義，頗堪玩味。見其著，前揭書，頁一四一—一七。

註二五：非命上曰：「今用執有命者之言，是覆天下之義，覆天下之義者，是立命者也，百姓之誅也。」又說：「……而強執此者（指有命而言），此特凶言之所自生，而暴人之道也。」

註二六：此處當有挽文，然已不可考。

註二七：非命中。非命下篇亦有相類之記載。

註二八：鍾友聯，墨家的哲學方法，（臺北：東大圖書公司，民國六十五年五月初版），頁三十五。

註二九：梁啓超說：「墨子固言天也者，隨人之順其欲惡與否而禍福之，是天有無限之權也。命定而不移，則是天之權殺也，故不有非命之論，則天志之論終不得成立也。」見其著，前揭

書，頁一七。其意差似，惟認爲「天有無限之權」，則有欠斟酌也。

註三〇：梅賾寶，墨家，中央研究院歷史語言研究所集刊，第三十九本，民國五十八年十月，頁四二一。此種說法相當平實，可供採信。

註三一：或說墨子爲印度人、亞刺伯人，其謬誤固無論矣。墨子爲中國人（魯人）殆成定論，而其思想與婆羅門教、回教之教義有別，是亦彰彰明著者也。

註三二：學者多以之相責於墨子，惜其未備高級宗教之條件，此誠然有所見，但墨子之志本不在此，何憾之有？明鬼下篇稱「有人死而爲鬼者」，似非其素所抱持之觀念，而只是用以批駁有命者之非難，認爲明鬼「不中親之利，而害爲孝子」、「逆民人孝子之行」，是以勉強將鬼神與「孝子之行」通貫，人倫與鬼倫（至少人死而爲鬼者有之）互通，如此似已疏解有命者之問題，但却已將鬼神界之秩序複雜化矣。