

論梁啟超《墨學微》的「致用」思想

黃佳駿*

摘 要

晚清，子學復興後，道、墨、法家的研究皆有相當的發展。而墨學受到西學與經世致用學風的影響，除了傳統「考據」法的運用外，亦能融入經世致用、西學等方法，在晚清子學中有其獨特的價值與意義。

梁啟超之《墨學微》，是為清末民初重要的子學著作。該書的整理，係由墨學的四大理念為主幹，即由宗教、社會實利、兼愛、政治等議題所貫串。而梁氏大抵重視學術與當代社會發展的關係，故經由「致用」觀點深入其思維，對於探索其墨學研究之內涵亦有所助益。再者，梁氏亦能留意西學的研究視野，其「致用」觀無疑有西學所渲染之跡，如其對鬼神、經濟、國家、民族的論述，與西哲的觀點實密不可分，此亦梁氏中西會通的學術觀照。而梁氏又以為墨學理論的實現應可期待於政術的層面，故當代學者所討論的「民族」、「大同」、「自由平等」、「法治」等議題，亦能通過政體的改革從而聯繫墨學的政治理想。

關鍵詞：梁啟超、《墨學微》、致用、晚清諸子學、實利

* 國立彰化師範大學國文系兼任講師。

On Thought of “Practical Purpose” in “Study of Motse” by Liang Qi-chao

Huang Chia-Chun *

Abstract

At late Qing Dynasty, the study of Taoism, Motse, Legalist is found with significant development with the revival of diversified schools of philosophers. Besides, Motse thought has also been affected by western study and academic atmosphere for statecraft of practical purpose. In addition to the use of traditional “textual criticism” method, it has also combined statecraft for practical purpose, and methods from western study so that it has demonstrated unique value and meaning among diversified schools of philosophers in late Qing Dynasty.

“Study of Motse” by Liang Qi-chao is considered to be of important work by Philosophers’ Study at late Qing Dynasty and early Republican. The organization of the work is believed to found on the four major notions of belief of Motse study, which is linked up by religion, social utility, altruistic love, and politics and other issues. To a great extent, Liang places much focus on the relationship between the academics and contemporary development of the society. In such a way, the perspective of “practical purpose” is employed to cut profoundly into its mindset and it can be rather helpful in exploring exploration the endowment of Motse study. Furthermore, Liang Qi-chao is also found with research vision seeing the development of western study, and his concept and thought of “practical purpose” is undoubtedly smeared with trace of western study. For instances, his elaboration on ghost and spirit, economics, country, and national is closely connected with western philosophy, and it can be well explicated by the fact that Liang Qi-chao has well versed with academic perspective of Chinese and western studies. Furthermore, Liang considers that the realization of theory by Motse can be anticipated within the domain of politics, and it is why issues as “race,” “Great Harmony,” “freedom and equality,” and “rule of law” discussed by contemporary scholars can, as well, be linked to the political ideal of Motse thought through the reform of polity.

Key words: Liang Qi-chao, “Study on Motse Thought,” practical purpose, “Philosophers’ Study of Late Qing Dynasty,” utility

* Part-Time Lecturer, Department of Chinese, National Changhua University of Education.

論梁啟超《墨學微》的「致用」思想*

黃佳駿

一、前言

清代墨學之興始於清初，傅山所撰〈墨子大取篇釋〉，與馬驥論墨家源流的〈墨子與墨者〉可作為濫觴。但清儒對《墨子》全篇的詮解，直至乾嘉時期才有所發展，是時考據學發達，以子證經、經子互訓的理念在經學研究中逐漸被重視，如畢沅的《墨子注》、王念孫《讀書雜誌》、汪中《墨子表微》、〈墨子序〉、〈墨子後序〉皆以訓詁治墨子學，風氣所及，則開啟張惠言《墨子經說解》、俞樾《墨子平議》、王闓運《墨子注》、孫詒讓《墨子閒詁》、陳澧《東塾讀書記》等篇對《墨子》的投入。自古墨學難讀、訓釋難明、隱意難懂且文字艱澀之問題便由清儒的推敲逐漸明朗，故清代的墨學研究對於整個墨學史是有特殊意義的。晚清時，《墨子》研究亦持續發展，受到西學與經世致用學風的影響，除傳統「考據」法的運用外，亦能融入經世致用、西學等新方法，此即梁啟超、章太炎、胡適諸學者對墨學的觀照。

梁啟超對墨學本有高度評價，嘗自言：「好《墨子》，誦說其『兼愛』『非攻』諸論」，¹其《墨學微》著於清末時期，留意墨學的議題，並為其中之宗教、哲學、科學、社會學作發隱，又能聯繫西方的知識論、倫理學、邏輯學、經濟學等，以為墨學寄喻之識見可為當代學術所擷取。本文則認為梁氏之墨學係採取《淮南子·要略篇》諸子起於「救世之弊」的觀點，並進一步通過「致用」的析釋而探索《墨子》。所謂「致用」則干涉於社會學、政治學相關的課題，此與之後胡適所言「墨子的根本觀念，在於人生行為上的應用」，亦不謀而合。²汪榮祖說：「晚清變法人士即承襲經世之傳統，又值西方實用之學的東來，兩者相配合，……晚清變法家之響應西方之工商與科技，可見之於彼輩對傳統經典之新解釋。」³清末民初之學風受經世致用、西學東來之影響尤深，學者對舊經典的詮釋旋以注入新意。故本文以「致用」意識探析梁氏的《墨學微》，論述《墨學微》之「宗教」、「實利」、「兼愛」、「政治」等核心議題，再由此觀察梁氏抱持經世致用思想以觀照墨學之內

* 本文承蒙兩位匿名審查教授的批評與指教，後學所得甚多，謹此致謝。

¹ 梁啟超：《清代學術概論》（台北，里仁書局，2002年），頁72。

² 胡適：《中國哲學史大綱》（台北，台灣商務印書館，2008年），頁177。

³ 汪榮祖：《晚清變法思想論叢》（台北，聯經出版社，1983年），頁12。

涵。

由內容論，梁氏對《墨學微》的整理係由墨子的四大理念為主幹，其首先由宗教哲學入手，以為「墨子常以天為其學說最高之標準者」，⁴並認同「不知天，無以學墨子」的天人學說。而梁氏又結合墨子的「實利」說與「天志」，其以社會利益為設準，論述墨子「愛人利人」的「致用」觀，再進一步探詮釋墨學「尊天」、「事鬼」的合理化觀點；其次，梁氏更一步擴充墨子的「實利主義」，以為墨子之「利」是乃「社會全體之利」，此種以公「利」為手段，則反應了「節用」、「節葬」、「非樂」的精神，以至於能維護民生計，捨去非利益的物質欲望，並充實屬於群治的社會管理；再次，梁氏以為墨子「兼愛」是為立教的根本，「兼愛」的施行即可消弭「戰爭」、「篡奪」、「乖忤」、「盜竊」、「詐欺」等悖亂，而達到社會的和諧與進步，故又是其「致用」論的發揮。總而言之，梁氏以為上述「致用」三論之建構，實在於政治制度的圓滿與完備，猶如梁氏所自言「談到經世，不能不論到時政」，⁵故梁氏言「致用」大抵欲歸結於「墨子之政術」，從而樹立當代國家「權威」，並落實一理想「大同世界」，即能貫串墨學「實利」、「兼愛」的富足社會。

近代言「經世致用」者，可始於明代中葉，而清初以降「經世」之談尤盛，如顧亭林著《天下郡國利病書》之著重即在於通經致用，《日知錄》言「聖人之道，所謂備物以致用，守器以為智者，……《春秋》之於寶玉、大弓，竊之書，得之書，知此者可以得聖人之意矣。」⁶「物」的功能乃在於使用、利用，故其功能大矣。亭林則以為，若可由《春秋》對「物」之褒貶、所寄喻的微言大義探尋，亦可會通聖人之意，故係由「致用」的觀點論述「器」、「物」的作用；而顏元的「習」、「行」學說亦致力於務實，舉凡教育、工、農、兵之事都在顏元關切的課題上，其說：「聖人學教治，皆一致也。」⁷說明古聖人非但教學相長，君主的治國亦取材於教學，因此政、學的關係便緊密無隙，顏元此「學」實符合其學以致用的課題。晚清時期，動盪的社會局勢則促使事功成為顯著的議題，清初以來的「經世致用」亦影響梁氏學術，如其所言「鴉片戰爭以後，志士扼腕切齒，引為大辱奇恥，思所以自湔拔；經世致用觀念之復活，炎炎不可抑。」⁸故當時學者之復興子學、整理佛學、研究西學皆可從此社會改革的「致用」思維著手，如魏源的「師夷之長技以制夷」，推崇西方的經濟、工藝、國防，又李鴻章、張之洞則致力於洋務運動，醞釀新式學堂的成立，發展新式工業等；而康有為以《公羊》學理論所命題的《孔子改制考》、《大同書》，譚嗣同由儒佛會通所撰作的《仁學》，莫不欲由此「致用」觀點而牽縮當代學術。

⁴ 梁啟超：《墨學微》收入《無求備齋墨子集成》（台北，成文出版社，1975年），第十八冊，頁4。

⁵ 梁啟超：《中國近三百年學術史》（台北，里仁書局，2002年），頁23。

⁶ 顧炎武：《日知錄》（台北，台灣中華書局，1984年），第四冊，卷二十二，頁37。

⁷ 顏元：《存學篇·總論諸儒講學》（台北，新文豐出版社，1985年），收入《新編叢書集成》，第六百七十四冊，頁433。

⁸ 梁啟超：《清代學術概論》，頁62。

至於墨學亦存在濃厚的社會學成份，此亦晚清墨學之受注目的原因，徐燕希《墨學研究》以為「墨子與平民接觸廣泛，他積極參加社會生產實踐，……墨子的『賴其力者生，不賴其力者不生。』『強力從事』『非樂』『節用』等思想的形成無不與此相關。」⁹此「非樂」、「節用」命題無不有改善平民經濟的用意在，因此墨學既與廣泛的社會生活關係密切，則「致用」的意識必屬濃厚。蓋梁氏《墨學微》所投射的「宗教」、「實利」、「兼愛」、「政治」思維實在於張皇墨學，而期為當代社會所參酌，故本文乃緣此而發，經由「致用」觀點論述梁氏墨學思想，進以發凡梁氏墨學之意義，如下。

二、梁啟超墨學研究述略

梁啟超在《中國近三百年學術史》以佛說「滅」的作用論晚清思想，以為晚清是清學的「蛻分期」與「衰落期」。而諸子學大抵承接考據研究的方法，緣時代之變革異軍突起，故可謂是清代學風轉變下的產物，梁氏言其與晚清學術的關係：「有為、啟超皆抱啟蒙期『致用』的觀念，借經術以文飾其政論，頗失『為經學而治經學』之本意，故其業不昌；而轉成為歐西思想輸入之引導。」¹⁰梁氏本習「正統派」之經學，後為因應社會變動與改革的現實，乃藉「致用」的觀點治學，而西學、佛學、諸子學適為梁氏之「致用」思維提供一學術線索。

晚清民初的諸子學研究，梁氏為中堅人物，所著相關子學著作如《論中國學術思想變遷之大勢》、《墨學微》、《墨子學案》、《墨經校釋》、《中國近三百年學術史》等，對於近代墨學研究甚有影響。¹¹張永義嘗劃分梁氏墨學著作的年代：

一九零四年，梁啟超在《新民叢報》上連載《子墨子學說》和《墨子之論理學》，後合為《墨學微》出版。這是我國第一部系統地研究墨子思想的著作，它標誌著近代墨學研究進入一個新階段。其後，梁氏在同一課題上繼續鑽研，並於二十年代初先後出版了《墨子學案》、《墨經校釋》兩書。¹²

⁹ 徐燕希：《墨學研究》（北京，商務印書館，2001年），頁37。

¹⁰ 梁啟超：《清代學術概論》，頁11。

¹¹ 案梁啟超《墨學微》與《墨子學案》的創作應為不同年代，《墨學微》（《子墨子學說》、《墨子之論理學》）發表於一九零四年的《新民叢報》時期，故為晚清之作；而《墨子學案》則出版於一九二一年左右，可視為民國初期之作，故二書的思想或有前後期的不同，在論述上亦有同有異。前作係以「天志」為論說核心，而後作更重視「兼愛」的環節。梁氏則坦承「與少作全異其內容矣」，然平心而論，二書的思想仍有一定的繼承關係。本文以《墨學微》為論述中心，對於《墨子學案》則採取相關且識見相同的議題加以旁證，大抵《墨子學案》的部份論說仍可視為《墨學微》的延伸。

¹² 張永義：《墨子與中國文化》（貴州，貴州人民出版社，2001年），頁358。

從一九一一年滿清的覆滅為過渡，則梁氏的墨學著作實橫跨兩世，前者《墨學微》出版於清末，是在《子墨子學說》與《墨子之倫理學》基礎上彙編而成，以探索墨學的社會、倫理課題為主，並對墨子的「宗教思想」、「實利主義」、「兼愛主義」與墨學的傳衍問題進行了深厚的挖掘；後者《墨子學案》出版於民初時期，可視為《墨學微》之續作，內容針對墨子的「新社會組織」與社會實踐作了分析，重視墨學的兼愛論，並初步對墨經作詮解。而《墨經校釋》則利用現代邏輯與科學方法，專門詮釋《墨子》的「經說」四篇（〈經上〉、〈經下〉、〈經說上〉、〈經說下〉），對墨學與西方科學、幾何學、邏輯學作了會通的工作，梁氏以為：「在吾國古籍中，欲求與今世科學精神相懸契者，〈墨經〉而已矣。……每標一義訓，其觀念皆穎異而刻入；與兩千年來俗儒之理解迥殊別，而與今世西方學者所發明，往往相印。旁及數學、形學、光學、力學，亦間啟其迴祕焉。」¹³此以為中國古代之科學能與西方並驅者，非屬墨學之墨經，故梁氏乃視為可與西學相互發明之書。故《墨子》雖未必為西學之源，然梁氏大抵認同墨學與西方科學有學理上的共識，此也是晚清「中體西用」思維之延續。

進入民國後，梁啟超與胡適對墨學的一連串考證、申辨，也造成當代的墨學熱潮，如章太炎、章行嚴、胡適嘗對墨經訓解的論戰，指出諸子與經傳訓解的差異。而胡適對梁氏之論則有褒有貶，如評其訓詁之公例不能如實反應古代文字的真像，以及對舊本懷疑太過以至於改動文字過多之嫌，但胡適仍以為梁氏的《墨子》校釋是「新穎的」，並能引發墨學研究的「新興趣」。¹⁴總的而論，梁啟超對於墨學研究多有啟發與創新，在文獻上梁氏繼承乾嘉學術的方法，以訓詁、考辨研究墨經，此實加深了《墨子》研究的縝密，對於墨學的發展是有意義的，梁氏自言「其於畢、張、孫諸君子之說持異同者蓋過半」，¹⁵也說明梁氏的論證嶄新，能打破前儒說法，非一味拘束墨守。再次，梁氏積極會通西學中關於科學、經濟學、社會學的議題，也造成墨學研究上的新穎，並讓《墨子》研究與當代思潮得以接軌；而梁氏以為《墨子》根本為一「救世」、「救敝」之書，因此《墨子》思想頗可為當代社會所借鑑，此亦晚清以來「致用」思維的發明，故梁氏於墨學之致力與闡述，對於清末民初的諸子學是有特殊價值的。

三、晚清西學緣起說之論說與反動

「中體西用」為晚清思想的一大議題，影響所及並不僅限於學術之範疇，而是能廣泛深入社會、政治、經濟的等層面，故自鴉片戰爭以來，中國所發起的自強運動、變法維新、革命運動等，莫不因西學的觀點而有所創新。然而，部份學者因秉持國家尊嚴或

¹³ 梁啟超：《墨經校釋》收入《無求備齋墨子集成》（台北，成文出版社，1975年），第十九冊，頁1。

¹⁴ 《墨經校釋》收入《無求備齋墨子集成》，第十九冊，頁231-232。

¹⁵ 《墨經校釋》收入《無求備齋墨子集成》，第十九冊，頁3。

出於愛國的情懷，則一味否認西學對中學的影響，並堅持「西學中源」的說法，以為近代西學應當出於中學的薰陶，西學之發達實源於中國古學的啟發。梁啟超則由墨學研究為例，認為中西二學縱然有部份相似度，然實際上各有源流，故不宜相互混淆。不過，梁氏仍贊同中學可由西學為觀照，二學在密切的會通下，必能開出新視野而加深學術研究之廣度與深度。

清末民初，論「中體西用」者眾，然倡導「西學中源」亦有不小的聲浪，如王韜翻譯《西國天學源流》，把中國視為天文學的起源國，其〈原學〉一文，更以為中國乃「天下之宗邦」，西方的「禮樂制度，天算器藝」無不是由中國所發起，但如依照王氏的說法，則西方一切社會、自然科學知識皆是有賴中學的外傳了。¹⁶再以自然科學為例，欲強加附會墨學者亦不在少數。朱一新就把墨學歸為西學發展之本，以為「西人重學、化學、電學、光學之類，近人以為皆出於墨子。……西人亦自言化學之法本於煉丹術士。」¹⁷此視近代化學方法為古代術士煉丹的餘韻，二者雖非無因果相待的可能，但先秦《墨子》到底如何影響近代的物理、化學，且交流的詳細為何，則需進一步的證實。黃遵憲在《日本國志》則說西學「機器之精，攻守之能，則墨子〈備攻〉、〈備突〉削鳶能飛之緒餘也；而格致之學，無不引其端於墨子經上下篇。」¹⁸如從黃氏此說，則西方的工藝、科技實源起於《墨子》的製器之法，而西方的邏輯學亦是經由〈墨經〉所啟發了。劉仲華《清代諸子學研究》曾列舉出晚清學者的「西學中源」論，言：

鄒伯奇在《學計一得》中論說了〈墨經〉中諸多科技知識後得出結論：「西學源出墨學可從。」張自牧在《瀛海論》中論說墨家科技成就後說：「泰西智士從而推衍其緒，其精理名言，奇技淫巧，本不能出中國載篇之外。」……經學大師俞樾在為《墨子閒詁》所作序言中說：「近世西學中光學、重學或言皆出于《墨子》。」……王闈運也說：「吾友曹郎中耀湘、殷運用家雋並言《經》、《說》中有光、重諸學，為西洋所本。」¹⁹

蓋鄒伯奇、張自牧皆從科學的角度審度「西學中源」，鄒伯奇以為「西學源出墨學可從」，張自牧更不諱言「墨子為西學鼻祖」；而王闈運則推舉曹、殷二氏的說法，以為墨經的確為西洋所本；俞樾說法雖趨保守，只以「或言皆出于墨子」，在肯定之中或有推測的意味，然俞氏對於「西學中源」大抵是贊同的。

梁啟超則持反對的意見，以為應可從「致用」觀點反映「西學緣起」說法的虛實，其認知有二，一是不可強視墨學為西學之源，二是以為墨學仍可由「致用」觀點比附西學，

¹⁶ 王韜：《弢園文集新編》（北京，三聯書局，1998年），頁3。

¹⁷ 朱一新：《無邪堂答問》（台北，世界書局，1963年），頁48。

¹⁸ 黃遵憲：《日本國志》（台北，文海出版社，1968年），頁50。

¹⁹ 劉仲華：《清代諸子學研究》（北京，中國人民大學出版社，2004年），頁318。

進而開創一學術之契機。梁氏在〈墨子之論理學〉言：

舉凡西人今日所有之學，而強緣飾之，以為吾古人所嘗有，此重誣古人，而獎厲國民之自欺者也。雖然，苟誠為古人所見及者，從而發明之淬厲之，此又後起國民之責任也。且亦增長國民愛國心之一法門也。夫人性恆愛其所親，而重其所經歷，故使其學誠為吾古人所引端而未竟者。²⁰

梁氏認為古人之學並不在西學之下，故所謂「西學中源」是在「強緣飾之」的用意下所牽合，但這不只是重誣古人之學，亦是學術上的自欺。故追尋「西學中源」的原因，大抵為國民的「愛國心」、「愛其所親」使然，因此便把西學之發達視為「古人所引端而未竟者」，從而古代中學的精粹便成為西學的根源。而梁氏或許以墨子為「東方之倍根」、「全世界論理學一大祖師」，又說西學「苟誠為古人所見及者」，但究竟不敢斷定墨學即是西方科學始祖，以是抱持發明墨學「但勉求忠實，不誣古人，不自欺」的堅持，而非一味附會墨學與西學的關係。晚清學者亦有反對「中學西源」的說法，如徐仁鑄〈軛軒新語〉言：「近人有牽合比附，謂西人之學悉出中土者，亦涉自大之息，致為無謂。西人藝學原本希臘，政學原出羅馬。」²¹西人的哲學本出希臘，而政治可溯源於羅馬，此亦是西方學術之共識，故徐氏以為「西學中源」說法，實是國人所附會了，因此把西學歸為墨學所衍仍是有待斟酌的。²²

不過，梁氏雖不全盤贊成「西學中源」，但對於墨學與西學的會通則抱持認同的態度，

²⁰ 梁啟超：《墨學微》收入《無求備齋墨子集成》，第十八冊，頁55。

²¹ 徐仁鑄等：《湘學新報》（台北，華文書局，1966年），頁1946。

²² 而西人反對墨學與西學之淵源者，如英人李約瑟（Joseph. Needham 1900-1995 A.D.）。其《中國古代科學思想史》以為：「在科學史上則無以為其有何值得特別興奮的。只在吾人研究墨經或經說時，始知後期墨家奮力于實驗科學所可依據之思想體系之建立。」此說是以世界科學的發展來審度墨學，雖《墨子》中已有許多初步科學理論的探索，但其深度是否能進一步影響世界科學史則難以推斷。固然李約瑟對於中國文化與科學甚有諸多誤解處，然比較於墨學與西方文化起源的希臘哲學，則二者的差異是顯而易見的。故李約瑟又評論《墨子》與亞里斯多德（Aristoteles 384-322 B.C.）的名理學，曰：「胡適《中國歷史上的宗教與哲學》，95頁，提示墨家所謂法之意義，幾與亞里士多德物體（matter）對峙之「法式」（form）或法象相同。……對於墨家之法，應否與亞里士多德之法式相比，甚感懷疑。認為後者具有十分精密與甚為重要之生物學上的涵義。」李約瑟以為，墨學的邏輯觀與古希臘思維的差異是存在的，光以「三表法」而論，便不與亞里斯多德的「法式」有所交集，蓋亞氏「法式」的精密與涵意皆另有特殊意義，故如胡適的混而為一是頗可懷疑的。李約瑟闡發此論並非無理據，其曾以中西方的思考模式比較兩者思想方法之差異，曰：「中國人之關聯式思考或聯想式思考的概念結構，與歐洲因果式或法則式的思考方式，在本質上根本就不同。」既然二者思考方式非有共識，則所派生的思想內容勢必有涇渭的隔閡，故如認同「西學中學」而強以牽縮中西方學術的根源為一致，實忽略中西人種思想本質上的差異。見李約瑟著、陳立夫等譯：《中國古代科學思想史》（江西，江西人民出版社，2000年），頁195；200；359。

以為墨學如經由西學而闡釋，實能開創一學術契機。梁氏嘗以「致用」的議題入手，舉出墨子的「利」與近代所謂「生計」、「經濟」有密切之處，曰：「西語之 Economy，此譯『計』或『生計』，日本譯作『經濟』，在今日蔚然成一獨立學科矣。……可見生計學之概念，實以節用思想為濫觴也。」²³「經濟」所言即眾人的生計，故與墨子操持的「去無用之費，天下之大利」、「用財不費，民德不勞」方向一致，蓋西方的「生計」學與墨子的「利民」皆能在一「用」上談可知。梁氏又曰：

我曾說過，墨子是個小基督。從別的方面來說，墨子又是個大馬克思。馬克思的共產主義，是在「唯物觀」的基礎上建設出來。墨子的「唯物觀」，比馬克思還要極端。他講的有用無用有利無利，專拿眼前現實生活做標準，拿人類生存必要之最低限度做標準。²⁴

此種比附固然未盡周延，但墨家的「有用無用」、「有利無利」論實為現實生活所關切的課題，故如善用西學比附中學，則有助於引發此古學研究之熱忱，梁氏又說：「今表而出之，則為子孫者若有手澤之思，而研究之之心因以驟熾。近世泰西之文明，導源於古學復興時代，循此例也。故今者以歐西新理比附中國舊學，其非無用之業也明矣。」²⁵既非「無用之業」，則承認以西學比附墨學之有用明矣，故由墨、西二學所闡發的「致用」論來說，對於晚清的經世致用思想是有一定的助益的。

總之，梁氏雖以為「西學中源」說係「愛國之言」，但西學的輔助則能使墨學在「名理」學、「經濟」學、甚至科學的闡述上更為精當、周延，故梁氏列墨子為「諸子中持論理學最堅而用之最密者」，其以近代哲學的思路對墨學中的理則、邏輯、方法作進一步思辨，便不得不歸功于西學會通之學術意義。

四、梁啟超《墨學微》的「致用」意識

梁啟超于《論中國學術思想變遷之大勢》文稿中，即歸納先秦諸子與希臘學派比較之結果，在「生計」一門便以為先秦諸子實優於古希臘思想，曰：「蓋全地球生計學，發達之早，未有吾中國若者也。」²⁶直言古希臘雖能重兵事、文學、哲學，但對於經濟理論之闡發仍不如中國孟、墨、荀、李悝、商鞅之彬彬大盛，其中「墨翟務本節用之訓」，所強調即是墨學對社會生計之投入，或可說此即墨子「致用」思維的呈現。而梁氏所謂

²³ 梁啟超：《墨學微》，頁 19。

²⁴ 梁啟超：《墨子學案》（台北，新文豐出版社，1975 年），頁 43。

²⁵ 梁啟超：《墨學微》，頁 55。

²⁶ 梁啟超：《論中國學術思想變遷之大勢》（上海，上海古籍出版社，2001 年），頁 43。

墨子的「本」係指農事言，然亦言「社稷者，切於農事者也」，²⁷故其「本」雖在農事但實不離鬼神「天志」的矩矱，以是墨學敬天事鬼而能得其「本」；另胡適也說墨子「凡事都應該以『天志』為標準」，²⁸因此墨子「致用」的根本便在於「天志」的貫徹。而從「天志」為始，墨子的目的地實在於「利」與「兼愛」的實現，最後成就其理想的政治抱負，即以「天志」為尊，民眾得利的政治制度，故說「天志→兼相愛→交相利」脈絡的實踐，「天志」是為墨學「致用」之根本亦無不可。又如〈尚同〉所言「舉天下之萬民以法天子」，雖墨子強調天子、仁人的權威性，故有「尚同」、「尚賢」之說，但天子、仁人的地位之能成立，則決定於該人對「民」利益的付出與「民」眾對該人的認同，所以在墨子的思維中「尚同」、「尚賢」與民的關係並非是絕對的，能使天下皆得「利」且實現「兼愛」的統治者才足以成就聖王事業。

梁氏曾在〈民約論〉一文引西人姚伯蘭基的觀點說「邦國者，本由天與民與君主相共結契約而起者也」，此把國家、社會的成立總歸於民眾與君王之契約，而民眾的精神則來自「天賦人權」。故在此「天志」庇佑下，民眾與君王所追尋「自由之義」與「以眾力而擁護各人之性命財產」的公益，才是為此「民約」得以永久持續的價值。²⁹

總之，回溯墨子「天志」與「遵道利民」的原則，則「天志→兼相愛→交相利」的命題于墨學固然有不可動搖的重要性，故從梁氏《墨學微》以「致用」為指向的觀點來考察，大抵是可進一步釐清晚清墨學研究「經世致用」命題的思想與意義，論述如下：

(一)從宗教角度肯定墨學鬼神論的社會作用

墨子的思維以「尊天」為第一，此係由一「宗教」的思維所闡發。³⁰如《墨子·天志中》言：「今天下之君子，中實將欲遵道利民，本察仁義之本，天之意不可不慎也。」³¹此把「仁義之本」歸於「天志」，故墨子的一切道德意趣的來源便在於「天」，此種神格「天」的地位在宗教上有無以比擬的尊貴，也就是「天者至高貴，而義之所從出也」的認同。

而梁啟超則以為墨子此種「天志」實可上溯至古代宗教，與六經所言的「上帝」、「天」意義亦相近，梁氏說：「此與《詩》所謂『上帝臨汝，無貳爾心，相在爾室，尚不愧於屋

²⁷ 《論中國學術思想變遷之大勢》，頁 43。

²⁸ 胡適：《中國哲學史大綱》，頁 157。

²⁹ 梁啟超：《飲冰室全集》（台北，文化圖書公司，1981 年），頁 171-172。

³⁰ 作者案，如以原始宗教與文化發展的觀點而論，儒家的「天命」說與墨子「天志」說於先秦應為當時社會所普遍認同的意識。事實上，從先秦至晚清，「君權天授」的觀念非但被統治者廣泛接受，亦用此來組織國家與社會，大抵祭祀、禮樂、典制、宗法皆受此影響，故可視為傳統社會常態的文化現象。後之學者或有以為「天命」、「天志」係為「迷信」，此實是五四運動之後社會逐漸倡導科學與民主的觀點。然「天命」、「天志」是為研究古代學術的重要議題，此自不待言。

³¹ 孫詒讓：《墨子閒詁》收入《新編諸子集成》（台北，世界書局，1991 年），第六冊，卷七，頁 123。

漏』，孔子所謂『獲罪於天，無所禱也』皆同意義。」³²大抵墨子的「天志」思維仍著重於天人相感的賞善懲惡，此古經典所述甚明，故不異於《詩》、孔子對「天志」的認知。³³《墨子·天志上》亦言：「昔三代聖王禹湯文武，欲以天之為政於天子，明說天下之百姓，故莫不牖牛羊，豢犬彘，潔為粢盛酒醴，以祭祀上帝鬼神，而求祈福於天。」³⁴把對天、鬼神的尊崇歸之於上古聖王的祭祀、禮典，此與《周易》「自天佑之，吉無不利」、《尚書》「不敢替上帝命」、「天休于寧王」的意義是相近的。因此梁氏以為墨子思想是從古「宗教」建構的角度出發，為得天下之大「利」故必須祭祀鬼神、祈禳上天，從而鼓勵民眾之「尊天」、「事鬼」。康有為亦言「就老墨二教比，墨子非攻、尚同實有大同大平之義，與孔子同勝於老、楊遠矣。……猶佛氏倡眾生平等不殺不淫之理。」³⁵康氏判儒學為「儒教」，而老、墨之學又較之於佛教與希臘波斯的阿士對之教，可知以先秦諸子比附於宗教者，在當時已為流行。

梁氏《墨學微》嘗舉列「天志」的意義數點，而其中「天為萬事萬物之標準」、「天者至高貴而義之所從出也」、「天之欲惡與其報施」則可視為墨學「天志」思想下的「致用」觀照。梁氏以為，東周之世孔、老、墨學說的源起皆在於救世解弊，孔、老是以哲學與社會改革著手，而墨子則欲返回古道，經由宗教的力量感化、教育人心，梁氏云：

凡一社會之發達，其始莫不賴宗教迷信之力，中國亦何獨不然？中國初民時代迷信之狀態，雖不可考，然散見於六經六緯及百家言者，尚多不可悉數。及孔、老倡學，全趨於哲學及社會之實際。……墨子者乃逆抗於此風潮，而欲據宗教之基礎立一哲學者也。於是有天志、明鬼、非命諸義。³⁶

遠古先民的鬼神崇拜現象，在神話與經典之論述實多，此經史亦不諱言，如《穀梁》之記「卜郊」祀五方之帝，《史記》以〈封禪〉記上古天帝之祭皆然。不過梁氏則以為當孔、老之時，思想家為因應現實社會的需要，發生了所謂「宗教與哲學衝突」現象，或已逐漸淡化這種神權色彩，而積極擷取其中的人文觀點。至於「宗教與哲學的衝突」，梁氏在《儒家哲學》曰：「西方學者唯物唯心多元一元的討論，儒家很少提及。西方學者所謂有神無神，儒家亦看得很輕。《論語》『子不語怪力亂神』，孔子亦說『未知生，焉知死』。」

³² 《墨學微》，頁7。

³³ 孔、孟雖亦言「天志」，然著重在人文與「義理」的部份實更多於宗教迷信的範疇。梁啟超認為儒家之「天志」與墨子所舉大抵意義相近，然儒家「含有理性自然之法則」乃進一步對「天志」提出哲理思辨，使其理性化，此則非是墨家的原始宗教詮解所可比擬了。見《墨學微》，頁5。

³⁴ 《墨子閒詁》收入《新編諸子集成》，卷七，頁127。

³⁵ 康有為：《孟子微》（台北，台灣商務印書館，1987年），卷八，頁3。

³⁶ 《墨學微》，頁2。

把生死鬼怪，看得很輕，這是儒家一大特色。」³⁷以為孔子為了哲理上的需要，便放棄宗教鬼神之事而不談論，此雖是部份學人對儒家哲學的觀點，如〈齊物論〉「六合之外，聖人存而不論」，但孔孟並不專注於「怪力亂神」，惟以發展心性哲學係為明確，故此亦可聊備一說。然而墨子則完全以「返古」為出發點，欲由一俱神學色彩的學說，進行社會改革，故梁啟超乃以為墨子是「與時代潮流相反抗者也」。

再者，梁氏以為墨子的「天志」有「欲惡」、「報施」的作用，此即「天之欲人相愛相利，而不欲人之相惡相賊也」的認知，故從這層面來說，民眾之得不得利皆在於「天志」的賞善罰惡。順此「報施」之說，則「天志」必然有生、養民眾的可能，梁氏所謂「食者，養也。謂天兼養萬民也」，³⁸既然「天志」以「生養」萬民為己任，又以「報施」來決定賞罰，故通過此「報施」、「生養」功能，便足以聯繫墨子「天志」與「實利」兩學說。總上而論，墨子的宗教固然是屬於「世間的」，目地在於勸人「交相利」、「兼相愛」，然則其教化作用的背後卻不得不託於一終極的神權意識。梁氏嘗為墨子的「天志」下一斷語，曰：「吾故謂宗教思想與實利主義。兩者，在墨子學說全體中，殆猶車之兩輪鳥之雙翼也。」³⁹把「天志」、「實利」視為車馬行駛的兩輪，此車可指整個社會言，其所承載即是一切人民生活之事，故宗教與實利即是墨子權衡社會的兩大學說可知。

此外，墨子所論述的「明鬼」思想，亦存有「致用」的功能。此所謂「鬼」指的是「鬼神」一類，《說文》以為「鬼」係「人之所歸」，又是「陰氣」之屬，可知「鬼」是人亡逝之後的泛稱。⁴⁰而《說文》說「神」是「天神引出萬物者也。」⁴¹。神從「示」部故與祭祀亦相關，從此來說墨子所欲明的「鬼神」與古代宗教思想的是關係緊密的。在〈明鬼〉篇中，墨子便舉出歷史上公侯見「鬼」的諸多案例，欲以此「證明鬼神之為物不虛妄」。不過，如從「致用」觀點而論，則墨子的「鬼神」說莫不是因「實利」而產生的學說，墨子自言鬼神的「賞賢罰暴」：「實所以治國家利萬民之道也」，梁啟超也說：

由是觀之，則墨子之鬼神論，非原本於絕對的迷信。直借之以為改良社會之一方便法門云爾。故其論辯鬼神有無之一問題，不在於學理上求答案，而於實際上求答案。⁴²

此以為墨子之論證「鬼神」並不在學理上找答案，而是訴諸於「實際」與「經驗」。然此原因為何？大抵墨子是針對社會之「致用」與「實利」而闡發的，所借重即「鬼神」的

³⁷ 梁啟超：《儒家哲學》（上海，上海人民出版社，2009年），頁35。

³⁸ 《墨學微》，頁9。

³⁹ 《墨學微》，頁8。

⁴⁰ 許慎：《說文解字》（香港，香港中華書局，2000年），頁188。

⁴¹ 《說文解字》，頁188。

⁴² 《墨學微》，頁11。

賞罰能力，而得以強化民眾行善去惡，與為公「利」付出的意識。故梁氏終把這種「鬼神」觀推之于「不過借以為檢束人心、改良社會之一法門耳」，⁴³此誠然把墨子的「鬼神」說視為一追求社會改造實利化、功利化的門徑了。章太炎在〈諸子略說〉中亦有一論解釋墨子「明鬼」的社會作用，曰：

如鬼神之說，政治衰則迷信甚。……墨子明鬼亦有其不得已。墨子之學主於兼愛尚同，欲萬民生活皆善，故以節用為第一法。節用則家給人足，然後可以成其兼愛之事實。……墨子亦知其然，故用宗教迷信之言誘人，使人樂從。凡人能迷信，即處苦而甘。⁴⁴

此「節用」即「用財不費，民德不勞」之舉，故其功能便在於社會生計的節度，亦是為民眾謀「利」之一隅。章氏認為，墨家以改善社會經濟為職志，然當時的社會風氣則傾向好樂與厚葬，故只好提倡一「明鬼」來制約萬民以節約其生活，進而才能達到「兼愛」眾人的富庶社會，此係因「信仰」作用而圖利社會的論證。周富美也以為墨子：「想借天帝鬼神的制裁力量，做為改造社會政治的後盾。……其實，他的社會意識重於宗教意識，他不是教人迷信天帝鬼神。……他的尚天志，明鬼神，只是實施他的新政治社會理想的一種方法而已。」⁴⁵墨子是否並非「迷信」？此誠難以下定論，蓋墨子之時天地鬼神祭祀本為常態，有神論是為群眾對自然造化不可知的敬畏。因此墨子以「天志」、「明鬼」為方法，欲改善社會而增進大眾之利益，此大抵有藉鬼神之說而殷切社會長進之用意也。

再從道德的範疇而論，墨子的「天志」、「明鬼」與西方道德哲學的思路亦相近，梁氏又說：

因以得幸福，反是者則禍及之。天之於人也亦然，要而論之，道德與幸福相調和，此墨學之特色也。與泰西之梭格拉底、康德，其學說同一基礎者也。所謂道德者何？兼愛主義而已。⁴⁶

在西方哲學，康德以為「靈魂」與世界皆出於「上帝」的意識，故「上帝」亦是一切道德的「本原」。在康德的思想中，上帝的概念必然是道德性的，因此一切道德的原則必出於上帝，或說人作為創造物而能冥契上帝則在於道德的「實踐」，康德在《實踐理性批判》論說頗明，曰：「唯有實踐的愛，方能在一切法則的核心之中而被理解。在此意義上，愛上帝意味著樂意去做上帝所命令的事情，而愛鄰人則意味著樂意履行對於他的全部職

⁴³ 《墨學微》，頁 12。

⁴⁴ 章炳麟：《國學略說》（台北，文史哲出版社，1987 年），頁 177-178。

⁴⁵ 周富美：《墨子》收入《中國歷代經典寶庫》（台北，時報出版社，1983 年），頁 304。

⁴⁶ 《墨學微》，頁 10。

責。」⁴⁷對鄰人「實踐的愛」實指向一普遍的泛愛意識，此道德法則由上帝所出，而履行對上帝的愛而成全眾人的「幸福」正也是「道德」的。⁴⁸從此論，則梁氏舉墨子的「兼愛」論說，正有同意康德調和「上帝」與「道德」之用意(不過康德的道德實踐則須通過一自由意志的認定，此與墨子又大不同)。梁氏曾引康德二例說「自由」與「道德」，此「自由」係「道德的自由」。康德這種「人苟自持其自由之善意，則天下之大利莫大於是」，認同「靈魂」若能驅使身軀之行善，實可視為「天下之大利」，而此根源畢竟在於「上帝」，故此「天下之大利」必然也是「上帝」的報施所使然了。梁氏又引康德說「凡物之價值，皆以有所比較而生，……自由之善意，則絕比較絕計算者也。」⁴⁹因此「道德」的善意實超乎一切私利之上，「道德自由」的可貴在於一純粹善行的完成，故是無從比較的。從此而論，康德以道德為「天下大利」之論說與墨子所提倡「天志→兼相愛→交相利」的脈絡或有近切處。

(二)從社會經濟角度肯定墨學的實利思想

墨子之提倡「實利」，大抵是出於對社會之關懷，故其尊天、事鬼、尚賢、尚同、節用、非攻的思考，皆可歸為墨家之社會學範疇，梁氏以為：「墨子是看著三家分晉，田氏篡齊，楚、越極強盛，秦也將次崛起。……眼見戰國時代『殺人盈城殺人盈野』的慘狀，……他要從社會心理上施一番救濟；所以提倡『兼愛』。再從『兼愛』的根本觀念上，建設『非攻主義』。」⁵⁰梁氏大抵由經世致用的觀點詮解墨學，故其比較西方經濟學要義、與「兼愛」的利民說，認為墨子是欲由古聖王思想而改革戰國的紛亂，建立一個在政治上能「尚賢」、「尚同」，經濟上實現「非樂」、「節用」、「節葬」，並使紛爭戰亂消失的「非攻」、「兼愛」社會。梁氏列《墨子》經濟學的公例有七，其中第二例「諸加費不加利於民者弗為」，⁵¹以為一切社會生產的效用都必須有利於民，包含節用、節葬皆要符合公眾群體的利益，故又說「凡事適應於人群分業之義務者為之，否則禁之」，承認墨子致力於「人民之大利」為社會改革的必要條件，如無法使人民得利則「弗為」。近代經濟史學家胡寄窗也說：「初期墨家的學說，旨在改善人民的生活狀況，……他們的奮鬥目標，是想從政治經濟兩方面去提高自由手工業者和農民的地位。」⁵²因此墨子學術是著眼于政、經，而對象則在

⁴⁷ 伊曼努爾·康德(Immanuel Kant)著、張永奇譯：《實踐理性批判·第三章》(北京，九州出版社，2007年)，頁147。

⁴⁸ 康德說：「增進人們的幸福絕不可能直接就是一個職責，它更加不可能是一切職責的原則。因為意志的所有動機都是經驗性的，並且同樣地從屬於幸福原則，所以它們必須從至上的實踐原則中分離出來。」因此使人們幸福的原則必然也是出自「上帝」。見《實踐理性批判·第三章》，頁167。

⁴⁹ 梁啟超：《飲冰室全集》，頁210-211。

⁵⁰ 《墨子學案》，頁6。

⁵¹ 《墨子學案》，頁30。

⁵² 胡寄窗：《中國經濟思想史》(上海，上海財經大學出版社，1998年)，頁124。

於平民生活的改善，即「通四方之利」、「奉給民用」，使民有「車之利」、「劍之利」有交通與保衛身家的方便，且「用財不費，民德不勞」即質樸、勤儉的民生社會。

總而言之，墨學之講究「實利」，是站在為社會民眾爭取權益的態度下言，梁啟超認為墨學對於社會利益的投入，在於一「經濟主義」(Economy)的建構其曰：「西語之Economy，此譯計或譯生計，日本譯經濟，在今日蔚然成一獨立之學科矣。而推其語源，則以『節用』二字為最正當之訓詁，可見生計學之概念，實以節用思想為其濫觴也。」⁵³墨家的「節用」、「節葬」、「非樂」皆抑制貴族奢靡，而同情平民階層，蓋先秦之時大部份的財富都掌控在貴族手中，能防止貴族資財之消耗，是為一「經濟」。錢穆亦以為「墨者偏向民生」，其說：「墨子天志、兼愛，本平民之見地而言之也。其抨擊當時貴族之生活者同，而所以為抨擊者則異。惟墨學之興，尤足為平民階級覺醒之特證也。」⁵⁴「反奢侈，歸真樸」的「節用」、「節葬」、「非樂」內容，大抵係呼籲當時統治階層言，墨子列舉大禹「力時急而自養儉」，則其出發點在於能與民共苦，致力勤奮而不汲汲於享樂，故這種「愛人利人以得福」的社會公利，與近代西方社會學家之研究所著力的社會圓滿與民生的完善亦有相似處。梁啟超在論述墨子的「節用」、「節葬」時，亦以為墨子學說與近代的經濟學說、「社會主義」的諸多觀點相近，曰：

墨子之生計學，以勞力為生產獨一無二之要素。其根本概念，與今世社會主義派所持殆全合。故其增長生殖力也，其講求衛生也，其愛惜時日也。凡所以求進勞力之率也，使舉國之人，皆為生利之人，而無分利之人；使舉國之事業，皆為生利之事業，此墨子之志也。⁵⁵

梁氏嘗列舉墨子「節葬」的目的有四，即「增加生產力」、「講求衛生」、「惜時趨事」、「以寶存母財」。蓋「節葬亦節用之一附屬條目」，故此「節葬」的提倡，乃可進一步呼應「節用」，以是認為社會應珍惜時間，並重視工作勞動，進而講究「衛生」觀念與尋求社會節約。如能因循漸進的施行，則舉國上下的勞動便足以產生巨大的生產效益了，此即梁氏從西學角度所詮釋的墨子經濟學。

事實上，西方亞當·史密斯的《國富論》也嘗談論「節儉」對國政的重要，曰：「資本乃因節儉而增加，又因浪費與妄為而減少。……節儉乃使藉以維持生產勞動者的基金增加，因此，也有使勞動者人數增加的傾向。」⁵⁶蓋「節儉」能夠促進勞動者的基金增加，勞動者一有錢則有利於勞動人口的增加，相對的土地與生產物的價值亦能增殖，故在此不

⁵³ 《墨學微》，頁 19。

⁵⁴ 錢穆：《國學概論》(台北，台灣商務出版社，1998年)，頁 46。

⁵⁵ 《墨學微》，頁 22。

⁵⁶ 亞當·斯密 Adam Smit 著、周憲文譯：《國富論》(台北，台灣銀行經濟研究室，1965年)，頁 332-333。

斷的循環作用之下，終能增加整個社會資本。嚴復則認同之，其評點：「道家以儉為寶，豈不然哉。……斯密言儉者群之父母，雖然，但儉不足以當之也。所貴乎儉者，儉將以有所養，儉將以有所生也。使不養不生，則財之蠹賊而已，烏能有富國足民之效乎？」⁵⁷道家所說的「儉」即在於收斂。統治者能收斂節流，便有多餘的資財養民生民，此亦「富國足民」的關鍵，故從群治的觀點來看「儉」仍比豪奢有利社會。總之，「節用」的目的地仍是在致富，也就是從督促統治者與勞動者「儉」的趨向，而使整個社會都能獲得實「利」。

其次，梁氏認同「節用」之所能獲「利」，原因之一在於對「消費」與「生產」的控管，「消費」固然在於「節儉」，而「生產」之要義則在於能「分工」。「分工」即是以一種有效率且經濟的方法，對勞動力加以分配，《墨子·節用中》已提出「凡天下群百工，……各從事其所能」的課題，墨子也曾以「築牆」為例，重視培土之工、鏤木之工與測量之工的分工合作。近代經濟學亦特別留意「分工」，蓋《國富論》的首章即探討「分工之效」，曰：「分工，祇要可以採用，不論在怎樣的技術上，都使勞動的生產力相應增加。各種職業與工作的分化，都是這一利益的結果。」⁵⁸社會各種工作技能如各盡所長，則此「分工」的促成實即有利於廣大社會的生產，故「分工」如同利益交換，亦如墨子的「兼相愛，交相利」，《國富論》亦指出：「『給我以我所要的，然後你也取你所歡喜的』，這是任何交易的意義所在。我們可以彼此得到飲食，這不是屠宰者、製酒者及製麵包者的恩惠；這是得力於他們對其本身利益的尊重。」⁵⁹所以「分工」是為一往來利益的互惠交換明矣，這種利益交換既能使勞動者各盡其能，亦能帶動整個社會勞動力的集中與效率。卡爾·馬克思(Karl Marx 1818-1883)的社會主義經濟學亦擷取《國富論》的論述，曰：「分工給勞動以無限的生產能力。它起源於人所特有的交換和交易的傾向，這種傾向大概不是偶然的，而是運用理性和語言的結果。」⁶⁰固然馬克思以為「資本家」有剝削弱勢勞動力的傾向，但他也不能否定「分工」的重要性，因此其結論便是「進行交換的人們的動機不是人性，而是利己主義」，此種交換的「利己主義」對於造就社會財富實有其重要性，故此「利己」雖屬人性欲望的一種，但仍是合乎墨子「交相利」的範疇，此乃梁啟超所言「必要的欲望」是也。⁶¹梁氏循此論點提出墨子「分事」的經濟學觀點，此與近代經濟學所強調分工或工作劃分亦同理。云：

墨子所謂「分事」者，殆兼含分業及責任之兩義，其事業在各人所認分業之責任以

⁵⁷ 亞當·斯密(Adam Smit)著、嚴復譯：《原富》(台北，台灣商務印書館，2009年)，上冊，頁333。

⁵⁸ 《國富論》，頁7。

⁵⁹ 《國富論》，頁15。

⁶⁰ 馬克思(Karl Marx)著、伊海宇譯：《一八四四年經濟學哲學手稿》(台北，聯經出版社，1992年)，頁106。

⁶¹ 梁啟超曾從近代經濟學的觀點對人性欲望加以區分，有三。一為「必要的欲望」，如飲食睡眠的需求；二為「奢侈的欲望」，如求華服美食是也；三為「地位之欲望」，所求在於名聲與地位。見《墨學微》，頁20。

外者，皆不生產而為群蠹者也。⁶²

墨學的「分事」簡易的說就是「個人自己分內的職業」，其概念有二，即「分業」及「責任」，「分業」在工作分配，「責任」則是完成工作分配，「分事」可避免勞力流失與避免不盡責勞動者。而「分事」的最終目的地亦是在互利，更進一步推敲則在於勞力共用、財產共享，也就是《墨子·尚同》所提出的「有餘力以相勞，有餘財以相分」，梁氏在《墨子學案》有相近得論說，其云：「做完了自己分內事業，還有餘賸，拿去幫別人做；這就是『餘力相勞』」，⁶³而「餘財相分」甚至是拿多餘的財物去分給別人。故從社會互利的觀點而說，《墨子》「實利」思維，全然是構建在一種「分事」，即分業及責任的社會制度上。因此梁啟超亦認為墨子的經濟觀是「現在俄國勞農政府治下的經濟組織」之一縮影，⁶⁴並與「與今世社會主義派所持殆全合」，殆非無因了。⁶⁵

至於墨子的「利」與「義」是否相衝突？總上而論，梁氏之探討墨學的「實利」，是站在為民眾謀利的「致用」觀點而說，然並不能離開其「天志」的規範。因此墨學雖似積極的言「利」，但所有的「利」亦屬於「天志」所贊同的「義」，故墨子的謀求公利便是在求「義」，〈經上篇〉說「義，利也」，〈天志下〉也說：「上利天，中利鬼，下利人，三利而無所不利，

⁶² 《墨學微》，頁 22。

⁶³ 《墨子學案》，頁 37。

⁶⁴ 《墨子學案》，頁 38。

⁶⁵ 再檢視墨學與社會主義所批判人物的異同。卡爾·馬克思嘗以「共產」制度為其理想烏托邦的必然過渡期，其在《一八四四年經濟學哲學手稿》中曾批評「資本家」：「儘儘供享樂的、不活動的和揮霍的財富的規定在於：享受這種財富的人，一方面，僅僅作為短暫的、恣意放縱的個人而行動，並且把別人的奴隸勞動、人的血汗看作自己的貪欲的虜獲物。」固然馬克思所謂的「資本家」，與傳統的貴族、帝王指向已有所不同，但馬克思所認同的「普勞階級」（一般農工）與「資本階級」對立中，已把一切舊有的官僚、貴族、僧侶、騎士等同於新興的「資本階級」。而「資本家」為了快速且長期的累積私有財富，便會不斷要求勞動者生產更多的物品，欲用這些多餘的物品去換取更多的利益，於是勞動者便不斷的重複剝削（購買這些物品的亦是勞動者），其結果也造成一般「普勞階級」的「異化」（農工終將因為弱勢而被資本社會排擠與邊緣化，終失去其勞動的本質），因此「資本家」對財富的眷戀及揮霍，便是打擊「普勞階級」利益的一大因素。事實上，墨子所闡述「節用」、「節葬」、「非樂」的利益對象，亦指向被統治者或貴族所奴役的一般平民或奴隸，故從社會觀察的角度而論，則二者的看法或有近切處。

然而，馬克思畢竟是站在對資本社會的「反」向或說「反動」的一方，故有較多屬於「破」的趨向。如其反對傳統的宗教、反帝國主義、反法西斯、反地主、反資本社會等，欲用革命的強烈方式顛覆政府，更不惜打破國家民族的和諧，用戰爭與武力的方式取得絕對的政權，從此而論，社會主義與墨子對社會改革所興起「兼愛」、「非攻」的傾向又有不同。此外，馬克思是「無神論者」且承認「把人和自然界看作本質這種理論上和實踐上的感性意識」，也就是積極在「物質」或「唯物」的原則下架構其宇宙藍圖和社會制度。但墨子卻表明了「天欲義而惡不義」的天人關係，把「天志」視為第一義，而所崇拜的鬼神亦有賞善罰惡功能，人類之生存乃寄託於「天志」、「明鬼」的價值當中，相對於社會主義對宗教的否定與不信任，則二者在「哲學」與「神學」的範疇又並非合同了。見馬克思著、伊海宇譯：《一八四四年經濟學哲學手稿》，頁 100；90。

是謂天德。故凡從事此者，聖知也，仁義也。」因此，尊天事鬼才是為人群謀利的不二法門，此即謂「天德」。能從事於此「天德」者，是為「仁義」。故墨學在某些情境下，其「義」與「利」的區隔是不明顯的。梁氏在《墨子學案》亦云：

孔子說：「利者義之和」，已經精到極了；《墨子·經上篇》直說：「義，利也」，是說：利即是義，除了利別無義。⁶⁶

誠然把「義」視為公利，故「利」之獲得，便如《墨子·大取》所言，係「殺己以存天下，是殺己以利天下」的義行了。雖然墨子與儒家所言的「義」並非完全同理，然墨子之調和「義」、「利」是很顯明的，梁氏有一言可為墨子疾呼功「利」的註腳，其言「道德與實利不能相離，利不利就是善不善的標準。」⁶⁷所言之「利」亦是可加惠群眾之公利，由此而論，既「道德與實利」不違，不利即不義，則義、利皆可共同推舉，此亦墨學從「致用」觀點所衍生之權變可知。因此墨子的道德思想實可從其「兼愛」與「功利」交互析論，梁啟超以為是一「主義」，此見下節。

(三)以「兼愛」寄託宗教情懷的指導思想

從上述墨子的「實利」觀可知，墨子的「利」必然是欲交利大眾，且泛愛眾人的公義，故能不能加「利」於眾人，即是愛不愛眾人，梁氏對此詮釋：「以常識論，愛的目的在人，利的目的在己，兩件事像很不相容。然而墨子卻把他打成一丸。第一件：可以見他所謂『利』，一定不是褊狹的利己主義，第二件：可以見他所謂『愛』，必以有利為前提。」⁶⁸愛人是為利人，利人是為德性，因此「兼愛」之可能即是建構在「道德和實利不能相離」之下，墨子的社會觀照既能談「實利」亦談能「兼愛」，故「兼愛」與「實利」相依相存，梁氏所謂「天志者，愛人利人而已」，故「兼愛」可視為墨子在人間世的最終實踐目標。

由「致用」為出發點，墨子大抵以「天志」為規範，目的在於達成一「愛人利人」理想社會的改造。梁氏歸納墨子所言之社會亂源為五，即「戰爭」、「篡權」、「乖忤」、「盜竊」、「詐欺」，能消化這些社會亂源，且可救其亂解其弊者，即為「兼愛」，故「兼愛」是出於對社會改造所提出的學說，其旨趣亦是欲施利於群眾全體，曰：「墨子講兼愛，常用『兼相愛交相利』六字連講，……兼相愛是託爾斯泰的利他主義，交相利是科爾璞特金的互助主義。」⁶⁹梁氏以為，「兼愛」的運用便能使群眾相互得「利」，故利己且利人，進而愛人，因此「兼愛」係為一謀「利」之手段，亦可謂是「致用」思想之闡發。

再者，此「兼愛」之極致又可從損己利人論證，梁氏以為，在「利他」與「互助」之前提

⁶⁶ 《墨子學案》，頁 40。

⁶⁷ 《墨子學案》，頁 28。

⁶⁸ 《墨子學案》，頁 28。

⁶⁹ 《墨子學案》，頁 16。

下，「兼愛」之圓滿，可能必須犧牲「別愛」才得以完成，故墨子所認同是「兼」，而反對為「別」，〈兼愛下〉云：「今吾本原兼之所生，天下之大利者也；吾本原別之所生，天下之大害者也」，墨子以為「兼」才能使天下得利，「別」則害天下義，故去「別」得「兼」是為「別非而兼是」也，⁷⁰也就是要打破個人，以成就他人為極致。梁氏亦曰：

平等無差別之愛普及於一切人類。泰東之墨子，泰西之耶穌，其所宣示之愛說，皆屬此類。耶教謂在上帝之前，無尊卑貴賤親疏，一切平等。墨子謂天之於人，兼而愛之，兼而利之。⁷¹

一味的強調「別」，則易「損害他身以利己身」，相對的說，「兼」即是損己以利他的義行了，因此墨子之於一切人類則採取「一切平等」的無私對待，以致能「兼而愛之，兼而利之」。梁氏亦以為墨子亦反對「己身」、「己家」、「己國」甚至「己利」的一己之私，所認同在於「兼相愛，交相利」，其結論「循墨子之教，則其社會之組織，必如柏拉圖德麻靡里輩所虛構之共產主義者然後可。質而言之，則無所謂國無所謂家也」，⁷²天下一家故「無所謂國所謂家」，此種「共有共享」的理想社會，必然是建構於犧牲個人而完成他人的前提下。

梁氏在「墨學之實行」一段又言：「綜觀墨學實行之大綱，其最要莫如輕生死，次則忍苦痛，孟子曰『墨子摩頂放踵，利天下為之。』莊子曰『墨者多以裘褐為衣，以跣蹠為服，日夜不休，以自苦為極』，夫輕生死不易，……非於道德之責任認之甚明不可。」⁷³所以墨者之摩頂放踵，皆在於使天下得「利」，為使「兼愛」實現，則寧願犧牲自己的利益，以成全天下之大利，是以《莊子·天下》也說：「今墨子獨生不歌，死無服，桐棺三寸而無槨，……以此自行，固不愛己。」⁷⁴「不愛己」而放棄所有現行的享受，「獨生不歌」即活著沒有娛樂，且「死無服」死亡亦不厚殮陪葬，此皆在於要求把所有資源都運用於「生計」上。因此莊子雖認同墨子為謀天下之利的犧牲情懷，但也批評其方法難行且不近人道了。《莊子·天下》論其「行者非也」、「將求之不得」，實說明了墨學太過刻苦而難以盡行，而秦漢之際墨學由顯學而遁入於「俠」，終不為後學者所喜好，此可驗證之。

也因此，梁啟超認為墨子的「兼愛」亦有盲點，以為如站在社會「致用」的角度言，「兼愛」之實現本身即有困難，且即使「兼愛」真能實行也不利於現今人類世界的發展，故梁氏有三點評論。首先，梁氏以為「兼愛」並不足以成為「道德」之標準，因為「愛人之義務與自愛之義務」必有兩不相容之時，即「愛」人必然先審度相對之關係，假使一個微不足道之朋友久病不起，難道我必須放棄所有事業與社會上的義務，而全心照顧此朋友以終？梁

⁷⁰ 《墨子閒詁》收入《新編諸子集成》，卷四，頁 72。

⁷¹ 《墨學微》，頁 30-31。

⁷² 《墨學微》，頁 34。

⁷³ 《墨學微》，頁 48。

⁷⁴ 王先謙集解：《莊子集解》收入《新編諸子集解》（台北，世界書局，1991 年），頁 467。

氏引帕爾遜的評論言「此則當視其人與吾之關係深淺何如矣。」⁷⁵如果不衡量彼此關係之深淺，便荒廢了我個人之社會責任而盡心力在此人之身上，則此「愛」人之行亦妨害我對社會之義務。從此而論，能不能「兼愛」並非是道德是否成立的標準，猶如墨子的極端「兼愛」實仍有斟酌處。其次，梁氏又以為一味的「兼愛」，未必是造福社會的絕佳方法。雖「愛人之目的，將以利人」，然此「愛」、「利」卻可能「救之愈力，而貧者愈眾，蓋由獎厲其依賴怠逸暴棄之惡性，使日以發達，而蔓延及於社會全體之風俗。」⁷⁶該說提出了「兼愛」有反被惡人利用之可能。比如今日之西方諸國亦有所謂社會救助金制度，然有一部份人並不積極工作，反而循其法律制度之缺憾，而依賴此社會救助的好意，進以寄生吮食，此風氣所至亦會造成社會發展之落後，甚者更有認為努力工作反不如領社會救助金之優渥？從此說來，墨家「兼愛」的對象如有錯誤，勢必有覆蹈此陋習的危險。其三，梁氏以為「現代社會之組織」並不完全適用「兼愛」，以是人類政治、法律、經濟之建構，無不有一「所有權」之概念，無「所有權」則無恆產，多數人在「無產」的狀況下亦奮發進取之心，故云：

社會學家言，人類與「非人動物」之界線多端，然其最要者，則對於外界而覺有所謂「自己」者存也。……蓋必「所有權」之觀念定，然後將來之思想發生，而人人知有將來，是即社會進化之所以彌劬也。⁷⁷

人與動物不同點之一，在於人類更明確劃分的「所有權」的規範，故社會自來都有屬於個人的「私田」、「私產」制度。且「所有權」的概念既成型，亦成為社會進化所需的動力與助力，此種「所有權」是乃個人自覺「有所謂『自己』者存」，即屬於廣大社會下一份子的知覺。亞當·史密斯在「論資產的性質、積蓄及用途」亦提到人類社會進步需要此種個人資產的完成，其曰：「一旦分工充份實行，一人本身的勞動生產物，祇能滿足其不時慾望的極小部份。……他在能購買別人的勞動生產物之前，不僅須已完成其本身的勞動生產物，同時，還須已將其出賣。」⁷⁸最小的個人資產是為「勞動」，在社會的領域擴大且進入強調「分工」的時期，則物資的流通必然是經「勞動」的交換或進一步生產物的完成為前提，故相對於原始社會，則個人「所有權」概念的形成，實可視為社會群組活絡的躍進，此亦足以證明個人資產的擁有是乃社會由「原始」至「文明」的關鍵。然墨子的「兼相愛，交相利」卻有打破這種「所有權」的趨勢，其雖倡導一「互利」而使眾人不自私不應把財產視為個人的享受物，但這種「互利」實是在個人犧牲下所完成，故能否進一步使社會均富？又能便於社會組織的往來與流通？蓋人人在利益垂手可得下，未必會有努力進取的用心，故對

⁷⁵ 《墨學微》，頁 36。

⁷⁶ 《墨學微》，頁 3。

⁷⁷ 《墨學微》，頁 36。

⁷⁸ 《國富論》，頁 269。

於社會的總體經濟未必是有幫助的。故梁氏的結語：「極端之利他主義，必不能為學說之基礎」，也指出「兼愛」之運用如何面對廣大的社會群組是為一問題。

梁啟超又以為墨學之言「兼愛」，是站在宗教「愛人」的觀點，而非單純的社會現實觀點。梁氏嘗由西方的宗教思維比較墨學「兼愛」，並推敲其中「愛」的層次，有五個等級。一是惟愛靈魂者，只愛靈魂而不愛軀體，如印度之外道「往往有臥轍飼虎，以求脫離塵網者」，此係狹義之愛；二是自愛其靈魂軀殼而不顧他人者，如希臘之阿里士帖苦(Aristippus)與中國之「陽朱」，所謂「拔一毫利天下而不為」，但也不以害人為自利；三是以本身為中心點，緣其遠近親疏而愛人，梁氏以為「儒教」的「親親之殺」即是，梁氏固然不以為「仁愛」是「愛」的最高層次，但卻以為係「維持社會秩序最有力焉」；四為平等無差別之愛，普及一切人類者，此墨學之「兼愛」與耶教之「博愛」皆屬之，此「愛」皆設準一最高道德範疇的「上帝」，視人類為「上帝」之子，故「兼愛」並非愛他人，而是在「上帝」的規範下愛自己的兄弟同胞；五是圓滿之愛普及於一切眾生，此謂佛說之慈悲是也，佛之大愛甚至「推廣於人類之外」，而「大乘佛法」稟持「一切眾生皆可成佛」之論，斷「愛根與不愛根」，而達到無所不愛的意境。⁷⁹因此而論，謂墨學的「兼愛主義」係一宗教思唯是有跡可循的，梁氏以為與耶教相當，二者皆從「神」的「博愛」為出發，而以一切人類功利之所得為「兼愛」之所成，遂二者實有同理處可知。

總上述來說，墨子之「兼愛」託寄於「宗教」，而欲借重於「實利」，故「兼愛」是其理想社會制度的一大目的。而梁氏論述其學大抵持贊服的態度，以為是如柏拉圖、德麻靡里輩所虛構之共產藍圖，是人類偉大理想的一構思。不過，梁氏對於「兼愛」的缺失亦採取保留態度，其言「雖然墨子之學，蓋欲取現在社會之組織法，翻根柢而變更之，以現在社會之眼觀察墨子，誠見其缺點」，⁸⁰故墨學「兼愛」歸之於先進的社會理想可，但欲用之改革已形成的龐大社會組織，則不免是難以盡行的。

(四)墨學政術所隱寓的權威思想暨大同理想

最終，梁氏以為墨子「兼愛」之能「致用」是必須冀望在一周延、圓滿的政治制度上，蓋選賢舉能而有人才，公民守法相愛相利，則國家何患不能鞏固？故墨子政治上的成功，是乃維持「兼愛」，實現其「實利」最有效的辦法，而其政術之首要，則在於確定「君權」的合法性與管理制度的建立。梁啟超則據墨子之政術提出二個要點，一是論述國家之源起與君主制度建立的問題，即「國家起源說」、「君權神聖說」等論，此亦寄託梁氏的權威思想，或說是奠基於「開明專制」意識下的「國家」思想。其二是民意、選舉、法治概念的提出，此呼應墨家所贊同的終極政治，即「大同」理想的落實。

觀梁氏其人的政治態度，一生實經歷多次轉折，其初本隨康有為提倡「君主立憲」，

⁷⁹ 《墨學微》，頁 31。

⁸⁰ 《墨學微》，頁 37。

但經戊戌變法失敗則流落海外，一度旅居日本、美國等地，以保皇黨自居；期間，梁氏在日本與革命黨有相當的接觸，籌辦《新民叢報》時，也曾改換立場間接聲援「革命」，以為美國獨立運動、法國大革命之「破壞」可為借鑑，蓋「隨破壞，隨建設，甲乙相引，而進化之運，乃遞衍於無窮。」⁸¹「革命」雖需顛覆政體甚至造成流血，但「破壞」背後的正面建設才是造成國家進步的原因與動力，因此有「必取數千年橫暴混濁之政體，破碎而壘粉之」的說法，也就是欲成就新的格局則不得不以「革命」刷新之。但是，梁氏在遊歷美國後，對當代的民主共和作了反省，以為激烈之革命與「君主立憲」並不適合當前中國人民的情勢，故退居保守一派，支持以「國家理性」為重的「開明專制」，也就是贊成以君權為主體，重視人民與國家利益的專制政體。⁸²民國成立前後，梁氏卻又因康有為的鼓動而維持早期的「立憲」主張，此又一變。但是，當梁氏參與民國的內閣政治與議會後，終贊同共和政體，並積極反對清帝復辟，而與康氏的政治主張徹底割裂。張朋園說：「任公與康氏在政治上的結合，由戊戌變法到辛亥革命，除了一八九九年至一九零三年，因任公提倡革命與康氏有所不和外，大體上態度是一致的。……要求中國採行英國的立憲政體。……但是康梁到了民國，已非一個集團。……任公與康氏正式分手，丁文江謂在民國元年四、五月間。」⁸³梁氏早年追隨康有為於萬木草堂，並吸收康氏今文經學思想與公羊學的「三世說」，從而支持君主立憲，故其前後思想終究有康氏學術的影響。然而，梁氏入民國後開始從政，便逐漸捨棄早期所堅持的君主立憲，如其〈中國立國大方針〉所論：「然問國家之敝，極於前清時期，不行革命，庸有幸乎？欲行政治革命，而不先之以種族革命，為道果克致乎？」⁸⁴此所謂「革命排滿共和」之論，也說明梁氏後來之肯定共和，與反對君主專制與「君主立憲」的態度，故其自言「不惜以今日之我，難昔日之我」，⁸⁵不惜以今日之創新而推翻舊日的保守，此從其政論上亦可印證了。

梁氏在一九零四年撰寫《墨學微》當下，適其肯定君權政治之「開明專制」時，故大抵藉重墨學以宣導其理想之政治形態。梁氏所構想即是一崇尚君權，又能夠整合「國家」主權與融合各族群的專制觀念，曰：

霍、陸、盧諸氏皆以為未建國之前，人人恣其野蠻之自由，……始相聚以謀輯睦之道，而民約立焉。……故選擇賢聖立為天子。使從事乎一同，然則墨子謂國家

⁸¹ 梁啟超：《新民說》收入《飲冰室全集》（台北，文化圖書公司，1981年），頁64-65。

⁸² 梁啟超：《飲冰室文集點校·開明專制論》（雲南，雲南教育出版社，2001年），第三集，頁1387-1408。

⁸³ 張朋園：《梁啟超與民國政治》（台北，食貨出版社，1981年），頁255。

⁸⁴ 梁啟超：《飲冰室文集點校》，第四集，頁2435。

⁸⁵ 《清代學術概論》，頁74。

為民意所公建。⁸⁶

此據墨子「尚同」、「尚賢」而論說，因此君王「固天下之仁人也」，梁氏之「國家」觀以為，國家之最大利益唯有待賢明的聖王，故立國必先確立聖王的尊崇，因為聖王才有能力團結群眾並實行開明且專權的統治，如張灝所說「開明專制」是以「強制之客體的利益」為核心，因此：「在梁看來，開明專制不僅是世界歷史的常有現象，而且還具有一段悠久和光榮的思想歷史。」⁸⁷所以能為群眾謀最大福利者，在於有功效、權勢集中的專制，而非是群體意見紛紜且權力不穩固的民主共和，此亦是梁啟超於「國家主義」中所欲闡發的「權威」思想。

梁氏的「權威」思想又涉及於「國家」應如何建構的議題，其從墨學的「國家」制度闡釋，並引論西方霍布士的「民約論」，曰：

墨子論國家起原，與霍氏陸氏盧氏及康德之說，皆絕相類者也。……皆以為未建國以前，人人恣其野蠻之自由，而無限制，既乃不勝其敝，始相劇以謀輯睦之道，而民約立焉。⁸⁸

此以為國家的起源，係群眾與群眾見原始生活過於「野蠻」且「無限制」，故相約定制一「社會契約」進而產生「國家」的概念，此亦梁氏《新民說》所謂「國家之立，由於不得已也。即人人自知僅恃一身之不可，……而欲使團結永不散，補救永不虧，……利益永不窮。」⁸⁹仁人欲使人類由野蠻而進文明，為謀群體利益，求消除公害，故有「國家」意識之形成。英人霍布士(或譯霍布斯，Thomas Hobbes 1588-1679)在《利維坦》十七章〈論國家的成因、產生和定義〉亦言「在人們以小氏族方式生活的一切地方，互相搶劫都是一種正當職業，決沒有當成是違反自然法的事情，以致搶得贓物愈多的人就愈光榮。在這種行徑中，人們除開榮譽律以外就不遵守其他法律；這種律就是禁殘忍，不奪人之生，不奪人農具。」⁹⁰其把國家的形成歸於先民因生活需要所致力之競爭，先民因生存之嚴酷而不得相互攻伐，遂有無止境的紛亂，這實同於墨子所言之原始社會：「皆以水火毒藥相虧害，至有餘力不能以相勞，腐臭餘財不以相分，隱匿良道不以相教，天下之亂，若禽獸然。」⁹¹因先民的往來有太多爭端，故眾人便集合起共同制定一保護、維持群體生活之約定，此是為「

⁸⁶ 《墨學微》，頁 38-39。

⁸⁷ 張灝：《烈士精神與批判意識—梁啟超與中國思想的過渡(1890-1907)》(北京，新星出版社，2006年)，頁 175。

⁸⁸ 《墨學微》，頁 37-38。

⁸⁹ 梁啟超：《新民說》收入《飲冰室全集》，頁 17。

⁹⁰ 霍布斯：《利維坦》(北京，商務印書館，1986年)，頁 128-129。

⁹¹ 《墨子閒詁》收入《新編諸子集成》，卷三，頁 44。

國家」觀念之產生。而「國家」的輪廓既已成形，則國家的領導者亦隨之產生。從此而論，則墨子與霍布士「國家」建立的出發點皆同，為消解紛爭，故需君主的團結族群，為謀求群體之利益，故須有國家之集權，因此可以說當期梁氏的「國家」思想，是在攸關集權專制、國家利益、族群整合的「民族」觀念下所建構。

近代西方有所謂「國族」思想的提倡，可作為審度梁氏「國家」觀念的觀照。⁹²大抵「國族」論者重視「國家」主權，所貶斥是為單一種族、文化、宗教的鼓吹，故「遺忘」政策的運用即在於消弭諸多族群的差異。而梁氏廣義的「民族」國家觀，正與「國族」論者有交集，而所謂的「民族」也因此可分為廣義與狹義，狹義者在於種族之見，廣義者則認為國家可為各種族的集合。清末民初之提倡「民族」者，可以孫文、梁啟超為代表，黃克武說：「在民族方面，革命派主張排滿，以為推翻滿清是政治改革的前提；改革派則以為滿漢一家，認為沒有種族革命也可以進行政治改革，因為關鍵不在滿人而在全體國民的程度。」⁹³孫文為革命派之代表，改革派則以康、梁為代表，二派皆提倡「民族」思想，然具體的情態則迥然不同。孫文之《三民主義》乃認同一狹義的「民族主義」，⁹⁴其曰：「就中國的民族說，總數是四萬萬人，當中參雜的不過是幾百萬蒙古人，百多萬滿洲人，……外來的總數不過一千萬人。所以就大多數說，四萬萬中國人可以說完全是漢人。同一血統、同一言語文字、同一宗教、同一習慣，完全是一個民族」⁹⁵故孫文的「民族主義」在理論上仍有一定的爭議，其所謂「民族」是以漢族為主體，例如他在興中會時期提出的「驅逐韃虜，恢復中華」，旨在消滅滿清，並恢復漢族於中原的正統，故其「民族」主義大抵是有族

⁹² 「國族」是根源於「國家民族」的一種國家學說，亦是「民族主義」的一環（或說是廣義「民族主義」），即以「國家」為人民集合的實質團體，故能不分血統、種族、文化、宗教的差異，以「國家」的建構為目標，強調「國家」整體最大利益是高於一切，與此觀念相對的則是傾向種族立國的「族國主義」。而提倡「國族」者，首要便是欲去除族種、文化差異的較量，艾尼斯特·格爾納(Ernest Gellner)的《國族主義》言：「國族主義原則要求，政治單位與『族群的』單位必須重合一致。也就是說，族群是以共同的文化背景為基礎。」因此種族、語言、宗教等迥異便不值得在意，以是建國的目標乃在於使眾人適向同「一種文化」、同「一個國家」。但一個現代國家的形成可能基於不同血緣、宗教的各族群，或有各族群間早已存在的古老文化，因此如何消除對種族差異的成見，則是「國族」論者所需解釋之處，故又曰：「艾妮斯特·雷南將現代國族定義是一種遺忘：國族的成員以至於國家的子民，都忘記了自己的出身，因為文化背景太過複雜。」故以為各民族可融入同一國度，即為「國族」論者。見艾尼斯特·格爾納(Ernest Gellner)著、李金梅譯：《國族主義》(台北，聯經出版社，2001年)，頁50-51。

⁹³ 黃克武：《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》(台北，中央研究院近代史研究所，1994年)，頁2。

⁹⁴ 《三民主義·第五講》：「中國國民和國家結構的關係，先有家族，再推到宗族，再然後才是國族。……大家如果知道自己是受壓迫的國民，已經到了不得了的時代，把各姓的宗族團體先聯合起來，更由宗族團體結合成一個民族的大團體。」可知孫文亦提及「國族」，然其「國族」實以漢民族為基礎，是為一狹義趨向之「民族」思想。見孫文：《三民主義》(台北，中央文物供應社，1987年)，頁69-71。

⁹⁵ 《三民主義》，頁6。

種的立場。不過，孫文在建立中華民國後，則旋以「五族共和」為主軸，進而承認滿、蒙、苗、瑤族群之平等地位。其在民國五年所發佈的二次〈討袁宣言〉云「辛亥武昌首義，舉國應之，五族共和，遂深注於四億同胞之心目。」⁹⁶反而以國家的穩定為優先，重視各族群的融合、團結，遂視孫文的「民族」思想係經過前後期之轉變亦可。

梁啟超在《論中國學術思想變遷之大勢》中也提出類似近代「國族」觀點的「中華民族」概念，其曰「上古時代，我中華民族之有海思想者厥為齊。故于其間產出兩種觀念焉：一曰國家觀，二曰世界觀。國家觀衍為法家，世界觀衍為陰陽家。」⁹⁷其一的「國家觀」即講究集權、法治，而法家的「法後王」亦成為「國家」之能鞏固的基幹，遂梁氏便以為中國先秦北學有「重家族，以族長制度為政治之本」的特色，⁹⁸而此種風氣係能孕育宗法制度，進以派生重典制的儒家思想與重法度的法家思想，而形成中原文化重視禮制、集權、法治、族長的「民族」意識。再進一步說，其所謂「民族」大抵是以中原為基地，透過君王的統治，擴而充之，亦包含各部族的融合，與共同道德文化的醞釀，故是為一以中原文化為核心之廣義「民族」思想（「國族」思想），在《新民說》有進一步的分析，言：

國也者，積民而成。國之有民，猶身之有四肢五臟筋脈血輪也。⁹⁹

凡一國之能成立於世界，必有其國民獨具之特質。上自道德法律，下至風俗習慣，文學美術，皆有一種獨立的精神。祖父傳之，子孫繼之；然後群乃成；斯實民族主義之根抵源泉也。¹⁰⁰

「國家」的成立以「民眾」的聚集為第一要素，由個人而「家族」而「部族」，再組成「邦國」，此種「群」聚的意識為「國家」組成之第一義。再者，梁氏以中國四萬萬人之群聚為其「國家」組成的總合，故又說「使吾四萬萬人之民德、民智、民力，皆可與彼相埒」，¹⁰¹此論認同賢聖君王能盡四萬萬人民之力，使之團結一致，終使富強。而「四萬萬人」即包含廣義之中國國土上的各族群，再加上所派生的道德法律、風俗習慣、文學美術等，所構成則能成為一學理上的「民族」，如以「中國」言之，即是梁氏所論述的「中華民族」也。

而梁氏在《墨學微》之推論，亦可視為此種「民族」觀點的延伸，其中又寄託對「開明專制」的詮解，此在《墨子學案》亦有近似的論說，云：

⁹⁶ 孫文：《國父全集》（台北，中國國民黨黨史委員會，1973年），第一冊，頁820。

⁹⁷ 梁啟超：《論中國學術思想變遷之大勢》，頁29。

⁹⁸ 梁啟超：《論中國學術思想變遷之大勢》，頁26-27。

⁹⁹ 梁啟超：《新民說》收入《飲冰室全集》，頁1。

¹⁰⁰ 梁啟超：《新民說》收入《飲冰室全集》，頁6。

¹⁰¹ 梁啟超：《新民說》收入《飲冰室全集》，頁5。

這種議論，和歐洲初期的「民約論」很相類。……人類未建國以前，人人都是野蠻的自由，漫無限制。不得已聚起來商量，立一個首長，於是乎就產出國家來了。墨子的見解，正和他們一樣。他說：「明乎天下之亂生於無政長，故選擇賢聖立為天子使從事乎一同。」¹⁰²

此謂「國家」之興起有二，一是群聚之問題，二是政長產生的問題。有生之初，人各自私自利，故有聖王崛起，組織部落「群」眾給予公利，剷除公害，因此聖王也必須是權威的集中。從墨子的思路來理解，政長是源起於治亂，而「尚同」的本義便是以民力推崇政長，使其權勢能集中，故謂「一同」，遂領導者的出現無非是為了使政策一貫而利於治平。誠如霍布士所言「由於這種按約建立國家的制度其目的是為了全體的和平與防衛，任何對這一目的具有權利的人也就具有對於手段的權利。」¹⁰³「國家」因眾人的契約以成立，其契約付予國家的代表即政長，故政長之維護全體民眾和平的責任與權利，必須有神聖不可侵犯之威信，霍布士又說：「具有主權的任何個人或集體就當然有權審定和平與防衛的手段」，可知領導者以「民約」而擁有武力，乃源於民眾之認同與保衛「國家」的責任。墨子〈尚同上〉亦以為，「天子」的產生「夫明乎天下之所以亂者，生於無政長；是故選擇天下賢良聖知辨慧之人，立以為天子；使從事乎一同天下之義。」¹⁰⁴因此「尚同」的實現，非但是奠定最高領導人，而其作用則在於使天下所有意見能經同一管道而實踐，畢竟多人多義，是乃天下大亂的根由，因此天子的產生，便是要來平息諸人多義多事的紛亂。《淮南子》以為東周之諸侯，欲「握其權柄，擅其政令，下無方伯，上無天子，力征爭權」，在各自為政下戰亂層出不窮，故諸子學驟興皆是起於救世之弊。¹⁰⁵從此來看，梁氏謂墨子之「尚同」之論，是乃針對治亂而發，贊同君主權威而重視群治，此亦是一明證了。

最後，梁氏以為墨子的治術是以一大同理想為指歸，而如何達成或者維護此種理想社會，則要由「法律」所統合、規定，其曰：

要而論之，墨子之政術，非國家主義，而世界主義，社會主義也。……舉國界家界盡破之，而一歸於大同，是墨子根本之理想也。〈尚同〉三篇所反復陳說，皆此志也。今世所謂社會主義者，以自由平等為精神，而不得不以法制干涉為手段，墨子之民約建國說與君權神聖說所以並容不悖者，亦明此而已。¹⁰⁶

因此，梁氏乃以為墨子學術的終極理想是建立一「自由平等」、「共產共業」，且不分家、

¹⁰² 《墨子學案》，頁 62。

¹⁰³ 《利維坦》，頁 136-137。

¹⁰⁴ 《墨子學案》，頁 61。

¹⁰⁵ 高誘注：《淮南子》收入《新編諸子集成》，第七冊，卷二十一，頁 376。

¹⁰⁶ 《墨學微》，頁 41。

國畛界的大同世界。而所謂「法治」，則是在達到理想世界前所必須的整治工具。事實上，墨學這種緣法治而達到理想的社會，與西方的烏托邦社會主義(或譯空想社會主義，utopian socialism)的思維頗像，即「法律」與「契約」的產生是為了使社會「快樂」。湯瑪斯·摩爾(Thomas More 1478-1535)在《烏托邦》說：「他們主張人人必須遵守私人的協議以及公共法律(諸如針對民生必要物資的管制分配，以確保群體的快樂)。由賢明的君主所策畫，經由全體人民依自由意志和明智的判斷所同意的任何法律，人人皆應一體奉行。」¹⁰⁷因此西方「理想國」中的法律雖極少，且道德與教育對民眾的教化有過於法律的拘束，但「法治」依然不能被消滅，以是「法律」的制定在於能確保「群體的快樂」。故與梁氏的世界「大同」、「自由平等」說是近切的。

不過總的來說，梁氏對墨子的政術亦有誤解，其為強挽合「君權神聖說」與西方民約派的論點，則盡以「民權」思維解釋，而不知墨子政術的最高依據仍在於「天志」。梁氏云：

他說：「明乎天下之亂生於無政長，故選擇賢聖立為天子使從事乎一同。」甚麼人「明」？自然是人民「明」；甚麼人「選擇」？自然是人民選擇。……這種見解和那說「天生民而立之君」的那一派神權起原說，和那說「國之本在家」的那一派家族起原說，都不相同。¹⁰⁸

墨子是「言必立儀」的，也就是每一說每一論皆要在根據下因循辨證，故國家之起源、君權之成立，必然都有其法儀可徵，如其〈非命〉諸篇所論之「三表法」「有本之者，有原之者，有用之者。於其本之也，考之天鬼之志，聖王之事；於其原之也，徵以先王之書；用之柰何，發而為刑。此言之三法也。」¹⁰⁹故君權所「本」仍在於考「天鬼之志」，謂至高的「天志」為墨學的終極源頭是明確的，而「刑政」之闡發則在於「實用」與「實利」，即「觀其中國家百姓人民之利」，此又是以「天志」為本下之作用，所以墨子「法」源的追溯，必不能跳脫「天志」、「先聖」，而其運用則必然映徵於「交相利」之事。

然而，梁氏卻以為「國家是由人民同意所造成，和『民約論』同一立腳點。」¹¹⁰此進「民權」而退棄「天權」、「君權」，固然係梁氏為申張「群治」，並配合當代人權「致用」之權宜。¹¹¹不過如把「國家」與「君權」直接訴諸於「民」，而不能理解「天志明鬼」才是政治初始的「本」，這顯然是誤解墨子的觀點了。¹¹²梁氏在「法治國」一論以為墨子之「法」非成文法，且

¹⁰⁷ 湯瑪斯·摩爾(Thomas More)著，宋美瑋譯：《烏托邦》(台北，聯經出版社，2003年)，頁85-86。

¹⁰⁸ 《墨子學案》，頁62。

¹⁰⁹ 《墨子閒詁》收入《新編諸子集成》，卷九，頁169。

¹¹⁰ 《墨子學案》，頁62。

¹¹¹ 梁啟超欲調和《墨學》與西方政治學的意趣是顯明的，其云：「墨子之政術，民約論派之政術也。泰西民約主義，起於霍布士，盛於陸克，而大成於盧梭。墨子之說，則視霍布士為優，而精密不逮陸、盧二氏。」故其進而比較諸學之精密、優劣等。見《墨學微》，頁37。

¹¹² 作者案，與梁氏同時期的日本學者服部宇之吉(服部氏曾於一九〇二至一九〇九年，客座於京

承認墨子這種「必度於天，天之所欲則為之」的「法」猶「不免空漠無朕」，殆不能正視墨子欲政教併立的事實也。這種矛盾，亦漫延於其「君權限制說」，大抵梁氏仍樹立一「以天統君」的節約論點，可見梁氏是贊同墨子政術仍須訴諸「天權」的決斷。然而，再回到梁氏的「君權神聖說」，假如「天權」可以節制「君權」，但「君權」的始末卻與「天權」無涉，則「天權」是以何種高度制約「君權」？且「民權」能創始「君權」，但終究又不能制約「君權」，則墨子政術如何能達到和諧的境地？此其中的因果實不能前後相繫，故梁氏說法亦是有所遠離。察梁氏「以民為本」的「君權神聖說」，其中似乎存在儒學的影響，如其融通《尚書·泰誓》的「天視自我民視，天聽自我民聽」之「天志」，便以為儒家的說法較墨家更之週延，曰：「儒墨同託天，而儒說實較完。儒者謂『天視自我民視，天聽自我民聽』，……蓋以民為天之代表，其所謂天者已離空想界，以入於現實界矣。」¹¹³謂「民」意可代表「天」意，故「民權」更較「天權」合乎現實。不過，此說畢竟是據儒經而闡述，墨學雖有儒學影響的事實，但墨者的「天志」本義未必是合同於儒學的，此實必須謹慎詮釋才能見其合理了。

五、結論

梁啟超對墨學的疏通係為豐富，舉凡宗教、經濟、政治之論皆無所不發，自然有其特殊的時代意義。不過梁氏一味以西學附會墨子之兼愛、政術，又強以縮合墨學與社會主義的部份概念，其雖是欲站在當代社會的實用面而論說，然過於武斷亦是其缺點。由上述而觀察，梁啟超以「致用」意識所探析的墨學研究，有幾點可留意：

(一) 梁氏的墨學研究與西方學術密不可分

從梁氏之積極援用西學與比較西學可知，其墨學研究必與西學密不可分。如其比附墨學的「兼愛」、「實利」與西方的社會主義與經濟學，又以墨家組織比之於耶教，謂墨子是「小基督」，此皆可證明。

而梁氏這種學術態度，亦可謂是受了當代學風與其師承影響。清末時人如黃遵憲、鄒伯奇、王韜、張自牧，皆認同墨學于社會學、自然科學、名理學等領域，是可與西學接軌的；另外，在宗教議題上，康有為在清末倡導「儒教」，其構思亦是因耶教而啟發，

師大學堂)，亦反對混墨子政論與霍布士「民約」說之同。服部氏固然承認「墨子的學說，其出發點和霍布斯學說很相似」，但其又進一步以初民的社會組織與墨氏學說相論證，以為墨子「並無『民約』一類的思想，他只是把當時所行的封建制度，認為惟一的國家組織」，大抵認為原初之社會發展是趨近「部落→封建」制，故「最後天子又率天下之民奉天意天志為義，然後天下之義才得以統一」，也因此墨子的國家觀點仍在於天志、尚同的意識下而完成，而非真由一「民約」或民主而建構。見服部宇之吉：《儒教與現代思潮》（台北，文鏡文化事業有限公司，1983年），頁5-6。

¹¹³ 《墨學微》，頁40。

其自居是「孔教之馬丁路得」可證之。¹¹⁴而當梁啟超為其撰寫《康南海傳》時，亦以為康氏的「儒教」見解係得於對「華嚴」、「耶教」的發明，且康氏亦頗以「傳教者」自詡，梁氏也言其「以孔教復原為第一著手」。¹¹⁵因此論述梁氏的諸子學研究，必不能忽略西學的會通、比較及影響了。

(二) 梁氏大抵以「致用」意題貫通墨學的「利」思想

梁氏所謂墨學的「利」並非單純的「利益」、「私利」，而是可由三個議題擴充，即「天志」、「實利」、「兼愛」。如其「天志」的「食者，養也。謂天兼養萬民也」，說明「天志」的賞善罰惡干係著人民的福利；而「非樂」、「節用」、「節葬」的致力，則在於貶抑貴族，並提升人民「實利」的獲得；最後，「兼愛」的實現在「共有共享」理想社會的建構，此亦群體之大利也。

因此，梁氏或以為墨子是欲經「天志→實利→兼愛」脈絡的貫徹而建構一理想國，此與西學所言的烏托邦相當近切，《烏托邦》所謂「虔敬之人則同時追求公眾的利益；不公義之人則剝奪別人的利益來追求自己的享受。相反的，減損自身的快樂去增加別人的快樂，則是人道慈悲之人，他的福報必超過他的犧牲。……他在世上所捨棄的短暫歡娛，上帝會在天堂補償給他無量無邊的快樂。」¹¹⁶梁氏以為墨子的根本理想是「世界主義」、「社會主義」，此無異於《烏托邦》建立在宗教、道德、實用之上的「美德」、「享樂」宣言，即互助互利、無私無我的平等社會。雖烏托邦的理想自是一空泛概念實遙不可及，然對照於梁氏墨學研究依「致用」所探析之「利」，則二者在論述上是有共通點的。

(三) 梁氏以為墨學的實現與完成應期待於「政術」

梁氏曾擔任民國初期的司法總長、財政總長，又多次創組政黨，故對於政治課題必然有其深刻的理解與反思。且清末民初學界提倡中西會通的學術環境，乃有利梁氏融會政治學、社會學、西學的理念而衡量墨學，如其對「民族主義」、「民權」、「君權」、「法治」、「自由」、「共產」理念的界定，皆梁氏「致用」意趣運用之實例。再從內容言，梁氏所認同墨子政術是起於「治亂」，而終於「大同」的無國界世界，遂墨學的一切思想，即以宗教為核心，以實利為運用，以兼愛為目的，而這些課題勢必有待於「政術」的完成才得以保障其運行。梁氏云「竊意墨子之政治，宗教主權之政治也」，¹¹⁷故認為「政治」理想的實現也確保了「天賦人權」的落實，此亦其「天志」、「實利」、「兼愛」的價值意義所在，也因此梁氏以為「天志→實利→兼愛→政術」的實現，是為墨學的最大學術課題了。

¹¹⁴ 《康南海傳》(台北，台灣商務印書館，1987年)，頁16。

¹¹⁵ 《康南海傳》，頁15。

¹¹⁶ 《烏托邦》，頁86。

¹¹⁷ 《墨學微》，頁39。

參考書目

專書：

一、傳統文獻

東漢·許慎，《說文解字》，香港：香港中華書局，2000年。

東漢·高誘注，《淮南子》，《新編諸子集成》第七冊，台北：世界書局，1991年。

（英）湯瑪斯·摩爾(Thomas More)著，宋美瑾譯，《烏托邦》，台北：聯經出版社，2003年。

（英）霍布斯，《利維坦》，北京：商務印書館，1986年。

清·顧炎武，《日知錄》，台北：台灣中華書局，1984年。

清·顏元，《四存篇》，《新編叢書集成》，第六百七十四冊，台北市：新文豐出版社，1985年。

（德）伊曼努爾·康德(Immanuel Kant)著、張永奇譯，《實踐理性批判》，北京：九州出版社，2007年。

（英）亞當·斯密(Adam Smit)著、周憲文譯，《國富論》，台北：台灣銀行經濟研究室，1965年。

（英）亞當·斯密(Adam Smit)著、嚴復譯，《原富》上冊，台北：台灣商務印書館，2009年。

（德）馬克思(Karl Marx)著、伊海宇譯，《一八四四年經濟學哲學手稿》，台北：聯經出版社，1992年。

清·朱一新，《無邪堂答問》，台北：世界書局，1963年。

清·孫詒讓，《墨子閒詁》，《新編諸子集成》第六冊，台北：世界書局，1991年。

清·王先謙，《莊子集解》，《新編諸子集解》第三冊，台北：世界書局，1991年。

清·王韜，《弢園文集新編》，北京：三聯書局，1998年。

清·黃遵憲，《日本國志》，台北：文海出版社，1968年。

清·徐仁鑄等，《湘學新報》，台北：華文書局，1966年。

清·康有為，《孟子微》，台北：台灣商務印書館，1987年。

清·梁啟超，《墨學微》，《無求備齋墨子集成》第十八冊，台北：成文出版社，1975年。

清·梁啟超，《康南海傳》，台北：台灣商務印書館，1987年。

清·章炳麟，《國學略說》，台北：文史哲出版社，1987年。

民國·孫文，《三民主義》，台北：中央文物供應社，1987年。

（日）服部宇之吉，《儒教與現代思潮》，台北：文鏡文化事業有限公司，1983年。

民國·梁啟超，《墨經校釋》，《無求備齋墨子集成》第十九冊，台北：成文出版社，1975年。

- 民國·梁啟超，《墨子學案》，台北：新文豐出版社，1975年。
- 民國·梁啟超，《飲冰室文集點校》，雲南：雲南教育出版社，2001年。
- 民國·梁啟超，《論中國學術思想變遷之大勢》，上海：上海古籍出版社，2001年。
- 民國·梁啟超，《清代學術概論》，台北：里仁書局，2002年。
- 民國·梁啟超，《中國近三百年學術史》，台北：里仁書局，2002年。
- 民國·梁啟超，《飲冰室全集》，台北：文化圖書公司，1981年。
- 民國·梁啟超，《儒家哲學》，上海：上海人民出版社，2009年。
- 民國·胡適，《中國哲學史大綱》，台北：台灣商務印書館，2008年。

二、近人論著

- (英)艾尼斯特·格爾納(Ernest Gellner)著、李金梅譯 2001 《國族與國族主義》，台北：聯經出版社。
- (英)李約瑟(Joseph Needham)著、陳立夫等譯 2000 《中國古代科學思想史》，江西：江西人民出版社。
- 汪榮祖 1983 《晚清變法思想論叢》，台北：聯經出版社。
- 周富美 1983 《墨子》，《中國歷代經典寶庫》，台北：時報出版社。
- 胡寄窗 1998 《中國經濟思想史》，上海：上海財經大學出版社。
- 徐燕希 2001 《墨學研究》，北京：商務印書館。
- 黃克武 1994 《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》，台北：中央研究院近代史研究所。
- 張永義 2001 《墨子與中國文化》，貴州：貴州人民出版社。
- 張朋園 1981 《梁啟超與民國政治》，台北：食貨出版社。
- 張灝 2006 《烈士精神與批判意識—梁啟超與中國思想的過渡(1890-1907)》，北京：新星出版社。
- 劉仲華 2004 《清代諸子學研究》，北京：中國人民大學出版社。
- 錢穆 1998 《國學概論》，台北：台灣商務出版社。

