

墨子「以義反禮」型的禮樂思索

淡江大學中文系副教授

李正治

在孔子逝後的戰國思想界中，墨學首先異軍突起，與儒家學派分庭抗禮，互相攻辯。《韓非子·顯學》謂：「一世之顯學，儒墨也。」《莊子·齊物論》云：「故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所以是。」均反映了戰國思想界的一大情勢。

墨子曾受教於孔子之徒（註1），故其言論不離仁義，並以之為政治社會一切人事批判的基本標準，但其思想性格特別重視客觀實效，對於仁義的詮釋有其新見，遂轉孔子以仁說義的仁道思想而為以義說仁的義道思想（註2），其學亦因而與儒學傳統分道而揚鑣。其救世行動以大禹治水的精神為典範（註3），摩頂放踵，利天下而為之，日夜不休，以自苦為極（註4）。其救世的行動熱情，誠令人感動不已，可是因為不近人情，其學遂至秦漢而絕（註5）。

在禮樂問題的思索上，墨子所持的是否定態度，與儒者批判的肯定傾向正相背道而馳。《莊子·天子》篇謂其非「毀古之禮樂」，「生不歌，死不服，桐棺三寸而無槨，以為法式」，《淮南子·汜論篇》云：「夫弦歌鼓舞以為樂，盤旋揖讓以修禮，厚葬久喪以送死，孔子之所立也，而墨子非之。」《淮南子·要略》亦云：「墨子學儒者之業，受孔子之術，以為其禮煩

擾而不說，厚葬靡財而貧民，久服傷生而害事，故背周道而用夏政。」（註6）可見墨子不僅反對周文的繁文縟節，對於肯定周文而深化拓展的儒家亦一併反對，不過其反對大致限於禮樂層面，並未昇高至高層次的義理探討。其反對禮樂之說，見於《節葬》、《公墓》、《非儒》、《非樂》、《三辯》諸篇。

一、墨子思想的基源問題及根本理念

墨子生當戰國初期諸侯攻伐兼并的亂世，深切感受到人民在賦稅重壓下飢寒交迫的痛苦，遂生起「必務求興天下之利，除天下之害」的根本動機（註7），其學亦在這一重視民生實利的走向上進行。民生為經濟問題，亦為一政治問題，如何解決這一以社會為中心的大問題，便構成了墨子的基源問題。其理論的系統均為回應這一問題而展開。勞思光以「如何改善社會生活？」為墨子的基源問題，並謂「此『改善』純就實際生活狀況著眼，與儒學之重文化德行有別。」（註8）正表示「改善民生」為墨子經營其學說的中心課題。

在改善民生的構想上，墨子的理論分為兩路進行，一是主張經濟上的「節用」：消除無益的奢侈浪費，以充裕民生，

〈節用〉、〈節葬〉、〈非攻〉、〈非樂〉皆依此一思路展開。二是主張政治上的「尚同」；建立一下同乎上、上同乎天的權威統治，以統一思想，消除一切無用的救世主張，使政治真正發揮經濟濟民的客觀實效。〈尚同〉、〈天志〉則依此一思路展開。但這兩路理論，只表示墨子在經濟和政治兩面尋求的解決方式，其更深的思想基礎則別有在，這涉及其根本理念的問題。

墨子思想的根本理念，一般均以「兼愛」說之，此說自周秦之世的學者已然（註9），近世如張惠言云：「墨之本在兼愛。」（註10）梁啟超云：「墨家唯一主義曰：兼愛。」（註11）徐復觀云：「墨子的思想是以兼愛為中心而展開的。」（註12）均隨順古人而說。可是在《墨子》之中，我們卻看到一個比兼愛更為根本的理念，而且是明白表示的，這就是「義」。

萬事莫貴於義。（貴義）

義者，天下之大器也。（公孟）

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）

墨子把義視為萬事中最為重要的，也是天下間最為重要的，有義則生、富、治，無義則死、貧、亂，可見義為人類世界的價值根基。「聖王」與「暴王」之辨由此分，「義政」與「力政」之辨亦由此分。

墨子同時之人已將「義」視為墨子的獨特標記，如《魯問》篇記載吳慮與墨子的問答，可以看出「義」當為墨子所恆言：

吳慮謂子墨子曰：「義耳義耳，焉用言之哉！」……子墨子曰：「天下匹夫徒步之士，少知義。而教天下義者，功亦多，何故弗言。若得鼓而進於義，則吾義豈不益進哉！」

又《貴義》篇記載墨子故友勸他的一段話，最足凸顯墨子汲汲天下、孳孳為「義」的形象：

今天下莫為義，子獨自苦而為義，子不若已！

墨子回答：

今天下莫為義，則子如（宜也）勸我者也，何故止我！可見墨子心心念念在「義」上，這是其根本理念應無問題（註13）。

墨子之學既重視客觀實利，又以「兼愛」為其學說的特色，故其言「義」乃是包攝愛與利兩者而言的，而且這兩者交互規定義的內涵，言愛必及於利，言利必及於愛，亦即以「兼愛兼利」為「義」。兼愛兼利的最高典型為「天志」，義以「兼愛兼利」為其內涵，亦由天志之說而見。

觀《天志》及《法儀》諸篇，墨子以具有道德法則性而又涵有宗教意義的「天」為義的價值之源，提出「義自天出」之說。天之「義」即在公正無私地愛利天下：

今天夫，兼天下而愛之，撒遂萬物以利之。（天志中）

由於墨子的天是具有人格意志的天，且是人類世界的最高仲裁，是故天以愛利的最高典型垂示天下，亦要求天下之人實行這一「無上命令」，以實現人類世界的相愛相利之義：

天必欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也。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。（法儀）

上天要人實行相愛相利之義的「無上命令」，連國君亦不能與其相違。自國君以至庶民，如果違背此義而行，上天具有「最高權力」以施行賞罰：

天之貴且知於天子者有矣，曰：天子為善，天能賞之；天子為暴，天能罰之。（天志中）

法效上天而施行「義政」，則自然能兼愛兼利天下萬民，導向政治安定，經濟富足，而達「刑政治，萬民和，國家富，財用足，百姓皆得暖衣飽食，便寧無憂」之安和樂利之境。而

「義政」的具體內容，其實即在愛利萬民的種種措施，在墨子心中，也就是「節用」與「尚同」兩方面所談的內容。

如此說來，天之義以愛利天下為其內容，人之義則以相愛相利為內容，故「義」的內涵即由「兼愛兼利」規定，應無疑義。

墨子雖云「義自天出」，欲藉宗教性的天以建立義道，高標天志為人類世界的最高「法儀」（法則、標準），以要求天下人實行愛利之義，而實際上則顯現義之通貫天人兩界，並為人間立極的意義。於是義以義觀之，人類行為及政治措施都應以兼愛兼利的價值之道為其準則。

兼愛兼利如何了解？關鍵在「兼」之一字。所謂「兼」乃對「別」（私）而言，指「全體」或「無差別」之意，「兼愛」即普遍互愛，亦即對人類全體的普遍之愛；「兼利」即普遍互利，亦即對人類全體的普遍之利。〈兼愛下〉云：「兼即仁矣義矣。」達到「兼」的愛利，才是義所要求的愛利。

但對墨子而言，由於其客觀實效的功利傾向，兼愛之愛必須以兼利之利為其設想，所謂「仁者之為天下度也」，表兼愛之意，而其「度」則必以「興天下之利，除天下之害」為設想的指向，這幾乎是〈墨子〉各篇理論表達的一個模式。自此而言，利在墨子思想具有比愛更大的重要性，愛其實是指向利人的愛，並且要求愛必須有利人的事功或實效可見（註14），這就無怪乎墨子常以「中不中萬民之利」為其批評政治措施的標準了。故〈經上〉云：「義，利也」，由利界定義，實是因為愛必及利，利則涵愛，故利的一端特顯其重要性而且特別受到強調罷了。

義既包涵「兼愛」之意，復要求「兼利」之功，此一義之內涵的新詮遂大異於孔子。孔子亦常言「義」，〈論語〉中出現的「義」，皆指應然的、正當的道理或法則，為人存在上之所

當為，這種道理或法則，具有價值上的客觀普遍性。關於此點，為孔墨所同。但孔子以為這些價值法則其實是仁心自覺的客觀化，仁心在實踐中必求正當合理，因此能決斷存在之所當為的道理或法則，這就是義。而且義在動機上不以利為主要考量，在行為結果上亦不以利的實效為主要論斷。這可以說是「由仁說義」的方式。墨子則完全不曉行義的仁心之源，而特別強調義的客觀實效，故其書雖說仁，雖說愛，但仁與愛如果沒有義的客觀實效為其動機和結果的考量，即無由成其為仁為愛，這是「由義說仁」復「由利說義」的方式。

墨子既以「利」為其義道思想的大端，故其書所提出的各種理論，均反覆考察其利人利天下之效。各篇的常語如「上利乎天，中利乎鬼，下利乎人」，「上欲中聖王之道，下欲中國家之利」，均一再地論其符合義之實利與否。因此，「義」即由利而見。

二、義、禮對揚及「以義反禮」的型態

墨子之時，周文的親親、尊尊精神既已解紐，禮樂文制淪為浮文無質的形式規定，無法維繫諸侯攻伐并兼的國際秩序，亦無法解決新社會迫切的民生問題，是故墨子依其注重客觀實效的性格，提出一套以兼愛兼利的義道為中心的理論，思有以平治天下。由於墨子重視社會民生的實利，故一切事情均以「中不中萬民之利」為其考量的基準。對於禮樂亦然，墨子以義為其根本理念，此一理念與孔子之說有別，乃是以愛、利交相規定，而又特別強調調利之一端，故其評禮之處，均顯現義、禮對揚或利、禮對揚。

墨子對於禮樂的批判，集矢於厚葬久喪的傳統文制，及儒家的虛飾禮樂，詐偽欺人。厚喪久喪之制始於何時，無從考知，墨子則以為堯、舜、禹三聖之後的產物（註15），由（非儒）

篇更可知是周文之制經由儒家傳承肯定者（註16）。墨子對於禮樂之起源、意義、作用全不討論，一概以其有無社會民生實利為討論重心，故由儒家所傳承肯定的禮樂之制，均被斥為無用之物。至於對儒家虛飾禮樂的批評，則反映儒徒的一些流弊，但把這種流弊故意擴大為儒家的普遍現象，則是儒墨相爭下對於儒家的惡意批評。墨子及墨徒欲從此否定禮樂，仍然是無識於禮樂本身的意義。故由墨子以義的客觀實效來看禮樂，只有簡之不能再簡。這些禮樂儀文可以存在，如薄葬短喪之制，和奉天事神之禮。這是周制的大改造，也是儒家的大反對。

〔節葬下〕（三篇僅存下篇）是專門批評「厚葬久喪」的言論，首先便揭出其批判的基準，亦即天下萬民的三利——富、衆、治（註17）：

天下貧則從事乎富之，人民貧則從事乎眾之，眾而亂則從事乎治之。若三務者，此仁者之為天下度也。

其文便依厚葬久喪是否符合三利的基準而展開，一一考察厚葬久喪用於治國是否合乎上述三利。如果能合乎上述三利，則厚葬久喪便是仁義、孝子之事，必須盡力提倡，使其永行於世；如果不合乎上述三利，則厚葬久喪便不是仁義、孝子之事，便須盡力加以反對，使人們終身不為。

墨子的論旨是厚葬久喪不合乎上述三利，非「義」之事。其論證的理由有三：

一是厚葬「多埋財」，久喪「久禁從事」，故必害於求富，墨子云：

細計厚葬為多埋財之財者也，計久喪為久禁從事者也。財以（同已）成者，扶而埋之；復得生者，而久禁之；以此求富，此譬猶禁耕而求穫也。

二是久喪使人羸弱多病，易於死亡，並且久禁男女相見而多「敗男女之交」，故必害於求衆。墨子云：

若法若言，行若道，苟其飢約又若此矣，是故百姓冬不仞（同任）寒，夏不仞暑，作疾病死者不可勝計也，此其為敗男女之交多矣，以此求眾，譬猶使人負劍而求其壽也。

三是久喪使上下不能聽治，因而刑政必亂，故必害於求治。墨子云：

使為上者行此，則不能聽治；使為下者行此，則不能從事。上不聽治，刑政必亂；下不從事，衣食之財必不足。……是以僻淫邪行之民，出則無衣也，入則無食也，內續奚吾（四字不可解，疑為內續奚後之誤，即內積恥辱也），並為淫暴，而不可勝禁也，是故盜賊眾而治者寡。夫眾盜賊而寡治者，以此求治，譬如使人三覆而毋負己也。

透過這三個理由，墨子認為厚葬久喪上不中聖王之道，不下中國家百姓之利，用之於國家，「國家必貧，人民必寡，刑政必亂」，如此，即以利的基準反對了周代傳統文制及儒家所肯定的喪禮。因此，依墨子的實利眼光，喪禮應作一番大幅度的修正，由厚葬久喪改為薄葬短喪。墨子所制的葬埋之法，基本上是以「不破壞民生實利為設想的，故文曰：『子墨子之法，不失死生之利。』其法如下：

棺三寸，足以朽骨；衣三領，足以朽肉。掘地之深，下無菹漏，氣無發洩於上，壘足以期其所則止矣，哭往哭來，反從事乎衣食之財。俛（不疏曠也）乎祭祀，以致孝於親。

棺三寸，衣三領，這是最節儉的喪禮，因為所費不多，不致破財，故有「死利」，而其中最重要的是「哭往哭來，反從事乎衣食之財」。墨子既認為傳統文制及儒家肯定的久喪，使百姓長時操喪，不能為衣食謀，必影響人民生計和國家經濟，

故其喪制爲「三日之喪」（註18），如此百姓即可在短期間重回生產行列，民生及國家經濟亦不受影響，此即「生利」。

依上所述，〈節葬下〉基本上是以利反厚葬久喪之禮，而且文中以利爲義也明顯可見，故亦可說是以義反厚葬久喪之禮。

由此擴大爲吉、軍、嘉、賓之禮的批判，其批評的基準應無不同（註19），否則其主張便自相矛盾，故其禮樂思索的型態可定爲「以義反禮型」，亦可說成「以利反禮型」。

〈公孟〉篇中有一段記載墨子和公孟子的禮樂對話，亦可見其「以利反禮」的批判立場。

子墨子謂公孟子曰：「喪禮：君與父母、妻、後子死，三年喪服；伯父、叔父、兄弟期；族人五月；姑姊舅甥皆有數月之喪。或以不喪之間，誦詩三百，弦歌三百，歌詩三百，舞詩三百，若用子之言，則君子何日以聽治？庶人何日以從事？」公孟子曰：「國亂則治之，國治則爲禮樂。國治（當爲貧）則從事，國富則爲禮樂。」

子墨子曰：「國之治（下奪治之故治也），治之廢，則國之治亦廢。國之富也，從事故富也，從事廢，則國之富亦廢。故雖治國，勸之無聲，然後可也。今子曰：國治則爲禮樂，亂則治之，是譬猶啞而穿井也，死而求醫也。古者三代暴王桀紂幽厲，論（盛也）爲聲樂，不顧其民，是以身爲刑僇，國爲灰虛，皆從此道也。」

公孟子爲儒者，屬於徒飾禮樂節文的小儒，其禮樂之說，其實皆傳述儒家所肯定的傳統禮制。墨子批評其禮樂之說，意向他發此疑問：「若用子之言，則君子何日以聽治？庶人何日以從事？」公孟子的回答所謂「國治則爲禮樂，國富則爲禮樂」，並不違孔子「富之教之」的看法，但墨子認爲「治」與「富」都由「聽治」及「從事」獲致，君子庶民若使用儒家禮樂，必造成「上不聽治，下不從事」的現象，其結果是廢國之

治，廢國之富。很明顯地，此段批評禮樂，依然是以「利」觀之，並且以此論證了禮樂非治國之具，絕不可用。其所涉及的「治」「富」兩利，正是〈節葬下〉首揭的天下萬民三利之二，所以其批判基準，相當一致。〈非儒下〉批評儒者繁飾禮樂卻不事生產云：「且夫繁飾禮樂以淫人……倍本棄事而安怠傲，貪於飲食，惰於作務，陷於飢寒，危於凍餒，無以達（避也）之一，這其實是說其不能從事某項民生工作以求「富」，足見禮樂無用，也應從這批評的出發點了解（註20）。

墨子非儒，另有一個重點是批評儒者虛飾禮樂，詐僞欺人，這點也正反映出禮壞樂崩的大時代中禮樂淪爲空文的問題。〈公孟〉中「公孟子戴章甫、搢忽（笏）、儒服見墨子」一段及「公孟以爲君子必古言服然後仁」一段，俱見公孟子徒飾禮樂虛文，不知仁義實質。〈非儒下〉將「君子必古言服然後仁」化爲儒者的一般說法，這是由公孟子的特指而加以普遍化。如此批評，不是嚴格的批評，但反映出許多儒生學習禮樂以致生命外在化的現象，「古言服」與「仁」並無實踐上必然的因果關係，亦即道古言、穿古服根本不是踐仁的工夫，墨子所見的一些儒生識解不高，拘拘於外在的禮樂虛文，已足讓人發現禮樂的問題，否定禮樂的價值，而進一步墨子更發現儒者的虛僞現象，謂其「久喪僞哀以謾親」（非儒），外表與內心不符。〈非儒〉後面幾段更集矢而攻儒聖孔子，以孔子爲奸詐之人，非「義」之類，批評其「飢約不辭妄取以活身，贏飽則僞行以自飾，汙邪詐僞，孰大於此！」並且認爲「孔某所行，心術所至也，其徒屬弟子，皆效孔某」，把儒家整個都納入虛飾詐僞之中。依文中對於孔子的激評（註21），全是從禮樂外層來認識孔子，並且認爲禮樂無用。其認識的浮淺及有關孔子事蹟的真假，我們可以不論。就儒家代表傳統禮樂而言，墨子一譏其不利於治，不利於富，二譏其虛飾詐僞，非仁非義。故儒家禮樂

根本就是浮文無用之物，墨子甚至將之視爲喪天下之政（註22），並且說：「俛仰周旋威儀之禮，聖王弗爲。」（節用中），這種激烈的反對立場，仍是一貫的「以義反禮」或「以利反禮」的型態。

三、墨子的非樂思想

非樂是依「節用」（去除無益的消費）的理論而來，對於上層統治者耽於音樂享樂的批判。因爲「節用」即出於義之客觀實效的根本理念，故非樂的批判基準仍是在義利之上。

「非樂」之「樂」，是就周文新統的貴族禮樂之「樂」而言。古代貴族社會的音樂活動，爲詩、樂、舞三者合一大排場演出，並非指個人自歌自娛的活動，故花費頗大。音樂活動的場域涉及作樂者、作品、樂器、演出者（包括樂工、舞者、歌者）及觀賞者（貴族）諸方面，墨子非樂的論據中有三點分別涉及後三項的勞民傷財，作樂者及作品二項則未予注意。

〈非樂〉篇開宗明義即提出其義利爲基的批判基準：「仁（墨子事實上是即義說仁）之事者，必務求興天下之利，除天下之害，將以爲法乎天下，利人乎即爲，不利人乎即止。」這段話很清楚地表示：其文對於音樂享樂活動的批判，是以「興利除害」的基準來衡量其是非。「興利除害」，即墨子所謂的「仁」（兼愛）之事，而透過墨子即義說仁的方式，我們知道「仁」之事其實即「義」之事，所以其批判基準仍是以義爲基，而一切聲色犬馬的享受均通過「義」與「不義」來定其是非。

墨子非樂的論旨是「王公大人的音樂享樂是有害於政治經濟的活動」。其文章的進行，底子上是依「三表」之法展開對音樂之利害關係的考察，而提出六點論據。就「上本之於古者聖王之事」所從事的考察，所提出的歷史論據爲「耽樂敗國」。墨子一引湯之官刑對於士大夫耽樂的懲罰爲證，二引夏啓晚

年淫溢康樂，致其子太康淫縱失國，夏政爲有窮后羿所奪的故事爲證，以見「九有之所以亡國，徒從飾樂也」，「故上者天鬼弗式，下者萬民弗利」，證成音樂享樂有害於政治。

就「下原察百姓耳目之實」所從事的考察，墨子分別由樂器、演出者、觀賞者三方面提出音樂有害的論據。其一就音樂言，樂器制作需要一筆龐大經費，此一經費的來源必自「厚斂萬民」而來。故墨子云：

今王公大人雖（同唯）無造爲樂器，以爲事乎國家。非直摺潦水、折（即摺）壞垣（壞之假借字）而爲之也。

將必厚措斂乎萬民，以爲大鍾鳴鼓、琴瑟芋笙之聲。

此一論據顯示王公大人製作樂器以從事音樂享樂，對社會大眾根本無利可言。故墨子雖然又說厚斂萬民以製作樂器，假若有益民生，則不敢非，但這種聖王之政既已不復見於當代，其厚斂乃不爲民生著想可知。這種「虧奪民衣食之財」以成就其生活享樂之事，自然於義當非。

其二就演出者言。音樂活動需要大量樂工、舞者、歌者，這些人力資源須自民間勞役中來，此舉顯然不利於人民生產的正常運作。墨子自樂工一項加以考察，以見其非：

今王公大人唯毋處高臺厚榭之上而視之，鍾猶是延鼎（謂偃覆之鼎）也，弗撞擊將何樂得焉哉！其說將必撞擊之……，將必使當年（即壯年），因其耳目之聰明，股

肱之畢強，聲之調和，眉之轉朴。使丈夫爲之，廢丈夫耕稼樹藝之時，使婦人爲之，廢婦人紡績織紉之事。

管樂器、弦樂器的吹彈，打擊樂器的敲奏，都必須征用壯年男女，而這些壯年男女卻是民間經濟生產線人力結構的骨幹，征用勞役則破壞經濟生產的結構，並且降低國家生產力，使人民瀕於財用不足、衣食飢寒之邊緣。如此，王公大人的音樂享樂乃是建築在破壞經濟的基礎上，於義當非。

其三就觀賞者言。王公大人爲了聽樂場面的熱鬧及快樂，勢必要官員與人民參與同樂，如此則妨害官員和人民的份內職事，導致百事俱廢，國家大亂。墨子云：

今大鐘鳴鼓，琴瑟芋笙之聲既已具矣！大人鏞然奏而獨聽之，將何樂得焉哉！其說將必與賤人，不與君子（疑當作不與賤人，必與君子）。與君子聽之，廢君子聽治；與賤人聽之，廢賤人之從事。

又云：

君子不強聽治，即刑政亂；賤人不強從事，即財用不足。今天下之士君子以吾言不然，然即姑嘗天下分事而觀樂之害。王公大人蚤朝晏退，聽獄治事，此其分事也。士君子竭股肱之力，盡其思慮之智，內治官府，外收斂關市、山林、澤梁之利，以實倉廩府庫，此其分事也。農夫蚤出暮入，耕稼樹藝，多聚叔（同菽）粟，此其分事也。婦人夙興夜寐，紡績織紝，多治麻絲葛緒，紩（織也）布練，此其分事也。今惟母在乎王公大人，說樂而聽之，即必不能蚤朝晏退，聽獄治政，是故國家亂而社稷危矣！今惟母在乎士君子，說樂而聽之，即必不能竭股肱之力，盡其思慮之智，內治官府，外收斂關市、山林、澤梁之利，以實倉廩府庫，是故倉廩府庫不足。今惟母在乎農夫，說樂而聽之，即必不能蚤出暮入，耕稼樹藝，多聚叔粟，是故叔粟不足。今惟母在乎婦人，說樂而聽之，即必不能夙興夜寐，紡績織紝，多治麻絲葛緒，紩（織也）布練，是故布練不興。曰：孰爲士人之聽治而廢國家之從事（應作：孰爲而廢大人之聽治、賤人之從事），曰：樂也。

墨子在這兩段清楚論證了「樂之害」。自王公大人、士君子的統治階層到農夫、婦人的受治階層，都因聽樂而廢棄其「分事

」，以致生產停頓，行政擱置，府庫空虛，國家大亂，可見音樂享樂的活動對於政治、經濟的禍害之大。

最後就「發以爲行政，觀其中國家百姓人民之利」所從事的考察來說，墨子提出兩項樂政無利的論據。其一是音樂無法解決諸侯力征、天下大亂的問題，亦即音樂無法治國平天下。墨子云：

今有大國即攻小國，有大家即伐小家，強劫弱，眾暴寡，詐欺愚，貴傲賤，寇亂盜賊並興，不可禁止也。然即當爲之撞巨鐘，擊鳴鼓，彈琴瑟，吹芋笙，而揚于戚，天下之亂也安可得而治與？

攻伐兼併是戰國時期擺在眼前的事實，但音樂根本不是對治之方，音樂既未能爲民除此大害，則音樂於治道無補可知。墨子在《三辯》篇亦云：「樂非所以治天下也。」無當於治，自非「義政」之所取。

其二是音樂無法解決人民的經濟生活問題，只有加深人民困苦。墨子云：

民有三患：飢者不得食，寒者不得衣，勞者不得息，三者民之巨患也。然即當爲之撞巨鐘，擊鳴鼓，彈琴瑟，吹芋笙，而揚于戚，民衣食之財將安可得乎？

民之三患是戰國時期最迫切的民生問題，音樂在這裏根本無能爲力。這因爲音樂是消費性的活動，而不是生產性的活動，財用不足，當然不能由音樂消費來解決。

以上六項論據的提出（註23），均是墨子將音樂放在政治、經濟的實效中加以考察的結果，從今日來說，這是一種音樂社會學的考察，而墨子批判的立場則是功利主義的——以符合羣體利益（中萬民之利）爲衡量標準，在墨子的考察下，「厚斂製作樂器」、「征民充當樂工」以及「聽樂廢其分事」三論據，均可能帶來經濟的失序與政治社會失序，「耽樂敗國」的

歷史論據，則可以加強「聽樂廢其分事」一論據的力量。至於「無法平治天下」及「無法為民生財」兩論據，則凸顯音樂活動之政治經濟效用的缺乏。在「無利於政」而「有害於民」的論證下，墨子為其非樂下一結論云：「今天下士君子請將欲求興天下之利，除天下之害，當在樂之為物將不可不禁而止也。」

由非樂而主張禁樂，此顯示音樂在墨子眼中毫無價值可言。但墨子的考察對象原限在王公大人的音樂享樂活動，其論證固可見王公大人的音樂享樂無政治經濟的價值，但並未論證平民的音樂活動毫無價值，是故禁樂的結論是禁王公大人的音樂活動，抑是禁止上下階層的一切音樂活動，則成爲一難解的問題。如禁止王公大人的音樂活動而言，則樂只是在音樂活動處淪爲「無義」「不利」的活動，並非本質上即爲「無義」「不利」的。禁樂確實可以去徐無益的消費，達到「節用」的效果。如從禁止上下階層一切音樂而言，則音樂本質上即是一「無義」「不利」的活動，應該禁絕。依《公孟》篇墨子和公孟子對於禮樂的對話，是通上下階層而言的，《三辯》篇亦然（註24），則可知「禁樂」是一個全稱命題，亦即如《三辯》篇中所言的「聖王不爲樂」，整個統治沒有音樂存在的餘地，不只對王公大人而發。如依此說，則墨子是完全「以義反樂」或「以利反樂」的型態。墨子之所以會說出「樂非所以治天下」（三辯），並非可異之論。

今人史墨卿認爲墨子非樂的主張乃是「先質後文」（註25），這是知人論世太過而曲予維護的說法，值得商榷。如果墨子是先質後文，則當會認識到音樂的人情需要和文化價值，不致無所論列而說「樂非所以治天下也」。此其一。如果墨子是先質後文，則和儒者公孟子所說的「國亂則治之，國治則爲禮樂」豈非主張相同，又何必攻擊公孟子之說。此其二。史氏爲要足成其說，故謂墨子「何嘗不知娛樂和休息可以增加物作的

能率，又何嘗否認正樂、雅樂之陶人性、長人智、舒人力之功哉」（註26）這些說法其實並無文獻上的根據。墨子對於音樂的批判基準明明在義利之上，只看到音樂「無益於政，不利於民」的一面，如何能看到「正樂、雅樂之陶人性、長人智、舒人力之功用」？如果能看到這一面的價值，爲何與儒者問答時都忍而不言？《公孟》篇記載墨子問於儒者「何故爲樂？」的一段問答，墨子並未對儒者所答「樂（口廿）以爲樂（力七）也」有所認同。這句話可以譯爲「音樂是爲了使人的心情快樂」，其義理可以有高低層次不同的發揮，這裏可以不論，但其中顯然含有音樂陶冶人性價值的看法，墨子若否認正樂、雅樂的功能，爲何不能贊同此一說法？而且承認雅樂的功用，正不該說「樂非所以治天下也」之類的話。所以「先質後文」之說根本不能成立。墨子只是「救之以質（指利而言）」，並未「先質後文。」

墨子未能正視音樂活動的文化價值，故荀子批評其「蔽於用而不知文。」荀子的《樂論》篇即針對墨家忽視的文化價值一面，提出另一種音樂社會學的考察。

綜上所述，墨子以義利的思想爲基，只知求一切人事的客觀實效，故禮樂的文化生活所具有的意義與價值，均爲其所忽略。儒家禮樂的主張，遂處處受其攻擊。如依其功利觀點，則禮樂不足以治國，除了一點簡單的禮外，傳統禮樂的存在是沒有價值的，這種禮樂思索應爲「以義反禮」型。

附註

註1：《淮南子·要略》：「墨子學儒者之業，受孔子之術。」

此是受業於孔子之徒的最先出處。這一說之所以出現，大概是以墨子稱道仁義、嫻熟詩書的緣故。《韓非子顯學》亦云：「孔子、墨子俱道堯舜」，可見其與儒者必

有淵源。另有一說謂墨子在魯學於史角之後，見《呂氏春秋·當染》篇：「魯公使宰讓請郊廟之禮於天子，桓王使史角往，惠公止之，其後在於魯，墨子學焉。」史角爲周史官，熟悉周禮，其後在魯亦當爲禮學專家，即《莊子·天下》所謂精熟詩書禮樂的「鄒魯之士」。故蕭公權順此二說謂：「墨子雖或受教於史角之後及孔子之徒，然其學則融鑄古義，適應時需，自創新之教。」見氏著《中國政治思想史》，頁一二七，文化大學出版部。

註2：墨的仁義之說和孔子的不同，詳見本文第一節。

註3：此說最先見於《莊子·天下》篇：「墨子稱道曰：『昔者禹之湮洪水，決江河，而通四夷九州也。名山三百，支川三千，小者無數，禹親自操橐耜，而九雜天下之川。腓無胈，脛無毛，沐甚風，櫛疾雨，置萬國，禹大聖也，而形勞天下也如此。』使後世之墨者多以裘褐爲衣，以跛躄爲服，日夜不休，以自苦爲極。曰：『不能如此，非禹之道也，不足謂墨。』後世遂誤以爲其學出自大禹。但《墨子》書中並未專門凸顯禹的典型，據汪中《墨子後序》云：『其書言堯舜禹湯文武者六，言禹湯文武者四，言文王者三，而未嘗專及禹。』故謂墨子上法夏禹之道，明與《墨子》明文不合。然《莊子》之說當非憑空著筆，可能是由《天下》篇作者與墨徒接觸聽聞而來，其稱道夏禹，應是以禹爲「行動典範」，並非謂其學問淵源夏禹。

註4：「摩頂」句見《孟子·告子下》，梁啓超認爲此語最能道出墨家全部精神。「自苦」句見《莊子·天下》篇。

註5：墨學以自苦爲極，非一般人所能忍受，故雖一時爲其吸引，長久則不能忍受這種完全無我的方式，故孟子有「

逃墨歸楊，逃楊歸儒」之說，可見當時有些墨徒的心理轉折。秦漢大一統之後，權力中心又壓抑地方勢傳，墨徒有其團體組織，勢必不能生存，故其學至秦漢而無力。

註6：《淮南子·要略》所言大抵不誤，惟「背周道而用夏政」一語有待商榷。此語應是閱讀《墨子·背周道而用夏政》而得來的印象，並非確論，註2已辨其非。《墨子·公孟》有「且子法周未法夏也」之語，常被引用爲墨子法夏的證據，畢沅注墨，在此句下謂：「墨氏之學出于夏」，這是錯誤的看法。其實墨子此語只是回答儒徒公孟子「君子必古言服然後仁」的餘論。墨子既辨仁與不仁的關鍵不在古服古言上，又以此語反責公孟子只知法效周文的言語、服飾，而不知周並不古，與其所主張的「必古言服」並不相合，故後一句云：「子之古非古也。」「未法夏」只是點醒公孟子猶有前於周代的古言古服，未足作爲墨子法夏的證據。

註7：「必務求與天下之利，除天下之害」一語，爲墨子常言，見《兼愛中》、《兼愛下》、《明鬼下》、《非樂上》、《非命下》。

註8：勞思光《中國哲學史》第一卷，頁二二五，香港中大崇基書院。

註9：如《孟子·盡心上》云：「墨子兼愛，摩頂放踵利天下，爲之。」《莊子·天下》云：「墨子泛愛兼利而非門。」《尸子·廣澤》云：「墨子貴兼」。

註10：見《墨子經說後》，附在孫詒讓《墨子問詁》一書附錄。

註11：梁啓超《先秦政治思想史》，頁一三四，東大圖書公司。

註12：徐復觀《中國人性論史》，頁三一八，商務印書館。

註13：持「義」爲墨子思想根本理念的學者甚少，陳拱《問梅》爲其中一人，見所著《墨學之省察》，學生書局。《儒

墨平議》，商務印書館。

註14：〈大取〉云：「聖人有愛而無利，儒者之言也。天下無愛不利，子墨子之言也。」辨明儒墨在愛利上說法的不同。墨學之愛在動機上即必以功利實效為考量中心，「故無愛不利」，如果沒有利人的功效或結果可見，則愛不成其為愛。至於儒家從動機上即分別別仁義之愛與利的考慮不同，故曰：「君子喻於義，小人喻於利。」（論語·里仁）但仁義之愛在行為結果上並不是完全無利於人的。

註15：〈節葬下〉考察節葬中不中聖王之道，以堯、舜、禹之時的喪禮為薄喪，其時葬理之法與墨子所定大致相同。遠古葬理之法是否如墨子所言，今日當有待地下考古的驗證，但此一問題對墨子反厚葬久喪並不重要，亦不相干。

註16：〈非儒〉篇首即攻擊儒者所說「親親有術，尊賢有等」的久喪之禮，儒者之言係傳承周制而肯定其價值意義，故知墨子批評的厚葬久喪，乃經由儒家肯定的周文之制。

註17：陳拱亦云：「墨子依以否定厚葬、久喪的準則或立場，即是天下萬民之三利——富貧、衆寡及治亂。」見《儒墨平議》，頁五三，商務印書館。

註18：依《公孟》篇公孟子謂子墨子曰：「子以三年之喪為非，子之三日之喪亦非也。」知墨子所定喪制為「三日之喪」。《韓非子·顯學》篇謂墨者之葬，服喪三月，未知孰是。《節葬》篇既反久喪，其行文應交代其所主張之短喪的日月之數才對，這是其行文的遺漏。

註19：墨子對禮的批判，焦點在喪禮上，故對其他類型的禮沒有專章批判。《非儒》《公孟》諸篇有關禮的批判，也以喪禮為多。對婚禮的批評只有一處，以為娶妻身迎之禮有一顛覆上下，悖逆父母」之嫌。

註20：《非儒》裏有許多對儒者的批評極不中肯，這大概因為墨子及其後學接觸的都是些小儒，有許多現象落人非笑，故大加譏評，至譏嘲為「人乞」。這原本是有其所特指的譏評，但在《非儒》中加以普遍化為所有儒者的現象，這已非嚴格的批評。但有些批評則是從其「利」的基本準則而來，須分別看。

註21：孔某盛容修飾以蠱世，弦歌鼓舞以聚徒，繁登降之禮以示儀，務趨翔之節以觀衆。博學不可使議也，勞思不可以補民，參壽不能盡其學，當年（壯年也）不能行其禮，積財不能贍其樂。繁飾邪術，以營世君；盛為聲樂，以浮遇民。其道不可以期世，其學不可以道衆。

註22：《公孟》篇記載墨子認為儒學有四政足以喪天下。一為不信天志鬼神。二為厚葬久喪。三弦歌鼓舞，習為聲樂。四為執為為有命。其中二、三項即針對禮樂而言。

註23：關於非樂的論據，學者就《非樂》一文整理的結果大同小異，論據多寡視其概括而定，不足深論。

註24：《三辯》篇記載儒者程繁對墨子「聖王不為樂」的主張的質疑，提到「昔諸侯倦於聽治，息於鐘鼓之樂；士大夫倦於聽治，息於琴瑟之樂；農夫春耕夏耘，秋斂冬藏，息於聆缶之樂。」顯見涉及上下階層的音樂。

註25：史墨卿云：「蓋墨子乃先『用』後『文』（先質後文），非蔽於『用』而不知『文』也。」見《歷代墨子非樂論辨》，中國國學第七期，六八年九月，頁一九二。

註26：前引文，頁一九一。就史氏的語氣而言，其所謂「不否認」，實即承認。

✻ AW 1103