

墨子「非命」之旨趣及其意義

陳 一 弘*

摘 要

非命，是一種對命定論採取的否定態度。命，本身作為一具有歷時與普遍特質的永恆性概念，持續受到不同時代人們的關注，無論中西皆然，蓋因背後所涉不僅為人生觀問題，更包含政治、社會等層面之影響。

在先秦，批判命定最力者，無過乎墨翟。本文即針對墨翟非命論做一全面性考察，除尋求該說於墨學中之定位，並試圖藉由先秦歷史、宗教信仰、文化等不同側面，觀察、詮解非命所突顯的理論意義與時代內涵，進而一窺墨家學派罕為人知的流傳與演變狀況。

文中將鎖定四個考察主題。首先，論述墨翟所「非」之「命」的內容為何？接著，探討非命在墨翟思想體系具有的地位與價值。復次，駁斥前人探討「非命」三表論證法的謬誤，並揭示非命第二表與司命信仰之關聯。末則略述墨翟秉持非命，卻不免執持有命之矛盾，以見其圓而未融之處。

關鍵詞：墨子、墨家、非命、天志、三表法、先秦

一、前 言

作為戰國的顯學典籍，《墨子》可說是鮮受深究的一部著作。在長久的傳布中，文字大量脫誤，直到清代學者的手上才基本改善，達到大致可讀的地步。至於稍微深入的探究仍得俟諸清末孫詒讓《墨子閒詁》問世，方令學者有較好的文本依據。¹是以若從嚴格的角度言，《墨子》研究仍處於起始

收稿日期：2006年6月5日，通過刊登日期：2007年4月25日。

* 作者係國立政治大學中國文學系博士生。

1 梅賾寶，〈墨家〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》39.下(1969): 417。

階段，洵不為過也。

對於墨翟（約470-390 B.C.）² 思想的了解，一般由書中所陳，歸納為天志、明鬼、尚賢、尚同、節用、節葬、非樂、非攻、非命、兼愛等十大觀念，³ 相關研究亦不乏其人。然而筆者想利用此文重新剖析「非命」的意義，提出一些再次審視的可能。

一個有必要回答的問題是：為什麼是非命思想？民初，梁任公曾對《墨子》進行相當程度的研究，並先後發表《子墨子學說》與《墨子學案》，由是產生不可磨滅的影響。然而在非命部分，梁氏摻雜大量關涉「救國」與「個人期望」的過度詮釋，以致遠遠凌駕本意。在類似「哈哈鏡」的目光下，歷史無可避免地化作當前的事件，而「哲學」終究演為梁氏的救國論述，墨翟徒成附庸爾。⁴ 此事後經陳問梅（拱）辨之頗詳，⁵ 無奈影響至今，茫茫未艾，持續遮蔽扭曲人們對非命的了解，⁶ 故有再次檢討之必要，此其一也。

2 梅貽寶，〈墨家〉，頁419。

3 《墨子》〈魯問〉：「子墨子曰：『凡入國，必擇務而從事焉。國家昏亂，則語之尚賢、尚同；國家貧，則語之節用、節葬；國家說音湛湏，則語之非樂、非命；國家淫僻無禮，則語之尊天、事鬼；國家務奪侵凌，即語之兼愛、非攻。故曰：擇務而從事焉。』」

4 梁啟超，《子墨子學說》〈非命〉（臺北：臺灣中華書局，1956），頁15-17。梁啟超，《墨子學案》〈墨子之宗教思想〉（臺北：新文豐出版公司，1975），頁52。茲錄部分《子墨子學說》，以利讀者了解梁氏研究之問題：「若夫彭壽而顏夭也，躡富而惠貧也。田恆貴而孔子賤也，持有命論者，以是為不可磨滅之證據。其實非也。蓋一由於社會全體之力未盡其用，而偏枯遂及於個人者。一由不正之力之濫用，而社會失其常度者。且如顏子之夭也，或其少年治學不免太劬，或為貧困所迫，未盡養生之道。其果坐此等原因以致之否，吾輩今日無從論斷，若果有之，則力有未盡，非命之為之也。藉曰無矣，顏子之對於己身之責任，其力已無不盡矣，則其所以至此之故，必由其父母遺傳之有缺點也。否則幼時於養育之道未盡善也。否則地理上人事上有與彼不相協也，是則由社會全體之力有未盡使然也。且使醫學大明，繕生之思想與其方法大發達，則顏子斷不至有羸弱之遺傳，斷不至有失宜之養育，而地理上、人事上有何種障礙，皆可以排而去之，顏子或竟躋上壽，未可知也。……壽夭者，必非命之所制，昭昭明甚矣，若乃貧富貴賤，則因其社會全體之力，或用之正，或用之不正，而平不平生焉。夫力也者，物競界中所最必要者，而在矯揉造作之社會，則物競每不能循常軌而行。」是見以非命為救國哲學之動機甚明。

5 陳問梅批駁梁啟超以下包含王寒生、方授楚等皆誤解非命，甚至痛斥三人研究為「廢話」、「空口吶喊」、「淺露無知」。陳氏批評容或有過，卻突顯非命直到陳氏未有深入研究。參見陳拱，《儒家肯定命與墨子否定命之義理疏導》，《東海學報》7.1(1965.6): 49-55。

6 如新近湯智君，〈析論墨子「非命」說〉，《聯合學報》23(2003.7): 18。依然不脫梁任公論點的影子。

又，非命看似單純，卻有非凡意義潛藏其中，並於墨翟思想體系佔有舉足輕重的地位，可惜論者寂寥。且自梁任公以來，翕然相從者多，時將非命、天志、明鬼視為「宗教思想」的群組概念，⁷以致忽略非命與墨翟其他觀念的連繫，斯一癥結陳問梅雖亦早有察覺，惜未加處理，⁸此其二也。復次，〈非命〉還涉及歷來最受月旦的焦點，這主要是被認為具有邏輯或知識論色彩的三表法。尤其第二表，罕有研究不加批駁，然而這種以今嘲古的態度是否出自充分且同情的了解，著實令人懷疑，此其三也。

要之，非命的重新省思，不但是極為關鍵的課題，亦乃深入了解墨學之樞紐。

二、莫可抗力的必然——墨翟非議之「命」說考

在了解墨翟非命論前，理應先行探討對其而言，何謂之「命」？為詳盡論述，謹將相關文字一併引錄。〈非命〉三篇，彼此有一定的重複，於茲唯列某篇之說，以概其餘：

(一) 執有命者之言曰：「命富則富，命貧則貧，命眾則眾，命寡則寡，命治則治，命亂則亂，命壽則壽，命夭則夭，(命)[力]雖強勁何益哉？」(〈非命上〉)⁹

按第一條，命的內容包含四種必然性，其一，個人或團體在現實生活中的貧、富。其二，家庭、家族乃至國家、天下人口繁衍之眾寡。其三，團體治亂。其四，個人、家族、國家、天下命脈之夭壽。凡此在有命者的眼中，即使努力也無從變更。

(二) 在彼殷王。謂人有命，謂敬不可行，謂祭無益，謂暴無傷。(〈非命下〉)

按第二條，個人與國家天下的禍福皆處於被決定狀態，不依人的態度或

7 梁啟超，《墨子學案》〈墨子之宗教思想〉，頁45。

8 陳問梅，《墨學之省察》〈非命與強力從事〉(臺北：臺灣學生書局，1988)，頁222。

9 本文引用《墨子》，以王煥鑣《墨子集詁》為據(上海：上海古籍出版社，2005)，不另注解，惟標點間出己意。王書廣搜目前《墨子》校勘成就，最稱賅備。引文若有校改，為免行文冗沓，一律不注校者，然原文俱在，仍便讀者查核是非。引文原則：()表刪字；[]表增字。若有誤字改正，如甲字改正為乙字，以(甲)[乙]方式表示。

德行移易絲毫，也不因暴行有所減損。此說對崇尚實用的墨翟而言，不啻為宣稱一切道德與實際功用，處於截然割裂的狀態。進而言之，它意味著人事上的道德因果律或價值將被徹底推翻。

(三) 執有命者之言曰：「上之所賞，命固且賞，非賢故賞也。上之所罰，命固且罰，不暴故罰也。」(《非命上》)

按第三條，上級、天子的賞罰，與賞罰個體之作爲無關，而純粹出於命運使然。此中隱含，命運支配的不僅是承受賞罰的個體，尙且發揮使上位者針對某人，有不得不賞或不得不罰的驅迫力。若參照第二條互釋，也許在命定個體上，命定論者似乎承認有某種自由意志存在，即使「敬無益」，人們依舊可採「敬」的態度，以面對「無益」之果。然而在受到命定的社會中，卻顯示命定論者已然否定人類的自由意志，蓋賞罰動機源自施加者背後的命定力量，則人類僅成爲實行命運過程的工具耳。

(四) 《太誓》曰：「紂夷(處)[虐]，不肯事上帝鬼神，(禍)[棄]厥先神(禋)[祇]不祀。乃曰：『吾(民)有命。』無(廖排漏)[繆罪厲]。」天亦縱棄之而弗葆。(《非命上》)

按第四條，墨翟引《太誓》，以爲執有命者一旦認定所有事實爲生命之必然，面對不可改變的必然，可能縱肆個人好惡，即使輕忽祭祀一類的國之大事，也認爲於人無傷，甚至對人施暴，亦無所謂，引發社會禍害。

(五) 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。」(《非命中》)

按第五條，執有命者，缺乏力行熱忱，使國家生產力低落、自身凍餒，臨死不悟。

總括以上五者，命的影響可分兩大類：一爲物質性，如貧富、多寡、衣食；一爲人事性，如祭祀、治亂、賞罰、德行、勤惰等。不過，根據這些事物的本質推測，命定論的內涵當不止於此，應該說：一切人事的結果，無論物質性或人事性，均已事先被決定，不因人爲努力而獲致些許變易。

三、相輔遂行——非命在墨翟思想中的意義

墨翟非議的執命說剖析如上。然則何以墨子勢必非之不可？細察厥書輒可發現，其所以非命，洵出於命定說與其思想之扞格不入，此下即尋繹十大觀念與非命關聯較密切者論之。惟須說明者乃天志、明鬼與非命關係最為密切，故以下多本二者發揮。此外，本文不討論非樂、兼愛、節葬、節用四者與非命之關聯，蓋命定論本不引發四者有一必然趨向。換句話說，持命定論者固可操之反駁四者，亦可藉以肯定四者，將節儉、兼愛視為命定之事，是以即使吾人論證執命者或有悖離四者，意義亦不大，誠乃命定論發展的可能方向耳，並不反映命定論本身的曲直。

(一) 熾烈的理事危機——非命與天志之關係

天志與命定，兩相齟齬，實難並立，正如梁任公與胡適所察覺一般。¹⁰ 梁氏云：「命定而不移，則是天之權殺也。」¹¹ 是很正確的。但梁、胡二氏的說法僅屬於一種論斷，缺乏詳密論證，矧非命與天志之關係，實非一言可蔽之的，故今略疏之。

首先，在墨翟觀念中，有意志的天，是世界的創造與維持者。由氣候之四時到風雨；從萬物的小至大，無一不出於天的創設。¹² 因此天對一切具有宗主權：

天（子）之有天下也，辟之無以異乎國君、諸侯之有四境之內也。（〈天志中〉）

而這種宗主權，並非一種抽象，或不發揮作用的假設而已。依墨翟，天隨時可對其所創造的子民加諸刑賞，〈天志中〉云：

10 參閱胡適，《中國哲學史大綱》〈墨子〉（臺北：遠流出版公司，1986），頁150。

11 梁啟超，《子墨子學說》〈非命〉，頁17。

12 〈天志中〉：「且吾所以知天之愛民之厚者有矣，曰：以磨為日月星辰，以昭道之；制為四時春夏秋冬夏，以紀綱之；雷降雪霜雨露，以長遂五穀麻絲，使民得而財利之；列為山川谿谷，播賦百事，以臨司民之善否；為王公侯伯，使之賞賢而罰暴；賊金木鳥獸，從事乎五穀麻絲，以為民衣食之財。……今夫天兼天下而愛之，撥遂萬物以利之，若豪之末，非天之所為，而民得而利之，則可謂否矣。」

聖王明知天鬼之所福，而辟天鬼之所憎，以求興天下之利，而除天下之害。是以天之爲寒熱也節，四時調，陰陽雨露也時，五穀孰，六畜遂，疾菑戾疫凶饑則不至。

可見寒暑災疫皆天之刑賞工具。墨翟不但強調天是賞罰者，更認爲祂可超越時、空存在：

天之行廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰。（《法儀》）

此處「廣」指空間超越性，「久」乃時間超越性，「施」則告訴我們天隨時處於諄諄然而命之，可獎賞司過。凡此皆透露墨翟以天的超越性，保證人世間義的實踐之企圖。

墨翟對於天的論證，是否有道理或證據，是另一層面的問題，此不擬討論。不過可以確定的是，在天的權力籠罩下，自然得排除有某種事物外於天的統轄之可能，故不認爲在天之外，尚存任何仲裁世界之力量。

墨翟對天的賞罰是堅信不移的：

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》）

殺一不辜者，必有一不祥。（《天志下》）

愛人利人者，天必福之；惡人賊人者，天必禍之。曰：殺不辜者，得不祥焉。（《法儀》）

相關陳述，不勝枚舉，此略舉三則，以見其餘。尤可留心爲運用強烈口吻表達上天對人世賞罰的「必」然性。且這種必然性，不只是性質上的，更與量有關，因此強調「殺一不辜，必有一不祥」的齊量原則。據《呂氏春秋》載，墨家團體本身即有類似內規，弟子多恪守不移：

墨者有鉅子腹䵍，居秦，其子殺人，秦惠王曰：「先生之年長矣，非有他子也，寡人已令吏弗誅矣，先生之以此聽寡人也。」腹䵍對曰：「墨者之法曰：『殺人者死，傷人者刑』，此所以禁殺傷人也。夫禁殺傷人者，天下之大義也。王雖爲之賜，而令吏弗誅，腹䵍不可不行墨者之法。」不許惠王，而遂殺之。¹³

「殺人者死，傷人者刑」講究對等性，涉及古代原始法律以牙還牙的概念，¹⁴

13 劉殿爵，《呂氏春秋逐字索引》〈孟春紀·去私〉（臺北：臺灣商務印書館，1996），頁5。

14 原始法律的對等性原則參見（英）愛德華·B.泰勒（Edward B. Tylor）著，連樹聲譯，

且法條的依據，正是天志。而在上天如此強烈的「監督性」與「立即獎懲性」下，墨翟自不能承認命的存在。

然而，當墨翟如此表示時，已剎時陷入泥淖。就理論關聯言，「非命」本意是期許人們拋棄命定，進而勉勵，以求身存國榮，故說：

強必治，不強必亂；強必寧，不強必危。（〈非命下〉）

且依墨子，此種勤勉之態度符合天意：

天之意……欲上之強聽治也，下之強從事也。上強聽治，則國家治矣；下強從事，則財用足矣。（〈天志中〉）

「強聽治」、「強從事」正是〈非命〉三篇所倡導的人生態度。因此對於墨家人而言，假使宇宙法則是根植於毫無差忒的規律性，亦即上天賞罰純粹依據人類締造的善、惡之因。如此也就意味著：既然人類可以體察舉動的合理性，那麼上天隨後所施與的刑賞終將成為「可預測性」的，這是墨翟強調「必福」、「必禍」所衍生的必然結論。從這個意義來說，他的思想並沒有什麼「應然」、「實然」之別，當然我們也不該批評他混淆了兩者，¹⁵因為對其而言，「應然」必須永遠等於「實然」。

問題是，人事終歸不如設想，實然也不總是等同應然；更何況，通常還是處於對立狀態。是以墨翟顯然得面臨應然如何在實然面開展的問題，這便為其理論帶來最大的困窘與危機。究竟要如何在代天立言時，確保自己對天志的預測，並不僅是信念，而是一種必然？

如果說，在儒家或某些諸子流派中「理」、「事」間含藏強烈的緊張性，¹⁶

《人類學》〈社會〉其中「復仇和司法」部分（桂林：廣西師範大學，2004），頁389-392。中國部分參閱瞿同祖，《中國法律與中國社會》〈家族·血屬復仇〉（臺北：里仁書局，1984），頁85-100。

15 陳問梅曾提出非命的問題：「的確，人之盡力請福、諱禍，本是他主觀方面的事，這是可以由他自己作主的；不過，在盡力請、諱之中，是否即能如願而獲福、遠禍，這是客觀方面的事，這就不是他自己所能作主的。我們試問：人之盡力『獲福、遠禍』與其『獲福、遠禍』之間有沒有『必然性』可說呢？」見陳拱，〈儒家肯定命與墨子否定命之義理疏導〉，《東海學報》7.1(1965): 48。陳氏的批評基於實際人事的偶然言，不過在墨翟來說，並非問題，因偶然是隸屬於上天保證的必然中，故根本沒有偶然可言。

16 先秦儒家理、事間之緊張性，參閱王健文，《戰國諸子的古聖王傳說及其思想史意義》〈古聖王傳說的思想史意義〉（臺北：臺灣大學出版委員會，1987），頁125-152。以下筆者即

則我們不能不說，先秦時代幾乎沒有一個學派的「理」、「事」衝突是凌駕於墨家之上。也許透過「有意識」的歷史詮釋，墨翟可以析解出某些符合天志的人事軌跡，達到託古的闡揚。¹⁷然而在現實裏，禍福報應是縹緲虛無的，而為惡或不義者未必獲得相對懲罰。一旦面對此一事實後，隨之而生的質難，勢將迅速反噬墨翟思想及其形上依據，日後墨學的危機與崩解可說源自此一內因。

「理」、「事」的緊張與鑿柄，於墨翟在世已然引發，他也有所回應，不過卻總是缺乏力量：

巫馬子謂子墨子曰：「子之為義也，人不見而（耶）[助]，鬼而不見而富，而子為之，有狂疾。」子墨子曰：「今使子有二臣於此，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？」（〈耕柱〉）

此處探討行義是否能廣為人、鬼感知，而探討鬼的方面，其實涉及天志，將別論之。¹⁸巫馬子，或說巫馬期，或指巫馬施，不論如何，都是孔子弟子。其說適足以代表儒家對墨翟的質疑。他認為墨翟行義，不但人看不見，不會幫助你；連鬼也看不見，亦不能富裕你，墨翟卻還自苦為之，簡直精神有問題。墨翟從「見而從事」、「不見不從事」回應，單由態度剖析，並未正面回應鬼魅存在的問題，絲毫無助於解決儒墨歧異，當然不可能令巫馬子心服，可惜文獻不足，我們看不到他們繼續的討論。

「理」、「事」的衝突，自然不只是學派外的問題，墨家門徒對此也是亟需解答的：

子墨子有疾，跌鼻進而問曰：「先生以鬼神為明，能為禍福：為善者賞之，為不善者罰之。今先生聖人也，何故有疾？意者先生之言有不善乎？鬼神不明知乎？」子墨子曰：「雖使我有病，何遽不明？人之所得於病者多方：有得之寒暑，有得之勞苦。百門而閉一門焉，則盜何遽無從入？」（〈公孟〉）

運用王氏所云之理事概念，分析非命。

17 墨翟託古改制，參閱陳問梅，〈愛的社會之實現原則——墨學綜述之三〉，《民主評論》14.14(1963.7): 14。

18 在墨子，鬼神為天志之延伸。相關論證參閱下一小節「揮之不去的理事危機與復仇——非命與明鬼之關係」。

從稱「先生」推測，跌鼻乃墨翟學生。¹⁹ 他的話足堪顯示墨家內部對天志的疑慮。其問題十分尖銳，也體現弟子對天志的了解。按理講，墨翟行善，自然不該生病，既然生病，倘若不是主張謬誤，便是根本沒有明智鬼神之存在。只是墨翟的回應，頗有遁辭色彩，他認為人之罹疾，原因多端，不能兼顧所有身體健康的條件，自不得長保強健。

這場師徒對話，其實牽涉了「命」。不難推想的是，從命定論立場言，患病與否非個人可決定，全賴命運使然。但墨翟認為人的努力終將可得報酬，且還有天提供保證。當他告訴跌鼻某些客觀致病要素都是左右生命的原因時，言下之意是：唯有審慎考量一件事情的所有成因，才能真正掌握它。問題是，一旦不能將所有因素，收納於天志這個第一因時，對於天志本身，早已形成致命性的斫傷。如果上天不能保證善人得到善果，且化解對善人致害的因素，則天之最高權力，果存在乎？更何況，天下所有事物本由上天創造，又如何放任某些事物加害善人呢？

倘若，墨翟此處所言乃強調人世間有某些客觀法則的話，那麼難道這些客觀法則是外於天志的嗎？或者說，天在創造萬物後，對於創造物是採取不干預的姿態，僅令其處於自然狀態而生存？從這些層面來說，墨翟的回答顯然是不恰當的。

無獨有偶，另一位墨家門徒——曹公子，也曾質詢墨翟：

子墨子（出）〔士〕曹公子而於宋，三年而反。睹子墨子曰：「始吾游於子之門，短褐之衣，藜藿之羹，朝得之，則夕弗得，〔弗得〕祭祀鬼神。今而以夫子之教，家厚於始也。有家厚，謹祭祀鬼神。然而人徒多死，六畜不蕃，身湛於病，吾未知夫子之道之可用也。」子墨子曰：「不然。夫鬼神之所欲於人者多，欲人之處高爵祿則以讓賢也，多財則以分貧也。夫鬼神豈唯（擢）〔擢〕（季）〔黍〕掛肺之為欲哉？今子處高爵祿而不以讓賢，一不祥也；多財而不以分貧，二不祥也。今子事鬼神唯祭而已矣，而曰：『病何自至哉？』是猶百門而閉一門焉，曰：『盜何從入？』若是而求福於（有怪之）鬼〔神，有怪之〕，豈可哉？」（《魯問》）

曹公子，名不詳，是墨翟推薦到宋國任官的弟子，則其必有受墨翟賞識之處。然而就在曹公子仕宋三年後，他逐漸懷疑墨翟的真理。其問難實為一體

19 錢穆，《墨子》，收於《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1998），頁44。

的兩面。一方面，當自己還在墨翟門下為諸生時，饗飧不繼，甚至無法祭祀鬼神，按理說，弗祀鬼神必定會遭受懲罰才是，但事實並未如此。另一方面，前往宋國任官後，謹祀慎祭，家中成員、僮僕卻反而死者甚眾，且六畜不興，連自己都罹病在身，此不正代表鬼神賞罰不明嗎？

墨翟認為曹公子所犯的錯有三：一者，爵祿高而不讓賢；二者，財多卻不分貧；三者，捨人事而任鬼神，將祭祀視為最終依歸，於人事少措意。然而從這樣的回答中，實在可以感受到天志、明鬼理論的窮窘。依墨翟理論，天、神、鬼均是實體存在，且時常干預人事興廢，曹公子心中的疑問，並不全然只是祭祀與否的意涵，而是突顯墨翟理論的矛盾與天志鬼神的難以察覺。

當曹公子仕宋三年，得以「家厚」。對他而言，肯定視為天的襄助，因此他頗感欣慰的強調這是出於「夫子之教也」。既然如此，那麼天又何以同時降臨性質截然相反的事物在一個人身上？假若曹公子高爵不讓、有利不分，是上天令他家族、六畜不旺的因素，那麼緣何上天又持續給予他高爵盛利？墨翟所說的「百門而閉一門焉」，其實只是回答跌鼻的相同描述而已，顯然未接觸問題的本質。

此外，某回，還有一位不具名的弟子也提出疑問：

有游於子墨子之門者，謂子墨子曰：「先生以鬼神為明知，能為禍〔福〕人哉（福）？為善者富之，為暴者禍之。今吾事先生久矣，而福不至，意者先生之言有不善乎？鬼神不明乎？我何故不得福也？」子墨子曰：「雖子不得福，吾言何遽不善？而鬼神何遽不明？子亦聞（乎）匿〔刑〕徒（之刑）之有刑乎？」對曰：「未之得聞也。」子墨子曰：「今有人於此，什子，子能什譽之，而一自譽乎？」對曰：「不能。」「有人於此，百子，子能終身譽之，而子無一乎？」對曰：「不能。」子墨子曰：「匿一人者猶有罪，今子所匿者若此元多，將有厚罪者也，何福之求！」（《公孟》）

此名弟子的質疑，與跌鼻等幾無二致，雖然所論為鬼神，背後指的仍是天意仲裁問題。然而墨翟回答依舊不由神鬼存在切入，僅從個人行為談起。可以說對他而言，世上大概只分兩種人，不是得天之賞，即是受天之罰。據前文所論，墨翟認為「有一惡」必「有一罰」，如果說此一弟子行為確有失當，由天志理論推之，應受上天立即的懲處。但癥結就在「事先生久矣」卻無任何

來自上天的肯定或否定，如此又怎能不啓人疑竇呢？

由以上幾回問答不難發現，想讓天下處於善有善報、惡有惡報的規律是何其艱鉅之事。且正如前文所云，天志和非命具有內在連繫，因此墨翟終究無法把握世界秩序如他所說：

強必貴，不強必賤；強必榮，不強必辱。（〈非命下〉）

傅斯年曾頗為精當的指出墨翟「非命」的缺失：

墨子之說，雖宗教意識極發達，而不設身後榮辱說，以調劑世間之不平，得意者固可風從，失意者固不肯信矣。²⁰

傅先生說墨翟不設「身後榮辱說」雖未盡然，²¹但沒能大量闡述身後之事，平衡世間善惡；加上對當世善惡，又無從保證即時調節則確切無疑，因此不僅受到儒家批判，也見疑於門生。而似乎基於此種苦惱，使得他在〈七患〉中不得不下修勉力的效果：

雖上世之聖王，豈能使五穀常收，而旱水不至哉！然而無凍餓之民者，何也？其力時急而自養儉也。故《夏書》曰：「禹七年水」。《殷書》曰：「湯五年旱」。此其離凶饑甚矣。然而民不凍餓者，何也？其生財密，其用之節也。²²

夏禹、商湯都是聖王，也是〈天志〉三篇中反覆頌揚得天之賞者。如果跌鼻、曹公子皆善有未盡，故不得善果，則禹湯二人完美的德行，應能確保得天之佑。然則何以「禹七年水」、「湯五年旱」？這是「天志」、「非命」的最大挑戰。墨翟面對此一歷史事實，只能拋下天可以控制四時五穀的主張，避重就輕地論述勤勉節用之緊要，內心想必是極其無奈的！

墨家的困窘到了後學更為明顯，他們似乎再也不敢保證壽夭由德，只能很保守的說：

20 傅斯年，《性命古訓辨證》〈墨子之非命論〉（臺北：新文豐出版公司，1985），頁202。

21 《墨子》〈明鬼下〉：「〈大雅〉曰：『文王在上，於昭于天，周雖舊邦，其命維新。有周不顯，帝命不時。文王陟降，在帝左右。穆穆文王，令問不已。』若鬼神無有，則文王既死，彼豈能在帝之左右哉？」墨翟引《詩經》〈大雅·文王〉認為文王能在帝之左右，隱含聖王死後可從天帝之可能，是為死後的榮升。

22 前人或以〈七患〉乃偽篇，但理由並不充分。相關討論參閱劉建國，《先秦偽書辨正》〈《墨子》偽書辨正〉（西安：陝西人民出版社，2004），頁241-244。

聖人也，爲天下也，其類在于追迷。或壽或卒，其利天下也（指）〔相〕若。
 （〈大取〉）²³

僅從「追迷」、「利天下」定義聖人價值，卻不從壽夭說天之賞罰，這重大轉捩，無疑突顯問題之所在。

（二）揮之不去的理事危機與復仇——非命與明鬼之關係

墨翟認爲鬼神的智慧遠勝於聖人：

巫馬子謂子墨子曰：「鬼神孰與聖人明智？」子墨子曰：「鬼神之明智於聖人，猶聰耳明目之與聾瞽也。」（〈耕柱〉）

這是相當耐人尋味的一段話。其一，比較的主題——「明智」，非一般所云的耳聰目明可概括，而包含「聖人」的道德意涵，因此以智慧論之較爲恰當。其二，墨翟比較的是鬼神與聖人的價值，而不僅性質的論斷。從問題所牽涉的意義來看，實隱含判別儒墨高下的意味。「聖人」是儒家最能發揮道德主體的人，但在墨翟眼中，這種道德光輝，非但不及鬼神，且相去之遠，竟到了「聾瞽」與「聰耳明目」之別，屬於異質性的存在。²⁴ 這對儒家而言，又是何等感受！第三，墨子說鬼神比聖人「明智」。僅由「聖」、「神」相比，或許本有高下難判之感，但若說鬼必然較諸聖人更有智慧，則顯有窒礙之處。憑常理推測便難服人，莫非一個在生前極其愚昧或不肖之人，只須經由死亡的洗禮，便可一躍爲明智之鬼？這也與春秋時子產所言「取精用宏」的鬼論差異甚大。²⁵

鬼神儘管明智，不過畢竟不如天，因爲牠們是受天所役使的：

昔者（鄭）〔秦〕穆公，當晝日中處乎廟，有神入門而左，鳥身，素服三絕，面狀正方。（鄭）〔秦〕穆公見之，乃恐懼轟，神曰：「無懼！帝享女明德，使予錫女壽十年有九，使若國家蕃昌，子孫茂，毋失。」（鄭）〔秦〕穆公再拜稽首曰：「敢問神名？」曰：「予爲句芒。」（〈明鬼下〉）

此言句芒神聽令於上帝。秦穆公在位約659-621 B.C.。句芒，據《左傳》

23 清·孫詒讓，《墨子閒詁》（北京：中華書局，2001），卷11〈大取〉，頁413-414。

24 我們這樣說並不代表墨家不推崇聖人，若〈兼愛〉云：「故聖人以治天下爲事者，惡得不禁惡而勸愛？」只是在墨家，聖人遠不及鬼神，此與儒家敬鬼神而遠之的態度相去甚遠。

25 楊伯峻，《春秋左傳注》〈昭公七年〉（535 B.C.）（北京：中華書局，1990），頁1292。

〈昭公二十九年〉（513 B.C.）晉太史蔡墨說即少昊氏之叔，²⁶ 係人死成神。蔡墨身為晉太史，在巫史不分的古代，是掌握知識的重要階級之一，益以與穆公相去匪遠，厥說確有參考價值。因此總的來說，墨翟認為人死後有可能化作神，亦有可能成爲鬼，不論何者，都是受天差遣。²⁷

在《墨子》中，鬼神的存在，和天擁有極高的同質性。祂們一樣都是以義爲標準，且具備超時空性、²⁸ 獎懲的立即性，²⁹ 並可賜予人壽命等。³⁰ 從這些意義來說，前面所談的「理」、「事」衝突，將不只糾纏著天志，勢必連帶挑戰明鬼的合理性，此事前已論述，於茲不贅。

在明鬼論上，梁任公曾極爲困惑的認爲既有天志，另立鬼神之說無乃疊床架屋，直爲贅尤。³¹ 實則，這是對墨學缺乏了解。鬼神是有極其實際之意義的。大要而言，鬼神對一般民衆來說，比天更容易感受，試見〈明鬼下〉：

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。

鬼幾乎無所不在。且光就「人死而爲鬼」一點，只要逝世一人，便新添一鬼，其帶給人的強烈感，遠較天志來得明確。可略帶一提的是，這種無處不有鬼的思維，對時人具有相當真實性，由晚近出土種種日書，便可洞悉此一色彩。³²

26 楊伯峻以爲「叔」指「弟輩」。見氏著，《春秋左傳注》〈昭公二十九年〉，頁1503。

27 《墨子》〈明鬼下〉以文王「在帝左右」證明「鬼神」之有，是見鬼神於墨翟觀念裏，頗有交集處，故亦納入天的管轄範圍。

28 有趣的是，墨翟的鬼神世界中，神自然可以隨時活動。即連鬼也毫不懼怕白天，若杜伯、莊子儀者，都是在炎炎「日中」、眾目睽睽下執行復仇任務。鬼可在白天出現，似與後代理解有所出入，不過《左傳》〈昭公七年〉提及伯有的鬼魂，在許多人見證下出現，而由子產說伯有「魂魄強」與古人作息推測，能讓許多人見到，應該也是白天。

29 《墨子》〈明鬼下〉：「諸侯傳而語之曰：『諸不敬慎祭祀者，鬼神之誅，至若此其儻濼也！』」

30 《墨子》〈明鬼下〉：「於古曰：『吉日丁卯，周代祝社方，歲於社者考，以延年壽。』若無鬼神，彼豈有所延年壽哉？」

31 梁啟超，《墨子學案》〈墨子之宗教思想〉，頁50。

32 日書出土的數量與相關研究甚夥，茲以秦簡爲例，可參閱吳小強，《秦簡日書集釋》（長沙：嶽麓書社，2000）。

從非命的角度看，鬼神除了保證、執掌人間力行的原則與賞罰外。還有一個特質，便是突顯「復仇」的意義。在僅存的〈明鬼下〉裏，不厭其煩地列舉杜伯射殺周宣王、莊子儀杖擊燕簡公等事，以明殺不辜者，乃受其殃。於此吾人不妨試思，倘若人類的歷史如同命定者所言，處於被決定的狀態，那麼杜伯與莊子儀受戮，何須抱怨君王？因為「命」，只是假手周宣王與燕簡公完成某種事件。如此一來，復仇成了多餘之事，鬼神賞罰的意義也連帶大為消褪。

或許吾人可提升至另一層次為之說解。將杜伯等人不辜受戮的整起事件，視為上天對人類宣揚某種真理的展示，意在告誡人們不可「殺不辜」。然則講究道義的上天，何以為了展示真理，而犧牲杜伯等人，這在理論上依舊有窒礙之處，故無法曲為之解。要之，明鬼與天志具同質性外，復仇乃其特殊彰顯之意義。

(三) 賢者政治與社會——非命與尚賢之關係

非命與尚賢，本質上有不可割裂的關係。尚賢旨在任賢舉能，富強國家：

國有賢良之士眾，則國家之治厚。（〈尚賢上〉）

此為一般性論述。不難理解，主要問題在如何得賢用之，換句話說，如何保證天下賢者皆能為統治者所用。墨翟提出一些辦法：

曰：「然則眾賢之術將奈何哉？」子墨子言曰：「譬若欲眾其國之善射禦之士者，必將富之、貴之、敬之、譽之，然後國之善射禦之士，將可得而眾也。」……曰：「上之所以使下者一物也，下之所以事上者一術也。」（〈尚賢上〉）

藉由祿利權位引導天下人至規劃方向，可說具有某種程度的法家色彩。至於如何「富之，貴之，敬之，譽之」〈尚賢中〉有更清楚的說法：

何謂三本？曰：爵位不高，則民不敬也；蓄祿不厚，則民不信也；政令不斷，則民不畏也。故古聖王高予之爵，重予之祿，任之以事，斷予之令。³³

33 〈尚賢上〉亦云：「爵位不高則民弗敬，蓄祿不厚則民不信，政令不斷則民不畏，舉三者授之賢者，非為賢賜也，欲其事之成。故當是時，以德就列，以官服事，以勞殿賞，量功而分祿。」

三本，是三種足令賢良出仕的條件，分別為「爵位」、「厚祿」及「政治權力」。誠然，運用三本，是否必定誘使天下人盡其力？又能不能徹底改變人民不同的思想或觀念，尚有疑問，不過墨翟對此依然深具信心，因為在賞之外，他也提出罰的工具：

賢者舉而上之，富而貴之，以為官長；不肖者抑而廢之，貧而賤之，以為徒役。是以民皆勸其賞，畏其罰，相率而為賢者。（〈尚賢中〉）

可以說，墨家世界的人，生活最大特色，厥乃賞罰觀念或教條的重視。在此之下，墨翟對於命定論的痛斥也是必然的。蓋若由命定言，「三本」與「貧賤」皆處於被決定狀態，如此引發的效應，將使國家無賢可尚，因為人民勢必陷入消極，統治者無疑喪失勸懲能力。即使執命者的數量再少，仍會造成統治不得其要，蓋墨翟的國家模型，是由賢者層層管轄的金字塔結構，每提升一等級，賢能程度皆有以過之。³⁴ 是以若有不為賞罰所動者，人力資源分配旋即失當，國家整體的利益，便有所耗損。

吾人也許可假想一種狀態，國家中有某些賢者，持命定論，亦自甘於徒役生活。類似《老子》所說「民恒且不畏死」³⁵ 或《列子》中「衣其短褐，有狐貉之溫；進其菽菽，有稻粱之味；庇其蓬室，若廣廈之蔭；乘其輦輅，若文軒之飾。終身適然，不知榮辱之在彼也，在我也。」³⁶ 的北宮子。對此墨翟恐怕便得束手無策。不過，假令這些賢者不突顯個人能力，則國家表面上的賞罰依然處於適切狀態。惟一旦露才揚己，國家又可運用懲罰，論處不力之過。如此，國家的刑賞仍維持一定的穩固效果。

(四) 上同、薦賢、權勢、原始法則——非命與尚同之關係

尚同，即上同，是期望透過向上取法或反映意見，見諸裁奪，以統一天下人民思想的方式。墨翟以為人類原始狀態是「一人則一義，二人則二義，十人則十義。」由此不但「交相非」甚至「以水火毒藥相虧害」、「若禽獸然」。³⁷ 故意見的統一，成為當務之急。雖然，他仍接受人民對上位者提供意

34 〈尚賢中〉：「聖人聽其言，迹其行，察其所能，而慎予官，此謂事能。故可使治國者使治國，可使長官者使長官，可使治邑者使治邑。」

35 高明，《帛書老子校注》〈德經·七十六章〉（北京：中華書局，1996），頁187。

36 楊伯峻，《列子集釋》〈力命〉（北京：中華書局，1979），頁196。

37 參見《墨子》〈尚同上〉。

見，然而只要一經裁奪，便不容置喙。在這種情況下，即使意見表達被賦予一定程度的自由，但經過長期標準化後，某些領域將被視為不得碰觸的禁地，人民的表達勢必遭受極大箝制。

從〈尚同〉最表面的層次來看，命定論可視為一種意見表述，且與墨家多所衝突，其不當自不在話下，因此必須受到遏止。

進一步觀之，倘若放任執命者存在，則可能造成「不上同」的情形。因為對其而言，所有名位都與道德、能力疏離，僅代表不可抗力的遭遇，在上位者既因命在位，自未必賢能，故上同旋為不必要之事。

名位無效帶來的影響不僅於此，在尚同過程裏，墨翟認為人們有薦賢發奸之任務：

凡聞見善者，必以告其上；聞見不善者，亦必以告其上。（〈尚同中〉）

名位若被認為早已決定，則人民是否還會告於上，也是莫大問題。

更進一層考察，尚同的最終過程，不只尚同於天子，所有黎民還須上同於天：

天下之百姓皆上同於天子，而不上同於天，則菑猶未去也。今若天飄風苦雨，溱溱而至者，此天之所以罰百姓之不上同於天者也。（〈尚同上〉）³⁸

而天志與命定扞格不入，即使能上同於統治者，到了最後也必然產生服從的危機，此所以尚同則必非命也。

另外，猶可從墨家團體特質申論之。墨家，是一個強調實踐、講究效率，且敬重領導鉅子的嚴密組織。僅視墨翟製「守圉之器」拒公輸般，以止楚攻宋一事，即窺端倪。³⁹ 而前文提及鉅子腹蘄為貫徹墨家法律，無視私情，也是一種實踐意志的展現。《淮南子》〈泰族〉云：

墨子服役百八十人，皆可使赴火蹈刀，死不還踵，化之所致也。⁴⁰

這段評論沒有絲毫太過，今觀《呂氏春秋》便有相近記載。墨家鉅子孟勝受

38 〈尚同中〉也有相同說法：「夫既尚同乎天子，而未上同乎天者，則天菑將猶未止也。故當若天降寒熱不節，雪霜雨露不時，五穀不孰，六畜不遂，疾菑戾疫、飄風苦雨，薦臻而至者，此天之降罰也。將以罰下人之不尚同乎天者也。」

39 參見《墨子》〈公輸〉。

40 何寧，《淮南子集釋》（北京：中華書局，1998），卷20〈泰族訓〉，頁1406。

楚陽城君之託守城，無奈陽城君參與楚國貴族誅滅吳起的政爭，過程涉及褻瀆楚悼王屍體，陽城君為免清算避地他鄉。但孟勝及其弟子徐弱等一百八十多人，仍為守城力戰，最終慨然喪命。⁴¹

墨家這種團體的氣氛，與非命關係匪淺。蓋墨者身處於大國攻小國，大家亂小家的戰國時代，⁴²對於征伐的感受無疑是異常強烈，墨者為了倡行兼愛非攻，不惜步上戰場第一線，徘徊生死邊緣，此間體驗，較諸任一學派尤為深刻。不論古今，在戰場上，任何風聲鶴唳皆足以影響士氣。就領導者言，面對攸關生死的裁決時，團體中浮現持命之言，勢必撼動整體心防，也將影響鉅子命令的貫徹及地位，這是命定論受到墨翟排斥的一個時代因素。

尙同與非命間還可注意者有二。一者，便是〈非命〉三篇反覆揭櫫的「強」。〈尙同〉既認為人類誕生之初只是紛亂交爭，歷史從未出現原始的和諧，是以由亂到治便成為人類努力的過程，對此吾人姑名曰「團體之強」。然而除此之外〈非樂上〉曾對人類生理特質有所探討，指出個體必須不懈之因，此較諸前者，吾以「個人之強」區分：

今人固與禽獸麋鹿、蜚鳥貞蟲異者也。今之禽獸麋鹿、蜚鳥貞蟲，因其羽毛，以為衣裘；因其蹄蚤，以為絢屨；因其水草，以為飲食。故唯使雄不耕稼樹藝，雌亦不紡績織紝，衣食之財固已具矣。今人與此異者也：賴其力者生，不賴其力者不生。君子不強聽治，即刑政亂；賤人不強從事，即財用不足。（〈非樂上〉）

墨翟以上天創造萬物，於是將人類存在的事實作為天志之反映，而推求生理差異的根源，他認為人體是很特殊的，不具羽鱗，也無蹄爪，恆須耕稼紡織

41 《呂氏春秋》〈離俗覽·上德〉：「墨者鉅子孟勝，善荊之陽城君。陽城君令守於國，毀璜以為符，約曰：『符合聽之』。荊王薨，群臣攻吳起，兵於喪所，陽城君與焉，荊罪之。陽城君走，荊收其國。孟勝曰：『受人之國，與之符。今不見符，而力不能禁，有不能死，不可。』其弟子徐弱諫孟勝曰：『死而有益陽城君，死之可矣。無益也，而絕墨者於世，不可。』孟勝曰：『不然。吾於陽城君也，非師則友也，非友則臣也。不死，自今以來，求嚴師必不於墨者矣，求賢友必不於墨者矣，求良臣必不於墨者矣。死之所以行墨者之義而繼其業者也。我將屬鉅子於宋之田襄子。田襄子賢者也，何患墨者之絕世也？』徐弱曰：『若夫子之言，弱請先死以除路。』還歿頭於前。孟勝因使二人傳鉅子於田襄子。孟勝死，弟子死之者百八十。（三）〔二〕人以致令於田襄子，欲反死孟勝於荊，田襄子止之曰：『孟子已傳鉅子於我矣，當聽。』遂反死之。」

42 參見《墨子》〈非攻下〉、〈兼愛下〉。

始得維生，可見天暗示人們應勉力度日。

綜合言之，墨翟對人類秩序存在的看法，彷彿介於偶然與必然間。惟宇宙秩序來自於天，洵非偶然。人類耕作與社會形成的背後略具西方行為主義式的操控：天試圖藉由外在的賞罰，與已然預設的「人類本質」制約人類的反應，使其不耕而飢，毋織輒寒，進而體悟本非具於自身的「義」。⁴³ 儘管墨翟不會承認人只是某種制約反應下的產物，但類似於斯金納（Burrhus F. Skinner）行為主義的特質，確可在此尋得蹤影。

尙同與非命間可留意的第二者為：〈尙同〉有助於了解何以〈非命〉三篇將命定說視為「暴王作之」。在墨翟的社會架構裏，下層民衆樸慤，且與官吏皆尙同天子、甚至是天，如果想解釋一個國家崩解的原因，必然將責任歸諸君王。蓋墨翟所言聖王，智慧雖高，卻遠不及天與神鬼，亂源既不可能出自天與神鬼，則君王的不完美便可負最大責任，這也就是「天子不得次己而為政，有天主之」⁴⁴的意義。質言之，倘若下民與官吏作奸犯科，在「尙同下不比」的過程中，早已為君王同化或懲處，是以欲形成舉國荒佚，天下大亂，除發自君王外，勢必無法假設其他可能。

附帶一提，墨翟言暴君，往往與暴民一併論之。除因彼此具連動關係外，還涉及理論圓融性。苟有暴君而無暴民，則上天懲罰淒風苦雨便是殃及無辜民衆，因此在衰政中，必施設暴民，否則上天執法的正當性也就產生問題。

（五）大毋凌小——非命與非攻的關係

非攻與非命似乎關連不大，不過從春秋以來對國際關係的界定卻可尋得某些意涵，此主要在國力大小的服從上。

《左傳》〈昭公十一年〉（531 B.C.）載楚靈王為拓展疆土，以厚幣甘言詐召蔡靈侯前往申地。是年三月，趁醉執之，四月殺之。蔡國姬姓血脈於斯

43 《墨子》〈天志下〉：「是故義者不自愚且賤者出，必自貴且知者出。曰：『誰為知？天為知。』然則義果自天出也。」參酌人類原始的混亂與聖王智慧遠不及鬼神兩點，義是人類透過學習取得之德行，即使聖王也未必全然了解「義」。此種義外之論，並見（美）本傑明·史華慈（Benjamin I. Schwartz）著，程鋼譯，《古代中國的思想世界》〈墨子的挑戰〉（南京：江蘇人民出版社，2004），頁146-148。

44 《墨子》〈天志下〉。

斷絕，隨即發兵圍蔡。秋天，鄭國子皮打算參贊諸侯的援蔡會議，子產勸阻，並對蔡國命運提出頗堪玩味的解釋：

蔡小而不順，楚大而不德，天將棄蔡以壅楚。⁴⁵

可見是否出於姬性抑或爵位高低都不在子產考量，重點在蔡小楚大，蔡國應以小事大。此種觀念，並非偶見。早先，子產亦曾就鄭國與蔡國關係如此比擬。襄公二十八年（545 B.C.），蔡靈侯父親蔡景侯由晉返蔡，途經鄭國，鄭簡公享禮以對，蔡侯卻驕傲失敬，子產因此批評他：

君小國，事大國，而情傲以爲己心，將得死乎。⁴⁶

鄭大於蔡。子產以小國本有服侍大國之義務，不應傲慢，並預言蔡侯將因此喪命，後果成讖。又宣公十四年（595 B.C.）孟獻子也有同樣主張：

臣聞小國之免於大國也，聘而獻物，於是有庭實旅百；朝而獻功，於是有容貌、采章、嘉淑，而有加貨，謀其不免也。⁴⁷

以小事大，所以成爲天經地義；一來，可能是基於目的論思考，而詮釋現象的由來所致；二來，與等級森嚴的封建制亦密不可分。⁴⁸不過，這就很容易令大國對小國的「不義之戰」取得合理性，此即《墨子》所提到：

（今知氏）〔今之爲〕大國之君（寬者然）〔者寬然〕曰：「吾處大國而不攻小國，吾何以爲大哉？」（《天志下》）

可知非命不僅具有個人意義，與世運亦關聯甚深，實有反國際兼併之用。

四、誤解下的痛斥——非命第二表的檢討與新詮⁴⁹

〈非命〉三篇，有一個議題是經常被議論的，那便是三表法。三表法，

45 楊伯峻，《春秋左傳注》〈昭公十一年〉，頁1325。

46 楊伯峻，《春秋左傳注》〈襄公二十八年〉，頁1142。

47 楊伯峻，《春秋左傳注》〈襄公二十八年〉，頁756-757。

48 參閱瞿同祖，《中國封建社會》〈封建政治〉（上海：上海人民出版社，2005），頁165-185。

49 按審查人認爲此節側重方法論之探討，應可另行獨立成文，這的確是一個極好的建議。不過筆者在修訂之餘仍決定將其留存，主要期望藉此處理墨子思想中的二點：一者，以第二表的方法論證非命並不可笑，相反的，自有其時代意義。復次，命運之神的討論勢必引發墨家內部的矛盾與分歧。如果說本文前面所談非命與天志、明鬼關係之部分屬於墨家非命

是墨翟對知識有效性的驗證方式，本身具有經驗主義傾向，此為學界公認，於此不贅。⁵⁰ 然而，截至目前的三表法研究，對於第二表的評論，卻極有可能犯了錯誤；或者至少，我們可以很明確地宣稱，這些討論都有再度檢視的必要。

據墨翟，第二表為「原之者」，係透過「原察百姓耳目之實」的感官經驗，查核事物存在真假。〈非命中〉云：

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。

由是引發一個問題，「命」乃抽象概念，如何實際看見？具體得聞？此種批評傾向，大約是從胡適開始的：

耳目所見所聞，是有限的。有許多東西，例如「非命論」的「命」是看不見聽不到的。⁵¹

胡適師事實用主義者杜威（John Dewey），對於純粹講究感官的流弊是了然於心的。不過他在書中仍試圖從另一角度褒獎墨翟重視經驗的價值，認為三表法相對於「中國古來哲學不講耳目經驗」具有「極大的功用」，⁵² 又許為「科學的根本」，⁵³ 由此還是可以見到他對無微不至的實用精神之愛戴。

從胡適以降，研究者紛紛注意第二表的有效性，且咸加指斥，⁵⁴ 至有判為「最不成話」者。⁵⁵ 主因仍不脫胡適所云抽象概念與實體的混淆。在異口

論的圓融性，那麼在此吾人則關注非命論如何可能為墨者、甚至天下人所接納，在這種接納裏，又隱含了什麼樣的問題，因此這仍屬理論圓融與否的另一延伸。

50 三表法的研究甚多，較有創見者可參見胡適，《中國哲學史大綱》〈墨子〉一章；陳拱，〈儒家肯定命與墨子否定命之義理疏導〉，《東海學報》7.1；鍾友聯，《墨家的哲學方法》（臺北：東大圖書公司，1976），鍾氏後出轉精，論析較全面深入。

51 胡適，《中國哲學史大綱》〈墨子〉，頁144。

52 胡適，《中國哲學史大綱》〈墨子〉，頁145。

53 胡適，〈墨家哲學〉，收於《胡適全集》（合肥：安徽教育出版社，2003），第7卷，頁362。

54 對第二表的批評甚多，此略舉數者：陳拱，〈儒家肯定命與墨子否定命之義理疏導〉，頁49-50；鍾友聯，《墨家的哲學方法》〈墨家三表法的論證形式〉，頁43；唐亦男，〈墨子「非命」「非儒」兩篇要義之省察〉，《成功大學學報》13(1978.5): 6；王冬珍，〈墨子非命蘊奧〉，《哲學與文化》7.9(1980.9): 28；任繼愈，《墨子與墨家》〈三表〉（北京：商務印書館，1998），頁82；宋志明、李新會，《墨子》〈墨子建構的理想社會〉（香港：中華書局，2001），頁55。

55 陳問梅云：「（第二表）墨子的這一表法，即是依人之『耳目之情』證明『無命』。這在其非

同聲下，使墨翟之誤幾成定案。不過，這顯然是將問題簡單處理了。

誠如所知，第二表僅是檢證知識有效性的一個方法。對於事物，吾人本可經由許多方法論證，方法錯誤，不表示某種意見必然為假。因此，假使以感官經驗有限為前提，卻渴望論證「命」不存在，顯然不妥，因為「命」仍可採取外於人類感知的方式存在，故問題的癥結在於「命」是否以「實體」方式存在？就墨翟言，「命」之不存可透過有無「實體」論證，但依胡適等認定，「命」僅是一抽象概念，不具「實體」，所以即使墨翟費心論證，均無涉問題本質，只是一種無效方法的操作，所得結果自是了無意義。

然而，這兩種截然相左的認知，正透露一個未受注意的重大關鍵。墨翟何以自信證明「命」不以實體存在，足可推翻命定說？假若「命」為不具實體的抽象概念，早為時人共識，則墨翟所言不嫌多此一舉？對墨家人來說，又何嘗不是無用的論述？如果在這幾點上，只是藉由貶低先秦人的智慧以取得答案，顯然不是適當的態度。⁵⁶

復次，基於墨翟具有社會病理學家的特質觀之，其所提理論多能切合時弊而有強烈「對治」性。⁵⁷則可斷定當時不僅有對命運的服從者，亦可推測是時有些「命定者」相信「命」以「實體」狀態存在。果真如此，則第二表的論證，在當時便具有莫大意義了。

命是否具有實體，自不能單從文辭推斷，還得有相關憑據才是。關於這點，先秦極為興盛的司命崇拜恰提供絕佳佐證。

命從本質上來說，是人類面對某些情境或限定，浮現的無奈與難以變更之感，而命運的神化與崇祀中西自古皆然。⁵⁸

戰國屈原（約 353 - 277 B.C.）〈九歌〉有〈大司命〉、〈少司命〉等膾炙人口篇章，一般或認為大司命掌人之生死；少司命主人類子嗣及兒童命

命之全部理論中，確實是最不成話的。」見陳拱，〈儒家肯定命與墨子否定命之義理疏導〉，頁 49。

56 宋志明、李新會認為第二表：「在當時一般百姓的認知水平下，還是有一定的說服力。」參見氏著，《墨子》〈墨子建構的理想社會〉，頁 55。這種沒理由的低估先秦百姓智慧顯然不當，更何況墨家學說面對的不只是百姓，還有與日俱增的知識分子。

57 陳拱，〈墨學根本觀念之解析〉，《民主評論》15.6(1964.3): 10。

58 西方的命運之神參閱（美）Vincenzo Cioffari 著，古偉瀛譯，〈運氣、命運與機運〉，收於《觀念史大辭典》自然與歷史卷（臺北：幼獅文化公司，1988），頁 499。

運。⁵⁹兩司命職權與命定論者所說「壽夭」在命是相當的，至於是否有更類近的說法，洪興祖注〈大司命〉「固人命兮有當，孰離合兮可爲？」云：

言人受命而生，有當貴賤貧富者，是天祿也。⁶⁰

洪說被認為是可信的。⁶¹可知司命當即命運之神，祂不只掌管人壽，也決定「貴賤貧富」，此說適足作為了解「非命」的背景知識。

誠然，屈原與墨翟相去近半世紀，兩人所處文化氛圍未必相同，但〈九歌〉卻是屈原改寫民間的樂神之歌，其於楚國早有長久傳布，才發展為固定且具規模的祀歌。且若僅依《楚辭》斷言司命祭祀徒為楚風，亦非正確。據現存文物看，司命至少在公元前六世紀已是人們的祭祀對象。傳世春秋銘器中，有一洹子孟姜壺，時代上限為545 B.C.。⁶²洹子即田（陳）無宇，孟姜則是齊莊公的女兒姜雷（？）。桓子與其父田須無兩代事奉齊莊公，莊公在位時田無宇「甚有寵」，⁶³當田須無逝世時，洹子便透過齊侯向周天子請求行一年喪，壺上大抵敘述此事，而銘文中提到齊莊公：

辭誓於大司命，用璧、兩壺、八鼎。⁶⁴

這是司命崇拜在齊國的表現。一種祀典自非莊公能首開風氣的，必定早有相關文化，且與時人的生死觀密切結合。另外，從《史記》〈扁鵲倉公列傳〉扁鵲診療齊桓侯（按：當為田齊桓公）時也提到「其在骨髓，雖司命無柰之何」⁶⁵看來，直到桓公卒時（357 B.C.），也就是墨翟尚有活動的公元前四世紀，司命神不論在貴族或民間如扁鵲一類的醫生均有所悉，興盛程度可見一斑。

晚近出土的放馬灘秦簡〈墓主記〉也有司命的記載，其云一名叫丹的大梁人，於300-293 B.C.間死而復生，並回歸正常生活之事。⁶⁶而決定讓丹復

59 金開誠、董洪利、高路明，《屈原集校注》〈大司命〉、〈少司命〉（北京：中華書局，1996），頁233、245。

60 洪興祖，《楚辭補注》〈大司命〉（北京：中華書局，1983），頁71。

61 金開誠、董洪利、高路明，《屈原集校注》〈大司命〉，頁244。

62 江淑惠，《齊國彝銘彙考》〈洹子孟姜壺〉（臺北：臺灣大學出版委員會，1990），頁159。

63 漢·司馬遷，《史記》（北京：中華書局，1982），卷46〈田敬仲完世家〉，頁1881。

64 江淑惠，《齊國彝銘彙考》〈洹子孟姜壺〉。

65 漢·司馬遷，《史記》，卷105〈扁鵲倉公列傳〉，頁2793。

66 李學勤，〈放馬灘中的志怪故事〉，《文物》4(1990.4): 43-47。

活的正是司命底下的官員——「司命史公」。這是一則饒富歷史意義的文獻，原為邸丞向御史報告的官方紀錄，故不但表現秦、魏兩地司命之概況，也透露司命神內涵的逐步豐富。

另據《周禮》〈春官·大宗伯〉：

以禋燎祀司中、司命。⁶⁷

鄭注：

司命，文昌宮星。……司中、司命，文昌第五、第四星也。⁶⁸

以司命為文昌宮之第四星，其說同《史記》〈天官書〉。⁶⁹ 即今之大熊座的三等 θ 星，⁷⁰ 因此司命似為星斗的神格化。《周禮》雖一般認為是戰國作品，不過按祀典所擁有的保守性推測，其說應有所本。順帶一提，古代另有一種也被稱為司命的宮中小神，見於《禮記》〈祭法〉，不過，與我們所談的司命性質有別，故不敘述。⁷¹

目前所知關於司命的狀況，略如上述。其實，漢人的說法是否能夠精確傳達屈原以及莊公心中的司命？抑或《楚辭》的司命是否與莊公所知相當？尚待商榷。⁷² 在此我並不打算解決這些謎題，文獻不足徵，是其一也。二來，本文著眼於中國古代「命」曾以神格方式出現，且受崇祀，僅如此便足明墨翟藉由不「聞命之聲」、「見命之體」論證命之不存，非全無意義。

由地域來說，東北的齊、西邊的秦、南方的楚、中土的魏都有司命信仰

67 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，《周禮注疏》（臺北：藝文印書館，1997，阮刻本），卷18〈春官·大宗伯〉，頁2a。

68 同上註。

69 《史記》〈天官書〉：「文昌六星，四曰司命。」

70 倉修良主編，《史記辭典》（濟南：山東教育出版社，1991），頁149。李學勤，〈放馬灘中的志怪故事〉，頁46。

71 《禮記》〈祭法〉：「王為群姓立七祀：曰司命……」鄭注：「此非大神所以祈報大事者也，小神居人之間，司察小過，作譴告者爾。」另參見洪興祖，《楚辭補注》〈大司命〉，頁71。

72 李學勤認為大司命指主壽的上臺二星，而少司命為主災咎的文昌第四星，似乎已解決司命問題。不過所引資料，如緯書《春秋元命苞》距齊莊公至少五百年以上，可能已摻入漢人觀念，且在尚未考察各地司命的異同下，遽斷彼此一致，仍是相當危險的做法。李說參見氏著，〈放馬灘中的志怪故事〉，頁46。

存在。當然，這是最保守的說法，而不妄臆散布情形，實際上的傳播絕對遠超越文獻所及。⁷³而墨翟在世時，也恰好曾於其中的一些國家活動：

子墨子南游於楚，見楚獻惠王，獻惠王以老辭。 (《貴義》)
 公輸盤為楚造雲梯之械成，將以攻宋。子墨子聞之，起於齊，行十日十夜而至於郢，見公輸盤。 (《公輸》)
 子墨子自魯即齊，過故人。 (《貴義》)
 子墨子北之齊，遇日者。……至淄水，不遂而反焉。 (《貴義》)
 齊將伐魯。……子墨子見齊大王曰：「今有刀於此，試之人頭，倅然斷之，可謂利乎？」 (《魯問》)

以上乃目前所見墨翟前往齊、楚的資料。至於一生究竟前往幾次，每回停留久暫，尚難斷定。據錢穆考證，墨翟在四十前曾南至楚，見惠王。後仕宋昭公，見逐，不出五十。後常居魯，並在七十左右至齊見田和。約八十重遊楚，並終老楚國魯陽。⁷⁴不過錢氏所云蓋可考者，若僅《墨子》中隻字片語處，則難言也。然亦知墨翟至少在楚國停留兩回，而齊國有一次。是以墨翟對司命信仰有所知悉，恐非全無可能。

在墨翟的門徒中，隨巢子有一段極具關鍵性的話語：

昔三苗大亂，天命殛之，夏后受於玄宮。有大神，人面鳥身，降而福之。司祿益食而民不飢，司金益富而國家實，司命益年而民不夭，四方歸之。禹乃克三苗，而神民不違，闢地以王。⁷⁵

據《漢書》〈藝文志〉隨巢為墨子弟子，⁷⁶其書儘管佚失，卻見引於初唐《藝文類聚》、北宋《太平御覽》等重要類書，而殘存的吉光片羽更是彌足珍貴，

73 《風俗通義》〈祀典·司命〉應劭按語云：「詩云：『芄芃械樸，薪之標之。』《周禮》：『以標燎祀司中司命。』司命，文昌也。司中，文昌下六星也。標者，積薪燔柴也。今民間獨祀司命耳，刻木長尺二寸為人像，行者簷篋中，居者別作小屋，齊地大尊重之，汝南餘郡亦多有，皆祠以脯，率以春秋之月。」（見漢·應劭撰，王利器注，《風俗通義校注》，臺北：漢京文化公司，1983，頁384）此指司命在東漢不僅興盛還被刻作人像，大盛齊地，家居、出行亦不遠離，且在汝南郡受祭祀（筆者按：相當於戰國楚、魏二國）。而從應劭引《詩經》〈大雅·械樸〉解釋司命，表明他認為司命信仰不但早，也是周人的傳統之一，只是這種溯源是否正確，尚難考證。

74 錢穆，《先秦諸子繫年》〈墨子遊楚魯陽攷〉（臺北：東大圖書公司，1999），頁181。

75 阮廷焯，《先秦諸子考佚》〈隨巢子〉（臺北：鼎文書局，1980），頁216。

76 漢·班固，《漢書》〈藝文志〉（北京：中華書局，1962），頁1738。

非但所言史事與〈非攻下〉酷似，具有傳述師說之意味，⁷⁷更重要的是提及上帝命令「司祿」、「司金」、「司命」等神明襄助禹克三苗，此無疑是墨者知悉司命的重要證據。

惟此處稍有難解者，墨翟既然非命，則隨巢逕談司命，豈不大悖師傅？其實這只是乍看如此，蓋隨巢在此將司命視為受天驅使的神祇，正有將一切價值歸化於天志，達到建立神譜，以維持天的崇高性之目的。因此即使司命存在，其行為也必符合天志。至於在承認司命的態度上，筆者推測，墨翟〈非命〉三篇，雖運用三表，意圖廓清各種型態的命說，然而信仰畢竟不是那麼容易破除，更遑論是歷時長久的信仰，因此到隨巢時，墨家內部逐漸產生某些變遷，理論取向也有所分歧，從這個意義上來說，這則資料恰巧提供吾人了解墨家思想演化的一個側面，也在一定的程度印證韓非所言「墨離為三，取舍相反、不同」⁷⁸的評論，可以想見的是，墨家後學若有一派恪守非命路線，另一派試圖建立神譜學以收納司命於天，這場茶壺內的風暴，又將是如何地劇烈。

五、壁壘未堅——墨翟的認命

墨翟非命即使言之鑿鑿，不過在他幾次的談話中，卻似乎又承認命的存在，這點在回答巫馬子鬼神與聖人智慧差異時，有所透露：

昔者夏后開，使蜚廉折金於山川，而陶鑄之於昆吾。是使翁難（維乙）卜於（白若）〔百靈〕之龜，曰：「鼎成（三）〔四〕足而方，不炊而自烹，不舉而自臧，不遷而自行，此祭於昆吾之虛。上鄉！」（乙又）〔卜人〕言兆之由，曰：「饗矣！逢逢白雲，一南一北，一西一東；九鼎既成，遷於三（國）〔邦〕。」夏后氏失之，般人受之；般人失之，周人受之。夏后殷周之相受也，數百歲矣。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。是故曰：「鬼神之明智於聖人也，猶聰耳目之與聾瞽也。」

77 《墨子》〈非攻下〉：「昔者三苗大亂，天命殛之，日妖宵出，雨血三朝，龍生於廟，犬哭乎市，夏冰，地坼及泉，五穀變化，民乃大振。高陽乃命玄宮，禹親把天之瑞令，以征有苗。四電誘祗，有神人面鳥身，若瑾以待，搃矢有苗之祥，苗師大亂，後乃遂幾。禹既已克有三苗，焉磨為山川，別物上下，卿制大極，而神民不違，天下乃靜。」

78 陳奇猷，《韓非子新校注》〈顯學〉（上海：上海古籍出版社，2000），頁1124。

（〈耕柱〉）

此云禹鑄九鼎，又說夏代卜者早已預測九鼎將續傳殷、周二邦，以此證明鬼神之智明於聖人。然而此說巫馬子似未及深究，否則正是勉力與有命之矛盾，也是天志與非命的衝突。試問，苟九鼎傳三邦業已決定，則任何人為努力可有價值乎？

而此一歷史文獻，既見引於墨翟，則非命三表「上本之於古者聖王之事」的「本之者」云聖王毫無提及命的記載，⁷⁹ 連帶也站不住腳了。

另外，在〈非攻下〉亦有命定之說：

還至乎商王紂，天不序其德，祀用失時。……赤烏銜珪，降周之岐社，曰：「天命周文王，伐殷有國。」泰顛來賓，河出綠圖，地出乘黃。武王踐功，夢見三神曰：「予既沈漬殷紂于酒（德）〔食〕矣，往攻之，予必使汝大堪之。」武王乃攻狂夫，反商之周，天賜武王黃鳥之旗。

此云紂所以沈湎酒食，乃因助武王伐紂的三神所致。果如此言，則紂之淫逸究與個人意向有何關聯？他只是遭神陷溺其心爾。這也與「非命」強調人由自身作主大大相左了。而這種矛盾實肇於墨翟過度推崇天志、鬼神，導致人的能動性受到削弱，在這種情況下，歷史仍將於自主力量與非自主力量的漩渦中糾葛無已。

六、結 論

墨翟所以「非命」，與其本身理論的基礎預設有極大關係，諸如：天志、明鬼、還有尙同中所提到人類原始狀態的混亂等。如果說尙賢、尙同、節用、節葬這類主張屬於墨翟正面倡導的概念，則非命、非攻、非樂便成為駁斥排拒的表述。而在墨翟的三非中，又以非命具有的意義最為特出。藉由非命的考察，正好使吾人感受到《墨子》一書意圖建立的理論架構，其宛如常山大蛇，擊首則尾應，擊尾則首應。雖然，在細緻的比較過程裏，墨翟勢必無法衝決某些理論預設上的困難及矛盾，不過十大觀念彼此的照應，的確是

79 《墨子》〈非命上〉：「子墨子言曰：『吾當未（鹽）〔鹽〕數，（天下之良書）不可盡計數，大方論數，而（五）〔三〕者是也。今雖毋求執有命者之言，（不必）〔必不〕得〔立命者也〕，不亦可錯乎？』」

相當出色的。墨翟的思想也唯有透過內在體系的觀察，方能通達其義，從這點來說，目前學界所做的仍然太少。

另一方面，在三表法與司命神兩者關係的研究裏，提出的新解主要訴諸時代處境的了解，證明墨翟「非命」的對象，不能排除實體化之司命信仰，突顯僅把「非命」視為針對「儒家」，或把「命」侷限於抽象概念，尚不足以概括墨翟所面臨的時代處境。

墨家在漢初以後成為明日黃花，箇中因素歷來探討不絕，無論就團體的豪俠性格或漢代大一統社會言，都只能視為近於外因的不充分解釋。從墨翟在世時，煞費苦心地面對門派內、外，接踵而來對「理事」矛盾的質疑，正強烈體現其中衰的內因，雖然其「理」在弟子時獲致些許修正，然一旦無法確保天志的必然性，天人之間的紐帶勢必鬆脫，同時也宣告墨者的身影終歸只能在歷史上一去不返，徒餘少量文獻，供後人憑弔追念！

2006年1月7日初稿，2006年11月18日修訂。

感謝辭：本文之撰寫多蒙楊承祖、張端穗、林啓屏諸位先生之鼓勵與建議，深摯感謝。又承《漢學研究》兩位審查人惠予高見，裨益拙文的定稿。惟文中若尚有錯誤或疏漏之處，責任在我。

引用書目

一、傳統文獻

漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，《周禮注疏》，臺北：藝文印書館，1997，據阮刻本影印。

漢·鄭玄注，唐·孔穎達正義，《禮記注疏》，臺北：藝文印書館，1997，據阮刻本影印。

漢·司馬遷，《史記》，北京：中華書局，1982。

漢·班固，《漢書》，北京：中華書局，1962。

漢·應劭撰，王利器校注，《風俗通義校注》，臺北：漢京文化公司，1983。

清·孫詒讓，《墨子閒詁》，北京：中華書局，2001。

王煥鑣，《墨子集詁》，上海：上海古籍出版社，2005。

何寧，《淮南子集釋》，北京：中華書局，1998。

- 吳小強，《秦簡日書集釋》，長沙：嶽麓書社，2000。
- 金開誠、董洪利、高路明，《屈原集校注》，北京：中華書局，1996。
- 洪興祖，《楚辭補注》，北京：中華書局，1983。
- 高明，《帛書老子校注》，北京：中華書局，1996。
- 陳奇猷，《韓非子新校注》，上海：上海古籍出版社，2000。
- 楊伯峻，《列子集釋》，北京：中華書局，1979。
- 楊伯峻，《春秋左傳注》，北京：中華書局，1990。
- 劉殿爵，《呂氏春秋逐字索引》，臺北：臺灣商務印書館，1996。

二、近人論著

- 王冬珍 1980 〈墨子非命蘊奧〉，《哲學與文化》7.9: 25-29。
- 王健文 1987 《戰國諸子的古聖王傳說及其思想史意義》，臺北：臺灣大學出版委員會。
- (美) 本傑明·史華慈 (Benjamin I. Schwartz) 著，程鋼譯 2004 《古代中國的思想世界》，南京：江蘇人民出版社。
- 任繼愈 1998 《墨子與墨家》，北京：商務印書館。
- 江淑惠 1990 《齊國彝銘彙考》，臺北：臺灣大學出版委員會。
- 宋志明、李新會 2001 《墨子》，香港：中華書局。
- 李學勤 1990 〈放馬灘中的志怪故事〉，《文物》4: 43-47。
- 阮廷焯 1980 《先秦諸子考佚》，臺北：鼎文書局。
- 胡適 1986 《中國哲學史大綱》，臺北：遠流出版公司。
- 胡適 2003 《胡適全集》，合肥，安徽教育出版社。
- 倉修良主編 1991 《史記辭典》，濟南：山東教育出版社。
- 唐亦男 1978 〈墨子「非命」「非儒」兩篇要義之省察〉，《成功大學學報》13: 1-19。
- 梁啟超 1956 《子墨子學說》，臺北：臺灣中華書局。
- 梁啟超 1975 《墨子學案》，臺北：新文豐出版公司。
- 梅貽寶 1969 〈墨家〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》39.下: 417-452。
- 陳拱 1964 〈墨學根本觀念之解析〉，《民主評論》15.6: 9-13。
- 陳拱 1965 〈儒家肯定命與墨子否定命之義理疏導〉，《東海學報》7.1: 41-55。
- 陳問梅 1988 《墨學之省察》，臺北：臺灣學生書局。
- 陳問梅 1963 〈愛的社會之實現原則——墨學綜述之三〉，《民主評論》14.14: 13-19。

- 傅斯年 1985 《性命古訓辨證》，臺北：新文豐出版公司。
- 湯智君 2003 〈析論墨子「非命」說〉，《聯合學報》23: 17-32。
- 愛德華·B. 泰勒 (Edward B. Tylor) 著，連樹聲譯 2004 《人類學》，桂林：廣西師範大學。
- 劉建國 2004 《先秦偽書辨正》，西安：陝西人民出版社。
- 錢 穆 1998 《墨子》，臺北：聯經出版公司。
- 錢 穆 1999 《先秦諸子繫年》，臺北：東大圖書公司。
- 鍾友聯 1976 《墨家的哲學方法》，臺北：東大圖書公司。
- 瞿同祖 1984 《中國法律與中國社會》，臺北：里仁書局。
- 瞿同祖 2005 《中國封建社會》，上海：上海人民出版社。
- (美) Vincenzo Cioffari 著，古偉瀛譯 1988 〈運氣、命運與機運〉，收於《觀念史大辭典》自然與歷史卷，臺北：幼獅文化公司，頁498-515。

The Meaning and Evaluation of Mozi's Anti-Fatalism

I-hung Chen *

Abstract

The theory of Anti-Fatalism is a negative attitude toward fatalism. Fate is a long and accepted concept, which involves not just the philosophy, or the rule for living life, but also the effects of social and political issues.

In the pre-Qin period, Mozi 墨子 often made judgments about fatalism. This article offers an examination of his attitude toward fatalism and finds the definition of this theory to be rooted in his orientation to life. Furthermore, in this article, I observe and interpret the meanings and influence of this theory, and analyze the little understood development of the Mohist school in later times.

This article will focus on four topics. First of all, I will explore the definitional aspects of the term “fate.” Secondly, I will discuss the role and value of Anti-Fatalism in Mozi’s ideology. Next, I will refute the previous argument of the Three Methods and direct my attention to the relation between Anti-Fatalism and the belief in Siming 司命. Finally, I will point out Mozi’s recognition of fate and how it conflicts with his own theory.

Keywords: Mozi 墨子, Mohist school, Anti-Fatalism, Will of Heaven, Three Methods, pre-Qin

* I-hung Chen is a Ph.D. student in the Graduate Institute of Chinese Literature at National Chengchi University.