



The Rediscovery of Mozi in Early Modern East Asia

Xiachen DI

Abstract: Mohism (the study of Mozi) once declined and almost became extinct in China. However, as early as the 18th century, Mozi became a source of ideas for Wang Zhong, Hong Daeyong and other East Asian scholars who were re-examining the relationship between Confucianism and Moism. Since the 19th century, Mohism has gained momentum in East Asian academia. Chinese and foreign scholars have become closely connected and interacted effectively through Mozi, forming a community for Mohism. Mozi has been portrayed as a sage with a modern scientific spirit and viewed as a thinker who bridges the East and the West, as well as the ancient and the modern. With the promotion of the *Wen xue fu gu* (Literary Revival) plan of the Guo Cui Pai (the Chinese nationalist school of thought) in the late Qing dynasty, which was characterised by revival of the study of various philosophers, Mohism was extended to the field of literature. The literary value of Mohism, which advocates the plain and rational, entered the discourse on literary history. In the world of fiction, Lu Xun has participated in the discussion of Mohism in the modern era in the form of “new stories”, bringing Mozi into the public eye as a protagonist of literature.

Keywords: East Asia, early modern era, Mozi, Chinese nationalist thought, literary revival

Author: Xiachen DI received her Bachelor of Arts degree from Beijing Normal University in 2008, her Master of Arts degree from Fudan University in 2011 and her PhD from Fudan University in 2018. She is currently an associate researcher at the Institute of Literary Studies, Shanghai Academy of Social Sciences and a visiting scholar at Stanford University (2024–2025). Her main research fields are modern Chinese literature and comparative literature. She is the author of *Boxueyuwen: Zhongwai sixiang xueshu jiaohuixia de Liu Shipai wenlun* [Liu Shipai's Literature Theory Viewed at the Interflow and Mutual Learning of Chinese and Foreign Thought and Academy] (Yangzhou: Guanglin shushe, 2021) and *Cong yingwen baokan kan zhongguo yuyan wenxue de jindai zhuanxing (1833-1916)* [The Modern Transformation of Chinese Language and Literature Viewed from the English Newspapers (1833–1916)] (Shanghai: Shanghai shehuikexueyuan chubanshe, 2022).

墨子在近世東亞的重新發現

狄霞晨

[摘要] 墨學曾一度衰落，幾成絕學。近世以來，墨子被東亞學界重新發現。就墨學衰落及其近代復興的原因，學界已有較多討論；但就其作為東亞文明遺產價值的發現以及在文學領域的延伸，仍有許多值得探索的空間。18世紀時墨學就成為了汪中、洪大容等東亞學人重塑儒墨關係的思想資源。19世紀以後，東亞學界對墨子的考訂與理解相互借鑒、有效互動，墨子被塑造為具有現代科學精神的往聖，成為了古今東西之間具有橋樑意義的思想家。隨著晚清“國粹派”以諸子學復興為特色的“文學復古”計畫的推進，墨學研究延伸到了文學領域，墨家尚質崇理的文學價值被發掘出來，進入了文學史話語。在小說界，魯迅也以“故事新編”的形式參與了近世以來的墨學討論，讓墨子以文學主人公的形式進入了大眾視野。

[關鍵詞] 東亞近世 墨子 國粹派 文學復古

[作者簡介] 狄霞晨，2008年在北京師範大學獲得文學學士學位，2011年、2018年分別在復旦大學獲得文學碩士、博士學位。現為上海社會科學院文學研究所副研究員，碩士生導師，美國斯坦福大學訪問學者（2024—2025）。主要研究領域為中國近現代文學、比較文學。著有《博學于文：中外思想學術交匯下的劉師培文論》（揚州：廣陵書社，2021年）、《從英文報刊看中國語言文學的近代轉型（1833—1916）》（上海：上海社會科學院出版社，2022年）。

先秦顯學墨家曾一度中絕，近世^①以來卻在東亞悄然復熱，其研究亦已突破時空、語言的隔閡。墨子有時被描繪為一位黝黑的工匠，有時被推為中國的耶穌，有時又被視為無政府主義者、共產主義者、自由主義者、功利主義者、邏輯學家、科學家。在《民報》創刊號上，墨子以“世界第一平等博愛大家”的形象示人，與黃帝、盧梭、華盛頓並稱“世界第一”之偉人^②。學界對墨學衰落及其復興的原因已有較多討論，但就其作為東亞文化遺產價值的發現仍有較大研究空間。幾成絕學的墨學為何會在近世東亞復熱，甚至被視為太平天國運動及朝鮮東學黨起義的思想資源？文學界如何通過對墨家之文的闡釋及墨子形象的小說改編來回應近世以來墨學熱？

墨學與儒學是盛行於周末思想界的兩大學說。孟子曰：“逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒。”（《孟子·盡心下》）可見在孟子之世，儒家、墨家、楊朱三家獨大，孟子將墨家視為儒家有力的對手，甚至將其兼愛論斥為無父之邪說。清儒汪中更進一步，認為能夠與儒家相提並論的只有墨家，楊朱之學遠在其下；^③俞樾、顧頤剛持見略同。^④然而，墨子去世之後，墨學一分为三，^⑤鼎盛一時的墨家因為種種原因而趨於沉寂。流傳下來的《墨子》一書也因墨學的衰廢而乏人問津，傳寫中出現無數偽誤，錯簡、脫落甚多。正因如此，俞樾不無痛心地哀歎：“唐以來，韓昌黎外，無一人能知墨子者，傳誦既少，注釋亦稀。樂臺舊本，久絕流傳，闕文錯簡，無可校正，古言古字，更不可曉，而墨學塵蕪終古矣。”^⑥

其實，在俞樾發出這一感歎的1895年，墨學在東亞已悄然復熱。19世紀影響東亞乃至世界局勢的兩場運動——1851—1864年間的中國太平天國運動以及1894年朝鮮東學黨起義——均與墨學有著千絲萬縷的聯繫。就前者而言，梁義群指出：“興利除弊”是太平天國與墨學的共同核心思想。洪秀全等人的“正己正人”及“斬邪留正”思想其實是對墨子的“利人即為，不利人即止”和“欲求興天下之利，除天下之害”等觀點的沉澱，不過把墨學思想結合現實鬥爭具體化了，墨家的“尚同”思想在洪秀全的“大同”理想中也留下了鮮明的烙印。^⑦

就後者而言，甲午中日戰爭的導火索是朝鮮1894年東學黨武裝起義。東學黨信奉“東學”，而東學與墨學之間深有關聯。韓國學者朴文鉉研究指出：東學與墨學都反對儒家秩序並提出了新的秩序，意在拯救危機、開闢理想社會；兩者都注重“天”的超越性，追求平等，並具有宗教性。^⑧聯繫到東亞墨學復熱的背景，朝鮮東學與墨學之間的關聯恐非偶然。韓國學者朱賢鎬也發現中日甲午戰爭實為清代墨學研究的分水嶺。^⑨甲午戰爭以後，墨學大熱。中國在戰爭中的慘

① 本文中的近世主要指十八十九世紀至民初這一時間段。其先聲是晚明的墨學重估，早在16世紀已出現。

② 圖畫，《民報》1905年第1期。案：《民報》創刊號上共有四位偉人畫像，依次為黃帝、盧梭、華盛頓、墨翟。其中黃帝與墨翟各占一頁，盧梭與華盛頓像占一頁。

③ 汪中說：“其在九流之中，惟儒足與之相抗，自餘諸子，皆非其比。歷觀周漢之書凡百餘條，並孔墨儒墨對舉，楊朱之書，惟貴放逸，當時亦莫之宗，躋之於墨，誠非其倫。”（清）汪中撰；戴慶鈺，涂小馬校點：《述學》，長春：遼寧教育出版社，2000年，第43頁。

④ 俞樾認為楊朱並非墨子之匹，只有墨子才能與孔子相匹敵。見俞樾：《〈墨子〉序》，孫詒讓：《墨子問詁》，上海：上海書店，1986年，第1-2頁。顧頤剛認為“自春秋末到秦、漢，儒家之外有勢力的只有一個墨家。”（顧頤剛：《春秋時代的孔子和漢代的孔子》，《顧頤剛古史論文集》第4卷，《顧頤剛全集》，北京：中華書局，2010年，第9頁）

⑤ 墨家三派說出自《韓非子·顯學》，原文為“孔、墨之後，儒分為八，墨離為三”。

⑥ 俞樾：《〈墨子〉序》，孫詒讓：《墨子問詁》，上海：上海書店，1986年，第1頁。案：韓愈《讀墨子》，認為儒家譏諷墨子的上同、兼愛、上賢、明鬼，但其實孔子也上同、兼愛、上賢、明鬼。儒家與墨家都是堯舜，都是要修身正心治天下的。韓愈認為孔子與墨子本意並無辯論之意，是他們的學生要爭辯。孔學與墨學之間應該相互相容。（參見《唐）韓愈：《讀墨子》，韓愈著；錢仲聯，馬茂元校點：《韓愈全集》，上海：上海古籍出版社，1997年，第129頁。）

⑦ 梁義群：《〈太平天國與墨學〉》，《安徽史學》1993年第4期，第46—50頁。案：梁義群認為墨家的“尚同”“理想與儒家的”大同“理想之間存在師承關係。洪秀全的”大同“理想吸收了儒家”大同“理想、基督教的”天國“理想及墨子的”尚同“理想。洪秀全的”大同“理想與墨家思想的相似處主要有：“天下總一家，凡間皆兄弟”（兼愛）、“有田同耕，有飯同食，有衣同穿，有錢同使”（尚同）、“無處不均勻，無人不得飽暖”（尚同）、無“爾吞我並之念”（非攻）。

⑧ 朴文鉉：「墨學과 東學」，《철학논총》27（2002）：339-361。

⑨ 朱賢鎬：「Returning to the Past to Confront the Present : The Rediscovery of Mozi in Late Qing and Early Republican China」，《중국어문학논집》78（2013）：507-521。

敗促使晚清知識人更為注重學習西洋格物之學及社會進步思想。他們從墨經中找到了“平，同高也”等字句，認為與歐幾里得關於平行線的定義意思相同，墨子對數學、物理、建築等方面的研究也符合時人對聲光化電的追求。隨著國體改革的推進，越來越多的中國文人開始懷疑孔子之道，從《墨經》中附會出了民治思想、社會主義學說等。

如果說19世紀這兩場改變東亞格局的歷史事件都與墨學有關，那麼墨學重新引起世人關注的時間或許比我們過去想像得更早，且不限於中華大地。現有資料表明：早在東亞受到西方衝擊以前，東亞學人就已表現出了對墨子的興趣。

在中國，儘管宋、明時期的主流觀點是將墨子視為異端，但這一情形在晚明出現了變化。晚明“萬物一體”說的流行，科考“文好新奇”的取向及陳仁錫等對《墨子》文本的文學化解讀使得《墨子》在晚明得到了遠勝前代的普及，晚明墨學逐漸受到士人重視，對墨學的認知亦出現了鬆動。^①《墨子》甚至被收入明代道家典籍，墨子被想像成為道教法師。儘管這種聯繫並不符合史實，客觀上卻為後世研究《墨子》帶來了便利——《道藏》中的《墨子》成為了後世墨子研究的一個重要版本。^②隨著《墨子》一書的出版與廣泛流傳，晚明學者開始接觸《墨子》並調整對墨子的看法。1553年，陸穩在其為唐堯臣版《墨子》的序言中提到了自己在思想上的轉變：在未讀《墨子》之前，他對賈誼、韓愈將儒家與墨家相提並論而感到疑惑；有機會讀到《墨子》之後，才相信墨子思想與孔子一樣能夠啟發激勵後人。^③除此以外，晚明學者胡應麟也開始從歷史的視角正視墨子在晚周的影響力，^④李贄在《墨子批選》中從“用”的角度對墨學的學說價值進行重估，歸有光也通過《墨子評點》及《諸子匯函》表明了自己的態度：反對將子學視為異端，倡導學習諸子之文辭。^⑤以上種種，不僅表明《墨子》文本在晚明已經得到了一定程度的普及，對墨子的評價亦已有了不小的變化。

晚明學林對《墨子》的重新解讀為清代學者打開重新探索墨子意義的大門。清初顧炎武在《日知錄》中引證《墨子》十五處，並採用了“以子證經”的路徑。^⑥汪中、畢沅、孫星衍、張惠言、王念孫等乾嘉學人都曾研究過《墨子》。^⑦他們的整理校注工作看似瑣碎，卻為後人研究《墨子》提供了可靠的版本；他們大膽質疑儒家對墨家的詆毀，重估墨學的價值，引起了義理思想上的波瀾，其中汪中對墨子的評價尤為值得注意。汪中率先將墨學視為救世之術，稱墨子的尚賢、尚同是為了救國家混亂，節用、節葬是為了救國家貧困，非樂、非命是為了救國家“喜音沉湎”，尊天、事鬼是為了救國家“淫僻無禮”，兼愛、非攻是為了救國家“務奪侵陵”。^⑧自墨學衰微，後世儒生因為墨子貶低儒學而對其大加貶斥，而汪中為其辯解，認為墨子的兼愛有利於諸侯之邦和睦，也有利於子女孝敬父母，孟子詆之為“無父”太過。汪中對墨子的評價極高，稱道墨子“述堯舜，陳仁義，禁攻暴，止淫用，感王者之不作，而哀生人之長勤”^⑨，“勤生薄死，而務急國家之事”^⑩，可謂《詩經》所言“凡民有喪，匍匐救之”的仁人。汪中為墨子的辯護和贊許在當時可謂振聾發聵，甚至不惜觸動孟子的權威（孟子詆墨子為“無父”）。正如胡適所言：“《墨子》的研究在一百多年前還是一件得罪名教的事；那時候研究墨學的人還算是‘名

① 劉訓茜：《清代墨學論述的衍化與轉型》，香港大學博士論文，2018年，第60—73頁。

② Stephen W. Durrant, “The Taoist Apotheosis of Mo Ti”, *Journal of the American Oriental Society* Vol. 97, No. 4(1977), pp. 540-546.

③ 任繼愈、李廣星主編：《墨子大全》第99冊，北京：北京圖書館，2004年，第163頁。

④ Lee, T. M., “‘Ru-Mo’ and ‘Kong-Mo’ in Late Imperial Confucian Controversy”, *Oriens Extremus* (2020), pp.315-340.

⑤ 劉訓茜：《清代墨學論述的衍化與轉型》，第74頁。

⑥ 同上書，第63-76頁。

⑦ 俞樾認為畢沅的《墨子集注》開啟了清儒校讎《墨子》之風，讓《墨子》逐漸變得可讀。他說：“國朝鎮洋畢氏，始為之注，嗣是以來，諸儒益加雕校。塗徑既闢，奧窔粗窺，墨子之書，稍稍可讀。”（俞樾：〈《墨子》序〉，孫詒讓：《墨子問詁》，第1—2頁。）汪中在〈墨子後序〉中提到畢沅、孫星衍、盧文昭都對《墨子集注》有貢獻。（汪中：〈墨子後序〉，〔清〕汪中撰；戴慶鈺，涂小馬校點：《述學》，第44頁。）

⑧ 汪中：〈《墨子》序〉，〈述學〉，第43頁。

⑨ 同上。

⑩ 同上書，第44頁。

教之罪人’。”^①可見汪中的墨子論在當時何其驚世駭俗。

在朝鮮半島，18世紀李朝思想家也受到中國乾嘉學風的影響，開始研究《墨子》，以尋求思想上的突破。李朝思想家洪大容（1731-1783）“逃儒入墨”的轉變就是典型。洪大容原本信奉儒家價值觀，35歲時的北京之行使他的思想發生了重大轉變。他重新發現了墨學，將墨子的“兼愛”演化為“泛愛”（平等），並根據這一原則重建儒學。他將墨子的無差別的兼愛引入儒家的“仁愛”觀中，試圖對儒學進行變革。在他看來，18世紀朝鮮的儒學已經僵化，兩班子弟（朝鮮世代相傳的貴族階層）被教條化的儒家思想所浸染，不事生產，問題重重。洪大容大膽汲取墨學等諸子學資源，以“逃儒入墨”的方式擺脫僵化的儒家思想束縛，努力創造一個泛愛平等的共同體。他提出“華夷一”“人物均”的論點，宣導消除種族與民族偏見，廢除階級制度，提供根據能力選擇職業的機會，保障生存權等。^②他在訪問中國期間積極與清代文人筆談交流，回國之後也與嚴誠、潘庭筠、陸飛等中國文士保持密切的書信往來，是韓國歷史上與清代文人來往書信最多的文人。^③朝鮮思想家洪大容的個案極具代表性。他本是儒生，卻因1765—1766年的北京之行重新發現並接受了墨子等中國諸子學思想的優點，試圖藉助墨學對18世紀朝鮮統治階層僵化的儒學進行變革，甚至通過使用“逃儒入墨”這一具有煽動性的短語來表達自己思想的急劇轉變。這種轉變與洪大容對朝鮮社會問題的密切關注有關，但與清代文士的親密交流及對中國思想界變化的密切關注才是觸發其思想變化的直接原因。這至少可以說明在18世紀中葉的北京接觸到墨家思想並不難，且不少中國開明士人對墨家思想持肯定態度。

在日本，早在江戶時代就已經出現了幾十種《墨子》的箋注、研究的著作。1731年就有《墨子》通過長崎貿易從中國流傳到日本，1757年又有一版本《墨子》在日本發行。^④從中國泊來的《墨子》很快引起了日本讀書人的興趣，僅18世紀問世的就有山縣周南的《讀墨子》（約1752存目）、八田憲章的《墨子解》二卷（約1755存目）、秋山儀校訂的《墨子》六卷（茅坤校本，1757）、小川信成的《墨子闡微》二卷（1785？存目），戶崎允明的《墨子考》四卷（1795）、吉田漢宦《墨子校》十五卷（1798）等眾多《墨子》注釋及研究著述。^⑤雖然這一時期的日本《墨子》著述多已難得一見，但從現有資料仍然可以知曉：日本18世紀墨學研究的蓬勃發展有賴於中日貿易，尤其是中國版本《墨子》的東傳。例如，日本儒者秋山儀所校之《墨子》便是在明代茅坤校閱本基礎上完成的，借鑒了不少中國的考訂成果。^⑥

18世紀東亞學人對墨子的重新發現並非孤立事件，也與中國學人對《墨子》的整理和東亞學術的密切交流相關。不過，18世紀東亞的墨學研究者仍鳳毛麟角，大規模的墨學研究及學術聯動，則要到19世紀以後才出現。

二

19世紀以後，東亞各國的墨學研究態勢更為蓬勃：朝鮮的“東學”從墨學中汲取了思想資源，日本墨學研究出現了巔峰期，中國更是出現了外國傳教士與本土學人共同研究墨子的盛況。1858年，艾約瑟（Joseph Edkins）發表了《墨子人格及其作品簡論》，比較了墨子的兼愛與基督教的博愛。^⑦1861年，理雅各（James Legge）也翻譯了《墨子》的〈兼愛〉上中下三篇並比較了

① 胡適：〈翁方綱與《墨子》〉，胡適：《胡適全集》第3卷，合肥：安徽教育出版社，2003年，第673頁。

② 신정근: 「洪대容의汎愛의미연구」, 『동양철학연구』 82 (2015) : 44—67.

③ 徐毅：「洪大容與清代文士來往書信考論」，『한국학논집』 46 (2012) : 289—324.

④ 山邊進：「我が国近代以後に於ける墨学研究批判」，『二松學舎大學論集』 42 (1999) : 109—113.

⑤ 同上。

⑥ 有趣的是，對《墨子》頗有見解的中國學人黃遵憲對山縣周南頗有留意，在《日本國志》及《日本雜事詩》中均提及山縣周南，肯定其學術成果。

⑦ Edkins, Joseph, *Notices of the character and writings of Meh Tsi*. Hongkong: Journal of China Branch of the Royal Asiatic Society, 1858.

兼愛與博愛。艾約瑟第一次從現代意義上肯定了兼愛，認為孟子故意曲解了墨子，對墨子的批評不公正。理雅各也在其研究中為墨子辯護，嚴厲批評孟子的荒謬。這引發了儒墨關係的新演變，出現了“抑儒揚墨”的研究範式。自此以後，來華西方傳教士及漢學家對墨子展開了多方位的研究，除了比較兼愛與博愛的思想之外，對比了墨子與耶穌、清教徒、邊沁、歐洲圓桌騎士、社會主義者、共產主義者等，提出了許多新奇的觀點。^①傳教士以外，晚清中國學者黃遵憲、康有為、譚嗣同、梁啟超、俞樾、孫詒讓、章太炎、王闓運等人也在墨子研究中取得了不俗的成就，學界已有較為充分的研究^②，此處不再贅言。

在朝鮮王朝晚期的東學黨起義中，宣揚“萬民平等”的東學批評儒家正統天命觀，而倡導平等、友愛、和平的墨家思想在其中得到了應用。^③韓國學者朴文鉉比較墨學與東學後發現，兩派都意識到了儒家思想的局限性並對其進行批評，都直面社會問題、站在平民的立場上維護平民權益，且都帶有宗教色彩，這是其他思想流派所少見的。^④東學創始人崔濟愚是新羅巨儒崔致遠的後裔。儘管他自幼熟讀漢文經書，但由於其母親是再嫁女，在儒家禮法森嚴的朝鮮王朝中他只是地位低下且無法參加科舉的庶人，這種矛盾使得他對儒家思想充滿質疑，四處尋找新思想來取代19世紀在朝鮮官僚體系中占主導地位的儒學。^⑤墨學與東學各自針對當時的社會病症找到了病因並主張以尊重、兼愛、平等的精神來應對，而且都具有強烈的行動意識與犧牲精神。^⑥朴文鉉還比較了韓國獨立運動家、大韓民國臨時政府第二任總統朴殷植與墨子的社會思想，認為兩者在擺脫儒家思想的形式主義，主張務實，追求以人為本、平等與和平等方面有高度相似性。^⑦聯繫18世紀朝鮮洪大容出使中國後“逃儒入墨”的前例，19世紀中國與朝鮮半島之間密切的商賈人員及書籍往來比起18世紀有過之而無不及，崔濟愚、朴殷植等朝鮮士人直接或間接接觸到墨學思想的可能性並不小。

明治維新以後，日本的墨學研究更為興盛。1900年前後，日本墨學研究出現了“第一次巔峰期”。^⑧東京帝國大學文科教授內藤恥叟為墨子的節葬、非儒等爭議性思想作出了辯護。^⑨另一位漢學家松本文三郎也長期在早稻田大學講授包括墨子在內的中國哲學史。他特別看重墨子的“尚賢”思想，並將其解釋為擺脫一切階級、地位、財富等因素來選拔治理國家的賢才。^⑩在階級分明、等級森嚴的春秋戰國時期，墨子的尚賢思想在松本文三郎的解讀下頗有共產主義的意味。藤田豐八曾在上海與羅振玉創辦東文學社，對王國維頗有影響。1898—1903年間，他在哲學館講授中國倫理史並介紹墨子。^⑪在19世紀末20世紀初的日本大學中，講授墨子已蔚然成風。日本學者熱衷於闡釋墨子思想與西方學術的相通之處：中內義一認為墨子的兼愛論與基督教的博愛主義類似^⑫；山路愛山認為墨子學說與英國功利主義思想相似，一切以實用為主，去除虛飾，可謂農業

① 褚麗娟：〈追問“上帝”之愛：評墨子與耶穌“對話”史〉，中國人民大學基督教文化研究所主辦，楊慧林主編：《“意圖”與“責任”：基督教文化學刊》，2017年總第37輯，第179—191頁。

② 參見牧野藻洲、朱賢鎬、張灝等人的相關研究成果。

③ 朴文鉉：『묵가와 동학의 사회개혁사상 비교』，『동학연구』 11（2002）：127—159。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 朴文鉉：『묵자와 박殷植의 사회사상 비교』，『퇴계학논총』 20（2012）：105-130。

⑧ 佐藤將之：〈日本近代墨學研究之崛起與兼及墨荀思想關係論探析〉，《人文論叢》2010年，第236頁。

⑨ 內藤恥叟：『墨子文中子講義』，東京：博文館，1893年，第1—4頁。

⑩ 松本相關論述的原文為：“子は國家一切の階級の制を撤去し、貴賤貧富の別なく、唯賢を見れば直ちに之を擧げ以て之に委ぬるに國政を以手すべきを唱えへり。”（他主張廢除國家的一切階級制度，不分貴賤貧富，只要看到賢能之人，就直接舉薦並委以國家政務。）松本文三郎：『支那哲學史』，東京：東京專門學校出版部，出版年不詳（1902年以前），第257—258頁。案：東京專門學校為早稻田大學前身，1902年改名為早稻田大學。

⑪ 藤田豐八著：『支那倫理史（哲學館第十五學年度高等學科講義錄）』，東京：哲學館，1903年。案：1887年井上門了在東京成立私立哲學館，1906年改名為東洋大學。日本國會圖書館現存藤田豐八於1898、1900、1903年在哲學館的講義錄。

⑫ 中內義一著：『支那哲學史』，東京：博文館，1903年，第117頁。

社會主義^①；綱島梁川更是盛讚墨子的兼愛說是人道的博愛主義，其倫理說是一種神學的功利主義（Utilitarianism Theological），其功利說與穆勒（John Stuart Mill）的人道功利主義一樣，具有高尚博大的精神，在中國思想史上光彩奪目^②。1911年，日本漢學家牧野藻洲的《墨子國字解》問世，此書以孫詒讓的《墨子間詁》為底本，借鑒了江戶時期的墨子研究成果和清朝的考證學成果，被視為日本明治年間墨子研究的集大成者。^③無獨有偶，該書《例言》中也以“早稻田大學出版部”的名義發出了俞樾式的感歎，稱《墨子國字解》出版後，這部兩千年不可解之奇書終於能讀了。^④牧野藻洲將墨子比作耶穌、無政府主義者，認為墨學與西方科學相似，其文章措辭也符合邏輯學。他感歎，東洋文明始於中國，盛于商周。從今天看來，儒墨二教的是非得失不言而喻。之所以要解讀墨子，是為了“欲使海內知我東洋往古文明之盛，不遠遜於西洋今日也”^⑤。在牧野藻洲的眼中，墨子是東亞文明中令人驕傲的共同遺產，足以與西方文明相抗衡。他還如數家珍般地指出：黃遵憲、孫詒讓、王闓運、康有為、梁啟超等中國學人都以西學為標準解讀墨子，墨子與歐洲學術暗合處甚多。^⑥然而，牧野藻洲似乎並沒有察覺到：康有為與孫詒讓雖然是晚清中國極有影響力的墨子研究者，他們對《墨子》的解讀卻針鋒相對，反映了今、古文之爭的不同立場。具體而言，康有為將墨子本《尚書》視為墨子宣揚自我思想的托古改制之作，這一解讀引發了孫詒讓和章太炎的不滿。孫詒讓雖然沒有公開與康有為對質，卻在《墨子間詁》一書中表現出與康有為截然不同的古文經學立場，並強調康有為批評的古文字學正是理解《墨子》的關鍵。^⑦

19世紀以來，近代東亞學人對《墨子》的考訂與理解已經有了一定程度的互動，儘管他們對墨子的理解難免受本國政治和社會因素的影響，但總體上呈現出兩大特點：一是注重以墨學救時弊，結合本國的國情對其作出有針對性的解讀，二是傾向於用西學來解讀墨學，尋找其共通之處。

三

近世以來，東亞學界的墨子研究彼此借鑒，在文本考訂及思想闡說方面均出現了有效互動。朝鮮文士洪大容以其出使中國為契機而“逃儒入墨”，並終生與多位明代文人保持著密切的書信往來；日本學士秋山儀所校之《墨子》以中國茅坤校訂本為底本，牧野藻洲也在孫詒讓的《墨子間詁》底本基礎上推出《墨子國字解》；梁啟超以西學研究墨子的名作《子墨子學說》（1904）也毫不避諱曾借鑒日本學者高瀨武次郎的《楊墨哲學》等。

在墨子思想的現代闡釋方面，中外學人之間亦互通有無、新見頻出，這一現象在19世紀末20世紀初的中日學界尤為明顯。例如，中外學人都發現了墨子與耶穌的相似性：理雅各與艾約瑟認為墨子的兼愛說與基督宗教的博愛相通；中內義一指出墨子的兼愛論與基督教的博愛主義類似。^⑧綱島梁川認為墨子的“天”就是基督教裡的“god”（神）^⑨，牧野藻洲把墨子比作耶穌^⑩；黃遵憲注意到墨子關於平等主義、博愛和敬天的思想與《聖經》及其十誡的教義相似；^⑪譚嗣同

① 山路愛山：『支那思想史 日漢文明異同論』，東京：金尾文淵堂，1907年，第10—11頁。

② 綱島梁川（栄一郎）著：『回光録』，東京：金尾文淵堂，1907年，第539—556頁。

③ 山邊進：『我が国近代以後に於ける墨学研究批判』，『二松學舎大學論集』42（1999）：113。

④ 牧野藻洲：『墨子國字解 上卷』，『漢籍國字解全書：先哲遺著』第20卷，東京：早稻田大學出版部，1911年，第2頁。

⑤ 牧野藻洲：『墨子國字解 上卷』，『漢籍國字解全書：先哲遺著』第20卷，第3頁。

⑥ 同上書，第26頁。

⑦ Lee, T. M (Lee Ting-mien), “‘Ru-Mo’ and ‘Kong-Mo’ in Late Imperial Confucian Controversy”, *Oriens Extremus*(2020), pp.315-340.

⑧ 中內義一著：『支那哲學史』，東京：博文館，1903年，第117頁。

⑨ 綱島梁川（栄一郎）著：『回光録』，第555頁。

⑩ 牧野藻洲：『墨子國字解 上卷』，『漢籍國字解全書：先哲遺著』第20卷，第2頁。

⑪ 黃遵憲：《日本雜事詩》，上海：遊藝園書社，1909年，第23頁。

也認為墨子的兼愛思想可以彌合孔子和基督之間的鴻溝。^①再如，中外學者都曾對墨子在邏輯學方面的貢獻作出肯定：梁啟超在1904年發表的《墨子之論理學》中指出“諸子中持論理學最堅，而用之最密者，莫如墨子”^②。牧野藻洲在其《墨子國字解》中引用了梁啟超這一觀點，認為論理說（邏輯學）是科學的思想。^③無獨有偶，曾經受教於日人藤田豐八的王國維曾於1906年發表《墨子之學說》，對墨子的學說進行了現代解讀，他將墨子的神鬼思想歸之於形而上學，將其兼愛兼利思想歸之於倫理學，將其自我辯護之言視為名學（邏輯學），並推至概念論與推理論，認為其名學“與希臘之哀列亞派之芝諾欲證明物之不變化、不運動，而發明辯證論者相同”^④。後來，胡適、章士釗等人都曾從邏輯學的角度來研究墨子。牧野藻洲、梁啟超等東亞學人都嘗試從現代邏輯學等角度來解讀墨家思想，致力於將墨子塑造為具有現代科學精神的東亞往聖，墨子也隨之成為了古今東西之間具有橋樑意義的思想家。

在晚清中國的墨學熱潮中，國粹學派的研究亦值得注意。他們不僅倡導從思想上推動包括墨學在內的諸子學復興，還從文學角度對墨學進行了評估和闡發。章太炎、孫詒讓、王闓運等墨學研究者都是《國粹學報》的重要作者，而《國粹學報》也是推動晚清墨學復興的重要媒介。章太炎希望通過復興語言文字之學、諸子學等古學來實現其理想中的“文學復古”，復興墨學也是其題中之義。^⑤復興諸子學的理念得到了劉師培、鄧實等國粹派同人的呼應，他們對墨家、道家、陰陽家、縱橫家等諸子學的重新發掘與闡釋促使古老的諸子學遺產在近代再度煥發出活力，使諸子百家扮演著古希臘哲人在歐洲文藝復興中相似的角色。新文化人亦從中汲取大量資源，運用到思想革新及文學革命之中。

晚清國粹派還率先從文學角度評述了墨家對中國文學的意義，對墨家之文進行了現代闡發。墨家之文崇尚質樸，向來不為文家所重，然而劉師培、羅惇融等人均注意到了其文學價值。^⑥劉師培將墨家視為尚質崇理之文的始祖，魯迅在吸收這一觀點的基礎上更進一步，將儒家之文與墨家之文歸為崇實尚質的一類，有了新的發揮。墨家開啟尚質之文流別的觀點，經過劉師培、魯迅等人的前後闡發，逐漸成為了共識。

近代學人對墨子的闡揚主要集中於思想學術界，1936年魯迅小說《非攻》的問世才讓墨子以文學主人公的形式進入了普羅大眾的視野。^⑦不過，魯迅對墨子的闡釋卻並未採用某些當時流行的觀點。《非攻》中的墨子既未表現出宗教家、邏輯學家、社會主義者的面向，也無“明鬼”“非樂”等爭議性表現。小說《非攻》中有兩點特別引人注意：一是對儒墨關係的重塑，二是對墨子實幹救世精神的書寫。^⑧這兩點在國粹派學人的筆下曾得到過特別的宣揚。魯迅對墨子的塑造吸收了晚清國粹派的墨家觀，致力於重塑儒墨關係，成功塑造了墨子艱苦卓絕、實幹救世的個性。《非攻》不僅是現代文壇上少有的以墨子為中心的歷史故事新編，讓墨子以喜聞樂見的文學形式進入大眾視野，更是成功塑造了其兼愛、非攻、利人、儉樸、實幹的正面形象。魯迅雖然並未參與到有關墨子的學術討論之中，卻用小說的形式闡明瞭對墨子的理解，回應了近世以來

① 譚嗣同著，加潤國選注：《仁學：譚嗣同集》，瀋陽：遼寧人民出版社，1994年，第4頁。

② 梁啟超：《墨子之論理學》，《梁啟超全集》第4卷，北京：中國人民大學出版社，2018年，第341頁。

③ 牧野藻洲：『墨子國字解 上卷』，『漢籍國字解全書：先哲遺著』第20卷，第35頁。

④ 王國維：《墨子之學說》，《王國維全集》第14卷，杭州：浙江教育出版社，2010年，第57頁。

⑤ 章太炎對墨學的關注與康有為、孫詒讓的墨學之爭不無關聯。他在俞樾門下時尚不知今、古文經學之別，直到24歲（1891年）時康有為發表《新學偽經考》時才意識到今、古文之別。康有為對古文經學的攻擊讓孫詒讓堅持古文經學立場，而以小學為核的《墨子》研究正是其題中之義。章太炎在康、孫之間堅定地支持後者。參見Lee Ting-mien, “‘Ru-Mo’ and ‘Kong-Mo’ in Late Imperial Confucian Controversy”, *Oriens Extremus* (2020), pp.315-340.

⑥ 儘管羅惇融雖不喜歡墨家之文的鬆散拖沓，但也肯定了其作為先秦文獻的價值。在他看來，墨子詞筆“頗傷冗闕。文家著論，亦眇及之。然周秦秘笈，零珠皆寶，況茲完璧。”（羅惇融：《文學源流》，《國粹學報》第16—21號，1906年。）

⑦ 《非攻》完成於1934年8月，1936年1月隨著《故事新編》的出版而面世，此前未曾單獨發表過。

⑧ 此外，魯迅《非攻》與其他版本的墨子救宋故事相比，還有明顯的諷刺現實政治的意味，表現出對於偽善政客的不滿。小說中做了幾年官的曹公子，只會空喊“民氣”“我們都去死”，實際上卻只說不做。諷刺“九一八”後空喊“民氣”口號實則不抵抗日軍侵略的國民黨政府。墨子在救宋之後碰到“募捐救國隊”，被募去了舊包袱，也有諷刺當時國民黨以救國名義強行募捐之意。

的墨學熱。他沒有延續章太炎對墨子“非樂”的質疑，也沒有採納梁啟超等人對墨子為宗教家的觀點，更是通過多處細節有力反駁了郭沫若所持墨子以王公大人為本位的觀點。他還有意識地回避墨子與西學的關係，把重點放在了墨子非攻、利人、力行這些方面，重塑儒墨關係。這些都是對思想史領域現代墨學觀念的回應與更新，用文學的形式別開生面地呈現出來。

近世以來，中外學人不約而同地展開了墨子研究，對墨子思想進行多方位的解讀，將其視為科學家、宗教家、社會主義者、邏輯學家等，形成了墨學研究的一股熱潮。墨學也走出了中國，成為一門世界性的學問，至今熱度未減。這為我們理解中國古典學術的現代價值提供了新的視角：有不少學者認為墨學復興的直接動機與西方衝擊有關^①，但新的材料顯示對墨子的研究早在16世紀的東亞已經展開，早於西方衝擊發生的19世紀，這也提醒我們更多地從東亞內部去思考中國近代思想變革的契機。儘管晚清中日局勢緊張，卻有日本學者指出墨子是東亞文明中令人驕傲的共同遺產，足以與西方文明相抗衡。在這一視角下，墨子成為了超越民族、國家的跨文化遺產。在中國，儘管對於採用何種方式救國意見不一，但對墨子的研究卻跨越了政見之爭，成為立憲派與革命派的共同學術興趣。晚清國粹派希望通過學習歐洲文藝復興來進行“文學復古”（亦稱“古學復興”“文學復興”），從而引領中國走上現代化道路，復興包括墨學在內的諸子學是他們復興古學計畫的核心。他們以《國粹學報》為主要舞臺開展墨學研究，不僅從學理上繼續推進墨學，且率先發掘出墨子的文學價值。“五四”以後，新文化人在一定程度上吸收了以國粹派為主的墨學研究成果，紛紛表彰墨子的兼愛、節葬、非命、尚賢、尚同等思想，作為批評儒家等級制度、家庭倫理弊端等問題的有利武器。墨家之文亦被視為尚質之文的代表，進入了文學史的話語之中。墨子也因魯迅小說《非攻》的精彩書寫而進入了現代文學。沉寂已久的墨學在晚清民國間重新煥發出生機，呈現出現代性的一面。墨子在近世東亞的重新發現其實是中國先秦諸子學被重估的一個縮影。在急劇變動且危機四伏的東亞局勢中，與主流儒家思想不同的墨家思想備受關注，得到了充滿時代特色的多樣解讀。東亞學人對墨子的考訂與闡釋，為我們今天運用墨子學說重審儒墨關係以及東亞思想提供了豐富的資源。

[責任編輯：廖媛苑]

^① 黃克武：《近代中國的思潮與人物》，北京：九州出版社，2016年，第139頁。