

試論連雅堂的「墨子觀」及其相關問題

翁聖峯

一、前言

連雅堂以獨自之力完成《臺灣通史》一書，為先人筆路藍縷、開物成務的史事留下見證，特別是面對臺灣淪落東洋異族的統治，此舉尤難能可貴。在新舊文化交替之際，《臺灣詩乘》的完成及《臺灣詩薈》的刊行，對傳統文學的宏揚及文獻的保存都有一定的貢獻，至於其別集《雅堂文集》也是一時之作，故連雅堂學術成就的討論及研究，以往常針對其史學，或是偏重在文學方面，這種研究現象是不難可以理解的。

不過，連雅堂的學術規模就像許多傳統文人不偏於一隅，而是多方面的（註一），我們如要對連雅堂有全面的認知，當然就不可只偏重在文史層面，如《雅言》是上承傳統文人的筆記，而他編纂的《臺灣語典》，就是唯恐時人之趨驚於日語而忽視臺語的有心之作。

關於思想層面的論述，連雅堂雖無結集專書，但從《臺灣詩薈》、《臺灣民報》、《臺灣通史》、《雅堂文集》（註二）《雅堂先生餘集》（註三）、《雅堂先生集外集》（註四）都可以發現不少相關的材料，在信仰上有〈觀世音考證〉（註五）、〈佛教東來考〉等篇（見《雅堂文集》），而他在《臺灣民報》也有不少篇章針對當時思想作批判（註六）。關於先秦諸子的思想，連雅堂亦有論述性文章，可是，

以往的研究者對這方面的問題卻較少觸及，特別是有關墨子地位的評價，雖然連雅堂留下了三篇遺稿，但是以往並未見專篇作討論。因此，藉著「連雅堂的墨子觀」的探討，應當可以擴展吾人的研究視野。

連雅堂在生前墨學論述尚未成為完整的思想體系，故本文以「墨子觀」為題，而不採用「墨子思想」之名。

二、連雅堂墨子觀的外緣問題

連雅堂的墨子觀並不可只看作是孤立性的文章，為更清楚掌握研究主題，故此處先由其外緣問題入手。

（一）一九三〇年臺灣的墨學論辯

《雅堂文集》收有〈墨子棄姓說〉、〈墨為學派說〉，另《雅堂先生餘集》則有「未完稿」（讀墨十說）：墨子棄姓說、墨為學派說、墨道救世說、墨學復興說、孟荀距墨說、墨子生世說、墨子法夏說、諸家論墨說（註七）。

《雅堂先生餘集》〈序〉稱連雅堂「兼有儒墨之長」，雖然儒墨之間有些觀點相互衝突，但為宏揚先人遺德，運用贊譽的解說方式是不難理解的。由以下所引的〈序〉不難可以見到稱頌之筆：

先生於詩書禮樂春秋等儒學，造詣頗深；人或稱其

以儒立身。然於儒家外，先生獨崇墨子，蓋喜其兼愛，尚賢，尚同也。尚賢也，可謂賢人政治，尚同者，可謂民主政治。由此可見，先生處世之道，兼有儒家之謙謙君子風，與墨家救世愛人之思想。二者相融，遂成愛國家，愛民族，愛同胞，愛自由，愛平等之凜然胸襟。

雖然〈序〉中對連雅堂「儒墨兼修」的作法，洋溢著稱贊之語，但是吾人若較之連雅堂當日部分已完成的〈讀墨十說〉，卻遲遲不願正式發表，這種因時空不同而造成對墨子有不同的評價標準，也是吾人探討「連雅堂的墨子觀」所不容忽視的。

一九三〇年黃純青撰「孔墨並尊」論，連載在臺中的《臺灣新聞》，一般人因接受孟子批墨的說法而認為墨子兼愛之主張為無父無君，而純青將之與孔子並尊，故引起軒然大波，激發群起的反對。但是同年六月十一日，連雅堂則致函黃純青以示欽佩，並提出自己已完成的〈墨子棄姓說〉、〈墨為學派說〉，且徵詢刊之〈昭和新聞〉的可行性（註八）。他在信上同時指出「欲就教左右，又不欲登之報上，以致久藏篋底。」由黃純青撰文所招致的反對，連氏遲遲不願發表〈墨子棄姓說〉、〈墨為學派說〉，可見崇墨思想向來的顧忌其來有自。

稍後不久，一九三〇年七月十二日的《臺灣新民報》三二期，有署名天南來稿「孔墨並稱說」。觀《臺灣青年》、《臺灣》、《臺灣民報》、《臺灣新民報》只有此篇專門論述為墨家作再定位（註九），所不同的是將「並尊」修改為「並稱」，文中特別強調「墨子之非儒裔者，正欲闡揚孔子之大道」，舉近人胡適、梁啟超、儒門韓愈之言為證，並駁

斥孟子「異端邪說」的指控。截長補短，欲藉此種融合性的思維模式促使社會的提升。

以《臺灣民報》系列而言，日據時代對中國古典學術思想的討論並不算熱烈，這較之新、舊文學之間，因涉及語言表達路線的因素而造成轟轟烈烈的論爭，可謂大異其趣（註十）。相形之下，從這種學術環境來看，連雅堂特別重視墨子思想似乎有其特殊的意義。

不過，吾人若是再參考當時的其他報紙，將會發現日據時期臺灣墨子思想的論爭是極為熱絡的，不像在《臺灣民報》只有短短的一篇。以《臺灣日日新報》「漢文欄」及《臺南新報》為例，吾人由下表可以發現在一九三〇年有不少的墨學論辨之作。

一九三〇年臺灣墨學論辨簡表

作者	發表園地	發表時間	內容大要
黃純青	臺灣日日新報	一九三〇年 4月14日及4月20日	昭和五年即一九三〇年，以下各篇均是同一年之作，不另註明。4月14日及4月20日代表是當年四月十四日及四月二十日所作。 〈兼愛非無父〉：朱註言「愛無差等」未嘗不是，謂之視其至親無異衆人則非也。
黃純青	臺南新報	5月2日及5月3日	〈兼愛非無父〉：內容與刊在《臺灣日日新報》大若，惟增加一點「附言」：謂「孟子」一語，係楊墨無父無君一章，言簡而泛，疑是後人所作。讀「外人皆稱夫子好辯」一句，可以知之。
顏笏山	臺南新報	5月8日	〈兼愛非特無父並無倫常〉：孔道之易為無弊，墨雖口說利，其害乃甚於洪水猛獸。 孔子說仁，仁即愛也，惟愛而有差等，有條不紊。
杏壇小使	臺南新報	5月15日	〈孔教與墨教大相懸殊論〉：無差等之愛，斷乎不可也。

— 試論連雅堂的「墨子觀」及其相關問題 —

孔家店守衛	臺南新報	5 15	〈駁墨子兼愛論〉：愛而兼則不可，兼而無差等則大不可。
吳金士	臺南新報	5 15	〈墨子兼愛言過其實、弊害甚多論〉：說法與前二篇相近，刊出的內容均甚短，篇名前被標名「談叢」，其他各篇多標名為「來稿」。
黃純青	臺南新報	5 21	〈儒墨相非〉：今日之時代，已非儒墨相非之時代，亦非偏讀一家之時代。韓愈〈讀墨子〉：孔子必用墨子，墨子必用孔子，不相用不足為孔墨。
失名	臺南新報	31 5 30 及 5	〈兼愛論〉：後世或無因示申明，但就習誦章句之餘，文中之隱奧，屈而未申，故致墨子之見譏。
黃純青	臺南新報	6 11	〈兼愛論……答「昭和新報」〉：批四月二十六日〈昭和新報〉拾朱註之說，別無有力之論據。
顏笏山	臺南新報	17 6 16 及 6	〈墨子·兼愛中〉：「君臣相愛則惠忠，父子相愛則慈孝。」是有分寸之論據。
黃純青	臺南新報	22 6 21 及 6	〈是真墨者乃非儒，是真儒者必非墨〉：當歐風猖獗如今之臺灣，思想界之複雜，已達極點，專攻孔孟之學，尙慮不遑給，何暇涉獵群書。
連雅堂	臺南新報	25 6 24 及 6	謂梁任公為理想家，非實行家。胡適為提倡社會主義者，其為墨學書別有所存，未可例視。
黃純青	臺南新報	6 26	〈讀顏先生兼愛論〉：今日儒者之葬親，非行墨道乎？能從墨子書中，舉出亂愛乎？孔子之仁愛，墨子之兼愛，完全相同，先生謂孔有差等，墨無差等，不待辯而自明也。
臺南新報	臺南新報	6 26	〈墨為學派說〉：墨為學派之號，而非姓氏之稱。實行兼愛，則以捐天下之私利，求人類之幸福，宜其為一世之宗，歷二千百餘年，而道將顯也。
黃純青	臺南新報	6 26	〈墨為學派說〉後又收入〈雅堂文集〉之中。
臺南新報	臺南新報	6 26	〈讀儒墨論實顏先生〉：批評〈是真墨者乃非儒〉一文「是感情、非學術之論」
臺南新報	臺南新報	6 26	欲作墨子論之持久戰，以資中立者之消夏談。

張純甫	臺灣日日新報	7 21	〈儒墨相非〉：果始於墨父子兄弟說，則足下所主者，莊子注也。蓋墨子學東漸之今日，孔子之書已少人過問，安可復以墨子之說，推波助瀾，而足下實尚利任力之說，與西學同旨歸。黃純青氏之辯儒墨，本不足輕重，而足下乃盛稱墨學之美，則其影響於人心，誠非淺鮮。
張純甫	臺灣日日新報	7 23 (註十二)	大幸福」，為人類之最高理想。 〈楊墨論〉：墨氏兼愛是濟衆主義，想是以孔子所謂博施濟衆爲之意，墨氏兼愛，以平等周遍爲鵠的，是「最大多數的最幸福」。
張純甫	臺灣日日新報	7 31	禁諸學說，耶蘇教言，有清中葉以來，海理諸學說，洋洋中夏，多與西幾何光重論世徒震其利己用，致富強，遂欲借助於焉。至謂中國二千餘年，將取此絕學代歸之矣。然其尙極熾，幾幾乎與西聖而旨乘之人，皆惡用利，風日薄西學，晚近新學乘之，行見創就履，而亂世相續也。
張純甫	臺灣日日新報	8 07 04 8 8 8 8 26等	以下系列批墨之說分別有： 利說、非非命說、非非禮說、非兼愛說、非儒說、墨子非攻說、墨子非務本說、墨子非樂說、墨子非厚葬說、墨子非四書方爲正道，何必取二千年來已廢棄之墨學。
小野西洲	臺灣日日新報	31 8 27 8	〈論墨子〉：孟子罵之爲無父禽獸，言過於酷，蓋孟見墨學末流，弊習已成，故痛議之，至今翻墨子熟讀，則知尚有可學之處。 以爲社會謀福利，是一種理性教，以節私欲增公益爲目的，其理想高遠矣，然較之儒教，其言偏矯而失中庸。因見周制之繁縟，憤儒家之流弊，以此欲爲砭針也。

上表係以發表在《漢文臺灣日日新報》及《臺南新報》的墨學論辯匯集而成的，由六月十一日黃純青的〈兼愛論：答「昭和新聞」〉，可以知道他們論辯的園地尚有《昭和新聞》，可惜中央圖書館臺灣分館微捲資料庫裡並未收藏《昭和新聞》，黃純青的〈孔墨並尊論〉係發表於臺中的《臺灣新聞》（註十二），但臺灣分館微捲資料庫只有收藏昭和十五年（一九四〇年）以後的《臺灣新聞》，由於資料不夠完備，對於一九三〇年臺灣墨學論辯全面輪廓的描繪當然有所限制，但是透過現有資料的整理，對吾人了解「連雅堂的墨子觀」則已有很大的裨益，使我們不致只在內容分析上作孤立的研究。

我們可以了解原來連雅堂現存的三篇墨學論著，至少有一篇〈墨為學派說〉在當時已刊在六月二十四日、二十五日的《臺南新報》上（註十三），這點新發現是以往各個連雅堂「年譜」未曾注明的，就是《雅堂文集》雖收錄了〈墨為學派說〉，也同樣未標明該作品最早的發表時間是在一九三〇年。同時，吾人可以了解原來連雅堂雖早有墨學之作（〈墨為學派說〉及〈墨子棄姓說〉），但經此次論辯而刺激他公開早已完成的作品，進一步吾人可以推測《雅堂先生餘集》會有〈讀墨十說〉的「未完稿」，是否受當年度張純甫〈非墨十說〉所刺激而創作的呢（註十四）？這點雖無直接的佐證，但由其論點吾人可以很容易看到在這場墨學論辯，連雅堂確實是認同黃純青的說法，墨學雖經沈埋二千餘年，他仍肯定墨學有其不可替代的價值。

因此，吾人試由「一九三〇年臺灣墨學論辯簡表」的歸納，藉由外緣環境的整理，對連雅堂墨學觀的進一步理解必

然有所助益。

在墨學存廢的態度上，積極派認為在東洋文化衝激的紛紜時代，更應該打破「獨尊儒學」的窠臼才能截長補短，提昇社會的思想文化，黃純青、連雅堂、天南即持此觀點；另一方面，顏笏山、張純甫則認為「西學東漸之今日，孔子之書已少人過問，安可復以墨子之說，推波助瀾。」吾人可以發現前者主張開拓墨學新內涵，後者則主張固守原有的孔門儒學，可以十分明顯見到二派對學問優先次序的差異性（註十五）。

這兩派的不同態度，和他們對墨學理論的認知與評價有密不分的關係，而墨學「兼愛」與儒學「仁學」的差異性更是他們討論的重心，兼愛是否為無「差等」之愛，進而論辯「視至親是否無異眾人」的命題，更是二派之間爭論的癥結點，這由上表裡的「內容大要」，不難可以見到雙方的關心所在。

在敘述連雅堂的墨子思想之前，為使問題不致被誤為是個別事例，先行探討前人未曾注意的墨學論辯環境，對於吾人了解主題的來龍去脈必然是十分重要的，故有以上的處理，接著吾人將透過連雅堂墨學的刊行及墨子姓氏的論爭，以進一步了解其外緣問題。

（二）〈墨為學派說〉的刊行

連雅堂的〈墨學十論〉在生前並未完成，現在只能看到部分遺稿及篇目，所以我們要了解其墨子思想必須由其已完成的〈墨子棄姓說〉及〈墨為學派說〉入手，再配合其未完稿，方能一窺其墨子觀。

就文獻本身而言，細校〈墨爲學派說〉刊行在《雅堂文集》與《臺南新報》，二者的內文頗有出入，另〈墨子棄姓說〉在連雅堂生前是否曾公開刊行亦值得注意。〈墨爲學派說〉開首即言：「墨子既棄姓矣，何以謂墨？曰：墨爲學派之號，而非姓氏之稱也。」似乎可以看到連雅堂是先完成〈墨子棄姓說〉，接著再書寫〈墨爲學派說〉一篇，文中「墨子既棄姓矣」一句係承上啓下之語，益能見其先後脈絡。

至於在《雅堂文集》與《臺南新報》的〈墨爲學派說〉，除了有文字上的出入，在分段上也有不同。從內文而言，可以發現《臺南新報》的編排、校對可說是甚爲疏略，在每句之間仍承襲傳統的圈點符號，如引《韓非子》的文字即可見其不夠精確之處：

儒之所至孔丘也墨之所至翟墨也自墨子之死也。：

上文較之《雅堂文集》，可以發現《臺南新報》〈墨爲學派說〉的刊行疏漏了好幾個標點，而且誤將「墨翟」刊成「翟墨」，全文類似的疏漏現象不乏其例，如「彰彰明矣然則墨子之棄姓」一句，即缺一個標點，「秦年老 非有它子」一句，不但空了一字，而且漏了「（秦）惠王曰先生」等字，由此可見全文的編排及校對可謂疏漏至甚。

在此我們不禁會問到：「〈墨爲學派說〉在《雅堂文集》與《臺南新報》的刊行既然互異之處甚多，到底要以刊行在前的《臺南新報》爲準，亦或以專人整理過的《雅堂文集》爲根據？」筆者認爲《雅堂文集》刊稿雖係晚出，可信度可能較高，《臺南新報》雖刊之在前，字句上「翟墨」、「秦年老 非有它子」當係經編校之手所誤，《臺灣通史》作

者會出這種錯誤可能性應當較小（註十六）。

據鄭喜夫所編的《年譜》，連雅堂在一九三〇年完成《劍花室文集》，並看不到〈墨爲學派說〉一文，《雅堂文集》的〈弁言〉稱《雅堂文集》是依抄稿、手稿及各方面的搜集整理方完成是編，由〈弁言〉來看，卷二、三、四各篇均交待作品的出處，卷一有的篇目清楚地交待來源，而大部分的篇目則只說來自「文集抄稿」，〈墨爲學派說〉可能就是取自這些「抄稿」，也因為《雅堂文集》的〈墨爲學派說〉可能出自抄稿，而在《臺南新報》則出自作者的投稿，二者來源有所不同，故不但在內容文字上有所出入，就是在段落安排裡，也出現有不同的分段方式。

不過，《雅堂文集》卷一的〈墨爲學派說〉也存在一些問題。《雅堂文集》本的〈墨爲學派說〉，篇末出現一個嚴重的錯字：

然則墨子之棄姓爲實施兼「愛」故，實行兼愛則以捐天下之私利、求人類之幸福，宜其爲一世之宗，歷二千二百餘年而道將顯也。

此段文字若是參照《臺南新報》的〈墨爲學派說〉，將會發現異文「墨子之棄姓爲實行兼『愛』故」，而不是兼「憂」，比對其下文亦是以「實行兼愛」相承接，故《雅堂文集》〈墨爲學派說〉篇末的「兼憂」當是「兼愛」之筆誤。

勘校《雅堂文集》、《臺南新報》的〈墨爲學派說〉，吾人可以發現互有異文，可見日據時期文獻若是有不同的源頭，當儘量參閱方能減少錯誤。

（三）墨子姓氏的論爭

連雅堂現存二篇完整的墨學論述（〈墨子棄姓說〉及〈墨爲學派說〉）力辯「墨」本非墨子之姓，而是學派之名，在一九三〇年的墨學論辯裡，由上面的簡表可看到絕大部分的問題都是環繞著「兼愛」、「差等」的是是非非來立論，相較之下，連雅堂提出的這個觀點可算頗爲新穎，是當時大家未曾注意的問題。

不過，我們要問的是：「他這個觀點是原創性的，亦或是承自他人的說法？他的說法與前人又有何不同？」欲對上面這些問題作釐清，我們有須要進一步了解歷來學者對墨子姓氏的詮釋情形，如此對連雅堂墨學論述的定位必能更加清楚。

在先秦時代，無論墨子自稱，或諸子對稱，都以墨爲姓而翟爲名。即至清代集墨學研究大成的孫詒讓，在《墨子閒詁》〈墨子傳略〉尚且承襲前說，並舉《通志·氏族略》引《元和姓纂》的說法，主張墨氏爲孤竹君之後，本墨台氏，後改爲墨氏，黃紹箕在《墨子閒詁》〈跋〉說：「獨墨家乃繫以姓，豈非以其博學多方。」就是承孫詒讓之緒而進一步作出的推論。近代梁啟超、胡適大力提倡墨學，他們兩人也都仍然上承墨子原來就姓「墨」的觀點。

不過，一九一七年江瑔提出了不同的說法。江瑔在《讀子卮言》〈論墨子非姓墨〉指出（註十七）：「元朝的伊世珍認爲墨子並不姓墨，而是「姓翟名烏，以墨爲道。」（註十八）江瑔雖然未肯定墨子必然姓「翟」，但同樣對墨子的姓氏產生質疑。而且，江瑔的引據、立論甚有見解，因此也激起許多的論辯。

於是，贊同墨子不姓「墨」，認爲墨子只是因行其道而

姓「墨」的學者，一時之間不乏其人。顧實（註十九）、錢穆（註二〇）、陳柱（註二一）、馮友蘭（註二二）等學者，或因襲江瑔之說，或進而推衍其論，於是墨子不姓「墨」的說法，似乎成爲普遍接受的定論。

問題如果如此單純，那連雅堂的〈墨子棄姓說〉及〈墨爲學派說〉可能就是承襲定論，敷衍成說而已。不過，事實並不如此簡單，反對江瑔的主張，維護墨子本來就姓「墨」的學者亦大有人在，蔣維喬（註二三）、方授楚（註二四）、蔣伯潛（註二五）即是其例。更嚴重的是到今日爲止，墨子到底是否姓「墨」，雖然已不再是爭論的焦點，但仍然各說各話，莫衷一是（註二六）。

這些衆多的爭論，他們大都批判對方的缺點，並宣揚自己的正確性，但因文獻不足，有些問題雖然解決了（註二七），但是問題的癥結點仍難以釐清，所以，到底墨子是因行墨道而得到「墨」姓，亦或他原本就姓「墨」，故其學派亦以墨通稱之，二說孰因孰果，孰本孰末，聚訟不已，難分軒輊。

墨子是否姓「墨」，雖然有爭論存在，但這無礙本研究的進行。以上的爭論，適提供吾人了解連雅堂論述墨子姓氏相關的外緣問題。連雅堂雖然生在臺南，但他一生中出入中國大陸有五次之多，除涉足上海、南京、杭州、福州、廈門，更曾遠至關中、奉天、吉林等地，亦可見他的足跡涉獵中國大陸至廣，連雅堂並曾主編《華僑雜誌》，入《新吉林報社》，他對當時中國墨學興盛之風有所感受，應當是很有可能的（註二八）。

三、連雅堂的墨子觀

連雅堂發表〈墨爲學派說〉，對當時臺灣的漢學界而言算是頗爲新穎，但對中國大陸的學界來說則算是選擇性的繼承。關於連雅堂墨學觀，吾人分述如下：

(一) 墨子爲聖人的新說法

由連雅堂的墨學論述，吾人可以發現他思想上的轉變，特別是「聖人」觀念與他早年的看法有很大的不同。

〈墨子棄姓說〉不但開首稱頌：「墨子爲中國之聖人」，而且力辯孟子以無父斥之，乃是孟子之過言，不足以損墨子之人格。這與連雅堂往日的「聖人」觀念頗有不同。以往他的「聖人」觀有二種，一種是上承傳統獨尊孔子爲聖人的觀點，以下即是其例：

六藝，聖人之書也，……春秋之時，王熄詩亡，孔子傷焉，故爲其書，以究天人之際，通古今之變，其用弘矣。（連雅堂《臺灣通史》〈風俗志〉）

孔子爲時中之聖，春秋三世，由據亂而升平，而太平；此世界進化之公理也。故其學說，始於小康，終於大同。（註二九）

連雅堂另一種「聖人」觀則是泛指宗派特殊的領袖人物：

孔子至德也，而爲匡人所圍。釋迦能仁也，而爲姪女所謗。耶穌博愛也，而爲祭司所嫉，且殺之十字架上。三聖人之行，吾雖不能至，吾當守之行之，而後可謂之人。（《雅堂文集》卷四〈詩蒼餘墨〉）

古來聖哲之創造思想者多矣，大者有三：其一孔子，其二釋迦，其三耶穌。（註三〇）

這時除了孔子之外，佛教的釋迦、基督教的耶穌都拿來相提並論。吾人可以發現他的「聖人」觀頗具融合性，有上承傳統儒學正宗者，也有因應時代變遷而擴大「聖人」範疇者。不過，由以上諸例可以發現一九三〇年以前，連雅堂並未以聖人來稱許「墨子」，下文即是其例：

爲從事詩文者徑塗，約有十種。於經則《詩經》、《書經》、《春秋左傳》；於史則《史記》、《漢書》；於子則《孟子》、《莊子》、《韓非子》（以文言之，當讀《韓非》，取其刻峭；以學言之，當讀《墨子》，取其廣大）；於詩則《楚辭》、《杜集》。（《雅堂文集》〈詩蒼餘墨〉）

上例在學習《墨子》上稱頌可「取其廣大」，重點在其博愛無私的精神，這是肆應大變動時代的作法。在其早期詩句裡也有類似的例子（註三一）：

兼愛風天下，宗言在寢兵；率徒馳宋難，遊俠此先聲。（《詠史：墨翟》）

由上例同樣可以見到他對墨子的稱頌仍是偏重在刻苦精神上，但他並未以「聖人」稱許之，相形之下，後來〈墨子棄姓說〉中的「墨子聖人觀」頗具特殊性。他擴大了「聖人」的範疇，一反傳統承襲孟子批墨的說法，並且提昇了墨子的地位。

連雅堂以「聖人」稱贊墨子，在當時的臺灣漢學界算是甚爲突出的，若能配合他對墨子姓氏觀的詳釋，當更能清楚地看出他的墨學觀。

(二) 墨子棄姓說與墨為學派說

連雅堂的〈墨子棄姓說〉、〈墨為學派說〉與其兼愛觀念是相結合的，他認為兼愛與儒家宗法別親疏、明貴賤的觀點有所不同，而且，墨子誦百國之春秋，通天人之際，明治亂之原，其行卓絕，其學精微，其道堅苦，悍然為墨者之宗，且欲奪儒者之席，故才見斥於孟子。

不過，連雅堂的觀點可能並非自創的，而是選擇性繼承並再予轉化，一九一七年，江瑔〈讀子卮言〉〈論墨子非姓墨〉曾言：

以宗族姓氏為畛域之所由生，故去姓而稱號，以充其兼愛上同之量，又與釋氏之法同，此孟子所以斥之為無父。

此處我們可以發現江瑔認為墨子「棄姓」就是為了充其兼愛上同之量，連雅堂可能吸收江瑔以來的一些說法，並結合自己的「墨子聖人觀」，希望給當時臺灣漢學界正在進行的墨學爭論帶來新的思維刺激，以因應東洋化及現代化的挑戰。

他從〈墨子〉、〈莊子〉、〈荀子〉、〈韓非子〉、〈呂氏春秋〉列舉相關的事例，來證成墨為學派，非其本姓，最後他得出結論：

審其意志（繩墨自矯），考其衣服（裘褐為衣），察其容貌（先生之色黑），則墨為學派而非姓氏也彰彰明矣。

連雅堂在「結論」裡，由墨子的意志、服飾、容貌來判斷墨為學派，這與在中國大陸某些學者認為墨子是因行「墨道」而得姓氏的觀點是一致的，但他也同面對一個本末、先後的

難題，即墨子本來就姓「墨」，故因此就引申其學派為「墨」的說法，難道就不通嗎？對此質疑，他舉〈呂氏春秋〉〈當染篇〉「墨子學於史角」之例，言古之太史，如史任、史佚、史籀、史角、史墨等人皆是有名無姓，故以史為姓。此處連雅堂是間接的以太「史」類比「墨」子之姓，兩者情況雖然很相似，但是否完全相等就難說了。墨家在先秦雖曾與儒家同稱顯學，但進入秦漢以後卻已成為傳聞人物，相關的文獻不足，墨子姓氏論就只有存疑了。

雖然連雅堂未直接道出「墨子非姓墨說」及「墨子棄姓行兼愛說」前有所承，但從其理論脈絡來看卻是有跡可尋，這並不是說他故意抄襲他人的觀點，而是傳統文人常是「作」與「述」並不嚴格區分，雖然這種表現方式與現代學術論文的格式不同，但在他們的觀念裡二者是不相衝突的，故前人已建立的理論就可能不一定交待出處。事實上，這種表現方式在中國已有長遠的歷史，孔子說他「述而不作」，有的研究者就認為這是傳統文人「作」、「述」的重要源頭（註三二）。

不過，連雅堂的墨子觀也並不是只有承襲而不思創新，部分觀點雖然他人已先道及，但他仍結合「墨子聖人說」，希望打破原有的思想框架，為當時臺灣的漢學界注入新的生命力。隨著臺灣割讓給日本，海峽對岸新文化運動傳入臺灣也就相對地減緩、減少，這由白話文傳入臺灣的遲緩及漢學私塾的日漸末落亦可見其一端，也因為當時臺灣漢學日益蕭條，「墨子非姓墨說」在中國大陸已被許多學者所接受，但因當時臺灣特殊的文化環境，致使連雅堂完成〈墨為學派說〉卻不願立即公開，尚且先寫信徵詢黃純青的意見之後才發表。

張純甫批評連雅堂之文說：「墨既非姓，乃學派名，則足下所主張者莊子注。」（見〈儒墨相非果始於墨父子兄弟說：復連雅堂氏書〉）雖然，連雅堂〈墨為學派說〉許多論點確實引自〈天下篇〉的資料，但張純甫說連雅堂的論點是出自「莊子注」則只有一語帶過，缺乏詳細的論證，這可能係因於不熟諳「墨為學派說」的新理論所引起的。

另外，由他未完成的《墨學十論》來看，可以了解連雅堂對墨學本欲有所續作，可惜未完成而只留下篇目及殘篇〈墨道救世說〉，此篇對「兼愛」、「尚賢」、「節用」、「非攻」諸義大都只見條目及引文，惟對「尚同」稍有論述，也申論《墨子》欲舉天下之國君、鄉長、里正、百姓而悉同於「天子」，並且特別申明《墨子》所謂「天子」必如堯舜之聖哲，湯武之愛人，《墨子》此段是原則性的說明，而不是要人只是一意服從，因是上下雙向的要求，如此當然不可以「專制」來看墨子，連雅堂在此處用筆雖簡略，卻也可以觀其見識並非只是與流俗浮沈而已。

他另將「天志」與「尚同」結合，稱「墨子之所謂天，固能賞善而罰不善」，因而說天子、國君、鄉長、里正皆是仁人，最後提出結論：「墨子之所謂尚賢則賢人政治，而尚同則民主政治。」我們可以說他的理論「蘊涵」一些賢人與民主政治的理想，然而也因為這種原則說明係屬「假設性」推衍，「天」賞善罰惡的能力係來自先天的規定，但如何保證它運行不墜，墨子並未作交代，連雅堂也未加以說明，所以「蘊涵」的賢人、民主政治也只有流於理想層面，距離現今的社會，其性質仍有很大的不同，故若未審其中的重大差距，逕而就說墨子的尚賢是賢人政治，尚同是民主政治，更

因而推論連雅堂有此思想、胸襟，如此雖能描述其思想輪廓之一端，對其思維的整體性恐怕難以釐清，而且可能有過譽前賢之嫌。

四、結語

墨學在中國沈寂了二千餘年，到了清末民初在中國大陸甚受重視，稍後，在一九三〇年的臺灣也激起熱烈的論辯，藉此研究不只要了解當時的墨學發展狀況，更是希望透過探討墨學而認識他們重視墨學的潛在因素是什麼，以及這些因素在歷史文化上所代表的意義又是什麼。

傳統臺灣在日本化、現代化的強大壓力之下，知識分子無不苦思因應之道，當然傳統文人也不例外，由於著眼點不同，他們對墨學發展所持的態度也有很大的紛歧，保守派力倡傳統儒學並痛斥墨學，而積極派則主張「儒墨並尊」才足以因應時代的需要。連雅堂就是在這種複雜環境下，盛倡墨學，推崇其道。

在〈墨子棄姓說〉及〈墨為學派說〉，連雅堂不但推衍墨子棄姓觀與兼愛說的關係，並且擴大他的「聖人觀」，以「聖人」稱頌墨子，希冀建立特殊的時代精神，由這個角度吾人可以見到傳統文人面對時局的焦慮及不安，所以才會大舉陷入墨學論爭之中，而連雅堂面對臺灣的墨學論爭，吸收當時在中國大陸新建立的「墨子非姓墨說」，亦可見他的用心所在。

在文獻考證上，我們發現連雅堂現存的三篇墨學論著，至少有一篇〈墨為學派說〉刊在一九三〇年六月二十四日、

二十五日的《臺南新報》上，這點新發現是以往各個連雅堂「年譜」未曾注明的，就是《雅堂文集》雖收錄了〈墨爲學派說〉，也同樣未標明該作品最早的發表時間是在一九三〇年。另外，吾人也發現〈墨爲學派說〉在《臺南新報》及《雅堂文集》之間頗多異文，我們推測這可能與當時漢文報紙編印、校對較爲疏略有關係，才會出現許多圈點不清或是漏字現象。

由論述連雅堂的墨子觀及其相關問題得出以上的結語，他日若能將當時儒、墨、道諸家的觀點結合來作討論，必能有更多的收穫。至於文獻不足，帶來研究上的一些限制，只有等待自己更加努力，並配合外在研究環境的改善以彌補種種的缺憾。

長達近半世紀的《臺灣日日新報》已在一九八四年九月由臺北的五南出版社複印、發行，新文獻的刊行，對釐清「連雅堂的墨子觀」或「日據時期的先秦諸子思想觀」等問題應當都有積極而正面的幫助。面對種種新的研究態勢，我們更當全心投入，奉獻一己之力。

註 釋

註一：一九二三年十二月十五日至一九二四年九月二十七日，臺灣文化協會所舉辦的「星期六演講會」，連雅堂先後有「詩學淵源」、「六波羅蜜」、「孔子大同學說」、「佛教之科學」、「食力論」、「東亞科學之比較」，這些講題包括了文學、佛學、儒學、科學史等範疇；另連雅堂在一九二三年九月二日至九月二十四日的「短期演講會」亦曾作「臺灣通史演講會」。參《臺灣政治運動史》，連溫卿著，張炎憲、翁佳音編校（

臺北，稻鄉出版社，一九八八年十月），頁六七。

註二：《雅堂文集》，連雅堂著，臺灣銀行經濟研究室編，臺灣文獻叢刊第二〇八種（臺北，臺灣銀行發行，一九六四年十二月）。

註三：《雅堂先生餘集》，連雅堂著，連震東編，收入近代中國史料續編第十輯，沈雲龍主編（臺北，文海出版社，一九七四年十二月影印版）。

註四：《雅堂先生集外集》，連雅堂著，鄭喜夫輯（臺北，一九七六年十月，自印本）。

註五：《觀世章考證》原載《臺灣民報》第二九四號，又載《臺南文化》二卷一期，二者互校，有少許出入，見《雅堂先生集外集》，頁六三至六七。

註六：連雅堂自一九二八年十一月至次年一月間，針對時弊在《臺灣民報》發表〈思想惡導論〉、〈思想解放論〉、〈思想自由論〉、〈思想創造論〉、〈思想統一論〉等八篇文章，又收入《雅堂先生集外集》。

註七：《讀墨十說》爲未完之稿，故雖有「十說」之名，但遺稿則只有八個篇目。〈墨子棄姓說〉、〈墨爲學派說〉已刊於《雅堂文集》，此處又收錄《墨道救世說》一篇。

註八：參黃得時〈據從連雅堂的一封信看他的治學抱負〉（臺北，《傳記文學》七卷一期，一九六五年七月），頁三一；黃得時〈研究歷史、振興文學、考據語源……連雅堂先生對臺灣文化三大貢獻〉（臺北，《傳記文學》三十卷四號，一九七七年四月），頁十五；暨《民國連雅堂先生橫年譜》（下以《年譜》爲代），鄭喜夫編（臺北，臺灣商務印書館，一九八〇年十一月初版），頁二二四。

註九：《臺灣民報》二卷一號（一九二四年一月一日），另轉載章太炎〈中國文化的根源和近代學問的發達〉，只有旁涉墨子

，著墨不多。

註十：日據時期臺灣新舊文學的論爭持續數年，〈臺灣民報〉曾是主張新文學者言論發表的園地，但對一九三〇年的墨學論爭則興緻不高。

註十一：該文原有二篇，但筆者在微捲上只查到一篇，七月二十四日與八月三日之間當另有一篇。

註十二：在註八裡，黃得時對黃純青的〈孔墨並尊論〉曾先後提到發表在〈臺灣新聞〉及〈臺灣新報〉的說法，但吾人觀臺灣報紙的刊行，〈臺灣新報〉曾在日據初期及末期發行，在一九三〇年代日據中期並無其刊行記錄，而且黃得時在〈傳記文學〉的二篇撰文，主張〈臺灣新聞〉者係手寫稿，提到〈臺灣新報〉者係演講稿，可能較易疏略。

註十三：此處言「至少有一篇」，是因目前臺灣分館日據時期報紙的微縮影片不齊全，無法研判是否尚有作品刊在〈臺南新報〉（當年度此報紙只存六個月）或〈昭和新聞〉（館藏未見到此份報紙，但連雅堂在一九三〇年六月十一日曾致函黃純青，希望能刊在此份報紙）。

註十四：張純甫的〈非墨十說〉是十篇連續性的墨學論述，連雅堂計畫中而未完成的〈讀墨十說〉，在形式上亦是十篇連續性之作。陳柱一九二六年在上海亦有〈墨學十論〉，參〈墨子集成〉第三十三冊，嚴陵峰編（臺北，成文出版社，一九七五年）。雖然陳柱之創作在前，但吾人認為同一年臺灣張純甫的〈非墨十說〉，對連雅堂的影響當更具激盪性。

註十五：此處所謂的「二派」只是言其概要性差異，存在二者之間，尚有調和性的說法，如小野西洲就是持這種論點，他認為墨學自有其無可替代的價值，只是因墨學末流之弊，而使得墨學之精萃遭到忽略。

註十六：造成編者或校對出錯的外在原因，與當時使用「標點」不夠嚴

緊的習慣可能也有關係，甚至像連雅堂昭和五年（一九三〇）致黃純青的信件原稿就是完全無標點的行草體書信（書信影印原稿，參註八）黃得時在〈傳記文學〉七卷二期之文章，在這種書寫情況下，若是稍一不小心，錯誤就很難避免。

註十七：江瑔〈讀子厄言〉〈論墨子非姓墨〉，一九一七年商務印書館出版，參〈六十年來之國學·子部〉〈六十年來之墨子學〉（臺北，正中書局，一九七四年六月），頁二九〇。此處係依一九七五年十一月臺北成偉出版社的翻印本。

註十八：同註十七出處，江瑔只提到元代伊世珍〈瑯環記〉之說，而〈四庫提要〉則又提到清代周亮工〈因樹屋書影〉之言：「以墨爲道，今以姓爲名，以墨爲姓，是老子當姓老耶？」不過，他們二人的說法並未引起太多人的注目，江瑔的質疑不但順應當時疑古的風氣，而且又因考證內容豐富才引起熱絡的論辯。

註十九：〈漢書藝文志講疏〉，顧實（臺北，臺灣商務印書館，一九八〇年十二月臺二版），頁一四九，該書原成於一九二二年。

註二〇：錢穆〈國學概論〉（臺北，臺灣商務公司，一九六八年七月臺一版）頁四三，〈國學概論〉自一九二六年開始編著，一九二八年出版；錢穆一九二九年又爲商務「萬有文庫」寫〈墨子〉一書；又有〈先秦諸子繫年〉，一九九〇年臺北東大再版，頁九三，原在一九三〇年由商務印書館出版，錢穆在這些書籍都主張墨子出身卑微，本無姓氏，因行墨道故以「墨」爲姓。

註二一：參陳柱〈墨學十論〉〈歷代墨學述評〉，一九二八年手排印本，收入嚴陵峰編，〈墨子集成〉第三十三冊，臺北成文出版社，一九七五年。

註二二：參馮友蘭〈中國哲學史〉，坊間本未注明時地，書中有一九

三〇年審查報告。

註二三：參蔣維喬《墨子哲學》，頁一，一九二八年排印本，收入嚴陵峰編，《墨子集成》第三十四冊，臺北成文出版社，一九七五年。

註二四：參方授楚《墨學源流》〈墨子的身世〉，一九三七年排印本影印，收入嚴陵峰編，《墨子集成》第三十九冊，臺北成文出版社，一九七五年。

註二五：參蔣伯潛《諸子通考》〈墨子及墨者〉，臺北正中書局，一九四八年五月臺初版，一九九一年九月臺八印。

註二六：如陳問梅《墨學之省察》，（臺北，學生書局，一九八八年五月），頁四，陳氏即主張方授楚、蔣伯潛的說法為是，並駁斥江瑯「墨子非姓墨」的說法；不過，又如《先秦史》，蕭璠（臺北，衆文出版社，一九八九年十月），頁一七六，蕭璠在該書中即接受錢穆「墨子無姓氏」的論點。

註二七：江瑯《論墨子非姓墨》論證中說：「墨家之學者無一稱姓」，這種論點不夠周延，有以偏概全之嫌，在各派之中都不再被接受。江瑯的說法雖然有所不足，但江瑯所舉的例子中，因為職位、專長、形體、冠服、德行、學術而得到姓氏，同樣地，墨子以其道而得「墨」姓的情況與上例甚為相若，各家對此說法雖也有辯解，但卻仍然無法全然令人信服。

註二八：清末民初以來，墨學在中國大陸一時蔚為顯學，故梁啟超著書且稱為大聖人，學者向風慕義，而墨子之學遂如日之中天（見陳柱《墨學十論》〈歷代墨學述評〉，出處同於註二〇）；樂調甫且稱《墨子》書晚近二十年中，家傳戶誦，幾如往日之讀經（見氏著《墨子研究論文集》，收入嚴陵峰編，《墨子集成》第三十三冊，臺北成文出版社，一九七五年）。由於有這些特殊的時代因素，故連雅堂受到中國大陸墨學新思潮的影響是很有可能的。

註二九：〈與嘉義人士書論籌建孔廟〉原載《臺灣民報》第二百四十七號，一九二九年（昭和四年）二月十日。

註三〇：參連雅堂《思想創造論》，見《臺灣民報》第二四〇號，一九二八年（昭和三年）十二月二十三日。

註三一：以下詠贊墨子的詩句係出自《劍花室詩集》〈外集之一〉，依〈弁言〉交待〈外集之一〉創作的時間是在一八九五年至一九一一年之間的青年期。

註三二：關於述者到作者兩種作者觀的轉換，及中國人論著作，往往是說「著述」，而不說「創作」，說自己在從事小說創作什麼的，乃是近代受西方文化洗禮而云然。參龔鵬程在〈中國文人傳統之形成：論作者〉一文有詳盡的論述，見氏著《文化符號學》（臺北，臺灣學生書局，一九九二年八月），頁三至三七。

作者簡介

翁聖峯，52年7月生於彰化，現居板橋。

一、淡江大學中文研究所碩士班畢業。

二、現為輔仁大學夜間部共同科講師。

三、其他重要論文：

（一）碩士論文：清代臺灣竹枝詞之研究（82年1月）。

（二）論日據時期臺灣新舊文學之研究不宜偏廢（《臺灣文學觀察雜誌》第8期，82年9月）。

（三）下層社會的見證——試論宋澤萊的「蓬萊誌異」（第2屆臺灣經驗研討會）論文，中正大學歷史研究所，82年11月）。