

庫文有事

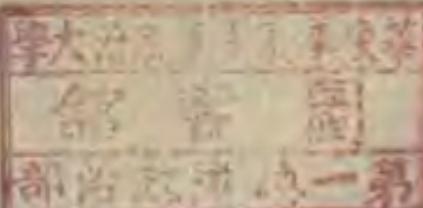
卷一千一
第一

編主五墨王

中古古代哲學史

(二)

胡道著



商務印書館發行

中國古代哲學史

(二)

胡適著

國學基本叢書

庫文有萬

種十一第一集

著纂編輯
王雲五

商務印書館發行

中國古代哲學史

第六篇 墨子

第一章 墨子略傳

墨子名翟姓墨。有人說他是宋人，有人說他是魯人。今依孫詒讓說，定他爲魯國人。

欲知一家學說傳授沿革的次序，不可不先考定這一家學說產生和發達的時代。如今諸墨子的學說，當先知墨子生於何時。這個問題，古今人多未能確定。有人說墨子「並孔子時」史記孟荀列傳。有人說他是「六國時人，至周末猶存」畢沅墨子序。這兩說相差二百年，若不詳細考定，易於使人誤會。畢沅的話已被孫詒讓駁倒了，墨子閒詁非攻中不用再辨。孫詒讓又說：

竊以今五十三篇之書推校之，墨子前及與公輸般魯陽文子相問答，而後及見齊太公和

見魯

問霧山知爲諸侯，在周安王十六年。與齊康公與樂，見非樂上。康公卒於安王二十年。與楚吳起之死，見親士篇在安上。距孔子之卒十一年。幾及百年，則墨子之後孔子益信。審覈前後，約略計之，墨子當與子思同時，而生年尚在其後。子思生於魯哀公二年，周敬王二十七年也。蓋生於周定王之初年，而卒於安王之季，蓋八十九歲。墨子年表

我以爲孫詒讓所考不如汪中考的精確。汪中說：

墨子實與楚惠王同時，耕柱篇其年於孔子差後，或猶及見孔子矣。……非攻中篇言知伯以好戰亡，事在「春秋」後二十七年。又言蔡亡，則爲楚惠王四十二年。墨子並當時，及見其事。非攻下篇言：「今天下好戰之國，齊晉楚越。」又言：「唐叔呂尚邦齊晉今與楚越四分天下。」節葬下篇言：「諸侯力征，南有楚越之王，北有齊晉之君。」明在勾踐稱霸之後。晉閭稽亦一說。秦獻公未得志之前，全晉之時，三家未分，齊未爲陳氏也。

桓弓下，「季康子之母死，公輸般請以機封。」此事不得其年。季康子之卒在哀公二十七年。楚惠王以哀公七年卽位，般固遠事惠王。公輸般「楚人與越人舟戰於江。公輸子自魯南遊，楚作鉤強

以備越。」亦吳亡後楚與越爲鄰國事。惠王在位五十七年，本書既載其以老辭墨子，則墨子亦壽考人歟？墨子序

汪中所考都很可靠。如今且先說孫詒讓所考的錯處。

第一，孫氏所據的三篇書，親士、魯問、非樂上，都是靠不住的書。魯問篇乃是後人所輯，其中說的「齊大王」，未必便是田和。即使は田和，也未必可信。例如莊子中說莊周見魯哀公，難道我們便說莊周和孔丘同時麼？非樂篇乃是後人補做的。其中屢用「是故子墨子曰：爲樂非也。」一句，可見其中引的歷史事實，未必都是墨子親見的。親士篇和修身篇同是假書。內中說的全是儒家的常談，那一句墨家的話。

第二，墨子決不會見吳起之死。呂氏春秋上德篇說吳起死時，陽城君得罪逃走了，楚國派兵來收他的滅。那時「墨者鉅子孟勝」替陽城君守城，遂和他的弟子一百八十三人都死在城內。孟勝將死之前，還先派兩個弟子把「鉅子」的職位傳給宋國的田襄子，免得把墨家的學派斷絕了。照這條看來，吳起死時，墨學久已成了一種宗教。那時「墨者鉅子」傳授的法子，也已經成爲定制。

了。那時的「墨者」已有了新立的領袖孟勝的弟子勸他不要死，說：「絕墨者於世不可。」要是墨子還沒有死，誰能說這話呢？可見吳起死時，墨子已死了許多年了。

依以上所舉各種證據，我們可定墨子大概生在周敬王二十年與三十年之間，西歷紀元前五〇年死在周威烈王元年與十年之間。四五至四一六年墨子生時約當孔子五十歲六十歲之間。四五至四一六年元前五一年到吳起死時，墨子已死了差不多四十年了。

以上所說墨子的生地和生時，很可注意。他生當魯國，又當孔門正盛之時，所以他的學說，處處和儒家有關係。淮南要略說：

墨子學儒者之業，受孔子之術，以爲其禮煩擾而不悅，厚葬靡財而貧民，（久）服傷生而害事。

墨子究竟曾否「學儒者之業，受孔子之術」，我們雖不能決定，但是墨子所受的儒家的影響，一定不少。呂氏春秋當染篇試史角之後在於魯墨子學焉，可見墨子在魯國受過教育。我想儒家自孔子死後，那一班孔門弟子不能傳孔子學說的大端，都去講究那喪葬小節，請看禮記檀弓篇所記孔門大弟子子游曾子的種種故事，那一樁不是爭一個極小極瑣碎的禮節？如曾子弔於晉夏及曾子歸再看一部儀禮那種繁瑣的禮儀，真

可令人駭怪。墨子生在魯國，眼見這種種怪現狀，怪不得他要反對儒家，自創一種新學派。墨子攻擊儒家的壞處，約有四端：

儒之道足以喪天下者四政焉：儒以天爲不明，以鬼爲不神，天鬼不說。此足以喪天下。又厚葬久喪，重爲棺槨，多爲衣衾，送死若徒，三年哭沈，扶然後起，杖然後行，耳無聞，目無見。此足以喪天下。又弦歌鼓舞，習爲聲樂。此足以喪天下。又以命爲有。貧富壽夭，治亂安危，有極矣，不可損益也。爲上者行之，必不聽治矣；爲下者行之，必不從事矣。此足以喪天下。墨子公孟篇

這個儒墨的關係，是極重要不可忽略的。因爲儒家不信鬼神，孔子曰「未知生，焉知死」，「未能事死也。欲言死者無知，恐不孝子孫棄親不葬也。賜欲知死者有知耶？恐孝子順孫妨生以送未滅也。」此猶是個疑生義（Anomist-ism）。後來的儒家直說無鬼神。孟子曰「無鬼神」，此直是無神主義（Atheism）。所以墨子倡「明鬼」論。因爲儒家厚葬久喪，所以墨子倡「節葬」論。因爲儒家重禮樂，所以墨子倡「非樂」論。因爲儒家信天命，以爲君子也。又說「道之將行也歟！命也。道之將廢也歟！命也。」所以墨子倡「非命」論。墨子是一個極熱心救世的人，他看見當時各國征戰的慘禍，心中不忍，所以倡爲「非攻」論。他

以爲從前那種『弭兵』政策，如向虞的都不是根本之計。根本的『弭兵』要使人人『視人之國，若視其國，視人之家，若視其家，視人之身，若視其身』。這就是墨子的『兼愛』論。

但是墨子並不是一個空談弭兵的人。他是一個實行非攻主義的救世家。那時公輸般替楚國造了一種雲梯，將要攻宋。墨子聽見這消息，從魯國起程，走了十日十夜，趕到郢都去見公輸般。公輸般被他一說說服了，便送他去見楚王，楚王也被他說服了，就不攻宋了。參看墨子公輸篇公輸般對墨子說：『我不會見你的時候，我想得宋國。自從我見了你之後，就是有人把宋國送給我，要是有一毫不善，我都不想要了。』墨子說：『……那樣說來，彷彿是我已經把宋國給了你了。你若能努力行義，我還要天下送給你咧。』公輸篇

看他這一件事，可以想見他一生的慷慨好義。有一個朋友勸他道：『如今天下的人都不肯做義氣的事，你何苦這樣盡力去做呢？我勸你不如罷了。』墨子說：『譬如一個人有十個兒子，九個兒子好喫惱做，只有一個兒子盡力耕田。喫飯的人那麼多，耕田的人那麼少，那一個耕田的兒子便該格外努力耕田總好。如今天下的人都不肯做義氣的事，你正該勸我多做些總好。爲什麼反來勸我莫做呢？』

這是何等精神！何等人格！那反對墨家最利害的孟軻道：「墨子兼愛，摩頂放踵利天下爲之。」這話本有責備墨子之意，其實是極恭維他的話。試問中國歷史上，可曾有第二個「摩頂放踵利天下爲之」的人麼？

墨子是一個宗教家。他最恨那些儒家一面不信鬼神，一面却講究祭禮喪禮，他說：「不信鬼神，却要學祭禮，這不是沒有客却行客禮麼？這不是沒有魚却下網麼？」篇公孟所以墨子雖不重喪葬祭祀，却極信鬼神，還更信天。他的「天」却不是老子的「自然」，也不是孔子的「天何言哉？四時行焉，百物生焉」的天。墨子的天，是有意志的。天的「志」就是要人兼愛。凡事都應該以「天志」爲標準。

墨子是一個實行的宗教家。他主張節用，又主張廢樂，所以他教人要喫苦修行。要使後世的墨者，都要「以裘褐爲衣，以跂蹠爲服，日夜不休，以自苦爲極。」這是「墨教」的特色。莊子天下篇批評墨家的行爲，說：

墨翟禽滑釐之意則是，其行則非也。將使後世之墨者，必自苦，以肺無脰脰無毛相進而已矣。亂之上也，治之下也。

又却不得不稱贊墨子道：

雖然，墨子真天下之好也。將求之不可得也，雖枯槁不舍也。才士也夫！
認得這個墨子，纔可講墨子的哲學。

墨子書今本有五十三篇，依我看來，可分作五組：

第一組。自親士到三辯，凡七篇，皆後人假造的。黃震宋瀆所見別本，此七篇題曰經。前三篇全無墨家口氣。
後四篇乃根據墨家的餘論所作的。

第二組 尚賢三篇 尚同三篇 兼愛三篇 非攻三篇 節用兩篇 節葬一篇 天志三
篇 明鬼一篇 非樂一篇 非命三篇 非儒一篇 凡二十四篇。大抵皆墨者演墨子的學說所
作的。其中也有許多後人加入的材料。非樂，非儒兩篇更可疑。

第三組，經上大取，經下小取，六篇。不是墨子的書，也不是墨者記墨子學說的書。我以為這
六篇就是莊子天下篇所說的『別墨』做的。這六篇中的學問，決不是墨子時代所能發生的。況且
其中所說和惠施公孫龍的話最為接近。惠施公孫龍的學說差不多全在這六篇裏面。所以我以為

這六篇是惠施公孫龍時代的「別墨」做的。我從來講墨學，把這六篇提出，等到後來講「別墨」的時候纔講他們。

第四組，耕柱、貴義、公孟、魯問、公輸，這五篇乃是墨家後人把墨子一生的言行輯聚來做的，就同儒家的論語一般。其中有許多材料比第二組還更為重要。

第五組，自備城門以下到雜守凡十一篇。所記都是墨家守城備敵的方法。於哲學沒甚麼關係。

研究墨學的，可先讀第二組和第四組。後讀第三組。其餘二組，可以不必細讀。

第二章 墨子的哲學方法

儒墨兩家根本上不同之處，在於兩家哲學的方法不同，在於兩家的「邏輯」不同。墨子耕柱篇有一條最形容得出這種不同之處。

葉公子高問政於仲尼曰：「善為政者若之何？」仲尼對曰：「善為政者，遠者近之，而舊者新之。」

論語作「近者悅，遠者來」

子墨子聞之曰：「葉公子高未得其間也。仲尼亦未得其所以對也。葉公子高豈不知善爲政者之遠者近之而舊者新之哉？問所以爲之若之何也……」

這就是儒墨的大區別。孔子所說是一種理想的目的。墨子所要的是一個「所以爲之若之何」的進行方法。孔子說的是一個「什麼」。墨子說的是一個「怎樣」。這是一個大分別。公孟篇又說：

子墨子問於儒者曰：「何故爲樂？」曰：「樂以爲樂也。」子墨子曰：「子未我應也。今我問曰：「何故爲室？」曰：「冬避寒焉，夏避暑焉，室以爲男女之別也。」則子告我爲室之故矣。今我問曰：「何故爲樂？」曰：「樂以爲樂也。」是猶曰：「何故爲室？」曰：「室以爲室也。」

儒者說的還是一個「什麼」。墨子說的是個「爲什麼」。這又是一個大分別。

這兩種區別，皆極重要。儒家最愛提出一個極高的理想的標準，作爲人生的目的，如論政治定說：「君君，臣臣，父父子子」；或說「近者悅，遠者來」。這都是理想的目的，却不是進行的方法。如人生哲學則高懸一個「止於至善」的目的，却不講怎樣能使人止於至善。所說細目，如「爲人君，止於仁；爲

人臣，止於敬；爲人父，止於慈；爲人子，止於孝；與國人交，止於信。」全不問爲什麼爲人子的要孝，爲什麼爲人臣的要敬；只說理想中的父子君臣朋友是該如此如此的。所以儒家的議論，總要偏向「動機」一方面。「動機」如俗話的「居心」

孟子說的：「君子之所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。」存心是行爲的動機。大學說的誠意，也是動機。儒家只注意行爲的動機，不注意行爲的効果。推到了極端，便成董仲舒說的：「正其誼不謀其利，明其道不計其功。」只說這事應該如此做，不問爲什麼應該如此做。

墨子的方法，恰與此相反。墨子處處要問一個「爲什麼」。例如造一所房子，先要問爲什麼要造房子，知道了「爲什麼」，方才知道「怎樣做」。知道房子的用處是「冬避寒焉，夏避暑焉，室以爲男女之別」，方才可以知道怎樣布置構造始能避風雨寒暑，始能分別男女內外。人生的一切行爲，都是如此。如今人講教育，上官下屬都說應該興教育。於是大家都去開學堂，招學生。大家都以爲興教育就是辦學堂，辦學堂就是興教育。從不去問爲什麼該興教育。因爲不研究教育是爲什麼的，所以辦學和視學的人也無從考究教育的優劣，更無從考究改良教育的方法。我去年回到內地，有人來說，我們

村裏該開一個學堂。我問他爲什麼我們村裏該辦學堂呢？他說：某村某村都有學堂了，所以我們這裏也該開一個。這就是墨子說的：『是猶曰何故爲室？曰室以爲室也。』的理論。

墨子以爲無論何種事物制度學說觀念都有一個『爲什麼』換言之，事事物物都有一個用處。知道那事物的用處，方才可以知道他的是非善惡。爲什麼呢？因爲事事物物既是爲應用的，若不能應用，便失了那事那物的原意了，便應該改良了。例如墨子講『兼愛』便說：

用而不可，雖我亦將非之。且焉有善而不可用者？
下兼愛

這是說能應『用』的便是『善』的，『善』的便是能應『用』的。譬如我說這筆『好』，爲什麼『好』呢？因爲能中寫，所以『好』。又如我說這會場『好』，爲什麼『好』呢？因爲他能最合開會講演的用，所以『好』。這便是墨子的『應用主義』。

應用主義，又可叫做『實利主義』。儒家說：『義也者，宜也。』宜即是『應該』。凡是應該如此做的，便是『義』。墨家說：『義，利也。』經上篇，卷首。便進一層說說凡事如此做去便可有利的即是『義』的。』因爲如此做纔有利，所以『應該』如此做。義所以爲『宜』，正因其爲『利』。

墨子的應用主義，所以容易被人誤會，都因爲人把這「利」字「用」字解錯了。這「利」字並不是「財利」的利，這「用」也不是「財用」的用。墨子的「用」和「利」都只指人生行爲而言。如今且讓他自己的下應用主義的界說：

子墨子曰：「言足以遷行者常之。不足以遷行者勿常。不足以遷行而常之，是蕩口也。」

篇義

子墨子曰：「言足以復行者常之。不足以舉行者勿常。不足以舉行而常之，是蕩口也。」

篇柱

這兩條同一意思。遷字和舉字同意。說文說：「遷，登也。」詩經有「遷於喬木」，易有「君子以見善則遷」，皆是「升高」「進步」之意，和「舉」字「擡高」的意思正相同。

後人不解「舉」字之義，故把「舉行」兩字連讀，作一

個動詞解。於是又誤改上「舉」字爲「復」字。六個「行」字，都該讀去聲，是名詞，不是動詞。六個「常」字，都與「尚」字通用。俞樾解老子「道可道，非常道」一章說如此。「常」是「尊尚」的意思。這兩章的意思，是說無論什麼理論，什麼學說，須要能改良人生的行爲，始可推尚。若不能增進人生的行爲，便不值得推崇了。

墨子又說：

今瞽者曰：「鉅者，白也。會云，鉅當作豎。豎者，黑也。」雖明目者無以易之。兼白黑，使瞽取焉，

不能知也。故我曰：「瞽不知白黑」者，非以其名也，以其取也。

今天下之君子之名仁也，雖禹湯無以易之。兼仁與不仁而使天下之君子取焉，不能知也。故我曰：「天下之君子不知仁」者，非以其名也，亦以其取也。費義篇

這話說得何等痛快！大凡天下人沒有不會說幾句仁義道德的話的。正如瞎子雖不會見過白黑，也會說白黑的界說。須是到了實際上應用的時候，纔知道口頭的界說是沒有用的。高談仁義道德的人，也是如此。甚至有許多道學先生一味高談王霸義利之辨，却實在不能認得韭菜和麥的分別。有時分別義利，辨入毫芒，及事到臨頭，不是隨波逐流，便是手足無措。所以墨子說單知道幾個好聽的名詞，或幾句虛空的界說，算不得真「知識」。真「知識」在於能把這些觀念來應用。

這就是墨子哲學的根本方法。後來王陽明的「知行合一」說與此說多相似之點。陽明說：「未有知而不行者。知而不行，只是未知。」很像上文所說：「故我曰：天下之君子不知仁者，非以其名也，亦以其取也。」之意。但陽明與墨子有絕不同之處。陽明偏向「良知」一方面，故說：「爾那一點良知，是爾自家的準則。爾意念著處，他是便知是非便知非。」墨子却不然，他的是非的「準則」，不是心內的

良知乃是心外的實用簡單說來，墨子是主張「義外」說的，陽明是主張「義內」說的。

義外義內，
請見孟子

告子陽明的「知行合一」說，只是要人實行良知所命令。墨子的「知行合一」說，只是要把所知的能否實行，來定所知的真假，把所知的能否應用，來定所知的價值。這是兩人的根本區別。

墨子的根本方法，應用之處甚多，說得最暢快的，莫如非攻上篇。我且把這一篇妙文，抄來做我的「墨子哲學方法論」的結論罷。

今有一人，入人園圃，竊其桃李，衆聞則非之上，爲政者得則罰之。此何也？以虧人自利也。至攘人犬豕雞豚者，其不義又甚。入人園圃竊桃李，是何故也？以虧人愈多，其不仁茲甚，罪益厚。至入人欄廄，取人牛馬者，其不仁義又甚。攘人犬豕雞豚，此何故也？以其虧人愈多，其不仁茲甚，罪益厚。至殺不辜人也，弛其衣裘，取戈劍者，其不義又甚。入人欄廄取人馬牛，此何故也？以其虧人愈多，苟虧人愈多，其不仁茲甚矣，罪益厚。當此天下之君子皆知而非之，謂之「不義」。今至大爲「不義」，攻國，則弗知非，從而譽之，謂之「義」。此可謂知義與不義之別乎？殺一人，謂之不義，必有一死罪矣；若以此說往，殺十人，十重不義，必有十死罪矣；殺百人，百重不義，必有百死罪矣。當此天下之君子皆

知而非之謂之『不義。』今至大爲不義攻國，則弗知非，從而譽之謂之『義。』情不知其不義也，故書其言以遺後世。若知其不義也，夫笑說書其不義以遺後世哉？今有人於此，少見黑曰黑，多見黑曰白，則以此人不知白黑之辨矣。少嘗苦曰苦，多嘗苦曰甘，則必以此人爲不知甘苦之辨矣。今小爲非，則知而非之，大爲非攻國，則不知非，從而譽之謂之義。此可謂知義與不義之辨乎？是以知天下之君子，辨義與不義之亂也。

第三章 三表法

輯」的應用。

墨子說：

上章講的是墨子的哲學方法。本章講的是墨子的論證法。上章是廣義的『邏輯』，本章是那『邏輯』的應用。

言必立儀，言而毋儀，譬猶運鈞之上而言朝夕者也。是非利害之辨不可得而明知也。故言必有三表。何謂三表？……有本之者，有原之者，有用之者。

於何本之上本之於古者聖王之事。

於何原之下原察百姓耳目之實。

於何用之發以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利。

此所謂言有三表也。非命上參觀非命中下非命中述三表有誤此蓋後人所妄加。

這三表之中，第一和第二有時倒置。但是第三表（實地應用）總是最後一表。於此可見墨子的注重「實際應用」了。

這個論證法的用法，其舉非命篇作例：

第一表 本之於古者聖王之事。

墨子說：

然而今天下之士君子，或以命爲有。蓋（同盍）嘗尚觀於聖王之事。古者桀之所亂，湯受而治之。紂之所亂，武王受而治之。此世未易，民未渝，在於桀紂則天下亂，在於湯武則天下治，豈可謂有命哉？……先王之憲，亦嘗有曰：「福不可請而禍不可諱，敬無益，暴無傷。」者乎？……先王之刑，亦嘗有曰：「福不可請而禍不可諱，敬無益，暴無傷。」者乎？……先王之誓，亦嘗有曰：「福不可請

而禍不可諱，敬無益，暴無傷」者乎？……（非命上）

第二表 原察百姓耳目之實

墨子說：

我所以知命之有與亡者，以衆人耳目之情知有與亡。有聞之，有見之，謂之有。莫之聞，莫之見，謂之亡。……自古以及今，……亦嘗有見命之物，聞命之聲者乎？則未嘗有也。……（非命中）

第三表 發以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利。最重要的還是這第三表。

墨子說：

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；非暴故罰也。」……是故治官府則盜竊，守城則崩叛，君有難則不死，出亡則不送。……昔上世之窮民，貪於飲食，惰於從事，是以衣食之財不足，而飢寒凍餒之憂至。不知曰：「我罷不肖，從事不疾。」必曰：「吾命固且貧。」昔上世暴王……亡失國家，傾覆社稷，不知曰：「我罷不肖，爲政不善。」必曰：「吾命固失之。」……今用執有命者之言，則上不聽治，下不從事。上不聽治，則政亂；下不從事，則財用不足。……此特凶言之所自生而暴人之道也。（非命上）

學者可參看明鬼下篇這三表的用法。

如今且仔細討論這三表的價值。我們且先論第三表。第三表是『實際上的應用』這一條的好處，上章已講過了。如今且說他的流弊。這一條的最大的流弊在於把『用』字『利』字解得太狹了。往往有許多事的用處或在幾百年後，始可看出；或者雖用在現在，他的真用處不在表面上，卻在骨子裏。譬如墨子非樂，說音樂無用。為什麼呢？因為（一）費錢財，（二）不能救百姓的貧苦，（三）不能保護國家，（四）使人變成奢侈的習慣。後來有一個程繁駁墨子道：

昔者諸侯倦於聽治，怠於鑄鼓之樂；……農夫春耕夏耘秋收冬藏，怠於飲食之樂。今夫子曰：

『聖王不爲樂。』此譬之猶馬駕而不稅，弓張而不弛，無乃非有血氣者之所不能至邪？^三

這一問也從實用上作根據。墨子生來是一個苦行救世的宗教家，性有所偏，想不到音樂的功用上去，這便是他的非樂論的流弊了。

次論第二表。這一表（百姓耳目之寶）也有流弊，（一）耳目所見所聞，是有限的。有許多東西，例如非命篇的『命』是看不見聽不到的。（二）平常人的耳目最易錯誤迷亂。例如鬼神一事。古人文小說上說得何等鑿鑿有據。我自己的朋友也往往說曾親眼看見鬼，難道我們就可斷定有鬼？^明

鬼但是這一表雖然有弊，卻極有大功用。因為中國古來哲學不講耳目的經驗，單講心中的理想。例如老子說的：

不出戶，知天下。不窺牖，知天道。其出彌遠，其知彌少。

孔子雖說：「學而不思則罔，思而不學則殆」但是 he 所說的「學」大都是讀書一類，並不是「百姓耳目之實」。直到墨子始大書特書的說道：

天下之所以察知有與無之道者，必以衆之耳目之實知有與無爲儀者也。誠或聞之見之，則必以爲有。莫聞莫見，則必以爲無。明鬼

這種注重耳目的經驗，便是科學的根本。

次說第一表。第一表是「本之於古者聖王之事」。墨子最恨儒者「復古」的議論，所以非儒

篇說：

儒者曰：「君子必古言服，然後仁。」

應之曰：「所謂古之言服者，皆嘗新矣。而古人言之服之，則非君子也。」

墨子既然反對「復古」，為什麼還要用「古者聖王之事」來作論證的標準呢？

原來墨子的第一表和第三表是同樣的意思。第三表說的是現在和將來的實際應用。第一表說的是過去的實際應用。過去的經驗閱歷都可為我們做一面鏡子。古人行了有效，今人也未嘗不可仿效。古人行了有害，我們又何必再去上當呢？所以說：

凡言凡動，合於三代聖王堯舜禹湯文武者，為之。

凡言凡動，合於三代暴王桀紂幽厲者，舍之。貴義

這並不是復古守舊。這是「溫故而知新」，「彰往而察來」。魯問篇說：

彭輕生子曰：「往者可知，來者不可知。」子墨子曰：「藉設而親在百里之外，則遇難焉，期以一日也。及之則生，不及則死。今有固車良馬於此，又有駑馬四駕之輪於此，使子擇焉，子將何乘？」對曰：「乘良馬固車，可以速至。」子墨子曰：「焉在不知來？」從本

這一條寫過去的經驗的效用。例如「良馬固車可以日行百里」，「駑馬四駕之輪不能行路」，都是過去的經驗。有了這種經驗，便可知道我如今駕了「良馬固車」，今天定可趨一百里路。這是「彰往」

以察來」的方法。一切科學的律令都與此同理。

第四章 墨子的宗教

上兩章所講，乃是墨子學說的根本觀念。其餘的兼愛，非攻，尚賢，尚同，非樂，非命，節用，節葬，都是這根本觀念的應用。墨子的根本觀念，在於人生行為上的應用。既講應用，須知道人生的應用千頭萬緒，決不能預先定下一條「施諸四海而皆準，行諸百世而不悖」的公式。所以墨子說：

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。國家邊音溝濶，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，則語之兼愛非攻。故曰擇務而從事焉。問

墨子是一個創教的教主。上文所舉的幾項，都可稱為「墨教」的信條。如今且把這幾條分別陳說如下：

第一、天志。墨子的宗教，以「天志」為本。他說：

我有天志，譬若輸人之有規，匠人之有矩。輸匠執其規矩以度天下之方圓，曰：中者是也，不中者非也。今天下之士君子之書不可勝載，言語不可勝計；上說諸侯，下說列士。其於仁義，則大相違也。何以知之？曰：我得天下之明法度以度之。中下及法猶然

這個「天下之明法度」便是天志。但是天的志是什麼呢？墨子答道：

天欲人之相愛相利而不欲人之相惡相賊也。

法儀篇。天志下意與若曰。無愛天下之人。與此同意。

何以知天志便是兼愛呢？墨子答道：

以其兼而愛之兼而利之也。奚以知天之兼而愛之兼而利之也？以其兼而有之兼而食之也。

法儀篇。天志下意與此同而語繁故不引。

第二、兼愛。天的志要人兼愛。這是宗教家的墨子的話。其實兼愛是件實際上的要務。墨子說：

聖人以治天下爲事者也。不可不察亂之所自起。當審察亂何自起。起不相愛……盜愛其室，不愛其異室，故竊異室以利其室。賊愛其身，不愛人，故賊人以利其身……大夫各愛其家，不愛異

家，故亂異家以利其家。諸侯各愛其國，不愛異國，故攻異國以利其國。……察此何自起，皆起不相愛。若使天下……視人之室若其室，誰竊視人身若其身，誰賊？……視人家若其家，誰亂視人之國若其國、誰攻？……故天下兼相愛則治，交相惡則亂。上兼愛

兼愛中下兩篇都說因為要「興天下之利，除天下之害」所以要兼愛。

第三，非攻。不兼愛是天下一切罪惡的根本。而天下罪惡最大的，莫如「攻國」。天下人無論怎樣高談仁義道德，若不肯「非攻」，便是「明小物而不明大物」。讀非攻上墨子說：

今天下之所「以」譽義。舊作善，今者……據下文改。者……爲其上中天之利，而中中鬼之利，而下中人之利。故譽之歟？……雖使下愚之人必曰：將爲「上中天之利，而中中鬼之利，而下中人之利」。今天下之諸侯，猶多皆「不」免攻伐並爭，則是「有」此字舊文譽義之名而不察其實也。此譬猶盲者之與人同命黑白之名而不能分其物也。則豈謂有別哉？非攻下

墨子說：「義，使是利」。墨經上也 說「義，利」也。義是名，利是實。義是利的美名，利是義的實用。兼愛是「義的」，攻國是「不義的」，因為兼愛是有利於天鬼國家百姓的，攻國是有害於天鬼國家百姓。

的。所以非攻上只說得攻國的『不義』，非攻中下只說得攻國的『不利』。因為不利，所以不義。你

看他說：

計其所自勝，無所可用也。計其所得，反不如所喪者之多。

又說：

雖四五國則得利焉，猶謂之非行道也。譬之醫之藥人之有病者然，今有醫於此，和合其祝藥

之於天下之有病者而藥之。萬人食此，若醫四五人得利焉，猶謂之非行藥也。

非攻
中下

可見墨子說的『利』不是自私自利的『利』，是『最大多數的最大幸福』。這是『兼愛』的真義，也便是『非攻』的本意。

第四、明鬼 儒家講喪禮祭禮，並非深信鬼神，不過是要用『慎終追遠』的手段來做到『民德歸厚』的目的。所以儒家說：『有義不義，無祥不祥。』

公孟

這竟和『作善，降之百祥；作不善，降

之百殃』的話相反對了。

易文言『積善之家必有餘慶，積不善之家必有餘殃。』乃是

一個教主，深恐怕人類若沒有一種行為上的裁制力，便要為非作惡。所以他極力要說明鬼神不但

是有的，並且還能作威作福，「能賞善而罰惡。」他的目的要人知道：

吏治官府之不絜廉，男女之爲無別者，有鬼神見之；民之爲淫暴寇亂盜賊，以兵刃毒藥水火

退孫詒讓云：退是遞之謂，遞通罪。無罪人乎？道路奪人車馬衣裘以自利者，有鬼神見之。明兔

墨子明鬼的宗旨，也是爲實際上的應用，也是要「民德歸厚。」但是他卻不肯學儒家「無魚而下網」的手段，他是真信有鬼神的。

第五、非命 墨子既信天，又信鬼，何以不信命呢？原來墨子不信命定之說，正因爲他深信天

志，正因爲他深信鬼神能賞善而罰惡。老子和孔子都把「天」看作自然而然的「天行」，所以以

爲凡事都由命定，不可挽回。所以老子說：「天地不仁，」孔子說：「獲罪於天，無所禱也。」墨子以爲

天志欲人兼愛，不欲人相害，又以爲鬼神能賞善罰惡，所以他說能順天之志，能中鬼之利，便可得福；

不能如此，便可得禍。禍福全靠個人自己的行爲，全是各人的自由意志招來的，並不由命定。若禍福

都由命定，那便不做好事也可得福；不作惡事，也可得禍了。若人人都信命定之說，便沒有人努力去

做好事了。非命說之論
已見上章。

第六節葬短喪

墨子深恨儒家一面不信鬼神，一面却在死人身上做出許多虛文儀節。

所以他對於鬼神，只注重精神上的信仰，不注重形式上的虛文。他說儒家厚葬久喪有三大害：（一）國家必貧，（二）人民必寡，（三）刑政必亂。葬晉節所以他定爲喪葬之法如下：

桐棺三寸，足以朽體。衣衾三領，足以覆惡。節及其葬也。下毋及泉，上毋通臭。葬天

死無服，莊子天爲三日之喪。公孟篇。韓非子顯學篇作冬日冬服、夏日夏服。

喪三月。墨家各派不同，或爲三日，或爲三月。

而疾而服

事人爲其所能以交相利也。葬

第七節非樂

墨子的非樂論，上文已約略說過。墨子所謂「樂」是廣義的「樂」，如非樂上

所說：「樂」字包括「鐘鼓琴瑟竽笙之聲」，「刻鏤文章之色」，「芻豢煎炙之味」，「高臺厚榭邃野之居」。可見墨子對於一切「美術」，如音樂，雕刻，建築，烹調等，都說是「奢侈品」，都是該廢除的。這種觀念固是一種狹義功用主義的流弊，但我們須要知道墨子的宗教「以自苦爲極」，因要「自苦」，故不得不反對一切美術。

第八節尚質

那時的貴族政治還不會完全消滅。雖然有些奇才傑士，從下等社會中跳上政

治舞台，但是大多數的權勢終在一般貴族世卿手裏，就是儒家論政，也脫不了『貴賤』『親親』的話頭。墨子主張兼愛，所以反對種種家族制度和貴族政治。他說：

今王公大人有一裳不能制也，必藉良工；有一牛羊，不能殺也，必藉良宰……逮至其國家之亂，社稷之危，則不知使能以治之。親戚，則使之無故富貴，面目姣好，則使之。尚賢

所以他講政治，要『尊尚賢而任使能，不黨父兄，不偏貴富，不嬖顏色。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。』中庸

第九 尚同 墨子的宗教，以『天志』為起點，以『尚同』的終局。天志就是尚同，尚同就是天志。

尚同的『尚』字，不是『尚賢』的尚字。尚同的尚字，和『上下』的上字相通，是一個狀詞，不是動詞。『尚同』並不是推尚大同，乃是『取法乎上』的意思。墨子生在春秋時代之後，眼看諸國相征伐，不能統一。那王朝的周天子，是沒有統一天下的希望的了。那時『齊晉楚越四分中國』，墨子是主張非攻的人，更不願四國之中那一國用兵力統一中國。所以他想要用『天』來統一天下。他說：

古者民始生未有刑政之時，蓋其語人異義。是以一人則一義，二人則二義，十人則十義。其人茲衆，其所謂「義」者亦茲衆。是以人是其義，以非人之義，故交相非也。是以……天下之亂若禽獸然。

夫明虛天下之所以亂者，生於無政長，是故選天下之賢可者，立以為天子……又選擇天下之賢可者，置立之，以為三公。天子三公既已立，以天下為博大，遠國異土之民，是非利害之辯，不可一二而明知，故畫分萬國，立諸侯國君……又選擇其國之賢可者，立之以為正長。

正長既已具，天子發政於天下之百姓，言曰：聞善而不善，皆以告其上。上之所是，必皆是之；所非，必皆非之。上有過，則規諫之下有善，則傍薦之。孫說傍與訪通，是也。上同而不下比者，此上之所賞而下之所譽也。……尚同

「上之所是，必皆是之；所非，必皆非之上同而不下比，」這叫做「尚同。」要使鄉長「壹同鄉之義」；國君「壹同國之義」；天子「壹同天下之義。」但是這還不夠，為什麼呢？因為天子若成了至高無上的標準，又沒有限制，豈不成了專制政體。所以墨子說：

夫既上同乎天子而未上同乎天者，則天蠭將猶未止也。……故古者聖王明天鬼之所欲，而避天鬼之所憎；以求與天下之利，除天下之害。中同

所以我說：『天志就是尚同，尚同就是天志。』天志尚同的宗旨，要使各種政治的組織之上，還有一個統一天下的『天』。所以我常說：墨教如果曾經做到歐洲中古的教會的地位，一定也會變成一種教會政體；墨家的『鉅子』，也會變成歐洲中古的『教王』（Pope）。

以上所說九項，乃是『墨教』的教條，在哲學史上，本來沒有什麼重要。依哲學史的眼光看來，這九項都是墨學的枝葉。墨學的哲學的根本觀念，只是前兩章所講的方法。墨子在哲學史上的重要，只在於他的『應用主義』。他處處把人生行爲上的應用，作為一切是非善惡的標準。兼愛，非攻，節用，非樂，節葬，非命，都不過是幾種特別的應用。他又知道天下能真知道『最大多數的最大幸福』的，不過是少數人。其餘的人，都只顧眼前的小利，都只『明小物而不明大物』。所以他主張一種『賢人政治』，要使人『上同而不下比』。他又恐怕這還不够，他又是一個很有宗教根性的人，所以主張把『天的意志』作為『天下之明法』，要使天下的人都『上同於天』。因此哲學家的墨子便變成墨教的教主了。

第七篇 楊朱

一、楊朱篇列子的第七篇名爲楊朱篇，所記的都是楊朱的言語行事。列子這部書是最不可信的。但是我看這一篇似乎還可信。其中雖有一些不可靠的話，大概是後人加入的。如楊朱見梁王談天下事一段，年代大概不及見梁王。楊朱大概不及見梁王。

但這一篇的大體似乎可靠。第一，楊朱的「爲我主義」是有旁證的，如孟子所說。

此書說他的爲我主義頗好。第二，書中論「名實」的幾處，不是後世所討論的問題，確是戰國時的問題。第三，列子八篇之中只有這一篇專記一個人的言行。或者當時本有這樣一種記楊朱言行的書，後來被編造列子的人糊塗拉入列子裏面，湊成八篇之數。此如張儀說秦王的書，見戰國策如今竟成了韓非子的第一篇。——以上三種理由，雖不甚充足，但當時實有這一種極端的爲我主義，這是我們所公認的。當時實有楊朱這個人，這也是我們所公認的。所以我們不妨暫且把楊朱篇來代表這一派學說。

二、楊朱 楊朱的年代，頗多異說。有的說他上可以見老聃，有的說他下可以見梁王。據孟子所說那時楊朱一派的學說已能和儒家墨家三分中國，大概那時楊朱已死了。楊朱篇記墨子弟子禽子與

|楊朱問答。此節以哲學史的先後次序看來，似乎不甚錯。大概楊朱的年代當在西歷紀元前四四〇年與三六〇年之間。

|楊朱的哲學，也是那個時勢的產兒。當時的社會政治都是很紛亂的。戰事連年不休，人民痛苦不堪。這種時代發生一種極端消極的哲學，是很自然的事。況且自老子以後，「自然主義」逐漸發達。老子一方面主張打破一切文物制度，歸於無知無欲的自然狀態；但老子一方面又說要「虛其心，實其腹」，「爲腹不爲目」，「甘其食，美其服」。可見老子所攻擊的是高等的欲望，他並不反對初等的嗜欲。後來楊朱的學說便是這一種自然主義的天然趨勢了。

三、無名主義。楊朱哲學的根本方法在於他的無名主義。他說：

實無名，名無實。名者，僞而已矣。又說：

實者，固非名之所與也。

中國古代哲學史上，「名實」兩字乃是一個極重要的問題。如今先解釋這兩個字的意義，再略說這個問題的歷史。按說文，「實」，富也。从宀，貫，貫爲貨物。」又「寔，止也。段玉裁改作正也。从宀，是聲。」止字古

通「此」字。說文「此，止也。」詩經召南毛傳與韓奕鄭箋皆說：「寔，是也。」又春秋桓六年，「寔來。」公羊傳曰：「寔來者，何猶云是人來也？」穀梁傳曰：「寔來者，是來也。」寔字訓止，訓此，訓是，訓是人，即白話的「這個」。古文實寔兩字通用。公孫龍子說：「天地與其所產焉物也。物以物其所物而不過焉，實也。」名學上的「實」字，含有「寔」字「這個」的意思，和「實」字「充實」的意思，兩義合起來說：「實」即是「這個物事」。天地萬物每個都是一個「實」。每一個「實」的稱謂便是那實的「名」。公孫龍子說：「夫名實謂也。」同類的實，可有同樣的名。你是一個實，他是一個實，卻同有「人」的名。如此看來，可以說實是個體的特別的名，是代表實的共相的。連私名（本名）也是代表共相的。例如梅蘭芳代表今日的梅蘭芳。

芳和今年去年前年的梅蘭芳，類名更不用說了。有了代表共相的名，可以包舉一切同名的事物。所以在人的知識上，名的用處極大。老子最先討論名的用處，看本書第三篇。但老子主張「無知無欲」，故要人復歸於「無名之模。」孔子深知名的用處，故主張正名，以為若能正名，便可用全稱的名，來整治個體的事物。儒家所注重的名器，禮儀，名分等，都是正名的手續。墨子注重實用，故提出一個「實」字，攻擊當時的君子「譽義之名而不察其實。」楊朱更趨於極端，他只承認個體的事物（實），不認全稱的名，所以說：「實無

名，名無實。實者，僞而已矣。」僞是「人爲的。」一切名都是人造的，沒有實際的存在。故說「實無名，名無實。」這種學說，最近西洋的「唯名主義」（Nominalism）。唯名主義以爲「名」不過是人造的空名，沒有質體，故唯名論其實即是無名論。無名論的應用有兩種趨勢。一是把一切名器禮文都看作人造的虛文。一是只認個人的重要，輕視人倫的關係，故趨於個人主義。

四、爲我。楊朱的人生哲學只是一種極端的「爲我主義」。楊朱在哲學史上佔一個重要的位置，正因爲他敢提出這個「爲我」的觀念，又能使這個觀念有哲學的根據。他說：

有生之最靈者，人也。人者，爪牙不足以供守衛，肌膚不足以自捍禦，趨走不足以逃利害，無羽毛以禦寒暑，必將資物以爲養，性任智而不恃力。故智之所貴，存我爲貴；力之所賤，侵物爲賤。

這是爲我主義的根本觀念。一切有生命之物，都有一個「存我的天性」。植物動物都同具此性，不單是人所獨有一切生物的進化形體的變化，機能的發達，都由於生物要自己保存自己，故不得不變化以求適合於所居的境地。人類智識發達，羣衆的觀念也更發達，故能於「存我」觀念之外，另有「存羣」的觀念；不但要保存自己，還要保存家族，社會，國家；能保存得家族，社會，國家，方可使自己的生

存格外穩固。後來成了習慣，社會往往極力提倡愛羣主義，使個人崇拜團體的尊嚴，終身替團體盡力。從此遂把「存我」的觀念看作不道德的觀念。試看社會提倡「殉夫」、「殉君」、「殉社稷」等等風俗，推崇為道德的行為，便可見存我主義所以不見容的原因了。其實存我觀念本是生物天然的趨向，本身並無什麼不道德。楊朱即用這個觀念作為他的「為我主義」的根據。他又恐怕人把存我觀念看作損人利己的意思，故剛說：「智之所貴，存我為貴。」忙接著說：「力之所賤，侵物為賤。」他又說：古之人損一毫利天下，不與也。悉天下奉一身，不取也。人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。楊朱的為我主義，並不是損人利己。他一面貴「存我」，一面又賤「侵物」。一面說：「損一毫利天下不與也；」一面又說：「悉天下奉一身不取也。」他只要「人人不損一毫，人人不利天下。」這是楊朱的根本學說。

五、悲觀 楊朱主張為我。凡是極端為我的人，沒有一個不抱悲觀的。你看楊朱說百年壽之大齊，得百年者，千無一焉。設有一者，孩提以逮昏老，幾居其半矣。夜眠之所弭，晝覺之所遺，又幾居其半矣。疾，哀苦，亡失，憂懼，又幾居其半矣。量十數年之中，適然而自得，亡介焉之慮者，亦亡一時之中爾。則人之

生也奚爲哉？奚樂哉？爲美厚爾，爲聲色爾。而美厚復不可常厭足，聲色不可常觀聞，乃復爲刑賞之所禁勸，名法之所進退。追遑覬競，一時虛譽，規死後之餘榮，偶偶爾，慎耳目之觀聽，惜身意之是非，徒失當年之至樂，不能自肆於一時，重囚彙梏，何以異哉？

太古之人，知生之暫來，知死之暫往，故從心而動，不違自然所好；當身之娛，非所去也，故不爲名所勸。從性而游，不逆萬物所好；死後之名，非所取也，故不爲刑所及，名譽先後，年命多少，非所量也。

又說：

萬物所異者，生也。所同者，死也。生則賢愚貴賤，是所異也。死則臭腐消滅，是所同也。……十年亦死，百年亦死；仁聖亦死，凶愚亦死。生則堯舜，死則腐骨；生則桀紂，死則腐骨。腐骨一也，孰知其異？且趣當生，奚遑死後？

大概這種厭世的悲觀，也都是時勢的反動。痛苦的時勢，生命財產朝不保夕，自然會生出兩種反動：一種是極端苦心孤行的救世家，像墨子耶穌一流人；一種就是極端悲觀的厭世家，像楊朱一流人了。

六、養生 上文所引「從心而動，不違自然所好；……從性而遊，不逆萬物所好」，已是楊朱養生

論的大要。楊朱論養生，不要太貧，也不要太富。太貧了「損生」，太富了「累身」。

然則……其可焉？曰可在樂生。可在逸身。善樂生者不棄，善逸身者不殖。

又託爲管夷吾說養生之道：

肆之而已，勿墮勿闕……恣耳之所欲聽，恣目之所欲視，恣鼻之所欲向，恣口之所欲言，恣體之所欲安，恣意之所欲行。

又託爲晏平仲說送死之道：

既死豈在我哉？焚之亦可，沈之亦可，瘞之亦可，露之亦可，衣薪而棄諸溝壑亦可，袞衣繡裳而納諸石椁亦可，唯所遇焉。

楊朱所主張的只是「樂生」「逸身」兩件。他並不求長壽，也不求不死。

孟孫陽問楊子曰：「有人於此，貴生愛身以斬不死，可乎？」曰：「理無不死。」

「以斬久生，可乎？」曰：「理無久生……且久生奚爲？五情所好惡，古猶今也；四體安危，古猶今也；世事苦樂，古猶今也；變易治亂，古猶今也。既見之矣，既聞之矣，百年猶厭其多，况久生之苦也乎！」

孟孫陽曰：「若然，速亡愈於久生，則踐鋒刃，入湯火，得所志矣。」楊子曰：「不然。既生則廢而任之，究其所欲以俟於死。將死則廢而任之，究其所之以放於盡。無不廢，無不任何，遽速於其閒乎？」不求久生不死，也不求速死，只是「從心而動，任性而游。」這是楊朱的「自然主義。」

第八篇 別題

第一章 墓辯與別墨

墨學的傳授，如今已不能詳細考究。

〔註附錄〕孫叔臯傳墨子考」韓非子顯學篇說。

自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨。

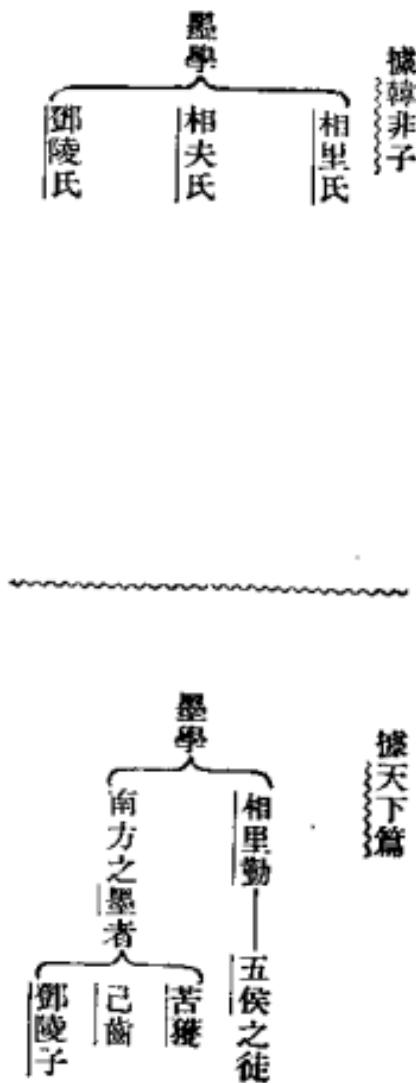
莊子天下篇說

相里勤之弟子，五侯之徒；南方之墨者，苦獲，已齒，鄧陵子之屬，俱誦墨經而倍譎不同，相謂「別墨」。以率白同異之辨，相告以觭偶不忤之辭，相應。通，崔云：決也。當，通，皆，說文：皆，奇也。奇與詞同。時，即，奇。說文：「奇，不耦也。」釋文：「忤，同，也。」說文云：「當也。」又，相應，即，相爭辯。以「巨子」爲聖人，皆願爲之戶，冀得爲其後世，至今不決。

古書說墨家傳授派別的，只有這兩段。兩處所說，互相印證。今列表如下：

據韓非子

據天下篇



最重要的是天下篇所說「墨家的兩派」俱誦墨經而倍誦不同，相謂別墨，以堅白同異之辯相當，以觭偶不侔之辯相應。細看這幾句話，可見今本墨子裏的經上下，經說上下，大取小取，六篇是這些「別墨」作的。有人說這六篇即是天下篇所說的「墨經」，別墨既俱誦墨經，可見墨經作於別墨之前，大概是墨子自著的了。我以為這一段文字不當如此解說。「墨經」不是上文所舉的六篇，乃是墨教的經典，如兼愛、非攻之類。後來有些墨者雖都誦墨經，雖都奉墨教，卻大有「倍誦不同」之處。這些「倍

論不同」之處，都由於墨家的後人於「宗教的墨學」之外，另分出一派「科學的墨學」。這一派科學的墨家所研究討論的，有「堅白同異」、「精偶不忤」等等問題。這一派的墨學與宗教的墨學自然「倍論不同了」。於是他們自己相稱為「別墨」。別墨指古「新墨」，柏拉圖之後有「新柏拉圖學派」；近世有「新康德派」，有「新海智學派」。

「別墨」即是那一派科學的墨學。他們所討論的「堅白之辨」，

堅屬於形，白屬於色。兩種同爲物體，但一屬視官，一屬觸官。當時將這種分別甚明。

「同異之辨」

名學

一切推論，全靠同異兩事。

故當時討論這問題甚詳。

和「精偶不忤之辨」

釋文說：「忤，同

也。」集韻：「忤，偶也。」

都有不便之處。墨家很注意這個問題，小取篇說：「二馬、馬也二也，非一馬而或自也。此乃一是而一非也。」這是說「精偶不忤」最明白的例。

如今的經上

下，經說上下大取，小取六篇，很有許多關於這些問題的學說。所以我以為這六篇是這些「別墨」的書。天下篇僅舉兩端，不及桓夫氏、或者相夫氏之墨，仍是宗教的墨學。

「別墨」之名，只限於相里氏及南方的墨者如飼殘氏之流。

晉人有個魯勝，曾替經上

我對於「別墨」、「墨經」、「墨辯」三項問題的主張，一年以來，已經變了幾次。此最近研究所得，頗可更正。此書油印本及墨家哲學講演錄所說的錯謬。

至於這六篇決非墨子所作的理由，約有四端：

(一) 文體不同。這六篇的文體，句法，字法，沒有一項和墨子書的兼愛非攻天志……諸篇相像的。

(二) 理想不同。墨子的議論，往往有極鄙淺可笑的。例如明鬼一篇，雖用『三表』法，其實全無論理。這六篇便大不同了。六篇之中，全沒有一句淺陋迷信的話，全是科學家和名學家的議論。這可見這六篇實決不是墨子時代所能做得出的。

(三) 「墨者」之稱。小取篇兩稱「墨者」。

(四) 此六篇與惠施公孫龍的關係。這六篇中討論的問題，全是惠施公孫龍時代的哲學家爭論最烈的問題，如堅白之辯，同異之論之類。還有莊子天下篇所舉惠施和公孫龍等人的議論，幾乎沒有一條不在這六篇之中討論過的。例如「南方無窮而有窮」，「火不熱」，「目不見」，「烏鳴々々也」。又如今世所傳公孫龍子一書的堅白通變，名實三篇，不但材料都在經上下經說上下四篇之中，並且有許多字句文章都和這四篇相同。於此可見墨辯諸篇若不是惠施公孫龍作的，一定是他們同時的人作的。所以孫詒讓說這幾篇的「堅白同異之辯」，則與公孫龍書及莊子天下篇所述

惠施之言相出入。」又說：「據莊子所言，則似戰國時墨家別傳之學，不盡墨子之本指。」

這六篇墨辯乃是中國古代名學最重要的書。古代本沒有什麼「名家」，無論那一家的哲學，都有一種為學的方法。這個方法，便是這一家的名學（邏輯）。所以老子要無名，孔子要正名，墨子說：「言有三表。」楊子說：「實無名，名無實。」公孫龍有名實論，荀子有正名篇，莊子有齊物論，尹文子有刑名之論；這都是各家的「名學」。因為家家都有「名學」，所以沒有什麼「名家」。不過墨家的後進如公孫龍之流，在這一方面，研究的比別家稍為高深一些罷了。不料到了漢代，學者如司馬談，劉向，劉歆，班固之流，只曉得周秦諸子的一點皮毛精粕，卻不明諸子的哲學方法。於是凡有他們不能懂的學說，都稱為「名家」。卻不知道他們叫作「名家」的人，在當日都是墨家的別派。正如亞里士多德是希臘時代最注重名學的人，但是我們難道可以叫他做「名家」嗎？漢書藝文志九流之別是極不通的。說詳吾所作諸子不出於王官論、太平洋第一卷七號。

如今且說這六篇墨辯的性質。

第一 經上經說上

經上篇全是由說文體和近世幾何學書裏的界說相像。原文排作兩行。

都要「旁行」讀去。例如「故所得而後成也。止，以久也。體分於兼也。必不已也。」須如下讀法：

(1) 故，所得而後成也。

(50) 止，以久也。

(2) 體，分於兼也。

(51) 必，不已也。

經武上篇乃是經上的詳細解釋。經上全是很短的界說。不容易明白，所以必須有詳細的說明，或舉例設譬使人易曉。經說上卻不是兩行的，也不是旁行的。自篇首到篇中「戶樞免瑟」一句問話十頁十七至二十二都是經上篇上行的解釋。自「止，無久之不止」二下到篇末，是經上篇下行的解說。所以上文舉例「故所得而後成也」的解說在十七頁，「止，以久也」的解說卻在二十二頁上。若以兩行寫之，可得下式。

經文上行

經說

—— 經文下行

經說

故，所得而後成也。

故。小故有之不必然，無之

止，以久也。

必不然體也。若有端，大故有之必無然，若見之成見也。

止。無久之不止，當牛非馬，若矢過櫛。有久之不止，當馬非馬，若人過梁。

第二，經下經說下。經下篇全是由許多「定理」文體極像幾何學書裏的「定理」也分作兩行，旁行讀。經說下是經下的詳細說明，讀法如經說上自篇首三十到「應有深淺大常中」四十六止。當作「大小」不說明經下上行的各條。此以下，說明下行各條。

第三，大取。大取篇最難讀。裏面有許多錯簡，又有許多脫誤。但是其中卻也有許多極重要的學說。學者可選讀那些可讀的。其餘的不可讀的，只好暫疑了。

第四，小取。小取篇最為完全可讀。這一篇和前五篇不同，並不是一句一條的界說，乃是一篇有條理有格局的文章。全篇分九節。

- 一、至「不求諸人」總論「辯」。
- 二、至「吾豈謂也者異也」論「辯」之七法。
- 三、至第一個「則不可偏觀也」論辯，侔，援，推四法之謬誤。
- 四、至「非也」共四十八字，衍二十二字。總論立辭之難，總起下文。
- 五、論「物或是而然」。

六，論「或是而不然。」

七，論「或不是而然。」原文作「此乃是而然。」似有誤。

八，論「一周而一不周。」

九，論「一是而一非。」

第二章 墨辯論知識

知識論起於老子孔子，到「別墨」始有精密的知識論。

墨辯論「知」分為三層：

(一)「知材也」，經上說曰：「知材知也者，所以知也。而「不」必知。舊脫不字，今據下增。若明。」這個「知」是人「所以知」的才能。通才有了這官能，卻不必便有知識。譬如眼睛能看物，這是眼睛的「明」，但是有了這「明」，卻不必有所見。為什麼呢？因為眼須見物，才是見；

知有所知，才是知。此所謂知，如佛家所謂「識」。

(1)『知接也。』經上說曰：『知知也者，以其知過物而能貌之若見。』這個『知』是『感覺』(Sensation)。人本有『所以知』的官能，遇著外面的物事，便可以知道這物事的面貌，才可發生一種『感覺』。譬如有了眼睛，見著物事，才有『見』的感覺。

此所謂知，如佛家所謂「受」

(2)『惣明也。』經上舊作惣。今依顧子里校改。說曰：『惣惣作惣也者，以其知論物而其知之也著若明。』這個『惣』是『心知』，是『識』。有了『感覺』還不算知識。譬如眼前有一物忽然飛過，雖有一種『感覺』，究竟不是知識。須要能理會得這飛過的是什麼東西，論是「空」最切。王金也者，管異實之名以論一意也。謂論當作孫叔敖子正名爲解論。論明也。其說亦可通。但不改亦可通。須要明白這是何物，著明才可說有了知識。

此所謂惣，如佛家所謂「識」

家所謂「識」。如經上說：

聞耳之聰也。循所聞而得其意，心之察也。言口之利也。執所言而意得見，心之辨也。

所以『知覺』含有三個分子：一是『所以知』的官能，二是由外物發生的感覺，三是『心』的作用。要這三物同力合作，才有『知覺』。

但是這三物如何能同力合作呢？這中間須靠兩種作用：一個是『久』，一個是『字』。墨辯說：

久彌異時也。經上 說曰：久合古今，莫（板改）

字彌異所也。經上 說曰：宇蒙東西南北。（校改，蒙即蒙字）

久卽是『宙』，卽是『時間』；宇卽是『空間』。（Time and Space）須有這兩種的作用，方才可有知覺。經下說：

不堅白，說在無久與字。堅白，說在因。原文有誤讀處。今正。因疑作音。說曰：無堅得白，必相盪也。

經上說：

堅白不相外也。說曰：堅〔白〕異處不相盪，相非，通非，是相外也。

我們看見一個白的物事，用手去摸，才知道他又堅硬的。但是眼可以見白，而不可得堅；手可以得堅，而不可見白。何以我們能知道這是一塊『堅白石』呢？這都是心知的作用。知道剛纔的堅物，就是此刻的白物，是時間的組合。知道堅白兩性相盈，成為一物，是空間的組合。這都是心知的作用。有這貫串組合的心知，方才有知識。

有了久與字的作用，才有『記憶』。墨辯叫做『止』，止卽是『志』。古代沒有去聲，所以止志連

用。識語「多見而識之」，「贊者久的作用，於『記憶』更為重要。所以經下說：

知而不以五路，說在久。
說曰：智以目見，而目以火見，而火不見。惟以五路知久，不當以火見，若以火。
參看章炳麟原名篇說此條。

「五路」即是「五官」。先由五路知物，後來長久了，雖不由五路，也可見物。譬如昨天看梅蘭芳的戲，今天雖不在吉祥園，還可以想起昨天的戲來。這就是記憶的作用了。

知識又須靠「名」的幫助。小取篇說：「名以舉寔。」
經上說：舉，擬寔也。說曰：舉告以文名舉彼寔也。

「擬」是易繫辭傳「聖人有以見天下之赜而擬諸形容，象其物宜」的擬。例如我們用一個「人」字代表人的一切表德，所以見了一個人，便有「人」的概念，便知道他是一個「人」。記得一個「人」的概念，便可認得一切人，正不須記人人形貌狀態等等。又如「梅蘭芳」一個概念，也代表梅蘭芳的一切表德。所以我對你說：「梅蘭芳」，你便知道了，正不用細細描摹他的一切形容狀態。如經下說：「火」必熱，說在頤。
說曰：見火謂火熱也，非以火之熱。

一個「火」字便包含火的熱性。所以遠遠見火，便可說那火是熱的，正不必等到親自去感覺那火的熱感。「火必熱」說在頓。^上頓字也是記憶的意思。這是名字的大用處。

墨辯分「名」爲三種：

名達類私。^經說曰：「名，物也。達也。有寔必待文名。_{舊誤作多}也。命之『馬』，類也。若寔也者，必以是名也。命之『臧』，私也。是名也，止於是寔也。」

「達名」是最普及的名字，例如「物」字。「類名」是一類物事的名稱。例如「牛」、「馬」、「人」。凡是屬這一類的，都可用這一類的「類名」。所以說：「若實也者，必以是名也。」「私名」是「本名」。例如「臧」、「梅蘭芳」皆是這一個個人的名字，不可移用於別人。臧獲皆當日的人名，本是私姓也。此如梅香本是私名，後來「丫頭」亦是私名，今亦成類名矣。所以說：「是名也，止於是寔也。」

墨辯論「知識」的分別，凡有三種：

知聞，說親。^經說曰：「知傳受之聞也。方不虛說也。身觀焉，親也。」

第一種是別人傳授給我的，故叫做「聞」。第二種是由推論得來的，故叫做「說」。^{經說以明也}第三種

是自己親身經歷來的，故叫做「親」。如今且分別解說如下：

聞。這個「聞」字，有兩種意思。經上說：

聞傳親。說曰：或告之，傳也。身觀焉，親也。

一種是「傳聞」，例如人說有鬼，我也說有鬼，這是「把耳朵當眼睛」的知識。一種是「親聞」，例如聽見一種聲音，知道他是鐘聲，或是鑼聲，這是親自經歷來的知識，屬於上文的第三種，不屬於第一種。說親。科學家最重經驗，墨子說的「百姓耳目之實」但是耳目五官所能親自經歷的，實在不多。若全靠「親知」，知識便有限了。所以須有「推論」的知識。經下說：

聞所不知若所知，則兩知之。說曰：聞在外者，所不知也；或曰：「在室者之色，若是其色。」是所不知若所知也。猶白若黑也，誰勝？若其色也。若白者，必白。今也知其色之若白也，故知其白也。夫名以所明，正所不知，不以所不知疑。同上文。說見上文。所明，若以尺度所不知長，外親知也。室中說知也。

此說一個人立屋子外，不知屋子裏人是什麼顏色。有人說：「屋裏的人的顏色，同這個人一樣。」若這

個人是白的，我便知道屋裏人也是白的了。屋外的白色，是親自看見的；屋裏的白色，是由「推論」得知的。有了推論，便可坐在屋裏，推知屋外的事；坐在北京，推知世界的事；坐在天文臺上，推知太陽系種星球的事。所以說「方不庫，說也。」這是墨辯的一大發明。親即佛家所謂「現量」說即「比量」傳近似「數教量」而略有不同也。

實驗主義（應用主義） 墨子的「應用主義」，要人把知識來應用。所以知與不知的分別，「非以其名也，以其取也。」這是墨子學說的精采到了「別墨」，也還保存這個根本觀念。經下說：

知其所以不知，說在以名取。說曰：我有若覩曰知，雜所知與所不知而問之，則必曰，是所知也，是所不知也。取去俱能之，是兩知之也。

這和第六篇所引墨子貴義篇著論黑白一段相同。怎樣能知道一個人究竟有知無知呢？這須要請他自去實地試驗。須請他用他已知的「名」去選擇。若他真能選擇得當，「取去俱能之」，那才是真知識。

但是墨辯的人生哲學，雖也主張「知行合一」，卻有兩層特別的見解。這些「別墨」知道人生的行為，不是完全受「知識」的節制的。「知識」之外，還有「欲望」，不可輕視。所以經上說：

爲窮知而懶於欲也。

「爲」便是行爲。他說行爲是知識的止境，卻又是倚賴著「欲」的。經說上說這一條道：

爲欲離其指。孫詒讓注是新之譌。智不知其害，是智之罪也。若智之慎之，無遺於害也，而猶欲離之，則離之。即釋張說：……是不以所疑止所欲也。

懂得這個道理，然後可懂得「別墨」的新「樂利主義」。墨子已有「義即是利」的意思。但是他卻沒有明白細說。到了「別墨」，才有完滿的「樂利主義」。經上說：

義利也。利所得而喜也，害所得而惡也。

這比說「義即是利」又進一層，直指利害的來源，在於人情的喜惡，就是說善惡的來源，在於人情的喜惡。所以一切教育的宗旨，在於要使人有正當的欲惡。欲惡一正，是非善惡都正了。所以經上說：

欲正，權利；惡正，權害。

大取篇云、中而權輕重之調樞

樂利主義之公式。但是如何纔是正當的欲惡呢？大取篇有一條公式道：

利之中取大，害之中取小。……利之中取大，非不得已也。害之中取小，不得已也。所未有而取焉，

是利之中取大也。於所既有而棄焉，是害之中取小也……害之中取小也，非取害也，取利也。其所取者，人之所執也。遇盜人而斷指以免身利也。其遇盜人害也。斷指與斷腕，利於天下相若，無擇也。死生利若一，無擇也……於事爲之中而輕重之謂求，求爲之_{之通}非也。害之中取小，求爲義爲非義也……

細看這個公式的解說，便知「別墨」的樂利主義，並不是自私自利，乃是一種爲天下的樂利主義。所以說：「斷指與斷腕，利於天下相若，無擇也。」可以見「利之中取大，害之中取小」，原只是把天下「大多數的最大幸福」作一個前提。

第三章 論辯

• 辨•的•界•說• 墨家的「辨」，是分別是非真偽的方法。經上說：

辨，爭彼也。辯勝，當也。說曰：辨，或謂之牛，或謂之非牛，是爭彼也。是不俱當，不俱當，必或不當。不當若犬。

經說下說：

辯也者，或謂之是，或謂之非，當者勝也。

「爭彼」的「彼」字，當是「彼」字之誤。其上有「攸」，不可兩不可也。攸字亦似彼字之誤。廣韻形近而誤。「彼」字，廣雅釋詁二云：「襄也。」王念孫疏證云：「廣韻引埤蒼云：『彼邪也。』又引論語子西：『彼哉。』今論語作彼。」據此可見彼誤爲彼的例。彼字與「詖」通。說文：「詖，辯論也。古文以爲頗字。从言，皮聲。」詖，頗，皆同聲相假借。後人不知彼字，故又寫作「駁」字。現在的「辯駁」就是古文的「爭彼」。先有一個是非意見不同，一箇說是一箇說非，便「爭彼」起來了。怎樣分別是非的方法，便叫作「辯」。

辯的用處及辯的根本方法 小取篇說：

夫辯者——將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑——焉乃焉也。摹略萬物之然，論求羣言之比；以名舉實，以辭抒意，以說出故；以類取，以類予；有諸己，不非諸人；無諸已，不求諸人。

這一段先說辯的目的，共有六項：（一）明是非，（二）審治亂，（三）明同異，（四）察名實，（五）

處利害，（六）決嫌疑。『舉略萬物之然，論求羣言之比』兩句，總論『辯』的方法，『舉略』有探討
搜求的意義。太玄注：「舉者，索而得之」又，「舉，索取也。廣雅釋詁三：「略，求也。」論辯的人須

又方晉二：

「略，求也。就室曰：接于道曰略。孫引荀正樂語未盡。」

論辯的人須

要搜求觀察萬物的現象，比較各種現象交互的關係。然後把這些現象和這種種關係，都用語言文字
表示出來。所以說：『以名舉實，以辭抒意，以說出故。』種種事物，都叫做『實』。實的稱謂，便是『名』。

說見第七篇 所以經說下說：『所以謂名也。所謂實也。』例如說：『這是一匹馬。』『這』便是實，『一匹

馬』便是名。在文法上和法式的論理上，實便是主詞，(Subject) 名便是表詞，(Predicate) 合名與

實，乃稱為『辭』。(Proposition or Judgment) 辭或譯「命題」 單有名，或單有實，都不能達意。有了

『辭』，才可達意。但是在辯論上，單有了辭，還不夠用。例如我說：『管子一部書不是管仲做的。』人必

問我，『何以見得呢？』我必須說明我所以發這議論的理由。這個理由，便叫做『故』。說詳明『故』下

的辭，便叫做『說』。今人譯為「前提」 經上說：『說，所以明也。』例如：

『管子』(實) 是『假的』(名)……(所立之辭。)

因為管子書裏有許多管仲死後的事……(說。)

怎麼叫做「以類取以類予」呢？這六個字又是「以名舉實，以辭抒意，以說出故」的根本方法。取是「舉例」，予是「斷定」。凡一切推論的舉例和斷語都把一個「類」字作根本。「類」便是「相似」孟子：「故凡同类者，舉一相似也。」例如我認得你是一個「人」，他和你相似，故也是「人」。那株樹不和你相似，便不是「人」了。即如名學書中最普通的例：

孔子亦有死。為甚麼呢？

因為孔子是一個「人」。

因為凡是「人」都有死。



這三個「辭」和三個「辭」的交互關係，全靠一個「類」字。參看印度因明學的例，更為明顯。

聲是無常的，無常謂不能……（宗）

因爲聲是做成的……

(因)

凡是做成功的都是無常的，例如瓶……（喻）

如下圖：



「聲」與「瓶」同屬於「做成功的」一類，「做成功的」又屬於「無常的」一類，這叫做「以類取」。在萬物之中，單舉「瓶」和「聲」相比，這是「以類取」。一切推論，無論是歸納、是演繹，都把一個「類」字做根本。所以

大取篇說：

夫辭以類行者也。立辭而不明於其類，則必困矣。

一切論證的謬誤，都只是一個「立辭而不明於其類」。

故。上文說的「以說出故」的「故」乃是墨辯中一個極重要的觀念，不可不提出細說一番。

經上說：

故所得而後成也。說曰：故小故，有之不必然，無之必不然。體也，若有端。大故，有之必（然），無之必不（然）。若見之成見也。孫治讓補：然字及之必二字，是也。今從之。惟孫移體也五字，則非。

說文「故，使爲之也。」用棍敲桌，可使桌響；用棍打頭，可使頭破。故的本義是「物之所以然」，是成事之因。無此因，必無此果，所以說：「故，所得而後成也。」如莊子天下篇，「黃練問天地所以不墜不陷，風雨雷電之故。」引申出來，凡立論的根據，也叫做「故」。如上文引的「以說出故」的「故」，是立論所根據的理由。墨辯的「故」，總括這兩種意義。經說解此條說：「故」有大小的分別。小故是一部分的因，例如人病死的原因很複雜，有甲、乙、丙、丁等，單舉其一，便是小故。有這小故，未必便死；但是若缺這一個小故，也決不致死。故說：「小故，有之不必然，無之必不然。」因為他是一部分的因，故又說：「體也，若有端。」「端，字古義爲一部份。經上說：『端分於策也』，策是全部，端是一部份。經說曰：『大故乃各分之一，尺之端也』，尺是總，端是點。二分之一，總上之點，皆一部分。』大故乃各種小故的總數。如上文所舉甲、乙、丙、丁之和，便是大故。各種原因都完全了，自然發生結果，所以說：「大故，有之必然，無之必不然。」譬如人見物須有種種原因，如眼光所見的物，那物的距離，光線，傳達光線

的媒介物，能領會的心知等。〔印度哲學所謂「九緣」是也。〕此諸「小故」合成「大故」，乃可見物。故說：「若見之成見也。」

以上說「故」字的意義。墨辯的名學，只是要人研究「物之所以然」（《小取篇》所謂「舉略萬物之然」）然後用來做立說的根據。凡立論的根據，所以不能正確，都只是因為立論的人見理不明，把不相干的事物，牽合在一處，強說他們有因果的關係；或是因為見理不完全，把一部分的小故，看作了全部的大故。科學的推論，只是要求這種大故；謹嚴的辯論，只是能用這種大故作根據。再看《經下》說：「物之所以然，與所以知之，不必同。」說在病。說曰：「物或傷之，然也。見之智也。告之，使知也。」

「物之所以然」是「故」能見得這個故的全部，便是「智」。用所知的「故」作立說的「故」，方是「使人知之」。但是那「物之所以然」是一件事，人所尋出的「故」又是一件事。兩件事可以相同，但不見得一定相同。如「物之所以然」是甲、乙、丙三因。見者以為是丁、戊便錯了。以為單是甲，也錯了。故立說之故，未必真是「有之必然，無之必不然」的故。不能如此，所舉的故便不正確，所辯論的也

就沒有價值了。

法。墨辯還有一個「法」的觀念很重要。經上說：法，所若而然也。說曰：意規員三也，俱可以爲法。

法字古文作金，从人^人之集。^{即集合}从正，本是一模子。說文：「法，刑也。模者，法也。範者，法也。型者，鑄器之法也。」法如同鑄錢的模子，把銅汁倒進去，鑄成的錢，個個都是一樣的。這是法的本義。參看下文第十二篇。所以此處說：「法，所若而然也。」若，如也。同法的物事，如一個模子裏鑄出的錢，都和這模子一樣。「所若而然」便是「仿照這樣去做，就能這樣。」譬如畫圓形，可有三種模範。第一是圓的概念，如「一中同長爲圓」，可叫做圓的「意」。第二是作圓的「規」。第三是已成的圓形，依著摹倣，也可成圓形。這三種都可叫做「法」。法即是模範，即是法象。參看上文第四篇第三章論象。依「法」做去，自生同樣效果。故經下說：

法者之相與也。盡類若方之相合也。說在方。說曰：一方盡類，俱有法而異，或木或石，不害其方之相合也。蓋類猶方也，物俱然。

這是說同法的必定同類。這是墨家名學的一個重要觀念。上文說：「故」是「物之所以然」，是「有

之必然。今說「法」是「所若而然」，把兩條界說合起來看，可見故與法的關係。一類的法即是一類所以然的故。例如用規寫圓，即是成圓之故，即是作圓之法。依此法做，可作無數同類的圓。故凡正確的故都可作為法。依他做去，都可發生同樣的效果。若不能發生同類的效果，即不是正確之故。科學的目的只是要尋出種種正確之故，要把這些「故」列為「法則」。如科學的命令及許多根據於經驗的常識。使人依了做去可得期望的效果。名學的歸納法是根據於「有之必然」的道理，去求「所以然」之故的方法。名學的演繹法是根據於「同法的必定同類」的道理，去把已知之故作立論之故，前看他是否能生出同類的效果。懂得這兩個大觀念，——故與法——方纔可講墨辯的名學。

辯的七法 以上說一切論辯的根本觀念。如今且說辯的各種方法。小取篇說：

或也者不盡也。

假也者今不然也。

效也者爲之法也。所效者所以爲之法也。故中效，則是；不中效，則非也。此效也。

辟也者舉也物而以明之也。

侔也者，比辭而俱行也。

援也者，以其所不取之同於其所取者予之也。是猶謂「也者同也」，「吾豈謂「也者異也」」。

這七種今分說於下：

(一) 或也者，不盡也。

經上說『蓋莫不然也』。或字卽古城字，有限於一部分之意。例如說『馬或黃或白』，黃白都不能包舉一切馬的顏色，故說『不盡』。易文言說『或之者，疑之也』，不能包舉一切，故有疑而不決之意。如說『明天或雨或晴』，『他或來或不來』，都屬此類。

(二) 假也者，今不然也。假是假設。如說『今夜若起風，明天定無雨』，這是假設的話，現在還沒有實現，故說『今不然也』。

這兩條是兩種立辭的方法，都是『有待之辭』。因為不能斬截斷定，故未必即引起辯論。

(三) 效也者，爲之法也。所效者，所以爲之法也。故之故即前提，以說出故，中效則是，不中效則非也。效是『效法』的效法，即是上文『法所若而然也』的法。此處所謂『效』乃是『演繹法』。

的論證。又譯外辭。這種論證，每立一辭，須設這辭的「法」，作爲立辭的「故」。凡依了做去，自然生出與辭同樣的效果的，便是這辭的「法」。這法便是辭所做效。所設立辭之「故」，須是「中效」。中字如「中看不中喫」之中，即是可作模範，可以效倣之意。「中效」的「法」，若不可效法，效法了不能生出與所立的辭同類的效果，那個「故」便不是正確的故了。例如說：

這是圓形。何以故？因這是「規寫交」的。用經說上話。

「這是圓形」，是所立的辭。所謂宗。「規寫交的」，是辭所根據的「故」。依這「故」做，皆成圓形，故是「中效」的法，即是正確的故。因明學論「因」須有一偏是宗法性。也是這個道理。窺基作因明論疏，說此處所謂「宗法」，乃是宗的「前陳」之法，不是「後陳」之法。前陳即實，這話後陳即名。這話雖不錯，但仔細說來，須說因是宗的前陳之法，宗的後陳又是這因的法，如上例「規寫交的」，是這個圓之法；「圓形」又是「規寫交的」之法。因規寫交的皆是圓形。但圓形未必全是用規寫交的。

上文說過，凡同法的必定同類。依此理看來，可以說求立辭的法，即是求辭的類。三支式的「因」，三段論法的「中詞」(Middle Term)其實只是辭的「實」。因明學所謂宗之前陳。所屬的類，如說「聲

是無常所作性故。」所作性是聲所屬的類。如說「孔子必有死，因他是人。」人是孔子的類名。但這樣指出的類，不是胡亂信手拈來的，須恰恰介於辭的「名」與「實」之間，包含著「實」，又正包含在「名」裏。故西洋邏輯稱他為「中詞」。

因為同法必定同類，故演繹法的論證不必一定用三支式。三支式，又名因明學有三支，西洋三段論法。 這自亞里士多德以來，也有三段論法。其式如下：

印度印
支凡「人」皆有死，
因孔子是一個人。
凡「人」皆有死，例如舜。

西洋西
段故孔子必有死。
孔子是一個「人」。

這種論式固是極明顯完密，但墨辯所說的「效」，實在沒有規定「三支」的式子。章太炎的原名 簡說墨家也有三支。其說如下：

墨經以因爲故。其立量次第：初因，次喻體，次宗，悉異印度大秦經曰：「故，所得而後成也。」說曰：「故小故，有之不必然，無之必不然。體也。若有端，大故，有之必無然。」原註案無是義文。若見之成見也。

夫分於兼之謂體，無序而最前之謂端。特舉爲體，分二爲節，之謂見。〔原註〕昔見經上及經說上。時者，體也。二者，盡也。〔按時讀爲特，盡讀爲節。〕管子弟子職曰：「聖之高下，乃承厥火以聖爲燈，與此以盡爲節同例。」特舉之則爲一體，分二之則爲數節。今設爲量，曰：「聲是所作。」因凡所作者皆無常體，故聲無常宗。初以因因局，故謂之小故。〔原註〕猶今人謂無序而最前，故擬之以端。次之喻體，喻體通，故謂之大故。〔原註〕猶今人謂爲大前提者，此「凡所作」體也；彼爲小前提者，此「聲所作」節也。故擬以見之成見。〔原註〕上見謂體下見爲節。

太炎這一段話，未免太牽強了。〔經說上論大故小故的一節，不過是說：「故」有完全與不完全的分別，既詳。〕並不是說大前提與小前提。太炎錯解了「體也若有端」一句，故以爲是說小前提在先之意。其實「端」即是一點，並無先後之意。〔看墨子問詁解「無序而最前」一句。〕太炎解「見」字更錯了。〔看上文解「若見之成見」一句。經上說：見體盡。說曰：時者，體也。二者，盡也。〕

此說見有兩種：一是體見，一是盡見。〔孫詒讓說時字當讀爲特，極是。墨辯說：「體，分子兼也。」又「盡，莫不然也。」〕「盡見」二字，〔音上。〕體見是一部分的見。盡見是統舉的見。凡人的知識，若單知一物，但有個體的知

識，沒有全稱的知識。如莎士比亞 (Shakespeare) 的「暴風」一本戲裏的女子，生長在荒島上，所見的男子只有他父親一個人，他決不能有『凡人皆是……』的統舉的觀念。至少須見了兩個以上同類的物事，方才可有統舉的觀念，方可有全稱的辭。因明學的『喻依』如說「凡所作者，皆以瓶等即是喻依。」與古因明學的『喻』都是此理。今舉古因明的例如下：

此例名五分作法。

宗，聲是無常。

因，所作性故。

喻，猶如瓶等。

合，瓶所作性，瓶是無常，聲所作性，聲亦無常。

結，是故得知，聲是無常。

單說一個『所作』之物，如『聲』，只可有一部分的知識，即是上文所謂『特者，體也。』若有了『瓶』等『所作』之物為推論的根據，說『瓶是所作，瓶是無常，聲是所作，聲亦無常』，這雖是『類推』 (Analogy) 的式子，已含有『歸納』 (Induction) 的性質，故可作全稱的辭道：『凡所作者，皆是

無常。」這才是統舉的知識，即是上文所說的「二者盡也。」太炎強把「盡」字讀爲節字，此法頗之謬。以爲墨家有三支式的證據，其實是大錯的。墨辯的「效」，只要能舉出「中效的故」——因明所謂因，西洋邏輯所謂小前提——已够了。正不必有三支式。何以不必說出「大前提」呢？因爲大前提的意思，已包含在小前提之中。如說：「孔子必有死，因孔子是人。」我所以能提出「人」字作小前提，只爲我心中已含有「凡人皆有死」的大前提。換言之，大前提的作用，不過是要說明小前提所提出的「人」，乃是介於「孔子」與「有死的」兩個名詞之間的「中詞」。但是我若不先承認「人」是「孔子」與「有死的」兩者之間的「中詞」，我決不說：「因孔子是人」的小前提了，故大前提儘可省去。古因明之五分作法也沒有大前提

以上說「效」爲演繹法的論證。

(四) 辟也者，舉也。物而以明之也。也物卽他物。把他物來說明此物，叫做譬。說苑有一段惠施的故事，可引來說明這一節：

梁王謂惠子曰：「願先生言事則直言耳，無譬也。」惠子曰：「今有人於此，而不知彈者，曰彈

之狀何若？應曰：彈之狀如彈，則諭乎？」王曰：「未諭也。」於是更應曰：彈之狀如弓，而以竹爲弦，則知乎？」王曰：「可知矣。」惠子曰：「夫說者固以其所知諭其所不知而使人知之。今王曰無譬，則不可矣。」

（五）侔也者，比辭而俱行也。侔與辟都是「以其所知諭其所不知而使人知之」的方法。其間卻有個區別。辟是用那物說明這物；侔是用那一種辭比較這一種辭。例如公孫龍對孔穿說：

龍聞楚王……喪其弓，左右請求之。王曰：「止。」楚王遺弓，楚人得之，又何求乎？」仲尼聞之曰：「……亦曰：「人亡之，人得之。」而已何必楚？」若此，仲尼異「楚人」於所謂「人」。夫是仲尼異「楚人」於所謂「人」，而非龍異「白馬」於所謂「馬」。公孫龍子一。

這便是「比辭而俱行」。

辟與侔皆是「使人知之」的方法。說話的人，已知道那相比的兩件，那聽的人卻知道一件。所以那說話的人須要用那已知的來比喩那不知道的。因此這兩種法子，但可說是教人的方法，或是談說的方法，卻不能作爲科學上發明新知識的方法。

(六)援也者曰子然我奚獨不可以然也。說文「援，引也。」現今人說「援例」，正是此意。近人譯爲類推(Analogy)，其實「類推」不如「援例」的明白切當。援例乃是由這一件推知那一件，由這一個推知那一個。例如說：

廣韻引論語「子西彼哉。」今論語作「彼哉。」因此可見墨辯「辯爭彼也。」的「彼字」或者也是「彼」字之誤。

又如說：

莊子列子「人又反入於機。萬物皆出於機，皆入於機。」這三個「機」字皆當作「幾」。易繫辭傳「聖人之所以極深而研幾也。」釋文云「幾本或作機。」這是幾誤爲機的例。

「援例」的推論的結果，大都是一個「個體」事物的是非，不能常得一條「通則」。但是「援例」的推論，有時也會有與「歸納」法同等的效能，也會由個體推知通則。例如見張三喫砒霜死了，便可知李大若喫砒霜也會死。這種推論含有一個「凡喫砒霜的必死」的通則。這種由一個個體推知通則的「援例」在墨辯另有一個名目叫做「撮」。經下說：

據慮不疑，說在有無。

說曰：據，疑無謂也。臧也今死，而春也得之又死也。

可之又兩字舊作文文今以意改。

說文「據引也」與「援」同義。此類的推論，有無易見，故不用疑。例如由臧之死可推知春的死。與

上文喫砒霜的例相同

孫詒讓讀據爲推非也。

(七)推也者以其所不取之同於其所取者子之也。是猶謂「也者同也」吾等謂「也者異也」。

「也者同也」、「也者異也」，上兩也字都是「他」字。這個「推」便是「歸納法」，亦名「內籀法」。上文說過，「取」是舉例，「予」是斷定。歸納法的通則是「觀察了一些個體的事物，知道他們是如此，遂以為凡和這些已觀察了的例，同樣的事物，必是如此。」那些已觀察了的例，便是「其所取者」。那些沒有觀察了的物事，便是「其所未取」。說那些「所未取」和這些「所取者」，相同。因此便下一個斷語，這便是「推」。我們且把錢大昕發明「古無輕唇音只有重唇音」一條通則的方法引來作例。(輕唇音如 f . v 等音。重唇音如 b P 等音。)

一、舉例(以類取)——「其所取者」

(1)詩「凡民有喪，匍匐救之。」檀弓引作「扶服」，家語引作「扶伏」。又「誕實匍匐。」

釋文本亦作「扶服。」左傳昭十二年，「奉壺觴以蒲伏焉。」釋文「木又作匍匐。蒲本又作扶。」昭二十一年，「扶伏而擊之。」釋文「本或作匍匐。」……

(2) 古讀扶如醜，轉爲蟠。(證略，下同)

(3) 服又轉爲輔。……

(4) 服又轉爲譽。(音暴)……

(5) 伏龜互相訓，而聲亦相轉，此伏羲所以爲庖犧。……

(6) 伏又與通。……

(7) 古音負如背，亦如倍。……書禹貢「至於陪尾」，史記作「負尾」，漢書作「倍尾。」……

(8) 古讀附如部。……

(9) 菲即蒲字。……

(10) 古讀佛如弼。……

(11) 古讀文如門。……

(12) 古讀弗如不。……

(13) 古讀拂如弼。……

(14) 古讀繁如登。……

(15) 古讀蕃如卞。……藩如播。……

(16) 古讀僨如奔。……讀紛如撻。……

(17) 古讀甫如圃。……

(18) 古讀方如旁。……

(19) 古讀逢如蓬。……

(20) 古讀封如邦。……

(21) 古讀勿如沒。……

(22) 古讀非如頤。……

(23) 古讀匪如彼。……

(24) 古文妃與配同……

(25) 肥與臚同……

(26) 古音微如眉……

(27) 古讀無如模……又轉如毛……又轉爲末……

(28) 古讀反如變……

(29) 古讀敷如苾……(以下諸例略)

二、斷語。(以類予)——『以其所未取之同於其所取者，予之。』

凡輕唇之音，(非敷奉微)古讀皆爲重唇音。(幫滂並明)

我把這一條長例，幾乎全抄下來，因爲我要讀者知道中國「漢學家」的方法，很有科學的精神，很合歸納的論理。

「推」的界說的下半段『是猶謂他者同也，吾豈謂他者異也』，又是什麼意思呢？人說『那些不會觀察的，都和這些已觀察了的相同』(他者同也)。我若沒有正確的『例外』，便不能駁

倒這通則，便不能說：『那些並不和這些相同。』（他者異也）例如上文『古無輕唇音』一條，我若不能證明古有輕唇音，便不能說：『這二三十個例之外的輕唇音字古時並不讀重唇。』

以上爲七種『辨』的方法。『或』與『假』係『有待的』辭，不很重要。『效』是演繹法。由通則推到個體，由『類』推到『私』。『辟』與『侔』都用個體說明別的個體。『援』由個體推知別的個體。『推』由個體推知通則。這四種——辟，侔，援，推——都把個體的事物作推論的起點，所以都可以叫做『歸納的論辯』。

這七種之中，『推』最爲重要。所以現在且把『推』的細則詳說於下。

『推』（歸納）的細則。自密爾（Mill）以來，歸納的研究法，大概分爲五種：

(一) 求同 (二) 求異 (三) 同異交得 (四) 求餘 (五) 共變

這五術，其實只有同異兩件。『求餘』便是『求異』。『共變』也就是『同異交得』的一種。墨辯論歸納法，只有(甲)同，(乙)異，(丙)同異交得三法。

(甲)同 經上說：『同異而俱於之。』是同此言觀察的諸例，雖是異體，卻都有相同的

一點尋得這一點便是求同。

(乙)異。舉辨沒有異的界說。我們可依上文「同」的界說，替他補上一條道：
「異同而俱於是二也。」

所觀察的諸例，雖屬相同，但有一點或幾點卻不相同。求得這些不同之點，便是求異法。

(丙)同異交得。經上云：「同異交得知有無。」這是參用同異兩術以求知有無的方法。物的
「同異有無」很不易知道，須要參用同異兩種纔可不致走入迷途。經上說：

法同則觀其同，法異則觀其宜止，因以別道。說曰：法取同，觀巧等；法取彼擇此，問故觀宜。以

人之有黑者有不黑者也，止黑人與以人之有愛於人，有不愛於人，止愛（於）人是孰宜止？彼擇然。
者，以爲此其然也，則舉不然者而問之。

經說下云：

彼以此其然也，說「是其然也。」我以此其不然也，疑「是其然也。」

這兩段都說該用「否定的例」（不然者）來糾正推論的錯誤。例如人說：「共和政體但適用於

小國，不適用於大國，」又舉瑞士法蘭西……為證。我們該問：「你老先生為什麼不舉美國呢？」這裏面便含有「同異交得」的法子。經下又說：

狂舉不可以知異，說在有不可。說曰：狂舉牛馬雖異，舊作「牛狂與馬惟異」。此蓋由釋字一字，以其不成文，又誤移於句首耳。惟通跨字。以「牛有角，馬有尾，」說牛之非馬也，不可。是俱有，不偏有偏無。

有曰：牛之與馬不類，用「牛有角，馬無角，」是類不同也。

「偏有偏無」的偏字，當作褊字。晉書張良年說。易經益卦上九象曰：「莫益之，偏僻也。」孟喜本作「褊辭也。」可見褊偏兩字古相通用。這一段說的「偏有偏無」，即是因明學說的「同品定有性，異品徧無性。」如齒，如尾，是牛馬所同有，故不能用作牛馬的「差德。」今說「牛有角，馬無角，」是舉出「牛偏有，馬徧無」的差德了。這種差德，在界說和科學的分類上，都極重要。其實只是一個「同異交得」的法子。

以上說墨辯論「辯」的方法，小取篇還有論各種論辯的許多謬誤，現今不能細講了。

墨辯概論。墨辯六篇乃是中國古代第一奇書。裏面除了論「知」論「辯」的許多材料之外，

還有無數有價值的材料。今把這些材料分類約舉如下：

(一) 論算學。如『一少於二而多於五』諸條。

(二) 論形學(幾何)。如『平同高也』『中同長也』『圓一中同長也』『方柱隅四護也』諸條。

(三) 論光學。如『二臨鑑而立，景到多而若少，說在寡隔』；『景之大小，說在地缶遠近』諸條。

(四) 論力學。如『力，形之所以奮也』；『力，重之謂下，與重奮也』諸條。以上四項，吾友張君準現著《墨經論》論之。

(五) 論心理學。如『生，形與知處也』；『臥，知無知也』；『夢，臥而以爲然也』諸條。

(六) 論人生哲學。如『仁體愛也』；『義利也』；『禮敬也』；『孝利親也』；『利，所得而喜也；害，所得而惡也』諸條。

(七) 論政治學。如『君臣萌_同通約也』；『功利民也』；『罪犯禁也』諸條。

(八) 論經濟學。如『買無貴，說在値其質』說曰：『買刀，羅相爲賣刀，輕則羅不貴，刀重則羅

不易。王刀無變。鑄有變。歲變鑄則歲變刀。又如『賈宜則鑄。說在盡。』說曰：『賈盡也者，盡去其〔所〕以不鑄也。其所以不鑄去，則鑄正質也。』這都是中國古經濟學最精采的學說。

以上八類，不過略舉大概，以表示墨辯內容的豐富。我這部哲學史，因限於篇幅，只好從略了。吾另
有墨

一、
新舊
書。

如今且說墨家名學的價值。依我看來，墨家的名學在世界的名學史上，應該佔一個重要的位置。法式的（Forms）一方面，自然遠不如印度的因明和歐洲的邏輯。但這是因為印度和歐洲的『法式的邏輯』都經過千餘年的補綻工夫，故有完密繁複的法式。墨家的名學前後的歷史大概至多不出二百年，二千年來久成絕學，怪不得他不會有發達的法式了。平心而論，墨家名學所有法式上的缺陷，未必就是他的弱點，未必不是他的長處。印度的因明學，自陳那以後，改古代的五分作法為三支，法式上似更完密了；其實古代的五分作法還帶有歸納的方法，三支便差不多全是演繹法把歸納的精神都失了。古代的「九句因」，很有道理；後來法式更繁，於是宗有九千二百餘過，因有百十七過，喻有八十四過，名為精密，其實是大退步了。歐洲中古的學者，沒有創造的本領，只能把古希臘的法式的論

理演爲種種詳式。法式越繁，離亞里士多德的本意越遠了。墨家的名學雖然不重法式，卻能把推論的一切根本觀念，如「故」的觀念，「法」的觀念，「類」的觀念，「辨」的方法，都說得很明白透切。有學理的基本，卻沒有法式的累贅。這是第一長處。印度希臘的名學多偏重演繹，墨家的名學卻能把演繹歸納一樣看重。小取篇說：「推」一段，及論歸納的四種謬誤一段，近世名學書也不過如此說法。墨家因深知歸納法的用處，故有「同異之辨」，故能成一科學的學派。這是第二長處。

再說墨家名學在中國古代哲學史上的重要。儒家極重名，以爲正名便可以正百物了。當時的個
人主義一派，如楊朱之流，以爲只有個體的事物，沒有公共的名稱：「名無實，實無名，名者僞而已矣。」
這兩派絕對相反。儒家的正名論，老子楊朱的無名論，都是極端派。「別墨」於兩種極端派之間，別尋出
一種執中的名學。他們不問名是否有實，實是否有名，他們單提出名與實在名學上的作用。故說：「所
謂實也，所以謂名也。」實只是「主詞」(Subject) 名只是「表詞」(Predictable) 都只有名學上
的作用，不成爲「本體學」。本體學原名^(Ontology)。討論萬物的性質與存在諸問題。的問題了。
別墨以形的實乃是西洋所謂「Gegenstand」皆有名。」「無名」之爭。這是墨家名學的第一種貢獻。中國的學派只有「別墨」這一派

研究物的所以然之故。根據同異有無的道理，設爲效辟，侔援，推各種方法。墨家名學的方法，不但可爲論辯之用，實有科學的精神，可算得「科學的方法」。試看墨辯所記各種科學的議論，可以想見這種科學的方法應用。這是墨家名學的第二種貢獻。墨家論知識，注重經驗，注重推論。看墨辯中論光學和力學的諸條，可見墨家學者真能作許多實地試驗。這是真正科學的精神，是墨學的第三種貢獻。墨家名學論「法」的觀念，上承儒家「象」的觀念，下開法家「法」的觀念。看下文第十二篇。這是墨家名學的第四種貢獻。——總而言之，古代哲學的方法論，莫如墨家的完密。墨子的實用主義和三表法，已是極重要的方法論。詳見第六篇。後來的墨者論「辯」的各法，比墨子更爲精密，更爲完全。從此以後，無論那一派的哲學，都受這種方法論的影響。荀子的正名篇雖攻擊當時的辯者，其實全是墨學的影響。孟子雖詆罵墨家，但他書中論方法的各條，如「離婬篇首章，及「博學而詳說之」，無一不顯出墨學的影響。莊子的名學，也是墨家辯者的反動。詳見第九篇。至於惠施公孫龍一般人，都是直接的墨者，更不用說了。詳見下章。

參考書舉要：

張惠言墨子經說解

上 海光社本

孫詒讓墨子閒詁卷十及十一。

章炳麟國故論衡下原名篇。

此外讀者須先讀一兩種名學書。

第四章 惠施

一。惠施傳略。

惠施曾相梁惠王。梁惠王死時，惠施還在。戰國策 惠王死在西曆紀元前三一九年。

又據呂氏春秋二十齊梁會於徐州，相推爲王，乃是惠施的政策。徐州之會在紀元前三三四年。據此看來，惠施的時代大約在前三八〇年與前三〇〇年之間。莊子天下篇說：「惠施多方，其書五車。」又說有一個人叫作黃綸的，問天地所以不墜不陷，和風雨雷霆之故。惠施「不辭而應，不慮而對，偏爲萬物說。」只可惜那五車的書和那「萬物說」都失掉了，我們所知道的，不過是他的幾條殘缺不完的學說。

二、惠施「麻物之意」。惠施的學說，如今所傳，盡在莊子天下篇中。原文是：

惠施……麻物之意。釋文曰：麻古歷字，曰：

(一)至大無外，謂之大；至小無內，謂之小。

(二)無厚不可積也，其大千里。

(三)天與地卑，山與澤平。孫詒讓曰：卑與比通，廣雅釋詁曰：比，近也。

(四)日方中方睨，物方生方死。

(五)「大同」而與「小同」異，此之謂「小同異」。萬物畢同畢異，此之謂「大同異」。

(六)南方無窮而有窮。

(七)今日適越而昔來。

(八)連環可解也。

(九)我知天下之中央，燕之北，越之南，是也。

(十)氾愛萬物，天地一體也。

三十事的解說。這三十事的解說，自古以來，也不知共有多少種。依我個人的意思看來，這三十事只是「汜愛萬物，天地一體也」一個大主義。前九條是九種辯證，後一條是全篇的斷案。前九條可略依章太炎明見篇分爲三組：

第一組論一切「空間」的分割區別，都非實有。(1)(2)(3)(6)(7)(8)(9)

第二組論一切「時間」的分割區別，都非實有。(1)(4)(7)

第三組論一切同異都非絕對的。(5)

三組的斷案：「汜愛萬物，天地一體也。」

第一，論「空間」一切分割區別都非實有。

及上說：

及淮南子注都說：「上下四方」是字。經上說：

字彌異所也。

經說曰：字蒙東西南北。舊作「字東西家南北」。宋是篆字之誤。家即蒙字寫者不識誤改爲家。

又以其不可通，乃移下兩字，以成三字句耳。

「字」與「所」有別。「東方」、「西南角」、「這裏」、「那裏」都是「所」。「所」只是「字」的

一部分彌滿上下四方，總名爲「宇」。故說：「宇蒙東西南北。」宇是無窮無極，沒有間斷，不可分析的。所以惠施說：「其大無外，謂之大一。」此是「宇」的總體。但是平常人都把「宇」分成種種單位，如東方，西方，一分，一釐，一毫，一忽之類，故惠施又說：「其小無內，謂之小一。」這是「所」都是「宇」的一部。其實分到極小的單位，還只是這個「宇」。所以惠施又說：「無厚不可積也，其大千里。」分割「空間」到了一線，線又割成點，是「無厚不可積」了，却還是這「其大無外」的「宇」的一部分。所以那「無厚不可積」的，和那「其大千里」的，只是一物，只是那無窮無極，不可割斷的「空間」。

墨辯又說：

字或徙。

或即城字。

經說曰：宇，南北在旦，有同在莫。字徙久。

或過名也。說在實。經說曰：或，知是之非此也，有同知是之不在此也，然而謂此「南北」。過而以已爲然，始也謂此「南方」，故今也謂此「南方」。

這兩段說：「字」是動移不歇的。經上說：「動，或徙也。」城徙爲動，故「字或徙」是說地動。我們依著指南針定南北東西，却不知道「空間」是時刻移動的。早晨的南北，已不是晚間的南北了。我們却只

叫他做『南北』，這實是『過。而。以。已。爲。然。』不過是爲實際上的便利，其實都不是客觀的實在區別。當時的學者不但知道地是動的，並且知道地是圓的。如周髀算經此是晚周的書。說『日運行處極北，北方日中，南方夜半。日在極東，東方日中，西方夜半。日在極南，南方日中，北方夜半。日在極西，西方日中，東方夜半。』這雖說日動而地不動，但似含有地圓的道理。又如大戴禮記天員篇，此篇不是周初的書。說『如誠天圓而地方，則是四角之不揜也。』這分明是曾子的卦，當是漢人造出來的。秦辯『天圓地方』之說，說『如誠天圓而地方，則是四角之不揜也。』這分明是說地圓的。

惠施論空間，似乎含有地圓和地動的道理，如說：『天下之中央，燕之北，越之南，是也。』燕在北，越在南。因爲地是圓的，所以無論那一點，無論是北國之北，南國之南，都可說是中央。又說：『南方無窮而有窮。』因爲地圓，所以南方可以說有窮，可以說無窮。南方無窮，是地的眞形；南方有窮，是實際上的假定。又如『天與地卑，山與澤平。』更明顯了。地圓旋轉，故上面有天，下面還有天；上面有澤，下面還有山。又如『今日適越而昔來。』即是周髀算經所說：『東方日中，西方夜半；西方日中，東方夜半。』的道理。我今天晚上到越在四川西部的人便要說我『昨天』到越了。

如此看來，可見一切空間的區別，都不過是我們爲實際上的便利起的種種區別，其實都不是。有的區別，認真說來，只有一個無窮無極不可分斷的『宇』那『連環可解也』一條，也是此理。戰國策記秦王把一套玉連環送與齊國的君王後請他解開。君王後用鐵鎚一敲，連環都碎了，叫人答覆秦王說連環已解了。這種解連環的方法，很有哲學的意義。所以連環解與不解，與『南方無窮而有窮』同一意思。

以上說『空間』一切區別完了。

第二，論『時間』一切分割區別都非實有。『時間』(Time) 古人或叫做『宙』，或叫做『久』。尸子與淮南子注都說：『古往今來』是『宙』。經上說：

久彌異時也。

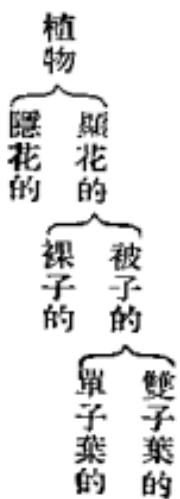
經說曰：久合古今旦莫。舊作「今久古今旦莫」王引之改且爲旦，又刪以上今字。這接今字是合字或全字之誤。寫者誤以

爲今字，又移於上成三字句耳。今校正。

『久』是『時』的總名。一時，一刻，千年，一剎那，是時。彌滿『古今旦暮』，『古往今來』，總名爲『久』。久也是無窮無極不可割斷的，故也可說：『其大無外謂之大；其小無內謂之小』。『大』是古往

今來的「久」，小一是極小單位的「時」。無論把時間分割成怎樣小的「小」，還只是那無窮無極不可分割的時間。所以一切時間的分割，只是實際上應用的區別，並非實有。惠施說：「日方中方睨，物方生方死。」纔見日中，已是日斜；剛是現在，已成過去。即有上壽的人，千年的樹，比起那無窮的一「久」，與「方中方睨」的日光有何分別？竟可說：「方生方死」了。「今日適越而昔來」，雖關於「空間」，也關於「時間」。東方夜半，西方日中；今日適越，在西方人說來，便成昨日。凡此都可見。一切時分，都由人定，並非實有。

第三，論一切同異都非絕對的。科學方法最重有無同異。一切科學的分類，如植物學與動物學的分類，都以同異為標準。例如植物的分類：



但是這種區別，都不過是爲實際上的便利起見，其實都不是絕對的區別。惠施說：「大同而與小同異，此之謂小同異。」例如松與柏是「大同」，松與薔薇花是「小同」，這都是「小同異」。一切科學的分類，只是這種「小同異」。從哲學一方面看來，便是惠施所說：「萬物畢同畢異。」怎麼說「萬物畢異」呢？原來萬物各有一個「自相」。例如一個胎裏生不出兩個完全同樣的弟兄；一根樹上生不出兩朵完全一樣的花；一朵花上找不出兩個完全同樣的花瓣；一個模子裏鑄不出兩個完全同樣的銅錢。這便是萬物的「自相」。墨辯說：「二必異，二也。」這個「二性」便是「自相」。有自相所以「萬物畢異」。但是萬物雖各有「自相」，却又都有一些「共相」。例如男女雖有別，却同是人；人與禽獸雖有別，却同是動物；動物與植物雖有別，却同是生物……這便是萬物的「共相」。有共相，故萬物可說「畢同」。畢同畢異，「此之謂大同異。」可見一切同異都不是絕對的區別。

結論 惠施說一切空間時間的分割區別，都非實有；一切同異，都非絕對；故下一斷語道：「天地一體也。」天地一體即是後來莊子所說：

天下莫大於秋毫之末，而太山爲小；莫壽於鶴子，而彭祖爲天。天地與我並生，而萬物與我爲一。

齊物論

因為「天地一體」故「氾愛萬物」

「氾愛萬物」即是極端的兼愛主義。墨子的兼愛主義，我已說過，是根據於「天志」的。墨家的「宗教的兼愛主義」到了後代思想發達了，宗教的迷信便衰弱了，所以兼愛主義的根據也不能不隨著改變。惠施是一個科學的哲學家，他曾做「萬物說」，說明「天地所以不墜不陷，風雨雷電之故」，所以他的兼愛主義別有科學——哲學的根據。

第五章 公孫龍及其他辯者

一、公孫龍傳略

呂氏春秋說公孫龍勸燕昭王偃兵，卷七又與趙惠王論偃兵，卷一說燕昭

王在破齊之前。燕昭王破齊在西曆紀元前二八四至二七九年。戰國策又說信陵君破秦救趙時，前二年公孫龍還在，曾勸平原君勿受封。公孫龍在平原君門下，這是諸書所共紀，萬無可疑的。所以戰國策

所說似乎可靠。依此看來，公孫龍大概生於西曆前三二五年和三一五年之間。那時惠施已老了。公孫

龍死時，當在前二五〇年左右。

此說和古來說公孫龍年歲的，大不相同。我以為公孫龍決不能和惠施辯論，又不在莊子之前，莊子書中所記公孫龍的話都是後人亂造的。莊子天下篇定是戰國末年人造的。天下篇並不曾明說公孫龍和惠施辯論，原文但說：

惠施以此爲大觀於天下而曉辯者。天下之辯者，相與樂之。（此下紀辯者二十一事）……辯者以此與惠施相應，終身無窮。桓團公孫龍，辯者之徒，飾人之心，易人之意，能勝人之口，不能服人之心。……

此段明說「與惠施相應」的乃是一班「辯者」，又明說「桓團公孫龍」乃是「辯者之徒」，可見公孫龍不曾和惠施辯論。此文的「辯者」乃是公孫龍的前輩，大概也是別墨一派。公孫龍最出名的學說是「白馬非馬」「臧三耳」兩條。如今這兩條都不在這二十一事之中。可見與惠施相應的「辯者」不是公孫龍自己，是他的前輩。後來公孫龍便從這些學說上生出他自己的學說來。後來這些「辯者」一派，公孫龍最享盛名，後人把這些學說據統都算是他的學說了。如列子仲尼篇我們既不知那此「辯

者」的姓名，桓團即列子仲尼篇之韓桓一音之轉也。如今只好把天下篇的二十一事，和列子仲尼篇的七事，一齊都歸作「公孫龍及其他辯者」的學說。

二、公孫龍子。今所傳公孫龍子有六篇。其中第一篇乃是後人所加的「傳略」。第三篇也有許多的脫誤。第二篇最易讀。第四篇錯誤更多，須與墨子經下經說下參看。第五第六篇亦須與經下經說下參看，纔可懂得。

三、莊子天下篇的二十一事。列子仲尼篇的七事附見。

(1) 卵有毛。

(2) 雞三足。孔叢子有「臧三耳。」

(3) 鄭有天下。

(4) 犬可以爲羊。

(5) 馬有卵。

(6) 丁子有尾。

(7) 火不熱。

(8) 山出口。

(9) 輪不蹕地。

(10) 日不見。

(11) 指不至，至不絕。(列子亦有「指不至」一條)

(12) 蟒長於蛇。

(13) 矩不方，規不可以爲圓。

(14) 蟒不闢柄，

(15) 飛鳥之影未嘗動也。（列子亦有「影不移」一條）

(16) 鏃矢之疾，而有不行不止之時。

(17) 狗非犬。（列子有「白馬非馬」與此同意。說詳下。）

(18) 黃馬驪牛三。

(19) 白狗黑。

(20) 孤駒未嘗有母。（列子作「孤犢未嘗有母。」）

(21) 一尺之棰，日取其半，萬世不竭。（列子作「物不盡。」）

此外列子尚有「意不心」、「髮引千鈞」兩條。

四、總論 這些學說，前人往往用「詭辯」兩字一筆抹煞。近人如章太炎極推崇惠施，却不重這二十一事，太炎說：

辯者之言獨有「飛鳥」、「鏃矢」、「尺棰」之辯，察明當人意。「目不見」、「指不至」、「輪不蹕地」亦幾矣。其他多失倫。夫辯說者，務以求真，不以亂俗也，故曰：「狗無色」可云「白狗黑」

則不可。名者所以召實，非以名爲實也。故曰：『析狗至於極微則無狗』可，云『狗非犬』則不可。明見太炎此說似乎有點冤枉這些辯者了。我且把這二十一事分爲四組，(8)據未詳，故不列入。每組論一個大問題。

第一論空間時間一切區別都非實有。 (3)(9)(15)(16)(21)

第二論一切同異都非絕對的。這一組又分兩層：

(甲) 從「自相」上看來萬物畢異。 (13)(14)(17)

(乙) 從「共相」上看來萬物畢同。 (1)(5)(6)(12)

第三論知識。 (2)(7)(10)(11)(18)

第四論名。 (4)(19)(20)

五，第一論空間時間一切區別都非實有。

惠施也曾有此說，但公孫龍一般人的說法更爲奧妙。

(21)條說：『一尺之棰，日取其半，萬世不竭。』這一條可引墨子經下來參證。經下說：

非半弗斲則不動，說在端。經說曰：斲半，進前取也。前則中無爲半，猶端也。前後取，則端中也。斲必半，毋與非半，不可斲也。

這都是說中分一線，又中分剩下的一半，又中分一半的一半……如此做去，終不能分完。分到「中無爲半」的時候，還有一「點」在，故說：「前則中無爲半，猶端也。」若前後可取，則是「點」在中間，還可分析。故說：「前後取，則端中也。」司馬彪注天下篇云：「若其可析，則常有兩；若其不可析，其一常在一。」與經說下所說正合。列子仲尼篇直說是「物不盡」。魏牟解說道：「盡物者常有。」這是說，若要割斷一物，如一線先須經過這線的一半，又須過一半的一半，以此遞進，雖到極小的一點，終有餘剩，不到絕對的零點。因此可見一切空間的分割區別，都非實有。實有的空間是無窮無盡，不可分析的。

(16)條說：「鐵矢之疾，而有不行不止之時。」說飛箭「不行」，是容易懂得的。如何可說他「不行」呢？今假定箭射過百步需時三秒鐘。可見他每過一點，需時三秒之幾分之幾。既然每過一點必需時若干，可見他每過一點必停止若干時。司馬彪說：「形分止，勢分行。形分明者行遲，勢分明者行速。」從箭的「勢」看去，箭是「不行」的。從「形」看去，箭是「不行」的。譬如我們看電影戲，見人馬飛動；其實只是一張一張不動的影片。看影戲時，只見「勢」，不見「形」，故覺得人馬飛動，男女跳舞。影戲完了，再看那取下的影片，只見「形」，不見「勢」，始知全都是節節分斷，不連絡，不活動的片段。

(15) 條說：『飛鳥之影未嘗動也。』列子仲尼篇作「影不移」。魏牟解說道：『影不移，說在改也。』經下也說：

景不徙，說在改爲。經說曰：景光至景亡，若在萬古息。

這是說，影處處改換，後影已非前影。前影雖看不見，其實只在原處。若用照相快鏡一步一步的照下來，便知前影與後影都不曾動。

(9) 條『輪不蹕地』，與上兩條同意，不過(9)條是從反而著想。從『勢』一方面看來，車輪轉時，並不蹕地；鳥飛時，只成一影；箭行時，並不停止。從『形』一方面看來，車輪轉處，處處蹕地；鳥飛時，鳥也處處停止；影也處處停止；箭行時，只不曾動。

(3) 條『郢有天下』，即是莊子所說：『天下莫大於秋毫之末，而太山爲小。』之意。郢雖小，天下雖大，比起那無窮無極的空間來，兩者都無甚分別，故可說：『郢有天下。』

這幾條所說，只要證明空間時間一切區別都是主觀的區別，並非實有。

六、第二論一切同異，都非絕對的。(甲) 從自相上看來，萬物畢異。經下說：『一法者之相與也，

盜類，若方之相合也。」這是從「共相」上著想，故可說同法的必定相類，方與方相類，圓與圓相類。但是若從「自相」上著想，一個模子鑄不出兩個完全相同的錢；一副規做不出兩個完全相同的圓；一個矩做不出兩個完全相同的方。故〔13〕條說：「矩不方，規不可以爲圓。」〔14〕條「鑿不園枘」也是此理。我們平常說矩可爲方，規可爲圓，鑿恰園枘，這都不過是爲實際上的便利，姑且假定如此，其實是不如此的。〔17〕條「狗非犬」，也是這個道理。爾雅說：「犬未成豪曰狗。」經下說：

狗，犬也。而「殺狗非殺犬也」可。

小取篇說：

盜人，人也。多盜，非多人也。無盜，非無人也。……愛盜，非愛人也。殺盜，非殺人也。

這幾條說的只是一個道理。從「共相」上著想，狗是犬的一部，盜是人的一部，故可說「狗，犬也」，「盜人，人也。」但是若從「自相」的區別看來，「未成豪」的犬，而長毛未成者爲狗，始可叫做「狗。」曲禮疏云：「通而言之，則大者爲犬，小者爲狗。」偷東西的人，始可叫做「盜」，故可說「殺狗非殺犬也」，「殺

盜非殺人也。」

公孫龍的「白馬非馬」說，也是這個道理。公孫龍子白馬篇說：

「馬」者，所以命形也。「白」者，所以命色也。……求「馬」，黃黑馬皆可致。求「白馬」，黃黑馬不可致。……黃黑馬一也，而可以應「有馬」，不可以應「有白馬」。是白馬之非馬審矣。……「馬」者，無取於色，故黃黑馬皆可以應。『白馬』者，有去取於色，黃黑馬皆以所色去，故唯白馬獨可以應耳。這一段說單從物體「自相」的區別上著想，便和泛指那物體的「類名」不同。這種議論，本極容易懂，今更用圖表示上文所說。



圖乙，示自異。圖甲，示共同。

七、乙) 從其相上看來，萬物畢同。(1) 條說「卵有毛」這條含有一個生物學的重要問題。當時很有人研究生物學，有一派生物進化論說：

萬物皆種也，以不同形相禪。

莊子寓言

種有幾。即從88字本舉耳，胎之形。萬物皆出於幾，今作機，誤。皆入於幾。

下幾字同。至莊子篇。

這學說的大意是說生物進化都起於一種極微細的種子，後來漸漸進化，「以不同形相禪」，從極下等的微生物，一步一步的進到最高等的人。及列子天瑞篇。因為生物如此進化，可見那些種子裏面，都含有萬物的「可能性」。亦名潛性。所以能漸漸的由這種「可能性」變為種種物類的「現形性」。亦名顯性。又可見生物進化的前一級，便含有後一級的「可能性」，故可說「卵有毛」。例如雞卵中已含有雞形；若卵無毛，何以能變成有毛的雞呢？反過來說，如(5)條的「馬有卵」，馬雖不是「卵生」的，却未必不曾經過「卵生」的一種階級。又如(6)條的「丁子有尾」。成玄英說：楚人叫蝦蟆作丁子。蝦蟆雖無尾，却曾經有尾的。第(12)條「龜長於蛇」，似乎也指龜有「長於蛇」的「可能性」。

以上(甲)(乙)兩組，一說從自性上看去，萬物畢異；一說從根本的共性上看去，從生物進化的階

級上看去，萬物又可說畢同。觀點注重自性，則「狗非犬」，「白馬非馬」。觀點注重其性，則「卵有毛」，「馬有卵」。於此可見一切同異的區別都不是絕對的。

八、第三論知識 以上所說，論空間時間一切區別都非實有，論萬物畢同畢異，與惠施大旨相同。但公孫龍一班人從這些理論上，便造出一種很有價值的知識論。他們以為這種種區別同異，都由於心神的作用。所以（7）條說：「火不熱」，（10）條說：「目不見」。若沒有能知覺的心神，雖有火也不覺熱，雖有眼也不能見物了。（2）條說：「雞三足」。司馬彪說雞的兩腳需「神」方可動，故說：「三足」。公孫龍又說：「誠三耳」。司馬彪說鵠的第三隻耳朵也必是他的心神了。經上篇說：「聞耳之聰也，循所聞而意得見，心之察也。」正是此意。

公孫龍子的堅白論，也可與上文所說三條互相印證。堅白論的大旨是說：若沒有心官做一個知覺的總機關，則一切感覺都是散漫不相統屬的；但可有這種感覺和那種感覺，決不能有連絡貫串的知識。所以說：「堅白石二」。若沒有心官的作用，我們但可有一種「堅」的感覺，和一種「白」的感覺，決不能有「一個堅白石」的知識。所以說：

無堅得白，其舉也二。無白得堅，其舉也二。

視不得其所堅而得其所白者，無堅也。拊不得其所白而得其所堅者，無白也。……得其白得其堅，見與不見離〔見〕不見離，一一不相盈故離。離也者，藏也。見不見離一、二不相盈故離。舊本有脫誤。今據墨子釋說下考正。

古來解這段的人都把「離」字說錯了。本書明說：「離也者，藏也。」離字本有「連屬」的意思，如易象傳說：「離麗也。日月麗乎天，百穀草木麗乎土。」又如禮記說：「離坐離立，毋往參焉。」眼但見白，而不見堅，手可得堅，而不見白。所見與所不見相藏相附麗，始成的「一」個堅白石。這都是心神的作用，始能使人同時「得其堅，得其白。」

(18)條「黃馬驪牛三」與「堅白石二」同意。若沒有心神的作用，我們但有一種「黃」的感覺，一種「驪」的感覺，和一種高大獸形的感覺，却不能有「一匹黃馬」和「一隻驪牛」的感覺，故可說：「黃馬驪牛三。」

最難解的是(11)條「指不至，至不絕。」我們先須考定「指」字的意義。公孫龍子的指物篇用了許多「指」字，仔細看來，似乎「指」字都是說物體的種種表德，如形色等等。指物篇說：

物莫非指，而指非指。天下無指，物無可以謂物。非指者，天下無物，可謂指乎？無物之無，舊作而。
今依俞樾校改。

我們所以能知物，全靠形色，大小，等等「物指」。譬如白馬，除了白色和馬形，便無「白馬」可知。故說：「物莫非指。」又說：「天下無指，物無可以謂物。」這幾乎成了極端的唯心論了。故又轉一句說：「而指非指。」又說：「天下無物，可謂指乎？」這些「指」究竟是物的指？沒有指固不可謂物，但是若沒有「物」，也就沒有「指」了。有這一轉，方才免了極端的唯心論。

(1) 條的「指」字，也作物的表德解。我們知物，祇須知物的形色等等表德，並不到物的本體，也並不用到物的本體。即使要想知物的本體，也是枉然，至多不過從這一層物指進到那一層物指罷了。例如我們知水，只是知水的性質。化學家更進一層，說水是輕養氣做的，其實還只是知道輕養氣的重量作用等等物指。即使更進一層，到了輕養氣的元子或電子，還只是知道元子電子的性質作用，終竟不知元子電子的本體。這就是(1)條的「指不至，至不絕。」正如算學上的無窮級數，再也不會完的。

以上所說，爲公孫龍一班人的知識論。知識須有三個主要部分：一方面是物，一方面是感覺認識。

的心神，兩方面的關係，發生物指與感覺，在物爲「指」，在心爲「知」，「此知是經上知。其實是一事。這三部分之中，最重要的，還只是知物的心神。一切物指，一切區別同異，若沒有心神，便都不能知道了。

九、第四論名。有了『物指』，然後有『名』。一物的名乃是代表這物。一切物指的符號如『火』代表火的一切性質，『梅蘭芳』代表梅蘭芳的一切狀態性質，有了正確的『名』，便可由名知物，不須時時處處直接見物了。如我說：『平行線』，聽者便知是何物。故『正名』一件事，於知識思想上極為重要。古代哲學家，自孔子到荀子，都極注重『正名』，都因此故。公孫龍子有名實論，中說道：

……正其所實者，正其名也。其名正，則唯乎其彼此焉。唯，應謂彼而不唯乎彼，則『彼』謂不行。謂此而不唯乎此，則『此』謂不行；……故彼彼止於彼此，此此止於此，可彼此而彼且此，此彼而此且彼不可。夫名實謂也。知此之非此也，知此之不在此也，則不謂也。

這段說『正名』極明白。荀子正名篇說名未制定之時，有一異形離心交喻，異物名實互紐』的大害，上文(4)條說：『犬可以爲羊，』又(19)條說：『白狗黑，』是說犬羊黑白，都係人定的名字。當名約未定之時，呼犬爲羊，稱白爲黑，都無不可。這就是『異形離心交喻，異物名實互紐』，就是公孫龍子所說：

彼此而彼且此，『此彼而此且彼』了。

若有了公認正確的名，自然沒有這種困難。(20)條說：『孤駒未嘗有母。』列子作『孤犢未嘗有母。』魏牟解說道：『有母非孤犢也。』這是說：『孤犢』一名，專指無母之犢。犢有母時，不得稱孤犢；稱孤時，決不會有母了。這便是『彼彼止於彼，此此止於此。』一切正確之名，都要如此，不可移易。

十、結論 以上說公孫龍及『辯者』二十一事完了。這班人的學說，以為一切區別同異，都起於主觀的分別，都非絕對的。但在知識思想上，這種區別同異却不可無有。若沒有這些分別同異的『物指』，便不能有知識了。故這些區別同異雖非實有，雖非絕對的，却不可不細爲辨別，要使『彼彼止於彼，此此止於此。』有了正確之『名』，知識學術纔可有進步。

公孫龍一般人的學說，大旨雖然與惠施相同，但惠施的學說歸到一種『泛愛萬物』的人生哲學，這班人的學說歸到一種『正名』的名學。這是他們的區別。但公孫龍到處勸人『偃兵』，大概也是信兼愛非攻的人，可知他終是墨家一派。參看第十二篇第一章論宋輕尹文。

參考東方雜誌第十五卷第五、六期胡適「惠施公孫龍之哲學」

第六章 墨學結論

我們已講了墨學的兩派：一是宗教的墨學，一是科學——哲學的墨學。如今且講墨學的滅亡和所以滅亡的原因。

當韓非之時，墨學還很盛。所以韓非子顯學篇說：「世之顯學，儒墨也。」韓非死於秦始皇十四年，當西曆前二三三年。到司馬遷做史記時，不過一百五十年，那時墨學早已銷滅，所以史記中竟沒有墨子的列傳。孟子荀卿列傳中說到墨子的一生，只有二十四個字。那轟轟烈烈，與儒家分天下的墨家，何以銷滅得這樣神速呢？這其中的原因，定然很複雜，但我們可以懸揣下列的幾個原因：

第一，由於儒家的反對。墨家極力攻擊儒家。儒家也極力攻擊墨家。孟子竟罵墨子兼愛爲「無父」，爲「禽獸」。漢興以後，儒家當道，到漢武帝初年竟罷黜百家，獨尊孔氏。儒家這樣盛行，墨學自然沒有興盛的希望了。（參看荀子攻擊墨家之語及孔叢子詰墨篇。）

第二，由於墨家學說之遭政客猜忌，其實墨學在戰國末年，已有衰亡之象。那時戰爭最烈，各

國政府多不很歡迎兼愛非攻的墨家。

管子是戰國末年的戰國策書。立政篇說：

寢兵之說勝，則險阻不守。兼愛之說勝，則士卒不戰。

又立政九敗解說：

人君唯母唯母二字合成一語辭，有聽寢兵，則羣臣賓客莫敢言兵。……人君唯母聽兼愛之說，則視天下之民如其民，視國如吾國。語略上同如是，則……射御勇力之士不厚祿，覆軍殺將之臣不貴爵……

又韓非子五蠹篇說：

故不相容之事，不兩立也。斬敵者受賞，而高慈惠之行；拔城者受爵，而信兼愛之說。……舉行如此，治強不可得也。

這都是指墨家說的。可見那時墨學不但不見容於儒家，並且遭法家政客的疾忌。這也是墨學滅亡的一個大原因。

第三，由於墨家後進的「讒辭」太微妙了。別墨惠施公孫龍一般人有極妙的學說。不用明白曉暢的文字來講解，却用許多極怪僻的「讒辭」互相爭勝，「終身無窮」。那時代是一個危急存亡的時代，各國所需要的乃是軍人政客兩種人才，不但不歡迎這種讒辭，並且有人極力反對。如韓非子五蠹篇說：

且世之所謂智者，微妙之言也。微妙之言，上智之所難知也。……夫治世之事，急者不得，則緩者非所務也。今所治之政，民間夫婦所明知者不用，而慕上知之論，則其於治反矣。故微妙之言，非民務也。

又呂氏春秋說公孫龍與孔穿論「臧三耳」本作藏三牙。今據孔叢子正。明日，孔穿對平原君說：

謂臧三耳甚難而實非也。謂臧兩耳甚易而實是也。不知君將從易而是者乎？將從難而非者乎？

又韓非子問辯篇說：

夫言行者，以功用爲之的轂者也。……亂世之聽言也，以難知爲察，以博文爲辯。……是以……

堅白無厚之辭章，而憲令之法息。

這都是說別墨與公孫龍一般人的論辯，太「微妙」了，不能應用。墨學的始祖墨翟立說的根本在於實際的應用。如今別家也用「功用」為標準，來攻擊墨學的後輩，可謂「以其人之道，還治其人之身」了。這不但可見墨學滅亡的一大原因，又可見狹義的功用主義的流弊了。

第九篇 莊子

第一章 莊子時代的生物進化論

一、莊子略傳

莊子一生的事蹟，我們不甚知道。據史記，莊子名周，是蒙人。曾作蒙漆園吏。史記又說他和梁惠王、齊宣王同時。我們知道他曾和惠施往來，又知他死在惠施之後。大概他死時當在西曆紀元前二七五年左右，正當惠施公孫龍兩人之間。

莊子書，漢書藝文志說有五十二篇。如今所存，只有三十三篇。共分內篇七，外篇十五，雜篇十一。其中內篇七篇，大致都可信。但也有後人加入的話。外篇和雜篇便更靠不住了。即如胠篋篇說田成子十二世有齊國。自田成子到齊亡時，僅得十二世。此依竹書紀年。若依史記，則有十世耳。可見此篇決不是莊子自己做的。至於讓王說劍，盜跖，漁父諸篇，文筆極劣，全是假託。這二十六篇之中，至少有十分之九是假造的。大抵秋水，庚桑楚，寓言三篇，最多可靠的材料。天下篇是一篇絕妙的後序，却決不是莊子自作的。其餘的

許多篇，大概都是後人雜湊和假造的了。

莊子天下篇說：

寂漠無形，變化無常；死與生歟？天地並歟？神明往歟？芒乎何之？忽乎何適？萬物畢羅，莫足以歸！古之道術有在於是者。莊周聞其風而悅之，以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不儻，不以觭見之也。以天下爲沈濁，不可與莊語，以卮言爲曼衍，以重言爲眞，以寓言爲廣獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物。不譎是非以興世俗處……上與造物者游，而下與外死生無終始者爲友。其於本也，弘大而辟，深闊而肆。其於宗也，可謂稠適而上達矣。釋文云：稠音調。本亦作調。雖然，其屬於化而解於物也，其理不竭，其來不窮，芒乎昧乎，未之盡者。

這一段評論莊子的哲學，最爲簡切精當。莊子的學說，只是一個『出世主義』。他雖與世俗處却『獨與天地精神往來……上與造物者游，而下與外死生無終始者爲友』。中國古代的出世派哲學至莊子始完全成立。我們研究他的哲學，且先看他的根據在什麼地方。

二、萬物變遷的問題 試看上文引的天下篇論莊子哲學的第一段便說：『寂漠無形，變化無常；

死與生歟？天地並歟？神明往歟？芒乎何之？忽乎何適？萬物畢羅，莫足以歸——古之道術有在於是者。莊周聞其風而悅之，可見莊子哲學的起點，只在一個萬物變遷的問題。這個問題，從前的人也會研究過。老子的「萬物生於有，有生於無」，便是老子對於這問題的解決。孔子的「易」便是孔子研究這問題的結果。孔子以為萬物起於簡易而演為天下之至赜，又說剛柔相推而生變化；這便是孔子的進化論。但是老子、孔子都不會有什麼完備周密的進化論，又都不注意生物進化的一方面。到了墨子以後，便有許多人研究「生物進化」一個問題。天下篇所記惠施公孫龍的哲學裏面，有「卵有毛」「犬可以為羊」「丁子有尾」諸條，都可為證。墨子經上篇說：「為」有六種，（一）存，（二）亡，（三）易，（四）薄，（五）治，（六）化。經說上解「化」字說：「禮貿化也。」貿有變易之義。經上又說：「化，微易也。」經說解這條說：「化，若禮化為鵠。」微字訓驗，訓證，是表面上的徵驗。「微易」是外面的形狀變了。兩條所舉，都是「禮化為鵠」一例。此又可見當時有人研究生物變化的問題了。但是關於這問題的學說，最詳細最重要的却在列子、莊子兩部書裏面。如今且先說列子書中的生物進化論。

三、列子書中的生物進化論。列子這部書本是後人東西雜湊的，所以這裏面有許多互相衝突

的議論，即如進化論，這書中也有兩種。第一種說：

夫有形者生於無形，則天地安從生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未見氣也。太初者，氣之始也。太始者，形之始也。太素者，質之始也。氣形質具而未相離，故曰渾淪。渾淪者，言萬物相渾淪而未離也。視之不見，聽之不聞，循之不得，故曰易也。易無形埒，易變而爲一，一變而爲七，七變而爲九。九變者，究也。乃復變而爲一，一者形變之始也。清輕者，上爲天。濁重者，下爲地。……

這一大段全是由《周易》乾鑿度的話。張良注亦明言此。孔穎達《周易正義》引「天有形者」至「乾鑿度一段」亦皆引《乾鑿度》不言出自《列子》也。《乾鑿度》一書決非秦以前的書，這一段定是後人硬拉到《列子》書中去的。我們且看那第二種進化論如何說法：

有生，不生；有化，不化。不生者能生生；不化者能化化。……不生者疑獨，不化者往復。往復其際不可終，疑獨其道不可窮。……故生物者不生，化物者不化。自生，自化，自形，白色，自智，自力，自消，自息，謂之生化形色智力消息者，非也。……故有生者，有生生者；有形者，有形形者；有色者，有色色者；有味者，有味味者。生之所生者死矣，而生生者未嘗終。形之所形者實矣，而形形者未嘗有。聲之所生者聞矣，而聲聲者未嘗發。色之所色者彰矣，而色色者未嘗顯。味之所味者，嘗矣，而味味者

未嘗呈。皆「無」爲之職也。能陰能陽，能柔能剛；能短能長，能圓能方；能生能死，能暑能涼；能浮能沈，能宮能商；能出能沒，能玄能黃；能甘能苦，能羶能香。無知也，無能也，而無不知也，而無不能也。列子天瑞篇

「疑獨」的疑字，前人往往誤解了。說文有兩個疑字：一個作訛訓「定也。」從段氏說。一個作穢訓「惑也。」後人把兩字併成一字。這段的疑字，如詩經「靡所止疑」及儀禮「疑立」的疑字，皆當作「定」解，疑獨便是永遠單獨存在。

這一段說的是有一種「無」：無形，無色，無聲，無味，却又是形聲色味的原因；不生，不化，却又能生化。因爲他自己不生，所以永久是單獨的（疑獨）。因爲他自己不化，所以化來化去終歸不變（往復）。這個「無」可不是老子的「無」了。老子的「無」是虛空的空處。列子書的「無」是一種不生，不化，無形色聲味的原質。一切天地萬物都是這個「無」。「自生，自化，自形，白色，自智，自力，自消，自息」的結果。

既然說萬物「自生自化，自形，白色，自智，自力，自消，自息」，自然不承認一個主宰的「天」了。列子書中有一個故事，最足破除這種主宰的天的迷信。

齊田氏祖于庭，食客千人，中坐有獻魚鷹者。田氏視之，乃歎曰：「天之於民厚矣！殖五穀，生魚鳥，以爲之用。」衆客和之如響。鮑氏之子年十二，預於次，進曰：「不如君言。天地萬物與我並生，類也。類無貴賤，徒以大小智力而相制。迭相食，非相爲而生。之人取可食者而食之，豈天本爲人生之？且蚊蚋噏腐，虎狼食肉，豈天本爲蚊蚋生人，虎狼生肉者哉？」篇說符

此即是老子「天地不仁，以萬物爲芻狗」和鄧析「天之於人無厚也」的意思。這幾條都不認「天」是有意志的，更不認「天」是有「好生之德」的。列子書中這一段更合近世生物學家所說優勝劣敗，適者生存的話。

四、莊子書中的生物進化論。

莊子秋水篇說：

物之生也，若驟若馳，無動而不變，無時而不移。何爲乎？何不爲乎？夫固將自化。

「自化」二字，是莊子生物進化論的大旨。寓言篇說：

萬物皆種也，以不同形相禪；萬物皆種也，以不同形相禪。始卒若環，莫得其倫。是爲天均。

「萬物皆種也，以不同形相禪，」這十一個字竟是一篇「物種由來」。他說萬物本來同是一類，後來

纔漸漸的變成各種『不同形』的物類。却又並不是一起首就同時變成了各植物類。這些物類都是
一代一代的進化出來的，所以說：『以不同形相禪。』

這條學說可與至樂篇的末章參看。至樂篇說：

種有幾。郭注亦作幾。文讀居豈反，非也。得水則爲鰐。得水土之際，則爲𧆉𧆉之衣，生於陵屯，
則爲陵鳥。陵鳥得鬱棲，則爲烏足。烏足之根爲嬈螬。其葉爲蝴蝶。蝴蝶胥也，化而爲蟲，生於蠹下，其狀
若脫，其名爲鵠掇。鵠掇千日，爲鳥，其名爲乾餘骨。乾餘骨之沫爲斯彌，斯彌爲食醯。匱輶生乎食醯。黃
輶生乎九穀。督芮生乎腐蠅。羊奚比乎不筭久竹，生青寧。青寧生程。程生馬。馬生人。人又反入於機。萬
物皆出於機，皆入於機。此一節亦見列子天瑞篇。惟列子文有誤，收後人注語之處，故更不可讀。今但引莊子書文。

這一節，自古至今，無人能解。我也不敢說我懂得這段文字。但是其中有幾個要點，不可輕易放過。（一）
種有幾的幾字，決不作幾何的幾字解。當作幾微的幾字解。易繫辭傳說：『幾者，動之微，吉（凶）之先見
者也。』正是這個幾字。幾字从糸，糸字从弓，本象生物胞胎之形。我以為此處的幾字是指物種最初時
代的種子。也可叫做元子。（二）這些種子，得著水，便變成了一種微生物，細如斷絲，故名爲鰐。到了水

土交界之際，便又成了一種下等生物，叫做𧈧𧈧之衣。司馬彪云：「物根在水土際，布在水中。就謂之衣。」到了陸地上，便變成了一種陸生的生物，叫做陵鳥。自此以後，一層一層的進化，一直進到

司馬彪云：「物根在水土際，布在水中。就謂之衣。」

最高等的人類。這節文字所舉的植物動物的名字，如今雖不可細考了，但是這個中堅理論，是顯而易見，毫無可疑的。

(三)這一節的末三句所用三個「機」字，皆當作「幾」，即是上文「種有幾」的幾字。若這字不是承著上文來的，何必說「人又反人於機」呢？用「又」字和「反」字，可見這一句是回照「種有機」一句的。易繫辭傳：「極深而研幾。」一句，據釋文一本幾作機。可見幾字誤作機，是常有的事。從這個極微細的「幾」一步一步的「以不同形相禪」，直到人類；人死了，還腐化成微細的「幾」，所以說「萬物皆出於幾，皆入於幾」。這就是寓言篇所說「始卒若環，莫得其倫」了。這都是天然的變化，所以叫做「天均」。

這種生物進化論，說萬物進化，都是自生自化，並無主宰。所以齊物論借影子作比喻，影說：

吾有待而然者耶？吾所待又有待而然者耶？

郭象說這一段最痛快。他說：

世或謂問兩待景，景待形，形待造物者。請問夫造物者，有耶無耶？無也，則胡能造物哉？有也，則不足以物衆形。故明乎衆形之自物，而後始可與言造物耳。……故造物者無主，而物各自造。物各自造而無所待焉。此天地之正也。故敍我相因，形景俱生，雖復玄合，而非待也。明斯理也，將使萬物各返所宗於體中而不待乎外。外無所謝而內無所矜，是以誘焉皆生而不知所以生；同焉皆得而不知所以得也。……

知北遊篇也說：

有先天地生者，物邪？物者非物。物出不得先物也。猶其有物也。『猶其有物也』無已。

非物

一下
耶字。

西方宗教家往往用因果律來證明上帝之說。以爲有因必有果，有果必有因。從甲果推到乙因，從乙果又推到丙因……如此類推，必有一個「最後之因」。那最後之因便是萬物主宰的上帝。不信上帝的人，也用這因果律來駁他道：因果律的根本觀念是「因必有果，果必有因」一條。如今說上帝是因，請問上帝的因，又是什麼呢？若說上帝是「最後之因」，這便等於說上帝是「無因之果」。這便不合因

果律了，如何還可用這律來證明有上帝呢？若說上帝也有因，請問「上帝之因」又以什麼為因呢？這便是知北游篇說的『猶其有物也無已』。正如算學上的無窮級數，終無窮極之時，所以說是『無已』，可見萬物有個主宰的天之說是不能成立的了。

五、進化之故。生物進化，都由自化，並無主宰。請問萬物何以要變化呢？這話莊子書中却不會明白回答。齊物論說：『惡識所以然？惡識所以不然？』這竟是承認不能回答這個問題了。但是莊子書中却也有許多說話和這問題有關。例如齊物論說：

民溼寢則腰疾偏死，鮒然乎哉？木處則燭慄恂懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，鷗且甘帶，鴟鴞嗜鼠。四者孰知正味？

又如秋水篇說：

騁驥驛驅一日而馳千里，捕鼠不如狸狌；言殊技也。鵠鵠夜撮蚤，察毫末，晝出瞑目，不見郢山言殊性也。

這兩節似乎都以為萬物雖不同形，不同才性，不同技能，却各各適合於自己所處的境遇。但莊子書中

並不會明說這種「適合」(Adaptation to environment) 果否就是萬物變遷進化的緣故。

這一層便是莊子生物進化論的大缺點。近世生物學者說生物所以變遷進化，都由於所處境遇 (Environment) 有種種需要，故不得不變化其形體機能，以求適合於境遇。能適合的，始能生存。不能適合，便須受天然的淘汰，終歸於滅亡了。但是這個適合，有兩種的分別。一種是自動的，一種是被動的。被動的適合，如魚能游泳，鳥能飛，猿猴能升木，海狗能游泳，皆是。這種適合，大抵全靠天然的偶合，後來那些不能適合的種類都澌滅了，獨有這些偶合的種類能繁殖，這便是「天擇」了。自動的適合，是本來不適於所處的境遇，全由自己努力變化，戰勝天然的境遇。如人類羽毛不如飛鳥，爪牙不如猛獸，鱗甲不如魚鰐，却能造出種種器物制度，以求生存，便是自動的適合最明顯的一例。莊子的進化論只認得被動的適合，却不去理會那更重要的自動的適合。所以說：

夫鵠不日浴而白，烏不日黔而黑。(天運)

又說：

何爲乎？何不爲乎？夫固將自化。(秋水)

又說：

化其萬物而不知其禪之者。焉知其所終？焉知其所始？正而待之而已耳。

這是完全被動的、天然的、生物進化論。

第二章 莊子的名學與人生哲學

上章所述的進化論，散見於莊子各篇中。我們雖不能確定這是莊周的學說，却可推知莊周當時大概頗受了這種學說的影響。依我個人看來，莊周的名學和人生哲學都與這種完全天然的進化論很有關係。如今且把這兩項分別陳說如下。

一、莊子的名學

莊子曾與惠施往來。惠施曾說：「萬物畢同畢異；此之謂大同異。」但是惠施雖知道萬物畢同畢異，他却最愛和人辯論，「終身無窮。」莊周既和惠施來往，定然知道這種辯論。況且那時儒墨之爭正烈，自然有許多激烈的辯論。莊周是一個旁觀的人，見了這種爭論，覺得兩邊都有是有非，都有長處，也都有短處，所以他說：

道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可道？隱於小成，言隱於榮華，故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。（齊物論）

「小成」是一部分不完全的；「榮華」是表面上的浮詞。因為所見不遠，不能見真理的全體；又因為語言往往有許多不能免的障礙隔阱，以致儒墨兩家各是其是而非他人所是，各非其非而是他人所非。其實都錯了。所以莊子又說：

辯也者，有不見也。（同上）

又說：

大知閒閑，簡文云：廣博之貌。小知閒閒，釋文云：有所聞別也。大言淡淡，李頤云：同是非也。今本皆作矣矣。小言詹詹。李云：小辯之貌。（同上）

因為所見有偏，故有爭論。爭論既起，越爭越激烈，偏見便更深了。偏見越爭越深了，如何能分得出是非真偽來呢？所以說：

旣使我與若辯矣。若勝我，我不若勝，若果是也？我果非也耶？我勝若，若不我勝，我果是也？而果

非也耶？其或是也，或非也耶？其俱是也，其俱非也耶？我與若不能相知也，則人固受其譖，吾誰使正之？使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之？使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣，惡能正之？然則我與若與人俱不能相知也，而待彼也耶？（同上）

這種完全的懷疑主義和墨家的名學恰成反對。《墨辯經上》說：

辯，爭彼也。辯勝，當也。經說曰：辯，或謂之牛，〔或〕謂之非牛。是爭彼也。是不俱當。不俱當，必或不當。

經下說：

謂辯無勝，必不當。說在辯。經說曰：謂非謂同也，則異也。同則或謂之狗，其或謂之犬也。異則〔馬〕或謂之牛，牛或謂之馬也。俱無勝，是不辯也。辯也者，或謂之是，或謂之非。當者勝也。

辯勝便是當，當的終必勝。這是墨家名學的精神。莊子却大不以為然。他說你就勝了我，難道你便真不是了嗎？墨家因為深信辯論可以定是非，故造出許多論證的方法，遂為中國古代名

學史放一大光彩。莊子因為不信辯論可以定是非，所以他的名學的第一步只是破壞的懷疑主義。

但是莊子的名學，卻也有建設的方面。他說因為人有偏蔽不見之處，所以爭論不休。若能把事理見得完全透澈了，便不用爭論了。但是如何纔能見到事理之全呢？莊子說：

欲是其所非而非其所是，則莫若以明。（齊物論）

「以明。」是以彼明此，以此明彼。郭象注說：「欲明無是無非，則莫若還以儒墨反覆相明，反覆相明，則所是者非是，而所非者非非。非非則無非，非是則無是。」莊子接著說：

物無非，彼物無非是。自彼則不見，自知則知之，故曰：彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也。雖然，方生方死，方死方生。方可方不可，方不可方可。因是因非，因非因是。是以聖人不由而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一 是非，此亦一 是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？

這一段文字極為重要。莊子名學的精義全在於此。「彼」即是「非是」，「是」與「非是」表面上是極端相反對的。其實這兩項是互相成的。若沒有「是」，更何處有「非是」？因為有「是」，才有「非是」。因為有「非是」，所以才有「是」。故說：「彼出於是，是亦因彼。」秋水篇說：

以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。知天地之爲稀米也，知毫末之爲丘山也，則差數觀矣。

以功觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有；因其所無而無之，則萬物莫不無。知東西之相反而可以相無，則功分定矣。

以趣觀之，因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非。知堯桀之自然而相非，則趣操覩矣。

東西相反而不可相無，堯桀之自是而相非，即是「彼出於是，是亦因彼」的明例，「東」裏面便含有「西」，「是」裏面便含有「非是」。東西相反而不可相無，彼是相反而實相生相成。所以齊物論接著說：

彼是莫得其偶，謂之道樞。郭注：偶，對也。彼是相對而聖人兩顧之。故無心者，與物冥而未嘗有對於天下。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰莫若以明。

這種議論，含有一個真理。天下的是非，本來不是永遠不變的。世上無不變之事物，也無不變之是非。

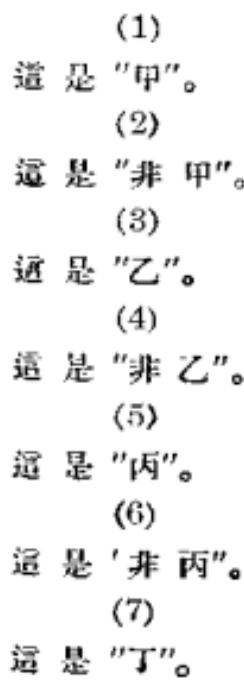
古代用人爲犧牲，以祭神求福，今人便以爲野蠻了。古人用生人殉葬，今人也以爲野蠻了。古人以蓄奴婢爲常事，如今文明國都廢除了。百餘年前，中國士夫喜歡男色，如袁枚的《李郎曲》，說來津津有味，毫不以爲怪事。如今也廢去了。西方古代也尚男色。哲學大家柏拉圖於所著『一席話』（Socratism）也暢談此事，不以爲怪。如今西洋久已公認此事爲野蠻陋俗了。這都是顯而易見之事。又如古人言『君臣之義無所逃於天地之間』，又說『不可一日無君』。如今便有大多數人不認這話了。又如古人有的說人性是善的，有的說是惡的，有的說是無善無惡可善可惡的。究竟誰是誰非呢？……舉這幾條，以表天下的是非也。隨時勢變遷，也有進化退化。這便是莊子『是亦一無窮，非亦一無窮』的真義。秋水篇說：

昔者堯舜讓而帝，之嗛讓而絕湯武爭而王，白公爭而滅。由此觀之，爭讓之禮，堯桀之行，貴賤有時，未可以爲常也。……故曰：『蓋師是而無非，師治而無亂乎？』是未明天地之理，萬物之情者也。……帝王殊禪，三代殊職。差其時，逆其俗者，謂之篡夫；當其時，順其俗者，謂之義之徒。

這一段說是非善惡隨時勢變化，說得最明白。如今的人只是不明此理，所以生在二十世紀，却要去

摹倣那四千年前的堯舜；更有些人，教育二十世紀的兒童，卻要他們去學做二三千年前的聖賢！

這個變化進化的道德觀念和是非觀念，有些和德國的海智爾相似。海智爾說人世的真偽是非，有一種一定的進化次序。先有人說：「這是甲。」後有人說：「這是非甲。」兩人於是爭論起來了。到了後來，有人說：「這個也不是甲，也不是非甲。這個是乙。」這乙便是甲與非甲的精華，便是集甲與非甲之大成。過了一個時代，又有人出來說：「這是非乙。」於是乙與非乙又爭起來了，後來又有人採集乙與非乙的精華，說：「這是丙。」海智爾以為思想的進化，都是如此。今用圖表示如下：



這就是莊子說的：「彼出於是，是亦因彼。……是亦彼也，彼亦是也。……彼亦一是非，此亦一是非。……

是亦一無窮，非亦一無窮也。」

以上所說，意在指點出莊子名學的一段真理。但是莊子自己把這學說推到極端，便生出不良的效果。他以為是非既由於偏見，我們又如何能知自己所見不偏呢？他說：

庸詎知吾所謂知之非不知耶？庸詎知吾所謂不知之非知耶？（齊物論）

吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已。（養生主）

計人之所知，不若其所不知；其生之時，不若其未生之時。以其至小，求窮其至大之城，是故迷亂而不能自得也。（秋水）

「是亦一無窮，非亦一無窮。」我們有限的知識，如何能斷定是非？倒不如安分守己，聽其自然罷。所以說：

可乎不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故爲是舉莊與檻也。司馬彪云：葉、屋梁也。檻、柱也。故郭注云：夫檻橫而柱直。屬與西施，俠俛嬌怪，道通爲一。其分也，成也。其成也，毀也。凡物無成與毀，復通爲一。唯達者知通爲一，爲是

不用而寓諸庸。庸也者，用也。用也者，通也。通也者，得也。適得而幾矣。因是已。(齊物論)

這種理想都由把種種變化都看作天道的運行。所以說：「道行之而成，物謂之而然。」既然都是天道，自然無論善惡好醜，都有一個天道的作用。不過我們知識不够，不能處處都懂得是什麼作用罷了。「物固有所然，物固有所可；無物不然，無物不可。」四句是說無論什麼都有存在的道理，既然如此，世上種種的區別，縱橫，善惡，美醜，分合，成毀，……都是無用的區別了。既然一切區別都歸無用，又何必要改良呢？又何必要維新革命呢？莊子因為能「達觀」，一切所以不反對固有社會，所以要「不離是非，以與世俗處。」他說：「唯達者知通爲一，爲是不用而寓諸庸。」庸即是庸言庸行之庸，是世俗所通行通用的。所以說：「庸也者，用也。用也者，通也。通也者，得也。」既爲世俗所通用，自然與世俗相投相得。所以又說：「適得而幾矣。因是已。」因即是「仍舊貫」，即是依違混同，不肯出奇立異，正如上篇所引的話：「物之生也，若馳若驟，無動而不變，無時而不修。何爲乎？何不爲乎？夫固將自化。」萬物如此，是非善惡也是如此。何須人力去改革呢？所以說：

與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。(大宗師)

這種極端「不論是非」的達觀主義，即是極端的守舊主義。

二、莊子的人生哲學。上文我說莊子的名學的結果，便已侵入人生哲學的範圍了。莊子的人生哲學，只是一個達觀主義。達觀本有多種區別。上文所說，乃是對於是非的達觀。莊子對於人生一切壽夭，生死，禍福，也一概達觀，一概歸到命定。這種達觀主義的根據，都在他的天道觀念。試看上章所引的話：

化其萬化而不知其禪之者，焉知其所終？焉知其所始？正而待之而已耳。

因為他把一切變化都看作天道的運行；又把天道看得太神妙不可思議了，所以他覺得這區區的我那有作主的地位。他說：

庸詎知吾所謂「天」之非「人」乎？所謂「人」之非「天」乎？

那大宗師中說子輿有病，子祀問他，「女惡之乎？」子輿答道：

亡。予何惡？寢假而化予之左臂以爲雞，予因以求時夜。寢假而化予之右臂以爲彈，予因以求鴉矣。寢假而化予之所以爲輪，以神爲馬，予因而乘之，豈更駕哉？……且夫物之不勝天，久矣！吾又

何惡焉？

後來子來又有病了，子犁去看他，子來說：

父母於子東西南北，唯命是從。陰陽於人，不趨於父母。彼近吾死而不聽，我則悍矣。彼何罪焉？夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。今大冶鑄金，金踊躍曰：「我且必爲鍛錦！」大冶必以爲不祥之金。今一犯人之形而曰：「人耳！人耳！」夫造化者必以爲不祥之人。今一以天地爲大爐，以造化爲大冶，惡乎往而不可哉？

又說子桑臨終時說道：

吾思夫使我至此極者而弗得也。父母豈欲我貧哉？天無私覆，地無私載，天地豈私貧我哉？求其爲之者而不得也。然而至此極者，命也夫！

這幾段把「命」寫得真是大宗師篇所說：「物之所不得遯。」既然不得遯，不如還是樂天安命，所以又說：

古之真人，不知說生，不知惡死。其出不訴，其入不距。翛然而往，翛然而來而已矣。不忘其所始，

不求其所終，受而喜之，忘而復之。是之謂不以心揖。一本作揖道，不以人助天。是之謂真人。養生主篇說庖丁解牛的祕訣只是「依乎天理，因其固然」八個字。莊子的人生哲學，也只是這八個字，所以養生主篇說老聃死時，秦失道：

適來，夫子時也。適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也。

「安時而處順」即是「依乎天理，因其固然」都是樂天安命的意思。人間世篇又說蘧伯玉教人處世之道，說：

彼且爲嬰兒，亦與之爲嬰兒。彼且爲無町畦，亦與之爲無町畦。彼且爲無崖，亦與之爲無崖。達之，入於無疵。

這種話初看去好像是高超得狠。其實這種人生哲學的流弊，重的可以養成一種阿諛依違，苟且媚世的無恥小人；輕的也會造成一種不關社會痛癢，不問民生痛苦，樂天安命，聽其自然的廢物。

三、結論：莊子的哲學，總而言之，只是一個出世主義。因爲他雖然與世人往來，卻不問世上的是非，善惡，得失，禍福，生死，喜怒，貧富……一切只是達觀，一切只要「正而待之」，只要「依乎天理，

因其固然。」他雖在人世，卻和不在人世一樣，眼光見地處處都要超出世俗之上，都要超出「形骸之外」。這便是出世主義。因為他要人超出「形骸之外」，故人間世和德充符兩篇所說的那些支離疏兀者王駘，兀者申徒嘉，兀者叔山無趾，哀駘它，園跂支離無脈，喪壺大瘦，或是天生，或由人刑，都是極其醜惡殘廢的人，卻都能自己不覺得殘醜，別人也都不覺得他們的殘醜，都和他們往來，愛敬他們。這便是能超出「形骸之外」。

德充符篇說：

自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也……物視其所一，而不見其所夷，視喪其足猶遺土也。

這是莊子哲學的綱領。他只要人能於是是非，得失，善惡，好醜，貧富，貴賤……種種不同之中，尋出一個同的道理。惠施說過「萬物畢同畢異，此之謂大同異」。莊子只是要人懂得這個道理，故說：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。」莊子的名學和人生哲學，都只是要人知道「萬物皆一」四個大字。他的「不論是非」，「外生死」，「無終始」，「無成與毀」……都只是說「萬物皆一」。《齊物論》說：

天下莫大於秋毫之末，而太山爲小。莫壽乎孺子，而彭祖爲夭。天地與我並生，而萬物與我爲

我會用一個比喻來說莊子的哲學道：譬如我說我比你高半寸，你說你比我高半寸。你我爭論不休。

莊子走過來，排解道：「你們二位不用爭了罷，我剛才在那愛拂兒塔上

即今 Town 在巴黎，高九
一百八十四英尺有奇，爲

世界最高塔。看下來覺得你們二位的高低實在沒有什麼分別。何必多爭，不如算作一樣高低罷。」他

說的『辯也者，有不見也，』只是這個道理。莊子這種學說，初聽了似乎極有道理，卻不知世界上學識的進步只是爭這半寸的同異；世界上社會的維新政治的革命，也只是爭這半寸的同異。若依莊子的話，把一切是非同異的區別都看破了，說太山不算大，秋毫之末不算小，堯未必是桀未必非這種思想，見地固是『高超』，其實可使社會國家世界的制度習慣思想永遠沒有進步，永遠沒有革新改良的希望。莊子是知道進化的道理，但他不幸把進化看作天道的自然，以爲人力全無助進的效能，因此他雖說天道進化，卻實在是守舊黨的粗鄙。他的學說實在是社會進步和學術進步的大阻力。