

# 墨家哲學及其名理

黃建中

予昔年曾撰墨子之道德政治哲學一文，載學術季刊。今茲所述，為墨家宇宙哲學，知識哲學及其名理。不稱墨子而稱墨家者，以涉及後之三墨、不專屬墨翟本人故。吾所謂三墨，乃談辯之墨、說書之墨、從事之墨（據墨子耕柱篇）；非韓非子顯學篇所謂三墨，更非陶潛聖賢羣輔錄（書本偽託）所謂三墨也。予嘗謂：「墨子書除親士以下七篇及非儒篇為偽作外，當分經辯論三部；經上下、經說上下四篇為『墨經』，殆『說書之墨』所撰輯；而經上不獨無『子墨子』之稱，並無『說在』云云，度蓋經墨翟手定。自大取小取至公輸凡七篇為『墨辯』，殆『談辯之墨』所演述；而大取篇『子墨子』一見，小取篇『墨者』兩見，均刺取經旨以相響應。自尙賢至非命二十三篇及備城門以下十篇為『墨論』，殆『從事之墨』所記錄；而尙賢至非命往往以『子墨子言曰』發端，實類對衆宣揚教義之演辭。凡此諸點，前文已詳，明乎此，然後知本文所引書中各篇之言果誰屬，並悉其時期之蚤晚；故復略加辨析，俾便省覽焉。

## 一、宇宙與端始

墨家罕言形上之玄理；而語大極於宇宙，語小極於端始（點瞬）。墨經曰：

「久、彌異時也，宇、彌異所也。」（經上）久、古今且莫，宇、東西家南北」。（經說上）

久與宙通，「久、有窮無窮」，（經說下）宙即無窮之久。彌、逼也，逼歷古今且暮不同之時曰「宙」；逼歷東西南北不同之所曰「宇」，合言之曰「宇宙」。古今且暮、有窮之久也，家、中央也，即以家所在處為中央，東西南北無定名也。（參照孫詒讓王引之校釋）按尙書堯典云：「光被四表，格于上下。」四表曰宇、（典引蔡邕注）四方上下曰宙。（淮南原道訓高誘注）又云：「方鳩嬴功」，史記五帝本紀作「旁聚布功」。予謂：鳩當為宙。易繫辭下云：「周流六虛」。周即宙之借字，旁以方得聲，宙以舟得聲。詩邶風言方舟，此言旁宙，用字頗相類，舟既通宙，宙又近宙。說文：「宙、舟輿所極覆也。」段云：「宙與宙音義皆相近，文子及三倉云：『上下四方謂之宙，古往來今謂之宙。』」然則旁宙布功者，言功布宇宙也。管子宙合篇云：「天地橐萬物，宙合橐天地。」荀子解蔽篇云：「經緯天地而材官萬物，制割大理而宇宙裏矣。」莊子庚桑楚篇云：「有實而無乎處者，宇也，有長而無本剝者，宙也。」夫且暮積謂之歲，古今積謂之宙；至高謂之天，至下謂之地。字中六指，上下四方、燕六指之，則為六極；合六言之，則為六合。（參照荀子儒效篇）六極六合均謂宇耳。楞嚴云：「世為遷流，界為方位。汝今當知：東、西、南、北、東南、西南、東北、西北、上、下為界，過去、未來、現在為世。」則宇宙亦謂之世

界。

宇宙變動不居，字徙則有久。墨經又曰：

「動、或（域之正字）徙也。」（經上）「動、徧際徙者。」（經說上按原作「徧祭徙」依孫校改）

「字、或（域）徙，說在長字久。」（經下）「長字、徙而有處、字。字南北，在且有（又）在莫，字徙久。」（經說下）而孫詒讓云：「徧際徙、謂周徧所接之域。……字者、彌亘諸方，其位不定，各視身所處而爲名。……然方位雖屢徙不同，必實有其處，故云徙而有處。莊子云：『無乎處者、』則據其轉徙無常者言之，與此文不相核也。」王引之云：「經說上云『字東西南北』此不當言南北而不及東西，蓋有脫文；此言字徙自南而北自東而西，歷時必久，屢更旦暮，故云『字徙久』，又云『在旦又在莫』。」按莊子言「時無止、分無常」（見秋水篇）進而破時與方；無古無今，無始無終，是謂無本剽（標末也）、無方分、無際限，是謂無處，墨家猶計旦暮，辨方位、故執久與處而謂之有；言各有宗，無庸強謂不相核。字之徙也，四方隨所徙而易，但言自南而北，其餘可隅反，奚獨自東而西？舉南北不及東西，乃省文、非脫文，孫氏以爲約舉之詞是也。墨經又曰：

或（域）、過名也，說在實。（經下）或（域）、知是之非此也，有（又）知是之不在此也；然而謂此南北，過而以己爲然，始也謂此南方，故今也謂此南方。（經說下）

字進無近，說在數（經下）。「候字（候同區）不可徧舉，字也；進行者先數近，後數遠，行者必先近而後遠。」（經說下）

「行脩以久（脩本作循，依張惠言改），說在先後。」（經下）

「遠近、脩也，先後、久也，民行脩，以久也。」（經說下）

過名、謂過之而成是名，若過北而成南，過南而成北，實謂方域有定，而方名無定。過而以己爲然者、謂以身所在之域爲中，倘過此而北，則前日所在之域轉謂之南，若中過南則南轉成北；始與今所謂南方，過而屢變。（以上參照孫說）以地之相去言曰脩，以時之相去言曰久。（俞樾說）字之進也曰徙，人之進也曰行，字之徙久而徧，猶人之行脩以久。字本指空間，徙則佔時間；只有空間而無時間，則動不能見。故動兼空與時，有處且有久。

空間上之最小單位曰端，時間上之最小單位曰始，宇宙至大矣，實端始之所積聚而成也。經上曰：

「端、體之無序而最前者也。（序原作「厚」依孫校改）說云：「端是無間也」。（問原作「同」，依梁啟超校改。）

陳澧云：「端即西法」所謂點，體之無序即線，序如東序西序之序，猶言兩旁也。幾何原本云「線有長無廣」，無廣是無兩旁也。又云：「線之界是點。」點爲線之盡處，是「最前」。又云：「直線止有兩端，兩端之間上下更無一點。」是無間也。」

(當作問)按依歐氏幾何而言，線固有長無廣，點復有位無分；點蓋體之小而又小，達於序列之極限者也。「無序而最前」即達於序列之極限，「無間」猶言「無內」，即至小不可再分；陳氏釋端為點甚當，其釋無序之體為線、而以序為兩旁，則未免過泥。抑現代新實在論派哲學家蒲勞德 (C. D. Broad) 有言：「訴諸目驗，線實有廣、點實有分；理想上無廣之線、無分之點，未嘗存焉；所謂序列之極限，亦未嘗有焉。姑以存而可見者為例，面或體所有之部分，即面也、體也；吾人今立點之界說，不云點為此類序列之極限，而云點即此類序列之本身，庶無背於感官經驗矣 (參看 Scientific Method, Ch. 1 P44) 斯則依據非歐幾何而又徵諸經驗者也。經上又曰：

「始、當時也。」說云：始、時或有久、或無久，始當無久。」

止、以久也。說云：「止、無久之不止，當非馬；若矢過楹；有久之不止，當非馬，若人過梁。」

張惠言云：「時有此二者，始則當其無久；無久、久之始也。」又云：「無久之不止，以不止為不止也；其理易見，故當牛非馬。有久之不止，以不止為止也；其理難見，故當馬非馬。孫詒讓既建張氏前解，又以為：「或時已歷久而追溯其本，或時未歷久而甫發其端，二者皆謂之始」；於義轉歧。蓋「時」大別為二種：曰有久、曰無久；「始」當「無久之時」，猶今所謂「瞬」。(Moment or instant) 久謂綿延之長時，始謂發端之暫時，故「無久」(Durationless) 即久之始也。張氏後解亦通，唯未言其理為何；窃思此理殆即「動體經過某點不在某點停留」之理。矢之過楹也疾，故不止無久，而其理難見，與馬非馬之理相當。人之過梁也徐，故不止有久，而其理易見，與牛非馬之理相當。無久似即瞬，而瞬與點相即不離之理亦於此可見焉。顧動以時而見、久亦以動而見；久無時不可析為瞬，「終」亦有之，奚止於「始」？據懷惕赫 (Whitehead) 所述：「就『變動狀態』而言，謂其適在無久之瞬，殊難成為概念。變動必有速度，界定速度而無涉於過去未來、實不可能。變動在本質上輸入過去未來於無久的現在一瞬所體現之當前事實中，則所謂為科學所停止分析之最後事實須於時間無久之瞬求之者，其根本假定為之摧毀矣。」(詳見 The Principles of Natural Knowledge, Part I. Ch. 1 P2) 時間之瞬相當於空間之廣袤；吾人未嘗覺無久之瞬，猶之未嘗見無廣袤之點，所覺者乃各久有限之事耳。(參看 Broad Scientific Method, Ch. I, P32) 經上又曰：

「體分於兼也。」說云：「體若二之一，尺之端也。」

「損、偏去也。」說云：「偏去損也者、兼之體也，其體或去或存，謂其存者損。」

周禮天官叙官鄭注云：「體猶分也」。說文叙部云：「兼、併也」。問詁引此文釋之云：「並衆體則為兼，分之則為體」。凡數兼一或二，故一為二之分；幅兼端為尺，故端為尺之分。」又云：「兼之體即上文之一、尺之端之義，兼者、合衆體，偏去、言於衆體中損去其一體也。按體既為分 (Part)；兼當為全 (Whole)；端既為點 (Point)，尺當為線 (Line)，此

所謂體，猶今言部分，與體積之體不同。經上又曰：

「櫻、相得也。」說云：「櫻、尺與尺俱不盡，端與端俱盡，尺與端或盡或不盡，堅白之櫻相盡，體櫻不相盡。」

楊葆彝云：「櫻、引也，幾何原本所謂線相遇也。」按櫻有遇及之義，「盡」有包含之義。「尺與尺俱不盡」言兩線遇及而相交，彼此俱不包含。「端與端俱盡」，言兩點遇及而相重，彼此俱包含。「尺與端或盡或不盡」，言線與點相遇，線可以包含點，而點不能包含線，堅乃石之性，白乃石之色，石則物體也。堅白共托於石之全體，性色相含，彌滿無間，故曰「堅白之櫻相盡」。凡物，兩體相遇，各自爲體，不能相含，故曰「體櫻不相盡」。（參照孫氏問詁）蓋堅白爲抽象之性色，石爲具體之物，堅白可以相含，而石與石之體不能相含也。

據史潑丁（Spaulding）所述：「吾人可析物體所佔之空間爲長、廣、厚三量向，每量向爲一直線而無二以上之量向；此不能用鉛筆或粉筆諸線代表之，以其有數量向故也。吾人可析任何特定之線爲許多小線，如折一英尺爲十二英寸時者然。今若析而又析，適達量度工具之極限，吾人於是見其尚可作無定限之分析；然亦見其有一極限爲小而又小之線所逼近，而從未達到此極限，即點也。（見 *The New Realism*）此所謂尺，乃表長度之線，非量長度之具，若其爲量尺（Footrule）則與鉛筆粉筆奚異？」墨經所謂尺，亦當作如是觀。點爲線之部分，寸爲尺之部分，尺爲幅面之部分，線爲空間之部分，凡部分必爲全體所包含，而點復有其部分。史氏界定「點爲無廣之線小而又小、達於序列之極限者。」則猶未脫歐氏之舊見也。然則墨經所謂端，是否更可進而分析之？經下曰：

「非半弗新也，則不動，說在端。」說云：「非新半（依原讀），進前取也；前則中無爲半，猶端也；前後取，則端中也。新必半，『無』與『非半』不可新也。」

按「新」與「新音義略同，俗語謂之新新，科學謂之分析。『半』謂中分線爲二，『非半弗新』，謂點不復爲半，即永久固定而不能再分析，故曰：『說在端』。『非新半』，謂非中分其半，則每折進前而取之，達於最前，即中無所謂半，是爲點。若分前後兩段取之，則適在兩端之中間。無論如何分析，必須爲半，點乃『非半』，不能再分；『非半』之不可析，猶『無』之不可析也。莊子述惠施之言云：『至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。』大一姑不論，小一即所謂『至小之倪』，無內猶無間，則不可再析；其說與墨經同。又述「辯者」之言云：『一尺之捶，日取其半，萬世不竭。』尺捶固非一量向之線，而每日析取其半，歷萬世不盡，實永無『非半』，永無序列之極限；其說與墨經異。辯者以此與惠施相應，殆即公孫龍之徒；正反兩方俱據經下之文以爲說，而經下經說下出自戰國時期說書之墨，蓋猶在惠施公孫龍前也。餘杭章先生曰：『大未有不可斥，小未有不可分；雖無利器致之，校以算術可知也。在形者，至小爲點，……點非自然生，猶面之積也。故因而小之，點復爲體，謂之小一可也；點復可析，槩下而點無盡，以爲無內非也。……時之短者，莫如竭沙那（舊譯剎那），而竭沙那非不可析；雖

析之，勢無留止，方念是時，則已爲彼時也，析之不可盡，而言有時，則是于無期立有期也」（國故論衡明見）。通哉是言，早已發之於五十年前，令懷惕赫、蒲勞德見之，當歎先得我心矣。唯以「小一」擬果色極微及分子，「無厚」擬因量極微及原子，似認無厚與小一爲二物。其實「無厚」謂小一不可分割，正申「無內」之旨；小一即因量極微、即原子；斯則蒙不得不稍持異議焉。要之，墨家言無序之端，惠施言至小之倪，均不過近於印度勝論宗之極微論，希臘唯物派之原子論，未可遽以現代哲學觀念衡量之。

## 二、知之三相與三量

墨家之學雖異儒，而治學之方近荀卿，苟之以單、兼、共、別析名，以期、命、辨、說致用，以三驗禁三惑，猶墨之以名、實、同、異辨物，以辟、侔、援、推立辭，以三表非三命。其論知，則苟重徵知，而墨備舉聞、說、親；蓋兩家同貴徵驗，墨家之言却簡而賅焉。經上曰：

「知（讀智）、材也。」（材與才通）說云：「知也者，所以知也，而必知，（下二知字如字讀）若明。」

智爲「所以知」之才性，自有「必知」之效力；智發于耳謂之聰，發于目謂之明，發于心謂之睿。耳聰所以聽而必聞，目明所以視而必見，心睿所以思而必得；但舉目明爲例，故曰「若明」。此言乎知性之功能也。墨經繼言及知覺之程度，分爲三級。

其一曰：「慮、求也。」（經上）「慮也者，以其知有求也，而不必得之，若睨。」（經說上）

人觸境作意，最初用其計慮不定之知性旁求對象，而未必可得。譬如「執柯伐柯，睨之猶以爲遠」；倘復游目邪視他物，更視而不見，故曰「若睨」。莊子云：「知者之所不知猶睨也」，（庚桑楚）睨去睨殆一間耳。然依本覺而有不覺，依不覺而有始覺；慮固不足云智，抑亦知覺之端兆也。求知若睨，其爲知覺也渾渙，釋氏謂之「無明業相」。（見大乘起信論，下同。）

其二曰：「知、（如字讀）、接也。」（經上）「知也者，以其知（讀智）遇物而能親之，若見。」

智有能知之才力，物爲所知之對象；人進而用其聰明之智力接受物象，能專注而形容之，則能知與所知相合，而知覺於是乎成。譬如見而知之，能親者、目之明，所親者、物之影；物逝而影留，久之猶可想見其遺相，目不接物，則無見而亦無知；故曰「若見」。呂覽云：「人之目以照見之也，以睨則與不見同；」（知接）見不見由於接不接也。接知若見，其爲知覺也清晰，釋氏謂之「能見相」。

其三曰：「想、明也。」（經上）「想也者，以其知（讀智）論物而其知之也著，若明。」（經說上）

想與智音同義近，而體用有別；智、體也，想，用也。前一明字指聰明之明言，此兩明字，則一爲明辨之明，一爲明著之明；聰明屬於外官之見聞覺感，想義同想，（哲）屬於內心之推理察辨。（經上有所謂「心之察心之辯，蓋指想言」耳微爲聰、目

微爲明，心微爲想。（借用莊子外物篇語）人更進而用其容思之智力推論感官所得物象，而加以辨析，施以名言；其知之也昭察審微，有如日月之懸象著明，容光必照；故曰「若明」。管子書云：「見察謂之明」。（宙合）因明論疏云：「明者，智了因」。（疏引理門云「智了因者，但由智力了所說義」）蓋明兼見察智了兩義也。心知若明，其爲知覺也了別，釋氏謂之「境界相」。

墨經又言及知識之類型，分爲三種。經上曰：

「知，聞、說、親。」（經上）說云：「知，傳受之，聞也；方不障，說也；身觀焉，親也。」

茲分別詮釋如左：

（一）親知 用官體以爲觀察覺感所得之知識，曰「親知」，印度正理宗名「現知」，因明名「現量」。「身歷其境，現前即得，今謂之直觀。身觀（Personal Observing or Perceiving）即親歷（Personal experiencing）之謂，非止于目見；身有五官，親知必一一通過之，是謂五路。（Five sense-avenues）色以目知，聲以耳知，臭味以鼻口知，滄熱輕重以骨體膚理知，五官皆親知之通路也。（餘杭章先生國故論衡原名篇以五路比附釋氏眼有九緣之說，併九爲五，曰空、明、根、境與智，似取義轉隘。）第就視覺之路而言，昏夜見物，固賴目明，亦藉火光；實則見物者乃目而非火。見火復以目，所見乃光而非熱；知其熱須拊以手，則爲觸覺之路。故曰：「智以目見，而目以火見，而火不見。」又曰：「以目見火，若以火見火，謂火熱也，非以火之熱」。（經說下）知初不離乎五路，及知之既久，藏其相于心；一旦記取，而所謂聲色臭味滄熱輕重者宛然復現於內；則雖外無境焉以當五路，而內可以回憶想像知之。故曰：「知而不以五路，說在久。」（經下）又曰：「惟（同雖）以五路知，久不當。」（經說下）不當者，天官不復當物而簿錄之也；然五官之當簿其類也已久，久而不復以五路知者，猶按籍以求故物，特其相不若當物時之深切著明耳，非回憶想像可以達親也。親以身觀爲主，而身觀或爲空間時間所阻，則親知窮，於是濟之以說。

（二）說知 藉名言以爲擬議推論所得之知識，曰「說知」，印度正理宗名「比知」，因明名「比量」。「比度衡量，待推而知，今謂之推知。方猶比也，（方讀如論語「子貢方人」之方，張惠言以爲方土之方，非是，）不障者，通而無碍也；比方之擬似而通。」（荀子語）不復爲時空所阻碍，故云方不障。經下云：「聞所不知若所知，則兩知之，說在告。」說云：「聞在外者所不知也；或曰：『在室者之色若是（此）其色，』是所不知若所知也。猶白若（與）黑也，誰勝。（當）若是其色也若白者，必白；今也知其色之若白也，故知其白也。夫名以所明正（證）所不知，不以所不知疑所明，若（譬如）以尺度所不知長。外、親知也，室中，說知也，」經說蓋謂：在外者聞有人在室，不知其人如何；或告之曰：「在室者之膚色正如在外者之膚色。」色有白與黑，兩名果孰當其實耶？倘此在外者之色若白，則彼在室者之色必白；今知其色如此之白矣，故知彼白也。在

外者之色，親見而逕知其白；在室者之色若在外者之色，聞人擬議比度而推知其白。名猶尺然，以所明之尺度所不知之長；所明即所知，所不知若所明。聞一知二，見此知彼，人雖告之，已實推之。「見之、知也，告之、使知也，物之所以然，與所以知之、與所以使人知之，不必同。」（經下經說下）故說知初不特告而特推，並以親知為依據也。火鑠金，知火多，金靡炭，知金多；（見經說下）是謂由果知因。刀輕（刀謂貨幣）知羅不貴，刀重知羅不易；（同上）是謂由因知果。自前曰且，自後曰已，方然亦且然；（見經說上）且用工而後已者，知必用工而後已；（見經說下）是由謂前知後。已然則當然，今可無而不可去，知昔之已有；（經下經說下）是謂由今知昔。審堂下之陰而知日月之行、陰陽之變，見瓶水之冰而知天下之寒、魚鱉之藏，（見呂覽察今）是謂由近知遠。嘗一肘肉而知一鑊之味，一鼎之調，（同上）拊一火而知天下之火盡熱；（本國故論衡原名）是謂由偏知全。通因果、前後、今昔、遠近、偏全而互知之，在時空中誠相當無碍；要亦據已知以推未知，不序實有限焉。且說之為推，必明於其類，比類在同，「異類不吡，」（同此）而「推類之難，」（見經下）在類不必盡可推知，則說知窮，於是濟之以聞。

（三）聞知 身觀類推所不逮，藉傳受而知之者，曰「聞知」。印度正理宗名「不能知」，因明名「聲量」，現比均不能知，依故書記載、古聖言教乃可知，故謂之聲或聞，其事憑聖言以為知者，則名「聖教量」，猶遠西所謂「獨斷之知。」（Dogmatic Knowledge）聞有兩種：經上云：「聞、傳、親。說云：『或告之，傳也；身觀焉，親也。』」一為「親聞」，一為傳聞，而傳聞又有異域異代之別。例如：春秋魯僖公十六年正月朔，隕石于宋五；宋人聞其礪然之聲而知為石，（參照公羊傳）此親聞也。魯人聞宋來告而知有隕石之事，此為異域傳聞；後人讀春秋而知五石之隕在某地，此為異代傳聞；凡報刊、地誌、史傳、故記及一切文字語言所傳受之知識皆準此。親聞猶屬「親知」，傳聞方為「聞知」。說知、聞非全聞，告非明告；（如前所舉「說在告」之例）且限于臨時口耳四寸之間，人我五步之內，貴在於是推之。異域傳聞可告自千里之外，異代傳聞可告自百世之上；均不大受時空限制，聞知之可貴即在此。唯墨子之於聞知，特重聖教量一端；其見於尚賢、兼愛、天志、非命、明鬼、貴義、魯問諸篇者，似嘗博涉歷代詩書、各國春秋乃至其他竹帛金石盤盞鐘鼎之文，所重仍在古聖王之言行。兼愛下曰：「何知先聖六王之親行之也？……吾非與之並世同時，親聞其聲，見其色也；以其所書於竹帛，鑲於金石，琢於盤盞，傳遺後世子孫者知之。」其各種主張之論據大率類是，而非命明鬼尤無所不用其極，其根據亦最弱。鬼與命俱無迹象，有無本難徵實；衆之耳目不足信，已之推論不足憑；唯有借重先王之書，聖人之言，以明古有敬鬼之事，無信命之說。然先王聖人亦不乏信命不信鬼者，傳聞異辭，皆有文獻可徵，又將何以塞難而釋疑乎？印哲陳那終廢聖教量，而以聲、喻等量攝入現比，良非無故也。

墨子有三表：曰本、曰原、曰用，昔以為合於聞、說、親；今細察之，特聞之分目耳。非命篇所謂「本之者，上本之於古者聖王之事；」而聖王之事徵諸古聖之憲、刑、誓、誥諸書，（見非命上）其為聖教量之傳聞甚明。所謂「原之者，原察百姓耳



「目之實；」而百姓耳目之實徵諸周宋燕齊之春秋，（見明鬼下）則爲異域傳聞。所謂「用之者，發以爲刑政，觀其中（去聲）國家百姓人民之利；」而發政利民之事實徵諸湯與文王，（見非命上）則爲異代傳聞。三者皆非親聞，而「本」之一表居首；其重聖教量既若此，尙何說知之有哉？後之三墨容或參用聞、說、親，而又各有所偏重。說書之墨似重聞知，而因時制宜，從事之墨似重親知，而因地擇務，談辯之墨似重說知，而踵事增華。經說下云：「在堯善治，自今在諸古也；自古在之今，則堯不能治也。」（在訓察）又云：「堯之義也，是聲也於今，所義之實處於古。」意謂古今異宜，堯之義施於古不必宜於今，今聞其名聲而不察其實況，非所以爲治。殆捨狹義之聲量，而取廣義之聞知，其微驗且求諸實際，不復囿于典冊矣。

### 三、是非名實及同異

談辯之墨由說而起辯，辯必有有的有術，名理於是乎發備。墨辯小取篇述辯之術的與方法曰：

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。焉舉略萬物之然，論求群言之比；以名舉實，以辭扞意，以說出故；以類取，以類予。

第就理論方面言，其首要鵠旨在明是非，次爲察名實、辨同異；名實之察、同異之辨、則所以明是非者也。焉猶乃也，於是乃舉略萬物之常然而依其律則，論求群言之排比而合其法式。名猶今所謂名詞，辭猶今所謂命題，說猶今所謂論證；（經上云：說、所以明也。）蓋待論證而後明也。（故字雖有時冠斷案之首，實上承論證之因而言（因猶小前提）。因爲斷案所由成，以說表而出之，類爲斷案所由立，取其同類者而予之。（予猶肯定）是爲墨辯方法之大概，後當詳論。茲徵諸墨經，先就辯之三大鵠的分別詮次焉。

（一）明是非 辯必有爭，爭必有是非、而當者勝。墨經曰：

「彼不可、兩不可也；辯、爭彼也，辯勝、當也。」（經上）「彼、凡牛樞（木名）非牛」、兩也，無以非也。辯（孫疑當作辯者）或謂之牛，或謂之非牛，是爭彼也。是不俱當，不俱當、必或不當，不若當犬。」（經說上）

彼者、實也，牛樞、實物也，謂之者、名也；牛與牛樞判然兩物，不可相謂，此一全稱負辭，無由非之也。乃辯者或謂彼爲牛、或謂彼爲「非牛」，是以此兩名爭彼一實也。兩者不能皆當，必有一不當；其謂牛樞爲牛之不當，不若謂狗爲犬之當也，是以名亂實、以異混同也。墨經又曰：

「謂、辯無勝，必不當，說在辯。」（經下）「謂、所謂，非同也、則異也。同則或謂之狗，其或謂之犬也；異則或謂之牛，其或謂之馬也；俱無勝，是不辯也。辯也者、或謂之是，或謂之非，當者勝也。」（經說下）

謂、名也，所謂、實也。名實非同即異，狗犬二名同實，牛馬二名異實，其所以同異者安在乎？同異不問，是非不爭，無



以相勝，自不成辯。如其辯也，或謂狗是大，或謂狗非大；或謂牛非馬，或謂牛是馬；是非互見，當者勝矣。斯所謂明是非也。

(二) 察名實 名所以命實，命其物並涵其德；故有外周、有內涵。墨經但就外周之廣狹而論，名分三科：

「名、達，類，私。」(經上)

「名、物，達也；有實必待之名也。(名原作文，從問詰所引或說改。)命之馬，類也；若實也者、必以是名也。命之賊、私也；是名也、止於是實也。」(經說上)

試就荀子正名篇術語推而釋之：達名者、大共名也，類名者、大別名也，萬物雖衆，偏舉之則謂之物；物乃共而又共、至於無共然後止之最大共名，有此實必待此名也。偏舉之則謂之鳥獸，馬乃推而別之、別而又別之「小別名」，凡若馬之實者，必得馬之名也。私名者、別而又別、至於無別然後止之「最小別名」也；奴爲人所賤繫而守藏、謂之賊，猶爲小別之類名而非最小別之私名，何也？賊之名非止命一人，凡奴皆得名之也。荀子於最小別無實例，墨經舉例而不切，誠欲「是名止於是實」，當云「命之翟」；誠欲「至於無別然後止」，當云「謂之況」，近取譬於身，則真爲最小別之私名矣。顧荀子王制篇曾謂：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，唯人也，有氣、有生、有知亦且有義。」斯則論及諸名涵德之多寡，而墨家未之詳焉。然則何謂名？何謂實？經說上曰：

所以謂、名也，所謂、實也。

告以之名，舉彼實也。(之本作文，依問詰改。)

彼實、所謂也，此名、所以謂也。問者曰：「子知羸乎？」應之曰：「羸何謂也？」曰：「彼羸也」、(原作彼曰、似誤倒)則知之。(經說上)指彼物而告以羸之名，則知羸之謂何；彼物乃所謂，羸乃所以謂，告以此羸之名，而舉彼物之實也。「謂」又有三義：

謂、移、舉、加。(經上)

灑謂狗犬、移也，(移本作「命」依問詰改「灑」疑「渾」之誤)……狗犬、舉也。(此句疑有「單謂」二字冠首)叱狗、加也。(經說上)

狗謂之犬、犬謂之狗，渾謂無別；如云「狗、犬也，犬、狗也」，是移也。大者謂之犬，小者謂之狗，單謂有別；如云「狗、犬之未成羸者也。」(本爾雅釋畜)「犬、狗之有縣號者也」，(見說文犬部)、是舉也。以「叱」加狗成正謂可，以叱加犬成正謂亦可，如云「狗、犬也，吾叱狗吾叱犬也。」猶云「狗、犬也，吾乃叱狗者、吾即叱犬者也。」是加也，此渾而謂之也。然單謂之、則以「殺」加狗加犬適成負謂。如云「狗、犬也，吾殺狗吾非殺犬也。」猶云「狗、犬也，吾乃殺狗者，吾非殺犬

者也，「墨經但寫作「狗、犬也，而殺狗非殺犬也可。」說在重（重上疑有不字），中文簡質，故云爾。經說下云：「有之實也、而後謂之，無之實也、則不謂也。」（之本作文，依上例改。）有此所謂之實，然後以其名謂之，無此實則不以其名謂之。斯所謂察名實也。

（三）辨同異：所謂之實，今日主詞，所以謂之名，今日謂詞；名實之異同，殆即主詞謂詞之離合。今之治邏輯者言之甚詳，茲酌采其說而補正其闕失；舉例則什九依據墨子本文，輒多更易焉。墨經之於同異，各分四種：

同。重、體、合、類；異。二、不體、不合、不類。（經上）

同。二名一實，重同也；不外於兼，體同也；俱處於室，合同也；有以同，類同也。

異。二必異，二也；不連屬，不體也；不同所，不合也；不有同，不類也。（經說上）

「重同」：二名一實，可以互謂，如狗與犬，例已見前。經下云：「知狗而不知犬，過也。說在重。」說云：「知、知狗不知犬，重則過，（本作智、智狗，重智犬，智從孫校改作知，今以意將重字下移而增一不字。）不重則不過。」蓋就重同言，則狗犬無別，故知狗不知犬為過，不就重同言，則狗犬有別，故知狗不知犬不為過。質言之，小時曰狗、大時曰犬，名雖因時而異，實一物也。

「合同」：異物同所，俱處一室，經說下云：「故同處、其體俱」，譬若兩圓合體，圓周相同。例如：「孔子者、至聖先師也。」主謂所指非一，而彼此範圍相等。

「體同」：體分子兼，體為部分，兼為全體，部分不在全體之外。例如「白馬、馬也，驢馬、馬也。」白馬、驢馬等部分概不外于全體之馬也。

「類同」：二物有其所以同而不盡同，其所以同者為類。經說下云：「俱一，若牛馬四足，數牛數馬則牛馬二，數牛馬則牛馬一。」可得一命題曰：「牛馬、四足獸也。」牛馬同有四足，同屬獸類，分數之牛馬為二，合數之牛馬為一；及構成命題，斯牛馬合為一主詞，而四足獸為謂詞矣。

重同合同均為全體之同（如圖甲），體同類同均為部分之同（如圖乙）



甲



乙

大取篇於重同而外，有所謂俱同、（俱本作具，依孫校改。）連同（連、屬也）丘同、餅同（餅附通，附、麗也。）、同類之同、同名之同、同根之同。同類之同簡稱類同，連同謂分體連屬於全體，似即體同；俱同指俱處於室而言，似即合同。時人有謂丘同、餅同、同名之同、同根之同，亦合同者，合同自當分此四種；唯丘同須特加說明；孫氏聞詰稱：丘與區通，謂同區域而處，並於經下篇引荀子大略篇所謂區蓋、漢書儒林傳所謂丘蓋以證之。按莊子則陽篇曰：「何謂丘里之言？……丘里者、合十姓百名而以爲俗也，合異以爲同，散同以爲異；今指馬之百體而不得馬，而馬係於前者，立其百體而謂之馬也。」夫「馬者、四足研蹄、長脰多鬣、食芻而有力量也，此馬之名乃立其百體之全而命之，非指其百體之一而擬之；內涵繁複，合異爲同，正猶丘里合十姓百名以爲俗，是爲丘同。由斯例觀之，丘同有多種性質涵攝于一物，殆即經上所謂「同、異而俱於之一也」。附同則一性質附麗于二物以上，如云：「白馬之白無以異於白人之白；」兩白殆全同。大取云：「苟是石也白，取是石也，（取本作敗，依孫校改。）盡與白同；」言凡白石之白皆同，亦即其義。至同名之同、同根之同，時人亦有辨析，不再複述。二必異，言名實二者畢異（孫讀必爲畢，謂古通用。）即二名二實，非若「重同」之二名一實，其形式爲兩圓相外而不相櫻。（如圖丙）、經說下云：「俱有法而異，或木或石。」故「木非石」，「石非木」，「人非木石」，皆其例也。

「不合之異」，言二物不同所，非若「合同」之俱處一室，合爲一體；其形式一爲兩圓相銜（如圖丁），體櫻不相盡。如云：「室非堂」，「堂非室」，即其例。抑經下云：「四足牛馬異，……說在名之大小。」說云：「謂四足獸與牛馬異，物盡異，大小也。」（全依孫校）。物爲達名，即大共名；獸爲四足動物之類名，即大別名，視牛馬爲大而視物爲小。牛馬爲四足獸之類名，即小別名，以其視獸爲小也。物與獸異，獸與牛馬異，而牛馬又互有異，則兩式俱備焉。（如圖庚）

「不體之異」對「體同」而言，二物不相連屬，無所謂體與兼。如云「騷非牛屬」，「髀非馬屬」，即其例也。

「不類之異」對類同而言，不有同當作「有不同」，與「有以同」對文；兩物有所以同，斯有所以不同。經說下云：「曰牛之與馬不類，用牛有角（用、以也）馬無角，是類不同也；狗犬渾言固同，析言猶異，況牛馬乎？牛馬雖同爲四足（如圖己），而一有角、一無角，不可謂牛即馬、馬即牛，正以其爲不類之異也。」



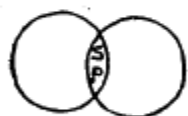
丙



丁



戊



己



庚

四異與四同相對應，前兩異爲全體之異，後兩異爲部分之異。經下云：「狂舉不可以知異，說在有不可。」說云：「牛與馬惟一，（性本作狂，依俞校改。性者、體也，惟與雖通。）以牛有齒、馬有尾、說牛之非馬也不可；是俱有，不偏有偏無有。」牛馬俱有齒與尾；齒不爲牛所偏有馬所偏無，尾不爲馬所偏有牛所偏無，故不可以此說牛之非馬。若夫角爲牛所偏有、馬所偏無，有角無角則可以說牛馬之不類，自是正舉。（說見上。）說又云：「若舉牛有角、馬無角，以是爲類之同也，是舉也。」（同上衍不字依孫校刪）然則狂舉既不可以知異，亦不可以知同矣。斯所謂辨同異也。

因明有所謂「偏是宗法性、同品定有性、異品偏無性」，墨經偏偏通用，俱亦近偏義，似可以「是俱有，偏有偏無有比擬之。然「牛非馬」、非若「聲無常」之可以立「宗」，「有角無角」非若「所作性」之可以顯「因」。齒與尾非若「瓶」之可以爲「喻」，尙何同品異品之足云？又何定有偏無之足云？況異品固不得謂偏無，同品更不得謂偏有，其理豈能牽合乎？若欲證同品定有性，異品偏無性，須別立三支或五支比量而後可；俟下文詳焉。

#### 四、推論與因果

世之治墨學者多謂墨辯無三段論式，無三支比量；章先生獨以爲墨經有之，其立量次第悉異印度大秦，惜徒有擬議而無實證。（詳見國故論衡。）今按墨辯大取篇曰：「夫辭，以故生，以理長，以類行者也；三物必具，然後足以生。」（依孫校。）故，因也，（位當小前提。）理，宗也，（位當斷案。）類，喻體也，（位當大前提。）其爲三支殆與因明略同，而序次並不異於邏輯。偶從耕柱篇察見正負兩式，特揀出駢列如左：

##### （甲）正式

|               |       |
|---------------|-------|
| 所爲貴良實者，可以利民也； | 類（喻體） |
| 而義可以利人；       | 故（因）  |
| 故曰：義、天下之良實也。  | 理（宗）  |

##### （乙）負式

所謂貴良實者，爲其可以利民也；

喻體（大前提）

而「和氏之璧、隋侯之珠」不可以利人，……因（小前提）  
「是」非天下之良寶也。……宗（斷案）

右列兩式，適與邏輯三段論式之序次巧合，其間利民利人互言，實為一詞，即所謂媒詞。唯前式媒詞未曾盡周，不中律令；一所謂「當作」所謂「庶免義歧」。後式大前提「為其」二字語意似因，在此處可刪。小前提謂詞盡周，而和璧隋珠為複合主詞，斷案代以「是」字而否定之，自無不當。墨辯最重「類」，大取篇言「其類」者十有三；擬諸因明，似喻體喻依咸具。例如：小仁與大仁行厚相若，其類在申（即電字，本作申，疑形近而誤。）凡與利除害也，其類在漏甕，厚親不稱行而類行，其類在江上井等，其類以上似喻體，其類以下似喻依。茲並正負兩式為一，參酌陳那前後因明，立量如左：

義、天下之良寶也，……宗

為其可以利人也，……因

凡可以利人者、皆良寶也，（體）喻如井等；（依）……同品

若非良寶、不可以利人也，（體）喻如「和璧隋珠」；（依）……異品

義可以利人，……合

故曰：義、天下之良寶也。……結

此量備具宗、因、喻、合、結五支，喻詳而合略。春秋戰國間，諸侯皆謂和璧隋珠為天下之良寶，墨子獨謂義為天下之良寶；自當以義立宗，以井等為同品，以和璧隋珠為異品。其「可以利人」一因，通貫喻體，偏是宗法，於同品定有，於異品偏無；正因成宗，異喻遮濫。墨者之辯誠若是，庶幾能立能破，兩皆堅確；無如其應用多方，不拘定式也。小取篇有所謂或、假、辟（譬）、侔、援、推諸辭，茲分述之：

（一）或也者、不盡然也。「或」似擇言命題。經上云：「盡，莫不然也。」說云：「盡、俱止動。」言事無動止俱然也。不盡則二者居一，如云「某事或行或止，某人或白或黑。」是或也。

（二）假也者、今不然也。「假」似設言命題。經下云：「假必諄、說在不然。」彼為假冒之假，必諄而永不然；此為假設之假，今不然而後將然。（問詰以此證彼、似未嚴。）如云「歲變緯則歲變刀，王刀無變緯有變。」（經說下。）是假也。

（三）辟也者、舉他物而以明之也。……物以同而否，率遂同。「辟」即取譬，此與因明之喻有別。彼必與宗同品，與因同法，此不過取其大致相同而已。如云：「以其言非吾言者，是猶以卵投石也。」（公孟篇。）是辟也。

（四）侔也者，比辭而俱行也。……辭之侔也，有所至而止。侔即轉辭，似兼換質換位而有限制。如云：「馬非白馬」，（大取篇語，原作非白馬焉，疑焉字形誤而倒。）又云：「白馬、馬也。」（小取）似質位並換，而意義不相抵觸；其程序

規律雖不如邏輯之嚴密，而類以行之，要止于主謂之各得其所。是倖也。

(五) 援也者，曰：子然，我奚獨不可以然也。援即引例，此與舉例不同。經說上以「若明」說「智、材也」，以「若見」說「知、接也」，以「若衣裘」說「功、利民也」，皆舉一以例餘也。援則引彼以例此，引甲以例乙；下文兩言「此與彼同類，世有彼而不自非也，墨者有此而非之。」是援也。

(六) 推也者，以其所不取之同於其所取者予之也；是猶謂他者同也，吾豈謂他者異也。推即推論，似包括類推、及演繹、歸納兩種推論。凡推必以其類，而類之行也在同；故曰：「以類取，以類予。」取前題中事物所有同類之性質，以予斷案中之主詞而為其謂詞；予之者，許之也，肯定其有是性質也。所不取者，前題中之事物也，即所謂「他」也。今試為三種簡式以明之：(1) 甲物體有重量，乙物體有重量，故丙物體有重量；是為由偏推偏之類推法。(2) 甲物體有重量，乙物體有重量，故一切物體有重量；是為由偏推全之歸納法。(3) 一切物體有重量，故甲物體有重量；是為由全推偏之演繹法。初式斷案、丙物體為主詞，次式斷案、一切物體為主詞，末式斷案，甲物體為主詞，初次均以甲乙物體為「他」，末則以一切物體為「他」，要皆取前題中事物「有重量」之同一性質，以予斷案之主詞而謂之也。

此外有「是而然者」，其論證多為加詞，而愛獲、愛人也，愛藏、愛人也。」之結論出自引例。有「是而不然者」，其命辭半屬設言。(即「且讀書，非讀書也」以下一段。)而「殺盜非殺人，非執有命，非命。」之結論出自類推。有「一是而一非者」，其論證多為略詞。而「馬或白」之斷案，(此言「馬有為白馬者」，為偏稱命題。其下云：「二馬而或白，非一馬而或白」；若云：「一馬或白或非白」，則近擇言命題。)似遙與「白馬、馬也」，一辭為限制換位。有「一周而一周者」，其命辭可析為全、偏、正、負，而愛人與不乘馬待周、乘馬與不愛人不待周之主張，似隱含完全與不完全之歸納推論。觀其申言辟伴援推之辭行而異，轉而危，遠而失，流而離本，不可常用；則方雖多、而用亦防其濫矣。

「效」與辟伴援推等之為辭者不同，「效」對「故」而言，故。因也，效、果也；效必有法，「故」須中效。於是特鄭重說之曰：

「效者、為之法也，使效者(使本作所，疑涉下文所字而誤)，所以為之法也；「故」中效則是也，不中效則非也；此效也。」

為之法者，效也，所以為之法者，故也；法之宜不宜，決於事之成不成，成則中效而故是，不成則不中效而故非，此墨家所謂因果法則也。經上曰：「故，所得而後成也；法，若而然也。」(若、順也，如也。)說云：「故也者、必待所為之成也；法，意、規、員(圓)、三也，俱可以為法。」因此而使彼之所為有成，是謂故；彼順此而事成焉，是謂法。譬如寫圖，有理念(即圖之理念)、有規器、有圖型，法此三者而圖成；滙因成果，其法即為中效之故。因明論疏所謂宗之法即因是也。

故有小有大，法有同有異。墨經開宗明義曰：

故、所得而後成也。（經上）

故、小故，有之必然，無之不然。大故，有之必然，無之必不然。（上二句刪一必字，下文依孫校。）若見之成見也。（經說上）

大故謂正因，（或以爲總因今易之）小故謂諸緣。例如見之所由成，物也、火也、目也、皆見之條件，諸緣也；心智能使之見，正因也。（參看親知節所引經說下之文）。無物無火無目固不見，僅有之不必見，是爲小故；無心智必不見，有之必見，是爲大故。圖之成圓、方之成方亦然，手以規寫圓形、以矩寫方形，意到形隨，方圓是式；理念爲主，手及規矩型範爲輔，謂之大故小故可，謂之大法小法亦可。若施之於推論，則當云：「規寫交成圓，矩寫交成方，意存故。」（意猶理念）目視而不見耳聽而不聞，心不在故。」蓋唯大故必能爲宗之法（即因），小故不必爲正因；大故小故以成效之大小言，大前提小前提以端詞之大小言（此與國故論衡原名所說有異），因雖在位置上相當於小前提，在實質上仍不失其爲大故也。況邏輯小前提實爲古因明合支後半之上句，新因明之因不著主詞，亦與小前提不同；安得謂因即小故乎？墨經又曰：

巧轉則求其故，法同則觀其同，法異則觀其宜。（經上）

法、法取同，觀巧傳法，取此釋彼，（釋本作擇、依孫讀。）問故觀宜。（經說上）

問詰以爲：巧轉二字，依說當作巧傳；故謂舊傳法式，傳法求故，即考工記所謂巧者述之。依此解釋，似失故字原義。按經文首句上承辯察、言利諸條，巧謂言之利猶工之巧，即釋氏所謂善巧方便。巧傳者、觀其巧利而傳其中效之法也，求其故者，求其所以致巧中效之因也。其言多方，殊類異故；不可偏觀，（小取篇語）自有取舍。法同則觀察其同者取之，而不同者舍焉；法異則觀察其宜者取之，而不宜者舍焉。「其取之也、有所以取之，其取之也同，其所以取之不必同。」（見小取篇）觀巧知其效，觀宜知其果，又須問所以然之故而求其因爲。法爲其所取，故則所以取之者；立言如是，致知亦爾。經上曰：

同異交得，知有無。（知本作放，依孫校改。）

其說以一知字總貫下文云：

於富家食，知有無也。

比度，多少也。

蛇蚓旋圖，去就也。

象便用桐，堅柔也。

劍戈甲，死生也。（以上依孫校）



處室子母，長少也。（刪一字改以子母屬上讀）

兩絕勝，白黑也。

論、行、學、實，是非也。（依孫校）

身處志往，存亡也。（「舍則亡，」無須通作忘。）

賈（價）宜，貴賤也。

右列十項（刪三項）皆明事象物象之同異，非僅如孫氏所云辨言語之同異。其下一條曰：「諾、負正也。……」乃以五諾辨語意辭氣之異同，要不外於正負。蓋同異交得者、於同類現象中求知其異點，而異點可能為此現象之因或果；於異類現象中求知其同點，而同點可能為此現象之果或因也。有其因必有其果，故曰「有之必然」；無其因必無其果，故曰「無之必不然」；斯亦「知有無」之謂乎？英哲培根有三表以明形象，正表列舉所研究者之同類事物，負表列舉所研究者之異類事物，等差表、就同類事物而較其高下之度。（其例詳見普通名學書）穆勒有三術以求因果，統同術類異而觀其所同，別異術比同而察其所異，同異合術以相反之兩統同而成其一別異。（詳見嚴譯穆勒名學部丙篇八節一至節四。）墨家推求因果方式雖有近似培根三表穆勒三術處，猶不過大略之樞輪；其現象屬於社會者多、屬於自然者少，其觀察僅由於經驗，非由於實驗。其所獲得之因果法則雖較釋氏為切合實際，究不若西哲之謹嚴精密；此其所以未能成為科學式之因果律也。經下曰：

「止、類以行之，說在同。」說云：「止、彼以此其然也，說是其然也，我以此其不然也，疑是其然也。」

「此此與彼此同，說在異。」說云：「正名者彼此，彼此可，彼彼止於彼，此此止於此，彼此不可，彼且此也，此亦且彼也；彼此亦可亦不可，（下三字以意增。）彼此止於彼此，若是而彼此也，則彼亦且此，此亦且彼也。（依孫校。）」，彼然我不然，各執一詞，而行之以類，是異而同也。彼此同自以為此，又互為彼此，而彼此可不可，其名或定或不定；是而同異也。經下又曰：

「異類不吡（比同），說在量。」說云：「木與夜孰長？智與粟孰多？爵、親、行、賈孰貴？廉與雀孰高？蚶（蚶）與蠶孰長？」（依孫校）

問詰以為此皆言輕重多少長短貴賤之迥異者，「殆亦謂數量質量絕異而種類不同之事物不能相比耳。因明所謂同品、少分相似，非一切相似；其所謂異品，少分不相似，非一切不相似；故同品異品均可為喻也。經下又曰：

「一法者之相與也盡類，若方之相合也，說在方。」說云：「一方盡類，俱有法而異，或木或石，不害其方之相合也；盡類猶方也，物俱然。」

此言同一法式者，彼此相與之間皆相類，譬如物之方形者，彼此皆相合，說明在方。即同一方形之物，其方盡相類，雖方

木方石有異，而不妨其方之彼此相合；故法式同者彼此盡相類，亦猶方與方之盡相類，凡物皆然。（參照問詰。）蓋初由木之方者、石之方者、推及他物之方者，繼由方木與方石之方形相類，推及方木方石與其他方物之方形相類；終乃由凡物之同方形者盡相類，推及凡物之同法式者盡相類。始不過由偏推偏，浸假而由偏推全，浸假而由小全推大全，充類至盡、極類推之能事，殆駸駸乎逼近歸納推論。又如：獲也得斯疾而死，而臧也得之，「臧也今死，而春也得之，春死也可。」（經說下原文有脫誤，茲以意補正。春誤作春，孫改爲斯養之「養」、今改爲春養之「春」，以其形更近也。）依上例推之，其結論當爲：「凡得斯疾者皆有死之可能。」足證類推爲歸納法之前驅矣。又如：

臧、吾所愛也， 獲、吾所愛也， ……………

藏獲、皆人也，

故凡人皆吾所愛也。

藏獲、古奴婢之賤稱，賤人猶愛之，何況非賤？舉此例餘，由偏推全，實爲一正式歸納推論。顧小取篇所言：「獲、人也，愛獲，愛人也，藏、人也，愛藏，愛人也。」逆推分斷，僅得個別愛人之結論；殆亦世俗所共是，墨者所不非。唯以爲未足，乃曰：「愛人待周愛人而後爲愛人……」（周徧也）似欲取完全歸納證，然而「周愛人」與「周乘馬」；幾均爲不可能。經下曰：

「無窮不害兼，說在盈否知；不知其數而知其盡，說在問者。」（問本作明，依孫校改。）說云：「有窮無窮未可知，則可盡不可盡未可知；人之盈否未可知……而必人之不可盡愛也，諄……盡問人則盡愛其所問，若不知其數而知愛之盡也無難。」

愛所問人而必人之可盡愛，猶不違所見火而必天下之火盡熱，「不一一知其數，惡知愛民（同「人」）。之盡之也？」此疑終未能釋。將若之何？經上曰：「見、體，盡。」說云：「見、特者，體也；二者，盡也。」體即體分子兼之義，特爲二分之一（一部分），止見其一體，是謂體見；二則兼一（各部分），盡見其衆體，是謂盡見。（參照問詰。）見藏愛藏，見獲愛獲，乃至見其他之人而皆愛之，即人有盡愛之可能。古無法哲潘迦賈（Poincaré）所提數學歸納法，則亦唯有以不完全歸納論證自足而已。