

墨經知識論之探討

黃省三

(作者爲本校中文系校友)

摘要

本文首爲小序，略述何謂知識論，并陳墨經中有關知識論經文之闡述綱要。正文則別爲：一、本能起源說，二、論知識之性質，三、論知識之效能。

本能起源說引述經文計有十六條，爲墨子知識論之主體。墨子於第三條提出知材之後，繼以三條經文論觀念之產生。次之，則爲觀念介說，亦舉經文三條，以明其所謂明之爲何物。再次之，爲觀念轉變爲知識之過程，是爲墨子知識論之較獨特者，共引述經文有九條之多，計分爲複合、分辨、推證三端述之。

論知識之性質則據所引六條經文，別爲推理性、成長性、流動性與傳遞性以闡之，再綜括權稱生物成長說。

墨子論知識之效能，則據近世知識論者憑臆立論之弊端，以闡其於墨經一三〇條所言知識之尚實用與知識之中效。

知識論屬哲學領域，依其所討論之範圍，有廣狹二義。廣義之知識論，兼論知識之實質原理與形式原理。狹義之知識論，則僅止於知識之實質原理。廣義知識論所討論之知識之形式原理，另立理則學一學門。是以狹義之知識論，亦有名之爲認識論者。一般言之，所謂知識論，僅指狹義而言，其所討論之實質具體問題，爲知識之起源，知識之性質，知識之確實性，知識之極限，及知識之條件諸端。

墨子於墨經中，有關知識論之經文，計有二十三條。其中論知識之起源者，有十六條；討論知識之性質者，有六條；另一

條則在討論知識之中效。今依探究所得，前者權稱爲本能起源說，別爲觀念之產生，觀念介說，觀念轉變爲知識之過程三端，以述其條理；餘者則分別闡述知識之性質與中效。

一 本能起源說

墨子論知識之起源，似基於人之感官。感官爲先天所具者，此先天即具之感官，爲與生俱來之本能。知識之發生，即導源於此本能。

墨經第三條經文云：

「知，材也。」

經說云：

「知也者，所以知也，而必知，若明。」（注二）

墨子於經文所言，猶謂感官之本能，爲吾人知物之工具。吾人以此等感官，外物始得以知之。經文所謂材，即指耳目鼻舌膚諸感覺器官。經說「知也者所以知也」之語，乃在說明外物之得知，以感官本能之故。感官對外物，有必知之本能，若目之明，遇物必見，是以經說又有「而必知若明」之語。

甲 論觀念之產生

墨子論知識起源，雖以感官爲基礎，惟感官僅爲本能，僅屬知物工具，知識並不因此即具。知識之發生，有其頗複雜之過程。其發生之先，必先有構成知識之觀念始可。是以墨子於墨經第三條之後，又繼以三條經文，申述觀念之產生。

墨經第四條經文云：

「慮，求也。」

經說云：

「慮也者，以其知有求也，而不必得之，若睨。」

墨子所謂慮，猶指求知之意念。有求知之意念，則產生求知之行為。求知行為之產生，以其知有所求。有所求而不必得之，若目之明，有所尋視，所尋視之物得見否，則非所慮也。

墨經第五條經文云：

「知，接也。」

經說云：

「知也者，以其知過物，而能貌之，若見。」（注二）

以求知之意念，既產生求知之行為，感官與外物接觸，則有所知。有所知，以感官接觸外物故也。是以經文謂「知，接也。」經說所謂貌之，以感官與外物接觸，而知外物之形色堅柔，若見物之知其貌也。

墨經第六條經文云：

「惄，明也。」（注三）

經說云：

「惄也者，以其知論物，而其知之也著，若明。」

感官與外物接觸，既知外物之形色堅柔，吾人審之是物，則有所明。是經文所謂明，亦即經說所謂知論物。外物審之，得以明辨無誤，故經說末云：「知之也著若明」也。

墨子於前述之慮知智三條經文，陳述觀念之產生，以內在意念而有感官之行為，以感官行為而接觸外物，以接觸外物而心有所明。心有所明，觀念因而成之。是墨子於第六條所言之明，猶今日所謂觀念也。

乙 觀念介說

墨子似深知明爲知識之基本要件，惟又以明之表觀念一詞，未能明白提出，乃另行提出三條經文，猶以明「明」之爲何物

墨經一三六條經文云：

「所知而弗能指，說在春也，逃臣，狗犬，貴者。」（注四）

今所謂之觀念，墨子所謂明，乃不論何者，以言語表之，皆有其名，且其名非皆具體者。是以一觀念，吾人雖明之，然常無以指之。諸如經文中所舉一年四季中之春，逃匿之臣，家畜中之狗，遺失之物，其皆無以指也。墨子於其經說，述其無以指之由云：

「春也，其執固不可指也。逃臣，不智其處。狗犬，不智其名也。遺者，巧弗能兩也。」（注五）

蓋春，抽象之名也，逃臣，狗犬，遺者，通名也，其皆無以指。此類無以指者，皆墨子所欲言而未明言之今所謂觀念，亦猶墨子於第六條所謂明。是以墨子於經文所言知，指心有所明，所謂弗能指，猶言無以表之，此猶墨子觀念之提出也。

墨經一三七條經文云：

「知狗而自謂不知犬，過也，說在重。」

今所謂觀念，以名表之，非僅止於一名者，其有二名甚至二名以上者，諸如狗爲一觀念之名，犬亦同一觀念之另一名。狗犬二者，其名雖異，然構成是二名之觀念則同。經文所謂重，乃在指出知狗而不知犬者之過，以不知狗犬二名之重。是以墨子乃於是條經說明白指出：

「智狗重智犬，則過，不重則不過。」

狗犬二名，爲同一觀念之重名，今謂知狗不知犬，自有其過；若狗犬非同一觀念之名，則知狗不知犬者，無其過矣。

墨經一三八條經文云：

「通意後對，說在不知其誰謂也。」

吾人應對，在通彼此之意，意之通，決之於表觀念之名之義。表觀念之名，有其普遍性與特定性者。若表觀念之名，其義不定，則意自無以通，應對亦自無以行之。經文所謂意通後對，卽言二人應對，其所表觀念之名，務必彼此相通，彼此明白。若二

人表觀念之名，互不一致，則彼此互不知所言何謂。墨子爲詳釋經文所言「說在不知其誰謂」一語，經說乃舉例云：

「問者曰：『子知瓢乎？』應之曰：『瓢何謂也？』彼曰：『瓢施。』則智之。若不問瓢何謂，徑應以弗智，則過。且應必應問之時，若應長，應有深淺大常中，在兵人長。」（注六）

通意爲二人之事，問者問瓢，應者不知瓢之所指，當反詢何謂。旣告以瓢施，則自明之。若不反詢，直答以弗知，則意無以通。通意且須於宜應答之時以應答，宜以當應答之態度以應答。其人可深答者則深答，僅須淺答者則淺答。可多答者則多答，僅須少答者則少答。蓋應答得宜，意始可通也。

墨子於前述三條經文，分別對觀念有不同之闡述。一三六條所陳，猶言任何一觀念，皆有其名，且其名既有通名，又有抽象之名，並非僅止於具體者。一三七條則猶述觀念有重名，非僅限於一名者。一三八條則猶陳觀念之名有其普遍性，亦有其特定性。以應對言，所表觀念之名，務必屬特定性，其義具體者；不可以其屬普遍性，其義無限定之名。凡此，皆猶由觀念之性質，以明觀念之爲何物也。

此外，墨子似猶有觀念類別之提出，蓋其於一三六條所述無以指，經分析之抽象之名與通名，猶可謂抽象觀念與普通觀念也。此與近代英國知識論大師洛克之論觀念，頗相類者。

丙 觀念轉變為知識之過程

墨子雖詳陳觀念之爲何物，惟觀念僅爲觀念，觀念本身並非知識。蓋知識有其實體，此知識之實體得以稱爲知識，則有賴觀念以認知實體（注七）。知識之爲知識，乃觀念與實體之一致。由觀念轉變爲知識，墨子於墨經中，先後以九條經文，詳闡其頗稱複雜之過程。今據是九條經文析之，其轉變猶可分複合，分辨，與推證三端。

(一) 複合

所謂複合，乃觀念與觀念之合，進而與實體之合。蓋一實體，並非以一觀念即可得知者。是以一實體之認知而爲吾人之知識，常有賴於兩種觀念，其至於兩種以上之觀念。今列舉三條闡之即可明。

墨經一三五條經文云：

「有指於二，而不可逃，說在以二桑。」（注八）

墨子所謂二，猶指兩種觀念也。一實體之具兩種觀念者，若皆能指出，則是實體必可認知，故云不可逃。實體得以認知，以兩種觀念之合，再與實體之合，故云二參。按參，有領悟之意，以觀念與實體之合，有待領悟之功也。墨子於此條經文，已將觀念認知實體之過程，述之大致已明。惟以文字過簡，猶恐令人無以全明，乃於是條經說，尤有更詳盡之申述。是條經說云：

「子智是，有智是吾所先舉，重則。子智是，而不智吾所先舉也，是一。謂『有智焉，有不智焉，』可。若智之，則當指之智告我，則我智之，兼指之以二也。衡指之，參直之也。若曰：『必獨指吾所舉，毋舉吾所不舉。』則者固不能獨指。所欲相不傳，意若未校。且其所智是也，所不智是也。則是智之不智也，惡得爲一，謂而有智焉有不智焉。」（注九）

舉石爲例，石爲一實體。石有堅白二相，爲是實體之二觀念。今有甲乙二人，若二人所知，僅石之堅，或僅石之白，則不論甲告知乙與否，或乙告知甲與否，二人所知者僅止於一，亦即二人僅具有同一觀念，是墨子所謂重。若二人所知，甲爲白而乙爲堅，或甲爲堅而乙爲白，惟各以所知互告而互不知所言，則二人所知者仍限於一，亦即各人仍僅具有一觀念，是墨子所謂一。凡一實體之具二觀念者，僅一觀念，自無以認知實體；具二觀念而不相合，亦無以認知實體，是墨子所謂「有知焉，有不知焉」（校文）。蓋實體之認知，其具二觀念者，務令二觀念相合，爲其先決條件。是以若甲乙二人各知堅白之一，務必各以所知互告之，且互知之，二人兼具二觀念，是墨子所謂「兼指之以二」，亦即二觀念之相合也。二觀念相合，則甲乙二人既視之得白，又撫之得堅，二人皆直接以感官接觸實體，自能領悟而得以認知實體。此正墨子所謂「衡指之，參直之」。至於「若曰」以下之文，墨子乃在反復說明僅一觀念無以認知實體之理。「二者固不能獨指」（校文），猶言二觀念之相關而不可分。「所欲指不傳，意若未校」（校文），與「惡得爲一」，猶再述二觀念不相合之無以認知實體。凡此，墨子皆在陳述實體認知之過程，有賴二觀念之合，再與實體之合。如是，完整而有系統之知識，始可得之。

墨經一三四條經文云：

「於一有知焉，有不知焉，說在存。」

墨子所謂一，猶指實體。所謂知，猶指觀念。所謂存，猶指存於實體者。一實體之具有兩種觀念者，吾人僅知其一，其存於實體者仍不易也。經說舉例云：

「石，一也，堅白，二也，而在石，故有智焉，有不智焉，可。」

石，實體也。堅與白，觀念也。堅白皆石所具，吾人撫之，可得其堅；吾人視之，可得其白。墨子所謂可，乃吾人以一感官接觸外物，可得其觀念之一也。此條墨子所陳，固言實體與觀念之相關，然實亦猶言實體之認知，端賴感官，藉領悟以求觀念與觀念之合，觀念與實體之合也。

墨經一二二條經文云：

「不堅白，說在無久與宇。」（注一〇）

不堅白者，堅中無白，白中無堅也。堅白爲二觀念，堅白之得，乃吾人感官與外物之接觸。堅白共存於一實體，無獨存之者。

今謂堅中無白，白中無堅，僅指堅與白之觀念言，以并無有獨存堅之實體，亦無有獨存白之實體。堅與白不獨存，以堅與白僅爲觀念。堅白之爲實體，有待堅白之合。堅白若合，始堅中有白，白中有堅。惟堅白之得，得之於吾人不同之感官。不同感官之得堅與白，有其時間空間之異。蓋堅之得，必賴撫之。白之得，必賴視之。撫之與視之，其空間固異，其時間亦有其不同。墨子「無久與宇」之語，即在指不堅白論者之對時間空間之不明。蓋久，時間也。宇，空間也。無久與宇，猶言無時空概念，則堅與白無以由感官得之，堅與白亦無以合，乃謂堅中無白，白中無堅也。墨子此條經文，固在指不堅白論者之非，然亦猶述觀念之合以轉變爲知識，不僅有賴於感官，且亦有賴於時間空間，以助吾人領悟以認知實體也。

由前述三條經文，墨子無不在陳述觀念之轉變爲知識，賴感官，領悟與時空諸端，促使觀念與觀念之合，觀念與實體之合以認知實體，鑄成有系統之知識，故名之爲複合。

(二) 分辨

所謂分辨，乃同異分辨。觀念之同類別同性質者，因其同以別其異，由是以獲得知識。此類由觀念分辨，以改變觀念而爲知識之過程，今依墨子於墨經所述，舉五條經文析之即可明。

墨經一〇七條經文云：

「物之所以然，與所以知之，與所以使人知之，不必同，說在病。」

客觀事物之成因，非止於一；知之の方，非止於一；使人知之の方，亦非止於一。舉病言，在吾人觀念中，病一觀念，不論其起於何因，病終歸爲病。惟細析其起因，病則有別矣。由對病之區別，吾人即可獲得系統之知識。再以看病與使人知病言，其方亦有異。則吾人可由看病與使人知病之觀念，轉變爲系統之知識。墨子所謂不必同，其本在以其不同，以擴展知識之領域。今以此條說明墨子由觀念而轉變爲知識之過程，「不必同」之語，則在述觀念之同以別異，由異以促使觀念而爲知識。墨子於其經說舉例云：

「或傷之，然也。見之，智也。告之，使智也。」

傷屬病，傷爲病之一。見而知之，見爲知之方之一。告而使知之，告爲使知之方之一。傷病，異於概括之病；見知，異於概括之知；告之使知，異於概括之使知。病，知，使知，其僅屬概括觀念；傷病，見而知之，告之使知，已屬具體之知識矣。

墨經一四五條經文云：

「知其所以不知，說在以名取。」（注一二）

墨子此處所謂知，猶第六條所言之明。明，觀念之明也。所知不知，即觀念之明不明。觀念之明否，在其能否以名舉實。觀念之是否得以明，有待於以同別異，細加分辨，然後始可以觀念之名，以舉其實，觀念始可轉變爲知識。墨子於經文末所言以名取，即在據觀念之名，辨之而舉其實也。墨子此等以名舉實，以轉變觀念而爲知識之過程，重在所知不知之辨。是條經說云：

「雜所智與所不智而問之，則必曰：『是所智也，是所不智也。』」取去俱能之，是兩智之也。」

所知不知能辨之明之，自能取之去之，自可以名舉實。能以名舉實，觀念自轉變爲知識矣。

墨經一〇八條經文云：

「疑，說在逢、循、遇、過。」（注一二）

疑一觀念，有逢循過遇之別。逢疑，循疑，過疑，遇疑四者，其同爲疑，惟逢疑異於循疑，過疑異於遇疑。墨子於其經說釋之

云・

「逢爲務則士，爲牛廬者夏寒，逢也。舉之則輕，廢之則重，非有力也。沛從削，非巧也。若石羽，循也。鬥者之敝也，以飲酒，若以日中，是不可智也，愚也。智與，以已爲然也與？愚也。」（注二三）

吏者從事事務之成敗及其因而去職與否未可知，所造牛舍冬暖夏涼否未可知，皆屬其事未然之逢疑。其僅屬疑之一端，異於概括之疑。石羽之物，舉之見其動，捨之見其止，其用力與否未可知；木片之削，有其技巧與否未可知。此類屬事已過而假設之疑，仍爲疑之一端，其僅爲疑之一端，自異於概括之疑。鬥者之敗以飲酒，若未飲酒，其勝敗未可知。此類屬事已過而假設之疑，仍爲疑之一端，其亦異於概括之疑。至於人之智愚，其是否如吾人所以爲然者，自屬不可知，此類不可知之偶疑，固屬疑而異於概括之疑。逢疑，循疑，遇疑四者，同屬疑而有其異，乃由於對疑之分辨。疑本爲一觀念，僅一名言，經細別之，乃可由其同以別其異，由其名以舉其實。由是，疑一觀念，遂由分辨而轉變爲知識矣。

墨經八十一條經文有云・

「知、聞、說、親。」（注一四）

知一觀念，別爲聞知，說知，親知。經說釋是三者云・

「傳受之，聞也。方不廣，說也。身觀之，親也。」（注一五）

人傳之，我受之，聞也。聞知屬知，惟不同於概括之知。知識之得，不受時空之限制，能以參爲驗，各方咸通，無障蔽者，是爲說知。說知屬知，然與概括之知異。親身經歷觀察所得之知，即親知。親知屬知，惟非概括之知。聞知，說知，親知三者，屬於知而異於概括之知，是三者乃出之於對知之分辨。概括之知，本爲一觀念，既經分辨，遂轉變爲具體而有系統之知識矣。

墨經八十二條文云・

「聞、傳、親。」

聞一觀念，辨之有傳聞親聞之別。經說釋傳聞親聞云・

「或告之，傳也。身觀焉，親也。」

人所告我者爲傳聞，我所見所聞者爲親聞。傳聞親聞雖皆屬聞，然異於概括之聞。傳聞親聞屬知識，得之於對聞一觀念之分辨，是聞一觀念，經分辨遂轉變爲知識矣。

上舉五條經文，墨子陳觀念之轉變爲知識，皆賴同異分辨以認知實體，是以名之爲分辨。

(三) 推證

所謂推證，乃據已具之觀念，推而證之，以轉變爲具體而有系統之知識。由推證以轉變觀念而爲知識之過程，今據墨經一四七條析之即可明，是條經文云：

「擢慮不疑，說在有無。」

墨子所謂擢慮，引例求證也。墨子所欲引例求證者，觀念也。觀念屬概括性之意念，其無以用之於日常之生活，其欲用之，則有待引例以求證。觀念苟能引例求證，則其自成知識。如是，吾人所遇事端，自可明之無疑。故墨子云：「擢慮無疑」。墨子所謂有無，乃言觀念之有無足資爲證之例。是條經說云：

「疑，無謂也。臧也今死，而春也得文文死也，可。」(注一六)

疑，乃知之不明。知之所以不明，乃以無足資爲證之例。如有足資引以爲證之例，仍疑之，其疑則無理由之可言。若夫男奴得疾而死，女奴如得男奴之疾，知其必死，可無疑也。

墨子於經說中，由男奴之死，與女奴得男奴所得之疾，引出病死之概括觀念。此一病死之概括觀念，其本於日常生活無以用之，蓋以得病并非即可判斷其必死者也。惟以是觀念有其構成之背景，且是觀念本身爲病與死二單獨觀念之複合(注一七)；又以病與死二單獨觀念，有其因果關係。是以據此一病死觀念，欲知今女奴得疾何如，則援引其疾之同於男奴所得者爲例，自可知之。據病死一觀念，知女奴得疾之必死，乃觀念之用於日常生活。觀念既可用之，即觀念已轉變爲知識。墨子此類觀念之轉變爲知識，以其觀念本身並未明白述出，是以其過程頗稱複雜。其不僅須先找出其觀念之存在，且須由構成觀念之背景，及觀念本身之因果關係，以引例求證，因而促使是觀念與實體相合。此爲墨子由觀念轉變爲知識之頗爲特出者。

二 論知識之性質

墨子之知識論，其論知識起源，堪稱頗有其完整而有系統之理論。尤以其闡述觀念之轉變爲知識，其持論之精闢，雖近世知識論者，猶鮮有及之者。墨子持論之所以有其突出之處，實得力其精密之理則思想。今討論墨子論知識之性質，首當提出者，則爲知識之推理性。茲舉墨經一四四、一五四、一五五及一三一等四條析之即明。

墨經一四四條經文云：

「必熱，說在頓。」（注二八）

墨子所謂頓，領悟也。墨子言火之熱，得之於領悟，并非試以得之者。其經說釋之云：

「謂火熱也，非以火之熱我，有若視日。」（注二九）

火之熱，非以其熱我而知之，見之亦足以知之。其有如視日而知日之熱者也。吾人無不知火之熱者也，絕非吾人試以知之者，其乃由領悟以知之也。蓋事物之認知，并非全俟諸感官，尤非俟諸一定之感官，以火言，火之特性，并非止於熱，其形態，光，煙，甚至聲，皆爲其特性。熱之得知，本賴諸膚覺。惟火之熱，其得知非全賴諸膚覺。吾人見火之形態光煙，皆足以知其爲火，知其必熱。見火之形態光煙而知火之熱，乃以吾人已具火之知識，推以知之。此墨子非僅言火之非試以知之，其乃在闡知識之具推理性也。

墨經一五四條經文云：

「以檻爲搏，於以爲無知也，說在意。」（注二〇）

墨子所謂意，卽心態，以大柱之材，作小柱之用，其無知否，端視其心態以定之。墨子於其經說釋之云：

「檻之搏也，見之，其於意也不易，先智意相也。若檻輕於秋，其於意也洋然。」（注二一）

以檻爲搏之事，不足以判斷其人之無知。蓋大材小用，雖屬不宜，雖屬愚行，惟其事有爲勢所迫者，亦有誤爲之者。情勢所迫與誤爲者，雖爲之，其必生惋惜之情。無知者則不然，其以不知大材之有大用，無所用心，故其意必洋然而無所易也。

墨子此條言吾人所見所聞之外在客觀事物，并非據其表面事實，即可推論，務須體察若干內在因素，始足以論斷。易言之，知識之據以判斷，用以推理，務須對客觀事實有具體之認識，切不可僅依據片面之知識，知識本身務須完整而有系統。墨子提出此條，固闡知識之用於推理所須具備之要件，同時亦猶陳知識之具推理性也。

墨經一五五條經文云：

「意未可知，說在可用過仵。」

墨子此處所謂意，指爲事之意圖。一人之所爲，其意圖若不得以明，則須以吾人所具經驗，參悟以知之。經說釋之云：

「段椎錐俱事於履，可用也。成繪屨過椎，與成椎過繪屨同。過仵也。」（注三）

蓋爲事有其程序，以製鞋言，墊石與椎錐之物既具，則不論先繪始椎，或先椎始繪，其製鞋之意必甚明。製鞋之意之得以明，乃以經驗之故。經驗卽墨子所謂過，亦卽爲事之程序。墨子所謂仵，卽領悟，卽推理。經驗屬知識，以經驗用於推理，卽知識之具推理性也。

墨經一三一條經文云：

「知，知之，否之，足用也，詩，說在無以也。」（注三）

經說云：

「論之非智無以也。」

墨子於經文所謂知知之否之者，猶言理智能分辨所已瞭解之事物，與所未曾瞭解之事物也。其所謂無以，據經說可知，卽無以推論事物也。知識並非止於知之否之卽已足用，蓋人生於天地間，所接觸之事物，無以數計，吾人所能瞭解者，畢竟有其限度。如吾人以有限之知識，處理無以數計之事務，卽言足用，其理之不當，甚明。是以吾人尙須以有限之知識，時時推求所未曾瞭解之事務。易言之，吾人務須具有推理之能力，俾得由此事物以推知彼事物，由已知以推求未知。如是，始可稱之爲智。亦惟有如是，始可言足用。

墨子此條固言吾人須具有推理能力，方可稱智。同時，似亦指出知識本身具有推理性與成長性。蓋所謂智，實以知識爲其

主體，爲知識之累積而具有生長之性質。智猶樹之根幹枝葉，吾人不斷吸收新知以增長智能，則猶樹之吸收養分陽光而日益繁茂。智能之增長，增強新知之吸收。新知之獲得，以智。此類以智所得之新知，猶同於洛克所言之推證之知識。生於兩千餘年前之墨子，雖未明言知識之具推理性與成長性，然言其義已涵蓋，理應稱宜。

上舉四條經文，立論雖異，惟猶申知識之具推理性之義尚明。墨子述稱智之要件，猶陳新知之獲得；言判斷領悟之事，猶闡知識之用。新知之獲得以推理，知識之用在推理，是推理爲知識所具之性質，無容置疑者。

墨子旣以推理獲得新知，知識因之與日俱增。知識旣與日俱增，是知識本身具有成長之現象也。墨子對知識此種成長現象，乃於墨經一四三條具陳其理。是條經文云：

「知而不以五路，說在久。」

知識之獲得，事物之認知，本藉諸耳目口鼻膚五種感官。惟亦有不藉此五種官能者，蓋以知識隨時間之累積，推而亦足以知之也。此不藉感官而得之知識，吾人稱之爲理性；其藉感官而得之者，則通稱爲經驗。墨子所謂五路，卽指五官；其所謂久，即指時間。墨子於此處提出時間，乃以時間促使知識增長，知識增長又促使領悟推理能力增強。領悟推理能力之增強，對知識之吸收，自不全藉諸感官。吾人知識增長促使領悟推理能力增強之現象，乃人類理性在時間直線上之自然成長現象。墨子對此種理性成長現象，未能以文字詳陳，乃僅以久表之。墨子於其經說，釋久之不同於五路知云：

「以目見，而目以火見，而火不見，惟以五路智。久不當以目見，若以火見。」

墨子所謂火，光也。人之見物以目，目之見物以光。光爲吾人見物之媒體，非光能見物者。物以目而知，聲味氣與堅柔，以耳口鼻膚而知。故墨子乃云：「惟以五路智。」感官之知物，爲直覺之知，經驗之知。諸以時間累積，領悟推理所得者，非如目之以光見物之知。故云：「久不當以目見，若以火見。」

墨子以久表知之不以五路而得者，其雖猶指理性成長使然，然實亦猶指知識成長使然。蓋惟有知識成長，始可言理性有其成長。知識成長以知識之用，理性成長則藉諸知識成長。是以理性成長與知識成長，有其相關而不可分之關係。惟不論知識成長或理性成長，其不可或缺者，乃須時間之培養。故墨子提出久，猶以久以確立其知識具成長性之理論也。

墨子以知識之用，闡知識之具推理性與成長性，無異言知識本身有其擴張之能力。以知識有此種擴張能力，致使知識之量與日俱增，知識之質因而提高，人類文化亦日趨繁榮。此種知識質量增長之趨勢，墨子猶進一步說明其造成之原因，乃於墨經一六七條，提出知識之流動性與傳遞性。是條經文云：

「聞所不知若所知，則兩知之，說在告。」

吾人所具有之知識，無論如何，必有其限度，必有吾人所缺者。吾人對所不知者，可得之於他人。如是，既知吾人所已知，又知吾人所未知，是墨子所謂兩知。至於吾人得諸他人之方，或由他人告之，或由吾人求他人告之，即墨子所謂告。不論所告屬何方式，告終歸爲知識之傳遞，知識之流動。知識不論爲何人最先獲得，終歸人人皆有獲得機會。是條經說舉例釋之云：

「在外者所不知也，或曰『在室者之色若是其色』，是所不智若所智也。猶白若黑也，誰勝？是若其色也，若白者必白。今也智其色之若白也，故智其白也。夫名以所明正所不智，不以所不智疑所明，若以尺度所不智長。外，親智也。室中，說智也。」（注十四）

在外者自不知室內之色，若有人告以同彼色，則本不知者，亦得以知之，是墨子所謂所不知若所知。舉黑白言，若謂彼白之白，或謂彼黑之黑，黑白分明而不相混，自知其色之爲黑爲白矣。蓋事物有其名，其名之用，乃在以所知明其所不知，絕非以其所不知疑其所明。此正如吾人以尺度物之長，乃以已知尺之長而不知物之長也。再以外者之得知室內之色言，乃以其已見，由於他人之所言而知其所未見，故墨子乃云：「外，親智也。室中，說智也。」

至於墨子於經說所言「以所明正所不智」一語，其旨猶指出知識之得於他人者，吾人本身務必具有接受是類知識之條件。諸如他人告知白，吾人必先知何者爲白。否則，他人告知，吾人亦無以知之。此即墨子所謂說知，不同於其所謂親知者。易言之，知識之由於吾人求得者，務必先有若干親知爲基礎。猶如吾人欲知物之長，務先知尺之長。

此外，吾人尚須明者，墨子所謂告，所謂說知，并非止於他人所言，猶指所有知識之由於吾人刻意求得者，尤涵蓋吾人讀書所得者。蓋知識之親自體察而得者，實有其限。親自體察所得之知識，常僅供吾人知識之基礎。吾人欲求得廣博之知識，完全在於吾人刻意追求，化他人之知，爲吾人之知。他人之知之所以能爲吾人之知，實由於知識能由他人傳與吾人。易言之，知

識之由他人傳與吾人，卽知識有其流動之性質。如是，吾人既可獲得他人之知識，他人亦可獲得吾人之知識。故墨子所言之告與說知，不僅包括文字圖畫各種方式之表意，且猶指出知識之獲得，無時空之限制，知識之流動，亦無時空之限制。由於知識具有此種流動性質，人類知識始可相互傳遞，代代傳遞。

綜括上述，墨子論知識性質，不論其闡知識之得，或知識之用，亦不論其闡知識之推理，或知識之傳遞，大體皆以知識成長爲其理論之主體。故墨子討論知識性質之理論，概括推理、成長、流動三者言之，權可稱之爲生物成長說。

三 論知識之效能

近世知識論者，討論知識效能之流派甚多，其中部分學者，憑臆以立論，致忘卻探討知識之目的在求其眞實。墨子對知識效能，雖未提出有系統之理論，惟猶能以尚實用爲主。是以其知識所及之範圍，似以觀念所及爲界域。其論及知識之中效，則以爲知識有其永恆性。今以墨經一三〇條，分別舉兩家不同之校釋詳加闡析，即可明之。是條經文云：

「或，過名也，說在實。」

經說云：

「知是之非此也，有知是之不在此也，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。」

墨子於經文經說所言，如依孫詒讓之校釋（注二五），經文所謂或，域也。所謂過名，以吾人行過而有之名，指方位之名，卽指東西南北。所謂實，言方位之名，雖無定處，惟仍有其不變之實。經說所謂「知是之非此也，有知是之不在此也」，二是字，指方名；二此字，則指域名。所謂「過而以已爲然」，言以身所處之域爲中，過此則南北自分。至於天下之中，有其定位。故其始謂南方者，今仍謂之南方。

是條若依梁啓超之校釋（注二六），經文所謂或，惑也。所謂過，誤也，不當也。以違誤不當之名，加之於實，仍爲人所沿用，是令人迷惑者。經說所謂「然而謂此曰此，過，而以爲然」（校文），在指出知是之非此，又知是之不在此，仍謂此曰此之過，同時亦指出已爲過，然仍以爲然，令人迷惑者在此。下文「始也謂此南方，故今也謂此南方」二語，乃「過而以爲然」

之舉例說明。

孫梁二家之校釋，雖有迥異之處，然據二家之說，猶指出知識既成，不論其是否具體，亦不論其是否稱當，皆有其不變之價值，皆有其實用之本質。易言之，墨子於此條所陳，今人不論作何解說，似皆在指出知識有其永恆性，有其必然性，且皆普遍而中效。

附注

注一：經說首有「知材」二字，李漁叔謂係標牒字。按本文所引經說，皆略其標牒字。又按本文附注所引各家之說，分別見於後附參考書，未附參考書者，則屬間接引用。

注二：過，孫詒讓謂當作遇。

注三：恕，顧廣圻云：「恕卽智字。」（見孫定本）

注四：貴，張惠言云：「貴當作遺。」（見孫定本）按所編條次，已刪其誤竄處有者，依所分共一七九條。

注五：執，張惠言云：「執疑當爲執，與勢同。」（見孫定本）按二智字卽知，經說下智多讀作知。

注六：飄，高亨謂卽羈字；施，高依曹耀湘校謂當作旅。飄旅，高謂寄客也。李漁叔云：「飄施必爲一物名。」若應長，高謂當作若應焉。「應有深淺大常中在兵人長」，高謂當作「應有深淺難通，姑從高亨校釋。

注七：此處所言之實體，猶指 Reality，吳康先生名之爲「實在」。

注八：參，張惠言謂當作參。（見孫定本）

注九：高亨謂諸智讀爲知。有智，張惠言謂有讀爲又。（見孫定本）

重則，高亨李漁叔謂當作則重。則者，張謂當作則一者。（見孫定本）所欲相，孫詒讓謂相爲指之誤。謂而，譚戒甫謂當作而謂。（見高書）

注一〇：無久與宇，原在一、二、三條經文之首，梁啓超謂轉寫之誤，今依梁說移此。（見高書）按此條有經無說。

注一一：所以，高亨據說文謂當作所知。

注一二：遇過，高亨謂疑當作遇遇。又謂遇，讀爲偶。

注一三：句首逢字，高亨謂衍。士，高謂疑當作出，讀爲點。若石羽，

高謂當在舉字上。日中，高謂疑當作星，讀爲醒。不可智，孫詒讓謂智知通。「愚也，智與，以已爲然也與，愚也」，高謂

當作「過也，智與愚以已爲然也與，遇也」。按此條諸家多謂

難通，姑從高亨校釋。

注一四：此條僅採用前半段，後半段屬理則學。

注一五：庫，孫詒讓謂廬障通。說，高亨謂借爲閱，有考察之義。

注一六：文文，上文，孫詒讓謂當作之；下文，胡適之謂當作又。（見

注一七・近代英國洛克提出單純觀念與複合觀念。（見吳著）

注一八・必，孫詒讓云：「依說疑當作火。」按頓，從屯，從頁。頁，

頭也。屯，許慎說文云：「屯，難也，象草木之初生，屯然而

難，從少貫一，屈曲之也。」，地也。易曰：『純剛柔始，交

而難生。』」此處權取引申義。

注一九・日，畢本孫本作日，曹耀湘改作日。（見高書）

注二〇・懼，孫詒讓謂當作楹。

注二一・先智，孫詒讓謂先當作无，无智，卽無知。意相，高亨謂意字

衍，相字當在若字下。秋，孫詒讓謂讀爲萩。

注二二・段，高亨謂讀爲歟。二成字，高謂當作或。併，張惠言謂依經

當作併；（見孫定本）高謂併讀爲伍，參伍也。

注二三・詩，原作誨，張惠言謂宜爲誨（見孫定本），高亨李漁叔皆從

張校正。

注二四・「在外者所不知也」，梁啟超謂當作「在外者所知也，在室者

所不知也」。（見高書）誰，高亨謂讀爲惟。「猶白若黑」，

高亨謂當作「謂白若白，黑若黑也」。

注二五・孫詒讓注經云：「或，域正字。過名，謂過之而成是名，若過

主要參考書目

吳 康 哲學大綱上冊臺灣商務印書館民國六十一年七月六版

孫詒讓 定本墨子聞詁世界書局民國六十一年十月八版

畢 沔 墨子臺灣中華書局印靈巖山館校本民國五十八年二月臺二版

初版

李漁叔 墨辯新注臺灣商務印書館民國六十四年十月二版

范耕研 墨辯疏證臺灣商務印書館民國五十六年版

北而成南，過南而成北。」又云：「字爲有寔而無乎處，域與

字同。」孫注經說「過而以已爲然」有云：「此謂以身所在之

域爲中」。

注二六・梁啓超注經云：「或，迷惑也，過，錯誤也，名實舛誤謂之惑

。」經說南北，梁改作曰此。（見李注）李漁叔從梁說釋經說

云：「知此非此，猶言尋常所稱之南北本非南北。有知此之不

在此，有與又同，猶言尋常所指之南北，亦本非南北也。然而

嚮來習稱已慣，故仍南北之，此所謂過而以已爲然也。」按李似

從高亨以已爲衍字之校。