

历史文化宝库中的璀璨明珠

五千年中华文明的智慧精髓

墨子

论解



第五册

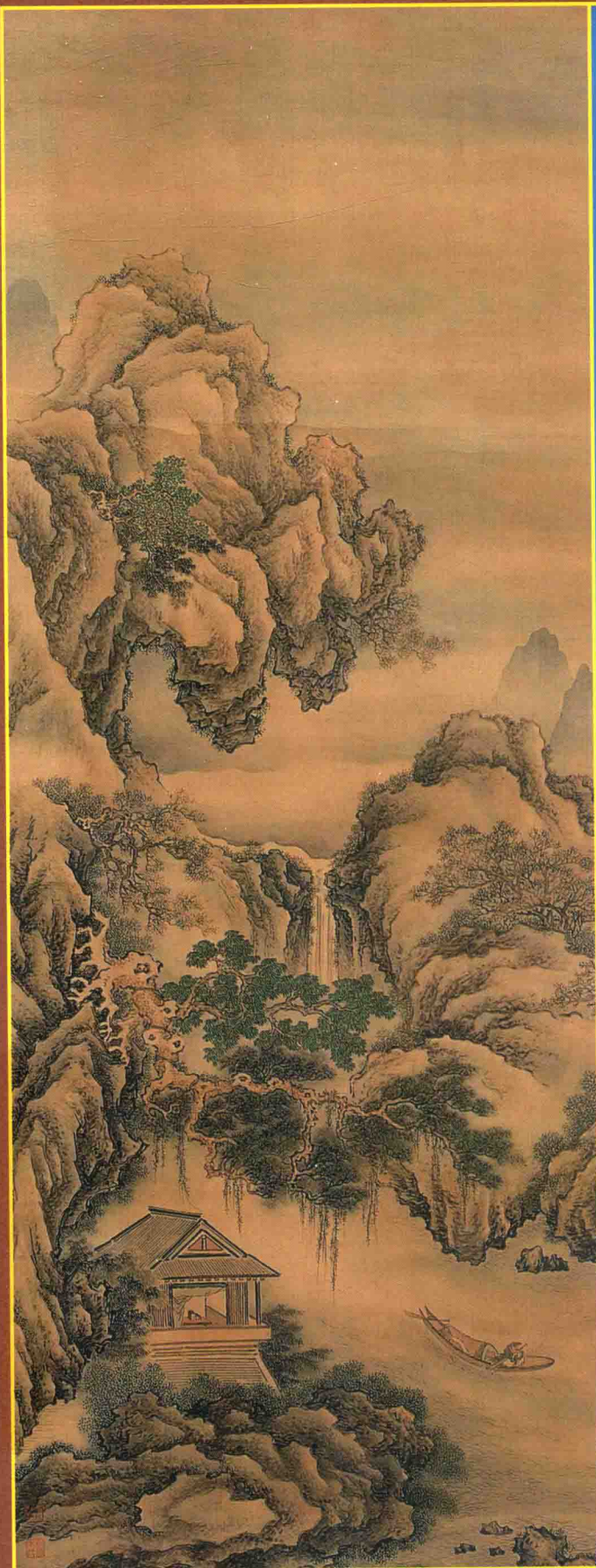
【图文珍藏版】

「战国」墨翟·原著

刘凯·主编



线装书局



中华传世藏书
【图文珍藏版】

墨子

论解



常州大学图书馆
藏书章

「战国」墨翟原著
刘凯主编

第五册



线装书局



杀己以存天下，是杀己以利天下。

——《大取》

【鉴赏】

“杀死自己以保存天下，就是杀死自己以利于天下。”这句格言，概括了墨家以“存天下”、“利天下”为己任，不惜以“杀己”的代价实现其价值理想和价值追求。它和儒家“杀身成仁”、“舍生取义”的训诫互为补充，构成了中华文化传统中极其崇高的理想主义和牺牲精神。

“一己”与“天下”在价值上何者为重，在两者关系处理上以哪个为先？这是人生面临的必然选择。哲学和伦理学上的群己之辩、人我关系之论就是围绕这种选择展开的。而古往今来的思想家和思想派别对此更是有集中深入的探讨。

为我主义者、个人主义者、利己主义者当然是一己为先，个人为重，他们尊奉的是“人不为己，天诛地灭”的信条。先秦的杨朱学派鼓吹“拔一毛利天下不为也”，就是这种信条的典型。但同时人们也很早意识到，人并非作为单独的个体而存在，人是处在群体关系的结构网络中生活的，唯有人类群体的生存、发展才能有个人自身的生存、发展。而更有一些先进者自觉地意识到个体存在的价值不是为己的，而是为群、为类、为天下的，墨家就是这种观念的代表。他们以兼爱为人生宗旨，主张“兴天下之利，除天下之害”，进而以不惜“杀己”的自我牺牲精神，献身于“利天下”的事业。这和“摩顶放踵而利天下”的宗教虔诚相结合，塑造了众多墨家式的任侠之士，也影响着中华民族历史上仁人志士的精神风貌。

行理生于染当。

——《所染》

【鉴赏】

“染当”，是指后天环境对人性实施正确、合理的熏陶和影响。

正如孔子由性、习关系之论，引申出对后天环境教育及学习修行的重视那样，墨子也以“人性如素丝”为据，论述了环境在人格教育培养中的重要作用。

墨子所讲教育中的环境“所染”，是指国君、士所受近臣、亲信、朋友的影响和感染。这种影响和感染的好坏往往关系着事业的成败、国家的兴亡和个人的荣辱。为此，墨子引证了诸多历史事例来说明，强调“行理生于染当”（行为合乎理义，因为接受的影响是正确恰当的），要君与士能接受正确的影响、熏陶，规范合理的行为。墨子称古圣舜、禹、汤、武“此四王者所染当，故王天下，立为天子，功名蔽天下”。其“所染当”，是因为舜用贤人许由、伯阳，受其习染、熏陶；“禹染于皋陶、伯益；汤染于伊尹、仲虺；武王染于太公、周公”，故“举天下之仁义显人，必称此四王者”。（《所染》）墨子又指出：夏桀、商纣、厉王、幽王，“此四王者所染不当，故国残身死，为天下僇（戮）”。

据此，墨子断定：“凡君之所以安者何也，以其行理也，行理生于染当。故善为君者，劳于论人，而佚于治官。”是说君主能王天下，皆在循理行事，而循理则生于“染当”，即善于接受仁义之士的影响、熏陶。所以，“善为君者”是把更多的精力用在识别人才、任用人才上，虽不亲临管理，同样可以王天下。反之，如“不知要者，所染不当”，则虽伤形费神，愁心劳意，“然国逾危，身逾辱”。

有道者劝以教人。

——《尚贤下》

【鉴赏】

劝人行善，推行教化，是一个人有德行的表现，也是“有道者”的标志。



墨学的兴盛，和墨子及墨家学派之勤于教育、乐于诲人有极为密切的关系。墨子曾规定圣人的必备条件，说：“必去六辟。默则思，言则诲，动则事。使三者代御，必为圣人。”（《贵义》）“六辟”，一称六偏，即六种失于性、偏于情的邪僻行为，是指喜、怒、乐、悲、爱、恶“六情”。墨子主张去除六种邪僻的行为，沉默时精于思考，出言谈则善于教诲他人，见之于行动则据义行事。如使这三项互补替代、交相为用，则必然可以成为圣人。

在墨子看来，教育诲人的目的十分明确：使人成圣。对此，墨子是真诚地相信，执著地追求。他多次说：“有道者劝以教人。”“劝”者，劝善也。劝教以趋善、成圣，是墨子对“有道者”的基本要求。

墨子的劝教弘道，十分虔诚，颇和庄子推崇的宋钘相似。《庄子·天下》篇评述宋钘“周行天下，上说下教，虽天下不取，强聒而不舍者也”。其勉力而行，矢志追求的弘道精神，和孔子“知其不可为而为之”的态度十分相似。从这样的意义上讲，墨子的“有道者劝以教人”反映了墨家教育思想上的弘道精神和事业追求。

顺天之意何若？曰：兼爱天下之人。

——《天志下》

【鉴赏】

“兼爱”，是被墨子视为根本的救世之法，而兼爱的实施首先依恃的是尚贤、尚同。在墨子的思想信念中，尚同的关键是“义同”，即上同于一“义”，使政治行事皆效法于此。这样，墨子就赋予“义”一种“伦理裁制”的意义。

在世俗事务的范围内，“尚同”是上同于“天子”，天子就掌握有伦理裁制和政治裁制的权力。但墨子又认为，伦理的、政治权力的裁制还不足以真正使天下之人“兼相爱、交相利”，所以，他又强调兼爱天下之人，实出于对天意的屈从和顺受，这就“请出”天志、明鬼作为“宗教的裁制”，来激励和强化

兼爱、尚贤、尚同观念的现实慑服力。

胡适曾说过：“墨子是一个教主，深恐人类若没有一种行为上的裁制力，便要为非作恶。所以他极力要说明鬼神不但是有的，并且还能作威作福。”“行为上的裁制力”一语，引自近代西方的功利主义用语。边沁就认为人的快乐与痛苦，有物质、政治、道德、宗教的四方面来源，法律及行为规则是依据这四方面来源作为劝善惩恶的手段，才具有强制作用，故称之为“社会的裁制力”。墨子并不相信人天生为善，认为“兼爱”不能自发产生，也不能靠单纯说教，故看到素丝“染于苍则苍，染于黄则黄”（《所染》），就联想到人性本“素”，其善恶全在“所染”。据此强调后天的“裁制力”使人趋善兼爱，这当然是有“宗教裁制”意味的。

我得天下之明法以度之。

——《天志上》

【鉴赏】

“度”一种衡量的根据和标准。墨家提出以“明法”作为治理天下的准则，是在“以法治国”的命题下，表达了治国要有统一的基本法规的思想。这个基本法规，就是墨子精心设计的“天志”。

“天志”，即天有意志。是墨子对“天”的本质的概括及其社会功能的肯定。《尚同》诸篇反复讲到的“上同于天”，实际上就是“上同于天志”。为什么要在天子之上再设立一个“天志”？墨子的目的是要确认一个最高的最具权威的“法仪”（法式、准则），作为“上同”的根据和统一标准。一方面，墨子已认识到：“天下从事者，不可以无法仪，无法仪而其事能成者，无有也。”那么，究竟谁可以充当这样的法仪呢？墨子称：“父母、学（师）、君三者，莫可以为治法”，强调父母、师长和君主三者都不能成为测度的准则，那结论只能是“莫若法天”。另一方面，墨子从自身木工、匠人的经历体验中深知“规”、





“矩”的不可或缺，以此推论天下治事必恃“法仪”。

正是基于这样的考虑，墨子明确讲：“我有天志，譬若轮人之有规，匠人之有矩。轮匠执其规、矩，以度天下之方圆，曰‘中者是也，不中者非也’。”（《天志上》）进而断言：“我得天下之明法以度之。”犹如轮匠当以规、矩为必要的工具和准绳，治理天下，亦要有天下的严明法纪加以测度和衡量。墨子讲“我有天志”就是这样的规、矩和“明法”。

颡皋为两夫（杆），而旁埋其植（柱），而敷（缚）钩其两端。

——《备城门》

【鉴赏】

这是对简单工程机械——颡皋的结构和制作方法的概括，显示了墨家对机械技术发明的关注和重视。

“颡皋”，或作“桔槔”，亦称“桥衡”，简称“槔”或“桥”，早在春秋时期就有了发明和颇为广泛的使用。《墨子》一书多次总结了桔槔的结构和制作方法，指出它是用两根直木并立为柱，以另一横木用绳交结于立柱的上端作为支点，使横木成为以支点为中心，两端可上下升降的“桥”。“桥”又称“衡”，两端各“缚钩”以挂重物。交点应偏于桥的一端，使“桥”的两边长短不同。短端称“本”，长端称“标”。标端所系为牵引物，本端可系应提升的重物。使标端长于本端，则用力使牵引物下垂，就较为容易地在本端提升重物，达到节省人力、提高工作效率的目的。

桔槔的发明和使用，代表着古代中国工程机械的初创和工艺技巧的进步。而机械和工艺则是人类文明的一种标志。培根曾说过：“试想想，在欧洲任何文化高度发展地区的人类生活和新印度群岛某些草莽、野蛮地区人类生活之间存在着多么大的差别。这个差别不是土壤、不是气候，也不是体力，而是技艺造成的。”看来，墨家是颇为了解机械和工艺对人类文明进步的意义的，其对桔槔

机械的关注和探究，显然又和墨家思想中的科学因素相联系。

举之则轻，废（放置）之则重。

——《经说下》

【鉴赏】

庄子曾以赞赏的语气描述过桔槔机械的工作效益：“有械于此，一日浸百畦，用力甚寡而见功多……凿木为机，后重前轻，挈水若抽，数如溢汤。”（《庄子·天运》）肯定并赞扬了桔槔能使人们在汲水灌田时节省人力而大见功效。

不过，后期墨家并不像庄子那样仅满足于对桔槔机械效益的描述，还进一步探讨了桔槔的工作原理，力图揭示其举物若轻如羽（毛），而废（放置）之若重如石的原因所在。

《经说下》篇讲到：“衡，加重于其一旁，必捶。权重相若也。相衡则本短标长。两加焉重相若，则标必下，标得权也。”这就论述了桔槔机械的杠杆工作原理。杠杆（桔槔之横木）分点为支点、重点和力点。杠杆以支点为中心保持平衡，如若在重点一边加物，则下垂（捶）；若在力点上加力，重点即会上扬，将重物提取。杠杆一般设力点一边为长（即标长），重点一边为短（即本短），根据杠杆原理的公式：重×重臂=力×力臂，则鉴于杠杆的力臂长（标长）、重臂短（本短），故可用少的力气来提取更多的重物。这就是桔槔机械能节省人力而提高工作效益的“秘密”。

后期墨家已着眼于杠杆原理来探究桔槔机械的工作机制，显然突破了工匠的经验体验的层次，而深入到工艺技巧的内在机制的把握了。从人类认识发展史的角度看，一旦达到对事物本质和原因的思考，那就意味着人类思维开始进入科学和智慧的领域了。后期墨家在这个领域是有所建树的。



行不在服。

——《公孟》

【鉴赏】

这里的“行”，指行动上有作为。“服”，即穿戴服饰。“行不在服”，语出《公孟》篇所记公孟子和墨子的一段对话。

据说公孟子头戴大礼帽，腰间插着笏，一身儒士服饰去会见墨子，并询问墨子：“君子一定要穿规定的服饰然后才能有所作为呢，还是有一定的作为，再穿一定的服饰呢？”墨子则肯定地回答：“有作为并不在服饰。”他还引证了齐桓公、晋文公、楚庄王、越王勾践四位国君的例子加以说明。

齐桓公戴高冠系博带，佩金剑木盾，治理国家，成就霸业。而晋文公穿着粗布衣服，披着母羊皮大衣，佩着带剑，同样使国家得到很好的治理。楚庄公则戴着色彩鲜丽的帽子，穿着大红长袍，使国家得到治理和振兴。而越王勾践剪发文身，卧薪尝胆，勤政治国，最终获得成功。这四位君王，“其服不同，其行犹一也”。所以，墨子据此断定“行不在服”。

墨子讲“行不在服”，直接的矛头是指向儒者言古人之言、服古人之服的复古、信古倾向的，并重新确认了“仁者”的标准在其自身的实际行为。商纣王及其卿士费仲是天下的暴人，箕子、微子为天下的圣人。他们都说同样的语言，却有仁与不仁的区别。周公旦为天下圣人，管叔为天下的暴人，两者都穿同样的服饰，仍然有仁与不仁的区别。可见，行仁义，做仁人，并不仅仅在言论和服饰上仿效古代圣人，而重在实际行动上按仁义原则办事。

廉，作非也。

廉，己惟为之，知其𦣻也。

——《经上》、《经说上》



【鉴赏】

“廉”，有说“侧隅也”，指堂屋的侧边。也有指棱角锋利，如《吕氏春秋》说“其器廉以深”。但作为一个专用名词，“廉”在中国古代思想家的语汇中，往往涉及经济学、政治学、伦理学方面的意义。

“廉，犹俭也。”（见《淮南子·原道》注）指一种节俭的观念或措施，与“贪”、“糜”相对。作为道德伦理的术语，则喻为高洁清白，故有“廉正”、“廉介”、“廉公”、“廉直”之说。从《管子》开始，明确把“廉”提到“国之四维”的高度，说：“何谓四维？一曰礼，二曰义，三曰廉，四曰耻”，称“四维不张，国乃灭亡”，视“廉”为维护国家社会稳定的四项基本要求之一，肯定了廉政、廉德、廉行在国家稳定及社会发展中的重要作用。

后期墨家则对“廉”作了语义分析和价值内涵的发掘。《经上》篇以“作非也”解释“廉”时，是与“狷，作赚也”相联系的。狷，一般认为即孔子所讲“狷者有所不为”之“狷”。狷者，洁身自好之人，独善其身之士。这在墨家看来，是缺乏兼爱天下之心，其行为是愧于“兼”的。引申到对“廉”的理解，则廉者知耻，意识到行为有所不当，故内心自感惭愧，是谓“廉，作非也”。

《经说上》篇对廉的解释是：“己惟为之，知其腰也。”𦇧，有畏缩、畏惧之意。意思是廉者不在于自己的思想和行为有否过错，而在于有了过错能有所畏惧，知耻即改，这仍然是一种高洁正直的道德意识和情操。

故古者圣王之为政，列德而尚贤。

——《尚贤上》

【鉴赏】

尚贤使能当以列德为本，这是墨子尚贤思想的一个基本点。中国古代的



“贤人”，虽多指贤才、贤能之士，但其传统含义更是指“有善行者”。墨子这里所说“所以古时圣王治理政事，都是崇尚道德而尊重贤士”，也是从传统理解出发讲“尚贤使能”的。

《修身》篇指出：“君子战虽有阵，而勇为本焉；丧虽有礼，而哀为本焉；士虽有学，而行为本焉。”他认为贤士固然需要有学问，却重在行为（德行）表现。行为德行是以修身来衡量的，“是故先王之治天下也，必察迩来远。君子察迩而迩修者也。”从这意义上讲，墨子之“尚贤”也包括对“士”的德行的要求，而非单纯地指“才”和“能”。据此，他认定贤良之士应是“厚乎德行，辩乎言谈，博乎道术者”。这几乎是用儒家的口吻来解释尚贤使能。

事实上，墨子在对“贤士”的修身要求作具体规定时，就和《论语》、《礼记》诸篇讲的颇为相似。

不过，墨子讲“列德而尚贤”，毕竟是以“非儒”、“非礼”为立论依据的，故倡导“非命”，主张“强力从事”，其对“列德”的理解和要求，与儒家是不同的。事实上墨子是在“义者利也”的义利合一论价值观框架内讲“列德尚贤”的，他更注重“列德”在行为上“兴利除害”的实践意义，涉及的内容也广泛得多，似更能体现“德才兼备”的原则。

大人之务，将在于众贤而已。

——《尚贤上》

【鉴赏】

“众贤”，意即会聚众多贤士。墨子认为这是王公大人治理国家的“要务”，也是“尚贤”的途径和具体措施。

在列国纷争的情况下，各国诸侯、王公大人力政治国，无非是求国家之富、人民之众、刑政之治。但往往不得富而致贫，不得众而失地寡人，不得治而造成混乱。那原因何在呢？墨子对此作了分析，认为“是在王公大人为政于国家



者，不能以尚贤事能为众也”。他强调：“国有贤良之士众，则国家之治厚；贤良之士寡，则国家之治薄。故大人之务，将在于众贤而已。”（《尚贤上》）

“然则众贤之术将奈何哉？”墨子曾自我设问。这是讨论如何罗致和聚集贤才之士，涉及君主招纳贤才的途径和方法。他提出三项具体步骤：一曰进贤，广开贤能之士进阶的门路。墨子主张应效法古代圣王之“尊尚贤而任使能”，应该“不党父兄，不偏贵富，不嬖颜色，贤者举而上之”。以公正的态度，突破亲疏贵贱等级，使民皆知“劝其善，畏其罚”，“争相为贤”。二曰事能，即对贤士认真给予考察选择，要“听其言，迹其行，察其所能而慎予官”。三曰量才录用，注意发挥专长，“可使治国者使治国，可使长官者使长官，可使治邑者使治邑”。

总之，“众贤”要把握好进贤、选能、用才三个环节。这比较全面地提出了人才的探寻、考察、选拔和任用等问题，使人看到了墨家人才观的积极因素和合理内容。

必疾爱而使之，致信而持之。

——《尚同下》

【鉴赏】

这是墨子在论及如何“使民尚同”时说的话。疾爱，即深爱；致信，即诚信。

对民众不能实施“兼爱”，则“民无可使”，老百姓就不会自愿服从，也不可能顺受君主、政长的统治。而如果缺乏对民众的诚意，甚至失信于民，则无法得到民众的支持。所以，在墨子看来，兼爱和诚信是治理百姓、使民众“尚同”于天子的基本措施。这表明墨子又把道德伦理上的兼爱、诚信观念，引入政治论和管理学的领域，值得我们重视。

当然，爱民以使民，诚信以待民的思想，孔子已有所论述。孔子曾以“仁



者爱人”观念立论，提倡“博施于民而能济众”。又提出：“自古皆有死，民无信不立”（《论语·颜渊》），认为“上好信，则民莫敢不用情”（《论语·子路》）。但孔子讲的是君子之道，替为政者着想，其爱民、信民归根结底是服务于“使民”、“用民”。而墨子持“役夫之道”，着眼于民众百姓的利益和需要，其讲“疾爱”和“致信”就有平民意识的色彩。从这样的角度来理解，墨子的“疾爱而使之，致信而持之”，旨在提倡为政者要以兼爱精神，感染和引导民众认同于仁人天子，又以诚信态度，取信于民，争取民众的信任和支持。

为政者善待百姓，取信于民，是清明政治的一个重要标志。政治清明，君民协和，天下才能大治，这是社会成功管理的一条有效经验，历史的事实已反复证明。这对今人也不无借鉴意义。

劝之以赏誉，威之以刑罚。

——《兼爱下》

【鉴赏】

劝教与威慑、赏誉与刑罚的结合，是墨家关于治政安民的又一项基本策略，和儒家倡导的宽猛相济、文武张弛的理国治民之道是相通的。在古代中国，这是一个极有典型意义的政治观念和管理观念。

《左传》曾记载过郑大夫子产对子太叔说的话：“我死子必为政。唯有德者能以宽服民，其次莫如猛。”（《昭公二十年》）提出宽民为主、猛政为辅的政治观念。孔子发挥子产的思想，主张“居上者”要德行宽厚，以争取民众的信任，同时也强调辅以威猛刑政，实施宽猛相济的方针，认为“政宽则民慢，慢则纠之以猛。猛则民残，残则施之以宽。宽以济猛，猛以济宽，政是以和”。

按孔子的设想，政治清明、社会协和的一个标准就是宽猛相济。宽以劝民趋善，猛以刑政罚暴，这后来发展成为儒家的文武张弛之道。文武之道，原指周代的文王、武王治政之道。《礼记》提出：“文王以文治，武王以武功”，“张

而不弛，文武弗能也；弛而不张，文武弗为也。一张一弛，文武之道也”。又把文武之道解释为刚柔相济、张弛有序的治国安民之道，对统治者关于如何治民的基本国策作了理论的概括。

墨家的“劝之以赏誉，威之以刑罚”，实际上是顺着子产的思路，又吸收儒家的思想发展形成的。但墨家对此充实以兼爱的内容，这说明了兼爱人道精神并不排斥刑罚，更需依恃劝善罚恶的两手策略，才能真正得到实施。

国家昏乱，则语之尚贤、尚同。

——《鲁问》

【鉴赏】

诸子之学，皆起于诸侯纷争、天下大乱之时，为求去乱归治、平治天下，都提出了各自的观点和主张。从这个意义上讲，诸子之学首先都应是医国丹药、救世良方，其中心观念可归结为“皆务为治”。

为去乱归治、平治天下，儒家提出的是以“仁”为本、复礼为标的圣人之道，先王之教；法家强调奖励耕战、法术势三结合的法治思想。而墨家则倡导尚贤尚同（尚：崇尚，尊崇），即以贤能为本，主张任用贤能之士，实现社会治理和天下太平。

所以，《鲁问》篇强调“国家昏乱，则语之尚贤、尚同”——正因为国家昏暗混乱，所以才要提倡“尚贤、尚同”。这是墨家“必择务而从事”的首要命题。它说明了尚贤、尚同说的提出，是为了直接用于救治国家的昏乱局面，在当时情势下，墨子以其尖锐的针对性和强烈的现实感，阐述了理国治政的理想目标和基本主张。可以说倡导“尚贤、尚同”说，标志着墨家“贤能治国论”的确立。在墨家看来，国家之昏、社会之乱皆起于国与国、人与人之“不相爱”，违背了圣王“兴利除害”的训诫，导致人与人相残、家与家相冤、国与国相攻。所以，墨子讲的“国家昏乱”，主要指善与恶不分、贤与不肖不别、



忠臣与奸人不辨。

墨子对国家昏乱的厌恶和痛恨，往往出于对民众感受的深切理解。他称“民有三患：饥者不得食，寒者不得衣，劳者不得息”（《非乐上》），意识到国家昏乱的受害者是民众，立足于民众的要求、愿望，他痛斥天下之乱，力除国家昏乱。

故古者圣王甚尊尚贤而任使能。不党父兄，不偏贵富，不嬖颜色，贤者举而上之，富而贵之，以为官长。

——《尚贤中》

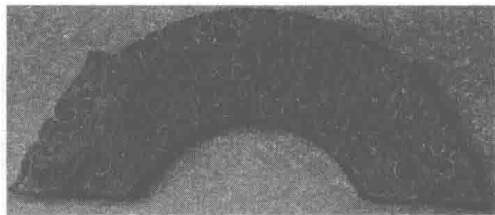
【鉴赏】

崇尚贤能之士，也是儒家的一贯主张。在这一点上，儒墨两家似乎不谋而合。

孔子有著名的贤与不肖之辨，以贤才之士同不肖之徒相对比。他提出“举贤才”的主张，强调“举直（贤）置诸枉（不肖）”。这对殷周以来宗法观念下的“任人唯亲”、“以世（袭）举贤”传统是有所突破的，所以，后世儒家常以“天下为公”相标榜，用“选贤与能，讲信修睦”来代替“任人唯亲”和“举贤世袭”。

贤，《玉篇》解释为“有善行”。《说文》则称“贤，多才也”，视贤者为德才并美之士。《尚书》最早揭示了任贤和治国的关系，说：“野无遗贤，万邦咸宁。”（《大禹谟》）对此，儒墨两家似乎都是认同的。只是儒家讲的“贤能之士”，是据于礼、行于仁者，即首先要成为“礼义之士”。这和墨家就有明显的差异。而墨家讲“尚贤使能”，至少在两点上和儒家有别。一是墨家的“尚贤使能”立足于“兼爱”、“非礼”的基础上，它直接针对血缘亲疏关系，主张不拘一格地尚贤使能。墨子主张不辨贫富、贵贱、远迩、亲疏，主张“不党父兄，不偏富贵，不嬖颜色，贤者举而上之，富而贵之，以为官长”。强调在用人问题

上，不偏袒亲人，不偏爱有钱有权的人，不贪恋美色。举荐贤能之人，使之富有高贵，成为官长。很明显，他是提倡贤能面前人人平等，这否定了宗法血缘等级观念，真正主张“任人唯贤”。二是墨



战国时期双龙首玉璜

家把尚贤和尚同相联系，强调要“选择天下贤良、圣知、辨慧之人”，担任里正、乡长，直至诸侯、天子的各级行政官吏，建立起尚同于天子的贤人政治体制。

盈，莫不有也。

——《经上》

【鉴赏】

“盈”，充满。对空间而言。大至宇宙，小至任一特定地域，充满其间的就称“有”。此“有”即是存在。

“盈”之义，还指事物与事物之间的联系，有此即有彼，有彼即有此，又表示了空间范围内事物间联系的存在。

用“盈”来界定“有”，此“有”就具有了客观物质存在的意谓。而“存在”，作为一个哲学范畴，西方人用“being”表示。其词源出拉丁语 *esse*，与思维、意识相对，是物质的同义语，当然是指客观世界、自然界和人类社会的物质生活过程等独立于意识之外的客观存在。

“有”还与“无”相对，是对于“无”的否定。“有”之义又涵盖世界上一切物质现象和精神现象。西方哲学史上有很多人是作这种理解的，古希腊哲人巴门尼德提出一个最抽象的、既无质的差异又无量的区别的存在概念，认为存在是不生不灭、不动、不可分的，是只能被思想所理解、把握的整体，即“一”。柏拉图将存在与不变的“理念”相联系，视存在为现象世界背后的本





体。中国的道家祖师老子则提出“无”与“有”的关系，在肯定“有无相生”的基础上，说“天下万物生于有，有生于无”；又说“道生一，一生二，二生三，三生万物”，视“有”为世界万物的整体性存在。

联系中国与西方古代哲学的背景，可见后期墨家“盈，莫不有”的命题，是用独特的语言表达了朴素唯物论的“存在”概念，意味着后期墨家关于现象世界的认知，有了哲学层面上的思考。

宇，弥异所也。

——《经上》

【鉴赏】

“宇”，宇宙之“宇”，即今人所讲的空间。后期墨家以为，空间是一切不同的范围、地点和界域的总和，故曰：“宇，弥异所也。”

“异所”的原意是指不同的地点和处所。“弥”，表示充满和延伸。《经说上》篇用“东西家南北”解释“弥异所”，以为人的家室处于中心，向东西南北四个方向延伸，就构成了空间。“东西家南北”，犹如讲东西中南北，是构成“弥异所”这空间的五个方位，从“异所”和方位的角度来看，“宇”表示物体在运动过程中有方向的变化和位置的迁移，空间就具有广延性和伸展性。

揭示空间的广延性和伸展性特征，是后期墨家“宇”观念的基本点，是涉及哲学上的宇宙观问题。在西方，古希腊哲人德谟克利特已认识到空间是物质运动的客观条件，系一种存在的“虚空”。亚里士多德则用“地点”概念表示空间。这和后期墨家的空间（“宇”）观念是相通的。

但空间和时间是密切联系、相对应而言的。后期墨家也正是联系时间来说明空间的。《经下》篇又说：“宇或徙，说在长宇久。”认为“宇”（空间）还表示物体的迁移、运动须经时间的延续才得以完成，即物体从原有的空间地域移置于别一个空间地域，是有一个时间的过程。这就从空间与时间的统一性角度