

◎蔡日新著

仁學注析

◎二〇一四年五月印行



仁學注析

蔡日新著



二〇〇九年八月重新校訂

書稿錄入之後，一直沒有付印，憚有字誤也。適好友黎岳造訪寒舍，因請通閱全書，未見訛舛。然余頗不放心，謹請方外交剛曉法師幫忙校審，查出了數處疏漏，余方敢付梓。在此，筆者謹對剛曉法師、黎岳先生表示由衷的感謝。

仁學
子注
析

企愚書



爾其始也思以科舉進士然六試六不第乃父無奈捐
金有司遂獲金陵候補之職此時陪侍仁山學佛本當
精進以得究竟解脫然聞廉梁有公車事竟如周子
之居北山乃心馳魄散遂棄佛干政輔政之時日下政令
數十居下者無所措手足焉終為后宮遏止斯時廉梁
知大辟將至乃相與謀定而遁爾其自矜四品軍機且為
二品子嗣依例當受庇護豈料覆巢良可痛哉



目 錄

淺析《仁學》的哲學思想框架（代自序）·····	1
凡例·····	8
仁學自敘·····	9
仁學界說·····	22

仁學卷上

第一篇（34）	第十六篇（119）
第二篇（39）	第十七篇（126）
第三篇（42）	第十八篇（136）
第四篇（44）	第十九篇（144）
第五篇（48）	第二十篇（154）
第六篇（49）	第二十一篇（163）
第七篇（51）	第二十二篇（172）
第八篇（54）	第二十三篇（178）
第九篇（60）	第二十四篇（184）
第十篇（69）	第二十五篇（190）
第十一篇（82）	第二十六篇（197）
第十二篇（86）	第二十七篇（209）
第十三篇（91）	第二十八篇（216）
第十四篇（100）	第二十九篇（223）
第十五篇（112）	第三十篇（233）

仁學卷下

第三十一篇（240）	第三十四篇（260）
第三十二篇（247）	第三十五篇（268）
第三十三篇（252）	第三十六篇（276）

第三十七篇 (283)	第四十四篇 (333)
第三十八篇 (291)	第四十五篇 (351)
第三十九篇 (300)	第四十六篇 (360)
第四十篇 (308)	第四十七篇 (368)
第四十一篇 (317)	第四十八篇 (375)
第四十二篇 (323)	第四十九篇 (385)
第四十三篇 (328)	第五十篇 (389)
後記	394
再記	395
附錄一：譚嗣同與金陵刻經處	397
附錄二：譚嗣同齋室別名集釋	400

淺析《仁學》的哲學思想框架（代自序）

作完譚嗣同《仁學》的注析之後，認真地閱讀近幾年來學術界研究《仁學》的論文，頗覺得其中有些問題很值得商榷。尤其是對於《仁學》這部在思想上比較博雜的哲學著作，倘若不清理其哲學思想之框架，則其持論將會偏執於一端，而難中其肯綮。這也正好落入了譚嗣同當年的預計之中：“則將來之知解爲誰，或有無洞抉幽隱之人，非所敢患矣。”（《仁學自敘》）基於這一點，筆者擬撰此文，權將《仁學》的哲學思想之框架作些粗淺的剖析，以期讀者能從整體上來把握住《仁學》這部書的哲學思想。

大凡一代名人的哲學思想的形成，既有其特定的時代思想之烙印，又有其獨特的人生心路歷程之印記。倘使人生過於順利，那些青雲直上之輩，他們的人生往往並無多大的建樹；倒是那些人生坎坷、歷盡艱辛而又百折不撓的人，他們往往能大有作爲。譚嗣同的一生是很不幸的，無論是作爲他個人與整個中華民族來說，他個人的境遇與他所處的那個歷史年代，都是令人感傷的。帝國主義列強的頻頻入侵，一系列喪權辱國的條約的簽訂，尤其是甲午年間牛莊一戰失敗之後的《馬關條約》的簽訂，則已達到了一切不平等條約的峰巔。作爲一腔熱血、不甘淪爲弱國子民的譚嗣同，則倍感痛心疾首，他當時慨然揮毫，寫下了“四萬萬人齊下淚，天涯何處是神州”的悲壯詩句。並分別向歐陽中鵠與貝元徵各致長函，闡述了他勵精圖治的思想主張。另一方面，作爲封建官宦世家的子弟來說，譚嗣同個人的遭際也是十分不幸的。光緒二年（1876年），京師急性傳染病流行，譚氏一家遭疾，譚嗣同短死三日而復活，故其父賜名爲“復生”，而他的伯兄、仲姊以及其生母徐夫人則在五天內相繼逝世。這“五日三喪”的家庭遭遇已夠令人感傷的了，然而，譚嗣同的生母去世以後，他又爲“父妾所虐，備極孤孽苦”（見梁啟超《譚嗣同傳》），這些則更爲這位不幸的官宦弱子雪上加霜。可見，在家庭生活中，譚嗣同是沒有任何幸福可言的。在個人的仕途上，譚嗣同自二十一歲到三十歲，“十年中六赴南北省試，幾獲者三，卒坐斥”。這六試六不第的科場經歷，雖然使譚嗣同認識到了“八股文”的無裨於世，但其仕途之進取畢竟也是很失意的。光緒二十三年（1896年），其父譚繼洵爲兒子捐了一個候補知府，這年八月，譚嗣同到南京去以候補知府的身份等待空缺，他的這種身份與地位在

當時也未免不遭到當地官僚階層的白眼。這一系列的人生不幸遭遇，都集中在譚嗣同一個人身上，因而也形成了譚嗣同獨特的人物性格與獨特的思想風格，也形成了其《仁學》對封建倫常的批判思想。

信如學界所云，《仁學》是譚嗣同一生最具代表性的著作。然而，《仁學》之創作，為何不早不遲，偏偏處在他到南京做候補知府的這一特定的歷史年代裏呢？這就有一個很值得探索的問題，那便是譚嗣同個人的學歷與閱歷的積澱，以及金陵的學佛而觸發的他對既往所積蓄的知識的整理與提升。譚嗣同五歲入私塾，能辨四聲，能屬對，其老師為畢尊齋先生；其年八歲，他與伯仲二兄同師韓蓀農先生，仍為塾讀；至十歲時，譚嗣同受業於同縣鴻儒歐陽中鵠，歐陽中鵠善船山之學，自號“瓣薑”（因王夫之的齋室名薑齋，以故中鵠以“瓣薑”示其私淑船山之學）。譚嗣同十三歲以後，學歷與閱歷大開，他不但涉獵了西方新興的自然科學知識，而且遍游大江南北，嫻習騎射，廣交社會各界友人，他在《與沈小沂書》中寫道：“幼嫻技擊，身手尚便，長弄弧矢，尤樂馳騁。往客河西，嘗於隆冬朔雪，挾一騎兵，問道疾馳，凡七晝夜，行千六百里，巖谷阻深，都無人跡，載饑載渴，斧冰作糜。比達，髀肉狼藉，濡染禪襠……”

“駒隙任添新歲月，馬頭還我好山河”（譚嗣同《入關詩兩首》之一），譚嗣同那種豪壯的情懷與任俠的性格，於斯可以畢見。在這段時期內，譚嗣同“來往於直隸、新疆、甘肅、陝西、河南、湖南、湖北、江蘇、安徽、浙江、臺灣各省，察視風土，物色豪傑（見梁啟超《譚嗣同傳》）。與此同時，譚嗣同在這一期間內不只是精讀經學，而且還接觸了不少西方新興的自然科學，這在《仁學》中處處可以見出，特別是 1887 年英國傳教士韋廉臣在上海成立廣學會，翻譯西方自然科學著作，對譚嗣同的影響尤鉅。廣博的生活閱歷、豐富的東西文化涵養，已經為他的《仁學》創作打下了堅實的基礎。因而，當譚嗣同赴南京師事楊仁山時，佛法啟迪了這位天資穎悟的學子，使之成就了其畢生的得力之作——《仁學》。因而，在《仁學》中融中西古今之學於一體，而又以佛法“一以貫之”，這就成就了《仁學》“卽墨之兩派，以近合孔、耶，遠探佛法”（見《仁學自敘》）的基本思想框架。因為，在譚嗣同看來，佛法本身就博大精深，又具有極強的哲理思辨性，它正好成了他貫串天下羣教羣學的“道”之本體。所以，在《仁學》中，處處閃爍著佛學思想的哲光，處處體

現了大乘佛教利樂眾生、拔濟眾生的慈悲思想。

*

*

*

在初步廓清了《仁學》創作的特定的歷史背景之後，我們再來研究《仁學》的哲學思想框架，也就有了一定的基礎。在譚嗣同看來，“仁”就是能摩頂放踵、以殺身破家來成就救度天下蒼生的大無畏行爲；“學”就是格物致知，貫通天下羣教羣學於一體的事業。而在譚嗣同個人來看，他主張知行合一，故其《仁學自敘》云：“仁而學，學而仁，今之士其勿爲高遠哉！”諸人論《仁學》，忽視了這一點，故對於譚嗣同的思想，尤其是對於他臨難不避、履險如夷的大無畏行爲的內在精神支柱，則不甚了然。譚嗣同之所以認爲“能爲仁之元而神於无者有三：曰佛、曰孔、曰耶；佛能統孔、耶，而孔與耶仁同，所以仁不同”（《仁學自敘》），也就是因爲他尊重中國大乘佛教的解行相應的精神。

顯然，“仁”到了譚嗣同這裏，與孔子之“仁”便大相徑庭了，也就是說：“仁”在《仁學》中已被譚嗣同注入了全新的思想內涵。由於譚嗣同主張以佛統孔、耶，又以孔、耶作爲“教”（宗教）的代表來統攝天下的羣學、羣業，以故成就了《仁學》特定的哲學思想框架。只要我們稍將《仁學自敘》一讀，就不難發現譚嗣同的這一哲學思想框架：“網羅重重，與虛空而無極。初當衝決利祿之網羅，次衝決俗學若考據、若詞章之網羅，次衝決全球羣學之網羅，次衝決君主之網羅，次衝決倫常之網羅，次衝決天之網羅，次衝決全球羣教之網羅，終將衝決佛法之網羅。然真能衝決，亦自無網羅；真無網羅，乃可言衝決；故衝決網羅者，即是未嘗衝決網羅；循環無端，道通爲一。凡誦吾書，皆可於斯二語領之矣。”在這裏，譚嗣同已經明確地告訴了讀者怎樣去從整體上把握住《仁學》的思想框架，怎樣去領會《仁學》的主要精神。我們如果認真地把握住了這段文字，則對於從整體上來把握《仁學》的基本思想，便猶如有了涉水之津、入門之管。

譚嗣同將天下的羣教、羣學一共剖分爲九個層面：利祿、俗學、全球羣學、君主、倫常、天、全球羣教、佛法。而在這九個層面中，譚嗣同認爲“利祿”這類物質性的東西，是最容易衝破的，故置之於最低一個層面。對於俗學（若考據、若詞章），相對於學人來說，又難得衝破一些，譚嗣同本人也是在三十歲之後才將之徹底放棄，轉而“究心泰西天算格致政治歷史之學”的。全球之學，相對於中國

本土當時已經相當成熟的考據、詞章之學，又要富有生命力一些，因而譚嗣同將之列為第三個層面。以上二者，可以視為“學”的範疇。而君主這一專制制度設施，相當於“學”來說，它既有根深蒂固的歷史基礎，又有強大的暴力專制機器，要將這一網羅衝決，就比以上要難得多。相對於君主這一專制專制設施來說，倫常（三綱五常）這些作為維護君主專制統治、以說明其合法性與合理性的思想意識的網羅，比起君主專制的政治設施來說，又要堅固得多，因而譚嗣同將它列為第五個層面。“天”在儒與道兩家中的概念各不相同，而在譚嗣同的《仁學》中，以佛法為最高層面，因而在這裏“天”的概念應當是屬於佛教的思想範疇的。在佛教中，佛位以下的階層均統稱為眾生，若再將眾生分成若干層面，則又可以分成天、人、修羅、畜牲、餓鬼、地獄等六個層面。眾生若未能了斷無始以來的無明惑業，修證到佛與菩薩的果位，則會隨他當世所造業（含善業與惡業）的程度而決定他來生落在以上六個層面的相應層面中。凡是未修證到果位（佛與菩薩）的眾生，都免不了這一關，這在佛教中叫做“六道輪迴”。而“天”處在六凡界的最高層面（若依佛理細分，“天”還可以分為三十三個層面），它相當於維護君主統治的綱常倫理等社會意識來說，畢竟又高了一個層次。全球羣教（人類的一切宗教），在譚嗣同看來，它比六道中的“天”又要高出一個層次，因而他將之置於第八個層面。真能圓融萬法，貫通有無，徹見人生之實相者，唯有佛法，這是譚嗣同在金陵候補時師事楊仁山所體會最深的，因而《仁學》將佛法置於第九個層面，也是整個《仁學》哲學思想框架中的最高層面。

以佛法的至理貫通以上八個層面，從而達到融天下羣教羣學於一體，通古往今來於一時的境界，這也是《仁學》的最高境界。在這裏，“網羅”指的是不通，“衝決”指的是“通”，而“終將衝決佛法之網羅”一語，則更是耐人尋思。眾所周知，佛教在印度時就產生了許多派別，印度的大乘佛教傳到中國以後，又逐漸發展成八個比較大的宗派。每個宗派都有它特定的師承歷史，都有其所依的特定的經教，都有其特定的教理與判教方式，還有其特定的修持方法。因而各個宗門之間的差異性，往往使得各宗見解互不相同，乃至冰炭不容，因此而引起過教內的爭論。在這裏，譚嗣同最後連同佛法名相的網羅也要衝決，這也就是他的高明之處。顯然，譚嗣同在這裏既帶有掃蕩一切名相執著的特色，同時也帶有相容佛教各

宗，使之成爲一個整體的思想。

事實上，在《仁學》一書中，對於佛教各宗雖然偏重於華嚴、禪、法相三宗，但他對於天台之止觀、密宗之感應亦無所不涉獵。這樣博採雜取，融會貫通，自然是取大乘佛教之精髓，去其宗門間的隔閡，達到融通佛教各宗派的境地。我們姑從《仁學》中擷取一段文字來看吧：

吾聞□□之講《大學》，《大學》蓋唯識之宗也。唯識之前五識，無能獨也，必先轉第八識；第八識無能自轉也，必先轉第七識；第七識無能遽轉也，必先轉第六識；第六識轉而爲妙觀察智，《大學》所謂致知而知至也。佛之所謂知，意識轉然後執識可轉，故曰：“欲誠其意者，必先致其知。”致知藉乎格物；致知者，萬事之母。孔曰：“下學而上達也。”朱紫陽《補格致傳》實用“華嚴之五教”。“華嚴”，小教小學也，非《大學》所用。其“四教”者：《大學》始教，“必使學者即天下之物，莫不因其已知之理，而益窮之”，“始教”也；“以求至乎其極”，“終教”也；“至於用力之久，而一旦豁然貫通焉”，“頓教”也；“則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用，無不明矣”，“圓教”也。無論何事，要必自格致始，此之謂妙觀察智。第七識轉而爲平等性智，《大學》所謂誠意而意誠也。佛之所謂執，孔之所謂意。執識轉然後藏識可轉，故曰：“欲正其心，必先誠其意。”執者，執以爲我也，意之所以不誠，亦以有我也。惟平等然後無我，無我然後無所執而名爲誠。（《仁學》第二十六）

《仁學》第二十六篇通篇談八識的轉依，其中還牽涉到了天台的止觀，若全錄之，則恐篇幅過長。姑從以上文字，即可看出譚嗣同的絕頂聰明之處。《四書》中的《大學》一篇，在他手裏信手拈來，比附佛教中的唯識學（即法相宗）與華嚴宗之五教，卻又得體。這就不只是貫通了儒佛之隔閡，而且打破了佛教宗門之閹限，將之熔爲一爐，從而達到譚嗣同所謂的究竟“通”的至境。

誠然，這種做法是否可取，姑俟異日研究。但我們至少不能否定這樣一個事實：在中國的傳統文化中，儒、釋、道三家文化各自佔有相當大的比重，而這三家文化既相互排斥又相互融合。站在最高層次上講，三教畢竟有許多切合之處。比如“元亨利貞”，在《周

易》謂之卦之四德，而“春夏秋冬”於時令謂之四時；“生老病死”於生命謂之一期；“成住壞空”於世界謂之一劫。其中，後二者屬於佛教之理。若掃蕩門戶之限，從至境上講，以上四個方面何嘗又不互相融通。可見，譚嗣同《仁學》中比附貫通之法，未見得無一可取之處，至於他的《仁學》是否處處貫通而無牽強之處，則不敢云。

貫通佛教一切宗門，以般若的實相義去觀照森羅萬法，這便是譚嗣同《仁學》中衝決佛法決網羅的義蘊。那麼，譚嗣同是用什麼方法去貫通佛教的各個宗門的呢？他認為：“然真能衝決，亦自無網羅；真無網羅，乃可言衝決。故衝決網羅者，即是未嘗衝決網羅：循環無端，道通爲一。”（《仁學自敘》）在這裏，譚嗣同所用的是《金剛經》中的那種否定形式，在《金剛經》中，有“佛說般若波羅蜜，即非般若波羅蜜，是名般若波羅蜜”的提法。在經文中，第一句是針對常人所執的事相而言，第二句是針對一切執著的虛妄性而言，第三句是從了義上談實相義。天台宗人緣此而提出一心三觀、三諦圓融之說。事實上，所能否定的只是一種虛妄不實的名相與執著，而其合理的旨趣是真常不變的，若要識得這個真諦，也就全賴般若之慧了。可見，譚嗣同在這裏的衝決網羅，達到究竟通的境地，完全是借助佛法中的般若中道觀來實現的。因而，他所衝決的佛法之網羅，也就僅只限於佛法的名相等妄執，而絕非佛法中“常樂我淨”的義趣，以故《仁學·界說》中極力推崇“不生不滅”的境界，在《仁學》上卷中，也有不少文字描述“不生不滅”的境界。

說來說去，譚嗣同借用《金剛經》中破除一切對待的方式來掃蕩天下羣教羣學的對待，乃至連同佛法中的名相對待也要破斥乾淨，其目的無非是要達到一切無礙的究竟平等的境界。在這裏，“破對待”（《界說》中提得很多）也就是《自敘》中所說的“衝決網羅”，也就是《仁學》中的“通（仁）。而要通，也就要掃蕩一切，掃蕩一切也必然要革新，這也就是譚嗣同爲維新運動在理論上所找到的依據。同時，這也是譚嗣同高於康有爲之處，而對於這一點又是人們所習而不察之處：康有爲作《新學偽經考》、《孔子改制考》，是打著復古的旗號來倡導維新；而譚嗣同是利用佛法的平等實相觀來倡導維新，這不只是使得他的理論不同於康氏，而且使得他所倡導的維新要比康氏更爲徹底、更爲合理。倘使天能加譚嗣同以壽元，譚嗣同以後也必然會與康有爲分道揚鑣，且比康有的思想爲更爲成

熟，這也是近代史研究所不可不察的。

要之，《仁學》在哲學思想上組織了一個博大而又嚴密的框架，它將世間網羅萬法分爲九個層面，然後以佛法一以貫之，使得全書渾然一體，組織嚴密。只有瞭解到這一點，我們讀《仁學》才能執簡馭繁，我們研究《仁學》才不會偏執於一端。誠然，要通天下羣教羣學於一體，撫古往今來於一時，也並非易然，因而《仁學》中也不免存在許多不通之處，這自然也在情理之中。但我們絕不可以一眚掩大德，譚嗣同這一哲學思想框架的組織，至少是前賢之所未有，對此，我們不可不加以珍惜，也不可不將之完善，這是我們研究《仁學》所應持的態度。

凡 例

一、本書是對譚嗣同烈士的哲學著作《仁學》所作的注析，全書含《仁學》原文、注釋、語譯、析義四個部分，故名之為《仁學注析》。

二、本書之“注釋”部分力求核實原著之典實，一一注明原文出處，並儘量疏通文意。然因烈士作是書時，“際筆來會，急不暇擇”，亦恐尚有個別地方查不到出處，而只得暫付闕如。

三、本書之“語譯”部分以真實於作者的原著為宗旨，而後求通俗暢達，再求文字之雅善。若有所不逮者，蓋作者心力所不濟，謹表歉意。

四、本書之“淺析”文字，是為補充注釋、語譯之所不足而作。因《仁學》一書言簡意豐，誠如《仁學自敘》所言：“況少有神悟，又決非此世間之語言文字所能曲達，乃至非此世間之腦氣心思所能涇至。”為此，筆者於語譯之後，作析義文字，旨在使烈士言外之意略能顯其一二，使讀者能因此而得見《仁學》之激言大義。

五、《注析》所本之《仁學》，以中華書局所刊行的蔡尚思、方行本為底本，若有個別文字未從此者，皆將一一注明所本。

六、《仁學》之“自敘”及“界說”是綱紀全書的部分，故注析對這兩部的分析特別詳細，並分段注析，而對於其他部分則未作分段注，謹此說明。

仁學自敘

“仁”從二從人，相偶之義也^[1]。“元”從二從儿，“儿”，古人字^[2]，是亦“仁”也。“无”，許說通“元”爲“无”，是“无”亦從二從人^[3]，亦“仁”也。故言仁者不可不知元，而其功用可極於无^[4]。

【語譯】“仁”字的結構從人從二，它具有二人相偶爲敬之意。“元”字的結構是從二從兒，“兒”即古人字，這也是（具有）“仁”一類意義的字。“無”字許慎認爲通“元”爲“無”，這個“無”字從二從人，也是屬於“仁”的意義範疇。所以，討論“仁”的義界不可不知道“元”字，而“仁”的功用可窮盡於“無”字之中。

[淺析]譚嗣同《仁學·自敘》開篇即從文字訓詁破題，一共訓釋了“仁”、“元”、“無”三個字的形與義。如此破題的原因大抵如下：滿清一代重文禁而興文字訓詁小學，至於清季，此風尚不少減，譚嗣同在此是仍此一代之學風，此其一也。據梁啟超爲譚嗣同所作的傳記，謂嗣同“少年曾爲考據箋注、金石刻鏤、詩、古文辭之學”，查《譚嗣同全集》，從他的《石菊影廬筆識》的“學篇”中，亦可見出他攻《說文》的數則心得，足見譚嗣曾於小學用過功，

[1] 《說文》卷八上人部曰：“仁，親也，从人从二。”徐鉉曰：“仁者兼愛，故從二。”相偶：謂相人耦爲敬也，詳《段注說文》所釋。

[2] 《說文》卷一上一部曰：“元，始也，從一從儿。”徐鍇曰：“元者善之長也，故從一。”在這裡，元字本來“从二从儿（人）”，乃人之頭部之意，譚嗣同將之解釋爲從二從人是他自己的臆測，並不符合訓詁本義。今按：《六書正譌》曰：“元，从二从人，仁則從人從二；在天爲元，在人爲仁人。”譚嗣同之訓蓋本乎此。

[3] 《說文》卷十二下亡部曰：“無，亡也。”又曰：“𠄎，奇字无，通於元者，王育說：‘天屈西北爲無。’”譚嗣同之所引即許書中的奇字“無”。

[4] 譚嗣同以“無”爲仁的至境，他在“界說”中說：“無對待，然後平等”，又曰：“無無，然後平等。”

只是他的比附爲說在小學上是很不謹嚴的。其“自敍”如此破題，蓋亦出於作者所操術業的緣故，此其二。譚嗣同所立的《仁學》之哲學思想，在於矢志摧毀腐朽的名教，實現平等而又敷洽於宇宙萬有的實性義的“仁”。由於他對於腐朽的禮教批評的十分強烈，所以，他的破題立意，特別注重於字形字義的分析，此其三。今觀其所訓三字，“仁”既是全書的題目，又具有相敬相偶相輔之意，所以作者首標其義界。元者善之長，譚嗣同之所析，雖未能全順許慎之意，然如其《自敍》所說：“際筆來會”，“文辭亦自不求工”，且他的《仁學》旨在立新說，故不避小嫌。況且，許慎也引了王育“通於元”之說，故譚嗣同藉此以說明“仁”之義爲“善”。“無”是譚嗣同《仁學》中的至境，段注《說文》於所引王育說之末尚綴有“虛無道也”四字，它比較契於譚嗣同“仁”的哲學本體義，故《自敍》曰“仁”的“功用可極於無”。從“仁”到“元”，再到“無”，足可見出嗣同“仁”的義蘊爲善之長，其本體爲“無”，這大抵是嗣同由訓詁破題的深意所在。

能爲仁之元而神於无^[5]者有三：曰佛，曰孔，曰耶。佛能統^[6]孔、耶，而孔與耶仁同，所以仁^[7]不同。能調變聯融^[8]於孔與耶之間，則曰墨。周秦學者必曰孔、墨，孔、墨誠仁之一宗也，惟其尚儉非樂，似未足進於大同^[9]。然既標兼愛之旨，則其病亦自足相消^[10]，蓋兼愛則人我如一，初非如世之專以尚儉非樂苦人也^[11]。故墨之尚

[5] “神於無”，指達到了“無”的境界。

[6] 統：統攝。

[7] “所以仁”：所用來達到仁的方法與途徑。

[8] 調變聯融：調變，謂調和變理；聯融，謂融會貫通。

[9] “孔、墨誠仁之一宗也”一語中，“孔”疑爲衍文。在《墨子》中，有《節用》、《節葬》、《非樂》諸篇，體現了其尚儉的思想。大同：見《禮記·禮運》，文中描述了那那種“老有所終，壯有所用，幼有所長，鰥寡孤獨廢疾者皆有所養”的理想社會模式。

[10] 墨翟主張兼愛，謂“兼相愛，交相利”（《兼愛》中）。病：弊病；相消：相互抵銷。

[11] 苦人：使人受苦。