

中国社会思想（四）

吴涛 主编

目 录

公孙龙的唯心思想（续）	1
公孙龙的诡辩思想	1
公孙龙学派诡辩的概念论和推理论	16
公孙龙诡辩思想考辨	24
后期墨学思想	27
墨家学派裂变与“墨经”	27
墨经体现的时代思潮	41
后期墨家的科学思想	52
后期墨家的认识论和逻辑学	60
唯物主义思想家荀子	89
荀子和荀学	89
荀子唯物主义思想	91
荀子的心术论	97
荀子的认识论	103
荀子的逻辑思想	111
荀子的人性论与礼乐法术论	136
荀子批判诸子	146

公孙龙的唯心思想（续）

公孙龙的诡辩思想

世界观中的根本问题，即是心物关系的问题。世界之为唯物主义或为唯心主义，直接规定着一家思想的认识方法与认识内容。所以各派的思想体系，均以其世界观为理论根源。例如儒、墨、庄、荀等派对于所谓“物”各有定义，理即在此。公孙龙离坚白一派的思想之所以成为唯心主义的诡辩，就直接与其对此问题的看法有必然的关联。

“天地与其所产者，物也。”（名实论）

骤然看来，这“物”好像是客观的存在，但请看他对于“物”与“心”的关系如何解答，他说：

“物莫非指，而指非指。”（指物论）

此即是说，宇宙所有的具体事物，如白马、骊牛、坚白石等，莫非概念。但此概念，好像既不在主观的能知中，也不在客观的所知中，而是离开主观认识与客观对象而独有的实在。从这一点讲，公孙龙思想的最高原则是接近于柏拉图的“理念”，实质上是观念的另一种说法。

公孙龙子中说过许多“物”字，这里我们必须进一步地研究他所谓的物的意义，才能理解他的哲学和逻辑的全貌。公孙龙是怎样地认识物呢？他所谓物的概念，是什么性质呢？

在名实论的开头，公孙龙已给我们留下了关于“物”、“实”、“位”、“正”四个概念的规定；现在就从这里开始吧。他说：

“天地与其所产者，物也。物以物其所物而不过焉，实也。实以实其所实（而）不旷焉，位也。出其所位非位，（而）位其所位焉，正也。”

“天地与其所产者物也”这一规定（定义）里的所谓“物”，包含着“天地”及“其所产”在内。庄子则阳篇说：“天地者，形之大者也。”例以白马论所谓“马者，所以命形也”的说法，则这个“物”字，不是指普通所说的万物，如马牛等等，而是指万物的概念。这和荀子所谓“万物虽众，有时而欲遍举之，故谓之物，物也者大共名也”的后两个“物”，墨子经说上所谓“物，达也，有实必得之（是）名也”之“物”，有相似的意义。然而在公孙龙，另有特别的说法，即“物”是天地万物的最后原因，似是“神”的代名词。

第二个规定——“物以物其所物而不过焉，实也”，其中三个“物”字，有不同的涵义。下两个物字，作为动词用，它的涵义是随着上一个“物”字的涵义而决定。所以，问题在于第一个“物”字。辛从益解释这一规定说：“物各有其物体，不可过也；故必有体之为物者，以物其所物而不过，所谓实也。上物字作体物之物（解）……。”作为文句的诂释，这是不错的。但我们所急欲知道的，不是文句的诂释，而是那所谓“体之为物者”或“体物之物”，即第一个“物”字的内容，究竟是什么？“天地与其所产者”之个别的物，是不能成为这个“物”字的内容的。因为一切个别的物，其“指”皆各有所“定”，故其为物都已各具定体，一有成形，

便不能再作“体物之物”。由公孙龙“白定所白”即“非白也”的理论推之，都不能再去“体”他物而不过的了。换句话说，第二个规定的上一个“物”字，比第一个规定的“物”字就更神秘了。

那末，这个“物”字，指的是什么呢？在唯物论者，它是物质；在唯心论者，它是精神——“绝对精神”。但在公孙龙，它既不可能是物质，因为他认为“物指”乃至“物”是“指与物为指”的结果，而“指”是不能成为感觉对象的。它也不像主观唯心主义者说的精神，因为他认为“神不见，而神离”，而且所谓“指”是多种多样的。我们根据现在的公孙龙子看来，上述第二个规定的那个“物”，当是他所谓的“指”。所以指物论开宗明义就说：

“物莫非指，而指非指。”

其下文又说：

“且指者，天下之所兼。‘天下无指’者，物不可谓无指也。（物）不可谓无指者，非有‘非指’也。非有‘非指’者，物莫非‘指’（也）。指，非‘非指’也。指与物，‘非指’也。”

这意思是说：“指”是兼与物为指的。和坚白论所说“不定者，兼”，同一意义。故曰：“指者，天下之所兼。”“指”未与物为指，则“指”自藏，“天下未有若此独立之指而可见”，故可谓“无指”。及其与物为指，则“指”已显现为“物指”，和自藏的“指”有别，故也可谓“无指”。然而他所谓的“物”，是流行于天地间的，有所谓这个绝对的东西，即有“物指”，而“物指”既为“指”的显现，故“物不可谓无指”。但“物指”毕竟不即是“指”，故无妨顺俗地说“天下

无指”。在这一意义上说，所谓“天下无指”，是由于天下有“物”，而“物指”应和“指”区别的缘故。故曰：“天下无指者，物不可谓无指也。”“指”既显现为“物指”，而又和“物指”有别，故对于“指”自身而言，“物指”固可谓之“非指”，然而并不是于“物指”之外另有一种叫做“非指”的东西。故曰：“物不可谓无指者，非有‘非指’也。”除“物指”外，既没有另一种“非指”，则天下的“物”，即接触于人们感官者，无非“物指”；而由于“物指”对于感官的关系，因而推知天下之有物，乃由于有“指”，由于“指”兼与物为指。故曰：“非有‘非指’者，物莫非‘指’也。”上面说过，及其与物为指，则“指”已显现为“物指”，和自藏的指有别。对于“指”自身言，“物指”可谓“非指”。故曰：“指，非‘非指’也。指与物，‘非指’也。”又曰：“物莫非指，而指非指。”“物莫非指”与“而指非指”二句并列，前者肯定，后者否定；对照着看，就容易明白。上一句的意思是说，“物”是由指而成的，所以下一句应当是说，而“指”却不由指而成。因为“指”是可离于物而独立自藏的。所以坚白论的结论说：“离也者，天下故独而正。”这句话，确是“而指非指”的很好的注脚。

紧接着他又申说道：

“使天下无物指，谁径谓‘非指’？使天下无物，谁径谓指？（使）天下有指无物指，谁径谓非‘指’？径谓无物非指？”

上引文有二句“谁径谓非指”，但第二句和第一句意思不同，是贴切着“而指非指”边说的；所以紧接着就是“谁径谓无物非指”。“无物非指”就是“物莫非

指”；连起来看，就非常明白。

从这段引文里，明显地表现了他的理论是由感觉的分析出发的，是由可感觉性的事物达到非感觉性的抽象的“指”的。所谓“使天下无物指”，“使天下无物”，“（使）天下有指无物指”，都是明证。同时，这段引文也表现了他的离坚白的理论的这样意图，即要从事物的现象进一步去找寻更本质的东西，即一个独立于客观事物以外的一个神似的東西。

现在该回到原来的问题了。由上所述，可见公孙龙所谓“物以物其所物而不过焉”的第一个“物”字，就是他的所谓“指”的涵义。那末，“物”怎样地“物其所物”呢？即怎样地由“指”到天地万物呢？这个过程，在他的书中找不到明白具体的叙述。而那一点点可借以推知的文句，看来又好像互相矛盾似的。比方说，在坚白论里，他说过：“坚未与石为坚……，未与物为坚……，其不坚石物……而坚藏。”在白马论，他说过“白马者，白定所白也”。“白定所白”即“与马为白”，“坚未与石为坚”即表示它可“与石为坚”，一般地说，就是“指兼与物为指”。这样，“指”就显现为“物指”，似乎它可以为感官的对象；这是说，“指”借“物”而显现为“物指”，因而有个别的物概念。在这过程中，要有物为“指”的所与——即“指”的负荷者。例如白与马为白，马即白的负荷者。但在指物论，他又有另一种说法：

“且夫指固自为‘非指’，奚待于物，而乃与为指？”

这里所谓“非指”，即是对于“指”而言的“物指”。这就是说，“指”本来就直接转化为“物指”，

无须借物而显现。换句话说，就是由“指”到“物”的过程，无须所与的物以为“指”的负荷者了。——照字面看来，这二种说法，显然是矛盾的。但若依公孙龙的根本观点，贯通全书而作条理的解釋，则毋宁说公孙龙的真意是在于后一说。这即是说，他的“指”也好，“物”也好，都是“神不见而神离”的东西。

为什么呢？坚白论说：“无坚得白，其举也二；无白得坚，其举也二。”前者的“二”谓白和石，后者的“二”指石和坚。白马论说：“马者，所以命形也；白者，所以命色也。”“坚白石”和“白马”，在他看来，可分解为颜色、形状、硬度等等“物指”，又离而为种种独立自藏的“指”。倘照他的方法分析下去，结局可以把“物”分解为种种的“物指”，得到互相独立的种种“指”，而真正客观存在的物体便不存在了。他在坚白论中，所采取的正是这种态度，这是他的基本的态度。他不是这样说过的吗？“……若白者必白，则不白石物而白焉；黄黑与之然，石其无有！恶取坚白石乎？”“石其无有”，一般地说，就是“物也无有”！那末，“指”又从哪里得到可“与为指”之负荷——物呢？故在他的理论体系——假如可说是“体系”的话——中，由“指”到万物的过程中间，“指”的负荷者，即“指与物为指”之物，是没有它的位置的。“指”要转化为“物指”，就只有直接转化的一途。所以，他到了专门讨论指物关系的指物论，就索性宣布，“指固自为非指，奚待于物，而乃与为指”了。这个“固”字，最值得玩味！

“指”既是物的抽象概念，故“物”有多少的概念，便有多少的“指”。公孙龙的哲学方法，是从分析感觉开始的，因而事物中“物指”有多少，那么他的所谓

“指”，便有多少，故在他，“指”该是多种多样的。而这许许多多的“指”，当其“自为非指”时，是像百川赴海般地同时奔流汇集的呢？还是像矿液结晶般地先成始基然后逐渐增大的呢？关于这，公孙龙子并无明白的叙述，不过照上面的推论，在他当是前者。因为若先成始基然后逐渐增大，则“始基”便是物了，和他所谓“奚待于物，而乃与为指”的见解就不合了。

复次，在他的书中，“指”和“物指”的关系，表现得较为明显。关于“指”和“物”的关系乃至“物指”和“物”的关系，就很模糊了，几乎无从窥见他的见解。由他认为“指”非感觉的对象，感觉只能达到“物指”，由他对于“指”的自藏的论证所采用的是思辨的方法等等看来，是很容易走到不可知论的见解去的。资料不够，只好就此带住。

根据上面研究所得的结论，现在可以进一步去了解他的“实”、“位”、“正”三个概念的真正的意义，再由这些概念去了解他的“正名实”的见解。

“物以物其所物而不过焉，实也。”所谓“所物”，即“指”所转化而成的东西，也即“天地与其所产者”的个别的物概念。谭戒甫说：“所物者，物各以其形著也。”王琯说：“实必有其界限标准，谓具有某种格程，方为某物。”故所谓“不过”者，就是说“指”转化为“物”，而恰如它的“物格”的意思。成为某物如其物格而“不过”才是某物；过了，就变成他物了。他的白马论主张“白马非马”，就是根据他所谓“物以物其所物而不过焉”的“实”。由于公孙龙所谓的“实”，是由他所谓的“指”而来的，而“指”是观念的东西，因而他所谓的“实”，也不能不是观念的。“指”转化为

“物指”，因而有“物”。因此，他所谓的“实”，就只能着眼于“物指”，不去注意客观事物的本身。他所谓的“实”，就和墨经所谓“以名举实”之“实”，是名同而实异的，也和常识的见解是不同的。他之所以和墨经作者立于正反对的立场，同时和一般重视常识的人们立于正相反的立场，并非偶然的。前者不但表现于墨经，而且表现于公孙龙子书中的客难；后者则表现于当时儒、法各家对于他的批评。

公孙龙的第三个规定是——“实以实其所实而不旷焉，位也。”名实论下文说：“正其所实者，正其名也。”又说：“夫名，实谓也。”就是说，“名”是用以“谓”实的东西，这样看来，“所实”就和“名”同一意义了。“实以实其所实而不旷焉”，换句话说，就是“实以实其名而不旷焉”。“不旷”，是没有欠缺的意思。以实“当”名，而实副其名，没有欠缺，谓之“不旷”。这就叫做“位”。这样看来，名在实先，实就名才有其位，而所谓位又是由人来定立的。

如果以“实”当“名”而实不副名，则实对于名，便是离开了它们应有的位置，就是“非位”；实不离开名应有的位置，就是名实相符。名实相符，恰当其位，就叫做“正”。故曰：“非其所位非位，而位其所位焉，正也。”

关于“位”和“正”的规定，就抽象的规定本身说，好像也有道理的；但它们在具体的运用上，就和“实”的规定一样，不免要受他关于“物”的见解的影响，就完全不正确了。如果把这个“正”名的“正”用在现实社会，把这个“非位”的“位”用在阶级关系，那么公孙龙的保守观□□更显明了。他的整篇的名实论，应作

如是观。有些人把公孙龙看做墨家一派，大抵都由于没有注意到这一点，而眩惑于他们之间的抽象的术语的相似或文句的偶同。

依据上述公孙龙对于心物关系问题的看法，他无疑是以宇宙间所有的具体事物，如白马、骊牛、坚白石等，莫非概念的自己外化。此概念，好像既不存在于主观的认识中，又可离客观的事物而存在。然而就其离主观认识而独有来说，概念表面上是客观的，实际上是“神”的代名词；就其离客观事物而自存来说，概念表面上是实在的，实际上是精神的代名词。由此看来，概念的“神”化和精神化，即是公孙龙指物论的中心思想，也即他的唯心主义世界观的出发点。

上述公孙龙学派所谓的“指”，所谓的“藏”，与老子书里所谓的“道”，大体相同，郭沫若认公孙龙出于道家，就此而言，也颇相似。但如前章所述，公孙龙与惠施同样，皆为入世思想家，与道家传统的出世隐逸的态度，极不相似。总之，我们可以这样说，公孙龙关于心物关系问题的看法，是一种概念外化的唯心主义。由此更进一步，又认事物的种类概念与其个体概念是完全分离的。他说：

“物白焉不定其所白，物坚焉不定其所坚；不定者兼，恶乎其石也？……于石，一也；坚白，二也；而在于石。故有知焉，有不知焉，有见焉，有不见焉。故知与不知相与离，见与不见相与藏。藏故，孰谓之不离？……坚未与石为坚而物兼，未与为坚而坚必坚，其不坚石，物而坚，天下未有若坚而坚藏。白固不能自白，恶能白石物乎？若白者必白，则不白物而白焉。黄黑与之然。石其无有，恶取坚白石乎？故离也。离也者，因

是。……离也者天下故独而正。”（坚白论）公孙龙此段议论，以伍非百的疏解较为近真，伍解说：

“言坚、白皆具普遍性，离物而有，……各有独立性而自存也。……例如坚白二而在于石，拊之知其坚而不知其白也，视之见其白而不见其坚也，明明二物。……凡物之具坚性者，得有坚之一现象也；倘坚不附丽于石，而坚仍不妨有其独立性。……天下之石，即或偶然不坚，而天下不妨仍然有坚之一物；……即使坚金、坚木亦不存在，而天下不妨仍有坚，特隐而不显耳。……若白者不能自白，何以能白石物？若白能自白，则不必附丽于物而单独自白。天下既有外石而独立之白，是白为自白之白，不必附于物而后有白矣。不但白色如此，其他种种色相亦复如是。……坚既不与物为坚而坚藏，白又不与物为白而白离，坚白俱有自性，……故欲认取有石，不得不取‘坚白离’之说。取‘坚白离’之说，则离坚得白而持‘白石二’，或离白得坚而取‘坚石二’，俱可成也。故曰‘故离也’。……知之得白，以见故；力之得坚，以捶故。……见有自性，捶亦有自性；白有自性，坚亦有自性。坚白之境，见附之根，各各独立，离而自有，故曰‘离也者天下固独而正’。”（陈柱公孙龙子集解卷五引）

由此可知，公孙龙学派是将个体与种类，具体的个别相与抽象的大共相，绝对地分离为二，又把概念建立在物体之上，而不见其相互的连结、统一。此派以“离坚白”得名，当由于此。

在此一唯心主义的世界观中，种类既不在于个体之中，共相（在人说来就是概念）又在个体之外，“各各独立，离而自有”，所以又说：

“谓‘鸡足’，一；数足，二；二而一，故三。谓‘牛羊足’，一；数足，四；四而一，故五。”（通变论）

这就是说“鸡足”的概念是一，鸡足的数是二，合之为三；“牛足”的概念是一，牛足的数是四，合之为五。公孙龙不但以为离开个体（名）的种类（名）是实在的，又以为离开种类（名）的个体（名）也是实在的。所以又说：

“其名正，则唯乎其彼此焉。谓彼而彼不唯乎彼，则彼谓不行；谓此而此不唯乎此，则此谓不行。”（名实论）

“故彼彼当乎彼，则唯乎彼；其谓行彼。此此当乎此，则唯乎此；其谓行此。”（同上）

“故彼彼止于彼，此此止于此，可；彼此而彼且此，此彼而此且彼，不可。”（同上）

就此派认孤立的个体（名）为实在说，其看法又颇近于莱布尼兹的“单子说”，或罗素的“逻辑的原子论”（又叫做什么“绝对的多元论”）。此一孤立的个体（名），更通过时空无限分割可能性的前提，表现为不能运动、永不变质的绝对静止体。所以此派又主张：

孤驹未尝有母。

轮不蹶地。

飞鸟之景未尝动也。

镞矢之疾而有不行不止之时。

一尺之棰，日取其半，万世不竭。

在这里，不但个体（名）彼此孤立，种类（名）也彼此孤立，即所谓“指”、所谓“藏”，也不能构成一个有机的一元宇宙观，彻头彻尾是多元的、分离的、无

矛盾的静止的世界观。如果埃利亚学派的芝诺，其静止的世界观反映着希腊古代的贵族的保守性，则离坚白学派的公孙龙，其静止的多元世界观，无疑地是反映了战国末年多元的诸侯力政。相峙不下，互无统属，对于未来的历史发展，表示着极大的怀疑。明白了此点，就可以理解荀子与韩非所以特别反对诡辩思想的社会史上的实践意义。兹抛开社会意义，单就思想本身来看，如前所述，公孙龙学派的世界观，以为概念可离开实际事物而独有，个体与种类应在绝对地分离中来把握。此种唯心主义的世界观，实际上乃是此派思想走入诡辩的由来。即是说，离坚白学派的世界观之所以陷于诡辩，是由于将个体与种类，个别相与共相的差别性推至极端，绝对地离而为二，有见于离无见于合，有见于异无见于同。然则，此种绝对性的离异之诡辩论从何渊源而来？兹试具体地说明如下：

第一，如前所述，按年辈言，公孙龙确不及与惠施争辩。但在惠施的合同异说成立宗派之时，已有离坚白学派的存在，且双方曾相争辩，此点似无可疑。庄子天下篇之所以将此两派所持论题，平排对举，其原因当即在此；而所谓“辩者以此（按即本文前举之十三论题）与惠施相应，终身无穷”等语，尤为确证。依合同异派言，只观万物之同，所有差别泯没，万物都合而为一，所以说“天与地卑（比）”，“山与泽（渊）平”，“犬可以为羊”。但依离坚白派言，就完全相反了，别相共相，有违无同，二者相别而各自独立，互异以自存，所以说“白马非马”，“坚白固离”，“狗非犬”，“鸡三足”，“牛羊五足”。由此可知，合同异学派只见合同，离坚白学派但知离异，两派各执事物之一端以为全，

并各趋极端以相争辩。甲以葱葱者为树木，乙以葱葱者为森林，都陷于片面的观点，而皆是己以非他，故其“相訾相应，终身无穷”。公孙龙承藉离坚白派固有论题的传统精神，更使它条理化。

第二，把事物的差别离异绝对化这是公孙龙学派世界观中之另一诡辩因素。这一因素，是和庄子相对主义世界观相对立的。庄子一派的想法是：

“物无非彼，物无非是。……彼出于是，是亦因彼。……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。……是亦彼也，彼亦是也。……彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷。……无物不然，无物不可。故为是举莛与楹，厉（癩）与西施，恢恠憭怪，道通为一。”（庄子齐物论）

庄子此意，与公孙龙学派的想法相反。此种对立，即是绝对的相对主义与绝对的绝对主义之对立。在庄子学派的绝对的相对主义世界观中，“是亦彼也，彼亦是也”；在公孙龙学派的绝对的绝对主义世界观中，“彼且此，此且彼，不可”，二者针锋相对，殊为显然。

正因有此对立，所以齐物论中曾依据绝对的相对主义观点，对于“指物”、“白马”之说有所批评（详见前引）。但依年辈言，齐物论中所批评的应是公孙龙的前辈。然由此更进，到了秋水篇中，却有下列的一段记载：

“公孙龙问于魏牟曰：‘龙少学先王之道，长明仁义之行，合同异（据淮南子齐俗训称“公孙龙析辩抗辞，别同异，离坚白，而不可与众同道。”则此处“合”字应是“别”字之误。），离坚白，然不然，可不可，困百家之知，穷众口之辩；吾自以为至达矣。今吾闻庄子之言，汙焉异之，不知论之不及与？知之弗若与？今吾无

所开吾喙，敢问其方。’公子牟隐机大息，仰天而笑曰：‘子……知不知是非之竟，而犹欲观于庄子之言，且犹使蚊负山，商鉅驰河也，必不胜任矣。且夫知不知论极妙之言，而自适一时之利者，是非□井之鼃与？且彼方趾黄泉而登大皇，无南无北，爽然四解，沦于不测；无东无西，始于玄冥，反于大通。子乃规规然而求之以察，索之以辩，是直用管窥天，用锥指地也，不亦小乎？子往矣！且子独不闻夫寿陵馀子之学行于邯郸与？未得国能，又失其故行矣，直匍匐而归耳。今子不去，将忘子之故，失子之业。’公孙龙口呿而不合，舌举而不下，乃逸而走。”

秋水篇此段记载诚不可据为实录，但我们由此中的苛烈批评，却可从侧面证明公孙龙是继承一反庄子学派的想法而成其说。

第三，我们认为，公孙龙学派的世界观诡辩性之最重要的由来，还在与墨经作者相对立。兹将两派的主要论题，列表对照如下：

公孙龙学派的主要论题 墨经作者一派的主要论题
物莫非指，而指非指。物达也，有实必得之名也。
有指不至。有指不可逃。

唯谓非名。唯吾谓非名也，则不可。

彼彼止乎彼，此此止乎此，彼此，彼此可，彼彼止于彼，

可；彼此而彼且此，此彼此此止于此，彼此，不可；
彼

而此且彼，不可。且此也，彼此亦可，彼此止于彼此，若是而彼此也，则彼亦且此此也。

公孙龙学派与墨经作者的对立，固不止此；但对照

前表所列的四个论题，可以知道在斗争中产生的这两个学派的关系。

在此两派的对立中，我们认为墨经作者一派的主张，既没有合同异派“见森林而不见树木”之失，也没有离坚白派蔽于离而不知合之过，近事理之真，得名实之故（此点下章详论）。至若公孙龙学派所持的看法，虽可矫惠、庄之弊，但因持之过甚，趋于另一极端，遂流于另一形态的诡辩。

正因为公孙龙学派的离坚白的世界观是唯心主义的观点，故自昔即备受儒、墨、道诸家的掊击，近代从章炳麟诸子论略以来，识者都明斥其为诡辩。但其诡辩的特征何在，各家皆语焉不详。

依我们的看法，此派致误之由，不出下列三端：

第一，知物之“指”固有待于能指之官能，也即能感能思之主观能力，但感觉、表象与概念，是物质形、色、德、性的反映；无物即不能有“指”。“指”者物之指，而物则不是指之物；故谓“指”由物生则可，谓“物莫非指”则完全谬误，谓“奚待于物而乃与为指”则尤属荒唐。

第二，“指”中的表象或概念与所指的事物或对象诚然是有区别的，但主观与客观之间实有其相互的照应；能指与所指如完全不合，则此指即不能成其为指。将能指与所指混为一谈，则“存在即知”（巴克莱语），说不为指者即非存在，那就更妄诞不经了。将二者的关联既全然抹煞，复以为离物而“指”可独有，于是断言“而指非指”，也同样是苛察失实的谬论。

第三，宇宙间每一种类皆以个物为实体，离开个物即无种类，种类即在于个物之中，每一个物又皆存在于