
上博簡〈鬼神之明〉與墨家鬼神思想研究

——基於名辯學的視角

張曼迪

清華大學歷史系

本文通過將上博簡〈鬼神之明〉與《墨經》進行比較，認為二者在思維方式與論辯方法等方面具有強烈的趨同性。〈鬼神之明〉揭示了運用理性來論證鬼神論題時的困境，由此與〈墨子·公孟〉篇中墨子對這一問題的回應進行對比，認為〈鬼神之明〉的主旨不僅不與墨家鬼神思想相悖，反而展示了墨家運用墨辯邏輯對自身理論進行反思、調整的思維軌跡，是對墨家理論體系的進一步闡釋。

關鍵詞：〈鬼神之明〉 墨家 鬼神思想 名辯 論式

《上海博物館藏戰國楚竹書》第五卷〈鬼神之明〉篇，與《融師有成氏》接連抄寫於八支竹簡上。其中第五支簡上的墨節將〈鬼神之明〉與《融師有成氏》分開，二者分屬兩篇，在內容上並無關聯。前五支簡上的〈鬼神之明〉篇，由於含有與墨家明鬼思想可資比照的內容，一經公布，便引起了廣泛關注。在文字考辨、內容主旨、學派歸屬等問題上，學者提出了不同的看法。

上博簡〈鬼神之明〉的整理者曹錦炎先生認為本篇為對話體，雖然開頭說話者部分亡佚，但從內容上來看，應為《墨子》的佚文，「記述墨子與弟子或他人的對話，討論的內容是鬼神有所明和有所不明的問題」。¹ 日本學者淺野裕一（Asano Yūichi）先生也認為〈鬼神之明〉當屬墨家文獻，並且很有可能是《墨子》佚文：「〈鬼神之明〉文章之中，存在很多酷似《墨子》的表達方式。……可斷定〈鬼神之明〉是墨家的文獻。……但也不排除是〈明鬼〉上篇或者是〈明鬼〉中篇的一部分的可能性。」² 西山尚志（Nishiyama Hisashi）先生通過對〈鬼神之明〉篇中「貴為天子，富有天下」等表達方式在傳世文獻中的出現情況進行分析，並將簡文中對伍子胥等人物以及鬼神賞善罰暴思想的論述與傳世文獻進行比較，認為「〈鬼神之明〉屬於墨家的文獻」。³

此外一些學者從篇章內容上觀察，認為〈鬼神之明〉中的觀點與墨子所提倡的「明鬼」觀念相左，因而不會是《墨子》佚文，應屬於廣義墨家，為墨家中動搖者的思想，可能是墨家中的異端或「別墨」對墨子學說所進行的批判與反思。丁四新先生最早提出了這一觀點，「由於『鬼神有所明，有所不明』與墨子的觀點基本相左，

- 1 曹錦炎：〈《鬼神之明》《融師有成氏》釋文考釋〉，收入馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（五）》（上海：上海古籍出版社，2005年），頁307。
- 2 淺野裕一：〈上博楚簡《鬼神之明》與《墨子》明鬼論〉，收入丁四新主編：《楚地簡帛思想研究（三）——「新出楚簡國際學術研討會」論文集》（武漢：湖北教育出版社，2007年），頁139-140。
- 3 西山尚志：《古書新辨——先秦出土文獻與傳世文獻相對照研究》（上海：上海古籍出版社，2015年），頁225-271。

所以將其判定為『《墨子》佚文』也很難說是可靠的」，⁴ 應屬於「墨學異端完全背離師說的作品」，⁵ 並認為將本篇命名為〈鬼神〉似更恰當。王中江先生也認為〈鬼神之明〉出於「別墨」，「由於〈鬼神之明〉的問題、背景和思想資源，看得出來都與《墨子》和墨家具有密切的關係，因此它應該是作為墨子鬼神學說的修正者和改革者而出現的，大體上可以算作是墨家的一個旁支或更疏離於墨子的『別墨』」。⁶ 日本學者岡本光生（Okamoto Mitsuo）先生指出〈鬼神之明〉的原型和《墨子·公孟》兩段對話的原型同時形成，但是由於不符合墨家學說之旨，因此沒有被收入《墨子》書中，「〈鬼神之明〉雖然在墨家內部得到過討論，但沒有被納入《墨子》本書中，最終被放棄了」。⁷ 韓國學者李承律（Lee Sungryule）先生也認為「從〈鬼神之明〉中的問題意識與語言特徵來看，此文無疑屬於戰國時代的墨家一派的作品」，⁸ 它與董無心的無鬼論完全不同，而是「對於鬼神的明知和賞罰能力給予部分的肯定，但是對其必然性、普遍性提出了疑問」，⁹ 這種質疑「並不只是停留在單純修正、改革墨家思想的層面上，而是具有從根本上動搖墨家思想體系的危險性」，「〈鬼神之明〉為我們提供了墨家從秦漢之際歷史舞臺上突然消失的一個原因」。¹⁰

還有一些學者認為〈鬼神之明〉並非墨家文獻，而是出於《董子》等墨家反對學派。如徐華先生將〈鬼神之明〉與《論衡·福虛篇》中所記載的董無心之論相比較，認為〈鬼神之明〉「當屬《董子》而

4 丁四新：〈上博楚簡《鬼神》篇注釋〉，2006年5月7日。下載自簡帛網（武漢大學簡帛研究中心），檢視日期：2018年10月31日。網址：http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=337。

5 丁四新：〈論楚簡《鬼神》篇的鬼神觀及其學派歸屬〉，《儒家文化研究》第一輯（北京：三聯書店，2007年），頁422。

6 王中江：〈《鬼神之明》與東周的「多元鬼神觀」〉，《中國哲學史》2008年第4期，頁55。

7 岡本光生著，曹峰譯：〈上博楚簡《鬼神之明》與《墨子·公孟》所見兩段對話〉，收入任守景主編：《墨子研究論叢（八）》（濟南：齊魯書社，2009年），頁941。

8 李承律著，李繼征譯，曹峰、朴載福、西山尚志、岳小東校：〈上博楚簡《鬼神之明》鬼神論與墨家世界觀研究〉，《文史哲》2011年第2期，頁17。

9 同上注，頁15。

10 同上注，頁17。

非《墨子》佚文」，¹¹〈鬼神之明〉「無論從語氣還是立意，都不像出自《墨子》，而似乎與另一部典籍《董子》之間存在著某種內在的聯繫」。¹²黃人二先生認為簡文雖然運用了《墨子》書中的一些習語，但是「整個義理所表達出來的意思，與〈明鬼〉篇之思想，兩相迥異」，因此可視為「墨皮儒骨」。¹³李銳先生指出〈鬼神之明〉提出「鬼神有所明，有所不明」的思想與墨家「明鬼」思想相矛盾，雖與儒者董無心之語相近，但與儒家之說仍有較大區別，因此反對通過將〈鬼神之明〉和傳世文獻簡單對應來劃分其學派，認為「或許屬於我們目前還不知道的某一個學派的作品」，¹⁴「與其將之歸為墨家作品……不如將之視為『反墨』的文獻」。¹⁵此外，曾振宇先生論及〈鬼神之明〉思想雖與《論語》、《墨子》有相通之處，但「鬼神有所明，有所不明」正是墨家批判的觀點，因此「就楚簡〈鬼神之明〉全篇思想基調而論，斷定其為墨家文獻有方鑿圓柄之嫌」。¹⁶

綜觀學者觀點，在討論〈鬼神之明〉篇章時，多是將其中的具體文句以及篇章所表達的整體思想與《墨子》等傳世文獻相比較，得出〈鬼神之明〉或屬墨家，或非墨家的結論。實際上〈鬼神之明〉除了在文字習語等方面可資與傳世文獻相比較外，其行文結構與論辯方式同樣頗具特色，這一點值得我們注意。

依照曹錦炎先生的綴合、釋讀以及廖名春、陳偉、丁四新等先生意見，現將〈鬼神之明〉篇整理如下：

今夫裋（鬼）神又（有）所明，又（有）所不明，則曰
（以）元（其）賞善罰暴也。昔者堯塗（舜）壘（禹）湯，

11 徐華：〈上博簡《鬼神之明》疑為《董子》佚文〉，《文獻》2008年第2期，頁109。

12 同上注，頁105。

13 黃人二：〈上博藏簡第五冊鬼神之明與《墨子·明鬼》——兼論竹簡墓主的學派問題〉，《諸子學刊》第二輯（上海：上海古籍出版社，2009年），頁277-278。

14 李銳：〈論上博簡《鬼神之明》篇的學派性質——兼說對文獻學派屬性判定的誤區〉，《湖北大學學報（哲學社會科學版）》2009年第1期，頁28。

15 同上注，頁31。

16 曾振宇：〈楚簡《鬼神之明》平議〉，《東岳論叢》2012年第2期，頁63。

息(仁)義聖智，天下灑之。此呂(以)貴為天子，⁰¹ 賻(富)又(有)天下，長年又(有)壘(譽)，後殪(世)遂(述)之。則禩(鬼)神之賞，此明矣。及桀受(紂)學(幽)萬(厲)，焚聖人，殺訐(諫)者，惻(賊)百眚(姓)，變(亂)邦(家)。■〔此呂(以)桀折於鬲山，而受(紂)首於只(岐)社(社)，〕⁰² 背身不叟(沒)，為天下笑(笑)。則鬼⁰² 神之罰，此明矣。返(及)五(伍)子疋(胥)者，天下之聖人也，鴟尾(夷)而死。遂(榮)孟(夷)公者，天下之變(亂)人也，長年而叟(沒)。女(如)呂(以)此詰之，則善者或不賞，而暴⁰³ 者或不罰。古(故)虛(吾)因加「禩(鬼)神不明」，則必又(有)古(故)。元(其)力能至安(焉)而弗為唬(乎)? 虛(吾)弗智(知)也；畜(抑)元(其)力古(固)不能至安(焉)唬(乎)? 虛(吾)或弗智(知)也。此兩者枳(歧)。虛(吾)古(故)⁰⁴ 曰：「鬼神又(有)所明，又(有)所不明。」此之胃(謂)唬(乎)! ■⁰⁵ 墨節上¹⁷


「禩」，曹錦炎先生認為是「鬼」字的繁構，見於《說文》古文。類似的寫法見於郭店楚簡《老子乙》，借為「畏」，上博簡(二)〈民之父母〉借為「威」。畏和威在上古音中都為影母微部字，鬼為見母微部，可作疊韻通轉。《說文》曰：「鬼，人所歸為鬼。」《禮記·祭義》：「眾生必死，死必歸土，此之謂鬼。」《墨子·明鬼下》論：「子墨子曰：『古之今之為鬼，非他也，有天鬼，亦有山水鬼神者，亦有人死而為鬼者。』」¹⁸ 泛指萬物神靈。「神」，據《說文》：「神，

17 《上海博物館藏戰國楚竹書(五)》，頁310-320。另參廖名春：〈讀《上博五·鬼神之明》篇札記〉，2006年2月20日。下載自山東大學文史哲研究院簡帛研究網站，檢視日期：2018年6月5日。網址：<http://www.jianbo.sdu.edu.cn/info/1011/1778.htm>；陳偉：〈上博五《鬼神之明》篇初讀〉，2006年2月18日。下載自簡帛網，檢視日期：2018年10月31日。網址：http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=193；丁四新：〈上博楚簡《鬼神》篇注釋〉。

18 孫詒讓撰，孫啟治點校：《墨子閒詁》(北京：中華書局，2001年)，頁249。

天神，引出萬物者也。」簡文中「鬼神」可行「賞善罰暴」之舉，有萬物主宰之意。

第一簡據整理者為兩段綴合而成，上段長 25 厘米，下段長 27.1 厘米，上下綴合後簡長 52.1 厘米。上段中部，即「則」字之前留有約 7 厘米的空白，簡面存有刪削的痕跡，「此句之下原有一段文字已被刪去，簡面現留白，顯然是抄寫後被發現是衍文而刪去」。¹⁹ 丁四新先生進一步論：「可以推斷，原本其上抄有文字，後經抄手檢讀，發現是衍文，即將其刮削掉了。」²⁰ 兩位先生的推斷皆有道理，可從。黃人二先生認為，「從簡文『今夫鬼神又（有）所明，又（有）所不明，則以亓（其）賞善罰暴也』字句來看，假若在無有前文的狀況之下，文義不通」，²¹ 似還屬推測。「今夫魂（鬼）神又（有）所明又（有）所不明，則目（以）亓（其）賞善罰暴也」，此句先陳結論「鬼神有所明，有所不明」，後析原因，原因用極簡練之核心語言「賞善罰暴」加以總結，這種表達方式，在《墨經》中甚為常見。如〈經下〉第 107 條：「異類不吡，說在量」，第 116 條：「堅白，說在因」，²² 皆為先陳結論「異類不吡」，後概述其原因為「量」或「因」，〈經說〉再詳加論述。簡文開篇這句話同樣是全文論點以及得出論點原因的總述，後文再將論證逐次展開，詳加推理，並無不通。

「壘」，曹錦炎先生說：「从止，與聲，讀為『舉』」，訓為成就。廖名春先生認為壘當讀為「譽」，訓為稱頌讚揚。按「壘」字見曾侯遯三戈戟（《殷周金文集成》11181）器銘，釋為「遯」。「遯」同「趨」，《說文》：「趨，安行也。」《古今韻會舉要·魚韻》：「趨，安行貌。」「長年又（有）壘」或可釋為安享長壽，與後文強調的「身不叟（沒）」形成對比。「身不叟（沒）」一句丁四新先生釋為：「沒，終也。身沒，謂正命而死者。身不沒，謂非命（非自然）而死者。」²³

19 《上海博物館藏戰國楚竹書（五）》，頁 311。

20 丁四新：〈上博楚簡《鬼神》篇注釋〉。

21 黃人二：〈上博藏簡第五冊鬼神之明與《墨子·明鬼》〉，頁 269。

22 孫詒讓：《墨子閒詁》，頁 320、325。

23 丁四新：〈上博楚簡《鬼神》篇注釋〉。

《左傳·僖公二十二年》「楚王其不沒乎」，杜預注：「不以壽終」。觀下文伍子胥「鴟目（夷）而死」、榮夷公「長年而沒」亦皆是重在討論其是否壽終，此處與後文也形成呼應。

「訐」字，曹錦炎先生依《說文》解釋為「面相斥罪」。廖名春先生認為，「『訐』可訓為直言不諱」。²⁴ 陳偉先生認為「訐」疑當讀為「諫」。訐、諫二字音近可通，且文獻中多見簡、東通假的例證。「楚簡王在楚簡中即寫作『東大王』（如上博四《東大王泊旱》）。同時，我們也看到干或从干得聲之字與間或从間得聲之字通假的實例。這些是『訐』可讀為『諫』的文獻方面的間接證據。」²⁵ 按：《集韻·廢韻》：「訐，直言。」《後漢書·李雲傳》：「曷其絞訐摩上，以銜沽成名哉？」李賢注：「絞，直也；訐，正也。」此處「訐」字可直接如字讀，訓為直言不諱更妥。

「女」字，曹錦炎先生讀為「汝」，並由此推斷「本篇為對話體」，失去了開頭的部分，無說話者。²⁶ 陳偉先生認為「女」字「恐當讀為『如』，為表示假設的連詞。」²⁷ 按，本篇簡文完整，認為本篇失去了開頭部分尚屬推測，缺少證據。故本篇當是一篇結構完整的論述之文，並非對話體。因此將「女」釋為「如」似更妥當。

「古（故）虛（吾）因加『魂（鬼）神不明』。」曹錦炎先生認為：「『故』，此處作『此』解，指示代詞。」「因」為介詞，表示原因。而「加」釋為「嘉」，為「贊許」之義。這句話應讀為「故吾因嘉？鬼神不明，則必有故」，前半句的意思是「這難道是我因此所贊許的嗎？」²⁸ 廖名春先生認為「簡文的斷句和注釋恐有問題」，該句應斷為「故吾因加鬼神不明，則必有故」。「『故吾因加』當和『鬼神不明』連讀，『因加』連用。」²⁹ 現從廖名春先生之說。丁四新先生贊同廖名春先生之說，並將「加」訓為增益，指出「在前面，作者

24 廖名春：〈讀《上博五·鬼神之明》篇札記〉。

25 陳偉：〈上博五《鬼神之明》篇初讀〉。

26 曹錦炎：〈《鬼神之明》《融師有成氏》釋文考釋〉，頁 307。

27 陳偉：〈上博五《鬼神之明》篇初讀〉。

28 《上海博物館藏戰國楚竹書（五）》，318-319。

29 廖名春：〈讀《上博五·鬼神之明》篇札記〉。

已論明『鬼神有所明』的主張。然而面對善人子胥被殺，暴人榮夷公長壽而沒的『善者或不賞，而暴者或不罰』的情況，『鬼神有所明』的主張就不足以論之了，所以作者於是就又增加了『鬼神不明』的判斷。」³⁰ 丁說甚是。

「畜」字，曹錦炎先生釋為「意」，訓為猜測、料想。陳偉先生「意、抑通假」，「古書中『意』用作『抑』、表示或者的文例尚多」。³¹ 丁四新先生認同陳偉之說，並舉楊樹達《詞詮》卷七云：「意，選擇連詞。」又云：「抑，選擇連詞，字或作意。」³² 今從陳、丁之說。

「古」字，曹錦炎先生、淺野裕一先生讀為「故」。陳偉先生認為當讀為「固」，為原來、本來義。³³ 陳偉先生之說更妥。

學者在釋讀〈鬼神之明〉簡文時，往往將〈鬼神之明〉的文字文句與傳世文獻進行比照。如曹錦炎先生認為「本篇雖然不見於今本《墨子》，但有關內容和文字散見於《墨子》的一些篇章」，推斷本篇有可能是「〈明鬼〉上、中篇散佚的一部分」。³⁴ 淺野裕一先生也認為〈鬼神之明〉文章之中，存在很多酷似《墨子》的表達方式。如舉「(1)『堯、舜、禹、湯』、『禹、湯、文、武』或『堯、舜、禹、湯、文、武』和『桀、紂、幽、厲』的對比構圖；(2) 獲得天子之位和後世之名聲是上天和鬼神的賞賜的觀點；(3) 宗廟、社稷的斷絕和末代為止的污名是上天和鬼神的懲罰的觀點。《墨子》和〈鬼神之明〉在這三點上具有很強的共同性」。³⁵ 西山尚志先生通過觀察〈鬼神之明〉中「貴為天子，富有天下」的表達方式，對傳世文獻中類似的表達方式進行了統計和分析，認為與〈鬼神之明〉的「貴為天子，富有天下」完全相同的表達，在《墨子》中的例子占壓倒多數。同時聯繫文意來看，與竹簡含義相同的因行善政而得鬼神之賞、「貴為天子，富有天下」的用法，只見於《墨子》書中，「在其

30 丁四新：〈上博楚簡《鬼神》篇注釋〉。

31 陳偉：〈上博五《鬼神之明》篇初讀〉。

32 丁四新：〈上博楚簡《鬼神》篇注釋〉。

33 陳偉：〈上博五《鬼神之明》篇初讀〉。

34 曹錦炎：〈《鬼神之明》《融師有成氏》釋文考釋〉，頁 308。

35 淺野裕一：〈上博楚簡《鬼神之明》與《墨子》明鬼論〉，頁 139。

他學派的文獻中看不到，而且進入漢代以後完全消失」。³⁶ 此外丁四新先生也認為：「以『貴為天子，富有天下』的語言形式敘述出來，則與《墨子》的關係最為直接。」³⁷ 除此之外，將伍子胥作為「天下之聖人」且將伍子胥與榮夷公進行善惡對照的例子，也僅見於《墨子》。³⁸

學者從文字用語的角度，將〈鬼神之明〉與傳世文獻相比較，認為〈鬼神之明〉中的一些詞彙為墨家所獨有，內容表達也頗帶有墨家特色。這一角度的論證為〈鬼神之明〉的學派歸屬研究提供了較為有力的證據，但仍不足以證明〈鬼神之明〉為《墨子》佚文，因為正如一些學者所指出的那樣，墨家反對者同樣可以引用《墨子》中的觀點、例證和文句來對墨學進行批駁。如黃人二先生論及：「簡文作者善於運用《墨子》書中之習語，在思想上予以補充加強，使整個義理所表達出來的意思，與〈明鬼〉篇之思想，兩相迥異。」³⁹ 正因如此許多學者得出了相反的結論，認為〈鬼神之明〉是墨家反對者的觀點。

實際上，上博楚簡〈鬼神之明〉除了為我們提供了大量可與傳世文獻相對讀的內容外，篇章本身亦是一篇十分出色的論辯之文。簡文論證嚴密、層層深入，在推論的過程中環環相扣，所得出的結論堅實有力，令人難以批駁。因此從論證方式的角度觀察〈鬼神之明〉的思維特色，或可為我們進一步深入研究簡文提供一些新的線索。而這一方面的研究，學者關注較少，所見僅有鄧佩玲先生在〈談上博簡《鬼神之明》的學派問題〉一文中，將〈鬼神之明〉與《墨經》相比照，從矛盾律、「法」、假言判斷、因果分析與選言判斷、認識論「知」等方面進行論述，很具啟發意義。⁴⁰ 本文希望能在此基礎上，對這一問題進行進一步探討，以期有所創獲。

36 西山尚志：《古書新辨》，頁 214。

37 丁四新：〈上博楚簡《鬼神》篇注釋〉。

38 西山尚志：《古書新辨》，頁 216-224。

39 黃人二：〈上博藏簡第五冊鬼神之明與《墨子·明鬼》〉，頁 277。

40 鄧佩玲：〈談上博簡《鬼神之明》的學派問題〉，《古代文明》2015 年第 1 期，頁 63-73。

一、上博簡〈鬼神之明〉與《墨經》比較研究

先秦名辯之學，墨家可謂集大成者，而墨家辯學的成就，主要體現在《墨經》六篇之中。《墨經》六篇為〈經上〉、〈經下〉、〈經說上〉、〈經說下〉、〈大取〉、〈小取〉，其內容與行文方式與《墨子》其他篇章迥異，多為邏輯學與自然科學的內容。⁴¹《墨子·經上》論：「辯，爭彼也。辯勝，當也。」⁴²〈經說上〉解釋曰：「辯，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。」⁴³墨家認為辯論必有勝負，相互矛盾的命題必有一方為真，一方為假，而要判斷其真假，就要依靠客觀之理性，即人類共有的思維方式。因此對思維方式的重視，並對其進行系統的研究，是墨家獨特的學派特色。正如晉代魯勝《墨辯注》序所論「墨子著書，作《辯經》以立名本」，⁴⁴《墨經》可以看做墨家學說的核心。無論是對自身學說還是辯論對手的觀點，墨家都強調運用名辯即邏輯思維來進行審視。在論述的過程中採用推理而非描述的方式進行，在求其「所然」之外更求其「所以然」，亦是墨家區別於諸子的一大特徵。

41 《墨經》六篇的成書年代，是從古至今爭論不止的問題。一些學者據《莊子·天下》「（三墨）俱誦《墨經》而倍譎不同」及晉代魯勝《墨辯注·敘》「墨子著書，作《辯經》以立名本」，推斷《墨經》很有可能是墨子所作的墨家經典。反對者則認為《墨經》中「堅白論」、「白馬論」等一些論題，是惠施、公孫龍、莊子活動的戰國中後期才能有的論題，因此不可能是戰國早期墨子時代的產物。我認為反對者意見是很有道理的，但這並不能否認在墨子時期墨家就開始了對邏輯學和自然科學的探索。因為在《墨子》「十論」和記錄墨子言行的〈耕柱〉等篇中，已有諸多對《墨經》論式的自覺運用。《墨子》的成書雖然經歷了一個歷史過程，然而從墨子本人對墨辯論式的嫺熟運用來看，在墨子時代，墨辯的基本論式與邏輯體系就已經形成了。而《墨經》中之所以會出現「堅白論」等論題，則很可能是墨家後學依時論不斷增補的結果。

42 孫詒讓：《墨子閒詁》，頁 315。

43 同上注，頁 346。

44 魯勝：〈墨辯注序〉。同上注，頁 660。

（一）經驗實證與歸納推理

〈鬼神之明〉一文的核心在於論證「鬼神有所明，有所不明」，如簡文所論：

昔者堯堊（舜）壘（禹）湯，愍（仁）義聖智，天下灋之。此目（以）貴為天子，₀₁ 賻（富）又（有）天下，長年又（有）壘（譽），後殒（世）遂（述）之。則褫（鬼）神之賞，此明矣。及桀受（紂）孽（幽）厲（厲），焚聖人，殺訐（諫）者，惻（賊）百眚（姓），變（亂）邦（家）。■〔此目（以）桀折於鬲山，而受（紂）首於只（岐）社（社），〕₀₂ 背身不叟（沒），為天下笑（笑）。則鬼₀₂ 神之罰，此明矣。逸（及）五（伍）子疋（胥）者，天下之聖人也，鴟戾（夷）而死。遼（榮）孟（夷）公者，天下之變（亂）人也，長年而叟（沒）。女（如）目（以）此詰之，則善者或不賞，而暴₀₃ 者或不罰。古（故）虛（吾）因加「褫（鬼）神不明」，則必又（有）古（故）。

文中通過列舉堯、舜、禹、湯因為「仁義智聖」而得鬼神之賞，桀、紂、幽、厲因施暴政而得鬼神之罰，以此來證明鬼神之賞罰有所明。伍子胥為「天下之聖人」，卻「鴟夷而死」；榮夷公為「天下之亂人」而「長年而沒」，以此來論證鬼神之賞罰有所不明。觀其論證方式，無論是論證鬼神有所明之一面，還是鬼神有所不明之一面，均採用了實證與歸納的方式。即通過堯、舜、禹、湯等經驗範疇的實例歸納出「鬼神之賞，此明矣」的結論，又通過桀、紂、幽、厲等例證歸納得出「鬼神之罰，此明矣」的結論。這種方式與《墨子·明鬼下》篇中論證鬼神的方式如出一轍。〈明鬼下〉中，面對「執無鬼者」的質疑，墨子採用了通過實證經驗進行歸納得出結論的方式來進行批駁。「子墨子曰：『是與天下之所以察知有與無之道者，必以眾之耳目之實知有與亡為儀者也。請惑聞之見之，則必以為有；莫聞莫見，則必以為無。若是，何不嘗入一鄉一里而問之？

自古以及今，生民以來者，亦有嘗見鬼神之物，聞鬼神之聲，則鬼神何謂無乎？若莫聞莫見，則鬼神可謂有乎？」⁴⁵「耳目之實知」即是以諸多親見實例來證明鬼神的存在，是一種典型的實證經驗。隨後〈明鬼下〉篇列舉了大量「見鬼神之物，聞鬼神之聲」的例證，如周之《春秋》所記杜伯之鬼擊殺宣王、鄭穆公親見句芒、燕之《春秋》所記莊子儀之鬼殺燕簡公於祖塗、宋之《春秋》所記觀辜因祭祀不敬慎而至身死、齊之《春秋》所記鬼神之斷獄……⁴⁶ 試圖通過這些實證歸納出「鬼神之有」的結論。對於鬼神之賞罰，〈明鬼下〉中同樣採用了實證的方法。例如在論證「鬼神之明，不可為幽閒廣澤，山林深谷，鬼神之明必知之。鬼神之罰，不可為富貴眾強、勇力強武、堅甲利兵，鬼神之罰必勝之」時，⁴⁷ 列舉桀紂之實例：

昔者夏王桀貴為天子，富有天下，上詬天侮鬼，下殃傲天下之萬民，祥上帝伐元山帝行，故於此乎天乃使湯至明罰焉。湯以車九兩，鳥陳厲行，湯乘大贊，犯遂下眾，人之遂，王乎禽推哆、大戲。故昔夏王桀貴為天子，富有天下，有勇力之人推哆、大戲，生列兇虎，指畫殺人，人民之眾兆億，侯盈厥澤陵，然不能以此圍鬼神之誅。此吾所謂鬼神之罰，不可為富貴眾強、勇力強武、堅甲利兵者，此也。

且不惟此為然。昔者殷王紂貴為天子，富有天下，上詬天侮鬼，下殃傲天下之萬民，播棄黎老，賊誅孩子，楚毒無罪，剝剔孕婦。庶舊鰥寡，號咷無告也。故於此乎天乃使武王至明罰焉。武王以擇車百兩，虎賁之卒四百人，先庶國節窺戎，與殷人戰乎牧之野。王乎禽費中、惡來，眾畔百走。武王逐奔入宮，萬年梓株，折紂而系之赤環，載之白旗，以為天下諸侯僇。故昔者殷王紂貴為天子，富有天

45 同上注，頁 223–224。

46 同上注，頁 224–234。

47 同上注，頁 244。

下，有勇力之人費中、惡來、崇侯虎，指寡殺人，人民之眾兆億，侯盈厥澤陵，然不能以此圍鬼神之誅。此吾所謂鬼神之罰，不可為富貴眾強、勇力強武、堅甲利兵者，此也。且禽艾之道之曰：「得璣無小，滅宗無大。」則此言鬼神之所賞，無小必賞之；鬼神之所罰，無大必罰之。⁴⁸

由此可以看出，無論是〈鬼神之明〉的作者，還是《墨子》作者，即使在論證鬼神這類實際上屬於信仰超驗領域的論題時，所採用的論證方式亦皆為經驗與實證的，即由實例而進行歸納，由特殊事例而推得普遍結論。墨家對實證經驗非常強調，在〈非命上〉中，墨子提出的立言「三表之法」便凸顯了這一特色：「然則明辨此之說，將柰何哉？子墨子言曰：『必立儀。言而毋儀，譬猶運鈞之上而立朝夕者也，是非利害之辨，不可得而明知也。故言必有三表。』何謂三表？子墨子言曰：『有本之者，有原之者，有用之者。』於何本之？上本之於古者聖王之事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？發以為刑政，觀其中國家百姓人民之利。此所謂言有三表也。」⁴⁹其中所本之「古者聖王之事」、所原之「百姓耳目之實」、乃至所用之「發以為刑政，觀其中國家百姓人民之利」，皆是對經驗與實證的強調。近代一些學者甚至將墨家稱為「實證主義」與「實驗主義」。〈經上〉篇中，墨家再次對人的知識種類進行了總結：「知，聞、說、親。名、實、合、為。」⁵⁰〈經說上〉具體解釋為：「知，傳受之，聞也；方不『廡』，說也；身觀焉，親也。所以謂，名也；所謂，實也；名實耦，合也；志行，為也。」⁵¹所謂「聞知」，是通過傳聞或傳授得來的知識，即「三表」中之「古者聖王之事」；而「親知」，則是通過自己的感官得來的知識，正所謂「百姓耳目之實」。這二者均為經驗知識。「說知」，是由推論得來的知識。「方

48 同上注，頁 244–248。

49 同上注，頁 265–266。

50 同上注，頁 315–316。

51 同上注，頁 350。

不障」，《集韻》云：「障，或作瘡。」高亨先生對「方不障，說也」一條解釋云：「閱知者以參為驗，以稽為決，推得一理，各方咸通，而無障蔽也。」⁵²「說知」中包含了歸納推理、演繹推理與類推推理等推理方式。「聞知」、「親知」的知識，經過推論，便可從已有的知識中得到未知的知識。而其中的歸納推理，便是由個別到一般，由具體實證推得「此然是必然」⁵³之普遍結論的認識途徑。

（二）「止」與「類」——反例與類推

如前文所述，〈鬼神之明〉在通過對堯、舜、禹、湯因「仁義智聖」而得鬼神之賞，桀、紂、幽、厲因施暴政而得鬼神之罰的例證進行歸納，得出「鬼神之明」的結論後，轉而又列舉了伍子胥與榮夷公兩個反例。

逸（及）五（伍）子疋（胥）者，天下之聖人也，鴟
 夷（夷）而死。遼（榮）孟（夷）公者，天下之變（亂）人
 也，長年而沒（沒）。女（如）目（以）此詰之，則善者或
 不賞，而暴₀₃者或不罰。古（故）虐（吾）因加「槐（鬼）
 神不明」，則必又（有）古（故）。

伍子胥為「天下之聖人」，卻「鴟夷而死」；而榮夷公為「天下之亂人」，仍「長年而沒」。在這二人身上，鬼神的賞罰顯然是沒有得到應驗的，可以說他們是「鬼神之賞則明矣」、「鬼神之罰則明矣」兩個非常有力的反例，嚴重動搖了之前「鬼神之明」的結論。在這裏，簡文作者所運用的核心駁論方法是舉反例，即通過舉出伍子胥與榮夷公行善不得賞以及行惡不得罰之例，一舉駁倒「鬼神之明」的命題。這種方法在《墨經》中被稱為「止」，是墨家與對手辯論時經常用到的論辯手段，《墨經》專列數條來對「止」的相關原則進行論述。

52 高亨：《墨經校註》（北京：科學出版社，1958年），頁81。

53 〈經說下〉。孫詒讓：《墨子閒詁》，頁356。

〈經上〉第 99 條云：「止，因以別道。」⁵⁴

〈經說上〉解釋云：「止，彼舉然者，以為此其然也，則舉不然者而問之。若聖人有非，而不非。」⁵⁵

〈經下〉第 101 條云：「止，類以行之，說在同。」⁵⁶

〈經說下〉解釋云：「止。彼以此其然也，說是其然也；我以此其不然也，疑是其然也。」⁵⁷

〈經說上〉第 99 條中「止」字本作「心」，因其為標牒字，故改為「止」。〈經下〉第 101 條中「之」本作「人」，孫詒讓《墨子閒詁》云：「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。』則是言辭相執拒之意，不當言『行人』。疑『人』當作『之』。」⁵⁸今按孫說改。

「止」是《墨經》中一條特殊的、重要的反駁方式，意為用反例反駁對方通過簡單枚舉歸納推理得出的不正確的一般命題。對方通過列舉「然者」，即一些正面事例是如此的（S1 是 P，S2 是 P，S3 是 P），進而歸納推斷所有的此類事件都是如此（所有的 S 都是 P）。若要駁倒其結論，只需「舉不然者而問之」，舉出「不然者」即可，換言之通過反面事例來打破「所有的 S 都是 P」的結論（有的 S 不是 P），即「我以此其不然也，疑是其然也」。比如說有人提出「聖人有非，而不非」這一結論，即聖人雖見他人之非，而不指斥他人之非。而墨子在提出「止」這種方法的時候，就旨在指出他人之非，墨子也是聖人，所以「聖人有非而不非」這一結論存在反例，因而是不能成立的。

墨家對於「止」這一論辯方式是有相當程度的自覺的，墨家之所以要提出「止」，就是因為墨家已經意識到如前所述的通過實

54 同上注，頁 318。

55 同上注，頁 354–355。

56 同上注，頁 319。

57 同上注，頁 355。

58 同上注，頁 319。

例進行的歸納都是不完全歸納，尤其是運用枚舉法而進行的簡單歸納，其不完備性更加突出。正如沈有鼎先生所論：「這種簡單的歸納有很大的危險性……『止』式論證，就是為了防止簡單歸納的危險而設的。」⁵⁹然而「止」這一論式在使用的過程中仍必須十分小心，因為要反駁對方的命題，所舉之反例必須與對方的命題屬同類，即「止，類以行之，說在同」。「類」在墨辯邏輯中是一個非常重要的概念，墨家強調所有的反駁必須依類而行，才能有效。而同樣地，通過「止」式論證，也可以把對方所說的本來不夠正確的普遍性的道理，加以適當的限制和區分，限制其「類」，劃定界限，在適當的領域得出一些正確的道理來，正所謂「因以別道」。

對此《墨經》舉例加以進一步說明。〈經上〉第 98 條云：「法異則觀其宜。」⁶⁰〈經說上〉解釋云：「法，法取同，觀巧傳法，取此擇讀彼，問故觀宜。以人之有黑者有不黑者也，止黑人；與以有愛於人不愛於人，心愛人，是孰宜心？」⁶¹用「有些人是黑的」、「有些人是不黑的」，來反駁「所有的人都是黑的」這一命題是可以的。而用「有些人是被人愛的」、「有些人是不被人愛的」來反駁「所有的人應該去愛人」則是不成立的。因為「有些人是被人愛的」、「有些人是不被人愛的」是事實陳述，屬於實然範疇；而「所有的人應該去愛人」是道義命題，屬於應然範疇。二者並非同類，因此反駁是不能成立的。

反觀楚簡〈鬼神之明〉，在整個論述中作者用到的關鍵思維方法便是「止」。通過對堯、舜、禹、湯因為「仁義智聖」而得鬼神之賞，桀、紂、幽、厲因施暴政而得鬼神之罰進行歸納，得出了鬼神「賞善罰暴」的命題。然而進一步思考就會發現，事實上還存在善人不得賞而惡人不得罰的情況，即簡文所列舉的伍子胥「鴟夷而死」、榮夷公「長年而沒」的反例，並由此推出了「善者或不賞，

59 沈有鼎：《墨經的邏輯學》，收入《沈有鼎文集》（北京：人民出版社，1992年），頁 358。

60 孫詒讓：《墨子閒詁》，頁 318。

61 同上注，頁 354。

而暴者或不罰」的特稱命題。⁶²而「善者或不賞，而暴者或不罰」的反例與鬼神必「賞善罰暴」的命題當屬同類，因而是可以「止」鬼神必「賞善罰暴」這個命題的。「如以此詰之」，「鬼神必明」的命題便不能成立了，因此不得不添加「鬼神不明」的命題，將結論最終修正為「鬼神有所明，有所不明」。

（三）「推」與「悖」——歸謬與二難推理

楚簡《鬼神之明》在通過實證歸納出「鬼神之賞，此明矣」，「鬼神之罰，此明矣」後，又通過反例，得出了「善者或不賞，而暴者或不罰」的特稱判斷。既然鬼神為明，那為甚麼又會出現「善者或不賞，而暴者或不罰」的情況呢？《鬼神之明》的作者希望能夠推知這其中的原因，因而繼續追問道「則必又（有）古（故）」，隨後進一步推論：

元（其）力能至安（焉）而弗為唬（乎）？虛（吾）弗智（知）也；畜（抑）元（其）力古（固）不能至安（焉）唬（乎）？虛（吾）或弗智（知）也。此兩者枳（歧）。虛（吾）古（故）⁰⁴曰：「鬼神又（有）所明，又（有）所不明。」此之胃（謂）唬（乎）！⁰⁵ 墨節上

是因為鬼神力量能夠達到而鬼神沒有去做呢？還是因為鬼神的力量根本就達不到？如果原因為前者，那麼意味著鬼神並不是一貫秉持「賞善罰惡」宗旨的；如果原因為後者，那麼則意味著鬼神的力量有達不到的地方：無論這兩個推論哪一個成立，都會與「鬼神之明」的前提相矛盾，因此「鬼神之明」是無法成立的。

在這裏，《鬼神之明》的作者運用了歸謬的方法，即先得出「鬼神之明」的命題，然後在伍子胥與榮夷公兩個反例的基礎之上，去推理這種「善者或不賞，而暴者或不罰」的情況為何會出現，即追問「則必有故」。因為伍子胥與榮夷公的例證，持論者亦無法反駁，

62 「或」在墨辯中指特稱命題。

那麼以此反例進行進一步推論，則會出現「鬼神之明」這一命題無法解釋的困境。在探求其「故」的過程中，作者試圖提出兩條推理「其力能至焉而弗為乎」、「其力故不能至焉」，然而無論這兩條的那一條成立，其推論結果都會與先前「鬼神之明」的命題相矛盾，由此便推翻了「鬼神之明」的結論。歸謬法是邏輯學中的重要方法，也是《墨經》中重點討論的方法，在墨子同他人的辯論中習見，墨家將之命名為——「推」。

〈小取〉云：「推也者，以其所不取之，同於其所取者，予之也。是猶謂也者同也，吾豈謂也者異也。」⁶³

關於「推」這種論式，近代以來的學者曾經提出過多種解釋。梁啟超、胡適、馮友蘭等先生認為「推」為歸納法，伍非百、張純一等先生則認為「推」兼含歸納、演繹二法。沈有鼎先生提出「『推』是歸謬式的類比推論」，即是以對方所認可之觀點作為前提，通過推論，「得出一個荒謬的、連對方也不可能接受的結論」，提出來給予對方，這樣就把先前的結論給駁倒了。⁶⁴ 結合〈小取〉文義來看，沈有鼎先生的解釋更為妥當。實際上歸謬推論中已經包含了歸納與演繹二法，是對歸納與演繹二法的綜合運用，這一點與前述學者的結論亦不矛盾。而為了回應「推」論式的反駁，被反駁者同樣可以運用「類」的原則，指出反駁者所認為的本質上相似的兩句話（「是猶謂」）實際上並非類似，即「吾豈謂」。

在〈鬼神之明〉中，作者除了在進行「汙（其）力能至安（焉）而弗為唬（乎）？」「畜（抑）汙（其）力古（固）不能至安（焉）唬（乎）？」這兩支推論的時候每一支都運用了歸謬法外，如果將這兩支推論聯合起來看，則又構成了一個典型的二難推理。即「其力能至焉而弗為乎？」是因為鬼神力量能夠達到而鬼神沒有去做呢？還是「其力固不能至焉乎？」因為鬼神的力量根本就達不到？

63 孫詒讓：《墨子閒詁》，頁 416。

64 沈有鼎：《墨經的邏輯學》，頁 347。

如前所述，如果前者成立，那麼意味著鬼神並不是一貫秉持「賞善罰惡」宗旨的，即鬼神並非是全善的；如果後者成立，則意味著鬼神的力量有達不到的地方的，即鬼神並不是全能的。而無論是這兩支的哪一支成立，都會與「鬼神之明」的前提相矛盾，因此「鬼神之明」是不能成立的。

二難推理在邏輯學中又稱「假言選言推理」，是一種非常有力的駁論方式。〈鬼神之明〉中所提出的這個關於鬼神的二難推理，實際上是一個十分深刻且困難的問題。這一問題在世界宗教史上，曾經被多次討論過。它最早的形式見於拉克坦諦（Lactantius）在《論上帝的憤怒》中所轉述的古希臘哲學家伊壁鳩魯的論證，這一論證被稱為「伊壁鳩魯悖論」。它被表述為：

上帝或者願意但不能除掉世間的醜惡，或者能夠但不願意除掉世間的醜惡，或者既不願意也不能夠除掉世間的醜惡，或者既願意又能夠除掉世間的醜惡。

如果上帝願意而不能夠除掉世間的醜惡，則它不是全能的，而這種無能為力是與上帝的本性相矛盾的。

如果上帝能夠但不願意除掉世間的醜惡，這就證明上帝的惡意，而這種惡意同樣是與上帝的本性相矛盾的。

如果上帝既不願意也不能夠除掉世間的醜惡，則他既是惡意的又是無力的，如此一來，他就不再是全善和全能的上帝。

如果上帝既願意又能夠除掉世間的醜惡（這是唯一能夠適合於神的假定），那麼，邪惡是從何處產生的？他為什麼不除掉這些邪惡呢？⁶⁵

「伊壁鳩魯悖論」自提出起便引起了宗教哲學家的廣泛討論，一直以來他們都試圖回應它，解決這一衝突和矛盾的嘗試叫做「神正論」（theodicy）。這一悖論後來演化成了更為簡潔的版本，即表述為「全

65 轉引自陳波：〈有關上帝的悖論〉，《哲學分析》2013年第5期，頁64。

知全能的神為何會允許世間的惡存在」。而對它進行的推論，便是「伊壁鳩魯悖論」中最核心的兩條。

如果上帝存在，那麼，他既是萬能的也是仁慈的。

如果上帝願意阻止邪惡，但沒有能力這樣做，那麼他就不是萬能的；

如果他能夠阻止邪惡，但不願意這樣做，那他就不是仁慈的。

只有當上帝或者能夠但不願意或者願意但不能夠阻止邪惡時，邪惡才能存在。

邪惡確實存在著。

所以，上帝並不存在。⁶⁶

反觀上博楚簡〈鬼神之明〉，它提出的問題與它所進行的推論與「伊壁鳩魯悖論」幾乎完全一致。既然鬼神是賞善罰暴的，為甚麼還會有像伍子胥、榮夷公這樣「善者不得賞，而惡者不得罰」的所謂「惡」的存在呢？是鬼神力量能夠達到而鬼神沒有去做呢？還是鬼神的力量根本就達不到？在這裏，「亓（其）力能至安（焉）而弗為唬（乎）」與「亓（其）力古（固）不能至安（焉）唬（乎）」作為這個二難推理的兩支，無論從這兩支的哪一支出發，都會得到與前提相矛盾的結論。因此最後作者也不得不得出「此兩者枳（歧）」。「枳」字曹錦炎先生讀為「歧」，釋為不相同、不一致，丁四新先生、黃人二先生從其說，此說是。「此兩者」丁四新先生認為是「指『其力能至焉而弗為』和『其力固不能至焉』二者」，⁶⁷似可商榷。就文意來看「其力能至焉而弗為」和「其力固不能至焉」為並列的兩種推測，這兩者之間並不構成對立，因此將「此兩者」釋為「其力能至焉而弗為」和「其力固不能至焉」這兩個推論都與前文「鬼神之明」的命題相矛盾似更妥當。

66 陳波：《邏輯學十五講（第二版）》（北京：北京大學出版社，2016年），頁111-112。

67 丁四新：〈上博楚簡《鬼神》篇注釋〉。

關於悖論這一典型的邏輯問題，在《墨經》中曾有過專門的討論。

〈經下〉第 172 條云：「以言為盡諄，諄，說在其言。」⁶⁸

〈經說下〉解釋云：「以諄，不可也。之人之言可，是不諄，則是有可也。之人之言不可，以當，必不當。」⁶⁹

〈經說下〉條中，「之人」本作「出入」，孫詒讓云：「『出入』當作『之人』，形近而誤」，⁷⁰當是。「必不當」原作「必不審」，孫詒讓認為「審」當作「當」，從孫說校改。

「以言為盡諄」即「所有的話都是不成立的」這一命題，便是一個較為原始的悖論。如果這一命題是成立的，那麼便有一句話是成立的，則與「所有的話都是不成立的」這一前提矛盾；如果這一命題不成立，也就是說並非「所有的話都是不成立的」，那麼有些話便是成立的，則又與「以言為盡諄」相矛盾。因此這一命題無論怎樣推論，都會與前提也就是其本身相矛盾，因此這一命題是不成立的。墨家提出的「言盡諄」的命題與西方最早的悖論「說謊者悖論」十分相似，「『言盡諄』十分類似於古希臘的說謊者悖論的原始形式：『所有的克里特島人都說謊。』只不過墨家早就認識到了：這句話根本不成立。」⁷¹

對於二難推理，《墨經》同樣進行了論述。

68 孫詒讓：《墨子閒詁》，頁 329。

69 同上注，頁 389。

70 同上注。

71 陳波：《邏輯學十五講（第二版）》，頁 343。「說謊者悖論」是現在可以追溯的最早的悖論，它由西元前 6 世紀克里特島人埃匹門尼德（Epimenides）提出，被表述為「所有的克里特島人都說謊」。「說謊者悖論」在西方學術史上造成了很大的影響，事實上該悖論並非十分嚴謹，這是因為從這句話真可推出它假，但從這句話假只能推出它可能真。儘管如此，「說謊者悖論」仍被視為最早的悖論，因其已具備了悖論的基本形態。《墨經》中的「言盡諄」同樣如此。西元前 4 世紀，歐布里德斯（Eubulides）將埃匹門尼德的「說謊者悖論」改述為：「我正在說的這句話是假話」，由此得到了嚴格意義上的「說謊者悖論」。

〈經下〉第 180 條云：「『非誹』者諄，說在弗非。」⁷²

〈經說下〉解釋云：「『非誹』，非己之誹也。不『非誹』，非可非也。不可非也，是不『非誹』也。」⁷³

〈經下〉「『非誹』者諄」中「諄」原作「諄」，孫詒讓引張惠言之說：「『諄』當為『諄』」。〈經說下〉中，「非誹」原作「不誹」，孫詒讓依經作「非誹」，今從其說。

「非誹」即反對一切批評，而「非誹」本身就造成了悖謬。如果認同「反對一切批評」這句話，那麼這句話本身就是一句批評，「反對一切批評」就將自己這句話本身也反對掉了，「非誹」，就已經是「非己之誹」了，造成了矛盾。如果反對「非誹」這句話，那麼非就是可以批評的，同樣推翻了「非誹」。所以「非誹」這個命題，無論怎樣推論都會與自身造成矛盾。因此「非誹」這句話是不成立的。

在墨家學派中，不僅《墨經》在理論上探討了二難推理的邏輯形式，墨子本人亦熟稔二難推理的論式，並將其自覺運用於日常辯論之中。《墨子·耕柱》篇記載了墨子運用歸謬法與二難推理這種強力駁論手段與巫馬子進行辯論的詳細過程。

巫馬子謂子墨子曰：「我與子異，我不能兼愛。我愛鄒人於越人，愛魯人於鄒人，愛我鄉人於魯人，愛我家人於鄉人，愛我親於我家人，愛我身於吾親，以為近我也。擊我則疾，擊彼則不疾於我，我何故疾者之不拂，而不疾者之拂？故有殺彼以利我，無殺我以利彼也。」子墨子曰：「子之義將匿邪？意將以告人乎？」巫馬子曰：「我何故匿我義？吾將以告人。」子墨子曰：「然則一人說子，一人欲殺子以利己；十人說子，十人欲殺子以利己；天下說子，天下欲殺子以利己。一人不說子，一人欲殺子，以子為施不祥言者也；十人不說子，十人欲殺子，以子為施不祥言

72 孫詒讓：《墨子閒詁》，頁 332。

73 同上注，頁 392。

者也；天下不說子，天下欲殺子，以子為施不祥言者也。說子亦欲殺子，不說子亦欲殺子，是所謂經者口也，殺常之身者也。」子墨子曰：「子之言惡利也？若無所利而不言，是蕩口也。」⁷⁴

巫馬子反對兼愛，認為愛近者勝於愛遠者，提出「有殺彼以利我，無殺我以利彼」（此句原作「故有我有殺彼以利我，無殺我以利」，據孫詒讓引蘇時學之說改）的觀點。墨子便以巫馬子的這一觀點作為前提來進行推論：如果認可「有殺彼以利我，無殺我以利彼」這一觀點的話，那麼一人認可，便會有一人欲殺子，十人認可，便會有十人欲殺子，天下人認可，天下人皆欲殺子，這樣便推出了十分荒謬的結果；相反，如果一個人不認可巫馬子的觀點，認為其「為施不祥言者也」，那麼一人欲殺子，十人不認可，那麼十人欲殺子，天下人不認可，則天下人欲殺子，如此同樣會得出十分荒謬的結果。也就是說對於「有殺彼以利我，無殺我以利彼」這一觀點，無論認可與否，無論從正反兩方面如何推論，最終都會得出荒謬的結論，即「說子亦欲殺子，不說子亦欲殺子」，由此「有殺彼以利我，無殺我以利彼」的觀點也就不成立了。

由上述論述可以看出，嚴格的悖論自身就存在著否定自身的因素，而二難推理則是無論從前提給出的哪種可能出發，最後都會得出與前提相矛盾的結論。在楚簡〈鬼神之明〉中，它的一個前提是「鬼神必賞善罰暴」的全稱命題，另一個前提是「善者或不賞，而暴者或不罰」的特稱例證，從這兩個前提出發，無論作怎樣的推論，最後都得出了與前提相矛盾的結論，因此根本無法解釋得通。〈鬼神之明〉提出的問題就如同「伊壁鳩魯悖論」一樣，構成了二難推理，成為至今難以索解的謎題。

74 同上注，頁435-436。

二、〈鬼神之明〉與墨家鬼神觀

通過上文的比較可以看出，上博簡〈鬼神之明〉與《墨經》具有諸多可比照之處，〈鬼神之明〉自覺運用了「止」、「推」、「諄」等諸多墨家特有且慣用之論式，簡文在論述的過程中重推理而非描述，重「求故」而非「所然」，這些都與墨家重視理性邏輯的思維方式十分相近。由此可見，除了文字習語上的相似性外，在更深層次的思維方式上，〈鬼神之明〉與墨辯邏輯是具有強烈的共通性的。因此我認為〈鬼神之明〉的作者應當與墨家有著十分密切的聯繫，很有可能是熟習墨辯邏輯的墨家後學。至於〈鬼神之明〉篇究竟是出於維護墨學還是批判墨學而作，也就是說〈鬼神之明〉的主旨是否與墨家思想相抵牾，則需要對照墨家鬼神觀進行進一步的研究。

如前所述，一些學者認為〈鬼神之明〉為墨家反對者所作，其原因在於簡文所論述的「鬼神有所明，有所不明」的結論與《墨子》明鬼的觀點相左。事實上，鬼神有所不明的疑問，在墨家學派中早就被提出過。《墨子·公孟》篇載：

有游於子墨子之門者，謂子墨子曰：「先生以鬼神為明知，能為禍人哉福，為善者富之，為暴者禍之。今吾事先生久矣，而福不至。意者，先生之言有不善乎？鬼神不明乎？我何故不得福也？」子墨子曰：「雖子不得福，吾言何遽不善？而鬼神何遽不明？子亦聞乎匿徒之刑之有刑乎？」對曰：「未之得聞也。」子墨子曰：「今有人於此，什子，子能什譽之，而一自譽乎？」對曰：「不能。」「有人於此，百子，子能終身譽之，而子無一乎？」對曰：「不能。」子墨子曰：「匿一人者猶有罪，今子所匿者若此，將有厚罪者也，何福之求？」⁷⁵

子墨子有疾，跌鼻進而問曰：「先生以鬼神為明，能為禍福，為善者賞之，為不善者罰之。今先生聖人也，何

75 同上注，頁462-463。

故有疾？意者，先生之言有不善乎？鬼神不明知乎？」子墨子曰：「雖使我有病，何遽不明？人之所得於病者多方，有得之寒暑，有得之勞苦。百門而閉一門焉，則盜何遽無從入？」⁷⁶

這兩則材料都是墨家後學對墨子明鬼論的質疑，篇中直接記載了墨子的回答，由此可見在墨子時代，墨家的明鬼論就已經在學派內部進行過大量討論。在第一則材料中，「游於子墨子之門者」由於敬事鬼神而不得福，進而產生疑問，懷疑「先生之言有不善乎？鬼神不明乎？」對他的疑問，墨子給出的答案是，由於其自身並未能做到鬼神希望的那樣，所以鬼神沒有降福於他。在這則材料中，「游於子墨子之門者」因達不到鬼神要求而不得賞，根本就不屬於「鬼神必明」的前提，因此他的疑問並不對「明鬼論」構成威脅。

在第二則材料中，跌鼻的提問則對墨家的明鬼論提出了重大的挑戰。墨子是聖人，又敬事鬼神，因此應該得到鬼神的福佑，然而墨子卻生病了，這究竟是怎麼回事呢？細讀跌鼻的提問，他的思維方式和論證方式實際上與《鬼神之明》的作者是完全一樣的，即是通過採用「止」與「推」的論式，來揭示「明鬼論」中蘊含的悖論。

鬼神為明，鬼神能夠賞善罰惡。

墨子是聖人，應得鬼神之賞，而墨子卻生病了，可見鬼神並沒有對墨子執行賞善罰惡。

文中雖然沒有明言跌鼻的進一步追問，但跌鼻的質疑中實際上已經蘊含了下面的推論：

如果鬼神能夠阻止墨子生病而並未阻止，那麼鬼神就不全是賞善罰惡的。

如果鬼神不能阻止墨子生病，那麼鬼神就不能做到賞

76 同上注，頁463。

善罰惡。

這兩者都與墨子所主張的「鬼神為明，鬼神能夠賞善罰惡」前提相矛盾。

所以「鬼神為明，鬼神能夠賞善罰惡」這個前提不能成立。

由於跌鼻的提問與〈鬼神之明〉作者的疑問十分類似，因此墨子的回答同樣可以看作是墨家對〈鬼神之明〉中悖論的解決方式。「子墨子曰：『雖使我有病，何遽不明？人之所得於病者多方，有得之寒暑，有得之勞苦。百門而閉一門焉，則盜何遽無從入？』」墨子認為，以我生病這一例證是並不能夠推翻「鬼神之明」的命題的，因為得病的原因有很多，比如因為寒暑，比如因為勞苦。而鬼神的賞罰則只是其中的一部分原因，就好比「百門而閉一門焉」。墨子的回答看似簡單，但實際上卻蘊含了對墨家「明鬼論」中全知全能的鬼神觀的重大調整。這樣一來，墨子等於承認鬼神不再是必明的了，一些領域的禍福並不是鬼神造成的，鬼神也不再是世間唯一的主宰，除了鬼神之外，還有其他力量能夠對人的生死禍福造成影響，比如客觀的自然力量，這種情形就好比「百門而閉一門」。敬事鬼神，僅僅能夠求得鬼神之賞，避免鬼神之罰，但如要求得福壽，還要注意客觀自然等其他要素。

由此而觀〈鬼神之明〉，可以看出墨子的回答同樣能夠回應〈鬼神之明〉所提出的問題。也就是說，〈鬼神之明〉的篇章主旨與墨家鬼神觀並不相悖。不僅不相悖，而且更加詳細、清晰地展示了從跌鼻質疑到墨子回應的整個論證過程。墨家熟習「止」、「推」、「諄」等辯論方式，甚至將其理論化為邏輯論式，亦會運用這些論式來審視自己的學說，因此〈鬼神之明〉的質疑很可能便是墨家後學運用反例、歸謬、二難推理等論式對墨學理論進行反思的結果。從跌鼻的質疑中可以瞭解到，墨子最初是提出過全知全善的鬼神觀的，墨子之所以要對自己的學說進行修正，就是因為「鬼神必明」的觀點本身即蘊含著某種悖論，而這種悖論不斷被諸如跌鼻、諸如〈鬼神

之明〉的作者等墨家後學進行質疑。在邏輯學上，悖論是思維的陷阱，是理性的邊界，是用邏輯自身根本無法解決的問題。墨家對邏輯學有著深入研究，提出了類似於西方形式邏輯的「同一律」、「矛盾律」、「排中律」等邏輯基本原則，因此必不允許矛盾的概念存在。墨家極為重視邏輯，甚至連鬼神這種超驗的事物都試圖用經驗和邏輯的方式來加以論證，而用經驗去論證超驗，用理性去論證信仰，本身就會產生某種程度的錯位，因此墨家必然會陷入「全能者悖論」中。如前所論，這一問題不唯墨家獨存，它是所有試圖用理性去論證信仰的哲學都會遇到的問題，是西方宗教哲學的核心問題。「每一種這樣的特性能否都得到一種邏輯連貫的說明（對這個問題的研究完全符合西方宗教的傳統），它們是否能夠以一種邏輯連貫的形式結合在一起，對這樣一些問題的研究一直是宗教哲學的中心課題，其目的在於說明上帝存在的宣稱歸根到底是可以理解的和邏輯連貫的。」⁷⁷而他們解決這一問題的方法，或者將賞善罰惡付諸於來生，或者懸設天堂，即通過對世間存在惡這一前提加以解釋，來消解它與「存在全知全善的神」命題之間的矛盾。反觀墨家，它既沒有主張來生，也沒有允諾天堂，它對「世間存在惡」這個前提始終是無法迴避的，因此只能通過修正「存在全知全善的鬼神」這個大前提來使邏輯自治。

如前所述，墨家提出了「止」與「類」的邏輯論式，即通過反例來駁倒論題，同時也通過反例將被推翻的命題加以適當的限制和區分，限制其「類」，劃定界限，進而在適當的領域得出一些正確的道理來，即所謂「因以別道」。在這個問題上，墨家就對其鬼神觀採用「止」與「類」的方式來加以調整和限制，而並沒有選擇直接取消鬼神觀。

墨家之所以不肯取消鬼神觀，是因為鬼神在墨家思想體系中占有非常重要的位置。墨學以兼愛為中心，而兼愛的最終依據來源於天志。「今夫天兼天下而愛之，撒遂萬物以利之，若豪之末，莫非天

77 理查德·斯溫伯恩（Richard Swinburne）：〈宗教哲學〉（“Philosophy of Religion”），收入歐陽康主編：《當代英美哲學地圖》（北京：人民出版社，2005年），頁422。

之所為也，而民得而利之，則可謂厚矣。」⁷⁸ 至高無上的天是兼天下而愛之的，天也希望人能相愛相利，「天必欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也。」⁷⁹ 因此，「既以天為法，動作有為必度於天，天之所欲則為之，天所不欲則止。」⁸⁰ 天不僅為人間建立了「兼愛」的道德法則，還對人間進行賞罰，「順天意者，兼相愛，交相利，必得賞。反天意者，別相惡，交相賊，必得罰」，⁸¹ 並舉出了「三代聖王堯、舜、禹、湯、文、武」從事「兼」而得賞，「三代之暴王桀、紂、幽、厲」從事「別」而得罰之事例。⁸² 除了天的賞罰之外，鬼神亦能行天之志「賞賢而罰暴也」，⁸³ 並且「鬼神之明，不可為幽閒廣澤、山林深谷，鬼神之明必知之。鬼神之罰，不可為富貴眾強、勇力強武、堅甲利兵，鬼神之罰必勝之」。⁸⁴ 因此即便諸如跌鼻與〈鬼神之明〉作者的質疑嚴重威脅了墨家的鬼神論，墨家也沒有放棄鬼神信仰。因為如果抽掉了天志的根基，兼愛理論就失去了其最終的理論依據。因此墨家在解決「全能者悖論」的時候，只能通過對天鬼的能力加以限制的方式來完善理論。這樣一來，天鬼的能力被嚴格限制在了道德的領域之內，成為道德的立法者與執法者。觀《墨子》一書，事實上墨子無論是在論證「天欲義而惡不義」，⁸⁵ 還是「順天之意者，『兼』也；反天之意者，『別』也」⁸⁶，抑或「鬼神之能賞賢而罰暴也」時，皆不出道德範疇。即便如〈明鬼下〉中強調「鬼神之明，不可為幽閒廣澤，山林深谷，鬼神之明必知之。鬼神之罰，不可為富貴眾強，勇力強武，堅甲利兵，鬼神之罰必勝之」，也只是強調鬼神在道德的範疇內「賞善罰暴」是必明的。而在道德

78 〈天志中〉。孫詒讓：《墨子閒詁》，頁 201–202。據蘇時學之說補回「莫」字，句末之「厚」字原作「否」，亦據蘇說改。

79 〈法儀〉。同上注，頁 22。

80 同上注。

81 〈天志上〉。同上注，頁 195。

82 同上注，頁 195–196。

83 〈明鬼下〉。同上注，頁 222。

84 同上注，頁 244。

85 〈天志上〉。同上注，頁 193。

86 〈天志下〉。同上注，頁 213。

的範疇之外，還存在著其他影響人世的因素在鬼神的控制之外，即墨子所論「百門而閉一門」，這些因素造成了如〈鬼神之明〉作者、如跌鼻等提出的種種反例。由此可見，墨家的鬼神觀與西方傳統宗教意義上的人間主宰並不相同，在墨家中，天鬼只是作為道德領域的必然信仰而出現的。

上博楚簡〈鬼神之明〉的作者雖然質疑鬼神的全能，但自始至終都沒有否認過鬼神的存在，只是試圖在「鬼神必明」與「鬼神有所不明」的矛盾之間找到一種合理的解釋。最終〈鬼神之明〉的作者同墨子一樣，採取了將鬼神的能力進行限制的辦法，認為鬼神在一些範疇內是「明知」的，而在另一些範疇是「不明知」的，得出「鬼神有所明，有所不明」的結論。因此我認為〈鬼神之明〉無論是文字習語、論辯思維還是篇章主旨，都與墨家鬼神思想十分一致。可以說〈鬼神之明〉是對墨學理論體系的進一步闡述，它對深入揭示墨家鬼神說以及觀察墨學理論的生成軌跡，都具有十分重要的意義。

引用書目

- 淺野裕一 (Asano Yūichi)：〈上博楚簡《鬼神之明》與《墨子》明鬼論〉，收入丁四新主編：《楚地簡帛思想研究（三）——「新出楚簡國際學術研討會」論文集》，武漢：湖北教育出版社，2007年，頁139-142。
- 曾振宇：〈楚簡《鬼神之明》平議〉，《東岳論叢》2012年第2期，頁59-64。
- 陳波：〈有關上帝的悖論〉，《哲學分析》2013年第5期，頁62-74。
——：《邏輯學十五講（第二版）》，北京：北京大學出版社，2016年。
- 陳偉：〈上博五《鬼神之明》篇初讀〉，2006年2月18日。下載自簡帛網，網址：http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=193。
- 鄧佩玲：〈談上博簡《鬼神之明》的學派問題〉，《古代文明》2015年第1期，頁63-73。
- 丁四新：〈上博楚簡《鬼神》篇注釋〉，2006年5月7日。下載自簡帛網，網址：http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=337。
——：〈論楚簡《鬼神》篇的鬼神觀及其學派歸屬〉，《儒家文化研究》第一輯，北京：三聯書店，2007年，頁399-422。
- 高亨：《墨經校註》，北京：科學出版社，1958年。
- 黃人二：〈上博藏簡第五冊鬼神之明與《墨子·明鬼》——兼論竹簡墓主的學派問題〉，《諸子學刊》第二輯，上海：上海古籍出版社，2009年，頁267-278。
- 李承律 (Lee Sungryule) 著，李繼征譯，曹峰、朴載福、西山尚志、岳小東校：〈上博楚簡《鬼神之明》鬼神論與墨家世界觀研究〉，《文史哲》2011年第2期，頁5-17。
- 李銳：〈論上博簡《鬼神之明》篇的學派性質——兼說對文獻學派屬性判定的誤區〉，《湖北大學學報（哲學社會科學版）》2009

年第 1 期，頁 28–33。

廖名春：〈讀《上博五·鬼神之明》篇札記〉，2006 年 2 月 20 日。

下載自山東大學文史哲研究院簡帛研究網站，網址：<http://www.jianbo.sdu.edu.cn/info/1011/1778.htm>。

馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（五）》，上海：上海古籍出版社，2005 年。

西山尚志（Nishiyama Hisashi）：《古書新辨——先秦出土文獻與傳世文獻相對照研究》，上海：上海古籍出版社，2015 年。

岡本光生（Okamoto Mitsuo）著，曹峰譯：〈上博楚簡《鬼神之明》與《墨子·公孟》所見兩段對話〉，《墨子研究論叢（八）》，濟南：齊魯書社，2009 年，頁 934–944。

沈有鼎：《墨經的邏輯學》，收入《沈有鼎文集》，北京：人民出版社，1992 年，頁 300–378。

孫詒讓撰，孫啟治點校：《墨子閒詁》，北京：中華書局，2001 年。

理查德·斯溫伯恩（Richard Swinburne）：〈宗教哲學〉（“Philosophy of Religion”），收入歐陽康主編：《當代英美哲學地圖》，北京：人民出版社，2005 年。

王中江：〈《鬼神之明》與東周的「多元鬼神觀」〉，《中國哲學史》2008 年第 4 期，頁 45–55。

徐華：〈上博簡《鬼神之明》疑為《董子》佚文〉，《文獻》季刊 2008 年第 2 期，頁 105–109。

A Study of “The Sagacity of Divine Beings” of the *Shanghai Museum Collection of Bamboo Manuscripts* and the Mohist Views on Spirits and Deities: From a Logic Perspective

ZHANG Man-di

Department of History, Tsinghua University

This paper compares the bamboo manuscript “Sagacity of Divine Beings” (“Guishen zhi ming” 鬼神之明) from the Shanghai Museum Collection with the so-called Mohist Canon, and proposes that they are similar in both the way of thinking and the way of argumentation. “The Sagacity of Divine Beings” reveals the dilemma of using reason to argue on topics related to spirits and deities. Compared with the “Gongmeng” chapter in the *Mozi*, I contend that the philosophical work in discussion not only is consistent with the mainstream Mohist thought, but it also shows the trajectory of how latter-day followers adjusted their own doctrines with the apparatus of Mohist logic. “The Sagacity of Divine Beings” reveals a previously undetected development of Mohist logic and philosophy.

Keywords: “The Sagacity of Divine Beings,” Mohism, views on spirits and deities, logic, principles of logical reasoning