

自修辭視野檢視《墨子·天志》三篇思維論證^{*}

張書豪^{**}

(收稿日期：109年10月19日；接受刊登日期：110年2月19日)

提要

本文藉助西方修辭學的概念，亦即「在每一個問題上找出可能說服方式」，探討〈天志〉三篇的思維歷程。得知〈天志〉三篇論證「天」的性質，是經過「天的普遍性、規範性」、「天的超越性、起源性」、「天的意志是兼愛」三個步驟；當中運用了修辭學的例證法、修辭式推論、類比推論等論證模式。循此論證步驟，可以看出〈天志〉的目的，主要是藉由論證「天」的性質，使「兼愛」成為具有形上意義的道德本體，是一種「神性意志」式的「功利主義」理論系統。這三個論證步驟並非完美無缺，在盡最大努力實踐「自我（們）說服」的修辭學要求下，可從刪除謬誤的類比推論，安頓「天」所具備的「正義」和「政治」兩義，以及改換難以證實的前提等修訂、調整，鉤勒出由〈天志上〉到〈天志下〉，最後〈天志中〉的思維軌跡。

關鍵詞：墨子、墨家、天志、論證、修辭學

^{*} 本文為科技部專題研究計畫「修辭的系譜：《墨子》「十論」的前提及其有效性研究」（計畫編號：108-2410-H-194-075-MY2）之部份研究成果，感謝科技部提供研究的支持。承蒙同系賴柯助教授以及兩位匿名審查委員惠賜寶貴意見，使本文論述更加精進，在此謹申謝忱。

^{**} 國立中正大學中國文學系副教授。

一、前言

《墨子》書中「天」的概念，自晚清梁啟超言：「墨子常以天為其學說最高之標準者也，故不知天，無以學墨子」¹以來，便是研究墨學的主要課題。經過百餘年的探索，對於《墨子》「天」的討論，大致圍繞在三個面向。首先，從「天」的內涵來看，梁啟超、胡適認為「天」是有意志、至高貴、能主宰、操賞罰的「人格神」。²李紹崑以為「天志」相當於天主教的「天主」(God)、印度教的「大梵天」(Brahman)。³杜而未、穴沢辰雄、赤塚忠指出「天志」是源自卜辭、《詩》、《書》中的天帝觀，是為了取代墨家所否定的「天命」所產生之新觀點，具有客觀化的思維傾向。⁴徐復觀、山邊進則以為「天志」是當時社會宗教心理的一種反映。⁵以上各種論點，看似眾說紛紜，其實大同小異，像是「天主」、「大梵天」的說法，主要是將「人格神」的觀點對照當代宗教信仰，方便學者理解其特色。不管是源自殷商天帝觀或反映當時社會宗教心理，都著眼於「天」具備賞善罰惡的「人格神」特質，只不過後者認為這個特質在當時知識份子之間已經崩垮，而保存在社會大眾當中。⁶在此詮釋下，固然可見《墨子》中「天」的淵源與特質，卻過於強調和上古宗教信仰的相同之處，《墨子》論「天」的獨到貢獻，反倒隱晦不彰。

其次，就墨學體系而言，臺灣學界的爭論主要在於「天志」在「十論」中的地位。⁷蔡仁厚、陳問梅、周富美、吳進安主張「天志」是墨學的價值根源，並進一步肯定其內涵為

¹ 梁啟超：《子墨子學說》(臺北：臺灣中華書局，1971年)，頁4。

² 詳見梁啟超：《墨子學案》(臺北：臺灣中華書局，1957年)，頁21-27。胡適：《中國哲學史大綱》(臺北：臺灣商務印書館，2008年)，頁157。

³ 詳見李紹崑：《墨子研究》(臺北：臺灣商務印書館，1974年)，頁141-157。以上關於墨家「天」的討論，是1950年代以來臺灣墨學的主要議題，詳細可參考鄭杰文：《20世紀墨學研究史》(北京：清華大學出版社，2002年)，頁287-288。李賢中：《墨學：理論與方法》(臺北：揚智文化事業股份有限公司，2003年)，頁141-157。

⁴ 詳見杜而未：《中國古代宗教研究》(臺北：華明書局，1959年)，頁146-159。日·穴沢辰雄：〈墨子の天志論〉，《集刊東洋學》第2号(1959年12月)，頁51-66。日·赤塚忠：〈墨子の天志について—墨子の思想体系の復元—〉，《諸子思想研究》，收入《赤塚忠著作集》(東京：研文社，1987年)，卷4，頁537-586。

⁵ 詳見徐復觀：《中國人性論史(先秦篇)》(臺北：臺灣學生書局，1999年)，頁317-322。日·山邊進：〈『墨子』の天について—傳統的天觀との比較を中心として—〉，《東方學》第84輯(1992年7月)，頁23-36。

⁶ 案，此為徐復觀的見解。至於山邊進則質疑赤塚忠的觀點，以為《墨子》的「天」是社會公認追求福祉的傳統天觀，惟未詳細展開論證。詳見徐復觀：《中國人性論史(先秦篇)》，頁317-322。日·山邊進：〈『墨子』の天について—傳統的天觀との比較を中心として—〉，頁23-36。

⁷ 所謂「十論」，即《墨子》中的「尚賢」、「尚同」、「兼愛」、「非攻」、「節用」、「節葬」、「天志」、「明鬼」、「非樂」、「非命」等十項論題。戴卡琳(Carine Defoort)指出，大約在19世紀，學者開始以此

「義」。⁸嚴靈峯、史墨卿則反對以「天志」為中心的觀點，認為「天」是推行墨家學說的工具、手段。⁹此外，自從Dennis Ahern揭示墨子道德基礎存在兩種原則的矛盾後——第一種是「功利主義原則」(utilitarian principle)，即對世界有益便是正確的，對世界有害便是錯誤的；第二種是「神性意志原則」(divine will principle)，即天所渴望的一切都是正確，天所反對的一切都是錯誤——墨子的「終極道德準則」(ultimate moral criterion)究竟是什麼，便成為西方學界中的一大爭論。¹⁰判定墨子是位「功利主義」者的有Dirck Vorenkamp、Kaistopher Duda，¹¹另一方David Soles、Yong Li、Daniel Johnson則認為墨家的「終極道德準則」根植於「神性意志」。¹²足見關於「天」或「天志」的地位和性質，中西學界各自存有對立的兩種觀點，成為理解《墨子》思想體系的一大困難。

至於〈天志〉三篇的次序方面，渡邊卓比較三篇內容，推測下篇應是以上篇為基礎，增加〈尚同〉、〈非攻〉等新材料而成。中篇則重新組織上、下兩篇內容，使主題更加明確化。因此，〈天志〉三篇當是以上、下、中為序。¹³葛瑞漢(Angus C. Graham)基於語詞和哲學的差異，將「十論」分成早期反對敵論的「正統派」(Y組)、符合國家意識形態的「妥協派」(H組)、更適應政治現實的「保守派」(J組)。〈天志〉上、中、下三篇，正是

「十論」來標誌墨家的核心思想。參見 Carine Defoort, "The Modern Formation of Early Mohism: Sun Yirang's *Exposing and Correcting the Mozi*," *T'oung Pao*, 101.1-3 (2015), pp. 208-238. 比·戴卡琳撰，李庭綿譯：〈古代的墨學，現在的建構：孫詒讓的《墨子閒詁》〉，《中國文哲研究通訊》第25卷第3期(2015年9月)，頁123-140。

⁸ 詳見蔡仁厚：《墨家哲學》(臺北：東大圖書股份有限公司，1993年)，頁66-73。陳問梅：《墨學之省察》(臺北：臺灣學生書局，1988年)，頁115-130。周富美：〈論「天志」與墨子其他學說的關係〉，《墨子韓非子論集》(臺北：國家出版社，2008年)，頁250-302。吳進安：《墨家哲學》(臺北：五南圖書出版股份有限公司，2003年)，頁107-146。案，蔡氏專書1978年初版，周氏論文於1999年美國「中國哲學與文化之現代詮釋學術研討會」宣讀，筆者按照各篇發表順序排列。

⁹ 詳見嚴靈峯：《墨子思想體系與各篇內容分析》，收入嚴靈峯主編：《無求備齋墨子集成》第46冊(臺北：成文出版有限公司，1977年)，頁19-25。史墨卿：《墨學探微》(臺北：臺灣學生書局，1978年)，頁1-24。

¹⁰ 參見 Dennis Ahern, "Is Mo Tzu a utilitarian?," *Journal of Chinese Philosophy*, 3.2(1976), pp. 185-193.

¹¹ 參見 Dirck Vorenkamp, "Another Look at Utilitarianism in Mo-Tzu's Thought" *Journal of Chinese Philosophy*, 26.1-3(1999), pp. 37-48. Kaistopher Duda, "Reconsidering Mo Tzu on the Foundations of Morality" *Asian Philosophy*, 11.1(2001), pp. 23-31.根據陳弘學的研究指出，墨家功利思想乃是「強效結果論」與「弱效動機論」的綜合體，也就是追求結果最大利益同時，並不否定動機的價值。參見陳弘學：〈效益作為行動之準據——關於墨家功利思想的重釋〉，《清華學報》第45卷第2期(2015年6月)，頁201-234。

¹² 參見 David Soles, "Mo Tzu and the Foundations of Morality" *Journal of Chinese Philosophy*, 26.1(1999), pp. 37-48. Yong Li, "The Divine Command Theory of Mozi" *Asian Philosophy*, 16.3(2006), pp. 237-245. Denil Johnson, "Mozi's Moral Theory: Breaking the Hermeneutical Stalemate" *Philosophy East & West*, 61.2(2011), pp. 347-364.

¹³ 參見日·渡邊卓：〈「墨子」諸篇の著作年代(上)——十論二十三篇について——〉，《東洋學報》第45卷第3號(1962年12月)，頁311-316。

Y、H、J的順序。¹⁴吉永慎二郎從文句、術語、主題等承衍轉變，亦主張〈天志〉三篇次序為上、中、下。¹⁵於是〈天志〉三篇編撰次序的問題，也出現兩種不同意見。

整體來看，上述研究固然精彩可觀，但仍有幾個問題爭議不定。這未必是前賢在方法上或詮釋上的錯誤，而是忽略了在《墨子》中「天」的性質連同其相關體系並非是已知的事實或前提，主要是經由〈天志〉三篇論證所得。例如梁啟超先根據中國古籍所見的「天」臚列出「形體」、「主宰」、「命運」、「義理」等四種類別，再分析《墨子》全書的「天」，得出《墨子》的「天」屬於「主宰天」的結論。¹⁶此為當代學者研究中國古代思想的基本方法，特別適合用來歸納、比較以「命題形式」(proposition form)定義「天」的先秦古籍。¹⁷不過，當梁啟超無差別地歸納《墨子》各篇論「天」段落後，想要評判墨子「天是兼愛」以及老子「天地不仁」孰對孰錯時，卻一律將兩者視作無法驗證的命題，¹⁸未留意到有別於後者或許來自思想家的生命體證和智慧結晶，¹⁹前者在《墨子·天志》中則是經過一系列推論所得的結果。既然是一系列的推論，實際上是透過檢視推論過程來判斷整個論證是否可以有效成立。

職是以觀，探討墨家論證「天」的方法、步驟，亦即詢問墨家如何創發「天」的觀念，可能是解決前賢爭議的關鍵。這樣的提問，主要將焦點轉向探詢「天志」觀念本身，思考到底經過什麼樣的思維歷程？歷程中究竟發生什麼事件？可以促使「天志」觀念的「出現」(emergence)。²⁰進一步問，墨家的「天志」，正如孔子的「仁」、老子的「道」、孟子的「性

¹⁴ 參見 Angus C. Graham, *Divisions in early Mohism reflected in the core chapters of Mo-tzu* (Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1985), pp.17-26. 葛瑞漢因「正統派」多用動詞「言」(Yen)，故稱 Y 組；「妥協派」因動詞後多用介詞「乎」(Hu)，故稱 H 組；「保守派」因在引用文獻標題後常用「然」(Jan)，故稱 J 組。

¹⁵ 參見日·吉永慎二郎：《戰國思想史研究》(京都：朋友書店，2004年)，頁 195-229。

¹⁶ 參見梁啟超：《子墨子學說》，頁 4-10。

¹⁷ 誠如赤塚忠指出，戰國時期的思想家著作很少系統地、客觀地描述他們的命題，而是主觀的、臨時的，甚至是零散的。這種零散的思想命題，特別適合以歸納方式進行研究。詳見日·赤塚忠：〈墨子の天志について—墨子の思想体系の復元—〉，頁 575。

¹⁸ 參見梁啟超：《墨子學案》，頁 22。

¹⁹ 梅耶 (Michel Meyer) 指出柏拉圖 (Plato) 「X 是什麼？」的問題，預設了 X 的某種存在，使 X 之所以是 X 而非其他東西，任何取代也因此被排除。自此，本體論所探尋的東西，就是取消叩問性和提問。「本是」具有這種先天性取消問題的功能，人們甚至不再有回答，而僅僅擁有所謂的某種命題。這樣的提問方式，不是叩問事物本身，而在叩問其「本是」。柏拉圖雖藉此得到超越感性世界的真理，但也將叩問關閉在理念世界。循此以觀，老子「天地不仁」的命題或許掌握到某種真理，卻取消掉繼續追問的可能。後世學者即便接受此命題，也往往只能以此為前提向下推演、應用，而無法驗證其真偽。參見法·米歇爾·梅耶撰，史忠義、向征譯：《修辭學原理：論據化的一種一般理論》(北京：中國社會科學出版社，2018年)，頁 12-18。

²⁰ 誠如傅柯 (Michel Foucault) 「系譜學」(genealogy) 所示，藉由暫將「話語」(discourse) 的意義、真理等問題束諸高閣，以便在實際知識運作中追蹤各種思想起落斷續的環境或條件，最終達到窺探觀

善」、莊子的「逍遙」等，究竟是先有這些「口號」(slogan)，再命題作文般地建構思想體系？抑或是在沉思宇宙、生命的過程中，逐漸掌握某種「洞見」(insight)，然後賦予適當的命名？根據學者關於出土文獻標題格式的研究，戰國時期思想類文獻罕見書寫標題，且其標題格式似乎尚未形成嚴格規律；製作文獻標題的風氣，大概要到戰國中晚期之際，才有逐漸興盛的趨勢。²¹因此，不妨這樣設想：「天志」的創建過程中，在突破了「心求通而未得，口欲言而不能」的悱憤階段後，墨家學者終於啟發出某項核心觀念。²²就其本身而言，是理論主張；在邏輯上，是命題陳述。無論世人認同或反對，不管術語因襲或創新，誠如「孔曰成仁，孟云取義」一般，都標誌著某種異於前人、別於他家的意義「出現」，以作為墨家學派成立的表徵。

想要研究這樣的思維歷程，西方「修辭學」(Rhetoric)的概念，或許有所助益。這裡的「修辭學」，並非在文學上常見的修辭格，像是譬喻、排比等，而是根據亞里斯多德(Aristotle)的定義，也就是「修辭術的功能不在於說服」，而是「一種能在任何一個問題上找出可能說服方式的功能。」²³相對於「外在給定的目標」：「說服」，亞里斯多德所謂「找出可能說服方式」指的是盡最大努力實踐「內在導向性目的」的技藝。簡單來說，當聽眾被說服的時候，說話者就完成了其「外在給定的目標」；當說話者找到有效的說服方法並做出論證，他就實現了「內在導向性目的」。「內在導向性目的」從不會自動實現，只有憑借思想的運作才能實現。一個人可以偶然地(by accident)確信某事，卻不能偶然地(by chance)理解或制作一個論證。據此，亞里斯多德之所以批評：「造成詭辯者(sophist)的不是他的能力，而是他的意圖」，²⁴正是由於高爾吉亞(Gorgias)等詭辯者只講求一般

念思想衍生軌跡的目的。參見王德威：〈「考掘學」與宗譜學——再論傅柯的歷史文化觀〉，收入法·米歇爾·傅柯撰，王德威譯：《知識的考掘》(臺北：麥田出版股份有限公司，2001年)，頁55-64。

²¹ 詳見林清源：《簡牘帛書標題格式研究》(臺北：藝文印書館，2004年)，頁7-8、52-68。書中提到，思想類文獻標題定名原則有二，一是「概括篇章大義」，一是「摘錄內文首句」。對照傳世文獻，後者像是《論語》的「學而」、「為政」，《孟子》的「梁惠王」、「公孫丑」等，反映出思想類文獻訂立標題的早期樣貌，其內容與標題未必有明確關係。而《墨子》的「兼愛」、「非攻」等「十論」，則標題和內容具有一定程度的關係，當屬於思想類文獻訂立標題的較成熟的階段。

²² 《論語·述而》：「子曰：不憤不啟，不悱不發。」朱熹注云：「憤者心求通而未得之意。悱者，口欲言而未能之貌。」見宋·朱熹：《四書章句集注》(北京：中華書局，2001年)，卷4，頁95。筆者藉以描述創建新說的艱辛思維歷程。

²³ 古希臘·亞里斯多德撰，羅念生譯：《修辭學》(北京：三聯書店，1991年)，頁24。古希臘·亞里斯多德撰，顏一譯：《修辭術·亞歷山大修辭學·詩學》(北京：中國人民出版社，2003年)，頁7。案，羅念生根據弗里茲(John Henry Freese)校勘本Aristotle: *The "Art" of Rhetoric* 翻譯，顏一根據《洛布古典叢書》希臘本文翻譯。為求行文流暢，本文有關亞里斯多德《修辭學》的引文，參酌羅、顏二家譯本，同時標註兩書頁碼，方便讀者查閱。

²⁴ 古希臘·亞里斯多德撰，羅念生譯：《修辭學》，頁24。古希臘·亞里斯多德撰，顏一譯：《修辭術·亞歷山大修辭學·詩學》，頁7。

大眾給定的目標，而忽略了「內在導向性目的」。修辭技藝的本質不是取勝（winning），而是論證（arguing）。²⁵

只是，雖然亞里斯多德敏銳地掌握到修辭學的核心，同時成功區分真正修辭學家和詭辯者的差異，卻無法保證在實踐「內在導向性目的」的同時，必定可以完成「外在給定的目標」。當一個修辭論證精彩的演說，卻無法有效說服聽眾，猶如在醫學上發生「手術成功了，病人卻死了」的狀況，難免會有遺憾。²⁶就此而言，比利時修辭學家佩雷爾曼（Chaim Perelman）的「新修辭學」（The New Rhetoric）進一步將說服的對象，分成「普遍聽眾」、「單一聽眾」、「個人思辯」三個層次。最後一種便是說話者將自己當作聽眾，也就是個人內心的思辯過程（self-deliberating）。一個理智的說話者，由於面對的聽眾就是自己，所以沒有任何需要偏袒的事物，也沒有自欺欺人的必要，說話者要克服的只有心中不確定的想法。²⁷是以在「個人思辯」的過程中，「內在導向性目的」和「外在給定的目標」得以合而為一。這代表說話者盡最大努力找到最佳說服方式的當下，也同時有效說服唯一的聽眾：自己。這種探詢自我說服的修辭學，因為泯除了說話者和聽眾的界線，故而可以將如何完成說服的分析，聚焦在「論證」（argument）之上，誠如亞里斯多德所說：「我們應當根據事實進行論戰，除了證明事實如此而外，其餘活動都是多餘的。」²⁸

據此反觀墨家的創說過程，在《墨子》書中論「天」段落雖然隨處可見，但真正完整記錄墨家系統化的論證過程者，只有〈天志〉三篇。換句話說，在沒有澄清〈天志〉三篇的論證方法、步驟前，便開始討論墨家「天」的觀念，不得不說是不精確的。若視「天志」為墨翟本人所創，可說是「個人思辯」；若當作墨家長期衍義而得，亦是在消弭彼此歧見

²⁵ 以上亞里斯多德修辭學的「外在給定的目標」、「內在導向性目的」之分判疏證，詳見美·加佛（Eugene Garver）撰，馬勇譯：《品格的技藝——亞里斯多德的《修辭術》》（北京：華夏出版社，2014年），頁31-64。

²⁶ 像是Edwin Black分析紐約牧師查普曼（John Jay Chapman）於1912年在賓州小鎮的演講，認為這篇演講具有無可比擬打動人心的力量。但在演講當下，查普曼極不受當地居民的歡迎，參與聽眾只有區區三人。詳見Edwin Black, *Rhetorical Criticism: A Study in Method* (Madison: The University of Wisconsin Press, Ltd., 1978), pp. 78-90.在《墨子·公輸》中，墨子以「竊疾」為喻，使楚王認同攻宋「必傷義而不得」，但楚王仍然堅持攻宋。直到墨子九距公輸盤雲梯，並告知禽滑釐等三百人已至宋國等待楚軍後，楚王才打消攻宋的念頭。在說服楚王承認攻宋是錯誤的行為時，墨子實踐了修辭學的「內在導向性目的」；然真正完成「外在給定的目標」，亦即成功阻止楚王攻宋，則是靠著精湛的守城實力。見清·孫詒讓：《墨子閒詁》下冊（北京：中華書局，2001年），卷13，頁482-489。以後所引《墨子》之語，皆出自此書，為求簡便，逕註出引文的篇名、頁碼。

²⁷ 參見Chaim Perelman, and Lucie Olbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1971), pp.40-45.關於佩雷爾曼「新修辭學」的聽眾之分析，可參考廖義銘：《佩雷爾曼之新修辭學》（臺北：唐山出版社，1997年），頁49-73。

²⁸ 古希臘·亞里斯多德撰，羅念生譯：《修辭學》，頁148。古希臘·亞里斯多德撰，顏一譯：《修辭術·亞歷山大修辭學·詩學》，頁162。

後的共識，則不妨視作一個群體內部的「自我（們）說服」。墨家創發「天志」的思維歷程，即是在此問題上完成「自我（們）說服」的「個人思辯」，因此具有修辭學上的意義。即便說話者、聽眾現今俱不在場，保留在〈天志〉三篇的「論證」，亦足以符合亞里斯多德修辭學的核心要求。分開來看，若每篇都代表「自我（們）說服」的完成，〈天志〉三篇之間論證效力的強弱，反映各階段最大努力「尋找可能說服方式」的實踐成果；探討其間調整論證的動態脈絡，亦可鉤勒出三篇的思維軌跡，有助於衡定文獻的先後次序。

關於修辭學的「論證」，亞里斯多德總結出「例證法」(paradeigma)、「修辭式推論」(enthymeme)兩種方法，宣稱「所有的演說者都採用例證法和修辭式推論而不採用別的方法來證明，以求產生說服力。」²⁹這兩種方法基本上和邏輯學(Logic)中的歸納法(induction)、三段論法(syllogism)差別不大，只是修辭的方法不完全像邏輯一樣以「必然性」(necessity)為前提，而大都立基在「或然性」(probability)的前提下。³⁰既然〈天志〉三篇的論證，符合亞里斯多德修辭學的特徵，故可具體研究當中「例證法」、「修辭式推論」的方法、步驟，以探詢墨家如何建構「天志」觀念。一則可以釐析「天志」、「兼愛」等觀念的關係，確認何者為其思想系統的核心；再則亦能夠就此思維歷程，貞定其在先秦思想史的價值和貢獻。既然〈天志下〉宣稱：「故子墨子置天志，以為儀法。」³¹在本文的第二部份中便以〈天志下〉為對象，爬梳篇中所運用的論證方法，闡明墨家如何經由論證的方式來「設置天志」。第三部份再檢討〈天志下〉立說的不足之處，透過對比〈天志上〉、〈天志中〉的相應段落，觀察三篇之間推論效力的高低，進而鉤勒墨者修訂、調整的努力和軌跡，試圖確認〈天志〉三篇的撰編次序。必須說明的是，墨家的論證雖有思想史上的貢獻，但終究處於距今兩千餘年的草創階段。故文中藉助的西方修辭學觀念，只是為了清楚展示〈天志〉三篇的推論歷程及其謬誤，據此查驗其論證或說服的效力，以及發現調整論證的思維歷程，並不表示先秦墨者已經精確掌握當代的論證模式。

²⁹ 古希臘·亞里斯多德撰，羅念生譯：《修辭學》，頁26。古希臘·亞里斯多德撰，顏一譯：《修辭術·亞歷山大修辭學·詩學》，頁10。

³⁰ 以上見古希臘·亞里斯多德撰，羅念生譯：《修辭學》，頁24-29。古希臘·亞里斯多德撰，顏一譯：《修辭術·亞歷山大修辭學·詩學》，頁8-16。關於亞里斯多德修辭學的內涵，特別是和邏輯之間的關係和異同，可參考林遠澤：〈論亞里斯多德修辭學的倫理——政治學涵義〉，《政治科學論叢》第29期（2006年9月），頁164-168。案，亞里斯多德又以為「例證法」是一種「歸納法」(induction)，「修辭式推論」是一種「三段論法」，故又分別可稱作「修辭式歸納法」(rhetorical induction)、「修辭式三段論法」(rhetorical syllogism)。

³¹ 〈天志下〉，頁219。案，句中「天志」，原作「天之」，孫詒讓以為可從畢沅校訂為「天志」，今據改。參見清·畢沅：《墨子注》，收入嚴靈峯主編：《無求備齋墨子集成》第7冊（臺北：成文出版有限公司，1977年），卷7，頁100。

二、「天志」的論證：以〈天志下〉為例

根據孫詒讓的《墨子閒詁》，〈天志下〉共可分八段：最後一段是結論，學者認為第六、七兩段是摘自〈非攻〉三篇的反戰素材，³²第五段闡述順反天意的善惡結果。至於論證「天」的性質與意義則主要集中在前四段。這四段分別論證了「天」的普遍性、規範性、超越性、起源性，以及所涵的「兼愛」本質。以下分別論之。

（一）論證「天」的普遍性、規範性

〈天志下〉第一段云：

子墨子言曰：「天下之所以亂者，其說將何哉？則是天下士君子，皆明於小而不明於大。何以知其明於小不明於大也？以其不明於天之意也。何以知其不明於天之意也？以處人之家者知之。今人處若家得罪，將猶有異家所以避逃之者，然且父以戒子，兄以戒弟，曰：「戒之慎之，處人之家不戒不慎之，而有處人之國者乎？」今人處若國得罪，將猶有異國所以避逃之者矣，然且父以戒子，兄以戒弟，曰：「戒之慎之，處人之國者不可不戒慎也！」今人皆處天下而事天，得罪於天，將無所以避逃之者矣。然而莫知以相極戒也，吾以此知大物則不知者也。³³

全篇從稱引子墨子的問題開始：「天下之所以亂者，其說將何哉？」追究造成天下混亂的原因，並提出「則是天下士君子皆明於小而不明於大」的答案，認為當時士君子缺乏辨別輕重大小的能力。至於「何以知其明於小不明於大也？」則謂「以其不明於天之意也」，認為原因在於士君子不能明辨天意。那麼又「何以知其不明於天之意也？」則可從其身處的境地得知：在自己家族、國家中得罪，還有別的家族、國家可逃避；在尚有退路的狀況

³² 〈天志下〉和〈非攻〉的關係，可分作兩派：其一是認為〈非攻上〉鈔自〈天志下〉，如方授楚。其二則主張〈天志下〉採擇〈非攻〉三篇的材料，如渡邊卓、吉永慎二郎、Chris Fraser。夷考其實，當以第二說為確。詳見方授楚：《墨學源流》，收入嚴靈峯主編：《無求備齋墨子集成》第39冊（臺北：成文出版有限公司，1977年），頁54-59。日·渡邊卓：〈「墨子」諸篇の著作年代（上）—十論二十三篇について—〉，頁311-316。日·吉永慎二郎：《戰國思想史研究》，頁226-227。Chris Fraser, "Is MZ 17 a Fragment of MZ 26?," *Warring States Papers Studies in Chinese and Comparative Philology* (Amherst: The University of Massachusetts Press, 2010), pp.122-124.

³³ 〈天志下〉，頁208-209。

下，士君子仍舊知道要戒惕謹慎，以免違反家規、國法；然而，一旦得罪了天，便無所遁逃，毫無後路可退。條件比違反家規、國法還要嚴苛，理應更加戒惕謹慎，士君子卻反倒不知警戒小心，以免違反天意。此乃運用類比推論（analogical inference）的方式，突顯當時士君子只知小物（家規、國法）而不知大物（天意）的荒謬。

事實上，這個類比推論的作用，不只限於批評士君子知小不知大的荒謬，亦能達到論證「天」的性質和意義之效果。例如當中類推句組，看似有些齟齬不齊：

今人處若家得罪……

今人處若國得罪……

今人皆處天下而事天，得罪於天……

由「處若家」、「處若國」、「處天下」可知「若家」、「若國」、「天下」意指人們所處的場域範圍。「事天」、「得罪於天」，則是將「天」當作人們所侍奉、遵從的上位對象。據此以觀，雖然「處若家（國）得罪」一語之後可不必言明得罪什麼對象，但最後一句明確寫出「事天」、「得罪於天」而以「天」作為上位對象時，按照相應句式類推，則前兩句可能是「今人皆處家（國）而事家長（國君），得罪於家長（國君）」的省略。這個推測可由〈天志上〉的相應段落正作「處家而得罪於家長」、「處國得罪於國君」得到證實。³⁴足見〈天志下〉和〈天志上〉的承衍關係。職是而論，「天」具備「人格神」特質，雖然不能排除受到殷商以降天帝觀的影響，但亦不可忽視運用類比推論所造成的論證效果。「天」猶如家長、國君統領全家、全國一般統領全天下。

進一步說，「處若家得罪」意指違反家規，「處若國得罪」意指觸犯國法。違反家規、觸犯國法「將猶有異家（國）所以避逃之者」，表示「異家（國）」的規矩、律法未必和「若家（國）」相同，所謂「國有國法，家有家規」，展現出各家家規、各國國法之間的相異性、特殊性。然而，「今人皆處天下而事天，得罪於天，將無所以避逃之者矣」，天下既然涵蓋所有家、國，作為統領天下的「天」，其規矩、律法便是天下所有人理應遵守的共同準則。就「天下所有人理應遵守」而言，「天」具有普遍性；以「共同準則」來看，「天」具有規範性。簡而言之，在〈天志下〉批評士君子荒謬的類比推論中，「天」的普遍性、規範性亦同時得到證成。

³⁴ 見〈天志上〉，頁 191-192。

(二) 論證「天」的超越性、起源性

〈天志下〉第二段云：

是故子墨子言曰：「戒之慎之，必為天之所欲，而去天之所惡。」曰：「天之所欲者何也？所惡者何也？」「天欲義而惡其不義者也。」「何以知其然也？」曰：「義者，正也。」「何以知義之為正也？」「天下有義則治，無義則亂，我以此知義之為正也。然而正者，無自下正上者，必自上正下。是故庶人不得次己而為正，有士正之；士不得次己而為正，有大夫正之；大夫不得次己而為正，有諸侯正之；諸侯不得次己而為正，有三公正之；三公不得次己而為正，有天子正之；天子不得次己而為政，有天正之。今天下之士君子，皆明於天子之正天下也，而不明於天之正天子也。是故古者聖人明以此說人曰：『天子有善，天能賞之；天子有過，天能罰之。』天子賞罰不當，聽獄不中，天下疾病禍福，霜露不時。天子必且擣豢其牛羊犬彘，絜為棗盛酒醴，以禱祠祈福於天，我未嘗聞天之禱祠祈福於天子也，吾以此知天之重且貴於天子也。是故義者不自愚且賤者出，必自貴且知者出。曰誰為知？天為知。然則義果自天出也。」³⁵

經過第一段的類比推論，「天」已有「人格神」的特質，〈天志下〉第二段便順此特質繼續展開論證，詢問「天」的意欲是什麼？得出「天欲義而惡其不義者也」的命題。至於這個命題如何得到證實？第二段從兩個面向進行推論：首先，是基於「義者，正也」的理由。至於怎樣得知「義」是「正義」呢？這可從「天下有義則治，無義則亂」看出。其次，所謂的「正」又具備「無自下正上者，必自上正下」的特徵，組成上位者匡正下位者的單向權力系統。只不過天子居於天下人的至尊地位，擁有匡正天下人的權力是眾所周知，但「天之正天子也」卻為士君子所「不明」。於是再舉「古者聖人」之語，說明惟有「天子有善，天能賞之；天子有過，天能罰之」，只聽過天子「禱祠祈福於天」，由此得證「天之重且貴於天子也」，「天」因此擁有匡正天子的權力。

以上的論證，若運用修辭學的視角進行分析，將會更加清晰。首先，「義者，正也」的結論，是以「天下有義則治，無義則亂」作為小前提（minor premiss），當中省略了「凡治皆為正，亂皆為不正」的大前提（major premiss）。若 A(x)：x 是治，B(x)：x 為正，c：義，其三段論式可寫作：

³⁵ 〈天志下〉，頁 209-210。

凡治皆為正	$\forall x [A(x) \supset B(x)]$
有義則治	$A(c)$

∴義者，正也	$B(c)$

若「 $A(x)$ ：x 是亂（不治）」，「 $B(x)$ ：x 為不正，」 c ：無義，其三段論式便可寫作：

凡亂（不治）皆為不正	$\forall x [\neg A(x) \supset \neg B(x)]$
無義則亂	$\neg A(\neg c)$

∴無義者，不正也	$\neg B(\neg c)$

至於「天之重且貴於天子也」的結論，看似是由庶人、士、大夫、諸侯、三公、天子一路上推到「天」的類比推論，但「不明於天之正天子也」一句截斷了從天子到「天」之間的類比關係。因此，想要證明「天之重且貴於天子也」，就必須另尋其他論據。在此狀況下，「天子有善，天能賞之；天子有過，天能罰之」、天子「禱祠祈福於天」兩個前提顯得相當關鍵。就前者來說，省略了「凡甲能賞罰乙者，則甲重且貴於乙」的大前提。若 $E(x,y)$ ：x 能賞罰 y， $F(x,y)$ ：x 重且貴於 y， g ：天， h ：天子，其三段論式可寫作：

凡 x 能賞罰 y 者，則 x 重且貴於 y	$\forall x [E(x,y) \supset F(x,y)]$
天能賞罰天子	$E(g,h)$

∴天之重且貴於天子也	$F(g,h)$

以後者而言，省略了「凡甲禱祠祈福於乙者，則甲輕且賤（不重且貴）於乙」的大前提。若 $I(x,y)$ ：x 禱祠祈福於 y， $\neg F(x,y)$ ：x 輕且賤（不重且貴）於 y， g ：天， h ：天子，其三段論式可寫作：

凡 x 禱祠祈福於 y 者，則 x 輕且賤於 y	$\forall x [I(x,y) \supset \neg F(x,y)]$
天子禱祠祈福於天	$I(g,h)$

∴天子輕且賤於天也	$\neg F(g,h)$

前述四個三段論式在邏輯上都是「肯定前項」(modus ponens)的有效推論。由於均省略某項前提，所以同時屬於亞里斯多德修辭學的「修辭式推論」。梁啟超就論理學角度分析〈天志〉三篇的推論，已留意到這種「省段之法」的三段論式，可惜未發明此種論式在說服上的修辭學效用。³⁶這種三段論式的前提往往比正規的三段論式少一些，如果其中某個前提是人們所熟知就不必提出，因為聽者自己會加進去。³⁷面對「修辭式推論」，反對者單是指出事情並非必然是不夠的，還要證實事情不是或然的。³⁸省略的「治為正，亂為不正」、「凡甲能賞罰乙者，則甲重且貴於乙」、「凡甲禱祠祈福於乙者，則甲輕且賤於乙」等前提，雖未經驗證必然為真，卻是一般大眾的共識。因此，除非舉出該命題必定為假的證據，否則便有相當程度的或然性，以此為前提的有效三段論式亦具備一定的說服力。

綜合「義」和「正」的意義，可知「義者不自愚且賤者出，必自貴且知者出」；³⁹「天」既是至重至貴、高於萬物的存在，「然則義果自天出也」。就「天」是至高存在而言，「天」具有超越性；以義出自「天」來看，「天」具有根源性。既超越萬物又是道德根源，再加上第一段論證的普遍性、規範性，據此可知「天」作為「最高善」(supreme good)的形上本體，不只是訴諸生命體證或智慧結晶的主觀命題，而是具有一定客觀說服力的修辭學論證。

(三) 論證「天」的意志是「兼愛」

〈天志下〉第三段曰：

今天下之士君子之欲為義者，則不可不順天之意矣。曰：「順天之意何若？」曰：「兼愛天下之人。」「何以知兼愛天下之人也？」「以兼而食之也。」「何以知其兼而食之也？」「自古及今無有遠靈孤夷之國，皆擣豢其牛羊犬彘，絜為粢盛酒醴，以敬祭祀上帝山川鬼神，以此知兼而食之也。苟兼而食焉，必兼而愛之。譬之若楚、越

³⁶ 參見梁啟超：《子墨子學說》，頁 66-67。

³⁷ 見古希臘·亞里斯多德撰，羅念生譯：《修辭學》，頁 27。古希臘·亞里斯多德撰，顏一譯：《修辭術·亞歷山大修辭學·詩學》，頁 12。

³⁸ 見古希臘·亞里斯多德撰，羅念生譯：《修辭學》，頁 141。古希臘·亞里斯多德撰，顏一譯：《修辭術·亞歷山大修辭學·詩學》，頁 158。

³⁹ 敏銳的讀者應可察覺這裡的推論略有跳躍，筆者暫且先按〈天志下〉的文脈詮釋，其跳躍的思路及理由，留待下節疏理。

之君，今是楚王食於楚之四境之內，故愛楚之人；越王食於越，故愛越之人。今天兼天下而食焉，我以此知其兼愛天下之人也。」⁴⁰

在第一、二段的推論中，「天」已被證明為「最高善」的形上本體，並且擁有「人格神」的特質。到了〈天志下〉的第三、四段，要繼續追問的是：「天」的意志是什麼？得到「兼愛天下之人」的答案。至於如何證明這個答案？第三段同樣採取類比推論的方式，舉楚王、越王分別受其國百姓奉養，故愛其國之人為例，推得「苟兼而食焉，必兼而愛之」的大前提。⁴¹再運用「例證法」舉出自古到今，不管如何遙遠偏僻的國家，都整備潔淨的粢盛酒醴來祭祀上天，由此可得「天」是「兼而食之也」的小前提。⁴²若 $J(x,y) : x$ 兼而食 y ， $K(x,y) : x$ 兼而愛 y ， $g : 天$ ， $l : 天下$ ，其三段論式可寫作：

苟兼而食焉，必兼而愛之	$\forall x [J(x,y) \supset K(x,y)]$
天兼而食天下	$J(g,l)$

\therefore 天兼而愛天下也	$k(g,l)$

此為「肯定前項」的有效推論，則「天」是「兼愛天下之人」的結論，亦得以證成。

〈天志下〉第四段接著云：

且天之愛百姓也，不盡物而止矣。今天下之國，粒食之民，殺一不辜者，必有一不祥。曰：誰殺不辜？曰：人也。孰予之不辜？曰：天也。若天之中實不愛此民也，何故而人有殺不辜，而天予之不祥哉？且天之愛百姓厚矣，天之愛百姓別矣，既可得而知也。何以知天之愛百姓也？吾以賢者之必賞善罰暴也。何以知賢者之必賞善罰暴也？吾以昔者三代之聖王知之。故昔也三代之聖王堯舜禹湯文武之兼愛天下也，從而利之，移其百姓之意，焉率以敬上帝山川鬼神。天以為從其所愛而愛之，從其

⁴⁰ 〈天志下〉，頁 210-211。

⁴¹ 這種「投桃必定報李」的觀點，義同於〈兼愛中〉：「夫愛人者，人必從而愛之」，頁 104、〈兼愛下〉：「愛人者必見愛也」，頁 125。被墨家中視作一種天經地義的信念。

⁴² 梁啟超、Alfred Forke 都將「兼而食之」解作「天兼養萬民」。但杜而未從楚王、越王食於楚、越的譬喻來看，認為當解作「天接受天下祭祀獻享」為宜，筆者從杜說。參見梁啟超：《子墨子學說》，頁 9。Alfred Forke, *Mê Ti des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke* (Berlin: Kommissionsverlag der Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, 1922), pp. 318-319. 杜而未：《中國古代宗教研究》，頁 152。

所利而利之，於是加其賞焉，使之處上位，立為天子以法也，名之曰「聖人」，以此知其賞善之證。是故昔也三代之暴王桀紂幽厲之兼惡天下也，從而賊之，移其百姓之意，焉率以詬侮上帝山川鬼神。天以為不從其所愛而惡之，不從其所利而賊之，於是加其罰焉，使之父子離散，國家滅亡，扞失社稷，憂以及其身。是以天下之庶民屬而毀之，業萬世子孫繼嗣，毀之賁不之廢也，名之曰「失王」，以此知其罰暴之證。今天下之士君子，欲為義者，則不可不順天之意矣。⁴³

此段主要從「天」的賞罰權力進行推論。文中列舉「殺不辜者」、六位「聖王」、四位「暴王」等例證，目的在於突顯「天」的賞罰權力涵蓋全天下，甚至是古代王者，此即第一、二段已論證的普遍性、超越性。這裡省略了「凡能賞善罰暴於天下，則兼愛天下」的大前提。若 $M(x)$ ：x 能賞善罰暴於天下， $N(x)$ ：x 兼愛天下， g ：天，其三段論式可寫作：

凡能賞善罰暴於天下，則兼愛天下	$\forall x [M(x) \supset N(x)]$
天能賞罰於天下	$M(g)$

\therefore 天兼愛天下	$N(g)$

此為「肯定前項」的有效「修辭式推論」。

總結〈天志下〉前四段以觀，第一段論證「天」的普遍性、規範性，第二段論證「天」的超越性、根源性，「天」已是「最高善」的形上本體。如今第三、四段再論證「天」的意志是「兼愛」，「天」的地位雖仍是至尊至高，但其內涵卻必須受到某種道德觀念的約束。對於人們來說，這種善惡分明的「天」相當容易理解、遵循；但就「天」本身而言，反倒因此限制在特定性質當中，未若《老子·首章》以「道可道，非常道」⁴⁴稱述形上本體的不可限定性來得精深奧妙。然而，若從「兼愛」的角度來看，在證明「天」已是具備普遍性、規範性、超越性、根源性的「最高善」形上本體後，宣稱「兼愛」就是「天」的唯一意志，則「兼愛」作為道德概念不再只是對付因不相愛所造成「天下之亂」的解決方案，⁴⁵而是隨著「天」同樣具有普遍性、規範性、超越性、根源性。職此以論，〈天志〉論證「天」的性質和意義之目的，與其說是想要建構以「天」為中心的思想體系，勿寧說是為了使「兼

⁴³ 〈天志下〉，頁 211-212。

⁴⁴ 朱謙之：《老子校釋》（北京：中華書局，2011 年），頁 3。

⁴⁵ 像是〈兼愛中〉在得到天下所以亂的原因是「不相愛」後，即云：「既以非之，何以易之？子墨子言曰：『以兼相愛、交相利之法易之。』」，頁 103。

愛」成為具有形上意義的道德本體。當「天志」只能是「兼愛」的時候，表面上判斷義或不義、正確與否者，是「天」的「神性意志」；實質上講究興利除害的「兼愛」，⁴⁶才是決定「天志」的真正「終極道德準則」。簡而言之，這是一種「神性意志」式的「功利主義」理論系統。

三、〈天志〉三篇的編撰次序

誠如譚宇權所言，「兼愛」說是墨子以推論的思辨方法所構成。⁴⁷鐘鳴旦（Nicolas Standaert）則謂墨子似乎是首位有系統陳述「天」概念的古代中國大師。⁴⁸經過前節對於〈天志下〉的論證分析，足見《墨子》同樣是以推論方式建構出「天」的概念，並反映出系統性的特徵。進一步說，〈天志下〉並不是單純沿襲傳統天帝觀，亦非訴諸思想家的生命體證或智慧結晶，而是有意識地在「自我（們）說服」的「個人思辯」過程中，將「天」當作尚待證實的客觀對象進行修辭學式的沉思，這種立說形態正是墨家的獨到貢獻。只是，這些論證並非完美無瑕，其中亦有不足之處。探詢墨者修訂、調整這些不足之處的思維軌跡，或可釐析出〈天志〉三篇的編撰次序。

（一）類比推論的謬誤

首先檢討〈天志下〉第一段的類比推論。在邏輯中，若a、b、c是已知例證，通過和d的相似性，亦即a、b、c、d都具有P、Q的性質，當a、b、c都具備性質R時，可推得d同樣具有性質R。必須說明的是，由於結論並不能從前提中得到邏輯上的「必然性」，故類比推論只能用「或然性」加以理解。⁴⁹亞里斯多德在《前分析篇》裡曾經指出，類比推論的特點在於沒有從所有特定情況中得出證據，故非完整的歸納法，並且最後還需要有效的三

⁴⁶ 〈兼愛下〉：「且鄉吾本言曰：『仁人之事者，必務求興天下之利，除天下之害。』今吾本原兼之所生，天下之大利者也；吾本原別之所生，天下之大害者也。」是故子墨子曰：『別非而兼是』者，出乎若方也。」，頁115。反映出興利除害的功利主義「兼愛」觀。

⁴⁷ 譚宇權：《墨子思想評論》（臺北：文津出版社，1991年），頁249-251。

⁴⁸ Nicolas Standaert, "Heaven as a Standard," Carine Defoort and Nicolas Standaert (Eds.), *The Mozi as Evolving Text: Different Voices in Early Chinese Thought* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2013), p.237.

⁴⁹ 關於類比推論介紹，可參考 Irving M. Copi and Carl Cohen, *Introduction to logic* (Upper Saddle River, New Jersey: Pearson Education, Inc., 2001), pp.423-447.

段論式。⁵⁰在《修辭學》中，亞里斯多德亦謂基於例證的「修辭式推論」是指從一個或多個相似案例中，得到一個普遍的結論，然後將此結論用來推論部分的或個別的事物。⁵¹因此，完整的類比推論應包括兩個步驟：第一，運用歸納法得到已知例證性質的普遍命題；第二，以普遍命題作為大前提，再經過三段論式的演繹法（deductive），推論待證對象的性質。第一步驟是基於相似性的歸納，第二步驟則在相似性之外，同時要遵守三段論式的有效性原則。在檢驗類比推論是否有效時，這兩個步驟的區別特別重要。

以〈天志下〉第一段的類比推論為例，不管是「處若家」或「處若國」，父兄都告誡子弟必須「戒之慎之」，亦即應當戒慎該家、該國的家規、國法。由此可知，墨家認為「處家知戒慎家規」、「處國知戒慎國法」是正確的，此為已知例證。若 s_1 ：處家知戒慎家規， s_2 ：處國知戒慎國法， $P(x)$ ： x 屬於處某地知戒慎該地的法規， $Q(x)$ ： x 是正確的，上述例證可用歸納法表示如下：

$$\begin{array}{l} P(s_1) \ \& \ Q(s_1) \\ P(s_2) \ \& \ Q(s_2) \\ \hline \therefore \forall x [P(x) \supset Q(x)] \end{array}$$

由此可得「凡甲屬於處某地知戒慎該地的法規，則甲是對的」之普遍命題，此為步驟一。接著，再以此普遍命題當作大前提，推論待證對象：「天」的性質。假設〈天志下〉順著「處家知戒慎家規」、「處國知戒慎國法」的句式，待證對象則可寫作「處天下知戒慎天意」。若 t ：處天下知戒慎天意，其三段論式可寫作：

$$\begin{array}{l} \forall x [P(x) \supset Q(x)] \\ P(t) \\ \hline \therefore Q(t) \end{array}$$

⁵⁰ 參見古希臘·亞里斯多德撰，余紀元譯：《前分析篇》，收入苗力田主編：《亞里士多德全集（第一卷）》（北京：中國人民大學出版社，1990年），頁236。

⁵¹ 見古希臘·亞里斯多德撰，顏一譯：《修辭術·亞歷山大修辭學·詩學》，頁157。案，Aristotle: *The "Art" of Rhetoric*: ...from examples, when they are the result of induction from one or more similar cases, and when one assumes the general and then concludes the particular by an example...此段羅念生《修辭學》並未譯出。見 John Henry Freese, *Aristotle: The "Art" of Rhetoric* (Cambridge: Harvard University Press, 1991), p. 339.

此為「肯定前項」的有效三段論式，則結論「處天下知戒慎天意，是正確的」，由此得以證成。不過，〈天志下〉卻言「今人皆處天下而事天，得罪於天，將無所以避逃之者矣，然而莫知以相極戒也」，亦即「處天下不知戒慎天意」。若 $\neg t$ ：處天下不知戒慎天意， $\neg P(x)$ ：x 不屬於處某地知戒慎該地的法規，其三段論式可寫作：

$$\forall x [P(x) \supset Q(x)]$$

$$\neg P(\neg t)$$

$$\neg Q(\neg t)$$

這樣一來，反倒成為「否定前項」(denying the antecedent)的無效三段論式。換句話說，以類比推論得到結論「處天下不知戒慎天意，是不正確的」，由於和「處若家」、「處若國」等例證具有一定程度的相似性，看似言之有理；但因非有效的三段論式，其實並不合乎邏輯，亦缺乏說服力。是以〈天志下〉藉由已知例證(家、國)的正常狀態，對比反面的否定句式提出待證對象(天)，只剩下批判士君子無知與荒謬的論辯功能。

據此檢視〈天志〉三篇，這組類比推論，除了〈天志下〉外，只見於〈天志上〉，所謂「然而天下之士君子之於天也，忽然不知以相儆戒」是也。⁵²或許是晚期的墨者多少意識到此類比推論在論證上的謬誤大於修辭上的效用，故在〈天志中〉內移除不用。至於上、下兩篇，如前所論，從「處若家得罪」、「處若國得罪」的省略，可見〈天志上〉早於〈天志下〉的先後關係。

(二) 轉換字義的詭辯

〈天志下〉的第二段中，「天」具有超越性、根源性，是結合「義者，正也」、「正者，無自下正上者，必自上正下」兩個論證所構成。以前者而言，「義」的字義與《論語·為政下》：「見義不為，無勇也」相同，何晏《集解》引孔安國云：「義者，所宜為也」，⁵³意指正確、正當的行為，故可和「正」相通，組合成「正義」一語。就後者以觀，「正」的

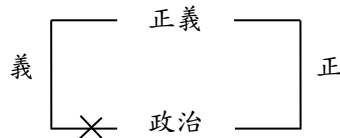
⁵² 見〈天志上〉，頁191-193。

⁵³ 魏·何晏集解，唐·邢昺疏：《論語注疏》，收入清·阮元校勘：《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第8冊（臺北：藝文印書館，1997年），卷2，頁20。

字義同於《論語·顏淵下》：「政者，正也。子帥以正，孰敢不正」，⁵⁴〈天志〉上、中兩篇便徑作「政」，⁵⁵強調在政治位階上，上位者制約下位者的單向權力關係。分開來看，兩者並無疑義，但要合併得到「義者不自愚且賤者出，必自貴且知者出」的結論，便大有問題。因為從「正者，無自下正上者，必自上正下」的定義，由於只牽涉到上下位階的政治關係，所以僅能推出天下法規「不自賤者出，必自貴者出」，既無關乎「愚」、「知」，更遑論於「義」。換句話說，權位高者並非一定有智慧，當然亦不能保證必定是正義者。

那麼〈天志下〉為何要組合兩個論證來進行推論呢？這或許是由於第二段的論證目標，是要證明「天」是既超越萬物又是道德根源的「最高善」形上本體，因此必須將「正義」的道德概念，藉由「政治」的從屬關係，上推到最高的「天」，構成「正義出自高貴者，天是最高貴者，至高正義自天而出」的有效三段論式。於是乎「義者，正也」的功能，不只點明「正義」概念，亦使「義」、「正」兩字產生聯繫。接著從「正」的另一個字義：「政治」，推源到至高的「天」。此時由於「義者，正也」，則「義」便同時隨著「正」成為「天」之所欲了。其實，「義」、「正」兩字關係當如下表：

表一：〈天志下〉「義」、「正」字義關係表



「義」只有「正義」之義無「政治」之義，同時具有「正義」、「政治」兩義者是「正」。若單舉「正」具有兩義，推得「正者不自賤者出，必自貴者出」，以證「天」的超越性、根源性，尚可成立。但聯結「義」、「正」，謂「義者不自愚且賤者出，必自貴且知者出」，便不得不說是採用轉換字義的詭辯手法而成。

與〈天志下〉目的相同的兩組論證，亦可見於〈天志上〉，只不過當中並未運用轉換字義的詭辯手段，而是在兩個段落分開論證。〈天志上〉第三段直言「義者，政也」，採取和〈天志下〉相同的論證模式，以推論「天」的至高地位。只是在列舉從庶人到天子的政治階層中，有「將軍大夫」的層級，同於〈尚同中〉。⁵⁶至於證明「天」是正義的，則使

⁵⁴ 魏·何晏集解，唐·邢昺疏：《論語注疏》，卷12，頁109。

⁵⁵ 〈天志上〉：「且夫義者，政也。無從下之政上，必從上之政下。」，頁193。〈天志中〉：「義者，善政也。」，頁197。

⁵⁶ 見〈天志上〉，頁193-194。

用和〈天志下〉不同的推論策略。同樣要得到「天欲義而惡不義」的結論，〈天志上〉第二段以「天下有義則生（富、治），無義則死（貧、亂）」為大前提，「天欲其生（富、治）而惡其死（貧、亂）」為小前提。⁵⁷若 $U(x)$ ：x是義， $V(x)$ ：x是生（富、治）， g ：天，其三段論式可寫作：

天下有義則生（富、治）	$\forall x [U(x) \supset V(x)]$
天欲其生（富、治）	$V(g)$

天欲義	$U(g)$

若 $\neg U(x)$ ：x是無義， $\neg V(x)$ ：x是死（貧、亂），其三段論式則為：

天下無義則死（貧、亂）	$\forall x [\neg U(x) \supset \neg V(x)]$
天惡其死（貧、亂）	$\neg V(g)$

天惡不義	$\neg U(g)$

姑且「不以辭害志」地接受「則生」和「欲其生」、「則死」和「惡其死」之間的語義差距，單看上列三段論式，即是「肯定後項」（affirming the consequent）的無效推論。是以從語句脈絡、論證效力來看，〈天志上〉都顯得更加粗製濫造而缺乏說服力，這或許正是〈天志下〉改採詭辯手法的原因。

在〈天志中〉的首段裡，則言「義者，善政也」，⁵⁸分別以「善」、「政」析言「正義」、「政治」兩義。和〈天志下〉說明「義」相同，〈天志中〉亦以「天下有義則治，無義則亂」解釋政治所以為「善」的理由。關於「政」的「政治」義闡釋則主要見於〈天志中〉第二段。其由下而上的論證模式以及「天」制約「天子」的單向權力關係，和〈天志〉上下兩篇實無二致。惟政治階層只略舉「天子」、「諸侯」、「大夫」三項，再引「先王之書」

⁵⁷ 見〈天志上〉，頁193。

⁵⁸ 〈天志中〉，頁197。俞樾以為「善」為「言」之誤，其理由除了漢隸「善」、「言」字體相近，以及〈天志上〉作「義者，政也」、〈天志下〉作「義者，正也」外，更以為若作「善政」，則「義之善政」不可通。然而，各版本均未見作「義者，言政也」者。並且從〈天志〉三篇如何妥當安頓「義」的「正義」、「政治」兩義來看，則「善政」實為「義」的確解。參見清·俞樾：〈墨子二〉，《諸子平議》（臺北：世界書局，1991年），卷10，頁109-110。

的例證以加強說服效力。⁵⁹整體來看，〈天志中〉的語句相對精要，特別是析言「正義」、「政治」兩義，成功擺脫了〈天志〉上、下兩篇為了證明「天」具有超越性、根源性所造成的無效和詭辯。

（三）難以證實的前提

前節指出，〈天志下〉第三段、第四段分別以「苟兼而食焉，必兼而愛之」、「凡能賞善罰暴於天下，則兼愛天下」兩套論證，推論「天」的意志是「兼愛」。相同的兩套論證，亦可在〈天志上〉發現：前者見於第五段的前半，⁶⁰後者則包括第四段、第五段後半。⁶¹但是，「天」具有賞善罰暴的至高權力，在〈天志上〉第四段並不當作「天」的意志是「兼愛」的理由，反而根據「天」的意志是「兼愛」，來勸說天子、國君應當順天意、兼相愛、行義政，否則將會遭受「天」的懲罰。由於〈天志上〉到第五段才提出「然則何以知天之愛天下之百姓？」的問題，並正式論證「天」的意志是「兼愛」；第四段就先以未經證實的命題展開勸說，在說服次序上恐怕有些顛倒。從相對分散、雜亂的論證可以看出〈天志上〉應該早於〈天志下〉。

在〈天志中〉，關於「天」的意志是「兼愛」之推論則見於第六段到第八段。第七段、第八段主要從「天」具有賞善罰暴的至高權力立論，第八段更舉〈皇矣〉、〈太誓〉等經典內容，以強化證據效力。⁶²值得注意的是，〈天志中〉第六段取消了「苟兼而食焉，必兼而愛之」的論證，改成敘述「天」的星體、四時、風雨、山川等自然變化，能夠孕育長養百姓的衣食財用。所以「天」兼愛天下，正如父親養育兒女一般的深厚。在此不只列舉「天」的性質說明其意志為「兼愛」，更可進一步展現出其「兼愛」的程度。⁶³

問題在於：為何〈天志中〉要取消「苟兼而食焉，必兼而愛之」的論證？〈天志上〉云：「天有邑人，何用弗愛也？」⁶⁴既然「天」接受天下人的祭品，則天下人皆為其「邑人」，天下人既然是「天」的「邑人」，「天」怎麼可以不愛天下人呢？足見〈天志上〉將

⁵⁹ 見〈天志中〉，頁 198-199。

⁶⁰ 〈天志上〉第五段即：「然則何以知天之愛天下之百姓？……天有邑人，何用弗愛也？」，頁 196。

⁶¹ 〈天志上〉第四段即：「故天子者，天下之窮貴也，天下之窮富也。……至今毀之，謂之暴王。」，頁 195-196。

⁶² 〈天志中〉第七段即：「且吾所以之天之愛民之厚者，……此吾所以之天之愛民之厚也。」，頁 204。

〈天志中〉第八段即：「且吾所以之天之愛民之厚者，……反天之意，得天之罰者，既可得而知也。」，頁 204-207。

⁶³ 〈天志中〉第六段即：「且吾所以之天之愛民之厚者有矣，……此吾所謂君子明細而不明大也。」，頁 202-204。

⁶⁴ 〈天志上〉，頁 196。

「苟兼而食焉，必兼而愛之」視為理所當然、不證自明的命題。⁶⁵〈天志下〉試圖用類比推論，從楚、越國君食於其國，故必愛其國民，證明「苟兼而食焉，必兼而愛之」，但這樣的類比推論恐怕把應然的想望當成實然的事實，同篇提到「三代之暴王桀紂幽厲之兼惡天下」就是反證。⁶⁶這種推論，即使可說服擁有共同信念的同道中人，但未必能被其他學派所接受。⁶⁷這或許正是〈天志中〉捨棄「苟兼而食焉，必兼而愛之」的論證，改從孕育長養百姓立論的原因。

總結來說，由於從家、國到「天」的類比推論不合邏輯，以及「苟兼而食焉，必兼而愛之」作為一種難以證實的墨家信念，故在〈天志中〉進行刪除或改換論證的修訂。而「天」所具備的「正義」和「政治」兩義，也經過無效推論到詭辯手法，再到個別析言的調整。凡此都可反映出從〈天志上〉到〈天志下〉，最後〈天志中〉的思維軌跡和歷程。

四、結論

本文藉助西方修辭學的概念，將〈天志〉三篇視為墨家探索「天」的思維歷程。得知〈天志下〉論證「天」的性質，是經過「天的普遍性、規範性」、「天的超越性、起源性」、「天的意志是兼愛」等三個步驟；當中運用了相當於西方修辭學的例證法、修辭式推論、類比推論等論證模式。循此論證步驟，可以看出〈天志下〉的目的，主要是藉由論證「天」的性質，使「兼愛」成為具有形上意義的道德本體，是一種「神性意志」式的「功利主義」理論系統。

質實而言，這三個論證步驟並非完美無缺。透過找出其中的謬誤或瑕疵，像是「類比推論的謬誤」、「轉換字義的詭辯」、「難以證實的前提」等，都保留了修訂、調整這些論證的彈性空間。於是乎，在盡最大努力實踐「自我（們）說服」的修辭學要求下，可從刪除謬誤的類比推論，安頓「天」所具備的「正義」和「政治」兩義，以及改換難以證實的前提等方法，鉤勒出由〈天志上〉到〈天志下〉，最後〈天志中〉的思維軌跡。

⁶⁵ 〈法儀〉亦曰：「今天下無大小國，皆天之邑也。人無幼長貴賤，皆天之臣也。此以莫不搗羊牛、豢犬豬，絜為酒醴粢盛，以敬事天，此不為兼而有之，兼而食之邪？天苟兼而有食之，夫奚說以不欲人之相愛相利也？」，頁 22。

⁶⁶ 〈天志下〉，頁 212。

⁶⁷ 例如《孟子·離婁下》雖亦提到「愛人者，人恆愛之；敬人者，人恆敬之」的理想，但同時考慮到「自反而忠矣，其橫逆由是也」的可能，並提出對應這些狀況的立身態度。參見宋·朱熹：《四書章句集注》，卷 8，頁 298。

徵引文獻

古籍

- 魏·何晏 He, Yan 集解，宋·邢昺 Xing, Bing 疏：《論語注疏》*Lun Yu Zhu Shu*，收入清·阮元 Ruan, Yuan 校勘：《重刊宋本十三經注疏附校勘記》*Chong Kan Song Ben Shi San Jing Zhu Shu Fu Xiao Kan Ji* 第 8 冊（臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，1997 年）。
- 宋·朱熹 Zhu, Xi：《四書章句集注》*Si Shu Zhang Ju Ji Zhu*（北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2001 年）。
- 清·俞樾 Yu, Yue：《諸子平議》*Zhu Zi Ping Yi*（臺北 Taipei：世界書局 Shijie shuju，1991 年）。
- 清·孫詒讓 Sun, Yi-Rang：《墨子閒詁》*Mo Zi Xian Gu*（北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2001 年）。
- 清·畢沅 Bi, Yuan：《墨子注》*Mo Zi Zhu*，收入嚴靈峯 Yan, Ling-Feng 主編：《無求備齋墨子集成》*Wu Qiu Bei Zhai Mo Zi Ji Cheng* 第 7 冊（臺北 Taipei：成文出版有限公司 Chengwen chuban youxiangongsi，1977 年）。

近人論著

- 方授楚 Fang, Shou-Chu：《墨學源流》*Mo Xue Yuan Liu*，收入嚴靈峯 Yan, Ling-Feng 主編：《無求備齋墨子集成》*Wu Qiu Bei Zhai Mo Zi Ji Cheng* 第 39 冊（臺北 Taipei：成文出版有限公司 Chengwen chuban youxiangongsi，1977 年）。
- 史墨卿 Shi, Mo-Qing：《墨學探微》*Mo Xue Tan Wei*（臺北 Taipei：臺灣學生書局 Student Book Co., Ltd.，1978 年）。
- 朱謙之 Zhu, Qian-Zhi：《老子校釋》*Lao Zi Xiao Shi*（北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2011 年）。
- 杜而未 Du, Er-Wei：《中國古代宗教研究》*Zhong Guo Gu Dai Zong Jiao Yan Jiu*（臺北 Taipei：華明書局 Huaming shuju，1959 年）。
- 李紹崑 Li, Shao-Kun：《墨子研究》*Mo Zi Yan Jiu*（臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1974 年）。
- 李賢中 Li, Xian-Zhong：《墨學：理論與方法》*Mo Xue : Li Lun Yu Fang Fa*（臺北 Taipei：揚智文化事業股份有限公司 Yangzhi wenhua shiye gufenyouxiangongsi，2003 年）。

- 吳進安 Wu, Jin-An:《墨家哲學》*Mo Jia Zhe Xue*(臺北 Taipei: 五南圖書出版股份有限公司 Wunan tushu chuban gufenyouxiangongsi, 2003 年)。
- 林清源 Lin, Qing-Yuan:《簡牘帛書標題格式研究》*Jian Du Bo Shu Biao Ti Ge Shi Yan Jiu*(臺北 Taipei: 藝文印書館 Yiwen yinshuguan, 2004 年)。
- 林遠澤 Lin, Yuan-Tse:〈論亞里斯多德修辭學的倫理——政治學涵義〉“On the Ethical-Political Implications of Aristotle's Rhetoric”,《政治科學論叢》*Taiwanese Journal of Political Science* 第 29 期(2006 年 9 月), 頁 159-203。DOI: 10.6166/TJPS.29(159-203)。
- 周富美 Zhou, Fu-Mei:《墨子韓非子論集》*Mo Zi Han Fei Zi Lun Ji*(臺北 Taipei: 國家出版社 Guojia chubanshe, 2008 年)。
- 胡適 Hu, Shi:《中國哲學史大綱》*Zhong Guo Zhe Xue Shi Da Gang*(臺北 Taipei: 臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan, 2008 年)。
- 徐復觀 Xu, Fu-Guan:《中國人性論史(先秦篇)》*Zhong Guo Ren Xing Lun Shi (Xian Qin Pian)*(臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Student Book Co., Ltd., 1999 年)。
- 梁啟超 Liang, Qi-Chao:《墨子學案》*Mo Zi Xue An*(臺北 Taipei: 臺灣中華書局 Taiwan zhonghua shuju, 1957 年)。
- 梁啟超 Liang, Qi-Chao:《子墨子學說》*Zi Mo Zi Xue Shuo*(臺北 Taipei: 臺灣中華書局 Taiwan zhonghua shuju, 1971 年)。
- 陳問梅 Chen, Wen-Mei:《墨學之省察》*Mo Xue Zhi Sheng Cha*(臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Student Book Co., Ltd., 1988 年)。
- 陳弘學 Chen, Hong-Xue:〈效益作為行動之準據——關於墨家功利思想的重釋〉“Utility as the Basis of Action: A Reconstruction of Mohist Utilitarianism”,《清華學報》*Tsing Hua Journal of Chinese Studies* 第 45 卷第 2 期(2015 年 6 月), 頁 201-234。DOI: 10.6503/THJCS.2015.45(2).02。
- 廖義銘 Liao, Yi-Ming:《佩雷爾曼之新修辭學》*Peileierman Zhi Xin Xiu Ci Xue*(臺北 Taipei: 唐山出版社 Tangshan chubanshe, 1997 年)。
- 蔡仁厚 Cai, Ren-Hou:《墨家哲學》*Mo Jia Zhe Xue*(臺北 Taipei: 東大圖書股份有限公司 Dongda tushu gufenyouxiangongsi, 1993 年)。
- 鄭杰文 Zheng, Jie-Wen:《20 世紀墨學研究史》*20th Century Mo Xue Yan Jiu Shi*(北京 Beijing: 清華大學出版社 Qinghua daxue chubanshe, 2002 年)。
- 譚宇權 Tan, Yu-Quan:《墨子思想評論》*Mo Zi Si Xiang Ping Lun*(臺北 Taipei: 文津出版社 Wenchin Publishing House, 1991 年)。
- 嚴靈峯 Yan, Ling-Feng:《墨子思想體系與各篇內容分析》*Mo Zi Si Xiang Ti Xi Yu Ge Pian Nei Rong Fen Xi*, 收入嚴靈峯 Yan, Ling-Feng 主編:《無求備齋墨子集成》*Wu Qiu Bei Zhai Mo Zi Ji Cheng*

- 第 46 冊（臺北 Taipei：成文出版有限公司 Chengwen chuban youxiangongsi，1977 年）。
- 日・山邊進 YAMABE SUSUMU：〈『墨子』の天について—傳統的天觀との比較を中心として—〉
“On the *Mo-tzu's* concept of Heaven: In comparison with the traditional concept of Heaven”，《東方學》*Tohogaku* 第 84 輯（1992 年 7 月），頁 23-36。
- 日・穴沢辰雄 ANAZAWA TATSUO：〈墨子の天志論〉“Mo-tzu's 'The will of Heaven' Theory”，《集刊東洋學》*Shukan toyo gaku* 第 2 号（1959 年 12 月），頁 51-66。
- 日・吉永慎二郎 UCHIDA MASANORI：《戰國思想史研究》*Sengoku shisooshi kenkyuu*（京都 Kyoto：朋友書店 Houyu Shoten，2004 年）。
- 日・赤塚忠 AKATUKA KIYOSI：《諸子思想研究》*Syosi siso kenkyuu*，收入《赤塚忠著作集》*Akatuka kiyosi cyosakusyuu*（東京 Tokyo：研文社 Kenbunsha，1987 年），卷 4。
- 日・渡邊卓 WATANABE TAKU：〈「墨子」諸篇の著作年代（上）〉“‘Bokusi’ syohen no tyosakunandai (1)”，《東洋學報》*The Toyo gakuho* 第 45 卷第 3 號（1962 年 12 月），頁 285-322。
- 古希臘・亞里斯多德 Aristotle 撰，余紀元 Yu, Ji-Yuan 譯：《前分析篇》*Prior Analytics*，收入苗力田 Miao, Li-Tian 主編：《亞里士多德全集（第一卷）》*Aristotelis, Opera I*（北京 Beijing：中國人民大學出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe，1990 年）。
- 古希臘・亞里斯多德 Aristotle 撰，羅念生 Luo, Nian-Sheng 譯：《修辭學》*Rhetoric*（北京 Beijing：三聯書店 Sanlian shudian，1991 年）。
- 古希臘・亞里斯多德 Aristotle 撰，顏一 Yan, Yi 譯：《修辭術·亞歷山大修辭學·詩學》*Rhetoric · Rhetoric to Alexander · Poetics*（北京 Beijing：中國人民出版社 Zhongguo renmin chubanshe，2003 年）。
- 比・戴卡琳 Carine Defoort 撰，李庭綿 Li, Ting-Mian 譯：〈古代的墨學，現在的建構：孫詒讓的《墨子閒詁》〉“Gudai de moxue, xianzai de jiangou: Sun Yirang de *Mozi xiangu*”，《中國文哲研究通訊》*Newsletter of the Institute of Chinese Literature and Philosophy* 第 25 卷第 3 期（2015 年 9 月），頁 123-140。
- 法・米歇爾·梅耶 Michel Meyer 撰，史忠義 Shi, Zhong-Yi、向征、Xiang, Zheng 譯：《修辭學原理：論據化的一種一般理論》*Principia Rhetorica: Une Théorie Générale de L'argumentation*（北京 Beijing：中國社會科學出版社 Zhongguo shehuikexue chubanshe，2018 年）。
- 法・米歇爾·傅柯 Michel Foucault 撰，王德威 Wang, De-Wei 譯：《知識的考掘》*L'archéologie du Savoir*（臺北 Taipei：麥田出版股份有限公司 Maitian chuban gufenyouxiangongsi，2001 年）。
- 美・加佛 Eugene Garver 撰，馬勇 Ma, Yong 譯：《品格的技藝——亞里士多德的《修辭術》》*Aristotle's Rhetoric: An Art of Character*（北京 Beijing：華夏出版社 Huaxia chubanshe，2014 年）。
- Alfred Forke, *Mê Ti des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke*, (Berlin: Kommissionsverlag der Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, 1922) .

- Angus C. Graham, *Divisions in early Mohism reflected in the core chapters of Mo-tzu*, (Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1985).
- Carine Defoort and Nicolas Standaert (Eds.), *The Mozi as Evolving Text: Different Voices in Early Chinese Thought*, (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2013).
- Carine Defoort, "The Modern Formation of Early Mohism: Sun Yirang's *Exposing and Correcting the Mozi*," *T'oung Pao*, 101.1-3 (2015), pp. 208-308. DOI : 10.1163/15685322-10113P06 ◦
- Chaim Perelman, and Lucie Olbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1971).
- Chris Fraser, "Is MZ 17 a Fragment of MZ 26?," *Warring States Papers Studies in Chinese and Comparative Philology*, (Amherst: The University of Massachusetts Press, 2010), pp. 122-124. DOI : 10.2307/j.ctvd1c7b8.23 ◦
- David Soles, "Mo Tzu and the Foundations of Morality" *Journal of Chinese Philosophy*, 26.1(1999), pp. 37-48. DOI : 10.1111/j.1540-6253.1999.tb00531.x ◦
- Denil Johnson, "Mozi's Moral Theory: Breaking the Hermeneutical Stalemate" *Philosophy East & West*, 61.2(2011), pp. 347-364. DOI : 10.1353/pew.2011.0021 ◦
- Dennis Ahern, "Is Mo Tzu a utilitarian?," *Journal of Chinese Philosophy*, 3.2(1976), pp. 185-193. DOI : 10.1111/j.1540-6253.1976.tb00388.x ◦
- Dirck Vorenkamp, "Another Look at Utilitarianism in Mo-Tzu's Thought" *Journal of Chinese Philosophy*, 26.1-3(1999), pp. 37-48.
- Edwin Black, *Rhetorical Criticism: A Study in Method*, (Madison: The University of Wisconsin Press, Ltd., 1978).
- Irving M. Copi and Carl Cohen, *Introduction to logic*, (Upper Saddle River, New Jersey: Pearson Education, Inc., 2001).
- John Henry Freese, *Aristotle: The "Art" of Rhetoric*, (Cambridge: Harvard University Press, 1991).
- Kaistopher Duda, "Reconsidering Mo Tzu on the Foundations of Morality" *Asian Philosophy*, 11.1(2001), pp. 23-31. DOI : 10.1080/09552360120048825 ◦
- Yong Li, "The Divine Command Theory of Mozi" *Asian Philosophy*, 16.3(2006), pp. 237-245. DOI : 10.1080/09552360600979471 ◦

The Thinking Argument in the Three Chapters of “Heaven’s Intention,” Mozi by Rhetorical Perspective

CHANG, SHU-HAO

(Received October 19, 2020 ; Accepted February 19, 2021)

Abstract

This paper explores the course of thought in the three chapters of “Heaven’s Intention” using Western Rhetoric, i.e., ascertaining possible methods of persuasion for any particular issue. It discovers that the three chapters demonstrate the character of “Heaven” following three steps: the universality and normativity of Heaven, the supremacy and origin of Heaven, and the Heaven’s Intention as universal love. In constructing this argument, rhetorical devices such as paradeigma, enthymeme, and analogical inference are used. Through these steps, “Heaven’s Intention” primarily aims to make “universal love” as a metaphysical moral noumenon by demonstrating the character of “Heaven.” “Heaven’s Intention” is a theoretical system of utilitarianism by divine will. These three steps are not without flaws. Under the Rhetoric requirement to exert our utmost in striving for “self-persuasion,” the course of thought is from “Heaven’s Intention I” to “Heaven’s Intention III” and, at last, to “Heaven’s Intention II” is outlined by eliminating fallacious analogies, distinguishing properly the two meanings “justice” and “politics” of Heaven, and changing the premises that are difficult to verify.

Keywords: Mozi, Mohist, Heaven’s Intention (Tian zhi), argument, Rhetoric