

The Normal Standards and the Three Standards: Examining the New Situation of Mohist Religious Thought

HUANG Jiaofeng

Beijing Normal University-Hong Kong Baptist University, China

Received: April 4, 2023

Accepted: April 26, 2023

Published: September 30, 2023

To cite this article: HUANG Jiaofeng. (2023). The Normal Standards and the Three Standards: Examining the New Situation of Mohist Religious Thought. *Asia-Pacific Journal of Humanities and Social Sciences*, 3(3), 035–045, DOI: [10.53789/j.1653-0465.2023.0303.005](https://doi.org/10.53789/j.1653-0465.2023.0303.005)

To link to this article: <https://doi.org/10.53789/j.1653-0465.2023.0303.005>

Abstract: The chapter titled “Fa Yi” within the book *Mozi* delves into the religious doctrines of the Mohist belief in a higher deity, serving as the bedrock of legitimacy for the Mohist religion. In addition, the empirical principle of “San Biao,” found scattered throughout various chapters of *Mozi*, forms the basis for evaluating the effectiveness and utility of Mohist judgments and arguments, thus contributing to the establishment of Mohist religious thought. However, in the past, the religious significance of “Fa Yi” and “San Biao” has often been overlooked, leading to regrettable omissions. This article aims to rectify this by highlighting these two components as vital elements of Mohist religious thought.

Keywords: Mohism; Mohist; Mozi

Notes on the contributor: HUANG Jiaofeng is from Beijing Normal University, and his research interests are Mozi and Mohism.

立教之法儀與護教之三表： 考察墨家宗教思想的新面向

黃蕉風

北京師範大學-香港浸會大學聯合國際學院

摘要:「墨學十論」中的「天志」、「明鬼」、「非命」直接與墨家宗教思想相聯屬，這是大多數學者都能認識到的，不

須筆者贅述。不過僅據此三論而談論墨家宗教思想,尤有不足。例如《墨子》書中的〈法儀〉篇,即論述墨家「法天」的教義,與〈天志〉篇相互印證、補充。此不惟是墨家「賢能政治」的立法總則,更是墨家宗教合法性的來源。單以「法儀」為墨家「行政」「法治」思想而觀,不能見大義。此外,「三表法」作為墨家判斷言論事理之效能效用的經驗主義原則,散見於《墨子》書各篇章,包括墨家宗教思想在內的整個「十論」皆依此得以建立,並循此原則進行回護。單以「三表法」作為邏輯論證方法而觀,容易忽略其背後的宗教意涵。故筆者認為當將「法儀」包括「三表」也納入墨家宗教思想範疇,與「墨學十論」中的「尊天」、「事鬼」、「非命」一併進行研討,才可呈現墨家宗教思想的完整面向。

關鍵詞：墨教；墨家；墨子

引言：「宗教三論」之外，將「法儀」與「三表」納入墨家宗教思想體系

「墨學十論」直接關涉墨學核心義理,已是不刊之論,為墨學界所共識。至於「墨學十論」是否直接代表墨子本人思想,或是後學因應時勢變化而陸續完善、改易,尚存爭議。^①不過,無論其直接源出於墨子,或是來自後學作為,均無礙我們將「墨學十論」視為可以代表墨學思想脈絡整體中的一個精要部分^②。因此研究墨家宗教思想,對「墨學十論」的考察當然十分必要。^③

「墨學十論」中的「天志」、「明鬼」、「非命」直接與墨家宗教思想相聯屬,這是大多數學者都能認識到的,不須筆者贅述。^④不過僅據此三論而談論墨家宗教思想,尤有不足。例如《墨子》書中的〈法儀〉篇,即論述墨家「法天」的教義,與〈天志〉篇相互印證、補充。此不惟是墨家「賢能政治」的立法總則,更是墨家宗教合

^① 比利時魯汶大學的戴卡琳教授(Carine Defoort)即認為,「十論」或許不能為墨子所專美,而是在《墨子》書編撰過程中逐步形成的。《墨子》書中涉「十論」篇目的標題可能是後來者加添,而非成書時就是如此,先秦諸子和漢代學者提及墨家學說也未見以「十論」為集合衡論墨學,往往只以「十論」中的某些篇章條目如「兼愛」來指稱墨家代表性思想。參[比利時]戴卡琳:〈墨家十論是否代表墨翟的思想——早期子書中的十論標題〉,《文史哲》,2014年第5期,頁5-18。

^② 需要指出的是,誠然《墨子》書內不同篇章的成書過程、成書年代、作者歸屬、學派歸屬等問題,學術界尚存爭議。然這並無礙我們將《墨子》一書作為古之道術中「墨家者流」的一家之言來進行整體性、系統性的檢視和考察。從墨子開創墨家到《墨子》最終成書,墨學集大成於《墨子》一書中;從思想過渡史的角度觀看,縱有後期墨學和前期墨學之分野和後墨(墨家後學)對墨子原始教義的附加和引申,然就墨家核心要義而言,所謂「在後者」對「在前者」的發展,並不構成文本內部的邏輯不自洽,也不存在互相割裂和互相否定的情況。縱使後學根據墨子要言而發揮演繹,究其性質也屬「祖述」而非「否定」,墨家後學當不會溢出此範圍太多,自有相應承傳。例如,無論《墨經》是墨子自著或後墨所著,其內容始終不悖墨學;雖然不若「墨學十論」敘述完整且多設比喻,然其基於墨學要義的闡發,如同字典一般對「十論」形成完滿的說明補充。如果不查考《墨經》,則根本不能明白墨家有別於其他諸子的、具有原創性質的「兼愛」、「天志」、「尚同」等思想概念;同樣如果不通過「十論」,也無法清晰辨識《墨經》中「文多不辯」、古奧難懂的墨學原典基礎字詞及其字義。因是之故,筆者傾向把墨學視為一個整體,《墨子》文本各篇章可以互相光照、互相發明。對墨學的詮釋應抱有動態的眼光,在結合傳世文獻、典外文獻和出土文獻的基礎上,儘量減少對《墨子》文本的肢解性理解。當重視對文本的「直解」,例如「墨論」中既然明言墨家「尊天事鬼」,就不必要以今人之「政治正確」強解其為「神道設教」。即如當代學者詹劍峰所言:「《墨子》一書是墨子一家之言,猶如《莊子》一書是道家者流中莊子一家之言,《荀子》一書是儒家者流中荀子一家之言。眾所周知,《莊子》一書有莊派學生引申和附加的成分,《荀子》一書也有荀派學生引申和附加的成分。我們研究《莊子》,不能也無法劃出前期莊子哲學和後期莊子哲學,不能也無法劃分為前期莊子和後期莊子。同樣,我們研究《荀子》,不能也無法劃分為前期荀子和後期荀子哲學,不能也無法劃分為前期荀子和後期荀子。怎樣能把《墨子》劃出前期墨子哲學和後期墨子哲學,劃分為前期墨子和後期墨子呢?所以我們把《墨子》一書作為墨家一家之言來研究、分析和敘述墨子哲學」。見詹劍鋒:《墨子及墨家研究》,華中師範大學出版社2007年版,頁9。

^③ 需要指出的是,即使「十論」為墨家後學所著,也不會太「後」,應在門人和門人之門人之間。意即,「十論」作為墨家思想的核心體現,始終貫穿在墨家集團可見的歷史當中。其作者為誰,年代早出或者晚出,都無礙我們通過「十論」來瞭解墨子思想以及墨家思想的最為精要的部分。

^④ 「墨學十論」涉及墨家學說的不同面向,所論各有側重。不同學者可根據個人的理解,將之劃分為不同組別進行釋讀。「十論」各篇章之內容有互相關疊處,大可合併為同一範疇而觀之。依「十論」所述,可別為四組:「宗教」(天志、明鬼、非命)、「經濟」(節用、節葬、非樂)、「倫理」(兼愛、非攻)、「政治」(尚同、尚賢)。

法性的來源。單以「法儀」為墨家「行政」「法治」思想而觀，不能見大義。此外，「三表法」作為墨家判斷言論事理之效能效用的經驗主義原則，散見於《墨子》書各篇章，包括墨家宗教思想在內的整個「十論」皆依此得以建立，並循此原則進行回護。單以「三表法」作為邏輯論證方法而觀，容易忽略其背後的宗教意涵。筆者認為當將「法儀」「三表」也納入墨家宗教思想範疇，與「墨學十論」中的「尊天」、「事鬼」、「非命」一併進行研討，方可以呈現墨家宗教思想的完整面向。

一、法儀：立教根本——破除偶像崇拜，以天志為法度

「法儀」思想見於《墨子》書〈法儀〉篇，並不在「十論」之列。該篇同時關聯墨家的政治思想和宗教思想，於前者為「尚同」「尚賢」，於後者則是「天志」「明鬼」。今人一般更在意〈法儀〉篇中包含的依法治國思想和國家起源學說，忽視其宗教之維。⁵ 由於墨家是先秦時代最重視行政和法治的學派，故從立法技藝、社會契約、權力制衡、信任讓渡等政治哲學的角度讀解該篇，確能見一二精義。不過，墨家的「法儀」思想，現實關懷只居一隅；誠然為其主張的「賢能政治」和國家組織形式立定基本規範，但就體系性而言，尚不及〈尚賢〉篇和〈尚同〉篇完備。單單定位「法儀」為墨家政治哲學思想，或以「法儀」僅為墨家法律觀，恐都有所疏失。筆者以為，「法儀」在墨家宗教思想中具有重要地位，〈法儀〉篇之主旨，乃在證明墨家宗教言說諸綱目的合理性和合法性，如「尊天事鬼」、「以天為法」、「人不可恃」，其中所奠定的自我設限的「無知論」傳統，在〈天志〉、〈明鬼〉、〈兼愛〉中均有展現。下文中，筆者就〈法儀〉篇的宗教之維進行分析。

〈天志上〉曰：

子墨子言曰：「我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩，輪匠執其規、矩，以度天下之方圓，曰：『中者是也，不中者非也。』今天下之士君子之書，不可勝載，言語不可詳計，上說諸侯，下說列士，其於仁義，則大相遠也。何以知之？曰：我得天下之明法以度之。」^①

〈法儀〉曰：

百工為方以矩，為圓以規，直以繩，衡以水，正以縣。無巧工不巧工，皆以此五者為法。巧者能中之，不巧者雖不能中，放依以從事，猶逾己。故百工從事，皆有法所度。今大者治天下，其次治大國，而無法所度，此不若百工辯也。^②

墨家說理曆多設喻，猶善以百工匠人的日常工作經驗來比擬天志等超驗法則。《墨子》書又言必立儀，〈法儀〉開篇即曰：「天下從事者，不可以無法儀」。^③ 士之為將相，百工之從事，都要依規矩法度而行事。善巧人士、賢良之才做事，自然能符合規矩法度；不善巧、不賢良的人，若能依照規矩法度而做事，其果用效能

① [清]畢沅校注、吳旭民校點：《墨子》，上海古籍出版社 2014 年版，頁 107-108。

② 同上，頁 12。

③ 《墨子·法儀》。



猶勝於自己放任勉強的行為。治理國家猶如工匠操規矩以度方圓，循規蹈矩則天下可運於掌。〈天志〉篇與〈法儀〉篇，摹物之設喻相類——皆以治法應當領受的法度猶如匠人做工的工具，表達的中心思想又相合——欲天下明法，必以天志為綱。〈法儀〉是否為〈天志〉佚文，兩篇何者後出，尚待考證而後定論；然通過對觀不難發現「法儀」乃存「天志」餘義。^① 故將之納入墨家宗教思想進行考量，自有合理性在焉。

〈法儀〉篇提出可以為治法的判斷標準——「法不仁，不可以為法」。^② 由於天下父母、老師、君王者眾多而其中仁者寡少，故「父母、學、君三者，莫可以為治法」。^③ 以「奚以為治法而可」^④的設問句式起始，以「法不仁，不可以為法」的否定句式做結，墨子徹底否定了君、親、師三者作為治法來源的正當性和權威性。這種式樣的論說類似西元五世紀之後的基督教「否定神學」(Negative Theology)——即通過描述「上主不是什麼」來說明「上主是什麼」，最大限度逼近上帝超越性的真相。不同之處在於，「否定神學」破而不立，墨家「法儀」破而後立。「否定神學」是以否定的言說方式排除對上帝的錯誤認知，墨家所舉君親師諸不可法則是為了立定一個可供人以之為法的完美典範，即「天」。

在排除君親師諸不可法者之後，〈法儀〉提出了行為世範的真正對象為「天」——「莫若法天」。何以「法天」，因為天有「仁」的品格，「天之行廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰」，^⑤連聖王都以之為法，此說否定了此世的權威，具有反對偶像崇拜的意味；既以法天，就當從天之所欲，不從天之所惡，「動作有為，必度於天」，^⑥此意法天信徒當遵行上天的旨意；天的欲惡為何？「天必欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也」，^⑦此說立定了上天的誠命；何以知天的欲惡為此？以其「兼而愛之，兼而利之也」；^⑧又何以知天「兼而愛之，兼而利之也」，^⑨以其「兼而有之，兼而食之也」。此說確立了上天的德性為美善；且天有權能，賞善罰惡，「愛人利人者，天必福之；惡人賊人者，天必禍之」；^⑩天有絕對主權，超乎萬有之上，上天之下人人平等，「今天下無大小國，皆天之邑也。人無幼長貴賤，皆天之臣也」。〈法儀〉篇規定了人天之間的本分，是從屬與被從屬、領受與被領受的關係，中間懸隔著不可逾越的界限。

二、三個有關「法儀」的文本釋詁

在此當留意三個有關〈法儀〉的文本釋詁問題。第一，〈法儀〉篇中「莫若法天」的「法」是什麼意思？有注家解為「效法」，恐有不確。^⑪ 〈天志〉篇曰：「天為貴，天為知而已矣」，〈耕柱〉篇曰：「鬼神孰與聖人明智？子墨子曰：鬼神之明智於聖人」，〈明鬼〉篇曰：「鬼神之明必知之」、「鬼神之罰必勝之」。根據「以經解經」的內在文本釋經原則，顯見墨家秉持一種自我設限的「無知論」信仰傳統，即承認人的認知和道德不可能達到

① 董寶昌：《墨論訓釋》上，齊魯出版社 2016 年版，頁 43。

② 《墨子·法儀》。

③ 《墨子·法儀》。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

⑧ 同上。

⑨ 同上。

⑩ 同上。

⑪ 當代注家一般解「法天」為「效法天的所為」。見譚家健、孫中原譯著：《墨子今注今譯》，北京：商務印書館 2009 年版，頁 18。



上天鬼神所具有的高度。知天才能效法天，不知天如何效法天？若解「法」為「效法」，則表示人能夠「與天地參」，並不符合墨學原義。再觀〈天志〉與〈法儀〉之設喻，其以圓規尺矩墨繩懸垂水面為「天志」和「法度」，又加上「中者是也」、「依以從事」的定語給予說明，可見領受規範的不是要做的工，而是做此工的人。可見，「莫若法天」的旨歸在以天為法（以法儀為衡量是非之工具），責人律己（度量行事為人之方圓）。^①若解「法」為「效法」，等於說人能自由越過法儀規定的界限，僭越上帝鬼神的主權。概言之，墨家「法天」（遵行天之律令）的題中之意不在要求人效法上天的行為去接物做事，而是要求人以天志為法度來規範約束自己的言行。〈法儀〉篇敘述「法天」的口吻肖似誠命，某種程度上已經具備了宗教律令的性質。

第二，〈法儀〉篇中的「兼而有之，兼而食之」的「有」和「食」當作何解釋？有注家解「有」為「擁有」，「食」為「供養」，恐有不確。^②墨家凡立辭，必循「問故法」以審判之。^③「以其（天）兼而有之，兼而食之也」，斯立辭也；又曰：「今天下無大小國，皆天之邑也。人無幼長貴賤，皆天之臣也。此以莫不芻牛羊，豢犬豬，潔為酒醴粢盛，以敬事天」，^④斯問故也。〈法儀〉篇首先考察原因並提出論據——人民餵養牛羊豬狗，潔淨準備酒食祭物，從而向上天表達自己的敬虔；再通過前述論據來論證命題的有效性——所以上天接受之並接納之。若解之為上天擁有人民且養育人民，則文意不合，辭故相離，論據和命題完全不相關。據《說文》「有」之釋意，「有」者，不宜有也。謂本是不當有而有之稱。引伸遂為凡有之稱。^⑤不當有而有者，即上天本無祭品，天下人敬祀以祭品，故天兼有之並兼食之。此是謂說明人民向上天申訴願望，上天兼聽兼取之意。筆者認為，本段辭意之要點，固然在讚美上天的無私品德，然其立論乃是通過人民向上天表達敬虔而上天完全接受之悅納之的宗教獻祭儀式來表現，並非通過上天擁有人民並飼養之的有情意的行為表現出來。

第三，〈法儀〉篇表彰聖王禹湯文武詬病暴王桀紂幽厲之原因何在？有論者取人文主義的觀點，認為其旨在規勸在上掌權者行仁政行德政，純系政教言說，不涉宗教信仰。^⑥又〈法儀〉篇確有多處提及「兼愛」，容易使人以為〈法儀〉為〈兼愛〉所從出，或為〈兼愛〉之注腳。其實不然。請循其本，〈法儀〉篇曰：

昔之聖王禹湯文武，兼愛天下之百姓，率以尊天事鬼，其利人多，故天福之，使立為天子，天下諸侯皆賓事之。暴王桀紂幽厲，兼惡天下之百姓，率以詬天侮鬼。其賊人多，故天禍之，使遂失其國家，身死為於天下，後世子孫毀之，至今不息。故為不善以得禍者，桀紂幽厲是也。愛人利人以得福者，禹湯

① 顧如：《立墨——〈墨子〉經義釋詁》上，國際華文出版社 2017 年版，頁 39。

② 注家對這句話的解釋，傾向把「兼而有之」解為「天擁有天下人」；把「兼而食之」解為「天供養天下人」。見譚家健、孫中原譯著：《墨子今注今譯》，北京：商務印書館 2009 年版，頁 19；董寶昌：《墨論訓釋》上，齊魯出版社 2016 年版，頁 49。

③ 「問故法」是墨家立定命題、證明命題的邏輯推演方法。〈大取〉曰：「夫辭以故生，以理長，以類行者也，立辭而不明於其所生，妄也」；〈經上〉曰：「故，所得而後成也」，〈小取〉曰：「以說出故」，〈經說上〉曰：「問故觀宜」。辭為命題，故為論據，宜為果效，理為條理，類為類別。即所立命題根據所舉論據而成立，所舉論據又以其實際果效為根據。見孫中原、邵長捷、陽文編：《墨學大辭典》，北京：商務印書館 2016 年版，頁 56-58。

④ 《墨子·法儀》。

⑤ 《說文解字·有部》：「有，不宜有也。《春秋傳》曰：『日月有食之。』從月，又聲。凡有之屬皆從有。雲九切。段玉裁注曰：謂本是不當有而有之稱。引伸遂為凡有之稱。凡春秋書有者，皆有字之本義也。《春秋傳》曰：日月有食之。從月。日下之月，衍字也。此引經釋不宜有之指。亦即釋從月之意也。日不當見食也。而有食之者。孰食之。月食之也。月食之。故字從月。公羊傳注曰：不言月食之者。其形不可得而視也。故疑言曰有食之。引孔子曰：多聞闕疑。慎言其餘。則寡謗。又聲。雲九切。古音在一部。古多假有為又字」。見[清]段玉裁注：《說文解字注》，上海古籍出版社 1981 年版，頁 568。

⑥ 薛柏成先生認為，〈法儀〉篇之「天」為「天道」，即客觀規律。墨子把天搬出來，只為增加說服性。並「兼愛」為墨家主旨，在「法儀」思想中體現為當政者當愛民，人民才會擁護，國家才能長治久安。見薛柏成：《墨子講讀》，華東師範大學出版社 2011 年版，頁 20。

文武是也。愛人利人以得福者有矣，惡人賊人以得禍者，亦有矣。^①

天庇佑祝福聖王，在其「率(天下百姓)以尊天事鬼」；天降禍崇予暴王，在其「率(天下百姓)以誦天侮鬼」。尊天事鬼為最大的善，誦天侮鬼為最大的惡。征諸歷史，則有禹湯文武桀紂幽厲等八位君王之事蹟為前驅，為表徵。「率」此處作統領之意。人間禍福所至，取決於是否滿足上天交給的職分，以「尊天事鬼」為大務，「兼愛天下」是完成此大務的手段而非目的。聖王因為「以天為法」，故立為天子，諸侯賓服；暴王因為「不法天」，故身死國滅，為天下笑。換言之，〈法儀〉大義的隱微處在於，「天欲人如何」是「天」單方面的律令要求，「人從天之欲」是人踐行天所命定之事。聖王得位行權，其合法性的認受，不來自其本身主動的道德事功追求，而是來自其秉持天意並實際踐履之後，被動地為天所賦予的。此種言說方式，離宗教義務近，離道德規勸遠。唯有如此讀解，才不致陷解經於本末倒置之境。

綜上而言，筆者認為〈法儀〉深具宗教之維，可目為墨家宗教思想的總綱。〈法儀〉篇的旨要，當落在以之為法的「天」，不在緣天行事的「法」。〈法儀〉篇的作者借墨子之口，描繪了天的品格、德性，劃定了天的主權、權能，並指出人在現實世界中當行的義務。更重要的是，墨家「法儀」的思想，通過高舉宗教性的超越上天，徹底否定了君、親、師等在世權威的合法性，無異於對流行於彼時的「天人合一」的人文主義天道信仰的反叛。墨家不承認此世有「哲人王」(當然，也不承認有一「宗教王」)，禹湯文武等聖王的合法性均須通過完滿上天要求才能得到認受；相應地，以家國同構、移孝作忠為紐帶而形成的「君、親、師」血親倫理體系，就更不足以作為治法的標準。以「複魅」宗教而「去魅」哲人王，上天之下人人平等，彰顯了墨家信仰獨一上天的宗教特色。

三、三表：護教依據——「本、原、用」

一如「孔門四科」之傳授模式，^②墨家以「談辯」、「說書」、「從事」為主要教學科目，^③涉論辯者三居其二，可見重視。《墨子》一書本身極富論辯色彩，類如「殺盜非殺人」、「二馬或白」等經典論題，更影響了其後諸子名辯學思想的發展路徑。墨子活躍的年代，在孔子之後，孟子之前。墨子論說方式和《墨子》為文風格，上承《論語》《老子》之語錄體，下啟《孟子》《莊子》之論辯體，在先秦諸子文體由簡入繁、由說文至論辯的轉變過程中，起到承先啟後的橋接作用。^④〈大取〉篇言：「天下無人，子墨子之言也猶在」，〈貴義〉篇言：「吾言足用矣，舍言革思者，是猶舍獲而擲(拾)粟也。以其言非吾言者，是猶以卵投石也。盡天下之卵，其石猶是也，不可毀也」，可見墨子及其後學對自己的論辯體系十分自信，以之為能「放之四海皆准，曆萬代而常新」的普世真理。

墨家在申說學派主張並與論敵論戰的活動中，總結出許多推理論證的方法，尤以「三表法」最富成就，為

① [清]畢沅校注、吳旭民校點：《墨子》，上海古籍出版社 2014 年版，頁 14。

② 「孔門四科」，指「德行、言語、政事、文學」。語出《論語先進》。其載：「德行：顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓；言語：宰我、子貢；政事：冉有、季路；文學：子遊、子夏」。「孔門四科」為先秦時代最早的學術分科。

③ 語出《墨子·耕柱》：「子碩問於子墨子曰：為義孰為大務？」子墨子曰：「譬若築牆然，能築者築，能實壤者實壤，能欣者欣，然後牆成也。為義猶是也，能談辯者談辯，能說書者說書，能從事者從事，然後義事成也。」。

④ 王冬珍：《墨子——熱情救世的鉅子》，載《鄭因百先生八十壽慶論文集》，臺北：商務印書館，1985 年，頁 102。

其原創，堪稱前期墨家最具代表性的論辯法則。^①「三表」語出〈非命〉三篇，所述大同小異。^②筆者先就相同處論列。〈非命上〉曰：

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？廢以為刑政，觀其中國家百姓人民之利，此所謂言有三表也。^③

〈非命中〉曰：

子墨子言曰：凡出言談、由文學之為道也，則不可而不先立義法。若言而無義，譬猶立朝夕於員鈞之上也，則雖有巧工，必不能得正焉。然今天下之情偽，未可得而識也。故使言有三法。三法者何也？有本之者，有原之者，有用之者。於其本之也？考天鬼之志，聖王之事；於其原之也？征以先王之書；用之奈何？發而為刑。此言之三法也。^④

〈非命下〉曰：

子墨子言曰：凡出言談，則必可而不先立儀而言。若不先立儀而言，譬之猶運鈞之上而立朝夕焉也，我以為雖有朝夕之辯，必將終未可得而從定也，是故言有三法。何謂三法？曰：有考之者，有原之者，有用之者。惡乎考之？考先聖大王之事；惡乎原之？察眾之耳目之請；惡乎用之？發而為政乎國，察萬民而觀之。此謂三法也。^⑤

第一，墨子認為，凡言談必有法度。沒有法度，就如同把測量時間的儀器放在製作陶器的轉輪之上，只能大概分辨早晚，無法精準測度時間。欲明事物情理的是非、利害、真偽，當依「本、原、用」這三重標準進行考察。於何本之？聖王言行，藏於竹書，琢於金石，追溯過往前人流傳，將間接經驗轉化為自身認識；於何原

^① 墨家學派擅長辯論，其建言、論辯所援之方法，並不限於「三表」。若區分前期墨家和後期墨家，則「三表法」主要見於「十論」。至《墨經》年代，則辯論之術更加嚴密、辯論體系更趨完備，如《墨經》中的「辟」、「援」、「推」等。見湯智君：《先秦墨家學說研究》，天津出版社 2013 年版，頁 171。

^② 〈非命〉三篇論「三表法」，內容大同小異。同比〈非命上〉篇，〈非命中〉篇不同之處有二：「凡出言談、由文學之為道也，則不可而不先立義法」，言談之外還強調為文之法，並本之者為天鬼之志聖王之事，原之者為先王之書；〈非命下〉篇與〈非命上〉基本相同，惟文詞略簡。在「墨學十論」中，除〈節葬〉、〈明鬼〉、〈非樂〉的個別篇章有亡軼外，其餘「十論」篇目同題之下皆作三篇，內容多有重複。最穩妥的說法，筆者認為應是墨子歿後，不同的墨家弟子根據墨子傳授，分別記述，再統一彙集於「十論」名下。也有可能是某位作者或者某幾位作者，根據某份「十論」的原始文本，抽取或增刪某些文段加以演繹，遂成三篇。其成書模式和編纂方法，類似《聖經新約》中的「四福音書」。至於「十論」同題各列三篇的原因，是否為「墨離為三」造成的，尚存爭議。因「墨離為三」的所謂三派墨學，可能只是墨家後學中的「談辯派」分支。「十論」作者非一人，並無疑議，然作者寫作年代難定，故「十論」名下各上、中、下篇，何者先出，何者後出，尚難定論。

^③ [清]畢沅校注、吳旭民校點：《墨子》，上海古籍出版社 2014 年版，頁 142-143。

^④ [清]畢沅校注、吳旭民校點：《墨子》，上海古籍出版社 2014 年版，頁 148。

^⑤ 同上，頁 152。

之？民眾耳聽目視，親身感觀，以其口傳見聞為直接經驗，來作為認識事相的來源；於何用之？能夠實際作用於政治實踐，並符合國家百姓人民利益的認識，方為有效力的真知。三表法廣泛應用於「墨學十論」，除〈非命〉外，〈節用〉、〈節葬〉、〈尚賢〉、〈尚同〉、〈兼愛〉、〈非攻〉、〈天志〉、〈明鬼〉、〈非樂〉各篇亦依此法則立論。^①

第二，〈非命〉三篇立「三表」以先，都強調「立儀」的問題。何也？〈經下〉曰：「謂『辯無勝』，必不當，說在辯」。意為：論辯雙方沒有勝者的觀點是錯誤的，因為這不符合「辯」的意思。墨家以辯勝為「當」，「當」即符合事實，在「所指」和「被指」之間，應有所指定。^② 開展論辯的前提是精確定義命題，判准若沒有共識，言談即流為虛蹈，論辯就可能陷入「辯無勝」的境地。^③ 圍繞「鬼神存有」、「命之有無」、「義利之辯」等先秦諸子共同關切的時代問題，墨家大量運用「三表法」於回護己見、駁斥他說的論戰之中，在同論敵論辯的過程中建立自己的主張，寓破於立。如果「辯無勝」，則學說不立。論辯之前先加以法度，是為後續爭鳴限定可資進行判准的場域。

第3，〈非命〉三篇中皆有「言而毋儀，譬猶運鈞之上，而立朝夕者也」的表述。墨子以時空流轉類比法度的運行，之所以「立朝夕」而不可得，緣於人們將今日之朝夕當作恒常之朝夕^④——法度即恒道，立辭、言談、為文、論辯如果要得當，須有「恒常」的效用，適用於一時一地的東西不能視作有效真理。「三表法」包含過去、當下、未來這三個不同的時空維度，分別對應「本」、「原」、「用」三個評價體系。其兼顧「歷時」和「共時」，既征諸以感性經驗，又考量以實際效用。雖不符合純粹形式論證的架構（因缺乏理性推理的元素），但已初顯歸納與演繹的方法論自覺（以感性認識為考驗標準）。^⑤

四、「三表」之間的相互聯絡關係

若拆分單看〈非命〉各篇所述「三表法」，容易得出一個印象，即三表之間是截然不相聯絡的三種標準。其實不然，其中關聯性在各篇所述「三表法」之相異處可見。何以見得呢？〈非命〉三篇論「用之者何」，皆道「發以為刑政」，以中國家百姓人民之利益為是，此者三篇表述大體相同。異者在第一表和第二表。〈非命中〉論「原之者何」，在古者聖王之事外，又多「考天鬼之志」，〈非命上〉和〈非命下〉則未見此種表述；〈非命中〉論「本之者何」則「征以先王之書」，不若〈非命上〉和〈非命下〉兩篇是以百姓耳目之實為認識來源。除〈非命〉三篇外，尚有〈尚賢〉篇以「聖王之事」（本）、「先王之書」（原）、「人民之利」（用），〈尚同〉篇以「古者聖王之事」「天鬼之志」（本）、「先王之書」（原）、「人民之利」（用）為立論依據，所援三表之內容各不相同。

① 當然，這並非表示所有「十論」皆嚴格依照「本」、「原」、「用」這三條標準而建立。除〈非命〉、〈尚同〉、〈尚賢〉這三論完全使用「三表」外，〈兼愛〉、〈非攻〉、〈天志〉、〈明鬼〉、〈非樂〉也以「三表」為依據。〈節用〉、〈節葬〉，則主要使用第一表（本）與第三表（用）。見李賢中：《墨學——理論與方法》，臺北揚智文化出版社 2003 年版，頁 52。

② 墨家的這個辯論法則，與西方邏輯學中的排中律（The Law of excluded middle）一致，都是關於矛盾命題的是非之爭（不是 A，就是非 A）。見王讚源主編，董寶昌、孫中原副主編：《墨經正讀》，科學技術文獻出版社 2011 年版，頁 115。

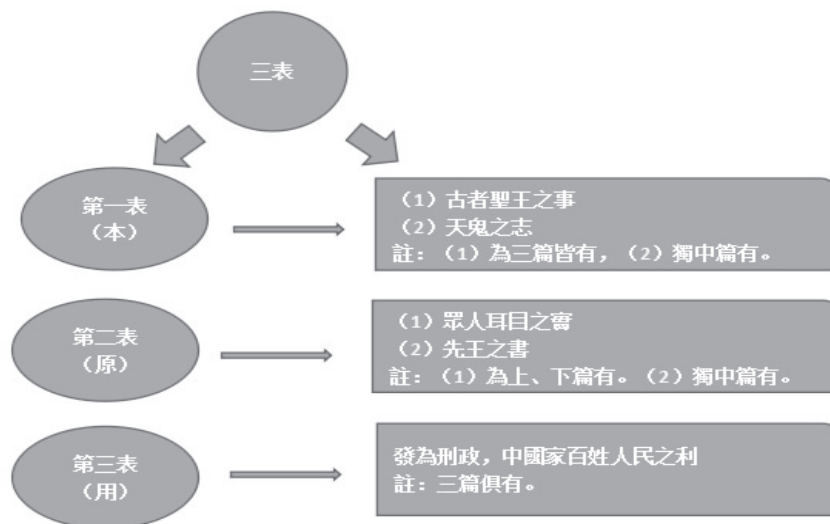
③ 所謂「辯無勝」，即言談辯論無所謂是非對錯。此為墨家所不取。《莊子齊物論》中有「辯無勝」的觀點，其曰：「既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也？我果非也邪？我勝若，若不吾勝，我果是也？而果非也邪？其或是也？其或非也邪？其俱是也？其俱非也邪？我與若不能相知也。則人固受其黜闇，吾誰使正之？使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之？使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣，惡能正之？然則我與若與人俱不能相知也，而待彼也邪？」。

④ 顧如：《立墨——〈墨子〉經義釋詁》上，國際華文出版社 2017 年版，頁 290。

⑤ 李賢中：《墨學——理論與方法》，臺北揚智文化出版社 2003 年版，頁 53。



統合〈非命〉三篇所述「三表法」,筆者作圖如下(見圖一):



圖一

如圖所示,〈非命〉各篇所述「三表」,在內容上確有異同,由是遂引發如下兩個疑問:其一,第一表中「天鬼之志」何以能夠與「古者聖王之事」同作為歷史流傳中的間接經驗,並以之為感性認識的素材來源?其二,第二表中有「先王之書」與「百姓耳目之實」兩條標準,兩者之間是否存在權威層級不相等的問題,如此表述是傳抄訛誤還是另有實指?

針對上述問題,學者提出不同解釋。顧如先生認為,〈非命〉三篇在論述「三表法」時之所以會出現詞句的相異,說明墨家內部就「三表」的定義,分出不同流派的觀點。〈非命上〉代表的是後出的墨家後學,之所以不言天鬼之志而以古聖王之事代之,乃是因為他們更反對「立命」,即不能托天言志,「只能本古聖王,不能再稱本天鬼。天鬼之志,雖然還是至高無上的絕對命令,終究內容太少。更多的問題還需要人類自己去解決」。^①對於第二表中出現以「先王之書」替代「百姓耳目之實」的情況,是因為先王言說適用於今,又推原於天鬼之志,所以「原萬民」的主張已充分涵納在內;^②李賢中先生則認為,根據墨家「尚同」理念,古聖王之意必然上同於天鬼之志,兩者皆本於「天志」,是同一件事情,並不相違反。至於第二表中出現兩條看似不同的判斷標準,純與墨家欲達成的目標有關——「墨學十論中有的是要證明某物的存在,如命、鬼神等,故以眾人耳目之實的有無為準,而有的則是要證明某種思想或制度為正確,如兼愛尚同等,故以先王之書的有無為據」,^③後者較之前者,在層級上具有優先性,因之也更加權威。^④

對於上述學者的觀點,筆者認為,〈非命〉三篇何者先出何者後出,尚待文獻學上更嚴謹的考論,即使〈非命上〉篇代表的是墨家後出一派的後學觀點,也不能證明其所主張的「三表」法則與〈非命中〉、〈非命下〉的「三表」法則有所不同。〈非命〉三篇皆在反對宿命論,三篇之文章文體、案例舉隅、論證說理,無大差異。從

① 顧如:《立墨——〈墨子〉經義釋詁》上,國際華文出版社2017年版,頁316。

② 同上,頁316。

③ 李賢中:《墨學——理論與方法》,臺北揚智文化出版社2003年版,頁53。

④ 同上,頁53。

《墨子》書編撰的角度來看,若謂同一「十論」名目下集合的三篇文章,會出現後出者完全放棄或者大幅修正前出者宗章之核心的情況,恐怕沒有太多來自「墨學分期」的證據支持。

此外對於第二表中的「原先王之書」和「原萬民耳目」,筆者以為二者層級相等,並非此高彼低的關係。墨家是一個講求「實效主義」的學派,非命、尊天、事鬼等論俱在發凡對天下有利的論調。〈貴義〉篇曰:「子墨子曰:凡言凡動,利於天、鬼、百姓者為之;凡言凡動,害於天、鬼、百姓者舍之。凡言凡動,合於三代聖王堯、舜、禹、湯、文、武者為之;凡言凡動,合於三代暴王桀、紂、幽、厲者舍之」,在墨家看來,言談行事,中於上天鬼神、國家人民之利、符合古聖先王之道的就是對的;反之就是不對的。這種觀念貫穿全書。所舉對象容有異,所行目的實為一,即凡言凡動務求「興天下之利,除天下之害」,「第一和第二表其實是替第三表找尋理據,說明,使它名正言順、應用實施,目的在實現第三表」。^① 墨家「彰往以求來」,「觀古以鑒今」,所謂層級若曰有,筆者以為也只是三表中第三表的「用」的層次,較之前兩表,在整個墨家立言立行的工作中可能稍占「先務」的地位。

墨家「三表法」起於經驗,終於實踐,直接從感性認識(本、原)過渡至實際踐履(用),中間躍過了從感性認識上升到理性認識的過程,這種類似基於經驗主義的「觀察—歸納」進路——即通過重複的觀察,證明某種理論的有效性(Verification),當然具有很大限制性,是可被「證偽」的。從這個角度出發審視,對墨家使用「三表法」來判定「鬼神存有」和「命之有無」,亦就容易出現諸如「利用宗教」「神道設教」的評價。

毋庸諱言,墨家「三表法」在推理論證和邏輯演繹上,存在一定缺陷。主要訴諸於感官經驗和實際效果,缺乏純粹形式論證,使得其認識論缺乏辯證理性之維。後世對於「三表法」的認識,要麼抽取某些部分(耳目之實、人民之利)以表彰其「科學理性」「唯物主義」,要麼抽取某些部分(聖王之事、天鬼之志)以貶斥其「迷信權威」「唯心主義」。^② 由於在同一套三表法的認知體系下混雜了看起來截然不同甚至對立的認知圖景,因此人們在評價墨子、墨家、墨學的思想價值時,就容易流於過度詮釋和片面理解——設若「三表法」為「科學」「唯物」,似乎墨家就成為了先秦時代具備理性思維的學術流派;設若「三表法」為「迷信」「唯心」,似乎又坐實墨家是古代中國建制性宗教的思想雛形。

筆者認為,今人評價墨家「三表法」,更多是從認識論角度進行觀照,忽視其宗教的向度。換言之,只注目「三表法」是否為一種科學認識,未措意「三表法」的教義性質。墨家用「三表法」論證「鬼神存有」、「命之有無」等問題,其關切不在建立具有科學公理性質(Axiomatic)的一般定義或定律,而在構建一套能夠迴圈自證的封閉系統,而後援之以申說主張,駁斥「執無鬼者」、「執有命者」和其他論敵。若從教義宣誓的角度來看,「三表法」的論證結構倒頗為接近包括基督教在內的一切宗教的護教學原理,即:一是要答辯非信徒或論敵對本教派理念的質疑;二是要闡發本門信仰和思想的原理,在具體的歷史語境和時代背景下,將自己的主張宣講傳揚開來。前者是防衛性的,後者是進攻性的。^③ 「三表法」最完整的論述,首先載於論辯性質的〈非命〉三篇,〈非命〉又是墨家宗教思想中的核心篇章,已可見一斑。

① 湯智君:《先秦墨家學說研究》,天津出版社 2013 年版,頁 188。

② 例如詹劍峰先生就認為,墨子的「三表法」(特別是第三表),運用得最完整的當屬〈非命〉篇,批判了孔子唯心論的天命論。而「用三表法來證明鬼神存在,則是歷史的傳聞和耳目的錯覺幻覺。他的天志論也拘守著傳統的宗教思想,亦即傳統的錯誤而來的成見,這樣又使墨子滑到唯心論的泥坑」。見詹劍峰:《墨子及墨家研究》,華東師範大學出版社 2007 年版,頁 33。

③ 基督教護教學最重要的兩個相關目的:一,是要解答非基督徒對基督教信仰提出的質疑;二,是要闡揚基督教信仰的原委。見賈斯樂、布魯克合著,楊長慧譯:《當代護教手冊》,校園書房 1995 年版,頁 1。

結語

「墨學十論」中直接關涉宗教的篇章(〈天志〉〈明鬼〉〈非命〉),可目為墨家宗教言說的核心思想。若將「法儀」和「三表」納入墨教宗教思想的體系,則關涉墨家宗教思想之篇章應為「五論」(而非「三論」)。筆者認為,「法儀」立定墨家宗教信仰之法式,「三表」立定墨家論證信仰之方法,「天志」、「明鬼」、「非命」則為墨家宗教信仰的具體內容。至於「十論」中其他各論,或有和墨家宗教思想相聯通處,究其然只是宗教教義和宗教律令所規範和要求的外顯行為,不能視作墨家宗教思想之本身。

(Editors: KCJ & JIANG Qing)