

墨子：兼爱与后果论¹

贤·休希斯曼 著 刘梁剑 译

(美国新泽西州城市大学哲学系系, 美国 新泽西州)

摘要: 从有利于天下人的角度出发追求正义, 是墨子一贯的主张。墨子是功利主义的首倡者、后果论的先驱。后果论的精神在于相信道德的行为就是带来好的后果的行为, 正是从这个视角, 墨子提出他的兼爱何以可能、兼爱的效用等等问题的。墨子的道德律令可以表述为: “兼爱”和“按照能够给人们带来最大利益的方式行动,” 而兼爱本身正是能够给人带来最大利益的方式。

关键词: 墨子 后果论 兼爱

中图分类号: B224 **文献标识码:** A

一、兼 爱

然则兼相爱交相利之法将奈何哉?子墨子言:“视人之国若视其国, 视人之家若视其家, 视人之身若视其身。是故诸侯相爱则不野战, 家主相爱则不相篡, 人与人相爱则不相贼, 君臣相爱则惠忠, 父子相爱则慈孝, 兄弟相爱则和调。天下之人皆相爱, 强不执弱, 众不劫寡, 富不侮贫, 贵不敖贱, 诈不欺愚。〔1〕(P213)

我们的论述从墨子那个大胆的命题开始: 爱无差等。虽然在墨子之前, 人们就已经倡导兼爱、反战和勤勉等理想, 但是只是到了墨子才“予以以理论的根据, 使成为一贯的系统”。(2)(P84)

墨子研究对于理解中国传统哲学的形成和发展来说非常要紧。墨子的思想无论是就其本身而言, 还是就其帮助我们充分的理解儒家与道家思想而言, 都有重要的意义。儒道两家的主要代表人物都批评墨子, 并且在反驳墨子学说的过程中形成他们自己的思想。直到汉代(公元前206—公元220)初年, 中国最有影响的学派一直是儒家和墨家。

《墨子》一书原有71篇, 现存53篇, 辑录了墨子及其后学的作品。全书涉及“非儒”、“非攻”、备战(书中有九篇对此加以专门讨论)、语言、术语的定义和因果关系等诸多主题。《墨子》一书长期以来无人问津, 直到十八世纪才出现了第一个注疏本。此后《墨子》逐渐为人所重视。

我们对于墨子的生平知之甚少。他可能曾经是儒家的追随者, 后来由于对儒家传统的某些方面不满, 便转而批评儒家。墨者纪律极严, 蔑视礼节, 极力反对儒家所倡之仪式与音乐。就此而言, 墨者可以说是中国的斯巴达人。为了促进财富与人口的增长, 他们提倡节俭简单的生活, 拒绝一切奢侈铺张。对于墨者这样一些带有侠士色彩的哲学家来说, 荣誉至高无上, 为自己所尊奉的原则而死乃是义不容辞的事。司马迁在《史记》中评价墨者说, “其言必信, 其行必果, 己诺必诚。”(2)(P84)

墨子强调, “仁人之事者, 必务求兴天下之利, 除天下之害。”他解释说, “凡天下祸篡怨恨, 其所以起者, 以不相爱生也, 是以仁者非之。”(2)(P84)兼爱付诸实践, 便直接导致

墨子对战争的谴责。墨子反对所有的战争——自卫战争除外。但是墨子并不像老庄那样主张采取非暴力抵抗或者和平退让的策略。墨子和他的门徒随时准备采取实际行动以暴易暴，反抗侵略。各诸侯国为什么要发动战争呢？国君回答说，“我贪伐胜之名，及得之利，故为之。”

(2) (P101-104) 对此，墨子说道，“计其所自胜，无所可用也。计其所得，反不如所丧者之多。” (2) (P95) 兼爱与非攻的主张，既不是出于对崇高理想的追求，也不是立足于高远的乌托邦理想，而是根源于对暴力冲突所引发之祸害的直接经验。墨子激烈反对战争，列举了战争给人民、生灵和土地带来的灾难：“贼虐万民，百姓离散……意将以为利人乎？夫杀之人，为利人也博矣。又计其费此，为周生之本，竭天下百姓之财用，不可胜数也，则此下不中人之利矣。” (1) (P227)

我们固然同意墨子的战争危害论，但是问题在于：是不是像马基雅弗利所说的那样，人类的本性如同“秃鹰、狼和狐狸”，并且人类如同食肉动物一般，无道德可言，冷酷无情、狡猾诡诈、野蛮残忍，因此战争是无法避免的？马基雅弗利认为，最好的统治不是凭借仁爱，而是借助于恐吓、征服和武力。依靠仁爱无异于向灾难求欢：人们生性无常，仁爱只不过是了他们当下的利益罢了；所以，仁爱是不可靠的。但是，正如马基雅弗利援引历史事件为证一样，墨子也把目光投向历史，寻找圣王之盛迹。墨子列举往昔圣王的种种功业，试图以此来证明兼爱曾经怎样的被付诸实践。夏禹（公元前 2183—前 2175）建坝开渠，以利灌溉。文王（公元前 1751—前 1739）治国，公正谦恭。由此墨子颇为自信的得出结论，“古者圣王行之”。

那么，人类按其本性能够实行“兼爱”吗？墨子把人性比为素丝：

子墨子言见染丝者而叹曰：染于苍则苍，染于黄则黄，所入者变，其色亦变，五入必，而已则为五色矣！故染不可不慎也！〔3〕(P96)

在墨子看来，人性非善非恶，乃是中性无定质而可塑的。惟有不断的染于兼爱之道，我们才会发展潜能，获得兼爱之定势。兼爱之可行可靠，不仅是因为我们有可能模塑人性以至于兼爱，而且，天志也为兼爱树立了典范。

二、天对人之爱与罪恶问题

然则何以知天之爱天下之百姓？以其兼而明之。何以知其兼而明之？以其兼而有之。何以知其兼而有之？以其兼而食焉……天有邑人，何用弗爱也？〔1〕(P220)

天人关系是相互的。天对万民万物广博的宇宙之爱正是尘世间人们兼相爱的范型。墨子把国家及其国君的业绩直接归功于天，把他们的败绩则归因于违背天道。如果天志与君主的意志相合，则天下有义，秩序井然。

墨子由处理人伦关系的兼爱转向天对人之爱，此种爱较之兼爱全然相异，它需要一种信仰上的跳跃——把天尊为兼爱之源。墨子由于相信鬼神而遭到批评。有一次，正害着病的墨子就受到了这样的挑战：

先生以鬼神为明，能为祸福，为善者赏之，为不善者罚之。今先生圣人也，何故有疾？意者先生之言有不善乎？鬼神不明知乎？〔3〕(P99)

墨子回答道：

“虽使我有病，何遽不明？人之所得于病者多方，有得之寒暑，有得之劳苦，

百门而闭一门焉，则盗何遽无从入？〔3〕（P99）

墨子一方面相信鬼神的力量，另一方面又认为人的意志可以改变命运，这两者之间是不是有不一致之处？在上面的回答中，他把有些事情归因于鬼神，而把另外一些事情归因于自然。这样的解释显然不能证明其鬼神信仰的正当性，因为对鬼神的某种程度的信仰并不比完全信仰鬼神更具有合理性。

天对人之爱与困扰着现实世界的罪恶问题之间有怎样的关系？天对于行恶者将有何作为？它将通过降下灾祸来惩罚行恶者：

且吾言杀一不辜者必有一不祥。杀不辜者谁也？则人也。予之不祥者谁也？则天也。若以天为不爱天下之百姓，则何故以人与人相杀，而天予之不祥？此我所以知天之爱天下之百姓也〔1〕（P220）

正是通过在报应中体现的正义，天证明了它对人的爱。墨子的天志在某种程度上颇类似于“神圣正义”。

墨子的天志说直接引发两个问题：罪恶问题和宿命论问题。全然仁慈的天所面临的罪恶问题与西方宗教中的神所面临的问题很相似。为什么一个对一切充满爱意的上帝不去防止苦难降临到无辜者身上？如果说上天热爱一切，那么，难道它仅有能力惩罚犯罪，却不具备必要的知识或者能力来阻止罪恶的发生？我们可能会同意朱文诺（J u v e n a l）的说法：“神灵如果发怒，则威力无边——但他们都是地地道道的慢性子。”如果说，人性确实像墨子所相信的那样并非本恶，那么，罪恶究竟从何而来？天对人之爱不能解决罪恶问题，上述问题最终并没有得到回答。

墨子主张，天志是人间各种事态的直接原因。这个观点是否等同于宿命论？如果所有事情的发生必须与天志相吻合，那么以兼爱利众人之努力当无必要。我们便只需顺从天志，对命运的安排俯首贴耳。然而，在墨子的概念系统中，“天志”只是一个要求于众人有利的道德标准，而不是诸事件的预定过程。赏罚来自于上天和鬼神，但其根据不在于命运（用墨子自己的话来说，就是“命”），而在于人的行为。对于自然现象的解释，墨子诉诸于自然的原因而非超自然力量的干预。这一点尤其体现于墨子的“非命”说之中。墨子与宿命论者之争并不等同于时下的西方哲学界正在进行的关于自由意志与决定论的论争。对于人之行为究竟是自由的还是被决定的，墨子并无直接的兴趣。不过，墨子既然主张世上一切所发生者决定于人之努力而非命运，其伦理学可以说是预设了自由意志。墨子宣称，天下之“执有命者”大都失于政事。他批评宿命论说，宿命论必然默许取消人的主观努力。此一消极的默许实为荒谬。墨子主张，理论必须以实在之经验加以检验与证实。通过一种带有强烈的经验论色彩的可证实程序，墨子寻求澄清理论真伪之一般标准。这一点构成了墨子哲学一个鲜明的特色。

墨子要求以实践的方法检验命运学说在政治、社会领域的有效性。如果我们将墨子的这一要求应用于墨子本人对上帝的信仰之上，便会发现其天志说仍有问题。但这无损于墨子从好的后果这一角度倡导兼爱的理论力量。墨子认为天对人之爱能够使人“明”，这个主张表明，他对人的道德能力持一种平等主义的观点。这与孔子人人皆可行“仁”的看法有着同等的意义。当然，孔子是位冷静的理性主义者。他曾经说过：“未能事人，焉能事鬼？”与孔子不同，墨子是讲鬼神的。但是，墨子诉诸天志，并非为其伦理学寻找一个有神论的根源：墨子并没有要求人们屈从于神圣意志。此外，墨子虽然相信鬼神，但并没有赋予这些超自然的力量以主宰人类一切事务的绝对权威。墨子所关心的，既不是对超自然神灵的崇拜，也不是对人格化的上天威力的敬畏，而是如何防止人间苦难的发生。墨子所倡导的，既非揣度上天之意志，亦非以咒语、牺牲和献祭媚于天求其赐福，而是通过积极追求兼爱来重新塑造人

性。

作为道德的象征，天志在政治与社会领域的意义是很显然的。纵观中国历史，有德之君承天之命、失德之君为天所弃的理念不仅对于由独裁统治强加于民的法令来说是一种道德约束力，而且为抑制大权在握的皇帝的骄横傲慢提供了某种可能性。天子不可以为自己设立准则，而是由上天为天子设立准则。最高的道德准则非人力所能设定，而是出自与自然律之必然性、齐整性联姻的天志。为了在服务民众之公益的行为中保持一贯，统治者必须依法治国。墨子不是呼吁民众服从统治者，而是劝告统治者热爱民众：兴天下百姓之利被认为是统治者的神圣职责。

每个哲学流派都为我们刻镂了他们心目中的圣人形象。对于墨者来说，圣人应当不为任何激情所困，其情感总是合乎中道，心怀兼爱，正直高尚。绝对公正的兼爱不是源自偏好，而是对所有相关者的需要加以同等考量的结果。圣人具有友爱及深切同情感的天赋：

吾闻为高士于天下者，必为其友之身，若为其身，为其友之亲，若为其亲，然后可以为高士于天下。是故退睹其友，饥则食之，寒则衣之，疾病侍养之，死丧葬埋之。兼士之言若此，行若此。〔2〕(P93)

坚持爱有差等的人对于“兴天下之利，除天下之害”的宗旨可能会有所争辩。我们为什么要兼爱呢？其实，即使纯粹从自利的立场出发，兼爱也是有用的。当我们关心自己的朋友和家人的幸福的时候，如果我们不仅可以依靠有特殊交情的朋友，而且可以把所有的人当作普泛的朋友——他们并不把自己局限在某个小圈子里——来依靠，那么我们就更容易达到目标。墨子申言：如果让人们来选择国君的话，“天下无愚夫愚妇，虽非兼者，必从兼君是也。”〔2〕(P93)

夫爱人者，人必从而爱之；利人者，人必从而利之；恶人者，人必从而恶之；害人者，人必从而害之。〔1〕(P214)

墨子认为爱人与利人是互动的过程：兼爱让所有的人受益，付出爱的人同时也是得到爱的人。这一点很容易招致反驳：如果是为了得到爱而去爱人的话，那么这种爱就仅仅是自爱而非兼爱；此外，我们对别人的爱未必能够唤起别人的爱，这样的情况实在太多见了²。但是，墨子的旨趣既不在于值得称赞之道德品质，也不在于道德本身。他所挂心的乃是好的行为后果。所以，墨子完全可以争辩说：即使从自利的角度讲，爱要比不爱好。墨子兼爱说的理论力量在于，它同样适用于伦理学上的自我主义者，而并不需要总是诉诸人性中内在的善。自我主义者从自己的利益出发而倡导兼爱，因为他可以从兼爱中受益。墨子并不是在描述我们是如何去爱的，而是在要求我们应该如何去爱。我们并不总是得到爱的回报这一事实不能成为我们放弃兼爱的理由。

三、政治哲学

推行兼爱的最佳政治形式是什么？墨子认为君主乃是凭藉德才为天所立：

是故选天下之贤可者，立以为天子……正长既已具，天子发政于天下之百姓，言曰：“闻善而不善，皆以告其上。上之所是，必皆是之，所非必皆非之。”〔3〕(P100)

作为解决冲突的方案，墨子倡导依法奖惩的体制，以及一种等级制度，道德和政治权威在后者中得到承认。就此而言，墨子可以说是法家思想之先声。在可以称之为“刀剑时代”的秦朝（公元前221—前206），法家提出以法治国的统治策略，认为法律可以有效的维持社会秩序，保持政治稳定。虽然墨子反对贵族统治，但是他并不像孔子那样去积极的推

动知识或道德上的平等主义理想。他信奉政治权利与义务的等级制度：君王颁行法令，大臣传布法令，百姓听从法令。

把墨子与霍布斯加以比较是适宜的。(2) (P100-101) 霍布斯认为人之初生，处于自然状态之中，每个人都是他人的仇敌。由此他极力为绝对权威主义辩护，认为要控制人类攻击侵略的自然冲动，绝对权威主义是唯一有效的政治形式。但是，霍布斯的绝对权威主义与墨子有根本上的不同。在墨子那里，统治者承天之命，其权威的正当性在于他德才兼备，能够团结民众，统一思想。霍布斯认为，国家的宗旨是为了避免人类社会走向混乱与毁灭。统治者的绝对权威在霍布斯看来犹如上帝。(4) (P17) 而在墨子那里，天子只不过是天与民之间的中介。墨子的旨趣并非证明统治权威之正当，而是像他自己所说的那样，“然则欲同一天下之义，将奈何哉？”他所提出的让君主发布宪令而治的解决方案，旨在为民众之公益而统一人们的行动，而不是为了支持君主之绝对意志。应用兼爱于政治，墨子争辩说，正义之君不是持如下之议的“别君”：

吾恶能为吾万民之身若为吾身，此泰非天下之情也。人之生乎地上之无几何也，譬之犹驷驰而过隙也。〔2〕(P93)

与“别君”相反，“兼君”将为天下百姓谋福利。

四、孔子与墨子

除了兼爱何以可能、兼爱的效用这两个问题之外，墨子的学说面临一个更为困难的挑战。这个挑战来自基于儒家立场的批评。纵观中国哲学史，孔子是衡量所有哲学家与哲学思想的标准。作为第一位建立自己体系的思想家和教育家，孔子纯然凭其思想之力，为后代树立了知行合一的典范。以儒家思想对墨子之伦理学作一批判性的审查，似属难免。初看起来，孔墨之哲学似乎是尖锐对抗的。墨家力倡生活之简朴，儒家推崇合乎礼仪之优雅高贵；墨子主张人性非善非恶，孔子以仁爱为人之本性而孟子力主人性本善。孔墨两家之根本差异似乎在于：孔子是位德性理想主义者。在《论语》中，孔子敦促人们于行义之时要“明知其不可为而为之”：

君子之仕也，行其义也。道之不行，已知之矣。（《论语 微子》）

墨子强调兼爱所导致的好的后果，其立场似乎明显不同于孔子之“君子义以为质”。有人认为，儒家之行义以“义”自身为鹄的，而墨家之行义则是追求好的行为后果。髡泳馭？批评墨子“蔽于用而不知文”。(5) (P263-264)

但是，孔子对“义”的推崇并非出于“义”本身。诚然，在《论语》中孔子说道：“君子喻于义，小人喻于利”，但是，孔子要批判的，是物质利益意义上的“利”，而不是“好的后果”这一意义上的“利”。对于孔子来说，在任何层面，“义”之终极目的总是与取得好的行为后果相关涉。孔子之所以坚持行礼尽孝，并非为了“礼”“孝”本身，而是为了个体生命的教化、家庭的和谐，其最终指向则是推行仁道。此外，孔子和墨子都提倡积极参与政事。这与庄子“不仕”的主张是相对的。

儒墨之间的激烈论争就“兼爱”说而展开。孟子反对墨家可谓不遗余力。孟子深信，孔子之道已经落在他身上，除他之外，天下并无第二人可以传承大道以平治天下。(6) (P278) 孟子捍卫己说，力倡仁义，极力驳斥盛行于同时代的其他学说：

杨朱、墨翟之言盈天下，天下之言，不归杨则归 墨。…… 杨墨之道不怠，孔子之道不着，是邪说诬民，充塞仁义也。仁义充塞。…… 吾为此惧，闲先圣之道，

距杨墨。(《孟子·滕文公下》)

孟子所指的邪说究竟是什么呢?孟子把杨朱的自我主义和墨子的兼爱说作为两个极端,加以猛烈的抨击:

杨子取为我,拔一毛而利天下不为也。墨子兼爱,摩顶放踵利天下为之。(《孟子·尽心上》)

更有甚者,孟子基于个人之偏见,对自我主义和兼爱说嗤之以鼻。这实在有失身份。(从《孟子》一书中机智精妙的论辩不难看出孟子精于辩论。甚至当他宣称“予岂好辩哉?予不得已也!”的时候,也是以一种雄辩的方式来言说。)无论是自我主义者还是兼爱说的辩护者,都不是能够被如此轻易的打倒的,因为他们实际上提出了伦理学的根本问题:“人为什么要合乎伦理地行动?”“道德责任的限度在哪里?”

墨子之兼爱说与孔子之仁爱,差别究竟何在?墨子提倡兼爱,着眼于兼爱之足以兴利除害。儒家所强调的,乃是人对其父母之爱,以及与此相类似的民对君之爱。这样一种处理私人关系与政治关系的爱,容易让人觉得儒家所说的爱主要是局限于特定群体之间的“别爱”。但是,墨子与孔子之间的分歧并不像通常所认为的那么大。在孔子那里,“仁”具有普泛之特性。当被问及人的本质的时候,孔子回答说:“仁”。“仁”在孔子看来是内在于人性的:“仁”构成了人之为人的本质。“为仁由己, 扇撕跟?”(《论语〔QS(7)·〔QS)〕颜渊》)孔子的弟子问他什么是最重要的道德规范,他回答说:“爱人。”(《论语〔QS(7)·〔QS)〕颜渊》)孔子倡导以“仁”为人伦之本。君对民应当一视同仁,不应偏爱。就“仁”这个理念本身而言,如果它能够像孔子所理解的那样被一贯的付诸道德实践,那么它与墨子之兼爱当无太大的差异。孔门后学常常引用孔子“君子喻于义,小人喻于利”的陈述来批评墨子。但是,墨子所谓的天下之利并非物质利益而是从宽泛意义上讲的民众的福利。就此而言,孔子对“不义而富且贵”的谴责并没有削弱墨子对兼爱说的论证。孔墨都以建立天下之正义为己任,并且都试图通过在人们行为之诸领域实行道德教诲来达到目的。在这些方面,孔墨也是相通的。

五、庄子的“大仁”与墨子的“兼爱”

庄子批评墨子过分的反对歌舞、丧礼,认为那是违背人类的天然倾向的。(7)(P218-220)对于墨子所倡导的勤勉刻苦而缺乏情趣的职业伦理,庄子也加以冷嘲热讽。孔子之所以强调行义尽孝,其着眼点在于这些践履活动所证成的道德品性。但是,儒家传统的追随者却大搞繁文缛节,结果导致奢靡浪费。针对这一点,墨子大力倡导节俭素朴的生活。庄子反对儒家对礼仪的强调,由此导致他拒绝把仁义作为道德的基础。墨子与庄子都对儒家伦理所提倡的礼仪加以拒斥,但他们各自的理由是不同的。如果我们考虑到苛刻的墨守成规所带来的恶果,以及儒家传统的追随者在随后的两千年间所鼓吹的礼教,我们不难认识到墨子与庄子的批判之价值。孔子的一生就是他自己的学说的写照:一种道德的生活,应该坚持不懈的通过自我修养与和谐的社会关系来达到德性的提升——德性的提升正是人生当务之急。孔门后学固然曾经将孔子的学说刻成石经,却未能对孔子所倡之道德生活有所推进。

庄子把墨子的兼爱说视为批评的对象。但是,庄子所真正反对的,并非兼爱本身,而是规则的强制实行——即使被强制实行的规则是关于如何广泛、适宜的爱人也不可以。无论如何,庄子与墨子的心灵是相近的。庄子批评儒家之忠孝观,盛赞“大仁”说。他所理解的“爱”甚至比墨子更宽泛。

大仁不仁。(《庄子·齐物论》,)]

深广的爱不应该偏执于某一个人或某一件物。那么最高的爱在哪里?最高的爱就在那些与万物合一的得道之士的行为之中。

圣人达绸缪，周尽一体矣，而不知其然，性也。(蹲 一印糴 S(· 则阳)，
见里格：《庄子》，第二卷，第 1 1 5 页。)

真正懂得爱的人应该合乎自然的去爱。他的爱不是为了有意识的去履行仁、孝等等特殊义务。圣人之爱有什么用处呢?

贵以身为天下，则可以托天下；爱以身为天下，则可以寄天下。(《庄子·在宥》，
见里格：《庄子》，第一卷，第 2 9 3 页。)

墨子几乎用同样的话语来描述兼爱。按照儒家伦理，君应该像父母爱子女那般去爱民。这总是招致以下诘难：孔子把孝道加以扩大，要求无条件的爱，这未免陈义过高。庄子的“爱”甚至比孔子的“爱”要求还要高。他认为孝道远远不够。对家人、亲戚和朋友的爱还仅仅是“别爱”——对那些与我们发生某种偶然关系的人的爱。庄子挑战崇高的“仁义”理想，试图为可以无差别的适用于所有人的价值寻找一个更加持久与真实的基础。最高的爱是“大仁”，即无偏私的爱。“贵以身为天下，则可以托天下；爱以身为天下，则可以寄天下”，其意义并不局限与政治领域。但是这样的爱值得追求吗?不妨考虑一下与这一质疑相对的一种对爱的表述：由于所有的爱都试图扩展爱的范围，充分发展我们的爱的过程就可以看成是朝着庄子所说的那种无限的爱变化的过程。如果我们认为从自爱与偏私中解脱出来很重要，那么，庄子的至爱就是值得追求的。现在的问题是，这种爱可能吗?

道行之而成，物谓之而然。(《庄子·齐物论》，见里格：《庄子》，第一卷，第 1 8 3 页。)庄子可能会说：正像路是走出来的一样，事物之所以成为它们现在向我们所呈现的样子是由于我们的行动。

其于人也，乐物之通而保己焉。(《庄子·则阳》，见里格：《庄子》，第二卷，第 1 1 5 页。)

其可喜也终无已……其爱人也终无已。(《庄子〔QS(〕·〔QS)〕则阳》，见里格：
《庄子》，第二卷，第 1 1 6 页。)〔HT〕〔GK-2!-2〕

得道者泛爱万物。他对万物的爱不偏而不倚，自然而自在。他的幸福怎能不深广?在《菲德罗篇》中，苏格拉底说：爱是“心灵摆脱习俗惯例的束缚之后的神圣解放”。但是，我们的爱怎样才能恒常如一?庄子给我们描述了对万物的一视同仁怎样使得我们的爱变得广博公正。作为庄子道德观的“齐物”并不是由于事物拥有同一的特性。齐同万物确实是一种爱。我们准备通达“大仁”中的大道吗?庄子的至爱，其道德意义在于：它为到达完全无偏倚的爱，以及对万物之平等与自由的肯认铺平了道路。

六、墨子的后果论

从有利天下人的角度出发追求“义”，是墨子一贯的主张。就此而言，墨子可以说是功利主义的首倡者、后果论的先驱。按照后果论的观点，道德的行为就是带来好的后果的行为。

³ 儒墨之间的论争继续存在于当代的后果论者与其反对者之间。后果论的反对者认为，对于那些与我们有亲密关系的人，我们有特殊的义务。墨子的兼爱说所强调的是由兼爱所带来的后果与利益：消灭伤害、对抗、冲突与战争。与墨子的观点相近，边沁的功利主义认为，道德和法律的目的就是为了促进最大多数人的最大幸福。(8) (P95) 墨子对兼爱的论证与功利主义对义务之无偏私性的论证颇为相似。

墨子的道德律令可以表述为：“兼爱”和“按照能够给人们带来最大利益的方式行动”。这两条律令是如何相关联的呢？在墨子看来，兼爱正是能够给人们带来最大利益的方式。通过对灾难深重的世界的考察，墨子指出，一切的冲突和战争之所以发生，根本原因就在于“不相爱”。

姑尝本原若众害之所自生，此胡自生？此自爱人利人生与？即必曰非然也，必曰从恶人贼人生。分名乎天下恶人而贼人者，兼与？别与？即必曰别也。然即之交别者，果生天下之大害者与？是故别非也。……兼以易别。然即兼之可以易别之故何也？〔2〕（P91-92）

对于“不相爱”与“别爱”，我们能够做什么？“以兼相爱交相利之法易之。”偏私必须替之以广博。对于通常所认为的“兼爱”“天下之难物于故也”的说法，墨子解释说，这仅仅是因为“天下之士君子，特不识其利，辩其故也。”

墨子有见于标准之分歧导致对抗、冲突和战争，提出了判定言论是非的标准。就墨子要求伦理价值的客观标准而言，他是坚决反对价值主观主义与相对主义的。

必立仪。言而毋仪，譬犹运钧之上而立朝夕者也，是非利害之辨，不可得而明知也。故言必有三表。”何谓三表？子墨子言曰：“有本之者，有原之者，有用之者。于何本之？上本之于古者圣王之事。于何原之？下原察百姓耳目之实。于何用之？废以为刑政，观其中国家百姓人民之利。此所谓言有三表也。〔2〕（P85-86）

墨子是第一位把伦理学说的检验标准定格于“百姓耳目之实”的哲学家。虽然墨子保留了对圣王的尊崇，但是他所强调的乃是常识以及经验论的伦理学。表 T 淞叭 忒敝 校 谏？“表”最重要。“国家百姓人民之利”是墨子衡量一切价值的最高标准。任何事物都必须有其功用，任何学说如果没有实用性就不会有丝毫价值。这无疑是从根本上拒斥内在价值。从伦理学的观点看，任何思想或者道德学说如果离开了它们的实用性与可能带来的好的后果，还会有什么价值呢？那么，什么是人民的最大利益？这是墨家伦理学中的中心问题。墨子考虑“利益”的出发点，并不是人民或君臣的德性，而是普遍的福利和人民的富庶。

既然墨子把实用性与效用作为检验一切理论之标准，他的兼爱说自然也不例外。由于墨子并不相信内在价值，我们就不能说，兼爱之正当是因为它本身就是善。“即善矣。虽然，岂可用哉？”面对这样的诘难，墨子回答说：“用而不可，虽我亦将非之。且焉有善而不可用者？”〔2〕（P91）墨子认为，如果大多数人没有做到兼爱，我们就更加有必要积极的倡导培育它。

子墨子自鲁即齐，过故人，谓子墨子曰：“今天下莫为义，子独自苦而为义，子不若已。”子墨子曰：“今有人于此，有子十人，一人耕而九人处，则耕者不可以不益急矣。何故？则食者众，而耕者寡也。今天下莫为义，则子如劝我者也，何故止我？”〔2〕（P85）

墨子敦促人们积极的承担义务，消灭穷人所受之压迫与剥削，把世界变得更加美好。墨子对当时的非正义统治感到痛心疾首：苛捐杂税使人不堪重荷，财物匮乏的人们在饥寒交迫的折磨中死去，长期的侵略战争致使骨肉分离家庭破碎，如此等等。墨子呼吁国君要像看待自己的百姓那样看待天下所有的百姓，要像看待自己的国家那样看待它国。

曰：藉为人之国，若为其国，夫谁独举其国以攻人之国者哉？为彼者由为己也。……然即之交兼者，果生天下之大利者与。是故子墨子曰：兼是也。〔2〕（P92）

墨子认为，爱他人、把我们对自己和自己的财产关心推广到他人，就是按照道德考量的

普遍性要求行事。兼爱说与侠士“有难同当，有福同享”的信条相关联。人们批评墨子的思想对于中国人来说过于理想化，并且较之儒道两家缺乏“形上的预设”。⁴当我们对某种思想是否成功做出判断的时候，如果主要是把它们与创造者捆绑在一起加以考虑的话，那么，我们似乎可以说，墨子的哲学已经随同墨家学派的消亡而消亡了。但是，兼爱与非攻的思想本身的遭遇究竟如何？如果我们仔细考察一下后来的哲学家在道德价值观 姆(17)?，不难发现墨子的兼爱思想已经深深的渗入儒家传统之中。在儒家的经典中，我们可以看到：

慈者，所以使众也。（《大学》）

仁者人也。（《中庸》）〔HT〕〔GK-2!-2〕

新儒家对兼爱思想也有热切的回应。张载《西铭》的“物与”思想，经程氏兄弟进一步发挥，就把“仁”扩展到了“兼爱”。⁵ 康有为在《大同书》里，也对墨子首倡的兼爱思想发出共鸣。孟子曾经批评墨子没有认识到：一个人对父母的特殊感情自然而然地要比对其他人的感情来得强烈。与此相似，程子弟子对张载“民吾同胞，物吾与也”、爱必须具有普泛性的观点提出批评。⁶ 张载对这个问题的回答可能是：《西铭》所主张的乃是爱有差等，不同于墨子所主张爱无差等。但是这个解释很难令人满意，因为张载断然肯定：人们只要认识到“物与”的道理，就会做到兼爱。如果人们都是我的兄弟，天地是我的父母，张载为什么还要提倡有差别的偏爱？再者，如果我们拒绝把兼爱作为处理人伦关系的方式，我们怎么可能超越个人的偏私而达到以善良意志与对他人的关心为基础的道德行为？〔KG〕

庄子的“大仁”要求关心各类生命的幸福，要求达到一种大一统的爱。这直接就把仁爱扩展到了整个宇宙。康有为则实现了对儒家的仁爱与墨家的兼爱两者的综合。康有为认为人类有能力发展出“仁爱”。在他那里，“仁”与“智”两者是紧密的关联在一起的：“智”就在于把握那些能够帮助我们实现“仁爱”目标——给人民与所有的一切带来利益——的知识。这实际上就是儒墨两家思想的合题。它并不像初看起来那样令人惊讶。墨家兼爱、反对战争的理想与儒家仁爱、天下和平的理想殊途同归。即使墨子所提出的理念从来没有被积极的付诸实践，但它们却是人类社会孜孜求索的目标的一部分。出于为墨子之道德理想作辩护的考虑，我们也许可以追问：如果一种伦理学说没有设定值得我们去努力的目标，它究竟有什么价值？还有什么目标比墨子所设想的兼爱与人民利益更值得追求的呢？墨子的思想被直接的纳入儒家传统，参与模塑中国的政治和道德哲学，而政治和道德哲学则深深影响了中国历史的行程。

对于当下的伦理学，以及全世界人民所关注的问题，墨子哲学可以带给我们怎样的启发？当今世界，不同文化背景的人们有不同的价值观，并且他们将这些价值观付诸实践的方式也多种多样。对这种情况加以透彻的理解，是当今道德哲学所面临的紧迫任务之一。墨子哲学——以引导我们找到一种普泛的伦理学。在实践的层面上，普泛性——也就是墨子所谓的“兼”——意味着什么？

今吾本原兼之所生，天下之大利者也；吾本原别之所生，天下之大害者也。……今吾将正求与天下之利而取之，以兼为正，是以聪耳明目相与视听乎，是以股肱毕强相为动宰乎，而有道肆相教诲。是以老而无妻子者，有所侍养以终其寿；幼弱孤童之无父母者，有所放依以长其身。今唯毋以兼为正，即若其利也。〔2〕（P92）

利他主义、善良意志、对所有人的需要加以同等的考量、对他人的痛苦给予同情，这些都是普泛性的直接表达。虽然从根本上讲庄子不同意墨子的思想，但是墨子关心所有人的情怀使得庄子不得不惊叹说，“墨子真天下之好也。”像孔子、老子、庄子和孟子一样，墨子也呼吁君主成为德行的楷模，从而激发和引导人们向善。

今天下之君子，忠实欲天下之富，而恶其贫；欲天下之治，而恶其乱，当兼相

爱，交相利，此圣王之法，天下之治道也，不可不务为也。〔1〕(P217)

虽然墨子时代的政府机构与制度形式已经不复存在，但是墨子的道德哲学却有永久的意义。过去没有一个时代像现在这样，人们所关注的伦理问题日益成为全球性的问题。与此相应，墨子的普泛伦理学在现在和将来都有着极其重要的意义。 B 3 7⁷

参考文献

- 〔1〕 陈荣捷《墨子》，《中国哲学资料选编》〔M〕
- 〔2〕 冯友兰《中国哲学史》，第一卷〔M〕
- 〔3〕 冯友兰《中国哲学史》，第一篇〔M〕
- 〔4〕 《利维坦》，第一卷〔M〕
- 〔5〕 《荀子》〔M〕
- 〔6〕 《孟子》〔M〕
- 〔7〕 《庄子·天下》〔M〕
- 〔8〕 冯友兰《中国哲学史》，第二卷〔M〕
- 〔9〕 Confucius. Confucius Confucian Analects, The Great Learning, The Doctrine of the Mean. Tr. by James Legge.〔〕 New York: Dove 1971.
- 〔10〕 Confucius. Analects of Confucius. Tr. by Arthur Waley.〔M〕 London: Allen & Unwin, 1938.
- 〔11〕 Chan, Wing Tsit. A Source Book in Chinese Philosophy.〔〕 Princeton: Princeton University Press, 1973.
- 〔12〕 Fung Yu lan. A History of Chinese Philosophy. Tr. by Derk Bodde〔〕 Princeton: Princeton University Press, 1952.
- 〔13〕 Gernet, Jacques. A History of Chinese Civilization.〔M〕 Cambridge: Cambridge University press, 1999.
- 〔14〕 Graham, A. C. Disputers of the Tao, Philosophical Argument in Ancient China.〔M〕 Chicago: Open Court Publishing Co., 1997.
- 〔15〕 H chsmann, Hyun. On Philosophy in China Changing Harmonies.〔M〕 Belmont: Wadsworth, Forthcoming, 2002.
- 〔16〕 Mencius. The Works of Mencius, Tr. by

- James Legge, [M] New York, Dover, 1970.
- [17] Mozi. Tr. by Burton 祝慢登蝗铮睿? Mo Tzŭ: Basic Writings. [M] New York: Columbia University Press, 1963.
- [18] Nivison, David. The Ways of Confucianism. [M] Chicago: Open Court, 1996.
- [19] Zhuangzi. Tr. by A. C. Graham. Chuang Tzŭ: The Inner Chapters [M] Indianapolis: Hackett, 2001.
- [20] Zhuangzi. Tr. by James Legge. The Texts of Taoism, The Tao Te Ching of Lao Tzu, The Writings of Chuang Tzu. [M] New York: Dover, 1962.
- [21] Hare, R. M. The Language of Morals. [M] Oxford: Oxford University Press, 1952, Freedom and Reason Oxford, 1963.
- [22] Hare, R. M. Moral Thinking. [M] Oxford: Oxford University Press, 1981.
- [23] Articles by R. M. Hare John C. Harsanyi, and J. A. Mirrlees in Utilitarianism and Beyond. [M]
- [24] H chsmann, Hyun. On Peter Singer. [M] Belmont Wadsworth, 2002.
- [25] Kagan, Shelly. The Limits of Morality. [M] Oxford: Clarendon Press, 1989.
- [26] Lyons, David. "Liberty and Harm to Others", Canadian Journal of Philosophy, Suppl. Vol.V (1980). [M]
- [27] Nielson, Kai. "Against Moral Conservatism", Ethics 82 (1972), pp. 113—124 [M]
- [28] Articles by Derek Parfit and Peter Railton. in Consequentialism and Its Critics. [M]
- [29] Pettit, Philip. "Consequentialism." Companion to Ethics. ed. [M] Peter Singer Oxford: Blackwell, 1991, p. 231.

- [30] Peter Railton. "Alienation, consequentialism, and the Demands of Morality", [M] *Philosophy and Public Affairs* 13 (1984), pp. 134—171
- [31] Henry Sidgwick. *The Method of Ethics*. [M] London: Macmillan, 1907.
- [32] Peter Singer. *One World*. [M] New Haven: Yale University Press, Forthcoming, 2003.
- [33] *Practical Ethics*. [M] Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- [34] *How Are We to Live?* [M] Melbourne: Text Publishing, 1993.
- [35] *Writings on an Ethical Life*. [M] New York: The Ecco Press, 2000.
- [36] Williams, Bernard and J. J. C. Smart. *Utilitarianism For and Against*. [M] Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- [37] Williams, Bernard. "A Critique of Utilitarianism", in Williams and J. J. C. Smart, *Utilitarianism For and Against*. [M] Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- [38] Williams, Bernard. *Moral Luck*. [M] Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- [39] Williams, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. [M] London: Fontana, 1985.
- [40] Amartya Sen and Bernard Williams, eds. *Utilitarianism and Beyond*. [M] Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- [41] Scheffler, Samuel. *The Rejection of Consequentialism*. [M] Oxford: Oxford University Press, 1982.

- [42] Scheffler, Samuel, ed. *Consequentialism and Its Critics*. [M] Oxford: Clarendon Press, 1988
- [43] Scheffler, Samuel. *Human Morality*. [M] Oxford: Oxford University Press, 1992.
- [44] McDowell, John. "Virtue and Reason," *The Monist*, 62, 1979. [M]
- [45] Wiggins, David. *Needs, Values, Truth*. Oxford: Blackwells, 1987. [M]

MoZi: Universal Love and Consequentialism

Hyun Hochsmman

(The Department of Philosophy, New Jersey City University, New Jersey, the U.S.A)

Abstract: It's the consistent maintain of MoZi that pursuit justice from benefiting for all. He was advocate of Utilitarianism and pioneer of Consequentialism. The spirit of Consequentialism is to believe that moral can cause good consequence. From this view, he advanced how is universal love possible and the question of it's utility. His moral law can be described that universal love and acting on what can carry the most benefits to people. Universal love is the pattern that can carry the most benefits to people.

Keywords: MoZi Consequentialism Universal love

收稿日期: 2002年10月15

作者简介: 贤·休希斯曼, 女, 美国新泽西州城市大学哲学系系主任、教授, 华东师范大学中国现代思想文化研究所兼职研究员、访问学者。

1在此我要向Peter Singer表示我的感谢。他对我的论文作了评论。我也要感谢广州中山大学哲学系的全体成员。他们邀请我在“哲学与全球化”的主题会议上宣读了这篇论文的初稿。在拙著《哲学在中国——变动的和谐》中, 我对墨子作过讨论。这篇论文就是在上述讨论的基础上加以扩充而成。关于墨子对中国哲学, 尤其是新儒家的重要意义, 更充分的讨论可以参阅拙著第五章。在《“道”说纷纭》(Disputers of the Dao)一书中, A. C. Graham对墨子作了富有启发性的讨论。D. Nivison在《儒家之“道”》(The Ways of Confucianism)一书中, 对墨子也有有趣的讨论。文中所引《墨子》见冯友兰《中国哲学史》(A History of Chinese Philosophy)和陈荣捷《中国哲学资料选编》(A Source Book in Chinese Philosophy)。

2 关于这一点莎士比亚看得很清楚。在仲夏夜之梦中, 赫蜜雅(Hermia)说道, “我对他皱眉头, 但他爱我依旧……我给他的是诅咒, 他却报我以爱……我越是恨他, 他越是迷恋我。”海伦娜(Helena)的苦恼恰恰

与此相反：“我越是爱他，他越是恨我。”我们实际的经验也很好的告诉我们：爱的付出未必带来爱的回报。

³彼得·辛格(Peter Singer)认为，减轻痛苦是我们的道德责任。这一个观点与墨子相当接近。参见辛格所著《实践伦理》(Practical Ethics)，以及《论道德的生活》(Writings on an Ethical Life)。也可以参阅拙著《彼德·辛格》。后果论的其他代表人物还包括J·格洛沃(J. Glover)，S·卡加恩(S. Kagan)，J·纳威森(J. Narveson)，K·尼尔森(K. Nielson)，以及D·帕菲特(D. Parfit)。在《现代道德哲学》(见1958年《哲学》第33期)，伊丽莎白·安斯科姆伯(Elizabeth Anscombe)创造了“后果论”(consequentialism)一词来批判西季威克(Sidgwick)和后期功利主义者。在“后果论”一词出现以前，人们通常使用“功利主义”(utilitarianism)这个术语。现在人们还这样用。托马斯·毛特内所编的《企鹅哲学词典》对“后果论”有一个简短的介绍。

⁴杜布斯(Dubs)在《儒家利他主义思想的发展》一文中指出：“墨子的伦理思想先天不足，因为它在很大程度上以行为所带来的利益为驱动力。”(见C. A. 摩尔所编《东西方哲学》，第48—55页。)——转引自陈荣捷：《中国哲学资料选编》，第212

⁵参阅拙著《哲学在中国——变动的和谐》，第五章。

⁶《西铭》，即《正蒙·乾称篇》，冯友兰：《中国哲学史》，第二卷，第493—495页。也见陈荣捷：《中国哲学资料选编》，第497页。

⁷在一本即刊的著作《一个世界》(One World)之中，辛格援引了墨子的观点：伦理的关注不是局限于自己国家的人们，而是扩展到其他国家人们的身上，这一点非常重要。