



墨家之义道及其伦理精神*

陈乔见

摘要:墨家的根本观念是“义”而非通常所认为的“兼爱”或“功利”或“天志”。墨子自苦为义,以“义道”自我标榜并宣教天下。基于“义”观念重构墨家的哲学体系,我们会发现,“义”与“十论”皆有关联且可逻辑地贯通之,而“兼爱”或其他观念则不能。此外,从“仁”“义”之别而非“仁爱”“兼爱”之别考察儒、墨之异,更能彰显各自独特的伦理精神。墨家“义”论具有多重伦理意涵,如平等与公正、利他主义与慈善精神,不作恶与禁止恶,义务论与功利论的统一等。这也是以“兼爱”或其他观念为根本观念所无法完全涵括或展现的。

关键词:墨家;义;十论

中图分类号:B224

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)02-0044-10

长期以来,人们都把“兼爱”视为墨家的根本观念或标志性观念。如此看法,孟子当是首创者,他辟杨、墨,谓“墨氏兼爱”(《孟子·滕文公下》),随后《吕氏春秋·不二》《尸子·广泽》皆云“墨子贵兼”^①。晚清以降,墨学复兴,首次系统论述墨子思想的梁启超亦说:“墨学所标纲领,虽有十条,其实只从一个根本观念出来,就是兼爱。”^{[1]149}现代学者亦不乏以其他观念作为墨子根本观念者,如胡适认为墨子首重哲学方法(“立故”),冯友兰认为墨子根本观念在“功利”,张纯一认为墨学之本在“天志”。然而,正如唐君毅指出,这是分别在西方实用主义、功利主义和耶教的视域反观下而得出的观点^{[2]55}。唐先生说:“今吾人欲论诸学术思想之内在的本质上的异同,则赖于吾人之直就一学术思想之本身,而观其所涵之义理观念,与其义理观念如何次第衍生以相结,其诸义理观念中何者为本、为第一义之义理观念?何者为末、为第二义以下之衍生的义理观念?”^{[2]54}又说:“盖吾初亦尝主墨子之根本观念在兼爱……后忽念墨子之根本义理

观念,或即在其所谓‘义’。”^{[2]55-56}基于这一看法,唐君毅特以“仁道”和“义道”来分别标识孔学与墨学,揭示了墨子之“义”的“普遍客观性”,阐明“墨子之兼爱之教,亦为以义说仁之义教,而不同于孔子以仁说义之仁教”。具体言之,唐先生从六个方面阐释了墨子之“义道”:一是由仁、义之别,说明墨子之兼爱为“以义说仁之义道”;二是由墨子论兼爱之理由,说明墨子之兼爱为“客观之义道”;三是由非攻、节葬、节用、非乐说明“经济生活中之义道”;四是由尚贤、尚同说明“社会政治之义道”;五是由天与鬼神说明“宇宙之义道”,六是由非命说明“绝对的义道”^{[2]58-86}。这是把墨子“十论”(兼爱、非攻、节葬、节用、非乐、尚贤、尚同、天志、明鬼、非命)纳入“义道”加以论述。不难发现,唐先生对“兼爱”之为“以义说仁之义道”与“客观之义道”的论述最为根本,但也表明唐先生仍受传统以“兼爱”为墨子之根本观念的影响。需要指出的是,唐先生所批评的胡适、冯友兰、张纯一三位学者除了分别强调“立故”“功利主义”和“天志”作为墨学的特色之

收稿日期:2020-09-24

*基金项目:国家社会科学基金项目“规范伦理学与元伦理学视域下的先秦诸子伦理学重构”(20BZX048)阶段性成果。

作者简介:陈乔见,男,中山大学哲学系教授(广东广州 510275),主要从事中国哲学与伦理学研究。

外,仍是以“兼爱”为中心展开论述墨子的义理结构。此外,从训诂上看,唐先生遵从“义者宜也”的常见训诂,把“义”理解为应当、正当、义务^{[2]58}。可是,“义者宜也”首出《中庸》,汉代以后几成“义”字之通训。然而,日本学者伊藤仁斋指出,欲用“义者宜也”来解释《孟子》中的“义”,处处皆窒塞难通^{[3]131},又如何能以此来通贯更早的《墨子》一书中的“义”呢?比如,《墨子·尚贤上》云“不义不富,不义不贵”和“举公义”,用“应当”“义务”等来训解就显然不通,在此,“义”有其更为实质的含义。与此相关,比利时墨学专家戴卡琳(Carine Defoort)教授从文献考证的视角,对现今中国哲学史教科书几乎都以“十论”来介绍墨子思想的做法提出质疑,她认为“十论”不是墨子思想的最初产物,而是在《墨子》编写过程中逐渐形成的。她认为:“更值得注意的是,尽管唐宋以后的儒者与当代学者常以‘兼爱’为墨子核心的主张,但早期诸子(除孟子以外)并不都认为‘兼爱’是专属于特定思想家或学派的理论。”^{[4]2}戴卡琳认为,如果我们重新思考对墨子先入为主的看法,就会对早期墨学的面貌有不同的认识^[4]。戴卡琳自谓她之所以能得出与众不同的看法,关键在于她跳出“十论”标题的限制。唐君毅的洞见则是得益于他跳出晚清民初以降以外来观念阐释墨子思想的影响。两者的方法与思考都极富启发性,本文即在两位学者尤其是唐君毅研究的基础上,进一步详细论证“义”为墨家之根本观念,并紧扣《墨子》文本,以“义”观念为中心,重构墨家的哲学体系,揭示其独特的伦理意涵与精神。

一、万事莫贵于义

“义”观念由来远矣,今文《尚书·商书·高宗彤日》有“天监下民,典其义”(老天监视人间并主持正义)的宗教观念,《左传》鲁隐公元年开篇就表达了“多行不义必自毙”的历史法则,孔子虽然以“仁”道为其思想核心,但也说“君子义以为上”(《论语·阳货》)。然而,在中国思想史上,无疑是墨子首次自觉拈出“义”道自我标榜并宣教天下。

《墨子》七十一篇,今存五十三篇,其中最能

反映墨子思想的有两组:一为记载墨家“十论”即尚贤、尚同、兼爱、非攻、节葬、节用、天志、明鬼、非乐、非命的诸篇;二为《耕柱》《贵义》《公孟》《鲁问》《公输》五篇。梁启超说:“这五篇是记墨子言论行事,体裁颇近《论语》。”^{[1]147}故栾调甫以“墨语”名之^{[5]118},胡适甚至认为这五篇中许多材料比“十论”更为重要^{[6]123③}。确实,“墨语”五篇多载墨子言行,精义颇多,其中论“义”俯拾即是,颇能反映墨子以“义”道自我标榜、宣教天下和以此名世的情形,也颇能反映墨家之“义”道精神。现把“墨语”五篇中的“义”论别为五个方面,分述如下,以进一步坐实唐君毅所谓“义”为墨子第一义或根本之义理观念的卓见。

其一,墨子本人明言“贵义”。墨子一则曰“万事莫贵于义”(《墨子·贵义》,以下凡引此书只注篇名^④),再则曰“义天下之良宝也”(《耕柱》),又则曰“夫义天下之大器也”(《公孟》)。在说明万事莫贵于义时,墨子做了一个论证:“今谓人曰:‘予子冠履,而断子之手足,子为之乎?’必不为,何故?则冠履不若手足之贵也。又曰:‘予子天下,而杀子之身,子为之乎?’必不为,何故?则天下不若身之贵也。争一言以相杀,是贵义于其身也。故曰:万事莫贵于义也。”(《贵义》)吴毓江注:“一言,谓义也。相,选择也。杀,死也。”^{[7]674-675}人可弃天子之位以保身,却可以为了义而选择死,墨子由此论证“义”乃天下最高价值之所系。

其二,时人多用“义”来描述墨子之行动或概括其主张。《贵义》载或人谓墨子曰:“今天下莫为义,子独自苦而为义,子不若已。”墨子答之曰:“今天下莫为义,则子如(如犹宜也)劝我者也,何故止我?”《耕柱》载巫马子谓墨子:“子之为义也,人不见而(而,汝也。下同)助,鬼不见而富,而子为之,有狂疾!”在此,时人对墨子“自苦”和“狂疾”的描写和评价,颇能刻画墨子孜孜为义,近乎怪人的形象。《鲁问》载公输子以舟战之器向墨子夸耀:“我舟战有钩强,不知子之义亦有钩强乎?”墨子曰:“我义之钩强,贤于子舟战之钩强。”可见,公输子亦知墨子以“义”标榜,而墨子亦确实以此标榜。

其三,墨子经常劝人以各种方式行义。《贵义》载墨子曰:“手足口鼻耳,从事于义,必为圣

人。”《耕柱》载弟子问墨子曰：“为义孰为大务？”墨子答曰：“为义犹是也：能谈辩者谈辩，能说书者说书，能从事者从事，然后义事成也。”谈辩、说书、从事，随各人之才而为义，则义事必成。墨子本人就是如此行动，一方面言谈口辩宣讲义，另一方面身体力行实践义。不过，面对天下莫为义的局面，墨子认为宣讲义较之独自为义，其功更大。《鲁问》载“冬陶夏耕，自比于舜”的吴虑子批评墨子“义耳义耳，焉用言之哉”。墨子以其耕业作譬，又以攻战作譬，说明教人耕、战较之独自耕、战更为有功；同理，教人以义、鼓人进于义较之独自为义，其功更大。

其四，墨子经常感叹世人不言义、不为义，不敬重义士。兹胪列数则“子墨子曰”如下：

(1) 商人之四方，市贾倍徙，虽有关梁之难，盗贼之危，必为之。今士坐而言义，无关梁之难，盗贼之危，此为倍徙不可胜计，然而不为。则士之计利，不若商人之察也。

(2) 世俗之君子，视义士不若视负粟者。今有人于此，负粟息于路侧，欲起而不能，君子见之，无长少贵贱，必起之。何故也？曰：义也。今为义之君子，奉承先王之道以语之，纵不说而行，又从而非毁之。则是世俗之君子之视义士也，不若视负粟者也。

(3) 世之君子，欲其义之成，而助之修其身则愠，是犹欲其墙之成，而人助之筑则愠也。岂不悖哉！（以上三条均见《贵义》）

(4) 世俗之君子，贫而谓之富则怒，无义而谓之有义则喜，岂不悖哉！（《耕柱》）

墨子感叹士君子坐而言义不如商人计利之察也，又感叹世人视义士不如负粟者，又感叹世人有关义不义的种种悖谬，凡此种种无不反映墨子以“义”道宣讲天下的种种遭遇与墨子之忧虑。

其五，墨子经常称赞为义者而谴责背义者。墨子一方面称赞“倍禄而向义者”的弟子高石子（《耕柱》），另一方面则谴责三从项子牛（齐国将军）三侵鲁地的弟子胜绰，谓其“言义而弗行，是犯明也。绰非弗之知也，禄胜义也”（《鲁问》）。

以上从五个方面概述“墨语”中的“义”的情形，足见墨子标榜、鼓吹、力行“义”道。“兼爱”的情形又如何呢？检索“墨语”五篇，“兼爱”仅3见，两次出自巫马子之口。《耕柱》篇载巫马子谓墨子曰：“子兼爱天下，未云利也；我不爱天下，未云贼也。功皆未至，子何独自是而非我哉？”又曰：“我与子异，我不能兼爱。我爱邹人于越人，爱鲁人于邹人。”这是有儒家倾向的巫马子以爱有差等的观念来反观墨子兼爱，我们不能因此说巫马子用“兼爱”来概括墨子思想主旨，因为在同篇，巫马子也与墨子辩论“鬼神孰与圣人明智”等其他问题。另一次出自墨子：“凡入国，必择务而从事焉。国家昏乱，则语之尚贤尚同；国家贫，则语之节用节葬；国家恣音湛湎，则语之非乐非命；国家淫僻无礼，则语之尊天事鬼；国家务夺侵凌，即语之兼爱非攻。”（《鲁问》）这也是《墨子》书中唯一“十论”相提并论的地方，并无突出“兼爱”统摄其他教义的意思。再者，篇名除外，墨书中“兼爱”仅11见，“义”则高达293见，这也比较直观地表明了“义”较“兼爱”于墨子更为重要。综上所述，可证唐君毅把“义”视为墨子第一义或根本之义理观念，十分谛当。那么，“义”的意涵到底为何？如所周知，“义者宜也”乃“义”之常见的训诂，今人多以“应当”释之；但是，这个训诂太过形式化，并没有告诉我们任何实质内容。因此，接下来笔者将紧扣“义”与“十论”的内在关联来具体展现“义”的实质内涵，并阐明“义”与“十论”的关系。

二、“尚贤”“尚同”的公义指向

西周宗法封建制强调“尊尊”“亲亲”“贵贵”“贤贤”等伦理价值。与“尊尊”和“亲亲”（或宗法制）相配的德目是“孝”，与“贵贵”（或分封制）相配的德目是“忠”，与“贤贤”（宗法封建制的必要补充）相配的德目是“义”。东周以降，周礼因其内在矛盾而逐渐解体，孝、忠的困境更加突显了“义”的重要性^[8]。春秋以降，“义”的观念主要与让贤、推贤、举贤有关，如《国语·晋语四》云“夫赵衰三让不失义”，《左传》昭公二十八年载孔子“闻魏子之举也，以为义，曰：‘近不失亲，远不失举，可谓义矣。’”墨子“义”论便是接续此时

代变革,并且更为激进,要求完全破除周道之“尊尊”“亲亲”与“贵贵”的传统,试图以“贤贤”为唯一的政治组织原则。故墨子“义”论的首出之义即为“尚贤”:

是故古者圣王之为政也,言曰:“不义不富,不义不贵,不义不亲,不义不近。”是以国之富贵人闻之,皆退而谋曰:“始我所恃者,富贵也。今上举义不辟贫贱,然则我不可不为义。”亲者闻之,亦退而谋曰:“始我所恃者,亲也。今上举义不辟亲疏,然则我不可不为义。”近者闻之,亦退而谋曰:“始我所恃者,近也。今上举义不辟远近,然则我不可不为义。”远者闻之,亦退而谋曰:“我始以远为无恃。今上举义不辟远,然则我不可不为义。”逮至远鄙郊外之臣、阙庭庶子、国中之众、四鄙之萌人,闻之皆竞为义。是其故何也?曰:上之所以使下者,一物也;下之所以事上者,一术也。(《尚贤上》)

墨子在此托古改制,表达其理想政治,以“义”作为政治组织和任用公卿大夫百官之属的唯一原则,凡不义之人,天子或主政者则不富之,不贵之,不亲之,不近之。如此昭告天下,则原先恃富、贵、亲、近者,以及原先贫、贱、疏、远而无以恃者,则必皆竞相为义。墨子把“义”视为“一物”“一术”最能说明他以“义”为唯一之政治组织原则。如此实行下来,“故官无常贵,而民无终贱,有能则举之,无能则下之”(《尚贤上》)。墨子用六个字来概括这一举措,即“举公义,辟(通避)私怨”(《尚贤上》)。

在墨子,“尚贤”即“举公义”——“公”之为言,意在说明举义比举尊、举贵、举亲等更具公共性与公平性,用前引唐君毅的术语讲就是更具“客观普遍性”。然则“义”或“公义”的实质内涵为何,观《尚贤》三篇所论,即贤与能也,或单言贤。墨子解释“贤”这一概念:“为贤之道将奈何?曰:有力者疾以助人,有财者勉以分人,有道者劝以教人。”(《尚贤下》)笼统说尚贤、举公义、选贤与能云云,儒家、法家等都不会反对,但落实到贤能之具体内涵时,则分歧立显。墨子在此对“贤”的界说非常能够体现墨子“义”论的特色及其伦理精神,即积极的利他主义精神、慈

善精神以及公正与平等精神。

就政治组织原则而言,除老庄外,诸子大概都不会反对尚贤或举公义^⑤,但如前所言,诸子对贤与义之价值内涵的理解则不能无异,如儒家重德行,法家重军功等。实际上,岂止诸子分歧,极端情形下,每个人都有自己的一套“义”的标准。在道术将为天下裂之初始阶段,墨子对此已有充分认识,但他的思考不是直接针对即将出现的百家争鸣,而是更为一般化的现象。《尚同上》载子墨子言曰:

古者民始生、未有刑政之时,盖其语“人异义”。是以一人则一义,二人则二义,十人则十义,其人兹众,其所谓义者亦兹众。是以人是其义,以非人之义,故交相非也。是以内者父子兄弟作怨恶,离散不能相和合。天下之百姓,皆以水火毒药相亏害,至有余力不能以相劳,腐朽余财不以相分,隐匿良道不以相教,天下之乱,至若禽兽然。

在未有政治组织之前的状态中,每个人都有关于“义”的一套标准,“其所谓义”皆因人而异,言人人殊,如此则必交相非;其结果便是父子兄弟相怨恨离散,天下人皆相互毒害。这里提到“有余力不能以相劳,腐朽余财不以相分,隐匿良道不以相教”,分明就是前引“有力者疾以助人,有财者勉以分人,有道者劝以教人”的反衬。这表明《尚贤》与《尚同》所言之“义”,意涵相当。如何走出混乱的自然状态,这就需要尚同。在尚同之前,通过前述尚贤的原则,首先“选天下之贤可者,立以为天子”(《尚同上》),然后根据同样原则,选置三公、诸侯国君、地方正长等。尚同则与此相反,乃是自下而上层层壹同义或善(《墨子》“义”“善”常互文)的标准:

正长既已具,天子发政于天下之百姓,言曰:“闻善而(而犹与也)不善,皆以告其上。上之所是必皆是之,上之所非必皆非之。上有过则规谏之,下有善则傍荐之。上同而不下比者,此上之所赏而下之所誉也。”(《尚同上》)

根据这个原则与程序,作为“里之仁人”的里正上同一里人之义于乡长,“乡长唯能壹同乡之义,是以乡治也”;作为“乡之仁人”的乡长上同

一乡人之义于国君，“国君唯能壹同国之义，是以国治也”；作为“国之仁人”的国君上同一国人之义于天子，“天子唯能壹同天下之义，是以天下治也”；最后，天子上同于天（《尚同上》）。

由是可知，尚同即壹同天下之义，亦即统一天下善的价值标准。墨子用尚同纲纪天下万民，这一思想经常被批评为极权主义。然而，也需指出的是，就墨子的构想而言，尚同的前提是尚贤，尚贤为贤人在位提供了担保。在此前提下，又通过“上有过则规谏之，下有善则傍荐之”这一缜密的程序，俾使“上之所是”之“义”真正具有民意的基础，最终使得“壹同天下之义”的“义”是具有客观普遍性的公义。

三、“义自天出”与“非命”的意义^⑥

如前所析，所谓“尚同”即“壹同天下之义”，后者乃是通过由下往上层层上同，最终天子壹同天下之义。然而，在墨子的义理框架中，天子并非世间最有权势最明智最高贵者，天子之上还有“天”，故《尚同下》云：“天子又总天下之义，以尚同于天。”逻辑地看，尚贤是尚同的前提条件，而尚同的终点，则是天志的起点。如果说尚同是人间由下往上壹同天下之义，那么天志则是由上往下昭告天下之义。

墨子所理解之“天”乃是一人格神的天帝、上帝，它有意志，故墨子谓之“天志”。天具有超自然的力量，能够赏善罚暴，且其惩罚具有普遍必然性，得罪于天，“无所逃避之”（《天志上》）。然则，天何欲何恶，何赏何罚？《天志上》云：

天欲义而恶不义……然则何以知天之欲义而恶不义？曰：天下有义则生，无义则死；有义则富，无义则贫；有义则治，无义则乱。然则天欲其生而恶其死，欲其富而恶其贫，欲其治而恶其乱，此我所以知天欲义而恶不义也。

天有好生之德，而义又能够促进人类生生不息、兴旺繁荣、长治久安，故天欲义而恶无义。不难发现，墨子的“天”明显具有仁的性质，但墨子不直接说“天欲仁而恶不仁”，却要通过“有义则生”这一中介来证明“天欲义而恶不义”。这似乎表明墨子有意避开早已成为儒家标志性观念

的“仁”而另起炉灶。

“天欲义而恶不义”这一命题所表达的另外一重内涵是，“义”（道德价值）之根源在于“天”。《天志中》云：

然则义从何出？子墨子曰：义不从愚且贱者出，必自贵且知者出。何以知义之不从愚且贱者出，而必自贵且知者出也？曰：义者，（善）〔言〕政也。何以知义之（善）〔言〕政也？曰：天下有义则治，无义则乱，是以知义之（善）〔言〕^⑦政也。夫愚且贱者，不得为政乎贵且知者；贵且知者，然后得为政乎愚且贱者。此吾所以知义之不从愚且贱者出，而必自贵且知者出也。然则孰为贵？孰为知？曰：天为贵，天为知而已矣。然则义果自天出矣。

墨子的论证可以重构为一简单的三段论：大前提：义不从愚且贱者出，必自贵且智者出；小前提：天最为贵且智；结论：义自天出。对于大前提，引文中间一段又有所论证，可简化为：义者，政（正）也；贱且愚者不得为政乎贵且智者，贵且智者可得为政乎贱且愚者；故义必自贵且智者出。至于小前提，这是墨家的信念或信仰。总之，在墨家的思想框架里，这个论证是自我圆恰的。“天”既是最贵且智者，故“天”是“义”这一价值的最终根源。故墨子又把“天志”譬喻为“规矩”，规矩可以度量天下之方圆，天志可以度量天下之言论，“我有天志，譬若轮人之有规……中者是也，不中者非也”（《天志上》）。

在墨子那里，明鬼与天志有着部分相同的功能，拥有赏善罚暴的超自然能力：“逮至昔三代圣王既没，天下失义，诸侯力正……是以天下乱。此其故何以然也？则皆以疑惑鬼神之有与无之别，不明乎鬼神之能赏贤而罚暴也。今若使天下之人，偕若信鬼神之能赏贤而罚暴也，则夫天下岂乱哉！”（《明鬼下》）鬼神之功能在于辅助天帝恢复道德秩序与社会秩序（义）。可见，鬼神虽然不是义之所出的根源，但它也与天一样欲义而恶不义，守护着义的价值。

与天志、明鬼相关的观念是非命。执有命者认为：“命富则富，命贫则贫；命众则众，命寡则寡；命治则治，命乱则乱；命寿则寿，命夭则夭；命，虽强劲，何益哉？”（《非命上》）在墨子看

来,这种看法无疑会挫伤人的主体能动性,而墨子义道主积极进取,所以他认为这种命定论本质上是对他所倡导的义道的颠覆和否定:“今用执有命者之言,是覆(按,覆犹反也,颠覆)天下之义。”(《非命上》)总之,命定论者否定主体践行“义”的意义,故独自苦为义和劝人为义的墨子必定非命。如所周知,在儒家那里,“天”与“命”经常相提并论,如子夏说“死生由命,富贵在天”(《论语·颜渊》),有时则复言“天命”,如孔子说“五十而知天命”(《论语·为政》)、“畏天命”(《论语·季氏》)。职是之故,很多人不理解墨子为什么既主天志,却又非命,岂非抵牾?其实,不同于儒家,墨子严分“天”与“命”的概念,视为不容两存的对立物。在墨子,既然“天”是全能全知的最高主宰者,那么,如果再承认有所谓“命”左右人世的生死、寿夭、贫富等,那无异于承认还有比“天”更为至高无上的力量与权威的存在,这才是自相矛盾。所以,墨家既主天志,则必然走向非命。

综上,墨子认为“天欲义而恶不义”且“义自天出”,鬼神与天一道守护着“义”的价值,而执有命者否定墨家力行“义”的意义,故墨子非命。

四、“义不义”之辨与“非攻”的证成

“天欲义而恶不义”,其所谓义的实质内涵主要就是非攻与兼爱。《天志上》云:“顺天意者,义政也。反天意者,力政也。然义政将奈何哉?子墨子言曰:处大国不攻小国,处大家不篡小家,强者不劫弱,贵者不傲贱,诈者不欺愚。”又云:“顺天意者,兼相爱、交相利,必得赏;反天意者,别相恶、交相贼,必得罚。”在此,墨子在中国政治思想史上首先提出“义政”的概念——这似乎没有受到足够的重视^⑥。观墨子所谓“义政”,主要强调不作恶以及防止恶,限制性与禁止性的意味较强,“非攻”之“非”字亦表明了这一点。可以说,从实践理性的观点看,在墨子的义理观念中,“非攻”似较“兼爱”更具现实性,而后者只能作为一个理念无限企及。

兼爱与非攻,一体两面。以往的论述皆以兼爱为主,非攻为次。考虑到墨子“非人者必有以易之”(《兼爱下》)的逻辑,民国学者方授楚的

说法颇有道理:“就事实上之体系而言,或先因当时战争惨酷,乃倡非攻之说……既以非之,何以易之?则兼爱是也。”^{[9]82}因此,笔者认为非攻更为根本,也更具现实性。墨子论证非攻的理据首先在于辨析“义与不义”。《非攻上》云:

古者王公大人情欲得而恶失,欲安而恶危,故当攻战而不可不非。今有一人,入人园圃,窃其桃李,众闻则非之,上为政者得则罚之。此何也?以亏人自利也。至攘人犬豕鸡豚者,其不义又甚入人园圃窃桃李。是何故也?以亏人愈多,[苟亏人愈多]^⑦,其不仁兹甚,罪益厚。至入人栏厩,取人马牛者,其不仁义又甚攘人犬豕鸡豚。此何故也?以其亏人愈多,苟亏人愈多,其不仁兹甚,罪益厚。至杀不辜人也,拖其衣裘,取戈剑者,其不义又甚入人栏厩、取人马牛。此何故也?以其亏人愈多,苟亏人愈多,其不仁兹甚矣,罪益厚。当此,天下之君子皆知而非之,谓之不义。今至大为攻国,则弗知非,从而誉之,谓之义,此可谓知义与不义之别乎?

墨子此段说理朴素明白,逻辑也甚为清晰有力。墨子认为,人们对窃人桃李、攘人犬豕鸡豚、取人牛马、杀不辜人等行为都知道是不义的,换言之,世人皆知盗窃他人财物与伤害无辜之人是不义的,而且为政者也会对其进行相应的惩罚。然而,一旦到了国家层面,一个国家攻打另外一个国家(必然会造成大规模的盗窃他人财物以及更大规模地伤害无辜之人),世人则从而誉之,以为义。墨子认为这是不知“义与不义”之别,就好比“少见黑曰黑,多见黑曰白”(《非攻上》)一样荒谬^⑧。

“义不杀无辜”,这是人人皆认可的自明的道德真理。墨子与公输般的论辩便是基于这一根本价值观念进行推论。公输般为楚造云梯之械成,将以攻宋。子墨子闻之,日夜兼程赶往楚国,欲止楚攻宋。于是有了墨子与公输般之间的一段对话:

公输般曰:“夫子何命焉为?”子墨子曰:“北方有侮臣者,愿藉子杀之。”公输般不说。子墨子曰:“请献十金。”公输般曰:“吾义固不杀人。”子墨子起,再拜曰:“请说

之……义不杀少而杀众，不可谓知类。”公输般服。(《公输》)

墨子说想请公输般帮他杀掉一个侮辱他的人，公输般不愿，墨子再次请求并说愿献十金作为报酬。这当然是墨子的激将法，其目的无非是想从公输般口中逼出那个根本的自明的正义观念：“吾义固不杀人。”由公输般的这个前提出发，自然可以推论出：“吾义固不杀众。”然而，公输般却帮助楚国攻打宋国，这势必会杀众多人。所以，墨子说他“义不杀少而杀众，不可谓知类”。正因为墨子运用严密的逻辑推理，才使得公输般不得不服。

如前所言，墨子既非攻，则必有以易之，此即兼爱。既然墨子非攻的首要理由在于攻战不义，那么，作为替代攻战的兼爱则必定为义。批判兼爱学说的人士非难墨子云：“然而天下之士非兼者之言也犹未止也，曰：兼即仁矣，义矣。虽然，岂可为哉？”(《兼爱下》)在此，“非兼者”把墨子之“兼”概括为“仁也义也”，这完全符合墨子的观念。进而言之，《墨子》一书中经常“仁义”并言，且又经常以“义”来涵括仁义之内涵，以“不义”来涵括不仁不义之内涵，如前引《非攻上》中对窃人桃李、攘人鸡犬、取人马牛、杀不辜人等诸种亏人自利的行为，或称为“不仁”，或称为“不义”，或称为“不仁义”，但皆以“义与不义不别”总括之。可知墨子“仁义”并提实侧重在“义”，如唐君毅所言：“墨子言仁义，而其归在义。”^{[2]88}盖“仁”“义”乃天下美名(《天志中》云“聚敛天下之美名而加之焉，曰：此仁也，义也”)，而“仁”既为儒家所独占(成为儒家的标志性观念)，故墨子特拈出“义”以自别于儒家。这当然不是说墨子首次使用“义”这一概念，而是说墨子首次赋予“义”首要性的地位，使之具有总德或总原则的性质。

五、“义利合一”与功利原则的运用

墨家认为“义，利也”(《经上》)，“义，利。不义，害”(《大取》)，这是用非道德的善(功利)来界定道德善(义)，是典型的目的论(teleology)伦理学。墨家所谓“利”不是一己之私利而是天下百姓人民之利，故其目的论是典型的功利主义

而非伦理利己主义。根据功利主义原则，墨子主张“节用”，并提出两条具体规则：第一，“去无用之务，行圣王之道，天下之大利也”(《节用上》)；第二，“加费不加民利者，圣王弗为”(《节用中》)。费用增加而功利总量没有相应增加，则不应当为之。在这里，功利主义是总原则，“节用”是由此引申出来的规则，“节葬”“非乐”则是针对当时社会习俗的具体措施。

这里值得进一步论述的是“节葬”，这是儒、墨两家早期辩论的焦点之一。如所周知，儒家十分重视丧葬，但亦讲究礼称情为宜。然而，一则儒家重丧葬，流于社会则难免有奢靡夸耀之弊；二则王公大人之实际上厚葬糜财不可胜数。墨子认为，这都不符合功利主义原则，故他主张“节葬”。盖儒家倡导在前，故时人多认为厚葬久丧乃仁也、义也、孝子之道也，所以，墨子首先辨析厚葬久丧到底是否为仁义？《节葬下》云：

今逮至昔者三代圣王既没，天下失义，后世之君子，或以厚葬久丧以为仁也、义也、孝子之事也。或以厚葬久丧以为非仁义、非孝子之事也。曰：二子者，言则相非，行即相反……于此乎后世之君子皆疑惑乎二子者言也。若苟疑惑乎之二子者言，然则姑尝传而为政乎国家万民而观之，计厚葬久丧奚当此三利者？

在墨子看来，判断厚葬久丧到底是仁还是不仁，是义还是不义，孝子应当为还是不当为，国家应当提倡还是反对，最后的标准即在于他所谓的“三利”，亦即“富贫(使贫民富裕起来)、众寡(使人口增加)、定危治乱”，墨子认为厚葬久丧而能有此三利，“自古及今未尝之有也”(《节葬下》)，故墨子认为厚葬久丧是不义的。

功利之外，墨子又从社会习俗方面来分析厚葬久丧的成因及变易之道。《节葬下》云：

今执厚葬久丧者言曰：“厚葬久丧果非圣王之道，夫胡说中国之君子为而不已、操而不择哉？”子墨子曰：“此所谓便其习而又其俗者也……此上以为政，下以为俗，为而不已，操而不择。则此岂实仁义之道哉？此所谓便其习而又其俗者也。”

主张厚葬久丧者认为，既然厚葬久丧非圣王之

道,那为何中国之君子为而不已呢?墨子认为,这完全是习俗使然,“便其习”而“义其俗”。为此墨子列举了几个蛮夷之国的风俗,如越之东有铍沐之国者,其长子生,则解而食之,谓之宜弟;楚之南有啖人之国者,其亲戚死,朽其肉而弃之,然后埋其骨,乃成为孝子;秦之西有仪渠之国者,其亲戚死,聚柴薪而焚之,熏上,谓之登遐,然后成为孝子。这三国的习俗皆不同于中国,以中国厚葬久丧的标准来看,绝非“义”(孝子之所当为),然而在当地则皆为“义”。墨子认为这就是“便其习”而“义其俗”使然。变革的方法很简单,“上以为政”,则“下以为俗”,故墨子倡导“棺三寸,足以朽骨;衣三领,足以朽肉”等简约的葬埋之法。值得辨析的是,墨子在此提到两种“义”:一是他自己的以普遍功利来界定的“义”,墨子认为它具有普遍性和绝对性;二是“义其俗”之“义”,这是以习俗为义,仅适宜于某地区某族民,仅具相对性。墨子显然试图以普遍性的义超越相对性和习俗性的义,这表明墨子已经走出“习俗”伦理而迈向“后习俗”伦理^①。

六、从仁、义之别看儒、墨之异

前文提及,唐君毅曾从仁、义之别来刻画孔、墨之异。唐先生特别着意诠释墨子“义”道的客观普遍性,他用“生命的感通”来诠释孔子之“仁”道,似认为孔子之“仁”道较为主观。唐先生又说:孔子“重仁而以仁说义”,墨子“重义而以义说仁”,“其初固只有毫厘之差,然有千里之距,亦不可不察”^{[2]59}。吾意以为孔子之仁道亦有其客观普遍性(非本文所论,兹不赘),换言之,用“客观普遍性”并不能标识孔仁墨义的区别,然唐先生所谓“以仁说义”与“以义说仁”毫厘千里确为不刊之论,下面我们便从仁义之别来进一步分疏儒墨之异。

实际上,从“仁”“义”的起源看,两者就有相对立的意涵。“仁”主要与“亲亲”(《国语·晋语一》云“爱亲之谓仁”,《中庸》云“仁者人也,亲亲为大”)以及由“亲亲”所体现出来的仁爱情感(《孟子·公孙丑上》云“恻隐之心,仁之端也”)相关。“义”的含义较为复杂,《说文·我部》:“义,己之威仪也。”段注引郑司农曰:“古者书仪但为

义,今时所谓义为谊。”^{[10]633}按,此说前者是对的,后者却是错误的,“义”的本义是威仪,正义、仁义、节义之“义”实际上是由“宜”“义”(義)两字和合而成:“宜”与“俎”同源同义,本义为杀牲祭祀^{[11]527-528},故得引申为裁断、裁制,又引申为合宜、适宜。《释名·释言语》云:“义,宜也。裁制事物,使合宜也。”这可以说是对此的最佳解释。“义”(義)从羊从我,“从羊者,与美善同意”^{[10]633}。要之,综合“宜”“义”二字的“义”的基本含义有杀戮、裁断、合宜、正义、美善等。大概上古野蛮时代,不仅杀牲祭祀,而且杀俘祭祀,俘为外族之人,故“义”甫一开始就多用于无血缘关系的外族。到了春秋时期,“义”往往要求在大是大非面前斩断血亲关系,卫国卿大夫石碏的“大义灭亲”(《左传》隐公四年)即其典型。

墨家“义”论显然继承了“义”的这一古老意涵。我们且以两个事例加以说明。第一个事例出自《墨子·非儒》,第二个事例出自《吕氏春秋·去私》。

《非儒》之所作,当是“儒墨之是非”高涨的时期,乃墨家后学激而言之。墨家人士罗列儒家种种主张,然后非难之,它在某种程度上确实反映了儒墨之别。与我们讨论的主题相关,其中一个辩论颇有助益,《非儒下》载:

(儒者)曰:“君子胜不逐奔,掩函弗射,强(通僵)则助之胥车。”^②(墨者)应之曰:“若皆仁人也,则无说而相与。仁人以其取舍是非之理相告,无故从有故也,弗知从有知也,无辞必服,见善必迁,何故相与?若两暴交争,其胜者欲不逐奔,掩函弗射,强则助之胥车,虽尽能犹且不得为君子也。意暴残之国也,圣将为世除害,兴师诛罚,胜将因用儒术令士卒曰:‘毋逐奔,掩函勿射,强则助之胥车。’暴乱之人也得活,天下害不除,是为群残父母而深贱世也,不义莫大焉。”

儒者主张:君子在战争中若处于胜势,则不追迫奔跑逃命者,不射杀匿藏躲避者,伤病僵仆不能行者则助之以车,总之是哀怜败军伤病之意^{[7]443-444}。这当然是儒家仁心仁术在对待敌人的体现,这也比较符合今人所谓的人道主义精神。墨家的反驳区分了三种情形:其一,如果双方都是仁

人,他们都会讲道理,无理无知的会服从有理有知的,见善必迁,他们之间也就不会相互争斗、相互敌对。其二,如果双方都是暴人,互相争斗,那么胜方即便尽如儒者所为,也不得称为君子,还是暴人。其三,如果是一暴一圣,那么圣人为世除害,兴师诛罚,必须除恶务尽;若用儒者仁术,则暴乱之人也得活命,放虎归山,祸害不除,这无异于残暴父母而贱恶世人,这是大不义。墨家的反驳确实反映了他们更加擅长逻辑分类与辨析的能力,但就儒家而言,无论是何种情形,我们都应给予同情哀悯,不应斩尽杀绝。墨家则区分仁暴、敌我,对待暴乱之人和敌人不应姑息养奸。儒家的主张凸显了“仁”(人道的对待)的价值,墨家的主张凸显了“义”(正义的惩罚)的价值。所以,这一辩论可以概括为“仁”“义”价值之间的较量,墨家毫不犹豫地选择了“义”的价值。这当然与墨子以来“贵义”的主张一脉相承。如果我们认为“兼爱”是墨者最为根本的价值观念,那么,墨者势必会接受儒家的主张。这也反证了“兼爱”不能作为墨家的根本观念,也难以涵括墨家的伦理主张。

对待暴乱之人和敌人,墨家主张应该坚持正义的惩罚;不止如此,即便是亲人犯罪,墨家也主张秉公执法,维护正义。《吕氏春秋·去私》载:

墨者有钜子腹䵍,居秦,其子杀人。秦惠王曰:“先生之年长矣,非有它子也,寡人已令吏弗诛矣,先生之以此听寡人也。”腹䵍对曰:“墨者之法曰:‘杀人者死,伤人者刑。’此所以禁杀伤人也。夫禁杀伤人者,天下之大义也。王虽为之赐,而令吏弗诛,腹䵍不可不行墨者之法。”不许惠王,而遂杀之。子,人之所私也,忍所私以行大义,钜子可谓公矣。

如前所论,墨子通过“义与不义”之辩证成非攻,其最为根本伦理观念是“义不盗窃”和“义不杀害无辜人”。根据后者,墨家制定了自己的法律,即“杀人者死,伤人者刑”。墨者钜子腹䵍,其子杀人,这无疑是触犯了墨家之义与墨家之法。墨家认为,禁止人们互相残杀,这是天下大义之所在,当然也是天下大利之所系。如果杀人不偿命,则人们势必互相残杀,这无疑是天下

之大害。基于墨家之大义与法律,即便其子得到了秦王的赦免,但墨者钜子腹䵍还是忍所私而行大义,刑杀其子。这是比较符合墨家“贵义”的逻辑的。笔者所要特别强调是,如果以“兼爱”而不是“义”为墨家之根本观念,我们就不太好理解钜子杀子的行为,因为子亦在兼爱范围内,一子之不能爱,遑论兼爱。然而,如果我们从“义”的角度,则很容易理解此事。这也表明“义”而非“兼爱”更能彰显墨家独特的伦理精神。

结 语

“义”为墨子思想的第一义之义理观念或根本观念,它可逻辑地统贯墨子“十论”,具体言之:尚贤即举义而不论其贵贱、富贫、亲疏等,这是对世卿世禄的宗法封建制的突破。尚同即壹同天下之义,“义”在此可理解为一般的善,尚同就是要统一善的价值标准,而非笼统地统一思想;尚贤所尚之“贤”便是一种具体的善。天有意志,天欲义而恶不义,天鬼通过必然性的赏罚来维护义的价值,“义”在此亦可理解为一般的道德善和正义,在墨子那里,其主要表现便是“非攻”与“兼爱”。执有命者否定力行义的意义,故墨子非命。墨子不仅从“天志”(实质就是“神意论”)来宣传“非攻”与“兼爱”,而且,他也从义务论的立场来论证“非攻”。墨子坚持“义不盗窃”或“义不杀无辜人”是显见的道德义务,它们不会因为违反它而产生的功利后果而被正当化,而攻战必然造成大规模的盗窃与杀无辜人,故非攻;既非攻,则以兼爱易之。墨子又以普遍功利来界说义,凡加费不加民利者,皆不当为,故主张节用、节葬和非乐。墨家对儒家仁爱之心的非难及其“大义灭亲”的实践尤能体现儒、墨“贵仁”与“贵义”的区别。质言之,墨子的“义”概念有“宜”(最一般意义上的应当、合当、正当)、“善”(一般的道德善)、“正义”(justice)等诸多意涵,具体则表现为他的基本主张,如尚贤、尚同、非攻、兼爱、节用、节葬、非乐等;其“义”论亦具有多重伦理意涵:其一是利他主义与慈善精神,其二是公正与平等的诉求,其三不作恶以及防止恶,其四是义务论和功利主义的

结合。这是以“兼爱”或“功利”或“天志”或“立故”等为墨子根本观念或方法所无法完全展现出来的。

注释

①《吕氏春秋·不二》云“墨子贵廉”，一般认为，“廉”通“兼”。②如《荀子·非相》即以“泛利兼爱”形容儒家圣人尧之德；《庄子·天道》篇载孔子曰：“中心物恺，兼爱无私，此仁义之情也。”③栾调甫只把《耕柱》《贵义》《公孟》《鲁问》四篇称为“墨语四篇”，实则《公输》的性质与此四篇同。丁四新认为，“墨语”为墨子后学著作，晚于“十论”，不是墨子言行的忠实记录，但也不否认是以墨子思想为基础。详见丁四新：《论〈墨子·墨语〉墨家后学之鬼神观》，《安徽大学学报（哲学社会科学版）》2011年第3期。笔者以为“墨语”所载墨子的“义士”形象不管是忠实记录还是后学演义，都能表明墨子和墨家自觉以“义”道自我标识的情形。而且，“十论”与“墨语”都大量言“义”，这一点是相吻合的。④本文所引《墨子》，如无特别说明，皆据吴毓江：《墨子校注》，中华书局2006年版。笔者对《墨子》引文中个别字以括号的方式略加训诂，以便读者理解。⑤《老子》第三章云：“不尚贤，使民不争。”《庄子·天地》云：“至德之世，不尚贤，不使能。”⑥魏义霞在《“天欲义而恶不义”与墨子本体哲学—伦理哲学—政治哲学的三位一体》中，基于“天欲义而恶不义”重构了墨子哲学，似乎是以“义”为中心的重构，但其实是以“天志”为中心的重构，她把“贵义”与“尚贤”“尚同”“兼爱”“非攻”等平行论述，便表明了这一点。详见《东方论坛》2004年第4期。⑦俞樾认为此段三“善政”皆当为“言政”，见吴毓江：《墨子校注：上册》，中华书局2006年版，第302页。⑧谢晓东对此有所关注，参见其文：《墨子的义政概念及其重构》，《东南学术》2019年第9期。⑨孙诒让云：“依下文当有‘苟亏人

愈多’五字。”详见孙诒让：《墨子间诂（上册）》，中华书局2001年版，第128页。⑩关于墨家“非攻”的论证，详见陈乔见：《正义、功利与逻辑：墨家非攻的理由及其战争伦理》，《哲学研究》2019年第3期。⑪美国著名道德发展心理学家科尔伯格（Lawrence Kohlberg）把道德发展区分为三个基本层次，即：前习俗时期、习俗时期、后习俗时期，后习俗时期伦理是对前两者的超越，其道德原则也最具普遍性。参见林远泽：《后习俗儒家责任伦理学的理念》，联经出版事业股份有限公司2017年版，第25-26页。⑫下文两“强”字原文作“施”，据吴毓江校改，参见吴毓江：《墨子校注：上册》，中华书局2006年版，第451-452页。

参考文献

- [1]梁启超.墨子学案[M]//梁启超论先秦诸子.北京:商务印书馆,2012.
- [2]唐君毅.中国哲学原论·原道篇[M].北京:中国社会科学出版社,2006.
- [3]伊藤仁斋.论孟字义[M]//吉川幸次郎,清水茂,校注.伊藤仁斋、伊藤东涯.东京:岩波书店,1971.
- [4]戴卡琳.墨家“十论”是否代表墨翟的思想:早期子书中的“十论”标语[J].袁青,李庭绵,译.文史哲,2014(5):5-18.
- [5]栾调甫.墨子研究论文集[M].北京:人民出版社,1957.
- [6]胡适.中国哲学史大纲[M].上海:商务印书馆,2011.
- [7]吴毓江.墨子校注[M].北京:中华书局,2006.
- [8]陈乔见.春秋时代的伦理道德结构[J].社会科学,2017(5):115-124.
- [9]方授楚.墨学源流[M].上海:商务印书馆,2015.
- [10]许慎,撰.段玉裁,注.说文解字注[M].上海:上海古籍出版社,1988.
- [11]容庚.金文编[M].北京:中华书局,1985.

Reconstruction of Mozi's Thoughts and Ethical Spirit Based on the Idea of Righteousness(义)

Chen Qiaojian

Abstract: The fundamental idea of Mozi's philosophy is not universal love (兼爱) or utility or the Will of Heaven (天志) but righteousness (义). Mozi thinks that of the ten thousand things under the heaven, there is none more valuable than righteousness. Instead of the concept of universal love, the concept of righteousness can unify and run through Mozi's ten doctrines. There are multiple ethical implications of the theory of righteousness, such as justice and equality, altruism and charity, avoiding or preventing evil, which is not completely demonstrated by the concept of universal love or others.

Key words: Mozi; Righteousness(义); Ten doctrines(十论)

[责任编辑/周 舟]