



骥足以责：儒墨比较视域中的墨子责任伦理思想*

涂可国

摘要：墨子阐释并建构了独特而又丰富的责任伦理思想。根据责任的意义、责任的特征和责任的内容，它包括三个方面：一是“贵义”的道德责任价值取向，二是注重功利追求的责任伦理特征，三是以强力和利天下为基本内容的责任伦理结构。墨子责任伦理思想是基于对现实社会各种问题和小生产者利益诉求而建构起来的，并且把不同主体、不同层面的责任建立在对功利的追求上，具有较为浓厚的现实主义特质，它对于消除某些过度崇拜工具理性和过分追求个人权利而导致责任缺失的道德危机现象具有一定的启发意义。

关键词：墨子；责任；伦理思想

中图分类号：B224

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2023)01-0025-10

儒家与墨家在先秦时期同为“显学”，墨家学派还是从儒家学派分化出来的，但是两者后来在百家争鸣中又相互批判、相互攻讦，用《淮南子·要略》的话加以表达就是：“墨子学儒者之业，受孔子之术，以为其礼烦扰而不说，厚葬靡财而贫民，服伤生而害事，故背周道而用夏政。”^{[1]1459} 儒墨主体思想之间同异互见，两者共同推崇道德仁义，共同倡扬人的社会义务和责任，共同向往天下大同和政治一统，但是，墨家反对儒家所倚重的礼乐。墨子思想的核心内容是尚贤、尚同、节用、节葬、非乐、非命、尊天、事鬼、兼爱、非攻“十事”，正是在阐述诸如此类的核心思想内涵的过程中，墨子阐释并建构了独特而又丰富的责任伦理思想，构成了墨子伦理思想不可分割的重要组成部分。

墨子的责任伦理思想大多数情况下是默识的、隐言的，需要现代人根据其精神实质或义理结构加以创造性解读。但是有时也是明言的，

也就是直接采用“任”“务”“事”“义”“责”等相关、相近的范畴给予表示。譬如《墨子·耕柱》说：“骥足以责。”^{[2]329} 再如墨子说：“国有贤良之士众，则国家之治厚；贤良之士寡，则国家之治薄。故大人之务，将在于众贤而已。”^{[2]41} 墨子这段话的意思是说，国家要实现良好的治理，大人就必须履行好使贤人不断增多的职责，可见这里的“务”具有“责任”的意味。

令人遗憾的是，迄今为止国内学界尚未发现有以“责任伦理”名篇去挖掘墨子思想的论著，倒是有在正文内容中从责任伦理角度阐发墨子道德思想的少量成果。譬如，田永胜《墨子伦理思想对领导干部道德修养的现代意义》一文第一小节就是“‘兴天下之利，除天下之害’的为官道德责任”^①，但是总体上学术界对墨子责任伦理思想关注不够。众所周知，当代西方规范伦理学主要由功利论、义务论和德性论三部分组成，功利论更为强调人行为后果的意义，义

收稿日期：2022-08-21

*基金项目：国家社会科学基金一般项目“中西伦理学比较视域中的儒家责任伦理思想研究”(14BZX046)。

作者简介：涂可国，男，山东省社会科学院国际儒学研究院原院长、研究员(山东济南 250002)，曲阜师范大学孔子文化研究院特聘教授，主要从事儒学、中国哲学和中国文化研究。

务论则更为凸显出于责任的意志或动机对于人类行为所起的决定性作用。国内外绝大多数学者认定墨子伦理思想属于功利主义伦理学,这似乎意味着墨子伦理思想与责任伦理是相异相斥的。实际上,如此认识过于偏颇。因为,当代责任伦理思想是一个综合性思维范式,它不限于行动之前的、由遵循规范产生的使命、任务和职责,还包括要求由于行动的失误造成不良后果的当事人必须承担相应的责任,即对当事人问责。这样,墨子伦理思想就内在地包含着责任伦理的要素,这表明我们完全可以立足于责任伦理的维度对其进行解读,以弥补当前墨子责任伦理思想研究领域的空白,改变目前墨学研究较为落后的现状,促进儒墨之间的比较、对话、交流和互补。本文将把墨子责任伦理思想纳入责任的意义、责任的特征和责任的内容的逻辑框架之中加以探讨。

一、“贵义”的道德责任价值取向

墨子思想的核心无疑是尚贤、尚同、节用、节葬、非乐、非命、尊天、事鬼、兼爱、非攻“十事”,它们构成了墨子思想主脉的明线。不过,重视责任特别是道德责任构成了墨子思想主脉的暗线,它体现了墨子“士的自觉”精神,彰显了墨子关心责任、推崇责任、践履责任的价值取向。这不仅是因为墨子之“义”涵盖责任的意蕴,还因为墨子提出了“万事莫贵于义”的价值导向,更是因为墨子主张“合其志功而观”的动机与效果统一论。

(一)“义”内在地包含责任

在墨子那里,“义”的内涵是复杂多样的,处于不同语境中往往被赋予不同的含义。在《墨子》中,“义”主要有三种含义:首先,它指人的行为的合理性,也就是适宜、合宜、合理或正当、应当等;其次,有时它也通“意”,指称意见、意志;最后它指责任和义务。墨子所讲的“义”指人的行为的合理性,这也同时意味着“义”包含着人的合理行为或者说人所应当做的事,而“义务”和“责任”恰好是指社会所要求人应当和必须做

的事,它们把抽象的“义”外在化、具体化,表现为义举、义行、义事等。

检索《墨子》典籍,可以发现它有许多“义”呈现出“义务”和“责任”的内涵。《耕柱》篇涉及“义”比较多,尽管大多数指向道义、正义,体现了适宜性、应然性的价值导向,但也有一些指向带有行为命令性的“义务”和“责任”。耕柱子所说的“骥足以责”和墨子所说的“我亦以子为足以责”^{[2]329},其中的“责”即是“担当”“重任”的意思。

治徒娱、县子硕问于子墨子曰:“为义孰为大务?”子墨子曰:“譬若筑墙然,能筑者筑,能实壤者实壤,能欣者欣,然后墙成也。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。”^{[2]331-332}

这里,墨子借助于“筑墙”的事例指出,只要每个人各尽所能、各司其职,就能成就义事、善事,从而揭示了“义务”的具体内容就是每个人应尽的责任,它本质上要求人尽职尽责、尽其所能。《墨子·贵义》篇也有相关内容。

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]347}

墨子认为,正是因为天下没有人去做义事,敢于承担且践履道德责任,所以应该对义事加以鼓励而不是阻止,这种“自苦而为义”的精神充分表现了墨家“铁肩担道义”的强烈社会责任感。

(二)“万事莫贵于义”的价值追求

在《墨子·贵义》篇中,墨子鲜明地提出了“万事莫贵于义”的论断。之所以贵义、重义,之所以极力推崇义,是因为墨子充分认识到作为道德(仁义)和责任的“义”具有极其重要的功能和作用。这里撇开墨子强调作为思想观念、意见意志的“尚同之义”在治国理政中的功能不谈^②,仅就作为道义、责任之“义”来讲,墨子深刻阐述了“贵义”的道德价值。他认为“义”来自于天,从“天欲义而恶不义”^{[2]210}出发,墨子把“义”提高到了关涉国家和天下治乱的高度。他一语破的地指出:

“天下有義則生，無義則死；有義則富，無義則貧；有義則治，無義則亂。”^{[2]210} 在他看來，當時社會之所以出現“大則攻小也，強則侮弱也，眾則賊寡也，詐則欺愚也，貴則敖賤也，富則驕貧也，壯則奪老也”^{[2]236} 的混亂局面，是由于人不能順天之意而違背了正義，也是因為士君子不遵守儀法、規矩而“去義遠”^{[2]236}，不知這為“不仁不義”。

“義”之所以如此重要，進而必須“貴義”，不僅在於墨子堅持以“仁”解“義”、以“利”釋“義”、以“利”為“義”，還在於他倡導一種“唯義是行”的實踐主義精神。

首先，墨子提出了“兼即仁矣、義矣”的命題。墨家雖然尚仁尚義，卻賦予“仁義”與儒家不同的思想內涵和時代特色。儒、墨同講仁重仁，但儒家重“別”，墨家重“兼”（“兼以易別”）；儒、墨均視“仁”為愛，但儒家重“等差之愛”和“親親之愛”，墨家則重“兼相愛”“交相利”；儒、墨都將“仁”導向他愛，而儒家之“仁愛”有時包括自愛，墨家則非；儒、墨都視仁義一體、仁本義用，講究仁義道德^③，但儒家思想重心和價值取向更突出“仁”，而墨家思想重心和價值取向更偏向“義”（“貴義”）。墨子雖然仁義並舉，但常常以義訓仁。在論述“兼愛”思想過程中，他指出一些人認為“兼即仁矣、義矣”^{[2]124} 太理想化，只是一種美好的願望，殊不知，體現“兼相愛、交相利”精神和原則的仁義之道，早在先聖六王那里就親自踐行過了。

其次，墨子以“利”釋“義”，以“利”為“義”。儒家並不否定人自利性的一面，並非不講利或否定利，而是肯定了利的客觀存在性和合理性；儒家倡導的“義”正是天下國家之公利，即福利、民利、大利，而反對謀取個人之財利、私利、小利。但是，從總體上說，儒家倡導的還是重義輕利的價值觀。“義”既是一種行為規範，也是一種價值目標，它所強調的是行為的正當性、合理性；“利”的對立面並不是“義”，而是害，“利”所突出的是行為的功利性、有效性。

在如何認識和對待義利之辯的問題上，與儒家過於凸顯義利衝突性不同，墨家雖然“貴義”，把“義”看作最高的道德範疇，卻更強調“義”與

“利”無衝突、無矛盾的有機統一性。墨家堅持義利並重，重視思想觀念和社會意志的統一，為推動人履行道德義務和道德責任提供更加切實的经验主義基礎。墨家致力於以“利”釋“義”，以“利”為“義”，把“義”歸結為“利”，明確表明了二者的一致性。《墨子·經上》徑直說“義，利也”，從而將義等同於利。墨子本人則指出：

所謂貴良寶者，為其可以利也。而和氏之璧、隋侯之珠、三棘六異，不可以利人，是非天下之良寶也。今用義為政於國家，人民必眾，刑政必治，社稷必安。所為貴良寶者，可以利民也，而義可以利人，故曰：義，天下之良寶也。^{[2]335}

墨子這番話遵循了三段論邏輯，即所謂良寶是那種可以帶來利益的東西，而義可以利人，因此它才是可貴的良寶。墨子將“義”說成“利”，雖然忽視了義利的差異性、矛盾性，陷於一定的片面性，但是我們應當認識到他這樣做的目的是利用人們趨利避害的普遍心理來以利顯義，發展出“尚利之義”的價值理念，為重義、貴義提供辯護，以提升、彰顯倡導道義責任的說服力和影響力。而且，猶如孫中原所指出的，墨家義利統一和重視功利的思想反映了勞動人民之間相互關心、相互幫助、互利互惠的傳統美德^④。

最後，墨子主張知義教義。墨子非常重視道德教育，他尤其最為重視“義教”。他視“義”為政治治理的正道，力主實行“義政”“善政”，強調天下君子要“本察仁義之本”^{[2]218}，因而在道德教育體系中特別看重“道義教育”“義務教育”和“責任教育”。在比較從事何種工作、完成何種職責對社會的作用大時，墨子認為對天下民眾進行“義教”、使其“知義”可謂功莫大焉：“天下匹夫徒步之士少知義，而教天下以義者功亦多，何故弗言也？若得鼓而進於義，則吾義豈不益進哉！”^{[2]390}

（三）“唯義是行”的實踐主義精神

從思想的內容來說，墨學包含着大量關心責任踐履的成分；從思想的目的來說，墨家學派之所以要創立獨特的思想學說，之所以要極力推行自己的主張，之所以要同諸子百家特別是儒家展開爭鳴，就在於力圖見之於世，以達到安

邦定国、经世致用的目的。这决定了墨家必然把有关责任的内涵、特点、地位、作用、运行、践履等问题的认识纳入其思想体系中来。《墨子·亲士》篇云：“故虽有贤君，不爱无功之臣；虽有慈父，不爱无益之子。是故不胜其任而处其位，非此位之人也；不胜其爵而处其禄，非此禄之主也。”^{[2]7}这是说，无论是处于社会关系系统中何种位置的人，必须有功于社会，成为有益于社会的人，才能受到喜爱、受到尊敬；凡是不能胜任其事而占据某一位置的，他就是不该占据这个位置的人，由此表明墨子明确地肯定了忠实地履行岗位职责的重要性。

从墨家的主体意识来说，墨学表现出浓厚的社会责任意识。面对战国时期民不聊生、诸侯争战、社会动荡的局面，面对“强之劫弱，众之暴寡，诈之谋愚，贵之敖贱”^{[2]116}之类的“天下之害”，墨家学派滋生出强烈的救世救民责任感。墨子所提出的“十大主张”无不体现了关心民事民瘼、拯救世道人心的责任担当。尤其值得指出的是，墨家学派作为小生产者以及平民的代表，对民生疾苦有着十分真切的了解和同情，对天下人间的混乱境况有着十分强烈的感受和关怀，因而具有高度的忧患意识，并由此生成了治世安民的责任愿望。为此，《墨子》专门设置了《七患》，就如何救治祸患以保国家社稷安宁提出了应对之策。当然，最为人所称道的是，墨子及其弟子出于强烈的治世安民社会责任感，以天下苍生的幸福安康为己任，不仅如同《淮南子·泰族训》所言：“墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不还踵，化之所致也。”^{[1]1406}如同孟子所讲的“墨子兼爱，摩顶放踵利天下，为之”（《孟子·尽心上》），也如同班固《答宾戏》中“孔席不暖，墨突不黔”“日夜不休，以自苦为极”，显示出荀子所说的“唯仁之为守，唯义之为行”（《荀子·不苟》）的“唯义是行”实践精神。

二、注重功利追求的责任伦理特征

一般来说，西方传统中以亚里士多德目的论伦理学和康德义务论伦理学为范型的伦理

学，较为排斥后果和功利，主张道德义务的践履不应以追求功利性目的为前提。康德之后，西方伦理学界形成了注重行为后果的结果论伦理学，并分化为伦理利己主义和功利主义两种道德思潮。在当代，西方学界进一步涌现出责任论伦理学，它试图调和义务论伦理学和结果论伦理学的二元对立。当今国内，有个别学者否定墨子是功利主义者^⑤，而绝大多数人肯定墨子伦理思想可谓中国传统功利主义的典型代表。笔者认为，墨子所阐发的责任伦理，既注重道德行为的动机，又看重行为的后果，因而是义务伦理和结果伦理的统一。

（一）责任与功利的统一

墨子的责任伦理思想并不是康德式的“为义务而义务”的义务观，也并非当代一些伦理学家所宣扬的“为责任而责任”的责任观，同时也区别于国内众多伦理学教科书中把道德义务和道德权利割裂开来，只要义务不要权利、只讲责任不讲利益的唯义主义教条。在墨子责任伦理观中，义与利、责任与功利实质上是统一的（前提是功利合理），它既重义又重利，并且把实现合理的社会功利视为人应尽的责任，呈现了责任与功利相统一的显著风格。这主要表现在三个方面。

1. 推崇利人

仔细分析墨子“兼相爱，交相利”的逻辑，我们可以发现它具有三个层次。第一个层次正是“利人”。墨子把“利人”视作评价行动合义与否的尺度，从正面的视角认为圣王为政做到了依据义来决定行为的取舍：“不义不富，不义不贵，不义不亲，不义不近。”^{[2]41-42}强调尧举舜、汤举伊尹、武丁举傅说的仁义之政正是坚持“法其言，用其谋，行其道”，因而“上可而利天，中可而利鬼，下可而利人”^{[2]68}。他还说：

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。……以亏人愈多，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

之別乎？^{[2]133-134}

由此可见，墨子认为，凡是亏人自利就是不义，而且亏人自利愈多就愈不义。就总体而言，如果说“兼相爱，交相利”为墨子思想的基本原则的话，那么，“兴天下之利，除天下之害”则为墨子实现这一基本原则的根本宗旨^⑥。不管是行义还是“爱人”，都需要依靠“利人”来实现。

由于“民”人数众多且属于社会人群中的弱势群体，因而墨子更为强调“爱人”中的“爱民”和“利人”中的“利民”，鲜明地体现出爱民、利民、为民、重民的古代朴素民本主义特质，由此构成了儒墨伦理思想共有的普遍特征。墨子讲的“利”更多为“人民之利”，他反复强调“民利”的重要性和必要性，并经常把“可以利人”引向“利民”，指出义“所为贵良宝者，可以利民也”^{[2]335}。他断言古代明王圣人之所以能够王天下、正诸侯，是因为他们能够“爱民谨忠，利民谨厚。忠信相连，又示之以利”^{[2]170}。

2. 反对利己

如果仅仅是主张“利人”“利民”，那么儒家的“仁爱”与墨家的“兼爱”就没有本质的区别，因为儒家的“仁爱”也主张“泛爱众”“推己及人”“亲亲而仁民”“成人之美”“与人为善”。问题在于，儒家的“仁爱”包含着“自爱”的要求或责任，而墨子“兼相爱，交相利”则延伸到了第二个层次，这就是从消极意义上反对“自爱”“自利”。对此，《墨子·兼爱上》作了较为详细的诠释。

当察乱何自起？起不相爱。臣子之不孝君父，所谓乱也。子自爱，不爱父，故亏父而自利；弟自爱，不爱兄，故亏兄而自利；臣自爱，不爱君，故亏君而自利，此所谓乱也。虽父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所谓乱也。父自爱也，不爱子，故亏子而自利；兄自爱也，不爱弟，故亏弟而自利；君自爱也，不爱臣，故亏臣而自利。是何也？皆起不相爱。^{[2]105}

在墨子看来，社会之所以出现混乱，根本原因是由于君臣、父子、兄弟彼此之间不相爱而只追求个人的自爱自利，这就表明墨子否定人的自爱自利。其实，自爱自利既有正当的、合理

的，也有不正当的、不合理的，不能一概加以否定，应反对的是那种打着自爱的旗号而实为极端自私自利的利己主义。功利主义一般要求人的行为应当追求利益最大化，应该为一切行动相关者带来利益，其中包括行动主体，而不管动机是利己的还是利他的。据此，否定自爱自利的墨子伦理就不能称为严格的功利主义，这也许正是一些人反对将其归结为功利主义的原因。大概是因为否定自爱自利不太符合人情、人性而过于理想化，以及出于增强“兼相爱，交相利”劝导力、说服力的考量，如同康德、孟子唯心主义伦理学最终无法摆脱人的功利诉求一样，所以墨子试图用“互爱互利”“己他两利”“对等取利”来弥补自己的理论不足。他如此说：

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。^{[2]110}

吾先从事乎爱利人之亲，然后人报我以爱利吾亲也。^{[2]128}

显而易见，墨子的看法是，一个人去爱人、利人、害人必定得到别人的爱、利、害的回报。后世墨家在《墨子·大取》中更是直截了当地说：“爱人不外己，己在所爱之中。己在所爱，爱加于己……爱己，爱人也。”尽管道德主体主观上不应求得利己的回报，即“施人勿图报”，更不能以权利的名义强求他人的回报，但大多数人都有回报之心，即“受人滴水之恩，定当涌泉相报”。有的人还会将此作为自己的义务和责任，因而客观上爱人、利人内在地包含着爱己、利己。很显然，这种互惠互利的行为放大了行为结果的功利效应，与儒家内含自爱的仁爱思想殊途同归，它所言的功利并非杨朱的“拔一毛以利天下而不为”的为我主义，更区别于损人利己、只求自利自爱或一己之利的极端利己主义，而是追求立足于互惠互利前提下的正当个人之利。

3. 主张“兼利”

墨家提出的“兼利”不仅包括“自我之利”“他人之利”和“天下之利”三个层面，更为重要也最有特色的是其推出了“兼相爱，交相利”这一伦理政治总纲。针对儒家凸显等差有序的

“仁爱”伦理,墨家在“相爱”的基础上强调无差别的“兼相爱”义务和责任,这就是作为第三层次的“兼以易别”^{[2]117}。“兼相爱”具体表现为“视人之国若视其国,视人之家若视其家,视人之身若视其身”^{[2]109}。如果局限于所谓的相爱、互爱,那么在性质上它同“仁爱”与“博爱”并无多大本质区别^⑦。然而,墨家最具创造性的是在一定程度上把“相爱”推向不分亲疏远近地爱一切人的“兼相爱”这一更高境界。为此,墨子首先在《兼爱》中从天下治理的角度一一论列了“兼相爱”或“禁恶劝爱”可以达到的良好效果:“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。”^{[2]109}然后,他在《兼爱下》和《非儒》篇中猛烈攻击儒家的“仁爱”,而极力宣传自己的“兼以易别”理念。墨子认为“别非而兼是”,如果能够做到“兼相爱”“是兼非别”“以兼为正”和“为彼犹己”,就能“兴天下之利,除天下之害”^{[2]118}。而儒家的“仁爱”不啻为“别爱”。孔子建构了一种仁本礼用的伦理关系结构,认为遵循礼才可以算作仁,孔子之“仁”往往同强调上下、长幼、尊卑等差序的“礼”和名分结合起来,凸现人际关系的亲疏远近。孔子主张“克己复礼为仁”,尤其讲究“孝亲为大”“孝弟也者,其为仁之本与”(《论语·学而》),强调血缘亲情的本根性,这在一定程度上强化了儒家仁爱差异化的特殊主义色彩。为此,墨家从礼的角度出发,认为儒家之仁是“亲亲有术,尊贤有等”“言亲疏尊卑之异也”^{[2]308},如此实在太虚伪,指斥儒家之祭礼带来“为欲厚所至私,轻所至重”^{[2]310}的奸诈。

笔者想说的是,假如墨子的“兼相爱”旨在一般性地强调要爱人、利人的话,那么它具有一定的合理性,许多人也能够做到,但是如果拔高到要求人同等地对待所有人,设立的精神境界固然很高,固然能产生最大的社会功利而同功利主义一致,可是它毕竟有些脱离绝大多数人的道德潜能,不如儒家亲疏有别的“仁爱”更加符合人情,无差别的“兼相爱”恐怕只有少数道德

精英才能做到。

(二)规则与行动的统一

西方功利主义分为规则功利主义和行为功利主义两种类型。规则功利主义要求人所遵守的规则必须给一切相关者带来最大的利益,这就意味着由各种规则所规定的责任应当导致功利最大化。而行为功利主义认为不可能有适合所有情况或场合的普遍性规则,应该根据特定的处境、特定条件确定自己所负的责任或行为方式。那么,墨子的责任伦理思想究竟是规则功利主义,还是行为功利主义,抑或是两者的统一?笔者认为,墨子责任伦理思想既具有规则功利主义的特征又具有行为功利主义的特征,体现了规则与行动的统一。

一般说来,社会往往通过各种规范对人的义务和权利、责任和利益做出明确规定,为各种责任的设定确立规范化的依据。中国传统文化的社会规范、规制主要借助于“礼”来表达。墨子尚仁贵义,相对而言较为轻礼,某种意义上甚至可以说排斥礼,整个《墨子》一书谈礼不多,更遑论设置专章论述礼。尤其是墨子不光非乐,还严厉批评儒家重礼、尚礼,指责儒家祭礼造成“繁饰礼乐以淫人,久丧伪哀以谩亲。立命缓贫而高浩居,倍本弃事而安怠傲。贪于饮食,惰于作务,陷于饥寒,危于冻馁,无以违之”^{[2]313}的流弊。不过,墨子并没有完全否定礼,更没有否定规范。他在讲到三代时期的社会治理时曾经指出:“吾愿主君之上者尊天事鬼,下者爱利百姓,厚为皮币,卑辞令,亟遍礼四邻诸侯,驱国而以事齐,患可救也。非此,顾无可为者。”^{[2]381}所谓“亟遍礼四邻诸侯”,就是尽快同周围诸侯国家进行礼仪交往。更为重要的是,墨子提出了:“天下从事者,不可以无法仪;无法仪而其事成者,无有也。”^{[2]22}在墨子看来,任何人做任何事情都必须遵守法仪、规矩、准绳,否则就会一事无成。墨子同样强调根据“利”决定责任主体言行的取舍:“凡言凡动,利于天、鬼、百姓者为之;凡言凡动,害于天、鬼、百姓者舍之。”^{[2]349}并推崇实行、实效:“言足以迁行者,常之;不足以迁行者,勿常。”^{[2]350}据此展现了义行、力行的实践主

義價值導向。

(三) 動機和效果的統一

墨子致力於“志功之辯”，在中國倫理學史上首次提出了“志功”範疇，並深入考察了人行事處世的主觀動機和實際效果，其責任倫理思想既認識到動機和效果的差異，又力主動機和效果的統一，體現了義務論倫理學與合理功利主義統一的双重特質。

1. 志功之辯

《墨子·大取》云：“志功，不可以相從也。”又云：“義，利；不義，害。志功為辯。”“志”代表行為的動機，在墨家看來，它意味著行為是否出於義務心、是否符合道義、是否具有責任感；而“功”表示行為的結果，它意味著出於義務心的行為見諸實際行動所造成的利害功效。由此可見，墨家既肯定了志功的差異——志功異，又指認了兩者的統一——志功合。

2. 愛利之辯

在墨子和後期墨家那里，愛與利、愛人與利人本質上都凸顯了利他主義的道德精神，從動機和效果看，愛、利又可以區分為主觀的能愛、能利和客觀的所愛、所利。如果說“愛”側重於主觀動機、屬於“心之理”的話，那麼，“利”側重於客觀效果、屬於“行之實”。在現實社會生活中，愛與利之間的關係複雜多樣、具有多重組合，既可以是愛有利、無利，也可以是有愛有利、無愛無利。在堅持“義，利也”的總價值導向前提下，墨家反對儒家的“有愛而無利”，而主張愛、利結合。對愛人和利人，墨家還進行了具體分析。在墨家觀念里，每個人都是施愛的主体又是施愛的客體（對象），都有愛人的義務又有被人愛的權利，從而體現了某種主体間性的社會倫理。但是，由於“人”為一個抽象的普遍性範疇，假如籠統講“兼相愛，交相利”，強調不分親疏、貴賤、強弱和智慧，只要是人就都屬於被愛的對象，一旦具體化在現實社會生活之中，它就不一定是純然善的，產生的結果可能適得其反。為此，墨子特別是後世墨家對兼愛、周愛^⑥加以補救，對所愛之“人”作了類型學和邏輯學的區分，墨子本人立足於“尚同”“天志”認為兼愛的對象

應當排除“暴人”和“暴王”等，後世墨家指出所愛之“人”不包括壞人、惡人。《墨子·小取》云：

盜人，人也；多盜，非多人也；無盜，非無人也。奚以明之？惡多盜，非惡多人也；欲無盜，非欲无人也。世相與共是之。若若是，則雖盜人人也，愛盜非愛人也；不愛盜，非不愛人也；殺盜人非殺人也，無難盜無難矣。

這是說，強盜雖然是人，但愛強盜却不是愛人，殺強盜也不是殺人。表面上，這好像是自相矛盾，實則不然。從人種學和人本學來說，強盜是人，因而殺強盜就是殺人、愛強盜就是愛人；但如果從法理學和道德學的角度講，那麼強盜就不是正當的人，因而殺強盜就不是殺人。當然，站在現代法理學和犯罪學的立場，殺強盜就是殺人，就是犯罪，就是非道義的，除非出於正當防衛或有其他正當理由，否則就要承擔相應的道德責任和法律責任。

3. 志功合觀

墨子不僅貴義尚利，還將這一道德價值觀體現在道德行為評價上，並由此試圖把動機與效果結合起來，鮮明地提出了志功統一的责任倫理觀念。《墨子·魯問》中講道：

魯君謂子墨子曰：“我有二子，一人者好學，一人者好分人財，孰以為太子而可？”子墨子曰：“未可知也。或所為賞與為是也。釣者之恭，非為魚賜也；餌鼠以虫，非愛之也。吾願主君之合其志功而觀焉。”^{[2]387-388}

對魯君所提出的有兩個兒子，一個好學、一個好分財於人，應當選擇哪個做太子的問題，墨子指出，兩個人大概都是為了某種賞賜和名譽，釣魚者躬身並非向魚表示恭敬，用虫子作誘餌並非喜愛老鼠，因此我希望主君既觀其志向又觀其功效，這無疑是把目的和手段結合起來評價人的方法。

以墨子為代表的墨家學派運用志功範疇，既認識到動機和效果的差異，又指明動機和效果的統一，這對於當代中國培養人的責任心、強化人的責任感具有一定的意義。當然，墨子的責任倫理思想正如荀子所批評的那樣“蔽於用而不知文”（《荀子·解蔽》），將“義”功利化，片面

强调动机和效果的一致性而忽视了对立性。当代道德责任的践履固然应体现墨子所说的“兼相利”，实现合理功利的最大化，并且注重对带来不良后果行为的追究（问责），但有时只要履责行为出于善良动机，那么即使未达到最佳结果也不影响其道德价值。

三、以强力和利天下为基本内容的 责任伦理结构

基于改变“饥者不得食”“寒者不得衣”“劳者不得息”的“三患”社会现实的使命感，同时基于忧己、忧国、忧民、忧天下的忧患意识，墨子要求上至统治者下到平民百姓都应承担自己的责任。

（一）“非命”“强力”的自我道德责任

在自我道德责任方面，墨子强调“非命”“强力而为”“赖其力者生”，凸显了自立自强、自我关怀、自我完善的责任担当，旨在谋求主体自我生理生命、道德生命和社会生命的提升与实现。

历代儒家既讲知天也讲知命，其天命、知命、畏命等思想尽管在一定程度上摆脱了原始宗教神秘主义的束缚，没有陷入宿命论之泥坑，但并没有彻底摆脱命定论。与之针锋相对，墨家旗帜鲜明地主张非命论：

有强执“有命”以说议曰：“寿夭贫富，安危治乱，固有天命，不可损益。穷达赏罚，幸否有极。人之知力，不能为焉。”群吏信之，则怠于分职；庶人信之，则怠于从事。吏不治则乱，农事缓则贫。贫且乱政之本，而儒者以为道教，是贼天下之人者也。^{[2]312}

墨家指出，儒家认为一个人的寿夭贫富、社会的安危治乱是由天命决定的，不可根本改变；而穷达、赏罚、幸否也有既定的规限，同样不是人的智力所能改变的。假如信守儒家的天命论，必定导致各行各业的人难以尽职尽责以致玩忽职守，此即“群吏信之，则怠于分职；庶人信之，则怠于从事”，最终导致“贫且乱”的恶果。墨家还讲，古代王公大人之所以达不到国富、人众和政治的愿望，正是由于相信命定论的民众太多。

墨子进一步揭示了天命论产生的历史根源，

认为“命”或“天命”既是因为统治者的懈怠安逸、追求享乐故意以“命”欺世，也是因为：“昔上世之穷民，贪于饮食，惰于从事，是以衣食之财不足，而饥寒冻馁之忧至。不知曰：‘我罢不肖，从事不疾。’必曰：‘我命固且贫。’”^{[2]290}信命、认命、从命造成人的不作为，造成贫穷混乱，造成“为君则不义，为臣则不忠，为父则不慈，为子则不孝，为兄则不良，为弟则不弟”^{[2]289}的伦理责任缺失，墨家力倡“非命”，运用“三表法”证明世上本无命，因此“以命为有”是错误的。墨家指出自古以来从未有“闻命之声、见命之体”^{[2]294}。所谓“非命”，不光是对有命论进行批判，就实际内容而言，“非命”从消极意义上说，表现为既不能一味违命、抗命，也不能屈服于命运的安排。从积极意义上说，表现为敢于作为、勇于承担，以一种强烈的使命感成就外王事功，做到强力有为。

墨家对儒家天命论的非议其实有些建立在误解、误读上。在力命价值选择上，儒家固然重命可也重力。孔子极为强调道德主体的能动力量，他所说的“为仁由己，而由人乎哉”（《论语·颜渊》），“我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》），“有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者，盖有之矣，我未见之也”（《论语·里仁》）的仁学主体论，不仅凸显了主体为仁的道德能动性，同样彰显了主体强烈的道德责任感。杨国荣指出，曾子所说的“士不可不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎”（《论语·泰伯》）表现的是一种深沉的使命感。儒家从宽广的文化历史背景上凸显了主体的历史责任，在突出主体社会责任背后蕴含的是对主体力量的更深刻确认，事实上，“任重而道远”的使命感即是以“人能弘道”的历史自觉为前提的^⑨。

当然，和儒家相比，墨子不仅讲非命还更为尚力、更为推崇苦行主义。他在《非乐》篇中提出“赖其力者生，不赖其力者不生”的观点，揭示了人与禽兽的本质区别就是人类依靠自身的力量去认识和改造世界，以获得生存的资料；而对于个体来说，“赖力”不仅是自我通过自立、自强改变自己命运的不二选择，也是实现自我价值、挖掘自我潜能、维持自我生存的重要责任。

(二)“必興天下之利，除天下之害”的社會道德責任

在莊子所說的“天下大亂，賢聖不明，道德不一”的時代，“道術將為天下裂”，儒、墨之間相互攻訐，可在“平治天下”的責任規定方面，兩者卻殊途同歸。早在西周典籍里就出現了“取天下”“為天下”“平天下”等多種說法，《論語》中也有“天下無道也久矣”“天下有道則見，無道則隱”等各式各樣的提法。《墨子》中使用“天下”一詞高達 507 次之多，該書幾乎每篇都出現過“天下”字眼，墨子更是提出了“治天下”“天下之為君者眾”“兼愛天下之百姓”“天下之民可得而治”“武王之治天下也”等眾多有關治理天下之類的論斷，即便非墨十分嚴厲的孟子也不得不讚譽“墨子兼愛，摩頂放踵利天下，為之”（《孟子·盡心上》）。《呂氏春秋》也指出：“孔、墨之弟子徒屬充滿天下，皆以仁義之術教導於天下，然而無所行。”^{[3]665}就社會的道德責任方面而言，墨子更為凸顯“必興天下之利，除天下之害”的天下責任觀，其匡時救弊的精神充分展現了以救世為己任的強烈社會責任心，體現了反對諸侯國家之間長期混戰，以實現天下大治和天下一統的“大同”社會理想。

如同春秋戰國儒道一樣，墨子具有濃厚的古聖先賢崇拜情結。他認為，聖人不僅把治理天下作為自己的神聖職責，還深刻洞察到天下動亂的根源是由於人與人之間彼此不相愛；如果能使天下兼相愛，就能達到天下大治——“故天下兼相愛則治，交相惡則亂”^{[2]107}。墨子把“興天下之利，除天下之害”當作仁者的首要職責，由此出發，他不僅批評了世俗天下之士君子不懂得兼善的價值所在，而且深刻闡明了天下利害的豐富時代內涵，使我們能夠更加具體地理解天下責任的實踐指向。

對於利與害，處於不同社會階層、不同社會關係、不同社會地位的人，往往實際感受和評價標準並不一樣，有時可能正相反對。對一些人有利的對另一些人可能是有害的，反之亦然。儒家之所以主張長喪厚葬，自然認定這是有利的。如果不對“天下之利”和“天下之害”做出明

確界定，就難以確定實際的道德責任。也許正是因為认识到了這一點，所以墨子多次圍繞兩者進行詳細說明：

今若國之與國之相攻，家之與家之相篡，人之與人之相賊，君臣不惠忠，父子不慈孝，兄弟不和調，此則天下之害也。^{[2]107-108}墨子認為，導致以上相攻、相篡、相賊和不惠忠、不慈孝、不和調這類天下禍害的根本原因是彼此不相愛：“天下之人皆不相愛，強必執弱，富必侮貧，貴必敖賤，詐必欺愚。凡天下禍篡怨恨其所以起者，以不相愛生也。是以仁者非之。”^{[2]108}由此我們可以推論，要盡到消除各種社會弊端的責任，就必須培養人的互愛之心，用墨子自己的話來說就是“以兼相愛、交相利之法易之”^{[2]109}。

那麼，什麼是“天下之利”呢？墨家雖未明確界定，但實際就是它所做的因果分析。

視人之國若視其國，視人之家若視其家，視人之身若視其身。是故諸侯相愛則不野戰，家主相愛則不相篡，人與人相愛則不相賊，君臣相愛則惠忠，父子相愛則慈孝，兄弟相愛則和調。天下之人皆相愛，強不執弱，眾不劫寡，富不侮貧，貴不敖賤，詐不欺愚。凡天下禍篡怨恨，可使毋起者，以相愛生也，是以仁者譽之。^{[2]109}

“天下之利”與“天下之害”正好相反，它是指不野戰、不相篡、不相賊以及“強不執弱，眾不劫寡，富不侮貧，貴不敖賤，詐不欺愚”。墨家認為只要具備了相愛之心、相愛之情、相愛之行，就能達成天下大利，就能實現仁者推崇的利國、利民的道德責任。從某種意義上說，“天下之利”即是天下富裕、有序，而“天下之害”即是天下貧窮、無序，因此，興利去害這一治理天下的重大責任也就體現為貫徹“兼相愛，交相利”的倫理綱要，其目的就在於極力追求提高社會的富裕程度、促進社會的有序運行。

墨子的實際行動也表明，他正是以興利除害為己任，“以自苦為極”，崇尚大禹力行苦行的精神，以一種關懷天下的使命感佐治社稷、拯救萬民，從而不辭辛勞地奔走於齊、魯、宋、楚、衛、魏諸國之間。

结 语

作为产生于两千多年前的思想形态,责任伦理构成了墨子思想体系不可分割的有机组成部分,它对于消除过度崇拜工具理性和追求极端个人权利而导致责任缺失的道德危机现象,具有一定的启发意义。不过,它毕竟还不够成熟,且时代条件和社会背景发生了巨大改变,需要进行创造性转化和创新性发展,才能为强化人的道德责任感、建立道德责任体系提供精神资源。墨子的责任伦理思想是基于对现实社会各种问题的反思建构起来的,在一定程度上反映了小生产者的利益诉求,并且他把不同主体、不同层面的责任建立在对功利的追求上,具有较为浓厚的现实主义特质。但是他所提出来的责任、义务(如交相利)往往出于对古圣先贤神化、理想化的考量,过于推崇仁义道德的功能,因而有些脱离实际。当前我们应当去粗取精,剔除其过于理想化的成分,结合人性实际和社会世俗化的特点,弘扬墨子责任伦理思想的人格性和人民性追求。

注释

①田永胜:《墨子伦理思想对领导干部道德修养的现

代意义》,《中国党政干部论坛》2014年第7期。②《墨子·尚同下》曰:“唯能以尚同一义为政,然后可矣。”《墨子·天志下》中强调:“天下有义则治,无义则乱。”③《墨子·尚贤中》云:“今王公大人欲王天下、正诸侯,夫无德义,将何以哉?”④孙中原:《墨学通论》,辽宁教育出版社1995年版,第36页。⑤郝长堃:《墨子是功利主义者吗?——论墨家伦理思想的现代意义》,《中国哲学史》2005年第1期。⑥《墨子·兼爱中》曰:“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。”王焕镛:《墨子校释》,浙江古籍出版社1987年版,第116页。⑦儒家倡导忠恕之道,如“己所不欲,勿施于人”“己欲立而立人,己欲达而达人”,要求“成人成己”“与人为善”“推己及人”等。《郭店楚简·成之闻之》讲:“是故欲人之爱己也,则必先爱人;欲人之敬己也,则必先敬人。”⑧所谓“周爱”,即是指爱周围所有的人。《墨子·小取》曰:“爱人,待周爱人而后为爱人。不爱人,不待周不爱人;不周爱,因为不爱人矣。”⑨杨国荣:《善的历程:儒家价值体系的历史衍化及其现代转换》,上海人民出版社1994年版,第19-21页。

参考文献

- [1]何宁.淮南子集释[M].北京:中华书局,1998.
- [2]王焕镛.墨子校释[M].杭州:浙江古籍出版社,1987.
- [3]许维遹.吕氏春秋集释[M].北京:中华书局,2009.

Whip a Swift Horse: Mozi's Ethics of Responsibility in the Comparative View of Confucianism and Mohism

Tu Keguo

Abstract: Mozi explained and constructed unique and rich ethical thoughts of responsibility. According to the meaning, characteristics and contents of responsibility, it includes three aspects. The first is the value orientation of “valuing righteousness” of moral responsibility; the second is the ethical characteristics of responsibility focusing on the pursuit of utility; the third is the ethical structure of responsibility with the basic content of strength and benefiting the world. Mozi's ethical thought of responsibility is based on the demands of various social problems and the interests of small producers. Mozi's ethical thought of responsibility, which bases the responsibility of different subjects and different levels on the pursuit of utility, has a strong realistic characteristic. It has certain enlightening significance for solving the moral crisis phenomenon of the lack of responsibility caused by the excessive expansion of instrumental rationality and individual rights in contemporary society.

Key words: Mozi; responsibility; ethics thought

[责任编辑/晓 东]