

墨子對於「兼愛」之論理與實踐精神

洪已軒*

摘要

以西方倫理學理論為基礎，進而嘗試系統性地建構墨子關於兼愛的理論是許多研究者採用的研究方式。然而，本文發現墨子在面對批評兼愛者與認同兼愛者之時，採用了不同的論說方式。面對批評者，墨子以反證其論點不能成立的辯論手法促使其認同兼愛；面對認同者，則採用互利原則以增強其實踐兼愛的信念。不過，用以擊破反對者論點的辯論內容以及增強實踐信念的互利原則，仍不足以窺見兼愛的實踐精神。本文從墨子實踐兼愛的相關文獻中，揣摩其精神境界：發現在此實踐精神中，兼愛本身即為價值根源，兼愛的行為本身是義；而不論利己或利他的效益，都只是兼愛行為所產生的附加價值。以兼愛的價值認同所引發的實際行動本身就是義，因現實環境之限制所產生的利與不利，皆無損於兼愛的實踐精神。

關鍵詞：兼愛、義、利、天志

* 洪已軒，國立清華大學通識教育中心助理教授。

投稿：108年8月8日；修訂：108年10月1日；接受刊登：108年10月9日

Mozi's Argumentation and Practical Spirit of “JianAi”

Szu-Hsuan Hung*

Abstract

Mozi's theory of Jian Ai was reconstructed under the form of western philosophy by many scholars. However, I discover that Mozi used different kinds of argumentations to justify Jian Ai concerning different audience. When facing the opponent, Mozi justified Jian Ai by refuting arguments. And he encouraged supporter's faith through publicizing the principle of reciprocity. However, the practical spirit of Jian Ai is not elucidated by the principle of refutation and reciprocity. This research tries to figure out the practical spirit of Jian Ai from *Mozi*. My conclusion is that to practice Jian Ai is the value itself. Regardless of any additional benefit, action of Jian Ai is morality. Moral practice is originated from Jian Ai. Although the realistic benefit is limited by causality the practical spirit of Jian Ai is intact.

Keywords: inclusive love (*Jian Ai*), righteousness (*yi*), benefit (*li*), will of Heaven (*tain zhi*)

* Assistant Professor, Center for General Education, National Tsing Hua University.

墨子對於「兼愛」之論理與實踐精神

洪巴軒

壹、前言

二千多年來對於墨家所提倡之兼愛的批評與捍衛不絕於世，除卻傳統的儒、墨之爭外。近、現代學者多有採取西方倫理學研究進路之分析，其中主要的論點有效益主義與利他主義的理論建構，然而陳寅恪「呼盧成盧，喝雉成雉」之呼籲，（馮友蘭，1993：1194）也一語成讖的針貶出此種以西方哲學理論理解中國傳統思想所可能出現的各種弊病。也因此有不少學者嘗試回歸墨學本身，而以「義利合一」、「情境認識論」等解釋模式建構兼愛之理論。此固然可以幫助我們理解墨學的理論系統，但是仍不應忽略墨子在面對不同的對象之時，為求有效促使對方發現自身論點之錯誤，或求增強其實踐兼愛之信念而可能作出不盡相同的論述，此種「辯乎言談」¹的面向是為本文所注意的第一個方向。此外，《墨子》以及相關文獻所紀錄墨子實踐兼愛之「厚乎德行」的不言之教，此種在身體力行的過程中所展現的精神境界雖不容易以文字描述，更難以建立分析式的理論模型，然而透過有限的文

¹ 〈尚賢上〉：「賢良之士厚乎德行，辯乎言談，博乎道術者乎，此固國家之珍，而社稷之佐也。」本文所徵引《墨子》原文皆以孫詒讓《定本墨子閒詁》為準，以下僅注篇名，不再贅述。若有文字上的更動將另行說明。

字內容或許仍可以揣摩「兼愛」本身即為價值根源的心靈境界，此為本文所關注的第二個面向。

貳、關於「兼愛」的幾種主要論點

如果從學術研究的發展歷程來看，自西學東漸以來，對於《墨子》「兼愛」的研究有一項與以往大不相同的特徵，那就是嘗試以西方倫理學理論詮釋「兼愛」。在先行擱置此種研究取向的優、缺點問題之下，「兼愛」思想似乎以效益主義與利他主義最廣為接受。另外則是嘗試跳脫此種方式，以回歸文本並做出「最大閱讀」之理解。（沈清松，2005：70）而此種作法當前主要以義利合一論與情境認識論為較受重視的論點。

一、以效益主義（utilitarianism）²解釋兼愛

勞思光很明確的說：

墨子思想之中心，在於興天下之利。「利」指社會利益而言，故其基源問題乃為：「如何改善社會生活？」此「改善」純就實際生活情況著眼，與儒學之重文化德性有別。故墨子學說第一主脈為功利主義。對於社會秩序之建立，墨子持威權主義觀點，……此為墨子思想之第二主脈。（2018：279）

² 「所謂效益主義，就是以行為產生的整體結果（overall consequences）決定行為的道德正當性。……一個道德上對的行為，就是在所有可能選擇的道德行為之中，其結果能產生最大量善或最小量惡的行為。……效益主義和倫理利己主義都是目的論的一種，不同的地方是：效益主義所謂最佳結果，是指人類社會、甚至宇宙整體善的最大化（maximization），而利己主義則是指行為者利益的最大化。」（林火旺，1999：78）

此兩條主脈又以「兼愛」會合為一，勞思光認為墨子嘗試藉由肯定兼愛的內含價值同時一併肯定其工具價值。然而內含價值必須涉及價值根源問題，既然墨子以「天志」作為價值根源，於是乎以「天」為權威的內含價值帶出功利主義的工具價值，會合於「兼愛」的主張。(2018：280-281)

此種以效益主義描繪兼愛思想的視角其來有自，持此論點者較早，且較具影響力者莫如梁啟超，他在《墨子學案》中論到：「英人邊沁主張樂利主義，拿『最大多數之最大幸福』做道德標準。墨子的實利主義，也是如此。」(2018a：20) 梁啟超認為墨子所論的「道德和實利不能相離，利、不利就是善、不善的標準。」(2018a：13) 而且他也認為墨子對於「利」字做出以下兩條重要的界說：其一，凡事利餘於害者，謂之利；害餘於利者，謂之不利；其二，凡事利於最大多數者，謂之利；利於少數者，謂之不利。(2018a：19) 因此，梁啟超主張在實利主義主導下的兼愛有兩項主要特色：第一，「利」一定不是偏狹的利己主義；第二，「愛」必以有利為前提。(2018a：14)

不過梁啟超的論點並沒有如此簡略，他又說：「墨子講兼愛，常用『兼相愛交相利』六字連講，必合起來，他的意思纔明。兼相愛是理論，交相利是實行這理論的方法。兼相愛是托爾斯泰的利他主義，交相利是科爾璞特金的互助主義。」(2018a：8) 以西方倫理學而言，效益主義著重的是行為結果，利他主義則側重行為動機，而科爾璞特金 (Peter Kropotkin, 1842-1921) 的互助論又是在反對達爾文物競天擇理論，進而嘗試論證人類天生具有互助之行為傾向的理論。三種理論雖不至於冰炭不可同器，但是梁啟超以此三種西方倫理學理論呈現兼愛思想之用意何在？黃克武總結梁啟超學術思想有九項特徵，其中一項為：

梁啟超認為為了讓個人追求道德目標，而避免出現自私自利情形，必須要採用不同的說法，使人們認識正確的群己關係，這些說法包括儒家的道德理想、墨子兼愛與「利人即所以利己」的觀念、佛教的各種理論等，甚至也應參考日人加藤弘之與英人彌勒對邊沁功利主義的修正與發揮；再者，梁啟超也要人們認識本身群體光輝的歷史，並對於個人不能在此基礎之上繼續進步感到慚愧。(1996：88)

梁啟超此種修正效益主義的嘗試確實出現於《先秦政治思想史》，他說：

墨家此種交利主義，名義上頗易與英美流（就中邊沁一派）之功利主義相混。然大有不同者，彼輩以一箇人利益為立腳點，更進則為各箇人利益相加而以（所謂最大多數之最大幸福）。墨家完全不從一箇人或各箇人著想，其所謂利，屬於人類總體，必各箇人犧牲其私利，然後總體之利乃得見。(1993：142-143)

從《墨子學案》以「樂利主義」定位墨子的「實利主義」，到《先秦政治思想史》所論墨家的交利主義很容易與效益主義相混卻大不相同，標誌著梁啟超確實以效益主義為核心並嘗試以此矯正自私的利己，而這同時也是他所認為當時中國積弱主因之一。³其後不少學者也延續著此種研究取向，其中有偏向效益主義色彩者，也有強調修正的效益主義路線。⁴然此部分的詳細情況並非本文之主軸，故不再申論。

³ 梁啟超曰：「今舉中國皆楊也，有儒其言而楊其行者，有楊其言而楊其行者，甚有墨其言而楊其行者，亦有不知儒不知楊不知墨而楊其行於無意識之間者。嗚呼！楊學遂亡中國，楊學遂亡中國！今欲救之，厥惟學墨。」(2018b：1)

⁴ 例如，唐端正說：「就墨子所欲實現之目的言，墨子是個功利主義者；就墨子所從事之十務只有工具價值言，墨子是個實用主義者」(1992：54)；馮達文、郭齊勇也認為：「……就性

二、以利他主義 (altruism)⁵解釋兼愛

上述這種以效益主義詮釋兼愛思想的方式仍受到質疑，其中一項有力的文獻證據是墨子所討論的志、功關係：

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；餌鼠以蟲，非愛之也。吾願主君之合其志功而觀焉。」(〈魯問〉)

就此段對話來說，墨子認為判斷行為是否合於道德必須同時考量動機(志)與結果(功)。既然效益主義主張以行為結果作為判斷標準，那麼以效益主義作為兼愛思想之核心價值的主張就必須有所修正。即便以「志功，不可以相從」(〈大取〉)作為文獻依據，並且以現實生活經驗中志、功之間不具備絕對的因果必然性為理由，做出行為結果為優先的價值選擇，從而在理論上得以繼續堅持效益主義的詮釋路線。反對者仍舊可以依樣畫葫蘆的做出這樣的主張：既然志、功不可以相從，那麼行為動機才是判斷道德行為的標準。在這樣不同的價值選擇立場下，兼愛思想在某些學者的研究中開始向動機論轉移，因而呈現出利他主義的面貌。

陳問梅就認為墨子：

質而言，儒家的仁愛學說是一種徹底的義務論，墨子的兼愛論因對實際利益和後果的重視而呈現出功利主義的色彩」(2005：67)；陳弘學則是主張「墨家功利思想乃是『強效結果論』與『弱效動機論』的綜合體，追求結果最大利益同時，並不否定動機的價值。」(2015：230)

⁵ 利他主義有幾項特點：1.利他行為必須付諸實際行動；2.利他行為以提升他人之福祉為目的；3.在利他行為中，動機比結果重要；4.利他主義者可以容許損己利人之行為；5.實踐利他主義之行為者不會預期任何利己的行為結果。(林火旺，1999：70)

……所要利的，並不限於一般功利主義者所謂，「最大多數的最大幸福」，乃是整個天下的人。……的確，墨子是重利的。這是一般上都能瞭解而承認的，但是他所重的利，並非利私、利己、利主觀的一方面，而必是利公、利他、利客觀的一方面。從利公、利他、利客觀這一方面，利到極致，即是利整個天下。……這便是墨子的根本而惟一的精神。(1988：93-94)

劉文清則是進一步分析兼愛的利他精神，在墨學的前、後期發展有細緻的變化，他認為

墨子主張「志功合觀」，故曰「兼相愛交相利」，以為愛與利為必然的結果，且愛人、利人為對等互報的原則；而後期則「志功為辯」，以為愛、利不相混淆，愛之不必利之，且愛人乃出於單方面的絕對利他主義，非但不求施報，甚且可損己以利人。(2013：34)

同樣的，這種以利他主義詮釋兼愛的作法也遭受其他學者的質疑。韋政通的批評是：

天志純是一外在的標準，是衡度天下事的「明法」，兼愛之所以可能，是它以這個明法為根據，這與差等之愛之內在心性恰相反。發自於內在心性的愛，是具體的愛，根於天志的愛是抽象的，是形式主義的愛。……所謂兼愛，不過是一個形式的意義罷了。墨子的兼相愛和交相利是分不開的，如就文句孤立地看，很容易使我們聯想到這是利他主義的思想，墨子的存心也確實如此，可是把愛的根據置於外在的標準，使利他的思想全架了空。(1991：115-116)

墨學的兼愛思想是否真如同韋政通所言，因為置立天志而使得兼愛的利他精神不能發自於內在心性，終而流於形式主義的外在標準？至少以利他主義詮釋兼愛之學者並不會贊同，陳問梅就指出：

墨子自身也真能「枯槁不舍」地、「摩頂放踵」地利天下。這就足以表示：墨子對於當時天下之害，確實是具有強烈的不忍、不安之感的。而這所謂不忍、不安之感，原是人之所以為人（而不為禽獸）的根源或本質，原是人之生命內容之最高層級所發的道德感。……所以用古人的話來說，即是他「救世之苦心」。(1988：91-92)

墨家人物皆有救世之苦心固無疑，然而其學說中真有此種不安、不忍之道德感而為人之所以為人的主張嗎？在〈所染〉篇的論點是：「染於蒼則蒼，染於黃則黃，所入者變，其色亦變，五入必，而已則為五色矣！故染不可不慎也！」這也只是強調外在環境對於人類習性的影響而已。除此之外，另有學者認為墨子學說可能預設了性惡的立場。蕭公權說：「墨子乃不復重視個人之品行，而傾向於依效果之利害，定愛惡之取舍。墨子書中則一再暗示人之性惡。……故墨子立兼破別，非以相愛乃人類之本心，而欲以交利之說矯人類自私互害之僻行也。」(1992：140) 由此可見，以利他主義為兼愛思想之核心觀念為立場時，就必須面對利他行為動機如何可能的根源性問題。

三、以「義利合一」與「情境認識」解釋兼愛

在以「天志」為「法儀」的主張下，「天必欲人之相愛、相利，而不欲人之相惡、相賊」(〈法儀〉)，且「天欲義而惡不義」(〈天志上〉)。既然墨家學說主張「動作有為必度於天」，於是李紹崑就認為「天志」成為

兼愛思想的價值根源，是將宗教信仰作為個人倫理道德的標準和規範。（1990：55）雖然李紹崑同時強調在他看來墨子雖然是位神學家，但是卻沒有當過墨教的教主。（1990：46）不過吳進安指出了一條不是神學式的解釋，同時又能兼容天志與兼愛思想的路線，他說：

從「兼愛」及「義利」出發，人人皆應由此自反自覺，則義不僅是天志的化身，更是人我互動的內在道德前提與基礎。……因此，克服人的自利心（自私），便要另外提出藥方。除了把天志從高遠的位置拉到現實社會人我之間以作為共同約束和遵守的原則之外，還需在人與他人之間仍有一可以互相感應溝通的橋梁。因此，「以利說義」、「以義釋利」來說服人群接受此種論點，如此才是表現人願意在公平的原則下實現天志的理念。……每個人如果願意以此大義為原則，則「義利合一」的社會當可實現，這是墨子迫切的渴望。（2003：133-134）

此論除了提示「天志」與「兼愛」的理論接合點不一定只能透過神學的解釋，更重要的是《墨子》之所以「以利說義」，是出自於嘗試說服他人的做法。因此，在《墨子》中論及兼愛的相關段落中，本文將嘗試區分墨子之談辯與親身實踐之精神兩方面，由此試圖呈現兼愛思想的不同側面。

如果「義利合一論」的焦點置放於墨家人物與他人之間的論理，那麼「情境認識論」則著重於實踐者自身對於兼愛的知、行問題。李賢中從兼愛「倫理情境的靜態、動態、價值三個面向，確立了一個倫理情境的內容與範圍。……其中靜態把握是人、事、物所構成的事態與事態間的關係；動態把握則是變化前、後，或未來與過去間的關係；最後，價值把握則是事態與事態、關係與關係、原則與事態間的推類。」（2003：

142) 既然價值的認識來自於推類的思考，所以李賢中認為墨學的兼愛倫理學是藉由推類思維而促使人由已知到未知的擴充，從而認識某種具有一致性的道德原則。(2003：147-148) 認識道德原則後，在實踐之中很可能面臨價值的取捨問題，因此必須進行適宜的動態校準活動，這就是道德實踐的利害權衡。此即〈大取〉所討論的「權，正也。」(2003：149)

採取效益主義或利他主義以解釋兼愛，固然可以做到持之有故、言之成理，但是也可以從兩種不同的研究取向之間的相互質疑中看出這兩種解釋路線的不足與局限。本文並無意對此論定是非，反而是希望從區分《墨子》對於「兼愛」之論理與實踐精神的嘗試下，說明為什麼兼愛思想會同時呈現效益主義與利他主義兩種面貌。並且以「義利合一論」與「情境認識論」為基礎，更進一步呈現兼愛之實踐精神所透顯出的心靈境界。

參、《墨子》關於兼愛之論理

本文所謂的「論理」不是指墨子有意以建構系統性理論所做的論述，而是指面對不同的討論者，墨子嘗試說明、解釋「兼愛」此項主張之所以合理的理由。這種對於墨子關於兼愛之論理的觀察方式以〈耕柱〉這段紀錄為依據：

葉公子高問政於仲尼曰：「善為政者若之何？」仲尼對曰：「善為政者，遠者近之，而舊者新之。」子墨子聞之曰：「葉公子高未得其問也，仲尼亦未得其所以對也。葉公子高豈不知善為政者之遠者近也，而舊者新是哉？問所以為之若之何也。不以人之所不智告人，以所智告之，故葉公子高未得其問也，仲尼亦未得其所以對也。」

墨子認為當提問者所問是「所以為之若之何」，也就是某項實際做法之所以為此的理由之時，告人者應該就對方所不知的部分回答，以增進其知識，解答其疑惑，而不是以其所已知而告之。

若要在《墨子》書中就有關討論兼愛的段落中，逐一分析對話者、提問者所知與未知的內容，以目前所有的文獻資料而言幾乎是不可能的。然而仍可以從對話內容區分出認同兼愛者與不認同者，以下即從這兩大類作區分，然後再依據實際對話內容嘗試做更細緻的分析。

一、墨子與不認同兼愛者之辯難

（一）以不利己說明兼愛

墨子與巫馬子有數次對話，他顯然不是墨家學說的支持者，對於兼愛之說多有質疑。巫馬子曾經以兼愛未見其利，而不兼愛亦未見其害駁斥墨子，此段對話紀錄於〈耕柱〉：

巫馬子謂子墨子曰：「子兼愛天下，未云利也；我不愛天下，未云賊也。功皆未至，子何獨自是而非我哉？」子墨子曰：「今有燎者於此，一人奉水將灌之，一人摻火將益之，功皆未至，子何貴於二人？」巫馬子曰：「我是彼奉水者之意，而非夫摻火者之意。」子墨子曰：「吾亦是吾意，而非子之意也。」

墨子明知巫馬子以行為結果同樣皆未見其利、未有其害，用以論斷兼愛與不愛天下無善、惡之別。所以反而強調行為動機，區別奉水者、摻火者之行為動機有所不同。透過這樣的比喻引導巫馬子發現行為結果之外，行為者的動機是他所忽略的重要面向。

在另一次對話中，巫馬子顯然以利己為主軸，加以愛有等差的立場質疑兼愛之說。此次對話如下：

巫馬子謂子墨子曰：「我與子異，我不能兼愛。我愛鄒人於越人，愛魯人於鄒人，愛我鄉人於魯人，愛我家人於鄉人，愛我親於我家人，愛我身於吾親，以為近我也。擊我則疾，擊彼則不疾於我，我何故疾者之不拂，而不疾者之拂？故我有殺彼以利我，無殺我以利彼。」⁶子墨子曰：「子之義將匿邪，意將以告人乎？」巫馬子曰：「我何故匿我義？吾將以告人。」

子墨子曰：「然則，一人說子，一人欲殺子以利己；十人說子，十人欲殺子以利己；天下說子，天下欲殺子以利己。一人不說子，一人欲殺子，以子為施不祥言者也；十人不說子，十人欲殺子，以子為施不祥言者也；天下不說子，天下欲殺子，以子為施不祥言者也。說子亦欲殺子，不說子亦欲殺子，是所謂經者口也，殺常之身者也。」子墨子曰：「子之言惡利也？若無所利而不言，是蕩口也。」（〈耕柱〉）

值得注意的是墨子在這裡並沒有駁斥愛有等差的主張，僅針對自私的利己做批評。揣摩墨子之意應該是認為自私的利己其害大於愛有等差的主張。這應該是即便愛有等差，但至少仍可以有愛人之動機與實際行為的緣故。而且〈修身〉也曾說：「近者不親，無務來遠；親戚不附，無務外交。」⁷因此，相較於自私的利己，愛有等差仍舊有可取之處，故而

⁶ 原句為：「故有我殺彼以我無殺我以利。」然此句費解，本文依俞樾之說改。（孫詒讓，1992：262）

⁷ 學者關於〈親士〉、〈修身〉等篇是否出於墨子之手，或後學的紀錄，甚至是否合乎墨家學說有大量的討論。有主張純屬後人篡偽者（梁啟超，2018a：6；靈靈峰，1995：21），亦有堅決主張〈親士〉、〈修身〉兩篇為墨子親著者（張純一，1993：1）。羅根澤則是認為《墨子卷一》等七篇實出於戰國墨家後學之手，而非儒家人物所竄（1975：24-31）。然而，依據秦彥士的推斷，〈親士〉等七篇基本上仍反映了墨家思想，但是應為墨子早期剛脫離儒家學說不久的作品，而為早期講學時的弟子所記。（2002：169）本文兼採羅根澤、秦彥士之說，但不嘗試推斷〈親士〉、〈修身〉究竟為墨子親著、墨家後學所著，抑或墨子講學而為弟子所記。從〈貴義〉所記：「子墨子南遊使衛，關中載書甚多。」是而假定墨子確實遍讀群書，而可

墨子才會針對這一點反駁巫馬子，希望他能發現自私的利己反而不利於己。若當巫馬子這種「我有殺彼以利我，無殺我以利彼」的主張，依其所言「將以告人」大為宣說且受眾人認同之後，假設我之利在彼之死，且彼之利亦在我之死，那麼彼我之間將只有無情的殺戮而已。⁸「說子亦欲殺子，不說子亦欲殺子」有什麼利益可言！

從墨子與巫馬子的對話中可以看到自私的利己行為終將不利於己，這樣的論點導致郭沫若誤以為墨子的學說「不重在愛人，而是重在利己。」（2003：105）但是墨子已經明確指出巫馬子這種自私的利己之結果可能是「說子亦欲殺子，不說子亦欲殺子」。這是以子之矛攻子之盾的辯論手段，用以論證巫馬子之說不可成立，自私的利己是墨子與巫馬子論辯中的前提，自私的利己反而不利於自己這才是墨子的結論。

（二）獨善其身無法達成天下公利

〈魯問〉記載：「魯之南鄙人，有吳慮者，冬陶夏耕，自比於舜。子墨子聞而見之。」很可能在聽完墨子闡述自己的理想後，吳慮質疑「義耳義耳，焉用言之哉？」從他欲學舜之事，冬陶夏耕看來，吳慮所認同的是獨善其身的做法，因此他才會認為墨子之說徒逞口舌，不如他自己至少能做到萬事不求人。於是墨子反問吳慮：「子之所謂義者，亦有力以勞人，有財以分人乎？」吳慮答曰：「有。」是而墨子發其議論：

能在「賢良之士厚乎德行，辯乎言談，博乎道術」（〈尚賢上〉）的自我要求下，造成墨子本人或後學亦呈現近似於儒家思想的價值認同。

⁸ 韓非子對此有不假掩飾的敘述，其曰：「醫善吮人之傷，含人之血，非骨肉之親也，利所加也。故與人成與則欲人之富貴，匠人成棺則欲人之夭死也，非與人仁而匠人賊也，人不貴則與不售，人不死則棺不買，情非憎人也，利在人之死也。故后妃、夫人、太子之黨成而欲君之死也，君不死則勢不重，情非憎君也，利在君之死也，故人主不可以不加心於利己死者。」（《韓非子·備內》）

翟嘗計之矣。翟慮耕而食天下之人矣，盛，然後當一農之耕，分諸天下，不能人得一升粟。籍而以為得一升粟，其不能飽天下之飢者，既可睹矣。……翟以為不若誦先王之道，而求其說，通聖人之言，而察其辭，上說王公大人，次匹夫徒步之士。王公大人用吾言，國必治；匹夫徒步之士用吾言，行必脩。故翟以為雖不耕而食飢，不織而衣寒，功賢於耕而食之、織而衣之者也。故翟以為雖不耕織乎，而功賢於耕織也。（〈魯問〉）

墨子也能同意個人在不耕、不織的情況下可能會面臨食飢、衣寒之苦，但是當今「天下匹夫徒步之士少知義，而教天下以義者，功亦多。」（〈魯問〉）所以墨子認為雖不耕織，但若能教天下以義，縱使自己飢不得飽、寒不得煖其功亦多於自耕、自織。

墨者行義而可能讓自己面臨「短褐之衣，藜藿之羹，朝得之，則夕弗得」（〈魯問〉）的物質生活，這一點稍後談及兼愛的實踐精神再作討論。這裡必須辨明的是墨子並沒有貶抑耕、織等勞動的價值，而是認為天下大利之實現倚賴的是各盡其能的合作。〈耕柱〉篇：

治徒娛、縣子碩問於子墨子曰：「為義孰為大務？」子墨子曰：「譬如築牆然，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。」

由此可見，即便自耕、自織也可以是「能從事者從事」，並非危義害利之惡行。只不過墨子在面對吳慮「義耳義耳，焉用言之哉」的批評下，申述自己是盡「能談辯者談辯」之力，若能促使匹夫徒步之士多知義、多行義，那麼談辯之功實遠大於自耕、自織之效。

雖然可以從墨子與巫馬子、吳慮的對話中得知墨子認為自私的利己終將不利於己，以及獨善其身雖不為惡的立場。但是仍可以有更好的價值選擇，也就是各盡其能以達成共同利益的合作行為。這些辯論的內容仍僅限於墨子專就對方論點之缺陷所做出的辯難，仍不足以正面的支撐起實踐兼愛的充分理由。而這些較具理論性的言談則呈現於墨子與認同兼愛者之間的紀錄，尤其是墨子門徒對於墨子講學的相關紀錄。

二、墨子對認同兼愛者之宣說

〈兼愛〉上、中、下三篇出於墨子後學的紀錄應無太多疑慮，然俞樾認為墨子之後墨離為三，是而〈兼愛〉等篇章皆分上、中、下三篇。(孫詒讓，1992：1) 方授楚則是引陳柱《墨學十論》之說而主張：

〈兼愛〉三篇僅字句之繁簡不同，而非相對立也。……墨子隨地演說，弟子各有紀錄，言有時而詳略，有時而繁簡，是以各有三篇。當時演說或不止三次，所記亦不止三篇。……編輯墨子書者，僅存三篇，以備參考。(1979：41)

本文採用陳柱、方授楚之說⁹，因此將〈兼愛〉三篇視為弟子對於墨子講述兼愛思想的紀錄。再者，此三篇紀錄中雖然有質疑兼愛之設問，但是不同於其他篇章詳實記載提問之人名，因而也假定這些設問是墨子演說時的自問自答，故當時墨子宣說兼愛之對象可能是墨家學說之認同者。¹⁰以下即從墨子之設問逐步分析之：

⁹ 戴卡琳則是主張這三篇討論「兼愛」的文章不代表墨家不同學派的傳承，而是「愛」的對象範圍之擴大而產生的不同論述。(2011：1-6)

¹⁰ 除此之外，本文也同意王讚源的論點：「只從〈兼愛〉三篇去了解兼愛的內容，尚嫌不足的。三篇〈兼愛〉只是門人記述的通論，不能精深。……必須綜合《墨經》、〈兼愛〉、〈法儀〉、〈天志〉、〈大取〉、〈小取〉諸篇一併研究，才能了解兼愛的涵義。」(2015：181) 不過這些篇章的相關討論則留待兼愛的實踐精神再作深入。

(一) 亂何自起？

墨子曰：「亂何自起？起不相愛。臣子之不孝君父，所謂亂也。子自愛不愛父，故虧父而自利；弟自愛不愛兄，故虧兄而自利；臣自愛不愛君，故虧君而自利，此所謂亂也。……天下之亂物具此而已矣。察此何自起？皆起不相愛。」(〈兼愛上〉)

王讚源依據此段落之文字認為墨子預設人性是自私的，但是仍可以轉化。(2015：189-190) 本文主張墨子在這裡僅止於描述實際的社會現象，而此現象是墨子所要矯治的社會問題。因為在〈兼愛上〉一開始墨子就已經明確的說：

聖人以治天下為事者也，必知亂之所自起，焉能治之；不知亂之所自起，則不能治。譬之如醫之攻人之疾者然，必知疾之所自起，焉能攻之；不知疾之所自起，則弗能攻。治亂者何獨不然，必知亂之所自起，焉能治之；不知亂之所自起，則弗能治。

既然人自愛故虧人以自利，所以才會造成社會的紛亂，那麼墨子是以滿足此自利的欲望才講述兼愛的嗎？王讚源說：

墨子提出兼愛當然是要解決人性自私的問題，但他的解決之道不是在祛除自私心，而是要滿足人與人的自私心，這才是兼愛主義的深層義理。……孔孟的「殺身成仁」、「捨生取義」仍然有其自私的人性在，人不為了成仁、取義，請問哪一個傻子會去殺身、捨生呢？……人的自私心不能祛除，無法消滅，墨子一定懂這個道理，這從他提倡兼愛可以推知。……兼愛就是能滿足人與人彼此的自私，所以墨子才說兼愛能生「眾利」能生「天下之大利」。(2015：193-194)

除非是無意識的行為，否則行為必然有動機。既然道德行為不能是無意識的行動，而且動機必出自於行為者所認同的價值，因此道德行為出自於行為者所認同的價值。然而，王讚源以此認定即便殺身成仁、捨生取義皆出於自私心，本文認為此論過於狹隘。因為這種心理利己主義（psychological egoism）¹¹的論點固然可以有很強的解釋效果，但是卻無法區分道德與不道德的行為。損人利己與損己利人從心理層面看都可以是出自於利己的行為，但是行為者所認同的價值卻大不相同，而不同的價值認同也正是道德與不道德的主要分野。所以，墨子也才會在否定自私的利己之後，繼續提出「交相利」的價值觀。

（二）既以非之，何以易之？

墨子曰：「非人者必有以易之，若非人而無以易之，譬之猶以水救水也¹²，其說將必無可焉。」（〈兼愛下〉）既然主張自私的利己不可行，那麼墨子所提出的解決方案是什麼呢？墨子主張「以兼相愛、交相利之法易之。」（〈兼愛中〉）而兼相愛、交相利的實際內容又是什麼呢？墨子曰：「視人之國若視其國，視人之家若視其家，視人之身若視其身。……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。」（〈兼愛中〉）

視人之身若視其身，視人之父若視其父的這種看似不別親疏遠近之愛，也惹來孟子的非議。孟子曰：「天下之言，不歸楊則歸墨。楊氏為我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。」（《孟子·滕

¹¹ 心理利己主義是指，唯一可能讓任何人當成最終目標去追求獲實現的東西就是他自己的利益，雖然有時候人們也在乎他人的幸福和利益，但這只是當成追求個人幸福的一種手段。（林火旺，1999：50）

¹² 本作「以水救火」，然文義不通，本文據俞樾之說改。（孫詒讓，1992：71）

文公下》)由此導致後世儒者對於兼愛之說的猛烈抨擊，周富美對於這方面的批評已有專文回應，他說：

墨子主「兼愛」並不是要人們：(1) 不愛自己的父母；(2) 愛自己的父母不如人家的父母；(3) 愛自己的父母不可超過人家的父母。而是愛人家的父母以愛自己的父母為標準、為尺度。……我們不可忽略了墨子所說的這個「若」字。孝子愛利其親固是天性，他希望別人也能報我以愛利吾親。「投桃報李」本是人之常情，墨子以常情勸人相愛，說得合情合理。不知孟子何以要如此惡意曲解他？(2008：133-135)

兼相愛既非不合情理之論，那麼交相利之所以成立的理由何在？墨子曰：「夫愛人者，人必從而愛之；利人者，人必從而利之；惡人者，人必從而惡之；害人者，人必從而害之。」(《兼愛中》)周富美(2008：154)稱此為相對倫理觀，劉文清(2013：26)則稱此為兼愛思想中的對等互報原則。然而「投我以桃，報之以李」有必然的因果關係嗎？就現實而言，必須承認投桃報李並沒有因果必然性。若此，對等互報原則似乎只能是道德勸說而已。

若當某 A 對於某 B 提供協助，A 通常對於 B 會產生一種心理上的期待，希望未來當自己需要幫助時，B 可以作出適當的回饋。問題是在現實上 B 不必然會進行回饋，而此時若以互惠為價值觀進行判斷，則可以成立 B 之行為不道德的評價。然而在缺乏賞、罰的基礎之下，對於認同自私的利己價值之人，此評價仍只能是他人之道德勸說而已毫無約束力。¹³

¹³ 或許是為了加強兼相愛、交相利的道德約束力，所以墨子加入天能賞罰的條件，而有《公孟》篇中以祥則得天之賞，不祥則受天之罰的主張。墨子曰：「古聖王皆以鬼神為神明，而為禍福，執有祥不祥，是以政治而國安也。……此言為不善之有罰，為善之有賞。」

如果回到本文所設定墨子在〈兼愛〉篇的宣講對象，那麼就可以用不同的角度解釋為什麼墨子會採用此種道德勸說方式來說明兼愛。由於講述的對象是已經可以認同兼愛思想者，但是仍有可能對於兼愛仍有疑慮，也就是信念堅定與否的問題，所以墨子才會以所謂的「對等互報原則」嘗試增強其信念。此即利用「投我以桃，報之以李」的社會風俗，讓聽講者產生以己度人的類推思考：我願意投桃報李，而且他與我都是人，所以他也會對我投桃報李。由此增強其實踐兼愛的信念，是而墨子也才會強調兼愛的互利行為必須從自身做起。¹⁴

然而，投桃報李的類推結論是受我幫助者未來也可能回饋我，但是這個論點所設定的互利對象是幫助者與被幫助者。但墨子的用語是：「愛人者，人必從而愛之；利人者，人必從而利之。」愛人、利人之「人」當然指行為者，而人必從而愛之、利之的「人」必然指稱直接接受愛、利行為的受益者嗎？如果不必然是受益者，那麼墨子的這段話就可以有不同的解釋空間，或許可以理解為：實踐兼相愛、交相利之人，亦有可能獲得不特定之他人之愛、利的回饋。以前述的舉例而言，某 A 所得的回饋不必然是某 B，而可能是某 C。問題是某 C 為什麼會願意幫助某 A？如果我們的回應是：因為某 C 認同兼愛，那麼這樣的論述將使投桃報李的解釋陷入循環論證的困境。再者，如果某 A 在實踐兼愛之時期望著他人可能的回報，而在現實上 A 的行為與他人的行為又不能形成必然的因果關係，若此，投桃報李的論點似乎只能適用於認同對等互報原則之價值觀的群體之中。也就是 A 的行為動機中存在著期待他人對等互報的期

¹⁴ 〈兼愛下〉：「以說觀之，即欲人之愛利其親也。然即吾惡先從事即得此？若我先從事乎愛利人之親，然後人報我愛利吾親乎？意我先從事乎惡人之親，然後人報我以愛利吾親乎？即必吾先從事乎愛利人之親，然後人報我以愛利吾親也。」

望，若在現實上沒有獲得這樣的回報，A 當以何種心境面對？由此可見，投桃報李的對等互報原則仍不足以支撐起兼愛的實踐精神。

（三）兼愛豈可用哉？

兼愛思想是否真能付諸實踐？這樣的問題也是針對信念不夠堅定者所作的回應，因為完全相信必然會付諸實踐，心有疑惑必然躊躇不前。兼愛是否可用？墨子直截了當回答：「用而不可，雖我亦將非之。且焉有善而不可用者！」（〈兼愛下〉）其下墨子進行兼士、別士之設問：「姑嘗兩而進之。設¹⁵以為二士，使其一士者執別，使其一士者執兼。」（〈兼愛下〉）簡單來說，別士對於他人的作法是「飢即不食，寒即不衣，疾病不侍養，死喪不葬埋」（〈兼愛下〉），兼士則與之相反。如果自己「被甲嬰冑將往戰，死生之權未可識也；又有君大夫之遠使於巴、越、齊、荊，往來及否未可識也」（〈兼愛下〉），那麼你願意將父母、妻子託付給誰？墨子認為「天下無愚夫愚婦，雖非兼之人，必寄託之於兼之有是也。」（〈兼愛下〉）對於這種「兩而進之」的設問，李賢中的分析是：

墨子是將反對者一起納入情境的處理中，在他所設計的情況下，所有的人都會做相同的選擇，反對者是人，因此反對者必然也作相同的選擇（選擇兼士，不選擇別士）。如果能獲得這樣的結論，也就能顯示出反對兼愛者的自相矛盾。……言而非兼，行則取兼，這是自相矛盾的。因此，墨家「兩而進之」的推論方法，是基於言行一致的標準，如果言行不一致，則那樣的言論是錯誤的。（2003：146-147）

¹⁵ 原文為：「誰以為二士」，王引之認為：「『誰』字義不可通，當為『設』，言設為二士於此，而使之各執一說也。」（孫詒讓，1992：73）本文據王引之改。

〈兼愛下〉的設想僅及於「言而非兼，行則取兼」，但是若有人於此「言而取兼，行則非兼」又當如何？依照李賢中所提出言行一致的標準來檢驗，這種情況當然也是錯誤的。只不過更糟糕的是「言而取兼」會造成他人心理上預期著此人將實踐兼愛，然而事到臨頭卻自掃門前雪，結果讓託付家室、妻小者因誤信其言而所託非人。不過在言行、兼別的關係中還有一種可能的情況，那就是「言而非兼，行亦非兼」。

這是言、行沒有自相矛盾的「別士」，不止沒有說謊的問題，也沒有違反上述的言行一致的標準。如果「墨家『兩而進之』的推論方法，是基於言行一致的標準」，那麼此種言行一致的別士似乎就可以合乎此項判斷標準了。這是墨子的疏漏嗎？墨子確實以「言而非兼，行則取兼」說明言行不一違反通俗的道德常識，但是言別、行別的別士卻是言行一致的，所以本文認為墨子並不是完全要以「兩而進之」作為證成兼愛的推論。從〈兼愛〉的宣講對象為認同兼愛思想者的假定出發，墨子只是在宣講之時運用「兩而進之」的假設情境，論定「非兼之人，必寄託之於兼之」。在這樣的情境設定下，不論是言行一致或言行不一的自利者都會因為兼愛者的利他行為，而選擇對自己有利的「兼士」作為託付家室、妻小的對象。既然利己者即便不願意實踐兼愛，但是仍會因為利己的考量而接受兼愛者的利他行為。若此，只要認同兼愛者不再要求利己者也實踐兼愛，此種兼愛者出乎自願的利他行為在實踐上就可以排除不可施行的疑難了！

肆、《墨子》關於兼愛之實踐精神

關於墨者實踐層面之精神的討論甚多，例如史墨卿（1994：157）列舉墨家精神有十，王冬珍（1989：114）亦舉十二條項目作為墨家精神之

代表。如上所述，在墨子對於兼愛之論理時，因對象不同而有不同的論說。由此而可從不同角度理解兼愛的思想內容，這也是導致在學術研究方面之所以呈現不同說法的主要原因。然而，若從兼愛之實踐者身上探究其實踐時的精神境界，或許又能看出「兼愛」本身的價值所在。

一、行為動機與結果的取捨

唐君毅先生說：

吾人如試問墨子之言仁愛何以連利以為言？則此中只有一個理由，即在墨子意，愛人之心當求表現於愛人之事，愛人之事必當求同時為利人之事。此即所謂言「志」必及于「功」也。……有志必求有功，儒者亦不能非。……然在墨者，……不知行義不成時，其仁之仍在，其依仁而起之行義知義之心仍在；而不知此仁義之不行于外，未嘗不行于內也。(1978：161-162)

墨子果不知行義不成，仁仍在乎？先從前引〈魯問〉所記錄墨子回答魯君問二子誰可為太子之問所答「合志功而觀焉」來看，道德與不道德的區判可從「志」（行為動機）與「功」（行為結果）兩方面進行思考。如果動機又有善、惡（good/evil）之別，而且結果也有正、誤（right/wrong）之分，那麼就道德判斷就會有以下四種情況：（1）善的意志做出正確的行為；（2）善的意志做出錯誤的行為；（3）惡的意志做出對的行為；（4）惡的意志做出錯誤的行為。其中（1）的情況必然是道德行為，（4）則必然是不道德行為，由於（2）與（3）皆出現動機與結果的不一致，爭議於焉產生。（孫效智，1996：242-243）

《墨子》書中並沒有對於情況（2）、（3）有直接討論，但陳弘學以效益主義論兼愛之說而有以下的詮釋：

為確保功利計算的客觀性，墨家將評價行為與道德歸屬分離，評價行為名之為「權」，此行為與道德無關，……權之屬性無關是非，單純只是評量利害大小，將是非利害關係處理得正確妥當的一種中性計算活動。(2015：216-217)

此種論點在文獻上的主要依據是〈大取〉的這段話：「於所體之中，而權輕重之為權。權非為是也，亦非為非也¹⁶。權，正也。」張純一對此段中「權」的解釋為：「權之為物稱，稱物平施，能知物之輕重，非能使物為輕為重。故權非為是，亦非為非，而是非莫不以權而正矣。……權，正也。正，猶證也。言以權證明是非也。」(1993：504)

如果「權」是客觀的功利計算，而與道德無關，那麼上述四種情況都可以被簡化為只考量行為結果是否合乎功利的計算。陳弘學採納梁啟超對於功利計算的兩條界說再加上第三界說作為補充，此三項原則為(2015：217-219)：

界說一：凡事利餘於害者謂之利，害於餘利者謂之不利。

界說二：凡事利於最大多數者謂之利，利於少數者謂之不利。

界說三：凡於「無擇」(沒有選擇權)情形下，害相對少者謂之利。

此三條界說的內容確實都可在《墨子》中獲得文獻上的依據，可說是持之有故、言之成理的。但是，這樣的論點如何面對「君子自難而易彼，眾人自易而難彼。君子進不敗其志，內究其情，雖雜庸民，終無怨心，彼有自信者也」(〈親士〉)？這是說君子嚴以律己、寬以待人，在實踐之中始終堅守其初衷，而此種起心動念來自於最深刻的真實情感。即

¹⁶ 此句本作「非非為非也」，然不可解。今據孫詒讓之說改。(1992：243)

便眾人無法理解其作法與心境，但內心毫無怨言，因為最終眾人之中必會有因此受啟發而認同其信念者。

以此推想實踐兼愛者的精神層面應該是發動於無怨無悔的堅定信念，源於此種信念而採取的實踐行動中就會呈現出所謂的「勇」，此即〈經上〉所言：「勇，志之所以敢也。」以此再看「義，利也」(〈經上〉)，以利釋義確實是儒、墨之間的重要區別，但若以此標定墨子學說以效益主義為兼愛之精神則是不夠究竟的。因為〈經說上〉釋之為：「義，志以天下為芬而能利之，不必用。」孫詒讓說：「能利之，言能善利之也」(1992：203)；張純一說：「芬，和也。……此言義在天下為美德，為義可使天下和調，無異芬香之美」(1993：374)；蔡仁厚也說：「『不必用』，意謂不必見用於世。人能見用於世而成就利天下之功，固然是義；不見用而無功，但其心以利天下為職志，仍然不失為義。」(1983：190-191)

由此可見，墨子並非唐君毅理解的「不知行義不成時，其仁之仍在」，也不是以效益主義作為詮釋兼愛路線下所呈現以利害的權衡計算而與道德動機脫鉤。由於墨子體認到現實環境的限制導致行為動機與結果沒有必然關係，這也就是〈大取〉所說：「志、功，不可以相從也。」所以在志、功不可兼得的情況下，應以義立志，而此堅定不移的信念在價值評斷中優越於實際的效益。因此「義、利；不義，害。志功為辯」(〈大取〉)，不能僅止於字面的理解而停留在討論行為動機與結果的區別，並且以實際的利害作為「義」的內涵。張純一的解釋相當有見地，其曰：「志功為辯。夫志生於心，願力無窮者也。功施於事，範圍有限者也。譬如有水一盂，欲飲渴人。欲飲渴人，志也，愛也。有水一盂，功也，利也。二人飲之，比諸十人飲之，功利厚薄不同也。」(1993：516-517)在有水一盂的條件下，志功之辯誠如所言。若再進一層，假設人我皆渴而無水可飲又當如何？以兼愛為志且信念堅定不移者必當因此志念而四處尋

水，因無水可得而實然無功，但其心以愛人為志，縱使受環境限制無功而返亦無損其價值。

因此，志、功為辯不只是行為動機與結果的區分，墨子學說更以精神價值優越於物質價值說明，在志、功不可相從的情況中不因缺乏實際利益而減損兼愛之志的精神價值，故而情況（3）即便有功也因其缺乏善意而為不義之行。至於情況（2）雖然可以在效益主義的詮釋路線下判定為不義之行。不過，兼愛之志在理想狀態下，也就是不受現實環境限制的情況下，必然可以有正確的結果，此即情況（1）。但若當現實條件不允許之時，縱使毫無實際功效也無損兼愛之志的精神價值。

由於《墨子》不以論證的方式講述實踐精神，況且實踐精神不能是坐而言之談辯，必須是起而行之的實際作為，以下便從《墨子》書中相關記載來看實踐兼愛時精神價值的優越性。

在〈耕柱〉中巫馬子說：「我是彼奉水者之意，而非夫搯火者之意。」墨子答曰：「吾亦是吾意，而非子之意也。」以可見墨子強調行為動機的優越性，且在〈貴義〉中亦有這樣的記載：

子墨子自魯即齊，過故人，謂子墨子曰：「今天下莫為義，子獨自苦而為義，子不若已。」子墨子曰：「今有人於此，有子十人，一人耕而九人處，則耕者不可以不益急矣。何故？則食者眾，而耕者寡也。今天下莫為義，則子如勸我者也，何故止我？」

墨子之友人不忍見墨子勞苦若此，故而勸之。然墨子表明其心志，若以效益計算，力耕者一人其獲固不足為天下食矣！然而在志於兼愛者而言，不耕而無可食不若耕而食之，十人得食亦不若百人得食，這確實是實踐兼愛之功的效益計算。然而就其精神而言，不辭勞苦親身力耕，「不敗其志，內究其情，雖雜庸民，終無怨心」以期望著旁人終究能認同欲

食則必耕的道理，又如果旁人終不醒悟，而結果天下人亦飢而不得食，果然是志功不可以相從，那麼兼愛之實踐者雖然在物質層面未能取得預想之結果，但是亦無損其實踐過程中所展現的精神價值，故墨子不止也！

二、兼愛的行為動機根源問題

(一) 兼愛的精神就是價值的根源

如前所述，既然投桃報李的互報原則不具備因果必然性，而是一種心理的預期，兩而進之的言行一致原則又因「別士」言非兼且行非兼而產生理論的缺陷，從「不敗其志」、「終無怨心」可以看到墨子所著重的是實踐兼愛之時的動機。此實踐兼愛的動機是來自於兼愛精神本身，抑或出自於其他價值？且看以下兩則墨子薦人出仕，兩者皆辭官而返，所做出的不同評價：

子墨子仕人於衛，所仕者至而反。子墨子曰：「何故反？」對曰：「與我言而不當。曰：『待女以千盆。』授我五百盆，故去之也。」子墨子曰：「授子過千盆，則子去之乎？」對曰：「不去。」子墨子曰：「然則，非為其不審也，為其寡也。」（〈貴義〉）

子墨子使管黔敖游高石子於衛，衛君致祿甚厚，設之於卿。高石子三朝必盡言，而言無行者。去而之齊，見子墨子曰：「衛君以夫子之故，致祿甚厚，設我於卿。石三朝必盡言，而言無行，是以去之也。衛君無乃以石為狂乎？」子墨子曰：「去之苟道，受狂何傷！……且翟聞之為義非避毀就譽，去之苟道，受狂何傷！」……子墨子說，而召子禽子曰：「姑聽此乎！夫倍義而鄉祿者，我常聞之矣。倍祿而鄉義者，於高石子焉見之也。」（〈耕柱〉）

一者因俸祿不厚而辭官，墨子責之；一者俸祿甚厚，卻以衛君不用其言、有志難伸而去之，然墨子不以其為狂而稱之。可見士之所以出仕，根本價值在於為義，而世人之毀譽以及俸祿多寡只是附加價值。雖然義、利皆得是理想狀態，但是捨本逐末絕非道德行為，在不可兼得的情況下，根本價值（義）必須優先於附加價值（利），此即〈修身〉所說：「君子戰雖有陳，而勇為本焉。喪雖有禮，而哀為本焉。士雖有學，而行為本焉。是故置本不安者，無務豐末。」

再看未出仕之禽滑釐「事子墨子三年，手足胼胝，面目黧黑，役身給使，不敢問欲」，墨子攜酒肉慰問之，禽滑釐再拜而嘆息，墨子問之，乃知禽滑釐感嘆天下征戰不息，而願習守禦之道以助弱小之國。¹⁷禽滑釐事子墨子豈有俸祿可言！雖勞苦不息仍不敢問所得者何，即便有也仍是為當時大國侵凌小國而擔憂。雖然禽滑釐能做到不敢問欲實屬難能可貴，但也由「不敢」二字透露出些許不自然，仍有一絲以意志操控著自己行為與觀念的意味。此時的禽滑釐尚且不是孔子「從心所欲不踰矩」的境界，也不是荀子所描述無為、無彊的治心之道。¹⁸此種自然而然，不假操作的心靈境界或可從以下關於墨子的記述中揣摩而得。

首先是墨子弟子公尚過說服越王而欲封墨子五百里地，越王使公尚過以東車五十乘迎之。子墨子謂公尚過曰：「子觀越王之志何若？意越王

¹⁷ 「禽滑釐事子墨子三年，手足胼胝，面目黧黑，役身給使，不敢問欲。子墨子其哀之，乃管酒塊脯，寄于大山，昧菜坐之，以樵禽子。禽子再拜而嘆。子墨子曰：『亦何欲乎？』禽子再拜再拜曰：『敢問守道？』」（《備梯》）

¹⁸ 「空石之中有人焉，其名曰般，其為人也，善射以好思。耳目之欲接，則敗其思；蚊虻之聲聞，則挫其精。是以闢耳目之欲，而遠蚊虻之聲，閉居靜思則通。思仁若是，可謂微乎？孟子惡敗而出妻，可謂能自彊矣，未及思也；有子惡臥而焯掌，可謂能自忍矣，未及好也；闢耳目之欲，而遠蚊虻之聲，可謂危矣，未可謂微也。夫微者，至人也。至人也，何彊，何忍，何危？故濁明外景，清明內景。聖人縱其欲，兼其情，而制焉者理矣，夫何彊，何忍，何危？故仁者之行道也，無為也；聖人之行道也，無彊也。仁者之思也恭，聖人之思也樂。此治心之道也。」（《荀子·解蔽》）

將聽吾言，用我道，則翟將往，量腹而食，度身而衣，自比於群臣，奚能以封為哉？抑越不聽吾言，不用吾道，而吾往焉，則是我以義糶也。鈞之糶，亦於中國耳，何必於越哉？」（〈魯問〉）出仕的根本價值在於義，封地、俸祿只是附加價值，若能實踐理想，只需「量腹而食，度身而衣」足矣。可見價值實踐的動機來自對於「義」（包含兼愛）的認可，而不是其他的附加價值。

其次是墨子事蹟中被廣為稱頌的「止楚攻宋」：「公輸盤為楚造雲梯之械，成，將以攻宋。子墨子聞之，起於齊，行十日十夜而至於郢，……子墨子歸，過宋，天雨，庇其閭中，守閭者不內也。故曰：治於神者，眾人不知其功，爭於明者，眾人知之。」（〈公輸〉）文字敘述雖然簡略，揣摩當時的情境，墨子聞之自然而然的起身即行。此行為並非出自道德推理，而是如同孟子所言「見孺子將入於井」之時當下自然而然的行為反應。即便經歷「裂裳裹足，日夜不休」（《呂氏春秋·開春論》）的奔走，甚至面臨殺身之禍¹⁹，最終卻連入城蔽雨的請求也被宋國軍士拒絕，墨子終無怨心。

我們固然可以使用規範倫理學（normative ethics）的各項理論為標準，用以判斷墨子的行為是否道德。但是實踐過程中的心境或許是兼愛精神最關鍵的部分，墨子究竟是「不敢問欲」勉而行之，還是「從心所欲」安而行之？〈修身〉篇有以下論述：

君子力事日彊，願欲日逾，設壯日盛。君子之道也，貧則見廉，富則見義，生則見愛，死則見哀。四行者不可虛假，反之身者也。

¹⁹ 子墨子解帶為城，以牒為械，公輸盤九設攻城之機變，子墨子九距之，公輸盤之攻械盡，子墨子之守圉有餘。公輸盤誑，而曰：「吾知所以距子矣，吾不言。」子墨子亦曰：「吾知子之所以距我，吾不言。」楚王問其故，子墨子曰：「公輸子之意，不過欲殺臣。殺臣，宋莫能守，可攻也。然臣之弟子禽滑釐等三百人，已持臣守圉之器，在宋城上而待楚寇矣。雖殺臣，不能絕也。」楚王曰：「善哉！吾請無攻宋矣。」（〈公輸〉）

藏於心者，無以竭愛。動於身者，無以竭恭。出於口者，無以竭
馴。暢之四支，接之肌膚，華髮隳顛，而猶弗舍者，其唯聖人乎！

關於「不可虛假，反之身者」這句話，張純一的解釋是「君子惟自勵行而已。」(1993：15)也就是說，在道德實踐的當下，純然只是出自於毫不虛假的真實自我直接展現於實際的行為，故曰：「名不可簡而成也，譽不可巧而立也，君子以身戴行者也。」(〈修身〉)也就是這樣毫無虛假直心而實踐，兼愛的實踐精神方可如不竭之泉，「暢之四支，接之肌膚，華髮隳顛，而猶弗舍」。

馮友蘭說：「一個人所處底境界不同，其心理狀態亦不同。此不同的心理狀態，即普通所謂懷抱、胸襟或胸懷。」(1996：558)從此種實踐兼愛的心理狀態來看，「愛人，待周愛人而後為愛人；不愛人，不待周不愛人。不周愛，因為不愛人矣」(〈小取〉)這段話則可以有不同理解。王讚源認為「第一和第三個『人』字，是指人類。第二個『人』字，是指每一個人。『周愛人』就是愛遍所有的人。」(2015：182)這很容易使人誤解兼愛精神是關乎數量的問題，必須廣愛人類全體才是兼愛的實踐，至而以效益主義理解兼愛。然而〈修身〉篇明言「藏於心者，無以竭愛」，因此兼愛之所以不竭而能周遍天下，並不是數量的問題，在現實上也不可能是數量的問題，而是因認同兼愛為人之所以為人之義，藏諸心中，自然而然的推動著每一次的實踐行動。這樣的心理狀態或胸襟、品格，或可以馮友蘭所說的「天地境界」²⁰比擬之。

²⁰ 馮友蘭說天地境界的特徵是：「在此境界中底人，其行為是『事天』底。在此境界中底人，了解于社會的全之外，還有宇宙的全，人必于之有宇宙的全時，始能使其所得于人之所以為人者盡量發展，始能盡性」(1996：556)；又說：「但嚴格地說，大全是不可說底，亦是不可思議，不可了解底。……雖在天地境界中底人，其所作底事，亦是一般人日常所作底事。」(1996：561-565)

（二）兼愛與天志之間的關係

至此，本文所強調兼愛的實踐精神或可根源於「不可虛假，反之身者」，此精神、胸懷藏之于心是而不竭于愛。不過，亦有許多學者認為兼愛之價值根源在於「天」。持此論者不少，此處以勞思光之說為代表，其曰：

墨子雖強調實效，但另一面又不能不解釋「兼愛」之為正當。於是引出墨子之價值規範理論，此說通過〈天志〉至〈尚同〉而完成。此為墨子學說中之威權主義思想。……就理論意義看，欲肯定「兼愛」之價值，本可有兩種可能說法：其一是證明兼愛之目的（即平亂）之價值，再由此推進「兼愛」之價值。如此處理即是肯定「平亂」之「內含價值」，而只將「兼愛」看作達成「平亂」之有效手段。……另一可能則是，直接肯定「兼愛」之「內含價值」，此則須訴於另一價值根源。如此處理時，可以將「平亂」之價值一併於此予以肯定。……墨子所取之途徑乃第二種，即由另一價值根源肯定「兼愛」之價值，亦同時肯定「平亂」之價值。此價值根源即墨子所說之「天志」。(2018：281-282)

很有趣的是，梁啟超認為兼愛與天志之間的關係正好與勞思光相反，其曰：「墨子講天志，純是用來作兼愛主義的後援。質言之，是勸人實行兼愛的一種手段罷了。」(2018a：22) 也有學者嘗試調和這兩種論點，例如，馮友蘭就認為：「墨翟把傳統宗教中的上帝鬼神都搬出來，作為他兼愛學說的實行的保證。……他抬出了傳統宗教中的上帝與鬼神，但是給他們以新的內容，新的意義。……墨翟的天的主宰的目的在於兼愛天下」(2004：247-248)；再如王讚源也主張：「墨子是個有神論的信

仰者是可以肯定的，不過想借宗教信仰改善政治社會風氣，也是他的用意。」(2015：160)

勞思光的論點固有可取之處，然而為什麼直接肯定兼愛的內含價值卻又必須訴諸另一個價值根源？既云內含價值則兼愛本身即為價值根源才是，實無須再以天志為更深一層的根源。梁啟超之論將墨學中的宗教信仰內含完全抹去，神、鬼只是推行兼愛的工具意義而已。問題是這樣的理解如何能說明〈天志〉、〈明鬼〉諸篇中墨子一再表明神、鬼愛利天下賞善罰惡的論述？

本文同意王讚源之說，並且將信仰理解為相信並且願意實踐某套價值體系的心理狀態，因而此種類型的信仰同時可以容許有神與無神的論述。²¹依此，〈法儀〉的這段話就可以有較具彈性的解釋：

父母、學、君三者，莫可以為治法。然則奚以為治法而可？故曰莫若法天。天之行廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰，故聖王法之。既以天為法，動作有為，必度於天，天之所欲則為之，天所不欲則止。然而天何欲何惡者也？天必欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也。

若將「天」視為外在於個體之人的存有，那麼「動作有為，必度於天」就會出現韋政通所批評的兼愛之形式主義問題，以及勞思光所謂的兼愛之權威主義問題。然而，如果從「有諸己不非諸人，無諸己不求諸

²¹ 德沃金 (Ronald Dworkin, 1931-2013) 主張：「怎樣的態度才堪稱宗教性態度？……宗教性態度接受價值是一種完全獨立的真實。它也接受兩個有關價值的核心理論命題為客觀真理。第一個命題斷言，人生具有客觀的意義或客觀的重要性。……這意味著每個人都有責任活得恰當，願意承擔對自己的倫理責任及對他人的道德責任。第二個命題主張，「大自然」(即宇宙整體及其各部分) 不只是一實然性事實，還是一崇高雄渾之物，有著本具的價值與神奇。合在一起，這兩個全面的價值命題肯定了人類生命的兩個向度 (生物向度和人生向度) 都有著本具的價值。」(2016：18-19)

人」²²（〈小取〉）作為詮釋的起點，再加上「天必欲人之相愛相利」，即可以看到墨家學說所講兼愛乃從自身的實踐開始，在親身實踐中體認古今一貫之「義」，從而針貶現實社會中的不義之行，故曰：「堯之義也，生於今而處於古，而異時，說在所義。」（〈經下〉）²³換句話說，若以知、行關係來看兼愛的理論與實踐，那麼墨學所談的兼愛是行而後能知、行為重而知為輕的。在這種以「天」為兼愛價值根源之符號意義的體認中²⁴，《墨子》認為透過實踐兼愛方能真實的體認人之所以為人的終極價值，從而轉化殷周以來重神不重人的觀念。²⁵

伍、結論：兼愛之論理與實踐的不同層次

自西學東漸以來，面對《墨子》兼愛之說不少學者採行西方規範倫理學理論以作系統性的分析。這樣的做法確實可以滿足學術研究對於理論建構的要求，但是某種程度也削弱兼愛著重於實踐精神的討論。由於《墨子》強調社會整體的共同利益，是而效益主義可以有一定程度的解釋力，但是效益主義的結果論傾向也造成對於實踐精神的忽略，因而難以解釋「勇，志之所以敢也」（〈經上〉）這樣的行為動力問題。同樣的，

²² 張純一曰：「此見墨者言必足以遵行，在在繩墨自矯，言願行、行願言。不貴以言服人，貴能身教，以德服人。」（1993：543）

²³ 〈天志中〉：「子墨子之有天志，辟人無以異乎輪人之有規，匠人之有矩也。……故置此以為法，立此以為儀，將以量度天下之王公大人卿大夫之仁與不仁，譬之猶分黑白也。……順天之意者，義之法也。」墨子並非以己意置立天志，而是在兼愛的實踐中體認價值的根源，也就是「義」，而「義」則又是「天」的意義內含。

²⁴ 曾春海說：「墨家立基於天志的公義及兼愛說，將天人關係再度走向開放的人文精神，具有向超越神靈世界開放的態度。『天』為一根源性存在的符號。公義與兼愛是人間意義世界的兩大美德，墨子把這兩大人文價值的根源立基於天，使天再度成為意義和價值的根源。」（2010：370）

²⁵ 張榮明說：「周初思想確實有很大進步，這不可否認；但決不曾發生從重神到重人的質變。人文思潮興於春秋戰國，而不是西周初年。」（1997：73）

若以傾向動機論的利他主義作分析，雖然可以較有效的呈現兼愛著重於實踐精神的面向，卻也不容易解釋「義，利，不義，害。志功為辯」(〈大取〉)的論點，造成〈兼愛〉諸篇討論利害取舍的論點與利他主義詮釋路線呈現些許扞格。

有鑑於此，有些學者嘗試跳脫這種西方倫理學的解釋路線，以「義利合一論」、「情境認識論」標誌墨子兼愛之特徵。此二者確實可以在理論上一定程度的回應歷來以形式主義、威權主義批評兼愛的立場，本文更進一步發現墨子兼愛之論理與實踐精神呈現著不同的層次。

首先，面對不認同兼愛的批評者，〈經說下〉以「止，彼以此其然也，說是其然也；我以此其不然也，疑是其然也」的論辯方式對應之。這是墨子以利己之說終將不利於己駁斥之，而以獨善其身無法達成天下大利嘗試說服吳慮的作法。這都是墨子以對方已經接受的價值觀為起點，始而疑其所然，終而不然其所然的論辯方式。在這種口舌之辯的層次中，墨子對於兼愛之論理僅止於促使對方發現自身論點之缺陷，希冀其理解兼愛之說而已。

其次，在面對已然認同兼愛，而在實踐上仍處於學習階段的弟子或追隨者，墨子對於兼愛之論理則較具系統性。先是提出亂從何而起的問題，並答之以不相愛為根本原因。進而以「愛人者，人必從而愛之；利人者，人必從而利之；惡人者，人必從而惡之；害人者，人必從而害之」(〈兼愛中〉)闡述兼愛的合理性。雖然此種學者所謂的「對等互報原則」在現實上不一定成立必然的因果關係，但是對於已然認同兼愛精神的追隨者而言，投桃報李的互惠關係確實可以增強實踐兼愛之信心。墨子是而運用「兩而進之」的假設情境，論定「非兼之人，必寄託之於兼之」者，由此回應兼愛雖善而不可用的質疑。在此層次中，墨子之論理主要著重於理想與現實的調和，即便「志功，不可以相從」(〈大取〉)是實踐

兼愛者面對現實的無奈，但志、功相從同時也是經驗的事實。是而有取於對等互報之偶真命題鼓勵其實踐兼愛，然尚未以兼愛本身即為價值根源的信念用以解消在現實中志、功不相從的可能情況。

最後，揣摩墨子本人實踐兼愛之精神，從〈親士〉：「君子進不敗其志，內究其情，雖雜庸民，終無怨心，彼有自信者也」可看出兼愛之實踐精神來自於自我因堅定認同此價值而展現勇猛精進之行為動力，故曰：「勇，志之所以敢也。」（〈經上〉）也因為行為動力以自身的價值認同為根源，終而能在實踐兼愛的長久過程中自然而然地展現「暢之四支，接之肌膚，華髮隳顛，而猶弗舍」（〈修身〉）之精神境界。同時為了描述兼愛於此境界中的實踐精神，墨子採用當時已有的「天」這個符號，並賦予其不同於民間宗教信仰的意義內容，「天」之志為「義」而曰：「仁也，義也，愛人利人，順天之意，得天之賞者也。」（〈天志中〉）天之賞者何？或有志、功相從而利他且利己之實質效益，若志、功不相從甚至必須面臨「短褐之衣，藜藿之羹，朝得之，則夕弗得」（〈魯問〉）的物質生活仍終無怨心，雖摩頂放踵而猶弗舍也，此志之所以敢也。

參考文獻

一、古籍

- 呂不韋著（秦）、高誘注（漢）。《呂氏春秋注》（台北：藝文書局，2009）。
- 朱熹（宋）。《四書章句集注》（台北：大安，1996）。
- 王先謙（清）。《荀子集解》（台北：華正書局，1993）。
- 孫詒讓（清）。《定本墨子閒詁》（台北：世界書局，1992）。
- 張純一（清）。《墨子集解》（台北：文史哲，1993）。
- 陳奇猷（清）。《韓非子集釋》（高雄：復文書局，1991）。

二、現代資料

- 方授楚（1979）。《墨學源流》。台北：中華書局。
- 王冬珍（1989）。《墨學新探》。台北：世界書局。
- 王讚源（2015）。《墨子》（二版）。台北：東大圖書公司。
- 史墨卿（1994）。《墨學探微》。台北：學生書局。
- 吳進安（2003）。《墨家哲學》。台北：五南書局。
- 李紹崑（1990）。《墨學十講》。台北：水牛。
- 李賢中（2003）。《墨學——理論與方法》。台北：揚智。
- 沈清松（2005）。〈從「方法」到「路」——項退結與中國哲學的方法論問題〉，《哲學與文化》，32，9：61-75。DOI: 10.7065/MRPC.200509.0061
- 周富美（2008）。《墨子、韓非子論集》。台北：國家。
- 林火旺（1999）。《倫理學》。台北：五南書局。
- 韋政通（1991）。《中國思想史》。台北：水牛。

- 唐君毅（1978）。《中國哲學原論·原道篇·卷一》。台北：學生書局。
- 唐端正（1992）。《先秦諸子論叢（續編）》。台北：東大圖書公司。
- 孫效智（1996）。〈兩種道德判斷——論「道德善惡」與「道德正誤」的區分〉，《國立臺灣大學哲學論評》，19：223-254。
- 秦彥士（2002）。《墨子考論》。成都：巴蜀書社。
- 張榮明（1997）。《殷周政治與宗教》。台北：五南書局。
- 梁啟超（1993）。《先秦政治思想史》。台北：東大圖書公司。
- （2018a）。《子墨子學說》。台北：中華書局。
- （2018b）。《墨子學案》。台北：中華書局。
- 郭沫若（2003）。《十批判書》。北京：東方出版社。
- 陳弘學（2015）。〈效益作為行動之準據——關於墨家功利思想的重釋〉，《清華學報》，45，2：201-234。DOI: 10.6503/THJCS.2015.45(2).02
- 陳問梅（1988）。《墨學之省察》。台北：學生書局。
- 勞思光（2018）。《新編中國哲學史（一）》。台北：三民。
- 曾春海（2010）。《先秦哲學史》。台北：五南書局。
- 馮友蘭（1993）。《中國哲學史》。台北：商務印書館。
- （1996）。《貞元六書·新原人》。上海：華東師範大學。
- （2004）。《中國哲學史新編（上卷）》。北京：人民。
- 馮達文、郭齊勇（2005）。《新編中國哲學史》。台北：洪葉文化。
- 黃克武（1996）。〈梁啟超的學術思想：以墨子學為中心之分析〉，《近代史研究所集刊》，26：41-90。DOI: 10.6353/BIMHAS.199612.0041
- 劉文清（2013）。〈墨家兼愛思想之嬗變——從「兼」字涵義談起〉，《成大中文學報》，42：1-38。
- 德沃金著，梁永安譯（2016）。《沒有神的宗教》。台北：立緒文化。
- 蔡仁厚（1983）。《墨家哲學》。台北：東大圖書公司。

蕭公權（1992）。《中國政治思想史（上）》。台北：聯經。

戴卡琳（2011）。〈《墨子·兼愛》上、中、下篇是關於兼愛嗎——「愛」範圍的不斷擴大〉，《職大學報》，4：1-6。

羅根澤（1975）。《墨子考索》，嚴靈峰（編），《無求備齋墨子集成》第 36 冊。台北：成文。

嚴靈峰（1995）。《墨子簡編》。台北：台灣商務印書館。