

哲学、宗教与人文

李四龙 周学农 主编

商务印书馆

2004年·北京

图书在版编目(CIP)数据

哲学、宗教与人文/李四龙等主编. - 北京:商务印
书馆,2004

ISBN 7-100-04269-0

I. 哲… II. 李… III. ①哲学—研究—中国—文
集②佛教—研究—中国—文集③宗教—研究—中国—文
集 IV. ①B2-53②B928.2-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2004)第101456号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

本 书 承

河北禅学研究所 资助出版
深圳弘法寺

哲学、宗教与人文

李四龙 周学农 主编

商 务 印 书 馆 出 版
(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)
商 务 印 书 馆 发 行
北京瑞古冠中印刷厂印刷
ISBN 7-100-04269-0/B·620

2004年12月第1版 开本787×1092 1/16
2004年12月北京第1次印刷 印张43½ 插页2

定价:56.00元



2000年9月楼宇烈教授执教四十周年志庆集体合影



2002年楼宇烈教授与北京大学国学院部分学生合影

谨以此书献给
楼宇烈教授七十华诞

目 录

赵敦华:墨家学说与西方功利主义之参照	1
陈 来:王船山的心性情论——以其读孟子说为中心	21
张学智:王夫之《诗经》解说中的性情论	47
王中江:《从政》重编校注	57
王 博:人伦与人道	63
赵源一:孟子思想中的理想与现实	79
章启群:论嵇康哲学中的理性和经验原则	89
吾妻重二:『家禮』の出版と版本——また『家礼』の作者問題について ..	101
永富青地:王守仁の語録について	127
叶远厚:王阳明心学的受用精神——实践和体验之维诠释	149
王瑞昌:戴山气论之二重解读	163
胡 军:“天地本一气”——牧隐自然观管窥	179
王宗昱:《登真隐诀》所反映的天师道	185
谢路军:试述儒家对葛洪思想的影响	203
戈国龙:明心见性与内丹学的性命双修	213
孙尚扬:略论唐元两代基督宗教衰亡之原因	225
郑安德:“无始无终”:明末清初天、佛二教关于本原问题的对话	233
李尚祐:哲学、美学、中国哲学、中国美学的学名建立与范畴问题	245
黄棕源:东学“侍天主”思想的普遍意义	255
张 敏:《训民正音》解读	271
张志刚:宗教学是什么?——一种“宗教—文化观”的阐释	285
金 勋:后现代宗教论——以日本的新新宗教为中心	303
沙宗平:伊斯兰“塔骚屋夫运动”探析	309
姚卫群:古印度婆罗门教中的神崇拜形态	323
成建华:关于龙树的生平与时代问题	333

方广锬:伪梁武帝书《法华经》跋	345
魏常海:《大乘起信论》“三疏”比较	353
程恭让:《楞伽经》幻化品梵汉对勘与新译	361
张志强:圆测唯识思想研究——以《解深密经疏》与《解深密经》序品解读 问题为中心	371
陈明:《无量寿经》:新出梵本及其五种汉译本的词汇对勘	385
周学农:《物不迁论》的一段异文 ——读惠达《肇论疏》札记	409
金尧炫:僧肇《注维摩诘经》的无为出家说	415
满耕:《金刚经》中四无思想的时代性	421
周广荣:华严诸祖传习《悉昙章》考略	427
徐文明:四祖道信生平的几个问题	437
刘元琪:净影慧远的佛性论	445
华方田:试论吉藏的净土观	457
陈金华:圣善寺考论	471
陈中浙:苏轼与佛僧交往考	511
伍先林:试论宗杲看话禅的禅法特色	535
魏道儒:契嵩的儒释融合思想及特点	551
杨维中:杨岐方会的禅学思想及其门下弟子	559
黄夏年:欧阳竟无与王思洋(1922-1927)	567
周贵华:支那内学院三大师对如来藏思想的反思与创释	585
韩剑英:阿赖耶识及其现代心理学意义	611
金东淑:中观派与唯识派的“空”观比较	619
杨富学:浚县大伾山六字真言题刻研究	627
菅野博史:《法华经》的现代意义	639
宋立道:人间佛教的现代含义	651
李四龙:佛教研究的方法、领域及其学科建设	673
邢东风:楼宇烈先生小事琐记	685
编后记	694

墨家学说与西方功利主义之参照

赵敦华

现在的解释者都同意把墨家思想称为“功利主义”。“功利主义”的概念起源于西方，19世纪之后成为西方世界，特别是英语世界伦理学的主流。在思想多元化的现代社会中，功利主义包括各种不同的主张，这些主张相互争论，同时又都受到其他的西方伦理学派别的批评和挑战，以至于现在给“功利主义”下一个普遍适用的定义都很困难。克里斯普(Roger Crisp)和查佩尔(Tim Chappell)说：“给功利主义下定义是一件困难的事，一部分原因是它的种类的多样性和复杂性，同时也是因为功利主义传统把自己当作一个大教会。”^①

我们今天要把中国古代的一个学派当作这个“大教会”的成员，更需要回答这样一些问题：墨家学说在什么意义上属于功利主义？是哪一种功利主义？西方功利主义所遭遇到的责难是否也适用于墨家？有人也许担心，带着这些问题来读《墨子》会把一些西方的思想强加于古人，墨家不需要、也不可能回答现代学者所能提出的问题。必须承认，把墨家思想归结为功利主义是一种现代诠释，确有不少牵强附会之处。但是，这并不意味着对《墨子》的内容与西方功利主义的论证和所遭遇的问题完全无涉。如果真的是这样的话，《墨子》中的功利主义与西方的功利主义只是名称上的相同而已，并无实质上的相似；我们就不能说，两者是同一种伦理学说。事实上，墨家不仅达到了功利主义的结论，而且为功利主义的合理性和有效性提出了论证。如果我们关注墨家的这些论证，不但可以按照现代功利主义的精神来理解墨家，而且可以发现他们与西方功利主义的不同特点。

通常认为，西方哲学(包括道德哲学)重视分析和逻辑论证，而中国哲学和伦理重视直观、想像和类比，思维方式上的这种差异，使得中西伦理学的比较难以关注于双方的论证(argument)。但是，墨家比先秦的其他任何学派都更容易克服这一障碍。与同时期的其他学派相比，《墨子》以逻辑著称。《墨子》中的逻辑分析和论证集中在《经上》、《经下》、《经说上》、《经说下》和《大取》、《小取》等六篇。杨宽认为，这六篇《墨经》是全书的要旨，其中的《经上》当是墨子本人亲作；《墨经》是包含着墨家主张的精深学理，是他们理论的依据，

^① Routledge, *Encyclopedia of Philosophy*, London and New York, 1998, "Utilitarianism".

其他各篇只是为了把《墨经》的学理普及化、通俗化而作。他说:《墨经》“完据理据,无浅陋迷信之言,惟学理既深,难以语俗,乃不得不借助社会迷信,以图发展其说,又不得不以理论改至通畅,以应世俗,此或《尚贤》、《尚同》十论之所以作也。”^①本文的目标是要按照这种读法,即是以学理为中心,以逻辑论证为中心来解读《墨子》,读出墨家思想中一些能够与西方功利主义相参照的几个特征,即,(1)消极功利主义,(2)集体功利主义,以及(3)规则功利主义。

一、消极功利主义

墨家的总目标是“兴天下之利,除天下之害”。“兴利”是积极的目标,“除害”是消极的目标。“功利主义”按其字面意义来说,是积极追求功利的主张;西方功利主义的目标只是“兴天下之利”,“除害”不是目标;相反,祸害被认为是为了实现最大的功利而不得不付出的代价,是“必然的恶”(necessary evil)。墨家则不同,他们提出的“兴利”和“除害”这两个目标,但两者不是平行,而是相关联的;不是两者并重,而是以“除害”为主。墨家所追求社会功利只能通过消除社会祸害才能获得,“恶”是不能容忍,必须消除的;或者说,墨家所能认可的,不是“恶”的必然性,而是“除恶”的必然性。

为了显示墨家与西方功利主义的不同特点,我们把墨家的“兴利除害”的主张称作消极功利主义。“消极”指目标,而不是指行为。“消极功利主义”不是消极无为的功利主义,而是积极有为地实现“消极”的功利目标——“除害”;并以此为达到“积极”的功利目标,或“求利”的唯一途径。

1. “利”=“功利”

在孔孟书中,与“义”对举的“利”一般被译为 profit,而《墨子》中与“义”等同的“利”应被译作 utility。profit 和 utility 虽然都指“利益”,但两者的意义有所不同:profit 指通过合法的或非法的手段赚取的利益,即中文的“利润”;但 utility 不是赚取的,而是应得的,因此总是合法的,其合法性正如“功利”的“功”所示。《墨子》中说:“功,利民也。”(《经上》)同样,西文 utility 这种利益总是有功于集体,而不只是个人之收益,译为“功利”极为准确。

《墨子》中的“利”虽然指“天下之利”,但并没有在两者之间直接划等号,而是通过分析性的论证,说明了“利”为什么是“天下之利”,而不是孔孟所说的个人私利的道理。我们说

^① 杨宽:《墨经哲学》,第9页。转引自杨俊光:《墨子新论》,江苏教育出版社,1992年,第45页。

《墨子》关于“利”的意义的说明是分析性的,是因为这是一个递归式的论证。

《墨子·经上》为关键术语下定义。据定义,“义”首先被归结为“利”:“义,利也”;“利”再被归结为快乐:“利,所得而喜也。”同时,与“利”相对立的“害”也被归结为痛苦:“害,所得而恶也。”注意:这里的“喜”和“恶”都是指人的感情,用现在的话来说,就是快乐和痛苦。

《经上》还明确地指出,“利”是欲望的对象,而不是认识的对象:“为,穷知而县于欲也。”毕沅训“县”为“悬”,把这句话解释为“知之所到而欲为”。张惠言训“县”为“繫”,他的解释是:“为必由知,而为之则繫于欲。”孙诒让正确地指出,这两说都没有看到这句话的意思是否定“知”的作用,而肯定“欲”的作用。孙诒让说:“此言为否决于知,而人为欲所县係,则知有时而穷。”^①注意:这里所定义的“为”特指求利的行为,它被欲望所驱动(“县于欲”),而不是知识所能控制的(“知有时而穷”)。总之,根据《经上》中的定义,“利”是人的欲望所追求的目标,这就是寻求快乐和避免痛苦。

《墨子》关于“利”的定义完全符合两千多年后兴起的功利主义的原则。功利主义的创始人边沁(Jeremy Bentham)说:“自然把人类置于两个强有力的主人的控制之下:痛苦和快乐。只有它们才能向我们指出应当做什么,并决定了会做什么。”^②功利主义把趋利避害作为个人欲望的目标,判断一种行为是否符合道德,是否符合社会正义,只要看一看这种行为的后果是否能够增加人们的快乐,或减少人们的痛苦。边沁说:“功利原则是这样一个原则,它根据增加或减少当事人的幸福的倾向来认可或拒绝一种行为,我指的是任何一种行为,不仅包括任何私人行为,也包括政府的任何措施。”^③

但是,驱动私人行为的苦乐感觉与衡量政府措施的社会功利是不同的。快乐和痛苦只是个人的感受,它们是主观的,因人因事而异,不同人的苦乐感情常常还会发生冲突;而社会道德和政治的原则却必须是普遍的,这样就发生了一个问题:在社会成员不一致甚至相冲突的快乐和痛苦的情感中,什么样的快乐才是功利的标准?这一问题功利主义的核心,功利主义者为之殚思极虑,提出了各种不同的标准。边沁认为这一标准是快乐和痛苦总量,按照他所设计的“快乐计算法”来衡量,如果快乐总量大于痛苦总量,便是善、正义,反之就是邪恶和不正义。密尔(John Stuart Mill)认为不应单纯从量的方面来衡量功利,从质的方面区分,快乐有精神的和肉体的两种,精神快乐高于肉体快乐^④。西季威克(Henry Sidgwick)主张以义务和利益相统一的合理原则为功利的标准,每一个人应按提高普遍幸福的原则去行动。所谓“普遍幸福”指最大多数人的最大幸福,按照最大幸福的

① 孙诒让:《墨子闲诂》,卷十,经上第四十。

② Bentham, *Introduction to the Principle of Morals and Legislation*, London, 1923, p. 24.

③ Bentham, *Utilitarians and Other Essays*, Penguin, 1987, pp. 17-18.

④ 密尔:《功用主义》,唐钺译,商务印书馆,1962年,第10-11页。

原则,牺牲个人利益的利他主义既是个人的道德责任,也有政治上的合法性^①。

同样,《墨子》中关于“利”的定义与求利避害的标准是不一致的:前者是自然的感觉,包含着相互矛盾的个人主观性;后者却是合理的选择,有着适用于社会整体的普遍性。利害的合理的选择在《墨子》中被称作“权”：“于所体之中，而权轻重之谓权。权非为是也，亦非为非也。权，正也。”（《大取》）“体”是部分，在利的部分与害的部分作选择叫“权”；选择局部的害处叫“权非为是”；选择局部的害处，是为了避免更大的害处，所以叫作“亦非为非”^②。“利之中取大，害之中取小”是合理的选择（“权”），它可以成为求利避害的标准（“正”）。按照“权”的标准，应该为了社会的利益而牺牲个人，如“杀一人以存天下”，或“杀己以利天下”；或是为了全局的利益而牺牲局部的利益，如“遇盗人，而断指以免身，利也”。

从“义”到“利”，再到“喜”和“恶”的自然感情，最后到合理选择的利害，即“利之中取大，害之中取小”，这是一个递归的过程，其结果是“利民”之“功”，或“功利”。《墨子》中所出现的“利”，如果没有特殊的说明，都是“功利”的意思。

2. 消极的功利主义

以上，我们谈到《墨子》与西方功利主义相契合的方面，现在要谈谈两者的不同方面。我们用“积极的”和“消极的”功利主义分别指示西方功利主义和《墨子》学说。两者的区别在于，“积极的”功利主义以“最大幸福”为追求的目标，而“消极的”功利主义的目标却是要避免“最大祸害”；“积极的”功利主义认为功利的价值主要是正面的，在于“求利”，而“消极的”功利主义则认为功利的价值主要是负面的，在于“避害”。只是在此意义上，我们区分了“积极的”和“消极的”功利主义。除此而外，不能在其他意义上，把“积极的”或“消极的”理解为对社会“有作为”或“无所作为”。注意：“消极的”功利主义并非不积极参与社会活动，墨子和他的门徒以社会改革实践和献身精神而彰明较著；反之，“积极的”功利主义对于社会事业未必积极，如西方信奉功利主义的一些自由主义者所持的“不干预主义”就是消极的社会政策。

《墨子》中关于消极的功利主义的论证主要表现于《大取》第二章。该章由于文字脱落、词句颠倒而造成内容不连贯，致使《墨子》中消极的功利主义不显于世。现据孙诒让的考订本，理解此处提出的论证。

《大取》首先得到“权，正也”的结论，这在上面已有交代。接下来的意思是说，“权”有“权利”与“权害”之分。《经上》中已有“欲正权利，且恶正权害”的说法，这是在说好恶是选

^① 西季威克：《伦理学方法》，廖申白译，中国社会科学出版社，1993年，第四篇，第五章。

^② 原文为“非非为非”，按孙诒让说，改作“亦非为非”。

择利害的标准;《大取》进一步说明,“权利”是“利之中取大”,“权害”是“害之中取小”。《大取》接着又提出了一个问题:“权利”与“权害”孰为轻重?“于事为之中,权轻重之谓求。”疑开头应是“于事为之之谓中”。如是,全句的意思便是:做事的标准叫作“中”,选择利害的权重叫作“求”。“求”又叫“择”,这两个字要在上下文作狭义的理解,“求”是要在“权利”和“权害”之间求一个权重,“择”是要在“求利”与“避害”之间作选择。

从《大取》第二章所举的例子来判断,权重在于避害,避害是比求利更大的利益。本章共有四个例子。第一个说在遇到盗人的情况下,断指以保全生命。第二的例子比较了“利于天下相若”和“杀一人以利天下”两种情况,前者是指在人们没有利害冲突的情况下,对一人有利就是对天下有利,不需要在个人利益和全体利益之间作选择,所以说“无择也”。在相反的情况下,如果牺牲一个人(包括自己)的生命可以保存天下,那就要在个人的生死和天下存亡之间作选择,所以说“非无择也”^①。这个例子说明“择”是“害之中取小”。

第三和第四个例子语句多讹错,虽经孙诒让考订,“上下文仍难通”。从全章主题来猜测,这些文字的意思应该是在说明“害之中取小,求为义,非为义”的道理。从这四个例子得到的结论是:“利之中取大也,非不得已也;害之中取小,不得已也。所未有而取焉,是利之中取大也;于所既有而弃焉,是害之中取小也。”这里虽然没有明确地说明“利之中取大”和“害之中取小”之间的权重,但前面的例子已经说明,牺牲一个人或一个集体的局部利益(“取小害”)的必要性(“不得已”),只是在于让自己或集体避免更大的祸害,而不是为了让另外的人或集体获得更大的利益。简单地说,功利的价值主要在于避害,而不在于求利。这是一种消极的功利观。

3. 西方功利主义遭遇的批评

西方的功利主义者一般没有区分“避害”和“求利”这两种功利,他们以为“求利”也可通过从小利到大利的积累过程获得,而不需要通过“避害”的过程。但是,以“求利”为主要价值取向的功利主义在 20 世纪受到了西方思想家的挑战。

卡尔·波普认为,“避害”不是“求利”的手段,而是比“求利”更重要、更迫切的目标。从心理学上说,“痛苦”和“快乐”并不是同一体验的正反面,而是独立的、一个不能补偿另一个的身心状态。事实上,快乐非但不能补偿痛苦,也不能被归结为缺乏痛苦的状态。从伦理学的角度看问题,排除人们的痛苦是比增加他们的幸福更为直接和迫切的道德要求。因此,波普的结论是:“我的主题是:消除人民的苦难才是公共政策的最迫切的问题,

^① 原文为“一无择也”,按孙诒让说,改作“非无择也”。

而幸福并不属于这类问题,幸福获得有待于个人自己的努力。”^①

批评功利主义的西方思想家还说,把“求利”看得比“避害”更重要,就会为了多数人的更大利益而牺牲少数人的利益,这是不公正的。罗尔斯在其《正义论》一书开始正义词严地宣称:“每一个人都具有以正义为基础的,即使是社会福利整体也不能践踏的不可侵犯性。因此,正义否认了为了一些人的更大利益而损害另一些人自由的正当性。正义不能允许为了大多数人的更大利益而牺牲少数。在一个正义的社会中,公民的平等的自由权利是不容置疑的;正义所保证的权利不能屈从于政治交易或对社会利益的算计。”^②

西方思想家批评功利主义的上述两项理由都不适用于《墨子》中的功利主义。首先,《墨子》没有把“利”作为唯一的、独立的价值来追求,“利”总是与“害”相对而言的,“兴天下之利,除天下之害”不是两个独立的、平行的目标,而应被理解为通过“除天下之害”来“兴天下之利”。“尚贤”、“尚同”、“兼爱”、“非攻”、“非乐”、“节用”、“节葬”等主张都是为了“避害”而能获得的“利”,而不是单纯地通过利益的积累而获得的“利”。

其次,我们以上对《大取》的解析也表明,“取小害”的正当性不是为了“求利”,而是为了“避害”。《大取》中明确地说:“害之中取小也,非取害也,取利也。”“取利”也就是牺牲利益。如果为了自己更大的利益而牺牲自己较小的利益,这是自私的算计,而不是道德的原则;如果为了谋求自己的利益而牺牲其他人的利益,这不符合公正的原则;但如果为了“避大害”而“取小利”,那就既是道德的,也是公正的了。

4. “兼爱”:统治者和强者的首要义务

“兼爱”是《墨子》中最为显眼的篇章。从字面上理解,“兼”：“全”；“天下人兼相爱”（《兼爱上》）的意思是一切人对一切人的爱。但是,《墨子》中对“兼爱”的具体规定却是:“兼者,处大国不攻小国,处大家不乱小家;强不劫弱,众不暴寡,诈不谋愚,贵不傲贱。”（《天志中》）这段话里的“兼”的意思不再是“全”；相反倒有“偏”的意思。这段话清楚地表明,在“大”与“小”、“强”与“弱”、“众”与“寡”、“诈”与“愚”、“贵”与“贱”等强势群体和个体与弱势群体和个体相对立的情况下,“兼爱”偏向于弱者,并不是不加区别地要求一切人爱一切人,而是要求强者首先爱护弱者。

为什么要如此呢?这还得从《墨子》的消极功利主义的“避害”目标谈起。我们已经看到,《墨子》中的政治主张都是为了通过“除天下之害”来“兴天下之利”。“兼爱”的伦理主张也是如此,其主要目的也是“除天下之害”。《兼爱上》开宗明义地说:“圣人以治天下为

^① *Conjectures and Refutations*, Routledge, London, 1969, p. 361.

^② Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1973, pp. 3-4.

事者也，必知乱之所自起，焉能治之；不知乱之所自起，则不能治。”接下来说明，天下之乱的根源在于“不相爱”。“不相爱”表现何在？《墨子》中明确地说：“天下之人皆不相爱，强必执弱，贵必欺贱，诈必欺愚。”（《兼爱中》）墨家并不反对社会的等级差别，他们主张“兼爱”的目的，并不是为了取消社会成员之间的贵贱、贫富、强弱和智愚等差别，而是要求阻止社会的强势个体和群体（贵者、强者、富人和多数人）对弱势个体和群体（贱者、弱者、穷人和少数人）的伤害。至此，《墨子》逻辑地得到了一个结论：“兼爱”首先是强者、统治者对弱者、被统治者的爱。《兼爱》中的具体论述和例证大多是劝说统治者实行“兼爱”。比如，《兼爱上》中说，“大夫之相乱家，诸侯之相攻国”，才得使一些人盗窃他人，才得使家庭中的亲人不慈不孝；《兼爱中》以上行下效的例证，说明“君说之，故臣能之”的道理，劝说统治者首先爱人、利人，然后天下百姓才能“兼相爱”；《兼爱下》则以“文王之兼爱天下之博大”的榜样，向统治者说明“必吾先从事乎爱利人之亲，然后人报我以爱利吾亲也”的治国良方。

“兼爱”是普遍的伦理主张，其适用范围当然也适用于被统治者和弱者。只要统治者、强者首先推行“兼爱”，被统治者和弱者的一方自然也会跟从统治者和强者的一方实行“兼爱”。《大取》如此描述统治者与被统治者之间互惠互利：“大人之爱小人也，薄于小人之爱大人也；其利小人也，薄于小人之利大人也。”这里的“大人”和“小人”分别指统治者和被统治者；“爱”是主观的动机，“利”是客观的效果。动机在效果之先，统治者先有爱护被统治者的自觉意识，而后从被统治者那里获得更多的实际利益。

墨家在这里谈动机与效果的先后关系，其重点并不在“后”（即，并不是强调“利”是对“爱”的回报），而在“先”（即，强调“兼爱”应是统治者、强者的优先义务）。“兼爱”学说的一个隐含的前提是，“兼爱”要靠统治者来推行，这一前提来自墨家的消极功利主义的“避害”的目标。“避害”的关键在统治者、强者一方，而在被统治者、弱者一方；天下之所以充满着灾难和祸害，是因为统治者和强者没有先满足“爱人利人”的条件。墨家认为，当务之急是要有一个“上说者”让统治者和强者认识到他们应承担的义务；只要统治者和强者首先履行他们的义务，“兼爱”主张自然会推行于天下，“人之于就兼相爱、交相利也，譬之犹火之就上，水之就下也，不可防止于天下。”（《兼爱下》）《墨子》以“上说者”为己任，花了大量笔墨，劝说统治者实行“兼爱”，不但统治者要首先爱护被统治者，统治者之间也要“兼相爱”。

5. “兼爱”并非“博爱”

如果“兼爱”如不能推行，则有两种逻辑可能性：第一，统治者首先不愿实行“兼爱”；第二，统治者首先实行了“兼爱”，但被统治者仍不能“兼相爱”。针对第一种可能性，《非攻下》肯定诛伐暴君的正义性，根据“恶人者，人必从而恶之”的道理，说明

了拒不实行“兼爱”的统治者终归要被人民所推翻的道理。针对被统治者拒不实行“兼爱”的可能性,《墨子》提出,以刑罚为罗网,“连收天下之百姓不尚同其上者”。(《尚同上》)《墨子》的“尚同”不是无条件、无原则的,“尚同”的原则是爱人利人。如果统治者遵循“兼爱”的原则,也就满足了“尚同”的条件,被统治者没有理由不“尚同”。《尚同上》之所以提倡对不“尚同”的百姓实行惩罚,应该联系“恶人者,人必从而恶之”的道理来理解。考虑到阻碍“兼爱”的两种可能性,“恶人者”,不管是统治者,还是被统治者,都要“恶之”,而不能“爱之”。“杀之”是“恶之”的极端情况。对此,人诘难说,墨家主张爱一切人,同时也主张某些人可杀,岂不是自相矛盾?诘难者在理解上犯了双重错误:第一,没有认识到墨家提倡“兼爱”是有限度、有条件的;第二,没有理解墨家以“杀人”说事,正是为了说明“兼爱”的限度和条件。

韩愈把墨子的“兼爱”誉为“博爱”,与孔子的“泛爱亲仁”相为用。现代有人把“兼爱”与耶稣基督的“爱”的戒命相媲美,要爱包括仇人和敌人在内的一切人。确实,从字面上理解,人们一般很自然地把“兼爱”理解为对一切人的爱,即英文中的 universal love,或者 all-embracing love。但是,这种“自然而然”的理解,没有认识到,墨家把“暴君”和“贼人”排除在“兼爱”的范围之外,认为这是推行“兼爱”的必要条件。

墨家在反驳巫马子时指出,“不能兼爱”者之被杀,那是因为他们自取灭亡。巫马子说:“我爱邹人于越人,爱鲁人于邹人,爱我乡人于鲁人,爱我家人于乡人,爱我亲于我家人,爱我身于吾亲。”在此六层递进关系中,前五层可被归结为告子所说的“吾弟则爱之,秦人之弟则不爱也”的意思,最后一层把“吾身”置于一切人的利益之上,类似于杨朱“拔一毛利天下而不为”的说法。有些人把巫马子说成是儒家的代表,其实把他当做杨朱的极端利己主义的代表,倒是更恰当。墨家反问巫马子说,你是否要别人相信你说的道理呢?如果别人相信你,就会成为极端利己之人,“欲杀子以利己”;如果大家都不相信你,“欲杀子,以子为施不祥言者也”。“说(悦)子亦欲杀子,不说子亦欲杀子”(《耕柱》)。

很明显,墨家的这一论辩不是针对儒家的,而是针对极端利己主义者的。墨家把巫马子的道理归结为“利己不利人”,这一极端利己主义非但不能普遍化,连鼓吹它的人都不能存在。如同康德所说,不道德的规则是不能被普遍化的,如“要撒谎”不能成为普遍的规则,如果大家都撒谎,人人都不相信别人说的话,到了谎言没有人信的地步,也就没有人再愿意撒谎了。同理,如果人人都按照“要自杀”的规则行事,到了所有人都灭亡的地步,也就没有自杀了。墨家与康德的论辩在逻辑上是类似的。墨家想像中的极端利己主义者被杀的必然性,象征着极端利己原则的自我毁灭。

二、集体功利主义

西方功利主义不是一种彻底的学说,它包含着一些内在的矛盾。功利主义的目标可被表达为最大多数人的最大幸福,简称为最大幸福原则。这一原则蕴涵着两个原理:第一,“自我利益相关”(self-interest relevance)原理,这是说,幸福的自我感受是功利的最终标准,每一个人都是利益相关者,全社会的幸福是所有社会成员的个人利益的总和;第二,“整体利益中立”(overall impartiality)原理,这是说,每个人都只是一个人,不比其他任何个人更能代表全社会(everyone is a one, not more than one),全社会的最大幸福是超越任何个人利益的、不偏不倚的整体利益和长远利益。这两个原理是不一致的。用西季威克的话来说,“每一个人都追求他自身幸福的心理的快乐主义”和“每一个人都应追求普遍幸福的伦理的快乐主义”是不一致的,前者是利己主义(egoism),而后者要求利他主义(altruism)^①。

个人主义(individualism)不同于利己主义。个人主义的功利主义以所有社会成员的个人利益为全社会的功利,而不像利己主义那样把一己私利作为功利的标准。站在个人主义的立场,社会利益只是一种抽象,不能为了抽象而牺牲具体,如果个人利益都被牺牲了,也就没有什么社会利益了。只有这一种情况下,要求牺牲一个人的利益才是合法的,那就是,事后这个人得到更大利益的回报。不难看出,个人主义以所有社会成员的人均幸福最大化作为“最大幸福”。利他主义则以全社会幸福总量的最大化作为“最大幸福”,要求为了社会利益的最大增长而牺牲个人利益,或为了社会整体的、长远的利益而牺牲社会局部的、眼前的利益。比如,与边沁同时的另一个功利主义者葛德文(William Godwin),按照利他主义的方向来发展功利主义。他说,每一个人行为的动机都应该是无私的仁爱,不受家庭和社会关系的影响,行为的效果是社会整体功利的最大化^②。

为了与西方伦理学的个人主义传统相契合,密尔要求个人主义同时也是利他主义。他说:“功利主义认为行为上的是非标准的幸福并不是行为者的一己私利,而是一切与此行为有关的人的幸福(这是攻击功利主义的人很少能公正地承认的)。例如,功利主义者需要行为者对自己的和他人的幸福严格地同等看待,像一个超然而又仁慈的旁观者一样。从拿撒勒的耶稣的金律中,我们看到功利主义伦理学的全部精神。像你希望别人待你那

^① 西季威克:《伦理学方法》,廖申白译,中国社会科学出版社,1993年,第12-20页。

^② 葛德文:《政治正义论》第二章“论正义”,II,2。

样待人,像爱你那样爱你的邻居。做到这两条,功利主义道德达到了理论的完备。”^①西季威克要求把利他主义和利己主义结合起来。他说:“合理的利己主义者……可以既接受康德的原则,同时又仍然是一个利己主义者”;“自我关心的合理性如同自我牺牲的合理性一样不可抗拒。”^②

但是,彻底的个人主义的伦理学家会反驳说,不管是密尔所要求的“超然的旁观者”,还是西季威克所说的“无利害关系的合理性”(disinterested rationality),忽视了道德判断的内在性,即,任何道德判断都来自道德主体的道德感(sentiment),不管道德感是道德理性,还是良心,都在道德主体的内心;每一个主体都是一个相关的行为者,其道德理性不可能无利害关系;道德主体的良心也不可能做“超然的旁观”。他们还会说,把道德判断的权威从个人内心移到外部,无论对个人,还是对社会,都会产生不利与道德的结果。

以上我们看到了西方现代功利主义所遭遇的三个困难:(1)“功利”指每一人的人均幸福的最大化,还是社会幸福总量的最大化?(2)追求功利的动机和效果是利己,还是利他?(3)道德判断的标准是与道德主体相关的内在标准,还是与道德主体无关的外在标准?

受西方伦理学的范畴的影响,现代人对“兼爱”的评价不可避免地面临一个两难选择:“兼爱”是利他主义之爱,还是利己主义之爱?墨家倡导的“兼爱”学说,墨子“摩顶放踵利天下而为之”的实践,以及墨子门徒们自我牺牲、义勇救世的行为,使墨家被很多人视为中国历史上利他主义的典范。但是,也有人分析说,“兼爱”的基本要求是“为彼犹为己”(《兼爱下》),而不是“舍己为人”,因此不能冠以利他主义。对于“兼爱”学说的非利他主义性质,又有两种说法。

第一种看法认为,墨家的“为彼犹为己”与儒家的“推己及人”并无本质区别,但墨家标榜“兼爱”反不如儒家的“爱有差等”诚实、可行。贺麟引用美国哲学家培里(R. B. Perry)的话说:“当你说一般人都是你的兄弟时,你大概不是先把一般人当作亲兄弟看待,而是先把你自己的亲兄弟当作一般人看待。”他认为“这话把空口谈兼爱之不近人情和自欺处,说得最清楚没有了”。^③

另一种意见更为苛厉,认为“为彼犹为己”是以“爱人”为名、实质“为己”。比如,陈柱说:墨家“欲人之爱我,故我不得不爱人”,是“利己主义”;儒家“言爱人而已,不言欲人爱自己”,是“无利己主义”^④。

① 《功用主义》,唐钺译,商务印书馆,1962年,第18页。

② 西季威克:《伦理学方法》,第15、16页。

③ 贺麟:《五伦观念之新检讨》,《释中国》,第二卷,第1210页。

④ 转引自杨俊光:《墨子新论》,江苏教育出版社,1992年,第108页。此处还引用了吴熙、蔡尚思、伍非百等人对墨家“利己主义”的揭露,见该书第107-108页。

1. 合“爱人”与“爱己”

以上质疑“兼爱”学说是否利己主义的提问方式已经预设了“爱人”与“爱己”的二元对立,但这一预设对于“兼爱”学说是不可适用的,因为“兼爱”的基础并不是区别“爱人”与“爱己”,而恰恰是取消两者的区别。大家都知道“兼以易别”是墨家的基本主张,这一主张的实质正是要以“兼爱”代替“爱人”与“爱己”的区别。“兼爱”的“兼”是相对于“别”而言的;区别“爱人”与“爱己”是“别”,不分“爱人”与“爱己”是“兼”。“兼”和“别”又是关于人已关系的两种对立态度;“兼”是视人如己,待人如己(“视人之身若视其身”);“别”是人之己(“独知爱其身,不爱人之身”),其结果必然是损人为己(“是以不惮举其身以贼人之身”) (《兼爱中》)。

《大取》中为取消“爱人”与“爱己”的区分提出了逻辑论证。“义可厚,厚之;可薄,薄之,(之)谓伦列。德行、君上、长老、亲戚,此皆所厚也。为长厚,不为幼薄。亲厚,厚;亲薄,薄。亲至,薄不至。义,厚亲不称行而类行。爱人不外己,己在所爱之中。己在所爱,爱加于己。伦列之爱己,爱人也。”“臧之爱己,非为爱己之人也。厚不外己。爱无厚薄,举己,非贤也。”^①

这一论证的结论是“爱人不外己”:把别人作为爱的对象,自己也会成为别人的爱的对象,人已都是爱的受体,“己在所爱之中”。如何打通人与己的隔阂,使两者成为爱的共同对象呢?关键是如何理解“伦列之爱己”。“伦列”按字面来说指等级差序,它涉及一个集体的秩序,以及集体之间的秩序。在古代社会,秩序就是等级,等级秩序体现为不同的人受到不同程度的尊重或不尊重;所以说,“义可厚,厚之;可薄,薄之,(之)谓伦列”。受尊重的对象有四:“德行、君上、长老、亲戚”,他们分别代表了四个由大到小的集体的秩序:德行代表天下的秩序,君上代表一国的秩序,长老代表乡里的秩序,亲戚代表家庭的秩序。

为什么一个集体所尊重的对象能够代表这个集体秩序呢?回答是:“义,厚亲不称行而类行。”^②“称”,称赞,“称行”,称赞一个人的行为;“类”,效仿,“类行”,以这个人的行为为普遍规范。一个集体尊重一个人,不只是因为喜爱他,而是因为他当行为的标准。比如,尊重禹并不是因为喜好禹这个人,而是为了把禹的德行推广到天下。反过来说,一个集体惩罚某一个人是为了以儆效尤;惩罚盗不是因为痛恨这个人,而是为了让天下都鄙弃盗的恶行。(不难看出,《大取》这里关于盗的说法与《小取》中关于“杀盗非杀人”的理由

^① 这两段分别在《大取》第三、五两章,但据孙诒让说,这两章应是连接在一起的,第五章应为第四章。

^② 原文为“厚亲不称行而顾行”,据孙诒让本改。