

拉曼大学

中华研究院
中文系

义利一元？墨子“义”论管窥

科目编号：ULSZ 3068

学生姓名：曾毅坚

学位名称：文学士（荣誉学位）

指导老师：林志敏 博士

呈交日期：25/11/2011

本论文为获取文学士荣誉学位（中文）的部分条件

目次

题目	i
目次	ii
宣誓	iv
摘要	v
致谢	vii
前言	1
第一章 研究范畴	3
第一节 研究动机	4
第二节 研究步骤与方法	6
第三节 前人研究与回顾	7
第四节 研究难题	11
第二章 墨子与墨学	12
第一节 墨子生平	13
第二节 《墨子》其书	15
第三节 墨子思想渊源	16

第三章 “义”的范畴及其使用·····	20
第一节 鸟瞰先秦古籍的“义”·····	20
第二节 《墨子》“义”的使用与范畴·····	25
第四章 墨子“义”的内涵理据·····	28
第一节 义为天之所出·····	28
第二节 义利相合，本乎一元·····	32
第五章 义行，一种典范的形成·····	37
第一节 墨子（墨家）的行义·····	37
第二节 墨子（墨家）义行观察·····	42
结语·····	45
参考文献·····	47

宣誓

谨此宣誓“此论文由本人独立完成，凡论文中引用资料或参考他人著作，无论是书面文字，电子资讯或口述资料，皆已于注释中具体注明出处，并详列相关的参考书目。

签名:

学号:

日期:

摘要

“义”是中华传统文化伦理的核心条目，无论是思想史/哲学史或伦理学上，“义”的价值内涵都是重要的。先秦儒墨并称显学，孔夫子亦未尝少言“义”，《论语》有不少关于“义”的条目。在孔子，“义”虽是重要的观念，但是在整体哲学上最重要的观念未必是义，而是仁。在历史实践的过程中，儒家影响最大的是礼、是孝，也不是义。于此，墨子的“贵义”便显得特殊，《墨子·贵义》云：“万事莫贵于义”¹然何者为利？墨子曰：“义者，正也”，又曰：“义，利也。”合起来说，有利于人的行为就是“义”。

落实在人事上的“义”，就是“兼爱”。如此，墨子“义”论在实践上有利于人，梁启超以“兼爱”包举墨家思想，根据的便是“兼相爱，交相利”的利他精神。²墨子一生对“兼爱”精神贯彻始终，在实践意义上体现出为义的崇高理想。

本论文题目为《义利一元？墨子“义”论管窥》，旨在针对墨子的“义利观”做出探讨，以期把握“义”作为墨子的核心观念及墨家行义的意义。

本文的结构，第一章为前言，将指出本文的研究范畴，意欲探讨的问题中心及研究动机。也会就研究方法提出说明，并对前人研究成果进行回顾与评述，最后是交代本论文撰写过程中面对的研究难题。

第二章是针对墨子其人其书作一番梳理，分成三个方面，墨子生平、《墨子》其书、以及墨子思想的渊源。墨子生平及思想的渊源，于本文研究与阅读有必要的参考价值。

¹ [清]孙诒让撰；孙启治点校：《墨子间诂》，北京：中华书局，2001年，页439。

²梁启超：《墨子学案》，收录在《民国丛书》第四编第五卷，上海：上海书店，1991年，页15。

第三章开始，正式进入本文主旨的研究，分成两个部分来处理，第一部分是鸟瞰先秦古籍中的“义”，分析其中的内涵，归纳出古籍“义”的使用方式，也兼及儒家对“义”的看法。第二个部分则收窄范围，只圈定在《墨子》一书中“义”的使用范畴，并找出墨子“义”的不同含义。

第四章尝试探讨墨子“义”的根源，论证“义”形而上的根据，以及义利一体的价值观。“天志”作为实行“兼爱”的原则，从兼爱利人的角度来看，墨子“义”与“天”的衡量，当以“公”的观念为准绳，故本章同时对“公私”的概念做出申论。

本研究论文的最后一章，旨在考察墨子（墨家）的行义事迹，从而探讨“义人”典范的形成。透过墨子强调“非攻”的弭兵行为以证，“义”的价值在乱世中的确有用。接着，以观察墨者的钜子居秦的事迹，结合学者发现《云梦秦简》中的秦律有与墨子（墨家）的痕迹，作出论述。

关键词：

【义利、公私、天志、兼爱】

致谢

这份毕业论文的写作，终告一段落。墨子的形象也渐渐在心底清晰起来，我总是在想如果墨子活在这个 21 世纪，他的思想是否会经历一番的改照？可惜的是历史往往没有重来，墨学虽不至于湮灭，却少了儒家文化的继往开来的延续。

得以完成这份毕业论文，实在要感谢指导老师，林志敏博士。我的论文题目一直未能好好的定下来，因此数次更换范围，面对如此心性不定的学生，我想老师可能会有“孺子不可教”之感。从原本的诗经研究到今天的墨子研究，两者之间的范畴区隔极大，幸而老师不以为恼，并给予我最大的包容与谅解。此外，老师虽声称他对墨子没有研究，但每次批阅均给学生带来新的思考冲击。老师的宝贵意见虽提供了很大的助益，但碍于学力，未能完全符合老师的要求。因此，这份研究，其中疏漏之处，仅为个人的不足，与指导老师无涉。

最后，感谢上帝，让我能够在有限的聪明智慧下完成这份艰巨的工作。过程中屡屡有放弃的念头，但神的话一直是我路上的灯，为迷路的羔羊指引方向。这份论文不能说有什么创见，当然不可能会有什么创见，学术是站在巨人的肩膀缓缓行走。希望这份论文能够成为我个人学术的起点，而非终点。

前言

义利观的讨论，在中国思想文化中一直是个重要课题。从先秦文献的记载，春秋甚至更早之时，“义利”二字已普遍的联系在一起。先秦诸子当中，对“义利”亦多有论说，其中以儒墨两家最具代表。儒墨两家的“义利观”呈现出不同的面貌。儒家“义然后取”，是利己的；墨家主张“义，利也”，则是利他的。将义与利的对立起来（相对而非绝对），是儒家的思维方式，将义与利统一起来，则是墨家的传统。

在墨子的思想体系中，“兼爱”是重要的观念，“兼之为道也，义正；别之为道也，力正”³，兼就是爱人与利人。墨子对仁义的说法是：仁，体爱也；义，利也。所以，仁义就是爱利，二者都要求人的付出。墨子的思想似乎兼括了人性中好善与好利的两个层面。但思想的价值不能由思想自身来决定，思想必须由时代来取舍和选择。即任何理论价值都有其自身的内涵和时代的需要两个方面的互动。墨子的思想也不例外，在与不同的时代结合会有不同的价值的彰显。

若先秦诸子之学，旨在为纷乱在世道提出建言，墨子主张，作为奉行“兼爱”的兼君、兼士，一言一行，务必顺天之意，“顺天之意者，兼也”⁴，“顺天之意者，义之法也”⁵，墨子思想中，“法天”是个重要的概念，因为“天无私”而人各有志，倘若一人一义则十人十义，故行兼爱而将义托于天，这对当时“世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之”⁶的背景

³ [清]孙诒让撰，孙启治点校：《墨子间诂》，北京：中华书局，2001年，213。

⁴ 《墨子间诂》，213。

⁵ 《墨子间诂》，208。

⁶ [清]赵岐注，[宋]孙奭疏：《孟子注疏》，《十三经注疏》，北京：北京大学出版社，2000年，页220。

有重要的价值，墨子的“义以利人”，考虑了人性最脆弱的一面，即容易被利益所诱惑。继而发现，从墨子对义利的种种论说中，如何能够“不亏人以自利”是墨子时代所面对的大哉问。

本文的研究意义也是基于墨子发出的大哉问而成立的，“义利”之辨不仅是困在象牙塔中的研究议题，而在人类的生命中，显然无法回避“义利”之辨带来的思索。墨子的大哉问，放在现今社会是仍然存在意义？且按下不表，留待正文详论。

第一章 研究范畴

本论文研究的问题重心是放在墨子“义”与“利”的观念，故不拟对墨学中的科学逻辑方面的成果作出检讨。“义”非独墨子一人言，但“义利观”作为墨子思想的核心一直以来被学界所关注与重视。

在战国思想史上，有关“义”最著名议题大概就是“仁义内外”了。⁷本文难以对儒墨两家的“义”论有全面的比较，但为了凸显墨子“义”论的内涵，以孔孟二人儒家仁义之说对墨子“义”论进行参照，亦就孟子与墨子的“仁义内外”议题做一简论。

此外，作为一个基本道德价值，“义”还有个特性，就是与“行”——行动——的概念关联特别密切。更明白地说，“义”主要展现于道理或规范的实践；与“仁”乃至“孝”不同，这个德目强调的是行为，而非心态。⁸透过这一理解，“义”需要实际的行动，《淮南子·修务训》言“孔子无黔突，墨子无暖席”⁹，写出了孔子与墨子周游列国宣扬学说的情形。孟子对墨子批评云：“墨子兼爱，摩顶放踵利天下而为之。”¹⁰孟子的批评，实际上是对墨子行义最佳写照。墨子奔走天下，其事迹与学说均对当时的政治与社会产生影响，本文将进一步探讨墨子（墨家）精神的实践意义。

⁷ 陈弱水：〈说义三则〉，《公共意识与中国文化》，台北市：联经出版，2005年，页194。

⁸ 陈弱水：〈说义三则〉，《公共意识与中国文化》，页201。

⁹ 刘文典撰；冯逸、乔华点校：《淮南鸿烈集解》，北京：中华书局，1980年，页633。

¹⁰ 《孟子注疏》，页431。

第一节 研究动机

我自小对“义”充满着好奇，记得第一部看的连续剧是《包青天》，紧接着是《七侠五义》，在这两部电视剧中，“义”是大量出现的词汇，如展昭救了包拯后，包拯继而以“展义士”称呼，再来就是《七侠五义》直接在标题用上了“义”。后来陆续看了《水浒传》、《三国演义》，对“义”有了更大的兴趣，《三国演义》中的刘关张桃园三结义、《水浒传》中宋江改聚义厅为忠义堂，梁山众好汉总在“忠义堂”中议事，读到这些，认为“义”就是不畏死，勇于抗官济民，对不平之事愿挺身而出，也是做人最当奉行的原则。

然而，仅仅如此并不足以构成本文的研究，在生活中经常会发现“义”的身影，如“礼义廉耻”的小学校训，促使我对死亡的认识的“义山”、“义庄”等等，这是第一点；另一方面，则从我对于《圣经》的翻译标准延伸而出。基督教信仰亦强调“义”，认为耶稣是“义人”，而世人若相信上帝就能“因信称义”，《圣经》的关于“义”的英译是 *righteousness*，含有“公义”的意思。英文并非《圣经》的原文，然而我好奇的是中英文圣经之间的翻译，发现 *God* 之译为上帝或神，或许是沿袭与转化了中文典籍中“上帝”一词的用法。

《尚书·召诰》记载：“皇天上帝，改厥元子，兹大国殷之命。”¹¹在这一前提下，遂兴起我对“义”的研究兴趣，试图寻找圣经中对“义”一词的翻译是否袭用了中文典籍的意涵。

南宋洪迈在其《容斋随笔》卷八〈人物以义为名〉说：

¹¹ [汉]孔安国传，[唐]孔颖达疏：《尚书正义》，《十三经注疏》，北京：北京大学出版社，页 394。

“人物以义为名者，其别最多。仗正道曰义，义师、义战是也。众所尊戴者曰义，义地是也。与众共之曰义，义仓、义社、义田、义役、义井之类是也。至行过人曰义，义士、义侠、义夫、义夫之类是也。自外而入而非正曰义，义父、义儿、义兄弟、义服是也。衣裳器物亦然，在首曰义髻，在衣曰义褙、义领，合中小合曰义子之类是也。合众物为之，则有义浆、义墨、义酒。禽畜之贤，则有义犬、义乌、义鹰、义鹞。”¹²

从上述引文来看，“义”在日常生活与常民文化应用极广，变异多异。¹³圣经中的“义”在上述的“义”诸般内涵中找不到直接对应的含义，或许可以被理解为“义”至洪迈写上述引文时已经有了变貌，因此要探讨可对应于《圣经》翻译的“义”含义，必须回到宋代或更早以前。

附带说明的是，本文的研究兴趣虽由中文典籍的“义”与《圣经》翻译中“义”的对应关系产生，因该项研究牵涉甚广，绝非笔者之学力所能当，故非旨在处理此课题。“义”在古代中国典籍中的使用起源很早，而中国思想对“义”观念的论述，先秦诸子以儒墨为主，本文以墨子“义”论为研究对象，是从“义”对中华传统文化的影响与《圣经》翻译而产生，选择墨子为对象，因其论“义”与耶稣颇有接近之处，或可作为将来研究《圣经》中“义”一词的起点。

¹² [宋]洪迈撰，孔凡礼点校：《容斋随笔》，北京：中华书局，2005年，页106。

¹³陈弱水：〈说“义”三则〉，《公共意识与中国文化》，页218。

第二节 研究步骤与方法

本论文的研究方法与途径，遂归纳如下：

一、以原典为研究入门以释义理

依据孙诒让编注之《墨子间诂》为范本，对墨子之篇章予以深入探讨。复依本文——墨子思想中的“义”观念研究之主旨，对“义”、“利”等关键性概念统计比较，以突显其在各种语句脉络中的不同意涵，归纳之后并分析这些概念的共同意涵与其相异之处。

二、从社会历史背景看墨子“义”论

各家学说在春秋战国时期纷纷兴起，先秦诸子各自提出了济世之道，而墨子思想亦在在特定的历史空间提出。根据目前学界的看法，一般上肯定墨子曾受学于孔子，因此墨子思想中的渊源当为重要考量。儒墨对“义”均有阐述，孟子继孔子后发扬了儒家思想，从儒墨两家在当时对这“义”观念的基本看法，可以互为观照，以突显论题。

三、依核心观念以探求墨学关切的主题思考

“主题思考”的观念来自于项退结教授在《人之哲学》一书中所揭示的观念¹⁴，他认为中国哲学有七项主题因素为哲人所关切，这其中包括了“政治、道德、主宰之天、大自然与人事互应、万物根源、常道与天地人一体”等。墨家的核心观念是建立在人与自然的关系互动上，寻求人的行为有其形上的背景

¹⁴ 转引自吴进安《墨家哲学》，台北：五南图书，2003年，页23。原载于项退结：《人之哲学》，台北：中央文物供应社，1982年，页128。

与依据，这种关系即是天人关系，墨子提出“天志”来作为天人关系的代表观念，以“天志”指导人之所当为，以“兼爱”为实现天志的现实关怀，追求一个正义社会的实现，则为表现墨家哲学主题思考的目标。¹⁵本文将据此法，从墨子“天志”探讨“天欲义而恶不义”的“义”出于天的依据。

四、以出土文献考察墨子行义事迹

墨子（墨家）的行迹遍游天下，《吕氏春秋》曾载墨家在秦地的事迹。1975年出土《云梦秦简》中有秦律，内容似有墨家思想的痕迹。本文将以该出土文献与古典经籍相互释证。

第三节 前人研究与回顾

墨学研究在自清代以来，随着考据学的兴盛，渐成一股研究潮流，至今未衰。初期，学者从校勘经书入手，注重对原典的考证。孙诒让《墨子闲诂》集清代《墨子》校勘之大成。自孙氏迄，《墨子》书始可读。清代学人在考证方面的成就，为后续之墨学研究者立下了基础。此外，另有吴毓江的《墨子校注》，成书于较《墨子间诂》晚，因此在墨子各异文版本上的考证成就更大，此二书是本研究最重要的原典依据。

墨子生平在墨学中亦是热烈讨论的课题，本文虽与考证墨子其人无涉，但基于墨子思想是在特定的历史环境下产生，因此通过墨子背景的梳理，对研究是有必要的。古籍中记载墨子生平的不多，《史记·孟子荀卿列传》以寥寥

¹⁵转引自吴进安《墨家哲学》，页23

数字附记：“或曰并孔子时，或曰在其后”¹⁶，孙诒让《墨子年表》、梁启超《墨子学案》、钱穆《先秦诸子系年》对墨子的生卒年都做出了研究。近 20 年来，墨子的里籍问题已得到很好的解决，张知寒教授经多方面深入考证，认为墨子故里乃今山东滕州市境内。¹⁷

本文的研究课题，几位前辈学者分别有所著述，部分将本文的题旨纳入哲学史的范畴来谈论，兹列举在下：

	作者	书名	出版地	出版社	出版年份
1.	刑兆良	《墨子评传》	南京	南京大学出版社	1995
2.	陈问梅	《墨学之省思》	台北	学生书局	1988
3.	蔡仁厚	《墨家哲学》	台北	东大图书	1993
4.	吴进安	《墨家哲学》	台北	五南图书	2003
5.	仝晰纲等	《中华伦理范畴丛书·义》	北京	中国社会科学出版社	2006
6.	葛荣晋	《中国哲学范畴通论》	北京	首都师范大学出版社	2001 年
7.	陈弱水	《公共意识与中国文化》	台北	联经出版	2005 年

¹⁶ [汉]司马迁撰；[刘宋]：裴骃集解；[唐]司马贞索隐；[唐]张守节正义：《史记》，北京：中华书局，1959 年，页 2350。

¹⁷ 刘邦凡、张晓光：〈略论新墨学的形成〉，《燕山大学学报》（哲学与社会科学），2005 年 8 月，页 10。

上述专著中，刑兆良先生的《墨子评传》系统地考察、分析、论述了墨子的生平活动、学术思想和历史影响，并且从时代的经济政治结构、思想文化诸方面探讨墨子思想。其第一章〈西周官学与诸子私学的冲突〉论述了西周时期官学下放而私学兴起的社会结构产生变化的因素，在先秦诸子的起源问题有重要的启发作用。此书对墨子的逻辑与思维著墨甚多，虽凸显了墨子的逻辑与科学精神，但对墨子的义理的阐释却稍稍不足。从义理上的立场而言，吴进安补足了邢著在墨子思想在义理上阐释的不足。此书从哲学角度分析墨家的各项主张，并以系统性的架构，整理及解释墨学的立论与旨趣。而义利之辨在第六章〈社会正义论〉有深入的探究，从社会正义的角度探讨墨子的“义”、“利”的实在精神。墨子“义”、“利”的内涵涵盖在其不同的论说层面，蔡仁厚认为，墨家的精神就是“义”，具体而言，墨家十论与义的关系从“天志”作为最高的价值规范到墨子的心性问题。

此外，“义”是通贯中国伦理思想的一个基本范畴，仝晰纲等著《《中华伦理范畴丛书·义》从把义”范畴的产生、先秦至近代的“义”思想，以及“义”范畴的现代诠释与转型，集文本之梳理，有助于了解“义”在不同时期的演变。从“义”作为中国伦理范畴的条目，往往是与利相联系的，葛荣晋以义和利是一标志道德原则和物质利益、个体价值和群体价值、动机和效果的重要的人生价值范畴。透过参照，可以厘清各别范畴的内在理路和逻辑关系，“义”和“利”这一对范畴，并非是对立的，按陈弱水的研究，还有“公”和“私”的分别，这是义利之辨的重要理据，否则极难言“义”。

墨学研究走到现在，势必要进行一番反思与检讨。陈问梅认同“义”作为墨子诸观念的根本，然而只是一种形式上的本末作用，将“义”成为现实世

界唯一标准的想法是极端的，用极权强迫人行义，虽符合了墨子以现实之利利天下的义，却不免堕入尚同的困境。

与此同时，部分的出土文献一可以看出墨子与墨家行义的事迹，余宗发在《云梦秦简中思想与制度钩摭》分析了《云梦秦简》与诸子关系钩摭，发现墨家在秦地受到重视，墨家思想与秦国的律法思想似有影响之处。上述列举之古籍与专书，并非本论文参考资料的所有，仅是较符合研究主题的几部著作，除了专书，另有部分的期刊论文，亦列举在后：

1. 刘雪河：〈先秦“义”学新论〉《北方论丛》，2002年第3期。
2. 魏义霞：〈“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〉，《东方论坛》，2004年，第4期。
3. 聂长建等：〈论墨子的领域正义观〉，《职大学学报》，2005年第5期。
4. 童谨：〈相利与行义：无可弥合的裂缝〉，《青海师专学报》（社会科学），2002年第1期。

至于工具书方面的使用，刘殿尊主编的《墨子逐字索引》为本研究提供了很大的便利，有助于查找某字在《墨子》一书中的位置，此书的索引还附录了用字频数表，对某个字在墨子中的使用频数做了统计。

第四节 研究难题

在墨子“义”论中有两个研究难题，一就是“义”的观念不断的在产生变化，以至于要如何界定“义”在墨子思想的意义，就成了一项棘手的难题。不单如此，鉴于战国时期“仁义内外”的议题，也使得“仁”、“义”在概念界说上面对分歧，在某些时候两个被放置在一块儿，某些时候却截然二分，“义”似乎并不容易找到直接的解释，从墨子思想中，“义”每每与“利”相提并论，而且往往言义必及利，一方面深化了“义”的意义，另一方面也赋予了“利”新的解释。然而“利”的情形不如“义”这般复杂，无论怎么变化，“利”的基本意义大致上仍然获得了保留，仅就涉及“公”与“私”的层面上有所区隔。

“公”与“私”在本文中，亦是个重要的关键，将这对范畴纳入“义”、“利”之中，可以得出不同的观察。如“公义”、“公利”、“私利”等等，以上三者大抵是“义”在《墨子》一书中的分类，但“公”、“私”的观念亦在产生变化。综上所述，墨子“义”论的前提是“公”、“私”，然而“公”、“私”的意义变化遂成了本文第二个研究难题。最后，对墨子思想进行有系统的爬梳殊为不易，好比欲从一棵大树中理出枝节，层层叠叠。《墨子》中尚有相关篇章未用以论证，实在是因为碍于水平，以致对墨子思想的体系陷入“见树不见林”的尴尬，无法再继续开展。

第二章 墨子与墨学

春秋战国之际，社会的经济、政治结构发生了剧变。¹⁸在这样的背景之下，民间自由学术的兴起，打破了以往由贵族垄断学术的局面。钱穆先生认为造成王官之学流传到民间成为新兴的百家，个中关键，就是史官逐渐分布流散于列国，将古代王家学术逐渐广布。其次，就是贵族“非礼”的奢僭，导致贵族阶级逐渐堕落。¹⁹班固在《汉书·艺文志·诸子略》中说“诸子出于王官”²⁰，旨在叙先秦诸子之渊源、宗旨、流弊，为研究先秦学术思想之重要资料，此说历来引起学界的热烈讨论。按牟宗三先生所言，诸子的起源固然可能与官学有关，但并非绝对因素，更重要的是诸子的思想都是对着周文而发的。²¹周朝的礼仪法度逐渐失去束缚作用，而私学的兴盛也揭示了等级观念的衰微，造成士阶层的崛起，诸子以士的面貌出现于社会，尤以儒墨道法四家为主，无不力图重建社会秩序，孟子曰“圣王不作，诸侯放恣，处士横议，杨朱、墨翟之言盈天下”²²从孟子的这段议论，看出士人对周文提出批判的风气，其中杨朱、墨子学说有极大影响。

¹⁸春秋以至战国，为中国史上一个变动最激剧的时期。政治方面，是由许多宗法封建的小国家，变成几个中央政权统一的新军国。社会方面，则自贵族御用工商及贵族私有的井田制下，变成后代农、工、商、兵的自由业。而更重要的，则为民间自由学术之兴起。请见钱穆：《国史大纲》（修订本）上册，台湾商务，1995年，页92。

¹⁹钱穆：《国史大纲》（修订本）上册，页95

²⁰ [东汉]班固撰，[唐]颜师古注：《汉书》，北京：中华书局，1962年，页1738。

²¹ 牟宗三据此提出“周文疲敝”的看法，此“周文”并非文章的文，而是广义的典章制度，认为诸子的思想出现就是为了对付这个问题。请见牟宗三：《中国哲学十九讲》，上海：上海古籍出版社，2005年，页48。

²² [清]赵岐注，[宋]孙奭疏：《孟子注疏》，《十三经注疏》，北京：北京大学出版社，2000年，页210。

第一节 墨子生平

墨子的生卒年，是历来学界热烈讨论的课题，《史记·孟子荀卿列传》以寥寥数字附记：“或曰并孔子时，或曰在其后”²³。《汉书·艺文志》则说“墨子在孔子后”。孙诒让《墨子年表》根据墨子事迹，考证“墨子之后孔子，盖信。”又云“墨子当与子思并时，而生年尚在其后”²⁴。后来梁启超进一步确定了这个说法，认为墨子生于周定王元年至十年之间[相当于公元前 468 至前 459]约当空子卒后十余年（孔子卒于前 479），而卒于周定王十二年至二十年之间[相当于公元前 390 至 382]约当墨子生前十余年（孟子生于公元前 372）。²⁵钱穆《先秦诸子系年考辨》较梁说提前十年，其论证以止楚攻宋一事为着眼²⁶按公历算，钱穆认为墨子约生于公元前 479 年，约卒于公元前 394 年。要精确的断定墨子的生卒年是不可能的，孙诒让在《墨子年表》写出了先秦诸子的生卒年考证的难处：

先秦遗闻，百不存一，儒家惟孔子生卒年月明著于春秋经传，然尚不无差异。七十子之年，孔壁古文弟子借所传者亦不能备。外此，则孟、荀诸贤，皆不能质言其年寿，岂徒墨子然哉？²⁷

以孔子生卒年月可见于春秋经传为例，尚且会有差异，而孟子、荀子的亦难以断定生卒年代，可见这并非只是墨子一人的问题，而是研究先秦诸子的根本共识。根据各家考证的成果，勾画出墨子所处的时代和主要活动年代，大抵当在孔子之后，孟子以前。这对深入了解墨子思想及其时代背景是有必要的。

²³ 《史记》，页 2350。

²⁴ 《墨子间诂》，页 692-693。

²⁵ 蔡尚思主编：《十家论墨》，上海：上海人民出版社，2004 年，页 3。

²⁶ 钱穆：《先秦诸子系年》，《钱宾四先生全集》，台北：联经出版，1998 年，页 103。

²⁷ 《墨子间诂》，页 693。

至于墨子的里籍和身份，历来有宋人和鲁人的两种说法。孙诒让持墨子鲁人说，他认为，持宋人说者，“此盖因墨子为宋大夫，遂以为宋人。以本书考之，似当以鲁人为是。”²⁸张知寒经过一系列考证指出，墨子里籍为当今山东滕州，滕州原为宋公子目夷的封地，春秋晚期被鲁国占领，战国初期又成为齐国属地，因此鲁人说、宋人说、齐人说均有一定的道理，这一观点已为学术界大多学者所接受。墨子的里籍问题与墨子的思想渊源有着极大的关系，杨向奎在《中国古代社会与古代思想研究》中认为，墨子原籍宋国，后来长期居住在鲁国。²⁹鲁国在春秋时有“周礼尽在鲁”的雅誉，墨子在鲁国受到周文化的熏陶，《吕氏春秋·当染》云：“鲁惠公使宰让请郊庙之礼于天子，桓王使史角往，惠公止之，其后在于鲁，墨子学焉。”³⁰据说墨子曾受业于史角，但无法稽考，加上鲁国又是儒家的发源地，墨子青年时期在鲁国曾“学儒者之业，受孔子之术”³¹得益于此，墨子方能有系统的批判周礼和儒学“以为其礼繁扰而不说，厚葬糜财而贫民，久服伤生而害事”³²为他自己建立学说和聚徒授业奠下基础。

²⁸ 《墨子间诂》，页 681。

²⁹ 转引自解启扬：〈20 世纪墨学研究述要〉，《管子学刊》，2000 年第 3 期，页 93。

³⁰ [战国]吕不韦著；陈奇猷校释：《吕氏春秋新校释》，上海：上海古籍出版社，2002 年，页 98。

³¹ 刘文典撰；冯逸、乔华点校：《淮南鸿烈集解》，北京：中华书局，1980 年，页 709。

³² 《淮南鸿烈集解》，页 709。

第二节 《墨子》其书

《墨子》是记载了墨子思想和墨子学派学术成果的著作，一般认为，《墨子》一书未必是墨子亲撰，而是其弟子与再传弟子整理和发展师说而成。如《论语》代表了孔子的基本思想，《墨子》也代表了墨子的基本思想。今本《墨子》全书 53 篇，《汉书·艺文志》著录“墨子七十一篇”，以篇言而不言卷数；《隋书·经籍志》著录“《墨子》十五卷，目一卷，宋大夫墨翟撰”³³以卷言而不言篇数。以后的《旧唐书·经籍志》、《唐书·艺文志》、《宋史·艺文志》均著录：“墨子十五卷，墨翟撰”。现存的《墨子》15 卷只有 53 篇，佚 18 篇。在佚失的 18 篇中，有存目的是《节用下》、《节葬上》、《节葬中》、《明鬼上》、《明鬼中》、《非乐中》、《非乐下》、《非儒上》上共 8 篇。³⁴佚失的另外 10 篇都是关于守城器械和方法的论述。

对现存的 53 篇其真伪及成书年代，治墨各家划分的标准及根据不一，看法也不尽相同。本文不拟对这一方面的多加着墨，胡适在《中国哲学史大纲》将《墨子》53 篇分为五个部分：“第一组，自《亲士》到《三辩》凡七篇；第二组，自《尚贤上》到《非儒下》凡二十四篇；第三组，《经上》到《小取》六篇；第四组，《耕柱》到《公输》五篇；第五组，《备城门》以下到《杂守》凡十一篇。”³⁵这一划分得到学界的一般认同，梁启超也对《墨子》一书的篇章分为五组，大抵与胡适的意见微有异同，梁氏认为第一组的《亲士》、《修身》、《所染》、《法仪》是“墨家记墨学概要，很能提纲挈领，当先读。”

³³ [唐]魏征等撰：《隋书》，北京：中华书局，1973 年，页 1005。

³⁴ 洪頤煊云：“无题十篇宋本已阙，有题八篇阙文在宋本已后。孙诒让据此认为今本《墨子》53 篇从《道藏》而来，而《道藏》的存本从宋本出，宋本《墨子》有 8 篇存目的阙文，其余十篇无存目在宋代已佚。见孙诒让《墨子间诂》，页 645。

³⁵ 胡适：《中国哲学史大纲》，北京：东方出版社，1996 年，页 115-116。

³⁶胡适对《墨子》一书分类的第二部分，被视为墨学的核心范畴，集中的论述了墨家的十个方面（即兼爱、非攻、尚贤、尚同、天志、明鬼、非乐、非命、节用、节葬）的主张，被称为“墨家十论”。

第三节 墨子思想渊源

墨子及其学说兴起于先秦，正值社会结构出现巨大的改变，面对价值体系冲突以及重建新的价值观的急迫感，遂有“道术割裂”的情景。³⁷诸子百家争鸣，是挑战周礼在整个大时代的巨变下做出回应。当时的儒道墨三家，皆欲“以质救文”。儒家是顺而救之，道墨二家则是逆而救之。³⁸《韩非子·显学》篇云：“世之显学，儒、墨也。儒之所至，孔丘也。墨之所至，墨翟也。”³⁹由此视之，孔子与墨子的儒墨两家在当时影响广泛。笔者认为，墨家学说是在儒家学说的基础上发展起来的。其缘由从《淮南子·要略篇》的一段话可见端倪：

“墨子学儒者之业，受孔子之术，以为其礼繁扰而不说，厚葬糜财而贫民，久服伤生而害事。故背周道而用夏政。”⁴⁰

钱穆认为，除却“用夏政”一语不足信外，这段话可视为墨学渊源的最可依靠的史料。⁴¹墨子则对周文不以为然，所以“背周道而用夏政”。虽然如此，儒学和周文化在墨子的思想打下了烙印。现存的《墨子》53篇中，据罗根

³⁶ 梁启超：《墨子学案》，收录在《民国丛书》第四编第五卷，上海：上海书店，页13。

³⁷ 《庄子·天下篇》云：“天下大乱，圣贤不明，道德不一，天下多得一，察焉以自好……譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通，犹百家众技也，皆有所长，时有所用。虽然不该不偏，一曲之士也。判天地之美，析万物之理，察古人之全，寡能备於天地之美，称神明之容。各为其所欲焉，以自为方。悲乎，百家往而不反，必不合矣。后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。”见：[清]郭庆藩撰；王孝鱼点校：《庄子集释》，北京：中华书局，1961年，页1069。

³⁸ 蔡仁厚著：《墨家哲学》，台北：东大图书，1993年，页8。

³⁹ [清]王先慎撰；钟哲点校：《韩非子集解》，北京：中华书局，1998年，页456。

⁴⁰ 《淮南鸿烈集解》，页709。

⁴¹ 钱穆著：《墨子惠施公孙龙》，北京：九州出版社，2011年，页28。

泽在《诸子系年》的统计、考证，引用《诗》者有 12 处，引用《书》者有 32 处，引用各国《春秋》者有 4 处。墨子对儒学及周文化的修养无论在文字或义理上都具有学者的水平。⁴²再者，周文与夏政表面上看来是取向的不同，却不谋而合的将古代圣王之道作为自己思想体系的一面旗帜。《韩非子·显学》云：

“孔子、墨子俱道尧、舜，而取舍不同，皆自谓真尧、舜，尧、舜不復生，將誰使定儒、墨之誠乎？”⁴³

尧、舜、禹的时代，是氏族部落的原始公社的社会制度。当时未有国家之组织，各部落间互推一酋长为诸部落之共主。⁴⁴这就是说部落的领袖不是世袭的，而是通过禅让。尧、舜、禹的禅让之说是墨子“尚贤”思想的直接来源。“尚欲祖述尧舜禹汤之道，将不可以不尚贤。”⁴⁵这种禅让之风对墨家学派有极为重要的意义，墨家的领袖钜子就是在举荐的方法下被推举的。原始公社的大同思想对墨子的学说有所影响，《礼记·礼运》对大同社会的描写符合了墨子《兼爱》、《非攻》、《尚同》，范文澜认为《礼运·礼记》写的就是禹以前的社会情况。⁴⁶这也就说明了墨子“背周道而用夏政”，虽然如此，儒学和周礼在墨子的思想体系中无论正反皆有影响，《亲士》、《修身》、《所染》3 篇具有明显的儒家色彩。⁴⁷

⁴² 邢兆良：《墨子评传》，南京：南京大学出版社，1995 年，页 64。

⁴³ 《韩非子集解》，页 457。

⁴⁴ 钱穆：《国史大纲》（修订本）上册，页 12。

⁴⁵ 《墨子间诂》，页 48-49。

⁴⁶ 范文澜著：《中国通史》，北京：人民出版社，1964 年，页 97。

⁴⁷ 治墨者一般都认为是后人伪托，或后期墨家学儒后的作品。邢兆良先生认为从墨出于儒而反儒的思想发展过程来看，这 3 篇作品正是墨子受儒学影响的早期作品。见邢兆良：《墨子评传》，页 64。

墨学渊源，除前述出于尧舜及源于周礼，尚有出于宋俗之说法，“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。”⁴⁸ 明鬼尊神当是宋俗，宋人是殷商遗族，身为宋人后裔的墨子或受到宋国习俗的影响。后来的庄子对墨学渊源与发展做出了生动的描述：

“不侈于后世，不靡于万物，不暉于数度，以绳墨自矫而备世之急，古之道术有在于是者。墨翟、禽滑厘闻其风而说之。为之大过，已之大循。作为〈非乐〉，命之曰〈节用〉；生不歌，死无服。墨子泛爱，兼利而非斗，其道不怒；又好学而博，不异，不与先王同……”⁴⁹

“墨子称道曰：「昔禹之湮洪水，决江河而通四夷九州岛也，名山三百，支川三千，小者无数。禹亲自操橐耜，而九杂天下之川；腓无胈，胫无毛，沐甚雨，栉疾风，置万国。禹大圣也，而形劳天下也如此。」使后世之墨者，多以裘褐为衣，以跣为服，日夜不休，以自苦为极，曰：“不能如此，非禹之道也，不足谓墨。”⁵⁰

上述《庄子·天下》的两段话，非常具体的说明墨子所敬仰的奉行的圣人行谊，并且对禹推崇备至，奉为行事之人格典范，因此才有“墨翟、禽滑厘闻其风而说之”之说法。⁵¹ 墨学虽有继承古之道术的部分，但他的整套思想却代表他生命的独特性。⁵² 故“墨子泛爱，兼利而非斗，其道不怒”及“作为非乐，命之曰节用”，甚至在生死问题的做法上，与儒家强调“礼乐”之价值背道而驰的“生不歌，死无服”的举措，反对儒家所称“敬鬼神而远之”之主张，而强调肯定天志、鬼神存在及在政治上之效用。⁵³ 庄子所言墨子“泛爱、兼利和非斗”

⁴⁸ 《墨子间诂》，页 48-49。

⁴⁹ 《庄子集释》，页 1072。

⁵⁰ 《庄子集释》，页 1077。

⁵¹ 吴进安：《墨家哲学》，页 37。

⁵² 蔡仁厚：《墨家哲学》，页 8。

⁵³ 吴进安：《墨家哲学》，页 37。

等墨学中的重要观念，可以统一于天志，实际上亦就是统一于“义”（义，即是天的内容或本质）。⁵⁴诸观念是“义”在不同层面的外在形式，有了“义”，便必须去“为义”（行义），墨子将学说与古圣王之理念相接轨，他的选择落在了对禹“形劳天下”的具体事功上面，“形劳天下”也就成了墨子及其门徒动人的写照，而其精神则源自于学习大禹治水之形劳天下之精神。⁵⁵这种“形劳天下”即是“行天下之利，除天下之害”的行义精神，墨子抱定“今天下莫为义”、“自苦而为义”的态度，通过积极的行义实践，将墨家学说与禹之德风作相互之契合。

⁵⁴ 蔡仁厚：《墨家哲学》，页 68。

⁵⁵ 吴进安：《墨家哲学》，页 37。

第三章：“义”的范畴及其使用

在中国的文化传统中，“义”一直是个伦理范畴内重要的观念。从上古自先秦以来，“义”的使用散见于先秦各部经传典籍。先秦诸子对“义”观念多有论断与阐释，“义”作为伦理概念，内容涵括便极为广泛，它可以跟各种各样的伦理价值连接在一起。⁵⁶然而，据学者考证，在春秋时期人们言义，很少与仁相联系，《左传》、《国语》的论说，似乎没有一条仁义连用的资料。⁵⁷但是，“义”往往与“利”放在同一个范畴来讨论，孔子甚至将“义”与“利”对立，谓之“君子喻于义，小人喻于利”⁵⁸，“见利思义”⁵⁹。从“义”在春秋时期的特殊意涵，到后来的仁义连用或义利并举，本章将鸟瞰先秦古籍中“义”，以及墨子“义”的使用范畴。

第一节 鸟瞰先秦古籍的“义”

本节重在举出先秦古籍中“义”的使用释例，以当世之人论当世之言。鉴于孔子的儒家针对“义”论说具代表性，而孟子又继承与发扬了儒家思想，儒墨两家在学说上有可以相互参照之处，故兼括“义”在先秦儒家的意蕴，由此可引出儒墨两家对“义利之辨”的诘难。

“义”的语意起码有如下几种意思：“宜”、“正”、“理”、“则”。

“义者，宜也。”这是对义的最一般的定义。

⁵⁶ 譬如，中国正史列传的名称里，有“孝义”、“节义”、“忠义”等词（《如晋书·忠义传》）、《宋书·孝义传》），其中透露的意念就是，“孝”、“忠”、“节”都是“义”。见陈弱水：〈说义三则〉，《公共意识与中国文化》，台北市：联经出版，2005年，页185。

⁵⁷ 黄开国、唐赤蓉：《诸子百家兴起的前奏：春秋时期的思想文化》，成都：巴蜀书社，2004年，页291。

⁵⁸ [魏]何晏注，[宋]邢昺疏：《论语注疏》，《十三经注疏》，北京：北京大学出版社，2000年，页56。

⁵⁹ 《论语注疏》，页213。

《礼记·中庸》曰：“义者，宜也，尊贤为大。”⁶⁰

这是古典文献对“义”最直接的训释，所谓“宜”有多种含义，其一就是祭祀之义《尚书·泰誓上》记载：“宜于冢土”，其传云：“祭祀曰宜。冢土，社也”。⁶¹从“义”和“宜”的互训，可以推论“义”源自古代的祭祀活动，许慎《说文解字》十二篇下“我”部解释“义”的本义时说：“义，己之威仪也。从我羊。”⁶²“义”的本字写为“義”，字形是上羊下我，古代祭祀制度有“三牲九礼”，郑玄注《周礼·宰夫》“牢礼之法”说：“三牲牛羊豕具为一牢。”⁶³祭祀活动需要规范的准则和秩序，以羊当成祭物为“義”，进而从祭祀发展成一套行为秩序与社会法规，因此，“义”可说是远古祭祀习俗的制度化⁶⁴，每个人都需要遵守，符合这一点，也就是达到了“宜”的地步。这一说法获得最广泛的认同，在同期及以前的文献中的义字，汉代及以后的注家也多采此说。

《尚书·泰誓上》：“同力度德，同德度义”，正义曰：德者得也，自得于心。义者宜也，动合自宜。⁶⁵《诗经·大雅》：“不义从式。”毛亨传：义，宜也。⁶⁶诸如此类，这般训义者很多，不能一一列举。但值得注意的是，若“义”训为“宜”，所指涉的范畴大概就是一种“事物得其节度之宜”⁶⁷，如刘熙《释

⁶⁰ [汉]郑玄注，[唐]孔颖达疏：《礼记正义》，《十三经注疏》，北京：北京大学出版社，2000年，页1683。

⁶¹ 《尚书正义》，页324。

⁶² [汉]许慎撰，[宋]徐铉校定：《说文解字》，北京：中华书局，2004年，页267。

⁶³ [汉]郑玄注，[唐]贾公彦疏：《周礼注疏》，《十三经注疏》，北京：北京大学出版社，2000年，页81。

⁶⁴ 刘雪河：〈先秦“义”学新论〉《北方论丛》，2003年第3期，页12。

⁶⁵ 《尚书正义》，页324。

⁶⁶ [汉]毛亨传，[汉]郑玄笺，[唐]孔颖达疏：《毛诗正义》，《十三经注疏》，北京：北京大学出版社，2000年，页1361。

⁶⁷ 制断事物，必须有一个节度。事物不同，节度亦异。制断事物合于节度，才能够称之为合宜。见黄开国等：《诸子百家兴起的前奏：春秋时期的思想文化》，页291。

名·释言语》说：“谊[本作义，毕沅疏证辩曰义为谊]，宜也。裁制事物，使合宜也。”⁶⁸可说是以“宜”释“义”，趋势的总结论。

学者陈弱水认为，义宜互训是个特殊的发展，反映了战国晚期以来进行的“仪/义”、“宜”的结合，以及汉儒以音解字的习惯（“义”、“宜”音近，都属于疑母部）⁶⁹，不具备深层的道德规范意义，无法用以充分解释“义”作为中国哲学/思想上的重要道德内涵。要找出“义”的特殊含义，除了“宜”之外，先秦到西汉还有个对于“义”的训解，就是“正”。《管子·法法》有言：“勇而不义，伤兵；仁而不正，伤法。故军之败也；生于不义；法之侵也，生于不正。”联通上下文来看，“义”与“正”是可以互训的。道家的《文子·道德》也说：“正者义也”。假若要从“宜”的角度去理解“义”，它应当是个具有明显道德意味的应然，而非宽松的“合宜”、“恰当”。

再者，从“义”出于祭祀活动的推论来看，祭祀活动既遵照一定的方式之外，也要求人类对神灵的敬虔。如此一来，“义”便从一种外在的社会秩序延伸到个人内心的道德要求，易言之，“义”不仅仅是约束人们行为，还包括了维护社会道德规范的体系，也就是礼。《国语·周语》记载：“且礼所以观忠、信、仁、义也。”⁷⁰又曰“行礼不疚，义也。”⁷¹不疚，即内心无所愧疚，行为合于礼的规范要求，意即合于礼之宜。将“义”和“礼”放置在同一个框架而联系起来，履行了礼的规定，也就是做到了义。郑玄注《周礼·四师》“凡国之大事，治其礼仪，以佐宗伯。”⁷²祭祀是国之大事，也就是礼，不合于

⁶⁸ [东汉]刘熙撰；[清]毕沅疏证；王先谦补；祝敏徵等点校：《释名疏证补》，北京：中华书局，2008年，页210。

⁶⁹ 陈弱水：〈说义三则〉，《公共意识与中国文化》，页187。

⁷⁰ 徐元诰解：“言能行礼，则有此四者。”请见徐元诰撰；王树民等点校：《国语集解》（修订本），北京：中华书局，2002年，页36。

⁷¹ 徐元诰撰；王树民等点校：《国语集解》（修订本），页37。

⁷² 《周礼注疏》，页81。

“礼”的行为即是不义。循着这样的逻辑，“义”的合宜必须配合“礼”方有道德规范的意义。《左传·隐公元年》记载郑伯克段于焉的事迹，郑庄公曰：“多行不义，必自毙。”⁷³此间的“义”，杜预注曰：“不合法度，非先王制”⁷⁴，指的或许是文中共叔段占有京城之地百雉“今京不度，非制也”⁷⁵的不合礼行为，而同一事件中郑庄公又说：“不义不暱，厚将崩”，杜预注曰：“不义与君，不亲于兄，非众所附，虽厚必崩。”从《左传·隐公元年》的这一段记载，可以看出当时“义”和“礼”相互的联系，已经使“义”的概念范畴扩大至伦理道德的意涵。⁷⁶礼是正当的行为，对社会有着约束力。

在春秋时期，一个人若接受“礼”的约束，做到“行李不疚”，按孔子的观点，就是做到了仁。《左传·昭公十二年》记载孔子语：“克己复礼，仁也。”⁷⁷《论语·颜渊》孔子有类似于此的话，他说：“克己复礼为仁。”⁷⁸从孔子对礼、仁的说法，“义”、“礼”、“仁”三者似有可以贯通之处，孔子对“义”赋予了更高道德要求，他说“君子喻于义，小人喻于利”⁷⁹，将“义”与君子相联系，却把“利”与小人挂钩。谓此，“义”作为道德伦理的哲学意涵在孔子身上得到了完备，春秋时期虽然已经有了义利关系的讨论，但当时人们所认为的义利关系还不是对立的关系，二者之间只是一种必然联系的

⁷³ [周]左丘明传，[晋]杜预注，[唐]孔颖达正义：《春秋左传正义》，《十三经注疏》，北京：北京大学出版社，2000年，页61。

⁷⁴ 《春秋左传正义》，页60。

⁷⁵ 《春秋左传正义》，页60。

⁷⁶ 通观《左传》、《国语》之义观念，它已演化成一普遍性的伦理原则。此普遍性有二指，一指义为一切人所应遵循的伦理规范，二指义是制裁其他伦理原则使之适中、合度且将其推行与人生日用的伦理原则。见：全晰纲，查昌国，于云瀚：《中国伦理范畴丛书·义》，北京：中国社会科学出版社，2006年，页17。

⁷⁷ 《春秋左传正义》，页1506。

⁷⁸ [魏]何晏注，[宋]邢昺疏：《论语注疏》，《十三经注疏》，页177。

⁷⁹ 《论语注疏》，页56。

关系，是义必有利地相互联系，与后来的义利之辨是有所区别的。⁸⁰如《左传·成公十六年》曰：“义以建利，……民生厚而德正，用利而事节。”⁸¹孔子将义利两者相对对举，使义利成为是非问题，呈现出有异与春秋义利观的取向。

在论孔子对义利的看法之余，将视角稍微放大至战国时期“仁义内外”的探讨，“仁义内外”的问题之引人注意，来源当然是《孟子》。⁸²《孟子·离娄下》第十九条形容舜是“由仁义行，非行仁义也”⁸³，孟子此说，认为仁义皆内其前提就是君子懂得“存其异于禽兽之心”，也就是懂得“存义”。

《孟子》之外，“仁义内外”问题的讯息只出现于《墨子·经下》、《墨子·经说下》和《管子·戒》。⁸⁴《管子》相信“仁从中出，义由外出”。

《墨子》书中“仁义”连词出现达 26 次（孟子）中 13 次），不用连词而同时表示这两个价值的情况可能更多。⁸⁵墨子的仁义思想很有特色，他以“兼爱”为“仁”，“利人”为“义”并且仁、义不分，认为爱人的心思跟利益他人的行动是一事之两面。⁸⁶墨子强烈主张仁义皆内，孟子尽管指斥墨家为“无父”的“禽兽”，两方却共持“仁义内在”的立场。⁸⁷墨子后学谨守墨子兼爱利人、仁义一致的教旨，坚持仁义没有内外之别，大概是因为“爱”是墨家价值的最终源头。⁸⁸

⁸⁰黄开国等：《诸子百家兴起的前奏：春秋时期的思想文化》，页 294。

⁸¹ [周]左丘明传，[晋]杜预注，[唐]孔颖达正义：《春秋左传正义》，《十三经注疏》，页 889。

⁸²陈弱水：〈说义三则〉，收录《公共意识与中国文化》，页 187。

⁸³赵岐注此句云：“仁义生于内，由其中而行，非强力行仁义也。”正义曰：“君子知存其异于禽兽之心，所以为君子也。所谓异于禽兽之心者，即仁义是也。禽兽俱不知仁义，所以为禽兽。”见《孟子注疏》，页 264。

⁸⁴陈弱水：〈说义三则〉，《公共意识与中国文化》，页 194。

⁸⁵陈弱水：〈说义三则〉，《公共意识与中国文化》，页 194。

⁸⁶陈弱水：〈说义三则〉，《公共意识与中国文化》，页 194。

⁸⁷陈弱水：〈说义三则〉，《公共意识与中国文化》，页 194。

⁸⁸陈弱水：〈说义三则〉，收录《公共意识与中国文化》，页 194。

总的来说，墨子曾受周礼与儒学的熏陶，论“义”时候对儒家的思想有所继承与扬弃，墨子与孟子“仁义内在”的立场，在当时而言反而是特殊的，凸显了仁义源自于生命的内在，这就涉及了“义”观念的根本属性问题。墨子甚至将道德行为与物质利益相统一形成“仁义内在，义利一元”的价值观，将在下一节讨论此价值的要素。

第二节 《墨子》“义”的使用与范畴

依上一节所言，“义”往往被训为“宜”而与“礼”、“仁”相通。从“义”的独立用法，可见“义”原是是个独立的观念。尔后，随着“义”的意涵逐渐丰富，“义”也就不再仅仅是个合宜之辞，而赋予了更深广哲学思维。故“义”开始与“仁”放在同一个框架上进行论述，合称“仁义”；另一方面：是合利必有义之说，义利之辨的问题成了古代哲学、伦理学一直争论不休的重大问题，在不同时代有不同的时代内容。本节将讨论“义”在《墨子》的用法。

据考证，“义”在《墨子》一书中共出现了 296 次。⁸⁹墨子对“义”有其独立的看法，《墨子·兼爱下》云：“兼即仁矣，义也。”⁹⁰显然墨子“义”的在《墨子》一书中有不少仁义连用的实例，墨子将仁义互训，这点与孔子的说法颇有共通之处，仁就是爱人，爱人则为义，《墨子·兼爱中》曰：

“今人独知爱其身，不爱人之身，是以不憚举其身以贼人之身。是故诸侯不相爱则必野战。家主不相爱则必相篡。人与人不相爱则必相贼，父子不相爱则不慈孝，兄弟不相爱，则不和谐。”⁹¹

⁸⁹ 此统计据刘殿尊主编：《墨子逐字索引》，香港，商务印书馆，2001年，页843。

⁹⁰ 《墨子间诂》，页120。

⁹¹ 《墨子间诂》，页102。

上述这段话通篇无一“义”字，然而若从“兼即仁矣，义也”的角度着眼，则是仁义互训，《论语·学而》中记载孔子语：“弟子入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众而亲仁。”⁹²墨子言仁，在某个程度上与孔子仁即爱人的意义类似，但与孔子差等之爱不同，墨子主张爱无差等，他指出了“兼”的大原则。因此墨子的“义”必须在“兼爱”的框架下方得以一窥全貌，如《墨子·经上》曰：“仁，体爱也。……义，利也。”⁹³利在《墨子》一书中的使用比“义”更频繁，共有 384 次。⁹⁴因此，所谓“兼爱”就是爱人与利人，也就是义利的统一，而并非是对立的。在儒家，“利”只有在符合“义”的条件下，才可去取，“利”本身没有独立的价值。孔子以下，儒家基本采取“义”、“利”相反的立场，虽非绝对对立，但“利”即使不可尽去，也须受“义”的制约。《墨子》一书中“义”与“利”相互联系，如“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。”⁹⁵墨子的“义”指向公利而言，或即他利，客观的利，在他看来，凡是符合公利的，都是“义”，反之则是不义。“利”是辨别道德行为是义还是爱人不义的唯一标准。⁹⁶利人是人事上的努力，但人事无法尽善，墨子为此将义托于天，认为“天欲义而恶不义”，所以要“兴天下之利，除天下之害”，赋予了“义”更深一层哲学意涵，别于孔子把义利之辨当作君子小人的人格范式，墨子将整个现实世界以“义”作为天下之至为重要的观念来理解，他说“万事莫贵于义”⁹⁷，直接说明了“义”的优先性。

⁹² 《论语注疏》，页 7。

⁹³ 《墨子间诂》，页 310。

⁹⁴ 此统计据刘殿尊主编：《墨子逐字索引》，香港，商务印书馆，2001 年，页 843。

⁹⁵ 《墨子间诂》，页 106。

⁹⁶ 葛荣晋：《中国哲学范畴通论》，北京：首都师范大学，2001 年，页 534。

⁹⁷ 《墨子间诂》，页 439。

次之，墨子的“义”被赋予“利害”的含义，是对先秦社会秩序的崩溃提出解决之道。孟子曰：“春秋无义战。”⁹⁸描述了墨子所身处的环境，因此，墨子遂将“义”作为现实世界最重要的价值，《墨子·天志下》曰：“义者正也”，又说，“兼（即兼爱）之为道也，义正”。除了合于人事，还需“得天独厚”，“义”与天志嵌合，藉着“天志”使“义”成了规范人类间的准绳，《墨子·法仪》云：“天下从事者不可无法仪，无法仪而其事能成者，无有也。”⁹⁹面对当时封建制度的瓦解，墨子提出“义”作为天下之法仪，他说“万事莫贵于义”¹⁰⁰，“义”落实在人事上即为政，故墨子亦训“且夫义也，政也。”是一套政治价值观、目的就是“兴天下之利，除天下之害”来重新弥补已被摧毁殆尽的社会价值。

综上所述，墨子的“义”在仁义连用与义利并举的使用范畴下，“义”当为爱人、利人的含义，两者在在概念上有可以转换的余地，爱人也就是利人，利人也等于爱人，《墨子·经说》云：“义，志以天下为芬，而能能利之，不必用。”¹⁰¹梁启超认为“此经直以利训义，是墨家根本精神。”一语点出其学说的关键处。此种“义利一元”的观点独墨子敢言，以陈指义利之价值。¹⁰²另一方面，墨子将“义”托于天，使“义”成了最为重要的核心观念，还可以具体落实在人事上，对于“义”的进一步阐释，笔者将在下一章继续展开的论述。

⁹⁸ 《孟子注疏》，页 448。

⁹⁹ 《墨子间诂》，页 20。

¹⁰⁰ 《墨子间诂》，页 439。

¹⁰¹ 《墨子间诂》，页 334。

¹⁰² 吴进安：《墨家哲学》，页 138。

第四章 墨子“义”的内涵理据

上一章论述了“义”在先秦典籍使用的范畴及意蕴，并列出了在《墨子》一书中不同的释义。本章将针对墨子“义”的理据出于天，若将“义”落实在人事，则以利作为判断义与不义，进而讨论“义利一元”的思想特色。

第一节 天为义之所出

墨子之义是出于天的，所谓天，就是人间秩序与道德的最高准绳与根源。

《墨子·天志上》引子墨子言曰：

“我有天志，譬若轮人之有轨，匠人之有矩。轮匠执其规矩，以度天下之方圆，曰：“中者是也，不中者非也。”今天下之士君子之书不可胜载，言语不可尽计，上说诸侯，侠说烈士，其于仁义则大相远也。何以知之？曰：我得天下之明法以度之。”¹⁰³

墨子反复论述天志，《墨子·天志中》亦云：

“是故子墨子之有天之，辟人无以异乎轮人之有规，匠人之有矩也。……故子墨子之有天之意也，上将以度天下王公大人之刑政也，下将以量天下之万民为文学、出言谈也。”¹⁰⁴

墨子的天，可以作为人间秩序和道德价值的根源。为了这个目的，墨子创造了“天志”的概念，重新找回连接《诗经》与《尚书》中主宰之天的思想¹⁰⁵，使天具有有判断、赏罚的职能，《墨子·天志下》云：

¹⁰³ 《墨子间诂》，页 197。

¹⁰⁴ 《墨子间诂》，页 212。

¹⁰⁵ 吴进安：《墨家哲学》，页 108。

“故子墨子置于天之，以为仪法。非独子墨子以天之志为法也，于先王成书大夏之道之然：“帝谓文王，予怀明德，毋大声以色，毋长夏以革，不识不知，顺帝之则。”此语文王之以天志为法也，而顺帝之则也。”¹⁰⁶

凡官府之刑政，人民之言谈、行为，都必须以天为标准，故“观其行，顺天之意，谓之善意行，反天之意，谓之不善意行。观其言谈，顺天之意，谓之善言谈，反天之意，谓之不善言谈。”¹⁰⁷顺应天意，顺天则善，反天则是不善，表示墨子将天志作为衡量天下一切事物的法仪，天的有绝对的权威性与规范性，是超越一切人事的，上者如王公大人，下者如万民百姓，其行、其言、其政策皆不出天志之律令，只有绝对的服从。墨子之所以强调天的主宰性，与其强调的“鬼神”观念是一致的，因为处在一个混乱的社会，人道价值迷失的时代，面对着相信人为万物权衡，但一切又不能为人所掌握的环境，墨子试图建立一个新的价值观，来重建人间社会的秩序和道德价值，故将“天”的力量抬举起来，反思了人的有限性和天的主宰性，因此“尊天事鬼”变成无上律令，只有依天志而行，才能找到安身立命的根据。

“天志”的内容涵括极广，据学者们的研究，大抵有四，一、一切人道德性价值的根源，二、具有赏罚判断的约束力，三、衡量万物之法仪，四、天为政治的最高权源，五、就现实上的终极关怀而言，天的意志就是“为义”、“兼爱”。第一至第四项是“天”的特性，墨子以“天”作为维系整个世界秩序的最高原则，这个原则并不具备实体，却是绝对的存有。陈问梅认为：“它（意指天）并不是现实世界的一个事物，而是超越于现实世界一切事物之上的一个绝

¹⁰⁶ 《墨子间诂》，页 230。

¹⁰⁷ 《墨子间诂》，页 208。

对体。”¹⁰⁸墨子“天志”的超越，并非虚无缥缈的形而上观念，所着眼之处仍然是对于现实的终极关怀。若落实到人事，实际精神就是“为义”、“兼爱”，《墨子·天志中》载子墨子之曰：

“义不从愚且贱者出，必自贵而知者出。何以知义之不从愚且贱者出，而必自贵且知者出也？曰：义者，善政也。何以知义之为善政也？曰：天下有义则治，无义则乱，是以知义之为善政也。夫且愚者，不得为政乎贵且知者，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？曰：天为贵、天为知而已矣。然则义果自天出矣。”¹⁰⁹

上述这一段引文可以看出几个方面，首先墨子反复的论证天为最贵最智，意在显示天的超越性与绝对性。“义”正是出于这最贵最智的天，也就是所谓的“天志”，“天志”赋予了政治合理性，则天下有“义”可以为善政，“无义”将乱政。然，从天而出的“义”该怎么去界定呢？墨子认为，天意的表现为有爱有憎¹¹⁰，通过欲恶来表现意志，所欲所恶的对象指的是人类的行为。故《墨子·法仪》云：“天必欲人之相爱相利，而不欲人之相恶相贼也”¹¹¹又《墨子·天志上》云：“然则天亦何欲何恶？天欲义而恶不义。”¹¹²依这两段，“相爱相利”也就是达到了“义”。天是墨子“义”的源点，爱是“义”的出发点、利是落脚点。¹¹³循此逻辑，出于天的那个义就“兼爱”、“利人”。更深一层来说，墨学的十个观念（天志、鬼神、尚贤、尚同、兼爱、非攻、非命、非乐、节葬、节用）都是“义”，因为这十个观念在现实上必为“天之意志”所统一，

¹⁰⁸ 陈问梅：《墨学之省思》，台北：学生书局，1988年，页117。

¹⁰⁹ 《墨子间诂》，页198。

¹¹⁰ 谭家健：《墨子研究》（增订版），页225。

¹¹¹ 《墨子间诂》，页22。

¹¹² 《墨子间诂》，页193。

¹¹³ 聂长建等：〈论墨子的领域正义观〉，《职大学报》，2005年第5期。

《墨子·天志下》云：“天之志者，义之经也”¹¹⁴。并且，墨子所谓“义出于天”而成为天的本质，再统摄到十个观念中¹¹⁵，义俨然就是十个观念的本体，十个观念就是系。在一个体系之下，一个观念是一端之义，十个观念就是十端之义，但十端之义并不等于义之全量，因为义的内容或涵量，在原则上应该是无穷无尽、举述不完的。¹¹⁶有了义，便必须去为义（行义），而为义的具体内容就是将十端付诸实现，也是顺应天志。

人若顺应天志而行，则“我为天之所欲，天亦为我所欲”¹¹⁷，反之亦然。萧公权曾提出这么一个看法：“考墨子所以推尊天鬼，其用意显在借神权以加强其学说之力量”¹¹⁸。可见墨子将“义”与“天”紧紧的联系起来，变成不可不尊崇的天意了。至于应该如何从天所欲，墨子的要求是，人人都能为义，亦即人人都能利整个天下，只要做到“上利于天，中利于鬼，下利于人”¹¹⁹就是顺天意者，就是义政，必举天下美名加之。《墨子·天志下》云：“义者，正也”¹²⁰《墨子·经上》又云，“义，利也。”¹²¹合起来说，公正而有利于人的行为就是“义”。

从“义政”的说法来看，墨子意欲通过政治的力量达到“义”的散佈，让天下都能够兼爱。然而墨子显然忽略了这一主张的内在矛盾，若统治阶层以“强力”推行“义”，则是“己所欲施与人”，在这样的层面上，施于“兼爱”的人或许将给接受“兼爱”者带来不幸，爱不能满足于只做认为对的事，《老

¹¹⁴ 《墨子间诂》，页 220。

¹¹⁵ 这是墨子的“尚同”精神，将十端之义托于天，以天志统摄，就不会出现“一人一义，十人十义，百人百义，千人千义”，致使产生“厚者有斗而薄者有争”的局面。见《墨子间诂》，页 91。

¹¹⁶ 蔡仁厚：《墨家哲学》，页 69。

¹¹⁷ 《墨子间诂》，页 193。

¹¹⁸ 萧公权：《中国政治思想史》，北京：新星出版社，2010年，页 96。

¹¹⁹ 《墨子间诂》，页 196。

¹²⁰ 《墨子间诂》，页 209。

¹²¹ 《墨子间诂》，页 310。

子》第七章云：“天地之所以能长且久者，外其不自生，故能长生。是以圣人后其身而身先，外其身而身存。”《老子》这段话或可成为墨子“义出于天”的注脚，不灭的只有那不为自己而生者。为所有人而生，不为自己而活，正是墨子“兼爱”的精髓。只有为所有人而生，才算是符合了“天志”的要求，才称得上是“义”，才能够以利他人。

第二节 义利相合，本乎一元

前述墨学的重要观念可以统一于天志，实际上也就是统一于“义”。在现实之用上则以兼爱为最重要。¹²²所谓兼爱，就是兼而爱之，兼而利之，最后是兼而有之。相爱相利都是“义”的一端，爱人即是利人，利人的爱得以兴天下，自然就做到了“义”。在继续展开论述之前，有必要先就“公”的观念做出阐释。学者陈弱水在〈中国历史上“公”的观念及其现代变形——一个类型与整体的考察〉一文中整理出传统中国“公”观念的五大类型，简单的摘要如下：¹²³

1. 朝廷、政府或政府事务，这个涵义源于“公”字的“国君”义。与他相对的“私”意思是指民间或私人。
2. 普遍、全体，尤指普遍的人间福祉或普遍平等的心态。伦理性强，经常定义为“无私”，与它对照的“私”无论作何理解，都有负面的意思，是要压抑、去除的。

¹²² 蔡仁厚：《墨家哲学》，页 70。

¹²³ 陈弱水：〈中国历史上“公”的观念及其现代变形——一个类型与整体的考察〉，《公共意识与传统文化》，页 117-118。

3. “公”可以直接代表天理、道、义、涵括儒家鼓励的一切德行，但不一定指整体的福祉或利益。另一特点是强调“公”体现于人无私、合于天理的心。发达于宋明理学。
4. 对类型二、三的反动，基本含义仍是普遍、整体，但“公”的境界是由所有个别的“私”得到满足所达成，这个类型的“私”有无可置疑的正当性，亦为“公”的基础。
5. 以共同、众人基本含义，指涉政治、宗族、社会生活等场域的集体事物与行动。描述性强，通常不与“私”并举，当带有伦理意义时（多与政治有关），与它相对的“私”就涵蕴贬义，意为少数人的，私心的。

从上述“公”的五大类型来看，“公”是中国集体意识中一个非常根本的观念，使用极频繁，用法则变化多端，样态百出。¹²⁴墨子论“义”，需要以“公”作为前提，方能观照出墨子“义利一元”的特殊思考。墨子思想中并不和任何上述的单一类型的“公”相符，而是介于类型二、三的含义相互渗透的呈现。第三个类型的内涵与“天志”颇有相同之处，既然“义出于天”，天的特质就是无私。若依据天志而行，落实在人事则就与第二类型的“公”涵义接近。所以，“亏人以自利”是为不义。攻人之国是“大不义”，窃人之桃李、犬豕、牛马，则是“小不义”。亏人之国以利其国是“大私利”，那么亏人之身家以利其身家，便是“小私利”。¹²⁵由此观之，虽《墨子·经上》云：“义，利也。”¹²⁶但“义”绝不等同于“私利”，葛荣晋认为，在中国哲学史上，义和利这对范

¹²⁴陈弱水：《中国历史上“公”的观念及其现代变形：个类型与整体的考察》，收录在《公共意识与传统文化》，页118。

¹²⁵蔡仁厚：《墨家哲学》，页70。

¹²⁶《墨子间诂》，页310。

畴包的第一层意义，就是道德行为和物质利益的关系。¹²⁷所谓利，有公利、私利之分，凡是追求个人物质利益，并且损害民族和国家利益的，称之为私利；凡是谋求国家和民族利益的，称之为公利。¹²⁸小私利是小不义，大私利是大不义，私利无关大小，对墨子而言都是不义的。

对墨子而言，“义，利也”的合理性在于“兴天下之利，除天下之害”¹²⁹，这句话在《墨子》一书中重复出现，被着重强调。天下之利是群体的，是属于社会生活的，所以只能是一种利公、利他、利客观的；而非利己、利私、利主观的。这种天下之利对各个社会阶层是普遍有意义的，在墨子看来，只有做到“有力者疾以助人，有财者勉以分人，有道者劝以教人。”¹³⁰才算是真正的义。人应当具有普遍的关怀，需要具有这种关怀——或许可以成为称为“公心”——的人，主要是天子、统治者、士大夫，但也可以是每个人。¹³¹如《礼记·礼运》记载：

“大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所养，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出其身也，不必为己。”¹³²

这段文字虽然描写的是原始公社，但其强调了普遍的关怀，前引“有力者疾以助人，有财者勉以分人，有道者劝以教人。”¹³³将之与“故人不独亲其亲，不

¹²⁷ 葛荣晋：《中国哲学范畴通论》，页 532。

¹²⁸ 葛荣晋：《中国哲学范畴通论》，页 532。

¹²⁹ 《墨子间诂》，页 310。

¹³⁰ 《墨子间诂》，页 70。

¹³¹ 陈弱水：〈中国历史上“公”的观念及其现代变形：一个类型与整体的考察〉，《公共意识与中国文化》，页 91。

¹³² 《礼记正义》，页 769。

¹³³ 《墨子间诂》，页 70。

独子其子，使老有所终，壮有所养，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养”¹³⁴放在一起审视，则可以发现两段引文异曲同工之处，对社会发挥正面的作用，正是“饥者得食，寒者得衣，乱者得治”¹³⁵更重要的是，因为墨家主张兼爱，这个兼爱的伦理观与儒家的差等伦理观不同，差等伦理观的社会基础是家庭，是“各亲其亲，各子其子，货力为己”¹³⁶，兼爱的伦理观是跳出这个家庭，思考公平正义问题。因此这两段写出了人普遍的关怀，能够照顾他人的家庭，为他人出财出力，可以说是中国古代“公”的最理想最浪漫的表达。¹³⁷

从普遍的、全体义的“公”观念为视角，墨子的“利”即为公利，公利的理想依托在公义上，就是无私。《墨子》一书中不断强调“万民之大利”、“天下之大利”、“国家百姓之大利”等，墨子并未抹杀个人的个体生命中去追求“人之所欲”，反而肯定了个人之利存在的合理性，然后说明个人之利只有在天下共利中才会实现。¹³⁸“夫爱人者，人必从而爱；利人者，人必从而利之”¹³⁹墨子认为这就是义，他的贵义是以“天下之利”为目的，要求兼相爱交相利。行义见利，人人互利，则义之价值显现，社会公利即可成为人人谨守与追求之社会正义。¹⁴⁰葛荣晋从动机和效果的关系对义利的范畴做出了解释：

“凡是强调“义”，主张以“义”作为评判道德行为标准，只管道德动机，而不问行为效果的，属于动机论者；凡是强调“利”主张以“利”作为评价行为善恶标准，只管行为效果，而不问道德动机的，属于效果论者。¹⁴¹

¹³⁴ 《礼记正义》，页 769。

¹³⁵ 《墨子间诂》，页 70。

¹³⁶ 《礼记正义》，页 771。

¹³⁷ 陈弱水：〈中国历史上“公”的观念及其现代变形：一个类型与整体的考察〉，《公共意识与中国文化》，页 91。

¹³⁸ 刑兆良：《墨子评传》，页 113。

¹³⁹ 《墨子间诂》，页 104。

¹⁴⁰ 吴进安：《墨家哲学》，页 139。

¹⁴¹ 葛荣晋：《中国哲学范畴通论》，页 532。

根据上述的论述，前者似乎与强调道德动机的儒家颇为相近，而墨子的义利观，似乎比较倾向效果论，分辨义与不义，以利之为否为判断。¹⁴²《墨子·天志中》云：“三不利无所利，是为天贼”¹⁴³《墨子·耕柱》又云：“所为贵良宝者，可以利民也，而义可以利人，故曰：义，天下之良宝也。”¹⁴⁴墨子就是以利为标准，评价当时各种社会行为义与不义，如反对儒家“厚葬久丧”之制，不能使贫者富，寡者众，相反还会导致财贫人寡，使社会不事生产，对墨子而言，这是非仁非义之事。从“节葬”的例证，可以看出墨子勤生薄死的人生态度，有明显的功利目的，但这种功利目的不只是局限于个人之小利，而是要求“兼相爱交相利”的大义。墨子并非空谈理论，《孟子·尽心上》记述“墨子兼爱，摩顶放踵利天下，为之”¹⁴⁵，据说他曾经周游列国，四处宣扬其学说，试图从“义利一元”的思想为当时的社会建构平等化与制度化的社会意识。墨子与墨家的行义事迹，在下一章节继续论述。

¹⁴² 全晰纲，查昌国，于云瀚：《中国伦理范畴丛书·义》，北京：中国社会科学出版社，2006年，页78

¹⁴³ 《墨子间诂》，页206。

¹⁴⁴ 《墨子间诂》，页430。

¹⁴⁵ 《孟子注疏》，页431。

第五章 义行，一种典范的形成

前一章论述了“义”的理据出于天，而又复归于天，天志统摄了墨子重要观念，形成墨家思想中义利一元的特色，这与墨子面对的，是春秋战国之际的混乱政局有关，这时候各派学说无不以振兴社会秩序为目标，墨子提出兼爱交利的理想社会是以人人平等，有财有分，有利有交，彼此互爱为基本目的。¹⁴⁶为了要达致理想，他选择将眼光落在禹“形劳天下”的具体事功上面，“形劳天下”也就成了墨子及其门徒动人的写照，而其精神则源自于学习大禹治水之形劳天下之精神。¹⁴⁷这种“形劳天下”即是“行天下之利，除天下之害”的行义精神，墨子抱定“今天下莫为义”、“自苦而为义”的态度，通过积极的行义实践，将墨家学说与禹之德风作相互之契合。

第一节 墨子（墨家）的行义

墨子曾对两个学生冶徒娱和县子硕针对如何行义的疑问，提出了解答，《墨子·耕柱》记载：

“冶徒娱、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，然后义是成也。”¹⁴⁸

墨子行义，所凸显的是一种积极而为之的精神，“天之义”在墨子心中可能是具体的，但对天下人而言，却是抽象的。将天之义转落到现实上，要求天下人

¹⁴⁶ 刑兆良：《墨子评传》，页 193。

¹⁴⁷ 吴进安：《墨家哲学》，页 37。

¹⁴⁸ 《墨子间诂》，页 426-427。

都能为义，就等于将抽象的普遍性硬压到具体的人身上，这是难以实现的。¹⁴⁹所以上述墨学子弟对行义的疑难，实际上也反映了当时社会对墨子“兼相爱交相利”思想可行性的存疑，墨子对此不以为然，他站在争取思想创新与文化重建的风潮中，勇于争取与捍卫他所坚持的理想，并置入现实关怀中。墨家在当时曾经与反对者展开反复辩论，据《兼爱》中篇和下篇的记载，“非兼者”指出兼爱的主张虽然好，但是难以实现。¹⁵⁰墨子认为，只要有人存在，兼相爱的社会原则是永存的。¹⁵¹兼相爱的目的就是为了“万民之食之所以足也”¹⁵²。爱人就是为了利人。墨子举了一个例子，生动的说明了兼爱之士，兼爱之君是受社会普遍欢迎的。墨子假设：

“使其一士者执别，使其一士者执兼，是故别士之言曰：“吾岂能为吾友之身，若为吾身，为吾友之亲，若为吾亲。“是故退睹其友，饥即不食，寒即不衣，疾痛不侍养，死丧不葬埋。别士之言若此，行若此。兼士之言不然，行亦不然，曰：”吾闻为高士于天下者，必为其友之身，若为己身，为其友之亲，若为己亲，然后可以高士于天下。“是故退睹其友，饥则食之，寒则衣之，疾病侍养之，死丧葬埋植。兼士之言若此，行若此。”（《墨子·兼爱下》）

153

兼士爱人若己，别士拔一毛利天下而不为。就算并不认同兼相爱，也必定会选择托付给兼士而非别士。可见“兼爱”在实际生活中是受到欢迎的。不过这条理由只能证明受爱者欢迎兼士，不欢迎别士。¹⁵⁴不能证明兼爱的主张人人都可

¹⁴⁹ 蔡仁厚：《墨家哲学》，页 93。

¹⁵⁰ 谭家健：《墨子研究》，页 44。

¹⁵¹ 刑兆良：《墨子评传》，页 197。

¹⁵² 《墨子间诂》，页 127。

¹⁵³ 《墨子间诂》，页 117。

¹⁵⁴ 谭家健：《墨子研究》（增订版），页 44。

以做到，即施爱者能够做到“兼”的问题。¹⁵⁵要落实“兼爱”，比较实际的做法就是让君王提倡，百姓必定跟随。墨子进一步论证兼爱的可为，“兼者圣人之道也，王公大人之所安也”¹⁵⁶依靠统治者运用行政力量，以赏罚来推行兼爱，这是因为兼君视民若己，与万民有利。墨子最终把实践“兼爱”的理想着落在政治结构上，他的政治构想可以归结如下：一、“选择天下贤良圣知辨慧之人，立之以天子，使从事乎一同天下之义”¹⁵⁷二、百姓根据“百姓-正长-诸侯-三公-圣王-天”这一次序层层“上同”，兼之“兼相爱交相利”，推行义政。¹⁵⁸义政对社会的正面结果就是“大不攻小也，强不侮弱也，众不贱寡也，诈不欺愚也，贵不傲贱也，富不骄贫也，壮不夺志也。是以天下之庶国，莫以水火毒药兵刃以相害也”¹⁵⁹他希望通过“兼爱”解决一切社会问题，并相信兼爱交利一定能够实现，故积极的呼吁社会道德追求“兼爱”。

墨子为了宣扬理想，奔走四方，《淮南子·修务》云：“墨子无暖席”描绘出墨子形劳天下的情形。但墨子并非独自行动，而是以一个集团的面貌周游于列国，《淮南子·泰族训》“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。夫刻肌肤，斲皮革，被创流血，至难也；然越为之，以求荣也。”¹⁶⁰墨家子弟之众，就当时而言，声势一时无两。墨子带着这群子弟，出入列国之间，曾多次参与制止侵略的实际活动。墨子“非攻”是从保护私有财产、保护小生产者，维护弱小国家的立场出发的。¹⁶¹墨子列举说：

¹⁵⁵谭家健：《墨子研究》，页44。

¹⁵⁶《墨子间诂》，页127。

¹⁵⁷《墨子间诂》，页78。

¹⁵⁸童瑾：〈相利与行义：无可弥合的裂缝〉，《青海师专学报》（社会科学），2002年第1期，页27。

¹⁵⁹《墨子间诂》，页213。

¹⁶⁰《淮南鸿烈集解》，页681。

¹⁶¹谭家健：《墨子研究》（增订版），页59。

“今有一人，入人园圃，窃其桃李，众闻则非之上为政者得罚之。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，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。”¹⁶²

窃取桃李、攘人犬豕鸡豚，对某些人而言，可能都不算是什么，然而墨子认为，即使是小错如偷窃，也是侵占了他人的利益。墨子在这段话中层层递进，偷取他人牛羊者的过犯比窃取桃李、攘人犬豕鸡豚更甚，这一系列过犯的共同表象就是为了满足私利而“亏人自利”，“亏人愈多”意味着对于不仁的陷溺，这显然违背了墨子兼爱相利的大原则，无法起到保护私有财产和保护小生产者的作用。此外，杀人是严重的罪刑，杀人罪的刑罚应该一层一层的加重，处以一重、十重乃至百重的死刑。“杀一人谓之不义，必有一死罪矣。若以此说往，杀十人十重不义，必有十死罪矣；杀百人百重不义必有百死罪矣。”¹⁶³杀人的严重性，在于剥夺了一个人生存的自由。在墨子看来，对上述行为的非正义性，当时人们的认识是一致的，没有分歧。¹⁶⁴

根据这个原则，战争是不义的行为。因为战争就是“夺民之用，废民之利”¹⁶⁵，战争需要投入大量的资源，其后果就是“百姓死者，不可胜数也；与其居处之不安，食饭之不时，饥饿之不节，百姓之道疾病而死者，不可胜数。”¹⁶⁶

¹⁶² 《墨子间诂》，页 128。

¹⁶³ 《墨子间诂》，页 129。

¹⁶⁴ 谭家健：《墨子研究》（增订版），页 59。

¹⁶⁵ 《墨子间诂》，页 130。

¹⁶⁶ 《墨子间诂》，页 129。

墨子对战争的反对并非仅仅纸上谈兵，在先秦典籍多有记载墨子在诸国斡旋交涉，试图消弭战争的事迹，现试举一例。《吕氏春秋·爱类》云：

“公输般为高云梯，欲以攻宋。墨子闻之，自鲁往，裂裳裹足，日夜不休，十日十夜而至于郢，见荆王曰：“臣北方之鄙人也，闻大王将攻宋，信有之乎？”王曰：“然。”墨子曰：“必得宋乃攻之乎？亡其不得宋且不义犹攻之乎？”王曰：“必不得宋，且有不义，则曷为攻之？”墨子曰：“甚善。臣以宋必不可得。”王曰：“公输般，天下之巧工也，已为攻宋之械矣。”墨子曰：“请令公输般试攻之，臣请试守之。”于是公输般设攻宋之械，墨子设守宋之备。公输般九攻之，墨子九却之，不能入，故荆辍不攻宋。墨子能以术御荆、免宋之难者，此之谓也。”¹⁶⁷

这是历史上有名的“止楚攻宋”，关于这一次的止楚攻宋，《淮南子·修务训》亦有记载：

“昔者楚欲攻宋，墨子闻而悼之，自鲁趋而十日十夜，足重趼而不休息，裂衣裳裹足，至于郢，见楚王。曰：“臣闻大王举兵将攻宋，计必得宋而后攻之乎？亡其苦众劳民，顿兵挫锐，负天下以不义之名，而不得咫尺之地，犹且攻之乎？”王曰：“必不得宋，又且为不义，曷为攻之！”墨子曰：“臣见大王之必伤义而不得宋。”王曰：“公输，天下之巧士，作云梯之械，设以攻宋，曷为弗取！”墨子曰：“令公输设攻，臣请守之。”于是公输般设攻宋之械，墨子设守宋之备，九攻而墨子九却之，弗能入。于是乃偃兵，辍不攻宋。”¹⁶⁸

从上述两段引文，可以看出墨子以一介布衣的身份(裂裳裹足)，面对着一个国家的压迫却毫不退怯。墨子极力反对战争，他认为攻占掠夺，将导致社会秩序不稳，政局动荡，财务耗尽，生灵涂炭。民不能安居乐业，国不能长治

¹⁶⁷ 《吕氏春秋新校释》，页 1473。

¹⁶⁸ 《淮南鸿烈集解》，页 635。

久安，天下一片混乱，故战争于国于民都是百害而无一利。一般相信，守城之坚固有赖于墨子的他工匠知识与学者的身份，加上墨家子弟，方能协助各国对外抵御。墨家中人藉非攻以倡导兼爱，盖因战争自私欲起，亦非天之所欲。况且，战争对“天”、“鬼”、“人”三者都不利。《墨子·非攻》云：

“意将以为利天乎？夫取天之人，以攻天之邑，此刺杀天氏，剥振神之位，倾覆社稷，攘杀其牺牲，则此上不中天之利矣。意将以为利鬼乎？夫杀之人，灭鬼神之主，废灭先王，贼虐万民，百姓离散，则此中不中鬼之利矣。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。”¹⁶⁹

前两条是从宗教角度衡量，后一条是从世俗角度衡量。所以他总结说“若繁为攻伐，此实天下之巨害也”¹⁷⁰三不利都是从被侵略方面出发的。墨子以非攻贯彻“行义”，加强了“兼爱交利”的实践，以期达到理想社会。“大不攻小也，强不侮弱也，众不贱寡也，诈不欺愚也，贵不傲贱也，富不骄贫也，壮不夺志也。是以天下之庶国，莫以水火毒药兵刃以相害也。”¹⁷¹墨子如此极力的提倡非攻，通过宣扬学说与行义。形成一种“不恃其力，不矜其功”的人格典范。

第二节 墨子（墨家）义行观察

墨子除了透过非攻把义行具体的实践出来，周游列国期间，也积极的宣扬学说，希望自己的学说能够为国家所用。《吕氏春秋·高义》记载有一次墨子与越国使者的对谈：

¹⁶⁹ 《墨子间诂》，页 129。

¹⁷⁰ 《墨子间诂》，页 157。

¹⁷¹ 《墨子间诂》，页 213。

“子墨子游公上过于越。公上过语墨子之义，越王说之，谓公上过曰：“子之师苟肯至越，请以故吴之地，阴江之浦，书社三百，以封夫子。”公上过往复于子墨子。子墨子曰：“子之观越王也，能听吾言、用吾道乎？”公上过曰：“殆未能也。”墨子曰：“不唯越王不知翟之意，虽子亦不知翟之意。若越王听吾言、用吾道，翟度身而衣，量腹而食，比于宾萌，未敢求仕。越王不听吾言、不用吾道，虽全越以与我，吾无所用之。越王不听吾言、不用吾道，而受其国，是以义翟也，义翟何必越，虽于中国亦可。”凡人不可不熟论。秦之野人，以小利之故，弟兄相狱，亲戚相忍；今可得其国，恐亏其义而辞之，可谓能守行矣；其与秦之野人相去亦远矣。”

上引《吕氏春秋》的这一段话，写出了墨子周游列国宣扬其学说的情形。越王欲请墨子到越国，愿封赏墨子为官，墨子对这一切统统予以婉拒，他要的，是他的思想学说能够得到发挥，而不是为了荣华而求官。另一方面，在本篇《吕氏春秋》中，亦记载了孔子见齐景公的事迹。孔墨二人在文中不约而同遇上类似的情形，墨子与孔子宣扬学说的方式颇为接近，二人皆以布衣身份游历四方，只愿自己的学说受到接纳，面对利禄辞而不受，当得上“君子之自行，动必缘义，行必称义，俗虽谓之穷，通也；行不成义，动不缘义，俗虽谓之通，穷也。”¹⁷²君子的一举一动都是根据“义”来行事的，虽穷也通；反之亦然，虽通也穷。这两者的比较，就是行义与不行义的之别。

附带一提，1975年出土的《云梦秦简·为吏之道》文中，在谈到如何成为一位好官吏时，曾经说：“除害兴利，兹（慈）爱万姓”¹⁷³，身为官吏的人要能够为人民去除祸害，而兴有利于人民的好事以达到慈爱天下的目的。从该条

¹⁷² 《吕氏春秋新校释》，页 2254。

¹⁷³ 转引自余宗发：《《云梦秦简》中思想与制度钩摭》，台北：文津出版社，1992年，页 61。

文字来看，秦律“除害兴利”与《墨子》篇中反复出现的“兴天下之利，除天下之害似有某种因袭的痕迹，而”慈爱”也是《墨子·兼爱》常用的字眼。

兹以《吕氏春秋·去私》的记载观察墨家钜子在秦地的事迹：

“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。”¹⁷⁴

在《吕氏春秋·去私》篇的这段文字中，透露两点重要的讯息：其一、在秦惠王是墨家学说墨家的学说不但在秦地得到自由的发展，墨者的钜子也在秦国受到秦王的礼遇；其二墨者之法以“杀人者死，伤人者刑”来禁止杀伤人，这与商鞅法的禁止私斗是有着殊途同归的理想在内。¹⁷⁵再者，墨家钜子腹䵍的儿子杀了人，秦惠王赦免其子，这产生了公义与私利的矛盾，从宏观的看，律法就是公，若犯了错却绕过律法，律法的合理性会遭到质疑。腹䵍出于公心毫不犹豫地杀了自己的儿子。墨家一向以兼爱著称，然而在公心面前，与历史上众多“大义灭亲”的记载相类似，腹䵍却杀其子而就大义，无疑是从“兴天下之利，除天下之害”来行动的。

¹⁷⁴ 《吕氏春秋新校释》，页 56-57。

¹⁷⁵ 余宗发：《《云梦秦简》中思想与制度钩摭》，页 60。

结语

综合上述对墨子“义”论的探讨，墨子义利观的基本思想是贵义重利，义利合一。对人性而言，墨子“义”论有两个重要的意义。一是道出了人类以物质追求来以维持自己的生命和存在，易言之，也就是追求利益，受利益驱使。二是人皆有善端，能够施以他人普遍无差等的爱，可以调和个人利益与社会利益、自利与他利的矛盾。因此墨子讲：“利，所得而喜也”¹⁷⁶，“害，所得而恶也”¹⁷⁷，墨子对利的态度是正面的，肯定了人逐利的欲望是正当的，不必为此而感到羞愧。自利是中性的，但是，人若仅从自身的角度出发，则必定难以设想他人周全，往往会造成“亏人以自利”的局面。因此，利的追求必须建立在合理的规范下，能够促进人类活动的整体发展。相反，若对利的追求失去制约，则被欲望蒙蔽一切，将带来无可估计的祸害。

墨子一针见血的指出了人有私心，把社会秩序的混乱归结到人类自私自利上面，导致价值观念崩溃、精神流离失所。特别指出的是，墨子之所以提出如此的看法，是他对人性及社会现实反思的结果。战国时期的礼崩乐坏，争夺利益的冲突总是不断的上演，人们为了生存，往往采取了“杀彼以利我”¹⁷⁸的手段。因此，墨子虽肯定人有追求利益的权利，但人心不受制约，要如何针对人性“爱利”的特质导之向善呢？从“重利”的角度出发，墨子将利的范畴扩大，使利不再限于自利的狭隘。墨子所言之利有三层含义：其一是“天下之利”，是公利；其二是交相利，爱人利人之利，是他利；其三才是自利。从利的三层含义来看，“天下之利”是墨子最高的道德理念。要达到“天下之利”，

¹⁷⁶ 《墨子间诂》，页 315。

¹⁷⁷ 《墨子间诂》，页 315。

¹⁷⁸ 《墨子间诂》，页 315。

就要从自利走出到他利，如此一来，不但不会“亏人以自利”，反而还可以利人利己。

墨子最后要达到的，是“天下之利”，其重要的一步就是“除天下之害”。能否兴天下之利，是衡量一切的标准，前述墨子肯定人皆有善端，都可以做到“兴天下之利，除天下之害”，以匡正社会道德价值，“义者，正也”。公正对他人有利的就是“义”。墨子说：“义，利也”，做到爱人利人就称义，义利合乎一元，因此“义”墨子思想中最高的追求，实践在人事上就是“兼爱”，意即爱人利人。

从以上所总结的墨子义利观，用以观察现今社会，似乎可以找到共鸣。美国占领华尔街运动，源于财富掌握在少数人手上，再者，目前世界各国均针对是否征收“富人税”而议论纷纷。笔者认为，贫富不均的现象使“义利之辨”在当今社会愈发重要，对“义利”等相关问题的研究应迫切进行。墨子的大哉问，亦是现代人的大哉问，希望本文的研究能够对 21 世纪的“义利”之辨贡献丁点零碎。

参考文献

引用古籍

1. [周]左丘明传，[晋]杜预注，[唐]孔颖达正义：《春秋左传正义》，《十三经注疏》，北京：北京大学出版社，2000年。
2. [战国]吕不韦著；陈奇猷校释：《吕氏春秋新校释》，上海：上海古籍出版社，2002年。
3. [汉]孔安国传，[唐]孔颖达疏：《尚书正义》，《十三经注疏》，北京：北京大学出版社，2000年。
4. [汉]毛亨传，[汉]郑玄笺，[唐]孔颖达疏：《毛诗正义》，《十三经注疏》，北京：北京大学出版社，2000年。
5. [汉]司马迁撰，[刘宋]裴骃集解，[唐]司马贞索隐，[唐]张守节正义：《史记》，北京：中华书局，1959年。
6. [汉]许慎撰，[宋]徐铉校定：《说文解字》，北京：中华书局，2004年。
7. [汉]郑玄注，[唐]贾公彦疏：《周礼注疏》，《十三经注疏》，北京：北京大学出版社，2000年。
8. [汉]郑玄注，[唐]孔颖达疏：《礼记正义》，《十三经注疏》，北京：北京大学出版社，2000年。
9. [东汉]刘熙撰，[清]毕沅疏证，王先谦补，祝敏澈等点校：《释名疏证补》，北京：中华书局，2008年。
10. [魏]何晏注，[宋]邢昺疏：《论语注疏》，《十三经注疏》，北京：北京大学出版社，2000年。

11. [唐]魏征等撰：《隋书》，北京：中华书局，1973年。
12. [清]郭庆藩撰；王孝鱼点校：《莊子集释》北京：中华书局，1961年。
13. [清]孙诒让撰；孙启治点校：《墨子间诂》，北京：中华书局，2001年。
14. [清]赵岐注，[宋]孙奭疏：《孟子注疏》，《十三经注疏》，北京：北京大学出版社，2000年。
15. 刘文典撰；冯逸、乔华点校：《淮南鸿烈集解》，北京：中华书局，1980年。
16. 徐元诰撰；王树民等点校：《国语集解》（修订本），北京：中华书局，2002年。

引用专书

1. 蔡仁厚：《墨家哲学》，台北：东大图书，1993年。
2. 蔡尚思主编：《十家论墨》，上海：上海人民出版社，2004年。
3. 陈问梅：《墨学之省思》，台北：学生书局，1988年。
4. 陈弱水：《公共意识与中国文化》，台北：联经出版，2005年。
5. 范文澜：《中国通史》，北京：人民出版社，1964年。
6. 胡适：《中国哲学史大纲》，北京：东方出版社，1996年。
7. 仝晰纲等：《中国伦理范畴丛书·义》，北京：中国社会科学出版社，2006年。
8. 葛荣晋：《中国哲学范畴通论》，北京：首都师范大学，2001年。
9. 黄开国等：《诸子百家兴起的前奏：春秋时期的思想文化》，成都：巴蜀书社，2004年。

10. 梁启超：《墨子学案》，收录在《民国丛书》第四编第五卷，上海：上海书店，1991年。
11. 刘殿尊主编：《墨子逐字索引》，香港，商务印书馆，2001年。
12. 钱穆：《国史大纲》（修订本）上册，台湾商务，1995年。
13. 钱穆：《墨子惠施公孙龙》，北京：九州出版社，2011年。
14. 谭家健：《墨子研究》（增订版），贵阳：贵州教育出版社，2004年。
15. 吴进安：《墨家哲学》台北：五南图书，2003年。
16. 萧公权：《中国政治思想史》，北京：新星出版社，2010年。
17. 刑兆良：《墨子评传》，南京：南京大学出版社，1995年。
18. 余宗发：《《云梦秦简》中思想与制度钩摭》，台北：文津出版社，1992年。

期刊论文

1. 解启扬：〈20世纪墨学研究述要〉，《管子学刊》，2000年第3期，页93。
2. 童谨：〈相利与行义：无可弥合的裂缝〉，《青海师专学报》（社会科学），2002年第1期。
3. 刘雪河：〈先秦“义”学新论〉《北方论丛》，2003年第3期，页12。
4. 刘邦凡、张晓光：〈略论新墨学的形成〉，《燕山大学学报》（哲学与社会科学），2005年8月，页10。
5. 聂长建等：〈论墨子的领域正义观〉，《职大学报》，2005年第5期。