

墨子

墨子名翟，相传为宋大夫，生平不可考。其时代大抵在孔子之后，孟子之前。其学于战国大盛，孟、庄、荀、韩诸子皆称其为显学。然自秦燹后，墨学大衰。

考墨子之学，其着力点在于如何“兴天下之利”。此一“利”字纯就物质方面着眼，故功利主义为墨学之一精神主脉。此外，对于社会秩序之建立，墨子持权威主义态度。此为墨学之另一精神主脉。

1 兼爱

“兼爱”指普遍相爱。换言之，所有人都应该不分高低贵贱，彼此相爱。墨子之博爱精神，其出发点不在于道德，而是着眼于平乱这一现实问题。墨子认为，社会混乱之根源在于不兼爱。由于不兼爱，故有亏人自利之行径，冲突由此而来，遂生乱矣。此理不仅针对人与人之间的矛盾侵害，家族与家族、国家与国家之间亦是如此。《墨子·兼爱上》载：

圣人以治天下为事者也，不可不察乱之所自起。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。虽至天下之为盗贼者亦然，盗爱其室不爱其异室，故窃异室以利其室；贼爱其身不爱人，故贼人以利其身。此何也？皆起不相爱。虽至大夫之相乱家，诸侯之相攻国者亦然。大夫各爱其家，不爱异家，故乱异家以利其家；诸侯各爱其国，不爱异国，故攻异国以利其国，天下之乱物具此而已矣。察此何自起？皆起不相爱。

由此，欲平乱，则需推行兼爱。《墨子·兼爱上》载：

若使天下兼相爱，爱人若爱其身，犹有不孝者乎？视父兄与君若其身，恶施不孝？犹有不慈者乎？视弟子与臣若其身，恶施不慈？故不孝不慈亡有，犹有盗贼乎？故视人之室若其室，谁窃？视人身若其身，谁贼？故盗贼亡有。犹有大夫之相乱家、诸侯之相攻国者乎？视人家若其家，谁乱？视人国若其国，谁攻？故大夫之相乱家，诸侯之相攻国者亡有。若使天下兼相爱，国与国不相攻，家与家不相乱，盗贼无有，君臣父子皆能孝慈，若此，则天下治。

更进一步，墨子强调兼爱为必可行、不难行、必有效之主张。《墨子·兼爱中》载：

子墨子言曰：“天下之士君子，特不识其利、辩其故也。今若夫攻城野战，杀身为名，此天下百姓之所皆难也。若君说之，则士众能为之。况于兼相爱、交相利，则与此异。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。此何难之有？特上弗以为政、士不以为行故也。”昔者晋文公好士之恶衣，故文公之臣，皆羶羊之裘，韦以带剑，练帛之冠，入以见于君，出以践于朝。是其故何也？君说之，故臣为之也。昔者楚灵王好士细要，故灵王之臣，皆以一饭为节，胁息然后带，扶墙然后起。比期年，朝有黧黑之色。是其故何也？君说之，故臣能之也。昔越王句践好士之勇，教驯其臣，和合之，焚舟失火，试其士曰：“越国之宝尽在此！”越王亲自鼓其士而进之，士闻鼓音，破碎乱行，蹈火而死者，左右百人有余，越王击金而退之。是故子墨子言曰：“乃若夫少食、恶衣、杀人而为名，此天下百姓之所皆难也。若苟君说之，则众能为之；况兼相爱、交相利，与此异矣！夫爱人者，人亦从而爱之；利人者，人亦从而利之；恶人者，人亦从而恶之；害人者，人亦从而害之。此何难之有焉？特士不以为政而士不以为行故也。”

需要注意的是，墨子以不兼爱为乱之根源，虽于理可通，但其理论单薄。试想，人若不相爱，可能起冲突而有亏人自利之行为，亦可能彼此划清界限，井水不犯河水。若深究乱之根源，可论客观条件之影响，如人与人需争夺有限之资源而起冲突；亦可论主观因素之影响，如将亏人自利归因于人性之贪婪，就自觉心一方面展开论述。然而此类延伸不见于墨子之学。盖墨子论兼爱，其着重点在于兼爱可达平乱之功效。倘人人均能爱人如爱己，则自不会损人利己，乱自平矣。此为兼爱理论之核心，余者皆为末节。由此，墨学之功利主义态度已然显现。

2 天志

墨子主张兼爱，虽强调其实际效用，但亦需论其正当性，肯定兼爱之价值。理论上说，墨子既以兼爱为平乱之有效手段，则只需论平乱之价值便可证立兼爱之价值。而欲证平乱之价值，直言乱之危害便可。由此，兼爱便有作为工具之价值。此一论证思路于非攻理论中有所暗示，但非墨子证立兼爱价值之主要途径。

墨子论兼爱之价值，将其归于“天志”。天志欲人兼爱，故兼爱有价值；天志不欲乱，故平乱有价值。《墨子·天志上》载：

顺天意者，兼相爱，交相利，必得赏；反天意者，别相恶，交相贼，必得罚。

《天志中》又谓：

天之意不欲大国之攻小国也，大家之乱小家也。

更进一步，天志为超越性主宰。其所欲者即为正当，即有价值；其所不欲者即为不正当。故人必为天志之所欲，戒天志之所恶。天志作为最高权威尺度，其根据在于“天为贵，天知”。《墨子·天志中》载：

子墨子言曰：“今天下之君子之欲为仁义者，则不可不察义之所从出。既曰不可以不察义之所从出，然则义何从出？”子墨子曰：“义不从愚且贱者出，必自贵且知者出。何以知义之不从愚且贱者出，而必自贵且知者出也？曰：义者，善政也。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。夫愚且贱者，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？孰为知？曰：天为贵，天为知而已矣。然则义果自天出矣。”

更进一步，墨子又将天志与天子相关联，言天志正天子，而天子正天下。《墨子·天志下》云：是故庶人不得次己而为正，有士正之；士不得次己而为正，有大夫正之；大夫不得次己而为正，有诸侯正之；诸侯不得次己而为正，有三公正之；三公不得次己而为正，有天子正之；天子不得次己而为正，有天正之。今天下之士君子，皆明于天子之正天下也，而不明于天之正天子也。是故古者圣人明以此说人，曰：“天子有善，天能赏之；天子有过，天能罚之。”

由此，作为超越主宰之天志与人间政治主宰相关联，遂产生基于权威主义的国家理论，即尚同。。

3 尚同

尚同，即在下者需服从在上者。此说之主旨在于构建一上通天志、下达万民之权威体系。为说明在下者必须同乎上，墨子提出一权威主义国家起源理论。《墨子·尚同上》谓：

古者民始生，未有刑政之时，盖其语，人异义。是以一人则一义，二人则二义，十人则十义。其人兹众，其所谓义者亦兹众。是以人是其义，以非人之义，故交相非也。是以内者父子兄弟作，离散不能相和合；天下之百姓，皆以水火毒药相亏害。至有余力，不能以相劳；腐朽余财，不以相分；隐匿良道，不以相教。天下之乱，若禽兽然。夫明乎天下之所以乱者，生于无政长。是故选天下之贤可者，立以为天子。天子立，以其力为未足，又选天下之贤可者，置立之以为三公。天子、三公既以立，以天下为博大，远国异土之民，是非利害之辩，不可一二而明知，故画分万国，立诸侯国君。诸侯国君既已立，以其力为未足，又选择其国之贤可者，置立之以为正长。正长既已具，天子发政于天下之百姓，言曰：“闻善而不善，皆以告其上。上之所是，必皆是之，所非，必皆非之。上有过则规谏之，下有善则傍荐之。上同而不下比者，此上之所赏而下之所誉也。意若闻善而不善，不以告其上；上之所是弗能是，上之所非弗能非；上有过弗规谏，下有善弗傍荐；下比不能上同者，此上之所罚而百姓所毁也。”上以此为赏罚，甚明察以审信。

墨子论国家起源，以义为出发点。未有政府时，人各执己意，互相冲突。欲平息此种相对主义式的混乱，遂拥立贤者为天子，自上而下构建政府机关，其根本目的在于建立一共同的价值标准以平乱。由此，在下者必须服从在上者之统一领导，是其所是，非其所非。如此则乱平而天下治。

至此，人人放弃自身之是非标准，而服从在上者之标准，层层上升，乃至天子。而天子服从于天志这一超越主宰。而天志欲人兼爱，故人人兼相爱。天志、尚同、兼爱之说由此相关联，其权威主义立场和宗教色彩甚为明显。

4 非攻

非攻，即反对战争。墨子反对征伐，主要从战争之不义和无利两个方面展开论证。此主张可视为对作为平乱工具的兼爱之价值的论证，但注重于国与国之间的冲突，且显现墨子学说之功利主义成分。

《墨子·非攻上》论战争之不义，以其为亏人自利之极：

今有一人，入人园圃，窃其桃李，众闻则非之，上为政者，得则罚之，此何也？以亏人自利也。至攘

88 人犬豕鸡豚，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，
89 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
90 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。
91 苟亏人愈多，其不仁兹甚矣，罪益厚。当此，天下之君子皆知而非之，谓之不义。今至大为攻国，则弗知
92 非，从而誉之，谓之义。此可谓知义与不义之别乎？

93 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，
94 必有百死罪矣。当此，天下之君子皆知而非之，谓之不义。今至大为不义攻国，则弗知非，从而誉之，谓
95 之义，情不知其不义也，故书其言以遗后世。若知其不义也，夫奚说书其不义以遗后世哉？今有人于此，
96 小见黑曰黑，多见黑曰白，则必以此人为不知白黑之辩矣；少尝苦曰苦，多尝苦曰甘，则必以此人为不知
97 甘苦之辩矣。今小为非，则知而非之；大为非攻国，则不知非，从而誉之，谓之义。此可谓知义与不义之
98 辩乎？是以知天下之君子也，辩义与不义之乱也。

99 此章抨击攻国亏人最甚，为大不义，且行文犀利，颇值一观。

100 攻伐不惟不义亦无利。《墨子·非攻中》云：

101 今师徒唯毋兴起，冬行恐寒，夏行恐暑，此不可以冬夏为者也。春则废民耕稼树艺，秋则废民获敛。
102 今唯毋废一时，则百姓饥寒冻馁而死者，不可胜数。今尝计军上：竹箭、羽旄、幄幕、甲盾、拔劫，往而
103 靡弊臆冷不反者，不可胜数。又与矛、戟、戈、剑、乘车，其列住碎拆靡弊而不反者，不可胜数。与其牛
104 马，肥而往，瘠而反，往死亡而不反者，不可胜数。与其涂道之修远，粮食辍绝而不继，百姓死者，不可
105 胜数也。与其居处之不安，食饭之不时，肌饱之不节，百姓之道疾病而死者，不可胜数。丧师多不可胜数，
106 丧师尽不可胜计，则是鬼神之丧其主后，亦不可胜数。

107 国家发政，夺民之用，废民之利，若此甚众，然而何为为之？曰：“我贪伐胜之名，及得之利，故为之。”
108 子墨子言曰：“计其所自胜，无所可用也；计其所得，反不如所丧者之多。”今攻三里之城，七里之郭，攻
109 此不用锐，且无杀，而徒得此然也？杀人多必数于万，寡必数于千，然后三里之城，七里之郭且可得也。
110 今万乘之国，虚数于千，不胜而入；广衍数于万，不胜而辟。然则土地者，所有余也；王民者，所不足也。
111 今尽王民之死，严下上之患，以争虚城，则是弃所不足，而重所有余也。为政若此，非国之务者也。

112 饰攻战者言曰：“南则荆、吴之王，北则齐、晋之君，始封于天下之时，其土地之方，未至有数百里也；人
113 徒之众，未至有数十万人也。以攻战之故，土地之博，至有数千里也；人徒之众，至有数百万人。故当攻
114 战而不可为也。”子墨子言曰：“虽四五国则得利焉，犹谓之非行道也。譬若医之药人之有病者然，今有医
115 于此，和合其祝药之于天下之有病者而药之。万人食此，若医四五人得利焉，犹谓之非行药也。故孝子不
116 以食其亲，忠臣不以食其君。古者封国于天下，尚者以耳之所闻，近者以目之所见，以攻战亡者，不可胜
117 数。”何以知其然也？东方有莒之国者，其为国甚小，闲于大国之闲，不敬事于大，大国亦弗之从而爱利，
118 是以东者越人夹削其壤地，西者齐人兼而有之。计莒之所以亡于齐、越之间者，以是攻战也。虽南者陈、
119 蔡，其所以亡于吴、越之间者，亦以攻战。虽北者且不一著何，其所以亡于燕代、胡貉之闲者，亦以攻战
120 也。是故子墨子言曰：“古者王公大人，情欲得而恶失，欲安而恶危，故当攻战，而不可不非。”

121 墨子谓兴兵征伐耗资巨大而所得甚微，乃得不偿失之举。纵然征战或可使国家强大，一如荆吴之王，
122 齐晋之君，但所或利者仅为一两国，所兴者非天下之利，亦是无利。况且因好战而亡者不可胜数，足见攻
123 战之非。

124 总而言之，墨子非攻，自其不义和无利两方面论述。于理论脉络，则非攻可由兼爱推出，亦可反证兼
125 爱之工具价值。盖人应遵天志，兼相爱，交相利，自不可起战争。兼爱可止战，使人免于战争之危害，故
126 兼爱有作为工具之价值。

127 5 非儒

128 战国之时，儒墨并称显学，并互相为敌。盖墨子之功利主义和权威主义哲学，本与儒家之德性理论不
129 相容。儒墨皆言“爱人”，但儒者之“仁者爱人”，系自觉心之本有。墨子之兼爱，系由外部附加于人。墨
130 子谓人之所以需要兼爱，其原因在于超越主宰和政府权威之命令以及“兴天下之利”的需求。儒者批驳墨
131 子之言论，由于资料有限，难以作一专题讨论。而今传《墨子》中，不乏批判儒者之论。此类论述，虽鲜
132 有触及儒学贵德性之根本者，但其中所透露出的功利主义立场甚明，可作为墨子理论之补充。

133 墨子非儒，首讥讽儒者不事生产，且所倡导之礼乐虚伪无用，劳民伤财。其中又尤其以音乐为无用。
134 此类文化艺术无本有价值，作为工具亦“不中万民之利”，故应当禁止。由此可见墨子之功利主义态度。后
135 世荀子评之曰：“墨子蔽于用而不知文”，即针对此论。

136 其次，墨子批判儒者“法古”。谓一切事物皆有其创作者。今日所法之古，于前朝乃是一新。若以法
137 古之教条反对革新，则古人之新创皆为不当，焉能法之。此论看似有据，实不得儒者论周礼之要旨。儒学
138 将外在的社会秩序归因于人之自觉，树确立人之主宰地位。则人之自觉所追求之社会秩序，其具体内容究
139 竟为何？答曰：周礼。故儒者贵礼重乐，实与法古无关。

140 最后，墨子讥嘲孔子之诈伪，言其喜弄阴谋。然所言事迹于史难考且无理论意义，兹不赘述。