

论墨家的非攻论与兼爱说

——一种全球伦理的视角

邵显侠

[摘要] 墨家政治伦理思想中的“非攻”、“兼爱”等学说正是反映普通百姓希望尽快结束战乱,过上和平安宁生活的强烈愿望。在某种意义上,当今世界也类似于墨家所处的战国时代。从全球伦理的视角重温墨家的“非攻论”和“兼爱说”,辨明其思想的真谛与得失,不仅对于重新认识墨家学说的理论价值,而且对于正确认识和解决当前人类所面临的种种冲突和危机也具有极其重要的现实意义。

[关键词] 墨家 非攻 兼爱 全球伦理

[中图分类号] B82-052

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-9115 (2015) 01-0050-07

DOI:10.15995/j.cnki.llyj.2015.01.011

中国古代经典中蕴育了许多非凡的人类智慧,即使今天看来,也具有非常重要的价值,墨家政治伦理思想中的非攻论与兼爱说就是其中之一。墨家政治伦理思想中的“非攻”、“兼爱”等学说正是反映普通百姓希望尽快结束战乱,过上和平安宁生活的强烈愿望。在某种意义上,当今世界也类似于墨家所处的战国时代。从全球伦理的视角重温墨家的“非攻论”和“兼爱说”,辨明其思想的真谛与得失,不仅对于重新认识墨家学说的理论价值,而且对于正确认识和解决当前人类所面临的种种冲突和危机也具有极其重要的现实意义。

墨家的非攻论与兼爱说是建立在效果主义思想基础上的。判定一个行为或事态究竟是否是道德的,首先要解决一个道德评价标准的问题。决定道德标准的伦理学说可以分为两类,一类是效果主义的学说,一类是非效果主义的学说。效果主义主张道德的价值不是内在于自身,而是源于道德的实际效果。因此,决定一个行为道德与否应当以其实际效果为准。非效果主义则相反,主张道德价值是内在的,与效果无关,决定一个行为道德与否取决于其是否符合约

定俗成的道德要求自身。在先秦时期,墨家和儒家都使用“仁”、“义”,其概念大致相当于今天所说的“道德”。然而,墨家和儒家判断什么样的行为或事情为“仁”或“义”的标准却大为不同。儒家主张以“义”自身作为判定行为是否为“仁”(亦即是否道德)的最终依据。孟子说:“何必曰利?亦有仁义而已矣。”^{[1] (P20)} “大人者,言不必信,行不必果,惟义所在。”^{[1] (P292)} 墨子则主张以行为的效果,以是否兴利除害作为判定行为是否为“仁”或“义”(亦即是否应当)的最终依据。在墨子判断真假是非的“三表”法中,第三条标准就是要看行为之效果或用处,尤其要“观其中国家百姓人民之利。”^{[2] (P40)} 墨子认为“仁人之所以为事者,必兴天下之利,除去天下之害,以此为事者也。”^{[2] (P158)} 墨子所提出的“兼爱”、“尚同”、“尚贤”、“节用”、“节葬”、“非攻”等主张均出自这一效果主义的立场。

墨家的效果主义特别体现在三个方面。第一,他用“利”为“义”辩护,墨子说:“义者,正也。”^{[2] (P318)} 义是正道,亦即正当的行为。义之所以是正道是因为它能治理天下,能带来“天下大治”的利,“天下有义则治,无义则乱,我以此知义之为正也。”^{[2] (P318)} 这是义之为义的主要理由或根据。第二,墨子明确将“义”仅视为实现“利”的手段,只具有工具性的价值,这与西

[收稿日期] 2014-10-10

[基金项目] 国家社会科学基金项目“中国儒家道德情感主义哲学研究”(12BZX044),教育部人文社会科学研究一般项目“中国儒家美德伦理学思想研究”(11YJA720018),江苏高校优势学科建设工程资助项目。

[作者简介] 邵显侠,南京师范大学哲学系教授。

方效果主义的思想完全一致。在墨子看来,“义”之所以为“义”是因为它是实现“利”或“利人”的有效工具,墨子称之为“天下之良宝”。他说“所为贵良宝者,可以利民也”^{[2] (P659)}。墨子认为被诸侯视为良宝的和氏之璧、隋侯之珠、三棘六异并非天下之良宝,因为它们不可以利人。而“用义为政于国家,国家必富,人民必众,刑政必治,社稷必安。……义可以利人,故曰:义,天下之良宝也。”^{[2] (P659)} 第三,墨子直接主张“义利合一”,义就是利。墨子曾列举了一些代表“义”的行为或伦理规范:“为人君必惠,为人臣必忠,为人父必慈,为人子必孝,为人兄必友,为人弟必悌。……此圣王之道而万民之大利也。”^{[2] (P180-181)} 换言之,义就是“万民之大利”。

“利”可能是我之利,你之利,他之利。究竟是谁之利?墨子显然从国家和天下的观点去考察利。他所讲的利就是利天下百姓,不论贵贱。他常用的术语是“天下之利”、“国家百姓人民之利”、“万民之大利”。这些术语的具体内涵主要指“国家之富,人民之众,刑政之治。”^{[2] (P68)} ①“国家之富”也是“天下之富”。它究竟是指君王及其政权之富,还是指万民之富?它显然是指万民之富,指“万民衣食之所以足也。”^{[2] (P180)}。“人民之众”则指人口的繁庶。“刑政之治”主要指“天下之治”(《兼爱中》)、“社稷必安”。因此,墨子的“天下之利”或“万民之大利”主要指人民富裕,人口繁庶、天下太平。此乃衡量一切是非之最终标准。这一标准也是指导人们行为的行为规范:“利人乎即为,不利人乎即止。”^{[2] (P379-380)}

分清墨子的“利”究竟指的是什么具有重要的伦理学意义。因为,以君王个人利益或一国之霸业作为伦理道德的标准和以普通百姓的切身利益作为伦理道德的标准有可能产生完全不同的价值判断和结果。唐代曹松在《己亥岁二首》中有一名句“一将功成万骨枯”。从“一将”的角度,一件事情可以看成是“功成”。然而,从百姓的角度,同一件事情的评价则完全不同。其“功成”的结果或代价是“万骨枯”。墨子主张以百姓之利,而非君王之利益或霸业作为判定是非之标准。他认为贤仁的君王应当“必使饥者得食,寒者得衣,劳者得息,乱者得治。”^{[2] (P429)} 值得注意的是,墨子将“义”或道德视为手段,并不是将其视为实现任何目的之手段,而仅仅是实现墨子所说的“天下之利”、“万民之大利”的手段。因此,“义”的正当性取决于“利”的正当性。如前所述,墨子所说的“利”实乃天下百姓之利,这一目的自身具有相当的合理性。因此,将“义”视为实现这种具有合理性目的的手段,这

种手段本身也就因此具有了合理性。

二

在人类社会,由于资源的有限性,人们的利益总是会发生冲突。人们对事情的看法千差万别,人们的观念也会产生冲突。这些利益和观念的冲突往往会带来行为的冲突。如何认识和处理这些冲突,关系到人类的福祉和前途,也是任何哲学家或政治家无法回避的问题。春秋战国时期是中国历史上战乱频繁的时期,墨子(公元前490-公元前403)^② 主要生活在战国时期,对于战争的破坏性和危害有着今天长期生活在和平环境下的人们难以体会的切肤之痛。在他出生之前的春秋时期(前770年—前476年),天下分为一百四十八国,其中较大的有十四国,最大的有齐、晋、秦、楚四国,周王作为天下的“共主”已逐渐名存实亡。^{[3] (P36)} 各国各自为政,互不相让,冲突不断。强国之间争夺霸权,征战连年,到了墨子所处的战国初期,有文字记载的还剩十几个国家(一说二十几个国家),其中最强大的七个国家被称为“战国七雄”。^③ 这些国家都力图变法图强,以吞并其他国家。由于春秋战国时代既没有天下之共主,也没有国家主权不容侵犯的概念,各国完全处于霍布斯所说的“自然状态”,没有任何道义可言。如霍布斯所言,此种“人人相互为战的战争状态”下,所谓的美德只有两种:“暴力与欺诈”。^{[4] (P98)} 各国不断地互相算计,运用文韬武略,以消灭其他国家。战争双方所卷入的兵力动辄几万甚至几十万,频繁的战乱造成士兵和百姓的大量非正常死亡。例如,丹阳一战,秦俘虏楚将70余人,斩首战俘8万。公元前293年,秦战胜韩、魏二国后,斩首战俘24万。秦赵长平之战,秦斩首俘虏45万。^{[3] (P520-529)} 战乱的结果,人民是最大的受害者。墨子正是目睹并预见战争的破坏性和残酷性,所以,他竭力反对战争,在《非攻》篇中,力陈战争的危害,而主张和平。墨子依据其效果主义的立场,提出了许多精彩的论证,以支持其“非攻”的主张。

首先,战争劳民伤财,造成人口大量死亡,给人民带来深重的灾难。墨子认为判断一个事物或行为应当与否要看其是否符合天之利、鬼之利和人之利。而“攻伐无罪之国”的战争行为上不中天之利,中不中鬼之利,下不中人之利。“夫取天之人,以攻天之邑,此刺杀天民,剥振[振]神之位,倾覆社稷,攘杀其牺牲,则此上不中天之利矣。……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。……夫杀之人,为利人也博[博]矣。又计其

费,此为害生之本,竭天下百姓之财用不可胜数也,则此下不中人之利矣。”^{[2] (P29)} 墨子所说的“天之利”和“鬼之利”实际上都是打着“天之利”、“鬼之利”旗号的“人之利”。墨子之所以“非攻”正是因为战争不符合“人之利”,亦即“天下之利”、“万民之大利”、“国家百姓人民之利”。

墨子对战争的破坏性有详细的分析。他认为战争必耽误农时、影响农耕,进而导致百姓因饥寒交迫而死亡。为了避免寒冷的冬天和炎热的夏天,战争往往选在春季和秋季。然而,“春则废民耕稼树艺,秋则废民获敛。今唯母废一时,则百姓饥寒冻饿而死者,不可胜数。”^{[2] (P20)} 墨子对战争的消耗进行了量化的分析。他认为一场战争竹箭、羽旄、帷幕、甲盾、矛剑、乘车等兵器军械的消耗“不可胜数”,所征用的牲口牛马死亡者“不可胜数”,由于粮食接济不上而饿死或因生病而死的百姓“不可胜数”,阵亡的士兵也“不可胜数”。(参见《非攻中》)战争还会打乱人们正常的生活秩序。一场战争“久者数岁,速者数月。是上不暇听治,士不暇治其官府,农夫不暇稼穡,妇人不暇纺织织纴。则是国家失率,而百姓易务也。”^{[2] (P21)} 墨子得出结论:“此其为不利于人也,天下之害厚矣。而王公大人乐而行之,则此乐贼灭天下之万民也,岂不悖哉。”^{[2] (P21)}

其次,战争还会破坏人与人之间的和谐伦理关系。“今若国之与国之相攻,家之与家之相篡,人之与人之相贼,君臣不惠忠,父子不慈孝,兄弟不和谐,则此天下之害也。”^{[2] (P15)} “天下之害”的行为亦即破坏天下之利的行为,按照墨子的学说,理应非之。

再次,战争对于发动战争者自身也没有什么好处。墨子指出古今之封国,耳闻目睹,“以攻战亡者不可胜数。”^{[2] (P20)} 好战者可能会认为,战败者是因为谋略不当,是因“彼不能收用彼众,是故亡。我能收用我众,以此攻战于天下,谁敢不宾服哉。”^{[2] (P20)} 墨子认为此论也不成立。他列举了历史上的经验教训。他说:“子虽能收用子之众,子岂若古者吴阖闾哉。”^{[2] (P20)} 春秋时期的吴国国君阖闾以楚国旧臣伍子胥为相,以齐人孙武为将军,使国势日益强盛,“九夷之国莫不宾服。”^{[2] (P20)} 然而,越王勾践卧薪尝胆,暗中准备,以复其仇,最终消灭了吴国。晋国有六位将军,以智伯最为强大。他先是通过武力将中行氏、范氏和自己三家并为一家,后“又围赵襄子于晋阳”^{[2] (P20)},使得韩魏两国感到“唇亡则齿寒”,于是联合赵氏,“韩魏自外,赵氏自内,击智伯,大败之。”^{[2] (P20)} 所以墨子说:“今以攻战为利,则盖[盍]尝鉴之于智伯之事乎?此其为

不吉而凶,既可得而知矣。”^{[2] (P20)} 墨子列举的历史经验说明,攻战者并无必胜之把握,这是因为战争必然涉及他国之利益,他国不可能没有反抗。这种反抗最终极有可能反噬发动战争者。即使获胜得利,扩大了疆土和人口,但墨子认为通过战争获胜得利的国家终归是少数,而大多数国家则得不偿失。因此,各国如以战争作为争取利益的手段,就如同将万人之中只能治好四五人的药视为普遍有效的药一样荒唐可笑。(详见《非攻中》)

最后,鼓吹战争的人在价值判断方面会陷入难以自圆其说的内在矛盾。墨子认为按照人们的日常道德标准,人们以是否侵犯他人利益作为判断是非之标准。他说:“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。”^{[2] (P19)} 一个人如果“亏人自利”,他的行为就应当受到谴责,甚至惩罚。“亏人愈多,其不仁兹甚,罪益厚。”^{[2] (P19)} 这就是为什么杀害无辜之人,夺其财物的人比“窃其桃李”的小偷小摸的人,比“攘人犬豕鸡豚者”,比“入人栏厩、取人牛马者”,其不仁义的程度更甚,更严重的缘故。对这些行为,“天下之君子皆知而非之,谓之不义。”^{[2] (P19)} 依此类推,攻取他国的战争所造成的人口和财产损失最为严重,其不仁义的性质和程度也应最为严重,最应当受到道德上的谴责,按照墨子的定量分析,这是因为“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。”^{[2] (P19)} 而战争所造成的人口乃至财产损失“不可胜数”,其不义也必定不可胜计。然而,颂扬战争的人不但对此视而不见,反而对战争大加赞颂,这难道是能明辨是非的人吗?!墨子深刻揭示了颂扬战争的人的价值判断的这种难以自圆其说的内在矛盾:“今小为非,则知而非之。大为非攻国,则不知而非,从而誉之,谓之义。”^{[2] (P19)} 针对这种自身价值判断陷入内在矛盾与混乱的人,墨子反问道:“此可谓知义与不义之辩乎?”^{[2] (P19)}

应当注意的是,墨子并非主张反对一切战争,而是反对那种侵犯他国利益,以谋取自身利益的战争。墨子认为战争有正义与不义之分。他将正义之战争称之为“诛”,将不义之战争称之为“攻”。有人举出禹征有苗,汤伐桀,武王伐纣的例子来反驳墨子的非攻论。这些攻伐的行为都被人们认为是圣王的行为,何以认为攻伐是不义的行为?墨子回答道:“子未察吾言之类,未明其故者也。彼非所谓攻,谓诛也。”^{[2] (P22)} 也就是说,禹征有苗等战争是以有道伐无道的“诛”,

即正义的战争,与墨子所反对的“攻”的战争类别不同,后者是不义的战争。按照墨子的思想,不同于“攻”的战争还应包括防御性的战争、抵制不义战争的战争。墨子认为为了防止被他国攻战而灭亡,必须要强军备战,必须要做好战争准备,特别是在粮食、军队和城堡方面加强备战。“桀纣贵为天子,富有天下,然而皆灭亡于百里之君者,何也?有富贵而不为备也。故备者,国之重也。食者国之宝也,兵者国之爪也,城者所以自守也。此三者国之具也。”^{[2] (P37)}

墨子还反驳了种种为战争进行辩护的论点。有人认为战争的必要性在于其利大于弊,这种利包括“伐胜之名”,也包括利。墨子反驳道:“伐胜之名”并没有什么实际用处;从利的角度分析,考虑战争的成本,“计其所得,反不如所丧者之多。”^{[2] (P203)} 比如,攻打一个“三里之城,七里之郭”,死者少则数千,多则数万。且现在土地有余,而士兵百姓不足,还要让士兵百姓去战死,以争虚城,实在是得不偿失。

还有一种论点认为,发动战争的目的不是为了己之私利,而是为了义、德。主张这种论调的人认为:“我非以金玉子女壤地为不足也,我欲以义名立于天下,以德来诸侯也。”^{[2] (P221)} 墨子认为“义”应当是“天下之利”。如果真是正义的战争,就应当以前面谈到的“天下之利”、“国家百姓之利”为念。果真如此,则“天下之服可立而待也。”^{[2] (P221)} 这是因为如果诸侯们真的相信先利天下的道理,则当大国不义时,就会设法对付它;当大国攻打小国,则一起去救它;当小国有困难,则设法去帮助它;对内宽以待民,以诚信取信于自己的军队,对外扶危助困,这样组织和使用的军队,必将“天下无敌矣。”^{[2] (P222)} 但如果不是这样,一味频繁主张攻伐他国,“此实天下之巨害也。今欲为仁义,求为上士,尚欲中圣王之道,下欲中国家百姓之利,故当若非攻之为说,而将不可不察者此也。”^{[2] (P222)}

三

如前所述,在资源有限的条件下,人们的利益和观念的冲突是难以避免的。问题是如何处理这样的利益和观念的冲突?是以“攻”的方法,还是以“非攻”的方式(即和平的方式)?墨子认为以战争或互相伤害的方法来解决人们之间的利益和观念的冲突不符合“天下之利”,不符合“万民之大利”,必须避免。那么,用什么样的“非攻”方法才能解决人们之间的冲突呢?墨子认为,要想天下太平,必须提倡“兼相爱”。墨子“兼爱说”的解决办法包含了三个值得注意的思想:

第一,“爱无差等”。这是“兼相爱”的核心内容,亦即视人若己,爱人若爱己,“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] (P159)} “爱无差等”的理论显然隐含了某种公平的思想,即将自己与他人,将己国与他国一视同仁。墨子显然认为只有这种一视同仁的思想才有可能以和平的方式处理好人们之间的利益和观念的冲突。墨子认为人们以战争或互相伤害的方法来解决彼此冲突的原因就在于不相爱。墨子特别批评了儒家的“爱有差等”的思想,认为正是这种“爱有差等”的思想导致国与国、家与家、人与人之间的不相爱,并导致“天下祸篡怨恨”。“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。……天下之人皆不相爱,强必执弱,富必侮贫,贵必敖贱,诈必欺愚。”^{[2] (P159)} 按照儒家的观点,人与人之间应当是“亲亲有术,尊贤有等”^{[2] (P430)},即“爱有差等”。墨子认为这样的主张不仅无助于解决人们之间的利益和观念冲突,反而会加剧这种冲突。如果人人都以“爱有差等”来爱自己和他人的,当和疏远的他人或他国发生矛盾时,这种爱有差等的思想只会激化彼此的矛盾,并最终导致“杀”人,导致仇恨与战争。因此,在墨子看来,要想和平地处理人们的利益和观念的冲突,必须“兼相爱”,即“爱无差等”。

第二,“交相利”。这是墨子兼爱说的目的,也是为兼爱说辩护的理由。为何人们要“兼相爱”呢?为何对人、对国要一视同仁呢?墨子认为这是为了“交相利”。可以从两个方面来看“兼爱”(爱无差等)所导致的“交相利”。一方面,兼爱可以避害。如前所述,不兼爱(即“爱有差等”)会导致仇恨和战争,而仇恨和战争乃天下之害,与人们的利益不符。另一方面,兼爱可以得利。墨子认为“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] (P159)} 也就是说,只有爱别人,也才能从别人那里得到爱。只有利他,才能利己。如果仇恨他人,必遭致他人的仇恨,伤害他人,也必然会遭致他人的报复,即所谓“种瓜得瓜,种豆得豆”。值得注意的是,墨子的“兼相爱”不是一种以兼爱为基础的伦理学理论(与此相对照,儒家学说则是以仁爱或“恻隐之心”为基础的伦理学理论),而是将“兼相爱”作为解决问题的一种手段,目的是为了“交相利”。

第三,“兼以易别”。亦即以“兼”来取代“别”。墨子否定了以“攻”的办法来解决人们之间的利益和观念的冲突。“既以非之,何以易之?”^{[2] (P159)} 墨子主张

“以兼相爱、交相利之法易之。”^{[2] (P159)} 为何要以“兼”易“别”呢？墨子认为这是因为人与人之间、国与国之间的“交相别”是造成他所处时代天下大乱的根源。“交相别”，即亲疏远近之分，彼此利益之别，必定会产生“交相恶”，并进而导致天下大乱。只有“兼相爱”才能除去天下大害，达到“交相利”的结果。“是故诸侯相爱，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] (P159)} “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。”^{[2] (P159)} 因此，墨子认为“不可以不劝爱人者，此也。”^{[2] (P159)}

为了实现“兼以易别”，达到天下大治，墨子主张思想上要“壹同天下之义”^{[2] (P110)}，政治上要“尚同”，这是实现天下大治的两个必要条件。思想上需要“壹同天下之义”是因为：第一，一个人“兼爱”他人的条件是他人也奉行“兼爱”。否则，如果他人只顾自己，亏人自利，己方践行兼爱是无法达到“交相利”之目的，因而也是无意义的。因此，必须一同天下之义，特别是一同“兼爱”之义，墨子的兼爱说才能行之有效。第二，如果天下缺少一致的价值判断标准，必然会陷入“公说公有理，婆说婆有理”的状况，“是一人一义，十人十义，百人百义，千人千义。逮至人之众不可胜计也，则其所谓义者亦不可胜计。此皆是其义而非人之义，是以厚者有斗而薄者有争。”^{[2] (P139)} 这种纷争和争斗必然会导致天下大乱，“上下相贼”。“何故以然？则义不同也。”^{[2] (P139)} 因此，要想避免天下大乱，必须“壹同天下之义”。

然而，要想“壹同天下之义”，墨子认为政治上必须“尚同”，必须有一个“民之正长”，用今天的话来说，就是要有一个共同的“政府”或公权机构，来统一天下人的思想。“明乎民之无正长，以一同天下之义，而天下乱也，是故选择天下贤良圣知辩慧之人，立以为天子，使从事乎一同天下之义。天子既以立矣，……不能独一同天下之义，是故选择天下赞阅贤良、圣知辩慧之人，置以为三公，与从事乎一同天下之义。”^{[2] (P110)} “壹同天下之义”为何要“尚同为政”？首先，这是因为仅靠说教是无法“壹同天下之义”的，因为总是有人不愿意接受“天下之义”，甚至破坏“天下之义”，并导致“厚者有斗而薄者有争”。因此，需要选拔以天子为代表的“民之正长”运用带有强制性的政权之力去从思想上“壹同天下之义”。其次，只有尚同，以政权权威之力，赏善罚恶，对哪些反对兼爱者，

顽固地要损人利己者，攻击他人（或他国）者，施以惩罚，“以赏当贤，罚当暴，不杀不辜，不失有罪”^{[2] (P12)}，如此才能在实际行为中贯彻天下之义，从而达到天下大治。因此，墨子主张“尚同一义”。他认为尚同一义可以先从家开始，然后国，最后运用于治理天下。“家君得善人而赏之，得暴人而罚之。善人之赏，而暴人之罚，则家必治矣。然计若家之所以治者，何也？唯以尚同一义为政故也。家既已治，国之道尽此已邪？则未也。国之为家数也甚多，此皆是其家而非人之家，是以厚者有乱，而薄者有争。故又使家君总其家之义，以尚同于国君。国君亦为发宪布令于国之众……国既已治矣，天下之道尽此已邪？则未也。天下之为国数也甚多，此皆是其国而非人之国，是以厚者有战，而薄者有争。故又使国君选其国之义，以尚同于天子。天子亦为发宪布令于天下之众……”^{[2] (P139-140)} 墨子认为历史上的圣王之所以能够实现天下大治，就是因为“圣王皆以尚同为政”。^{[2] (P14)} 事实上，不仅仅是墨家，先秦的儒家和法家等其他学派，均追求政令与道义的统一，这成为中国文化的一个重要的传统。

四

对于墨子的非攻论和兼爱说的批评之一是认为其思想用意虽好，但却不具有可行性。在墨子的时代，就有人提出类似的批评：“然！乃若兼则善矣。虽然，不可行之物也，譬若挈太山越河济也。”^{[2] (P160)} 墨子认为非难者的这一类比推理不当：“是非其譬也。夫挈太山而越河济，可谓毕劫有力矣。自古及今，未有能行之者也。况乎兼相爱、交相利则与此异，古者圣王行之。”^{[2] (P160)} 墨子举例说明“兼相爱，交相利”是古代圣王早就践行了的学说。如大禹治水，造福于各地方的老百姓，践行的就是兼爱。“昔者文王之治西土，……不为大国侮小国，不为众庶侮鰥寡，不为暴势夺穡人黍稷狗彘。”^{[2] (P160)} 也是践行兼爱思想的模范。墨子回应的要点在于：他之所以认为古代圣王践行了兼爱思想是因为这些圣王的举措惠及普通百姓，且不分贵贱、地域和族群，具有一视同仁的特点。

今天许多教科书也认为墨子的兼爱说乃是一种空想。但这种空想的说法值得商榷。首先，道德的应然性的要求本身就包含了某种理想的成分，包含了要求改变现实的不应当的东西，将应当而不现实的东西变成现实的东西。如果将还没有实现的应然之要求轻易归为空想，就会混淆理想和空想、道德与幻想的区别。其次，道德观念本身即自由意志之产物，

因此合理的或得到辩护的道德要求本身就在自由意志或自由行为的范畴之内,因此,必定具有可行性。因此,我们重点考察的应当是“非攻论”和“兼爱说”本身是否合理、是否必要,而非是否已为人们所信奉,或简单断言其为不具可行性的空想。再次,合理性本身包含可行性。可行性是一个行为主体主观努力的过程。一个学说所刻画的状态还没有变成现实之前并不能说明,也不能证明它所刻画的状态不具有可行性。中国近代以来,无数仁人志士抛头颅、洒热血,为改变旧中国的命运而奋斗,这才有我们今天的新中国。同样,只要墨子所描述的那种战争的破坏性和残酷性是真实的,不是我们所需要的,而是我们希望避免的,那么,他的非攻的主张就具有合理性,也就具有可行性。

墨子的非攻论和兼爱说将他那个时代的反战观点以及以和平方式解决人类冲突的思想发挥到极致,不仅达到当时人们认识水平之极限,而且具有相当的前瞻性,不仅具有深刻的理论价值,而且对于我们从全球伦理的视角认识和解决当今人类所面临的种种冲突具有极为重要的现实意义。

首先,墨子的非攻论深刻地揭示了战争的破坏性和危害性,指出战争无论是对于攻战国,还是被攻战国,于己于人都无益处。尤其是,战争对于无辜平民百姓会造成极大的伤害,不仅仅是财产上的,而且包括生命。按照日常道德的标准,战争的罪行是不可胜数的。因此,墨子在相当的程度上证明了反战的正当性,说明非战或和平的状态应当是人类追求的终极目的之一。墨子的证明具有永恒、普遍的意义。今天世界各国所处的情形与墨子所处的战国时期有几分相似:在某种程度上处于准无政府和准无道德的状态,但战争的危害性和破坏性则远不是墨子的冷兵器时代所能比拟的。墨子时代不按照他所主张的非攻论和兼爱说行事就已经造成几十万,上百万战俘的被斩首,无数平民百姓流离失所,或死于饥寒交迫,或死于兵荒马乱。但冷兵器时代的攻击杀人手段有限,不至于导致战争各方同归于尽。由于现代科技的发展,核武器和大规模杀伤性武器(化学武器和生物武器)的发明,整个人类今天正面临生死存亡的考验:一旦大规模使用这些武器,后果不堪设想。如果我们还是像古代人类或二十世纪人类那样,一味诉诸武力来解决问题,人类也许无法避免核战争,这也就意味着人类有可能自取灭亡,这将是人类不能承受之重。上世纪八十年代中期,邓小平提出和平与发展是当今世界两大根本问题。他指出:“现在世界上

真正大的问题,带全球性的战略问题,一个是和平问题,一个是经济问题或者说发展问题。”^[5] (P103) 他还提出“谁搞霸权主义就反对谁,谁搞战争就反对谁。”^[5] (P105) 邓小平从战略的高度指明了处理国际问题的基本路线方针,其基本思想和墨子的非攻论是一致的。

其次,墨子“尚同一义”的思想指出了无政府状态和无道德状态的危害性:正是因为缺少一个统一的政府和统一的道义标准,人们才陷入战争和天下大乱之中。墨子所生活的战国时期,国与国之间事实上是处于无政府和无道德的状态。如顾炎武所说:“春秋时犹尊礼重信,而七国则绝不言礼与信矣。春秋时犹宗周王,而七国则绝不言王矣。……邦无定交、士无定主”^[6] (P749-750)。为了结束战乱,就必须结束天下的无政府状态和无道德状态。墨子主张“尚同一义”,也就是主张建立统一的政府和价值标准,以结束无政府和无道德状态,从而彻底解除战争的危险。这一主张具有相当的前瞻性,对于我们如何以和平的方式处理当今的人类冲突具有重要的参考价值。正是因为战争,特别是核战争是人类不能承受之重。因此,我们除了努力实现以和平的方式解决人类的冲突,别无选择。为此,我们应像墨子所主张的那样,“一同天下之义”,让人类知晓永久和平的道理。并努力联合世界上爱好和平的国家和政府,共同努力,存异求同,反对霸权,反对各种宗教和种族的极端主义和恐怖主义,实现人类永久和平。

最后,墨子的“兼爱说”为和平解决人类冲突提供了一个具有普遍意义的价值原则。如果墨子“非攻”的基本思想是成立的,那么,主张一视同仁的“兼爱说”便具有了相当的合理性。当不同地区的人们、民族和国家发生利益和观念冲突时,如果不是诉诸丛林法则(墨子的非攻论已经证明诉诸丛林法则(亦即诉诸武力、战争)给人类带来的灾难),唯一能够为利益各方接受的和平解决方式便是遵循公平的原则,即将所有参与者的利益一视同仁,这正是墨子“兼相爱,交相利”思想的实质。墨子“兼爱说”深刻揭示了儒家“爱有差等”说的局限,指出后者不但无法和平处理人类冲突,而且有可能成为人们彼此仇恨和战乱的思想根源。所谓“非我族类,其心必异”均源于“爱有差等”。由“其心必异”进而导致“其心必诛”,如此,世界将永无宁日。平心而论,儒家的“爱有差等”的思想源于人之常情和约定俗成的道德习俗,在一定范围内具有相当的合理性和可行性。建立在“爱有差等”思想基础上的伦理规范在调节家庭关系、邻

里关系,乃至一族、一地区或一国之内的人际关系方面具有积极的价值。在日常道德行为中,一个人对自己的家庭成员、族群成员、本国同胞,比对不是自己的家庭成员、他族成员和他国同胞具有更大的义务,也是一个不争的事实。但这种思想在调节不同族群、不同国家之间的矛盾方面则作用十分有限,甚至有可能成为加剧族群矛盾和国家矛盾的思想根源。而且,正是因为基于“爱有差等”思想的伦理原则和道德观念在一国一族之内的日常道德行为中为人们普遍接受和遵从,它们会给不同种族、国家和地区的人们加剧彼此的仇恨和冲突的行为披上某种“道德”,乃至“圣战”的外衣,因此,所造成的危害也就更大。如果各方都以这种“爱有差等”的思想来指导各自的应然性行为,对于解决彼此的利益冲突无异于扬汤止沸,火上加油。“爱有差等”的观点极易导致狭隘民族主义或族群主义,即只认族群或民族而不问是非。在国与国的关系中,这种思想的危害极大,历史教训极深。二战时期希特勒对犹太民族的种族灭绝政策杀害的犹太人在400万至600万之间^[7] (P1339),上世纪90年代由于种族仇恨所引起的卢旺达种族大屠杀,造成80~100万人死亡,这些都是活生生的狭隘民族主义所引起的反人道的后果。如果仅仅站在各族群的利益和观念的立场上,而完全不考虑对方的利益和想法,则没有办法寻求和平的方法解决。要非攻,要和平,对内就只能将各族群的利益和观念一视同仁,繁荣共存。对外,就要从人类的利益出发,反对各种宗教原教旨主义、恐怖主义、狭隘的民族主义、民族分裂主义和霸权主义,反对各种主张战争的论调,在解决各国利益和观念冲突中,寻求和平的、理性的、各方都能接受的最佳解决办法。

墨子非攻论和兼爱说的主要问题是:“非攻”和“兼爱”不是单方面的行为,需要相关的行为者都采取同样的行为才是有效和合理的。当对方不与你“非攻”、“兼爱”,顽固地仇视你、攻击你时,当与只信奉“弱肉强食”和“强者为王”者交往时,一味主张“非攻”、“兼爱”只会显得有些儒腐。这就是为什么墨子的非攻论和兼爱说没有得到他所处时代的人们所响应的缘故。换言之,在无政府、无道德的状态下主张

“非战”、“兼爱”,至少在墨子的时代,如果要想成功,就必须先取得统一天下的绝对实力。否则,一切无从谈起。而取得这种绝对实力仅靠兼爱与非攻是无济于事的。要想实行和平,至少在墨子的时代,只能以战止战。墨子在某种程度上也意识到这一问题。他提出的“尚同一义”就是试图解决这一问题。但具体如何实行“尚同一义”,他并没有提出具体可行的办法。同时,“别”本身也具有一定的合理性,也就是说,人与人、民族与民族、国与国之间毕竟有“别”,利益有“别”。完全无视这种有“别”的利益的存在,对于解决国与国之间的冲突也是无益的。如何合理界定这种有“别”的利益,不至于影响到和平、理性解决人类彼此的利益冲突,是需要我们今天的人们进一步深入研究的问题。

[注 释]

①冯友兰认为墨家的“‘天下之利’的具体内容是‘富’与‘庶’,前者是物质财富的生产,后者是劳动力的生产。”(冯友兰《中国哲学史新编》第一册,人民出版社,1982年1月第3版,第205页。)

②据方授楚先生考证。参见《墨子全译》,贵州人民出版社,1995年,第4页。

③参见白寿彝总主编《中国通史》第三卷,上册,第五章第二节。

[参考文献]

- [1]朱熹撰.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.
- [2]吴毓江撰,孙启治点校.墨子校注[M].北京:中华书局,1993.
- [3]白寿彝总.中国通史:第三卷(上册)[M].上海:上海人民出版社,2002.
- [4]霍布斯.利维坦[M].黎思复、黎延弼译,杨昌裕校.北京:商务印书馆,1985.
- [5]冷溶、汪作玲.邓小平年谱(1975-1997)下[M].北京:中央文献出版社,2004.
- [6]顾炎武.日知录集释(全校本)[M].上海:上海古籍出版社,2006.
- [7]威廉·夏伊勒.第三帝国的兴亡[M].董乐山、李天爵、李家儒、陈传昌译.北京:三联书店,1974.