南 开 大 学

本 科 生 学 年 论 文 （设计）

|  |  |
| --- | --- |
| **中文题目：** | **“兼爱之义”与“尚同之义”** |
|  | **——墨子功利主义学说的内在张力** |
| **外文题目：** | **The *Yi* of *Jian’ai* and The *Yi* of *Shangtong*:** |
|  | **The Internal Tension of Mo Zi's**  |
|  | **Utilitarianism Theory**  |

|  |  |
| --- | --- |
| **学 号：** |  |
| **姓 名：** |  |
| **年 级：** |  |
| **专 业：** |  |
| **系 别：** |  |
| **学 院：** | **哲学院** |
| **指导教师：** |  |
| **完成日期：** | **2020年4月29日** |

# 摘 要

近现代以来，学者对墨子政治哲学的理解与功利主义思想密切相关。不同于孔孟思想的义利矛盾观，墨子以“利”释“义”的独特义利合一观将“义”与快乐主义联系起来，并强调为天下人谋利，使“义”成为功利主义政治哲学的核心范畴。“义”在“兼爱”和“尚同”双重维度下分别具有不同的内涵，其中“兼爱之义”显示出与边沁、密尔等古典功利主义者思想的相似性，“尚同之义”则具有介于霍布斯与卢梭之间的契约论学说的某些特征。“兼爱之义”与“尚同之义”构成墨子政治哲学思想的内在张力，并进而表现为行为与规则、自我与他者、平等与分化等方面的理论张力，最终这些张力基于实践层面的“善政”和超越层面的“天志”而得到统合，既给出政治实践上的方向和具体路径，又进而将对现实政治的探讨上升到神学的高度，形成其完整的神学—政治观。墨子功利主义政治哲学调和兼爱与尚同、融会理想与现实、贯通宗教与世俗的特质，成为导致近现代墨学复兴的重要因素，对当前的现实政治也具有重要的指导意义。

关键词：墨子；兼爱；尚同；功利主义；政治哲学

Abstract

Since modern times, understandings of scholars about Mo Zi’s political philosophy have been closely related to utilitarianism. Different from Confucius’ and Mencius’ views of the contradiction between *Yi* (righteousness) and *Li* (benefit), *Yi* is relevant to hedonism under Mo Zi’s unique view of the unity of *Yi* and *Li* which uses the latter termto interpret the former one and emphasizes the benefit for everybody, making *Yi* become the core category of his utilitarian political philosophy. *Yi* has divergent connotations under the two dimensions of *Jian’ai* (Inclusive Care) and *Shangtong* (Identifying Upward), in which ‘the *Yi* of *Jian’ai*’ shows similarity with classical utilitarianism represented by Benthamism and Mill’s doctrine, while ‘the *Yi* of *Shangtong*’ possesses certain peculiarities of the contract theory between Hobbes and Rousseau. ‘The *Yi* of *Jian’ai*’ and ‘the *Yi* of *Shangtong*’ constitute the internal tension of Mo Zi’s political philosophy, which is then manifested as theoretical tensions in the aspects of behavior and rule, self and other, equality and differentiation. Finally, such tensions are integrated based on the good governance in practice level and *Tianzhi* (Heaven’s will) in transcendence level, which not only gives the direction and specific route of political practice, but also elevates the discussion of realistic politics to the level of theology, forming Mo Zi’s complete theological-political view. The characteristics of Mo Zi’s utilitarian political philosophy, for instance, the compromise between *Jian’ai* and *Shangtong*, the mergence between ideality and reality, the connection between religion and secularity, have become crucial factors in the revival of Mohism since modern times and provided guidance for contemporary politics and administration at the same time.

**Keywords:**Mo Zi;　*Jian’ai* (Inclusive Care);　*Shangtong* (Identifying Upward);

utilitarianism;　political philosophy

目 录

[摘 要 1](#_Toc39088690)

[Abstract 1](#_Toc39088691)

[引 言 1](#_Toc39088692)

[一、“义”：墨子功利主义政治哲学的核心范畴 3](#_Toc39088693)

[（一）孔孟思想中的义利矛盾观 3](#_Toc39088694)

[（二）墨子义利合一观与“义”的功利主义阐释 5](#_Toc39088695)

[二、“兼爱之义”与“尚同之义”：墨子之“义”的双重维度 7](#_Toc39088696)

[（一）“兼爱之义”的古典功利主义色彩 7](#_Toc39088697)

[（二）“尚同之义”蕴涵的契约论色彩 11](#_Toc39088698)

[三、“兼爱之义”与“尚同之义”的内在张力与理论问题 16](#_Toc39088699)

[（一）行为与规则的优先性问题 16](#_Toc39088700)

[（二）自我与他者的第一性问题 17](#_Toc39088701)

[（三）平等与分化的合理性问题 19](#_Toc39088702)

[四、“察仁义之本”：统合“义”之张力的实践路径与根本准则 21](#_Toc39088703)

[（一）实践层面的具体路径：“义之为善政” 21](#_Toc39088704)

[（二）利益与规范的根本标准：“义之所从出” 23](#_Toc39088705)

[五、结语：墨子功利主义政治哲学之特质及其现实意义 25](#_Toc39088706)

[参考文献 27](#_Toc39088707)

**“兼爱之义”与“尚同之义”**

**——墨子功利主义学说的内在张力**

# 引 言

墨学[[1]](#footnote-1)作为诸子百家中与儒学并称的“世之显学”，其发展历程却与长期占据中国古代思想的主流的儒学不同，出现了明显的断代，在秦以后趋于消亡，直至近代才被学者从故纸堆中翻出，重新加以阐释与探讨。墨学在近现代的复兴进程与西方近代思想之传入始终相伴，因而在这一过程中，学者对墨子思想的理解就并不是仅仅停留于其本身，而是处在“据西释中”的更为广泛的视阈之下，其中以梁启超、谭嗣同、胡适等人为代表，就发现了墨子政治哲学思想与西方功利主义思想传统之间的联系，从而开启对墨子学说的功利主义理解进路，同时也推动功利主义思想在中国近现代社会的传播与发展。五四新文化运动以后，墨子不仅成为学术界关注的重要对象，而且在中共早期许多领导人那里也颇受重视，其中一个重要原因就在于墨子的政治哲学思想关注最大多数人民的利益，这与马列主义所具有的阶级属性和人民性不谋而合。

近年来对墨子伦理思想、政治哲学思想的研究基本沿袭近现代所开创的功利主义路向，许多研究者将墨子思想与作为功利主义源型的边沁、密尔的学说进行更为全面细致的比较研究，其中魏悦以密尔的德性幸福论、社会感情论、道德自律论为参照所进行的系统化比较具有一定代表性，使得这方面研究得到进一步深化[[2]](#footnote-2)。研究者对功利主义的理解渐渐除了局限在其源型意义上，亦关注到古典功利主义面对罗尔斯等自由主义思想家的批判所发生的衍变，如黄伟合借助阶级分析法，从尚利、贵义两方面论证墨子思想具有规则功利主义性质[[3]](#footnote-3)；郭智勇基于墨子生活年代社会经济关系和生产方式转型的背景，集中探讨其分配层面的功利主义倾向[[4]](#footnote-4)。从本质上说，对墨子功利主义的探讨与义利观问题是密不可分的，目前对义利观问题的讨论大多数集中在儒墨对比上。值得关注的是，有研究者认为墨子之义有积极与消极两个层次，而墨子之利也可分为天下和个人两个方面，因而在道德实践上产生了无可弥合的裂缝[[5]](#footnote-5)。此外，聂韬关于墨学研究的连续三篇文章《墨子“功利主义”思想研究的英语书写》《肇始与流变：近世墨子思想的功利主义阐释的中西承启》《功利主义与近代墨学重构》显示出一条鲜明的研究线索，系统梳理了自功利主义概念被引入墨子思想研究到二者联系最终确立的过程，其特色在于格外关注墨子功利主义思想在海外汉学界的传播与阐释，构成了墨学研究跨文化语境的双向互动，填充了这一领域的研究空白[[6]](#footnote-6)。

然而，不同于近代以来对墨学的功利主义理解进路亦有出现，如郝长墀在《墨子是功利主义者吗？——论墨家伦理思想的现代意义》一文中从墨子与功利主义所关注的利益主体的差异性出发，主张墨学实际上与功利主义相对立[[7]](#footnote-7)。这一观点引发了更为广泛的讨论，如胡星铭对郝文的进一步商榷[[8]](#footnote-8)、叶勇对墨子和功利主义在功利观上差异的论述[[9]](#footnote-9)等等。由此观之，无论是否认同墨子思想中包含功利主义因素，自近代墨学复兴以来，墨子思想与功利主义二者就始终形影不离，在哲学探讨中相伴出现。

在上述现有研究的基础上，本文认为，墨子政治哲学确与西方功利主义思想传统呈现出极大的相似性，且这种相似性并不仅仅体现在古典功利主义阶段，而是体现在功利主义发展的整个脉络，尤其是从行为功利主义到规则功利主义的转变过程之中。因而，本文旨在探讨墨子政治哲学思想中一个更加细致但关乎理论体系总体的问题：如果将墨子政治哲学作为一种功利主义，那么其核心范畴究竟是什么？这一范畴在《墨子》文本中不同的语境下[[10]](#footnote-10)是否具有同一的内涵？基于对这些问题的解答，在本文的最后将借助近现代墨学复兴说明墨子功利主义政治哲学的理论特质，并简述其在当代社会政治发展中的现实意义。

# 一、“义”：墨子功利主义政治哲学的核心范畴

古典功利主义学家认为，“唯有快乐和免除痛苦是值得欲求的目的”[[11]](#footnote-11)，人类所追求的一切被认为是善的东西其本质上都与趋乐避苦紧密相关，因而认为功利主义围绕的核心范畴即“快乐”(Pleasure)或“幸福”(Happiness)这一观点是无可争议的；与之相似，通过对墨子思想的考察不难发现，其有关“义”的理解在很大程度上同样体现了功利主义学说所具有的快乐主义倾向。

事实上，不只是墨家，先秦诸子对“义”这一概念或多或少均有论述，虽然各家对其具体内涵的把握不尽相同，但共同之处在于往往将“义”“利”二者联系起来讨论，从而形成各家对义利关系的多种理解，其中影响最为广泛的就是以孔孟为代表的儒家义利矛盾观与墨子思想中的义利合一观。以孔孟思想为参照，有助于更为清晰地认识墨子之“义”蕴涵的功利性质。

## （一）孔孟思想中的义利矛盾观

儒家将义作为道德领域最基本的范畴之一，孔子认为：

子曰：“君子喻于义，小人喻于利。”（《论语·里仁》）[[12]](#footnote-12)

子曰：“君子义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之。君子哉！”（《论语·卫灵公》）[[13]](#footnote-13)

子曰：“饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。”（《论语·述而》）[[14]](#footnote-14)

据统计，《论语》正文共计提及“义”24次，而提及“利”仅有10次，其中作为“利益”或“使获利”等涉及道德哲学讨论的范畴而出现仅有7次，由此可见孔子对“义”与“利”各自之重视程度[[15]](#footnote-15)。孔子指出，君子通晓“义”的要求，据其而行事；而小人所关心的则是“利”，追求物质利益的最大化，担心其利益受到损害。这体现出“义”在规范性层面所具有的价值尺度意义，并不同于“利”之实用理性层面。那么，孔子所理解的“义”其内涵究竟为何？《论语正义》解：

义者，宜也，人行事所宜也。礼运云：“何谓人义？父慈子孝，兄良弟弟，夫义妇听，长惠幼顺，君仁臣忠，十者谓之人义。”[[16]](#footnote-16)

《正义》对“义”的定义采用了《中庸》的表述，即所谓“义者宜也”，并进一步引用《礼运》篇人伦关系中的十种具体表现来说明这一合宜性。如果按照《正义》的理解，孔子之“义”是衡量社会生活中各种行为正当性的道德标准，这种标准根源于“礼”所代表的传统宗法等级秩序，即父子、兄弟、夫妇、长幼、君臣关系，处于这一秩序下的每一个个体根据其身份地位的不同而被赋予相应的特定要求。这种道德要求不是静态的，而是体现在每一种具体的关系范畴之中、人与人之间的现实互动之中，由此进一步表现为每一道德主体在伦理关系之中所必须承担的道德义务。这体现了“义”外在性的一面，即不依赖主体自身意志而形成，并以存在于人际关系之中的方式对主体产生作用，主体的行为必须要契合于这种外在的道德标准。

另一方面，义并非人的行为所必须服从的纯粹客观对象，同时也具有一种内向性，亦即指向主体自身的德性因素。皇侃《论语义疏》载：

义，宜也。质，本也。人识性不同，各以其所宜为本。[[17]](#footnote-17)

君子不仅要通晓“义”作为行为规范所蕴涵的合宜性，而且应该将其内化为自身的德性品质，作为自己的立身之本。在这个意义上，“义”实际上成为“仁”这一根本范畴的组成部分，以此为前提的个人言行自然符合义的要求。与之相反，小人则将利益作为一切行为的出发点而忽视道德价值，凡事只计较个中利害而不顾是否正当，因而孔子对与义相违背的追求富贵加以批判。这并不代表孔子反对一切谋求利益的活动，而是强调义相对于利应该具有一种优先地位，亦即规范价值的优先地位。

孟子则在孔子的基础之上，进一步突出“义”的独特内涵。从数量上看，《孟子》全文提到“义”就多达108次[[18]](#footnote-18)，远远超过《论语》；从内容上看，孟子从人之本性出发论“义”，更加强化其内向性一面：

恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。（《孟子·公孙丑上》）[[19]](#footnote-19)

恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。（《孟子·告子上》）[[20]](#footnote-20)

冯友兰指出：“此所谓义，大概包括吾人性中所有善‘端’，是在内本有。”[[21]](#footnote-21)换言之，人性中固有的羞恶之心既是“义”之萌芽端绪，又是“义”本身。孟子认为，义是“心之所同然”，作为本心潜在之德性人人具有非君子独有，但唯有君子能发觉其端并扩而充之，从而使其获得指导和规范道德行为的现实意义。

基于这一心性论立场，在具体道德实践的层面，孟子强调“从其大体”的重要性，即君子须首先确立道德本心的根本地位，从而避免受外界干扰蒙蔽人心本有之善性：

先立乎其大者，则其小者不能夺也。（《孟子·告子上》）[[22]](#footnote-22)

因此，孟子在“义”与“利”发生冲突时往往倾向于前者，甚至将这一冲突推至极端，认为就算是对人而言最为宝贵的生命与义发生冲突时，也应当舍生取义，这是人之为人的必然道德选择。孟子对“义”的论述使其成为具有超越性的实践理性范畴，而这种思想在后世直至今天都成为社会所倡导和追求的一种道德理想。

## （二）墨子义利合一观与“义”的功利主义阐释

不同于儒家传统的义利对举，墨子对“义”的理解一定程度上融合了义与利之间的冲突，且较之于孔孟的应然性价值追求体现出更强的现实意义。在《经上》《经说上》篇中，墨子对“义”给出了明确的定义：

义，利也。（《墨子·经上》）[[23]](#footnote-23)

义，志以天下为芬，而能能利之，不必用。（《经说上》）[[24]](#footnote-24)

墨子直接以“利”释“义”，认为“义”就是给天下万民带来实际利益，将天下作为自己的职分，其个人才能善于为天下万民谋利，但在现实政治当中却不一定能得到被任用为国家治理者的机会。[[25]](#footnote-25)其中用来解释“义”的“利”概念，在上述二篇中同样有明确的定义：

利，所得而喜也。（《经上》）[[26]](#footnote-26)

利，得是而喜，则是利也。其害也，非是也。（《经说上》）[[27]](#footnote-27)

 “利”就是得到之后会使人感到欣喜的东西，如果得到之后产生一种厌恶的情绪，则这是“害”而非“利”。墨子诉诸情感角度的描述对“利”进行界定，喜悦或厌恶作为两种具有对立属性的情感体验，既可以是个体心理层面的，也可以是集体心理层面的，二者之中能够升华为“义”的则是后者——只有以天下为职分、善使天下人得利方可成为“义”。简言之，如果对墨子“义”的定义加以完善的话，不妨表述为“义，天下之利也”。一个符合“义”之要求的社会自然要考察其内部个体成员之主观情感，但这仅可作为一个必要条件；然而，如果政治行为只能给某些个体带来欣喜或幸福感的提高，但在群体层面上却导致普遍的厌恶和反对，那么这种为少数人谋利的政治实际上是与“义”相违背的，这种政治理念也并不符合墨子的政治哲学立场。[[28]](#footnote-28)

由此观之，墨子对“义”的理解从一种结果论的立场出发，义就是利，就是对于所获得之物的喜悦与快乐，这种情感体验与对于有害之物而产生的情感体验是截然不同的。换言之，墨子所围绕的核心概念“义”在这里体现为一种快乐原则，而非规范性层面的存在；与此同时，墨子所主张的快乐原则并未局限在个体维度，也蕴涵着中国传统哲学关注现实社会政治、对集体层面的人的生存境况加以反思的特点，从而表现出政治哲学的理论特质。在这个意义上，墨子与边沁、密尔强调以快乐主义为理论基点的功利主义思想传统彰显出极大的共同点。此外，墨子申明“天下之利”的重要性，与功利主义强调的“最大幸福原则”亦近出一辙。因此，可以将墨子的社会政治思想称为一种功利主义政治哲学，其核心范畴就是与“利”具有包含关系而非交叉或对立关系的“义”。

# 二、“兼爱之义”与“尚同之义”：墨子之“义”的双重维度

之所以说“义”这一范畴在墨子政治哲学中具有核心地位，并不仅仅停留在对概念内涵的明晰，而是更多地体现在其思想内部的具体分析与论述。墨子的政治哲学思想主要集中在《墨子》所谓“十论”[[29]](#footnote-29)当中，而其中不同语境下“义”之意涵实际并不完全相同，最为突出的差异体现在《兼爱》与《尚同》二篇。二者之间的张力如果用西方哲学的话语来表述，一定意义上和功利主义与契约论两种思想传统之间的关系有相似之处，或者说在某些方面涉及到古典功利主义向现代功利主义的发展中所涉及的类似问题。这一张力的存在表现出墨子政治哲学思想内涵的丰富性，为东西方政治哲学的比较分析提供了多样化的进路。

## （一）“兼爱之义”的古典功利主义色彩

梁启超指出：“墨学所标纲领，虽有十条，其实只从一个根本观念出来，就是兼爱。”[[30]](#footnote-30)虽然从所谓墨子“十论”各自的应用范围来看，兼爱只是国家一味掠夺征战时应向统治者建议的治国之道[[31]](#footnote-31)，然而在其余九个命题之中，甚至是墨子政治哲学思想整体当中，都贯穿着“兼爱之义”的功利主义倾向。

现代汉语中“兼”往往被用作动词或连词，但墨子文本中的“兼”常用作名词，可以解释为整体、全体，如：

体，分于兼也。（《经上》）[[32]](#footnote-32)

体，若二之一，尺之端也。（《经说上》）[[33]](#footnote-33)

孙诒让注：

《说文·秝部》云：“兼，并也。”盖并众体则为兼，分之则为体。[[34]](#footnote-34)

体，就像构成两个的其中一个，亦如构成直线的点[[35]](#footnote-35)，是从整体中分出来的部分，将所有这些部分合并起来所组成的整体就是“兼”。墨子利用数学和几何学的知识，直观地论述了部分从整体中分离出来的道理，也清晰地界定了“兼”的本义。

从这一本义出发引申至政治哲学的语境下，“兼”就可以理解为由生活于其中的每一个个体所组成的社会整体、政治共同体，这种社会意义上的个体聚合与数学中元素组成集合、几何学中点动成线是相通的。因此，“兼爱”最基本的含义就是将“爱”这一伦理层面的关系范畴赋予作为整体的“兼”，表现为整体之爱。这种整体性不是抽象的，而是体现在共同体内部每一个具体的成员之间，彼此都应作为爱之主体与被爱之对象——每一个个体都是“兼”之“体”，都是一个大集合中的元素，相互之间都是“俱一”[[36]](#footnote-36)的，并没有等级上的差异，从而体现为在整体之爱中人与人之间应具有一种主体间的平等关系。

墨子在《兼爱》开篇阐明：

仁人之事者，必务求兴天下之利，除天下之害。（《兼爱下》）[[37]](#footnote-37)

可见，墨子的出发点始终是群体本位的，他立足于整个“天下”，认为有德行之人应当从全体民众的总体利益出发，追求全天下民众的利益，除去全天下民众的祸害，而墨子所生活的战国时代最大的祸害就是当时的诸侯混战。解决这一乱局，首先必须考察其产生的根源，就在于“凡天下祸篡怨恨，其所以起者，以不相爱生也”（《兼爱中》）[[38]](#footnote-38)，亦即民众彼此之间缺少爱的道德纽带，从而无法形成政治共同体——换言之，道德缺位状况下的社会充其量只是个体的堆叠，尚未成为一个按照“善”的秩序建构起来的整体性政治系统。

针对这一状况，墨子提出“兼相爱、交相利”之法，从而建立合理的社会秩序，实现为天下万民兴利除害的根本追求。按照梁启超的解释，“兼相爱”与“交相利”二者是理论与方法的关系[[39]](#footnote-39)，但梁氏并未说明墨子在兼爱的基础上再补充“交相利”的原因。实际上，二者之间还存在着一种本原和派生的递进关系，体现在墨子“今吾本原兼之所生天下之大利者也”（《兼爱下》）[[40]](#footnote-40)的论述中，表明天下万民的最大利益是以社会作为一个整体的存在为前提的，抛弃这种整体性及其所带来的平等关系而探讨的片面性、差等性的爱只能是“别”，只能给天下万民造成更大的祸害。

因此，“兼爱之义”并不是一个纯粹道德形而上学的范畴，它首先是具有本原性的理论，亦即对社会政治“善”的目标的追求必须基于一种整体性的视角，而非强调片面的个体幸福；以此为起点提出了派生性的方法，即交相为利，对待他人就像对待自己一样，从而对他人幸福的关注就获得了与关注自身幸福同等的伦理价值；此外，墨子还将道德实践和政治行为的根本目的因和动力因囊括其中，即在于谋求整体意义上的民众之幸福。作为“天下之利”的“义”在兼爱的论域中确立了自身在逻辑上的来源，具有鲜明的目的论特征。

在古典功利主义的代表人物边沁、密尔那里，人类的一切行为都受到快乐和痛苦情感的支配，所谓“功利”本身就具有增加快乐或幸福及解除痛苦或不幸[[41]](#footnote-41)的倾向，而这种倾向不仅成为判定行为正当性的重要标准，而且被认为是值得追求(desirable)的，将幸福作为唯一值得追求的事物，从而与道德哲学的最高范畴即至善联系起来。在此基础上，古典功利主义提出“最大幸福原则”的道德标准，认为人类一切行为唯一正确适当的目的就在于追求所有行动相关者的最大幸福，在一个共同体中就体现为构成共同体的成员利益加总的最大化。[[42]](#footnote-42)密尔认为，这一标准的最终效力和约束力从内外两个方面对个体施加影响，外在的约束力是“从我们的同胞和宇宙主宰者那里获得恩惠的希望与遭受不悦的恐惧”[[43]](#footnote-43)，简言之即人所需要的宗教认同和社会认同；而内在的约束力则体现为人性中蕴涵的道德情感。可以看到，墨子的“兼爱之义”在某些方面与古典功利主义的确显示出共性特征，具体而言表现如下：

首先，在探讨各自所关注的具体问题之前，二者都以对人之本性的分析作为理论出发点，共同肯定了人本性中具有趋利避害、喜乐厌苦的因素，这一基于普遍性维度的理论前提为功利从个体层面向群体层面的过渡奠定了合理性基础。利是对人有好处的，是可以给人带来快乐与幸福的，因而是人们在道德生活中追求的目标，这一目标的达成其根本前提就在于“兼爱之义”。

第二，二者都从整体性的视角出发，墨子关注诸侯国之间、家族之间以及人际之间的和谐关系，以天下为整体，谋求“天下治”的政治理想。墨子指出，“功，利民也”（《经上》）[[44]](#footnote-44)，认为统治者的功业就在于为民众谋利，这里涉及的“民”这一概念在包括墨学在内的中国古代哲学中往往是与“君”相并提的带有政治属性的集合概念，而非西方政治哲学传统，尤其是自由主义思想中表述为“公民”的个体性平等权利主体概念，因此可以说墨子的整体观念表现在政治维度的“天下”范畴；而以密尔为代表的古典功利主义者超越狭义的政治共同体概念，基于人性本有的“处于良心的情感”(the conscientious feelings)[[45]](#footnote-45)，在承认个体私利重要性的基础上，还强调幸福不应囿于个体层面，而是尽可能使每一个人的幸福与“最大多数人”甚至是全人类的幸福具有一致性，体现出不止于政治维度的更普遍意义上的整体观念。

第三，二者都以目的论或后果论为导向，墨子围绕兼爱提出“兼相爱、交相利”的方法论和诸如“非攻”“节用”“节葬”等具体措施，但都停留在经验维度，并没有形成严格的实践理性原则；古典功利主义者虽然在一定程度上肯定道德原则的规范性意义，但将这一意义的体现诉诸具体的道德行为，更加重视对行为本身做出价值判断，从而引向最大限度地增加公共善，亦即“最大幸福原则”，因而体现出对现实社会生活的切实关怀。

此外，在认识论层面，墨子指出“是与天下之所以察知有与无之道者，必以众之耳目之实知有与亡为仪者也”（《明鬼下》）[[46]](#footnote-46)，察明天下之事的有无真假必须要诉诸众人的耳闻目见方可得出结论，强调外感官经验作为判断标准的重要性；而密尔在对最大幸福原则的论证过程中也显示出同样的经验主义立场：“能够证明一种对象可以看到的唯一证据，是人们实际上看见了它。能够证明一种声音可以听见的唯一证据，是人们听到了它；关于其他经验来源的证明，也是如此。”[[47]](#footnote-47)现实世界中对象的存在只能依赖经验的确证，而非某种超验性精神实体的活动使其现实化。质言之，墨子与密尔都指出证明事物存在的充分必要条件是被认知主体所感知，且认知主体不能只是单个的个体或一少部分人，而需要相当数量的人共同拥有这种感知。在这里可以看到功利主义的实用主义路向，同时其诉诸多数的原则在政治哲学的意涵上也包含着朴素的民主因素。

## （二）“尚同之义”蕴涵的契约论色彩

如果说“兼爱之义”始于对社会现状的反思，是“破而后立”，那么“尚同之义”则从墨子对人类文明早期的理论假定出发，表现为对理想中实行“兼爱”的政治共同体之组织原则的探讨，进而对方今之时加以批判，是“立而后破”。

“尚同”顾名思义，就是指在社会生活中崇尚“同”这一性质。墨子指出：

同，异而俱之于一也。（《经上》）[[48]](#footnote-48)

同，二人而俱见是楹也，若事君。（《经说上》）[[49]](#footnote-49)

吴毓江注云：

于殊异之事物中，却有其相同之点。……微子、箕子、比干、费仲、恶来，异也，其同事一君，同也。[[50]](#footnote-50)

正如莱布尼茨著名的“树叶说”，世界上万事万物的差异性是普遍存在的，“同”就是在各种差异性、特殊性基础上形成的统一性、一般性。墨子以两个人观察同一个楹柱为譬，虽然可能观察的角度、纹饰有别，但所观察的对象都是那一个相同的楹柱；第二譬则举了众人同事一君之例，虽然朝中的大臣各自不同，但他们为官所事奉的君主都是同一个人。诸臣都必然有各自的利益诉求，但在君主制政体下欲实现国家的有效统治，统治集团内部的君臣之间就必须要形成一定程度的共同意志和共同利益——这其中就涉及到“尚同之义”所蕴涵的政治哲学思想。实际上，“尚同之义”的论域远远超出统治集团这一微观层面的政治组织，达到了最普遍意义上的“共同体”层面。

《尚同》开篇提出了墨子对人类原初社会状态的设想：

古者天之始生民，未有正长也，百姓为人。若苟百姓为人，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。（《尚同下》）[[51]](#footnote-51)

这一时期，政治和法律尚未出现，同样也没有出现统治者，人与人之间的联系十分脆弱[[52]](#footnote-52)，每个原子式的个体都有其各自不同的“义”——如前所述，墨子以利言义，因而可以理解为基于自身生存和发展需要而提出的利益诉求。随着越来越多不同的利益诉求出现，个体只考虑自身的利益与幸福，但却缺乏协商和综合的机制，因此导致不同利益主体之间的相互非难、争执，更有甚者会带来激烈的战斗，形成“天下之乱也，至若禽兽然”（《尚同中》）[[53]](#footnote-53)的混乱社会秩序。这种混乱，显然与墨子所提倡的兼爱理想截然相悖。

墨子这一对人类原初社会的构想，容易使人联想到以霍布斯为代表的社会契约论学者关于自然状态的论述，即社会缺乏使所有人都服从的公共权力时“一切人对一切人的战争状态”[[54]](#footnote-54)。面对自然状态带来的危机，卢梭曾指出，当威胁人们生存的阻碍力量压倒了人们赖以生存的抵抗力量，就必须改变自然状态以避免灭亡的下场[[55]](#footnote-55)，因此需要寻找一种将社会中原子化的个人联结起来的形式，来保护每个人的基本权利不受侵犯，亦即订立社会契约。

同样，墨子所构想的始生之民也认识到了原初状态的问题，因此：

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。（《尚同中》）[[56]](#footnote-56)

墨子指出，改变原初状态的混乱局面必须“同一天下之义”，即整合不同主体的利益诉求，从而形成一个政治意义上的共同体，而实现这一点首先就要确立统治者。统治者的选择原则遵从墨子“尚贤”的主张——即选择贤能善良、圣明睿智、善辩聪慧之人，但选择统治者的主体在《墨子》文本的不同论述中有所出入。《尚同中》篇述：“古者上帝鬼神之建设国都立正长也……”[[57]](#footnote-57)，认为是上帝或鬼神等超自然存在选定统治者，因而统治者的合法性来源于人世之外的神秘主义力量；而《尚同下》篇载：“是故天下之欲同一天下之义也，是故选择贤者立为天子。”[[58]](#footnote-58)孙诒让也敏锐地察觉到了此处前后文意的不一致，但对此采取了一种回避的态度，主张“上‘天下’二字，疑当作‘天’”[[59]](#footnote-59)；但若遵照文本，“同一天下之义”和选立天子的主体正是“天下”本身——在墨子的语境中“天下”往往指具有人格属性的“天下之人”——因此这种解释认为统治者是由天下万民推选而产生的，或者说是行将组建的共同体内部所有成员意志的结果。[[60]](#footnote-60)

统治者用来“同一天下之义”的原则，就是所谓“尚同之义”，其自身同样表现为一种“义”即利益诉求，其指向就在于对共同体成员间利益的差异性加以整合，从而达成集体层面的一致性；但不同的是，“尚同之义”不仅仅是主观情感的表达，而是具有实际运行层面的可执行性和规则性质，这一规则就表现为“尚同义（乎）其上，而毋有下比之心”（《尚同中》）[[61]](#footnote-61)，即自下而上的统一：民众的意志经里、乡、国逐级实现统一，最终全天下民众都要与统治者的意志相统一，统治者进而又须上同于天，从而实现最底层民众到最高统治者甚至是超世俗力量之间的信息畅达和利益共通。诚然，这其中存在客观上的统治与被统治的关系，但墨子同时也指出：

上之为政，得下之情则治，不得下之情则乱。（《尚同下》）[[62]](#footnote-62)

上之为政得下之情，则是明于民之善非也。（《尚同下》）[[63]](#footnote-63)

统治者的施政方针，只有从民众的现实情况出发才能实现社会安定，否则同样会带来混乱；而了解民众的情况就是要明晰民众对善恶的道德判断。因此，“尚同”可以认为是追求“得下之情”的重要手段。虽然从形式上看，要求等级序列自下而上形成统一，但从“尚同之义”的内在理念上看，处于顶层的统治者并不能随意地用自己的意志来要求民众，而要受到天的限制以及民众诉求的影响，在这个意义上“尚同之义”的极权主义倾向也就得到了一定程度的弱化。

由此，“尚同之义”蕴涵的契约论色彩，可以说是介于霍布斯与卢梭之间的一种状态。首先，在对人类文明开端设想的向度上，墨子的观点近似于霍布斯的战争状态；卢梭虽然对自然状态持有一种积极肯定的态度，但他也意识到在从自然状态向社会状态过渡时，人人皆想方设法为自身谋利，其中同样包括以公开武力作为其手段[[64]](#footnote-64)，与霍氏战争状态之说相似。第二，在从自然状态到现实状态过渡所建立政体的向度上，墨子、霍布斯、卢梭三者都关注到了君主制的作用，但对其强调程度各有不一：墨子认为必须通过确立君主来实现“尚同之义”；契约论学者都认为存在针对自然状态之混乱的整合机制，霍布斯主张代表所有订立契约主体的权利可以被授予某个个人或者某一群人[[65]](#footnote-65)，尽管其更倾向君主制，但并未完全否认集体统治的可能性；而卢梭则强调公意的最高地位即人民主权，在承认人民主权的前提下，君主制可以作为一种选择，但其并不一定是绝对最佳的政府形式，并且实际上也不存在适用于一切国家的政体形式[[66]](#footnote-66)。第三，在共同体政治权力的向度上，对于绝对权威的讨论又显示出不同：墨子较为重视民众的作用，或许持有民选君主的观点，认为君主的产生是天下民众欲实现“尚同之义”的结果，但拥有最高政治权力的仍然是君主，并不因其由民众推选就导致君主权威弱于民众权威；霍布斯的契约论认为，主权者是共同体统一意志的体现，只是社会契约的订立所带来的结果，并不存在臣民与主权者之间的契约，主权者所拥有的绝对权力并不受契约之限制[[67]](#footnote-67)；而卢梭的公意说指出，社会契约的根本合法性来源于公意，包括社会契约本身在内，没有任何一种基础性的规定可以用来约束共同体，因而共同体的公意是最高政治权威，任何拒绝服从公意者都会被强迫服从公意[[68]](#footnote-68)，在这个意义上就消解了墨氏与霍氏之绝对威权君主的主张。此外，在行政官僚组织的向度上，墨子与卢梭都主张君主制政体应通过扩大其规模以实现更加行之有效的统治：墨子认为尚同之政体“左右羽翼者皆良，外为之人助之视听者众”（《尚同下》）[[69]](#footnote-69)，在君主左右辅弼之人皆为贤才，在宫廷之外众多的为官者都可以起到助君主体察民情的作用，这种行政过程高效快捷，从而就会先于别人取得成功；卢梭在论述君主制在大国中的适用性时也指出，公共行政机构中人数的增加会带来君主与臣民的比例逐渐减小并趋于平等，最终指向民主制政体下二者之间比例的完全相等[[70]](#footnote-70)，从而限制君主权力的扩张。

然而另一方面，尽管“尚同之义”在具体表述上体现了契约论的一些内容，但二者具有根本意义上的异质性。契约论语境下，订立契约的主体是自由的人，整个共同体的公共人格或公共权力与每一个社会成员的个体人格存在先验层面的同一，即人生而有之的自由权利，本质上来看契约论学说的理论基点是个体权利的不可剥夺性；而墨子的“尚同之义”将统治者看作是终结原初混乱的重要因素，即使采用《兼爱下》民选政长的主张，政长的合法性也并非来自契约论意义上个体权利的让渡。政长一旦产生之后，作为其来源的民众就不再具有完全的行为主体性，而只是“尚同之义”的被动承受者，墨子所谓“得下之情”依然是说集合意义上的民众的境况和诉求，并不关心个体性的权利问题。鉴于此，梁启超“墨子之政术，民约论派之政术也”[[71]](#footnote-71)的评价则存在一定片面性。

# 三、“兼爱之义”与“尚同之义”的内在张力与理论问题

借助西方近代思想中功利主义和契约论两大传统之理论资源，可以看到“兼爱”“尚同”两个观念分别表现出上述二者之理论倾向，因而围绕“义”为核心而展开的墨子功利主义政治哲学形成了与两种思想传统之间关系相类似的内在张力，表现为政治哲学论域中某些概念之间——即行为与规则、自我与他者、平等与分化——体现出的关乎人类政治生活的普遍性问题。

## （一）行为与规则的优先性问题

古典功利主义作为一种后果主义理论，强调行为本身的正当性，而这种正当性所针对的主体并非局限于行动者本身，而是要考虑到最大多数人的最大幸福。由于功利主义将幸福与善相等同，所以又可以说这种正当性统摄在善的范畴之中。因而，这种正当性能否成其为自身，就必须考察行为能否带来功利之后果。罗尔斯认为，古典功利主义对共同体内每个成员的功利都进行比较、计算是不现实的，实际上也无法真正做到数量上的加总，因此只需设定一种规则或制度来保证最大多数人的最大幸福，“把制度安排得能获得最大限度的满足，并不问这些欲望的来源和性质，而只管它们的满足会怎样影响幸福的总量。”[[72]](#footnote-72)“当制度适合于所有人的利益时（至少从长远看），它们就满足了功利的要求。”[[73]](#footnote-73)质言之，古典与现代的功利主义学说所关注的重点问题分别在于行为和规则。

从功利主义思想的视角来看，“兼爱之义”与“尚同之义”的张力类似于古典的行为功利主义与罗尔斯所倡导的规则功利主义之间的张力。“兼爱之义”需要人们行为上的具体改变，即反对现实中诸侯争霸、人与人之间以邻为壑的相互敌视，反对以损害他人幸福来给自己带来利益与快乐的行为，倡导为天下人兴利除害、扬善抑恶的行为，从而实现最大多数人的最大幸福，只有在这一目标下“兼相爱、交相利”之法的设置才是有意义的；而“尚同之义”更加强调规则的重要性，认为实现天下百姓安居乐业的目标只有在形成统一意志的前提下才得以可能，因而必须要整合包括统治者在内全天下人的思想观念与价值判断，形成共同的道德规范和原则，才能终结混乱局面，实现社会的稳定。

对上述理论当然可以借助义务论的主张加以批判，但这不是本文要讨论的重点。这里要关注的是，一方面，“兼爱之义”认为行为优先于规则，反映了中国古代政治中长期占据主流地位的“人治”传统。天下之一切事务，无论大小皆由君主或以君主为核心的上层官僚集团决定，虽然也有刑律的设置，但其根本目的在于维护统治者的利益，即黄宗羲所谓“一家之法而非天下之法”[[74]](#footnote-74)，并不是现代意义上保护公民权利的法律概念。但墨子之“人治”并不是专制主义之“人治”，而是将天下民众之利作为根本目标，因而统治必须有利于全体民众而非为统治集团内部谋求私利。“尚同之义”规则优先于行为的思想认为实现共同体的稳定必须要经过一个不同主体间利益整合的过程，形成内部的统一意志，否则只会造成人与人之间的利益冲突与相互倾轧。两条路径分别代表了行为与规则之间的正反两个命题，若诉诸辩证法的观点，这也恰恰为合题的产生，亦即试图对二者之间的张力加以统合提供了可能，这一点将在后文加以论述。

## （二）自我与他者的第一性问题

以主体的视角来探讨社会生活必然要关涉到自我与他者的问题。他者是外在于自我的存在主体，相对于自我而言，他者属于外部世界的事物，是主体自身认知的对象。探讨自我与他者的第一性问题不是一个本体论问题，因为从存在主体自身的角度来看，二者间并不具有本原与派生的关系；这里也不打算从认识论角度探讨这一问题，因为优先认识自我还是优先认识他者取决于各种对于心灵世界与外在物理世界的不同理论立场，在此略过不论；这里在“兼爱之义”与“尚同之义”张力的论域下所探讨的自我与他者第一性问题，更为关注的在于其政治哲学之维。

罗尔斯认为，古典功利主义个体幸福与群体幸福之间的联系在于，“达到功利主义的最自然方式（当然不是唯一方式），就是对作为一个整体的社会采取对一个人适用的合理选择原则。”[[75]](#footnote-75)这一“合理选择原则”的重要表现就是密尔在自我与他者之间所设立的第三方，即严格中立的、非利益相关的、不偏不倚的仁慈旁观者[[76]](#footnote-76)。在这一理论预设下“每个人的幸福对其本人来说都是一种善，因而公众幸福就是对所有的人的集体而言的善”[[77]](#footnote-77)就成为了一个显而易见的事实——依赖于对他者欲望的认同，“仿佛这些欲望是他自己的一样”[[78]](#footnote-78)。但值得注意的是，这一旁观者并不是依据某种外在规则而是其同情心进行裁决，因而也无法达到绝对的不偏不倚。

“兼爱之义”将天下视为一个整体，反对只爱自己不爱他人的“别爱”，强调为天下民众兴利除害，显示出对他者重要性的强调；但另一方面，在墨子对“兼相爱、交相利”之法的解释中，同样可以看到上述古典功利主义学说诉诸理性之外的共情之倾向：

视人之国若视其国，视人之家若视其家，视人之身若视其身。（《兼爱中》）[[79]](#footnote-79)

“视人之X若视其X”的形式意味着，如何对待他者应当参照如何对待自我这一标准，应当运用对待自我的态度和情感状态来对待他者。

传统儒学支持等级秩序的存在，墨子则强调社会生活中的每个主体都应是爱与被爱的对象，实际上这种观点仍然预设了人之情感中自我相对于他者的第一性，外化在具体的道德实践中往往导致欲实现兼爱只能采取这样一种“复制”的方式进行——不同于儒家“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼”（《孟子·梁惠王上》）[[80]](#footnote-80)从自我到他者的先后次第推扩之爱，墨子“兼爱之义”虽然同样有自我和他者的差别，但是自我与他者所得之爱的程度都是同等的，作为“复制”结果的他者受到的爱并不弱于主体对自我之爱。简言之，“兼爱之义”在自我与他者的权衡中有强调他者的一面，但也无法回避人性中本有的自我第一性，在这个意义上“兼爱”的普遍性与“别爱”的特殊性可以相容[[81]](#footnote-81)，因而并不是绝对不偏不倚的裁判者，没有达到“民胞物与”之境界，更不及释氏“普度众生”之慈悲。

与此相异，“尚同之义”则表现出较为彻底的他者第一性观点。契约论的根本基点在于权利观念，基于公意的共同体的建立为无往不在枷锁之中的人们提供了实现个体自由的可能性；但墨子政治哲学在这一点上则与契约论“貌合神离”——所谓“貌合”是说，以与霍布斯相类似的原初状态（自然状态）为基点，反对仅仅从个人利益诉求出发导致的相互非难争斗的状态；所谓“神离”则指，墨氏思想并不具备对个人作为权利主体层面的理解，主张为社会成员确立共同遵守的规范性标准，更加强调外在于自我的他者之维，根本上来说体现出借助规则的力量追求“国家百姓之利”的趋向。因此，从政治哲学主体间性的视角来看，“兼爱之义”与“尚同之义”的张力可概括为程度较弱的自我第一性与程度较强的他者第一性之间的张力。

## （三）平等与分化的合理性问题

墨子“兼爱之义”与“尚同之义”的内在张力还涉及到政治哲学视阈下对平等问题的反思，这种反思与其说是从《墨子》文本中直接提炼的问题，不如说是对墨子思想整体加以分析后进行的更深层次的思考。

对“平等”这一范畴的含义，安德鲁·海伍德（Andrew Heywood）从两个方面进行了分析：一方面是表面上的，即每个社会成员所拥有的身份和地位上的平等，在一个政治体系当中是否处在同一层级和起点，可以概括为“形式平等”(formal equality)，突出表现为法律意义上的平等和政治权利上的平等，如西方选举制民主政体下公民普选权即反映了“形式平等”；另一方面则是实质性的，即不同主体是否具有伦理价值层面的本质属性平等，可以概括为“根本平等”(foundational equality)[[82]](#footnote-82)。借鉴这一理论范式，笔者认为与“平等”相对立的范畴，不能简单地采用“不平等”这一绝对否定性的价值判断，而是同样具有海伍德理论中两个层面的含义，故本文以“分化”(differentiation)这一语词加以表述——其一，社会成员生活在政治系统的不同层级，彼此之间并不一定具有平等的政治身份，出现了阶层的分化和职责分工的差异，类比“形式平等”而称为“形式分化”(formal differentiation)；其二，虽然同样作为人而存在，但每个个体的本质属性不尽相同，有高低优劣之分，如柏拉图主义的金银铜铁说或印度的四种姓制度等，否认生而平等，亦可称为“根本分化”(foundational differentiation)。

以政治哲学的视角考察“分化”的两个层面，可以看到，在“形式分化”当中，处在不同阶层的人们完全可以在一定程度上被赋予同等的权利和义务，成为法理意义上的平等主体，如果把社会比作一个大机器，人与人之间的差异仅仅在于作为同样的螺丝钉被拧在这一机器的不同部位而已；而“根本分化”则与之不同，由于其认为人与人之间不具有平等的本性，相信彼此之间存在本质上的差别，因而在这种价值观念支配下，所建立的政治秩序必然旨在进一步分化这种先天的差别。由此观之，只有“根本分化”才是与“平等”理念完全对立的“不平等”。

从这种对平等与分化的理解进路当中可以看到，在“兼爱之义”的维度，不同于儒家的差等之爱，墨子提倡整体之爱、普遍且无差别的爱，每一个生活在共同体中的成员都应平等地给予并获得他人的爱，亦即肯定了人与人之间的“根本平等”，人与人之间并没有本质属性上的尊卑差异，即使是奴仆也同样平等为人，所谓“获，人也；爱获，爱人也。臧，人也；爱臧，爱人也。”（《小取》）[[83]](#footnote-83)。然而，现实同时又反映出无法消解的“形式分化”：在论述兼爱如何具有现实之中的可行性时，墨子鲜明指出“苟君说之，则士众能为之”（《兼爱中》）[[84]](#footnote-84)的状况，寄希望于统治者将兼爱作为执政纲领以促成其施行；在“兼相爱、交相利”之法的内容当中，也仍然包含诸侯、家主、君臣、父子、兄弟这一系列基于非平等的社会地位所形成的关系范畴，但却并未提出如何消解这些非平等关系的设想。在“尚同之义”的维度，墨子描绘出一个“天—天子—国君—乡长—里长—民众”的等级秩序，自下而上形成统一意志和社会生活的规范，显示出“形式分化”的一面；但实质上，天子只是代表最高的政治权力，民众的利益诉求在天子人选的确定以及现实政治实践中都充当着关键因素，天子不能以其个人意志来压迫民众的主体性，因而“形式分化”的政治秩序其目的并不是强化这种差别，而是致力于更加有效的社会治理和稳定的政治统治，故本质上具有“根本平等”之意涵。因此，平等与分化的合理性问题所体现出的并非单单“兼爱之义”与“尚同之义”的理论分歧，更在于墨子思想整体之为一种政治哲学，从形式和实质、价值和法理诸向度上所彰显出的对平等这一基本价值理念的全面阐释。

# 四、“察仁义之本”：统合“义”之张力的实践路径与根本准则

墨学思想观念对“兼爱之义”与“尚同之义”间的理论张力所涉及的问题并非存而不论，而是以其独特的解决方式对这一张力所包含的三个方面表现分别加以统合。与西方功利主义传统后期面对正义理论批判的折中主义立场相比，这种统合显示出理论层面的优越性与融贯性，既从政治实践角度给出具体路径，同时又不缺乏作为一种哲学思想对超越性维度的关注。

## （一）实践层面的具体路径：“义之为善政”

回归《墨子》文本本身，“兼爱”和“尚同”都是作为“十论”之一的政治主张而出现的，是针对国家面临不同问题时所采取的不同治国方案，因而无论是欲求兴天下之利还是同一天下之义，都必须依赖具体的政治实践。墨子指出：

且夫义者，政也。无从下之政上，必从上之政下。（《天志上》）[[85]](#footnote-85)

孙诒让认为：

“义者，正也”，言义者所以正治人也。[[86]](#footnote-86)

古代往往“政”与“正”二者互训，兼有名词与动词两种词性。从而，此语可以理解为，义就是政治，或者说是用来匡正治理人民的方法，在现实当中表现为自上而下的政治行为。“义”的运行秩序必然是由上而下的，赋予了统治者主体地位，而民众则是被治理的对象，这显示出“尚同之义”的意涵；而作为政治生活运行的规则，必然包含着向善的价值追求，因而墨子又特意强调：

义者，善政也。（《天志中》）[[87]](#footnote-87)

天下只有处于善政之中方可得治，否则就会带来混乱和祸患，而善政或“义政”之纲领下的具体政策则恰恰是“兼爱之义”的体现，即“兼相爱、交相利”之法：“处大国不攻小国，处大家不篡小家，强者不劫弱，贵者不傲贱，多诈者不欺愚。”（《天志上》）[[88]](#footnote-88)与之相反则为“力政”，对于天下百姓甚至是天地鬼神都毫无利益可言，是暴君政治。

然则，这里出现了一个不容忽视的理论问题：开篇提到，墨子对“义”这一范畴明确给出其定义“义，利也”[[89]](#footnote-89),那么这一定义与上文“义者，政也”[[90]](#footnote-90)的表述间存在何种关系？对这一问题的回应，则必须要探讨墨子思想中对言论法仪之界定，是为“三表”：

上本之于古者圣王之事；下原察百姓耳目之实；发以为刑政，观其中国家百姓人民之利。（《非命上》）[[91]](#footnote-91)

墨子认为，言论的三条规范在于，考察其根本就要回归到古代圣王之事迹，考察其现实性就要察明百姓所经验到的实际状况，检验其可行性就要观察其作为具体政策能否实现国家百姓人民的利益。三者中的最后一条，则给予“义”的两种解释之间以联系的纽带——“义”是否符合民众的利益，是否真正能为最大多数人带来最大程度的幸福，不能仅仅停留在理论层面的分析，必须要将其付诸具体的政治实践当中加以检验；作为“天下之利”的“义”并不是柏拉图主义的至善理念型相，而是现实政治运行所欲实现的目的。这一对言论真理性的检验标准，恰恰为墨子试图在实践层面统合“义”之张力提供了可能。

进一步讲，善政对这一张力的统合作用，侧重于行为与规则的优先性问题上——亦即前文所述行为与规则间之合题：一方面，民众是选立行政首长的主体，政长之意志不能是任意的，而必须体现民众的现实诉求，为天下之民谋利；另一方面，在前者的基础上，墨子所设想的政体其运行模式并不是雅典式直接民主、轮流执政的形态，而是必须要在共同体内部形成统一意志作为道德标准与行为规范，有序的政治生活才能够进行。这在一定程度上与民主集中制思想具有类似之处，显示出“从群众中来、到群众中去”的价值内核，无疑对于中国古代政治哲学的理论研究以及当代政治实践中的具体方法都有着至关重要的影响。

因此，在具体的政策制定与施行中，既应当重视整体性共同体的建构，致力于最大多数成员的最大幸福，又要注重利益诉求的整合，发挥社会共同价值规范的作用，通过符合“义”的善政来实现天下之治的社会政治理想。

## （二）利益与规范的根本标准：“义之所从出”

就“义”这一范畴来说，前面已经对其本质定义、表现形态和现实运行加以探讨，还缺少最后也是最为关键的一个问题，墨子称为“义之所从出”——即义的来源问题，对这一问题的思考就要上升到超越性的维度。

墨子对义之来源的考察与实践层面的义政是紧密联系的，他认为：

义不从愚且贱者出，必自贵且知者出。（《天志中》）[[92]](#footnote-92)

通过“义政”自上而下的秩序可以看出，处于等级序列愈上端者，相对而言其“贵且知”的程度就愈高，由此可以推出真正的、不受其他因素干扰的、作为支配自然界运行和一切社会现实之根柢的“义”则应出自等级序列的顶端，此即拥有最高地位和智慧的存在者。墨子认为，天子虽然具有最高的政治权力，但仍然要上同于天，“天子有善，天能赏之；天子有过，天能罚之。天子赏罚不善，听狱不中，天下疾病祸福（祟），霜露不时。”（《天志下》）[[93]](#footnote-93)天对天子的善行与过失能够分别施以赏罚，若天子不行善政，天则会降下灾异谴告，打破正常的四时节律。因此，真正处在等级序列最顶端的最高存在者是天，从而天乃“义之所从出”。墨子强调，现实世界的一切行为，如果想要遵从正道与民谋利，都必须顺从天的意志：

今天下之君子，中实将欲尊道利民，本察仁义之本，天之意不可不慎（顺）也。（《天志中》）[[94]](#footnote-94)

墨子对天的理解体现在如下几个方面：第一，从自然的层面上说，天创生万物、养育万物，尤其是对人类来说，天提供了人类得以生存的基本条件以及从事农业生产的时令和藉此获利的可能性：“天之为寒热也节，四时调，阴阳雨露也时，五谷孰，六畜遂，疾灾戾疫凶饥则不至……以历为日月星辰，以昭道之；制为四时春秋冬夏，以纪纲之；雷降雪霜雨露，以长遂五谷麻丝，使民得而财利之；列为山川溪谷，播赋百事……”（《天志中》）[[95]](#footnote-95)；第二，从天的属性上来说，天具有最高的地位和最高的智慧，也是具有情感意欲的主体，天最根本的好恶就是“欲义而恶不义”（《天志上》）[[96]](#footnote-96)；第三，从天人关系上说，“天兼天下而爱之，檄（交）遂万物以利之”（《天志中》）[[97]](#footnote-97)，天生养世间万物和天下万民就体现了“兼爱之义”，并且在政治实践中起到匡正天子的作用；第四，天的意志是现实世界所必须遵循的法度和规范，因而要顺天之意贯彻“兼爱之义”，像天对万事万物的爱那样持有一种普遍的爱，追求天下之利，并且“尚同之义”的最终环节必须要实现统治者以及全体民众与天志的统一，从而天下之义都是天志的显现，天志也自然成为“同一天下之义”的唯一规则。

正如施特劳斯曾经指出，如果缺乏启示信仰，人们就不可能过一种具有一致性的生活[[98]](#footnote-98)。如果说“兼爱”和“尚同”作为政治哲学语境下“义”的具体表现的话，那么统一“兼爱之义”与“尚同之义”的“天志”则是对墨学中一切思想进行溯源的最初动力因以及一切行动所要遵从的根本标准，天志既是终极的道德理性，也具有道德情感的属性。墨子之天不仅仅是自然之天，更是超自然的人格神，不仅具有超越性，更具有一定程度的宗教性，除天之外也认为有鬼神的存在。如果说天更多表现为宇宙秩序的创造者和主宰者，拥有最高的意志，那么鬼神则是对天志在人世如何得以贯彻的监督者和裁决者，其职能就在于“赏贤而罚暴”（《明鬼下》）[[99]](#footnote-99)，与天针对天子之政进行的赏罚相似，但鬼神所执行的仍然是天志的价值判断，没有自身的独立意志，因而是介于天人之间的、超越于人之上的能动灵明主体。符合天志的德行不仅要有利于现实的人类社会，也要有利于鬼神乃至天本身，即“上利天，中利鬼，下利人”（《天志下》）[[100]](#footnote-100)。在这个意义上，墨子将其政治哲学的最终归宿引向一种并不完备的神学领域，虽然与其他宗教神学思想相比较，其系统化的教义学说仍属阙如，但天志的神学启示成为判断社会政治生活是否合理运行的根本依据，并以鬼神的职能作为天志在现实中得以执行的保障。

因此，“天志”对“兼爱之义”与“尚同之义”之张力的统合作用，有助于理解自我与他者的第一性问题以及平等与分化的合理性问题。结合天志这一根本标准来看，天是万民的创生者，被创生的个体先天就与天志具有某些同一性，个体自身的利益诉求在某些程度上即反映了天志的要求，在这个意义上，政长“一同天下之义”所形成的统一性规范不过是向天志的复归，天志统摄宇宙间一切事物，因而也就消解了自我与他者之间利益和意志层面的异质性；进而，考虑到天志的政治神学倾向，人与人之间固然存在着道德禀赋上的智愚和社会地位上的贵贱之分，有君主与臣民之别，但这种统治并不是一种专制主义的集权治术，相反显示出神权之下主体间的“根本平等”。

# 五、结语：墨子功利主义政治哲学之特质及其现实意义

综上，本文首先通过孔孟与墨子义利观的对比，分析墨子“义利合一”的思想，阐明墨子之“义”的功利主义内涵，并将其界定为墨子政治哲学的核心范畴；接着从对这一范畴的理解入手，分别阐释其在“兼爱”和“尚同”中的不同意涵，从中发现“义”的复杂性，包含古典功利主义与契约论传统之间的理论张力，具体而言，表现在行为与规则的优先性、自我与他者的第一性、平等与分化的合理性三个方面；最后，面对“兼爱之义”与“尚同之义”之间的张力，本文从实践层面的“善政”与超越层面的“天志”两个角度分析墨子试图对其思想内部张力之统合——在实践层面，形成民众行为与统一意志相结合的运行机制；强调超越层面存在者即天的至高地位，从而消解社会意义上自我与他者的第一性问题，同时也带来了神权之下的人与人之间本质上的平等。

墨子政治哲学虽然以功利主义为导向，但并未仅仅局限在这一思想上，而是彰显出丰富的思想内涵与理论特质，也正是这些特质与现代性的碰撞，使得近现代学者开始重新审视久已尘封的墨学思想。其一，兼爱与尚同之张力，使得学者们可以在其中找到众多与西学的兼容性，为社会转型期思想界的变革提供了极佳的学术资源；其二，理想与现实之融会，一方面与中国传统主流思想类似，为人类社会的发展设定了一个善的理想状态，追求圣王之治，另一方面不回避现实社会中存在的问题，制定具体的实践路径以通向这一理想，与近现代经世致用之思想特征相契合；其三，宗教与世俗之贯通，“天志”并不仅仅是信仰和崇拜的对象，更在现实政治中发挥着不可忽视的指导作用——孙中原将墨学的这一特质生动地比喻为“神文和人文的杂拌”[[101]](#footnote-101)，而这恰恰是西方宗教文明与中国传统文化相遇时的最佳理论出路。当然，近现代墨学复兴中更为具体的内容及相关学者的思想还需进一步分析和梳理，待另撰文讨论。

以一种批判继承的视角来看，墨子“尚同之义”对共同规范的强调，重视通过制度手段解决利益纷争和冲突，开展有效的社会治理，有助于深化法律和制度在民主政治实践中的重要作用；其“一同天下之义”的观念，有助于提高民众的凝聚力和向心力，团结在法定政治权威的集中统一领导之下，在关键时刻往往能够彰显出强大的力量。墨子“兼爱之义”旨在“兴天下之利”，这一点延续至今，如何提升人民生活幸福指数成为现代国家必须考虑的问题，更是联合国等主要国际组织所宣称的重要职责；从更为宽泛的意义上，人类社会的所有成员都是兼爱所涵盖的对象，因而彼此间要更加互信互利，从本国与国际政治的现实出发，携手推动人类命运共同体之建设，追求符合全人类共同利益的理想社会形态。总而言之，墨子功利主义政治哲学所关注的普遍性问题并未过时，在现代性视野下仍然彰显出十分重要的理论价值和现实意义。

# 参考文献

## （一）外文文献

1. Jean-Jacques Rousseau．*The Social Contract and The First and Second Discourses*．New Haven and London：Yale University Press，2002
2. Jeremy Bentham．*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*．Kitchener： Batoche Books，2000
3. John Stuart Mill．Mark Philp (editor)．Frederick Rosen (editor)．*On Liberty, Utilitarianism and Other Essays*．Oxford：Oxford University Press，2015
4. Leo Strauss．*What is Political Philosophy*．*The Journal of Politics*，Vol.19，No.3，Aug.， 1957
5. 山辺 進．赤塚忠「墨子の天志について—墨子の思想体系の復元—」の再検討．論叢 アジアの文化と思想，1992-06
6. 王 柯．三重の天下：中国多民族国家思想の起源．神戸大学《近代》第82號，1997-12

## （二）中文文献

**古籍校对类：**

1. [魏]何晏集解．[梁]皇侃义疏．论语集解义疏[M]．北京：中华书局，1985
2. [宋]朱熹．四书章句集注[M]．北京：中华书局，1983
3. [清]黄宗羲．黄宗羲全集[M]．杭州：浙江古籍出版社，1985
4. [清]刘宝楠．论语正义[M]．北京：中华书局，1990
5. [清]孙诒让．墨子间诂[M]．北京：中华书局，2017
6. 吴毓江．墨子校注[M]．北京：中华书局，1993
7. 杨伯峻．孟子译注[M]．北京：中华书局，1960
8. 杨伯峻．论语译注[M]．北京：中华书局，1980

**学术论著类：**

**(1) 国内研究论著（按姓氏拼音排序）：**

1. 丁四新等．英语世界的早期中国哲学研究[M]．杭州：浙江大学出版社，2017
2. 冯友兰．中国哲学史[M]．重庆：重庆出版社，2009
3. 何怀宏．公平的正义：解读罗尔斯《正义论》[M]．济南：山东人民出版社，2002
4. 胡适．中国哲学史大纲[M]．上海：上海古籍出版社，1997
5. 梁启超．墨子学案[M]．上海：上海书店出版社，1992
6. 梁启超．先秦政治思想史[M]．北京：中华书局，1986
7. 梁启超．子墨子学说[M]．上海：中华书局，1936
8. 刘师培．中国民约精义[M]．长沙：岳麓书社，2013
9. 孙晓春．中国传统政治哲学史论[M]．南京：江苏人民出版社，2020
10. 孙中原，邵长婕，杨文．墨学大辞典[M]．北京：商务印书馆，2016
11. 孙中原．墨学通论[M]．沈阳：辽宁教育出版社，1993
12. 孙中原．墨子解读[M]．北京：中国人民大学出版社，2013
13. 萧公权．中国政治思想史[M]．北京：商务印书馆，2011
14. 郑杰文．20世纪墨学研究史[M]．北京：清华大学出版社，2002

**(2) 国外学者译著：**

1. [德]迈尔．古今之争中的核心问题：施米特的学说与施特劳斯的命题[M]．林国基等译， 北京：华夏出版社，2004
2. [法]卢梭．论人与人之间不平等的起因和基础[M]．李平沤译．北京：商务印书馆，2007
3. [法]卢梭．社会契约论[M]．何兆武译．北京：商务印书馆，2003
4. [美]约翰·罗尔斯．正义论[M]．何怀宏，何包钢，廖申白译．北京：中国社会科学出 版社，2009
5. [英]边沁．道德与立法原理导论[M]．时殷弘译．北京：商务印书馆，2009
6. [英]海伍德．政治学核心概念[M]．吴勇译．天津：天津人民出版社，2008
7. [英]霍布斯．利维坦[M]．黎思复，黎廷弼译．北京：商务印书馆，1986
8. [英]摩尔．伦理学原理[M]．长河译．北京：商务印书馆，1983
9. [英]约翰·密尔．论自由[M]．许宝骙译．北京：商务印书馆，2009
10. [英]约翰·穆勒．功利主义[M]．徐大建译．北京：商务印书馆，2014

**期刊论文：**

1. 李猛．通过契约建立国家：霍布斯契约国家论的基本结构[J]．世界哲学，2013年第5期
2. 姚大志．制度功利主义[J]．南开学报（哲学社会科学版），2019年第5期
3. 姚介厚．略论卢梭的社会契约论[J]．济南大学学报（社会科学版），2018年第4期
4. 郭智勇．功利·道义·和谐——墨子分配功利主义的伦理生态[J]．天府新论，2012年 第4期
5. 毕明良．墨子“义”概念探析——从儒墨义利之辨角度审视[J]．江淮论坛，2016年第1期
6. 陈家琪．法的精神：启示神学与政治神学[J]．江苏社会科学，2005年第2期
7. 郝长墀．墨子是功利主义者吗？——论墨家伦理思想的现代意义[J]．中国哲学史，2005 年第1期
8. 胡星铭．评郝长墀对墨子与功利主义的诠释[J]．哲学分析，2014年第1期
9. 黄伟合．墨翟规则功利主义研究[J]．道德与文明，1989年第3期
10. 黄伟合．墨子的义利观[J]．中国社会科学，1985年第3期
11. 聂韬，曹顺庆．肇始与流变：近世墨子思想的功利主义阐释的中西承启[J]．社会科学 家，2016年第8期
12. 聂韬，吴满意．功利主义与近代墨学重构[J]．四川大学学报（哲学社会科学版），2017 年第5期
13. 聂韬．墨子“功利主义”思想研究的英语书写[J]．四川师范大学学报（社会科学版）， 2015年第3期
14. 魏悦．墨子和密尔功利主义思想之比较研究[J]．江西财经大学学报，2006年第1期
15. 谢晓东．墨子的义政概念及其重构[J]．东南学术，2019年第5期
16. 闫平．全球化时代墨家兼爱思想的多维解读[J]．中国文化论衡，2016年第2期
17. 叶勇．墨子是功利主义者吗——试论墨子和功利主义在“功利”观上的差异[J]．西部 学刊，2016年第2期
18. 郑林华．中共早期领导人对墨家思想的继承和弘扬[J]．党史博览，2018年第1期
1. 本文所述之“墨学”，可理解为“以墨子思想为核心的墨家学说”，对于究竟为墨子本人或其后学的思想暂不作区分。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 参见魏悦：《墨子和密尔功利主义思想之比较研究》，《江西财经大学学报》，2006年第1期。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 参见黄伟合：《墨翟规则功利主义研究》，《道德与文明》，1989年第3期；黄伟合：《墨子的义利观》，《中国社会科学》，1985年第3期。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 参见郭智勇：《功利·道义·和谐——墨子分配功利主义的伦理生态》，《天府新论》，2012年第4期。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 在实践层面，童谨认为墨子的义与利是分裂的，无法将其观点一以贯之。对这一观点笔者认为仍待商榷，但其以一种内在紧张的视角看待墨子思想，在这一点上值得关注。参见童谨：《相利与行义：无可弥合的裂缝——对墨子义利观的一种探讨》，《青海师专学报（社会科学）》，2002年第1期。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 参见聂韬，吴满意：《功利主义与近代墨学重构》，《四川大学学报（哲学社会科学版）》，2017年第5期；聂韬，曹顺庆：《肇始与流变：近世墨子思想的功利主义阐释的中西承启》，《社会科学家》，2016年第8期；聂韬：《墨子“功利主义”思想研究的英语书写》，《四川师范大学学报（社会科学版）》，2015年第3期。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 参见郝长墀：《墨子是功利主义者吗？——论墨家伦理思想的现代意义》，《中国哲学史》，2005年第1期 [↑](#footnote-ref-7)
8. 参见胡星铭：《评郝长墀对墨子与功利主义的诠释》，《哲学分析》，2014年第1期。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 参见叶勇：《墨子是功利主义者吗——试论墨子和功利主义在“功利”观上的差异》，《西部学刊》，2016年第2期。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 限于篇幅，本文主要关注《兼爱》《尚同》《天志》等篇中的相关论述。 [↑](#footnote-ref-10)
11. [英]约翰·穆勒：《功利主义》，徐大建译，北京：商务印书馆，2014，第9页。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 杨伯峻：《论语译注》，北京：中华书局，1980，第39页。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 同上，第165页。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 同上，第70-71页。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 参见《论语词典》，载杨伯峻：《论语译注》，北京：中华书局，1980，第241、291页。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 刘宝楠：《论语正义》，北京：中华书局，1990，第629页。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 何晏集解，皇侃义疏：《论语集解义疏》，北京：中华书局，1985，第230页。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 参见《孟子词典》，载杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，1960，第448页。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，1960，第80页。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 同上，第259页。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 冯友兰：《中国哲学史》，重庆：重庆出版社，2009，第111页。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，1960，第270页。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 吴毓江：《墨子校注》，北京：中华书局，1993，第461页。下文出现《墨子》引文只注篇名。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 同上，第461页。 [↑](#footnote-ref-24)
25. “芬”读为《淮南子·本经训》“各守其分”之“分”，有境界范围之义，本文理解为“职分”；孙诒让引《汉书》颜注并解释：“‘能（按：指后一个“能”），善也。’‘能能利之’，言能善利之也。”即“个人才能善于为天下万民谋利”；曹耀湘解“不必用”之“用”：“‘用’者，见用于世也。”即在现实政治中有所任用。（参见吴毓江：《墨子校注》，北京：中华书局，1993，第482页；孙诒让：《墨子间诂》，北京：中华书局，2017，第334页）。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 吴毓江：《墨子校注》，北京：中华书局，1993，第463页。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 同上，第464页。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 关于这一点，吴毓江曾结合墨子思想整体，对墨子“利”“害”概念的内涵加以诠释：“利基于主观之喜悦，同时以不妨害他人为限，若妨害他人，己虽喜之，仍非利也；害基于主观之憎恶，同时尚须以能否福利他人为准则，若能福利他人，己虽恶之，仍非害也。如断指与断腕，所恶也，卒为之者，利天下也。”（见吴毓江：《墨子校注》，北京：中华书局，1993，第487页）。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 所谓《墨子》“十论”，即《尚贤》《尚同》《兼爱》《非攻》《节用》《节葬》《天志》《明鬼》《非乐》《非命》十篇所涉及的治国方案。《墨子·鲁问》载：“凡入国，必择务而从事焉。国家昏乱，则语之尚贤、尚同；国家贫，则语之节用、节葬；国家喜音沉湎，则语之非乐、非命；国家淫僻无礼，则语之尊天、事鬼；国家务夺侵凌，则语之兼爱、非攻。”（参见孙中原：《墨子解读》，北京：中国人民大学出版社，2013，第4-5页） [↑](#footnote-ref-29)
30. 梁启超：《墨子学案》，上海：上海书店出版社，1992，第15页。 [↑](#footnote-ref-30)
31. 即《鲁问》篇曰“国家务夺侵凌，则语之兼爱、非攻”。 [↑](#footnote-ref-31)
32. 吴毓江：《墨子校注》，北京：中华书局，1993，第460页。 [↑](#footnote-ref-32)
33. 同上，第460页。 [↑](#footnote-ref-33)
34. 孙诒让：《墨子间诂》，北京：中华书局，2017，第308页。 [↑](#footnote-ref-34)
35. 《墨经》中对“尺”与“端”关系的论述很多，如“尺前于区而后于端”“尺与尺俱不尽，端与端俱尽”等，吴毓江指出：“尺与端即几何学上之线与点。”（见吴毓江：《墨子校注》，北京：中华书局，1993，第479页） [↑](#footnote-ref-35)
36. 《经下》：“欧物一体也，说在俱一、惟是。”（见吴毓江：《墨子校注》，北京：中华书局，1993，第521页）孙中原认为“俱一”“指集合中的元素‘每一个都是一个’的性质”，即集合中元素之间具有平等性。（见孙中原：《墨子解读》，北京：中国人民大学出版社，2013，第99页） [↑](#footnote-ref-36)
37. 吴毓江：《墨子校注》，北京：中华书局，1993，第172页。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 同上，第156页。 [↑](#footnote-ref-38)
39. 参见梁启超：《墨子学案》，上海：上海书店出版社，1992，第16页。 [↑](#footnote-ref-39)
40. 吴毓江：《墨子校注》，北京：中华书局，1993，第173页。 [↑](#footnote-ref-40)
41. 关于“快乐”(pleasure)与“幸福”(happiness)、“痛苦”(pain)与“不幸”(unhappiness)两组概念的理解，边沁和密尔两人略有不同。边沁认为两组概念内部之间可以直接等同，并且快乐或幸福直接与善相等同：By utility is meant that property in any object, whereby it tends to produce benefit, advantage, **pleasure**, good, or **happiness**, (all this in the present case comes to the same thing) or (what comes again to the same thing) to prevent the happening of mischief, **pain**, evil, or **unhappiness** to the party whose interest is considered. （Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Kitchener: Batoche Books, 2000, pp.14-15）；而密尔认为幸福指增加快乐、减少痛苦，不幸指痛苦和丧失快乐，体现了一种过程性：By **happiness** is intended pleasure, and the absence of pain; by **unhappiness**, pain, and the privation of pleasure. （John Stuart Mill, Mark Philp (editor), Frederick Rosen (editor), *On Liberty, Utilitarianism and Other Essays*, Oxford: Oxford University Press, 2015, p.121）。本文对其中的细节差异不作区分。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 参见[英]边沁：《道德与立法原理导论》，时殷弘译，北京：商务印书馆，2009，第57-58页。 [↑](#footnote-ref-42)
43. They are, the hope of favour and the fear of displeasure from our fellow creatures or from the Ruler of the Universe. （John Stuart Mill, Mark Philp (editor), Frederick Rosen (editor), *On Liberty, Utilitarianism and Other Essays*, Oxford: Oxford University Press, 2015, p.141） [↑](#footnote-ref-43)
44. 吴毓江：《墨子校注》，北京：中华书局，1993，第465页。 [↑](#footnote-ref-44)
45. 参见[英]约翰·穆勒：《功利主义》，徐大建译，北京：商务印书馆，2014，第35页；John Stuart Mill, Mark Philp (editor), Frederick Rosen (editor), *On Liberty, Utilitarianism and Other Essays*, Oxford: Oxford University Press, 2015, p.142. [↑](#footnote-ref-45)
46. 吴毓江：《墨子校注》，北京：中华书局，1993，第331页。 [↑](#footnote-ref-46)
47. [英]约翰·穆勒：《功利主义》，徐大建译，北京：商务印书馆，2014，第42页，英文原文为The only proof capable of being given that an object is visible, is that people actually see it. The only proof that a sound is audible, is that people hear it: and so of the other sources of our experience. （John Stuart Mill, Mark Philp (editor), Frederick Rosen (editor), *On Liberty, Utilitarianism and Other Essays*, Oxford: Oxford University Press, 2015, p.148） [↑](#footnote-ref-47)
48. 吴毓江：《墨子校注》，北京：中华书局，1993，第465页。 [↑](#footnote-ref-48)
49. 同上，第465页。 [↑](#footnote-ref-49)
50. 同上，第490页。 [↑](#footnote-ref-50)
51. 同上，第136页。 [↑](#footnote-ref-51)
52. 此处采用吴毓江对引文中“百姓为人”一处注释的理解：“言百姓为等夷，无上下之可分也。此指原始社会人类相互间连系脆弱之人。”（见吴毓江：《墨子校注》，北京：中华书局，1993，第141页） [↑](#footnote-ref-52)
53. 吴毓江：《墨子校注》，北京：中华书局，1993，第114页。 [↑](#footnote-ref-53)
54. 参见[英]霍布斯：《利维坦》，黎思复，黎廷弼译，北京：商务印书馆，1986，第94-95页。 [↑](#footnote-ref-54)
55. I imagine men reaching a point when the impediments that endangered their survival in the state of nature prevailed by their resistance over the forces that each individual could use to survive in that state. At that point this primitive condition can no longer subsist, and the human race would perish unless it changed its mode of existence. （Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and The First and Second Discourses*, New Haven and London: Yale University Press, 2002, p.163） [↑](#footnote-ref-55)
56. 吴毓江：《墨子校注》，北京：中华书局，1993，第114页。 [↑](#footnote-ref-56)
57. 同上，第118页。 [↑](#footnote-ref-57)
58. 同上，第136页。 [↑](#footnote-ref-58)
59. 孙诒让：《墨子间诂》，北京：中华书局，2017，第90页。 [↑](#footnote-ref-59)
60. 本段上述对选择统治者之主体的讨论观点，参考范广欣老师在南开大学哲学院开设的“中国古代政治哲学”课程中部分讲授内容。 [↑](#footnote-ref-60)
61. 吴毓江：《墨子校注》，北京：中华书局，1993，第115页。 [↑](#footnote-ref-61)
62. 同上，第135页。 [↑](#footnote-ref-62)
63. 同上，第135页。 [↑](#footnote-ref-63)
64. 参见[法]卢梭：《论人与人之间不平等的起因和基础》，李平沤译，北京：商务印书馆，2007，第88页；Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and The First and Second Discourses*, New Haven and London: Yale University Press, 2002, pp.115-116. [↑](#footnote-ref-64)
65. 参见[英]霍布斯：《利维坦》，黎思复，黎廷弼译，北京：商务印书馆，1986，第133页。 [↑](#footnote-ref-65)
66. Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and The First and Second Discourses*, New Haven and London: Yale University Press, 2002, pp.204-212. [↑](#footnote-ref-66)
67. 参见李猛：《通过契约建立国家：霍布斯契约国家论的基本结构》，《世界哲学》，2013年第5期。 [↑](#footnote-ref-67)
68. Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and The First and Second Discourses*, New Haven and London: Yale University Press, 2002, pp.165-166. [↑](#footnote-ref-68)
69. 吴毓江：《墨子校注》，北京：中华书局，1993，第138页。 [↑](#footnote-ref-69)
70. The more numerous the public administrative body is, the more does the ratio of the Prince to the subjects diminish and approach equality, so that this ratio is unity or equality itself, in a democracy. （Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and The First and Second Discourses*, New Haven and London: Yale University Press, 2002, p.205） [↑](#footnote-ref-70)
71. 梁启超：《子墨子学说》，上海：中华书局，1936，第37页。 [↑](#footnote-ref-71)
72. [美]约翰·罗尔斯：《正义论》，何怀宏，何包钢，廖申白译，北京：中国社会科学出版社，2009，第24页。 [↑](#footnote-ref-72)
73. 同上，第26页。 [↑](#footnote-ref-73)
74. 参见《明夷待访录·原法》，载《黄宗羲全集》（第一册），杭州：浙江古籍出版社，1985，第6-7页。 [↑](#footnote-ref-74)
75. [美]约翰·罗尔斯：《正义论》，何怀宏，何包钢，廖申白译，北京：中国社会科学出版社，2009，第21页。 [↑](#footnote-ref-75)
76. As between his own happiness and that of others, utilitarianism requires him to be as strictly impartial as a disinterested and benevolent spectator. （John Stuart Mill, Mark Philp (editor), Frederick Rosen (editor), *On Liberty, Utilitarianism and Other Essays*, Oxford: Oxford University Press, 2015, p.130） [↑](#footnote-ref-76)
77. [英]约翰·穆勒：《功利主义》，徐大建译，北京：商务印书馆，2014，第43页。 [↑](#footnote-ref-77)
78. [美]约翰·罗尔斯：《正义论》，何怀宏，何包钢，廖申白译，北京：中国社会科学出版社，2009，第21-22页。 [↑](#footnote-ref-78)
79. 吴毓江：《墨子校注》，北京：中华书局，1993，第156页。 [↑](#footnote-ref-79)
80. 杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，1960，第16页。 [↑](#footnote-ref-80)
81. 丁四新等：《英语世界的早期中国哲学研究》，杭州：浙江大学出版社，2017，第162页。 [↑](#footnote-ref-81)
82. 参见[英]海伍德：《政治学核心概念》，吴勇译，天津：天津人民出版社，2008，第158页。 [↑](#footnote-ref-82)
83. 吴毓江：《墨子校注》，北京：中华书局，1993，第629页。吴氏引毕沅注：“臧获，奴婢贱称也。”（第636页） [↑](#footnote-ref-83)
84. 同上，第156页。 [↑](#footnote-ref-84)
85. 同上，第288页。 [↑](#footnote-ref-85)
86. 孙诒让：《墨子间诂》，北京：中华书局，2017，第191页。 [↑](#footnote-ref-86)
87. 吴毓江：《墨子校注》，北京：中华书局，1993，第296页。 [↑](#footnote-ref-87)
88. 同上，第290页。 [↑](#footnote-ref-88)
89. 同上，第461页。 [↑](#footnote-ref-89)
90. 同上，第288页。 [↑](#footnote-ref-90)
91. 同上，第394页。 [↑](#footnote-ref-91)
92. 同上，第296页。 [↑](#footnote-ref-92)
93. 同上，第313页。 [↑](#footnote-ref-93)
94. 同上，第297页。 [↑](#footnote-ref-94)
95. 同上，第298-299页。 [↑](#footnote-ref-95)
96. 同上，第288页。 [↑](#footnote-ref-96)
97. 同上，第298页。 [↑](#footnote-ref-97)
98. 见《施特劳斯思想中的神学—政治问题》，载[德]迈尔：《古今之争中的核心问题：施米特的学说与施特劳斯的命题》，林国基等译，北京：华夏出版社，2004，第214页。 [↑](#footnote-ref-98)
99. 吴毓江：《墨子校注》，北京：中华书局，1993，第330页。 [↑](#footnote-ref-99)
100. 同上，第314页 [↑](#footnote-ref-100)
101. 孙中原：《墨子解读》，北京：中国人民大学出版社，2013，第335页。 [↑](#footnote-ref-101)