# 效益作為行動之準據

# ——關於墨家功利思想的重釋\*

## 陳弘學\*\*

國立成功大學中國文學系

#### 摘 要

墨家學派深刻影響戰國政治、軍事、思想各領域,與儒家並稱當時顯學。倫理學方面墨家提出一種以效益作為行動導向的論述,主張有利的行為即為正義,義利合一,不可分離。遺憾的是秦漢以後墨家學派驟然消逝,我們既難量化觀察這種學說的影響,相關研究也多付之闕如,難窺全貌。本文首先分析墨家功利思想發生之背景因素,進而借重當代學者對於《墨子》文本解譯成果,依循整合與分析途徑,重建墨家功利思想完整圖像。最後考察其優缺利弊,希冀能為先秦哲學研究提供更多更寬廣的思考向度。

關鍵詞:墨子,墨家,效益,倫理學,功利主義

<sup>\*</sup> 本文承蒙審查委員及學報主編惠賜寶貴意見,從名詞概念修正到問題意識彰明,直指竅要、深刻周全,筆者思索再三,獲益實多。

<sup>\*\*</sup> 國立成功大學中國文學系專案助理教授,電子郵件信箱:abhayadana@gmail.com

## 一、前言

思想乃是理念以及現實的綜合性產物,它既反映思想家對於普遍原理的思考,也表現了個人身處歷史特殊機緣 (particular occassion) 下的時代感受。《文史通義·原道》篇云:「道有自然,聖人有不得不然」,<sup>1</sup> 道為超越時空之存有,其流露朗現有其自然之理,但在現實化運中,聖人又因個別情境而生諸多的不得不然。身處傳統價值失落、政治秩序瓦解的戰國時代,墨家學派依其信念與解決現實問題用心,建構出一套以「實效」、「功利」為行動導向的倫理學論述,其說認為一個行為是否為「義」係以是否「有利」為判準,如〈經上〉云「義,利也」,<sup>2</sup>〈大取〉篇言「義,利;不義,害」,<sup>3</sup> 義利合一,不可分離。

從傳統文化質性來看,這種「義利合一」的主張顯得相當特殊,由於西漢以後 墨家驟然消逝於歷史舞台,功利思想未有進一步的論述,難以量化觀察學說影響。 清中葉以後受到「西學傳入」與「子學復興」思潮衝擊,墨家理論才又重新引起世 人關注,<sup>4</sup> 梁啟超先生《子墨子學說》、《墨子學案》、《墨經校釋》等書可視為 墨學研究現代化的奠基之作,但在「功利思想」這個議題方面仍嫌不足。多數論文 但引原文進行說解而缺乏系統性的闡說,包括墨家功利思想是否具有現代意義?若 有,則其可能開展的面向又係為何?推測這個現象造成的原因,或許源自墨學失傳 兩千年,文本諸多解釋仍未取得共識,相關功利論述多保存於《墨經》之中,但因 《墨經》滯澀難讀,在基礎未固情形下,後人乃不敢過度申說,以免致招「呼盧成 盧,喝雉成雉」的譏嫌。<sup>5</sup>

然而文化傳承不能只是一種現象復原工作,學術研究固不能離開訓解基礎,卻

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> 章學誠著,葉瑛校注,《文史通義校注》上冊(臺北:里仁書局,1984),卷2,〈原道上〉,頁120。

<sup>2</sup> 張純一撰,《墨子集解》(臺北:文史哲出版社,1971),卷 10,〈經上〉,頁 374。

<sup>3</sup> 同前引,卷11,〈大取〉,頁516。

<sup>4</sup> 根據嚴靈峯所作統計,自乾隆三十八年《四庫鈔本墨子》十五卷後,《墨子》相關注解與著作大量出現。嚴靈峯,《墨子知見書目》(臺北:臺灣學生書局,1969),頁18。

<sup>5</sup> 陳寅恪針對馮友蘭《中國哲學史大綱》所撰之審查報告中言:「今日之談中國古代哲學者,大抵 即談其今日自身之哲學史者也。其言論愈有條理系統,則去古人學說之真相愈遠,此弊至今天之 談墨學而極矣。今日之墨學者任何古書古字,絕無依據,亦可隨其一時偶然興會而為之改移,幾 若善博者能呼盧成盧,喝雉成雉之比,此近日中國號稱整理國政之普通現象,誠可為長嘆息者 也。」案:以上文字轉引自李漁叔,《墨子今註今譯》(臺北:臺灣商務印書館,1984),頁2。

也不能僅停留於此,否則即與文物考古工作無異,如王讚源先生所說:「所謂經典,應該是不同的時代可以讀出不同的意義。《墨子》就是這樣的一部經典著作。 而一位經典的研究者(詮釋者)不但要有闡明觀念的能力,批判觀念的能力,還須 具有時代的眼光,轉化應用觀念的能力,其研究成果才可能使經典古為今用,不僅 僅限於歷史意義。」<sup>6</sup>

本文寫作目的旨在運用《墨子》文本訓解成果,通過「功利思想」作為觀察視域,指陳墨學另一種研究進路與墨家思想蘊含的現代性意涵。《墨子》一書失注已久,保存功利論述最多的《墨經》尤其難讀。幸在前輩學者努力下,《墨經》注譯工作已有長足進步,重要著作如譚戒甫先生 1958 年出版之《墨辯發微》;楊俊光先生 2002 年出版之《墨經研究》,以及 2011 年王讚源先生號召相關領域學者撰成之《墨經正讀》,都是今日理解《墨經》之重要著作,也是本文撰述的基礎。

同為先秦重要學派,當代有新儒家、新道家的復甦,墨家學述則只停留在研究 層面而未聞新墨家的出現。<sup>7</sup> 筆者問題意識凝結所在,即欲觀察《墨子》是否能與 現代倫理體系對話?這並非說墨家思想須為現代社會全盤接受,但是一個偉大的思 想體系,內在必然包含高度普遍價值,得以成為不同時代的文化動能。

據此,本文主要分為五部分:首先釐清西方「功利主義」異譯與內涵,回向對比「功利思想」一詞使用之正當性與合法性 (Legitimacy),以利後續論述工作的進行。其次考察墨子提出功利主張之內外緣因素,凸顯此說時代意義與先天限制。第三部分運用學術歸納演繹之功,以《墨子》文本為基礎,重建墨家功利思想完整體系。第四部分反思墨家功利思想存在之本質性困難,包括價值根源難以證立、實踐方式缺乏合理性等,這是墨家傳承中絕的因素之一,如果無法克服,則墨家倫理恐將停留於研究層次,難與現代社會產生真正的相應與湊泊。

最後一部分,也是本文重要創見所在,源於墨子個人思考的天才睿見與「道有自然」的價值共域,墨家很早即意識到功利論述可能產生的「多數暴力」危機,因而提出三條禁止條款與防禦概念。儒、墨之爭後來固然勢如水火、難調難融。但在「殺一不辜而王天下不為也」這點堅持上卻有高度共解。在兩家共同努力下,中國

<sup>6</sup> 王讚源,《墨子》(臺北:東大圖書,1996),頁4。

如孫中原、吳進安、李賢中三位學者合著《墨翟與墨子》,內容即有意識開展墨家思想的現代性意涵。該書第一篇標名「鉤玄提要為今用」、第二篇「墨學的普世價值」、第三篇「墨家哲學的現代意義」,在在顯示這樣的用心。是否能夠引發世人實踐動能與學派自我認同,由墨學研究層次臻至新墨家的出現,則待日後持續觀察。孫中原、吳進安、李賢中,《墨翟與墨子》(臺北:五南圖書出版,2012)。

文化從此植入深厚道德理想主義性格,墨家功利思想自有一定的貢獻。

## 二、「墨家功利思想」概念定性

墨子以利釋義,以為效益乃是人類行動的準據,我們應當追求天下大利,即效益之最大集合,在此前提下當個人與群體利益衝突時,個人小利自當被捨棄。墨子這種主張與西方古典「功利主義 (utilitarianism)」既有若干重疊之處,也有根本精神的差異,能否類比乃至劃入同一系統,學界至今仍有爭議。本文以「墨家功利思想」為研究客體,間或援引西方功利主義以為對照,既有凸顯研究客體價值之功,也是揭示墨家思想現代意義的當然作為。然而墨家功利思想如何與西方功利主義類比?異同之處又係為何?諸多分析工作恐非本文所能負擔,有待日後專文為之。儘管如此,我們仍有必要對於操作概念做出基本的區判,避免穿鑿附會、郢書燕說等過患。

西方功利主義又譯為效益主義,其說承續幸福論與快樂主義傳統而來,認為人為自然的產物,本性在於追求快樂與逃避痛苦。苦樂既是道德的來源,也是善惡的標準。幸福即是免除痛苦而求得快樂,利益則是快樂的基礎。這種論點在西方發展甚早,伊比鳩魯學派 (Epicurean school) 與柏拉圖《理想國》中葛樂康 (Glaucon)的思想,可以視為最早淵源。由於功利主義追求「最大多數人的最大幸福」,又名「最大幸福主義」。

十八世紀功利主義代表人物邊沁 (Jeremy Bentham, 1748-1832) 首先提出「最大幸福」及「自利選擇」兩大原則。邊沁設計出一套計算公式,以苦樂的強度、長短、確定性、頻率、多寡、純度、範圍等作為計算依據。然而此種自利思想加深了資本主義對於社會的掠奪,約翰·彌爾 (John Stuart Mill, 1806-1873) 繼之做出修正,他主張在計算行動苦樂的同時,不僅須考慮快樂與苦痛之「量」,也應當考慮到「質」;人生目的應當脫出謀求一己幸福,轉而關心他人幸福及人類全體生活之改善,如此乃將「自利原則」轉為「自我犧牲原則」。

根據目前出版的譯作,「功利主義」、「功用主義」、「效益主義」、「效益 論」皆是 utilitarianism 一詞的異譯,如臺灣商務印書館出版,唐鉞譯《功用主 義》;中國社會出版社出版,孫羽譯《曠世名典·倫理學美學卷·功用主義》;學 富文化事業有限公司出版,但昭偉著《重讀彌爾的效益論》等。至於墨子是否得以 歸入功利主義一系或用近似名詞稱呼之?考察諸多論著,約可分為下列幾說。

## (一)「實利主義」與「功利主義」並稱

光緒二十七年 (1901) 梁啟超先生於日本橫濱創辦《新民叢報》時,嘗引日人加藤弘之 (1836-1916)「利己主義」一詞闡述墨子思想。<sup>8</sup> 梁氏復於《墨子學案》中據〈法儀〉篇「愛人利人者天必福之,惡人賊人者天必禍之」,稱此種主張為「實利主義」,並言此係「功利主義」之道德說,與儒家「責任道德說」居相反地位。<sup>9</sup>

## (二)「應用主義」與「實利主義」並稱

胡適先生《中國古代哲學史》卷上云:

墨子以為無論何種事物、制度、學說、觀念,都有一個「為什麼」。換言之,事事物物都有一個用處,知道那事物的用處,方才可以知道他的是非善惡。為什麼呢?因為事事物物既是為應用的,若不能應用,便失了那事那物的原意了。……這便是墨子的「應用主義」,應用主義又可以叫做「實利主義」。<sup>10</sup>

胡適先生一生推崇實用主義(實驗主義)哲學,墨家重視「為什麼」的性格正好與 之相契,因此特以相近的「應用主義」、「實利主義」稱之。

## (三)「實用主義」與「功利主義」並稱

陳問梅先生《墨學之省察》言:「墨子思想原是一種實用主義、功利主義的思想,整個只是為了利天下或即安頓這個現實世界的。」<sup>11</sup>

## (四)逕稱「功利主義」

勞思光先生《新編中國哲學史》:「此皆謂『兼愛』為必可實行,亦必可收效 之主張。其所以如此,則因為墨子本以實效觀點提出此說。故其功利主義之思想亦

<sup>8</sup> 梁啟超,〈加藤博士天則百話〉,《新民叢報》,21(橫濱:1902),頁 51。

<sup>9</sup> 梁啟超,《墨子學案》(臺北:臺灣中華書局,1957),頁 155。

<sup>10</sup> 胡適,《中國古代哲學史》(臺北:遠流出版,1986),頁138。

<sup>11</sup> 陳問梅,《墨學之省察》(臺北:臺灣學生書局,1988),頁 273。

由此逐漸透露出。」12

王邦雄先生編《中國哲學史》:「由此看來,將天志視為兼愛之價值根源,只表示兼愛是應行的,至於兼愛是否可行,如何可行,最後便訴諸一種政治的強制力,以此而獲致天下之大利。此見墨子之思想實以功利主義為優先考慮,而以權威主義證成此功利之實現。是以兼愛所代表之功利主義,實乃墨子思想之中心。」<sup>13</sup>

馮達文、郭齊勇先生編《新編中國哲學史》:「就性質而言,儒家之仁愛學說是一種徹底的義務論,墨家的兼愛論因對實際利益和後果的重視而呈現出功利主義的色彩。」<sup>14</sup>

## (五)反對以「功利主義」類比

李紹昆先生《墨學十講》引周幼偉之英文著作《墨子倫理哲學》稱:「從基本上立論,墨家是有神論,而並非功利主義」。<sup>15</sup>

近幾年來大陸若干學者提出反對說,如郝長墀先生〈墨子是功利主義者嗎?——論墨家倫理思想的現代意義〉:

西方的功利主義思想是以個人為主體的倫理學,它考慮的是如何滿足我個人和這個社會多數人的利益。……而墨家的倫理思想是與他們恰恰相反:墨家所倡導的利益不是我個人或我的集團的利益,而是他人的利益。墨子的仁義不是空談:滿足別人的物質利益是我的道德使命。仁義或利益從來都不是抽象的實體,不是高高掛在空中的,而是存在於具體的人際關係之中的。正在這一點上,墨家思想卻與後現代倫理思想家萊維納斯找到了共同之處。儘管萊維納斯強調物質利益的重要性,但是沒有人認為他是一個功利主義者。這種對比從正面證明墨子不是功利主義者。16

郝長墀先生以「個人/他人」為區判,認為墨家主要以滿足他人物質利益作為自己

<sup>12</sup> 勞思光,《新編中國哲學史(一)》(臺北:三民書局,1997),頁 281。

<sup>13</sup> 王邦雄編,《中國哲學史》上冊(臺北:里仁書局,2005),頁 158。

<sup>14</sup> 馮達文、郭齊勇編,《新編中國哲學史》上冊(臺北:洪葉文化,2005),頁64。

<sup>15</sup> 李紹昆,《墨學十講》(臺北:水牛出版社,1990),頁60。

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> 郝長墀,〈墨子是功利主義者嗎?——論墨家倫理思想的現代意義〉,《中國哲學史》,1(北京:2005),頁78。

的道德使命,因此不當劃入功利主義之疇。

張耀南先生〈論中國哲學沒有「功利主義」——兼論「大利主義」不是「功利主義」〉,該文宣稱:「中國哲學講求以『義』為目的而以『利』為手段、講求以『利他』為目的而以『利己』為手段、講求以『利物』為目的而以『利人』為手段,故中國哲學沒有『功利主義』。」<sup>17</sup>

余衛東、徐瑾先生〈墨家功利觀與西方功利主義的比較〉對比墨學與西方功利 主義諸多差異,包括「天志」與「人性」之內在根據差異、「兼士人格」與「自由 享樂」之外在根據差異等。<sup>18</sup>

#### (六)本文觀點

綜合上述主張,可知自梁啟超先生以新方法、新概念研究《墨子》開始,持續有學者以西方功利主義(主要以彌爾一派)概念切入理解墨子思想,本文延續這個傳統,應是論述慣例與學術需求可以接受的作法。蓋思想固然有文化、歷史面的根本差異,但也不可能毫無交集。對比研究本非全部求同,而是考察研究客體間是否存在思考傾向與價值設準的共通性,餘處可毋細究。事實上即使是西方功利主義陣營,各家見解也都不盡相同。邊沁追求個人具體的利益,彌爾則認為我們應當放棄一己之私、謀求天下之大利,兩人時代相接、一脈相承,主張卻已出現歧異,就是一個明顯的例證。本文提出「功利思想」一詞,別稱「思想」,旨在點明墨子與西方功利主義體性間的差別;通名「功利」,則是提點兩家思考傾向上的共見,由此彰顯彼此同中見異、異中見同,「共」中「不共」的特質。

## 三、墨子功利思想提出的背景

先秦時代雖然號稱有諸子百家,但真正具備學派規模、相同價值取向者,實僅 儒、墨二家。其中又以墨家主張最為具體確切,組織也最嚴密統一,由墨子一人奠 定墨家整體走向。也因此研究墨家功利思想,必先考察立派始祖墨子所處的文化背 景與思想淵源。振葉尋根、觀瀾索源,方能豁顯墨家功利思想的深刻內涵。

<sup>17</sup> 張耀南,〈論中國哲學沒有「功利主義」——兼論「大利主義不是功利主義」〉,《北京行政學院學報》,2(北京:2008),頁101。

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> 余衛東、徐瑾, 〈墨家功利觀與西方功利主義的比較〉, 《湖北大學學報》(哲學社會科學版), 32.3(武漢: 2005), 頁 291-294。

## (一)儒家思想對於墨子立論的反向牽引

據《淮南子·要略》篇記載,墨子早年曾習儒業,由於不滿儒學空疏煩擾,於是別創墨家與之抗衡。<sup>19</sup> 因為這樣一層繼受關係,儒學對於墨子乃產生一種反向牽引力量,引導墨子問題意識的開展。墨子以「兼愛」對治「別愛」;以「非樂」對治「禮樂」;以「節葬」對治「厚葬」;以「天志」、「明鬼」矯正儒家「其鬼不神」主張,<sup>20</sup> 姑且不論墨子對於儒學的理解是否正確,很明顯的在破敵立己的同時,也凸顯了儒家議題上的主導地位。<sup>21</sup> 表現在倫理學方面,則是由儒家義務論反轉為墨家功利思想。

孔、孟認為人之道德性命固然本自純粹完善,但在道德意志尚未全幅朗現前,義、利仍是兩種不同的價值取向。現實情境中義的追求不必然導出利的結果,也因此我們必定時常面臨魚(利)與熊掌(義)不可得兼的困境,孔子承認「君子喻於義,小人喻於利」的現實,<sup>22</sup> 孟子則是宣稱「無恆產而有恆心者,惟士為能。若民則無恆產,因無恆心」。<sup>23</sup> 義、利在此趨向異途,一旦衝突,儒家自是捨利而取義。<sup>24</sup>

<sup>19 《</sup>淮南子·要略》云:「墨子學儒者之業,受孔子之術,以為其禮煩擾而不說,厚葬靡財而貧民,服傷生而害事。」劉安著,何寧撰,《淮南子集釋》下冊(北京:中華書局,1998),卷21,〈要略〉,頁1459。

<sup>20 《</sup>墨子·公孟》篇云:「子墨子謂程子曰:『儒之道,足以喪天下者四政焉。儒以天為不明,以鬼為不神,天鬼不說,此足以喪天下。又厚葬久喪,重為棺槨,多為衣衾,送死若徙,三年哭泣,扶後起,杖後行,耳無聞,目無見,此足以喪天下。又弦歌鼓舞,習為聲樂,此足以喪天下。又以命為有,貧富壽夭治亂安危有極矣,不可損益也,為上者行之,必不聽治矣;為下者行之,必不從事矣,此足以喪天下。』」張純一撰,《墨子集解》,卷12,〈公孟〉,頁588。

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> 儒、墨思想多數時候固然針鋒相對,但也非絕對對立,如周富美指出儒、墨倫常思想具有相當程度之通同性,「墨子指出人際關係小自個人,大至國家,不外乎父子、兄弟、君臣的倫常關係。因而,理治天下的禍亂,最根本的,便是須從理治倫常關係做起。推而廣之,人與人之間,家與家之間,國與國之間莫不如此,墨子何嘗泯滅倫常?」周富美,《墨子韓非子論集》(臺北:國家出版社,2008),〈墨子的倫理思想〉,頁 162。

 $<sup>^{22}</sup>$  朱熹,《四書章句集注》(北京:中華書局,2012),《論語集注》,卷 2,〈里仁〉,頁 73。

<sup>23</sup> 同前引,《孟子集注》,卷1,〈梁惠王上〉,頁211。

<sup>24</sup> 儘管儒家反對動機上的利益考量,但卻不反對結果上的義利合一。如《論語·子路》篇載子夏為 莒父宰,問孔子施政之道,孔子答云:「無欲速,無見小利。欲速,則不達;見小利,則大事不 成。」同前引,《論語集注》,卷7,〈子路〉,頁146。又孟子初見梁惠王,惠王問道「將有以 利吾國乎」?孟子直言「王何必曰利,亦有仁義而已矣」,似乎反對君主言利,但分析孟子說服 君主必須採行仁義理由,仍是功利主義式的思維,如其言:「王曰何以利吾國?大夫曰何以利吾 家。士庶人曰何以利吾身?上下交征利,而國危矣」。追求個人利益勢將造成全體最大之不利, 反之推行仁義乃能成就國家以及個人最大利益。同前引,《孟子集注》,卷1,〈梁惠王上〉,頁

墨子顯然不認同這樣的觀點,反向思考的慣性讓墨子相信「有利的行為必然正 義合宜」,這種反動力量並非全出於意氣之爭,而是儒者與墨徒彼此身分背景差異 所致。<sup>25</sup> 儒家思想源出貴族禮樂文化,墨子及其後學則多出身中下製造業階層,<sup>26</sup> 如墨子在楚國老臣穆賀前自稱「賤人」,稱自己學說為「賤人之所為」,《墨子》 書中時時繫念「農與工肆」、「農與工肆之人」。27 墨徒即是儒者眼中「喻於 利」者流、無論基於價值情感或生命經驗、墨家都不會同意利益的追求是錯誤的、 「小人喻於利」之說顯然傷害了墨者的身分認同,不為墨家所應許。

## (二) 墨子先天性格與生命經驗薰習

延續上述思路,墨家功利思想發展的內在動力實與墨子生命體悟息息相關。如 前所述,墨子於貴族前自稱賤人,這裡所稱「貴賤」並非以道德為區分,而係貴族 平民的身分階級別。墨子並非屈服貴族威勢,正好相反,乃表明自己出身中下階 層,不尚浮誇之談立場,展現墨子不卑不亢以及追求實事功業的精神。

其次,由於出身製造業階層,長期工作經驗與性格養成讓墨子高度倚賴工具與 威權領導,墨子在演講中時常提到規矩以及法度的重要,如其言「我有天志,譬若 輪人之有規,匠人之有矩」。<sup>28</sup> 追求利潤與效驗的工作環境,更養成墨子務實不 好玄思的性格,一則世人熟知的公案很能說明這點。〈公輸〉篇載:「公輸子削竹 木以為鵲。鵲成而飛之,三日不下,公輸子自以為至巧。子墨子謂公輸子曰: 『子 以為鵲也,不如翟之為車轄。須臾뷀三寸之木,而任五十石之重。故所為巧,利於 人謂之巧,不利於人謂之拙。』」<sup>29</sup> 墨子善守禦、能製作,但對三日飛之不下的

<sup>201 °</sup> 

<sup>25</sup> 墨子出身中下階層,深感儒家諸多禮教規範難以落實,〈公孟〉篇批判喪禮之迂闊不可行云: 「喪禮,君與父母、妻、後子死,三年喪服,伯父、叔父、兄弟期,族人五月,姑、姊、舅、甥 皆有數月之喪。或以不喪之閒,誦詩三百,弦詩三百,歌詩三百,舞詩三百。若用子之言,則君 子何日以聽治?庶人何日以從事?」張純一撰,《墨子集解》,卷12,〈公孟〉,頁585。

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> 任繼愈云:「墨子和他的絕大多數弟子是手工業者出身的。在西周時代,『工商食官』,當時設 有專門負責管理奴隸工匠的工官,到了春秋時代,一部分工官失去職位(不止工官,如祝、巫、 史和樂官也都流散到各地),一部分工奴得到解放,加入本來就有的獨立的小生產者的階層…… 所有墨家學派的成員並非都是從事器械製造的,其中也有從事耕田的,也有以織草鞋、編席子為 生的,像《孟子·滕文公》篇所說的許行,『其徒數十人,皆衣褐,捆屨織席以為食』,也是屬 於墨子學派。」任繼愈,《墨子與墨家》(臺北:臺灣商務印書館,1994),頁4。

 $<sup>^{27}</sup>$  孫中原,《墨子及其後學》(北京:中國國際廣播出版社,2011),頁 3。

<sup>28</sup> 張純一撰,《墨子集解》,卷7,〈天志上〉,頁246。

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> 同前引,卷13,〈公輸〉,頁613。

木鵲卻不屑一顧,絲毫沒有好奇之心,可見其多匠人性格而乏藝術家意趣。也因此 墨子對於空具理論,無法實踐的言論一概斥為「蕩口」之言,<sup>30</sup>表現在知識證成 方面,墨子甚為得意且引為知識判準的三表法,盡皆屬於經驗範疇,如〈非命上〉 所言:

故言必有三表。何謂三表?子墨子言曰:「有本之者,有原之者,有用之者。於何本之?上本之於古者聖王之事。於何原之?下原察百姓耳目之實。於何用之?廢以為刑政,觀其中國家百姓人民之利。此所謂言有三表也。」<sup>31</sup>

墨子立「本之、原之、用之」為三表,或求於歷史事件,或求於百姓感受,或求於現實效益,這些都是具體、可感、經驗式的量準,從今天的眼光來看實缺乏了必然性與有效性,<sup>32</sup> 但卻生動表現墨子追求實效的性格。誠如葛兆光先生所說:「墨子一系則屬於十分堅定的現世實用主義,他們有一種極為實用的思路,為了富裕、繁庶、安定,為了消除三大憂患,那種理想中的形式主義的繁文縟節可以取消,一切圍繞著實際社會的現實問題開始思索。」<sup>33</sup> 知識論上如此,則倫理學中墨家提出功利主張也就絲毫不讓人感到訝異了。

## (三)戰國政治經濟環境影響

最後,墨家功利思想的形成實是春秋時代以來具體化思潮匯流的結果。西周以 道德禮樂立國,隨著世系遷移,血緣日疏,道德情感力量再難維繫政權,為解救時 弊,政治家與思想家的思考重心紛紛轉向實利與變革方向。春秋時鄭國子產推行改

<sup>30</sup> 同前引,卷11,〈耕柱〉,頁561。

<sup>31</sup> 同前引,卷9,〈非命上〉,頁317。

<sup>32</sup> 墨家三表法著重歷史經驗與感官判斷,固然表現墨家實證精神,但以今日眼光視之,則頗多問題。本之者,強調事實之證成須上本古者聖王之事。但聖王之事僅是歷史諸多面向的一種表現,不一定能成為普遍原則,聖王所未言說者,也不能反證結果為非或不存在(例如聖人並未禁止吸菸或使用電腦),乃至其中還包含了複雜的歷史詮釋問題。原之者,乃原察百姓耳目之實,同樣訴諸社會經驗,無法處理絕對、超驗性之問題。且如果事實與價值判斷都須訴諸百姓眾人,我們又當如何防止民粹主義的氾濫?用之者則是墨家功利思想的具體表現,然而有用的理論不一定是真實的理論,例如以歐幾里得平面幾何學計算土地面積,其結果有用,但卻不符合真實。地球本是球體,歐幾里得平面幾何所以有用,在於計算之誤差小到我們可以忽略罷了,非平面幾何符合真實世界。

<sup>33</sup> 葛兆光,《中國思想史》第1卷(上海:復旦大學出版社,2004),頁106。

革,保守派大臣叔向因而寫信責備,子產乃以「僑不才,不能及子孫,吾以救世也」回應,<sup>34</sup>表現政治家的務實性格。戰國政治情勢日漸嚴峻,商鞅提出「刑生力,力生彊,彊生威,威生惠,惠生於力」主張,<sup>35</sup>一切價值皆以事功論衡。這股具體化浪潮同樣衝擊儒學內部,荀子標舉「隆禮義而殺詩書」之說,抬高客觀化之禮義價值,壓抑自由詮釋度極高的《詩》、《書》地位,目的在使禮樂思想與政治制度更加緊密結合,極力排除個人主觀因素的干擾。

墨子曾習儒業,批判儒家禮樂的同時,對於《詩》、《書》反而採肯定態度,言談之中並多援引,與荀子趣向不同。但墨、荀二子或揚詩書而抑禮樂、或揚禮樂而抑詩書,目的都在追求客觀性制度與價值的建立。墨子生當衰世,從來都有深刻「食者眾,而耕者寡」的憂患意識,中心關懷始終縈繞在「謀求天下大利」上打轉。墨子並不在意禮樂對於我們精神生命有何昇華作用,他更關心何種行為可以帶來具體可感的經濟利益,影響所及由墨子創立的墨家自然深植此種性格。墨家功利思想正是這股浪潮的產物,戰國時代集體焦慮與關懷的反映。

## 四、墨家功利思想內涵分析

墨家功利思想的具體內涵為何?在抽象原則的建構與實務運用上又提出哪些主張?試歸納分析如下。

#### (一)功利追求之正當性源於天志

天志乃是墨者生命實踐的精神支柱,也是墨家學說證成的根本基礎。墨子認為 人之所以必須成為一道德之人,並非由於內在道德意志自我要求使然,而係天志意 欲所致,每個人都當效法於天,以天志為行為準據,如〈法儀〉篇云:

既以天為法,動作有為,必度於天。天之所欲則為之,天所不欲則止。 然而天何欲何惡者也?天必欲人之相愛相利,而不欲人之相惡相賊也。<sup>36</sup>

<sup>34</sup> 楊伯峻編,《春秋左傳注》下冊(臺北:洪葉文化,1993),〈昭公六年〉,頁 1277。

<sup>35</sup> 陳啟天撰,《商君書校釋》下冊(臺北:臺灣商務印書館,1974),〈去彊第四〉,頁35。

<sup>36</sup> 張純一撰,《墨子集解》,卷1,〈法儀〉,頁33。

天志欲人相愛利,不欲人相惡賊,「愛利他人」的正當性由此建立,群體利益的追求也因此具有正當性。由於天有賞善罰惡的大能,進一步能夠保證「行為」與「結果」間的因果必然性,〈法儀〉篇又云:

故曰愛人利人者,天必福之;惡人賊人者,天必禍之。曰殺不辜者得不祥焉。夫奚說人為其相殺而天不與禍乎?是以知天欲人相愛相利,而不欲人相惡相賊也。<sup>37</sup>

愛利他人者,天必福之;惡賊他人者,天必禍之,「必」字確立了人的行為準據,也將義、利黏合一處。換句話說由於天志的保證,我們在利益他人的同時,自己的利益也將獲得實現,從而創造群體的最大利益,〈經上〉「義,利也」的思考理路正是由此展開。

## (二)人人本具利益判斷的能力

利益的追求既是正當可欲的,緊接而來的問題是:我們是否具備判斷利益的能力?墨家對此顯然抱持肯定的態度。如前所說,天既欲人行愛利他人之事,違反天志者必然得罰,然而天志又不可能故意陷民於罪,一個必然的結論是:人人皆具「利益判斷」的能力,否則將與「天志愛人」的命題矛盾。這個「人」必須是普遍之人,非天才特出之聖人,如此「愛利」這件事才有普遍實踐的可能,「違天之意,得天之罰」也才具備正當性。

此外我們判斷利益的方式又係為何?墨家主張源於直觀的判斷本能,如〈經上〉稱「利,所得而喜也。」<sup>38</sup>〈經說上〉釋云「利,得是而喜,則是利也。其害也,非是也。」<sup>39</sup> 王讚源先生《墨經正讀》譯為,「利就是得到以後感覺喜悅的東西(或事情)。得到它感覺喜悅,就是利。那害,就不是這樣了」。<sup>40</sup> 由「得是而喜」可知這種能力毋須學習,乃人人先天本具,直覺發用的結果。

墨家並不認為我們內在具有道德本善之性,41 但卻擁有判斷利與不利的能

38 同前引,卷 10,〈經上〉,頁 385。

<sup>37</sup> 同前引, 頁 34。

<sup>39</sup> 同前引,〈經說上〉,頁385。

<sup>40</sup> 王讚源主編,《墨經正讀》(上海:上海科學技術文獻出版社,2011),頁 24。

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> 《墨子·所染》云:「子墨子言見染絲者而歎曰:『染於蒼則蒼,染於黃則黃,所入者變,其色亦變,五入必而已,則為五色矣!故染不可不慎也!』」張純一撰,《墨子集解》,卷 1,〈所

力,這個思路與荀子甚為接近。荀子否定人之生也性善,但在「大清明心」運作下,我們將會願意向聖人學習,終使塗之人皆可以為禹。不同的是荀子的「大清明心」乃是一種理性判斷能力,《墨經》則未說明這種「得之而喜」之「知」係屬「判斷理性」或「本能直覺」。楊俊光先生認為此語訴諸感覺,與倫理學中所謂的「快樂論」頗有近似之處,<sup>42</sup> 似乎歸屬於「本能直覺」範疇。

《墨經》這段話另一個重要價值在於為「利」下了一個概括性的實體界定,透過「得是而喜,反是為害」作為判斷機制,我們便能賦予行為一個利益參數,使計算具體化,如此功利原則才能順利運用於生活。我們必須判斷甲、乙兩種行為何者有利或利益孰大,以便決定採取何種行動。唯須注意者,與孟子道性善,人卻可能因為牛山濯濯而趨不善一樣,人們固然具備直觀判斷利害的能力,但是受到外在條件影響,諸如身分關係、教育程度、思考深廣度等,仍有可能出現不同的效益認知。

墨家深刻理解到這一點,故〈經上〉論「孝」條云:「孝,利親也。」〈經說上〉分解道:「孝,以親為芬,而能能利親,不必得。」<sup>43</sup> 意為「我們必須以有利父母為本分,如此才能利於他們,但不一定能夠得到父母的歡心」。顯然子女認知的「利」與父母不同,也因此「人人本具判斷能力」不必然成為普遍的「行動認知」,如何落實墨家功利原則,還須佐以天志、尚同等配套措施,價值上以天志為依歸,行為上以尚同為準則,才能達成最大且一致的功利考量。

#### (三)自我犧牲能力之肯定

儘管「功利」一詞給人自私自利、唯利是圖的印象,但與彌爾一樣,功利主義者往往也是一個偉大的利他主義者,<sup>44</sup> 他們相信當私利與公利衝突時,人們將會

染〉,頁20。墨子似持中性之人性論,故有近朱者赤,近墨者黑之嘆。

<sup>42</sup> 楊俊光,《墨經研究》(南京:南京大學出版社,2002),頁 214。

<sup>43</sup> 張純一撰,《墨子集解》,卷10,〈經說上〉,頁375。

<sup>44</sup> 邊沁主張最大幸福量乃建立於個人利益追求基礎之上,這個思想加深當時資本主義與自由市場的掠奪,產生貧富極度不均現象。約翰·彌爾乃對邊沁之說做出修正,彌爾認為邊沁之「行動功利主義 (Act-Utilitarianism)」係以最大多數之最大幸福考慮行動後果,而不計較行為本身的善惡,此種思想具有極大危險性。彌爾因而發展出「規範功利主義 (Rule-Utilitarianism)」,導入人之道德情感,堅持「正義」的觀念必須和「功利」一起計算,並主張人生目的應該跳脫謀求一己幸福,轉而關心他人幸福以及人類全體生活的改進,如此一來彌爾便將邊沁「自利原則」轉為「自我犧牲原則」。相關討論參閱江太金,《歷史與政治》(臺北:桂冠圖書,1987),〈邊沁、穆勒與功利主義〉,頁 287-291。

願意自我犧牲以成就眾人大利,如〈經上〉所說:「任,士損己而益所為也。」又〈經說上〉云:「任,為身之所惡,以成人之所急。」<sup>45</sup>

「任」即擔當、承擔之意,乃是一種願意犧牲自己、愛利他人的品德。墨家眼中的聖王都是能夠放棄個人享受,勤苦以利天下之人,<sup>46</sup> 摩頂放踵的墨徒更是這個理念的實踐者。論者可能質疑〈經上〉與〈經說上〉所言「任」主要針對「士」階層而言,大禹與墨徒的行徑也不能代表普遍之人,如何確定人人都有相同的能力?

關於這點,《墨經》雖然沒有證明「任」德的合理性與普遍性根源,但從墨家相信「兼相愛,交相利可以推行於天下」此一信念觀之,則墨家自然也肯定「任」 德的普遍性。這個能力雖然暫不顯明,只要通過君王的推行,就能為世人所凜遵, 如〈兼愛中〉所說:

乃若夫少食惡衣,殺身而為名,此天下百姓之所皆難也,若苟君說之, 則眾能為之。況兼相愛、交相利,與此異矣。夫愛人者人亦從而愛之, 利人者人亦從而利之,惡人者人亦從而惡之,害人者人亦從而害之。此 何難之有焉?特上不以為政,而士不以為行故也。<sup>47</sup>

值得注意的是墨家所以願意犧牲自己以利天下,並非「自我犧牲」這個行為具備何種神聖的宗教意義,它同樣是根據功利原則所導出的結論。由於追求私利將導致「子自愛不愛父,故虧父而自利;弟自愛不愛兄,故虧兄而自利;臣自愛不愛君,故虧君而自利」<sup>48</sup>的結果,為避免社會動亂,個人幸福無法安立,因此我們應當兼愛。

上述這種思考或將減損「自我犧牲」行為的神聖性, 49 但是「自我犧牲」終屬難能可貴之舉,墨子躬自實踐的結果,乃為自己贏得世人高度的尊崇。墨子在世

<sup>45</sup> 張純一撰,《墨子集解》, 卷10,〈經上〉、〈經說上〉,頁381。

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> 如:「禹之征有苗也,非以求以重富貴、干福祿、樂耳目也,以求興天下之利,除天下之害。即 此禹兼也。雖子墨子之所謂兼者,於禹求焉。」同前引,卷4,〈兼愛下〉,頁162。

<sup>47</sup> 同前引,〈兼愛上〉,頁 145。

<sup>48</sup> 同前引,〈兼愛中〉,頁136。

<sup>49</sup> 儘管孟子承認「墨子兼愛,摩頂放踵利天下,為之」,但是對於墨家學說仍然給予嚴厲批評,原因在於墨家此種效益導向主張缺乏核心價值,運用上看似合理有效,但卻不能提升人類內在道德自覺,實是「舉一而廢百」的賊道之行。朱熹,《四書章句集注》,《孟子集注》,卷 13,〈盡心上〉,頁 364。

時門人多以聖人稱之,這是當時各家少見的情形,墨者甚至發出「天下無人,子墨子之言也,猶在」的豪語,<sup>50</sup>可見墨子人格的感召力。

## (四)弱效動機之肯定

一般倫理學說評價行為正確與否時多不考慮行為結果,而是根據行為者之動機 進行探討。西方功利主義相反,它將動機與結果分離,要求我們必須排除動機考 量,才能不受情感左右而有正確判斷。墨家功利思想很不同於西方功利主義之處在 於,儘管墨子強調「義利合一」,以效益作為行動指標,相當程度弱化了「動機」 的價值,但卻非絕對排斥「動機」作為行動參數。當結果導出不利時,儘管動機為 善,仍屬不義之舉;而當結果僅是不見積極利益時,此時動機為善之舉仍須予以肯 定,筆者稱此為「弱效動機之肯定」。

所謂「動機為善而結果不利者」者,舉例言之,如墨家肯定常人厚葬父母確實出於愛敬之心,動機為善,但從結果來看,厚葬不但於父母無益,反而極大程度耗費社會資源,故〈大取〉篇云:「以臧〔厚葬〕為其親也而愛之,非愛其親也;以臧〔厚葬〕為其親也而利之,非利其親也」,51 厚葬的作法將使「國家必貧,人民必寡,刑政必亂」,52 這是一個結果不利的行為,也就等同不義之舉。反之,採行節葬將使「死者既以葬矣,生者必無久喪,而疾從事人為其所能,以交相利也」,53 如此才是社會最大的幸福。相同的思路,世俗之人以為學習音樂對子女有益,事實上並無任何好處,「以樂為利其子,而為其子欲之,愛其子也;以樂為利其子,而為其子求之,非利其子也」。54

所謂「弱效動機之肯定」者,若動機為善,僅結果未見積極利益時,墨家反而 秉持高度理想主義精神而予以肯定,〈耕柱〉篇這段記載可為明證:

巫馬之謂子墨子曰:「子兼愛天下,未云利也;我不愛天下,未云賊也。功皆未至,子何獨自是而非我哉?」子墨子曰:「今有燎者於此, 一人奉水,將灌之,一人摻火,將益之,功皆未至,子何貴於二人?」

<sup>50</sup> 此語各家解釋頗有殊異,以王讚源說最合本段論旨,意為「天下即使沒有人存在,但我們老師墨 先生的言論,是永遠不會磨滅的啊!」王讚源主編,《墨經正讀》,頁 178。

<sup>51</sup> 張純一撰,《墨子集解》,卷 11,〈大取〉,頁 503。

<sup>52</sup> 同前引,卷6,〈節葬下〉,頁227。

<sup>53</sup> 同前引, 頁 228。

<sup>54</sup> 同前引,卷11,〈大取〉,頁503。

巫馬子曰:「我是彼奉水者之意,而非夫摻火者之意。」子墨子曰:「吾亦是吾意,而非子之意也。」<sup>55</sup>

巫馬子告訴墨子:你兼愛天下,天下並未見到什麼具體的利益;我不兼愛天下,對於天下也沒什麼傷害,彼此其實都沒什麼效果,為什麼你總是肯定自己而批評我呢?墨子反問巫馬子:現在假若有人在此放火,一人捧水嘗試澆熄,一人拿火加大它,雖然還沒有見到效果,但是你認為誰的行為比較可取?巫馬子回答:我當肯定那個取水滅火者的動機,否定加大火勢者的動機(我是彼奉水者之意,而非夫摻火者之意)。墨子答道:同樣的,這就是為何我肯定我的動機而否定你動機的原因。

巫馬子回答帶有陷阱,他回應墨子時故意強調「我是彼奉水者之意,而非夫摻 火者之意」,「意」即是動機,非可見之利益。巫馬子僅願意肯定「動機」而仍堅 持「兼愛天下無功」的立場,乃取墨家「義利合一說」,試圖以子之矛、攻子之 盾,將墨子導入理論困境。

墨子對此未多做反駁,而是順著巫馬子的話語回答,「吾亦是吾意,而非子之意也」,承認自己提倡兼愛、非攻的確還沒有見到效果,但肯定利他的「動機」,可見墨子對於「動機為善,僅結果不見積極利益」行為的肯定。又〈親士〉篇云:「君子進不敗其志,內究其情」,張純一先生注云「墨家枯槁不舍,不必仕進,始行其志。此言君子愛利天下,有進無退。雖事或不濟,而志且益堅。」<sup>56</sup> 這種未見成效卻不畏譏毀,但求發心而不計成敗的舉動,正與儒家知其不可而為之、雖千萬人吾往矣之道德理想主義性格暗合。「弱效動機之肯定」乃墨家功利思想一大特色,也是迥異西方功利主義的地方。<sup>57</sup>

## (五)「權」之計算行為與道德歸屬脫鉤

為確保功利計算的客觀性,墨家將評價行為與道德歸屬分離,評價行為名之為「權」,此行為本身與道德無關,〈大取〉篇云「於所體之中,而權輕重之謂權。權非為是也,非非為非也。權,正也」。58 這段文字不易疏通,孫詒讓以為

<sup>55</sup> 同前引,〈耕柱〉,頁 556。

<sup>56</sup> 同前引,卷2,〈親士〉,頁83。

<sup>57</sup> 又〈經說上〉云:「義,志以天下為芬而能能利之,不必用。」王讚源先生譯為「有志以天下為己任,而後才能利益天下人,但不必等執政了始從事於義。」隱隱然也表現了墨家「弱效動機之肯定」的功利思想特色。王讚源主編,《墨經正讀》,頁9。

<sup>58</sup> 張純一撰,《墨子集解》,卷11,〈大取〉,頁503。

「非」當做「亦」,原文應作「亦非為非也」,即在所體認事情中衡量輕重稱為「權」,「權」本身不是在求「是」(若權是為了求是,則權就是道德上的善),也不是在求「非」(若權是為了求非,則權就是道德上的惡),權之屬性無關是非,單純只是評量利害大小,將是非利害關係處理得正確妥當的一種中性計算活動。

但假如「權」只是中性的計算行為,又是什麼行為將「義」與「利」連結一處?如〈經上〉稱:「義,利也。」「權」既只能評價利益大小,無關乎道德取捨,何以利即等同於義、義亦必然生利?又如果評價行為與道德歸屬脫鉤,權與義、天志三者又該如何協調?

為解決上述問題,〈大取〉篇提出「求」的概念作為轉接機制,如其言:「於事為之中,而權輕重之謂求。求為之,非也。害之中取小,求為義,非為義也。」王讚源先生《墨經正讀》以為此段原文應作「於事為之中,而權輕重之謂求。求,非為是也。害之中取小,非取害也;求為義,非為義也」,義為「在所做的事情中,權衡輕重叫做求。求是分別是非的。在危害中選取小的,不是選取害。行事以達個人利益為目的,不是為義。」<sup>59</sup>

申言之,第一次評價個別事物行為之利益大小的活動稱為「權」,而根據「權」之結果,再一次後設進行評價稱為「求」。此時的「求」就具備了道德意義,它是一種「我們意欲找出正確行動」的行動。「求」的正當性與必要性來自天志,因為天志欲義欲利。而「求」後所得的最佳結果即為義,天志在此產生行動準據的指導地位,義、利也順轉為同一概念的兩面表述。

#### (六)最大效益選取原則

無論是西方功利主義或墨家功利思想,彼此都宣稱功利原則追求的非僅個人小利,而係社會整體最大利益,此即著名的「最大幸福原則」。邊沁《道德與立法原理導論》一書道:「功利原理是指這樣的原理:它按照看來勢必增大或減小利益有關者之幸福的傾向,亦即促進或妨礙此種幸福的傾向,來贊成或非難任何一種行動。」<sup>60</sup>

墨家倡兼愛之說,「兼」即「整全」之意, 61 類推可知「兼利」即整全之

<sup>59</sup> 王讚源主編,《墨經正讀》,頁169。

<sup>60</sup> 邊沁著,時殷弘譯,《道德與立法原理導論》(北京:商務印書館,2000),頁59。

<sup>61</sup> 王冬珍綜合《墨子》全書,歸納兼愛之義有四:一、全體周遍的愛;二、無條件的愛;三、含利

利,也就是最大多數人的最大利益,故墨子屢屢呼籲「仁人之事者,必務求興天下 之利,除天下之害」,<sup>62</sup> 要求執政者締造一個能令百姓安居樂業、豐衣足食的社會:

故兼者,聖王之道也,王公大人之所以安也,萬民衣食之所以足也。故君子莫若審兼而務行之,為人君必惠,為人臣必忠,為人父必慈,為人子必孝,為人兄必友,為人弟必悌。故君子莫若欲為惠君忠臣慈父孝子友兄悌弟,當若兼之不可不行也,此聖王之道,而萬民之大利也。63

墨家追求天下大利,期待建設「惠君、忠臣、慈父、孝子、友兄、悌弟」社會的心願與儒家幾乎沒有兩樣,可見儒、墨兩家於相反主張中,卻有相同的價值依歸,毋怪有人懷疑〈禮運大同篇〉實為墨家思想之作。

## (七)「害中取小」同屬有利行為

墨家追求之「最大利益」並非一個絕對定量的概念,而是通過比較後所得的結果,梁啟超先生《墨子學案》曾歸納出兩條界說:

界說一:「凡事利餘於害者謂之利,害餘於利者謂之不利。」 界說二:「凡事利於最大多數者謂之利,利於少數者謂之不利。」<sup>64</sup>

然而這兩條界說只能處理「利與害的比較」、「利與利的比較」,無法處理「害與 害的比較」狀況,筆者在此添加第三條界說:

界說三:「凡於『無擇』(沒有選擇權)情形下,害相對少者謂之利。」

〈大取〉篇曾設計一道情境題:遇到強盜,假如唯有通過砍斷自己手指才能逃脫,這時「斷指以免身」究竟是利還是害呢?

<sup>64</sup> 梁啟超,《墨子學案》,頁 19。

的愛;四、平等無差別的愛。王冬珍,《墨子思想》(臺北:正中書局,1987),頁9-13。

 $<sup>^{62}</sup>$  張純一撰,《墨子集解》,卷 4,〈兼愛下〉,頁 152。

<sup>63</sup> 同前引,頁169。

斷指以存腕,利之中取大,害之中取小也。害之中取小也,非取害也,取利也。其所取者,人之所執也。遇盜人而斷指以免身,利也;其遇盜人,害也。<sup>65</sup>

墨家認為遇到盜賊這個狀況本身是有害的,但在這個有害情境中,砍斷手指保存手腕顯然是付出代價相對為小的選擇,在不得已必要選擇狀況下,行為人當於害中取小,我們仍然要將這個行為評價為有利選擇。

第三條界說的重要性在於它將功利原則的適用範圍大幅擴延,如此一來在消極不利情境中,仍然可以運用功利原則做為行動準據。舉例而言,論者可能質疑:墨家既然標榜兼愛、非攻主張,為何還會有〈號令〉、〈雜守〉等作品?在這些篇章中墨家訂立斬首、車裂各種嚴厲刑罰,<sup>66</sup> 假如兼愛是一種絕對不能傷害他人生命的定量行為,則教人戰鬥,設立墨家之法便屬不義之舉,恐將造成學說內在的衝突。

如今通過界說三「不利情境適用原則」,墨家可以回答:由於他人的侵略屬於無法避免之不利情境,兩相權衡後,「教導人民作戰、處罰抗命之人」仍屬相對最 佳選擇,功利原則仍得適用。

## (八)錯誤計算之避免

論者又質疑:假如功利原則真是如此直觀、合理且有利,何以兼愛、非攻諸多理論如此難以實現?對此,墨子在〈非攻〉中設計了一場稻草人論戰,他以戰爭為例代他人設問:假如發動戰爭明顯屬於不義不利的行為,為何諸侯間仍彼此爭戰不休?難道那些發動戰爭者都不夠聰明?又或者不喜歡利益以致於堅持這項錯誤的行為?墨子的回答是:發動戰爭者並非不認同功利主張,也不是功利原則出現問題,而是他們犯了「錯誤計算利益總量」以及「誤以特例為常模」兩大錯誤。

首先就「錯誤計算利益總量」而言,墨家認為發動戰爭掠奪他人資源,乃是捨 大利而取小利的行為。國家表面似乎因為戰爭而獲利,但社會整體幸福的總量卻是 不增反減,〈非攻中〉曾有具體分析:

<sup>65</sup> 張純一撰,《墨子集解》,卷 11,〈大取〉,頁 504。

<sup>66</sup> 為因應戰國複雜劇烈的戰爭型態,後期墨家(可能是居於秦國之墨家)乃訂出一套嚴厲殘酷的軍法。如其要求通行之時必須持有通行證(填章),若有強行通過或擅自放行的吏卒,都要處以斬刑。又女子至大軍之時,男子行左,女子行右,不可並行,不從令者斬。姦民謀為外心等屬於叛國行為,則將處以車裂酷刑。同前引,卷14,〈備城門〉,頁645;卷15,〈號令〉,頁696。

計其所自勝,無所可用也。計其所得,反不如所喪者之多。今攻三里之城,七里之郭,攻此不用銳,且無殺,而徒得此然也?殺人多必數於萬,寡必數於千,然後三里之城七里之郭可得也。今萬乘之國,虚城數於千,不勝而入;廣衍數於萬,不勝而辟。然則土地者,所有餘也,天民者,所不足也。今盡天民之死,嚴下上之患,以爭虛城,則是棄所不足,而重所有餘也。為政若此,非國之務者也。67

墨子認為國家有餘的是土地,缺乏的是人民,犧牲不足的人民以掠奪有餘土地,本質上就不屬於有利行為。

其次,主張戰爭可以得利者還犯了「以特例取代常模」的分析謬誤, 〈非攻中〉又云:

飾攻戰者言曰:「南則荊吳之王,北則齊晉之君,始封於天下之時,其 土地之方,未至有數百里也;人徒之眾,未至有數十萬人也。以攻戰之 故,土地之博,至有數千里,人徒之眾,至有數百萬人。故當攻戰而不 可己也。」

子墨子言曰:「雖四五國則得利焉,猶謂之非行道也。譬若醫之藥人之有病者然。今有醫於此,和合其祝藥于天下之有病者而藥之,萬人食此,若醫四五人得利焉,猶謂之非行藥也。故孝子不以食其親,忠臣不以食其君。古者封國於天下,尚者以耳之所聞,近者以目之所見,以攻戰亡者,不可勝數。……今者王公大人,情欲得而惡失,欲安而惡危,故當攻戰而不可不非也。」<sup>68</sup>

持戰爭有利論者將觀察模型限定於齊、晉、吳、楚等少數因為征戰攻伐而獲地 千里、致民百萬的國家。但即使戰爭為他們帶來利益,墨子提醒我們天下國家如此 之多,這些大國反而才是少數,正如醫生用藥,開藥給一萬人服用,假如僅有四、 五人痊癒,豈能認為醫生用藥高明有效?世俗之人僅看到因戰爭而獲利的特例,卻 沒有見到更多因戰爭而失利的情形,才會誤以為戰爭有利於國家。

-

<sup>67</sup> 同前引,卷5,〈非攻中〉,頁178。

<sup>68</sup> 同前引,頁179。

## 五、墨家功利思想的困境

正當墨家享有盛譽,影響與日俱增同時,諸子對於墨家的批評也紛紛出籠。孟子指責墨家思想「無父」,荀子視其為「欺惑愚眾」主張,韓非則以「愚誣之學」稱之。我們毋須太過在意這些學派之爭的意氣用語,但是墨家思想的確也隱藏重大的理論實踐困境。<sup>69</sup>

## (一) 自我犧牲程度, 遠逾常人所能忍受範圍

墨家功利思想建立在「公利追求」與「自我犧牲」兩大原則上,這是墨學偉大之處,但也讓墨家形象始終與苦行相繫連。《莊子·天下》篇言墨者「多以裘褐為衣,以跂蹻為服,日夜不休,以自苦為極」;<sup>70</sup> 墨徒曹公子提及當年於師門中學習,「短褐之衣,藜藿之羹,朝得之,則夕弗得」的處境,<sup>71</sup> 墨徒之艱苦忍毅可見一斑。只是過度且無必要性的自我犧牲,恐將成為墨學流傳一大負擔,原因在於追求公利不必然導出自我犧牲,自我犧牲也非必要苦行禁欲。相反的西方功利主義始祖邊沁始終批判苦行禁欲之舉,認為其與功利精神相違背,他在《道德與立法原理導論》一書中提到:

看來信奉禁欲主義原理的有兩類大不相同的人,一類是道德家,一類是宗教狂。……然而,宗教狂奉行該原理的程度看起來甚於道德家,他們舉動更為一貫,但有欠明智。道德家只是摒棄快樂,難得走得更遠,宗教狂卻經常趨於極端,以至於把這當作德行,認為有責任來企求痛苦。72

邊沁太過標榜自利原則而缺乏犧牲精神,彌爾後來修正邊沁之說,將自利原則 轉成自我犧牲原則。但彌爾也只是強調我們應當放棄私利以成就眾人大利,而非將 功利主義導向禁欲苦行之途。許多人不解的是,墨家「裘褐為衣,跂蹻為服」這些

<sup>69</sup> 武敬一對墨家功利思想缺失有頗多詳細分析,見武敬一,〈論墨家功利主義〉,《南都學壇》 (人文社會科學學報),27.3(南陽:2007),頁114。

<sup>70</sup> 郭慶藩,《莊子集釋》(臺南:世一書局,1974),頁 1077。

<sup>&</sup>lt;sup>71</sup> 張純一撰,《墨子集解》,卷13,〈魯問〉,頁608。

<sup>72</sup> 邊沁著,時殷弘譯,《道德與立法原理導論》,頁 65。

犧牲是否必要?除非碰到極端情境,否則勤利天下的同時並不妨礙個人身心的舒展,多數時候他們是可以並行的。

或許戰國情境太過險惡,導致墨者不得不以這種極端行徑實踐利他主張,但在外人看來墨子確實更像邊沁所說「認為有責任來企求痛苦」的苦行者,而其結果就是引來當時諸子的批判,荀子言墨學為「役夫之道」,<sup>73</sup>《莊子·天下》篇的作者對於墨家其實抱有相當程度溫情敬意,但在總結墨家思想時卻也不得不指出,墨家「其生也勤,其死也薄,其道大觳;使人憂,使人悲,其行難為也」、「以此教人,恐不愛人;以此自行,固不愛己」、「恐其不可以為聖人之道」。最深刻的批判莫過最後這段話:「反天下之心,天下不堪。墨子雖獨能任,奈天下何!離於天下,其去王也遠矣」。<sup>74</sup> 墨家自苦程度遠逾常人所能忍受範圍,功利量表中缺乏具體可樂的誘因,實是墨家功利思想中的不可承受之重。<sup>75</sup>

## (二)否定禮樂精神價值,功利量表過於狹隘

其次,墨家否定禮樂價值,忽略精神層次愉悅的重要,功利計算參數過於狹隘,不僅難以獲得知識分子認同,效益模型可能也與現實不符。荀子居於後來地位,即代表儒家對於墨子非樂說提出反駁:

夫樂者,樂也,人情之所必不免也。故人不能無樂,樂則必發於聲音, 形於動靜;而人之道,聲音動靜,性術之變盡是矣。故人不能不樂,樂 則不能無形,形而不為道,則不能無亂。先王惡其亂也,故制雅頌之聲 以道之,使其聲足以樂而不流,使其文足以辨而不認,使其曲直繁省廉 肉節奏足以感動人之善心,使夫邪汙之氣無由得接焉。是先王立樂之方 也,而墨子非之,奈何!<sup>76</sup>

人類作為道德與情感的綜合存有,「不能無樂」乃是一個既存的事實,每個民族不

<sup>73</sup> 梁啟雄撰,《荀子簡釋》(臺北:木鐸出版社,1983),〈王霸〉,頁 148。

<sup>74</sup> 郭慶藩,《莊子集釋》,卷10下,〈天下〉,頁1075。

<sup>&</sup>lt;sup>75</sup> 中國文化固然具有深厚之「節制」傳統,對於感官享樂皆抱持批判態度,但是儒家通過「發而皆中節」之禮導引人之感情,從而激發內在道德莊嚴感,向上層遞提升,臻入聖門;道家以「虛靜無為」之道教人,導至自然純樸之境,兩家皆有合理之次第步驟,這是儒道思想可長可久,並為中國文化主流的重要原因。相形之下墨家功夫修養論述則頗多欠缺,故難久長維繫。

<sup>&</sup>lt;sup>76</sup> 梁啟雄撰,《荀子簡釋》,〈樂論〉,頁 277。

一定有科學、哲學發展,但一定有音樂文化成就。「人情之所必不免」非荀子誇大 之語,務實且符合功利原則的做法應是承認這個前提,進而思考如何發揮樂教最大 效益,使感動人之善心,邪汙之氣無由得接焉。

西方功利主義所以能與現代社會接榫,成為重要的施政指導原則,原因在於西方功利主義既重視個人價值,同時承認精神活動具有高度效益,與社會價值觀相合轍。試想當經費有限時,我們究竟要興建辦公大樓還是音樂廳?假如只有「經濟成長」才屬利益,則答案自是前者。但若承認「心靈愉悅」也是社會健全發展不可或缺的元素,甚至具有高於財富的效益,則執政者在制訂政策時就有可能將後者列入考量。

墨子的功利量表有意排除音樂效益,〈非樂〉篇稱「為樂非也」,這句話固然 有其時代針對性,旨在批判當時浮華的貴族生活。但「非樂」乃是一個全稱否定判 斷,墨子並非說「有些音樂」或「浮華的音樂」無益社會,我們的緩解不能改變墨 子功利量表否定音樂的事實。假如墨家學派持續發展,後人或許將會提出更多合理 性與創造性解釋,遺憾的是西漢以後墨家傳承中斷,功利思想就此定型,失去復甦 新詮的契機與條件。

#### (三)過度對立不同利益,致使行動成為零合選擇

墨家功利思想旨在追求天下大利,許多時候必然面臨自我犧牲情境,事實上我們都會同意「利他」是一種美德,多半也願意做出一定的犧牲以成就公義,問題在於並非所有衝突都是必然且必須,行為也非盡是零和選擇。" 墨家學派有時將不同利益衝突極大化,間接加速學派的消亡,《墨子·魯問》篇曾有以下一段記載:

魯人有因子墨子而學其子者,其子戰而死,其父讓子墨子。子墨子曰: 「子欲學子之子,今學成矣,戰而死,而子慍。是猶欲糴糴,讎則慍

<sup>77</sup> 安·蘭德 (Ayn Rand) 提倡理性利己主義,主張「我們不能否認個人欲望之間會有矛盾,但事實是一個人對於某事物具有強烈欲望並不代表他對它的占有會在客觀上給他帶來任何利益。通常,個人欲望的對象帶來的更多是壞處而不是好處。……這裡,有兩個容易混淆的觀念需要澄清。一方面是獲得自己利益的同時導致其他人的損失,另一方面是獲得自己的利益導致他人有可能失去原本有可能得到的東西。」塔拉·史密斯 (Tara Smith) 著,王旋、毛鑫譯,《有道德的利己》(北京:華夏出版社,2010),頁39。

## 也。豈不費哉! 178

魯人心疼兒子因學墨家之說而戰死,忍不住責備墨子。這本人之常情,無論這個指責是否有理,多數人自當默默承受或安撫對方。墨子則反駁其父,指稱:學習墨家而戰死乃理所當然之事,正如賣米者本就希望將米賣掉,如今若因將米賣出而生氣,豈不是很荒謬?

墨子這段話或許符合墨家思想的理路,但卻違背人之常情太過,假如學習墨家之學而戰死,乃如欲賣米者確實將米賣出般自然,則後人不禁要問:追隨墨家必然需要付出如此大的代價嗎?《呂氏春秋·離俗覽》這則悲壯的記載,可以提供我們許多省思空間:

墨者鉅子孟勝,善荊之陽城君。陽城君令守於國,毀璜以為符,約曰:「符合聽之。」荊王薨,群臣攻吳起,兵於喪所,陽城君與焉,荊罪之。陽城君走,荊收其國。孟勝曰:「受人之國,與之有符。今不見符,而力不能禁,不能死,不可。」其弟子徐弱諫孟勝曰:「死而有益陽城君,死之可矣。無益也,而絕墨者於世,不可。」孟勝曰:「不然。吾於陽城君也,非師則友也,非友則臣也。不死,自今以來,求嚴師必不於墨者矣,求賢友必不於墨者矣,求良臣必不於墨者矣。死之所以行墨者之義而繼其業者也。我將屬鉅子於宋之田襄子。田襄子賢者也,何患墨者之絕世也?」徐弱曰:「若夫子之言,弱請先死以除路。」還殁頭於前。79

墨家鉅子孟勝與楚國陽城君交善,陽城君後因捲入楚國肅清吳起事件而出走。由於孟勝與陽城君有守城之約,城池回收前孟勝告訴弟子自己即將殉城而死。弟子徐弱認為此事既無益於陽城君,並將造成墨者絕世的危機。孟勝從功利角度回答:假如自己不這麼做,則從今以後「求嚴師必不於墨者矣,求賢友必不於墨者矣,求良臣必不於墨者矣」。徐弱以為有理,於是率先自刎為老師開路,孟勝一系也在此役中死難殆盡。

<sup>78</sup> 張純一撰,《墨子集解》,卷13,〈魯問〉,頁604。

<sup>&</sup>lt;sup>79</sup> 陳奇猷校釋,《呂氏春秋校釋》下冊(臺北:華正書局,1985),卷 19,〈離俗覽·上德〉,頁 1257。

這則悲壯動人的故事背後,我們其實也能見到墨家功利思考的諸多爭議處。

第一,孟勝殉死之舉是否有其必要?以儒家為例,孔孟的倫常觀乃是一種相對的義務結構,君君臣臣、父父子子,彼此所負責任會因關係深淺而改變。管仲未殉死於公子糾,反而輔佐桓公成就霸業,孔子不曾指責管仲不忠; <sup>80</sup> 孟子則是明言「君之視臣如犬馬,則臣視君如國人;君之視臣如土芥,則臣視君如寇讎」, <sup>81</sup> 顯示先秦儒家主張的倫常關係,並非單向絕對的義務結構。

孟勝與陽城君既非君臣,以朋友之義而言孟勝也已盡到看守的責任。陽城君封 地本屬楚國,在這場無關正義的政治鬥爭中領地為楚國收回,自己更是棄城而逃, 無論從哪個角度分析,孟勝的看守義務都已結束,師徒的殉死實在缺乏正當性與必 要性。

再者,孟勝選擇殉死乃根據利益計算而得,認為透過這樣的舉動可使世人求「嚴師、賢友、良臣」於墨家。但換個角度思考,集體殉死是否真能帶來這樣的效益?世人真會因此而求師、友、臣於墨家?還是反生畏懼心理,只願利用墨家而不願意成為墨家?凡此種種都屬猜測的未知數,付出的代價太大而獲得預期效益的機率太小,外人對此學說自生怯步。

退一萬步言,縱算此舉可以獲得「世人求師友臣於墨家」的效益,但是「集團殉死」是唯一、零和且必要的選擇嗎?我們難道不能尋得一個毋須以死亡為代價,但又贏得世人尊崇的中間選項?例如妥善照顧居民,要求楚國接收後不得有報復或騷擾之舉(理論上城池本屬楚國,此事發生之可能性極微)。和平移轉管轄權或者才是真正利益百姓,忠人所託的舉動。這就是所謂的中間選項,它贏得的尊敬或許沒有那麼多,但付出的代價也不至於如此慘烈,兩相加總後反而成為最大最有利之選擇。

當然上述三點都只是推論,墨者已用生命實踐做了決定,也付出了沉重的代價。筆者以為孟勝之舉並非墨家功利思想所將導出的必然結論,與墨子摩頂放踵,阻止楚國侵宋的自我犧牲行為更不相同,<sup>82</sup>歷史結果顯示孟勝此舉恐怕損多於益,零和選擇極大程度消耗了墨家的實力,終致後來學派的消亡。

<sup>&</sup>lt;sup>80</sup>「子路曰:『桓公殺公子糾,召忽死之,管仲不死。曰:未仁乎?』子曰:『桓公九合諸侯,不以 兵車,管仲之力也。如其仁!如其仁!』」朱熹,《四書章句集注》,《論語集注》,卷7,〈憲 問〉,頁154。

<sup>81</sup> 同前引,《孟子集注》,卷8,〈離婁下〉,頁290。

<sup>82</sup> 張純一撰,《墨子集解》,卷13,〈公輸〉,頁615。

## (四)套套邏輯的論證難題

墨家功利思想一大基礎建立在「自我犧牲能力」之肯定上,排除「自我犧牲的可能」,功利原則幾乎無法運作。然而墨家在證成「自我犧牲為何是必須」以及「如何可能」時,卻又回頭使用功利原則作為前提,形成「套套邏輯 (tautology)」<sup>83</sup>的論證模式。

墨家宣稱我們應當且可以「自我犧牲」,原因在於「自我犧牲」終將為自己帶來利益;反之人人自利的結果,自己也將受到傷害。巫馬子曾告訴墨子「有我有殺彼以我,無殺我以利」,我有殺別人以利自己的心,卻沒有殺自己以利他人的心,墨子回答此說恐將造成「一人說子,一人欲殺子以利己;十人說子,十人欲殺子以利己」的後果。<sup>84</sup> 反之兼愛才能成就天下與自己的大利,如〈兼愛中〉云:

夫愛人者人必從而愛之,利人者人必從而利之,惡人者人必從而惡之, 害人者人必從而害之。此何難之有!特上弗以為政,士不以為行故也。<sup>85</sup>

墨子相信「利人者,人必從而利之;惡人者,人必從而惡之」,這本是一個了不起的信念,問題在於人們不是不承認「兼愛是偉大的行為」,而是質疑「兼愛有沒有辦法落實」。墨子的責任在於證成「如果我利益人,他人必然也會利益我」,而非跳開這個環節,直接得出「如果我利益人,人利益我,這是彼此最大的利益」,因為世人所懷疑的正是這個「他人必然也會利益我」的前提無法實現。

在此墨子功利思想陷入了套套邏輯的泥淖之中,我們問:功利思想的精神是什麼?答:實現集體最大利益。又問:集體最大利益(功利思想)如何可能?答:只要每個人都能自我犧牲,就能成就集體最大利益。問:那麼如何證明與確信,別人也會願意跟我一樣自我犧牲?答:根據功利原則,只要我們都能自我犧牲,做到「視人之國若視其國,視人之家若視其家」,就能消弭天下的禍篡怨恨,產生集體最大利益。因為有這樣的結果,所以大家必然相信且會願意奉行兼愛學說。這就是問題的癥結,細心之人想必發現這個論證的循環所在。

\_

<sup>83</sup> 套套邏輯即邏輯學所稱之恆真句,乃證明過程中先行預設結論為真,無論每個變元之真假值為何,完構句 (well-form formula) 之真假值也必然為真。基本上套套邏輯沒有證成任何事情,因而無法建構真實有效的知識。

<sup>84</sup> 張純一撰,《墨子集解》,卷 11,〈耕柱〉,頁 564。

<sup>85</sup> 同前引,卷4,〈兼愛中〉,頁142。

## 六、理性精神的展現——對於「多數暴力」的預防

功利主義者最常面臨的難題是:假如多數人的利益必須犧牲少數人才能完成,此時我們仍應堅持功利原則嗎?如亞圖·考夫曼 (A. Kaufmann)《法律哲學》一書引述:「如果最大多數人的最大幸福只有透過消滅人命的措施才能達到,世界由所有令人厭惡的、苦難的人得到解放:犯罪人、異常之人、患絕症者、無工作能力人以及甚至憎恨之人或悶悶不樂之人,到底要如何呢?」<sup>86</sup>

令人感到訝異的墨家似乎意識到這個危機,他們通過「選擇權」概念的建立, 在其理論中設下一道防火牆機制以避免多數暴力危機,〈大取〉篇有三條極為重要 的論述,筆者自行安立標題如下:

- 自我犧牲承擔原則
   斷指與斷腕,利於天下相若,無擇也。死生利若,一無擇也。<sup>87</sup>
- 他人犧牲禁止原則
   毅一人以存天下,非殺一人以利天下也。殺己以存天下,是殺己以利天下。
- 3. 他人犧牲開許原則

利之中取大,非不得已也;害之中取小,不得已也。於所未有而取 焉,是利之中取大也;於所既有而棄焉,是害之中取小也。<sup>89</sup>

第一條揭示「自我犧牲承擔原則」,如在砍斷手指或砍斷手腕對於天下的利益都相似時,我們無從選擇(無擇),斷指亦可,斷腕亦可,只要能夠成就天下利益就應該去做,顯示墨家「損己而益所為」的「任」德。<sup>90</sup>

第二條「他人犧牲禁止原則」為第一條之排除條款,前述「無擇」的標準僅能 限定於自身之內,不能用以要求他人,否則就會形成多數暴力,如國會通過種族屠

89 同前引,頁 508。

<sup>&</sup>lt;sup>86</sup> 亞圖·考夫曼著,劉幸義等譯,《法律哲學》(臺北:五南圖書出版,2000),頁 175-176。

<sup>87</sup> 張純一撰,《墨子集解》,卷11,〈大取〉,頁505。

<sup>88</sup> 同前引。

<sup>90</sup> 王讚源主編,《墨經正讀》,頁 168。

殺政策以求政治軍事利益,此乃墨家功利原則所不許。《墨經》認為殺一人以保全天下,並不屬於殺一人以有利天下的情形(殺一人以存天下,非殺一人以利天下也),原因在於天下之中已經有一個人被殺害了,<sup>91</sup> 唯有殺己以保全天下,才能算是有利天下。

第三條「他人犧牲開許原則」又為第二條之排除條款,功利思想固然遵循「利中取大,害中取小」原則進行,但〈大取〉篇特別聲明「所未有而取焉,是利之中取大也;於所既有而棄焉,是害之中取小也」。<sup>92</sup> 即在沒有「害」的情境中選取利,我們固當選取利益之大者;但在已經產生「害」的情境中,假如不得已一定要拋棄利,我們即須選擇損害相對小的害。換言之「利之中取大」並非屬於「不得已」的情形,此時適用「他人犧牲禁止原則」。但假如被迫面臨「害之中取小」之二擇一情境,則得免除第二條之適用,「犧牲他人」的選擇是被允許的。為了具體解釋這些原則的運用方式,我們設定下列幾種情境說明:

情境 A:某輛火車失事,只要有人願意跳上車頭操控就能挽救全車人之生命,但代價可能要犧牲一條手臂乃至自己的性命。根據第一條「自我犧牲承擔原則」,當「斷指與斷腕,利於天下相若」時墨者是沒有選擇的,無論結果如何,死生利若,一無擇也,我們應當犧牲自己以解救全車之人。

情境 B:只要有人跳上車頭,危機就能解除,那麼我是否可以指派別人上去 (假設我是有權者)?又或者通過集體表決,讓那些被認為是社會相對無用之人上 去(我可能是大老闆,自我犧牲的結果將會造成一千名員工失業)?事實上這是很 可能的狀況,也是功利原則最讓人感到不安的地方。

然而根據第二條「他人犧牲禁止原則」答案是否定的,自我犧牲屬於利天下之舉,但要求他人犧牲以成就自己乃至天下利益,則不能算是利天下,蓋「殺一人以存天下,非殺一人以利天下也」,天下之中已經有一個人被犧牲了。墨家將「自願 犧牲」概念限定於己身,解除利益比較後可能產生的多數暴力危機。

情境 C:第三種情境更加複雜。儘管我願意自我犧牲,但假如我是殘障人士, 根本不可能爬上車頭(自我犧牲是不可能的),此時唯有甲、乙二人有能力挽救火 車失事。在此情形下功利原則仍然可以重新介入,要求他人犧牲嗎?

根據原則三「他人犧牲開許原則」,答案是肯定的。第三條「害之中取小,不 得已也」為第二條之排除條款,在「利中取大」情境中,要求他人犧牲雖是禁止,

-

<sup>91</sup> 同前引。

<sup>92</sup> 同前引,頁171。

但在「害中取小」不得已狀況下功利原則得以再次適用。我們應當全盤考量甲、乙 各種條件,例如甲單身一人,且應變能力強;乙有家庭需要撫養,應變能力相對不 佳,在必然得犧牲一人解救全車人的情況下(無擇),我們便能要求甲接下這個任 務(因為甲若不承擔這個犧牲,最後結果仍將遭遇車毀人亡的下場)。這就是原則 三「害之中取小,不得已也」開許的意義。墨家認為這不是多數暴力,因為此一情 境是被逼迫與限定的,屬於「於所既有而棄焉,是害之中取小也」的狀態。

原則三非常重要,它是墨家推行非攻、訂立刑罰的正當性基礎。如同前述分析 墨家功利思想內涵第七點所提及的,墨家之法極其嚴厲,為了強化戰力以達防禦守 城的目地,墨家對於違反命令者往往處以斬首、車裂等酷刑。如果沒有這一條規 定,則城民可以宣稱:守城是墨者自己的意願,他們能夠自我犧牲很好,但無權要 求我一同抵抗,乃至加諸刑罰在我身上。根據原則三墨家便能主張:侵略乃是必然 發生的不利狀態,我們被動面臨這個局勢,因此有權要求百姓接受軍事管制,即使 有人因此受到刑罰處置,也屬不得已的選擇。

但是在「利中取大」之積極獲利情形下,便不能有第三條的適用。我們不能以 犧牲少數人的方式成就多數人利益,如主動發動戰爭等。又若國家計畫撥出十億元 預算興建道路以增加交通的便利性。方案 A 必須犧牲十萬人的居住權,方案 B 必 須犧牲一萬人的居住權,則我們應該選擇哪個方案呢?答案似乎應該選擇 B。但墨 家的正解是兩者都不該選,這個「二選一」的選擇本身就是被禁止的。興建道路乃 是積極增加利益,沒有急迫性與絕對必要性。此「二擇一」的困境是無理且自找 的,國家應當思考其他方案,或者等到面臨「如不興建必然導致積極不利情事」發 生時,才能重新適用「他人犧牲開許原則」,防止有權者假借道德與正義之名實施 多數暴力之舉。

## 七、結論

儒、墨同為戰國時期影響力最大學派,儒家具有濃厚道德理想主義色彩,強調「動機」與「義務」的重要,墨家則從效益評價行為,追求具體可感的全體利益。 在日後兩千年儒學獨尊氛圍中,墨家功利思想絕少為人所提起,從文化史的角度看來不能不說是個遺憾。

儘管梁啟超先生很早即指出墨子具有功利主義傾向,後來學者也多同意這樣的 思路,但多只有簡單提點,缺乏具體完整的分析。筆者意欲究明此說,文章首先針 對「功利思想」進行定性,建立精準的操作概念。其次吸收前人訓解成果,系統重 建墨家功利思想全貌,期能重現學說生命力。

研究中我們也具體而微地看到墨家衰絕的內在深層原因,以本論題為例,墨家要求自我犧牲程度遠逾常人所能忍受範圍,使功利原則自始帶有「自苦」傾向,然而「自苦」應是功利計算後不得已的選擇,而非各個行為的必然要件。墨子否定禮樂價值,功利量表過於狹隘,學說立意雖佳,終致「天下不堪」而為世人所疏離。進一步觀察,人才乃是決定學派存亡的重要關鍵,墨家過度對立不同利益,使多數行動成為零合選擇,極大程度消耗學派實力。而墨子雖欲證成利他行為的正當性,但卻不自覺陷入套套邏輯泥淖之中,思想深刻性不足,大幅限縮學說後來的發展。

儘管如此,墨子仍然提出許多令人驚艷且至為重要的主張,包括在應用上,墨子提醒我們必須避免「錯誤計算利益總量」以及「誤以特例為常模」兩種缺失,否則將生理論誤解的過患。而墨子「多數暴力預防」論述更具備跨時代的遠見,功利原則既求天下大利、則個人小利必有犧牲的時候,只是犧牲界線何在?由誰決定?生命法益屬不屬於犧牲量表?凡此種種都是日後功利主義最被質疑之處。墨子設立「自我犧牲承擔原則」、「他人犧牲禁止原則」、「他人犧牲開許原則」,體現高度時代意義與理性內涵。

最後值得一提的,墨家功利思想乃是「強效結果論」與「弱效動機論」的綜合體,追求結果最大利益同時,並不否定動機的價值。也因此墨家往往表現出「明其道不計其功」風範,願意為天下安定、人民安樂而無私地付出——即使此舉無法阻止戰國社會的崩壞。這是一個極為弔詭的觀察:隱藏在最素樸的學說與生命情調背後,竟是一副充滿理想主義的浪漫靈魂,這點或許正是墨子最迷人之處,也是日後墨學重光、復顯於世的重要踏板。

(責任校對:林佩儒)

## 引用書目

#### 一、傳統文獻

朱 熹,《四書章句集注》,北京:中華書局,2012。

陳奇猷校釋,《呂氏春秋校釋》,臺北:華正書局,1985。

陳啟天撰,《商君書校釋》下冊,臺北:臺灣商務印書館,1974。

\* 張純一撰,《墨子集解》,臺北:文史哲出版社,1971。

梁啟雄撰,《荀子簡釋》,臺北:木鐸出版社,1983。

郭慶藩,《莊子集釋》,臺南:世一書局,1974。

章學誠著,葉瑛校注,《文史通義校注》上冊,臺北:里仁書局,1984。

楊伯峻編,《春秋左傳注》下冊,臺北:洪葉文化,1993。

劉 安著,何寧撰,《淮南子集釋》下冊,北京:中華書局,1998。

#### 二、近人論著

王冬珍,《墨子思想》,臺北:正中書局,1987。

王邦雄編,《中國哲學史》上冊,臺北:里仁書局,2005。

王讚源,《墨子》,臺北:東大圖書,1996。

\* 王讚源主編,《墨經正讀》,上海:上海科學技術文獻出版社,2011。

江太金,《歷史與政治》,臺北:桂冠圖書,1987。

\* 任繼愈,《墨子與墨家》,臺北:臺灣商務印書館,1994。

李紹昆,《墨學十講》,臺北:水牛出版社,1990。

\* 李漁叔,《墨子今註今譯》,臺北:臺灣商務印書館,1984。

余衛東、徐瑾,〈墨家功利觀與西方功利主義的比較〉,《湖北大學學報》(哲學 社會科學版),32.3,武漢:2005,頁291-294。

武敬一,〈論墨家功利主義〉,《南都學壇》(人文社會科學學報),27.3,南陽:2007,頁113-116。

\* 周富美,《墨子韓非子論集》,臺北:國家出版社,2008。

胡 適,《中國古代哲學史》,臺北:遠流出版,1986。

亞圖·考夫曼 (A. Kaufmann) 著,劉幸義等譯,《法律哲學》,臺北:五南圖書出版,2000。

\* 孫中原,《墨子及其後學》,北京:中國國際廣播出版社,2011。

孫中原、吳進安、李賢中,《墨翟與墨子》,臺北:五南圖書出版,2012。

郝長墀,〈墨子是功利主義者嗎?——論墨家倫理思想的現代意義〉,《中國哲學 史》,1,北京:2005,頁70-78。

陳問梅,《墨學之省察》,臺北:臺灣學生書局,1988。

梁啟超,〈加藤博士天則百話〉,《新民叢報》,21,橫濱:1902,頁51-61。

\* \_\_\_\_\_,《墨子學案》,臺北:臺灣中華書局,1957。

張耀南,〈論中國哲學沒有「功利主義」——兼論「大利主義不是功利主義」〉, 《北京行政學院學報》,2,北京:2008,頁101。

勞思光,《新編中國哲學史(一)》,臺北:三民書局,1997。

馮達文、郭齊勇編,《新編中國哲學史》上冊,臺北:洪葉文化,2005。

葛兆光,《中國思想史》第1卷,上海:復旦大學出版社,2004。

塔拉·史密斯 (Tara Smith) 著,王旋、毛鑫譯,《有道德的利己》,北京:華夏出版社,2010。

\* 楊俊光,《墨經研究》,南京:南京大學出版社,2002。

邊 沁 (Jeremy Bentham) 著,時殷弘譯,《道德與立法原理導論》,北京:商務印書館,2000。

嚴靈峯,《墨子知見書目》,臺北:臺灣學生書局,1969。

(說明:書目前標示\*號者已列入 selected bibliography)

## **Selected Bibliography**

- Li, Yu-shu. *Mozi Jin Zhu Jin Yi (Mozi, with Modern Annotation and Translation)*. Taipei: The Commercial Press, 1984.
- Liang, Qichao. *Mozi Xue'an (Materials for the Study of Mozi)*. Taipei: Chung Hua Book Company, 1957.
- Ren, Ji-yu. *Mozi yu Mojia (Mozi and the Mohist School)*. Taipei: The Commercial Press, 1994.
- Sun, Zhongyuan. *Mozi ji Qi Houxue (Mozi and His Followers)*. Beijing: China International Radio Press, 2011.
- Wang, Zanyuan (ed.). *Mojing Zhengdu (A Right Reading of the Mohist Canon)*. Shanghai: Shanghai Scientific and Technological Literature Press, 2011.
- Yang, Junguang. *Mojing Yanjiu (Research on Mohist Canon)*. Nanjing: Nanjing University Press, 2002.
- Zhang, Chunyi (ed.). *Mozi Jijie (Collected Annotations on Mozi)*. Taipei: Wenshizhe Chubanshe, 1971.
- Zhou, Fu-mei. *Mozi Han Feizi Lun Ji (Collected Essays on Mozi and Han Feizi)*. Taipei: Kuo Chia Publishing, 2008.

# Utility as the Basis of Action: A Reconstruction of Mohist Utilitarianism

#### Chen, Houng-hsueh

Department of Chinese Literature National Cheng Kung University abhayadana@gmail.com

#### **ABSTRACT**

Mohism had a deep impact on the fields of politics, philosophy and the military during the Warring States Period. It was as famous as Confucianism at that time. With regards to ethics, Mohist thinkers proposed a discourse on human action guided by utility; they argued that utilitarian behaviors were justified and that justice and utility were inseparable. Unfortunately, Mohism suddenly disappeared after the Qin and Han dynasties, and thus it is now difficult to quantify its influence. In addition, research on Mohism is quite rare, which makes it difficult to attain a complete picture of the Mohist school. This study first analyzes the background in which Mohist utilitarianism developed. Contemporary scholars' interpretations of the *Mozi* are consulted to reconstruct a complete picture of Mohism. Finally, the advantages and disadvantages of Mohism are critically examined in an effort to provide a wider perspective for researching pre-Qin philosophies.

Key words: Mozi (Master Mo/Micius), Mohism, utility, ethics, utilitarianism

( 收稿日期: 2014. 3. 14; 修正稿日期: 2014. 5. 5; 通過刊登日期: 2014. 5. 27)