

論墨家「兼愛」精神的普世維度—— 兼回應教宗方濟各通諭《眾位弟兄》

黃蕉風◆

[摘要] 誠如教宗通諭中所述的，當下世界充斥著紛亂。人們因著宗教信仰、政治傾向等方方面面的分歧，彼此競爭不斷，甚至爆發仇殺。這是因為人們總是試圖以自己的是非標準去「框架」他者的是非標準；對個體與個體之間、群體與群體之間的差別，缺乏同情和包容。在這種情況下，人們似乎不再相信「普世愛人」是有可能的。然而古老的中國墨家，卻在 2000 多年前就已經提出甚至部分踐行了「兼愛」。其思想光輝直至今今天仍有影響，可見人們對「普世愛人」的追求，一直未曾泯滅。墨家的「兼愛」之道，實可作為一種基於普遍主義精神的、為普世人類所共同接受的「倫理黃金律」（Golden Rule），是能夠與基督宗教進行對話、並參與構築「普世兄弟情誼」的志業的。

關鍵字：墨家、墨學、兼愛

Abstract: As stated in the Pope's encyclical, the world today is full of chaos. People are divided over religious beliefs, political tendencies, and other aspects. There is constant strife and even

◆ 北京師範大學——香港浸會大學聯合國際學院中國文化研究院研究員。

outbreaks of hatred and murder. This is because people are always trying to “frame” others’ standards of right and wrong with their own standards of right and wrong. They have no compassion or tolerance for the differences between individuals and individuals, and between groups and groups. Under such circumstances, people no longer seem to believe that a “universal lover” is possible. The ancient Chinese Mozi, however, had already proposed and even partially practiced *jian’ ai* more than 2000 years ago. The light of his thought is still influential today. This shows that the quest for “universal love” has never died out. Mozi’s way of *jian’ ai* can be regarded as a Golden Rule based on the spirit of universalism and accepted by all human beings. It is capable of dialogue with the Christian religions and participates in the construction of “universal brotherhood”.

Keywords: Mozi, Mohism, *jian’ ai*

引言

教宗方濟各在通諭《致眾弟兄——論兄弟情誼和人際友愛》的前言中，勉勵天主教徒以聖方濟各為榜樣，以謙卑和兄弟情誼去善待他者，放棄支配他人的慾望，努力與所有人和諧共處，避免各種形式的敵視和衝突——概括而言，即是：不分疆界、不分彼此的基督精神。通諭呼籲教會認真對待當今時代的多元性和複雜性，以實際行動踐行「基督之愛」。

許多人以「博愛」來指代「基督之愛」。在英語語境當中，「博愛」也常被翻譯為 *universal love*。巧合的是，距今 2000 多年以前的古代中國，有一位聖人，即墨家學派的創始人墨子，他所提出的一個重要理念——「兼愛」，也常被對應翻譯為 *universal love*。墨子認為「兼愛」是解決人類社會一切問題的良方，提倡「視人之國若視其國，視人之家若視其家，視人之身若視其身」（把別人的國家，當作像是自己的國家一樣來愛；把別人的家庭，當作像是自己的家庭一樣來愛；把別人的身體，當作像是自己的身體一樣來愛）。他的主張，在當時的中國社會並不被人所重視，但到了當下時代，越來越多人意識到他主張的合理性。

墨子的「兼愛」思想與基督的「博愛」思想，實有異曲同工之妙。下文簡單論析，惟願以東方的智慧，來回應教宗通諭中對當下時代的關切。

1 「兼愛」：不為「血親倫理」所框限的特色「愛觀」

先秦墨家是一個宣導和平主義的學派團體，其兼愛交利的思想主張和止戰非攻的偉大事蹟，為歷代所傳頌。墨家兼相愛、交相利、不相攻的特色「愛觀」被後世人們表彰為最能代表其思想特色的部分，及至當代，仍被認為具有從中挖掘普世價值，並進行現代化詮釋與轉化的重要意義。〈天志下〉曰：「順天之意何若？曰：兼愛天下之人」，「兼愛」之源起在「從天所欲」，應用在「興利除害」。前者為後者所行之目的，後者為實現前者之途徑。

根據墨家言說，「兼愛」首先是本於宗教上的天的意志，而非儒家式的血親倫理。《墨子》書〈法儀〉篇曰「今天下無大小國，皆天之邑也。人無幼長貴賤，皆天之臣也」，《墨子》書〈天志中〉篇曰：「然則孰為貴？孰為知？曰：天為貴，天為知而已矣」，無論貴賤賢愚、王公大臣都要「法天」，此類似發端於基督教信仰的近代西方憲政的立法預設——由「上帝之下，人人平等」推展至「法律之下，人人平等」的普遍主義精神。「天志」既然作為社會公義的終極保證，那麼儘管人與人之間確實存在血緣遠近、關係好壞的不同，在天看來都是自己的臣民。墨家將天意上升為普遍性原則，則天志作為評判人言行的終極標準就具備了普世價值的意義。

兼愛為天之所欲，力行兼愛是順天之意，由此墨家所把握的「施愛」原則也就不再局限於一家一宗之內，而必須層層上同於天了。此亦可見，墨家的「兼愛」更像是一

條關乎道德的律令，而非一種道德德性¹——其既在兼愛理念的推導上，承認經驗的局限性和不可聚合（從人之常情中可提取出普世原則），也就同時肯認了人認識能力的有限（須訴諸天志下貫的抽象立法）。墨家訴諸道德律令的「兼愛」與儒家依賴於「推恩」的仁愛，在愛觀的層次上本質不同，故很難純以「血親倫理」的標準進行考量。²因為血親倫理本身，就是由經驗聚合為共識而後推導出來，不像自由民主平等博愛人權等西方普世價值觀或墨家兼愛乃訴諸天意下貫、「天賦人權」、「人生而（被造為）平等」³

- 1 葛瑞漢先生認為，墨家關於「名」的論述，已經指出天下間沒有共名能被理解（On his theory of naming, no common name could be understood）。筆者以為此言甚當。正是由於沒有共名可以被理解，故基於人的經驗聚合而成的共識，並不可靠亦不可能，這就是墨家「無知論」的邏輯起點——因為自限而訴諸天志。又由於訴諸天志，於是兼愛成為了外於心的道德律令（而非內於心的道德醒覺）。見葛瑞漢著，張海晏譯，《論道者——中國古代哲學論辯》（北京：中國社會科學出版社，2003），頁169；A. C. Graham, *Disputers of the TAO: Philosophical Argument in Ancient China* (Chicago: Open Court Publishing Company, 1991), p. 144.
- 2 類如墨家的「兼愛說」中的利愛原則——〈經上〉曰「義，利也」、〈經說上〉曰「義，志以天下為芬而能利之，不必用」，就都不是從經驗處境出發來考慮（類如儒家以義者宜也）。因為處境的問題由處境來解決，乃是基於經驗論，而利愛無法從經驗上被推導，就類似於絕對律令。即便是倫理學上不可繞開的「孝親觀」亦復如是——〈經上〉曰「孝，利親也」、〈經說上〉曰「孝，志以利親為芬，而能利親，不必得」，其所體現的墨家特色的、基於「兼愛」的「孝」，乃是作為一種普世共通的人類心理需求。由是，基於「兼愛」的「孝」，必然要求平等，亦要求重視整體利益（普世）甚於重視局部利益（血親）。
- 3 今人多援引美國《獨立宣言》中言「人生而平等」來解釋人權理念，其實是一錯譯或錯解。其原文：We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life,

的抽象立法。

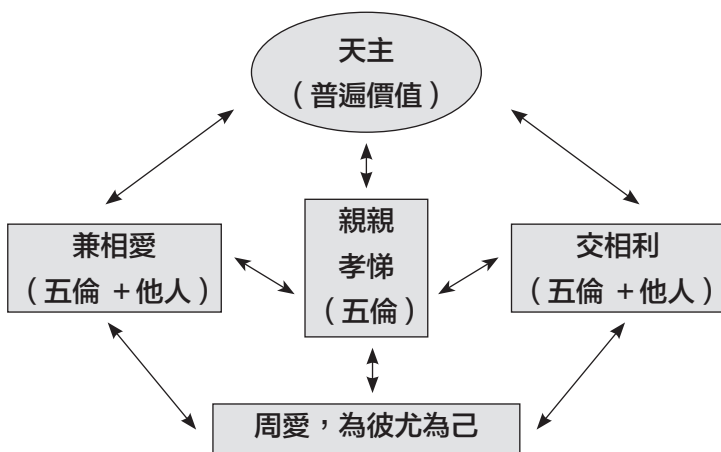
墨家主張「兼以易別」，並不試圖取消父母與路人的區別，其「為己猶為彼」的特色愛觀要求目的與實效的統一。⁴〈大取〉曰：「愛人，待周愛人而後為愛人；不愛人，不待周不愛人；不周愛，因為不愛人矣」，周愛的原則就是無所不包地愛利一切人，如果只願愛利一些人，而不愛利另一些人，就是「別愛」，即不愛人。周愛的對象既然指向所有人，自然包括血親和君父。所以墨子並非否認血親關係厚薄多寡各異的社會現實，而是要求設置一個倫理道德下限，即愛利自己的同時不能戕害別人。也就是說墨家是設置一個道德下限作為社會群體必須遵守的共義，而倫理高標則是在保守住這個底線的基礎上賦予個體去進行追求。

由己身及於他者，由自心及於外物，先「親親」而後「仁民」，這是儒家式的推愛方式。這種推愛方式決定了其愛能周延的範圍不出五倫限度，存在損人利己的腐敗隱患和自我消解的困局。墨家的倫理愛觀是由天志推出兼愛的由上而下的縱貫系統，這套承認施愛方和受愛方、各受愛方之間的主體地位平等的獨特表述，超出五倫和血親的

Liberty, and the pursuit of Happiness 中的 all men are created equal 實譯為「人人生而後上帝造為平等」，指示了人權的來源是神授，一如天志下貫。

- 4 「周愛」是為了興利害並且防止別相惡交別相賊，「兼以易別」則為實現「周愛」的方法途徑，體現了墨家「志功相從」的一貫邏輯。孫中原先生指出墨家的「為己猶為彼」與「志功為辯」共同構成了「周愛」在目的論和實踐果效的統一場域。見孫中原，《墨學通論》（瀋陽：遼寧教育出版社，1993），頁35。

範疇，直達「第六倫」甚至「第七倫」——即在五倫綱常倫理之外，兼具愛陌生他者的「第六倫」和與陌生人雙向互動的兼愛交利「第七倫」（見圖一）。



圖一

2 如何避免「愛的衰減效應」： 為彼猶為己，愛人即愛己

任何一個宗教、文化中的個人與群體置身於社會生活當中，首先要處理的即是「群己之辯」問題。「群己之辯」側重探討人與群體之間的關係，以及相應的社會結構及其制度安排，是中國傳統文化和普世諸宗教文明所共同關注的重要倫理問題。⁵

5 蔣孝軍，〈傳統「群己之辯」的展開及其終結〉，《哲學動態》，9

儒家的「群己之辯」發端於孔子。孔子曰「君子矜而不爭，群而不黨」，⁶ 人須置身群體當中以群體的反映來定位己身，同時應該自持操守做到不結黨營私，其群己觀包含活潑的情感因素；⁷ 孟子「推己及人」的心性哲學繼承了孔子「忠恕之道」的思想，希望藉由同理心的外推擴展，來達成社會秩序的和諧安排。然則此種安排，尚有可待商榷之處。⁸ 依其表述有三個顯見特徵：其一，以社會身份或親緣身份來界定自己與對方的交往空間和行為規範；其二，在血親關係深度角色化的倫理圈層當中，個人或社群與自己的關係越近血緣越厚，對他們的信任程度越高。與自己的關係越遠血緣越薄，則信任度隨之降低；其三，推恩推愛是以一己為中心向外輻射，層層外推至各個層級的他者，最終形成彼此互動的關係網狀結構。由「五倫」、⁹ 「十義」¹⁰ 所構成的等差之愛在由個人私域向他者公域的躍進過程當中，不可避免地要面對一個實際操作上的困境，即

期（2011年），頁43。

6 《論語·衛靈公》。

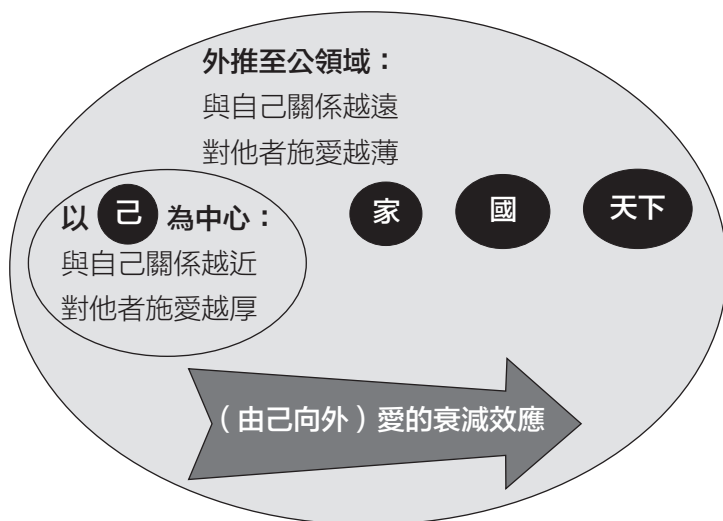
7 孔子在討論詩教——「詩：可以興，可以觀，可以群，可以怨」（《論語·陽貨》），以及討論修身——「群居終日，言不及義，好行小惠；難矣哉！」（《論語·衛靈公》），都論及群己之間的情感因素。

8 筆者認為，當留意後世學者對孟子辟楊墨理路的路徑依賴。類如孟子「辟楊墨」把楊朱「為己」與墨子「兼愛」置於個人主義與集體主義的兩極，顯然為了論戰的需要將楊墨群己表述推到了極端。後世繼承孟子精神譜系的儒家學者循其理路，多少遮蔽了兼愛學說「為己」的面向。

9 「五倫」即「長幼有序，夫妻有別，父子有親，君臣有義，朋友有信」，語出《孟子·滕文公上》。

10 「十義」即「父慈，子孝，兄友，弟恭，夫義，婦聽，長惠，幼順，君仁，臣忠」，語出《禮記·禮運》。

「差序格局」中的「愛之衰減效應」（見圖二）。¹¹



圖二：愛的衰減效應

由於「愛的衰減效應」是客觀存在的事實，故無論是「修身齊家治國平天下」治平之術，還是「親親而仁民，仁民而愛物」的仁愛主義，儒家言說傳統中的外推理路，

11 費孝通先生在其社會學著作《鄉土中國》中以「差序格局」來形容中國傳統社會的人機關係。他指出中國人的邊界感並不清晰，私人關係的緊密程度決定了人我、人群之間的邊界。由一己出發，外推的範圍可以無限大，甚至大至天下；同樣也可無限小，小到個人。由己到家到國到天下，是一層層外推出去。在這個次序中，最重要的是「己」的利益，次而及家及國及天下。費先生舉一個比喻來描述這種差序格局：「好像是把一塊石頭丟在水面上所發生的一圈圈推出去的波紋，每個人都是他社會影響所推出去的的圈子的中心。被圈子的波紋所推及的就發生關係。每個人在某一時間某一地點所動用的圈子是不一定相同的」。見費孝通，《鄉土中國》（北京：北京出版社，2004），頁39。

並不能完全做到對一己血親和陌生他者的一視同仁——在血親倫理的差序格局當中，與己身關係越遠，對他者施愛就越薄；與己身關係越近，對他者施愛就越厚；由是把愛層層向外推展，至極處也就稀薄得近乎等於無有。

在儒家的立場來看，人要愛人必先預設愛己、愛血親，此為天理人情；由此天理人情出發擴充此愛以至於普世，方能保證倫理動機和實踐果效上的相一致。墨家「兼愛」雖然陳義甚高，但因缺乏「為己」的維度，可能導致實踐上的失敗（違反人之常情）和倫理上的悖逆（破壞差序格局）。觀諸現儒家言說傳統，其中類如「家國同構」、「移孝作忠」、「君父同倫」等理論思想，都是以「私己」的個體主義精神為起始而建構。由己身至家國天下是一條單向度的路徑，其中次序不能反過來，其中環節也不能缺一個——人若不愛己就一定不可能愛他人，自然也就無父無君如同禽獸。

後世儒家學者「辟墨」的思路，大抵皆言墨家缺乏「為己」的倫理層次，此誠為誤解。墨家兼愛乃關注己身且預設自愛（Self-concern）的。《墨子》書〈大取〉篇曰「愛人不外己，己在所愛中」，即言愛人即為愛己，二者不相矛盾。《墨子》書〈兼愛中〉曰「視人之國若視其國，視人之家若視其家，視人之身若視其身」，則在群己關係上的表述與儒家相反。「視人若己」是由他者到己身，由群體籠罩到個人；孟子曰：「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」，¹² 則是「以己度人」，由己身及他者，由個

12 語出《孟子·梁惠王上》。

人推展至群體。由此可知，儒墨論愛，邏輯論式縱有不同，但謂墨家全然否定「為己」的意義，則顯為偏頗之論了。

墨家以「兼」為「仁」，以「體愛」訓仁，《墨子》書〈經上〉曰：「仁，體愛也」，〈經說下〉釋曰：「仁：愛己者非為用己也，不若愛馬者」。在墨家看來，「仁」就是以同理心投入對方的情景，設身處地為他人著想。「仁」須通過「體愛」得以落實，於內以己量人，於外視人猶己。〈經說下〉設喻指出愛人的目的，不是基於功利主義考量的施恩求回報——既以愛己非為用己，則同樣愛人非為用人，否則「是所愛必有所為，愛之愈甚，而責報愈深，是則與愛人之仁相遠矣」¹³，與愛馬是為用馬無異。墨家又以「體」釋「兼」，〈經上〉曰：「體，分於兼也」。體為局部，兼為整體，前者被包含於後者，若線由點所組成，一由二中分出。¹⁴ 沒有點就沒有線，沒有一也就沒有二。墨家對「兼」的定義十分明確，個體雖然從屬於群體，但是群體也不害個體的獨立。

由墨家對「兼愛」的闡釋可以看出，墨家群己觀的表述，雖然不如儒家依五倫層層推恩那樣次序明確，但並未否認個體之價值以及個人連於群體的正當性。既注重個體，也注重群體，肯定自己的當下也肯定了他者，避免了「愛的衰減效應」。在連接自己與他者、自己與群體的關係過程中，未使所施之愛隨五倫層級的向外推展而逐次衰減，突破了儒家對差序格局的講求，從而賦予「群」與「己」

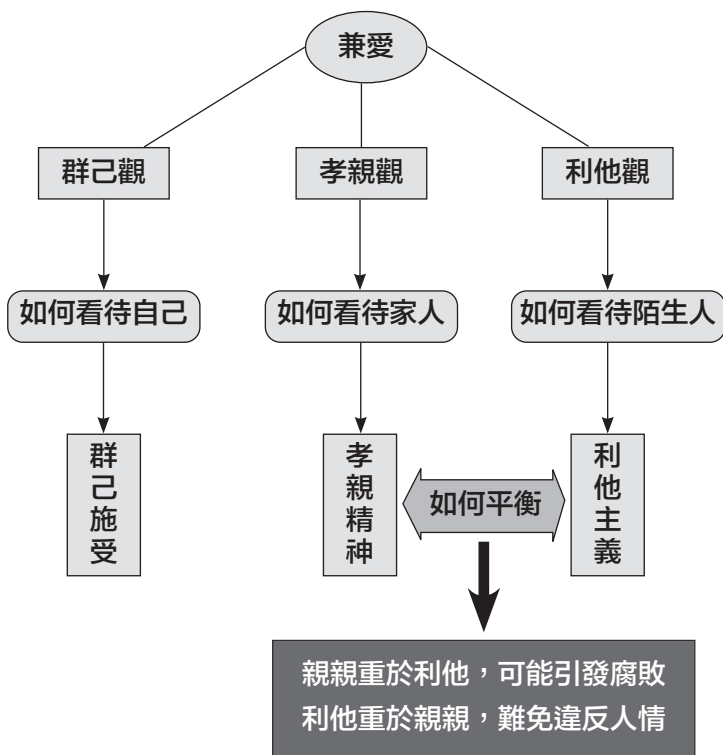
13 王謙源主編，姜寶昌、孫中原副主編，《墨經正讀》（上海：科學技術文獻出版社，2010），頁8。

14 《墨子·經說上》釋曰：「體：若二之一，尺之端也」。

一種特別的身份和地位。

3 「兼愛」的「利他主義」維度 ——以「利親」為例

墨家兼愛說的倫理向度，可從群己觀、孝親觀、利他觀三個方面來綜合考察，這三個方面分別對應置身於某一宗教、文化傳統下的群己關係、孝親精神和利他主義；具體展現為該宗教、文化傳統影響下的人如何看待自己、看待家人（家庭）、看待鄰人（陌生人）的態度；以及在社會功用層面如何處理人與人、人與社會之間的關係。而由天志下貫、超五倫關係的墨家「兼愛」如何平衡「孝親」與「利他」二者的關係、如何解決「忠孝不能兩全」「損別家利己家」的雙重悖論，這些倫理辯難又是考察墨家「兼愛」學說，是否具備普世價值的重點（見圖三）。



圖三

囿於過往陳見和孟荀辟楊墨的遺傳，後世對墨家利他主義的評價常居於兩極。或以其為近乎宗教徒情結的「純粹利他不利己」——與人己之親無分，目的高尚而實際難行；或以其為極端功利主義的「為利己而利他」——以功利實用為務，利他的動機不純。¹⁵ 面對這種混雜性，筆者

15 此即關係到利他主義（altruism）的道德動機（moral motivation）問題。利他主義在生物學、社會學、心理學上有不同的定義，一般研究

以為須回到《墨子》原典，探究其相關義理才能清楚。墨家不同於儒家，在「義利之辯」中提出了與儒家「義者宜也」所不同的「義，利也」的原則，直接將「義」界定為「利」，從理論上取消了二者的對立。表現在利他主義上，就是「義利同一」——利他的同時就是利自己利親族，兼愛的同時就是愛自己愛親族。墨家對義利關係的定義，顯示其超越血親倫理的性質，但並不否定血親倫理的正當性。

《墨子》書〈經上〉篇曰：「孝，利親也」，〈經說上〉釋曰：「孝，以利親為分，而能利親，不必得」，「孝親」就是「利親」，做對父母有利的事即為行孝道；〈經上〉又曰：「利，所得而喜也」，〈經說上〉釋曰：「利：得是而喜，則是利也。其害也，非是也」，能給心裡帶來歡愉的事情就是「利」，反之則為「害」。此外，墨家還主

的是利他主義的生成動機和行為果效，將從生物學和進化論角度介入的探討限定在前者，將由普世主流宗教和文化（如儒家和基督教）介入的探討限定在後者。安樂哲先生就曾指出，道德就其客觀而言，是社會一致遵循某稱既定行為準則的結果，譬如當「愛」施於人時便成為被普遍認同的道德教義。然而當施「愛」僅為求取自身回報，就喪失其道德認同（moral attractiveness），進而產生某種道德上的敗壞（morally repugnant）。以「施愛」來比擬「施利」，道理亦復如是，通常認為利益他人是一種道德上的善舉，而利益自己則可能為自私或者偽善，其間之差異即在於以何者為中心，前者乃以他人為中心，後者乃以自己為中心。意即，若以自我作為道德思想的基本準則和道德行為的原始初衷，不但不能導人或社會以向善，反會使此向善之行為轉變為一種自私、偽善的惡行。參 Roger Ames, *The Art of Rulership: A Study of Ancient Chinese Political Thought* (New York: New York University Press, 1994), p. 154. 當然，目的和果效，動機和行為，這絕非截然二分，比如對於墨家學說中的利他主義傾向，就很難定義其是以「利他」形成的結果來論證生成「利他」的動機，還是從「利他」生成的動機來推演「利他」造成的果效。

張愛與利要合一，志與功要相從，既考量行為動機又考量客觀果效——〈大取〉曰：「義，利；不義，害。志功為辯」，〈經說下〉曰：「仁，愛也；義，利也。愛、利，此也；所愛、所利，彼也。愛、利不相為內、外，所愛、利亦不相為外內。其為仁內也，義外也，舉愛與所利也，是狂舉也。若左目出，或目入」。以上四條目對觀可得，墨家不但不反對孝親，反而極力鼓勵孝親；不但極力鼓勵孝親，還主張孝親應滿足人的實際情感需求（滿足物質利益需求，當然也是滿足情感心理需求的重要內容）。

不同於儒家嚴等差別親疏、先親親而後利他的「孝親」表達方式，墨家是平等差辟親疏、交利及於親親，其愛的施放對象不限一己血親，還及於陌生他者和外在社群。由之產生一個問題，即按照對親者厚對疏者薄的人之常情，墨家希望兼顧陌生他者和一己血親之利益的利他主義，在實踐上如何可能？

墨家主張「吾先從事乎愛利人之親，然後人報我以愛利吾親」，此種「投桃報李」的「利親」方式似乎給人以施恩圖報的功利印象。其實不然。引英國功利主義哲學家斯圖亞特·穆勒（John Stuart Mill）的論說以資探討。穆勒認為正義和功利並非二元對立，從本質上說功利是正義的基礎。¹⁶ 當有相應的不義產生時，必有相應的權利被侵犯。由是他主張個人行為和群體決策，應以大多數人的

16 參約翰·斯圖亞特·穆勒著、葉建新譯，《功利主義》（北京：九州出版社，2007），頁97；John Stuart Mill, edited by George Sher, *Utilitarianism* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, 2001), p. 42.

利益為依歸。¹⁷ 墨家「以義為利」的思想觀念與穆勒十分相近，也強調最大的利就是最大的善。因為忠親之利本在兼愛天下的範圍之內，故愛利他者的同時就是愛利一己血親。¹⁸〈兼愛上〉曰：「若使天下兼相愛，視父兄與君若其身，惡施不孝？」，對一己血親之愛與對陌生他者之愛，在此意義上於「兼愛」中得到統一。

葛瑞漢（A. C. Graham）先生在對比孔墨二家的倫理層次後指出，孔子是把愛理解為一種「雜駁的禮的義務之網的指南」（a guideline through the variegated web of ritual obligations），而墨子則把它抽象為禮儀角色將由之判斷的超驗原則（Transcendent Principle）。¹⁹「兼愛」是由天志下貫的道德原則，類於康德（Kant）「絕對命令」（Categorical Imperative）式的定言判斷。故不同於儒家是以親親為本而後向外擴展可以利他的個體和社群，墨家乃是以天志為本而後推出親親也落在兼愛的範疇之內。²⁰

17 穆勒在《功利主義》中提出：「我質疑那些脫離於功利而建立某種虛構的正義標準的理論觀點。相反，我主張基於功利之上的正義才是整個道德的主要組成部分，具有無可比擬的神聖性和約束力」。參[英]約翰·斯圖亞特·穆勒著、葉建新譯，《功利主義》（北京：九州出版社，2007），頁137；Mill, *Utilitarianism*, p. 59.

18 需要指出的是，此處筆者謂墨家之兼愛交利與穆勒的功利主義有可通約處，並非將二者簡單等同。穆勒的功利主義推演到極處，可能產生極端形式，即根據功利估計的原則（valuation by utility），為了集體價值而抹殺個人價值，從而變成多數人的暴政。

19 參葛瑞漢著、張海晏譯，《論道者——中國古代哲學論辯》（北京：中國社會科學出版社，2003），頁54；A. C. Graham, *Disputers of the TAO: Philosophical Argument in Ancient China* (Chicago: Open court publishing company, 1991), p. 42.

20 葛瑞漢先生指出，「兼愛」應該是平等的關懷每個人（concern for everyone），而不論他是否與自己有血緣親屬關係，這正是全體的利

墨家承認人有欲利的本性——「天下之利歡」（〈大取〉），故「能利親」才為「孝」，要達到「孝」的目的又必須「兼愛交利」。由此通過天志的權威（天欲人相愛）為人類的理性（趨利以避害）作了保證，「為何要利他」和「利他何以可能」在「兼愛」中得到了統一。綜上可得墨家以兼愛為中心的利他主義的推展圖譜（見表一）：

	利他的來源	利他的動機	利他的目標	利他的範疇
出處	天之欲人相愛，不欲人相惡（〈天志上〉）	莫若法天（〈天志上〉）	仁人之事者也，必務求興天下之利，除天下之害。（〈兼愛下〉）	愛人不外己，己在所愛中。（〈大取〉）人無幼長貴賤，皆天之臣也。（〈法儀〉）
內容	兼愛為天志的要求	當以天為法行兼不行別	愛目標：興利除害	既含納一己血親，又超越一己血親。消解群己矛盾，突破差序格局。

表一

4 「兼愛」：墨家版本的倫理黃金律

今人所謂「普世價值」（universal value，又作「普世價值」）是指那些出於人之良知與理性、具有超越宗教國

益，即每個人應該把對自己親人的關愛包括在他的義務之中，故而它是一種道德原則而非社會平等原則。根據葛瑞漢先生所言繼續推演，則必然可得——與孔子不同，墨子把兼愛原則放在血緣親情之上，即不同於孔子以孝悌為本推出仁愛，墨子是以兼愛利他推出孝悌，在邏輯和實踐上消解「損人利己」「忠孝兩難全」的邏輯困難。參葛瑞漢著，張海晏譯，《論道者——中國古代哲學論辯》，頁 54；Graham, *Disputers of the TAO*, p. 43.

家民族人種性別之分別、並為普世人類所共同承認的的理念共識。評價某一宗教傳統、文明傳統中具備多少的「普世價值」，乃是以其所內蘊的普遍主義精神之多少為衡量標準。在人文社會科學範疇內，與「普世價值」直接相關的，一般而言為倫理道德方面的思想資源。概言之，若一個宗教傳統、文明傳統的倫理道德只適用於其所能發生作用的特定地域或特定社群，那麼它就是「特殊主義」的，不具備普世適用性；若一個宗教傳統、文明傳統的倫理道德不僅適用於其所能發生作用的特定地域或特定社群，同時還能跨越其所籠罩的地域和社群，為其他宗教傳統、文明傳統的地域、社群所共同接受，那麼它就是「普遍主義」的，也就具有了「普世價值」的意義。普世諸宗教文明傳統都承認「愛人」為一無可爭議的「普世價值」，而墨家又是中國傳統文化中最講「愛」（兼愛）的學派團體。是故考察墨家「兼愛」是否具備普遍主義的維度，有利於我們在「普世」的座標下，對墨家的特色倫理愛觀給予恰當定位。

論到「普世價值」中的倫理愛觀，猶以從基督教教義源發出來的「博愛」精神為代表。英文語境當中，墨家「兼愛」與基督教「博愛」經常被同作以 *universal love* 來翻譯，意為「普世愛人」。基督教「愛人如己」的誡命，在表述上確實與墨家「視人若己」有某些相近。近代以來，西方傳教士為了福傳工作的需要，通過索引中國古代文獻，從先秦諸子的論著中重新發現了墨家「兼愛」的價值意義。他們以神學的視角考察墨家兼愛，並將其與基督教博愛的

理念進行比較。²¹ 傳教士的成果，拓展了自利瑪竇以來，慣常以儒家仁愛為基督教博愛在東方世界之投射和參照的思想路徑，具有突破性。其後，民國基督徒知識份子從中國傳統文化的角度介入「耶墨對話」，其成果往往兼具儒耶墨三方的比較，對墨家「兼愛」的認識亦較傳教士更為全面。當代亦不乏學者從各自的角度出發，比較墨家「兼愛」和基督教「博愛」，雖所論各異，不過基本傾向於二者有諸多相通之處，至少比之儒家的「仁愛」，墨家「兼愛」與基督教「博愛」能夠互相對話的空間更大一些。

基督教之「博愛」與墨家之「兼愛」會在某種意義上被視為等同，蓋因兩者較之儒家的倫理愛觀（如仁愛、孝愛），似乎更具有超越血親、五倫而走向普遍性愛人的普世維度。畢竟儒家囿於血親倫理的限制，始終無法解決「普遍性愛人」（人性原則）和「特殊性本根」（最高原則）的內在悖論。劉清平先生指出，由一己血親出發層層向外推恩的「泛愛眾」，很可能在某些時候因為要首先照顧到一己血親的利益，而不得不枉顧陌生他者和社群的利益，從而導致「損人利己」「損別家益己家」的腐敗效應。²²

21 傳教士「耶墨對話」中涉及「兼愛和博愛」比較的成果，有艾約瑟，《評墨子人格及其作品》（香港：皇家亞洲文會中國支會會刊，1858）；威廉姆森，《墨子：中國的異端》（濟南：大學出版社，1927）；萬斯伍德，〈墨子著作中的宗教因素〉，載《教務雜誌》，1931；樂靈生，〈墨子的倫理價值〉，載《教務雜誌》，1932；Wilbur H. Long，《中國古代哲學家墨子的兼愛觀》（北京：加州學院中國分校，1934）等。參褚麗娟，《文明碰撞與愛的重構——墨子兼愛與耶穌之愛的學術史研究（1838-1940）》（東京：白帝社，2017），頁25-27。

22 劉清平，〈論普遍之愛的可能性——儒家與基督宗教倫理觀比較〉，

同心圓式的差序格局的存在，使得儒家倫理愛觀只能成為一適用性受限的局域性倫理。

儒家倫理愛觀的悖論，其實就是「普遍性愛人」（人性原則）和「特殊性本根」（最高原則）之間的悖論。今人論到儒家的倫理愛觀均缺乏對其概念的必要分疏，慣以「仁愛」以為全稱泛指，容易忽視其中普遍主義精神與特殊主義倫理之間的內在張力。儒家「仁愛」觀的普遍主義之維是經由血親之愛層層外推而來，「泛愛眾」（普遍性愛人）和「親愛」（特殊性本根）是一組矛盾。在某些特定處境下，譬如要求「普遍性愛人」與「特殊性本根」兩者必須選擇其一的時候，儒家可能就不得不尊重後者的最高要求，而捨棄前者的人性原則。由是觀之，是否墨家的「兼愛」也同樣存在類似「以特殊性本根壓倒普遍性愛人」的倫理悖論？例如當天下之大利（愛天下人）與某個人或某部分的利益（愛某個人或某部分人）發生衝突時，可以只愛前者不愛後者，或為了前者而捨棄後者呢？

筆者以為，墨家不存在上述倫理悖論。〈經上〉曰：「任，士損己而益所為」，〈經說上〉釋曰：「任，為身之所惡，以成人之急也」。參照墨家摩頂放踵以利天下的學派風格以及〈經說〉〈經說上〉對「任」的兩條釋文，似乎看起來墨家是將天下之大利作為具有至高地位的特殊價值，為了滿足這一特殊價值可以犧牲其他一切，甚至包括自己的生命。然而〈大取〉篇又曰：「殺一人以存天下，

謝文郁、羅秉祥主編：《儒耶對談 問題在哪裡？》（桂林：廣西師範大學出版社，2010），頁335。

非殺一人以利天下也；殺己以存天下，是殺己以利天下」，墨家認為殺了自己來保全天下是殺了自己有利於天下，殺了別人來保全天下則不能說是殺了別人而有利於天下，因為天下人中已有一人被殺（利天下的目的沒有達到）。

此處猶當留意，所謂任者犧牲自己以求有益天下，是主動抉擇的個人行為，其決斷僅由個人操持，其後果也僅由個人承擔。同樣，天下之大利固為墨家所看重，在必要的時候可以損失個人以保全天下，但前提是基於自願原則，不能夠採取強制手段——人可以選擇殺自己，但沒有權力和資格要求別人也一樣「殺身成仁」。²³ 當人要求為了「愛（利）天下人」而「不愛（利）某個人或某些人」的時候，這個行為本身就已經不是「愛天下人」了。正因為墨家「兼愛」是一種把所有人看作相聯合、屬同類的倫理愛觀，所以其施愛能夠做到「不分貴賤，不別親疏，當下肯定對方的存在，極容易形成平等的觀念」。²⁴ 由此可見，在墨家語境當中並不存在「普遍性愛人的人性原則」與「特殊性本根的最高原則」之間相互矛盾的倫理悖論。（見表二）

23 墨家「施愛」「利天下」的「非強制」原則，在《墨子》書其他篇章亦有體現。類如〈大取〉篇曰「義可厚厚之，可薄薄之」，即言量力而行地考量人因應處境和人際關係的變化所能施愛的能力和意願，並非做出任何強制性的要求。

24 顏炳罡、彭戰果著，《孔孟哲學之比較研究》（北京：人民出版社，2012），頁284。

倫理悖論	特殊性本根 (優先順序)	普遍性愛人 (次一級)	兩難處境	後果
儒家	血親之愛	泛愛眾	為了照顧一己血親之利益而不惜損人利己、損別家益己家。	導致血親腐敗、裙帶關係。
墨家	愛利天下與愛利個體不矛盾，普遍主義與特殊主義相統一。			

表二

5 結語：中國墨學實可參與構築「普世兄弟情誼」的志業

誠如教宗通諭中所述的，當下世界充斥著紛亂。人們因著宗教信仰、政治傾向等方方面面的分歧，彼此爭競不斷，甚至爆發仇殺。這是因為人們總是試圖以自己的是非標準去「框架」他者的是非標準；對個體與個體之間、群體與群體之間的差別，缺乏同情和包容。在這種情況下，人們似乎不再相信「普世愛人」是有可能的。然而古老的中國墨家，卻在 2000 多年前就已經提出甚至部分踐行了「兼愛」。其思想光輝直至今今天仍有影響，可見人們對「普世愛人」的追求，一直未曾泯滅。墨家的「兼愛」之道，實可作為一種基於普遍主義精神的、為普世人類所共同接受的「倫理黃金律」（Golden Rule），是能夠與基督宗教進行對話、並參與構築「普世兄弟情誼」的志業的。²⁵ 蓋

25 伴隨冷戰結束後傳統東方意識形態陣營的崩潰以及地緣政治的急速變化，一種新的處理全球關係的全球倫理呼之欲出。1993 年在美國芝加哥召開的世界宗教議會大會上，由天主教神學家孔漢思（Hans Kung）起草並由大會通過的《走向全球倫理宣言》裡，明確提出了「全球倫理」之於人類作為整全形體（或至少針對幾個主要文明形

因其具有以下特質：

第一，「兼愛」是本質的愛，乃作為一種道德要求而非道德自覺；

第二，「兼愛」充分考量了人性，預設了「自愛」和愛親族的空間；

第三，「兼愛」建立於社會的共同規則和底線共義的基礎之上，「成於共義，止於共義」，視乎人能力的不同，遵循「非強制」原則；

第四，「兼愛」是走出自己走向別異的行動；

第五，「兼愛」既講求主觀善念，也注重實踐果效。以上特質共同構成了墨家普遍主義的倫理維度——提倡愛人利人，反對坑人害人；²⁶ 主張以「己之所欲，慎施於人」的

態），在倫理道德上存在某些相同或相近的普世性的共識。《全球倫理宣言》的文獻中提出了「推己及人」的「倫理黃金律」（Golden Rules）問題，該律常規而言有肯定式和否定式兩種。「肯定式」為《聖經·新約·馬太福音》第七章第十二節和《聖經·新約·路加福音》第六章第三十一節的「（如果）你們願意別人怎樣待你們，你們也要怎樣待別人」（基督教金律）；「否定式」為孔子的「己所不欲，勿施於人」（儒家金律）。參孔漢思著，鄧建華、廖恒譯，楊熙生校：《世界倫理手冊》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2012），頁130-147。

26 在「儒家血親倫理爭鳴」中，對儒家持批判態度的劉清平先生提出了「去忠孝，取仁義」的「後儒家」理論——以「不可坑人害人，而要利人助人」作為普世價值的底線倫理。劉先生的觀點給予筆者很大啟發。筆者認為，墨家之「兼愛」，正式既鼓勵利人利人（能動有為的利他主義），又堅持不可坑人害人（恪守消極的無傷害原則）。畢竟，儒耶二家陷於普遍主義精神與特殊主義倫理之間不可調和的矛盾，墨家的「兼愛」表述更能作為一種普世人類能夠廣泛

精神來裁決利益衝突、調和社會矛盾、處理人際關係；走一條兼顧「能動有為的利他主義」與「消極無傷害原則」的中道路線。

接受的底線共識。見劉清平，《忠孝與仁義——儒家倫理批判》（上海：復旦大學出版社，2012），頁 5-7。