

《墨子》之「權」何以可能？*

林曉媚

廈門大學哲學系

摘要：本文以《墨子·大取》中對「權」的描述為邏輯起點，通過剖析「權」的過程中所存在的問題，嘗試給予補充和修正，並使之形成完整的倫理建構。首先，本文通過澄清《墨子》關於「權」的概念及其倫理建構，然後進一步批判性地考察了「權」倫理本身所存在的問題。同時，本文還嘗試從道德情感的角度，強調「權」倫理應當關注人的情感和合理利己的正當性，從而完善對「權」倫理的重構。最後，本文試圖回應一些可能的反駁，尤其是威廉斯所提出的「個人完整性」和「道德運氣」。基於此，我們將看到作為一種規範力量的「權」倫理雖然並不反對傳統的規範倫理學，但它既不完全屬於道義論，也不應當被歸之於功利主義。《墨子》之「權」的可能性，建立在動機和結果同等重要的基礎上，若行為者的動機沒有產生預期的行為結果，或者行為結果不是出自行為者的動機，都算不得是權衡過後「應當如何」的行為要求和道德理由。

關鍵字：《墨子》；《大取》；權；兩難困境；道德理由

* 本論文受教於臺灣大學哲學系李賢中教授，尤其在臺灣大學訪學期間與李老師反復討論，獲益匪淺；同時，感謝我的博導廈門大學哲學系謝曉東教授的指導，為本文提出了很多極具價值的寶貴意見；另外，亦感謝本刊三位匿名審查委員提出的批評建議，使本文減少缺憾。

倫理學的任務在於回答「我應當如何行動」，它指明人所應當履行的道德要求並為這些道德要求提供充足的行動理由。一般而言，在某種倫理情境下，行為者總會根據某種道德理由而採取行動。¹《墨子·大取》提出了「利之中取大，害之中取小」和「權求」兩種行為理由，其中前者以結果（功）為判斷準繩更偏向於「外在理由」，而後者以動機（志）為主要依據更接近康德式的「內在理由」。當行為的動機和結果能夠達成一致時，人便有惟一確定的道德理由採取行動。然而，當兩種行為發生道德衝突時，不論做何種選擇，人都可以認為自己應該按照所認定的那個理由來行動。如此，在兩難困境中，人的道德判斷及道德行為便失去了可供參考的確定性理由。面對這種倫理實踐困境，《墨子》一書嘗試把行為者的主觀動機和行為結果緊密聯繫在一起，從而提出以「權」倫理作為行為選擇的規範力量²。在字面意義上，「權」即權衡。從道德實踐的視域上看，「權」要求行為者基於善的動機求取最好的結果。這就意味著「權」不是要在動機和結果之間選取其中一個，而是要在兩者之間權衡出「既合乎善的動機，又滿足最好結果」的最適宜行為。

¹ 關於道德理由的區分，參考伯納德·威廉斯著：《道德運氣》，徐向東譯，上海：上海譯文出版社，2007，頁144。在《內在理由和外在此理由》一章中，威廉斯對道德理由作了區分，「內在理由」是指「A 有一個理由做某件事情」；「外在理由」是指「存在著一個要A 做某件事情的理由」。不過，威廉斯所做的區分更多是為了討論方便，他實際認為，行動理由即是內在理由，而一切外在理由的陳述都是假的。威廉斯反對以「絕對命令」為道德原則的道義論和以「結果」為行為規範的功利主義。在他看來，道義論和功利主義無疑是一種外在理由。當然，也有哲學家提出不同的意見，認為「絕對命令」是一種內在理由。但本文的重心不在於辨明內在理由和外在此理由之間的爭論，而是試圖從《墨子·大取》文本出發，探討行為者在面臨道德困境時，能夠基於什麼樣的理由而行動？事實上，墨子之「權」倫理作為一種規範力量，主張內在理由和外在此理由相結合，既要反映對個體內在的特殊關切，同時也應尊重外部的道德原則。

² 本文將「權」倫理視為一種規範力量，以「天志」為最高法則，旨在對「權」這一動態思維進行規範。

顯然，《墨子》一書嘗試在道義論和功利主義的倫理衝突之間權衡出最適宜的行為。然而，在現實的行為過程中，「權」何以可能？關於《墨子》一書對「權」的詮釋，李賢中分析了作為實踐方式的「權」，他指出「權」是一種周全思慮下做成的抉擇³，它的價值規範以「義」為核心，以「平等之愛」為原則，在實踐上的「功」仍受基本動機「志」的主導，至於在人我的利害衝突情境中，則以「犧牲之愛」為依歸。而若在特定情境中，為實現最大的「平等之愛」時，則涉及當下道德實踐的利害權衡。⁴李賢中將「權」理解為一種動態的過程，而在此基礎上，孫長祥區別了作為普遍法則的「權」和作為實踐方式的「權」，他將「權」二分為名取之權和行取之權，其中名取之權著重於某種狀況之下，行為的取捨和理智、欲望的關係；行取之權則強調行為者在道德情境中具有各種變化可能的權衡選擇。將二者結合起來，「權」即是在動態的道德選擇中，理智與意志、行為不斷追求適宜的動態性校準活動。⁵相較之下，漢學家方克濤在談論墨家的實踐推理時更明確了「權」的可能性，他認為，「權」通常涉及判斷幾種可選擇的結果或行為方向中哪個更有利，哪個危害更小，並因此能夠決定我們如何行動。同時，他也指出，《墨辯》文本的殘缺性和非系統性使我們不能排除這樣一種可能性，即後期墨家持有一種混合理論，結合了道義論和功利主義的元素。⁶雖然「權」試圖以權衡行為利弊的方式做出倫理選擇，但也正是在這個權衡的過程中面臨諸多問題。為此，本文以《墨子·大取》中對「權」的描述為邏輯起點，通過剖析「權」的過程中所存在的問題，嘗試給予補充和修正，並使之形成完整的倫理建構。

³ 李賢中：〈道德實踐中的權衡問題〉，《哲學與文化》，2005 年 8 月，第 32 卷，第 8 期，頁 22。

⁴ 李賢中：〈墨辯倫理學探析〉，《職大學報》，2002 年，第 2 期，頁 8。

⁵ 孫長祥：《思維·語言·行動：現代學術視野中的墨辯》，臺北：文津出版社，2005，頁 10-12。

⁶ 方克濤：斯坦福哲學百科全書，Mohist Canons 詞條：
<https://plato.stanford.edu/entries/mohist-canons/notes.html#note-5>

壹、《墨子》關於「權」的倫理建構

《墨子·經說上》云：「權者，兩而勿偏」⁷，即是在兩個衝突的倫理選擇中，應當從各個方面分別考量利和弊，進而權衡其中的利害輕重，並做到平正、不偏倚。⁸在此基礎上，《墨子·大取》構作了具體情境進一步詮釋「權」的意涵：

⁷ 據楊俊光考證，原文應為《經上》：「[權]，欲（缶）[缶]權利，且惡（缶）[缶]權害；《經說上》：「[聖者用而勿必]，仗者兩而勿偏。（楊俊光：《《墨經》研究》，南京：南京大學出版社，2002，頁 639。）孫詒讓注「欲缶權利，且惡缶權害」云：「大取篇云：『於所體之中，而權輕重之調權。權非為是也，亦非為非也。權，正也。斷指以存堅，利之中取大，害之中取小也。』」，而註「權，正也」云：「《經上》篇云『欲正權利，惡正權害。』」（孫詒讓：《墨子閒詁》，北京：中華書局，2001，頁 316、404。）後來的學者大多據此，將《經》中的「權」與《大取》中的「權」相關聯，互為詮釋。不過，楊俊光提出異議，認為「就時代說，《經上》在前，《大取》在後。《大取》又文多舛誤，解者異說紛紜，故更不宜據以釋《經》。」（楊俊光：《《墨經》研究》，南京：南京大學出版社，2002，頁 641。）本文認為，孫詒讓並非以《大取》釋《經》，而是試圖通過說明「權，正也」和「欲缶權利，且惡缶權害」之間的內在關聯，來展現《墨子》文本的思想系統。

⁸ 楊俊光認為《經》及《經說》中的「權」與《大取》中的「權」並不相同，指出《大取》中的「權」「作衡量、計算、謀慮解」，「如此唯大小是問，則只會使欲惡更易失正。」（楊俊光：《《墨經》研究》，南京：南京大學出版社，2002，頁 641。）並強調，《經說》中「兩而勿偏」的「兩」「當是『利』『害』各自的『兩』：『權利』就是從各個方面去考慮這個『利』，『權害』亦是從各方面去考慮這個『害』。『權者兩而勿偏』，即：所謂權，就是兼顧正反各方面不能只顧一面。」（楊俊光：《《墨經》研究》，南京：南京大學出版社，2002，頁 643。）按楊俊光所言，《大取》中的「權」由於只關注利害之大小的權衡，故有失公正。《經》及《經說》中的「權」則是兼顧「利」「害」各自的權衡而彰顯公正。本文認同楊俊光對《經》及《經說》中「權」的詮釋，不過《大取》中的「權」在「唯大小是問」的判斷過程中，實際上亦是兼顧「利」「害」各方面而非只顧一面。

於所體之中，而權輕重之謂權⁹。權，非為是也，亦非為非也¹⁰。權，正也。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。斷指與斷腕，利於天下相若，無擇也。死生利若一，無擇也。殺一人以存天下，非殺一人以利天下也。殺己以存天下，是殺己以利天下。於事為之中，而權輕重之謂求。求為之，非（為之）¹¹也。害之中取小，求為義，非為義也。……利之中取大¹²，非不得已也。害之中取小，不得已也。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。

大意是說，在所做的事體中，衡量其輕重即為「權」。權的目的不是依照普遍（絕對）原則判斷行為對錯。權的本義是正當的，如砍斷手指以保存手腕，是在利之中選取最大利，在害之中選取最小害。在害之中選取最小害，並不是取害，而是取利。他所選取的，正是人應當做出的選擇。再如遇上強盜，砍斷手指以免殺身之禍，這是利；遇上強盜，這是害。可見，斷指和斷腕，就好像殺己利天下一樣，沒有選擇。即便是生死，只要有利於天下，也都沒有選擇。殺一個人以保存天下，並不是殺一個人以利天下；殺自己以保存天下，這是殺自己以利天下。而在做事中衡量輕重叫做「求」。追求某事，並非真得在做某事。猶如在害之中選取最小害，是追求義，卻並非真的在行義。在利之中選取最大利，不是不得已。在害之中選取最小害，則是不得已。在尚未得到的東西中選取，是在利之中選取最大利。在已有的東西中捨棄，這是在害之中選取最小害。

⁹ 「權輕重之謂權」疑有「同語反復」的邏輯錯誤，或將「權輕重」改為「衡輕重」更準確。不過，由於「同語反復」並不妨礙對文本的理解，故而仍從原文。

¹⁰ 原文作「非非為非也」，據孫詒讓校改。（孫詒讓：《墨子閒詁》，北京：中華書局，2001，頁404。）

¹¹ 據孫詒讓注：「疑當作『非為之也』，脫二字」，本文從此義。（孫詒讓：《墨子閒詁》，北京：中華書局，2001，頁404。）

¹² 據孫詒讓注：「此節疑當接上文『非為義也』下」，本文尊此義。（孫詒讓：《墨子閒詁》，北京：中華書局，2001，頁405。）

在墨子看來，「權」有兩種形式，一是「於所體之中，而權輕重之謂權」，二是「於事為之中，而權輕重之謂求」。前者以結果為衡量依據，後者則以動機為判斷標準。¹³據《墨子·經上》載：「體，分於兼也。」梁啟超《墨經校釋》注曰：「兼，指總體。體，指部分。」¹⁴可見，「所體」即「於所既有之部分、個體之中，加以權衡輕重。」¹⁵墨子列舉了「斷指以存腕」和「遇盜人斷指以免身」兩個例子，意在說明「於人體之部分、或個體中，其權衡輕重之道為何」。¹⁶從結果上看，選擇「斷指」是個體在兩難之中不得已通過權衡而放棄原本所具有的部分以保全生命之總體的方式，即是說，「斷指」並非出於行為者本意，而是合乎某種外在理由而做出的行為選擇¹⁷。不過，這個抉

¹³ 參考孫長祥：《思維·語言·行動：現代學術視野中的墨辯》，臺北：文津出版社，2005，頁11-12。孫長祥指出，《大取》在動態的行為情境中，事實上只有所謂「權」的活動。所謂「權」的活動又依行為者的「陳執」，及面對情境當時的利害狀況加以考量的種種情態，而可區分為一、「於所體之中，而權輕重之謂權」，二、「於事為之中，而權輕重之謂求」兩類。對前者而言，行為取舍的關鍵是人自己一貫秉持、熟知的價值信念，即以「利」為考量標準，兩害相「權」取其輕；而後者則是指行為者在行動時，當下思慮謀求符合一己利害需求的權衡選擇。有鑒於此，本文將此二分為以結果為衡量依據的「權」和以動機為判斷標準的「權」。

¹⁴ 梁啟超：《墨經校釋》，中華書局，民國25年，頁2。

¹⁵ 劉文清：〈《墨子·大取篇》「權」與「求」、「倫列」新解〉，王裕安，李廣星主編，《墨子研究論叢（六）》，北京：北京圖書館出版社，2004，頁472。

¹⁶ 同上。

¹⁷ 這裏需要區分非道德行為和道德行為。盛慶球指出「非道德行動乃一並不直接影響別人或社會的利益之行動」，而道德行動則「產生對別人或社會的效用或負效用，並可能引起當事者與別人或社會間之利害衝突，或兩個別人間或兩個團體間之利害衝突。」（盛慶球：〈實然/應然鴻溝：自然主義和效用主義〉，《華南師範大學學報》，2002年6月，第3期，頁19-21。）依此而言，墨子所列舉「斷指以存腕」和「遇盜人斷指以免身」的例子，並不直接影響別人或社會的利益，應為非道德行為。不過，後文「殺一人以存天下，非殺一人以利天下也。殺己以存天下，是殺己以利天下。」無疑關涉對別人或社會的效用或負效用，應屬道德行為。本文更著重於探討「權」

擇並不意味著總體一定重於部分，它其實僅就這一倫理情境而言。在其他倫理情境的權衡中，「權」並不排除部分重於總體的可能性，而這關涉到人的主觀動機。¹⁸

於此基礎上，墨子進一步由人之心理出發，在「事為之中」強調「求」（動機）的主觀能動性。《墨子·經上》云：「慮，求也。」《墨子·經說上》釋之為「以其知有求也，而不必得之」。可以看到，墨子試圖以「權」的方式調和主動「求為之」的動機與被動「非為之也」的結果之間的矛盾性。表面看來，「求不必得」是個體之心向現實情境的妥協；事實上，「權」乃是內在於心而起作用的，即道德行為總是以道德動機為其內在根據。

以上觀之，權衡輕重後的選擇是行為者在實際情境中所能做出得最適宜選擇。依照邏輯表達的方式，《墨子》一書關於「權」的倫理建構可以公式化為：

在倫理困境中，行為 x 和行為 y 是兩難選擇，權衡之道能夠在兩者之間做出最適宜的倫理選擇，當且僅當：

F₁ 權不是判斷行為 x 和行為 y 對錯的標準，而是行為者在當下情境中所做出的最適宜（正）的選擇。¹⁹

對道德行為的影響。

¹⁸ 關於「部分重於總體」之可能性在於，當我們以結果為衡量依據時，會更看重總體，因此總體要重於部分，而當我們以動機為判斷標準時，則有可能傾重於部分，以致出現部分重於總體的情況。後文所延伸的「遇盜人斷指以免身」的例子或可言明這一可能性，即假設遇盜者是畫家，其所求的是藝術，而非生命。於是，藝術雖然只作為生命的一部分，但基於追求藝術這一動機，畫家捨命求藝，將藝術看得比生命總體更為重要。從中亦可見，「部分重於總體」關乎人的主觀動機。

¹⁹ 此條件成立的文本依據是：「權，非為是也，亦非為非也。權，正也。」關於「是非」與「正」，楊俊光認為，「愚意：『正者用而勿必』，是釋『正』之文。『正』，《說文》：『是也。』《離騷》『名余曰正則』注：『平也。』《周禮小宰》『四曰廉正』鄭注：『行無傾邪也。』皆平正、不偏斜之意，亦即上文『知無欲惡』、『惔然』之『平』」。（楊俊光：《〈墨經〉研究》，南京：南京大學出版社，2002，頁 645-646。）可見，「正」既包含了「是」之意，

F₂ 行為者通過合理分析，就利的方向衡量，如果選擇行為 x 比選擇行為 y 更有利，則選擇行為 x；就害的方向衡量，如果選擇行為 y 比選擇行為 x 的害更小，則選擇行為 y。

F₃ 行為者求取最大利的行為 x 是非不得已的；而行為者求取最小害的行為 y 是不得已的；且行為者的所求不必然能踐行。

可見，條件 F₁-F₃，即是行為者在兩難困境中「應當如何行動」的道德理由，其中 F₂ 是外在理由，合乎最好的結果；而 F₃ 是內在理由，出於對結果的判斷不得已做出的選擇。當然，僅依照以上三個條件，尚未能解決兩難困境。其中有一些概念仍待進一步明確，比如「最合宜的選擇」、「合理分析」等等。除此之外，《墨子》之「權」還面臨「難以指導人的行為」、「由功利主義導向神命論」、「與兼愛原則相衝突」、「不得已的行為是否正當」等問題。

貳、「權」倫理建構中所存在的問題

首先，「權」不是判斷行為對錯的標準，這意味著它難以指導人們的行為。對墨子而言，「權」的目的在於通過對事態全方位的考量以解決特殊情境中的倫理衝突，從而指導行為者做出最適宜的選擇。從規範倫理學的視域看，「是非對錯」內含著確定的評判標準，即合乎規範的行為則是正確的，不合乎規範的行為則是錯誤的；而「最適

又有「平正、不偏斜」之意。不過，《大取》文本表明「權」不是判斷是非的標準，那麼「權」當為平正、不偏斜之意。在西學語境下，「是非」與「正」有本質的區別。如休謨所言，以往的道德體系總是先按「是」與「不是」的規則進行推理，但是卻突然之間，不知不覺的過渡到用「應當」與「不應當」提出規範。（參考休謨著：《人性論》，關文運譯，北京：商務印書館，1980，頁 509-510）如此，便面臨「能否從是推出應當」的問題。《墨子》本書雖然對「是」與「應當」作了區別，但並沒有更為深入的探討。「是非」是關於事實的判斷，「正」是對價值的陳述。「權者，正也」實際是權宜之計，也就是在兩難衝突中，做出最適宜的行為選擇。在某些情境下，「適宜的選擇」，在面對是非判斷時，答案並不是顯而易見的，但在面對價值審判時，它必定是應當的。

宜的選擇」則關聯著主觀的價值判斷，即除非給行為選擇一個正當的理由，否則該行為就不是最適宜的選擇。由於在兩難困境中，我們很難從人的行為選擇中去判斷「是非對錯」，反之，任何能給出正當理由的行為選擇都可以獲得理解。故而，墨子強調「權非為是也，亦非為非也。權，正也。」，但也正是因為「權」不是判斷行為對錯的標準，所以它難以提供可參考的統一原則，由此也使得行為者在特定倫理情境中的選擇充滿了偶然性和不確定性。有鑒於此，李賢中對「權」的特性梳理如下：

1. 對於未來事態發展的可能性加以認知把握。（情境中至少有兩種事態一實現，則另一必不實現。）
2. 對於未來事態的可能性予以評估。（欲正，就利的方向衡量；惡正，就害的方向衡量。）
3. 比較評估之後的利害關係。（就整體觀察，各部分對整體利害關係的影響如何。）
4. 依利之中取大，害之中取小也，非取害也，取利也。²⁰

李賢中將「權」理解為一種動態的衡量過程，並在此基礎上，又將「權」的實踐過程細緻化為七個具體的操作步驟：

- 一、以問題導向確立事態範圍，此範圍是指時間方面考慮多久？
- 二、分析此事態中相關因素的因果關係。
- 三、倫理判准的相應性思考，並反省自己的動機為何？
- 四、某一權衡結果所及的主體為何？
- 五、經由結果之考察，考慮事態範圍是否需要重新調整？
- 六、原則的應用。如：生存原則、自我優先原則、德行原則、功利原則、或公平原則等，在此事態中的優先順序。
- 七、以害之中取小、利之中取大為標準權衡抉擇。當然，何謂大？何謂小？以及利害所加諸之客體為何？結果之持續性等問題，皆應厘清。²¹

²⁰ 李賢中：〈墨辯倫理學探析〉，《職大學報》，2002年，第2期，頁9。

²¹ 李賢中：〈道德實踐中的權衡問題〉，《哲學與文化》，2005年8

簡言之，「權」就是要把握和評估未來事態發生的可能性，進而進行全方位的比較和選擇。其中，把握和評估是比較和選擇的前提，而七個步驟則是把握和評估的過程。然而，在倫理情境或具體實踐中，把握和評估本身就是一件很難的事。如「權」的第1條特性括弧中補充的，情境中至少有兩種事態一實現，則另一必不實現，我們甚至無法確定是否選擇A，則一定非B。可能我們選擇A，結果是非A且非B；也可能是我們選擇A，但結果是A且B。這種偶然性和不確定性是「權」所無法把握到的。即便我們能把握到選擇A，則一定非B，但這種未來事態的可能性又應當依據什麼來評估呢？依照這個步驟順序，雖然「權」不是判斷行為x和行為y對錯的標準，但它以「利之中取大，害之中取小」作為統一的權衡原則，指導著人們在倫理困境中做出道德選擇。問題在於，「利」和「害」是價值判斷，而不是事實判斷。由於每個人對「利」和「害」的理解不同，亦可能導致最終的道德行為選擇不同。比如遇盜人斷指以免身這一例子，假如這個遇盜者是畫家，對他而言斷指猶如斷命，為此他通過權衡輕重，寧願選擇斷命，亦有可能。儘管根據「利之中取大」的權衡原則，斷指比斷命的利更大，任何人都應該選擇斷指，但畫家卻可能選擇斷命。顯而易見，在這一道德行為選擇的過程中，影響畫家權衡輕重的不是生物的生命，而是藝術的生命。亦不難看出，「權」是多重標準的，表面上具有統一的權衡原則，實際上這一權衡原則因人因時因地而有所不同，如此充滿不確定性的權衡原則，如何能夠指導人們的行為呢？

從條件F₁來看，「權」的目的並不在於建立一套普遍的道德法則，反之，傾向於在這些所謂的普遍法則之中，確立一條相容之道。但其艱難之處恰恰在於，人在面臨非此即彼的兩難選擇時，他的選擇並非是相容的結果，而依然是偏向某種道德法則的選擇。更甚者，由於考量的東西太多，人反而無法在其中做出適宜的抉擇。如前所述，「權」被理解為一種動態的衡量過程，當人運用「權」的方法做出「最適宜的選擇」時，並沒有客觀不變的標準可參考。按照李賢中的觀點，「權衡輕重是一種與動態變化中，正確合宜的調整，事態發展的過程中利

害皆有的情況下，同時考量雙方的可能消長，而作出恰當的抉擇以因應之。」²²根據這一解釋，條件 F_1 需要做出以下修正：

F_1' 權不是判斷行為 x 和行為 y 對錯的標準，而是行為者在當下情境中所做出的最適宜的（動態）選擇。

其次，「權」的「適宜性抉擇」是以「利之中取大，害之中取小」為衡量標準，但終極性的根據卻是「天志」，這將使它由功利主義倒向神命論，而喪失「權」本身的目的。根據李賢中的觀點，「權」的過程受陳執、天志（義）、客觀情勢等因素影響，其中權求並非為不顧是非的隨機選擇，其背後有「天志」作為是非的衡量準則。²³但就條件 F_2 來看，墨子的權衡原則在於是否有「利」，或者說更接近於弱的功利主義（a utilitarian in the weak sense）²⁴。也就是說，在墨子看來，行為是否有「利」的價值衡量還在於利的結果是否合乎「天志」。這裏的問題在於，如果「權」以「天志」為最終根據，那麼墨家道德哲學將被認為是神命論，即當且僅當有利的行為 x 符合天志時，有利的行為 x 是正確的行為；當且僅當有利的行為 x 不符合天志時，有利的行為 x 是錯誤的行為。²⁵為此，條件 F_2 可以做出以下修正：

F_2' 行為者通過合理分析，就利的方向衡量，如果選擇行為 x 比選擇行為 y 更有利，且更有利的行為 x 符合天志，則選擇行為 x 是正

²² 李賢中：〈道德實踐中的權衡問題〉，《哲學與文化》，2005 年 8 月，第 32 卷，第 8 期，頁 20。

²³ 李賢中：〈墨辯倫理學探析〉，《職大學報》，2002 年，第 2 期，頁 9。

²⁴ 參考 Dennis M. Ahern. "Is Mo Tzu a Utilitarian." *Journal of Chinese Philosophy* 3 (1976): 185-193. 埃亨在文中將功利主義區分為強的功利主義和弱的功利主義。其中弱的功利主義是指最大多數人的價值最大化是判斷對錯的重要標準，雖然它可能不是最後的或最終的標準。

²⁵ 李賢中指出，就終極性的根據而言，墨家權衡的標準是天。埃亨亦提出墨子有以天志為判斷是非標準的傾向，並列舉出兩個條件， B_3 ：當且僅當 x 符合天志時， x 是正確的行為； B_4 ：當且僅當 x 不符合天志時， x 是錯誤的行為。基於此，筆者對這兩個條件做了一定補充。

當的；就害的方向衡量，如果選擇行為 y 比選擇行為 x 的害更小，且害更小的行為 y 符合天志，則選擇行為 y 是正當的。²⁶

最後，「權」還對《墨子》的「兼愛」倫理思想發出了挑戰。在《墨子》的思想體系中，「權」以兼愛為本，而兼愛是不論關係親疏遠近、社會地位高低的平等之愛。²⁷按照兼愛原則，行為者在兩難選擇的權衡過程中，符合愛無差等的行為才是正當的。然而，在具體情境中，基於兼愛原則進行選擇的「權」，要求行為者在兩難選擇過程中進行全方面考慮時，卻會出現愛有差等的結果，如此就造成了「權」與「兼愛」之間的道德衝突，即「權」和「兼愛」的目的（志）都在於「興天下之利，除天下之害」，但在結果（功）上卻可能無法達成一致。這種志功的不一致性，將可能給行為者提供合理作惡的理由。因為每個行為者都可以為自己辯護說：我的目的是善的，只是實際情況不允許我實現兼愛的結果。如此，「權」的結果還能必然是最適宜的嗎？又是否間接論證了「兼愛」之結果的不可能性？

在無法實現兼愛結果的情況下，如何解釋基於兼愛原則進行選擇的權衡結果是最適宜的呢？實際上，這個問題的實質在於，「權」的動機如何演繹出兼愛的結果？顯然，墨子的邏輯，並不是要從「權」的動機演繹出「兼愛」的結果，而恰恰相反要從「兼愛」的動機中演

²⁶ 條件 F_2' 可能會面臨這樣的反駁，即在某具體情境中，天志的具體內容仍須經人詮釋，這就會有各自主觀的差異性。實際上，天志是普遍的法儀，不以人的意志為轉移。〈天志上〉有云：「子墨子言曰：『我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩，輪匠執其規矩，以度天下之方圓，曰：『中者是也，不中者非也。』』今天下之士君子之書，不可勝載，言語不可盡計，上說諸侯，下說列士，其于仁義則大相遠也。何以知之？曰我得天下之明法以度之。』」本文認為，在兩難困境中，無論從利的方向，還是害的方向衡量，行為 x 和行為 y 都必須符合天的普遍法則，否則就不是正當的。又或者說，「天志」即是對「權」這一動態思維的規範。而關於行為 x 和行為 y 的兩難選擇，則是在天志的指引下，由於對結果和動機的權衡不同而有不同的選擇。

²⁷ 李賢中：〈寬容與兼愛〉，《哲學與文化》，2000年1月，第27卷，第1期，頁26。

繹出權的「結果」。²⁸在這種情況下，我們應當對「權」倫理的條件進行補充，即：

F₄ 行為者的合理分析及所求目的受陳執、天志（義）、客觀情勢的影響，其中「權」的結果必然出自於兼愛的動機，且「兼愛」的動機不違背「天志」。

參、「權」倫理對道德情感的理性慎思

通過前面的分析，關於「權」的實踐方式得到了修正和補充。然而，在對「權」的分析中，我們主要集中於兩難困境中的結果比較，即是說，某一事態的結果明顯比另一事態的結果更有利或害更小。當然，如果兩難選擇能在事態中分析出明顯的差異，那麼僅基於結果而做出合理的權衡分析也是可行的。但如果兩難選擇下的事態是不可知的或條件相同或相近的，則「權」倫理在指導人的行為時，仍需進一步考察人之動機。

在〈兼愛與利害〉一文中，李賢中設定了一種倫理情境：

假設一艘海上巡邏的船長，接到求救的訊號，有一場爆炸造成多人落海，他立即趕往救援；正在此時，他兒子的漁船也漏水下沉向他求救，但是他兒子所在的水域卻在相反更遠的方向，隨著天氣轉壞，再加上沒有船隻回應求救信號，該船長瞭解到，只要排在救援第二順位，就很可能一命嗚呼。在此情況下，「害」已是無法避免的，但為求更大之利，船長若秉持兼愛的原則，很可能會是繼續他的航向，先去救那些落海的人。²⁹

²⁸ 王讚源認為，「兼愛既是無差等又是有差等的愛」。他說：「說『兼愛是無差等的愛』，是指精神上、心量上、形而上的層次；說『兼愛是有差等的愛』是指實踐上、事實上、形而下的層次。」（王讚源：《墨子》，台北：東大，1996，頁187。）本文認同王讚源對「兼愛」作形上和形下的劃分，但由此面臨的問題是，形上的兼愛如何貫通形下的兼愛？本文在此基礎上認為，兼愛的可能性惟有建立在作為人的動機，而非結果的基礎之上。

²⁹ 李賢中：〈兼愛與利害〉，任守景主編，《墨子研究論叢（八下）》，

在這個案例中，船長面臨的兩難困境是救一群落海的人，還是救即將沉船的兒子？依據 F_2' 和 F_4 ，船長雖然希望能夠將兒子和其他人一併救上來，但是現實情境不允許，為此通過合理分析和判斷距離、親疏、人數等客觀情勢，就利的方向衡量，選擇救一群落海的人比救即將沉船的兒子更有利，並且選擇救一群落海的人符合天志，故而選擇救一群落海的人是正當的。反之，就害的方向衡量，救一群落海的人比救即將沉船的兒子的害更小，且救一群落海的人符合天志，因此船長選擇救一群落海的人是正當的。現在我們做一些不同的假設。

假設一，兩邊的客觀形勢是一樣的，即雙方遇難的人數都只有 1 人，且施救者與遇難雙方的距離相等，同時施救者不知道遇難雙方是誰以及當下所處的境遇如何。也就是說，在這種原初狀態下，施救者無法依靠任何經驗做出合理分析，並且無論做何選擇，利弊都是不可預判的。施救者唯一可把握的是遵守救人的天志和基於兼愛的動機。兼愛的動機（志）是救所有人，但兼愛的結果（功）是只能救其中一方受難者。可見，「權」在這種兩難困境中並不能發揮指導作用，因為施救者無法對遇難雙方進行合理分析，也就暗含著無論選擇任何一方的結果都是一樣的。為此，「權」可能就轉化為一種直覺的選擇，但這種「直覺的選擇」已非為「權」的結果。

假設二，兩邊的客觀形勢是一樣的，即雙方遇難的人數都只有 1 人，且施救者與遇難雙方的距離相等，同時施救者知道受難一方是親人，受難另一方是不認識的陌生人。由此，「親人」這一客觀情勢成為「權」的重要考量標準。然而，即便施救者依照條件 F_1' 、 F_2' 、 F_3 和 F_4 的指導，仍然很難從中做出權衡選擇。就兼愛原則而言，墨子在《兼愛下》中，試圖回應兼愛有害孝道的抨擊，認為「吾先從事乎愛利人之親，然後人報我以愛利吾親也。」而在假設二中，施救者若利人之親則無法利己之親，那麼這種投之以桃，得不到李之回報的選擇，還合理嗎？正是由於增加了親人的這一情感因素，施救者可能會因為一方是親人而去救他，另一方是陌生人而放棄他。雖然這一行為符合條件 F_3 是施救者在所求不必然能實現的情況下不得已的選擇，但它確乎出於兼愛的動機而非自利的結果嗎？

濟南：齊魯書社，2009 年 5 月，頁 903。

「視人若己」的兼愛原則如何在人我親疏的抉擇過程中保持它的平等性和正當性？《大取》對此提出了「倫列之愛」以修正和完善兼愛原則：

義可厚，厚之；義可薄，薄之，謂倫列。德行、君上、老長、親戚，此皆所厚也。……義厚親，不稱行而類³⁰行。……愛人不外己，己在所愛之中。己在所愛，愛加於己。倫列之愛己，愛人也。……有厚薄而毋倫列之興利，為己。……臧之愛己，非為愛己之人也。厚不外己，愛無厚薄。舉己，非賢也。義，利；不義，害。志功為辯。

意思是說，墨家以義為倫理原則，可以厚愛的，就厚愛；可以薄愛的，就薄愛，此即所謂無差等的倫列之愛³¹。墨家的倫列之愛不似儒家以人我親疏論厚薄，而是以德行、君上、老長、親戚為所當厚之類而列次之。³²在群己關係中，愛別人並非不愛自己，因為自己也在所

³⁰ 原文作「顧」，據孫詒讓校改。（孫詒讓：《墨子閒詁》，北京：中華書局，2001，頁405。）

³¹ 關於「倫列」，孫詒讓以「等」釋「倫列」，吳毓江、譚戒甫等學人進而認為「倫列」即為「平等」之意。雖然墨學家大多認為，「倫列」是對「愛無差等」的解釋和修正，但對「倫列」的具體理解卻有所不同。一種觀點認為，「倫列」以「義」為標準，厚薄皆由以定。另一種觀點，則認為「倫列」以「利」為標準，雖「愛無差等」，但「利有厚薄」。這兩種觀點，一面視「倫列」為「平等」，一面又以「義」或「利」為標準而有厚薄之分，依然是衝突和矛盾的。與二者不同，方克濤把「倫列」視作一種社會規範，並且這種社會規範通過讓每個人都遵循傳統的關係角色來促進所有人的利益。換言之，根據這個社會規範，雖然每個人的角色不同，但都將平等的受益。在此基礎上，方克濤指出墨家並沒有放棄對個體生命的尊重和保護。

³² 與學界將「倫列」視為對「愛無差等」的解釋和修正不同，伍非百對此有全然不同的詮釋。伍非百認為「倫列」謂差等也，而將「義可厚，厚之；義可薄，薄之；之謂『倫列』。德行、君上、長老、親戚，此皆所厚者也。」視作儒家之說；「為長厚，不為幼薄。親厚，厚；親薄，薄。親至，薄不至。」才是墨家之觀點。伍非百強調：「愛無厚薄」，為墨家之根本義。故而，墨家兼愛是「比類而推之者」，儒家倫列之愛是「稱量義出者」。（參考伍非百：《中

愛之中。自己既在所愛之中，愛也加於自己。為此，只要愛別人與愛自己沒有厚薄之分，無差等的愛自己，也就是愛人。可見，墨家雖然反對自私，但也並不致力於無私的利他主義。只要我們不超過義的規範，那麼我們為自己或親人做得比為陌生人所做得更多就算不上是自私，反之符合兼愛原則。³³與此同時，我們亦可以看到，墨家對個體生命的尊重使其有別於儒家和現代功利主義，因為他傾向於通過讓每個人都能自覺地接受兼愛原則來平衡社會關係。雖然他要求每個人都應當採取視人若己的兼愛原則，但從未認為社會可以強制任何人犧牲自己來造福他人。³⁴

以上，依照合理利己主義的觀點，權衡原則需要補充進「個人正當性」的內容，同時「權」也應當將個人的「情感」納入到合理分析的內容之中。「權」倫理的條件修正如下：

F₄' 合理分析受陳執、天志（義）、客觀情勢及人之情感的影響，其中「權」的結果必然出自於「兼愛」的動機，且「兼愛」中合理利己的動機並不違背天志。³⁵

假設三，兩邊的客觀形勢是一樣的，即雙方遇難的人數都只有 1 人，且施救者與遇難雙方的距離相等，同時施救者知道受難一方是親

國古名家言》，四川：四川大學出版社，2009，頁 421-422。）雖然伍非百否定「倫列」為墨家之說，但卻從「愛無厚薄」的角度，為「愛無差等」作了辯護，也正是因為「兼愛」是「比類而推之者」，故而群與己之間亦當為平等的。伍非百云：「墨家立宗，即不主有厚薄，其施之於外者，雖因之而生厚薄，乃有不得已之故，而其本旨則平等也。」（參考伍非百：《中國古名家言》，四川：四川大學出版社，2009，頁 421。）

³³ 方克濤：斯坦福哲學百科全書，Mohist Canons 詞條：

<https://plato.stanford.edu/entries/mohist-canons/notes.html#note-5>

³⁴ Qianfan zhang. "Human Dignity In Classical Chinese Philosophy: Reinterpreting Mohism." *Journal of Chinese Philosophy* 34(2007):240-249.

³⁵ 在這裏，需要對「天志」、「兼愛」和「權」三者之間的關係做一個說明：在「權」倫理的框架之下，「權」作為一種動態的權衡過程，在這個權衡過程中，所有的行為選擇都必須以「天志」為最高法則才可能是合宜的，並且「兼愛」的動機也不能違背「天志」。

人，受難另一方是對人類發展具有極大貢獻的人。為此，權衡受難雙方不同的身份，是施救者「應當如何」的重要衡量標準。根據假設二對「權」的修正，在這個假設三中，如果施救者選擇救親人，那麼人類發展將極有可能因此遭受阻礙，這種選擇既不利人也不利己，且它違背了「興天下之利，除天下之害」的天志。因此，施救者無疑應當選擇救對人類發展具有極大貢獻的人。然而，依照條件 F_3 ，施救者救對人類發展具有極大貢獻的人是求取最大利的行為，即非不得已的；而施救者放棄救親人的行為則是不得已的。這裏所面臨的問題是，「不得已」的行為若非自覺的，而是強制性的，還是正當的嗎？從道義論的角度看，「權」是內在於心而起作用的，即行為者依據某種內在理由自覺做道德要求他的事情。為此，「權」倫理的條件修正如下：

F_3' 行為者求取最大利的行為 x 是非不得已的；而行為者求取最小害的行為 y 雖是不得已的，但是出於自覺的；且行為者的所求不必然能踐行。

綜上，本文對「權」倫理的重建如下：

在倫理困境中，行為 x 和行為 y 是兩難選擇，而權衡之道能夠在兩者之間做出適宜的倫理選擇，當且僅當：

F_1' 權不是判斷行為 x 和行為 y 對錯的標準，而是行為者在當下情境中所做出的最適宜的（動態）選擇。

F_2' 行為者通過合理分析，就利的方向衡量，如果選擇行為 x 比選擇行為 y 更有利，且更有利的行為 x 符合天志，則選擇行為 x 是正當的；就害的方向衡量，如果選擇行為 y 比選擇行為 x 的害更小，且害更小的行為 y 符合天志，則選擇行為 y 是正當的。

F_3' 行為者求取最大利的行為 x 是非不得已的；而行為者求取最小害的行為 y 雖是不得已，但是出於自覺的；且行為者的所求不必然能踐行。

F_4' 合理分析受陳執、天志（義）、客觀情勢及人之情感的影響，其中權的結果必然出自於「兼愛」的動機，且「兼愛」中合理利己的動機並不違背「天志」。

肆、「權」倫理可能面臨的反駁

《墨子》的「權」倫理既體現了功利主義思想，也體現了道義論思想。為此，功利主義和道義論所面臨的困境，同樣適用於《墨子》的「權」倫理。其中，威廉斯對功利主義和道義論提出了兩種有力的反駁，一是個人完整性；二是道德運氣，對《墨子》的「權」倫理也構成了挑戰。

首先，在個人完整性的問題裏，《墨子》的「權」倫理雖然要求尊重人的情感選擇，但它同時要求以不違背「興天下之利，除天下之害」的天志為前提，這就意味著個人是在全體之後而被考慮的，個人完整性依然遭受損害。威廉斯從古典意義上使用 integrity（完整性），即沒有被破壞或分裂的，完整無缺的。³⁶為了對「完整性」進行界定，威廉斯還引入了「根本計畫」（ground project）這一概念。用威廉斯的話說，「根本計畫」關係人的存在，並在很大程度上給予人的生活以意義。³⁷在威廉斯看來，功利主義的不足在於其要求每個行為者為實現整體利益最大化這一目標而努力，卻不關心個體的需求，忽視了行為者所具有的偏好和欲望的滿足。威廉斯將此種只關注整體利益而對行為者個人的漠視稱作「消極責任」（negative responsibility），其表述為：「如果我知道要是我做 X， O_1 就會發生，要是我不做 X， O_2 就會發生，而且我也知道 O_2 比 O_1 更糟糕，那麼，要是我自願地不做 X，我就對 O_2 負有責任。」³⁸顯然，此表述與《墨子》「權」倫理之條件 F_2 所主張的「利之中取大，害之中取小」十分相似。不過，如前所述，《墨子》之「權」並非絕對地要求行為者以實現整體利益的最大化為規範，它

³⁶ 參考毛興貴：〈伯納德·威廉斯對功利主義的批判〉，《中國人民大學學報》，2010 年，第 3 期，頁 38-39。

³⁷ 威廉斯這樣描述「根本計劃」：在一個人生活的絕大部分時間或者甚至只是在一段時期里，他可以具有一個根本計劃或者一系列這樣的計劃，而這種計劃與他的存在密切相連，並在很大程度上給予他的生活以意義。（伯納德·威廉斯著：《道德運氣》，徐向東譯，上海：上海譯文出版社，2007，頁 18。）

³⁸ J.J.C.斯瑪特，B.威廉斯著：《功利主義：讚成與反對》，牟斌譯，北京：中國社會科學出版社，1992，頁 105。

還主張尊重合理的利己行為，關心個體的需求。為此，從「權」的角度進行衡量，在某些倫理情境下，畫家會寧可犧牲生命，也不會選擇斷腕求存；施救者亦可能先救親人，而非陌生人。

威廉斯在對功利主義的反駁中，構建了一個情境：喬治是一名化學專業的博士畢業生，正面臨養家糊口和找工作難的雙重壓力。一位老化學家給他推薦了一份從事生化武器研究且待遇不薄的工作。喬治起先因為反對生化戰爭而拒絕了，但老化學家告訴他，如果他不從事這份工作，就會有另一位熱衷於此項研究的人來接替他，而這個人不會像他一樣受良心自責的約束。這時，喬治該如何選擇呢？³⁹依照功利主義的要求，不論喬治的根本計畫為何？只要喬治接受這份工作能最大程度地減少這種研究帶來的危害，那麼喬治就應當選擇接受這份工作。反之，如果因為喬治不接受這份工作而導致總體福利受損，則他將對此結果負有責任。

那麼，按照《墨子》的「權」倫理會怎樣呢？首先，這是一個動態選擇，每個人的情況不同，做出的選擇也會具有不同的可能性。其次，就利的方向衡量，選擇接受這份工作比選擇不接受這份工作更有利，並且選擇接受這份工作以減少生化武器研究帶來的危害符合天志，那麼選擇接受這份工作是正當的。反之，就害的方向衡量，選擇接受這份工作比選擇不接受這份工作的害更小，且選擇接受這份工作以減少生化武器研究帶來的危害符合天志，因此喬治接受這份工作是正當的。再者，喬治接受這份工作雖然是不得已的，但必須是出於自覺的；與此同時，這一選擇還需經過合理分析客觀情勢，如生化武器研究進展的可控性、家庭需要照顧的急迫程度等，如果照顧家庭比控制生化武器研究更急迫，那麼在尊重合理利己的兼愛原則下，行為者選擇照顧家庭也是正當的。反之，如果控制生化武器研究比照顧家庭更緊急，那麼行為者選擇照顧家庭的利己行為則是不正當的。可見，由於「權」倫理要求行為者的任何選擇都必須是出於自覺的，並且在合理利己的基礎上，可以選擇正當地維護自我利益，故而在某種程度上可以避免功利主義對個人完整性的破壞。

³⁹ J.J.C.斯瑪特，B.威廉斯著：《功利主義：讚成與反對》，牟斌譯，北京：中國社會科學出版社，1992，頁 94-95。

大概還會有人反駁，在「權」倫理之下，行為者的「根本計劃」並沒有得到絕對保護，故而它仍然沒有避免對個人完整性的破壞。其實，在威廉斯那裡，「根本計劃」亦像是一種規範，即合乎「根本計劃」的行為即是正當的，反之是不正當的。只是這個規範不是統一的普遍法則，而是因人而異的。也正因為是因人而異的，故而每個人都能夠在事件中有自己的考量。就喬治的案例而言，依照《墨子》的「權」倫理，喬治雖然不得已接受了這份工作，但並不意味著他的完整性就此遭到破壞；反之，在未來的時間裡，如果有更合適的人選可以接替他，那麼他仍然可以按照自己的偏好和慾望換一份合乎「根本計劃」的工作。當然這涉及另一個問題，即道德運氣的問題。當喬治因為運氣不好，始終沒有人接替他的工作時，我們才可以真正地說，他的個人完整性遭到了破壞。

實際上，墨子倫理思想與現代西方功利主義有兩大不同：一是產生背景不同。西方功利主義以個體自由作為自由國家和市場經濟的基礎為前提，而墨家功利主義則是在嚴格的國家統一執法下實現的。同時，西方功利主義是非宗教的，而墨家功利主義的終極根據是「天」。不過，也正是由於社會歷史背景不同，才使得墨家功利主義得以避免西方功利主義理論體系所面臨的某些困境，因為墨家「興天下之利，除天下之害」的目的在於「兼愛非攻」，而西方功利主義要求社會效用總和最大化的學說則在於關切公共利益和福利。⁴⁰更為重要的是，墨家並非完全讚同攻於計算的社會效用總和最大化的學說，其主張是「視人若己」的兼愛，乃要求關心每一個人的正當利益，包括獨立個體的利益。二是判斷行為對錯的標準不同。功利主義以結果為衡量標準，而墨子則在權衡利弊的過程中，要求志功為辯。由於不以結果為唯一判繩，使得「權」倫理能夠給予個體足夠的尊重。

其次，墨子「權」倫理不是判斷行為對錯的標準，而是主體做出當下情境中最適宜的（動態）選擇，這將導致除了人的動機以外，選擇的過程及其結果都充滿了不確定性。這種不確定的後果是，給「不可知論」和「宿命論」留出空間。前者把「權」倫理當作是一種隨機

⁴⁰ 參考 Qianfan zhang. "Human Dignity In Classical Chinese Philosophy: Reinterpreting Mohism." *Journal of Chinese Philosophy* 34(2007):243.

的選擇，後者則將「權」倫理視為某種外在的必然性，從而消解人的自主性和能動性。對此，本文的回應是，這種理解源於對「權」的錯誤認識，將「權」倫理看作是一種難以實踐的道德理想。實際上，「權」倫理並非單薄的理論系統，也不局限於單面的道德動機或理性意圖，它還基於對客觀情勢的考察，尊重行為者的現實反應。確切地說，當我們將「權」倫理的四個條件結合起來時，則構成了作為普遍法則的「權」；而若放到具體的事態之中，四個條件又分別具有因時制宜的靈活性，即構成作為實踐方式的「權」。

再者，《墨子》的「權」倫理在指導人的行為時受運氣的影響，而運氣造成的結果是「權」所無法把握的。換言之，人運用「權」倫理進行事前的審慎與後來事件發展是否朝向人所預判的可能結果之間不構成必然聯繫。托馬斯·內格爾將「道德運氣」描述為「凡在某人所做的事情當中有某個重要的方面依賴於他無法控制的因素，而我們仍然在那個方面把他作為道德判斷對象之處，這就被稱之為道德運氣」⁴¹威廉斯以畫家高更為例⁴²，指出了運氣在道德判斷中的重要性。高更認為自己是一個有天賦的畫家，為了追求個人理想，他不得不在「擔起家庭道德責任」和「實現藝術天賦」的矛盾之間做出抉擇。最後，他選擇拋棄家庭來到一座小島進行繪畫創作，後果是受到世人的道德譴責。威廉斯認為，高更只有在藝術上成功了，才能夠為自己的行為辯護，但在藝術上獲得成功是一件偶然事件，所以他為自己的行為進行辯護時也將受運氣的影響。

按照道義論的觀點，人的行為選擇完全取決於人自身的意志，與情感、環境、運氣以及行為後果等外在因素都毫無關係。⁴³為此，當高

⁴¹ 參閱 T.內格爾：《人的問題》，萬以中譯，上海：上海譯文出版社，2004，頁 32。

⁴² 伯納德·威廉斯著：《道德運氣》，徐向東譯，上海：上海譯文出版社，2007，頁 33-38。

⁴³ 康德談到：如果由於生不逢時，或者由於無情自然的苛待，這樣的意志完全喪失了實現其意圖的能力。如果他竭盡自己最大的力量，仍然還是一無所得，所剩下的只是善良意志，它仍然如一顆寶石一樣，自身就發射著耀眼的光芒，自身之內就具有價值。（康德：《道德形而上學原理》，苗力田譯，上海：上海人民出版社，2002，頁 9。）

更在「擔起家庭道德責任」和「實現藝術天賦」之間矛盾時，應當出於義務選擇作為普遍立法的原則「擔起家庭道德責任」。道義論認為，道德不受運氣的影響，無論高更能否在藝術上獲得成功，一旦選擇逃避道德責任的「實現藝術天賦」，就不可能為自己辯護。

誠如威廉斯對道義論的批評，倫理學不應當只關注道德、責任和義務，而應當關注人的幸福生活。⁴⁴但「權」倫理是否能夠回答「人應當如何生活」的問題？當實現繪畫天賦與承擔家庭責任相衝突時，高更是否有充足的道德理由為實現繪畫天賦而拋棄家庭？人們能夠對此進行合理的譴責嗎？顯然，從「權」倫理的角度看，高更要為自己辯護，則必須證明選擇實現繪畫天賦比選擇承擔家庭更有利或害更小，同時證明選擇實現繪畫天賦這一利己動機是不違背天志的。而人們若要對高更的行為進行道德譴責，也必須證明選擇實現繪畫天賦並不比選擇承擔家庭更有利或害更小，同時證明選擇實現繪畫天賦這一利己動機是違背天志的。

由於「權」無法預判未來事態的發展情況，而只是通過對陳執、天志（義）、客觀情勢及人之情感的權衡分析來進行評判。因此，就當下情境而言，高更的行為是對家庭的不負責任，理應受到譴責。至於高更未來能否在藝術上獲得成就，並不影響人們對他當下的評判，或者說並不意味著高更有足夠的理由拋棄家庭。雖然面對運氣的不確定性時，「權」倫理只能根據當下情勢進行慎思並得出結論，但也正因為「權」倫理所做出得選擇是動態的，所以，對於未來事態的任何可能性都應在未來時進行重新審判。與威廉斯強調道德的限度不同，「權」倫理認為，高更在藝術上所獲得的成功雖受制於運氣，但卻是具有道德意義的。運氣所導致的可能結果，屬於「權」倫理的範疇，亦是行為者之所以行動的道德理由之一。

⁴⁴ 參考方熹，江暢：〈威廉姆斯對傳統規範倫理學的「顛簸」〉，《倫理學研究》，2012年，第3期，頁68。

伍、結語

《墨子·大取》具體分析了「權」的兩種形式，一是「於所體之中，而權輕重之謂權」，二是「於事為之中，而權輕重之謂求」。前者以結果為判斷標準，後者則以動機為衡量依據，並以此為基礎建構「權」倫理。然而，這個「權」倫理並不是系統完整的，它還存在一些概念模糊、邏輯理路不清晰的問題。其中存在的主要問題包括：1. 「權」不是判斷行為對錯的標準，它難以指導人們的行為。2. 「權」的「適宜性抉擇」是以「利之中取大，害之中取小」為衡量標準，但終極性的根據卻是「天志」，這將使它由功利主義倒向神命論，而喪失「權」本身的目的。3. 「權」還對《墨子》的「兼愛」倫理思想發出了挑戰。4. 「權」的原則缺乏合理利己的內容，同時忽略了對個人「情感」的理性考察。5. 「求不必得」是「不得已」的行為，但若不是自覺的，則會變成強制性的。基於對這些問題的修正和補充，本文嘗試重構了「權」之倫理，並使之形成完整的邏輯結構。

簡單地說，「權」倫理試圖為我們提供充足的道德理由以便在兩難困境中做出合乎道德要求的選擇。條件 F_1' 交代「權」倫理的目的並不在於建立一套普遍的道德法則，反之，傾向於在這些所謂的普遍法則之中，確立一條相容之道；條件 F_2' 以結果為判斷準繩，並要求結果必須符合「天志」；條件 F_3' 以動機為衡量依據，要求關注人的情感和「個人正當性」；條件 F_4' 則是對「合理分析」以及「兼愛」等概念的補充說明。正因如此，「權」倫理要麼被認為是功利主義，要麼被認為是道義論，又或者被當做是結合了道義論和功利主義元素的混合理論。於是，通常被用以批判功利主義和道義論的觀點也常常被用之於批判「權」倫理，其中威廉斯所提出的「個人完整性」和「道德運氣」這兩種反駁，也同樣對「權」倫理構成了挑戰。

「權」倫理對「個人完整性」反駁的回應在於，「權」倫理要求行為者的任何選擇都必須是出於自覺的，並且在合理利己的基礎上，可以選擇正當地維護自我利益，故而其可以避免功利主義對個人完整性的破壞。而對「道德運氣」責難的辯護則在於，雖然面對運氣的不確定性時，「權」倫理只能根據當下情勢進行慎思並得出結論，但也

正因為「權」倫理所做出得選擇是動態的，所以對於未來事態的任何可能性都應在未來時進行重新審判。對「權」倫理而言，運氣所導致的可能結果，屬於「權」的範疇，亦是行為者之所以行動的道德理由之一。

基於此，我們看到「權」倫理的可能性，建立在動機和結果同等重要的基礎上。具體而言，在條件 F_3' 中，行為者的自覺性需以其對條件 F_2' 所產生的結果的認同為根本，否則行為者的動機沒有產生預期的行為結果，或者行為結果不是出自行為者的動機，都算不得是權衡過後「應當如何」的行為要求和道德理由。同時，為了保證善的動機能夠演繹出善的結果，善的結果能夠合乎善的動機，墨子提出了「天志」作為最終根據，強調動機和結果應當合乎「天志」，才有可能達成一致，從而使行為者有充足的道德理由做出行為選擇。為此，確切地說，作為一種規範力量的「權」倫理是對「權」這一行為進行規範，使它能夠避免導向「不可知論」和「宿命論」。「權」倫理雖然並不反對傳統的規範倫理學，但它既不完全屬於道義論，也不應當被歸之於功利主義。它的工作在於，在天志的基礎上，將動機、結果、行為者的德性以及情感等一一羅列慎思，從而尋找到一條相容之道。可見，任何未經審慎判斷的行為，都不能說是「權」倫理的選擇。

參考文獻

1. 孫詒讓：《墨子閒詁》，北京：中華書局，2001。
2. 吳毓江：《墨經校註》，北京：中華書局，1993。
3. 譚戒甫：《墨辯發微》，北京：中華書局，1964。
4. 王讚源：《墨子》，台北：東大，1996。
5. 楊俊光：《《墨經》研究》，南京：南京大學出版社，2002。
6. 梁啟超：《墨經校釋》，中華書局，民國 25 年。
7. 伍非百：《中國古名家言》，四川：四川大學出版社，2009。
8. 孫長祥：《思維·語言·行動：現代學術視野中的墨辯》，臺北：文津出版社，2005。
9. 王裕安，李廣星主編，《墨子研究論叢（六）》，北京：北京圖書

館出版社，2004。

10. 任守景主編，《墨子研究論叢（八下）》，濟南：齊魯書社，2009年5月。
11. 康德：《道德形而上原理》，苗力田譯，上海：上海人民出版社，2002。
12. 密爾著：《功利主義》，徐大建譯，上海：上海世紀出版集團，2008。
13. J.J.C.斯瑪特，B.威廉斯著：《功利主義：讚成與反對》，牟斌譯，北京：中國社會科學出版社，1992。
14. 伯納德·威廉斯著：《道德運氣》，徐向東譯，上海：上海譯文出版社，2007。
15. T.內格爾：《人的問題》，萬以中譯，上海：上海譯文出版社，2004。
16. 李賢中：〈道德實踐中的權衡問題〉，《哲學與文化》，2005年8月，第32卷，第8期。
17. 李賢中：〈墨辯倫理學探析〉，《職大學報》，2002年，第2期。
18. 李賢中：〈寬容與兼愛〉，《哲學與文化》，2000年1月，第27卷，第1期。
19. 盛慶球：〈實然/應然鴻溝：自然主義和效用主義〉，《華南師範大學學報》，2002年6月，第3期。
20. 毛興貴：〈伯納德·威廉斯對功利主義的批判〉，《中國人民大學學報》，2010年，第3期。
21. 方熹，江暢：〈威廉姆斯對傳統規範倫理學的「顛簸」〉，《倫理學研究》，2012年，第3期。
22. Dennis M. Ahern. “Is Mo Tzu a Utilitarian.” *Journal of Chinese Philosophy* 3(1976).
23. Qianfan zhang. “Human Dignity In Classical Chinese Philosophy: Reinterpreting Mohism.” *Journal of Chinese Philosophy* 34(2007).
24. 方克濤：斯坦福哲學百科全書，Mohist Canons 詞條：
<https://plato.stanford.edu/entries/mohist-canons/notes.html#note-5>

初稿收件：2020年05月06日 審查通過：2020年08月26日

作者介紹：廈門大學哲學系博士生

通訊處：福建省廈門市思明區思明南路422號廈門大學哲學系

How is the “quan” of Mozi possible?

Lin, Xiao-mei

Department of philosophy, xiamen university

Abstract: Based on the description of quan (权) in Ta-ch'ü (大取) as a logical starting point, this essay tries to supplement and correct the existing problems in the process of quan and make it form a complete ethical construction. First of all, this essay clarifies the concept of quan and its ethical construction in Mozi, then further critically examines the problems existing in the ethics of quan. At the same time, this essay also tries to emphasize that the quan of moral principles should pay attention to human emotion and the legitimacy of reasonable self-interest from the perspective of moral emotion, so as to perfect the reconstruction of the ethics of quan. Finally, this essay attempts to respond to some possible refutations, especially Williams's “personal integrity” and “moral luck”. According to the above, We will see that although the ethics of quan as a normative force does not oppose the traditional normative ethics, it is neither completely deontological nor should it be attributed to utilitarianism. The possibility of quan in Mozi is based on the fact that motivation and result are equally important. If the actor's motivation does not produce the expected behavior result, or the behavior result does not come from the actor's motivation, it is not the behavior requirement and moral reason of “how should” after weighing.

Keywords: Mozi, Ta-ch'ü, quan, moral dilemma, moral reasons