

114810

## 学位论文原创性声明

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是本人在导师的指导下，独立进行研究工作所取得的成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的作品成果。对本文的研究作出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本人完全意识到本声明的法律结果由本人承担。

学位论文作者签名：



日期：2010年5月26日

## 学位论文使用授权声明

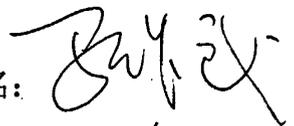
本人完全了解中山大学有关保留、使用学位论文的规定，即：学校有权保留学位论文并向国家主管部门或其指定机构送交论文的电子版和纸质版，有权将学位论文用于非赢利目的的少量复制并允许论文进入学校图书馆、院系资料室被查阅，有权将学位论文的内容编入有关数据库进行检索，可以采用复印、缩印或其他方法保存学位论文。

保密论文保密期满后，适用本声明。

学位论文作者签名：



导师签名：



日期：2010年5月26日

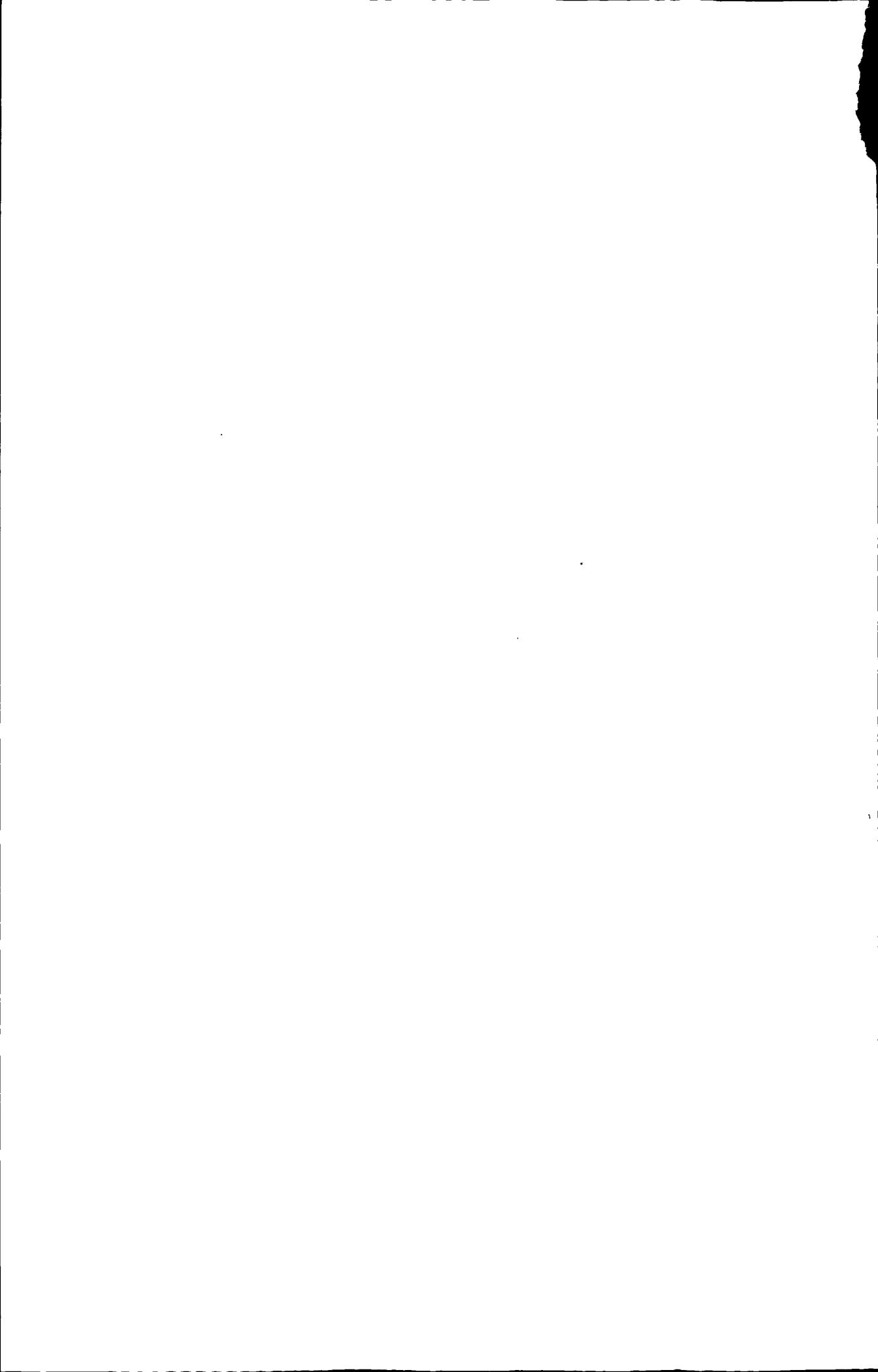
日期：2010年5月26日



## 摘要

墨子“学儒者之业，受孔子之术”，亦“祖述尧舜”，而法“夏禹之道”，自创墨家学说。以“三表”为证，墨学具有纵向渊源与横向渊源，呈现出别具一格的实践精神与功利主义。墨学之本在于“兼爱”，其逻辑脉络乃是“一同天下之义”，立“天志”以为“法仪”的过程，墨学诸论均以此为核心展开。“兼爱”论由墨翟基本奠定，经由墨家后学阐幽抉微，其普遍性、不可分割性、超时空性、一贯性、周延性、实践性、结合性、集体性及“爱利一体”观念得以强化，最终定型而趋于圆融。墨学及“兼爱”在先秦树敌甚众，饱受儒道法的批判。为维护儒学的正统独尊地位，实现儒家鸱张门户的夙愿，后世儒者亦将辟墨的观念阐扬光大，旗帜鲜明的尊儒辟墨之论骈兴错出，而“视墨同儒”、“儒墨为用”的误解，更潜移默化地消解了“兼爱”的本质精神。其实，墨子之“兼爱”在先秦独树一帜，与诸子之“爱”大相迳庭，展现出强烈的正义色彩，包含一种社会公平正义观念与实践品格。墨子贵“义”之正而诉诸以“兼爱”为本的“天志”，而具有治道意义上的“法仪”正义论。“兼爱”追求和谐、和平，是正义的伦理源泉，激发了纯粹的正义感，为正义提供了情感观念的基础，又超越正义，完成正义，使其处于一个不断改进臻于圆融的发展过程。墨家的“兼相爱，交相利”，赋予了“兼”浓厚的平等意味，强调“视人之身若视其身”，是“投我以桃，报之以李”这一朴素对等观念的最早阐释，与仁爱的等差性大异其趣，意味着人与人之间的相互爱护与尊重，将人人平等奉为玉圭金帛。以保障生命财产安全，维护社会稳定秩序的和平诉求为核心的正义观，渗透入一种基于爱无等差的平等法律观，则可演绎出私有财产权意识，以及从人权到主权的权利秩序构建设想。墨家的“兼爱”，整合融汇了主体性与互主体性、超越性与实践性、功利性与道义性，与儒家“仁爱”及基督教“爱的律令”貌合神离，是人文化的世俗之爱与宗教化的神圣之爱的统一。墨家“兼爱”蕴涵着平等思想及权利意识，符合中华民族追求和谐的正义观念，具有集体主义、社会本位、高尚德性、人际准则的普世价值，并非虚无缥缈的空中楼阁，而是纯笃无疵的崇高理想，具有依志求功的矫正力及以功遂志的弥合力，可以成为社会发展的航标、制度建设的源泉。

**关键词：**墨家 兼爱 正义 平等 权利



# **An Interpretation of Mohist Jian'ai**

## **From the Perspective of Legal Value**

**Major: Chinese Legal History**

**Name: Ma Teng**

**Supervisor: Professor Ma Zuowu**

### **ABSTRACT**

Having pursued Confucianism and inherited thoughts of Confucius, Mo Zi established Mohism while acknowledging Emperor Yao and Shun as masters, and following spirit of Emperpr Yu of the Xia Dynasty.

The origin of Mohism has its historical and social background and Mohism is also characterized by its unique spirit of practice and utilitarianism, which can be supported by his theory of “three standards of Mohist logical thinking”. The root of Mohism is “Jian'ai(universal love)”, based on which, the logic order of cultivating an universal moral standard and ruling the secular world by the will of nature is established.

The theory of Jian'ai basically originated from Mo Di. Developed by later Mohists, the theory had been well established and integrated, with its idea of universality, inseparability, consistency, practicality, collectivity and unity of love and interest enhanced. Mohism with its idea of “Jian'ai” made itself many enemies in pre-Qin era, and encountered much criticism from Confucianist, Daoist and Fajia. Anti-mohism was carried on by later Confucians to defend their authority. Thus, the view of anti-Mohism and pro-confusion sprang out, which, together with the mistake of treating Confucianism and Mohism as equal, distorted the essence of Jian'ai. In fact, the highly original theory of Jian'ai, with its marked sense of justice, equity and

practicality, strikingly differentiates itself from its counterparts in pre-Qin era. Mo Zi laid great emphasis on justice, which is based on “Tianzhi” (will of heaven) with “Jian’ai” as its basis. Thus his view on justice is one with practical significance and common standard. Harmony and peace that Jian’ai pursues are the ethical sources of justice, which inspire pure sense of justice and provide affectional and conceptual basis of justice. Furthermore, it surpasses and accomplishes justice by putting it in a developing process toward perfection.

The theory of “universal love and mutual benefit” features strong sense of equality. The emphasis on treating others like treating oneself creatively illustrates the early view of equality bedded in the saying of “to return a favor with a favor”, which differs greatly from the hierarchical notion of “Ren’ai” (the theory of love of Confucianism). In all, Jian’ai means mutual love and respect among people and deems equality as its first principle.

Therefore, what justice Mohism pursues is the protection of life and property and the preservation of social order, together with which, the legal sense of universal love can develop into the sense of private property and hence a legal right structure comprising human right and sovereignty.

The Jian’ai theory of Mohism is the unity of subjectivity and reciprocation, transcendence and practicality, utility and ethics, which is seemingly similar with Confucian’s “Ren’ai” and “the Law of Love” of Christianity, but is actually different. Jian’ai is the integration of love in both secular and religious sense.

To sum up, the Jian’ai theory of Mohism that involves sense of equality and right implies universal values of collectivism, social standard, nobility, interpersonal norms--all complying with Chinese people’s sense of justice and pursuit of harmony. It is not a illusory idea but a grand one that provides rectification and impetus for perfection with its great ideal. Therefore it can serve as the beacon of social development and institutional improvement.

**Keywords:** Mohism Jian’ai Justice Equality Right

# 目 录

中文摘要 .....	I
英文摘要 .....	II
前言 .....	1
第一章 墨学的特质与体系 .....	5
第一节 以“三表”为证的墨学渊源 .....	5
第二节 以“兼爱”为本的墨学体系 .....	8
第二章 墨家“兼爱”论的要旨与发展 .....	13
第一节 墨翟的“兼爱”论 .....	13
第二节 后学对“兼爱”论的阐发 .....	15
第三节 尊儒辟墨与视墨同儒：“兼爱”论的历史困境 .....	20
第三章 “兼爱”之和谐正义观 .....	23
第一节 墨家之“爱” .....	23
第二节 墨者之“义” .....	25
第三节 从“兼爱”到“正义” .....	29
第四章 “兼爱”之平等法律观 .....	33
第一节 “兼以易别”：“兼”的平等内涵 .....	33
第二节 儒墨辨异：“兼爱”之平等与“仁爱”之等差 .....	34
第三节 “有见于齐”：“兼爱”平等观的法律意义 .....	37
第五章 “兼爱”之权利观念 .....	41
第一节 “不相爱”：侵权与犯罪根源 .....	42
第二节 “交利”：权利意识与权利秩序 .....	43
第三节 “兼爱”与“非攻”：从人权到主权 .....	45
第六章 墨家“兼爱”与基督教“爱的律令” .....	49
第一节 基督教“爱的律令”概述 .....	49
第二节 “兼爱”与“爱的律令”的差异 .....	50
结语 墨家“兼爱”理想的价值 .....	55
参考文献 .....	59
附录 .....	64
后记 .....	65



## 前言

在中国思想史上，墨学经历了显学——式微中绝——近代复兴的历程。先秦时，墨学为世之显学。自刘向校书后，《墨子》已不显于世，鲜有精细的注本，更乏深入的义理研究，文本存在严重的脱、讹、窜、衍现象。宋元而后，治墨者确也寥若星辰，《墨子》益弗见于学人之口。直到清儒毕沅、孙诒让校对、训诂《墨子》，提出“旁行读法”，才为墨学研究的复兴奠定基础。独至晚近，家传户诵，几如往日之读经，而其抑儒扬墨之谈，亦尽破除圣门道统之见。晚清以降，学人训诂《墨子》<sup>1</sup>、阐释墨学<sup>2</sup>的风潮是其明证。

“兼爱”为墨学之本，也是墨学中最富永恒价值的学说。在先秦诸子及吕览作者看来，“兼”与“俭”为墨学的两大支柱。古人言墨，非“兼”即“俭”。而到近代，学者更加强调“兼”的价值，“俭”只是“兼”之“纲”下之一“目”。

早在“墨翟之言盈天下”的时代，墨学“兼爱”就饱受争议，遭到时人巫马子等人的诘难或质疑。墨子一一辩之，后学进一步阐发，以“兼爱十二辩”<sup>3</sup>及“墨辩”的逻辑论证，充实、深化了“兼爱”论。然而，亚圣孟子斥“兼爱”为“无父”论，使得“辟墨”在此后两千多年的中国思想界深入人心，牢不可拔，除韩昌黎、张横渠、王夫之等人之外，一直为后世儒者所尊奉、诠释与重述。

近人章太炎、熊十力始为“兼爱”辩护，二千多年“辟墨”的传统已寿终正寝。而且，在救亡图存的时代背景下，墨学的“兼爱”论一雪饱受攻讦之宿命，而备受追捧于学林之中。西方传教士利用“兼爱”促使中国人重视基督教的“博爱”，学界巨擘梁启超、胡适、杜国庠等人将之视为救国救世的良药，“国父”孙中山亦将“兼爱”化为“天下为公”的博爱情怀。<sup>4</sup>

<sup>1</sup>《墨子》各种注本，以清代大儒孙诒让的《墨子间诂》为最优，王焕镛《墨子集诂》、张纯一《墨子集解》、谭戒甫《墨辩发微》、吴毓江《墨子校注》亦为权威的注本。本文的研究在《墨子》原本的阐释方面基本以孙间诂为主，其他注本为辅。

<sup>2</sup>民国学者对墨学的研究注重原文训诂，论述较为系统全面。哲学史的著作，如冯友兰的《中国哲学史》、胡适的《先秦名学史》、萧公权的《中国政治思想史》等都对墨家学说有专门的阐释。墨学专著方面，梁启超《墨子学案》、陈柱《墨学十论》、伍非百《墨子大义述》对墨学诸论有较为深刻的见解。其中，郭沫若对墨学的批判态度最为鲜明，在《十批判书》及《青铜时代》中对墨学十论全盘否定。

<sup>3</sup>晚清民国治墨学者较为注重文本的诠释，对《墨子》中的论辩均有全面阐释，尤以伍非百的研究最为系统全面。伍非百：《墨子大义述》，国民印务局1933年12月版，第23-58页。

<sup>4</sup>“兼爱”在墨学复兴过程中的学术研究 with 政治影响，可以梁启超对墨学的推崇及墨学对孙中山的影响为证。梁启超从少作《子墨子学说》之“天志纲领说”到《墨子学案》“兼爱基础说”的转变，与梁启超之欧游见闻与思想发展桴鼓相应，反映了梁氏墨学治世观的演变：从挖掘墨学“宗教”思想作为政治理论基础的愿望到以“兼爱”构建心中博爱、平等国家的理想。这也从一个侧面印证了墨家“兼爱”在墨学中的地位与价值。参见梁启超：《墨子学案》，载《饮冰室合集》专集三十九，中华书局，1989年版。孙文：《三

在中外学者卷帙浩繁的墨学研究著述中，哲学、伦理学意义的墨学研究，在继承墨学复兴义理研究成果之余，侧重于深入研究“兼爱”，然往往限于伦理情感与主体德性，对其制度价值存而不论；政治学、法学意义的墨学研究方兴未艾，且集中于研究墨学诸论中的政制方案与法律措施，对具有深刻法价值的“兼爱”论往往束之高阁，或蜻蜓点水。当下墨家法律思想的研究正应填补这一空白，秉本执要，别开蹊径，向纵深方向发展。

历来治墨学者在肯定“兼爱”理想意义上的德性之余，常说“兼爱”是空想、幻想。<sup>5</sup>其实，作为人类社会永恒的普世价值，在成为“事实”之前只是一种信仰。西方的自由、平等、博爱亦然。这种信仰既可引领社会变革，又渗透于道德与制度中潜移默化地影响社会发展。“爱”的观念正是如此，它是一种连结自由（或每个人的权利）和平等（或一切人的权利），并表现出它们实质上的一致性的纽带，其价值或许比平等、自由更为深邃。

那么“兼爱”价值究竟何在？除了像汤因比和池田大作对话录中宏观而凝练的赞许<sup>6</sup>，以及诸多研究著述中对“兼爱”价值的微观而翔实的述评<sup>7</sup>，它是否还有可挖掘的余地？这正是笔者选择墨学之本“兼爱”作为研究范畴的缘由。

本文第一章解决墨学研究的两个前置问题。首先以“三表”为证，对墨学渊源的问题提出一种倾向于“墨子自创说”<sup>8</sup>的综合观点，打破历史渊源定论的拘囿，为下文儒墨辨异，凸显“兼爱”的法价值做好铺垫。其次梳理了墨学的思想体系，秉持“兼爱”为本说，对诸论与“兼爱”之关系提出独特见解<sup>9</sup>，强调“天志”的工具作用，提出“尚同”具有绝对专制论及“一同天下之义”之逻辑脉络

---

民主义·民族主义第六讲》载《孙中山全集》，三民公司，1927年1月版。

<sup>5</sup> 除了对墨学持批判态度的郭沫若，尚墨学者如陈柱亦认为“兼爱”等于“无爱”，后来的学者如葛兆光、邢兆良均质疑“兼爱”的可行性。见葛兆光：《中国思想史》，复旦大学出版社2001年版，第107页。邢兆良：《墨子评传》，南京大学出版社，1993年版，第207-216页。即使一些治墨者大致肯定“兼爱”，最终仍流于先扬后抑的论调。

<sup>6</sup> 池田大作和汤因比的对话可谓是从外在视角及现代语境对墨学的客观评述，但对话录的形式亦只能是给出结论而没有论述。参见荀春生编：《展望二十一世纪——汤因比、池田大作对话录》，国际文化出版公司，1985年11月版。

<sup>7</sup> “兼爱”的价值，在墨学专著的最后部分大多有所提及，但结论均大同小异。陈克守、桑哲对人际关系准则方面指导意义的论述较有新意。参见陈克守、桑哲：《墨学与当代社会》，中国社会科学出版社2007年8月版，第48-56页。专论“兼爱”思想及其价值的论文中，张斌峰的研究较为深刻且富有启示性，尤其是他在数篇论文中一以贯之地对“兼爱”人文性的把握及法价值的挖掘。

<sup>8</sup> 在墨学的思想源流方面，方授楚对墨学思想流变考证颇为精当，在《墨学源流》一书中提出“墨子自创说”，实为近代学人打破成见，超越古人之证。参见方授楚：《墨学源流》，中华书局1937年4月版，第71-73页。

<sup>9</sup> 学界的研究基本上沿袭将墨学十论分别归类到伦理、政治、法律、经济、宗教、军事等方面的体系化方法。笔者认为，这种方法对墨学诸论具有解释力，但若将“兼爱”归于“伦理”，局限于伦理视角的解释，则会极大地限制墨学研究的发展，也是法律史学界对“兼爱”论不够重视的原因。

的两种面相，均为以“兼爱”为本挖掘墨学法价值，阐明建构意义奠定基础。第二章对墨学“兼爱”论作出全面的阐释，秉持历史进化观<sup>10</sup>，提出“兼爱”论发展的两个阶段。第一步立足于《兼爱》三篇的解读，分析墨翟“兼爱”论的要旨；第二步立足于“墨辩”六篇的解读，采用以“兼爱”论的理论特性为本，以“墨辩”文本为释的梳理模式，分析归纳墨家后学对“兼爱”论的阐发。<sup>11</sup>第三、四、五章是研究的核心——揭示墨家“兼爱”的价值。首先，笔者尝试运用伦理学家尼布尔爱与正义的关系理论分析墨家“兼爱”中的正义论，揭橥“兼爱”之“爱”蕴涵的追求和谐、和平的正义观。其次，研究“兼”的涵义，指出“兼”意味着一种“兼以易别”、“爱无差等”的深刻平等思想，并采取儒墨辨异的进路，强调“兼爱”与“仁爱”的差异<sup>12</sup>，揭示“兼爱”平等观的政治法律意义。<sup>13</sup>再次，墨家以“兼爱”为本的“正义论”与“平等观”蕴含着墨家的权利观念及以此为核心推导出的从人权到主权的权利秩序。它是古人权利观可证的最早思想源泉，由此可以检讨传统法律文化研究中抹杀中国人权利观的固有观点。第六章将墨家“兼爱”与西方宗教性的“爱的律令”进行辨异，在与儒家人文性的“仁爱”比较之后，进一步揭示“兼爱”之本质与精神。在结论部分，笔者尝试整合正义、平等、权利三个角度的法价值挖掘，回归到研究初衷，升华主题，作出结论：“兼爱”作为一种纯笃无疵的崇高理想，具有依志求功的矫正力及以功遂志的弥合力，可以成为社会发展的航标、制度建设的源泉。

关于治墨学之方法，近现代墨学史值得回顾反思。西学东渐对夜郎自大的文化心理产生极大的冲击，中国信而好古的学人纷纷从先哲智慧中寻找符合现代潮流的“自由”、“平等”、“民主”诸义，乞求为遍体鳞伤的传统文化寻求一丝精神慰藉。发端于清代的墨学研究复兴，尤其是墨辩研究，在这一大背景下，最初呈现出比附西学的特点，使尘封二千年的典籍焕发出金光熠熠的科学光芒，使学者找到了可以固守国粹，中体西用的理论载体。甚至曾有学者抛出西学源于墨学的

<sup>10</sup> 对墨家思想的不同阶段进行讨论，在训诂学研究时对《墨子》篇目时期的讨论已经有一定的自觉。现代治墨学者更注意对理论纵向发展的探究。郑杰文《中国墨学通史》即对墨学的内容区分为初创时期的思想与之后发展的思想。参见郑杰文：《中国墨学通史》（上），人民出版社2006年1月版，第1-57页。丁为祥则撰文对“兼爱”的演变进行研究，对本文研究有所启发。参见丁为祥：“墨家兼爱观的演变”载《陕西师范大学学报》1999年第4期。

<sup>11</sup> 详细论述墨家后学对“兼爱”的阐发的研究，在学术界尚属凤毛麟角。笔者所见仅有孙中原的墨学研究。可参见孙中原：《墨学通论》，辽宁教育出版社，1995年6月版。

<sup>12</sup> 汉代以降即有“视墨同儒”的误解，韩愈为甚。杨俊光《墨子新论》一书中仍混同“兼爱”与“仁爱”，可谓“儒墨混同”思想在现代的延续。

<sup>13</sup> 如方授楚在《墨学源流》中将“兼爱”归纳为“平等”二字。在法律思想史领域，马作武《墨子的法律观评析》一文是近年来墨家法律思想论述最富见地的上乘之作，指出了法律观意义上的“兼爱”平等意识。

天方夜谭之论。<sup>14</sup>以墨家经典为主体,以一切可资利用的西方理论为注解的研究方式<sup>15</sup>曾风行一世,却往往有牵强附会之嫌。不过,比较研究的方法仍不失为挖掘墨学价值的有效途径之一。相比墨辩研究全面运用西方逻辑学、印度因明学诠释方法,墨学十论的比较研究才刚起步。

另外,近代墨学的研究中,学者们大有暗室而逢灯,绝渡而逢舟般如获至宝的自豪感,带着这种民族文化优越感,在图强的紧迫心情下研究儒学、墨学,则可能将传统的“六经注我”的诠释方式与研究方法推向极致,在某种程度上成为朴学的反动与宋学的回归。

在阐释墨学,挖掘价值的过程中,笔者也不断思索、取舍法律思想史研究的进路与方法,其中交织着哲学研究范式与史学研究范式的碰撞,注重文本与比较西学的权衡,“我注六经”与“六经注我”的冲突。但笔者仍力求忠实于《墨子》,坚持诠释的客观性原则。在方法论上,笔者得益于中国哲学著述的熏陶,尤其是宋学、新儒家近乎神游冥想而得出观点的启示,不拘囿于墨学式微这一历史经验的困境。在治墨学人前辈研究方法论的启发下<sup>16</sup>,笔者秉持对墨学去糟取精,鹅王择乳的态度,始终以“兼爱”法价值的挖掘为研究重心,并以现代法律科学眼光,从超越、总体视角进行研究,把局部、分析的认识组织为整体、综合的认识,力求“一览墨学全山真面目”。<sup>17</sup>原始儒家至汉儒至宋儒再到现代新儒家,其思想亦与世推移,但皆谓之儒家,其仁、礼、内圣、外王一脉相承;而从原始墨家到现代墨学,只要把握“兼爱”之本,同样可以挖掘出符合时代潮流的价值。

<sup>14</sup> 黄遵宪说:“余考泰西之学,其学盖出于墨子。”薛福成、郭嵩焘说:“泰西耶稣之教,其源盖出于墨子。……夫平等之说,导源于墨子,泰西人人有自主权利,爱汝邻如爱己,亦出于墨子之兼爱、尚同。”参见薛福成:《出使英法比回国日记》,岳麓书社1999年版。参见《湘报类纂》甲集上。晚清学者邹伯奇《学计一得》、张自牧《瀛海论》、《蠡测卮言》均持此说。参见郑杰文:《中国墨学通史》(上),人民出版社2006年版,第351页。

<sup>15</sup> 詹剑锋综合墨子全书,融会贯通,整理成一套规模初具的形式逻辑体系,并按照现代逻辑教学大纲的秩序来叙述“墨辩”,就有先入为主、本末倒置之弊病。参见郑杰文:《中国墨学通史》(上),人民出版社2006年版,第443-448页。

<sup>16</sup> 墨学研究的方法,孙中原、张斌峰关于新墨学研究方法的理解决使笔者获益良多。在众多的墨学研究专著和论文中,笔者也汲取了伦理学、哲学、历史学等其他学科研究方法,并注重中西比较。例如薛福成《墨家思想新探》的中扎实的文本研究方法,台湾学者李贤中的伦理学研究视角对笔者有所启示;徐希燕的《墨子研究》是运用多学科理论研究墨学的代表作,其阐释墨学义理的新方法与新论点值得借鉴;秦彦上的《墨子考论》中涉及亚里斯多德与墨子的比较研究,当属墨学比较研究的佳作。

<sup>17</sup> 孙中原提出:“以现代科学为工具性元理论,对墨学进行超越、总体研究,是墨学现代化和墨学元研究的最佳方法论选择。”孙中原墨学研究的方法论与基本思路是值得赞赏的,对墨学及其“兼爱”现代价值的研究具有启发意义。他深刻探究了墨学现代化的实质,提出创建“新墨学”、“元墨学”的方法论构想:从超越、总体视角,分析古今墨学研究的主体、主题、成果、语言、层次和方法等元性质。参见孙中原:“墨学现代化、新墨学和元墨学”载《哲学研究》2006年第1期。在“新墨学”的构建中,“兼爱”无疑是第一元性质。张斌峰也从“建本”、“创新”两方面展望“新墨学”的发展。张斌峰、张晓芒:“新墨学如何可能?”载《哲学动态》1997年第12期。

# 第一章 墨学的特质与体系

## 第一节 以“三表”为证的墨学渊源

墨子（约公元前480年——公元前420年<sup>18</sup>），名翟，鲁国人<sup>19</sup>，曾仕于宋。作为出身手工业的小生产者，墨子平日之言不离百工之业、耕织之事，世人鄙夷不屑，视之为“贱人”。（《墨子·贵义》）作为与公输般并驾齐驱的手工匠及城防专家，他赴楚救宋，以兼爱无私的壮举实践其“兼爱”、“非攻”之学说。世曰：“孔席不暖，墨突不黔。”（《答宾戏》）在奔波辗转的扶倾济弱之事业中，墨翟及其门徒的城守经验也提炼成“城守诸篇”<sup>20</sup>的军事理论，与墨家哲学一道薪尽火传，名垂后世。

墨子“学儒者之业，受孔子之术”，深谙儒家学说，却与同出儒门的法家人物吴起、李悝一样，在一定程度上背离师道，拔新领异，创立了与孔孟之道大相径庭的墨家学说。虽然墨子与儒家一样信而好古，祖述圣王，但墨子始终推崇大禹之道，故“背周道而用夏政”，与孔子“郁郁乎文哉，吾从周”形成鲜明对比。这源于对礼的不同态度，墨子认为周礼或儒家之礼“烦扰而不悦，厚葬靡财而贫民，（久）服伤生而害事”（《淮南子·要略》），从而显示一种“次于人文”或“不及人文”<sup>21</sup>的面貌。质言之，墨家在某些问题上没有达到了解人文价值的必要性，因而以功利主义的观点反对人文。从“节用”、“节葬”、“非乐”等墨学命题中，儒墨的针锋相对，墨家的夏禹遗风可略见一斑。于是，庄子在《天下》篇中对墨学的评价立足于墨学之夏禹历史渊源，先秦诸子亦大多以“夏禹之道”为墨子学说盖棺定论。

<sup>18</sup> 墨子的生卒年乃聚讼未决的疑案，各家考证的生卒年代，误差在20年左右。本文采任继愈说，“孩童之年当是孔子老死之时，其主要活动年代在战国之初，止于韩、赵、魏三家正式分晋和田齐代姜齐之前”。参见任继愈主编：《中国哲学发展史（先秦）》，人民出版社1983年版，第208—209页。

<sup>19</sup> 墨子的国籍亦是争论不休的问题，除去“印度人或阿拉伯人”的谬说，仍有鲁国人、宋国人、楚国人的分歧。本文采孙诒让说，“生于鲁而仕于宋”。参见孙诒让：《墨子间诂》，中华书局2001年4月版，第680页。

<sup>20</sup> 详见《墨子·公输》。此外，《墨子·鲁问》、《韩非子外储左上说》也记载了墨子技艺巧于公输般之事。

<sup>21</sup> 唐君毅曾说墨子“次于人文”，牟宗三也批评墨家完全采取不及人文的态度。参见牟宗三：《中国哲学十九讲》，上海世纪出版集团2005年4月版，第50—51页。

其实，墨学源于“夏禹之道”的观点，虽从一定程度上揭示了墨家思想的历史渊源，但本质上仍是因循诸子法古形态的空洞解说。相反，在秉持历史进化论的韩非看来，墨学和儒学一样，均源于尧舜：“孔子、墨子俱道尧、舜，而取舍不同。”（《韩非子·显学》）在法家的集大成者看来，墨学与儒学在思想渊源上同源共流，均源于尧舜，且在内容上也有融通之处。后来的儒者如若视墨家为异端，则必然在思想渊源上与墨家划清界限。饶有趣味的是，韩昌黎以“卫道者”自居，捍卫孔孟之道而排斥佛教异端，却极言儒墨共通，宣扬“儒墨同是尧舜”（《韩昌黎集·读墨子》），代表了汉代以降“视墨同儒”的学术观念。其实，无论是“夏禹之道说”所展示的儒墨互斥还是“祖述尧舜说”所蕴涵的儒墨共通，都失之驷黄牝牡。申言之，韩非子持历史进化观，实际上揭示了无论是源于夏禹还是源于尧舜，均是诸子法古之形貌而已，毕竟儒墨“取舍不同”。

从历史的视角看墨学的思想渊源，可能会给墨学贴上一个“夏禹”或“尧舜”的标签，虽易于从宏观上高屋建瓴，把握墨学要旨，却可能忽略实质义理中存在的矛盾性或两面性。尤其是墨家小生产者的双重性格，使墨学十论中不乏相抵牾之处。在对墨学之“兼爱”思想擘肌分理之后，“源于夏禹”、“次于人文”等论断的片面性就不言而喻了。

无论是夏禹还是尧舜，墨学的“历史渊源”都显得难以捉摸、虚无缥缈，与其大而化之地争论“夏禹”和“尧舜”，不如切实地立足于学派群体品格的历史渊源考察。这正是班固在《汉书·艺文志》提出的“诸子出于王官论”，按照这一理论，墨家出于“清庙之守”或出于“史佚”。这虽然更为具体，却难以考证，对探索墨家思想亦无意义。而且，诸子出于王官论之“出”，仅在一定程度上指向诸子的历史根源，而非其逻辑根源。胡适之所以撰文全盘否定“诸子出于王官论”，大抵因为它不如“起于救世之弊论”严谨可靠。

因此，墨学历史渊源的各种学说，虽然都从一定程度上揭示了墨学的源泉与特质，但若囿于某种一元论，反而很难“一以贯之”地理解墨家的核心观点并把握墨学的某些品格。深刻把握墨家的小生产者本色，结合“诸子起于救世之弊”的理论，不失为墨学逻辑渊源探索的多元进路，亦可修正种种颇具本质主义色彩的历史渊源论断。

概言之，墨学历史渊源的各种学说不可偏废，而须加以整合，并最终回归到

墨学义理本身，具体问题具体分析。其实，从墨学逻辑方法——“三表法”<sup>22</sup>，可以窥见墨家思想的多重渊源。《墨子·非命上》：“何谓三表？子墨子言曰：‘有本之者，有原之者，有用之者。于何本之？上本之于古者圣王之事。于何原之？下原察百姓耳目之实。于何用之？废以为刑政，观其中国家百姓人民之利。此所谓言有三表也。’”这表明了墨学最主要的三重渊源：（1）“古者圣王之事”是三表之“本”，即纵向视角的墨学渊源，统摄了“夏禹之道说”与“祖述尧舜说”；（2）“百姓耳目之实”是三表之“原”，即横向视角的墨学渊源，具体为“诸子起于救世之弊说”；（3）“中国家百姓人民之利”是三表之“用”，道出了墨家的实践精神与功利主义，表明了墨学独具一格的学术特征，契合了“墨子自创学派说”。一切问题仍要落实到实践之“用”与百姓之“利”，实为墨学思想与墨家论辩之旨归。因而笔者认为，方授楚的观点——“墨子自创学派论”<sup>23</sup>大可为千锤打锣般的墨学渊源争论一锤定音。

“墨翟之言盈天下”（《孟子·滕文公上》），他独创的墨学成为与儒学并驾齐驱的显学。<sup>24</sup>在先秦时代，墨家虽“无爵位以显人，无赏禄以利人”，然“盛誉流于北方，义声振于楚越”，弟子“显荣于天下者众矣，不可胜数”（《吕氏春秋·当染》），甚至“万乘之主，千乘之君，不能与之争士”。（《吕氏春秋·务大》）

生于“王纲解纽”、“礼崩乐坏”的乱世，孔子企图恢复礼制，并通过“以仁释礼”的路径发展出仁学。墨家站在儒家的对立面，几乎与之处处针锋相对：“尚贤”之于“亲亲”、“兼爱”之于“仁恕”、“节用”之于“繁礼”、“节葬”之于重丧、“明鬼”之于“远鬼”、“非乐”之于“兴乐”、“非命”之于“天命”。墨子代表“农与工肆之人”，对儒家所维护的旧秩序提出挑战，并呼唤符合小生产劳动者利益的一套新秩序，以期改变春秋战国之际纷乱的局面而走向一统。

墨家学说之得失众说纷纭，褒贬不一。一方面，墨家学说从来就受到儒、道、法诸家的批判：孟子对“兼爱”嗤之以鼻而骂墨翟为“无父”的禽兽，庄子从更高的角度，将墨学的弊端归结为“反天下之心，天下不堪”（《庄子·天下》），荀子则批判墨家“侵差等”、“有见于齐，无见于畸”，颇为后世学者赞许，奉为一针见血之确评。司马迁也认为：“墨者俭而难遵……使天下法若此，则尊卑无别。”

<sup>22</sup> “三表法”本质上是一种“归纳派论法”。参见梁启超：《墨子之论理学》载《饮冰室合集》专集三十七，中华书局1989年版，第68-72页。

<sup>23</sup> 方授楚否定旧说，提出“墨子独创说”，亦解释了“九流多以其学术名家而‘墨’乃独举其倡导者一人之姓以名家”的学术现象。参见方授楚：《墨学源流》，中华书局1937年4月版，第71-73页。

<sup>24</sup> 韩非子曰：“世之显学，儒墨也。”参见《韩非子·显学》。

（《史记·太史公自序》）另一方面，墨子“兼爱”的德行则为世人所景仰，一贯逍遥放任的庄子说：“墨子真天下之好也，将求之不得也，虽枯槁不舍也，才士也夫。”（《庄子·天下》）孟子也不不得不对其“摩顶放踵利天下”（《孟子·尽心上》）不为一己之私的情怀心悦诚服。

## 第二节 以“兼爱”为本的墨学体系

墨学宗旨，全书一贯。其荦荦大端，即“墨学十论”，貌似零散，实则藕断丝连，具有内在联系，相辅相成而构成完整的思想体系。在这一体系中，自然存在一个最为根本，最为核心的思想，这就是“兼爱”。清人张惠言《书墨子经说解后》谓“墨之本在兼爱”<sup>25</sup>，梁启超以“兼爱”为墨家思想的核心<sup>26</sup>，为后来治墨学者所沿袭。<sup>27</sup>虽仍有学者主张“尚同”为本或“天志”为本，但应者寥寥。以“兼爱”为“纲”，则纲举目张，墨学诸论均以“兼爱”为核心展开。

“兼爱”在政治观上的反映即“尚贤”、“尚同”<sup>28</sup>。孔子早已提倡“举贤才”<sup>29</sup>，墨家作为小生产者代表，提出打破出身贵贱、血缘远近的理想，这与儒家“亲亲尊尊”原则下的“举贤才”貌合神离。<sup>30</sup>墨子提倡“以德就列，以官服事，以劳殿赏，量功而分禄”，旨在彻底打破氏族血缘界限，改革世卿世禄的世袭制度，这是前无古人的。<sup>31</sup>墨子提出的“在贤能面前人人平等的思想”<sup>32</sup>，正彰显出战国时代的新气象，在政治观上具体而微地展示了兼爱“平等”之义。“尚贤”分为“道”与“术”两个层面：在“尚贤之道”上，墨子提倡“官无常贵”、“民无终

<sup>25</sup> 参见孙诒让：《墨子间诂·墨子附录·墨子旧叙》，中华书局2001年4月版，第678页。

<sup>26</sup> 梁启超治墨学前后观点变化较大，从“天志纲领说”转变为“兼爱基础说”。参见郑杰文：《中国墨学通史》（下），人民出版社2006年1月版，第508-511页。

<sup>27</sup> 如伍非百谓兼爱为“墨家通义”。见伍非百：《墨子大义述》，国民印务局1933年12月版，第23页。萧公权亦认为“兼爱终不失为其学之中心观念也”。参见萧公权：《中国政治思想史》，新星出版社2005年11月版，第87页。

<sup>28</sup> 关于尚贤学说在墨子学说中的地位，有些人认为尚贤学说是从“尚同”学说中派生出来的。参见陈章发：“试论墨子尚同与尚贤思想的民主性”载萧鲁阳编：《中原墨学研究》，中州古籍出版社2001年版。孙中原则认为“‘尚同’说是墨子‘尚贤’论的延伸。孙中原：《墨学通论》，辽宁教育出版社1993年版，第27页。“折衷观点”认为，作为墨子政治思想主要内容的尚贤与尚同密切相关，其中尚贤是实现国家统一的必要手段，尚同是实现国家统一的理想境界。参见徐希燕：《墨学研究》，商务印书馆2001年版，第132页。

<sup>29</sup> 《论语·子路》：“仲弓为季氏宰，问政。子曰：‘先有司，赦小过，举贤才。’”曰：“焉知贤才而举之？”曰：“举尔所知。尔所不知，人其舍诸？”

<sup>30</sup> 也有少数学者对此有不同看法，如萧公权认为：“墨子非儒，未尝据尚贤以攻孔子，足见二家与此固有契合。”萧公权：《中国政治思想史》，新星出版社2005年11月版，第99页。

<sup>31</sup> 陈朝晖：“孔墨尚贤人才观之比较”，载张知寒主编：《墨子研究论丛》（二），山东大学出版1993年版。

<sup>32</sup> 杨俊光：《墨子新论》，江苏教育出版社1992年7月版，第83页。

贱”，君主应做到“有能则举之，无能则下之，举公义，辟私怨”（《墨子·尚贤上》）；在“众贤之术”上，墨子譬喻曰：“譬若欲众其国之善射御之士者，必将富之，贵之，敬之，誉之。”（《墨子·尚贤下》）即便是“农与工肆之人”，墨子也主张“有能则举之，高予之爵，重予之禄，任之以事，断予之令”。这种“众贤之术”，是物质之“利”与精神之“义”珠联璧合之结晶。“尚同”作为墨家的政治观，其内在精神是否包含专制思想的问题，学者聚讼纷纭。<sup>33</sup>笔者认为，“尚同”具有不同的面相，在政治观上即绝对专制论，违背“兼爱”的宗旨与精神，但是“一同天下之义”意义上的“尚同”，则是贯彻“兼爱”的路径与方法，留待下文详述。

“兼爱”在军事观上的表现即“非攻”。<sup>34</sup>主张“兼爱”必然反对不义战争，“非攻”与具体的“兼爱”实乃一个问题的两个方面。如果是兼爱是墨学之本的话，非攻就是从这个‘本’上生长出来的一枝树杈。<sup>35</sup>其实在所有的“树杈”中，“非攻”这一枝与主干最为神似，因为它几乎就是“兼爱”的反向表述。<sup>36</sup>以墨学的经验主义品格视之，墨家提出“兼爱”的现实原因正是兵戈扰攘的时代下满目疮痍的社会，于是“非攻”在墨家看来就是燃眉之急，是以“兼爱”拯救天下苍生的第一要务。

“兼爱”在经济观上的镜像即“节用”。“节用”即“尚俭”，是墨学的显著特征，它的提出，是以生产力相对低下，物质财富有限的先秦时代为历史背景，是墨家反对王公大人奢侈浪费的呼声，最终为了将有限的财富转移到关系民生的

---

<sup>33</sup> 侯外庐等认为：“有人怀疑墨子的政治论是开创专制主义的先声，这是误解。他的‘一同天下之义’的理想，和等级的封建专制主义不相适合，毋宁说指一同于墨子的宗教观。因为墨子并没有把一般的天子规定为可效法的，而只假定一个被人民所选择的天子才可以效法，这一个天子又是墨子的主张之执行者。”侯外庐：《中国思想通史》第一卷，人民出版社1957年3月版，第214页。萧公权认为：“墨子虽重视政治制裁，然并不似法家诸子之倾向于君主专制。简言之，墨家尚同实一变相之民享政治论。盖君长之所以能治民，由其能坚持公利之目标，以为尚同之准绳。若君长不克尽此基本之责任，则失其所以为君长而无以治。”萧公权：《中国政治思想史》，新星出版社2005年11月版，第92页。詹剑峰认为尚同是“上下通情”，有独裁的意味，却结论道：“尚同不是君主专制而是反对儒家以礼治国并倡以法治国，天志是制裁王公大人的武器，是站在庶民阶级立场上说话。”詹剑峰：《墨子的哲学与科学》，人民出版社1981年版，第72页。梁启超一方面坚持认为墨子学说与民约论相类，却也承认墨子学说引向专制的倾向，从而不由得感叹“此墨家最奇特之结论也”。参见梁启超：《先秦政治思想史》，天津古籍出版社2004年5月版，第153页。孟祥才持“尚同”为专制主义中央集权的观点。参见孟祥才：“墨子思想与中国传统政治文化”载《山东大学学报》1995年第2期。黄勃则把尚同学说称之为“有条件的君主专制主义”。参见黄勃：“论墨子政治思想的特征及意义”载《史学理论研究》1995年第4期。

<sup>34</sup> 李继耐指出：“墨子的战争观以‘非攻’为中心，而‘非攻’思想又是建立在‘兼爱’学说基础之上的。李继耐：“论墨子的军事思想以及他对古代军事、科技的贡献”载张知寒主编：《墨子研究论丛》（四），齐鲁书社1998年版。

<sup>35</sup> 陈雪良：《墨子答客问》，上海人民出版社1997年版，第90页。

<sup>36</sup> 冯友兰认为：“‘兼爱’和‘非攻’是一种思想的两面，这种想就是非暴力论。‘兼爱’是非暴力论在内政方面的表现，‘非攻’是非暴力论在外交方面的表现。”冯友兰：《中国哲学史新编》（第一册），人民出版社1995年版，第200页。

社会生产，具有平等化倾向而符合人民大众的利益，因而富有积极意义。<sup>37</sup>“节用”又衍生出“节葬”、“非乐”两个分支。墨子以“节用”为宗旨，强调“节葬”，认为厚葬久丧“辍民之事，靡民之财”，最终“国家必贫，人民必寡，刑政必乱”。（《墨子·节葬下》）“节葬”的思想主要是针对“王公大人之为埋葬”的奢侈之风及殉葬的不人道现象，仍体现了墨家“俭”以治国的经济观念，符合“兼爱”天下以利万民之旨归。“非乐”一直以来备受指责，是墨家思想“不及人文”的镜像。<sup>38</sup>其实，墨子并非绝对反对文化艺术、礼乐文明，而是因为“以此亏夺民衣食之财……上考之不中圣王之事，下度之不中万民之利”。对于钟鼓声乐，只要“以其反中民之利也……即我虽弗敢非也”。（《墨子·非乐上》）墨家反对本末倒置的人生追求，主张先满足基本的物质，再追求崇高的礼乐。在民生艰苦的时代，当务之急是积累物质资料以培元固本，若追求“大钟鸣鼓琴瑟笙之声”、“刻镂华文章之色”、“物豢煎炙之味”、“高台厚榭邃野之居”，而非诸如粮食、衣物等民生之所急需，则无法实现社会资源优化配置。伍非百说：“墨者非乐。非不知乐，为救世之急也。……墨子所谓利者，因不止物质的，而亦兼有精神的。不过利有缓急，有本末。先其急后其缓，培其本削其末。”<sup>39</sup>从阶级论的角度讲，礼乐是贵族阶级的统治工具，墨子非乐是庶人阶级反对贵族阶级的思想代表，“有很大的进步意义”，只是“非乐也非得过分些”。<sup>40</sup>概言之，墨家主张开源节流，“以中国家百姓万民之利”，避免“饥者不得食，寒者不得衣，劳者不得息”的局面，都是“兼爱”在经济层面的应有之义。

“非命”，是墨学在人生观上的观念，它看似一个相对独立的命题<sup>41</sup>，实际上仍与“兼爱”形影相依。在墨子看来，“命富则富，命贫则贫；命众则众，命寡则寡；命治则治，命乱则乱；命寿则寿，命夭则夭”（《墨子·非命上》）的宿命论，隐藏着“执有命者”播糠眯目的险恶用心，他们处心积虑地将不平等现象合理化，文过饰非，深肩固钥，将不平等的原因归结为“命”而掩饰了一些统治者

<sup>37</sup> 杨宏伟认为墨子的“节用”，实际上是低度消耗资源与适度消费两大原则。参见杨宏伟：“论墨子的经济思想对社会稳定与发展的意义”载张知寒主编：《墨子研究论丛》（四），齐鲁书社1998年版。徐希燕则认为这是二千多年前的一种可持续发展观念。参见徐希燕：《墨学研究》，商务印书馆2001年版，第147页。

<sup>38</sup> 梁启超、章太炎、郭沫若都批判了墨家对精神文化的漠视。谭家健更为具体地批判了“非乐”，可参见谭家健：《墨子研究》，贵州教育出版社1995年版，第175页。舒大刚在比较儒墨的音乐思想并批判了“非乐”。参见舒大刚：《苦行与救世——墨子的智慧》，四川教育出版社1996年版，第117-121页。

<sup>39</sup> 伍非百：《墨子大义述》，国民印务局1933年12月版，第180页。

<sup>40</sup> 董书业：《先秦七子研究》，齐鲁书社1982年版，第78-82页。

<sup>41</sup> 蔡尚思将兼爱与非命并列，认为墨子的中心思想史以兼爱与非命为中心的大平等主义。参见蔡尚思：“墨家十大宗旨的主次问题”载张知寒主编：《墨子研究论丛》（四），山东大学出版社1998年版。

讳莫如深的实质原因。墨子“非命”的初衷就是将这一层窗户纸捅破。《墨子·非命下》云：“今天下之士君子，中实将欲求兴天下之利、除天下之害，当若有命者之言，不可不强非也。”在墨子看来，“非命”正本清源，否定命运安排，追求客观真理，强调人的主观能动性，使人的自我意识觉醒，主体性得到强化，对社会经济的发展具有重要意义。因此，墨家“非命”隐含着对平等的呼吁，具有浓厚的人文色彩，强烈的人格意识，与“兼爱”有着不可割裂的关系。

“兼爱”以宗教观上的“明鬼”为保障。墨家的“非命”与“明鬼”似乎如方凿之于圆柄，前者具有人文色彩，是自我意识的凸现，后者具有宗教色彩，是对外在“神”“力”的信仰。之所以“冰炭同器”，一是墨子所非之命实为“宿命”而非“命运”<sup>42</sup>，质疑“命”观念的永固特性而非被动特性，颠覆超自然力一成不变观念，而非其本身存在的观念；另一方面是“明鬼”并非极言“怪力乱神”，神头鬼面，故弄玄虚，而是墨家正义观的一种独特表述，并蕴含了墨家的赏罚思想：“鬼神之所赏，无小必赏之；鬼神之所罚，无大必罚之。”（《墨子·明鬼下》）“明鬼”之旨归，在于对“兼爱”的保障：奉行“兼爱”则为鬼神所赏，违背“兼爱”则为鬼神所罚。所以“明鬼”在于歆惧世人，使之“兼相爱，交相利”。墨子感慨系之曰：“今若使天下之人，偕若信鬼神之能赏贤而罚暴也，则夫天下岂乱哉！”（《墨子·明鬼下》）

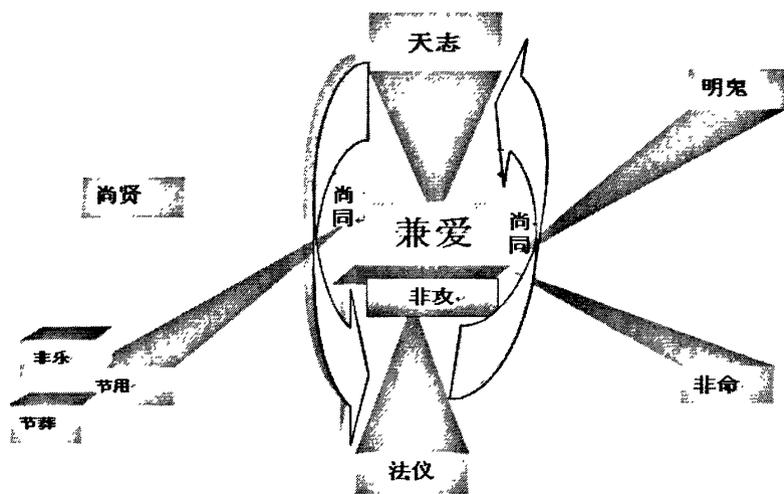
至于“天志”、“尚同”、“法仪”，一般认为分别是墨家的宗教观、政治观、法律观。而笔者认为，在以“兼爱”为本的墨学十论中，这三论实际上构成了“兼爱”逻辑论证的体系。首先，就现实而言，墨家为了阐扬推广“兼爱”，必须宣扬一种超越性的权威，而“天志”正为“兼爱”包裹了一层具有宗教色彩的外衣。墨子设问道：“顺天之意何若？曰兼爱天下之人。”（《墨子·天志下》）“兼爱”获得了“天志”的属性而具有了绝对的权威，成为王公大人与百姓万民理应恪守的金科玉律：“爱人利人，顺天之意，得天之赏者有之；憎人贼人，反天之意，得天之罚者亦有矣。”（《墨子·天志中》）“法仪”之广义即治法，狭义即规范，墨子仍设问道：“然则奚以为治法而可？故曰莫若法天。”因此，具体化的各类“法仪”源于“天志”，治道与规范的形成，就是在“法天”之际实现标准化的过程，

<sup>42</sup> 傅斯年说：“墨子所非之命，指前定而不可变者言，《周诰》中止命以不常为义，故墨子说在大体上及实质上无所多异于周公也。”而且，傅先生在叙述东周天命说之时，略分为五种趋势，即命定论、命正论、俟命论、命运论、非命论，对各种天命论辨析，发前人所未发，颇具参考价值。参见傅斯年：《性命古训辨证》，广西师范大学出版社2006年10月版，第102-105页。

即将“天志”置以为法，立以为仪。所以，“兼爱”在抽象的层面上具有“天志”的属性，在具体的意义上具有“法仪”的属性，既是最根本的“天志”，也是最核心的“法仪”，在墨学中居于根本核心地位。“尚同”，除了政治观上“尚同于天”，“上下通情”，具有专制主义中央集权的特征之外，还具有更为抽象的“一同天下之义”的涵义。<sup>43</sup>与其说“尚同”是墨学的核心内容<sup>44</sup>，不如说是墨学的逻辑脉络，也是“兼爱”的实现途径。概言之，“兼爱”根本观念的贯彻弘扬必须经由“一同天下之义”，立“天志”以为“法仪”的过程。

最后，墨学既以“兼爱”为主，则积极方面，欲以己说胜人，故重论辩之学，此《经上下》及《大小取》等篇所记是也。消极方面，恐己说只不足以服人，而人来攻我，故不能不精器械，讲守圉，故其教育又尚创作，故《非儒篇》等载有反对儒者“君子循而不作”之语。<sup>45</sup>于是，墨辩之逻辑学与“非儒”余论亦不离“兼爱”宗旨。

梳理“兼爱”与墨学各论的逻辑关系，并非老调重弹，而是为认清“兼爱”核心思想的地位奠定基础。因此，当我们诠释墨家“兼爱”思想，挖掘墨学价值之时，不应囿于枝节各论，应从高的角度去审视，提炼墨学思想精华，犹鹅王择乳，恰如其分地吸收“兼爱”精义之“乳”。



墨学体系图

<sup>43</sup> “一同天下之义”在法律思想史的研究中一般被认为是墨家的法律起源论，其目的在于使“兼爱”能够上升为国策和法律，以便利用国家强制力加以贯彻。参见张国华：《中国法律思想史新编》，1998年3月版，第95-96页。

<sup>44</sup> 杨俊光认为墨学的核心在于“尚同”，“兼爱”居于次要的地位。杨俊光：《墨子新论》，江苏教育出版社1992年7月版，第79页。

<sup>45</sup> 陈柱：《诸子概论》，中国书籍出版社，2006年9月版，第221页。

## 第二章 墨家“兼爱”论的要旨与发展

### 第一节 墨翟的“兼爱”论

“兼爱”源于墨子的淑世情怀，这种对天下的强烈炽热的爱，必然包含对与之同样强烈的互爱的期望，由此构成了“兼爱”的基本向度。<sup>46</sup>从纯粹朴素的情感为基点讲“兼爱”，决定了墨子的“兼爱”不是深奥的玄理，而具有十足的经验主义品格，是小生产者对社会现实问题的深刻反思和批判基础上，期待更广泛的民众能产生精神共鸣，而发出命传啸侣的道德呼吁。对于“当今之时，天下之害孰为大”这一大是大非的根本问题，墨翟曰：“若大国之攻小国也，大家之乱小家也。强之劫弱，众之暴寡，喆（哲）<sup>47</sup>之谋愚，贵之傲贱，此天下之大害也。”（《墨子·兼爱下》）造成天下剥床及肤之苦痛的根源，是人与人之间“不相爱”和“自爱”：“今诸侯独知爱其国，不爱人之国，是以不惮举其国以攻人之国。今家主独知爱其家，而不爱人之家，是以不惮举其家以篡人之家。今人独知爱其身，不爱人之身，是以不惮举其身以贼人之身。”（《墨子·兼爱上》）

为什么要“兼爱”呢？从社会观的角度来看，“凡天下祸篡怨恨其所以起者，以不相爱生也，是以仁者非之。既以非之，何以易之？……以兼相爱、交相利之法易之”。（《墨子·兼爱中》）天下一切“祸篡怨恨”的根源就在于“不相爱”。所以，消弭所有祸害的唯一办法，或臻于理想社会的通衢，唯有“兼相爱、交相利”。从宗教观的角度来看，墨子假托“天志”，使得国与国之间、人与人之间的平等性在“天志”之下得以凸显，“天下无大小国，皆天之邑也；人无幼长、贵贱，皆天之臣也”。“天”对每个人都平等以待，“兼而爱之，兼而利之”，保护每一个人，不准肆意“相恶相贱”。（《墨子·法仪》）

“兼爱”是否可行？从先秦直至今日，这或许是“兼爱”论所面临的最司空

<sup>46</sup> 西季威克说：“爱——当它是一种强有力的情感时——似乎包含一种对与之同样强烈的互爱的欲望。”

【英】亨利·西季威克：《伦理学方法》，廖申白译，中国社会科学院出版社1993年6月版，第72页。这或许能解释“兼爱”的初衷。在书中，作者还论述了“爱”的观念对利己主义的压抑及过度的自我牺牲。以此理论观墨家，则墨家的兼爱必然要求墨者“以自苦为极”、“赴汤蹈刃，死不旋踵”的实践。

<sup>47</sup> 《兼爱》三篇皆作“诈”，王焕德认为：“‘强’与‘弱’，‘众’与‘寡’，‘富’与‘贫’，‘贵’与‘贱’均以相反而相凌，惟‘诈’与‘愚’不尔。疑‘诈’为喆（哲）之形误，亦为‘知’之音伪。”今从王说校改。王焕德：《墨子集诂》，上海古籍出版社2005年4月版，第311页。

见惯的质疑和诘难。墨子并未存而不论，而是以墨学“三表之法”擘肌分理地论证“兼爱”之说切实可行。墨子首先以诸如大禹治水、文王治岐等先圣六王之遗风余象为“本”，其次以“君说之，故臣为之”而靡然成风的政治法则为“原”，再以“夫爱人者，人亦从而爱之；利人者，人亦从而利之；恶人者，人亦从而恶之；害人者，人亦从而害之”这一功利计算之心为“用”，以“交相利”的功利主义来论证“兼爱”的可行性，并断言“其必为人所取法而践行”<sup>48</sup>。作为核心观念的“兼爱”与作为“兼爱”之“用”的“交利”珠联璧合，是墨子以“三表之法”证“兼爱”可行性最具特色之处。“利”流露出一种功利主义，“交”则意味着一种对等性。诸多论者苛责墨家之“爱”是一种“功利算计”，其实大可将其“爱人者，人亦从而爱之；利人者，人亦从而利之”理解为高屋建瓴的效果期待，更契合“兼爱”之“用”的本质，而不必为“兼爱”之实践的动机考量。<sup>49</sup>孟子不也说“爱人者，人恒爱之；敬人者，人恒敬之”吗？（《孟子·离娄下》）爱所具有的对等性，不仅要求以自我为主体，而且主张以与我共存的他人为主体。因此，墨家“兼爱”学说包含着“主体性”的萌芽<sup>50</sup>，是出自对他人“主体性”和“互主体性”的承认，而非由近及远，推己及人的同情之施舍和恩赐。在“兼”与“交”的语境下，人与人的结合是主体性的结合，而非主体与客体的结合，这才是“兼爱”、“交利”之真谛。

“兼爱”的具体要求是什么？“兼爱”亦“尽爱”、“俱爱”、“周爱”<sup>51</sup>，它要求人们一视同仁地爱所有的人，尤其要求统治者云行雨施，广施恩泽，无分亲疏、贵贱与贫富，所谓“视人之国若视其国；视人之家若视其家；视人之身若视其身”。（《墨子·兼爱中》）若每个人都将别人的国、家、身当作自己的国、家、身一样尊重和爱护<sup>52</sup>，就能达到“天下之人皆相爱，强不执弱，众不劫寡，富不侮贫，贵不敖贱，喆（哲）不欺愚”（《墨子·兼爱中》）的理想境界。不过，“兼爱”的理念并不绝对排斥兵与刑，墨者讲究赏罚分明，不反对诛杀盗贼，亦赞成

<sup>48</sup> 参见《墨子·兼爱》及萧公权：《中国政治思想史》，新星出版社2005年11月版，第88-89页。

<sup>49</sup> 日本学者宇野精一就曾揭示过墨子“兼爱”强烈的“拒利”心态，并将“兼爱拒利”概括为初期墨家的基本特征。参见【日】宇野精一：《中国思想之研究》，台湾幼狮文化事业公司1977年版。

<sup>50</sup> 参见张世英：《天人之际——中西哲学的困惑与选择》，人民出版社1995年版，第218-220页。

<sup>51</sup> “尽爱”、“周爱”是后学的用词，基本上与兼爱同。但谭戒甫仍加以辨析，在内涵上“兼爱”最狭，“周爱”居中，“尽爱”最宽。参见谭戒甫：《墨辩发微》，中华书局1964年6月版，第404页。

<sup>52</sup> 蒋维乔认为：“墨子主张的兼爱，是整个社会互相团结的爱，并不是爱无等差的爱。”这种看法局限于对“兼爱”的字面解读，忽略了墨子明确提出的兼爱的具体要求。蒋维乔：“墨子哲学研究”载《复兴月刊》第1卷10期，1933年10-11月。

“诛伐”<sup>53</sup>无道。

## 第二节 后学对“兼爱”论的阐发

墨学经历了一个长期的发展过程，不惟墨学十论在逻辑与时间上的闲见层出，就连墨学的根本观念“兼爱”，也经历了墨翟初创——别墨阐扬的发展过程。诚然，“兼爱”基本上是墨翟奠定的核心理论，而经过墨家后学阐幽抉微，才最终定型而趋于圆融。实际上，墨子“兼爱”观“爱无差等”（《孟子·滕文公上》）一义至孟子同时代的夷之才明确提出，形成一种与儒家仁爱观截然对立、旗帜鲜明的“兼爱”观念。如若按照《墨子》上中下三篇代表墨学三期发展的观点，则《兼爱》上中下三篇也分别代表了“兼爱”论发展的三个阶段：第一期进展，在于将墨子的兼爱情怀直接落实为对世人兼相爱的号召，从而迈向了步入现实的第一步。第二期进展，则在于完成了爱与利的互补与值换，从而使二者处于双向统一的地步，既可以爱统利，亦可以利促爱。到了第三期，爱便完全为利所值换，兼爱的情怀、兼相爱的号召，便为天下之利所取代。<sup>54</sup>除此之外，兼爱观所具有的普遍性、不可分割性、超时空性、一贯性、周延性、实践性、结合性、集体性更是在“墨辩”六篇中得以推衍阐发；“兼相爱，交相利”的“爱利一体”观念在《墨经》<sup>55</sup>得以强化，《随巢子》也进一步深化了“兼爱”之义。

1. “兼爱”的普遍性与不可分割性。墨家后学不仅强调爱无等差，还强调“兼爱”的普遍性和不可分割性。<sup>56</sup>《墨子·大取》：“兼爱相若，一爱相若，一爱相若，其类在死蛇<sup>57</sup>。”从逻辑上说，“兼爱”是一个不可分割的关系命题，任何逻辑上的分割都可能意味着等差的产生。因为把原本平等的人与人之间的关系割裂，犹如把活生生的蛇（同蛇）切成几段，一旦分割就失去了生命力。墨家在人

<sup>53</sup> 《墨子·非攻下》以禹、汤、武王为例，结论曰：“若以此三圣王者观之，则非所谓攻也，所谓诛也。”

<sup>54</sup> 丁为祥：“墨家兼爱观的演变”载《陕西师范大学学报》1999年第4期。

<sup>55</sup> 《墨辩》六篇的时代或作者问题学界仍有争论。本文采较有影响力的“墨家后学说”或“前后期墨家说”。参见胡适：《中国哲学史大纲（卷上）》，载《胡适学术文集·中国哲学史（上）》，中华书局1991年12月版，第106-107页。又见冯友兰：《三松堂全集》第二卷，河南人民出版社，2000年12月，第324-325页。

<sup>56</sup> 史华慈在阐述墨家的思想时说：“除非能引导人们学会普遍地‘爱’所有的人，否则整个人类的一般利益就永远也不可能实现。说到底，只有普遍的爱才能使得同等地看待他们自己与其他人的利益。起点必须是爱所有的人，而且这种爱是普遍的，一丝一毫也不能分割。”【美】本杰明·史华慈：《古代中国的思想世界》，程钢译，江苏人民出版社2004年版，第148页。

<sup>57</sup> 孙诒让《墨子间诂》为“也”而非“蛇”，今从毕沅说校改。见孙诒让：《墨子间诂》，中华书局2001年4月版，第415页。

与人的关系上坚持整体观念，反对三五九等的人际关系，“兼爱”所强调的是铁板一块的人际关系，如果将这种人际关系的最初形态人为地区分开来，爱也就沦为有差别的而非一体的爱。从中已经可以窥见“兼爱”所具有的深刻的平等思想。

2. “兼爱”的超时空性。<sup>58</sup>《墨子·大取》又云：“爱众世与爱寡世相若，兼爱之又相若。爱上世与爱后世，一若今之世人也。”“众世”、“寡世”、“上世”、“后世”，是墨学独有的概念，也是《大取》篇中各家注解存在分歧之处。“孙间诂”颠覆“毕注”、“王校”，恢复古书原貌，并指出“众世”、“寡世”是就广狭言，“上世”、“后世”是就古今言，使《大取》之深文大义昭然若揭。<sup>59</sup>类似于佛教的“大千世”和“小千世”，在逻辑上“众世”由“寡世”构成。墨家以爱寡世为基准，推导出爱众世的更高要求。爱寡世而兼爱众世，凸显了“兼爱”的超空间性。充类至尽，爱今世而兼爱上世与后世，则是强调“兼爱”的超时间性。《大取》微言大义，强调“兼爱”在时空上的广度和深度，超越世代与地域的时空之维，超越一般伦理意义上的朴素情感，使其升华为一种格高意远的普世价值。

3. “兼爱”的一贯性。兼爱作为一种理想，必须一以贯之、持之以恒地奉行。《大取》曰：“爱生于虑，昔者之虑也，非今日之虑也；昔者之爱人也，非今之爱人也。”在墨者看来，往日“爱”的初衷并非今日“爱”的意念。墨家对鱼龙百变之人性洞若观火，意识到“兼爱”作为一种高尚至极的理想，一般人难以矢志不渝地追求，自始至终地恪守。然而，这正是“兼爱”作为理想的应有之义，作为一种理想化的人格追求或价值取向，它要求人们内心深处一直自觉地铭记“兼爱”之义，日常言行则坚定不移地奉行“兼爱”之道。

4. “兼爱”的周延性。“墨辩”更从逻辑学上诠释了“兼爱”必须具有周延性。《小取》曰：“爱人，待周爱人而后为爱人。不爱人，不待周不爱人；不周爱，因为不爱人矣。”在此，可运用逻辑学的方法加以分析：

设：“周爱人”为  $p$ ，“爱人”为  $q$ ，“不周爱”为  $\neg p$ ，“不爱人”为  $\neg q$ 。

得：(1)“待周爱人而后为爱人”，表示  $p \rightarrow q$ ；。

(2)  $\neg p$ （不周爱）可细分为  $r_1$ （偏爱、别爱）和  $r_2$ （周不爱）。“不爱人，不待周不爱人”，其言下之意是“不周爱则不爱人”。 $r_2 \rightarrow \neg p \rightarrow \neg q$ 。结论：①  $r_2 \neq \neg q$ ；②  $q \rightarrow p$ 。

<sup>58</sup> 墨家后学之所以强调“兼爱”的超时空性，恐怕与《墨经》中的时空无穷的观念不无关系。可参见杨向奎：“墨家的时空理论及其在自然科学方面的成就”载《社会科学战线》1978年第4期。

<sup>59</sup> 孙诒让：《墨子间诂》，中华书局2001年4月版，第407页。

综合(1)(2)可得： $\neg q$ （不爱人） $=\neg p$ （不周爱） $\neq r_2$ （周不爱人）或  $p=q$ 。

(3)“不周爱，因为不爱人”表示  $\neg q \rightarrow \neg p$ ，即否定后项则必须否定前项，只是(1)的等价命题，是对(1)的强化。

总之，这三个命题旨在表明，爱人（兼爱）的本质是周爱，“兼爱”的本质属性是周延性。

**5. “兼爱”的实践性。**墨子曰：“言足以复行者，常之。不足以举行者，勿常。不足以举行而常之，是荡口也。”（《墨子·耕柱》）“荡口”即不可行而空言，徒敝其口。可见墨学反对清谈玄思，讲究实践笃行，具有充分的实践性格，甚至比后来王守仁“知之真切笃实处即是行，行之明觉精察处即是知”的知行合一更有风行水上之感。“兼爱”、“非攻”乃墨子之碧血丹心，更早已化为墨家弟子之“天性”，勉励他们共同演绎着有目共睹的扶倾济弱之壮举。后学所谓“藏于心者无以竭爱”（《修身》）<sup>60</sup>，盖有观于巨子墨徒之“摩顶放踵利天下”。到“别墨”的时代，墨家后学归纳总结了史不绝书的“兼爱”故事，“兼爱”的实践性早已昭彰显著。

**6. “兼爱”的结合性。**《墨经》从爱之对象的角度诠释了“兼爱”。《经上》曰：“仁，体爱也。”“体，分于兼也”，爱之对象若为人类之整体则为“兼”，个人乃从这一整体中分裂出的个体，即“体”。通过对爱的对象深刻的辩证思考，《墨经》揭示了爱所具有的结合性。这源于人类生存所需，独立个人的“体”原本分于“兼”，经由“爱”的情感联系重新得以融合。从本体论上讲，“结合”实乃培育原始相属的一体，今遭分离的重新融合。<sup>61</sup>在墨家看来，人不因个体（“体”）处于整体（“兼”）之中而失去自我，恰因脱离整体（“兼”）而沉沦。在对原本分于“兼”之个体进行整合的逻辑过程中，“兼爱”凸显了其对个体之间加以紧密勾连的结合性，符合社会伦理之“爱”的精髓，并使爱的本质得以圆融。

**7. “兼爱”的集体性。**墨子的“兼爱”有集体主义倾向，更注重集体而非个

<sup>60</sup> 《亲士》以下七篇，孙星衍持“墨翟自着说”，影响不大。胡适对《亲士》以下七篇的辨伪前后观点不一，但都认为《修身》乃儒家说教，梁启超也说是“后人伪托”，为后来学界沿袭。参见胡适：《中国哲学史大纲（卷上）》，载《胡适学术文集·中国哲学史（上）》，中华书局1991年12月版，第106页。罗根泽认为《亲士》以下七篇作于战国墨家。罗根泽：“墨子探源”载《文史哲季刊》1943年第1期。杨宽认为：“《亲士》、《修身》虽非必出自墨子之手，然不伪。”参见栾调甫：《墨子研究论文集》，人民出版社1957年版。詹剑锋也对是否墨子自着存而不论，认为“都是墨子学说的组成部分”。参见詹剑锋：《墨子及墨家研究》，华中师范大学出版社2007年3月版，第8页。最新研究一般都认为“前七篇”均为墨家著作。参见薛柏成：《墨家思想新探》，黑龙江人民出版社2006年12月版，第5-7页。笔者认为，《修身》为墨家著作，且为“后学”之阐发。

<sup>61</sup> 参见苏昌美：《爱的哲学》，东大图书有限公司1983年版，第60页。

人，这同时也是墨家“兼爱”区别于儒家等差之爱的特征。故《墨子·大取》云：“爱人不外己，己在所爱中；己在所爱，爱加于己。伦列之爱己，爱人也。”“兼爱”观在墨翟初创之时即已奠定“兼相爱、交相利”的特点，爱的对象在逻辑上本是“客体”，却在“兼”、“交”的语境下成为主体。即便作为爱的主体谈论“兼爱”，奉行“兼爱”之时，自我的主体性与周爱之对象的主体性亦能交汇融合而浑然一体。因此，除了在理论阐述必要的逻辑区分之外，墨家“兼爱”的观念并不呈现出“己”与“人”的对立之维，而是阐扬一切爱的主体所汇合而成的综合统一体，“兼爱”之个体在此时已经融于集体所爱之人的整体之中。在实践上，墨子“摩顶放踵利天下”即是一种“忘我”为天下的“兼爱”之心。后学在《大取》中将这种忘我的“兼爱”提炼出来，曰：“天下无人，子墨子之言也。”孙诒让释曰：“无人即兼爱之义。”<sup>62</sup>涵摄于“兼爱”集体属性之中，“无人”也意味着“无我”，这是“兼爱”集体性或整体性的另一种表述。“无人”与“无我”的双向表述，一正一反，均是“兼爱”整体性的重要命题，正好相互映衬，相得益彰，揭示了“兼爱”的集体性。

8. “爱”“利”一体。墨子说“兼相爱，交相利”，“兼爱”和“交利”互相涵摄，互为目的和结果。有不少学者都认为，墨家“兼爱”论中具有“交利”的思想，便寻瘢索绽，断定“兼爱”具有鲜明的功利色彩，只具有一种工具价值。关于“兼爱”与“交利”的关系，梁启超说：“兼相爱是理论，交相利是实行这理论的方法。”<sup>63</sup>这一定程度上解释了两者的关系，但仍为一隅之说。其实，“兼相爱，交相利”乃至墨学一以贯之的功利主义，断章所取之义往往难以涵盖之。在“兼相爱，交相利”的观念中，墨翟阐发了“爱利一体”的观念，在某种意义上，“兼爱”与“交利”是同义词。蔡元培说：“墨子者，以爱与利为结合而不可离者也。”<sup>64</sup>“爱利一体”作为墨家一以贯之的思想，在后学中更加彰明昭著。《大取》曰：“圣人有爱而无利，倪日之言也，乃客之言也。天下无人，子墨子之言也。”墨家之“圣人”，即墨者心目中的理想人格，必然是既讲爱也讲利的。传统混同儒墨观点，即认为墨家“爱”为内，“利”为外，与儒家“仁内义外”有异曲同工之妙。其实，“爱内利外”本质上是“爱利分离”。《经说下》：“仁，仁爱也。义，利也。爱利，此也。所爱所利，彼也。爱利不相为内外，所爱利亦不相

<sup>62</sup> 孙诒让：《墨子间诂》，中华书局2001年4月版，第408页。

<sup>63</sup> 梁启超：《墨子学案》载《饮冰室合集》专集三十九，中华书局1989年版，第8页。

<sup>64</sup> 蔡元培：《中国伦理学史》，江苏文艺出版社2007年10月版，第41页。

为外内。其为仁内也，义外也，举爱与所利也，是狂举也。若左目出右目入。”可见，后学在《墨经》中明确地澄清“爱”与“利”并非内外关系，打破惯常的“举爱与所利”的定式，强化了爱利一体观念的意旨，而非将爱利剥离。<sup>65</sup>

9. 兼爱的调摄之道。亦有论者据《大取篇》中的“义可厚，厚之；义可薄，薄之，谓伦列”<sup>66</sup>一句，认为墨家“兼爱”也包含“伦列之爱”，以自我为中心而建立起一套依人际关系亲疏远近为标准的血缘关系系统。<sup>67</sup>然而，“义”之“厚薄”仅是因时而变，不必为差等之爱。墨子曰：“我钩之以爱，揣之以恭。弗钩以爱，则不亲；弗揣以恭，则速狎；狎而不亲则速离。故交相爱，交相恭，犹若相利也。”（《墨子·鲁问》）墨家的爱包含了“恭”，强调爱的端庄适宜，蔡元培称之为“调摄之道”<sup>68</sup>。

总体而言，墨子的“兼爱”通过墨家后学的发挥而博大精深，由实践的有限之爱提炼并升华为理论上的无限之爱，爱的超时空性和周延性将暂时之爱与永恒之爱统一起来，并实现精神之爱与物质之爱的融合，爱的精神化层面与物质化层面在墨学中一并揭橥出来。《随巢子》云：“有疏而无绝，有后而无遗。大圣之行，兼爱万民，疏而不绝。贤者欣之，不肖者则怜之。贤而不欣，是贱德也；不肖不怜，是忍人也。”<sup>69</sup>墨家后学将“兼爱”阐扬光大，如孙诒让评曰“尤纯笃无疵”<sup>70</sup>，这已经“接近佛教普度众生的情怀”<sup>71</sup>。因而，“兼爱”的终极意义便呼之欲出，诚如顾炎武云：“由慈悲利物之说而极之，以至于普度众生，超拔苦海，则

<sup>65</sup> 张永义认为爱和利分开是后期墨家同墨子在伦理问题上的不同，也是墨家兼爱理论的一个很大进步，实为误读，更与他“后期墨家……必须爱利统一才能作为普遍的社会交往准则”的论断相矛盾。参见张永义：《墨子与中国文化》，贵州人民出版社2001年10月版，第50-51页。

<sup>66</sup> “伦列”在《大取》出现两次，均为前文所引。此处全文为：“义可厚，厚之；义可薄，薄之。谓伦列。德行，君上，老长，亲戚，此皆所厚也。为长厚，不为幼薄，亲厚厚，亲薄薄。亲至，薄不至。”孙诒让以“等”释“伦”，以“等比”释“列”。治墨者认为等差有违墨家兼爱之义，吴毓江注曰：“‘薄’读为‘博’，非攻下篇‘夫杀人之为利人也博矣’，‘博’俞校作‘薄’，可互为例。天志上篇曰：‘爱人者此为厚焉，利人者此为博焉。’又中篇曰：‘此吾所以知天之爱民之厚也。’又下篇曰：‘且天之爱百姓厚矣，天之爱百姓别矣。’可见墨家以天爱人至博，利人至厚，莫与比伦。”吴毓江：《墨子校注》，中华书局1993年10月版，第617页。然而，《墨子》中却无第二处可训“薄”为“博”的佐证。伍非百则认为，此意指“儒家等差之爱”，但无法解说“伦列”的另一出处。张岱年则理解为“秩序”，并解释道：“爱不可以私意而有厚薄，但可以义而厚薄。……墨子的兼爱，是不分远近，不分阶级的无差等之爱。在原则上，是一律同等；在实际上，则难以无先后缓急之序。初期的墨家，对此不甚注意。后来乃渐渐注意及之。”参见张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社1982年版，第277页。

<sup>67</sup> 参见李贤中：“从墨家‘兼爱’观佛家慈悲”载《第六次儒佛会通论文集》，华梵大学出版社1991年10月版，第227页。

<sup>68</sup> 蔡元培：《中国伦理学史》，江苏文艺出版社2007年10月版，第42页。

<sup>69</sup> 转引自孙诒让：《墨子间诂》附录《墨子后语》卷下《随巢子佚文》，中华书局2001年4月版，第754页。孙诒让注：《太平御览》四百一引“大圣之行”五句，“民”作“物”，末二句作“贤则欣之，不肖则矜之。”

<sup>70</sup> 孙诒让：《墨子间诂》附录《墨子后语》卷下《墨家诸子钩沈》，中华书局2001年4月版，第751页。

<sup>71</sup> 秦彦士：《墨子考论》，巴蜀书社2002年12月版，第240页。

墨氏之兼爱也。”<sup>72</sup>

### 第三节 尊儒辟墨与视墨同儒：“兼爱”论的历史困境

墨家的“兼爱”论在墨子时代就饱受争议，遭到巫马子现实性的诘难或潜隐性的质疑，墨子一一辩之，是为“兼爱十二辩”。<sup>73</sup>由于后世独尊儒学，墨学遭受排挤，所谓儒家辟墨，既包括一般意义上儒者辟墨之论，也包含“视墨同儒”这一潜移默化消解墨学精神的观念。一方面，孟子“墨氏兼爱，是无父也”的论断深入人心，牢不可拔，除韩昌黎、张横渠外，后代的儒家无不尊奉亚圣辟墨的宗旨。毕竟“不塞不流，不止不行”，为维护儒学的正统地位，儒者接连不断地以自家学说渲染诠释，将辟墨的观念阐扬光大，各类辟墨的观点骈兴错出。柳宗元主张“墨不如佛”，王安石以“性理说”批判墨家，“三苏”重倡“儒墨之辩”，程颐先扬其“至德”后抑其“舍正道”<sup>74</sup>，王守仁谓墨子“行仁而过”等等。辟墨之论，于大儒朱熹为烈，他拾亚圣之牙慧<sup>75</sup>，以“但能说距杨墨，亦是圣人之徒”的基本立场，斥“兼爱”为“诋、淫、邪、遁”之辞，“尤出矫伪不近人情而难行”<sup>76</sup>。马端临认为，“杨朱墨翟之言，未尝不本仁祖义，尚贤尊德。而择之不精，语之不详，其流弊遂至无父无君”，因而“不容不深锄而力辩之”<sup>77</sup>。林林总总的辟墨之言，不免令人书空咄咄。

另一方面，视墨同儒，孔墨并举的观念源远流长，可谓另一种形式的“辟墨”。韩昌黎云：“孔子必用墨子，墨子必用孔子，不相用，不足为孔墨。”<sup>78</sup>表面上看，维护儒家道统的韩愈对墨学非常宽容，但“孔墨相用说”却消磨了两家思想的区

<sup>72</sup> 顾炎武著，黄汝成集释：《日知录集释》，岳麓书社1994年5月版，第652页。

<sup>73</sup> “兼爱十二辩”，伍非百已逐一罗列：兼爱非人情本性辩、兼爱善而不可用辩、兼爱可择士不可择君辩、兼爱愿而不可谓辩、兼爱害为孝辩、兼爱难不可为辩、无穷则害兼辩、不知其所则害兼辩、兼爱何故杀盗辩、兼爱何故厚禹辩、爱人不外己辩。参见伍非百：《墨子大义述》，国民印务局1933年12月版，第23-58页。

<sup>74</sup> 程颐曰：“墨子之德至矣，而君子弗学也，以其舍正道而之他也。”《河南程氏遗书卷》第二十五《伊川先生语十一》见[清]陈梦雷、蒋廷铤等辑：《古今图书集成》卷六十《理学汇编·经籍典·墨子部总论二·宋程子遗书》，中华书局、巴蜀书社1985年，第72309页。

<sup>75</sup> 朱熹曰：“墨子爱无差等，而视其至亲无异众人，故无父。”朱熹：《四书章句集注·孟子·滕文公章句下》，中华书局1983年版，第272页。其实，“视己父如路人”与“视路人如己父”看似仅仅颠倒了主客顺序。实际上性质有了根本变化。可参见孙以楷：“朱熹论墨子之兼爱说”载《孔子研究》2003年第4期。

<sup>76</sup> 朱熹：《朱子语类》，中华书局1994年版，第586、1237页。

<sup>77</sup> 马端临：《文献通考·经籍考》，华东师范大学出版社1985年版，第926页。

<sup>78</sup> 韩愈：《韩昌黎集》卷十一，载《全唐文》卷五五九，中华书局1983年影印嘉庆十九年本，第5656-5657页。

别，引发了长期争论。同时，韩愈仍持辟墨的观点，在儒墨关系问题上朝秦暮楚，宋人洪迈之批评可谓洞若观火。就学术思想而论，韩愈之论实不足取，尚且不如传统辟墨说严谨。直到北宋“三苏”与元代黄震，才重新秉持“孔墨辨异”<sup>79</sup>以辟墨。

到宋明理学，理学家的思想以“理”、“气”或“心”为核心，往往与墨家“兼爱”更为接近。张载《西铭》提出了“乾父坤母”、“民胞物与”的观点，充分体现了儒学对佛、道天地一体观的吸纳。依张载之观点，作为天地父母之子女的万民，自然是同胞兄弟，同胞兄弟之爱近于“兼爱”；爱人之父如己父，就应当不算是无父。二程的弟子杨时就认为《西铭》同于墨氏兼爱。程颢、王阳明“仁者与天地万物为一体”的命题，也蕴含着可与墨学相互发明的“一体”观。

儒家以外，道家、法家也摈斥“兼爱”说。杨学“为己”而墨学“兼爱”，因此“墨子兼爱、尚同、右鬼、非命，而杨朱非之”。（《淮南子·泛论训》）老庄“清静无为”之旨亦与墨家积极救世之心大相径庭。后世承老庄道家之学的学说，如《淮南鸿烈》，均力辟儒墨。

深受墨家影响的法家<sup>80</sup>也对“兼爱”不以为然。狭隘的国家利益让富国强兵的法家人物敌王所忤，将墨者与“兼爱”视为眼中钉。《管子·立政九败解》曰：“兼爱之说胜，则士卒不战。”《韩非子·五蠹》也批判“兼爱天下”的主张“不可以为治”。可见，墨学及“兼爱”之说在先秦树“敌”众多。

孟子以“无父”非难“兼爱”乃是一种争辩所需的偏激之辞，实质上以鸱张门户的主观意图为内在动因。后世儒者均不忘祖述孔孟，出奴入主地排斥异端学说。不过，在朱熹之后，这类附和之论已日渐隐晦，更饱受有识之士的诟病。清人李贽争辩道：“我爱人之父，然后人皆爱我之父，何说无父？若谓使人皆爱我父者乃是无父，则必使人贼我父者乃是有父乎？是何异禽兽、夷狄人也！”<sup>81</sup>孙诒让曰：“墨氏兼爱，固谆谆以孝慈为本，其书具在，可以勘验。”<sup>82</sup>章太炎也为兼爱辩护道：“诋其‘兼爱’而谓之‘无父’，则末流之喙言，有以取讥于君子，顾

<sup>79</sup> 黄震出于维护道统之旨，亦走向另一个极端：“孔子必不用墨子，墨子亦必不能用孔子。”[清]陈梦雷、蒋廷铤等辑：《古今图书集成》卷四百四十《黄氏日钞》卷五十五，中华书局、巴蜀书社1985年，第72310页。

<sup>80</sup> 墨家对法家的影响，可参考拙文《法家思想之墨学源头》载《中山大学法律评论》（第8卷·第1辑），法律出版社，2010年版。

<sup>81</sup> 李贽：《墨子批选》见[清]陈梦雷、蒋廷铤等辑：《古今图书集成》卷六十《理学汇编·经籍典·墨子部汇考二·明李贽墨子批选自序》，中华书局、巴蜀书社1985年，第72305页。

<sup>82</sup> 孙诒让：《墨子间诂》附录《墨子后语》卷下《墨学通论》，中华书局2001年4月版，第733页。

非其本也……夫墨家宗祀严文，以孝视天下，孰曰无父！”<sup>83</sup>甚至连新儒家之巨擘熊十力亦为墨家“兼爱”辩护，充分体现了近现代学人迥异于传统儒者好丹非素倾向的独立品格。儒家“无父”之论及二千多年辟墨之传统已寿终正寝，而通过儒墨辨异还原墨学原貌仍有待来者。墨学之得失仍有待众家争鸣，而“兼爱”之旨诚为墨学十论中最富积极意义的思想。<sup>84</sup>这一墨学中最具永恒意义的学说，开始显示出一种现代价值，它所蕴涵的和平正义观、平等思想及维护权利的意识，超越了时空的界限，乃是一种永恒不变的理想。

---

<sup>83</sup> 章太炎：《检论·原墨》载《章太炎文集》（三），上海人民出版社1984年7月版，第433-434页。

<sup>84</sup> 谭嗣同说：“惟其尚俭非乐，似未足进于大同。然既标兼爱之旨，则其病亦自足相消，犹天元代数之以正负相消，无所于爱焉。”谭嗣同：《仁学》，中州古籍出版社1998年11月版，第67页。

## 第三章 “兼爱”之和谐正义观

### 第一节 墨家之“爱”

#### 一、“兼爱”的人文关怀——诸子之“爱”辨异

先秦诸子多言“爱”。墨子之爱在当时独树一帜，既涵摄孔孟的仁爱，又与荀况、商韩之爱有着本质的区别。早期法家讲“爱”，将民视为工具，是在刑赏的语境下论证赏刑论的合理性。《商君书·靳令》：“重刑少赏，上爱民。”荀子曰：“有社稷者而不能爱民，不能利民，而求民之亲爱己，不可得也。民不亲不爱，而求为己用，为己死，不可得也。”（《荀子·君道》）这种所谓“爱”，目标竟是为了“求为己用，为己死”，其背后更隐藏着将民视为工具的险恶用心。韩非子师从荀子，又通晓法家赏刑论，自然承袭了这种理论。《韩非子·心度》云：“圣人之治民，度于本，不从其欲，期于利民而已。故其与之刑，非所以恶民，爱之本也。”所谓冰冻三尺非一日之寒，这种畸形的“爱”的观念的闲见层出，或许表明它由来已久，而使更早的墨家有的放矢地否定这种扭曲变态的观念。《经说上》“仁：爱己者，非为用己也。不若爱马。着若明。”这本身并不是否定“仁”，而是强调“爱人”宗旨并非若爱马般仅考虑“用”。“爱非为用”的精神才是墨家兼爱之最高境界。<sup>85</sup>

诸子对“爱”的不同表述，背后是爱的观念的差异，这种差异彰显了墨家兼爱的正义性。墨家的“兼爱”，是对其他诸子所谓“爱”的观念的正本清源，具有超越性和进步性，只可惜未能遏制荀韩一脉那种更“利于”粉饰君权秩序的主张。概言之，墨家的兼爱与儒家的仁爱，都富有一种将人视为目的而非工具的人文情怀，呼唤对众生施加公正而合理的关怀。并且，作为一种态度，对于实现福利、和平和安全都是不可或缺的。<sup>86</sup>

#### 二、“兼爱”的正义意蕴——众家之译透析

<sup>85</sup> 钟肇鹏：“墨子兼爱阐释”载《东岳论丛》2006年第1期。

<sup>86</sup> 参见【美】本杰明·史华慈：《古代中国的思想世界》，程钢译，江苏人民出版社2004年版，第150页。

“兼爱”一词在西方以“Universal love”为通行译法。陈荣捷认为，“兼爱”最好被翻译成“相互的爱”。<sup>87</sup>实际上，这也只是近乎直译，颇有信而不达之弊。

葛瑞汉则认为：“‘Universal love’一词太模糊（‘兼’暗示着‘为每个’而非‘为全体’），而且又太富于感情色彩（墨子的‘爱’是利民远害的不动感情的愿望）。”<sup>88</sup>因此他自创“Concern for Everyone”的译法。<sup>89</sup>这种“一家之言”的译法，背离了“兼爱”集体主义之要旨。据前文对“兼爱”的剖析，“兼”“为全体”的色彩远强于“为每个”。从墨者的救世情怀看来，葛瑞汉将墨家视为性情冷峻之辈，漠视墨家心系天下的深沉感情，亦无视爱心与正义之间的紧密关系。或许，在墨者的实践与墨家的思想中，“兼爱”展现出强烈的正义感，以至于他认为：“墨家人物是性情冷峻的人，他们倾听正义的呼声而不诉求爱心。”<sup>90</sup>诚然，墨家的正义感清晰昭明，然而“兼爱”让人想到的首先是“爱心”而非“正义”，以“正义感”直接代替“兼爱”的译法并不合适。爱心不只是人们臆想中的情见于色，它更深化为墨者在冷峻的形貌下炽热的博爱情怀。

在对译法“信达雅”的推敲中，史华慈揭示了“兼爱”除仁爱意义上的爱心，还包含着正义与公平的观念。所以他将“兼爱”译为“普遍的公正”（Universal fairness）或“公平感”（Sense of equity）<sup>91</sup>。

李绍崑指出：“英文的‘爱’，至少有三种不同的名词：最低层次的爱，称之为‘Love’，……其次的爱，称之为‘Charity’，目前也被滥用了，是指给人‘施舍’，并非仁爱之美德；而最高尚的‘爱’，英文直译于希腊文，而称之为‘Agape’，乃指大爱、博爱、或墨子所称的‘兼爱’！”<sup>92</sup>此或为较“雅”之译法，也从更高的角度，把握了“兼爱”源于并超越朴素的“爱”的情感，具有正义、公平、平等的意蕴。

<sup>87</sup> 陈荣捷：“儒家仁概念的演化”载《中西方哲学》卷四，1955年1月，第302页。

<sup>88</sup> 【英】葛瑞汉：《论道者：中国古代哲学论辩》，张海晏译，中国社会科学出版社2003年版，第53页。

<sup>89</sup> 此外还有“Inclusive Care”、“Co-love”两种译法。参见孙中原：《墨学与现代文化》（修订版），中国广播电视出版社2007年6月版，第218-219页。

<sup>90</sup> 【英】葛瑞汉：《论道者：中国古代哲学论辩》，张海晏译，中国社会科学出版社2003年版，第53页。

<sup>91</sup> 参见【美】本杰明·史华慈：《古代中国的思想世界》，程钢译，江苏人民出版社2004年版，第154页。

<sup>92</sup> 李绍崑：“墨子论爱与智”载王裕安、李广星主编：《墨子研究论丛》（七），北京图书馆出版社2006年版，第604-605页。

## 第二节 墨者之“义”

在墨家“兼爱”的理论中，“爱”在“义”的形成过程中起了重要作用。反过来说，正义是爱在社会历史中的具体化，一个有爱心的人，当他不得不在制度的世界中活动的时候，他就会把他的爱变成正义。<sup>93</sup>正因为这样，笔者坚持认为，墨家的法律思想、正义观念的研究必须立足于“兼爱”这一根本观念的探析；而且，墨家的正义感如影随形地附着于“兼爱”，探索墨者之“义”与墨家的正义观，无法抛开情感意义上的墨者之爱。

### 一、墨家集团——正义之守护神

墨子实行的精神，最为丰富。<sup>94</sup>他与墨家集团的实践行为，均以“兼爱”为宗旨，甚至可以说，“兼爱”的现实形象就是墨家集团的义行。墨子生于战火纷飞、兵戈扰攘的时代，在满目疮痍的社会承受切肤之痛，领墨家集团“悬壶济世”、亲力亲为，以兼爱非攻为灵丹妙药，救万民于水深火热之中。“摩顶放踵利天下”的淑世情怀，正源于墨子心中兼爱的精神和理想追求。这种理想和价值，一方面超越了时代的界限，无论是同时代的孟庄还是后人，墨子在人们的心目中都留下巍巍荡荡的崇高形象。另一方面，它超越了地域的界限，可谓东方道德境界的冥漠之都，与西方的博爱理想遥相呼应，是彪炳千古、垂范百世的最高道德观。

当后人人云亦云地批评墨家“兼爱”为空中楼阁之时，似乎忘了无数墨者满怀一腔热血拯救素昧平生的各国子民，上演一幕幕“兼爱非攻”的可歌可泣之旷世壮举。在先秦学派中，墨家无疑是言行抱一的典范，“兼爱非攻”的经验前提是国家之间逐于气力以致生灵涂炭的现实，因而从墨翟提出之日起即具有强烈的实践性，并且在实践的过程中不断累积升华。

墨子与“兼爱”的感染力源于人们心中最淳朴的正义观念。墨子本人几乎就是正义的化身，它所统率的墨家集团则是一股正义的力量。席卷六合，罢侯置守，非墨子所能梦想。欲求少澹干戈之祸，惟望率土地而食人肉者，稍念正义而惜民

<sup>93</sup>【美】宾克莱：《理想的冲突》，商务印书馆1983年版，第339页。

<sup>94</sup> 吕思勉：《中国通史》，上海古籍出版社2009年4月版，第261页。

命而已。<sup>95</sup>墨家“兼爱”的精神和法价值正是一种追求和平、和谐的正义观。

## 二、贵“义”之正——以“兼爱”之“天志”为“法仪”

先秦哲人多言“义”，古代文献中的“义”与正义观念无法等同视之，亦非酉参之于卯辰。在先秦诸子中，墨家尤其贵“义”，《墨子》中的“义”尤与“正义”较为逼近。墨子曰：“义者，正<sup>96</sup>也。”（《墨子·天志下》）可见墨子之“义”不仅是伦理道德，亦是治道之本。这一治道源于“天志”，“天志”是天子、三公、诸侯、士、庶人之“正”<sup>97</sup>“义”源泉。《天志中》云：“义果出于天矣。”《天志下》谓：“天之志者，义之经也。”“义”正于天，求义之正必顺乎“天志”，而天之志只是形式，是外衣，它以“兼爱”万民为实质，为旨归。墨子曰：“今天下之士君子之欲为义者，则不可不顺天之意矣。曰：顺天之意何若？曰：兼爱天下之人。”（《天志下》）可见，墨子求“义”之“正”经由“尚同于天”的理路，与作为“天志”内核的“兼爱”相沟通。因而，墨子的“兼爱”具有了治道意义上的“正义”层面。《天志下》云：“兼之为道也，义正。”《兼爱》篇中情感意义的“兼爱”在《天志》、《法仪》中实现了形式化的过程，向天下正义观过渡，所谓“义者，善政也”（《天志中》）。最终，墨子的“法仪”经由“天志”演绎出来，更为直接地表达了一种正义观念，并构成了正义价值在世间与天道的双层表述。杨鸿烈说：“墨子所谓‘法仪’便是正义，墨子的法律观念是以正义为标准，正义本于上天好生之德。”<sup>98</sup>在形式意义上，墨家以“兼爱”之“天志”为“法仪”，贵“义”之正的思想与西方法哲学的正义观具有同样上位于法律的“高级法”<sup>99</sup>属性。概言之，墨子贵义之正而诉诸以“兼爱”为本的“天志”。“兼爱”就是正义的源泉与根本，而填充了“兼爱”的“天志”与“法仪”正是先秦诸子中最为显著的正义观。<sup>100</sup>

<sup>95</sup> 吕思勉：《先秦学术概论》，东方出版中心 1985 年 6 月版，第 122 页。

<sup>96</sup> 《天志上》篇作“政”。孙诒让案：“意林引下篇‘正’皆作‘政’，二字互通。‘义者，正也’，言义者所以正治人也。”见孙诒让：《墨子间诂》，中华书局 2001 年 4 月版，第 193 页。

<sup>97</sup> 此“正”乃是动词而非形容词。

<sup>98</sup> 杨鸿烈：《中国法律思想史》，中国政法大学出版社 2004 年 4 月版，第 38 页。

<sup>99</sup> 杨鹤皋主编的中国法律思想史教材认为墨家的天志是自然法思想。参见杨鹤皋主编：《中国法律思想史》北京大学出版社 1998 年 10 月版，第 68-69 页。赵建文亦持此说。赵建文：“墨子法律思想的自然法理论特征”载《现代法学》1995 年第 2 期。这里舍弃“自然法”一词，以避免牵涉“自然法”的形式性与内容性之争，即“自然法”是否为西方专利这一无谓的概念争论。

<sup>100</sup> 张斌峰对墨家的“法治”正义观有一段精彩的论断：“墨家实以正义说为法学之根本观念者。正义之源，

### 三、和平和谐——比较视野下的墨家正义论

在西方，正义往往在制度层面具体讨论，而在中国传统文化中，以中华民族爱好和平的历史传统观之，正义的观念更契合爱的精神与和谐的理想。将墨子的“兼爱非攻”揭示为保障生命、财产安全，维护社会稳定秩序的和平诉求为核心的正义观，更符合墨子“兼爱非攻”所透露的一份正义感。当然，西方也不乏将正义揭示为和谐和平价值的思想，如霍布斯和边沁，墨家的正义观在某些方面与它们确有融通之处。

墨子与民约论者霍布斯在很多问题上的见解如出一辙。在正义论的基本内容上，霍布斯将基本自然律定义为“寻求和平、信守和平”<sup>101</sup>，这与“兼爱非攻”正义论的和平愿望同符合契。首先，墨子和霍布斯都在理论上假设了一个初民社会或原始状态，但都给它染上灰暗的色调。墨子脑海中“天下大乱，若禽兽焉”的初民社会，与霍布斯对原始状态的描述大同小异。<sup>102</sup>其次，霍布斯经由契约论，将正义的性质定位为“遵守有效的信约”<sup>103</sup>，寻求基本自然律的遵守，从而脱离自然战争状态。墨子的“兼爱非攻”既源于在“十人十义”的初民社会“一同天下之义”的需要，也源于对社会“强之劫弱，众之暴寡，喆（哲）之谋愚，贵之傲贱”等不正义现象的深恶痛绝。因此，“兼爱”论与霍布斯的正义观在逻辑演绎上有异曲同工之妙，具有正义的第一要义，即对生命财产安全的保障以及安全和平的诉求。最后，类似的自然状态描述，同样的诉诸和平的正义观，墨子与霍布斯最终得出政治专制的结论，无怪乎梁任公感叹墨子最终得出尚同的专制论与霍布斯的“利维坦”不谋而合。<sup>104</sup>

---

一出于天，故曰兼采正义说与神意说也。墨子所谓‘法仪’便是正义，墨子的‘法治’观念是以正义为标，正义本于上天好生之德。墨子的正义观异化为‘天志’，天志与正义应是正义价值的不同表达方式，都是一种抽象的观念，天志不过是墨子对其正义观念的抽象表达。墨子把正义寄托于天，认为天是正义的化身，实行赏罚的功能。”张斌峰：“墨子的‘法治’观及其现代价值”载《中南民族大学学报》2009年第1期。

<sup>101</sup> 参见霍布斯：《利维坦》（第十四章《论第一与第二自然律以及契约法》），黎思复、黎廷弼译，商务印书馆1985年9月版，第98页。

<sup>102</sup> 霍布斯认为原始时代在没有国家之前，人们处在一种互相争斗的自然状态，犹如虎狼之间的争斗。参见霍布斯：《利维坦》（第十三章《论人类幸福与苦难的自然状况》），黎思复、黎廷弼译，商务印书馆1985年9月版，第92—97页。

<sup>103</sup> 霍布斯：《利维坦》（第十五章《论其他自然法》），黎思复、黎廷弼译，商务印书馆1985年9月版，第109页。

<sup>104</sup> 梁启超说：“墨子是‘叫人民都跟皇帝走’也。就此点论，与霍布士辈所说，真乃不谋而合。霍氏既发明民约原理，却以为既成国以后，人人便将固有之自由权抛弃，全听君主指挥。后此卢梭派之新民约论，

杰里米·边沁也将安全奉为通过法律的社会控制的“主要而且的确是首要的目的”，自由和平等在他的思想方案中则被分配到一个从属的地位。他认为，法律控制应将其注意力特别集中在人身的保护与财产权的不可侵犯等问题上，自由和平等则应当服从这一基本自然律。边沁与墨子相似的正义观，源于一种功利思想——墨子原百姓万民之利，“兼爱”与“交利”紧密相连，不可分割；边沁则以功利原理为一切理论，包括立法原理的基石。<sup>105</sup>诚如冯友兰所说：“边沁以为道德及法律之目的，在于求‘最大多数人之最大幸福’；墨家亦然。”<sup>106</sup>

如果说糅合了“非攻”的“兼爱”论蕴含着一种追求和平和谐的正义观，那么墨子站在平民立场提出的“兼相爱，交相利”则为这种政治军事的正义观铺垫了一种社会基础，它构成墨子以兼爱为核心的社会正义观。如徐复观所说：“他（墨子）所反映的平民的利害，可以构成社会正义的基础……他在先秦所发生的重大影响，主要是来自他伟大的正义感，与为正义牺牲的精神。”<sup>107</sup>从社会正义观的角度诠释“兼爱”，墨家思想的平民色彩非常鲜明。如果说孟子与梁惠王关于“仁政”的对话是儒家精英站在执政者立场出谋划策的缩影，那么墨家关注社会问题的倾向则富有平民舆论的色彩，其“兼爱”的主张实乃小生产者呼声的时代强音。因此，尽管诸子百家之学都对社会民生问题有所关注，代表小生产者利益的墨家仍以鲜明的平民色彩独树一帜。甚至有论者断言：“在先秦各家中，墨子是唯一以社会问题作为主要问题的思想家。”<sup>108</sup>以墨家的“兼爱”为本，一种较为稳定的符合正义的法律秩序呼之欲出，它致力于促成对立利益的妥协，而非满足一种利益而牺牲另一利益，从而为社会民众保障社会和平。<sup>109</sup>概言之，墨家以正义问题为焦点，其思想体系的核心“兼爱”观蕴含了追求和平和谐的正义观以及“交利”的社会正义观。由此，墨学中“爱”与“义”须臾不可分，墨家的“兼爱”与墨者的正义实践或对正义的关注，构成了爱与正义关系之理论与实践的双重维度。

---

所批评修正者即在此点。墨家却纯属霍氏一流论调，而意态之横厉又过之。”梁启超：《先秦政治思想史》，天津古籍出版社2004年5月版，第152-153页。

<sup>105</sup> 参见（英）杰里米·边沁：《道德与立法原理导论》，时殷弘译，商务印书馆2000年12月版，第57-63页。

<sup>106</sup> 冯友兰：《三松堂全集》（第二卷），河南人民出版社，2000年12月，第122页，亦见于第337页。

<sup>107</sup> 徐复观：《中国人性论史》，三联书店，2001年9月版，第279页。

<sup>108</sup> 韦政通：《先秦七大哲学家》，江苏教育出版社2006年版，第117页。

<sup>109</sup> 笔者这一判断缘于凯尔森关于正义与和平关系论述的启发。参见【奥】汉斯·凯尔森：《法与国家的一般理论》，沈宗灵译，大百科全书出版社1996年1月版，第13页。

### 第三节 从“兼爱”到“正义”

爱是正义的伦理源泉，它激发了纯粹的正义感，为正义提供了情感观念的基础。罗尔斯坦言：“除非同情和仁爱能够普遍深入地培养，（否则）他们的正义观就有被动摇的危险。”<sup>110</sup>与“理性”相比，作为“宗教的伦理理想”的“爱”比理性激发出来的正义更纯粹。<sup>111</sup>由于爱具有原生性，爱的观念可以直接与正义公平相沟通，甚至往往被合为一体。爱是最大的正义，正义是最适度的爱，质言之，爱同正义是一回事，因为正义就是被分配了的爱。<sup>112</sup>

不过，正因为正义是被分配了的爱，两者不可等同。正义是一种普世价值，是人类社会追求的永恒理想。在西方思想史上，正义是一个永恒的话题，它有着一张普洛透斯似的脸，在西哲们的各种正义论中呈现出变幻无常的面貌。博登海默在综合考察西方正义理论的发展史之余归纳道：“大多数理论，不是用平等就是用自由作为探讨正义问题的焦点。”<sup>113</sup>可见，与“爱”不同，“正义”在西方哲学家的言说中往往限于制度范畴，以社会制度的问题为焦点。诚然，在柏拉图和亚里士多德观念中，正义既可以是城邦国家或法律制度的德性，也可以是个人的德性。但实际上，正义观念的二重性仍延续至今，正义仍首先指向社会制度的道德属性，个人则是因为遵守或符合了这一制度，而被称为正义。按照罗尔斯的说法，它是社会结构的首要德性，它关注的是社会制度，其中主要是分配制度合乎道德与否。

正义与爱的差距，往往在哲学家们制度范畴与伦理道德范畴的双重语境中有所体现。爱，尤其是兼爱、博爱，难以直接地成为社会的制度原则，它必须经由爱的精神呼唤社会正义，并从多层次灌注到制度层面才能实现实质正义与形式正义的统一。“爱与正义”关系的研究专家尼布尔指出：“由于爱很难适用于复杂的社会，就不能要求爱在社会的范围内比正义的理性原则更有价值。”<sup>114</sup>

爱是正义的伦理源泉，两者又存在伦理范畴与制度范畴的脱节，构成了爱与

<sup>110</sup> 【美】罗尔斯：《正义论》，何怀宏、何包钢、廖申白译，中国社会科学出版社，1988年3月版，第176页。

<sup>111</sup> 尼布尔比较了理性的伦理所追求的正义和宗教的伦理所追求的正义得出这一结论。参见【美】莱茵霍尔德·尼布尔：《道德的人与不道德的社会》，贵州人民出版社1998年1月版，第46页。

<sup>112</sup> 参见【美】弗莱彻：《境遇伦理学》，中国社会科学出版社1989年版，第75、80页。

<sup>113</sup> 【美】博登海默：《法理学、法律哲学与法律方法》，邓正来译，中国政法大学出版社2004年1月版，265页。

<sup>114</sup> 【美】莱茵霍尔德·尼布尔：《道德的人与不道德的社会》，贵州人民出版社1998年1月版，第46页。

正义的关系的两个基本方面，然而对两者的讨论及复杂关系的解析仍未结束。在近现代政治哲学和伦理学的推动下，两者关系的定位超越了对立统一的两个基本方面而得以升华。正义论发展到近代，罗尔斯集其大成，将博爱与自由、平等之间的统一体现在他的两个正义原则之中。<sup>115</sup>尽管他认为必须区别人类之爱与正义感，强调“人类之爱比正义感更为宽广全面，它推动着分外的行为”，但“两者都包含着一种行使正义的欲望”<sup>116</sup>。因此，罗尔斯的正义理论，试图将自由与平等这两种价值结合起来，而且将博爱纳入到正义原则中。这是对爱与正义关系解说的新高度，但其“博爱”仍是差别化的。

在某种意义上讲，正义不是一个独立的概念，而是一个关系性概念。要理解正义，首先必须从爱与正义之间的关系入手。爱既要求正义，又超越正义，完成正义，使其处于一个不断发展臻于圆融的发展过程<sup>117</sup>：

(1) **爱要求正义。**爱是人与人交往中的情感，在逻辑上先于正义。随着人类群体规模的扩大，客观上要求个人自发的同情心提升为持久稳定的责任感，将个人伦理的爱理性化为原则和制度，即正义的原则和制度。爱必须通过正义才能表现，正义通过将个人对他人的情感与责任客观化、普遍化、持续化，从而实现爱。在墨学的发展历程中，墨子“兼爱”经过后学的发挥，超越了一般的伦理情感，实现了客观化、普遍化、持续化的过程，名为“兼爱”，实则基本具备了正义的内涵。

无论是墨子的“兼爱”还是西方的博爱，爱的精神在社会制度层面上必然是一种正义论。在形而上学的层次上，“兼爱”是墨学中的天之志，作为一种宇宙原则统御人类世界，决定万事万物的发展，在这一宇宙原则之下，包含了人间的正义观“法仪”。所以说，墨子以“天志”行“兼爱”，又以“法仪”明“天志”，是“兼爱”形式化与“天志”、“法仪”实质化的双向过程，继而以尚贤能、明赏罚、节用非葬为大法，演绎出一种以“兼爱”为根本推衍出来的制度层面的正义

<sup>115</sup> 罗尔斯说：“博爱被认为是体现了某种社会评价方面的平等……一旦我们接受了这一点，我们就可以把自由、平等、博爱的传统观念与两个正义原则的民主解释如此联系起来：自由相应于第一个原则；平等相应于与公平机会的平等联系在一起的第一个原则的平等观念；博爱相应于差别原则。”【美】罗尔斯：《正义论》，何怀宏、何包钢、廖申白译，中国社会科学出版社1988年3月版，第105-106页。

<sup>116</sup> 参见【美】罗尔斯：《正义论》，何怀宏、何包钢、廖申白译，中国社会科学出版社，1988年3月版，第190页。

<sup>117</sup> Harland将Niebuhr爱与正义的辩证关系归纳为：爱要求正义、否定正义和完成正义。Gordon Harland, *The thought of Reinhold Niebuhr* 见刘时工：《爱与正义——尼布尔基督教伦理思想研究》，中国社会科学出版社，2004年4月版，第170-173页。在此运用这一极具解释力的理论模式，斟酌而损益，分析“兼爱”与正义的关系。

理论。

(2) **爱超越正义**。首先，爱是一切道德体系的极限概念。爱作为精神的律法高于普通的理性范畴，超越一切法则和规律，正像精神高于理性一样。其次，爱和正义之间的关系是个人伦理和社会伦理之间的关系。因为爱在原始意义上是个人伦理的规范，正义是社会伦理的规范，所以正义是爱的延伸扩展。个人伦理与社会伦理的连续性，使得从个人伦理到社会伦理之间存在一个规范的等级序列，这一序列依行为主体超越能力的递减和客观因素（包括自然的、社会的因素）的递增依次为利他之爱、互爱、正义。若从墨学义理来说，墨者以最高标准要求自己，躬行利他之爱，以身作则而后倡导众生互爱交利，均远远超越主体超越能力处于低阶的正义。

正义的框架体系与制度安排总不免与本源之“爱”相龃龉，甚至背离“爱”的初衷，尤其是权力博弈与强制力量的“反客为主”，对“正义”的手段化、利益化，使得特定的“历史正义”可能脱离普世、超越的爱，降格蜕化为一种低于正义的东西。因此，爱不仅是正义的来源，也是发现“正义局限”的终极视角。这正是墨学始终以“兼爱”为本之价值所在：既源于对特定历史社会的反思，又不局限于特定历史中的细枝末节。一方面，“兼爱”天然地具有成为现实社会批判武器的属性，具有一种激进而自由的本质精神，有冲破时代社会体制、伦理秩序与人际关系的意向，因而具有超越一般社会正义的特质。在墨子对社会现实凌厉而深刻的口诛笔伐中，一种源于“兼爱”的正义力量油然而生，并带有超越“历史正义”的批判精神，洋溢于各篇诸论之中。另一方面，如前文所述，墨家求“义”之“正”而诉诸“天志”，又以“法仪”明“天志”，“天志”、“法仪”永恒地以“兼爱”为基准。这就为任何特定的正义罩上一个超越性的“兼爱”光环，亦永无止境地矫正着现实的“历史正义”。

(3) **爱完成正义**。从广义上，爱对正义的完成包括了前面两方面：从主观方面讲，爱超越正义，爱不断地修正“律法”；从客观方面讲，爱是正义的源泉，爱就是生命的“律法”。

从狭义上，爱的绝对要求能够激励正义不断超越升华。理性化的正义关注普遍性，而爱满足个体的特殊需要，更关注后果，关注人类的幸福生活，并且可以在个案中对正义进行修正。如果从这个角度诠释墨家“兼爱”，则可发现墨家的正义注重一种持续而动态变化的标准，它处于“兼爱”的不断调适与校验之中。

一方面，爱对正义的成就，也许在班班可考的墨者实践中更为昭彰显著。墨者以实践的精神、殉道的勇气，凸显了“兼爱”对一般意义上的正义观的超越。墨家正义的观念，在超越性原则“兼爱”的引导下，在墨者一次又一次的“赴汤蹈刃”的实践中，不断得以塑造与修正。这决定了墨家“兼爱”的正义观并非玄奥的哲学思辨，而是在经验世界中对德行生活与正义行为的抽象归纳。另一方面，制度化的正义不同于“爱”所激发的正义观念，固化的“法仪”并非墨学正义论的归宿。墨学始终立足于正义观的本源“兼爱”，因而“兼爱”对“法仪”的灌注与塑造正是爱对正义的完成过程。

## 第四章 “兼爱”之平等法律观

### 第一节 “兼以易别”：“兼”的平等内涵

在秦汉以前，墨家之学往往被归纳为“兼”。《尸子·广泽》谓：“墨子贵兼。”《吕氏春秋·不二》亦有同语。以“兼”一字为墨学概况，实际上是省略“兼”之后的“爱”。在这种语境下，“兼”乃墨学第一要义，代表了墨学的核心特征。

在“兼爱”一词中，如果说“兼爱”之“爱”蕴含着一种和谐和平的社会正义观，那么“兼爱”之“兼”作为“爱”的修饰，则合成一个与儒家仁爱相对的概念，而蕴涵着一种深刻的平等思想。

正义的感情往往来源于对人类平等的信仰。因此，“兼爱”之所以具有正义性，除了最为鲜明的和谐和平诉求，还在于平等的思想。西哲有云：“平等，这是今天我们唯一的合理原则和唯一的正义标准”<sup>118</sup>。在墨学中，“爱”的正义与“兼”的平等是合一的。在墨家看来，爱之所以是一种对全体人的要求，是因为在普天之下，圆首方足的芸芸众生而平等。在近代墨学研究中，梁启超最早注意到墨家“兼爱”的平等性，一针见血地指出“墨子以平等之爱为兼”。方授楚对“兼爱”的平等性作了条脩叶贯的系统研究，断言墨学的核心精神即“平等”二字：“墨子于政治经济各方面之主张，大致已如上述。然则其思想之特点安在？一言以蔽之，则平等是已。”<sup>119</sup>

早在先秦，荀子就批判墨子“有见于齐无见于畸”（《荀子·天论》）、“僇差等”（《荀子·非十二子》）。宋儒多云墨子但知“理一”，不知“分殊”，虽为标榜门庭，出奴入主，却反而揭示了墨家思想中最有价值的平等观。

儒家的爱重“别”，而墨家的爱重“兼”。《说文》：“兼，并也。从又持秝。兼持二禾，秉持一禾。”“兼”是一个会意字，小篆字形从“又”（手）从“秝”（11），形似一手持两棵庄稼，因而以“一手执两禾”为本义，引申为同时涉及或具有几种事物，或由各部分合为整体。在《墨子·兼爱》中，“兼”与“别”

<sup>118</sup>【法】皮埃尔·勒鲁：《论平等》，王允道译，商务印书馆1988年5月版，第59页。

<sup>119</sup>方授楚视“平等”为墨家的根本精神，是《墨学源流》最有创意的观点，但是一概赋予墨学十论（尤其是尚同）平等之义则过于牵强。参见方授楚：《墨学源流》，中华书局1937年4月版，第107-113页。

相对，所谓“兼以易别”，正是将“别”视为“兼”的反义词。梁启超对墨家的“兼爱”与儒家的“爱”进行过比较，认为“儒家专主‘以己度’，因爱己身，推而爱他人，……己与他之间，总不能不生差别，故有所谓‘亲亲之杀尊贤之等’，有所谓‘度量分界’。墨家以此种差别观念为罪恶根源。……彼所云爱，以平等周遍为鹄。”在抽丝剥茧论证“贵兼”思想的过程中，墨子抽象出“兼君”与“别君”、“兼士”与“别士”的对立概念。通过描述其品行的天渊之别，墨子在“兼”与“别”的截然对立中将“兼”的价值揭示出来，入理而切情，契合了人们最朴素的道德情操与价值取向，使得“兼以易别”容易引起共鸣，而成为一个道德共识。

在墨子“兼以易别”的阐述中，“兼”至少包含了相互、周延、穷尽几层含义。而这些基本含义赋予了“兼”浓厚的平等意味，尤其是“交”、“相互”的含义，是墨学“兼爱”平等观的显著特征。伍非百说：“大抵墨子之言‘兼’也，含有‘交’义。言‘爱’也，包有‘利’言。”<sup>120</sup>伍非百对墨学“兼”“交”并举，“爱”“利”互释的特征可谓动中窠要，揭示了对等性与平等性在“兼相爱，交相利”表述中的统一。前文所述陈荣捷将“兼爱”翻译为“相互的爱”，虽只是直译，却抓住了“兼”的对等性，隐含了儒墨互异的预设。哲学视野的“爱”即是赋予，墨家之“兼爱”就是人们平等地、无差别地相互赋予对方一种超越客体价值，甚至个体自身的更高价值。“兼爱”的结果是每一个对方都获得被赋予的价值，且也把价值赋予对方，于是“兼爱”也就是“交利”的过程。墨家的“兼”，强调“视人之身若视其身”，是“投我以桃，报之以李”这一朴素对等观念的最早阐释，意味着人与人之间的相互爱护与尊重，将人人平等奉为玉圭金臬。所以，墨子“兼爱”说中包含了一种朦胧的平等权意识。

## 第二节 儒墨辨异：“兼爱”之平等与“仁爱”之等差

墨子“兼爱”平等观与时代潮流相互影响。一方面，墨子的平等观源于战国时期社会格局的变化，随着贵族等级制度的逐步淡化与消亡，国家君王关注的焦点不再只是调整贵族之间的关系，而是更关注全体社会成员的关系，这种社会政

<sup>120</sup> 伍非百：《墨子大义述》，国民印务局1933年12月版，第28页。

治风气的转向催生了墨子兼爱的社会观。另一方面，“墨翟之言盈天下”，后世墨学虽日渐式微，在先秦时则为不折不扣的显学，墨学对当时社会思想的确有很大的影响，这离不开墨学所具有的鲜明个性。墨家“兼爱”憧憬一种人人相爱的和谐世界，代表了人数众多的小生产者的利益，更能吸引广大民众的拥护。因此，“兼爱”对新社会风气的开启与平等观念的启蒙，使得墨学的显学效应得以彰显发挥。

墨子的“兼爱”与孔、孟的“仁者爱人”不同，后者以“亲亲”、“尊尊”为原则，主张爱有等差区别；前者以泛爱为原则，主张“远施周遍”，不分亲疏厚薄。然而，囿于历史上孔墨并举、视墨同儒的传统<sup>121</sup>以及将墨家“兼爱”与儒家“仁爱”混淆的观念，仍有论者认为墨家的“兼爱”和儒家的“仁爱”名异实同。这与墨家思想渊源中“儒者之业”、“孔子之术”的因素息息相关。萧公权认为，“墨子之爱，乃袭孔子之仁而略加贬义以成者也”，并以“训诂相通”、“大旨相通”、“未尝本兼爱之旨以攻孔门”、“孟子诘墨子乃恶紫夺朱而力距”四个理由详加论述。尽管如此，在“兼爱”的问题上，萧公权仍承认儒墨在爱之等差的问题上存在分歧。<sup>122</sup>杨俊光更是标新立异，认为“兼爱”与“仁爱”毫无二致，其根本论据是《兼爱下》“兼即仁矣义矣”一句。笔者认为，这恐怕有断章取义之嫌。

首先，这一定义并不符合墨子的观念。结合此句上下文的语境，其文曰：“然而天下之士，非兼者之言也，犹未止也，曰：‘兼即仁矣，义矣；虽然，岂可为哉？吾譬兼之不可为也，犹挈泰山以超江、河也。故兼者，直愿之也，夫岂可为之物哉？’”由“非‘兼’者”来为“兼”下定义，岂可张冠李戴为墨子“兼”之原义？

其次，退一步说，即使“非兼者”之说为墨子认可，墨子的观点仍可能蕴含了“兼”超越了仁义的意思。确实，如杨先生所说，“兼”与“仁”并不在任何场合都截然对立。然而，在墨子语境中，“兼”与“仁”相容的场合，往往意味着“兼”涵摄了“仁”，“爱一切人”涵摄了“爱一部分人”。从逻辑上说，“兼”是“仁义”的充分条件，而非充要条件。“兼”强化了“仁者爱人”之说从而具有包容性、彻底性和深刻性。回到具体语境中，“兼即仁矣义矣”一句中“即”

<sup>121</sup> 刘安《淮南子》多次孔墨并称，如《主术训》曰“孔墨博通”，《人间训》云：“非仁义儒墨不行，非其世而用之，则为之擒矣。”另外《盐铁论》、《汉书》、《论衡》均有儒墨并举的现象，参见郑杰文：《中国墨学通史》，人民出版社2006年1月版，第176-216页。

<sup>122</sup> 参见萧公权：《中国政治思想史》，新星出版社2005年11月版，第89-90页。

并非“就是”而是“则”的意思，它表示真包含关系而非全同关系。

再次，“兼”是与“别”相对的副词（仅在某语境中为“兼爱”之约文），“爱”则是一动词。因此，“兼爱”实为“一个副词性语素和一个动词性语素组合构成合成词”<sup>123</sup>。《墨子·法仪》曰：“暴王桀纣幽厉，兼恶天下之百姓。”《墨子·天志下》亦言“兼恶天下”，《墨子·尚贤中》云“兼而憎之”。可见，在《墨子》中“兼”作为副词完全可分别与“爱”、“憎”或“恶”搭配。如果将“兼”等同于“爱”，就混淆了词性。空穴而来风，忠实于对《兼爱》篇文本的直观解读，将“兼”视为“爱”，理由固然。然而，《兼爱》篇自当以“爱”为讨论范畴或基本语境，以“如何爱”为主题，并牵涉爱的范围问题（即“兼”与“别”的对立），而非关于爱与憎（或恶）的讨论。这样，“爱”成为一个基本范畴，墨子以“兼”与“别”的二元对立展开“如何爱”的主题，提出“兼以易别”的总括性命题，将“兼”置于“别”的对立面，《兼爱下》则以“君”、“士”为譬讨论爱的范围问题。值得注意的是，这一连串关于“兼”、“别”之辩均以“爱”的主题为基础，实质是“兼爱”与“别爱”的对立与取舍。《兼爱下》结论云：“故兼者圣王之道也。”“兼”包含了“爱”，超越了本义，突破了针对关系的副词词性，成为“兼爱”这一圣王之道的约文。厘清了“兼”与“爱”的关系及“兼”的词性，纠正“兼”即是“爱”或“仁”的观点就水到渠成了。通观《兼爱》三篇中“兼”的涵义，墨家“兼爱”与儒家“仁爱”的差别仍是显而易见的。何况，若“兼”脱离了《兼爱》篇的语境而出现在其他篇中，就回归了用以修饰“爱”的副词词性及本义，如《天志下》曰：“兼爱天下之人。”所以，“兼”就是“爱”只是《兼爱》的特有表象，在思想研究上并不能真正等同视之。

最后，无论是墨者言“兼”不言“仁”，还是亚圣孟子力辟墨氏，都是儒家与墨家在爱的观念上冲突对立的表现。这种差异，归根结蒂是“兼爱”与“仁爱”在爱的普遍性或爱的等差性所秉持的不同观念。即使墨家阵营中只有墨者夷之与孟子曾有过唇枪舌剑之争鸣辩论，但毕竟也算是儒墨针锋相对的一个缩影，是“儒墨间‘爱’之论争的一个侧面”。<sup>124</sup>

到了近现代社会，“兼爱”的去宗法性升华为一种普世性。与在长期的宗法伦理社会中饱受批判的命运不同，“兼爱”比“仁爱”更适合现代社会。“兼

<sup>123</sup> 参见孙卓彩、刘书玉：《墨子词汇研究》，“词目 2.2.2.9”，中国社会科学出版社 2008 年 4 月版，第 149 页。

<sup>124</sup> 郑杰文：《中国墨学通史》，人民出版社 2006 年 1 月版，第 114 页。

爱”的高尚德性，由于功利主义底色或“爱利一体”的哲学，长期以来在一种激烈的“义利之辩”下被抹杀。而在“权利”、“利益”学说盛行的当代，对“兼爱”的评判及其价值的挖掘则更为精当。

梁启超结合当时的制度，认为“俄国劳农政府治下的人民，的确是实行墨子‘兼义易别’的理想之一部分”，从而证明墨家学说“并非善而不可用”<sup>125</sup>。而对于革命领袖毛泽东来说，墨子的“小生产者阶级”思想显然比孔子的“贵族阶级”思想更为进步：“墨子是一个劳动者，他不作官，但他是比孔子高明的圣人。”今日，在中华大地上，中国的社会主义建设以“和谐”为价值，提倡“依法治国”的理念，这正是墨家“兼爱”这一湮没无闻二千余年的博大精深的精神得以重见天日，焕发光芒，风云际会之时机。

对先秦儒墨思想采取辨异的进路，是还原墨学兼爱精义的必由之路。视墨同儒，孔墨并举造成了墨学平等之义的隐晦，也是秦汉以来墨学式微的征兆与镜像。笔者认为，虽然儒墨具有学术渊源上的师承关系，仁爱与兼爱也由于西汉董仲舒“天人感应”说的问世而缩小差距，然而，澄清儒之仁爱与墨之兼爱的差异，才能恢复墨学之原貌，使墨家先哲的平等思想与人文情怀重现于今。

### 第三节 “有见于齐”：“兼爱”平等观的法律意义

墨家“兼爱”与儒家“仁爱”差异之原因是对社会基本单位的不同认识：儒家以家族为基本单位，以家族成员之间的血缘关系为纽带联结成家族进而构成国家；墨家以小生产者团体为基本单位，以基于相同理想与精神而构建的墨家集团为依托，以正义与公平为价值观念，号召一种弱化亲疏差别的普遍的爱。如果说儒家修齐治平的推衍过程更切理饬心，那么墨家似乎难以将小生产者团体“兼爱”的理想自洽地推行于天下。然而，正如马恩所说，新阶级需要“赋予自己思想以普遍性的形式，把它们描绘成唯一合理的、有普遍意义的思想”<sup>126</sup>。对墨子而言，这需要一个纽带，那就是“天志”，原本富于人文关怀的“兼爱”也具有了形式上的宗教性，而这种形式上的宗教性反过来成为墨学“兼爱”精神推广的标语或旗帜。

<sup>125</sup> 参见梁启超：《墨子学案》载《饮冰室合集》专集三十九，中华书局1989年版，第8-13页。

<sup>126</sup> 【德】马克思、恩格斯：《马克思恩格斯全集》第3卷《德意志意识形态》，人民出版社1960年12月版，第54页。

墨学式微与儒学独尊的结局，在某种意义上，就是血缘关系为纽带的宗法家族伦理塑造的差序格局，及儒家宗法礼制思想浸润的文化土壤，对去宗法性的墨家主张及小生产者阶层利益诉求的抑制这一事实，并交织着爱的观念人文性的张扬与宗教性的消沉这一此消彼长的文化发展过程。

“兼爱”的精神在于平等，这不仅与儒家内在的仁爱理念相对立，也与儒家外在的礼治要求相冲突，如果说孟子对墨家的攻讦是偏向内在的，荀子对墨家的批判则是偏向外在的。儒家强调礼乐治国，强调社会等级，且不忘给社会等级披上一层外衣，即强调上愚下智的差别以及社会分工的必要性。孟子说“劳心者治人，劳力者治于人”不只是社会现实的反映，也是儒家礼治思想的应有之义。荀子在《王霸》中阐述了社会分工的必要性，而将墨子之说立为自己社会分工理论的靶子：“大有天下，小有一国，必自为之然后可，则劳苦耗顿莫甚焉，如是，则虽臧获不肯与天子易执业。以是县天下，一四海，何故必自为之？为之者，役夫之道也，墨子之说也。论德使能而官施之者，圣王之道也，儒之所谨守也。”孟荀出于维护儒家学说的良苦用心，以“惟齐非齐”为颠扑不破的真理，并千方百计地论证墨学“侵差等”。

但是，这些批判往往似是而非、言过其实。墨家并没有也不可能强调人智慧能力的整齐划一，在墨学中亦有“圣人”和“众人”之别；墨家更不可能反对社会分工，《鲁问》中墨子与吴虑的辩论就淋漓尽致地体现了墨子的社会分工、功劳等差理论。从整体上看，社会存在着“失范状态”<sup>127</sup>，其天然产生分散作用，并引起人与人之间的分歧，窒息了顾全大局的精神，必须通过同等和永久的原则不断提防并组织，减少不协调情况的发生。就个体而言，每个人既可以紧密依附集体，也可以转移到个别活动加剧社会分割断裂。因此在承认功能分化的同时，强调统一与平等的弥合作用就毋庸置疑。墨子并非不知人的能力差距，他故意强调平等的一面，大有对黑暗社会中的不平等现象矫枉过正之义；墨子也并不反对社会分工，他认为只有社会职责的不同，没有贵贱之分，相反，荀子更强调社会等级与礼治论，批判墨子“有见于齐，无见于畸”。<sup>128</sup>

<sup>127</sup> “失范状态”的概念及现象，可参见【法】埃米尔·涂尔干：《社会分工论》第三卷第一章《失范的分工》，渠东译，三联书店2000年4月版，第313-332页。

<sup>128</sup> 梁启超认为：“其（兼爱）陈义不可谓不高，虽善而不可用，不如儒家‘老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼’之说之能切理而履心也。荀子曰‘墨子有见于齐，无见于畸’，可谓确评。盖墨家仅见人类平等的一面，而忘却其实有差等的一面，为事实上所不能抹杀也。”梁启超《先秦政治思想史》，天津古籍出版社2004年5月版，第140-142页。

其实，墨子有见于齐，有见于畸。然而，“畸”之论不知凡几，大概是不需要墨子去申说的；“齐”之论的张扬，则如空谷足音，无论对当时历史还是理想社会而言，都是富有价值而意义深远的。于是墨子始倡“兼爱”，墨家弟子金口而木舌，扬“兼爱”平等之旨。经后学探赜索隐，钩深极奥之余，“兼爱”尽管萌生出一种精神伦理的引导力与内心情感的感染力，却无法直接成为世人的现实航标。它必须通过获得制度层面的意义，在特定历史中因时制宜，贯通于其社会政治法律制度中。正如前文所述，“兼爱”蕴涵着追求和谐的正义观，在法律制度上具体而微地表现为平等的诉求。譬如，墨学因“兼爱”而倡“节葬”之道，《史记·太史公自序》评曰：“使天下法若此，则尊卑无别也。”太史公秉持辟墨学扬尊卑的立场，反而揭示了墨学以“兼爱”为本之“法”的平等性。

在兼爱与仁爱的问题上，崇儒抑墨的立场使古今学人大多偏向儒家仁爱。古代儒家自不待言，当代新儒家牟宗三等亦高扬仁爱，贬低兼爱，甚至力辩宋儒“民胞物与”思想与兼爱思想的本质差异。<sup>129</sup>直到最近，最新的研究成果仍坚持崇儒抑墨，却往往不得不承认“墨家批评社会不公及爱的不周遍是有道理的，也是有其理想的”<sup>130</sup>。这种追求平等的思想，更值得我们珍视与挖掘。

应当承认，墨子虽然在政治上主张“官无常贵，民无终贱”（《墨子·尚贤上》），但没有主张消除贵贱区分，没有彻底颠覆等级制度。相反，虽然“兼爱”富有浓厚的平等色彩，但是墨子“尚同”理论精心构建的“一同天下之义”的世界，其严丝合缝的社会组织、等级森严的政治架构，都与理想中的平等社会差距不小。<sup>131</sup>任继愈说：“墨子的道德观主张兼相爱、交相利，他的政治主张却表现出根深蒂固的等级观念。”<sup>132</sup>“天志”则透露出一种以天道平等为外衣的不平等思想，这早已为郭沫若所洞悉。<sup>133</sup>墨家集团本身的组织结构更是反映了一个专制集团的缩影。因此，墨家思想体系的最大矛盾即：墨学的根本——侧重于体现墨学伦理道德的“兼爱”具有彻底的批判精神与建构意义，而墨学政治社会层面的“尚同”

<sup>129</sup> 参见刘述先：《全球伦理与宗教对话》，台湾立绪文化事业有限公司2001年版，第60-61页。

<sup>130</sup> 郭齐勇：“儒墨两家之‘孝’、‘丧’与‘爱’的区别和争论”载《哲学研究》2010年第1期。

<sup>131</sup> 美国学者牟复礼将兼爱视为平等思想：“墨家兼爱的理想也清楚地包含了一个组织严密，崇尚均等（egalitarian）的社会。”但是他将平等与严密组织联系起来，显然没有认识到墨家“尚同”组织理论的等级性。【美】牟复礼：《中国思想之渊源》，王立刚译，北京大学出版社2009年1月版，第90页。

<sup>132</sup> 任继愈主编：《中国哲学发展史》（先秦），人民出版社1983年10月版，第217页。

<sup>133</sup> 郭沫若认为“今天下无大小国，皆天之邑也；人无幼长、贵贱，皆天之臣也”这句话，其实是“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”的扩大。他说：“假使前者是一种天道平等观，那么后者便是一种王道平等观。岂不是奴隶制度也可以说是平等的制度了吗？据我所见，那两句话其实正表示其不大平等。因为‘邑’有大小的区别，‘臣’有贵贱的等差——至少古时是有十等的。”参见郭沫若：《十批判书·孔墨的批判》载《郭沫若全集》（历史编第二卷），人民出版社1982年9月版，第109页。

论却是墨学的专制政治、等级制度。毋庸讳言，在平等的问题上，墨学呈现出的双重性格令人捉摸不定。

因此，墨子乃至“别墨”的平等基本上停留在精神和思想态度的层面，他们从未真正主张政治权利与身份平等。不过，面对这一基本矛盾，在诠释墨学之时，应秉要执本，把握“兼爱”这一根本观念，将其平等意蕴充分挖掘，阐幽抉微，丰富墨学“兼爱”论的题中之义。同时，毕竟冰炭不同器，在平等观念上，作为“尚同”的面相之一的专制理论与“兼爱”之本如方凿圆枘，我们应予以批判。

## 第五章 “兼爱”之权利观念

如前文所述，墨家的“兼爱”，并不单纯是伦理或情感，而是蕴涵着墨家的正义观。“兼相爱，交相利”这种“爱利一体”的观念，将个体的爱无限推衍，并加以有机结合，形成相互对等的人际关系。因此，在理想社会，每个人对其他人的关系就具有共同的基因，那就是“兼爱”。任何人与人的关系也就以“兼爱”为一元根本，这为制度化的人与人关系的整齐划一奠定了理论基础。

“兼爱”、“非攻”以保障生命、财产安全，维护社会稳定秩序的和平诉求为核心，是先秦时代独树一帜的正义观。其中蕴涵着一个重要的法律观，即对私有财产权的保护。<sup>134</sup>“兼爱”包含了一种带有集体主义色彩的社会正义观，从国家施政治理的视角，解决林林总总的民生问题。作为与“兼爱”互释的“交利”，则更凸显了人际关系中个体的权益。因而“兼相爱，交相利”是爱的观念在集体与个体之间的矛盾统一，既关注了全体社会的正义，也关注了独立个体的权益。

“兼爱”论经由“兼以易别”的辨异路径展示了“兼”“别”的针锋相对，即平等与等差的二元对立，表达了一种不同于儒家仁爱思想的平等观。“平等”是一个意蕴极其丰富的多义词，人们可以从社会学、哲学、政治学、经济学、法学等多视角析精剖微。由于纳入到制度安排的“权利”天然地要求平等，因而法学领域的权利秩序往往成为最为现实，关系民生的具体化的平等范畴，是万众瞩目的平等价值的现实标准。法国《人权宣言》开宗明义地宣称：“在权利方面，人们生来是而且始终是自由平等的。”质言之，平等要求体现一种具体化的权利相同的秩序。平等价值尽管不可能完全实现，但却可以引导人类趋向平等，而这正是确立权利秩序的理论基础及必要性所在。由此，墨家兼爱“平等”观的实现，无法寄希望于“天志”、“尚同”，而应寄托在墨家的权利观念上。事实上，墨家“兼爱”观念的法律观层面，就是墨家权利意识与权利秩序理论。勒鲁说：“平等是一种神圣的法律，一种先于所有法律的法律，一种派生出各种法律的法律。”<sup>135</sup>墨子“兼”所蕴含的平等正是这种神圣的法律，代表着人类对平等的追求，并

<sup>134</sup> 郭沫若将“尊重私有财产权并保卫私有财产权”视为墨子兼爱和非攻的核心，还说“墨子的中心却不在人而在财产”，尽管带有偏见，也不够准确，却指出了兼爱非攻的内涵之一。参见郭沫若：《十批判书·孔墨的批判》载《郭沫若全集》（历史编第二卷），人民出版社1982年9月版，第114-116页。

<sup>135</sup> 【法】皮埃尔·勒鲁：《论平等》，王允道译，商务印书馆1988年5月版，第20页。

在此基础上衍生出所有权保护意识及权利秩序观念。

## 第一节 “不相爱”：侵权与犯罪根源

“兼爱”本身强调了私有财产权的尊重和保护，而在强调“兼爱”的必要性和重要性之时，墨子将战争、篡夺、乖忤、盗窃、欺诈等天下乱阶之原因归结为“不相爱”，从而深刻地揭示了犯罪根源问题，发人深省。《墨子·兼爱上》：

子自爱，不爱父，故亏父而自利；弟自爱，不爱兄，故亏兄以自利；臣自爱，不爱君，故亏君而自利，此所谓乱也。虽父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所谓乱也。父自爱也，不爱子，故亏子而自利；兄自爱也，不爱弟，故亏弟而自利；君自爱也，不爱臣，故亏臣而自利。是何也？皆起不相爱。虽至天下之为盗贼者亦然。盗爱其室，不爱其异室，故盗异室以利其室；贼爱其身，不爱人，故贼人以利其身。此何也，皆起不相爱。……若使天下兼相爱，国与国不相攻，家与家不相乱，盗贼无有，君臣父子皆能孝慈，若此则天下治。故圣人以治天下为事者，恶得不禁恶而劝爱？故天下兼相爱则治，交相恶则乱。

将犯罪的原因全盘归结为“不相爱”，是具有超越性的精神层面的诊断，不失为对人与人关系洞若观火的深刻反思。罪生于别，乱息于兼。爱，确实能够遏制憎恨、恐惧的蔓延，成为犯罪最根本的解毒剂。在这个意义上，墨家“兼爱”仍然具有最根本的指引作用。有论者认为，由于对“兼相爱、交相利”的过分宣扬而走向极端，导致墨子在认识上产生偏差，即不分青红皂白地将社会祸乱的罪魁祸首完全归结为人的“自爱”、“自利”。刘泽华认为：“把‘自爱’、‘自利’视为万恶之源，这种看法无疑是肤浅的。……墨子的浅薄之处就在于，他让个人承担社会动乱的责任。”<sup>136</sup>笔者认为，这非但不是墨子的“浅薄”，更是墨子的望表知里的“深刻”洞见。

墨家在社会乱象、违法犯罪的叙述中，对“亏人自利”这一客观行为后果的批判闲见层出。其背后，隐含着墨家“中万民之利”的思维模式与判断标准。而在探求这种客观现象的根源之时，墨子却将其归结为主观动机的“自爱”或“交

<sup>136</sup> 参见刘泽华主编：《中国政治思想史》（先秦卷），浙江人民出版社1996年11月版，第443页。

相恶”。于是，墨家的“兼相爱，交相利”的解决方案，同样具有兼容主观与客观的意味。儒门弟子巫马子曾质疑道：“子兼爱天下，未云利也；我不爱天下，未云贼也。功皆未至，子何独自是而非我哉？”其实，巫马子所云“利”不完全等同于墨家“交利”之“利”，他纯粹从客观的结果、功效诘难墨子。墨子反问道：“今有燎者于此，一人奉水将灌之，一人掺火将益之，功皆未至，子何贵于二人？”（《墨子·耕柱》）这反映了墨子思想虽有功利主义成分，却不一味单纯言“利”，而是“爱利合一”，既注重客观的效果，也不忽视主观的善恶动机的分辨。<sup>137</sup>这种独特的思维模式使得墨家在分析违法犯罪时能够坚持主观与客观的结合，既要“以‘利’为‘用’考察后果，又考虑主观方面善意与恶意的区分，不失为一种具有进步意义的刑法理论。

不过，墨家并未从根本问题演绎开来，也忽视了社会矛盾和违法犯罪的具体因素，对礼制政刑都缺乏充分而具体的建构方案。面对这样一种战乱频繁、盗贼四起的社会，墨子除了以“兼相爱”为“救世良方”，对具体的政治、经济、法律、文化对策存在不论，所以必然是“回天乏术”。而且，墨学对人性的“自爱”、“自利”过于忌讳以致有求全责备之嫌，更容易让人敬而远之。马作武认为：“‘自爱’、‘自利’是人的本性所决定的，它的产生与存在有其必然和合理的一面，也不以人的意志为转移。墨子偏偏要人们完全扼杀自己的本性而达到人人兼相爱、交相利的理想境界。”<sup>138</sup>这的确反映了墨家思想的症结，但问题不在“兼爱”的根本观念，而是缺乏具体分析与方案建构。我们不应采取“抽薪止沸”之计解决“兼爱”论的不完善问题，那样或许仍会走向对社会问题“头痛医头，脚痛医脚”的误区，应该以“兼相爱，交相利”为根本演绎开来，秉要执本而因时制宜，以“兼爱”论为指引发现社会乱阶的根源，寻求治乱与刑措之策，才有可能逐步建构符合“兼爱”论的立法原理与法律制度。

## 第二节 “交利”：权利意识与权利秩序

墨家所讲的“兼相爱，交相利”，是以“爱利一体”为基本特征的。“兼相爱，交相利”是指导思想，但由于在惯常语义上，“利”较“爱”更具结果性、工具

<sup>137</sup> 参见孙中原：《墨子说粹》，三联书店1995年9月版，第212-213页。

<sup>138</sup> 马作武：“墨子的法律观评析”载《法学评论》2004年第2期。

性的色彩。一般认为，“兼相爱”落实到具体行动上就是“交相利”，“交相利”是“兼相爱”的必然结果。前文已述，这对“爱利一体”的理解是有偏差的，因为“兼爱”、“交利”并非目的与工具的关系，而是互为因果。当然，在“互为因果”的关系中，“交利”作为“兼爱”的结果诚为不易之论。而且，“利”与“爱”在墨学中本可互训，只是伴随着理论的演绎，也可以衍生出更为具体的含义，如“利益”、“权利”。

“交相利”要求人们互相帮助，共谋福利，反对互相争夺，“亏人自利”。要做到“交相利”，就必须做到“强不执弱，众不劫寡，富不侮贫，贵不傲贱”，从而实现“国家百姓人民之利”。（《节用上》）由于墨家始终将焦点放在民生问题，因此“交利”意味着直接以百姓衣食住行、养生丧死为首要问题。在《墨子》中比比皆是的“三表法”式论述中，“三表”之“用”——“国家百姓人民之利”始终是围绕着“交相利”这一基本的取向与思路的。墨子“交相利”的目标是保证每个人的“生利”，用现代的法学术语来说，就是维护公民的基本权利尤其是生存权问题。《节葬下》曰：“衣食者，人之生利也。”作为小生产者的代表，墨者将衣食视为人类与生俱来的基本权利。在乱世之中，人民丧失了基本的生存条件，所谓“饥者不得食，寒者不得衣，劳者不得息”。（《兼爱下》）墨家从“兼相爱，交相利”的理想出发，要求君主尊重人民的生存权利，“先万民之身后为其身”，对百姓“饥即食之，寒即衣之，疾病侍养之，死丧葬埋之”。（《兼爱下》）“兴天下之利，除天下之害”。（《非乐上》）

由此可见，墨子“交相利”的思想中既具有朦胧的权利意识与秩序观念，也包含了尊重人的财产权和生存权之意，又反映了小生产者要求发展生产以增加社会物质财富的愿望。墨学既注重公平平等的权利秩序，又不局限于法律范畴的权利分配，以“兴天下之利”之发展权问题为“交利”的首要问题，因而“交相利”是一种对社会经济发展既具有规范调整作用又具有推动指引功效的重要观点。不过，墨家代表了小生产者的利益，在特定的历史环境中，墨家的基本权利观念也只涉及低阶生存权，而没有系统完备的基本权利理论。当然我们不可苛求古人，在特定的社会状况下，墨者旨在以“兼相爱，交相利”解决社会基本矛盾的现实情怀仍令人感佩。

如果说“兼爱”更多反映了墨家基本的道德观念与理想的道德秩序，那么，作为“兼爱”结果的“交利”则更具体地展示了墨家观念中的权利秩序，并且具

有进一步挖掘阐发的余地。

### 第三节 “兼爱”与“非攻”：从人权到主权

《墨子·兼爱上》曰：“盗爱其室，不爱异室，故窃异室以利其室。”盗窃的根源在于不尊重他人的财产所有权。“视人室若其室，谁窃？”违法犯罪的实质都是违反“兼爱”、“交利”。因此，在功利论的基础上，墨子合乎逻辑地得出了以法律保护“利”，即私有财产权、人身权以及劳动成果，对夺人之“利”者予以法律制裁的结论。<sup>139</sup>

“兼爱”与“交利”互为因果，互为的毂，它沿着人际关系的扩大而不断伸展。“兼”、“交”都是立足于人与人的关系，具体到权利问题上，“交利”旨在培养一种权利意识，自然需要引导人们尊重他人的财产所有权，谴责侵犯他人权利的偷盗行为。当个人与个人的关系在理论逻辑上与经验实践上不断扩展而复杂化，形成了抽象化的人际关系，“交利”便相应地构建一个权利秩序，对秩序的强调诉诸于法律制度的建设，最终又保障了“兼爱”、“交利”，维护了人的基本权利。当问题在量上进一步复杂化，以致形成多人与多人的关系之时，就使得人际关系问题质变为国际关系问题。颇类似于主权在民的理路，国家是人民的共同体，国家的权力来源于人民，人民是国家的最高主权者。在墨家看来，国际关系问题仍不外乎人际关系问题，其处理原则仍不外乎“兼爱”、“交利”。

在特定语境中，尤其是在国与国关系的问题上，“非攻”与具体的“兼爱”实乃一个问题的两个方面。墨子的“非攻”和“兼爱”是其和平主张的消极言说方式和积极言说方式，且后者是前者的深化。在墨家看来，“兼爱”最直接的现实作用就是“非攻”，两者往往并称：“国家务夺侵凌，即语之兼爱非攻。”（《墨子·鲁问》）墨子的和平反战思想便由非攻论这种制止战争的消极和平进一步深化为‘兼爱’论的积极和平主张。<sup>140</sup>“非攻”也就包含了反对侵犯个人所有权和国家主权之义。因此，墨家的“兼爱”、“非攻”具有从人际关系到国际关系，从人权问题到主权问题的一脉相承的指导意义。这并非治墨学者闭门造车的理论假设，而是在墨子别出机杼的论证方式中有迹可循。

<sup>139</sup> 倪正茂：“墨家法哲学对儒家法哲学的抗争”载《社会科学》1997年第1期。

<sup>140</sup> 参见秦彦士：《墨子考论》，巴蜀书社2002年12月版，第240页。

《墨子·非攻上》曰：

今有一人，入人园圃，窃其桃李，众闻则非之，上为政者得则罚之。此何也？以亏人自利也。至攘人犬豕鸡豚者，其不义又甚入人园圃窃桃李。是何故也？以亏人愈多，其不仁滋甚，罪益厚。至入人栏厩，取人牛马者，其不仁义又甚攘人犬豕鸡豚。此何故也？以其亏人愈多。苟亏人愈多，其不仁滋甚，罪益厚。至杀不辜人也，拖其衣裳，取戈剑者，其不义又甚入人栏厩，取人牛马。此何故也？以其亏人愈多。苟亏人愈多，其不仁滋甚矣，罪益厚。

在墨家看来，罪行的严重程度与社会危害性，具体是与所侵犯的人身、财产权益成正比或正相关关系。墨家构建的权利秩序的层次，在对“窃人桃李”、“取人牛马”、“攻人之国”层层递进的抨击中清晰可见。墨子虽然将具有差异的国际关系与人际关系区分开来，但仍然从根本上把握国内关系与国际关系的“同质性”。<sup>14</sup>源于对这种同质性的认识，墨子采取这种比况证明与量化分析，剥茧抽丝，层层递进。

小到“窃人桃李”，大到“攻人之国”，都是不仁不义的违法犯罪行为。墨子以权利为中心，阐释了“窃人桃李”一类盗贼行径的刑事责任，更从国家主权的高度谴责了“攻人之国”的国际犯罪。其闪光之处在于将“窃人桃李”与“攻人之国”同质化，背后蕴含着墨学中颇具法学意义而一以贯之的权利观念。只有把握墨学以“权利”为中心阐述权利秩序的方法，方能体悟墨子之苦心孤诣。这一权利观统摄了国际关系问题与人际关系问题，国家主权问题与个人权利问题。从犯罪论的角度而言，墨家明确了人身财产犯罪与国际犯罪都有其相应的刑事责任，后者比前者更严重；从权利观的角度而言，墨家以权利秩序统摄个人权利与国家主权，后者比前者更重要。墨者既强调基本社会经济权利，彰显了正义平等观念下的个人权利意识，又通过从个人到国家的路径，强调国际秩序的稳定，呼吁以安全、和谐的局面促使国家社会祥和，超越了个人权利的视角，既代表了特定历史时代社会大众的意识，也符合现代国际法理论主权与人权之辩的主流。进而，墨家关于国际法的基本态度就昭然若揭，它预示着国家具有一元的人格，主权与人权的同质性，必将导向一种国际法与国内法一元论的观点，这亦符合“一同天下之义”的逻辑脉络。

<sup>14</sup> 杰赛普提出国际法的重要理论“跨国法”(Transnational law)，前提正是国内关系与国际关系的同质化，如两者同样面临贫困、政治参与、以及在迅速变化的社会结构中各不同阶层之差别的调整和妥协的困难等问题。Philip Jessup, *Transnational law* (The Yale University Press 1956) p. 2.

难能可贵的是，即使是这种别具一格的理论，仍然具有强烈的墨学一以贯之的实践理性，并在墨子在游说诸侯之时所运用的炉火纯青的辩论方式中淋漓尽致地体现出来。例如，墨子游说鲁阳文君时便将这种方法运用自如，有如郢匠挥斤，辅之以类似于苏格拉底式的“产婆术”与归谬法，最终使鲁阳文君心服首肯，停止攻郑。<sup>142</sup>

“义”的递进分析方法往往能在道义上立于不败之地，同时，墨家的利益分析方法与之相得益彰。面对言“利”的君主，墨子不但动之以“义”，还晓之以“利”，分析利害也就成了墨子止战说辞中的画龙点睛之笔。墨子认为，大国攻小国，无异于“童子之为马”，“足用而劳”，国家争锋如韩卢逐兔，惨胜亦如败，这确是诸侯君主大夫应当言从计纳的真知灼见。<sup>143</sup>后来宋钘欲说罢秦、楚之兵，而言曰：“我将言其不利”（《孟子·告子下》），深谙墨家“非攻”、“寝兵”之术。墨家以权利论的分析方法应用于国际关系问题，这在先秦诸子中是独一无二的。它以墨学特有的功利主义思想为背景，既从自然正义的角度论证，又从国家利害的角度分析，与权利论糅合的“自然法”观念及功利思想水乳交融。其实，这种思维模式与精神特质贯穿于墨家的法律思想中，除了前文所述墨家对行为主观方面与客观方面的并重之外，这里还体现为道德原则与权利秩序须臾不可离的论辩方式与法律思想，这与儒家贵“义”而耻言利，或法家只讲功用都大相径庭。

康德说：“哲学家有关公共和平可能性的条件的那些准则，应该被准备进行战争的国家引为忠告。”<sup>144</sup>早在先秦，墨家就已经高瞻远瞩地评论国际关系问题，深刻抨击了战争攻伐的现象，颠覆“以战去战”的谬论，其高见远识广受赞誉。英国历史学家汤因比与日本学者池田大作在以“展望二十一世纪为题”的对话中，高度评价了墨子的思想。池田大作说：“从国际角度看，到处都在泛滥着自我和狭隘的偏见，以及由此而产生的互不了解。在这种情况下，我完全赞成博士（汤因比）所说的墨子的主张，即普遍的爱。这种精神最切合时宜。墨子关于舍去利己，树立爱他的兼爱学说，是反对侵略战争的理论先导。就是说，正如谴责侵害

<sup>142</sup> 事见《墨子·耕柱》、《墨子·鲁问》。

<sup>143</sup> 《墨子·耕柱》：“子墨子谓鲁阳文君曰：‘大国之攻小国，譬犹童子之为马也。童子之为马，足用而劳。今大国之攻小国也，攻者农夫不得耕，妇人不得织，以守为事。攻人者亦农夫不得耕，妇人不得织，以攻为事。故大国之攻小国也，譬犹童子之为马也。’”《墨子·鲁问》：“齐将伐鲁，子墨子谓项子牛曰：‘伐鲁，齐之大过也。昔者，吴王东伐越，栖诸会稽。西伐楚，葆昭王于随。北伐齐，取国子以归于吴。诸侯报其讎，百姓苦其劳而弗为用。是以国为虚戾，身为刑戮也。昔者智伯伐范氏与中行氏，兼三晋之地。诸侯报其讎，百姓苦其劳而弗为用。是故大国之攻小国也，是交相贼也，过必反于国。’”

<sup>144</sup> 【德】康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，商务印书馆1990年版，第128页。

他人牟取私利的强盗行为一样，也应该谴责大国侵害小国，大量屠杀以及破坏经济的行为。这种理论是极为近代化的。只是墨子主张的兼爱，过去只是指中国，而现在应作为世界性的理论去理解。”<sup>145</sup>在近现代的墨学研究中，国内学界也非常注重墨家“兼爱”、“非攻”的意义。秦彦士说：“这种思想（兼爱非攻）实际上时站在‘国际伦理观’的立场，超越了当时普遍奉行的国家自私自利观念，成为对攻占有理论的强有力批判。”<sup>146</sup>赵建文系统阐述了墨子“兼爱非攻”思想中具有的国家法精神，提倡“应当把墨子关于‘兼爱非攻’的国际法思想，作为对现代国际社会具有重要价值的‘世界性的理论’来对待”。<sup>147</sup>以“兼爱非攻”作为处理国际关系的准则，同时隐含着—个理论预设，即国际法则的效力依据渊源于形式上具有高级法色彩的“天志”。所以，墨家以“天志”为形式的“兼爱”、“非攻”，与西方自然法学派以自然法为形式的“正义感”、“各民族的法律良知”有异曲同工之妙。

挖掘墨家“兼爱”的权利观念之法价值，意义在于：一方面，墨家“兼爱”要求和谐和平的正义观之制度化过程的实现，墨家的权利意识与权利秩序论是一个重要的桥梁；另一反面，尽管“兼爱”蕴含着平等的思想，但由于墨学义理研究可能存在的本末倒置，墨家“尚同”论的“喧宾夺主”，使人对墨学难以提纲举领，把握主流。这需要在彻底批判抛弃“尚同”专制论<sup>148</sup>之余，以“兼爱”为本，开出墨家学说的新境界、新格局。墨家清晰的权利意识及人权、主权理论的萌芽，或许能够启示治墨学者应识微见几，开辟出墨学“兼爱”观念制度化的终南之径。其中，从个人到国家的权利秩序观，具有主权在民理论的逻辑，隐含着孕育出主权在民理论的可能性，对于颠覆抛弃“尚同”论之专制论面相并开出新格局有重要意义。

<sup>145</sup> 荀春生编：《展望二十一世纪——汤因比、池田大作对话录》，国际文化出版公司1985年11月版，第425页。

<sup>146</sup> 秦彦士：《墨子考论》，巴蜀书社2002年12月版，第238页。

<sup>147</sup> 参见赵建文：《墨子关于“兼爱非攻”的国际法思想及其现代价值》载《法学研究》1996年第2期。

<sup>148</sup> 如果将尚同专制论混入“兼爱”，则会削弱“兼爱”的价值。王讚源认为：“墨子的‘兼爱’与‘博爱’是不能等同的。……法国大革命提出的口号是‘自由、平等、博爱’，虽然大革命期间‘博爱’只是召唤人们参与革命的口号，但它是以人的自由平等为前提的。在墨子的理论里，与君权概念相对应的并不是民权概念，而是臣权概念。”其实，这正是单纯从“尚同”和《经说》解释“兼爱”的症结。参见王讚源：“兼爱促进人类和平共荣”载王裕安主编：《墨子研究论丛》（六），北京图书馆出版社2004年版，第355页。

## 第六章 墨家“兼爱”与基督教“爱的律令”

### 第一节 基督教“爱的律令”概述

西方“爱”的观念主要源于基督教义，“基督福音”的全部意义在于突出一个以“天主为中心”的博爱思想。<sup>149</sup>在这种基督福音的博爱思想中，上帝“爱的律令”是其表现形式：

我爱你们，正如父亲爱我一样，你们要学着生活在我的爱中。（《约翰福音》15：9）

你们要彼此相爱，像我爱你们一样；这是我的命令。（《约翰福音》15：10）  
爱你的朋友，恨你的仇敌。（《马太福音》5：43）

要爱你们的仇敌，善待恨恶你们的人。（《路加福音》6：27）

我给你们一条新命令：你们要彼此相爱；我要怎样爱你们，你们也要怎样彼此相爱。（《新约：约翰福音》13：34）

可见，“爱的律令”首先表达了上帝对信徒的普遍的爱，然后，作为对上帝之爱的模仿与回馈，就产生了人与人之间的“爱”：“亲爱的朋友，让我们彼此相爱吧，因为爱是从上帝来的，凡是实行爱的人，都是上帝的儿子，来自上帝。任何人如不实行爱，就不会认识上帝，因为上帝就是爱。”（《新约：约翰福音》）

这种“爱”在形式上以宗教的律令或命令的形式宣扬，在内容上以“上帝”即实体的爱为第一要义。作为教义，它尽一切可能宣扬爱的普遍、广博和彻底，“你们要爱仇敌，善待他们”（《新约：路加福音》6：32-35），“有人打你的右脸，连你的左脸也转过来由他打”，“要拿你的里衣，连外衣也由他拿去”。（《新约：马太福音》）

基督教爱的律令分为几个方面：第一个方面是上帝对人的超越性怜悯，第二方面是人对于上帝的宗教虔诚，而第三方面则是人对于自己同类的伦理关怀。具体言之，分别是作为恩赐的神爱、作为人类对于上帝恩赐响应的的神爱、对邻人的爱。后两者可置换为爱的律令的两大诫律：第一诫律是爱上帝，第二诫律是爱邻

<sup>149</sup> 马达钦：“‘兼爱’与‘博爱’——浅谈墨子思想中闪烁着的天主教精神”载《中国天主教》2008年第6期。

人。两大诫律构成了“爱的律令”的双重轨道，承载着“信仰”与“爱”通行世界。在整个基督教义中，“没有其他的诫命比这两条更重要的了”（《马可福音》12：31），“摩西全部的法律和先知的教训都是以这两条诫命为根据的”。（《马太福音》22：40）

“神爱”的必然逻辑是：上帝之爱为人类创造了新的现实，因此而赋予了人以彼此相爱的动机与力量。上帝之爱是所有能够被称为爱的东西的源泉。<sup>150</sup>耶稣基督的真正意义就在于具体体现了上帝之爱，体现了上帝与其造物之间的真正统一。

信仰上位于爱，是爱的律令的显著特征。基督教之爱作为一种神爱，爱既是信仰的条件又是信仰的内容；上帝的爱使信仰成为可能，而人类的爱使其具有可见性并在世界中发挥作用。上帝的爱具有优先性和决定作用，相比而言，人类之爱只是对于上帝之爱的回应。在人与人的关系中，处于根本地位的是来自于上帝命令的爱以及被耶稣基督所亲身证明的爱。换言之，正如尼格林所强调的，上帝之爱具有不同于人类之爱的神圣性。

在基督教学说中，爱与正义是一回事，二者都包括在神爱之中。上帝作为普遍神的身份，他自我给予的爱，以及作为基督耶稣的神人双重本性，正是基督教信仰之所以能够获得最终胜利的三个最重要的因素。<sup>151</sup>因而，基督教“爱的律令”对西方文化产生深远的影响。

源于耶稣爱的观念作为一种宗教教义，为后来西方的博爱主义加以扬弃，对西方的伦理观念和政治观念都有深刻影响。法国大革命将政治归结为“自由、平等、博爱”，这应追溯到人的本性的意义上去理解。没有博爱，人的本性就未能经由一种相互关系获得确定及承认。这种启蒙运动之后的博爱观念更加反衬出基督教“爱的律令”的宗教性本质。

## 第二节 “兼爱”与“爱的律令”的差异

<sup>150</sup> 尼格林：《神爱与性爱——基督教爱的思想研究》，伦敦 SPCK 出版社，第 736 页。转引自姚新中：《儒教与基督教——仁与爱的比较研究》，中国社会科学出版社 2002 年 1 月版，第 285 页。

<sup>151</sup> 参见姚新中：《儒教与基督教——仁与爱的比较研究》，赵艳霞翻译，中国社会科学出版社 2002 年 1 月版，第 59、285、290 页。

墨家的兼爱，虽然在后世影响力方面远不及西方基督耶稣之“爱”及西方博爱思想，但到了近代，随着墨学的复兴，两者在基本教义、宏旨的形似，使得墨学研究者往往以基督教比附墨学。梁启超：“古今中外哲人中，同情心之厚、义务观念之强、牺牲精神之富，基督而外，墨子而已。”<sup>152</sup>孙中山推崇墨子的“兼爱”，认为“与耶稣所讲的‘博爱’是一样的”<sup>153</sup>。可见，在近现代墨学研究兴起过程中，尊奉墨学顺理成章地成为研究者的学术态度。同时，在近代翻天覆地的革命中，墨学的平民性格，以及其中所隐含的批判精神与革命力量，在一定程度上成为政治家呼唤革命，赢得民众共鸣的精神武器。当学者与政治家处在大变局的风口浪尖之上，就产生一种从传统思想中寻求新时代精神的强烈愿望，梁启超、孙中山就从中找到了墨学。而当治墨学者以更为广阔的全球眼光近距离地接触西方思想与政治，则自然而然地将墨学与基督教，“兼爱”与“爱的律令”进行比较并强调两者的共通之处。

应当承认，近代墨学研究在很大程度上使墨家先哲的智慧重现于今。得益于学界巨擘与革命领袖的鸣锣开道，“兼爱”思想也在基督教义的映衬之下获得了提升价值的潜在能量。这就为挖掘“兼爱”的普世价值，探索它可能为现代社会所提供的精神力量奠定了基础，增强后来学人对墨学的进一步研究的浓厚兴趣。不过，也应指出，这种大而化之的结论，在顺应尊墨潮流之余，也消磨了中西学说的本质差异，模糊“兼爱”的真精神，未能从更高的境界去认识“兼爱”的普世价值。

首先，基督教“爱的律令”在近现代经历了一个被批判继承，形成西方博爱主义的过程。到了近代，西方基督教的爱的律令并非一成不变地继承，而是在文艺复兴与启蒙运动的浪潮中被扬弃，而后形成了现代西方的博爱主义。毕竟，作为“律令”，“爱上帝胜过一切”的基督教教义与近代人文化的博爱观念有本质的冲突。<sup>154</sup>因此，可以看到文艺复兴与启蒙运动中，一种宗教爱的教义与人文的博爱的斗争交织其中。西方的博爱主义也与基督教爱的教义有本质区别，前者是一种人文的自然爱，后者是一种宗教的超自然爱。对作为人的人的爱，只不过是属自然的爱；属基督的爱，乃是超自然的、洁净了的、神圣化了的爱，但是，属

<sup>152</sup> 梁启超：《先秦政治思想史》，天津古籍出版社2004年5月版，第150页。

<sup>153</sup> 孙文：《三民主义·民族主义第六讲》载《孙中山全集》，三民公司编辑1927年1月版，第89页。

<sup>154</sup> 参见【德】M.舍勒：《爱的秩序》第三章《基督教的爱的理念与当今世界》第一节《爱的律令与博爱主义》一节，林克等译，三联书店1995年8月版，第86-94页。

基督的爱也只是爱基督的东西。

在墨家“兼爱”，“爱”的观念本身就构成了墨学的核心；反观基督教，爱只是基督教之道德，信仰却是基督教之宗教。墨家的“兼爱”并不限于集团之内，其弘扬与推行反而是依靠墨家集团所起的引领表率作用。所以“兼爱”是普遍甚至超时空的，这一普遍性无须依赖绝对的宗教信仰。墨学所具有的经验主义品格，也使得学说摆脱了宗教上反对异教、排斥异端的弊病。基督教的爱与信仰是矛盾的<sup>155</sup>，虽然爱与信仰在某些方面是统一的，但是信仰是高位阶的、本源性的，是对于爱的最基本解释。由此，基督教“爱的律令”也宣扬一种普遍性，却局限于宗教信仰的范畴，即使依靠宗教的覆盖力而实现普遍性，仍远不具有墨学“兼爱”的博大胸怀与视界。在基督教信仰与“爱的律令”的支配下，人们的爱是不仅是对神爱的回馈、模仿，更是如同耶稣一样，是上帝面前的投诚与献祭。

在近现代，基督教“爱的律令”遭到人文主义不小的冲击，以信仰统御爱是现代博爱主义无法接受的。相对而言，墨家的“兼爱”与基督教“爱的律令”不同，在虚化绝对权威与信仰方面，或许与现代西方博爱主义更为神似。以往种种将墨学比附宗教的陈词滥调，或者新儒家给墨学扣上的“次于人文”的帽子，都硬生生地抹杀了墨家“兼爱”所具有的不折不扣的人文情怀。毕竟，墨子仅仅在论证“兼爱”的某个环节以“天之志兼爱”为理据，而沾染了些许“天”所意味的神圣权威。其实，这或许只是先秦诸子论证并推行学说的间接途径，尤其是墨家，“以人论天”与传统“以天论人”大异其趣，是传统文化理性精神觉醒的标志之一。<sup>156</sup>有墨学研究者指出，“天志”其实就是墨子之志，可谓真知灼见。的确，“天志”虚无缥缈，它无非是墨翟本人的理念，是普世性的正义观的外在形式。因而，在墨学的体系中，“天志”之形式就不具有“兼爱”之内核的根本性，这或许是梁任公前后期墨学研究发生转变的根本原因。<sup>157</sup>而且，墨家之“天”并非只有纯粹的主宰含意，而具有一定的自然含意。于是，“天志”、“兼爱”的主宰性、律令性，在强调理性化的先秦学风中逐渐被湮没在理势性与规则性之中。这种自然的“爱”的观念，虽呈现出“天志化”的倾向，但非常贴近民众，关注民生，真正以人文关怀的“爱”而非宗教信仰作为第一要义，因而远比基督耶稣

<sup>155</sup> 费尔巴哈正是用“信仰与爱的矛盾”作为《基督教的本质》一书第二十七章的标题。【德】费尔巴哈：《基督教的本质》，荣震华译，商务印书馆1984年10月版，第329、341页。

<sup>156</sup> 参见祁雪瑞：“墨子法哲学思想的历史意义与现代价值”载《中华文化论坛》2008年第4期。

<sup>157</sup> 这里的转变指的是前言注释所述从《子墨子学说》“天志纲领说”到《墨子学案》“兼爱基础说”的转变。

之爱更契合现世潮流。

其次，所谓“爱的律令”，质言之，爱是被命令的，它构成了“爱的秩序”的基本前提。因而，如同一些神学家的思想，爱只能在法律与需要的意义上被理解。反观墨学，尽管庄子也曾批评墨子“反天下之心”，爱的义务要求超越了凡夫俗子的承受限度。但这并非墨学的主流，在前文所述爱与正义的关系中，墨家的“兼爱”具有超越正义的高度，爱对正义的超越并未因为“爱的律令”、“爱的秩序”的观念而受到冲击，不至于彻底降格为强制性意义的制度秩序。不过，“兼爱”的“天志”、“法仪”形式化过程未能更进一步，或许也是墨学日趋式微的缘故。

形式上存在“爱的秩序”与否的差距，源于墨学与基督教不同格调的超越观。无论是东方的兼爱、仁爱还是基督教爱的律令，都是为了实现一种超越。墨家“兼爱”体现的是人文主义的超越，它是人类本性通过自己达到超越。信仰超越的有神论尽管在墨家通过“天志”、“明鬼”也有所体现，但“兼爱”仍然以人在经验世界与现实努力为路径。因此墨学“兼爱”的理想迥异于基督教以对信仰神，期待神的拯救为内容的神学超越，而是以人的进步与自我超越为内涵的人文进步。

最后，墨子的“兼爱”更强调平等的爱，这在前文所述墨子对儒家有等差的仁爱观的批判态度中可略见一斑。从基督教的爱到现代西方博爱观念并不对有等差的爱持排斥态度。<sup>158</sup>罗尔斯说：“我们把现代博爱观念理解为无差等的爱与有差等的爱的统一，也使其与平等中的结果平等(突出人的目的价值)和机会平等(突出人的手段价值)、自由中的消极自由(偏重人的目的价值)和积极自由(偏重人的手段价值)之间得以协调和统一。”<sup>159</sup>

因而，墨家的“兼爱”蕴含的正义观中，平等是应有之义。而且，就法律价值取向而言，正义与权利密不可分：正义表达了“给予每个人获得其应得的部分的这种坚定而恒久的愿望”<sup>160</sup>。墨子的“兼爱”论同样也彰显了民众平等的权利诉求。

概言之，“兼爱”与基督教之爱的区别是现实性、具体性与(宗教)超越性、

<sup>158</sup> 谭嗣同却认为墨之兼爱是儒家仁爱与基督教义的折衷，故曰：“能调变联融于孔与耶之间，则曰墨。”实乃毫无理论根据的论断。谭嗣同：《仁学》，中州古籍出版社1998年11月版，第67页。

<sup>159</sup> 参见【美】罗尔斯：《正义论》，何怀宏、何包钢、廖申白译，中国社会科学出版社，1988年3月版，第101页。

<sup>160</sup> 【古罗马】查士丁尼：《法学总论——法学阶梯》，张企泰译，商务印书馆1989年12月版，第5页。

抽象性的对立与区别。<sup>161</sup>“兼爱”与西方基督耶稣之爱的差别，反而映衬出墨子“兼爱”中“爱”的观念的实践品格与人文情怀，以及正义观念的平等准则，因而更具备成为一种普世价值的潜质。

儒家的爱与耶稣的爱，分别代表了人文化的世俗之爱与宗教化的神圣之爱的典型。<sup>162</sup>墨家的“兼爱”，是主体性与互主体性、价值理想与工具理性、超越性与实践性、功利性与道义性的统一<sup>163</sup>，实现了人文化的世俗之爱与宗教化的神圣之爱的统一，从而使得由爱析出的正义观具有了宗教式的神圣权威和人文式的世俗关怀，这或许是墨家“兼爱”的超越性所在。无论是基督教爱的律令对信仰的要求，还是儒家对修身、教养的强调，都显示出“爱”的排他性，墨家的“兼爱”则不然。“爱”在墨家那更具有形而上的本体的“性”，既非基督教的“律令”，也不仅仅是心理层面及伦理层面的“情”。在现代社会，以“爱”的理想作为普世价值，墨家“兼爱”理想是不二选择。

---

<sup>161</sup> 张斌峰：“墨子兼爱学说的新透视”载《中国哲学史》1998年第1期。

<sup>162</sup> 儒家仁爱与基督教神爱的比较研究，参见姚新中：《儒教与基督教——仁与爱的比较研究》，赵艳霞翻译，中国社会科学出版社2002年1月版。

<sup>163</sup> 参见张斌峰：“墨家人文精神的基本内涵与特征”载《社会科学战线》2001年第4期。

## 结语 墨家“兼爱”理想的价值

墨家“兼爱”的永恒价值，即使亚圣孟子、宋儒程颐亦无法否认。梁启超虽认为墨学“兼爱”之旨不如儒家仁爱之“切理而饜心”，却也说：“兼爱为人类最高理想，则吾侪固乐与承认也。”<sup>164</sup>胡适对墨子的赞誉则达到无以复加的程度：

“墨翟也许是在中国出现过的最伟大人物。”<sup>165</sup>也有人仍对“兼爱”持否定态度，陈柱说：“兼爱无等差，而其爱不足以爱，而卒止于无爱。”<sup>166</sup>郭沫若也说：“把爱推广到无限大，其实也就是把爱冲淡到没有了。”<sup>167</sup>这种颇具诡辩论色彩的诘难，既混淆了理想价值与现实情形，也否定了高尚理想的存在与价值。每个时代都不乏兼爱天下、舍己为人的伟大人物，难道其世所景仰的道德，其有口皆碑的义行都“止于无爱”吗？

相比“兼爱”，儒家的仁爱具有强烈的宗法伦理色彩，根植于传统宗法社会是儒学及其仁爱观比墨学及其“兼爱”论更具有生命力的社会原因。先秦以降，儒显墨微，交织着“视墨同儒”（或“儒墨相用”）及“尊儒辟墨”两条不同轨道延绵至明清之际。至清末民初，中国面临数千年未有之大变局，在国家社会风云变幻，学人政客救亡图存之际，“今欲救之，阙惟墨学”<sup>168</sup>的呼唤便应运而生。在这一场大变革及墨学复兴运动的背后，传统宗法社会解体这一社会因素具有决定性意义。从中，“兼爱”理想所具有的超前性已昭然可见。梁任公曾说：“若世界进而入墨子之理想的社会，则墨子之说固盛水不漏也。”<sup>169</sup>从思想的发展程度来说，从孔子的实际上的“偏爱”，到墨子的“兼爱”，毕竟是“爱”的观念之社会化和完善化。<sup>170</sup>早在近代，中国家族本位社会悄然转变之时，“早期的传教士曾经利用这一中国古代的先贤促使现代中国的教外人士重视基督教的‘博爱’，并论证说这位令人景仰的古代先哲讲述的东西和舶来的基督教义并无二致”<sup>171</sup>。在近代，无论从破除数千年家族封建伦理而言，还是从尊奉资产阶级革命纲领建

<sup>164</sup> 梁启超：《先秦政治思想史》，天津古籍出版社2004年5月版，第141、142页。

<sup>165</sup> 胡适：《先秦名学史》，载《胡适学术文集·中国哲学史（下）》，中华书局1991年12月版，第817页。

<sup>166</sup> 陈柱：《墨学十论》，商务印书馆1928年版，第156页。

<sup>167</sup> 参见郭沫若：《青铜时代·墨子的思想》载《郭沫若全集》（历史编第八卷），人民出版社1982年9月版，第471页。

<sup>168</sup> 梁启超：《子墨子学说·叙论及子墨子略传》载《饮冰室合集》专集第三十七，中华书局1989年版，第36页。

<sup>169</sup> 梁启超：《子墨子学说》载《饮冰室全集》专集第三十七，中华书局1989年版，第36页。

<sup>170</sup> 沈善洪、王凤贤：《中国伦理思想史》（上），人民出版社2005年12月版，第131页。

<sup>171</sup> 【美】牟复礼：《中国思想之渊源》，王立刚译，北京大学出版社2009年1月版，第91-92页。

立新秩序而言，都亟需富有博爱、平等、权利等意蕴的理论。孙中山认为古时最讲“爱”的莫过于墨子，甚至宣称墨子为“世界平等博爱主义第一大家”。<sup>172</sup>墨家提出“兼爱”，从“历史”而言是古代社会的异端思想，从“当下”而言则可谓富有理性精神的先见之明。现代的社会变革也需要重视墨家的“兼爱”思想，它可以破除家族中心的态度，这是转变社会杠杆。<sup>173</sup>现代世界确已发生翻天覆地的变化，中国社会已非传统宗法社会。墨子“兼爱”所具有的去宗法性，使这种广阔视界普遍的“爱”，“比孔子的爱更为现代人所需要”<sup>174</sup>。

墨家“兼爱”是具有墨家实践品格与淑世情怀的人文精神，不像儒家追求和建立个人内在道德理想而臻于“内圣”境界。墨家不冀希于只通过强化内心的道德功能来解决现实问题，也就没有限定在道德的精神世界，视功利主义、物质主义为道德的最大腐蚀剂，没有把道德救世的情怀与现实对立起来，也因此使我们看到，儒家和新儒家高喊出来的那种表面上充满着普世关怀的道德热忱的句子里，所包裹的正是与现实生活不相容的、保守主义的、过时的东西。<sup>175</sup>

对于个人而言，“兼爱”可以作为一种道德律，塑造一种霁月光风、心系天下的高尚人格。道德作为社会中的行为准则，必须依赖于人们之间的感情来维系。无与伦比的最高道德境界，唯有在理论上最为纯粹的“兼爱”可以与之对应。章太炎称颂墨子之道德“非孔老所敢窥视”<sup>176</sup>，这种高尚的道德即“兼爱”最直接的意义。“兼爱”的观念要求在法律信念上强化权利意识，是尊重人身权和财产权乃至国家主权的精神之源。墨家以“兼爱”为第一要义灌输的正义观与平等思想、权利意识，在塑造墨家理想的人格模式中实现个人的德性圆满。同时，“兼爱”所包含的处世原则亦可树为现代人际关系处理的重要原则<sup>177</sup>，个人的修养与人际的调和是墨家思想实现社会和谐正义的两个途径。

作为一种正义观，“兼爱”立足于一种集体主义，可与现代的社会本位思想相沟通。“兼爱”既以“交相利”符合了功利主义的要求，又以对爱的呼唤，对

<sup>172</sup> 孙中山：《孙中山全集》（第6卷），中华书局1985年版，第22页。

<sup>173</sup> 【美】牟复礼：《中国思想之渊源》，王立刚译，北京大学出版社2009年1月版，第91-92页。

<sup>174</sup> 荀春生编：《展望二十一世纪——汤因比、池田大作对话录》，国际文化出版公司1985年11月版，第428页。

<sup>175</sup> 张斌峰：“墨子兼爱学说的新透视”载《中国哲学史》1998年第1期。不过，新儒家人物，尤其是牟宗三一直在批判宋儒特重内圣，不够外王，所以他强调新儒学要“开新外王”。可参见牟宗三：《政道与治道》“新版序”，广西师范大学出版社，2006年7月版，第1-12页。

<sup>176</sup> 章太炎：《诸子学略说》载汤志钧编：《章太炎政论选集》（上），中华书局1977年版，第295页。

<sup>177</sup> 陈克守、桑哲：《墨学与当代社会》，中国社会科学出版社2007年8月版，第48-56页。

集体命运的关注<sup>178</sup>，适应人类社会发展的需要。在救亡图存的时代，甚至在繁荣昌盛的时代，一个国家民族发展的原动力，离不开这种齐心协力的精神，自我救赎的高尚道德。汤因比说：“只有普遍的爱，才是人类拯救自己的惟一希望。”从个体到集体，“兼爱”之“生活理性”把握着个人与他人、你与我、部分与总体间的真实联系。因而，“兼相爱，交相利”这种生活理性，可赋予其现代意义，使人们在这种共同理性信念下结合起来，倡导对过去和未来的关心，即墨家后学所谓“爱当世与爱后世，一若今世之人也”。从而，社会不再向人们投下异化的阴影，而对人们显现为“家园”般的亲切，牵引人们欣然投入其中，自觉成为现代意义上的公民与居民，自觉生活着的人和主人。

以“兼爱”为核心的墨学曾是先秦的显学，和西方博爱主义同为世界文明的精神财富。如果承认“兼爱”是墨学之根本，则“兼爱”题中之义远不止伦理方面，其原则、义理蕴涵了正义、平等、权利的法律价值。无论是传统“兼爱”阐释的伦理学视角，还是侧重于从“尚同”、“天志”、“法仪”研究墨家法律观的范式，均未充分认识到这一点。我们自然不该定论说墨家思想与西方正义、平等、权利思想之本质毫无二致，墨学精义也并非“糖衣”或“胶囊”，包裹着西学之药片而沦为避讳借鉴西学精义的麻醉品。不过，在遵循“客观性原则”，秉承传统训诂注解之余，将墨学中潜在的富有法价值的发展进路开辟出来，将契合“兼爱”旨归的法律思想挖掘出来，才能使得“兼爱”这一周秦诸子百家争鸣时代的思想遗产，在近代复兴而备受推崇之后，更能进一步发挥对现代文明秩序建构的功效。概言之，“兼爱”一义大可发挥，这种高尚的道德观是人类永恒的追求，其中所蕴涵的和谐正义观、平等思想及权利意识，都是现代社会发展的航标、制度建设的源泉。

毋庸讳言，“兼相爱、交相利”背后存在着一种道德义务，虽未必“反天下之心”，却有可能令“天下不堪”。治墨学者也常说兼爱是空想、幻想，是人类社会的空中楼阁。“兼爱”作为一种人类理想，一种普世价值，以信仰引导人心，为世界带来美善。理想不等于空想，因为理想有一定的根据，在一定条件下有可能在很大程度上实现。<sup>179</sup>理论的彻底性难以要求现实的完全贯彻，“兼爱”蕴涵

<sup>178</sup> 詹剑锋说：“墨子之以兼易别，劝爱禁恶，翻译成现代语即以集体主义代替个人主义，提倡利他主义而反对利己主义。”詹剑锋：《墨子及墨家研究》，华中师范大学出版社2007年3月版，第44页。

<sup>179</sup> 谭家健：《墨子研究》，贵州教育出版社1995年版，第38页。

着“应该”这一模态词，而非必然推出现实命题。试问，人类所追求的平等、自由、正义又何尝有绝对实现之时？若如此，平等、自由、正义诸理想不也是空想、幻想吗？可从来不会有人去质疑平等自由作为人类理想与价值的合理性与正当性。它们是人类社会永恒的普世价值，在成为“事实”之前只是一种信仰。这种信仰既可引领诸如法国大革命的社会变革，又渗透于道德与制度中潜移默化地影响着社会发展。博爱的价值或许更为深邃，它是“一种连结自由（或每个人的权利）和平等（或一切人的权利），并表现出它们实质上的一致性的纽带”<sup>180</sup>。

必须承认，墨家的“兼爱”从提出之日起，就以批判现实的精神而具有高于现实的理想品格，因而与现实世界存在着一定差距。在墨者看来，“兼爱”，即普遍平等的相爱互助是一种奋斗目标和道德理想（要求、愿望），同现实之间还有一定距离。<sup>181</sup>这种差距在后学“伦列”的阐述中可略见一斑，也正是日后“兼爱”饱受质疑、批判的根源。《大取》曰：“志功为辩。”又说：“志功不可以相从。”志即心志，功即事功。“兼相爱、交相利”在心志与精神层面上是没有等差、厚薄之分，在兼爱的实践上却可以因时而变，在特定的情境中会有厚薄之差别。<sup>182</sup>

墨家“兼爱”蕴涵着平等思想及权利意识，符合中华民族追求和谐的正义观念，具有集体主义、社会本位、高尚德性、人际准则的普世价值，并非虚无缥缈的空中楼阁，而是纯笃无疵的崇高理想。然而，人们很难将“兼爱”视为“理想”，相反，将其斥为“空想”、“幻想”的浅薄之见俯拾皆是<sup>183</sup>，因为人们容易从反面看到“兼爱”不可能完全实现，却看不到“兼爱”的本质价值及其对政治、经济、文化各方面之引导作用，体会不到“兼爱”思想中依志求功、以功遂志的理想与实践间的矫正力与弥合力。余秋雨曾说：“如果要问我倾向何方（儒、墨），我会毫不犹豫地回答：墨家。虽然难于实行，却为天下提出了一种纯粹的爱的理想。这种理想就像天际的光照，虽不可触及，却让人明亮。”言简意赅，却一语道出尚墨学者的肺腑衷言，“天际光照、不可触及”的“理想”不正如太阳与月亮吗？它给人们以温暖和光明，人们知恩图报，为日光月霁欢欣鼓舞，却不能拥抱日月。

<sup>180</sup> 【法】皮埃尔·勒鲁：《论平等》附录《关于人类的学说（警言）》，王允道译，商务印书馆1988年5月版，第272页。

<sup>181</sup> 孙中原：《墨学通论》，辽宁教育出版社1993年9月版，第35-36页。

<sup>182</sup> 参见李贤中：“墨子‘兼爱’思想之伦理学构建”载《职大学报》2004年第1期。

<sup>183</sup> 葛兆光认为墨子“‘宗教’—‘刑政’—‘操作’的思路，不能落实在现世操作，一切都无意义。”葛兆光：《中国思想史》，复旦大学出版社2001年版，第107页。邢兆良认为墨子兼爱学说是“空想的政治理想”，是“不合时宜”的。参见邢兆良：《墨子评传》，南京大学出版社，1993年版，第207-216页。

## 参考文献

- [1] 孙诒让. 墨子间诂. 北京: 中华书局, 2001.
- [2] 王焕镛. 墨子集诂. 上海: 上海古籍出版社, 2005.
- [3] 张纯一. 墨子集解. 成都: 成都古籍出版社, 1988.
- [4] 谭戒甫. 墨经分类译注. 北京: 中华书局, 1981.
- [5] 谭戒甫. 墨辩发微. 北京: 中华书局, 1987.
- [6] 吴毓江. 墨子校注. 北京: 中华书局, 1993.
- [7] 李渔叔. 墨子今注今译. 天津: 天津古籍出版社, 1988.
- [8] 王先谦. 荀子集解. 北京: 中华书局, 1996.
- [9] 王先慎. 韩非子集解. 北京: 中华书局, 1998.
- [10] 陈奇猷. 吕氏春秋校释. 上海: 学林出版社, 1984.
- [11] 董浩等. 全唐文. 北京: 中华书局, 1983.
- [12] 陈梦雷、蒋廷镳等. 古今图书集成. 北京: 中华书局. 巴蜀书社, 1985.
- [13] 马端临. 文献通考. 上海: 华东师范大学出版社, 1985.
- [14] 顾炎武. 日知录集释. 长沙: 岳麓书社, 1994.
- [15] 阮元. 十三经注疏. 北京: 中华书局, 1980.
- [16] 薛福成. 出使英法比国日记. 长沙: 岳麓书社, 1999.
- [17] 梁启梁. 饮冰室合集. 北京: 中华书局, 1989.
- [18] 孙文. 孙中山全集. 三民公司, 1927.
- [19] 王桐龄. 儒墨之比较. 上海: 上海书店, 1992.
- [20] 方授楚. 墨学源流. 北京: 中华书局, 1986.
- [21] 章太炎. 国故论衡. 上海: 上海世纪出版集团, 2006.
- [22] 章太炎. 章太炎文集. 上海: 上海人民出版社, 1984.
- [23] 郭沫若. 郭沫若全集. 北京: 人民出版社, 1982.
- [24] 陈柱. 墨学十论. 北京: 商务印书馆, 1928.
- [25] 伍非百. 墨子大义述. 国民印务局, 1933.
- [26] 詹剑峰. 墨子的哲学与科学. 北京: 人民出版社, 1981.
- [27] 詹剑峰. 墨子及墨家研究. 上海: 华中师范大学出版社, 2007.
- [28] 任继愈. 墨子与墨家. 北京: 商务印书馆, 1988.
- [29] 蔡尚思编. 十家论墨. 北京: 人民出版社, 2004.
- [30] 杨俊光. 墨子新论. 南京: 江苏教育出版社, 1992.
- [31] 孙中原. 墨学通论. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1995.
- [32] 孙中原. 墨学与现代文化. 北京: 中国广播电视出版社, 2007.
- [33] 孙中原. 墨者的智慧. 上海: 三联书店, 1995.
- [34] 孙中原. 墨子说粹. 上海: 三联书店, 1995.
- [35] 谭家健. 墨子研究. 贵阳: 贵州教育出版社, 1995.
- [36] 郑杰文. 中国墨学通史. 北京: 人民出版社, 2006.
- [37] 郑杰文. 20世纪墨学研究史. 北京: 清华大学出版社, 2002.
- [38] 徐希燕. 墨子研究. 北京: 商务印书馆, 2001.
- [39] 姜宝昌. 墨经训释. 济南: 齐鲁书社, 1993.

- [40] 邢兆良. 墨子评传. 南京: 南京大学出版社, 1993.
- [41] 秦彦士. 墨子考论. 成都: 巴蜀书社, 2002.
- [42] 秦彦士. 墨子新论. 成都: 电子科技大学出版社, 1994.
- [43] 谭家健. 墨子研究. 贵阳: 贵州教育出版社, 1995.
- [44] 陈雪良. 墨子答客问. 上海: 上海人民出版社, 1997.
- [45] 张永义. 墨子与中国文化. 贵阳: 贵州人民出版社, 2001.
- [46] 张永义. 墨: 苦行与救世. 广州: 广东人民出版社, 1996.
- [47] 舒大刚. 苦行与救世——墨子的智慧. 成都: 四川教育出版社, 1996.
- [48] 薛柏成. 墨家思想新探. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2006.
- [49] 孙卓彩, 刘书玉. 墨子词汇研究. 北京: 中国社会科学出版社, 2008.
- [50] 栾调甫编. 墨子研究论文集. 北京: 人民出版社, 1957.
- [51] 萧鲁阳编. 中原墨学研究. 郑州: 中州古籍出版社, 2001.
- [52] 梁启超. 先秦政治思想史. 天津: 天津古籍出版社, 2004.
- [53] 刘师培. 刘申叔遗书. 南京: 江苏古籍出版社, 1997.
- [54] 汤志钧编. 章太炎政论选集. 北京: 中华书局, 1977.
- [55] 谭嗣同. 仁学. 郑州: 中州古籍出版社, 1998.
- [56] 钱穆. 先秦诸子系年. 北京: 商务印书馆, 2005.
- [57] 伍非百. 中国古名家言. 北京: 中国社会科学出版社, 1983.
- [58] 胡适. 中国哲学史大纲. 北京: 商务印书馆, 1936.
- [59] 冯友兰. 三松堂全集. 郑州: 河南人民出版社, 2000.
- [60] 蔡元培. 中国伦理学史. 北京: 商务印书馆, 2004.
- [61] 傅斯年. 性命古训辩证. 南宁: 广西师范大学出版社, 2006.
- [62] 吕思勉. 先秦学术概论. 上海: 东方出版中心, 1985.
- [63] 吕思勉. 中国通史. 上海: 上海古籍出版社, 2009.
- [64] 徐复观. 中国人性论史(先秦). 上海: 三联书店, 2001.
- [65] 童书业. 先秦七子思想研究. 济南: 齐鲁书社, 1982.
- [66] 萧公权. 中国政治思想史. 北京: 新星出版社, 2005.
- [67] 杨鸿烈. 中国法律思想史. 北京: 中国政法大学出版社, 2004.
- [68] 侯外庐. 中国思想史纲(上册). 北京: 中国青年出版社, 1980.
- [69] 杜国庠. 杜国庠文集. 北京: 人民出版社, 1962.
- [70] 陈柱. 诸子概论. 北京: 中国书籍出版社, 2006.
- [71] 罗根泽. 诸子考索. 北京: 人民出版社, 1958.
- [72] 蒋伯潜. 诸子通考. 杭州: 浙江古籍出版社, 1985.
- [73] 任继愈. 中国哲学史. 北京: 人民出版社, 1963.
- [74] 任继愈. 中国哲学发展史(先秦). 北京: 人民出版社, 1983.
- [75] 张岱年. 中国哲学大纲. 北京: 中国社会科学出版社, 1997.
- [76] 侯外庐等. 中国思想通史. 北京: 人民出版社, 1957.
- [77] 韦政通. 先秦七大哲学家. 南京: 江苏教育出版社, 2006.
- [78] 牟宗三. 政道与治道. 南宁: 广西师范大学出版社, 2006.
- [79] 牟宗三. 中国哲学十九讲. 上海: 上海古籍出版社, 1997.
- [80] 余英时. 中国思想传统的现代诠释. 南京: 江苏人民出版社, 2003.
- [81] 金德建. 先秦诸子杂考. 郑州: 中州书画社, 1982.
- [82] 刘泽华主编. 中国政治思想史(先秦卷). 杭州: 浙江人民出版社, 1996.
- [83] 李泽厚. 新版中国古代思想史论. 天津: 天津社会科学院出版社, 2008.

- [84] 张伟仁. 先秦政法理论. 北京:人民出版社, 2004.
- [85] 苏昌美. 爱的哲学. 台北:台湾东大图书有限公司, 1983.
- [86] 刘述先. 全球伦理与宗教对话. 台北:台湾立绪文化事业有限公司, 2001.
- [87] 荀春生编. 展望二十一世纪——汤因比、池田大作对话录. 北京:国际文化出版公司, 1985.
- [88] 张世英. 天人之际——中西哲学的困惑与选择. 北京:人民出版社, 1995.
- [89] 沈善洪、王凤贤. 中国伦理思想史. 北京:人民出版社, 2005.
- [90] 陈克守、桑哲. 墨学与当代社会. 北京:中国社会科学出版社, 2007.
- [91] 陈少峰. 中国伦理学史. 北京:北京大学出版社, 2001.
- [92] 俞荣根. 儒家法思想通论. 南宁:广西人民出版社, 1992.
- [93] 葛兆光. 中国思想史. 上海:复旦大学出版社, 2001.
- [94] 刘梦溪编. 中国现代学术经典. 石家庄:河北教育出版社, 1996.
- [95] 杨鹤皋. 中国法律思想史. 北京:北京大学出版社, 1998.
- [96] 梁治平. 寻求自然秩序中的和谐. 北京:中国政法大学出版社, 2002.
- [97] 张国华. 中国法律思想史. 北京:北京大学出版社, 1998.
- [98] 马作武. 中国法律思想史纲. 广州:中山大学出版社, 2007.
- [99] 张中秋. 中西法律文化比较研究. 北京:法律出版社, 2009.
- [100] [英]霍布斯. 利维坦. 北京:商务印书馆, 1985.
- [101] [美]安乐哲. 和而不同:比较哲学与中西会通. 北京:北京大学出版社, 2002.
- [102] [英]亨利·西季威克. 伦理学方法. 北京:中国社会科学院出版社, 1993.
- [103] [美]史华慈. 古代中国的思想世界. 南京:江苏人民出版社, 2003.
- [104] [英]葛瑞汉. 论道者:中国古代哲学论辩. 北京:中国社会科学出版社, 2003.
- [105] [日]宇野精一. 中国思想之研究. 台北:台湾幼狮文化事业公司, 1977.
- [106] [美]莱茵霍尔德·尼布尔. 道德的人与不道德的社会. 贵阳:贵州人民出版社, 1998.
- [107] [美]弗莱彻. 境遇伦理学. 北京:中国社会科学出版社, 1989.
- [108] [美]博登海默. 法理学、法律哲学与法律方法. 北京:中国政法大学出版社, 2004.
- [109] [美]宾克莱. 理想的冲突. 北京:商务印书馆, 1983.
- [110] [美]罗尔斯. 正义论. 北京:中国社会科学出版社, 1988.
- [111] [英]杰里米·边沁. 道德与立法原理导论. 北京:商务印书馆, 2000.
- [112] [德]M. 舍勒. 爱的秩序. 上海:三联书店, 1995.
- [113] [德]费尔巴哈. 基督教的本质. 北京:商务印书馆, 1984.
- [114] [德]康德. 历史理性批判文集. 北京:商务印书馆, 1990.
- [115] [古罗马]查士丁尼. 法学总论——法学阶梯. 北京:商务印书馆, 1989.
- [116] [法]皮埃尔·勒鲁. 论平等. 北京:商务印书馆, 1988.
- [117] [奥]汉斯·凯尔森. 法与国家的一般理论. 北京:大百科全书出版社, 1996.
- [118] [德]马克思、恩格斯. 马克思恩格斯全集. 北京:人民出版社, 1960.
- [119] [美]牟复礼. 中国思想之渊源. 北京:北京大学出版社, 2009.
- [120] 刘时工. 爱与正义——尼布尔基督教伦理思想研究. 北京:中国社会科学出版社, 2004.
- [121] 姚新中. 儒教与基督教——仁与爱的比较研究. 北京:中国社会科学出版社, 2002.
- [122] [法]埃米尔·涂尔干. 社会分工论. 上海:三联书店, 2000.

- [123] 郭沫若. 读梁任公《墨子新社会之组织法》. 创造周刊(第7号), 1923, 6, 23.
- [124] 蒋维乔. 墨子哲学研究. 复兴月刊. 1933, 10-11.
- [125] 罗根泽. 墨子探源. 文史哲季刊. 1943, 1.
- [126] 杨向奎. 墨家的时空理论及其在自然科学方面的成就. 社会科学战线. 1978, 4.
- [127] 江庆柏. “睡简”《为吏之道》与墨学. 陕西师范大学学报. 1983, 4.
- [128] 杨鹤皋. 墨子法律思想述评. 法学. 1984, 1.
- [129] 黄伟合. 墨子的义利观. 中国社会科学. 1985, 1.
- [130] 李燕杰. 试论费尔巴哈“爱的宗教”与墨子“兼爱”学说. 北京师范学院学报. 1986, 1.
- [131] 赵纪彬. 从孔子的“仁”说到墨子的“兼”. 孔子研究. 1986, 4.
- [132] 罗世烈. 先秦诸子的义利观. 四川大学学报. 1988, 1.
- [133] 曾振宇. 简论墨子的公平观. 山东社会科学. 1989, 2.
- [134] 蒙培元. 墨荀心性论的特质及其比较. 中国哲学史研究. 1989, 2.
- [135] 张知寒. 孔墨异同略论. 山东社会科学. 1990, 2.
- [136] 孙聚友. 墨子人格思想探析. 齐鲁学刊. 1990, 5.
- [137] 张知寒. 略述我国学术界对墨子研究的概况. 哲学社会科学动态. 1990, 9.
- [138] 昭辉. 全国首届墨子学术讨论会综述. 山东大学学报. 1991, 2.
- [139] 张岱年. 论墨子的救世精神与“摹物论言”之学. 文史哲. 1991, 5.
- [140] 郑杰文. 首届墨学国际研讨会综述. 文史哲. 1993, 1.
- [141] 井清. 试谈墨家兼爱思想的积极性. 甘肃社会科学. 1993, 1.
- [142] 王讚源. 墨子的现代价值. 烟台大学学报. 1993, 1.
- [143] 陈朝晖. 第二届墨学国际研讨会综述. 文史哲. 1994, 6.
- [144] 谭风雷. 论墨子精神. 中国文化研究. 1994, 冬.
- [145] 崔永东. 墨子哲学及其现代价值. 齐鲁学刊. 1995, 1.
- [146] 孟祥才. 墨子思想与中国传统政治文化. 山东大学学报. 1995, 2.
- [147] 赵建文. 墨子法律的自然法理论特征. 现代法学. 1995, 2.
- [148] 贾敏仁. 墨学的现代价值. 河南社会科学. 1995, 3.
- [149] 黄勃. 论墨子政治思想的特征及意义. 史学理论研究. 1995, 4.
- [150] 黄勃. 论墨子的兼爱. 湖北大学学报. 1995, 4.
- [151] 赵建文. 墨子关于“兼爱非攻”的国际法思想及其现代价值. 法学研究. 1996, 2.
- [152] 孙竞昊. “仁”、“兼”辨异. 管子学刊. 1996, 2.
- [153] 倪正茂. 墨家法哲学对儒家法哲学的抗争. 社会科学. 1997, 1.
- [154] 杨宏伟. 第三届墨学国际学术研讨会综述. 文史哲. 1998, 1.
- [155] 张斌峰. 墨子“兼爱”学说的新透视. 中国哲学史. 1998, 1.
- [156] 张斌峰、张晓芒. 新墨学如何可能. 哲学动态. 1997, 12.
- [157] 丁为祥. 墨家兼爱观的演变. 陕西师范大学学报. 1999, 4.
- [158] 罗世烈. 墨家的专制主义. 四川大学学报. 1999, 5.
- [159] 寿元. 第四届墨学国际研讨会综述. 文史哲. 1999, 6.
- [160] 曾繁仁. 墨学的当代价值. 哲学动态. 2000, 2.
- [161] 徐希燕. 墨子的国防战略与国际关系思想研究. 管子学刊. 2000, 2.
- [162] 张斌峰. 墨家人文精神的基本内涵与特征. 社会科学战线. 2001, 4.

- [163] 杨俊光.《墨经》“义,利也”校诂.南京大学学报.2002,2.
- [164] 焦武峰.墨子法哲学思想探析.枣庄师范专科学校学报.2002,12.
- [165] 张骏翥.五十年来墨学研究综述.四川师范大学学报.2002,4.
- [166] 臧知非.《墨子》、墨家与秦国政治.人文杂志.2002,2.
- [167] 孙以楷.朱熹论墨子之兼爱说.孔子研究.2003,4.
- [168] 马作武.墨子的法律观评析.法学评论.2004,2.
- [169] 李贤中.墨子“兼爱”思想之伦理学构建.职大学报.2004,1.
- [170] 孙中原.墨学现代化国际学术研讨会综述.哲学动态.2005,11.
- [171] 沈跃春.第六届墨学国际研讨会综述.哲学研究.2005,3.
- [172] 孙中原.墨家智慧与中国文化走向.中国人民大学学报.2006,5.
- [173] 陈转青.墨家精神的现代诠释.中华文化论坛.2006,4.
- [174] 孙卓彩.墨学的文化特色和当代文化价值.理论学刊.2006,6.
- [175] 钟肇鹏.墨子兼爱阐释.东岳论丛.2006,1.
- [176] 孙中原.墨学现代化、新墨学和元墨学.哲学研究.2006,1.
- [177] 祁雪瑞.墨子法哲学思想的历史意义与现代价值.中华文化论坛.2008,4.
- [178] 张斌峰.墨子的“法治”观及其现代价值.中南民族大学学报.2009,1.
- [179] 陈朝晖.孔墨尚贤人才观之比较[A].张知寒主编.墨子研究论丛(二)[C].济南:山东大学出版,1993.
- [180] 李继耐.论墨子的军事思想以及他对古代军事、科技的贡献[A].张知寒主编.墨子研究论丛(四)[C].济南:齐鲁书社,1998.
- [181] 蔡尚思.墨家十大宗旨的主次问题[A].张知寒主编.墨子研究论丛(四)[C].济南:山东大学出版社,1998.
- [182] 王讚源.兼爱促进人类和平共荣[A].王裕安主编.墨子研究论丛(六)[C].北京:北京图书馆出版社2004.
- [183] 李绍崑.墨子论爱与智[A].王裕安、李广星主编.墨子研究论丛(七)[C].北京:北京图书馆出版社,2006.
- [184] 李贤中.从墨家“兼爱”观佛家慈悲[A].第六次儒佛会通论文集[C].华梵大学出版社,1991.
- [185] 陈荣捷.儒家仁概念的演化.中西方哲学.1955,1.
- [186] 马达钦.“兼爱”与“博爱”——浅谈墨子思想中闪烁着的天主教精神.中国天主教.2008,6.
- [187] 郭齐勇.儒墨两家之“孝”、“丧”与“爱”的区别和争论.哲学研究.2010,1.

## 附录

### 攻读学位期间发表的主要论文:

- [1] 马作武、马腾. 族刑的法文化诠释. 广东社会科学. 2009, 5.
- [2] 马作武、马腾. 族刑的法文化诠释. 人大复印资料·法理法史. 2010, 1.
- [3] 马作武、马腾. 申子刑名论与任法观发微——兼论“法”与“术” [A] 中山大学法律评论(第7卷) [C], 2009.
- [4] 马腾. 法家思想之墨学源头. 中山大学法律评论(第8卷) [C], 2010.
- [5] 马腾. 中华法系价值论综述. 中山大学研究生学刊. 2008, 4.
- [6] 马腾. 德富林道德强制理论评析. 研究生法学. 2009, 4.
- [7] 马作武、马腾. 儒法法律观的融通. “中国法律史学会成立30周年纪念大会暨2009年年会”会议论文集[C]. 2010.
- [8] 马作武、马腾. 春秋决狱论. 《春秋》三传及经学文化[C]. 长春出版社, 2009.
- [9] 马腾. 子夏子思之学与法家思想的融通. 青年科学. 2009, 4.
- [10] 马腾. 诸葛亮的法制思想与实践. 法制与社会. 2008, 2.

## 後記

穀雨初晴，拙作乃成。余著筆以來，左鉛右槩，瀝心血而琢文字，依經傍註，掇光羽以飾華章。諮經諷史，師古而承墨志，焚膏繼晷，融今以定篇局。既成之刻，如釋重負，乃瞻穹窿，思緒悠悠。余無操翰成章之才，行墨間或有未及之處，尚望師友不吝指正。並作此後記，銘以致謝。

吾生於鮑城，長於海濱。《詩》雲：「夙興夜寐，無忝爾所生。」每念及椿庭萱室之恩，唯踔厲奮發於學業，以期遂鴻鵠之志而報三春之暉。以學愈愚，恒斯簞瓢陋巷之至樂；據鞍讀書，與彼集螢映雪之志同。

至弱冠之年，違遠慈恩，負笈於羊城。吾校中山大學，遐邇聞名。巍巍學城，鬱鬱康園，庠序恩育，刻骨刊心。博學、審問、明辨、慎思、篤行，餘必銘於內而見於行。

丙戌之年，師從馬作武先生，立雪求學。先生其人，文宗學府，研經鑄史。其德上善之水，澹泊名利，其學通古達變，雄深雅健，其文蹙金結繡，銜華佩實。善教繼志，約而達，微而臧。不憤不啟，不悱不發，導我於歧路，示我以通衢。拜先生學法律思想史，明一切歷史均為思想史之旨；拜先生學傳統法文化，諳一切學術本於批判之道。師母柯衛女士，鑠懿淵積，愛人以德，寸草如淋甘露。徐忠明、丁豔雅、任強、黃建武、謝曉堯、鄭瓊現諸師，啟蔽發聵，魚漁雙授，桃李皆沐春風。歌曰：仰彼高山，餘心壯焉。探彼深淵，餘心惘焉。遊彼滄海，三光璨焉。先生藹如，策我前焉。長念師恩，謝無疆焉！

《禮》曰：「獨學而無友，則孤陋而寡聞。」同窗友人，皆南金東箭，博我之孤陋，以勵見賢思齊之志。《詩》雲：「伐木丁丁，鳥鳴嚶嚶。出自幽谷，遷於喬木。嚶其鳴矣，求其友聲。相彼鳥矣，猶求友聲。」慘綠年華，得遇金蘭之交，無疆之休。姐夫魏君光進，摯友蔡君蘇東，師妹一帆，濟余於捉襟之際。儔侶文佳，勸吾於觸籥之時。寥寥數語，難表謝忱。

馬騰

乙丑仲冬初稿

庚寅暮春改定于嶺南康樂園

