

摘 要

墨子的“兼爱”与“天志”思想在墨子的十论中占有重要的地位。“兼爱”即“兼相爱”，体现了一种平等、互爱的精神原则。墨子的“兼爱”思想形成于人之性可改变的基础上，人之性既可改变，故而可引导往“善”的方面发展。与儒家的“亲亲”思想相比，墨子的“兼爱”思想并不是对其简单地批判与否定，而是在批判的同时，也认可其一定程度的合理合情之处。“兼爱”并不是为了达到“自利自爱”之目的而不得不“爱利他人”的手段，它强调的是人与人之间真正的平等、互利、互爱，而且在某种程度上甚至损己而利人。施爱他人，这种崇高的感情也是墨子一生行为的写照。由于“兼相爱、交相利”，因而反对损人损己的侵略战争，即“非攻”。墨子的“兼爱”在具体层面上并不是无原则、无条件的爱，对于不仁不义的侵略者不但要防止其“攻”，而且要主动去“诛”。可见墨子尚武和平的辩证法色彩。“兼爱”思想在强调个体单方面利人、爱人的主动性之时，也强调人与人之间、群体与群体之间的“利”、“爱”的互动性。只有这样，天下才能大“治”。墨子的“兼爱”思想常常是义利并举。在他看来，爱与利不但统一，而且互相支撑，志功特点非常明显。墨子的“兼爱”思想在精神上是无差等的，但在具体落实中又不可避免地具有差等性。

“墨子”的“天志”思想认为，上天才是宇宙间吉凶祸福的真正主宰。上天以德性价值为特性、以爱利为本质和方式、以正义为旨归、为“义”之渊源。“天志”需要“鬼神”为中介而施为人间社会。鬼神的辅佐作用是不可或缺的，因此要“明鬼”。人间社会要按照“天志”赏贤罚暴、赏善罚恶的准则来行为，因此反对那种不管人们如何作为都改变不了自己命运的定命论。提倡“非命”观与“天志”观不但不矛盾，而且是内在一致的。

墨子的“兼爱”与“天志”思想在其十论中的地位非常显要。台海蔡仁厚先生认为“兼爱”思想是墨子十论中的横向联系、“天志”思想是墨子十论的纵向贯穿。但是他仅提出这个观点，却没有对此具体论述。本文赞同此说，并尝试以补蔡先生此方面之缺。墨子的“天志”思想具有浓厚的神秘性和宗教色彩，但他的“兼爱”思想对当今“和谐社会”的政治伦理观念仍然具有一定的启示和借鉴作用。

关键词：墨子十论；兼爱；天志；纵横贯穿；

ABSTRACT

Mozi's "universal love" and "Heaven's will" thoughts play a very important role in Mozi's Ten Arguments. "Universal love" means to "love each other", and this thought embodies the principle of equality and mutual love. Mozi's "universal love" thought is based on the hypothesis that human nature can be changed and thus human nature can be led to "kindness". Compared with the "relative to relative" thought of the Confucianism, Mozi does not simply criticize and negate the Confucianism thought of love with difference and categorization. Mozi held that the love with difference and categorization thought held by Confucianism was reasonable to some extent. The goal of "universal love" is not to love self and benefit self by the means of loving and benefiting others. It emphasizes the true equality, mutual benefit, and mutual love and even to benefit and love others by harming self. And Mozi lived to this sublime thought all his life. Since Mozi held the thought of "mutual love and mutual benefit", Mozi was opposed to war which did harm to the two sides. Thus, this thought is called "non-attack". All these show that "universal love" is not to love without principles and conditions. Mozi held that people should prevent the immoral and evil aggressive invaders from attacking and even should attack them actively. And all these can show Mozi's dialectical thought which integrates peace-loving and violence admiration. The universal love thought not only emphasizes that people should love and benefit others actively but also should love and benefit mutually. Only by doing so can the world be perfectly governed. The "universal love" thought often emphasizes "justice" and "love". In Mozi's opinion, love and benefit is integrated and support each other. Theoretically, Mozi's universal love thought is without difference and categorization, however, it is inevitably with difference and categorization in reality.

Mozi's "Heaven's will" thought holds that Heaven which controls the good fortune, the bad fortune, disaster and luck is the master of the universe. Heaven has his own will and controls the universe with integrity as his unique characteristic, love and benefit to others as his essence and means and justice as his principle. Heaven's will will be conveyed to the human society through ghosts. The assistance function of ghosts is necessary, so there is a need to "enlighten the ghosts". The human society should be governed by the principles of "reward the able and punish the violent, reward the kind and punish the evil" according to the "Heaven's will". Mozi was against the fatalism which held that human being could not change their fate whatever they did. The "non-fatalism" thought and the "Heaven's will" thought is not contradictory but inherently consistent.

Mozi's "universal love" thought and "Heaven's will" thought play an extremely

important role in his Ten Arguments. Taiwan scholar Cai Renhou holds that the “universal love” thought is connected horizontally and the “Heaven’s will” thought is connected vertically in Ten Arguments. However, he just puts forward his opinion without elaborations. This paper tries to fill the gap and discusses the horizontal and vertical connection. The author of the paper holds that Mozi’s “universal love” thought is the logical base of his social ethical thoughts and the “Heaven’s will” thought is the belief polar of the “universal love” thought. The two thoughts interact with each other and form the essence of Mozi’s thoughts. Mozi’s “universal love” thought is tinted with strong mythical and religious color. However, his “universal love” thought is very beneficial to the political and ethical notion of “harmonious society” nowadays.

Key words: Mozi’s Ten Arguments ; universal love; Heaven’s will; connect horizontally and vertically

湘潭大学

学位论文原创性声明

本人郑重声明：所呈交的论文是本人在导师的指导下独立进行研究所取得的研究成果。除了文中特别加以标注引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写的成果作品。对本文的研究做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后果由本人承担。

作者签名：

日期： 年 月 日

学位论文版权使用授权书

本学位论文作者完全了解学校有关保留、使用学位论文的规定，同意学校保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许论文被查阅和借阅。本人授权湘潭大学可以将本学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存和汇编本学位论文。

涉密论文按学校规定处理。

作者签名：

日期： 年 月 日

导师签名：

日期： 年 月 日

引 言

一、关于《墨子》文本

本文以《墨子》一书作为研究墨子思想学说的主要资料，因此有必要对之进行文本分析。而有关《墨子》的文本分析向来众说纷纭，难以有准确而普遍认可的定论，再加之本人对此方面的涉猎粗浅，故采取众家成说中都比较认可的诸篇作为主要资料范畴。在此之外，稍稍参考一些其它篇章作为补充。

《汉书·艺文志》著录《墨子》七十一篇，现只存五十三篇，已亡佚十八篇，其中《节用》、《节葬》、《明鬼》、《非乐》、《非儒》等五篇，各有所缺。现存五十三篇，因其文体，内容不尽相同，可分为五类。现采用胡适先生在《中国哲学史大纲》中的五组分类法：

第一组：《亲士》、《修身》、《所染》、《法仪》、《七患》、《辞过》、《三辩》，共七篇。

关于这一组，胡适认为“皆后人假造的”，但又认为“后四篇乃根据墨家的余论所作的”。梁启超也认为“这四篇是墨学概要，很能提纲契领”由上可见胡、梁两人对后四篇系墨家思想体系并无大异。后来研究者陈柱、栾调甫、罗根泽、杨俊光等认为前三篇也作为墨学概要或余论看待。本人赞同其说，并取《所染》篇为研究资料来源。

第二组：《尚贤》三篇。《尚同》三篇。《兼爱》三篇。《非攻》三篇、《节用》两篇、《节葬》一篇、《天志》三篇、《明鬼》一篇、《非乐》一篇、《非命》一篇、《非儒》一篇，共计二十四篇。

这一组中，《非儒》篇疑问甚多，争议也较多。故不予采纳为研究资料。其它诸篇为分析墨家思想的核心资料。

第三组：《经》上下、《经说》上下、《大取》、《小取》、共六篇。

关于这一组，具体争议也较多。本人取其《经》上下、《大取》、《小取》中诸多学者认可之点为参考资料。

第四组：《耕柱》、《贵义》、《公孟》、《鲁问》、《公输》，共五篇。

关于这一组，颇少异说。故作为研究墨子思想的主要资料。

第五组：《备城门》、《备高临》、《备梯》、《备水》、《备突》、《备穴》、《备蛾传》、《备敌祠》、《旗帜》、《号令》、《杂守》，共计十一篇。

胡适 . 中国哲学史大纲 [M]. 石家庄：河北教育出版社，2001：115 .

胡适 . 中国哲学史大纲 [M]. 石家庄：河北教育出版社，2001：115 .

胡适 . 中国哲学史大纲 [M]. 石家庄：河北教育出版社，2001：115 .

梁启超 . 饮冰室合集之三十九·墨子学案 [M.] 北京：中华书局，1989：6 .

这一组诸篇为墨家的兵法，与本人所研究的墨子思想关系不大，故没有取其为参考资料。

通过对《墨子》五十三篇的简要分类分析，可见《墨子》一书内容之广。因本文研究主题之故，故主要以第二组、第四组篇章为基础，同时稍加参考第一、第三组篇章。第五组篇章略过不计。

二、墨子生平与墨学的历史发展

作为墨家学派的开山祖师，墨子的姓名、出生地、生卒年代都一直存有争议。《史记》中并未为墨子立传，只在《孟子荀卿列传》中附载二十四个字曰：“盖墨翟，宋之大夫，善守御，为节用。或曰并孔子时，或曰在其后。”对此，后学认为秦后墨学微绝，因而太史公时已不知其详情。现今学人一般认为，墨子姓墨名翟，鲁人，大约生于公元前 470 年，卒于公元前 381 年，约 90 岁。

墨子出身匠人，技艺精湛。曾学于史角之后与孔子后学，后自立门户，成一家之说。主要从事讲学授徒和政治活动，行踪及于鲁、宋、卫、楚、齐诸国，终身行义而不懈。

墨子生活在战国初期，当时正值社会急剧变革，旧的奴隶制生产关系趋于解体，新的封建制生产关系尚未建立，社会处在一种无序而战乱纷争的年代。因此，墨子在有所批判和继承儒家学说的基础上，自立新说，自创学派，并且其学派由于严密的组织性和强烈的救世理念而大行天下，在当时有“儒墨并显”之称。但秦汉以降，墨学迅速式微。不但墨家传人中断，而且整理研究墨家著作的人也寥寥无几，几成绝学。“自汉武帝以至清中叶的一千八百余年余年间，治墨学之可考见者，仅晋之鲁胜、唐之乐台、宋之李焘、明末清初之傅山数人；且其各自所著书，大都早佚，仅存者亦迟迟不能流传。”到清中叶，墨学研究复兴。从清末到民国初年，墨学研究才真正被重视和热门起来，大量著作陆续问世。20 世纪的墨学研究，虽然有了一段曲折，但俨然蔚为大观。大致可分为四个时期：“一、延续更新期（1900-1918 年）；二、全面展开期（1919- 1949 年）；三、两岸分流期（1950-1976 年）；四、携手共进期（1977-2000 年）”在这四个时期中，尤以第二、第四时期墨学研究的成果多、质量高。

三、墨学的社会、政治、伦理思想研究情况。

墨子的思想体系较为庞杂，由于本文研究范围的限制，所以对其逻辑学说、自然科学以及兵法要论的相关分析研究略过不提，重点关注墨子的社会、政治、经济、伦理思想方面。而这些方面的思想又主要体现在墨子的“十论”中，即“兼

汉·司马迁. 史记 [M]. 长沙：岳麓书社，2001：449.

杨俊光. 墨子新论 [M]. 南京：江苏教育出版社，1992：1

郑杰文. 20 世纪墨学研究史 [M]. 北京：清华大学出版社，2002：389-393.

爱”、“非攻”、“尚贤”、“尚同”、“非命”、“非乐”、“节用”、“节葬”、“天志”、“明鬼”诸名目。对这些名目的研究也可谓洋洋大观，硕果累累。但在这些研究中，也有许多各执己说，莫衷一是，各成一家之言的情况，因此给后学留下了继续探讨的空间。而且由于分析角度的不同和分析方法的创新，也有了继续探讨的可能。本人在阅读、分析墨子思想的过程中，发现“天志”是墨子十论的“经”、“兼爱”是墨子十论的“纬”、即“天志”在十论中的垂直纵贯、“兼爱”在十论中的横向贯穿，两者构成墨子十论一纵一横的有机联系整体。前人亦有过相关或相似的想法，但其研究多侧重一方，如有的学者认为“兼爱”思想是墨子十论的中心，或者认为“天志”思想是墨子十论的背脊。也有认为“天志”“兼爱”思想在墨子十论中一纵一横贯穿的学者，如台湾的蔡仁厚先生。但仅略略提及，没有详加论述。本文以“天志”、“兼爱”为一纵一横贯穿墨子十论的框架，以此展开对墨子社会、政治、伦理思想体系的探索，同时也具体探讨了“兼爱”、“天志”自身思想的内涵和意义，提出了自己的一些浅见和看法。

第一章 墨子的“兼爱”思想

墨子的“兼爱”思想在墨子十论中占有非常重要的地位。它以义为本、以利为引、以安民利生天下治为目的、以人之性如白纸“染”之可变为基础。它不是对儒家“亲亲”思想的简单反对，而是在认可其合情合理的基础上，对其批判和发挥。“兼爱”并不是为了实现“利己”目的而不得不爱利他人的一种手段，它更多体现的是一种“周爱”他人和爱无差等的精神和原则。但在实际生活中施行起来，却不能不带有一定的阶级性和阶层性。

1.1 “兼爱”形成的人性论基础、社会背景及目的

1.1.1 “兼爱”形成的人性论基础

《所染》篇记载，墨子曾“见染丝”而发出过如下的感慨：“染于苍则苍，染于黄则黄。所入者变，其色亦变；五入必而已则为五色矣。故染不可不慎也！……非独染丝然也，国亦有染。……士亦有染”。其中对“士亦有染”的论述已经靠近了人性问题。所谓“其友皆好仁义，淳谨畏令”、“其友皆好矜备，创作比周”云云，显然指的是“士”个人的品格。由此，可以推知墨子已经认为人的品性可以由后天的环境所塑造。这显然是一种倾向于社会性的人性论。这与孔子的“习相远”的论述有异曲同工之理。杨俊光说：“他的终身不懈的上说下教，直接目的就是在改变人的思想和品性；因而人的品性可以改变的思想，又是他的有关行动和言论的基础。”此种理解无疑是有见地的。既然人之性可以在后天改变，那么在墨子看来，应该要使人之性往“善”的路上去引导。虽然墨子认为“趋利避害”是人之本性，但并不妨碍人向善。因为人之“自利”性可以趋向善，也可以趋向于“恶”。如果“亏人”而“自利”，那么，在墨子看来是应该反对的；如果“自利”又“利人”，在墨子看来，并不一定反对。而且墨子的“兼相爱，交相利”就是这一观点的发挥和完善。“墨子立兼破别，非以相爱乃人类之本心，而欲以交利之说矫人类自私互害之僻行也。”由上述分析可见，墨子的兼爱可以说是建立在人之性可改变的基础上的。

1.1.2 “兼爱”形成的社会背景及目的

中国古代社会的最根本特征可以说是深厚的宗法基础和强烈的家庭色彩。

王焕镛. 墨子校释·所染 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 15-20

王焕镛. 墨子校释·所染 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 20

陈戌国点校. 四书五经·论语·阳货 [M]. 长沙: 岳麓书社, 2004: 150

杨俊光. 墨子新论 [M]. 南京: 江苏教育出版, 1992: 98

肖公权. 中国政治思想史 [M]. 北京: 新星出版, 2005: 91.

《尚书·尧典》中说“克明俊德，以亲九族；九族既睦，平章百姓。”从中可见家庭关系同政治关系联系的紧密性。至周朝初，封建诸侯“以藩屏周”，以血缘关系为基础的宗法政治以制度化的形式强化了下來。但是到了春秋后期及战国初期，生产力的发展导致生产关系的调整，由此引起了宗法制社会的动荡，并且由于社会经济的发展，导致了政治关系、社会结构等方面的相应变化，显示着旧的政治秩序的崩溃。这种春秋战国之际的社会历史特点可谓说是墨子的“兼爱”理论产生的土壤。

这种“礼崩乐坏”而新秩序又尚未成形的“乱”世产生的原因，墨子认为最主要有两点。其一：人与人之间相恶。“天下之人皆不相爱莫能助，强必执弱，富必侮贫，贵必傲贱，诈必欺愚。凡天下祸篡怨恨其所以起者，以不相爱生也。”；

其二：当权者只“亲亲”而不“尊贤”。“今王公大人，其所富，其所贵，皆王公大人骨肉之亲、无故富贵、面目美好者也，今王公大人骨肉之亲、无故富贵、面目美好者，焉故必知哉？若不知，使治其国家，则其国家之乱，可得而知也。”

社会大乱的产生根源实际上可归结为一点：“皆起不相爱”。《兼爱上》云：“当察乱何自起？起不相爱。臣子之不孝君父，所谓乱也。子自爱，不爱父，故亏父而自利；弟自爱，不爱兄，故亏兄而自利；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。”。简而言之，社会乱象的最根本根源在于人与人之间的过于“自爱”的缘故。为了消弭战乱，恢复社会秩序，安民利生，墨子从当时社会的乱象、矛盾及民生疾苦的现实出发，从功利的角度提出了“兼爱”的主张。

墨子提倡“兼爱”的目的是为了天下“治”，而且他也认为如果施行“兼爱”的话，天下也能够得到“治”的效果。

墨子论述道：“视人之国若视其国，视人之家若视其家，视人之身若视其身。是故诸侯相爱则不野战，家主相爱则不相篡，人与人相爱则不相贼，君臣相爱则惠忠，父子相爱则慈孝，兄弟相爱则和调。天下之人皆相爱，强不执弱，众不劫寡，富不侮贫，贵不傲贱，诈不欺愚。凡天下祸篡怨恨，可使毋起者，以相爱生也，是以仁者誉之。”，他认为国与国之间，家与家之间，人与人之间相爱而不相贼，那么天下必“治”，社会必“和谐”，祸篡怨恨也无由可起。但是人与人之间为什么要“兼爱”呢？怎样施行“兼爱”呢？墨子也给予了充分论证。首先，关于人与人之间为什么要“兼爱”这方面，墨子从正反两方面给予了说明。在反的方面，墨子认为如果人与人之间不“兼爱”，那么体现在种种社会关系中则必是一派“乱”象：个人失措，社会失序，天下失宁。在正的方面，墨子认为

陈戌国点校《四书五经·尚书·尧典》四书五经[M]. 长沙：岳麓书社，2004：2159

王焕镛. 墨子校释·兼爱中[M]. 浙江文艺出版社，1984：108.

王焕镛. 墨子校释·尚贤下[M]. 浙江文艺出版社，1984：71.

王焕镛. 墨子校释·兼爱上[M]. 浙江文艺出版社，1984：109.

如果人与人之间“兼爱”，那么“交相利”的局面自然会出现，社会景象自然与人与人之间“自爱”时判若两重世界。因此可以看出重实用主义的墨子并没有满足宣扬“兼相爱”的精神，而且更着重强调在“兼相爱”的态度下，人与人之间的交往是“互利”的。而这一点，更容易满足当时人们的需求和心态。由此可见，在一正一反双管齐下的论述中，既有道德精神方面的感召力，又有实际利益的推动力，可谓立论实际又周到。其次，怎样施行“兼爱”呢？墨子也是从正反两方面予以关注之。正的方面来看，墨子认为“苟有上说之者，劝之以赏誉”，那么人们可能会“见善见利而从”，因为如能得当权者的赏之、誉之，不管是在精神上还是物质上，那自然也是有利可图的事情。如果当权者真能实行这种方法，那么对人们往“兼爱”的路上去走，无疑是一种巨大的推动力。从反的方面来看，“威之以刑罚”，那么人们可能会“见恶而迁”，因为当权者的刑罚的实施会对人们的心理产生强大的威慑力，同时也会对触犯者的物质、精神财富方面造成一定的损失。这无疑把人们往“兼爱”方面拉了一把。在这一推一拉的设计中，墨子认为“我以为人之于就兼相爱，交相利也，譬之犹火之就上，水之就下，不可防止于天下。”

1.2 兼爱的立场和内涵

1.2.1 “兼爱”与“亲亲”的比较

墨子的“兼爱”在《辞源》中被解释为“爱无差等，不分厚薄亲疏，反对儒家的爱有差等说”；在《辞海》中被解释为是“一种平等，不分厚薄亲疏的相爱”；一般教科书则解释为“人人相爱”之意。墨子的“兼爱”究竟更接近了哪种解释呢？我们不妨先从文字分析的角度来看。“兼”的本义是“并”，从又持，“又”古为手义，即手持二禾，合二为一乃“兼并”之义。随着词义不断发展演变，“兼”又引申为“二”，进而指两种或两种以上的人或物。”从中我们可以看出，既然“兼”的本义是“并”，引义是“二”，那么可知“兼”还是承认“彼此”之分的。既然有“彼此”之分，那么在“彼此”之间终究会存有一些无法抹灭的客观事实上的“差微”，因此作者认为墨子“兼爱”的意思更接近于“人人相爱”之意。

自爱是人的本能。“《韩非子·五蠹》中说：‘古者苍颉之作书也，自环者谓之私，背私者谓之公。’‘私’的本字作‘厶’，即自我保护之义，故有“自私”之说。”，“自私”在古时是中性词，后来许慎在《说文解字》中解释“私”时就认同韩非子之义。从这个考证角度来看，“自私”是有它自身的道德立足点的。

王焕镛. 墨子校释·兼爱下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 130.

王焕镛. 墨子校释·兼爱下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 130.

王焕镛. 墨子校释·兼爱下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 130.

辛果. “兼爱”辨 [J]. 北方论坛, 1996, 5: 106.

辛果. “兼爱”辨 [J]. 北方论坛, 1996, 5: 106.

那么墨子又为什么要反对它呢？“察乱何自起，起不相爱”，“若使天下兼相爱，……则天下治。”由此我们可以看出墨子与其反对的是自爱，不如说反对的是“不相爱”。“子自爱。不爱父，故亏父而自利；弟自爱，不爱兄，则亏兄而自利；臣自爱，不爱君，故亏君而自利”。又如“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。”从这种表达的语气和意思中，我们也可以推出墨子反对的是那种彻底的“自爱”、“独爱”，彻底的利己主义的情况。而且我们在“即必吾先从事乎爱利人之亲，然后人报我以家利吾亲也。”的思想中明显可看出墨子并不反对利己的，而更多的是提倡在承认利己的同时更要利人，因为利他人的结果同样会利己，在承认自爱的同时更兼爱他人，因为兼爱他人的结果同样有利于自爱，但不可怀疑的是墨子更侧重于兼爱和利人。

墨学提倡“兼爱”，儒学提倡“亲亲”、“推己及人”。两者都归于“仁”。墨学“爱”的范围既包括“亲”，也包括“不亲”，即“兼”爱。它反对的与其说是“亲亲”，倒不如说它反对只亲亲的“亲”。“亲亲”并不是坏事，它是“孝慈”的一种表现，但只“亲亲”却会构成天下乱象，后者才应是墨子的真意所在。如果人人在“亲亲”的同时真正能做到“推己及人”，我看墨子也不会很反对。

1.2.2 “兼爱”的目的与手段论

墨子的“兼爱”思想体现的是一种既爱己又爱他人的情怀。怎么样去施行“兼爱”呢？《兼爱下》说：“意我先从事乎恶贼人之亲，然后人报我以爱利吾亲乎？即必吾先从事乎爱利人之亲，然后人报我以爱利吾亲也。”要先施利他人，而后他人才来利己。而不是为了利己而利他，体现的是一种“相爱、相利”的思想，他侧重于在“共利”的“共”方面，而不是偏落一方。

在这点上，存在很多误解。有的学者认为“爱利人之亲”是“手段”，其“目的”则是取得“人报我以爱利吾亲”的“利”。有的学者更认为“兼爱”在道德上还不如“为我”来得高尚：“兼爱”表面上名为爱人，看起来可嘉，若更进一步而察其内幕，原出于望人之来报己，则其可鄙。而至名为爱己者（儒家）虽然表面有些可鄙，若更进一步观其内容，实不存有人来报己之念，则其可嘉。对于上述两种对墨子的“兼爱”思想的理解，均值得商榷。

第一，如果按照前一种理解，“爱利人之亲”是手段，目的是为了取得“人报我以爱利吾亲”，那么试问一下，为何不干脆直接“爱利吾亲”？反而要“爱利别人

王焕镛. 墨子校释·兼爱上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 104.
王焕镛. 墨子校释·兼爱上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 106.
王焕镛. 墨子校释·兼爱上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 105.
王焕镛. 墨子校释·兼爱中 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 108.
王焕镛. 墨子校释·兼爱下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 128.
王焕镛. 墨子校释·兼爱下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 128.

之亲”之后再由别人来“爱利吾亲”这样大费周折呢？同时，如果按照这一种理解，墨子的“兼爱”思想归根结底则是一种“利己主义”，因为当“爱人”与“爱己”相互冲突时，“手段”则必然要服从于“目的”，而这又显然与史实不符：首先，从墨学的言论上来说，按照前一种理解，墨子的思想几乎是拿自己的鞋抽打自己的嘴巴。例如：“乱何自起，起不相爱。……子自爱，不爱父，故亏父子而自利；弟自爱，不爱兄，故亏兄而自利，……此所谓乱也。”“爱利万民”、“任，士损己而益所为也”等等。其次，从墨家的行为和事迹上来看，体现的常是“利天下而为之”的崇高精神，而不是那种扯着“兼爱”的大旗而实际上却实行为己的沽名钓誉之徒。至少在墨家的言行一致方面，还没有多少学者否认其苦行与救世的情怀。如“将使后世之墨者，必自苦，以胼无肱胫无毛相进而已矣。”“虽然，墨子真天下之好也。将求之不可得也，虽枯槁不舍也，才士也夫！”；

第二，若按“兼爱”在道德上还不如‘为我’来得高尚的观点来看，则更值得商榷。首先，从名为爱人，表面上可嘉，若更进一步察其内幕，原出于望人之来报己，则其可鄙。这样的观点来看：其一，墨家的“兼爱”思想并不是只有“利人”之名，而无其“实”。它恰恰强调的是利人之“实”：墨子“兼相爱，交相利”的精神自始及终不衰，而观墨家一派的行为，反倒是利人为多而利己为少；其二，既“利人”，又希望别人回报自己的思想没有什么不好，谈不上可鄙。现在很多人做了利人之事而希望得到别人的赞扬，对于这样的行为，我们不是支持和理解的吗？！其三，“夫爱人者必从而爱之，利人者必从而利之。”“为他”与“为我”说得如此清楚明白，在道德上也算不上可鄙。其四，即使从为了“利己”而不得不“利人”的假设出发，这与“为了自己的利益”而“不得不尊重他人的利益”的规则有相似之理，这也不是什么可鄙之理。其次，至名为爱己，表面虽可鄙，若更一步观其内容，实不存有人来报己之念，则其可嘉。从这样的观点来看：其一，若“为我”者只“爱己”而“不爱人”，不存有人报己之念。这实在是太平凡的道德观念，没什么可嘉之处。若“为我”者还想要他人“来报己之念”，那才是可鄙。其二，从“利人”的实际效果来看，“兼爱”者是在“利人”的基础上才“利己”的。也就是说，“兼爱”者的“利己”的结果是在“利人”的结果之后才有的。而在“为我”者的行为中却看不到“利人”的结果。其三，《墨子·经说上》云：“为身之所恶，以成人之所急。”做自己所厌恶的事，也要成就别人所急于办成的事。《墨子·大取》中云：“爱人非为誉也，其类在逆旅。”，爱人并不是为了个人的声誉，这如同在途中旅舍住宿一样。既“损己利人”、而且连“为誉”都不为，怎么可说“利人”定是为了“利己”

王焕镛. 墨子校释·兼爱上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 105.
王焕镛. 墨子校释·尚贤中 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 59.
孙以楷 甄长松 译注 墨子全译·经上 [M]. 巴蜀书社出版社 2000: 383.
王先谦. 庄子集解·天下 [M] 上海书店影印出版, 1987: 98.
王焕镛. 墨子校释·兼爱中 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 110.
孙以楷 甄长松 译注 墨子全译·经上 [M]. 巴蜀书社出版社 2000: 393.
孙以楷 甄长松 译注 墨子全译·经上 [M]. 巴蜀书社出版社 2000: 415.

的酬答？

1.2.3 兼爱与“非攻”的关系

首先，“非攻”是“兼爱”的自然引申。墨子在《兼爱上》中说：“圣人以治天下为事者也，必知乱之所自起，焉能治之”。圣人要治天下，首先便要治乱，只有先稳定了社会秩序，国家的秩序，人们才有好的条件去从事生产和生活。而“乱”在当时的社会背景下，主要是国内的动乱以及国家间的攻伐。而要实行墨子“兼爱”的主张，便需要国家在宏观背景下的稳定和安全。而当时“……诸侯各爱其国，不爱异国，故攻异国以利其国，天下之乱物具此而已矣。”由此可见，墨子在提倡“兼爱”的同时顺理成章地反对“攻伐”，因为“攻伐”明显地处于“兼爱”的对立面，所以梁启超说：“‘非攻’是从兼爱推衍出来，最易明白。”

其次，“兼爱”并不是无原则、无条件的爱，它也有它的界限和准则。实际上“兼爱”只兼爱那些值得去兼爱的人与事，而这标准是“义、仁”。具体表现在“攻伐”方面，便是“非攻”而倡“诛”不义。墨子反对攻伐，即侵略战争，首先是道德上不符合兼爱精神。侵略战争的目的是想“亏人而自利”，这样的话便是“不义”、“不仁”之举。“入人园圃，窃其桃李”即已是“众闻则非之，上为政者得则罚之”的“不义”、“不仁”的行为。更何况那种亏人最多，杀人最众“不义”至大的侵略战争。“差论其爪牙之士，……以往攻伐无罪之国。入其国家边境地，芟刈其禾稼，斩其树木，堕其城郭，以湮其沟池，攘杀其牲牷，燔溃其祖庙，劲杀其万民，覆其老弱，迁其重器”。其次，墨子认为单从“利”上考虑，攻战对交战双方都不利。对被侵略者一方来说，损害是显而易见的，不但可能丢城失地，而且劳动力、人口也会急剧减少，物质财富方面更会受到严重的削弱。对侵略者一方来说，墨子也认为得不偿失，也是不利的。“今师徒唯毋兴起，冬行恐寒，夏行恐暑，此不可以冬夏为者也……丧师尽者不可胜计。则是鬼神之丧其主后，亦不可胜数。”总之，墨子认为，攻战既损人又损己。不过，值得注意的是，墨子激烈反对的只是侵略战争，而不是一般地反对战备和战争，这具体体现在他的“诛”不义之战和“自卫”之战上。在防备敌国的侵犯方面，“备者，国之重也；食者，国之宝也；兵者，国之爪也；城者，所以自守也，此三者，国之具也。”国家之备有三，其中之二即“兵”与“城”，都直接与军事有关。《节用上》亦说：“其为甲盾五兵何以为？以圉寇乱盗贼。若有寇乱盗贼，

王焕镛. 墨子校释·兼爱上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 104.
王焕镛. 墨子校释·兼爱上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 106.
张品兴. 梁启超全集·墨子学案 [M]. 北京: 北京出版社, 1999: 3265.
王焕镛. 墨子校释·非攻上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 133.
王焕镛. 墨子校释·非攻下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 149.
王焕镛. 墨子校释·非攻中 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 137.
王焕镛. 墨子校释·七患 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 33.

有甲盾五兵者胜；无者不胜。是故圣人作为甲盾五兵。凡为甲盾五兵，加轻以利，坚而难折者，芊蛆；不加者，去之。”由墨子对战争的工具——武器的重视亦可看出他对“自卫”备战的肯定。在对不义不仁的国家方面，墨子则强调主动出击——“诛”。“今逖夫好攻伐之君，又饰其说以非子墨子。墨子曰：‘以攻伐之为不义，非利物与？昔者禹征有苗，汤伐桀，武王伐纣，此皆立为圣王，是何故也？’子墨子曰‘子未察吾言之类，未明其故也。彼非所谓攻，谓诛也。’”“诛”在墨子的观点中是正义的战争，它符合“义、仁”的精神，故而又可以说是“兼爱”精神的表现形式。

最后，“兼爱”与“非攻”的共同点是行天之“义”。“非攻”反衬的意思是国家之间要和睦相处，要平等友爱，要行“仁、义”，相安天下。两者都以“义、仁”的宗旨为依归，“兼爱”侧重于正面提倡，“非攻”更侧重于反面论述，两者意脉同源，条理一贯，前后统一。所以说“非攻”是“兼爱”的自然引申。

1.2.4 “兼爱”思想的内涵

首先，“兼爱”的思想当从个体的独立性而言，即单个主体对他人的主动关照来看，“兼爱”的“爱”指的是一个主体“爱一切人”的意思，也就是墨子后学所明确说出的“周爱”：“爱人，待周爱人而后为爱人。不爱人，不待周不爱人。不（失）周爱，因为不爱人矣。”。这种爱，“譬之日月，兼照天下之无有私也。”在最广泛的意义上而言，可谓是“尽爱一切人”的意思。那么这种爱又如何现实可行呢？途径有三：其一，主要是从个人道德境界层面。即使天下行义之人少、自爱之人多，墨子认为在这种情势下，不但可以行“兼爱”，而且更应该行“兼爱”。这是一种对主体道德的高标准期待。其二，从经济利益层面而言，以“吾利人人必利我”的行为理论去劝勉众人，从而使其接受并施行“兼爱”。“因人之利己之心而导之”且“以利导民”。其三，从宗教情感方面言之，如果人之间不兼爱，天志鬼神则罚之。以此威慑世人，使世人顺从天意。

其次，“兼爱”思想从“群体”范畴的互动性而言，即个体与个体、个体与群体、群体与群体。“兼爱”所指的“爱”原则上是“一切人相爱”的意思。那么这种爱又如何实行呢？按墨子的观点，途径也有三条。其一，从政治、伦理方面来看，“若苟君说（悦）之，则众能为之。”。只要君主起带头作用，臣、众人自然会仿效。其二，从政治治理方面来看，只要君主实行“劝之以赏誉，威之以刑罚”的政策，则可以达到“兼爱”的目标。其三，天志、鬼神起最后的保障作用。凡是不“兼爱”的人，家、国都会受到天志、鬼神的谴罚。

王焕镛. 墨子校释·节用上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 166.

王焕镛. 墨子校释·非攻下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 1156.

孙以楷 甄长松 译注 墨子全译·小取 [M]. 巴蜀书社出版社 2000: 415.

王焕镛. 墨子校释·兼爱 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 125.

梁启超. 饮冰室专集之三十七·子墨子学说 [M]. 北京: 中华书局, 1989: 19.

王焕镛. 墨子校释·兼爱中 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 110.

1.3 兼爱与志功关系

墨子言“兼爱”包涵有“交利”之义，梁启超认为“道德和实利不能相离，利不利就是善不善的标准。”钟肇鹏认为“墨子言兼即有交叉，言爱即有利义”。“交相利”更多体现的是“互惠”的“利”，至于这种“利”是否“普遍平等”，那要看“兼爱”原则在实际世俗生活中的具体体现。“交相利”是“兼相爱”的有效载体。这可能是墨子爱利并提的一个重要考量，在这个角度来看，爱和利不可分。《尚贤》中云：“爱利万民。”、“兼而爱之，从而利之。”《兼爱下》中云：“众利之生何自生？从爱人利人生。”。胡德平在《十家论墨》序中说得更为明白透彻：“墨子的‘兼相爱，交相利’既是同义语，又可互为引申，相互补充，两者共生共存，共同发展。爱要以利为基础，利要以爱为归宿。”这样，墨子就把爱与利统一起来了，既统一到伦理思想中，也统一到事功思想中。

“爱利”是墨子思想中的一个重要观念，但墨子反对那种“利己损人”的爱利方式。他提倡的是“交相利”，但“交相利”的精神根抵又在“兼相爱”上，如果在“交相利”的行为中不以“兼相爱”为依归，那么肯定会出现“利己多利人少”的“相利”，而这，不符合墨子思想的原义。

伍非佰认为：“世俗之言兼爱者，知其一而不知其二也。”在他看来，后世毁墨者与颂墨者，“举皆弃交言兼，取爱舍利，非子墨子之本意矣。”他提出“兼交的爱利”观点。虽然伍以后的诸多学者重视了这一问题，且同意这一观点。但伍的“兼交的爱利”观点却至今仍深具有启发性意义。墨子曰，“兼相爱，交相利”。又曰，“兼而爱之，兼而利之”。在这种语义表达方式中，好像“兼”“交”可以相互替用。其实，在墨子的语义中，爱亦有交，利亦有兼。它们之间有可以互相通用的地方。但更多强调的是“兼”为兼爱之界域，“交”为交利之方式。“兼”更侧重的“爱”之抽象范围——群体；“交”更侧重的“利”之具体对象——个体。由此而引出其志与功的关系出来。“志，为利他之心；功，为利他之效。”有是“志”，是否就必定有是“效”呢？显然不能得到肯定的答案。但有“功”则必定有是“志”。《鲁问篇》曰：“鲁君谓子墨子曰，我有二子，一人者好学，一人者好分人财，孰以为太子而可？子墨曰，未可知也。或所为赏与为是也。钓者之恭，非为鱼赐也。饵鼠以虫，非爱之也是。吾愿主君之合其志功而观

张品兴. 梁启超全集·墨子学案 [M]. 北京：北京出版社，1999：3268.

钟肇鹏. 墨子兼爱阐释. [J]. 东岳论丛·中国哲学史研究，2006，1：166.

王焕镛. 墨子校释·尚贤中 [M]. 浙江文艺出版社，1984：59.

王焕镛. 墨子校释·兼爱下 [M]. 浙江文艺出版社，1984：118.

蔡尚思. 十家论墨 [M]. 上海人民出版社 2004：1.

伍非佰. 墨子大义述 [M]. 南京国民印务局，1933：28.

伍非佰. 墨子大义述 [M]. 南京国民印务局，1933：28.

王焕镛. 墨子校释·兼爱中 [M]. 浙江文艺出版社，1984：116.

王焕镛. 墨子校释·天志上 [M]. 浙江文艺出版社，1984：212.

伍非佰. 墨子大义述 [M]. 南京国民印务局，1933：28.

焉。” 从中我们可以看出，在墨子看来，“有是志不必有是功，有是功不必有是志。” 关键在于“合其志功而观焉”。如果志功不相从时，则以墨子之意推之，其主张从“志”。《耕柱篇》：“巫马子谓子墨子曰，‘今有燎者于此，一人奉水灌之，一人操火将燎之，功皆未至，子何贵于二人？’巫马子曰，‘我是彼奉水者之意，而非操火者之意。’子墨子曰，‘吾亦是吾意而非子之意也’”。 “奉水，操火，志有利害，而功皆未至，然志在利人者，虽未必利，而有能利之兆。志在害人者，虽不必害，而有能害之征。故志功相较，先计其志而后计其功。” 如果志功相从时，依墨子在《鲁问》篇中所举事例，当以功多者为之。即两利相称取其大。

墨子兼爱主义的志功，就消极方面讲，主张强不凌弱、众不劫寡、富不侮贫、贵不傲贱、诈不欺愚；就积极方面说，则要做到余力相劳、余财相分、良道相教。

墨子讲“兼相爱，交相利”又与他的“仁义”观有紧密联系，且较为独特。其仁义观在后来其弟子编撰的《墨子·经上》中有非常清楚的说明：“仁，体爱也”、“义，利也”。可见墨子的仁义观可以说是“爱利观”。孟子也大谈仁义，但他的“仁义”侧重的是“爱”而看轻“利”，梁启超说：“自孟子说‘何必曰利？亦有仁义而已矣’，后世儒者，因此以言利为大戒。董仲舒更说‘正其谊不谋其利，明其道不计其功。’于是一切行为，专问动机，不问结果，弄得道德标准和生活实际距离日远，真是儒家学说莫大的流弊。其实孔子也并不是如此，一部《易经》，个个卦都讲‘利’。孔子说‘利者义之和’，说‘以美利利天下’，说‘乐其乐而利其利’，何尝说利是不好？不过不去拿‘利’来做道德标准罢了。”。与儒家相比，墨子的“仁义”观可谓是“爱”与“利”的融洽合一，两者互为渗透和支撑，强调贵利而尚用的风格。

张永义认为“在墨子的观念里，爱人利人必表现了实际的事功，没有实际事功的爱就不能称作真正的爱。” 其实，在墨子的思想中，“兼爱”更多体现的是一种道德理想，是一种道德精神，爱人最好以实际利人的事物来具体表现。“利人”是爱人的必然结果，也是“爱人”的最好体现。“没有实际事物的爱就不能称作真正的爱”这种说话失之偏颇。因为“爱人”着重点在精神上，而行为是精神的表现，但行为和精神有距离，有些“爱人”的精神并不必然地伴随行为的出现或者用行为来体现。例如一个“关爱”之情的眼神。

张永义认为“但究极而言，‘兼相爱’就等于‘交相利’，‘交相利’也就等于‘兼相

王焕镛. 墨子校释·鲁问 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 387-388.

伍非伯. 墨子大义述 [M]. 南京国民印务局, 1933: 28.

王焕镛. 墨子校释·耕柱 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 332.

伍非伯. 墨子大义述 [M]. 南京国民印务局, 1933: 29.

孙以楷, 甄长松. 墨子全译·经上 [M]. 成都: 巴蜀书社出版社, 2000: 382.

张品兴. 梁启超全集·墨子学案 [M]. 北京: 北京出版社, 1999: 3267-3268.

张永义. 墨子与中国文化 [M]. 贵州人民出版社, 2001: 46.

爱’，两者说的实际上是一回事儿。”这种说法有点把深刻思想肤浅化的嫌疑，因为“兼相爱”强调的更多是精神层面的道德情怀，而“交相利”强调的更多的是物质层面的利益双赢。在“兼相爱”的精神原则下的具体行为是可以产生“交相利”的局面的，这应是墨子观点的应有之义，也是他观点中的合理逻辑，而“交相利”并不能必然地上升到“兼相爱”的精神层次。因为在现实世界中，可以见到有很多“交相利”的事情在精神层面上并没有达到“兼相爱”的程度，而更多体现的仅仅是“相利”的“利”的层面。例如在当时的诸侯争雄中，可以见到很多的短时的“交相利”的外交事件，但出发点却往往在“自利”的层面上。所以一旦情形有变，便马上翻脸，刀戈相向，最终的原因恰恰是不能做到“兼相爱”！“兼相爱”与“交相利”说的不是“一回事儿”，而是一个思想中的主次分明的两个层次。爱利相提但并不是“爱”“利”相等。一个是墨子思想的目的，一个是墨子对达到这个目的过程中的情况的描述。

1.4 “兼爱”有无“差等”

在兼爱有无“差等”的问题上，有两派意见。一派认为墨子的兼爱思想无差等；一派认为墨子的兼爱思想有差等。前一派的观点是多数派，且影响很大。但以作者看来，虽然这两派观点当然都很有道理，各有所是，但却又不完全正确，或者说没有完全说准确，还有值得探讨的余地。

首先，我们先来看“兼爱无差等”之说。在《孟子·滕文公上》中有段墨者夷之与孟子的对话。夷子曰：“儒者之道，古之人若保赤子，此言何谓也？之则以为爱无差等，施由亲始。”徐子以告孟子。孟子曰：“夫夷子信以为人之亲其邻之赤子乎？彼有取尔也。”后人以此作为墨子兼爱思想无差等的一个很重要的论据。作者以为尚值商榷。其一，墨者夷子思想并非就是墨子本人思想。开创者与传人的思想之间有差异，古今中外皆有。其二，在《孟子·滕文公上》中记载，孟子曰：“吾闻夷子墨者，墨之治丧也，以薄为其道也；夷之思以易天下，岂以为非是而不贵也？然而夷子葬其亲厚，则是以所贱事亲也。”这段话说的是墨家办理丧事以俭约为准则，夷子想用它来改易天下的礼俗，难道以为不这样就不是贵吗？但夷子安葬他的父母却很丰厚，那是拿自己看不起的东西来侍奉父母亲。如果《孟子》之说可信的话，那么我们可以从中推知夷子并不是一个合格的墨者，因为他以其行贱其言，而且他在听了孟子的一段并不能很令人信服驳论墨者的“爱无差等”的故事后，“夷子怆然，为间，曰：‘命之矣’。”——夷子茫然自失，好一会儿才说：“他深刻地教育了我！”，从中我们可以看出夷子的观点立场并不

张永义. 墨子与中国文化 [M]. 贵州人民出版社, 2001: 46.

陈戌国. 四书校注. 孟子·滕文公上 [M]. 长沙: 岳麓书社, 2005: 225.

陈戌国. 四书校注. 孟子·滕文公上 [M]. 长沙: 岳麓书社, 2005: 225.

陈戌国. 四书校注. 孟子·滕文公上 [M]. 长沙: 岳麓书社, 2005: 225.

坚定，而且辩论水平不高。试问，以夷子这样的墨者门徒的言行、立场感、辩论水平就能推知墨子本人的真正思想，我看是有疑问的，而且也不符合一个真正的墨者所具有的素质。

另外，我们也可以从《墨子》文本中来推理墨者“兼爱”思想是否是“爱无差等”。

第一，《兼爱》之篇，反对的是“不相爱”，提倡的是“相爱相利”，而不是反对“爱有差等”。它所着力呼吁的是“相”之观念，反对的是“独”爱。

第二，在《兼爱》中，“先爱人者人必从而爱之，利人者必从而利之。”“即必吾先从事乎爱利人之亲，然后人报我以爱利吾亲也。”在这两段话中，表达的主题思想几乎完全一致，但细究下去却有重要的微妙的不一致：首先，前者表达的意思是爱人者人必然会返爱之，利人者人必然会返利之。利人而利己的关系是确凿无疑的肯定逻辑和语气。在利人之后，得利之人是否会返利之，是不存在任何事理逻辑上的冲突的。而在后者，却不完全是这样。它表达的意思更倾向于“必吾先利人之亲”，而后“人”报我以爱利吾亲。它强调的是“必须”我先从事乎爱利人之亲，强调的是主体的“兼爱”的主动性、第一性。至于“人”是否会“必然”报我以爱利吾亲，书中没有明示。书中说“然后人报我以爱利吾亲也”，而不是“然后人必报我爱利吾亲也。”它更多表达的是“然后人才报我爱利吾亲也”的意思。其次，这种微妙的表达差异究竟是文本的用语不同还是墨子思想中的真正意思？作者认为是后者，而且认为墨子也认识到了这种差异。《兼爱上》中说“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。故子墨子曰‘不可以不劝爱人者，此也。’”同时，在《兼爱下》篇中亦说“我以为则无有上说之者而已矣，苟有上说之者，劝之以赏誉，威之以刑罚，我以为人之于就兼相爱，交相利也……”，从中我们可以看出，如果我利人、爱人，而别人不爱我、不利我怎么办呢？墨子认为要“禁恶而劝爱”。如果我去爱人、利人，而别人也必然爱我、利我，那又何必要多此一举去“劝”呢！而且他在《兼爱下》篇中说得更直白——“劝之以赏誉，威之以刑罚，我以为人之于就兼相爱、交相利也。”意思是如果人们不施行“兼爱”，那么就要采取“劝”、“威”两种手段。墨子这样的观点说明了什么呢？作者以为这至少说明了存在着“我”施行“兼爱”而“别人”有可能不主动回报“兼爱”的事实的问题，存在着“吾利人爱人”而“人”不一定“爱我利我”。墨子的真实思想并不是倾向于“夫爱人者必从而爱之，利人者必从而利之”，这更多的是他劝人“兼爱”的善意的逻辑表达。他的真实思想更接近于“即必吾先从

王焕镛. 墨子校释·兼爱下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 110.
王焕镛. 墨子校释·兼爱下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 128.
王焕镛. 墨子校释·兼爱上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 107.
王焕镛. 墨子校释·兼爱下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 130.
王焕镛. 墨子校释·兼爱下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 130.
王焕镛. 墨子校释·兼爱下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 110.

事乎爱利人之亲，然后人报我以爱利吾亲也。”，如果别人不回报，就可能采取“劝”、“威”的手段。最后，这种差别初看起来对理解“爱无差等”无甚帮助，然而稍一推究，则发现关系重大。如果“我”是主动“爱人、利人”的，而“人”是通过“劝”，甚至“威”而“爱我、利我”的，那么，这种抱着积极的、不积极的、消极的不同的态度对“兼爱”思想在施爱的程度方面会“无差异”吗？他们对“兼爱”的认识会无差别吗？

第三，从“我”利人、爱人与“人”回报的“爱我、利我”的内涵来看，在实际当中肯定存在着“量”的程度的不同。那么，由此观之，“兼爱”又怎能是“无差别”的？即使这个“无差别”的概念是建立在人们都应具有的“兼爱”这种平等性的精神上而言，那也忽略了实际上“兼爱”在现实社会中的社会内涵上的有差别。因为抱着平等的观念并不能保证实施中的不均等的社会内容。

第四，墨子是否意识到了“兼爱”在纯然精神上可以抱着无差等的观念，而在现实社会的多种关系的实施中却可能存在“有差等”的物质内涵呢？作者认为墨子完全意识到了这一点，而且给出了解决之道。首先，我们从墨子思想建立的理论根基的性质来看，他的理论建立在“实用”、“应用”的基础上的，他的哲学思想可以称为“实用主义哲学”，他的方法论（认识论）——三表法以及他的杰出的逻辑分析方法，都说明了他的思想的实践主义色彩和严谨的治学风范，难道他认识不到“兼爱”在实际应用中会有“差等”这样明显的事实？！“兼爱”思想在当时的阶级关系、社会内容、道德伦理等方面的应用中又怎能没有差等？！梁启超在其著作《子墨子学说》中说：“循墨子之教，则其社会之组织，必如柏拉图、德麻摩里辈所虚构共产主义者然后可。质而言之，则无所谓国无所谓家也。”，这样的观点可以进一步探讨。其次，墨子在他的理论中提出了“兼爱”思想在实际应用中“有差等”的社会现实的解决之道，那便是他的“兼爱”思想的内容——“故君子莫若审兼而务行之。为人君必惠，为人臣必忠，为人父必慈，为人子必孝，为人兄必友，为人弟必悌。”。在这里面，“惠、忠、慈、孝、友、悌”是儒家经常提及的主要思想，而我们知道儒家的思想是饱含着“爱有差等”的内涵的。墨子在阐述他的思想时运用了儒家的思想概念，这本身说明了他对儒家的这些思想概念的实际社会内涵是比较赞同的，至少不是反对的，因为他并没有给这些概念赋予新的价值或内涵。从中我们可以看出墨子对儒学的思想的承接关系。最后，我们可以从墨子的其他思想中得到兼爱“有差等”的佐证。如：“贤者举而上之，富而贵之，以为官长。不肖者抑而废之，贫而贱之，以为徒役。”，在这句话中，“贤者、不肖者、富、贵、贫、贱”这些明显带有强烈感情色彩和政治、伦理内涵的概念，

王焕镛. 墨子校释·兼爱下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 128.

梁启超. 饮冰室专集之三十七·子墨子学说 [M]. 北京: 中华书局, 1989: 34.

王焕镛. 墨子校释·兼爱下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 132.

王焕镛. 墨子校释·尚贤中 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 48.

难道是“爱无差等”的当然表达方式？！又如，《尚同上》篇说“至有余力，不能以相劳；腐朽余财，不以相分；隐匿良道，不以相教。天下之乱，若禽兽然。”以及《尚同中》“无君臣上下长幼之节、父子兄弟之礼，是以天下乱焉。”在这里我们可以看出，一方面，墨子并不反对自利，反对的而是在自利有余而可利人却不去利人的思想。“至有余力，不能以相劳；腐朽余财，不以相分。”如果没有余力，那么要不要相劳呢？没有余财，要不要相分呢？至少在这里看不出墨子有提倡的征兆。如果按照墨子的“兼爱无差等”的思想，考虑的应不是“余力、余财”的问题，而是如何“相劳、相分”的问题。另一方面，“君臣、上下、长幼、父子、兄弟、节、礼”等概念和表达的内容来看，等级思想和界限关系如此的明显，我们又怎能认为墨子的“兼爱”思想是“爱无差等”的？！

其次，我们从另一派认为墨子的“兼爱”思想“爱有差等”的观点来看，此论也不完全正确。因为从墨子提倡“人我”之间要具有“相爱”的精神层面来看，的确是有“爱无差等”的内涵。这是一种在“宏观”上，在“大”的精神视野中的“无差等”的思想。它是抽象意义上的精神关照，可以超越社会的、历史的局限。然而它一旦在具体的社会关系中落实，它必然要受到特定的阶级关系、伦理规范、经济条件等各方面的影响，因而它又必然是爱“有”差等的。一碗水尚难以端平，我们又怎么相信兼爱在实施中会没有程度的不同呢？所以作者认为：说“兼爱无差等”的观点是见大不见小，见著不见微；而说“兼爱有差等”之观点则与之相反。两者都失之偏颇，落在一边。

所谓“兼爱”，可表述为“爱人若爱己身”。在“自爱”的基础上“视人身若己身”，而不仅仅是“视人如己。”有的学者认为是墨子学说“把别人的身体当成自己的身体，把别人的家室当成自己的家室，把别人的祖国当成自己的祖国，这样就彻底取消了人我之间的界限，一切爱都均成平等的、无差别的了。”并且说“即使传统的伦理规范如‘孝慈’等尚可继续保留名目，但它们之内容也已发生了实质性的变化，施受双方再也不是森严等级的两端，而只不过是相互对等的两个社会个体而已。”作者认为这样的观点有些偏颇。第一，墨子的“兼爱”更看重的是态度，即“兼爱”的“精神”，而不是最终的结果。在墨子的思想观念中，“兼爱”的最终结果是“天下治”。第二，理解墨子的“兼爱”要与“天下治”结合起来理解。“治”即是“治理”，既然是“治理”，就必有阶级或阶层之分，就有等差之分，这在墨子那个时代是不可不考虑的。第三，在墨子的思想中，并没有想“彻底地取消了人我之间的界限”，而是试图以一种“平等”的观念，“对等”的态度去对待他人，是“视人如己”而不是“视人同己”，人我之间无疑是有界限的。若没有界限，墨子为何

王焕镛. 墨子校释·尚贤上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 76.

王焕镛. 墨子校释·尚贤中 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 81.

王焕镛. 墨子校释·尚贤上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 76.

张永义. 墨苦行与救世 [M]. 广东人民出版社, 1996: 64.

张永义. 墨苦行与救世 [M]. 广东人民出版社, 1996: 65.

把“家国、君臣、父兄”的概念和具体内涵说得那么明确清楚？！第四，墨子并没有“一切爱都均成平等的、无差别的了”的意思。他的“兼爱”虽是“平等”的，但是在一定的“基础”上的平等。而基础有多种，有父兄之爱，有君臣之爱，有人我之爱等等，而这些基础无疑是有差别的。第五，墨子的“兼爱”思想并没有改换传统的伦理规范——“孝慈”，而只是强调采用“兼爱”的态度去施行会容易达成“孝慈”。

第二章 墨子的天志思想

墨子认为，天是一种超越人间社会的力量，是一种人格神。它对象化地存在于从自然到社会的各方面，规范人类生活的自然状态和对社会的主宰，从而彰显其欲恶。天之意志以德性价值为特征、以爱为本质、以利为诱导，是人间社会的权力之源。

2.1 “天”的涵义

徐复观认为墨子始终处于平民的地位，但却不是一般的平民，他是平民之中的知识分子。因此，在墨子的思想中，既有深情反映平民的阶级利益和生存状况的“平民性格”，又有超越一般“平民意识”的知识分子的“理性性格”，故他的思想有其纯厚质朴的一面，又有其深邃通达的一面。墨子的整个思想特征，进步性应远超其局限性。

在春秋时代，原始宗教的观念在人们当中有了些变化，大致可分为以下三种趋势，其一，原始宗教的观念在一般的平常老百姓当中几乎一如既往，没什么可观的变化；其二，“原始宗教的观念已逐渐的人文化，那个有权威意志的天，在士人的意识里很淡薄。”；其三，处于这两个端的中间状态的情况。即原始宗教的观念在某些人心中虽有些淡化，但仍然信仰。而墨子，就是处于这第三种状态。墨子的天志观念，应该站在这种“坐标”上来说明。墨子书中的“天”之涵义，可以从以下四点加以了解。

2.1.1 天以德性价值为特性

《法仪篇》中说：“天之行广而无私，其施厚而不德（德当作息），其明久不衰，故圣王法之。既以天为法，动作有为必度于天：天之所欲则为之，天之不欲则止。”据此，我们可知“天”是一个“有意志”之“天”。其一，从天之“作为”方式来看，其“行”“广而无私”。“行”可作“运行”解，“广”可指“广大”解。“无私”，即没有私念私心、公正之义，由此可以看出天之行“广而公”，体现了“天”之“行”的普遍性和公正性。这比后来的思想者所追求的“天下大公”更为深刻，因为“天”本身就是“大”而“公”的。其二，从其“天之作为”的内容来看，其“施”厚不息。“施”即“施授”，“厚”应有两义，一为“丰厚”接近于“善”之根本义，由此可知“天”之作为内容是“予”、是“给”，而不是“夺”、“取”，并且“厚而不息”体现了“天之施”的富足性和持续性；其三，从“天”之作为特征来看，其“明”久而不衰。此处的“明”应更暗示的是“德性”之“明”，而不仅仅是“天”本身之“明”，“久”指其长久性能，“不

蔡仁厚. 墨家哲学 [M]. 台湾：东大图书公司排印本，1978：19.
王焕镛. 墨子校释·法仪 [M]. 浙江文艺出版社，1984：24.

衰”指其德性的“生命力”，由此体现出天之“明”的“永恒性与不灭性”从以上天之“作为”方式、内容、特征可以看出，“天”不但“有意志”，而且全是“善”的意志。这个有意志的天，是“圣王”“法”之的天，以“天之作为”为“法”——“动作有为必度于天。”“天之所欲则为之，天之不欲则止。”一切以“天”之“欲”为准则，这是“圣王”的行为模式。由此，便拉近了“天”与“人”之间的距离。“天”虽“高高在上”，但人间亦可“效”之，从“天之施”到“圣王法之”，可以看出“人”被动和主动“合天义”的两个层面，可说它是“人格神”的天。

2.1.2 天以爱为本质，利为达爱之方式

《天志中》篇说：“今夫天兼天下而爱之，櫛遂万物而利之。若豪之末，非天之所谓也。而民得而利之，则可谓否矣。”据此我们可以看出“天”兼天下而“爱”之，“爱”可说是天“兼天下”的目的，也是“天”的属性中的本质。但怎样去施“爱”呢？“櫛遂万物而利之”，即以“利”相导，以“利”为达到“爱”的方式。若毫之末，皆天之所为，可见天创造万物之巨细不遗。在《天志中》篇更详细地说到了天创造了自然界与人文界的众多事物，如日月星辰、春夏秋冬、霜雪雨露、山川溪谷、金木鸟兽、五谷芝麻等等。天创造万物的目的是“爱”，而且是兼而爱之，公正无私，那么作为“万物”之一的“人”当然也在“爱”“利”之列，但墨子强调“民”得而利之，而不是“人”得而利之，可见他强调“天”“爱利万民”之用心。由此也可见“民本”立场的痕迹。为了爱万民，天又设置了王公侯伯，以安治天下，以利民生。

2.1.3 天为义之源渊及天之义的内涵特征

在墨子的思想中，“义”占有极其重要的地位，从某种程度上可以说墨子之学为“义”学，为“天之义”学。而在墨子的行为事迹中，他的人格精神也无不贯穿着“义”的痕迹。“义出于天”，在墨子的天志篇中都有清楚的说明和分析。《天志中》篇载墨子之言曰：“义不愚且贱者出，必自贵且知（智）者出。何以知义之不从愚且贱者出，而必自贵且智者出？曰，义者，善政也。何以知义之为善政也？曰，天下有义则治，无义则乱；是以知义之为善政也。曰，天下有义则治，无义则乱；是以知义之为善政也。夫愚且贱者不能为政乎贵且智者，贵且智者，然后得为政乎愚且贱者，所以知义之不从愚贱者出，而必自贵且智者出也。然则孰为贵？孰为智？曰：天为贵，天为智而已矣。然则义果自天出矣。”从中我们可以清晰地看出墨子阐释“义自天出”的逻辑：义自何出？→自贵智者出；何为贵、智者？→天为贵，天为智。在这个大的论证结构中，又有一个小的推演，义为何自贵、智者出？→义为善政。义为何为善政？→天下有义则治，无义则乱。在这段论述中，

蔡仁厚. 墨家哲学 [M]. 台湾：东大图书公司排印本，1978：20.

王焕镛. 墨子校释·法仪 [M]. 浙江文艺出版社，1984：24.

王焕镛. 墨子校释·天志中 [M]. 浙江文艺出版社，1984：221.

王焕镛. 墨子校释·天志中 [M]. 浙江文艺出版社，1984：217.

可以说是论证严密，难以有隙可击。按照墨子的价值预设和推演论证，天为“义”之渊源顺理成章。同时，从这段话中我们也可略探“天之义”的内涵特点，大致有三：其一，外部性。“义”为“天”之“义”，是自天而出，而不是人间社会之产物。其二，超越性。“义”为“天之义”，而“天”又是创造万物之主（前面已论及），即使墨子曾说：“天子者，天下之穷贵者也，天下之穷富者也。”但即使穷贵穷富（穷，极也），那也是“天”之“子”，地位无论如何尊贵也高不过“天”，天才是最贵最智的，所以“天之义”超越于所有人间社会道德价值之上，它是至高无上的价值准则。从这点来说，“天之义”又是绝对性的。其三，可效性。“天之义”可以沉降到人间，可以作为“人间之义”的原理和原形。所以墨子又说：“故圣王法天”。“法天”主要是法天之“义”。其四，和谐性。万物各得其宜、各处其位。从这段话中我们还可以看出这样的政治结构的逻辑。义自天出— 义为善政→“义”是为政于天下的最高准则，“义者，善政也”“天下有义则治，无义则乱”。由此可见，“天”是为政的最高权力之原。

2.1.4 天是政治的最高权原

《天志上》篇云：“且夫义者，政（正）也。无从下之政上，必从上之政下。是故庶人竭力从事，未得次已而为政，有士政之；士竭力从事，未得次已而为政，有将军大夫政之；将军大夫竭力从事，未得次已而为政，有三公诸侯政之；三公诸侯竭力听治，未得次已而为政，有天之政之；天子未得次已而为政，有天政之。天子为政于三公诸侯将军大夫士庶人，天下之士君子固明知之；天为政于天子，天下百姓未得明知之也。故昔三代圣王禹汤文武，欲以天之为政于天子，明说天下之百姓，故莫不牖牛羊，豢犬彘，洁为粢盛酒醴，以祭祀上帝鬼神，而祈福于天。我未闻天下之祈福于天子者也。我所以知天为政于天子者也。”

从这段话中，我们可以看出几个层次的内容和涵义。其一，“义”在政治方面的内涵。“且夫义者，政（正）也。”所谓“政”，即“正”也。那么事物各得其所，各得其宜之时需不需要“正”之，我看不会，因为他在墨子的观念中，“义者，善政也。”万物各得其宜当然可以说是处在一个和谐平衡的状态。当可归为“善”，因此可以理解墨子的“正”之的主要作为是针对那些不和谐、不平衡的事物或状态。其二，“政”的路径是“从上之政下”，是从天政天子、天子政三公诸侯、三公诸侯政将军大夫，将军大夫“政”士，士“政”庶人。在这样的一个“正”之权力结构中，庶民居底端，天居最上端。中间是为政者，这是个典型的金字塔型的层级权力结构。天无疑是最高的政治权力之原。在具体事务上，天一般只“正”天子，天子只“正”之三公诸侯。当然，在权原上可以说天子为政于三公诸侯、士、庶人，

王焕镛. 墨子校释·天志上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 212.
王焕镛. 墨子校释·天志中 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 217.
王焕镛. 墨子校释·天志上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 211.

而且所谓的“正”也只是“未得次己”时方才去“政”，可见墨子政治权力结构中的分权和协调关系。用现在话语体系来讲，墨子的集权与分权理念十分高明和进步：权力集中于“天”，但“天子、三公诸侯、将军大夫、士”等又各施其职，各得其所。构建一个“义”之社会。其三，“天”与“天子”的地位和关系清楚明白。“天子为政于三公诸侯将军大夫士庶人，天下之士君子固明知之；天为政于天子，天下百姓未得明知也。”一语点破在“天子”之上还有“天”，在“天子”政三公诸侯的庶人的同时，“天子”又受“政”于“天”。“天子”不是最高的统治者，顶多也只是“天”在人间的代理者。这样就斩钉截铁地否决“天子”的至上权威。这对“皇权”的地位可谓当头棒喝，同时对百姓的忠君观念又可谓醍醐灌顶。相对于儒家的“君君、臣臣、父父、子子”的权力结构来说，这个思想的先进性可谓具有重大的思想价值，而且在宗教信仰的具体措施——祭祀，进一步阐述了自己的革命性观点：“……故莫不犒牛羊，豢犬彘，洁为粢盛酒醴，以祭祀上帝鬼神，而祈福于天。我未闻天下之祈福于天子者也。”由此，“天”与“天子”的地位差距昭然若揭，在具有原始宗教信仰风气的古代社会，把“天子”从祭祀的神台上赶下来，可见墨子“抑君”思想的深刻和“尊天”思想的深沉，而且从一抑一扬的决然的言语风格中也可能窥见墨子的思想勇气。由此可知天为普天之民而着想之意：为“正”（政）天子，是为“天下”。

2.2 天之欲恶及天志的内容

天有意志，是人格神的天，它的意志充分体现在它的所欲所恶的价值观上。“而它所欲所恶的对象，便是人的行为。”我认为这种说法过于简单化了。天创造万物，而人只是其中之一，天怎么只仅仅对“人”所欲所恶而对其它物不欲不恶呢？！所以应该说天所欲所恶的对象，包含人的行为。具体到人类社会，墨子认为，天欲义而恶不义，具体表现为天之所以欲是要人相爱相利，天之所以恶是人之间的相恶相贼，可谓爱憎分明。《法仪》篇说：“天必欲人之相爱相利，而不欲人之相恶相贼也。”，《天志上》篇有云：“然则天亦何欲何恶？天欲义而恶不义。然则率天下之百姓以从事于义，则我乃为天之所以欲也。我为天之所以欲，天亦为我之所以欲，然则我何欲何恶？我欲福祿而恶祸祟。若我不为天之所以欲，而为天之所以不欲；然则我率天下之百姓，以从事于祸祟中也。然则何以知天之欲义而恶不义？曰，天下有义则生，无义则死；有义则富，无义则贫；有义则治，无义则乱。然则天欲其生而恶其死，欲其富而恶其贫，欲其治而恶其乱；此我所以知天欲义而恶不义也。”、《天志中》又说：“天之意，不欲大国之攻小国也，大家之乱小家也；强之暴寡，诈之谋愚，贵之傲贱，此天之所以不欲也。不止此而已，欲人之有

王焕镛. 墨子校释·天志上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 212.

蔡仁厚. 墨家哲学 [M]. 台湾: 东大图书公司排印本, 1978: 22.

王焕镛. 墨子校释·法仪 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 24.

王焕镛. 墨子校释·天志上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 210.

力相营，有道相教，有财相分也；又欲上之强听治也，下之强从事也。”、《天志下》说：“顺天之意何若？曰：兼爱天下之人。”、《尚贤中》说：“天亦不辨贫富、贵贱、远迩、亲疏，贤者举而尚之，不肖者抑而废之。”

据此，可略知天之价值观之总貌。其一，天的总的价值观是“欲义而恶不义”，义是天的最高也是最抽象的价值原则（按，此处所谓义与不义，实指“为义”与“为不义”）。其二，“义”的次一层次，在人类社会的体现是“欲人之相爱相利，而不欲人之相恶相贼”。这一层级的所欲所恶仍有些抽象和笼统；其三，“义”的具体内涵：“尚贤”、“非攻”、“兼爱”，强力从事等等。合此三点而言之，人相爱相利，即是“为义”；相恶相贼，即是“为不义”。义出于天，从某种程度上可说“义”就是天的本质。天为政于天下，实际上是以义政天下。墨子的具体思想、主张，无疑是秉天之义而发，而不是像有些学者认为的假天之名而发。既然“义”为天之最高价值观，那么在具体维护手段上，便是理所当然的“赏义罚不义”，这样才能让其落到实处，彻尽它的含义与功能。在现实处境中，人先要“为天之所欲”——相爱相利，然后天才会赏其之“福禄”。以天为是，天便从其愿，否则，天罚之。这种赏罚分明的逻辑关系一目了然，带有“顺天者昌，逆天者不昌”的浓厚意味。因此，墨子提倡一种人顺天、畏天、事天的行为规范，就如《天志下》中所说：“戒之慎之，为天之所欲，而去天之所恶。”。

天志即天的意志，既然是天的意志，那么应该有实际的内涵。《天志上》中说：“天欲义而恶不义”，这句话可以成为他的天志的总原则性观点，同时也定下了他的天志观的总的价值倾向。那么在总原则性的观点之下应该要有具体性的内容所指，实际上也正是如此。在墨子的天志观中，其具体的内涵在《天志中》《法仪》篇中就说得很明白。有以下几个方面。

“天之意，不欲大国之攻小国也，大家之乱小家也，强之劫弱，众之暴寡，诈之谋愚，贵之傲贱，此天之所不欲也。不止此而已，欲人之有力相营，有道相教，有财相分也。又欲上之强听治也，下之强从事也。上强听治，则国家治矣，下强从事，则财用足矣。”

“天必欲人之相爱相利，而不欲人之相恶相贼也”。从这段话中可以看出，其一，在国家与国家这个层面之间，不能大国攻小国。当然，小国更不能攻大国了。因为它除了“大国不能攻小国”的缘由外，它本身就是弱势者，没有力量去攻。墨子站在保护弱势者的一边，主要强调强者应对弱者仁义。其二，在家庭与家庭这个层面之间，不能大家乱小家，强调的是小家不受大家干预的一面。其三，

王焕镛. 墨子校释·天志中 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 219.
王焕镛. 墨子校释·尚贤中 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 58.
王焕镛. 墨子校释·天志下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 230.
王焕镛. 墨子校释·天志上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 210.
王焕镛. 墨子校释·天志中 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 219.
王焕镛. 墨子校释·法仪 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 24.

在人与人这个层面之间，不能强劫弱、众谋寡、诈谋愚、贵傲贱，不能相恶相贼，而要相爱相利。实际上这个准则同样适用了国与国之间、家与家之间。这三个方面从某种程度上可以这样说，第一个层面强调的是国际之间关系的外交军事方面，第二个层面强调的是社会伦理方面，第三个方面强调的是为人处世方面。同时在这两段话中，还透露出其它几个层面的意思。其一，在上层统治阶级方面，要“强听治”。上层统治阶级专心务好自己的政务工作，那么国家就会得到有效的治理；其二，在下层的民众方面，要“强从事”。普通老百姓强力从事，发挥自己的创造力，作好自己的本份职业，那么国家和自己的财用就会丰足。由此可见，统治阶级和下层人民各尽其职，各行其是，各得其所，这样就会政通人和，这实际上说的是政治层面的关系。另外，在教化方面，墨子提倡“有道相教”，开发民智；在生活方面，“有力相营”，发挥助人精神；在经济方面，“有财相分”，发挥济助和平衡精神。

2.3 天与鬼神的关系

墨子在《明鬼下》篇中说到“天下所以乱之故”时，曾作了两点结论：其一，天下所以乱，乃在于天下之人疑惑鬼神之有与无；其二，天下之人“不明鬼神之能赏贤罚暴”。《明鬼下》篇中的详繁的申述和辩证，都是环绕这两点而说的。现借鉴蔡仁厚先生的观点——鬼神为实有、鬼神之类别及其地位、鬼神的作用这三点加以说明。

2.3.1 鬼神为实有

至于墨子的鬼神观念有与无、虚与实、抽象与具体等问题，历来在学界争论不一，其实这个问题的真实性对于墨子思想的深度、特征以及地位诸问题有相当大的影响。怎么样来证明鬼神的有与无，不外乎两路径：其一为理论上的证明，其二为事实上的证明。但理论上真正能证明鬼神之有无的问题，可以说是直到近现代的事情。由于科学技术的发展、人类文明的进步、人们知识、素质的提高等诸多因素，鬼神之有无观念才真正在中国知识界以及民间达成共识。但在有的地方，有的人心里及心理上仍然承认鬼神的存在，由此可见原始宗教的鬼神观念在中国奴隶社会、封建社会的民间的根深蒂固的影响，绝不可能站在现在时代的立场和现在已有的结论的基础上，去简单地地下结论——鬼神观点是迷信，是毫不足信的。而应该站在谁也无法真正用理论证明鬼神为无的漫长的奴隶社会、封建社会的立场，来考虑鬼神观念在民间社会的生命力和信仰空间。考战国之初，天鬼迷信虽开始动摇，但还是社会的统治思想。终春秋之世，虽已有许多突破了宗教观念的先进思想家，但他们在总体上仍然没有脱出“天”、“帝”是宇宙主宰的宗教

思想，即西周时所谓“天生烝民，有物有则。”的藩篱。如晋乐师旷、晋太史墨、子产等有名进步人物，也仍然不能否定鬼神的存在。墨子所处的那个年代，原始宗教的信仰感应该还是相当非理性的。如果我们站在当时的历史坐标上看待鬼神观念，那么持墨子的“天”“鬼”思想“只是墨子的神道设教”这类观点有简单化之嫌。鬼神何以为实有，墨子费了相当的心思去论证。他证明鬼神为实有的证据有二。其一，直接经验事实，主要是依据耳目之所见所闻。《明鬼下》篇中明确列举了杜伯鬼之击周宣王，句芒神之佑郑(秦)穆公，庄子仪之鬼殪燕简公……等，其文冗长，今仅录杜伯鬼一节以见其概：“周宣王杀其臣杜伯而不辜。杜伯言曰：‘吾君杀我而不辜，若死者为无知则止矣，若死而有知，不出三年，必使吾君知之’。其三年，周宣王合诸侯而田于圃，田车数百乘，从者数千人，满野。日中，杜伯乘白马素车，朱衣冠，执朱弓，挟朱矢，追周宣王，射之车上，中心，折背，殪车中，优弢而死。当是之时，周人从者莫不见，远者莫不闻，著在周之春秋。……若以书说观之，则鬼神之有，岂可疑哉？”从这整个事件来看，时间、地点、人物、故事情节、后续影响无所不备，而且活灵活现，“真实性”十足，若不从现有的科学观点来看，很难教人不相信。其二，间接经验事实，依据古籍所载圣王之事。蔡仁厚先生说：“墨子以后，若众人耳目之见闻不足以断疑，则三代圣王之事必可为法。于是历叙武王诛纣使诸侯分祭，以及古圣王之‘赏必于是祖，戮必于社’，并引述周书、商书、夏书之记事，以明鬼神为真实之存在。”

2.3.2 天鬼神之类别及其地位

《明鬼下》篇载墨子之言曰：“古今之为鬼，非他也，有天鬼(神)，亦有山水鬼神，亦人死而为鬼神者。”

据此可知鬼神有三类：一为天鬼(神)，一为山水鬼神，一为人死而为鬼神者。而且这三类鬼神，古今一同，这样也从侧面更证实了鬼神之实有。因为如果说鬼神为“无”，那么怎么还会有类别差异，而且古今一致。《天志中》篇云：“上利于天，中利于鬼，下利于人”，据此可知“鬼神”的地位当在天之下，这样推来当无疑问。《耕柱》篇云：“鬼神之明智于圣人，犹聪耳明目之与聋瞽也。”鬼神的明智既然远在圣人之上，当然亦超越天子。因为天子仅是贤可者，还需要圣人辅之，因此天子的明智自然远在鬼神之下。这样，鬼神的地位与天子的地位相比起来，便有相当大的距离，这无疑保证了鬼神的地位神圣性和超越性，而在鬼神之上还有“天”，“天”是至高无上、全知全能的。这样一来，天子的地位与

陈戌国点校《四书五经·诗经·大雅·荡》[M]。长沙：岳麓书社，2004：405。

杨俊光《墨子新论》[M]。南京：江苏教育出版社，1992：220

王焕镛《墨子校释·明鬼下》[M]。浙江文艺出版社，1984：247-248。

蔡仁厚《墨家哲学》[M]。台湾：东大图书公司排印本，1978：25。

王焕镛《墨子校释·明鬼下》[M]。浙江文艺出版社，1984：267。

王焕镛《墨子校释·天志中》[M]。浙江文艺出版社，1984：224。

王焕镛《墨子校释·天志中》[M]。浙江文艺出版社，1984：330。

“天”相比便实在有些小巫见大巫之分。而“天子”与“三公诸侯将军大夫士庶人”的地位差别便小得多，而且权力距离也紧密得多。因为“天子、三公、诸侯将军大夫士以及正长里长都是“贤可者”，只是“贤可”的程度不同而已。而且这些人物身分又都是“选”出来的。由此可知墨子在正面论述鬼神的神圣地位时，也从侧面论及了人间权力结构的低下性。蔡仁厚先生的观点“鬼神在墨子心目中的地位，便可以作如下之表示：天——鬼神（山水鬼神与人死为鬼神）——人（含圣人与天子）”便很有道理。

2.3.3 天鬼神的作用

关于天、鬼神的作用，学界也有一些争论，主要是存在于对墨子提出的天鬼思想的社会作用方面有不同的理解。为了弄清这个问题，首先应先弄清楚墨子所认为的天、鬼的作用，然后再在这个基础上地去理解墨子提出这样的思想的社会作用，也许这样会更有利于了解墨子的本义。

在关于墨子所认为的天、鬼的作用这一方面，蔡仁厚先生的概括比较周全。他分为三种作用：其一：“明智的作用”。鬼神的地位在天之下、人之上，于是鬼神便有了“临照（驾）”人间之上的作用。在这种权力结构中，鬼神又是天的代言人和委托者，鬼神是秉承天的意志而支配人间的。这种支配、主宰的作用，主要是“赏贤罚暴”。至于“贤”和“暴”的标准，那自然是天所定的，但又为人间所认可的那些规制，鬼神像是处于天与人之间的中介者：执行天的意志，主宰人间。而鬼神的执行者的身分合法性在于鬼神之“明智”。《耕柱》篇载：“巫马子谓子墨子曰：‘鬼神孰与圣人明智’？”子墨子曰：‘鬼神之明智于圣人也，犹聪耳明目之于聋瞽也。’”既然鬼神的明智如此远超人间社会的最贤可者——圣人。那么圣人之下的人（包括天子）又有什么理由不认可和不接受鬼神的行为？！而鬼神又是天的意志的执行者，因此天的统照作用就更加无可置疑的了，由此也可知天的“明智”几乎是全知全能的了。其二，“赏罚的作用”。鬼神依其明智，故能赏罚；鬼神又是天的意志执行者，故可赏罚。《明鬼下》篇载：“...鬼神之罚，不可为富贵众强、勇力强武、坚甲利兵、鬼神之罚必胜之。”由此可知鬼神之降罚之极权性，天论富贵、众强、勇力、强武、坚甲、利兵皆在管制之列。故曰：“无大不罚之”。而鬼神之赏亦无所不及，故曰“无小必赏之”。这表示鬼神的赏罚是公正严明的，而且超越任何现世的力量。所以商纣王勇力虽大，也不能“御鬼神之诛”。不过，墨子更指出，惩罚商纣王的最终施行者，还不是鬼神，而是天。所以说“天乃使武王致明罚焉”。鬼神亦是秉承天的意志而行事，

蔡仁厚. 墨家哲学 [M]. 台湾：东大图书公司排印本，1978：26.

蔡仁厚. 墨家哲学 [M]. 台湾：东大图书公司排印本，1978：26.

王焕镛. 墨子校释·耕柱 [M]. 浙江文艺出版社，1984：330.

蔡仁厚. 墨家哲学 [M]. 台湾：东大图书公司排印本，1978：26.

王焕镛. 墨子校释·明鬼下 [M]. 浙江文艺出版社，1984：264.

所以最终说来，鬼神之诛罚实际上是“天诛、天罚”。在理解天之赏罚的问题上，有的学者如杨俊光认为是“极赏极罚”，并举例阐释说“禹汤文武所得到的，‘使贵为天子，富有天下，(业)万(世)子孙，传称其善，方施天下，至今称之，谓之圣王。’桀纣幽厉之所得‘使不得终其寿，不殁其世。至今毁之，谓之暴王。’”

此种观点很有道理，但说是“极赏极罚”有言之太过之疑。实际上天的赏罚分明，赏偏重于重赏厚赏，罚偏重于严罚重罚，这样理解也许更为妥当一些。其三，“以义辅天为政于天下”。蔡仁厚先生说：“鬼神能赏贤罚暴，而墨子所谓贤与暴，实在亦只是义与不义的意思。所以鬼神之作用如能施之于天下国家，便可以平治天下国家以利万民。所以墨子认为，人如敬畏鬼神之赏罚，则社会可安，国家天下可治。”此种理解甚为准当。鬼神对人间的赏罚是代行天之义。“义”才是天鬼神“为政”的目的。合三者而言之，人间为什么敬畏鬼神？因为鬼神十分明智，鬼神之为什么要赏罚？因为鬼神是代“天”行政。天为什么要支配、主宰人间？因为天欲义而恶不义。

2.4 天志是最高的法仪及与“非命”观的统一

2.4.1 天志—最高的法仪

在《天志》上中下三篇中，墨子反复陈述了“天意”的神圣性和法规性，告诫世人在“天意”面前只可“顺”而不可“逆”，大有顺者昌逆者亡之意味。天意，即是天的意志，故又叫“天志”。在我看来，这是墨学中一个纲领性的观念。

《天志中》篇云：“子墨子之有天之意也，上将以度天下之王公大人刑政也，下将以量天下万民为文学，出言谈也。观其行，顺天之意谓之善意行，反天之意谓之不善意行。观其言谈，顺天之意谓之善言谈，反天之意谓之不善言谈。观其刑政，顺天之意谓之善行政，反天之意谓之不善刑政。故置此以为法，立此以为仪，将以量度天下之王公大人卿大夫之仁与不仁，譬之犹分黑白也。”据此可以看出墨子所信奉的天志统摄人间社会。无论是“天下之王公大人”的行政还是无官职的天下万民的言行都是其观照对象。凡是“顺”天之意即为“善”，“反”天之意即为“不善”，这种分明而决断的观点反映了“天意”的莫大权威性。

《法仪》篇引子墨子曰：“天下从事者，不可以无法仪，无法仪而甚事能成者，无有也。虽至士之为将相者，皆有法，虽至百工从事者，亦皆有法。百工为方以矩、为圆以规、直以绳、正以悬、平以水（据孙贻让说增）。无巧工不巧工，皆有此王者为法。巧者中之，不巧者虽不中，放依以从事，犹逾己。故曰，百工

杨俊光. 墨子新论 [M]. 南京：江苏教育出版社，1992：215.

蔡仁厚. 墨家哲学 [M]. 台湾：东大图书公司排印本，1978：26.

蔡仁厚. 墨家哲学 [M]. 台湾：东大图书公司排印本，1978：27.

王焕镛. 墨子校释·天志中 [M]. 浙江文艺出版社，1984：226.

从事，皆有法度。今大者治天下，其次治大国而无法所度，此不若百工之辨也。然则奚以为治法而可？当皆法其父母系若？天下之为父母者众，而仁者寡；若皆法其父母，此法不仁也。法不仁，不可以为法。当皆法其君奚若？天下之为君者众，而仁者寡；若皆法其君，此法不仁也。法不仁，不可以为法。故父母、学、君三者莫可以为治法。然则奚以为治法而可？故曰：莫若法天。天之行，广而无私；其施，厚而不德；其明，久而不衰；故圣王法之。”在墨子看来，天下之人无论做何种事情，都必须要有法仪可依。没有法仪而行事是不能成功的。上层阶级如那些出任将相的人以及下层阶级如那些行业繁多的“百工”者，都有法仪要依，都有衡量的标准（准则）。简而言之，做任何事情要想取得成功，必须先确立法则（标准）。那么要依何为法则呢？墨子认为“父母”、“学（师）”、“君”都不免仁者寡，所以皆不可以为法。这其中包含着对人及人之间不甚信任的感情在里面。既然人间社会自下而上都没有具备仁德之人可以作为治理所效法的对象，那么为法的便是那个超越于人间社会的“天之意志”。蔡仁厚先生说：“墨子的话，虽是就治法而言，但‘治法’所涉及的范围，是通彻于整个现实世界的。墨子实在是想为现实世界‘建体’、‘立极’，而‘天志’便是现实世界唯一的法仪，是绝对的价值标准。”这种见解是很有见地的。其实通观《天志》，天之意志是临驾于人间万事万物之上的意思也是非常明显的。《天志上》篇云：“子墨子曰：我有天志，譬如轮人之有规，匠人之有矩。轮匠执其规矩，以度天下之方圆，曰：中者是也，不中者非。”。既然天下之人的言行、刑政皆以天志为其法仪，那么墨子的思想当然也只能依“天志”为法仪。所以墨子说“我有天志，就如轮者匠者之有规矩”，可见墨子是非常信奉“天志”为一切事物的“法仪”的。

2.4.2 “天志”与“非命”的统一

有的学者认为天志的观念与非命的观念相矛盾。理由是天志在本质上也是一种“天命”观。既然“天志”在本质上也是一种“天命”观，那么在提倡“天志”的同时又提倡“非命”便显得自相矛盾。不过也有一些学者（如杨俊光先生）认为天志就是天志，它不是天命，所以“天志”与“非命”并提非但不矛盾，而且是内在一致的。那么，究竟怎样来弄清楚这个问题呢，作者试图从以下几点来尝试说明。

首先，“天志”的真实性质问题。在前面的对天志的内涵、作用、地位的详细论及中，作者赞同“天志”是一种在本质上是“天命”论的观点。第一，“天志”是一种宗教信仰的情怀，这突出了它的神秘性；第二，“天志”是人世间的法则准仪，人不可改变或反抗，这突出了它的神圣性；第三，顺“天志”者赏，

王焕镛. 墨子校释·法仪 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 22-24.
蔡仁厚. 墨家哲学 [M]. 台湾: 东大图书公司排印本, 1978: 33.
王焕镛. 墨子校释·天志上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 216.

逆天志者罚，从王到民都是如此，无可例外又巨细不遗，这突出了它的意志贯彻的彻底性和必然性，由此上三点大抵可以说明“天志”的性质的真实性。但墨子的“天志”观在表达方式上更多的是提及“天”、“天志”，而少提及“天命”，我想是有原因的。墨子的目的是为了突出自己“天志”观念的独特性而避免同当时的“天命”论相混淆。

其次，如果说墨子的“天志”观在本质上一种“天命论”，那么它是一种什么样的“天命论”呢？它与“非命”论的不同之处在何处呢？为了说明这个问题，我们有必要回溯一下当时墨子所处的时代背景。在墨子生活的时代，有“命”论是广泛盛行的一种世界观。有“命”论中又分“命有常”论和“命无常”论，而其中“命有常”论中又分为天命论和定命论。天命论是说天有赏善罚暴的能力，它根据统治者或人民行为的善恶来决定具体的赏罚。具体到统治者身上，劝诫统治者要修德以配天命，这是西周以来所形成的传统的天命思想。定命论说的是在人力之外有一种不可抗拒的神秘的必然性，人的吉凶祸福、寿夭贵贱、社会的安危治乱均由这种外在必然性所决定，这是春秋晚期新出现的命运说，其中，尤以儒家的主张最力。如《论语·宪问》中说“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。”；《论语·颜渊》中说“死生有命”；《论语·尧曰》“不知命，无以为君子也。”。同时，道家中的代表人物庄子也有相似的观点，如《庄子·德充符》中说“死生、存亡、穷达、贫富、贤与不肖、毁誉、饥渴、寒暑、是事之变，命之行也。”；《庄子·人间世》中亦说“知其不可奈何而安之若命，德之至也。”

。从这类言语中不难看出，传统天命思想的天命论向定命论转化。“从一方面讲，这种转化具有某种进步意义，它使人们从传统的天命观中解放出来并意识到自然界具有某种必然性；但另一方面，到了儒学末流手中，定命论就会变成消极和逃避的遁辞。”命定论和宿命论是一种认为人力、主观作用的能动性在历史的发展、社会的治乱以及人的吉凶祸福、寿夭贵贱等事物面前无力改变结果，事物的存在与发展都由不可抗拒的充满神秘的必然性所决定。这种定命论无疑是墨子反对的，而且繁详地说明了自己的立场，这便是他的“非命”观。他的“非命”观也只有从这个角度去理解才能更好地理解他的天志观。墨子分析定命论之所以存在且易行，那是由于“暴王作之，穷人术之”的缘故。“昔三代暴王桀纣幽厉，贵为天子，富有天下，于此乎不而矫其耳目之欲，而从其心意之辟。外之驱骋田猎毕弋，内湛于酒乐，而不顾其国家百姓之政，繁为无用，暴逆百姓，遂失其宗庙。其不言曰：‘吾罢不肖，吾听治不强。’必曰：‘吾命固将失之。’虽昔也三代

陈戌国. 四书校注 论语·宪问 [M]. 长沙：岳麓书社，2005：134.
陈戌国. 四书校注 论语·颜渊 [M]. 长沙：岳麓书社，2005：116.
陈戌国. 四书校注 论语·尧曰 [M]. 长沙：岳麓书社，2005：169.
王先谦. 庄子集解·德充符 [M]. 上海书店影印出版，1987：18.
王先谦. 庄子集解·人间世 [M]. 上海书店影印出版，1987：19.
张永义. 墨苦行与救世 [M]. 广东人民出版社，1996：99.
王焕镏. 墨子校释·非命下 [M]. 浙江文艺出版社，1984：303.

罢不肖之民，亦犹此也。不能善事亲戚君长，甚恶恭俭而好简易，贪饮食而惰从事，衣食之财不足，是以身有陷于饥寒冻馁之忧。其言不曰：‘吾罢不肖，吾从事不强。’又曰：‘吾命固将穷。’”从中我们也不难看出，若遵从命定论的逻辑和观念，统治者和统治阶级对社会的发展和人民的生活完全可能推卸自己“听治不强”、“从事不强”的主观责任，而且又为人民顺从统治剥削阶级的宰割而不予反抗立下了壁垒，这是墨子反对命定论的主要原因，在《非命上》篇中墨子说得更为具体。“执有命者之言曰：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，虽强劲何益哉？上以说王公大人，下以沮百姓之从事，故执有命者不仁。今用执有命者之言，则上不听治，下不从事。上不听治则刑政乱，下不从事则财用不足。上无以供咨盛酒醴，祭祀上帝鬼神；下无以降绥天下贤可之士；外无以应待诸侯之宾客；内无以食饥衣寒，将养老弱。故命上不利于天，中不利于鬼，下不利于人。”若是遵从“有命者”（确指命定论者）的观念，那么富贫众寡，治乱寿夭均不可人力强为而只能听从于命运的安排，由此而来在上者不听狱治政，在下者不强力经营，实际上只会出现贫、寡、乱、夭的局面。

墨子反对定命论的另一个原因在于“有命说”完全在天（鬼）去之外还有另一种必然性，这与天志的绝对权威相矛盾。“按照墨子，天鬼是宇宙的主宰，他们有人格有意志，可以赏善罚暴。其赏善罚暴的根据在人的行为：行善者得赏，作恶者受罚。由于人的行为可以改变，所以天意也可以跟着变动。但命就不同了。命是一种不依人意为转移的客观必然性的东西。所以，无论人是行善和作恶，其最终命运是无法改变的。先天注定是贵的即贵，是贱的即贱，是寿的即寿，是夭的即夭。这样，一旦承认有命，那么不但人力无法发挥作用，就连天鬼的权威也受到动摇。人力无法发挥作用自然会使人陷于消极怠惰，天鬼的权威受到动摇，则将会使墨子失去推行自己主张的一种重要手段，所以，仅从推行自己的学说的角度考察，墨子亦不得不反对有命说了。”

最后，墨子的天志观与“非命”论是一致的。

墨子的“非命”虽然还有“天志”的笼罩，但人的主体性、自觉精神得到了充分体现。贤愚依靠个人的努力，祸福可以自找，人们只要努力从事，遵从“天志”的准则，就有可能获得富足、安宁和幸福。这充分反映了墨家积极向上、乐观进取的人生态度。准确地说，墨子的“非命”论针对的是“命定论”，而不是“天”之“命”。因为“命”原来也可以解作就是“天”之“命”。墨子的“天”之意志在很大程度上也可说成是“天”之命运，这样一来，“天志”就与“天命”接近了。墨子提倡“非命”的目的，在于主力，要人强力从事。而强力从事的

王焕镛. 墨子校释·非命下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 302-303.
王焕镛. 墨子校释·非命上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 291-292.
张永义. 墨苦行与救世 [M]. 广东人民出版社, 1996: 101-102.

结果使民安国富，社会大治。遵照“天志”，又是为了行“仁”和“义”，这样一来，要行“天志”，就得“非命”，两者不但不相矛盾，反而是条理连贯一致。同时亦可看出，墨子指出了人的主观能动性的发挥的积极意义，但也低估了社会物质条件等方面对人之主“力”方面的制约。但不管怎样，墨子的天志与非命观点是具有相当思想价值的。天志讲的是天的一方，非命讲的是人的一面，两者的意脉一贯，重新调理了天人关系，建立了一种自己独特的信仰系统。

第三章 “天志”与“兼爱”的纵横关系

墨子的“天志”与“兼爱”思想对墨子其它观念有非常重要的影响和作用。而且它们两者之间的关系也是紧密联系在一起。蔡仁厚先生认为，“兼爱”思想是墨子十论的横向联系、“天志”思想是墨子十论的纵向贯穿。这种观点无疑是很有见地的。

3.1 “兼爱”与“天志”在墨子十论中的地位和作用

3.1.1 “兼爱”是墨子社会伦理思想的逻辑起点

《兼爱中》云：“然则兼相爱、交相利之法将奈何哉？子墨子言：‘视人之国若视其国，视人之家若视其家，视人之身若视其身，……天下之人皆相爱，强不执弱，众不劫寡，富不侮贫，贵不傲贱，诈不欺愚’”这是“兼爱”的精神和效用。而这种精神和效用与“天志”的思想有着根本的联系：“天之意，不欲大国之攻小国也，大家之乱小家也；强不暴寡，诈不谋愚，贵不傲贱，此天之所不欲也。”

“乱何自起？起不相爱。”因为不相爱，所以才导致天下乱。这是墨子的逻辑。同理，只要实行“兼爱”，则可治乱。“凡天下祸篡怨恨，可使毋起者，以相爱生也，是以仁者誉之。”既然天下得治，便可说是实行了“义”政，“天下有义则治，无义则乱。”然而“义”又从何而出呢？从“天”而出：“天为贵、天为知而已矣。然则义果自天出矣！”。由此推来，“兼爱”是“义”政，而“义”又自“天”而出，那么可知“兼爱”是遵“天”之意志而行事，“天志”是“兼爱”精神的源头。

《天志中》云：“天……以磨为日月星辰，以昭道之；制为四时：春秋冬夏，以纪纲之；雷降雪霜雨露，以长遂五谷、麻丝，使民得而财利之；列为山川溪谷；……若豪之末，莫非天之所为。”墨子指出，“上天创造了日月星辰，并且安排了天体的运行和季节的变化以及山川溪谷，这就是说，自然界的一切事物都是上天创造的，万事万物之所以能够有条不紊地变化、运行，也都是出于天意的安排。”即“天志”。天之意志不但创造自然界及安排其秩序，而且人类社会及其秩序也由天之意志来安排。如人类社会的长幼尊卑、贫富贵贱、建国立都、设置官长等都是上天的造作。因此，“他把城池叫做‘天邑’，把人民称做‘天臣’，

王焕镛. 墨子校释·兼爱中 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 109.

王焕镛. 墨子校释·天志中 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 219.

王焕镛. 墨子校释·兼爱上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 105.

王焕镛. 墨子校释·兼爱下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 109.

王焕镛. 墨子校释·天志中 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 217.

王焕镛. 墨子校释·天志中 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 217.

王焕镛. 墨子校释·天志中 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 222.

魏义霞、姚胜. 天志·明鬼·非命：墨子哲学研究 [J]. 哈尔滨师专学报, 2000, 2: 11.

把君主称为‘天子’。”天之意志的具体好恶是什么呢？在墨子看来，是“欲义而恶不义。”而“欲义而恶不义”的最本质和最根本的逻辑起点是什么呢？墨子以为是“兼爱”。

3.1.2 “天志”是“兼爱”的宇宙信仰支持

道德要有信仰的支持。作为深切理解社会下层生活疾苦的墨子来说，“兼爱”思想若没有坚定的信仰基础的话，难以服众。道德若没有信仰的支撑，犹如无源之水，难以持久巩固。在墨子生活的时代，虽然生产力水平已经有了较大的提高，人类对自然的认识更深入，学者们对天帝鬼神观念不似商周时浓厚，但上帝鬼神的观念在民间社会以及思想家用心中仍然占有极重要的地位。杨俊光说“经春秋之世，虽已有许多突破了宗教观念的先进思想家，但他们在总体上仍然没有脱出‘天’、‘帝’是宇宙主宰的宗教思想即西周时所谓‘天生丞民’、‘天降下民，作之君，作之师’的藩篱。”“天”既然作为一种宗教观的存在，那么天之意志便具有一种神圣化的意义和内涵，而其根本精神——“化育万物、兼爱天下”的道德原则便也具有了一种不可动摇、不可怀疑的内蕴。

3.1.3 “兼爱”是“天志”的具体化

信仰需要道德的支持。“天志”既然作为一种宇宙观，一种宇宙信仰，落实到人间社会，也需要道德的力量。信仰若没有现实道德的支撑，那也无异于镜中之花，可望而不可及。“天志”的道德支持就是“兼爱”思想。黄勃认为：“墨子把道德问题视为一切社会问题的根源及解决一切社会问题的关键。”。蔡元培认为墨子的“兼爱”实际上是社会稳定与团结的根本。人间现实社会要秉承天之意志，“爱民利民”，个人与个人、个人与社会、家庭与家庭、国家与国家之间要“兼相爱、交相利。”而不能“别相恶、交相贼”。“顺天意者，兼相爱，交相利，必得赏；反天意者，别相恶，必得罚。”、“今夫天兼天下而爱之，徼遂万物以利之”，“顺天之意何若？曰：兼爱天下之人。”从中我们可以看出，“兼爱”道德理念是“天志”信仰观的一种具体化表现，也是实行天之“义”政的伦理基础。

只有秉着这样的“兼爱”的道德精神，才可能有希望建立一个“刑政治，万民和，国家富，财用足，百姓皆得暖衣饱食，便宁无忧”的社会，才符合天志之“义”政信仰。

魏义霞、姚胜. 天志·明鬼·非命：墨子哲学研究 [J]. 哈尔滨师专学报, 2000, 2. : 11.

杨俊光. 墨子新论 [M]. 南京：江苏教育出版社, 1992 : 224.

黄勃. 论墨子的“兼爱” [J]. 湖北大学学报 (哲学社会科学报), .1995. 4 : 80.

蔡元培. 中国伦理学史 [M]. 北京：东方出版社, 1996 : 40.

王焕镛. 墨子校释·天志上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984 : 212.

王焕镛. 墨子校释·天志中 [M]. 浙江文艺出版社, 1984 : 221.

王焕镛. 墨子校释·天志下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984 : 231.

3.2 “兼爱”思想在十论中的横向贯穿

孟子认为兼爱是墨子的核心思想：“墨子兼爱，摩顶放踵利天下为之。”。梁启超在《墨子学案》中，改“天志”为“兼爱”作为墨家根本观念：“墨家所标纲领，虽有十条，其实只从一个根本观念出来，就是兼爱。”参考他们的观点，不难看出，由兼相爱而必会交相利，互爱而会互利。由兼爱交利而反对残暴天下、残杀万民的互贼互损的不正义战争，故提倡非攻。处于兼爱天下百姓的目的而讲节用、节葬、非乐，以限制、约束少数人的挥霍浪费、享乐和反对不利于生产、生活的葬埋之礼。明鬼就是推行兼爱的手段，提倡非命，恐不利于兼爱交利的施行而反对不管是作为还是不作为都命定的宿命论。为了兼相爱成为国内政治用人方面的精神，反对“亲亲”、“尊尊”而倡尚贤，反对各自为义而倡“尚同”。下面尝试着予以分别展开论述。

3.2.1 “兼爱”在“尚贤”中的贯通

“故古者圣王甚尊尚贤而任使能，不党父兄，不偏富贵，不嬖颜色。贤者举而上之，富而贵之，以为官长。不肖者抑而废之，贫而贱之，以为徒役。”。

从上面的内容可以看出，在墨子的观点中，“尚贤”的最本质要求，就是有能者处其位，要求所有的官长都应由能力胜任者来担任。这实际上就是一种“兼”的精神。即在察贤使能方面一视同仁，不搞特殊化。“不党父兄，不偏富贵，不嬖颜色。”“无论农夫也好，还是百工、商人也好，只要德才兼备，他们就有机会成为官长。”这就突破了在此之前的由宗法血缘关系为主流而取得政治、经济地位的思想。主张以“贤”、“德”、“能”及其所表现出来的“劳”、“功”为任事的标准，重新确定人的社会地位。——“高予之爵，重予之禄。”

孔子亦要求“举贤才”，但孔子所举的“贤”多限制在宗法制度之内。它有很大的局限性，而且小人与君子的界限是相当固定的。但在墨子这里，鲜明地提出“民无终贱，官无常贵”。这样墨子“尚贤”思想的特异之处，是突破当时的阶级眼界，提出了在贤能面前人人平等的思想。”由此，我们可以看出，墨子在尚贤的范围上突出了一种“兼”的思想。在尚贤的性质上突出了一种“爱”的情怀。这具体体现在三个方面。其一，对有能者“富之、贵之、敬之、誉之”，使有能者处于应处之位上，而不再以其它方面的因素而被压抑、埋没；其二，“尚贤”的目的是为了天下治，而且这种天下治是能者贤者各处其位的良好治理，是一种各称其事、各安其分的善治。那么，这种主张无疑是一种“普爱”天下的胸怀；其三，墨子的“兼爱”之“爱”也是有条件的。广义上是对每个人都持“爱”

陈戌国点校. 四书五经 孟子·尽心上 [M]. 长沙：岳麓书社，1999：129.

张品兴. 梁启超全集·墨子学案 [M]. 北京：北京出版社，1999：3265.

王焕镛. 墨子校释·尚贤中 [M]. 浙江文艺出版社，1984：48.

张永义. 墨苦行与救世 [M]. 广东人民出版社，1996：75.

杨俊光. 墨子新论 [M]. 南京：江苏教育出版，1992：83.

的精神，但在具体个人或具体情境中又是有差别的。即“官无常贵而民无终贱，有能则举之，无能则下之。”

3.2.2 “兼爱”在“尚同”的贯通

俞樾认为“兼爱”是“尚同”的基础。墨子惟兼爱，是以尚同；惟尚同，是以非攻。“尚同”是说人们关于是非善恶的观念，要统一于上级：小至一里一乡，大至天下，人们的意见都要统一于他们的长官；并且下级都要一级一级统一于上级，直至天子统一于“天”。这是墨子为了避免纠纷离乱，使社会得到治理的一条重要措施。

子墨子言曰：“知者之事，必计国家百姓所以治者而为之，必计国家之所以乱者而辟之。……然计国家百姓之所以治者何也？上之为政，得下之情则治，不得下之情则乱。何以知其然也？上之为政得下之情，则是明于民之善非也。苟明于民之善非也，则得善人而赏之，得暴人而罚之也。善人赏而暴人罚，则国必治。……”

知者所为之事，“必计国家百姓所以治者而为之”。这里的知者显然是指“王者”或统治者。王者所做的事情就是要使“国家百姓”能够“治”。能够“治”可分为两种情况：一种是指专制统治，用权威和权力来“治”，这种方式侧重于以力治之；一种是指集权统治，但用仁义和法律来“治”，这种方式侧重于以义治之。天下如果能得到“治”，其后果也有两种：其一种是对统治者或统治阶级有利，对人民不利；一种是对统治者和人民都有利。那么，墨子又持哪一种立场呢？当然是后一种。因为他反对的就是前一种，前一种状况就是当时社会的实际情况。“上之为政，得下之情则治，不得下之情则乱”。从中可以看出“上”之为政，必要得“下”之“情”方可为治。“得下之情”可理解为即是对下层劳动人民的情感、情事的理解和支持，由此可以看出上之统治者须把他们的政权的稳固建立在“下情上通”的方式上和基础上。“下之情”能得“上”之支持和理解，那么对于下之人民当然是有利的。同时“上之为政得下之情，则是明于民之善非也。若苟明于民之善非也，则得善人而赏之，得暴人而罚之也。”这样一来，天下得到了治理，人民的生活、情感方面的需求得到了理解和保障，是非善恶得到了彰明，那么在这样一种“治世”中，整个社会比较和谐，人民之间相处相交也比较融洽，在这个角度上，我们可以说尚同的内容实质是符合“交相利”这一标准的。

“然计得下之情将奈何可？故子墨子曰：‘唯能以尚同一义为政，然后可矣。’……古者天之始生民未有正长也，百姓为人。若苟百姓为人，是一人一义，十人十义，百人百义，千人千义，逮至人之众不可胜计也，则其所谓义者，亦不

王焕镛. 墨子校释·尚同下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 93.

可胜计。”既然“得下之情”则治，那么应该怎样才能获得下之情呢？墨子认为，“唯能尚同一义为政，然后可矣。”只有尚同“一义”，然后天下才可治。否则的话，“是其义而非人之义，是以厚者有斗而薄者有争。”如此一来，天下不“治”。天下要得到治理，必须要有统一的标准和众人皆认可的权威来源。在墨子看来，众人皆认可的权威即是那些人民之中的“贤”者，“是故天下之欲同一天下之义也，是故选择贤者立为天子。天子以其知力为未足独治天下，是以选择其次立为三公；三公又以其知力为未足独左右天子也，是以分国建诸侯……”。统一的标准，即是这些“贤可”者们依据“下之情”而制定的规范。

这种依据“下之情”而制定的规范——“欲同一天下之义”又是依何种精神原则而立的呢？在墨子看来，则是“兼相爱，交相利”。“若见爱利家者必以告，若见恶贼家者亦必以告。若见爱利家以告，亦犹爱利家者也。上得且赏之，众闻则誉之。若见恶贼家不以告，亦犹恶贼家者也。上得且罚之，众闻则非之。是以遍若家之人，皆欲得其长上之赏誉，辟其毁罚。是以善言之，不善言之。家君得善人而赏之，得暴人而罚之。善人之赏而暴人之罚，则家必治矣。”“上”对爱利家者以赏，众闻则“誉”之，这实际上是在提倡一种“善”的精神，这种“善”的精神在“家”的范围内是“爱家利家”；在“国”的范畴内则是“爱国利国”；在“天下”的范围内则是“爱利天下”。“家既以治，国之道尽此已耶？则未也。”“国既已治矣，天下之道尽此已耶？则未也。”在墨子看来，“爱家利家”要以“爱国利国”为准绳；而“爱国利国”又要以“爱利天下”为准绳。而在墨子的思想中，天下不是“上”之天下，而是“人民”之天下。“人民”选择“天子”不是为天子而是为人民自己。因此，“爱利天下”最终又要以“爱利人民”为依归。这样，尚同的精神实质便是“兼爱利天下之人民”。由此可见，“兼相爱，交相利”的原则在尚同中得到了很好地贯穿和运用。

3.2.3 “兼爱”在“节用”“节葬”的贯通

子墨子言曰：“古者明王圣人，所以王天下，正诸侯者，彼其爱民谨忠，利民谨厚。忠信相连，又示之以利。是以终身不履，歿世而不倦。古者明王圣人其所以王天下，正诸侯者，此也。”

在墨子看来，古之明王圣人之所以能够王天下，正诸侯，原因在于他们尽心于民——“爱民谨忠，利民谨厚”，一心爱利人民，终身为之而不厌倦。这实际上体现的是一种爱利天下的情怀。既然爱利是天下的“民”，而“民”又是构成天下这一范畴的绝对主要实体，那么，这可以说是一种“兼”的精神。——周爱

王焕镛. 墨子校释·尚同下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 94.
王焕镛. 墨子校释·尚同下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 94.
王焕镛. 墨子校释·尚同下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 94.
王焕镛. 墨子校释·尚同下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 97.
王焕镛. 墨子校释·尚同下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 98.
王焕镛. 墨子校释·节用中 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 170.

则为兼。当然，明王圣人对自己也会爱的。但他既自爱，且又能兼爱天下之万民，利天下之万民，这不得不说是一种“兼爱”的精神在其中贯彻。而且在自爱与兼爱的选择上，古者明王圣人更强调对人民爱利的关照——“诸加费不加于民利者，圣王弗为。”

当时各国的诸侯及左右大臣，已过着骄奢淫逸的生活。在宫室、衣服、饮食、舟车等方面暴露出他们无止境的享乐欲望。然而这一切，都是他们“厚作敛于百姓，暴夺民衣食之财”的结果。“今天下为政者，其所以寡人之道多；其使民劳；其籍敛厚。民财不足，冻饿死者，不可胜数也。且大人惟毋兴师以攻伐邻国，久者数年，速者数月，男女久不相见，此所以寡人之道也。”又如“当今之主，其为宫室，则与此异矣。必厚作敛于百姓，暴夺民衣食之财，以为宫室台榭曲直之望，青黄刻镂之饰。……”这种只知道自爱而不兼爱，把自己的享受建立在别人的痛苦之上的现象和精神，都使墨子感到愤慨和忧痛，因此，他提出“节用”的主张，使统治者知道“俭节则昌，淫佚则亡”的道理。而节用的标准，取决于有利于实用，有利于百姓的实用。凡是不利于实用，不能给百姓增益好处的，一律不为。“凡费财劳力不加利者，不为也。役修其城廓，则民劳而不伤，以其常正，收其租税，则民费而不病。民所苦者，非此也，苦于厚作敛于百姓。是故圣王作为宫室便于生，不以为观乐也。作为衣服带履，便于身，不以为辟怪也。故节于身，诲于民。”

这种要求统治者效法古者明王人之举的“节用”观点，一切以“爱利”百姓为前提。而“爱利百姓”又是以“天下治”为目的。从中我们不难看出，这种带有民生主义色彩的“节用”观，是在统治者和人民之间寻求一种和谐和平衡。而这种和谐和平衡是以交相利、兼相爱为精神依归的，那种亏人以自利，自爱不爱他人的统治精神和手段，在墨子看来，无疑会使天下久乱不安。

墨子“节用”的主张，并非是反对物质文明。在当时百姓的生活水平还很低、百姓的货财填不满统治者的欲壑的情况下，向统治者提出节俭的要求，这本身也是一种“兼爱”天下的情怀。

“节葬”是“节用”之推衍，实亦“节用”题中应有之义。《节葬下》篇中说“衣食者，人之生利也，然且犹尚有节；葬埋者，人之死利也，夫何独无节！”意思是说：衣、食是生之人即活着的人的利益犹关之事，尚且有所“节度”；葬埋之事，是关于死之人即死了的人的利益之事，为什么就不应该也讲求“节度”呢？从活人的节俭推及死人的节俭，不难看出，墨子在此事上的一视同仁的原则和精神。这种精神可以看作是兼爱精神的体现。既敬爱死之人，也敬爱活之

王焕镛. 墨子校释·节用中 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 171.
王焕镛. 墨子校释·节用上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 168.
王焕镛. 墨子校释·节用下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 176.
王焕镛. 墨子校释·节用下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 176.
王焕镛. 墨子校释·节葬下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 206.

人。既对死之人以利，也给活之人以利，而不可偏执一方。

“节葬”有一个“节度”的标准，即所谓的“葬埋之法”：“棺三寸，足以朽骨；衣三领，足以朽肉。掘地之深，下无菹漏，气无发泄于上，垄足以期其所，则止矣。哭往哭来，反，从事乎衣食之财，俱乎祭祀，以致孝乎亲。”按照这个标准，三层衣衫，三寸棺木足以把腐烂的尸骨包裹起来，葬处无潮湿之患，坟墓上有个标记以供凭吊，生人送葬致哀，死人之利已经大备。同时，腐尸臭气不让外泄，家人立即从事生产以供养亲祭祀，生人之利亦不受损。由此，我们可以看出，节葬的观点对生人死人俱已顾到，可谓周全：“子墨子之法，不失死生之利者，此也。”。相反，厚葬久丧对生人是“多埋赋（之）财”、“久禁从事”，因居丧而得“疾病死者，不可胜计”，又“败男女之交多”。这种辍民之事，靡民之财的风俗不能以此“求富”、“众人民”、“治刑政”，而只能导致“国家必贫，人民必寡，刑政必乱”；如此，生者之利尽失。至于因无力事上帝鬼神而招来“上帝鬼神降的罪厉（之）祸罚而弃之”，则是死生之利皆失。

3.2.4 “兼爱”在“非乐”的贯通

子墨子言曰：“仁之者，必务求兴天下之利，除天下之害，将以为法乎天下。利人乎，即为；不利人乎，即止。”。在墨子看来，以“天下之利”为仁者行事之目的，以“兴”天下之利为行事之动机，以“利人者即为，不利人者即止”为准则。可以看出“利”是作为墨子行事之结果的最高准则。但在这最高准则后面的精神支持又是什么呢？我认为还是“兼相爱，交相利”。《非乐上》云：“且夫仁者之为天下度也，非为其目之所美，耳之所乐，口之所甘，身体之所安。以此亏夺民衣食之财，仁者弗为也。”从中我们可以看出，仁者为“天下”度也，而仅非为个人目之所美，耳之所乐，口之所甘，身体之所安。这无疑是一种“兼爱天下”的明显说明，而且在“以此亏夺民衣食之财，仁者弗为也”中更是说得透彻。即墨子反对那种把个人的自利、自爱的利己行为（目之所美、耳之所乐、口之所甘、身体之所安）建立在别人（民）的损失和痛苦之上，反对（统治者）把自己的享受性的需求建立在掠夺人民的必需性的要求之上——“衣食之财”，由此可以明白，墨子反对亏人以自利的行为，提倡“利人利己”的行为，或者说“互利”的行为，而这种“互利”（交相利）行为背后的精神应该可以看作是“兼爱”精神的贯通和流传。

墨子“非乐”有几种原因，一是王公大人“以为大钟鸣鼓琴瑟竽笙之声”，

王焕镛. 墨子校释·节葬下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 206.
王焕镛. 墨子校释·节葬下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 206.
王焕镛. 墨子校释·节葬下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 196.
王焕镛. 墨子校释·节葬下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 197.
王焕镛. 墨子校释·节葬下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 199.
王焕镛. 墨子校释·非乐上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 270.
王焕镛. 墨子校释·非乐上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 270.

“将必厚措敛乎万民”。即为了自我享“乐”而加重万民负担。二是“撞巨钟，击鸣鼓，弹琴瑟，吹竽笙而扬干戚”，无补于取得“民衣食之财”、救民“饥者不得食，寒者不得衣，劳者不得息”之“巨患”。即统治阶级一方面追求歌舞升平，另一方面人民又处于水深火热之中，这表现在不符合“兴天下之利”，实际上的精神实质是“治”者并未将人民的苦难疾凶放在心上，而只求自身阶层之利。墨子反对这种自利、自乐的心态，无疑提倡的正是它的反面——“兼相爱，交相利”。三是非乐“王公大人说乐而听之，即必不能蚤朝晏退，听狱治政，……士君子说乐而听之，即必不能竭股肱之力，宣其思虑之智，……农夫说乐而听之，即必不能蚤出暮入，耕稼叔粟，……”。这里说的是享“乐”，既亏夺民衣食之财，又不兴天下之利，因此墨子曰：“为乐非也”。

总之，通过以上的简略分析，我们可以厘清墨子在“非乐”上的两点思路。其一，在精神层面，墨子“非乐”的原因主要在于反对“治者享乐建立在自利、自爱，而不互利、兼爱的心理基础上；其二，在物质层面上，墨子“非乐”的主要原因在于为乐不但不能“兴”天下之利，反而“害”天下之利。

3.2.5 “兼爱”在“非命”“天志”、“明鬼”的贯通

执“有命”者之言曰：“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。”按照有命者的说法，富贵贫贱、安危寿夭均由命决定。人的强力从事根本不起作用。这种观点叫人放弃主观努力和追求，完全听从于命运的安排。而这种命运的安排是对人民非常不利——命寡则寡、命乱则乱、命夭则夭。实际上是一种麻醉人民反抗腐朽统治的麻醉剂。让人民在既定的统治秩序和统治结构下无所作为，俯首听命。而高高在上的统治阶级无论如何行为及如何结果，也都是命中注定的。要怪只能怪命，而不能怪统治者（阶级）。这样，把阶级矛盾引到了“命”上，转移了注意力，让人民也难有所作为。同时，这种“命定”论也让“下不从事”。下不从事，则“财用不足”，“无以降绥天下贤可之士”、“无以食饥衣寒，将养老弱。”“上下均不致力从事生产劳作，那么饥寒冻馁灾荒自然会随之而来，社会出现混乱，伦常遇到破坏亦成为势所必然的了”。这样一来，人与人之间无所谓要改善关系或培养关系，因为结果都一样，是“命”定了的。而当时的社会状态和关系又是“今若国之与国之相攻，家之与家之相篡，人之与人相贼，君臣不惠忠，父子不慈孝，兄弟不和调……”

王焕镛. 墨子校释·非乐上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 271.

王焕镛. 墨子校释·非乐上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 272-273.

王焕镛. 墨子校释·非乐上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 272.

王焕镛. 墨子校释·非乐上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 276.

王焕镛. 墨子校释·非命上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 282.

王焕镛. 墨子校释·非命上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 292.

张永义. 墨苦行与救世 [M]. 广东人民出版社, 1996: 101.

因此，墨子倡“非命”，给定命论以猛烈的攻击：“执‘有命’者不仁”。，“执‘有命’者，此天下之厚害也。”、“今用执‘有命’者之言，是覆天下之义。”，由此可以看出，执“有命”者与墨子的“仁”、“义”观念相左。而墨子的“仁”、“义”观点又是与“兼相爱，交相利”相一致。“仁人之事者，必务求兴天下之利，除天下之害。今吾本原兼之所在，天下之大利也。”“义，利也。”从这种批判的关系中，可以看出“兼相爱，交相利”的思想在其中的强势贯通。

墨子倡导“义”，他的“义”即以“天志”为准则。“然则天亦何欲何恶？天欲义而恶不义。然则率天下百姓以从事于义，则我乃为天之所欲也。”，墨子认为“天志”的意向所指是“欲义而恶不义”。只要率天下百姓从事于义，那么就是执行了天之意志。天为什么要“欲义”而“恶不义”呢？墨子解释说“天下有义则生，无义则死；有义则富，无义则贫；有义则治，无义则乱。然则天欲其生而恶其死，欲其富而恶其贫，欲其治而恶其乱，此我所以知天欲义而恶不义也。”，“义”既为“天”之意志之准则，那么“天志”的具体内涵和精神又是什么呢？就是要有“顺天意”的精神态度。具体内容而言，则是要爱民利民、要“兼相爱，交相利”；要以劳力、道理、财物去帮助别人；要实行“义政”，反对仇视和残害人民，反对“别相恶、交相贼”；反对“力政”，即强大的国家侵夺弱小的国家、富贵、聪明的人欺侮贫贱、愚笨的人。

“顺天意者，义政也；反天意者，力政也。然义政将奈何哉？子墨子言曰：‘处大国不攻小国，处大家不篡小家，强者不劫弱，贵者不傲贱，多诈者不欺愚。……力政者则与此异：……处大国，攻小国；处大家，篡小家；强者劫弱，贵者傲贱，多诈欺愚。’”。很明显，墨子提出“天志”，主要是针对当时的诸侯竭力从事“欺凌攻伐兼并”、“以水火毒药兵刃以相害”，把社会弄得贫困危乱的情况而发的。他以天志为道德原则，以“顺天意”即“兼相爱、交相利”为行事手段、希望建立一个“刑政治、万民和、国家富、财用足，百姓皆得暖衣饱食、便宁无忧”，的“义政”社会。

至于墨子的“明鬼”思想，墨子根据其三表法，从古代的传闻、圣王的行事以及古籍的论述等几个方面反复论证鬼神的实有和灵验。墨子所说的鬼神有两个显著的特点：一是具有极其敏锐的目光和洞察力。他们无所不在，无所不见，谁在暗中做坏事，都逃不过他们的目光，即使最隐微的事情也不例外；二是赏罚严明。为善有德者必赏，暴虐无道残杀无辜者必罚，不管你怎样富贵，怎样势强人

王焕镛. 墨子校释·兼爱中 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 107-108.
王焕镛. 墨子校释·非命上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 282.
王焕镛. 墨子校释·非命上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 286.
王焕镛. 墨子校释·兼爱下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 116.
王焕镛. 墨子校释·经上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 382.
王焕镛. 墨子校释·天志上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 215.
王焕镛. 墨子校释·天志下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 235.
王焕镛. 墨子校释·天志中 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 219.

众，鬼神之诛是威力无比，迅捷异常，无可抗拒的。墨子的鬼神和天一样，有意欲有目的，几乎全知全能且公正地赏贤罚暴。但天是最高主宰，鬼神则是天的辅佐。因此，鬼神也促使人努力行天之“意”。“天必欲人之相爱相利，而不欲人之相恶相贼也”“顺天之意何若？曰：兼爱天下之人。”这样，明鬼的思想是天志思想的具体实行，其实质仍然可以归入“兼相爱、交相利”这一精神的贯穿。

3.3 “天志”思想在“十论”中的纵向贯穿

墨子的“天志”思想是一种近似宗教性的思想。（有的学者认为就是宗教思想）。既然是一种近似宗教或即是宗教思想，那么在深受传统天命思想的春秋战国时代，它的地位之崇高便可想而知。大凡真正宗教性的思想都有一种统摄人间思想的地位和功能。因为在神与人，天上与人间的关系上，在那个时代，它们的地位和尊卑一目了然。前文已叙及墨子的天志思想并非墨子的自我意志的外化，天志思想并非他推行自己学说的工具。那么，墨子的“天志”思想在他的十论中居于最高地位于应无疑问。上天的意志应包涵着有关天、地、人以及它们之间关系的内容。具体落实到人间社会方面，又可以从两个方面来观察。一方面，天之意志通过什么手段或中介来施为到人间社会？在墨子看来，天也有直接施为到人间社会的时候，但那种情况不但少见，而且难以发“见”（发现其如何施为）。但主要还是通过鬼神的赏善罚暴来实现。所以要“明”鬼神之实有及功用。这样，“天”之意志通过“鬼神”之中介而落实到人及人间社会。即“天志”“明鬼”“人间”，而“人间社会”的行为也可通过祭祀鬼神、尊鬼而达到顺天的目的。即“人间”“明鬼”“顺天”。由此构成一个双向互动的过程，天人关系畅通无阻，但“天”志无疑是人间社会的法仪。同时，在人间社会中，由于人们之间各自贤可的程度不同，领会“天志”的程度不同，又分为不同的等级。即天子 三公 诸侯国君 正长 里长 乡长 老百姓。等级是由上而下，而上同于“天志”则是由下而上，人间的最高位者天子，又是上同于“天”的。构成一个等级清楚、价值规范流畅的天人关系链。另一方面，郭沫若认为天志是墨子的学术思想的一根脊椎。梁启超也说：“墨子以宗教思想，为其学说全体之源泉”。墨家出祝史。祝史，主事天鬼者也，可见墨家对天之感情。天之“志”又是如何在人间具体实施的呢？天之志“欲义而恶不义”。这是天之志的思想原则和总纲。在具体条目上则各有侧重。在政治方面，具体体现为兼爱、非攻、尚贤、尚同。“义者，善政也。”“且夫义者，政也。”，既然“义”为天之“志”，而“义”

水渭松. 墨子导读 [M]. 成都：巴蜀书社，1991：62 - 63.

王焕镛. 墨子校释·法仪 [M]. 浙江文艺出版社，1984：24.

王焕镛. 墨子校释·天志下 [M]. 浙江文艺出版社，1984：231.

梁启超. 饮冰室专集之三十七·子墨子学说 [M]. 北京：中华书局，1989：17.

王焕镛. 墨子校释·天志中 [M]. 浙江文艺出版社，1984：217.

又是正义、善政，那么依照这样的理念而行就会出现在人与人兼爱、国与国之间非攻、上级与下级之间尚同、民与官之间尚贤的局面。而在生计方面，依照天志之“义”，为了反对浪费而提倡节用，为了减少不必要的声乐享受而提倡非乐，为了反对葬埋浪费奢侈而提倡节葬；在个人安全生产方面，遵循能赏善罚暴的天之“志”，而反对那种既定的宿命论，便是顺理成章之事了。下面，尝试论述天志思想在其它九论中的详细贯穿情形。

3.3.1 “天志”在“尚同”、“尚贤”、“非攻”的贯通

“尚同”是说人们关于是非善恶的意见，要统一于上级。小至一里一乡，大至天下，人们的意见都要统一于他们的长官，并且下级都要逐级统一于上级。“尚同”提出来的原因在于当时社会的“乱”象。“古者民始生，未有刑政之时，盖其语，人异义。是以一人则一义，二人则二义，十人则十义。其人兹众，其所谓义者亦兹众。”，这样，由于人们之间对事物的看法不同，所以各以自己的行为准则去行事，造成混乱的局面。“是以人是其义，以非人之义，故交相非也。是以内者父子兄弟作怨离散，不能相和合；天下之百姓，皆以水火毒药相亏害。至有余力，不能以相劳；腐朽余财，不以相分；隐匿良道，不以相教。天下之乱，若禽兽然。”，为了避免这种种纠纷离乱，使社会得到根本的治理，墨子认为，这就要统一思想和行为准则，这就是要“尚同”。在思想统一方面，“凡闻见善者，必以告其上；闻见不善者，亦必以告其上。上之所是，必亦是之；上之所非，必亦非之。已有善，傍荐之；上有过，规谏之。尚同乎其上。而毋有下比之心。”；在行政权力方面，下级要逐级统一于上级，最后统一于“天”。即人民统一于乡长，乡长统一于里长，里长统一于正长，正长统一于诸侯国君，诸侯国君统一于三公，三公统一于“天子”。由此一来，构成一个统一而联系紧密的权力层级结构。

在这个权力模式中，天子无疑具有尊崇的地位，它几乎是凡间的最高统治者，“察天下之所以治者何也？天子唯能壹同天下之义，是以天下治也。”但天子的位置即使再尊崇，也仍然要替天行道，代天行事。天子不是处于最高的级别，在他的上面还有“天”，天子必须上同于“天”，受制“于”“天”。天子不能随心所欲，要不然，“天”会惩罚他，会降下灾祸于他。要“上”同“于”“天”，就必须按照“天”的意志行事，也就是要爱人利人，要“兴天下之利，除天下之害”。

这无疑是一种具有创造性的思想。在墨子的权力体系中，“天”不但实有，而且天之意志不可拂逆，必须要“尚同”于“天志”。这样的话，才可以说是“尚同”

王焕镛. 墨子校释·天志上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 211.
王焕镛. 墨子校释·尚同上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 75.
王焕镛. 墨子校释·尚同上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 75-76.
王焕镛. 墨子校释·尚同中 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 82.
王焕镛. 墨子校释·尚同上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 79.
水渭松. 墨子导读 [M]. 成都: 巴蜀书社, 1991: 53.

的终极完成，也是尚同的真义所在。“天下之百姓皆上同与天子，而不上同于天，则灾犹未去也。今若天飘风苦雨，溱溱而至者，此天之所以罚百姓之不上同于天者也。是故子墨子言曰：‘古者圣王为五刑，请以治其民。譬若丝缕之有纪，网罟之有纲，所连收天下之百姓不尚同其上者也。’”

墨子同时提出，百姓“尚同”的长官，必须是选拔出来的“仁人”、“贤者”。上同于他们，实际上也就是“尚贤”。“夫明虐天下之所以乱者，生于无政长，是故选天下之贤可者，立以为天子。天子立，以其力为未足，又选择天下之贤可者，置立之以为三公。……诸侯国君既已立，以其力为未足，又选择其国之贤可者，置立之以为正长。”，以此类推，里长、乡长也是“贤良”之辈。上同于这些贤可之辈，决不意味着他们可以独断专横。他们也要听取人们关于是非善恶的反映，使赏罚得下之情。自己有过错，也要听取下面之人的规谏。即“闻善而不善，皆以告其上。上之所是，必皆是之，所非，必皆非之。上有过则规谏之，下有善则傍荐之。”从中我们也可以看出，墨子所提出的“尚同”是以“尚贤”为基础和前提的。这样的话，百姓尚同于这些贤可者，这些贤可者又尚同于“天”及天之意志。如此一来，社会乱象必可得治，而且这种道德基础上建立起来的权力结构，可以使社会得到根本治理，可以长治久安。这无疑是一种极好地安定乱世，促成治世的主张。因为“天”之志为“为万民兴利除害，富贫众寡，安危治乱。”

从中我们可以看出，“尚同”是在“尚贤”基础上的“同”。“贤”是“同”的前提，而“尚贤”又是天之意志的展现，天之意志是“欲义而恶不义”“赏善而罚暴”、“尚贤”就是天志之中应有之义。可见，“尚贤”是“尚同”的一条精神原则。而“尚同”的权力结构的最高旨归又是尚同于“天”，由此可以说，“尚贤”“尚同”都是实行“天志”的过程和手段。“天志”才是最高的规范，是它们的终极价值。

3.3.2 “天志”思想在“非攻”中的贯通

所谓“非攻”，简单地说，就是反对侵略战争。首先，墨子从“利”的角度出发，阐述了“攻”的不智。从被侵略者方面来看，被侵略者经过战争的蹂躏之后，惨不忍睹：“入其国家边境，芟刈其禾稼，斩其树木，堕其城郊，以湮其沟池，攘杀其牲牲，燔溃其祖庙，劲杀其万民，覆其老弱，迁其重器。”侵略者一方经过战争后，又是怎样的结果呢？墨子认为“春则废民耕稼树艺，秋则废民获敛，……”、“计其所自胜。无所可用也；计其所得，反不如所丧者之多。”如此一来，“攻”无论对哪一方面而言，都不合于“国家百姓之利”，故而非之。再

王焕镛. 墨子校释·尚同上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 79-80.
王焕镛. 墨子校释·尚同上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 76-77.
王焕镛. 墨子校释·尚同上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 77.
王焕镛. 墨子校释·非攻下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 150.
王焕镛. 墨子校释·非攻中 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 137.
王焕镛. 墨子校释·非攻下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 139.

进一步推进而言，原来“攻”不合乎“天”之意志。天之意志如何呢？“今夫天兼天下而爱之，橛遂万物以利之。”“天之爱民之厚者”天是爱利万民的，而“攻”却残杀万民，使人民饱受战乱之苦。所以当然要“非”之以循天道。其次，墨子从“义”的角度出发，阐述“攻”的不仁。他认为侵略别人的国家，是亏人而自利的不义行为，而且侵略行为往往“杀人多必数于万，寡必数于千，然后三里之城，七里之廓，且可得也。”这样的血腥强侵行为当然不合墨子所倡导的“圣王之道”。不合“天”之意志。“天之意，不欲大国之攻小国也，大家之乱小家也；强之暴寡，诈之谋愚，贵之傲贱，此天之所不欲也。”“今天下之君子，中实将欲遵道利民，本察仁义之本，天之意不可不慎也。”由于“攻”之种种弊害，所以墨子“非”之。“非攻”可以说只是表面上的或直接的行为，深层的行为是要合乎“天”意。即“明乎顺天之意，奉而光施之天下，则刑政治，万民和，国家富，财用足。百姓皆得暖衣饱食，便宁无忧。”同时，为了遵循“天”的罚暴的职能，墨子在“非攻”的同时又提倡“诛”。即行使“天”之“恶不义”一面。由此上分析可见，“非攻”可以说是执行“天志”的一个重要内容。遵循“天志”是“非攻”的最高目的。

3.3.3 “天志”思想在“节用”、“节葬”、“非乐”中的贯通

墨子消费思想的总原则，叫做“凡足以奉给民用，则止。诸加费不加于民利者，圣王弗为。”简而言之，即是“节用”。

节用，就是一切生活用度要有“节”，不可浪费奢侈。如饮食之法，“足以充虚继气，强股肱，耳目聪明，则止。不及五味之调，芳香之和，不致远国珍怪异物。”如此等等，强调生活用度方面适可而止。墨子提出“节用”的观点，可能有两个方面的考量。首先，从消极方面来看，主要是为了反对王公大人侈糜浪费的生活方式。如当今之主“为美食刍豢蒸鱼鳖”“大国累百器，小国累十器”，“以为锦绣文采靡曼之衣”，“以为宫室台榭曲直之望，青黄刻镂之锦”等等。这些王公大人的享乐是建立在人民的疾苦之上，而且会更加加重人民的疾苦和促进社会的动乱，这应该是墨子反对王公大人侈奢生活的根本原因。“厚作敛于百姓，暴夺民衣食之财”¹¹，“是以其民饥寒并至，故为奸邪”，“虽欲无乱，不可得也。”其次，从积极方面来看，“节用”还有“强本”的一面。即为了发展生产，

王焕镛. 墨子校释·天志中 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 222.
王焕镛. 墨子校释·非攻中 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 139.
王焕镛. 墨子校释·天志中 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 219.
王焕镛. 墨子校释·天志中 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 218.
王焕镛. 墨子校释·天志中 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 219.
王焕镛. 墨子校释·节用中 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 171.
王焕镛. 墨子校释·节用中 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 171.
王焕镛. 墨子校释·节用下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 181.
王焕镛. 墨子校释·节用下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 179.
王焕镛. 墨子校释·节用下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 176.
¹¹ 王焕镛. 墨子校释·节用下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 179.

增加社会财富，追求“为政一国，一国可倍”、“为政天下，天下可倍”的实际经济效果。“因其国家去其无用之费”，“去大人之好聚珠玉、鸟兽犬马，以益衣裳宫室甲盾五兵舟车之数”，就可使物质财富“倍”增；“用财不费，民德不劳，其兴利多矣。”从上面的两个方面可以看出，不管是积极层面，还是消极层面，节用的目的只有一个，即“兴天下之利，除天下之害”、“欲义而恶不义”。而“爱人利人”又是“天”之意。“天兼天下而爱之，徼万物以利之，若豪之末，非天之所为，而民得而利之。……”由此可以看出，“节用”的主张可以说是秉持“天志”而行事，是“天志”的一种具体实现方式。“天志”要求“欲人之有力相营，有道相教，有财相分也；又欲上之强听治也，下之强从事也。”而极力反对那些为政者的“寡人之道”：“其使民劳，其籍敛厚”“与居处不安，饮食不时”“大人之好聚珠玉、鸟兽犬马”。

“节葬”可以说是“节用”之义之推行，是“节用”中应有之义。“衣食者，人之生利也，然且犹尚有节；葬埋者，人之死利也，夫何独无节！”由此可见墨子从利害的角度来考察“厚葬久丧”的是非得失。如按“厚葬之丧”之法，则“棺槨必重，葬埋必厚，衣衾必多，文绣必繁，丘陇必巨”、“天子杀殉，众者数百，寡者数十；将军大夫杀殉，众者数十，寡者数人。”处丧之法“相率强不食而为饥，薄衣而为寒……耳目不聪明，手足不劲强。”“使王公大人行此，则必不能蚤朝；……使农夫行此，则必不能蚤出夜入，耕稼树艺……”总之，“计厚葬为多埋赋之财者也，计久丧为久禁从事者也；财以成者，扶而埋之；后得生者，而久葬之。以此求富，此譬犹禁耕而求获也，富之说无可得焉。”同理，以“厚葬久丧”之法求众、求治、求禁止大国之攻小国等均不可获得实现。而这些情况却是“天”之“憎之、恶之”的。“天欲其生而恶其死，欲其富而恶其贫，欲其治而恶其乱”而按照“天”之意志行事，则会“刑政治，万民和，国家富，财用足。百姓皆得暖衣饱食，便宁无忧。”¹¹因此，墨子一反“厚葬久丧”之法，倡导“节葬”之法：“棺三寸，足以朽体；衣衾三领，足以覆恶。以及其葬也，下毋及泉，上毋通臭，垄若参耕之亩，则止矣。”、“死则既已葬矣，生者必无久哭，而疾而从事，人为其所能，以交相利也。此圣王之法也。”¹²而圣王之法，法天也。因此，节葬也是“天志”的一种体现。“天志”是“节葬”的指向或依归。

王焕镛. 墨子校释·节用上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 165-166.
 王焕镛. 墨子校释·节用上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 166-167.
 王焕镛. 墨子校释·节用上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 166.
 王焕镛. 墨子校释·天志中 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 222.
 王焕镛. 墨子校释·天志中 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 219.
 王焕镛. 墨子校释·节用上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 168-169.
 王焕镛. 墨子校释·节葬下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 206.
 王焕镛. 墨子校释·节葬下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 191.
 王焕镛. 墨子校释·节葬下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 191.
 王焕镛. 墨子校释·天志上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 210.
¹¹ 王焕镛. 墨子校释·天志中 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 219.
¹² 王焕镛. 墨子校释·节葬下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 200.

“非乐”也是“节用”思想的一个内容。“仁之事者，必务求兴天下之利，除天下之害，将以为法乎天下。利人乎，即为；不利人乎，即止。”仁者行事，有利于人则为，不利于人则不为，立场和标准十分明确，而目的则“务求兴天下之利，除天下之害”，为天下人着想，更为“天下”着想，入乎微观达于宏观，因此，仁者为天下度，不为其目之所美，耳之所乐，口之所甘，身体之所安。墨子所以“非乐”，主要是声乐享受违反了诸加费不加于民利的原则。一方面，王公大人“以为大钟鸣鼓琴瑟竽笙之声”，“将必厚措敛乎万民”。是不“仁”之举；另一方面，“撞巨钟，击鸣鼓，弹琴瑟，吹竽笙而扬干戚”，无补于取得民衣食之财，救民饥者得食，寒者得衣，劳者得息；又不可禁止大国攻小国，大家伐小家，强劫弱，众暴寡，诈欺愚，贵傲贱之害；而且，奏乐必使人“废农夫耕稼树艺之时”；既歌且舞，则舞人还“食必梁肉，衣必文绣”。再说听乐，“与君子听之，废君子听治，与贱人听之，废贱人之从事”。上面种种情况，都是夺民衣食之财、不“义”不“利”之举，故“为乐非也”。而“非乐”的目的是为了兴天下之利，除天下害。而兴天下利除天下害的具体内容如“大国不攻小国、大家不乱小家、强不暴寡、诈不谋愚、贵不傲贱”等等又是“天志”的内容，再加之“非乐”是“节用”之义之延伸，因此，可以说“非乐”是“天”之意志的贯通。表面上强烈“非乐”，深层上是行“圣王之道”，皈归“天志”。

3.3.4 “天志”思想在“明鬼”、“非命”中的贯通

墨子为何要“明”鬼呢？是因为“天下失义，诸侯力正。是以存夫为人君臣上下者之不惠忠也，父子弟兄之不慈孝贞良也；正长之不强者听治，贱人之不强者从事也；……是以天下乱。此其故何以然也？则皆以疑惑鬼神之有与无之别。”因此，要首先“明”乎“鬼神”之存在。鬼神非但实有，而且有好多种：“古今之为鬼非他也，有天鬼，亦有山水鬼神者，亦有人死而为鬼者。”这些鬼神的特征和行为又是怎样的呢？“鬼神之明，不可为幽间广泽山林深谷，鬼神之明必知之，鬼神之罚，不可为富贵众强，勇力强武，坚甲利兵，鬼神之罚必胜之。”鬼神明察入微，诛伐极其迅速，而且无法逃脱。由此可知鬼神和天一样，有意欲有目的、全知全能且赏贤罚暴。那么“鬼神”与“天”又是怎样的关系呢？“天为贵，天为知”、“上尊天，中事鬼神，下爱人。”由此可以看出，“鬼神”的地

-
- 王焕镛. 墨子校释·非乐上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 270.
 王焕镛. 墨子校释·非乐上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 271.
 王焕镛. 墨子校释·非乐上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 274.
 王焕镛. 墨子校释·非乐上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 275.
 王焕镛. 墨子校释·非乐上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 274.
 王焕镛. 墨子校释·明鬼下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 244-245.
 王焕镛. 墨子校释·明鬼下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 267.
 王焕镛. 墨子校释·明鬼下 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 264.
 王焕镛. 墨子校释·天志中 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 217.
 王焕镛. 墨子校释·天志上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 212.

位在“人”(包括圣王)之上,在“天”之下。“天”是最高的主宰,“鬼神”则是“天”的辅佐。“鬼神”也秉持“天”的意志而劝善惩恶。墨子“明鬼”的真实意图是扬善抑恶,使人努力行使“天”之“义”,使国家宁,百姓安,天下治。

墨子的“非命”观点常被认为与他的“天志”思想相矛盾,其实不然。(前面已详细论说)。墨子反对“命”定论,主要原因有两点,一是它使人相信命运而不强力从事。二是有命说宣传天鬼之外还有另一种必然性,这与天鬼的绝对权威相矛盾。因此,在墨子看来,命定论之所以要“非”,不是在于它肯定了天命,而是它曲解了天命。墨子所非的“命”,不是“天”和“鬼”的命,相反,他还强调人民遵循“天”“鬼”之意,强力从事,从而改变自己和国家的命运。因此,从这个角度来看,墨子的“非命”还加强了“天志”和“鬼神”的信念。我们也可从下面的一句话中得到应证。“……故命,上不利于天,中不利于鬼,下不利于人。”既然“命”不利于“天”“鬼”“人”,那么“非”之则将利于“天鬼人”,因此,“非命”不但不与“天志”相矛盾,而且是内在一致的。“非命”的目的,也就是要遵循“天志”。“今用执‘有命’者之言,则上不听治,下不从事。”“天之意……又欲上之强听治也,下之强从事也。” ,一反一正,互相应证。

王焕镛. 墨子校释·非命上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 292.
王焕镛. 墨子校释·非命上 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 291.
王焕镛. 墨子校释·天志中 [M]. 浙江文艺出版社, 1984: 219.

第四章 “兼爱”的现实性可能和现代化价值

4.1 “兼爱”的现实性可能

在学术界有一种观点，认为墨子的“兼爱”虽“善”，但在现实中却是难以实现的。如张岱年先生在谈到这一问题时，即讲到，“不过事实上，达到此境界，实在极难，决非可望之于人。”梁启超在谈及此问题时也指出“循墨子之教，则其社会之组织，必如柏拉图德麻摩里辈所虚构之共产主义者然后可”由此可见，行墨子“兼爱”思想，不但“难”，而且在某种程度上是一种“幻想”。“墨子的‘兼爱’确是无法实现的幻想。”这种观点虽然很有道理，但仍然可以进一步探讨和商榷。要认清墨子的“兼爱”的社会现实性问题，我认为可从以下几个方面入手和观察。

首先，认清墨子“兼爱”的真正本质。“兼爱”的真正本质是什么呢？从《墨子》一书中不难看出，“‘兼爱’是处理个人与个人、个人与社会、家庭与家庭、国家与国家之间关系的最基本的道德准则。”这个论点一般可以为绝大多数研究墨学的人所同意。既然是一种“道德”准则，那么它应该有它的精神内核，有它的感情诉求。而这个精神内核和感情诉求就是要求人民相互地、平等地、普遍地爱。“所谓‘相互地爱’就是己和人双方都承担着‘爱’的义务，也都享有‘被爱’的权利。……所谓‘平等地爱’就是反对‘爱有差等’的儒家观点，实行‘爱人若爱其身’‘为彼若为己也’”……所谓‘普遍地爱’就是爱人应该‘运施周遍’，不受范围局限，对所有的人都去爱。”同时，由于墨子是一个非常讲究实用主义的哲学家，因此，他的“兼爱”的精神价值中包含着功用实利的追求，即“交相利”。而且常常“兼相爱，交相利”一语贯之，强调两者的一致性。“利益层次就是爱时须给对方以利益，使对方在爱中得到利益，而且利益的性质主要是指物质利益。墨子说‘兼相爱’的实质内容就是‘交相利’，‘兼而爱之’就是兼而利之”、“相互地爱就成了相互交利：‘利人者，人亦从而利之’、‘交相爱交相恭犹若相利也’、平等地爱就成了平等互利：‘有力相营，有道相教，有财相分’、普遍地爱就成了使天下普遍受利：‘万民被其利’，‘天下皆得其利’”。 “爱”中有“利”，“利”中显“爱”，精神和物质方面，感情和利益方面紧密结合，融为一体。

其次，对“兼爱”的爱是否有无差等的理解。（前面已有详细论说），墨家在

张岱年. 中国哲学大纲 [M]. 南京：江苏教育出版社，2005：264.

梁启超. 饮冰室专集之三十七·子墨子学说 [M]. 北京：中华书局，1989：34.

杨俊光. 墨子新论 [M]. 南京：江苏教育出版，1992：114.

陈道德. 墨家“兼相爱，交相利”伦理原则的现代价值 [J]. 哲学研究 2004，11：45.

陈道德. 墨家“兼相爱，交相利”伦理原则的现代价值 [J]. 哲学研究 2004，11：45.

陈道德. 墨家“兼相爱，交相利”伦理原则的现代价值 [J]. 哲学研究 2004，11：45.

《大取》篇中也有一个生动的说明：“二子事亲，或遇熟，或遇凶，其爱亲也相若。”意思是说，有两个儿子，一个遇到丰年，事奉父母的较厚；另一个遇到荒年，收成差，事奉父母的较薄。两个儿子事奉父母虽有厚薄之分，但事奉父母的那份爱心却是相若的。从中我们可以看出，事奉父母的“利”虽有厚薄，但“爱”父母之心却无差等。“利”要受到客观条件的限制，爱是不受客观物质条件限制的。”这种无差等的“兼爱”更多体现的是一种精神上的价值取向，是一种精神上、态度上的平等，或者说是抽象上的原则上的无差等，而不是如荀子所理解的是主张身份、地位等方面的具体的平等。“不知壹天下国家之权称，上功用，大俭约而侵差等，曾不足以容辩异，见君臣”因此，“兼爱”不受客观条件的限制，人们是完全可以做到的。同时，“兼爱”又是有差等的。这主要指“兼爱”在具体事物上的具体“着落”。（前面已有详细论说，这里论述从略）首先，在阶级社会里，没有无阶级无阶层的爱，爱也是社会关系的反映，社会关系千差万别，爱的具体施为也会因具体对象而有所差别。其次，《兼爱中》所说的“君惠、臣忠、父慈、子孝、兄友、弟悌”等观念以及“贵、傲、贱、富、贫、愚”等概念，都从侧面和正面反映了“兼爱”的内容，随着身份和情况的不同而有所不同，而且墨子并未对这些观念和概念赋予新的涵义。如果墨子在“兼爱”的具体实施方面坚持认为“无差等”，那么他必然要对这些前人提出的饱含差等意义的观念和概念给以说明或重新阐释。但遍观墨子言论，丝毫看不到这一点，而且连暗示也没有。这不能不说是一个很大的疑问。再次，墨子之言如“视人之国若其国，视人之家若其家，视人之身若其身……”等等，这其中的确有彼我之别，亲疏之分。而且墨子言“子自爱，不爱父，故亏父而自利；弟自爱，不爱兄，故亏兄而自利；……”墨子反对只知道“自爱”而不“爱他”的那种爱，但并不反对合理的“自爱”。因为他的“兼爱”的受利一方就有自己。“夫爱人者人必从而爱之，利人者人必从而利之。”因此，我们可以看出墨子的“兼爱”又是有差等的。因此“兼相爱”不仅能够做到，而且有必要做到；陈道德先生更认为“兼相爱”是实现合理利己主义的提前。他论证道：巫马子反对兼爱，他对墨子说：我与子异，我不能兼爱。我爱邹人于越人，爱鲁人于邹人，爱我乡人于鲁人，爱我家人于乡人，爱我亲人于我家人，爱我身于吾亲，以为近我也。击我则疾，击彼则不疾于我，我何故疾者之不拂，而不疾者之拂。故有杀彼以利我，无杀我以利彼也。（《耕柱》）从这段话中，我们不难看出巫马子是儒家爱有差等的忠实信徒。按照他的这种观点，逻辑地推导下去，就会得出“损人以利己”的极端利己主义观点——

孙以楷 甄长松·墨子全译·大取 [M]. 成都：巴蜀书社出版社，2000：414

陈道德·墨家“兼相爱，交相利”伦理原则的现代价值[J]. 哲学研究，2004，11：46.

（清）王先谦·荀子集解·非十二子 [M]. 北京：中华书局，1998：92.

王焕镛·墨子校释·兼爱中 [M]. 浙江文艺出版社，1984：109.

王焕镛·墨子校释·兼爱上 [M]. 浙江文艺出版社，1984：105.

王焕镛·墨子校释·兼爱中 [M]. 浙江文艺出版社，1984：110.

“杀彼以利我。”墨子反问巫马子：“子之义将匿邪？意将以告人乎？”巫马子回答说：“我何故匿我义，吾将以告人。”墨子说，如果你想将你的利己主义学说告诉别人，进行宣传，要大家都来实行，其结果就会毁掉你自己。墨子论证说：“然则一人说（悦）子，一人欲杀子而利己；十人说子，十人欲杀子以利己；天下说子，天下欲杀子以利己。一人不说子，一人欲杀子，以子为施不祥言者也；十人不说子，十人欲杀子，以子为施不祥言者也；天下不说子，天下欲杀子，以子为施不祥言者也。说子亦欲杀子，不说子亦欲杀子，是所谓荡口者也，杀子之身者也。”墨子这段话用一个二难推理，揭示了极端利己主义理论上存在的矛盾，指出提倡“损人以利己”将对自己一无所利。它也从侧面说明了只有提倡兼爱，才能实现利己。而要实现利己，就要提倡兼爱。因此，我们不仅能做到“兼爱”，而且一定要做到，否则个人的利益就不能实现。“兼爱”是实现合理利己主义的前提。

“兼爱”的无差等和有差等如何统一呢？我认为，“无差等”强调的是“兼爱”的精神态度上的一视同仁，平等以待。而“有差等”侧重的是具体现实事情中不可避免的阶级性、阶层性的差别。在面对有差等的社会现实上，用无差等的“兼爱”精神去提升它、改造它，使之内容逐步接近“兼爱”的精神价值内核，而并不是一步到位，一下子抹杀社会上所有的千差万别而以“一视同仁”的具体内涵去代替。墨子是一位讲究经验和实用主义的务实哲学家，他不可能连这个道理都不通晓，而幻想一下子颠倒社会上所有的政治关系、经济关系、道德关系。如果说儒家的“仁”、“礼”追求是差别之中的和谐，那么可认为墨子追求的是平等之中存差别。这种无差等下的存差别，就如我们追求正义一样，在精神上或原则上我们追求完全的正义，但在具体的现实条件下、现实社会中，我们追求的正义一定会有不完全之处，这是无法避免的，也是可以让它存在的。但精神取向却要落在完全正义上，这一点是动摇不了得，也是清楚明白的。墨子的“兼爱”思想有的无差等内涵也是一样。“无差等”是宏观方面，是“大体”层面而言的，“有差等”是微观方面，“细处”层面而言的，两者不相矛盾，而是辩证统一的。没有“大体”层面上的“无差等”，“细处”层面上的“有差等”会失去方向，而没有“细处”层面上的有差等，“大体”层面的“无差等”就会成为空中楼阁，没有根基。

4.2 “兼爱”的现代化价值

“兼爱”的伦理观虽然在墨子提倡下并没有在当时实现，但它的积极内涵却具有跨时空的意义，对当今的社会发展具有借鉴的内容。

陈道德. 墨家“兼相爱，交相利”伦理原则的现代价值 [J]. 哲学研究, 2004, 11: 46.

陈道德. 墨家“兼相爱，交相利”伦理原则的现代价值 [J]. 哲学研究, 2004, 11: 46.

首先，“‘兼爱’伦理观张扬的是人格平等为社会全面发展所必需”。社会和谐发展有赖于人与人之间关系的和谐，而人与人之间关系的和谐，在当今社会又依赖于人格的平等的基础，即“爱人者，人恒爱之；敬人者，人恒敬之。”

其次，“‘兼爱’伦理观对互利互爱的倡导有利于当前社会氛围的平和与融洽”。当前社会由于市场经济规律在道德领域内的横行，出现了众多“强劫弱、诈欺愚，贵傲贱”现象，因此，迫切需要“兼相爱，交相利”伦理精神的回归，加强我国的道德文化建设。同时，当前社会上漠视弱势群体的现象也不少，而弱势群体利益的关系和照顾与否，会影响社会的稳定和发展。因此，倡导人与人之间的互利互爱，有力相营，有道相教，不仅可以化解矛盾，而且可以缩小弱势群体的规模。

最后，“兼爱”伦理观有助于国与国之间关系的“双赢”。20世纪以来，世界一体化进程加快，人类日益被联系成一个有着共同利害关系的共同体。为了维护和增进共同的利益，一方面需要以国际法和条约的形式来规范、引导各国的行为，另一方面也需要用大家都可接受的伦理观来内化各国的行为动机。要各国在获得自身利益的同时，也让其它国家获得它们的应得利益，“兼相爱，交相利”无疑是一种很好的文化资源。

李冬梅. 墨子“兼爱”伦理观研究 [J]. 东南大学学报(哲学社会科学版), 2006, 4: 38.

李冬梅. 墨子“兼爱”伦理观研究 [J]. 东南大学学报(哲学社会科学版), 2006, 4: 38.

结 语

墨子学说，古代与儒家并称显学。他的兼爱互利的人道情怀、勤俭的节约精神、尊贤使能的用人之道、尚武和平的主张以及重视实证的科学方法、功利主义色彩，在中国文化中深具独特的魅力和影响。同时也对现今“和谐社会”的建设仍具有有益的借鉴和启示意义。选择这个题目作为自己的毕业论文,是在自己的兴趣和汲取了老师们的良好建议下形成的。研二的时候，由于对墨子的崇敬之感以及有感于其“兼爱”思想的体会，便着手准备工作。研究墨子的文章已经很多，而且见解纷呈。在搜集和分析资料的过程中，又逐步形成了对墨子“天志”思想的浓厚兴趣，并且引发了自己对“兼爱”与“天志”思想在墨子十论中的地位和作用的深入思考。三年的学习生活紧张而忙碌，由于自己的水平有限，以及收集相关研究资料的困难，所以这篇文章显得不成熟和粗糙，这些不足之处希望能在以后的工作和学习中去完善和提高。本文对墨子的“兼爱”和“天志”思想的具体理解、“兼爱”与“天志”的相互关系、“兼爱”与“天志”在墨子十论中的一横一纵的贯穿以及“兼爱”思想的现代伦理价值的阐述和挖掘，也许有一定的尝试意义。

参 考 文 献

(一) 著作部分

- [1] 王焕镛. 墨子校释 [M]. 浙江文艺出版社, 1984.
- [2] 孙贻让著, 孙以楷点校. 墨子间诂 [M]. 北京: 中华书局, 1986.
- [3] 汉. 司马迁. 史记 [M]. 长沙: 岳麓书社, 2001.
- [4] 梁启超. 饮冰室合集 [M]. 北京: 中华书局, 1989.
- [5] 郑杰文. 20世纪墨学研究史 [M]. 北京: 清华大学出版社, 2002.
- [6] 张纯一. 墨子集解 [M]. 成都古籍书店复制, 1988.
- [7] 方授楚. 墨学源流 [M]. 北京: 中华书局, 1989.
- [8] 胡适. 中国哲学史大纲 [M]. 石家庄: 河北教育出版社, 2001.
- [9] 李渔叔. 墨子今注今译 [M]. 天津: 天津古籍出版社, 1988. 5
- [10] 清. 王先谦撰, 沈啸寰 王星贤 点校. 荀子集解 [M]. 北京: 中华书局, 1989.
- [11] 冯友兰. 中国哲学史 [M]. 上海: 上海商务出版社, 1934.
- [12] 陈 柱. 墨学十论 [M]. 商务出版社, 1928.
- [13] 任继愈. 中国哲学发展史·先秦 [M]. 北京: 人民出版社, 1983.
- [14] 伍非佰. 墨子大义述 [M]. 南京国民印务局, 1933.
- [15] 王先谦. 庄子集解·天下 [M]. 上海书店影印出版, 1987.
- [16] 张品兴. 梁启超全集·墨子学案 [M]. 北京: 北京出版社, 1999.
- [17] 蔡仁厚. 墨家哲学 [M]. 台湾: 东大图书公司排印本, 1978.
- [18] 蔡尚思. 十家论墨 [M]. 上海: 上海人民出版社 2004.
- [19] 蔡元培. 中国伦理学史 [M]. 北京: 东方出版社, 1996.
- [20] 陈戌国. 四书校注 [M]. 长沙: 岳麓出版社, 2005.
- [21] 启良. 中国文明史 [M]. 广州: 花城出版社, 2001.
- [22] 张永义. 墨苦行与救世 [M]. 广州: 广东人民出版社, 1996.
- [23] 郭沫若. 十批判书 [M]. 重庆群益出版社, 1943.
- [24] 蔡尚思. 中国近现代学术思想史 [M]. 广州: 广东人民出版社, 1996.
- [25] 杨俊光. 墨子新论 [M]. 南京: 江苏教育出版社, 1992.
- [26] 张斌峰. 墨学与世界和平 [M]. 中国书店出版, 1997.
- [27] 水渭松. 墨子导读 [M]. 成都: 巴蜀书社, 1991.
- [28] 詹剑锋. 墨子哲学与科学 [M]. 人民出版社, 1981.
- [29] 张永义. 墨子与中国文化 [M]. 贵州人民出版社, 2001.
- [30] 孙以楷, 甄长松 译注. 墨子全译 [M]. 巴蜀书社出版社, 2000.

- [31] 吕政羽. 中国政治思想史 [M]. 生活出版社, 1947.
- [33] 冯成荣. 墨子思想体系研究 [M]. 台湾冯同亮书访出版, 1997.
- [34] 陈戌国点校. 四书五经 [M]. 长沙: 岳麓书社, 2004.
- [35] 夏晓红. 梁启超文选 (下集)[M]. 中国广播电视出版社, 1992.
- [36] 孙中原. 墨学与现代化 [M]. 中国广播电视出版社, 1998.

(二) 论文部分

- [1] 辛果. “兼爱”辨 [J]. 北方论坛, 1996, 5. 78-85
- [2] 钟肇鹏. 墨子兼爱释 [J]. 东岳论丛·中国哲学史研究, 2006, 1. 166-168
- [3] 陈道德. 墨家“兼相爱, 交相利”伦理原则的现代价值 [J]. 哲学研究, 2004, 11. 44-48
- [4] 李冬梅. 墨子“兼爱”伦理观研究 [J]. 东南大学学报 (哲学社会科学版), 2006, 4. 35-39
- [5] 黄勃. 论墨子的“兼爱” [J]. 湖北大学学报 (哲学社会科学报), 1995, 4. 78-85
- [6] 魏义霞, 姚胜. 天志·明鬼·非命: 墨子哲学研究 [J]. 哈尔滨师专学报, 2000, 2.
- [7] 何锡光. 论墨子学说 [J]. 周口师范高等专科学校学报, 2002, 1. 52-58
- [8] 崔清田. 论墨子学说的体系与中心 [J]. 晋阳学刊, 2001, 6. 66-71
- [9] 李元, 庆余. 墨学从“显学”到“绝学”原委探析 [J]. 北方论丛, 1995, 5. 7-12
- [10] 孙理兴. 墨子“爱人”伦理思想特征及其现代意义 [J]. 甘肃社会科学, 2000, 3. 14-16

致 谢

本论文是在赵载光教授悉心指导下完成的。从论文的框架到资料的收集，都凝聚着赵老师的心血。赵老师浑厚的理论功底、勇于创新的科研精神和沉稳、严谨的治学态度使我终生受益。在此，我向我的导师致以衷心的感谢和崇高的敬意。同时，我的这篇论文在开题时得到陈代湘教授、邓辉副教授的良好建议，在此，我表示深深的谢意！同时也感谢他们在学习上和生活中对我的关照！

读硕期间，我得到了王向清教授在生活上的热心帮助和学习上的悉心照顾，他的直率、严谨和古道热肠令我非常感动。感谢王老师对我的器重和栽培！！同时，在学习中，刘启良教授、王立新教授、高捍东教授、陈代湘教授、邓辉副教授的学术风度和授课风格也让我心仪，激励着我在学术道路上前进。

同时，我还要感谢我的同学梁利民、欧阳询、兰浩、陆启义、熊次江、胡康、李树生、杨雄、颜其新、罗虹宇、黄泽勤、徐意刚……等；感谢他们给与我的关心和帮助！我将终生回味他们相处的日子。谢谢所有帮助过我的人！

最后，我要深深感谢我的父母和亲人，我爱他们就像他们爱我一样深沉和厚重！没有他们，就没有我的今天。

刘和平

2007年5月于湘潭大学琴湖公寓

攻读学位期间发表论文目录

1. 刘和平. 论王国维境界说的系统性 [J]. 求索, 2006, 1.
2. 刘和平. 张载的“心统性情”说及其要义 [J]. 衡阳师范学院学报, 2007, 2.