

论墨学的间性

鲁庆中

(郑州航空工业管理学人文社会科学系, 河南郑州, 450015)

摘要: 儒家以宗法主义建立一情义之熟人际社会, 法家以公法建立一解决利益关系之生人际社会, 由周至秦中国社会由情义之熟人际社会向利益关之的生人际社会转向。儒家重情, 尚仁, 法家尚利, 尊法。以此框架观之, 墨家于春秋战国之际, 处于由儒向的过渡, 所以, 其“兼相爱, 交相利”, 前者承儒, 后者开法, 现出间性的特征。

关键词: 墨学; 间性; 情义社会; 利益社会

一、整体主义的视角

按照结构主义对世界的认识, 世界是由各种关系构成的, 而不是由事物构成的, 这是结构主义第一条原则, 简言之, “在任何既定情境里, 一种因素的本质就其本身而言是没有意义的, 它的意义事实上由它和既定情境中的其他因素之间的关系所决定。”¹那么, 结构主义实际上就是整体主义, 这种观念在对事物的理解上, 往往从一个系统的整体出发, 去确定整体中的部分的性质及意义。实际上这种对世界的认识方式是我们的祖先最擅长的, 《易经》则是整体主义的祖本。可是近代以来, 激进的学人数典忘祖, 却把它抛之九霄了。待到西方结构主义风行, 复杂性思想萌出, 热心者译介引入, 竟不知此种思想为我们所原有而捧之甚尊, 不禁悲叹有些人心灵走失得太久了。

事实上, 近代以来, 我们在对事物的理解上, 本质主义与分析主义可谓是刻骨铭心。无论对什么, 我们都会用解剖学的眼光去把对象条分缕析地化整为零地“凌迟”之, 才算是对之彻底地掌握与理解。这种方法, 如果对于无机的“物”, 当然是有效的, 因为解剖只能施诸死物; 如果是充满生气的活物, 解剖中活体已经不在, 在死体中理解活物纯属系风捕影。本质主义一大特点就是掌握事物的“本质”, 什么是事物的“本质”? 就是一事物区别于其它事物的特殊规定, 就是一个事物确保是其自身而不是别物的东西。实际上, 本质主义也正是分析主义所达成的目的。我们的哲学史、历史、文学史、文化史等等的写作大抵如此。翻翻我们的此类书籍, 就会发现, 介绍某一思潮、某一家言、某一学派, 多止于对其“独特性”的介绍, 以使之独异于别家别派, 算是认识了某家某派的“本质”。最多再从“联系”的观念出发, 先绍述一下时代的背景, 再探讨一下某家某派“本质”前前后后的来龙去脉。仅此而已。这是最通行的写作范式, 亦是典型的本质主义的写作方式。本来, 作为一种理解世界的方式, 分析主义、本质主义都无所谓对错, 但如果本质主义、分析主义, 从散粒的原子主义出发, 而不能从整体主义出发, 它就会盲人摸象, 拉着耳朵当扇子, 错得离谱。

整体主义视一物之各个部分为一有机整体, 各部分之不同组合结构有不同意义, 整体中各部分本质、意义来自于其在整体中之关系情境, 所以, 看待某物必须在一整体框架自外观

¹ 特伦斯·霍克斯《结构主义和符号学》, 瞿铁鹏译, 上海: 上海译文出版社, 1987年, 第8—9页。

之。

二、历时性的整体框架

那么，如何在一个整体框架下看待“墨学”呢？

首先必须找到观察墨学的那个整体框架，观察墨学的框架先秦时期有两个，即历时的框架与共时的框架。共时的框架即视先秦思想为一静态的文化整体，诸子各学即是其组成之一部，各自在以其存在之位发挥其价值功能。这种思路可参阅陈炎先生大著《多维视野中的儒家文化》²。历时性的框架即视中国先秦文化的发展是一整体的纵向自然展开，诸子之学是这一展开的逻辑过程诸部，这一过程即是一节节相扣、环环相生如五行般之自然有机性链条。各诸子之学其本质即在于他们在此链条上之关系，各派其价值意义都是一个承上启下的间性过渡。所以，诸子之学在此一历时性框架下都具有间性的意义，仅从各派独立的特征出发是发现不了他们的间性价值的。

这一历时的框架是什么呢？如何确定这一历时性的框架呢？按笔者的看法，它即是中国民族精神生成过程，表现于我们民族在其自我成长的过程中对自我、人性认识的逐层深入与全面展开，与古希腊相比，体现中国先秦诸子对人性认识的深刻、丰满。

精神的生成必然体现为其观念节节的更迭，因此，中国民族精神的历时性框架即其表现于内在基本理念的嬗变。

问题并不复杂。现象虽然万千变化，而内在的理念却简单平常。哲学的重要方式即是“抽象”，哲学的目的即抽去万象去捕捉现象背后的简单理念。

先观外象。在寻找并观照先秦历时性整体框架时，前人的认识已汗牛充栋、陈陈相因了。一说到春秋战国，没有人能躲过“礼坏乐崩”这个让人感觉疲劳的名词。一说到这个词，紧

² 陈先生将先秦时期的儒、墨、道、法四大学派以及各派的代表性的八位思想家（老子、孔子、孙子、墨子、孟子、荀子、庄子、韩非等）纳入到了一个共时性的框架下进行观照，发现各家各子思想之间存在着循环而有序的网络联系。陈先生认为，“在这一系统中，任何一家、一子都不占有决定性的地位和解释自身的能力，从逻辑的角度上讲，它既是一种思想的发端、一种思想的终结，又是由一种思想向另一种思想过渡的中介环节；而从功能的角度上看，以孔子为代表的伦理哲学倾向同以老子为代表的自然哲学倾向之间形成了相辅相成的补充关系，以墨子为代表的宗教哲学倾向同以韩非子为代表的法哲学倾向之间形成了相反相成的制约关系。”而且，“在这里，任何一种思想、一个范畴都不具有孤立的意义，它既取决于其自身的内涵，又取决于同其他思想、其他范畴之间的联系与区别。从功能上讲，这种联系与区别决定了各种思想、各种范畴之间相互补充和转化的关系。进而，陈先生认为，“以墨子为代表的上方显示了宗教哲学的倾向，以韩非子为代表的下方显示了法哲学的倾向，以孔子为代表的左方显示了伦理哲学的倾向，以老子为代表的右方显示了自然哲学的倾向，因此，可以说这一系统基本上满足了当时的人们所需要的一切意识形态，并以其相互补充的结构功能整合并塑造着中华民族的思想方式和行为方式。”由此，陈先生的这种整体性致思路向，突破了分析主义所导致的思想史研究的支离破碎，统合诸家，从而建立起了完整有机的中国文化系统，儒、墨、道、法不再是散粒的互相矛盾互相驳难的论敌，而是在一个文化系统中各自发挥着不同功能、互相之间达到相反相成或相辅相成的有效元素。（陈炎《多维视野中的儒家文化》第九章《系统论视野：儒、墨、道、法系统》，济南：山东教育出版社，2006年）

接的即是一般的史学描述：礼乐征伐自诸侯出自大夫出，天子陪臣以执国命，王纲解纽；子弑父、臣弑君，八佾舞庭，伦常失守；诸侯互相攻伐，四夷蠢动，世道大乱，诸子蜂起，天下嚣嚣。我们已习惯于这种笼统而概略地描述。这种描述非表明了时代已失去了价值的导向，社会失却是非观念，人们无所适从，无可奈何。实际上，虽然这样的描述非常的准确，并非错误，但这还不是哲学的方式，材料十分热闹，情感十分热烈，却甚有隔靴搔痒的味道。因为它没抓住其中的内在精神。以前也有史学家将之解释为奴隶制度的崩溃与封建制度的建立，如郭沫若³，亦有以世界思想发展史的普遍性将之描述为雅斯贝斯之“轴心时代”中国思想的突破⁴，如此等等。这些亦是从既定的哲学观念的外在观照，而非对其本身的掌握。如果克就其本身的研究，我们有必要引述徐复观先生对这段乱象的解读。要弄清楚其基本的理念，还需从周代社会的宗法主义性质说起，这是这个时代思想的源起。徐先生在其大著《两汉思想史》中有相当充分的论述，在对《礼记·丧服小记》及《大传》录引后，他说：“《说文》七下：‘宗，尊祖庙也。’《段注》：‘凡言大宗小宗，皆谓同所出之兄弟所尊也。’在许多兄弟中，以长嫡子主祭，此主祭的嫡长子即是祖宗一脉相承而不乱的象征。乃至可以说是代表，故即为其他兄弟之所尊。即为其他兄弟之所尊，便需有保育其他兄弟的责任。这一套规定，即谓之宗法。程瑶田谓：‘宗之道，兄道也。’”“所谓‘五世则迁之宗’，是凡共父亲共祖父共曾祖共高祖的弟兄，皆以之为宗。过此以往，则不以为之宗，此之谓‘小宗’。所谓‘百世不迁之宗’，是凡共始祖的，皆以之为宗，此之谓‘大宗’。‘别子为祖’的‘别子’，是对周王室的嫡长子而言。”“周王室嫡长子以外的‘别子’，分封出去，则在其国另开一支，而为此国之祖。继别为宗，是继承此国的嫡长子，即为此一国百世不迁之大宗。”“‘继祢为小宗’者，此大宗之弟及庶出兄弟所生之嫡长子，即为其弟及庶出兄弟所宗，此乃五世则迁之小宗。”这样，“由大宗小宗之收族而言，每一组成分子皆由血统所联贯，以形成感情的团结，此之谓‘亲亲’。由每一组成部分子有所尊，有所主，以形成统属的系统而言，此之谓‘尊尊’、‘长长’。”⁵实际上，这种宗法主义，是建立了一个以嫡长子为主，以别子为枝的社会秩序，再用一套行为仪式即礼，将这种社会身份修饰以区别社会各阶，社会井然，“乐”则用来和合差等。以此宗法之制延伸开去，推之天下，即为封建，徐先生说：“但作为西周立国特性的，还是他的封建制度。此一封建制度，简单地说一句，即是根据宗法制度，把文王、武王、成王、康王等未继承王位的别子（武王不是嫡长子），有计划的分封到旧有的政治势力中去，人为自己势力扩张的据点，以连络、监督、同化旧有政治势力，由此而逐渐达到‘溥天之下，莫非王土’的目的。被封的别子，即成为封国之祖，他的嫡长子，即成为封国的百世不祧之宗，按照宗法建立一个以血统为纽带的统治集团。封国与宗周的关系，政治上是天子与诸侯的关系，宗族上却是‘别子’与‘元子’的血统关系，是由昭穆排列下来的兄弟伯叔的大家族的关系。各侯国内的政治组织，也是如此。为了便于统治的从属关系能够巩固，以血统的嫡庶及亲疏长幼等定下贵贱尊卑的身份，使每人的爵位及权利义务，各与其

³ 郭沫若说：“周室东迁的前后，我们中国的社会是由奴隶制变为真正的封建制度的时期。”（郭沫若《郭沫若全集（历史编第一卷）》，北京：人民出版社，1982年，第155页）亦参见郭沫若《奴隶制时代》首篇《奴隶制时代》，北京：人民出版社，1954年。

⁴ 参阅（德）雅斯贝斯《历史的起源及其目标》，北京：华夏出版社，1989年。

⁵ 徐复观《两汉思想史（第一卷）》，上海：华东师范大学出版社，2001年，第9—10页。

身份相称，这在当时称之为‘分’；‘定分’即所以建立当时政治秩序。‘分’是以身份作为根据所划分的；通过各种不同的礼数，把分彰显出来，且使之神圣化。其分封异姓时，也必以婚姻连系起来，使为姻娅甥舅的关系，这依然是以血统为统治组成的骨干。”⁶这个以宗法制为核心理念建立起来的封建制度的解体，徐先生做了如此的解释：一是“周室封建领导地位丧失”；二是各国互相吞并，封建政治全面崩溃；三封建社会在赋税重压下解体。⁷这三点基本是描述性质的。其中第三点才是最重要的，徐先生说：“随着封建政治结构的瓦解，封建的社会结构也自然走向瓦解之途。促成瓦解的基本原因，首先由于统治贵族不断加重赋税的重压，压垮了彻法⁸下的井田制度，也压走了封建诸侯始封时所授的土地与人民。这才是前面封建政权崩溃的更基本的原因。”⁹鲁国“初税亩”首破彻法。徐先生认为，从此，一方面，“中国社会便由宗法向社会移转”，他说：“随封建贵族的没落，‘平民家族’的逐渐扩大，宗法制度却逐渐下逮于社会，扩大于社会。汉儒以宗法仅适用于大夫以下，而适用于诸侯、天子，此一误解，一方面是来自秦的专制政治出现以后，君臣之分，过于悬殊；另一方面正反映出宗法制度下逮于社会的实况。普遍通行的族谱、宗祠、祖产等结构，皆由此发展而来。这是中国社会的原则与骨干。但由这种社会结构，便不免形成中国历史上的强宗大族。”¹⁰别一方向，中国社会亦由封建社会向专制社会移转。徐先生说：“封建制度渐渐崩坏的过程，即是专制政治渐渐形成的过程。”¹¹进而，他又将中国几千年的专制分秦时的典型专制形态与秦后专制形态。因为，秦后的专制形态加进了许多或更好或更坏的东西，所以没有秦代的专制更为典型。

徐先生对此节复杂的中国社会形态变换解释得可谓深透，似乎话已被徐先生说完了，但以鄙见之，还有必要进一步提纯，还有必要将徐先生丰富的论述进一步简单化。有人说哲学常将简单的问题复杂化，这实是读不懂哲学语言的庸见，实际上，哲学所做的常常是把复杂的问题简单化，它常以抓住“本质”为目的。如果将周秦时期的社会千形百态的激烈变化更为简单地理解，从社会形态上看，中国社会由“熟人社会”而进入了“生人社会”；如果从基本理念的变化上看，中国社会由讲“情”的社会而进入到了争“利”的社会。由“情”向“利”的渐移就是就是由周而秦的社会内在理念的核心。诸子思想皆可以放到“情”、“利”的总体框架下来观照。

社会形态再复杂，社会的基本理念不复杂；人的现象再复杂，人性几千年亦基本不变。中国社会，自夏以前的松散的原始部落（即所谓“国”），组成了具有原始民主色彩的“天下”形态，自夏代启承禹父，而有了“家”性质，但真正实现用“家”的秩序来安排“天下”的，

⁶ 徐复观《两汉思想史（第一卷）》，上海：华东师范大学出版社，2001年，第12页。

⁷ 徐复观《两汉思想史（第一卷）》，上海：华东师范大学出版社，2001年，第38—55页。

⁸ “彻法”：《孟子·滕文公上》有：“方里而井，井九百亩，其中为公田。八家皆私百亩，同养公田；公事毕，然后敢治私事。”即彻法，即“彻田为粮”，彻，意为抽取，朱熹：“通力合作，计亩均收，大率民得其九，公取其一。”也就是说彻法是一种在合作制度下的什一实物租赋制度。在耕种时，由一井农民“通力而作”，收获时不论公私都“计亩而分”，即将实物总产量依公私田亩数量的比例予以分配。这样，可以防止农民耕作公田不力之弊，使公田、私田都能以同等的劳动耕种。从此，劳役田租的形式有了实物田租的内容，为日后井田制的消亡和走向履亩而税的完全实物田租制度打下了基础。

⁹ 徐复观《两汉思想史（第一卷）》，上海：华东师范大学出版社，2001年，第44页。

¹⁰ 徐复观《两汉思想史（第一卷）》，第44页。

¹¹ 徐复观《两汉思想史（第一卷）》，第38页。

还是周人，因为周人用家庭关系来处理一切的社会关系，即所谓的中国政治制度的以伦理代政治。当周人实现了宗法主义政治制度的时候，实际上，周人建立起了一个“熟人的社会”，这是一个以血缘为基本的社会，即周人所讲的“亲亲”，因此，在这个社会形态中，个人利益常常屈居于家国社会整体利益之下不受尊重，亦不突出，个人遵从社会的基本原则即“礼”，“失礼则入刑”，礼就是法，法在礼之下。以血缘为纽带的熟人际社会最重是“情”，所以，儒家所建立起来的一套仁、义、礼、智、信的伦理规范的所维护的核心内容即“情”，即“人情”。“他们要将人与人之间的利害冲突化解为充满温情的情感的交往，双方的利害关系，在由忠、孝、节、义等组成的人情空间中过滤，转化，化解，最后双方即使发生利害的冲突，这种利害冲突，在这种情感空间中也变成了一种脉脉的温情，即所谓的‘人情味’。”¹²可是血缘社会的局限在于随着社会的时间延伸，血缘关系会变得越来越松弛，原来的“亲亲”会变得越来的越不亲。八百年的周代社会至春秋时期，亲族关系已十分的松松垮垮了，随着亲族关系的步步疏离，熟人际社会的人人之间的情感，逐渐凉薄，随着亲情稀薄，而用来装饰美化亲情的、被孔子称赞的“郁郁文哉”的周“礼”也就无所附丽了，进而所谓的娱以增进亲情的乐更是无所用武了。这就是礼坏乐崩甚为简单的解释。徐先生说：“宗法中的‘亲亲’，是维系封建政治的精神纽带。封建政治的崩坏，首先是由王室与诸侯之间的这种精神纽带的解纽而开始的。”“齐桓、晋文的霸业，还有亲亲的精神在里面，桓、文以后，周室与诸侯间的亲亲精神，日远日薄，而周室在封建制度中的领导作用，也便陵替无余了。”¹³

人情的凉薄促使社会逐渐向陌生化转移，陌生化的人际关系的社会相当简单，一个字“利”。如何处理人际的利益关系成了春秋时期新的最为核心的社会问题。对于这个问题，虽然春秋时期，也有法家思想家如子产、管仲等初涉了这个问题，但他们还非常重视周礼，将利益的关系纳入到德治的范围内来处理，讲求德法并用，软硬兼施。典型地体现了春秋时期人们将“利益”放到“人情”之下处理的仍然推尊周礼的特点。邓析与他们比起来，对“利益”的处理完全不依赖周礼，做得更为彻底，他数难子产之法，思维方式亦甚为扯皮，但他自铸《竹刑》为国家立法。当时邓析遭到痛骂，历史上也没有好名声，但从思想史的角度说，他思考了人情疏离利害突出时代新问题，开了用新的办法处理利益关系的先河。所以，法家之所以能于战国时期大行，就是因为他们把握住了时代的真问题，而且找到了解决的办法。战国时期，天下器器争利，诸侯混战，流血漂橹，杀人盈野。所谓法家的法、术、势。当宗法社会解体，人际关系陌生，一切以利益为核心，就不必要再讲求人情了，法这个时期法家已将利益关系置之于人情之上。“法”处理的是利益关系，它画定了每个社会个体的利益范围，这个思想典型地体现了一个寓言故事，叫“慎到的兔子”¹⁴；当人情丧失，利益当头，“术”亦是解决利益关系的有效方法，术究其实质为达目的可以耍阴谋诡计；当没有了人情

¹² 鲁庆中《冷面铁骨说法家》，武汉：湖北人民出版社，2011年，第101页。

¹³ 徐复观《两汉思想史（第一卷）》，第39页。

¹⁴ 《慎子》逸文：“一兔走街，百人追之，贪人具存，人莫之非者，以兔为未定分也。积兔满市，过而不顾，非不欲兔也，分定之后，虽鄙不争。”（《后汉书·袁绍传注》，《意林》、《御览》九百七并节引。《吕氏春秋·慎势篇》引慎子云：“今一兔走，百人逐之，非一兔足为百人分，由未定。由未定，尧且屈力，而况众人乎？积兔满市，行者不顾，非不欲兔也，分已定已。分已后，人虽鄙不争。故治天下及国，在乎定分而已矣。”

的揖让推谢之礼，利益绝对赤身裸体起来，在社会中求利最有效的手段还是“势”。所以，慎到说：“故腾蛇游雾，飞龙乘云，云罢雾霁，与蚯蚓同，则失其所乘也。故贤而屈于不肖者，权轻也；不肖而服于贤者，位尊也。尧为匹夫，不能使其邻家，至南面而王，则令行禁止。由此观之，贤不足以服不肖，而势位足以屈贤矣。故无名而断者，权重也；弩弱而矢高者，乘于风也。身不肖而令行者，得助于众也。”¹⁵社会中求利必须得有绝对的权利。所以，法家思想核心是“利”。吕思勉说：“法家精义，在于释情而任法。盖人之情，至变者也。喜时赏易滥，怒时罚易酷，论吏治者类能言之。人之性宽严不同，则尤为易见矣。设使任情为治，即令斟酌至当，终不免前后互殊，而事失其平，人伺其隙矣。法家之义则全绝感情，一准诸法。法之所在，丝毫不容出入。看似不能曲当，实则合全局，通前后而观之，必能大济于平也。”¹⁶这是说法家不感情用事，一切任法，实属皮相之论，事实上，法家的无情，不是他们的不感情用事，而是他们不处理人际的情感关系，人际的情感关系不在他们的思考视域。所以，秦国能结束六国，一统海内，是法家的胜利，秦朝的“典型的专制制度”是法治主义对德治主义的胜利，它完成了中国社会熟人关系破产、利益关系建立的无情性转身。秦朝的严刑苛法对社会人情风俗的破坏，遭到了汉代思想家的激烈批判。¹⁷

三、墨家：在“情”与“利”之间

综上，在春秋战国时期，中国思想的展开，基本上沿着呈现为初期儒家建立的以人情为核心的观念向后期的法家建立的以利益为核心的观念的两极形态。这就是我们从整体观照墨家思想的基本框架。在这个框架下，我们发现，墨家的思想正好处于两极之间而具有间性的特征。从产生的时间上看，墨家亦在春秋之季，战国之初，正是先秦社会从熟人社会向生人社会转化的典型时期，因此，亦带有典型的间性特征。

判定墨家思想间性，自然需从其核心的精神着手，而墨家的核心精神，一般的认识即是“兼相爱”，在思想史的写作中，我们常常看到关于其“兼爱”的论述。吕思勉先生明确把墨家的这一思想当成了墨学的核心。他说：“墨子宗旨，全书一贯。兼爱为其根本。《天志》、《明鬼》，所以欲惧世人，使人兼相爱，交相利也。不利于民者，莫如兵争及奢侈，故言《兼爱》，必讲《非攻》、《守御》之术；正所以戢攻伐之心。而《节用》、《节葬》及《非乐》，则皆所以戒侈也。《非命》所以伸《天志》，说已具前。《尚同》者，封建之世，礼乐征伐，自天子出，则诸侯咸有所忌，而生民可以小康。自诸侯出，已不免连接相伐。自大夫出，陪臣执国命，则不可一日居矣。故墨家之尚同，正犹儒家之尊君，皆当时维持秩序，不得不然之势。”¹⁸如果间性地理解墨家，单单从“兼爱”而言，只是说对了一半，墨家还有一半的思

¹⁵ 《慎子·威德》。

¹⁶ 吕思勉《先秦学术概论》，北京：东方出版中心，1985年，第93页。

¹⁷ 贾谊《新书·时变》：“商君违礼义，弃伦理，并心于进取，行之二年，秦俗日败。秦人有子，家富子壮则出分，家贫子壮则出赘。假父耒鋤杖彗耳，虑有德色矣；母取瓢碗箕帚，虑立谗语。抱哺其子，与公并踞。妇姑不相说，则反唇而睨。其慈子嗜利，而轻简父母也，念罪非有伦理也，其不同禽兽慙焉耳。然犹并心而赴时者，曰功成而败义耳。蹶六国，兼天下，求得矣，然不知反廉耻之节，仁义之厚，信并兼之法，遂进取之业，凡十三岁而社稷为墟，不知守成之数，得之之术也。悲夫！”

¹⁸ 吕思勉：《先秦学术概论》，北京：东方出版中心，1985年，第121页。

想就是“交相利”。事实上，在《墨子》中“兼相爱”与“交相利”往往相对而言的，“兼相爱”只是手段，而“交相利”才是目的，它们是一体的两面。如在《尚贤中第九》中有：

故古圣王以审以尚贤使能为政，而取法于天。虽天亦不辩贫富、贵贱、远迩、亲疏，贤者举而尚之，不肖者抑而废之。然则富贵为贤以得其赏者谁也？曰：若昔者三代圣王尧舜禹汤文武者是也。所以得其赏何也？曰：其为政乎天下也，兼而爱之，从而利之，又率天下之万民，以尚尊天事鬼，爱利万民。是故天、鬼赏之，立为天子，以为民父母，万民从而誉之“圣王”，至今不已。则此富贵为贤以得其赏者也。

《兼爱中第十五》有：

然而今天下之士君子曰：“然，乃若兼则善矣，虽然，天下之难物于故也。”子墨子言曰：“天下之士君子，特不识其利，辩其故也。今若夫攻城野战，杀身为名，此天下百姓之所皆难也，苟君说之，则士众能为之。况于兼相爱，交相利，则与此异。夫爱人者，人必从而爱之；利人者，人必从而利之；恶人者，人必从而恶之；害人者，人必从而害之。此何难之有！特上弗以为政，士不以为行故也。

《兼爱上第十五》中亦有：

既以非之，何以易之？子墨子言曰：“以兼相爱交相利之法易之。”然则兼相爱交相利之法将柰何哉？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。……”是故子墨子言曰：“乃若夫少食恶衣，杀身而为名，此天下百姓之所皆难也，若苟君说之，则众能为之。况兼相爱，交相利，与此异矣。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。此何难之有焉，特士不以为政而士不以为行故也。”……是故子墨子言曰：“今天下之君子，忠实欲天下之富，而恶其贫；欲天下之治，而恶其乱，当兼相爱，交相利，此圣王之法，天下之治道也，不可不务为也。”

此外，在《天志上第二十六》中亦有：

故天子者，天下之穷贵也，天下之穷富也，故于富且贵者，当天意而不可不顺，顺天意者，兼相爱，交相利，必得赏。反天意者，别相恶，交相贼，必得罚。然则是谁顺天意而得赏者？谁反天意而得罚者？”子墨子言曰：“昔三代圣王禹汤文武，此顺天意而得赏也。昔三代之暴王桀纣幽厉，此反天意而得罚者也。然则禹汤文武其得赏何以也？”子墨子言曰：“其事上尊天，中事鬼神，下爱人，故天意曰：‘此之我所爱，兼而爱之；我所利，兼而利之。爱人者此为博焉，利人者此为厚焉。’故使贵为天子，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。”

这里，墨家之“兼相爱，交相利”的哲思，反映的正是春秋战国之交思想现实。墨子非常敏锐地洞彻了时代问题和症结，抓住了时代思想的焦点。这个时期，宗法主义的熟人社会正在解体途中，儒家用伦理观念所建立起来的一套充满温情的思想，试图挽回礼崩乐坏的败局，然而，面对生人际的“利益”冲突，它已无力回天。在亲情疏离、交情凉薄的利益面前，让人们去讲忠孝节义，已经苍白无力。墨子已看到了时代人情的稀薄与互相争“利”的突出问题¹⁹，但他还没有想像到能像法家那样用“法”去解决“利”的分配问题，因为社会关系还

¹⁹ 实际上比墨子更晚的孟子也看到了这一问题，只是他的解决方式较墨子更是迂腐而不切实际，他有句名

没有生疏到不需要用“情”的地步。在这个“情”、“利”交结的关捩之点上，墨家的思想在解决“利”的问题上，所做的只能是对儒家思想的改造、变通。他“背周道而用夏政”²⁰，要用家庭的亲情伦理还没有形成之前的夏代的天下普泛之爱来代替建立在周人家庭伦理基础之上的“亲亲”之爱，打破家庭关系的小私之爱，以实现天下的大同互利之爱，即用天下之博爱，来代替家庭亲情之私爱。让家庭的利益解体，而融入天下利益之中，而达到至公与大同。因为，他看到了周代封建制度的解体，大宗的周，已经化为了一个家族一个家族的散粒的小利益团体，诸侯的攻伐正是这些小利益团体为一己私利的争斗，社会再回到大宗一统的周室已不可能，只有将家族私情私利彻底打破，而置之一大爱即天下之爱之下，才能使社会重新得到整合。所以，墨家之爱，虽然直承儒家之爱而来，但它与儒家之爱所达成的目的却甚为异途。自然，爱亦是儒家思想的根本，所谓“仁者爱人”，而儒家之爱所达到的目的却是和合家族关系，即社会关系。儒家要用这种建立在宗法主义亲亲关系之上的爱来构造一个温情的社会精神空间，使人人都于此空间乐意融融，让人的精神得到安顿，这就是儒家精神世界的世俗性，社会于此亦太平美满。这种爱又是差等之爱，因为在儒家看来，人际因关系的不同而应该有不同之爱才符合人际的实际，我认为，这也是合理的。我们对待父母的感情，怎么能与对待兄弟的感情一样呢？关系决定爱的内容的不同。所以，这种差等之爱，又是谐调社会关系的秩序。它有双重的作用。墨家之爱，是一种天下观念的大爱，现代人爱用基督的博爱对等之。在墨家看来，儒家之爱之于当此时代已经狭隘，甚至已成为天下争斗的根源，已无补于世了，社会需要大爱，进而，为了解决时代的争“利”问题，所以，他们主张为了利而爱。只有爱，天下人才有利，要想得到利，天下只有相爱。正如前文所言，利是爱的目的，爱是利的手段。这就是对墨家“兼相爱，交相利”的间性理解。

当然，墨家之爱，只是一种历史经验的东西，可能曾经存在于远古，要想通过这个爱字来打散封建解体之后所形成的散粒家族私爱，如何行得通？兼爱不能做到，交利也不可能。所以，墨家的思想是一种理想主义，一种可贵的理想主义。这也是墨家为什么中绝的原因之一。

真正能解决“利”的问题的，当然是法家的任务。利益关系不是情感关系，情感关系靠伦理规范去解决，而利益关系只能通过客观的准确的“法”去划定，问题又回到了慎到的兔子，只有法才能准确在划定社会上每个阶层、每个团体、每个人的利益范围，所以，只有法家才能真正地解决生人际关系的利益问题，但那已不属于墨子的时代，墨子只能以他“兼相爱，交相利”的方式来处理情与利的关系问题。

言：“上下交争利，其国危矣！”（《孟子·梁惠王上》）孟子思路还是儒家的老一套，回避“利”，要仁政来解决社会问题。在孟子的时代还不比墨子的时代，诸侯的争利攻伐已经焦灼，互相的撕咬已不可开交，回避“利”，视而不见，这完全是愚蠢的鸵鸟策略。相较墨子，如果从实际的功效上讲，尚不及墨子高明。但儒家自有其高明之处，当然不体现在这里。

²⁰ 《淮南子·要略训》说：“墨子学儒者之业，受孔子术，以为礼烦扰而不悦，厚葬靡财而贫民，久服伤生而害事，故背周道而用夏政。”