

墨儒两家之“孝”、“三年之丧”与“爱”的区别与争论题

郭齐勇

摘要：先秦儒墨两家同源，在诸多问题上又有着严重分歧并展开辩论。两家都肯定孝敬父母；墨家直接从“互利互惠”“回报”的向度讲“孝”，儒家则不然；“孝”在墨家是“兼爱”系统中的一环，在儒家则是“仁爱”系统中的一环。墨家批判儒家主张的厚葬久丧对社会生产与人的生活造成损害，浪费资源。儒家则从人的真情实感与人文价值出发，认为在制度上规定守丧的仪节规范，有助于人性、人情的养育与社会风气的淳化。墨家主张“爱无差等”，批判社会不公及爱的不周遍；儒家则主张“爱有差等”，意即爱人爱物总是要从身边做起，推而广之。仁爱是普遍的，仁爱的实行与推广是具体的普遍。“爱有差等”是一种实践性的美德、智慧。墨家对于儒家及其流俗与流弊的批判，对于完善儒家学说适成一种补充。

关键词：墨家 儒家 孝 三年之丧 爱

有关儒墨之同源与分歧，学界多有讨论。本文仅从两家有关“孝”、“丧”的联系与区别，看“仁爱”与“兼爱”的异同。

一、墨儒论“孝”的差异

（一）墨子肯定“孝”，以兼爱讲“孝”

墨子批评王公大人赏罚不当，“则是为贤者不劝，而为暴者不沮矣。是以入则不慈孝父母，出则不长弟乡里，居处无节，出入无度，男女无别……”[1]从这一批评中，我们可知墨子对“慈孝”、“长弟（悌）”价值的赞同与肯定。

墨子又说：“昔者三代圣王禹汤文武，方为政乎天下之时，曰：‘务必举孝子，而劝之事亲；尊贤良之人，而教之为善。是故出政施教，赏善罚暴……’”[2]这是从正面对事亲之“孝”与尊贤之“义”（善之一）的肯定。

在核心篇目《兼爱》三篇的记载中，墨子关于孝道的言论亦比较集中。墨家认为，社会、政治之乱，起于“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。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。”[3]针对春秋末、战国初期的家国天下的混乱局面，墨子提倡“兼爱”，首先对治的是分封制下的政治关系，即君臣、父子、兄弟关系的“自爱”“不相爱”，亏损对方而自爱、自利。墨子把“慈”“爱”与“利”等同起来，自有其合理性，但我们知道，“慈”“爱”是不能与“利”打上等号的。这是儒墨之争的一个伏笔。

墨子说：“大夫各爱其家，不爱异家，故乱异家以利其家；诸侯各爱其国，不爱异国，故乱异国以利其国。天下之乱物，具此而已矣……若使天下兼相爱，爱人若爱其身，犹有不孝者乎？视父兄与君若其身，恶施不孝，犹有不慈者乎？视弟子与臣若其身，恶施不慈，故不孝不慈者亡有。”[4]墨子认为，如果人人都做到视人之身、家、国犹己之身、家、国，就不会相攻相乱，天下就不会有盗贼，君臣父子都能孝慈。其结论是“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。’”[5]

墨子说：“是故诸侯不相爱，则必野战；家主不相爱，则必相篡；人与人不相爱，则必相贼；君臣不相爱，则不惠忠；父子不相爱，则不慈孝；兄弟不相爱，则不和调……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，贵不敖贱，诈不欺愚……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。”[6]这里强调的是爱利人者，人必从而爱利己；恶害人者，人必从而恶害己，从父子、兄弟、君臣到天下人，莫不如此。

墨子说：“姑尝本原之，孝子之为亲度者。吾不识孝子之为亲度者，亦欲人爱利其亲欤？意（抑，下同）欲人之恶贼其亲欤？以说观之，即欲人之爱利其亲也。然即 吾恶先从事即得此？若我先从事乎爱利人之亲，然后人报我利吾亲乎？意我先从事乎恶人之亲，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。然即之交孝子者，果不得已乎？毋先从事爱利人之亲者欤？意以天下之孝子为遇（愚），而不足以为正乎？”[7]

我们再看《墨子》首篇《多士》论君臣父子：“故虽有贤君，不爱无功之臣；虽有慈父，不爱无益之子。是故不胜其任而处其位，非此位之人也；不胜其爵而处其禄，非此禄之主也。”[8]就君对臣、父对子的要求，就臣与子的职责而言，《多士》强调的是臣要有功于君，子要有利于父，否则君不爱臣，父不爱子。

由上可知，墨子是主张孝慈，肯定父子间的相爱的，尤其是鼓励事亲，推广父慈子孝兄友弟恭的，但肯定这种爱亲即是利亲。墨子是在“兼爱”或“兼相爱、交相利”的系统中来讨论“孝亲”的。也就是说，即使在亲人之间，视人或爱人如己，从效果上看，也是互惠互利的。墨子以“爱人者必见爱也，而恶人者必见恶也”[9]，以“善有善报，恶有恶报”的方式来讲“孝”道，肯定交兼孝子的作用。这是从功利论、效果论上立论的，当然，其主要倾向是以爱利人之亲为先。

（二）、墨家对孝的界定

以上，我们从《兼爱》三篇与《多士》有关“孝”的讨论中已知墨子“孝”的内涵。我们再看后期墨家对“孝”的看法。在《墨经》中进而对“孝”作出界定：“孝，利亲也。”[10]“孝。以亲为分，而能利亲，不必得。”[11]“分”，原文为“芬”，即“分”，是“职分”的意思。谭戒甫注意到此条与《经说上》第8条（关于“义”的界定的解释）的句法相同，只是没有“志”字。《经上》第8条为：“义，利也。”[12]“义。志以天下为分，而能利之。不必用。”[13]按《大取》：“厚亲，分也。”[14]又曰：“知亲之一利，未为孝也，亦不至于知不为己之利于亲也。”[15]故 谭戒甫译注：“孝是利于父母。把奉养父母为自己分内事才能兼利父母。……爱亲有孝名，但利亲是实效。爱亲当建立在利亲的基础上才真是孝。……知利己亲，只 是一利；若我能利人之亲，而人亦利我之亲，这才是能兼利亲，也即是《兼爱下篇》所谓‘交孝子’。……墨家以兼利天下为志，亲不过是天下人之一，其志不能限于亲，故无二志。……利亲是份内事，故不必得爱亲之名。”[16]姜 宝昌认为，“能利亲”，第一个“能”字是才能，第二个“能”字指能做此事。他注意到《大取》“爱人之亲，若爱其亲”与《兼爱下》的相关内容，指出：“墨 家之孝，实乃兼爱在人子人亲关系方面的表现。以爱利天下之亲为己任，每不能中己亲之意、得己亲之爱，亦事之必然者也。”[17]

由此可见，墨家是在兼爱互利的基础上界定“孝”的，以有实效的“利亲”为主要内容，尤其主张爱利人之亲，交相利亲。

（三）、儒家论“孝”及儒墨孝道的区别

我们再看儒家论“孝道”。首先看孔子怎么说。“子曰：‘弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众而亲仁。行有余力，则以学文。’”[18]“入则孝，出则弟”，互文见义，实指在家里还是在社会上，我们都把亲爱亲之心，敬爱父母兄长之情推广开来。少年在家孝顺父母，出外敬爱年长的人，做事谨 慎，说话信实，广泛地亲爱人众，亲近有仁德的人。从私人领域进到公共领域，从敬重父母兄长到敬重社会上的贤人、长者，“义”德就发荣滋长了。初到社会上去 做事，多听多看少说，讲求信用，把爱亲之心，推己及人，推到爱大众爱他人，并亲近有仁德的人。我们把心思多用于修养、提高自己的道德，有了多余的精力，再研究文献。

我们再看孔子弟子有子怎么说。“有子曰：‘其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与？’”[19]这 是说，孝顺父母，敬爱兄长，是行仁的基础。在家里有孝顺之心，在社会

上自然有尽忠之心。君子做事抓住根本，根本既立起来了，人间道路自然畅达，所有其它的事都生生不已地得到发展。注意，为仁，指行仁，即实践仁。这里说的是行仁从孝弟开始。孝悌只是仁的一部分，并不是仁的全部或根本。仁是体，孝悌是用。有人 据此章说“孝悌是仁的根本”或“儒家以亲情为至上”，那都是错误的理解。在儒家，亲情之爱不具有唯一性、至上性，这种爱也受到“礼”与“义”的制约。

再看曾子怎么说。“曾子曰：‘慎终，追远，民德归厚矣。’”[20]这里指诚挚谨慎地料理父母的后事，追怀纪念祖宗，这种风习可以引导人民淳朴忠厚。

从上可知，亲情是 人的所有情感中最真诚最美好最重要的感情。爱敬父母为孝，爱敬兄长为悌。爱我们的亲人，是爱社会上其它人的基础。儒家宗师提倡的孝道是合乎人之常情，平易 合理的。孝道很重要，因为在正常、和谐家庭的氛围中，家庭成员之间的关爱，养育、陶冶了我们的爱心。长期在这样的情感滋养、浸润下，人的心灵与心理渐趋健康而有了沟通性、包容性与责任感。人们对家庭成员的接纳、关爱、包容与责任，也会自然推之于他所服务的事业、团体。孝于家者则忠于国。虽然孝的价值与忠的价值不免有矛盾、冲突，但儒家宗师很强调二者之间顺向的联系。家庭成员关系的恰当处理，孝心的培育，甚至是培养人们担负公共事务的重要基础。特别值得我们 重视的是，《论语》里并没有如后来的“父为子纲”的主张，没有提倡子女对父母的单向度的盲目服从，即愚孝。《中庸》里记载了孔子说的“亲亲为大”，说明亲 情是维系社群的最重要的纽带，但在儒家学说中，亲情、孝道不是唯一的、至上的、可以取代一切的，因为还有“尊贤为大”，还有仁、义、忠、信、礼、乐、刑、政等层面的配制。

对比儒墨“孝道”的不同，可知：儒家不直接从功利、效果的向度讲“孝”，墨家直接从“互利互惠”“回报”的向度讲“孝”；“孝”在儒家是“仁爱”系统中的一环，在墨家则是“兼爱”系统中的一环。薛柏成认为：“（墨家）所谓孝，就是要‘利亲’，‘爱亲’就在于能够善利亲。对孝的这种解释确是新鲜的，它和儒家的‘养志’，以敬 为孝等观念完全异质，从中可看出儒墨两家对于孝之根本含义的理解的差异。”[21]儒 家重视爱亲、敬长、孝慈，是把这些作为人性本有的道德情感、知识与意志，希望进一步加强，通过训练、重复、习惯，自然地推己及人，由爱亲人推到爱他人，由 私领域中尽己之心，推到公共领域中的负责、敬业。这是美德，是生命体验，是伦理智慧。墨家不特别重视父子兄弟之爱敬、孝慈等，不认为是人的特有之性，以为 这种爱是人与人相爱的一种，墨家更重视利他、爱他，爱利天下之人，为了推广这种爱，增加说服力，则说爱利他人也会导致他人爱利自己。儒家的“推己及人”， 是由爱亲人推到爱大众；墨家也讲“推”，爱人如爱己，其实也是从爱自己推到爱他人，爱己之亲推到爱天下人之亲；墨家又从爱他人推回到爱自己，这是为说服众 人都去爱人之亲，因为爱利他人（和他人的亲人）可能的效果是他人也爱利自己（和自己的亲人）。我们虽不必严分儒家是德性论、动机论的，墨家是功利论、效果 论的，但从墨子关于“兼相爱、交相利”与“交孝子”的论证来看，墨家的确有一点功利论与效果论的倾向。

二、墨子对儒家“三年之丧”的批判及两家之歧见

（一）墨子对“三年之丧”的批评

《淮南子·要略》：“墨子学儒者之业，受孔子之术，以为其礼烦扰而不说（易），厚葬靡财而贫民，服伤生而害事，故背周道而用夏政。”[22]墨 家直陈“厚葬久丧”的弊病，关于“久丧”：“（儒者）处丧之法，将奈何哉？曰哭泣不秩声翁，绋经垂涕，处倚庐，寝苫枕块。又相率强人不食而为饥，薄衣而为 寒，使面目陷隤，颜色黧黑，耳目不聪明，手足不劲强，不可用也。又曰，上士之操丧也，必扶而能起，杖而能行，以此共三年。若法若言，行若道，使王公大人行 此，则必不能早朝，[治]五官六府，辟草木，实仓廩；使农夫行此，则必不能早出夜入，耕稼树艺；使百工行此，则必不能修舟车，为器皿矣；使

妇人行此，则必不能夙兴夜寐，纺绩织纴。……君死，丧之三年。父母死，丧之三年。妻与后子（长子）死者，五皆丧之三年，然后伯父叔父兄弟孽子期（一年），族人五月，姑、姊、甥、舅皆有月数，则毁瘠必有制矣。……苟其饥约又若此矣，是故百姓冬不忍寒，夏不忍暑，作疾病死者，不可胜计也。此其为败男女之交多年。以此求众，譬犹使人负剑而求其寿也。众之说无可得焉，是故求以众人民，而既以不可矣。欲以治刑政，意者可乎？其说又不可矣。今唯无以厚葬久丧者为政，国家必贫，人民必寡，刑政必乱。若法若言，行若道，使为上者行此，则不能听治；使为下者行此，则不能从事。上不听治，刑政必乱；下不从事，衣食之财必不足。”[23]儒家中人提倡三年之丧，墨子以为这将贻误社会、家庭等公私事务，使农人、手工业者、妇女等从事的物质生产劳动及各级官吏的社会治理活动，乃至日常生活、人口蕃衍等都受到影响。厚葬久丧靡费社会资源，可能导致国家贫穷，人口减少，身体素质下降，社会管理紊乱，增加了亲人间与社会上的矛盾与斗争。

墨子的批判是有积极意义的，当然墨子是从一定时空的社会的功利与效果出发的。孔子主张三年之丧，认为是“天下之通丧”，孔子重视的是丧礼的文化意义与长时期的效益。孔子去世后，弟子守丧三年，子贡则守丧六年。孟子认为夏、商、周三代都实行了三年丧。林素英认为：“墨子对儒家丧礼提出猛烈而严厉的攻击，虽然说出一些劳动人口长期服丧的困难，然而一律三月除丧，确实忽视人类存在着绵密而悠远的感情，对于国家长期的发展与细致文化的孕育是一大斫伤；而墨子之所以急急提出反制之道与大力呼吁，正足以反衬出当时的丧服制度，已在士的阶层以上取得普遍的共识……庶人之礼尽管与士礼不同，且是依据实际状况而有所减省，不过儒家推动三年之丧为‘天下通丧’的努力，应该正朝向广大的庶民团体宣导，以致迫使墨子必须适时提出无情的攻击。”[24]有学者则认为，春秋战国之世尚无久丧的制度与风俗，一般都是“既葬除服”。[25]

其实，墨子的这一批评类似于孔门宰我的批评。“宰我问：‘三年之丧，期已久矣。君子三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩。旧谷既没，新谷既升，钻燧改火，期可已矣。’子曰：‘食夫稻，衣夫锦，于汝安乎？’曰：‘安。’‘汝安，则为之！夫君子之居丧，食旨不甘，闻乐不乐，居处不安，故不为也。今汝安，则为之！’宰我出。子曰：‘予之不仁也！子生三年，然后免于父母之怀。夫三年之丧，天下之通丧也，予也有三年之爱于其父母乎！’”[26]孔子是从“心是否安”来讨论的。儿女在襁褓中三年，尔后直至成年，不断得到父母的呵护与关爱；父母死后，从情感的角度讲，做子女的守孝三年，似在情理之中。孔子对宰我的批评中其实也谈到“心安即可”的尺度。

墨子与墨家的批判，不仅从社会功效的角度出发，而且试图分析儒家学说的逻辑矛盾例如亲疏与尊卑在丧礼上的矛盾等。“儒者曰‘亲亲有术，尊贤有等’，言亲疏尊卑之异也。

其《礼》曰：‘丧父母三年，妻后子（长子）三年，伯父叔父弟兄庶子期（一年），戚族人五月。’若以亲疏为岁月之数，则亲者多而疏者少矣。是妻后子与父同也。若以尊卑为岁月数，则是尊其妻子与父母同，而亲（视）伯父宗兄而卑（裨）子也，逆孰大焉。”[27]墨家认为，丧妻与长子服三年，同于父母，而丧伯父宗兄才服一年，兄弟之妻则弗服，而其宗兄守其先宗庙数十年，如此对待，不是太偏于其妻、子了吗？“为欲厚所至私，轻所至重，岂非大奸也哉？”[28]从尊卑上讲，父母、伯父宗兄为尊，妻与长子为卑，而服妻与长子丧与父母同，且长于（重于）伯父亲兄，这当然不合于尊卑，是以亲疏关系取代尊卑关系。墨家认为，儒家亲亲、尊尊、贵贵原则有矛盾，儒家的制度，包括丧礼制度，又是区别并固定某种贵贱、亲疏关系的，然而丧礼表达上出现了如此不合情理的状况，这反过来说明其前提是有问题的。墨家以这种方式驳斥儒家，这一批评不仅涉及三年丧，而且涉及差等之爱及其制度化。

（二）关于“三年之丧”的儒墨之分歧

《墨子·公孟》记载了墨子与孔门七十子后学公孟子（公明子）的论战。这一辩论，亦未从正面进行，只是二人言辞上的针锋相对。关于三年丧与礼乐，墨子对公孟子说：“丧礼，

君与父母妻后子死，三年丧服，伯父叔父兄弟期（一年），族人五月，姑、姊、甥、舅皆有数月之丧。或以不丧之间诵诗三百，弦诗三百，舞诗三百。若用子之言，则君子何日以听治，庶人何日以从事？”公孟子回答：“国乱则治之，国治则为礼乐。国治（贫）则从事，国富则为礼乐。”墨子反驳道：“国之治。治之废，则国之治亦废。国之富也，从事故富也。从事废，则国之富亦废。故虽治国，劝之无饘，然后可也。今子曰国治则为礼乐，乱则治之，是譬犹噎（渴）而穿井也，死而求医也。”[29]在这一回合中，墨子主要批评的是丧礼乃至礼乐活动影响君子治理政务、庶民从事生产的活动，不利于国计民生。公孟子的说法是，乱时治，治时则兴礼乐。墨子则认为，礼乐活动不利于治国、富国，而到了乱时再治，无异于临渴掘井。第二回合中，公孟子说，您以三年之丧为非，您主张的夏礼三月之丧也应为非。墨子说：“子以三年之丧非三月之丧，是犹果谓掘者不恭也。”[30]第三回合中，墨子批评儒者之知仍停留在慕父母的婴儿之水平，愚之至也。第四回合中，围绕着“乐”的定义，指出“乐以为乐”定义不了“乐”。以下是墨子与程繁的对话，总体上批评儒者足以丧天下的四大错误：以天为不明、鬼为不神；主张厚葬久丧；提倡弦歌鼓舞；以命为常，不可损益。

从《孟子》中我们可知，孟子认为历史上经过了从不葬其亲到见到野兽、昆虫吞噬亲人遗体而难受，从而掩埋其亲的过程，认为丧葬礼是人性人情发展的必然，指出：“孝子仁人之掩其亲，亦必有道矣”。[31]孟子很重视养生、丧死，特别是送死。别人批评孟子厚葬其母，超过葬其父（其父死时，孟子尚幼，家境不好），他则指出，家境、生活条件与地位、身份不同了，安葬亲人当然可以不同。他强调的是尽心，尽心也表现在财力允许时厚葬其亲；如受礼制限制或其它原因不能守孝三年，也可以变通，但不能自行缩短丧期。孟子葬母之后，帮助监管制棺槨的弟子充虞觉得棺木太好了，有所疑虑，请教孟子。孟子回答道：“古者棺槨无度，中古棺七寸，槨称之。自天子达于庶人，非直为观美也，然后尽于人心。不得，不可以为悦；无财，不可以为悦。得之为有财，古之人皆用之，吾何为独不然？且比化者无使土亲肤，于人心独无悦乎？吾闻之也：君子不以天下俭其亲。”[32]孟子认为，表达孝亲之心，不应在料理父母后事时省钱。

滕文公还是太子时，其父定公薨，他派然友到邹国向孟子请教丧事。孟子曰：“不亦善乎！亲丧，固所自尽也。曾子曰：‘生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼，可谓孝矣。’诸侯之礼，吾未之学也；虽然，吾尝闻之矣。三年之丧，齐疏之服，飧粥之食，自天子达于庶人，三代共之。”[33]然友回国复命，太子决定行三年丧，遭到滕国父兄百官的反对，认为其宗国鲁国历代君主及滕国历代祖先也未实行过。而且古代《志》书说，丧祭之礼遵从祖宗的规矩。太子派然友再次向孟子请教。孟子说：“然；不可以他求者也。孔子曰：‘君薨，听于冢宰，斂粥，面深墨，即位而哭，百官有司莫敢不哀，先之也。’上有好者，下必有甚焉者矣。君子之德，风也；小人之德，草也。草尚之风，必偃。是在世子。”[34]然友回后复命，太子曰：“然；是诚在我。”于是，太子居于丧庐中五月，不曾颁布过任何命令和禁令。官吏们与同族都很赞同，认为知礼。待到举行葬礼时，四方的人都来观礼，太子容色悲伤，哭泣哀恸，吊丧的人很是感动。这里说的是太子守丧五个月，至下葬而止，未知是否守丧三年？

如果从社会效果来看，滕文公即位前守丧五月的效果是很好的。重要的是，孔子、曾子、孟子所强调的是，子女在真心诚意地哀悼、感怀父母的过程中，在守丧的过程中，使自己的心性情才也受到锻炼与陶冶，假如社会上层人士都这样去做，可以感化周围，整齐风俗，使民风淳厚。

荀子也主张“节用裕民”，指出：“足国之道——节用裕民，而善藏其余。节用以礼，裕民以政。”[35]荀子又特别重视葬礼，故曰：“礼者，谨于治生死者也。生，人之始也；死，人之终也；终始俱善，人道毕矣。故君子敬始而慎终；终始如一，是君子之道，礼义之文也。夫厚其生而薄其死，是敬其有知而慢其无知也，是奸人之道而倍叛之心也。君子以倍

叛之心接臧谷，犹且羞之，而况以事其所隆亲乎！故死之为道也，一而不可得再复也，臣之所以致重其君，子之所以致重其亲，于是尽矣。故事生不忠厚，不敬文，谓之野；送死不忠厚，不敬文，谓之瘠。君子贱野而羞瘠；故天子棺槨七重，诸侯五重，大夫三重，士再重，然后皆有衣衾多少厚薄之数，皆有蓐蓐文章之等，以敬饰之，使生死终始若一；一足以为人愿，是先王之道、忠臣孝子之极也。”[36]荀子也是从慎终追远的角度讨论丧礼的。养生、丧死，孝道中最重要的两个方面，是人性、人道的自然表达过程。父子之亲的孝，推到君臣之义的忠，是实践性的伦理。

荀子又说：“三年之丧，何也？曰：称情而立文，因以饰群，别亲疏贵贱之节而不可益损也。故曰：无适不易之术也。创巨者，其日久；痛甚者，其愈迟。三年之丧，称情而立文，所以为至痛极也。齐衰、苴杖、居庐、食粥、席薪、枕块，所以为至痛饰也。三年之丧，二十五月而毕，哀痛未尽，思慕未忘，然而礼以是断之者，岂不以送死有已，复生有节也哉？凡生乎天地之间者，有血气之属必有知，有知之属莫不爱其类。……故有血气之属莫知于人，故人之于其亲也，至死无穷。将由夫愚陋淫邪之人与？则彼朝死而夕忘之；然而纵之，则是曾鸟兽之不若也，彼安能相与群居而无乱乎？将由夫修饰之君子与？则三年之丧，二十五月而毕，若驷之过隙；然而遂之，则是无穷也。故先王圣人安为之立中制节，一使足以成文理，则舍之矣。……故三年之丧，人道之至文者也，夫是之谓至隆；是百王之所同，古今之所一也。”[37]《礼记·三年问》中也有类似的内容，文字大体相同，只是文末增加了一句：“未有知其所由来者也。孔子曰：子生三年，然后免于父母之怀。夫三年之丧，天下之达丧也。”清人孙希旦等认为《礼记·三年问》是荀子所作。[38]荀子认为，凡血气之属，如禽兽都尚且知爱其类，何况人呢？在礼制上规定一定时间（三年之丧亦不过二十五个月）并非不尽情理的久丧，是合于中道的。

由此可见，儒墨两家在“三年之丧”上有严重的分歧。墨家认为，厚葬久丧对社会、家庭、个人的生产与生活造成损害，浪费资源。从这一视域来看，墨家的看法是合理的。儒家从人的情感的自然流露与表达出发，认为亲人死后，不可能立即忘怀，在制度上规定守丧的仪节规范，有助于人性、人情的养育与社会风气的淳化。这里有长远的人文价值蕴于其中。同时，儒家肯定的守丧是从真情实感出发的，然而后世守丧一经提倡与规定，就有了作伪，就有了负面效应。儒家中人也认为心丧更为重要。从这一个角度来看，儒家的看法也有合理性。

综合两家的看法，我们认为，内心真诚地怀念死去的亲友、尊长，并以人性化的方式去安葬、追悼、祭祀死者，不仅是对死者的尊重，也是对生者的尊重，安葬、追悼、祭祀的时间与方式也要适度，不能浪费社会资源，耽误生事。

三、墨家论“爱无差等”及其与儒家“爱有差等”的辨析

（一）墨子与巫马子的辩论

《墨子·耕柱》记载了墨子与孔门巫马子的辩论。“巫马子谓子墨子曰：‘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。故我有杀彼以利我，无杀我以利彼。’子墨子曰：‘子之义将匿邪，意将以告人乎？’巫马子曰：‘我何故匿我义？吾将以告人。’子墨子曰：‘然则一人说子，一人欲杀子以利己；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，是所谓经者口也，杀子之身者也。’”[39]

巫马子以他的爱从自身、亲属、族人、乡人、鲁人、邹人、越人，由近而远的个人感受来驳兼爱，墨子驳之。巫马子的理由是“近我”，论证则围绕“利”来说。巫马子其实是以墨家

的方式来说的。墨子不正面回答，只是抓住巫马子引申的话（为自利而杀人）予以驳斥，说这必然引起别人为自利而杀你，赞成你的人将杀你以利己，不赞成你的人也将杀你以除不祥。谭家健先生在解释了上一段话后说：“爱之有差别是客观存在的，其原因就在于利之有厚薄。可是墨子没有进一步论证这一点。”[40]其实，爱的差别缘自人与人之间远近亲疏关系的不同，在实际日常生活中产生了不同的情感，并不只是利之有厚薄的问题。谭先生又说：“墨家主张的‘爱无差等’不受礼的限制，其实质是对孔子‘仁’的纠正，也是对奴隶主贵族等级制度——礼的破坏。”[41]任何时代，任何时空条件下，人与人之间的爱都会受到一定的社会规范的限制。

（二）孟子与夷子的辩论

孟子与墨者夷子（之）的讨论，很有意思。墨家主张薄葬，夷子也想以薄葬来改易风俗，但却厚葬其亲，孟子批评其理论上两个本原，自相矛盾，不一致，且言行上也不一致：“吾闻夷子墨者，墨之治丧也，以薄为其道也；夷子思以易天下，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。”[42]以薄葬为贵、厚葬为贱的夷子却葬其亲厚，是以己之所贱待其亲，则是以贵为贱，以贱为贵。夷子自我辩白：“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。”孟子反驳：“夫夷子信以为人之亲其兄之子为若亲其邻之赤子乎？彼有取尔也。赤子匍匐将入井，非赤子之罪也。且天之生物，使之一本，而夷子二本故也。”[43]

正如David S. Nivison（倪德卫）所说：“在其反驳中，孟子再一次显示了他对墨子辩论非常熟识。”[44]也就是说，孟子熟识墨家“推”的论辩形式：“其取之也，有[所以取之。其取之也同，其所以取之不必同。”[45]“如保赤子”与“孺子将入于井”是当时两家共有的语言和知识背景，“夷之的麻烦就在于：他因既接受来自他的‘心’的指导又接受来自与此‘心’不相关的一系列教义的指导而陷入混乱。”[46]

孟子对墨者夷之的“爱无差等，施由亲始”的批评，指出夷之在大原则上讲兼爱，在表现上又主张“自亲者始”，孟子批评为“是二本也”。程伊川曾就此有所讨论，斥夷之的错误为“二本而无分”，刘述先重申了伊川之论，指出张横渠的“民胞吾与”体现了“理一分殊”的精神，当然不能理解为“兼爱”。[47]牟宗三认为，“仁”是个普遍的道理，这个道理必须是可以表现的。“人的表现跟上帝的表现不一样，因为上帝没有时间性、空间性，而人表现‘仁’这个普遍的道理有时间性。上帝可以爱无差等，人怎么可以爱无差等呢？”[48]

（三）关于“差等之爱”

贺麟在讨论“差等之爱”时，特别指出这是普通的心理事实，是很自然的正常的情绪。贺先生指出，儒家让我们爱他人，要爱得近人情。又说，“爱有差等”的意义，“不在正面的提倡，而在反面的消极的反对的排斥那非差等之爱”，如兼爱、专爱、躐等之爱（包括以德报怨）等。这三种爱，不近人情，且有漫无节制、流于狂诞的危险。……儒家差等之爱不单有心理的基础，而且有恕道或絜矩之道作根据。儒家也不是不普爱众人，不过他注重一个“推”字，要推己及人。贺先生又说，普爱是集义集德所达到的一种精神境界，大概先平实地从差等之爱着手，推广扩充，有了老安少怀，己饥己溺，泯除小己恩怨的胸襟，就是普爱或至少距普爱的理想不远了。此处所谓普爱，比墨子所讲的兼爱深刻多了。……此处所讲的普爱，与孟子的学说，并不冲突，乃是善推其差等之爱的结果。”[49]这就是说，“仁爱”是普遍的，“爱有差等”是一种实践性的美德、智慧，恰好可以证成“仁爱”的普遍。

今天人们在讨论生态伦理时，有的专家认为动物与人享有同样权力，主张人对人的爱与人对生物之爱也应无有差等。孟子说：“夫物之不齐，物之情也。”[50]万物的内在价值有很大的差异，人对它们的关爱的方式也应该有所不同。

孟子曰：“君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱

物。”[51]如 上所说，儒家的仁爱是有差等的，这里的“仁”特指人伦，可以推己及人，如老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼之类；本句之中的“爱”则特指物伦，又是基于人与物的一体同源由人推开去的。从亲人到他人再到万物，仁爱的表现是越来越远的，这种远并不是说越来越不重视，而是区分方式和层次的不同，儒家根据不同的 伦常性质对仁爱给予不同的界定，对亲人的爱和对朋友的爱不同，对朋友的爱和对陌生人的爱不同，对人的爱和对物的爱更不同。人伦、物伦根本不同，必须区别对 待。“爱之而弗仁”的意思是很明确的，对万物要有爱的态度，但并不是对它们讲人道。人伦、物伦有区分对待的层次差异，人伦、物伦的当下对比下，人伦是重于 物伦的，这是儒家的人道精神。但从这里遽然得出儒家不爱护动物的结论是不合适的，果如此，儒家所谓“爱物”便成空谈了。其实，在此情境下说儒家的态度是“不能爱人焉能爱物”更合适，事有轻重缓急，不通权变非仁者所为。同理，连亲人都爱的人，能爱他人吗？这也是我们可以切身体会的。孟子说：“智者无不知也，当务之为急；仁者无不爱也，急亲贤之为务。尧舜之智而不遍物，急先务也；尧舜之仁不遍爱人，急亲贤也。”[52]即 便以尧舜之德当其情势所迫也难做到仁爱所至无不周遍。作为人，爱人爱物总是从身边做起，推而广之。但在这里又不能说儒家抛弃了张载所说的“民吾同胞，物吾 与也”的终极理想，只是说这种周遍爱的理想的实现是一个无限的过程。儒家君子善于推己及人。假如盲目提倡“爱无差等”，恐怕不尽情理而更难在民间实行。但 儒家的道理，理一而分殊，道理有层次性，且更能实行。

可见孝亲、丧礼、爱有差等都是十分复杂的、具体的，儒家坚持其具体性、实践性，又更为重视其中内蕴的人文价值与道德理性的普遍性。仁爱是普遍的，仁爱的实行与推广是具体的 普遍。儒墨两家都务实，都重功利、效果，相对而言，墨家更为务实，而儒家更重长久的人文价值，没有局限于功利论与效果论。儒家坚持德性论，不因实务功利而 偏离絜矩之道。“爱有差等”不废仁爱之普遍性，反而更能证成之。另一方面，墨家的批判并非毫无价值与意义，墨家警惕孝亲、丧礼的变味，儒家的“三年之丧”的主张及其制度化确实造成很多弊病，造成真情的旁落与社会财物的浪费；墨家批判社会不公及爱的不周遍是有道理的，也是有其理想的；墨家对于儒家及其流俗流 弊的批判，对于完善儒家学说适成一种补充。

参考文献

- 古籍：《墨子》、《论语》、《孟子》、《荀子》、《淮南子》、《礼记》。
- 谭戒甫编著：《墨经分类译注》，北京：中华书局，1981 年。
- 姜宝昌：《墨经训释》，济南：齐鲁书社，1993 年。
- 谭家健：《墨子研究》，贵阳：贵州教育出版社，1995 年。
- 薛柏成：《墨家思想新探》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，2007 年。
- 林素英：《丧服制度的文化意义：以〈仪礼·丧服〉为讨论中心》，台北：文津出版社，2000 年。
- 丁凌华：《中国丧服制度史》，上海人民出版社，2000 年。
- [美]倪德卫著；[美]万白安编；周炽成译：《儒家之道：中国哲学之探讨》，南京：江苏人民出版社，2006 年。
- 刘述先：《全球伦理与宗教对话》，台北：立绪文化事业有限公司，2001 年。
- 牟宗三：《宋明儒学的问题与发展》，上海：华东师范大学出版社，2004 年。
- 贺麟：《哲学与哲学史论文集》，北京：商务印书馆，1990 年。

[1]《墨子·尚贤中第九》，孙诒让著《墨子间诂》，《诸子集成》第四册，北京：中华书局，1986 年，P.32，下引《墨子》只注篇名与本书页码。

- [2] 《墨子·非命下第三十七》，P.172。
- [3] 《墨子·兼爱上第十四》，P.62。
- [4] 《墨子·兼爱上第十四》，P.63。
- [5] 《墨子·兼爱上第十四》，P.63。
- [6] 《墨子·兼爱中第十五》，P.64-65。
- [7] 《墨子·兼爱下第十六》，P.78。
- [8] 《墨子·亲士第一》，P.3。
- [9] 《墨子·兼爱下第十六》，P.78。
- [10] 《墨子·经上第四十》，13条，P.192。
- [11] 《墨子·经说上第四十二》，13条，P.204。
- [12] 《墨子·经上第四十》，8条，P.191。
- [13] 《墨子·经说上第四十二》，8条，P.203。
- [14] 《墨子·大取第四十四》，P.245。
- [15] 《墨子·大取第四十四》，P.246-247。
- [16] 谭戒甫编著：《墨经分类译注》，北京：中华书局，1981年，第194页。
- [17] 姜宝昌：《墨经训释》，济南：齐鲁书社，1993年，第23页。
- [18] 《论语·学而》1•6，杨伯峻：《论语译注》，北京：中华书局，1980年，P.4-5，下引《论语》只注篇名与本书页码。
- [19] 《论语·学而》1•2，P.2。
- [20] 《论语·学而》1•9，P.6。
- [21] 薛柏成：《墨家思想新探》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，2007年，第191页。
- [22] 《淮南子·要略》，《诸子集成》第七册，北京：中华书局，1986年，P.375。
- [23] 《墨子·节葬下第二十五》，P.107-110。
- [24] 林素英：《丧服制度的文化意义：以〈仪礼·丧服〉为讨论中心》，台北：文津出版社，2000年，第82页。
- [25] 丁凌华先生认为：三年丧是儒家的创造，而先秦的习俗则多为既葬除服。秦汉魏晋南北朝时期居丧制度从礼教向法律过渡，两汉时期的约束对象主要是皇室贵族居父母丧，两晋时期三年丧与期亲丧已成为官吏的强制性行政规范，南北朝时官吏居三年丧入于刑律。唐宋时期居丧制度则全面法律化，但实际惩治对象仍主要为官吏。辽金元时期居丧法律式微仅适用于汉族官吏的三年丧。明清时期居丧法律复苏，但居丧法条减少、对象缩小、量刑减轻。居丧法是古代道德法律化的主要表现形式之一，其最大负面效应就是扩张了人性的伪善，助长了社会尤其是官场的虚浮风气。详见丁凌华：《中国丧服制度史》，上海人民出版社，2000年。
- [26] 《论语·阳货》17•21，P.188。
- [27] 《墨子·非儒下第三十九》，P.178。
- [28] 《墨子·非儒下第三十九》，P.179。
- [29] 《墨子·公孟第四十八》，P.275-276。
- [30] 《墨子·公孟第四十八》，P.276。
- [31] 《孟子·滕文公上》5•5，杨伯峻译注：《孟子译注》，北京：中华书局1984年，P.135，下引《孟子》只注篇名与本书页码。

- [32] 《孟子·公孙丑下》4·7, P.98。
- [33] 《孟子·滕文公上》5·2, P113-114。
- [34] 《孟子·滕文公上》5·2, P114。
- [35] 《荀子·富国》，梁启雄《荀子简释》，北京：中华书局1983年P.119，下引《荀子》只注篇名与本书页码。
- [36] 《荀子·礼论》，P.262。
- [37] 《荀子·礼论》，P271-273。
- [38] 孙希旦：《礼记集解》，北京：中华书局，1989年，下册，第1372-1377页。
- [39] 《墨子·耕柱第四十六》，P.262-263
- [40] 谭家健：《墨子研究》，贵阳：贵州教育出版社，1995年，第29页。
- [41] 谭家健：《墨子研究》，第28页。
- [42] 《孟子·滕文公上》P.134。
- [43] 《孟子·滕文公上》P.135。
- [44] [美]倪德卫著；[美]万白安编；周炽成译：《儒家之道：中国哲学之探讨》，南京：江苏人民出版社，2006年，第127页。
- [45] 《墨子·小取第四十五》，P.251。
- [46] [美]倪德卫著；[美]万白安编；周炽成译：《儒家之道：中国哲学之探讨》，南京：江苏人民出版社，2006年，第127页。
- [47] 参见刘述先：《全球伦理与宗教对话》，台北：立绪文化事业有限公司2001年版，第60—61页。
- [48] 牟宗三：《宋明儒学的问题与发展》，上海：华东师范大学出版社2004年版，第109页。
- [49] 贺麟：《五伦观念的新检讨》，《哲学与哲学史论文集》，北京：商务印书馆1990年版，第364—367页。
- [50] 《孟子·滕文公上》，P.126。
- [51] 《孟子·尽心上》，P.322。
- [52] 《孟子·尽心上》，P.322。

The Differences and Debate between Confucians and Mohists on the Topics of “Filial Piety”, “Three Years Mourning” and “Love”

Abstract: Although Pre-Qin Confucians and Mohists can be traced back to the same source, they had great divergences on many issues and started debate on them. Both schools had regarded showing piety to parents as positive. While Mohists proceeded piety from the perspective of “mutual benefit” and “reward”, Confucians did not. “Filial piety” according to Mohists is a link in the system of “concurrent love”, whereas according to Confucians it is a connection in the system of “benevolence”. Mohists criticized Confucians for their practice of luxurious burial and long period of mourning, which they thought had caused great harm to social production and people’s life and had wasted social resources. Starting from the perspective of a person’s true sentiment and humane value, Confucians thought that the institutional practice of abiding by the mourning ritual

was conducive to cultivating human nature, human sentiment and fostering good social mood. Mohists maintained that “there is no differentiation of love” and they lashed at social injustice and the limited scope of love. Confucians maintained that “love with differentiation” means that loving people and loving things must be personal, that is, from an individual to the masses. Although the concept of benevolence is universal, however, the practice and spread of benevolence is the embodiment of universality. ““love with differentiation” is a virtue and wisdom that go through practice. The shortcomings of Confucianism which the Mohists have pointed out are necessary complements for optimizing Confucian theory.