



《中山大学法律评论》
第9卷·第2辑(2011)

爱与正义关系理论研究

——以“圣爱”与“兼爱”为类型*

马 腾

提 要: 在宗教与法律的关系问题中, 爱与正义之关系是关键的桥梁。在各种关于“爱”的理论中, 基督教“圣爱”与墨家“兼爱”, 均典型地体现了从“爱”到“正义”的理论路径——爱要求正义, 超越正义, 完成正义, 从中展现了爱与正义的紧密关系。这两种理论类型的本质差异主要体现为人文与宗教混合性与宗教性、整体性与层次性、原则性与规则性的区别。通过不同理论类型阐述爱与正义的关系, 一方面揭示了宗教性的爱更具有扩张力和绝对性, 虽然其规则性不利于爱对正义的超越, 却依赖律法为载体而更具有传承与发展的生命力; 另一方面, 爱与正义之间不但需要紧密结合, 而且需要爱的层次化来整合对称平衡与层次协调之结构, 具体制度正义的构建是完成从爱到正义的必由之路。

关键词: 爱与正义; 基督教; 圣爱; 墨家; 兼爱

一、爱与正义的问题：“宗教与法律”的桥梁

宗教与法律的关系问题, 伯尔曼曾在《法律与宗教》中第一章指出两者在四个方面的同质性。该书第三章《宗教中的法律》专门讨论了“爱与法律”的问题, 强调两者的紧密联系。¹可见“爱”是宗教与法律关系问题的一个媒介。由是, 在“宗教中的法律”或是“法律的宗教因素”这一范畴中, 宗教与法律的关系典型地体现为爱与正义的关系。基督教现实主义

* 作者马腾, 男, 中山大学法学院博士研究生、中国法律思想史课程助教, 研究领域为中国法律思想史。代表作有《族刑的法文化诠释》、《申子刑名论与任法观发微》、《法家思想之墨学源头》、《墨家“兼爱”的法权利观阐释》、《儒家中庸之法文化观照》等。Email: mt1985@tom.com

¹ 参见[美]伯尔曼:《法律与宗教》, 梁治平译, 北京: 中国政法大学出版社, 2003年, 第20-30、71-81页。

论者尼布尔说：“在处理社会问题上，宗教的资源与限度非常清楚地表现在它的爱的精神中，而不是表现在它的忏悔的意识中。宗教把生活中的道德原则绝对化，使这一原则能够达到纯粹的公正无私，同时还赋予了他人的生活以超越的价值。正如我们所看到的那样，宗教正是通过这种方式激发了爱与仁慈。”²于是，讨论宗教与法律的问题，爱与正义的问题是一个重要的桥梁。

“正义”是西方思想史上的永恒话题，它有着“普罗透斯之脸”，在西哲诸正义论中呈现出变幻无常的面貌。不过，“正义”在西方哲学家的言说中大多指向制度范畴，以社会制度的问题为焦点。诚然，在柏拉图和亚里士多德的理论中，正义既可以是城邦国家或法律制度的德性，也可以是个人的德性，次二重性仍延续至今。然而，正义首先指向法律制度的道德属性，个体道德的正义问题则退居其次。³本文所讨论的“正义”概念亦仅涉及法律制度的道德属性这一层面。

“爱”与“正义”，在哲学家们伦理范畴与制度范畴的双重语境中展现出不同意义。“爱”，虽为伦理学之核心范畴，⁴却难以直接成为社会的制度原则，它必须经由正义感从多层次灌注到制度层面。尼布尔指出：“由于爱很难适用于复杂的社会，就不能要求爱在社会的范围内比正义的理性原则更有价值。”⁵

爱是正义的伦理源泉，它激发了纯粹的正义感，为正义提供了情感观念的基础。与“理性”相比，作为“宗教的伦理理想”的“爱”比理性激发出来的正义更纯粹。⁶“爱”虽具有原生性，却常被诠释为正义公平诸义，甚至被合为一体：爱是最大的正义，正义是最适度的爱。在承认爱与法律的差异之余，伯尔曼强调法律（或制度正义）与爱之间的辩证关系，以形象的表述将两者综合起来：“法律不应当是爱，但它应当去充当爱的可靠仆人。”⁷“情境伦理学”论者亦不得不承认，爱同正义是一回事，因为正义就是被分配了的爱。⁸

在近现代政治哲学和应用伦理学（尤其是尼布尔的理论）的推动下，两者关系的定位超越了对立关系或统一关系而得以升华。罗尔斯集正义论之大成，将博爱与自由、平等之间的统一体现在他的两个正义原则之中。⁹尽管他强调“人类之爱比正义感更为宽广全面，它推动着分外的行为”，但认为“两者都包含着一种行使正义的欲望”。¹⁰概言之，“正义”无论作为一种道德原则还是作为一种根本律法，终将诉诸“爱”。沿用尼布尔的表述，一方面，“爱

² [美]尼布尔：《道德的人与不道德的社会》，蒋庆等译，贵阳：贵州人民出版社，1998年，第57页。

³ 亚里士多德说：“政治学上的善就是‘正义’，正义以公共利益为依归。按照一般的认识，正义是某某事物的‘平等’观念。”[古希腊]亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1965年，第152页。

⁴ 奥古斯丁说：“美德最简洁、最正确的定义就是‘正确有序的爱’。”[古罗马]奥古斯丁：《上帝之城》，王晓朝译，北京：人民出版社，2006年，第677页。

⁵ [美]尼布尔：《道德的人与不道德的社会》，蒋庆等译，贵阳：贵州人民出版社，1998年，第46页。

⁶ 尼布尔比较了理性的伦理所追求的正义和宗教的伦理所追求的正义得出这一结论。参见[美]尼布尔：《道德的人与不道德的社会》，蒋庆等译，贵阳：贵州人民出版社，1998年，第46页。

⁷ [美]伯尔曼：《法律与宗教》，梁治平译，北京：中国政法大学出版社，2003年，第80页。

⁸ 参见[美]弗莱彻：《境遇伦理学》，程立显译，北京：中国社会科学出版社，1989年，第75、80页。

⁹ 罗尔斯说：“博爱被认为是体现了某种社会评价方面的平等……一旦我们接受了这一点，我们就可以把自由、平等、博爱的传统观念与两个正义原则的民主解释如此联系起来：自由相应于第一个原则；平等相应于与公平机会的平等联系在一起的第一个原则的平等观念；博爱相应于差别原则。”[美]罗尔斯：《正义论》，何怀宏等译，北京：中国社会科学出版社，1988年，第105-106页。

¹⁰ 参见[美]罗尔斯：《正义论》，何怀宏等译，北京：中国社会科学出版社，1988年，第190页。

是任何道德原则体系的终极”，¹¹ 另一方面，“律法的本质就是爱”。¹²

二、爱与正义的关系：“圣爱”与“兼爱”之暗合

古今中外曾有过林林总总的关于爱与正义的理论。在世界性宗教中，尤以基督教的“圣爱”（Agape）为著。它以宗教的爱激发制度正义与律法，是现代西方爱与正义理论的基本素材。¹³而在中国先秦时代，儒家和墨家都以爱的观念根本。然而，墨家的“兼爱”诉诸“天志”而强调平等，与儒家推己及人的“仁爱”相比，在宗教性（或超越性）及等差性方面存在着不小的差异。¹⁴这两方面的差异反而使得墨家“兼爱”更易与西方“圣爱”相沟通。近代以降，随着墨学的复兴，许多墨学研究者以基督教义比附墨家义理。梁启超说：“古今中外哲人中，同情心之厚、义务观念之强、牺牲精神之富，基督而外，墨子而已。”¹⁵孙中山推崇墨子的“兼爱”，认为“与耶稣所讲的‘博爱’是一样的”。¹⁶当然，这并非只是特定历史时期国人固守国粹、中体西用的产物，即使是外国传教士，也“曾经利用这一中国古代的先贤促使现代中国的教外人士重视基督教的‘博爱’，并论证说这位令人景仰的古代先哲讲述的东西和舶来的基督教义并无二致”。¹⁷这些“比附”之合理一面，在于揭示了基督教“圣爱”与墨家“兼爱”所共同具有的平等精神¹⁸以及从爱到正义的理论路径。因此，本文以西方“圣爱”与中国墨家的“兼爱”为例来阐述爱与正义的关系理论。

正义不是一个独立的概念，而是一个关系性概念。要理解正义，首先必须从爱与正义之间的关系入手。爱既要求正义，又超越正义，完成正义，使其处于一个不断发展臻于圆融的发展过程。¹⁹

（一）爱要求正义

爱在信仰的基础上产生，作为一种情感，在逻辑上先于正义。就社会伦理而言，爱通向正义的路径，随着人类的繁衍而开辟。群体规模的扩大客观上要求个人自发的同情心提升为持久稳定的责任感，个人伦理的爱理性化为原则或规则，即正义的原则或规则。爱必须通过正义才能表现，正义通过将个人对他人的情感与责任客观化、普遍化、持续化，从而实现爱。

西方“爱”的观念主要源于基督教义，“基督福音”的全部意义在于突出一个以“天主

¹¹ Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Charles Scribner's Sons, 1941, p295.

¹² Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Charles Scribner's Sons, 1941, p16.

¹³ 尼布尔在伦理学上的成就主要就是将基督教教义诠释成为一种应用于社会问题的基督教应用伦理学，即所谓“基督教现实主义”。参见陈维政：“《道德的人与不道德的社会》中译本序”，载[美]尼布尔：《道德的人与不道德的社会》，蒋庆等译，贵阳：贵州人民出版社，1998年，第1页。

¹⁴ “儒墨辨异”是研究墨学的必由之路。参见马腾：《墨家“兼爱”的法价值诠释》，广州：中山大学硕士学位论文，2010年，第34-37页。

¹⁵ 梁启超：《先秦政治思想史》，天津：天津古籍出版社，2004年，第150页。

¹⁶ 孙文：“三民主义·民族主义第六讲”，《孙中山全集》，三民公司，1927年，第89页。

¹⁷ [美]牟复礼：《中国思想之渊源》，王立刚译，北京大学出版社2009年1月版，第91-92页。

¹⁸ 无论是《墨子·兼爱》中讲“兼以易别”，还是《荀子·非十二子》中讲墨子“僇差等”，都体现了墨家“兼爱”的平等性。方授楚视“平等”为墨学的根本精神。参见方授楚：《墨学源流》，北京：中华书局，1937年，第107-113页。《圣经》创世论体现了平等思想，路德诠释“上帝面前人人平等”，对西方宗教平等思想影响深远。

¹⁹ Harland将Niebuhr爱与正义的辩证关系归纳为：爱要求正义、否定正义和完成正义。参见Gordon Harland, *The thought of Reinhold Niebuhr*, Oxford University Press, 1960, p.20.

为中心”的博爱思想。²⁰爱首先是一种价值创造原则，它在基督教义中具有最深刻和最终决定性的特征。²¹其次，它是一种律法，它在福音书中以“爱的律法”为表现形式：

我爱你们，正如父亲爱我一样，你们要学着生活在我的爱中。²²

你们要彼此相爱，像我爱你们一样；这是我的命令。²³

爱你的朋友，恨你的仇敌。²⁴

要爱你们的仇敌，善待恨恶你们的人。²⁵

我给你们一条新命令：你们要彼此相爱；我要怎样爱你们，你们也要怎样彼此相爱。²⁶

从这些表述可以看出，“爱”在基督教义中被视为一种“律法”，它深刻地揭示了爱对正义的要求。爱是律法本身的精神所在，而构成律法的抽象道德原则及具体行为规则都要体现爱的精神。²⁷爱的律法，同时也是上帝理性的体现，它通过具体化为世俗理性，构建正义秩序，指引现实律法，从而约束一切人。²⁸反过来说，人们通过对正义的追求，对律法的恪守，就实现了对上帝的“爱”：“我们遵守神的诫命，这就是爱他了。”²⁹因而，人们对神恩的回馈本质是一种爱，恪守律法并非害怕受到惩罚，而是爱上帝的必然结果。在阿奎那看来，基督教律法与神恩并无二致。孟德斯鸠在谈罗马法之时也说：“遵守法律不是由于恐惧或由于理智，而是由于感情而爱法律。”³⁰基督教之“爱”，作为其宗教的核心思想，改变并升华了人的心理状态、精神层次，³¹赋予人们在世俗世界之上的一个更高尊严，并指引人们在现实中追求正义，恪守律法。中世纪教会法是上帝“爱的律法”在世俗世界的镜像，它体现了爱对正义的要求。彭小瑜《教会法研究》一书正是以“爱的律法”为结语：“教会法是爱的律法，爱统合正义和仁慈。”³²

在墨学的发展历程中，墨子“兼爱”经过后学的发挥，超越了一般的伦理情感，实现了客观化、普遍化、持续化的过程，名为“兼爱”，实则基本具备了正义的内涵。“兼爱”是墨学中的天之志，作为一种宇宙原则统御人类世界，决定万事万物的发展。在这一宇宙原则之下，包含了人间的正义观“法仪”。在先秦诸子中，墨家尤其贵“义”，且《墨子》中的“义”

²⁰ 马达钦：“‘兼爱’与‘博爱’——浅谈墨子思想中闪烁着的天主教精神”，《中国天主教》2008年第6期。

²¹ Andres Nygren, *Agape and Eros*, University of Chicago Press, 1982, p.82.

²² 《约翰福音》第十五章第九节。

²³ 《约翰福音》第十五章第十节。

²⁴ 《马太福音》第五章第四十三节。

²⁵ 《路加福音》第六章第二十七节。

²⁶ 《约翰福音》第十三章第三十四节。

²⁷ 伯尔曼认为：“他（耶稣）坚持以律法的精神和目的，即以爱来阐释所有的律法。”[美]伯尔曼：《法律与宗教》，梁治平译，北京：中国政法大学出版社，2003年，第74页。

²⁸ 参见[古罗马]西塞罗：《国家篇法律篇》，沈叔平、苏力译，北京：商务印书馆，1999年，第180页。

²⁹ 《约翰一书》第五章第三节。

³⁰ [法]孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》，婉玲译，北京：商务出版社，2003年，第17页。

³¹ 涂尔干专门阐述了宗教对人的心理结构和精神状态的提升作用。参见[法]涂尔干：《宗教生活的基本形式》，渠东等译，上海：上海人民出版社，1999年，第548-584页。

³² 彭小瑜：《教会法研究》，北京：商务印书馆，2003年，第427页。

尤与“正义”较为逼近。墨子曰：“义者，正³³也。”³⁴此“义”不仅是个人伦理道德，亦是国家治道之本，即所谓“义者，善政也”。³⁵这一治道源于“天志”：“义果出于天矣。”（《天志中》）“天志”是天子、三公、诸侯、士、庶人之“正”³⁶“义”源泉。故《天志下》谓：“天之志者，义之经也。”“义”正于天，求义之正必顺乎“天志”，而天之志只是形式，是外衣，它以“兼爱”万民为实质，为旨归。墨子曰：“今天下之士君子之欲为义者，则不可不顺天之意矣。曰：顺天之意何若？曰：兼爱天下之人。”³⁷可见，墨子求“义”之“正”经由“尚同于天”的理路，与作为“天志”内核的“兼爱”相沟通。因而，墨子的“兼爱”具有了治道意义上的“正义”层面。《天志下》云：“兼之为道也，义正。”《兼爱》篇中伦理意义的“兼爱”在《天志》、《法仪》中实现了形式化的过程，向天下正义观过渡。最终，墨子的“法仪”经由“天志”演绎出来，更为直接地表达了一种正义观念，并构成了正义价值在世间与天道的双层表述。杨鸿烈说：“墨子所谓‘法仪’便是正义，墨子的法律观念是以正义为标准，正义本于上天好生之德。”³⁸在形式意义上，与西方法哲学的正义观相若，墨家以“兼爱”之“天志”为“法仪”，贵“义”之正的思想具有上位于法律的“高级法”³⁹属性。

概言之，墨子贵义之正，而诉诸以“兼爱”为本的“天志”。“兼爱”就是正义的源泉与根本，而填充了“兼爱”的“天志”与“法仪”正是先秦诸子中最为显著的正义观。⁴⁰墨子以“天志”行“兼爱”，又以“法仪”明“天志”，是“兼爱”形式化与“天志”、“法仪”实质化的双向过程，继而针对“百姓人民之利”，⁴¹以尚贤能、明赏罚、节用、节葬为基本律法，演绎出一种围绕“兼爱”推衍出来的制度层面之正义理论。

（二）爱超越正义

首先，爱是任何道德体系的极限概念。⁴²爱作为精神的律法高于普通的理性范畴，超越一切法则和规律。其次，爱和正义之间的关系是个人伦理和社会伦理之间的关系。因为爱在原始意义上是个人伦理的原则，正义是社会伦理的规范，是爱的延伸扩展。个人伦理与社会伦理的连续性，使两者之间存在一个规范的等级序列。这一序列依主体超越能力的递减和客

³³ 《天志上》篇作“政”。孙诒让案：“意林引下篇‘正’皆作‘政’，二字互通。‘义者，正也’，言义者所以正治人也。”见孙诒让：《墨子间诂》，北京：中华书局，2001年，第193页。

³⁴ 《墨子·天志下》。

³⁵ 《墨子·天志中》。

³⁶ 此处“正”乃是动词而非形容词。

³⁷ 《墨子·天志下》。

³⁸ 杨鸿烈：《中国法律思想史》，北京：中国政法大学出版社，2004年，第38页。

³⁹ 有论者认为墨家的“天志”是自然法思想。参见杨鹤皋主编：《中国法律思想史》，北京：北京大学出版社，1998年，第68-69页；赵建文：“墨子法律思想的自然法理论特征”，《现代法学》1995年第2期。本文舍弃“自然法”一词，以避免牵涉“自然法”的形式性与内容性之争，即“自然法”是否为西方专利这一无谓的概念争论。

⁴⁰ 张斌峰对墨家的“法治”正义观有一段精彩的论断：“墨家实以正义说为法学之根本观念者。正义之源，一出于天，故曰兼采正义说与神意说也。墨子所谓‘法仪’便是正义，墨子的‘法治’观念是以正义为标准，正义本于上天好生之德。墨子的正义观异化为‘天志’，天志与正义应是正义价值的不同表达方式，都是一种抽象的观念，天志不过是墨子对其正义观念的抽象表达。墨子把正义寄托于天，认为天是正义的化身，实行赏罚的功能。”参见张斌峰：“墨子的‘法治’观及其现代价值”，《中南民族大学学报》2009年第1期。

⁴¹ 《墨子·非命上》。

⁴² Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Charles Scribner's Sons, 1941, p295.

观因素（包括自然的、社会的因素）的递增依次为利他之爱、互爱、正义。⁴³正义的框架体系与制度安排不免与本源之“爱”相龃龉，甚至背离“爱”的初衷，尤其权力博弈中强势话语的“反客为主”，对“正义”的手段化、利益化，使得特定的“历史正义”可能脱离普世、超越的爱，降格蜕化为一种低于正义的东西。教会法学家格兰西强调：“基督教之爱绝不可在爱的名义下淡化为仁慈，毁损或边缘化正义……爱超越正义和仁慈。”⁴⁴罗尔斯亦坦言：“除非同情和仁爱能够普遍深入地培养，（否则）他们的正义观就有被动摇的危险。”⁴⁵因此，爱对正义的超越意义非凡——爱不仅是正义的来源，也是发现“正义局限”的终极视角。

“圣爱”对“正义”的超越体现为《新约》超越《旧约》、神法超越人法、教会法超越世俗法三个层面：其一，在《圣经》中，《旧约》以“律法”为主题，而《新约》以“爱”为主题。于是，《新约》将“爱”置于“律法”之上，以“爱”突破了“律法”，使基督教突破了犹太种族主义而成为世界性宗教：“正是这种爱的精神和爱的奉献使基督教成为一种‘爱的宗教’，使其作为一种伦理性宗教而在世界宗教中得以突显。”⁴⁶《圣经》记载耶稣以爱来阐释律法，并不拘泥于字面意义（即律法正义本身），这是爱对正义或具体律法内容超越的直接例证。所以伯尔曼说“（耶稣）以律法本身的名义、以律法精神的名义而行事”。⁴⁷其二，“爱”的精神对“律法”的超越，在《圣经》中耶稣对“爱”的阐述得以体现，也是后来神学家教俗二元观的思想基础。在奥古斯丁看来，世俗国家的律法与秩序并不天然地象征“正义”（超验正义），最多只能算正义的“残片”，且须经以“爱”为内容的“信仰”的检验。⁴⁸基于永恒法、神法、自然法、人法的类型划分，阿奎那阐述了前三种“法”对人法的超越，奠定了中世纪自然法思想：某种违背正义的世俗法律并不能使人在良心上接受，⁴⁹这种良心正以一种超越于实在法之外的爱的观念为依托。其三，基督教之爱对正义的超越意义，还可从西方法律史上教会法与世俗法的关系中略见一斑。伯尔曼说：“教会的法律无疑是人法；但它也被认为是自然法和神法的反映。（世俗）法律与非理性的因素、权力、迷信和堕落有更多的联系……教会有助于使它更充分地与自然法并最终与神法相一致。教会法可用作各种世俗法律秩序仿效的样板。”⁵⁰在西方法律传统中，作为基督教教义规范化的教会法，被视为对同时代并行之世俗法的超越，因而世俗法需要“模仿教会法”。故教会法元素对后代世俗法律规范的渗透，实际上是一个宗教之爱对制度正义的二次建构过程，体现了“圣爱”对历史正义的超越。由此，一个法律史视野下的从“圣爱”到正义的三级阶梯便昭然可见：基督教之爱——教会法——世俗法。

墨学以“兼爱”为本，既源于对特定历史社会的反思，又不拘囿于特定历史之情境。一

⁴³ 这种区分主要源于尼布尔的学说，参见刘时工：《爱与正义——尼布尔基督教伦理思想研究》，北京：中国社会科学出版社，2004年，第168页。

⁴⁴ 彭小瑜：《教会法研究》，北京：商务印书馆，2003年，第65页。彭小瑜《教会法研究》第二章介绍了格兰西、索姆、伊沃等人关于基督教之爱与教会法关系的理论，展现了“爱与正义”的复杂关系，颇可参阅。

⁴⁵ [美]罗尔斯：《正义论》，何怀宏、何包钢、廖申白译，北京：中国社会科学出版社，1988年，第176页。

⁴⁶ 卓新平：《神圣与世俗之间》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，2004年，第139页。

⁴⁷ [美]伯尔曼：《法律与宗教》，梁治平译，北京：中国政法大学出版社，2003年，第74页。

⁴⁸ 奥古斯丁说：“不侍奉上帝的人能有什么样的正义呢？如果灵魂不侍奉上帝就不能正义地统治身体，那么理性不侍奉上帝也就不能正义地统治各种邪恶。如果这样的人没有正义，那么由这种人组成的集合体也没有正义。”[古罗马]奥古斯丁：《上帝之城》，王晓朝译，北京：人民出版社，2006年，第937页。

⁴⁹ 参见[意]阿奎那：《阿奎那政治著作选》，马清槐译，北京：商务印书馆，1963年，第106-121页。

⁵⁰ [美]伯尔曼：《法律与革命》，贺卫方等译，北京：中国大百科全书出版社，1993年，第654页。

方面，墨家代表“农与工肆之人”，以“兼爱”为根本观念对旧的法律秩序提出挑战。⁵¹“兼爱”天然就是对现实社会进行有力批判的武器，具有一种平等而激进的本质精神，有冲破时代社会体制、伦理秩序与人际关系的意向，因而具有超越一般社会正义的特质。在墨子对社会现实凌厉而深刻的口诛笔伐中，一种源于“兼爱”的正义力量油然而生，并带有超越“历史正义”的批判精神，洋溢于各篇诸论之中。另一方面，如前文所述，墨家求“义”之“正”而诉诸“天志”，又以“法仪”明“天志”，“天志”、“法仪”永恒地以“兼爱”为基准。这就为任何特定的正义罩上一个超越性的“兼爱”光环，亦永无止境地矫正着现实的“历史正义”。由此，墨家从“兼爱”的宗旨出发，审思天下习以为常的是非观念，对一些貌似正义合理、实则颠倒黑白的行为或观念均提出具体而有力的批判。⁵²

爱对正义的超越，甚至以一种“否定”的极端形式体现出来，即爱与正义的对立情形。在基督教爱的理论体系中，由神爱演绎到互爱的过程中，由于“神的恩典”存在被剥离的可能，因此互爱可能会蜕变成只有互惠利益的功利计算。⁵³在这个意义上，爱否定了这种以功利为原则的“正义”：“爱否定正义，因为爱消除了对正义的利益的审慎计较。”⁵⁴不过，在墨家学说中，“爱利一体”的观念却是一以贯之的。⁵⁵伍非百说：“大抵墨子之言‘兼’也，含有‘交’义。言‘爱’也，包有‘利’言。”它不仅在墨翟“兼相爱，交相利”的表述中及“三表法”⁵⁶的论证方式中一再得到印证，更在墨家后学的阐发中得以强化：“仁，仁爱也。义，利也。爱利，此也。所爱所利，彼也。爱利不相为内外，所爱利亦不相为外内。其为仁内也，义外也，举爱与所利也，是狂举也。若左目出右目入。”⁵⁷因此，爱对正义的超越是否体现为一种否定关系，是基督教“圣爱”与墨家“兼爱”的一个区别，其深层原因则是两者在层次性上的差别，留待后文详述。

（三）爱完成正义

在广义上，爱对正义的完成包括了前面两方面：爱是正义的源泉，是生命的“律法”；爱超越正义，不断地修正“律法”。在狭义上，爱的绝对要求能够激励正义持续而具体的升华。理性化的正义关注普遍性，而爱满足个体的特殊需要，更关注后果——人类的幸福生活，并且可以在个案中对正义进行修正，这也体现了爱完成正义的过程是一个从理想到实践的过程，从中凸显了爱的观念所具有的实践性层面。

《圣经》讲“爱就完全了律法”⁵⁸，表明爱不仅是律法的最初源泉，而且能够使得律法及正义不断在个案中进行超越，这是爱对律法的完成过程。这一完成过程若能达到一个理想

⁵¹ 马腾：“墨子‘尚同’内涵新探”，《东西思想》（韩国）2010年第8期。

⁵² 《墨子·非攻上》云：“今有人于此，少见黑曰黑，多见黑曰白，则以此人不知黑白之辩矣。少尝苦曰苦，多尝苦曰甘，则必以此人为不知甘苦之辩矣。今小为非，则知而非之。大为非攻国，则不知而非，从而誉之，谓之义。此可谓知义与不义之辩乎？是以知天下之君子也，辩义与不义之乱也。”

⁵³ Reinhold Niebuhr, *Faith and History*, Charles Scribner's Sons, 1940, p185.

⁵⁴ Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Charles Scribner's Sons, 1941, p295.

⁵⁵ 伍非百：《墨子大义述》，北京：国民印务局，1933年，第28页。蔡元培说：“墨子者，以爱与利为结合而不可离者也。”蔡元培：《中国伦理学史》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第41页。

⁵⁶ 《墨子·非命上》曰：“何谓三表？子墨子言曰：‘有本之者，有原之者，有用之者。于何本之？上本之于古者圣王之事。于何原之？下原察百姓耳目之实。于何用之？废以为刑政，观其中国家百姓人民之利。此所谓言有三表也。’”“三表法”本质上是一种“归纳派论法”。参见梁启超：“墨子之论理学”，《饮冰室合集》（专集三十七），北京：中华书局，1989年，第68-72页。

⁵⁷ 《墨子·经说下》。

⁵⁸ 《约翰福音》第十三章第十节。

状态，也就如《圣经》所言，“全律法都包含在爱人如己这一句话之内了”。⁵⁹蒂利希提出“圣爱”对“爱的含混性”的“治愈功能”，实乃对俗爱、力量和公义三者的提升而圣化的意义。⁶⁰另外，基督教的爱以律令形式贯穿于实践中，凸显一种行动之爱。《圣经》曰：“小子们哪，我们相爱，不要只在言语和口舌上，总要在行为和诚实上。”⁶¹又云：“凡你们所做的，都要凭爱心而作。”⁶²这种在实践行为中贯彻“爱”的主张，是爱对结果关注的应有之义。就基督教的“圣爱”而言，当这种爱合理地分配给大众的时候，爱就取得了公平、公义、正义的形式。⁶³现实的正义秩序，在规则化的同时可能成为“普罗克拉斯提斯之床”，强调统一性而缺乏对实际情形、具体情境的关注与考量。这要求以基督教爱观统合“正义”与“仁慈”，通过爱的精神对固化的正义秩序的调摄，实现爱对正义的完成过程。

如果从这个角度诠释墨家“兼爱”，则可发现墨家的正义观注重一种持续而动态变化的标准，它处于“兼爱”的不断调适与校验之中。一方面，制度化的正义不同于“爱”所激发的正义观念，固化的“法仪”并非墨学正义论的归宿。墨学始终立足于正义的本源，因而“兼爱”对“法仪”的灌注与塑造正是爱对正义的完成过程。相比而言，爱比正义更加关注个体及后果，并上升为人类的幸福生活，其标准即是墨家所讲的“百姓人民之利”，再次体现了“兼爱”、“交利”的统一。另一方面，爱对正义的成就，也许在班班可考的墨者实践中更为昭彰显著。墨子曰：“言足以复行者，常之。不足以举行者，勿常。不足以举行而常之，是荡口也。”⁶⁴墨者以实践的精神、殉道的勇气，凸显了“兼爱”对一般意义上的正义观的超越。墨家正义的观念，在超越性原则“兼爱”的引导下，在墨者一次又一次的“赴汤蹈刃”的实践中，不断得以塑造与修正。后学从这些实践中悟出了“藏于心者无以竭爱”⁶⁵的道理。可见，墨家“兼爱”对正义的完成并非玄奥的哲学思辨，而是在经验世界中对德行生活与正义行为的抽象归纳。

三、“爱与正义”的类型：“圣爱”与“兼爱”之差异

墨家讲“天志”的核心在于“兼爱”，因而“兼爱”应当是天下子民的最高准则。这一点与《圣经》中所讲“我们爱，因为神先爱我们”⁶⁶极其相似。相比儒家，墨家由于具有“天志”的范畴而更易与西方基督教“圣爱”相附会。近代墨学研究在很大程度上使墨家先哲的智慧重现于今，得益于学界巨擘与革命领袖的鸣锣开道，“兼爱”思想也在基督教义的映衬之下获得了提升价值的潜在能量。不过，这种大而化之的结论，在顺应尊墨潮流之余，也消磨了中西学说的本质差异，模糊两者的真精神，而须加以厘清。

（一）“圣爱”的宗教性与“兼爱”的混合性

信仰上位于爱，是“圣爱”的显著特征。基督教之爱作为一种神爱，爱既是信仰之条件又是信仰之内容。奥古斯丁曾引《圣经》中“基督超越一切的爱”，⁶⁷阐释上帝信仰至上的思想，成为基督教义之信仰主义的权威注脚，“爱”在奥古斯丁的言说中也成了上帝信仰主义

⁵⁹ 《加拉太书》第五章第十四节。

⁶⁰ Paul Tillich, *Love Power and Justice*, Oxford University Press, 1954, pp.116-119.

⁶¹ 《约翰一书》第三章第十八节。

⁶² 《哥林多前书》第十六章第十四节。

⁶³ 参见丁光训：《丁光训文集》，上海：译林出版社，1998年，第214页。

⁶⁴ 《墨子·耕柱》。

⁶⁵ 《墨子·修身》。

⁶⁶ 《约翰一书》第四章第十九节。

⁶⁷ 《以弗所书》第三章第十九节。

的仆人。⁶⁸上帝的爱具有优先性和决定作用，相比而言，人类之爱只是对于上帝之爱的回应。在人与人的关系中，处于根本地位的是来自上帝命令的爱以及被耶稣基督所亲身证明的爱。质言之，正如虞格仁所强调的，上帝之爱具有不同于人类之爱的神圣性。⁶⁹尤其是“十字架”的意象，蕴含了“圣爱”的深刻哲理——耶稣在十字架前的受难就是爱的最完美表达。⁷⁰因此，“圣爱”是一种爱的宗教，基督教“每一件事情都和拿撒勒的耶稣所完成的救赎联系在一起”。⁷¹信仰取代了理性获得至尊地位，信仰先于认识，理性服从上帝，均是对“圣爱”宗教性的深刻注解。这种“上帝之爱”在形式上以宗教律法或命令的形式宣扬，它宣扬爱的普遍、广博和彻底，“你们要爱仇敌，善待他们”⁷²，“有人打你的右脸，连你的左脸也转过来由他打”，“要拿你的里衣，连外衣也由他拿去”。⁷³

基督教“圣爱”，经过宗教改革的发展成为后来西方的博爱主义，对西方的伦理、政治都有深刻影响。法国大革命将政治归结为“自由、平等、博爱”，这应追溯到人的本性的意义上去理解。没有博爱，人的本性就未能经由一种相互关系获得确定及承认。文艺复兴与启蒙运动中，一种宗教爱的教义与人文的博爱的斗争交织其中，作为“律令”，“爱上胜过一切”的基督教教义与近代人文的博爱观念有本质的冲突。⁷⁴概言之，西方的博爱主义是一种人文的自然爱，是宗教的超自然爱的逆流。费尔巴哈指出：“对作为人的人的爱，只不过是属自然的爱；属基督的爱，乃是超自然的、洁净了的、神圣化了的爱，但是，属基督的爱也只是爱基督的东西。”⁷⁵至少，基督教的爱与信仰有相互矛盾的一面，⁷⁶尽管爱与信仰在某些方面是统一的，信仰仍是高位阶的、本源性的，是爱的灵魂或基础。

就基督教而言，爱只是基督教之道德，信仰却是基督教之宗教。反观墨家的“兼爱”，“爱”的观念本身就构成了墨学的核心。墨家“兼爱”的弘扬与推行有赖墨家集团的引领表率作用，却不限于集团之内，更不以绝对的宗教信仰为归依，它是普遍的甚至超时空的。⁷⁷由此，基督教“圣爱”的“普遍性”实际上局限于宗教信仰的范畴，即使依靠宗教的覆盖力而实现，亦不如墨学“兼爱”之博大胸怀与视界。

墨学所具有的经验主义品格，也使其学说摆脱了宗教上反对异教、排斥异端的弊病。曾有论者将墨学视为宗教，新儒家也批判墨学“次于人文”，⁷⁸均抹杀了墨家“兼爱”所具有的人文情怀。毕竟，墨子仅仅在论证“兼爱”的某个环节以“天志兼爱”为理据，而沾染些许“天”的神圣权威，何况这或许只是周秦诸子论证并推行学说的间接途径。其实，墨家“以

⁶⁸ 奥古斯丁说：“‘圣神’自始即‘超越一切’。”奥古斯丁：《忏悔录》，周士良译，北京：商务印书馆，1963年，第292页。奥古斯丁对基督教爱观的阐述可归纳为：“只有首先爱上帝，我们才能恰当地爱一个人。”参见[美]斯通普夫、菲泽：《西方哲学史》，丁三东等译，北京：中华书局，2005年，第202页。

⁶⁹ Andres Nygren, *Agape and Eros*, University of Chicago Press, 1982, p.721.

⁷⁰ 参见王崇尧：《莱因霍尔德·尼布尔》，台湾：台北永望文化事业有限公司，1993年，第183页。

⁷¹ [美]冈萨雷斯：《基督教思想史》，陈汉民等译，金陵协和神学院，2002年，第1017页。

⁷² 《路加福音》第六章第三十二到三十五节。

⁷³ 《马太福音》第五章第四十节。

⁷⁴ 参见[德]M.舍勒：《爱的秩序》第三章《基督教的爱的理念与当今世界》第一节《圣爱与博爱主义》一节，林克等译，北京：生活·读书·新知三联书店，1995年，第86-94页。

⁷⁵ [德]费尔巴哈：《基督教的本质》，荣震华译，北京：商务印书馆，1984年，第329页。

⁷⁶ 费尔巴哈正是用“信仰与爱的矛盾”作为《基督教的本质》一书第二十七章的标题。

⁷⁷ 《墨子·大取》云：“爱众世与爱寡世相若，兼爱之又相若。爱上世与爱后世，一若今之世人也。”

⁷⁸ 唐君毅曾说墨子“次于人文”，牟宗三也批评墨家完全采取不及人文的态度。参见牟宗三：《中国哲学十九讲》，上海：上海世纪出版集团，2005年，第50-51页。

人论天”，毕竟与传统“以天论人”大异其趣，是传统文化理性精神觉醒的标志之一。⁷⁹有墨学研究者指出，“天志”其实就是墨子之志，可谓真知灼见。的确，虚无缥缈的“天志”实乃墨翟本人的理念，是普世性正义观的外衣。因而，在墨学体系中，“天志”之形式不具有“兼爱”之内核的根本性，盖可见于梁任公“天志纲领说”向“兼爱基础说”的观点转变。⁸⁰诚然，“天志”、“兼爱”的主宰性、律令性，在强调理性化的先秦学风中逐渐被湮没在理势性与规则性之中。然而，墨家之“天”并非只有纯粹的主宰含意，而具有一定的自然含意。“兼爱”的观念，虽呈现出“天志化”倾向，但非常贴近民众，关注民生，真正以人文关怀的“爱”而非宗教信仰作为第一要义。不管是东方的兼爱、仁爱还是基督教圣爱，都是为了实现一种“超越”。墨家“兼爱”体现的是人文主义的超越，它是人类本性通过自己达到超越。信仰超越的有神论在“天志”、“明鬼”也有所体现，然而“兼爱”仍以人在经验世界的现世努力为路径。张斌峰说：“墨家‘兼爱’与基督教之爱的区别是现实性、具体性与（宗教）超越性、抽象性的对立与区别。”⁸¹墨学“兼爱”的理想迥异于基督教以对信仰神，期待神的拯救为内容的神学超越，是以人的进步与自我超越为内涵的人文进步。

一般认为，儒家的仁爱与耶稣的圣爱，分别代表了人文化的世俗之爱与宗教化的神圣之爱的典型。⁸²墨家的“兼爱”，是主体性与互主体性、价值理想与工具理性、超越性与实践性、功利性与道义性的统一，⁸³实现了人文化的世俗之爱与宗教化的神圣之爱的统一，从而使得由爱析出的正义观具有了宗教式的神圣权威和人文式的世俗关怀。无论是基督教“圣爱”对信仰的要求，还是儒家对修身、礼教的强调，都显示出“爱”的某种排他性，墨家的“兼爱”则不然。墨家“兼爱”更隐含本体的“性”，既非基督教的“信仰”、“律法”，也不仅是心理或伦理层面的“同情”。不过，这种宗教人文的混合性也是墨学式微的原因：墨家“兼爱”虽具有一种团体的宗教信仰特征，却缺乏一种广泛推行于天下的扩张力，依靠小团体的军事活动和实践行为很难全面地影响社会大众，其根本在于缺乏宗教信仰的普遍性。所以，墨家“兼爱”虽调摄了宗教性与人文性，展示了一种折衷于宗教化与人文化之间的爱，却不如儒家之彻底的人文化之爱切理而饜心，亦缺乏基督教之爱的宗教色彩与信仰要素。概言之，宗教性与混合性的差异可谓“圣爱”与“兼爱”的本质性差异，由此引出以下两个方面的区别。

（二）“圣爱”的层次性与“兼爱”整体性

基督教爱观可分为两大类型、三个方面。基督教爱观的宗教性本质，决定了它包括上帝自上而下的“圣爱”与人类自下而上的“欲爱”两大基本类型，又具体化为爱的四个向度，即上帝对人的爱、人对上帝的爱、人对同胞的爱和人的自爱。⁸⁴也有学者将其诠释为三个方面：第一方面是上帝对人的超越性怜悯，第二方面是人对于上帝的宗教虔诚，而第三方面则是人对于自己同类的伦理关怀。无论何种分类，都体现了基督教爱观的多层次性，不同层次

⁷⁹ 参见祁雪瑞：“墨子法哲学思想的历史意义与现代价值”，《中华文化论坛》2008年第4期。

⁸⁰ 梁启超治墨学前后观点变化较大，从“天志纲领说”转变为“兼爱基础说”。参见郑杰文：《中国墨学通史》（下），北京：人民出版社，2006年，第508-511页。

⁸¹ 张斌峰：“墨子兼爱学说的新透视”，《中国哲学史》1998年第1期。

⁸² 儒家仁爱与基督教神爱的比较研究，可参见谢桂山：《圣经犹太伦理与先秦儒家伦理》，济南：山东大学出版社，2009年，第70-85页。该书第三章对“爱”与“仁”的差异分析（来源、对象、形式、地位四方面）正是把握其宗教性与人文性的差异。另参见姚新中：《儒教与基督教——仁与爱的比较研究》，赵艳霞译，北京：中国社会科学出版社，2002年。

⁸³ 参见张斌峰：“墨家人文精神的基本内涵与特征”，《社会科学战线》2001年第4期。

⁸⁴ Andres Nygren, *Agape and Eros*, University of Chicago Press, 1982, pp.48-211.

之间具有矛盾关系。⁸⁵无论是奥古斯丁对基督教“爱观综合体”(Caritas)的建构,还是后来的虞格仁“圣爱”与“欲爱”分离论,⁸⁶抑或蒂希特“圣爱”与“欲爱”统合论,⁸⁷均是剖析“圣爱”与“欲爱”基础上处理其关系的不同取向,基督教爱观的层次性仍不言自明。

就具体化的“爱的律法”而言,基督教爱观被置换为两大诫律:第一诫律是“爱上帝”,第二诫律是“爱邻人”。两大诫律构成了“爱的律法”的双重轨道,承载着“信仰”与“爱”而通行俗界。在整个基督教义中,“没有其他的诫命比这两条更重要的了”,⁸⁸“摩西全部的法律和先知的教训都是以这两条诫命为根据的”。⁸⁹用奥古斯丁的形象比喻,即是自上而下的“属地之爱”与自下而上的“属天为爱”的划分。⁹⁰

“爱的律法”首先表达了上帝对信徒的普遍的“圣爱”,也因此赋予了人们彼此相爱的动机与力量。上帝之爱是所有能够被称为爱的东西的源泉。耶稣基督的真正意义就在于具体体现了上帝之爱,体现了上帝与其创造物之间的真正统一。继而,作为对上帝之爱的模仿与回馈,就产生了人与人之间的“互爱”:“亲爱的朋友,让我们彼此相爱吧,因为爱是从上帝来的,凡是实行爱的人,都是上帝的儿子,来自上帝。任何人如不实行爱,就不会认识上帝,因为上帝就是爱。”⁹¹无论是“圣爱”、“欲爱”的区分,还是“爱的律法”中的两条诫命,都体现了基督教“圣爱”的层次性。

“天志”、“法仪”似乎也析离出墨家“兼爱”的层次。墨家为了阐扬推广“兼爱”,必须宣扬一种超越性的权威,而“天志”正为“兼爱”包裹了一层具有宗教色彩的外衣。墨子设问道:“顺天之意何若?曰兼爱天下之人。”⁹²“兼爱”获得了“天志”的属性而具有绝对的权威,成为王公大人与百姓万民理应恪守的金科玉律:“爱人利人,顺天之意,得天之赏者有之;憎人贼人,反天之意,得天之罚者亦有矣。”⁹³“法仪”之广义即治法,狭义即规范,墨子仍设问道:“然则奚以为治法而可?故曰莫若法天。”⁹⁴因此,具体化的各类“法仪”源于“天志”,治道与规范的形成是“法天”之际实现标准化的过程,即将“天志”置以为法,立以为仪。所以,“兼爱”在抽象层面上具有“天志”的属性,在具体的意义上具有“法仪”的属性,既是最根本的“天志”,也是最核心的“法仪”。“兼爱”根本观念的贯彻弘扬必须经由“一同天下之义”,立“天志”以为“法仪”的过程。然而,由墨学微乎其微的宗教色彩所决定,无论“天志”还是“法仪”,都只是“兼爱”形式化的范畴,因而不具有独立为爱的观念不同层次的可能。以“天志”为外衣的“兼爱”仅具有微弱的宗教性,且“兼爱”虽以“法仪”为属性,却仍倾向于道德原则性言说。

(三)“圣爱”的规则性与“兼爱”的原则性

前文已述,“圣爱”与“兼爱”都典型地体现了爱与正义的紧密关系,爱的观念所蕴含

⁸⁵ 参见罗秉祥:“爱与效法——对话及诠释性的神学伦理学”,《中国神学研究院期刊》2003年35期,第71页。

⁸⁶ Andres Nygren, *Agape and Eros*, University of Chicago Press, 1982, pp.29-56.

⁸⁷ Paul Tillich, *Love Power and Justice*, Oxford University Press, 1954, p.25. 关于虞格仁与蒂利希对基督教爱观的研究,可参见王涛:《圣爱与欲爱》,宗教文化出版社,2009年,第13-152页;游冠辉:《欲爱与圣爱——基督教思想史上两种爱的关系类型研究》,北京:北京大学博士学位论文,2001年。

⁸⁸ 《马可福音》第十二章第三十一节。

⁸⁹ 《马太福音》第二十二章第四十节。

⁹⁰ [古罗马]奥古斯丁:《上帝之城》,王晓朝译,北京:人民出版社,2006年,第631页。

⁹¹ 《约翰福音》第四章第七节。

⁹² 《墨子·天志下》。

⁹³ 《墨子·天志中》。

⁹⁴ 《墨子·法仪》。

的规范性。不过，爱之“规范”，基于明确性、具体性、强制性之差异，或倾向于“规则”，或倾向于“原则”，恰以“圣爱”、“兼爱”为典型。所谓“圣爱”，即“爱的律法”，质言之，爱是被命令的，它构成了“爱的秩序”的基本前提。因而，爱一般侧重于在律法或规则的意义被理解：

你们要彼此相爱，像我爱你们一样；这是我的命令。⁹⁵

我给你们一条新命令：你们要彼此相爱；我要怎样爱你们，你们也要怎样彼此相爱。⁹⁶

在基督教学说中，爱与正义统一在“爱的律法”中。上帝作为普遍神的身份，他自我给予的爱，以及作为基督耶稣的神人双重本性，正是基督教信仰之所以能够获得最终胜利的三个最重要的因素。⁹⁷基督教“爱的律法”流露出强烈的强制命令色彩，且多次以具体行为规则的面貌呈现，展现了“圣爱”的规则属性，这正是其对西方法律文化产生深远影响的内因。通过历代神学家的阐释及宗教改革，以“爱的律法”为核心的基督教伦理为现代西方法律制度的产生提供了重要思想源泉，⁹⁸这一影响的两个层面无不彰显“圣爱”的规则性：首先，教皇革命时期神权与政权的二元并立使得教会立法有足够的发展空间，⁹⁹它将“爱的律法”在神权“领土”以教会法的形式规则化；其次，“爱的律法”又通过教会法的发展演变而逐步渗透到欧洲世俗法中，圣经诫命最终渗透到世俗法律规范中。

反观墨学，“兼爱”是超越社会正义的道德原则，它并无更多具体化的规则表述，更无强制命令色彩。由此，它或许未因“爱的秩序”的观念而降格为强制性意义的制度秩序。然而，“兼爱”的形式化过程不能彻底使“天志”、“法仪”分别独立为宗教性与规则性范畴，或许也是墨学日趋式微的缘故。

一方面，墨家之“爱”乃至墨学的式微，在于“爱”与制度正义或法律关系的一种严重失衡。在爱与正义的协调问题上，墨家过多注重了前者的宣扬，而忽略了后者的建构。尼布尔说：“从个人之间的一般关系到社会群体的生活，其范围越大，关系越复杂，爱的精神在解决这种大范围的更为复杂的问题时表现出来的无能为力就变得日益明显……因为爱的原则比公正原则的要求更高。”¹⁰⁰墨家不乏崇高的理想和原则，却缺乏更为具体化的法律制度理论，故博而寡要、曲高和寡，¹⁰¹亦庄子所谓“反天下之心，天下不堪”。¹⁰²另一方面，墨家“兼爱”源于其淑世情怀，是因互爱期望而命侏儒偻的道德呼吁，是墨家道德原则的冥漠之都。然而，在差序社会中，这一道德原则不如纯粹人文化的“仁爱”切理履心，终被其涵摄。¹⁰³而且，墨家虽有“明鬼”之赏刑观为“兼爱”保障，但宗教色彩的微弱，使“兼爱”仅在墨家团体中能够贯彻实践，而难以期望有更高的权威力量将其推而广之，更未能像基督教“圣爱”逐步规则化并形成律法秩序。因此，墨家作为小生产者的代表，虽然也希望“赋

⁹⁵ 《约翰福音》第十五章第十节。

⁹⁶ 《约翰福音》第十三章第三十四节。

⁹⁷ 参见姚新中：《儒教与基督教——仁与爱的比较研究》，赵艳霞译，北京：中国社会科学出版社，2002年，第59、285、290页。

⁹⁸ 参见[德]韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，于晓等译，三联书店1987年12月版。

⁹⁹ 参见[美]伯尔曼：《法律与革命》，贺卫方等译，中国大百科全书出版社1993年9月版，第103-145页。

¹⁰⁰ [美]尼布尔：《道德的人与不道德的社会》，蒋庆等译，贵州人民出版社1998年1月版，第60页。

¹⁰¹ 孙诒让评价墨家“兼爱”“尤纯笃无疵”。孙诒让：《墨子间诂》附录《墨子后语》卷下《墨家诸子钩沈》，中华书局2001年4月版，第751页。秦彦士说“(兼爱)接近佛教普度众生的情怀”。秦彦士：《墨子考论》，巴蜀书社2002年12月版，第240页。

¹⁰² 《庄子·天下》。

¹⁰³ 刘安《淮南子》多次孔墨并称，如《主术训》曰“孔墨博通”，另外《盐铁论》、《汉书》、《论衡》均有儒墨并举的现象，参见郑杰文：《中国墨学通史》，人民出版社2006年1月版，第176-216页。

予自己思想以普遍性的形式，把它们描绘成唯一合理的、有普遍意义的思想”，¹⁰⁴却缺乏关于正义、律法、规则的翔实阐述。宗教权威性及其规则性的缺乏使其难以普遍推行，特定的历史背景又切断其通过军事活动实现的路径。¹⁰⁵

四、小结

“兼爱”与“圣爱”，都体现了爱要求正义、超越正义并完成正义的理论路径，从中展现了爱的观念与正义观念的紧密联系。而两者的本质差异，则主要体现为人文与宗教混合性与宗教性、整体性与层次性、原则性与规则性的区别。这一方面映衬出墨子“兼爱”中“爱”的观念的高尚德性与人文情怀，但也显示了墨学宗教性与规则性的微弱，以及层次性缺失而导致对具体正义制度建构的淡漠。通过对这两种“爱与正义”不同类型的分析，可以看出：一方面，纯粹宗教性的“爱”，相比宗教性与人文性相调和的“兼爱”更具有扩张力和绝对性，虽然其规则性不利于爱对正义的超越，却依赖律法为载体而更具有传承与发展的生命力；另一方面，爱与正义之间不但需要紧密结合，而且需要爱的层次化来整合对称平衡与层次协调之结构，具体制度正义的构建是完成从爱到正义的必由之路。

（初审编辑：毛玮）

¹⁰⁴ [德]马克思、恩格斯：《马克思恩格斯全集》第3卷《德意志意识形态》，人民出版社1960年12月版，第54页。

¹⁰⁵ 李泽厚认为历代农民战争（尤其是太平天国运动）中均有墨家思想的痕迹。其中，“农民起义中的宗教信仰和博爱精神主要是当做统一意志、发动群众的行动纲领和组织力量”。李泽厚：《中国古代思想史论》，人民出版社1985年3月版，第65-76页。