

# 墨家符号思想及其与儒家思想的比较

## ——基于学术批评史的探讨

祝 东\*

(兰州大学, 国际文化交流学院, 兰州, 730000)

**摘 要:**传播是一个双向交流的过程,而不是单向度的发送、接收。意义的交流传达必须经由符号进行,符号是用来传递意义的,意义必须由符号传播。礼器、礼仪等从西周至春秋战国,并非简单的器物和仪式,而是宗法政治等级文化的再现体,所以无论是日用礼器、丧葬规格礼仪还是乐舞文化,它们承载着西周以来的宗法政治文化,在人伦日用之中具有重要的政治传播功能。墨家倡导兼爱、节用、非乐等,实际上在理论层面否定了儒家礼乐制度的等差性质,反映的是墨家学者因为“蔽于用”而不知其“文”的符号意义的。自西周以来的社会结构政治秩序是在礼乐文化符号系统的建构之中产生的,又通过这种符号系统的交流传播在社会中扩散开来,在沟通中取得共识,进一步巩固这种秩序结构。墨家学者还从纯粹实用角度出发,将礼乐政治符号系统降解,彻底消解其符号-功能体的作用,降解为物,实际上是从接受的一端将这种政治传播消解,于社会共同体的形成不利,墨家学术在秦汉以后湮没不彰,与其政治传播中的理论缺陷也密切相关。

**关键词:**《墨子》;墨家;儒家;符号思想;学术史;政治传播;文化共同体

**基金项目:**国家社会科学基金重大项目“当今中国文化现状与发展的符号学研究”(项目号:13&ZD123)阶段性成果

---

\* 祝东(1982—),男,湖北孝感人,博士,兰州大学国际文化交流学院副教授,从事中国古代文化与传统符号思想研究。

美国语言学家萨皮尔曾经指出语言是不能离开文化而存在的,语言的内容,“是和文化有密切关系的”,<sup>①</sup>准此而论,语言传播背后的深层次问题是文化的交流传播,笔者亦曾经撰文指出,推动中华文化的传播必须立足中国本土文化,对其去蔽求真,正本清源,在传播过程中需要做到“知己”与“知彼”,格义对接,进而在此基础上达成交流理解。<sup>②</sup>了解中国传统文化特征和传播特色,对促进中外文化交流、民心互通等皆具有重要意义。传播是一个双向交流的过程,而不是单向度的发送、接收。意义的交流传达必须经由符号进行,符号是用来传递意义的,意义必须由符号传播。中国传统文化中有丰富的符号学思想内容,缕清中国传统符号思想,对促进中外文化交流传播都有重要的意义。墨子是先秦诸子之一,其创立的墨家学派一度是先秦的显学,《韩非子·显学》谓:“世之显学,儒、墨也。儒之所至,孔丘也。墨之所至,墨翟也。”但是墨家之学汉代以后逐渐湮没不彰,这与其先秦的“显学”地位显得极不对称。从符号学角度出发,探析学术史与文化史背景中墨家学术兴衰流变,就显得非常必要了,特别是墨家与儒家对礼乐文化符号的不同对比,对了解先秦不同学派的政治传播思想也颇具意义。

### 一、清庙之守:墨家的学术来源及思想特征

推求源流一直是中国传统学术史的重要工作,如姚名达所言:“盖欲论一家思想之是非,非推究其思想之渊源,比较其与各家思想之异同不可。”<sup>③</sup>这种方法实际上是给纷繁复杂的学术流派建立秩序,通过分类确立符号体系,进而在差异性的比较中确立各自的位置和价值意义,“每个符号的价值及存在都是因为有其周围的符号”,<sup>④</sup>墨家学术的价值意义正是其与同时儒家、道家的差异性中产生的,如果跟其他学派没有差异,那么墨家学派也就不复存在。本乎此,我们再来看学术史上对墨家学术源流的论述。

《汉书·艺文志》在对先秦学术思想进行总结时对墨家学术是这样表述的:“墨家者流,盖出于清庙之守。茅屋采椽,是以贵俭;养三老五更,是以兼爱;选士大射,是以上贤;宗祀严父,是以右鬼;顺四时而行,是以非命;以孝视天下,是以上同;此其所长也。及蔽者为之,见俭之利,因以非礼,

① 萨皮尔.语言论[M].陆卓元译,北京:商务印书馆,1985,第196页。

② 祝东.由汉语推广实现文化传播[M].中国社会科学报,2016(4)。

③ 姚名达.中国目录学史[M].北京:商务印书馆,2014,第39页。

④ 屠友祥.索绪尔手稿初检[M].上海:上海人民出版社,2011,第37页。

推兼爱之意，而不知别亲疏。”即是认为墨家学术出自“清庙之守”，这里的“守”字，杨树达《汉书管窥》、余嘉锡《四库提要辨证》、张舜徽《汉书艺文志通释》等皆认为应是“官”字之误，根据《汉书·艺文志》论诸子的体例，也基本上是“……家者流，盖出于……官”这一结构，独墨家为“守”，“《志》叙诸子十家，皆云出于某官，不应此处独异。”<sup>①</sup>如此，则“清庙之官”又是何官？我们知道，《诗经》有“清庙之什”。《诗序》云：“清庙，祀文王也，”孔颖达疏云：“以其所祭，乃祭有清明之德者之官，故谓之清庙也。此所祭者，止祭文王之神，所以有清明之德者，天德清明，文王象焉，以文王能象清明，故谓其庙为清庙。”<sup>②</sup>“清”是功德之名，《礼记·乐记》“是故清明象天”，天德清明之故，“庙”则是祭祀之宗庙，因此，“清庙之守”即是负责宗庙祭祀的官。也即是说，墨家学术与宗庙祭祀之职官有联系，这一点还有文献书证。《吕氏春秋·当染篇》：“鲁惠公使宰让请郊庙之礼于天子，桓王使史角往，惠公止之。其后在于鲁，墨子学焉。”鲁惠公卒于周平王四十八年，其时周桓王还没继位，因此文中桓王应为平王，也即鲁国向周天子请求祭祀天地祖先之礼的职官，周平王派遣名叫角的史官前往，鲁惠公将史角留在了鲁国，墨子曾经向史角的后代学习过。故谭戒甫亦云：“是清庙即明堂，而清庙之守当即祝宗巫史之职也。”<sup>③</sup>而巫史本是同源，一般而言，记人事为史，事鬼神为巫，先民在心智尚未开化的时代，应该是巫重于史，而随着文明的发展，对世界的认识逐渐丰富，鬼神之事亦有了新的认识，于是史逐渐重于巫，此江璩《读子卮言》颇有发明：“盖上古设官最简，惟有巫史二官，各掌其学，为天下万世学术之所从出。惟始则巫、史并重，继则史盛而巫衰，终则史官夺巫之席，故传巫之学者不足与史敌。”<sup>④</sup>以此观之，诸子百家之学由史出者则重认识，如儒家、道家、法家、名家、纵横家等，由巫出则重鬼神，如数术、方技诸家，处于二者之间者则兼有人事与鬼神，如阴阳家、墨家、兵家等。墨家学术思想，一方面注重人事。人事方面，如《亲士》《修身》《尚贤》《尚同》《兼爱》《非攻》诸篇，鬼神方面，《天志》《明鬼》诸篇。

谭戒甫曾分析《汉书·艺文志》论学术源流的体例时指出：“彼所谓‘出于某官’者，盖指其学之胚胎及其产生时言也；‘某家者流’者，盖指其家之

① 张舜徽. 汉书艺文志通释 [M]. 武汉: 华中师范大学出版社, 2004, 第 320 页.

② 李学勤主编. 毛诗正义 [M]. 北京: 北京大学出版社, 1999, 第 1280 页.

③ 谭戒甫. 墨辩发微 [M]. 北京: 中华书局, 1964, 第 28 页.

④ 江璩. 读子卮言 [M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2012, 第 28 页.

成立及其兴盛时言也;‘及某者为之’者,盖指其学之衰落及其演变时言也。”<sup>①</sup>由此可推,言墨家出于“清庙之守”乃是其学术孕育产生之源头,而“墨家者流”则正是其学术发展壮大自成体系之时,乃及“蔽者为之”则是其衰落流变之境况。墨家倡导兼爱,减免礼乐丧葬,为后人所讥,“见俭之利,因以非礼,推兼爱之意,而不知别亲疏”,从儒家的立场来看,这被认为是其“蔽”,只不过是立场视角之不同罢了,从墨家角度看,当是另一回事。《淮南子·要略》论及墨家之学时指出:

墨子学儒者之业,受孔子之术,以为其礼烦扰而不悦,厚葬靡财而贫民,服伤生而害事,故背周道而用夏政。禹之时,天下大水,禹身执耒耜,以为民先,别河而道九岐,凿江而通九路,辟五湖而定东海,当此之时,烧不暇犢,濡不给扞,死陵者葬陵,死泽者葬泽,故节财、薄葬、闲服生焉。

墨家学术的另一个来源即是儒家,但是墨家又看到了儒家之礼的繁文缛节、破财浪费的一面,所以“背周道而用夏政”,提倡节财、薄葬。墨者出身下层,甚至有人认为墨乃“黥墨”之刑徒,墨家推崇夏禹。《庄子·天下篇》谓:“墨子称道曰:‘昔禹之湮洪水,决江河而通四夷九州也,名山三百,支川三千,小者无数。禹亲自操橐耜而九杂天下之川,腓无胈,胫无毛,沐甚雨,栉疾风,置万国。禹大圣也而形劳天下也如此。’使后世之墨者,多以裘褐为衣,以跂踦为服,日夜不休,以自苦为极,曰:‘不能如此,非禹之道也,不足为墨。’”夏禹治水,栉风沐雨,备及艰辛,墨家以此为准则,他们身穿粗布衣服,脚履草鞋木屐,日夜劳作,将亲自吃苦视作最高准则,也即是孟子所言的“摩顶放踵,利天下而为之”(《孟子·告子下》),甚至认为做不到这些就不符合大禹之道,亦不能算作墨家之人。因此墨家否定的是周代奢靡之风,倡导的是夏代的劳动与节俭原则,所以《墨子》中有“节用”“节葬”“非乐”诸篇来反对周代以来的丧葬日用之风。

总而言之,墨家之学,远承史角,近学儒家,并从其自身的立场出发,进行了改造修正,形成了一家之学,以夏禹自苦之精神自励,倡导兼爱、非攻、节用、节葬、非乐之主张。借用任继愈先生的话说即是墨子和他的学派

<sup>①</sup> 谭戒甫. 墨辩发微 [M]. 北京: 中华书局, 1964, 第 30 页。

反映的是当时小生产者 and 劳动者阶层的愿望,<sup>①</sup> 墨家学派成员一般是由底层社会上升而来,与儒家孔孟、道家老庄等由贵族社会跌落下来的士人是不同的,这也是他们建立学说的不同旨趣所在之一。墨家汉代以后逐渐湮没不彰,与社会演变以及其自身学术都有莫大关系,以下将从诸子对墨家的批评从符号学角度来探讨其学说的利弊得失,并对其符号学思想做一评述。

## 二、有见于齐无见于畸:取消差异性的矛盾

一般认为《墨子》一书中墨子的“十诫”代表着墨子的核心思想,《墨子·鲁问》记载:“凡入国,必择务而从事焉。国家昏乱,则语之尚贤、尚同;国家贫,则语之节用、节葬;国家意音湛湎,则语之非乐、非命;国家淫僻无礼,则语之尊天事鬼;国家务夺侵凌,即语之兼爱、非攻。故曰:择务而从事焉。”这里面论及的《尚贤》《尚同》《节用》《节葬》《非乐》《非命》《天志》《明鬼》《兼爱》《非攻》被学界视作墨学纲要,是墨子学术思想的核心,梁启超《墨子学案》也将兼爱视作墨子学术的根本观念<sup>②</sup>,所以这个核心中的核心则是“兼爱”。墨子认为当时社会的纷乱起源于“不相爱”(《墨子·兼爱上》),因为不相爱,所以损人利己,引起纷乱:“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。”(《墨子·兼爱》)概而广之,盗贼因为爱自己家不爱别人家,故而入室为盗,亏人自利,诸侯爱己国,不爱他国,才有攻伐征战,所有这些纷乱的起源皆是因为不相爱,因此墨子提出要“兼相爱”。所谓“兼”,许慎《说文解字》谓:“并也。从又持秝。”其字形为一手持二禾。当然这个字形来源也有不同的解释,如徐中舒认为《说文》字形乃是篆字所本,根据其甲骨文和金文字形,禾为“𥝌”形,“两矢同发,乃谓之兼”。<sup>③</sup>然而无论是“禾”形还是“矢”形,皆是象征同时并存,一视同仁,不分轩輊,本乎此,就可知道“兼爱”即是一视同仁之爱的意思。在墨子看来,兼爱即是:“视人之国

① 任继愈. 墨子与墨家 [M]. 北京: 商务印书馆, 2005, 第 7 页。

② 梁启超. 墨子学案 [M]. 张品兴主编, 梁启超全集 (册 11), 北京出版社, 1999, 第 3265 页。

③ 李圃. 古文字诂林 (册六) [M]. 上海: 上海教育出版社, 2003, 第 668 页。

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,贵不敖贱,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。”(《墨子·兼爱中》)这里描画了一个平等团结的大同社会模式,人与人兼爱了,社会就没了争夺、祸乱和怨恨。所以墨子说“今吾将正求兴天下之利而取之,以兼为正”(《墨子·兼爱下》),将兼爱视作为政而求天下之利的办法。

因为“兼爱”,所以反对不义战争,也即“非攻”,春秋战国之际,礼崩乐坏,诸侯争霸,到战国则演变为大规模的兼并战争,都想一统天下,战乱纷起,这也正是墨子认为的爱己不爱人所导致的,因此在兼爱的主张下,非攻也就成为止乱息争的必然要求。

当然,以墨子为代表的墨家是从其出身中下层人民这一视角来立论的,战争攻伐,首先受到伤害的也是他们这个阶层。他们将下层社会的互助互爱提升到为政治国的高度,是有其理论根据的。但是这一点又与儒家的礼乐制度系统有很大的不同。

我们知道,西周王朝的建立和政权的巩固,在制度形式上是狠下了一番功夫的。周本为殷商的附属国,蕞尔小邦,但是其创立期的数代统治者皆励精图治,并不断积蓄力量,最终对殷商发动战争并取得小国对大国的作战胜利,“武王克商纣之后,立武庚、置三监而去,未能抚有东土也”,<sup>①</sup>王国维所言亦是实情。西周统一政权建立未稳之际,接连遭遇内忧外患。对内而言,武王新逝,成王接替,但资历、威望和政治能力等方面皆相应不足,尽管有周公摄政,但是内部多有猜忌,如管叔蔡叔对周公的猜疑和叛乱;对外而言,殷商大国,殷之遗民甚多,也是存在的政治隐患,武庚的叛乱亦是明证,此《史记·周本纪》亦有详细记载:

成王少,周初定天下,周公恐诸侯畔周,公乃摄行政当国。管叔、蔡叔群弟疑周公,与武庚作乱,畔周。周公奉成王命,伐诛武庚、管叔,放蔡叔。以微子开代殷后,国于宋。颇收殷余民,以封武王少弟封为卫康叔。

<sup>①</sup> 王国维,《殷周制度论》[A]. 王国维,《观堂集林》[C]. 石家庄:河北教育出版社,2003,第231页。

因为人口较少，周人只能建立据点，作为守卫，鉴于亲族之间也有可能产生不稳定因素，周公对分封进行了调整，“昔周公吊二叔之不咸，故封建亲戚以蕃屏周”（《左传·僖公二十四年》），将忠于职守的亲族和功臣分封到地方起到守土之责，从政治军事领域对国家的安全进行了巩固。另外一项重要的内容，就政治文化制度的建设，这在王观堂的《殷周制度论》中亦有总结：“周人之制度之大异于商者，一曰立子立嫡之制，由是而生丧服之制，并由是而有封建子弟之制、君天子臣诸侯之制；二曰庙数之制；三曰同姓不婚之制。其旨则在纳上下于道德，而合天子、诸侯、卿、大夫、士、庶民以成一道德之团体，周公制作之本意，实在于此。”<sup>①</sup>据王观堂考证，周代之前，最高统治权力的继承问题，并不十分严格，有子承父业，也有兄终弟及，周公创立立子立嫡之制，“立适以长不以贤，立子以贵不以长”<sup>②</sup>这样就有效解决了权力继承中出现的矛盾和动荡，也即观堂所言的“所以息争”的真意。在解决核心权力的继承问题之后，必须继续解决相应的权力组织架构问题，这即是观堂所言的封建子弟之制，君天子臣诸侯之制，形成一种拱卫模式，拱卫天子的核心权力与领导地位。这种权力等级之制度上的体现，还有丧服制，庙数制等。丧服制，通过丧服（符形）的差别来区别亲疏（符义），“亲亲以三为五，以五为九。上杀、下杀、旁杀，而亲毕矣”（《礼记·丧服小记》），通过丧服制实现其亲亲的政治目的。而庙数亦有严格的等级规定：“天子七庙，三昭三穆，与太祖之庙而七。诸侯五庙，二昭二穆，与太祖之庙而五。大夫三庙，一昭一穆，与太祖之庙而三。士一庙，庶人祭于寝。”（《礼记·王制》）《礼记·祭法》亦云王七庙，诸侯五庙，大夫三庙，其目的也是“乃为亲疏多少之数”，这种严格的等级制度是通过丧服、庙数等一系列的文化制度体现出来的，而这一系列的文化制度，则统称为礼乐制度，简称礼制。礼制不仅仅是一些礼仪礼节的问题，它实际上是西周以周公为首的统治者创制的一整套政治文化制度。晏子说“礼之可以为国也久矣，与天地并。”（《左传·昭公二十六年》）作为治国之道的礼，当然不仅是一些礼节仪式的问题，而是将整个政治生活、社会生活都纳入到这套文化体系之内，在这套文化系统内部，通过礼仪仪式的差异，来区别身份地位亲疏远近的关系，《礼记·坊记》云：“夫

① 王国维·殷周制度论[A]. 王国维·观堂集林[C]. 石家庄：河北教育出版社，2003，第232页。

② 李学勤·十三经注疏·春秋公羊传注疏[M]. 北京：北京大学出版社，1999，第13页。

礼者,所以章疑别微,以为民坊者也。故贵贱有等,衣服有别,朝廷有位,则民有所让。”礼的差别体现的是政治等级的差别,人伦日用,无不在礼的范围之内,而这种内部秩序则是通过礼容的差异性体现出来的。也就是说,西周统治者利用一系列的礼容仪节来实现对政治制度、宗法等级等方面的信息传播的,并通过礼容仪式等来实现对社会的控制、监督,从天子到士人,各种行为皆有相关的礼的约束规定,西周的政治制度亦通过礼而实现了传播与反馈。“政治传播是政治传播者利用意义符号,通过媒介向社会成员传播政治信息的行为过程”,<sup>①</sup>准此而论,各种规格的礼器就是媒介,礼器的规格等级即是“意义符号”,所谓“藏礼于器”,就是将礼义蕴藏在礼器等媒介之中,通过这种媒介规格等级的差异来实现礼的符号意义。

索绪尔的符号学有两大关键点,也即任意性和差异性,符号与意义的关系是任意的,经过约定俗成而固定。这个在其《普通语言学教程》中有明确表露:“一个社会所接受的任何表达手段,原则上都是以集体习惯,或者同样可以说,以约定俗成为基础的。例如那些往往带有某种自然表情的礼节符号(试想一想汉人从前用三跪九叩拜见他们的皇帝)也仍然是依照一种规矩给定下来的。强制使用的礼节符号正是这种规矩,而不是符号的内在价值。”<sup>②</sup>这里索绪尔还专门指出了中国古代给帝王行礼的礼仪仪式,这种仪节正是强制实现符号形式,但它们本身并不是符号的内在价值。所谓“价值”,索绪尔亦有申述:“价值的概念就包含着单位、具体实体和现实性的概念。”<sup>③</sup>即是价值其实是具体的实体或者现实单位在语言符号系统中体现出来的相互关系,也即是符号的意义,符号的意义是通过与其他符号的差异体现出来,“在词里,重要的不是声音本身,而是使这个词区别于其他一切的声音的差别,因为带有意义的正是这些差别”。<sup>④</sup>礼仪仪式的价值其实就在于它们背后承载的亲疏远近尊卑贵贱的意义关系,这些在儒家经典三礼中多有反映。以周公为首的西周初期统治者,通过创立一整套礼乐文化制度,来巩固了西周政权,正如笔者曾经指出的:“这种模式的核心是以礼乐文化符号系统建立起来的等级制度。等级制度是维护统治秩序的根本,分封制和宗法制分别是国家结构的模式和权力继承的法则,它们作为两翼共同维护以等级为中心的西周政治制度,

① 段鹏.政治传播:历史发展与外延[M].北京:中国传媒大学出版社,2011,第30页。

② 索绪尔.普通语言学教程[M].高名凯译,北京:商务印书馆,1980,第103页。

③ 索绪尔.普通语言学教程[M].高名凯译,北京:商务印书馆,1980,第156页。

④ 索绪尔.普通语言学教程[M].高名凯译,北京:商务印书馆,1980,第164页。



奠定的中国数千年的立国之基。”<sup>①</sup>礼乐文化建立起来的是一套等级制度体系，但又不是那种武力性质强制推行的等级，而是如王观堂所言的“纳上下于道德，而合天子、诸侯、卿、大夫、士、庶民以成一道德之团体”，具有极强的伦理性和人文性。

周公等周初历代统治者共同创立的礼乐制度有效维系了西周的政治稳定，但是到了东周之后，特别是春秋战国以降，礼崩乐坏，“礼乐征伐自天子出”变成“礼乐征伐自诸侯出”，（《论语·季氏》），统治阶层之间的兼并战争，最先受到冲击的还是墨子这类出身下层的人，此墨学专家方授楚早有辨析：

盖墨子为一平民（贱人），压抑于贵族政治封建社会之下，久矣。适在春秋之末，经济、社会、政治，均呈动摇变革之现象，贱人亦欲有所作为。故以战争于平民有损无益，则倡《非攻》，既已非之，何以易之？则兼爱是已。以政治为贵族把持，平民无由上达，则倡《尚贤》。列国分立，《非攻》则无由统一，故继之以《尚同》，所以救《兼爱》之失，此于，政治方面之主张也。<sup>②</sup>

战争的残酷，孟子有过形容：“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城”（《孟子·离娄上》），像墨子这类出身的民众是首当其冲的，故而墨子为首的墨家倡导“非攻”学说。《墨子·非攻上》采用逐层推论的说理方式，窃人桃李，攘人鸡犬等，为众所非，而攻人国家，杀人如麻，却被认为是义举，“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？”墨子认为这是黑白不分，概念混乱。在《墨子·非攻中》里面，墨子对战争给平民阶层带来的伤害多有申述：“今师徒唯毋兴起，冬行恐寒，夏行恐暑，此不可以冬夏为者也。春则废民耕稼树艺，秋则废民获敛。今唯毋废一时，则百姓饥寒冻馁而死者，不可胜数。今尝计军上，竹箭、羽旄、幄幕、甲盾、拔劫，往而靡弊腑冷不反者，不可胜数；又与其矛戟戈剑乘车，其列住碎折靡弊而不反者，不可胜数；与其牛马肥而往、瘠而反，往死亡而不反者，不可胜数；与其途道之修远，粮食辍绝而不继，百姓死者，不可胜数也；与其居处之不安，食饭之不时，饥饱之不节，百姓之道疾病而死者，不可胜数。丧师多不可胜数，丧师尽不可胜计，则是鬼神之丧

① 祝东. 仪俗、政治与伦理：儒家伦理符号思想的发展及反思 [J]. 符号与传媒, 2014 (2).

② 方授楚. 墨学源流 [M]. 北京：商务印书馆，2015，第 82 页。

其主后,亦不可胜数。”这里墨子连用九个“不可胜数”(不可胜计亦是同义)来总结战争给民众带来的伤害,伤害如此之大,解决之道自然是“非攻”,而如何做到“非攻”,如方授楚之言,只有兼爱,才能非攻。

如前文所言,墨子认为战乱的原因在于人们“不相爱”,爱己而不爱人,所以损人利己,于是墨子倡导“兼以易别”,“以兼为正”(《墨子·兼爱下》),那么,兼和别的差别在哪里呢?梁启超认为承认私有权为别,不承认私有权为兼。因为向来的教义都是以自己为中心,逐层外推,孔子的泛爱即是由此而来的,但是孔子与墨子有根本不同,即孔子有“己”的观念,己与他相对,其间是有差别的,“亲亲之杀尊贤之等”说的就是这个意思。但是墨子却认为这种差别的观念是社会动乱的根源,如果把这种私有的观念破除的话,那么社会趋于安定:“藉为人之国若为其国,夫谁独举其国以攻人之国者哉?为彼者由为己也。为人之都若为其都,夫谁独举其都以伐人之都者哉?为彼犹为己也。为人之家,若为其家,夫谁独举其家以乱人之家者哉?为彼犹为己也。然即国都不相攻伐,人家不相乱贼,此天下之害与?天下之利与?即必曰天下之利也。”(《墨子·兼爱下》)如果彼与己不分,则彼犹己也,己犹彼也,如此则不会相乱相侵。所以梁启超总结说:“把一切含着‘私有’性质的团体都破除了,成为一个‘共有共享’的团体;就是墨子的兼爱社会。”<sup>①</sup>墨子的兼爱理论,理论上消除了因为己他之间的利益冲突带来的矛盾,但是实际上私有制是国家建立的基础。而且前文已述,西周统治阶层建立的礼乐制度其实就是一种有差别的等级制度,而儒家学术思想,是以等级制尊尊为基础,通过血缘关系亲亲为纽带,逐层推广的。墨家的兼爱其实是在理论层面上否定了礼乐制度的等差秩序,这正是儒家学者所极力反对的,如孟子对墨子的批评:

圣王不作,诸侯放恣,处士横议,杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言不归杨,则归墨。杨氏为我,是无君也。墨氏兼爱,是无父也。无父无君,是禽兽也。(《孟子·滕文公下》)

荀子对墨子的批评:

---

<sup>①</sup> 梁启超. 墨子学案 [A]. 张品兴主编. 梁启超全集 (册 11) [C]. 北京: 北京出版社, 1999, 第 3266 页。

墨子有见于齐，无见于畸；……有齐而无畸，则政令不施。（《荀子·天论》）

不知壹天下、建国家之权称，上功用，大俭约而僇差等，曾不足以容辨异、县君臣。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众，是墨翟、宋钲也。（《荀子·非十二子》）

孟子认为墨家兼爱，不分亲疏，否定对父亲尽孝，就是目无父母，是为禽兽，因为在孟子看来，“父子有亲”（《孟子·滕文公上》），兼爱之论否定了亲疏远近之爱，自然也否定了父子之间的孝道亲情；荀子批评墨家只看到兼爱齐同，而没有看到贵贱等差，如果没有尊卑等级，那么政令则难以发号，而且荀子进一步认为君臣等级以及人与人之间的差异是正常的，墨家崇尚功用、轻视等差，却不懂得礼乐制度是统一天下、建立国家的重要制度。总体而言，这种批评是比较中肯的，但是这种批评的内容其实并非墨家学术的全部，前文已经援引方授楚的观点指出墨家其实已经体察到非攻、兼爱之失，并用“尚同”等来补救其失漏之处。墨家认为，里统一于里长，乡统一于乡长，国统一于国君，天下统一于天子，最后达到“天下之百姓，皆上同于天子”（《墨子·尚同上》），也即是说墨家其实并未彻底否定等级制，但是其尚同是有预设的，也即预设里长、乡长、国君、天子都是“仁人”，是贤者，天子不是周礼宗法社会规定的嫡长子继承而来的统治者，而是“选天下之贤可者，立以为天子”，等而下之，三公，里长，皆是从“天下之贤可者”中选出来的，而不是先天血缘关系决定的，其分层是“尚贤”的结果，而不是以宗法血缘关系为依据，在这一点上其颇同于法家，“意在打破以血缘关系为纽带的封建贵族特权制”<sup>①</sup>，这也许是平民进入政治领域的理想愿景，“官无终贵，民无终贱”，“举义不辟贫贱”，“举义不辟疏”（《墨子·尚贤上》），也即必须打破以先天血缘关系为基础的用人制度。

准此而论，墨家并未全面取消等级名位制度，他们在提倡兼爱的同时，也有“尚贤”“尚同”之论，而尚贤的结果其实还是建立有等差的社会秩序，下位与上位同，而能够“济事成功”也唯有“尚同为政者”（《墨子·尚同中》）。社会要寻求道德共识则首先要尊重差异性，符号系统内部，各部分因为差异才有不同的意义，所以李源澄曾指出：“故位者分也，人与人间之分界。

① 祝东. 礼与法：两种规约形式的符号学考察 [J]. 上海大学学报, 2017 (5).

人与人之间,既有自然之秩序,即有自然之道德。父子、君臣、朋友,皆位也;父慈子孝、君仁臣忠、友信,皆德也。……故一切道德以是为根本,己位不定,则无人位,混然一物,不可名状也。”<sup>①</sup>

先秦诸子皆务为治,面对礼崩乐坏的社会现实,诸子百家都从不同角度提出了自己的观点,墨子也不例外,《墨子·尚贤中》有云:“今大人欲王天下,正诸侯,将欲使意得乎天下,名成乎后世,故不察尚贤为政之本也?此圣人之厚行也。”其立论的出发点是为了“大人”也即统治者“王天下、正诸侯”重建秩序的,如史华兹言:“关于秩序——包括宇宙秩序和人类秩序——的基础问题,墨子大胆抛出了一种极为不同的通见,他本人坚定地相信,这种通见是以很古老的宗教传统的真正本质为基础的。事物之间不存在任何先天的内在的秩序。人类社会的秩序,产生和维持有赖于一个有目的的合作过程。……这一合作必须持续下去,不能间断。必须将秩序强加于混乱格局之上。”<sup>②</sup>墨家学者看到了社会秩序失序的原因在于“不相爱”,但其兼爱的观点又与其“尚贤”“尚同”等论点之间存在矛盾冲突,而尚贤、尚同之中又重新确立了社会的等级名位秩序,所以学术史上对其“有见于齐,无见于畸”“推兼爱之意,而不知别亲疏”是有一定道理的,但是这种批评却没有照顾到墨家学术的全部。墨家学术体系存在一定的矛盾性,这种矛盾又是其自身的历史局限性所决定的,人毕竟不能跳出自己的历史语境来建构自己的理论体系。

### 三、蔽于用而不知文:过度去符号化的弊端

如上文所言,墨子倡导兼爱,实际上在理论层面否定了儒家礼乐制度的等差性质。墨子对以三代礼乐文化自居的儒家学术理论“亲亲有术,尊贤有等”进行了批评,墨子及墨家学者因其出身而决定了他们的学术旨趣不同于儒家学者。从墨家的角度来看,厚葬、奢靡的生活,繁复的礼乐,皆是劳民伤财之举,因此墨家提倡节用、节葬、非乐。

前文已经分析过,墨子受到儒家学术的影响,但是对儒家之礼的繁文缛节有不同的看法,礼仪仪节本是表达一定意义的仪式规范,但是到了春秋时期,礼崩乐坏,礼容演变得越发复杂,但是礼义却往往不存,礼容沦为“空

① 李源澄. 诸子概论[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2010, 第6—7页。

② 史华兹. 中国古代的思想世界[M]. 程刚译, 南京: 江苏人民出版社, 2004, 第146页。

洞能指”。墨家学者从自身立场看到的礼容只是浪费钱财的表现：“夫弦歌鼓舞以为乐，盘旋揖让以修礼，厚葬久丧以送死，孔子之所立也，而墨子非之。”（《淮南子·泛论训》）所以墨家从“节用”的角度来看待礼容仪节：

其为衣裳何？以为冬以围寒，夏以围暑。凡为衣裳之道，冬加温、夏加清者，鲜且（从孙治让注）不加者去之。其为宫室何？以为冬以围风寒，夏以围暑雨，有盗贼加固者，鲜且（从孙治让注）不加者去之。其为甲盾五兵何？以为以围寇乱盗贼，若有寇乱盗贼，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，鲜且（从孙治让注）不加者去之。其为舟车何？以为车以行陵陆，舟以行川谷，以通四方之利。凡为舟车之道，加轻以利者，鲜且（从孙治让注）不加者去之。凡其为此物也，无不加用而为者，是故用财不费，民德不劳，其兴利多矣。（《墨子·节用上》）

从墨家的角度来看，衣服是御寒保暖的，其艳丽色彩于保暖无益，故可去之；房子是用来抵御风寒、躲避风雨、防守盗贼的，其外表华美于其功用无益，亦可去之，推而广之，铠甲兵器是作战之用的，车是陆地行走之用，船是水上航行之用，因此，一切与其实用价值无关的东西，都可以去除。这刚好和三代以来的礼制不合，如在衣饰上，三代之礼往往是以文为贵：“礼有以文为贵者：天子龙衮，诸侯黼，大夫黻，士玄衣纁裳。天子之冕朱绿藻，十有二旒，诸侯九，上大夫七，下大夫五，士三。此以文为贵也。”（《礼记·礼器》）甚至色彩文饰还是区分身份等级的符号：“玄冠朱组纓，天子之冠也。缁布冠纁纁，诸侯之冠也。玄冠丹组纓，诸侯之齐冠也。玄冠綦组纓，士之齐冠也。”（《礼记·玉藻》）不仅衣饰有严格的符号分层，而且宫室、器用等，无不如此，以周礼为中心的宗法等级制度，将人伦日用等全部纳入其等级系统之内，概莫能外。

罗兰·巴特在论及物与符号的转化关系问题时指出：“衣服是御寒用品，食品是营养物，虽然它们也可以作为符号来使用。我们拟将这些原本是实用和功能性的符号学称作符号—功能体。这些符号—功能体证实存在一种必须分开的双重运动。在第一阶段意义渗入功能。这种语义化过程是不可避免的：

只要存在社会,每一种使用都会转变为一种符号。”<sup>①</sup>人类初期,文明尚未开化,生活极其简朴:“昔者先王未有宫室,冬则居营窟,夏则居橧巢。未有火化,食草木之实,鸟兽之肉,饮其血,茹其毛。未有麻丝,衣其羽皮。后圣有作,然后修火之利,范金合土,以为台榭、宫室、牖户,以炮以燔,以亨以炙,以为醴醕;治其麻丝,以为布帛。以养生送死,以事鬼神上帝。皆从其朔。”(《礼记·礼运》)茹毛饮血的时代,自然难得有文饰之闲暇,然而随着人类社会的发展,台榭宫室的建造,丝麻布帛的使用,并且开始以此“事鬼神上帝”,如此则宫室器物等超出了其自身使用的范围(如保暖避寒、遮风挡雨等),成为向鬼神表达敬意的符号,成为一种罗兰·巴特意义的“符号-功能体”,实现了初步的符号化。当人类的文明继续发展进步的时候,人造物(包括自然物)在社会文化中被逐渐赋予了更多的超出其自身的很多意义,这就是实物的符号化过程。如上文援引《礼记》文献中论及的衣物等,当它们的形式被确定为具有区分身份等级的功能的时候,他们就成为礼乐系统中的礼器的一部分,置于礼的符号系统之中,其解释项即是身份等级和亲疏远近的一种宗法关系。儒家总结的礼学意义也正在这些方面。然而墨家学者从实用性角度出发,这种礼器(如衣物宫室)进行符号降解,使之物化,成为作为生活实用品的纯然之物,衣物保暖,宫室防寒,使之回归其器物性本身的功能,也即是物化为使用物。这自然遭到儒家的反对,因为儒家所尊奉的礼乐制度正是一套符号化的等差系统。

在人伦日用之中,墨家反对礼乐文饰,在丧葬礼制中,墨家亦是如此。墨家站在其出身之立场来看待统治阶层的厚葬侈靡之风,并进行了猛烈批评:

今虽毋法执厚葬久丧者言,以为事乎国家。此存乎王公大人有丧者,曰棺槨必重,葬埋必厚,衣食必多,文绣必繁,丘陇必巨。存乎匹夫贱人死者,殆竭家室。乎诸侯死者,虚车府,然后金玉珠玕比乎身,纶组节约,车马藏乎圜,又必多为屋幕,鼎鼓、几筵、壶滥,戈剑羽旄齿革,寝而埋之,满意。若送从,曰天子杀殉,众者数百,寡者数十。将军、大夫杀殉,众者数十,寡者数人。……细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。后得生者而久禁之,以此求富,此譬犹禁耕而求获也,富之说无可得

<sup>①</sup> 罗兰·巴特.符号学原理[A].赵毅衡.符号学文学论文集[C].天津:百花文艺出版社,2004,第285页。

焉。(《墨子·节葬下》)

墨家学者严肃批评了厚葬的习俗，甚至还要杀人殉葬。厚葬久丧不仅摧残身体，而且耽误不同身份等级者的工作，其落脚点还是埋没财富，耽误工作，劳民伤财。然后，墨家学者继续对厚葬久丧的弊病进行了分析，如不能增加认可数量，扰乱政务和治理工作，使小国变得更加弱小，更容易遭受大国欺凌，不能得到上帝赐福等。随之墨家学者又虚构了古代圣王节葬的原则：“‘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。’死则既以葬矣，生者必无久哭，而疾而从事，人为其所能，以交相利也。”逝者已逝，存者之生活还需继续，还需尽己之力，交相互利，并以尧、舜、禹等先圣薄葬来否定厚葬是“圣王之道”，而今之王公大臣的厚葬久丧无法做到使贫者富、寡者众，亦不能使危者安、乱者治，相反，这种做法会使国家贫穷，人口减少，政务繁乱，同与桀纣，进一步否定了厚葬久丧的合理性。最后据此得出墨子的丧葬之法：“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，以致孝于亲。”并认为这种丧葬之法兼顾了生者和死者的利益。显然，墨家始终是站在生产者的角度来看待丧葬礼仪的，他们看到的是丧葬的实用性问题，而不是其背后涉及的文化符号内容。这一点，道家学者早已洞若观火：“古之丧礼，贵贱有仪，上下有等，天子棺槨七重，诸侯五重，大夫三重，士再重。今墨子独生不歌，死不服，桐棺三寸而无槨，以为法式。以此教人，恐不爱人；以此自行，固不爱己。”(《庄子·天下》)丧礼棺槨的分层实际上就是一种符号操作方式，通过对表达面的分节(七重、五重、三重)实现对身份地位的区分(天子、诸侯、大夫)，以此实现贵贱、上下的等差区别。

从人类的丧葬发展来看，确实有一个由薄葬到厚葬的过程，《礼记·檀弓上》有云：“有虞氏瓦棺，夏后氏烝周，殷人棺槨，周人墙置烝。周人以殷人之棺槨葬长殇，以夏后氏之烝周葬中殇、下殇，以有虞氏之瓦棺葬无服之殇。”从有虞氏到夏商周，棺槨发展是一个逐渐繁复的过程，孙希旦《礼记集解》引孔氏注谓：“古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，有虞氏造瓦棺，始不用薪。然虞氏瓦棺，则未有槨也。夏后瓦棺之外加烝周，殷则梓棺以替瓦棺，又以

木为椁，以替塋周，周人更于椁傍置柳、置蓐扇，是后王之制以渐加文也。”<sup>①</sup>特别是到了西周之后，丧葬亦纳入礼乐制度之中，此在儒家礼学文献中多有记载，如《礼记·丧大记》云：“君大棺八寸，属六寸，槨四寸。上大夫大棺八寸，属六寸。下大夫大棺六寸，属四寸。士棺六寸。”宗法制度下的亲疏远近贵贱尊卑是通过礼容来表征的，也即是说丧葬礼容规格是用来表征宗法内容的符号，丧葬礼容的等差系列体现的宗法制度中的尊卑亲疏，《礼记·礼器》论及礼之以大者为贵时就曾指出“棺槨之厚，丘封之大”皆是“以大为贵”。此外，在棺槨的用漆、用钉以及用绸等方面，皆有相应的等差，以此来区别其身份地位等级。无论是生者还是死者，其享用的器物皆有等差，“俎豆、牲体、荐羞，皆有等差，所以明贵贱也”（《礼记·燕义》）。墨家从实用性角度出发，取消了丧礼仪容的差异性，实际上也是将丧礼“去符号化”，将其符号意义降解，伴随的是取消了丧礼的宗法等级性质，这自然也会遭到儒家的反对。

需要注意的是墨家尽管反对厚葬久丧之礼，但并没有彻底取消丧礼，在墨家看来，“丧虽有礼，而哀为本焉”（《墨子·修身》），丧礼仪式固然重要，但更为重要的是临丧之哀，丧礼礼容是表达面，而哀戚悲痛之情则是内容面，这其实与儒家孔子提倡的“丧，与其易也，宁戚”（《论语·八佾》）是相通的，林放也看到了礼的形式越来越繁复，因此对“礼之本”提出了质疑，这在孔子看来也认为是很重要的，故有“大哉问”之赞。《论语·雍也》篇中孔子告诫子夏曰：“汝为君子儒，无为小人儒”当时确实有儒者贪于名利，《荀子·非十二子》中有谓“偷儒惮事，无廉耻而嗜饮食，必曰君子固不用力，是子游氏之贱儒也”，此类大抵即是小人儒。《墨子·非儒下》中亦对此类儒者提出了批评：“夫夏乞麦禾，五谷既收，大丧是随，子姓皆从，得厌饮食，毕治数丧，足以至矣。因人之家翠，以为，恃人之野以为尊，富人有丧，乃大说喜，曰：‘此衣食之端也’”，说的就是这种懒于劳动，靠乞食、给人操办丧葬礼仪谋生的一类儒生，即“小人儒”。墨家批评他们是“繁饰礼乐以淫人，久丧伪哀以谩亲”（《墨子·非儒》），这种用纷繁礼乐迷惑世人、用久丧假哀以骗人的儒者，也是墨家反对的，于他们而言，套用一个符号学论点即是符号在场（丧礼）意义（哀戚）缺失。

在反对儒家“繁饰礼乐”的基础上，墨家进一步否定了儒家倡导的乐舞

<sup>①</sup> 孙希旦. 礼记集解 [M]. 北京：中华书局，1989，第 172 页。



文化。在《墨子》中墨家学者正式提出“非乐”的主张，墨家非乐的文献应是三篇，现在只留传下来一篇，即是《非乐上》。在这篇文章里，墨家学者从民生发展的角度来看待礼乐：

是故子墨子之所以非乐者，非以大钟鸣鼓、琴瑟竽笙之声以为不乐也，非以刻镂华文章之色以为不美也，非以牛豢豢煎炙之味以为不甘也，非以高台厚榭邃野之居以为不安也。虽身知其安也，口知其甘也，目知其美也，耳知其乐也，然上考之不中圣王之事，下度之不中万民之利。是故子墨子曰：为乐非也。（《墨子·非乐上》）

在墨家学者看来，钟鼓、琴瑟、竽笙、干戚等乐舞之属，不能禁暴止战，王公大人为乐，既不能解决老百姓的衣食问题，又不能改变天下纷争混战的局面，而且制造乐器，排练乐舞，观看乐舞，都会浪费大量的人力财力，男不能耕，女不能织，是“亏夺民之衣食之财以拊乐”。而人不同于动物，动物有皮毛御寒，逐水草而饮食，可以不事耕织，老百姓不劳动就解决不了生存的问题；于王公大人而言，悦乐而听，就会荒废政务，会导致“国家乱而社稷危”的局面，最后得出的结论即是：“今天下士君子，请将欲求兴天下之利，除天下之害，当在乐之为物，将不可不禁而止也。”这即是全面禁乐。

三代礼乐经周初统治者增删损益之后，成为政治伦理的一部分，乐对陶冶性情、培养君子人格等均有重要意义，“乐由中出，礼自外作”，礼与乐，相互为用，乐在调和情感、影响人伦实践等方面皆有重要的意义，<sup>①</sup>但墨家学者从实用性的角度全部否定，确实有些矫枉过正了。因此也遭到儒家学者的批评：“墨子之非乐也，则使天下乱。”（《荀子·富国》）所以《淮南子·说山训》说：“墨子非乐，不入朝歌之邑。”“墨子回车”成为讽刺故作姿态者的成语，自然也代表了后世学者对墨子非乐这一问题的普遍观点。

乐在三代，通于政治伦理，即使在礼崩乐坏的时代，孔子依然重视礼乐形式背后的政治伦理意义，《论语·阳货》中记载孔子之言曰：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”礼非玉帛，乐非钟鼓，其中更为重要的是礼乐背后的意义。意义必须经由符号传达，符号的作用就是传达意义的，墨子将礼乐符号降解，自然看不到其背后的政治文化意义。李源澄指出：“盖

① 祝东. 礼与乐：儒家符号思想的伦理进路[J]. 贵州社会科学, 2017 (8).

礼乐之文,有时而穷;礼乐之情,则万古不渝。”<sup>①</sup>这或许可以代表另外一种对礼乐符号系统的态度。

墨子由于反对过度符号化,其后学走向了极端,反对一切纹饰,对文辞亦是如此,崇尚质实而反对华采,《韩非子·外储说左上》记载了一个墨家弟子田鸠与楚王的对话:

楚王谓田鸠曰:“墨子者,显学也。其身体则可,其言多而不辩,何也?”曰:“昔秦伯嫁其女于晋公子,令晋为之饰装,从文衣之媵七十人。至晋,晋人爱其妾而贱公女。此可谓善嫁妾而未可谓善嫁女也。楚人有卖其珠于郑者,为木兰之柜,熏以桂椒,缀以珠玉,饰以玫瑰,辑以翡翠,郑人买其椟而还其珠。此可谓善卖椟矣,未可谓善鬻珠也。今世之谈也,皆道辩说文辞之言,人主览其文而忘有用。墨子之说,传先王之道,论圣人之言以宣告人。若辩其辞,则恐人怀其文忘其直,以文害用也。此与楚人鬻珠、秦伯嫁女同类,故其言多不辩”。

楚王问墨家后学田鸠为何墨子的学术显赫其言辞却乏文采,田鸠用秦伯嫁女和郑人买椟还珠的比喻来说明华丽的文辞往往迷惑了听众,进而使得听众忘记了其应表达的内容。故而墨家学者认为要传先王之道,无须注重文辞,害怕因辞忘意,以文害用,所以其文辞多不华丽。墨家后学关注实用本身而忽略了文辞符号与表达内容之间其实是一种相互作用的关系,在儒家学者看来,言之不文则行而不远,所以荀子批评墨家学者谓“墨子蔽于用而不知文”(《荀子·解蔽》),可谓精到之论。

墨家从实用主义的角度出发,看到的只是眼前的实利,而相应地缺乏政治文化层面的思辨。而实际上礼器、礼仪等,从西周至春秋战国,绝不仅是一种简单的器物和仪式,相反,“礼仪是礼义的载体,礼义的信息通过礼仪传播出来。”<sup>②</sup>而礼义即是宗法政治等级文化,所以无论是日用礼器、丧葬规格礼仪还是乐舞文化,都不能简单地视为无用之事,相反,它们承载着西周以来的宗法政治文化,在人伦日用之中具有重要的政治传播功能,政治传播被

① 李源澄. 诸子概论 [M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2010, 第 12 页。

② 孙旭培. 华夏传播论: 中国传统文化中的传播 [M]. 北京: 人民出版社, 1997, 第 162 页。

认为是“指特定政治共同体中政治信息扩散和被接受的过程”<sup>①</sup>，西周以来的宗法等级政治文化是通过一整套礼乐符号系统来扩散和传播的，并在这一文化共同体内得到接受和认同，也即是说兼顾符号过程的发送（意图意义）—符号（文本意义）—接受（解释意义）三个环节，完成一个政治传播的符号过程，但墨家学者从接收者的角度出发，拒绝了解释意义这一环，将符号降解，这种“有意味”的交流因此而终止，共同体的组织过程亦因此而终结，如赵星植所言：“任何传播都是借助符号表达意义、建立意义关系、确立意义社群的过程，”<sup>②</sup>墨家学者因为“蔽于用”而不知其“文”，实际上否定了“文”的符号意义，由礼乐文化建立的意义社群自然也被墨家所否定。

## 结 语

自西周以来的社会结构政治秩序是在礼乐文化符号系统的建构之中产生的，又通过这种符号系统的交流传播在社会中扩散开来，在沟通中取得共识，进一步巩固这种秩序结构。儒家学派的学者深谙宗法礼乐符号的等差及意义，并进行了创造性的改造，如郭沫若就认为有关西周的很多等级制度，可能都是儒家构想的产物，其在《金文所无考》中研究指出，《禹贡》《职方》等畿服制乃后人伪托，金文无畿字，服字虽有，但是并不是地域区划之义，《孟子·万章下》《礼记·王制》等五等爵禄说，亦是周末儒者托古改制之所为，将旧有的名称赋之以等级之义，<sup>③</sup>而就彝铭中可以考见的诸侯称谓而言，也没有等级，这些在古器物中都是有物证的，所以郭氏总结说“等级之制只是后世儒家的依托”，<sup>④</sup>这种观点或许还需要进一步的物证，但至少说明儒家于等级政治符号系统的建构传播具有重要的推动作用。相反的是，墨家学者从其自身的阶级立场和学术旨趣出发，对儒家倡导的礼乐等级制度尽行否定，他们于政治设计而言，是要取消宗法等级制度，但是于政治秩序的架构而言，又提出了一个绝对的“尚同”等级秩序，只不过其对政治统治者的选择是“尚贤”制，通过选贤举能来否定宗法血缘为主的权力继承制，这实际上是对宗法等级制的消解，自然也遭到儒家学者的反对批判。

① 荆学民，施惠玲. 政治与传播的视界融合：政治传播研究五个基本理论问题辨析 [J]. 现代传播，2009（4）。

② 赵星植. 皮尔斯与传播符号学 [M]. 成都：四川大学出版社，2017，第 39 页。

③ 郭沫若. 金文丛考 [M]. 北京：人民出版社，1954，第 36—42 页。

④ 郭沫若. 十批判书 [M]. 北京：人民出版社，2012，第 10 页。

此外墨家学者还从纯粹实用角度出发，将礼乐政治符号系统降解，彻底消解其符号—功能体的作用，降解为物，也即是斩断了符号交流过程中符号意义认知过程这一环，这种过度的去符号化，实际上是从接受的一端将这种政治传播消解。而礼乐丧葬文化系统在传播西周政治伦理观念、建构道德共识等方面都具有积极意义，“我们能够和平共处的规则就是我们首先要寻求的道德共识”<sup>①</sup>，从这个角度而言，墨家“蔽于用而不知文”的符号思想其实于社会共同体的形成不利。与之相应的是，现代社会要寻求道德共识则首先要尊重差异性，符号系统内部，各部分因为差异才有不同的意义。准此而论，墨家的符号思想从反面为我们的政治传播提供了认知价值和理论意义，墨家学术在汉代以后湮没不彰，也是由其政治传播中的不足而决定的。

---

① 何怀宏：《伦理学是什么》[M]。北京：北京大学出版社，2008，第103页。