

平等与利他的双重维度

——墨家兼爱与佛教大悲思想比较研究

释海承 释庆缘 释能诚 释计然 释妙空
(中国佛学院灵岩山分院,江苏苏州,215000)

版权说明: 本文是根据知识共享署名 - 非商业性使用 4.0 国际许可协议进行发布的开放获取文章。允许以任何方式分享与复制, 只需要注明原作者和文章来源, 并禁止将其用于商业目的。

摘要: 墨家兼爱与佛教大悲皆以普遍之爱突破差序结构, 但不宜笼统以“博爱”视之。本文提炼“平等”与“利他”双重维度为分析框架, 分别梳理兼爱“破差等之别—交相利—天志保障”与大悲“无缘自体—拔苦与乐—空性根据”的义理结构, 进而辨明关键差异: 兼爱之平等是以天志为依的外在功利平等, 利他取对待互利结构, 动力为外律赏罚; 大悲之平等是以缘起性空为本的内在本体平等, 利他求三轮体空之无所得施, 动力为内发菩提心。二者形近而神异、异质而互补, 可为当代公益慈善伦理与人类命运共同体理念提供双重本土思想资源。

关键词: 兼爱; 大悲; 平等; 利他; 墨家; 佛教伦理

DOI: <https://doi.org/10.62177/apss.v2i3.1447>

一、引言

爱如何越出血缘亲情的边界而及于陌生人乃至万物, 是一切伦理体系都无法回避的根本难题。差序之爱固然合乎人之常情, 却也因其内在的亲疏序列而难以为普遍正义提供稳固的根基; 普遍之爱固然崇高, 却又每每被诘问为悖逆人情、流于空想。如何在“合人情”与“致广大”之间寻得理路, 构成了中国古代伦理思想最具张力的探索方向。在这一探索中, 先秦墨家以“兼爱”、大乘佛教以“慈悲”, 分别给出了两种最富突破性的回答。二者虽分属不同的文明谱系与时代语境——一为战国乱世中救弊扶危的显学, 一为印度传入而后中国化的宗教哲学——却共享一个鲜明的理论姿态: 以爱的周遍性冲决以亲疏远近为骨架的差序伦理。正因如此, 墨家兼爱与佛教慈悲的比较, 长期是中国伦理思想研究中一个反复被触及却仍可深掘的议题。

二、国内外文献研究意义

(一) 墨家兼爱思想研究意义

在传统解读中, “兼爱”常被等同于“爱无差等”, 并以此与儒家仁爱的差序格局形成对照。然而, 新近研究对此提出了多重修正。“张万强通过对《墨子》诸篇的文本细读指出,^[1]《墨子》原文中并无

“爱无差等”一语，《兼爱》《天志》《大取》《小取》等篇所论之兼爱实具交互性、普遍性与相若性三重面向，以“爱无差等”简单界说会窄化其丰富内涵。“吕维奇更进一步，从《墨经》的范畴结构入手，论证“差等”本属伦列与义务范畴，^[2]与“爱”不在同一逻辑层级，因此兼爱既非“有差等”亦非“无差等”，而应理解为爱之“非差等性”；将“爱”与“义”混为一谈，是对墨家范畴结构的根本误解。“林雄洲则提出“无私却有差之遍爱”的新解，认为兼爱与儒家仁爱的根本区别不在于关爱的分量或次序上有无差等，而在于是否立基于“亲亲”、是否蕴含私爱之倾向。^[3]在此基础上，“武云提出了更具整合性的调和之说：兼爱在“不可亏害任何人”的底线意义上确实坚持人与人之间的“爱无差等”，否定了特殊性人际之爱在道德上的绝对至上性；而在满足此底线的前提下，又积极肯定“爱有差等”，从而达成二者的内在统一。^[4]“杨武金则从逻辑学的角度切入，指出孟子以“无父”讥讽兼爱在逻辑上实为片面歪曲，兼爱所反对的是自私自利之“别”，而非亲亲之情本身。^[5]”

除对“差等”问题的辨析外，学者们还从兼爱的义理结构、制度保障与思想史定位等角度加以拓展。“高深、王德龙揭示了“天志”在兼爱中的双重功能——兼爱是对天志、明鬼的顺应，天既是兼爱的逻辑起点，又是其超越世俗之爱的力量源泉。^[6]”“何静系统梳理了兼爱的内涵特征与理论框架，指出“尚同”“尚贤”为其制度路径，“非攻”“节用”为其具体方法。^[7]”“胡垚则从墨家思想前后期的嬗变切入，揭示后期墨家从重“信”之感召转向重“理”之论证，从切实可行性与人类一体性角度论证兼爱的当行性，凸显出明确的“共同体”意识。^[8]”“金生亮将兼爱阐释为一种以群众立场为底色的古典共同富裕构想，“有力者疾以助人，有财者勉以分人，有道者劝以教人”的表述，体现了在体力、财货、知识三层面对弱者施以扶助的分配指向。^[9]”“陈东利则揭示了兼爱在公益慈善伦理上的当代意蕴，强调“兼相爱”必须落实到实实在在的互帮互助之“利”上，具有制度设计上的现实品格。^[10]”

综上，墨家兼爱研究已从简单的“平等之爱”判断走向精细的范畴分析与多层次义理建构，但对兼爱与异质思想传统——尤其是佛教——之间的系统比较，则尚未充分展开。

（二）佛教慈悲思想研究意义

佛教慈悲思想的研究，近年来呈现出从世间的伦理情感向超越的本体智慧深入推进的趋势，尤以空性视域下的慈悲阐释最具理论深度。

“刘小兵系统论述了“毕竟空”视域下的佛教慈悲观，指出佛教慈悲不止于世间的同情怜悯，而是与‘毕竟空’相应的超越性大慈大悲。^[11]”他从无性、无相、无我、无常四个维度加以阐释：无性与无相揭示万物的缘起性与平等性，为慈悲奠定本体论的理论基础；无常与无我揭示众生的生存现状，反映慈悲的现实需要。这一分析框架将慈悲的平等性牢固地根植于缘起观照之上，超越了世间的取相分别与二元对立。“彭瑞花则从戒律学的角度论证了慈悲在佛教实践体系中的核心地位：菩萨戒以拔众生苦、与众生乐为制戒宗旨，三聚净戒之止恶、修善、度众生无不以慈悲为本质，从而将慈悲精神以戒律的强制形式固定下来。^[12]”

在经典研究方面，“杨野以《法华经》为中心，系统梳理了法华慈悲思想中以“一佛乘”之方便引导众生开示悟入佛之知见的义理结构。^[13]”“张毓霞进一步从诸法实相的角度阐释法华慈悲，揭示其以缘起性空为内在依据、以“圆融三谛”统摄其间，使慈悲既不失超越的清静广大，又不离入世的善巧方便。^[14]”“黄佳则聚焦于作为慈悲实践首要法门的布施，指出布施居六波罗蜜之首，是大乘空性实相哲学践行菩萨行的内在要求，其修行由小范围渐次推扩，以“大心、净心”达到“无不愿舍、无不能舍”，最终成就“自度度他”。^[15]”

上述研究从本体论、戒律学、经典诠释与实践法门等多维度揭示了佛教慈悲思想的深层结构，尤其

是“悲智双运”的内在逻辑。然而，这些研究多集中于佛教内部义理的阐发，较少将其置于跨传统的比较视域中加以考察。

（三）跨学派的伦理比较研究

在跨学派的比较研究领域，学者们主要围绕儒佛、儒墨两组关系展开，而墨家与佛教的直接对勘则相对稀缺。

“霍进凤从施与对象、立论基础、践行要求与终极目标四个方面，^[16]”系统比较了孔孟仁爱与佛教慈悲的异同，指出前者为有差别的爱而后者为无差别的平等之爱：孔孟仁爱的施与由亲及疏、由近及远，以血缘伦理为基础，践行上重在推扩；佛教慈悲则不分亲疏贵贱，以缘起性空为本体依据，践行上重在有智。该研究还指出，孔孟仁爱的举措主要集中于世间法，而佛教慈悲则兼备世间法与出世间法。这一比较框架为本文提供了方法论上的重要参照。“周莉莉、袁玖林则从伦理样态的角度，论述了仁爱与兼爱的差异，指出墨家兼爱以人格神之天为道德依据，带有功利主义色彩，是从“天下之利”出发反推的平等规范。^[17]”

墨家与当代思想的对话方面，“武灿营揭示了墨家“兼爱”与人类命运共同体理念之间的内在关联，认为二者在主旨上一脉相承、彼此相契，墨家兼爱可为后者提供深厚的本土思想根基。^[18]”

（四）既有研究的不足与本文的切入点

综观上述三方面成果，可作如下判断：第一，墨家兼爱研究与佛教慈悲研究各自深耕已久，形成了较为成熟的义理分析范式；第二，跨学派比较已提供了方法上的先例，但主要以儒佛、儒墨为对话轴心；第三，墨家与佛教之间的直接对勘相对薄弱，即便有所触及，也往往以单一“爱”概念笼统比较，缺乏将二者置于同等分析维度下的精细化框架。正是基于这一学术现状，本文尝试提炼“平等”与“利他”双重维度作为比较标尺，分别勘定兼爱与大悲的义理构造，辨其同异，进而申其当代意义，以期弥补既有研究的不足。

墨家兼爱与佛教慈悲的比较研究，是中国伦理思想史领域一个长期被关注却又尚未充分展开的议题。围绕这一议题，学界的既有积累大致可分为三个相互关联的板块：一是墨家兼爱思想本身的专题研究，二是佛教慈悲思想的哲学阐释，三是跨学派的伦理比较研究。三者各自轨道上均已取得可观进展，但以墨家与佛教为对象的直接对勘仍相对薄弱，为本文留下了可深掘的学术空间。

三、平等与利他：一个比较的双重维度框架

在进入文本之前，须先说明本文为何以“平等”与“利他”而非单一的“爱”为比较的标尺。“爱”是一个内涵高度弹性的语词，其指涉可由情感之同情，延展至态度之尊重，再至行为之给予；径直比较“兼爱”与“慈悲”，极易因取义层次的游移而流于印象式的“相似”或“相异”。将“爱”分解为可分别考察的两个维度，则能使比较获得可操作的分析刻度：前者考其“广度”——爱及于谁、是否破除差序，后者考其“力度”——爱止于何处、是否兑现为实利。二维交织，方能完整刻画一种“爱”学说的伦理形态。

（一）平等维度：爱的普遍性与差等之破

所谓平等维度，指爱之施与是否、以及在何种意义上突破亲疏、贵贱、敌我所构成的差序结构。须强调的是，“破差等”并非简单地否定亲情，而是不以亲疏远近作为爱之有无、爱之多寡的最终尺度。墨家兼爱正是基于现实社会中人与人不平等的关系，转而寻求建构人与人之间平等互利的关系，其矛头所向是自私自利之“别”而非亲亲之情本身，故孟子讥其“无父”在逻辑上实为片面歪曲。佛教则将“平等”列为其核心观念之一，与缘起、因果、慈悲、中道、圆融并举，使爱的平等不只是态度上的一视同

仁，更有本体论的根据。两家在“破差等”上的姿态相近，但“平等”所依据的理据——一为外在天志，一为内在空性——却迥然有别，这恰是后文辨异的关键。

（二）利他维度：爱的实践指向与受用结构

所谓利他维度，指爱是否必须落实为对他者实存利益的给予，以及这种给予呈何种受用结构。爱若仅停于情感之“愿”而无济物之“行”，则其伦理品格尚未完成；唯当它转化为使他者离苦、得乐、得利的实际作为，利他才告成立。墨家以“交相利”为兼爱的落实，断言“兼而爱之”必“从而利之”；佛教以“拔苦与乐”为慈悲的兑现，以布施列六度之首。二者皆斩截地拒绝把爱悬置为空洞的心理状态，这是其共通的实践品格。然而，利他之“受用结构”——究竟是施受相报的对待性互利，还是不住施相的无所施与——二者同样大相径庭，此点亦留待第四章详辨。

四、墨家兼爱的双重维度

兼爱在《墨子》中绝非单纯的情感命题，而是一套兼具平等诉求与利他实践、并以外在权威为保障的系统性救世方案。墨子针对春秋战国之际“诸侯相攻、家室相篡、人与人相贼”的乱局，提出兼爱以为对治；其立论既诊断乱之所由（“皆起不相爱”），又给出爱之所归（“兼相爱、交相利”）。以下依平等、利他、保障三层，勘其义理结构。

（一）破差等之别：兼爱的平等维度

兼爱的平等维度，集中表现为“视人之国若视其国，视人之家若视其家，视人之身若视其身”与“爱人若爱其身”。其锋芒所指，是以自我与本群为中心、视他人他群为外的“别”。值得注意的是，学界对其“平等”性质已有精细辨正，远非“平均之爱”一语可了。其一，依《墨经》文本，“差等”本属伦列与义务范畴，与“爱”不在同一层级，故兼爱当理解为爱之“非差等性”，即就“爱”而言既非“有差等”亦非“无差等”，混“爱”与“义”为一谈乃是对墨家范畴结构的误解。其二，有论者主张兼爱原是一种基于“义”的“无私却有差之遍爱”，其与儒家仁爱之别不在关爱的分量或次序上有无差等，而在是否立基于“亲亲”、是否蕴含私爱之倾向。其三，更有调和之说指出，兼爱在“不可亏害任何人”的底线意义上确实坚持人与人之间的“爱无差等”，否定了特殊性人际之爱在道德上的绝对至上性，而在满足此底线的前提下又积极肯定“爱有差等”，从而达成二者的内在统一。三说取径不同，却共同指向一个结论：兼爱之“平等”，是一种以“不亏人”为底线、以周遍无遗为指向的平等，它消解的是私己性的差序优先权，而非抹平一切亲疏的机械均等。

（二）交相利之实：兼爱的利他维度

兼爱的利他维度，凝结于“兼相爱，交相利”一语。墨家从不把爱悬置为口头与情感，而坚持“兼而爱之”必“从而利之”——爱必须体现在实实在在的互帮互助之“利”上，对处于困境者要做到“饥则食之，寒则衣之，疾病侍养之，死丧葬埋之”，使“老而无妻子者有所侍养以终其寿，幼弱孤童之无父母者有所放依以长其身”。这一利他还有清晰的分配指向：“有力者疾以助人，有财者勉以分人，有道者劝以教人”，即在体力、财货、知识三个层面对弱者施以扶助，其实质是一种以人民群众立场为底色的古典共同富裕构想。由此可见，兼爱之利他，落点在可计量、可操作的“利”，且呈“我利人、人亦利我”的对待互利结构——爱与利彼此回环，社会因之而趋于均平。

（三）天志与尚同：双重维度的外在保障

兼爱的平等与利他何以可能维系而不致沦为空言？墨家不诉诸内在心性，而诉诸外在权威。“天志”既是兼爱的逻辑起点，又是其力量源泉——兼爱是对“天志”“明鬼”的顺应，是超越以自我为中心之世俗之爱的圣洁、无私之爱；天兼有天下而爱之利之，人法天而兼爱，遂使兼爱获得超越人意的正当性。在

此信念之上，墨家又以“尚同”“尚贤”为实施路径、以“非攻”“节用”为具体方法，使兼爱由抽象理念落为可层层推行的制度安排。这意味着，兼爱的双重维度并非仅靠个体自觉的道德自律，而是由人格神之天的赏罚与社会政治制度的强制共同托底——这一“外在保障”的特征，正是后文判其为“外律驱动”的文本依据。

五、佛教大悲的双重维度

大悲在大乘佛教中，既是对众生平等的本体观照，又是拔济众苦的实践法门，且以般若智慧为其内在根据。佛家有“慈能与乐、悲能拔苦”之分而合称慈悲，又以“无缘大慈、同体大悲^[19]”标其极致。下文同样依平等、利他、根据三层展开，以与第二章逐节对勘。

（一）无缘大慈、同体大悲：大悲的平等维度

大悲的平等维度，集中表述为“无缘大慈、同体大悲”。慈悲不依对象之亲疏、善恶、恩怨而有所拣择，“无缘”正意味着无所攀缘、无所分别，“同体”则意味着视众生与自己为一体而非二。这一无分别并非情感上的勉强拉平，而有深刻的本体根据：与“毕竟空”相应的大慈大悲，可从无性、无相、无我、无常四维加以理解，其中无性、无相揭示万物的缘起性与平等性，从而为慈悲奠定理论基础，无常、无我则揭示众生的生存现状，反映慈悲的现实需要。慈悲心也因此被尊为中国佛教之根本精神，菩萨戒即以拔众生苦、与众生乐为制戒宗旨，三聚净戒之止恶、修善、度众生无不以此为本质，将慈悲精神以戒律的强制形式固定下来。可见大悲之平等，是建立在“诸法本空、众生平等”之本体洞见上的平等，而非仅出于推己及人的情感扩充——它不是“我应当平等地对待你”，而是“自他之分本不可得”。

（二）拔苦与乐、自度度他：大悲的利他维度

大悲的利他维度，落实为“拔苦与乐”的菩萨行，而其最典型、最基础的法门是布施。布施意为给出、付出、舍弃，居六波罗蜜之首，既是大乘“空性实相”哲学践行“菩萨行”的内在要求，也是佛教伦理实践的首要法门；其修行由小范围渐次推扩，以“大心、净心”做到“无不愿舍、无不能舍”，层层趋向佛道，最终成就“自度度他”。尤须注意的是，布施之利他绝不止于物质的给予，更含“灭除烦恼、增长智慧、圆满解脱”的究竟利益，且对内能提升个人修养，对外能增进家庭和谐、促进社会安定。故大悲之利他兼摄世间法与出世间法，其终极指向是众生的彻底离苦，而非仅一时一事之济乏。

（三）空性与方便：双重维度的智慧根据

大悲之所以能既平等又利他，而不堕于滥施之爱见或执取之我相，端赖般若智慧为其眼目。慈悲须以“空”为眼，唯其证空，方能不住于相而作无所得之行，否则慈悲易退转为有所贪着的“爱见大悲”。同时，慈悲又以“方便”为手——方便法正是以大慈悲为内在动力的智慧施設：《法华经》以火宅喻长者以三车诱子出险、以穷子喻长者以除粪渐摄、以药草喻一云所雨而各得滋长，示佛以“一佛乘”之方便引导众生开、示、悟、入佛之知见。法华之慈悲以缘起性空、诸法实相为内在依据，“圆融三谛”统摄其间，使慈悲既不失其超越的清静广大，又不离其入世的善巧方便。由此，大悲的双重维度乃由“悲—智”双运而非外在权威所维系——这与兼爱“天志尚同”之外在保障恰成对照。

六、兼爱与大悲的同异之辨

经由前两章的并置可见，兼爱与大悲在“以普遍之爱破差序、以实际利他兑现爱”的表层结构上高度相似——皆反对私己性的差等优先，皆要求爱必落实为对他者的实际饶益。然而，相似不等于相同。一旦深入平等之依据、利他之结构与维系之动力三层，二者的异质性便清晰显现。本章即依此三辨，逐层勘其神异。

（一）平等维度之辨：功利平等与本体平等

二者皆求“平等之爱”，但平等所立之据截然不同。墨家兼爱以人格神形象的主宰之天为道德依据，将兼爱视为外在于心、有利于人的后天的平等之爱，带有鲜明的功利主义色彩；它从“天下之利”出发反推爱当周遍，平等是为实现普遍互利而设定的规范要求。佛教大悲之平等则内在地奠基于缘起性空——因诸法无自性、无定相，能所、自他的分别本不究竟，平等遂非态度上的应然设定，而是实相本然的呈露。故前者可谓“功利的平等”，后者可谓“本体的平等”：一在人际利害关系的横向拉平，一在自他能所分别的纵向消解。前者之平等可被追问“为何要平等”（答曰：为天下之利），后者之平等则取消了追问的前提（自他本不二，何须更求平等）。

（二）利他维度之辨：对待之利与无所得之施

二者皆以实际利他兑现爱，但受用结构相异。交相利重“报”与“互”，其典型表述是“爱人者，人必从而爱之；利人者，人必从而利之”，爱、利与受报构成一个对待性的、可期待的循环，墨家正是借此回应“兼爱何以可行”之诘难——利他终将利己，故兼爱非徒劳。而大乘布施虽亦言福报，却以“三轮体空”为极致，要求施者不住于施者、受者、所施物三相，乃至以“无不能舍”放下对果报的执取，指向施受双泯的无所得之施。一者在对待回环中成就互利的社会之善，一者在无住无得中成就解脱的出世之善；这恰与前人指出的“孔孟仁爱重在能推、佛教慈悲重在有智，前者举措集中于世间法、后者兼备世间法与出世间法”的判分在结构上彼此呼应。

（三）动力机制之辨：外律驱动与内发驱动

二者维系其爱的力量来源亦判然有别。墨家以天志之赏罚、明鬼之威慑、尚同之制度为外在约束：其前期重“信”之感召，借天的绝对威慑与自身行为的感召劝人兼爱；后期墨家则重“理”之论证，从切实可行性以及个人与人类一体的角度论证兼爱的当行性，凸显“共同体”意识。然无论重信抑或重理，兼爱终究需借助超越权威或制度逻辑的外力方能推动。佛教大悲则以菩提心与同体感为内在自发之力，由般若智慧照见诸法实相，悲心自然涌现而无待外在赏罚的牵引。可以说，兼爱是“由外而内”的规范驱动，大悲是“由内而外”的觉悟驱动；前者长于制度的可操作性与社会的可推行性，后者长于道德动机的纯粹性与稳固性。

七、双重维度的当代伦理意义

双重维度的辨析不止于思想史的清理，更可转化为当代伦理建设的资源。值得强调的是，恰因兼爱与大悲在平等与利他上的“异质”，二者才具有真正的“互补性”——若全然相同，则取一即足；唯其神异，方能彼此补正。这正是其当代价值的根脉所在。

（一）公益慈善伦理的传统资源

就公益慈善伦理而言，兼爱“交相利”提供了一套可操作的互助—分配理路，强调“兼相爱”不能停留在口头与感情上而须体现在“利”上，要通过实实在在的互帮互助、对弱势者的切实救助来落实，具有制度设计上的现实品格。大悲“无所得之施”则提供了去功利化的纯粹动机，以“三轮体空”矫治慈善活动中易生的施恩心、交换心与功德计较。二者一重可操作性、一重动机之纯，恰可互纠其偏：以兼爱之“实”充实大悲之“愿”，使悲心不流于空泛；以大悲之“空”澄汰兼爱之“利”，使互助不堕于交易。如此，传统资源便可为当代公益慈善提供“既有力推行、又不失其纯”的双重支撑。

（二）人类命运共同体的精神同调

就更宏阔的视野而言，墨家后学已凸显出以“人类整体”为内核的共同体意识，其“兼爱”在主旨上与人类命运共同体理念一脉相承、彼此相契，可为后者提供深厚的本土思想根基。佛教“同体大悲”

则从存在论层面为“命运与共”提供了更深的本体表述——众生既以缘起而相依，则一身之安危实系于全体之安危。二者一从社会关系立论、一从存在本体立论，恰好构成本土思想接榫现代全球伦理的双重支点：前者言“应当如何共”，后者言“何以本来共”。

结语

以“平等”与“利他”双重维度为框架重审墨家兼爱与佛教大悲，可得一总判断：二者形近而神异、异质而互补。

形近，在于皆以普遍之爱破差序、以实际利他兑现爱，共同批判私己性的差序优先权。神异，在于平等之依据一为天志功利的、一为空性本体的；利他之结构一为交相利的对待回环、一为三轮体空的无所得施；维系之动力一为外律赏罚驱动、一为内发菩提驱动。正因异质，兼爱之长在制度可操作性与社会可推行性，大悲之长在动机纯粹性与道德稳固性，二者恰可互纠其偏：以兼爱之“实”充实大悲之“愿”，以慈悲之“空”澄汰兼爱之“利”，为当代公益慈善伦理与人类命运共同体理念提供双重本土思想资源。

本文仅就义理层面立论，二者在制度史、传播史及各自内部宗派差异等维度的比较，尚待后续专题研究的展开。

利益冲突

作者声明，在发表本文方面不存在任何利益冲突。

参考文献

- [1] 鸠摩罗什译. 妙法莲华经 [M]. 大正藏, 第 09 册, 东京: 大藏经刊行会, 1924-1935.
- [2] 黄佳. 佛教的布施思想研究 [D]. 重庆: 西南大学, 2019:13.14.15.
- [3] 杨野. 《法华经》慈悲思想研究 [D]. 长春: 吉林大学, 2020:11-13.15.17
- [4] 张万强. “兼爱”只是“爱无差等”吗? ——墨家“兼爱”说新论 [J]. 甘肃理论学刊, 2022(6): 70-79.
- [5] 刘小兵. 毕竟空视域下的佛教慈悲观 [J]. 宗教学研究, 2021(3): 117-121.
- [6] 霍进凤. 孔孟仁爱和佛教慈悲之比较及其现实意义 [J]. 江南大学学报(人文社会科学版), 2019(6): 65-72.
- [7] 吕维奇. 基于《墨经》论墨家之“爱”的非差等性——爱非“有差等”非“无差等” [J]. 枣庄学院学报, 2025(6): 1-11.
- [8] 林雄洲. 为墨家“兼爱”正名——论“兼爱”之为“无私有差”而非“爱无差等” [J]. 哲学动态, 2024(5): 63-73.
- [9] 武云. “爱无差等”与“爱有差等”的统一：重释墨家“兼爱” [J]. 湖北大学学报(哲学社会科学版), 2024(4): 32-39.
- [10] 陈东利. 墨家“兼爱”观的公益慈善伦理意蕴 [J]. 伦理学研究, 2024(2): 59-64.
- [11] 金生亮. “兼爱”：一种古典的共同富裕理论 [J]. 玉林师范学院学报, 2024(1): 108-115.
- [12] 高深, 王德龙. 《墨子》“兼爱”要义析论 [J]. 枣庄学院学报, 2024(6): 23-31.
- [13] 何静. “兼爱”思想的内涵特征、理论框架与局限性 [J]. 汉字文化, 2024(20): 193-195.
- [14] 彭瑞花. 菩萨戒与佛教慈悲思想研究 [J]. 世界宗教研究, 2020(2): 77-83.
- [15] 张毓霞. 浅析法华慈悲思想——从诸法实相的角度 [J]. 西部学刊, 2022(1): 138-141.
- [16] 周莉莉, 袁玖林. 从仁爱与兼爱思想看先秦时期的伦理样态 [J]. 开封文化艺术职业学院学报,

2023(6) : 6-10. 问问他们报关行信息, 让供应商授权他们报关行

- [17] 胡焱. 前后期墨家“兼爱”理论嬗变及其“共同体”意识的凸显 [J]. 江淮论坛, 2025(2) : 56-62.
- [18] 武灿营. 人类命运共同体理念对墨家“兼爱”思想的传承与借鉴 [J]. 枣庄学院学报, 2023(3) : 73-78.
- [19] 杨武金. 墨家的兼爱论及其与儒家的论争的逻辑问题 [J]. 鹿城学刊, 2022(4) : 1-4.