



中国社会思想史系列论文之四

天道兼爱，尚同节用：社会运行的一体化理论 ——春秋战国时期墨者的社会思想研究

郑杭生 胡翼鹏 [i]

内容摘要：墨子的十大主张构成一个求治去乱的理论体系，天志、兼爱、尚同、节用是其基本架构。天是一切合法性的来源，也是外在的社会控制力量，人们的行动必须服从天的要求，天与鬼神在冥冥之中控制着人们去恶向善；兼爱是天意的要求，也是人们内化的伦理情感，推己及人，以仁爱之心对待他人，则使人们达成价值共识，消除人际的争斗和家国的攻伐；尚同是兼爱的逻辑结果，也是天意的最终归宿，要求世人无条件服从于贤者、仁人，以形成上下贯通、整齐划一的社会秩序。崇俭节用是一种积累物质财富的途径，由此则可有效消除饥寒困顿，而保障了大多数人的生存，也就维护了社会稳定。因此墨子的“十伦”是社会良性运行和秩序稳定的完设想。

关键词：墨子 兼爱 尚同 社会运行 社会秩序

春秋时期，王纲解纽，诸侯之间争霸战争的借口却是尊王。战国时期，争霸战争演变为兼并战争，以强凌弱，以大欺小，天下战乱频仍。随着周王室的衰微，王官之学下移民间，一大批知识人在社会动荡之中崛起，墨者即是在春秋战国之间兴起的一个知识人团体。他们是有着严密结构的组织，也有系统的治国救民理论。墨者反对兼并战争，设计出一套推动社会良性运行的操作流程。

一、天道无亲，常与良善

墨子指出，人们不明天意是社会动乱的总根源：“天下之所以乱者，其说将何哉？则是天下士君子，皆明于小而不明于大。何以知其明于小不明于大也？以其不明于天之意也。”（《天志下》）不过，墨子并未直接回答为什么人们不了解天意就会使天下大乱，他只是申明天意确实存在，天在冥冥之中关注着人世间的每一个角落。在其思想体系中，天与天意为是家国盛衰治乱和社会良性运行的外在根据。

墨子提出一套推导天意的逻辑方法。人的社会行动正确与否，自己无从裁断，必须由上一级的人士来匡正：庶人不能自是，须由士予以判断；士不能自是，须由大夫予以判断；依次类推，天子虽然是人间的最高主宰，却也不能自是，须由上天予以判断。由此庶人一士一卿大夫一诸侯一三公一天子一天，构成一个等级谱系，天居于最高主宰。这个体系既是追寻天的路径，也表明墨子的等级设计与夏商周三代文化传统紧密相关，《吕氏春秋·当染》云：“鲁惠公使宰让请郊庙之礼于天子，桓王使史角往，惠公止之。其后在鲁，墨子学焉。”又《汉书·艺文志》曰：“墨家者流，盖出于清庙之守。”清庙之守，是上古时代掌管郊庙之礼仪的官守，也是象天法地、沟通人神的巫史之属。故而墨子以天道立论，当与其为清庙之守的后裔有关。

西周初期曾有“敬天明德”之说，天是人世宇宙间最高主宰。墨子可以说全盘承继了此种理念，天不仅是宇宙人世间的最高等级，而且天的监督无所不至，人在天的监督之下无所逃遁。普天之下无处没有天的监察，即使密林幽谷无人之地，上天一样明察秋毫。因而人世间一切人、一切行动都在天的监视之中。（《天志上》）天笼罩一切，是一切合法性的终极根据，《法仪》说：“天下无大国小国，皆天之邑也。人民无幼长贵贱，皆天之臣也。”天子以至庶人都是上天的子民，所以人必须以上天为行动根据，《天志中》云：“天子为善，天能赏之；天子为暴，天能罚之。”上天赏善罚恶，对天子如此，庶民亦如此，一如老子所云：“天道无亲，常与善人。”（《老子》七十九章）墨者自己也如是说，“天之行广而无私，其施厚而不德，其明久而不衰”。由于上天全知全能、惩恶向善，故而世人的行动必须效法天，“既以天为法，动作有为，必度于天。天之所欲则为之，天所不欲则止”。（《法仪》）因为父母、师长、君主都是有局限的个人，如果一切行动都以君、师、父母的价值为准则，就有可能陷入不仁，而效法上天则不会出现“法不仁”的危险。因而墨子所谓的天是一个外在的、客观的标准，“故子墨子置立天之以为仪法，若轮人之有规，匠人之有矩也”。

（《天志下》）天就如轮人之规、匠人之矩，是度量万事万物是非、美丑、善恶的最高准则，“上将以度天下之王公大人刑政也，下将以量天下之万民为文学、出言谈也”。（《天志中》）

那么，天意的具体内容是什么？天的意志就是兼爱、尚同、尚贤、节用等等内容。《天志上》曰：“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。”《天志下》曰：“顺天之意若何？曰：兼爱天下之人。”是为兼爱。《尚同上》曰：“今若天飘风苦雨，溱溱而至者，此天之所以罚百姓之不上同于天者也。”既然上天以灾祸来惩戒人民不上同于天，说明天意要求上同。《尚贤中》曰：“以尚贤使能为政，而顺于天。虽天亦不辨富贵、贫贱、远迩、亲疏，贤者举而尚之，不肖者抑而废之。”是为尚贤。《节葬下》曰，如果铺张浪费而不能节用，则无法祭天敬神，可能遭到上帝鬼神的惩罚。由此，不少学者指出，在墨子的天鬼观中，人是神的主宰，天替墨子行道，上天是完全按照人的意志行事的玩偶和工具。[i]墨子笔下的鬼神都在人间活动，都是供墨子驱使、赏善罚暴的重要助手，而是高度工具

化的天。[iii]

墨子学说在春秋战国之间曾经产生了广泛影响，一度与儒家学说并驾齐驱。但在儒者看来，墨家学说却是邪说流布。《荀子·成相》曰：“礼乐灭息，圣人隐伏，墨术行。”不过诸子对墨家的批评却不是针对墨子的尊天、明鬼。有论者据此认为，尊天、明鬼只是墨子及墨家学派的宣传其思想形式，这说明天志、明鬼不是墨子的真实思想，更不是墨子思想的主流。[iv]也有人认为，墨子所言的“天”，与殷周以来天的观念有很大不同，已经不是三代以来的价值本源的天。[v]而且在春秋时期，已经兴起一种人事理性思潮，上天的绝对权威受到怀疑甚至否定。在这种情况下，墨子竭力塑造上天、鬼神的终极意义，似乎就有些不合时宜，遭到现代操持进化、进步观念的研究者的批评。[vi]但是，思想的发展并非是铁板一块，在人事理性兴起之际，天在传统思想世界中的位置并未完全动摇，也没有彻底被清除，而是呈现出多元化的发展态势，传统的天、天命观念仍然具有举足轻重的影响力。甚至天命、鬼神观念的影响力远远超过对天、天命的否定。正是在这种交错、复杂的思想格局，才出现墨子一方面推崇天意，另一方面否定命运。[vii]

墨子将天意分解为兼爱、尚同、尚贤、节用等命题，而这些命题正是墨子思想体系的基本脉络，天意是墨子借题发挥的文化背景。所以尊天、明鬼是墨子思想体系的有机组成部分。一方面，墨子将天、鬼作为一种社会控制的手段；另一方面，墨子延续了夏、商、周三代文化传统的天、天意观念，并将其作为不言而喻的终极根据。因此，墨子所言的天与三代时期的天并无不同，二者都将天作为最高主宰，黎庶百姓、公卿帝王必须服从天的意志。墨子将天作为其理论的出发点，乃是古代中国人根深蒂固的天帝观念的一种惯性使然。

二、推己及人，兼爱天下

墨子学说的根本目的是为了挽救天下动荡混乱的颓势和社会陷入恶性运行的局面。故而探索造成天下纷争、社会动乱的根本原因，就成为寻求治世良方的关键钥匙，“圣人以治天下为事者也，不可不察乱之所自起”，（《兼爱上》）治世如同医病，只有掌握社会的根本“病因”才能进行救治。

如果说天志是墨子思想观念的文化背景，那么兼爱则是其理论体系的核心命题。墨子指出，社会的动荡肇源于人们不能尊天，而天下纷争缘于人与人之间不能相互敬爱。子不爱父，父也不慈子；弟不爱兄，兄也不慈弟；臣不爱君，君也不慈臣，“此亦天下之所谓乱也”。父子、兄弟、君臣之间不相爱的表现于人们只是自爱而不能爱别人，为了自己的私利而不惜图谋损害别人的利益，虽是父子、兄弟、君臣，莫不如此。既然在这种亲情、亲密关系中都是赤裸裸的利己自爱，在一般的人际关系中损人利己就更是理所当然：“盗爱其室，不爱其异室，故窃异室以利其室；贼爱其身，不爱人，故贼人以利其身”。（《兼爱上》）与盗贼损人利己类似，大夫亦乱别家肥己、诸侯亦攻他国以利己，于是造成社会的整体动乱。因此，社会动乱之源就是自爱，墨子称这种状态

为“别”。

既然社会动乱是由于每个人只爱自己而不爱他人，那么解决这个问题的关键自然而然就会从其根源的对立面入手，即是“兼以易别”。

（《兼爱下》）墨子认为自爱的对立面就是兼爱，以兼爱代替“别”、自爱：“天下兼相爱则治，交相恶则乱。”（《兼爱上》）天下治乱的关键在于是否能够实施兼爱。墨子并未阐释何为兼爱，读者只能从其一些具体论述中把握其实质内容。在《兼爱》三篇中，墨子都有文字专门论述兼爱的效果，虽然表述不尽相同，但内涵却并无二致。上篇曰：

“若使天下兼相爱，国与国不相攻，家与家不相乱，盗贼无有，君臣父子皆能孝慈，若此，则天下治。”中篇曰：“然则兼相爱、交相利之法将奈何哉？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。”下篇曰：“故君子莫若欲为惠君、忠臣、慈父、孝子、友兄、悌弟，当若兼之不可不行也。此圣王之道，而万民之大利也。”在互动中能够以推己及人的心情对待对方，视他人如己身，视人之家如己之家，视人之国如己之国，则君惠、臣忠、父慈、子孝、兄友、弟悌，盗贼无有，家国安康，这就是兼爱的体现。故《说文解字·秝部》曰：“兼，并也。从又持禾。兼，持二禾；秉，持一禾。”因而，兼爱就是爱别人如同爱自己，爱他人之亲如同爱自己之亲，爱他人之家国如同爱自己的家国。推而广之，则家与家相爱，国与国相爱。诚如孙以楷教授所论，“视人之家，若视其家”、“为其友之亲，若为其亲”，这些命题得以成立的前提是承认人家与己家、友之亲与己之亲的差异，若无差异，则不会有“视X若X”、“为X若X”的句式。[viii]由此，墨子“爱他人若爱其身”的兼爱精神，与儒家“己欲立而立人，己欲达而达人”的忠恕之道一脉相承。[ix]

据《淮南子·要略》，墨子曾在儒家门下求学，但他不满儒家的繁琐礼仪和厚葬久丧，“故背周道而行夏政”。又据《墨子·公孟》，墨子批评儒者对待天帝、鬼神和命运的不正确态度，以及厚葬久丧和奢靡礼乐。从墨子对儒家的攻讦中可以看出，两者在爱的问题上似乎没有什么扞格。而且墨子构建兼爱体系使用的术语或概念，基本上是儒者惯用的词汇，如孝、慈、仁、义等等，表明墨子基本上认同、认可儒家的价值理念，只是在具体走向上以不同的诠释构建起自己的理论体系。《兼爱下》曰：“兼爱则仁矣义矣。”则兼爱就是仁、就是义。《墨子》多次提到仁义，并将仁义视作一个最高价值范畴，《天志中》：“今天下之君子欲为仁义者。”《天志下》以仁义为“天下之善名”。《非攻下》：“今欲为仁义，求为上士。”《尚贤下》：“今天下之王公大人士君子，中实将欲为仁义。”《所染》：“举天下之仁义显人。”而在儒家思想中，“仁”核心内容是爱人、泛爱众，则与墨子的兼爱没有多大区别。《庄子·天下》云：“墨子泛爱、兼利而非斗。”庄子将墨子的“兼爱”称为儒家的“泛爱”，当不是向壁虚构，而是深刻把握了兼爱与泛爱的实质和共性。实际上，儒家也曾提出“兼善”的说法，《孟子·尽心上》：“穷则独善其身，达则兼善天下。”兼善与兼爱所指无不同，二者在逻辑构架上都是有自我的同时又兼顾他人。[x]后世学者也有人注意到了儒、墨之间的共性，韩愈提出“孔墨必相为用”之说，他指出儒、墨都尊崇圣王尧舜而谴责暴君桀纣，也都强调正心、修身以

安邦定国、治平天下，因而儒、墨两家的思想实质并无不同。而且韩愈认为孔子的泛爱与墨子的兼爱别无二致：“孔子泛爱、亲仁，以博施济众，为圣不兼爱哉？”（《韩昌黎集·读墨子》）

与墨者兼爱和儒者泛爱二者无不同的观点相反，有一种说法认为墨子兼爱是爱无等差，而儒者爱人是等差之爱。据《墨子·耕柱》，巫马子诘难墨子说，“我与子异，我不能兼爱”。在其爱人的谱系中，以自己为最爱，然后依次是双亲、家人、乡人、鲁人、邹人、越人。可见巫马子所理解的兼爱，既没有远近的次序差别，也没有亲疏的程度差异，即是爱无等差。不过，在这则故事中，墨子的答辩并未涉及爱的次序和程度。巫马子认为只须关心自己是否有利，而不必关心他人是否有害，其核心是人我关系，故而墨子的答辩也专论于此。如此，问答之间似乎就有些答非所问。《耕柱》篇乃是墨学后人汇集的墨子言行，[xi]既然是后学追忆和追记，其间就不免失真与讹误。因而此乃墨家后学在门户之争中，为了显示不同，为了突出唯一性，对先师的思想作了符合自己要求的诠释。[xii]而孟子攻讦墨子曰：“杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。”（《滕文公下》）又指责墨家后学夷之鼓吹薄葬却厚葬双亲，既违背薄葬的主张，也未能贯彻兼爱。夷之辩驳曰：“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。”（同上）“若保赤子”是儒家经典《尚书·康诰》之语，夷之以此证明儒者之爱也是兼爱，只是爱的实施次序由亲人开始，出于一种就近的、方便的原则，并不影响爱的度量，所以自己厚葬父母，符合儒家孝亲之义。由此，孟子攻讦兼爱，但墨家后学却认为儒者之爱就是兼爱。学派间的门户争执，已使论题陷入语言陷阱和逻辑怪圈，变成表达技巧和语言游戏。不过夷之将儒家之爱人等同于墨子之兼爱，正好表明儒、墨在爱的问题上别无二致。

此外，我们也无从确定在儒者爱人、泛爱众等命题中到底蕴含着怎样的等差关系。将儒家之爱视为等差的依据是《中庸》“仁者人也，亲亲为大”，而《中庸》是子思一系的作品。孔子之后儒者分裂为多个不同门派，学说主旨分歧迭现，所以即使《中庸》一系爱有等差，也不能断定儒家的仁爱、泛爱是等差，而墨子的兼爱是无等差。实际上，墨子兼爱与儒者仁爱、泛爱的区别不是等差的问题，而是利、利益的问题。墨子以为爱和利益不可分割，故常以“爱利”并言，《兼爱下》：“今吾本原兼之所生，天下之大利者也。”《天志上》：“兼相爱，交相利。”《尚贤中》：“兼而爱之，从而利之。”《法仪》：“兼而爱之，兼而利之。”而且行文表明，墨子所言的利就是实实在在的物质实惠。儒家则处处将道义置于最高位置，孔子的态度是“君子喻于义，小人喻于利”。（《论语·里仁》）孟子则说：“何必曰利？亦有仁义而已矣。”（《梁惠王上》）

由于兼爱是人际互动中个人天然具备的情感原则，故而有余力者就会无偿帮助别人，有余财者就会分给贫困不足的人，自觉实践“有力者疾以助人，有财者勉以分人”。如若将“兼相爱”的价值准则推而广之，则国不攻，家不乱，盗不窃，贼不害，君臣父子能孝慈，于是社会秩序安定，人们安居乐业，饥者得食，寒者得衣，劳者得息。

三、行政分层与上同天子

墨子否定家国之间、个人之间的攻伐，并认为这些攻伐乃是源于个人损人利己而不能兼爱之故。不过，在墨子看来，兼爱只是可能消除人们彼此攻伐的价值取向和心理基础。天下纷争、社会动乱的还有一个重要原因，在于天下之人各是其是，彼此不能达成共同的认知价值和行动标准，因而相互攻讦。

在两段结构、内容相同的表述中，墨子提出一个人类社会起源的假说。《尚同上》：“古者民始生，未有刑政之时，盖其语，人异义。是以一人则一义，二人则二义，十人则十义。其人兹众，其所谓义者亦兹众。是以人是其义，以非人之义，故交相非也。”《尚同下》：“古者天之始生民，未有正长也，百姓为人。若苟百姓为人，是一人一义，十人十义，百人百义，千人千义。逮至人之众，不可胜计也；则其所谓义者，亦不可胜计。此皆是其义，而非人之义，是以厚者有斗，而薄者有争。”蒙昧时代人类刚刚诞生，在没有刑罚政令之时，人们对世界的见解因人而异，各有不同。每人有一种意见，两人就有两种意见，十人就有十种意见，人越多，人们的分歧也就越大。每个人都以为自己正确而别人错误，于是相互否定、相互攻击。此处的“义”，主要指价值标准和道德准则，而且这种原始型态的“义”，属于个人秉持的私义，而不是天下共同认可的公义。人们自是、自利，具有强烈的排他性，父子不相亲，人人不相爱，于是争端蜂起，祸患横生，“天下之乱，若禽兽然”。

因为没有统一的价值标准，人们各执己见而相互争斗。为什么不能有天下人共同认可的“义”呢？是因为没有能够推行教化的强有力的行政力量——政长，“明乎民之无正长以一同天下之义，而天下乱也”。人人自是而不能协调沟通，因而若要消弭攻伐和混乱，就需逐步协调人们的意见，逐步统一人们的见解，而统一天下之义的根本力量在于建立政长。墨子设计的政长制度，类似于现代社会的科层制式的行政管理职级：首先，在普通民众中先设置若干基层管理机构，这些处于一线的基层机构，在各自的管辖范围统一民众的价值取向和思想认识；其次，在这些基层机构之上，设置次高一级的管理机构，统辖若干基层机构，在这个次高一级的管辖范围内，统一民众的价值和思想；再次，在这些次高一级的机构之上，设置再高一级的管理机构，统辖若干次高级别的机构；依此类推，这些行政管理职级逐次递进，层层负责，体系终端的最高级别政长就是天子。如此就构成了一个具有行政管理职能的社会组织系统，里长、乡长、国君、三公、天子构成的等级体系，[xiii]而在这个体系之外，还有一个笼罩一切的天。[xiv]

墨子规划的行政分层管理系统，是一种至上而下的任命次序。首先是上天选立天子，“是故选择天下贤良、圣知、辩慧之人，立为天子，使从事乎一同天下之义”。在这个庞大的金字塔式管理体系中，天子的基本功能是作为天下的最高价值标准，统一天下民众的认知和价值取向。[xv]但是，天子仅仅依靠自己的耳闻目见，不能独自统一天下的认知，所以又考察天下之贤良、聪明而口才好的人，推举他为三公，协助

自己统一天下的意见。又因为天下广博、人口繁盛，天子、三公也无力兼顾，所以又将天下划分为多个诸侯国，设立了众多诸侯国君，让他们统一自己国内的意见。但是以国君一人之耳目所及，尚不能统一全国的意见，所以又在他们邦国内选择一些贤良之人，立为国君左右的将军、大夫，协助国君管理邦国之内。但国君、将军、大夫也无力躬亲整个邦国，所以又选择贤人立为下级之乡长，而乡长又选择下级之里长，以聚居生活的社区为同一众人之见的初始单位。通过逐次责任下放，构成一个不断精细化、精致化的社会管理系统。

这种管理系统的运行原则是下级必须无条件地、完全认同上级的意见和看法，“上之所是，必亦是之；上之所非，亦必非之”。普通大众服从里长，所以整个里弄都呈现出和谐团结的景象；而“里长既同其里之义，率其里之万民以尚同乎乡长”，乡长所是，众人亦是；乡长所非，大家亦非。整个乡里的民人都统一在乡长的认识之下，也形成了团结和谐的气氛。依此类推，乡长又率领一乡之民，上同于诸侯国君，“唯以其能一同其国之义，是以国治”，乡长、万民受到感召而臣服于国君，所以在邦国中也实现了安定、团结的局面。诸侯国君又率领整个国中万民，尚同于天子，“天子之所是，必亦是之；天子之所非，亦必非之”，则天下都统一在天子的权威和标准之下。天下大众达成共识，也就不会相互攻讦，也就天下和平安泰。由此，人类跨越鸿蒙时代，从此进入文明时期，人类社会特有的刑罚和政长开始出现，作为人类正当行为而必须遵守的“义”也基本达成，进而结束了过去人们各是其义而非人之义的混乱局面，整个社会遵循“义”的准则运行，社会才有了合理的秩序。

墨子设计的这种社会管理模式，从上到下一贯到底，形成一个环环相扣、层层负责的一揽子工程，天子和各级官吏是真理的化身，里人模仿里长，乡人模仿乡长，国人模仿国君，万民模仿天子。在现代学者看来，原初个人可以自由表达意志，而现在则完全失去了行动和意志自由，所以墨子的尚同主张不可避免地滋生专制和独裁，其思想体系也是专制主义。[xvi]或许这是墨子始料未及的一个严重后果。不过，在设计这个管理分层体系时，墨子已经考虑到，如若处在管理位置上的人为非作歹，则会产生严重的破坏作用，故而墨子主张举贤，安排这些关键之位都由那些能够兼爱天下大众的贤人、仁人充任，既然是贤人、仁人担当社会管理者，应该不会出现损害天下人民利益的恶果。因此，墨子的设计是一个理想蓝图，完全排除了产生任何不良影响的可能，那些专制、独裁等贬义的、负面的后果也应无缘这个完美系统。实际上，墨家由风靡天下而至销声匿迹，并不在于其专制、独裁，恰恰在于其超越现实性。

将各人之义整合为天下共同认可的行动准则，是消除纷争、平息动荡的关键。而整合各人之义，又需要依靠一个逐次向上级负责的社会管理系统，以及各个枢纽——政长的道德品格与人格魅力来保证。因此，在墨子的上同系统中，除了整合“义”这个共同的行动准则外，人（政长）的因素也是治、乱的关键，故而必须选择贤人、仁人填充这些举足轻重的位置。

四、崇俭黜奢与强本节用

物质财富是人类生存的依赖，是社会稳定的保证，物质财富也是维护社会秩序、保障社会良性运行的基础前提。因此墨子高度重视物质生产，也大力强调物资节约，从强本与节流两种途径，以保证物质财富能够在最低限度上满足人们生理需要，进而消除三大忧患，即“饥者不得食，寒者不得衣，劳者不得息”。不过就当时的生产条件水平来说，墨子似乎更偏重于物资节约。

墨子指出，人类与禽兽的不同，人类的生活资料需要通过劳动获得。飞鸟、走兽、爬虫，它们的羽毛就是衣裳，它们的蹄爪就是裤子和鞋子，饮水、食草，无须为饮食耕种，也不必为衣服纺织，它们在一种天然的状态中生存。而人却不同，必须为自己的衣食和生计卖力，还必须为社会的秩序和运转奔忙，故曰：“君子不强听治，即刑政乱；贱人不强从事，即财用不足。”（《非乐》）因为人类不能从自然界中轻易获得维持生存的天然物资，只能靠人类的体力劳作，而在当时的生产条件下，显然物质生产是艰难的事情，从而难免在辛劳之余，仍然不能避免饥寒劳累。因此尽管墨子一再提倡加强农业生产，也许他认识到在当时的条件下生产的临界性，故而将“节用”作为积累物质财富的首选手段。

崇俭节用是对各个社会阶层的共同要求，墨子既谴责铺张浪费的“奢侈之君”，也申斥逞弄机巧的“淫僻之民”；（《节用下》）既称颂古代圣王“其用财节，其自养俭”，（《节用下》）也质责普通民众“恶恭俭而好简易”、“贪饮食而惰从事”。（《非命中》）墨子强调节用、节俭的目的一是为不时之需，一是为天下之治。不时之需即是为了防备不测之天灾，“故虽上世之圣王，岂能使五谷常收而旱水不至哉”。（《七患》）在平时节俭物用以备灾荒之年，以使天下庶民百姓不致冻饿而死。天下之治则是对于邦国来说，“俭节则昌，淫佚则亡”；对于国君来说，“节于身，诲于民，是以天下之民可得而治，财用可得而足”。（《节用下》）天子、邦君以身作则厉行节约，则天下之财用富足而万民抚顺。而墨子提出非攻、节用、节葬、非乐等一系列主张，其基本的出发点也正是从积累物质财富考虑的。

墨子的崇俭节用不仅是理念和原则，而且有具体的内容和标准，对用、衣、食、住、行都作了明确规定。墨子提出了一系列“节用之法”，其中带有总纲性质的原则是“诸加费不加于民利者，圣王弗为”。（《节用中》）墨子主张：对于用，皮、陶、金、木等材质的生活用具，只要能足以供给民人使用就足够了，而不必追求奇技淫巧；对于穿，衣服只要能够“冬以圉寒，夏以圉暑”就足够了，不要追求鲜艳华丽；对于饮食，只要能够使强壮身体，聪明耳目就足够了，不必追求五味之调、芳香之和，也不要奢求来自远方国家的奇珍异品；对于居，建造房屋是为了居住，不是为了观赏享乐，所以房屋地基足以防止潮湿，外墙足以抵御风寒，内墙足以分割男女合于礼节，屋顶足以遮蔽雨露霜雪就足够了，超过这些标准就会劳民伤财；对于行，车船是为了载负重物到达远方，所以车船只要完整、坚固、轻巧、便利就足够了，不

必要求精巧的雕刻，漂亮的花纹装饰，那样既妨碍男耕女织，又浪费国家的财富。

墨子制定的节用标准，将人们的日常用度限定于基本生理需求和基本生活应用，一旦超出了这个限度，就完全属于被否定之列。由此墨子对儒家的久丧厚葬、繁饰礼乐提出严厉批评，坚决反对。实际上儒者在反对浪费、崇尚节俭方面也非常用力，孔子曰：“礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚。”（《八佾》）举行礼仪与其奢侈铺张不如节俭一些；丧葬仪式与其求大求全，不如在心里真诚悲哀。而且勤俭节约也是先秦诸子的共同主张，甚至已经成为中华民族一以贯之的优良传统。尽管节俭是儒者的基本原则，但儒者以为，举行典礼仪式必备的粢粢酒醴、器物仪仗还是不可省略，而且这些器物、饮食并不是铺张浪费，而是人与神灵沟通的媒介，也是人伦秩序的象征。但墨子认为，儒者服丧积久、施行厚葬、铺陈声乐，既荒废了社会的物质生产，又浪费了已经生产出来的物质财富，必然使人们“陷于饥寒，危于冻馁”。

（《非儒》）所以墨子提倡薄葬，效法古圣王的埋葬之法，“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”。（《节葬下》）

因而，墨子对于衣、食、住、行等消费需求的严格控制，对丧葬、礼乐等象征活动的全盘否定，根本目的在于有效解决天下人民现实的生存问题，即饥寒交迫、劳累困顿等。为了达成这一目标，墨者摒弃一切与应用、实用无关的活动和消费。故荀子曰：“墨家弊于用而不知文。”（《解蔽》）不过，墨者“摩顶放踵，利天下为之”，其苦心苦虑也正是在于天下的治乱安危。

五、墨家十伦与社会运行

墨家学说的中心内容是关于天下安危与社会治乱，核心宗旨是如何摆脱战乱而达成治安。墨子提出“十伦”：“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；国家惠音湛涵，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。”（《鲁问》）这十种主张内在地构成一个社会系统，也形成一个维护社会秩序、促成社会良性运行的理论体系。

其一，天志是该理论体系的终极价值根据，是一切合法性的来源，也是一切社会实践的行动指南。虽然在春秋时代人事理性思潮兴起，传统天命观念出现分化，在认识水平参差不齐、感性与理性并列的时代，墨子选择了来自三代文化传统的启示，以上天、鬼神作为外在的社会控制力量，以及社会运行的不证自明的终极价值背景。其二，兼爱是墨子理论体系的核心价值内容，是一切社会行动必备的伦理情感，也是一切正当性的体现。墨子特别指出，兼爱乃是天志的要求，与天道的要求是一致的。关爱自己并推而广之关爱他人既是儒家学说的基础，也是墨子理论的出发点，儒墨在人际互动中秉持的价值准则并无二致。故而兼爱的核心内容是推己及人，以仁爱之心对待他人，以仁爱之心体会他人的

处境，才能在爱的感召之下，化解人与人之间的争斗，消除家国之间的攻伐，也才能使人们达成价值共识。其三，兼爱作为一种人际互动的情感准则，是化解争斗、消除攻伐的心理倾向，而尚同则促使这种倾向成为现实。因为当彼此关爱成为社会互动的价值取向，则人与人之间的分歧就可以消除。尚同原则的基础就是价值共识，即普通大众服从里长的是非判断，各个里长率领治下的民众听从乡长，逐次类推，最终天下臣民都服膺天子，构成一个自上而下的分层管理体系，不仅有共同的价值理念，而且形成严密的等级秩序，并在此基础上推动社会有序运行。其四，物质资料是人类生存的必须条件，也是社会秩序稳定的基础。在墨子看来，保障物质资料的供应，一方面要加强生产，另一方面则要节约。而墨子更强调崇俭节用，他反对儒家的丧葬方式，反对儒家的铺张音乐，无不是从节约物资着眼。节用是一种最经济的物质财富积累途径，由此而可以有效消除“三患”：即饥饿者可以吃饱，寒冷者可以穿暖，劳累者可以休养。如此保障了大多数人的生存，也就维护了社会秩序和社会良性运行。

因此，墨子的十大主张共同构成一个求治去乱的理论体系，天志、兼爱、尚同、节用是这个理论体系的基本架构。人们的行动必须服从天的要求，天与鬼神在冥冥之中控制着人们去恶向善；人们将天意的要求内化为伦理情感，能够兼爱他人，也就能够消除人们的攻伐、争斗；人们必须崇俭节用，也必须无条件服从于贤人，形成上下贯通、整齐划一的社会秩序。由此，墨子的“十伦”是社会良性运行和秩序稳定的完美安排。

[i] 郑杭生（1936— ），浙江杭州人，中国人民大学教授，博士生导师，教育部重点研究基地中国人民大学社会学理论与方法研究中心主任，主要从事理论社会学与应用方面的研究；胡翼鹏（1975— ），内蒙古察右中旗人，社会学博士，教育部重点研究基地中国人民大学社会学理论与方法研究中心博士后，从事理论社会学、中国社会思想史研究。

[ii] 方授楚：《墨学源流》，北京：中华书局，1989，103。

[iii] 张希宇、张幼林：《论墨子的天鬼观非宗教教义》，载《齐鲁学刊》，2004（3）。

[iv] 邢兆良：《墨子评传》，南京：南京大学出版社，1993。

[v] 冯友兰：《中国哲学史新编》第一册，北京：人民出版社，2007。

[vi] 谭家健：《墨子研究》，贵阳：贵州教育出版社，1996，220。

[vii] 实际上，直至清代，上距春秋时期疑天的理性思潮已经二千余年，但是在当时知识人的观念中，天仍然是一切价值判断的根本，这在中国知识人对西方天文学知识在中国传播的忧虑与恐惧中有深刻体现。

[viii] 孙以楷：《朱熹论墨子之兼爱说》，载《孔子研究》，2003（4）。

[ix] 不过，有不少学者坚信墨子的兼爱是“爱无差等”，如史华兹认为兼爱是偏爱的前提，“只有普遍的爱才能使得个体同等地看待他们自己与其他人的利益。起点必须是爱所有的人，而且这种爱是普遍的，一丝一毫不能分割”，“只有以普遍的爱为前提，有偏向的爱才成为可能”。【美】史华兹：《古代中国的思想世界》，程钢译，南京：江苏人民出版社，2004，152~153。不过，从行文来看，史氏有断章取义之嫌，有一段文字译自《墨子·兼爱上》：假如所有人都普遍地相互热爱，爱他人如同爱自己，难道还有不孝吗？人们就会像对待自己一样对待他的父亲、哥哥和统治者。（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。）史氏将“视父兄与君若其身”一句当作兼爱的结果，与原文不符。原文中此句只是“恶施不孝？”的条件，而不是结果。

[x] 辛果：《“兼爱”辨》，载《北方论丛》，1996（5）。

[xi] 胡适：《胡适作品集》31，《中国古代哲学史》，台北：远流出版事业股份有限公司，1986。

[xii] 《韩非子·显学》说，孔、墨之后，“儒分为八，墨离为三，取舍相反不同，而皆自谓真孔、墨。”《庄子·天下》载，其时墨者已经分成好多派别，他们都诵读《墨经》却相互矛盾，相互指责对方是“别墨”。墨家之徒的内部分歧与对立，源于他们对祖训、对经典的不同领会，也就不能排除后学对墨子原意的曲解和误解。后学以爱无等差来说兼爱，并将此作为与儒家学说的分野，即是曲解了墨子的本意。

[xiii] 在《尚同》三篇中，政长系列略有不同。上篇为天子、三公、诸侯、乡长、里长；中篇是天子、三公、诸侯国君、左右将军、大夫、乡长、里长；下篇是天子、三公、诸侯、卿之宰、乡长、家君。这种分歧可能与三篇成书的地点不同有关，但并不背离政长是自上而下逐级任命的方式。参张永义：《墨子与中国文化》，贵阳：贵州人民出版社，2001，65。

[xiv] 这个体系与墨子鼓吹天志时构建的等级体系稍有不同。因为天、天子、三公、国君、将军、大夫、乡长、里长体系偏重于行政管理职能，而庶人—士—卿大夫—诸侯—三公—天子—天体系则偏重于社会等

级。

[xv] 从墨子的阐述来看，下级官僚是由上级领导选择任命的，如里长由乡长选任，乡长由诸侯国君选任，诸侯国君由天子选任。但是，最高领导天子由何人来选任呢？《尚同下》曰：“是故天下之欲同一天下之义也，是故选择贤者，立为天子。”清代学者孙诒让《墨子间诂》认为，“是故天下”之“下”字为衍文。由此，墨子崇尚鬼神，认为天神主宰一切，并一再宣扬天子也要受天的指挥，所以从墨子的思想体系看，天子不是由民选举的，而是由天选举的。参刘泽华：《中国古代政治思想史》，天津：南开大学出版社，2001，145。而也有人认为，墨子规划的天子是由民选的，综观《尚同》三篇，墨子明确肯定选立天子是为了同一天下之义的客观需要，即政治领袖的出现是历史必然，而不是某个人主观意愿决定的，所以把天作为天子的主宰者并不符合原文之意，正确的理解应该是大众推举。参谭家健：《墨子研究》，贵阳：贵州教育出版社，1995，98。其实在《墨子》的其他篇章中已经透露出天选立天子的迹象，《尚贤中》曰：“天、鬼赏之，立为天子，以为民父母。”《法仪》曰：“天福之，使立为天子。”

[xvi] 刘泽华：《中国古代政治思想史》，天津：南开大学出版社，2001，150。

原文出处：《社会科学》2008年第一期

信息来源：[社会学视野网](#)

文档附件：

编辑： 文章来源：

版权所有：中国社会科学院社会学研究所

E-mail: ios@cass.org.cn

欢迎转载，敬请注明：转载自《中国社会学网》[<http://www.sociology.cass.cn>]