

论墨家兼爱观的正当内涵及其现代意义

刘清平

(复旦大学 社会科学高等研究院, 上海 200433)

[摘要] 墨家兼爱观在强调“不可坑人害人,应该爱人助人”的正当原则,主张“强不执弱,众不劫寡,富不侮贫,贵不傲贱,诈不欺愚”的平等观念,提倡“虽在农与工肆之人,有能则举之”的民主意识等方面,具有儒家仁爱观难以比拟的优势,同时也有助于我们克服当代西方权利、平等观念的某些缺陷。因此,在传承中国传统文化的基础上展开中国现代文化理念的创造性研究时,我们应该特别注意从作为“民间小宗教”的墨家那里汲取可贵的思想资源。

[关键词] 墨家;兼爱;正当;平等;民主

On the Implications of Righteousness in the Mohist Conception of "Universal Impartial Love"

Liu Qingping

(Institute for Advanced Study in Social Sciences, Fudan University,
Shanghai 200433, China)

Abstract: The Mohist conception of "universal impartial love" highlights the ancient precept of righteousness. The Mohist assertion of "harming no one and loving fellow humans" stresses the concept of equality and endorses the primitive idea of democracy. In these aspects, it not only surpasses the paradoxical Confucian idea of "humane love" in large measure, but also helps us correct some defects in the modern Western ideas of "rights" and "equality".

Key words: Mohism; universal impartial love; rightness; equality; democracy

“兼爱”是墨家最独特的核心价值观,也是墨家能够成为先秦“显学”的主要原因。尽管在儒家缺乏根据的攻击和责难下,墨家兼爱观在中国古代官方意识形态采取“独尊儒术”的立场后便影响式微,但它本身不仅消解了儒家仁爱观的内在悖论,比后者更深刻、更合理,而且还在正当原则、平等观念、民主意识等方面包含着可贵的思想内涵。这些思想在当前的现代化背景下依然具有重要意义,可以帮助我们克服当代西方权利、平等观念的某些缺陷,值得我们深入研究。

[收稿日期] 2009-12-18

[本刊网址·在线杂志] <http://www.journals.zju.edu.cn/soc>

[在线优先出版日期] 2010-03-17

[作者简介] 刘清平,男,复旦大学社会科学高等研究院专职研究人员,教授,哲学博士,主要从事中西文化比较、道德哲学和政治哲学、美学等方面的研究。

一

墨子的兼爱观是从孔子的仁爱观直接发展而来的,部分原因在于他曾“学儒者之业,受孔子之术”(《淮南子·要略》),以至于他在强调“兼爱”时也常常运用“仁”、“仁义”等带有儒家特色的语词。不过,墨子同时又富于原创性地克服了孔子仁爱观的内在悖论,由此在百家争鸣中自成一派。

在孔子哲学中,“仁”的意蕴相当丰富,但其核心内涵无疑是群体性的“爱人”、“泛爱众”,亦即要求人们爱每个人或一切人。由此出发,孔子不仅常常把“仁”视为一种融合各种德性于一身、能够代表人的高尚品格的总合德性,而且主张“苟志于仁矣,无恶也”(《论语·里仁》),把“仁”说成是评判道德善恶的基本标准。不过,由于孔子同时又认同“孝弟也者,其为仁之本”(《论语·学而》)的原则,并因此认为不是“仁”而是“孝”才构成了人生的终极价值,结果导致他在出现冲突时,陷入为了维护特殊性血缘亲情而不惜否定普遍性仁者爱人的深度悖论,乃至肯定了“三年无改”、“父子相隐”这些“损人利亲”的做法^[1]。

墨子兼爱观在发展孔子仁爱观的基础上,成功消解了后者的这一悖论。一方面,他强调的“兼相爱”可以说把仁的群体性内涵发挥到了极致:“爱人,待周爱人而后为爱人;不爱人,不待周不爱人;不周爱,因为不爱人矣。”(《墨子·小取》;下引《墨子》只注篇名)换言之,只有无所不包地爱助一切人,才是真正的“爱人”;反之,如果只愿爱助某些人,不愿爱助所有人(“不周爱”),便属于“不爱人”。另一方面,墨子又不像孔子那样以孝悌为本推出仁爱,而是主张以兼爱为本推出孝慈。“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?故不孝不慈亡有。”(《兼爱上》)这种见解不仅在理论上更有逻辑的内洽力(如果天下人都能做到“兼相爱”,父母子女之间就不会有“不孝不慈”的现象),而且还能在实践中克服孔子悖论所导致的恶果,因为它不再把团体性的孝慈凌驾于群体性的兼爱之上,更不会赞同人们为了血缘亲情否定普遍兼爱。事实上,墨子虽然没有直接反驳孔子“三年无改”、“父子相隐”的主张,却严厉斥责了那些出于亲情动机否定普遍兼爱的举动。例如,他在批评“损人利国”、“损人利己”的同时,也批评了凭借血亲团体性否定普遍群体性的“损人利亲”现象:“今诸侯独知爱其国,不爱国之君,是以不惮举其国以攻人之国;今家主独知爱其家,而不爱人之家,是以不惮举其家以篡人之家;今人独知爱其身,不爱人之身,是以不惮举其身以贼人之身。”(《兼爱中》)再如,他还反对周公分封制中重用“骨肉之亲”的任人唯亲做法,倡导“不党父兄”(《尚贤中》)、“不义不亲”(《尚贤上》)。这些都可以表明:墨子的兼爱观要比孔子的仁爱观更深刻、更合理。

然而,先秦儒家的主要代表人物孟子却认为,“墨氏兼爱,是无父也;无父无君,是禽兽也”(《孟子·滕文公下》)。其实,文本材料清晰地显示,墨子根本没有否认父慈子孝、君惠臣忠的意义,相反还明确要求:“君臣父子皆能孝慈,若此则天下治”(《兼爱上》)。就此而言,孟子对墨子的责难明显缺少文本根据,只能表明他是怎样狭隘地恪守儒家“有父有君”的立场以及对墨家缺乏“同情理解”。不过,正是孟子这种缺少根据的曲解指责,最终导致墨家在以君本位和父本位的宗法血亲礼制为深度结构的中国古代社会后继乏人。所以,朱熹曾用赞赏孟子的口吻指出:“孟子虽不得志于时,然杨墨之害,自是灭息,而君臣父子之道,赖以不坠”^[2]^[272];冯契则以肯定墨家的态度指出:“中国的封建制和宗法制紧密联系,墨家兼爱学说对宗法制有破坏作用,所以不受欢迎”^[3]^[8]。

二

儒家的有意扭曲当然不足以遮蔽墨家兼爱观的积极内涵,其中最重要的一点是:它准确而明

晰地阐发了“不可坑人害人,应该爱人助人”的“正当”原则。

“正当”(rightness)是西方道德哲学和政治哲学的一个重要概念,相当于中国古代哲学在伦理意义上说的是非之是、对错之对。值得注意的是,即便像罗尔斯这样的西方自由主义者,也很少对“正当”作出实质性的界定,而常常把它笼统地解释成人们应该履行的义务。其实,“正当”的核心内涵可以归结为“不可坑人害人,应该爱人助人”这个悠久而质朴的道德直觉(交叠共识),今天则可以用现代语言表述为:“尊重每个人的应得基本权益”,因为侵犯和损害人的应得权益就是坑人害人,维护和增进人的应得权益就是爱人助人^[4]。

孔子的仁爱观一方面明显有“应该爱人助人”的要求,所谓“己欲立而立人,己欲达而达人”(《论语·雍也》),另一方面也潜含着“不可坑人害人”的规范,所谓“己所不欲,勿施于人”(《论语·颜渊》)。他也是因此才在“苟志于仁无恶也”的命题中,把“仁”视为区分善恶的基本标准的:倘若一个行为符合仁,没有坑人害人,而是爱人助人,它当然不会是恶的,一定是善的;反之,倘若一个行为违背仁,没有爱人助人,而是坑人害人,它当然不会是善的,而一定是恶的。可是,如上所述,孔子又在内在悖论中赞同人们为了偏袒亲情私利而不惜损害他人,结果陷入了坑人害人、损人利亲的不正当。

相比之下,墨子的兼爱观不仅通过强调“爱人利人”、“兼相爱,交相利”,把“应该爱人助人”的意蕴发挥到极致,而且还通过反对“恶人贼人”、“别相恶,交相贼”,清晰地凸显了“不可坑人害人”的意蕴,并因此在中国哲学史上首次提出了“公义”、“正义”等概念,赋予了“义”以“不坑害任何人”的普遍性内涵。这一点与孔子说的“义”在内涵上含混不清,甚至偏重于“君臣之义”——如《论语》中的“使民也义”(《公冶长》)、“务民之义”(《雍也》)、“不仕无义……君臣之义”(《微子》)等——形成了鲜明对照。诚然,后来孟子和荀子都凸显了儒家仁爱观的“不可坑人害人”意蕴,所谓“行一不义、杀一不辜而得天下,皆不为也”(《孟子·公孙丑上》)、“杀一无罪非仁也”(《孟子·尽心上》)、“人能充无欲害人之心,而仁不可胜用也”(《孟子·尽心下》)、“行一不义、杀一无罪而得天下,仁者不为也”(《荀子·王霸》)、“仁者爱人,爱人故恶人之害之也”(《荀子·议兵》)。不过,从先秦哲学的发展脉络看,这些看法显然与墨子率先站在公义立场上斥责“恶人贼人”并强调“杀一人谓之不义”(《非攻上》)分不开。张岱年就此指出:“墨子最崇尚义,孟子的注重义,将义与仁并举,大概是受墨子的影响。”^{[5]268}从这个角度看,后世儒者一直认为儒墨之争的实质是义利之辨,并因此指责墨家只强调“利”而不重视“义”,明显也是对墨家的有意曲解。

进一步看,墨子又以“天意”、“天志”作为普遍性兼爱和公义的保证,强调“天”不仅自己对人“兼而爱之、兼而利之”,而且要求人们“相爱相利”,禁止人们“相恶相贼”。“天之行广而无私,其施厚而不德,其明久而不衰,故圣王法之。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。然而天何欲何恶者也?天必欲人之相爱相利,而不欲人之相恶相贼也。”(《法仪》)这显然是以“不可坑人害人,应该爱人助人”的“天意”作为评判人们行为的道德标准。由此出发,墨子还进一步把这一标准落实到天的福祸赏罚之上:“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”(《天志上》);“爱人利人者,天必福之;恶人贼人者,天必祸之”(《法仪》)。所以,一切爱人助人的善行都符合天意,能获得天的奖赏;一切坑人害人的恶行都违反天意,会受到天的惩罚。很明显,这种见解要比孔子说的“苟志于仁无恶也”更清晰地凸显了“不可坑人害人,应该爱人助人”作为善恶标准的终极意义。

本来,在现实生活中,谁都不愿意自己受到坑害,都希望自己获得爱助。当人们结成伙伴关系共同生活的时候,也很容易发现:只有把同伴当成与自己一样的“人”来对待,不去坑害他们,而是爱助他们,才不仅能够维持彼此间的和谐关系,而且有助于自己的生存发展。这种直觉性的体验积淀下来,便促使人们形成了“不可坑人害人,应该爱人助人”的质朴信念,并以此为标准衡量伦理层

面的善与恶,认为那些没有坑人害人而是爱人助人的意图或行为是善的,那些不是爱人助人反倒坑人害人的意图或行为是恶的。孔子把“仁”界定为“爱人”已经传承了这种质朴的道德直觉;墨子兼爱观在发展孔子仁爱观的基础上又进一步强调了“不可坑人害人”的意蕴,从而将“正当”原则的完整内涵自觉明晰地陈述出来,可以说对人类伦理思想的发展作出了无可替代的重大贡献——尽管这种贡献由于孟子缺乏根据的曲意指责而长期湮灭。更有积极意义的是,汲取墨家兼爱观的这种可贵的思想资源不仅有助于我们今天凭借中国文化的基础(而无须像西方文化那样通过契约论的途径)确立现代“人权”意识,而且也有助于我们克服西方某些“权利”观念片面强调个人利益神圣不可侵犯的弊端。因为按照“权利源于正当”(rights come from the right)的“批判人本主义”理念,只有在符合“不可坑人害人,应该爱人助人”的“正当”原则的前提下,个人对自我利益的诉求才能构成本真意义上的“权利”,才能真正具有神圣不可侵犯的终极意义。否认这一点,就会背离正当的“个体主义”,沦为狭隘的“利己主义”。

三

墨家兼爱观包含的另一个重要的积极意蕴是:它把“不可坑人害人,应该爱人助人”的正当原则规定为“平等”的实质性内容。

众所周知,墨子很强调“爱无差等”,儒者们则往往指责他“要求人们对别人的爱与对父母的爱没有差别”。这其实又是一种既不同情也无敬意的曲解。仔细解读文本可以发现:尽管墨子没有像儒家那样着重凸显人际之爱的差等性一面,但他在倡导兼爱的时候,就像孔子倡导仁爱一样,总是条理分明地要求父子做到“慈孝”、君臣做到“惠忠”,从来没有抹杀这些特殊性情感之间的差异,也没有把它们与普遍性兼爱等同起来。至于那种认为墨家只是强调“抽象空洞的平等”却忽视了“具体现实的差等”的批评,同样缺乏相应的文本根据,因为文本材料清晰地表明,墨子一点都没有否认当时人们在君臣上下、贫富贵贱等方面存在的种种差等,相反还明白承认了这种差等。更重要的是,他之所以主张“爱无差等”,不是要求根本取消这些具体现实的“人有差等”,而是旨在提倡一种再具体不过的现实“平等”,这就是“不可坑人害人”意义上的“平等”。所以,他一方面严厉斥责当时社会中“强必执弱,富必侮贫,贵必傲贱,诈必欺愚”的邪恶现实,另一方面又提出了“天下之人皆相爱,强不执弱,众不劫寡,富不侮贫,贵不傲贱,诈不欺愚”的积极主张(《兼爱中》)。这些话语的含义很清楚,就是反对强、众、富、贵、诈者凭借自己在权势、数量、财富、等级、智力等方面的优势地位,欺凌、侮辱、压迫、残贼、坑害那些弱、寡、贫、贱、愚者。就此而言,墨家主张的“爱无差等”并没有抹杀“人有差等”的具体现实,而是在承认这种具体现实的基础上,力图在具有种种差等的人们之间确立起一种正当性的“平等”,一种“任何人都应该受到坑害”意义上的“平等”。

墨子原本在诉诸“天意”、“天志”作为普遍性兼爱和公义的终极保证时,就反复指出“天亦不辨贫富贵贱、远迩亲疏”(《尚贤中》),“人无幼长贵贱,皆天之臣也”(《法仪》)。这其实也是墨子强调“爱人利人者,天必福之;恶人贼人者,天必祸之”的理据所在:虽然人与人之间存在着贫富贵贱、远迩亲疏等各种等级差异,但在天看来他们都是自己的臣民,彼此平等;因此,任何以强凌弱、以众劫寡、以富侮贫、以贵傲贱、以诈欺愚的做法,都否定了人与人之间在天面前的这种平等地位,当然是天不能允许的,也必然会受到天的严厉惩罚。正是基于这一立场,墨子才要求人们通过“兼以易别”的“兼爱”途径来消除那些“恶人贼人”的邪恶现象。“分名乎天下,恶人而贼人者,兼与?别与?即必曰:别也。”(《兼爱下》)换言之,既然那些国与国相攻、家与家相篡、人与人相贼、君臣不惠忠、父子不慈孝、兄弟不和调的乱象,都来自“诸侯独知爱其国,不爱人之国”、“家主独知爱其家,而不爱人之家”、“人独知爱其身,不爱人之身”的“爱有差等”,那么,避免这种乱象的根本途径当然就是“一视

同仁”的“兼以易别”了。正如墨子在《兼爱中》所指出的：“视人之国若视其国，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。”从这里看，墨子主张“兼爱”、“爱无差等”的主要动机，根本不是“要求人们对别人的爱与对父母的爱没有差别”，也不是片面强调“抽象空洞的平等”，而首先是旨在消除“坑人害人”、“以强凌弱”这种在人类生活中屡见不鲜的邪恶现象。

这一点恰恰是问题的关键。众所周知，古往今来人们对“平等”的理解可以说是五花八门、无奇不有，但归根结底，只有符合“不可坑人害人，应该爱人助人”原则的正当性平等，才是真正可以成立并值得普遍追求的。事实上，从原始社会起，人们在现实中就一直存在这样那样的等级差异，将来也不可能彻底实现人与人在一切方面的完全平等，所以，不平等应该说是人类生活中一个无法消除的事实。然而，尽管我们可以承认人们在才能、出身、财富、身份、地位、机会、知识、权威甚至权利上的种种不平等，但唯独不能接受在“每个人的应得基本权益不受侵犯”这一点上的不平等，因为这种不平等恰恰意味着一些人可以坑害另一些人，从而导致道德上不可接受的根本恶。换言之，“人人生来平等”的信念也许在其他方面都是难以成立的，但在下面这一点上却是绝对成立的：人们在“应得基本权益不受侵犯”的正当维度上彼此平等、没有例外。

从这个角度看，墨家兼爱观具有的主张“兼相爱，交相利”、反对“别相恶，交相贼”的“平等”内涵，在今天就尤其富有启迪意义了，因为它可以说是人类历史上最早依据“不可坑人害人，应该爱人助人”的正当原则提出的一种平等观念，不仅比儒家在财富分配方面主张的“不患寡而患不均”（《论语·季氏》）、在道德修养方面主张的“人皆可以为尧舜”（《孟子·告子下》）更具有正当性和可行性，而且也比当代西方只是围绕个人权利或分配正义展开的平等观念更为深刻地抓住了平等问题的实质，可以引导我们反思如何在现代社会中首先确立起“应得基本权益不受侵犯”意义上的人人平等，而不是盲目追求某些不切实际的虚幻平等。

四

与上述“正当”和“平等”意蕴紧密相关的是墨家兼爱观强调以广大民众作为目的性之本，并在此基础上肯定原始民主习俗的积极内涵。

单从字面上看，儒家似乎更强调“民本”，但这种“民本”观念并不是真正以民众作为目的性之本，而主要是以民众作为维持君主统治、保证社会稳定的工具性之本，所谓“保民而王”（《孟子·梁惠王上》），所谓“君者，舟也，庶人者，水也；水则载舟，水则覆舟”（《荀子·王制》）。在儒家看来，真正构成目的性之本的是在宗法血亲礼制结构中占据主导地位的君主和父母，孟子的名言“无父无君，是禽兽也”，便清晰地体现了儒家的这种价值取向^[6]。至于他站在这一立场上对墨子兼爱观的猛烈抨击，倒可以从一个侧面展示墨家不像儒家那样只是以君主为本，而是首先以广大民众作为目的性之本的鲜明立场。

在中国古代的各种文化思潮中，墨家可以说是最具人民性的一种思潮，因为它的兼爱观始终坚持以一切人尤其是广大民众作为爱的对象。事实上，墨家之所以主张“待周爱人而后为爱人”，主要就是强调仅仅像儒家那样主张以父母和君主为本，成为忠臣孝子，还不是严格意义上的“爱人”；只有普遍性地爱所有人，尤其是爱素不相识的陌生路人和广大民众（“周爱”），才是本真性的“爱人”。同时，墨家之所以反对“恶人贼人”、“别相恶，交相贼”，斥责“强必执弱，富必侮贫，贵必傲贱，诈必欺愚”，要求“强不执弱，众不劫寡，富不侮贫，贵不傲贱，诈不欺愚”，如上所述，也首先是为了保护弱势百姓的根本利益，不让他们受到处于强势地位的权贵阶层的欺凌压榨。本来，在现实中，坑人害人总是强势者针对弱势者的行为，因为一般来说，只有强势者才能凭借他们的强势地位压制弱势者的

反抗,对弱势者进行压榨欺凌。与之相应,大多数平等观念也总是站在弱势者的立场上,要求通过确立人际间的平等关系来限制强势者的强势地位,防止他们恃强凌弱。墨家的兼爱观积极倡导“爱无差等”,正是旨在反对这种最严重、最恶劣的不平等——强势者对弱势者的欺压,从而充分体现了它作为“民间小宗教”为弱势群体说话的正当和高尚。而墨子提倡“有力者疾以助人,有财者勉以分人”(《尚贤上》),甚至还肯定了一种指向弱势民众的正当的“爱有差等”,并号召强势者关怀和帮助弱势者,这一点与儒家偏袒强势者的“有父有君”、“忠孝至上”的不正当的“爱有差等”观念再次形成了鲜明对照。

众所周知,墨子总是在与“交相利”的统一中倡导“兼相爱”,儒者们则往往指责他是“喻于利”、以“利”为枢纽的“小人”,不像“喻于义”的儒家那样高尚。这同样是一种既不同情也无敬意的曲解。墨家确实比儒家更注重实用性的“利”,却一点也不罕言道德性的“义”,相反还像张岱年指出的那样“最崇尚义”,主张“不义不富,不义不贵”,强调在“列德而尚贤”的“公义”基础上实现“国家之富,人民之众,刑政之治”(《尚贤上》),明白拒绝了只讲富贵、不讲德义的唯利是图倾向。更重要的是,由于赋予兼爱和公义以终极地位,墨子倡导的“交相利”还不像儒家主张的“亲之欲其贵,爱之欲其富”(《孟子·万章上》)那样,会导致偏袒君主官员及其亲属的不应得私利而坑害百姓的不义后果,而是可以有效地保护广大民众的基本利益。事实上,墨子不仅驳斥了损人利己、损人利家、损人利国的“亏人自利”行为,而且还抨击了王公贵族依据“礼乐”体制压榨民众、维持骄奢淫逸生活的行径,同时也反对儒家恪守宗法血亲礼制以及“厚葬靡财而贫民”的做法。就此而言,墨子肯定的“利”是一种正当性的“大家都利”,尤其是一种主要为“农与工肆之人”谋取的正当之“利”。不必细说,这样的“利”无论以怎样的方式去“喻”都不为过。相比之下,不仅孟子因为墨子在“兼相爱”中“摩顶放踵利天下”(《孟子·尽心上》)抨击他是“禽兽”,而且当今儒者也指责墨子主张“苦行主义、自我牺牲,使人们难以接受,其理想也很难实现”^{[7]62}。这些主张在衬托出墨家为了维护大众利益不惜放弃一己私利的高尚的同时,却折射出儒家的“道德理想主义”是如何通过“喻于义”的“礼乐”体制,积极捍卫王本位和官本位的“食不厌精、脍不厌细”及“八佾之舞”的享乐主义取向。

进一步看,墨家不仅注重维护民众的基本生活利益,而且也注重维护民众参与政治生活的基本民主权益。墨子主张“尊尚贤而任使能,不党父兄,不偏富贵”(《尚贤中》),要求“虽在农与工肆之人,有能则举之”(《尚贤上》),乃至宣称“官无常贵而民无终贱,有能则举之,无能则下之”(《尚贤上》),就是在以所有人特别是广大民众为“本”的兼爱精神的主导下,否定了“大人世及以为礼”的血缘世袭制度,尤其是否定了西周开始实行的、为儒家赞同的亲亲尊尊、任人唯亲的腐败的分封制度,明确肯定了“农与工肆之人”也有担任重要政治职位的平等资格,从而体现出维护民众政治权益的民本位立场。这一点与孔子强调“天下有道,则礼乐征伐自天子出……庶人不议”(《论语·季氏》)的王本位立场又一次形成了鲜明对照。此外,墨子甚至还流露出在“天子”层面也实行“尚贤”的激进倾向,要求“选择天下贤良、圣知、辩慧之人,立为天子”(《尚同中》)。尽管墨家的这些观念主要还是对“选贤与能,讲信修睦”(《礼记·礼运》)的原始民主习俗的积极认同,因而不能与现代的民主意识相提并论,但它们却是中国古代文化中真正有价值的“民主性精华”,是孟子那种为了避免落入“弑君”的“禽兽”境地,用“诛一夫”(《孟子·梁惠王下》)来为古代君王改朝换代的“革命”行为辩护的说法根本无法比拟的。正是鉴于墨子兼爱观包含的这种平等、民主意蕴对君主专制统治构成的严重威胁,主张“礼莫大于圣王”的荀子才指责他是“有见于齐,无见于畸”(《荀子·天论》),必然导致“慢差等,曾不足以容辨异,县君臣”(《荀子·非十二子》)。也正是由于这一原因,汉代以后的统治集团在确定正统的官方意识形态时,从没想到要选择墨家,而总是慧眼独具地青睐儒家。

值得注意的是,今天某些儒者一方面承认墨家“主要反映了劳动人民的利益和要求,是平民意志的外化”,一方面依然以贬抑的口吻强调:在“历史实践证明最适合中国社会的儒家”成为“可久”

之“大统”的两千年间,墨家“因自身限制”一直属于“民间小宗教”^{[7]10-11,57}。正像孟子的名言“无父无君,是禽兽也”一样,这种把“主要反映劳动人民的利益和要求”说成是墨家“自身限制”的见解,在凸显儒家一以贯之的王本位立场的同时,也从另一个角度折射出墨家以广大民众作为目的性之本的可贵精神。而这尤其值得我们在古代皇权统治已经一去不复返的当下反思:是首先到长期构成“朝廷大正统”的儒家那里寻求精神资源呢,还是首先到长期作为“民间小宗教”的墨家那里寻求精神资源?

当然,我们没有任何理由“信而好古”地把墨家说成是完美无缺的。从文本材料看,它在当时宗法血亲礼制的历史背景下,在某些方面也像儒家一样具有维护小康礼教的负面弊端,如主张“无君臣上下长幼之节、父子兄弟之礼,是以天下乱焉”(《尚同中》),宣称“义不从愚且贱者出,必自贵且知者出”(《天志中》),甚至鼓吹在通过“尚贤”的途径选出天子后应该做到“上之所是,必皆是之;所非,必皆非之”(《尚同上》)等等,今天都应该加以批判。不过,与此同时我们更应该看到:作为“主要反映了劳动人民的利益和要求”的一种文化思潮,墨家的兼爱观在强调“不可坑人害人,应该爱人助人”的正当原则,主张“强不执弱,众不劫寡,富不侮贫,贵不傲贱,诈不欺愚”的平等观念,提倡“虽在农与工肆之人,有能则举之”的民主意识等方面,又具有包含深度悖论的儒家仁爱观根本无法比拟的巨大优势,甚至有助于我们克服当代西方的某些权利、平等观念的缺陷,值得今天大力发扬。正是在这个意义上,本文主张:今天我们在传承中国传统文化的基础上展开中国现代文化理念的创造性研究的过程中,应该特别注意从作为“民间小宗教”的墨家那里汲取这些可贵的思想资源。

[参 考 文 献]

- [1] 刘清平:《论孔孟儒学的血亲团体性特征》,《哲学门》2000年第1期,第80-101页。[Liu Qingping, "On the Consanguineous Cliques of the Doctrine of Confucius and Mencius," *Beida Journal of Philosophy*, No.1 (2000), pp.80-101.]
- [2] 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年。[Zhu Xi, *Sishu Zhangju Jizhu*, Beijing: Zhonghua Book Company, 1983.]
- [3] 冯契:《中国哲学范畴集》,北京:人民出版社,1985年。[Feng Qi, *On the Categories of Chinese Philosophy*, Beijing: People's Publishing House, 1985.]
- [4] 刘清平:《从儒家悖论看正当对善的优先性》,《中国社会科学辑刊》2009年夏季卷(总第27期),第55-63页。[Liu Qingping, "On the Priority of the Right over the Good: A Case Study of Confucian Ethics," *Chinese Social Sciences Quarterly*, No.27 (Summer, 2009), pp.55-63.]
- [5] 张岱年:《中国哲学大纲》,北京:中国社会科学出版社,1982年。[Zhang Dainian, *An Outline of Chinese Philosophy*, Beijing: Chinese Social Sciences Press, 1982.]
- [6] 刘清平:《儒家民本思想:工具性之本,还是目的性之本》,《学术月刊》2009年第8期,第52-58页。[Liu Qingping, "An Analysis of the Confucian Idea of People as Roots: Means or Ends," *Academic Monthly*, No.8 (2009), pp.52-58.]
- [7] 郭齐勇编:《中国哲学史》,北京:高等教育出版社,2006年。[Guo Qiyong (ed.), *A History of Chinese Philosophy*, Beijing: Higher Education Press, 2006.]