



国学名著讲读系列

顾问 王元化
主编 胡晓明

墨子讲读

兼爱者，相爱之谓也。使人相爱，何说害仁？若谓使人相爱者，乃是害仁，则必使人相贼者，乃不害仁乎？我爱人父，然后人皆爱我之父，何说无父？若谓使人皆爱我父者，乃是无父，则必使人贼我父者，乃是有父乎？

——李贽《墨子批选》

薛柏成
著

先秦诸子百家中，墨学和儒学在战国时代并称显学，是中国传统思想文化的重要内容之一。《墨子》

是墨家现存唯一的代表著作，其思想在古今政治、经济、军事、科技、哲学、宗教领域的影响不可低估。墨子倡导尚贤、尚同、兼爱、非攻、节用等主张，在今天建设和谐社会的大环境下，尤具借鉴意义。

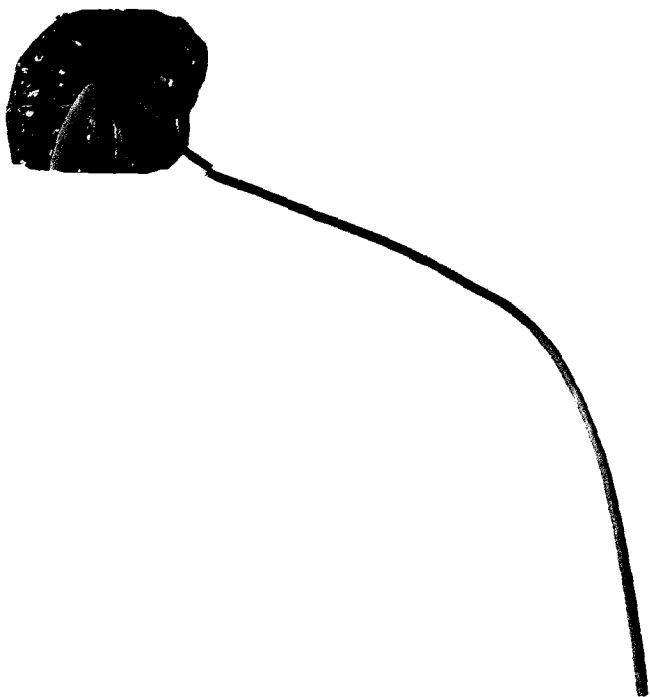




国学名著讲读系列

顾问 王元化
主编 胡晓明

墨子讲读



薛柏成
著



华东师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

墨子讲读/薛柏成著;胡晓明主编. —上海:华东师范大学出版社,2010.11

ISBN 978-7-5617-8237-8

I. 墨… II. ①薛… ②胡… III. ①墨家 ②墨子—研究 IV. ①B224.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 221111 号

国学名著讲读系列 墨子讲读

主 编 胡晓明
著 者 薛柏成
责任编辑 庞 坚
审读编辑 姜汉椿
装帧设计 黄惠敏

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
电话总机 021-62450163 转各部门 行政传真 021-62572105
客服电话 021-62865537(兼传真)
门市(邮购)电话 021-62869887
门市地址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口
网 址 www.ecnupress.com.cn

印 刷 者 常熟市文化印刷有限公司
开 本 787×1092 16 开
印 张 17.25
字 数 338 千字
版 次 2011 年 7 月第 1 版
印 次 2011 年 7 月第 1 次
印 数 2100
书 号 ISBN 978-7-5617-8237-8/I·734
定 价 34.00 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)

序

王元化

中国自古以来有着十分浓厚的人文经典意识。一方面是传世文献中有着代代相承的丰富多样的文化典籍(这在世界文化中是罕见的),另一方面是千百年来读书人对经典的持续研讨和长期诵读传统(这在世界历史上也是罕见的)。由于废科举,兴新学,由于新文化运动和建立新民族国家需要,也由于二十世纪百年中国的动乱不安,这一传统被迫中断了。但是近年来似乎又有了一点存亡继绝的新机会。其直接的动力,一方面是自上而下的提倡大力弘扬和培育民族精神,另一方面更主要是自下而上,由民间社会力量以及一些知识分子推动的又一次“传统文化热”,尤其表现在与八十年代坐而论道的文化批判不同,一些十分自发的社会文化教育形式的新探索。譬如各地开展的少儿诵读经典活动,一些民间学堂的传统文化研习,一些民办学校、农村新兴私塾等,对学习传统经典的恢复,以及一些大学里新体制的建立等。其时代原因,表面上看起来与中国近十年的经济活力与和平崛起有关系,其实比这复杂得多。至少可以提到的是:转型社会的道德危机和意义迷失所致社会生活的新问题及其迫切性;世界范围内各种思想的相互竞争相互激荡;在全球经济一体化和科技至上的社会环境中,公民社会的人文精神品质正在迅速流失;在这个背景下,年青一代人的中国文化特质正在迅速丧失;中国近现代思想史上,由文化激进主义而带来的弊端渐渐显露,中国文化由遭受践踏到重新复苏的自身逻辑以及文化

觉醒；以及从经验主义出发，从社会问题出发，实用地融合各种思想文化的资源以有利于社会全面发展和人的全面发展的新视野等等。总之，一方面是出现了重要的新机会，另一方面也有前所未有的危机。惟其复杂而多元，我们就不应该停留于旧的二元对立的思路，不应该坚执于概念义理的论争，不应该单一地思考文化思想的建设问题，而应该从生活的实践出发，根据我们变化了的时代内涵，提炼新的问题意识，回应社会的真正需要，再认识传统经典的学习问题。

所以，这套书我是欣然赞成的。在目前中国文化的发展出现前所未有的新机会，同时也是出现前所未有的危机的情况下，华东师范大学出版社愿意做一点负起社会责任的事情，体现了他们的眼光、见识和魄力。如果有更多的出版社和文化单位愿意援手传统文化积累培育工作，中国文化的复兴是有希望的。是为序。

二〇〇五年七月二十二日

导 读

在先秦诸子百家中,墨学和儒学在战国时代并称为显学,是中国传统文化的重要内容之一。墨学对传统文化的影响是多层面的,其在政治、经济、军事、科技、逻辑学、哲学宗教领域的影响,不可低估。研究中国传统思想文化不能忽视墨家思想。当前我们正在解构传统文化,塑造中华民族新的精神文化,墨家思想无疑是重要内容之一,由于墨子倡导尚贤、尚同、兼爱、非攻、节用、节葬等主张,基本反映了广大劳动阶层的呼声,因此,墨子又被誉为劳动人民的哲学家。《墨子》就是记载墨翟言论和墨家学派思想资料的总集。

—

《汉书·艺文志》著录《墨子》七十一篇,现只存五十三篇,已亡佚十八篇,其中《节用》、《节葬》、《明鬼》、《非乐》、《非儒》等五篇,各有所缺,共计八篇外,尚有十篇并目亦亡。《墨子》一书^①是研究墨家思想学说的主要资料,对《墨子》书的有关考证直接涉及墨家思想史料选择的正确与否问题。一般认为,先秦子书均非一人所著,实际上是一家一派著作的总集,当然,《墨子》也不例外。

关于《墨子》的作者,清四库馆臣所撰《四库全书总目》曾因其书多称“子墨子”,疑其是“门人之言,非所自著”;又因《备城门》以下十一篇“皆兵家言”,指明其“与全书为不类”。近现代学者一般采用分类法探讨《墨子》,把《墨子》五十三篇分成几个部分加以分析。如今人尹桐阳采用“三组分类法”划分《墨子》全书为《经》、《论》、《杂篇》三部分,认为其“经”包括《亲士》、《修身》、《非儒下》、《经》上下、《经说》上下、《大取》、《小取》是墨子自著;“论”包括《所染》至《非命》下二十八篇;《杂篇》记墨子言行,包括《耕柱》至《杂守》十六篇,是墨子弟子所记。但《墨子》各篇不论是谁作,都基本反映了墨子思想;^②胡适把《墨子》诸篇分作五组,认

① 本文所据文本为[清]孙诒让《墨子间诂》,中华书局,2001年。

② 尹桐阳:《墨子新释》,北京图书馆出版社,2003年。

为:第一组自《亲士》到《三辩》凡七篇。第二组,自《尚贤》上至《非儒》下,共二十四篇。皆表达了墨子的学说,其中有后人加入的材料(其中《非乐》、《非儒》两篇更可疑),非墨子自著。第三组,《经》上下、《经说》上下、《大取》、《小取》六篇,它们是惠施、公孙龙时代的“别墨”所作;第四组,《耕柱》、《贵义》、《公孟》、《鲁问》、《公输》五篇,是墨家后学辑墨子言行而成;第五组,《备城门》至《杂守》等十一篇,记墨家守城备敌之法。全书无一篇是墨子亲著。但第二组、第四组是研究墨子的可靠资料。研究墨学的,可先读第二组、第四组,后读第三组,其余两组可不必细读。^① 胡适的分类法影响很大,近代学者多采用胡适的分类法来研究墨子书的作者与时代。

我们认为任继愈先生之说可取,任继愈先生说:“《墨子》这一部书,和其他先秦诸子一样,在中国流传了几千年。其中有墨子的弟子们记录的墨子的学说,也有些篇章是后期墨家的学说,它是一部墨学丛书。尽管不是墨子手写的,但是却不能因此说《墨子》这部书不可靠。正如郭沫若先生所说:‘《论语》虽然不是孔子的手笔,《墨子》虽然不是墨子的手笔,但其中的主要思想我们不能说不是孔子和墨子的东西。’”^②由于本书涉及的内容基本集中在第一组、第二组、第四组,因此有必要对这几组文章,再做简要说明:

第一组七篇争议较大。清毕沅认为:“《亲士》、《修身》无称‘子墨子云’,疑翟所著也。”(《墨子注叙》)梁启超、胡适等大家都认为这组的前三篇不是墨家之言,纯出伪造。方授楚先生亦认为前三篇是西汉伪托之作:“《修身》、《亲士》本与墨学无关,其文似作于汉初黄老之说正盛,而易文言已写成之日也。”^③汪中《墨子序》认为:“《亲士》、《修身》二篇,其言淳实,与曾子立事相表里,为七十子后学者所述……《所染》篇,亦见《吕氏春秋》,其言宋康染于唐鞅、田不礼,宋康之灭在楚惠王卒后一百五十七年。墨子盖尝见染丝者而叹之,为墨之学者增成其说耳……亲士篇错入道家言二条,与前后不类,今出而附之篇末。又言吴起之裂,起之裂以楚悼王二十一年,亦非墨子之所知也。”^④对于后四篇,梁启超认为“是墨家记墨学概要,很能提纲挈领,当先读”;而胡适则认为这四篇也是后人假造,不过是根据墨家的余论所作。张采田认为,惟此“七篇”足以当《经》之名,“墨子全书之宗旨《天志》、《尚贤》、《尚同》、《兼爱》、《非攻》、《节用》、《节葬》、《明鬼》、《非乐》、《非命》大抵由此七篇中推而演之者”。^⑤ 梁启超、胡适、汪中说不确,张说是有一定道理

① 胡适:《中国哲学史大纲》(卷上),商务印书馆,1962年。

② 任继愈:《墨子与墨家》,商务印书馆1998年。

③ 方授楚:《墨学源流》,中华书局、上海书店联合版,1989年。

④ [清]汪中:《述学·墨子序》,《四部丛刊》本,商务印书馆,1936年。

⑤ 张采田:《原墨》,严灵峰编《墨子集成》,台北成文书局,1968年。

的,这组的前三篇应是墨家之言。

我们认为,判断一部作品的归属,要看其主要思想,看它所体现的一家独有而明确的主张。《亲士》篇说“夫恶有同方不取,而取同己者乎?盖非兼王之道也”,“故虽有贤君,不爱无功之臣,虽有慈父,不爱无益之子”,这显然是墨家的“尚贤”思想,《亲士》下文又云:“入国而不存其士,则亡国矣。见贤而不急,则缓其君矣。非贤无急,非士无与虑国。缓贤忘士,而能以其国存者,未曾有也。”(《墨子·亲士》)《修身》篇亦云:“志不强智不达,言不信者行不果,据财不能以分人者,不足与友。”志强智达,言行必果,据财分人正是墨家的一贯主张。《修身》文中谈及对“辩”的看法与墨子“辩”的思想十分吻合:“辩是非不察者,不足与游。本不固者未必几……名不徒生,而誉不自长,功成名遂,名誉不可虚假,反之身者也。务言而缓行,虽辩必不听;多力而伐功,虽劳必不图”(《墨子·修身》)。秦彦士的看法很有道理:“《修身》一篇虽然大体与儒家谈道德修养没有大的差别。但细谈之下,两家的区别点仍然是明显的,这突出地体现在对‘辩’的不同态度上:《论语》无‘辩’字而只有‘辨’字。在全书两处出现的‘辨’均作辨别之义,而主要是谈如何提高道德品质的问题。而作为言谈的辩说,在孔子那里几乎全是贬义词……墨家则大力主张谈辩,并专门从事逻辑语言和论辩术的研究,而这在《修身》篇中同样有明显反映。”^①

据上述分析,我们认为此七篇中《亲士》、《修身》、《所染》三篇应是墨家著作,而《所染》篇则可确定为墨家再传弟子所作。首先,文中尊称墨子的弟子禽滑厘为禽子,可知此文是禽子的弟子或再传弟子所作;另外,《墨子》里的文章多用古圣王尧、舜、禹、汤、文、武等,与暴君桀、纣、幽、厉等作对比来论证观点,《所染》的论述方式亦用古圣王和暴君作对比来论证自己的观点,可知《所染》应属《墨子》著作体系。

后四篇亦应是墨家著作,《法仪》所言之“仪”实际上就是墨子之“天志”(法兼爱之天),而《七患》所言之“城郭沟池不可守而治宫室”、“敌国至境”、“赏赐无能之人”诸患,正是《墨子》的《节用》、《尚贤》以及《备城门》诸篇欲解决的重要问题;《辞过》亦是阐述“节用”的问题,《三辩》虽然题目费解,但它的内容正是申述墨子“非乐”之意。正如孙诒让所言:“《亲士》所论大抵《尚贤》篇之余义,《法仪》所论盖《天志》之余义,《七患》、《辞过》皆节用之余义,《三辩》盖《非乐》之余义。”(《墨子间诂》各该篇题注)陈柱亦认为:“亲士修身,诸子之言治者多不能外,《亲士》篇的‘非无安居也,我无安心也’,‘彼有以自信者也’和《修身》篇的‘藏于心者无以竭爱……而犹弗舍’又正足以表墨学特别之精神”,因而此二篇当是“墨子之说,而墨学者论述之。”又认为:“《所染》系《吕氏春秋·当染》之所本,据《淮南

^① 秦彦士:《墨子考论》,巴蜀书社,2002年。

子·说林》‘墨子见练丝而泣之，为其可以黄，可以黑’，亦可知墨子本固有此等之言……《法仪》、《七患》、《辞过》、《三辩》诸篇亦大略如此。”^①栾调甫继之，又续为《亲士》、《修身》揭示墨义，而定七篇为“杂论，为后世墨者之书”（《墨子要略》，同引前书第108页）。杨宽也认为“《亲士》、《修身》虽非必出于墨子之手，然不伪”。^②总之，第一组七篇的后四篇《法仪》、《七患》、《辞过》、《三辩》是墨家之言。

至于有些学者说《亲士》诸篇与某些儒家思想近似不足怪，《淮南子·要略训》记载墨子曾先学儒家之术，而后才因思想的分歧而自立学派，故墨子对孔子的学说并非一概排斥，而是视其合理因素加以吸收，《墨子·公孟》篇曾载：“子墨子与程子辩，称于孔子，程子曰：‘非儒，何故称于孔子也？’子墨子曰：‘是亦当而不可易者也。’”是其确证。

关于《墨子·亲士》篇中的一段道家言：“今有五锥，此其铍，铍者必先挫……吴起之裂，其事也。故彼人者，寡不死其所长，故曰：太盛难守也。”这段话与墨子十论中“强力而为”的观点颇为矛盾，学界亦论争纷纭，汪中《墨子序》认为“《亲士》篇错入道家言二条，与前后不类……”^③，任继愈也认为《亲士》篇“有和墨子学派的思想不合韵，像《亲士》、《修身》各篇，分明是儒家的学说而混入的”。^④《亲士》的这两处文句插入，在全文中割断文意，所云与“亲士”无关。而有些学者所强调墨子不应亲自见到的“吴起之裂”等句，亦在错简之中。因此，这段有争议的道家言并不代表墨家的主流思想。

总的说来，《亲士》、《修身》、《所染》、《法仪》、《七患》、《辞过》、《三辩》七篇系墨子弟子根据墨子早期思想言行略加整理发挥所成，由于墨子曾受儒家的影响，所以文中不免有儒家思想痕迹，但基本上是反映墨家思想的，从《亲士》、《修身》、《所染》三篇有儒家色彩看，其成书时间应较早，因为墨子思想的发展是出于儒而后才反儒的。

第二组有《尚贤》、《尚同》、《兼爱》、《非攻》、《节用》、《节葬》、《天志》、《明鬼》、《非乐》、《非命》、《非儒》等二十四篇。除《非儒》篇外，其他十篇通常被称为“墨家十论”，梁启超说：“这十个题目二十三篇是墨学的大纲目，墨子书的中坚，篇中皆有‘子墨子曰’一字样，可以证明是门弟子所记，非墨子自著。每题各有三篇，文义大同小异，盖墨家分为三派，各记所闻。”^⑤此言甚确，这些篇章是墨子思想精华所在，也是墨子独树一帜的思想核心，为大多数专家学者所肯定。

① 陈柱：《墨学十论》商务印书社，1928年。

② 栾调甫：《墨子研究论文集》，人民出版社，1957年。

③ [清]汪中：《述学·墨子序》，《四部丛刊》本，商务印书馆，1936年。

④ 任继愈：《墨子与墨家》商务印书馆1998，12。

⑤ 梁启超：《墨子学案》，上海书店，1992年。

有人说《非乐》、《非儒》两篇的有关内容,不足以代表墨子的思想,但不等于这两篇在整体上不是墨家的。关于《非乐》,胡适认为“其中引的历史事实,未必都是墨子亲见的”^①,不相信篇中之墨子见“齐康公兴乐”事。关于《非儒》,梁启超疑其无“子墨子曰”字样^②,这两种说法不确,因其未能照顾到墨子的整体思想。

相反,杨宽先生认为,《非儒》“前半篇……与儒者答辩之辞”,“当为后世儒墨抗争激烈之时,墨家后人根据《公孟》等篇改作而成,乃集师言以析(疑当为“折”)儒”,而“其后半毁孔子辞,……或后人所增益也”(《墨子各篇作期考》)。③ 这种看法是对的。金景芳先生亦这样认为:“儒、墨相非,由于两家所持的观点和方法不同。墨家反对儒家的厚葬久丧,应该说是对的。不过,在《非儒》篇里,夹杂者不少歪曲事实和人身攻击的成分,则不足为训。有人论这是墨子后学所为,可能是事实。”④ 我们认为杨、金两先生的说法可以信从,即便墨子未及见“齐康公兴乐”,但不能否定其是墨家后学所增补,至于《非儒》篇末几段指名批评孔子的文字,梁说更不可信以为真。由于儒家猛烈抨击墨家,墨家后学对《非儒》有所改动,以示抗争也是可以理解的。

第四组《耕柱》、《贵义》、《公孟》、《鲁问》、《公输》五篇。任继愈先生说:“《墨子》书中《耕柱》、《贵义》、《公孟》、《鲁问》、《公输》五篇是记载墨子和他的弟子们的言行的,体裁有些像《论语》,是今天研究墨子的活动的直接材料。其中也有一些事件分明是墨子死后几十年到一百年才发生的,如《鲁问》有见齐太公田和的记载,《非乐上》有关于齐康公的记载,《亲士》提到吴起之死等,这显然是墨家的后学增补的。”⑤ 任说甚确,由于这些篇章是墨家后学所记墨子一生言行的汇集,体裁类似《论语》,可与第二组相印证,是研究墨子生平事迹的主要依据。

关于“十论”之各分三篇的问题,学者们亦有歧见,俞樾等人认为,三篇之分实为相里、相夫、邓陵氏三家传本之不同。⑥ 陈柱试图从地域的不同来解释这种现象,认为,“墨子随地演说,弟子各有记录,言有时而详略,记有时而繁简,是以各有三篇。”⑦ 栾调甫说是因为方言、语词用法及地域文化等方面的差异带来的,上篇可能出于秦之墨,中篇可能出于东方之墨,下篇可能出于南方之墨。他又说:“中下一十五篇,几乎篇篇称述《诗》、《书》古事。上之八篇,则惟《非乐》、《非命》略引商

① 胡适:《中国哲学史大纲》(卷上),商务印书馆,1962年。

② 梁启超:《墨子学案》上海书店,1992年。

③ 杨宽:《古史论文选集》上海人民出版社,2003年。

④ 金景芳:《古史论集》齐鲁书社,1981年。

⑤ 任继愈:《墨子与墨家》,商务印书馆,1998年。

⑥ 孙诒让:《墨子间诂·序》,中华书局,2001年。

⑦ 陈柱:《墨学十论》,商务印书馆,1928年。

周之书,此上与中下两篇之异也。《尚贤中》篇‘面目佼好’句,下篇云‘面目美好’。据《方言》卷一云:‘秦晋之间凡好而轻者谓之娥,自关而河济之间谓之姣’与佼姣二体为古之性别字言之,‘佼好’当为关东河济间语。此中下两篇方言之异也。《兼爱中》篇云‘挈太山而越河济’,下篇则谓‘挈泰山以超江河’,以济在山东而江贯楚越之地言之,中下两篇超越之水已有南北之异。而《非攻下》篇云‘若楚越之君食于楚越四境之内爱楚越之人’,《天志下》篇云‘譬之若楚越之君’,盖见其为南方者言也……以秦无儒,墨子游踪不及于秦,秦之墨者说教明义,自难征引《诗》《书》陈其古道。是故:余疑十论上篇出于秦之墨,中为东方之墨,下为南方之墨也。”^①任继愈认为:“《墨子》是根据墨子的弟子们的笔记整理而成的。在同样的题目下,有些篇有上、中、下三篇,例如《尚贤》、《尚同》、《兼爱》、《非攻》、《节用》、《节葬》、《天志》、《明鬼》、《非乐》、《非命》等原来都有上、中、下三篇,现在有的已不完全,缺了七篇,据郭沫若先生的研究,同样的题目,而有上、中、下三篇,可能是由于墨子的学说后来分为三派,各派所作的记录有详略的不同。上、中、下三篇的意思基本上是一致的。”^②

三说之中,除俞说外,陈说与栾说并无本质不同,陈说试图从地域的不同来解释这种现象,栾说不过又具体把墨学划分为秦之墨、东方之墨、南方之墨而已。唯杨宽先生从《墨子》撰著时期的不同来解释,认为,“各上篇文字简要,以理论为重,各下篇言繁好辩,推重迷信,中篇适得乎中,因而上篇较早,中篇次之,下篇较晚”。(《墨子各篇作期考》)方授楚从之:“《兼爱》、《非攻》乃均下篇最先写成,次有中篇,再次始有上篇”,《尚贤》、《尚同》、《天志》、《非乐》之上篇亦后于各该中、下篇。^③

我们认为各家之说皆有一定道理,三篇的划分应是多种因素造成的,鉴于上、中、下各篇的思想本质并无二致,因此我们进行研究时不必对此过多细化,而应把上、中、下各篇的思想参照引用效果会更好。

二

墨家思想主要贯穿于《兼爱》、《非攻》、《尚贤》、《尚同》、《节用》、《节葬》、《非乐》、《非命》、《天志》、《明鬼》十篇著作之中,其中蕴涵着墨学匡时救世的理想。其观点既相互独立,又彼此联系,相辅相成,形成一个完整的思想体系。

① 栾调甫:《墨子研究论文集》,人民出版社,1957年。

② 任继愈:《墨子与墨家》,商务印书馆,1998年。

③ 方授楚:《墨学源流》,中华书局、上海书店联合版,1989年。

首先,墨家学说的社会伦理基础是兼爱。墨家思想体系的核心是“兼爱”,这一核心正是墨家思想体系赖以存在的社会伦理基础。“兼爱”是墨家思想的一个本质特征,孟子在批评墨子和杨朱时说:“杨朱为我是无君也,墨氏兼爱是无父也。无父无君,是禽兽也。”(《孟子·滕文公上》)孟子距墨子年代不远,又活动于墨学盛行的时代,以辟杨、墨为己任,且自诩知言善辩,他对墨学的攻击,亦只针对其兼爱之说,也是把兼爱当作墨家思想的特征,予以批判;《吕氏春秋·不二篇》曰:“听群众人议以治国,国危无日矣。何以知其然也?老聃贵柔,孔子贵仁,墨子贵廉。”“兼爱”是墨家的社会伦理基础。墨家用“兼爱”观组织了其学说体系,其他学说如《非攻》、《尚贤》、《尚同》、《节用》、《节葬》、《非乐》、《非命》、《天志》、《明鬼》无不以“兼爱”为出发点展开,这显然是一种理想主义的爱,它立足于小生产者的道德基础上,更多地表现出人民性、合理性和进步性。

其次,墨家“兼爱”学说在政治观上的反映是尚贤、尚同。墨家整个理论学说与实践始终为了实现“兼爱”的理想,故把“兼爱”的学说应用到政治上,必然得出尚贤、尚同的结论。一方面,尚贤由兼爱推出,而尚同则是尚贤在政治上的实现,因为在墨家的理想中,上至天子,下至里长,皆是各自范围内最“贤能”的人,所谓“可使治国者使治国,可使长官者使长官,可使治邑者使治邑”(《墨子·尚贤中》),说到底,每一个官位的获得,皆是兼爱原则下的产物;另一方面,为政做到下情上达,上下同义,就可避免人“相交非”的情形,消除来自上级乃至上天的惩罚,从而使“万民之亲可得”(《墨子·尚同中》),这显然符合“兼”的整体性要求,同时又是爱人的极好体现。总之,在“兼爱”的基础上,“尚贤”与“尚同”有着内在的联系,两者相辅相成,彼此促进。“尚贤”、“尚同”的思想,在当时诸侯割据、纷争,封建社会开始形成的阶段,对于统一大局、结束分裂、巩固新兴地主阶级封建政权、发展生产,有着积极的合理因素,在社会普遍混乱的当时,强调君主中央集权不失为一种符合历史发展趋势的主张,反映了广人劳动人民争得社会地位,渴望有一个和平安定的生活环境的迫切愿望。而“尚同”说客观上确有否定个人主体性,要天下皆同于君主的倾向,容易导致君主专制。但不能说墨子的尚同学说是专制主义的,只是其主张被后来法家的节取改造,融入其中央集权主义的主张之中,形成了一整套中央集权主义的理论。

第三,墨家“兼爱”学说在战争观上的表现是非攻。墨子“非攻”的伦理基础是兼爱学说,把兼爱的学说应用到国与国之间关系的处理上,必然得出“非攻”的结论。从墨家“兼”的原则看,“人无长幼贵贱,皆天之臣”(《墨子·法仪》),而天是让人互爱、不让人互相残杀的;何况战争中被伐的一方固然吃亏,开战的一方劳民伤财,损不足(人)而取有余(土地),亦无利可图,又背上了不义的恶名,必得天鬼之罚:“夫无兼国覆军,贼虐万民,以乱圣人之绪。意将以为利天乎?夫取天之人,以攻天之邑,此刺杀天民,剥振神之位,倾覆社稷,攘杀其牺牲,则此上不中天之利

矣。意将以为利鬼乎？夫杀之人，灭鬼神之主，废灭先王，贼虐万民，百姓离散，则此中不中鬼之利矣”（《墨子·非攻下》），可见主张“兼”必然反对战争。同时墨家“非攻”思想从“兼”的原则出发，反对的只是侵略战争，而并不一味地反对战备和正义战争，而是在分清战争性质的基础上，对“诛”赞同之，对“攻”反对之。总之，“非攻”以“兼爱”为其理论基础，是墨子为解决当时国家之间矛盾，实现其理想的必然结论。“非攻”以维护广大人民群众的根本利益为出发点，代表了在战争中饱受摧残的下层人民，是人民的理论。“非攻”还提出了处理国家间关系的一个基本准则，得到了弱小国家的支持。“非攻”对大国和强国，尤其对好战的君王是一个约束，对小国与弱国则是一个保护，得到了他们的积极响应，在制止战争、减轻人民痛苦等方面确实发挥了相当作用。从“兼爱”的意义上看，“非攻”也可称为和平主义、人道主义的先导，表现了高尚的道德情操与伦理风范，给后来的思想家以深刻的启迪。

第四，墨家“兼爱”学说在经济上的反映是节用、节葬、非乐。墨家“兼爱”学说在经济上的反映可以用“节用”两字概括。节葬、非乐都是从节用派生出来的。把兼爱的学说应用到改善平民生活处境上，必然得出节用、薄葬、非乐的结论。

墨家“节用”思想从“兼爱”与“兴天下之利”出发，认为一切衣食住行，只求满足服务于物质生产和满足人民生存需要即可，其他一切便属铺张浪费。“节用”的进步意义，是为了发展生产、增加社会财富。而且，在政治上还是“欲天下之治而恶其乱”（《墨子·辞过》）的保证。由此可知，墨子的“节用”主张，主要是积极的而不是消极的，是有进步意义的。我们认为墨子提出节用的主张，也是有针对性的，它是为解决贫困的问题而提出来的，节用无论是对谁而言，当然是应该肯定的。但如果强调过分，也会产生片面性。

“节葬”是“节用”之推衍，实亦“节用”题中应有之义，墨家从“节用”出发，强调“节葬”，墨子认为厚葬久丧使人耗尽则富，疲惫精神，削弱身体，社会生产难以正常运作，会给社会造成莫大的危害。所以，从“节用”的总原则来看，厚葬久丧之“加费”有损于民利，可见“节葬”思想是针对着“王公大人之为葬埋”之奢，甚至是“杀殉”以葬，在当时，无疑也是进步的。这最终还是为贯彻“兼爱”的总原则服务的。它深刻反映了墨家治国的真知灼见，也体现出珍视劳动成果的经济观念，包含着真理的精华。

“非乐”也是墨子“节用”思想的一个内容。墨家“非乐”思想也是“节用”题中的应有之义，对墨家“非乐”思想的评价是要看当时的社会生产力水平和劳动人民生产的状况，对墨子“非乐”思想的评价不能否定，当时墨家从兴利除害的救世目的出发，其“非乐”思想对“厚措敛于万民”的王公大人是一种批驳，有一定积极意义。但与其“节用”思想一样，如果强调过分也会违背人性，不能长久。从总体上看，墨家“非乐”是有一定积极意义的。墨子苦行俭朴，生命枯寂，在他看来，在大

多数人最基本的生活需求都无法保证的情况下,为“仁者”治国应首先解决的是人民的温饱问题,而不应把君主和贵族的淫乐放在第一位,否则将是本末倒置,从这一角度分析,墨子的“非乐”思想是符合当时实际的,若将其思想的合理性和局限性放在一个较为宽阔的视野中加以审视,无疑具有丰富的内涵,它是对社会功能的深层次思考。总之,在改善平民生活处境上,兼爱的学说派生出节用、节葬、非乐。墨家代表广大平民阶层的利益,其宗旨在于使饥者得食,寒者得衣,劳者得息。节用、节葬、非乐,都是站在平民的立场上,依准兼爱的整体性原则,对王公大人所作的语重心长的说教,这一点亦为前此所无,具有保护劳动力、改革政治、发展生产的进步意义。

第五,墨家“兼爱”学说在宗教观上的反映是天志、明鬼、非命。墨家认为兼爱出于天意,所以兼爱在其宗教观上的反映便是天志、明鬼与非命,其中天志、明鬼讲的是天、鬼一方对人的监督与义务,非命讲的是人本身对的天命的态度,前者是外在的,后者是内在的,两者看似矛盾,却统一于墨家的宗教观上。墨家《天志》、《明鬼》思想是根据兼爱出于天意的指导思想提出来的:“天意曰:‘此之我所爱,兼而爱之;我所利,兼而利之。爱人者此为博焉,利人者此为厚焉。’”(《墨子·天志上》)“天必欲人之相爱相利”,天“不欲人之相恶相贼”(《墨子·法仪》)……,可见墨家的天是一个有意志、有情操、有好恶、能奖善惩恶、虽看不见却无处不在的人格神。

而墨家的鬼神,是为人间滋养万物、赏善罚暴、明察秋毫、无所不见的客观存在,鬼神对人有较多的善德要求,比如“故鬼神之明,不可为幽闲广泽,山林深谷,鬼神之明必知之。鬼神之罚,不可为富贵众强,勇力强武,坚甲利兵,鬼神之罚必胜之”。(《墨子·明鬼下》)可见墨子的天、鬼实际只是他推行其“明鬼”主张的一种工具,天鬼之所欲也就是墨子的主要主张,天、鬼的赏罚大部分又都不是活灵活现的鬼神创造,而是假手于自然或人为的。这也就是说,天、鬼虽然干预世界,但其意志又与人的活动相一致,这说明墨家对社会统治者不满,认为真理在天,在鬼神,鬼神明辨是非,所以借对天鬼的信仰实现自由的理想,墨子又认为上天是仁爱的、无私的,下民学习上天,所以应兼爱。因之天志、明鬼是墨家“兼爱”思想在宗教观上的反映。反之,天志、明鬼即天之意志,鬼神之明辨又是墨家精神力量与精神支柱。可见,墨家说的“天意”既是“民意”也是“墨意”。

墨子“非命”而尚“力”,更是一种对人的主体的自觉、克服命运安排的自觉,其基本精神是否定天命,追求真理,有着历史的进步意义。从墨家“强力”的观念出发,“非命”并不是否定天和鬼神,而是与其“天志”、“明鬼”观念相结合,主观上借“人”的主观能动性和在客观上利用“鬼神”的宗教权威来曲折地推行自己的政治理想,这也是墨家所代表的平民小生产者经济基础所决定的,不应轻意褒贬,我们当历史地予以研究和评价。

第六,墨家“兼爱”学说在学派斗争上的反映是非儒。墨家“兼爱”学说在学派

斗争上的反映主要以其“非儒”为中心,墨子学儒而又弃儒,儒、墨相非,伴随战国始终。墨家批儒的核心当然是针对儒学的“爱有差等”,《墨子·非儒》是墨家批儒的代表作,在这篇文章中,墨家就是抓住这个核心,从理论上系统地批驳。在仁义(礼义)观上,批驳了儒家主张的“亲亲有术,尊贤有等”;在君子观上,举出君子的古言古服、循而不作、对敌仁慈、遇事不问不答等品质,对儒家君子观加以否定;在命定论上,罗列儒家命定论的内容和范围,认为儒家教导世人信仰命,是残害人民,进而在《墨子·公孟》篇里总结了儒“足以丧天下”的几个理由:“儒之道足以丧天下者四政焉。儒以天为不明,以鬼为不神,天、鬼不说,此足以丧天下。又厚葬久丧,重为棺槨,多为衣衾,送死若徙,三年哭泣,扶后起,杖后行,耳无闻,目不见,此足以丧天下。又弦歌鼓舞,习为声乐,此足以丧天下。又以命为有,贫富寿夭、治乱安危有极矣,不可损益也。为上者行之,必不听治矣;为下者行之,必不从事矣,此足以丧天下。”这是从政治实践角度否定儒家不信天、不崇鬼、繁为礼乐、相信命定。

最后,因孔子是儒家的创立者,非儒自然必须非孔。《非儒》篇借晏婴之口,伪造史实,硬说孔子和白公、田常叛乱有牵连,又自编孔子见鲁哀公事,抨击孔子行不合义,求生害义,与君子之道不符。

儒、墨相非,墨家反对儒家的厚葬久丧,反对其注重形式,今天看来应该说是正确的,在当时有一定的进步意义。不过,在《非儒》篇中,夹杂者不少歪曲事实和人身攻击的成分,则不足为训。

综上所述,墨家以“兼爱”为出发点展开,在政治上派生出《尚贤》、《尚同》,在经济上派生出《节用》、《节葬》、《非乐》,在军事上派生出《非攻》,在宗教观上派生出《天志》、《明鬼》、《非命》,构筑了一个上至天神,下到平民百姓的立体伦理学说体系,虽然有历史局限和空想的成分,但墨家学说仍不失为一种关爱百姓、向往进步、引导人民积极向上、促进社会繁荣发展的进步学说。

三

墨家是先秦诸子中的重要一家。据《淮南子·要略》讲,墨家是从儒家中分化出来的。墨家从儒家分化出来时首先关注的是社会经济问题,欲纠正儒家“三年之丧”和繁礼淫乐对社会生产的阻滞和社会资财的浪费,而提出“节葬”、“节丧”、“非乐”诸“节用”学说。形成学派后又针对世人最为关注的社会问题——攻占掠夺而提出“非攻”学说;非攻学说自墨子中年从事“非攻”活动起,经过了以“义”游说、以“义”“利”游说、以“义”、“利”、“天志”游说三个阶段,至晚年才最终形成今《墨子·非攻》所载的完善理论。推行“节用”、“非攻”学说是为了“爱人”。墨家

又为贯彻“节用”、“非攻”学说而提出“天志”说,为加强内部纪律性而提出“明鬼”说。社会经济方面的“节用”说、社会政治方面的“非攻”说、社会伦理方面的“兼爱”说、宗教哲学方面的“天志”“明鬼”说,构成了政治、经济、伦理、哲学四位一体的早期墨家学说。又经后学补充而出现墨家的“尚贤”、“尚同”学说。因而,今传《墨子》五十三篇所反映的墨家学说,有一个较长时期的发展过程。

为推行学说,墨子仿效孔子收徒讲学。墨子教授弟子时注重因材施教、因能分工,让学生“能谈辩者谈辩,能说书者说书,能从事者从事”,因而形成了墨子弟子中“从事”、“说书”、“谈辩”三大派别。“从事”类弟子从事技艺劳动或守城保卫,其课业内容是“为方以矩,为圆以规,平以水,直以绳,正以县”的五种工匠技艺,和“学射”等军事技艺;“说书”类弟子以传墨子之学为要务,故十分强调向书本学习,“读书”应是“说书”类弟子的主要学习方法;“谈辩”类弟子以游说诸侯、出仕为官为要务,“揣曲直”即强调自身的分析和感悟能力的提高,是其学习目标。就思想信仰来说,墨家学团成员统一信奉墨家思想学说,并以推行墨家学说为第一要务;墨家后学中也曾流行过“巨子”信仰。墨家在外派弟子“谈辩”出仕时有整体规划和切实可行措施,被外派的弟子离开所在诸侯国时要回学团报告从而得到许可,可见学团内实行“政治一体化”制度;学团成员从事各种活动的收入和外派为官弟子的收入都上缴学团,由墨子(墨子死后由巨子)统一掌握,统筹使用,可见学团内实行“经济一体化”制度。墨家维系学团内部的手段,在墨子时代,主要是在榜样力量的感召下的学团成员的自觉自律;在墨子去世后的“巨子”时代,墨家学团经过了由“准宗教信仰”到“严明法纪”的阶段性变化。在公孟为巨子的时代,维系手段在榜样力量之外又增添了宗教信仰。总之,墨家学团是一个有严密组织纪律、统一行动规划且实行政治、经济一体化制度的准军事化学团。

墨子可能终死于鲁阳,故其所率“从事”类弟子及未竟事业都留在了鲁阳,由孟胜接任首领,成为墨家巨子而掌控墨家学团事务。孟胜死于鲁阳后,田襄子匆匆接位,既无学术实力又无政治实力也无武装实力,所以在众多墨家派系中缺乏号召力和领导权威,因而引发了天下墨者分化,东方有田襄子一派墨者,西方则有“秦墨”。西方“秦墨”有巨子腹䵍,他虽严于律己但不能统一号令和指挥天下墨徒,因有“秦墨”与“东方墨者”争相事秦之斗,终致墨家“巨子”位不传。墨家巨子位不传后,从“相里勤之弟子”群与“南方之墨者”群争为“真墨”而相谓“别墨”,到“相里氏之墨”、“相夫氏之墨”、“邓陵氏之墨”,“墨离为三”,构成了战国后期墨家派系发展繁衍的主线索。

秦人焚书,子学不传;汉初复学,儒家独尊。自汉人起“视墨同儒”的学术观念妨碍了墨学的研究和流传。儒墨学说虽有诸多相异点,但亦有诸多相似点,如两家在政治理想上同主张效法古代先王,两家在治理措施上同重人际关系而不像道家那样效天以言治,等等。而儒墨两家的重要分歧,在于简礼非乐还是重礼重乐,

在于推行人伦等差之爱还是无差等之爱。但在叔孙通为汉家定礼定乐后,简礼非乐还是重礼重乐之争已无社会现实意义;在董仲舒提倡“天人感应”神学论并由于汉武帝的推动而大行天下后,墨出于“天志”的兼爱论与儒家出于血缘的等差爱之间的理论差距正在缩小。因此,儒墨两家在学理上有了更多可沟通处,所以不论在黄老占主流思想地位的西汉前期,还是在儒家占思想统治地位的西汉后期和东汉时期,有更多人主张“儒墨相通”。正是汉代这种“视墨同儒”的学术观念,造成了“墨学中绝”的假相。

魏晋起,佛学渐兴,儒佛道三教鼎立。就伦理思想的博大精深来说,墨子不及孔子;就天人关系论说的深刻贴实来说,墨子不及老庄;就人间关爱的广度和深度来说,墨家不及佛家。由此种种,南北朝墨学不再像两汉那样与儒家并称,而退出了“主流学术”行列。墨学在学界长久沉寂的局面,是从南北朝开始而不是从秦汉开始的。南朝谈玄崇佛,墨子被崇为道教徒并谓其有“神怪道术”;北朝灭佛崇儒,论墨时多承两汉魏晋旧说。隋唐思想开放,就墨学的流传出现截然相反的两种观点:一种是主张在传儒经之外,亦传含有《墨子》在内的其他诸子书,因而发展到韩愈的“儒墨为用”说;另外一种继承了孟子以来“尊儒辟墨”的观点,在维护儒学时将“杨、墨”与“释、老”一同作为儒学的对立学说来对待,典型言论是柳宗元的“墨不如佛”。这两种观点的对立,开启了千余年来的“儒墨为用”之争。唐前期与中期,社会热点问题由探讨社会治术向探索个人心性转变,所以佛教逐步兴盛,信徒越来越多。在心性问题方面,佛家的解说最为细密,道家次之,儒家再次之,墨家又次之,所以受人重视的程度不同。但是,墨家为理想献身的死不旋踵精神,为解决社会问题而奔走的忘我态度,与佛家的自苦自持、忘我向修精神有诸多相似之处,故尔虽有柳宗元诸人的抨击,斥墨而尊佛,但墨家的流传并没有因为佛教的盛行而就此中绝。唐宋以来的“儒墨为用”之争是宋学反汉学的结果,魏晋至宋元间儒墨道佛关系搅扰纠葛反映着“学术争用”的历史现实。

宋元之际,作为先秦诸子之一家,墨子受到时人的重视,某些知识士子所习课业中有墨学,《太平御览》等类书广录《墨子》,宋元学人重视墨家的学术流变等,都是这一学术风气的反映;但仍有王安石以“性理说”批判墨家、“三苏”重倡“儒墨之辩”等。另外,民间对墨子、墨家的重视,主要基于道教宣传的影响,使民间对“墨子方术”广传而遵奉。朱熹在论墨家弊端时,往往比较佛家论说来批判,并分析佛家“禅学”派、“布施”派与杨朱学说、墨翟学说的关系,努力追寻墨子、杨朱、道家、佛家间的学术关联;并要求人们像孟子辟杨墨那样辟佛。

降及明清,王阳明虽倡“安心保身”以辟墨,但其论墨的主要目的在于纠正当世“章绘句琢以夸俗,诡心色取,相饰以伪”的虚浮学风。顾炎武对《墨子》、墨学与墨家的考证和研究,都成为他扭转宋明空疏之学而开清代考据之学、结束宋明“内向之学”的研究而转向经学子学实学结合研究的众多成果中的重要部分,在墨学