

一、墨子政治观的启示

(一)儒墨政治观比较

墨子及其后学生生活的时代是一个急剧变化的时代：一方面是争战频繁、政治混乱，另一方面则是经济发展、思想活跃。于是富有正义感、责任感的思想家们便不得不面对这样一种社会现实，并思考如何解决种种复杂的政治问题：“天下争于战国，贵诈力而贱仁义，先富有而后推让。故庶人之富者或累巨万，而贫者或不厌糟糠”（《史记·平准书》）。

作为‘显学’的儒墨对解决现实的社会问题提出了不同的政治主张，这就是‘从周’和‘法夏’两种对立的观点。孔子认为周代社会是理想的社会，只要‘克己复礼’，回复到周公的时代，一切社会问题就都解决了。而当时的社会之所以出现那么多问题，就是因为‘君君、臣臣、父父、子子’的伦理规范受到了破坏。于是便主张从人心教化入手，以‘礼治’来治理社会。孔子曾任司寇，却决不主张法制，他曾说：“听讼，吾犹人也，必也使无讼乎？”这个话的根本含意就在于刑法虽然可以使人威服，但人心的邪恶念头仍然可以使人挺而走险，只有通过教化，使人人知礼、守礼，才能根除恶念，于是人人都是孝子，人人也就成了忠臣顺民，一个国家没有法律也可以治理得很好，这样的社会才能达到‘天下大治’的理想境界。于是儒家把有关礼的道德安身立命标准引申到社会政治，便成为治国的纲

纪，成为维护等级分明的和谐社会的法律。

然而墨子作为‘农与工肆之人’的代表，却提出了‘背周道而用夏政’的不同政治主张。所谓‘用夏政’就是要以‘亲操耒耜以为民先’的大禹作为行义的榜样，让天下人一同其义，以此达到‘百姓便宁无忧，暖衣饱食’的理想社会。表面上看这种合理的政治权威主义（‘尚同’）似乎与孔子‘内圣外王’的思路完全一致，然而仔细辨别却有极大的差异。

墨子虽然主张‘尚同’，但却更注重以‘法仪’对人君加以约束，这就是‘天志’规矩论的实质。而且墨子认为‘天子’不能由血缘关系来确定，而应该‘选’要‘选天下之贤者可立为天子’；选择天下贤良圣智辩慧之人，置以为三公（《尚同中》），而且这种选择标准不以‘亲亲’为据：‘虽天亦不辨贫富、贵贱、远迩、亲疏，贤者举而尚之，不肖者抑而废之’（《尚贤中》）。这与儒家‘位卑而言高，罪也’（《孟子·万章下》）是针锋相对的。墨子站在下层民众的立场，主张在‘天’的面前人人平等，这一观点表现在政治上就是地位的平等和同等的参政权力；‘官无常贵，而民无终贱’正是这种思想的明确体现。这种进步的政治观不仅反映了广大民众的愿望，而且具有巨大的历史意义，从某种程度上甚至与近代民主思想在精神上也有相通之处：因为近代以来民主政治的一个明显表现就是公民的普选权和参政权。

（二）墨子的局限与后学的突破

当然，墨子的尚贤观从根本上说仍然没有摆脱‘内圣外王’的路子，所以他的民主意识仍然是不彻底的。但到后期墨家那里，这一局限得到了很大纠正。墨辩思想家们明确地将墨子的思想作出了进一步的发展，这一发展集中地体现在《墨

经》中的一条定义里面：

君,臣萌通约也。

这句话的意思是说,国君是由臣民共同约定而产生的。^①结合《经说》和《大取》的阐释,我们可以发现它含有契约民主论的萌芽。《经说上》对此的解释是：“民,以若(顺)民者也。”这是说由臣民通约产生君主,这是顺从民意爱护百姓的方法。君之所以要由民来‘通约’产生,这是由于彼此在政治上是平等的：“贵者公,贱者名(民),而俱有敬慢焉。等异,伦也。”^②意思是说,贵人称为公,贱者称为民,但他们都可以受到尊敬或轻慢,这与地位无关,而是看他的德行如何。这句话实际上是提出了不分贵贱的人格地位平等的光辉思想,它与孔子“唯上智与下愚不移”相比,在思想史上是一种石破天惊的突破。如果说这还仅仅指贵族和平民而言的话,那么《大取》中“贵为天子,其利人不厚于匹夫”更对最高统治者和最下层的民众一视同仁,这不仅是对等级观念的明确否定,更是其民主意识在人权观念上的体现。结合“通约”论来看,后期墨家的政治观无疑隐含了君权民授和民众监督的思想。它不仅是对墨子“天志”尚同”观的可贵补充,更是对儒家等级制的重大突破。

由于儒家正统地位的确定,以礼法治国也就成为中国封建时代的政治传统,于是礼就成了法的依据,成为高于法律、重于法律、优于法律的东西。孔孟时代没有实践的礼法便由汉代大儒董仲舒落实了,其杰作便是“《春秋》断狱”。《通典》曾记载了这样一件事:某人无子,拾得一个弃儿为养子。养子

① 此条译文据陈孟麟先生考校之译文。本条“说”文的译文为：臣民通约是爱民的方法和手段。详见《墨辩在哲学社会科学领域对墨子的突破》，载《墨子研究论丛》(二)第 88 页。

② 同上。

长大后杀了人，养父将其藏匿。事情被查获后论及该判何罪。董仲舒认为无罪。他的‘充足’理由是：《诗经》说‘螟蛉有子，蜾蠃负之’，于是认定养子等于亲生子。又据孔圣人之言及“《春秋》之义，父子为隐”，于是这种合于礼的行为最后便被宣判为无罪。至于杀人偿命的条律和死者的冤屈也就根本不再顾及。

至于上层统治者那更是高于法律之上：刑不上大夫。政治上的这种特权后来甚至以法律形式加以明文规定，这就是唐律中的所谓‘八议’：议亲、议故、议贤、议能、议功、议贵、议勤、议宾。那些有资格入‘议’的皇亲国戚贵族官僚犯了罪，可以用‘议’请赎的办法加以处理，除了本人可以不出庭之外，还可以享受种种特权，包括由大臣集议，最后奏请皇帝恩准，其结果总是减免他们应受的刑罚。即使‘八议’之外的一般官员，犯罪之后也可以‘官当’或‘免’，前者以官抵罪，后者免官代刑，何种品级的官可以抵何种罪行，法律都有明确的规定，甚至连他们的亲属也可以依血缘关系享受相应特权。然而，这种儒家礼治的政治实践完全将‘仁’异化，由仁爱变成了私爱，即墨家所谓‘亏人自利’的‘别爱’。

墨家坚决反对这种以亲疏贵贱关系作为判别人的等级的观念，否定在现实社会中的人类不平等关系，尤其反对君主的无限特权。当然由于中国的家天下政治现实，墨子不可能像生活在具有民主传统的古希腊的哲学家亚里士多德那样提出系统的政治民主学说，而只能以‘天志’‘明鬼’作武器来规范人君：“天子有善，天能赏之；天子有过，天能罚之。”墨子认为，既然普天下的人都是‘天’的子民，不管是下层百姓还是天子诸侯，在天的面前都是平等的：“今天下无大国小国皆天之邑也，人无幼长贵贱皆天之臣也。”（《贵义》）。即使贵为天子，然而如果不遵行‘法仪’，得罪于天，将无所避逃之者矣！这与

基督教以神权制约君权有相通之处：世俗世界没有绝对权威，只有‘天’上帝’才是最高权威。荀子在《非十二子》中曾对墨子的平等思想大为不满，认为这是‘大俭约，而慢差等，曾不足容辨异，悬君臣。’其实这正是墨子的可贵之处。

当然，墨子的天志规矩论虽然代表了下层百姓的意愿，却也有很大局限性：一来这种对君主的规范缺乏政治上的可操作性，结果往往流于虚泛；二来天志之义不是由下而上，而是由上而下的：‘义者正也，无从下之政上，必从上之政下’，这就导致了尚同论的以“天子之义正天下”的弊端。后期墨家对这种局限性也作出了突破：他们不仅以君臣通约论否定了君主生与俱来的权力，而且将墨子强调的以“弗弗之臣，谄谄之下”来强谏、约束国君（见《亲士》），从理论上发展为：“忠，以为利而强君也”，即认为在国家、民众的利益互相冲突时，只要是对国民有利，即使国君不愿，也要强君行之。^① 相对那种归于虚位的‘天志’；《墨经》“强君行之”的理论对统治者无疑是一种更有效的监督和限制（相对于孔子的‘无道则隐’和孟子的‘以身殉道’更具有积极意义）。因为‘天志’‘明鬼’等等主张只能是对君主的一种心理约束，实际上并不能产生多大的作用，而“通约”论和‘强君’论则是通过有形的政治力量发挥对君主的有效监督，在政治上更具有可操作性。

（三）墨家的权利义务论

人们在论及墨家政治观的时候，常常认为尚同思想容易导向专制，从逻辑上说这样的说法是有相当道理的。但具体

^① 《荀子·臣道》说：“相与强君矫君，君虽不安，不能不听，遂以解国之大患。”此意正与《墨子》相同。

分析这个问题时,我们必须注意到墨子的主观出发点。他不仅要求‘一同天下之义’的‘兼君’一定要是‘必先万民之身’的为民谋利领袖,比如‘为天下形劳’的大禹(这正是墨子倡‘夏政’的目的之一),这实际上是对领导人提出了相当高的政治、道德要求。同时墨子还坚决主张政治上要做到‘善用刑’;要赏罚分明、一视同仁,而不能因亲疏贵贱的差异而区别对待:‘赏贤罚暴,勿有亲戚兄弟之所阿’(《墨子·兼爱下》);‘尊赏贤而任使能,不党父兄,不偏富贵,不嬖颜色’(《尚贤中》)。这种法律面前人人平等的观念与孔子的‘尊尊’‘亲亲’相比无疑更具有历史的进步意义。

墨家主张公正刑赏,但决不是如法家那样要求严刑峻法,而是认为一定要‘善用五刑’。《尚同中》通过总结历史教训之后指出:‘昔者圣王制为五刑以治天下,逮至有苗之制五刑,以乱天下。则此岂刑不善哉?用刑则不善也。’‘善用刑者以治民,不善用刑者以为五杀。’墨子清醒地认识到刑法是用来保障民众权益、维护社会安定的工具,但如果使用不当就会适得其反。在‘天下为君者众,而仁者寡’的当代,大多数君主都“党父兄”“偏富贵”;赏不当贤而罚不当暴;“今之王公大人为刑政则此”的结果,便造成了“上之所罚,则众之所誉;上之所赏,则众之所非”的效果,于是“上下相贼”,政治上造成了更大的混乱。墨子认为这正是天下大乱的重要原因。

从中国的政治传统来看,统治者制定法令往往都是用来对付民众的,李悝《法经》所说的‘王者之政,莫急于盗贼’正是这种倾向的体现。对于统治者来说,法律就是专政的工具,是专门用来对付下民的。这也可以说是中外一致的规律。古代印度的侨提利耶(或译毗湿奴笈多、遮那其)曾著有一部《政事论》,其梵文的意思就是‘国王的利益手册’。正如书名所显示的那样,这部国王手册专讲集权统治,它不仅论述了政治经济

的组织方法,如何选择大臣,如何税收等等,作者尤其强调要建立探子、告密者和间谍的联络网。这种‘政事论’与《法经》专门制定《盗法》、《贼法》、《囚法》、《捕法》等一样,都是站在国君的立场,为统治者设计的对付人民的措施。所以中国政治的传统向来是宽上而严下,是轻权利而重义务的。

然而墨家认为,民众不仅有义务,同样应该有权利,体现在政治上便是参政、议政的权力:“有能则举之”;虽在农与工肆之人”,同样可以成为各级领导、甚至举为天子。实际上古代的许多圣君贤相正是从最下层举荐上来的:“古者舜耕历山,陶河濒,渔雷泽。尧得之服泽之阳,举以为天子,与接天下之政,治天下之民。伊挚有蒂氏女之私臣,亲为庖人,汤得之,举以为相,以接天下之政,治天下之民。傅说被褐带索,庸筑乎傅岩,武丁得之,举以为三公,与接天下之政,治天下之民。”天下都因此得以大治。相反,如果仅以王公亲族中的人来治政,则往往会造成权力和能力不相称:“不能治百人者,使处乎千人之官;不能治千人者,使处乎万人之官。”他们“贪于政者,不能分人以事;厚于货者,不能分人以禄”,这样治政的结果只能使“民饥而不得食,寒而不得衣,劳而不得息”,整个社会便“乱而不能治”。

为了解决社会的混乱,“为天下兴利除害”,墨子认为必须使法令反映人民的意愿,成为保护民众的工具:“古者上帝、鬼神之建都设国”;将以为万民兴利除害,富贵贫寡,安危治乱也。”而“今王公大人之为刑政则反此。政以为便嬖,宗族、父兄、故旧以为左右,置以为正长。民知上置正长之非正以治民也”。墨子认为,怎样解决这种不合理政治所造成的民“皆比周隐匿,而莫肯尚同其上”的问题呢?那就只能选贤。一旦贤人治政之后自然能“一同天下之义”了。然而缺乏可操作性的上选下往往会造成政治的弊端,而且“上之所是,则必是之;止

之所非,则必非之’又会导致民众权力的丧失,引出新的问题。于是后期墨家针对这一缺陷,提出了平等基础上的赏罚正义论:“赏,上报下之功也。”既然每个人不分贵贱都有参与国家大事的权力,那么“以劳殿赏”,也就是天经地义的事情。当有功于国、有利于民的人受到奖赏时,也就是理所当然的,而不是什么国君的恩赐。墨子曾举古代圣王的例子说:

古者圣王之为政,列德而尚贤,虽在农与工肆之人,有能则举之。高予之爵,重予之禄,任之以事,断予之令,曰:‘爵位不高,则民弗敬;蓄禄不厚,则民不信;政令不断,则民不畏。’举三者授之贤者,非为贤赐也,欲其事之成。

从这种‘欲其事之成’的角度出发,墨子还对各级官员的责、权、利作了明确规定:“以德就列,以官服事,以劳殿赏”。“以德就列”是对官员的道德才能的要求(墨家‘合其志功而观’;不仅强调有德,而且强调有才,二者常常合说)。它针对的正是儒家‘宗宗’‘尊尊’,明确要求职位与才能要相称,而不是看他是否出身‘富贵’,出于‘公族’。而且越是高位,越需要高的标准,在其位必谋其政,尸位素餐是不行的。“不胜其任而处其位”只能祸国殃民。“以官服事”则强调权力不仅是一种地位,更是一种责任。而且墨家对‘服事’有相当高的要求:“以裘褐为衣,以跣为服,日夜不休”;以绳墨自矫,而备事之急”;总之是损己利人,尽心尽力为百姓谋利。而‘以劳殿赏’则力主奖罚分明,反对因人而富、因人而贵,无功受禄。墨子认为如果仅仅因为是‘王公大人骨肉之亲’便‘无故富贵’,那就只能造成‘国家之乱’。在《七患》一篇中,墨子例举了七种造成国家灾祸灭亡的大患,其中之一正是‘赏赐不能喜,诛罚不能威’,因为这只能引导人向善而不是向恶。反之,如果领导者执法公正,赏罚分明,就不仅能鼓励人们施展才能,奋

发向上,同时也能迫使那些仗恃各种关系‘无故富贵’的人改邪归正:‘是以国之富贵人闻之,皆退而谋曰:‘始我所恃者富贵也,今上举义不避贫贱,然则我不可不为义。’亲者闻之,亦退而谋曰:‘始我所恃者亲也,今上举义不辟疏,然则我不可为义。’近者闻之,亦退而谋曰:‘始我所恃者近也,今上举义不避远,然则我不可不为义。’”这样的社会效应决不是空洞的说教所能产生的,因为它通过‘事[∞]功’一致的原则,使人不能再凭借血缘、等级的优势获得不应有的权益,而只能凭各人的本事去争取应有的社会地位。这样就开辟了一条政治上公平竞争的途径,这一措施无疑是具有明显的现实意义的。

(四)国家政治论

由人与人之间的平等,墨家就自然推出国与国之间的平等关系:

《兼爱中》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。

《天志上》处大国不攻小国,处大家不篡小家。强者不劫弱,贵者不傲贱。

墨子认为,在一个国家内部,由于掌握了权力财富的‘王公大人’不劳而获、贪得无厌,他们‘亏夺民之衣食’,因而造成一国的祸乱。而强大的国家仗恃武力攻占掠夺弱小国家,则使得天下大乱。人们承认偷盗杀人是犯罪行为,认为应该受到惩罚,而侵略者却将自己的杀人暴行美化为‘行天志’,还自鸣得意地夸耀自己的战果,并‘书之竹简,刻之金石’,其实这才是最大的不义,应该受到极端的惩罚。

先秦时代的思想家除了法家之外,大多反对战争,与墨家

同为‘显学’的儒家反战倾向也非常明显。但儒家反战仅仅从道德上着眼,他们的反战方法是劝说国君发恻隐之心,停止攻伐而行仁义,结果往往成为天真的幻想。而墨家则认为战争使‘所攻者不利,而攻者亦不利’;因为残酷的战争造成人民生命财产的巨大损失,极大地破坏了国家的经济。“好攻伐之君”表面上看来得了利,但战争要耗费大量的人力物力,其结果往往得不偿失。^①另一方面,墨子并不天真地幻想具有侵略本性的统治者会自动放下屠刀,而是以积极备战的防御力量来作后盾,必要时以义战来反对不义之战。不过墨子并不以战胜对方作为最后目标,他的最终目的是实现国与国之间的和平共处、平等交往,并认为这才是达到天下大治的最佳途径。这一思想即使在二千多年后的今天仍然闪耀着它不灭的光辉。

对于社会经济的发展以及财富的分配,墨子提出了‘交相利’的社会政治经济观点。他的总体原则是人人“强力从事”,平等地享受劳动成果,极力反对贵族官僚的奢侈浪费,主张劳力只能用在生产国民所需要的基本生活必需品上面,全社会的公共积累要正当地利用。他的‘非乐’论正是从这一立场立论的。当社会上的大批普通劳动者面临‘饥者不得食,寒者不得衣,劳者不得息’的‘三患’时,王公大人却‘处高台厚榭之上’以为大钟鸣鼓琴瑟竽笙之声”,这种奢侈纵欲的生活不但“暴夺民衣食之财”(《辞过》),极大地损害了他人的生存权利,而且也不符合人类生存的原则:“圣王制为饮食之法,曰足以充虚继气,强股肱,耳目聪明则止。”(《节用上》)墨子认为一小

① 《非攻中》:“计其所胜,无所可用也。计其所得,反不如所丧之多也。今攻三里之城、七里之郭,攻此不用锐,且无杀,而徒得此然也。杀人多必数于万,寡必数于千,然后三里之城、七里之郭且可得也。”

部分人不劳而获却亏夺大部分人的财产，这是极不合理的。一个合理的社会应该是人人“各从事其所能”（《节用中》）；必量其力所能至而从事焉（《公孟》）。而那些“贪于饮食，惰于从事”的“黑（疲）而不肖”的寄生虫根本就没有生存的权利：“赖其力者生，不赖其力者不生”（《非乐上》）。而现在他们却过着穷奢极侈的生活，这无疑是一种极不合理的现实。如果把王公大人們的“珠玉鸟兽犬马”等无用之费去掉，用来补助人民的生活必需品以及国人必要的“甲盾舟车”等防御设施，民众的福利和国力就会增加数倍。

但墨子只反对统治者不是为了增加人民的‘利’而施加的不合理负担，即“凡费财劳力不加利者不为也”（《辞过》）；“诸加费不加于民利者圣王弗为”（《节用中》）。但他认为如果社会的财物和民众的劳力是用在全社会的公共利益上，那么这种费用和负担就是合理的，即使费时费力较大，人民也不会有怨言：“古者圣王亦尝厚措敛乎万民，以为舟车。即已成矣……曰：‘吾将恶许用之？’曰：‘舟用之水，车用之陆，君子息其足焉，小人休其肩焉。’故万民出财货而予之，不敢以为戚恨者。何也？以其反中民之利也。”

正因为如此，所以墨子判断是非的‘三表’便最后落实在“天下之大利”上：“何谓三表？有本之者，有原之者，有用之者”。“上本于古者圣王之事”；“下原察百姓耳目之实”；“废（发）以为刑政，观其中国家百姓之利。此所谓言有三表也。”（《非命上》）所以墨家的‘义，利也’。就不是仅指个人的私利，而是一种全体人民的公利。由于这种利不是利己的自利，而是利他的互利，所以墨家就可以由‘利’而推出‘爱’：“众利之所自生，此何自生？”从爱人利人生（《兼爱下》）；“爱人者，人必从而爱之；利人者，人必从而利之”（《兼爱中》）。这样墨家的经济观也就和政治论完全勾通了。墨家虽然在集团内部可以

要求每一个墨者牺牲自己,造福他人和社会,但作为一种普遍的要求,他们仍然清楚地认识到损己利人不易实行,因而要求兼爱交利。这不仅是一种非常现实的主张,而且对当代社会也有深刻的启示。

(五)墨家政治论的评价

随着社会经济的发展,中国民众的生活水平已经有了明显提高,然而财富的分配却仍是一个远未解决的问题。一位日本青年初到中国时就明显地感受到贫富的极大悬殊,他在一篇短文中写到:“虽然我在日本也略为知道一点有关的报导,但来到中国后这里贫富悬殊的现实仍然使我感到非常吃惊。街上既有坐着豪华轿车,手拿‘大哥大’的人,也有乞讨的儿童;既有许多新修的高楼大厦,也有不少低矮的贫民屋。”这的确是绝对不容忽视的社会问题,甚至可以说这是一个正在日益发展的尖锐矛盾。

我们当然不主张平均主义。过去中国的‘大锅饭’政策曾经极大地阻碍了社会生产力的发展,而正是在拨乱反正之后实行一系列按劳分配的措施,才极大刺激了广大群众的劳动生产积极性。就墨子过分注重节俭而忽视在刺激劳动者积极性的基础上大力发展生产力,不断满足人民物质、文化需求这一局限看,过分主张利益的平均的确有严重的缺陷。现在的问题是:一方面是贫富悬殊的差距不仅没有缩小,反而有愈演愈烈的趋势,问题已经到了非常严重的程度,如果这种势头不能得到有效控制,将会造成社会的深刻危机。另一方面有相当一部分人并不是凭诚实劳动和创造性贡献取得高收入的,而是用种种非法手段暴富,有的甚至是以人民赋予的权力攫取他人劳动成果,而且他们的‘亲戚’‘父兄’也跟着这些既得

利益者‘无故富贵’，凡此种种更增加了问题的严重性。

因此当前除了要利用税收等手段缩小贫富的巨大差距，实施扶贫开发，提倡热心公益事业等等措施以外，还要从根本上着手：这就是真正体现按劳分配的原则，真正做到依法办事，真正落实人民群众对掌握实权的人进行有效监督的权力。不但要由‘上正下’，尤其要让‘下正上’，并由此真正形成‘有能则举之，无能则下之’的政体机制。不能让那些‘不能治千人者’使处乎万人之官’，而应当‘察其所能’慎予之官’（《尚贤中》）。尤其应该跳出一些框框和圈子，让真正有德有才的人脱颖而出，而不论他们的出身如何，是否属于某种党派，而且要充分信赖他们，做到有职有权，真正能够‘断予之令’。对那些不顾民众疾苦，一味当官做老爷，甚至以权谋私、祸国殃民者则要坚决罢免惩治。

在一再强调并采取许多措施惩治贪污腐败，但问题却不能得到有效解决的今天，对权力的有效制约尤其应该引起我们的高度重视。早在两百多年以前，孟德斯鸠就深刻指出：“一切享有权利的人都容易滥用权力，这是一条千古不变的经验。”（《论法的精神》）从‘文革’到当今的陈希同、王宝森等人的例子，我们都可以深刻地体会到这一点。为什么许多人的问题要到相当严重的地步、甚至猖獗犯罪的时候才被端出来？其原因就在于平时缺乏对他们的监督，尤其缺乏群众的有效监督，而某些领导人的包庇纵容更助长了他们的嚣张气焰。

马克思在总结巴黎公社的教训时就深刻指出：各级官吏应该是人民的公仆，他们的任免应该由人民行使充分的选举权来进行。而在我们这个权力崇拜有着悠久传统的国家里，各级行政官员的任免通常是由政府各级部门有时甚至是某一位领导人任命指定的。具体到一个工厂，一个学校，一个单位，那里的重大问题常常不是民主决策，而是由领导说了算。

群众根本不知内情,当然也就无法实行有效的监督,许多地方发生的损公肥私、群众权益受到侵犯等问题正是由此引发的。

我们常说人民共和国的主人是人民,常说保护公民的正当权益,然而如果对于每个单位每个部门的大事群众无法过问;‘主人’与‘仆人’的地位便要颠倒。如果每个公民的权益不能得到保证,那么人民的利益也就成了一句空话,因为人民的利益是体现在每个人身上的。

经过二十来年的经济改革,我们已经在许多方面取得了长足的进步,然而不容讳言,在政治改革方面我们却没有取得相应的进步。而没有政治的改革,经济改革也不可能达到预期的目标。当前经济生活中的深层次问题之所以难以解决,根子正在于缺乏政治改革的配合。一个形成于计划经济的政治体制如果不进行适应新形势的变革,就会成为阻碍经济建设的机器。要改变这种现状,不仅需要政府部门大力加强法制建设,实行政企分开等改革措施,更需要广大群众的积极参与。遗憾的是,我们面对的却是一个法制观念淡漠,政治热情衰退的民众群体。

在道德滑坡、政治热情减退的今天,我们更应当大力提倡墨家那种饱满的政治热情。韦政通先生在论及墨子的救世热忱时,曾经充满激情地说:“墨子能在中国文化中取得一席重要的地位,不在哲学家这一角度,更不在宗教家这一角色,而在他的反侵略、反战争,热情救世、力行不懈的牺牲精神。他的思想是因受到这一精神的支持,才被重视。他的人格不仅能感召一世,且足以震动万代,这就是墨子真正的伟大处。”(《开放性的先秦思想家》,转引自台湾学者王讚源先生《墨子的现代价值》一文)而墨子这种强烈的责任感和政治使命感正是国人所欠缺的。

在经历了各种政治运动之后,中国的许多公民似乎厌恶

了政治,他们不仅政治热情减退、法制意识淡薄,甚至连自己的正当权益也不敢维护。据一次调查表明,当自己的正当权益受到侵犯时,有 73% 的青年只局限于向本单位或上级领导反映,而不敢诉诸法律,明确表示通过法律程序提起上诉的仅占 9% ! 一位女大学生在一次购物受到非法搜身时,有人劝她诉诸法律,这位女大学生竟回答说:“我只希望法律不要找我的麻烦就万幸了!”作为一个社会最具有生气活力的青年和受教育程度很高的大学生尚且如此,一般的公民就可想而知了。当前之所以有那么多以权谋私、以权代法、侵害公民权益的事情发生,除了法制还不健全,缺乏对官员的有效监督之外,公民的法律意识淡薄、政治热情减退也是一个重要的原因。中华民族历来有‘天下兴亡,匹夫有责’的传统,作为一个当代中国公民,我们更应该关心国家大事,关心社会动向。不仅要履行公民的义务,更要行使公民的权力。当人们慨叹世风日下,深感热心公益、见义勇为的人实在罕见之时,我们更应该发扬墨子那种汲汲救世的热忱,从我们每个人自己做起。在墨子的时代,也有很多‘事不关己,高高挂起’的隐遁之人,有一位老朋友看见墨子终日奔走,百结重茧,便劝他说:“今天下莫为义,子独自苦为义,子不若已。”墨子坚定地回答:“今天下莫为义,则子如劝我者也,何故止我?”我们今天最需要的正是这种精神。

总之,墨子的政治观能给我们提供多方面的教训和启示。比如政权机构的权威和公民的权益如何一致,领导者与群众的关系如何协调,怎样才能形成一个能上能下的激励人们热情与创造性的良好机制,政治上的相对集中如何与民主建设相配合,诸如此类的问题都有许多值得我们深思之处。我们当然不能照搬两千多年以前的墨子的政治主张,然而他和他的弟子们终生奋斗的终极目标却可以为我们提供深刻的后

示。人们曾经认为墨子的‘夏政’是一种不切实际的幻想,然而我们却从马克思晚年的教导中领悟到它的深刻内涵:

社会的瓦解即将成为以财富为唯一的最终目的的那个历程的终结,因为这一历程包含着自我消灭的因素……这(——指更高级的社会制度共产主义)将是古代民族的自由、平等和博爱的复活。(《马克思恩格斯全集》第 45 卷第 398 页)

二、墨子经济观的当代价值

《史记》在评论墨子思想时曾说：“强本节用，则人给家足之道也。此墨子之所长，虽百家弗能废也。”（《论六家要旨》）如果就强本与节用、开源与节流相比而论，墨家似乎更重后者而不是前者。墨家理想的社会似乎也不是一个丰裕的社会，而是一个经济收入没有悬殊的低消费社会。这种不是力求刺激社会生产与需求的增长，而是更注重贫富均平的经济思想似乎对我们当代经济的发展不能提供什么有价值的启示。然而这只是一简单化的观点。如果我们仔细深入地研究墨家的经济思想，仍然可以在其中发现不少有价值的东西，有些方面还可以为我们提供深刻的启示。

（一）‘强本节用’

从字面看来，墨子‘强本节用’的思想似乎和古代大多数思想家差不多，其实仔细分析起来却有显著的不同。在中国这个古老的农耕社会中，人们常常将农业视为‘本’，以便与商业这个‘末’相对。墨子的确也非常重视农业，不过《墨子》一书中对‘本’的理解有着比儒家广泛得多的内容，请看以下论述：

《七患》 故食不可不务也，地不可不力也。以时生财，固本而用财，则财足。