

墨家初探本

一 小生产劳动者的思想典型

二 墨家思想并未消失

本文不拟涉及作为一个团体或派别的墨家,但所论又不止于墨子本人。本文认为墨子具有小生产劳动者思想代表的特征。而在后代农民起义的意识形态以及某些著名儒家“异端”人物如颜元、章太炎的思想中,仍然延绵不断地呈现出某些类似墨子的思想因素,这是一个很值得思索的重要现象。

一 小生产劳动者的思想典型

先秦氏族传统逐渐崩毁所带来的意识形态的空前解放,使代表手工业的小生产劳动者思想的墨家一度显赫非常,成为与儒家并列而对抗的重要派别^①。这大概与当时比较自由的特定政治、思想条件,使作为社会生产力量的各种手工匠作失去原氏族结构的严密控制的情况有关。他们之中产生了墨子。似乎可以说,中国小生产者劳动阶级的某些思想特征,是空前绝后地以系统的理

^① “墨”原意乃使用绳墨之木匠。见求是《经史杂考》(《学习与思考》1984·6)。

论形态呈现在墨子此人或此书中的(不包括墨辩)。我认为,这就是墨子最值得研究和注意的地方。

如果从这一角度出发,作为墨子思想的基础和出发点,概括说来,似乎可说是强调劳动特别是物质生产的劳动在社会生活中的重要地位,亦即对所谓“力”“强”的强调。墨子认为,人之不同于禽兽正在于人必需依靠自己劳动才能生存:

今人固与禽兽麋鹿蜚鸟贞虫异者也。今之禽兽麋鹿蜚鸟贞虫因其羽毛,以为衣裳;因其蹄蚤,以为絢屨;为其水草,以为饮食。……今人与此异者也,赖其力者生,不赖其力者不生。^①

这是一个简单的事实,却是一个重要的真理。正是从这里出发,墨子认为只有上上下下都努力劳动、工作,社会才能存在,而不致衰败。“凡五谷者,民之所仰也,君之所以为养也,故民无仰则君无养,民无食则不可事。故食不可不务也,地不可不力也,用不可不节也……”^②。“今也农夫之所以蚤出暮入,强乎耕稼树艺,多聚叔粟而不敢怠倦者,何也?曰彼以为强必富,不强必贫;强必饱,不强必饥,故不敢怠倦。今也妇人之所以夙兴夜寐,强乎纺绩织纴,多治麻纈葛绪捆布 而不敢怠倦者,何也?曰彼以为强必富,不强必贫;强必暖,不强必寒,而不敢怠倦”^③。

如此等等。墨子的整个社会政治哲学就是建立在这个简单素朴的道理之上。他所忧虑和关注的是“饥者不得食,寒者不得

① 《墨子·非乐上》。

② 《墨子·七患》。

③ 《墨子·非命下》。

衣，劳者不得息”。他所要求的是“饥者得食，寒者得衣”，劳动者有一定的休息。如果毫无休息，终年累月为统治者服役，也就不可能进行简单的再生产。这样极端重视作为社会存在基础的生产劳动活动，比较起孔子偏重“克己复礼”“文行忠信”而斥责问稼问圃（“小人哉！樊须也”^①）来，所代表的阶级观念的差异，应该说是相当明显的。

当然，墨子讲的“强”或“力”，也包括氏族贵族统治者在内。“王公大人之所以蚤起晏退，听狱治政，终朝均分而不敢怠倦者何也？曰彼以为强必治，不强必乱，强必宁，不强必危，故不敢怠倦”^②。“君子不强听政即刑政乱，贱人不强从事即财用不足”^③。墨子并不反对阶级差别和阶级统治，如郭沫若所说，他的确是为“王公大人”献策和服务的。墨子并且认为，像他们这些不事生产的游说之士，如果能使“王公大人用吾言，国必治”，当然功劳就要大于从事直接生产的农夫织妇，“……一农之耕分诸天下，不能人得一升粟……其不能饱天下之饥者，既可睹矣”，“不若诵先王之道，……上说王公大人”^④。与孔孟一样，墨子并不反对“劳心”与“劳力”、统治与被统治的“分工”，而且还特别强调要“尚贤使能”来治理天下，认为“尚贤”是“为政之本”。这里与孔孟的区别是，第一，孔孟虽讲举贤，但基本是限制在和服从于尊尊亲亲的氏族血缘传统范围内，反映着上层贵族们的利益；墨子的“尚贤”则是要打破这种传统，反对举“骨肉之亲，无故富贵面目姣好者”，而认为应该不管出身贵贱、血缘远近，唯“贤”是尚，这反映着下层的利益。“古

① 《论语·子路 13·4》。

② 《墨子·非命下》。

③ 《墨子·非乐上》。

④ 《墨子·鲁问》。

者圣王，甚尊尚贤，而任使能，不党父兄，不偏富贵”^①，“赏贤罚暴，勿有亲戚兄弟之阿”^②，“虽在农与工肆之人，有能则举之”^③。从而，第二，孔孟举贤是为了修礼乐行仁义，然后才天下太平，百姓富庶；墨子则首先和直接强调老百姓的食饱衣暖，“贤者之治邑也，蚤出暮入，耕稼树艺聚叔粟多而民足乎食”^④。因此，作为“为政之本”的“尚贤”，是直接服务于物质生产以满足人民生存需要这个总目标的。至如其它的一切如礼乐等等，都是次要的，应直接从属于这个根本目标而不应违反它的。

所以，墨子反对违反这个总目标的氏族贵族统治者们的奢侈生活，强调“节用”：

不极五味之调，芬香之和，不致远国珍怪异物。……古者圣王制为衣服之法，曰冬服绀缁之衣，轻且暖，夏服絺绤之衣，轻且清，则止。诸加费不加于民利者，圣王弗为……^⑤。

饮食、衣裳、舟车、房屋……，总之一切衣食住行，只求满足生存的基本需要，其它一切便属铺张浪费。

所以，墨子“非乐”：

仁者之为天下度也，非为其目之所美，耳之所乐，口之所甘，身体之所安。以此虚亏民衣食之财，仁者弗为也^⑥。

① 《墨子·尚贤中》。

② 《墨子·兼爱下》。

③ 《墨子·尚贤上》。

④ 《墨子·尚贤中》。

⑤ 《墨子·节用中》。

⑥ 《墨子·非乐上》。

墨子不是不知道音乐以及丽色、美味、高楼、广室能给人以快乐,但因为它们“将必厚措敛于万民”,既不能直接帮助生产,又不能保卫国家,而且还妨害统治者的“蚤朝晏退,听狱治政”,妨害农夫织妇“蚤出暮入,耕稼树艺”,“夙兴夜寐,纺绩织纆”,因此应该统统取缔。

墨子当然反对厚葬。因为厚葬“辍民之事,靡民之财”,“国家必贫,人民必寡,刑政必乱”^①。“衣食者,人之生利也,然且犹尚有节。葬埋者,人之死利也,夫何独无节于此乎?”^②

.....

总之,保证老百姓的吃饭穿衣要紧,其它一切消费都应尽量节约、尽量取缔、尽量废除。在物质财富还远不充裕,广大劳动者经常处于饥寒交迫的古代,墨子这种思想是完全可以理解的。它在揭露、抨击贵族统治者们的各种骄奢生活,也是有其进步意义的。但问题是,社会在发展,生产在扩大,剩余价值在增加,财富在不断增多和集中,社会消费和社会需要(特别是在上层氏族贵族中)在迅速扩大,这是一种不可遏止的历史潮流。生产与消费是互为因果和互相影响的。因之墨子企图极大地限制甚至取缔人们除基本生存需要之外的一切消费,实际上就违反了社会发展的客观规律,是行不通和不会有什么结果的。而这,就正是小生产劳动者的狭隘眼界的悲剧。作为劳动者,他们知道稼穡之艰难、生产之不易,反对一切铺张浪费,奢侈享受;但作为小生产者,他们又严重局限于亲闻目见的狭小环境里,而不知道由于劳心与劳力、统治与被统治的分化,使社会上层的消费生活方式变得日益富裕阔绰和奢侈,

① 《墨子·节葬下》。

② 同上。

消费要求会日益提高,不会满足于仅仅食饱衣暖,要主观地加以人为的限制,便只能是空想。

墨子许多其他基本思想也都建立在这样一种双重性的基础之上。例如,墨子是坚决反“命”的:

今用执有命者之言,则上不听治,下不从事。上不听治则刑政乱,下不从事则财用不足。^①

必使饥者得食,寒者得衣,乱者得治,遂得光誉令问于天下,夫岂可以为命哉,故以为其力也。^②

虽上世之圣王岂能使五谷常收而旱水不至哉?然而无冻饿之民者,何也?其力时急而自养俭也。^③

总之,把“命”与“力”“强”对立起来,认为饱饥、暖寒、治乱、荣辱、贵贱、安危……,一切系之于人的努力(生产),而不在于命运。连社会道德和道德标准也以此为转移:

故时年岁善,则民仁且良;时年岁凶,则民吝且恶。^④

好攻伐之君不知此为不仁不义也,其邻国之君不知此为不仁义也,是以攻伐世世而不已者,此吾所谓大物则不知也,所谓小物则知之者,何若?今有人于此,入人之场园,取人之桃李瓜果者,上得且罚之,众闻者非之,是何也?曰不与其劳,获其食,以非其有所取之故……。^⑤

① 《墨子·非命上》。

② 《墨子·非命下》。

③ 《墨子·七患》。

④ 同上。

⑤ 《墨子·天志下》。

民“性”的良恶由于收成的善凶；而收成的善凶主要依靠于人为的努力而并非命定，所以应该“非命”。所谓“仁义”道德也应该建立在尊重劳动果实的所有权利之上。当时战乱频繁，相互攻打掠夺，在墨子看来，原因就在于不明白这个基本道理。这些都表明，墨子是以小生产劳动者的立场来衡量、判断、肯定或否定一切社会生活现象的。正如他之主张节用、节葬、非乐，是因为从小生产者立场看，任何财富的创造和积累均大不易，必需力加节省爱护；他之主张非命、主强、重力也如此。墨子据以出发这个非常素朴的道理，往往是上层阶级的思想家们所自觉或不自觉地予以忽视或抹杀的。他们没有直接生产的经验，便较难有“重力”“非命”的深切体验；他们有更多的财富和较高的生活享受，也就很难真正严格地注意节俭省约。从而他们的治国方略和社会理想，便很难强调以物质生产为根本，而多半回旋于人性、制度等上层建筑和意识形态的设计中。儒家便是如此。

墨子把道德要求、伦理规范放在与物质生活的直接联系中^①，也就是把它们建筑在现实生活的功利基础之上。墨子最著名的兼爱说便是以现实功利为根基的，即所谓“兼相爱，交相利”：

……即欲人之爱利其亲也，然即吾恶先从事，即得此。若我先从事乎爱利人之亲，然后人报我爱利吾亲乎……，投我以桃，报之以李，即此言爱人者必见爱也，而恶人者必见恶也。^②

① 墨子反对儒家三年之丧，也是认为这样会“败男女之交”而影响人口的增长。

② 《墨子·兼爱下》。

这正是小生产劳动者的交换关系观念的扩大化。“虽有贤君，不爱无功之臣，虽有慈父，不爱无益之子”^①。所以，最值得注意的是，同样讲“爱”，它与儒家把“爱”建立在亲子血缘关系的心理基础上有根本的不同。这种不同，具有许多重要的后果。第一，儒家的“爱”是无条件的、超功利的；墨家的“爱”是有条件而以现实的物质功利为根基的。它不是出自内在心理的“仁”，而是来于外在互利的“义”。基于“利”的“义”是小生产劳动者的准则尺度。而这，却又为后来法家斥仁爱为虚伪，一切以现实利害计较为根本提供了基础。在这意义上，郭沫若讲墨法两家在秦国合流是有所见的。第二，由于儒家从亲子血缘和心理原则出发，于是强调“爱有差等”，由近及远；墨子的“兼爱”是以“交相利”出发，所以不主张甚至反对爱有差等。但前者由于具有现实的氏族血缘的宗法基础，获得了强有力的现实支柱；后者要求无分亲疏的兼相爱以免于战乱的大功利，^②反而成为脱离实际的空想。

企图以“普遍的爱”来停止战乱取得太平，是小生产劳动者的一种常见的乌托邦意识。由于在小生产劳动过程的狭小范围内可以获得这种相互合作而互利的实际经验，使他们的代言人、思想家容易把它升华扩展为一种“政治”和“救世”的理论。在后世以及其他民族思想史上，都可以看到类似现象。当然，墨子兼爱还有其渊源。《淮南子·要略训》说墨子“背周道而用夏政”，墨子也说“夫兼相爱交相利，此自先圣六王者亲行之”^③，其它一些典籍也常说墨

① 《墨子·亲士》。

② “……乱何自起？起不相爱。……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，……大夫各爱其家不爱异家，故乱异家以利其家；诸侯各爱其国不爱异国，故攻异国以利其国。天下之乱物，具此而已矣”。（《兼爱上》）。

③ 《墨子·兼爱下》。

子继承夏禹。这表明,墨子思想有其远古的历史来由。这大概是因为,在远古夏禹时代,氏族宗族制度还没有完善建立,无阶级无等差的原始体制还在很大程度上延续着。这种遗风余韵残存在人们的记忆和怀念中,便是产生墨子兼爱的思想来由。所以,人们经常认为被儒家纳入《礼记》中的《礼运·大同》篇实际是墨家的思想:“禹汤文武成王周公”之前的“大同”世界所展现的“人不独亲其亲,不独子其子,使老有所终,壮有所用,幼有所长,矜寡孤独废疾者皆有所养。……货恶其弃于地也,不必藏于己;力恶其不出于身也,不必为己”的图景,是在根本上超越了儒家“小康”理想而为孔子所谓叹“丘未之逮也”,它却在一定程度上保存和呈现在墨子思想中。“兼爱”正是突出的一项,如“视人之国若视其国,视人之家若视其家,视人之身若视其身”^①,“强者不劫弱,贵者不傲贱,多诈者不欺愚”^②,“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”^③等等,不是都与上述大同理想有非常近似的地方么?这是一个无掠夺、无剥削、无压迫的劳动者们相互帮助、友爱、互利的乐园空想。

这里重要的是,一方面是兼爱主张和大同空想,另一方面它又并没有儒家倡导的那种温情脉脉的人道面纱的情感心理。而是把包括“为贤”“助人”“分财”这些道德空想都建筑在现实功利(富贵)之上:“今也天下之士君子,皆欲富贵而恶贫贱,曰然:女何为而得富贵而辟贫贱?莫若为贤。为贤之道奈何?曰有力者疾以助人,有财者免以分人,有道者劝以教人”^④。

① 《墨子·兼爱下》。

② 《墨子·兼爱中》。

③ 《墨子·兼爱下》。

④ 《墨子·尚贤下》。

这似乎是矛盾的,然而事实,是小生产劳动者本身的矛盾性格之典型反映:既要物质现实的功利为根本基础,同时又强调要互助兼爱,甚至可以为此而牺牲自己。

与前述重力、兼爱鼎足而立以构成墨子思想体系的第三根支柱的,便是“天志”“明鬼”。

看来奇怪,从经验和功利出发、似乎非常务实而清醒的思想理论,为什么需要一个活灵活现的上帝人格神?为什么强调“强力”反对宿命的墨子,却要以能行赏善罚恶的“天”“鬼”来统治人世?……

这仍然只能以小生产劳动者的特征才能真正解释:他们需要一种信仰力量来作为超出自己狭隘经验范围的精神支撑。因为从小生产劳动者的日常经验的狭窄眼界中,归纳不出,当然更演绎推论不出一个真正有博大视野、比较科学的整体世界观,墨子便不可能有荀子《天论》以及《易传》那样的思想。传统宗教意识也更容易存留在这些见闻有限、闭塞落后的小生产者的心理和观念中而不被触动,经常成为传统习惯势力的顽强的保存者、卫护者。从社会存在方面(小生产者的散漫狭窄的生产生活环境和地位)和社会意识方面(宗教传统的残存),小生产者都易于产生一个拥有绝对权威的人格神来作为最高主宰的幻想。“兼相爱交相利”、“赖其力者生”等等社会原则和政治理想,必须依存于建立这样一个绝对服从和信仰的基石、动力和标准,才有可能得到实行。

所以,尽管以现实功利为基础,墨子的社会政治原则并不建立在近代个人之间的平等契约论的原理之上,而是建立在每个人都必须服从人格神主宰的基础之上。也就是说,世间法度不是由人协商而确立的,它来自上天,从而必须服从。这即是“天志”“天意”。

……顺天之意，谓之善刑信，反天之意，谓之不善刑政，故置此以为法，立此以为仪，将以量度天下之王公大人卿大夫之仁与不仁。……天之意，不可不顺也，顺天之意者，义之法也。^①

天子有善，天能赏之；天子有过，天能罚之；天子赏罚不当，听狱不中，天下疾病祸福，霜落不时，天子必且……祷祠祈福于天……是故义者，不自愚且贱者出，必自贵且知者出，曰谁为知？天为知。^②

轨范、规程、原则、法度如兼爱、非攻、仁义、节用等等，都不是“愚且贱者”的下层人民即老百姓所能规定，它来自比天子还更“贵且知者”——作为人格神的“天”。小生产劳动者总是把自己的意愿欲望折射到天上，希望有一个公平正直的主宰来统治世界和制约贵族，自己也好匍匐在这个构造出来的主宰面前而献出一切。墨子的“强力”、“兼爱”引不出近代的个人主义，反而要由一个宗教人格神来颁布执行，相当鲜明地体现了这一特征。

因此，尽管如何强调自力、非命，却仍然不能由人掌握自己的命运，确定和监督自己的法度、刑政、制度以及善恶等，而必须委托和依赖“贵且知”的上帝鬼神：“今若使天下之人，偕若鬼神之能赏贤而罚暴也，则夫天下岂乱哉？”“故古圣王治天下也，故必先鬼神而后人”^③。“鬼神之明，智于圣人，犹聪耳明目之于聋瞽”^④，要求“……一天下之和，总四海之内焉，率天下之百姓以农，臣事上帝山川鬼

① 《墨子·天志中》。

② 《墨子·天志下》。

③ 《墨子·明鬼下》。

④ 《墨子·耕柱》。

神。”^① 这比起儒家“子不语怪力乱神”，“未能事人焉能事鬼”，强调人本身的独立价值和优先地位，显然就落后多了。这种落后又正是小生产劳动者与拥有文化成果的统治者之间的差异所造成的。

墨子在政治上的“尚同”也如此。“尚同”是要求统一意志，统一观念，统一行动。统一于谁？统一于“上”，即统一于“卿长”、“国君”、“天子”和“天”。“卿长之所是，必皆是之；卿长之所非，必皆非之”；“国君之所是，必皆是之；国君之所非，必皆非之”；“天子之所是，必皆是之；天子之所非，必皆非之”^②。总之，一卿一国和天下都必须统一于一个最高统治者。这样，“治天下之国，如治一家；使天下之民，如使一夫”^③。可见，正如要求宗教上的人格神来统治精神一样，在政治上所要求的便相应是绝对专制的统治者。

总之，一方面要求举贤任能，另一方面强调尚同服从；一方面追求兼爱、平均，另一方面主张专制统治；一方面强调“强力”、“非命”，另一方面尊尚鬼神、“天志”——这看来似乎有些矛盾，却相当典型地表现了作为分散、脆弱的小生产劳动者的双重性格。因之，所谓“千里万里，一家一人”，既可以是社会理想上的博爱乌托邦，也可以是政治主张上的现实专制制度；既可以是生活经验基础上的清醒的积极态度，也可以是沉溺在宗教观念中的醉醺醺的狂热精神。实际上，是两者兼而有之。

“非命”“节用”（重视生产），“交利”“兼爱”（乐园空想）和“天志”“尚同”（宗教专制），就这样构成墨子思想体系三大支柱。这三大支柱是相互渗透、很难分割的。它有着剥削阶级所缺乏的重视

① 《墨子·非攻下》。

② 《墨子·尚同上》。

③ 《墨子·尚同下》。

劳动和讲求互爱的光辉观点；但从整体说，却并不符合社会发展的客观趋向，历史的二律背反的进程使它陷入了尴尬的可悲境地。小生产劳动者在漫长的历史时期始终处于被剥削被统治的地位，其思想体系的代表墨家也逐渐泯灭。墨子思想的主体没有取得当时和后世思想家们的呼应，相反，得到的是不断的讥评：

……墨子兼爱，是无父也，无君无父，是禽兽也。^①

其生也勤，其死也薄，其道大觳。使人忧，使人悲，其行难为也。恐其不可以为圣人之道，反天下之心，天下不堪……其去王也远矣。^②

墨子蔽于用而不知文^③。墨子有见于齐，无见于畸……有齐而无畸，则政令不施^④。墨子大有天下，小有一国，将蹙然衣粗食恶，忧戚而非乐，若是则瘠，瘠则不足欲，不足欲则赏不行……^⑤

墨者俭而难遵……使天下法若此，则尊卑无别也。夫世异时移，事业不必同。^⑥

其中特别是荀子，站在正开拓着自己的经济政治事业、有着扩大生产的广阔眼界的统治阶级立场，指出只要“善治”，粮食、水果、蔬菜、肉食……都可以足够吃的，衣亦然。“财货浑浑如泉源，沍沍如河海……夫天下何患乎不足也”，“夫有余不足非天下之公

① 《孟子·滕文公上》。

② 《庄子·天下》。

③ 《荀子·解蔽》。

④ 《荀子·天论》。

⑤ 《荀子·富国》。

⑥ 《史记·太史公自序》。

患也,特墨子之私忧过计也”^①。因之统治者就应该用盛乐、美色、甘食等等来享受、装饰和威严自己,“知夫为人主上者不美不饰之不足以一民也,不富不厚之不足以管下也,不威不强之不足以禁暴除悍也。故必将撞大钟、击鸣鼓、吹笙竽、弹琴瑟以塞其耳,必将錡琢刻镂黼黻文章以塞其目,必将台榭稻粱、五味芬芳以塞其口……”^②也就是说,统治者与被统治者、富贵与贫贱,必须有享受上和衣食住行上的差别,而不能像墨子所主张的均等消费、拉平齐一^③,节俭倒退,那样就反而会使天下“贫且乱”,“尚俭而弥贫,非斗而日争”^④,这鲜明地显示了处于上升阶段的剥削统治阶级有增进生产提高生活远为开阔的眼界和气概;无论在理论上或实际上,它都更符合历史的需要。

二 墨家思想并未消失

秦汉以来,墨家作为思想体系和学派逐渐消失无闻,并且此后再也没有出现过相类似的独立学说、思潮或派别。这大概是由于,尽管作为小生产劳动者的手工匠作和农民仍大量地长期地存在,但已经没有像氏族结构彻底瓦解的春秋战国时代那种自由的社会环境和自由的意识气氛。特别在独尊儒术以及后来佛教东来之后,小生产劳动者文化落后,见闻闭塞,经年累月束缚在自己的狭小天地内,一般便受着社会统治意识的控制和支配,很难从自身中再产生像墨子这样的思想家或思潮、学派。

① 《荀子·富国》。

② 同上。

③ 尽管墨子也承认并也以“富贵爵禄”来引诱人,如说“爵位不高则民不敬也,蓄禄不厚则民不信也”(《尚贤中》)等等,但这不构成墨子的思想主体。

④ 《荀子·富国》。

因之,只有在社会发生大分裂,即阶级对抗非常激烈、要求明确区分阶级界限的斗争时刻,那些力图表现本阶级独特利益、要求和理想的意识、思想、纲领、口号,才可能被突现出来和提上日程。这个时刻主要就是农民起义和农民战争。农民起义总是裹卷了各种手工匠作于其中,并且由于后者具有某种程度上的纪律、组织(如师徒、行业等)训练,使他们经常成为起义队伍的各方面的骨干或领袖。

中国历史上有频繁和巨大的农民起义和农民战争。虽然有关文献大都无存,已无法考察、了解它们的意识形态,而且由于大都是“铤而走险”、“官逼民反”,不一定能有条件和时间作真正的自觉思考或理论准备,然而,就在极不完全的挂一漏万的残存材料中,也仍然可以看出其中好些基本思想倒是与上述墨子思想有一脉相通之处的。^①

最早的例子是陈胜的“帝王将相宁有种乎”的著名传说。它不一定有何深意可言,但与墨子所讲“官无常贵而民无终贱”,在思想特征上似乎是可以相通的。只是一个是在和平时讲“尚贤”,认为从“贱人”中也可以举拔贤能;一个是在起义时期认为“贱人”也可以作将相以至帝王。它们在反对等级不能逾越和“富贵在天”的命定思想上,是同一种语言。又如,保存在《太平经》里的少数片断字句,像强调“天生人幸使其人人自有筋力,可以自衣食者”^②,一再反对“或多智反欺不足者,或力强反欺弱者,或后生反欺老者,皆为逆,故天不久佑之”^③等等思想,也可以与墨子主张“强力”“兼

① “我认为,中国农民战争的口号应溯源于战国末年墨侠一派下层宗教团体所提出的一条公法,即《吕氏春秋》所载,杀人者死,伤人者刑,墨者之法也……这一点似乎不大为从前的学者们所注意”(侯外庐:《我对中国社会史的研究》,《历史研究》1984年第3期)。但侯却把它解释为“要求人身权的旗帜”,这似乎是近代化的夸张而忽略了墨的本质特征。

② 《六罪十治诀》,见《太平经合校》第242页,中华书局,1960。

③ 《太平经钞辛部》,见《太平经合校》第695页。

爱”联系起来。^① 尽管《太平经》早已成为统治阶级“惩恶扬善”、修道求仙的正统典籍,但这部道家汇集中的某些东西又确曾与农民起义(如张角)有关。

从历代农民起义、农民战争某些意识形态的共同特征看,例如几乎都以某种超自然的人格神(即“天意”)作为主宰、命令来支撑和证明起义的合理性和合法性,来组织队伍,统一意志,严格纪律。农民起义也常常是反贪官而拥戴“好官家”、“好皇帝”,以及一面讲求博爱、平等、共患难,另方面又承认甚至强调等级、上下的差别,与墨子的矛盾两面都有相通或相同之处。尽管农民起义大多打着道教、佛教的旗帜,并不理睬墨子,但这是因为他们并不知道墨子,而墨子本人也非神或佛。当然,在农民起义和农民战争中,某些基本观念比墨子思想要远为激进和彻底。例如进行大规模的杀戮,便不能讲“非攻”。例如提出平均土地或财富,也远非墨子思想所具有。汉代以来作为统治阶级意识的儒家也反对过分的贫富不均,也讲仁爱,也讲天命甚至制造谶纬“符命”来作为政权的“天授”依据,甚至也渗入农民起义中;但农民起义中的宗教信仰和博爱精神主要是当作统一意志、发动群众的行动纲领和组织力量,并直接地具体地落实在集团的战斗行动之中,与儒家讲的仍不相同,而毋宁说与墨家的特色相接近。

这种特色以最突出和最完备的形态出现在近代太平天国运动中。他们引进一位西方基督教的人格神作为主宰人间事物的最高权威;以“千年王国”作为建立世上天国的太平理想;正式提出“务使天下共享天父上主皇上帝大福,有田同耕,有饭同食,有衣同穿,

^① 卿希秦:“《太平经》的这些思想,乃是先秦墨家有关思想的继承和发展。……墨家学说乃是道教的思想渊源之一”(《中国道教思想史纲》第1卷第129—131页,四川人民出版社,1980),并参阅王明《道家和道教思想研究》,社科出版社,1984。

有钱同使,无处不均匀,无人不饱暖”^①的政治纲领;强调“天下多男子,尽是兄弟之辈;天下多女子,尽是姊妹之群”^②的伦常博爱原则。总之,在同一个上帝面前,人们应该相爱而平均,共同劳动,各享所得,衣暖食饱,天下太平。这与墨子所说“天必欲人之相爱相利,而不欲人之相恶相贼也……今天下无大小国,皆天之邑也,人无幼长贵贱,皆天下之臣也”^③,基本精神不仍然相通么?当然,两千多年后的太平天国的思想、纲领和体系,比墨家远为急进、具体和完整;特别是在战争中,农民军队所要求的共患难的兼爱原则,要求强调斗争的非命思想,都极大地突出了。但是,曾经使得敌人也惊叹的“以人众为技,以敢死为技,以能耐劳苦忍饥渴为技……死者自死,渡者自渡,登者自登”^④,不又仍然可以与“墨子服役者百八十人,皆可使赴汤蹈火,死不还踵”^⑤，“以自苦为极”，“虽枯槁不舍”，相比拟么?!应该说,这种比拟的意义不在于任意选择外表现象的偶然相类,而在于它们共同体现着劳动者所具备的普遍阶级品格,而为上层社会所难能。另一方面,平等、博爱只是乌托邦,严格的等级制却是现实;太平天国特别在定都南京后的种种等级规定,专制统治、禁欲主义、禁商空想、迷信上帝……,也不无与墨子的天志、明鬼、节用、尚同等思想有类似之处。这种类似也不是偶然的外在现象。所以,尽管洪秀全的思想并不直接来自墨子,除了接受基督教传教士的宣传品外,他与儒家的关系更深,但重要的是精神实质。洪秀全和农民起义的思想并不直接来自墨子,却与墨家相通,更说明这种思想所具有的现实根基的深厚。这

① 《天朝田亩制度》。

② 《原道醒世训》。

③ 《墨子·法仪》。

④ 《贼情汇纂》。

⑤ 《淮南子·泰族训》。

精神实质恰恰在于作为广大下层劳动群众在意识形态中所显现出来的特色,它的优点与缺点,强处与软弱。

墨家不存在了,大规模的农民起义和农民战争也并不常有,但小生产劳动者却长期存在。这种社会基础使墨家的某些观念、行为以至组织形态,不但在一定程度和意义上表现在始终不断的下层秘密会社中,如讲义气,重然诺,行兼爱,“赴汤蹈火”,以及《水浒》上梁山英雄们那种遭压迫而共患难、称兄弟,排坐次则又讲身份、崇官职……,等等,而且还可以通过其他各种改变了的状态和途径比较间接地展现出来。因之关于墨子思想的继承、影响问题便十分复杂。

简单看来,也至少有两种情况。一种是被社会统治意识的主流所吸收消化。墨家的好些思想如功利、重力等,已经以不同方式渗入或溶合在法家和儒家思想中。特别由于儒墨两家原都以古代氏族传统为背景,他们对氏族制度这一社会体制和秩序都是基本肯定的,对人生世事、政治经济也都采取积极作为的态度,都讲父慈子孝,兄友弟恭,都讲任贤使能。只是一个从氏族贵族立场出发,所以强调等级差别,重视礼乐文化和个体价值,强调维护“周制”;一个从下层生产者出发,反对奢侈生活,抨击、排斥任何非生产性的消费,强调集体互助,幻想博爱世界,主张“行夏政”。但它们同道家彻底否定氏族制度,要求回到最古的动物式的世界里去,从而否定任何文明、秩序,对人生世事采取虚无消极的态度,则大不相同。也与以后单纯代表统治阶级利益的法家,以传播某些科技文化或贩卖政治策略为特色的、飘浮在上层而没有自己切实的现实根基的名家、阴阳家、纵横家等等,很不相同。所以诚如汪中所述,墨子“其在九流之中,惟儒足与之相抗,自余诸子,皆非其

比”^①。既然有上述这些共同基础和特征,儒家也用不着花多大气力,便不留痕迹地吸收了所可以容纳的墨子中的许多思想和观念。韩愈说:

儒讥墨,以尚同兼爱尚贤明鬼,而孔子畏大人,居是邦不非其大夫;春秋讥专臣,不尚同哉?孔子泛爱亲仁以博施济众为圣,不兼爱哉?孔子贤贤,以四科进褒弟子,疾没世而名不称,不尚贤哉?孔子祭如在,讥祭如不祭者,不明鬼哉?儒墨同是尧舜,同非桀纣,同修身正心以治天下国家,奚不相悦如是哉……。孔子必用墨子,墨子必用孔子。^②

韩愈是以“卫道者”即捍卫儒家孔孟之道、力排佛教异端而著称的,却居然这样对待墨子,不奇怪吗?当然韩愈是大大地夸张了孔墨的共同处,并且也不敢提及墨子的非乐、节葬等直接与儒家相冲突的东西。但由于孔墨毕竟有某些共同的现实基础,所以如“尚贤”、“节用”、“非攻”以及“兼爱”、“尚同”等,就都比较容易地与儒家学说相沟通,就是“天志”、“明鬼”与儒家(例如董仲舒)也可以找到共同处。因为这些是农业小生产国家中无论上下层都大体可以接受的东西。只是由于阶级的差异,这种吸收接近又仍有一定的限度。韩愈的“博爱之谓仁”仍不等于墨子的兼爱,不过是在儒家亲亲尊尊、爱有差等的基础上的某种扩大而已。至于墨家那些“侵差等”、“有见于齐”、“欲使君臣上下同劳苦”的平均思想和反文化的苦行思想,则为社会上层代表的儒家所当然拒绝。

比较起来,更有意思的倒是,墨家中某些越出正统儒家接受限

① 汪中:《述学·墨子序》。

② 《韩昌黎集·读墨子》。

度或为正统儒家所排斥、拒绝的东西,却又有时在儒学“异端”人物身上出现。也正因为这些人物、思想显现出这些非正统儒学所能容纳的东西,它们也就构成了“异端”,从而这“异端”的意义也正在于它们曲折地反映了小生产劳动者们的观点、思想、情绪或倾向。这就是本文所认为更值得注意的另一种情况。

颜元是一个例子。颜元号习斋,他最强调的就是一个“习”字。这个“习”不是正统儒学所重视的文化学习,而更多是指向实际操作等体力活动和技艺训练。“习斋之学,其本在忍嗜欲,苦筋力,以勤家而养亲,而以其余习六艺,讲世务…”^① 颜元自己便是参加农业劳动而有亲身体验的:“吾用力农事,不遑食寝,邪忘之念,亦不自起”。他要用这种体力劳动(包括各种需要体力活动的技艺训练)来改造儒宗理学。他处处强调,任何事都要“亲自下手一番”,“吾辈只向习行上做工夫,不可向言语文字上着力”^②;“读书愈多愈惑,审事机愈无识,办经济愈无力”^③;“读书人便愚,多读更愚”,“以多读为学,圣人之学所以亡也”^④。颜元这种强调实际操作的经验论,的确很容易令人想起墨子。墨子也就讲过“士虽有学而行为本焉”^⑤,“言必信,行必果,使言行之合,犹合符节也,无言而不行也”^⑥ 等等。无怪乎一些哲学史家认为,“颜元的实征的知识论,在表面上看来好像是儒学,而实际上则是墨子学术的复

① 方苞:《方望溪集·李刚主墓志铭》。

② 《颜习斋先生言行录·卷下·王次亭第12》。

③ 颜元:《朱子语类评》。颜的读书愚蠢论有一定道理,特别是他本是针对宋明理学的巨大弊病而言。

④ 颜元:《四书正误》卷2。

⑤ 《墨子·修身》。

⑥ 《墨子·兼爱下》,可对照儒家“言必信,行必果,硁硁然,小人哉”(《论语·子路》)。

活”。^①

在社会思想上，颜元坚决反对重义轻利，认为“以义为利，圣贤平正道理也。……义中之利，君子所贵也。后儒乃云正其谊不谋其利，过矣”^②，“世有耕种而不谋收获者乎？世有荷网持钩而不计得鱼者乎？”^③这也正是从生产活动的物质实际出发，与墨子把仁义、兼爱等伦理原则、道德规范放在现实功利生活的基础之上，又是很相似的。

颜元特别强调礼仪，使它具有神圣的准宗教性质。颜元平均土地的思想，如“岂不思天地间田，宜天地间人共享之，……为父母者，使一子富而诸子贫，可乎”^④等等，也与墨子的宗教信仰和兼爱空想有相通处。所以颜元的主习主动、强调实用、主张复古、提倡均约、激烈抨击空谈性理的宋明理学，使他在十七八世纪中国民族民主思潮中另具一种风貌殊色。他既不是王夫之、顾炎武等带有总结性的正统理学儒宗，也不是黄宗羲，唐甄、戴震等人带有近代气息的启蒙思想，而是有点泥古不化、眼光狭窄、执着于直接经验和实用价值却又勤劳苦作、孳孳不息的具有小生产劳动者特征的理论意识。他的理论、实践和学派也和墨子一样，并没流行多久就告结束。“颜李之力行派陈义甚高，然未免如庄子评墨子所云其道大觳，恐天下不堪”；“元道太刻苦，类墨氏，传者卒稀，非久遂中绝”^⑤。

.....

时间又过去了一二百年，墨子在近代中国再一次被重新发现。

① 侯外庐：《中国思想通史》第5卷第374页，人民出版社，1980。

② 颜元：《四书正误》卷1。

③ 《颜习斋先生言行录·卷下·教及门14》。

④ 《存治编·井田》。

⑤ 梁启超：《清代学术概论》。

《民报》第一期撇开孔孟老庄,把墨子捧为“平等博爱”的中国宗师,刊登了臆想的墨子画像。连梁启超在《新民丛报》上也呼喊“杨学(指杨朱为己)遂亡中国,今欲救亡,厥惟学墨”^①。当时及以后,从各种不同角度治墨家墨学和服膺墨子者盛极一时,从清末附会声光电化来解墨学到孙诒让的力作《墨子闲诂》,直到无产阶级革命家的“墨者杜老”^②(杜守素),近代许多重要学者都有关于墨子的论述;而颁发给墨子的“伟大的平民思想家”、“劳动阶级的哲学代表”之类的美称也络绎不绝,以至有人称之为“墨学之复兴”^③。几乎在同一时期,颜元也被推崇了起来。颜李学的复兴当然不可能有墨学的声势,然而自章太炎《馥书》中尊颜,颜元被推到继荀子而后的大师的空前地位后,北洋军阀时期徐世昌也大崇颜李学。杜威来华,许多人又把颜元捧比为实用主义。近几十年的众多研究论著,也都大赞颜为唯物主义哲学家,等等。但很少有论著着重评论颜元思想中上述那种二重性特色的,特别是很少注意颜元思想的落后面。杜维明的文章提出了颜元地居僻乡,无史地时事知识(不及顾、黄、王远甚),将礼仪宗教化,因之其倾向并非革命和科学的,而毋宁说是保守的等论点,比好些论著更如实地描述了颜的本来面目^④。但杜文也仍然没有指出所有这些思想特征何所由来,没有揭示它的现实根基,即中国小生产劳动者的历史特色。我以为指出这一根基和特色是重要的,所以特地在本文中把他与墨子联系起来,把它们看作是中国思想史上一种重要的倾向或线索。尽管颜元是以孔子真传自命的理学家。

① 《子墨子学说》。

② 见郭沫若:《十批判书》后记。

③ 方授楚:《墨学源流》。

④ Tu Wei-ming: "Yen Yuan: From Inner Experience to Lived Concreteness", 见杜著《Humanity and Self-Cultivation》, P. 186-215, Asian Humanities Press, Berkeley, 1979.

之所以要由墨子而谈及这些，乃因为墨学以及颜元在近代突然兴起，非常吃香，是一种颇具深意的现象。当然，崇墨捧颜中有各种不同的背景、内容和意义。例如把墨学误解为近代的平等博爱主义等等。但其中最值得注意的却是，它与近代民粹主义有否思想血缘关系的问题。在中国近代以至今日，我以为，始终有一股以农民小生产者为基础的现实基础的民粹主义思潮的暗流在活跃着。由于世界历史条件的差异（例如马克思主义在俄国战胜民粹主义等等），中国的民粹主义思潮不能像俄国那样经历独立的发展过程，从而具有完整的系统理论、明确的政治纲领、具体的团体组织和实际的社会行动，例如不像俄国民粹主义曾掀起“到民间去”的知识分子下乡运动，但这种思潮仍然是或明或暗地、强有力地渗入和影响中国近代政治和思想舞台，特别是在与农村有较深关系的知识分子或具有农民气质的思想家政治家身上自觉或不自觉地表现出来，甚至也可以渗入马克思主义的革命家们的思想深处。

我在《中国近代思想史论》一书的一些论文中曾经强调指出过这一点，并特别提出了章太炎，作为比较典型的例证。按照列宁的著名提法，民粹主义的最大特征在于反映了宗法农民反对和要求避免资本主义的前途。他们站在根基深厚但注定没有前途的小生产者立场来反对和抨击资本主义。他们反对剥削、压迫，反对资本主义的经济、政治、思想、文化、生活享受和奢侈风习，而经常把小生产者的劳动、道德、宗教作为抵制和对抗它们、作为唾弃和取缔“腐败”的现代文明的武器。他们的社会理想经常是平均主义的乌托邦，他们的认识论经常是狭隘的实用经验论：强调亲知、“践履”、力行、吃苦，而轻视甚至反对间接知识、抽

象思辨、读书、理论……。①章太炎憎恶资本主义而宁愿保持旧时代的“原始的圆满”，主张“用宗教发起信心，增进国民的道德”，反对现代化的经济发展，反对资产阶级代议政治，提出虚无主义的解脱空想……，便具有代表性。尽管从墨子到颜元到章太炎，在外表上缺少联系，例如章太炎就并不一定喜欢墨子（见《蓟汉微言》），但重要的是它们很可能具有内在的深刻关系。而且，远不只是章太炎，还有其他好些人，从伟大的革命家到著名的保守派（如梁漱溟，虽然梁也反墨），在思想中都可以在不同程度和不同意义上具有这一特色（尽管其具体内容、作用、性质可以大不一样）。其实，这也正是中国这个以悠久而庞大的小生产劳动者为基础和以农民革命为特征的国度所必然要出现的思想现象，并不足奇怪。

但是，中国近代这种站在小生产立场上反对现代文明的思想或思潮，经常以不同方式或表现或爆发出来，具有强烈的力量，得到广泛的响应，在好些人头脑中引起共鸣，这一点却是不容忽视的。它对中国走向现代化并非有利并经常成为近代启蒙的阻力或对抗。当代农民和手工业者已在突破小生产者在经济上的局限，在走向现代生活和生产，在改变着自己；如何在思想上相应地自觉分析和对待这一有重要传统根基的意识形态以至思维模式（如墨子三支柱构成的社会观念），分辨它的优缺点，例如既不因墨子信鬼神主专制就无视其作为劳动者优点的一面（郭沫若），也不因具有这一面而无视其作为小生产者的严重弱点的一面（许多论著），清醒地意识到它的两重性和这两个方面，而加以科学的探讨，便仍然是富有现实意义的思想史课题。从而，把古代墨子当作某种思想典型，放在历史的长河和现实基地中作为一个问

① “文化大革命”的好些理论和实践把这一方面推到了极端。

题提出来，该不会被看作是牵强附会的任意胡诌吧。不知读者们以为如何？

(原载《学习与思考》1984 年
第 5 期, 原题《墨子论稿》)