

择务而从事: 墨子经世哲学的灵魂

刘绪义

(中国社会科学院 哲学所, 北京 100872)

摘要: 墨子哲学的灵魂不是“兼爱”, 而是墨子一以贯之的“择务而从事”思想, 这构成墨子哲学的经世核心, 也是墨子“非儒”的逻辑起点。墨子哲学成为“显学”的原因与先秦宋文化的特质以及墨学的“择务而从事”哲学精神有着重要的关联, 这一根本精神却长期为人们所忽视。理解墨学必先把墨子的各种具体主张用辩证联系和发展的眼光来看待, 择务而从事, 是与时俱进、因地制宜的朴素表达。从这一墨子哲学灵魂出发, 墨子非儒, 反对的是儒学的教条化和庸俗化, 坚持的是孔子的正道。

关键词: 墨子; 择务而从事; 兼爱

传统的哲学研究认为, 中国先秦思想史三分天下, 儒墨道, 鲁宋楚。相比较而言, 哲学界对儒道的研究热情显然要高于墨, 特别是由于观念上的原因, 人们往往重儒道而轻墨, 即便是通史性的哲学史(思想史)对墨子哲学的研究也往往缺乏应有的关注, 分歧甚多。比如关于墨子的哲学性质, 梁启超认为, 墨子“非哲学家, 非政治家, 而宗教家也”。^[1]也有人认为, 墨子是平民哲学家。如冯契在《中国古代哲学的逻辑发展》中明确授予墨子“平民的哲学家”称号。相反, 郭沫若则认为他的哲学是为专制服务的。言“墨子始终是一位宗教家。他的思想充分地带有反动性——不科学, 不民主, 反进化, 反人性, 名虽兼爱而实偏爱, 名虽非攻而实美攻, 名虽非命而实皈命”。^[2]再如关于墨子哲学的根本观念和核心思想上, 学术界也有不同的看法, 梁启超指出墨家政治哲学的根本观念一是兼爱, 一是交利。“墨家唯一之主义曰‘兼爱’”。^[3]而冯友兰认为, “兼爱是墨子哲学的中心概念, 墨子出于游侠, 兼爱正是游侠职业道德的逻辑的延伸。”^[4]还有人认为墨是刑余之徒, 而胡适则认为墨家是一个宗教组织。

上述争论原因在于研究者习惯于从观念出发, 而不是从历史出发。方克立先生认为, 研究中国哲学和思想文化, 关键在于, 一是要用历史来说明思想, 而不是用思想来决定历史的进程; 二是要坚持哲

学史中的严格的历史性。^[5]只有这样才能对中国传统哲学研究中的问题作出既符合历史实际, 又合乎时代需要的诠释。本文拟从这样一个新的视角来探讨一下墨子哲学思想。

大多数学者认为, 兼爱是墨子思想的核心, 并把它视为与儒家主张的仁爱之根本区别所在。这其实是一种贬低墨子的误读。

究其实, 墨子的政治主张包括兼爱在内凡十条。墨子说: “凡入国, 必择务而从事。国家昏乱, 则语之尚贤尚同; 国家贫穷, 则语之节用节葬; 国家熏音湛湎, 则语之非乐非命; 国家淫僻无礼, 则语之尊天事鬼; 国家务夺浸凌, 则语之兼爱非攻。”(《鲁问》)

很明显, 从这段话可以看出, 兼爱与其他九点主张在墨子思想中并无轻重主次之分。那么, 墨子哲学的核心与灵魂在哪里呢? 我认为恰恰就在于他所说的“择务而从事”。胡适敏感地意识到了这一点, 他说“兼爱、非攻、尚贤、尚同、非乐、非命、节用、节葬, 都是这根本观念的应用”。“择务而从事”是体, 兼爱等是用。墨子哲学是一种体用不二的完整体系。历来论墨者大都忽略了这一关键点, 而把墨子思想肢解为“尚贤”、“尚同”, “节用”、“节葬”、“非乐”、“非命”、“尊天”、“事鬼”、“兼爱”、“非攻”之类。因而, 把墨子学说归结为不识时务。殊不知, 这些主张是一个有机的统一的整体, 直接围绕墨子的

*收稿日期: 2009-03-13

基金项目: 湖南省社会科学基金项目(06YB155)

作者简介: 刘绪义, 男, 湖南双峰人, 长沙税务干部学院副教授, 中国社会科学院哲学所博士后, 主要研究方向为先秦哲学、近现代中国哲学与文化、曾国藩研究。

思想核心: 择务而从事。

什么是“择务而从事”? “务”就是时务, “从事”就是实践。概而言之, “择务而从事”就是因地制宜, 与时俱进, 讲求实效, 就是要有整体的观念, 处理好整体与局部、主要与次要的关系, 善于抓主要矛盾和矛盾的主要方面。择务而从事, 就是应时因地而变, 有针对性地展开其救世的具体主张和措施。这是墨学能显赫一时的关键。大量的记载都证明墨子能因应时势, 理解墨学必须用辩证和发展的眼光来看待墨子的各种具体主张。

一 择务而从事, 是与时俱进、因地制宜的朴素表达

墨子眼中的时务是什么呢? 很显然, 墨子哲学思想形成的背景可以归结为四个字: “礼崩乐坏”。礼崩乐坏导致强弱相凌、贵贱相替。这与儒家思想形成的大背景没有差别。墨子说: “不知乱之所自起, 焉能治之?”那么社会动乱的根源是什么呢? 墨子说: “当察乱何自起? 起自不相爱。”墨子认为, 这就是时务。因而, 墨子提出了应对之法: “应以兼相爱, 交相利之法易之。”天下祸害是由于没有关爱之心, 不顾他人的利益而产生发展而来的。天下之利益, 需要全体社会成员彼此关爱(兼爱)才能获得。墨子提出用兼爱作为治理国家政治的原则, 人们就可以耳聪目明地去听去看, 审视社会, 得万物以相互帮助; 身体强壮的人用体力去劳作, 在劳作中相互帮助, 有道之人相互促进, 没有家室的人仍有人供养以终天年, 年幼失怙的儿童也有依靠。

应该说, 墨子的兼爱与孔子的大同理想是一致的。但儒家恰恰就在于先有一套礼法观念, 不管时节, 也不分地域, 只把这一套观念生搬硬套。儒家的缺点不在于它的仁爱、礼义有问题, 而恰恰在于囿于先在观念, 不善于考察时务, 不懂得因地制宜, “一以贯之”, 把它作为解决一切问题、放之四海而皆准的法宝。这就是孔子及其弟子每到一个国家, 不是碰一鼻子灰, 就是沦为丧家之犬的根本原因所在。出于孔门的墨子意识到了问题的实质, 采取了灵活、实事求是的策略: 国政昏乱的地方, 墨子提出尚贤尚同的对策; 国家贫困的时候, 墨子要求他们节用节葬; 沉溺声乐的国家, 墨子采取非乐非命的措施, 变革其精神; 对那些喜欢攻伐侵夺别国的国家, 墨子提出兼爱、非攻的指导思想。总之, 墨子是以实事求是的态度, 对症下药, 首先解决国家当前面临的重大问题。

二 择务而从事, 是善于思辨、讲求方法的理论总结

我们看不到儒家在推广自己的思想主张方面有什么独到的方法, 孔子之后儒家多理想, 而少策略。但在墨子这里, 则有了一个方法论上的飞跃。胡适说儒墨的大区别在于二者的哲学方法。“孔子所说是一种理想的目的, 墨子所要的是一个‘所以为之若之何’的进行方法。孔子说的是一个‘什么’, 墨子说的是一个‘怎样’, 这是一个大分别”。^[6]这就是说, 儒家只问是什么, 而墨子则要问一个为什么。可见, 墨子是在孔子哲学的基础上大大前进了一步。孔子只是提供一个人生的坐标, 而墨子则提出了达到某一理想的方法和途径。具体说来, 墨子懂得要达到实际效果, 先要有整体和局部的观念, 还要会抓主要矛盾。

墨子从诸侯兼并、战乱不已、民不聊生的社会现实出发, 追究其根源, 提出了治乱的对策, 即“兼爱”、“非攻”、“辞过”、“非乐”、“节用”的政治主张。并以利民则为, 害民则止为衡量“天志”的行为标准, 树立个人的人生观、价值观, 从人性本源上修炼, 以“辞过”进行“天下之治”即社会的大治。

三 择务而从事, 是不尚空言、讲求实践的具体表现

胡适表彰墨子是一个“实行的宗教家”。墨子言行一致, 从自己做起。他要求别人节用、非乐, 他自己和他的墨家弟子总是“以裘褐为衣, 以跣为服, 日夜不休, 以自苦为极。”

当时的儒家“迂远而阔于事情”, 儒家追求大治, 然而却永远也没有一个可以达到大治的根本途径; 墨家则有着强烈的问题意识, 处处着眼时务, 但又绝不是那种头痛医头、脚痛医脚的短视。墨子的学说, 切中时弊, 因而在当时上至诸侯国君, 下至庶民百姓之中, 引起了巨大的反响。因之, 当时主张“克己复礼”的儒家学说与“无为而治”的老子之学都受冷遇。直到孟子出世才恍然惊呼: “墨翟之言盈天下”。荀子也无不悲伤地说: “礼乐灭息, 圣人隐伏, 墨术行”。战国末年, 韩非子在《墨学》一篇中评说: “世之显学, 儒、墨也”。可见墨子在先秦时期影响之久和地位之高。墨子思想实际深入到了历代统治者和士大夫的精神理念中。总之, 墨子的哲学是以“择务而从事”为纲, 以“兼爱”等实用思想为目, 在理论体系上做到了纲举目张。

这些“目”绝不是墨子随意设计出来的临变之

举,相反它们构成了一张相互扭结的网络。天志,是墨子哲学中的“宗教”,也是墨子政治哲学的逻辑起点,就是根本大法。就好比百工为方以矩,为圆以规。百工从事皆有法度,天下为政者,不可无法仪,大到治理天下,小到治理国家,都必须有法度可循的道理。那么这个可效法的规矩是什么呢?是儒家所讲的父母吗?而天下父母独爱亲其亲;是仿效君主吗?天下混乱到这种地步,哪里有什么仁爱的君主呢?都不值得效法,真正值得效法的就是天。上天运行宽广,而绝无私念,这一点当时的儒、道都认可,没话说。天给所有人恩泽,却不求回报。天的光芒经久而不褪色。可见只有天的美德才值得效法。此乃天地之大法,哪怕是君王的行动,也要视天而定。上天希望人们相爱、得利,而不希望人们相互怨恨和仇杀。兼爱兼利,兼爱非攻是上天赋予人们进行天下大治的法仪。天下国无大小,人无长幼、贵贱,皆为天之人,天之民。兼爱兼利均有食,故曰爱人者利人,天必福之;恶人、贼人者,天必祸之;杀不(无)辜者,得不祥。那些作恶的人必得恶报,就是上天降祸的结果。兼爱兼利,为善之人得到好报,那就是上天赐福的结果。墨子以“天志”、“天意”规戒社会的人与事。天意认为我所爱的,他们一定喜欢;我获利,他们同样获利,爱护的人愈广泛,而获利的人更多。他们的恩泽施于天下,他们的好处万代相传。墨子在这里提出“善有善报,恶有恶报,报应在天,报应在人心”。

兼爱,既可作为墨子政治哲学的具体举措,又可视为墨子的政治理想,是立国之本,又是实际的要务,是顺天之意;那么,非攻就是兼爱题中应之义,天下罪恶莫大过于“攻国”,不明白这个道理,就是“明小物而不明大物”,就是不通时务,就是“誉义之名而不察其实”,结果呢,就会“计其所得,反不如所丧者之多”,因为它违背了绝大多数人的根本利益。

要能代表绝大多数人的根本利益,就得顺天志,“尊尚贤而任使能”。什么样的人才能称得上是贤呢?墨子指出“不党父兄,不偏贵富,不嬖颜色”,这种能够不因亲疏、贫富、女色而改变其中立立场的人才能称“贤”。所以,尚贤,首先是一个政治原则,也是政府组织原则,同时还是墨子政治哲学中的治国之本。这与当代政府管理的原则十分接近了。墨子在《非乐》一章中提出“仁之事者,必务求兴天下之利,除天下之恶,将以为法乎天下。利人乎,即为;不利人乎,即止。”这就是墨子政治的原则。墨子把实现他的政治纲领,首先寄托于国君,即人君。作为人

君,首要的是亲士,这里指的士人是品质高尚的有才能的人,并非徒有虚名的“社会贤达”和品质不端的大权在握的势利小人。墨子说:“入国而不存其士,国则亡矣……缓贤忘士,而能以其国存者,未曾有也。”意思说,管理国家,不关注和容纳贤能之士,国家必定灭亡。怠慢忽视贤能之士的国君,国家不会灭亡的事是没有的。

明鬼、非命很容易被指责为墨子哲学思想中自相矛盾之处。其实在墨子的哲学体系里,明鬼与非命并不矛盾。儒家讲“慎终追远,民德归厚”,墨子虽不讲民德归厚,但实质指向与此相一致。墨子认为“疑惑鬼神之有与无之别,不明乎鬼神之能赏贤而罚暴也”,“今若使天下之人皆若信鬼神之能赏贤而罚暴也,则夫天下岂乱哉?”原来,在墨子看来,“明鬼”只不过是使人们相信贤与暴是有报应的一种信仰。如果说,“天志”决定上层建筑,那么,“明鬼”则是针对人心民俗。相信鬼神能赏善罚暴,使天志得顺、鬼利得便,人能得福。但善与暴并非天鬼能左右得了的,而在乎个人自己的行为,就好像相信鬼神就会得福,不相信就会得祸一样,都是每一个人的自由意志,由人不由命。因之,就要“非命”。行善还是施暴,在乎自己的选择,一旦选择了,就逃不脱天志的奖惩。

墨子尊天事鬼而非命,是其区别于其他各家学说的重要标志,其所以要作为一个重要主张提出来,就因为它切合了中国人习惯于以功利之动机对待宗教的传统,更是对殷商文化的传承与超越。“天命”论是武王灭商以后由于害怕殷人不服而提出的一套观念(理由),即所谓“王者受命于天”,“丕显文武,皇天弘兹猷德,配我有周,膺受天命”(《毛公鼎》);“侯服于周,天命靡常”(《诗经·文王》)。武王以武力夺取天下,打出的旗帜是“受命于天”、“天命在周”。天命为何在周,是因为天命“惟有德者居之”。儒家不怎么提天命,《论语》中仅两次提到。韦政通指出:“墨子非命,儒者的命论,只是部分的原因,真正的对象应是自古以来即普遍流传民间的宿命观。”^[7]墨子反对的就是这种错误的天命观,他一针见血地指出,汤治而桀乱,武王治而纣乱,难道这是命运吗?当然不是,完全是由于人为。所谓天命,只是一种借口。这表面上反对的是儒家,实际上等于彻底否定了周立国的根本,否定了它的合法性。墨子非命的深层含义恐怕就在这里。

顾颉刚说:“中国人只有拜神的观念,并无信教的观念。”^[8]墨子重视宗教的德化作用,把宗教作为

社会正义的本身, 所谓天鬼, 简直就是一位谆谆的忠厚长者。王夫之说得更具体: “国乱无政, 小民有情不得申, 有冤而不见理, 于是不得不诉之于神, 而诅盟之事起矣。苏公遇暴公之譖, 则‘出此三物, 以诅尔斯’; 屈原遭子兰之谗, 则‘告五帝以折中命’; 咎繇而听直, 至于里巷之人, 亦莫不然。而鬼神之往来于人间者, 亦或著其灵爽。于是赏罚之柄, 乃移之冥漠之中, 而蚩蚩之氓, 其畏王鈇, 常不如其畏鬼责矣。乃世之君子, 犹有所取焉, 以辅王政之穷。今日所传地 1 之说、感应之书, 皆苗民诅盟之余习也。‘明明棐常, 齔寡无盖’, 则王政行于上, 而人自不复有求于神, 故曰: ‘有道之世, 其鬼不神。’”^[9]

此话甚得墨子其心。儒家学说之所以不行于当世, 盖一为其不信鬼神, 其源出于古代巫术, 却要自断其乳; 二为其一味要求国君行仁义, 而不知国君亦人也, 因而不合人情; 三为其不识时务, 学说与社会时代脱节故也。墨子大张古代巫术传统, 切合人心; 更重要的是墨子站在平民立场, 为平民立命, 其学说为贱民提供了一个发泄的途径。此外, 这也是体贴时政, 为国君着想, 因而其学说能为国君所用, 盖因鬼神说有利于他们对平民的德化和宗教约束。其学实在, 不高高在上。伪儒俗儒们那么多繁文褥节, 又脱离群众与生产劳动, 不仅贱民不喜, 君主也不乐, 只落下笑柄。

因此, 魏源指出: “鬼神之说有益于人心, 阴附王教者甚大; 王法显诛所不及者, 惟阴教足以慑人”。^[10]政治家当言赏罚, 宗教家则言吉凶。赏罚明则行善者吉, 作恶者凶, 天下晓然, 祈祷之事自息矣。故而在政治不清明之世, 宗教大有用处。墨学适应了当时礼崩乐坏的时代。古代“礼于神”是非王者或大夫莫属, 墨子则把尊天事鬼的权力下放给贱民。《墨子·公孟》云: “执无鬼而学祭礼, 是犹无客而学客礼也, 是犹无鱼而为鱼罟也。”此语可谓一语中的, 击中儒家之要害。“法家”的法, 核心是刑, 既无贱民之权利, 也无社会的正义。只是赏罚之罚。墨子则大张社会正义, 是诸子中惟一一家。

墨子思想和儒家思想重在恢复古礼不同, 墨学重在救弊、解弊。不像儒家那样过分强调乐, 乐对于救世并没有特别的效果, 相反只会助长统治者的享乐。在乐已崩坏时再强调乐只是空谈。女乐, 唯女是崇。正如《墨子·辞过》中所批评的那样: “当今之君, 其蓄私也, 大国拘女累千, 小国累百, 是以天下之男多寡无妻。”这里对疯狂霸占女子的情形的尖锐批评, 其实正是有鉴于商的亡国。

尚同, 是墨子哲学体系中至关重要的一环。胡适说, “墨子的宗教, 以天志为起点, 以尚同为终局。天志就是尚同, 尚同就是天志。”说得更透彻一点, 尚同是天志的保障。但这也引起了后人许多的误解, 如冯友兰就据此认为, 墨子主张国家必须是极权主义的, 国君的权威必须是绝对的。墨子哪里赞成了极权主义呢? 所谓“尚同”, 就是“一同国之义”, 这个国是国家, 是天下, 不是国君, 也就是绝大多数人之义。由此生发出“一国之内, 只能有一义存在, 这一义必须是国家自身确定的一义。别的义都是不能容忍的”的结论, 是不是有些解读过分了? 这个国家既然是天志决定了的, 做到了尚贤、尊天、明鬼、非命、非乐、节用、兼爱、非攻, 那么这样举国上下“一同国之义”有何不妥? 相反, 这正是后世爱国主义思想的萌芽。可以说, 尚同, 是治乱之本。因此, 西汉初年叔孙通就被当时的儒生赞叹为: “叔孙生诚圣人也, 知当世之要务。”(《史记·叔孙通列传》)

可以说, 上述墨学主张无一不是“择务而从事”这一经世哲学的具体体现, 也是墨学成为当世显学的根本原因。由“择务而从事”这一墨子哲学的灵魂出发, 墨子“非儒”, 反对的是儒学的教条化和庸俗化, 坚持的是孔子的正道。

参考文献:

- [1] 梁启超. 先秦政治思想史[M]. 天津: 天津古籍出版社, 2004 154
- [2] 郭沫若. 青铜时代[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2005 118
- [3] 梁启超. 先秦政治思想史[M]. 天津: 天津古籍出版社, 2004 139
- [4] 冯友兰. 中国哲学简史[M]. 北京: 北京大学出版社, 1996 47.
- [5] 方克立. 方克立文集[M]. 上海: 上海辞书出版社, 2005 20 150
- [6] 胡适. 中国古代哲学史[M] // 胡适文集: 第6卷. 北京: 北京大学出版社, 1998 261.
- [7] 韦政通. 中国思想史: 上卷[M]. 上海: 上海书店出版社., 2003 76
- [8] 顾颉刚. 顾颉刚学术文化随笔[M]. 北京: 中国青年出版社. 1998 373
- [9] 王夫之. 日知录集释. : 卷二[M]. “罔中于信以覆诅盟”条. 长沙: 岳麓书社. 1994
- [10] 魏源. 古微堂集·内集: 卷一[M]. 台北: 台北文海出版社, 1996

(责任编辑: 卫 华)