

# 争议下的墨家尚同之说:“民约”还是“专制”?

胡晓明\*

〔摘要〕 由梁启超民约之说而引起的墨家尚同说之争,其实质是“民约”论与“专制”论的认识分歧。民约论者认为墨家学说含有民约(义同民主)的因素,专制论者则认为墨家尚同说是一种十分危险的专制极权思想。这场学术争论既有着各个时代学术思潮的深刻影响,亦有墨家学说及《墨子》一书本身的一些因素。透过这场学术之争,应该认识到,以尚同说为核心之一的墨家思想,其实是墨子构建的一个理想国。这个理想国,墨子用一生践行之,这体现了墨子不仅在思想上具有着卢梭一般浪漫的情怀,而且在行动上又有着罗兰夫人那样的无畏勇气。

〔关键词〕 墨家尚同说;民约论;民主;专制

在现代墨学研究所有的争议中,尚同学说应该是最让研究者们为之纠结的问题之一。这场争论缘起于梁启超先生的民约之说。梁启超首先将墨家尚同学说与西方契约论进行了比较研究,认为尚同说与霍布斯的契约说十分相似。此说发表后引起很大争议。在这场争论中,有人从尚同说中看到了契约的影子、民主的因素;有人则从中察觉到了专制的倾向、极权的危险。这种在认识上近于非此即彼式的对立性分歧,伴随着现代墨学研究,从民国初期一直延绵至今。其争论时间之长久、观点分歧之严重,在政治民主蓬勃发展的今天,应该引起重视,并在理论和实践上予以澄清。

## 一、梁启超的民约之说

梁启超最先将西学引进墨学中,开启了现代墨学研究的先声,产生了深远影响。1904年,他在《新民丛报》上发表了《子墨子学说》一文,<sup>①</sup>首次比较了尚同学说与西方契约论,特别是与英国霍布斯相关学说的异同。在《墨子之政术》中,他开篇即云:“墨子之政术,民约论派之政术也。泰西民约主义,起于霍布士,盛于陆克,而大成于卢梭。墨子之说,则视霍布士为优,而精密不逮陆卢二氏。”<sup>②</sup>其比较主要是

---

\* 历史学博士,南京大学哲学系博士后流动站工作人员,南京晓庄学院学报编辑部副教授,210093。本文是国家社科基金一般项目“中古时期佛教中国化进程中的瑞应及其宗教意义”(14BZJ012)的阶段性成果之一。

① 梁启超在《墨子学案》自叙中说,《子墨子学》与《墨子之论理学》两文后由坊间汇刻为《墨学微》一书,或即指1916年商务印书馆出版之《墨学微》,然此书并不包括《墨子之论理学》一文。

② 梁启超:《墨学微》,上海:商务印书馆,1916年,第61页。按,关于霍、卢二氏之民约论,可参见王卫、申建林:《社会契约论:霍布斯与卢梭的比较分析》一文,载《中国矿业大学学报》(社会科学版)2005年第3期。

从国家起源说、君权神圣说、君权限制说、中央政治与地方政治之联络等四个方面进行的,兹述于下:

在国家起源说上,梁启超认为,墨家与西方霍布斯、洛克、卢梭诸人之说为“绝相类者”<sup>①</sup>。这是梁启超最初发表的民约之说的核心之论,其关键之处,不在于墨家与西方契约论者对于人类所谓的“自然状态”的类似认识和描述,而在于“自然状态”之结束,国家所以成立的依据的类似——梁启超在一系列的设问中,极为肯定地认为,墨家所说之天子,在于民选;国家之建立,基于人民全体之意愿。如果按照这样的认识,自然是与西方霍布斯等契约论者在国家起源说上是极为相似的。关于国家起源的民约论,梁启超后来在研究《墨经》时还发现了一个重要依据,即《经上篇》“君臣萌通约也”一语。据此,梁启超说:“他(墨子)说:‘国家是由人民同意所造成’,和‘民约论’同一立脚点。……言国家之起原,由于人民相约置君,君乃命臣。与西方近世民约说颇相类。”<sup>②</sup>这个依据,若梁启超的解释得以成立,当然可为证成其民约之说提供一个重要依据。但是,《墨经》向以艰涩难读著称,梁启超的解释自然难为所有人接受,其作为国家起源的民约说的依据,亦“不可避免地遭到驳难”<sup>③</sup>。

国家因“相约”而建立,建立之后又是如何呢?梁启超认为墨家的主张是一种绝对威权下的天子专制,即所谓的君权神圣说。而霍布斯也正是君主独裁论的拥趸者,故在梁启超看来,墨家与霍布斯的主张在此点上更为一致。为此,他不禁感慨道:

“呜呼,吾读此而叹二千年前吾墨子之学说,与二百年前彼霍布士之学说,何其相类也。霍氏既大发民约原理,顾复以为既相约建国之后,所以护持此国者,不可不用威力。而此威力者谁用之乎?则谓宜众人各抛其意欲,而委任于一人之意欲,以此为政约之所不得已,此正墨子尚同于天子之说也。”<sup>④</sup>

在此,梁启超以“吾墨子”之称,及“二千年前”与“两百年前”之对比,似乎是在表达他对墨家学说的一种喜爱和文化自豪感。不过,这种情感后来又悄悄地发生了一点变化。在《墨子学案》中,梁启超再次论及墨家的这种威权论,却是语带“遗憾”的意味了,认为墨家学说“只到霍氏那一步,还未到卢氏那一步”<sup>⑤</sup>。其对墨家学说期望之高,由此可以想见!不过,在梁启超眼里,墨家的这种君主威权论还有一个重要问题似乎未予解决,那就是君位继承法。他指出,墨家“未尝有主张君位世袭之说,亦未尝有选举继承之说,故彼神圣君权之所委属,无从断言。”虽曰如此,但他仍从《庄子·天下篇》“以钜子为圣人,皆愿为之尸,冀得为其后世”的记载,“臆测”出墨家之政治为“宗教主权之政治也。墨学之组织,与景教殆无一不密合。景教有教皇,而墨学有钜子,两者精神形式全同。”又说:“而其钜子承袭之法,大率由前任指名者半,由诸墨公举者半,此墨子所以断言天子为天下之仁人也。至此等制度,果能适于世界进化之运乎?则景教之教皇,乃至佛教之达赖喇嘛等,皆其前证矣。”<sup>⑥</sup>

在君权限制说上,梁启超以为墨家在主张君主威权论的同时,亦提出了君权限制的主张,即以天志来限制天子之权,此较竭力为君主专制辩护的霍布斯之说更为圆满:“霍氏谓相约建国之后,国民即各以其自由权委而奉之于君主,于是君主有权利而无义务,听彼自恣,而民莫复如何,此其说所以不得成立也。墨子知君权之不可以无限也,而未得其所以限之之法,于是立以天统君之一大义,盖墨子之君主,非无责任者也。责任云何?则对于天而负责任是已。”<sup>⑦</sup>

在中央政治与地方政治之联络方面,梁启超关心的是,君主既立之后,墨家又是如何主张政权之组织的呢?梁启超透过《尚同》篇中看似繁琐的表述,认为墨家从中央到地方政权,皆是由层层选举而成:“其所谓公卿诸侯乡长里长家君者,果由上所命耶?抑由下所举耶?原文不甚分明,以全体理

①④⑥梁启超:《墨学微》,上海:商务印书馆,1916年,第62—63、63—64页。按,关于霍、卢二氏之民约论,可参见王卫、申建林:《社会契约论:霍布斯与卢梭的比较分析》一文,载《中国矿业大学学报》(社会科学版)2005年第3期。

②梁启超:《墨经校释》,上海:商务印书馆,1922年,第27—28页。

③参见李贤中:《墨家“尚贤”思想探析》,《周易研究》2014年第1期。

⑤梁启超:《墨子学案》,上海:商务印书馆,1923年,第63—64页。该书初版于1921年。

⑦梁启超:《墨学微》,第66页。

论推之,殆一出于选举也。”<sup>①</sup>这种各级政权组织的选举之论,与前面的民选天子之说可谓前后呼应,当为其国家起源民约说的补充之论。

在1904年《子墨子学说》发表了数年后,梁启超可能觉得此前的认识尚有不成熟的地方,故又撰《墨子学案》一书,再次梳理了他对墨学的研究。虽然他在自叙中说“与少作全异其内容矣”,但对于早先的民约之论,他其实并未作多少改变,主要是换了一种新的提法,叫“墨家的新社会组织法”。<sup>②</sup>

梁启超民约之说的出炉,有着深刻的时代背景。清末民初,正是西学之风畅行中土之时。在日益强势的西方文化面前,中国学者虽然眼界大开,但与此同时,本民族文化的自尊心亦不免受到了挫伤。所以他们中的一些人,迫切希望能从本民族文化中找到可与西学相抗衡的东西。在此情势下,沉寂了两千余年的墨学,因以兼爱之主张、《墨辩》之思辩,而被认为与西学颇为相近,是“移植西方哲学和科学最佳成果的适合土壤”<sup>③</sup>,故得应时而重兴。此间情形,栾调甫先生更有深刻之论<sup>④</sup>。由此可见,梁启超选择了墨学,申其民约之论,希冀以此启蒙国民,振奋学人,岂是偶然哉!

秦汉以来一直处于被冷落、遗忘状态的墨学,在强势的西学面前,突然之间被赋予了唤醒民族文化自信的重任,因此受到了空前的重视。对此,崔清田先生又曾进一步指出:“在这股墨学研究热潮中,西学不仅为墨学研究提供了文化价值取向,而且还提供了研究的方法。”<sup>⑤</sup>所谓“研究的方法”,即是指将墨学与西学进行的比较研究。毫无疑问,梁启超是其中最重要的先行者之一,他亦曾直言不讳地说道:“吾侪所恃之利器,实洋货也。”<sup>⑥</sup>在校释《墨经》时,梁启超更是惊喜地发现墨学“与今日之西方学者所发明,往往相印。”<sup>⑦</sup>不难想到,从墨家尚同说中发现的民约之论,当正是其“往往相印”的一个重要成果。但是,梁启超所认为的“往往相印”,在有些学者看来未免有想当然的嫌疑。故他的这种中西比较研究之法,虽然于墨学研究影响甚大甚远,但是批评之声亦接踵而至,乃至陈寅恪后来批评在整理国故运动中的穿凿附会之风时,即以民国初年的墨学研究为例:“今日之墨学者,任何古书古字,绝无依据,亦可随其一时偶然兴会,而为之改移,几若善博者能呼庐成庐,喝雉成雉比。此近日中国号称整理国故之普通状况,诚可为长叹息者也。”<sup>⑧</sup>杜国庠在谈到运用西学来研究墨辩逻辑时亦有相似之批评:“因为墨家逻辑的论式简单,于是一些好心的研究者,有的用形式逻辑的‘三段论法’去套,有的就用因明的‘三支作法’去套。到了不大好套的地方就‘画蛇添足’或者‘削足适履’而使之相符合。套是套了,到底不像,一样有‘买椟还珠’,‘不善嫁女而善家媵’(见‘韩非子’)-之嫌疑。”<sup>⑨</sup>而梁启超西学色彩过于明显的民约论,自然也逃不过质疑和批评之声。只是梁启超可能始料未及的是,由此而引发的一场学术之争不仅至今未息,而且从一开始便偏离了他民约论的原意。那么又是如何偏离的呢?

## 二、现代墨学研究中的“民约”与“专制”之争

从笔者所掌握的情况来看,最先对梁启超民约论做出反应的学者是胡适<sup>⑩</sup>。在墨学研究上,胡适

①梁启超:《墨学微》,第67页。

②梁启超:《墨子学案》,第61—65页。

③胡适:《先秦名学史》,上海:学林出版社,1983年,第9页。

④具体论述,参见栾调甫:《二十年来之墨学》,《墨子研究论文集》,北京:人民出版社,1957年,第140页。

⑤崔清田:《墨家辩证学研究的回顾与思考》,《南开学报》1995年第1期。

⑥梁启超:《先秦政治思想史》,《饮冰室合集》(第9卷),上海:中华书局,1936年,第13页。

⑦梁启超:《墨经校释·自序》,第1页。

⑧冯友兰:《冯友兰中国哲学史上册审查报告》,《金明馆丛稿二编》,北京:三联书店,2001年,第280页。

⑨杜国庠:《该怎样看待墨家逻辑》,《哲学研究》1959年第10期。

⑩王桐龄先生对梁启超民约说反应也比较早,其《儒墨之异同》一书几乎全盘吸收了梁的相关观点。然从出版时间来说,该书初版于1922年12月,稍后于胡适作序的《墨经校释》,后者初版于同年4月。

与梁启超往复频繁,多有争论。对于民约论,郭沫若曾以为胡适与梁启超的观点一致,故在《读梁任公〈墨子新社会之组织法〉》一文中曾连带批评了他。<sup>①</sup>其实,梁、胡二人观点并不完全一致。《墨经校释》是梁启超在《墨子学案》出版后不久的另一部重要墨学著作。在该书后序中,胡适说:“墨子《尚同》各篇深怕‘一人一义,十人十义’的危险,故主张‘上同’之法——上之所是,必皆是;所非,必皆非之——很带有专制的采色。”胡适避过了天子的产生问题,不过与梁启超一样的是,他也认为尚同说带有专制的色彩。然而他又说道:“墨家后人渐打破这种专制的正义观,故《经上》有‘君臣萌通约’之说,《经说上》释此条道:‘君以若民者。’梁先生校改‘若’为‘约’,‘若’字但向来训‘顺’。正不烦改字而意义更明显。”<sup>②</sup>胡适把《墨经》中梁启超用以证成国家起源的民约论的依据——“君臣萌通约”之语,看作是墨家后学改变墨子专制思想的一个证据。也就是说,在胡适看来,民约属于墨家后学的思想,是对墨子尚同说专制思想的一个反动。在此需要特别指出的是,从胡适说“打破这种专制的正义观”来看,他所理解的民约,可能就不是梁启超所说国家起源时的一个简单“约定”了,而是颇有民主之意味。因此,胡适之说显然已超出了梁启超民约说的范围,是一种更为激进的认识,可谓修正了的民约说。<sup>③</sup>然而相对于胡适的“修正”,后来的一些学者则走得更远,径直认为尚同说是墨家的民主论。如蒋维乔在其《中国哲学史纲要》中认为,“墨子的民主思想,十分发达。……《墨经》上有一条:‘君,臣萌通约也。’这句话虽然极简单,竟是墨家的民约论,与西方卢梭的民约论,详略固有不同,却是同一原则。”<sup>④</sup>按照蒋氏所论,墨子已不是梁启超说的两千年前的中国霍布斯了,而是两千多前的中国卢梭。当然,蒋氏所论,绝非其一家之意。大约与蒋氏同时,吕振羽也曾直接了当地指出,墨子学说有类于法国的卢梭:“他的国家起源说,在一方面近似于卢梭的民约论(所谓‘君臣萌通约也’)。这不但批驳了当时统治阶级代言人所标示的君权神授说(所谓‘天生民而立之君’),指出人类在原始并没有统治者与被统治者之区别的存在,表现着生产阶级的进步思想。……墨翟的民主主义,在今日看来是落后的,然而他在两千余年前发明这种理论,却是伟大的。”<sup>⑤</sup>蒋、吕二氏所论,皆认为尚同说有类于卢梭的民约论,可谓是“弥补”了梁启超当初的“遗憾”。由此,梁启超所说的“民约”一词,已真正地被赋予民主之义了。

与胡适等人修正之说不同,郭沫若作为批评的一方,最先对梁启超的民约论发出了强烈质疑。他在梁启超《墨子学案》出版后不久,即撰《读梁任公〈墨子新社会之组织法〉》一文以驳之。郭沫若认为,墨家的主张完全是一种神权起源论,与西方的契约说毫不相干:“墨子的主张明明是那‘天生民而立之君’的一派神权起源说,他何曾说‘国家是由人民同意所造成’,更何曾与欧西的‘民约论’在同一立脚点上呢?”<sup>⑥</sup>在该文中,郭沫若对《墨经》“君臣萌通约”之语,给出了一个完全不同的解释:

“在我的意思,‘通约’疑是‘统约’。‘约’字作契约解是后起之义,他的原意是‘缠束’。‘通’‘统’音近而通用。所以‘通约’疑是‘统约’,‘君,臣民通约也’便是‘君者臣民之统束也’,便是‘天子……一同天下之义’的意思。这么解法从墨子全体的思想上看来无甚齟齬,便照字面上讲来也辞足而意满。似乎比顾文思义的民约说要妥当得多吧。”<sup>⑦</sup>

郭沫若在此尚用“疑是”之语,话留余地。而在二十年后,当他再次论及此问题时,则是完全肯定的语气了。他说:

“其实,‘臣萌通约’者,通者统也,约者束也,就是臣民统束,也就是臣民总管,里是什么民约

①郭沫若:《读梁任公〈墨子新社会之组织法〉》,第272—273页。

②胡适:《墨经校释·后序》,第9页。

③胡适所以说民约是后期墨家修正的思想,是因为他认为《墨经》是墨家后期作品,晚于《尚同》篇。

④蒋维乔、杨大膺编著:《中国哲学史纲要》,台湾:中华书局,1975年,第217—219页。该书初版于1934—1935年。

⑤吕振羽:《中国政治思想史》(上),北京:人民出版社,1961年,第120—123页。

⑥⑦郭沫若:《读梁任公〈墨子新社会之组织法〉》,《郭沫若全集(历史编)》(第3卷),第265、271—272页。

呢?……墨子不仅没有卢梭的民约论,而且也没有儒家的禅让说,他的‘王公大人’是‘传子孙,业万世’的。那么他的‘一同天下之义’的主张,尽管说的是‘仁君’,但这‘仁君’是如何产生的呢?尽管是暴王如桀、纣、幽、厉,当其时,谁敢不目以‘仁君’?……故而墨子的所谓‘尚贤’,‘尚同’,结果只可能流而为极权政治。”<sup>①</sup>

如果细较起来,郭沫若对“君臣萌通约”之语的新解,其实并不能对梁启超的民约论构成实质性的反驳。为什么这样说呢?这里出现了一个阴差阳错的情况。前文已述,虽然“君臣萌通约”之语被梁启超用来作为国家起源民约论的依据,但是他又认为,按此“民约”,建立国家后,墨家的主张是实行天子专制。为此,他还颇为遗憾地说,墨家尚同说,只走到霍布斯的一步,尚未到卢梭的那一步。因此,郭沫若的解释如果成立,反倒与梁启超对尚同说的此点认识正好暗合。这是梁启超没有想到的,而作为批评方,这更是郭沫若的疏忽。郭沫若之所以有此疏忽,原因即在于他对梁启超的民约论存在误解,这从他“墨子不仅没有卢梭的民约论”的话,以及“墨子的所谓‘尚贤’,‘尚同’,结果只可能流而为极权政治”等进一步的表述中可以看得出来。然而遗憾的是,与郭沫若类似的误解一直存在。例如任继愈先生说:“有些对墨子的学说有偏好的学者,如梁启超等人,不但不认为墨子的政治思想是维护世袭贵族制度的,并进而说他有民权民主的思想,说他的理论有些像十八世纪法国卢梭的‘民约论’”<sup>②</sup>。徐大同先生在《墨翟兼爱互利、尚同尚贤、节用节葬的社会政治观》中也说:“近代我国有些学者将墨子与西方一些政治思想家进行比较研究。如梁启超就曾将墨子与卢梭相比,冯友兰将他与霍布斯相比。”<sup>③</sup>而实际上,在所有坚持民约论的学者中,就笔者所知,冯友兰的观点与梁启超是十分相近的,二人皆认为墨子与霍布斯的思想类似,而非是卢梭。<sup>④</sup>

从胡适和郭沫若二人最先对梁启超民约论所作出的反应来看,出现了一个十分有趣的现象,前者虽然仍持民约之说,但基本观点却差不多完全偏离了梁之民约论;后者明明极力反对民约论,认为墨家尚同说是专制思想的,恰恰与梁说又有相契合之处。之所以出现这种现象,皆是双方有意亦或无意地忽视了梁启超民约论的本意,以为有了“民约”,也就有了“民主”。然而,无论怎么说,围绕着梁启超的民约论,胡适和郭沫若所表现出的基本观点是完全不同的:前者认为墨家学说含有民约(义同民主)的因素,故不妨称为民约论者;后者则反对梁启超的民约论,认为墨家尚同说是一种十分危险的专制极权思想,可称为专制论者。胡、郭二人之后,虽然论者益众,正反方歧说愈繁,但从各种议论的总体情况来看,主要还是民约与专制的分歧。例如,侯外庐先生即是坚定的民约论者,且直接以“民主”之义论之。侯外庐既认为墨家尚同之说有民主思想,又认为墨家后学(《墨经》作者)发现了契约说。虽然他没有指明这个契约说究竟是霍布斯的,还是卢梭的,但从其主张墨子是“一般的民主主义者”来看,更有可能是指卢梭的。而早期的专制论者陈柱先生则在《墨学十论》中反驳道:“乃今之谈墨学者,见《尚同》有选天下之贤可者立以为天子之语,遂谓墨子主张民选天子。而不知与墨子之旨大谬。”<sup>⑤</sup>而陈柱反驳《尚同》篇中的天子非为民选,目的就是要证明尚同说为专制之说:“若夫人民之思想主义,亦必欲强同于一人,缪矣。岂非后日秦政焚书坑儒偶语者弃市之厉阶乎?”<sup>⑥</sup>台湾学者陈拱后来更是危耸地指出,墨家尚同说下的社会是“由极权、斗争与特务恐怖而强迫天下之人尚同于其上的社会”,“这个社会并不是人所能生存的”。<sup>⑦</sup>

①郭沫若:《墨子的思想》,《郭沫若全集(历史编)》(第1卷),1982年,第469页。

②任继愈:《墨子》,上海:上海人民出版社,1956年,第56页。

③徐大同:《墨翟兼爱互利、尚同尚贤、节用节葬的社会政治观》,《政治思想史》2014年第1期。

④冯友兰:《中国哲学小史》,上海:商务印书馆,1934年,第13页。

⑤陈柱:《墨学十论》,上海:商务印书馆,1928年,第102—103页。

⑥陈柱:《子二十六论·闡墨》,南宁:广西师范大学出版社,2008年,第179页。该书初版于1935年。

⑦陈拱:《墨学研究》,台中:私立东海大学(出版社),1964年,第248页。

综上所述,由梁启超最初的民约论而引发的一场学术纷争,从一开始即演变为一场关于墨家学说是民主论还是专制论的认识分歧。应该说,梁启超从墨家尚同说中看到的民约,仅仅是指类似于西方契约论者所说的“自然状态”结束,国家即将形成前后的“人民”作出的一个“约定”而已;这个“约定”之后,即是“专制”。因此,围绕着梁启超民约论而产生的争论,其实是一场关于墨家学说是“民主”还是“专制”的认识分歧。梁启超所谓的民约之说,本与民主无涉。如果非要说有民主之义,那也仅存在于“约定”时的一瞬间。但是,由于分歧双方皆有着看似充分的理由,所以至今在墨学界也没有达成较为一致认识的迹象。

### 三、尚同学说认识纷争的学术背景及相关因素分析

这场墨家尚同学说的认识纷争,可以说,深深地打上了中国各个时代社会思潮的烙印。近代墨学向有“复兴”之说,但在这一百多年时间里,墨学研究和中国整体之学术研究一样,也有着很大的起伏。就墨学而言,大致可以分为两个大的阶段,即20世纪初到50年代前后为墨学研究的第一阶段,第二阶段是改革开放以来至于现今。其间原因,毋庸多说。

前文已经指出,在第一阶段中,受西学风潮的强势影响,梁启超等人的墨学研究,有着浓厚的西学色彩,尤其是在兼爱、非攻、尚贤、尚同、墨辩等诸说方面,更是如此。当其时,梁启超的中西学术的比较研究,无疑是引领学术潮流的一种做法,故能一呼而百应,民约之说遂大倡于学者间。但是存在的问题也是显而易见的,主要是中西历史文化背景的巨大差异往往被忽视了,故中西之比较有时会流于简单的比附,牵强附会的地方时有所见。例如,梁启超对于尚同说中天子的产生问题,在没有作出具体分析的情况下,仅仅通过连续的三个设问,即断定天子是由人民选举产生的,这难免有臆断的嫌疑,以致于让人感到他得此结论时似乎有一种迫不及待的心情。之所以如此,分明是西方契约论的影响所致。因此,西学色彩过于浓厚的民约之说,招来非议在所难免。此外,自20世纪二三十年代以来,中国社会阶级学说日兴。流风所及,墨家所代表的小生产阶级的身份因此亦被充分挖掘出来,以为其学说代表着最广大生产者的利益。故继梁启超、胡适等人之后,一种更为激进的民约说产生出来。前文所举之蒋维乔、吕振羽等学者所论当是其中的代表。而一向对墨家思想持批判态度的郭沫若,则尤其反感于此等论说,故措辞严厉地批评道:“(像)他那样满嘴的王公大人,一脑袋的鬼神上帝,极端专制,极端保守的宗教思想家,我真不知道何以竟成为了‘工农革命的代表’!”<sup>①</sup>

第二阶段,也就是改革开放以后,经过一段沉寂期的墨学研究再次复兴起来。这一次的复兴,墨学研究与社会现实更加紧密地结合起来,表现为服务于现代文化建设的需求越来越强烈,故发掘墨学的现代价值显得尤其重要和突出。在此情势下,已经被前代学者发现与西方学说颇有几分相似度的尚同学说再次成为焦点议题之一,除了民约、民主等内涵外,法治、和谐等思想亦不断地被发掘出来。如詹剑峰论道:“但是天子怎样选出来呢?有天下之人投票选举出来,这并不是荒谬可笑的假说。……这就是墨家法治的精神。”<sup>②</sup>在此,詹剑峰即从尚同说中解读出了法治的意蕴。近年来,对包括尚同说在内的墨家学说和谐思想的探讨,更是切近时代之新论。<sup>③</sup>而与之形成鲜明对比的,如刘泽华、张永义等人则从尚同说中看到了恐怖的“特务统治”。如刘泽华说:“墨子一方面倡导相互告密,

<sup>①</sup>郭沫若:《墨子的思想》,《郭沫若全集(历史编)》(第1卷),第463页。

<sup>②</sup>詹剑峰:《墨子及墨家研究》,武汉:华中师范大学出版社,2007年,第46—47页。

<sup>③</sup>孙波:《论墨子的社会和谐思想及其现代价值》,《中共中央党校学报》2008年第3期。

另一方面又提出最高统治者要有一批‘贤良’的‘羽翼’遍布全国进行侦察暗探和监视。”<sup>①</sup>张永义亦作相似之论：“墨子的这两种方法极易让人联想到后世的恐怖统治。第一种方法意在鼓励告密，第二种方法主张特务统治。两者所针对的不仅仅是人的行为，而且还包括人的思想！……墨子的本意是‘兴天下之利，除天下之害’，可尚同的结果却是如此地专制”<sup>②</sup>。

在这场学术纷争中，双方似乎皆能找到足够的理由来支撑自己的观点。这恐怕是双方认识分歧所以持续近百年的主要原因。那么这又是如何造成的呢？

首先当与墨家学说本身的一些模糊，甚或矛盾的表述密切相关。如关于国家起源问题的论说，天子究竟是民选还是天选，由于《尚同》三篇中对主格的表述皆不清楚，致使研究者不得不从他处寻章摘句，试图利用语言间的逻辑性推理出这一缺失了的主格。结果却是争论双方皆可以从《墨子》中找到自己所需要的东西，从而导致双方在此问题上聚讼纷纭，莫衷一是。又如，《尚同》篇中关于治理国家需要上下通情手段的表述，亦引来严重的认识分歧：在民约论者看来，这是信息上下畅通，达成民主之治的重要路径；而在专制论者看来，这种上下通情，很有可能发展成可怕的特务政治。

其次就是《墨子》文献本身的问题，主要有两个方面：一是文本的讹误脱漏问题，二是《墨子》各篇章内容存在差异的问题。先秦时期，墨家和儒家并称显学，但是秦汉以后，墨家便逐渐衰落下去，几为绝学。长期遭到冷落的《墨子》一书能够流传下来已属不易，而经过长期的传抄，讹误脱漏更是十分严重，几不可读。清代中叶以来，乾嘉之学大兴，诸子之学受到空前重视，《墨子》一书遂从清代毕沅开始，陆续得到校勘整理。其间历经孙诒让、梁启超、吴毓江等几代学者的努力，才逐渐恢复了面目。但是这样说，并不代表着该书没有问题了，一些无法勘定的文本问题依然存在，这是墨学研究必须面对的。例如，《尚同下》曰：“是故天下之欲一同天下之义也，是故选择贤者立为天子。”孙诒让以为，“上‘天下’二字疑当作‘天’”。方授楚据此认为“尚同”说主张的是王权神授。<sup>③</sup>而今人徐希燕则认为，“是故天下之欲一同天下之义也，是故选择贤者立为天子”一句中的前“天下”一词（即孙诒让说的“上‘天下’”）实为“天子”之误：“‘下’乃‘子’之隶书或篆书体的误抄，因其形似。”<sup>④</sup>徐说看起来也言之成理，可备一说。这样，因文本上的一字之差，所得之结论则可能完全不同。再者，从方授楚、徐希燕二人所论来看，他们皆不辨《尚同》上中下三篇的差异，在论述中参互引证。一般认为，《墨子》中包括《尚同》在内的十章（通称墨家十论）之所以分为上中下三篇，是因为墨家分为三派，即相里氏、相夫氏、邓陵氏分记墨子之说的结果，其间思想相异、相左之处不可能没有。例如《尚同》上中下三篇中关于天子产生的表述即存在着明显的差异。故若不审此而视三篇为一体，参互相证，如何能得出可信的结论来？对此，孙中原先生即曾指出：“应该放弃把上篇不明的地方直接用中、下篇的记述来解释的态度，把三篇分别作为完整的论说，注意各篇独自的思想、位置和各篇间的思想变迁，把它们作为分别设定的统治理论构造，来研究其理论发展。”“关于‘尚同’的概念，从来均根据下篇，认为是地位低的人应服从上级的意志，认为‘上意下达’贯通三篇。但是如果对这一点进行进一步的分析，也许能够解读三篇统治机构间相互不同的地方，同时关于‘尚同’的概念，也有必要检讨一下从下篇中得出的结论是否能通用于全部三篇。”<sup>⑤</sup>这还是仅就《尚同》三篇的互相引证来说的。另外，由于尚同说与兼爱、非攻、尚贤等说之间有着紧密的联系，故相互间的引证也是不可避免，那么面临文本的差异问题当更为复杂。

①刘泽华：《中国政治思想史集》（先秦卷），北京：人民出版社，2008年，第409—410页。

②张永义：《墨子与中国文化》，贵阳：贵州人民出版社，2001年，第68页。

③方授楚：《墨学源流》，上海：中华书局，1937年，第84—85页。

④徐希燕：《墨子的政治思想研究》，《政治学研究》2001年第4期。

⑤孙中原：《墨学与现代文化》，北京：中国广播电视出版社，2007年，第207页。

最后需要指出的是,这场关于墨家“尚同”说的认识分歧,虽然持续时间很长,参与讨论的学者很多,但是总体来看,多停留在几个相关节点问题的分析讨论上。因此,虽然论者纷繁,分歧依旧,但有些论说看起来不过是对旧有之说的简单重复而已。对此,笔者认为,对于今后的墨家尚同学说的研究,如果想不再停留在简单的争议上,不妨参考一下孙中原先生的话:“《尚同》三篇在墨家思想整体的形成过程中,还没有被确定明确的位置,而且与‘兼爱’、‘非攻’的关系,也是不明朗的。这是由于墨家在《尚同》三篇中提出的统治政策,没有被充分理解,所以至今为止,仍无法得出对《尚同》三篇的正确解释。”<sup>①</sup>这是孙氏在结合日本学者的研究情况后的一个总结,很有启发意义。

#### 四、墨家尚同说的再认识

在墨家学说中,尚同说无疑是其核心思想之一。<sup>②</sup> 在先秦诸子中,很少有哪家能像墨家在《尚同》篇里那样,如此系统地提出自己的社会政治组织架构的宏大设想。李石岑先生甚至认为,尚同说是墨家学说最为核心的思想:“关于墨子的根本思想,说者不一,有主兼爱的,有主明鬼的,有主功利的,有主实用的,实则都未能把握墨子思想的全部。我以为荀子有一句批评墨子的话,实可谓一语破的,便是说:‘墨子有见于齐,无见于畸。’齐一的思想成为墨子思想的中心。上面已经说过,尚同和尚异在哲学史上是两个主要类型。尚同的类型,在中国哲学史上,墨子是惟一的代表者。……讲到政治方面,国家方面,更非力求平等划一不可。”<sup>③</sup>此论可谓宏远,对于今天认识尚同学说在我国哲学史上的思想价值和地位,仍不乏指导意义。但是,墨家政治哲学的这一核心思想,目前对它的认识仍然分歧严重,影响着我们对它的客观认识。而如前揭之所示,这场所谓的民约与专制之争,自始至终体现着中国传统的墨学与西学的相互比较。有鉴于此,故不揣浅陋,仍想从比较的角度,来谈谈对墨家尚同说的一点粗浅认识。

首先是关于儒墨二家“同”与“和”的认识问题,此于本文之主题密切相关<sup>④</sup>。“同”是先秦时期一个重要的哲学概念,常作为另一概念“和”的对立面而被论及。如《国语·郑语》中即记载了史伯一番“同”与“和”的精彩议论:“今王弃高明昭显,而好饕匿暗昧,恶角犀丰盈,而近顽童穷固,去和而取同。夫和实生物,同则不继。以他平他谓之和,故能丰长而物归之,若以同裨同,尽乃弃矣。故先王以土与金木水火杂,以成百物。是以和五味以调口……于是乎先王聘后于异姓,求财于有方,择臣取谏工,而讲以多物,务和同也。声一无听,色一无文,味一无果,物一不讲。王将弃是类也,而与剗同,天夺之明,欲无弊,得乎?”<sup>⑤</sup>这是我国见于记载的最早的关于同一性问题的一个议论,“同”被作为“和”的对立面,首次在哲学层面呈现在我们面前。在“同”与“和”之间,一般的印象是先秦儒家似乎更重视“和”。最为人所知的便是孔子在《论语·子路》中说的话:“君子和而不同,小人同而不和。”孔子此话是基于对君子与小人的行为品行的总结而说出来的,所谓“君子周而不比,小人比而不周”,“君子喻于义,小人喻于利”,“君子坦荡荡,小人长戚戚”,等等。孔子的这种和而不同思想,讲究的是和之以礼,重之以义,反对的是同以财货,追逐名利,体现的是儒家所大力倡导的一种君子风范。其作为指导人际关系的一个原则,主要在社会伦理范畴发挥着重要作用。在这一方面,墨家又是如何主张的呢?其实,因兼爱等主张而遭到儒家激

①孙中原:《墨学与现代文化》,北京:中国广播电视出版社,2007年,第207页。

②郭智勇:《“尚同”与“尚贤”:墨子政治和合的伦理路径探析》,《东南大学学报》(哲学社会科学版)2014年第1期。

③李石岑:《中国哲学十讲》,南京:江苏教育出版社,2005年,第68页。该书初版于1934年。

④王桐龄著的《儒墨之异同》(北平文化学社,1931年)可谓儒墨二家比较研究之典范,然“同”与“和”却未有涉及。

⑤徐元诰:《国语集解》,北京:中华书局,2002年,第470—473页。



烈批评的墨家,与儒家的主张是很相似的。《墨子·鲁问》:“鲁阳文君谓子墨子曰:‘有语我以忠臣者,令之俯则俯,令之仰则仰,处则静,呼则应,可谓忠臣乎?’子墨子曰:‘令之俯则俯,令之仰则仰,是似景(通影)也。处则静,呼则应,是似响也。君将何得于景与响哉。若以翟之所谓忠臣者,上有过则微之以谏,已有善则访之上,而无敢以告外,匡其邪而入其善,尚同而无下比,是以美善在上而怨讎在下,安乐在上而忧感在臣。此翟之所谓忠臣者也。’”<sup>①</sup>墨子这番应对之辞中的忠臣,不正是儒家刻意追求的君子、良臣之形象吗?虽然墨子在此也说了“尚同而不下比”,但其所“同”者明显是义而非利,与孔子所说“君子周而不比”,“君子喻于义”其实是一样的道理。

在社会伦理方面,儒家强调的是“和”,那么在治社会之乱的政治伦理方面,儒家又是作何主张呢?可以明确地说,儒家主张的也是“同”。儒家所主张的“同”,集中的表现是孔子所提出的“正名”思想。为何要“正名”?孔子说,“名不正,则言不顺,言不顺则事不成”,也就是说统治者在未“正名”的情况下,其便不具有统治的威权。在儒家看来,这是天下大乱的根源。儒家如此,墨家的主张则更为直白,其《尚同》诸篇正是以此为出发点,提出的一整套政治伦理学说,故《鲁问》有言曰:“子墨子曰:‘凡入国,必择务而从事焉。国家昏乱,则语之尚贤尚同。’”<sup>②</sup>因此,儒、墨二家在礼乐崩坏、战乱不已的社会政治现实面前,他们提出的治理思路从根本上来说是一致的,只不过各自的具体主张不同而已,儒家要求“正名”,墨家主张“尚同”,且其思想更加系统、鲜明、突出。如此说来,儒家和墨家的主张都向我们展示了一个简单得不能再简单的道理,即在政治统治上,无论是哪个社会,都需要形成和服从一个共同的政治准则。在儒家看来,这个准则是已经有的周礼;在墨家看来,是一个能代表天志的天子的威权;在今天看来,是一个所有人都要遵守的法律制度。既然如此,对于墨家尚同学说,在已经历了是民主还是专制的大量讨论之后,现在的认识是否应该有所超脱呢?

其次是关于中西比较的问题。当初,梁启超先生首先将“尚同”说与霍布斯的契约论进行比较,其实是一点不值得大惊小怪的。因为给任何一个对西方契约学说有所了解的人,在看到《尚同》篇时,恐怕都会产生比较的冲动——《尚同》篇中的某些表述,与社会契约论的相关论说实在有点相像了。这其实告诉我们,虽然说中西文化历史差异巨大,是我们进行比较研究时必须考虑的因素,但是,人类思想的共通性的存在,却也正是我们能够进行比较研究的基础。无论是西方的思想家,还是东方的哲人,他们在面对相似的重大问题时,并不因为时间和空间的相隔玄远,而阻碍他们在思考时也会闪现出相似的思想火花。然而,如前文已述,梁启超主要是把尚同说和英国的霍布斯的契约论相比较的,而批评他的郭沫若却误以为比较的对象是法国卢梭的契约论。更让人有点哑然的是,支持梁启超民约论的,或者说受到梁启超民约论启发的,索性就把墨子当作中国的卢梭了,而且论之有据,并不觉得有什么不妥。那么,墨子学说与卢梭的社会契约思想果有相像的地方吗?对此,我们如果撇开细枝末节性的对比,而从这两位伟大的思想者的宏大构思来作一个宏观的观照的话,便会发现他们的思想确是有某些相通之处的。比如,他们不仅都假设了一个无序的社会,而且都苦心孤诣地去思考如何终结这种无序的状态。为此,他们各自都构想了一个社会的运行规则。在这个规则中,他们不约而同地设定了一个既代表全体成员的权益,又都需要所有成员服从的公意。如卢梭说:“我们每个人都以其自身及其全部的力量共同置于公意的最高指导之下,并且我们在共同体中接纳每一个成员作为全体之不可分割的一部分。”<sup>③</sup>“为了使社会公约不至于成为一纸空文,它就默契地包含着这样一种规定——唯有这一规定才能使得其他规定具有力量——即任何人拒不服从公意的,全体就要迫使他服从公意。”所不同的是,卢梭的最高公意是在全体成员达成的契约基础上形成的,它是近代西方社会民主的思想基础;而墨子所设想的公意为天志,由

<sup>①②</sup>吴毓江:《墨子校注》,北京:中华书局,1993年,第735、737页。

<sup>③</sup>卢梭:《社会契约论》,何兆武译,上海:商务印书馆,2005年,第20页。

天子代表,只是由于表述的含糊,天子的产生形式目前还无法确定下来。在最高公意下形成的共同体,墨家主张的是兼爱,卢梭想到的则是成员间的互助互利:“义务和利害关系就迫使缔约者双方同样地要彼此互助,而同是这些人也就应该力求在这种双重关系之下把一切有系于此的利益都结合在一起。”<sup>①</sup>为了使得这个共同体真正有效地运作起来,墨子主张的是由一个道德和才能都很出众的贤人集团的统治,而卢梭则希望由一批“非凡人物”来做立法者,这些人“敢于为一国人民进行创制的人——可以这样说——必须自己觉得有把握能够改变人性,能够把整个自身都是一个完整而孤立的整体的个人转化为一个更大的整体的一部分,这个个人就以一定的方式从整体立获得自己的生命与存在;能够改变人的素质,使之得到加强;能够以作为全体一部分的有道德的生命来代替我们人人得之于自然界的生理上的独立的生命。”<sup>②</sup>“能够改变人的素质,使之得到加强”的人,这显然是卢梭在道德和才能上对他心目中的“非凡人物”提出的要求。

由此可见,东西方这两位哲人,皆为我们勾勒出了他们各自的理想国。在韦政通先生看来,墨子构建的其实是一个无法实现的乌托邦。<sup>③</sup>但是,对于墨子自己来说,他的尚同社会,却是一定真切切地装在他胸中的,故而能摩顶放踵,不畏险难,力践行之。那么卢梭的呢?何兆武先生在他的译本前言中说道:“每个思想家都有自己的理想国,那里面寄托着他本人对政治社会的向往。然而理想与现实、理论和实践之间是永远存在着巨大的差距的。贝克尔(Bard Becker)说得好:假如罗兰夫人知道自己的理想落实到现实的层面上,就是法兰西第三共和国(1870—1940)的话,当年她就不会有勇气走上断头台了。《社会契约论》毕竟只是描绘作者个人的理想国,一切理想国都必然带有极大的乌托邦性质,何况卢梭本人就是近代浪漫主义的大宗师。”<sup>④</sup>然则,我们可不可以说,在思想上,墨子具有着卢梭一般浪漫的情怀,而在行动上,又有着罗兰夫人那样的巨大勇气呢?

(责任编辑:杨嵘均)

## Social Contract or Autocracy: A Discussion on the *Shangtong* Theory of Mohist School

HU Xiao-ming

**Abstract:** The debate over the Mohist theory of *shangtong* 尚同 (conforming upward) triggered by Liang Qichao's explanations for social contract actually reflects the differences between the theory of social contract and that of autocracy. Advocates for social contract hold that the theory of *shangtong* is somewhat similar to that of social contract, while supporters of autocracy believe that the theory of *shangtong* is tyrannical and totalitarian in essence. This academic debate is profoundly influenced by the academic trends in different periods. Also, the ambiguity shown in the Mohist thought and the book entitled *Mozi* 墨子 accounts for why the debate can last for nearly a century. Through this long-lasting debate, we should realize that the essence of *Mo Zi*'s theory was to build an ideal kingdom based on the principle of *shangtong* and he devoted all his life to the practice of such an ideal. All this shows that *Mo Zi* is characterized by Rousseau's romanticism in spirit and Manon Phlipon Roland's courage in action.

**Key words:** Mohist theory of *shangtong*; theory of social contract; democracy; autocracy

①②④卢梭:《社会契约论》,何兆武译,上海:商务印书馆,2005年,第23、50—51、4页。

③韦政通:《中国思想史》(上),台湾:水牛出版社,1980年,第116—121页。