

墨家政治伦理思想论

○ 杨建兵

(武汉大学 马克思主义学院, 湖北 武汉 430072)

[摘要]墨家政治伦理以“义”为核心与宗旨。墨家之“义”以“天下之利”为质,通过“权”和“求”的方法对“利”进行精准的计算,再以具备“爱”“义”“廉”“节”等德性的贤能政治家来担保“利”在不同主体之间实现均衡的分配,配以“尚贤”的人事管理制度和“尚同”的行政管理制度保障,坚持效率优先兼顾公平的原则,最终使墨家的政治道德形成一个完满的伦理叙述。

[关键词]义;权;求;尚贤;尚同

墨学在先秦时期曾是可与儒学比肩的显学,儒墨之间既相颉颃又有师承的渊源,故皆能从彼此的眼里看到更真实的自己。研究墨学,既可以补墨研之缺亦可以纠儒研之偏。更重要的是,在全国人民追逐“实现中华民族伟大复兴”梦想的背景下,研究包括墨学在内的中国古代哲学思想,在科学理论的指导下对这些传统思想资源进行整理,并努力进行现代化的改造,其意义是不言自明的。墨家的思想资源非常丰富,其政治伦理思想尤其富有现实价值。本文将梳理墨家以“义”为核心的政治道德观、政治家伦理与政治制度伦理。

一、以“义”为核心与宗旨的体系

墨家贵义,认为“万事莫贵于义”,^[1]“义”是墨家为政的核心原则,同时,也是墨家政治伦理的目标和宗旨。墨家所推崇的“义”与儒家之“义”是有根本区别的,墨家以“利”释“义”,《墨子·经上》云:“义,利也”。^[2]在墨家看来,“义”在

作者简介:杨建兵,武汉大学马克思主义学院副教授,硕士生导师,武汉大学生命伦理学研究中心主任,主要研究先秦哲学、生命伦理学。

本质上仍然是“利”，“利”与“义”是种属关系，所以，准确地理解墨家的“义”要从“利”开始。具体来说，在道德的意义上，墨家将“利”分为不同的层次、内容和标准。在较低的层次上，“利”是指的“除害”，而“除害”本身也包括两个层次：第一是不去制造“害”；第二是阻止“害”的实现。在较高的层次上就不仅仅是“除害”，而是要在“除害”的基础上积极地“兴利”，这就是“义”。如果进一步将“兴利除害”的范围扩大到“天下”，即“兴天下之利，除天下之害”，并且在主观上又不以谋取自己最终的私利为唯一的目的，即达到了《经说上》中所规定的“义：志以天下为芬，而能利之，不必用”的要求^[3]，这样的为政者就达到了“贵义”的境界。同时，是否真正为了或者在多大程度上实现了“兴天下之利，除天下之害”的目标就成为评判施政者及施政行为的总体标准。

在这个总体标准之下，还有更加细腻的标准来指导具体的行动。在具体的行为策略的层面上，墨家之“义”可以简单地会意为“宜”，即施政者在处分“利”与“害”的行为与态度上的“适宜”“适度”，它本质上对行为的主体有两个要求：其一，要求主体在行为上选择“适宜”的“利”；其二，在不同的利益主体之间实现“利”的相对“均衡”。

那么，为政者如何处分“利”才是“适宜”的呢？首先，要遵守一般性的原则，即“凡言凡动，利于天、鬼、百姓者为之；凡言凡动，害于天、鬼、百姓者舍之。凡言凡动，合于三代圣王尧、舜、禹、汤、文、武者为之；凡言凡动，合于三代暴王桀、纣、幽、厉者舍之”^[4]。这只是一般性原则。其次，在具体的行为中，则要按照“权”的标准进行取舍。《大取》篇对如何取舍有精辟的论述。

于所体之中，而权轻重之谓权。权，非为是也，非非为非也，权，正也。断指以存擘，利之中取大，害之中取小也。害之中取小也，非取害也，取利也。其所取者，人之所执也。遇盗人，而断指以免身，利也；其遇盗人，害也。断指与断腕，利于天下相若，无择也。死生利若，一无择也。杀一人以存天下，非杀一人以利天下也；杀己以存天下，是杀己以利天下。于事为之中而权轻重之谓求。求为之，非也。害之中取小，求为义，非为义也。^[5]

“权”既是“权变”“变通”之意，亦有“正中”“中道”之意。“权变”“变通”就是要根据实际情况，“利之中取大，害之中取小”；但是，“变通”并不是无原则的，最终要合于“正道”“中道”，这个“正道”就是“正中之道”即“义”（即适宜的“利”），“害之中取小也，非取害也，取利也”，“取利”才是“权”的精髓。事实上，在具体的行动中“权”的方法也不能解决所有的问题。“权”的局限性主要在于它只涉及到单一的主体对“利”的取舍，没有考虑到“利”的主体是多元化的，这就需要另一种取舍的策略，就是“求”。“求”就是在“利”的取舍中要考虑到“利”有不同主体，尊重每一个“利”主体的自主性。“杀一人以存天下，非杀一人以利天下也；杀己以存天下，是杀己以利天下”是说：如果某人的牺牲可以拯救天下人的话，并不意味着要求此人牺牲自己拯救其他众人就是道德的（合乎“义”），是他的义务，因为“害之中取小，不得已也”；但是，如果牺牲自己可以拯

救天下人,那么,主动地去牺牲自己以保存天下人就是道德的,因为这是主体自愿做出的主动的“利”的让渡,除了本人,其他人是没有这个权利的,如果进行强迫,就是“不义”,在道德上就是难以辩护的。“求”主要是针对“害中取小”的情况(比如牺牲自己的生命以保存国家),因为“害”并不是人想要的,所以,如果主动去谋求甚至强迫别人接受“害”的结果就不是真正的“求”了。只有听从主体自觉主动地去接受才是真正的“求”。^[6]

墨家为政之“义”的第二个具体要求是要使不同的利益主体之间实现“利”的相对“均衡”。“均衡”不同于“平均”“平等”,而类似于“公正”“正义”等概念。所谓“上利于天,中利于鬼,下利于人”就已经把“利”的主体分成了三类,天的地位最高,鬼次之,人最贱。墨子并不讳言自己为“贱人”,可能他潜意识就认为人本来就比天、鬼贱。不仅如此,在《尚贤》三篇中墨子将人间众生也分成了不同的等级,从“天子”“三公”到“诸侯”“国君”,再到“正长”“里长”“乡长”,等级森严;在《尚同》中则严格要求以上正下,以贵正贱,下级要绝对服从上级。所以,荀子批评墨子“有见于齐,无见于畸”^[7],今天有人断言墨学的核心和宗旨是“平等”,在一定程度上都是误解。

墨家也不赞成“平均”。“平均”是“命定论”的盟友,效率的敌人,所以,它不符合墨家“非命”而倡“义政”“力政”的要求。在《尚贤》三篇中我们看到墨家主张对于人间之“利”如“爵”“禄”等要按照各自的德性和能力来进行分配。对于贤能之人,必“高予之爵,重予之禄,任之以事,断予之令”^[8]。“贤者举而上之,富而贵之,以为官长;不肖者抑而废之,贫而贱之,以为徒役”。^[9]这样,才能激发贤能的为政者创造与奉献的热情,鼓舞庸碌的官员追求上进的决心,从而提高为政的效率,在追求公平的同时也不失效率。墨家不强求每个人都得到相同的对待,即“平均”;而是要给予每个人以应得的对待。同时,墨家也不允许显失公平的情况出现,从而维持“利”之分配上的相对“均衡”。这种“均衡”观念暗合现代伦理学所强调的“公正”或者“正义”的理念。墨家认为只有遵守这种“均衡”或称作“公正”的法则,天下尚同此一“义”,才有可能使国家得到好的治理,才能称得上是善政。否则,就必然会使天下人陷入“至乎舍余力不以相劳,隐匿良道不以相教,腐臭余财不以相分,天下之乱也,至如禽兽然,无君臣上下长幼之节,父子兄弟之礼,是以天下乱焉。”^[10]

墨家的这种“均衡”观念在《大取》篇中有更加深刻而精彩的阐述。

义可厚,厚之;义可薄,薄之。谓伦列。德行、君上、老长、亲戚,此皆所厚也。为长厚,不为幼薄。亲厚,厚;亲薄,薄。亲至,薄不至。义,厚亲,不称行而顾行。^[11]

这一段可以理解为:根据“义”的标准或法则,可以厚待的,就厚待;可以薄待的,就薄待;这是墨家“差别”之“义”的一面。对道德高尚者、君主、年长者、亲戚,这都应该厚待。但是,厚待这些人,并不意味着一定要薄待其他人。比如,厚待年长者和亲戚,并不意味着应该薄待年幼者和非亲戚,因为一个“正义”的社

会,应该让所有的人都得到基本的福利,要照顾到“利”的分配的相对“均衡”。遵从“义”的法则,厚待亲人并不是为了单纯地评判某人的德性,而是要将厚待的范围扩大。看来,墨家之“义”,不同于“平等”,更不等于“平均主义”,而是一种有“差别”的多样统一,是在利益的分配上提倡平等为基础的相对差异,即“均衡”。这种“均衡”的“公正”理念一方面强调起点与机会的平等,“君无常贵,民无终贱”^[12];另一方面也保留对显失公平现象的修正,以照顾到每一个人基本的生存与发展的权利,使“饥者得食,寒者得衣,劳者得息”。^[13]换言之,墨家提倡的“均衡”之“义”是强调“效率”而兼顾“公平”。这样看来,墨家所倡导的为政之“义”与当下中国的社会潮流是相适应的。

二、墨家政治家伦理：“士君子”的品德修养功夫

墨家政治伦理所设定的目标非常高,高到连庄子都认为“为之太过”“其行难为也”。^[14]但是,墨家仍然坚持这样的目标不动摇,并坚定地认为“不能如此,非禹之道也,不足谓墨。”^[15]这是因为墨家所有的观点都是以一个理想的有德性的执政者的立场而立论的。对于普通人而言,“摩顶放踵利天下,为之”是不可能的;^[16]但是,对于“先王”“圣王”“王公大人”“仁人”“士”“君子”等道德高尚的人来说却是分内之事,尤其对墨子那样以天下为己任的“墨者”来说不仅是应该的而且是必须的。这样,作为为政者的政治家的德性就成为问题的核心,所以,墨家政治伦理中很重要的一个内容就是政治家伦理。

有关政治家道德的价值、内容及修养的方法在《墨子》第一卷中有集中的反映。《墨子》在作为摘要和总纲的第一卷中,第一篇安排的是《亲士》,第二篇是《修身》,第三篇是《所染》。这样的安排隐含了如下的逻辑:《亲士》篇认为,为政的关键是作为为政者的人,所以,要重视和使用德才兼备的政治家——“士”,这是强调政治家道德的价值;《修身》篇认为,“士”非天造,需要教育和培养,这是极力彰显政治家进行道德修养的重要性,同时,也探讨了政治家道德修养的内容;《所染》篇则认为,人性如“素丝”,“素丝”可染,“德性”也可教,正如“素丝”可染“苍”,亦可染“黄”,德性可为“善”亦可为“恶”,关键是被谁“所染”,这是在探讨政治家道德修养的可能性、方法与途径。

首先,我们看看墨家如何看待选用有德性的政治家的价值。墨子说:“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。”^[17]能否选用德才兼备的政治家关系到国家的兴衰成败。正面的例子有:齐桓公、晋文公、越王勾践运用贤才,由弱变强,转败为胜,称霸诸侯。负面的例子有:桀、纣因无贤才的辅佐而国破身亡。所以,墨子得出结论:“归国宝,不若献贤而进士”。^[18]对于如何选得贤才,墨家有特定的标准和策略。墨家选才的标准符合墨家的最高伦理原则“兴天下之利,除天下之害”,具体来说就是把能否增进“万民之利”作为选才的标准。他说:“虽有贤君,不爱无功之臣;虽有慈父,不爱无益之子。是故不胜其任而处其位,非此位之

人也；不胜其爵而处其禄，非此禄之主也。”^[19]然而，贤才又往往个性较强，这就需要选才者要有足够的耐心去研究人才的心理特点，用正确方法和态度对待他们，既以诚相待，又要给予恰当的利益。因为，“良弓难张，然可及高入深；良马难乘，然可以任重致远；良才难令，然可以致君见尊。”^[20]这是说，贤良的人才虽然难以驾驭但是能够帮助国君成就不世的伟业。

再看墨家政治家道德的内容。墨家遗传了其师门儒家的基因，所以，墨家政治也是一种美人政治，是美政德治。墨家政治伦理呈现出鲜明的美德伦理特征。墨家德性伦理谱系涉及的内容非常广泛，包括专指个人品质的“智、勇、信、令、任”、专指人伦关系的“惠、忠、孝、慈、弟、敬、爱、友”和专指为政者德性的“义、爱、廉、节”。在墨家德性谱上由个人至家庭再到国家，正好是修、齐、治、平的一个完整过程。其中“修”是起点，主要内容是个人德性的锻炼和培养，包括“智、勇、信、令、任”五种德性；“齐”是对“修”的检验亦是“修”的一部分，这一阶段的德性修养包括“惠、忠、孝、慈、弟、敬、爱、友”八种德性；“治、平”则是儒墨共同的人生理想和道德理想，这一阶段的德性是“官德”，是对为政者的职业要求，包括“义、爱、廉、节”四种德性。这些德性对于当下反腐倡廉亦不乏借鉴价值。

最后，看一看墨家的道德修养论。墨家提出的“君子”道德修养的总体目标是：“贫则见廉，富则见义，生则见爱，死则见哀”。^[21]其日常行为的特点是：“藏于心者，无以竭爱；动于身者，无以竭恭；出于口者，无以竭驯”。^[22]并且，要做到“言必信，行必果”，持之以恒，最后，才能名符其实。这些是墨家对理想政治家的基本道德要求。在道德修养的方法上，墨家既重视客观环境的“染”的作用，也重视主动的自觉的自我修养，认为“雄而不修者其后必惰”；^[23]既重视普遍性的道德灌输，也重视个性化的因材施教；既重视“实利”的吸引，亦借助“天鬼”等外在力量的威慑与推动；既重视感性的经验及效果对于道德评估的价值，亦重视理性选择和好的动机的意义，强调要“合志功而观”。即使以今天的眼光看来，墨家的这些道德修养的方法、原则以及道德评判的标准都有较高的科学性和一定的现实合理性。

三、墨家政治制度伦理：“尚贤”与“尚同”的吊诡

政治制度伦理是为政治制度提供合法性道德辩护的理论。从纯政治的角度来看，墨家的政治制度是以“尚同”和“尚贤”为纲领，以“十论”中其余八论为其具体施政方案的制度体系；从政治伦理的角度来看，墨家的政治制度伦理是以“兴天下之利，除天下之害”为轴心和杠杆，以“尚贤”“尚同”为核心载体而展开的一套伦理叙述。

在从《墨子》第二卷开始的正文部分的编排中，《尚贤上中下》排在第一位，《尚同上中下》排在第二位，从中我们既可以看出在墨家思想中，政治或者说“天下之治”的重要性，更可以感受到“尚贤”“尚同”在其政治体系中的枢纽地位。

（一）“尚贤”的内涵

“尚贤”即尊重、爱护、重用、善待贤才之意。

墨家对“尚贤”之必要性的论证是以“义”(即“利”)为核心,以“兴天下之利,除天下之害”为终极标准。其论证的思路如下:“王公大人”是道德高尚的人,所以,他必然希望国家富强,人口众多,刑政顺治;但是,现实中的情形却正好相反,原因是他们“不能以尚贤事能为政也”,^[24]而古之圣王之所以能够成功是因为他们做到“尚贤事能为政”;总之,“尚贤”“上可而利天,中可而利鬼,下可而利人”;^[25]所以说“尚贤为政之本也”。^[26]

墨家“尚贤”为政的内容包括选贤(标准和制度)和用贤(包括劝贤、进贤)。

墨家选贤的标准服从和服务于其最高伦理准则:“兴天下之利,除天下之害”。但是,对于选拔的对象而言,则有一个客观上“能否”和主观上“愿否”的问题。“能否”是一个“才”的标准,“愿否”是一个“贤”或者“德”的标准,“能否”是“功”,“愿否”是“志”,这显然是两个不同的概念,所以,墨家强调说要“合志功而观”。综合起来,墨家选贤的标准当为“是否愿意而且能够‘兴天下之利,除天下之害’”。套用墨家的话语就具体为:“厚乎德行,辩乎言谈,博乎道术”。^[27]

墨家选贤的制度体现在两个方面,其一是分配制度:“以德就列,以官服事,以劳殿赏,量功而分禄。”^[28]另一是人事制度:“官无常贵,而民无终贱。有能则举之,无能则下之。举公义,辟私怨,此若言之谓也。”^[29]

墨家劝人为贤的逻辑是:“曰: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。为贤之道将奈何?曰:有力者疾以助人,有财者勉以分人,有道者劝以教人。若此则饥者得食,寒者得衣,乱者得治,此安生生。”^[30]很显然,其思路和方法仍然是以“利”为杠杆,借助于“利”吸引“士君子”为贤以实现“利天下”的目标。除了“利”的正面的牵引,墨家还设定了赏罚机制进行威慑:“贤者,举而上之,富而贵之,以为官长。不肖者抑而废之,贫而贱之,以为徒役。”^[31]

墨家进贤用贤的策略是分两步走。第一步是对人才进行分类,具体方法就是对选定的人才“听其言,迹其行,察其所能而慎予官,此谓事能。故可使治国者,使治国。可使长官者,使长官。可使治邑者,使治邑。”^[32]第二步是“置立三本”:高其爵使民敬之;厚其禄使民信之;断其令使民畏之。墨家还特别强调“置立三本”的目的只是为贤才施展才华,建功立业创造条件,并不是无条件地向臣下让渡或者析分国君的权力和财富。

(二)“尚同”的内涵

“尚同”最简洁的解释是:崇尚治国的思想、制度、目标和行为标准的统一。

墨家要求贤德的政治家实行“尚同一义”的治理,理由如下:天下混乱,人们像禽兽一样互相伤害的原因是因为人们的思想不统一,行动不一致,要想天下由“乱”转“治”必须使人们的思想和行为统一起来,所以要“尚同”。很显然,“尚贤”之合法性或曰道德性的论证仍然是以“义”(即“天下之利”)为核心而展开的。

“尚同”的主要内容包括：“尚同”的原则；选举的程序；监督评估的机制。

“尚同”为政的总体原则是：“以上政下，以贵政贱，上同而不下比”。这一原则是由墨家的“贤人政治”（也可称“精英政治”）模式所决定的。既然选得的是真正德才兼备的贤才来实行贤良的治理，则毫无疑问听从贤人的观点，执行贤人的命令，就是最符合“万民之利”的。《尚同上》中所指出的“上同”的具体方法是：其一，在思想上，“上之所是，必皆是之；所非，必皆非之。”在行为上，“闻善而不善，皆以告其上”，以“上之所赏”为“下之所誉”。其二，在管理制度上形成层级式的管理结构：天管天子，天子管三公，三公管诸侯，诸侯管正长，正长之中又形成同样的由上至下的层级管理。

“尚同”为政的选举程序是：“是故选天下之贤可者，立以为天子。天子立，以其力为未足，选择天下之贤可者，置立之以为三公。天子、三公既以立，以天下为博大，远国异土之民，是非利害之辩，不可一二而明知，故画分万国，立诸侯国君。诸侯国君既已立，以其力为未足，又选择其国之贤可者，置立之以为正长。”^[33]在这里，学术界对“谁来选”的问题尤其是“谁来选立天子”的问题有所争论。一种观点认为是由上选下，天选天子，天子选三公，三公选诸侯，诸侯选正长；另一种观点，认为是万民选天子，然后是由上至下的选立；还有一种观点，认为是所有官职都实行全民的普选。其实，从伦理学的角度来考虑，三种观点都是可以通约的，没有必要为这个问题去争论。因为，无论哪种选举的方式都有一只看不见的手在背后推动，那就是“利”，具体来说就是“万民之利”，这是选举的实质性标准。即使是其“行广而无私”的“天”，其最高的权威也是建立在其能“爱利万民”的基础上。

墨家的监督评估机制是建立在“上下情请为通”的信息沟通网络的基础上的。通过这个网络，“上有隐事遗利，下得而利之；下有蓄怨积害，上得而除之。是以数千里之外，有为善者，其室人未遍知，乡里未遍闻，天子得而赏之。数千里之外，有为不善者，其室人未遍知，乡里未遍闻，天子得而罚之。”^[34]原则上则鼓励每一个下级对上级都要“上有过则规谏之，下有善则傍荐之”。^[35]具体来说，墨家为“尚同”为政所设定的监督评估机制包括两个方面：其一是施政过程中的监督，即所谓上文所引的“上有过则规谏之”，“闻善而不善，皆以告其上”等；其二是对施政者的评估，所谓“功名蔽天下”“万民从而誉之”“天加其赏焉”等是对“尚同”为政之“圣王”的正面评价。

（三）“尚贤”与“尚同”的吊诡

一般认为“尚贤”与“尚同”是一种相互为用的关系。但是，在二者谁为主谁为次的观点上则产生很大分歧，并由此对墨家的政治观产生绝然相反的道德评价。如果以“尚同”为主，就很容易得出墨家政治是“集权主义”的结论；如果以“尚贤”为主则容易得出墨家主张“民主政治”的结论。两种观点互相反对，但都可以自圆其说，形成“尚贤”与“尚同”的吊诡。

笔者认为，墨家为政的目的是要实现“天下之治”，“尚同”是实现“天下之

治”的直接手段，“尚贤”则是间接手段。在“尚贤”与“尚同”的关系中，“尚贤”是“尚同”的前提和条件；如果没有“尚贤”的前提，“尚同”的合法性是无法论证的，因为，只有“贤才”所实施的贤良的治理才是真正值得“尚同”的。也就是说，“尚贤”只是墨家实现“天下之治”理想的“手段之手段”。所以，如果以“尚贤”为据得出墨家主张实行民主政治的结论，那是站不住脚的。

除此之外，以下两个理由也不支持“墨家政治民主论”。

其一，“尚贤”不等于民主。因为，墨家的“尚贤”的主张所表达的主要是一种“贤人政治”的诉求，其实质是一种“人治”理念，与现代民主观念有相当的距离。

其二，论证墨家主张民主还是专制，除了看其政治观点以外，其集团内部管理的实际状况是一个更重要的因素。墨家钜子的超级威权足以证明墨家的集权主义倾向。

集权主义的优势是施政的效率高，这一点给我们启示：“尚贤”与“尚同”的矛盾其伦理实质是效率与公平的矛盾。从其实际内容上来看，“尚贤”重在人才选拔、人事制度和指导原则的层面；“尚同”则侧重于政府结构、组织方式和实际运作的层面。墨家提出“尚贤”的主张是反对当时的宗法等级制度，为平民出生的“贤良之士”干政提供舆论准备，这是在追求“公平”；但是，墨家追求的并不是彻底的“公平”，而只是寻求参与为政的权利的起点上的平等。墨家并不想彻底砸碎宗法等级制度，而是去掉宗法制，保留等级制，^[36]只有这样，贤才掌握政权之后才能高效率地施行自己的贤良的治理，实现治国平天下的理想。总结起来，在效率与公平的关系上，墨家更看重效率；相应地在“尚贤”与“尚同”的关系上，墨家更看重“尚同”，“尚贤”处于工具和手段的地位。这便是墨家政治伦理的真相。

此外，关于墨家“尚贤”“尚同”的依据也是需要讨论的。有人认为墨家“尚贤”“尚同”主张的依据是“天志”。这种观点的基础是“墨家宗教论”。墨学肯定不是一种宗教，因为自墨子以降没有任何一个墨者自称先知、墨教，或者有类似的宣示，墨家亦不具备宗教典型的末日信仰等最基本的要素。从伦理学的角度来观察，“尚贤”的最终依据其实是“利”，包括天意“赏贤罚暴”的依据也是“利”。比如，“天鬼”之所以奖赏禹、稷、皋陶三位圣人，是因为他们“谨其言，慎其行，精其思虑，索天下之隐事遗利，以上事天，则天乡其德，下施之万民，万民被其利，终身无已。”^[37]所以，墨家“尚贤”“尚同”为政的名义上的依据是超道德性的“天志”，其实质性的依据却是道德性的，是“义”即“天下之利”。

“义”是墨家为政的目标和宗旨，同时，也是墨者确证其美政善治，孵出其它政治伦理命题的依据。墨家之“义”以“天下之利”为质，通过“权”和“求”的方法对“利”进行精准的计算，再以贤良政治家的才能和智慧担保“利”在不同主体之间实现均衡的分配，兼顾公平与效率，最终使墨家的政治道德形成一个完满的伦理叙述。墨家还为这套伦理叙述的成立设置了两个必要条件：其一是优秀的

政治家;其二是经过精心改造的政治制度。墨家认为,真正优秀的政治家,如“先王”“圣王”“士”“君子”等都有强烈的“兴天下之利,除天下之害”的冲动和需求,这是实现善治的首要条件。但是,“君子”并不是天生的,关键是后天的“所染”,即道德修养,符合为政的“君子”应当重点修养“爱”“义”“廉”“节”等德性,而修养的各阶段类似于儒家的“修”“齐”“治”“平”的过程和序列,并且还有配套的修养方法。保证墨家善治的第二个必要条件是经过改造的政治制度,包括“尚贤”的人事管理制度和“尚同”的行政管理制度。墨家重“实利”,“尚同”可以提高效率,是实现“天下之治”的便捷途径;“尚贤”可以为有才德的贤者打开为政的大门,并且,为“尚同而不下比”为政提供道德辩护,所以,“尚贤”是“尚同”的前提。而“尚同”也只是实现“天下之治”的手段,最终,所有行为都通过“兴天下之利,除天下之害”这个最高原则而得到道德辩护。“尚贤”和“尚同”是墨家政治制度体系中的不同环节,二者都服务于共同的目的,所以,二者不存在对立和矛盾,符合墨家功利理性主义的道德逻辑。

注释:

[1][2][3][4][5][8][9][10][11][12][13][17][18][19][20][21][22][23][24][25][26][27][28][29][30][31][32][33][34][35][37] 辛志凤、蒋玉斌:《墨子译注》,黑龙江人民出版社,2003年,第379、235、235、382、341-342、32、34、60、344、32、216、1、1、2、2、5、5、5、29、50、34、30、32、32、52、34、35、56、69-70、57、44页。

[6] 遗憾的是墨家似乎没有注意到在“利”与“不利”之间还有个中间环节,就是既不是“利”也不是“不利”。对这种情况如何取舍呢?该“权”还是该“求”呢?墨家并没有说明。这可能是墨家的小失误。

[7] 梁启雄:《荀子简释》,中华书局,1983年,第231页。

[14][15] 慕容真点校:《道教三经合璧》,浙江古籍出版社,1991年,第327、328页。

[16][宋]朱熹:《四书集注》,岳麓书社,1987年,第510页。

[36]《尚贤中》云:“自贵且智者为政乎愚且贱者,则治;自愚且贱者为政乎贵且智者,则乱。”在墨家看来,同时具备“贵”和“智”这两个条件是墨家“贤才”的标准之一,显然,墨家并不反对等级制度。

[责任编辑:陶然]