

“尚同”与“尚贤”:墨子政治和合的伦理路径探析

郭智勇

(东南大学 人文学院,江苏 南京 210096;南京工程学院 人文学院,江苏 南京 211167)

[摘 要] 传统中国社会的政治分合具有特定的善恶取向,其合理性取决于价值主体的指向性,即政治为了何种主体、满足何种欲望。殷商以来特有的历史情境造就了民本主义的政治情感,至战国时期,养民、惠民已经成为急切的政治需要。墨子关爱民生,以一种显别于儒家“仁政”的“义政”来推行、倡导“兼爱”以利天下的秩序安顿,在政治路径的选择方面主张“尚同”以实现“一同天下之义”,并通过“尚贤”缓和“人异其义”的伦理困境,以“君无常贵”、“贤无常贵”的贤德建设和合治德冲突,突显其异于时代的政治智慧,对当下的民主政治改革有重要启示意义。

[关键词] 墨子;“尚同”;“尚贤”;政治和合;伦理选择

[中图分类号] B224;B82-05 [文献标识码] A [文章编号] 1671-511X(2014)01-0031-05

战国时代国与国之间的祸篡不已,在某种意义上已经成为一种政治常态,清初学者顾炎武直言,与春秋时代相比,“七国绝不言礼与信矣”,也“绝不言王矣”(《日知录·周末风俗》),可见战国时代的政治形势已与西周大不相同,变化也最为剧烈。墨子面对纷争动乱的社会现实,迫切渴望息争止乱,因而“一天下之和”自然成为其孜孜以求的政治理想。从具体的制度设计层面来看,这里的“和”既可以作为一种伦理存在,也可以作为一种制度推演的政治过程。作为伦理存在的“和”是墨子渴望达到的一种和谐统一的社会状态;作为一种政治过程的“和”则是消除社会冲突的政治统一过程。二者何以统一呢?墨子选择了颇有政治意境的一条路径,在他看来,以“一同天下之义”来统一协调社会冲突、化解社会矛盾,而在政治实践的路径选择方面,墨子大力倡导“贤人之治”,以此来实现政治统一,从而达到社会存在的理想状态。

一、“尚同”:“一同天下之义”的道德困境

国泰民安是为政治之善、社会之“和”,墨子言“和”源于“不和”,“和”作为一种伦理状态,以“不和”的社会现实为基点。因而,墨子认为求“和”应先知“异”,“圣人以治天下为事者也,必知乱之所自起,焉能治之”,若“不知乱之所自起,则不能治”。故“圣人以治天下为事者也,不可不察乱之所自起”(《墨子·兼爱·上》)。何为乱之所自起?墨子曰:“古者民始生,未有刑政之时,盖其语,人异义。是以一人则一义,二人则二义,十人则十义。其人兹众,其所谓义者亦兹众。是以人是其义,以非人之义,故交相非也。”正因为如此,“是以内者父子兄弟作怨恶离散,不能相和合”,天下百姓“皆以水火毒药相亏害”,以致“隐匿良道,不以相教。天下之乱,若禽兽然。”(《墨子·尚同上》)社会若长期这样发展下去,则天下必然失“和”。这种各自为政、相互攻杀、天下“失和”的根源在哪里呢?墨子以为国与国相战,天下没有实现统一,是“别”之所生,即上述所云“人异其义,而交相非,此乃天下之大害。而仁人之是者,必务求兴天下之利,除天下之害”,如何才能达此目的,兴天下之“和”呢?墨子曰:“兼是也”(《墨子·兼爱上》)。

“兼”是墨子一以贯之的中心思想,是其伦理内核所在。墨子对政治的认识正是以此为原点,来寻找实现天下一统、政治至善的可能路径,这个路径就是“尚同”,即“上同”^{[1] 37}。只有天下百姓思想上同于天子,结束一人一义的混乱局面,做到“天子之所是,皆是之;天子之所非,皆非之”(《墨子·尚同上》),这样才能实现统一的社会意识和社会观念,保持国家在政治、思想、文化、法律等方面的高度统一,从而结束战乱,实现和平、稳定,终致百姓安居乐业,达到兴天下之利的社会良序状态。人们在这样的社会状态下生活,没有不义的战争,人与人和睦相处,“兼相爱,交相利”。所以,“尚同”之“义”在墨子看来就是善,“义者,善政也”(《墨子·天志中》),因而“尚同”不仅合乎道德的要求,也是一种主张“兼相爱,交相利”、“非攻”等宏观意义上的治国之道,其义在于建立一套统一的统治秩序。^{[2] 448}如此理解“尚同”确有合天意、事民利的思想,上同“天下之义”在一定程度上似有“民意”表达的积极意义,即墨子所言

[收稿日期] 2013-01-17

[基金项目] 江苏省社会科学基金项目“妥善处理社会矛盾目标下的公共权力制约路径研究”(12ZZD011);南京工程学院创新基金重大项目“社会矛盾化解与公权制约的路径选择”(CKJA201206)的阶段性成果。

[作者简介] 郭智勇(1965—),男,江苏南京人,东南大学人文学院在职博士生,南京工程学院人文学院教授,研究方向:政治伦理。

“利民以利天下”的思想。

然而,在“一同天下之义”的同时,是否存有扼杀民意之念呢?若仅以自上而下的单向度的“一同天下之义”而言,则民意何以上达,民愿何以实现?虽墨子以为择天下之贤良置君之左右,以为相辅相正,然而,发政施教者唯天子是从,“上之所是,必亦是之;上之所非,必亦非之”,甚至“尚同其上,而毋有下比之心”(《墨子·尚同中》)。这在一定意义上反映了“一同天下之义”隐设的“一统天下”的内涵,所以,杨俊光先生一针见血地指出,墨子的尚同思想“确实是后世中央集权的专制主义封建国家理论的最早表述”^{[3]71}。在这样的理念下,墨子强调百姓当学天子之善言善行,“天子为发政施教,曰:‘凡闻见善者,必以告其上;闻见不善者,亦必以告其上。上之所是,必亦是之;上之所非,必亦非之。己有善,傍荐之;上有过,规谏之。尚同义其上,而毋有下比之心。上得则赏之,万民闻则誉之。意若闻见善不以告其上,闻见不善亦不以告其上;上之所是不能是,是之所非不能非;己有善不能傍荐之,上有过不能规谏之;下比而非其上者,上得则诛罚之,万民闻则非毁之。’故古者圣王之为刑政赏誉也,甚明察以审信。是以举天下之人,皆欲得上之赏誉而畏上之毁罚。”(《墨子·尚同中》)上面认为是对的,大家也应当认为是对的;上面认为是不对的,那么大家必须也认为是不对的。总之,要以“上之是非”为是非,与上保持一致,而不能有迎合下面的用心,即“毋有下比之心”。既然“善”以天子与政长所是为善,一切以“上”之所是所非为是非,虽然墨子言“天子者,固天下之仁人也”(《墨子·尚同中》),然而天子之善言善行何以成为天下百姓之意,则是其无法超越的合法性难题。在君意与民意之间,并没有一个直接的、具有现实可能的链接,民意上同君意不能以隐没民意作为代价,毕竟,天下百姓之意与君意在生活内涵与政治诉求方面,由于其各自所处的社会地位、社会境遇的较大差别而难以和合。百姓之欲在求生、求安,而天子之意在求治、求序,二者之道有别。若仅以兼爱以利天下而衔接之,为何又出现墨子所云:“为人上而不能治其下,为人下而不能事其上”的现象,以至“上下相贱”,因为上下之“义不同也”(《墨子·尚同下》)。

现实生活中,百人百义,千人千义,天子亦乃其中一义而已,何以一统天下之义呢?仅以善恶赏罚,良人助听而上告之,以此实现天下之爱利,显然具有难以超越的空想之念。况且,即便如此,“一同天下之义”还得有一个先验的圣王明君的存在,民意上达方有可能。正因为如此,很多学者以为,“尚同若能够得以实现的话,结果恐怕会更加糟糕,个人的自由和权利会被剥夺,整个国家又成了最高统治者独裁的天下”^{[4] 85},这是有一定道理的。若此,则尚同确有流变为统摄民意之旨趣。墨子认为,百姓不仅应上同于天子,还要上同于天意,并渴望藉此消解民意,使民意服从于天意的安排,而不是“上下同义”(“詹剑峰论墨子”称其为“上下同义”、“上下通情”)^{[5]284},从而真正完成集权与专制意志的型塑。因此,“下比而非其上者,上得则诛罚之,万民闻则非毁之……是以举天下之义,皆欲得上之赏誉而畏上之毁罚”(《墨子·尚同中》)。民意在“上”之毁誉之中,渐渐失去其应有的主体意识,在身不由己的“一同天下之义”的过程中,民之本真追求与现实生活渐行渐远。“故当尚用之为说也,尚同之天子,可以治天下矣;中用之诸侯,可以治其国矣;小用之家君,可而治其矣……是故治天下之国,若治一家,使天下之民若使一夫”(《墨子·尚同下》)。那么,当“天下之义”同于“天子一义”的时候,天下百姓众义也皆同于天子一义,否则“上得而罚之”。这在以下的论述中,我们不妨观之并加以印证,墨子对一同天下之治解曰:“古者圣王为五刑,请义以治其民。譬若丝缕之有纪,罔置之有纲,所连收天下之百姓不尚同其上者也”(《墨子·尚同上》)。以此来看,民意应守其尚同之道,若民意失去其应守之规矩,则无疑会受到来自天与天子的惩罚。因此,民意在尚同之“义”的规约下,不能超越天意,由此,我们不难看出,民意对治者的依赖与无奈,这种无奈恐难以为墨子理想化的圣王明君与仁人志士所能消解。尚同与民意之间的“一同天下之义”恰恰体现了其时小生产者利益诉求的伦理困境所在。

从一般意义而言,每一个人都是政治人,都是政治共同体中的一分子,正如亚里士多德所言,人是天生的政治动物。政治主体的意愿表达具有特定的价值指向,并通过利益诉求体现出来。“尚同”于不同政治主体而言,标示着不同政治主体的利益所指,既有民意指向的公共之利,也有特定指向的集团之利、个体之利。“兼爱”以利天下并不能消解“尚同”所蕴含的君民之间的伦理向度之异,在爱民、使民的治政过程中尚同之“君王之欲”不断得到强化,并在其强化过程中不断彰显其“尚同”为政的工具性价值。故墨子曰:“凡使民尚同者,爱民不疾,民无可使”,对于民而言,“必疾爱而使之,敝信而持之;富贵以道其前,明罚以率其后。为政若此,虽欲毋与我同,将不可得也”(《墨子·尚同下》)。因此,要使百姓统一于上,听从驱使,就要爱他们、信任他们,这样才能使人民与你保持上下一致。此既是尚同之为政之要,也是治政之需。所以,杨俊光认为“尚同既是为了治世之乱,又是王公大人所以治民一众之道,也就是统治人民的根本方法”^{[3]72}。“尚同”从这个意义上而言,具有难以和合的伦理冲突,二者间的伦理冲突何以化解?墨子认为,应当充分发挥贤人之德,“得下之情,明于民之善非”,达成一个君民之间的“共同的理解”,“上之为政,得下之情则治……不得下之情,则是不明於民之善非也……为政若此,国家必乱。”(《墨子·尚同下》)所以,以贤人之德,通上下之情,洞察民之善与不善,平天下之乱,使国家与百姓得以治理,此为“尚同”的伦理选择。

二、尚贤以通上下之情:政治之善的路径选择

以麦金太尔为代表的社群主义认为,德性的主旨就是公共的善或社群的公共利益,甚至是正义的美德,只有通

过实现公共利益的至善,德性才得以弘扬。墨子对天下“兼相爱”的伦理安排,是其理解的那个时代的公共的善,其落脚点在“交相利”。由“兼相爱”过渡到“交相利”的路径是尚同,这是墨子实现公共的善的伦理预设,这一预设实现的伦理旨归在“兼相爱、交相利”的社会功利,此与社群主义相较,或多或少也有某些令人遐想的相通之处。墨子希望通过“兼爱”以利天下,并以此实现其“义利天下”的社会理想,这就有赖于“尚同”的实现即“上同于天”,那么如何才能达成“一同天下之义”呢?在他看来,对刑政之治的社会理想的实践,可以通过“尚贤”、选贤者“通上下之情”来治理政务,实现政通人和。

首先,尚贤是善政达成人性之治、安定天下的前提。墨子认为,国家之治、刑政之治的善在尊贤使能,“故大人之务,将在于众贤而已”(《墨子·尚贤上》)。为什么国家之治、刑政之治在尚贤使能呢?因为这关系到国家的存续,故墨子曰:“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,非士无以虑国,缓贤忘士,而能以我国存者,未曾有也。”(《墨子·亲士》)在墨子看来,一个国家如果不重视人才,不爱惜人才,国家之治就会出现混乱失序,就要亡国,“此固国家之珍,而社稷之佐也”(《墨子·尚贤上》)。“自贵且智者,为政乎愚且贱者,则治;自愚贱者为政乎贵且智者,则乱。是以知尚贤为政之本也”(《墨子·尚贤中》)。国家社稷的治理由贤人担当,就能做到有条不紊,而如果由愚笨之人管理,则必然失其秩序,正是从这个意义上而言,“贤”为国家珍宝,是国家实现良性之治的先决条件,由此而知,尚贤乃为政之本,有其合理性。不仅如此,从效仿比照历史的得失经验而言,以尚贤为政之本也是合法的,因为古已有之,“此圣王之道,先王之书,距年之言也。《传》曰:‘求圣君哲人,以裨辅而身’。《汤誓》曰:‘聿求元圣,与之戮力同心,以治天下’。则此言圣之不失以尚贤使能为政也”(《墨子·尚贤中》)。为何古者圣人都愿意尚贤使能来治理国家呢?因为它符合百姓的需要,其中的关键在于贤者能通万民之情,知万民之欲,能使万民得其利的缘故,因而尚贤也是合乎普遍的人性需要的,因而也是合理、正当的。

其次,尚贤者需德才兼备,尤其要“厚乎德行”。那么具体言之,什么样的贤可以治乱而安其天下呢?《说文》云:贤,多才也。《玉篇》云“有善行也”^{[1]23}。也即是说,贤与善相联系,治国一统天下,需德才兼备者任之,方有政治之善、行政之善。贤者应当有才,方能善治天下,同时,贤才还应当“厚乎德行”,要德行高尚,否则不予任之。而对于不义之人、宵小之辈,则坚决不能用之,“不义不富,不义不贵,不义不亲,不义不近”。可见,德行是为政之选必须考察的重点,不然善政难为,因此,各级臣属的任用,要做到“以德就列”。“故古者圣王之为政,列德而尚贤”(《墨子·尚贤上》)。贤者为政应恪守德治规范,并以此约束自己的言行,为政要符合义的要求,要能义利天下,这样才能行德政。若不能“厚乎德行”,则需“抑而废之,贫而贱之,以为徒役”(《墨子·尚贤中》),因而选贤之道规定了贤德的内在标准,这是合理的,也是符合“兼爱”天下的伦理需要。故尚贤所包含的内在的德行规范为刑政之本,“得意,贤士不可不举;不得意,贤士不可不举。尚欲祖述尧、舜、禹、汤之道,将不可以不尚贤。夫尚贤者,政之本也”(《墨子·尚贤上》)。

再次,贤德成为义举的另一个重要因素就是要善于平等地选才、用才。因为在德行优先的条件下,还要重视能力的培养和塑造,有才、能力强者,善政才有可能。基于这一认识,墨子从社会功利、行政功利的角度分析了选贤、纳才的目的,认为选贤在于“国家之富,人民之众,刑政之治”,“国有贤良之士众,则国家之治厚;贤良之士寡,则国家之治薄”(《墨子·尚贤上》)。因此,尚贤重才是政治合理性存在的不可或缺的德性要件,故张岱年先生认为,“尚贤乃为政之本,尚同以尚贤为根本,离开尚贤则尚同亦不可讲”^{[6]594},所以,墨子认为尚贤不能忽视治政能力的考察,这是实现政治之善的关键问题,离开了能力养成的尚贤,尚同的德性也就难以实现。这样看来,贤者既要有德,又要有能,德性和善政才有可能。这个可能转化为现实的强国富民,需要众多的贤良之士,贤良之士日众,则有利于国富民安。所以,尚贤用才有利于善政,有利于公共利益的增进。尚贤德性的养成,既要求善,还要求真,真是指真的贤才、有能力的贤才。只有选出真才、真贤,才能求政治的真与善,行善政以利天下。为此,要广泛地选拔人才,尤其强调选才的广泛性和平等性,这是善治实现的需要,“故古者圣王之为政,列德而尚贤,虽在农与工肆之人,有能则举之”(《墨子·尚贤上》)。即使是地位低下的人,只要有才能,就应当选其为官治政,在广泛平等的基础上,抛弃因社会政治、经济地位方面的差别而形成的偏见,平等地选贤用能,那么,尚贤的真实性、合理性就能得以实现。正是在举贤不避近、用人不唯亲的基础上,“不党父兄,不偏富贵,不嬖颜色”(《墨子·尚贤中》),选贤用人不依附权贵,不见利忘义,这样会有利于发现人才,发现真才、真贤,这在一定意义上体现了墨子尚贤思想蕴含的人性平等的内涵。如此,政治之善更加真实可靠并得以可能。

最后,如何才能使贤人发挥才能,有益于社会,行善治从而兼爱天下呢?墨子以为,不仅要善于发现人才,更应当合理地用才、爱才,要敢于任贤使能,授之以权,奖惩并举,鼓励贤德之才放手做事,以便其功利天下。他认为,对于贤人应“高予之爵,重予之禄,任之以事,断予之令”(《墨子·尚贤上》),并且“举而上之,富而贵之,以为官长”(《墨子·尚贤中》)。为什么这么做呢?墨子曰:“非为贤赐也,欲其事之成”(《墨子·尚贤上》)。这么做不是为了赏赐其贤德,而是为了创造条件让贤才办成事、办好事,让他更好地谋天下之治、兴天下之利。因而,墨子爱才、用才

之念,确有世俗功利的成分,其合理用贤的旨意仍不离“兼爱”之社会功利追求,其真正的指向仍然在于百姓之利、民生之欲、公共之善。以此为标准,“有能则举之,无能则下之”(《墨子·尚贤上》),如果有能力做好事,为天下百姓谋利,兴天下大义,就应当“举而用之”,否则,即便地位尊贵也应当“下而弃之”。所以,其贤人之能、行政之善其实都是为了实利百姓、谋利天下,而非天子、权贵之喜好。有学者认为,墨子尚贤举能之标准由天子所定^{[4] 84},此与墨子之意实际上是有出入的。墨子在举贤荐能方面以行政实利为纲,“得意,贤士不可不举;不得意,贤士不可不举”(《墨子·尚贤上》),举贤以社稷之安危、百姓之福利为导向,尚贤是要其得养万民,胸怀天下。正因为如此,“故古者圣王唯能审以尚贤使能为政,无异物杂焉,天下皆得其利”(《墨子·尚贤中》),这在舜耕历山、陶河濒、渔雷泽之功中得到验证,故尧举其接管天下政务,治理天下人民。与此相似,汤举伊尹、武丁举傅说等同为此证,故“王公大人明乎以尚贤使能为政,是以民无饥而不得食,寒而不得衣,劳而不得息,乱而不得治者”,相反,若不能使民得其衣食,安于天下,则应“取法于天”,使此等“不肖者抑而废之”(《墨子·尚贤中》)。

所以,墨子尚贤之德在求天下之贤人以谋仁义,既兴圣王之道,更中百姓之利,实欲“天下和,百姓阜,近者安之,远者归之,日月之所照,舟车之所及,雨露之所渐,粒食之所养,故尚贤之为说,而不可不察此者也”。尚贤使天下祥和、上下和通、百姓富有,且近安远服,故尚贤和合君王与百姓之情,通上下之利,因而,“尚贤者,天鬼、百姓之利,而政事之本也”(《墨子·尚贤中下》)。因此,尚贤之德,天下之大德也。

三、尚同、尚贤与早期社会的政治文明

墨子对国家兴亡的关注源于其所处时代的政治需要,诸侯之间无休止的争夺与冲突,以致国家混乱不堪,民不聊生。正是由于这样一种无法回避的社会现实,迫使其对国家何以存在的合理性问题进行深刻的反思。他认为,天下百姓之间水火相侵,父子兄弟憎恨离乱,此等“天下之乱,若禽兽然”的状况,显然是不合理、不正常的,它违背了人之存在的最基本的伦理需要,人与人之间、家与家之间、国与国之间的关系本不应该如此。那么,不如此,则社会应该如何存在呢?墨子曰:“诸侯之冤不兴,边境甲兵不作,内有以食饥息劳,持养万民”(《墨子·天志中》),且人尽所能,各安其事,社会安定,国泰民安。如此则天下之人兼相爱,交相利,这才是社会生活的应然状态,也是墨子极力推崇的理想社会。

为了实现这样的社会理想,墨子从社会不和的乱源入手,既然天下之乱由义之多样与“人是其义而非人之义”的不一所致,因而,他主张以“兼相爱”、“交相利”来“一同天下之义”,并通过“选天下之贤可者,立以为天子”,顺应天意,以“一同天下之义”来消除社会混乱,解决社会矛盾和缓解社会冲突,这在一定意义上反映了墨子对政治应该如何的一种理性思考,也是其对政治文明的一种基于现实的渴望。有学者以为,这是墨子代表的小生产者阶层的空想^[7],这是值得商榷的。因为墨子对社会国家应该如何的思考,不是空穴来风,而是基于对其所生活年代的现实进行深刻认识和反思所致,具有强烈的现实针对性,是生活实践的真实反映。其对政治如何的所思所想,体现了当时社会对政治文明认识的水准和程度,具有一定的历史客观性。

墨子对未来社会的构想,其实就是一种生活或对如何更好地生活的一种追求,或者可以更加确切地将其描述为一种文明的生活。因而文明可能更多地表现为一种生活的实践,而政治是人的社会生活实践的重要场域,人类文明的发展使人无法回避政治生活,“人是政治的动物,天生要过共同的生活”^{[8]202}。共同的生活何以在实践中走向和合呢?以贤者“一同天下之义”,行兼爱以利天下,这是墨子对政治生活事实如何以及如何和合的真实想法。从尚同到尚贤以至“义利天下”,表明了墨子对政治文明理解的一种积极状态,这种状态按照恩格斯对文明的理解,它也是实践的产物,“是一种社会品质”^{[9]666}。以此来剖析墨子对政治应当如何的伦理安排,确有其历史合理性。

因此,对墨子尚同、尚贤思想中所透析出来的政治文明的意愿,不能简单视其为空想,它在一定意义上确实代表了墨子作为当时历史背景下的思想者,对国家生活和社会生活理解的一种智慧,它反映了小生产者对政治生活的迫切渴望与社会生活的价值追求。墨子希望在“一同天下之义”和人尽其能的道德之思中,实现对社会进行秩序化,甚至是伦理化的安排,其中有关尚同与尚贤的理念正是墨子对政治何以文明的憧憬和美德,是人性之思的理性与政治价值向往的融合。墨子对政治生活的伦理思考,为政治日益走向文明创新了思想空间,同时,也为古代中国传统政治走向世俗社会、贴近下层民众,提供了文明政治转换的路径思考。

墨子尚同与尚贤二者间的和合,以君重贤而贤无常贵为机制,“圣王唯能尚贤使能为政”,虽“取法于天”,然“天亦不辨贫富、贵贱、远近、亲疏,贤者举而尚之”(《墨子·尚贤中》),尽管古代圣王按照天的意志尚贤使能为政,同样不分贫富贵贱和远近亲疏,只要有贤能,就能选拔任用,贤者使能在其社会功利方面,更重社会富裕、人民友爱。这种“贤无常贵”的治理机制、权力机制,确有重心下移的社会效应,观之,其中不乏权力之善,不乏公正、民主之意,是一种具有近代意义的政治文明。既能“一同天下之义”,又能破地位尊贵之别,举贤唯能而使天下得其利,让我们不难看出其中贴近人事、利乎百姓、义利天下的文明之境。

无论是尚同还是尚贤,其中皆主张为政者厚乎德行,关注民生,以“民生为甚欲”(《墨子·尚贤中》),关注老百姓何以为生,恩施于众,行为贤之道。何谓为贤之道?墨子曰:“有力者助人,有财者分人,有道者教人”,使民“饥者得食,寒者得衣,乱者得治……此安生生”(《墨子·尚贤中下》)。为了让民众衣食无忧、生生不息,尚贤则应“以德就列,以官服事,以劳殿赏,量功而分禄。故官无常贵,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。”(《墨子·尚贤上》)所以,做长官者不一定就永远尊贵,而平民百姓也未必就终生卑贱,而是以劳殿赏,有贤能勤事利于天下,就提拔上来,没有贤能就罢免下去,这样私怨息止而公义行于天下。选贤使能而无常贵,以此为机制,则人人“相率为贤,贤者众,而不肖者寡,此谓进贤。”(《墨子·尚贤中》)尚贤如此,“虽在于厚禄尊位之臣,莫不敬惧而施;虽在农与工肆之中,莫不竞劝而尚意。”(《墨子·尚贤上》)即便地位尊贵俸禄优厚的大臣,他也会敬于职守,而工肆之民在此情形下也将尚德勤勉,以致权力在上下位之间得以流动,以至政通人和,文明使然。

这里,墨子举尧、禹、汤及文王之例证之,“故古者尧举舜于服泽之阳,授之政,天下平。禹举益于阴方之中,授之政,九州成。汤举伊尹于庖厨之中,授之政,其谋得。文王举闾夭、泰颠于置罔之中,授之政,西土服”,“夫尚贤者,政之本也”(《墨子·尚贤上》)。由此可见,尚贤无疑会带来政治昌盛,国富民安。因而,“贤者之治国,国家治则刑法正,官府实则万民富……内有以食饥息劳,将养其万民。以此谋事则得,举事则成。”(《墨子·尚贤中》)贤者之治,社会富足,万民养其生息,循此尚贤之道,求“一同天下之义”,从而进达政治之善。墨子以尚贤求尚同,并在尚同意境下事民利之实,政以民生,通天下民情,“疾爱而使之,畋信而持之,富贵以道其前……并中国家百姓之利,此乃尚同为政善也”(《墨子·尚同下》)。

尚贤使能无常贵,而尚同行政善以利百姓,其中均有民主之意,为此后的政治文明建设提供了思想之鉴。之后的荀子从爱惜民生、重贤士的角度出发,也认为“君人者,爱民而安,好士而荣,两者无一焉而亡”(《荀子·君道》),其中的民本之意,与墨子“缓贤忘士、国之不存”的思想,极为相似。有学者认为,荀子“王者富民”、“裕民以政”等民本思想是继承了儒家君本论传统,民本是君本位的工具而已,这一认识未尽荀子民本思想全貌,荀子虽也强调君主的至尊无上性,但荀子更重民生。“故礼者,养也”(《荀子·礼论》),礼义是为养民之欲,“故礼之生,为贤人以下至庶民也,非为成圣也”,因而,“礼以顺人心为本”,“天之生民,非为君也;天之立民,以为民也”(《荀子·大略》)。所以,“人有气、有生、有知,亦且有义,故最为天下贵也”(《荀子·王制》),其中“最为天下贵也”与墨子“民生为甚欲”的认识尤其相近,均强调了民为本的崇高价值,二者在为政与民的关系上,突出了对百姓与民众的重视,而在治乱以安天下的方面,墨、荀亦有相近之处。荀子主张“群居和一”(《荀子·荣辱》)的政治理想,希望社会生活、国家秩序安定和睦,尽管其中不乏等级意味,但以统一而治乱,以贤士治政等主张,有习墨子尚贤、尚同之思,其中关爱民生、关注民意之念,仍然透出对传统权贵专横政治的隐隐背离,二者在民本的真实表达方面,其实是非常相近的,其中的政治文明之意已渐然相通,确有历史承续的印迹。

[参 考 文 献]

- [1] [清]毕沅校注.墨子(第三卷)[M].上海:上海古籍出版社,1995.
- [2] 刘泽华.中国政治思想史(先秦卷)[M].杭州:浙江人民出版社,1996.
- [3] 杨俊光.墨子新论[M].南京:江苏人民出版社,1995.
- [4] 张永义.墨——苦行与救世[M].广州:广东人民出版社,1996.
- [5] 蔡尚思.墨家十论[M].上海:上海人民出版社,2004.
- [6] 张岱年.中国哲学大纲[M].北京:中国社会科学出版社,1997.
- [7] 孙竞昊.墨子社会政治思想阐释与评议[J].历史教学问题,1994(3).
- [8] 亚里士多德.尼各马科伦理学[M].北京:人民大学出版社,2003.
- [9] 马克思,恩格斯.马克思恩格斯全集(第一卷)[M].北京:人民出版社,1956.

ABSTRACTS

(1) Historical choice of socialism: a retrospect of Marxism (Ⅱ)

FU De-ben • 5 •

The meaning of historical choice of socialism is twofold. The first means that socialism is a result of historical development; the second means that socialism is shaped by history and has been developing with social evolution. The two choices make the trajectory of socialism in the 20th century.

(2) A study of the improvement of civic morality from the perspective of government responsibility

WANG Cui, CHI Zhong-jun • 12 •

With the development of market economy and the transformation of political institutions, we witness the neglect of ethics or even the erosion of ethics in our society. This heightens the significance of improving civil morality in the course of building a moderately well-off society. It is not only a requirement on the part of the reform in socialist market economy, but also a prerequisite for the reform in our political institutions. Governments can play a big part; they can make more effort in the implementation of related laws and regulations, new ways of boosting personal morals, collective definitions of moral standards and education. All this will help accelerate the improvement of civic morality and more importantly the rejuvenation of the Chinese nation.

(3) An interpretation of the three logics behind modern science and technology from the perspective of moral philosophy

CHEN Ai-hua • 18 •

Modern science and technology (MST) is an outcome of the three scientific and technological revolutions. The first logic is to explore the reasons for its generation, i. e. , its historical logic and historical dialectics. The second logic to explore the whole picture of MST; to study the second logic from the perspective of moral philosophy is to study the present situation and operation mechanism of MST ethics, as well as its multiple ethical effects and ethical paradoxes. The third logic discusses what MST ought to be, which involves the guidance of ethical values, operation mechanism and ethical principles. The three logics show that subjects should ask themselves what they can learn, what they can do and what they should do in regard to MST; besides, a coordinated development between MST, society, man and nature is another question to ponder over.

(4) Four approaches to nano-ethical research

WANG Guo-yu, LI Lei • 25 •

Four approaches can be applied to nano-ethical research from the perspective of methodology and theory of ethics. First, we can reflect on what is really valuable to human beings and call for a suspension of nanotechnology research; second, we can take ethical research as research in people's calculation of risks and benefits and their final choices; third, we can relate nanotechnology to social and cultural contexts and try to open the "black box" of nanotechnology development in order to bring us closer to the interaction between nanotechnology and social cultural values; fourth, we can take an initiative and construct a feasible framework for action so as to participate in the social construction of nanotechnology. This paper also points out the limitations of traditional ethics in the high-tech era and sums up its features, significance and mechanism.

(5) Shangtong and Shangxian: Mozi's ethical exploration of a political harmony

GUO Zhi-yong • 31 •

The political unity and division in the Chinese history were determined by the different values of rulers, i. e. , whom politics was to work for and whose demands politics was to satisfy. The specific historical situation since the Yin Dynasty gave rise to the argumentation of putting people first. And in the Warring States Period, securing people's livelihood became an urgent demand of the rulers. Different from Confucianism, Mozi supported a state led by a virtuous, benevolent sovereign to secure people's livelihood and proposed impartial concern for all to achieve a unified ethical and political order. As for the main technique adopted for this task, Mozi proposed *Shangtong* (literally meaning harmonizing values) to unify the conception of moral standards and *Shangxian* (literally meaning elevating the worthy) to put an end to the phenomenon that "morality varies from people to people". And Mozi was quoted saying that the Son of Heaven and the superiors could err. All this provides nourishment for the current democratic and political reform in China.

(6) Ethical connotations of names

CHEN Wen • 36 •

As a social and cultural phenomenon since antiquity, names reflect the ethical relationship between family members and therefore have rich ethical connotations. The haphazard use of names in recent years manifests a loss of name ethics and a rise of moral liberty. The underlying reasons can be found in the decline of family ethics and the break of ethics-morality chain. The ethical recognition of names calls for a return of family ethics as well as a value ecology of ethics and morality.