

郭沫若的墨学研究

解启扬

(中南大学政治学与行政管理学院, 湖南长沙, 410083)

摘要: 墨学研究是郭沫若学术生涯中最具争议的话题之一。他对先秦墨学作了较为系统的研究。然而, 他除了对墨家的救世的精神稍加肯定外, 几乎持全盘否定态度。他从孔、墨比较出发, 认为墨家是秩序守成代表者。至于《墨经》, 郭沫若从经典解读入手, 认为其中包含着观点完全对立的两派, 代表着墨家后学不同的派别。郭沫若墨学研究以唯物史观为指导, 但时代政治的背景影响着其研究的学术价值。

关键词: 郭沫若; 墨学; 唯物史观

中图分类号: B224

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2003)05-0573-06

郭沫若与墨学的机缘可以从20世纪20年代算起。20年代初, 梁启超出版《墨子学案》一书, 给墨学以较高的评价, 郭沫若以其敏锐的学术视角写了篇具有论争性质的文章《读梁任公〈墨子新社会之组织法〉》, 提出了不同观点。40年代, 他又在《青铜时代》《十批判书》等论著中进一步阐述了自己关于墨学的看法, 表达了独特的学术观点。

墨学研究是郭沫若学术生涯中最具争议性的问题之一。对照他的第一篇墨学文章《读梁任公〈墨子新社会之组织法〉》和20世纪40年代的有关墨学的文章, 表明他墨学的看法是在不断变化的。他后来谈到自己在20世纪20年代对墨学的看法时说:“对于墨子我从前也曾讴歌过他, 认为他是任侠之源。《墨经》中的关于形学和光学的一些文句, 我也很知道费些心思去考察它们, 就和当时对于科学思想仅据一知半解的学者们的通习一样, 隐隐引以为夸耀, 觉得声光电化之学在我们中国古人也是有过的了。”^[1](488)]不过后来, 郭沫若对墨家的认识有了很大的转变。他在1929年所著的《中国古代社会研究》一书中就指出墨家宗教是“反革命”。40年代, 他对墨学的看法更加系统化, 否定的态度也更明确:“我认为他纯全是一位宗教家, 而且是站在王公大人立场的人。前后看法的完全相反, 在我是有客观根据的, 我并没有什么‘偏恶’或‘偏爱’的念头。我的方法是把古代社会的发展清算了, 探得了各家学说的立场和根源, 以及各家之间的相互关系, 然后再定他们的评价。”^[2](464)]因郭沫若的墨学研究的重点篇

章主要是在20世纪40年代内发表的, 因此我们这里所要论及他的墨学研究以40年代的论著为准。

20世纪40年代, 郭沫若出版了《青铜时代》和《十批判书》等在当时学术界颇具影响的著作, 其中有些篇章对《墨子》思想作了深入大胆的研究和评判, 特别是在《墨子的思想》《孔墨的批判》《名辨思潮的批判》《无秦天道观之进展》等论文中较为全面地阐述了自己对墨学的有关看法和基本观点。

郭沫若的墨学研究是以他称之为“墨经”的那些文章作基本材料的。有必要指出, 他所说的《墨经》并不是人们通常认为的《经》(上、下)、《经说》(上、下)及《大取》《小取》, 而是我们所说的反映墨家十项主张的那些文章, 包括《兼爱》《非攻》《尚贤》《尚同》《天志》《明鬼》《节用》《节葬》《非乐》《非命》那等篇。他认为, 讨论墨子的思想, 不应超越这些文章的范围。

墨子十论, 究竟哪些是其思想的根本观念, 研究者们观点不尽相同。郭沫若明确指出: 墨子有“天志”以为他的法仪, 这是他一切学术思想的一根脊梁。抽掉了这条脊梁, 墨子便不能成为墨子。墨子的“天志”, 是天老爷之意志, 也就是“天下之明法”, 也是他的规矩。墨子信仰上帝, 更信仰鬼神, 上帝是

宇宙中的全能全智的最高主宰,鬼神要次一等,是上帝的辅佐。上帝鬼神都是有情欲意识的,能生人,能杀人,能赏人,能罚人。这上帝鬼神的存在是绝对的,不容许怀疑^[2](464)]。郭沫若批评了那些认为墨子的“天志”是“神道设教”的观点,认为“神道设教”是儒家的做法。并进而指出:墨子是一位宗教家,其根本思想是天志、明鬼,他是把殷、周的传统思想复活了;他肯定了一位人格的天,自然也肯定了鬼神^[2](361)]。墨子的兼爱、尚贤、非攻、节用等等学说都是以这天鬼为规矩而倡导出来的。不过,郭沫若认为,墨子虽然是宗教家,但并没能够创立一个宗教。他从地理环境分析了墨子没有能够创立宗教的原因^[1](111-112)]。我认为,单纯从自然环境来说明宗教起源问题值得商榷。因为宗教的起源是一个相当复杂的问题,有着复杂社会历史根源,环境因素远非一个重要的成因。从宗教的起源看,创立宗教的大多是被压迫者,他们以宗教这种特有的形式来表达自己的思想和愿望,以求得一种精神的慰藉。而“天志”只不过是墨家“兼爱”的工具,墨家实现“兼爱”的手段,兼爱才是他的根本观念。

对于一般研究者认为墨学之根本观念的“兼爱”,郭沫若认为在墨子思想体系中起核心作用,与非攻一起构成一个问题的两个方面,“兼爱”是从积极的方面来说的,“非攻”是从消极的方面来说的,“非攻”只是“兼爱”另一种说法。然而,他对墨子的“兼爱”思想也持否定态度,认为其“最大的矛盾是承认着一切既成秩序的差别对立而要叫人去‘兼’”^[3](471)],名义上谈“兼爱”,实际上是“偏爱”。他说:

他(墨子)的最大矛盾是承认着一切既成秩序的差别对立而要叫别人去“兼”。……既承认着这一切的差别而叫人“兼爱”,岂不是叫多数的不安乐者去爱那少数的安乐者!而少数的安乐者也不妨做一点爱的施予而受着大多数人的爱了。请问这所谓“兼爱”岂不就是偏爱^[2](472)]!

郭沫若把墨子看成既有秩序的维护者,他一方面要维护既有的秩序,另一方面又要“兼爱”,这是不可能的。这里有郭沫若立论的一个根本依据:那就是在他看来,孔子是支持乱党的,墨子是反对乱党的,而“乱党”代表新兴阶级的利益。墨子既然是维护既定秩序的,又怎么去“兼爱”呢?出于同样的理由,他认为墨子的“非攻”实际上也是从维护既定秩序出发的,名为“非攻”,实际上是“美攻”。因为墨子是承认私有财产,把私产看成神圣不可侵犯的制度,

并且承认国家的对立的。由此他得出结论,墨子的“非攻”只是在替侵略者制造和平攻势的烟幕而已^[2](472,473)]。他进一步指出:

兼爱的结果便不会攻乱贼窃,不兼爱呢便会有攻乱贼窃;反对攻乱贼窃便是反对不兼爱,故尔“非攻”只是“兼爱”的另一种说法而已。因而在本质上,“非攻”也依然是对于所有权的尊重。……而攻人之国实等于侵犯最大的私有权而已。这就是兼爱与非攻说的核心,尊重私有财产权并保卫私有财产权。故他这一套学说并不重在爱人,而是重在利己,不是由人道主义的演绎,而是向法治刑政的归纳。……攻是侵犯私有权,非攻是反对侵犯私有权,因而非攻本身就是战争。^[1](115,116)]

郭沫若从马克思主义的唯物史观出发,以当时的生产资料私有制来分析墨学的“兼爱”“非攻”说,指出墨家的兼爱、非攻实际上是维护财产私有制,因而兼爱、非攻不是从人道主义出发,而实际上是利己。有必要指出,墨家不否认“利”,主张“兼相爱,交相利”,从这个角度说,兼爱、非攻既是利人,又是利己。但并不是如同杨朱那样“拔一毛而利天下不为也”的利己一样。

与上述论断相联系,郭沫若对“尚同”也持否定的观点,认为墨子的“尚同”是要建立绝对的君主专制,是不许人民有思想的自由、言论的自由、甚至行动的自由。是为了“一同天下之视听,尤须奖励告密与厉行连坐”^[1]他说:

以贵者智者统一天下的思虑,便是墨子的政治思想。所谓“一同天下之义”,“上之所示亦必是之”,“上之所非亦必非之”,“上同而下不比”,不许你有思想的自由,言论的自由,甚至行动的自由。要“美善在上而怨仇在下,安乐在君而忧戚在臣”,“君有难则死,出亡则从”,简直是一派极端专制的奴隶道德!^[2](466)]

郭沫若看到了墨子尚同有其不完善的地方,但他把这种不完善的地方显然夸大了。墨子的尚同,并非是要“以贵者智者统一天下的思虑”,而是与尚贤密切相关的。在墨子看来,统治者应该是贤人,而不是世袭的贵族。有贤则举之,无能则下之。这实际上是反对贵族阶层的世袭统治,当然不是主张绝对的专制。而且,墨子还有“天志”,作为其尚同的“规矩”和后援。后期墨家把墨子的“尚同”论进一步完善,说:“君,臣萌通约也。”即是统治者是从民众中产生的,与民众有一种契约的关系。这是一种政治理想。

至于墨子的“非命”,郭沫若认为是一种宗教式的皈依,“正因为他尊天明鬼所以他才‘非命’。他是不愿在上帝鬼神的权威之外还要认定有什么必然性或偶然性的支配。在他看来上帝鬼神是有生杀予夺之权的,王公大人也是有生杀予夺之权的,王公大人便是人间世的上帝鬼神的代理”^{[2](475)}。他还指出,墨子的“非命”与其宗教思想是矛盾的,他说:“宿命论固然应当反对,墨子学说里面似乎也以这一项为最有光辉。但奇妙的是和他的学说系统不调和。”“宿命论是和宗教迷信不可分的,而倡导非命的墨子却是尊天明鬼的人,这不是一个奇事吗?”^{[1](123)}确实,郭沫若揭示了《墨子》思想中“天志”与“非命”的矛盾,这与他的立论前提有根本的关系,他首先给墨子定论为宗教家。还是梁启超在这点上说得好,墨子强调“力行”,所以非命,天的意志就是叫人“非命”。以“天志”为宗教的郭沫若当然看不到这一点,而且,在他看来,墨子既然代表“王公大人”的利益,非命就很奇怪了。

至于“节用”与“节葬”,郭沫若认为是一套消极的经济政策,和老百姓的生活并没有直接的关系。因为老百姓的用是节无可节,葬也是节无可节的。因而,他的整套学说都是以“王公大人”为对象的,“王公大人”的不合理的消费如果节省一些,当然也可以节省一些民力。此外,“节用”与“节葬”的另一个目的,是在反对儒家的礼^{[1](117,118)}。他还说:“一味地以不费为原则,以合适用为标准,而因陋就简,那只是阻扰进化的契机。”^{[2](469)}郭沫若从社会生产发展与消费的关系角度指出节用、节葬的弊端,这有一定的合理性。不过,墨家的节用、节葬的经济政策正是针对“王公大人”提出来的,是当时社会“饥者不得食,寒者不得衣”的反映,因此不能够全部否定。

郭沫若对墨子思想中只有一点稍加肯定,那就是墨家的救世的精神,他说:“墨子正是一位特异人格的所有者,他诚心救世是毫无疑问的。虽然他在救世的方法上有问题,但他那‘摩顶放踵,枯槁不舍’的精神,弟子们的‘赴火蹈刃,死不旋踵’的态度,是充分足以感动人的。就是这样被人感佩,所以他的思想真像一股风一样,一时之间布满了天下,虽然被冷落了二千年,就到现在也依然有人极端的服膺。”^{[2](476)}但就是这一点肯定,他的赞赏态度也非常有限,随后就说:“人是感情的动物,头脑愈简单,愈是容易受暗示,受宣传,因而墨家的殉道精神,在我看来,倒并不是怎样值得夸耀的什么光荣的传统。”^{[2](477)}他还说,“墨子本人是一位特殊的人物,那是毫无

问题,他存心救世,而且非常急迫,我也并不想否认,但他的方法却是错了。庄子的批评,我觉得最为公允”。“尽管他的人格怎样特异,心理的动机是怎样纯洁,但他的思想有充分反动性,却是无法否认的。在原始神教已经动摇的时候,而他要尊崇鬼神上帝。在民贵君轻的思想已经酝酿着的时候,而他要‘一同天下之义’。不承认进化,不合乎人情,偏执到了极端,保守到了极端,这样的思想还不可以认为反动,我真不知道要怎样才可以认为反动”^{[2](484)}。

墨学由盛到衰乃至中绝,这是一个值得关注的问题。郭沫若也作了自己的考察,他指出:“墨子的思想从历史的演进上看来,实在是一种反动。他的立论根据异常薄弱。但他的学术一出却是风靡一时,不久便与儒家和道家的杨朱三分天下。揆其所以然的原故,大约即由于他的持论不高,便于俗受。本来殷、周二代都是以宗教思想为传统的,尤其是周代乃利用宗教思想为统治的工具,宗教思想是浸润于民间的。”^{[2](362)}至于墨学衰落,郭沫若以为:第一是由于墨家后学多数逃入儒家道家而失掉了墨子的精神,第二是由于墨家后学过分接近了王公大人而失掉了人民大众的基础^{[2](477)}。此外,它的所以不传是因墨子后学溺于变而流于文,取消了自己的宗教特质。郭沫若的分析与近代学人的研究几乎都不一样。这是他墨学研究所谓的“人民本位”立场的必然结果。

二

郭沫若是走在时代浪潮前沿的学者,他当然不可能忽视墨学中很有价值的《墨经》部分。在《墨子的思想》和《孔墨的批判》中,没有关于《墨经》研究的文字。但是在《十批判书》的另一篇文章《名辩思潮的批判》中,有很大一部分是研究《墨经》的。顾名思义,《名辩思潮批判》是考察研究先秦名辩思潮。郭沫若注意到《墨经》六篇与《墨子》一书其它篇章的表达形式及成书时间、内容均不相同,因而他没有把《墨经》研究放在《墨子的思想》和《孔墨的批判》中,而是与先秦名辩学一起研究。他以《经》(上下)、《经说》(上下)、《大取》《小取》为材料,考察墨家的“辩”。

郭沫若认为,他在《墨经》研究中有一大发现,而又被一般的研究者所忽视,那就是六篇文章中的主张不一致,甚至是完全对立的,《经上》《说上》与《经下》《说下》几乎可以说是观点对立的两派。他从《庄

子·天下篇》记载墨家后学“以坚白同异之辩相訾,以奇偶不侔之辞相应”出发,指出“相訾”即是相反驳,“相应”即是相和同,墨家后学派别对立是公认的事实。观点是需要材料来支撑的,郭沫若证明自己的观点的材料是先秦哲学史上十分著名的“坚白之辩”与“同异之辩”。墨家后学参与了先秦一些重要哲学命题的辩论并且在辩论中观点分明,这是所有研究者公认的事实。郭沫若所说的被大家忽视的并不是这些,而是墨家后学内部在这两个问题上观点也不相同,甚至相反。具体说,在坚白论这个论争的焦点上,“《经上》派和《经下》派的见解是完全相反。《经上》派主张盈坚白,《经下》派则主张离坚白”^[2]。《经上》派主张“坚白不相外也”,与公孙龙坚白相离的观点相反。而《经下》则说:“一,偏弃之。谓而固是也,说在因(否)。可偏去而二,说在见与俱、一与二、广与修。”《说下》“二与一亡,不与一在,偏去。……见不见离,一二不相盈,广修,坚白。”郭沫若认为这是“离坚白”的观点,与公孙龙的观点完全一致。由此他得出结论,《经上》派与公孙龙派观点对立,而《经下》派与公孙龙派观点一致。为什么在墨家后学内部会有这样观点分明的两派,郭沫若的解释是就像《墨子》一书中不少篇章有上中下三篇一样,是墨家不同派别的观点,而后人在纂辑成书时一并收录。同时,郭沫若认为《经上》派与《经下》派在“同异”的观点上也不相同,《经上》派的同异观是根据常识来的,《经下》派在同异观上则受惠施的主张,有时和公孙龙的见解也十分接近。《经上》派把同异均分为“重体合类”四种,又列出“同异交得”,都不外是常识的归纳。《经下》派则主张“物尽异”“物尽同”,同异有大小。与惠施的“大同而与小同异,此之谓小同异,万物毕同毕异,此之谓大同异”,是完全合拍的^{[1](299)}。不过,他指出,《经上》派与《经下》派在同异观上的对立不如坚白论明显。《墨经》中另外两篇《大取》《小取》的见解与《经上》派接近,只是时代的先后不同。《大取》《小取》的年代应该在后。由此,他得出结论,《经下》派受惠施、公孙龙的影响极深,与《经上》派实不相同。《经下》派是“离坚白,合同异”,《经上》派是“盈坚白,别同异”。既然《墨经》六篇中反映了泾渭分明的两派的观点,为什么又同属于墨家呢?郭沫若给出的解释是:《经上》《经下》与《大取》《小取》亦有相同之点。他们同样承认辩的价值。《经上》:“辩,争彼也;辩胜,当也。”《经下》:“谓辩无胜必不当,说在辩。”

郭沫若之所以得出《墨经》分为《经上》派和《经

下》派,源于他对《墨经》的解读,特别是他对《经下》一段文字的解读。《经下》有这样一段文字:“一,偏弃之。谓而固是也,说在因。不可偏去而二,说在见与不见、俱一与二、广与修。”郭沫若认为,这段文字反映了《经下》派“离坚白”的观点。我认为,无论在这段文字的断句和理解上,郭沫若的观点均值得推敲。首先,他把“不可偏去而二”的“不”字与上文连读,把“说在见与不见、俱一与二、广与修”读为“说在见与不见俱、一与二、广与修”,导致对原文的理解错误。其次,这段文字实际上包含了三条经文,而不是郭沫若认为的一条内容。其中最关键的一条经文“不可偏去而二,说在见与不见、俱一与二、广与修”,《经说》应该是“不。见、不见离,一、二不相盈,广、修;坚、白相盈”。而不是郭沫若认为的“见不见离,一二不相盈,广修,坚白”。这条“经”与“说”正好说明了“坚白相盈”,而不是“坚白相离”,与公孙龙的“离坚白”大相径庭。《经下》另一条“抚坚得白,必相盈也”,也证明了《经下》持坚白相盈的观点。《经上》与《经下》在坚、白关系上并无根本的冲突。当然,我们也不想否认,墨家后学在一些具体问题的观点上有差异,只不过是对一些问题的理解不同罢了,而与公孙龙及其他辩者在坚白、同异关系上却有着根本的冲突。因而,郭沫若在这个问题的看法不可取。

事实上,郭沫若对《墨经》的误读不止于此,他对《墨经》中有关知识论的解读也存在着根本的错误。《经下》有这样一条:“知而不以五路,说在久。”《经说下》:“知,以目见而目以火见,而火不见。惟以五路知,久不当。以目见,若以火见。”这是郭沫若的校读。他由此认为“这是说感官的知识不能得到真知识,而可以获得真知识的主动者在感官之外,但这主动者为谁,却没有说出。这和公孙龙的见解相近”^{[1](302)}。这样的解释与《墨经》的原意大相径庭。前期墨家重视感性认识在认识过程中的作用,墨家后学把这种知识论发扬光大,并且强调,只靠感性认识还不够,还需要理性认识,才能认识事物的本质。这是墨家在知识论上的一大贡献,郭沫若却由于对《墨经》的误读而导致相反的观点,从而得出墨家否认感性认识作用的结论,这是非常错误的。

郭沫若对《墨经》的研究不止于此,《墨经》中包含了大量的逻辑思想,许多研究者都很重视,郭沫若也作了一定的努力,并且试图把墨家逻辑与印度因明相比较,指出墨家的类、理、故有些像印度因明学的三支宗、因、喻,但他没有继续下去,只是浅尝即止。

三

20世纪30年代的中国思想文化界,爆发了著名的关于中国社会性质问题和社会史问题的论战,郭沫若是后一问题论战的主将。在那场论战中,郭沫若写了著名的《中国古代社会研究》一书,以马克思主义唯物史观作指导,对中国古代社会的特征作了详尽的考察和阐述。同时也表明,郭沫若开始用马克思主义的唯物史观来指导自己的学术研究。那时的中国,处于纷乱动荡之中,传入中国的马克思主义,不仅仅是一种思想文化思潮,更多的是一种政治斗争的指导思想,或者说是意识形态的武器,因而对马克思主义缺乏理性的考察和全面深入的研究,用这样的马克思主义作为政治斗争的武器取得了骄人的战绩,但作为学术研究的指导思想和方法论,就不可避免地带有片面性。特别是对于郭沫若来说,有政治斗争的热情,又急于用世,其学术研究的时代性和局限性就表现得非常明显,特别是那些非考证性的学术研究。郭沫若的墨学研究表现出下述特点:

其一,以马克思主义的唯物史观为指导。郭沫若在《中国古代社会研究·1954年新版引言》中说:“掌握正确的科学的历史观点非常必要,这是先决的问题。”说明他对学术研究的理论指导是非常重视的。用什么样的理论指导自己的学术研究,这是个学术研究的关键问题之一,郭沫若在回顾自己学习和研究的经历时,深有感触地说:“辩证唯物论给了我精神上的启蒙,我从学习着使用这个钥匙,才真正把人生和学问的无门关参破了,我才认真明白了做人 and 做学问的意义。”^{[1](489)}他在《跨着东海》一文中谈自己的中国古代思想研究时说:“我主要是想运用辩证唯物论来研究中国思想的发展,中国社会的发展。自然也就是中国历史的发展。反过来说,我也正是想就中国的思想,中国的社会,中国的历史,来考验辩证唯物论的适应度。”

郭沫若的墨学研究主要是在20世纪40年代,当时他已经确立了马克思主义的世界观和方法论,因而,他在墨学研究中以马克思主义学说为指导,这主要表现在他试图从社会存在决定社会意识出发,不把先秦墨家思想学说看着一个孤立的现象,而是“以一个史学家的立场来阐明各家学说的真相”。在研究先秦墨家之前,他已经对中国古代社会的社会、经济、文化等诸多方面作了系统的分析和研究,在此

基础上,对先秦的哲学思想也作了深入的研究,《先秦天道观之进展》把中国古代哲学思想作为一个系统来研究,墨子的思想成为其中的环节之一。墨子非儒,郭沫若指出是由于他们在天道观上不一样,他说:“老子和孔子在根本上都是泛神论者,而在肯定人格神的宗教家看来,便都是无神论者。故尔到了宗教家的墨子他们便一样的非毁了起来。”^{[2](359)}他用唯物史观来研究墨学的另一表现是以一种新的社会价值观、历史观,即马克思主义的历史观、价值观去评判墨家思想学说,给墨家思想学说以新的评判,指出墨家学说在历史上的地位。

有必要指出,郭沫若这一时期对先秦诸子的研究,在于通过对意识形态的研究,为马克思主义史学服务。他把意识形态的变化和社会性质的变革结合在一起。他说:“我对于古代社会的面貌更加明了之后,我的兴趣便逐渐转移到意识形态的清算上来了”,目的是要阐述“古代社会的机构和它的转变,以及转变过程在意识形态上的反映”。郭沫若的出发点是为马克思主义史学服务的。可另一方面,使他的墨学研究意识形态化,学术价值受到了限制,他对墨家思想学说所下的许多结论经不住推敲,其学术价值打了折扣。

其二,在墨学研究中以“人民为本位”。郭沫若的墨学评判有个标准,那就是看墨学是否合乎人民的利益,即“人民本位”的立场。他在《十批判书·后记》中说:“批评古人,我想一定要同法官断狱一样,须得十分周详,然后才不致有所冤枉。法官是依据法律来判决是非曲直的,我呢,是依据道理。道理是什么呢?便是以人民为本位的这种思想。合乎这种道理的便是善,反之便是恶。”所谓的“人民本位”,就是以当时大多数人民的利益为本位。在对先秦诸子学说的评判中,就是要看他的学说和主张是为人民着想还是为王公大人着想。他认为,“孔子是袒护乱党,而墨子是反对乱党的人!这不是把两人的根本立场和所以对立的原故,表示得非常明白吗?乱党是什么?在当时都要算是比较能够代表民意的新兴势力”^{[1](490)}因而,他得出“孔、孟之徒是以人民为本位的,墨子之徒是以帝王为本位的,老、庄之徒是以个人为本位的”^{[2](615)}结论。因为“墨子之徒以帝王为本位”,他对墨家的思想学说基本持否定态度,指出其不科学、不民主、反人性、反进化。

必须指出,郭沫若既是一位文化人,又是一位直接从事政治活动的活动家。在一个社会动荡、战争频繁而政治形势又变化多端的时代,他评判古人,难

免受到他所在的政治环境的影响和制约。他的政治活动影响着他的学术研究,并使其学术研究深深打上了意识形态的烙印。这种急于用世为政治而学术的心理,使他的学术文章时而表现出一种对社会现实的影射。他对《墨子》“尚同”的批判实际上表现了他对当时政权专制的反抗。他的墨学研究中充斥了许多政治批判的用语,诸如反对乱党、忠于主上、人民利益等等。

也由于政治斗争对学术的影响,郭沫若的墨学研究矛盾之处不少。其一,他一方面认为墨子出身微贱,另一方面又说墨子代表“王公大人”的立场。为什么出身微贱的墨子要代表“王公大人”的立场呢?郭沫若没有能够给出令人信服的解答。其二,郭沫若墨学研究是以马克思主义的辩证唯物论和唯物史观为指导的,而唯物史观强调社会存在决定社会意识,那么,墨家思想学说是战国时代的产物,郭沫若在研究时却常常以自己所在的时代的政治斗争的需要来评判,又背离了唯物史观。这又是一个难以解决的矛盾,而且,是郭沫若墨学研究中最根本的矛盾。其三,从儒墨对立的角度来研究墨学。在郭沫若的《先秦天道观之进展》一文中,他就注意探究先秦各家思想的逻辑联系,特别是在天道观上的联

系。他指出在天道观上,孔子是泛神论,而墨子肯定人格神,故墨子批评儒家学说。在《孔墨的批判中》,他把儒家思想与墨家思想作比较研究,不仅指出他们在政治立场、宗教思想、社会经济思想上的对立,而且指出了儒墨对立的思想根源。他肯定了先秦儒家思想的先进性、民主性,代表人民的利益,而墨家思想具有保守性、落后性、专制性,代表王公大人的利益。进而指出,墨子是作为孔子的反对命题而出现。从比较的角度来探讨儒墨的关系,从学术方法上来讲这是一个进步,因为一方面这是把不同的思想学所作为一个整体的系统来考察,从而探索思想发展的规律性。另一方面,也扩大了学术研究的范围。但是,郭沫若在儒墨的比较研究中有诸多牵强附会之处,上文已经指出,他不是从学术发展的自身规律来综合考察儒墨的关系,而是受政治斗争和意识形态的限制来考察儒墨的对立,这是不可取的。

参考文献:

- [1] 郭沫若.十批判书[M].北京:东方出版中心,1996.
- [2] 郭沫若.郭沫若全集·历史编(一)[M].北京:人民出版社,1982.

GUO Mo-ruo and mohism

XIE Qi-yang

(School of Politics and Administration, Central South University, Changsha 410083, China)

Abstract: Mohism was one of the most disputed subjects in Guo Mo-ruo's academic career. Guo studied the Mohism systemically. He didn't agree with the viewpoints of Mohism except the spirit of salvation. Comparing Confucius with Mohist he thought that Mohist was a standpatter. He thought that Mo-Jing contained opposite standpoints. He studied Mohism by historical materialism. The academic value of his study was affected by political times.

Key words: Guo Mo-ruo; Mohism; historical materialism