

Is Mohism a Religion? :

Reflection on “Mohism” in Mohist Studies

HUANG Jiaofeng

the United International College of Beijing Normal University–Hong Kong Baptist University

To cite this article: HUANG Jiaofeng. (2021). Is Mohism a religion?: Reflection on “Mohism” in Mohist studies. *Asia-Pacific Journal of Humanities and Social Sciences*, 01:2, 048–057, DOI: [10.53789/j.1653-0465.2021.0102.005](https://doi.org/10.53789/j.1653-0465.2021.0102.005)

To link to this article: <https://doi.org/10.53789/j.1653-0465.2021.0102.005>

Abstract: Since modern times, many scholars have called Mohism the representative of materialism and science and technology school in the pre Qin period. Therefore, it has become the mainstream of academia to expound the materialist thoughts of Mohism, such as “unnatural”, “forceful engagement” and “reducing expenses”, and to belittle the idealistic religious dimensions (religious thoughts and religious forms) of Mohism, such as “reverencing God and ghost”. This seems to have become the “political correctness” and path dependence of Mohist studies for hundreds of years. This is the defect of Mohist studies. Is Mohism a “Mohism religion”? This is a major problem in Mohist studies. The author thinks that it is necessary to speculate on the basis of existing relevant literature and interdisciplinary knowledge in order to approach the true features of Mohist religious thought and religious form to the maximum extent, and expand the dimension of Mohism in the field of civilization dialogue. Relevant research should balance “historical materials”, “Mohist classics” and “reasonable speculation”.

Keywords: Mohism; Mohist religious thought; Mohist religious form; ten theories of Mohism

Notes on the contributor: HUANG Jiaofeng is currently Assistant Director and Assistant Professor of the United International College of Beijing Normal University–Hong Kong Baptist University. His research fields are Zhuzi and Mohist studies as well as religious dialogue.

墨家何以成“教”？

——反思墨學研究中的“墨教問題”

黃蕉風

北京師範大學香港浸會大學聯合國國際學院, 中華文化傳播研究院

摘要: 近代以來學人多有謂墨家為先秦時代唯物論及科技學派之代表,故闡發墨家“非命”“強力從事”“節用”等偏向唯物主義之思想,貶損墨家“尊天”“事鬼”等偏向唯心主義的宗教向度(宗教思想、宗教形態)成為學界主流,似已成百年墨學研究之“政治正確”與路徑依賴。此實墨學研究之缺憾。墨家是否為“墨教”? 此誠墨學研究之大

問題也。筆者認為須在已有相關文獻材料的基礎之上，結合跨學科的知識進行推測，方可最大限度接近墨家宗教思想及宗教形態的真實面目，並拓展文明對話領域中的墨學之維。相關研究應做到“歷史材料”、“墨學經義”與“合理推測”此三方的平衡。

關鍵詞：墨教；墨家宗教思想；墨家宗教形態；墨學十論

引言

“宗教”或具備准宗教性質之團體，必有相應的宗教思想（如道德、倫理、訓誡）及宗教形態（如建制、組織、儀軌）。作為先秦時代最具有宗教根性的思想學派——墨家，當然也具上述特色。然而近代以來，學人考論墨家，多從政治、經濟、文化等角度來進行論說，缺乏對墨家宗教方面的相關研討。加之近代以來學人多有謂墨家為先秦時代唯物論及科技學派之代表，故闡發墨家“非命”“強力從事”“節用”等偏向唯物主義之思想、貶損墨家“尊天”“事鬼”等偏向唯心主義的宗教向度，則成為主流，似已成百年墨學研究之“政治正確”與路徑依賴。誠為缺憾。墨家是否為“墨教”（或宗教）？此墨學研究之大問題也。筆者認為須在已有相關文獻材料的基礎之上，結合跨學科的知識進行推測，冀能在研究上做到“歷史材料”、“墨學經義”與“合理推測”此三方的平衡，從而最大限度逼近墨家宗教思想及宗教形態的真實面目，以此拓展文明對話領域中的墨學之維。

一、“墨教問題”發生之背景——近代墨學復興思潮

墨子生平，歷來難考。墨家蹤跡，亦難定分。依目前所見，可謂徒餘“死文本”（《墨子》五十三篇）和“死傳統”（墨學中絕），無法像同時擁有“活文本”（包括四書五經在內的歷代儒學文獻）和“活傳統”（自孔子開始不斷延承的道統學統政統譜系）的儒家儒學那樣，使人們能夠通過其累世積澱的遺傳，來確切洞悉墨子學說內在的思想變遷過程和墨家學派的外在的建制組織樣貌。材料的缺佚，一方面固然對後人接近歷史上真實的墨子墨家墨學造成一定障礙，但另一方面也給予了後世人們相當大的空間，得以創造性詮釋一個“想像的墨子”，或創造性建構一個“想像的墨家”。這種對墨子學說及墨家學派的創造性詮釋和創造性建構，首先發生在清末民初的墨學復興浪潮中。

彼時湧現大批學人傾注精力於注墨詮墨，學界以談論墨學為風尚，有關墨學的專著專文層出，一時蔚為大觀。觀嚴靈峰編著之《墨子知見書目》所錄清末至民國的墨學專書條目，庶幾可見近代墨學復興的盛況。墨學在近代中國的復興，主要是在“文本”和“傳統”兩個方向上得到復興。概言之，即“重新訓詁文本”和“重新發明義理”。就“文本”而言，上承乾嘉學派的傳統，對《墨子》五十三篇尤其是歷來號稱古奧難懂的《墨經》部分，進行重新的校訂和釋讀。這方面的成就，主要體現在清末民初治墨學人的訓詁學工作。就“傳統”而言，發掘墨學微言大義，“活化”墨子學說，猶多以“十論”來比附西學。這方面的成就，主要體現在墨學義理研究和比較文化研究，是一個“重新發現墨家”、“重新發明傳統”的過程。

無論上述哪一條墨學復興路徑，背後皆潛藏彼時治墨學人“經世致用”的意識形態考量。19世紀後半葉到20世紀上半葉，學人探討中國傳統文化的學術範式幾經轉型和遷移。隨著“西風東漸”影響的逐漸深入，作為中國傳統文化主流的儒家，無論在思想形態上還是組織建制上，都難以繼續維持其內在價值。迭經洋務運動、維新變法、辛亥革命、新文化運動等社會運動，儒家權威不再；由之引起時人思考，除儒家之外，在中國傳統文化內部究竟還有何種思想資源，能夠用以溝通西方思想，改良民族精神，以造成新時代的經世之學。墨學因其具有與科學、民主、博愛、自由、平等、人權、理性主義等與西方文明“若合符節”的思想資源而重新得到時人的重視。墨學價值的重新發現，標誌著中國經世傳統得到復興。墨學在此時擔當兩個作用，



一是對接西方文化、比附西學價值；二是取代儒學，成為“中體西用”的新範式。經學瓦解，子學復興，蒙塵千年的墨學應時復興，正是彼時社會思潮在思想界的顯著反映。

黃克武先生指出，近代墨學的復興固然是與傳統學術的發展尤其是乾嘉考證之風所引起的學術興趣密切相關，但其直接的動機，則是明顯地出於西力衝擊之下，如何設定未來中國之目標的現實關懷，類如梁啟超等人就是在乾嘉學派學術遺傳和西學衝擊所產生的愛國情懷的交織下才開始撰寫相關墨學的論著文章。^①筆者贊成黃先生的看法。姑且不論墨學復興中致力於“文本重詁”的乾嘉考據學理路，起碼在墨學的“義理發明”這一項上，即顯見帶有深厚的社會關懷和意識形態色彩，不能算是基於客觀、理性、中立的純粹墨學學術研究。這一方面拓展了墨學義理發明工作的題材和範圍，開啟近代墨學“創造性詮釋”的新局面；另一方面亦助長了以墨學隨意比附西學的學風，學人對《墨子》原典義理的解讀帶有極大的主觀意識。這種以墨學為尺度衡量西學的“古已有之”的心態具有顯明的中國文化本位主義色彩。其中典型代表就有濫觴於清末民初的、源出於“西學中源說”的“西學墨源說”和“耶教墨源說”。^②

學人治墨的這種價值取向，為彼時中國面對西方文明衝擊而產生的民族主義情緒反彈，就正面價值而言固然能夠有利於在不至全盤性推倒整個中國傳統文化的情況下輸入西學，但同時亦容易被文化保守主義者作為招魂舊學拒斥新學的藉口。學人帶有鮮明價值取向和意識形態前見 (Vorurteile) 的治墨理路，不可避免地造成了對《墨子》原典義理的肢解性理解和詮釋。引入類如霍布斯 (Thomas Hobbes) 的“民約論” (Du Contrat Social)、盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 的“人民主權說” (Popular Sovereignty)、穆勒 (John Stuart Mill) 的“功利主義” (Utilitarianism)、達爾文主義 (Darwinism) 等西學為中國墨學的參照系和投射物，固然有利於拓展傳統舊漢學之訓詁考據、重注重譯的墨學之維，然簡單比附的做法流弊也甚大。對於學人隨意解釋墨學，甚至改動《墨子》原文的亂象，陳寅恪先生有精到認識。他在審查馮友蘭《中國哲學史》時言到：

今日所著《中國哲學史》者，即其今日自身之哲學史者也。其言論愈有條理統系，則去古人學說之真相愈遠；此敝至今日之談墨學而極矣。今日之墨學者，任何古書古字，絕無根據，亦可隨一時偶然興會，而為之改移，幾若善博者能呼盧成盧，喝雉成雉之比，此近日中國號稱整理國故之普遍狀況，誠可為長歎息者也。^③

也就是說，此種言說中的墨子墨家墨學，即是“想像的墨子墨家墨學”（應該是什麼），而非歷史上真實的墨子墨家墨學（原來是什麼）。因是之故，對墨子學說“取其精華，去其糟粕”就成為題中之意，最顯著的表現，就在一方面高揚墨子積極救世的人文主義情懷和墨學中的自由民主科學人權精神，一方面又貶低墨子宗教教主式的權威人格和墨學中有涉宗教信仰的思想為封建迷信，對後者輕視或乾脆避而不談。

以嚴靈峰先生編著之《墨子知見書目》為例，該書錄有歷代墨學書目。由其中之〈滿清墨子書目錄〉可見，清代墨研論著多為《墨子》全書校注或《墨經》訓詁，如《墨子大取篇釋》（傅山）、《墨子經說解》（張惠言）、《墨子注》（王闈運）、《墨子閑詁》（孫詒讓）、《墨子箋》（曹耀湘）、《墨子拾補》（劉師培）等，題材品類較為單一，說明清代學人治墨的重點在於“文本重詁”；^④由該書之〈民國墨子書目錄〉可見，及至民國，才開始有專事義理發明、文化比較或附會西學的墨學專書出現，如《儒墨之異同》（王桐齡）、《墨學分科》（張純一）、《墨子政治哲學》（陳顧遠）、《墨學十論》（陳柱）、《墨子哲學》（王治心）、《墨學源流》（方授楚）等，呈現出比清代學人更鮮明的“六經注我”的特色。^⑤

然而，這一部分專書以西學分科如政治哲學、邏輯學、科學等來注解《墨子》的並不少，以宗教維度來詮釋《墨子》的則不多。學者論墨，凡涉墨家宗教思想的多在論著中居處不甚重要之地位。間或論及墨家的“宗教性”，亦屬偶一為之，缺乏系統性探討。由是學人的這部分論述，常被中國墨學發展史所遮蔽。並且視野只關注知識份子的論墨言說，未及於宗教徒以宗教之維討論《墨子》的成果。例如嚴靈峰先生就沒有將基督徒吳雷川的《墨翟與耶穌》、張純一的《墨學與景教》等宗教徒論墨著作目為墨學，納入《墨子知見書目》

當中。

二、辯“墨教”：墨家是否“神道設教”

近代中國知識份子，多“德賽二先生”之宗徒。他們認為普世諸宗教大多陷於落後腐朽愚昧專制的泥潭，與“科學與民主”的時代精神不符。流風所及，凡為宗教者皆“反動派”，不分東西，俱應批判。五四新文化運動及其餘緒明確提出“反帝反封建”的口號，除了繼承新文化運動“全盤性反傳統”的文化激進主義外，還兼反對被目為“帝國主義侵略中國之先鋒”的洋教代表——基督教。按照進步主義者的觀點，科學之昌明有賴對宗教之“去魅”，把個人從宗教的宰製中解放出來，彰顯自主精神與人文理性，乃人類歷史發展的必然進程，一如西方啟蒙運動之主張推倒神權政治，五四新文化運動之宣揚破除封建迷信。這一將“宗教”與人文理性科學置於“二元對立”之處境的思想觀念，催生了二十世紀上半葉中國社會一波波反宗教的思想浪潮。

有趣之處在於，在這樣一種“是今非古”“揚西抑中”的時代氛圍下，蒙塵千年一朝而斬的墨家絕學反得以乘時復興，蓋與其作為中國歷史上最早的“非儒”學派而具有的獨樹一幟的異端特質，及其學說中所包含的可資援引用來比附西方文明中之自由、民主、人權、科學、博愛等普世價值的思想資源有關。然此亦對時人評價墨學價值造成疑難，即墨學中“尊天事鬼”的宗教思想、墨子本人“卡裏斯瑪式”的權威人格、墨家建制組織肖似宗教團體的行事做派，難為彼時高揚科學理性、反對宗教迷信的“政治正確”所框架。例如胡適認為墨子雖為墨教的創教教主，但墨子學說的價值並不在宗教，而在於哲學方法論，所謂宗教只是為了實際上的應用；^⑥梁啟超一方面承認墨家的宗教教義對先秦社會起到了革新的作用，一方面又認為“天志”有缺漏而“明鬼”無價值；^⑦馮友蘭則提出，墨子對形上學根本沒有興趣，之所以設置宗教以為制裁，乃為補充兼愛主義之不足，“其意亦只欲設此制裁，使人交相愛而已”。^⑧在此一“政治正確”之下，若欲肯認墨家的宗教價值，則學人一般傾向以“神道設教”而言之，其題中之意，即以墨子及其學派只不過虛設一宗教來申說自家主見，並不虔信宗教，而是利用宗教。

胡、梁、馮之論，並非只是“一家之言”。以“神道設教”來描述墨子墨家對待宗教的態度，實為近代墨學復興思潮的主流。^⑨及至當代，仍有不少學人秉承類似觀點。然則這種詮釋墨學的進路，未必見得在解經上做到圓滿自洽。欲以實用主義的“神道設教”來調和所謂墨學中存在的“科學理性”和“宗教迷信”的矛盾，往往容易造成對墨學整全性的人為割裂，從而忽視墨家學說的豐富意涵以及墨學諸論之間的內在張力。因為此一“曲筆回護”，其背後的思想預設，仍是判定宗教為不可取的“糟粕”，乃須進行修正甚至給予拒斥的。試想以一“未曾虔信”之態度對待上天鬼神等超越性事物，則其所謂宗教情感當為可疑，宗教認信必然淡漠、宗教委身必然遊移，“信”與“不信”之間，已然不存在太大區別了。循此邏輯繼續推演下去，則墨家的宗教信仰強度近乎等於無有，既而得出墨子並非宗教家、墨家並非宗教團體、“宗教三論”只是墨家其他主義之枝葉而非核心的結論，也是自然之事了。例如徐復觀先生就認為，墨子及其門徒從未以神自居或以神在人間的代言自詡。其言論行動完全立足於具體的經驗事實之上，缺乏尋常宗教的神秘主義色彩。且理論主張也不是來源於任何“天啟”或神的言語，而是來自《詩》《書》之教、先王之道。^⑩他提出，墨子著眼於現實關懷的實用主義，與宗教家著眼於終極關懷的超越主義不能相容，“凡宗教總帶有某種超越現實的意味。並常想把現實中的問題，拿到超現實中去解決。但墨子則徹底是現實的。忽視人類精神的要求。一切問題，都要在現實生活利益中去解決”，是故墨子不屬一般意義上的宗教家。^⑪

當然，並非所有論墨者皆贊同墨家對待宗教之態度是實用主義的“神道設教”。例如在民國墨學復興思潮中，就有致力於“耶墨對話”的中國基督徒，以宗教徒的立場正面肯定墨家的宗教價值，主張墨子確為一篤信宗教的真信仰者，墨家確為一相仿於基督教的宗教組織，墨學中所包含的諸多宗教性言說確實具備宗教律法、宗教教義的性質。他們傾向認為，正因墨家具有中國傳統文化中其他思想學派所欠缺的宗教元素，才

可堪與基督教等普世諸宗教文明相提並論，此實質上即反對了墨家立教乃“虛設”“利用”的觀念。^⑫除此之外，尚有教會外學者如郭沫若亦持墨子為宗教家、墨家為宗教的看法，反對墨家為“神道設教”。他曾言：“推崇墨子的人也很知道墨子思想的這一個大弱點，便盡力地替他掩飾，以為他是在神道設教。然而神道設教乃是儒家的辦法，在這是不好張冠李戴的，墨子也不願領這一番盛情”。^⑬與從事“耶墨對話”工作的中國基督徒不同，郭沫若對“墨家為宗教”這一點，是持批判、否定的態度。他認為，墨子不厭其煩地駁斥“執無鬼者”以證明鬼神存在，足見他對宗教的誠意，然正因為此，顯示出墨子在思想認識上的非理性。^⑭

郭沫若提出三重論據，來證明以“神道設教”為墨家辯護之不能成立。其一，《墨經》中記載的邏輯學物理學等內容，不過是一些古已有之的、粗糙淺顯的日常生活常識，“科學知識自科學知識，宗教思想自宗教思想”，二者不可混同。故以“科學的宗教”而言墨家，不能成立；^⑮其二，〈明鬼〉篇中記載墨子以鬼神誠若無有猶可祭祀以合歡聚眾之言語，不代表墨家主張沒有鬼神，而是“加強了尊天明鬼有兩倍好”。^⑯故不能說它是墨子和論敵辯論時所採用的推援術；其三，墨子並非為底層利益代言，其學說主張面對的對象始終是王公大人。^⑰宗教信仰適足以作為貴族階級壓迫勞動人民的維穩機器，故虛設宗教並無必要，“所以宗教，結果是事奉統治者的東西，要說墨子是存心利用，我看那倒是有些冤枉墨子了”。^⑱

三、墨家之為“教”——究竟是“人文教”還是“神文教”

墨家的現實主義關懷、科學理性精神，與其帶有濃厚宗教色彩的天鬼信仰之間能否彼此相容，為上述學人觀點分歧之所在，核心旨在探討墨家的宗教信仰強度。近人論墨，多持“科學理性——宗教迷信”的二分觀點來看待“墨家之謂教”的問題——前者進步，符合歷史發展潮流。後者落後，應為時代進程所淘汰。欲肯定前者就要否定後者，欲承認後者就意味著廢棄前者。無論是主張墨子為宗教家、墨家為宗教的學人，還是取相反意見者，都不能不為此“二元對立”之思想路徑所籠罩。然學人是從自身對宗教之好惡為出發點來作出評判，其論多帶有個人情感和主觀預設的因素。此一基於先入為主之前見所描繪的“墨家之謂教”的信仰認知圖景，與歷史上真實的墨子墨家墨學之間有多大距離，則未可知了。即謂是對墨子墨家懷抱同情理解之態度者，如胡適、梁啟超等人，亦不得不“二分”整個墨家言說傳統，以前期墨家（墨子時代）主張尊天事鬼的宗教迷信、至後期墨家（《墨經》時代）則已轉向科學理性思辨，以此調和所謂的存在於墨學中的“科學”與“宗教”二者之間的矛盾。已故墨學家詹劍峰先生有一判語，指出了這種以外在標準衡量墨學價值的危險性：^⑲

不幸這種胡說竟流行於學術界而成為定論，因而尊墨子者把他捧上天，和釋伽牟尼、耶穌基督並列為大聖了，而貶墨子者則把他打入地獄，說墨子是個宗教家，自然就是一個反動派，即是宗教家又是反動派，自然就不科學不民主了。但是，墨子並不是宗教家，尊之者是錯誤的，貶之者也是無的放矢。

詹先生此言，乃是就民國墨學復興中，主張以墨家為宗教、墨子為宗教家的胡適等人的觀點而發。^⑳然於今觀之，詹先生所論針對的對象，似有錯置之嫌。胡適等人，乃以應用主義“神道設教”之思路來解釋墨家對於宗教的態度，如前文所述，其所描繪的墨家的信仰認知圖景，名曰“虔信”實為“利用”。是故，胡適等人之論與詹先生之論，本質上並無差異。胡適先生乃是劃出“為宗教的墨家”和“為科學的墨家”這兩端，並以後者成就高於前者；詹先生則是完全否定墨子墨家具有任何宗教傾向和宗教形態。兩者同為高舉墨學的“科學性”，貶低墨學的“宗教性”。由是觀之，倒是從事“耶墨對話”工作的中國基督徒和郭沫若先生之論，可能還更符合詹先生的批判所指。

可見，之所以學人對墨子信仰強度和墨家宗教形態之審定會產生分歧，蓋在他們的意識前見中，存在有兩個不同的“墨教”。一個是科學理性的“人文墨教”，一個是宗教迷信的“神文墨教”。在科學昌明之時代，

如欲發揚墨學的進步性，就須排斥、遮蔽或者淡化被他們目為“落後”的宗教面向。因著此類主觀預設，學人理解墨子墨家，不免認知出現偏離。其中含混之處，筆者以為，即在墨子是否創造了一個新的人文傳統或神文傳統。

筆者的看法是這樣的：依“本、原、用”的“三表法”原則而建立的墨家學說，是一套基於“復古”的價值追溯系統，尤其強調天鬼信仰的歷史合法性源自先王之書、聖王之事、百姓耳目之實，此皆“古已有之”“行循已久”之事，並非墨子及其門徒的創造發明。“宗教三論”批判了時人的“宗教冷感”（不尊天、不事鬼）和“信仰謬誤”（迷信宿命），更可見其“是古非今”之意。《墨子》書中有涉“天”“鬼”“神”“命”等宗教觀念的原型，沒有脫離三代以下的歷史遺傳，墨家與論敵圍繞這些觀念所展開的辯論，實為“解釋權”之爭，而非對“原型”本身的棄絕或否定。故而墨家“節用尚儉”的禮儀論述，如喪葬觀、祭祀觀、禮樂觀等，不可謂是對古禮的修正主義式改革。^①總而言之，墨子及其門徒，本身並無強烈的創制立法的創新意願，亦無更改古禮以為己用的修正主義思想傾向；凡涉宗教之建言立說和社會實踐，亦未曾突破三代以下承傳已久的宗教觀念和宗教禮儀所規定的限界。其神明系統、宗教語詞、信仰方式，均非“原創”，不可謂為原生性的創始宗教，只是依循商周以來固有的神文傳統。有“祖述”而無“創造”，墨家宗教言說傳統當接近一種“述而不作”的“原教旨主義”。故曰“墨子是一個創教的教主”，^②確有不妥之處。

以墨家不成“宗教”或者不信“宗教”，這方面的觀點，較多見於學人有關墨家為“神道設教”“利用宗教”的論述當中。然觀《墨子》書，實可見墨子本人對上古天鬼信仰的高度委身、墨家學派所內蘊的濃厚宗教情懷以及墨家門徒行事為人鮮明的宗教徒風範，故強以墨家不具“神文”性質，惟存“人文”之思，似又有不周延之處。或曰墨家設立宗教制裁以為政治制裁，上天鬼神施行賞罰亦須假手於人，故當為“人文教”而非“神文教”，此又忽略了墨家對殷商西周以來上天鬼神之觀念的繼承，以及對春秋以來神的地位下降、人的地位上升的人本思潮的反動。^③類如“天命文王”“順帝之則”等神人關係表述，不惟見於《墨子》書，亦見於在其以前的古典文獻，墨家只是延承，未有創新；又或有以人文主義來詮釋墨學之學者，視墨家“強力非命”與“尊天事鬼”正相反對，謂之為墨家思想主張內部的邏輯不自洽，以及墨家人文主義與宗教神學不能調和的證據。此又割裂墨學十論義理之整全，未審墨家“非命”乃成全天鬼信仰之要義也。至於說前期墨家未脫宗教影響而為一“迷信的宗教”，後期墨家則轉向理性思辨而成一“科學的學派”，筆者亦認為不能成立。秉此觀點者，多以《墨經》六篇（〈大取〉〈小取〉〈經上〉〈經下〉〈經說上〉〈經說下〉）關乎物理、邏輯、數學等知識，全然無涉上天鬼神魂靈等宗教言談為依據，指稱至後墨時代墨家已不信仰宗教。然《墨經》之作者和成書年代，於今猶未定論；且《墨經》中非全然不涉宗教言談，其中以天鬼神魂靈設喻說明十論義理者亦有之，只不過用以作為“墨論”中其他概念的引申說明。就《墨子》書的編撰體例而言，《墨經》為一具有索引性質的、用以詮釋“墨論”中類如“兼愛”“交利”“非攻”等關鍵概念之辭書字典。故以後期墨家推翻前期墨家之宗教認信系統，然後另開一個所謂“科學”的“人文教”傳統的說法，理據尚不足夠。由是筆者認為，墨家既非外表包裝以“神文”色彩、內裏行使人文主義事蹟的“人文教”（神道設教、利用宗教），亦非在學派內部分出“人文教”（後期墨家）“神文教”（前期墨家）兩個互相排斥的文化傳統。

當然，墨家非“創始宗教”，不代表墨家不成一“宗教”。就如同我們不會以耶穌基督之另立“新約”、馬丁路德之背離公教，而謂早期使徒教會、基督新教不是神文的“宗教”。墨家的“神文教”特質，在思想觀念上體現為忠實於殷商以來的宗教信仰歷史遺傳，而其信仰中心、神論模式、權威中心、建制組織等方面有何具體呈現，則仍待學者從各自專長介入研究。

四、由“宗教思想”而至“宗教”：墨學“宗教性”闡發的可能

一般而言，有具體落地的建制組織、有經典文本或口頭傳述的教義思想、有固定認信群體的信仰共同體，即為“宗教”。“宗教”又分自創教之初延及當代的“活的宗教”和在歷史流轉中已經斷絕、於今已無承傳



的“死的宗教”。其或有大宗小宗之分別，然究未曾溢出此範圍。所謂“活的宗教”，即如現時大陸民族宗教事務局所法定的在當下社會仍有廣泛群眾基礎的“六大宗教”：基督教、天主教、伊斯蘭教、佛教、道教、民間信仰。所謂“死的宗教”，即如原始薩滿信仰、希臘秘教、苯教、景教、摩尼教等形態不可考、經典有缺失、幾無信眾皈依的已淪為歷史陳跡的宗教。除此之外，尚有一類被近代以來某些學者稱為具備某種體制色彩的“准宗教”“亞宗教”，或具備某種人文性質的“文教”。此一類型的典範代表即“儒教”（或曰孔教）。由此即產生了所謂“儒家是不是宗教”或曰“儒家之謂教”的探討。

“墨家之謂教”亦然。它也同樣是近代以來才生髮出來的新問題。近代以前，從來沒有人把“墨家到底是不是一種宗教”目為一個需要進行討論的問題，一如近代以前從來沒有人認為“儒家到底是不是一種宗教”（儒家之謂教）是一個值得嚴肅對待、甚至可能關乎“保國保種保教”的大問題——若以今人的眼光回溯歷史，則更能清楚的認識到，產生這個問題的思想根源以及圍繞這個所產生的種種討論，其實就是近代以來中國知識份子為應對西力衝擊，在文化上所採取的被動式回應。某種程度上來說，人們討論“墨家之謂教”或是“儒家之謂教”，均在追問同一個問題：除了自域外傳入的佛教以及吸收佛教資源而後完成創教的成本土宗教道教（這其中亦包括諸般被稱為“小傳統”的民間信仰）以外，長期以來被人們目為思想學派的儒家墨家，是否同普世諸宗教一樣，具備被稱為宗教的要素。在這個過程中，自有種種從建制形態、思想精神等角度出發進行的分析，不過由於儒家墨家確實缺乏那種類如普世諸宗教文明的典範樣式，故而無論是以普世諸宗教的標準來衡量儒墨、或是從事相關文化比較文明對話工作、或是援西學（西教）資源來重新建構一個“儒教”“墨教”，終難脫水土不服之境地——因此問題並非由中國傳統文化本身“自生”的，而是來自域外的一種“問題殖民”或“問題嫁接”（西方人類學學者一般傾向使用 *Acculturation* 或 *Acculturation Model*，即“文化適應模式”或“文化移入模式”來描述）。相較而言，“儒教”在中國歷史上具有相對豐富的歷史文化資源可引以為考察，縱是有所“比附”或“現代性詮釋”，尚存相當大的作為空間；而“墨教”自漢代以後，即一朝而斬，再無傳承，故而圍繞“墨家之謂教”的種種討論，比之“儒家之謂教”，就更容易出現處境錯置、強作申說的情況了。

何以言之呢？首先，英文語境中之“宗教”一詞（Religion）本源自古拉丁文的 *Religio*。在希羅時代（古希臘—古羅馬），人們已有了種種表達對神明的信仰崇拜的思想活動與實踐活動，與這些活動相關聯的禁忌戒律和責任義務以及由之形成的意識形態和社會共同體，即今所謂“宗教”的雛形，不過彼時尚未形成現今特定所指的種種宗教概念。當今學術論域中所討論的“宗教”，其內涵與外延已經得到極大擴展，舉凡宗教思想、宗教儀式、宗教功能等皆在“宗教研究”的範圍之內，討論之對象則涉及原始神靈崇拜、近代庶民宗教以及新興宗教團體等。對宗教之門類進行劃分，有兩種可取路徑：一為普世性宗教，一為地域性宗教。前者之代表有亞伯拉罕諸系宗教（猶太教、基督教、伊斯蘭教）和佛教；後者之代表為宗教影響延及的範圍鮮明地域特徵、宗教信徒為特定地域人群的本土宗教，如印度教、道教和漢傳佛教。

而在中文語境下，長期以來，“宗”與“教”並不作為同一事物而連綴使用。古代中國辭書字典之集大成作——東漢許慎所著的《說文解字》，乃是釋“宗”為“宗，尊祖廟也”，釋“教”為“教，上所施，下所效也”。“宗”者重在事神敬祖、慎終追遠，“教”者重在申庠序之教、贊人文化育，這種解釋一直為古人理解所謂“宗教”的共識通則。及至西元 10 世紀，方有佛教經典《續傳燈錄》首以“宗”“教”二字相連用，其曰“吾住山久，無補宗教，敢以院事累君”，“宗教”在此不過是指禮敬佛門及佛陀和其弟子的教誨，定義相對偏狹，距今所稱廣義上的“宗教”亦遠矣。由此可見，實際上現今人們討論的諸般中國“宗教”的理念原型，從來不是來自“古已有之”的自有的本土資源，而是來自域外的“舶來品”式的觀念輸入。

雖然如此，並不意味著“墨家之謂教”的討論不具備任何思想意義。因為凡為宗教者必然具有相應的“宗教性”，而具有“宗教性”的團體則未必全然為宗教（此處所言的“宗教性”主要是指宗教思想）。由於一切有組織有制度的物質宗教皆從無形式的精神思想而來，所以宗教思想不必有組織有制度，而人類一切生產生活中所表現出的崇拜、信仰與神秘思想卻都在其範圍之內。雖不必人人都有宗教信仰，卻不能說人人

都沒有宗教思想。即便是極端唯物主義者所持守的無神論，也可以算是歸屬無神論信仰的一種特殊的宗教思想表現形式。有形有體的宗教，可能為某一人群所獨佔；無形無體的宗教思想，則不必為某一特定人群所專有。因著宗教思想的這種“普世性”，我們研究非典型性質（非普世諸宗教之典範樣式）的“儒教”“墨教”，也就具有了精神思想上的依歸，同時得以在研究視域上進行拓展。^④循此思路，由墨家的宗教思想出發，注目於墨家的“宗教性”，進而探析墨教的宗教樣式，就不再是一種無的放矢的“思想實驗”——即如王治心先生所言的，在中國傳統文化當中，古代庶物崇拜、祖先崇拜以及一切命運禍福的信仰，雖然沒有典範性的、流行性的宗教樣式，卻有普遍的、無論哪一種民族哪一種文明都具有的宗教思想，它們均是一種宗教思想的自然表現。^⑤這其中，當然也包括“儒教”“墨教”了。

此外我們亦當承認，宗教思想之共同體一般亦具相應的宗教形態，思想對應活著的文本，形態對應活著的傳統。“活文本”（傳承不絕之儒家學問）和“活傳統”（累世相繼之文教系統）相得益彰之典型，即為“儒教”。故而對儒家之宗教形態，可據“歷時—共時”之縱向橫向兩個時間維度，來進行長時間段的考察。通過考察所得之儒家宗教形態，幾可還原其原貌。這是空餘“死文本”（《墨子》53篇）而無“活傳統”（墨學中絕）之墨家遠遠達不到的。

對於墨家的宗教思想（如“尊天”“事鬼”），我們尚且有墨家與其他諸子共同分享的“公共文本”（如《詩經》、《尚書》等）可資參照和比對。墨家諸宗教理念之“原型”，即來源於此；至於墨家具體的、落地的、建制成型的宗教形態之確切記錄，則於史無征，加之傳承中衰、組織斷絕，實難查考。當然，我們仍可根據現有相關墨家的歷史材料（傳世文獻以及部分出土文獻）來探測墨家作為精神共同體和知識共同體之內部運作和對外行事的大概，當然，在現有研究的基礎上，我們亦不能說是已經能下一“鐵判”的。

結語

清末民初以來，隨著“西風東漸”，儒學權威不再，墨學逢時復興。國人皆以墨學足以救當世之弊，欲起墨子精神於九泉之下焉。不過時人論墨，除繼承傳統訓詁校正考釋新譯等舊墨學理路外，多聚焦墨學中可與西學之自由、民主、人權、科學等價值相比附的思想資源，^⑥使得此一階段的墨研成果，對墨學“宗教向度”之探討相對缺乏。究其原因在於，歷史上的墨家，不似佛耶回等建制性宗教，有延承至今的信仰譜系和教團生活可資考證和分析；且近代以來昌明科學反對迷信為思想界主流，標舉墨家為宗教或具有“宗教性”可謂“政治不正確”。故偶有一二學者論及“墨家之謂教”，大體而言還是停留在墨家與其他宗教在淺層教義和表面現象的粗疏比附上；或強為墨家塗抹一層“進步”色彩，簡單謂之為“神道設教”或“利用宗教”。此皆使得相關議題之探討無法取得更加深入的進展。

所謂“墨教”究竟實成型而具有宗教性的“准宗教”、承擔制裁和教化功能的工具性政教（類儒教）還是亞伯拉罕諸教體系的天啟宗教（類基督教），總之猶未有一定論。未有定論之原因極明，蓋學人考論“墨教”，僅能據極其有限之文獻資料（如《墨子》書所載墨家“尊天事鬼”之宗教思想）來進行推測，然對“墨教”本身尚難給予明確定義，以致於論述要麼拘守文本辨析，不及宗教向度的探討；要麼脫離墨學原意，過分發揮，流於荒誕。

由於文獻史料之不足征以及墨家建制組織之斷絕，歷史上真實的墨子墨家墨學實際上已不可得，故後人為墨子墨家墨學所造之像，大抵都有想像的成分。想像與事實之間的距離幾何，取決於可資推測的材料和用於推測的方法。近人好以西學西教比附墨學，背後有“重新發明傳統”的意識形態衝動。其論固有所失，然則確實指示出以宗教之維介入墨學研究的可能性。其致思路徑之限度值得我們注意，其致思方法之創新值得我們重視。縱觀墨學發展史，近代墨研學人率先以“墨教”來理解墨子墨家墨學，並拓展墨學研究在文明對話領域之視野，實有開創之功，今人不能掠美。

注釋：

- ① 黃克武：〈梁啟超的學術思想：以墨子學為中心之分析〉，《近代史研究所集刊》1996年第26期，頁52。
- ② “西學墨源說”為“西學中源說”之一支。即所謂西方之思想與科技，源頭在中國的墨學。“耶教墨源說”又為“西學中源說”中一支，即謂基督教之源頭在中國的墨家。相關研究，見張永春：《黃遵憲與晚清“西學墨源論”》，《江漢論壇》2009年7期，頁76—78。“耶教墨源說”相關研究，見王繼學：《論晚清中國士人的基督教源於墨學說》，《宗教學研究》2011年2期，頁172—175。
- ③ 陳寅恪：《馮友蘭〈中國哲學史〉審查報告》，見《陳寅恪集》（上海：三聯書店2001年版），頁258。
- ④ 嚴靈峰編著：《墨子知見書目》，臺灣學生書局1969年版，頁16—35。筆者此處所言“文本重詁”乃指清代墨學研究的核心關注點在對《墨子》文本的重新整理和重新訓詁。《墨子》書素號難治，特別是其中有關墨辨邏輯學、物理學、兵法等篇章的諸多字詞語匯，由於時代的懸隔，顯得古奧難懂。有清一代，學界興起對子書的考證之風，學人借疏通《墨子》字句以還原墨學原意，為其學術趣味所致，亦顯示了“漢學”理路在彼時的影響。
- ⑤ 嚴靈峰編著：《墨子知見書目》，臺灣學生書局1969年版，頁136—172。
- ⑥ 胡適：《中國哲學史大綱》，中國城市出版社2012年版，頁112、114—115。
- ⑦ 梁啟超：《墨子學說》，中華書局1936年版，頁45、50—51。
- ⑧ 馮友蘭：《中國哲學史》（上），重慶出版社2012年版，頁86。
- ⑨ 即便是為此“政治正確”所框架之論墨者，亦多以墨家為神道設教、利用宗教。例如章太炎曾言：“墨子之學，主於兼愛、尚同，欲萬民生活皆善，故以節用為第一法。節用則家給人足，然後可成其兼愛之事實，以節用故反對厚葬，排斥音樂。然人由儉入奢易，由奢入儉難。莊子曰：以裘褐為衣，以履蹻為服，墨子雖能獨任，奈天下何？墨子亦知其然，故用宗教迷信之言誘人，使人樂從，凡人能迷信，即處苦而甘。苦行頭陀，不憚赤腳露頂，正以其心中有佛耳”。見章太炎：《國學講演錄》，華東師範大學出版社1995年版，頁219。
- ⑩ 徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》，三聯書店2001年版，頁282。
- ⑪ 同上，頁282。
- ⑫ 此一部分內容在本文第五章中進行集中申說，此不贅述。
- ⑬ 郭沫若：《青銅時代》，科學出版社1960年版，頁159。
- ⑭ 郭沫若：《十批判書》，東方出版社1996年版，頁111。
- ⑮ 郭沫若：《青銅時代》，頁159。
- ⑯ 郭沫若：《十批判書》，頁111。
- ⑰ 同上，頁108、124。
- ⑱ 同上，頁111。
- ⑲ 詹劍峰：《墨子及墨家研究》，華中師範大學出版社2007年版，頁219。
- ⑳ 詹先生所言之“胡說”即指胡適在《中國哲學史大綱》中的觀點。詹先生言到：“說墨子是宗教家，誠然不是自胡適始。但自胡適在他的《中國哲學史大綱》中發表他的謬論，胡說墨學是一種宗教，墨子是一個創教的教主，墨家的後人於宗教墨學之外，另分出一派科學的墨學，這完全是主觀主義的假設。據之以推，墨子既然是一個教主，自然是宗教家，而非科學家了，《墨經》——中國古代的科學著作，自然不是墨子自著的，而是惠施、公孫龍著的。惠施、公孫龍也就成為科學的墨學了”。見詹劍峰：《墨子及墨家研究》，華中師範大學出版社2007年版，頁218—219。
- ㉑ 墨家對古禮之取向，類如基督教對猶太教律法的取向。在基督教言說傳統中，耶穌固然批評文士和律法師，然亦強調須謹守摩西律法。在《聖經·新約·馬太福音》第五章十七節中，耶穌曾有講論，“莫想我來是要廢掉律法和先知；我來不是要廢掉，乃是要成全”；在《聖經·新約·馬太福音》第二十三章第二至三節中，他又教導眾人和門徒，“文士和法利賽人坐在摩西的位上，凡他們所吩咐你們的，你們都要謹守遵行；但不要效法他們的行為，因為他們能說不能行”。概言之，古禮和律法，並沒有問題，不需要改易。問題出在後人對古禮和律法的理解出現問題。故而墨家和基督教主張回歸到正確的古禮和正確的律法，則往往容易被後人或反對派別、論敵目為“創新”或者“創教”。
- ㉒ 胡適：《中國哲學史大綱》，中國城市出版社2012年版，頁110。
- ㉓ 顏炳罡、彭戰果著：《孔墨哲學之比較研究》，人民出版社2012年版，頁187。
- ㉔ 以儒家的“宗教性”問題為例。一如杜維明先生所言的，儒家未必可以在所有方面一一合轍於普世諸宗教的典範形

式,然儒學或曰儒家思想中內蘊的“極高明而道中庸”的人文精神,完全足以在比較文明的格局中,通過聖賢人格、信賴社群、道德形上學這三個方面來顯現其雖入世卻嚮往天道的宗教性維度。換言之,儒家未必就是“宗教”,但可以或可能是“宗教的”;儒學未必體現為一種宗教教義,但儒學完全可以是一種“宗教性”的思想。在此前提基礎下,研究儒家的“宗教性”,亦可以算是研究“儒家之謂教”了,只不過此種範式的研究,乃是更注重從宗教思想和宗教精神上進行闡發。參[美]杜維明著、段德智譯、林同奇譯:《論儒學的宗教性》,武漢大學出版社 1999 年版,頁 10。

②⑤ 王治心:《中國宗教思想史大綱》,東方出版社 1996 年版,頁 2。

②⑥ 此類比附猶多見於民國墨研學人的論著當中。例如陳願遠先生認為《墨子》中包含國際法和政府組織原則,張純一先生則以墨家主張民約論、選舉制,甚至主張虛君共和制度,此皆不免有處境錯置之嫌。且以近現代才有的政治哲學來描述去今久遠的墨子墨家墨學,往往容易造成概念上的濫用和誤用,反使墨學原義不彰。參張純一:《墨學分科》(民國十二年排印本),頁 37、38、43;陳願遠:《墨子政治哲學》,泰東圖書局,1934 年版,頁 49。

(Editor: Zoey)