

略论墨家思想对民间宗教的影响

卢云枫

中国的民间宗教一直以文化小传统的姿态存在于社会底层,内容极其复杂。学界在讨论民间宗教与文化大传统之间的关系时,对大传统的理解往往局限于正统的儒、道、佛三家。本文从统治类型的角度入手,分析了墨家思想对民间宗教的影响。本文认为,墨家实质上主张以神授型统治取代传统的宗法统治,平等、专制、功利构成其统治的主要内容,后世的民间宗教对这一思想进行了实践,从而呈现出专制性、功利性、革命性以及狂热性等特点。

作者卢云枫,1975年生,南京大学社会学系研究生。

民间宗教就是有经书但不受官方承认的秘密宗教^①,按照文化人类学家雷德菲尔德有关文化大传统与文化小传统的划分,民间宗教当属文化小传统。目前,有关中国民间宗教与文化大传统之间的关系问题已成为学者们关注的热点。但是,人们对中国文化大传统的理解仅仅局限于儒、道、佛三家^②。本文则以为,除了儒道佛,墨家思想对民间宗教的影响也十分巨大。

一、墨家：“背周道而用夏政”

关于墨家的主要思想,古人用一句话来概括:“背周道而用夏政”^③,可谓一语中的。的确,墨家的核心思想便是以宗教平等关系取代血缘差等关系,以神授型统治取代传统的宗

① “民间宗教”是一个很复杂的概念。在传统中国和西方古典宗教学者看来,中国并不存在一个“民间宗教”,例如韦伯认为中国民间只有不属于宗教范畴的巫术和习俗,这些民间巫术和习俗是道教的延伸,自身并不形成独立的宗教体系,但这一观点逐渐被摒弃,武雅士、弗里德曼等社会人类学家认为,中国民间的信仰、仪式和象征具有宗教性,它们共同构成一个“民间宗教”。详见王铭铭:《社会人类学与中国研究》,三联书店,1997年版,第152—157页。马西沙、韩秉方则从史学的角度对韦伯的观点作出了全面回应,详细论述了中国“制度化”的民间宗教产生、发展和演变的过程,本文采用了马西沙、韩秉方对“民间宗教”的界定,详见《中国民间宗教史》,马西沙、韩秉方著,上海人民出版社,1992年版。

② 王铭铭:《社会人类学与中国研究》,三联书店,1997年版,第157—161页。

③ 刘文典:《淮南鸿烈集解》,中华书局,1989年版,第709页。

法统治。

在基本的价值取向上,墨家强调普遍主义和平等。这是通过对“兼爱”的强调而体现出来的。墨子把“爱有差等”的儒家之爱称为“别爱”。“兼爱”正是针对“别爱”提出来的。墨子认为,儒家过分强调由血缘派生出来的各种人伦界线,而人与己的严格区分使儒家之爱根本不能贯彻到底,因为一旦有利益冲突,便会损人利己,导致盗窃、战争等丑恶现象的发生。所以墨子主张“以兼易别”,即用普遍主义的爱替代特殊主义的爱,怎样才能做到这一点呢?墨子认为,关键在于消除各种事实上或观念上的界线。他说:“若使天下兼相爱,人若爱其身,恶施不孝?犹有不慈乎?视子弟与臣若其身,恶施不慈,不孝亡有,犹有盗贼乎?故视人室若其室,谁窃?视人身若其身,谁贼?故盗贼亡有。…视人家若其家,谁乱?视人国若其国,谁攻?故大大之相乱家,诸侯之相攻国者亡有。”^①可见,“人”与“己”,“己国”与“他国”等界线都是墨子所要超脱的对象,界线消失以后,由各种界线区分而导致的高低贵贱差别自然就不存在了,人与人都是平等的。“兼爱”实际上反映了墨子对普遍主义和平等的追求,这就从根本上否定了建立在特殊主义和差序基础上的人伦秩序。儒家之所以视墨家为大敌,孟子之所以攻击墨子“无父”,原因便在于此。

在“兼爱”这一基本思想作用下,墨子自然会否定建立在血缘基础上的宗法政治,认为儒家所提倡的“亲亲有术,尊贤有等”是任人唯亲,是不合理的。他主张铲除各种先赋的特征,实行任人唯贤,即“尚贤而任使能,不党父兄,不偏富贵,不嬖颜色,贤者举而上之…”^②在《尚贤上》中墨子又讲到:“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……故官无常贵而民无终贱。”可以看出,墨子认为出身的贵贱,等级的高低,以及容貌的美丑这些先赋的特征都不应成为用人的标准,而自致的因素,即实际的能力才是选拔人才的尺度,只有这样才能保证社会的正常运行,才能避免出现让哑巴当外交官,让聋子当乐师的荒唐事。然而,在墨子所倡导的没有高低贵贱,也没有身份差别的社会里,到底由谁来操纵选贤任能的权柄呢?为了解决这一难题,墨子提出了“天”的概念。

墨子所谓的“天”实际上是一位“贵且知”的全知全能者。世界上的一切都在天的管辖之下,《墨子·天志上》中讲:“若处家得罪于家长,犹有邻家避逃之,…处国而得罪于国君,犹有邻国避逃之,…今人处天下而事天,将无所逃避也。”天不仅清楚世人的一举一动,而且赏罚分明,威力无比,即“鬼神之罚,不可持富贵众强、勇力强武,坚甲利兵,鬼神之罚必胜之”^③。总之,墨子之天之实为一有感觉,有意志,有情操,有行为的“人格神”。^④

墨家把“天”视为绝对的主宰,不过“天”很少直接干预人世间的事务,而是更多地假手于其代理人——“天子”,《墨子·天志下》中讲:“天以为从其所爱而爱之,从其所利而利之,于是加赏焉,使之处上位,立为天子”。可见,天子的产生并非民选的结果,而是上天的

① 《墨子·兼爱上》,上海古籍出版社,1995年版,第51页。

② 《墨子·尚贤中》,上海古籍出版社,1995年版,第25页。

③ 《墨子·明鬼下》,上海古籍出版社,1995年版,第113页。

④ 梁启超:《先秦政治思想史》,东方出版社,1996年版,第164页。

旨意,天子既然是上天所立,自然也就握有非凡的权力,《墨子·尚贤》中讲:“正长既已具,天子发政于天下之百姓,言曰:‘闻善不善,皆以告其上,上之所是,必皆是之;上之所非,必皆非之’”。于是,“天子”成了说一不二的神权专制统治者,普通百姓成为唯天子之令是从的应声虫。

墨家以“兼爱”、“尚贤”破除了宗法政治的桎梏,宣扬没有身份差别的平等的社会理想,但他们同时把另一道枷锁套在了人们身上,那就是要求人们无条件地服从上天的意志。象殷商以前的社会一样,人们都“平等”地匍匐于神的脚下,于是,原始的宗教平等关系取代了血缘差等关系,神授型统治取代了传统的宗法统治^①。在这种神授型统治中,领袖被认为具有非凡的魅力,这种魅力会使追随者对世间的种种态度获得崭新的取向,从而投入改造社会的运动中去,这就不可避免地产生了革命性、狂热性与非理性。事实也是如此,墨家思想指导下的墨子团体为实现其社会理想,频繁奔走于列国,谋求制止战争,热诚之高,世所罕见。当然,这种热诚发展到极致会产生不合理的举动,例如在巨子孟胜死后,一百八十三个墨徒为他集体自杀,这既是魅力型统治的骄傲,亦是魅力型统治的悲哀。

尽管墨家主张恢复夏政,确立一种原始的宗教平等关系,但其学说同时也带有极强的功利色彩,与基督教一样,墨家也提倡“爱人如己”,不过墨家所言的“爱”更多地从现世的功利内容来规范“爱”,在墨家看来,“爱利”两位一体,“爱”是利的形式,利是爱的内容,爱不是空洞的,而是要“有力者疾以助人,有财者勉以分人,有道者劝以教人。”^②从而使“饥者得食,寒者得衣,劳者得息,乱者得治。”^③可见,墨子主张实际上反映了中下层民众希望互助互利的心声,其宣扬的平等也只不过是经济上的平等,强调互助互济。

至此,我们可以看到,墨家实际上主张以富于功利内容的宗教平等关系取代血缘差等关系,以神授型统治取代宗法统治,而这种神授型统治具有专制性、狂热性与非理性。

二、墨家与民间宗教

墨家作为“显学”的时间并不太长,当作为一个学派的墨家消失以后,其思想很大一部分溶入民间宗教,早期道教的神仙方术书籍中,托名墨子的书很多,如《墨子丹法》,《墨子五行记》等,甚至《墨子》全书也被收入《道藏》,可见墨家与早期道教渊源之深。除了文本上的联系,下文将论述墨家的社会政治思想是如何影响民间宗教的。

墨家出现后约六百年左右,中国最早的民间宗教——早期道教开始出现,早期道教不仅广泛吸收了墨家的一些方术思想,也吸收了墨家的社会政治思想用于结社。承接墨家

① “神授型”权威是韦伯提出的一个概念,英文为 Charismatic Authority,中文可把它译为魅力型、感召型、神授型或直译为克里斯玛型。在本文中,魅力型和神授型是同一个意思,神授型的统治者被视为具有非凡的能力或被视为神差遣的,他通过对众人谋福利而获得社会承认。详见《经济与社会》上卷, M·韦伯著,林荣远译,商务印书馆,1997年版,第269—273页。

② 《墨子·尚贤下》,上海古籍出版社,1995年版,第35页。

③ 《墨子·非命下》,上海古籍出版社,1995年版,第129页。

“兼爱”的主张,太平道要求“与人相爱,若父子也”^①,即超越于原有的血缘关系,以扩大的宗教家庭取代原有的血缘家庭,并对教内成员施以平等的爱心。这种爱人如己的思想一直延续到后世,明代的罗教宣扬“或是男,或是女,本来不二,都仗着无生母,一气先天。”“吩咐会合男和女,不必你我分彼此”^②。这即是说要摆脱各种事实上或观念上的界线的束缚,如“男”和“女”,“你”和“我”等,在这个宗教大家庭里,人人都是无生老母的儿女,都是平等的。墨子以宗教平等关系取代血缘差等关系的思想在民间宗教中得到了最好的发挥。

同样,民间宗教所宣扬的平等是与教主的专制紧密结合在一起的。“天师道”创始人张陵,宣称太上老君下凡临蜀,封他为“太玄都正一平气三天之师”。作为太上老君驻人间的总代表,张陵自然拥有无上的权力,于是他宣布废弃一切神祇,只奉太上老君和三师,后来“天师道”还建立了自己的政权,他们“以鬼道教民,自号师君,其来学道者初皆名鬼卒,受本道以信,号祭酒,皆教以诚信不欺诈,有病自道其过,…犯法者,三原然后行刑,不置长吏,皆以祭酒为治,民夷便乐之。”^③这种权力神授,政教合一,互助互济的统治,实质上是对墨家思想最重要的一次实践,所以章炳麟据此以为道教之源在墨,^④尽管此说未必完全成立,但我们至少可以认为,墨家的统治思想对民间宗教的影响是巨大的,而且这一影响一直延续至今。同张陵一样,民间宗教的教主无一例外都是魅力型的,他们或者号称其超凡能力来自神授,或者直接以神之化身出现。例如罗教创始人罗梦鸿自称是古佛转世。《苦功悟道卷》中写到“老古佛,来托化,以罗为姓,为众生,降山东,普渡众生”。又如圆教教主方荣升假托天神,自号“蓬莱无终老祖”,“以黄册提写星宿名目十万八千有一,焚化使诸星附体,徒众信之”^⑤直到今天,托普赖在描述新加坡当代的先天道领袖时还写道:“教主是真空老母的人相,真空老母产阴阳,故教主所管事务亦分阴阳两盘。”^⑥总之,民间宗教中的教主都是魅力型的,在徒众眼里不仅是一个人,一个领袖,更是一尊神,一个超自然的存在,他将使徒众的生活焕然一新,于是对教主的崇拜必然会导致墨子所讲的“上之所是,必皆是之,上之所非,必皆非之”的专制统治,而专制一旦和平等结合起来,人们的精神和心灵的水平自然会不断下降,于是各种非理性的行为便会层出不穷。例如明代的罗教教徒“一切任其教主指使,捆绑、烧炙、截耳、割筋,毫无忌惮。”^⑦我们看到,墨徒赴火蹈刃,死不旋踵的精神在民间宗教中复活了;而且墨徒为巨子集体自杀的行为在后世民间宗教中一再上演,例如清代天理教教主李文成在被围困后举火自焚,部下数十人都冲入烈火,拥抱着他而死。这种现象上的相似并非出于偶然,而是深深植根于其统治类型本身,多是在领

① 《太平经》卷六十五、三十五、七十一。转引自秦彦士,《墨家与道教》,载张知寒、李广星主编《墨子研究论丛》,山东大学出版社,1991年版,第312页。

② 转引自李尚英:《民间宗教常识问答》,江苏古籍出版社,第92页。

③ 《三国志·张鲁传》。

④ 章炳麟:《检论》卷三:附录《道士黄巾缘起说》。

⑤ 欧大年:《中国民间宗教教派研究》,上海古籍出版社,1993年版,第195页。

⑥ 欧大年:《中国民间宗教教派研究》,上海古籍出版社,1993年版,第196页。

⑦ 欧大年:《中国民间宗教教派研究》,上海古籍出版社,1993年版,第203页。

袖魅力的感召下产生的,可以说,这种狂热性与非理性既是领袖魅力的最高体现,亦是平等与专制结合的必然产物。

对魅力型统治而言,领袖能否给追随者以幸福安康是其统治维持下去的关键,如果领袖不能使追随者的生活质量得到提高,其能力就会受到质疑,从而动摇其统治的合法性基础,所以仅仅靠宣扬权力神授是不够的,魅力型领袖还必须关注追随者的现世利益。于是,同墨家一样,民间宗教对“爱”作出了一番功利性的解释。墨子说过,爱人就是要有财相分,有道相教,使“饥者得食,寒者得衣”。对于这一说法,太平道几乎完全照搬过来,提倡“人有财相通”,“有知相教”,“赐饥者以食,寒者以衣”。^① 天师道则直接把“有财相分”思想付诸实践,要求徒众入教时纳米五斗,用于互助。《三国志·张鲁传》上记载:“(天师道)诸祭酒皆作义舍,如今之亭传,又置义米内,悬于义舍,行路者量腹取足,若过多,鬼辄病之”,随着时间的迁移,始于墨家的“有财相分”的思想逐渐成为民间宗教最醒目的旗帜,明代的白莲教要求教徒交纳一定数量的银钱,有了这笔经费,他们号称习其教者“有患相救,有难相死,不持一钱可周行天下。”^② 清代的天理教则把教徒交纳的“根基钱”用来周济穷苦的教徒和群众,“有告贷者辄给之,乡村仰食者万余家。”^③ 这种重现实利益,强调互助互济的做法,是与民间宗教的魅力型统治紧密结合在一起的,究其思想渊源,我以为始于墨家。

可以看出,墨家的统治思想对后世的民间宗教影响巨大。后世的民间宗教都主张超越出血缘关系代之以扩大的宗教家庭,否定尊卑有等的人伦秩序、宣扬众生平等。同时又强调权力神授,这就不可避免地导致专制,此外民间宗教还极具功利性,强调互助互济,所有这些,都是对墨家所倡导的魅力型统治的实践,在受传统束缚的时代里,魅力总是巨大的革命力量,受魅力感召的人们总会带着新的人生取向投入改革社会的运动,所以中国的民间宗教历来都被统治者视为叛逆、异端,被斥为“邪教”。

恩格斯曾经说:“宗教一旦形成,总是要吸收一些传统的文化,因为在意识形态领域里,传统总是一个巨大的保守力量。”^④ 中国的民间宗教也不例外,在这个庞大的构筑内,我们可以看到很多来自儒道佛的材料,但其基础,却是由墨家思想奠定的,它所倡导的以宗教平等关系取代血缘差等关系,以神授型统治取代宗法统治的思想一直为民间宗教所实践,同时,墨家强烈的功利性也给民间宗教留下了深深的烙印。

(责任编辑 王子华)

① 《太平经》,卷六十五、三十五、七十一,转引自秦彦士,《墨家与道教》,载张知寒、李广星主编《墨子研究论丛》,山东大学出版社,1991年版,第311页。

② 李尚英,《民间宗教常识问答》,江苏古籍出版社,1990年版,第52页。

③ 李尚英,《民间宗教常识问答》,江苏古籍出版社,1990年版,第222页。

④ 恩格斯:《致康拉德·施米特》,《马克思恩格斯全集》,第37卷,第489页。