

诗的表达与神道设教

——冯友兰论儒、墨两家的宗教态度

王芳恒 (中央民族大学哲学与宗教学系 北京 100081)

[中图分类号]B259.9 [文献标识码]A [文章编号]1002-8862(2003)09-0033-04

儒家和墨家对待宗教对象的态度，似乎是矛盾的：儒家重丧祭之礼，但并不相信鬼神真存在；墨家强调“天志”、“明鬼”，但又极力反对厚葬。其实两者的态度并不矛盾，因为儒家的丧祭之礼，只是“诗”的表达，它给予人的是“诗”的境界；墨家宗教制裁的目的是“神道设教”，主要用来监督人们实行兼爱，所以墨家对待宗教的态度也是“诗”的。

一 儒家的丧祭之礼：诗的表达

冯友兰指出，过去的事物虽然是“归”，是“鬼”，但过去的事物并非无有。过去的事物不仅无有，而且与现在有关联，即所谓“鬼能作祟”。人们祭祀的目的，就在于加强过去与现在的关联。这是祭祀的思想根源。普通祭祀与宗教祭祀，都强化过去与现在的关联，但两种祭祀的功能有所不同。宗教祭祀的对象是神，是完全的典型。此即是说，宗教祭祀的对象具有普世的性质。人于宗教信仰中，可得一种超越个体、超越自己的境界。这是普通的祭祀所不能得到的。“宗教不能离乎仪式，其仪式大部分亦是关于祭祀者。但于普通之祭祀中，祭祀者所思念者是鬼，是个体。在宗教祭祀中，祭祀者所思念者是神。此神虽是以鬼为神之神，然于祭祀者之想像中，他是一种完全的典型。事物之完全的典型，是超乎个体者。对于超乎个体者之思念，可使人得到一种超乎个体、超乎自己之境界。”^[1]某些宗教祭祀所得到的境界，即近乎哲学的境界。普通祭祀所得到的境界，则是“诗”的境界。

冯友兰认为，儒家的丧礼、祭礼有宗教的因素，但与宗教祭祀是不相同的。儒家的丧祭之礼是诗，而不是宗教。“人心有两方面：理智的，情感的。……知识是重要的，可是也不能光靠知识生活，还需要情感的满足。在决定对死者的态度时，不能不考虑理智与情感这两个方面。照儒家的解释，丧祭礼正好做到了这一点。”儒家的解释，就是把丧礼中的迷信和神话的部分去掉，同时又加重活人对死者的哀悼之情。经过儒家的解释，丧祭之礼中的宗教成分就转化为诗，“所以它们不再是宗教的了，而单纯是诗的了。”^[2]又说：“行礼只是祭祀祖先的人出于孝敬祖先的感情，所以，礼的意义是诗的，不是宗教的。”^[3]那么，诗与宗教有何不同呢？冯友兰认为，“宗教，诗，二者都是人幻想的表现。二者都是把想像和现实融合起来。所不同者，宗教是把它当作真的来说，而诗是把它当作假的来说。诗所说的不是真事，它自己也知道不是真事。所以它是自己欺骗自己，不过是自觉的自欺。它很不科学，可是并不反对科学。我们从诗中得到情感的满足而并不妨碍理智的进步。”^[4]

儒家亦认为行丧祭礼并不完全是自己欺骗自己，他们认为，丧祭礼的一个内容就是对待死去的人，要像对待活着的人一样。行丧祭礼又有真心诚意的一面，即有宗教的一面。冯友

兰说：“照儒家所说，我们行丧祭之礼的时候，是在欺骗自己，而又不是真正的欺骗。《礼记》中孔子说：‘之死而致死之，不仁，而不可为也。之死而致生之，不智，而不可为也。’这就是说，我们对待死者，不可以只按我们所知道的，或者只按我们所希望的，去对待。应当既按所知道的，又按所希望的去对待。这种方式就是，对待死者，要像他还活着那样。”^[6]儒家认为，只持前一种态度是“不仁”，单持后一种态度是“不智”。最好是取一中间态度：既明确知道死人不可复生，但又要真诚地行丧祭之礼，对待死去的人，就像对待活着的人一样。这大概就是儒家重丧祭之礼的原因。

荀子有关丧祭之礼的很多言论，也说明儒家的丧祭之礼是“诗”的，而不是宗教的。在荀子看来，对待死者的最佳方式，即是“诗”的方式。这种方式介于“不仁”与“不智”之间。《礼论》云：“礼者，谨于治生死者也。生，人之始也；死，人之终也。”如何才能始终俱善呢？“……夫厚其生而薄其死，是敬其有知而慢其无知也，是奸人之道而背反之心也。……故死之为道也，一而不可得再复也，臣之所以致重其君，子之所以致重其亲，于是尽矣。”这是批评墨家的丧葬态度的。荀子以为正确的态度是，“丧礼者，以生者饰死者也，大象其生以送其死也。故如死如生，如亡如存，终始如一也。……故丧礼者，无它焉，明生死之义，送以哀敬而终周藏也。”《礼论》又云：“祭者，志意思慕之情也，忠信爱敬之至矣，礼节文貌之盛矣，苟非圣人，莫能知之也。……事死如事生，事亡如事存，状乎无形影，然而成文。”^[7]冯友兰说：“照这样的解释，丧礼、祭礼的意义都完全是诗的，而不是宗教的。”^[8]

二 墨家的宗教制裁：神道的设教

墨家的宗教制裁，亦是诗的而非宗教的。宗教幻想的社会模式是社会组织的反映，这一点，可以从墨家关于宗教制裁的观点得到很好的说明。墨子痛恨人与人之间、国与国之间交相贼、别相恶、故竭力于“明鬼”。墨家认为，兼相爱、交相利，是惟一的救世之道。墨子说：“夫爱人者，人必从而爱之；利人者，人必从而利之；恶人者，人必从而恶之；害人者，人必从而害之。”^[9]从长远看，所说的不错。但是，人们并不是本来就能够交相利、兼相爱，所以，需要外部的制裁，其中，宗教就是一种重要的制裁。墨家指出，禹汤文武就是顺天意而交相利、兼相爱而受赏者，桀纣幽厉则违反天意而交相贼、别相恶，故受天意惩罚。《天志》云：“顺天意者，兼相爱，交相利；反天意者，别相恶，交相贼，必得罚。然则是谁顺天意而得赏者？谁反天意而得罚者？子墨子言曰：‘昔三代圣王，禹汤文武，此顺天意而得赏者；昔三代之暴王，桀纣幽厉，此反天意而得罚者也。’然则禹汤文武，其得赏何以也？子墨子言曰：‘其事上尊天，中事鬼神，下爱人；故天意曰：此之我所爱，兼而爱之；我所利，兼而利之；爱人者此为博焉，利人者经为厚焉。故使贵为天子，富有天下，业万世，子孙传称其善，方施天下，至今称之，谓之圣王。’然则桀纣幽厉，其得罚何以也？子墨子言曰：‘其事上诟天，中诟鬼，下贼人，故天意曰：此之我所爱，别而恶之；我所利，交而贼之；恶人者此为博也，贱人者此为厚也。故使不得终其寿，不殁其世，至今毁之，谓之暴王。’”^[10]墨家并没有从本体上证明上帝存在，其目的只在于设一宗教之制裁，以使人们交相利、兼相爱而已。所以，墨家的宗教制裁是“诗”的，而非真正宗教的。

墨家一方面主张“天志”、“明鬼”，另一方面又反对儒家的厚葬，主张“非命”。所以，墨家宗教制裁的真正目的是“神道设教”。冯友兰说：“墨家既以诸种制裁，使人交相爱而不交相别，故非命。上帝鬼神及国家之赏罚，乃人之行为所自招，非命定也。若以此为命定，则诸种赏罚，皆失其效力矣。”^[11]又说：“墨子则太息痛恨于人之不信鬼神，以致天下大乱，

故竭力于‘明鬼’”。^[12]墨子所恨者，实是人与人之间不交相利、兼相爱，而不在于人对上帝和鬼神之不敬。就宗教观之内容、特点言，墨家之宗教与西方之宗教，如基督教是不同的。墨家的宗教是“诗”的，基督教才是真正的宗教。

可见，墨家的宗教之所以是“诗”的，是由墨家对宗教的态度所决定。墨家痛恨当时天下大乱的局面，墨子一面努力劝说人们兼爱，一面引进宗教的、政治的制裁，而他自己对真正的宗教并无兴趣。冯友兰说：“为了诱导人们实行兼爱，所以墨子在上述的道理之外，又引进了许多宗教的、政治的制裁。”“墨家相信鬼神存在，可是同时反对丧葬的缛礼，固然好象是矛盾的。”按一般情况，相信鬼神之存在，必于祭祀中实行厚葬。可是墨家却主张薄葬，并极力反对儒家的厚葬。这似乎是一个矛盾，其实并不矛盾。“因为墨子要证明鬼神存在，本来是为了给他的兼爱学说设立宗教制裁，并不是对于超自然的实体有任何真正的兴趣。”^[13]冯先生之所以没有直接说墨家的宗教态度亦是“诗”的，而非宗教的，这是因为，墨家没有儒家所谓丧祭之礼。丧祭之礼是人的情感的表达，故可言儒家丧祭之礼是诗的，而不便言墨家之宗教制裁亦是诗的。

在“境界说”提出以前，冯友兰曾指出，人们应当以诗的态度对待宗教。人于不得已而信宗教时，亦可以诗的态度信之。后来，冯友兰逐渐注意到，比较大的宗教都有一种哲学为其基础，即所谓神学或宗教哲学。神学或宗教哲学讨论人生、宇宙问题，并给予相应的解答。这样的宗教，就不能简单地归结为神话和迷信。“大概大的宗教中，都有一种哲学中的‘形上学’作为根据，这形上学对于人生，就很有关系。每个大宗教里边，都讲的有宇宙如何构成，及人在宇宙中的地位等问题；对于这些问题，都有一种讨论、解决和答案。这许多答案，我们相信与否，对于我们的生活，是有很大影响的。”^[14]这就是说，宗教之所以亦能给人以“安身立命”之所，就在于其与哲学有共通之处，能给人提供超道德的价值。对于这样的宗教，不能以诗的态度对待之，只能由哲学代替之。

三 以哲学代宗教

儒家之所以能够以“诗”的态度对待宗教，墨家之所以既提倡宗教制裁，又并非真正对宗教感兴趣，在冯友兰看来，最根本的原因在于，中国传统以哲学代替了宗教。冯友兰指出，宗教，尤其是大的宗教，“就是一种哲学加上一定的上层建筑，包括迷信、教条、仪式和组织”。如果用这样的标准来看中国哲学，尤其是儒学，“不能认为儒家是宗教”。^[15]原因在于，“四书诚然曾经是中国人的‘圣经’，但是‘四书’里没有创世纪，也没有讲天堂地狱，”更没有宗教仪式和组织。儒学、道家、佛学都是文化和哲学，而非宗教。中国人关心哲学，而不关心宗教。冯友兰说：“哲学在中国文化中所占的地位，历来可以与宗教在其他文化中所占的地位相比。”^[16]冯先生引德克·布德的话加以说明：“中国不以宗教观念和宗教活动为生活中最重要、最迷人的部分……中国文化的基本精神是伦理（特别是儒家伦理）不是宗教（至少不是正规的、有组织的那一类的宗教）……这一切自然标志出中国文化与其他主要文化的大多数，有根本重要的不同，后者是寺院、僧侣起主导作用的。”^[17]

儒学不是宗教，但在中国传统中，儒学却代替了宗教。儒学之所以能代宗教，就在于儒学虽不是宗教，但却具有宗教性。在西方，哲学与宗教代表两种既相互影响又各自独立的文化体系，而在中国，宗教与哲学，尤其是儒家哲学，实是一个问题的两个方面。

中国人为什么不关心宗教呢？中国文化为什么总是体现一种理性的精神呢？中国人有没有超乎现世、超乎道德的追求呢？冯友兰首先从“道德价值”和“超道德价值”两个方面，对哲学和宗教进行区分，从而说明中国人的价值取向在哲学。在冯友兰看来，具有“超道德

价值”的宗教，实际上就是哲学，换言之，并非所有宗教都具有“超道德价值”。“爱人，是道德价值；爱上帝是超道德价值。”“爱人”具有“道德价值”，这是肯定的，而“爱上帝”是否具有“超道德价值”，则要看所谓“上帝”是指什么。他说：“爱上帝，在基督教里是宗教价值，但是在斯宾诺莎哲学里就不是宗教价值，因为斯宾诺莎所说的上帝实际上是宇宙。严格地讲，基督教的爱上帝，实际上不是超道德的。这是因为，基督徒的上帝有人格，从而爱上帝可以与子爱父相比，后者是道德价值。所以，说基督教的爱上帝是超道德价值，是很成问题的。它是准道德价值。而斯宾诺莎哲学里的爱上帝才是真超道德价值。”^[18]

中国人亦有超乎现世的欲望，也追求“超道德价值”，只是，中国人并不把这种追求寄托在宗教信仰上，而是寄托在哲学里。哲学不仅有给予人超道德的价值，而且，哲学的终极关怀优于宗教的终极关怀。原因在于，宗教常与科学相冲突，而哲学不与科学相悖。“所以在西方，宗教与科学向来有冲突。科学前进一步，宗教就后退一步；在科学进展的面前，宗教的权威降低了。维护传统的人们为此事悲伤，为变得不信宗教的人们惋惜，认为他们已经堕落。”又说：“放弃了宗教的人，若没有代替宗教的东西，也就丧失了更高的价值。”^[19]冯友兰在深入考察西方社会状况的基础上，指出西方一部分人之所以在科学的进步和宗教衰弱面前感到悲伤，就在于他们没有找到“安身立命”之所。在发现科学并不能解决所有问题，而宗教势力又重新抬头的时候，西方的哲学家们，不去研究有关人生大事的真正的哲学问题，把本属于哲学解决的问题再次让位给宗教。“现在西方的资产阶级哲学家所着重研究的多半是一些枝枝节节的问题。问题越小，越可以成为专业的哲学。专业哲学家必须讲专业的哲学，在一些枝节问题上，钻牛角尖。对于可以使人‘安身立命’的大道理，反而不讲。解决这些问题，本来是哲学家的任务。哲学家们忘记了哲学家的责任，把本来是哲学应该解决的问题，都推给了宗教。”^[20]

在冯先生看来，哲学能够为人们提供比宗教纯粹的“超道德价值”。“因为在哲学里，为了熟悉更高的价值，无须采取祈祷、礼拜之类的迂回的道路。通过哲学而熟悉的更高价值，比通过宗教而获得的更高价值，甚至要纯粹得多，因为后者混杂着想象和迷信。在未来的世界，人类将要以哲学代宗教。这是与中国传统相合的。人不一定应当是宗教的，但是他一定应当是哲学的。但一旦是哲学的，他也就有了正是宗教的洪福。”^[21]未来的世界文化是否会以哲学代宗教，我们现在不敢断言。不过，冯先生确实大大发扬了中国传统哲学的理性精神，这种精神对未来世界文化的发展将有重要的贡献，则是无疑的。

注 释

[1] 冯友兰：《贞元六书》上，华东师范大学出版社，1996，第199页。

[2] [4] [6] [8] 《三松堂全集》第6卷，河南人民出版社，2000，第131页；第131页；第132页；第132页。

[3] [13] [15] [16] [17] [18] [19] [21] 《中国哲学简史》，北京大学出版社，1996，第51页；第50~51页；第2~3页；第1页；第3页；第4页；第5页；第5页。

[5] 《礼记 檀弓上》。

[7] 《荀子 礼论篇》。

[9] 《墨子 兼爱中》。

[10] 《墨子 天志上》。

[11] [12] 《三松堂全集》第2卷，河南人民出版社，2000，第125页；第276页。

[14] 《三松堂全集》，第11卷，第338页。

[20] 《三松堂全集》，第1卷，第222页。

(责任编辑 贾红莲)