

民国墨学复兴思潮中的“耶墨对话”

——以张亦镜、王治心、吴雷川为例

黄蕉风

(北师大港浸大中华文化传播研究院)

摘要:“耶墨对话”是民国墨学复兴思潮中的一股潜流。近代以来,知识界多以基督教为墨家之“理型模板”,论及基督教在中国传统文化中之最佳参照物,亦多以墨家为例证,这些在墨学研究领域已有人论及。然则过往人们尚少措意教会界如何看待墨家以及中国基督徒之“耶墨对话”,是为缺憾。本文试以张亦镜、王治心、吴雷川论墨学、“墨教”之诸般观点为例以为探讨,期以对这部分相关“耶墨对话”的成果给予明确的文献定义和学派归属划分。

关键词:墨学复兴;耶墨对话;墨学发展史

作者:黄蕉风,北京师范大学——香港浸会大学联合国际学院 中华文化传播研究院;Email: huang. jiao. feng@163.com;电话:18025088964

近人论墨,凡涉墨家宗教部分,屡见以“耶教”(基督教)为比较对象,盖以二者教义相似、建制相仿,且创始人耶稣与墨翟之人格相类之缘故。同时文化境遇之相似,亦拉近了两者之间的距离——汉代以后,儒家一教独尊,墨家退出历史舞台。此后在以儒家为主流代表的中国传统文化中,墨家就长期居于小众地位。至于基督教,自其由域外传入以来,因在诸多地方与中国文化、中国社会格格不入,则未能完成像佛教那样的本土化进程。故二者之历史命运,可谓“殊途同归”。自孟子时代开始,墨家已被儒者称为“邪说”而被力辟之;清末及至民国,国人又多以基督教为“非我族类,其心必异”的“洋教”,由是教案频发。是故耶墨二教这两大“异端”在近代中国的相遇,形成了中国思想史上一大奇观,此“耶墨对话”之肇由也。近代以来,知识界多以基督教为墨家之“理型模板”,论及基督教在中国传统文化中之最佳参照物,亦多以墨家为例证,这些在墨学研究领域已有人论及。然则过往人们尚少措意教会界如何看待墨家以及中国基督徒之“耶墨对话”,是为缺憾。有鉴于此,笔者尝试在本文中加以申说。

1. 墨耶相遇:“夺朱之紫”,抑或“他山之石”?

晚清以至民国,中国社会上层建筑几经转易,面临“三千年未有之大变局”。中国知识分子的核心问题意识在于寻索中国传统文化中可资救亡图存、富国强民的文化思想资源。洋务运动提出“师夷长技以制夷”,在“中学为体,西学为用”的指导方针下,推动器物层面的革新。维新变法则主制度层面的改革,维新思想家论证先王或孔孟的圣意改制与君主立宪的历史发展潮流合辙,以古学包装新说,走“托古改制”、“以复古为解放”的渐进主义改良路线。辛亥革命及至五四新文化运动,中国固有政治体制之鼎革虽已成事实,然半殖民地半封建社会的社会性质并未被彻底改变,于是又有“全盘西化”、“打

倒孔家店”的文化革命呼声,集中体现为“是今非古”、“扬西抑中”,具有“全盘性反传统”的文化激进主义思想特征。

今人梳理这一阶段的知识分子思想演进史,一般概括为由主张器物技术革新,进展至强调政治制度更化,再至文化心理革命的思想纵贯线索。不过此种概括又有化约之嫌,因为知识分子提出的在“器物”、“制度”、“文化”三方面的改革主张并非截然互斥,洋务运动、维新变法、辛亥革命及五四新文化运动,其所关注的核心议题固然有所侧重,但亦绝非只及一点不及其余。最显明的例证,就是清末民国前后几代学人均注意到的“西教”问题。

“西教”即“耶教”。自聂斯托利派于唐贞观年间入华以来,基督教在中国的福传历程,迭经唐代大秦景教、元代也里可温教、明末清初天主教、1840 年以后来华的基督教,共四个阶段,尔来将近一千多年历史。基督教因其教义和建制上的排他性以及相对与中国传统文化的异质性,使得其在中国的本土化进程不像同为域外宗教的佛教那样顺利。尤其近代以来,基督教是随着通商口岸的打开而进入,教会在内地的建立受到相应传教条款的保护,具有强制性,一定程度上给予“基督教是帝国主义侵略中国的先锋”的印象,由是激起包括知识分子在内的国人的抗拒心理。外来文明的猝然输入,一方面对中国文化中心主义产生了极大冲击,引起民族主义的逆反情绪;另一方面亦促使中国知识分子思考,“西教”既然作为西方世界组织秩序和文化心理的核心并造就其强大,那么“西教”中有何种积极因素可资借鉴来振济中国社会与中国文化。

在此思想脉络下,墨学成为近代中国知识界介入“西教”问题探讨的一个重要中介。学人“以墨论耶”,其中一个思路,就是“耶教墨源说”。清末及至民国,墨学地位上升,西学地位强势,儒学权威不再,这个现实使得学人开始注意到在中国传统文化中居于非主流地位的墨学和在中国社会中居于异端位置的基督教,此二家在教义、建制、理念上的相似处。通过比较他们发现,在儒家之外,尚有墨家作为参照物,可代表中国文化来同基督教进行沟通过话。彼时学人的文化心态是“古已有之”,解释路径为“以中化西”。谭嗣同尝云:

世之言夷狄者,谓其教出于墨,故兼利而非斗,好学而博不异。其生也勤,其死也薄。节用,故析秋毫之利。尚鬼,故崇地獄之说。夏夏日造于新,而毁古之礼乐。景教之十字架,矩也,墨道也,运之则规也……故其教出于墨。^[1]

谭嗣同外,尚有诸如黎庶昌、张自牧、薛福成等,皆谓耶教源出墨教,神学本于墨学。^[2]然则这并不意味着彼时学人全然肯定耶墨二教均具有正面价值,比如宋育仁认为耶墨二教相仿,然正因为耶教取法墨教,故背离周孔,流弊同归;^[3]郭嵩焘认为耶教“爱人如己”的教训就是墨家“兼爱”之宗旨,但同时又指出耶墨二教远不如孔孟儒学广大精微,属下愚之教,不足惑上智。^[4]此皆以耶墨各擅其长,

[1] 蔡尚思 Cai Shangsi、方行 Fang Xing 主编,《谭嗣同全集》Tansitong Quanji [Tan Sitong Complete Works],(北京 Beijing: 中华书局 Zhonghua Shuju [Zhonghua Book Company],1981),233.

[2] 黎庶昌云:“墨道,夏道也。今泰西各国耶稣天主教盛行尊天、明鬼、兼爱、尚同,其术本诸墨子”;张自牧云:“耶稣其教以煦煦为仁,颇得墨氏之道。耶稣二大诫,一曰全灵魂爱尔祖,即明鬼之旨也;二曰爱邻如己,即兼爱之旨也”;薛福成云:“余常谓泰西耶稣之教,其原盖出于墨子,虽体用不无异同,而大旨实最近”。转引自郑杰文 Zheng Jiwen 主编,《墨学对中国社会发展的影响》Moxue Dui Zhongguoshehui De Fazhan [Mohism's Influence on China's Social Development](济南 Jinan: 山东人民出版社 Shandong Renmin Chubanshe [Shandong People's Publishing House],2011),页 235-242.

[3] 朱维铮 Zhu Weizheng 主编,《郭嵩焘等使西记六种》Guosongtao Shixiji Liuzhong [Guo Songtao and Other Envoys Recorded Six Kinds of Western Stories](北京 Beijing: 生活·读书·新知三联书店 Shenghuo Dushu Sanlian Shudian [Life Xinzhi Sanlian Bookstore],1998),397.

[4] 杨坚 Yang Jian 编,《郭嵩焘诗文集》Guosongtao Shiwenj [Collection of Guo Songtao's Poems](长沙 Chang Sha: 岳麓书舍 Yuelu Shushe [Yuelu Press],1984),202.

然儒家与这两家相比更为优越。由之可见，“耶教墨源说”在很大程度上仍难脱离以儒家为衡量准绳的言说传统，墨学在这种中西文化比较中的身位止于充当儒家的替代物，其所谓“比较”自然也容易流于牵强附会。一如近代中国思想史上的“西学中说”，“耶教墨源说”背后潜隐着同样的民族主义情绪，即谓西学源出中学，西教源出中教，西方文化不如中国文化。

此后，“耶教墨源说”的影响渐由知识界扩展至教会界，中国基督徒开始投注精力研治墨学，产生了一批“耶墨对话”的思想成果。不过这并不意味着，中国基督徒完全接受基督教乃源出于墨家、甚至墨家足以和基督教等量齐观的设定。由于历史上儒家正统天然排斥墨家，视之为异端邪说，加之明清以来西洋传教士如利玛窦(Matteo Ricci)、马里逊(Robert Morrison)、艾约瑟(Joseph Edkins)、李提摩太(Timothy Richard)等人的文化福传事工以“耶儒对话”为主流，使得中国基督徒在从事“耶墨对话”的时候，多多少少还是拘守孟荀“辟杨墨”的遗传，不敢对墨家墨学有所亲近。^[5] 例如清末基督徒黄治基在其著作《耶墨衡论》中录有一事：“余忆童时，从师受举业。师敬某教士为人，撰句为赠，援墨之兼爱为比。某教士怒，欲兴舌战而报复焉。余亦私怪吾师既敬其人，何乃相侮若此”。^[6] 其友方鲍参在该书序言中亦言到：“我国士大夫，闭目不视，掩耳不听。始以孔教为胜，继以墨子为东方之耶稣。岂不谬哉！”^[7] 黄治基所记和方鲍参所言，体现了教会人士在面对墨学时的复杂心态——西洋传教士并不悦被人以墨家信徒来相比拟，中国基督徒亦认为此举有拔高墨家贬低基督教之嫌。

秉持这种立场的基督徒往往具有原教旨主义的倾向，他们所做的“耶墨对话”工作多有辩道卫教的色彩，即以基督教的标准来评判墨学，并对“耶教墨源说”所产生的“耶墨同源”甚至“是墨非耶”的观点做出来自教义神学方面的反击和回护。例如有中国教会护教先锋之称的张亦镜在其著作《耶墨辨》中开宗明义指出“耶墨之辨，与耶儒之辨同，皆在神人分别也”、^[8]“墨子亦一生徒也”，^[9]耶稣与墨翟是神人天渊之别，师生高下之分，完全不可等量齐观、同日而语；又谓墨翟及其学说，“一篇中有一二笔极有其师之精到也，余则瑕瑜不掩，而未能竟体一致”；^[10]且坚持基督教本位主义立场，“以较其师所择，自首自尾，无懈可击者，相去为壤。则吾辈择师而从，将师其徒乎？抑师其师乎？此不待智者而决矣”，墨学之优胜已为基督教充量包含，基督徒追求真理无须假墨学为援手，不为耶墨间似是而非的相类处所动摇。^[11]

由之可见，基督教与墨家的“相遇”过程，并非一帆风顺。西洋传教士和中国基督徒欲通过文明对话的方式使基督教适应中国文化和中国社会，其首选可资进行对话的对象，习惯性倾向儒学。限于对墨学的了解以及墨家为“异端”的既定印象，使得他们对“耶墨对话”之态度，常常有所保留。这种成见

[5] 明末以来，基督教自西徂东传入中国，产生了一批以儒家背景信仰基督教的中国基督徒，如徐光启、李之藻、杨廷筠等。这些基督徒奉教以先，都是儒者出身，多遵循“补儒易佛”的“利玛窦方法”，甚至于将耶儒并举。在这些“儒家基督徒”眼中，渗入佛道的宋明理学为儒学歧途，信仰天教(基督教)即廓清儒家圣贤之道。在这此言说传统影响下，不少传教士和中国基督徒，也都把墨学目为等同于佛道、宋明理学的异端。他们大多认可孟荀辟杨墨。在“耶教墨源说”兴起之前，中国基督徒在从事基督教与中国文化对话，不乏对墨学持贬斥态度之学者。例如清中叶基督徒张星翟就将自己皈依天主教的认信经历比拟为朱子辟佛老和孟子辟杨墨。在其著作《天教明辨》中，他言到：“世之儒者，皆儒名而墨行者也，以其皆从佛也。予归天教，是弃墨而从儒也。孔子尊天，予亦尊天；孔孟辟异端，予亦辟佛老。奈世之人不知天教之即儒耶，又不知天教之有补于儒也”。转引自吴莉苇 Wu Liwei,《中国礼仪之争——文明的张力与权力的较量》Zhongguo Liyi Zhizheng——Wenming De Zhangli Yu Quanli De Jiaoliang [The Dispute of Chinese Etiquette——The Tension of Civilization and The Contest of Power](上海 Shanghai: 上海古籍出版社 [Shanghai Classics Publishing House], 2007), 82.

[6] 黄治基 Huang Zhiji,《耶墨衡论》Yemo Henglun [Comparison Between Mohism And Christianity](上海 Shanghai: 中华书局 [Meihua Press], 1912), 2.

[7] 同上书 Ibid, 第 2 页.

[8] 张亦镜 Zhang Yijing,《耶墨辨》Yemo Bian [Discrimination between Mohism and Christianity],《真光丛刊》Zhenguang Congkan [Zhenguang Series](上海 Shanghai: 中华浸会书局 Meihua Jinhui Shuju [China Baptist Press], 1928), 35.

[9] 同上书 Ibid, 第 42 页.

[10] 同上书 Ibid, 第 42 页.

[11] 同上书 Ibid, 第 42 页.

及至当代在中国教会界仍有所反映。例如当代著名神学家何世明先生即坚持认为,基督教信仰与墨子之学绝无任何兼容之处:^[12]

至于墨家之徒,既倡兼爱之说,又道明鬼之论,其说最易与基督教之信仰混淆不清。而就事实言之,则墨子之说,亦未可谓其于基督教绝无近似之点。然而墨家者流,动辄言利,而且必言大利,甚至为此大利之原因,不惜尽闭天下之心声,而倡言非乐,此与基督之不忽乎小子中之一个而以天国之生长,喻之谓芥菜之种籽的那一种知其不可而为之博爱仁厚之情怀,其相去之远,实诚不知其几千万里。至其所明之鬼,其目的只在于赏贤而罚暴,而绝无与其所言之兼相爱,且所言之鬼,又为山川鬼神之鬼,是以墨子虽亦言天志,言上帝,但其在上帝之外,又另有多神之观念,盖甚显明。是以我们若真欲随墨子之后以寻求上帝,则我们所寻得之上帝,必如墨子之流,既刻薄而寡恩,又精打而细算,开口言小利,闭口言大利之上帝。而由此更进一步,则更有陷于多神论之危机性。

可见,以黄治基、方鲍参、张亦镜、何世明为代表的神学立场偏向保守的中国基督徒群体,其思想处境无疑具有护教卫道的面向。近代兴起的“耶教墨源说”固然引起教会界人士的关注,然而在这些基督徒看来,“耶教墨源说”及其衍伸的“耶墨对话”的认知图景,在很大程度上可能破坏基督教教义的完备性和真理性,使得中国基督徒在神学认知上出现严重偏差。无论是推崇“耶教墨源说”的教外人士还是反对将耶墨等同的中国基督徒,他们在处理基督教与墨学之关系时都遵循着相同的思维逻辑,即秉持一种“以我为主”的文明对话模式。于前者而言,是要使基督教墨学化,以回应西学的冲击。以墨证耶的本质是扬墨抑耶、扬中抑西;于后者而言,是要使墨学基督教化,其目的乃出于回应“耶教墨源说”及“耶墨对话”中的谬种流传,以证明基督教为普世唯一真理,从而为福音叩开中国磐石预备道路。

当然,并非所有基督徒都存门户之见。对墨学持有相对包容态度的基督徒,就有王治心、吴雷川等。王治心著有《墨子哲学》,该书将墨学分为关涉宗教道德的“爱”(墨学十论)与关涉哲学知识论的“智”(《墨经》)两个部分进行探讨。对于墨学之“智”,王治心给予了高度赞赏,以之为墨学中最有价值的内容。^[13]对于墨学之“爱”,王治心亦不乏褒扬之词,他认为“墨子的学说很近于宗教”,^[14]整个“墨学十论”全都出于墨家“宗教上爱的精神”,^[15]且耶墨二家“爱观”相近,“有普爱人类而无差别的,一如耶稣之博爱,墨子之兼爱,一切平等而无分别”;^[16]吴雷川著有《墨翟与耶稣》,他在书中指出“墨耶二圣心理相同”,^[17]墨翟人格与耶稣人格最近,墨翟学说和耶稣教训合辙,耶墨二家之联系在宗教和社会主义。^[18]他又认为“墨耶一派能应付现今中国的需要”,^[19]二家在社会改造的主张上并行不悖。国人能效法耶墨二人的宗教人格来从事心理建设,追随耶稣墨翟的社会主义理想来变革社会制度,以拯

[12] 何世明 He Shiming,《从基督教看中国孝道》Cong Jidujiao Kan Zhongguo Xiaodao [Viewing Chinese Filial Piety from Christianity](北京 Beijing: 宗教文化出版社 Zongjiao Wenhua Chubanshe [Religion and Culture Press], 1999), 107.

[13] 王治心 Wang Zhixin,《墨子哲学》Mozi Zhexue [Mozi philosophy](南京 Nanjing: 宜春阁印刷局 Yichunge Yinshuaju [Yichun Pavilion Press], 1925), 3.

[14] 同上书 Ibid, 第 18 页.

[15] 同上书 Ibid, 第 18 页.

[16] 同上书 Ibid, 第 18 页.

[17] 吴雷川 Wu Leichuan,《墨翟与耶稣》Modi Yu Yesu [Mo Di and Jesus](上海 Shanghai: 青年协会书局 Qingnian Xiehui Shuju [Youth Association Press], 1940), 166.

[18] 同上书 Ibid, 第 151 页.

[19] 同上书 Ibid, 第 175 页. You Xilin and Paulos Huang, "The Contemporary Transformation of Educational Mechanism for Knowledge Innovation", International Journal of Sino-Western Studies (www.SinoWesternStudies.com), 1-20.

时弊。相较于前述持卫道主义的基督徒，张纯一、王治心、吴雷川的“耶墨对话”无疑具有相对开放的跨界视角，他们对墨学抱有一定的同情与理解，没有将墨学简单目为是基督教进入中国文化的阻碍者或耶稣福音落地中国社会的前驱预备，甚至在某种程度上肯定了墨学有利于基督教的自我更化，从而避免以基督教为唯一“判教”标准衡量墨学价值的狭隘立场。

普世诸宗教文明处理自身与他者之间关系的范式，大体而言无非包容或者排他。宗教认信个体及宗教认信群体既根据自身传统来评判他者传统，又藉由介入他者传统来调整对自身传统的认知。中国基督徒在面对墨家的历史传统、在处理墨学经书文献的时候，就体现了这种既要进入又须出离的复杂心态。在某些时候，外部社会环境的影响，或个人思想的转变，都有可能造成对自身传统及他者传统的认知迁移。如黄治基、张亦镜、何世明等深度委身自身信仰的基督徒，则其“耶墨对话”的范式就偏向保守而排他；如王治心、吴雷川等对墨学持开放心态的基督徒，则其“耶墨对话”的范式就在一定程度上兼顾多元共在。相较于前者，后者希望在保守基督教要义的基本前提下尽最大善意去理解墨子学说，则更体现具有认信背景的宗教信徒在从事客观学术研究时的“混杂心态”。

何言“混杂”呢？中国基督徒的“耶墨对话”，的确对基督教和墨家做了“别分同异”的工作。有的侧重在“异处”（如保守立场的基督徒），有的侧重在“同处”（如开明立场的基督徒）。^{〔20〕}若以今天人文社科领域的“比较研究”范式进行考量，则大可将之归为“比较哲学”中的“跨文化比较”范畴；同时，中国基督徒的“耶墨对话”，又不仅仅是旁观性、还原性的“平行比较”。他们对中国墨学的诠释和阐发，往往带着来自自身信仰的“前见”，故“开明派”基督徒的“耶墨对话”，除了《圣经》和《墨子》的文本比较工作外，还在神学和墨学之间做了互相印证、互相发明、互相光照（Reciprocal Illumination）的工作。墨子墨家墨学在他们的“耶墨对话”中还充当了宣教布道之工具和福音落地中国之预备的角色，这种对话模式一定程度上又接近“宗教对话”中的“宗教间的诠释学”。

在中国基督徒从事“耶墨对话”的过程中，完全可能出现这样一种情况，即在某些地方，墨学被他们看作是基督教的阻碍，两者绝对异质、不可通约，所谓“恶紫之夺朱，恶郑声乱雅”；又在某些地方，墨学可被他们引为基督教的盟友，可作奥援，并互相对话，所谓“他山之石，可以攻玉”。“混杂”来源于“对话”，“对话”又加剧了这种“混杂”，客观研究和宗教情感绞缠在一起，神学与墨学彼此交汇。故当我们考察这种不免带有相当主观性的墨学研究时，犹须措意何者为他们对墨学的学术观点，何者为他们借墨论耶的神学言说。毕竟中国基督徒对耶墨二家教义孰为殊胜、耶墨人格何者更高所做出的任何断言，多少都与他们自身的宗教信仰背景和宗教信徒身份有关联。无论其观点多么开放，或多么保守，究其然不会脱离“宣教”“护教”的意识形态考量。

学界对“耶墨对话”的讨论历来缺乏。究其原因，大体有二。其一是在汉语神学和中国教会史领域，学者主要注目于“基督教与中国文化相适应”、“基督教如何与中国社会相适应”等相关议题，“耶墨对话”往往被“儒耶对话”、“佛对话较”、“道耶对话”等更为主流的议题所遮蔽；其二是在墨学研究领域，学者一般不将“耶墨对话”的著作视为“墨学作品”，而是目为“神学作品”。故基督徒论墨之成果，多被置于近代中国墨学发展史的潜流地位，未能给予恰当关注。笔者则认为，中国基督徒以基督教来理解墨学并评判墨学的论墨成果，也应被视为“墨学作品”，或者一种“基督徒墨学”，其所呈现出来的

〔20〕 笔者在此指出，这样的比较，当然原则上应该是同异并重。因为就比较研究的出发点而言，一般会有两种情况：一是被比较的双方的相同点已被普遍认识，其差异性有待揭示；二是被比较的双方之区别已被普遍认识，相同点正待揭出——即所谓“同中求异，异中求同”。对“耶墨同源”“耶墨等同”进行驳斥，就侧重在揭示“异处”，如张亦镜。但又由于《圣经》和《墨子》确为本来不存在太多关联的“异者”或“互为他者”，且相比明末以来已有百年历史的、由西洋传教士和中国儒生共同开发出来的“儒耶对话”之路径和经验，“耶墨对话”几乎是一个完全陌生的新课题。这又造成了中国基督徒在比较基督教与墨家、《圣经》与《墨子》、耶稣与墨翟时，也须注意两者相通的地方。这一方面固然是为了客观了解何为墨学的学术需要，一方面也可借由揭示“耶墨相通”之处来配合基督教在华的文化福传策略，此方面的代表有吴雷川。

墨子墨家墨学之面貌形象, 自当与梁启超、胡适、郭沫若、方授楚等教会外学者的论墨成果中所呈现出的墨子墨家墨学之面貌形象有所不同。

民国以来, 凡涉墨家宗教之维的探讨, 学者历多以基督教为墨家在宗教上的“理想形态”(Ideal Model), 或以墨家为基督教在中国文化中的最佳参照物和比较对象。故考察中国基督徒对墨子墨家墨学之省思和问题意识, 有利于拓展中国墨学发展史的研究范畴, 并丰富墨学在文明比较和现代性诠释等领域上的思想资源。下文中, 笔者将以“耶墨对话”中最具代表性的三位基督徒——张亦镜、王治心、吴雷川为例展开研讨, 期以厘清“耶墨对话”中所涉“耶墨关系”“耶墨异同”的不同致思路径, 并藉此归纳从事“耶墨对话”之基督徒所认为的耶墨二家的“重叠共识”部分和本质相异部分。

2. 选择性审判——以张亦镜《耶墨辨》为例

张亦镜(1871—1931)是近代中国教会史上最有文字建树的“护教士”, 他发表过大量“辩道卫教”的文章, 曾在社会上产生很大影响。张亦镜以《真光》(后为《真光杂志》)、《大公时报》等基督教刊物为阵地, 其文字工作主要集中于为基督教之教义、组织作辩护, 澄清世人对基督教的误解, 反击反教人士对基督教的指控。张亦镜撰有《耶墨辨》, 专门辨析墨家与基督教的不同。该文见刊于1911年《真光》第112册, 后收录进上海浸会书局发行的单行本《真光丛刊》。《耶墨辨》开宗明义即言:

耶墨之辨, 与耶儒之辨同, 皆在神人上分别也。中国士子, 贵儒而贱墨。其对于耶教, 自不免抑使异所贵而同所贱。然而耶教自有真, 固不在人之所贵而始贵, 亦不因人之所贱而遂贱。兹微论其与墨实大有不同; 就令果有同点, 亦何害其为耶。负曝是温, 围炉亦是温, 其为温虽同, 究之日自日, 炉自炉, 不能以炉日同能温, 而遂曰炉即日, 日即炉也。^[21]

张亦镜认为, 孟子以道统自任厚诬墨子实出于嫉妒, 后儒又循孟子遗传, 实不可取。^[22] 张亦镜的观察确有其理。由于“贵儒贱墨”的历史惯性, 中国人视耶如墨, 以为大有通约之处, 实际上是将二者一同贬抑。后世儒家士君子在面对外来异质文明冲击的时候, 例如在“三武一宗”或明清教禁中, 都不免将佛教、基督教目为类同墨家的邪说加以排斥, 以维护儒家意识形态的正统地位。因悖逆儒家言说传统而一同沦为在中国主流文化中的弱势群体, 基督教在近代中国的遭遇和墨家在先秦时代的遭遇形成一种奇妙的呼应。

当然, 张亦镜同情墨学不代表就认可“墨耶等同”。其实在上段引文中, 他已经指示到, 由于“贵儒贱墨”的历史惯性, 中国人视耶如墨并以为大有通约之处, 实际上是借贬墨来抑耶——“抑使异所贵而同所贱”。在1910年写作的《耶儒辨》中, 张亦镜已提出“耶儒之别犹日与月”、“月光之受之于日也”的观点, 用“日与月”之关系来比喻耶儒之间关系;^[23] 在《耶墨辨》中, 他又言“耶墨之辨, 与耶儒之辨同, 皆在神人上分别也”。^[24] 神人之区别已为基督教与中国文化划分出天壤——耶自耶, 墨自墨, 儒自儒, 即便各自有优胜、美善, 终究层级不同, 此即张亦镜“炉日之喻”的用意。张亦镜批评时人因墨耶爱观相类而以为“崇墨无异于信耶”, 实犯了以生徒为老师的错误。其言:

[21] 张亦镜 Zhang Yijing, 《耶墨辨》Yemo Bian [Discrimination between Mohism and Christianity], 《真光丛刊》Zhenguang Congkan [Zhenguang Series] (上海 Shanghai: 中华浸会书局 Meihua Jinhui Shuju [China Baptist Press], 1928), 35.

[22] 同上书, 第40页。

[23] 张亦镜 Zhang Yijing, 《耶墨辨》Yemo Bian [Discrimination between Mohism and Christianity], 《真光丛刊》Zhenguang Congkan [Zhenguang Series] (上海 Shanghai: 中华浸会书局 Meihua Jinhui Shuju [China Baptist Press], 1928), 26.

[24] 张亦镜 Zhang Yijing, 《耶墨辨》Yemo Bian [Discrimination between Mohism and Christianity], 《真光丛刊》Zhenguang Congkan [Zhenguang Series] (上海 Shanghai: 中华浸会书局 Meihua Jinhui Shuju [China Baptist Press], 1928), 35.

或曰：墨子之兼爱，既不可毁如是，而又已与耶教爱人如己之训若合符节，则崇墨即无异于信耶，何子于开端一段，乃谓其实大不同？曰：所谓神人之别也。神犹师，万国圣贤犹生徒，墨子亦一生徒之一耳。墨子兼爱之能类耶教爱人如己，譬生徒为文，一篇中有一二笔极肖其师之精到也，余则瑕瑜不相掩，而未能竟体一致。以较其师所择，自首至尾，无懈可击者，相去云壤。则吾辈择师而从，将师其徒乎？抑师其师乎？此不待智者而决矣。^[25]

张亦镜用“神与人”、“日与月”、“师与生”的比喻来定义基督教与中国文化之间的关系，自有深意。在他的信仰认知图景中，基督教真理如同太阳本自具足，光照普世诸宗教文化。包括孔、墨在内一切伟大文明至多不过是人的智慧，如果没有上帝的特殊启示断不可能主动转向耶稣基督。或有一二道理主张彼此偶合，也应归属于上帝普遍恩典的范畴，本身不能发光发亮，需要基督教真理的介入和救拔。在他看来，孔墨虽为圣贤，仍须奉耶稣为老师。儒耶、墨耶之间层级不同，不在程度上区别，而在本质上相异。故若谓墨有其善，得耶之一体则可；谓墨子无异于耶稣，耶稣是中国之墨子，则绝不可行。

张亦镜以墨耶绝不可等同，最显见的例证，当属其依《圣经》之理批评墨子“天鬼观”。他认为相较耶教，墨子“言天则多蒙”。^[26]何以“多蒙”？张亦镜首先批评到，墨子祭祀先人乃为“合欢聚众”，“明鬼”态度不算诚敬，有功利主义色彩，故“见解卑下乃至此，乌得与耶教同日而语”；^[27]其次，墨子不明鬼、魂之区别。耶教以人死有“魂”，墨子则以人死为“鬼”。耶教中之所谓“鬼”，特指恶灵邪鬼污鬼，死人之魂灵断不称“鬼”；再次，根据耶教教义，“信者得救，不信者定罪，故不设祭死人礼。墨子不明此理，作明鬼以保护其祭先质典，此益与耶教背驰”；^[28]最后，他指出，“耶教以爱神爱人为律法先知之纲领，墨子则多事鬼一条”。^[29]墨子不但多事鬼，还常将“天鬼”连用，以之为等同，“此乃于山川鬼神上，别称天鬼，则明明是以鬼称上帝。上帝而可名以鬼，屈使与山川之鬼、人死之鬼平等，其悖谬至此甚，曾是类耶稣者，而有是言乎？”^[30]张亦镜意墨子以山川鬼神匹配至尊上帝，僭越了造物主和造物之间的位分，不为基督教教义所能容忍。

在今天看来，“尊天事鬼”为墨学核心义理，体现了墨家神义论和酬报神学的独特看法。借用鬼神威吓伸张正义——“善必得赏，恶必得罚”，是墨子解决现世“德福不一致”之伦理困境的手段。后世之所以对墨子“天鬼观”有争议，焦点就在于墨子张扬天鬼，究竟是出于规劝君王教化人心的实用主义考量；还是墨子真的相信天鬼能赏善罚恶，并将之信奉为一种有神论的宗教信仰。若是前者，则墨子和孔子一样都是人文主义者，可以因应具体处境的不同自由选择“六合之外存而不论”或“圣人以神道设教”，那么以基督教教义来评断则无甚必要；若是后者，则必然考量墨子“天鬼观”在普世诸宗教文明的神论体系中，究竟应该归属一神论式的、多神论式的还是自然神论式的，以防止因某些观念上的似是而非而造成信仰上的含混与疑难。从张亦镜对墨子“天鬼观”的评断中可见，他是将墨子视为一个持有有神论的宗教信仰者，因此从基督徒的标准出发论断墨子僭越，就是理之必然了。然则他对墨子“天鬼观”的评断，主要是基于基督教教义，而非《墨子》原典义理，这是我们应当注意的。

不过，张亦镜也没有全盘否定墨学的价值。在《耶墨辨》中，他提出墨家至少有三处可取。其一为“尊天”，墨家主张天志是行事为人的唯一标准，君亲师皆不可以为法。此与基督教凡事必以天主典章

[25] 同上书 Ibid, 第 41-42 页。

[26] 同上书 Ibid, 第 37 页。

[27] 同上书 Ibid, 第 37 页。

[28] 同上书 Ibid, 第 38 页。

[29] 同上书 Ibid, 第 37 页。

[30] 同上书 Ibid, 第 38 页。

律令为依归十分接近。墨家之“从天所欲”，正是基督教“遵天父旨意”；^{〔31〕}其二为“修身”，耶墨二家对贤人的要求是一致的。在个人修身上，都主张不杀、不怒、不伤害人。在家庭价值观上都主张禁欲节制、一夫一妻。在外在事功方面，都主张强力从事、积极救世，使饥者得食、寒者得衣、乱者得治；^{〔32〕}其三为“兼爱”，张亦镜引韩愈“孔墨相为用”之论以指出，“兼爱”实与儒家恕道无异，亦与耶稣“爱人如己”之教训合辙。孟子等人谤“兼爱”为无父毫无道理，理应“为墨子一伸其二千年来不白之冤”。^{〔33〕}苟能发扬此精义，就能消除世界纷乱，达成天下大治——“全地球至精至有用，至可保国和平永远无极之道，无能出此范围”。^{〔34〕}

纵观《耶墨辨》所论，可以发现张亦镜论墨的一个特点，即以墨学中非直接关涉宗教的内容为可取，如“兼爱”和“修身”；而以墨学中直接关涉宗教的内容为不可取，如“明鬼”。这一思路即由前文所述“神人之别”而来。此种倾向表明，张亦镜并不认为墨家的宗教观念可为基督教所包容，且从谨严的护教立场出发，墨家的不少宗教观念甚至是需要被极力辟斥的。由此可见，张亦镜乃是站在基督教的立场上评判墨家宗教思想之得与失。他们辨别耶墨同异、厘清耶墨关系之用意乃在“辩道卫教”，不在对二家做思想上的平行比较。其论墨言说充满个人主观色彩，更接近基督宗教之护教学理路，不似学者谨严的学术研究。此种致思路径，笔者以为张亦镜在《耶墨辨》一言，实为最佳注脚：

吾辈幸生于斯时，获见其所欲见而未见，闻其所欲闻而未闻之万国唯一良师，耳目实有福于过去圣贤。过去圣贤而所是或非是，所非或非非，吾辈对于此，亦唯尽吾天职，举所得于保惠师所示之真理，以指其非彰其是，使众知由是以仰企乎基督焉，乃吾辈当务之急也。^{〔35〕}

在此一致思路径之下，包括墨子在内的往圣先贤偶有一二可取之处，也无非是在多大程度上逼近耶稣、肖似基督教而已，其瑜已在基督教中被充分揭示，其瑕则待基督教来审判并启蒙之。墨学并不能作为基督教教义的全然替代，它的身位至多是基督教真理光照的投射物，绝不是基督教整全真理的替代物。也正因为墨学相比其他中国文化与基督教更加接近，所以辨别二者似是而非处，乃为了不让这种表面的相似而掩盖了基督教真理的独特性。依此推论下去，则不但基督教墨学化毫无必要，甚至基督教中国化也毫无必要了。通过上文分析可见，表面上张亦镜的确做到了对墨学是其所是，然而其判定墨学价值的唯一标准是这些价值是否符合基督教教义。诚如张亦镜所言的，“辨别耶墨”之“当务之急”，在使人“仰企乎基督”，寓宣教传道于辩道卫教。至于墨学之原始真义，本不是他们措意的地方。

基督教学者林荣洪先生将张亦镜的这种文化对话模式概括为“以基督教来改造文化”，也就是说任何一个文化中都能看到神的作为，然而任何一个文化都不能免于接受神的审判。^{〔36〕} 这种类同上个世纪 70 年代的天主教梵蒂冈第二次会议精神——即谓普世诸宗教文明中均内含神普遍恩典的一丝光照然又犹待神特殊启示加以成全的文化对话价值取向，在开放性上比之完全拥抱社会福音或者异教文化的自由主义神学，后退了一步，在基要性上比之基督教原教旨主义者持世俗文化全然败坏、个人福音与社会福音无法调和的“福音文化二元观”保守立场，又进了一步。^{〔37〕} 即便如此，我们仍然不

〔31〕 同上书 Ibid, 第 35 页。

〔32〕 同上书 Ibid, 第 36 页。

〔33〕 同上书 Ibid, 第 38 页。

〔34〕 同上书 Ibid, 第 39 页。

〔35〕 同上书 Ibid, 第 42 页。

〔36〕 林荣洪 Lin Ronghong,《风潮中奋起的中国教会》Fengchaozhogn Fenqi De Zhongguo Jidujiaohui [The Rising Tide of Chinese Churches](香港 Xianggang: 天道书楼[Tien Dao Publisher], 1980, 119.

〔37〕 同上书, 第 115-117 页。

能将张亦镜简单目为是一个在基督教与中国文化中纯然取“中道”的“双面人”角色。从其将墨翟视为耶稣门下“生徒”、将墨家视为基督真光之反射等言说中可见，张亦镜的“耶墨对话”仍是谨守辩道护教的基本立场的。纵谓张亦镜之“耶墨对话”是为“合墨”与“补墨”（即所谓以基督教改造中国文化），然根据他“耶墨对话”之特性，只要对话进一步推展下去，也必然会陷入“反墨”的境地。^{〔38〕}由张亦镜之论墨言说看其对中国文化之态度，笔者以为林先生所概括的张亦镜之文化对话模式，尚有欠缺之处。至少对张亦镜的“耶墨对话”并不适用。

范大明先生指出，张亦镜对中国文化诸家的态度，不是全然否定，而是甄别优劣的“选择性审判”。^{〔39〕}张亦镜虽然是以基督教作为标准来衡量中国传统文化的价值，然其论述并非始终采取一个静态的、不变的文化审判图景。^{〔40〕}例如他对儒家“辟墨”就持批判态度，《耶墨辨》中即批评孟子以墨学为邪说并褒奖韩愈的“孔墨相为用”之论；对居于中国传统文化之异端小众地位、与基督教有某些地方相近的墨家，则给予一定宽容。笔者赞成范先生是论，然有一点须提出补充：张亦镜“选择性审判”的前提，仍然是以基督教来审判中国文化，而非主张基督教与中国文化相互融通或者基督教成全补完中国文化。在这个基础上，无论张亦镜是扬墨或者抑儒，终究不过是在基督教信仰的标准之下判定哪种宗教、学派、文化所沾染的罪性更少，更具有和基督教对话的空间。如果一个学派、宗教的创始人人格更接近耶稣基督，其核心思想更类似基督教教义，并能昭示上帝对中国的普遍恩典的启示及神的作为，那么它就更容易得到张亦镜的同情与理解。相应地，也就在他以基督教审判中国文化的位阶中，居处更值得投之关注并报以适当同情理解的位置。

3. 存异甚于求同——以王治心《墨子哲学》为例

王治心(1881—1968)，近代中国著名教会史学家。其幼受庭训，接受传统儒家教育，少即研习四书五经，国学功底深厚。于1900年皈依基督教。曾担任南京金陵神学院中国哲学教授、中华基督教文社主编、《金陵神学志》主编等职务。王治心治学横跨国学和神学，犹擅教会史，有《中国宗教史大纲》、《中国基督教史大纲》以名世。著有《墨子哲学》一书，该书是他在南京金陵神学院教授中国哲学科目时的讲义教材，后整理为单行本，于中华民国十四年十一月初版（即1925年）在南京宜春阁印刷局出版，为彼时为数不多的由基督徒撰写的墨学通论性质著作。

《墨子哲学》取宗教（爱）与哲学（智）分置并立的结构，于后者部分完全不涉“耶墨对话”；于前者部

〔38〕 范大明 Fan Daming,《耶墨对话——张亦镜的耶墨观》Yemoduihua: Zhang Yijing De Yemoguan [Yemo Dialogue-Zhang Yijing's Views on Christianity and Mohism],《理论月刊》Lilun Yuekan [Theoretical Monthly](长沙 Changsha: 理论月刊出版社 Lilun Yuekan Chubanshe [Theoretical Monthly Press], 2012)51.

〔39〕 范大明 Fan Daming,《审判与选择：寻索基督教与中国文化的关系》Shenpan Yu Xuanze: Xunsuo Jidujiao Yu Zhongguowenhua De Guanxi [Trial and Choice: Searching for the Relationship between Christianity and Chinese Culture],《世界宗教研究》Shijie Zongjiao Yanjiu [Studies In World Religions](北京 Beijing: 中国社会科学院世界宗教研究所 [Institute of World Religions, Chinese Academy of Social Sciences], 2014), 141.

〔40〕 同上书 Ibid, 第 141 页.

分则将墨家与基督教加以比较, 衡论二者同异与优劣。^[41] 王治心最赞赏墨学的哲学价值, 认为墨子为“吾国一大哲学家”,^[42]“墨学不但在中国学术界中有高尚的地位, 即列于世界哲学界, 亦不后于他人”。^[43] 他在书中指出, 时人论墨, 重“爱”而轻“智”, 重宗教而轻哲学, 仅以墨学中粗糙肤浅的类宗教言说来定是非, 是谓取粗舍精, 取易舍难, 陷墨学真正价值于隐而不彰的地位, 诚乃误区。^[44] 依王治心之意, 墨学的最高成就是涉及知识论的哲学, 即“智”的部分; 至于关涉宗教道德论的“爱”, 则无同等价值, “他属于爱的思想, 不难研究; 因为他的宗教思想很肤浅, 若用基督教的眼光去研究他, 不见得有非常的价值”。^[45] 故其有关“耶墨对话”的内容, 主要在论述墨子宗教思想的章节。《墨子哲学》开篇即曰:

他所主张的兼爱天志明鬼非攻节用非命等, 都是出于宗教上爱的精神。因为凡宗教都是以爱为出发点, 不过所以爱的范围广狭不同罢了。有专爱灵魂而不爱躯体的, 如印度九十六种外道; 有卧辙饲虎以求速死的; 有爱自己而不爱他人的, 即所谓利己主义, 如中国之杨朱, 希腊之伊壁鸠鲁; 有分亲疏而施爱的, 如儒家之“亲亲而仁民, 仁民而爱物”的有等差的爱; 有爱及众生的, 如佛家的慈悲不杀; 有普爱人类而无差别的, 如耶稣之博爱。墨子之兼爱, 一切平等而无分别。所以墨子的学说, 很近于宗教。^[46]

基督教作为普世宗教的道德精神和组织模式, 是众所周知的。墨家作为先秦中国诸子百家之一的思想学派, 其宗教性历有纷说, 犹待揭示。因此要进行“耶墨对话”, 无论求同还是存异, 都需要一个底层共识或曰探讨基础使得二者能够相联结。王治心认为是宗教上的“爱的精神”使得耶墨二家有了相互联结处——“兼爱是墨子学说的根本思想, 孟子说墨子兼爱摩顶放踵以利天下为之, 实在是包括墨子的主义; 其他一切主张, 如天志明鬼非攻节用等, 都是从它演绎出来的”。^[47] 正因耶墨爱观近似, 兼爱“大旨与基督相同”,^[48] 墨家才得称有“宗教思想”, 也因此具备和基督教进行比较的资格。

当代从事王治心研究的学者, 惯以“文化调和”来定义王治心的神学思想和他对中国文化的态度, 论及王治心“耶墨对话”时, 一般也倾向以“耶墨相若”(或耶墨相仿)来概括他的“耶墨观”。^[49] 似乎王治心在做的是一种非护教性的文化会通工作。其实不然。如前文所述, 王治心早已言明, 哪怕以基督教的角度来研究墨学, 墨学中的宗教内容也不见得有非常的价值, 倒是与宗教毫无关系的墨学中的哲

[41] 《墨子哲学》由四个部分组成, 为: “墨子的生平及其学说”、“墨子的宗教思想”、“墨子的智识论”和“附载”。“墨子的生平及其学说”章节为一般性通论; “墨子的宗教思想”章节, 除尚贤、尚同等墨家政治哲学未有单独论列外, 基本上把墨家十论义理都分别加以论析; “墨子的知识论”章节, 则较为详细的讨论了墨辩条目及其演绎方法、墨家知识论的构成以及墨学中所具有的科学知识和科学精神; “附载”章节包括“因明学论略”和“农家学说”两部分, 涉及印度因明学与墨辩逻辑学、农家学说与社会主义、墨学、诸子学之间的文明比较。该书论述有一特色, 即“墨子宗教思想”(爱)和“墨子的知识论”(智)这两部分占据全书的大部分篇幅。之所以如是布局, 乃因王治心考察时人墨研究成果之后认为, “爱”与“智”最可代表墨学全体, 其所采的是梁启超在《墨子学案》中对墨学的分类意见。见王治心 Wang Zhixin, 《墨子哲学》Mozi Zhexue [Mozi philosophy] (南京 Nanjing: 宜春阁印刷局 Yichunge Yinshuaju [Yichun Pavilion Press], 1925 年), 3.

[42] 同上书 Ibid, 第 1 页.

[43] 同上书 Ibid, 第 1 页.

[44] 同上书 Ibid, 第 3 页.

[45] 同上书 Ibid, 第 3 页.

[46] 同上书 Ibid, 第 18 页.

[47] 同上书 Ibid, 第 19 页.

[48] 同上书 Ibid, 第 28 页.

[49] 褚丽娟 Chu Lijuan, 《文明碰撞与爱的重构——墨子兼爱与耶稣之爱的学术史研究(1858-1940)》Wenming Pengzhuang Yu Aide Chonggou [The Confrontation of Civilizations and the Reconstruction of Love: A Historical Review of the Encounter of the Principles of Love in Mohist and Christian Thought(1858-1940)] (东京 Tokyo: 白帝社 [Baidishe Press], 2017), 114.

学思想被认为是最有价值的部分。墨学中中与基督教最可资进行比较的宗教内容，在王治心看来并无太大可观之处。即谓“耶墨相若”，也仅是“爱”观上的相若，不可谓全体相若。事实上，王治心以宗教性的“爱”作为“耶墨对话”的出发点，以宗教性的“爱”来诠释墨家在政治经济文化上的主要主张，这种化约式的“前理解”造成了对墨学的肢解性诠释。例如“墨学十论”，按《墨子·鲁问》所言，是谓“择务而从事”，为具体问题具体分析处境考量和现实对策。而在王治心的理解中，则全为墨子宗教情感所激发。概言之，王治心最为激赏的墨学优秀价值，与基督教并无直接关联；王治心论及与基督教有所关联的墨学内容，则局限于宗教性“爱”观的一隅。综上所述，我们恐怕并不能得出王治心对墨学特别高看一眼，甚至在其“耶墨对话”的前理解中乃以“墨子为本”的结论。^[50] 笔者认为，《墨子哲学》中“存异甚于求同”的潜隐的“护教性”，为过往从事王治心研究的学者所忽略。下文将就就此做简要论析。

王治心认为墨家的兼爱与儒家罕言利害与亲疏有别的爱观不同，是实行的爱和平等的爱，其大旨与基督相同，故给予较多肯定。^[51] 他反对孟子谓“兼爱”为“无父”的论调，并指出孟子之言“纯是一种偏狭的门户之见”。^[52] 王治心把墨家兼爱说解释为犹如基督教“上帝乃爱”，是推本于天的价值观——“天既爱人，人当体天之爱以爱之，爱人即所以爱天，亦即所以自爱”，^[53] 二者皆能因爱而杀身成仁。^[54] 然其所论，也非一味取同，《墨子哲学》中有曰：

墨者不怕死的精神，甘为教义牺牲；假若与基督易地而处，怕也不辞十字架之苦。不过基督之死，是替人赎罪，救人灵魂，是体天帝之爱，这是墨子所未知的。墨子未尝讲到人的灵魂，专从功利方面、祸福方面，讲到爱利。这是与基督教根本不同的地方。

王治心自言耶墨二家之爱观“两方面的道理，固甚相仿。但是他俩的出发点不同，所以结论也自然有别”。^[55] 王治心似乎倾向认为，墨学中既乏灵魂永生之观念又专事以鬼神祸福恫吓人，这种建立于人趋利避害之心理基础上的兼爱比之基督教的博爱，在形式上流于肤浅，在格调上稍落下乘。他又举《圣经》经文以指出基督教爱观之内容约有九者：其一，上帝是爱，基督为上帝爱之大者，当体斯爱以爱神爱人；其二，牺牲之爱；其三，爱能完全律法；其四，人要彼此相爱；其五，要爱仇敌；其六，爱贫苦者；其七，爱大于信望；其八，爱及亡羊；其九，爱及万民，^[56] 似暗示墨家“兼爱”之意涵，远不如基督教来得深远丰富。^[57] 此虽然探讨的是耶墨爱观之不同，实则已言明二者在宗教上的本质差异。

从王治心所论列的耶墨二家爱观思想之异同，已可见其对耶墨二教孰高孰低之立场。除对耶墨

[50] 同上书，第114页。

[51] 王治心 Wang Zhixin,《墨子哲学》Mozi Zhaxue [Mozi philosophy] (南京 Nanjing: 宜春阁印刷局 Yichunge Yinshuaju [Yichun Pavilion Press], 1925), 20-21.

[52] 同上书 Ibid, 第11页。

[53] 同上书 Ibid, 第19页。

[54] 同上书 Ibid, 第28-29页。

[55] 同上书 Ibid, 第30页。

[56] 同上书 Ibid, 第30页。

[57] 此意在王治心对比耶墨二家之和平主义观念时也有暗示。他认为倡导非攻精神的墨家与作为和平宗教的基督教，在“反战”的立场上十分接近，“墨子的非攻主义，是以兼爱为立足点。惟其兼爱，所以视人之国若其国，谁攻”。他论证墨家非攻基于三个理由具有合理性合法性，且与基督教主张的和平主义相符合：第一是攻国不义，第二是劳民伤财，第三是反天之意。就“非攻”是否与“诛暴”相矛盾，王治心也给予自己的解释——墨家非攻不非守，吊民伐罪诛一夫与非攻精神无违。墨家此项主张，固然引得王治心的佩服，但同时他亦指出，基督教的和平主义尚有“爱仇主义”这一端。虽未直言耶墨“和平观”的异同，却也已在此诠释中区分了二家之分野——墨家由“兼爱”推导出的“非攻主义”，尚须动用到刀兵，实不及基督教之“爱仇主义”更为彻底。从王治心对十字军东征和第一次世界大战之成因（其言“这不是基督教的罪咎，正是不能同心归向基督的缘故”）的解析来看，似乎他倾向达致和平的手段应为基督教式的人道劝说，即不从事乎动用刀兵的、纯乎精神的“圣战”。见王治心 Wang Zhixin,《墨子哲学》Mozi Zhaxue [Mozi philosophy] (南京 Nanjing: 宜春阁印刷局 Yichunge Yinshuaju [Yichun Pavilion Press], 1925), 59, 68.

二家爱观做辨析外,《墨子哲学》一书中,凡直接关涉宗教核心观念的内容,如“上帝观”、“灵魂观”、“祸福观”等,王治心皆不惮笔墨,别其同异,以证墨家似耶而非耶,即或有相近于基督教处,仍不可等量齐观同日而语。因为这些内容正是耶墨二家最容易被人混同的地方,犹须特别加以区分对待。此类言说颇多,见诸《墨子哲学》各处。例如关于墨家“明鬼”的宗教思想,王治心就评论到:

他的明鬼,本来从天志推演出来。他对于鬼的观念,无异于天的观念。不过他没有把祂的所以然说个明白,不从学理上求答案,只从肤浅的经验上答案。举出许多鬼神作祟的事情来作证据,无非引导一般,入于无理智的迷信之徒罢了。^[58]

由上可见,王治心基本否定了墨子依据“三表法”推演出来的论证鬼神存有的经验主义方法论,斥之为一种迷信。并举诸国史上义人受难、恶者亨通的案例,责墨家“鬼神有明”、“善恶必赏”的立论在逻辑理路和实践果效上根本不能成立。王治心质疑墨家的“祸福观”和酬报神学,他认为墨家“纯以恫吓驱人为善,他的动机,未免太低”,^[59]相比之下,基督教虽然也讲祸福报应,但更强调道德责任。众善奉行,诸恶莫作,不是为了获取或逃避鬼神的奖惩,而是自己应当如此行的道德责任,此乃墨家所未能及的。^[60]王治心更言“基督教是否认报复主义的,墨子鬼神为祟的思想,当然为基督教所不许”,^[61]借用超自然界的力量恫吓人行善去恶,等于导人人走向趋利避害的功利主义。

王治心进一步指出,墨家所事之“天鬼”,始终未能在神格阶层的问题上给予确切的定分,因此相较基督教能溯源由来并明确归宿的“上帝观”,可谓表面似是实则有别。如其论耶墨“鬼神观”时即言,墨子以“天”为高高在上之定理,不免使得天人悬隔,而基督教之上帝则作用于人心,乃有感于人之能的“灵体”。^[62]他又认为墨子是“超神论者”,^[63]言天言鬼,语多含混:^[64]

墨子说天常以鬼字并称“天鬼”。在明鬼篇里说明有天鬼者、有山水鬼神者、有人而为鬼者。这样,不但称谓含混,也是觉得天是多元的、与基督教的“上帝唯一”不同。基督尊父为上帝,为天父,为真神,皆视为至尊无对。非墨子所能及到。

持平而论,王治心之判定合乎基督教护教学对上帝位格、上帝主权、上帝权能的定义。天鬼信仰归属宗教神论,若以墨家言天来比拟基督教言上帝,毫无疑问墨家的天鬼论述是降低了上帝的位分。按《天志》篇的说法,天志是规矩,为一超乎万有之上的客观规律,其人格神的意味比之基督教的上帝,自然有所不如;按《明鬼》篇的说法,山川鬼神有灵,人死后为鬼。以普世一神教或曰亚伯拉罕诸教的神论谱系为标准,墨家之“天鬼”甚有泛神论的多元主义倾向,显然又不符王治心心目中的一神论教义。

“祸福观”、“鬼神观”之外,王治心还批评了墨家缺乏灵魂观念。他认为墨家只言人死后为鬼,未提及灵魂永生,是为缺憾。也因此缺憾,导致墨家的刻苦主义不得久传——“凡宗教必讲永生,这永生就是安慰快乐之所。没有永生的希望,岂有牺牲肉体的快乐”。^[65]而基督教则相信有灵魂有天堂,

[58] 同上 Ibid, 页 45.

[59] 同上 Ibid, 页 36.

[60] 同上 Ibid, 页 42.

[61] 同上 Ibid, 页 49.

[62] 同上 Ibid, 页 44.

[63] 同上 Ibid, 页 44.

[64] 同上 Ibid, 页 44.

[65] 同上 Ibid, 页 43.

“基督徒最大的希望，是灵魂的永生，所以甘心忍受肉体的困苦”，^[66]故相比墨家既无设置彼岸指望又要剥夺现世享受的“非乐主义”，自然更能长久。王治心所论，乃从基督教立场出发，固有其理。然于今观之，若以灵魂之存有、死后之永生、天国之享乐来鼓励人刻苦肉体、牺牲奉献，是否也会堕入传教机会主义的泥潭，埋下勾引人入教的隐患？从某种程度上说，此论与王治心自己所反对的墨家“祸福观”同归功利主义价值话语。

墨家的宗教思想中，最被王治心肯认的当属其“天观”论述。即便如此，王治心仍不以墨家“天观”与基督教“上帝观”为完全等同，只曰“有些相仿”：

墨子的天之观念是拟人的，与基督教所崇拜的上帝有些相仿。儒家以天为义理，道教以天为机械，他们俩所认定之天，简直是一个因果循环之理。如同佛教所说的法界。而墨子独认天有意志，他能和人一样有情操、有作为、完完全全是个造化天地，呵护人类底人格的上帝。这是古代二神宗教^[67]的遗传。

由上述王治心的论述可见一个清晰的价值层级排序，即以基督教的“上帝观”标准来衡量中国文化各家之言天，属墨家最接近基督教，其余儒道佛等诸家则离基督教远。这种价值层级排序见诸《墨子哲学》各处。例如王治心认为儒墨均承认“天为万有之原”，然儒家论述未及创造之功，不若墨子说的明白。《圣经》描绘的造化主宰之神的创造本性与《墨子》书中所述上天兼养万物万民的创造品格相一致；他论上帝的仁爱，又引“体分于兼”来说明人类与上帝共为肢体的和谐关系。基督教言上帝为“天父”，人类为儿女，天人关系应是彼此相爱，平等而无分疏。是故墨家以兼爱立宗，与老子“天地不仁以万物为刍狗”相反，与基督教更类。^[68]

通过上述分析，笔者认为不宜高估王治心对墨学的认可程度。当然，若曰其全然拒斥墨子学说亦不可。王治心对历史上儒家贬斥墨家为异端禽兽的门户之见，是存保留意见的。《墨子哲学》中，他援引三家之言以表彰墨学，其一是《庄子·天下》篇中庄子赞墨子“才士也夫”，此谓墨子人格高尚；^[69]其二是韩愈《论墨子》的“孔墨相为用”，此谓孔墨之间有相融相通之处；^[70]三是太素生《昭墨篇》言儒家“流弊之祸，多为且劣者，莫儒甚焉”。此谓相较儒学，墨学更为优胜。^[71]此外，王治心亦赞赏墨家“节用”的均富思想和早期使徒教会的共产主义思想相契合，^[72]墨家“强力非命”的主张与基督教承认人

[66] 同上 Ibid, 页 44.

[67] 此处应是讹误。依其文意，当为“古代一神宗教的遗传”。

[68] 同上 Ibid, 页 36.

[69] 同上 Ibid, 页 13.

[70] 同上 Ibid, 页 14.

[71] 同上 Ibid, 页 15.

[72] 作为基督徒的王治心，在他论解墨家社会经济学的过程中，似乎呈现出对社会主义思想的偏好。“辞过”、“非乐”、“节用”、“节葬”，是墨学的重要思想，主张节制消费、扩大生产，以满足日用温饱的最低生活保障水平。按王治心所言，此皆归属墨家的社会学范畴。《墨子哲学》中，王治心以古今今，将墨家的“诸加费不加民利者圣王弗为”的节用主义，投入到社会现实观照之中，同当时流行的社会思潮做比较——例如墨家求民之利、经济平等的节用思想，正是反对资本主义的奢侈、掠夺的生产生活方式，与“均富主义”相仿；人人各尽所能、拒斥不劳而获、将劳力应用于生产建设上的主张，更与苏维埃俄国之“劳农主义”合辙。王治心在早期使徒教会团契模式中找到原始共产主义的雏形——“基督教不以积财为然……使徒们初创教会的时候，本着这个宗旨，实行他们的共产，觉得在一个社会中，不应当有贫富的阶级，有的厌梁肉、有的吃糠米、有的流血汗、有的坐而食”。而凡此种皆源于博爱精神的推行，教会团体对经济活动的看法，又与宗教性的“爱”观达成了连结。此说固有凌空蹈虚之嫌，不过精神界的意识形态决定或作用于物质界的生产生活方式，显然是一种基于宗教徒立场的唯心主义观点，因此王治心主张“墨子是主张兼爱的人，所以他的节用主义，也是以爱为出发点”，也就不足为奇了。参王治心 Wang Zhixin,《墨子哲学》Mozi Zhexue [Mozi Philosophy] (南京 Nanjing: 宜春阁印刷局 Yichunge Yinshuaju [Yichun Pavilion Press], 1925), 75.

有自由意志的主张相合辙。^[73]

观诸王治心之“耶墨对话”，笔者以为如此概括王治心之“耶墨观”更为适宜：即一方面坚持因时代局限性和对上帝体认之不足，墨子学说究有不善；另一方面亦承认墨子人格（一个刻苦牺牲的实行家）与墨子主义（人类平等，互相亲爱）有其价值，不可轻易否定。^[74]固然，王治心在《墨子哲学》中确有自陈“耶墨相仿”之观点，然当留意此所谓“相仿”，仅是某一部分内容的“相仿”（如墨家兼爱之于基督教博爱、如墨家天观之于基督教上帝观），绝非全体上的“相仿”。且此所谓“相仿”，乃“墨仿于耶”而非“耶仿于墨”，亦即墨子墨家墨学在多大程度上无限逼近、肖似基督教而已。在王治心以基督教标准衡量中国文化的价值层级排序中，墨家居于儒道佛诸家与基督教的中间位置，可算为最接近基督教的中国文化思想流派。即便如此，在王治心的《墨子哲学》中，墨家“最接近”基督教的宗教思想，仍不被他认为是墨学中“最有价值”的部分。反倒给予和宗教思想全然无关的墨辩逻辑学、墨家科技思想、墨家知识论更高的评价。因此笔者认为，王治心所从事的“耶墨对话”，终究不能算是一种“文化会通”的工作，此间“潜隐的护教性”，已在其“存异甚于求同”的“耶墨观”中被彰显出来。

4. 耶墨为同志——以吴雷川《墨翟与耶稣》为例

吴雷川(1870—1944)，民国时期著名教育家、基督教思想家。他国学功底深厚，在前清时代考取过进士功名，授翰林院庶吉士。辛亥革命后，曾担任杭州军政府民政长、杭州市市长、北京教育部参事、教育部常务次长、燕京大学国文教授等职务，并于1929年到1933年间出任燕京大学第一任华人校长。其教会工作经历为加入基督教生命社(1919年)和组建真理会并创办《真理周刊》(1923年)。吴雷川著述颇丰，有文章讲辞、通信札记、时事评论等刊载于《真理周刊》、《生命月刊》、《真理与生命》、《中华基督教教育季刊》、《福音月刊》、《道德半月刊》、《教育学报》、《圣公会报》、《燕大周刊》、《中华基督教年鉴》、《平安杂志》等教会媒体。此外还有专书八部，《墨翟与耶稣》为其生平最后一部著作。

作为基督徒的吴雷川自陈该书之要旨在“在此国家多难之秋，青年志士必当以墨耶二人之言行作法，努力预备自己，使己身能成德达材，为国家效用”，^[75]他又言耶墨二家在文化更新、心理建设、阶级斗争、政治经济制度变革等诸多方面“隔世而同流”，“墨翟与耶稣二人之所主张，确能应付中国当前的需要”。^[76]显见该书之关切主要在中国而不在基督教，在以耶墨人格和耶墨思想改造中国社会而不在“基督教中国化”。吴雷川以改造中国社会为目的而展开的“耶墨对话”，颇有“经世致用”之意味。

吴雷川“耶墨对话”之特色，首先体现在其为耶墨立传始终坚持重“人事”而轻“神话”的人文主义基督教信仰。《墨翟与耶稣》中他特列〈墨翟略传〉和〈耶稣略传〉以为申说。古往今来，史家作传，自有成法，或结合传世文献、出土文献及典外文献，或证以铭文、器物、口传，庶几可勾勒传主生平。然而作为学派创始人的墨翟与作为基督教崇拜中心的耶稣，都是去今已久的历史人物，他们的生平事迹在历

[73] 王治心认为墨子提倡强力从事、主张祸福本于人，正是自由意志的表现，绝非听天由命——“因为墨子正是深信天志，所以便主张非命。他说：天欲人之相爱相利不欲人之相恶相贼人，能相爱相利，即为顺天之意，得天之赏，所以按诸实际，仍旧重在人为。人定可以胜天”。此说颇有代表性。事实上，后世辟墨者常援“非命”与“尊天事鬼”自相矛盾，以批评墨学义理的逻辑不自洽，即谓既然坚持天鬼能够赏善罚恶，应为迷信一种“命定论”，又怎能发挥人在此世的主观能动性以强力从事。基督教历史上关于上帝救赎计划和人的自由意志之间的关系的探讨，亦有同此类者，典型即为加尔文所开出的“双重预定论”。在基督教一端，为之辩护的进路一般为，上帝既有改造人的能力，人又和上帝具有同等意志，亦足证基督教也是主张“非命”的。王治心之论墨家非命，似有借墨家“非命说”来为基督教的“预定论”辩护之意，即使命之有无，墨耶二家可谓殊途而同归。同上书，第49-50页。

[74] 同上书 Ibid, 第76页。

[75] 吴雷川 Wu Leichuan, 《墨翟与耶稣》Modi Yu Yesu [Mo Di and Jesus] (上海 Shanghai: 青年协会书局 Qingnian Xiehui Shuju [Youth Association Press], 1940), 1.

[76] 同上书 Ibid, 第1页。

史流转的过程中往往被加添大量神秘主义色彩，类如 20 世纪上半叶顾颉刚先生所言的“古史层累”。吴雷川版本的“耶墨行传”，则不取传说，独宗人格。吴雷川为耶稣造像如下：^[77]

耶稣生于犹太人渴望民族复兴的时代，幼年怀抱大志，壮年开始在社会上作种种活动，凭着热烈的宗教信仰，要成就改造社会的事业，历年不久，受反对党的陷害，被钉于十字架而死，他却因着死而完成了伟大的人格。“杀身成仁”、“舍生取义”，在孔子孟子是理论，耶稣却是实践了。“圣人，百世之师也。奋乎百世之上，百世之下，闻者莫不兴起也”。我们引孟子称道伯夷柳下惠的话来颂赞耶稣，他真是当之无愧了。

严谨史家为宗教人物立传，比之宗教信徒更多一层甄别史料和传说的考量，即如何将传主真实的历史踪迹和后世教徒的拔高神化加以区分，以还原传主本来面目。关于耶稣生平最详实的记录，主要出自教会审定的作为基督教正典的《圣经·新约》四福音书。除此之外，只余少量如塔西佗《编年史》、约瑟夫《犹太古史》等典外文献的旁证，亦多语焉不详。换言之，吴雷川为耶稣立传须本于作为宗教典籍的《圣经》；要最大限度地逼近“历史上真实的耶稣”，又必须从中择取材料做相应的人文主义解读。他意识到这种自相矛盾的困难，于是通过“解神化话”的诠释来自洽立传逻辑——即对耶稣所行“神迹奇事”做了“去神性化”的处理，使得耶稣的大使命再不是把福音传到地极或者建立基督教会，而是改造彼时的犹太社会。^[78] 这是吴雷川版本的耶稣行传与其他立足于耶稣为“神子”、“宗教家”的教会版本行传的最大不同。在《墨翟与耶稣》中，他指出：^[79]

不但墨子不是宗教家，就连现今一般人所公认为基督教的教主耶稣，他在世的时候，也未尝自居为宗教家，他的人格之所以伟大，固然是得力于所信仰的宗教。但他一生活动的目的，却不是要创立一种宗教，乃是要改造社会。

在吴雷川看来，四福音书的记载，更多是一种曲笔演绎和隐微写作，与历史上真实的耶稣形象存在相当大的距离。除了著者偏见、编史体例、成书来源的问题外，门徒为了逃避罗马当局的迫害以及教会扩张传教版图等因素也造成福音书的作者对耶稣生平的材料进行了一定程度的裁剪，整体上倾向凸显耶稣的宗教性、神性，淡化耶稣为人的一面以及他改造社会的精神，以致于耶稣关涉社会革命的言行事迹也被宗教上的神迹奇事所遮掩。因此要归正耶稣教义，就须为耶稣重新立传。这与吴雷川对《四福音书》的理解相一致，即不取基要派“灵意解经”的方法拘守每一个经文字句，而是从经文字

[77] 同上书 Ibid, 第 110 页。

[78] 近代西方自由主义神学的流行观点认为，《圣经》不是天启作品，而是由各时代作者共同完成，并不具有宗教权威性。合于科学理性者，可作为客观史实给予正视；不能通过理性验证的，如神迹奇事，则作迷信观之。吴雷川认为记述耶稣生平的四福音，都成书于耶稣死后，为门徒和早期教会根据耶稣在世时的零星教训和口传故事辗转编撰而成，与正规史学性质不同，体例也不一样。既然四福音书的编写形式本就存在极大的主观性和随意性，甚至存在传抄失误和有意篡改。故吴雷川之“我们于其中选集材料，自不妨依照我们的观点以为取舍的标准”的立传标准，当然合轍于“解神化话”“去神性化”(Demythologizing)自由主义神学路径。此亦可见吴雷川对西方圣经批判的学术动态有一定掌握和了解。同上书，第 81 页；参李韦 Li Wei,《吴雷川的基督教处境化思想研究》Wu Leichuan De Jidujiao Chujinghua Sixiang Yanjiu [Research on Wu Leichuan's Christian Situational Thought](北京 Beijing: 宗教文化出版社 [Religion and Culture Press], 2010), 142.

[79] 吴雷川 Wu Leichuan,《墨翟与耶稣》Modi Yu Yesu [Mo Di and Jesus](上海 Shanghai: 青年协会书局 Qingnian Xiehui Shuju [Youth Association Press], 1940), 75.

句中提炼耶稣改造社会的思想,通过“解神话化”的诠释方法对耶稣做人文主义式的解读。^[80]

吴雷川为墨翟立传,亦循同样理路。吴雷川自述其写作《墨翟略传》之方针为“尚友古人”与“知人论世”——“原来要写古人的传而又不得不着最初确实的史料,这就等于要为人造像,而既没看见本人,也没有本人的相片对照,只可以凭着间接的印证,加以心灵的模拟,或者也能得其仿佛”。^[81]由是他为墨翟造像,就具有了很大的发挥空间。关于墨翟之生卒、里籍、出身、姓名等,吴雷川多采时人的见解,并无特出之处。唯其为墨翟塑造的个人形象,特别凸显一个热心救世、即凡即圣的社会改造家形象。在他看来,墨家的核心教义“墨学十论”均能“言之有故,持之成理,可以救当世之弊的”。^[82]吴雷川笔下的墨翟以改造社会为己任,以“行义”来范围人生;^[83]有择务从事的行义方法论,尽其所能来应付当世的需求;^[84]有具体落地实践的罢兵止战案例;^[85]有为了宣传其思想、力行其主义而组织起来的建制成型的坚固学派共同体。墨翟以身作则,因材施教,实行严格的组织纪律;且墨家持守巨子制度,徒属盈天下,成为彼时社会间一股不可忽视的自组织力量,甚至为了施行墨家的家法,敢于违抗国君的命令。故被统治阶级所忌恨,以至一朝而斩,再无余绪。^[86]

吴雷川心目中的墨学,是与孔子维护周礼、“吾从周”的改良主义划清界限的激进社会纲领。墨子别开宗门,“背周道而用夏政”,颇有革命意味。墨子的形象,是一个投身社会改造事业的革命家形象。此外,吴雷川还认为因墨家学派从事社会改造,为历代统治阶级所忌,在官方上行路线不得伸张,其后学只能演变为游侠潜伏于民间,“聊作一线之延”。^[87]其实历来墨家后学流裔是否一变而为“游侠”,学界尚有争议。吴雷川之所以强作解释,自有其用意。他对比墨家和基督教在创始人歿后的发展历程后指出,墨家虽然中绝,但因其演变为游侠,使得精神不离其宗,影响即便衰微,却还是忠于墨家原初教义的。

吴雷川虽然认为耶墨二人均非宗教家,但仍承认他们均具有宗教精神,其言:^[88]

所谓墨耶二人同具有宗教的精神,并不在于其讲说宗教的言论如何,乃在于其为人处世行的态度。原来宗教的功用:初步是指示人当如何修己,更进一步则是使人能忘己以拯救社会。关于这一点,墨耶二人的表现是全然一致的。

[80] 吴雷川在书中引用两位非基督徒学者观点探讨《新约》正典起源问题——海尔氏的《基督传福音》认为四福音之成书不依年代先后,全无成史旨趣,著作之福音的目的亦不在材料完的备和事实的准确,而是为保留耶稣最重要言说的现实抉择;考茨基《基督教之基础》认为福音书不与耶稣同时,只有托名的作者。成书迭经逐步进化的过程,加之后人增删修改,时间越往后神迹奇事就越多。值得注意的是,吴雷川在解读福音书被篡改的原因时,援引考茨基《基督教之基础》的观点来申说。考氏在比较前期福音书《路加福音》和后期福音《马太福音》的文学特色时指出,随着富人和文士逐渐接触基督教会,教会出于传教的需要,开始对福音书的内容给予修正,抹除了早期福音书中偏向穷人的阶级立场,对经书内容加以柔化和修饰,以便在上行阶层中扩大影响。吴雷川之立传理路,显然有来自考茨基的影响。要言之,吴雷川和考茨基均认为现为正典的福音书所载的耶稣生平和教训,可能都是教会因应发展的需求而加以增删的修正版本。耶稣原初所宣扬的主义和已成定本的福音书内容之间存在一个真实性的鸿沟。由是可以理解吴雷川为耶稣重新立传的一层意义,就是归正那些被考茨基称为被“传道机会主义”所修正过的、具有社会主义革命性质的耶稣教义。吴雷川 Wu Leichuan,《墨翟与耶稣》Modi Yu Yesu [Mo Di and Jesus] (上海 Shanghai: 青年协会书局 Qingnian Xiehui Shuju [Youth Association Press], 1940), 81, 82, 84, 85.

[81] 同上书 Ibid, 第 21 页。

[82] 同上书 Ibid, 第 30 页。

[83] 同上书 Ibid, 第 31 页。

[84] 同上书 Ibid, 第 30、31、32 页。

[85] 同上书 Ibid, 第 32 页。

[86] 同上书 Ibid, 第 35 页。

[87] 同上书 Ibid, 第 158 页。

[88] 同上书 Ibid, 第 154 页。

今人一般认为，墨翟与耶稣之间的联系正是在宗教。近代墨学复兴时期，也多见学者考究墨家实为“墨教”，墨翟实为教主的言论。然而吴雷川却提出，耶墨之联系虽在宗教，但耶稣和墨翟都不是宗教家。耶稣的使命不在创立一个新宗教，而是推行社会改造。实际上吴雷川所谓的宗教上的联系，并不是就具体的宗教形态而言的，乃是指耶稣与墨翟、基督教与墨家之间具有相似的“宗教人格”和“宗教精神”。当然就此一端来说，吴雷川也没有一味取同，他对耶墨二家对于宗教功能的看法，就给予详细辨析。他指出，墨翟并不笃信宗教，而是有意利用宗教以宣传自己的主张，“他之称道天鬼，难免是为了宣传的便利，顺应群众幼稚的心理，而未必就是他个人信仰的真因”，^[89]对宗教采取的是实用主义的态度；耶稣则有宗教热忱，认定改造宗教即为改造社会本身，“他认宗教是促进社会的原动力，只因当时犹太人的观念错误，淹没了宗教的功用”。^[90]

今观吴雷川为耶墨二人所造之像所立之传，恐怕不少人都会有所怀疑，即吴雷川版本的“耶墨传记”似乎不见得比基督教会与墨学研究界之版本的“耶墨传记”更加贴近耶墨之原意。不过，吴雷川自言他为耶墨立传“尽可以有所鉴别，举大而略细，取精而遗粗，自不难窥见真相”，^[91]其所谓“真相”，恐怕本来就是指耶稣墨翟“为人”的一面或者耶墨二人从事社会改造的一面，这才是他心目中的“历史上真实耶稣和墨翟”。依吴雷川之意，历来伟人事迹的流传，本来夹杂许多不可尽信的传说。真实情形求于历史多不得征，唯有伟人的“人格精神”确实可知。有关他们的神话，也是托付于人格的影响力才能产生。显然，循其原则对关涉传主的史料进行裁剪，则神话传说及神迹奇事就统统被排除出选材范围。^[92]传记主体聚焦在传主（耶稣、墨翟）的人格精神和从事社会改造的具体事功，用以突出一个“在地”的入世的社会改造家形象。

依吴雷川的立传理路，既然耶墨二者在“人格精神”和“社会改造”上具有重叠共识，那么他的“耶墨对话”就不需要像张亦镜、王治心那样纠结于“神人之异”的问题，而可集中于对耶墨经典进行致用性层面的创造性诠释。吴雷川阐释耶墨经典，不在于寻求教会传统鼎定的神学意涵或依循严谨墨学研究中既成定论的见解，而在将古旧经文所蕴含的普世道理与彼时社会所关切的问题有机结合在一起，做设身处地的处境化理解。吴雷川的阐释基于预设，首重个人意志的发扬而不拘守传统遗传之所谓原意和初衷。即从耶墨经典中寻求可资社会改造的思想资源以应付时代的需求，以是否有利于社会改造来判断经文和学说的重要性与进步性。在此意义上，若墨学有利于社会改造的志业，则墨学非但不是基督教的阻碍，反是基督教的同志了，《墨翟与耶稣》中即言：^[93]

基督教必得先改变它的组织，以社会改造为它唯一的使命。那是发扬宗教的精神，就自然与墨学合辙，论及社会改造在中国方面的动力，竟可以说不论其为墨为耶，从前耶稣曾说：“不抵挡我们的，就是帮助我们的”。何况墨与耶本是同志，更何必问成功谁属。这未来的化合，正是我们所企望的了。

论到耶墨合辙或等同，有份参与“耶墨对话”的人士，大多能提及耶墨二家核心教义的四条，如墨家的兼爱观等同于基督教的博爱主义，墨家的尚俭节用等同于基督教的攻克己身，墨家兴利除害等同

[89] 同上书 Ibid, 第 154 页。

[90] 同上书 Ibid, 第 154 页。

[91] 同上书, 第 79 页。

[92] 吴雷川对《新约》记录耶稣受约翰洗礼、受魔鬼试探、“登山变相”、“五饼二鱼”、“犹太卖主”以及设置圣餐礼的解释，都做了相应的人文主义的处理。基督教仪式典礼中具有特殊意义的经文意象，也在这种处理中被去除了神化的色彩。吴雷川 Wu Leichuan, 《墨翟与耶稣》Modi Yu Yesu [Mo Di and Jesus] (上海 Shanghai: 青年协会书局 Qingnian Xiehui Shuju [Youth Association Press], 1940), 95, 102, 104-107.

[93] 同上书 Ibid, 第 158 页。

于基督教的济世救人。这些都是义理层面上耶墨二家最显见的可通约处。吴雷川亦有相似见解,只不过他是将之落实在耶稣墨翟的人格修为和二者有关社会改造主张合辙的地方。例如他认为“爱”、“义”、“勤俭”最能体现耶稣墨翟二人在人生真谛认识和社会改造主张上的“若合符节”——爱是社会改造的动力,为义是社会改造的表现,勤俭则是人类社会得到平安的重要条件。爱、义、勤俭这三端教训,可资改良国人贪污、骄惰、奢侈、不诚实的恶习,为从事社会改造事业做精神文明建设方面的准备。^[94]然而,由于吴雷川并不措意对耶墨二家整体教义做基于原典义理的更细致的比较和考察,使得他所从《墨子》和《圣经》中所引的内容,实际上并不足以支持自身观点。吴雷川以字句文段表面上的相似就征之为己用,甚至对经义做了较大幅度的改造,以致铺陈论述逻辑时存在论点和论据相脱节的情况。例如论及耶墨“爱”观,就跟从兼爱和博爱“同出一源”的普遍观点,未区分墨家“兼爱”为“利爱”,基督教“博爱”则有“圣爱”、“欲爱”两端之分;再如论及耶墨“义”观,则又将《墨子》的“义,利也”同耶稣称上帝为“公义的父”之“义”混为一谈。墨家在“义利之辨”上,主张“义利同一”,义则利也。耶稣此处论及上帝本性兼“仁慈”和“公义”,则是单就公平正义而言。

类似论述多见于《墨翟与耶稣》,或可目为解经之失。但从另一个角度来看,笔者以为它更象是吴雷川刻意为之的“曲解”。再举一例。吴雷川认为作为墨翟与耶稣的阶级基础是相同的,即来自平民阶级。二人学说主张的意旨,就在从自身阶级立场出发,改造彼时社会;又因社会改造家的身份必为在上掌权者所忌,故墨翟“老死无闻”,耶稣“以身殉道”。^[95]此二者可谓“耶墨同途”。他又认为,耶稣墨翟二人所收录的门徒弟子,阶级成份不尽相同。耶稣的门徒多为平民,墨翟的弟子则多知识阶层。墨翟年岁久长,耶稣英年早逝。由是造成一种局面,即墨翟和弟子在世时,有机会接触上层阶级,长久活动并于各国间实践墨家教义,且共同体内部凝聚力强。其后墨家流裔演变为游侠,潜藏民间;耶稣及其门徒则终身不见容于世,无缘接触上行阶层,传教只好走秘密的群众路线。加之组织松散,耶稣歿后门徒星散。早期教会则经使徒一心发扬宗教,终为建制所吸纳,而后更成为“国教”,比之墨家,反而得以在政治上有所伸张。耶墨二家建制组织在创始人生前死后的命途迥异,可谓“耶墨殊归”。^[96]然则基督教经使徒改造和建制吸纳后,已经偏离了耶稣的教训,虽有国家教会为荫庇而成主流势力,却实在离耶稣本意相去甚远。故墨耶二教于今,一亡一兴,不可以外在规模之盛衰为判准,而应根据何者更忠实于主义为依归。吴雷川在此褒扬墨家,以为基督教与墨家相比较,在忠实于主义方面,反是“荣枯迥判”了。^[97]

持平而论,吴雷川上述判定,有诸多不合于史实的臆想成分。然在思想演绎上,则与他对于耶墨二家原始教义及主义的“归正”理路相一致。按其逻辑进行推演,则自然能得出墨学中绝一朝而斩,是因为墨家后学忠实于墨翟教训;教会在后世得以兴旺,反是背离耶稣主义的结论。也难怪吴雷川会认为,教会经过使徒的改造,“已全然不是耶稣的真面目,转不如墨之转为任侠,独不离其宗”、^[98]“教会的兴衰,简直与耶稣的主义盛行与否根本无关”,^[99]此处言说扬墨抑耶可谓极矣。综上所述,吴雷川在“耶墨对话”融入了自己对于社会改造的思考。墨子人格及墨子思想因其在“社会改造”之志业上与耶稣人格与耶稣思想有相合辙的地方,在一定程度上被吴雷川赋予了可和基督教相提并论的地位,甚至在某些方面更为优胜。不过,若以正统教会的标准来看,则吴雷川的耶墨言说就近乎离经叛道了。毕竟,吴雷川的“耶墨对话”显示出其对基督教信仰和中国传统文化的实用主义态度,也就是说当改造

[94] 同上书 Ibid,第 154-156 页.

[95] 同上书 Ibid,第 214 页.

[96] 同上书 Ibid,第 158 页.

[97] 同上书 Ibid,第 215 页.

[98] 同上书 Ibid,第 158 页.

[99] 同上书 Ibid,第 158 页.

社会成为先于传福音的任务时，基督教神学就具有了工具性质。其政治哲学的面向更为彰显，教会神学的面向反而潜藏。其对神学之态度尚且如此，其对墨学之态度，则更是显而易见的了。由此我们可以认为，吴雷川之论“耶”与“墨”，乃是以“社会改造”为中心的。^{〔100〕}

结语

通过本文论述可见，中国基督徒在处理相关“耶墨对话”之议题时，他们的问题意识各有偏重，所采取的解释方法亦各自相异，非遵循一个融贯统一的思想路径。吴雷川的《墨翟与耶稣》、王治心的《墨子哲学》、张亦镜的《耶墨辨》，皆属彼时中国基督徒注墨解墨或会通耶墨的代表作品。他们或采兼容的视角平议耶墨，或取排他的立场独成护教文本。这些深具儒家经学教养、受中国传统文化影响很深的中国基督徒，选择在中国传统文化中长期居于异端和末流的墨子学说来和基督教思想进行比较和相互映证，并以自身的宗教信仰认知图景介入基督教与墨学之间的对话，论著和文章皆呈现出十分多元的面向，极大丰富了汉语神学和近代墨学的思想光谱。

观诸上述基督徒的“耶墨对话”，我们固然可以将之视作对“基督教如何与中国文化相适应”、“基督教与如何中国社会相适应”等宣教福传问题的回应，即谓“耶墨对话”乃一承继性的工作而非原创性的工作——以其思想的演绎摆脱不了“基督教中国化”的路径依赖，而根本方法为“会通中西”，实质是“利玛窦范式”的延续。^{〔101〕}然则笔者以为，此只为“耶墨对话”背后之意识形态考量的一极，而非全部。从他们的论述中可见，所谓“耶墨对话”不仅溢出“比较哲学”的客观研究范畴，还走向“我注六经”的教义归正，其中区别不过是“归正”之程度有所不同而已。在对墨学的态度上，吴雷川最为为开放，张亦镜则偏保守，王治心则居处开放和保守之间的中道。总之，中国基督徒的“耶墨对话”，在一定程度上仍然归属基督教护教学范式，对话云云、比较云云，大体还是为维护神学主权而服务的。

〔100〕 基督教学者朱心然先生指出，吴雷川之论“耶墨关系”的核心即在“耶墨二家如何改造社会”，二者在宗教上的联系能得以成立，正在于吴雷川将二者皆目为从事社会改造事业之同志，并欲建立一个类似共产主义的“在地乌托邦”。此一解经取向，又与吴雷川晚年的社会主义倾向有关。见 Chu Sin-jan, Wu Leichuan: A confucian-Christian in Republican China (New York: Peter Lang Press, 1995), p. 124.

〔101〕 “利玛窦范式”，即自明末利玛窦等耶稣会士入化传教以来所采取的福传策略。反映在“基督教如何适应中国文化”上，则主要取“超儒、补儒、合儒”之方法。

English Title:

The “Jesus-Mozi Dialogue” In The Revival of Mohism In The Republic Of China——Take Zhang Yijing, Wang Zhixin And Wu Leichuan As Examples

Jiaofeng HUANG

Institute for Communication Studies of Chinese Culture, Beijing Normal University-Hong Kong Baptist University United International College. Email: huang.jiao.feng@163.com ; Tel. : 18025088964

Abstract: “Jesus-Mozi Dialogue” is an underflow in the revival of Mohism in the Republic of China. Since modern times, the intellectual circles have mostly taken Christianity as the “rational model” of Mohism. When it comes to the best reference for Christianity in traditional Chinese culture, Mohism is always used as an example, which has been discussed in the field of Mohism research. However, in the past, people still paid little attention to the church’s view of the “Jesus-Mozi Dialogue” between Mohist School and Chinese Christians, which is a pity. This article attempts to discuss the various viewpoints of Zhang Yijing, Wang Zhixin, and Wu Leichuan on Mohism and “Mohist religion” as examples, and looks forward to giving a clear definition of the literature and the division of school attribution to the results of the “Jesus-Mozi Dialogue”.

Key Words: Mohism revival; Jesus-Mozi Dialogue; development history of Mohism