

孔教与佛教

——康有为、梁启超宗教思想比较

魏义霞

摘要 康有为具有孔教情结,终生都在为立孔教为国教而奔走呼号,孔教也随之成为其学术和政治的不懈追求。梁启超早年跟随康有为提倡孔教,后来由于认定宗教与自由相悖,转向“揭孔教之缺点”;再后来则宣布佛教是“全人类文化的最高产品”,而对佛教顶礼膜拜。康有为始终如一的孔教情结与梁启超宗教观的嬗变生动再现了两人一个“太有成见”,一个“太无成见”的性格差异,同时带有那个时代共同的矛盾和困惑。

关键词 康有为;梁启超;孔教;佛教;宗教;比较研究

中图分类号: B222.2

文献标识码: A

文章编号: 1004—3926(2014)01—0059—06

基金项目: 国家社科基金后期资助项目“戊戌后蒙四大家比较研究”(13FZX018)阶段性成果。

作者简介: 魏义霞(1965—),女,安徽濉溪人,黑龙江大学中国近现代思想文化研究中心教授,博士生导师,研究方向: 中国近现代哲学与文化。黑龙江 哈尔滨 150080

梁启超在《清代学术概论》中说“有为太有成见,后超太无成见。”^[1](P.81)] 这一点通过康有为始终如一的孔教情结与梁启超对宗教态度的变奏生动而直观地表现出来。“宗教思想特盛”的康有为尽管对佛教怀有好感,并对其他宗教多有涉猎,然而,在现实性上,他始终坚持立孔教为国教;相对于康有为的孔教情结,梁启超对宗教的选择和态度则变化巨大——从戊戌政变前对康有为孔教观的亦步亦趋,到逃亡日本、大量接触西方思想后对宗教的批判,再到对佛教的顶礼膜拜,前后之间判若两人。比较康有为、梁启超的宗教观,可以直观把握康有为、梁启超思想的差异,并且深刻体会近代宗教的时代烙印和困惑。

一、康有为的孔教情结

无论康有为坚称孔子是宗教家还是呼吁立孔教为国教来抵制西方传入的耶教(基督教),都是对孔教情结的流露和表达。正由于有了这一前提,他以中国的孔教对抗西方的耶教,并且将孔教置于耶教之上。

康有为视界中的孔子是宗教家,他之所以将诸子百家皆归为孔子之学,统称为孔教,寓意有二:第一,孔子是中国的教主,孔子的思想是宗教。第二,康有为并没有对“教”与“学”予以区分,乃至“教”、“学”相混;在这个前提下将孔子之学称为“孔教”,借用他本人的话语结构或表达方式即“孔子之教”。“教”在中国本土文化语境中指“教

化”,在耶教为主体的西方文化语境中指“宗教”。“教”在中西文化语境中的歧义性使康有为本来就模糊的孔教概念更加含糊不清,并且在外延和内涵两个方面表露出来。

从外延上看,孔子之学具有广狭两套系统,这两套孔子之学(孔教)与外来文化相遇时,造成了更大的混乱。例如,康有为的孔教概念具有宗教意蕴,在中国本土文化——尤其在康有为泛宗教化的观念中与老教、墨教相对应,三者具有不同的称谓和宗旨:孔教以仁为宗旨,名儒;老教以不仁为宗旨,名道;墨教以仁为宗旨,名侠。不同的宗旨致使孔教与老教、墨教处于争端之中,这用康有为的话说便是“战国与孔子争教盛者,老、墨二家,孟子不攻老,因当时杨学盛行,攻其弟子即攻其师也。”^[2](P.176)] 这里的孔教是狭义的,不是指包括老子、墨子思想在内的全部中国本土文化,而是指儒学或儒教,在外延上与孔、佛、耶对举中的广义的孔教显然并不重合。稍加留意即可发现,上述引文中他用以代表老子之教的杨朱之教用的是“杨学”而非“杨教”。这从一个侧面暴露了康有为宗教概念的随意性,同时印证了他的泛宗教倾向。

从内涵上看,“孔教”具有双重性,既有宗教意蕴,又泛指包括宗教、哲学、教化在内的所有文化。一方面,孔教之“教”有宗教之义,旨在证明中国历史上一脉相承且源远流长的孔教是一种宗教,孔子便是孔教的教主。正是在这个意义上,康有为

不止一次地明确指出“儒教,孔子特立。传道立教,皆谓之儒。老之教曰道,墨之教曰侠。近耶教藉罗马之力,十二弟子传教,专在教人,创为天堂地狱之说。马虾默德谓之回,其教极悍。释迦牟尼谓之佛,其教专以虚无寂灭,亦藉天王之力。”^[1](P.108)]“儒教最仁,老教最暴。故儒教专言德,老教专言力。儒教最公,老教最私。儒教专言民,老教专言国。言力言国,故重刑法,而战国之祸烈矣。”^[1](P.108)]引文中的“儒教”,显然不是指包括老子之教、墨子之教在内的孔教,而是与后者并列的,应属儒学或狭义的孔教。然而,它又是与耶教、佛教等宗教对举的,暴露了两套孔教之间在内涵和外延上的冲突。更为重要的是,康有为在此所举的西方或印度文化是以宗教为主体的,从这个意义上说,孔教在内涵上应专指宗教。然而,在话语结构和表达方式上,他依然“学”与“教”互用乃至相混。

另一方面,由于康有为宣称“百家皆孔子之学”,致使“孔教”泛指中国本土文化的方方面面。这决定了他所讲的宗教是宽泛的,与现代意义上从属于哲学的宗教哲学或与世俗文化相对应的宗教文化不是同一层次的范畴。在《日本书目志》中,他借鉴西方学科分类方法对所翻译的日本书目进行分类,归为生理门、理学门、宗教门、图史门、政治门、法律门、农业门、工业门、商业门、教育门、文学门、文字语言门、美术门、小说门和兵书门,共计 15 门。在这 15 门大学科中,宗教位列其中,属于独立于哲学并与政治、法律、文学等门并列的“一级学科”,哲学则与物理、化学等自然科学一起被归“理学门”。除了哲学之外,“理学门”中尚有心理学、伦理学、人类学、动物学和植物学等。这个分科表明,康有为并不能较为合理地厘定哲学与宗教的关系,同时对哲学重视不够,故而将之与心理学、伦理学等学科等量齐观,乃至与动物学、植物学归在同一门之中。这种情况与其说是康有为对哲学的有意怠慢,不如说是对哲学和宗教都缺少应有的认识——只不过是与将哲学随意降低相反,对宗教任意拔高而已。

中国近代历史背景和文化语境中的“宗教”(religion)是西方的舶来品,与中国文化传统中的“教化”不可同日而语。无论是“教”、“学”相混,还是“宗”、“教”相分,都暴露出康有为对西方宗教认识的阙如,故而没有像严复那样主张“教”、“学”分离。从另一个角度看,正是由于康有为的“教”、“学”相混,才可能使“教”涵盖文化的各个领域,进而成为文化的核心内容乃至基本形态。于是,才有了康有为以具有宗教意蕴的“孔教”称谓全部中国本土文化,以“耶教”称谓西方文化的可能性和正当性。

综观其思想,可以看到康有为具有泛宗教倾向,总是有意无意地扩大宗教的范围,夸大宗教的作用。道理很简单:第一,从作用上看,宗教的作用越大,越能够通过宗教(孔教)达到保教、保种的目的。第二,从学科上看,宗教与哲学、心理学和伦理学等学科并无必然的内在关联,故而成为独立的“一级学科”。对于宗教,康有为下了这样一个定义“合无量数圆首方足之民,必有聪明首出者作师以教之。崇山洪波,梯航未通,则九大洲各有开天之圣以为教主。太古之圣,则以勇为教主;中古之圣,则以仁为教主;后古之圣,则以知为教主。同是圆颅方趾则不畏敬,不畏敬而无以耸其身,则不尊信,故教必明之鬼神。故有群鬼之教,有多神之教,有合鬼神之教,有一神之教。有托之木石禽畜以为鬼神,有托之尸像以为鬼神,有托之空虚以为鬼神,此亦鬼神之三统、三世也。有专讲体魄之教,有专讲魂之教,有兼言形魂之教,此又教旨之三统也。”^[1](P.297-298)]根据这一界定,宗教的本质是敬畏,由于信仰对象的不同,而遵循三世、三统的程序进化。就宗教的三世进化程序而言,孔教以仁为宗旨,属于中古宗教;就宗教的三统而言,孔教既尊神又敬鬼,并且魂魄兼养——既高于只养魄的老教,又由于专养魂的佛教和耶教。

与此同时,康有为断言,宗教具有阳教与阴教之分“天地之理,惟有阴阳之义无不尽也,治教亦然。今天下之教多矣:于中国有孔教,二帝、三皇所传之教也;于印度有佛教,自创之教也;于欧洲有耶稣;于回部有马哈麻,自余旁通异教,不可悉数。然余谓教有二而已。其立国家,治人民,皆有君臣、父子、夫妇、兄弟之伦,士、农、工、商之业,鬼、神、巫、祝之俗,诗、书、礼、乐之教,蔬、果、鱼、肉之食,皆孔氏之教也,伏羲、神农、黄帝、尧、舜所传也。凡地球内之国,靡能外之。其戒肉不食,戒妻不娶,朝夕膜拜其教祖,绝四民之业,拒四术之学,去鬼神之治,出乎人情者,皆佛氏之教也。耶稣、马哈麻、一切杂教皆从此出也。圣人之教,顺人之情,阳教也;佛氏之教,逆人之情,阴教也。故曰:理惟有阴阳而已。”^[1](P.103)]教之阴阳之分以是否合乎人道为标准,由于孔教顺人之情,属阳教,与逆人之情的佛教对立;属于阳教的孔教是人道教,具体内容与“立国家,治人民”相对应,从“君臣、父子、夫妇、兄弟之伦,士、农、工、商之业”到“诗、书、礼、乐之教,蔬、果、鱼、肉之食”皆在其中。孔教之中,不仅包括“鬼、神、巫、祝之俗”等宗教方面的内容,而且包括伦理、政治、经济和教育等诸多内容,印证了康有为思想的泛宗教倾向。

不难看出,康有为对宗教概念的界定、理解和阐发与其孔教观息息相关,他用孔教称谓孔子之学就是为了彰显其宗教意蕴;孔教的称谓证明,他

心目中的孔子之学就是一种宗教。对于这一点,康有为称孔子是教主,梁后超有时尊称康有为是孔教的教主,有时赞扬康有为是孔教的马丁·路德即是明证。康有为终身都在为立孔教为国教而奔走呼号,这时的孔教即属宗教——不仅具有宗教信仰,而且具有宗教仪式或教阶制度,宗教的要件一应俱全。可以作为佐证的还有,鉴于康有为的宗教热情以及对宗教的研究,梁后超在为康有为作传时专门辟《宗教家之康南海》一章,对康有为的宗教思想予以介绍,理由是“先生又宗教家也。吾中国非宗教之国,故数千年来,无一宗教家。”^[6](P.486)这个评价认定康有为是宗教家,也反过来证明了康有为的孔教概念是在宗教的意义上使用的。

值得注意的是,与泛宗教倾向密切相关,康有为所使用的孔教概念具有宗教内涵却并不专指宗教,也不特指孔子创立的儒家思想,而是泛指全部中国传统文化。正是在这个前提下,他将全部中国本土文化称为孔教,以与佛教代表的印度文化和基督教代表的西方文化相对应,如“印度以佛纪年,欧洲以耶稣纪年,中国纪元起于孔子”^[2](P.177)等。由于康有为以孔教称谓全部中国本土文化,致使中国本土文化中的宗教意蕴急剧凸显,最终导致泛宗教倾向。

二、梁后超的由孔教而佛教

梁后超以多变著称于世,其善变特征在对宗教的选择和对宗教的态度上充分显示出来。大致说来,梁后超经历了一个先跟随康有为信奉孔教,而后反思宗教,最后皈依佛教的嬗变历程。具体到对待宗教的态度上便是:先以宗教塑造中国人的脑质,激发信仰;后来指责宗教禁锢人之精神,与自由相悖;最后宣称佛教以最缜密的认识,寻求人的精神解放和自由,是“全世界文化的最高产品”。

戊戌政变前后,梁后超认同康有为将孔子之学称为孔教,通过保教(孔教)来保国的做法。梁后超对康有为的孔教主张亦步亦趋,在公开场合申明自己“述康南海之言”。他宣称“凡一国之强弱兴废,全系乎国民之智识与能力,而智识能力之进退增减,全系乎国民之思想。思想之高下通塞,全系乎国民之所习惯与所信仰,然则欲国家之独立,不可不谋增进国民之识力,欲增进国民之识力,不可不谋转变国民之思想。而欲转变国民之思想,不可不于其所习惯所信仰者,为之除其旧而布其新,此天下之公言也。泰西所以有今日之文明者,由于宗教革命,而古学复兴也。盖宗教者,铸造国民脑质之药料也。我支那当周秦之间,思想勃兴,才智云涌,不让西方之希腊。而自汉以

后,二千余年,每下愈况,至于今日,而衰萎愈甚、远出西国之下者,由于误六经之精意,失孔教之本旨,贱儒术曲学以阿世,君相托教旨以愚民,遂使二千年来孔子之真面目湮而不见,此实东方之厄运也。故今欲振兴东方,不可不发明孔子之真教旨,而南海先生所发明者,则孔子之教旨。”^[7](P.263)

在这里,梁后超是从积极意义上评价宗教的,故而希望凭借宗教“铸造国民脑质”,激发中国人的信仰和情感,以此凝聚民族精神,而他所信凭的宗教就是孔教。梁后超不仅以发明孔子之真教旨为己任,而且将这一宗旨贯彻到一切学术之中“吾请语学者以经学:一当知孔子之为教主;二当知六经皆孔子所作;三当知孔子以前有旧教(如佛以前之婆罗门);四当知六经皆孔子改定制度以治百世之书;五当知七十子后学,皆以传教为事;六当知秦汉以后,皆行荀卿之学,为孔教之孽派;七当知孔子口说,皆在传记,汉儒治经,皆以经世;八当知东汉古文经,刘歆所伪造;九当知伪经多摭拾旧教遗文;十当知伪经既出,儒者始不以教主待孔子;十一当知训诂名物,为二千年经学之大蠹,其源皆出于刘歆;十二当知宋学末流,束身自好,有乖孔子兼善天下之义。请言读子:一当知周秦诸子有二派,曰孔教,曰非孔教;二当知非孔教之诸子,皆欲改制创教;三当知非孔教之诸子,其学派实皆本于六经。四当知老子、墨子为两大宗;五当知今之西学,周秦诸子多能道之;六当知诸子弟子,各传其教,与孔教同。七当知孔教之独行,由于汉武之表章六艺,罢黜百家……请言史学:一当知太史公为孔教嫡派;二当知二千年政治沿革,何者为行孔子之制,何者为非孔子之制;三当知历代制度皆为保王者一家而设,非为保天下而设,与孔孟之义大悖。”^[8](P.86)由此可见,此时的梁后超无论是对孔教的态度还是对孔教的认定都与康有为如出一辙。“一当知孔子之为教主;二当知六经皆孔子所作”等更是对康有为思想的直接转述。

逃亡日本之后,梁后超接触到大量西方的社会、政治学说,思想发生巨大转变,开始批判宗教禁锢人心、与自由背道而驰。基于这种认识,梁后超不再赞成康有为通过保孔教来保国的做法,反倒对之极力反驳。例如,他在写给康有为的信中一针见血地指出“至先生谓各国皆以保教,而教强国强。以弟子观之,则正相反。保教而教强,固有之矣,然教强非国之利也。欧洲拉丁民族保教力最强,而人皆退化,国皆日衰,西班牙、葡萄牙、意大利是也。条顿民族如英、美、德各国,皆政教分离,而国乃强。今欧洲之言保教者,皆下愚之人耳,或凭借教令为衣食者耳。实则耶教今日亦何尝能强,其湮灭可立而待矣。哲学家攻之,格致学攻之,身无完肤,屡变其说,以趋时势,仅延残喘,

穷遁狼狈之状,可笑已甚,我何必更尤而效之?且弟子实见夫欧洲所以有今日者,皆由脱教主之羁轭得来,盖非是则思想不自由,而民智终不得开也。倍根、笛卡儿、赫胥黎、达尔文、斯宾塞等,轰轰大名,皆以攻耶稣教著也,而其大有造于欧洲,实亦不可诬也。”^[9](P.5936)]这就是说,由于压制人的自由,禁锢人的思想,宗教已经成为当今世界哲学家、科学家共同鸣鼓而击之的对象。宗教的尴尬境地表明,通过保教来保国是行不通的,西班牙、葡萄牙和意大利等拉丁国家的境遇便是明证;相反,只有政教分离,国家才能富强,英国、美国和德国便是学习的榜样。在此基础上,梁启超对于中国的出路看法也沿着与康有为不同的方向展开,其基本宗旨和具体办法则是推崇自由、“揭孔教之缺点”。于是,他接着写道“弟子以为欲救今日之中国,莫急于以新学说变其思想(欧洲之兴全在此),然初时不可不有所破坏。孔学之不适于新世界者多矣,而更提倡保之,是北行南辕也。先生所示自由服从二义,弟子以为行事当兼二者,而思想则惟有自由耳。思想不自由,民智更无进步之望矣。先生谓弟子故为立异,以避服从之义,实则不然也。其有所见,自认为如此,然后有利益于国民,则固不可为违心之论也……弟子意欲以扶破罗网,造出新思想自任,故极思冲决此范围,明知非中正之言,然今后必有起而矫之者,矫之而适得其正,则道进矣。即如日本当明治初元,亦以破坏为事,至近年然后保存国粹之议起。国粹说在今日固大善,然使二十年前而昌之,则民智终不可得开而已。此意弟子怀之已数年,前在庇能时与先生言之,先生所面责者,当时虽无以难,而此志今不能改也。顷与树园、慧儒、觉顿、默厂等思以数年之功著一大书,揭孔教之缺点,而是正之,知先生必不以为然矣。”^[9](P.5936)]

他所讲的新思想以自由为核心和宗旨。理由是:思想上不自由,民智便无法进步。基于这种认识,梁启超针对康有为基于服从与自由的张力而对自由的排斥特意强调,自由与服从并行不悖,行动上固然应该自由与服从兼顾,思想上则惟有自由。更有甚者,为了提倡精神自由,涤荡中国人的旧思想、旧观念,梁启超不惜以破坏为手段,“明知非中正之言”还大力鼓吹破坏,是因为“意欲以扶破罗网,造出新思想自任”;至于其中的不正之处期待后来者“起而矫之”。这是梁启超所执往前后矛盾的原因,并为康有为、严复所诟病,却从一个侧面反映了梁启超当时宣传自由之迫切和决绝的心情。在这个前提下,梁启超对孔教的热情急剧减弱,甚至开始公开反对康有为立孔教为国教的做法,“揭孔教之缺点”便在其中。

作为思想转变的直接后果和集中反映,此时

的梁启超不认同康有为以孔教来整合中国本土文化的做法,也不同意康有为将孔子之教称为宗教。尽管如此,梁启超并不反对宗教本身,或者说,并没有因而彻底与宗教隔绝。恰好相反,他舍弃了原先的孔教,却找到了佛教。结合梁启超后来的思想可以看到,他对宗教采取了两条相应措施:一是为孔子和孔教祛魅,一是推尊佛教。

出于为孔教祛魅的目的,梁启超将孔子的思想与宗教相剥离。为此,他一面作《评非宗教同盟》、《论佛教与群治之关系》、《论宗教家与哲学家之长短得失》、《保教非所以尊孔论》等专题性文章,通过界定宗教概念的内涵和区分宗教家与哲学家的不同作用,来划清宗教与哲学之间的界限;一面从教育思想、人生哲学等不同角度诠释孔子思想,撇清孔子思想与宗教的关系。在此过程中,针对康有为孔教概念的宽泛、模糊所带来的对孔学及儒家思想的误导,梁启超代之以儒学、儒家道术、儒家哲学或儒家文化等概念,试图将儒学、孔学与宗教分别开来。伴随着这些概念而来的是,梁启超视界中的孔子与释迦牟尼、华盛顿等或宗教家或政治家相提并论,主要身份却不再是宗教(孔教)的教主,当然也不再被独尊。为了将儒学、孔学与宗教相剥离,梁启超甚至宣称孔教之教不是教化之教,更不是宗教之教,而是专指教育之教。因此,孔子不是宗教家,也不是哲学家,而是专门的教育家。

在否定孔子思想是宗教的前提下,梁启超对佛教投入了极大的热情。出于对佛教的推崇备至、顶礼膜拜,梁启超著有大量的佛教研究成果:《中国佛法兴衰沿革说略》、《佛教之初输入》、《印度佛教概观》、《佛陀时代及原始佛教教理纲要》、《佛教与西域》、《又佛教与西域》、《中国印度之交通》、《佛教教理在中国之发展》、《翻译文学与佛典》、《佛典之翻译》、《读异部宗轮论述记》、《说四阿含》、《说〈六足〉〈发智〉》、《说大毗婆沙》、《读修行道地经》、《那先比丘经书》、《佛家经录在中国目录学之位置》、《见于高僧传中之支那著述》、《大乘起信论考证序》、《佛教心理学浅测》、《支那内学院精校本玄奘传书后》、《大宝积经迦叶品梵藏汉文六种合刻序》,凡此等等,不一而足。这些成果既有对佛教历史的钩沉索隐,也有对佛教经典的考证、整理和解读。除此之外,梁启超对佛教的解读、诠释或发挥更是比比皆是,最著名的有:《论佛教与群治之关系》、《说无我》、《说希望》、《论宗教家与哲学家之长短得失》、《余之死生观》、《国家运命论》等等。

自从推崇佛教后,梁启超对佛教的提倡、宣传可谓不遗余力。从根本上说,梁启超对佛教的热衷有个人情感方面的原因,更主要的则是出于救

亡图存的动机。值得注意的是,对佛教的推崇出于救亡图存的现实需要和宗旨是近代思想家的一致性,为此,他们都强调佛教的入世性,梁启超也不例外。在这方面,他把“入世而非出世”说成是佛教信仰的基本特征,就是为了利用佛学达到入世、治世和救世的目的。为了将佛教的治世功能发挥到极致,梁启超从不同角度对佛教教义予以诠释和改造。其中,最为引人注目的是,梁启超利用佛教寻求精神自由,使佛教兼具救亡与启蒙的双重功能。梁启超评价他的老师——康有为“好言宗教,往往以己意进退佛说”^{[1](P.90)}。其实,这不是康有为一个人的态度和做法,而是代表了近代崇佛者共同的学术导向,其中的典型代表便是梁启超本人。梁启超崇佛,重要的一条就是认为佛教信仰“智信而非迷信”。基于对佛教的这种理解,他凭着好恶、随着需要对佛教的众多派别自由出入。与此相联系,梁启超不再遵循固定不变的佛教经典,而是根据自己的好恶和现实斗争的需要对佛教理论各取所需;不仅不再拘泥于佛教的经典及佛教理论的原初本意,而且对之进行大胆的取便发挥。

梁启超认为,佛教是建立在极其缜密的认识论之上的,其全部宗旨就是要人通过悟信,进而求“最大之自由解放”。对此,他论证并解释说“况释迦之为教,与一般宗教不同,一般宗教,大率建设于迷信的基础之上。佛教不然,要‘解信’、要‘悟信’,(因解得信因悟得信)释迦唯一目的在替众生治病。但决不是靠神符圣水来治,决不是靠《汤头歌诀》来治,他是以实际的医学为基础,生理解剖,病理……等等一切都经过科学的严密考察、分析、批评……就这一点论,释迦很像康德,一面提倡实践哲学,一面提倡批判哲学,所以也可以名佛教为‘哲学的宗教’……质而言之,佛教是建设在极严密极忠实的认识论之上。用巧妙的分析法解剖宇宙及人生成立之要素及其活动方式,更进而评判其价值,因以求得最大之自由解放而达人生最高之目的者也。”^{[10](P.3744)}至此,梁启超认定,佛教以自由为宗旨,信凭佛教寻求自由成为梁启超的毕生追求。

三、相同的矛盾和困惑

康有为、梁启超对宗教的界定和态度分歧与新的学科分类有关:一方面,宗教、文化、哲学等西方学科分类框架内的新学科刚刚传入,这些新学科、新概念作为舶来品对于中国人来说既新鲜又陌生,内涵和外延尚不明确。另一方面,由于中国原有的经、史、子、集的划分系统中找不到与宗教、哲学等相对应的学科,这些学科的位置成为悬而未决的问题,产生分歧在所难免。与此同时,教在

中西文化语境中的内涵迥然相异,这更增加了问题的复杂性:在中国本土文化中,教指教化,涵盖伦理、政治、教育等诸多社会和人文科学领域,与西方文化中的宗教概念或学科不可同日而语。然而,不论是对西方文化的陌生还是新的学科分类的引入都使康有为、梁启超尚无法对中西语境中的教予以区分,故而导致宗教概念的混乱,或者对宗教的态度不稳定。

康有为、梁启超所讲的宗教除了对于宗教的“抽象”界定和理解外,还包括对各种宗教形态的态度,其中不仅牵涉孔教、基督教,而且包含佛教。除了在基督教问题上并无明显分歧之外,康有为、梁启超宗教思想的分歧不仅表现在对孔教的理解和态度上,而且体现在对佛教的认识和态度上。正如康有为所讲的孔教中容纳了佛教的思想要素一样,梁启超所讲的国学中包含有佛教的内容,佛教甚至与儒家思想一样成为“德性学”的主干内容。因此,尽管两人都利用、吸收佛教的思想要素,对佛教的态度却相去甚远:主张立孔教为国教的康有为宣称孔教与佛教“相反”,却在大同社会让佛教大行其道;与康有为的矛盾态度迥异其趣,梁启超声称“佛教是全世界文化的最高产品”。这使佛教成为梁启超宣传自由的理论武器,也成为国学的基本内容。按照他的说法,佛教传入中国后与中国本土文化相和合,已经成为中国固有文化的一部分,理所当然地属于中国固有之学,故而是国学。为了说明佛教是国学的一部分,属于中国本土文化,梁启超特意指出,佛教产生于印度,却发达于中国,华严宗、天台宗、唯识宗和禅宗等佛教的著名宗派无一不是中国人的发明。因此,佛教就是中国的国学。在这方面,梁启超尤为喜欢将禅宗称为“我们的禅宗”。

宗教概念的歧义丛生不仅影响了康有为、梁启超对孔教的理解和态度,而且影响着对于佛教的定位和态度。在对待佛教的态度上,康有为、梁启超都是矛盾的,两人的矛盾却各不相同:康有为一方面出于立孔教为国教的现实需要肯定孔教与佛教“相反”,一面难以按捺对佛教的好感,乃至大同社会中孔教当舍,而佛教可以大行其道。梁启超的矛盾在于:一面断言宗教与人的自由相悖,禁锢民智而排斥宗教;一面推崇佛教,并借助佛教鼓吹精神自由。对此,人们不禁要问:佛教是否是宗教?如果佛教是宗教的话,那么,为什么宗教与自由相悖,而佛教却可以使人臻于自由?为此,梁启超特意作《论佛教与群治之关系》,文中明确认定佛教信仰具有其它宗教所没有的六大优点,这些优点分别是“智信而非迷信”、“兼善而非独善”、“入世而非厌世”、“无量而非有限”、“平等而非差别”和“自力而非他力”^{[11](P.906-909)}。在梁启超所

对举的特点中,如果说前者是佛教的特性的话,那么,后者则是宗教的特性。佛教区别于其它宗教的这些特点共同证明了佛教不是宗教——至少不可以将佛教与一般宗教等量齐观。更有甚者,在某些场合,为了以示佛教与宗教的区别,梁启超称佛教为佛法,可以回避佛教的宗教性。

至此,戏剧性的一幕出现了:原本在中国传承了几千年,并非专以宗教面目示人的孔教在康有为的视界中成了宗教,从一开始在中国出现就是宗教的佛教在梁启超的论证中却不是宗教——至少不可与一般宗教等量齐观。这淋漓尽致地暴露了两人判定宗教的随意性以及随之而来的宗教概念的随意性,也预示了宗教概念的歧义丛生和聚讼纷纭。救亡图存的现实性和理解诠释的随意性是康有为、梁启超界定、理解宗教的共同点,与之相伴的是两人的泛宗教倾向。之所以如此,最根本的原因则在于梁启超剪不断理还乱的宗教情结:一方面,为了反对基督教,也出于对宗教与科学、宗教与自由相悖的认识,梁启超对宗教含有微词,而不像康有为那样由始至终地对宗教寄予厚望,顶礼膜拜。从这个意义上说,梁启超对宗教的微词乃至排斥与康有为矢志不渝的宗教情结迥异其趣。另一方面,无论是梁启超指责宗教与科学相左还是宗教与自由相悖,理由都是宗教的本质是信仰,禁锢人的智力和自由。问题的纠结之处在于,正因为宗教与人的情感好恶和价值取向等信仰问题的密切相关,梁启超对宗教怀有本能的好感,将鼓动爱国热情、激发情感的希望寄托于宗教。受制于对宗教的这种矛盾心态,他一面在前门反对作为宗教的基督教,一面从后门请出了作为宗教的佛教;一面在基督教是宗教的前提下,抨击其与科学、自由相悖;一面在淡化佛教的宗教性的前提下,借助其净化人心,倡导精神自由。于是,尽管不同意康有为借助孔教的权威,将宗教视为国学的基形态和主体内容,梁启超却在国学中为佛教留下了重要一席,对佛教推崇备至表明了他对宗教难以抑制的好感乃至膜拜。

综上所述,康有为肯定孔子之学是宗教,迫于西方基督教的强势入侵,出于以教治教的目的。在这种历史背景和文化语境中,他是在肯定的意义上断言孔教是宗教的,所看重的是宗教凝聚人心的作用。梁启超在厘清宗教内涵的基础上反对立孔教为国教,对宗教的界定却与康有为异曲同工,即与康有为一样将信仰与宗教相提并论。对于宗教,梁启超给出的定义是“‘宗教是各个人信仰的对象。’……对象有种种色色,或人,或非人,或超人,或主义,或事情。只要为某人信仰所寄,

便是某人的信仰对象……信仰有两种特征:第一,信仰是情感的产物,不是理性的产物。第二,信仰是目的,不是手段;只有为信仰牺牲别的,断不肯为别的牺牲信仰……从最下等的崇拜无生物、崇拜动物起,直登最高等的如一神论,无神论,都是宗教。他们信仰的对象,或属‘非人’,如蛇、如火、如生殖器等等;或属‘超人’,如上帝、天堂、净土等等;或属‘人’,如吕祖、关公、摩诃末、耶稣基督、释迦牟尼等。不惟如此,凡对于一种主义有绝对信仰,那主义便成了这个人的宗教。”^[12](P. 3966-3967)由此可见,尽管康有为、梁启超对宗教的具体理解有别,却都归一切信仰于宗教,最终导致信仰与宗教相混——在这方面,梁启超比康有为走得更远,以至于将人列为信仰对象,声称对于恋爱的人来说,恋爱的对象就是彼此的宗教即是明证。对于宗教的作用,康有为始终在肯定的意义上评价宗教,故而终身为立孔教为国教而奔走呼号,期待通过保教来保国、保种;梁启超看到了宗教与信仰的密切相关,同时指摘宗教对人心智、自由的束缚和禁锢。这是康有为具有宗教情结,教学相混的原因;也是梁启超提倡自由,讲国学时呼吁走以历史学为主的“文献学”和以人生哲学为主的“德性学”两条大路的原因所在。

参考文献:

- [1] 梁启超. 清代学术概论 [M]. 上海: 东方出版社, 1996.
- [2] 康有为. 万木草堂口说·诸子 [A] // 康有为全集(第二集) [M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2007.
- [3] 康有为. 康南海先生讲学记·古今学术源流 [A] // 康有为全集(第二集) [M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2007.
- [4] 康有为. 日本书目志(卷三) [A] // 康有为全集(第三集) [M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2007.
- [5] 康有为. 康子内外篇 [A] // 康有为全集(第一集) [M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2007.
- [6] 梁启超. 南海康先生传 [A] // 梁启超全集(第一册) [M]. 北京: 北京出版社, 1999.
- [7] 梁启超. 论支那宗教改革 [A] // 梁启超全集(第一册) [M]. 北京: 北京出版社, 1999.
- [8] 梁启超. 《西学书目表》后序 [A] // 梁启超全集(第一册) [M]. 北京: 北京出版社, 1999.
- [9] 梁启超. 致康有为 [A] // 梁启超全集(第十册) [M]. 北京: 北京出版社, 1999.
- [10] 梁启超. 佛陀时代及原始佛教教理纲要 [A] // 梁启超全集(第七册) [M]. 北京: 北京出版社, 1999.
- [11] 梁启超. 论佛教与群治之关系 [A] // 梁启超全集(第二册) [M]. 北京: 北京出版社, 1999.
- [12] 梁启超. 评非宗教同盟 [A] // 梁启超全集(第七册) [M]. 北京: 北京出版社, 1999.

收稿日期: 2013-10-10 责任编辑 尹邦志