

宗教研究

Religious Studies

马克思主义宗教观的历史发展

赖永海

两种自我的概念：东方的和西方的

[美] 约翰·奎林/文 曲跃厚/译

《自然宗教对话录》第十至十一章：

一个汉语语境的解读

赖品超

中印文化互动与隋唐的佛教创宗及学术文化

洪修平

中国佛教心性论的历史地位

杨维中

对中国民间宗教的一般性探讨

徐小跃

魏晋南北朝三教发展大势

张祥浩

古代中国宗教的基本精神

吾敬东

1

宗教研究

Religious Studies

第 1 辑

 南京大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

宗教研究. 第1辑 / 徐小跃, 徐如雷主编. —南京:
南京大学出版社, 2006. 12

ISBN 978-7-305-04940-8

I. 宗... II. ①徐... ②徐... III. 宗教—文集
IV. B9-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 164899 号

出版者 南京大学出版社

社址 南京市汉口路 22 号 邮编 210093

网址 <http://press.nju.edu.cn>

出版人 左健

书名 宗教研究(第1辑)

主编 徐小跃 徐如雷

责任编辑 王其平

编辑热线 025-83595509

照排 南京紫藤制版印务中心

印刷 南京紫藤制版印务中心

开本 787×1092 1/16 印张 19.5 字数 499 千

版次 2006 年 12 月第 1 版 2006 年 12 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-305-04940-8

定价 40.00 元

发行热线 025-83592169 025-83592317

电子邮件 sales@press.nju.edu.cn(销售部)

nupress1@public1.ptt.js.cn

《宗教研究》编辑委员会

顾 问：丁光训

主 任：赖永海

副主任：徐小跃 洪修平

委 员（按姓氏笔画为序）：

方蔚林 圣 凯 白欲晓 米寿江

伍贻业 孙亦平 李承贵 宋立宏

吴为山 杨维中 洪修平 徐 新

徐小跃 徐如雷 赖永海

主 编：徐小跃 徐如雷

目 录

1	马克思主义宗教观的历史发展	赖永海
8	两种自我的概念：东方的和西方的	约翰·奎林/文，曲跃厚/译
16	当代虔敬中的超验之维	罗伯特·N. 贝拉/文，刘雪梅/译
25	《自然宗教对话录》第十至十一章：一个汉语语境的解读	赖品超
42	否定神学：德里达与伪狄奥尼修	陆 扬
50	从多元论到“对话的对话” ——论雷蒙·潘尼卡的对话进路	思 竹
59	亚洲教会：追随神秘模式还是效法统治模式？	克莱蒙丝·门东卡/文，周辉/译
69	无辜受苦与面见神圣：约伯记之诠释	李炽昌
79	奥古斯丁论法律	张 荣
85	宗教经验对文化价值的影响 ——评释使徒保罗在大马士革路上的经验	卢龙光
91	彼得·贝格尔：“超自然者”的再发现？	舒 也
100	尼西亚会议的宗教政治	仲伟良
106	寻找中西文化的“契合点” ——简析丁光训的“三自”观	朱 寰
112	中印文化互动与隋唐的佛教创宗及学术文化	洪修平
122	古印度佛教寺院经济形态探略	麻晃宾
129	论都市佛教的人间性与现代性	邓子美 毛勤勇
138	中国佛教心性论的历史地位	杨维中
146	论《金刚经》之“心”与慧能所领悟者不同	黎绮华
153	《物不迁论》哲学思维释辨	蒋九愚
158	洪辩禅师行状考辨	李尚全
165	僧肇解空对牛头法融的影响	孙金波
169	李通玄的“三圣圆融观”初探	习细平
176	论支道林诗中的佛学思想	张君梅
183	《太平经》的兴国广嗣术与合阴阳法	朱越利

196	杜光庭的修道论思想初探	孙亦平
204	从文化精神到生活世界 ——道教文化影响的多元透视	白欲晓
211	《太平经》“三一为宗”天人思想析论	戴传江
217	从“道”本体到“心”本体 ——论道教重玄学道本体的解构与重建	顾 春
224	论唐代道姑李冶、鱼玄机诗文及其社会意义	卫春梅
228	《道德经》战争思想剖析	汪秀丽
234	从自然到虚静 ——论先秦道家价值取向的转移	李怀春
239	浅谈《黄庭经》对天人合一的探求	赵海波
243	苏非主义在中亚:思想、历史与研究	张文德
251	清真寺在中国穆斯林聚居区的作用	杨启辰 拜庆平
256	对中国民间宗教的一般性探讨	徐小跃
266	试论浙江民间宗教信仰的特征与趋势	陈永革
276	佛教对西南傩坛、傩戏的影响	庑修明
289	魏晋南北朝三教发展大势	张祥浩
290	古代中国宗教的基本精神	吾敬东
295	魏晋南北朝三教论争所显示的文化哲学问题	袁尚华
302	提炼历史 启示当代 ——评《西方宗教学名著提要》	宇汝松

马克思主义宗教观的历史发展

赖永海

马克思主义宗教学说的出现,是宗教学发展史上的一个重要阶段,但是,如同任何学说都有一个发展过程一样,马克思主义的宗教学说也有一个酝酿准备、成熟发展的过程。

一、青年马克思的宗教观

国家与宗教问题,是青年马克思最感兴趣的两个问题。在他的早期著作中,对这两个问题的论述占有很大的篇幅。这种情况的出现,是有其深刻的时代背景的。

19世纪的德国在欧洲是一个比较落后的国家,在英国和法国早已出现重大的社会变革后,德国还迟迟未见动静。在意识形态方面,英法等国的资产阶级在推翻了封建王朝的基础上,进一步向它的精神支柱——宗教开战并取得了胜利。可是在德国,在宗教改革中产生的路德教仍是当时诸侯手中驯服的工具。长期以来,神学是普鲁士国家意识形态方面的统治者,因此,德国从封建专制制度向资本主义过渡特别困难。

与宗教在德国一直有强大的势力同时存在的另一个情况是,德意志民族向来是一个富有哲学思辨传统的民族。当德国资产阶级由于自身的软弱、怯懦,使德国革命远远落后于法国和英国的时候,一些激进的知识分子则开始以哲学为武器,同封建制度及其精神支柱——宗教进行尖锐的斗争,特别是号称为自由人的青年黑格尔派鲍威尔等,将普鲁士政府屈从于教会看作是“在全世界面前亲吻教皇的鞋子”感到羞愧难忍。1840年前后,黑格尔左派的多数人认为,要建立理性的国家,就必须批判宗教,反对教会,主张“批判宗教是其他一切批判的前提”。鲍威尔兄弟、赫斯、海涅、费尔巴哈等对宗教进行了全面的批判和斗争,指出宗教是鸦片、酒精、麻醉剂等。受这种思想的影响,青年马克思成为鲍威尔领导的博士俱乐部的一名成员,并与青年黑格尔派其他成员一起,投入了对宗教的批判。

1841年,费尔巴哈的《基督教的本质》一书出版,该书在揭穿黑格尔哲学体系的唯心主义性质的同时,对宗教的本质进行了进一步的论述。他认为,不是上帝按照自己的形象创造人,而是人按自己的形象创造上帝,这样,他把宗教的秘密从天国拉到人间。马克思十分赞同费尔巴哈的观点。但是,马克思与费尔巴哈所关心的着重点不同。如果说,费尔巴哈比较注重从抽象思辨的角度来批判宗教,那么,马克思则越来越把思想重心转向关心社会问题。结果,1842年初,马克思与费尔巴哈在宗教问题上就发生了分歧。分歧的焦点不在宗教是不是虚幻的意识形态问题上,而是在怎样理解宗教的本质问题上。费氏认为,宗教的本质即是人的本质,神、上帝的本质只是人本质异化的产物,而马克思则进一步认为,宗教的本质归根结底不在人的本质,而在人所处的物质社会条件。费氏致力于把宗教世界归结于世俗的基础,而马克思的思想

重点则是进一步去探讨这个世俗基础本身。

1842年,马克思在给卢格的一封信中,对青年黑格尔派热衷于神学问题,把一切社会问题都归结为宗教问题,并且把斗争锋芒局限于宗教表示不满,在信中要求他们“更多地联系着对政治状况的批判来批判宗教,而不是联系着对宗教的批判来批判政治状况”^[1]。马克思对这些到处轻率炫耀无神论表示反感,并建议他们“如果真要谈论哲学,那么最好少炫耀无神论上的招牌”^[2]。他还反对鲍威尔兄弟把《莱茵报》“搞成主要是神学宣传和无神论等的工具,而不作为一个政治性争论和活动的工具”。这说明马克思当时所以关注宗教问题,是因为当时的德国思想界“对宗教的批判是一切批判的前提”,但马克思更关心的是政治和国家问题,因此,从1844年以后,马克思就把更多的注意力转向政治斗争及宗教同这种政治斗争的关系上。这时期马克思的宗教观集中体现在《论犹太人问题》和《〈黑格尔法哲学批判〉导言》这两篇著作中。

在《论犹太人问题》中,马克思指出,信奉犹太教的犹太人,所以受到政治方面的限制,是由于政治制度,因此不能像鲍威尔所说的犹太人必须从自己的宗教中解放出来,即以放弃犹太教为政治解放的前提,而是应该废除“以基督教为国家基础”这种理论,使宗教问题成为每个公民的私事,为此,马克思写道:“我们并不认为,公民要消灭他们的世俗桎梏必须首先克服宗教狭隘性。我们认为,他们只有消灭世俗桎梏才能克服宗教狭隘性。”接着,马克思提出了“把神学问题化为世俗问题”,“用历史来说明迷信”等论述。

《〈黑格尔法哲学批判〉导言》的主旨更清楚,是向德国的政治制度开火。马克思甚至认为对德国的宗教批判实际上已经结束,历史的任务是把对宗教、神学的批判,变成“对尘世的批判”、“对法的批判”、“对政治的批判”。可见,这时期马克思对宗教的批判,是为政治斗争开辟道路,其批判的矛头始终是对准基督教国家——普鲁士王国。马克思所以在宗教与政治的关系上采取这种态度,与他这时期的宗教观有着紧密的联系,既然颠倒的现实世界是虚幻的宗教天国的基础,那么,对宗教的最彻底的批判无疑是摧毁它赖以生存的土壤。

二、历史唯物主义的宗教观

虽然马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》等著作中已经认识到,作为人的本质之异化的宗教,其根源在于现实是一个颠倒的世界,因此主张把对宗教的批判变成对尘世的批判,但是,应该看到,马克思这时期的宗教观还受着费尔巴哈的深刻影响。例如,马克思批判宗教,指出“反宗教的批判的根据就是:人创造了宗教,而不是宗教创造了人”^[3],德国的解放“是从宣布人本身是人的最高本质这个理论出发的解放”^[4]。这些显然是费尔巴哈的观点。另外,马克思把宗教看成“是那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉”^[5],待到“把人的世界和人的关系还给自己时”,人性复归了,宗教异化就不存在了,这也明显地带有费尔巴哈把宗教看成人的本质异化的印痕。实际上,单纯用异化的观点和抽象的人的本质是说明不了宗教的,因为在这种异化观面前,人只能是被动的、受制的,但在事实上,人与社会之间是一种辩证的矛盾关系,人既受社会条件、社会环境的限制和塑造,同时人也在改造社会,创造世界。马克思真正摆脱费尔巴哈的影响,用一种全新的世界观和方法论去批判和研究宗教,是从1845年草拟的《关于费尔巴哈的提纲》开始的。

在《关于费尔巴哈的提纲》中,马克思批判了费尔巴哈人本学唯物主义和一切旧唯物主义的局限性。马克思认为,费尔巴哈的局限性在于他只是着眼于把宗教还原为它的世俗基础,却

没有进一步去分析这个世俗基础何以会“二重化”、异化出宗教来。马克思指出,宗教的自我异化只能用世俗基础的自我异化才能得到说明,只有通过这个世俗世界的自我分裂和自我矛盾才能得到理解。因此,要克服宗教的自我异化,首先必须克服世俗世界的自我矛盾,而这种社会矛盾只能用革命的实践才能得到解决,单纯的思想批判是不行的。基于这种认识,在《提纲》中,马克思把实践观点引入认识论和历史观,从人是社会的动物出发,指出“全部社会生活在本质上是实践的”^[6]。《提纲》还批判了费尔巴哈关于“宗教感情”的抽象人性论,指出“人的本质并不是单个人所固有的抽象物,在其现实性上,它是一切社会关系的总和”,因此,所谓人的“宗教感情”,也只能是“社会的产物”。《提纲》对抽象人性论的批判,不仅是对费尔巴哈,而且也是对文艺复兴以来一切启蒙无神论的批判,因为他们的宗教观都具有抽象人性论的特征。《提纲》虽然只是一份十分简要的工作草图,但由于这时马克思的辩证唯物主义和历史唯物主义世界观已经成熟,所以,《提纲》的宗教观比诸《黑格尔法哲学批判·导言》,具有更坚实的哲学基础,在概念表述上也具有更科学的形式。紧接《提纲》之后,马克思和恩格斯合作的《德意志意识形态》和《共产党宣言》对历史唯物主义的基本原理进一步作了经典性的论述,并因此赋予马克思主义宗教观以更科学的表现形态。

从总体上说,《德意志意识形态》和《共产党宣言》属哲学和科学社会主义方面的著作。但是,这两部著作所制定的科学世界观和方法论,对于分析宗教问题,具有认识论和方法论的意义。例如,这两部著作提出并表述的生产关系(在《德意志意识形态》里用的是“交互关系”)一定要适合生产力的性质,上层建筑一定要适应经济基础,社会存在决定社会意识,意识形态是人们的生产关系和所有制的产物,它将随着人们的生活条件、社会关系、社会存在的改变而改变等一系列历史唯物主义的科学原理,对于我们科学地认识宗教的本质和社会作用,揭示宗教的社会根源,发现宗教的发展规律等,仍是不可或缺的工具。这两部著作就不时用这些历史唯物主义的基本原理,对宗教的各个方面做出典范性的分析。在论及宗教等社会意识与物质生产的关系时,《德意志意识形态》指出:“宗教本身既无本质也无王国。在宗教中,人们把自己的经验世界变成一种只是在思想中的、想象中的本质,这个本质作为某种异物与人们对立着。这决不是又可以用其他概念,用‘自我’意识,以及诸如此类的胡言乱语来解释的,而是应该用一向存在的生产和交往的方式来解释,……如他真的想谈宗教的‘本质’即谈这一虚构的本质的物质基础,那么,他就应该既不在‘人的本质’中,也不在上帝的宾词中寻找这个本质,而只有到宗教的每个发展阶段的现成物质世界去寻找这个本质。”^[7]《共产党宣言》批判了所谓宗教只改变形式,而宗教本身永恒存在的谬论,指出,宗教以及一切社会意识形态在形式上的改变和运动,无非是社会阶级对立的反映。私有制和阶级斗争的需要决定了它们的存在,随着私有制和阶级对立、阶级斗争的结束,宗教也会走向消亡。

从《德意志意识形态》和《共产党宣言》这两部著作可以看到,马克思主义的宗教观此时业已形成。以后的问题主要是如何运用其中的历史唯物主义的基本原理,去进一步分析和认识各种宗教现象、宗教问题。例如,恩格斯在《反杜林论》及《路德维希·费尔巴哈与德国古典哲学的终结》等著作中,就对马克思主义的宗教观作了多方面的阐发,有关于宗教的定义与本质的,有关于宗教的发生和发展规律的,有关于宗教的消亡及其条件的,等等。例如,在《费尔巴哈论》中,恩格斯指出:“更高的即更远离物质经济基础的意识形态,采取了哲学和宗教的形式。在这里,观念同自己的物质存在条件的联系,愈来愈混乱,愈来愈被一些中间环节弄模糊了,但是这一联系是存在着的。”^[8]在《致康·施米特》的信中,恩格斯又指出:“虽然物质生活条件是

原始的起因,但是这并不排斥思想领域也反过来对这些物质条件起作用。然而第二性的作用。”^[9]总之,“政治、法律、哲学、宗教、文学、艺术等的发展是以经济发展为基础的。但是,它们又相互影响并对经济基础发生影响,并不是只有经济状况才是原因,才是积极的,而其余的一切都不过是消极的结果,这是在归根到底不断为自己开辟道路的经济必然性的基础上的相互作用”^[10]。这段话可以说是以上几段论述的概括,含有这两层意思:(1)宗教的以及政治的、法律的等社会意识形态的发生与发展,归根结底是由社会的经济基础决定的;(2)这些社会意识形态并不完全只是消极的、被动的,它们一经产生,也会对社会的经济基础产生影响。简单地说,这是历史唯物主义的其中一条最基本的原理,也是马克思主义宗教观的最基本的一个方法论根据。这里我不准备更多地去谈论这个方法本身,而想着重谈谈这个方法对于我们研究宗教在理论上和方法上的指导意义。

第一,如同一切科学研究无一不是建立在一定的世界观和方法论基础上一样,宗教研究也不可能不受一定的世界观和方法论的指导,问题是,究竟建立在什么样的世界观基础上?受哪一种方法论的指导?

宗教人类学者,德国的施米特神父曾经说过:“在研究宗教史上,一个有信仰的学者,比一个无信仰的学者更占便宜,而且前者的造就是后者难以追及的。如果宗教的本质是内在的生命,那么就惟有借着内心,才能把握宗教的真义。所以唯有意识中具有宗教经验的人,对于宗教问题,才能有深刻说明。无宗教信仰的人来谈宗教,真可说是危险重重,就好比盲人谈颜色,聋子谈音乐一样,勒南认清了这一点。然而他认为曾经信仰过宗教而又背弃了宗教的人再来研究宗教,比较更适宜些。这又是不能令人承认的。因为背弃宗教者,既然对真理下了一种很强烈的评判,他们客观态度自然也就受了威胁。”^[11]施米特这是站在护教的立场,用宗教的世界观来谈宗教研究的。应该承认,信仰者研究宗教,是整个宗教研究中的一个重要组成部分,由于立场、出发点以及所据有的材料不同,他们的研究从一定的角度说,是有补于整个宗教研究的。例如,对于宗教感情的揭示,对于宗教仪式的描述,由于这些人有深切的内心体验和亲身经历,因此在这个方面的研究无疑将会别具特色。但是绝对不能由此得出结论,无宗教信仰者或无神论者不具备研究宗教的资格。

对于施米特的这个看法,不少西方宗教学者颇不以为然,他们认为站在宗教的立场上不利于对宗教进行科学的研究,相反,他们主张以客观的态度对各种宗教进行比较研究,认为客观性是进行宗教研究的一个重要条件。这种宗教研究中的“客观性”态度,曾经在西方宗教学史上产生重要的影响和作用。但是这种“客观性”后来又发展成一种对宗教不问真假、不求是非的所谓“中立主义”,谁要对宗教持批判的态度,谁就被斥“不客观”,于是西方宗教学在一定时期内又流于对宗教现象的客观性描述。

还有一些学者既反对站在宗教的立场研究宗教,也反对宗教研究中的“客观主义”倾向,他们认为应该把二者结合起来,亦即应把哲学的方法与神学的方法、信仰主义的态度与客观主义的态度合理地结合起来。美籍德国学者瓦哈就持这一主张。与前面几种方法比较,历史唯物主义的方法无疑具有明显的优越性。首先,历史唯物主义的方法不是从宗教本身去寻找宗教的秘密,更反对以宗教解释历史,而是从产生宗教的世俗基础去寻找宗教的秘密,用社会的历史条件去说明宗教。这种方法无疑更能揭示宗教的本质和秘密所在。因为,从某种意义上说,宗教的本质即是人的本质,而人的本质,实际上是一种社会关系的总和,作为它的内容,并不在虚无缥缈的天国,而是在人间。因此,宗教的本质不能到宗教中去寻找,只能到宗教借以产生

和赖以存在的社会历史条件中去寻找。

第二,与前面几种方法相比,历史唯物主义更能揭示宗教发展的规律。

我们知道,纯粹“客观的”现象描述,无法说明为什么在这个时代出现这种宗教,而不出现那种宗教?为什么这个国家、民族、社会是这种宗教占统治地位而不是那种宗教占统治地位?为什么一种宗教是这样发展而不是那样发展?等等,这些带有规律性的东西,单纯宗教现象的描述,是无法说明的,只有从时代的社会历史条件,从这些条件的历史变化,从各个国家、民族、社会的物质基础、生活习俗以及文化背景等方面去分析,才有可能获得正确的答案,而历史唯物主义所提供的正是这样一种科学方法。

第三,只有历史唯物主义才能对宗教的社会功能、历史作用作出较正确的评估。作为一种意识形态,宗教的社会功能和历史作用,最主要的是看其对社会历史的发展是起阻碍还是促进作用。如果是前者,它无疑是一种消极的意识形态;如果在特定的历史条件下,宗教有时也能作为一种历史发展的推动因素,那它也就具有一定的积极意义。要弄清楚这一点,就不能不把宗教同一定的社会历史条件联系起来,而这正是历史唯物主义所注重和强调的。另外,作为一种社会力量,宗教在各个历史时期总是与一定的阶级相联系。因此,要正确评价宗教的社会历史作用,就必须从各个历史时期一定宗教所代表的阶级利益以及这种阶级利益是否反映社会的发展规律来考察,历史唯物主义宗教观的一个重要方面就是强调宗教是阶级斗争的反映,宗教的变化和发展受阶级斗争的制约。因此,十分注重阶级分析的方法,这对于全面了解宗教的社会功能和历史作用无疑是一种不可或缺的方法。

第四,历史唯物主义的方法还可以为我们制定正确的信仰自由的宗教政策提供科学的理论依据,从而有利于社会主义事业的发展。

根据历史唯物主义的基本原理,由于在社会主义时期还存在着宗教借以产生及赖以存在的土壤,因此,宗教作为一种社会历史现象还将长期地存在。这就要求我们的党和国家必须对宗教采取慎重的态度,既不能超越时代的社会条件,人为地去消灭宗教,又不能放任自流,让宗教干预政治和法律等。正确的做法应该是使党的宗教政策与社会历史条件相适应,亦即采取一种对于国家是个人私事的信仰自由的宗教政策,这样就能达到既不伤害教徒的宗教感情,调动他们的积极性,又能保证我国的社会主义发展方向,推动社会主义事业不断向前发展的目的。

当然,我们强调历史唯物主义对宗教研究的指导作用,并不意味着我们对其他研究方法盲目拒绝,一概排斥。相反,某些非马克思主义宗教学流派所采用的一些具体的研究方法,只要有一定的合理因素和可取成分,我们都应认真总结,或引为借鉴,或积极吸收,目的是把宗教学研究不断地推向前进。

三、马克思主义宗教观与以往宗教观的主要区别

马克思主义宗教观建立在历史唯物主义的基础之上,而历史唯物主义是一种科学的方法论,这就使得马克思主义宗教观在许多根本点上有别于以往的宗教观。

首先,马克思主义宗教观坚持用历史去解释宗教,用世俗的物质条件去说明宗教的天国,这就使马克思主义宗教观以一种唯物的特色把自己同历史上那些信仰主义的宗教观严格区别开来。

其次,马克思主义宗教观是一种无神论的宗教观,但并非所有的无神论宗教观都是马克思主义的。由于所处的历史条件不同,特别由于所依据的世界观和方法论不同,马克思主义的宗教观与历史上的各种无神论宗教观在许多根本点上有着重大的区别。历史上许多无神论宗教观由于时代和阶级的局限性,特别由于缺乏一种科学的世界观和方法论作指导,因此,未能很好说明宗教产生的真正根源及揭示宗教发展的客观规律。

西方历史上的无神论宗教观,最早的当推古希腊的无神论哲学家的宗教观。这种宗教观虽然以鲜明的唯物主义观点肯定了神及灵魂的物质性,但它们在揭示宗教产生的根源方面没有作出多大的贡献。继承并发扬古希腊无神论宗教观的文艺复兴时代的无神论者们,在批判中世纪宗教神学及其经院哲学方面是有其历史功绩的,但由于他们所处的是一个新旧交替的过渡时期,因而他们的宗教观往往带有某些旧时代的斑痕与杂质,具有明显的过渡性质,诸如“物活论”等等。泛神论和自然神论是资产阶级初期反对有神论的思想武器,但正如费尔巴哈所说的,“泛神论是站在神学立场上对神的否定”。17世纪之后,随着以机械力学为代表的自然科学的发展,哲学上出现了机械唯物主义自然观,与之相应,这时期的宗教观具有一种机械唯物主义的无神论特色。

18世纪法国的战斗无神论者的出现,是无神论宗教观发展史上的一个新阶段。这时期的无神论宗教观不但在揭露宗教神学的虚伪性方面做了大量的工作,而且从认识论方面揭示了宗教产生的根源,但他们仍然没有揭示宗教产生的社会的阶级根源。他们把宗教的起源归结于“愚昧无知”,或“傻子遇上骗子”,这当然无法揭示宗教产生的真正原因,列宁甚至在一定意义上把这种观点看成是用唯心主义观点来说明宗教的起源。^[12]费尔巴哈的宗教观比“百科全书派”又前进了一步,已接近于到社会中去寻找宗教产生的根源,认为神是人造的,上帝的本质就是人的本质,但由于他不能把人理解为社会的人、阶级的人,特别由于他不能从世俗基础的自我异化方面来说明宗教的异化,因此,费尔巴哈也没有揭示出宗教产生的真正根源。这个任务是由马克思主义的宗教观完成的。由于马克思主义宗教观把宗教问题化为世俗问题,从现实社会的内在矛盾及其运动方面去寻找宗教产生的根源,因而才第一次对宗教产生的根源问题作出了科学的回答。

对于宗教发展的客观规律,由于以往的无神论者未能把自己的宗教观建立在对世俗物质生产方式及其运动变化规律的基础上,因此对各种宗教的历史发展不能做出科学的说明。马克思主义的宗教观承认社会经济条件对宗教的决定作用,能从物质的生产方式的发展变化中寻找各种宗教发展变化的根源,因此能把历史上各种纷纭杂陈的宗教现象的发展变化归结于社会物质生产的发展规律,这就为宗教发展的客观规律揭示出了一条指导性的发展线索,这也是马克思主义宗教观区别于以往无神论宗教观的一个重要方面。

第三,虽然马克思主义宗教观受到历史上著名的无神论者费尔巴哈宗教观的深刻影响,但是马克思主义宗教观与费尔巴哈宗教观之间也存在着许多重要的原则区别。其中,关于人的本质及宗教异化的理论是二者的重要区别之一。美国学者 A. N. 滤兹尼基金曾经指出:“用历史观点来看,马克思关于一般异化理论和关于特殊的宗教异化理论,却都是从黑格尔和费尔巴哈那里得到启发,但是,对于这些问题的理解,马克思是有其独创性的。”^[13]这种独创性主要表现在:

(一) 费尔巴哈强调人是自然界的产物,人的本质就是“类”。他离开了人的社会历史性,仅从生物和伦理学的角度观察人,把人的本质片面理解为“饮食男女,情感理性”。与此不同,

马克思把人理解为能动的自然和社会的存在物,指出人的本质是一切社会关系的总和。

(二) 费尔巴哈从人本主义出发,对宗教神学进行了尖锐的批判,从而得出结论:不是上帝创造了人,相反,上帝是人的本质的异化,并且认为,非人的现象所以产生,根子在于宗教神学。马克思把对宗教的批判扩展为对政治的、经济的批判,从广阔的社会领域寻找非人现象的原因,认为资本主义私有制才是非人现象的根源。从这里可以看出,马克思与费尔巴哈不同的地方在于,费尔巴哈捉住了宗教,马克思抓住了私有制;费尔巴哈主张通过揭露宗教的虚伪性,建立对人的爱;马克思则不满足于对宗教的批判而要“揭露非神圣形象的自我异化”,于是对天国的批判,就变成对尘世的批判、对政治的批判、对法的批判。马克思还主张通过革命的实践,扬弃违反人性的资本主义私有制来消灭非人的现象,实现人道主义的共产主义。马克思在评述一般无神论与共产主义的相互关系时指出:“无神论作为神的扬弃就是理论的人道主义的形成,而共产主义作为私有财产的扬弃就是对真正人的生活这种人的不可剥夺的财产的要求,就是实践的人道主义的生成一样,或者说,无神论是以扬弃宗教作为自己的中介的人道主义,共产主义则是以扬弃私有财产作为自己中介的人道主义。”^[14]马克思的这段论述,在一定意义上也适合于评判马克思主义宗教观与费尔巴哈宗教观的差别:费尔巴哈批判神学宗教的目的是要把神的本质归还给人,建立人类之爱的新宗教;马克思主义宗教观则着力于揭示宗教产生的社会根源,并主张用革命的实践铲除宗教赖以产生的土壤。

注释

[1] 《马克思恩格斯全集》第27卷,第436页。

[2] 《马克思恩格斯全集》第27卷,第436页。

[3] 《马克思恩格斯选集》第1卷,第1页。

[4] 《马克思恩格斯选集》第1卷,第15页。

[5] 《马克思恩格斯选集》第1卷,第1页。

[6] 《马克思恩格斯全集》第3卷,第5页。

[7] 《马克思恩格斯全集》第3卷,第170页。

[8] 《马克思恩格斯选集》第4卷,第249页。

[9] 《马克思恩格斯选集》第4卷,第474页。

[10] 《马克思恩格斯选集》第4卷,第506页。

[11] 威廉·施米特:《比较宗教史》,辅仁书局1947年版,第7页。

[12] 详见《列宁选集》第2卷,第378页。

[13] 详见《哲学译丛》1982年,第6期。

[14] 《马克思恩格斯全集》第42卷,第174页。

两种自我的概念：东方的和西方的

[美]约翰·奎林^①/文 曲跃厚/译

提 要：本文考察了世界宗教(特别是佛教和基督教)的经典文本、本土美国人的精神和女权主义精神中两种自我的区分,认为这种区分为各种问题的讨论敞开了大门。在自我问题中,从假我中心性到真我中心的转变,从小我到大我的转变乃是基本的转变。

关键词：自我 宗教 东方 西方

你自由吗?你在任何程度上都为你的欲望、情欲或你的自我意志所束缚吗?你为你的邻人的意见及社会之有害的或荒唐的习俗和观念所奴役吗?

自私(selfishness)的空场就是涅槃(Nirvana)。

如果实现了创造的终极目的,那么每一个实体都必定是协调的。和谐本身便成了一种行动和创造性的学说,而非自我中心的经验的学说。当我指向妇女过程的真正中心时,自我便成了大我(Self),而强加的/内在化的“假我”(false self)则处于低级的状况中。

这正是基督反对人的自私,并把人分为富人和穷人、占有者和被占有者、压迫者和被压迫者的耻辱。因此,让人们坚守这样的信条:“见素抱朴,少私寡欲。”(《道德经》,第十九章)

从假我中心性(盲目的自我关怀)转变为与终极实在相关的真我(true self),是本文的主题。但是,这两种自我的概念一直有着不同的解释,因而可能有一些误解。于是,便产生了对本我主义(egoism)的过度反应。我认为,应该对“超越本我中心主义”——这一口号是轴心时代(Axial Age, 800—200 BCE)宗教救世理论(救世神学)中的一个主题,当然,人们还可以在本土美国人的精神和女权主义的精神中发现它,尽管在女权主义中是由对其误解的批判相伴随的——的口号进行多方面的讨论。我想指明的是它在我们的不可持续的工业文明中通过增加我们的终极安全感对适度消费的潜在贡献。

我认为,在世界宗教(特别是佛教和基督教)的经典文本、本土美国人的精神和女权主义精神中,有两种自我的区分。对宗教中两种自我区分的研究,为各种问题的讨论敞开了大门。这是一个可以在多种宗教中看到的教义,它再次提出了围绕着宗教基本原理(ultimate)的概念的各种问题:它是一个外在对象吗?它是内在的吗?它可能既是外在的又是内在的吗?同样,它表明,宗教认识论不是中立的研究,它包含了自我意志,即信仰意志,或至少是探索意志。

^① 作者简介:约翰·奎林(John Quiring),现为美国加州克莱尔蒙特大学过程研究中心执行主任,博士。

从小我中心性(self-centeredness)转向大我中心性(self-centeredness)或实在中心性(Reality-centeredness),包括了神秘的想象,它可能使我们走上一条致力于拓宽对自我认同(它使我们摆脱了认同本我、肉体、性别、阶级、种族、国籍或物种的各种限制)的重新想象的道路。

关于一种分裂的人性、自我、心灵或欲望——直至本我被改造、压抑或泯灭——的各种较为简单的宗教道德心理学,显然被假定用来描述一切时代的所有人。自我的划分被不同地概括为高/低、真/假、纯/杂、本真的/异化的、精神的/非精神的,并倾向于比照美德/罪恶的概念,再被用来描述所有人的潜能。但是,这些心理学的恰当性以及相关的救世概念(或对它们的特殊解释)一直受到来自当代的各种观点的挑战:含蓄地受到所有形式的解放神学的挑战(就它们致力于群体的解放而言),并明确地受到女权主义的哲学和神学、以及心理疗法的某些家庭体系或互依形式的挑战(就它们肯定了本我的某种形式,并假定了真我的一种不同概念而言)。正是由于这些批判,我回溯了轴心时代宗教的一些经典经文的论述和关于这一主题的当代作品,以发现它们关于救世究竟说了些什么,而又不忽视我们对它所暗含的道德意蕴和政治经济意蕴的关注。

我自己对世界宗教经典文本的解读含有一个概要,其中,来自自我中心性的转变是基本的。宗教基本原理在轴心时代宗教的经文中,在某些原始信仰和某些女权主义神学中,被广泛地概括为永恒的、不朽的、无差别的(或太一)、全包的、万能的、有限中的无限、内在于事物之心(heart of things)的、超越的(或超验的)、难以理解的、万物来源于斯又复归于斯的东西。它可以通过对暂时性(impermanence)的考察,对文字和理智的超越,对他人的爱,以及对宗教教派或公会的体验(借助与人的假我、本我或心灵的分离,以及对真我、本我或心灵的神秘认同)被认识。这种能和基本原理相统一的生活方式,被广泛地概括为基于所有人的内在相关性这一金律(golden rule)而行动的实践。这乃是通过同情、爱、正义、仁义、慷慨和为所有人(包括敌人)服务来为一切可能的善而工作,通过自我控制和坚持中庸之道(golden mean),来防止享乐主义和为欲望所奴役。在一种质朴、谦卑和非暴力的生活中,人们把通过偷窃或战争获得过多财富(excess)的诱惑降低到了最低限度。

因此,宗教所描绘的事物的框架是一种能动的即自我、肉体、人格、社会、万物、宇宙和终极性之内在统一的框架。宗教的基本原理促进了整合、共生、和谐或和睦。在认识上,人的统一性是通过生命和心灵(inwardness)过程中的统一性的经验而开始的。统一性是在从假我中心性到真我中心性的转变中被经验到的。对这种经验的反应在伦理行为中得到了适当的表达,或者,它可以在经文的隐语中和仪式的象征活动中得到表达,它随后可能再次引发这种经验。

在自我转变中经验到的这种统一性传达了一种终极安全感,它使人摆脱了那种由萦绕于把人自身想象为一个个别的、因而是易朽的(perishable)实体而产生的对死亡的恐惧。根据这种观点,恶既不是感受性和易朽性的痛苦,也不是共生的掠夺性的痛苦,而是人的统一性或统一性的颠覆,它通过假我的分裂和部分群体的绝对化有助于非正义的暴力、压迫、两极分化和生态系统的破坏。

西德尼·斯潘塞(Sidney Spencer)在其对神秘的宗教传统的概括中发展了这种恶的观念。我们似乎必须说,人格有两种本性或自我。一种人格之有限的自我处于其内心深处并和无限与永恒相连接,然而,人格又将其自身视为和生命、他人、世界及上帝相分裂的。斯潘塞继而认为,这种“灵魂与灵魂以及生命与生命的分裂……使世界充满了冲突”。恶既是“对生命统一体的一种否定,……又是对其想象的分裂中的自我的一种肯定”。“恶削弱了自然和人的世界

的……统一体。”我们需要的是自空(self-naughting),即抛弃本我主义的自我及其分裂的幻觉,“排除各种把我们和上帝分裂开来(它使我们服从狭隘自我和外事物的支配)的态度”。“谦卑或傲慢和自我肯定的空场……被认为是一切美德的基础。”这种自空导致了作为统一体之结果的普世之爱的神秘道德。

因此,宗教在根本上不是由信仰上帝和来生而强加的伦理律令。相反,它通过摆脱对死亡的恐惧授权以德并剥夺了恶的权力。我们在自身和他物(人格、种族、阶级、民族和物种)之间所做的这种利己的区分不是终极的,我们在我们的创造性中是完全一致的,而且,能爱所有的受造物完全符合我们在宇宙中作为统一性之表达的极为独特的地位(extrinsically unequal niches)。

二

为了进一步阐明这一点,我将提供一些来自轴心时代、本土美国人的精神和女权主义精神的例证(它们表明了跨越前轴心/轴心划分的主题连续性)。在道教、印度教、犹太教、基督教和伊斯兰教的经典文本中,在拉科塔州(Lakota,这里主要指美国北部的北拉科塔州,今为North Dakota——译注)和女权主义的精神中,都做出过真我和假我之间的区分,并提出过认同真我的策略。真我和假我被赋予了不同的名称,对假我的产生给出了相反的说明,不同的语词被用作讨论假我的方法。通过拥有更高的自我,在为更好的生活开具的各种药方之间,可以做出各种区分。但我相信,在假我和真我之间有一种基本的区分。

精神的这一组成部分中的一个主要问题是真我的地位。它被认同于上帝吗?它是上帝吗?或者,它是不断地在一个游离于宗教基本原理的过程中受到保护的世俗的、人的自我吗?再者,这些论述暗示的是一元论的泛神论吗?某种二元性是必然的和永恒的吗?或者,万有在神论的内在相关性是对基本原理和真我之间关系的最佳概括吗?

道教的《道德经》提出了某种和基督教新约中通过失去你自己从而发现你自己的观点十分相似的观点。它指出:“是以圣人终不为大,故能成其为大。”(《道德经》,第六十三章)通过“致虚极”,你才认识到了你和永恒的东西即道的统一性。第十六章说:“致虚极,守静笃。万物并作,吾以观其复。夫物芸芸,各观复其根,是谓复命。……天乃道,道乃久,没身不殆。”

印度教谈论的是在人心(当牺牲了假我的时候)发现婆罗门(Brahman)。在一段用隐喻来表示心(它类似于阿奎那所说的精神感觉)的论述中,《奥义书》(Upanishads)指出:“肉体之所有细管交汇的地方,就像一个轮子中间的轮辐。他在心中转动并把他的一转变为多。”“那个在太阳中、在火里面、在人心中的他(He)就是太一(One),那个认识到这一点的他就是和太一在一起的人。”“心中的那个狭小的空间和这个广袤的宇宙一样大,……因为整个宇宙都在他当中,而且他就居住在我们心中。”“他就是隐藏在所有存在中的神。”“他既很遥远,又很邻近,就歇息在心灵的深处。最终,又回到了牺牲假我的涤罪(purification)过程中。”

印度教的《薄伽梵歌》(Bhagavad Gita)在私欲、情欲或妨碍神的权力的附属物和纯粹的或不违反正义的欲望之间做出了区分。《薄伽梵歌》说:“我(即神)乃那些强人的权力,当这种权力摆脱了情欲和私欲的时候。我乃欲望,当这种欲望是纯粹的、不违反正义的时候。”“对自然物的仇恨和贪欲在人的低级本性中有其根源,不要让人拜倒在其权力下,它们乃是其道路上的两个敌人。”“一个摆脱了自私锁链即摆脱了他的低级的自我的人,就是一个有决心和毅力的

人，而且其内心的平和超越了胜负——这种人便有了纯善(Sattva)。”

佛教的《法句经》(Dhammapada)区分了大我和低级的自我。它说：“从低级的自我提升自己……因为大我才是你自己的主宰，而且大我乃是你的避难所。”其他佛教经文也做出了类似的区分，例如，把我们自己和我们当中的佛心区分开来了。“佛心的光芒迸发于我们自己，佛心的同情涌溢于我们当中的佛心。”但是，“如果我们只是强调我们的本我，不割舍全部念头，佛心就不会显现”。

佛教的人格主义学派区分了假的小我和真的大我，“只有……当不是真的大我的某物被误认为真的大我的时候，人们才会喜欢那个假的小我。如果人们把这个神圣的人格(the Ineffable Person)视为真我，是因为它实际上就是真我”。藏传佛教指向了一个与真我相对立的幻想的本我或分裂的自我。“试着把你自己的湮没在那无色的空光(colourless light of Emptiness)中，放弃对一个分裂的自我的全部信仰，完全依附于你的幻想的本我。承认这个真的实在的无限之光(boundless Light of this true Reality)就是你自己的真我，你将得到拯救。”神宗的曹洞宗(Soto School, 日本佛教宗派之一——译注)则区分了冷漠的、自私的、本我主义的、非自然的心和纯粹的、真正的、自然的、无限的佛心：“佛教教导说，人心有两个方面，即纯心(pure heart)和杂心(impure heart)，但心本身又不是两个心。纯心乃我们自身本质的纯心，我们的自然的心并非完全不同于佛心。……与此相对的是那个使我们从早到晚不得安宁的杂心，即本我主义的幻想之心、为情欲所支配的心。由于这种自私的、为情欲所支配的心不是自然的，我们便总是蒙受苦恼。这种心是无止境的、绝对冷漠的、使人误入歧途的。……在根本上，我们的真心、我们的真性是纯粹的和无限的。……但它又受到情欲的腐蚀，并成为杂心，即某种不是我们的真我的东西。……正是在这种方式中，我们把我们自己交付给了那个欺诈的、为情欲所支配的心的运作，以致真正的主宰即佛心甚至不能显现其面目。”

在犹太教的希伯来圣经中，《创世记》认为，人心显现为完全的恶。“耶和華见人在地上罪恶很大，终日所思想的都尽是恶。”但是，《以西结书》则区分了石心(heart of stone)和新的肉心(heart of flesh, 它被等同于上帝之灵)。“我要使他们有合一的心，也要将新灵放在他们里面，又从他们肉体中除掉石心，赐给他们肉心，使他们顺从我的律例……”《箴言》关于智慧的论述中所出现的最深层的自我的观念包括了一种和浅薄的自我的区分。“人的灵是雅赫威(Yahweh)的羔羊，他在寻求其最深层的自我。”

在基督教新约中，马太区分了自我和真我：“于是耶稣对门徒说，若有人要跟从我，就当舍己，背起他的十字架来跟从我。因为凡要求自己生命的，必丧掉生命；凡为我丧掉生命的，必将得生命。人若赚得全世界，赔上自己的生命，有何益处呢？”

在《罗马书》中，保罗区分了真我和非灵的我或罪：“若我所做的，是我所不愿意的，我就应承律法是善的。既是这样，就不是我做的，乃是住在我里头的罪做的。我也知道，在我里头，就是我肉体之中，没有良善。……若我去做所不愿意做的，就不是我做的，乃是住在我里头的罪做的。”

在伊斯兰教中，高级的本我或自我和低级的本我或自我之间的区分，在其神秘的传统即泛神论神秘主义中比在其经典文本即《可兰经》中更为突出。泛神论神秘主义诗人鲁米(Rumi)说：“你的墓穴不是因石头、木材和泥灰而美丽，而是因你自己在灵的纯洁中挖掘了一个墓穴，并在真主(安拉)的本我主义中藏埋了你的本我主义而美丽。”当他写到下面的诗句时，他使用了同样的类比：“噢，好朋友，你不单单是你，你是高空和深海，你是浩瀚的汪洋。”译者评论说，