



华侨大学国务院侨办、福建省重点学科系列成果

宗教与哲学

精神——文化生活图式的两重解读

Religion and
Philosophy



宗教与哲学是人类精神——文化生活在历史进程中的两种结构性要素。本书对“宗教”和“哲学”的分析中，既有对儒、佛、道的历史沿革和理论探讨，也有对西方思想史上宗教理论的叙述和逻辑辨析。还有对马克思主义宗教观的探究概括。力图使宗教与哲学在人类精神宇宙与自我、信仰与理性、神圣与世俗、实然与应然等问题中的关系交联关系和角色转变得以厘清。

张禹东 杨 楹 等 著

社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)



华侨大学国务院侨办、福建省重点学科系列成果

宗教与哲学

精神——文化生活图式的两重解读

Religion and
Philosophy



张禹东 杨 楹 等 著



SSA
社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (ASAC)

图书在版编目 (CIP) 数据

宗教与哲学：精神—文化生活图式的两重解读 / 张禹东，
杨楹等著. —北京：社会科学文献出版社，2009. 4
ISBN 978 - 7 - 5097 - 0699 - 2

I. 宗… II. ①张…②杨… III. 宗教哲学 IV. B920

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 040578 号

宗教与哲学

——精神—文化生活图式的两重解读

著 者 / 张禹东 杨 楹 等

出 版 人 / 谢寿光

总 编 辑 / 邹东涛

出 版 者 / 社会科学文献出版社

地 址 / 北京市西城区北三环中路甲 29 号院 3 号楼华龙大厦

邮政编码 / 100029

网 址 / <http://www.ssap.com.cn>

网站支持 / (010) 59367077

责任部门 / 社会科学图书事业部 (010) 59367156

电子信箱 / shekebu@ssap.cn

项目经理 / 王 绯

责任编辑 / 李 响 王 绯

责任校对 / 段娟娟

责任印制 / 岳 阳 郭 妍

总 经 销 / 社会科学文献出版社发行部
(010) 59367080 59367097

经 销 / 各地书店

读者服务 / 市场部 (010) 59367028

排 版 / 北京鑫联必升文化发展有限公司

印 刷 / 北京季蜂印刷有限公司

开 本 / 787 × 1092 毫米 1/16

印 张 / 28.5 字 数 / 511 千字

版 次 / 2009 年 4 月第 1 版 印 次 / 2009 年 4 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978 - 7 - 5097 - 0699 - 2

定 价 / 65.00 元

本书如有破损、缺页、装订错误，
请与本社市场部联系更换



版权所有 翻印必究

张禹东、杨楹等教授撰写的《宗教与哲学》一书，使我们近距离领略到华侨大学哲学社会科学研究上的可喜进展和最新成果。这一学术群体的形成，标志着中国南方在宗教与哲学研究领域一支朝气蓬勃的新军之崛起，给我们正精心培育和扩展的学苑带来了清新与活力。在阅读和欣赏这部书稿时，我们感触到其作者广泛的学术视域、明确的问题意识、敏锐的观察眼光、清晰的研究思路，以及深刻的理论分析。其关涉古今中外的学理涵括，亦引发并启迪了我们对宗教与哲学发展之旅的追寻与思索。

“宗教是什么”，这是人们众说纷纭、答案各异的一个典型问题。从认识论的角度来看，宗教反映了对人生意义的询问，对终极关切的表述，以及对神秘存在的敬仰。而从存在论的意义来说，宗教一方面在人与自然及“超自然”的存在关系上表达了一种“究天人之际”的意向，对于“异己”存在及其力量，宗教是人之主体性的表现，或为人之自我“对终极（实在）的关切”，或为人之内心充满神秘意味的“绝对的依赖感”；宗教在另一方面则是人对“个我”及其“社会”存在关系之探，其中反映出对“人”及其“社会”存在的“神化”，即“神话化”或“神圣化”；在此，既有人的“成圣”、“成神”，亦有“社会”的“神化”或“象征化”，成为个我赖以依存的“神秘团契”或“神圣联盟”。由此而言，宗教展示了人在认识“存在”上的“诧异”、“不解”或“神秘”把握。正如本书论及西方宗教学创始人之一麦克斯·缪勒时所引述的，“宗教学起源于对宗教存在的诧异”，其“起点”是“对自己无法解释”的现象的“惊讶”。从这些考虑中，我们可以注意到人类“宗教”及研究这一现象的“宗教学”所展示的侧重和独特之处。

“宗教”在西文中的表述源自拉丁文 *religio*，其在西塞罗的理解中一为 *relegere*，指“关注”、“集中”或“反复”，亦引申为“选择”及“重新选

● 宗教与哲学

择”；二为 religere，即“重视”、“小心翼翼”和“认真考虑”；二者都与敬神崇拜的态度相关。而在拉克汤提乌斯和奥古斯丁那儿则用 religare 来表示“联系”、“连接”、“结合”或“合并”，主要用于表达神人之间、神灵之间的联系和重新结合。这是西方“宗教”术语的渊源及基本意蕴，它既表述了神人关系，亦说明了人的敬神态度。

在中国文化氛围中，对“宗教”的理解则有着与西方不同的发展脉络。尽管当代中国理论话语对“宗教”的理解探索经历了从“政治”认知、经“文化”解释、到回归“宗教”的曲折过程，其概念本源及其演进却更为复杂。中国学术界自 20 世纪以来对于“宗教”的定义、中国有无“宗教”，以及“宗教”在华的存在价值和作用等问题一直处于意见分歧之中，甚至不时发生激烈争论。从其文字渊源而论，中国古代对“宗”与“教”乃分开表述，“宗”的本义乃“尊祖庙”，从而有着“禋于六宗”之说，侧重于对祖先、神祇的敬崇等礼仪活动及相关场所；而“教”则基于“教化”的原义而引申为对“神道的信仰”，由此衍生出“神道设教”、“合鬼与神，教之至也”，以及“修道之谓教”等意涵。“宗教”二字一体共表乃为佛教的发明，至少在 6 世纪左右就已有其合用的记载，如梁朝袁昂在为佛教信仰辩论时曾论“仰寻圣典，既显言不无，但应宗教，归依其有”；而隋朝释法经在谈到其修撰佛经的目的时亦强调“昆赞正经，发明宗教，光辉前绪，开进后学”。随之佛教文献《景德传灯录》、《续传灯录》等也多有“宗教”之表述的出现。不过，佛教在此对“宗”与“教”的词义理解仍有区别，即多以“教”表述佛陀之言，以“宗”说明佛陀弟子之传，“宗教”共构乃为崇拜佛陀及其弟子的教诲之专门蕴涵。在此基础上，“宗教”才提炼出“人生宗旨、社会教化”的普泛意义。这种作为佛教术语的“宗教”后来因佛教典籍的翻译而传入日本，但其意义却出现微妙转换，因为日本佛教界最初将“宗”理解为语言难以表达的真理，而“教”则是有关这种真理的系统教义及其诠释。

“宗教”这一汉语表述与西文 religion 的意义关联始于 19 世纪下半叶。其现代意义的应用在学术界也有“假道日本而入中国”之说。这是因为自 1868 年起，日本明治政府的文书用语中一般会将西文 religion 译为汉语的“宗教”，此后其通商航海条约、介绍西方情况的著作（如邨田枢文夫的《西洋闻见录》）等也多用“宗教”对应、翻译 religion 一词。中国学者的这种运用则以黄遵宪的《日本国志》一书影响较大。是书 1887 年完稿，

1895年出版，书中频频出现“宗教”一词。不过，黄遵宪以“宗教”对应西文 religion 之义的做法当时并未成为中国学术界的共识。相关争论不仅涉及语义上的分歧，而且更深化为对“宗教”意义理解上的不同。在19世纪末，不少中国学者反对将 religion 译为“宗教”，甚至干脆否定其“教”之译。一些人宁愿使用非常别扭的 religion 之汉语音译“尔厘利景”，也不同意其“教”之译。这样，religion 从此在消极意义上会被理解为与中国术语中的“巫”相同，“于华文当称为讖纬之学”；但其在积极意义上也被对应于中国常用之词“道”，即表达其神秘莫测却真实存在，超然、超越却“兼涵体用两面”之意。

从佛教对“宗教”的释义到现代意义上“宗教”与西文 religion 的对应，不仅反映出中西方在语言意义理解上的不同，更折射出二者对“宗教”的本质、意义和价值等观念上的分歧。除了对“教”与“学”、“教”与“政”的关联和区分有不同看法之外，中国学术界对于“教化之教”与“宗教之教”、社会规范之“礼教”与敬神崇拜之“宗教”，以及突出组织机构的“制度性宗教”与强调文化信仰的“非制度宗教”等，都有着严重的分歧和激烈的争议。其中的困惑与难题甚至已作为“学术存疑”或“文化遗产”而得以流传和积淀。例如，严复虽然坚持“西学”与“西教”乃“绝不相合”，认为“‘教者’，所以事天神，致民以不可知者也”，而“‘学者’，所以务民义，明民以所可知者也”，却也承认欧洲历史上二者实际上曾相混合，况且“形而上学”本身就是让人很难“确知”的“玄学”。此外，中国关于“儒教”究竟是否为“宗教”之争，亦反映出中国学术界对“宗教”的复杂体悟和心理感受。梁启超曾特别强调孔子是“哲学家、经世家、教育家”，但不是“宗教家”；陈独秀亦坚持“孔教”是“教化之教，非宗教之教”，“绝无宗教之实质”。这里，“宗教”仅被理解为“一神或多神之崇祀”，他们担心宗教信仰会因其“仰”望而有着盲“信”，却忽略了宗教本身也可为“哲思”、“教化”和“经世”之“学”，也有着“超越”和“升华”的维度。

在中国历史上，儒、佛、道曾有“三教”之称，其并列同称自南北朝以来就已为定局，形成“三教譬如鼎足，缺一不可”之势。尤其是“儒教”，在“三教”之中曾地位显赫，它上下畅通，既可位尊“国教”，宗主正本，亦能“礼失求诸野”，扎根民间。但今天佛教、道教的“宗教”地位保持如往，而“儒教”之“宗教”性却颇为存疑、颇受争议。“儒教”

● 宗教与哲学

之“文以载道”的文化功能得到承认，但其“神道设教”的宗教意义却已失共识。在此乃出现了类似“绝地天通”的嬗变，儒者探究“人际关系”之“人文性”得到承认和肯定，而其询问“天人关系”之“宗教性”则被否认或悬置。肯定“儒教”是“教”的正方，可从“儒教”并用追溯到以“究天人之际”为使命的司马迁所写的《史记》，其中有“鲁人皆以儒教”之论，由此被解释为“鲁人”对“儒”有着如“教”那样的崇敬。而否认“儒教”为“教”的反方，也会以元朝佚名氏所作《道书援神契》为依据，强调“儒不可谓之教，天下常道也”。这些关于“教”之意义和区分的争论，归根结底乃反映出人们对“宗教”的本质、意义、价值和作用的不同看法和评价。

纵览本书对“宗教”的描述和分析，不仅有着对儒、佛、道的历史追寻和理论探讨，以及对西方思想史上宗教理论的系统勾勒和透彻辨析，更有对马克思主义宗教观的研究概括。这样，马克思主义经典作家“对宗教本质的透析、价值功能的定位、及其未来性的理性判断”等，亦得到系统的展示和精辟的论述，使人由此可以获得一种对宗教高屋建瓴的洞观。

“哲学”作为涉及世界观的学问，与宗教有着密切的内在关联。在一定意义上说，宗教曾是哲学的温床，而现在也仍可被视为哲学的继续。对于二者这种交融互渗、彼此共构的关系，马克思曾生动地指出，“哲学最初在意识的宗教形式中形成，从而一方面它消灭宗教本身，另一方面从它的积极内容说来，它自己还只在这个理想化的、化为思想的宗教领域内活动”（《马克思恩格斯全集》第26卷，第26页）。哲学作为一种理性思维和推断，反映出人类的认知达到了一定的高度，正如黑格尔所言，“一个民族的精神文明必须达到某种阶段，一般地才会有哲学”（《哲学史讲演录》第1卷，第53页）。宗教反映了人类认识之端，其产生说明人类思维开始具有认识自我及其外在自然的能力，尽管这种认识最初是以虚幻的想象、以神话形式来进行，但“神话”恰是远古人类的“哲学”，宗教的想象为哲学的理性认知打下了基础、提供了条件。因此可以说，宗教就是人类源自远古的、并不断发展演变的一种世界观和人生观，它既是古代人类哲学的雏形，也仍然是当今人类哲学认知的一种特殊形态。

西方的“哲学”一词源自古希腊思想家毕达哥拉斯，他以 *Philosophia* 这种表述来说明人类的“智慧之爱”或“趋向智慧的努力”。因此，“哲学”在西方的原初意义即“爱智慧”，而“哲学家”则是“爱智者”。毕

达哥拉斯在创建其哲学时引入了远古宗教的神秘主义，从而使古希腊哲学从一开始就具有神性思维及思辨的特色，这一特色后来又贯穿整个西方哲学的发展。从一开始，毕达哥拉斯就将神性思维与理性思维相结合，由此达致宗教与哲学在一定程度上的共构。毕达哥拉斯自称是“一个哲学家”，即“爱智者”，但同时又进而将这种“爱智”与“爱神”相关联，认为“只有神是智慧的”，因此“人最多只能爱好智慧，也就是爱神”。当然，通过“爱智”与“爱神”，在此已反映出人对世界的沉思、对真理的寻求，即通过追问、究诘现象世界、物质实存而探询那隐匿在感官世界背后的永恒世界，从研究物体之形的“物理学”升华为尝试解说其“形”之“上”的“形而上学”。这样，宗教与哲学就共同形成了西方思想史中形上、思辨和抽象探究的传统。

在西方哲学发展中，宗教起着非常重要的作用。尤其是通过结合古希腊文明和古希伯来文明，基督宗教在西方哲学的构建中举足轻重。早期基督宗教的思想家克里索斯托、奥古斯丁等人最初曾把基督宗教的思想理论体系称为“基督宗教哲学”，这种宗教哲学体系在欧洲中世纪达到鼎盛，形成“经院哲学”一统天下的局面。由于“经院哲学”实质上即基督宗教哲学，因此，可以说，这种宗教哲学乃是整个中世纪欧洲哲学的主体和基本构成。本书研究西方宗教与哲学的一个重点，就是对中世纪经院哲学泰斗托马斯·阿奎那思想体系的研究。这一研究重点突出，思路清晰，对阿奎那的理论特色有着条分缕析和多层面展示。此外，本书内容还延伸到对这种经院哲学及其托马斯主义在现代发展的追踪，专门探讨了以马里坦等人为代表的“新经院哲学”，以及“新托马斯主义”的问题意识和现代视域。尽管西方近现代哲学经历了“世俗化”的过程，传统意义上的“神学”与近现代“哲学”基本上已分道扬镳，但基督宗教的思想体系仍作为宗教哲学而与整个西方近现代哲学的发展同步，并伴随着这种“世俗”哲学而“与时俱进”，体现出其“跟上时代”的各种努力。而且，在天主教的文化视域中，经院哲学和新经院哲学被作为“永恒哲学”而得到推崇和推广。因此，各种形态的宗教哲学体系在当今西方哲学中仍占有较大比重。

中国古代并无“哲学”这种具体表述，与之相接近的术语则有“理学”、“道学”、“玄学”等，而后来人们常用的“形而上学”或“形上之道”主要源自《易·系辞》所言“形而上者谓之道，形而下

● 宗教与哲学

者谓之器”。不过，中国古代文化传统中对“哲”一字的理解也具有“睿智”、“聪明才智”之意，表示一种敏锐的观察力和深邃的认识水平，而才识卓绝之人亦被称为“哲人”，如“知人则哲”、“或哲或谋”、“维此哲人，谓我劬劳”、“并建圣哲”等意蕴实与西方的“爱智”或“爱智者”颇为接近。

当16世纪西方耶稣会传教士来东方传教时，西方的“哲学”概念随之传入。当时 philosophy 一词曾被来华传教士音译为“斐禄所费亚”，或有“学文”、“理学”、“理科”、“性学”和“爱知学”等意译。近代以来日本学术界在引进西学、确立西方重要概念的译名上颇为努力，亦有不少进展和成果。例如，日本学者自德川幕府时期以来对西方“哲学”概念多有揣摩和意译，相关汉字译名包括“鸿儒”、“硕学的学修”、“究理”、“学文”、“穷理科”、“物理学”、“格智”、“学师”、“理学”、“性理论”、“天道之说”、“玄学”、“知识学”、“熟考知察学”、“考察学”、“性理学”等。在这种摸索、探究的基础上，日本学者西周在19世纪下半叶开始以“希哲学”来对译 philosophy，以表达其“希求哲智之学”的蕴涵。他看到了西方“斐卤苏比”所表述的“明天道”、“立人极”的核心意义，并运用其对汉字及相关经典文献的把握、理解来求东西哲理之通识。西周于明治三年（1870）在其东京讲学中正式使用“哲学”一词，而在明治七年（1874）他出版的《百一新论》中则进而表明，“把论明天道人道，兼之教法的斐卤苏比译名哲学”（《西周全集》第一卷，第289页）。在西周看来，西方的 philosophy 术语乃有“爱贤、希贤”之义，故可直译为“希贤学”或“希哲学”，而这种“哲学”独具“万事统辖之理”，体现出“百教一致之义”，因此是“诸学的统辖”。此后，新成立的东京大学于1877年在其文学部内正式设立“哲学科”；1887年日本文部大臣森有礼在其发表的《伦理教科书凡例案》中亦正式使用“哲学”一词。这样，“哲学”一词率先在日本作为规范术语而得以通用，不久又随黄遵宪所著《日本国志》一书与“宗教”术语一并“假道日本而入中国”，从而在中国学术界逐渐流行开来。

中国学者关注西方“哲学”，大体始于16世纪以来的“西学东渐”。受来华传教士的译名影响，中国学术界亦多用“理学”、“心理学”或“心智之学”等来表示 philosophy。通过介绍、理解西方的“哲学”涵盖，中国学界不仅逐渐弄清了“哲学”在西方思想文化传统中的本真含义，而且

受其启迪而开始思考、构建中国自己的“哲学”体系。于是，中国哲学由其源自儒家传统、以“人”为基础的“仁学”这一内涵式发展，结合中国本土道家外延式“道学”及受西方天主教影响而出现的外观式“天学”，逐步扩大到对宇宙人生之存在的根本“原理”之探，形成了体现“哲学”核心观念的“原理之学”。1903年在日本东京创刊的《浙江潮》杂志于其第4期曾刊登《希腊古代哲学史概论》一文，对当时中国学者的“哲学”理解有如下概括：“哲学二字，译西语之 philosophy 而成，自语学上言之则爱贤智之义也。毕达哥拉士所下之定义，以为哲者因爱智而求智识之学也；亚里士多德亦以为求智识之学；而斯多噶派以为穷道德之学；伊壁鸠鲁学派以为求幸福之学。哲学之定义如此纷纷不一，虽然，希腊人哲学之定义，则以相当之法研究包举宇宙与根本智识之原理之学也，约言之，哲学可称原理之学。”对此，冯天瑜曾评价说，“‘原理之学’，即探求事物一般规律之学。此说颇能切中‘哲学’的本质”（冯天瑜著《新语探源》，中华书局，2004，第419页）。显然，“哲学”正是反映了人类对存在意义的追本溯源及其正确表达。

中国的“哲学”理解及其特色、“哲学”与中国传统思维方式的关系，以及“哲学”与“宗教”在中国思想文化处境中究竟处于何种状况，这些都是值得我们深入研究的问题。尤其当涉及世界本源、终极实在这类“形上”问题时，我们就会发现“哲学”与“宗教”意识的复杂交织。所以，华侨大学的老师们撰著研讨“宗教与哲学”这一主题，在其具有关键性和根本性的意义中探询和究诘，自然也会将我们引入其意义之旅，在这种探赜索隐中有所感触和感慨，激起断想与遐思。阅读这些当代“智者”们的精彩文笔，领略其闪光思想，我们也会与之一道在这种追根究底的“智慧之爱”中超越自我、共享升华。

是为序。

卓新平

2008年6月20日于北京

前 言

宗教与哲学： 精神—文化生活图式的两重解读

毫无疑问，“宗教”与“哲学”这两个范畴，有着宽广的外延与充满着历史嬗变的内涵，两个范畴所承载内容之丰富性、多向性，以及由此而产生的诸多歧义性特质，使任何试图对二者关系加以勾勒与诠释的诉求，都难免不陷入一种简单与粗浅的境况。换句话说，“宗教”与“哲学”都是综合整体性的大概念、大范畴，两者既具有差异性、不可等同性，又具有深刻的内在关联性，这就很难抽象地对之进行条分缕析、恰如其分的解读，并获得广泛的认可。从这个意义上来说，整体性地解读“宗教”与“哲学”的关系，是一项极具风险的工作，由此，任何解读也都仅仅是一种尝试性的试错。

不可否认，作为人类精神—文化生活完整图式中两种结构性的要素，“宗教”与“哲学”，不仅在时间维度上相互纠缠，而且在内涵与逻辑结构上相互交织，共同构成与支撑着人类精神—文化生活的长久景观，表征着人类生存从自发转向自觉的历史轨迹，即“宗教”与“哲学”，既是人类精神成长、人类生活文化性自觉的外显表征，又是精神、文化生活反思与建构未来之必须，因为从某种意义上来说，“宗教”与“哲学”均是一种“安身立命”之行为，都是人的精神寻找家园的冲动。

事实上，对“宗教”与“哲学”关系的剖析，是任何单一的透视架构都难以支撑的。其内容的复杂性内在地要求我们必须将两者及其关系置于多元分析架构和平台上来进行综合性的把握，从而呈现出多棱镜中的关系网络，唯有如此，方可较为全面而深透地弄清两者的本质及其真实关系。譬如，将两者置于现代学科构架内来加以审视，我们可以探寻到两者不同的研究对象、发生学基础、本质特征、思维运行模式，嬗变的规律以及现

● 宗教与哲学

实功能，揭示两者不同的学科目标、学科责任与学术理路，从而表征“宗教”与“哲学”都绝不是描述性的范畴，而是规范性的范畴。同时也显示出两者从不同的维度和不同的层面共同丰富着人类的精神生活。再如，将“宗教”与“哲学”置于文化类型学的意义上来加以审查，则不仅可以显现出两者不同的受众群体、传播方式、文化目标与路向等诸多的差异，而且还可以表达出两者不同的生活基础、精神范型和在文化体系中的地位与功能，从而在观念领域表征出两种不同类型文化样态之间的差异性共在。当然，还有很多别的平台与视角可以开启与利用。但是，无论是学科类型式，还是文化类型学式，抑或别的被开启的视角和搭建起来的平台，都是对“宗教”与“哲学”及其关系的一种外在式把握，也就是说都是站在“旁观者”的立场，对之加以抽象的静观。这与不断处于生成与嬗变中的“宗教”与“哲学”及其关系是相悖的。

鉴于此，我们认为，必须将“宗教”与“哲学”置于人类生活的历史性展开的基础上，以唯物史观为根本的理论指导，首先将审视两者的本质及其关系的方法论建立在踏实可靠的基础上。唯有如此，才能真正超越对“宗教”与“哲学”及其关系解读的观念论路线，呈现出两者真实的历史性关系逻辑。

当人们按照常识性的思维定势将“宗教”与“信仰”简单等同起来的时候，宗教就被泛化或信仰被宗教化了；当人们视“宗教”为虚无、虚假，将其真实地推到“彼岸世界”悬置起来的时候，事实上是将“宗教”与“现实生活”隔离开来，并在一定程度上将二者对峙起来了；当人们将“宗教”同巫术、迷信等虽有联系，但却有本质差异的东西混同起来的时候，其实是将一种具有丰富内涵的宗教文化问题简单化了。因为，“宗教”作为一种具有广泛渗透性的文化形式，不仅直接或间接、或深或较浅地影响着社会生活中的政治、经济、法律、文学、艺术和建筑等，使之具有程度不同的宗教印迹，而且也与人类伦理、道德、心理、情感价值，以及自由、权利和义务之间都具有千丝万缕的联系，同时宗教自身具有从外到内的精神结构，和复杂的世俗组织结构，形成对生活世界多层面、多维度的影响。面对如此广泛存在的宗教文化现象，我们不能简单地加以否定，或转过头去视而不见，这不是正确理解与把握宗教的立场和态度。

从“宗教”的视角来看人类生活与历史和从人类生活与历史的立场来审视“宗教”，构成剖析“宗教”与“生活”关系的两个不同视角。前者视“宗教”为一种“独立的”的文化与精神力量，并且赋予它生存本体论的意味，人类生活与历史只不过是“宗教”追求终极完美王国的外在显现，由此，人类生活与历史的本质是宗教演变史，是宗教不断完善、不断

提升自我价值的历史，而现实生活的本质与推进，只是不断趋近于“千年王国”的“皈依史”。在这样的语境和思维方式格局中，现实生活是变幻不定、幻象丛生、无价值性的瞬时世界，由此，形成一个永恒与瞬时、有序与无序、此岸与彼岸、有价值与无价值，以及神圣与世俗……二元分裂、对峙的格局，从而宗教对现实生活世界具有价值统摄力，并成为生活价值之源与合法性依据。这一路径，本质上是彰显观念决定论的逻辑，贯彻“以神为本”的价值原则。而从人类现实生活与历史发展出发来审视、审查与定位“宗教”的路向，首先颠覆了观念决定论的价值路向与思维模式，强调从现实生活与实践、生活历史的演变出发来把握“宗教”与现实生活之间的张力关系，主张宗教根源于生活，没有生活就没有宗教，唯有如此，才能把握宗教的根源、本质，宗教在生活中的功能与地位，以及宗教在人类生活中的命运，最终对“宗教”做出符合生活真实、历史变迁及其真实状态的科学解读。

马克思曾说：“宗教只是虚幻的太阳，当人没有围绕自身转动的时候，它总是围绕着人转动。”^① 马克思通过这一反思性的判断，强调了“宗教”对于先民的生活世界，是作为“真实的太阳”而内在于其中的，具有一种主宰力量与牵引力量的特质，在此基础上，马克思提出，“宗教是还没有获得自身或已经再度丧失自身的人的自我意识和自我感觉”^②，在这里，他采取了现实主义的生活路径来分析宗教，具体地从现实的人的生存境遇出发来探寻宗教的发生和本质，强调宗教乃是现实生活主体生活实际样态的折射。这样，宗教从人的生存意义上来看，则是表现为自我丧失、对某种决定自我命运的外部异己力量的盲目恐惧，以及由这种恐惧而引发的崇拜与信仰。由此，形成了马克思分析宗教的独特逻辑路向，展开了宗教与现实生活之间的关系分解。他说道：“我们的出发点是从实际活动的人，而且从他们的现实生活过程中还可以描述出这一生活过程在意识形态上的反射和反响的发展。甚至人们头脑中的模糊幻象也是他们的可以通过经验来确认的、与物质前提相联系的物质生活过程的必然升华物。因此，道德、宗教、形而上学和其他意识形态，以及与它们相适应的意识形式便不再保留独立性的外观了。他们没有历史，没有发展，而发展着自己的物质生产和物质交往的人们，在改变自己的这个现实的同时也改变着自己的思维和思维的产物。”^③ 这就从本质上规定了“宗教”与人们的物质生产活动，与人

① 《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社，1995，第2页。

② 《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社，1995，第1页。

③ 《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社，1995，第73页。

们的生活世界的关系，表明包括“宗教”在内的一切意识形态，都没有离开现实生活条件而独立存在的“根据”，更不能抽象地谈离开现实生活的意识形态的独立性。一句话，一切意识形态，其根都在现实生活之中，都必须通过现实生活与实践得到最终的说明与解释。

宗教的生发源于人与自然关系的狭隘性，人类在自然面前是柔弱的，外在强大的异化力量支配着、主宰着人的现实生活，导致现实生活的非自主性与高度的外在制约性。有人曾指出，宗教是经济极度贫乏时期人类梦想的理想主义的完成。这样，宗教之创立，从人的生存与宗教的文化动机及其本然的价值来看，即是为了给人提供精神力量、信仰力量，进而物化为现实直接的生存力量，使人的生活获得应有的价值观照。更确切地说，作为扩张与强化现实生活的力源，宗教试图把人从自然的奴隶提升为主人，使生活主体获得自由与超越，这就使它扎根于原始初民的简单生活之中，从而获得了应有的价值与地位。这就说明在当时的生存语境中，宗教具有提升人类生存力量之功效。这本质上是对人类生活的肯定与推动，一言蔽之，宗教是为了人超越现实的制约而生成，以获得生活的完整性与幸福感受为直接目的，它内在地蕴涵着解放的意向，具有解放人的功能。从人的生存论意义上来看，原初宗教创立之目的与初衷，决不是为了给生存套上“枷锁”，从而使受制于外在的神秘力量，而是为了超越现实的柔弱与生活苦难，追求幸福。源于人对自身生活的解放与完善的本质规定，马克思秉承并肯定了费尔巴哈的命题：“人创造了宗教而不是宗教创造了人。”循此理论，我们可以说，在基督教产生之时同样也就内在蕴涵着追求与获取幸福、实现生命完整的价值目的，因此，基督教的“创世说”、“原罪说”、“救赎说”和“三一说”等等，就当时的生活语境而言，都是一套严格的、系统的“人的解放理论”^①。事实上可以肯定的是，在人类寻求解放的历史性活动中，在科学不发达、技术不先进的条件下，宗教无疑是人自我解放、追求幸福与自由的主要手段和“真实的”路径选择。

然而，文艺复兴和近代启蒙运动以来，科学技术因现实生产之需要获得了迅猛的发展，使人的主体性、人的现实力量获得了巨大的肯定与显现。同时，在文化领域中宗教与科学的不相容性的矛盾越发尖锐，曾经对人的解放与发展发挥过积极作用的基督宗教，此时已越来越成为现实生活发展的桎梏。而新兴的近代文明深刻地蕴涵着批判与扬弃“神的本位”、张扬“人的本位”的价值立场，以对人的肯定与张扬替代了对神的赞美，从而

^① 参阅陈树林《马克思主义宗教观的深层解读》，载《学习与探索》2004年第4期，第28页。

凸显了人自身的创造力量与现实感性生活世界的重要性。此时，价值重心从异己的“神”转向了“人”自身，关注的焦点从“彼岸”回归到人生活于其中的“此岸”，从倾心非人的生活到关心现实人的感性需要，人的理智由追寻“彼岸真理”转向发问与探索“此岸真理”。

接下来的问题是，在科学技术日益发达的今天，宗教还能成为人类自我解放的手段和追求自由的路径之一吗？一个必须正视的现象是：宗教似乎并未如启蒙思想家预言的那样，随着科学技术的繁荣与进步而逐渐走向衰落，反而出现了某种“全球性宗教复兴”的景象：既有保守的天主教、东正教的复兴，正统犹太教群体的快速增长，也有同样相似的保守宗教——伊斯兰教、印度教、佛教的强大复兴，还有小群体中的复兴运动，如日本的神道教和印度的锡克教^①，以及新兴宗教的崛起等等，而这些又说明了什么？

无可否认，当代人类社会的发展存在着诸多的问题，而较为深刻的表现则在于：其一，全球化时代带来了价值多元化的景观，各种价值观之间不是通过对话而和谐发展，而是不断地通过各种形式展开文化竞争、文化冲突，呈现出所谓普世价值与特殊价值的矛盾关系，人类的精神价值立场出现了绝对主义与相对主义二元对立的走向；其二，更为重要的是，在现代性不断“祛魅”的过程中，技术理性主义的过分张扬等一系列因素，导致人们的价值失落，造成彷徨、孤独、流浪、生命无所依附的飘零感，一句话，精神家园的建构与现实物质生产、科技发展之间具有一定的紧张关系。而在现实生活中，每一个人都能感受到“命运的力量；我们所拥有、珍爱甚至仇恨、害怕的一切都将化为乌有；以及那无时不在、无人能免、决定着生活的重要性和意义的死亡等等”^②。这一切必然促使人不断地去寻求精神的归宿与灵魂的安放处，追求内心的平衡和灵魂的安宁，获得对自然和尘世的超越与超脱。相对而言，宗教则为人们追求和构建精神家园提供了一种便捷的形式。这也是宗教“复兴”、各种宗教势力的不断扩张、各种宗教或准宗教的形式不断向人们的精神王国挺进的深层原因。因此，我们不同意那种将这种“复兴”看成是昭示着宗教的“永恒性”的说法，也不简单武断地得出宗教将随着科学技术的发达而走向消亡的结论。很显然，宗教与科学的关系并非如此简单，宗教与现代化的关系也是极为错综复杂。作为现代化不可避免的结果的世俗化进程固然如韦伯所言是世界“去

① [美] 彼得·伯格：《世界的非世俗化：一个全球的概观》，载彼得·伯格等著《世界的非世俗化——复兴的宗教及全球政治》，上海古籍出版社，2005，第7页。

② [德] 狄尔泰《世界观的类型及其在形而上体系内的展开》，载马斯洛等《人的潜能和价值》，华夏出版社，1987，第8页。

● 宗教与哲学

魅”或理性化的过程，但从个体层面看，世俗化并未将个人心性结构中的宗教性冲刷得干干净净，而且宗教的意义功能、情感功能也可能得到进一步增强，特别是要看到在世俗化进程中还存在着非世俗化（或反世俗化）的力量。由此，韦伯在提出“祛魅”后继而提出“再入魅”（或译“再着魅”）来抗衡现代社会理性化过后的困境则是非常有趣和令人深思的。今日的世界也是奇妙而有趣的：一方面日益世俗化，另一方面又是非常宗教的。至于未来的景象如何也还很难下结论，但至少到现在还没有充分的理由去想象或推测下个世纪的世界会比今天世界的宗教性更少。宗教与人类社会的关系、宗教对人类生活的意义看来也需要得到新的审视。

如前所述，“宗教”与“哲学”都是“安身立命”之行为，都是寻找精神家园的冲动。而它又是通过佛教与哲学、道教与哲学、基督教与哲学、伊斯兰教与哲学、犹太教与哲学、印度教与哲学等各种具体形态来加以表现，这些形态各有不同的特点，也就使得宗教与哲学的关系呈现出丰富多彩的画面。

佛教本身就具有哲学、伦理和宗教三方面的学理。佛教戒、定、慧三学中的慧学，广泛涉及对人生和宇宙的看法，包含有丰富的哲学内容。佛教传入中国后，先是接受中国固有哲学的影响，随后出现双方的理论斗争，之后佛教宗派转向吸取中国传统思想而进行理论创造，此后佛教哲学又被理学家所批判吸取。在长期的历史发展过程中，佛教和中国固有的哲学思想逐渐会通、调和、融合，构建了颇具特色的中国佛教哲学理论，成为中国传统哲学的重要组成部分。比如，印度佛学与中国佛学的根本性差异就在于：前者秉持“心性本寂”，后者则是“心性本觉”。“本觉”是佛教概念，本觉逻辑存在于中国化佛学之中^①，但同时它也是儒道哲学的内核。概而言之，“本觉”逻辑是中国哲学宗教的修辞性言说规则，是中国宗教哲学的主导范式（心性学）的本质架构和理念预设，是儒佛道哲学的“公共模型”，儒佛道哲学的发展史也因此呈现为“本觉逻辑”共时态建构史。

在中国学术传统中，道教向来有“杂而多端”的说法。其实就其实质内涵来判别，主要有三种成分，即老庄哲学、神仙方术与符篆斋醮。道教哲学基于中国本土宗教的立场，从形上学的角度，致力于道教的最高信仰“道”的理论论证，为“神仙”世界的存在作出精致的说明。实际上道教

^① 此点由吕澂和“批判佛教”首先揭明。相关文献请参考杰米·霍巴德、保罗·史万森编《修剪菩提树：“批判佛教”的风暴》，龚隽等译，上海古籍出版社，2004。吕澂先生的《试论中国佛学有关心性的基本思想》、《起信与禅》等文，参见《吕澂佛学论著选集》，齐鲁书社，1991。

哲学既是道教教义教理的精神基础和理论根据，同时也是道教教义教理的理论升华和精神结晶。道教哲学是中国传统哲学的重要组成部分，渊源于先秦老庄哲学与秦汉黄老之学，中经魏晋玄学的“形上”洗礼，再与大乘佛学的思辨特征相结合，在隋唐时期随着道教的兴盛而形成具有中国文化特征的系统完整的宗教哲学。道教哲学形成以后，对中国文化的诸多方面，如哲学、宗教、伦理、文学、艺术，乃至民风民俗、生活方式等均产生了长远而深刻的影响，在中华文明的发展进程中起到了十分重要的作用。

儒学是哲学还是宗教，抑或既是哲学又是宗教的争议是中国文化史上的一个重大问题，迄今尚未有共识，但对儒家（儒教）哲学和生活具有深度关联性，具有重视现实人生，侧重经验认识，而对人生本原、世界本体和彼岸世界问题探讨较少等特点则有基本共识。儒学肯认“生活”的直面性，就是把“生活”作为人的存在方式、本质特征和终极实践指向，“生活”在此具有本体论的优位和价值，儒家哲学是“生活本体”论的哲学。儒家生活哲学强调“生活”的自我构成，生活理性、生活价值、生活意义、生活方法均直接通过生活自身得以说明和充分诠释，不必借助“上帝”、“基体”等“非生活”概念对现实生活进行附加性注解与佐证。儒家生活哲学可界定为：“德感生活”。儒家德感生活观念是中国哲学的主流或模型，它不仅构成了中国传统社会的心理潜态、文化面貌、思想结构，在多元文化建构中，它也直接影响了道家 and 佛教的生活观念。

在西方哲学的发展过程中，宗教起着非常重要的作用。尤其是通过结合古希腊文明和古希伯来文明，基督宗教在西方哲学的构建中举足轻重。尽管西方近现代哲学经历了“世俗化”的过程，传统意义上的“神学”与近现代“哲学”基本上已分道扬镳，但基督宗教的思想体系仍作为宗教哲学而与整个西方近现代哲学的发展同步，并伴随着这种“世俗”哲学而“与时俱进”，体现出其“跟上时代”的各种努力（参见卓新平为本书所作的“序言”）。基督宗教包括天主教、新教和东正教三大派别，这三者又都形成了众多派系，这些派系大都拥有本派特色的神学和相应的哲学理论。例如，天主教除了正宗的神学外，还有与之相适应的新托马斯主义等哲学派别，而新教神学家们也创立了人格主义等具有更多世俗哲学色彩的学派。其中，中世纪经院哲学泰斗托马斯·阿奎那的思想体系无疑是必须加以重点关注和研究的。需要特别指出的是：就基督宗教的哲学理论或宗教理论的哲学意义来说，它们总是与同一时期流行的世俗哲学思潮存在着密切的联系，成为后者的组成部分。基督宗教哲学作为宗教理论和哲学理论的这种融合在一定程度上体现了西方各国宗教文化与世俗文化的融合，以至我们在一定意义上可以说，基督宗教哲学不仅体现了西方宗教哲学的基本倾