



● 顾伟康著

学林出版社

—— 中国宗教的过去、现在和未来

宗教协调论



宗 教 协 调 论

——中国宗教的过去、现在和未来

顾 伟 康 著

学 林 出 版 社

(沪)新登字113号

责任编辑：朱志勇

封面设计：宋珍妮

宗教协调论

——中国宗教的过去、
现在和未来

顾伟康 著

学林出版社 出版

上海文庙路120号

新华书店上海发行所发行

常熟第四印刷厂印刷

开本850×1168 1/32 印张5.75 插页4 字数136,000

1992年3月第1版 1992年3月第1次印刷 印数1—3,000册

ISBN7-80510-706-8/B·28

定价3.80元

前 言 新的视角

作为一个普遍的、历史极为悠久的历史现象，宗教长期以来是无数哲人学者的研究对象。千百年来，他们有的站在卫道的立场上，竭力论证上帝的存在、永恒和合理；有的站在无神论的立场上，指责上帝乃是一个弥天大谎；有的以哲学家的身份，剖析宗教的形上本质；有的以艺术家的身份，捕捉那色彩、线条和音乐中的神圣主题；有的从历史的角度入手，考察宗教的产生和发展；有的从心理的角度入手，分析宗教心理、宗教感情的本质和意义……纵然不同的立场、不同的方法、不同的时代，使得他们的结论正误深浅、姿态百千，但正是由于继承了这份珍贵而丰富的历史遗产，马克思主义者才得以建立起自己的宗教理论体系，批判地总结历史上的宗教学说，特别是费尔巴哈宗教理论的精华，对宗教的本质、产生、发展、作用及其消亡之前途，作出了完整的经典性的阐述和论证。

处在这样一个历史阶梯上，我们今天的宗教研究，可以有些什么作用呢？

我们承认马克思主义的真理性，我们深感马克思主义的

博大精深，但除了理解、贯彻和运用外，对理论本身，还是可以而且应当有所补充、有所发展的。学术研究的经验告诉我们：即使是同一研究对象、同一研究立场，如果换一视角，往往就能发现许多原来没有发现的问题，重新探讨许多原来无法深入的课题。现代哲学史上的结构主义学说和波普的证伪主义等等，就都是另辟蹊径而别有洞天的。

因此，虽然是同样的宗教理论研究，同样是辩证唯物主义的研究立场和方法，但本书试图换一个视角，从新的角度切入——运用马克思主义基本理论，对宗教的结构和功能作稍微深入的研究和探讨，并就此而对**中国宗教**（本书的“中国宗教”乃是特指以汉族为主的华夏文化圈的宗教存在）的过去、现在和未来，有所回顾、有所分析、有所瞻望——以期对宗教这一几乎人人都知，但又都不甚了然的历史文化现象有更为具体真切和更为全面深刻的了解。

本书之所以选择这样一个视角，其启端在于宗教研究中一个普遍承认却又熟视无睹的问题——宗教的超越性。

作为一种既是信仰系统（社会意识形态）又是行为事实系统（社会存在）的文化现象，宗教的超越性是一目了然的，又是极为神秘、难以理解的。所谓超越性，是指宗教的存在及其社会作用，超越时代历史、超越民族国家、超越社会阶级……甚至超越宗教自身。

自人类产生，茹毛饮血、钻木取火之时，即有宗教与之相伴，直至今日，人类进入了太空时代，现代科技早已证明了上无天堂、下无地狱，但宗教却依然没有即将消亡的征兆。

自从以世界三大宗教为代表的系统宗教问世以来，人类社会经历了多种形态的更换，人类文化由野蛮而文明，经历了沧海桑田的巨变，但三大宗教不但流传不息，而且就其本

质而言，数千年依然如故。

不同的民族、不同历史传统和不同社会制度的国家地区，常常会流传同一种宗教。

不同年龄性别、不同阶级、不同职业、不同气质的个体，常常会信奉同一种宗教。

同一宗教，在相同的时间地点，其存在形式和社会作用居然会迥然不同，有时甚至相互对立。同是基督教，在近代中国史上，可以为帝国主义侵略中国辩护，也可以为中国人民大众的反侵略事业服务；同是佛教徒，可以是与佛同体、领悟宇宙人生之奥秘的大德高僧，也可以是烧香磕头、求神拜佛的小脚老太。

宗教甚至早已不仅仅属于宗教徒的了，它深深地渗入了世俗社会的政治、经济、法律、道德、科学、哲学、艺术、教育……之中，社会生活的每一个领域，都伴有宗教的身影。

.....

周恩来于50年代把新中国宗教存在的特点归纳为“五性”——群众性、复杂性、长期性、民族性和国际性，实际上就是对宗教的超越性的概括。由于身处特殊地位，他敏锐地感受到宗教存在的这一特点，并要求人们以此为出发点来观察、理解和处理宗教问题。当然，需要指出的是：首先，这“五性”亦即超越性，并不是我国宗教、更不是新中国宗教存在所特有的现象，而是任何宗教存在都具有的普遍现象。其二，“五性”仅仅是对宗教存在的现象特征的概括，而不是对宗教的本质和运动规律的概括。因此，一方面，对宗教之超越性现象的理解和把握是极为重要的，是宗教理论研究不可忽视和回避的问题。另一方面，对宗教之超越性现象的研究并不是宗教理论研究的全部，而仅仅是一个出发点、突破口。

为什么会有这样的超越性现象存在？常常有人会对此感到困惑迷茫。因为按产生、本质、作用或是按教义、行为、心理、团体等逻辑结构而展开的传统宗教理论体系，基本是在本质的层面上展开对宗教的分类研究的，而没有触及现象层面。故上述理论就无法对宗教存在的超越性现象特征作出深刻全面的解释和说明。有鉴于此，本书的宗教研究，将在现象和本质的统一上展开。所以，从静态抽象的本质分析到具体的结构分析到动态的实现分析，就成为本书理论体系的逻辑构成。

这样，对超越性现象的说明，就仅是本书的出发点和突破口。本书的目的和任务，是旨在论述宗教能在什么意义上、怎样地作用于世俗社会。本书的结论：由于特殊的本质、结构和运动机制，所以在总体上，任何历史条件下，宗教对世俗社会的作用总是肯定的、维系的，而不是否定的、瓦解的。对宗教功能的这种特殊性质情状，我以“协调”一词来摹写概括之。就此而言，本书的主题就在于讲清宗教之协调作用的依据、机制、过程和后果，并用此理论来分析中国的宗教存在和宗教运动。本书的书名《宗教协调论——中国宗教的过去、现在和未来》就是缘此而定的。

上 篇

宗 教 一 般



第一章 本质

任何事物的存在和现象，都能从其本质得到说明，找到根据。

宗教存在的超越性，首先可以而且必须从其本质上得到论证。当然，如果把宗教完全归结为颠倒、虚妄的人类认识，如费尔巴哈那样，那么我们无论如何也无法理解宗教能如此长期存在的合理性；相反，如果把宗教说成人类永恒的命运，是人类文明的源泉和动力，如汤因比那样，则又是不符合历史事实的、非历史主义的，因为宗教并非人类信仰的唯一的、永恒的存在形式。

本书的概括：宗教是一种特殊的信仰，是一个神圣的谎言。

第一节 宗教和信仰

长期以来，人们普遍地把宗教和信仰联在一起。流行的常识是：信仰问题归宗教解决。宗教即信仰，信仰即宗教，“宗教信仰”成了一个并列结构的合成词。实际上，这样的提法是有语病的（“宗教信仰”一词，确切地说，应是偏正结构），而它所反映的思想，更是大错特错。无论人们主观上想对“信仰”作何定义，当他们这样表述时，至少蕴含着如下的潜台词：

(1) 信仰绝对是非理性的，是不证之信和无证之信。

(2) 不信宗教者即是无信仰者，这样，“我信仰科学”，“我信仰共产主义”都成了悖论。

(3) 或是人类可以无信仰，或是人类不可无宗教。结果，宗教真的就成了人类永恒的命运，成了人类文明的源泉和动力。

可见，把信仰归结为宗教，把宗教等同于信仰，实是一个习而不察的谬误。造成错误的^{关键}，在于他们根本没搞清信仰是什么，故也分不清宗教与信仰的区别和联系。应当说：信仰包括宗教，但不归结为宗教；宗教是一种特殊的信仰。

因此，要讲清宗教的本质，其前提是讲清什么是信仰。

作为人类主体活动的一个重要层面，信仰是体现人之所以为人的内在主观要素。信仰是人与动物的根本区别——精神上的区别决定了人与动物在其他所有方面的区别（现代科学对动物行为的观察研究证明：单从社会性、使用工具、信号系统等外在方面，已经无法精确地判断人和动物的区别。只有在对特殊的精神自觉之反映的意义上，上述因素才是人与动物区分的标志）。信仰是人类对“世界和人生应当怎样”的回答，因此，信仰不仅是人类对世界和人生的认识和适应，更是人类对世界和人生的设计和改造；信仰既是人类对现实的把握，也是人类对理想的追求。就此而言，信仰是人类永恒的追求，是人生本体，是主体的、精神性的“道”。

就其表现形式而言，内在的主观存在，只有通过外在的客观行为方能表现出来。因此，只有在人的行为过程中，信仰才能被体现、被把握。信仰以动机的形式统摄着人类的理智感情，指导着人们的行为，这时信仰便是人们的世界观。

具体而言，人类行为的动机受到三个因素的制约：

一、外在的现实关系的制约。

所谓现实关系，从根本^{上讲}，当然是指人和自然的关系。但自

从人类能记忆和保留自己的历史起，人类对河流、土地、森林等自然资源的利用就不是直接和无条件的了，而必须是与其他族类的争夺、契约分配的结果；随着文明的发达昌盛，人与大自然的关系，更是必须通过种种人与人的关系才能实现。因此，从现象上看，所谓现实关系乃是指人与人的社会关系：政治的、经济的、法律的、道德的、血缘的……

人的主观动机，只有在客观的行为过程中、到客观的社会关系中，才能获得验证；而这个过程，也是人们深入全面地理解社会、理解大自然的过程。人们在客观行为过程中达到预定的目的，就证明行为的动机（包含着对客观现实关系的理解）是正确的，向主体反馈的结果，那是动机的稳固；反之，则是动机的修正和变化。无数次反复的结果，在人们的思想中就沉积为相对固定的行为模式和行为规范，在客观社会中物化为相应的物质形态。因此，所谓行为模式、行为规范及其相应物质形态的本质，即是特定历史条件下现实关系对人类行为动机的制约。例如，古代中国为人子者必须孝敬父母尊长，乃是每一个中国人必须遵循的行为规范和模式，相应的物质形态则是遍布全国的大大小小的村社宗庙，其本质则是古代中国的宗法社会对人们行为动机的制约。

二、内在的思维方式和思维模式的制约。

人类的行为模式和行为规范的长期历史积淀，便内化为思维方式和思维模式，通过长期的历史延续，它成为人们先天的获得性遗传，以更隐秘、主观的形式制约着人们行为的动机。因此，人们思维方式和思维模式的本质，乃是现实关系对人类行为动机制约的历史积累，但其表现，却是内在、主观的。例如，不同的社会背景和历史传统，使得西方人的思维方式是二分的、对立的，而中国人的思维方式则是混成的、合一的。相应的思维模式：表现在天人关系，西方人主张人对天的征服，而中国人则是天人合

一、相互补充；表现在神学方面，西方人信奉永恒的、无所不在、无所不能的上帝，而中国人则把神还原为人，在君主、祖先身上看到神的存在；表现在哲学、伦理学、美学方面，西方人是悠久而系统的本体论追求，而中国人则是长期而系统的关系转化研究；表现在动机的确立上，西方人遇事优先考虑功利的效果，倾向于个体的目的；中国人遇事则优先考虑善的出发点，倾向于群体的关系……这种区别是如此的明显和深刻，哪怕西方人住到中国来，中国人跑到西方去，生活环境变了，生活习惯跟着变化，但内在的思维方式和思维模式却是很难改变的。

三、社会意识形态的制约。

外在的行为模式和行为规范，内在的思维方式和思维模式，就表现而言，是个体的；但就本质而言，却是社会的。所以，它们必然升华为社会意识形态，亦就是以理论形态出现的群体世界观。一方面，社会意识形态是人们行为动机的直接追求目标；另一方面，它又是人们行为的价值评判标准。因此，特定历史条件下的社会意识形态，实质就是作为行为目标和标准的真善美体系。●例如，中国人往往以“大公无私”作为自己行为的追求目标，同时又以“大公无私”作为自己行为之真善美的评判标准。

综上所述，主观、内在的人类信仰，具体化为三种信仰形态：外化为行为模式和行为规范（包括相应的物质形态）；内化为思维方式和思维模式；升华为信仰对象和价值标准。人们对信仰的把握，就是通过对这三个具体的信仰形态的把握而获得的。

就三种信仰形态而言，人类的信仰既是现实的，又是历史和理想的；既是个体世界观，又是群体世界观。

就发生而言，信仰是人之“类”的自觉。动物只有个体行为的动机（如捕获猎物、避免伤害），但在群体水平上，动物行为的目的和动机至多表现为世代延传的本能（如季节性的迁移、蜜蜂筑

巢)，其实质是单纯的对大自然的适应。所以，动物的活动范围直至生存状况，受到大自然直接而严酷的限制。正因如此，动物只能被称为“群”而不能是“类”，因为它们没有“类”的自觉，故无法干预自然、改造自然，它们至多自在地构成大自然生态平衡的一个环节。而人则完全不同，自从人出现在世界舞台上起，人就以“类”的形态存在，人就具备“类”的自觉、在“类”水平上确立自身的行为动机。从动物到人，语言和社会性是最重要的标志。语言的本质即是特定群体内交流思想、协调行为的工具，是凝聚族类、共同行为的最有力武器。而社会性则是对自然血缘关系的超越。家庭从杂乱婚制到群婚制到对偶婚制；氏族部落从母系社会到父系社会，从群起争雄到禅让选举，说明人类已经懂得在“类”的水平上控制和调节自身的行为，从而开始摆脱大自然的绝对统治。社会性的本质即是人们个体自由的群体保证和群体限制。对语言、家庭、社会等“类”的现实维系因素的自觉，使得人类终于获得了“类”的自觉的主体意识。向外而言，即表现为人在适应世界的同时改造世界，在“类”水平上按自身的意图设计客观和未来。向内而言，人类因此而具备了迥异于动物的，在精神状态上的某种一致性——“世界和人生应当是怎样的”。它为“类”水平的行为确定目的和动机，从而制约着同“类”之中每一个体的思想和行为——这种制约不是单纯外在、强制的，更表现为个体不同程度的自觉自愿的意志及行为动机。

随着文明的发达，信仰没有停留在人与动物之区别的“类”的自觉的水平上，更进一步成为人与人之间相互区别的“文化”的自觉。同种同文同构的社会群体，成为一个相对独立、封闭的文化圈（往往以民族、国家的形态出现），人们对自身所属的文化圈的自觉，造就了不同“类”的文化在信仰形态上的区别和对立，其结果就是人类社会中各种不同信仰体系的对立和并存。

就个体而言，信仰的发生在于“自我”的自觉。在内容上，个体信仰当然是他人信仰(社会的、历史的)传递的结果，是受教育感化的结果。但在主体意识上，个体只有自觉到自我与所属群体的特殊关系——个体的地位、责任、义务、权利……才能说个体具备了“自我”的自觉，个体的信仰真正确立了。

总结信仰发生的三种形态，可见信仰的基本问题就是类 and 个体、社会和个人、他人和自我的关系问题。这个关系的历史展开，便有现在和未来、现实和理想的关系。为了个体自由和利益的获得，群体必定要提供相应的保证，同时又必然要对个体行为作出一定的限制；个体自由和利益当然是群体自由和利益的基础和组成，但为了整体，个体在一定的条件必须作出必要的牺牲。同样，没有现实当然没有未来，但是为了理想和未来，现实有时必须作自我限制和牺牲，所谓眼前利益服从长远利益，讲的就是这个道理。

因此，就功能作用而言，信仰不仅是未证之信、不证之信，而且是已证之信、可证之信。信仰是理性与非理性的统一，是过去、现在和未来的统一。故信仰对人类的意义有现实性的一面——对现实的把握，趋利避害，在行为过程中达到预想的目的，其本质是适应世界；更有超越性的一面——对理想的追求，要求行为合法合理、尽善尽美，其本质是改造世界。

所以，就内容而言，信仰以真善美为目标指归。它对世界和人生的设计，不仅仅归结为利害观，更包含着道德和审美的因素，故信仰是价值观、是非观和审美观的统一。信仰对真善美的追求过程，也就是“类”水平上的群体世界观(表现为特定历史条件下的社会意识形态、价值评价体系)，对个体行为的评判，指导个体在实践过程中去伪存真、弃恶就善、变丑为美。

由于本书是为了讲清宗教的本质而讲信仰，故能满足于如此

简单的阐述。但尽管单薄，我们却能缘此而提出问题，展开比较研究。

我们把宗教定义为一种特殊的信仰，那么，宗教到底特殊在何处？宗教和一般信仰的区别何在？上述信仰的定义、形态、发生、功能、内容等是否也适用于宗教？确切地说，能在什么意义和水平上适用于宗教？讲清这些问题，我们也就能把握宗教的本质所在。

其实，只要不是绝对地站在僧侣主义立场上，在历史和当代的许多学者的研究成果中，都已或深或浅地触及了这些问题。例如，泰勒把宗教定义为“对精神体(超自然体)的信仰”，就把宗教与一般信仰区分开来了。又如弗雷策尔的定义“向人们所认为高过于人的权力作出的讨好和求和，这种权力被信奉为主宰大自然和人类生活的”，虽然过于宽泛，但毕竟对宗教的信奉对象和主体状况的特殊性有所归纳。至于蒂利希的定义，说宗教是“为一种终极关怀所把握的存在状态”，显然受海德格尔思想的影响，既有从人的本质的角度来定义宗教的合理方面，又有把宗教混同于一般信仰的不合理方面，但他对宗教之超越追求之本质的揭示，却是引人深思的。再如杜尔克姆的宗教社会学，认为宗教的本质是信神，其特征是把一切分成两类——神圣的和世俗的，神圣的是集体的、社会的、道德的，是宗教所提倡和保护；世俗的则是个人的、功利的，是宗教所禁忌的。这种说法虽有武断之嫌，但毕竟触及了宗教之功能的特殊点……由于立论的角度和自觉程度的不够，在他们的表述中，问题的本质往往是忽隐忽现和模糊不清的。相比之下，恩格斯的定义则是抓住了问题的关键，把宗教的本质及宗教与一般信仰的区别表述得极其清晰、明确：“一切宗教都只不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形

式”^①。请注意“幻想的反映”和“超人间的力量的形式”两个关键！本书的宗教定义和宗教双重本质说，即由此而得以确立——

宗教是一个神圣的谎言。

作为结论，就内容而言，宗教是虚妄的、颠倒的、迷信的。

作为追求，就形式而言，宗教是庄严的、真切的、神圣的。

第二节 宗教的迷信本质

对于宗教的迷信本质，确如费尔巴哈踌躇满志地宣称的那样——凡是该说的，他都说了。费尔巴哈的宗教异化理论，认为宗教的本质是人的异化；依赖和恐惧是宗教产生的心理因素；需要是导向宗教的条件；抽象和想象能力是宗教产生的途径……确是深刻而系统地揭示了宗教的迷信本质，为公众熟悉和接受。

但这并不妨碍我们从新的角度对问题作出补充和论证。并且，若不是人云亦云、一知半解的话，我们的探索还要从前提开始——什么是迷信？

通俗流行的迷信观，首先指烧香磕头、信神信鬼为迷信。但人们常常由此而错误地认为迷信的本质即在于信鬼神，因而迷信的本质取决于信奉对象是否真实，是否可以认识。于是乎好多佛教徒就大声疾呼：佛教不迷信，因为真正的佛教信奉四谛八正道、因缘和合、实相解脱等一整套理论，而绝对容不下天堂地狱、鬼神妖怪！

迷信的本质到底何在？

我们首先从“迷信”一词的含义开始说起。人们通常在什么意义上使用“迷信”这一概念的呢？除了“迷信鬼神”之外，人们还常

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷，第354—355页。