

彭时代 著

宗教信仰与 民族信仰的



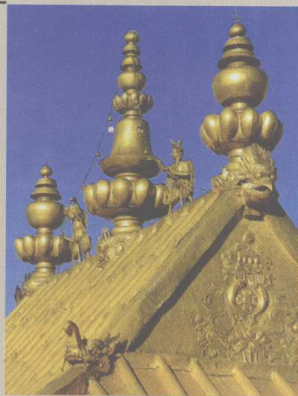
政治价值研究



民族出版社

宗教信仰与 民族信仰的 政治价值研究

彭时代 著



民族出版社

图书在版编目(CIP)数据

宗教信仰与民族信仰的政治价值研究/彭时代著. —北京:
民族出版社, 2007. 9

ISBN 978 - 7 - 105 - 08494 - 4

I. 宗… II. 彭… III. ①宗教—信仰—研究②民族—信
仰—研究 IV. B92

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 138143 号

民族出版社出版发行

(北京市和平里北街 14 号 邮编 100013)

<http://www.mzchs.com>

北京迪鑫印刷厂印刷

各地新华书店经销

2007 年 9 月第 1 版 2007 年 9 月北京第 1 次印刷

开本: 880 毫米×1230 毫米 1/32 印张: 7 字数: 200 千字

印数: 0001 - 3000 册 定价: 16.00 元

ISBN 978 - 7 - 105 - 08494 - 4/B · 356 (汉 146)

该书如有印装质量问题, 请与本社发行部联系退换
汉文编辑—室电话: 64271909 发行部电话: 64211734

目 录

第一章 宗教信仰和民族信仰的概念	(1)
一、宗教信仰的概念.....	(1)
1. 什么是宗教	(1)
2. 宗教信仰界说	(7)
3. 当代新兴宗教的基本特征	(12)
二、民族信仰的概念	(15)
1. 什么是民族	(15)
2. 民族信仰界说	(20)
三、宗教信仰与民族信仰的联系	(24)
1. 民族信仰具有一定程度的宗教性	(24)
2. 宗教信仰具有一定程度的民族性	(26)
第二章 宗教与政治的内在联系	(30)
一、宗教：具有丰富的政治属性的社会现象	(30)
1. 为政治统治服务	(31)
2. 进行社会控制，稳定社会秩序	(35)
3. 凝聚民族力量	(38)
4. 为一些重要的政治运动鸣锣开道	(39)
二、三大宗教与现代政治	(41)
1. 伊斯兰教与现代政治	(41)

2. 佛教与现代政治	(47)
3. 基督教与现代政治	(53)
第三章 民族与政治的内在联系	(59)
一、民族：具有浓厚的政治色彩的社会实体	(59)
1. 民族的政治属性	(59)
2. 民族政治的内涵	(63)
3. 民族的政治关系	(65)
二、多民族国家的政治体系	(67)
1. 多民族国家的涵义	(68)
2. 多民族国家的国家结构形式	(70)
3. 多民族国家的民族政策及其价值取向	(73)
三、失衡的民族政治	(79)
1. 全球化背景下的民族问题	(80)
2. 民族主义思潮	(93)
3. 民族问题与人权问题	(106)
4. 多样化与和平发展趋势	(119)
第四章 宗教信仰和民族信仰的政治价值	(122)
一、宗教信仰的政治价值	(122)
1. 宗教信仰神圣化的政治作用	(122)
2. 宗教信仰世俗化的政治影响	(129)
3. 宗教信仰实体化的政治地位	(142)
二、民族信仰的政治价值	(152)
1. 民族信仰与政治信仰	(152)
2. 民族信仰与国家意识	(162)

3. 民族信仰与民族凝聚力	(169)
第五章 当前我国宗教信仰和民族信仰政治价值目标实现的途径	(177)
一、正确处理宗教问题，积极引导宗教与社会主义社会相适应	(178)
1. 当代中国宗教的基本特点	(178)
2. “宗教与社会主义相适应”的提出及其含义.....	(184)
3. 引导的途径与方式	(186)
二、妥善解决民族问题，巩固和发展和谐的社会主义民族关系	(199)
1. 民族问题：一个不容忽视的重要问题	(199)
2. 坚持和完善民族区域自治制度，夯实解决民族问题的制度基础	(203)
3. 大力培养少数民族干部，加强民族地区的干部队伍建设	(206)
4. 加快民族地区经济发展和社会进步	(207)
参考文献	(209)
一、中文部分	(209)
二、外文部分	(215)

第一章 宗教信仰和民族信仰的概念

在对宗教信仰和民族信仰的政治价值进行探究之前，先弄清楚宗教信仰和民族信仰的概念，其必要性和重要性是不言而喻的。事实上，只有对宗教信仰和民族信仰的概念有了一个科学的把握，我们对宗教信仰和民族信仰的政治价值的研究才有一个确定的理论支点。从这个意义上说，把握宗教信仰和政治信仰的概念是对宗教信仰和民族信仰的政治价值进行研究的逻辑起点和理论前提。

一、宗教信仰的概念

1. 什么是宗教

宗教是个外来词。我国古代典籍中有“宗”和“教”这两个单字，但无“宗教”这个词组。据《说文解字》，“宗，尊祖庙也。”“教，上所施，下所效也。”可见，“宗”字在古汉语中的基本含义在于人的祖先崇拜，在于一个家族的人对自己祖先的崇拜，而“教”字则是“教化”之意。宗教这个词在中国出现首先源自印度佛教。佛教以佛陀所说为教，以佛弟子所说为宗，宗为教的分派，合称宗教，意指佛教的教理。^①我们现在所说的“宗教”一词来源于西文“religion”，出自拉丁文“relegere”（演习，痛苦地执行）或“religare”（联系在一起），其意义远比佛教所谓的宗教意义更

^① 吕大吉：《宗教学通论新编》，53页，北京，中国社会科学出版社，1998。

宽泛，而是泛指对神道的信仰。尽管宗教是个外来词，但与我国古籍中的神道设教思想颇为吻合。儒家经典《中庸》中有所谓“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”《易经》中也说：“观天之神道，而四时不忒，圣人以神道设教，而天下服矣。”这些都更进一步强调和突出了宗教的教化作用。^①

“宗教”的词源含义虽然简单明了，但当将其作为一个社会现象来理解时，问题便变得复杂起来。宗教学的创始人麦克斯·缪勒指出：“每个宗教定义，一旦被提了出来，就会立即激起另一个断然否定它的定义。看来，世界上有多少宗教，就会有多少个宗教的定义，而持守不同宗教定义的人们之间的敌意，几乎不亚于信仰不同宗教的人们。”^②的确，由于宗教现象本身的复杂性及宗教形式和理论分支的多元化，人们对“宗教”概念的本质规定性的理解，以及对宗教所下的定义，不仅没有走向统一，而且是日趋多样化，甚至相互冲突和对立。比如，麦克斯·缪勒把宗教理解为一种“信仰力量”或“从感觉到信仰的力量”，宣称：如果没有“信仰”，没有这样一种“信仰力量”或“从感觉到信仰的力量”，“也就没有宗教了，甚至连最低级的偶像崇拜和物崇拜也没有”。^③宗教人类学家爱德华·泰勒认为宗教是“对于精灵实体的信仰。”^④当代美国著名的宗教学家弗雷德·坎特威尔·史密斯在其名著《宗教的意义与目的》中把宗教的内容二分为“信仰”（faith）和“信仰的表达”（the expression of faith），其用意显然在于凸显宗教的“信仰”本质。他反复强调指出：宗教并非一种一成不变的抽象概念，从根本

① 何光沪：《多元化的上帝观》，1页，贵阳，贵州人民出版社，1999。

② F. Max Muller. *lectures and Growth of religion*, New York: AMS press, 1976, pp. 9~21.

③ F. Max Muller. *lectures and Growth of religion*, New York: AMS press, 1976, pp. 22~24.

④ Tylor. E. B. *Primitive Culture*, Landon: John Murray, 1871, p. 4.

上来说，它首先是“一种活生生的信仰”。^① 美国心理学家威廉·詹姆士认为宗教就是“作为个体的人在他孤单时所产生的感情、行为和经验，使他觉得自己与任何种他所认为的神圣对象保持关系”^② 英国著名宗教学者约翰·麦奎利认为宗教中最根本的东西就是人与神的交际和感通，并据此把宗教定义为：宗教是存在本身（神或上帝）对人的触及，以及人对这种触及的反映。麦奎利这里所说的人对神的感触和反映，是指宗教信仰者个人对信仰对象的主观感受或宗教经验而言的。^③ 布雷克把宗教理解为“笃信宗教的人的真诚表示：他们具有关于上帝的认识。”^④ 宗教社会学的创始人杜克海姆认为宗教乃是“一种统一的信仰和行为体系，这些信仰和行为与神圣的事物，即被划分出来归入禁忌的东西有关，它把所有信奉者团结到一个称为教会的单一的道德共同体之中。”^⑤ 美国宗教学家密尔顿·英格认为宗教是“人们藉以和生活中的终极问题进行斗争的信仰和行为体系。”^⑥ 美国的宗教哲学家保罗·蒂利希说：“正如文化在实质上是宗教，宗教在表现形式上则为文化。”^⑦ 等等。在上述这些界说中，有的把宗教理解为以某种神道为中心的信仰系统；有的以信仰主体的个人体验来规定宗教的本质；有的以宗教的社会功能来规定宗教的本质；有的从文化关系的角度来定义宗

① Wilfred Cantwell Smith. *The Meaning and End of Religion*, New York: The Macmillian Company, 1963, pp. 53~59.

② William James, *The Varieties of Religious Experience*, New York: Longmans, Green and Company, 1907, p. 31.

③ 吕大吉：《宗教学通论新编》，57~58页，北京，中国社会科学出版社，1998。

④ The Sacred Bridge. *Researches into the Nature and Structure of Religion*, Leiden, 1963, p. 9.

⑤ Emille Durkheim. *The Elementary Forms of the Religious life*, Landon: George Allen & Unwin, 1915, p. 47.

⑥ J. Milton Yinger. *Scientific Study of religion*, New York: The Macmillan Company, 1970, p. 7.

⑦ [美] 保罗·蒂利希著，陈新权译：《文化神学》，8页，北京，工人出版社，1988。

教。我们不否认，所有这些界说都具有一定的合理性和適切性，包含着一定的真理因素，并在某些方面有助于人类深化对宗教的认识和理解。但就总体而言，它们都未全面而深刻地揭示宗教的本质。那么，我们究竟应当怎样来界定宗教呢？

马克思指出：“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、想像中的本质，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的。这种生产和交往的方式也不是以纯粹概念为转移的，就像自动纺机的发明和铁路的使用不以黑格尔哲学为转移一样。如果他真的想谈宗教的‘本质’，即谈这一虚构的本质的物质基础，那末，他就应该既不在‘人的本质’中，也不在上帝的宾词中去寻找这种本质，而只有到宗教的每个发展阶段的现成物质世界中去寻找这种本质。”^①恩格斯说：“一切宗教都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力量的形式。”^②马克思和恩格斯的这些论断为我们如何理解宗教的本质，界定宗教的概念指明了正确的方向。任何有组织的宗教都是社会实体，是在一定的经济基础上产生和发展起来的上层建筑。尽管宗教这种上层建筑处在“更高的即更远离物质经济基础”的地位，但它还是这种物质经济基础的曲折反映。宗教的根源只能到宗教的每个发展阶段的现成物质世界中去寻找，即从人们生产关系所形成的社会关系去说明宗教的内容和作用。

根据马克思和恩格斯的这些论断，综合现有宗教研究成果，我们可以把宗教界定为：在人类历史发展的一定阶段，在相应的社会关系、经济活动和智力知识基础上产生、发展起来的，以对超自然

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，170页，北京，人民出版社，1960。

② 《马克思恩格斯选集》第3卷，354页，北京，人民出版社，1972。

的力量或神灵的信仰为基础的，由宗教信仰、宗教感情或体验、宗教徒、宗教组织、宗教活动场所、宗教思想、宗教行为等诸多要素组合而成的非常特殊的意识形态和社会实体。

首先，宗教是人类社会发展到一定阶段的历史现象，它的产生有着深刻的自然根源、认识根源和社会根源。“宗教是在最原始的时代，从人们关于自己本身的自然和周围的外部自然的错误的最原始的观念中产生的。”^①在原始社会，由于社会生产力十分低下，人们的生活条件异常艰苦，人类无法控制自然，不得不屈服于自然的压力，于是将自然物和自然力人格化而加以崇拜。原始宗教的最初形式是自然宗教，主要表现形式有自然崇拜、动植物崇拜、鬼神崇拜和祖先崇拜，以及上述崇拜的结合即被当作氏族或部族标记的图腾崇拜等。后来这种反映自然力量的幻像又获得了社会的属性，成为人类历史命运的主宰。进入阶级社会后，宗教存在和发展的最深刻的社会根源在于：人们受这种社会的盲目的异己力量的支配而无法摆脱；劳动者对于剥削制度所造成的深重苦难的不满、恐惧和绝望；剥削阶级需要利用宗教作为麻醉和控制群众的重要精神手段。

其次，宗教是一种特殊的意识形态，其内容包含宗教的观念或思想和宗教的情感或体验等。与政治、法律、哲学、艺术等意识形态相比，宗教这种意识形态具有自己独特的形式。它所反映的是人们不能解释和驾驭的自然界和人类社会的现象，是对支配人的自然力量和社会力量的虚幻的反映。任何一种意识形态都源于社会经济基础，是由人们物质生活条件、物质资料的生产方式决定的。宗教作为一种意识形态也不例外。宗教的内容和形式，它的教义、教理、崇拜对象、崇拜仪式以及宗教的组织形式，决不是像宗教神学家、唯心主义哲学家和宗教学家所说的那样来源于上帝神灵的启示和人类精神的发明，归根到底是对社会物质生产方式的适应，为社

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷，250页，北京，人民出版社，1965。

会经济基础所决定，并反过来为社会经济基础服务的。社会存在和经济基础是宗教最深刻的本质和秘密所在。

再次，宗教是一种由诸多要素组成的社会实体。宗教作为一种特殊的社会实体是一个复杂而多层次的系统，包含着多种要素，如宗教徒、宗教组织、宗教活动场所、宗教思想、宗教行为等等。宗教徒是宗教实体的第一要素，所谓“弘道由人”。宗教组织是一种社会组织。宗教思想和宗教行为是宗教的两个重要的要素，两者相互支撑，是宗教团体和其他社会团体相区别的重要特征。^①

最后，宗教是人类文化史上一种特殊的文化现象，是各民族文化不可分割的组成部分。文化是一个非常宽泛的概念。从一定的意义上，我们可以把文化分为宗教文化和世俗文化。宗教文化和世俗文化是有着本质区别的。一般说来，宗教文化是以作为信仰对象的神圣者为中心的，而世俗文化是以世俗的人为中心的。但是，这并不意味着宗教文化和世俗文化是两个毫不相干的东西。弗雷德·坎特威尔·史密斯指出，信仰本身所关涉的是宗教生活的“超越因素”，而“信仰表达”所关涉的则是宗教生活的“尘世因素”。^② 保罗·蒂利希曾在把信仰理解为宗教的纵向坐标的同时，又把文化理解为宗教的横向坐标，认为信仰是宗教的神圣的或永恒的内容，而文化则是宗教的世俗的变动的内容。^③ 也就是说，宗教文化归根到底是以世俗文化为基础和前提的，包含着某种世俗性的品格或因素。虽然随着社会的发展，宗教文化与世俗文化逐渐分离开来，但两者仍然存在着相互渗透、相互包含的关系。可以说，任何民族或国家的哲学、科学、伦理、艺术乃至习俗等无一不在一定程度上受到宗教的影响。

① 李刚：《古今中外宗教概观》，5页，成都，巴蜀书社，1997。

② Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, New York: The Macmillian Company, 1963, pp. 119~169.

③ Paul Tillich, *The Protestant Era*, Chicago: The University of Chicago Press, 1948, pp. 185~191.

2. 宗教信仰界说

凡宗教都包含着信仰。信仰是宗教的主要功能之一，因此，从一定的意义上可以说，宗教就是信仰。当然，这并不是说信仰就是宗教。“一方面因为信仰是比宗教更为抽象，更为普遍的概念；另一方面是因为宗教是一种复杂的社会现象，它的内容和功能大有超出信仰范畴的所在。”^①那么，什么是宗教信仰呢？所谓宗教信仰，即指某种特定宗教的信奉者在思想、感情上对该宗教所奉神圣对象（包括特定的教理教义等）的尊奉，并以此指导和规范自己在世俗社会中的行为。

宗教信仰，就其本质而言，是人的一种“自我异化”，“是那些还没有获得自己或是再度丧失自己的人的自我意识和自我感觉。”^②在这种“异化”中，人造就了神，却失落了自我。“宗教意识中的价值源泉和创造主体，再也不是人类自身，而是神，结果创造的自觉变成了自觉地服从。信仰的基本问题：个体与群体、现实与理想的关系问题，统统被化为人和神的关系问题。更确切地说，信仰的基本问题被全然取消，代之以唯一的高悬人类之上的神。”^③当然，由于各种宗教产生的世俗基础和社会历史条件不同，神的形式及其性格特征也不一样。例如，犹太教的耶和华，基督教的上帝，伊斯兰教的真主，就带有绝对唯一神的性质，中国传统宗教的天或玉皇大帝则更接近于至上神，而印度教的信仰特征，则主要表现为多神的主神论。但是，不管是唯一神还是众多神，它们都只不过是世俗力量超人间的不同表现形式而已。

神作为宗教信仰的对象是一切宗教体系的核心。“在任何一种具体宗教的宗教体系中，特殊形态的神——上帝、天主、佛、安

① 冯天策：《宗教论》，144~145页，济南，山东人民出版社，2005。

② 《马克思恩格斯全集》第1卷，452页，北京，人民出版社，1965。

③ 顾伟康：《宗教协调论——中国宗教的过去、现在和未来》，16页，上海，学林出版社，1992。

拉……永远是处于至高无上的位置。它是宗教崇拜的对象，是教义的中心和最终依据，是宗教礼仪和禁忌的根据和目的，是宗教感情的源泉和归宿……属于宗教的一切，都是以神为出发点，以神为依据和指归、服从于神。”^①离开了神，离开了对神的信仰，就无所谓宗教行为和宗教活动以及宗教组织和宗教制度，更不用说宗教神话、宗教理论、宗教情感和宗教经验这些宗教意识形式了。其实，宗教并非各种要素的简单拼凑，而是一种以对神的信仰为基础的各要素之间的有机整合。

神作为宗教信仰的对象具有非实证性的特征。也就是说，它是一种既不能为人所感知，又无法为实践所证实的东西，具有不可言说的奥秘。任何试图利用人们日常使用的概念来阐明这个奥秘，来测度神明的深不可测的丘壑的尝试，都是徒劳的。正如费尔巴哈所说：“如果你希望用望远镜在天文学的天上找到神，或者用放大镜在一个植物园里找到神，或者用矿物学上用的锤子在地质学的矿山里找到神，或者用解剖刀和显微镜在动物和人们腑脏里找到神，那就暴露了对宗教的最大的无知。”^②

神的非实证性使得其必然内蕴着三个基本因素，即“敬畏”因素，“不可抗拒性”（威严）因素和“活力”或“催迫”因素。敬畏不仅是“畏”，而且还内蕴着“敬”，这就把对“神秘”或“神秘者”的信仰同对“魔鬼的惧怕”区别开来了。“不可抗拒性”因素或“威严”因素所意旨的不仅是“绝对不可接近性”，而且还有一种“威力”、“强力”和“绝对不可抗拒性”，宗教的谦卑感受以及信仰者同所信仰的神秘力量的“结合”或“合一”的愿望，归根到底都是从对这种“神秘”的“令人畏惧的威严”的感受中生发出来的。至于“活力”或“催迫”因素，则进一步表明宗教信仰对象，

^① 顾伟康：《宗教协调论——中国宗教的过去、现在和未来》，15页，上海，学林出版社，1992。

^② 《费尔巴哈著作选集》下卷，496页，北京，商务印书馆，1984。

正如康德所指出的，绝对不是一个抽象的理性概念或理性范畴，而是一个洋溢着激情和活力的生生不息的万能的威力。^①

由此看来，宗教作为一种特殊的意识形态，区别于理性认知的其他意识形态的根本特征不是别的，正是宗教信仰本身；而宗教信仰的特殊本质就在于它具有一种非实证性的“神秘”。蒂利希指出，在宗教的两个构成要素即文化要素和神秘要素中，神秘要素毕竟是宗教坐标中的“纵向坐标”，是变动不已的宗教中的一个“常数”，是一个与各种宗教共始终的“要素”，而文化要素只不过是具有“永恒意义”的“神秘要素”在“俗世间的实现”，因而归根到底只是一个从属于“神秘要素”的“要素”。^②

人为何需要宗教信仰呢？美国著名社会学家托马斯·奥戴在谈到人为什么需要超验的东西即宗教信仰时提出了三个方面的原因：（1）人生活在变幻不定的环境中，无法预知那些对人的安全和幸福至关重要的事件，换言之，人类生存具有偶然性的特点。（2）人控制和驾驶生活环境的能力虽然与日俱增，但却有其内在的局限性。从某种程度上说，在人的需求和环境的冲突中，人有软弱性。（3）人必须生活在社会之中，而社会则按某种秩序配置功能、资源和酬赏，社会包括劳动分工和产品分配，这需要某种强制性的合作，即人与人之间的一定程度的统治和隶属关系。而且社会存在于一种缺乏性的状态中，这是人类生存的第三个基本特点。^③ 托马斯·奥戴的分析是很有道理的。从生存论的维度来看，宗教信仰是由人们的生存经验生发出来的。在氏族——部落社会里，人们之所以要把自己“异化”出去，构想出来这样那样的氏族神或部落神，其目的显然

① [德] 鲁道夫·奥托著，成穷、周邦宪译：《论“神圣”》，7页，成都，四川人民出版社，1995。

② Paul Tillich, *The Protestant Era*, Chicago: The University of Chicago Press, 1948, pp. 185~186.

③ [美] 托马斯·奥戴著，胡荣、乐爱国译：《宗教社会学》，7页，银川，宁夏人民出版社，1989。

在于寻求氏族或部落的庇护力量，满足自己生存论上的种种需要；在文明社会里，人们之所以要自己“异化”出去，构想出这样那样的民族神或国家神乃至普世信仰的神，其目的也显然在于寻求民族、国家乃至整个人类的保护神，以满足自己生存论上的种种需要。人的福乐或至福始终是宗教追求的基本目的。而这样那样的宗教因此也就都可以说是从人的这样一种生存论需要产生出来的。不只是原始宗教或自然宗教，而且差不多所有高级形态的宗教，都是由人们的生存体验生发出来的。^① 比如，佛教的创始人乔达摩·悉达多据传是前6世纪至前5世纪古印度迦毗罗卫国的王子，只是有感于人世间的生老病死的痛苦，寻求精神的解脱，才出家修行的。而他35岁时在菩提伽耶著名的菩提树下，结跏趺坐，觉悟成道，默思的也正是人生的真谛，即后来的“四真谛”。还如，奥古斯丁原本是一个摩尼教徒，后来于公元386年秋（一说387年秋）皈依基督宗教。而促成他这一转变的，虽然也有“阅读”柏拉图著作以及其他方面的原因（如所谓“教会危机”和“帝国危机”），但其中最为重要的则是他本人的“生活危机”和生存体验，他在精神上的“彷徨”和“绝望”。因为正是他的“生活危机”和“生存体验”，正是他的感到“绝望”、感到自己身陷“危险”处境的亲身经历，才使他走进教堂，接受安不布罗斯主教的洗礼，并从中获得了一种“一个绝望的灵魂从重大的危险中获得救援”的心情和感受。^② 等等。

从哲学的维度来看，宗教信仰也可以说是根源于人的实践本性。人不仅仅是一种感性的存在，也不仅仅是一种理性的存在，从其现实性上说，是一种包含理性在内的感性活动的存在，即实践的存在。实践是人所特有的生存方式，而“实践活动的本质，就是要

① 段德智：《宗教概论》，北京，人民出版社，2005。

② [古罗马]奥古斯丁著，周士良译：《忏悔录》，139~149页，北京，商务印书馆，1981。

超越感觉经验中已经给定的实在，实现思维中的某种设定（理想）”^① 这就决定了人永远要去追求经验世界中尚不存在的东西，而且一旦追求到了，他又不满足了。理想之所以是理想，就在于它还不是现实；一旦它经由人们努力而实现了，它便不理想了，人们又会由此设定超越它的新的理想。反之，现实之所以是现实，永远是不理想的，需要不断地去超越它。对自然动物而言，现实既满足了它，便是美好的了；对人而言，恰恰相反，现实满足了他，便又产生更多的不满足，所以，必须超越它，必须追求新的理想。正因为人有了这种对超经验的实在的形而上的追求，人的存在才和动物的存在发生根本的区别。正如费尔巴哈所看到的，自然动物的存在是一种有限的存在，人的存在则是自由的感性存在。因而，在人这里，产生了在自然动物那里不可能产生的对自由的追求。人类的历史就是一个从必然王国到自由王国发展的历史。但是，“人类的自由，无论是在自然界的自由，还是在社会界的自由都只能是有限的，相对于人类精神的本质自由而言是微不足道的。就是说人类精神的自由在现实中是难以实现的。”^② 于是，人们只好借助想象来弥补这种缺陷，而神便是人类这种想象的产物。当然，它并非像费尔巴哈所说的那样，是人类幻想的被动物物，是在对个别自然事物的想象中无意识生成的，^③ 而是人类自觉主动想象的产物，是人类精神追求无限与自由的积极表现。神所具有的“无待”自由正是人类精神所希望的不受客观必然性制约的、超自然的、绝对的自由。凭借神的存在，人的精神获得了自由，达到了无限。在我国道教

① 朱德生：《形而上学的情结》，载《求是学刊》，2003（1）。

② 冯天策：《宗教论》，149页，济南，山东人民出版社，2005。

③ 费尔巴哈在谈到自然宗教时说：“究竟有什么力量使得一种自然对象转变为人性的东西呢？是幻想、想象力！幻想使得一件东西在我们面前表现出与本来面目不同的样子，幻想使得人在一种让理智昏迷和眼睛眩感的光辉中去看自然界。人的语言就称这种光辉为神性、神。”（《费尔巴哈哲学著作选集》（下），680页，北京，商务印书馆，1984。）