

吕大吉 / 著

从哲学到宗教学

吕大吉学术论文选集

 宗教文化出版社

从哲学到宗教学

——吕大吉学术论文选集

吕大吉 著

宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

从哲学到宗教学/吕大吉 著; - 北京:宗教文化出版社,2002.8

ISBN 7-80123-416-2

I. 从… II. 吕 III. ①吕大吉-文集②哲学-文集③宗教学-文集 IV. ①B-53②B9-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 026252 号

从哲学到宗教学

吕大吉 著

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095216(发行部),64095210(编辑部)

责任编辑: 霍克功

装帧设计: 陶静 司博文

印 刷: 北京华正印刷厂印刷

版权专有 不得翻印

版本记录: 850×1168 毫米 32 开本 26.75 印张 670 千字

2002 年 8 月第 1 版 2002 年 8 月第 1 次印刷

印 数: 1—2000

书 号: ISBN 7-80123-416-2/B·87

定 价: 48.00 元

序

献给读者诸君的这本集子《从哲学到宗教学》，编辑了我40余年来学术生涯中写下的部分文字。它大体上再现了我这大半生走过的路，以及我在这条路上留下的一些足迹。俗话说“敝帚自珍”，这是人之常情，我大概也难免俗。但打从心里说，我从来对自己写的东西不甚满意，更谈不上自视为“珍”。我只是觉得这些文字就算是一把“敝帚”，我自己毕竟用过一番心血，“扫帚”也有“扫帚”的作用。如果今后还能为社会扫地除尘，起点作用，那就实现了编选这本选集的初衷，于愿足矣！

我从在北京大学哲学系学生时代起，就开始在《光明日报·哲学副刊》和《哲学研究》上发表一些学术论文，参加一些纯哲学问题的论争。编辑在本书中的头几篇文章，几乎都是论战之作。既有主动性的挑战，也有对别人挑战的答辩。说明我那时少年气盛，凡事只问是非曲直，不计利害深浅。我参与论争的一些论题，如关于不可知论的实质，洛克物性理论的评价，机械唯物主义哲学的性质与作用，真理的绝对性和相对性的理解……无论在当时，还是时下的哲学领域都是很有学术意义的。其内容差不多都涉及当时所谓的“唯心—唯物”、“形而上学—辩证法”两条路线的斗争，很容易一脚踏进政治上的“雷区”。可我不仅踏入其中，而且几乎都是选择了最敏感的一方。其实，这完全不是我有什么理论上的勇气，而实是对政治的无知。我感到幸运者，当时的哲学界还有一些自由讨

论的气氛,参加论争的双方几乎不谈政治,而把论争限制在纯学术的范围。特别是与我辩论洛克第二性质学说的陈启伟教授更值得称道。他在批评我肯定洛克的第二性质学说、主张离开人而客观存在的“本然世界”无色、无声、无嗅的主张时,从没有提出过当时已成老生常谈的两条哲学路线斗争问题,而是从纯学术方面展开真正的学术讨论。正是他的批评中提出了一些极富启发性的哲学问题(如他认为洛克关于第一性质与第二性质的学说,是把“物质的质归结为量”),才激发起我对洛克整个物性理论进行进一步的思考,写出了《洛克物性理论》一书。至今我仍认为,如果说,我前半生的哲学研究还在哲学领域留下一些值得自己回忆的东西的话,这本小册子应该是最重要的。没有启伟兄的启示,我的研究就深入不下去,这本书就写不出来。从这件事可以看到,真正意义上的学术辩论对于学术发展具有多么强劲的推动意义。在这个学术问题上,我与启伟兄至今在观念上仍针锋相对;但在私人友谊上,我们是知己之交。我不仅钦佩启伟兄的学问和人品,更感谢他对我的启发与推动。学术分歧不仅没有使我们疏远,反倒促进了我们的交往,即使在“文革”那样严酷可怕的年代,我们仍经常聚首长谈,谈无界限,言必心声。编辑本书时,我本想把启伟兄那两篇批评我的论文附录书中,但限于篇幅,我不得不放弃初衷,撤了下来,这是我深感遗憾的事情。他的这两篇论文收集在他的《西方哲学论集》一书中,有兴趣的读者可以参读。

20世纪80年代以来,我因工作需要从哲学领域撤了下来,改弦更张,从事宗教学的建设和研究。在这个领域,我20余年的精力集中在宗教学的基础理论和学科体系的建设方面。大致有五个方面的内容:一是马克思主义宗教观的理论与历史;二是宗教学理论体系的构建;三是西方宗教学说史的探索;四是中国各民族原始宗教的资料建设与学术研究;五是宗教与文化之关系的研究。这些探索和研究体现在《宗教学通论》(主编和主笔)、《宗教学通论新

编》、《西方宗教学说史》、《人道与神道—宗教伦理学导论》、《中国各民族原始宗教资料集成》(多卷本,由我与何耀华教授共同总主编)、《泛论宗教与文化的关系——兼谈中国传统文化的特质》以及其他论文之中。我在宗教学领域所做的这些工作,似乎还得到社会和学界的认可。我感到幸运,也感到欣慰。但是,我这20余年的宗教探索之路,走得并不平坦。随着时代的前进,社会的变革,观念的更新和研究的深入,今日回过头去,总觉得过去的论著仍有很多缺憾。但时间不会倒流,泼出去的水也收不回来,只好选择其中一部分收入本书。一切遗憾和缺欠,让未来的时间之流去弥补吧!

在辑选过去的文字时,除改动原校排中的个别错讹外,一切均按旧时的原貌,一字未改,论战文字更是如此处理。我认为,只有保持历史的真实,才是一个学者所应有的学术品格。

吕大吉

2002年2月

于北京书寓

责任编辑：霍克功
封面设计：艺峰
司博文

从

哲学



宗教学

目 录

序	(1)
王充的认识论的一个问题	
——与吴泽先生商榷	(1)
关于不可知论的实质	(7)
再谈不可知论的实质	(16)
破滥的哲学,精巧的神学	
——巴克莱主观唯心主义哲学批判	(27)
为洛克“第二性质”学说所作的一些辩护	
——答陈启伟同志	(57)
赫拉克利特的社会政治观点	(73)
真理的绝对性与相对性	

——与肖前同志商榷	(85)
洛克物性理论研究	(95)
斯宾诺莎的无神论思想	(227)
洛克的政治学说简论	(259)
论机械唯物主义	(273)
关于洛克与天赋观念论的论战	(289)
试论洛克宗教宽容学说的性质与意义	(323)
洛克评传	(344)
不可知主义哲学与宗教	
——休谟、康德宗教哲学述评	(392)
从神本主义到人本主义	
——关于文艺复兴和人文主义	(416)
17、18 世纪的英国自然神论思潮述评	(435)
试论宗教在历史上的作用	(451)
马克思、恩格斯历史唯物主义宗教观的理论与	
历史概说	(476)
概说宗教禁欲主义	(531)
中国传统宗教与传统道德的历史关联	(555)
从近代西方比较宗教学的发展谈马克思主义	
宗教学的性质和体系构成	(578)
学术需理性 信仰要宽容	
——宗教研究方法谈之一	(601)
科学不要宗派 思想需要开放	
——宗教研究方法谈之二	(607)
唯物史观与宗教研究方法论	(613)

宗教是什么？

——宗教的本质、基本要素及其逻辑结构 …………… (623)

发扬“和而不同”的学术开放精神

——《宗教学通论》台湾版序 …………… (658)

前行在我国建设宗教学学科体系的道路上

——《西方宗教学说史》自序 …………… (661)

追求完美的理想之梦

——《宗教学通论新编》自序 …………… (668)

《比较宗教学史》(夏普著)译序 …………… (675)

对宗教伦理学的初步探索

——《人道与神道——宗教伦理学导论》后记 …………… (681)

中国宗教和中国文化探源导引

——关于《中国各民族原始宗教资料集成》 …………… (683)

泛论宗教与文化的关系

——兼谈中国传统文化的特质 …………… (699)

为《中国宗教通史》问世欢呼 …………… (818)

怀念洪谦先生

——拙译《人类理智研究》(休谟著)译后记 …………… (825)

社会需要宗教知识通俗读物

——《天上人间》(魏琪著)序 …………… (827)

开拓创新 登高望远

——《中国北方民族萨满教》(孟慧英著)序 …………… (830)

开拓宗教学术研究的新边疆

——《西方宗教学名著提要》(孙亦平主编)序 …………… (839)

王充的认识论的一个问题

——与吴泽先生商榷

吴泽先生在其论文“王充的唯物主义哲学思想”中，肯定王充在认识论上“陷入唯心主义的泥坑”，成了“不可知论者”。（见《华东师范大学学报》1956年第二期，下同）为了正确评价王充的认识论，谨就已见，与吴泽先生商榷。

吴泽先生说：“可是，马克思以前的唯物主义者，王充也在内，他们由于历史条件的限制，他们在认识论的出发点和感性认识阶段上是唯物主义的；但，当向抽象的思维即理性认识阶段推进时，他们便失却能力，能认识到事物的一些外表现象，对事物的内在本质的认识就无能为力，无可奈何地陷于不可知论的境地。”

依照吴泽先生的说法，马克思以前的一切唯物论者都变成不可知论者了，然而这既不符合于哲学史的事实，而且是与经典作家的明确指示直接违背的。关于这一问题，因非本文范围所及，不拟详加讨论。本文只想着重指出，吴泽先生这样的论断对于王充说来是没有足够的根据的。王充重视感性认识，理性认识，以及实践在认识过程中的作用，这一点，吴泽先生在论文中已经指出，但却得出结论说：王充承认过客观事物是可以认识的，但他仅仅“认为客观事物的外表现象是可以认识的，事物的本质便不是人们主观经验所能达到的，是不能认识的。”

吴泽先生断定王充陷人不可知论，主要依据下面一段材料。
王充说：

“实者圣贤不能知性(照黄晖的“论衡校释”，“知性”应作“性知”)。须任耳目以定情实。其在耳目也，可知之事，思之辄决；不可知之事，待问乃解。天下之事，世间之物，可思而愚夫能开精；不可思而知，上圣不能省。”(《论衡·实知篇》)

关于这段材料，吴泽先生是这样断句的：

“天下之事，世间之物，可思而愚夫能开，精不可思而知，上圣不能省。”

根据这样的断句，吴泽先生作出结论说，“凡不可感觉”精不可思者，为“不可知之事”。吴泽先生似乎认为王充所谓“精不可思”者乃是指不可感觉的“不可知之事”，即指事物的不可被直接感觉的内在本质而言。看来，吴泽先生把“精”字解作为事物的内在本质。

“精”这个字，时常被古人当作“精神”或“思维”的意义来使用。王充是继承了这种用法，如《实知篇》中提到“精”字的句子有：

“吹律精思”，

“夫可知之事，惟精思之，虽大无难。”

“精思亦可为人法……”

“天下之事，世间之物，可思而愚夫能开精。”

以上四处，均精、思连用，可见王充本人所了解的“精”，也就是精神或思维作用。因而吴泽先生把“精”字解作事物的“内在的本质”，是不妥当的。

其次，吴泽先生的断句，也是不正确的。原文中“可思”者与“不可思”者相互对应，合乎古代文法和王充的一般的行文风格；

精,思连用,合乎王充的原意。所以“可思而愚夫能开精”一语的意义是非常清楚明白的。而吴泽先生的“精不可思而知”一语,不管在语法结构上或意义上都是讲不通的。

这段话的意思是什么呢?王充的意思是说,一切知识都来自感官(耳目)对于客观事物的反映,只要通过感觉和思维的作用,事物都是可以被认识的。如果没有对于事物的感觉,那就是没有思维所凭借的材料,从而就不可能对事物进行思维作用。不能思维的事物而要想知道它,就是圣人也是不行的,这种事,圣人也是弄不清楚的。显然王充这里所说的“不可思而知”的事物乃是指感觉尚没有提供材料的具体事物,而决非指不可感觉的事物的内在本质。如若不然,那我们怎样理解上文的“可思而愚夫能开精”这句话呢?当然王充在这里也承认有“不可知之事”,但是我们应该明确王充是在“可知之事”以外承认“不可知之事”的,因此,两者的区别绝不是现象与本质的区别,而是这件事,那件事的区别,否则,王充必然应该承认任何事物都是“不可知之事”,这样一来,他肯定“可知之事”就完全没有意义了。

现在,让我们进一步分析一下,王充所谓“不可知之事”的含意。

我们看到王充在上面引文中首先说:“不可知之事,待问乃解。”既然这些事“待问乃解”,那么,第一,它是问之可解的,第二,它只能对于问者才是“不可知之事”,对于被问者就决不能是“不可知之事”,否则就不能“待问乃解”了。王充是坚持认识必须来源于感觉的唯物主义者。王充这里所说的“不可知之事”,是指感官尚无法判断,是针对个别人的感觉经验而言的。他的意思是说,对于该具体人来说,它是“不可知之事”,因为该具体人对于该事物尚未形成感觉,未具备认识所需的起码条件。所以只要请教一下别人,“问之学之”,通过间接经验的途径,最后仍是认识的。王充举例说:“使一人立于墙东,令之出声,使圣人听之墙西,能知其黑白

短长,乡里姓字,所自从出乎?”在这样的条件下,这种事对于那位圣人来说当然是不可知的。然而这不是绝对地不可知,只要问一下,最后仍是可知的。因此王充说:“非圣人无知,其知无以知也。知无以知,非问不能知也。”(《论衡·实知篇》)

其次,王充接下去又说了这样一段话:

“天下事有不可知,犹结有不可解也。结有不可解,见说不能解也。非见说不能解也,结有不可解,及其解之,用不能也。圣人知事,事无不可知。事有不可知,圣人不能知,非圣人不能知,事有不可知,及其知之,用不能也。故夫难知之事,学问所能及也;不可知之事,问之学之,不能晓也。”(《论衡·实知篇》)

这段话是很费解的,特别是“结有不可解,见说不能解也……”一段更是难解。这里的“见说”应该是一个巧于解结的人。《韩非子外储说》左上記:

“见说,宋人,善辩者也,持白马非马者也……”

在《吕氏春秋》,《淮南子》上有更详细的记载:

“鲁鄙人遗宋元王闭(按:即结),元王号令于国有巧者,皆来解闭,人莫能之解。儿说之弟子请往解之。乃能解其一,不能解其一。且曰:‘非可解而我不能解也,固不可解也。’问之鲁鄙人,鄙人曰:‘然,固不可解也。我为之而知其不可解也,今不为而知其不可解也,是巧于我。’故儿说之弟子者,以不解解之也。”(《吕氏春秋·君守篇》)

“夫儿说巧于闭,结无不解,(儿说,宋大夫——原书注)夫非能闭结而尽解之也,不解不可解也,至乎以不解解之者,可与及言论矣。”(《淮南子·人间训》)

据常情判断,《韩非子·外储说》左上篇和实知篇所记之“见说”

当为“儿说”之误。王充认为儿说对于任何样的结,只要是可解的,那怕再困难,都是“无有不可解”的。但的确也有一种结根本是解不开的。与此类似,王充认为也存在一种“不可知之事”,它是“圣人亦不能知”的。这里,我们应该看到,王充认为这种结之所以不可解,并非儿说之类的人主观上的本能就“不能解”,而是因为在客观上存在着的确解不开的“死结”,因此王充说:“非儿说不能解也,结有不可解,及其解之,用不能也。”据此,王充所说的“圣人知事,事无不可知”,是肯定人可以认识一切可被认识的事物的。因而他所说的,“不可知之事”的不可知的原因,不在于人的认识能力,而在于事物本身的情况,所以他说:“非圣人不能知,事有不可知,及其知之,用不知也。”

现在留下来的问题就在于既然人并没有什么“不能知”的本性,为什么又会有“问之学之,不能晓也”的“不可知之事”?王充不曾对这个问题作出直接的说明,这对我们的研究造成了一些困难。但是,在我们前面的研究的基础上,我们还是有条件来理解这个问题的。根据前面的分析,既然“待问乃解”的“不可知之事”,是指个别人未感觉到的事物,那么“问之学之,不能晓也”的“不可知之事”,就应该指任何人都无法感知的事物了。因为对这样的事物,人们既没有直接经验,又没有间接经验,所以便不能“按兆察迹,推事原类”,进行思维推理作用,当然这样的事物,对于唯物主义者的王充,对于任何人都是没有办法认识的。

王充在《实知篇》中一开头就列举了讖纬迷信家所捏造的例子,例如:

孔子将死,遗讖书曰:“不知何一男子,自谓秦始皇,上我之堂,踞我之床,颠倒我衣裳,至沙邱而亡。”

孔子又曰:“董仲舒,乱我书。”

孔子预见:“亡秦者,胡也”。(按:胡即秦二世胡亥)

王充对于这些为当时儒家神秘主义和很多人坚信不疑的信条,坚决地予以否定说:“此皆虚也。”为什么“此皆虚也”呢?王充指出,因为要得到任何认识,“则皆缘前因古,有所据状”。“如无闻见,则无所状”,因此也就不可能知道。像上述这种若干世纪后,某一具体人的具体活动是根本不能在当时有所闻见或据状的,无法感觉到的,无法感觉,便不能进行推理,因此,这种事,“问之学之”也是“不能晓也”的。

总起来说,王充所说的“不可知之事”,有两层意思。一是指个别人尚没有感知到的事情,这种事情,“学之问之”便能知道。一是指超经验、超理性的神秘主义所捏造的神话,这种事情,“问之学之”也是“不能晓”的。因此,王充肯定“不可知之事”的存在,不是贬低人的认识能力,而是对人的认识能力给以唯物主义的合乎理性的估计;不是限制人的认识范围,而是企图引导人走向正当的认识途径。王充的这种观点,是针对神秘的预见和“生而知之”的思想提出来的,乃是对神秘主义,先验主义的反理性的认识论的直接否定,乃是对统治阶级所神化的圣人的当头打击,在当时是具有巨大的哲学意义和社会意义的。王充虽然承认过“不可知之事”,但其实质却正是唯物主义可知论的贯彻。吴泽先生仅仅依据王充提到“事有不可知”或“不可知之事”,而没有加以全面的分析,便马上断定王充在哲学基本问题上陷入了唯心主义和不可知论的泥坑,是很难令人信服的。

(原载于《光明日报·哲学副刊》1956年9月5日)

关于不可知论的实质

本文主要想讨论两个问题：

一、哲学基本问题第二方面，即思维与存在的同一性问题，是否可以作为区分哲学家为唯物主义和唯心主义两大阵营的标准？

二、不可知论的哲学实质是什么？问题的关键在于：不可知论是否等于唯心主义？

我国哲学界流行的意见差不多都肯定地回答了这两个问题，黄枬森同志在“不可知论是隐蔽的唯心主义”^①一文中更有集中的论证，我认为这种观点是值得重新考虑的。下面先谈第一个问题。

首先明确提出区分哲学上两大阵营的标准的是恩格斯，可是恩格斯是这样说的：“全部哲学的最高问题，即思维对存在，精神对自然界的关系问题……思维对存在的关系问题，即精神与自然界何者是第一性的问题……哲学家依照他们如何答复这个问题而分成了两大阵营，凡断言精神先于自然界而存在，从而归根结蒂这样或那样承认创世说的人……构成唯心论的阵营，凡承认自然界是基本起源的，则属于唯物论各派。”^②

请读者注意恩格斯接下去所说的话：“唯心论与唯物论二词，

① 见 1955 年 11 月 30 日《光明日报》，凡下引黄枬森文，与此同。

② 恩格斯：《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，第 19-20 页