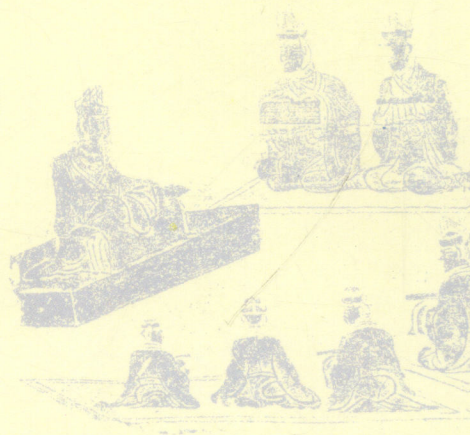


珞珈中国哲学

如是我闻

—— 麻天祥佛学与宗教哲学研究



麻天祥 著

中华书局

珞珈中国哲学

如是我闻

——
麻天祥佛学与宗教哲学研究

麻天祥 著

中华书局

图书在版编目(CIP)数据

如是我闻:麻天祥佛学与宗教哲学研究 / 麻天祥著.
—北京:中华书局,2010.1
(珞珈中国哲学)
ISBN 978 - 7 - 101 - 07039 - 2

I. 如… II. 麻… III. ①佛教—研究②宗教哲学—研究 IV. B948 B920

中国版本图书馆 CIP数据核字(2009)第 180785 号

-
- 书 名 如是我闻——麻天祥佛学与宗教哲学研究
著 者 麻天祥
丛 书 名 珞珈中国哲学
责任编辑 高 天
出版发行 中华书局
(北京市丰台区太平桥西里 38 号 100073)
<http://www.zhbc.com.cn>
E-mail:zhbc@zhbc.com.cn
- 印 刷 北京未来科学技术研究所有限责任公司印刷厂
版 次 2010 年 1 月北京第 1 版
2010 年 1 月北京第 1 次印刷
规 格 开本 /630 × 960 毫米 1/16
印张 26 插页 2 字数 357 千字
- 印 数 1-1000 册
国际书号 ISBN 978 - 7 - 101 - 07039 - 2
定 价 68.00 元
-

珞珈中国哲学：通向未来 中国哲学的一条可能之路

20 世纪中国人文学的“一大事因缘”，就是新的知识分类体系的逐步确立。而在这一新的知识分类体系里，哲学作为一个独立的学科从传统的经史子集里分离出来。由于这样一个完全属于外来知识体系的新学科没有自己的历史及其固有的形态，在 20 世纪初期只能仿照西方的哲学学科体系来构造“中国哲学”与“中国哲学史”的知识体系，于是就出现了所谓的“反向格义”（刘笑敢语）的思想史的创作过程。改革开放三十年来，两代学人就中国哲学史教学体系与研究方法的诸多问题，特别是哲学史观与方法论问题，展开了多次研讨争鸣，认真反省“中国哲学”学科与中国哲学史自身的特色，在一定程度上也表述了对中国哲学自身身份认同的焦虑。

其实，在 20 世纪初期，有关“中国哲学”概念的具体内涵，金岳霖、冯友兰、张岱年诸先生都曾给出过自己的界定，如金先生在为冯友兰先生的《中国哲学史》写审查报告时，就区分了“中国哲学的史”和“在中国的哲学史”这二者的不同，而他本人则倾向于用一种没有“成见”的态度写一种“在中国的哲学史”（《中国哲学史》下册，中华书局 1961 年版）。而冯友兰先生本人在其两卷本《中国哲学史》的绪论中就明确地说，他是“就中国历史上各学问中，将其可以西洋所谓哲学名之者，选出而叙述之”，明显地以西方哲学学科为标准来写一本“在中国的西方哲学史”。张先生则辨析了“中国人的哲学”与“中国系的哲学”的差异，认为，“中国人的哲学”可以包括印度系的哲学如佛教哲

学,而他所写的《中国哲学大纲》则主要是“中国系一般哲学”(《中国哲学大纲》第3页,中国社会科学出版社1982年版)。

在进入21世纪后的今天,谈论“中国哲学”问题,有一个不容抹杀的思想史事实,那就是:20世纪的现代思想文化已经成为中华民族精神传统的一个有机组成部分了。在这样的历史起点上谈“中国哲学”问题,就无法回避已被纳入到中国思想传统的西方哲学思想,特别是其中的马克思主义。相对于中国传统文化几千年的发展历程而言,近一百多年来的中国现代文化则是一个短期发展的结果,但它对于未来的中国而言却又有其极重要的方向性意义。中国文化究竟该沿着什么样的方向发展,近一百多年来的文化论争已经基本上给出了一个大致的方向,那就是立足民族文化的优良传统,广泛吸纳外来文化的优秀成果,走综合创新之路。中国哲学的发展道路不可能偏离中国文化的整体发展方向,也将走一条“综合创新”的道路;而如何“综合创新”,则将是言人人殊,各有胜途。

武汉大学地处中国大陆中部,是全国少数几个比较有名的以文科见长的综合性大学之一,哲学学院在全国哲学界得到广泛的认可,是比较少有的学科齐全、学术传统深厚的哲学教学与科研单位之一。其中,中国哲学研究群体及其研究成果,不仅在大陆得到同行专家们的首肯与赞誉,在国际学术界也有相当的影响。我们这个中国哲学研究群体,是以萧蓬父、李德永、唐明邦、陈修斋、杨祖陶、刘纲纪先生等老一辈学者为第一代开创者,强调为学与为人的统一,主张德业双修;以史论结合、古今贯通、中外对比为宏观研究构架,以研究中国传统文化自我更新的内在契机与生命力为基本学术出发点,平章儒道墨释,涵化中印西马,认定明清之际为中国学术与文化的近代性的生长点,吸收并扬弃了梁启超、钱穆、侯外庐等人有关明清三百年学术研究的思想成果,将中国文化“自万历到‘五四’的三百多年的自我更新历史看作是一个同质的近代文化的运动过程”,从而论定,中国文明在世界性的由国别史向世界史迈进的进程中,是少有的几个具有原生、内发现代文化形态的主要文明形态之一。在第一代学人开创的事业基础之上,第二代、第三代学人,一方面深化前辈学者的许多固有的学术

问题,另一方面也根据新的学术发展情况,拓展新的研究领域,特别是近二十年来,在现代新儒家思想研究、新出简帛文献中的哲学思想、佛教禅宗哲学研究等领域,做出了新的贡献。伴随着中国经济的发展,中国在进一步地走向世界,世界也在进一步地走进中国。中西比较哲学也将成为本哲学研究群体新的生长点。

本套丛书,主要展示了近几十年来在珞珈山下从事中国哲学研究的第二代、第三代部分学人的最新研究成果,体现了中国哲学研究在中国大陆中部地区最新进展的大致轮廓。丛书以中国本土的哲学思想为主要内容,其中有少量涉及中西比较哲学与比较宗教学思想。这些内容反映了珞珈中国哲学第一代学人“汗漫通观儒释道,从容涵化印中西”的宏伟学术理想,正在第二代、第三代学人的学术活动中慢慢地实现着。根据我个人的理解,在当前的语境下谈“中国哲学”,可以分成“中国人的哲学”和“在中国的哲学”两大类。所谓“中国人的哲学”,即是政治学意义上的中国人创造出来的哲学,而“在中国的哲学”,则是指来自西方、印度等域外而在中国被传播、接受、研究的哲学。“中国人的哲学”当然离不开“在中国的哲学”,但又不完全依赖于它,而是中国人对自己国家与民族的问题,乃至当今世界的问题,依据自己民族的固有思想资源,整合其他民族思想资源,提出一整套哲学的解决方案或思想方案。这便是“中国人的哲学”的主要内涵。也正是从这一意义上说,珞珈中国哲学,是一条通向未来中国哲学的可能之路。它揭示了这样一种学术理想:居住于珞珈山下的中国哲学研究群体将努力依据中国固有的思想资源,整合其他民族的思想资源,创造出一种“中国人的哲学”。这是一个目标,是一种学术理想,目前的这套丛书与此目标和理想还相差很远,但可以看作是通向此目标与理想的一级台阶。

是为序。

吴根友

2008年2月4日

目 录

第一章 宗教哲学新论	1
第一节 宗教与宗教学新论	1
第二节 宗教哲学方法论的理论探索	12
第三节 宗教制度化及宗教哲学的二律背反	25
第四节 中国宗教哲学的传统模式	35
第五节 中国宗教哲学系统思维的总体趋势	51
第二章 佛教哲学及佛学的比较宗教学研究	61
第一节 中国佛学非本体的本体诠释	61
第二节 宋代新儒教哲学	77
第三节 船山先生的佛学现量观	88
第四节 科学与理性的佛学百年	96
第五节 佛教的科学分析及佛学、科学的 比较研究	112
第六节 中英文圣经翻译中本体论和人性论的 文化差异	134
第七节 禅与基督教本体论的对话——道、言与 空、心	147

第三章 禅与禅学	160
第一节 禅考	160
第二节 理学禅学	171
第三节 宋诗中禅的理趣	183
第四节 孔门大乘阳明禅	195
第五节 混融三教的文字禅	205
第四章 佛学的现代诠释	224
第一节 双相二重否定的佛教哲学及近代佛学的 特点	224
第二节 近代思想家的宗教向度	229
第三节 汤用彤的比较宗教学研究	242
第四节 欧阳竟无法相唯识学论	285
第五节 章太炎的法相唯识哲学	301
第六节 熊十力破破新唯识论的本心本体论	330
第七节 太虚科学唯识宗说	343
第八节 胡适对禅宗史研究的贡献	360
第五章 古今索微	378
第一节 创变中的民国学术	378
第二节 清代学者对《鬼谷子》研究的贡献	391
第三节 光山净居寺考	399
附录 麻天祥学术年表	407

第一章 宗教哲学新论

第一节 宗教与宗教学新论

众所周知,佛教与基督教、伊斯兰教齐名,是世界三大宗教之一。其实,它们都是宗教在现实社会的组织形式,而非宗教本身。因此,要想了解佛教,首先必须知道什么是宗教。

谈起宗教,似乎每个人都有清晰的认识,仔细追究,大多是茫然而不知所以,以致似是而非。在很多人看来,宗教就是有神论。烧香拜佛,乞求观音救苦救难是宗教;礼拜上帝,虔心忏悔,在教堂领取一份圣餐是宗教;追求长生不死,炼丹服药是宗教;甚至装神弄鬼、抽签算命、相面气功,包括一切以神秘手段招摇撞骗的是宗教。总而言之,不是把宗教当为迷信,就是把迷信当作宗教,相对好一点的也只是把宗教看作一种信仰。反正,在很多人的心底,隐隐约约视宗教为一种神秘而深不可测,或者是有害的东西。当然这是对宗教的误解。

为了说明什么是宗教,我们这里先讲几个相关的故事:

其一是德国诗人,也是浪漫主义的哲学家海涅构思的寓言。他说,17世纪,在资本主义刚刚起步,工业革命方兴未艾的英国,一个发明家,异想天开制造了一个十分完美的机器人,其功能同正常人几乎没有区别,衣食住行、吃喝拉撒睡无所不能,然而遗憾的是,它不能思考,没有灵魂,所以这个机器人便向它的制造者索取灵魂。这个科学家被他的创造品搅扰得不胜其烦,便离开了大不列颠,跨海而至欧洲大陆。机器人也不灰心,紧追不舍,步科学家之后也来到了欧洲大陆,

一见到它的制造者便高呼:Give me a soul! Give me a soul!

当然,机器人不可能知道自己没有灵魂,更不可能向制造者索取灵魂,否则就不是机器人而是人了。这里,海涅不过作为一种表述的方法,想要告诉人们的无非是,人,不仅需要有形质的肉体,以及满足肉体存在的物质,而且需要触摸不到却具有主宰作用的灵魂。正因为如此,机器人才不是人!

第二个故事说的是生死问题。无论承认还是不承认,愿意不愿意,人有生就有死,所以,无论贵贱贫富,都难免有“人生几何”之叹。追求不死、长生也就成为人类的一种期望,并付之于实践探索,这也被视为宗教。比如道教,自问世以来,精芜并存,虽奉老子为教主,却与道家之学多相悖谬。至于它的长生久视之说、黄冠襕褙之举,多以丹鼎符箓之术取悦于世。其实道教的真精神并非如此。比如在金庸小说中被神话的全真七子之首——丘处机,就是一个抱有非常现实的生死观的道教领袖。公元1222年,他以75岁高龄,西度流沙,登大雪山拜见一代天骄成吉思汗。成吉思汗以礼相待,设二帐于其左右,并求之以长生之术。丘处机坦诚地告诉他:“但有卫生之道,而无长生之药。”“修行方法无他,当外修阴德,内固精神,恤民保众,使天下怀安。”可见,长生的追求,并非宗教的本质,长生之术不过是一些宗教组织的芜杂部分,或者说是民间的方术,巫术!

其三,普遍认为,宗教都可以赋予人超凡的特异功能,诸如白日飞升、刀枪不入之类,虽然荒唐,但是,这样的荒唐,自古及今,层出不穷。换个角度讲,这些荒唐的功能就是宗教。唐代有一个著名的僧人叫法琳,由于某事与唐太宗李世民发生冲突。原本英明,尚能容纳不同意见的李世民一怒之下当众宣布:佛门法力无边,传说持续念诵观音救苦救难七日,便可刀枪不入。如今将你(法琳)打入牢房,让你念观音菩萨,七日后试刀,看一看是否刀枪不入。七日后太宗面对等待试刀的法琳说,念得如何?法琳坦然对曰:七日来唯念陛下,不曾念观音。法琳的机智和幽默,让李世民唯有付之一笑。其实唐太宗也明知人不可能刀枪不入,说的不过是一时气话;法琳更清楚没有任何法力可以让肉体抵御刀剑,唯有超凡的智慧才能使之化险为夷。显而易见,所

谓刀枪不入之类的特异功能并非宗教,而是荒唐的自欺欺人,是巫术、妖术、魔术!

从历史文化的角度,或者说以世俗的眼光看,胡适讲的两个关于佛教的故事,尤其反映出宗教非神秘化的趋势。他指出,中印佛教是不同的,印度佛教的核心在于定,中国佛教重心在于慧。首先,他引用《修行道地经》中擎钵大臣的故事:

说的是,印度古时有一个国王,要在全国范围内选择一个聪明干练之人以为辅佐大臣,举国上下,获得一人,弘雅博达,名德具足。谨慎的国王仍不放心,要进一步考验其心志。于是以“莫须有”加重罪于此人,令其托一盛满油液的平钵,自城北门穿越全城,继出南门,去城外二十里,至调戏园。所托之一满钵的油液,不得洒漏一滴,否则格杀勿论。

其人托钵,惴惴不安,行程漫长,游人拥挤,车马塞道,加之臂力有限,如何能擎此钵而不使一滴油外溢?想来是必死无疑。然而,定下心来,换个角度认真思考,若能将油托至目的地,便可死里逃生,这可是唯一的生路。于是他心无旁骛,意念只在油钵,一手托钵,安步徐行。

首先是诸大臣及士兵,皆以同情与好奇之心,紧随其后而观之,窃窃私语,不绝于耳。虽然不胜其烦,但也不敢稍有懈怠。接着便是父母宗族,闻讯皆奔来为之送行,哭声震天,泪如雨下,路上行人也觉凄然。然而其人深知生死只在一念之间,便摄定心志,目不旁瞬,全神贯注,只在油钵,举步向前。

行至市中心,看热闹的越来越多,熙熙攘攘,似乎全城倾覆。其人心志愈坚,旁若无人。继而有美女容光焕发,光彩照人,众人皆曰,得睹此女,死而无憾,其却托钵如故,不顾美女之色。又有醉象迎面奔来,暴鸣哮吼,如排山倒海,撞伤踏死行人无数,幸免于难者皆奔逃而去,独有其人若不知有大象来,专心托钵前行。相继又有城中起火,浓烟笼罩,房屋倒塌,烟熏火燎,救火逃火者辗转呼叫,其人却不觉火起火灭之时,专心致志,终于托钵至调戏园,而且油一滴未洒,依然如初。归来禀告国王,国王倍加称赏,

高度赞扬被选择之人是人中之雄，虽然屡经艰险，却能临危不惧，无所不能，心性如此，无有能与之比肩者。随即立为大臣。

胡适说这是印度佛教，定。中国佛教则不同，他又讲了一则出自中国禅门的故事：

一个老贼行将就木，其子小贼求教日后谋生方式。老贼未置一词，带领小贼于月色中至一富豪之家穿窗而入。继而撬开一室，轻启一巨柜门，命小贼卧于其中。老贼却将柜门锁上，并于院落中高喊：“有贼，捉贼”，并在混乱中越墙而去。富家主仆老幼倾巢而出，找遍每一个角落，未见异常，以为虚惊一场，只好偃旗息鼓。小贼开始觉得莫名其妙，躲在柜中战战兢兢，待恢复夜间宁静，尚惊魂甫定，正庆幸逃过此劫，忽然觉得不妙，柜中虽然安全，决非久留之地，必须设法重见天日。他突然灵机一动，计上心来，吱吱地学老鼠叫。正在迷糊中窃窃私语的众家丁皆埋怨是老鼠捣的鬼，便循声来到柜前，小心翼翼打开柜门，欲置老鼠于死地而后快。小贼早已做好准备，柜门一开，脚底抹油，出如脱兔，仓皇而逃。当家丁们意识到上当时，小贼已消失在漆黑的夜色中了。他们便点火持杖，追寻小贼于荒野之中。小贼前面跑，众人后面追，小贼慌不择路，一时间被一条水流湍急的大河挡住了逃生之路。富家人多势众，小贼又是初出茅庐，只吓得汗出如注。骤然间小贼急中生智，忙将上衣脱下，包起一块石头，抛向河心，自己却躲在河边芦苇丛中。追赶的人听到水面上传来一声巨响，火光中隐约可见一件烂衫顺流而下，估摸着盗贼投河，也只好打道回府。小贼劫后余生，于黎明时分拖着疲惫的双腿回到家中，入门但见老贼端坐床头，似等待小贼归来。小贼见状，气不打一处来，责怪老爹何以绝情如此。老贼不慌不忙，问小贼如何逃脱。小贼一五一十，如实相告。老贼拍手称贺，告诉小贼日后不愁生计了。小贼此时恍然大悟。

胡适说，这就是中国佛教，不是定而是慧。急中生智，绝处逢生，在没办法中想出办法！

表面上看，胡适说的是方法，其实也是追求的境界。作为一个实

用主义者,准确地说一个实证主义的学者,胡适是激烈地反佛的人,他能对佛教有如此认识,尤其能显示宗教存在的普遍意义。

最后再讲一个距离我们最近的故事。

一次,毛泽东见到赵朴初,颇带点幽默地问:此名赵朴初,即非赵朴初,是否为佛家的通式?赵回答是。主席接着说:那么,作为佛家通式便是先是肯定,而后否定了。赵朴初说不是,应当是同时肯定,同时否定。

而后,有日本人以此请教中国学者,中国学者引《金刚经》予以解说。日人据此认为,若依此思维,中国的事情或许办得更好。肯定、否定的两种不同说法,实际上反映了他们对缘起和实相关系的不同理解。《金刚经》原文:

是实相者,则非实相,是故如来说名实相,即实相非相,说名实相。

它说的是现象和本体、缘起与实相,性和相之间复杂的辩证关系,是关于有限与无限的理论诠释。所以,说先肯定,后否定显然与佛理不合,说同时肯定与否定也不符合佛学双遣或遮诠的方法,也不尽正确。这里实相实指性,即缘起之性,故非相,无以名之,假名实相。从根本上说,佛学的理论就是否定!恰如斯宾诺莎之名言:任何肯定都是否定(to call anything finite is denial in part)。

这个故事反映了毛泽东对佛教的学习、认识、批判与理解,尽管还有很大的偏颇,但他并没有将佛教视作迷信,而且对其辩证的理性思维给予高度的注意。它让我们看到一个唯物主义者,我们党的领袖和国家元首对佛教的浓厚兴趣。由此也可见佛教对现象世界的认识,以及它是如何凭借有限的知识,力图认识并把握无限的。

通过上述六个故事,起码说明这样一些问题:

1. 人不仅需要物质性的肉体,还要有非形体的灵魂,宗教关心的是以有形质的肉体为载体,却超越肉体的灵魂。笼统地讲,是精神,是理性,是建立在理性基础上的信仰。

2. 长生不死、上天入地、呼风唤雨、刀枪不入等等欺人盗世之谈实在是在邪魔外道,与宗教无涉。

3. 宗教追求的是一种境界,一种超越平常,或者说超越现实的境界。

4. 与其境界的追求相一致,宗教也有一整套超越现实的思维方式。

由此我们可以得出这样一个结论:宗教不仅不是鬼教、神教,不是靠特异功能取悦世人、欺骗世人的邪魔外道,也不是单纯的,或者说非理性的信仰。

宗教的本质在于超越。有限无限是我们对宗教及宗教学思考的起点。

只有认识到以上几点,才可以与之谈论宗教。然而,殊不知:真理一句话,虚词万卷书。我们还得用更多的语言才能解说清楚:

什么是宗教?

如上所述,对于宗教,自古及今有太多的误解。1995年,当我在美国参加学术会议期间,顺便在纽约听了一位来自印尼的牧师所作的演说。其中内容大多忘却,唯有一句话至今铭记在心。他说:有学问的人把宗教当作迷信,没有学问的人把迷信当作宗教。听起来颇有些道理,认真思考,总感到不尽如人意,有学问、没学问的提法尤其不够准确。我总想说得再明确,更规范,也更符合事实一些,然而直到今天,还是没有找到理想的表述。以下的说法似乎显得太烦琐,也太专业化了点:

自以为有学问,却缺乏哲学思维的人,视宗教为迷信;

文化层次低(比较普遍,但也非绝对),而且有太多精神失落,或逼迫性的灌输(文化环境与欺骗)所造就的群体、个体,则视迷信为宗教。

基于以上两个方面,要么把宗教当作迷信行为予以排斥,对宗教谈虎色变或讳莫如深;要么把迷信作为宗教而加以推崇与追随。这些都是缺乏宗教知识的表现形式!

何谓宗教?何为迷信?这里先讲迷信,以资区别。

从字面上看,迷信就是不清醒地、盲目地相信,缺乏理性,缺乏对对象世界正确认识不加选择的绝对服从与追随。英语也叫 blind faith。另有 superstition,作为迷信解释,主要强调的是极端尊奉或拘泥

于礼拜、祭祀种种仪式。cult 也是迷信,它指的恰恰是礼拜、祭祀等的本身。它也是 culture 的词根,由此也可追溯文化的宗教起源。由此推论,迷信除了盲目信仰的普遍特征之外,还具有两个明显的表现:

1. 以现世的神欺世盗名,凌驾、控制信仰者。这是从迷信的制造者,也是迷信的对象这个角度说的,是迷信最显著的表现形式。

2. 靠仪式、金钱或其他种种外在的崇拜(包括各种各样的骗术,如卜筮、算命等),以取悦神灵,即崇拜对象,而缺乏心性涵泳(道德价值)和终极追求(超越自然、人生的终极关怀)的行为,是迷信而非宗教!这是就信仰者而言。

宗教显然否定现世神的存在,无论是基督教的 God,伊斯兰教的 Allah,佛教的 Buddha,显然都不是现世的神,而且都在不同程度上意指真理、生命和智慧。道教的道,新兴宗教巴哈伊的大同,不仅不是现世神的崇拜,而且索性否定人格神的存在。至于外在崇拜,这是相当复杂的问题,以后将不断提起,但可以确定无疑地说,外在崇拜不是宗教的基本东西,不是判定宗教的必要条件。

那么,到底什么是宗教呢?

事实上,要给予任何学科、任何事物一个清晰准确的定义都是很困难的,不仅是宗教。比如新闻、数学。有人在许多新闻的定义之外幽默地说:狗咬人不是新闻,人咬狗便是新闻。一位学术界的前辈,著名的自然辩证法学者,曾经告诉我说:数学的定义应当是研究数字的科学。宗教,就现在的意义说,显然是一个外来词汇。所以,我们先看英文,可以由此追溯现有的宗教定义:

Religion: 1. Belief in the existence of a supernatural ruling power, the creator and controller of the universe, who has given to man a spiritual nature which continues to exist after the death of the body. 它说的是对于某种超自然力,即大千世界的创造者与主宰的信仰,这种超然的力量能赋予人类不死的精神品质。汉语解释为宗教信仰。

2. 指某种宗教。比如 Buddha, Christianity and so on.

3. Life as lived under the rules of a monastic order. 指的是一种修道院式的生活方式,或者说僧侣式的禁欲的生活方式。

4. Matter of conscience; something that one considers oneself bound to do. 良心所安之事,自认必须做之事。

也有人把它解释成单纯对人格神的崇拜与信仰的 (Belief in a personal God or gods entitled to obedience and worship),或者是关于它的表现、系统、组织的 (expression, particular system of faith and worship),或者为之献身之事的 (thing that one is devoted to)。如此也就像前面讲的那些误解一样,开始有点离谱了。

汉语词典的意思大概是,有教义、有组织、有礼拜仪式的组织形式等等。实际上指的是宗教组织,而不是宗教。事实上,我们如今所谈的宗教,大多是指宗教组织。任何宗教组织,都必然要考虑它们在现实社会中的生存与发展,也就必然背离宗教自身超越的性质。这是宗教社会学的基本理论问题。这是研究宗教,以及从事宗教学研究的人必须明白的。

追溯宗教词源上的意义,在心理上和历史上都有其极为重要的意义,因为它指出某种观念形成的时代和历史文化背景,以及在不同环境中所发生的变化,以及同现在意义的关系。罗马人对宗教原意就曾感到疑虑。Cicero(西塞罗)认为宗教源于“再次聚会、组合、思考、深思”等与忽视相对之意,也就是重视。另外也有人认为它来自“使之牢固、阻止不前之意”。可见,宗教原意在于强调对对象世界的审慎思虑。

翻译成中文,宗教一词与原意已经不尽相同,但从词源上考察,还是与迷信大相径庭的。宗乃宗奉、尊奉祖宗之意,教则是教化的意思。应当说,汉语宗教原有宗奉、宗守祖宗教化的意思。所谓“祖有功,宗有德”。佛教讲,教是佛祖所说,宗是佛弟子所说。当然,宗,在汉语中也有祭祀之意。或许正因为如此,才以此字翻译之。

上述的定义虽然不尽准确,但还是多多少少能够反映出宗教本来内涵,只是由于立足点的不同,以及后来掺和了各种各样的因素,尤其是集团的生存利益的需要,才使其在一些领域中变得面目全非。不过我们还是可以看到:

泰利斯宣称万物有神是宗教,释迦否认有任何主宰一切的神祇也

是宗教。归心自我的是宗教,在万般无奈中祈求上苍的还是宗教。可见宗教同有神无神是没有关系的。

康德说,宗教就是道德。当我们把所有道德责任都看作神圣命令时,就是宗教。因为意识到它是责任,所以就变得神圣。他实际上否认人格神的存在,只是把上帝视作至善、至美的绝对统一。这是从伦理学上界定宗教的。

费希特不同意康德的意見,他认为把宗教作为道德行为动力的社会,只能是腐败的社会。他说宗教是一种知识,它给人一种能力,从而使人类自身对自我有明澈的洞察,因而解答了人类最高深的问题,给思想灌输了绝对的圣洁。这是就科学性认识宗教的。

马赫对宗教的定义是依赖,绝对的依赖意识。这种依赖的意识是主宰而不被主宰(驱使人依赖,故为主宰)。这种说法遭到其他的哲学家干预,黑格尔有一个著名却不甚明智的说法:如果把依赖说成是宗教,狗最有宗教。这无疑是从人性的角度思考宗教的。

黑格尔认为宗教是自由,是圣灵通过有限的精神,并使之变成不折不扣的自我意识。是摆脱了不自由的自由。显然这是哲学的。

以上引述世界著名思想家对于宗教的理解,可以看出,人不仅是宗教的主体,而且是宗教崇拜的对象。换句话说,如果说有神,人本身就是自己崇拜的对象。费尔巴哈和孔德充分注意到了这一点,因而提出:宗教是人类的自我之爱。它的每一页都写着爱。从这个角度说,爱是宗教的核心。这是从情感的角度,也可以说是人际关系方面的终极寄托。

不管他们之间的意見多么不同,但相同的是,他们都把宗教看作与人生密切相关的境界的追求,不同的只是立足点不同,视角不同——只不过有伦理、科学、人性、哲学、情感方面的区别罢了。无论从哪个方面看,宗教既与迷信水火不容,也与人格神的崇拜相去千里。

当然还有,鸦片、被压迫生灵的叹息、痛苦的呻吟,都揭示了宗教在社会中所起的作用,这是从社会学意义上说的。

其实马克思也认为宗教是自由,当然与黑格尔略有区别,不是摆脱了不自由,因而是不折不扣的自由,而是在不自由中的自由。他强