

论早期现代新儒家的

宗教觀

祝
薇
著

上世纪二十至四十年代，现代新儒家梁漱溟、熊十力、冯友兰、贺麟等以复兴儒学为己任，力图以儒家学说为本位，吸取、融合西方思想文化，为中国寻找一条现代化之路。现代新儒学发展的第一阶段，正是「科学」与「民主」观念广泛流行，传统思想受到激烈批判的时期，科学主义主张「以科学代替宗教」，从而否认宗教的价值和意义。现代新儒家从「何谓宗教」、「宗教的意义和价值何在」、「儒学是否是宗教」等基本问题出发，在价值、信仰问题上作出不同的回应，系统阐述了他们对宗教的理解和基本的态度。

上海古籍出版社

论早期现代新儒家的

宗教觀



祝
薇
著

上海古籍出版社

图书在版编目 (C I P) 数据

论早期现代新儒家的宗教观 / 祝薇著. — 上海:
上海古籍出版社, 2011.5
ISBN 978-7-5325-5810-0

I. ①论… II. ①祝… III. ①儒家—思想史—研究—
中国—近代 IV. ①B222.05

中国版本图书馆CIP数据核字(2010)第017935号

论早期现代新儒家的宗教观

祝 薇 著

上海世纪出版股份有限公司 出版
上 海 古 籍 出 版 社
(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)

(1) 网址: www.guij.com.cn

(2) E-mail: guij1@guij.com.cn

(3) 易文网网址: www.ewen.cc

上海世纪出版股份有限公司发行中心发行经销 上海颀辉印刷厂印刷

开本 889×1194 1/32 印张 6.625 插页 2 字数 160,000

2011 年 5 月第 1 版 2011 年 5 月第 1 次印刷

印数: 1-1,800

ISBN 978-7-5325-5810-0

B·716 定价: 25.00 元

如有质量问题, 请与承印公司联系 电话: 57602918

自序

“五四”以来,中国的思想界举起了“民主”和“科学”的两大旗帜,但宗教却作为与两者相对立的思想而遭到否定。中国近代由于民族矛盾和阶级矛盾的突出,宗教的社会功能被凸显出来,宗教既成为西方列强向中国进行文化渗透的工具,又是统治阶级压迫人民的工具,宗教与近代民主的观念是相违背的。从“科学”方面来看,宗教一直被认为是为理性所不容的事物之集中表现,偏执、教条、迷信、理性禁忌成为宗教的特征,宗教也成为高唱理性主义精神的科学的对立面。中国近代社会,由于社会政治问题的突出、科学主义的流行、马克思主义唯物主义的传播等所形成的特殊历史背景,使得宗教的社会政治功能和它不同于科学的认识模式都成为宗教的负面因素并被夸大为宗教的一般形态,从而形成了宗教在中国近代遭到否定和批判的基本状况。

在上述思想背景下,本书着重讨论以梁漱溟、冯友兰、熊十力、贺麟为代表的早期现代新儒家的宗教观。

现代新儒学的开创性人物梁漱溟先生就充分认可宗教,他把宗教界定为“以超绝于知识的事物谋情志方面之安慰勗勉”,宗教存在的必要性就在于它对于生、老、病、死等这些无常的人生现象提供合理的解释来安顿人类的心灵世界、抚慰人的情感。尽管如此,梁漱溟还是认为在中国无需宗教,因为中国儒家文化有道德理性主义精神可以取代宗教。

熊十力则从根本处反对宗教的必要。他认为宗教是将本体世界和现象世界作了二元的区分,这一点不但与儒家积极入世的主张相悖,而且也与他的“新唯识论”中“心物同源”和“体用不二”的思想相区别。

冯友兰认为宗教就是一种哲学加上一定的上层建筑,包括迷信、教条、仪式和组织。宗教在理论上总是独断的,随着科学的不断进步,宗教及其教条和迷信,必将让位于科学;而人类对于超越人世的渴望必将由哲学来满足,而这种哲学具有“既入世又出世”的品格,而儒家哲学正好具有这种品格。

贺麟则与前三位不同,他明确地认可宗教,尤其是宗教精神。他所谓的宗教精神就是对无限上帝或是超越事物的热烈的、不妥协的追求。贺麟将这种宗教精神泛化成一种为了理想或是真理积极追求和积极探索的执着精神。因此,贺麟不但认为宗教精神是科学的基础,也是近代民族精神的基础。但是,当问题转向中国的时候,贺麟却反对将基督教直接移植到中国来,而是主张用宗教精神充实儒家的礼教思想,使儒家思想获得更为强大的精神动力,从而使儒学获得新的开展。

从对宗教的理解来看,早期现代新儒家对于宗教有一个基本的认识就是将宗教的崇拜对象看作是外在的超越实体或实在。而 20 世纪西方宗教哲学则从人出发,从人的生存体验出发,把宗教理解为对神圣物(包括内在和外在两种方式)的信仰,不再把神看作是外在于人、外在于人生存活动的“客体”。相对于当代西方宗教哲学所体现出来的特征,早期现代新儒家对于宗教的一般认识还是传统的。梁漱溟、冯友兰、熊十力对于宗教的理解更多的接近于中世纪对于神的看法,他们一般是从“外在于经验世界”的实体、有神论的角度来理解宗教的核心要素。而贺麟则不同,他更多的是站在泛神论的角度,从“外在于主体”的实体或实在的角度来理解“上帝”的,他对宗教的理解和近代对于神的理

解更为接近,尤其是在宗教与科学的关系上表现出明显的近代特征。但总体而言,将宗教理解为对于外在的超越实体或实在的信仰,成为早期现代新儒家的共同特征。

从对宗教的态度来看,早期现代新儒家在力图超越科学主义立场的同时,又深受科学主义的影响。这种矛盾的心态表现在宗教观上,就体现为俗拒还抑的矛盾立场:他们虽然肯定宗教的价值和意义,但也反对在中国通过宗教的方式来重建中国人的价值系统,所以他们反对将儒学定义为宗教,而是把儒家定义为人生哲学(引申为社会伦理),而非宗教信仰。他们大都认为把儒学当作宗教不仅违背事实,而且会降低儒家传统的价值。但是,在他们通过重建儒家形上学的努力中,对传统儒家天命意识的继承,对通过直觉方法达到天人合一境界的强调,以及对儒家成圣成贤的理想人格的追求,又使得他们所构建的玄学体系或多或少都带上了宗教的色彩。

目 录

自序	1
绪论	1
第一节 中国近代宗教观的一般回顾	2
一、何为宗教观	2
二、中国近代宗教观的一般回顾	3
第二节 早期现代新儒家宗教观的一般特点	11
第一章 以道德代宗教——论梁漱溟的宗教观	21
第一节 梁漱溟新儒学思想的基本特点	21
第二节 宗教:佛学的视角	25
一、以佛教释宗教	26
二、反对佛教为现世所用	33
第三节 宗教:儒学的视角	36
一、以道德代宗教	36
二、以美育代宗教	47
第四节 总结与评价	50
第二章 以哲学代宗教——论冯友兰的宗教观	56
第一节 冯友兰哲学的理性主义特征	57
第二节 冯友兰的鬼神观	61
一、传统儒家的鬼神观	62

二、以“理”释“鬼”	64
三、以“理”释“神”	67
四、理性主义的鬼神观	69
第三节 儒学非宗教	70
一、儒学非宗教	70
二、儒家婚丧祭礼非宗教	73
第四节 以哲学代宗教	81
一、何为哲学	81
二、何为宗教	84
三、以哲学代宗教	87
四、以“天地境界”代宗教	90
第五节 评价:理性主义的宗教观	94
第三章 熊十力的宗教观	100
第一节 “体用不二”——熊十力哲学的基本特征	100
第二节 宗教观的转变	104
第三节 对宗教的基本态度	106
一、从西方文化的角度评价宗教	106
二、从佛教的角度评价宗教	110
三、从中国文化的角度看宗教	112
第四节 以哲学——心性本体论代宗教	116
一、哲学与宗教	116
二、以哲学——儒家心性本体论代宗教	120
第五节 思考与评价	123
第四章 “宗教为道德之体、道德为宗教之用” ——论贺麟的宗教观	127
第一节 贺麟的文化体用论	127
第二节 基督教——西方文化之体	131
一、何为宗教	132

二、体与用:基督教与科学、民主的关系	137
第三节 道德——中国文化之体	141
一、中国没有真正的宗教	141
二、儒家文化的宗教色彩	143
第四节 宗教化——儒家思想新开展的路向之一	146
一、对五四时期反宗教思想的批判	146
二、宗教化——儒家思想新开展的路向之一	149
第五节 “宗教为道德之体、道德为宗教之用” ——评贺麟的宗教观	152
余论	159
第一节 早期现代新儒家宗教观述评	159
一、矛盾的宗教观	160
二、早期现代新儒家哲学体系的宗教色彩	164
第二节 现代新儒家的宗教观:一个开放的论域	173
附录一 研究综述	184
附录二 参考文献	191
后记	200

绪 论

关于儒学是否是宗教的问题,是自明清以来学术界所讨论的热点问题。^①从某种意义而言,我们甚至可以说,20世纪儒学的一个重要内容就是通过讨论儒学的宗教特质问题,一方面与西方文化相沟通并进行对话;另一方面由此而进一步展开对传统儒学的深入研究。儒学是否是宗教的问题,不仅涉及到对宗教的界定和价值评定,而且也涉及到对于儒家学说的思想性质、社会功能和文化价值的理解和判断,同时也包含着对当代中国文化结构如何设计、建构以及走向的深切现实关怀。探讨早期现代新儒家的宗教观,就是不再仅仅围绕儒学是否是宗教的这一问题,而是深入这一讨论的背后,来探寻新儒家对这一问题进行判断的内在理论依据:即通过考察新儒家对宗教的界定和对宗教价值的基本评定,进而考察他们对以儒学为主导的中国传统人文精神的界定,以及他们在面临传统儒学的崩溃和瓦解之后,如何重建中国人的安身立命之所的理论尝试。

^① 关于“儒家是否宗教”,一直争论不休。关于这个问题的讨论大致可以分为三个阶段:明末清初西方传教士来华,尤其是“中国礼仪之争”时期;清末民初变法者提倡国体、政体改革,面临着儒家如何定位的问题;戊戌变法之际,康有为要立“孔教”,而“五四”新青年则提出打倒孔家店;1978年自任继愈提出“儒教是教”说至今,该争论持续升温。

第一节 中国近代宗教观的一般回顾

要对中国近代宗教观有一个一般认识,首先我们应该明确宗教观所关注的对象和研究的范围:即什么样的内容可以纳入到宗教观的研究范围之内;它和宗教学的联系和区别之所在。

一、何为宗教观

尽管中国各宗教对“宗教观”自身并没有进行过系统而全面的论述,但在理论主张的具体阐述中,都表现出了对宗教基本问题的认识和见解。我们知道,在现实生活中,尤其是从事哲学社会科学研究的学者,差不多都会对宗教有一个基本的评定和态度,即有自己的宗教观。他们通过一定的理论形式或者概念形式把他们对于宗教的态度表达出来,就会形成关于宗教的观点、理论或者学说。和宗教学不同,首先,宗教观在学科上并不具备独立性:宗教学是以宗教“这一社会历史现象作为认识对象,对它进行学术性的考察和研究。真正的宗教学,如同哲学、历史学、文学、政治学……一样,应该是一门独立的人文学科”^①;而宗教观总是渗透在学者的哲学或是社会科学的论述当中,他们并没有将宗教现象作为一个独立的研究对象加以考察和研究。其次,宗教观在内容上不具备系统性;“宗教学应该是在对宗教的各个方面进行系统研究的基础上形成的关于宗教的知识体系”^②,而宗教观则是学者们对于宗教个别的观点和理论。因此,有些学者虽然提出某种宗教理论或是宗教学说,有些甚至很有价值,但是如果这些宗教理论仅仅是其理论的附属物,零星地、偶然地表现出来,那么只能说他拥有一定的宗教观,这种

①② 吕大吉:《宗教学通论新编》(上),中国社会科学出版社1998年版,第4页。

宗教观尚未发展成为系统的理论体系,他们的宗教观点也没有形成独立的宗教学理论。

在理解宗教观是关于宗教的一些未成系统的基本观点后,我们就能确定,对于中国近代宗教观的一般考察和对早期现代新儒家宗教观的研究所涉及到的一些基本内容;就是考察中国近代以来学术界尤其是早期新儒家对宗教的基本看法,对于宗教的基本态度,尽管这些学说和理论不够系统和独立。

在确定早期现代新儒家宗教观的研究内容后,还需要进一步明确的是本书研究的大致构想和思路:

第一,在早期现代新儒家的哲学特点、哲学语境中来把握他们的宗教观。

早期现代新儒家的宗教观只是这些新儒家哲学理论体系的一个组成部分,是他们创立的哲学体系的一个副产品或伴生物。他们没有独立的、专门的宗教理论体系,他们的宗教理论是同他们的哲学体系融为一体的。所以,我们在研究新儒家宗教观时,要联系他们的哲学思想来进行阐述。

第二,在早期新儒家思想的流变中来展现他们的宗教观。

早期现代新儒家的思想并不是一成不变的,他们的宗教思想伴随他们的哲学理论体系不断成熟也在不断丰富。所以,本文不仅要揭示早期新儒家的宗教观,而且还要展现他们宗教思想的流变过程,并且揭示这个过程产生的原因,以及在逻辑。

二、中国近代宗教观的一般回顾

众所周知,中国近代以来的学术发展和西方学术发展的历程密切相关,这一点在宗教问题上也不例外。西方自启蒙运动以来,随着“人”的地位的确认、提升和科学技术的不断发展,宗教在人们社会政治文化生活中的地位呈现出日渐式

微的趋势。而“五四”前后的中国,随着西方世界的入侵,文化领域也呈现出中西激荡的局面。这一时期,古今中外的各种宗教神学思想汇集,除中国传统的天命论、君权神授等传统的有神论思想外,佛教的复兴运动以及西方宗教在中国的传播,宗教领域的这种复杂局面使得如何评判宗教成为近代思想家争论的一个大问题。特殊的历史情境和以儒学为主导的中国传统文化的自身特性,又使这一时期对于宗教的否定评判成为学术界的主流态度。

“五四”时期(大约从民国初年下迄 30 年代)对于中国的思想界而言,是一个各种思想不断交锋的时代。单就宗教而言,就存在着反对、中立、支持三种不同的立场和态度。这三派在少年中国学会组织的三次宗教问题讲演会上同台论争,并且借助不同的渠道来表达自己的对宗教的看法。在否定宗教方面,以梁启超为代表。1902 年初,梁启超发表了《保教非所以尊孔论》一文,在文中论述“儒学非宗教”之义时,阐述了他自己的宗教观:“西人所谓宗教者,专指迷信宗仰而言,其权力范围乃在躯壳之外,以灵魂为根据,以礼拜为仪式,以脱离尘世为目的,以涅槃天国为究竟,以来世祸福为法门。诸教虽有精粗大小之不同,而其概则一也。故奉其教者,莫要于起信,莫急于伏魔。起信者,禁人之怀疑,窒人之思想自由也;伏魔者,持门户以排外也。故宗教者非使人进步之具也。”^①

在肯定宗教方面,1922 年 3 月 31 日北京大学的周作人、钱玄同等五位教授在《晨报》上刊出了《主张信仰自由宣言》,表明他们对于宗教的中立立场。《宣言》指出:“我们不是任何宗教的信徒,我们不拥护任何宗教,也不赞成挑战地反对任何宗教。我们认为人们的信仰,应当有绝对的自由,不受任何人干涉……”但

^① 易鑫鼎编:《梁启超选集》(上卷),中国文联出版社 2006 年版,第 77—78 页。

是,他们的言论立刻遭到了非宗教大同盟^①的猛烈攻击:他们认为五位教授的言论虽然表示不拥护任何宗教,但实际上已经有拥护宗教的嫌疑。在非宗教大同盟看来,宗教是反科学的、束缚思想的,是封建思想的毒害。五位教授的中立言论也就自然遭到了他们的强烈反对。

在“五四”的宗教大讨论中,仅有极少数学者如梁漱溟、屠孝实表现出对宗教终极价值的积极肯定。以屠孝实为例,他在1921年2月的《少年中国》二卷八号上发表的《宗教问题演讲之三》中,一方面肯定宗教与科学的区别:科学是自由探索,宗教则是自由地将自我与超越界的神圣者或宇宙本原联系起来的直接经验;另一方面,他肯定宗教的价值,认为宗教是能使人脱离尘俗趋向理想的活动,宗教虽然不能解决人生的根本问题,但也有不可磨灭的价值。^②

但是,肯定、中立宗教的两种态度最终成为时代的潜流淹没在反对宗教的主流之中。

这一时期,反对宗教之所以成为主流态度是和国内的政治、思想环境密切相关的。首先,从政治的层面来看:一方面,国外的宗教被当作西方入侵中国的文化帮凶而引起了国人的反感;另一方面,从当时的国内政治环境来看,康有为力主立“孔教”为

① 1922年3月21日,非宗教大同盟在北京成立,并发表成立宣言,宣言主要有以下几点:一、人类是进化的,而宗教主创世,故宗教反科学。二、人类爱自由平等,而宗教束缚思想、摧残个性、崇拜偶像、党同伐异;人类好生乐善,而宗教诱之以天堂、惧之以地狱,故宗教反人性、反人道主义。三、中国历来很少受到宗教之害,但近年基督教教会入侵,利用学校、青年会、体育会等煽惑学生,毒害空前。四、非宗教大同盟的宗旨是扫除宗教之毒害,不分党派、不分种族国家男女老幼、凡不迷信或欲扫除宗教之毒害者皆为本同盟之同志。(详见唐逸《五四时代的宗教思潮及其当代意义》,载于《战略与管理》1997年第2期,第99页。)

② 屠孝实:《屠孝实先生的讲演》,《中国现代哲学史资料汇编》第一集第十册(上),辽宁大学出版社1981年版。

“国教”^①,袁世凯也拟在中国推行读经运动,这一系列貌似与宗教相关的活动,使得宗教被看作是阻碍社会历史进步的桎梏而遭到鄙夷。

和政治因素相比,思想上的影响也许是更深远的。从思想上看,在启蒙运动中形成的对于宗教的批判立场,对于这一时期人文学术的发展都产生了深远的影响。杜维明先生曾经用“启蒙心态”的理论对启蒙运动中对宗教的批判进行了否定性的评价。在杜维明看来,“启蒙心态”(the Enlightenment mentality)作为人类历史上“最具活力和转化力的意识形态,是现代西方崛起的基础”^②,它突出的特点就是人类中心主义,非常强调工具理性和目的理性。在观念领域内,“这是一种强烈的物质主义,是一种科学主义,是一种实用主义。”^③更为重要的是“启蒙心态在西方的出现是以反宗教为前提的”^④,在这一思潮的冲击下,所有的宗教传统,包括基督教、犹太教、印度教、佛教、道教和儒学,都退居背后。虽然,杜维明对待启蒙运动的单纯批判立场值得商榷,但是事实表明启蒙运动中所形成的关于宗教的批判态度随着中国国门渐次打开,同样也折射到中国的思想界。“五四”运动的代表人物常常被看作是中国近现代启蒙思想的先驱,他们发动的新文化运动也类似于欧洲文艺复兴运动及其后不断发展的启蒙思潮影响下的文化建设运动。这一时期,一些新型的知识分子所称道的一些西方近代思想家、政治家中不少人(如伏尔泰、洛克、卢梭等

① 张灏认为,康有为所倡导的儒教运动是将儒学视为全国性的和全世界的宗教,并通过今文经学的形式将孔子描述成一个教主,犹如基督教的教主一般。(张灏:《新儒家与当代中国的思想危机》,载于《当代新儒家》,三联书店1989年版,第55页。)

② 杜维明:《超越启蒙心态》,《国外社会科学》2001年第2期。

③ 杜维明:《人文精神与全球伦理》,《中国社会科学文摘》,2002年第6期。

④ 杜维明:《儒家人文精神与宗教研究》,《杜维明文集》第四卷,武汉出版社2002年版,第556页。

人)都蔑视神权,留下了大量批判宗教神学的言论以及著作。新文化运动的思想者既然以欧洲近代思想家的后继者自居,当然会受到他们人文主义思想的影响,对宗教持批判的态度。在当时知识分子的眼中,以儒释道为代表的中国传统文化以及传统宗教一方面强化了反对民主,压抑人性和人格的君主制度;另一方面又培植了反对科学、束缚理性、愚昧落后的宗教信仰。因此,“五四”时期的知识分子对宗教多半抱着否定和排拒的态度:新文化运动的主将主张废弃儒教及道佛等宗教迷信,代之以西方现代的“科学”和“民主”;而对于西方文化之超越层面的基督教,则采取了“以科学代宗教”的实证主义的宗教观。例如:吴稚晖从机械唯物论的立场出发,主张“开除上帝的名额”;陈独秀在《基督教与中国人》(1920年2月《新青年》七卷三号)中也指出:“基督教底创世说三位一体和各种灵异,大半是古代的传说附会,已经被历史学和科学破坏了……”^①并且喊出了“一切宗教,都是一种骗人的偶像”^②“一切宗教皆在废弃之列”^③;而王星拱更直接,他在1921年2月《少年中国》二卷八号上发表的《宗教问题演讲之一》中指出:宗教总是根据教义和神秘经验唯心地构造解释性理论,来说明由宗教自身所设定的、不可知的、超于因果逻辑的领域。^④而在20年代所展开的科学和玄学的论战中,以进化论和近代自然科学为理论基础而在论战中占据上风的科学派更是对宗教嗤之以鼻。

① 陈独秀:《基督教与中国人》,载于《中国现代哲学史资料汇编》第一集第十册(上),辽宁大学出版社1981年版。

② 陈独秀:《偶像破坏论》,载于《中国现代哲学史资料汇编》第一集第十册(上),辽宁大学出版社1981年版。

③ 陈独秀:《再论孔教问题》,载于《中国现代哲学史资料汇编》第一集第十册(上),辽宁大学出版社1981年版。

④ 王星拱:《王星拱先生的演讲》,载于《中国现代哲学史资料汇编》第一集第十册(上),辽宁大学出版社1981年版。

我们知道,科学关涉的是现实世界,是人的科学认知和工具理性的问题;而宗教关涉的则是超验世界,是人的终极关怀和价值信仰问题。当科学坚守自己的自然领域,寻找自然规律,为人们提供客观知识时;当宗教坚持自己的价值和精神领域,为人类提供安顿精神生命的家园时,科学和宗教在各自的领域内都有存在的意义和价值,并不会发生冲突。但在中国的唯科学派看来,科学方法是知识唯一可靠的来源,科学也是唯一可以接受的认识形式;按照这样的标准,宗教作为一种认识、理解世界的方式自然也就失去了有效性。在这种情景下,科学越界到价值领域成为许多知识分子的形上信仰。美国著名学者郭颖颐就曾指出“尽管中国传统在西方意义上不是宗教,但对‘旧的’(信仰、宗教和制度)批判的强度,使我们简直可以把现代中国的科学崇拜看作是一种替代宗教或宗教替代”^①。

“五四”以后(1930年代至1949年),这一时期除了科学主义的思想继续发生影响外,马克思主义哲学在苏联十月革命后,逐步为中国人民所接受。马克思主义立足于唯物主义哲学的基础,分析了宗教产生的认识论根源:“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。”^②此外,马克思和恩格斯也从社会学的角度去理解宗教,重视宗教作为一种观念上层建筑和政治的关系。他们指出宗教是维护经济基础的上层建筑,本质上是历史上的统治阶级用来维护其统治秩序的工具。对于这一点,确立了宗教社会学新范式的著作《信仰的法则——解释宗教之人的方面》中,作者罗德尼·斯达克(Rodney Stark)和罗

① 【美】郭颖颐:《中国现代思想中的唯科学主义》,江苏人民出版社1998年版,第26页。

② 恩格斯:《反杜林论》,《马克思恩格斯选集》第三卷,人民出版社1995年版,第666—667页。