

西方宗教學說史

— 下 —

呂大吉 著



中國社會科學出版社

西方宗教學說史

— 下 —

呂大吉 著



中國社會科學出版社

目 录

第十章 是人创造了神,而不是神创造了人

——19世纪德国的宗教批判运动和费尔巴哈

的人本主义宗教观	(407)
一 黑格尔的唯理主义宗教哲学	(408)
二 青年黑格尔派的宗教批判运动	(418)
(一)施特劳斯和《耶稣传》	(420)
(二)布·鲍威尔与对《圣经》的批判研究	(427)
三 费尔巴哈的人本主义宗教观	(435)
(一)对黑格尔唯心主义的批判	(441)
(二)论宗教的本质	(444)
(三)论宗教的基础和根源	(452)
(四)论宗教与文化的关系	(459)
(五)论宗教与道德	(463)

第十一章 从对天国的批判到对尘世的批判

——马克思、恩格斯的历史唯物主义

宗教观	(470)
一 中学时代的宗教信仰	(472)
二 参加青年黑格尔派运动时期的启蒙无神论	(474)
三 历史唯物主义宗教观的形成	(477)
四 历史唯物主义宗教观的完成	(488)
五 《共产党宣言》之后的历史唯物主义宗教观	(491)
(一)论宗教的本质(宗教定义问题)	(493)

- (二)论宗教的发展…………… (498)
- (三)论宗教存在的根源和消亡的条件…………… (504)
- (四)论宗教的社会功能:“宗教外衣论”…………… (511)

第十二章 宗教研究摆脱神学和哲学而独立

- 概说 19 世纪下半世纪以来的比较宗教学 … (520)
- 一 比较宗教学的兴起与发展…………… (520)
 - (一)基督教神学独断统治地位的动摇…………… (520)
 - (二)宗教视野的扩大和世界宗教资料的积累…………… (521)
 - (三)进化论对宗教学的影响…………… (523)
- 二 宗教学的独立…………… (526)
- 三 宗教学的发展与学科分化…………… (528)

第十三章 从比较语言学到比较宗教学

- 麦克斯·缪勒与宗教学的奠基…………… (532)
- 一 生平与著作…………… (532)
- 二 从比较语言学到比较神话学…………… (534)
- 三 《宗教学导论》的意义…………… (539)
 - (一)提出了“宗教学”这个概念…………… (539)
 - (二)提出了宗教学研究的方法…………… (541)
 - (三)构建了语言学的宗教分类图式…………… (542)
- 四 论宗教的本质、起源和发展…………… (548)

第十四章 人类是进化的,宗教也是进化的

- 宗教人类学的形成和百家争鸣…………… (557)
- 一 泰勒的万物有灵论和宗教人类学…………… (559)
 - (一)生平与著作…………… (559)
 - (二)论人类学的理论与方法…………… (560)
 - (三)从万物有灵论论宗教的起源和发展…………… (563)
- 二 斯宾塞的“祖灵论”…………… (587)

(一)生平与著作	(587)
(二)宗教问题上的不可知主义	(588)
(三)宗教的起源和进化:“祖灵论”	(588)
三 弗雷泽的“巫术先行论”	(593)
(一)论巫术的性质及其与宗教和科学的关系	(597)
(二)论神圣君权的起源	(606)
四 马雷特的“前万物有灵论”	(610)
五 威廉·施米特的“原始一神教”	(614)
(一)“文化—历史”方法和“文化圈”理论	(617)
(二)“原始一神教”与“原始启示说”	(620)
 第十五章 宗教与社会:宗教社会学	(629)
一 宗教社会学的理论前驱	(629)
二 艾弥尔·杜尔凯姆	(634)
(一)对宗教的一般性质的理解	(637)
(二)论宗教的源起、神圣物的社会本质和社会 功能	(639)
三 马克斯·韦伯	(648)
(一)宗教行为的动因	(649)
(二)宗教的性质和宗教诸因素的社会意义	(651)
(三)“卡里斯玛”类型种种	(655)
(四)世界诸宗教的社会承担者和社会各阶层 对宗教的态度	(660)
(五)基督新教伦理和资本主义精神	(664)
(六)其他宗教的经济伦理	(670)
四 马林诺夫斯基	(673)
(一)论巫术的性质及其与科学的区别	(674)
(二)论巫术的产生	(676)
(三)论巫术的功能	(677)
(四)论宗教与巫术的区别与联系	(678)

(五)论宗教的社会功能·····	(679)
五 拉德克里夫—布朗·····	(683)
六 后来的发展与趋向·····	(686)
第十六章 从心理学看宗教:宗教心理学 ·····	(690)
一 宗教心理学的先驱:威廉·冯特·····	(690)
二 宗教心理学在美国的建立·····	(693)
(一)霍尔·····	(694)
(二)柳巴·····	(694)
(三)斯塔伯克·····	(697)
三 威廉·詹姆士的《宗教经验种种》·····	(701)
(一)实用主义和彻底经验主义·····	(702)
(二)宗教经验是宗教之本质和“最先起”的因素·····	(704)
(三)两种不同的宗教经验,两种不同类型的宗教·····	(708)
(四)皈依经验问题·····	(713)
(五)论神秘主义·····	(714)
(六)詹姆士以后的美国宗教心理学·····	(716)
四 弗洛伊德的《图腾与禁忌》与对宗教的精神分析·····	(718)
(一)论乱伦禁制·····	(719)
(二)论禁忌·····	(721)
(三)论万物有灵论和巫术·····	(724)
(四)论图腾崇拜·····	(725)
(五)对宗教的批判·····	(730)
(六)宗教学者对弗洛伊德的批评与反应·····	(732)
五 荣格的“集体潜意识”·····	(734)
附录 二十世纪西方宗教哲学略览 ·····	何光沪(738)
参考书目 ·····	(833)

宗教批判发展为对黑格尔哲学自身的否定,从理性绝对至上的唯心主义转化为人本主义唯物主义。

一 黑格尔的唯理主义宗教哲学

黑格尔是欧洲和世界历史上最伟大的哲学家之一,他建立了一个包罗万象、规模宏大的唯心主义哲学体系;在宗教领域,他也提出了独具特色而又系统完整的宗教哲学。他是一个理性主义者,没有一个哲学家像他那样把理性的权威推崇到无以复加的程度和至高无上的地位。在他的哲学体系中,人类理性不仅是万能的,认识一切的,而且变成了脱离了人而客观存在的、创造一切、认识一切的绝对精神,实际上也就是上帝和创造主。世界上的一切事物都变成了绝对精神的自我发展或异化,人类理性思维和各种意识形态则成了绝对精神的自我意识。

黑格尔的宗教哲学,一如其整个哲学体系一样,是彻底理性主义的。他一方面用这种理性主义的宗教哲学反对和批判盲目信仰的传统基督教及其神学,把它们视为束缚理性和思想自由的精神枷锁;另一方面也反对当时出现于德国和欧洲的非理性与反理性主义的宗教观:不仅反对施莱尔马赫之类浪漫主义神学,更反对康德对理性神学的怀疑,用他的绝对唯心主义为上帝存在及其可认识性提供理性主义的新证明。大体上,前一方面体现了黑格尔继承了文艺复兴时期以来欧洲启蒙思想的优秀传统,在黑格尔青年时代表现得尤为突出;后一方面则更多地体现出黑格尔唯心主义哲学的保守方面,在黑格尔哲学成为德国国家哲学之后表现了它与宗教的妥协。

青年时代的黑格尔曾热情欢呼法国革命,追求政治上的自由和民主。但在当时的历史条件下,慑于封建专制主义的重压,他也只能把这种政治自由主义的追求表现为对理性的歌颂和对思想自由的向往,正如康德把他的政治自由主义表现为道德领域内意志的绝对自由一样。黑格尔当时要求尊重人的尊严,承认人的自由,

呼吁人们去夺取,而不是去祈求被践踏的权利。1795年,他在致谢林的一封信中就已达到这样的认识:“宗教和政治是一丘之貉。宗教所教导的就是专制主义所向往的。这就是蔑视人类,不让人类改善自己的处境,不让它凭自己的力量完成其自身。”^①他写作了一系列有关基督教问题的著作:《民众宗教和基督教》(1792年)、《耶稣传》(1795年)、《基督教的权威性》(1795—1798年)、《基督教的精神及其命运》(1799),可见黑格尔早年对宗教问题最为关心,对宗教问题的研究构成黑格尔哲学体系的起点。青年时代的黑格尔,对基督教采取了激烈批判的态度。当然,我们也应该清醒地注意到,他所批判的不是基督教本身,而是它的传统和现状;不是关于人格神的宗教本质,而是基督教会的组织和体制。

黑格尔把犹太教和基督教称为“天启宗教”和“实证宗教”,意指它是一种倚仗权威的命令与传统的势力而迫使人们不得不信仰的宗教。他把这种“天启宗教”与他所谓的古代希腊罗马时代的“民众宗教”对立起来。他当时把古代希腊罗马的共和国体制理想化,说成是一个由自由人民组织起来的社会;每个人都是自由的人,个人与国家处于和谐的统一之中,国家观念乃是当时的个人为之工作的终极目的;当时的宗教则是表现了人类的尊严和自由人的自由的“民众宗教”。但是,随着罗马帝国取代了共和国体制,古代的民主制度走向没落。人民逐渐丧失了原有的自由,“罗马皇帝的专制把人们的精神从地上驱逐到天上去了,剥夺了人民的自由,迫使他们抛弃一切永恒的、绝对的东西,逃避到神那里去求庇护。剥夺自由带来的广泛苦难迫使他们在天国里去寻求和仰望幸福。相信神的客观存在和人的腐化与奴役以同样步伐进行的,前者只不过是这个时代精神的一种启示,一种现象罢了”^②。只是在这种剥夺了人的自由的专制时代,人民才从天国和上帝那里去寻求幸福,基督教才得以传播开来。

① 苗力田译:《黑格尔通信百封》,上海人民出版社1981年版,第43页。

② 贺麟译:《黑格尔早期神学著作》,商务印书馆1988年版,第260页。

黑格尔把基督教的历史发展分为三种形态：基督教的原始教义、有组织的基督教、成为国教的基督教。这个发展进程是基督教日趋僵化的过程，是应用天启的权威来建立信仰体制的过程。他认为，早在基督传道时代，它就通过人们对它自己的权威的信仰来破除犹太教；后来的基督教，特别是在成为国教之后，更是利用外在的力量把基督教的命题体系从外面强加于人，用权威的命令强使人民奉之为真理，听从于它的权威；它的“真理”是使用权威的力量人为地来维持的，不管它是否得到验证，都要求人们无条件地信奉和服从。它完全剥夺了人们在道德上的自主性和自由选择，使人丧失了独立行使理性能力的权力，扼杀了人们的理性自由，践踏了人的尊严，无视了人的价值。黑格尔当时还把基督教视为专制制度用来“秘密的毒害”人民的工具和专制主义罪行的辩护士：

在罗马皇帝的时代，基督教不能阻止任何德行的腐败，不能阻止对罗马人自由与权利的压迫，不能阻止君主的专制和残暴，不能阻止创造精神和一切美妙艺术、一切基本科学的衰败，不可能再以生命赋予消沉下去的勇气，赋予民族德行和民族幸福的任何一个枯萎的部门，而是让这些部门受这种普遍瘟疫的浸染与毒害，并在这种歪曲的形象中，用它们奴仆的身份，去充当专制主义的工具。基督教使艺术和科学的衰败，使在践踏人性、人道、自由的每一个美丽的花朵时的痛苦的忍耐，使对君主的服从，都成为制度，它充当了专制主义最可怕的罪行的辩护士和最激烈的颂扬者，而且，更令人愤慨的是专制主义有这样一些罪行，吞噬人的一切生命力通过缓慢的秘密的毒害来进行破坏。^①

这种对基督教的批判是何等的尖锐，何等的激烈，如果我们把这段

① 贺麟译：《黑格尔早期神学著作·附录》，商务印书馆 1988 年版，第 424—425 页。

话的作者换成伏尔泰、霍尔巴赫、狄德罗,甚至换成马克思、恩格斯,也必将得到读者的承认,因为贯穿于启蒙思想中的人道主义精神是古今一致,一以贯之的。

黑格尔对基督教会的批判尤其尖锐:

归根到底,教会的整个体系的根本错误在于无视了人心中每一个能力所应有的权利,特别是其中最主要的一个,即理性的权利。只要教会体系无视理性,它除了只是一个轻蔑人的体系之外,再也不能是别的东西。^①

当我们阅读黑格尔早期著作时,我们发现,他当时不是从人性的弱点、道德上的必需或文化上的愚昧无知去说明基督教的产生,而是试图从一定的社会历史条件着手进行分析,着眼于从人在整个国家和社会的地位来解释民众的宗教信仰的性质、特点及其变迁,从专制政治与宗教的关系来说明基督教的性质和发展,这种理论与方法与他以前的启蒙思潮相比,确是有其特色。理论上更为深刻,更接近于触及宗教的本质。

黑格尔青年时代反对信仰主义、蒙昧主义的启蒙思想火花,随着他的唯心主义哲学体系的完成,并上升为德国的国家哲学,在保守体系的重压和封闭之下,原有的光辉逐渐趋于暗淡。但是,也应该实事求是地看到,黑格尔早年所特有的启蒙思想也并未转瞬即逝,更没有彻底消失。黑格尔哲学的保守方面决定他从不反对宗教本身,也不否认上帝的存在;但这种哲学具有一种彻底的理性主义性质,这也决定黑格尔不仅反对把宗教置于理性之外的纯信仰领域,而且进一步把宗教和哲学的内容和对象视为一体。他反对一切在非理性和反理性的基础上建立宗教的尝试。他所理解的上帝,就是作为黑格尔哲学之本体的“绝对精神”、“绝对理念”、“绝对

^① 贺麟译:《黑格尔早期神学著作》,商务印书馆1988年版,第249页。

理性”或“永恒的自我意识”。这种“绝对物”实质上不过是形而上学改装了的、脱离了人的人的理性、脱离了人的意识而客观化了的人的自我意识。正如费尔巴哈所揭示的：“在黑格尔哲学中，上帝的本质事实上不是别的，就是思维的本质，或将‘自我’从思维的人抽象出来的思维。因此黑格尔哲学是将思维、亦即将那被思维作为无主体的、异于主体的主观本质，当成了神圣的、绝对的本质。”^①既然上帝就是绝对精神，那么上帝的本质即是理性。因此，黑格尔认为，上帝是完全可以认识的。认识上帝，也就是理性自己认识自己。黑格尔在其著作中对康德的不可知主义进行了激烈的批判，斥之为“空疏浅薄”；还说，只有“知识肤浅、性格浮薄”的人才会欢迎康德的批判哲学。他要求人们信赖学术，相信理性，尊敬自己足以配得上最高尚的东西，相信人类精神的伟大和力量可以认识宇宙的本质和秘密，认识康德哲学所谓的不可认识的上帝。

康德剖析了传统哲学和神学关于上帝存在的各种证明，表明它们不过是某种“先验的幻象”，最后得出了人类理性绝对达不到这个领域的结论。黑格尔作为一个绝对的理性主义者，对此极为反感。他对康德的理性批判进行了反批判。用他自己构建的哲学唯心主义和概念辩证法来恢复关于上帝存在的逻辑证明。对于黑格尔哲学说来，上帝可以认识乃是逻辑上轻而易举的必然推论。因为人类的理性思维和精神，无非是作为上帝的绝对精神发展到自我意识阶段，人认识上帝，正是绝对精神对自己的认识或自我意识。

黑格尔把宗教和哲学统一起来，视为绝对精神辩证发展的不同阶段，或者说，它们都是绝对精神在人的精神中对自身的自我意识。所不同者，宗教是以感性表象的形式来认识和展现绝对精神，哲学则是以概念的形式来认识和展现绝对精神。既然宗教是绝对精神辩证发展的一个阶段，它本身也是发展的，而且也同绝对精神的整个发展一样，遵循辩证法进展的三段式：从一种宗教形式（正

^① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，三联书店 1959 年版，第 105 页。

题)过渡到作为其对立面的另一种宗教形式(反题),然后达到对立面的统一,进到新的、更高级的宗教形式(合题)。人类历史上的各种宗教因此而成为绝对精神在人的精神中以感性表象形式来展示自己的不同阶段。黑格尔以这种唯心主义哲学的形式对人类历史上的全部宗教进行了一次大规模的综合,提出了在当时最为系统、最为完整的宗教进化论的理论模式。

按照黑格尔的宗教哲学,人类历史上相继出现的各种宗教形态实质上乃是绝对精神自我意识的必经阶段。在宗教的历史发展中,神的形象不断改变,开始展现为自然可感物,后来日益人格化,终而体现为神人,即神化身为人的耶稣基督。在黑格尔看来,这个过程是人类意识朝向自由的辩证运动,并构成世界历史的内容。黑格尔按照其辩证法的总模式把人类宗教史的历史发展分为正、反、合三大阶段:自然宗教→精神个别性的宗教或自由的主观的宗教→绝对宗教。

黑格尔所谓的“自然宗教”乃是宗教的最初形式。在这一阶段,精神认识到它自身体现在感官直接感觉到的自然形态之中。自然宗教原则上是以来自感官经验的直接意识为基础的宗教,其具体表现是把自然物当成神。黑格尔把巫术说成是最早的自然宗教,巫术的特点是人通过巫术活动试图用自己的意志来驾驭自然。黑格尔认为,在巫术中,已表现出精神力量高于物质;巫师和祭司则成为精神力量的具体存在。由于此,这种直接的自然宗教便发展到精神区别自我与自然而形成的宗教,进入“自然宗教”的第二阶段。属于此阶段的宗教也有三个阶段或三种宗教形式:中国宗教、印度的婆罗门教、佛教。

黑格尔把中国宗教视作巫术宗教的原始变种。在他看来,中国宗教所崇拜的天,并不是上帝之国,而是无所不包的世界整体,此即“自然”。天的中心是地,地之中央则是中国。中国皇帝虽自称“天子”,却却拥有支配、掌握一切自然力的权威,是作为大巫师的统治者;皇帝的意志支配一切,人的一切受制于度,一切仿佛用一个圆圈来测量,人的每一行动均受法律所支配。祭祀活动具有

包罗万象的性质,人的内在世界为外在礼仪所代替。因此,黑格尔把中国宗教称为“度的宗教”或“测量的宗教”。中国宗教的更高发展是印度的婆罗门教。

婆罗门教的最高神梵天,与其说是单一的神,不如说是诸神的集合体。一切从它而来,一切又复归于它。人生的最终目标是自我重归梵天,达到梵与我的合而为一。要达到这种境界,便必须弃绝一切欲望、兴趣和嗜好,过一种严格无欲的禁欲主义生活。由于婆罗门教主张神人同形同性,是完全诗化的、想象的,故黑格尔称之为“想象的宗教”。婆罗门教的更高发展则是佛教。

黑格尔认为,佛教的神是未被规定者,是无。一切产生于无,一切转化为无。但是,佛教又把神视为十分确定的人,是佛,是达赖喇嘛。在佛教里,人的最高目标是进入永恒寂静的涅槃世界。这种境界没有意志,没有智慧。佛教的佛不与外界斗争,只与自己相处,只抵抗自己,断绝一切情欲和意识,达到涅槃,故黑格尔称佛教为“自在的宗教”。

自然宗教的最高形式(第三阶段)是向自由的、主观的意识过渡的宗教,它又有三个阶段或三种形态:波斯的祆教、腓尼基人的宗教、埃及宗教。

黑格尔把波斯的祆教称之为“善或光明的宗教”,因为,在祆教里,已经有了善与恶、光明与黑暗的对立,这两种力量的对立与斗争构成古代波斯宗教的主要内容,而腓尼基人的宗教则避免了波斯祆教的二元论,在这种宗教中,神性的对立不在其自身之外,而在其自身之中。在对阿东尼斯神的崇拜中,腓尼基宗教以象征的形式表现了无限的生命过程。阿东尼斯神死了,但又复活,从而克服了他的死。但这种死而复活的观念并不是埃及宗教才有的灵魂不灭观念。

埃及宗教的中心在于探讨生命在死后的伟大秘密,体现了对这种秘密的信仰和崇拜,黑格尔为此把埃及宗教称之为“谜的宗教”。

自然宗教在发展中逐渐摆脱了神体现为自然物的直接性,进

人到宗教历史发展的第二大阶段。在此阶段,精神克服了感官意识的水平,把自己和自然区别开来,在个别性中意识到自己。在精神个别性的宗教里,神是作为一种从精神中产生的“自由主观性”而出现的,故黑格尔称之为“精神个别性的宗教”或“自由的、主观的宗教”,《精神现象学》论述此类宗教的特点是,出现神像、赞美诗、崇拜、史诗、悲剧、喜剧等艺术形象,这些用艺术形式表现出来的神的形象,是精神用个体化的形式表现出对自己的绝对本质的意识。所以,黑格尔又把此种宗教形态称之为“艺术宗教”。属于此类宗教的形态是:犹太教、希腊宗教、罗马宗教。

犹太教的主要特征是它首次宣布了上帝从无中创造世界的观念,这表现了精神的自由主观性。黑格尔认为,上帝从无中创造世界的观念,比任何设想世界和诸神起源于混沌的观念都更为崇高。因此,他称犹太教为“崇高的宗教”。

在古希腊的宗教里,具体的人连同他的一切需要、嗜好、情欲、伦理上和政治上的使命,一起出现在诸神身上。自由、精神性和美,深入到希腊人的日常生活之中,他们崇拜的不是对命运的忍耐和顺从,而是理想化了的艺术性的享受。黑格尔把古希腊宗教称之为“美的宗教”。

罗马宗教中的诸神则与此不同。他们是严肃而又实际的。他们的形象是灰色的,没有理想的美。罗马人的宗教观念几乎完全从属于国家的需要,个人献身于国家事业,因而是一个“实用的宗教”。罗马帝国建立以后,罗马皇帝成了世界的主宰,变成了罗马的神。罗马的诸神摧毁了上述各种宗教的幸福与宁静,作为抽象的力量把一切压抑到千篇一律的地步,造成普遍的痛苦。这也就是基督教出世的痛苦。随着基督教的诞生,宗教发展到它的第三大阶段,也就是最高阶段——“绝对宗教”。

黑格尔所说的绝对宗教就是基督教。按照他的说法,正是在基督教里,最终实现了神与人的和解,成为完全精神性的宗教,基督教是“绝对而完善的宗教”。他在《精神现象学》中分析过绝对宗教的性质和内容。在绝对宗教里,上帝化身为人。绝对精神自在

地、从而也就自觉地取得了自我意识的形式,成为世界的信仰。精神作为一个自我意识,亦即作为一个现实的人而出现,成为直接确信的对象,信仰的意识可以直接看到、触到和听到这个神圣性。这样一来,神圣性已不是幻想或想象,而是现实地表现在人的信仰意识之中。于是,意识不再从它的内心出发,把关于上帝的思想与存在的自身结合在一起论证上帝的存在,而是从当前的直接存在(基督)出发来认识上帝。这个上帝既不是作为被思维或被表象的东西出现,也不是作为被产生的东西出现在自然宗教或艺术宗教之中,而是通过感性直接地被直观为自我,体现为一个现实的个别的人(基督)。黑格尔写道:“这种神圣本质之变成肉身,换句话说,神圣本质直接地本质上具有自我意识的形态,就是绝对宗教的简单内容。”^①

黑格尔作为一个绝对推崇理性权威的哲学家。对于基督教的天启性是持批判态度的。在他看来,天启性是真理获得的偶然形式,是理性的肤浅和非理性的表现。《圣经》是天启性的,其中所载的奇迹故事不是合乎理性的。从理性看,宗教的精神性不可能通过非精神性的外在事物予以证实。黑格尔否定了奇迹的可证性。

黑格尔用他所特有的三段式辩证法来解释基督教的圣三位一体教义:“圣父之国”是上帝创世之前的纯逻辑的存在;“圣子之国”是被创造的世界,既包括自然界,也包括有限的精神;“圣灵之国”则是这二者的合成,是信徒们的精神教区,这个教区是通过伦理生活和政治生活的统一原则在尘世中实现的。在黑格尔那里,圣三位一体的教义不仅丧失了它的神秘性,而且“圣灵之国”还成了信徒们在尘世上实现的理想世界。

黑格尔的宗教演进史,显然是按照其唯心主义哲学体系的框架构造起来的“空中楼阁”,与人类宗教史的历史实际是不相干的。由于宗教的发展被黑格尔说成是从东方到西方,从自然宗教到精神个别性宗教再到纯精神性的绝对宗教的历史,于是,中国宗教、

^① 黑格尔:《精神现象学》下卷,商务印书馆1979年版,第235页。

印度宗教、佛教、波斯宗教、腓尼基宗教、埃及宗教、犹太教、希腊宗教、罗马宗教、基督教便被强制纳入这个人造的序列;真实的历史次序被黑格尔打乱和颠倒,以服从于他的逻辑次序。更有趣者,如此宏伟的宗教发展图式,竟没有为作为世界性大宗教的伊斯兰教留下一席之地,这不能不使人疑问丛生。这显然不能归结为黑格尔的疏漏和无知。欧洲人的自大狂使黑格尔在各方面都表现出了欧洲文化至上论的民族狭隘性。他的宗教演进史把宗教说成是从低级宗教发展为高级宗教的历史过程,就这种宗教哲学所包含的发展观念而言,本有其合理的因素。可黑格尔不是把这种发展观念普遍地应用于世界各民族的宗教之中,理解为它们皆必然经历的过程,而是把这硬说成绝对精神从东方到西方的旅程,意在表明西方的基督教是“绝对而完善的宗教”。通过这种臆想,既满足欧洲人的民族自大狂,又赢得基督教会的欢心。伊斯兰教出现在东方又在基督教之后,显然不合于黑格尔的逻辑,他当然也就只好视而不见了。

把人类历史上出现的各种宗教,说成是自我意识的各种形态和不同的发展阶段,本质上是一种新的“神秘主义”,但如果剥开黑格尔唯心主义体系加于其上的神秘外壳,把它看成是人类宗教意识的发展进程,那也许不无合理的因素。由此可以推论,宗教并不是上帝永恒不变的天命或启示;宗教崇拜的神灵有一个从自然可感物到艺术想象物,再到神人同体的演变过程,这个思想是值得我们进一步研究的。

黑格尔宗教哲学虽然把基督教抬高为绝对宗教,但他的哲学体系并不把宗教本身视为绝对精神自我认识的最后完成。宗教意识只是绝对精神自我认识的一种形式,一个阶段,但却不是最高的形式、最终的阶段。精神虽然在绝对宗教里体现了它的真实形态,但这个形态仍是以一种感性表象的形式表现出来的,不能完全体现绝对精神作为纯理性的本质,因而必须在精神的进一步发展中予以克服。精神必须由此继续前进,过渡到概念,以便在概念中完全消除对象的感性形式。而用概念来把握绝对精神就是哲学。宗

教的发展是哲学,哲学高于宗教。在这里,黑格尔用自己特有的理论形式曲折地表达了近代理性主义启蒙思潮的要求。

即使对宗教本身的论述,黑格尔宗教哲学实际上也是力图使宗教哲学化、理性化,因此他常常把宗教与哲学相提并论。在他看来,哲学与宗教的内容、要求与利益都是相同的。“宗教的对象和哲学的对象一样,是客观存在的永恒真理本身,是神,除了神和对神的解释以外,再也没有任何其他东西了……所以,哲学在解释宗教时,也就是在解释自己,而在解释自己时,也就是在解释宗教……这样,宗教和哲学便合而为一了;哲学本身实际上就是神灵礼拜……因此,哲学和宗教是同一的,它们的差别就在于它们的活动方式不同……它们按研究神的方式的不同而有所区别。”^①二者的区别和联系,主要表现于宗教是通过表象和象征来揭示哲学的理性内容。黑格尔既把宗教哲学化,他也就不得不从宗教中排除许多神秘主义的东西,抛弃纯粹的教义学,把宗教的教条变成哲学的象征。正是这一事实,一方面激怒了正统派神学家,他们因此而批判黑格尔宗教哲学的理性主义;另一方面,这也促使黑格尔的那些激进的弟子们(青年黑格尔派)进一步发展黑格尔宗教哲学的理性主义,对传统的宗教神学进行激烈的批判,发展到理论上倾向于无神论,政治上走向激进的民主主义。

二 青年黑格尔派的宗教批判运动

19世纪30年代中期,左右德国思想界的黑格尔学派解体了,分裂为青年黑格尔派和老年黑格尔派。这种分裂,既有黑格尔学说本身所固有的内部根源,也有德国社会政治发展的外部导因。黑格尔的辩证法思想使他把一切事物视为不断发展、永无终结的过程,可他的唯心主义哲学又要求他把自己建立的体系视为绝对真理的最后发现。表现在政治上,他竟至宣布普鲁士国家和基督

^① 《黑格尔全集》第1卷,斯图加特,1928年版,第37—38页。