

# 上 篇

## 泛论宗教与文化的关系

——兼论中国传统文化的特质

吕大吉著



# 回顾与展望 中国百年探索 宗教—文化关系的思路历程

## (一) 问题的提起

宗教与文化的关系，在人文学术领域似乎早已成了一个老生常谈的话题，各行学人（宗教学者、文化学者、伦理学者、历史学者，特别是哲学家、思想家）不仅喜欢就此高发议论，而且似乎还觉得如要深入进行自己的学术研究，就难以避免对这个问题要说点什么。惟其如此，尽管人们过去已高谈阔论了许多岁月，可“逝者如斯”的时间之流并未冲走学者们的热情。时至今日，这个话题仍然常是学术聚焦的热点。人们也许会不禁纳闷：学者们究竟所为何来？不断翻炒这份“冷饭”不怕别人烦吗？诸如此类质问，可以来自各个方面，足以激起我们的深思。的确，冷饭炒来炒去，没有新的味道，吃了会倒胃口的。可是，再往深里一想，似又觉得未必尽然。这个问题真是学术中的一盆“冷饭”么？冷饭固然不宜再炒，饭却不可不吃。不吃饭，胃就空虚，口就要抗议。各行学者之所以不断涉足宗教与文化的关系问题，其中必有缘故。看来，它并非人文学者凭主观之所爱好而随兴翻炒的“冷饭”。它不仅是存在于万千斯年文化史上的“遗迹”，而且仍是渗透在当代社会文化生活中活生生的事实。“南朝四百八十寺，多少楼台烟雨中”，遍及中华大地的各大宗教圣地，既是光照历史的

宗教和文化，现今也仍是吸引世人之宗教关注和激发文化情怀的“磁石”。古代人的宗教想象赋予人生际遇和与人类生存攸关的各种对象以神圣的意义和神奇的遐想，把人生经验和社会生活变成了色彩斑斓的种种文化形式，成了规范世人之行为的准则与习尚。这种文化史上的事实不是依然作为文化传统，或明或暗、或深或浅地遗存在现代人的人生经验和社会生活之中么！只要是事实，不管是历史的，还是现实的，就得正视和反思。忙碌于世俗生活中的社会大众可以浑然不觉地沉浮于这些事实的大海之中，但有志于人文环境的思索与建造的学者却不能不对渗透于这些事实之中的宗教与文化的关系，进行理智性的思考和追根溯源的研究。这种思考与研究，不仅关乎人类旅程的过去与现在，而且也指向它的未来。也许就是这个缘故，它才一直没有冷过，在可见的将来，还会保持它的热度。

基于这样的认识，本书作者打算走进这个领域作一番探索。我们的探索并非前无古人的开创，而是沿着前贤们（特别是近现代中国的学者和思想家们）走过的道路继续前行的，只不过我们需要面对的问题主要是当代社会提出来的罢了！因此，在展开我们自己的探索之前，有必要首先回顾我们的前贤们在宗教—文化关系问题上已经做过的事和走过的路。由于篇幅的限制，我们的这种回顾只能是极其简略的，而且回顾的主要对象是我们中国人。进行这种回顾的基本目的只有一个：他们过去的思考和答案是否有助于解决当代中国社会提出的宗教与文化的关系问题？如果我们今天想求得一个更完善的解释，需要做些什么？从何入手？

宗教产生于古老的年代，人类自有宗教以来，它就对社会文化的各个方面发挥重大的影响。伴随着历史的脚步，各式各样的文化也反过来影响宗教的各个方面，其中既有形式方面，也有内容方面。在漫长的历史中，无论是有知识的文化人，还是沉醉于宗教信仰的善男信女，都生活在宗教与文化交融于一体的既存社会之中，对此事实信而不疑。但惟其如此信而不疑，遂致对之置而不究。古往今来，代有才人智者，但究竟又有多少人在享受传统的宗教文化之余，打开理智的闸门去反思一下宗教与文化的种种关系？（诸如宗教是什么？文化是什么？宗教何以能够、又如何影响文化？反过来，文化又何以能够并如何影响宗教？这种影响对人类文明和民族文化的建设以及社会的进展到底发生过什么样的作用？……）如果我们仔细去检阅历史，这种

“反思”的闪光可能会不时映入我们的眼帘。但认真说来，其中偶发感慨者多，系统穷理者少。此种情况事出有因，并不奇怪。对一般人而言，他可以享受人生，但并不一定会追究人生；正如他时刻都在自发地呼吸空气，但他并不曾自觉地追问空气何以为生命之所必需一样。

## （二）中外对于宗教—文化关系的理性探索 是启蒙思潮发展的必然要求

环顾中外文化思想史，似乎可以说，把宗教与文化的关系作为学术问题进行思考和研究，有一个从自发到自觉的过程。自发性的思考和处理，古已有之。自觉地进行研究，则是近现代的事情。在西方，大概应从文艺复兴时期算起；而在中国则为时更晚，实际上是随着西学东渐过程而逐步开展起来的。无论西方还是中国，这种思考和研究几乎都是与启蒙思潮的发展紧密相连。贯穿其中的思想倾向是对人性的自觉，对人性复归的渴望，以及在人性基础上建立顺应时代潮流的新文化的追求。这种渴望与追求在其初始阶段一般都具有使文化摆脱传统宗教的精神桎梏的性质。而在其进一步的发展中，一种思潮走向基于理性的哲学，人文学术和自然科学；另一种思潮则企图顺应新发现的人性和新兴世俗文化，重建有别于传统宗教的新信仰。前者使文化与宗教趋于分离而走向世俗化，后者则往往促使宗教变革，使宗教与文化达成新的结合。欧洲文艺复兴时期之后宗教与文化的发展状况表现得最为典型。

基督教成为罗马帝国的国教、特别是日耳曼蛮族推翻了罗马帝国并给予罗马世界古典文化以毁灭性的扫荡之后，基督教及其教会几乎成了西方文化的集中体现和惟一承担者。信仰的绝对化把人和人的人性异化为献给神的牺牲，古代希腊罗马文化被基督教上帝剥去了昔日的光辉和独立存在的地位，变成了宗教神学的附庸，被掩埋在历史的尘沙之下。除了在修道院的高墙之内和经院神学的思辨之中还可以领略到传统文化的闪光之外，西方基督徒们似乎只知宗教崇拜和教堂文化，不知宗教以外的其他文化。也许正是出于对这种宗教绝对地垄断一切文化的反思和反抗，导致了 15 世纪以来以复兴古典希腊罗马文化为宗旨的文艺复兴运动。

从文化的实质上看，我们有理由把欧洲文艺复兴运动看成是一场在自觉人性的基础上重新安排宗教与文化的关系，构建适应于新时代人类及其升华了的人性之性质与需要的新文化运动。随着人性的复归与解放，丰富多彩的文化形式摆脱传统基督教的桎梏而发展起来。从哥白尼、开普勒到伽利略、波义耳、牛顿的自然科学；从培根、霍布士、笛卡尔到斯宾诺莎的理性哲学；从薄伽丘的小说到达·芬奇、米开朗基罗、拉斐尔的绘画与雕塑……伴随新文化思潮的涌动，近现代各种人文学术（语言学、历史学、文学、艺术、建筑学、宗教学、哲学……）相继挣脱宗教神学的垄断，独立出来，并为自己开拓了一日千里的繁荣之路。世俗文化的强劲发展迫使传统基督教进行了激烈而又深刻的宗教改革。

世俗文化的大发展和基督教宗教改革的激烈进行，越来越深地激发起思想界、学术界以至宗教神学家们对宗教与文化的关系问题进行深层次、多方位的理论思考。这种思考在 19 世纪之后达到高潮，至今仍是西方思想家长盛不衰的话题，见解多种多样，甚至彼此对立。启蒙派思想家猛烈批判传统宗教对人的自然人性和文化学术的束缚，努力把一切文化建立在人性和理性的基础之上。有些研究宗教文化的学者，特别是那些维护传统宗教的神学家们则强调人性和理性的局限，认为宗教永远是文化的源泉和根基。越来越多的人则选择中庸之道，既不愿放弃对自然人性的追求与实现，也主张宗教信仰对自然人性的制约与规范；既要享受世俗的文化，也不放弃神圣的宗教。

在中国文化史上，宗教与文化的关系有大不相同于西方的特殊性。夏商周三代把以“敬天法祖”为基本内容的宗法性宗教作为以宗法血缘关系为基础的国家的国家宗教，并对社会文化发挥着支配性的影响。西周时代周公“制礼作乐”并由之而形成的所谓的“礼乐文化”，无论在内容或形式上，都处在宗法性传统宗教的影响和制约之下。但东周时代却出现了“礼崩乐坏”的社会变乱，随之发展出了以诸子百家为代表的世俗性文化。秦汉中央集权制帝国建立之后，帝王们一方面重建作为国家宗教的宗法性传统宗教，另一方面却推行“独尊儒术”方针，把本为世俗性人文学说的儒家抬高到至高无上的神圣地位。作为“国家宗教”的宗法性传统宗教虽然仍受到作为“国家哲学”的儒家的支持，但却逐渐失去了昔日的权威，把支配一切文化的主宰权交给了享有“独尊”地位的儒家。这个文化大局面在此后中国的历史上一

直延续下来。尽管在不同历史阶段上，有道教的兴起，佛教的隆盛，基督教、伊斯兰教的传入，它们都曾或先或后、或深或浅地渗透并影响中国传统文化的方方面面；但整个说来，都不得不在不同程度上接受本为世俗性文化的儒家学说的基本观念，承认儒学的“独尊”地位。由于这种历史特殊性，尽管中国历史上有多种宗教的存在，它们对社会文化仍发挥重要的影响，但它们在政治上和文化上都不曾取得支配地位，更谈不上“独尊”权威。宗教与世俗文化之间没有出现西方式的紧张、对立和冲突。这也就使得在漫长的中国文化史上，很少有人去对宗教与文化的关系进行自觉的理论思考。在中国，这样性质的思考大体上是随着近现代启蒙思想的发展从西方引进的。

### （三）中国学者探索宗教—文化关系问题的三个历史阶段

晚清时代，社会政治极度腐败，列强不断入侵，亡国之危有如累卵。仁人志士高声疾呼救亡图存，同时提出了学习西方，引进西学问题。戊戌变法运动及其以后，一代接一代先进的中国知识分子引进西方的自然科学和人文学说，其中包括启蒙宗教学说，来审视中国的传统社会及其宗教和文化，从而逐渐兴起了我国自己的以“启迪民智、革新民德”为宗旨的启蒙思潮。其中一个重要内容就是从新的立场和角度来思考和处理宗教与文化的关系。这是一场文化运动，它在近代中国文化史上有一个曲折的发展过程。今天我们需要面对的宗教—文化关系问题，事实上正是这个发展过程在当前的表现。要认识现在，就要总结历史，从总体上系统地把握这个过程。为了做到这一点，似乎可以把这整个过程划分为三个阶段。即：从戊戌变法到辛亥革命阶段；“五四”新文化运动阶段；20世纪50年代中华人民共和国建立以来阶段。

#### 1. 戊戌变法到辛亥革命时期

当时，先进的中国人已经认识到中国已处于危急存亡之秋，如欲救亡图存，必须变法图强；欲革专制君权，必革宗教神权，批判传统的宗教天命论对“君权神授”的神学维护。因此，那时的维新派、革命派和先进知识分子几乎都在不同程度上批判传统宗教，提出了“革天”、“革神”的启蒙宗教观。严复是我国引进西学来冲击传统宗教和传统文化以求变法维新的先驱。他把中国旧文化

对天命的崇信和对鬼神的迷信视为社会“进步之阻力”。救国之道在于革新文化、发展科学、兴办新式教育，消除“宗教之流毒”。但严复并不完全否定宗教而是主张为了导民为善而保留宗教。

尽管维新派和革命派都对传统宗教于文化的影响持批判态度，但如何构建宗教与文化之间的新的关系则有明显的差异。维新派思想家在一般地清算传统的宗教和迷信对民智、民德和文化的消极影响的时候，却对“孔教”和佛教的思想和哲学推崇备至，甚至吸取其某些思想作为变法维新的精神武器。戊戌变法之前的革新派思想先驱龚自珍、魏源已开此端，康有为、梁启超更是援佛以图维新的代表人物。康有为的《大同书》中贯穿了佛教关于现实世界是“苦”的判断和“极乐世界”的理想，援佛入儒，最后更主张孔教立国。康有为的“孔教立国”，实质上是以他所解释的儒家经典和儒家思想来统一国人的信仰，重建中国的文化。

谭嗣同著《仁学》激烈地反对作为中国封建宗法社会伦理纲常之基础的“名教”，但他所理解的“仁”，却贯穿了浓烈的佛教精神。梁启超更有甚焉，不仅主张只有宗教信仰才能救世立国，而且认为佛教就是这样的宗教。梁启超笔下的宗教完全等同于一般的信仰，凡对于某种事物或“主义”有绝对的信仰者即为“宗教”。“宗教是各个人信仰的对象”“凡对于一事情有绝对信仰，那事情便成了这个人的宗教”（《评非宗教同盟》）。信仰在一个人为一个人的元气，在一个社会为一个社会的元气，故宗教对社会有益而且必要。中国人现在的病根，就是没有信仰。无宗教则无统一、无希望、无解脱、无忌惮、无魄力，也就是说没有民族统一的文化和精神。但梁启超并不赞成他的老师康有为主张的“孔教”。因为他认为，孔教乃教化之教，而非宗教之教。基督教是列强侵华工具，更不行。惟佛教可为国民提供一新信仰。据他说，佛教的特点是；乃智信而非迷信；乃兼善而非独善；乃入世而非厌世；乃无量而非有限；乃平等而非差别；信自力而非他力。梁氏因此鼓吹应在中国发扬这种佛教精神作为改造国民性、改良社会文化的有效途径。梁启超的佛教

严复在所译《孟德斯鸠法意》第19章第18节中写了这样一段按语：“救者，随群演之浅深为高下，而常有以扶民性之偏。今假景教（指基督教）大行于此土，其能取吾人之缺点而补苴之，殆无疑义。且吾国小民之众，往往自有生以来，未受一言之德育。一旦有人焉，临以帝天之神，时为耳提而面命，使知人理之要，存于相爱而不欺，此于教化，岂曰小补！……苟得其术，虽有其利而无其害可也。”

救国论和佛教文化观在当时的知识界中并非个别现象，甚至在以孙中山为代表的革命派中也有其同道。

发动辛亥革命的革命民主派从反对君主专制制度出发，激烈地反对传统宗教及其对专制君权的辩护，主张建立民主制度，宣扬科学文化。孙中山认为，神教和君权，都是过去的陈迹，应在民权时代予以扫除。章太炎指出，惟神之说，崇奉一尊，与平等精神绝对对立。欲使众生平等，不得不先破神教。但章太炎在政治上和文化上否定有神论宗教和传统天命神学的同时，却把佛教看成是某种“无神论的宗教”。在他看来，佛教唯识法相宗主张“万法唯识”，把一切事物（包括神）视为心识之表现。故在佛教中，心为真实，神是虚幻（“此心为真，此神是幻”）。他特别强调佛教所谓“一切众生平等”、“依自不依他”、“无私无畏”、“舍己救人”等说的社会意义，认为这些主张可以为社会、为革命者提供一种道德精神。<sup>①</sup>章太炎事实上把佛教视为社会改造和文化建设的基础。这种观点在当时的知识阶层中有相当的代表性（例如上面所说的梁启超），对当时正在发展的新佛学的方向也有一定的导引作用。

戊戌变法运动中的维新派和辛亥革命中的革命派虽然有不同的政治主张，他们却都注意到了传统宗教、传统文化与君主专制制度的联系及其对民族精神、民族文化的消极影响。但在当时，他们对宗教与文化之关系的思考既不系统，也欠深入。“五四”新文化运动的启蒙思想家们把这种思考推向新的阶段。

## 2. “五四”新文化运动阶段

戊戌变法的失败和辛亥革命的流产，使先进的中国人认识到：单纯地以推翻帝制为中心的维新或革命都不足以振兴中国。中国社会弊病的根本原因除了腐朽的君主专制制度之外，还在于中国民族的文化和精神不适应新的时代。如欲振兴中国，固需制度维新和政治革命；但要达此目的，则先必须实行中国民族精神的振新和中国文化的革命。“五四”新文化运动于是而勃然

章太炎在其《演说录》中说：“所以提倡佛教，为社会道德上起见，固是重要，为我们革命军的道德上起见，亦是重要。”康有为在《大同书》中写道：“夫大地教主未有不托神道以令人尊信者，时地为之。若不假神道而能为教主者，惟有孔子真文明世之教主，大地所无也。”他认为，世界各种宗教的教主都是迷信起家，只有孔子不是如此，他以作六经而得到人民信仰，这才是文明世的教主。

兴起。“五四”运动的代表人物是中国近现代启蒙思想的先驱。他们发动的新文化运动完全类似于欧洲文艺复兴运动及其以后不断发展的启蒙思潮影响下的文化建设。在他们眼中，以儒释道为代表的中国传统文化和传统宗教一方面强化了反对民主、压抑人性和人的个性的君主专制制度，另一方面又培植了反对科学、束缚理性、愚昧落后的宗教迷信。要改造中国文化，健全民族精神，在反对封建礼教和神道迷信的同时，必须从西方请来两位“先生”：“德先生”（民主）和“赛先生”（科学）。在创建新文化的过程中，中国启蒙思想家（胡适、蔡元培、陈独秀、李大钊）和西方启蒙思想家一样明确提出了宗教与文化的关系问题。在这方面，蔡元培的论述相当系统，很有代表性。他在其《社会改良宣言》中指出：“数千年君权、神权的影响，迄今未泯，其与共和思想抵触颇多。同人以此建设兹会，以人道主义去君权之专制，以科学知识去神权之迷信。”宗教与科学本质上是对立的，科学的发展已经驳倒了传统宗教的教义和信条，社会的基本信仰不能建立在已经破产了的迷信之上<sup>①</sup>，而应以对科学真理的“理信”来代替之。教育、政治和道德应该摆脱对传统宗教的依附而独立发展。针对所谓宗教为道德行为之基础这一广为流传的观念，蔡元培特别指出，道德是人的意志对自由、平等、博爱的追求，可传统宗教却排斥人在现实生活中的快乐和幸福，既不合乎人性，也不利于道德的培养。社会应该以培育高尚情操的美育来代替宗教。<sup>②</sup>至于人类未来的信仰必将是哲学，在哲学发展以后，宗教没有存在的价值。<sup>③</sup>蔡元培对宗教与文化之关系的思考，立足于人性的自觉，着眼于新文化的建设，追求人格的完美、道德的完善和社会的健康发展，理论上很有深度，理想上很崇高，是“五四”时代中国启蒙思想的典型体现。

蔡元培在《在信教自由会之演说》中指出：“其后人智日开，科学发达，以星云说明天地之始，以进化论明人类之由来，以引力说、原子论明自然界之秩序，而上帝创造世界之说破；以归纳法组织伦理学、社会学等，而上帝监理人类行为之说破。于是旧宗教之主义不足以博信仰。”

蔡元培在《以美育代替宗教说》一文中写道：“鉴刺激感情之弊，而专尚陶养感情之术，则莫如弃宗教而易以纯粹之美育。纯粹之美育可以陶养吾人之感情，使有高尚纯洁之习惯，而使人我之见，利己损人之思念，以渐消沮者也。盖以美为普遍性，决无人我差别之见能参入其中。”

蔡元培在《关于宗教问题的谈话》中说：“将来的人类，当然没有拘牵仪式、倚赖鬼神的宗教。替代他的，当然是哲学上的各种主义的信仰。”又说：“宗教不过是哲学的初阶，哲学发展以后，宗教没有存在的价值。”

在宗教与文化之关系问题上的启蒙思潮，在中国文化史上发挥了深远的影响，有不可埋没的贡献。它一方面推动了新文化的建设与发展，另一方面又打破了人们对传统宗教和圣经籍的迷信，使学者对宗教进行理智性的学术研究成为可能，为中国宗教史、中国佛教史、中国道教史的研究，为人们逐渐真切地科学地了解中国传统宗教与中国传统文化相互之间的关系和作用创造了前提条件。

胡适是“五四”新文化运动和中国启蒙思潮的主将之一。他积极提倡科学精神和民主精神，致力于建设新文化；更正面引进了他所熟悉的西方近代学术的理论与方法，开辟了对中国传统宗教和传统文化的历史研究。他的整个宗教观，实质上是一种崇尚科学的启蒙无神论。他对作为宗教之基础的基本信念（上帝存在、灵魂不灭、天堂地狱、因果报应……）都坚持科学立场，持彻底否定的态度。在他看来，自然科学，特别是达尔文进化论提供的科学证据，已经打倒了两千年来备受尊崇的宗教<sup>①</sup>。对于基督教，他不仅否定其基本教义，更谴责它所谓的平等与博爱不过是虚伪的说教，是富人手中维护自己利益的工具。对于影响中国文化至深的佛教与道教，他也非常反感。一是因为佛道二教教义中均“充满了惊人的迷信”，与科学精神毫不相容；二是他认为和尚道士都弄虚作假，伪造经典，给传统文化蓄积了一堆难以清理的垃圾。尤其值得注意的是，他直接与梁启超、章太炎等人的“佛教救国论”针锋相对，认为佛教传入中国，是中国文化史上的一大不幸。他一直认为，佛教在中国传播，对中国的国民生活有害无益，为害至深。<sup>②</sup>胡适还应用考据学的方法去研究佛教（禅宗）史和道教史中的若干问题。其重要意图之一就在于用历史事实来证实他关于佛道充满迷信和弄虚作假的主张，打破对传统的神圣宗教和圣经籍的迷信态度，以便对宗教的历史及其对中国文化的影响进行学术性的研究和理智性的考证。胡适的这些思想和学术实践具有深远的启蒙意义。人们（当时的、现代的）尽可以不赞成胡适的主张，但却不能越过这些主张。这就激发有志于此道的学者走上深入研究中国

胡适在《五十年来之世界哲学》中说：“达尔文的武器只是他三十年中搜集来的证据。三十年搜集的科学证据，打倒了两千年来来的宗教学说。”

胡适在《胡适口述自传》中说道：“我把整个佛教东传的时代，看成中国的‘印度化时代’，这实在是中国文化发展史上的大不幸也。这也是我研究禅宗佛教的基本立场。”

宗教史、中国文化史的道路，以中国的历史实际和文化背景为基础，来构建宗教与文化的关系，并设想中国文化的未来发展。

“五四”新文化运动对儒释道为中心的传统宗教和传统文化的冲击是非常之大的。尽管它所倡导的科学精神和民主精神一时很难在整个民族和民族文化中发扬光大起来，但仍逐渐扎下了根。虽然并未达到根深叶茂的理想境界，但也从未死灭。人的人性和个性逐渐在挣脱传统礼教和传统宗教的束缚而得到自己的展现。自然科学、文学、艺术、伦理道德和哲学观念……无论在内容和形式上，都有新的变化和发展。传统宗教与传统文化事实上已走上夕阳西下的衰颓之路，为求自己的生存，它们不得不与崇尚科学与民主的新文化相妥协，努力在自己的历史遗产中挖掘科学与民主的因素，企图赋予旧传统以时代精神，使之具有某种新的文化形式。这种努力还是颇有成效的。其在佛教，有欧阳渐、太虚等人发起开创新佛学的佛教现代化运动。其在道教，有陈撷宁把内丹养生术与现代医学科学方法相结合的“新仙学”。外来的基督教则发起了使教会与中国文化结婚的“本色化”运动和“天主教中国化”运动，甚至利用“庚子赔款”在中国兴办新式学校和医院等文化福利事业。伊斯兰教也不甘落后，兴起了“伊斯兰文化复兴运动”。在“五四”时期之后，在传统文化现代化的发展中，具有持久价值，在文化上更有成效的成就，大概应该首推冯友兰、梁漱溟等人为代表的“现代新儒学”。儒学本来是几千年来中国传统文化的基础和核心，它本身不是宗教，但却起着一般的民族—国家宗教才能起到的赋予中华民族以价值和精神的作用。惟其如此，它在“五四”新文化运动中所受的冲击也最为猛烈。冯、梁否定传统宗教，但却推崇儒家文化。认为儒家文化本身即具有极高明的哲学精神、伦理精神和宗教精神。在冯友兰看来，中国儒家哲学的最高成就就是教人以成为圣贤的方法。为了成为圣人，并不需要做不同于平常的事。他不可能也不需要像宗教家一样去表演超自然的神迹，也不需要采用祈祷、礼拜之类宗教仪式。他所做的只是平常人所做的事，但是由于有高度的觉解，他所做的事对于他就有不同的意义。他是在觉悟状态下做他所做的事，而别人是在无明状态做他们所做的事。由觉解产生的意义，就构成了最高的人生境界。所以，中国儒家的圣人既是入世而又出世的，中国儒家哲学也是既入世而又出世的。它既不违反科学，又可代替宗教的功用，“随着未来的科学进步，我相

信，宗教及其教条和迷信，必将让位于科学；可是人的对于超越人生的渴望，必将由未来的哲学满足。未来的哲学很可能既入世而又出世的。在这方面，中国哲学可能有所贡献。’<sup>①</sup> “通过哲学而熟悉的更高价值，比通过宗教而获得的更高价值，甚至要纯粹得多，因为后者混杂着想象和迷信。在未来的世界，人类将要以哲学代宗教。这是与中国传统相合的。人不一定应当是宗教的，但是他一定应当是哲学的，他一旦是哲学的，他也就有了正是宗教的洪福。’<sup>②</sup> 冯友兰主张中国文化现代化，但反对全盘西化，强调要保持中国文化的民族特性。在现代中国的文化建设问题上，人们不应拘泥于过去的传统，而是应跟上时代的变化吸收西方文化的精华。通过中西文化的互补，实现文化类型的转换和中国文化的现代化。总起来说，他否定传统宗教的非科学的迷信，但却提倡发扬儒家哲学，主张以哲学代替宗教；反对西化，但却主张中西文化互补；尊重中国文化的民族特质，但也主张中国文化跟上时代的变化，提倡中国文化的民族性和时代性的统一。在今天看来，冯友兰的这些主张仍是富有启发意义的。

梁漱溟在面临西方文化和“五四”新文化运动对传统文化的强大冲击面前，坚决反对西方文化，而主张走复兴中国儒学的道路。这是因为中西文化有根本上的不同。西方文化以基督教为中心，而中国文化则以非宗教的周孔教化为中心。在中国，宗教早在周孔时代已被以道德为中心的“礼教”所代替。其所以如此，是因为周孔之礼教有两大特点：一是安排伦理名分以组织社会；二是设为礼乐揖让以涵养理性。此二者使中国人走上道德之路而无需于宗教。据此，梁漱溟宣称：“中国以道德代宗教。”既然古代中国的社会和文化尚且没有宗教的地位，未来中国的社会和文化自然更应如此。西方文化体现的人生态度（哲学基础）是向前奋斗以求“意愿”的满足，为此而有民主的制度和科学的发展；通过科学来征服自然，通过民主来挣脱传统的束缚。但是，意愿的追求没有止境，是永远不能满足的。因此，西方文化之路总有走到尽头之时，那时必然回过头来走中国文化的道路，像儒家哲学所主张的那样对“意愿”实行自我调整，使其适可而止，调和折中，随遇而安。

冯友兰：《中国哲学简史》，第293页。

② 同上书，第5页。

梁漱溟于是得出自己的结论：以儒学为代表的中国文化不仅必须复兴，而且还是世界未来文化的必然之路。

冯友兰和梁漱溟在中国文化建设问题上的主张，有基本共同之点，那就是认为中国文化的主体——儒家学说早已取代了宗教的地位，具有永恒的价值。儒学当然要现代化，但如何现代化，冯、梁二人则各有侧重。冯氏更多地主张中西文化互补，吸取西方文化之所长，发扬儒学哲学；因此未来的中国文化和世界文化必然是以哲学代替宗教。梁漱溟则相信未来的中国社会和中国文化仍应继续发展儒家的道德理想，建设并完善以伦理为本位的社会，未来中国的文化仍将是道德代替宗教。

冯友兰、梁漱溟是现代中国儒学现代化的先驱。他们的文化观实际上是对以胡适、陈独秀为代表的、以反传统儒家礼教文化为中心的“五四”新文化运动的一种回应，其对文化思潮的影响是相当深远的。从20世纪50年代以来以至今日，海外和大陆都相继涌现了一批新儒家学者，继续推动儒学现代化运动。在这种思潮的发展过程中，新儒家们对中国宗教和中国文化的性质及其相互间的关系尽管各有不同的见解，但他们都相当重视这方面的研究。在他们关于未来中国建设的思考中，宗教的因素也成了重要的不可缺少的内容。

### 3. 50年代以来，认识与处理宗教—文化关系问题的曲折发展

1949年，中国共产党领导的推翻国民党政权的革命在大陆取得胜利，中华人民共和国宣告成立。对宗教与文化之关系的认识与处理，在中国社会和文化学术界进入到一个崭新的阶段。中国共产党把马克思主义作为领导一切事业的理论基础，并写进宪法之中，反对一切非马克思主义的、资产阶级的意识形态对文化学术的浸染，为此发动了一次接一次的思想意识批判运动。马克思主义是人类思想史上最彻底的一种无神论，认为宗教作为一种“颠倒的世界观”乃是“颠倒的世界”的产物，其社会功能是为这个颠倒的世界提供神学的辩护、道德的核准和感情的慰藉，为苦难的现实社会罩上神圣的灵光，为套在苦难人民身上的锁链戴上虚幻的花朵，因此，宗教是人民的鸦片。马克思主义政党要领导无产阶级和苦难人民推翻旧世界和打碎旧社会秩序，就必须反对传统宗教对旧秩序的维护，对之进行彻底的批判。从马克思、恩格斯到列宁和毛泽东都把传统宗教当成革命者必须与之彻底决裂的

旧观念，是传统文化中的糟粕。毛泽东时代，一方面实行宗教信仰自由政策，把宗教界作为统一战线中的团结对象；另一方面，则把宗教作为腐朽的意识形态，通过无神论宣传和思想批判运动从人的精神世界中予以扫除。毛泽东还在 1958 年的大跃进运动和 1966 年的“文化大革命”中先后两次发动用行政手段消灭传统宗教和破除与宗教有关的旧文化的运动。

马克思主义、列宁主义、毛泽东思想的这种宗教文化观对我国的文化学术界的影响是强烈的。

1976 年，实质上是毁灭文化的“文化大革命”终于随着毛泽东的逝世和“四人帮”的倒台而宣告破产，接着我国进入到历史上难得一见的思想解放年代。邓小平倡导的“拨乱反正”、“实事求是”的思想路线，像一道理性之光，也照进了宗教和宗教学术领域。文化学术界开始从过去那种宗教学术极端政治化的死胡同里走出来，以一种实事求是的理性态度来观察和思考宗教问题。宗教领域出现了两种新情况，一种情况是在“文革”年代被强力压制而一度销声匿迹的各种宗教信仰和崇拜活动，像《天方夜谭》中那个被渔夫打开魔瓶放出的“妖怪”一样，重新回到人间社会，弥漫中国大地。另一种情况则是宗教学术研究逐渐恢复并有力地发展，出现了真正的繁荣。这种情况来之不易。其所以可能，是因为在当时那种思想解放的高潮中，宗教学术领域出现了意义深远的观念更新。人们摆脱了长期否认宗教有任何积极作用的宗教观，有可能对宗教的历史作用和社会功能做更深入的探讨和更全面的评价。宗教学者逐渐达到一种新的共识：“宗教是文化”、“一个民族的传统宗教是构成其民族文化的重要内容”。这本非什么新发现，中外学者早有论说。但在“文化大革命”及其之前，这种宗教文化观却被视为异端邪说。现在，宗教学者重新发现了它的价值和意义。学者们普遍认识到，宗教在漫长的人类历史上一直居于上层建筑的顶端，对各种文化和意识形态都产生深远的影响。哲学、政治、法律、伦理、文学艺术……都被宗教打上了深深的烙印。宗教的教义、信条、道德规范更是深入善男信女的心灵，成为指导其生活与行为的一种准则。要了解一个国家和民族的社会、历史、文化和民族心理特性，而不了解它的宗教传统，那是不可能的。当然，中国的历史和文化有自己的特殊性。作为人文学术的儒家学说在中国历史和中国文化发展过程中的地位和作用远远超于各种传统宗教之上（具体论说详后），但历史的

真相并不像梁漱溟先生所说的那样，从周孔之后，宗教即已为儒家的道德伦理和礼乐揖让的教化所代替；也不像冯友兰先生所说的那样，中国过去和未来的宗教，已经或可以为儒家哲学所代替。在中国历史上，不仅三代以来的宗法伦理性的宗教在秦汉统一帝国之后又重建起来，被历代统治王朝定为赋予君权以合于天命的神圣性、合法性的正宗大教，而且佛教、道教、各种民间宗教和民族宗教，以及外来的基督教、伊斯兰教……也一直存在于中华各民族善男信女的信仰世界之中，并在历史和文化中发挥着重要的影响。学者们还普遍认识到，传统宗教的存在和影响还将是长期的。广大人民的科学水平、美育素养无疑会随着历史的进步而不断提高和升华，但胡适先生所主张的“以科学代替宗教”和蔡元培先生所预言的“以美育代替宗教”（他也主张“以哲学代替宗教”），在可见的将来，都没有完全实现的现实性。现在，我们的国家有着 13 亿之众的广大人口，又有一个多民族、多宗教同时并存的局面。各民族广大民众文化需求、精神渴望的多样性，科学认识、人文理性发展的不平衡性，以及宗教赖以存在的社会基础的持久性，都决定上述这些著名思想家们以各种文化代替宗教之说既不符合于逝去的历史事实，也难以实现于未来的时代。知识界的精英有可能（或者已曾）用道德、哲学、科学、美育来代替宗教的信仰，用人文精神或科学精神来解决人生渴望和精神追求，但世俗大众却难以达到这种境界。毛泽东已曾试验用马克思主义世界观去代替宗教，并力图使用政治的强力来达到他的目的，但最终还是失败了。这就证明宗教作为一种文化，不仅有其存在的历史根据和社会基础，而且其社会历史作用也有文化方面的意义，并不完全是消极的。因此，既不能用其他文化形式去代替，更不能应用政治的手段予以消灭。学者们与其不切实际地去预断究竟何种文化可以或可能“代替”宗教，不如实事求是地研究宗教在历史和社会中与各种文化（科学、艺术、道德、哲学、政治）的具体关系。通过这种研究去了解各民族的宗教和各民族之间的文化联系。正是在这种新的宗教文化观念的推动之下，我国宗教学术界不断推出了专论各种宗教与文化之关系的学术著作。大概可以这样认为，在我国的思想文化史上，对于中国宗教与中国文化之间的关系，从来没有得到如此自觉的重视和如此具体的探讨。通过这种性质的探讨，我们现在对中国传统宗教的性质、特性及其在历史上所起的作用、对中国传统文化在其形成和发展过程中在哪些方

面接受了传统宗教的影响，与过去比起来，确实有了更多的理解和更为具体深入的认识。这种理解和认识是我们在经历了“文化大革命”的灾难和中国文化濒临毁灭的长期痛苦之后才得到的，因此弥足珍贵。

#### （四）当代有关宗教—文化关系的种种议论 提出了极富挑战性的文化建设问题

随着对“宗教是文化”这个“新”观念在认识上的逐步深入，越来越多的学者和社会人士（特别是宗教界）不满足于只把这个观念局限于历史的分析。这些年来，学术界和社会议论得最多的就是社会的道德建设和文化建设与宗教的关系问题。

20年的改革开放，我国的社会生产力有了很大的发展。人性在解放，人格在独立，社会在前进。但与此同时，人性的丑恶方面也急剧膨胀。物欲的追求与实现成了许多人的精神原则和行为的驱动力，金钱和权力变成了“世俗的上帝”，它的崇拜者变成了一群贪婪的“恶狼”。投机倒把、杀人越货、卖淫贩毒、贪污受贿、弄权牟私、黑道社会、黄色文化……泛滥流行，随处可见。种种社会腐败、道德沦丧、文化低下的状况，言之令人痛心，闻之使人发指。如何救治诸如此类社会弊端，重建高雅的文化和高尚的道德，时下已成国人最为关心的课题。哲学家、道德家、宗教家、政治家、忧国忧民的仁人志士，以至普通老百姓，都在那里指点江山、激扬文字、慷慨陈词，提出了许多道德重振、文化再建的设想。马克思主义者主张进一步宣传共产主义的理想和道德，建设社会主义文化；新儒家学派的哲学家提倡弘扬儒家伦理体系，继承传统优秀文化；经济改革家则致力于构建“商品经济伦理规范”，建设与市场经济时代相适应的新文化；除了这些世俗之道以外，有些人则重新寄厚望于超自然、超世俗的宗教之神。他们认为，传统宗教作为一种文化，其基本功能之一是在于它对社会伦理秩序的维系作用。几乎一切宗教都是把神视为道德秩序的立法者、监护者和善恶报偿的审判官。宗教精神是文化的内在原则，价值体系的核心，道德准则的源泉，道德行为的保证。今日中国之所以在文化和道德上出现问题，其深层原因正是由于中国传统文化及其塑造的中国人本来就缺乏追求超世俗价值和超自然境界的宗教精神。几十年的