

中国大陆近 30 年来的宗教哲学之争 及其学术贡献

段 德 智

[摘 要] 1978 年以来的 30 年是中国宗教哲学兀然崛起和高歌猛进的 30 年。这不仅得益于中国改革开放的外部大环境,而且还直接得益于中国宗教哲学界的学术小环境,得益于中国宗教哲学界内部自由、宽松的学术气氛和百家争鸣的态势。近 30 来,中国宗教哲学领域的论争虽然比较频繁,但对中国宗教哲学研究真正起到推波助澜作用的则主要是关于“宗教鸦片论”的“南北战争”、“儒教是否宗教”之争以及“全球宗教哲学的本体论”之争。我们应在对这三次宗教哲学之争作出具体考察的基础上,对其在中国当代宗教哲学发展史上的推动和促进作用作比较深入的分析。

[关键词] 宗教;宗教哲学;鸦片论;儒学;本体论

[中图分类号] D920 [文献标识码] A [文章编号] 1671-881X(2009)01-0017-06

1978 年在中国发展史上是一个极其重要的年份,一块耸立的界碑。对于中国的政治学、经济学、文化学和哲学及其他二级学科是如此,对于作为哲学一分支学科的宗教哲学尤其如此。可以毫不夸张地说,1978 年以来的 30 年是中国宗教哲学兀然崛起和高歌猛进的 30 年。

现代意义上的宗教哲学的出现,在中国虽然是一件相对晚近的事情,但是,倘若从戊戌变法时期算起,也已经有了 110 多年的历史。一个明显不过的事实是:在 1978 年前的 80 多年间,严格地讲,现代意义上的宗教哲学专著仅仅出版了一本,这就是 1928 年由青年协会书局刊行的谢扶雅的《宗教哲学》。然而,1978 年以来的这 30 年间,局势却发生了惊人的变化。据笔者不完全统计,各种类型的宗教哲学专著竟然出版了 20 多部,而且,其中也不乏能够与国际宗教哲学大体接轨、具有当代宗教哲学视野、对中国哲学界产生了比较广泛影响的力作。毫无疑问,中国宗教哲学近 30 年来的兀然崛起和高歌猛进与中国学术环境的改善密切相关,既得益于其外部社会的和学术的大环境,也直接得益于中国宗教哲学圈子内的学术小环境。可以说,近 30 年来中国宗教哲学百花齐放的局面正是中国宗教哲学界百家争鸣势所必至的一个结果。

在笔者看来,近 30 年,中国宗教哲学领域的论争虽然比较频繁,但对中国宗教哲学研究真正起到推波助澜作用的则主要有下述三起:关于“宗教鸦片论”的“南北战争”;“儒学是否宗教”之争以及“全球宗教哲学的本体论”之争。下面,我们就依次对近 30 年来中国宗教哲学界的这三起比较重大的论争及其学术贡献作出说明。

一、关于“宗教鸦片论”的“南北战争”及其学术贡献

关于“宗教鸦片论”的“南北战争”是中国自 1978 年改革开放以来宗教哲学领域爆发的第一场影响

深广的宗教哲学争论。其所以被称作“南北战争”，乃是因为这场争论虽然吸引了许多学者参加，但是，至少在其初期，争论主要是在上海社会科学院宗教研究所和上海宗教学会的罗竹风等人与中国社会科学院世界宗教研究所的张继安和吕大吉之间展开的。

争论的直接造因或导火索可以一直上溯到 1979 年春。1979 年 2 月，全国首次宗教学研究规划会议在昆明召开。当时担任全国宗教学科规划小组副组长的罗竹风和时任中华圣公会主教的郑建业会后深感在宗教研究或宗教哲学中有反对本本主义和教条主义，重新理解和解释马克思关于“宗教是人民的鸦片”这句语录的必要。1980 年 4 月，郑建业(1919—1991 年)主教在《宗教》杂志上发表了《从宗教与鸦片谈起》一文。上海宗教哲学界和宗教学界对马克思关于“宗教是人民的鸦片”这句名言展开了比较广泛的研究和争鸣。

1981—1982 年间，时为中国社会科学院世界宗教研究所马克思主义宗教学原理研究室副主任的张继安和时任中国社会科学院世界宗教研究所马克思主义宗教学原理研究室主任的吕大吉先后在《世界宗教研究》上发表了《对“宗教是人民的鸦片”这个论断的初步理解》、《正确认识宗教问题的科学指南：重读马克思〈黑格尔法哲学批判〉导言》、《试论宗教在历史上的作用》和《学习马克思关于宗教的几个基本理论问题：纪念马克思逝世一百周年》等文章予以回应。他们的基本观点是：(1)马克思关于“宗教是人民的鸦片”这个论断“揭示了宗教的最根本的属性，科学地阐明了宗教的本质和社会作用”^[1]（第 1 页）；(2)它是“马克思主义在宗教问题上的理论基础、理论核心，是我们研究宗教问题的根本立场和指导原则”^[1]（第 8-9 页）；“它至今仍是马克思主义在宗教问题上全部世界观的基石”^[2]（第 1 页）；(3)“人民自己的宗教，不仅在历史上并不存在，而且在社会主义社会也不存在”^[3]（第 94 页）。

针对上述观点，罗竹风、尹大贻、赵复三、丁光训等学者则要求对“宗教鸦片论”作出更为全面、更为准确的理解和阐释。1983 年，罗竹风(1911—1996 年)和尹大贻分别在上海社会科学院宗教研究所和上海宗教学会合编的内部学术刊物《宗教问题探索》(论文集)上发表了题为《关于中国社会主义时期宗教的几个问题》和《试论马克思宗教理论的时代背景和发展过程》的署名文章；1984 年，罗竹风在丁光训为所长的南京大学宗教研究所主办的内部理论刊物《宗教》上又发表了题为《建立具有中国特色的宗教学理论体系》的论文。1986 年，曾为中华圣公会牧师、时为中国社会科学院副院长的赵复三在《中国社会科学》(第 3 期)上发表长文《究竟怎样认识宗教的本质》。他们认为，马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中并未把“宗教是鸦片”作为“定义”来提^[4]（第 91 页）；“‘宗教是人民的鸦片’的说法在马克思以前的德国早已流传，马克思引用的原意并不是用来概括宗教的本质，传统理解不符合马克思的原意，尤其不能应用于中国当前的宗教实际”^[5]（第 3 页）；“中国当前宗教工作中‘左’的思想还没有完全克服，……根源是囿于理论认识上的成见”^[5]（第 3 页），是中国宗教研究中的本本主义^[6]（第 418-419 页）。

这次关于“宗教鸦片论”的“南北战争”，如果从郑建业主教在《宗教》上发表《从宗教与鸦片谈起》算起，大约历时 10 年左右。这场论争的根本意义在于它开辟了或标志着中国宗教哲学发展的一个新的时代的开始，即中国宗教研究和宗教哲学研究开始从根本上跳出了政治化和意识形态化的藩篱，开始驶入学术化的发展轨道，从而为中国宗教哲学的崛起和高歌猛进奠定了良好的基础，营造了自由、宽松的学术氛围。中国宗教研究和宗教哲学研究工作这样一种转轨定向立即使中国宗教哲学研究工作出现了崭新的局面。

二、关于“儒学是否宗教”之争及其学术贡献

“儒学是否宗教”之争是近 30 年来中国宗教哲学领域开展的又一项影响深广的全国范围的学术活动。虽然争论的双方主要限于中国哲学与中国哲学史圈子中的思想家，但其对中国现当代宗教哲学发展的学术价值和拉动作用，堪与“宗教鸦片论”的争论比肩。

在中国当代儒学发展史上，任继愈是大陆学者中明确提出“儒教是教”观点的第一人。早在 1978 年年底，他就在南京召开的中国无神论学会成立大会上首次明确提出“儒教是教”的论断。此后不久，他在

1979年10月于太原召开的中国哲学史学会成立大会上,又重申了这一立场。1980年,他在《中国社会科学》第1期上发表了题为《论儒教的形成》一文。其基本观点如下:(1)春秋时期孔子开创的儒家学说是“对殷周奴隶制时期的天命神学和祖宗崇拜的宗教思想”的直接继承^[7](第60-62页);(2)儒教的形成有两个阶段:西汉阶段和宋明阶段^[7](第28页);(3)儒教的宗教特征主要在于:信奉“天地君亲师”,以“天”为至高无上的神,追求成圣,奉孔子为教主,以六经为宗教经典^[7](第66-70页)。当年8月,他又在《中国哲学》第3辑上发表了《儒家与儒教》一文,不仅重申了上述观点,而且还特别强调指出:不仅“董仲舒的天人感应的神学目的论是宗教”,而且,“宋明理学也是宗教”^[8](第11页)。

任继愈提出“儒教是教”说不久,荆州师范专科学校的李国权和何克让、中国社会科学院历史研究所的崔大华和北京大学的冯友兰等先后在《哲学研究》(1981年第7期,1982年第6期)和《社会科学战线》(1982年第3期)上发表文章对之表示质疑和批评。他们针对任继愈的上述观点,着重强调了下面几点:(1)孔子的天命观不是对殷周天命神学的继承,而是对它的怀疑和否定^[9](第22-24页);(2)“儒教的二次改造说”不能成立。宋明理学所标识的不是“中国儒教的完成”,而是“中国哲学发展的前进运动”^[9](第28页);(3)孔子是儒家学说的创始人,而非“儒教的教主”,更非凌驾于一切之上的“神”^[9](第29页);(4)儒家学说作为一种伦理思想体系,其从先秦儒家到宋明理学的发展,不是“造神运动”^[10](第46页);(5)任继愈从形态学上考察儒学,推证儒学即为儒教,其要害在于将宗教与“道学(儒学)”“混为一谈”^[11](第45页),其论证其实是一种“巧词论证”^[11](第43页)。

针对这些质疑和批评,任继愈又发表了《儒教的再评价》(《社会科学战线》1982年第2期)和《具有中国民族形式的宗教》(《文史知识》1988年第6期)等文予以回应,并对有关论点作出了进一步的阐述和说明。其主要观点可以概述如下:(1)儒家思想是“以三纲五常为基本内容的宗法思想”,宗法思想本身虽然不是宗教,但被宗教化和神圣化后就变成了宗教^[12](第2页);(2)宋明理学虽然以儒家的封建伦理纲常名教为中心,但它实际上却是一个宗教、哲学、政治准则和道德规范四位一体的论证严密、规模宏大的宗教神学体系,是“中国中世纪经院神学”的完成形态和典型形式^[13](第4页);(3)“任何一个民族不可能没有自己的宗教信仰”,而儒教即是“一种中国自己培养起来的宗教”,一种“具有中国民族形式的宗教”;而所谓“儒教”其实也就是“多年来人们习惯地成为理学或道学”的那样一种“体系”^[13](第11-12页)。

“儒学是否宗教”之争在1998年《文史哲》组织的笔谈中推向了全国,达到了高潮。是年,《文史哲》编辑部组织的“儒学是否宗教”的笔谈规模比较大,规格也比较高,有关领域的大陆知名学者,如张岱年、季羨林、蔡尚思、郭齐勇、张立文和李申等,都应邀参加了这次笔谈。这次笔谈讨论的主题主要有三个:(1)儒学是“学”还是“教”? (2)如果是“教”,那么,它是“教化”之“教”,还是“宗教”之“教”? (3)如果是宗教,那么,它是汤因比的“是指一种人生态度”的宗教呢,还是蒂里希的“就最基本的意义而论”“是终极的关切”的神学信仰体系呢? 北京大学的张岱年曾认为儒学只是哲学不是宗教,但后来他修正了自己的观点。他在这次笔谈中将儒学界定为“一种以人道为主要内容、以人为终极关怀的宗教”。北京大学的季羨林主张用“发展的观点”来看待“儒学”或“儒教”,断言儒教经历了一个“从‘儒学’到‘儒教’的历史演变的过程”。复旦大学的蔡尚思主张“儒学非宗教而起了宗教的作用”。武汉大学的郭齐勇则沿着杜维明和秦家懿的思路,强调儒学的宗教性。中国人民大学的张立文认为,儒学其自身“已具备精神化宗教的性质(或称其为智慧型宗教)”。中国社会科学院的李申则进一步强调了“教化之教”与“宗教之教”的统一性,宣称“教化之教就是宗教之教”。这次笔谈在一定意义上可以看作是“儒学是否宗教”之争的一个风向标。如果说在80年代初,这场争论的正方(即持“儒学是宗教”观点的)仅任继愈一人,绝大多数的学者持反方(即否认儒学是宗教或具有宗教性)的立场,那么,在这次笔谈中,事情便几乎被倒置了过来,对儒学是宗教持激烈反对态度的显然变成了少数,肯认儒学具有宗教性质,甚至是宗教的竟占到了压倒性的多数^[14](第32-41页)。这种趋势在2002年中国社会科学院哲学所与《中国哲学史》编辑部联合举办的全国性的“儒家与宗教”学术研讨会上更趋明朗。

其后不久围绕李申的《中国儒教中》这场争论又起波澜。李申的《中国儒教中》分上下两卷,分

别于 1999 年 12 月和 2000 年 2 月由上海人民出版社出版。作者在自序中明确地表明自己在“儒教是否宗教”之争中,是站在“儒教是教”一方的,与主张儒教非教说的利玛窦、陈独秀不同,是“接着”龙华民、康有为、任继愈“讲”的。而任继愈则在为该著所写的序中高度评价了这部著作,称它“为研究中国文化史、思想史、哲学史打开了一堵墙”,“必将为中国宗教史、文化史的研究提供一条新思路”。南开大学的张荣明也发表书评,称赞该著作“对于儒学研究有拓新之功,为儒教研究树立了一块新的里程碑”^[15](第 126 页)。但是,另一方面,批评的声音也接踵而至。中国社会科学院世界宗教研究所的陈咏明和王健、云南省民族研究所的于希谦分别以《学术研究的豆腐渣工程——读〈中国儒教史〉上卷有感》(《学术界》2001 年第 6 期)、《人文科学研究应有严谨的学理基础——由〈中国儒教史〉想到的》(《浙江学刊》2002 年第 1 期)和《对儒学宗教论若干论据的质疑——与李申研究员商榷》(《学术月刊》2003 年第 8 期)为题发表了批评文章。李申也先后发表了《孟子以及儒家的“事天”说——评〈学术研究的豆腐渣工程〉》(《孔子研究》2002 年第 1 期)、《何谓天?何谓苍天?——对陈咏明〈学术研究的豆腐渣工程〉的回应之二》(《孔子研究》2002 年第 3 期)和《对〈对儒学宗教论若干论据的质疑〉一文的回答》(《学术月刊》2003 年第 9 期)等论文予以回应。值得注意的是,争论双方虽然唇枪舌剑,言辞激烈,但是,即使对李申的著作持有异议的一方也并非完全否认儒学的宗教性,甚至也不完全否认“儒教”的存在。这就表明,当时学者所考虑的已经不再是儒学是否宗教或儒学是否具有宗教性的问题,而是如何更加准确地表达儒学的宗教性以及如何对儒学的宗教性予以严谨的论证这样一个问题了。“儒学是否宗教”之争已经几近尾声了。

“儒学是否宗教”之争历时 20 多年,跌宕起伏,耐人寻味,不仅在中国儒学发展史上具有重要意义,而且对中国的宗教哲学研究也有重要的启迪和推动作用。首先,尽管争论伊始,双方的观点似乎水火不容,但是到了最后,大家在一些基本问题上还是大体达成了一些共识。这标志着中国的学术研究或宗教哲学研究已经从非常期开始步入了正常期,进入了健康发展的快车道。其次,经过争论,绝大多数学者在儒学具有宗教性、中国历史上存在有宗教等方面大体达成了共识。这表明在中国,宗教或宗教性已经不再是“迷信”或完全负面价值的东西,而是一种具有中性的,甚至具有褒义的东西。这就为中国宗教哲学的健康发展作出了必要的铺垫。第三,在对“儒学是否宗教”的争论中,大多数学者既反对了西方文化中心论或西方宗教观念标准论,又反对了中国文化中心论或儒教观念标准论,区别了制度性宗教与精神性宗教,有神论宗教与无神论宗教。这表明中国宗教哲学研究已经跳出了西方主义和民族主义的双重藩篱,而开始“面向事物本身”,面向“世界诸宗教本身”,从而使得中国宗教哲学界有望对世界诸宗教开始严格意义上的“哲学研究”,有望构建“宗教学研究”或“宗教哲学研究”的“中国学派”(方立天语)^[16](第 1620 页)。

三、关于“全球宗教哲学的本体论”之争及其学术贡献

最近几年在一个不太大的范围内开展的“全球宗教哲学的本体论”之争,可以看作是改革开放以来中国宗教哲学界值得关注的第三场比较重大的宗教哲学之争。这场争论区别于前面两场争论的一个根本特征即在于它具有明显的国际性质。如果我们把前面两场争论理解为中国式的争论或中国问题的争论,那么,我们不妨把中国开展的这场争论理解为国际宗教哲学界有关争论的一个组成部分。

迄今为止,这场争论主要是在中国人民大学的何光沪和浙江大学的王志成之间开展的。何光沪和王志成都是中国宗教哲学界中较早思考和研究宗教对话和全球宗教哲学并且有所建树的学者。他们之间的争论是从 2003 年开始的。当年,何光沪在《浙江学刊》第 4 期上发表了一篇题为《“使在”、“内在”与“超在”——全球宗教哲学的本体论》的论文。该文的宗旨在于一方面把“存在”理解成“包括自我和外界在内的世界或世上一切事物的基础、根据和前提”^[17](第 43 页),另一方面又从“全球宗教哲学”的角度出发,把哲学本体论的根本范畴即“存在”,界定为“使在”(使世界存在)、“内在”(内在于世界)和“超在”(超越于世界)的“真正的神秘”^[17](第 43 页)。该文一发表,即遭到王志成和思竹的批评。他们在《浙江学刊》2004 年第 1 期上发表了两篇批评何文的署名文章。一篇是思竹的《“存在”存在吗?——回应何光沪先生的〈全球哲学的本体论〉》,另一篇是王志成的《〈全球宗教哲学的本体论〉质疑——一种后现代

的回应》。他们认为,何光沪的作为“全球宗教哲学的本体论”的“存在论”的根本弊端在于它实质上持守的原则是一种过了时的“本质主义”,“和柏拉图的理念(或者译成‘相’)很相似”^[18](第181页)。

王志成与何光沪在“全球宗教哲学的本体论”问题上的正面交锋可以说就此而告一个段落。但是,他们之间的争论却并没有就此止步,只不过此后的争论采取一种侧面的和隐蔽的形式罢了。就何光沪方面来说,他在其后发表的一篇题为《关于宗教对话的理论思考》(《浙江学刊》2006年第4期)的长篇文章以及一篇有关访谈(见《晋阳学刊》2007年第1期)中,都曾点名批评了王志成的观点。而王志成也在《中国宗教》(2004年第1期)、《世界宗教研究》(2004年第1期)、《浙江大学学报》(2004年第6期和2007年第4期)和《浙江社会科学》(2007年第5期)上著文不点名地继续批评何文的观点。

中国宗教哲学界关于“全球宗教哲学的本体论”的争论看来还会持续下去。因为论战的双方虽然进行了初步的交锋,但是,迄今为止,这场论战总的来说还是粗线条的,所关涉的问题尚未深入地展开,而且建设性的成果也不够显著。在笔者看来,虽然迄今为止,这场争论主要是在王志成和何光沪两个学者之间展开的,但是,就这场争论所关涉的内容看,绝对不是这两个学者之间的笔墨官司,而是目前当代中国宗教哲学研究中最值得关注的一场学术之争。这场学术之争的意义首先就表现在我们前面已经说到的它的国际性质。在王志成和何光沪之间展开的这场争论是有其深刻的国际学术背景的。一如这两位学者在有关论文中反复强调指出的,他们之间所开展的“全球宗教哲学的本体论”的争论是当前国际宗教哲学界所出现的“宗教非实在论”与“宗教实在论”之争的国内版,是近30年来国内宗教哲学界新出现的后现代主义思潮和后自由主义思潮在中国宗教哲学界的一种表达。在当今时代,在全球化的大背景下,如何看待后现代主义,如何看待库比特的“非实在论”,如何看待和处理现代主义与后现代主义的关系,不仅是西方宗教哲学,特别是西方全球宗教哲学必须面对的问题,而且也是中国宗教哲学,特别是中国的全球宗教哲学必须面对的问题。这是一个直接关系到宗教哲学和全球宗教哲学发展路向和发展进程的大问题。相信在不久的将来,中国会有越来越多的思考和研究宗教哲学和全球宗教哲学的学者会更为广泛更为深入地思考和研究这些问题。相信中国的学者在对这些问题的讨论中,不仅会进一步推进中国宗教哲学研究的国际化进程,而且也有望对国际宗教哲学界作出我们应有的贡献。

在我们回顾中国近30年来的宗教哲学领域的学术争鸣时,我们着重考察了上述三场论争。这并不是说在这30年间中国宗教哲学领域只发生过这样三场学术论争。事实上,除了上述三场学术论争外,还有许多场别的学术论争,如“宗教神学是否理性”之争,“宗教哲学的全球化与民族化(本土化)”之争以及“儒学是哲学宗教抑或宗教哲学”之争,等等。但是,在笔者看来,无论是就规模来看,还是就其对中国当代宗教哲学研究的驱动和促进方面,相形之下,还是我们讨论过的上述三场论争要重要一些。当然,其他论争也具有其特殊的意义和价值,其意义和价值是这三场论争不能完全统摄和取代的。但是,由于篇幅所限,我们在这里就只能割爱了。不过,这三场学术之争不仅足以窥见中国宗教哲学近30年来所取得的丰硕成就,而且也足以窥见改革开放对当代中国宗教哲学建设的非凡意义以及中国宗教哲学近30年来的思想历程。

[参 考 文 献]

- [1] 张继安:《对“宗教是人民的鸦片”这个论断的初步理解》,载《世界宗教研究》1981年第3期。
- [2] 吕大吉:《正确认识宗教问题的科学指南——重读马克思〈黑格尔法哲学批判〉导言》,载《世界宗教研究》1981年第3期。
- [3] 吕大吉:《试论宗教在历史上的作用》,载《世界宗教研究》1982年第4期。
- [4] 罗竹风:《建立具有中国特色的宗教学理论体系》,载《宗教》1984年第3期。
- [5] 赵复三:《究竟怎样认识宗教的本质》,载《中国社会科学》1986年第3期。
- [6] 丁光训、王维藩:《近几年宗教研究上的若干突破》,载《丁光训文集》,南京:译林出版社1998年版。
- [7] 任继愈:《论儒教的形成》,载《中国社会科学》1980年第1期。

- [8] 任继愈:《儒家与儒教》,载《中国哲学》第 3 辑,北京:三联书店 1980 年版。
- [9] 李国权、何克让:《儒教质疑》,载《哲学研究》1981 年第 7 期。
- [10] 崔大华:《儒教辨》,载《哲学研究》1982 年第 6 期。
- [11] 冯友兰:《略论道学的特点、名称和性质》,载《社会科学战线》1982 年第 3 期。
- [12] 任继愈:《儒教的再评价》,载《社会科学战线》1982 年第 2 期。
- [13] 任继愈:《具有中国民族形式的宗教——儒教》,载《文史知识》1988 年第 6 期。
- [14] 张岱年、季羨林、蔡尚思、郭齐勇、张立文、李 申:《“儒学是否宗教”笔谈》,载《文史哲》1998 年第 3 期。
- [15] 张荣明:《儒教研究的里程碑——〈中国儒教史〉评介》,载《孔子研究》2000 年第 1 期。
- [16] 方立天、何光沪、赵敦华、卓新平:《中国宗教学研究的现状与未来》,载《中国人民大学学报》2002 年第 4 期。
- [17] 何光沪:《“使在”、“内在”与“超在”——全球宗教哲学的本体论》,载《浙江学刊》2003 年第 4 期。
- [18] 王志成:《“全球宗教哲学的本体论”质疑——一种后现代的回应》,载《浙江学刊》2004 年第 1 期。

(责任编辑 涂文迁)

Philosophical Debates of Religion over the Past 30 Years and Its Academic Achievements in Chinese Mainland

Duan Dezhi

(School of Philosophy, Wuhan University, Wuhan 430072 Hubei, China)

Abstract: In the past 30 years, Chinese philosophy of religion has got a great development, one reason of which consists in the philosophical debates in this field. Of these debates, there are three debates with special significances. They are the debate about whether religion is opium or not, the debate about whether Confucianism is a religion or not, and the debate about the ontology of the global philosophy of religion. This paper examines the three debates concretely, and analyzes their important functions in the developing history of Chinese contemporary philosophy of religion.

Key words: religion; philosophy of religion; theory of opium; Confucianism; ontology