

前 言

在五届人大政府工作报告中，华主席提出了新时期的总任务，规划了把我国建设成为现代化的社会主义强国的宏伟蓝图，对各项事业都指出了明确的奋斗目标。其中特别提到要在社会科学领域里“积极开展……宗教学”的研究。这表明华主席为首的党中央对宗教在社会生活中的影响、对研究宗教学在整个革命事业中的作用所给与的重视。华主席的号召，对于我国从事宗教和无神论问题的理论研究和实际工作的同志，是极大的鼓舞和鞭策。

宗教是社会上层建筑的一部分，它和其他部分一样，一方面为经济基础和社会存在所决定，另一方面又对基础有着反作用。宗教这个东西，看起来似乎远离现实，不食人间烟火，实际上它影响着广大人口，紧紧牵动着亿万信徒的精神生活和政治生活。

自人类社会划分为阶级以来，宗教就成了统治阶级用来麻醉人民的鸦片烟和维护剥削制度的精神支柱。一切走向反动的统治阶级（奴隶主阶级、封建地主阶级和资产阶级）毫无例外都利用宗教为其阶级利益服务。他们总是按照自己阶级的特性和需要，利用和改造传统的宗教神学，塑造为本阶级利益服务的神灵，把“神恩”、“天命”之类的神学信条推演为“奉天承运”、“神授君权”之类的政治理论，宣扬反动统治阶级的特权受之于天，被压迫者的地位和处境定之于命，一切皆由上帝安排，人们只能服从，不得反抗。

宗教家还使用种种唯心主义、形而上学的诡辩，编造各种神学理论，否认现实世界的真实性，认为客观世界和现实生活都是虚幻不实、短暂无常的，充满罪恶与苦难，只有“天堂”才是永恒的极乐世界；如果人们执着于尘世生活，那就永远不可能从现实的苦难中解脱出来；只有皈依宗教，才能在来世进入天堂、得到永生。这实际是用虚幻的天堂引诱人们放弃变革现实世界的革命斗争。

宗教神学鼓吹禁欲主义，说什么肉体是灵魂的坟墓，物质是精

神的桎梏，把人们对于改善物质生活的合理要求，说成是灵魂犯罪的根源；一个人的物质欲望越少，肉体所经受的苦难越大，灵魂就越纯洁与高尚，就越能得到上帝的宠爱，他进入天堂所得到的补偿就越多。实际上是劝说被压迫人民忍受剥削，不要反抗，以此来维护反动统治阶级剥削和压迫人民的特权。

宗教神学提倡信仰主义和蒙昧主义，它把所谓“佛说”、“神谕”、“圣训”奉为绝对的信条，只许盲目信仰，不许人用自己的头脑和理性去思考和判断，稍有触犯，就是异端；偶有逾越，即为犯罪。在宗教占绝对统治时期，哲学成了神学的婢女，科学成了异端学说。宗教神学贬低理性、仇视科学的目的，就在于使人们永远处于盲目迷信、愚昧无知的状态，取消人们辨别是非、区分善恶的能力，把人们变成浑浑噩噩、任人驱使的奴隶。

由于宗教神学的反动本性及其在社会历史上所起的反动作用，它与历史上的一切反动阶级便结下了不解之缘。宗教支持反动阶级，反动阶级则利用宗教，不仅宗教神学成了维护反动统治的精神支柱，而且一部分宗教上层势力也成了反动统治阶级。当然，反动统治阶级用以维护其统治地位的精神工具并不限于宗教神学一种。但由于宗教在人类社会历史上的影响广泛、深入、持久，我们必须予以充分的重视，对其进行深入的研究。在古今中外的历史上，凡是革命的阶级和进步的社会力量，为了变革社会现状，推动历史进步，总是把批判束缚群众思想的宗教神学作为自己的一项重要的重要的历史任务，当成变革社会的舆论准备的一部分。要揭露旧制度的反动本质，首先就必须驱散罩在旧制度头上的那一道灵光圈；要打倒反动统治阶级，首先就必须剥掉他们身上的神圣外衣。马克思深刻地指出：“谬误在天国的申辩一经驳倒，它在人间的存在就陷入了窘境。”因此，“对宗教的批判是其他一切批判的前提。”在中国历史上，从奴隶制社会向封建制社会的过渡时期，新兴地主阶级的先进思想家荀况等人就对“天命论”之类传统宗教观念进行了尖锐的批判；在西方，当新兴资产阶级进行反封建制度的革命时，他们的先进思想家们也长时期地进行反对宗教神学的启蒙宣传，并与基督教教会势力开展了激烈的斗争。马克思、恩格斯是在费尔巴哈批判

① 《黑格尔法哲学批判》导言》《马克思恩格斯选集》第1卷第1页。

宗教神学的影响下，从黑格尔学派转变为唯物主义者的。他们从费尔巴哈那里继续前进，由对宗教的批判进一步发展到对法的批判，由对神学的批判进一步发展到对政治的批判，得出了无产阶级革命的结论，建立了科学社会主义学说。无产阶级的导师马克思、恩格斯、列宁、斯大林和毛主席在领导无产阶级推翻资本主义制度的革命斗争中，写了一系列的关于宗教问题的专门著作和论述。他们用辩证唯物主义和历史唯物主义的科学世界观，阐述了宗教的本质及其在社会历史上的作用，揭示了宗教存在的根源及其发生、发展和消亡的客观规律，奠定了科学无神论的基础，制定了无产阶级政党对待宗教问题的路线和政策。一百多年来，马克思主义关于宗教和无神论的科学理论，教育了广大的无产阶级和人民群众，使许多人从宗教迷雾中清醒过来。革命导师号召人们通过革命摘出“装饰在锁链上的虚幻的花朵”，并进一步砸碎反动统治阶级套在自己身上的锁链，“伸手摘取真实的花朵”，为在现实的人间建立真正的天堂——实现社会主义和共产主义社会而斗争。革命导师对宗教神学的研究和批判，是无产阶级整个革命事业的一个组成部分，他们建立的科学无神论是马克思主义全部科学体系的重要内容之一。

我们应该注意到，宗教的存在及其在社会生活中所起的作用，并没有成为历史的陈迹。现在，无论在国际还是国内，各种宗教依然存在。帝国主义和霸权主义经常求助于宗教的影响来对抗马克思列宁主义的传播，对抗民族解放和人民革命的洪流。当然，我们必须把宗教本身所起的社会作用和帝国主义者、霸权主义者对宗教的利用与宗教界人士和信教群众严格区别开来。事实上，在国际上，特别是第三世界，有许多人对待宗教问题怀着善良愿望，不少宗教界人士还具有反殖、反帝、反霸的进步要求，其中有些人甚至提出种种社会改革的主张，对我们社会主义中国也有友好的感情。我们和他们有不同的信仰和不同的世界观，但是在国际反殖、反帝、反霸的事业中，却有共同的语言。我们必须对现实国际社会中的这些复杂现象有清楚的认识和具体的分析，团结国际宗教界中一切友好进步人士，加强反殖、反帝、反霸的国际统一战线。世界各大宗教至今影响着广大人口。如果我们没有这方面的知识，就不能很好地进行国际交往，推进反殖、反帝、反霸的斗争。

在我国国内，宗教势力及其影响，虽然由于社会主义革命和建设的胜利而大大削弱，但是远没有最后消失。革命的洪流，一方面冲刷着包括宗教观念在内的旧思想、旧文化、旧风俗、旧习惯，但另一方面，由于林彪、“四人帮”对毛主席革命路线的干扰破坏，近年来宗教势力及其影响在某些地区又有所抬头。历史事实和客观实际告诉我们，宗教和传统宗教观念的消亡，决非一朝一夕之功。社会主义是一个相当长的历史阶段，各种腐朽没落的社会思想将不会很快消失。历史上一切反动阶级总是要利用宗教和各种剥削阶级的意识形态来挽救旧事物的崩溃，阻挡社会历史的前进。林彪、“四人帮”是近年来造成某些地区宗教势力和宗教观念沉渣泛起、重新抬头的罪魁祸首。

林彪、“四人帮”全盘否定十七年宗教工作的成绩，以极“左”的面貌破坏党的宗教政策。他们取消宗教工作的机构，迫害宗教工作的干部，禁止一切宗教活动，把宗教界爱国人士、甚至信教群众统统当成牛鬼蛇神予以“横扫”。其结果伤害了信教者的感情，个别反动分子又推波助澜，影响了某些地区安定团结的局面。

林彪、“四人帮”推行一条祸国殃民的修正主义路线，给全国人民带来了极大的灾难。国民经济濒于崩溃的边缘，政治生活动荡不安，相当一部分人民群众的实际生活水平有所下降，败坏了社会主义的声誉，这就使一些人一时看不到美好的前途和希望。在他们眼里，自然力量和社会力量成了他们所不能控制的异己力量，他们便把这种异己力量转化为超现实的神灵。这一部分人不从坚持社会主义道路中，不从反对林彪、“四人帮”的修正主义路线的斗争中寻找摆脱实际困难的出路，而是从对神灵的信仰和对来世天堂的幻想中去求到精神上的安慰。

林彪、“四人帮”并不是宗教徒和神学家，他们并没有出面支持宗教势力和原本照抄地宣传传统的宗教神学。但是，这一伙人本质上是最落后、最腐朽、最黑暗的反动派的代表人物，出于反动阶级的本能，他们也和历代反动派一样利用宗教神学服务于自己的反革命目的。为了篡党夺权，林彪曾宣传他是“既受于天，且受于人”的“天才”；“四人帮”则在唐山大地震的严重自然灾害的时候，摘抄和宣传太平天国时候的一首诗：“地转实为新地兆，天

旋永立新天朝”，“一统江山图已到，胞们宽心任逍遥”，这不是继承封建的“奉天承运”的天命论又是什么？事实上，林彪、“四人帮”的整套思想体系本质上就是一种地地道道的信仰主义和蒙昧主义，表现形式上则具有浓厚的宗教色彩，我们完全有理由说它是一种变相的宗教。

他们别有用心地把无产阶级的领袖加以神化（实际上是丑化），变成宗教崇拜的偶像；他们大树特树他们帮派的绝对权威，宣传盲目迷信，反对实践是检验真理的标准，歪曲、丑化马克思主义；他们反对人民群众改善物质文化生活的一切合理要求，宣扬禁欲主义；他们仇视科学和文化，贬低理性与知识，说什么“知识越多越反动”，鼓吹赤裸裸的蒙昧主义。不仅如此，他们还把这一套信仰主义、蒙昧主义的东西，用马克思主义装璜下的新宗教仪式，强加给革命人民。他们向全国人民强制推行所谓早请示、晚汇报、跳忠字舞、做忠字操，一举一动，都要念念有词，背诵几段语录……”所有这一切和宗教的祈祷、祭礼、忏悔等仪式几乎没有差别。林彪、“四人帮”这一套倒行逆施，虽没有打出宗教的招牌，推行的确实是一种特殊的宗教。他们这一套丑恶表演，早已遭到广大人民各种方式的抵制和反对。我们每一个理论工作者不能因其荒诞而一笑置之。我们应该认真地思考一个问题：为什么在科学发达，文化昌盛的二十世纪，特别是在我们社会主义的新中国，竟然会发生如此丑恶的怪现象呢？怎样才能避免这种怪事的重演呢？在社会主义社会内，怎样才能使各种传统的宗教以及宗教的变种消失呢？这个问题应该成为我们理论工作者严肃对待的课题。我们不仅应该研究和批判传统的宗教神学，而且也应该研究和批判林彪、“四人帮”推行的特殊形式的信仰主义和蒙昧主义。我们要通过这种研究和批判，用辩证唯物主义的科学世界观武装全国人民，破除迷信，解放思想，突破林彪、“四人帮”在各个领域内设立的一切“禁区”，不怕鬼，不信邪，敢于实事求是，勇于坚持真理，为贯彻和实现党的十一大的正确路线而斗争。从这个意义上说，我们联系林彪、“四人帮”批判宗教神学，是实现党的总路线和总任务的必然要求，具有深刻的理论意义和很大的现实意义。

一九六三年，毛主席在一个批示中谈到研究宗教、批判神学的

重要意义时，曾具体指出，不批判神学，就不能写好哲学史，也不能写好世界史和文学史。毛主席的这个论断是极其深刻的。由于宗教在社会生活中的巨大影响，所以各社会阶级常常利用它来作为进行阶级斗争的武器。历史上的许多阶级斗争，常常离不开宗教问题，甚至直接表现为各种宗教之间或不同教派之间的斗争，有时则表现为宗教与无神论的斗争。特别值得我们注意的是，中外历史上多次农民起义、群众运动以及一些国家的民族解放运动，都曾利用某些宗教教义和宗教组织形式作为动员群众、组织群众的一种手段。对于宗教在这些历史事件中所起的具体作用以及它和民族问题的关系，我们必须用历史唯物主义观点作出具体的历史的分析。同时，上层建筑、意识形态各个领域往往是互相影响、互相渗透的。宗教对哲学、伦理、文学、艺术等意识形态的影响是很大的，我们需要就宗教对历史上的阶级斗争及其在哲学、文学等部门的影响有具体的认识，才能认识社会历史发展过程中上层建筑各个领域的相互影响，及其在历史上的作用。因此，研究宗教批判神学，并不仅仅是专业从事宗教和无神论问题研究的这一部分同志的任务，而是世界史、哲学史、文学史工作者们共同的战斗任务。我们希望广大社会科学工作者一起来开展宗教学研究，参加批判神学的战斗。

马克思主义者是彻底的无神论者，我们要宣传无神论，“唤起最落后的群众自觉地对待宗教问题，自觉地批判宗教。”^①但是，对待宗教信仰问题，决不能采取粗暴的办法。我们的无神论宣传，只能对信教者进行耐心的细致的教育，必须注意理解他们的宗教感情。为了批判宗教神学，宣传无神论，我们需要深入学习马克思、恩格斯、列宁、斯大林、毛主席的有关著作，研究马克思主义的科学无神论原理。中国和西方的思想史上都有丰富多彩的无神论著作，对当时的宗教神学作了分析批判。这些著作至今对我们犹有启发，可资借鉴。列宁指出：“十八世纪老无神论者所写的那些锋利的、生动的、有才华的政论，机智地公开地打击了当时盛行的僧侣主义。那些政论在唤醒人们的宗教迷梦方面，往往要比充斥在我们出版物中的常常歪曲（这是不容讳言的）马克思主义的文字更合适千百倍，因为这些文字写得枯燥无味，仅仅是转述马克思主义，几

① 《列宁选集》第2版第4卷第606页。

乎完全没有选择适当的事实来加以说明。”^①恩格斯、列宁都曾先后多次嘱咐，要把十八世纪战斗的无神论文献翻译过来，广泛地传播到人民中去。我们一定要贯彻这些重要的指示，要采取措施，创造条件，组织力量，有计划地整理和翻译中外历史上的无神论文献，研究中外无神论思想史，吸取历史上一切有价值的无神论思想，以加强科学无神论的宣传和对宗教神学的批判。

毛主席在一九六三年批示中还要求我们建立一个由马克思主义者领导的宗教研究机构，出一些可以看的刊物，希望有更多的用历史唯物主义观点写的研究宗教批判神学的文章。从那以后，十五个年头过去了。主要由于林彪、“四人帮”的破坏，毛主席的指示没有得到有效的贯彻，不用说不能创办、刊物写文章，甚至毛主席亲自倡议建立的研究机构也险遭解散。现在，打倒了万恶的“四人帮”，华主席继承毛主席的遗志，向我们发出了新的号召。我国研究宗教的理论队伍开始建立，我们的思想逐渐解放，觉悟逐渐提高。我们要努力学习，力求用历史唯物主义观点写出批判神学的文章。

为了积极开展宗教研究，我们要创造条件，尽快“出一些可以看的刊物”，开辟研究宗教批判神学的阵地，开展学术交流，促进研究工作。要办好这样一个刊物，困难不少，一是从事宗教研究的队伍很小，水平不高；二是由于林彪、“四人帮”的文化专制主义的长期统治，再加上宗教研究本身的特殊性，还有某些“禁区”，使人不敢问津。但是，我们不能等待这些问题的解决再来开展研究，只能通过开展研究来逐步解决这些困难和问题。在游泳中才能学会游泳，在实践中才能获得真知。同样，我们也只有借助学术刊物，开展学术讨论和学术交流，才能提高水平，增长才干，发现人材，壮大队伍。要不折不扣地执行党的百家争鸣、百花齐放方针，努力创造一种学术上能自由讨论的民主空气和敢于坚持真理、勇于改正错误的革命学风。任何真理都不可能是一次完成的，在追求真理的过程中，犯这样那样的错误，对于任何人说来都是难以避免的。毛主席教导说：“谁不犯一点错误呢？无论是谁，总要犯一些错误

^①《列宁选集》第2版第4卷第606页。

的，有大有小。”^① 由于宗教研究的某些特殊性，我们犯错误的可能性也许更多些。科学研究的过程也就是不断克服错误继续前进的过程。我们欢迎在百家争鸣的民主空气中认识和发展客观真理。

毛主席引用过清人龚自珍的一首诗：“九州生气恃风雷，万马齐喑究可哀”。在林彪、“四人帮”横行时代，宗教研究领域和其他科学领域一样，真是“万马齐喑”、一片荒凉。但是，今天的形势完全变了。给中国九州带来“生气”的“风雷”，已经震撼大地。林彪、“四人帮”横行霸道的时代已经一去不复返了，他们的流毒也正在逐步肃清。华主席为首的党中央抓纲治国，拨乱反正，带领我们进行新的长征。百家争鸣、百花齐放的方针重新得到贯彻，全国人民思想大解放，生动活泼的政治局面正在形成和发展。恩格斯在说明欧洲文艺复兴时代的特征时说：“这是一次人类从来没有经历过的最伟大的、进步的变革。是一个需要巨人而且产生了巨人——在思维能力、热情和性格方面，在多才多艺和学识渊博方面的巨人的时代。”^② 我们的时代应该远远超出文艺复兴时代。一切革命者，都有机会发挥他的聪明才智，为人类文化创造奇迹。我们相信在新长征的征途中，一定会涌现出新时代的“巨人”来。我们从事宗教和无神论问题研究的同志们，决心响应华主席的号召，跟上时代的脚步，积极开展宗教和无神论问题的研究，争取在这个领域内作出我们的一份贡献。

① 《毛泽东选集》第 5 卷第 207—208 页。

② 《自然辩证法》导言，《马克思恩格斯选集》第 3 卷第 445 页。

破除迷信,解放思想

发展马克思主义的宗教学

任继愈

宗教是人类社会发展必经历史阶段中的一种意识形态。阶级出现以前就有了宗教。进入阶级社会,它与哲学分别占据着上层建筑的高层,相互配合,各自起着自己的作用。可以说,研究社会历史,如果不研究它的宗教,就缺了一个方面,对社会历史的理解是不完全的,甚至是不可能的。

自从人类进入奴隶制社会以后,宗教就成了为各种剥削制度服务的工具,以及这些社会中的上层建筑的一个组成部分。以盛行于欧洲的基督教为例,“基督教的社会原则曾为古代奴隶制进行过辩护,也曾把中世纪的农奴制吹得天花乱坠,必要的时候,虽然装出几分怜悯的表情,也还可以为无产阶级遭受压迫进行辩解。”^①

产生于亚洲的佛教、伊斯兰教也有它们各自类似的情况。

这三个影响着世界广大人口的宗教,其活动范围早已超出了当初发生与传播的国界和地区,已成为世界性的宗教。它们又以宗教的特殊职能与不同的国家民族的文化、艺术、哲学、法律等各个部门相互渗透,相互影响,相互补充,以至纠结、融合,构成各个文化的共同体。如果我们研究一个国家的民族、文化及历史而不了解它的宗教,那是很困难的。

马克思主义者是唯物主义者,对待任何客观存在的事物不能采取装做看不见的自欺态度。凡是现实世界上已经存在的东西,总是事出有因。要认识它就要懂得它。即使不赞成它,也要理解它。我们马克思主义者的任务不但要认识世界,还要改造世界,改造它首

^①马克思:《莱茵观察家的共产主义》,《马克思全集》第4卷第218页。

先要认识它。

因此，研究至今影响着世界广大人口的宗教，是我们社会科学工作者给自己规定的历史使命。研究宗教要有工具，我们的工具就是辩证唯物主义和历史唯物主义，这是我们用来观察社会的望远镜和显微镜。

宗教研究不是从马克思主义开始的。历史上宗教学家、神学家们的著作可谓汗牛充栋。历史上中外学者关于宗教的研究论著更多。但是应看到马克思以前，人们对宗教的认识是肤浅的，片面的，甚至有的是荒谬的。因为宗教讲的是“天上”的问题，实际是人间现实问题歪曲的反映，到宗教里去寻找宗教的秘密，是永远找不到的。用宗教说明历史，永远说不清楚；用历史说明宗教才可以揭示出宗教的真相。历史也有唯心的历史观与唯物的历史观的根本区别。所以我们认为在马克思主义以前，人们尽管花过不少力量对宗教进行过研究，由于条件不具备，不可能得出科学的结论。

问题已很清楚，正如毛主席早已指出的那样，不批判神学，就不能写好哲学史、文学史，以及世界史。毛主席的话，不能理解为批判神学就是为了写好哲学史、文学史、世界史，也不能狭隘地认为批判神学只限于历史领域。毛主席所指的批判神学，是对中世纪以来一切旧传统意识的批判。经过了中世纪封建社会的塑造、加工、不断完善，才构成包罗万象的宗教神学体系。为了建成社会主义新文化，要批判过去封建性的糟粕，封建性的糟粕中很重要的一部分就是神学。

毛主席有一次谈话中说他看过梁启超写的关于佛教研究的文章，认为梁的文章有好些问题没有讲清楚。梁启超的佛教研究论文没写清楚，主要原因是他还没有跳出神学影响，他不敢，也不可能批判神学，他是跪在佛象面前来论述佛教的，佛的形象比他高大得多。歌咏赞叹还来不及，哪能批判的研究？指出，研究宗教要外行来搞，宗教徒有迷信，不行。还当了宗教的俘虏，就不能分析它、解剖它，不敢破坏旧世界就不能建设新世界，精神世界的破和立，也是这个道理。

毛主席指出批判神学、反对迷信，不只限于对神佛的虔诚，指的是作为一个马克思主义者应有的科学态度：

“我们除了科学以外，什么都不要相信，就是说，不要迷信。中国人也好，外国人也好，死人也好，活人也好，对的就是对的，不对的就是不对的，不然就叫做迷信。要破除迷信，不论古代的也好，现代的也好，正确的就信，不正确的就不信，不仅不信而且还要批评。这才是科学的态度。”^①

毛主席当年的这些话，当时听了也觉得很深刻，但理解得还远远不够。经过了文化大革命，亲眼看到、听到、感受到林彪、“四人帮”制造的种种新宗教、新迷信给全党、全军、全国各族人民所造成的深重灾难，才算有了比较深刻的理解。

研究宗教以至研究任何问题，都离不开科学的方法。相信神甫、牧师的说教，当然不科学；从马列主义著作中摘取一言半句，不顾时间、地点、条件，不敢怀疑，也不敢分析，照搬照抄，这也是一种迷信。用神学的方法研究马克思主义，马克思主义也就变成了神学。这种迷信一旦附在身上，使人如痴如狂，陷于一种理直气壮的蒙昧主义。这种新神学对马列主义危害之烈、创痛之深，是马列主义发展史上前所未有的。这种怪现象之所以出现于我国，并不奇怪。林彪、“四人帮”是旧中国遗留下来的历史垃圾，是半殖民地半封建主义的渣滓。他们的封建性更重，他们把中世纪的封建宗教制度，再加以宗教的狂热，向群众强迫灌输。马列主义到了林彪、“四人帮”手中被歪曲得面目全非。

马克思主义宗教学，需要研究的问题十分广泛，它将包括宗教的本质和根源；宗教的起源、发展、消亡的规律；马克思主义无神论的研究；社会主义制度下的宗教政策等等。与宗教问题有关联的其他方面如宗教与文学、宗教与艺术、宗教与民族问题、宗教与伦理、宗教与哲学……等等都要投入大量的力量，并且要有各方面的通力协作，假之以岁月，才能逐个把问题理出一个眉目来。

为实现毛主席的遗愿，完成毛主席的嘱托，用马克思主义的立场、观点、方法对宗教这一社会历史现象给以科学的系统的研究，并从中找出规律性的东西，发展马克思主义的宗教学，这是我们的任务。批判神学这是必须做的。神学中危害最大，铜蔽人们头脑最严重的一种神学，就是林彪、“四人帮”十多年来鼓吹的新神

^① 《毛泽东选集》，第 5 卷，第 131 页。

学。他们用马列主义伪装的宗教神学至今并未销声匿迹，中世纪的宗法、迷信、皇权、神权的枷锁如果还不打碎，我们的思想就无法解放。毛主席在延安整风运动中指出要反对党八股，要大张旗鼓地声讨党八股，剥去它的假马克思主义的伪装，不许它装腔做势，借以吓人，使它无容身之地。今天我们对林彪、“四人帮”设置的新神学也要照此办理，要使它成为过街老鼠，人人喊打，使它没有容身之地。

我们要进行史无前例的四个现代化，凡是对四个现代化起着障碍作用的，我们一律扫除。我们怎能设想身负着千百年因袭的重担，封建宗法思想，迷信思想，蒙昧主义，宗教禁欲主义，以山林为高洁，以城市为罪恶渊薮，目不敢视五色，耳不敢听五声，经典上没有写的连想也不敢想，这种僵化的精神状态能和四个现代化的要求适应！林彪、“四人帮”给人们设置下的这些符咒不打倒，四个现代化只能是一句空话。

毒品贩子并不自己服用毒品，林彪、“四人帮”布下陷阱，用新宗教来毒害别人，为了使天下入其彀中，他们自己躲在一边窃喜其奸计得售。他们用“高举”作为篡党夺权的敲门砖，用它时已经准备抛掉它。我们不能再上当受骗了。

批评神学，发展马克思主义的宗教学，并不是以极“左”的面目，以骂倒的方式代替科学的分析与批判。正如马克思所指出的：“我们不把世俗问题化为神学问题。我们要把神学问题化为世俗问题。”“政治解放和宗教的关系问题已经成了政治解放和人类解放的关系问题。”^①

我们要把眼光放得更远大一些，跳出就宗教论宗教的小圈子，把辩证唯物主义的基本原理具体运用到宗教神学这一领域，为发展马克思主义的宗教学而奋斗。

^①马克思《论犹太人问题》，《马恩全集》，第1卷，第425页。

认真领会毛主席关于宗教问题的思想

雷镇闻

毛泽东思想是博大精深的。如同在其它方面丰富和发展了马克思列宁主义一样，毛主席在宗教问题上也有创造性的贡献。毛主席关于宗教问题的思想是马克思主义无神论在中国土地上盛开的灿烂之花，并且具有鲜明的中华民族的特色。

马克思、恩格斯在领导无产阶级革命的伟大实践中，曾高度重视和研究宗教和无神论问题，他们一方面批判地继承了以往的无神论，特别是十八世纪法国无神论和费尔巴哈无神论，同时在对十九世纪资本主义社会进行分析研究、对工人运动的经验进行总结的基础上，系统地、彻底地揭露了宗教的本质和它对劳动人民的危害，提出“宗教是人民的鸦片”^①的著名论断，明确宣布共产主义同宗教是截然对立的，共产主义者是实践的无神论者^②。他们依据历史唯物主义的原理，深刻揭示了宗教产生和存在的根源，宗教的发展和它必然消亡的历史规律，正确地指明了促使宗教消亡的途径。这样，在人类历史上，马克思、恩格斯第一次把无神论作为具有完整的科学性、鲜明的阶级性和彻底的实践性的理论而贡献给无产阶级和全人类。

列宁继承和发展了马克思主义，领导创立了世界上第一个无产阶级专政的社会主义国家。他毕生同资产阶级和修正主义作不懈的斗争，宗教问题就是其中一个方面。列宁坚决捍卫了马克思主义无神论的基本原则，并有创造性的贡献。他揭露了帝国主义时代宗教的社会本质，为无产阶级及其政党制定了对待宗教的一系列政策和策略，并总结了在无产阶级专政条件下，同宗教作斗争的初步经验。

^①《马克思恩格斯选集》第1卷第2页。《“黑格尔法哲学批判”导言》。

^②参阅恩格斯的《大地上社会改革运动的进展》，《伦敦来信》。

毛主席对有关中国革命的一切问题，都给予极大的注意，其中就包括宗教问题。宗教在中国汉族地区的表现形式与历史地位和欧洲对比有很大的不同。一般说来，它力量较弱，影响较小，它主要在农村较为流行。在革命斗争中，当着大量的政治、经济、军事等问题急待解决的时候，宗教问题往往为一般人所忽视。然而，毛主席站得高、看得远，不但在重大的问题上有英明决策，而且在人们不容易注意但有一定重要性的地方有真知灼见。

本文只是粗浅地谈谈自己学习毛主席有关宗教问题的思想的几点体会。

一、毛主席总是从阶级斗争形势发展的需要出发 提出宗教问题的

马克思主义认为，在阶级社会里，宗教问题从来不是一个单纯的思想认识问题，它和其它社会问题一样，同阶级斗争密切相关的。马克思曾把宗教看成是资本主义苦难世界的灵光圈，指出反宗教斗争实质上就是反对以宗教为精神慰藉的资本主义世界的斗争^①。列宁也告诫过我们，要牢牢地把握住阶级斗争这条基本线索，用它去分析包括宗教在内的一切社会问题。^②正因为如此，马克思主义者在反宗教斗争上，同资产阶级激进的民主派不同，它不是抽象地、空洞地、不顾时间地点、不看客观条件地提出反宗教斗争的问题，“而应当具体地、根据当前在实际上所进行的、对广大群众教育最大最有效的阶级斗争提出这个问题。”^③

同马克思、恩格斯、列宁等无产阶级革命的伟大导师一样，毛主席也总是从阶级斗争和革命运动发展的形势提出宗教问题的。

早在第一次国内革命战争时期，毛主席在著名的《湖南农民运动考察报告》中，就把由阎罗天子、以至土地菩萨的神仙系统看成和政权、族权、夫权一起，“代表了全部封建宗法的思想和制度，是束缚中国人民特别是农民的四条极大的绳索”。^④毛主席热情地赞扬

^①参阅马克思的《“黑格尔法哲学批判”导言》

^②参阅《论国家》

^③《列宁选集》第2版第2卷第380页《论工人政党对宗教的态度》。

^④《毛泽东选集》第1卷第31页，1968年，人民出版社。

了湖南农民运动所干的十四件大事，其中一件就是对神权的冲击。在革命运动中，首要的任务仍然是政治上、经济上和军事上的阶级斗争。毛主席强调指出，在革命运动中，党的主要任务是领导群众极力做政治斗争，目的在于推翻反动统治阶级的权力，反对神权的斗争要服从政治斗争和经济斗争。对于神权一类问题，“若用过大的力量生硬地勉强地从事这些东西的破坏，那就必被土豪劣绅借为口实，提出‘农民协会不孝祖宗’、‘农民协会欺神灭道’、‘农民协会主张共妻’等反革命宣传口号，来破坏农民运动。”^①

在日本帝国主义侵略中国，民族矛盾上升为主要矛盾的时候，毛主席又根据新的形势，提出要建立最广泛的其中包括宗教徒在内的政治行动上反帝反封建的统一战线。但是，这并不等于说我们对宗教不作斗争。毛主席指出，我们同宗教徒建立政治行动上的统一战线并不意味着对宗教建立思想上的统一战线，我们绝不赞同唯心论同宗教教义。毛主席还指出，为了打倒日本帝国主义，“我们的工作首先是战争，其次是生产，其次是文化。”^②而在当时的解放区，文化工作面临的主要问题之一就是“迷信思想还在影响广大的群众”，^③只有动员群众破除迷信，提高文化水平，才能造就一支有文化的军队，毛主席正是在论述这个问题中提出了一个著名的论断：“没有文化的军队是愚蠢的军队，而愚蠢的军队是不能战胜敌人的。”^④

在中国新民主主义革命即将取得胜利的前夕，为了粉碎美帝国主义干涉中国、企图阻挠中国革命彻底胜利的阴谋，毛主席写了《丢掉幻想，准备斗争》等四篇抨击美国对华政策的文章，揭露了美国自一八四〇年以来对中国的侵略，其中特别用大量的材料揭露了那些由宗教事业而推广到“慈善”事业和文化事业的精神侵略的活动，把宗教（主要是基督教、天主教）作为帝国主义侵略中国的工具的面目暴露无遗。

建国以后，为了动员广大人民群众其中包括宗教徒和各界、各阶层的爱国人士参加社会主义革命和社会主义建设，毛主席在谈话和文章中多次重申宗教信仰自由政策，并将此写进我国的宪法中，

^① 《毛泽东选集》第 1 卷第 33 页，1968 年，人民出版社。

^② 《文化工作中的统一战线》《毛泽东选集》第 3 卷第 912 页

^{③④} 同上。

以国家根本大法的形式固定下来。

一九六三年，毛主席从中国革命和世界革命的全局出发，亲自在一个报告上作了关于加强宗教研究的批示，提出要加强研究至今还影响着广大人口的三大宗教，指示成立研究宗教的机构，要求写出更多更好的用历史唯物主义观点研究宗教、批判神学的文章。

综上所述，毛主席在革命的每一个历史时期，总是从阶级斗争和革命需要出发，提出宗教迷信问题，把同宗教迷信作斗争的问题，紧紧地同民主革命的农民运动，同国内反对反动统治的阶级斗争，同反对帝国主义侵略，乃至同世界革命紧密地结合起来，既着眼于未来，又立足于当前，既有坚定的战略眼光，又有灵活的战术思想，既坚持马列主义的原则，又带有中国的特点。

二、毛主席一贯强调把群众路线运用到反对宗教迷信的斗争中去

毛主席历来坚定地相信群众、依靠群众、尊重群众的首创精神。毛主席不是超脱人世间的“圣人”，而是从中国大地亿万群众中产生出来的革命领袖；毛泽东思想不是从天上掉下来的灵丹妙药，而是无数群众在革命实践中创造出来的智慧结晶。毛主席立足于群众，寄希望于群众，为群众谋利益。毛主席把群众路线彻底地运用在各条战线、各项工作中。对无神论的宣传和同宗教迷信作斗争也是如此，这在马克思主义发展史上，是很突出的。

我们同宗教作斗争，宣传无神论，其中心目的就是为了把受宗教迷信影响的群众从这个精神枷锁下解放出来。马克思主义常说，无产阶级只有解放全人类才能最后解放自己。这个“全人类”，就包括宗教迷信影响的群众。据有人统计，目前世界各宗教的信徒共有二十五亿，在全世界总人口四十一亿中，约占 61%，就是说，占了大部分，要是再把有迷信思想的人包括在内，其数字更为可观。科学无神论者，还只是占少数。这数十亿受宗教迷信束缚的群众，其中绝大部分是劳动人民，是我们的阶级兄弟。毛主席总是教导我们，要热情地、耐心地对待受宗教迷信束缚的群众。一九四四年，毛主席在谈到陕甘宁边区的文化工作时要我们注意，“陕甘宁边区

的人、畜死亡率都很高，许多人民还相信巫神。”^①“我们的文化是人民的文化，文化工作者必须有为人民服务的高度的热忱，必须联系群众，而不要脱离群众。”^②剥削阶级一定要千方百计地利用宗教控制、奴役信教群众，而无产阶级则一定要顽强地、机智地团结教育受宗教迷信影响的群众，使它们从宗教迷信的束缚下解放出来。不解决这个问题，共产主义的建成就只能是一句空话。

但是，着眼于群众，期于把群众从宗教迷信欺骗中解放出来，这仅仅是在宗教问题上毛主席群众路线的一个方面，另一个方面还要靠群众的自觉和自愿，动员和组织群众自己起来解放自己。“凡是需要群众参加的工作，如果没有群众的自觉和自愿，就会流于徒有形式而失败。”^③

在同宗教迷信作斗争和宣传无神论中，怎样启发群众的自觉和自愿呢？毛主席在《湖南农民运动考察报告》中有一段很著名又很发人深醒的话：“菩萨是农民立起来的，到了一定时期农民会用他们自己的双手丢开这些菩萨，无须旁人过早地代庖丢菩萨。共产党对于这些东西的宣传政策应当是：‘引而不发，跃如也。’菩萨要农民自己去丢，烈女祠、节孝坊要农民自己去摧毁，别人代庖是不对的。”^④毛主席用一句古语“引而不发，跃如也。”非常生动、非常精炼地概括了共产党人对待群众中宗教迷信的态度。一方面要“引”，就是引导群众在三大革命运动中提高政治觉悟，逐渐认识宗教迷信的欺骗和危害，引导群众自愿地去破除迷信。在这里，首先是要“引”，这是共产党作为无产阶级先锋队组织的光荣职责，不“引”是不对的。但是，既要“引”，又要“不发”。就是说不能用我们的主观认识去代替群众的觉悟，不能用我们的行动去代替群众的实践。党和党的干部认识了的东西并不等于群众就认识了，我们不能包办代替，发号施令，用行政命令去取消宗教迷信，代替群众去破除宗教迷信，如果那样做，就会适得其反，欲速而不达。总之，在对待群众的宗教迷信问题上，我们既要坚持马列主

① 《毛泽东选集》第 3 卷第 913 页，《文化工作中的统一战线》。

② 《毛泽东选集》第 1 卷第 913 页，《文化工作中的统一战线》。

③ 同上。

④ 《毛泽东选集》第 1 卷第 33 页。

义的原则立场，又不能犯盲动主义的错误。

值得我们学习的是，毛主席不但正确地规定了无产阶级对待宗教迷信的态度和策略，他还身体力行，或者亲自宣传无神论，或者在为党起草的文件中，细心地对待群众的宗教信仰问题，为我们树立了光辉的榜样。让我们看看这样一些例子：

毛主席说：“我在乡里也曾向农民宣传破除迷信。我的话是：

‘信八字望走好运，信风水望坟山贯气。今年几个月光景，土豪劣绅贪官污吏一齐倒台了。难道这几个月以前土豪劣绅贪官污吏还大家走好运，大家坟山都贯气，这几个月忽然大家走坏运，坟山也一齐不贯气了么？土豪劣绅形容你们农会的话是：‘巧得很罗，如今是委员世界呀，你看，屎尿都碰了委员。’的确不错，城里、乡里、工会、农会、国民党、共产党无一不有执行委员，确实是委员世界。但这也是八字坟山出的么？巧得很！乡下穷光蛋八字忽然都好了！坟山也忽然都贯气了！神明么？那是很可敬的。但是不要农民会，只要关圣帝君、观音大士，能够打倒土豪劣绅么？那些帝君、大士们也可怜，敬了几百年，一个土豪劣绅不曾替你们打倒！现在你们想减租，我请问你们有什么法子，信神呀，还是信农民会？’

我这些话，说得农民都笑起来。”^①

这段无神论宣传，语言生动，通俗，幽默，妙趣横生。读这段描写，我们的脑子里就会立刻现出毛主席当年和农民亲切交谈的情景。毛主席通俗而生动的道理，打动了农民群众的心弦，因而他们才会“都笑起来”，应该说，在半个世纪后的今天，我们读到这里，也会情不自禁地“都笑起来”，这就是毛主席无神论宣传的成功之处。

我们再看看毛主席在《这里养了一大批毛猪》的按语中所写的一段话。毛主席说：“……除了合作社公养以外，每个农家都要劝

^① 《毛泽东选集》第 1 卷第 33—34 页。

他们养一口至几口猪，分作几年达到这个目的。某些少数民族禁止养猪的和某些个别家庭因为宗教习惯不愿养猪的，当然不在此内。”^①养猪本来是一件对国家、对集体、对农户本身都大有好处的事情，中央一再号召大力发展养猪事业。但是，毛主席在考虑这样一件对大多数人说来不成问题的事情时，还十分细致地考虑到某些少数民族的风俗习惯，周到地指出要尊重一些信仰伊斯兰教的家庭的宗教感情。

总之，我们动员群众，启发群众的自觉自愿，其方式正如毛主席所说，不应该是官僚主义式的，“要把官僚主义方式这个极坏的家伙抛到粪缸里去，因为没有一个同志喜欢它。每一个同志喜欢的应该是群众化的方式，即是每一个工人、农民所喜欢接受的方式。”^②在同宗教作斗争和无神论宣传工作中也是这样。只要我们对信教群众和有迷信思想的群众采取亲近而不是疏远、热情而不是敌视的态度，不伤害他们的宗教感情，并进行通俗易懂而不是枯燥无味的无神论宣传，那么，暂时受宗教迷信束缚的群众是一定会在参加阶级斗争、生产斗争和科学试验的实践中逐步地摆脱这种束缚，成为无神论者。

每当我们想起毛主席生前日理万机，操劳国家大事，却始终念念不忘受宗教迷信束缚的群众，对他们是这样关心，那样体贴，那样亲切教诲，对他们的进步又是那样的充满了信心，使我们深深体会到毛主席和群众的联系是多么密切。想起毛主席生前的教诲和革命实践，我们难道不应该对群众（包括暂时落后的群众）关心些，亲切些，为他们多做些有益的事情吗？我们难道不应该把群众路线切实贯彻到同宗教作斗争和无神论的宣传工作中去吗？

三、毛主席的统一战线理论是正确处理我们同宗教徒之间关系的指导原则之一

毛主席在总结中国革命经验的时候，曾把统一战线看成是我们党战胜敌人的主要武器之一，他说：“一个有纪律的，有马克思列

^① 《中国农村的社会主义高潮》中册第695页。

^② 《毛泽东选集》第1卷第110页《必须注意经济工作》。

守主义的理论武装的，采取自我批评方法的，联系人民群众的党。一个由这样的党领导的军队。一个由这样的党领导的各革命阶级各革命派别的统一战线。这三件是我们战胜敌人的主要武器。”^①统一战线是毛主席领导的中国共产党创造性的解决中国革命问题的第一大法宝。而在广泛的统一战线中，就包含爱国的宗教界人士在内。毛主席早在民主革命时期就提出“共产党员可以和某些唯心论者甚至宗教徒建立在政治行动上的反帝反封建的统一战线，但是决不能赞同他们的唯心论或宗教教义。”^②

从毛主席这个指示中可以看出，我们同宗教徒建立统一战线，其基础只能是在政治上的而不是世界观方面的。在世界观方面，我们是马克思列宁主义者，是无神论者，而宗教徒则是有神论者，两者是相反的。要我们放弃马列主义而附和有神论，绝对办不到；宗教徒如果放弃唯心论和有神论，他们就不是宗教徒了。双方在世界观方面确实没有共同的基础。如果说有共同点的话，那就是：在民主革命阶段，表现在反帝反封建上；在社会主义革命和社会主义建设时期，则是爱国遵法，在党领导下走社会主义道路。

那么，这个统一战线怎么“统”呢？毛主席说：“我们党讲了三十几年工农联盟。马克思列宁主义就是讲工农联盟，工农合作。中国现在有两种联盟：一种是工人阶级跟农民阶级的联盟，一种是工人阶级跟资本家、大学教授、高级技术人员、起义将军、宗教首领、民主党派、无党派民主人士的联盟。这两种联盟都是需要的，而且要继续下去。”^③

我们同信教的劳动群众之间的关系属于第一种联盟，而同宗教界的爱国人士的联盟则属于第二种联盟。我们同信教的劳动群众的联盟是同宗教徒统一战线的基础，也是我们在这个统一战线中依靠的力量。但是，这并不等于说我们同宗教界爱国人士的联盟不重要，不，这第二种联盟也是重要的。两种联盟起互相促进的作用。我们只有把广大信教的劳动群众的工作做好，才能促使宗教界爱国人士参加到统一战线中来，把宗教界爱国人士工作做好了，也会大

① 《毛泽东选集》第4卷第1369页《论人民民主专政》。

② 《毛泽东选集》第2卷第667页《新民主主义论》。

③ 《毛泽东选集》第5卷第113—114页《批判梁诚溟的反动思想》。

大有利于我们团结广大的信教群众。

统一战线中有联合又有斗争。除了团结起来，对共同的敌人、向共同的目标进行奋战以外，还需要对参加统一战线的各种人进行思想教育，其中也不排除必要的、适当的斗争。对于宗教界爱国人士说来，他们虽然在政治上和我们党，和无产阶级有某些利害上相一致的地方，但是在世界观上毕竟和我们不一样，在政治上由于他们的阶级地位决定他们也有落后和消极的一面，因此在统一战线内同他们既联合又斗争，帮助和促使他们在政治上跟党走，跟广大群众走，在工作上生活上予以妥善安排，同时又教育他们摆脱国内外反动势力的政治影响，摆脱宗教界内一小撮反动势力的影响。只有加强对宗教界爱国人士的教育改造工作，才能更好地团结他们，使统一战线更能巩固和发展。

我们和宗教徒的统一战线是不是短时期的，或者说民主革命时期需要，社会主义革命和社会主义建设时期就不需要了呢？不是的。毛主席在我国进入社会主义革命和社会主义建设时期以后，在谈到对各民主党派和宗教界要进行教育，不要上帝国主义的当，不要站在敌人方面，对佛教要进行具体分析时还指出：“我不信佛教，但也不反对组织佛教联合会，联合起来划清敌我界限。”毛主席特别强调：“统一战线是否到了有一天要取消？我是不主张取消的。对任何人，只要他真正划清敌我界限，为人民服务，我们都是要团结的。”^①统一战线在解放以前同三大敌人的斗争中是一个法宝，在今天的社会主义革命和社会主义建设中仍然是法宝。我们要在继续加强和发展工农联盟的同时，也要加强同宗教界爱国人士的统一战线工作，调动一切积极因素，为社会主义革命和社会主义建设，为早日实现我国的社会主义四个现代化服务。

四、毛主席在处理宗教问题时，历来坚持正确区分和处理两类不同性质的矛盾。

在马克思主义的发展史上，毛主席第一次明确地提出了两类不同性质矛盾的学说，丰富和发展了马克思主义。这个伟大的学说对

^①《毛泽东选集》第5卷第68—69页《团结起来划清敌我界限》。

我们正确认识和解决宗教问题，具有极其重大的意义。

毛主席明确指出，在我们的社会主义社会中存在着敌我矛盾和人民内部矛盾这两种不同性质的矛盾。敌我矛盾就是反对革命、反对社会主义的阶级敌人同拥护革命、拥护社会主义的人民大众之间的矛盾，这种矛盾是敌对性的；而人民内部矛盾则是人民大众内部各阶级、各阶层群众之间基本利益一致下的局部矛盾，这种矛盾在劳动人民之间说来是非敌对性的，在具有两面性的民族资产阶级和劳动人民之间，除了敌对性的一面外，还有非敌对性的一面。矛盾的性质不同，解决的方法也不同。敌我矛盾是分清敌我的问题，用专政的方法去解决；人民内部矛盾则是分清是非的问题，用团结——批评——团结的办法去解决。

毛主席上述两类矛盾的思想对认识和解决宗教问题十分重要。宗教领域里的阶级斗争是社会阶级斗争的反映。显然，帝国主义和反动阶级利用宗教进行反共、反人民、反革命的活动，这是敌我矛盾；宗教界爱国人士，他们同工人阶级、同其他劳动人民其中包括信教群众也发生矛盾，这种矛盾在我国条件下，一般属于人民内部矛盾；信教群众由于宗教信仰而同其他劳动群众产生的矛盾则完全是人民内部矛盾，它是思想领域里唯心主义和唯物主义、有神论和无神论两种世界观的矛盾。应该说，社会主义时期的阶级斗争，不是越斗越激烈，总的趋势是缓和，阶级敌人不是越来越多，一般地说是越来越少。因此，社会主义时期的矛盾大量的，普遍的是人民内部矛盾。同样，宗教领域里的矛盾，大量的、长期存在的也是人民内部矛盾。

根据宗教领域里不同的矛盾性质，我们党提出了不同的解决办法。

那些披着宗教外衣进行反革命活动的一小撮反革命分子，他们在宗教界人数不多，是我们的敌人。毛主席在一九五〇年我国解放后不久在分析我们的敌人是些什么人时，指出其中就有“帝国主义在我国设立的教会学校和宗教界人中的反动势力，……这些都是我们的敌人。”^①对这种敌我矛盾，我们采取的解决办法就是坚决

^① 《毛泽东选集》第5卷第22页《不要四面出击》。

打击。这种打击，既符合人民的利益，为人民群众所赞成，也为信教群众以及宗教界人士所理解和拥护。

在宗教领域里大量存在的是人民内部矛盾，对于这种由于宗教信仰而引起的矛盾应该怎样解决呢？就用宗教信仰自由的政策来处理。我国宪法第四十六条规定，公民“有信仰宗教的自由和不信仰宗教、宣传无神论的自由。”这是毛主席关于解决群众宗教信仰问题的思想在政策上的体现，是我们党和国家对待宗教信仰问题的基本政策。

为什么共产党主张“有信仰宗教的自由”呢？这是因为宗教问题涉及到部分劳动群众的世界观问题。信教群众在世界观上同我们根本不同，但宗教的产生有它的阶级根源和认识根源，宗教的消亡也需要一个相当长的历史过程，而只要有宗教存在，就必然存在着信仰宗教的问题。而且这个信仰问题不是几个人、几十人、几百人的问题而是成千上万人的信仰问题。想在一个早上用一道命令把数以百万计（在全世界则数以亿计）的人的信仰问题统统解决掉，这是根本不可能的事情。毛主席说：“我们不能用行政命令去消灭宗教，不能强制人们不信教。”^①所以要有“信仰宗教的自由”。宪法是国家的根本大法。全面地正确地贯彻执行这个政策，对在新时期里团结广大信教群众，充分调动他们的积极性为实现新时期的总任务而奋斗，有着重大的意义。

毛主席关于宗教信仰自由的想法是一贯的，无论在民主革命时期还是在我国社会主义革命时期，他在许多文章、文件和谈话中都一再申明党的这个政策。例如，一九四五年，在《论联合政府》中，毛主席多次提到宗教信仰自由的问题，并且特别强调：“根据信教自由的原则，中国解放区容许各派宗教存在。不论是基督教、天主教、回教、佛教及其他宗教，只要教徒们遵守人民政府法律，人民政府就给以保护。信教的和不信教的各有他们的自由，不许加以强迫或歧视。”^②一九五二年，毛主席在接见西藏致敬团代表时又着重指出：“共产党对宗教采取保护政策，信教的和不信教的，信这种教的或信别种教的，一律加以保护，尊重其信仰，今天对宗教采取保

① 《毛泽东选集》第5卷第368页《关于正确处理人民内部矛盾的问题》

② 《毛泽东选集》第3卷第993页。

护政策，将来也仍然采取保护政策。”^①

总之，毛主席为我国制定的宗教信仰自由的政策决不是权宜之计，而是长期实行的、坚定的无产阶级的政策。共产党历来说话是算数的，既然说了，定了，就应该做到，就是说确实实给广大信教群众有信仰自由的权利，有过正常宗教生活的权利，国家对此不但不过问，还要加以保护。但另一方面，我们的宪法是无产阶级的宪法，它的一切条文都是为着巩固无产阶级专政。因此，我们保障公民信仰宗教自由，却绝不能容许打着宗教旗号搞反革命活动的“自由”，也不是有各种非法的宗教活动的自由，如敲作勒索，破坏生产，干预教育和婚姻等等。这些“自由”，不但对国家人民有害，对广大信教群众也是有害的，因此，一旦发现，就要根据不同情况，给予严肃处理。只有揭露打击这些非法活动，才能使广大信教群众正当的宗教信仰得到保护。

宪法第四十六条规定“有信仰宗教的自由”同时，还有“不信仰宗教、宣传无神论的自由”，这也是十分重要的。有些宗教界人士往往只提“信仰宗教的自由”这一面，而不提公民有“不信仰宗教、宣传无神论的自由”一面，这是不对的，我们要全面理解党的政策。“不信仰宗教、宣传无神论的自由”不但指从来不信教的人，也指原来信教，后来放弃信仰，并宣传无神论的人。有些地方，特别是在一些宗教徒聚居的地方，往往发生打击迫害放弃宗教信仰的群众的现象，只许有信教的自由，不许有不信教和宣传无神论的自由，这是国家所不能允许的。

这里，还应该回答一个问题。有人问：为什么宪法只规定有“宣传无神论的自由”，而不规定有宣传有神论的自由，是不是宣传有神论就没有自由了呢？不是的。毛主席曾经明确指出：“我们在人民内部，是允许舆论不一律的，这就是批评的自由，发表各种不同意见的自由，宣传有神论和宣传无神论（即唯物论）的自由。”^②毛主席是肯定在人民内部有宣传有神论的自由，那么为什么宪法上不明确写上这一条呢？原因就是，有神论宣传已经在世界在中国有了几千年的自由，而无神论宣传在世界许多地方至今还没有自

^① 1952年11月22日《人民日报》

^② 《毛泽东选集》第5卷第157页

由，在中国也只有近三十年的自由，而且，即使在中国，在某些宗教势力较大的地方，也还常常没有无神论宣传的自由，而我们的国家是马克思列宁主义、毛泽东思想指导的、主张无神论的国家，在宣传无神论自由的时间还很短，力量还很不强大的时候，国家以宪法的形式给无神论宣传大力支持是完全必要的，也是无可非议的。当然，肯定无神论宣传的自由，并不是说有神论宣传的自由就没有了，这是两回事。事实上，无神论和有神论是一个“对子”，如果没有了有神论宣传的自由，也就无须肯定无神论宣传的自由了。但是，任何自由都是有限度的，无神论宣传的自由和有神论宣传的自由都是如此。无神论宣传不能跑到教徒活动的教堂寺庙里去“对着干”地宣传，这种做法既不能允许，对争取广大教徒也是很不利。反之，有神论宣传的自由，也不意味着有人可以在共产党内，在党的组织生活里进行传教和宣传宗教迷信。我们的学校、新闻、广播、出版等是宣传无神论的阵地，也不替有神论作宣传，至于有目的地介绍一些有神论、唯心主义的东西，则是另外一回事。

毛主席光辉的两类矛盾的思想和由此制定的一系列宗教政策，既表现了高度的原则性，又表现了高度的灵活性；既保持了革命队伍在政治思想上的纯洁性，又能够调动一切积极因素，团结一切可以团结的力量，有力地推动革命向前发展，同时也有利于促进宗教消亡。

五 毛主席教导我们要通过开展革命的政治斗争和经济斗争去促进宗教的消亡

毛主席说过：“世界上的事物没有不是历史上发生的，既有生就有死。”^①宗教这种社会事物也是如此，它在人类社会的某一个阶段出现，它也必然随着社会的发展在某一个历史时期消亡。马克思主义的这样一个真理，是宗教家们所不欢迎的，也是靠着上帝作为精神支柱的资产阶级老爷们所不愿意的，但是，欢迎也好，不欢迎也好，这是一条不以人们的意志为转移的客观规律。

^①《毛泽东选集》第5卷第190页《农业合作化的一场辩论和当前的阶级斗争》。

毛主席在总结农民运动对宗教迷信观念的破坏时指出，迷信观念的破坏，“乃是政治斗争和经济斗争胜利以后自然而然的结果。”^①这就是说，这种自然而然，并不是无所作为，而是伴随着政治斗争和经济斗争而来的自然结果。由此，我们可以得出这样的看法：

第一，既然宗教消亡是一种“自然而然”的事情，那么就是说，它不是用暴力，用行政命令所能消灭的，对于思想问题，如果企图用简单的行政命令去取缔，是十分有害的。

第二，宗教迷信观念的破坏，既然是政治斗争和经济斗争的自然结果，那么就是说，每一次政治斗争和经济斗争的胜利，就动摇一次宗教迷信观念，胜利的成果越大，这种动摇就越大。

第三，宗教迷信观念的彻底消亡，必须有待于无产阶级的政治斗争和经济斗争的最终目的完全实现，自不待言，这就是共产主义的建成。甚至可以说，由于思想一般落后于现实，因此，即使共产主义建成了，也不是宗教迷信立即同时消亡，而很可能还要晚相当一段时间。所以，宗教问题的解决，决不是一、二代人所能解决得了的问题。

既然宗教是一定要消亡的，而且要到共产主义社会这样比较长的时间才能消亡，那么，我们是否就可以坐等宗教的自然消亡呢？不行。许多事实说明，宗教反动势力和我们的斗争虽然总的趋势是缓和的，但这个“缓和”并不是说如同死水一般，这种斗争也是长期、复杂的、有时甚至是很激烈的。至于群众中宗教迷信观念的破除，在某种意义上讲，比同宗教反动势力的斗争更长期，更复杂，毛主席说过：“人民的觉悟不是容易的，要去掉人民脑子中的错误思想，需要我们做很多切切实实的工作。对于中国人民脑子中的落后的东西，我们要去扫除，就象用扫帚打扫房子一样。从来没有不经过打扫而自动去掉的灰尘。”^②

我们一定要遵照毛主席的教导，大力开展无产阶级的政治斗争和经济斗争，在当前，就是要同心同德地去促进“四化”的实现，同时大力开展科学无神论的宣传工作，使广大群众从宗教的精神枷锁下解放出来。只要我们大力发展生产，提高全民族的科学水平和

^① 《毛泽东选集》第 1 卷第 33 页《湖南农民运动考察报告》。

^② 《毛泽东选集》第 4 卷第 1029 页《抗日战争胜利后的时局和我们的方针》。

人民的物质文化生活水平，同时加强无神论的宣传，那么，一个没有人剥削人，没有宗教立足之地，宗教彻底消亡的世界是一定会到来的。

六、毛主席非常重视宗教研究工作

毛主席历来对研究宗教、批判神学给予高度重视。一九五九年，毛主席在接见任继愈同志时，就指出要认真研究宗教。一九六三年十二月，毛主席又在一份文件上专门就研究宗教和批判神学问题作了批示，要求我们对至今影响着世界广大人口的三大宗教进行研究。毛主席指出了当时国内没有一个由马克思主义者领导的研究机构，没有一本可看的这方面的刊物，要求我们多写一些用历史唯物主义的观点批判神学的文章。毛主席特别强调：不批判神学就不能写好哲学史，也不能写好文学史或世界史。

毛主席这个批示是对马克思列宁主义经典作家们关于要重视宗教研究、批判神学的思想的一个发展。

毛主席和马克思列宁主义的创始人一样，都非常重视宗教研究和对神学的批判。毛主席不但是从无产阶级革命的需要出发来重视这个问题，而且还从宗教与哲学、文学、历史等的密切关系，从哲学社会科学研究的全局来考虑这个问题，这就把问题向前发展了一步。

宗教作为人类阶级社会一种长期存在的意识形态，它在人类的历史上，在社会意识形态各领域，特别是在哲学史、文学艺术史中都有过相当的影响，甚至在某一个特定的时期，如欧洲的中世纪、我国的隋唐两代，宗教神学成为占统治地位的思想。以中世纪的欧洲为例，在长达一千年的时间里，宗教神学凌驾一切：科学和哲学是它的婢女，教育垄断在僧侣手中，政治、法律和其他一切科学一样成了神学的分支，“神学在知识活动的整个领域中的这种无上权威，是教会在当时封建制度里万流归宗的地位之必然结果。”^①无疑，要想探讨中世纪欧洲的任何问题，如果对那时的宗教神学毫无知识，那简直就寸步难行，只能望洋兴叹。真理是在同错误的斗争中产

^①恩格斯：《德国农民战争》《马克思恩格斯全集》第7卷第400页。

生发展的，科学是在同宗教的斗争中发展的，唯物主义是在同包括宗教在内的各种唯心主义的斗争中发展的，不研究这种矛盾的对立和斗争，不批判宗教神学，当然就不能写好哲学史、文学史、科学史、中国史和世界史。

毛主席提出的关于加强宗教研究的指示已经过去了十五年，但是，由于林彪、“四人帮”的破坏，我们的研究工作长期停顿。以华国锋同志为首的党中央粉碎了“四人帮”之后，宗教研究工作才得以开展。我们的工作和整个革命形势发展的需要非常不相称，在宗教学各个具体分支的研究和资料掌握方面，做得还很不够。我们有正确的世界观——辩证唯物主义与历史唯物主义作为指导思想，有党和国家的大力关怀和支持，同时，我国又是一个宗教典籍极其丰富的国家，因此，只要我们奋发图强，在不长的一个期间里，一定能够迅速改变我国宗教研究落后于形势发展的状况。

七、拨乱反正，澄清“四人帮”在宗教问题上制造的混乱

我们当前在理论上的迫切任务就是正本清源、拨乱反正。在宗教领域里，乱在那里呢？就乱在林彪，尤其是“四人帮”对毛主席关于宗教问题的理论、路线、方针和政策的破坏上。如同当年恩格斯所形容的布朗基派与巴枯宁派那样，“他们都想成为走得最远、最极端的派别的代表者。……他们要在无神论方面比所有的人都激进。”^①林彪、“四人帮”诬蔑解放后十七年的宗教工作“贯穿着一条又粗又长的黑线”，“保护了宗教牛鬼蛇神”，而他们则公开提出“消灭宗教”的口号，声称“宗教已经没有了”，“宗教进入博物馆了”，同时混淆两类不同性质的矛盾，对信教群众，对宗教界爱国人士采取排斥打击的态度，扬言要“取消统一战线”，要“取缔一切宗教活动”。这些伪装革命的口号真不能说不是“激进”，不是“极端”。

然而，历史的讽刺就是，正是这一伙喊“打倒宗教”最响亮的

^① 《马克思恩格斯选集》第5卷第591页《流亡者文献》。

人，恰恰在中国搞了近十年的新宗教。他们把人民的领袖偶像化，把领袖说成和上帝一样是“几千年才出现一个”的“先知”。毛主席的著作则如同《圣经》那样，是么什“一句顶万句”，“句句照办”，学了就能“立竿无影”。他们还要人们在生活中如同教徒一样，无论做什么事情之前先要搞一套仪式，以“表忠心”。此外，他们扼杀科学、仇恨文明、反对进步，极力推行蒙昧主义，把一个二十世纪七十年代的，有四千年文明、对人类曾作出过巨大贡献的中国在某些方面搞成就象中世纪黑暗的欧洲那样。凡此种，经历过这个时期的人无不记忆深刻，痛恨万分。

今天，“四人帮”这伙变态的丑类已经被扫进了历史的垃圾堆，但是，他们所散布的那些宗教迷信思想是否也进了垃圾堆，完全绝迹了呢？没有，甚至可以说，扫除这些宗教迷信思想在某种意义上，比扫除“四人帮”一伙要困难得多。

毛主席二十多年前就说过：“我们除了科学以外，什么都不要相信，就是说，不要迷信。中国人也好，外国人也好，死人也好，活人也好，对的就是对的，不对的就是不对的，不然就叫做迷信。要破除迷信。不论是古代的也好，现代的也好，正确的就信，不正确的就不信，不仅不信而且还要批评。这才是科学的态度。”^①我们搞马克思主义无神论宣传工作的人，本身就应该有这样的科学态度。我们反对把毛泽东思想神秘化，而且，我们正是要用毛主席关于宗教问题的理论、路线、方针和政策作为锐利武器同宗教迷信作斗争。我们坚信，经过若干代人的斗争，人类终将完全根绝宗教迷信的存在，一个生产高度发展，物质极大丰富，科学非常昌明，人民无比幸福的共产主义一定会出现。那时，我们同宗教迷信的斗争就可能只作为一种历史现象而彪炳于史册上和保留在人们的记忆之中了。

^① 《毛泽东选集》第 5 卷第 131 页《关于中华人民共和国宪法草案》。

中国无神论史初探

牙含章

（一）

在社会主义国家，在无产阶级专政下，向各族人民系统的宣传无神论，是同有神论和宗教迷信进行斗争的唯一正确的方法。这个斗争将存在于从资本主义过渡到共产主义的整个历史时期。

十月革命以后，伟大的革命导师列宁就亲自领导了宣传无神论、同有神论和宗教迷信进行的斗争。当时苏联办了一个刊物，取名《在马克思主义旗帜下》，列宁在这个刊物上发表了一篇题为“论战斗唯物主义的意义”的文章，他指出“这个杂志应该是一个战斗的无神论的机关刊物”^①。1922年，列宁给无神论者斯切潘诺夫写了一封信，要他再写一本系统地宣传无神论的著作，而在本书中，要“概述无神论的历史”^②。在列宁的指示下，苏联共产党（布）的各级党校中，开设了无神论的课程，培养了一批反对宗教迷信的专职干部。

伟大领袖和导师毛主席也明确指出：“我们是无神论者”^③。“我们在人民内部，是允许舆论不一律的，这就是批评的自由，发表各种不同意见的自由，宣传有神论和无神论（即唯物论）的自由”^④。

现在，我们党在华主席为首的党中央领导下，粉碎了“四人帮”以后，正在领导全国各族人民为把我国建设成为现代农业、现代工业、现代国防、现代科学技术的社会主义强国而努力奋战，我

① 《列宁全集》第33卷第200页

② 《列宁全集》第36卷第592页

③ 《毛泽东选集》第5卷第405页

④ 《毛泽东选集》第5卷第157页

国的社会主义革命和社会主义建设又跨进了一个新的历史时期。华国锋同志在五届人大上的政府工作报告中说：“我们要按照宪法规定，继续贯彻执行宗教信仰自由政策，包括有信仰宗教的自由和不信仰宗教，宣传无神论的自由”。由此可见，在新的历史时期，继续深入开展无神论的宣传教育，是我国社会主义革命的需要，是有很重要的现实意义的。

宣传无神论有许多方面的内容。整理和宣传人类历史上遗留下来的无神论的珍贵历史遗产，就是宣传无神论的重要内容之一。“恩格斯早就嘱咐过现代无产阶级的领导者，要把十八世纪末叶战斗的无神论的文献翻译出来，广泛地传播到人民中去”^①。虽然十八世纪老无神论者的著作中，还有许多不科学的地方，这并不妨碍我们另写文章加以批判。我国是一个具有丰富的无神论珍贵历史遗产的国家。我们应该遵循毛主席制定的“古为今用”的方针，继承和整理这一份珍贵的历史遗产，在广大人民群众中进行宣传，使它充分发挥应有的作用，使之成为同我国的有神论，宗教迷信、封建迷信进行斗争的锐利武器，就能更好地为我国的社会主义革命和社会主义建设事业服务。

从历史的角度来说，整理和宣传我国无神论的珍贵历史遗产，应该是中国资产阶级在民主革命的过程中就应该进行的。但是，中国的资产阶级没有完成这项历史任务。正如毛主席所指出的：“中国幼稚的资产阶级还没有来得及也永远不可能替我们预备关于社会情况的较完备的甚至起码的材料、如同欧美日本的资产阶级那样”^②。在无神论这个领域的情况也是如此。实际上，中国资产阶级不仅没有写出一本中国无神论史，而且连一本关于中国无神论思想的史料汇编也没有搞出来。因此，这项历史任务就完全落到中国无产阶级的肩上。我们现在要进行我国无神论的历史遗产的研究工作，就没有一本现成的史料汇编可以利用，我们自己非做搜集材料的工作不可。全国解放以后，我国的史学工作者和哲学工作者，在这方面已作了不少的工作，对我国历史上杰出的无神论者——如王充，范

^① 《列宁全集》第33卷第200页

^② 《毛泽东选集》第3卷第749页

绩及其著作，也进行了比较深入的研究，并且写了一些论文，出版了一些小册子，这对于整理中国无神论的珍贵历史遗产来说，当然提供了一些有益的启示。

我国无神论的珍贵历史遗产是极其丰富的。但是，由于历代封建统治阶级的摧残，无神论专著保留下来的却并不多。有的人虽然著有《无鬼论》、《无鬼神论》等专著，却早已佚失了。现在保留下来的关于无神论的史料，是散存于经史子集、诸子百家、以及稗官野史的著作之中，而这些著作之多，真可以说是“浩如烟海”。要把这些书通读一遍，也不是一个人的一生精力可以办得到的。这项工作必须由有关的部门主管起来，作为一项任务，组织一批专人去搞，先把资料收集起来，分批分集出版。这一步工作做好了，就为下一步的研究工作提供了条件。

对于整理和研究我国古代文化，毛主席早就作了明确的指示：“中国的长期封建社会中，创造了灿烂的古代文化。清理古代文化的发展过程，剔除其封建性的糟粕，吸收其民主性的精华，是发展民族新文化提高民族自信心的必要条件；但是决不能无批判地兼收并蓄。必须将古代封建统治阶级的一切腐朽的东西和古代优秀的人民文化即多少带有民主性和革命性的东西区别开来”。“中国现时的新文化也是从古代的旧文化发展而来，因此我们必须尊重自己的历史，决不能割断历史。但是这种尊重、是给历史以一定的科学地位，是尊重历史的辩证法的发展，而不是颂古非今，不是赞扬任何封建的毒素”^①。毛主席的这一段教导，也正是我们整理和宣传我国无神论珍贵历史遗产的唯一正确的指针。由于历史条件的限制，我国历史上的许多杰出的无神论者的著述，也有它的不科学的地方。例如有的人否认有鬼，但又不敢否认天命；有的人敢于否认天命，却又承认有鬼。看起来，似乎是矛盾的，但又是真实的。我们的工作，就在于既要肯定他们的正确的东西，又要批判他们的错误的东西，这就是取其精华，弃其糟粕。

整理和研究中国无神论史，对我们来说，还是初学。这篇文章仅仅是一个尝试，只是根据我们掌握的有限材料，给中国无神论史（从春秋战国到“五四”运动）描述了一个大致的轮廓。拿出来的

^① 《毛泽东选集》第2卷第667—668页

目的，完全是为了“抛砖引玉”，希望引起更多的同志对这个问题的注意和兴趣，共同进行研究，以便使整理、研究和宣传我国无神论珍贵历史遗产的工作更加深入地开展起来。

（二）

从我国遗留下来的文字史料来看，明确的否定鬼神的无神论思想是在春秋战国时期才产生的。但是这种思想不可能突然产生出来，它必须有一个历史的发展过程。《诗经》中的怨恨上帝的思想，就是这种思想的萌芽。

《诗经》这本书，大约编成于春秋时代，它收集了三百多首诗歌，其中有许多民歌，相传是西周王朝派出的官员到各地搜集的。这部分民歌中，反映了当时受压迫受剥削的奴隶们对奴隶主的黑暗统治和腐朽生活的揭露和批判，也对“昊天上帝”的不公正发泄了不满和怨恨的情绪。例如：

“瞻仰昊天、则我不恧”。“疾威上帝，其命多辟”^①。

“不吊昊天，乱靡有定。式月斯生，俾民不宁”。“浩浩昊天，不骏其德。降丧饥馑，斩伐四国。昊天疾威，弗虑弗图。舍彼有罪，既伏其辜；若此无罪，沦胥以辅”^②。

从这些民歌所反映的思想来看，它虽然还承认有“昊天”，有“上帝”，但认为“昊天”“上帝”对受苦受难的奴隶大众是不仁慈的、不公正的，而且是糊里糊涂的。我国的无神论就是从这种思想中孕育出来的。

明确的否定上帝，否定鬼神，反对迷信的思想，产生于春秋战国时期。

春秋战国时期（从公元前 770 年到公元前 221 年），是我国由奴隶社会向封建社会过渡时期，是新旧势力激烈斗争的时期。适应这个时期的各阶级的需要，意识形态领域里的斗争，也是极其错综复杂的，各种各样的思潮纷纷涌现，形形色色的学术派别不断产生。无神论思想就是在这个时期，作为代表进步势力的一种思潮，登上

① 《诗经》·《大雅》

② 《诗经》·《小雅》

了我国的历史舞台。

无神论在我国历史舞台上一出现，就具有强烈的战斗性。它的斗争锋芒直接指向当时在社会上居于统治地位的神权思想。当时的奴隶主阶级的反动统治和神权思想是紧密地结合在一起的，即所谓“君权神授”和“受命于天”。当时的神权思想大体上可以概括为三个内容：一是宗教迷信，即对“昊天上帝”和日月山川等神祇崇拜，政府里设有一种官职叫做“祝”，他的主要任务就是主管宗教祭祀。二是对鬼魂，主要是对祖先鬼魂的崇拜，由他的子孙们主持经常的祭祀。三是对巫觋卜筮等迷信的崇拜，那时政府里设有一种“卜人”的官职，他的任务就是主管日常的占卜；而巫觋则几乎包揽了对一切人的疾病的医治。在那个时期，上面讲的这些迷信不仅在人们的精神世界里居于统治地位，而且每个人办任何事，都要和这些迷信打交道。

春秋时期的无神论者，还不敢公开否定鬼神，但对这些迷信开始采取了保留态度。这一类的记载很多，下面我只举几个例子。

管仲（公元前？——公元前 645 年，生年不详，卒于周襄王七年），春秋时齐国人，在齐桓公时曾任过卿，因他进行改革，使齐国富强起来。《管子》一书中说：“凡物之精，此则为生，下生五谷，上为列星，流于天地之间、谓之鬼神”^①。管仲虽然还没有否定鬼神，但他认为鬼神是“物之精”，也就是形成世界万物的物质。

子产（公元前？——公元前 522 年，生年不详，卒于周景王二十三年），名公孙侨，春秋时郑国人，郑简公时为卿，进行过改革。当时有一个卜者裨灶说：“不用吾言，郑又将火”。有人就请子产用“璠璣玉瓊”祭神，子产不从。他说：“天道远，人道迩。非所及也，何以知之？灶焉知天道？是亦多言矣，岂不或信”^②。子产认为天道与人事不相关及，卜者的话是不可信的，有时说对了、那只是碰巧而已。

晏婴（公元前？——公元前 500 年，生年不详，卒于周敬王二十年），春秋时齐国人，齐灵公、齐景公时为卿。《晏子春秋》中

① 《管子》·《内业》第四十九

② 《左传》昭公十八年

说：“景公病久不愈，欲诛祝史以谢，晏子谏”。“且夫祝 直言情，则谤吾君也，隐 匿过，则欺上帝也。上帝神则不可欺，上帝不神祝亦无益”^①。晏婴对上帝究竟神不神？是持保留态度的。

孙武，生卒年不详。春秋时齐国人，后来到吴国，吴国阖闾（执政时期为公元前514—496年）任为将，率军攻破楚国。《孙子兵法》中说：“故明君贤将，所以动而胜人，成功出于众者，先知也。先知者，不可取于鬼神，不可象于事，不可验于度，必取于人，知敌之情者也”^②。孙子认为打胜仗是不能依靠鬼神的。

到了春秋战国之际（公元前五世纪），中国无神论思想的发展跨进了一个新的阶段，即公开否定鬼神的阶段。这是我国无神论思想发展史上的一次跃进。

在现有的文字史料中，首先否定鬼神的是公孟子。公孟子自己没有著作留传下来，他的生卒年代和生平事迹均无从考证。《墨子》中有一篇文章叫“公孟”，记载了公孟子的一些言论。“公孟”篇中几个地方提到：“公孟子谓子墨子曰”，或是“子墨子谓公孟子曰”，从公孟子与墨子的对话证明，公孟子和墨子是同时人，即春秋战国之际人。

“公孟子曰：无鬼神”^③。这是我国有文字记载的最早而又最明确的无神论观点。但在当时来说，并不是只有公孟子一人，而是有相当多的人，都有这种观点。《墨子》中几个地方都提到：“今执无鬼者曰”，可见当时社会上有许多人都不承认有鬼。

公孟子的无神论也有它的局限性。他虽然否认鬼神的存在，但对“天命论”还是相信的。他说：“贫富寿夭， 蜡然在天，不可损益”^④。而在这个问题上，墨子的观点和公孟子截然相反。

墨子名翟，春秋战国之际人，生卒年代的说法不一，一说他生卒年代是公元前500年到公元前416年（周敬王二十年至周威烈王三十年），一说他生卒年代是公元前468年到公元前376年（周贞定王

① 《晏子春秋》内篇谏上第

② 《孙子兵法》、《用间》篇

③ 《墨子》、《公孟》篇

④ 《墨子》、《公孟》篇

元年)到周安王二十六年)。墨子原来是鲁国人,在宋国当过大夫,他开始是学“儒”的,后来另立新说,成为“墨家”之祖。墨子的无神论突出地表现在他的“非命”论。他公然对当时盛行的“天命论”提出挑战。他说:“命者暴王所作,穹人所术(述),非仁者之言也”。“必使饥者得食,寒者得衣,劳者得食,乱者得治,遂得光誉令问于天下,夫岂可以为命哉?故以为其力也”^①。墨子的这种观点在反对“天命论”方面来说,有它的积极意义的一面,但是墨子虽然“非命”,但并不“非天”。他甚至认为“天”是有意识的,能赏善罚恶,能爱人憎人。所以他认为“顺天意者,兼相爱、交相利,必得赏;反天意者,别相恶,交相贼,必得罚。”^②

墨子还认为鬼神是存在的,他对当时持有“无鬼论”观点的人,深恶痛绝。他说:“今执无鬼者曰,鬼神者,固无有且暮以为教诲乎天下,疑天下之众,使天下之众,皆疑惑乎鬼神有无之别,是以天下乱”^③。说明墨子的思想中,既有无神论的一面,又有有神论的一面。

西门豹,生卒年不详,战国时魏国人,与魏文侯同时(魏文侯执政时期为公元前446—397年)。他在任鄴令时,为了破除“河伯娶妇”的迷信,把三个巫婆和“三老”投入河中,又组织人民开渠、引漳河水灌溉民田。从西门豹反对“河伯娶妇”的迷信来看,他不仅痛恨巫婆杀害民女的这种野蛮行为,在他的思想中,也不相信真有什么“河伯”,所以他才敢于同这种迷信进行坚决斗争。

屈原(约公元前340—278年,生于周显王二十九年,卒于周赧王三十七年),战国时楚国人。楚怀王时曾任三闾大夫、左徒等官。楚顷襄王时被放逐,后投汨罗江自杀。屈原在他著的《天问》中,对世界万物是如何形成的?提出了一系列的疑问。

“曰遂古之初,谁传道之?上下未形、何由考之?冥昭梦暗,谁能极之?冯翼惟象,何由识之?”

“圆则九重,孰营度之?惟兹何功,孰初作之?”

“九天之际,安放安属?隅隈多有,谁知其数?”

① 《墨子》·《非命》下

② 《墨子》·《天志》上

③ 《墨子》·《明鬼》下

“天何所沓？十二焉分？日月安属？列星安陈？”^①

以上几段“天问”中，可以看出屈原对于世界万物究竟是怎样形成的？他持怀疑态度。实际上就是不相信世界万物是“吴天上帝”创造的。

屈原在《天问》中还说：

“皇天集命，惟何戒之？受礼天下，又使至代之？”^②

他认为上帝既然使某姓为王而受天下礼敬，为什么又使异姓灭亡它，而取代之呢？这实际上就是不相信当时统治者所宣扬的“天授王权”，“受命于天”的“天命论”。

荀子，名况，战国时赵国人。生卒年代不详，他的社会活动年代一说是公元前313—238年（赵武灵王十三年到赵悼襄王五七年），一说是公元前298—238年（赵惠文王元年）到赵悼襄王七年）。荀子开始游学于齐国，曾任过祭酒。后来到楚国，曾任兰陵令。荀子反对“天命论”，不承认“天”有意志。他说：“天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。疆本而节用，则天不能贫；养各而动时，则天不能病；修道而不贰，则天不能祸。……故明于天人之分，则可谓至人矣”^③。荀子把“天”看作是自然界，它有一定的规律，它和人世间的治乱没有关系，“天道不能决定‘人’事的吉凶祸福和贵贱寿夭。所以他主张应该把‘天’道和‘人’事分开。

荀子也认为鬼是根本不存在的，人们之所以认为有鬼，是由于人们在精神恍惚时的胡思乱想。他说：“夏首之南有人焉，曰涓蜀梁。其为人也，愚而善畏。明月而宵行，俯见其影，以为伏鬼也；仰（仰）视其发，以为立魅也，背而走，比至其家，失气而死，岂不哀哉！凡人之有鬼也，必以其感忽之间，疑玄之时正之，此人之所以无有而有无之时也”^④。荀子对鬼的观念的产生，从认识上找了原因，这是荀子把无神论思想向前推进了一步。但是，他这样解释鬼的观

①《楚辞》·《天问》

②《楚辞》·《天问》

③《荀子》·《天论》篇

④《荀子》《解蔽》篇

念产生的原因，毕竟还是不科学的，这是他的无神论思想的局限性。

韩非（约公元前280—公元前233年，生于周赧王三十五年，卒于秦王政十四年），战国末期韩国人，荀况的学生。他曾建议魏王实行改革，不见用，乃著书立说，秦王政邀他至秦，后死于狱中。韩非的著作中，有许多地方，继承了荀况的无神论思想，例如他说：“用时日事鬼神，信卜筮而好祭祀者，可亡也”^①。他认为迷信鬼神，有亡国的危险，可见他是不相信有鬼神的。

上面讲的这些无神论者或具有无神论思想倾向的人，只是举例而言，并非定论。

（下面讲的从两汉、魏晋南北朝，隋唐宋元明清以至近代的无神论者或具有无神论思想倾向的人，都是举例而言，也非定论。）

（二）

汉朝是我国封建社会的上升时期。为了适应封建统治阶级的需要，有神论和宗教迷信均比春秋战国时期有所发展，除了原有的那些神权迷信之外，汉朝又增加了三种新的内容：一是“谶纬迷信”，二是佛教，三是道教。佛教是汉明帝时（约公元一世纪）从印度传入中国的。道教是汉顺帝时（约公元二世纪）在我国产生的。这两种宗教的传入和产生都在汉朝的后期，而且一个刚从外国输入，一个刚产生，均不可能迅速取得广大人民的信奉，还不能替封建统治阶级充当有力的工具。因此，汉朝统治阶级就大力提倡“谶纬迷信”。“谶”是图谶，是巫师或方士制作的隐语或预言，作为吉凶的符验和征兆。“纬”是对经而言、是方士化的儒者編集起来附会儒家经典的各种著作。汉章帝建初四年（公元79年），纠集了一批御用学者在白虎观开会，会议由班固等人编写了一本书，名为《白虎通义》，由皇帝“钦定”为全国人民必信的宗教教义。所以汉代的无神论者的战斗任务就比他们的前辈更加繁重了，他们除了反对原来就有的对“吴天上帝”和“天命论”的迷信，对祖先灵魂崇拜的鬼神迷信，以及巫覡卜筮等等迷信之外，还必须反对当时盛

^① 《韩非子》，《广证》第十五

行的“讖纬迷信”。

杨王孙，是汉朝前期的一位著名的无神论者。他的生卒年均不可考。他和汉武帝是同时人（汉武帝执政时期为公元前140—88年），家庭很富有，但他不愿作官。他的无神论著作叫《赢葬书》即“报祁候书”。据说他临终前告诉他的儿子们，对他的遗体应实行“赢葬”“死则为布囊盛尸，入地七尺，既下，从足引脱其囊、以身亲土”^①。他的儿子不愿这样做，就告诉给他的朋友祁候，祁候写信劝他不要“赢葬”。他给祁候的回信中说：“且吾闻之，精神者，天之有也；形骸者，地之有也。精神离形各归其真，故谓之鬼，鬼之为言归也。其尸块然独处，岂有知哉”？^②祁候同意他的看法，就实行了“赢葬”。从这段文章来看，杨王孙肯定人死以后是没有鬼的，因此他坚决反对当时社会上盛行厚葬的风气。

桓谭（？——公元56年，生年不详，卒于汉光武帝建元三十二年），两汉之际人。汉光武帝时，曾任议郎，给事中。汉光武帝要用“讖”（即“讖纬迷信”）来决定疑难问题，桓谭极力反对，“极言讖之非经”。光武帝大怒，斥为“非圣无法”，几乎杀头，后来贬为六安郡臣，在路上病卒。桓谭在他著的《新论》中说：“王翁（即王莽，引者注）刑杀人，又复加毒害焉。至生烧人，以醢五毒灌死者肌肉。及埋之，复荐覆以荆棘。人既死，与木土等，虽重加创毒亦何损益？”^③“又草木五谷，以阴阳气生于土，及其长大成实，实复入土，而后能生，犹人与禽兽昆虫，皆以雄雌交接而生，生之有长，长之有老，老之有死，若四时之代谢矣。而欲变易其性，求为异道，惑之不解者也”^④。桓谭认为人和草木昆虫是同样的，人死与草木腐朽都是自然现象，根本不承认人死以后有鬼。所以他讽刺王莽对死者尸体加以“创毒”的可笑行为。

王充（约公元27—97年，生于汉光武帝建武三年，卒于汉和帝永元九年）。据他自己说：“在县位至掾功曹，在都尉府位已掾功曹，在太守为列掾五官功曹行事，入州为从事”。“贫无一亩庇

① 《汉书》卷六十七

② 《汉书》卷六十七

③ 《新论》卷上

④ 《新论》卷中

身”，“贱无斗石之秩”。“年渐七十”，“仕路隔绝”，“贫无供养”，“志不愉快”，“命以不延”，“呼嗟悲哉”！^①从王充的“自纪”来看，他当时的社会地位是比较低下的，经济状况也是很贫穷的，因此他和劳动人民比较接近，对劳动人民受剥削受压迫的状况是比较同情的。

王充是汉代最杰出的无神论者。他肯定地认为人死以后“无鬼”、“无知”、“不能害人”。他在《论衡》中说：

“世谓人死为鬼，有知，能害人。试以物类验之，人死不为鬼，无知，不能害人”。

“人，物也；物，亦物也。物死不为鬼，人死何故独能为鬼”？

“人之所以生者，精气也，死而精气灭。能为精气者，血脉也，死而血脉竭，竭而精气灭，灭而形体朽，朽而成灰土，何用为鬼？”^②

王充在这里提出了哲学上的根本问题：即物质是第一性的，精神是第二性的。王充认为整个世界是由“物（质）”构成的，人本身就是构成世界的“物（质）”的一部分。“精气（精神）”是随着人的存在而存在的，人在“精气（精神）”在，人亡“精气（精神）”亡。王充当时虽然不知道什么是唯物主义，但他对整个世界的看法，对人与自然界的关系的看法，对物质与精神的关系的看法，是符合世界的本来面目的，是唯物的。

王充对于鬼这个观念产生的原因，也作了如下的分析。他认为：“凡天地之间有鬼，非人死精神为之也，皆人思念存想之所致也。致之何由？由于疾病。人病则忧惧，忧惧见鬼出。凡人不病则不忧惧。故得病寝衽，畏惧鬼出，畏惧则存想，存想则目虚见”^③。

王充认为人在疾病的时候，精神往往不正常，这时就容易想起死了的人，有时甚至可以看见模模糊糊的人形，就以为是鬼。其实并不是真正有鬼。这也是从认识论的角度，阐明了产生鬼的观念的

① 《论衡》·《对作》

② 《论衡》·《论死》

③ 《论衡》·《订鬼》

原因。但是他的这种分析还是不科学的。

王充根据他的人死无鬼的论点，提出了“薄葬”的主张。他说：“今著论死及死伪之篇，明死无知，不能为鬼，冀观览者将一晓解，更为节俭，斯盖论衡有益之验也”^①。

王充主张的“薄葬”与当时社会上盛行的“厚葬”正是相反的。而“薄葬”与“厚葬”对当时社会生产力的发展有直接影响。当时人们在死者的身上浪费许多财富，这对生产力的发展，肯定起着破坏作用。“薄葬”则可以节约许多财富，用到扩大生产上面去，就可使社会生产力得到比较快的发展。由此可见，王充提出的“薄葬”主张，在当时来说，也是一场移风易俗的斗争。

王充在《论衡》中对于当时统治阶级所提倡的“谶纬迷信”以及社会上流行的巫、魃、卜、筮等等迷信，都进行了尖锐的批判，因限于篇幅，不在此一一论迷。

由于历史条件的限制，王充的无神论也不是彻底的，他虽然否定鬼神的存在，但并不否定天命。他在《论衡》中说：

“凡人遇偶及遭累害，皆由命也。有死生寿夭之命，亦有贫贱富贵之命”^②。

“命当天折，虽采异行，终不得长；禄当贫贱，虽有善性，终不得遂”^③。

从以上论点来看，王充的无神论还没有摆脱“死生有命，富贵在天”的“天命论”的束缚。

仲长统（公元180—220年，生于汉灵帝光和二年，卒于汉献帝建安二十五年），是汉朝末期的无神论者。曾任过尚书郎，后参丞相曹操的军事。“敢直言，时人以为狂生。”他著了一部书，名叫《吕言》。

他在《吕言》中说：“唯人事之尽耳，无天道之学焉。然则王天下，作大臣者，不待于知天道矣。。所贵乎用天之道者，则指星辰以授民事，顺四时而兴功业，其大略吉凶之祥，又何取焉？故知天道而无人略者，是巫医卜祝之伍，下愚不耻之民也。信天道而背

① 《论衡》·《对作》

② 《论衡》·《命禄》

③ 《论衡》·《命义》

人事者，是昏乱迷惑之主，覆国亡家之臣也”^①

仲长统这里所批判的“天道之学”，即当时盛行的“谶纬迷信”。他认为这种迷信和巫医卜祝”是一类货色。如果有人相信这种东西就非走上“昏乱迷惑”，“覆国亡家”的道路不可。所以他坚决主张“人事为本，天道为末”。

（四）

两晋、南北朝时期，中国虽然还是封建社会，但是意识形态领域里的变化很大。汉朝是“谶纬迷信”盛行的时期，但是到了两晋、南北朝，“谶纬迷信”已经不吃香了，代之而起的是佛教的宗教迷信。

佛教自从汉明帝时传入中国以后，经过历代统治阶级的大力扶植，在人民中逐渐有了很多信徒。尤其是到了南北朝，统治阶级拿出全国的人力、物力和财力，在各地普遍修建庙宇，供养僧尼，以致达到了“州郡事佛者，十室而九”的程度。当时皇帝和后妃带头信奉佛教，北魏有三个皇后出家当了尼姑，南朝的梁武帝三次“舍身”同泰寺，陈武帝也“舍身”大庄严寺。至于王公、大臣、士大夫之流，信奉佛教的更是不计其数。这样，两晋、南北朝时期的有神论与无神论之间的斗争，就突出地表现在信佛教与反佛教的斗争上面，其他方面的斗争都退居于次要的地位。

杨泉，晋时人，生卒年不详。原来是三国时吴国的处士。晋灭吴后，晋武帝太康元年（公元280年）诏拜杨泉为郎中，不就。所著《物理论》十六卷，今只存一卷。

杨泉《物理论》说：

“人含气而生，精尽而死。死犹澌也，灭也。比如火焉，薪尽而火灭，则无光矣。故灭火之余，无遗炎矣。人死之后，无遗魂矣”^②

杨泉以火作为比喻，证明人死以后，犹如“薪尽光灭”，是同样的，根本不存在什么鬼魂。

^①《群书治要》卷四十五

^②见《物理论》

宗岱，晋惠帝（执政时期是公元290—306年）时人，生卒年不详。《晋书》孙旗的“列传”说：“孙旗……永熙中征拜太子詹事。……及齐王罔起义，四子皆伏诛，襄阳太守宗岱承罔檄斩旗，夷三族。^①”《太平御览》说：“宗岱为青州刺史，著无鬼神论。^②”宗岱著的《无鬼神论》一书早已佚失，但上述记载证明，宗岱在当时也是一个著名的无神论者。

鲁褒，晋惠帝（执政时期是公元290到306年）时人，生卒年不详，《晋书》中有他的“列传”。说他“好学多闻，以贫素自立，元康以后，纲纪大坏，褒伤时之贪鄙，乃隐姓名、而著钱神论以刺之”^③

鲁褒著的《钱神论》说：“谚云：钱无耳、可暗使，岂虚也哉？又曰：有钱可使鬼，而况于人乎？子夏云：死生有命，富贵在天。吾以死生无命，富贵在钱。何以明之，钱能转祸为福，因败为成，危者得安，死者得生，性命长短，相禄贵贱，皆在乎钱，天何与焉？”^④

鲁褒所说的钱，就是货币。他用“钱”代替了“天”，这就把上帝完全否定了。把“天命论”也完全否定了。

阮修，晋时人，生卒年不详。晋惠帝（执政时期为公元290—306年）时曾任太傅行参军，太子洗马等职。《晋书》“列传”说：阮修“避乱南行、至西阳期思县，为贼所害，时年四十二”。“修字宣子、好易老，善清言。当有论鬼神有无者，皆以人死者有鬼，修独以为无，曰：今见鬼者著生时衣服，若人死有鬼，衣服有鬼耶？论者服焉”^⑤。阮修所讲的衣服无鬼的论点，是王充在《论衡》中首先提出来的，见《论衡》“论死”篇。由阮修的传记来看，他在当时是一个著名的无神论者。

阮瞻，西晋时人，生卒年不详。晋怀帝（执政时期为公元307—313年）时，曾任太子舍人。《晋书》“列传”说：“瞻素执

① 《晋书》卷六十，列传第三十

② 《太平御览》第八八二，神鬼部四

③ 《晋书》卷九十四，列传卷六十四

④ 《全晋文》卷一百十三

⑤ 《晋书》卷四十九，列传卷十九

无鬼论，物莫能难，每自谓此理足可以辩明幽明。忽有一客通名诣瞻，寒温华，聊谈名理。客甚有才辩，瞻与之言，良久及鬼神之事，反覆甚苦。客遂屈，乃作色曰：鬼神，古今圣贤所共传，君何得独言无？即仆便是鬼。于是变为异形，须臾消灭。瞻默然，意色大恶。后岁余，病卒于仓垣，时年三十”^①。这段记载是不真实的，但可证明阮瞻在当时是一个著名的无神论者。

何承天（公元370——447年，生于东晋废帝太和五年，卒于南北朝宋文帝元嘉二十四年。）宋武帝时任尚书祠部郎，历官衡阳内史，御史中丞等职，世称“何衡阳”。后因“漏泄密旨免官，卒于家”。

何承天是当时有名的无神论者，他著的《达性论》说：“至于生必有死，形毙神散，犹春荣秋落，四时代换，奚有于更受形哉？”^②

何承天认为生死是自然现象，不承认人死有鬼。当时颜延之反对他的论点，写了几篇文章进行辩论。何承天说：“谓龙宜有质，得无惑天竺之书，说鬼别为生类故邪？”^③所谓“天竺之书”，就指佛教的经典。可见何承天的无神论的斗争锋芒，主要指向当时盛行的佛教迷信。

范晔（公元398—446年，生于东晋安帝隆安二年，卒于南北朝宋文帝元嘉二十三年），宋文帝时曾任尚书吏部郎，宣城太守，太子左卫将军等职。后与孔熙先等谋立彭城王义康一案被杀。《宋书》“列传”中说：“晔尝崇谓死者神灭，欲著无鬼论”。“又语人寄语何仆射，天下决无佛”^④。

可见范晔当时是一个既不承认有鬼，又反对佛教迷信的无神论者。由于他四十八岁时即被杀害，他的《无鬼论》可能没有写成。

范缜（约公元450—510年，生于南北朝宋文帝元嘉二十七年，卒于梁武帝天监九年）。他在齐明帝时作过宜都太守、齐和帝时又

① 《晋书》卷四十九，列传卷十九

② 《弘明集》卷四

③ 《弘明集》卷四

④ 《宋书》卷六十九，列传第二十九

作过晋安太守，梁武帝时作过尚书左丞，中书郎等职。

范缜是南北朝时期最杰出的无神论者。他在齐朝时就同佛教的宗教迷信展开了激烈的斗争。当时齐朝的宰相是竟陵王萧子良，是一个虔诚的佛教信徒。范缜就和萧子良进行过一场很尖锐的辩论。

《梁书》中说：

“子良精信释教，而缜盛称无佛。子良问曰：君不信因果，世间何得有富贵；何得有贫贱？缜答曰：人之生比如一树花，同发一枝，俱开一蒂，随风而堕，自有拂帘幌堕于茵席之上，自有关篱墙落于粪溷之侧。叩茵席者，殿下是也，落粪溷者，下官是也。贵贱虽复殊途，因果竟在何处？子良不能屈，深怪之。缜退论其理，著神灭论”^①。

所谓“释教”，即释迦牟尼教，也就是佛教。佛教认为每人都有一个灵魂，人死以后灵魂继续存在，这就叫做“神不灭”论。范缜认为人死以后，灵魂不可能继续存在，因此叫做“神灭论”。从他和萧子良辩论的观点来看，他不仅反对佛教的“神不灭论”同时还反对佛教的“因果报应”论。这在当时来说，是有其一定的进步意义的。但他以“树花同发”，因坠落的地方不同，遭遇各异，来解释人世间产生富贵贫贱的原因，毕竟是不科学的。

范缜在他的“神灭论”中，比较系统地阐明了他的无神论思想。他说：“或问予云：神灭，何以知其灭也？答曰：神即形也，形即神也，是以形存则神存，形谢则神灭也”^②。他所说的“形”，就是人的肉体，“神”就是人的精神。范缜认为肉体与精神是分不开的。肉体存在，精神也存在，肉体消失了，精神也随之消失。这也是提出了哲学上的根本问题：他认为“形”（肉体、物质）是第一性的、“神”（即精神或称灵魂）是第二性的。说明范缜的无神论是建立在唯物主义的正确基础之上的，尽管他自己当时还不知道什么是唯物主义。

范缜在《神灭论》中，还用了刀与刃的关系，来说明肉体与精神的关系。他说：“问曰：名既已殊，体何得一？答曰：神之于质，犹利之于刀，形之于用，犹刀之于利。利之名非刀也，刀之名非

① 《梁书》卷四十八，列传第四十二。

② 《梁书》卷四十八，列传第四十二。

利也，然而舍利无刀，舍刀无利。未闻刀没有利存，岂容形亡而神在？”^①

范缜认为肉体与精神的关系，就象刀刃与锋利的关系，有刀刃才有锋利，没有刀刃，就谈不上什么锋利，用很形象的比喻说明了问题。

范缜的《神灭论》发表以后，当时在社会上引起了很大的震动。因为南北朝的统治者都是大力扶植和利用佛教的，范缜反对佛教，实际上就是反对当时的统治阶级，就是直接侵犯了统治阶级的利益，统治阶级岂能让它存在？所以当时竟陵王萧子良就召集了一批佛教的“高僧”，和范缜进行辩论，“子良集僧难之，而不能屈”。后来梁武帝时，把佛教宣布成为“国教”，在京城内修建了佛寺五百余所，豢养的僧尼达十万余人。梁武帝为了肃清范缜的《神灭论》在社会上的影响，于天监六年（公元五〇七年）命令王公、朝贵、僧正六十余人，又对范缜发动了一次大围攻。梁武帝亲自下了一道“手诏”，诬蔑范缜的《神灭论》是“违经”、“背亲”。梁朝的佛教首领法云和尚也写了一封“与王公朝贵书”，煽动他们起来围攻“神灭论”。据说他共收到六十二封回信，都骂范缜是“异端”，“曲学”；《神灭论》是“妨政”，“乱俗”。在这场斗争中，范缜的许多好朋友也都和他宣布“绝交”，并且也都写了又臭又长的文章，对“神灭论”进行诅咒。如萧琛、曹思文、沈约等人写的“难神灭论”，“重难神灭论”，“难范缜神灭论”等。这是我国历史上罕见的一次无神论与有神论之间的大论战。就在这种围攻面前，范缜也始终没有屈服。但只过了三年，即到梁武帝天监九年（公元510年）范缜就逝世了。实际上，范缜是被封建统治阶级迫害致死的。

刘峻（公元462——521年，生于南北朝宋孝武帝大明六年，卒于梁武帝普通二年）。梁天监初，召入西省，与学士贺踪典校秘书。后迁荆州户曹参军。《梁书》有他的“列传”，说他“不能随众浮沉”，“故不能用”。“峻乃著《辩命论》以寄其怀”。

《辩命论》说：“夫道生万物，则谓之道，生而无主，谓之白

^①《梁书》卷四十八，列传第四十三。

然。自然者，物见其然、不知所以然；同焉皆得，不知所以得。……荡乎大乎，万宝以之化。确乎纯乎，一化而不易。化而不易，则谓之命。命也者，自天之命也。定于冥兆，终然不变。鬼神莫能予，圣哲不能谋”^①。这段文章认为世界上的万物都是自然产生的，他不相信“天命论”。

《辩命论》还说：“为善一，为恶均，而祸福异其流，废兴殊其迹，荡荡上帝，岂如是乎？”^②他认为行为相同的皇帝，而有不相同的结局，证明没有什么上帝。

邢邵，南北朝时北朝人，（公元496—？生于北魏孝文帝太和二十年，卒年不详），在北魏孝庄帝（执政时期为公元528—530年）时曾任中书侍郎。北魏节闵帝（执政时期为公元532年）时为给事黄门侍郎、散骑常侍。北齐文宣帝（执政时期为公元550—559年）时累迁太常卿、中书监，国子祭酒。《北齐书》有他的“列传”。《文苑英华》载有杜弼著的“与邢邵议生灭论”一文中说：“邵云：死之言渐、精神尽也。邵云：神之在人，犹光之在烛，烛尽则光穷，人死则神灭”。^③可见邢邵认为人死以后，是没有什么鬼魂的。他的观点和范缜的“神灭论”的观点是一致的。

樊逊，南北朝时北朝人（？公元565年，生年不详，卒于隋文帝天嘉六年。在东魏孝静帝（执政时期为公元543—551年）时，曾任梁州刺史的录事参军，后任颍州长史、员外散骑侍郎等职。北齐文宣帝（执政时期为公元550—559年）时，他在“举秀才对策”中说：“又问释道两教，逊对曰：臣闻天道性命，圣人所不言”。“淮南成道，犬吠云中，子乔得仙，剑飞天上，皆是凭虚之说，海枣之谈，求之如系风，学之如捕影”。“又末叶已来，人存佛教，写经西土，画像南宫，昆池地黑，以为烧劫之灰，春秋夜明，谓是降神之口，法王自在，变化无穷……而妖妄之辈，弃家出家……”^④从他的“举秀才对策”来看，樊逊在当时也是一个反对佛教迷信的无神论者。

① 《梁书》卷五十，列传第四十二

② 《梁书》卷五十，列传第四十二

③ 《文苑英华》卷七五八论廿

④ 《北齐书》卷四十五，列传第三十七

(五)

从唐朝到清朝前期（鸦片战争以前），中国基本上还是封建社会，但是有神论和无神论这个领域的变化还是很大，斗争还是很激烈的。从有神论这个领域来看，从唐朝到清朝、历代统治阶级还是大力扶植与利用佛教和道教。唐朝的统治者，开始偏重于扶植道教，命令在全国设立“玄元皇帝庙（因道教的始祖姓李，故封为玄元皇帝）。宋、元两朝，是道教在我国最盛行的时期。北宋时期，命令全国各地修建道教的寺观，京城设立了管理全国道教的专门机关，宋徽宗还自称“教主道君皇帝”。元朝统治者也对道教的教主加封许多尊号，如把丘处机封为“长春真人”。此外，元朝时期由于西域的信仰伊斯兰教的许多人民移居我国，因而伊斯兰教也在我国有了一定的发展（当时称为“回回教”或“清真教”），但在汉族人民中却很少有人信奉。基督教在唐时也开始传入我国，当时称为“景教”，信徒多为外国居民，中国人也很少有人信奉。

从唐朝到清朝前期，在我国社会上还发展起来了形形色色的封建迷信。除了原来就有的巫、卜之类的迷信（“谶纬迷信”除外）之外，新增加的有相面的、算命的、看风水的等等迷信，习惯上，我们把这些迷信统统称为封建迷信。

封建迷信在中国社会上特别繁多。毛主席在《湖南农民运动考察报告》中提到的：“信八字望好运”，“信风水望坟山贯气”，就是封建迷信中最突出的两种迷信。“信八字”就是算命的迷信，它根据每个人出生的年、月、日、时，来推断每个人的富贵贫贱与吉凶祸福。因为它用天干、地支的两个字作为符号，来代表每个人出生的年月日时，共八个字、所以称为“信八字”。“风水”也称“堪舆”，它根据人们死后埋葬尸体的墓地的风水好坏，来推断他的子孙的富贵贫贱与吉凶祸福。隋唐以后，“风水”这种迷信在我国社会上流传很广，为害很大。

因此，从隋唐到清朝前期，约有一千二、三百年期间，我国无神论同有神论的斗争，除了继续反对鬼神迷信和宗教（主要是对佛教和道教）迷信之外，更多的斗争锋芒是指向封建迷信。而在反对封建迷信的斗争中，主要又是反对“风水”迷信。有许多无神论者，

写了反对“风水”迷信的很精采的文章，更丰富了我国无神论思想的内容。

吕才（?——公元665年，生年不详，卒于唐高宗麟德二年），唐太宗时曾任太常博士，太常丞。奉命修《阴阳书》，颁行天下。在这本书中，他反对了当时盛行的“禄命”、“宅经”、“葬书”等封建迷信。唐书有他的“列传”。他认为“宅经”“事不稽古，又理乖僻者也”。“葬书”“各说吉凶，拘而多忌，……至于丧葬之吉凶，乃附此而妖妄”。他在“叙禄命”中说：“长平坑卒，未闻共犯三刑，南阳贵士，何必俱当六合。……今时亦有同年同禄，而贵贱悬殊，共命共胎，而寿夭各异”。①吕才是唐初著名的反对封建迷信的无神论者。

李华（公元715—766年，生于唐玄宗开元三年，卒于唐代宗永泰二年），曾任监察御史，右补阙等官。《旧唐书》的“列传”中说：“华著论言龟卜可废，通人当其言”。②李华在“卜论”一文中又说：“由是言之、则卜筮阴阳之流，皆妄作也。……专任道德以贯之，则天地之理尽矣，又焉假夫蓍龟乎？又焉征夫鬼神乎？③”

李华是唐时突出的反对卜筮封建迷信的无神论者。

柳宗元（公元773—819年，生于唐代宗大历八年、卒于唐宪宗元和十四年），唐德宗时曾任监察御史，后贬为永州司马，迁柳州刺史。柳宗元是唐代大文学家、“唐宋八大家”之一。他同时又是一位杰出的无神论者。他的“天说”“天对”“答刘禹锡天论书”三篇文章，是他的无神论的主要著作。

柳宗元说：“天地，大果蓏也；元气，大痈痔也；阴阳，大草木也；其乌能赏功罚祸乎？功者自功，祸者自祸，欲望其赏罚者大谬，呼而怨，欲望其哀且仁者，愈大谬矣”。④柳宗元认为“天”就是自然界，它是无意识的，不能决定人事的吉凶，这就根本否定了上帝的存在。

刘禹锡（公元772—842年，生于唐代宗大历七年，卒于唐武宗

① 《旧唐书》卷七一九，列传第二十九

② 《旧唐书》卷一百九十下，列传一百四十下

③ 《文苑英华》卷七五〇论十一

④ 《柳先生集》卷十六

会昌二年），唐德宗时任监察御史，后贬为郎州司马，迁连州刺史等职。刘禹锡的无神论思想集中表现在他的“天论”上中下三篇中。

刘禹锡在“天论”中说：

“天之道在生植，其用在强弱；人之道在法制，其用在是非”。“天恒执其所能以临乎下，非有予乎治乱云尔；人恒执其所能以仰乎天，非有予乎寒暑云尔。生乎治者，人道明，咸知其所自，故德与怨不归乎天。生乎乱者，人道昧，不可知，故由人者举归乎天。非天子乎人尔”。^①

刘禹锡把他的无神论应用到政治斗争领域，指出国家的治乱完全在于人事，和“天”道毫无关系，根本否定了“受命于天”的“天命论”。

林蕴，唐宪宗（执政时期是公元806—820年）时人，生卒年不可考，曾任西川节度使韦皋的推官。刘辟叛乱，以杀头要挟林蕴归顺，林蕴宁死不从。刘辟失败后，“蕴名重京师”，迁史部员外郎，邵州刺史等职。后来被“杖流”到儋州而卒。《新唐书》列传中说：林蕴“撰无鬼论”。^②可见林蕴也是一个无神论者。可惜的是他的《无鬼论》早已佚失了，没有流传下来。

张载（1020—1077年，生于宋真宗天禧四年，卒于宋神宗熙宁十年），曾任云岩县令，崇文院秘书，不久告退回家讲学，士称“横渠先生”。

张载是讲理学（也称道学）的，但他的著作中有无神论的思想倾向。他说：“今言鬼者不可见其形，或云有见者，且不定，一难信。又以无形而变有形之物，世不可以理推，二难信。”“今更就世俗之言评之，如人死皆有知，则慈母深爱其子者，一旦化去，独不日日凭人言语，托人梦寐存恤之耶？言能福善祸淫，则或小恶反遭重罚，而大慈反享厚福，不可胜数。又谓人之精明者能为厉，秦始皇独不罪赵高，唐太宗独不罚武后耶？又谓众人所传不可全信，自古圣人独不传一耶？圣人容或不传，自孔孟以下，荀况、扬

① 《刘宾客文集》卷五

② 《新唐书》卷二百，列传一百二十五儒学下

雄、王仲任、韩愈学术未能及圣人，亦不见略言者，以为有，数子又或偶不言。今世之稍信亦未尝有言亲见者”。^①这段文章说明张载是不相信人死有鬼的。

王安石（公元1021—1086年，生于宋真宗天禧五年、卒于宋哲宗元祐二年），宋神宗时为宰相，进行改革。王安石有三句名言：“天变不足畏，祖宗不足法，人言不足恤”。天就是上帝。他不怕上帝的惩罚，证明他对“天命论”是不相信的。王安石在“行述”一文中说：“子路曰：君子之仕，行其义也，道之不行，已知之矣，盖孔子之心云耳。然则孔子无意于世之人乎？曰：道之将兴欲、命也，道之将衰矣，命也！苟命矣，则如世之人何？”^②这段文章也说明王安石是反对“天命论”的。

司马光（1019—1086年，生于宋真宗天禧三年，卒于宋哲宗元祐元年），宋神宗时拜枢密副使，因反对王安石变法，不就。退居洛阳著《资治通鉴》，人称“涑水先生”。宋哲宗时任尚书左仆射，兼门下侍郎。为相八月病死。

司马光在“事神”一文中说：“或问迂叟事神乎？曰事神。或曰何神之事？曰：事其心。或曰：其事之何如？曰：至简矣，不黍稷、不牺牲，惟不欺之为用、君子上载天，下履地，中函心、虽欲欺之，其可得乎？”^③他认为“事神”就是“事心”，不承认有什么神。

司马光特别反对“风水”迷信。他著的“葬论”中说：“今日葬书，乃相山川冈脉之形势，考岁月日时之干支，以为子孙贵贱贫富寿夭贤愚皆系焉，非此时，非此地、不可葬也，举世惑而信之。……呜呼，可不令人深叹憾哉！……吾尝疾阴阳家立邪说以惑众，为世患，于丧家尤甚。顷为谏官，尝奏乞禁天下葬书，当时执政莫以为意”。^④

谢应芳，元朝人，生卒年不详。元惠宗（执政时期为1333至1368年）时曾荐授上衢清献书院山长，阻兵不能赴。明洪武中，归隐横山，自号“龟巢老人”。他著的《辩惑论》一书，共分死生、疫

① 《性理拾遗》

② 《临川先生文集》卷六十七

③ 《司马温公文集》卷之十四

④ 《司马温公文集》卷之十三

疠、鬼神、祭祀、淫祀、妖怪、巫覡、卜筮，治丧、择葬、相法、禄命、方位、时日，异端等十五篇，搜集了古人对这些问题的许多言论，每篇前面都有他自己的看法。如择葬篇说：“择地以葬其亲，亦古者孝子慈孙之用心也。但后世惑于风水之说，往往多为身谋，其亲之骨肉不得以时归土，又不若不择之愈也”。可见他也是反对“风水”迷信的。

从《辩惑论》这本书的全部观点来看，谢应芳是元代比较突出的无神论者。

刘基（1311—1375年，生于元武宗至大四年，卒于明太祖洪武八年），元末曾任江西高安县丞等官，因不满元朝统治，弃官归田。明初辅佐朱元璋推翻元朝统治，官至御史中丞兼太史令、封诚意伯。

刘基有无神论思想倾向。他在《郁离子·神仙》一文中说：“管豹问曰：人死而为鬼，有诸？郁离子曰：是不可以一定言之也。夫天地之生物也，有生则必有死。自天地开辟以至于今几千万年，生生无穷、而六合不加广也，若使有生而无死，则尽天地之间不足以容人矣。故人不可以不死者，势也。既死矣，而又皆为鬼，则尽天地之间不足以容鬼矣。故曰人死而皆为鬼者，凶也”^①。这段文章说明刘基是不相信人死有鬼的。

唐顺之（公元1507—1560年，生于明武宗正德二年，卒于明世宗嘉靖三十九年），曾率领兵船抵御倭寇，以功升右佾都御史，代凤阳巡抚，人称“荆川先生”。

唐顺之对“风水”迷信深恶痛绝。他说：“诸家之中，其尤熾者，曰堪輿。……堪輿吾不知其所自始，吾意其初，本以候土验气，测量水脉，以宁死者，而赞慈孝，如是而已，盖未始有鬼神之说也。自兹说之行，致使子孙露其先人不葬，或取土中数十年之陈腐，非有山崩水齧而好数移之。甚者，豫章饶兴之间，盗地以葬，往往至于杀人而不止。然则堪輿家之说，吾惧其不为祥，而为孽也”^②。这段文章不仅痛斥了“风水”迷信对人民的毒害，而且根

① 《辩惑编》卷二

② 《诚意伯文集》卷四

③ 转引自《无何集》卷之七

本不承认有什么“鬼神之说”。

吕坤（公元1536——1618年，生于明世宗嘉靖十五年、卒于明神宗万历四十六年，累官山西巡抚、邢部侍郎。曾著书批判朱熹，临终焚毁。他在他的家乡创办“井田葬法”，类似现在的公墓。他在“棠训”一文中说：“余既作井田葬法以贻来世，恐来世不能守也，乃谢阴阳流无入吾兆，又为俚语以寐子孙。曰：呜呼！天生蒸民，各有分定、造化之权在人，天将安用？我闻为恶降殃，作善获福，奈何舍我本身，求之枯骨！”^①

吕坤不仅反对“风水”迷信，而且认为“造化之权在人，天将安用？”从根本上否定了上帝。

王廷相（公元1474——1544年，生于明宪宗成化十年，卒于明世宗嘉靖二十四年），曾任兵科给事中、巡抚陕西、左都御史等官。

他在“答何柏斋造化论”一文中说：“今执事以神为阳，以形为阴，此出自释氏仙佛之论，误矣。夫神必藉形气而有者，无形气则神灭矣。纵有之，亦乘夫未散之气而显者，如火光之必附于物而后见，无物则火尚何在乎？”^②

这段文章说明王廷相继承了范缜的“神灭论”思想，同时也反对佛教迷信（即“释氏仙佛之论”）。

王廷相反对“风水”迷信更为坚决。他说：“地理风水之术，三代以上原无是论，观周礼族葬皆在北郊之外，可知矣。后世如唐吕才、宋程子、司马公、张南轩皆以为缪而不信，独朱子酷以为然。葬书曰乘生气也，儒者皆以为有理。且夫死者气已散为清风、体已化为枯腐，于生者何所相涉？而谓其福荫于子孙。岂非荒忽缪悠无著之言乎？”^③

陈确（公元1604—1677年，生于明神宗万历三十二年、卒于清康熙十六年），早年曾受业于畿山夫子（刘宗周）之门，与黄宗羲同学。晚得拘挛之疾，终身不仕。

陈确的无神论，突出的表现在反对“风水”迷信方面。在他著

① 《去伪斋文集》

② 《内台集》

③ 《雅述》下篇

的《葬书》中的“葬论”中说：“物之材不材，自为荣枯焉，非天有意荣枯之也。地承天施，亦犹是耳。人之善不善，自谓祸福焉，非天与地能祸福之也，何不善地之有？”“而世莫之悟，争地而仇多党，争利而仇同气，速狱连祸，破家亡身者有之。异端之害来有过此之毒者也，不亦痛哉？！”^①

陈确在《葬书》中的“与同社书”中又说：“某迂愚之性不通时俗，至于葬师之说，尤风所痛心。”^②

他在《葬书》的“甚次”一文中进一步指出：“今天下异端之为害多矣，葬师为甚、佛次之，老又次之”。“故凡书之言祸福者，皆妖书也，而葬书为甚”。^③

从这几段文章中可以看出：陈确既不相信“天命论”，认为“天”不能决定人的祸福、“地”（风水）更不能决定人的祸福，他更反对“风水”迷信，认为“风水”对人民为害最毒，比佛教与道教更有过之。

黄宗羲（公元 1610—1695 年，生于明万历三十八年，卒于清圣祖康熙三十四年），明末清初时人。明末时曾任鲁王的左金都御史。明亡后在家隐居著书，人称“南雷先生”。黄宗羲也是坚决反对“风水”迷信的。他在“读葬书问对”一文中说：

“昔范缜作神灭论，谓神即形也，形即神也，形存则神存，形谢则神灭。……释家所言人死为鬼、鬼复为人者，即神不灭之论也。古今圣贤之论鬼神生死、千言万语、总不出此二家。而鬼萌之说，是于二家之外。凿空言死者之骨骼，能为祸福穷通，乃是形不灭也，其可通乎？”^④黄宗羲认为“风水”迷信比佛教迷信更为荒唐。

方以智（公元 1611—1671 年，生于明神宗万历三十九年，卒于清圣祖康熙十年），明末清初人。明崇祯时曾官检讨，清朝进关以后，他当了和尚。但他不相信人死有鬼。他认为人“有生必有死”，“生奇也，死归也”。“形神离则死”。^⑤方以智实际上是

① 《遗书别集》

② 同上

③ 同上

④ 《南雷文集》

⑤ 《物世小识》

一个无神论者。

熊伯龙、生卒年不详，清初顺治时进士（清顺治帝执政时期是公元1644—1661年），曾任秘书院侍读学士，国子监祭酒等职。他写了一本无神论专著，名《无何集》。他在这部书中汇集了王充《论衡》中有关无神论的全部言论，分门别类，编为十二卷，每卷后面写了他的“总评”，并把王充以后我国历代名人有关无神论的言论，也搜集在这部书里面，虽然不全，但对研究我国无神论史，还是有一定贡献的。

熊伯龙在《无何集》的“自述”中说：“钟陵（他的别号——引者注）自幼不信神仙鬼怪祸福报应之说，……尝作鬼辩，言人死之后，如未生之前。……是时尚未读《论衡》也。后越数年，京师购得《论衡》读之，喜曰：予言有征矣。……读至论死篇，云人未生无所知，其死归无知之本，与鬼辩同义。……因欣然自喜，又爽然自失。自喜者，喜其言之竟合于古也，古人先得我心，其信然矣。自失者，恨其论之不逮于古也。……因废……鬼辩诸篇。①”我们从《无何集》来看，熊伯龙不愧为清代前期的一位比较杰出的无神论者。值得一提的是，熊伯龙的这部《无何集》在他生前未敢出版，在他逝世一百余年以后，才在他的故乡湖北刻板问世，但流传也不广，这和当时清朝统治阶级执行的“文字狱”的反动政策是分不开的。

（六）

鸦片战争以后，由于西方资本主义——帝国主义的侵入，我国社会开始沦为半殖民地半封建社会。又由于外国资本在中国开办近代机器生产的工矿企业，招收中国工人进行剥削，这就产生了中国无产阶级。同时中国的民族资产阶级也产生了，他们也开办工矿企业，招收中国工人进行剥削，这又使中国无产阶级更加壮大起来。

由于中国社会产生了近代工业，产生了中国的无产阶级和资产阶级，从而就产生了代表中国民族资产阶级利益的政党——孙中山先生领导的同盟会——国民党。同时也产生了无产阶级的先锋队

② 《无何集》自述三。

——中国共产党。

随着西方资本主义——帝国主义的侵略，传教士也把天主教和基督教大量的输入我国，并在我国各地普遍地设立了教堂，采用各种方法，吸收我国各族人民（不少人）加入了天主教和基督教。这样，就使我国的宗教除了原来的道教、佛教、伊斯兰教之外，天主教和基督教也滋长起来。我国的宗教势力又有了新的的发展。

这一时期，我国的无神论这个领域的情况也产生了新的变化。由于中国民族资产阶级的产生，我国无神论与有神论之间的斗争，也被赋予了新的内容。中国民族资产阶级及其革命政党，为了完成反帝反封建的历史任务，必然也要同有神论和宗教迷信开展斗争，这是西方资产阶级民主革命历史已经证明了的一条规律，十八世纪法国杰出的老无神论者，都是当时民主革命的伟大战士。在孙中山先生领导中国旧民主主义革命那个时期，我国无神论者也提出了“毁鬼庙、弃鬼像、绝鬼祀”的激进口号，并把反对有神论和宗教迷信的斗争与争取资产阶级民主革命的斗争联系起来，认为争取“平等”，必须反对有神论。这一方面可作代表的是章炳麟。

章炳麟（公元1869—1936年，生于清同治八年，卒于民国二十五年）字叔权，号太炎，早年因参加维新运动被通缉，流亡日本，1903年回国，被捕入狱。1906年出狱后又赴日本，主编“民报”，参加孙中山领导的同盟会。1911年辛亥革命后回国，任孙中山的总统府枢密顾问，并主编“大共和日报”。1913年因参加“讨袁”被袁世凯禁锢，至袁死始释放。1917年参加孙中山的护法军政府，任秘书长。1924年脱离国民党，回家讲学为业，1936年在苏州病死。

章太炎在“无神论”一文中说：“唯物之说，犹近平等，惟神之说崇奉一尊，则与平等绝远也”。^①

这就是中国资产阶级在民主革命斗争中，把争取平等与反对有神论和宗教迷信的斗争密切联系起来的一个明证，在当时是有一定的进步意义的。

章太炎在“无神论”一文中又说：“若万物必有作者，则作者亦更有作者，推而极之，至于无穷。然则神造万物，亦必被造于

^① 《章氏丛书》太炎文录初编·别录三

他，他又被造于他，此因明所谓犯无穷过者。以此断之，则无神可知已”。^①这是章太炎的最明确的无神论思想。而他的这篇“无神论”文章的矛头，主要针对的是基督教的宗教迷信。

章太炎一方面提倡无神论，另一方面又主张要建立宗教。他在“建立宗教论”中主张：“立教以惟识为宗，识之实性，即是真如”。^②这又反映了在反对宗教迷信方面，中国资产阶级是不彻底的。

由于帝国主义的侵略压迫和封建专制主义的残酷统治，阻碍了中国资本主义的顺利发展，这就决定了中国民族资产阶级的软弱无力，这种情况反映在无神论与有神论的斗争方面，也显得贫乏和空虚。中国资产阶级民主派的代表人物不仅没有写出一本中国无神论史的专著，他们甚至也没有编出一本中国无神论史的资料汇编。值得一提的，倒是中国的翻译界，在把十七、十八、十九世纪的西方无神论的世界名著翻译成中文，介绍给中国读者方面，做了不少工作，像十七世纪的斯宾诺莎的自然神论著作，十八世纪法国老无神论者爱尔维修和霍尔巴赫等人的著作，有些已翻译成中文出版，这是把西方的无神论思想第一次介绍到中国来，这一历史功绩是必须承认的。

由于中国民族资产阶级及其政党没有完成宣传无神论、反对宗教迷信的历史任务，这个历史任务就全部落到中国无产阶级及其政党——中国共产党的肩上。

伟大的十月革命以后，中国无产阶级登上了历史舞台，从此中国历史开始了一个新纪元。1919年，“五四”运动爆发了。毛主席指出：“五四运动是反帝国主义的运动，又是反封建的运动。”“五四运动是当时无产阶级世界革命的一部分”。^③“五四”运动的主力军还不是工人和农民，而是革命的知识分子，但是“五四运动是在思想上和干部上准备了1921年中国共产党的成立。”^④

中国共产党的成立和马克思主义输入中国是分不开的。由于马

① 《章氏丛书》太炎文录初编、别录三

② 同上

③ 《毛泽东选集》第2卷第623—670页

④ 《毛泽东选集》第2卷第623—670页

克思主义的无神论是最彻底的无神论，因而中国共产党人就必然是最彻底的无神论者。中国共产党人在马克思主义、列宁主义、毛泽东思想指引下，不论是在我国的资产阶级民主革命（新民主主义革命）时期，还是在社会主义革命时期，都是把宣传无神论，同有神论、宗教迷信、封建迷信的斗争，作为中国革命的一个组成部分而进行的。因此，中国无神论史也进入了一个崭新的历史时期。这一新的历史时期的特点是：中国无神论走出了知识分子的书斋，同工人和农民的革命运动结合起来，成为广大工农群众同有神论、宗教迷信、封建迷信进行斗争的有力武器。

（七）

上面描述的，就是中国无神论史的一个大致的轮廓。由于这个问题还是一个前人没有探讨过的新领域，我掌握的资料极其有限，因此这个大致的轮廓只能是粗线条的，很不准确。但把它勾画出来，以供研究这个问题的同志们参考之用，我认为还是有必要的。

根据我所描述的中国无神论史的这个大致的轮廓来看，就有许多问题是需要大家共同来探讨的。这里我只提三个比较大的问题。

第一个问题是中国无神论史的分期问题。中国无神论史如果从春秋战国时期算起，到“五四”运动时期，前后经历了两千多年之久。这两千多年总得分为几个时期。这并不是我们主观上想要分期，而是中国无神论史在它自己的发展过程中，分期问题是客观存在的事实。我们不承认是不行的。问题在于如何分期才符合客观实际情况？才正确反映了中国无神论史的发展规律？

有的同志建议就用中国的不同朝代进行分期、也有的同志建议用中国社会的不同发展阶段进行分期。用这两种办法解决中国无神论史的分期问题，当然是比较现成的，也是比较省事的。但是我觉得这两种方法都不能反映出中国无神论史的内部联系及其规律。当然，中国无神论史是中国思想史的一个重要组成部分，它是中国社会意识形态的一个重要组成部分，因而完全摆开中国社会发展的各个不同阶段而谈中国无神论史，那是不正确的。同样，中国无神论史上的所有无神论者，都生活在中国历史上的各个不同的朝代，和当时的历史事件密切联系着，因而完全摆开中国的各个朝代而谈中

国无神论史，这也是不正确的。

根据以上的理由，我认为划分中国无神论史的分期问题，主要要看中国无神论在它的发展史上，在同有神论和宗教迷信进行斗争的过程中，在一定的时期里，最突出的问题是什么？最主要的矛盾是什么？最尖锐的斗争是什么？这一时期和它的上一时期有什么显著的不同？这一时期和它的下一时期又有什么显著的不同？根据这些线索，同时结合中国社会的不同的历史发展阶段和中国的各个不同的朝代，来划分中国无神论史的分期问题，似乎比较合乎实际一些。

根据上面提出的这个设想，我把中国无神论史大体上划分为五个时期：春秋战国为一个时期，这个时期是我国由奴隶社会向封建社会演变时期，也是无神论思想的产生时期。这个时期的无神论与有神论之间的斗争，最突出的表现在反对天神（昊天上帝）、人鬼和巫覡卜筮等原始迷信方面。两汉为一个时期，这个时期是我国封建社会的上升时期，也是有神论和宗教迷信的发展时期，主要表现在佛教开始传入和道教开始建立。但这一时期无神论与有神论的斗争，突出的表现在反对“谶纬迷信”方面，因为汉朝的统治阶级当时大力扶植这种迷信。魏晋南北朝为一个时期：这个时期中国社会还是封建社会，但意识形态领域里的变化很大，突出的变化是佛教在我国有了巨大发展，某一朝代甚至成为“国教”，因而无神论与有神论之间的斗争，突出地表现在反佛教迷信方面。从唐朝到清朝为一个时期。这一时期中国封建社会已由发展逐渐转向衰败。中国封建统治阶级仍在大力扶植佛教与道教。但这一时期中国社会上最突出的迷信是以“风水”为代表的封建迷信，因而无神论与有神论的斗争，也在这方面表现最尖锐。自从鸦片战争到“五四”运动为一时期，（近代时期）。这一时期由于帝国主义的侵入和中国资本主义的产生，中国社会开始沦为半殖民地、半封建社会。以孙中山为代表的中国资产阶级民主革命运动产生了，反对宗教迷信的斗争与中国民主革命运动结合起来，成为中国民主革命的一个组成部分。这就是这一时期无神论与有神论的斗争的突出表现。

这样划分中国无神论史上的分期问题是否正确？希望大家来共同研究

第二个问题是中国无神论史的人物选择标准问题，究竟那些人是无神论者？那些人不是无神论者？那些人应该写进中国无神论史？那些人不应该写进无神论史？这是一个需要大家来共同研究的问题。

当然，对于某些人，如荀子、王充、范缜、柳宗元、刘禹锡、熊伯龙……等人，我国学术界、思想界一致公认是我国历史上的伟大的无神论者，是没有什么争论的。对这些人物及其著作，在中国无神论史中应该大书特书，占一个显著的重要位置，是完全应该的。

但是对于另外的一些人，就可能有不同的看法。例如春秋战国时候的公孟子，他只说了“无鬼神”的一句话，再没有其他著作。这个人算不算是一个伟大的无神论者？应不应该写进中国无神论史？又如两晋的阮修、阮瞻，《晋书》都有他们的“列传”，承认他们都是当时有名的“无鬼论”者。但是他们并没有什么著作。他们究竟算不算是一个伟大的无神论者？应该不应该写进中国无神论史？还有晋朝时期的宗岱，《太平御览》说他“著无鬼神论”，但现在这部书早已佚失了。南北朝时期的宋朝的范晔，《宋书》“列传”说他“欲著无鬼论”，他究竟著了没有？不清楚，即使著了，也早已佚失了。唐朝的林蕴，《新唐书》“列传”说他“撰无鬼论”，这部书也早已佚失了。像这样的人算不算是一个伟大的无神论者，应不应该写进中国无神论史？

我的看法是：评价这些历史人物，都不能离开这些人当时所处的历史条件。公孟子是春秋战国时人，那个时代是有神论在社会上占统治地位的时代，他第一个高举起“无鬼神”的旗帜，这在当时来说，就是进行了思想界的一场革命，是了不起的。他没有著作留传下来，是中国的奴隶主和封建领主的残酷统治没有给他著书立说的条件，而不是他的过错。对这个人，我认为应该肯定是中国历史上的一位伟大的无神论者，应该在中国无神论史上占有他应有的显著地位。

阮修、阮瞻生活的那个时代，是中国统治阶级倡导“讖纬迷信”同时又大力扶植佛教的时代，他们都出身于士大夫家庭，当时在社会上是有名望的人物，而敢于坚持“无鬼论”，敢于同统治阶级

唱对台戏，在当时的历史条件下，也是很难得的，是了不起的。因此，我认为应该承认他们是我国历史上的伟大的无神论者，是应该写进中国无神论史的。

宗岱，范晔、林蕴，都是中国官方“钦定”的史书中，承认他们是著“无鬼论”（或无鬼神论”）的。他们的著作没有留传下来，这是被中国黑暗、残酷、野蛮的封建统治所埋没了，他们不能负责的。对于这样的人，同样应该承认是我国历史上的伟大的无神论者，是应该写进中国无神论史的。

在中国历史上，还有一些人并不以无神论者出名，但是在他们的著作中，却有反对当时社会上盛行的“风水”、“禄命”、“占卜”、“宅经”……等等封建迷信的精采文章。这种文章在当时来说，它所起的作用，是同各种封建迷信进行了尖锐斗争，在当时社会上产生过很大影响，应该承认他们的这种著作具有一定的无神论思想，应该在中国无神论史上占有他们应有的一定地位。其中有些人在当时政治上保守的，例如：司马光。但他反对“风水”迷信方面却是很坚决的。他的著作中反对“风水”迷信的这种斗争，应该认为是无神论与有神论斗争的一个侧面，应在中国无神论史上予以肯定。

在中国历史上，还有一些人是以反对佛教出名的，例如唐朝的韩愈。但他是一个地地道道的有神论者，他写了一篇题为“原鬼”的文章，承认鬼神是存在的。他反对佛教是出于别的动机和目的，实质上是有神论阵营内部的不同派系之间的斗争。这种斗争在各种宗教之间和各种宗教内部也是存在的。对这种斗争就不能认为是无神论与有神论之间的斗争，因而不宜写入中国无神论史。

以上只是举了一些例子，这样来确定中国无神论史上的人物选择的标准，是否正确？也希望人家来共同研究。

第三个问题是中国无神论史的特色问题。由于我占有的材料极其有限，对许多人的无神论思想没有进行深入研究，因而还很难对这个问题提出比较成熟的意见。但这个问题是客观存在的，是必须研究的。

从上面描述的中国无神论史的大致轮廓来看，中国无神论学说有三个特色，是比较突出的，是非常明显的。

一是“无鬼”与“有鬼”的斗争。中国历史上有许多无神论者突出地肯定人死以后无鬼。这种观点在中国历史上称之为“无鬼论”。而“无鬼论”的对立面就是“有鬼论”，就是肯定人死以后有“鬼”。这种斗争在两晋南北朝时期也称为“神灭论”与“神不灭论”的斗争。“神灭论”也就是“无鬼论”，“神不灭论”也就是“有鬼论”。“无鬼”与“有鬼”的斗争，或“神灭”与“神不灭”的斗争，从春秋战国一直贯穿到“五四”运动，两千多年没有停止过，堪称为中国无神论学说的一大特色。

二是“天人”关系的斗争。在这个问题上也有尖锐对立的两种不同观点。一种观点认为“天”就是“昊天上帝”，“天”是有意识的，它是宇宙的“造物主”，“人”间的治乱兴衰，改朝换代，每人的富贵贫贱，寿夭穷通，都是由“天”（昊天上帝）在那里安排的，决定的。

另一种观点认为：“天”就是自然界，“天”是无意识的，“人”间的治乱兴衰，改朝换代，每人的富贵贫贱，寿夭穷通，与“天”是毫无关系的。

这两种观点的斗争，就叫作“天人”关系的斗争。这种斗争也是自从春秋战国一直贯穿到“五四”运动。在这种斗争中，战国时代的屈原的“天问”与唐朝时代的柳宗元的“天对”，是最有名的代表作。因而“天人”关系的斗争，也是中国无神论学说的一大特色。

三是反对各种迷信的斗争。这种斗争也从春秋战国一直贯穿到“五四”运动，没有停止过。在中国的各个不同的历史发展阶段，在各个不同的朝代，都有比较杰出的反对迷信的无神论者的光辉史迹留传下来。在我国历史上，大家最熟悉的要算西门豹了。他在任鄴令时，为了打击当地每年为“河伯娶妇”而杀害民女的野蛮、黑暗、残酷的迷信，把三个巫婆和一个“三老”投入河中的故事，留传了两千多年，成为中国历史反对封建迷信斗争的一个光辉的榜样。而在明清两代，我国的无神论者为了反对当时在中国社会上盛行的“风水”迷信，也写了许多很精采的文章，从而更丰富了中国无神论学说的内容，也构成了中国无神论学说的一大特色。

中国无神论史是一个空白的领域，也是一个广大的领域。在这

个领域里，有许多问题需要大家共同探讨，共同研究。只靠一两人的力量是完成不了这个任务的。而在探讨和研究的过程中，产生各种不同的看法，发生一些争论，那是难免的，也是正常的。只有经过争论，才会把中国无神论史的研究引向深入。因此我诚恳地希望读者看了我的这篇“初探”的文章以后，提出自己的不同看法，写出自己的心得体会，并争取在报刊上公开发表，将来汇集起来，就可产生一本《中国无神论史论文集》，为将来编写《中国无神论史》作些思想准备，还是有一定意义的。

1978年7月

对中国历史上“形神”问题的简要回顾与评论

牟 钟 鉴

人是地球上最高级的生命体，它既有极为复杂的生理构造，又有高度的智慧，能够自觉地认识世界和能动地改造世界。人类自诞生以后，就成了地球的主宰、万物之灵；地球的面貌由于人类的活动而极大的改观了，千千万万的生物逐渐为人所用、受人的意志的支配，于是地球就从生物的世界演变为人类的世界。人类在不断认识和改造周围自然界的同时间，也在一步步探索自身构造的秘密和智慧的本质，研究人的生命活动的规律。所谓“形神”问题，就是讨论人的生命体所包含的两个基本的方面——形体与精神之间的相互关系的。在人类认识史上，“形神”问题有一个由简单到复杂的历史发展过程，它所包含的丰富内容是不断展开的。“形”，笼统地说是指肉体，具体地说，各种生理器官、神经系统、大脑的构造，都包括在“形”的范围之内；“神”是指精神活动，包括感觉、记忆、自我意识、思维、情感等。总之，前者是有形的、物质的方面，后者是无形的、精神的方面，两者有机地结合在一起，形成正常的人的生命活动。“形”与“神”是怎样产生的？两者之间究竟是一种什么样的关系？人的精神活动的本质是什么？要科学地回答这个问题相当不容易。“形神”问题在中外哲学史和科学史上众说纷纭、莫衷一是，是一个长期争论不休的老大难问题。形神关系直接涉及到哲学、宗教和科学；在这个问题上，唯物论同唯心论、无神论同有神论、科学同迷信，进行过长久而激烈的斗争，直到今天，斗争仍在继续。在哲学理论上，它关系到划分唯物论与唯心论两大阵营的哲学基本问题，即物质与精神（或意识）的关系问题，关系到意识的起源和它的本质的问题；在无神论同宗教神学的斗争中，它关系到“不死的灵魂”是否存在以及有没有“来世幸福”的问题；在

科学研究上它关系到心理学、生理学（特别是神经生理学）、生物学等学科所研究的课题，诸如心理活动的规律、神经系统（特别是人脑）的构造及功能、生命的起源、生物的进化、人类的产生等。由此可知，“形神”问题涉及的方面广泛，问题的难度较大。在思想史和科学史上，唯心论者和宗教神学家利用“形神”问题的复杂性，从根本上颠倒形神关系，妄图把人们引入迷途；不少唯物论者和科学家，沿着正确的方向，对“形神”问题作了艰苦的有价值的探索，希企得到满意的答案，但受时代和阶级的局限，在他们的贡献中难免包含着肤浅的、幼稚的、片面的甚至错误的东西。只有马克思主义哲学，在批判地继承历史上唯物论、辩证法和无神论的有益成果的同时，总结并运用近代自然科学和社会科学所获得的丰富的精确的资料，才第一次揭示了生命的本质、人的本质和意识的本质，对“形神”问题作出系统的科学的说明，给予“灵魂不死”以及其他神秘观念以毁灭性的打击。当然，马克思主义哲学并没有穷尽真理，而是为真理的发展开辟了无限广阔的道路；马克思主义哲学也没有结束斗争，而是为今后的斗争指明了方向、提供了武器。本文着重对中国哲学史上“形神”问题的争论，作一简要回顾，并结合自己学习马克思主义形神观的粗浅体会，作一点评论。

一、中国哲学史上关于“形神”问题的争论 和范缜的历史功绩

“形神”问题的起源相当久远，本文不打算对这个问题作详细的论述。需要概括地指出的是，精神与肉体的关系问题是原始人类发展到一定阶段上被提出来加以思考的，在这个阶段上，受生产力水平的限制，人类虽已开始思考诸如形与神、生与死、人与自然的关系问题，但无法得出正确的答案。在很长的一段时间内，人类把精神活动看成是一种灵魂的作用，普遍认为灵魂与肉体是两码事，可合义可离，合而为生，离而为死，肉体死后，灵魂仍然存在，继续过非人间的生活，这便是“灵魂不死”的观念。这种观念是由于人类不了解自身的构造、不理解睡眠、做梦、呼吸、流血等生理现象而引起的。“灵魂不死”的观念是最早的有神论观念之一，恩格

斯曾经指出：“宗教是在最原始的时代从人们关于自己本身的自然和周围的外部自然的错误的、最原始的观念中产生的。”^①“灵魂不死”的观念，可以看作是人类对形神关系所作的最早然而错误的说明。这种有神论观念统治人类的时间很长，无神论思想是后来逐渐萌芽产生的。在我国至少从西周时起就有无神论思想出现，在“形神”问题上，一些具有无神论倾向的人，是通过对鬼神的怀疑和否定来批判“灵魂不死”的。春秋时期，唯物主义者开始冲破宗教神学的重压而出现，他们用“五行”（金、木、火、水、土）、“阴阳二气”或单独用“水”来说明万物的构成及其变化，虽未直接提到人体的构成，但人体是被包括在内的。这个时期，无神论与有神论在“形神”问题上的斗争，可以说是处于酝酿的阶段。

（一）“形神”问题上不同观点的正式对立和唯物主义形神观的初步形成（春秋末期、战国、秦汉之际）

春秋战国之际是奴隶制崩溃、封建制建立的社会大变动时期。从经济上说，封建生产关系的建立以及铁器、耕牛在农业上的普遍使用，推动了生产力迅速发展；从上层建筑说，随着奴隶主政权的垮台，传统的天命论、鬼神思想和灵魂的观念被大大动摇，过去是受压迫的各个阶级得以比较自由地表达自己的思想，诸子百家纷纷著书立说，形成争鸣的局面；从科学来说，天文学、医学等学科也从宗教的羁绊中逐步挣脱出来，获得重大进展。如公元前541年，秦国人医和指出病因“非鬼”，而是受“阴、阳、风、雨、晦、明”六气的影响；再后，民间医生秦越人（即扁鹊）精通医术，反对巫术迷信，以“信巫不信医”为“六不治”的原则之一；再如《黄帝内经》（主要反映先秦时期的医学成果，也包含秦汉之际增补的内容），提出脏腑经络的中医理论，记载了我国最早的人体解剖知识（《灵枢·肠胃》等），提出初步的血液循环的概念（《素问·举痛论》）^②。所有这些，都加深了人们对自然界和人体的认识，推动唯物主义哲学和无神论思想，从萌芽状态渐次形成理论体系。哲学家们在探讨生命的本质问题时，正式提出“形”与“神”的对

① 《马克思恩格斯选集》第四卷第250页

② 以上见《中国古代科学技术大事记》，人民教育出版社，1978年，第18页

立哲学范畴，并从理论上阐述它们之间的相互关系。

在唯心论和有神论阵营里，关于“形神”问题有三派观点。一派是延续下来的传统的“灵魂不死”的观念以及与之俱存的鬼神之说，表现为敬祭鬼神和祖先、实行厚葬甚至人殉以及与之有关的其他迷信活动。另一派是以唯心主义哲学家庄周（约公元前369—286）为代表，表面上他不讲灵魂和鬼神，用“气”的聚散来说明生死，但他说的“气”并不是第一性的物质，“气”还要依赖于精神性的“道”。关于形神关系，庄周说过：“精神生于道，形本生于精，而万物以形相生”^①，“道”是最根本的，由它产生出个体的精神，然后由精神产生出形体。显然这是唯心主义的形神一元论。庄周认为精神可以不依赖于形体，甚至能摆脱一切物质条件的约束，达到绝对自由的逍遥状态，这就是所谓“道”。这种“道”同宗教的“神”在实质上毫无二致。还有一派以孔丘（公元前551—479）为代表。孔丘一方面继承了殷周以来的天命论，提倡敬天法祖，主张厚葬，认为“获罪于天，无所祷也。”^②基本上是有神论者。但另一方面他并不热心去鼓吹鬼神和灵魂，他重视今生，对来生存而不论，重视人事，对鬼神敬而远之；他的学说重心在于宣扬奴隶主伦理道德，用“忠”、“孝”的说教，向人民灌输对统治者恭敬、服从的奴才性格，以挽救崩溃中的奴隶制度。对于孔丘来说，祭天祭祖和丧葬仪节，主要是加强道德教化的手段，即后来所谓“神道设教”。孔丘的这种态度对后世儒家学者影响很大。战国时期形成的《易传》和秦汉之际形成的《礼记》，根据孔丘的学说，以折中模棱的态度提出了正统儒家学派最早的形神观。《易传·系辞》讲到“魂”时说：“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”承认有“游魂”，但它变向何方？它与精气是什么关系？说得含混不清。《礼记·檀弓》记载吴季札的话：“骨肉归复于土，命也。若魂气则无不之也，无不之也。”认为人的形体（骨肉）死后归到大地，魂气（即灵魂）则游离出来，到处飘荡，进而如何，不见下文。对这些话可以作出不同解释，“仁者见仁，智者见智”。到魏晋南北朝时期，上述的话成为人们争论“形神”问题时经常引证的

① 《庄子·知北游》

② 《论语·八佾》

经典依据。后来从这种观点中发展出了“形神相合”的论点。凡是强调形神合则生，离则死的便能冲破有鬼论的框子走入无神论阵营，凡是强调形神离则形死神存的便投入有神论阵营。上面这三派观点（传统神学、庄周的、孔丘的）都是没落奴隶主阶级的意识形态，是这个阶级反对新兴的封建制度、挽救走向灭亡的奴隶制的思想武器。《易传》和《礼记》则反映了地主阶级对唯心论和神学妥协的一面。

在唯物论和无神论方面，战国时齐国稷下学派宋轻（亦称宋钎、宋荣）、尹文的“精气”说，具有开创性，奠定了我国古代唯物主义形神观的理论基础，对后世影响极大。宋、尹的思想保存在《管子》一书的《内业》、《心术》、《心白》数篇中（根据郭沫若考证）。宋、尹认为“气”构成万物，最细微的气叫着“精气”，“精也者，气之精者也”，精气形成人的精神，“凡人之生也，天出其精，地出其形”，这就是说，精神来自天上的“精气”，形体来自地下一般的“气”，“和乃生，不和不生”，即强调形与神相结合，才有人的生命。宋、尹把人的形体比成一间房子，“四肢坚固，可以为精舍”，“敬除其舍，精将自来。”宋、尹的“精气”说用一种特殊物质——“精气”来解释精神现象，坚持用物质性的“气”来说明世界的统一性，并强调形神不可分离，基本上是唯物主义的形神观。但它讲的是形神相合，而不是形神一体，它直接把精神归结为某种物质，漏洞很大，容易被形神二元论者所利用。

战国后期的墨经，把当时人们对生命本质的认识成果，概括为一个深刻而又简洁的定义：“生，刑（形）与知处也。”^①它明确指出生命有两个要素：形体与知觉，两者结合在一起才是生命。墨经对这个定义未作系统论证，仍未说明形与神何者更根本。墨经解释梦时说：“梦，卧而以为然也。”^②指出梦只是人在睡眠中所见到的，醒而未必如此，不把梦境当成现实中的真事。

荀况（学术活动年代为公元前 298—238）是先秦最大的唯物论和无神论者，他不仅在自然观和认识论等方面达到了很高的水平，在

① 《墨子·经上》

② 同上

“形神”问题上也是出类拔萃的。他凭借自己较坚实的唯物主义哲学基础和对人体生理学的丰富知识，吸收宋、尹的“精气”说，把“形神”问题进一步深化和具体化了。第一、宋、尹和墨经都强调形神不可分，但未指明何者派生何者。荀况则明确地说：“形具而神生，好恶、喜怒、哀乐臧焉”^①，人的生理器官完备，精神就随之产生，首次指出了形体比精神更根本、精神需依赖于形体，这是高过宋、尹的地方。第二、荀况把对形神关系的唯物主义分析具体化，指出人的各种精神活动如感觉、思维、感情皆依赖于相应的生理器官。如：识别事物外部形状的视觉依赖于眼睛的器官（“形依、色、理，以目异”），辨别不同声响的听觉依赖于耳的器官（“声音清浊、调节奇声，以耳异”），辨别各种气味的嗅觉依赖于鼻的器官（“香、臭、芬、郁、腥、臊、泔、酸、奇臭，以鼻异”）^②。人的身体能感知痛痒、凉热、轻重。人的心则能支配各种感情。第三、指出心同其他感官的联系和差别。一方面，作为思维器官的心离不开感官，要靠感官应接外物，把感觉到的事物分门别类，然后心才能验而知之。另一方面心有特殊功能：心为全身的统帅、精神活动的主持者：“心居中虚，以治五官”^③，“心者，形之君也，而神明之主也。”^④心能选择感情：“情然而心为之择谓之虑。”^⑤心能了解规律：“人何以知道？曰：心。”^⑥心只要“虚壹而静”，“足以定是非决嫌疑”^⑦，纠正感官造成的错觉。总之，荀况比较细致地分析了思维器官的功能，在重视感觉的基础上特别强调了理性的作用。他错误地把心当成思维器官，不了解思维是脑的功能，这是时代的局限和科学的低水平造成的。第四、否认人死变鬼，所谓“见鬼”不过是感官错乱产生的幻觉：“凡人之有鬼也，必以其感忽之间疑玄之时正之。”^⑧“见寝石以为伏虎也，见植林以为后

① 《荀子·天论》

② 《荀子·正名》

③ 《荀子·天论》

④ 《荀子·解蔽》

⑤ 《荀子·正名》

⑥ 《荀子·解蔽》

⑦ 同上

⑧ 同上

（立）人也。”^① 荀况在中国哲学史上第一次分析了有鬼论的认识论根源。否定了鬼，当然也就否定了不死的灵魂。第五、荀况指出：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也。”^② 他将无生物、植物、高等动物和人排列成从低级到高级的一个序列，这是对自然界和生物进化的天才猜测。荀况认为“气”为万物所共有，从植物起才有生命，到了高等动物才有知觉，只有人才具有社会道德，他看到了人的社会属性。总之，荀况将宋、尹的“精气”说大大向前推进了。不过荀况推崇孔丘，对丧礼和祭祀十分重视，是他的无神论的弱点。

荀况的学生韩非(公元前 280—233)也是一位杰出的无神论者。在“形神”问题上，他坚持精神不能离开形体的观点：“空窍者，神明之户牖也。”“神明之不离其实也。”^③ 关于生死问题，他认为“生者固动，动尽则损也，……损而不止，则生尽。”^④ 表现出有生必有死的辩证法思想。韩非认为人体的四肢和九窍在生时为生命的组成部分，死时变为死体的组成部分，这种“生之形非死之形”的思想，后来为范缜所吸收。韩非还有一个深刻的论断：“人处疾则贵医，有祸则畏鬼。”^⑤ 试图从社会根源上批判有鬼论。这一思想十分可贵，把它同荀况从认识论根源上对有鬼论的批判放在一起，真是珠联璧合、交相辉映。

宋尹、墨经、荀况、韩非的形神观和生死观是唯物的积极的，表现了新兴地主阶级对现实生活的重视和自信。

（二）“形神”问题在哲学领域中地位的上升和唯物主义形神观的发展（两汉时期）

西汉初期，地主阶级当政者还没有完全排斥无神论，但中期以后，地主阶级建立了比较稳固的中央集权制度，它的政治统治者不

① 《荀子·解蔽》

② 《荀子·王制》

③ 《韩非子·喻老》

④ 《韩非子·解老》

⑤ 同上

再需要无神论，转而求助于唯心论和神学，于是西汉董仲舒的神学目的论和东汉《白虎通义》的神秘主义就成为官方哲学。地主阶级中一些有识之士和下层的分子比较接近社会现实，少一些偏见，致力于革除社会弊政陋习，能够继承发扬先秦的无神论传统，开展对官方神学和封建迷信的批判。桓谭和王充就是其中杰出的代表。

在唯心论方面，董仲舒宣扬“天人感应”论，把自然的变化、社会的人事，皆说成是“天”的意志的体现，而人的形体和性情也是“天”给予的：“为人者，天也。”^①《白虎通义》认为“精”是“太阴施化之气”，“神”是“太阳之气”，故能“出入无间”而为“万化之本”，从根本上颠倒了物质与精神的关系，彻底否定了精神对形体的依赖。

西汉的《淮南子》在“形神”问题上带有很大的二元论倾向。它一方面接受宋、尹的“精气”说，认为阴阳二气化生万物，“炁气为虫，精气为人。是故精神天之有也，而骨骸者地之有也。”（《精神训》）它还第一次用膏烛之喻来说明形神关系：“此膏烛之类也，火逾燃而消逾亟。”（《原道训》）这个比喻生动具体，为后人经常采用。另一方面《淮南子》却又主张“以神为主者，形从而利”（同上），甚至说什么“形有摩而神未尝化者”（《精神训》），为神不灭论开了一个大大的后门。

司马迁父子提出“形神离则死，死者不可复生，离者不可复反”^②，反对灵魂不死和有鬼论。西汉末年杨雄提出“有生者必有死，有始者必有终，自然之道也。”^③把生死看成自然规律。他们的论点是正确的，但没有详细论述。

东汉初年的桓谭（约公元前 23—公元 56），在中国无神论史上占有重要地位。他首次写出专题论文，阐述形神关系。从此“形神”问题就从一般哲学问题中分化出来，成为一个相对独立的理论课题，使它在哲学战线的地位更加突出了。桓谭很形象地把形体与精神的关系比喻成蜡烛同火焰的关系，火靠烛而燃，神凭形而存，火随烛尽而息，神随形死而灭。这个比喻坚持了物质派生精神的唯

①董仲舒：《春秋繁露》

②《史记·太史公自序》

③杨雄：《法言·君子》

物主义原则，又比“精气”说进了一步，形与神的关系已不是“气”的粗精之别，而是如物体（烛）和它的能量（热与光）之间那样的关系，更加强调了精神对形体的依赖性。桓谭从烛火之喻得到启发，提出积极的养生之道：烛如善加扶持，焰可燃至烛尽，人体如善于保养，亦可避免早夭而延年益寿。可见寿夭并非命定，人可以发挥能动作用。但有生必有死，“生之有长，长之有老，老之有死，若四时之代谢矣。”^①这是不可抗拒的自然规律。桓谭以烛火喻形神是有缺陷的，它把形神关系、生命现象和精神活动过份简单化了，而且烛与火仍然可以被分开，形神二元论者可借口异烛传火来宣传神不灭。南朝梁僧祐编辑《弘明集》时，特收录桓谭论形神一文，把它歪曲成神不灭论的史料，说明桓谭的形神观有空子可钻。

王充（27—约99）是汉代最大的战斗无神论者。他继承了宋、尹、荀况的唯物主义气一元论，运用当时丰富的自然科学和社会历史知识，对以董仲舒为代表的官方神学和各种封建迷信，进行了具体而生动的批判。他为了批判有鬼论的理论基础——灵魂不死论，便发挥桓谭的烛火之喻，从理论上较系统地论述了形神关系，取得了范缜之前无神论者在“形神”问题上的最大成就。第一、他提出唯物主义的“生死气化”说。王充认为“元气”（又叫“阴阳之气”）是构成万物的最基本的因素，是宇宙最普遍的状态。“人未生在元气之中，既死复归元气。”^②人的生命只是元气变化过程中的一种暂时的具体的形式，生命是暂短的，“元气”是不灭的。这就把“形神”问题放在唯物的宇宙观的基础上了。第二、精神必依赖于形体才能存在，形体则是由“元气”形成的，决没有孤立自存的灵魂：“形须气而成，气须形而知。天下无独燃之火，世间安得有无体独知之精？”^③强调了形体是精神的质体。王充进一步指出：“天地之性，能更生火，不能使灭火复燃；能更生人，不能令死人复见。”^④这就是说，以烛火喻形神是以某一特定的烛火喻某

①桓谭：《新论·祛蔽》

②王充：《论衡·论死》

③同上

④同上

一特定的人的形神，火灭不能复燃，人死不能复生，能更燃者已是他火，能更生者已是他人。可见王充对烛火之喻的运用比之桓谭更加周密。第三、王充运用生理学和病理学的知识来论证形死神灭。“人之所以生者，精气也，……。能为精气者，血脉也，人死血脉竭，竭而精气灭，灭而形体朽，朽而成灰土，何用为鬼？”又说：“五藏有病则人荒忽……，人死五藏腐朽，腐朽，则五常无所托矣。”^①王充把中医学血脉和腑脏的概念引入形神关系的说明中，把精神对形体的依托又具体化一步。第四、王充对鬼神作了新的解释：“鬼者，归也；神者，荒忽无形者也。”“其名为神也，犹冰释更名水也。”^②这样一来，神秘的鬼神，只不过是人死后化而为的“元气”而已，因此“人死不为鬼，无知，不能害人。”^③以上可见，王充的形神观比较系统，有战斗性。不过他仍未摆脱烛火之喻带来的局限性，尽管他作了某些补充。王充为人实在，他感到梦的问题很棘手，除了指出它的虚幻性外，不愿轻率解释，承认关于梦的道理还没搞清楚：“梦者之义疑。”^④王充的这种老实作风是值得赞赏的。事实上梦的问题的确很棘手，自然科学在此一千多年之后才开始揭示其秘密。

（三）“形神”问题上斗争的激化和唯物主义形神观的 伟大成就（魏晋南北朝时期）

东汉末年，黄巾等农民大起义失败，国家由统一走向分裂。在短暂的西晋之后，南北分裂状态持续了三百多年。门阀士族阶级垄断了政治经济大权，实行黑暗反动的统治。他们热中于杀戮征伐和争权夺利，沉缅于腐朽放荡、纸醉金迷的生活。民族之间、封建割据势力之间，战争频仍，烽烟遍及黄河、长江两岸。战争、天灾和残暴的统治，使广大人民群众生活在水深火热之中。社会的苦难造成了宗教的繁荣。东汉明帝时从印度传入我国的佛教，魏晋之后迅速发展蔓延。东汉末年起自民间的道教，很快被统治阶级所利用。董仲舒的神学体系随着王充的批判和汉王朝的覆灭而破产了，儒术独尊的局面结束了。代之而起的并不是进步文化的兴盛，而是宗教

① 王充：《论衡·论死》

② 同上 ③ 同上 ④ 同上

的猖獗。门阀士族阶级及其政治代表大力扶植佛教和道教，宣扬老庄唯心论，与孔孟之道交替或同时使用，以加强思想统治。人民处在苦难中需要宗教的精神安慰，统治者要强化政权需要宗教的支持，于是宗教（尤其是佛教）便象决了堤的洪水泛滥成灾。这完全证实了马克思的论断：“宗教里的苦难既是现实的苦难的表现，又是对这种现实的苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息，……。宗教是人民的鸦片。”^①“形神”问题上的斗争，发展到这个时期，就具有了新的意义，它不仅表现了无神论与一般封建迷信的斗争，而且主要是表现了无神论同佛教神学之间的激烈斗争。两种对立的形神观的斗争这时发展到一个高峰，引起多次激烈的大辩论，成为当时唯物主义哲学同唯心主义哲学之间斗争的最主要的战场。这是庶族地主阶级与门阀士族阶级的阶级斗争在思想上的反映。

根据佛教的理论，有情众生（生物界）在未“解脱”时必有生老病死各种痛苦，并在“六道”（天、人、阿修罗、地狱、饿鬼、畜生）中轮回转生，转生的好坏（果）由其行为的善恶（因）所决定，前世如行善，今生就能得富贵交好运，前世如为恶，今生就会陷于贫贱交上恶运，而今生行为是善是恶亦能决定来生报应是好是坏，这就是因果报应。佛教认为只有看破红尘，彻底否定物质世界，抛弃现实生活，才能超凡成佛，从轮回中解脱，使精神获得永恒的快乐。显然，这一套轮回转世、因果报应和成佛的说教对剥削阶级十分有利，它替阶级压迫辩护，把人民群众的贫贱痛苦归因于个人行为的不好，又用“来世幸福”和“极乐世界”来欺骗被压迫阶级，要他们忍受现实的阶级压迫和剥削。不过这一套说教要想成立，必须凭借“灵魂不死”即神不灭的理论才行。一个人只有身死神不死，才可能有来生后世，才可能通过修行在精神上“成佛”。这样，不死的精神，就成了实现轮回、报应和成佛等一系列宗教幻想中转化的杠杆，神不灭的理论被视为佛教神学的命根子是理所当然的。

中国的佛教徒宣扬神不灭的理论十分卖力。例如汉末佛教学者牟融在《理惑论》中明确提出：“魂神固不灭矣，但身自朽烂

^①《马克思恩格斯选集》第1卷第2页

耳。”^①他用植物作比喻，说根叶（形）有生死，种实（神）无终亡，以此论证神不灭。东晋佛教和尚道安大力宣扬“六道轮回”、“因果报应”，认为“神驰六道”、“形尽一生”，因果报应“乃必然之数”。他为了解释“积善而得殃，凶邪而致庆”的矛盾现象，说什么“现业未熟，而前报已应”，“今之积德，利在方将”，“今之肆恶，衰在未来。”^②使因果报应说具有更大的灵活性。道安弟子慧远把这一思想发挥得更系统更彻底：首先，慧远提出了唯心主义的形神一元论，认为“无明”之惑，使情想滞于外物，产生善恶，因贪爱之累而使“四大”结成形体；其次慧远把报应分为“现报、生报、后报”，所谓“后报”，可经二生三生，甚至百生千生，使因果报应说可以由他们主观地任意地加以运用；第三、他在宣传形神相异的同时，又说形神“相与而化”，“浑为一体”^③，合而用，使神不灭论更具有迷惑力。此外，慧远还对无神论者曾使用的“薪（或烛）火之喻”加以歪曲利用，说“火之传异薪，犹神之传异形”^④。“薪火之喻”本来就有漏洞，又经他的曲解，再也不是对付神不灭论的有力武器了。南朝还有个郑道子，写了一篇《神不灭论》，宣扬形神二元论，认为形神虽“相因为用”，但“粗妙分源”，“各有其本”，神“其源至妙”，“神体灵照，妙统众形”，不会与躯体同灭，神形相资如同火薪相资，“火木自在，因薪为用耳。”^⑤

神灭论反对神不灭论的斗争，开端于晋宋间孙盛对罗含更生论的批判。罗含认为万物有生死而无进化，形与神合则生离则死，然而合必离，离必合，生而死，死而生，人的个体可以不断地更生于世。这实质上是神不灭论的变种。孙盛给罗含的信批判生死循环说，反对灵魂不死，说“形既粉散，知亦如之”^⑥，人死之后，转化为他物，不可能有什么灵魂更受形的事。南朝宋代及以后，斗争

① 《弘明集》卷 1

② 道安：《二教论》，见《广弘明集》卷 8

③ 慧远：《明报应论》、《三报论》，见《弘明集》卷 5

④ 慧远：《沙门不敬王者论》，见《弘明集》卷 5

⑤ 《弘明集》卷 5

⑥ 孙盛：《与罗君章书》，见《弘明集》卷 5

更加尖锐化。宗炳（慧远信徒）是神不灭论的卫道士，他认为神“立于未生之先”，“不灭于既死之后”，不仅形生于神，而且“众变盈世，群像满口，皆万世以来，精感之所集矣”，他叫做“心为法本”。^①宗炳为神不灭提出两条理由：一是神妙形粗，二是形残神不残，形病神不困，故神不随形而灭。何承天（370—447）是南朝宋代唯物主义哲学家兼天文学家，他对宗炳等人的神不灭论进行了激烈的批判。何承天针对宗炳等人的“形粗神妙”论，指出“形神相资，古人譬以薪火，薪弊火微，薪尽火灭，虽有其妙，岂能独传。”^②从形粗神妙的前提，决得不出神能独传的结论。何承天认为人死决无再生之理，形毙神散如同“春荣秋落、四时代换”^③一样，是自然法则。他进而指出，因果报应说最致命的弱点是口说虚词而无实事验证。他举例说，鹅以吃草为生，不伤害小动物，其结局总是被人宰割而食；而专吃小虫的燕子，却受到人们的爱护，“杀生者无恶报，为福者无善应”，追求来世幸福，无异于“系风捕影”^④。何承天除了与宗炳反复争辩、批判神不灭论外，他还著过《报应问》与刘少府辩论，批驳因果报应；又著《达性论》与颜延之辩难，批判佛教神学；他还赞同慧琳的《白黑论》，支持他从佛教内部起来造反。何承天为人刚直不阿、敢于触犯权贵，连皇帝都怕他三分。这种斗争性加上他精通天文历法、有自然科学知识，使他在批判佛教神学的多次斗争中，表现得非常勇敢，对无神论的发展作出一定贡献，成为范缜的先驱者。但是他不反对“以鬼神为教”，不敢怀疑儒家经典里“三后升遐，精灵在天”的说法，同时他的理论深度已不能适应斗争的需要，老的比喻和论据显得贫乏无力。无神论若不从理论上再提高一步，就无法战胜神不灭论。这个崇高的任务历史地落到了范缜身上。

历史向范缜提出了任务，同时也提供了解决任务的条件，这就是生产和科学的发展，哲学思维的发达，历代无神论思想资料的积累和同时代广阔的反佛斗争。东晋南朝近三百年间，战乱是局部的

①宗炳：《明佛论》，见《弘明集》卷2。

②何承天：《答宗居士书》，见《弘明集》卷3。

③何承天：《达性论》，见《弘明集》卷4。

④何承天：《报应问》，见《弘明集》卷18。

暂时的，长江流域经济上得到了发展，有了这个基础，加上知识分子大批南迁，文化与科学也有很大进步。何承天的天文历法学、祖冲之父子的历法和数学，都取得重大成就，王叔和的《脉经》、陶弘景的《本草经集注》，发展了我国的医药学，在《黄帝内经》的基础上加深了对人体生理规律的认识。文学、经学开一代新风，喜欢标新立异，思想比较解放。哲学上一反两汉的烦琐性而强调思辨性，抽象思维比较发达，学风上提倡清通简要。社会上反对佛教神学的斗争，长期以来是十分广阔的。反佛力量中有象孙盛、何承天那样的知名的无神论者，他们有较系统的无神论理论，起着旗帜的作用。还有一大批不知名的有一定理论水平的无神论者，是无神论阵营的重要力量，我们从佛教徒文章里的“客难”、“或问”中，能够看到他们的无神论思想有鲜明的论点、有力的论据、相当的深度。如有人向佛教徒责问：“神本至虚，何故沾受万有而与之有缘乎？又本虚 既均，何故分为愚圣乎？又既云心作万有，未有万有之时，复何以累心使感而生万有乎？”^① 又有人质问：若佛法威力无边，“为何不曜光仪于当今，使精粗同其信悟，一洒神功于穷迫，以拔冤枉之命……，想焉而弗见，告焉而弗闻，请之而无教，寂寥然与大空无别”^②，这些责难抓住佛教神学本身的矛盾，无情揭露其荒谬虚假，使佛教徒很难自圆其说。此外在广大人民群众中有大量的自发无神论者，“凡俗人常谓人死则灭，无灵无鬼”^③，“黔首之情，常贵生而贱死”^④，这些不信佛的“俗人”、“黔首”，是无神论阵营的基础力量。还有一些人站在儒、道的立场上对佛教也作出了某些有价值的批判，甚至佛教徒中也出现了慧琳那样的叛逆者。这儿方面力量联合在一起，向佛教神学发动了多次猛烈的攻击，造成思想领域的辩论如波澜起伏、层出不穷，一浪高过一浪。梁僧祐在《弘明集》后序中承认当时人们对佛教有多方面的责难和批判，其中前三个是：“一疑经说迂诞，大而无征；二疑人死神灭，无有三世；三疑莫见真佛，无益国治”，足见反佛斗争是具有

① 宗炳：《明佛论》，见《弘明集》卷2

② 同上

③ 《正诬论》，《弘明集》卷1

④ 范缜：《答曹舍人》，见《弘明集》卷9

一定哲学高度的。社会上批判佛教神学的成果和经验教训，必须给范缜以极大的启发，为提出他的神灭论奠定下雄厚的思想基础。范缜并不是孤立自生的伟人，他是时代的产儿，但他站在那个时代的高峰。

围绕“形神”问题的斗争，在南朝齐梁两代达到了高潮。一边是皇帝、权贵、僧侣，一边是范缜及不知名的支持者，双方展开了声势浩大的论战，结果范缜在理论上取得了胜利，逼得统治者不得不以权力强迫结束这场论争。其影响之大，官修的“正史”皆不敢加以忽略，《梁书》、《南史》及佛教徒编纂的《弘明集》、《广弘明集》中，都刊载了辩论的有关资料。范缜（约450—510）一生经历齐、梁两代，他少时孤贫，很早就养成耿直不屈的品格。做宜都太守时，断祠废庙，实践其无神论的主张。范缜同佛教神不灭论的斗争前后坚持了十几年，主要分为两个阶段。第一阶段是在齐朝同竟陵王萧子良辩论。萧子良贵为亲王和宰相，权势极重，范缜不过是其门下一个文人；但在理论是非上，范缜毫不退让，“子良精信释教，而缜盛称无佛。”^①旗帜鲜明、针锋相对。萧子良认为世间富贵贫贱皆由因果报应所致，范缜否定因果报应，认为人的家庭出身如同树花随风堕地，或落于茵席或落于粪溷之侧，完全是偶然的。范缜当然不了解贫富差别的阶级根源，用错误的偶然论来当武器，但他反对因果报应的神秘性，否定了剥削阶级安享富贵的神学理论根据，方向是对头的。在这次辩论之后，可能范缜感到，要彻底驳倒因果报应说必先摧毁神不灭论，他便“退论其理，著《神灭论》”^②。《梁书》在照录《神灭论》全文之后指出：“此论出，朝野喧哗，子良集僧难之而不能屈。”《南史》亦采此说。可见，范缜的《神灭论》是在齐萧子良秉政时写成的，不过萧子良集僧难范缜的文章未能保存下来，我们无从了解其内容。第二阶段是在梁朝，范缜又与梁武帝为首的朝贵和僧贵们进行了一次更为激烈的神灭与神不灭的大辩论。梁武帝是个狂热的佛教徒，他于天监三年颁发敕舍道事佛，宣布佛教为国教，他于天监六年纠集了和尚法云、权臣曹思文、萧琛等六十六人，先后写了七十五篇文章，向范缜大

① 《梁书》卷48

② 同上

举讨伐。其中多数人只会对皇帝的诏书随声附和、谀言称颂，拿不出象样的货色来，只有曹思文、萧琛等人方能勉强上阵打几个回合。梁武帝手中没有真理，就制造杀气腾腾的气氛，企图以权势压倒范缜。但范缜面对同剿，毫无惧色，运用自如地使用神灭论的锐利思想武器，以高屋建瓴之势，“辨摧众口，口服千人”，把神不灭论驳得体无完肤。曹思文不得不招认自己“情识愚浅，无以析其锋锐”^①，于是大败而归。梁武帝只得亲自披挂上阵，以谩骂代替论战，大骂范缜“违经背亲”、“妄作异端”，又使用皇帝的专制权力，下令停止辩论，实际上等于承认了自己理论上的失败。这真是思想史上瑰丽壮观的一幕：以皇帝的至高无上的淫威，以人数众多的优势，围攻范缜一人，结果却是专制皇帝败北，而范缜在围剿中却成了中国无神论史上的巨人。梁武帝一伙说的许多话，人们大都忘记了，但范缜的《神灭论》却从此流芳百世，深深铭记在人们心中。这场辩论之后，尽管佛教徒把范缜的《神灭论》，当作反面材料保存在《弘明集》里萧琛的文章之中，但却掩盖不住《神灭论》所闪烁的不可磨灭的真理的光辉。关于范缜的《神灭论》，现在存在着这样的问题：《梁书》中的《神灭论》与《弘明集》里的《神灭论》在词句上有某些差别，其中论述形神关系所用的重要比喻，前者用的是“刀利之喻”，后者用的是“刃利之喻”，两者有一字之差。“刀”与“刃”虽是一字之差，却关系重大，那么两本书的记载，究竟孰对孰错？与此相关，《广弘明集》所载沈约《难范缜神灭论》中引用的是“刀利之喻”，而《弘明集》所载曹思文、萧琛的文章引用的则是“刃利之喻”，这又是怎么回事呢？首先这决不是哪本书印刷时弄错了字，因为文章的内容就存在着对两种比喻的不同理解，其次这也不是某个论敌故意错引范缜的比喻，因为这是引用原文，错引是不可想象的。假如沈约有意将范缜的“刃利之喻”改为“刀利之喻”再加以批驳，他会不击自败，威信扫地；假如曹思文等人特意将范缜用的“刀利之喻”改为“刃利之喻”然后予以驳斥，无异于舍易求难，因为“刀利之喻”有被歪曲为形神二元论的可能，这正是曹思文等人所求之不得的，他们决不会做

^① 《弘明集》卷9

对无神论有利的事。我认为《梁书》、《弘明集》都没有弄错，范缜的《神灭论》经历过两次大辩论，有一个发展过程：《梁书》、沈约所引的《神灭论》是第一次大辩论的产物，《弘明集》所引的《神灭论》是第二次大辩论的产物。范缜在竟陵王西邸首次写下《神灭论》，虽遭到和尚们的攻击，很可能这些和尚只会奉命鼓噪，却写不出有份量的文章（只要看看梁武帝时法云等和尚们的“一窝蜂”文章的鄙陋，便知这一推断是可能的），只有信佛的士大夫们，才能写出较系统的文章来，沈约的《难范缜神灭论》便属此类。沈约之文必齐时所写，因为：第一、沈文所引的范缜“刀利之喻”与《梁书》记载的范缜齐时所著《神灭论》的比喻相同；第二、沈文末被僧祐收入《弘明集》，因为不是梁时那场辩论的论文，否则僧祐不会放过它不用。范缜在遭到沈约等人攻击后，感到“刀利之喻”不够妥当，便改成“刃利之喻”，由于这一字的改进，使《神灭论》大大提高了科学性和战斗性，在社会上产生了越来越大的影响。梁武帝“深惧黔黎致惑，故垂折衷之诏”^①，挑起了这场争论。以上是对范缜批判神不灭论的斗争经过的简单回顾。

梁武帝论证神不灭论说不出象样的道理来，只说：“源神明以不断为精”^②，就是说精神的微妙处即在不灭，所以神不灭。这是同语反复，等于没有论证。曹思文、萧琛等人的神不灭论主要是讲形神不得共体、但可合而为用的形神二元论，其论据是梦中“形静神驰”、醒时形神相合，此外，还讲圣凡同形而异神，人之质同木之质，而人有神，木无神，故形神可合亦可分，形亡则神不灭。他们千方百计要把形神分割开，同时极力夸大精神的特殊性，把它变成能独立自存的神秘之物。

范缜的《神灭论》自设宾主，对形神关系逐层分析、系统论证，其内容可归纳为以下几个要点：第一、形神相即。人的形体同人的精神总是不可分割地结合在一起；生命体存在一天，两者就分不开，一旦形体死亡，精神也随之消灭，“形存和神存，形谢则神灭”。这就从原则上否定了形神二元论。第二、形质神用。形体与精神并不是并列的二物，而是“名殊而体一”，“形称其质，神言

^①曹思文：《答法云与王公朝贵书》，见《弘明集》卷10

^②梁武帝：《立神明成佛义记》，见《弘明集》卷9

其用”，这好比刀刃同锋利的关系一样，锋利是刀刃的性能和作用，精神是形体的机能和属性，并不是在刀刃之外另有个锋利之物，也不是在形体之外另有个精神实体。在这里范缜承认精神具有不同于物质的特点，不同意把精神看成某种具体的特殊的物质，但是他认为精神的特点恰恰在于它是形体这种物质的属性和功能，不是某种独立的实体。形质神用是对形神关系相当科学的说明，是《神灭论》的精华所在。它揭示了形神之间最本质的关系，不仅迎头痛击了佛教徒借口精神特殊而宣扬的神不灭论，同时也克服了以往无神论者用精气说明精神、用薪火（或烛火）比喻形神的缺陷，堵塞了通往形神二元论的漏洞，建立起比较彻底的唯物主义的形神一元论，把无神论提到一个崭新的理论高度。在此，“刃利”的生动准确的比喻起了重要作用，而“质”与“用”这一对哲学范畴的引入则具有决定性的意义。“质用”是从“体用”发展而来的，最适于表现实体与它的属性之间的关系。“体用”作为一对哲学范畴是魏晋时才正式出现的，它标志着人们对客观事物相互间复杂关系的认识的进一步深化，但当初是由王弼等人在唯心主义的意义上加以使用的。范缜在唯物主义基础上把“体用”改造成为“质用”，用以概括形神关系恰到好处，直到今天，形质神用的命题在原则上仍然正确。第二、针对萧琛、曹思文等人的“人、木同质而人有神木无神”的观点，范缜指出：“人之质非木之质”，生之形骸非死之形骸。只有人，而且是活人的形体才具有精神的作用。这就说明，精神是一种生命现象，人的精神是人的生命活动的表现。形质神用的形神关系，由此而更为具体化。第四、“手等有痛痒之知”，“是非之虑，心器所主。”范缜运用当时人体生理学的科学知识，吸收并发展了荀子的思想，再进一步把精神对形体的依赖关系具体化，指出人的精神活动依赖于一定的生理器官如手足、眼耳、七窍、五脏等，痛痒的知觉靠手足等感觉器官，思维活动靠心脏。由于科学水平的限制，范缜错把心脏当成思维器官，但他指出思维活动如同感觉一样，必定依赖于相应的生理器官，反对“虑体无本”，这在理论原则上是正确的。不仅如此，范缜还把人的精神活动分为“浅知”（“痛痒之知”）和“深知”（“是非之虑”），认为思维比感觉的认识程度更深，两者既有差别又不可分割，“总为一神”，

对精神活动进行了分析和综合。第五、范缜针对曹思文等人利用梦来宣扬形神二元论，在《答曹舍人》一文中，用生活的事实指出梦境虚幻不实，“梦为牛”、“梦为马”，“明旦应有死牛死马，而无其物”即是验证。梦既然是虚假的，就不能用它来论证精神可以离开肉体。第六、批判有鬼论，指出禽兽有飞走之异，人鬼也只是幽明之别，不能互变。范缜对有鬼论批判不力，但明确反对人死神在、灵魂变鬼。第七、“陶甄出于自然，森罗均于独化”，万物是自己在发生，万象是自己在变化，人只有“乘夫天理”，认识和掌握自然界的规律，行动才能正确。这说明范缜的神灭论是以唯物主义自然观为基础的。第八、《神灭论》的目的，在思想上就是为了“以明无佛”，指出佛教神学的虚妄，破除群众对生死轮回、因果报应的迷信；在政治上是为了清除佛教给社会带来的祸害，解决“浮屠害政，桑门蠹俗”的问题。范缜尖锐指出，佛教盛行之下，群众“竭财以赴僧，破产以趋佛”，造成贫困和道德败坏，家庭骨肉分离、子嗣断绝，国库财竭粮空，军队丧失战斗力。他认为，人们只要放弃对佛教神不灭论的信仰，就能使劳动者不求来世而重视生产，使统治者不因谀佛而过分挥霍，有利于社会生产的发展、人们生活的提高、国家的安定和富强。这当然是为维护地主阶级长远利益着想，不过应当看到，《神灭论》在客观上无疑是有利于生产的发展、科学的进步和移风易俗的。范缜是庶族地主阶级思想家，他曾建议皇帝“苟片善宜录，无论厚薄；一介可求，不白等级。”^①要朝廷肯于听取“布衣穷贱之人”^②的进言。说明他对门阀士族阶级专制制度及特权是深为不满的。

范缜《神灭论》文约义丰，是一篇高水平的哲学专题论文，是思想史上的珍品。他用深刻的论证、准确的比喻、严密的逻辑、科学的事实和生动的文体，较好地解决了形神的根本关系问题，为后人的进一步探索，开辟了道路。《神灭论》在佛教神学掀起的狂风恶浪中是中流砥柱，在同时代无神论中则是高山之巅。他的理论深

^①范缜：《以国子博士让袁子野表》，见严可均：《全上古三代秦汉三国六朝文·全梁文》卷45

^②范缜：《与王仆射书》，见严可均：《全上古三代秦汉三国六朝文·全梁文》卷45

度可佩，他的战斗精神和原则立场尤为可贵。他不“卖论取官”，不怕权势不受利诱，坚持长期宣传无神论，历两朝而不辍。他又善于在斗争中学习和提高，使自己的无神论思想不断完备。中国无神论史上的光荣的战斗传统在范缜身上得到了发扬光大。

范缜毕竟是地主阶级思想家，在历史观方面不能不是唯心论者，他又深受儒家经典的影响，带有一定的剥削阶级偏见。他在论证“圣凡智愚”问题时，不能摆脱“天才”论的影响，认为“圣人”有特殊的心器，陷入类似骨相学的迷信；涉及到儒经中鬼神思想时，他不敢正面否定，承认“神道设教”的必要性，向神学作了妥协；在论及社会生活时，认为劳动人民奉养统治者是合乎天理的，肯定剥削制度。此外，在范缜的时代，人体生理学的知识仍然相当有限，范缜的形神观仍具有朴素的性质，“体用”范畴和“刃利”之喻对于揭示极为复杂的“形神”问题和意识的本质来说，是远远不够用的。还有，范缜没有建立起较完整的哲学体系，这也影响到神灭论的深度。

魏晋南北朝时期在“形神”问题上还有另外两派见解。一派是道教，主张炼神兼炼形，追求个体长生不死，可称之为“形神俱不灭”论，东晋葛洪《抱朴子》就是代表，它是神不灭论的同盟军。另一派是某些正统儒经学者，在“形神”问题上持含混态度，既不否认灵魂又不承认有鬼和转世，齐梁时的顾宪之、刘焯可作为代表，他们是神灭论的同盟军。顾宪之一方面讲“出生入死，理均昼夜。”把生死看成客观规律，另一方面又拒绝回答生从何来、死向何往的问题：“生既不知所从来，死亦安识所往。”^①他的行动表明他不相信死者能作祟或复生，在南齐任衡阳内史时，他曾改革了当地开冢剖棺、水洗枯骨以除祟治病的迷信习俗，又在临终时嘱其子为自己行薄葬。刘焯与范缜大约同时稍后，写过一篇《革终论》，专论生死形神。他认为“死者不可复反，而精灵递变，未尝灭绝。”既说灵魂不灭，又认为灵魂不能再生。他反对祭拜尸体，因为“形之于神，逆旅之馆耳。及其死也，神去此而适彼也。神已去此，馆

^①《梁书》 52

何用存？速朽得理也。神已适彼，祭何所祭？祭则失理。”^①既然人死神离，尸体已不能代表原生者，不必祭祀，亦不必厚葬。他从形神离的前提得出丧葬要除烦厚存俭易的结论。

在范缜稍晚，刘峻在他的《辨命论》中反对神不灭，说“魂魄一去，将同秋草”。^②北齐邢邵也批判神不灭论，说过人死神火，如同烛尽光穷。他们并未将范缜神灭论达到的新水平继承下来，反而回到两汉的水平。这说明无神论同有神论的斗争、无神论的发展，并不是直线进行的，而是有高潮有低潮、波浪式前进的。

（四）“形神”问题在哲学领域地位的下降和唯物主义形神观的局部进展（隋唐至近代）

隋唐以后，直到近代，“形神”问题上的斗争仍然是存在的，但是再也没有出现过专门就这个问题进行的大辩论。从唯物主义形神观的发展来说，直到封建社会末期，进展是缓慢的局部的，没有人在“形神”问题的总体上超过范缜的成就。其原因大约可从以下几方面加以说明：第一、中国封建社会较长，它进入中期之后，封建的生产关系越来越阻碍生产力的发展，社会经济长期停滞不前。这种情况带来的一个严重后果，就是使发展缓慢的自然科学一直未能达到实验科学的水平。就人体生理学方面说，由于缺乏精确的实验手段，同时对于医学临床实践积累的丰富的经验材料不能用科学的概念和方法加以整理总结，在理论上总是带有浓厚的直观性、朴素性，冲不破神秘主义外衣的束缚。第二、在意识形态领域，佛教唯心论长期统治，视人生为梦幻，反对人们科学地去认识自身构造，反对作动物活体解剖；而孔孟之道所宣传的“身体发肤，受之父母，不敢毁伤”的孝道和一整套礼教，都极力反对尸体解剖、阻挠临床全身观察，严重妨碍了人体解剖学的研究工作。人体生理学，特别是神经生理学，假如不以精确的实验材料为根据，就无法真正作为一门科学建立起来，那么生理过程的秘密，尤其是大脑的秘密就无法揭示，唯物主义形神观的重大进展就是不可能的。第三、

① 《梁书》卷51

② 《梁书》卷50

从哲学战线的情况看，一方面传统的天命论继续存在；另一方面，隋唐佛教哲学更加精致化理论化，它在本体论、认识论各领域充分展开了自己的哲学体系。它也从形神关系的角度颠倒地讲物质与精神的关系，但更多的则是从精神与整个自然界、主体与整个客体的关系上颠倒物质与精神的关系。宋明唯心主义理学出入佛老，它把孔孟之道同佛教、老庄唯心论结合起来，神化封建伦理道德观念，把封建道德视为万古不变的最高真理、万事万物的根本，它除了继续宣扬天命论外又提出“理在气先”、“心外无物”等唯心主义命题。唯物主义者为了同天命论、宗教哲学和宋明理学唯心论作斗争，就必须有针对性地作出批判。柳宗元、刘禹锡批判了神秘的“天”。从张载到王夫之，都把主要精力放在从本体论、认识论的角度批驳唯心论和有神论上面。在一个很长时期内，哲学战线上唯物论同唯心论的斗争，主要是围绕“天”与“人”、“理”与“气”、“道”与“器”、“心”与“物”、“义”与“利”、“知”与“行”等问题进行的。这些问题与形神有关，但不是“形神”问题。相比之下，“形神”问题便下降到次要的地位，唯物主义形神观也因主要战场的转移而进展不大，就是很自然的了。

但是，“形神”问题上的对立和斗争从未停止过。佛教神学仍然在继续宣扬神不灭论、因果报应、生死轮回，社会上灵魂不死、祖先崇拜、祭祀鬼神的封建迷信依然影响广深。在唯物论和无神论方面，隋唐以后的无神论者继续批判灵魂不死，批判鬼神思想，批判由此产生的各种封建迷信活动，阐述生死问题，但他们所用的武器，大部分仍然是“精气”说、气一元论、烛火之喻等，理论上缺乏新的创造。有些哲学家直接在“形神”问题上坚持战斗。例如：北宋王安石提出过“心生于气，气生于形，形者有生之本”^①的唯物主义命题。张载(1020—1077)指出：“太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。”^②他把万物的生灭、包括人的生死，都看成物质性的“气”的聚散，甚至鬼神也是气的聚散屈伸的表现。张载反对人死有知，批判了佛教否定人生和佛教的轮回转

①王安石：《礼乐论》

②张载：《正蒙·太和》

世说，认为佛教不知鬼、不知人、不知天、未悟道，指出只有把死生、天人、昼夜、阴阳都看成“气”的变化，才算悟道。张载能从本体论的高度，用气化的观点看待死生问题，应予肯定。但否定鬼神不彻底：明代罗钦顺（1465—1547）运用张载的气一元论，指出天地间一切人与物皆有成有毁，事物的属性，包括人的属性——精神，随着物和人的成毁而生灭，“有此物即有此理”，“无此物即无此理，安得所谓死而不亡者耶？”^①他能用万物及其属性皆有成毁的自然总规律来阐明人死神灭，视野是开阔的。王廷相（1474—1544）对于梦比前人有进一步的分析，他认为影响做梦有两种情况，一是“感于魄识”，就是身体器官的健康与否、心情好与坏会产生不同的梦境；二是“感于思念”，睡前的思念，成为睡后的梦境。他的结论是“夫梦中之事，即世中之事也。”^②也就是说梦并不神秘，都能从现实生活中找到原因。明末清初的大唯物主义哲学家王夫之（1619—1692），在考察形神关系时，指出：“形非神不运，神非形不凭。”^③形体是精神的基础，精神是形体运动的表现。他不同于就形神论形神关系，而是将“形神”问题同认识论的问题结合起来，把形体、精神、客体三者联系在一块，说：“形也，神也，物也，三相遇而知觉乃发。”^④这说明他已认识到，精神作为形体的机能，只有在接触外界事物、认识客观世界的过程中才能得到实现。这是比范缜高一筹的地方。清初无神论者熊伯龙，吸取了王廷相对梦的唯物主义解释，说“日之所思，夜则梦之”，他举例说“男子不梦生产（生育），妇人亦不梦弓马”，他还指出，做梦与事实有相符的，也有不相符的，相符是“偶然适合”，不能证明梦能示先兆^⑤，批判了利用做梦讲灵魂鬼神的迷信。上述斗争是封建社会中后期，地主阶级内部较进步的势力同反动势力之间的斗争在思想上的反映之一。

明代中叶到清代中叶，出现资本主义萌芽。包括医学在内的

①罗钦顺：《困知记》

②王廷相：《雅述》下篇

③王夫之：《周易外传》

④王夫之：《张子正蒙注》

⑤ 以上见熊伯龙：《无何集》卷 8。

许多科学学科都有较快的发展。这时西方的先进科学技术也开始传入中国。在对人体生理构造的认识上，医药学家走到哲学家前面。明代李时珍曾指出“脑为元神之府”^①。清代著名医生、无神论者王清任（1768—1831），一生从事医学实践，能够冲破封建礼教的束缚，到坟地、刑场解剖尸体，细致观察内部器官构造，弄清了心脏与脑具有不同的生理结构和功能，明确指出：“灵机、记性不在心在脑”^②，这是在我国哲学史和生理学史上第一次提出脑是思维器官的科学论断，改正了几千年沿袭下来的“心之官则思”在生理学上的错误。他进一步说明了各种感官皆与大脑相通并受其指挥：“两目系如线长于脑，所见之物归于脑”，“两耳通脑，所听之声归于脑”，“鼻通于脑，所闻香臭皆归于脑”^③。所谓“系如线”是对视神经的描绘。他还论述了人的大脑和感官从幼儿到成人的发育成熟过程，用发展的眼光看待形体和精神，及它们的相互关系。王清任的形神观是对佛教和理学唯心论的沉重打击，是无神论自范缜以来在“形神”问题上的重要成就。

随着西方资本主义列强的侵入和一八四〇年鸦片战争的爆发，国内资本主义的独立发展被阻止，中国逐步沦为半封建半殖民地国家。自然科学走到实验科学的大门口而停了下来，医学和生理学在理论上仍然笼罩着神秘主义的浓雾，比之西方是大大落后了。封建的反动意识形态原封不动，西方侵略者又带来了基督教神学和资产阶级唯心论。当然西方的先进科学技术和机械唯物论、生物进化论、人体生理学等也涌了进来。软弱的中国资产阶级思想家们为了实行改革，使中国富强，吸收了西方一些革命理论和科学知识，同时又不能摆脱传统的封建意识的影响，在哲学上提不出具有系统性一贯性的唯物论和无神论，有的人是二元论，有的人是唯心论，有的人则从唯物论滑向唯心论。戊戌政变时的谭嗣同（1865—1898）是资产阶级改良派的激进思想家，他对佛、老、儒、及西方机械唯物论都兼收并蓄，最后还是陷入唯心论泥坑。在“形神”问题上，他接受了西方人体生理学的一些知识，在《仁

①李时珍：《本草纲目》卷34

②王清任：《医林改错》上卷

③同上

学》一书中指出“思在脑”，他把脑分为人脑、小脑、脑蒂、脑桥、脊髓，称神经为“脑气筋”，把神经比作电线，把神经的传导比作电流，把大脑小脑比成电线的总汇，认为脑经过“脑气筋通五官百骸为一身”。这种包含着神经生理学成果的机械唯物论形神观，比之古代朴素的唯物主义形神观，当然是一种质的变化。可是谭嗣同受佛教影响至深，他承认生死轮回，还主张“无时不生死，即无时非轮回”的大轮回说。在脑与思维的关系上，他又认为“脑之形有量而思无量”，否认思维受一定物质条件的制约，而且还要“尊灵魂”。这样一来，他又用唯心论取消了自己主张的某些唯物论的观点，说明他从根本上还是个唯心论者。近代中国资产阶级革命派思想家章炳麟（1869——1936），早年是个唯物论和无神论者，他宣传西方生物进化论，否定上帝造人，认为人类是由动物进化而来的：“人之始，皆一尺之鳞也。”^①他根据有机物和无机物化合、分解及彼此转化的科学事实，指出“人死而为枯骼，其血之转磷或为茅搜，其炭其盐或流于卉木，其铁在矿，其肌肉或为虫蛾蛰豸。”^②人死后，构成人体的各种成分都分解转化为他物的成分，个体并没有留下任何东西，不存在什么灵魂。他吸收范缜的思想，强调“精气为物，其智虑非气”，形体是物质，但精神不是物质，而是形体活动产生的性能：“感有交错，以成智虑”。^③章炳麟晚期政治上趋向保守，思想上向宗教神学投降。他认为佛教是“无神论”，崇信唯识宗，宣扬灵魂不死和生死轮回，主张建立宗教。于是，他就走向自身的反面，成了有神论和唯心主义形神观的维护者。谭章二人反映出中国资产阶级的两面性，说明在中国，古代无神论的传统不能由资产阶级来继承和发扬，无神论的战斗的旗帜无法由资产阶级来高举。这个历史任务只能由马列主义毛泽东思想武装起来的中国无产阶级来承当。

① 章炳麟：《诂书》

② 同上

③ 同上

二、对中国历史上唯物主义形神观的几点评论

（一）中国历史上有光荣的无神论传统

荀况、王充、范缜等无神论者都是在反对宗教神学和封建迷信的斗争烈火中涌现出来的，他们都是站在时代进步潮流的前列、反对守旧、敢于创新的思想家，他们都有顽强的斗争精神、求实的科学态度、高度的思维能力。他们提出的唯物主义形神观，其中特别是范缜的形神观，达到了在古代社会条件下所可能达到的最高水平；他们疾恶如仇，不信神、不信鬼，不妥协、不怕压，高举批判的大旗，向反动的信仰主义作无情的斗争，这表现出中华民族富于哲学思维又有勇于保卫真理的优良传统。中国古代，尽管宗教影响巨大，但无神论思想深入人心，没有一种宗教能够造成对思想文化领域的绝对统治地位，这种情况除了别的原因以外，与有一个好的无神论传统并能不断得到发扬光大是有密切联系的。无神论同宗教神学的斗争表现得波浪起伏、此消彼长，但总是道高一尺，魔高一丈，无神论者善于总结斗争的经验，接过前人的遗产，把理论不断向前推进，使无神论的发展越来越深化。我们应当认真整理和研究包括唯物主义形神观在内的古代无神论资料，有批判地继承这份珍贵的历史遗产，为今天宣传无神论、批判宗教神学服务。

（二）与欧洲历史上唯物主义形神观的发展作某些对比

毛泽东同志说过：“有比较才能鉴别。”^① 为了更全面更准确地评价中国古代形神观的成就和局限，有必要使我们的视野更开阔一些，在“形神”问题的若干方面把中国与欧洲加以比较，找出他们之间的异同。

“形神”问题在欧洲近代得到了充分的展开，唯物主义形神观的发展，脱离了朴素性直观性，远远超出了中国古代的水平。但“形神”问题上两种观点的对立和斗争，不论在中国还是在欧洲，

^① 《毛泽东选集》第5卷第416页

都是进步势力与反动势力的斗争的反映，斗争的尖锐激烈程度是相似的。

“形神”问题既然是以人的生命活动所包含的两个基本方面——形体与精神的矛盾为研究对象，那它在人类认识史上就是一个具有普遍意义的问题，而不是中国特有的问题。事实也是如此。就拿欧洲来说，“形神”问题在它的哲学史和科学史上是一个贯串古今的极为重要的问题。在古希腊罗马，也如同在中国奴隶制时代一样，“形神”问题表现为“灵魂不死”的观念与反对这种观念的斗争。柏拉图就认为人的灵魂不死，而肉体是对灵魂的束缚，主张灵魂解脱。与此相反，德谟克里特提出原子论，把精神看成由细微的球形的物质实体——原子构成，这与中国先秦宋尹的“精气”说十分相似。原子论在欧洲也如同“精气”说在中国一样，对后世唯物论和它的形神观的发展有巨大影响。后来，“灵魂不死”即神不灭论在中国成为佛教神学的重要理论基础；在欧洲中世纪，基督教神学吸收了新柏拉图主义和斯多噶学派的灵魂不死的学说，把肉体受苦、灵魂得救以及由此而来的“天堂”、“地狱”的说教，作为基督教的基本教义之一，用来愚弄群众，巩固封建统治。欧洲和中国一样，两种形神观的斗争是无神论者同宗教神学之间激烈斗争的重要战场。在中国，在批判鬼神迷信和佛教神学的战斗中产生了杰出的荀况、王充、范缜；在欧洲，在批判基督教神学的战斗中造就了一大批著名的无神论者如拉美特利、狄德罗、霍尔巴赫、费尔巴哈等，他们都是无畏的勇士、真理的捍卫者。在这里，我要举出一例说明欧洲的唯物主义形神观同宗教是如何誓不两立，无神论者如何勇敢地同宗教反动势力的迫害作斗争，如同范缜的经历一样，这便是俄国的生理学家谢切诺夫。谢切诺夫（1829—1905）生活在东正教享有无上权势的沙皇俄国，他不仅是一位优秀的生理学家，而且是自觉的无神论者。他于1863年发表了《脑的反射》，把思维活动看成是大脑的一种复杂的神经反射活动，反对神秘的灵魂。他的大脑反射学说立时传遍全俄国，大大触犯了东正教神学的信条，把仇恨之神召唤到战场上来。沙皇政权惊恐不安，授意它的检查机关，向法院提出对《大脑反射》的控告，理由是“这是唯物主义理论，摒弃自由意志和灵魂不灭的看法，”要“破坏未来生活的宗教教义。”

沙皇的内务部大臣以其反动阶级的敏锐性，意识到大脑反射学说意味着将“占据关于灵魂不灭学说的地位”，从而引起思想的解放、神权的动摇，所以不惜动用政治的手段来扼杀科学的真理。教会和反动统治者进行了频繁的策划活动，后来由于害怕一旦开庭审讯，谢切诺夫的学说将引起社会上更广泛的注意和同情，并暴露自己手段的卑鄙、理论上的无能，才不得不停止了法律上的迫害，但仍然动员了一批僧侣和唯心主义哲学家、心理学家，对谢切诺夫进行围攻。谢切诺夫坚持唯物主义立场，毫不畏惧，继续战斗，1873年发表了《心理学评论》，1878年发表了《思想要素》，更明确更详细地宣传思维是大脑的反射机能的观点，沉重打击了东正教神学。^①我们于此又一次看到：宗教和反动势力是多么害怕真理、害怕唯物主义形神观；谢切诺夫与范缜虽然相距一千三百多年，理论的水平也不相同，但都敢于蔑视反动的权势，具有为真理而斗争的大无畏英雄气概，他们在理论上都是胜利者。

中国同欧洲社会历史发展又有很大的不同。例如中国封建社会时间比欧洲要长得多，封建的经济、政治、文化都发展得比较充分，而又未被一种宗教垄断文化；但中国在封建社会之后没有走向资本主义社会，而是沦为半封建半殖民地社会，资产阶级十分软弱，资本主义的经济、政治、文化都未得到独立的发展。相反，欧洲的资本主义社会发展得相当充分，创造出比中国封建社会高得多的生产力、科学和文化。社会历史的这种不同状况，给予无神论的发展以决定性的影响。一方面，在中国封建社会里出现了范缜《神灭论》这样古代高水平的形神观，而在欧洲中世纪封建社会里，基督教神学统治了所有文化领域，科学和唯物主义哲学受到极大抑制，公开的无神论是无法存在的，唯物主义形神观的发展在这一期间基本处于停滞状态。范缜形质神用的形神观的水平，是当时欧洲望尘莫及的，比后来欧洲人达到这种认识，也要早得多。但是从文艺复兴以后，随着资本主义的迅速发展和资产阶级一系列革命运动的发动，随着自然科学特别是生物学、生理学的飞速进步，唯物主义形神观

^①布季洛娃：《宗教反对谢切诺夫的反射论》，见沙哈罗娃等：《谢切诺夫与巴甫洛夫著作的无神论的意义》，科学出版社，1957年。

无论在深度上还是在广度上都大踏步的前进了，“形神”问题上的斗争在哲学战线上占据着越来越突出的地位，斗争的内容丰富多采，斗争的表现尖锐复杂。与此同时，中国封建社会后期里，“形神”问题反而降低了位置，唯物主义形神观发展迟缓。王清任的“脑髓”说是有贡献的，但在它之前一百多年，笛卡儿就研究了脑的神经活动，提出神经反射学说，梅叶就明确指出大脑是思维的器官。到了王清任的同时代，神经生理学、比较生理学在欧洲已成为有坚实实验基础、能独立发展的学科了。至于谭嗣同和章炳麟的形神观中的科学成分，主要是向欧洲学习而得的，不能给以过高评价。

总起来说，中国封建社会唯物主义形神观一直未脱离朴素性直观性，在内容上比较简单狭小。欧洲十七世纪到十九世纪的唯物主义形神观建立在对生命活动多方面的精确的科学研究成果的基础上，又有高于古代朴素唯物论水平的资产阶级机械唯物论作指导，它所取得的成就十分巨大，远不是中国古代所能比拟。从对人体构造的研究来说，比利时医生维萨利于1543年出版了《人体的构造》，奠定了近代人体解剖学的基础。英国医生哈维于1628年发现了人体血液循环系统，使生理学真正成为一门实验科学。此后逐渐弄清了人体的消化、神经、骨骼、排泄、生殖、呼吸等各组织系统，给人们深入分析形神关系，提供了丰富的科学资料。其中尤其是从笛卡儿开始的神经生理学，成为一门独立的学科以后，发展迅速，由了解一般神经系统进而发现中枢神经，开始了对大脑的细密研究，揭示了大脑皮质的机能，使人们认识到，人的精神活动特别是思维活动，是由大脑皮质神经细胞的活动造成的，例如：人脑皮质上有运动、感觉、语言等活动的代表区，某区如有损伤，相应的功能就会丧失。这就把精神对形体的依赖关系具体化为心理活动对大脑神经生理活动的依赖关系。在这一时期，欧洲还兴起了比较生理学、胚胎学、遗传学、动植物细胞学和生物进化论，研究生命个体和种系发生发展的历史过程，为探讨人的形体与精神及其相互关系的历史发展，奠定了科学基础，而形神关系这个历史的方面，是前人从未接触过的。资产阶级无神论者吸收了这些科学成果，补充和发展了唯物主义形神观，对宗教神学、形神二元论和各种唯心主义展开了猛烈批判。当然，这个时期的唯物主义形神观具有形而上学

的局限性，它也没有从人的社会性的角度考察精神活动的本质，不懂得社会实践对人的精神活动的决定作用，因此还不是真正科学的形神观。不过，它与中国古代的唯物主义形神观相比，已发生了质的飞跃。马克思主义形神观就是直接批判地继承它改造它而来的。作这样的比较，有助于我们对中国以范缜为代表的唯物主义形神观作出恰如其分的评价，既看到它在当时历史条件下的成就，又看到这种成就在真理长河中的相对性，认识到山外有山、天外有天，不致犯颂古非今、夜郎自大的错误。

（三）从马克思主义形神观来看中国古代唯物主义形神观的局限性

研究历史，既要尊重历史，给历史以一定的科学地位，又要站在今天理论的高度作出评论，二者是统一的。“会当凌绝顶，一览众山小”，马克思主义形神观是真正科学的形神观，是从社会科学的实践和自然科学的实验中来，又被实践证明、并在实践中不断丰富发展的客观真理。只有在它的指导下，我们才能对历史上的形神观作出中肯的分析。这里不可能对马克思主义形神观作系统的论述，只是根据自己学习马克思主义形神观的体会和一些科学事实，谈谈中国古代唯物主义形神观的历史的局限性。

马克思主义不限于承认精神是形体的机能，它还根据自然科学进一步指明“思想是头脑的机能”^①。巴甫洛夫创建的高级神经活动学说和后来神经生理学的发展，都在反复证明这个论断的真理性。马克思主义还指出人的形体（特别是大脑）不是自然界一个普通的部分，而是自然界在长期发展中形成的具有高度组织的物质，正是这一部分“发展到高度完善的物质”^②，才具有精神活动的的能力，形成精神与自然这一对主客观的矛盾。由此可见，马克思主义形神观是彻底的唯物主义形神一元论。

范缜的形神观之所以可贵，就是因为他通过形质神用的说明，驳倒了形神二元论，把形神关系在形体的基础上统一起来，揭示出形体

^①《列宁全集》第14卷第84页

^②斯大林：《列宁主义问题》第637页，人民出版社，1964年

与精神之间关系最本质的特征，是真正的唯物的形神一元论，而当时或以前其他无神论者都未能做到这一点。但是范缜的形神观今天看来还没有彻底解决形神关系问题，这不仅因为他不懂得思维的器官是脑而不是心，而且因为他根本不了解形神的历史发展，所以他无法解释神不灭论提出的精神妙用的问题。考察神不灭论者的认识论根源，就是由于不了解人的精神能力的以往历史发展过程，被人的精神的神奇妙用所镇慑，对于思维的巨大创造力感到不可思议，所以产生盲目崇拜的心理。只有马克思主义形神观才在概括全部自然科学成果的基础上，运用自然辩证法深刻论述了物质到精神的转化以及生物从低级的感觉器官和感觉活动一直到最高级的大脑和思维的发展的基本过程，说明了大脑和它的思维功能是自然界几十亿年发展的产物，只有这时，人的形神和它们相互关系的存在，才算得到了科学的说明。正如恩格斯所概括的那样：“机体从少数简单形态到今天我们所看到的日益多样化和复杂化的形态一直到人类为止的发展系列，基本上是确定了；因此，不仅有了可能来说明有机自然产物中的现存者，而且也提供了基础，来追溯人类精神的史前时代，追溯人类精神从简单的、无构造的、但有刺激感应的最低级有机体的原生质起到能够思维的人脑为止的各个发展阶段。如果没有这个史前时代，那末能够思维的人脑的存在就仍然是一个奇迹。”^①

梦的问题对于中国古代无神论者始终是个谜，包括王充、范缜在内，没有不感到棘手的。而神不灭论者则大肆利用梦的现象来论证形神二元、精神不灭。面对这种情况，中国古代无神论者最多只能做到指出梦境虚幻不实，梦因源于现实生活，没有人能够把梦作为生理的现象加以科学说明，所以问题一直没有很好解决。梦是一种十分复杂的生理现象，原始人对它完全不能理解，感到神妙莫测，这是“灵魂不死”观念产生的重要原因。恩格斯指出：“在远古时代，人们还完全不知道自己身体的构造，并且受梦中景象的影响，于是就产生一种观念：他们的思维和感觉不是他们身体的活动，而是一种独特的、寓于这个身体之中而在人死亡时就离开身体的灵魂的活动”。^②这就揭示了神不灭论产生的认识论根源。关于梦的本质，

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷第526页—第527页

^② 《马克思恩格斯选集》第4卷第219页

近代神经生理学在发展到相当程度之后才开始说明它，其中俄国生理学家巴甫洛夫有重要贡献。他在马克思主义哲学的影响（前期）和指导（后期）下通过艰苦的科学实验，创建了高级神经活动学说，提出了条件反射和两个信号系统的理论。他还指出高级神经活动的基本规律是兴奋与抑制、扩散与集中，以及它们之间的相互诱导和转化。巴甫洛夫根据高级神经活动规律说明了睡眠现象，接着又说明了做梦现象。他认为“睡眠乃是一种抑制”^①，内抑制与睡眠是同一过程。正常的熟睡是内抑制在大脑皮质中占了优势，不仅扩展到大脑的两半球整个表面，而且达到皮质下中枢。睡眠使大脑和机体得到定期的休息，以便使它恢复正常功能。但睡眠并不是机体活动的完全停止，也不是大脑神经的完全休息；控制内脏的植物神经照常工作，只是减慢了速度，而大脑两半球皮质中还保留有不大的兴奋灶即警戒点。当睡眠来临、大脑神经细胞抑制状态扩散时，第二信号系统首先受到抑制，理性活动暂时停止，而第一信号系统的某些神经细胞仍然在兴奋，它们所保存的某些外界刺激的痕迹，就在没有逻辑思维管束的情况下重新复活起来，形成各种虽有具体形象但杂乱而无章的神经联系，这就是梦。梦乃是人脑在缺乏清醒理智情况下对外界事物的映象的再现，它往往荒唐可笑，但决不是无中生有；梦是虚幻的，但组成梦的要素必然存在于自然界和社会生活之中。这样，笼罩在梦的问题上的神秘主义外衣就被并除了，“灵魂不死”观念的一个重要藏身之所被摧毁了。当然，巴甫洛夫对梦的说明只是脑神经生理学在揭示梦的秘密上的初步成果，科学的进步早已对它作了多方面的修正、补充和深化，今后自然科学的发展，必将进一步弄清梦的神经生理过程的细节，以致有可能用仪器把它再现出来。

中国古代著名的无神论者大都是地主阶级思想家，他们囿于剥削阶级的偏见，都把人的精神活动的内容看成抽象的超阶级的东西。例如荀况把人的感情欲望看成是天生的生理本能，王充把道德的高下归因于禀受“气”的多少，而范缜则把“圣凡之殊”归结为“心器”之异。他们在“形神”问题上，一旦涉及到人的精神（意

① 《巴甫洛夫选集》第 243 页

识)的内容,都不能继续坚持唯物主义的形神观,从而陷入唯心论。神不灭论者提出的“圣凡形同而神异”的问题,就一直没有解决。马克思主义形神观在“形神”问题上的最大贡献在于指出人脑是劳动的产物,意识是社会的产物,只有在社会实践中大脑才能发挥其思维器官的作用。恩格斯强调过人脑不是动物自然进化的结果,它主要是劳动的结果,他说:“首先是劳动,然后是语言和劳动一起,成了两个最主要的推动力,在它们的影响下,猿的脑髓就逐渐地变成人的脑髓。”^①而劳动和语言一开始就是社会性的,所以“意识一开始就是社会的产物。”^②什么是人的意识(或精神)呢?它在本质上就是人反映现实的一种特殊能力,就其内容而言,意识不过是被意识到的存在,是在人的头脑中经过改造、经过加工的物质东西。而这种对现实的反映只能在社会实践中进行。只具有大脑器官而不生活在人类社会之中的人,就不具备人类的心理状态,例如由动物喂养大的狼孩、熊孩,有人的形体,却只有动物的本能。由此可见,人的精神(意识、思维)的物质基础必须包括两个方面:它的生理基础是大脑,它的现实基础是社会实践。而人的大脑归根结底也是在改造自然的社会实践中产生的。从属性上看,意识、精神、思维是大脑的机能,从内容上看,意识、精神、思维是人们在社会实践中对客观世界的反映,这种反映是能动的有目的进行的。在阶级社会里,人们分属于不同的阶级,他们的意识打上了深深的阶级烙印。人性就是人的阶级性,道德只有阶级的道德。既没有天生的超阶级的“圣人”,也没有天生的超阶级的凡人。人们的大脑器官不能直接决定人的德智,后天的社会实践才是决定的因素。

涓涓细流汇成江河。无细流无以成江河之奔腾,无江河无以汇细流于一川。中国历史上形神观的发展如同一条溪流,虽然流得弯弯曲曲,还是为马克思主义形神观的江河增添了流量,最后同人类认识领域的千江万河一起,进入科学真理的浩瀚无边的大海之中。

① 《马克思恩格斯选集》第3卷第512页

② 《马克思恩格斯选集》第1卷第35页

伊藤长胤的唯物主义和无神论学说

谢 雨春

伊藤长胤字原藏，号东涯，私谥绍述。生于宽文十年（公元1670年），卒于元文元年（公元1736年），终年六十七岁。日本国德川幕府时代人。

据《先哲丛谈》记载：“在伊藤东涯的时代，俊杰辈出，各竖旗帜，争鸣于一方。”^①“东涯经术精深，操行方正，粹然古君子也”。^②“伊藤东涯名望甚高，声动海内，四方后学，辐聚门下。获生徂徕的学生管麟屿，心向往东涯，遂负籍投其门下。”^③“伊藤仁斋逝世后，他的门人，一半追随伊藤东涯，一半追随并河天民”。^④伊藤东涯继承父师，成为岷河学派的领导人。

在伊藤东涯所处的时代，德川将军，削平海内，统一日本，强化封建体制。在全国范围内，实施“封地”和“封禄”的逐级分封制度，为使封建统治者的上下关系与此相适应，建成逐级效忠的主从关系。严格的等级身分制和父权家族制是幕藩体制的支柱。将军、大名和武士是封建统治阶级的当权派；天皇、皇族和公卿仍然是骑在人民头上的老爷、剥削者和压迫者。农民、手工业者和贱民是被剥削、被压迫的主要阶级和阶层。

在意识形态的领域内，德川幕府，崇奉圣道，独尊儒术，以程朱“理学”为官方的御用哲学。黄遵宪在《日本国志》中说：“逮德川氏兴，投戈讲艺，专欲以诗书之泽，销兵革之气。于是崇儒重道，首拔林忠于布衣，命之起朝仪，定律令，俾世司学事，为国祭

① 《日本哲学思想全书》第20卷，第66页。

② 同上书，第65页。

③ 同上书，第66页。

④ 同上书，第114页。

酒，及其孙信笃遂变僧服种发，称大学头，而儒教日尊。幕府既崇儒术，首建先圣祠于江户，德川常宪自书大臣殿字于上，乌革翠飞，轮奂俱美。诸藩闻风仿效，各建学校，由是人人知儒术之贵，争自濯磨，文治之隆，远越前古。”^①

当时，佛教僧侣，经营土地，剝削农民；放高利贷，盘剥百姓；海外贸易，攫取暴利。在经济生活中，佛教是地主阶级中的特殊阶层，披着袈裟的剝削集团。佛教内部腐败，僧尼同宿，堕胎杀人；蓄妻生子，吃肉喝酒；佛教寺院，鬻置游女；大小和尚，出入妓院；买卖职位，金钱贿赂。僧侣的行径，激化佛教内部的矛盾，有助于人们认识佛教的“慈悲”真相，客观上，也有利于反佛教斗争。

伊藤东涯批判佛教神学，指出：“佛氏之徒，废其彝伦，专贵心性。”^②他认为“废其彝伦”和儒家的“三纲五常”相冲突，违背圣人之道，是异端邪说。因此，他抨击佛教神学。同时，他也认为佛教神学的“专贵心性”渗透了儒家学说，后期儒家受佛教神学的影响，已经不是孔孟的真“血脉”。为了纯洁圣人之道，他批判后期儒家，主要是宋代程朱“学理”。历史证明：伊藤东涯对佛教神学的批判和对程朱“学理”的批判，所产生的实际效果，远远超出他的主观愿望。

—

伊藤东涯认为，佛教徒“专贵心性”，而“心性之说”又“非古之道也”。他说：“古者圣贤之道，专以仁义礼乐为务，而心性之说甚罕，有汉而后贵性，自宋而后贵心，遂以仁义礼智为心之名，以得本心之明，为用工之极，此渊源佛老之说，而非古之道也。”^③“古之道”即“古者圣贤之道”。圣贤之道和佛教神学的区别，在于两者的内容各不相同。伊藤东涯正以“圣贤之道”的是非为是非，评判“正道”和“邪说”。他说：“儒者之道，在日用彝伦，而仁义礼乐为大，皆就事实为工，而有迹之可见，此外更无

① 《日本国志·汉学》第32卷。

② 《大日本思想全集》第4卷，第319页。

③ 《大日本思想全集》第4卷，第321页。

一语，异乎此者为左道，为邪说，为暴行。”^①。伊藤东涯认为，不同于“儒者之道”的“道”，就是“左道”。对于“邪说暴行”，他是反对的。他说：“古之学问求法于道，后之学问求法于心。盖古人之所谓心也者，专就思虑发动上而言，则其运用之间，虽可以使为善，而亦不免有是非得失，一邪正过不及之差，所以不可不取法于物焉。”^②伊藤东涯批驳“求法于心”，正是击中了佛教的要害。“心”和“法”的关系，佛书上说，以“心”为主，“心”是决定“法”的。“心生则种种法生，心灭则种种法灭”。^③伊藤东涯指出：“佛氏之教，剥落虚文，洗剔枝叶，专澄莹其一心，不为声色货利汨乱，故其工夫以简约，而得其本矣”。^④佛教神学认识论的基本立足点，夸大人的主观精神的作用，歪曲人的思维活动及其规律。否认现实世界的客观真实性，一认为现实世界是虚幻不实的。否认人类认识现实世界的作用，认为主观精神和客观世界的关系，不是主观精神反映客观世界，而是主观精神包容客观世界。主观精神活动的一系列过程，都不是正常的思维活动。因此，发展到极端，连文字言语就是多余的东西，文字言语不能表达人类思维活动，逻辑推理，文字言语就是应该扔掉的人类的包袱。在这一方面，佛教禅宗是一个典型的代表。

伊藤东涯揭露佛教神学说：“且夫禅佛之徒，离言语，绝文字，以观其孤明历历者，或云本来面目，或云无位真人。儒家欲其说，求明亡。乃云：‘义非他，乃方寸中所具之实理。’”^⑤

佛教“专贵心性”的“理论”，直接传入到儒家。伊藤东涯指出：“佛氏之教”，“世之贤儒才士，翕然趋之。”^⑥在这里，“世之贤儒才士”指的就是宋明“理学家”。他又说：“佛氏之徒”“其说渐于儒中，传染假借，以成其说，自汉而后，贵性矣，自宋

① 《东涯漫笔》卷上，第33页。

② 《东方哲学史资料选集·日本哲学》第2册，第107页。

③ 《古尊宿语录》卷3。

④ 《东方哲学史资料选集·日本哲学》第2册，第109页。

⑤ 《大日本思想全集》第4卷，第319页。

⑥ 同④。

而后，贵心矣。”^①

伊藤东涯揭露宋明“理学”的“贵心”思想，源于佛教神学。易言之，宋明“理学”的“贵心”思想，是异端邪说，不是“圣贤之道”。他说：“宋兴诸老崛起，革前世之浮靡，还之真淳，屏异端之空寂，务其事实，其功固伟矣。然余习剩论，论涉已深，欲之禽獮，还被浸淫，于是乎以仁义礼智之德，为具于吾心之理，或主乎理，或主乎心，其立旨虽有不同，而毕竟欲扫灭蔽障，以复其初，则是以心为法者，而与以道为法，有进反生死之别矣”。^②

宋明理学家“以心为法”的“心”，是“道心”，而不是“人心”。“道心”和“人心”的关系，是“道心常为之主，而人心听命焉”。朱熹说：“然人莫不有是形，故虽上智不能无人心；亦莫不有是性，故虽下愚不能无道心。二者杂于方寸之间，而不知所以治之，则危者愈危，微者愈微，而天理之公，卒无以胜夫人欲之私矣。精则察夫二者之间而不杂也，一则守其本心之正而不离也。从事于斯，无少间断，必使道心常为一身之主，而人心无听命焉，则危者安，微者著，而动静方为，自无过不及之差矣。”^③

伊藤东涯指出宋明理学家关于“人心道心”之说，其说不一，各行其事。并反对他们的“二心说”，主张“一心说”。他说：“人心道心，先儒之说不一。程子曰：人心人欲，道心天理。朱子本于性命为道心，出于形气为人心，上智下愚之所同，而又于人心之中分天理人欲。阳明王子是程子之说，其言曰：心一也，未杂于人谓之道心，杂以人伪谓之心，人心之得其正者，即道心，道心之失其正者，即人心，初非有二心也。程子谓人心即人欲，道心即天理，语若分析，而意实得之。今日道心为主，而人心听命，是二心也。天理人欲不并立，安有天理为主，人欲又从而听命者。叶少蕴《避暑录话》云：所谓人心者，喜怒哀乐之已发者也。道心者，喜怒哀乐之未发者，人能制其心，常于未发之前，不为其发之所乱，则不流于

① 《大日本思想全集》第4卷，第316页。

② 《东方哲学史资料选集·日本哲学》第2册，第109—110页。

③ 《朱文公文集》卷76。

人心，而道心常存，非所谓中乎。予谓人非有二心也，道心自在人心之中。假如人有好色之心，亦有畏礼之心，此二心者，皆一心也，譬诸虽美味之适口，而畏多食之致疾，则节而不食，皆一心之运用，而阻其所欲而不敢犯，人有智故也。子女财贿之诱，夫人之所同欲，然上畏乎三尺，下畏乎多口，知学则亦守圣贤之言，慎礼义之防，不敢纵其谿壑，皆一心也。诗曰：‘仲可怀也，父母之言，亦可畏也。’。又曰：‘岂不怀旧，畏此简书’。盖怀仲怀旧者此心也，畏父母之言，畏简书者亦此心也，道心自在人心之中，何可歧之。”^①

伊藤东涯从批判佛教神学，到对宋明“理学”的批判，无疑是理论上的深化，但是，由于历史的局限性和阶级的局限性，使他没有揭示出佛教神学和唯心主义哲学之间的内在联系。列宁说：

“唯心主义就是僧侣主义。这是对的。但（‘更确切些，和‘除此而外，）哲学唯心主义是经过人的无限复杂的（辩证的）认识的一个成分而通向僧侣主义的道路”。^②

注意
这个
警句

二

不破不立，不塞不流。伊藤东涯批判佛教神学“专贵心性”，批判宋明理学“以心为法”，就是破，就是塞。在这个问题上，伊藤东涯将要立些什么呢？他说：“如心字本是众形，人有脏腑之名，故名其能思虑运用者，谓之心”。^③简言之，具有思考功能的脏腑，叫做心。在《古学指要》一书中，东涯阐发孟子的“心之官则思”，再一次，更加清楚地说明其看法。“《孟子》之书，言心者尽多，其言曰：‘心之官则思，思则得之，不思则不得也。’以思为心之职，则其就已发而言心，亦明矣。”^④把伊藤东涯这一段意思概括起来，说得通俗一点，心是主管思考的器官。

①《大日本思想全集》第4卷，第349—351页。

②《列宁选集》第2版，第2卷，第716页。

③《大日本思想全集》第4卷，第320页。

④《东方哲学史资料选集·日本哲学》第2册，第108页。

我们知道，人的心脏不是思维器官，人脑才是思维器官。伊藤东涯认为人的心脏是思维器官，这是一种错误看法。在德州幕府时代，医学很不发达，生理学大概更为幼稚，当时的医学知识和生理学知识都没有认识到人脑是思维的器官。因此，伊藤东涯对思维器官的认识，是受当时科学水平的限制。

伊藤东涯认为，人的思维器官的心脏，有两种状态，一种是静止的状态（即未发），一种是活动的状态（即已发）。他说：“夫是心未发之时，寂然不动，未有善恶之可言，及其已发而后善恶邪正判焉。故从古圣贤之教人多就言行事实示之方法，而及心者甚希。其言心者，亦必就已发为说，使之向善而远恶，而未尝使向未发之先施工夫也。”^①

伊藤东涯认为人的心脏活动（即思维活动）和身驱活动是不相同的，身驱活动的停止和进行，界限清楚，容易掌握，思维活动的停止（未发）和进行（已发），界限不清楚，难于掌握，“才涉思虑，已属已发”。在这里，伊藤东涯触接到思维活动的特殊性。他说：“人之于事，默对之语，则为未发，止对之行，则为未发；而至于心，则才涉思虑，已属已发，而寂然不动处，始为未发。然此时也，冲兮漠兮，无些兆朕，如水之未发源，如火之未出燧，虽欲加之工而不可得也，才有欲工之意，则不可谓之未发。所以，圣贤教人，常使就已发用工，而未尝有未发之说。”^②

伊藤东涯深入探讨思维器官及其活动规律，触接到精神和身体的关系。用他的术语说，即“身”和“心”的关系。在这个问题上，伊藤东涯站在唯物主义的立场上，处理“身”和“心”的关系。他说：“心与血肉相待以有生，犹匏竹相围而声出，破之则哑；金石相戛而火发，离之则已。人之一身四肢百骸完具无缺，饮食不失其养，血气不失其平，阴阳不失其和，而后心灵能明矣。苟体饥气乏，则心为之病；况肢体变灭，骨肉消散，心何所寓哉！且初生小儿，活动未有知识，肤革日充而精神日灵，及其壮长也，形躯壮实则知虑随长。其老也须眉皓白，筋力枯瘁，则精爽亦荒废。斯身变灭之后，斯心亦从而变灭，可知已。故心与血肉

^① 《东方哲学史资料选集·日本哲学》第2册，第108页。

^② 《古学指要》卷上，第34页。

相待而生，有血肉而后有心，非有心而后有血肉也。”^①

伊藤东涯的“身心”观点，是先有“身”，后有“心”，“身变灭”则“心亦从而变灭”，“身”决定“心”。这和朱熹的“心身”观点，正好相反，形成鲜明的对照。两家观点针锋相对。朱熹在《观心说》中说：“夫心者，人之所以主乎身者也，一而不二者也，为主而不为客者也，命物而不命于物者也。”^②

伊藤东涯和朱熹，在“身心”问题上的对立，是在哲学根本问题上的对立。众所周知，思维和存在的关系问题，是全部哲学的根本问题。恩格斯说：“全部哲学，特别是近代哲学的重大的基本问题，是思维和存在的关系问题。”^③伊藤东涯和朱熹对哲学根本问题的回答，完全相反。因此，他们就分别属于各自的阵营。一个属于唯物主义阵营，便是唯物主义哲学家，一个属于唯心主义阵营，便是唯心主义哲学家。恩格斯说：“哲学家依照他们如何回答这个问题而分成了两大阵营。凡是断定精神对自然界说来是本原的，从而归根到底以某种方式承认创世说的人（在哲学家那里，例如在黑格尔那里，创世说往往采取了比在基督教那里还要混乱而荒唐的形式），组成唯心主义阵营。凡是认为自然界是本原的，则属于唯物主义的各种学派。”^④

三

伊藤东涯批判佛教“废其彝伦”。理论上是捍卫圣人之道，政治上维护世俗地主阶级的专制政权。因为，以等级身分制和父权家族制为结构的社会，需要圣人之道为其服务。从当时社会条件看，斗争的现实意义，不言而喻。

伊藤东涯几十年如一日，批判佛教神学的“废其彝伦”，宣讲“三纲五常”，捍卫君臣大义，阐发圣人之道。他认为“彝伦之道”，细说起来，就是仁、义、礼、智、信等等，总起来说，称之为道。他说：“道者百行之总名也，达于天下，准于万世，凡为人

① 《闲居笔录》卷下，第60页。

② 《朱文公文集》卷67。

③ 《马克思恩格斯选集》第4卷，第219页。

④ 《马克思恩格斯选集》第4卷，第220页。

者之所由焉而行者，本自道路上立言，先儒邵子既有其说，《语孟字义》亦详述往来通行之义。分而言之，而仁义礼智孝弟忠信等曰立焉，言其常，则惟圣人之道，彝伦之实，可以谓之道，而异于此者，不可以为道”。^①按照伊藤东涯关于“道”的标准，佛教神学不可以称之为道。因为，只有“圣人之道，彝伦之实，可以谓之道”，佛教不只是与此相异，而且是正好相反。在伦常问题上，佛教和圣人之道唱对台戏。伊藤东涯指出：“佛氏之道，与圣人之道异”“弃其父子兄弟而不亲，爱其鸟兽鱼鳖而不杀，其相异岂非冰炭黑白已哉。”^②伊藤东涯特别强调圣人之道在君臣父子兄弟之间，道终究不离于人事，他说：“道者毕竟人事而已矣，外人事而别无所谓道者，圣贤之言，每形容假借以喻人，或曰安宅，或曰尊爵，其谓之道，亦因借道路之道，以明其为人人当行之条理，谓之天下之达道，奚有形象之可执？曰仁曰义，亦皆就其中随事异名焉耳”。^③

伊藤东涯斥责佛教，“外天地而私其道，厌伦常而守其独，”^④是违犯圣人之道的。他认为人和圣人之道，须臾不可分离。圣人之道和人的关系，就好北路和人的关系。人要前进，不可不由路而前进，人要做人，不可不由道而前进；人倘若离开道，则不得为人。他说：“夫道者非它，乃人事之当然耳。故《孟子》既曰‘道在迩’，而又曰‘事在易’，此可见矣。盖百里之国，必有君长，十家之聚，必有联伍，必有父子，必有夫妇，必有兄弟朋友，人处乎其间，接之不可不以其道，此即是道，外此而别无所以为道者。推诸天下，而天下之人，莫不皆然；通之古今，而古今之人，莫不皆同；凡为人者，身之不可不由此而行，犹脚之不可不必由官道正路而走，故名之曰道。本就践履上立言，岂有一物可认，而要问其所寓在乎哉！圣人率天下以道者，将以使天下之人，举皆修此事以得为人也，非欲使讲究其理以知其所在也。故曰道如大路然，岂难知哉。”^⑤

① 《东方哲学史资料选集·日本哲学》第2册，第104页。

② 《困语笔记》卷下，第60页。

③ 《东涯漫笔》卷下，第16—17页。

④ 《绍述先生文集》卷8，第9页。

⑤ 《古今学变》卷上，第257—258页。

但是，伊藤东涯指出，佛教徒轻薄鄙夷圣人之道，并且妄图使人脱离它。他说：“圣人之道敦彝伦而彼蔑之，圣人之道尚仁义、重礼乐而彼薄而弃之；而其所谓虚无空寂之说，圣人之道本而无所有。”^①

因此，伊藤东涯认为，佛教“厌伦常而守其独”和儒家“三纲五常”的对立，“犹如冰炭，黑白、进反，生死”。

但是，我们知道，在封建地主阶级专政的社会里，儒家是为地主阶级服务的，佛教也是为地主阶级服务的。从根本上说，儒家和佛教都是为同一个剥削阶级服务。这就是说，在封建社会里，儒家和佛家有其共同的服务对象，共同的阶级基础。那么，对于儒家和佛教相互斗争，又怎么说明呢？马克思和恩格斯在谈到中世纪基督教教阶制时指出：“教阶制以及它和封建制度的斗争（某一阶级的思想家反对本阶级的斗争）只是封建制度以及在封建制度内部展开的斗争（也包括在封建主义国家之间的斗争）在思想上的表现。”^②

虽说儒家和佛教有共同的阶级基础，但并不因此勾销两者之间的利害冲突。我们知道，由于中世纪佛教寺院经济的发展，佛教本身变成披着袈裟的封建地主阶层。寺院经济的存在和发展，首先是残酷地剥削人民大众，其次也会损害世俗地主阶级的经济利益。这就是世俗地主阶级的某些思想家，在反对佛教的时候，提出“人其人，火其书，庐其居”的主张的根源。

佛教和世俗地主阶级有冲突的一面，又有一致的一面，一致的一面是本质的一面。佛教以超人世间的权威，起着鸦片烟的作用，为世俗地主阶级效劳。佛教是维护世俗地主阶级统治的精神支柱。儒家则用哲学的、政治的、伦理的说教，直接地巩固地主阶级专政。儒家和佛教之间的错综复杂的关系，是当时社会的反映，同时，也反映了当时的社会需要。列宁说：“所有一切压迫阶级，为了维持自己的统治，都需要有两种社会职能：一种是刽子手的职能，另一种是牧师的职能。刽子手镇压被压迫者的反抗和暴动。牧师安慰

① 《大日本思想全集》第4卷，第292—293页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，第191页。

被压迫者，给他们描绘一幅在保存阶级统治的条件下减少痛苦和牺牲的远景（这些话听起来就特别容易，因为不用担保‘实现’这种远景……），从而使他们忍受这种统治，使他们放弃革命行动，打消他们的革命热情，破坏他们的革命决心”。^①

四

伊藤东涯在鬼神问题上，批判形形色色的鬼神观。首先批判宋儒的鬼神观。他说：“鬼神之称，原其本义，则有天神地祇人鬼之别，又有阳灵阴灵之说，散而言之，则无甚异别。……先儒亦要之于理，或云造化之迹，或云二气之良能，则非古者之义也。”^②其次批判愚夫蠢妇的鬼神观，他说：“然则世之愚夫蠢妇之待鬼神，如遇其宾客亲眷，思伊乎其有象貌，諄乎其有声气，巍乎其有宫室衣服，此穷之于必有者也，可以为智乎？”^③第三批判黠慧之士的鬼神观。他说：“黠慧之士，凡自非耳目之实接，举皆斥以为无，姑寓吾不得已之至情，于牲牢拜跪之间，此穷之于必无者也，岂可以为仁乎？”^④

伊藤东涯有他自己的鬼神观，内容比较曲折。他承认有鬼神，但对鬼神加以种种的限制，同时，他又否定某些鬼神的存在，或抱怀疑态度。他说：“鬼神之称，原其本义，则有天神地祇人鬼之别，又有阳灵阴灵之说，散而言之，则无其异别，祭神如神在，岂必阴之灵？非其鬼而祭之，岂必阴之灵？盖人死曰鬼，鬼者对人之称，故天地之灵谓之上帝后土，未闻谓之鬼也。神者尸祝俎豆，寓报本反始之诚者也。故通天地人总谓之神，犹后世称某大王，此间称某明神也。”^⑤他又说：“于是自风雨露雷之倏焉而作，忽然而止，以至鸟兽草木之荣枯生瘁，人之动息呼吸，皆以为鬼神，则鬼神之说歧而为三焉。有天地山川之鬼神，有祖宗之鬼神，有万物之鬼神。今质之于圣人之书，或曰敬之，或曰事之，则斥天地祖宗

① 《列宁选集》第2版，第2卷，第638页。

② 《东方哲学史资料选集·日本哲学》第2册第105页。

③ 《经史博论》第4卷第71页。

④ 同上书，同页。

⑤ 《东方哲学史资料选集日本哲学》第2册，第105页。

之灵而言。断然可知矣。彼风雨露雷之变，万物之荣枯生瘁，以至手足之屈伸，鼻息之呼吸，岂敬之云乎哉！亦岂事之云乎哉。”^①

伊藤东涯对于有神论者所谓的鬼神，分别对待。有些被列入非鬼的范围，有些受到怀疑，有些重新界定。这种情况，一方面，反映伊藤东涯的无神论对有鬼论进行战斗的一个侧面，另一方面，也反映其局限性。

祖宗崇拜以及对祖宗崇拜的态度，在伊藤东涯的鬼神观中，占有独特的地位。伊藤东涯认为“人死曰鬼，鬼者对人之称”。同时，他又认为：“天道鬼神，茫昧难测”，鬼神之事，必验之于人事，人事的“善恶得失，其迹可知”。从而也就决定了对鬼神崇拜的态度。他说：“圣人之于天道也，必参之于人，不离人而徒求之于天也。故《书》曰，天视自我民视，天听自我民听，其于鬼神亦然。故务民主义，敬鬼神而远之，两者相须而后可以谓之智矣。盖人事之著也，善恶得失，其迹可知，而天道鬼神，茫昧难测，苟离人事而徒求之于鬼神，则信者渎焉，祥于鬼而略于人，疑者，慢焉，得于人而失于鬼，慢则非敬也，渎则非远也，圣人信而不渎，有之而不惑，所以曰敬而远之，事鬼神之道，万世莫以尚焉。”^②

伊藤东涯赞赏圣人对待鬼神“信而不渎，有之而不惑”的态度。可是，这种“敬而远之”的前提，是承认祖宗鬼神的存在，是一种有鬼论。无神论和有鬼论是矛盾的，冲突的，水火不相容。伊藤东涯为了调和无神论和有鬼论的矛盾，修补他的无神论思想体系上的豁口，提出一种解决鬼神有无享否的方案。他说：“鬼神之有无享否，夫人之所必置疑，而千古竟无定论，圣贤亦无明辩，要之与后世说性谈命同一弊，徒供研究之资，而竟无受用之益。……故圣人之事鬼神也，祭如在，祭神如神在，使其著于言，亦如斯焉而矣。享之以诚意，正是受用之实，未尝研究其理，问有无享否也。”^③一是“千古悬案”，二是“圣贤亦无明辩”。伊藤东涯对此，只好存而不问，问而不答，不了了之，回避躲开完事。他的这种态度，

① 《经史博论》第4卷，第69—70页。

② 《东方哲学史资料选集·日本哲学》第2册，第105—106页。

③ 《东方哲学史资料选集·日本哲学》第2册，第103页。

在《鬼神论》一文中，表达得更为明朗。他说：“故不穷鬼神于有无，此善穷鬼神者也。”^①

伊藤东涯乞灵于取消主义的法宝，企图从祖宗崇拜的有鬼论的束缚中解脱出来，并堵住他的无神论思想体系上的豁口，解决无神论和有鬼论的矛盾。不言而喻，这是枉费心机。伊藤东涯保留祖宗崇拜这块有鬼论小地盘，有其深刻的根源。我们清楚的看到，在伊藤东涯的著作里，祖宗鬼神崇拜是他的儒家思想体系中不可分割的组成部分。他说：“盖人在彝论之间，尊者事之以恭敬，卑者畜之以慈爱，其人_之故，而其心不己，主重以奉之，牲牢以供之，事之如事有，此人之至情也。假使其论究之于必无，则废而不祭乎，此人之所不忍言，而人道灭矣。故圣人之事鬼神也，祭如在，祭神如神在。使其著于言，亦如斯焉而已矣。事之以诚意，正是受川之实，未尝研究其理，问有无享否也。”^②在这里，伊藤东涯明确指出，祭祀鬼神的目的，在于维护“人道”。若废鬼神而不祭，则导致“人道灭矣”的后果。“人道”和祭祀鬼神之间的内在联系制约着伊藤东涯思想中无神论和祖宗崇拜的有鬼论共存的现象。

伊藤东涯所谓的“人道”之折光，射入鬼神领域。封建社会的等级制度，人与人之间的尊卑贵贱，恭敬慈爱，化为鬼神领域的世界模式。马克思说：“要知道，宗教本身是没有内容的，它的根源不是在天上，而是在人间，随着以宗教为理论的被歪曲了的现实的消灭，宗教也将自行消灭。”^③ 丧葬祭祀，看起来是对鬼作牺牲，更根本的是鬼对人作贡献。维护“人道”，巩固剥削阶级的统治，祖宗崇拜所起的作用，任何其他办法，都难于代替。祭祀的最终目的是利己的，是为了人。恩格斯说：“但由于献祭的目的是利己的，所以人仍然是宗教的最终目标，人的神化是宗教的最终目的。”^④

在伊藤东涯著作里，揭示出从“人道”导致有鬼论，又由有鬼

① 《经史博论》第4卷第71页。

② 《东方哲学史资料选集·日本哲学》第2册，第105页。

③ 《马克思恩格斯全集》第27卷、第436页。

④ 同上书，第64页。

论反转过来保卫“人道”，是儒家思想体系中一个普遍性问题。尊孔读经，囿于圣人之言的无神论者，从祖宗崇拜走向“神道设教”。为了维护统治阶级的利益，保存祭祀，麻醉人民。这不只是说明他们的无神论思想的软弱性，更重要的是表明他们的阶级性。

五

伊藤东涯逝世已二百多年了，还没有如实的公允的评述。封建的和资产阶级的学者专家，拘泥于阶级偏见，有意无意地歪曲东涯的学术成就。尤其严重是，一笔抹杀东涯在学术上的创造性贡献。

日本的资产阶级哲学家井上哲次郎在《日本古学派之哲学》一书中说：“东涯囿于父师仁斋的思想桎梏，丝毫没有树立独创的见解。关于道学的著作，虽有十余种，但在仁斋的学说思想以外，却未曾放射过异彩。”^①我们认为这种评述，违背历史的真实性。伊藤东涯在唯物主义和无神论方面的成就，远越前辈。他正确地对待思维和存在的关系，明确指出：“况肢体变灭，骨肉消散，心何所寓哉”？“斯身变灭之后，斯心亦从而变灭，可知已，故心与血肉相待而生，有血肉而后有心，非有心而后有血肉也”。对思维器官的物质性和物质性思维器官的功能的认识，达到时代的最高水平，这些成就，为批判佛教神学，提供锐利的思想武器，推动无神论思想向前迈进。

伊藤东涯批判佛教神学的主观意图是保卫封建地主阶级的专政。在理论上，环绕“彝伦之道”这个侧面开展，具有鲜明的政治色彩。以政治为标准批判异端邪说，是儒家的传统。从儒家创始人孔子开始，批判异端，就是以政治标准为第一的。据《论语》记载：“季氏富于周公，而求也为之聚敛而附益之。子曰：“非吾徒也，小子鸣鼓而攻之可也”。^②孟子批驳杨墨，也是反对杨墨危害政治。“世衰道微，邪说暴行有作，……吾为此惧，闲先圣之道，距杨墨，放谣辞，邪说者不得作。作于其心，害于其事；作于其事，害于其政。”^③我国伟大的无神论者范镇，批判佛教，其目的还是

① 《日本古学派之哲学》第 380 页。

② 《论语·先进》。

③ 《孟子·滕文公章句下》。

“匡国”“霸君”。他说：“浮屠害政，桑门蠹俗，风惊雾起，驰荡不休，吾哀其弊，思拯其溺，……至使兵挫于行间，吏空于官府，……小人甘其华言，君子保其恬素：耕而食，食不可穷也，蚕而衣，衣不可尽也。下有余以奉其上，上无为以待其下，可以全生，可以养亲，可以为己，可以为人，可以匡国，可以霸君、用此道也”。^① 政治有其阶级属性，进步的阶级是进步的政治，反动的阶级是反动的政治。这要根据具体的历史条件、阶级和阶级斗争的形势而定。儒家在不同的历史时代，政治的阶级属性各不相同。伊藤东涯批判佛教神学，处于德川幕府时代，政治是地主阶级的政治，他批判佛教的政治目的是巩固封建地主的政权。传统、政治和阶级，在具体的历史条件下，是统一的整体。我们评价历史人物，对于囿于圣人之言的无神论者，不仅要看他的主观意图，以及由此而产生的结果。更为根本的是看他在无神论方面的贡献。

伊藤东涯批判佛教神学，是无神论对有神论的斗争；批判渗入儒学中的异端思想，是唯物主义对唯心主义的斗争。这两种斗争并非双水分流，而是相辅相成。深入地批判唯心主义哲学，就会深化对有神论的批判，唯心主义是更为圆滑更为精巧的信仰主义。列宁说：“哲学唯心主义不过是隐蔽起来的、修饰过的鬼神之说。”^②

伊藤东涯及其堀河学派，对宋儒唯心主义哲学的深入批判，不管他们的主观意图如何，他们的学术活动和政治斗争联系在一起了。从对佛教神学的批判，深化为对官方御用哲学的批判，使他们的学术活动，具有更为鲜明更为强烈的政治色彩和现实意义。也就更为权势者们所不容。德川幕府及其帮凶和帮闲们，深感巷间学者，好唱异说，惹起思想界动乱不宁，有改革的必要。宽政二年，德川幕府，禁止异学，巷间学者，遭受迫害。所谓巷间异学，被镇压下去了。但是，思想界并未从此安宁。唯心主义和有神论维护剥削阶级统治，并依靠其专政，镇压唯物主义和无神论。但是，唯物主义和无神论总是在斗争中发展壮大。

^① 《弘明集》第 9 卷的。

^② 《列宁选集》第 2 版，第 2 卷，第 184 页。

论费尔巴哈的人本主义无神论

孙 若 穷

一、从德国古典哲学的泛神论到费尔巴哈的无神论

费尔巴哈是在十九世纪三十年代初登上德国社会舞台的，到四十年代初达到了他发展的高峰。这个时期的德国，虽有34年—40年社会运动的短暂沉寂，但从根本上说来，资产阶级革命还是在各种矛盾的交错中发展着，并一步一步的走向成熟。费尔巴哈就是在德国人民反封建斗争日益激化的背景下出场的。

十八、十九世纪之交，德国仍然是一个政治上四分五裂、经济上十分落后的封建性国家。邦君的暴政，壁垒森严的关卡，严重地阻碍着资本主义的发展。但是，资本主义必然要代替封建主义的历史规律，是不以人的意志为转移的。尽管障碍重重，资本主义还是在缓慢发展。资本主义经济的发展，不但要求政治自由，而且要求国家的统一。在法国革命胜利的影响下，德国资产阶级的先进代表提出了统一和建立共和国的要求。本来，当时存在着通过自下而上的人民革命的道路以夺取政权的客观可能性，可是德国资产阶级具有先天的软弱性和妥协性，后来又被法国大革命的雅各宾专政吓坏了，一变而成了害怕走革命道路的力量。拿破仑的入侵，又一次在客观上为资产阶级上台铺平了道路，但畏惧革命的资产阶级却不能认识这种形势，而是陶醉于所谓“光荣的解放战争”胜利之中，白白地错过了取胜的时机。结果是反革命在欧洲普遍复辟，反动派重新掌握了政权。

德国资产阶级的软弱无能，使早已腐烂透顶的封建统治得以苟延残喘。但是，反动的统治者却并不因此而变得仁慈些。相反地，它愈是接近死亡，也就愈进行垂死挣扎。对革命的镇压有增无减。资产阶级在一些邦和自由市掀起的多次革命，都遭到封建贵族的残酷镇压。起义者被投入血泊之中；运动中的活动家，不是被捕入

狱，就是亡命国外。人民最起码的民主自由都被剥夺。德国成了人间的地狱。正是这种情况，使政治斗争的道路荆棘丛生，艰险异常。因此，斗争的主要战场从政治领域转到了宗教领域。在基督教的德国，反宗教的斗争，间接的也就是政治斗争，特别是在1840年以后。

任何一个阶级要取得政权，总要先造舆论。就是说，政治革命要以哲学革命为前导。法国大革命前，有以百科全书派为代表的伟大思想家，对人民进行启蒙宣传。同样，在1848年革命前的德国，也出现了象歌德、席勒、康德、费希特，特别是黑格尔这样的伟大哲学家。这大概不是偶然的历史巧合。

在法国发生政治革命的同时，德国发生了哲学革命。这是行将到来的政治革命的先声。不过，无论就其内容还是就其形式来说，它同法国的哲学革命都是不同的。法国资产阶级的革命性是比较彻底的，它的哲学革命意味着同传统思想、同教会，甚至是同国家的公开战斗。而德国资产阶级则极为软弱，它既要革命又害怕革命；既反对专制制度，又要依靠专制制度。这就注定了德国的哲学革命只能是观念中的、极不彻底的纯理性的革命。它在某种程度上被推崇为国家哲学，但在其迂腐晦涩的言词后面，又可以听到资产阶级革命的微弱心声。用马克思的话说，它既是为法国唯物论击败的唯心论的复辟，但又“富有内容”。^①

德国亦如欧洲一样，宗教是封建制度的精神支柱，而教会则是封建阶级的重要组成部分。反封建的革命，必然要针对宗教，剥掉封建制的神圣外衣。法国十八世纪的唯物论，是彻底反宗教的。而德国的哲学革命则通过批判神学和圣经开始。批判是在黑格尔哲学基础上进行的，但结果却超出了黑格尔的哲学体系。论战把批判不断引向深入。最后终于导致无神论的结论。

费尔巴哈一开始就置身于这场斗争之中。他的哲学唯物论和无神论，正是这个斗争的积极成果。他不愧是突破思辨哲学和神学迷宫，通向真理和自由的“火流”。^②

① 《马克思恩格斯全集》，第2卷，第159页。

② “火流”的德文是“Feuerbach”，音译为费尔巴哈。参考《马克思恩格斯全集》第1卷，第33—34页。

费尔巴哈的哲学唯物论和无神论的出现，决不是偶然的。一方面，它是资产阶级反对封建专制斗争进入新阶段的产物，另一方面，则是德国乃至欧洲反对宗教、神学斗争的必然结果。德国古典哲学中的宗教观，一般地说具有泛神论的特点。泛神论本身“是站在神学立场上对于神学的否定”。在无神论史上，它是自由思想的遮掩物，或者说，是在宗教外衣掩盖下摆脱宗教的一种方法。因此，泛神论本身并不是科学的世界观，它“只是自白的、人的世界观的前阶。”^①

德国近代无神论思想的萌芽，可以溯到1788年匿名出版的《神学的招搖撞騙》一书。这本书冒充是翻译霍尔巴赫的《袖珍神学》，从而表明了它的无神论性质。1791年，格·福斯特（据信是该书编者之一）又把法国启蒙学者沃尔尼的《废墟》译成德文，以便在德国传播“法国老师”的无神论观点。

康德是德国古典哲学的创始人。德国资产阶级要求反封建的进步性及其斗争的不彻底性，渴望革命又恐惧革命的矛盾心理，迂迴曲折地体现在康德开始的德国古典哲学中。康德自从以其“星云假说”打开形而上学世界观的缺口以来，就竭力要调和科学与宗教、知识与信仰的矛盾。这样，康德就在卫护宗教的同时，也为无神论思想留下了活动的余地。后来他的学生符尔贝尔格，特别是海德雷特，发挥了他的老师自由思想的一面。后者在90年代末出版的《关于无神论的通信》，公开为无神论辩护。他甚至杜撰了无神论者与康德主义自然神论者的谈话，用以驳斥上帝存在的谬论。

在文学领域，也出现了反对传统基督教神学的英雄形象。歌德的名著《浮士德》，不仅讽刺了《圣经》中的天国，而且宣传了斯宾诺莎的泛神论思想。

在德国古典哲学中，影响最大的当然是黑格尔。他的哲学延续了几十年，甚至在1830—1840年德国史上这个重要时刻，“黑格尔主义”竟然达到了独占统治地位的顶点。黑格尔本人不是无神论者，自然不可能宣传无神论思想。但是，正如恩格斯所说，黑格尔的庞大哲学体系，“给各种极不相同的实践的党派观点都留下了广

^①《马克思恩格斯全集》，第1卷，第652页。

阔的活动场所”^①。

大家知道，黑格尔的哲学体系本身就是用“绝对精神”代替上帝的“逻辑神学”。他的宗教观，体现在他的《宗教哲学讲演录》中。他认为，“上帝本身是精神”，“是一切的开端和结尾；一切由它出发，一切返回于它；它同样给一切生物提供环境，并使一切构成物具有灵魂和受到保护”。黑格尔称基督教是最后的，即“绝对的宗教”。他对基督教的“三位一体”作了哲学的“论证”。“圣父”是“绝对精神”自我发展的永恒思想；“圣子”是“绝对精神”达到意识、进入表象的思想；“圣灵”是统治着的和自我现实化的思想。在黑格尔看来，“基督教德意志”的君主制，不仅是他的“绝对精神”的实现，而且也是“神意”的体现。费里德里希一威廉三世俨然扮演了“圣子”的角色。

随着德国资产阶级革命的逐步成熟和阶级斗争的激化，黑格尔学派迅速解体了。以哈布列尔、赫施尔、欣特赫斯等人结成的所谓老年黑格尔派，利用黑格尔哲学的反动体系，公开保卫封建王朝和教会。反之，以施特劳斯、鲍威尔、卢格和费尔巴哈（早期）等人组成的所谓青年黑格尔派，则试图利用黑格尔哲学批判传统的基督教。费尔巴哈正是通过这一斗争，得出无神论结论的。

黑格尔学派解体的第一个推动者，是大卫·施特劳斯。黑格尔死后不过四年，他就出版了突破黑格尔哲学体系的《耶稣传》（1835—1836）一书。在这本书中，他把斯宾诺莎的“实体”观念引进黑格尔唯心主义体系，认为一切都是由绝对“实体”派生出来的。因此，他否认《福音》关于耶稣的神话是某一个人“主观意识”的虚构。在他看来，耶稣虽然不是神，但可能确有其人，不过后来的人们把一些传说和迷信不自觉地附会在他身上。他的结论是，《福音》关于耶稣的神话和传说，是全民族无意识地集体创作的结果。施特劳斯的观点远不是无神论的。但他公然否认耶稣是神，不能不具有启蒙的作用。《耶稣传》出版后的三十多年间，共发行了二十版，遍及整个欧洲，其影响之大，可见一斑。之后，他还写了《基督教的学说及其历史发展》（1840—1841）、《背教者尤利安》、《雷马鲁斯和他的护教学》以及《伏尔太》等等，宣扬唯心论的泛神

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷，第216页。

论思想。

布鲁诺·鲍威尔曾经是正统黑格尔派的神学家，并遭到施特劳斯的批判。但是，他很快就转变到比施特劳斯更为激进的立场。鲍威尔反对《耶稣传》的福音神话发生说，他证明许多福音故事是作者虚构的。施特劳斯和鲍威尔关于福音故事的实体派生说与自我意识构成论的争论，从科学的角度来看也许没有多大价值，充其量不过是从宗教史上对基督教作一些说明。然而，论争对于破除宗教神学权威，解放人们的思想，却有重大意义。

在这方面，鲍威尔走得更远。他甚至试图从黑格尔哲学作出无神论的结论。他不仅出版了《约翰福音批判》（1840）和三卷本的《福音汇编批判》（1841—1842），而且匿名发表了《对黑格尔、反基督者和无神论者末日可怕审判的宣告》。文章借宗教卫道士之口，指责黑格尔偏爱斯宾诺莎，崇拜法国革命和希腊文化，仇视德国人民和基督教。在作者的有意渲染下，黑格尔似乎成了“蔑视和消灭宗教、神灵和启示”的英雄。鲍威尔还曾计划和马克思一起出版无神论杂志，由马克思参加写作《对黑格尔末日可怕审判的宣告》第二部分，《黑格尔关于宗教和艺术的学说》。由于政治上的分野，计划没有实现。但是鲍威尔发表的一些作品，无疑是对传统神学的挑战。

恩格斯虽有很多保留，但还是高度评价了鲍威尔的历史功绩，指出他在基督教起源问题上，比官方的神学家们“做了更多的工作”，“更有价值”^①。自然，从马克思主义看来，重要的不是他们个人的科学贡献，而是由他们的争论引起的对现存宗教进行斗争的推动力。正是基于对宗教斗争的实际必要性，使“大批最坚决的青年黑格尔分子返回到英国和法国的唯物主义”。^②其中首屈一指的杰出代表就是费尔巴哈。

二、人本主义的唯物论

路德维希·费尔巴哈，1804年7月28日出生在一个具有反封建情绪的律师家中。1823年进入海德堡大学，研究神学。年轻的费尔

^① 《马克思恩格斯全集》，第19卷，第327页。

^② 同上，第4卷，第217页。

巴哈，求知欲非常强烈；他想知道的东西可以说无边无岸，简直要吞下一切。枯燥无味的神学教条，显然不能满足他的要求。他写道：“我的精神到底还是不能就范于圣地那蕞尔小国的偏狭疆界以内；我的心灵向往着辽阔的大世界”。^①因此他认为，神学系的生活是“难以忍受的”，重复那些僵化的教条是白白“浪费时间”。于是，第二年他就“从神学家这一邦人逃脱了出来”，转到柏林大学，听黑格尔的哲学讲演。

知识渊博的黑格尔，使费尔巴哈如鱼得水；他全神贯注于哲学研究之中，以至达到认为“哲学之外没有幸福”的地步。他以“交了象亚里士多德、斯宾诺莎、康德、黑格尔这样有天才的朋友”^②而感到自豪；他深深敬佩黑格尔“思想的渊博和深邃”。正象他在写给亲人的信中所说的：“思想一旦解除了藩篱，便成为一股洪流，不可遏止地把我们不断冲向前去。”^③

如上所说，费尔巴哈对黑格尔哲学的研究是认真的。他听完了除美学以外的所有黑格尔的课程，对《逻辑学》他甚至听了两遍，对其内容了解得非常透彻。在黑格尔的大力影响下，他完成了从神学到哲学的转变，开始了一种新的生活。但是，具有穷根究底精神的费尔巴哈，对于黑格尔从概念到概念的思辨哲学，逐渐产生了怀疑和不满。最后他在告别老师时，提出以后他“要转向同思辨哲学对立的”自然科学。就在告别老师的第二年（1827—1828），费尔巴哈针对黑格尔关于思维和存在的统一性问题，发起了进攻。“凭什么理由可以从逻辑的范围转到自然的范围呢？这相互转化的不可避免性和原理又在那里呢？”他的结论是：“逻辑之所以转变为自然，只是因为能思维的人在逻辑之外还遇上了一个与他直接接触的存在，一个自然界，并且由于他直接的亦即自然的观点又不得不承认它。假如没有自然，逻辑这个童贞的处女永不能生出它来。”^④

1839年，费尔巴哈写了《黑格尔哲学批判》一文，终于最后同黑格尔哲学断绝了关系。他指出：“黑格尔关于自然、实在为理念

① 《费尔巴哈哲学著作选集》，上卷，第223页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上，第224—225页。

所建立的学说，只是用理性的说法来表达自然为上帝所创造、物质实体为非物质的、亦即抽象的实体所创造的神学学说。”^①“黑格尔的逻辑学，是理性化和现代化了的神学，是化为逻辑学的神学。”^②这就是说，黑格尔哲学实际上是精致的神学。因此“谁不扬弃黑格尔哲学，谁就不扬弃神学。”^③

但是，不论是世界的“神创论”，还是自然界的逻辑“异化说”，却给每一个彻底的哲学家提出了这样的问题：思维对存在、精神对自然的关系究竟是怎样的？或者说，精神和自然何者是第一性的？是精神产生了自然，还是自然产生了人及其精神？正是对这个问题的正确解决，使费尔巴哈恢复了唯物主义的王位。

费尔巴哈认为，黑格尔的“逻辑”也和上帝的“语言”^④一样，是一种“僵死的精神”。他给自己提出的任务，是要把哲学从“僵死的精神”境界，“重新引导到有血有肉的，活生生的精神境界，使它从美满的神圣的虚幻的精神乐园下降到多灾多难的现实人间”。^⑤1830年，费尔巴哈（正在爱尔兰根大学担任哲学讲师）匿名出版了轰动一时的《论死与不朽的思想》一书。在这部大胆的著作中，他不仅否定了人格不死，认为不死的灵魂只能是虚无飘渺的幻想，而且提出对来世的信仰会给现实生活的人带来巨大的祸害，因为对天国的崇拜，势必会贬低现实生活的意义。当局很快得知该书的作者是费尔巴哈。灵魂不死是基督教教义的理论支柱之一。宗教是关于天国的智慧。否定灵魂不死，就等于否定了基督教乃至一切宗教的基础。因此，费尔巴哈对灵魂不死的批判，就触到了基督教德国统治者脆弱的神经，于是受到残酷迫害。1836年，他被赶出

① 《费尔巴哈哲学著作选集》，上卷，第114页。

② 同上，第103页。

③ 同上，第114页。

④ 《圣经》中语言一词，是希腊文“LOGOS”。在希腊文中，它有多种含义，如“规律”、“理性”，也有“语言”的意思。不同的作者，对此常有不同的用法。汉译本《圣经》译为“道”，德译本《圣经》译为“WORT”。在德文中，WORT作为“语言”讲，也有创造者的意思。费尔巴哈认为“语言”更符合宗教的本意，因为上帝是用“语言”创造世界的。

⑤ 《费尔巴哈哲学著作选集》，上卷，第120页。

学院讲坛。从此费尔巴哈就离开了德国政治文化中心，迁居到绍伦吉亚的布鲁克堡村。他在农村这个大自然的殿堂里，继续从事唯物论和无神论的研究。

不消说，离群索居的农村生活，对费尔巴哈的哲学研究和思想交流是很不利的。但是他认为，这是和那个“世界实行决裂”所必须的。他说：“在那个时代，一切社会关系都如此沾染了毒素和病菌”，以致只有离群索居“才能保持精神的自由和健康”。此外，也是为了找到一个“不受干扰的、持续不断的闲暇”环境，以便更好地探究清楚两种哲学“分歧的实质和原因”。^①真的，农村成了他“观察自然”，“估计感觉的全部意义”的良好场所。他写道：“我真正彻底承认感性，一方面是由于我再次对宗教做了深入的研究，另一方面是由于我对自然界做了感性的研究，——我的乡村生活给我的这种研究提供了绝妙的机会。”^②

费尔巴哈认为，“一切科学必须以自然为基础。一种学说在没有找到它的自然基础之前，只能是一种假设。”^③他指出唯心主义的劣行是脱离自然，所以思辨哲学的秘密只有用自然的钥匙才能打开。人是自然的组成部分。他号召人们“观察自然，观察人吧！在这里你们可以看到哲学的秘密。”^④关于他自己，他说，我要“把自然看成自己的女友”，不是只“从书本上，而且应该面对面来认识她。”在他看来，布鲁克堡这个自然虽然“是狭小的，贫瘠的”，但却能“在最微末的事物中”，看到无限“自然界中最雄伟的东西”。^⑤

费尔巴哈坚持人的认识来源于人对自然的感觉。因此，哲学研究必须依靠感觉，把感官作为“哲学的工具”。他认为，作为思辨哲学的对立面，只能是“以感官的启示为基础的哲学”。他要求哲学家“接受这一个人类的祭司和预言家的洗礼，加入到感性的、属人的哲学中来吧！”^⑥

①《费尔巴哈哲学著作选集》，下卷，第505页。

②同上，第515页。

③《费尔巴哈哲学著作选集》，上卷，第118页。

④同上，第115页。

⑤同上，第239页。

⑥同上，第357页。注③

唯物主义的研究，感性的自然观察，终于使费尔巴哈正确地解决了思维对存在的关系问题。他写道：“思维与存在的真实关系是这样的：存在是主体，思维是宾词。思维是从存在而来的，然而存在并不来自思维。”^①他继承了斯宾诺莎的唯物主义传统，认为自然是自身的原因，它不是产生的，而是没有始端和终结的永恒存在。空间和时间是“实际的无限者”的存在形式。自然界里没有什么神的统治，有的只是自然的力量、自然的法则，自然的元素和实体。精神、思维乃是高度发展的物质的属性。

因此，费尔巴哈提出应当抛弃基督教“幻想的精神肉体二元论”，应当抛弃思辨哲学抽象的思维同一性；而应当确立的只能是感性的、物质的“人的统一性”。他批判了自己以前“认为思维本身便是主体”的错误观点，论证了人是“思维之主体”的正确性。费尔巴哈总结他的发展历程是：“第一个思想是上帝，第二个是理性，第三个也是最后一个是人。神的主体是理性，而理性的主体是人。”^②从此，作为思维主体的人就成了他全部创作的“主题”。

费尔巴哈强调：“思维与存在的统一，只有在将人理解为这个统一的基础和主体的时候，才有意义，才有真理。只有实在的实体才能认识实在事物，只有当思维不是白为的主体，而是一个现实实体的属性的时候，思维才不脱离存在。”^③就是说，只有在现实的人的身上，才能唯物的体现思维和存在的统一。

人来自自然界，但又高于自然界，是费尔巴哈以人为本的唯物论的核心。他说：“从我的观点看来，自然界这个无意识的实体，是非发生的永恒的实体，是第一性的实体，不过是时间上的第一性，而不是地位上的第一性，是物理上的第一性，而不是道德上的第一性；有意识的、属人的实体，则在其发生的时间上是第二性的，但在地位上说来则是第一性的。”^④所以在费尔巴哈的哲学中，“最最现实的本质”和“真正最实在的存在”就是人。总之，

① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，第115页。

② 同上，第247页。

③ 同上，第181页。

④ 同上，下卷，第523页。

他的学说可以用两个词来概括，即自然界和人；而他的哲学则被称之为“人本主义”。

恩格斯指出，费尔巴哈意识到，“我们自己所属的物质的、可以感知的世界，是唯一现实的；而我们的意识和思维，不论它看起来是多么超感觉的，总是物质的、肉体的器官即人脑的产物。物质不是精神的产物，而精神却只是物质的最高产物。这自然是纯粹的唯物主义。”^①

但是，费尔巴哈的哲学偏见，使他把唯物主义和特定的庸俗“唯物主义”等同起来，因而固执地拒绝唯物主义这个术语。他错误地认为，“唯物主义、唯心主义、生理学、心理学都不是真理；只有人类学是真理”。^②费尔巴哈把人类学作为他的唯物主义的核心，在打破思辨神学的“魔法”上，确实具有积极的划时代的意义。不过，他所说的人并不是现实生活中的人，而依然是一个抽象的存在。所以，就形式讲，他是唯物的，他把人作为出发点。但就其内容说，他的历史观是唯心主义的。这就是费尔巴哈唯物主义历史的和阶级的局限性。用列宁的话说，人本主义只是“关于唯物主义的不确切的肤浅的表述。”^③

三、人本主义的无神论

费尔巴哈的无神论思想与德国资产阶级革命的关系

费尔巴哈的唯物主义哲学，是同他激进的资产阶级民主革命的政治立场紧密联系在一起。他对封建暴政和宗教压迫是势不两立的。他谴责“以专制君主的慈悲和专横为转移的国家”是“无道德的国家”；他痛斥整个封建社会关系都沾染了“毒素和病菌”。他认为君权神授纯属胡说八道。“按照我的学说，不承认任何上帝，从而也就不承认任何政治领域中的奇迹。”^④他不仅决心同封建的旧世界决裂，而且要自觉地“为这种决裂进行辩护和提出论证”。他明

① 《马克思恩格斯选集》，第4卷，第223页。

② 《费尔巴哈哲学著作选集》，上卷，第205页。

③ 《列宁全集》，第38卷，第78页。

④ 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，第501页。

确提出批判宗教的目的，是要用共和国代替君主专制。

不错，费尔巴哈不理解1848年德国革命的意义。用他自己的话说，宗教问题的讲演是他在革命年代参与“社会活动的唯一表现”。在各种政治的非政治的集会中，他都限于作“一个批判的观者或听者”。但是，这决不表明他的志趣同这个革命的目标背道而驰，更不是如有人所说，他只是这个革命的“消极”旁观者。这一点只要我们看一看他对当时革命的看法，就会深信不疑。例如，他反对法兰克福议会中资产阶级对专制制度的犹疑不决和妥协策略，主张诉诸人民。他写道：“当出身于人民而且怀着坚决的民主主义情绪或共和主义情绪的新人物还没有代替旧式的官僚、旧式的部长和官员以前，安宁就不会到来，稳定的政府就不会出现。假如说这跟灾难相联系，那就让它这样好了：没有灾难就不能使世界得到拯救。”^①这无疑是对48年革命的赞歌。费尔巴哈之所以固执地不卷入到这个革命中去，有多方面的原因。其中有资产阶级的偏见，也有认识上的形而上学。例如，他在回答“为什么没有积极参加1848年的革命运动”时说：“原因很简单，因为我不能以任何方式积极加入到徒然的、从而毫无意义的事情里面去。”换句话说，他早就“预见到或预感到”革命不可能胜利。在他看来，立宪党人、共和党人的政治要求，都是把奇迹的信仰搬到政治领域中来，至于他费尔巴哈，他说：“你总应当知道吧，我是绝非信仰的。”^②另一方面，他有着一个“有意义的、美好的事业”，这就是批判宗教。这个事业要求他“在一段时间内专心致志”地去从事。这样，他就只好为了“一项使命而忘记其余一切使命，为了一种活动而忘记其余一切活动”了。

不用说，费尔巴哈为自己所作的辩解是很难使人信服的。不过，只要我们认真研究一下他的根本想法，我们就会发现，他对革命并不是完全消极的。第一，他认为，当人们还相信一切都出自神的意志时，它是不会想到要消除社会缺陷的，因为对原有秩序的“私意”改变，将被认为“是一种有罪的革命”。因此，为了进行胜利

^①格罗恩：《费尔巴哈的通信和遗著……》，德文，第1卷，第375页，转引自《费尔巴哈哲学著作选集》，上卷，第3页。

^②《费尔巴哈哲学著作选集》，下卷，第502页。

的革命，首先是启蒙，用人取代神，用现世取代彼世。他认为当时革命缺乏的正是这样的“基本条件”，所以他说“这次革命没有任何地点感和时间感”。这就是列宁所批评的不懂理论与实践辩证关系的突出例证之一。“谁认为在理论上宣传无神论，即破除某些无产阶级群众的宗教信仰，同这些群众阶级斗争的成效、进程和条件之间有一种绝对的、不可逾越的界限，那他就不是辩证地看问题，就是把可以移动的、相对的界限看作绝对的界限，就是硬把活的现实中的不可分割的东西加以分割。”^①费尔巴哈正是把二者绝对分割开来了。

第二，费尔巴哈始终认为他的理论活动是“正在积极参加一次伟大的和胜利的革命”，只是它的作用和成绩要“经过好多世纪才能显露出来”。在他看来，当时主要的任务不是空喊政治口号，而是要用脚踏实地的理性探索，来迎接再次爆发的、埋葬君主制的胜利革命。这又是费尔巴哈的一种偏见，政治集会为空论，只有理论批判才是最切实的实践。他说：“宗教，是同政治有着极密切的联系，但是现时我们的主要的兴趣并不在于理论的政治而是在于实践的政治”。“我们从事于并满足于谈论和书写已经够久了；现在我们要求语言终能变成血肉，精神终能变成物质；我们既履足了哲学的唯心主义，也履足了政治的唯心主义；我们现在想要成为政治的唯物主义者。”^②

第三，费尔巴哈忠于自己的政治见解，他虽没有从48年革命得出必要的结论，但决不同封建王朝妥协。就在青年黑格尔派的一些著名人物，如施特劳斯、卢格及其他政治活动家转到反革命营垒之后，他依然继续自己的斗争。尤其难得的是，他大胆地嘲弄了国王对革命的镇压。1849年1月，普鲁士国王发布军令，其中说到“去年倘若没有上帝帮助，普鲁士是要给煽惑和叛变所毁灭的；在去年一年中，我的军队不仅保持了旧的荣誉，而且收获了新的荣誉。”费尔巴哈对此讽刺说：“上帝的目的能为外来的影响所违反，这样的上帝也太懦弱可怜了！不用刺刀和榴霰弹，便没有力量，便不能

^① 《列宁全集》，第15卷，第381页。

^② 《费尔巴哈哲学著作选集》，下卷，第503—504页。

成功，这样的上帝又能帮助什么呢？需要军事势力来维持自己，这怎么可以叫做全能呢？与普鲁士国王军队共分光荣，这样的上帝又是一个什么东西呢？”^①正是由于他的不妥协精神，经过长期的斗争，终于使他成为社会民主党的一员。

综上所述可以看出，费尔巴哈的错误不是对革命“消极”旁观，而是颠倒了启蒙和革命的关系。他不懂得，宗教意识不是可以用精神的批判来消灭的；因而他也就不理解使启蒙变成现实的动力是革命，而不是批判。但是应当承认，他那不倦地争取人类摆脱唯心主义和宗教迷信的斗争，对德国的进步思想是起了积极的促进作用的。梅林说得好：尽管费尔巴哈隐居在幽静的乡村，但仍不失为站在当代伟大斗争前列的一位战士。

费尔巴哈为了实现自己的伟大抱负，把自己的毕生精力用于宗教的研究。由于他具有渊博的知识，再加上他那创造性的刻苦研究，使他对宗教神学进行了卓有成效的批判，在欧洲无神论思想的发展史上，费尔巴哈作出了杰出的贡献。他是一位伟大的无神论战士。

神的属性就是自然的属性

费尔巴哈坚持哲学必须以经验为开端，也就是以自然界作为自己的出发点。他的人本主义无神论，可以说是“新哲学”和自然科学相结合的“幸福子孙”。

哲学家指出：“谁要从精神上探究人身的根源，谁就应当感性地、肉体地立足在这个根源上面。这个根源就是自然界。”^②他证明，自然界是养育人类的母亲，因而也是宗教最初的对象和基础。他认为“我吃谁的面包，就唱谁的歌”这句格言也适用于宗教。许多经验材料表明，“养活我的东西，就是我的神”；“谁帮助人，谁就是神”。助人解危是神的本性，而生存发展则是人的本能。神是人生存欲望的产物。“因此生命的价值被看得越高，那些生命赐予者、神灵的价值和尊严也就被抬得越高。”^③

①《费尔巴哈哲学著作选集》，下卷，第669页

② 同上，第506页。

③ 同上，第439页。

费尔巴哈详细考察了自然属性转化成“神”的过程。他确证，“神”这个词起初既不是“主语”，也非专有名词，而是一个极简单而又普通的名字或类名。“平时，一切发明者、一切城市创始者和国家建立者，也都显然被设想为神。”历史或神话所留下的人、英雄和神，大多是集体的名字，被人误为专有名字。“就在《圣经》中，希腊文 theos（神——引者）字和希伯来文 elohim（神——引者）字，有时也使用于神以外的其他对象。譬如君主和长官被称为‘诸神’，魔鬼被称为今世的‘神’，甚至胃肠也被称为人的‘神’或至少某些人的‘神’。”^①同样，在哲学上也是把“神”规定为“最实在的即最完满的东西”，或“一切完满性之总和”。可见，“神”也象“水果”、“谷物”、“民族”等等一样，只是一个集体名称。

如果考察一下神的主要属性，那我们就会发现，它完全植根于自然之中。例如，“神有一个主要属性，就是他是一个有权力的存在者，一个最有权力的存在者，在后来的观念中就是全能的存在者。”所以“权力本身就是神的第一个属性或宁可说是第一个神性。”^②可是，这个权力不是别的，正是那些给人以最威严最可怕印象的自然现象。这在任何一本神书中都可得到证明。“语汝电与雷，天帝所统驭”，“从兹得证明，电雷皆兆征”，“告我帝在上，告我帝威灵。”^③电雷是人不能“仿制”的，它的力量是人力不能抗拒的，因而它也就成了最高权力的象征，“被人当作一个超人的、因之神性的东西”。希腊人的最高神宙斯、罗马人的大神丘必特，都是雷电的化身。罗马人把神叫做 *superi*，它的原意就是在我们上面的东西。

如同权力一样，神的其他属性，如“永恒”、“无限”等等，也来源于自然的属性。“譬如，‘无限’在荷马诗中乃是海和地的形容词，在哲学家安那克西美尼著作中又是空气的形容词；‘永恒’和‘不朽’在《真德亚吠陀》经中也是太阳和星辰的属性。甚至

^①《费尔巴哈哲学著作选集》，下卷，第597页。

^②同上，第605—606页。

^③基督教诗人特里勒尔：《诗的观察》，转引自《费尔巴哈哲学著作选集》，下卷，第606页。

古代最大的哲学家亚里士多德，也是将‘不变’和‘永恒’归之于天，而以之与地上事物的易逝性和可变性相对比的。”^①

费尔巴哈还指出，即使神的道德属性，也是由自然的属性转化而来。“神的仁慈不过是从自然界那种对人有利的、良好的、造福的本质和现象抽象出来的东西”，加以想象的感情的人格化而已。反之，那些有害于人、异于人的自然现象和影响则被归结于一个恶神。这种善恶的对立，是一切宗教所共有的，而以古波斯教最为显著：它那最高的善与恶，光明与黑暗二神——奥马慈德和亚里曼，就是太阳升起和降落在人们思想上引起的一种想象。

人们从感性事物中抽象出来的时、空概念，作为一切事物的共同属性的“类”概念，也被人变成了神的属性或神的实体。甚至著名数学家和天文学家牛顿，也把空间称为神的不可量度性，有时又称它是神的感觉器官（sensorium），即神借以感觉一切事物并为之同在的工具。在印度《薄伽梵歌》中的克里斯那（Krishna）神，就含有时间的属性。他说：我是永恒的时间，我是看到一切和消灭一切的死，我是未来之源。在波斯教中，占居最高地位的最初的和至高的本质——撒鲁安诺亚卡拉那（Zarunoakarana），就是非被创造的时间。巴比伦和腓尼基人的时间之神，即所谓“永恒之王”，是其最高的神祇。同样，希腊人的收获神克罗诺斯（Kronos），罗马人的农神撒都努斯（Saturnus），也是神化的时间，不过它不是排除差异的一般时间，而是反映农业季节的特定时间，如罗马农神节为每年十二月十七日。

至于那些和人的生活直接有关的自然物或自然现象，更是以其特有的养育人的属性转化成神了。例如，“人们崇拜那些能结有果实树木，祈求它们以后多结一点果实。那些乳可供人饮、肉可供人食的动物，也受人崇拜。人们崇拜水，为的它能使土地肥沃；崇拜火，为的它能发热和发光；崇拜太阳以及其他星辰，为的它们能给予全体生命的影响，连最迟钝的意识都能觉得出来。”^② 罗马的谷神西勒（Ceres），被称为养育之神。在希腊神话中最受欢迎

^① 《费尔巴哈哲学著作选集》，下卷，第609页。

^② 同上，第556页。

的两个神是第奥尼修斯(Dionysius——酒神)和德美特尔(Demeter——谷神),因为他们发明了最可爱的饮料和最优美的食物。类似的例证,俯拾即是。总之,最初的神,都是感性型的对象。

神来自人、神就是人

费尔巴哈的宗教观,概括起来就是三个“第一”。自然界是宗教的“第一对象”,在认识宗教上感性“第一”,但就宗教产生过程中的重要性来说,则是属人的实体“第一”。他认为“自然只是神性之条件,人类才是神性之原因。”自然为神性提供素材,人却给神性输入灵魂。“虽然上帝的生存基于自然,但是,上帝的本质却仅仅基于人。”^①人是按照自己的方式造神的。“人们的愿望是怎样的,他们的神就是怎样的。”^②因此,宗教的秘密不能在自然本身中去寻找,而只能在“人的本性”、人的“需要”、人的“愿望”中去寻找。人是宗教的始端,人是宗教的中心,人是宗教的终结。一句话,“神就是人”。所以费尔巴哈对宗教的研究,“是借助人,把一切超自然的东西归结为自然,又借助自然,把一切超人的东西归结为人”。^③

宗教是人的本质的对象化。所谓人的本质(本性、“人性”),不外就是“理性、意志、心”,或者说想象、愿望和爱。费尔巴哈用这些“人的本质”来说明宗教的产生,同时他也由此错误地认为,不属神的宗教是人先天所固有的^④

费尔巴哈认为,“人的依赖感是宗教的基础”。所谓“依赖感”,就是人基于自己的需要所产生的对某些依赖对象的“感情”。具体的依赖感,是多种多样的。但归纳起来,不外两类:惊和喜。“简言之,凡是给人提供幸福生活的手段或源泉的,人就爱它;凡是夺去这些手段或有力量夺去这些手段的,人就怕它。但是这两者都联合在宗教的对象中——本是生命源泉的那个东西,在自己的否定中,亦即当我没有它时,——又是死的源泉。”“畏怖是

① 《费尔巴哈哲学著作选集》,下卷,第337页。

② 同上,第497页。

③ 同上,上卷第249页。

④ 参看《费尔巴哈哲学著作选集》,下卷,第535—536页。

死的感情，快乐是生的感情。”因此，“只有依赖感才是表明和解释宗教的心理根源和主观根源的唯一正确而普遍的名称和概念”。^①

黑格尔挖苦施莱艾尔马赫尔的“依赖感”，说“如此说来狗也必有宗教了”。费尔巴哈对诸如此类的非议进行了斥驳。他坚持说，问题不在于思辨哲学家是否“心口赞许”，而是“在于这个说明是否与它的对象符合，是否与事实符合”。为此他引用了许多无神论者和有神论者的材料，来加以证明。

“恐惧创造神”，这是罗马诗人的名言。就是语言文字也为此提供了历史的证据。在罗马人看来，宗教(*religio*)这个词本身就含有恐惧的意思。*dies religiosus* (宗教日)就是表示一个不幸的、为人们所恐惧的日子。德国人用于宗教的最高字眼 *Ehrfurcht* (崇敬)，就是由 *Ehre* (敬) 和 *Furcht* (畏) 构成的。他还指出，各民族的最大神，也就是最可怕自然现象。由于很多恐惧是借助听觉感觉到的，所以他嘲弄说：“人耳则是诸神所从出的子宫”。^②

惊和喜是对立的统一：没有惊就不会有喜，自然没有喜也就没有惊了。当危险到来时，使人感到恐怖；但危险过去，“接着就会产生一种相反的感情”，“这种感情就是摆脱了危险、畏怖和惊悸的感情，就是狂喜、快乐、爱和感恩的感情。”^③ 费尔巴哈指出：人的这种二重感情是同自然界对人的二重关系密切相关的。雷电轰击树木、野兽和人，但也用雨水灌溉田园和牧场。换句话说，“灾祸所从来的地方也是福利所从来的地方；畏怖所从来的地方也是欢乐所从来的地方。”因此，畏怖的对象同时也就成了崇拜、热爱和感恩的对象。

但是，并非任何依赖感都能成为宗教。费尔巴哈指出，只有当生存的需要和满足需要的能力之间的对立进入人的意识的时候，人所依赖的对象才会变成崇拜的对象。

所以，“宗教的秘密，归根到底只是意识与无意识的东西、意志与不由自主的东西在同一实体中相结合的秘密。”^④ 所谓结合的

① 《费尔巴哈哲学著作选集》，下卷，第532—533页。

② 同上，第529页。

③ 同上，第531页。

④ 同上，第814页。

秘密，也就是主客观之间错综复杂的矛盾统一。费尔巴哈写道：“宗教的前提，是意志与能力之间、愿望与获得之间、目的与结果之间、想像与实际之间、思想与存在之间的对立或矛盾。在意志、愿望、想象中，人是一个不受限制的、自由的、无所不能的东西——神；但是在能力、获得和实际中，则是一个有条件的、有所依赖的、有限的东西——人”。^①这就是说，思想是我的，但满足我思想愿望的手段却在我以外，不由我作主；“谋事在我，成事在天”。不用说，这在艰难生活条件下的人们，的确是一个不可思议的尖锐矛盾。既然没有现实的解决手段，就只好借助于幻想和想象来解决。宗教就是靠想象解决现实矛盾的意图和表现。因此，“神学不外就是被想象的心理学和人本学”。

思维亦如语言一样，对我们祖先来说是非常神奇的。它不仅可以包容一切，而且还可以想象和“创造”一切。“神说世界，想世界，世界就存在；神说世界不存在，神不想、不要世界，世界就不存在，意思就是说，我可以在我的思想中、在我的表象力或想象力中使一切事物以至于世界本身随我的意思发生和消灭、产生和消失。这一个从无中创造出世界、并且可以任意再使世界化为鸟有的神，无非就是人类抽象力和想象力的本质，在抽象和想象之中，我可以随便把世界表象为存在的或不存在的，可以建立它的存在，也可以取消它的存在。”^②无怪乎有一位神学家说，神的权力所及的范围和人类表象力所及的范围一样大。

想象力的表现形式，就是语言。语言亦如想象力一样，能支配世界；“使盲人复明，使跛者行路，使病痊愈，使死人复活”。

宗教幻想是无知的产物。“人的知识愈缺少，他的幻想就愈强大。”幻想强大，制造的神物也愈多，宗教迷信也愈浓厚。在费尔巴哈看来，幻想、想象力“乃是宗教的主要工具”。

费尔巴哈认为，宗教的产生除了人的依赖感外，还“因为他具有要求幸福的意向”，或者叫做“利己主义”。“人虽有幻想和感

^①《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，第462页。

^②同上，第475页。

情，但若没有愿望，就不会有宗教，就不会有神。”^①或者说，

“没有利己主义，也就没有依赖感。”^②总之，“人的利己主义或幸福欲”是产生宗教最后的根源和基础。应当指出，费尔巴哈说的“利己主义”不是道德上的利己行为，而是指人生存和发展自己的一种本能。基于这种“利己主义或幸福欲”，人除了依赖感外，还要寻找对付他所依赖的对象的手段。祈祷、献祭之类的宗教仪式，就是这样的手段。

献祭是由命令自然的咒语，讨好自然的巫术发展而来。它的根据是依赖感和被依赖的对象不能完全满足。人的“自然需要”和自然不能满足需要的矛盾，使人“占有或利用自然”，就象偷东西犯了王法一样，所以他不得不“把他偷来的财物送还一点给对象”。可是“给”是为了“要”。费尔巴哈风趣地说：人“去献祭时，是自然的奴仆，但是献祭归来时，却是自然的主人。因此，对自然的依赖感诚然是宗教的根源，但是这种依赖感的消灭，从自然手中获得解放，则是宗教的目的。”^③他由此得出结论：自然的神性虽是一切宗教的基础，“但是人的神性则是宗教的最终目的。”^④“倘要我自己身上没有一个主观上至高的本质，我怎么能去崇拜和尊奉一个客观上至高的本质？”人的至高本质，就是“他的生命”。只是因为人爱命如神，所以他才“把他所依赖的东西当作一个神”来崇拜。

那么对一些教徒的禁欲主义和对神的牺牲又当作何解释呢？费尔巴哈认为，抛弃一切感性的和人性的快乐，也只是一种手段，其目的仍是“借以获得并享受天堂的或神性的幸福。”“基督教徒牺牲自己，否定自己，只是为的获取身后幸福。”^⑤

神是幻想的东西，但一经被幻想出来，就要有一个“生存”的空间，否则是不能持久的。费尔巴哈赞赏伊壁鸠鲁的神生活在世界隙缝里的名言。指出：神不仅来自愿望及其实现之间的“鸿沟”，

① 《费尔巴哈哲学著作选集》，下卷，第701页。

② 同上，第580页。

③ 同上，第462页。

④ 同上。

⑤ 同上，第573页。

而且也要靠沟缝来生存。他写道：神灵只能“存在于现实世界与观念世界之间的空隙里、法则与法则的应用之间的空隙里、行为与行为的后果之间的空隙里、现在与将来之间的空隙里。”^①假如想象和实际“打成一片”，“神就没有立足之地”。反之，“什么地方数学上的确定性宣告终结，什么地方神学就宣告开始——即使在今天，对于愚昧的人还是如此。”^②事实上，必然性往往通过偶然性来为自己开辟道路，而出现于“特殊现象和偶然现象中的”必然性，就是一个“有意志的能作主的实体”，就是一个“奇迹”。照费尔巴哈的说法，奇迹是神的同义语，没有奇迹，就不会有宗教。

幻想的内容根源于神秘莫测的大自然

费尔巴哈始终忠于他的自然唯物主义。他认为，人的幻想固然可以想象现实中没有的东西、不可能的东西，可是他想象的内容却不是凭空出现的，而是根源于自然界。自然界不仅是宗教和人的出发点，而且也是人想象的对象和原料。他证明，宗教的神秘性，只是借助于想象力反映了大自然的神秘莫测，神的超自然性，不外就是被人想象的超出人力所能及的自然力或自然的属性。

例如，茫茫太空被各种不同的宗教认为是神存在的“证明”。“神向约伯说：你能把北斗七星的带子连接在一起吗？能把猎户星的带子拆散吗？你能把闪电放出，让他们扬长而过，并且说‘我们在这里’吗？你能给马气力吗？苍鹰是由于你的理智而飞翔的吗？你有没有一只象神一样的胳膊？你能不能象神一样发出雷霆？”^③不能！如果说，上帝等于‘我不知’；那末信仰就等于‘我不能’。“信仰就是把不能的想象成能的”；把没有的想象成有的。所以人所不能的、超出人力以外的自然，就是“全能的神”。正因如此，每一宗教都无例外地“把它们的神灵搬进云端里去”，而“一切神灵最后都化作苍茫的太空。”^④

自然界本身的和谐统一，特别是生物与环境适应，一向是神学

①《费尔巴哈哲学著作选集》，下卷，第489页。

②同上，第460页。

③见《圣经·约伯记》第38章，转自《费尔巴哈哲学著作选集》，下卷，第448页。

④《费尔巴哈哲学著作选集》，下卷，第445页。

目的论的来源。“谁向鸟说过，要往下飞时，只消翘起尾巴，要往上飞时，只消拖下尾巴？”为什么昆虫能给自己找到配偶？动物为什么要在特定的季节交配？诸如此类的问题，多得不可胜数。是的，人也不能建议蜘蛛把蛛丝从一棵树上连结到另一棵树上；也不能告诉一个动物如何预防自己的天敌。按照神学家的逻辑，人所不能、人所不知的，就是神存在的“证据”。他们说：“一个没有从鸟的飞翔中看出那代鸟思想过的更高的智慧的人，应当是完全盲目的。”费尔巴哈说得好：把生物与环境的统一作为神意存在的“证据”，证明宗教是以愚昧无知为基础的。

费尔巴哈认为：“自然界的变化，尤其是那些最能激起人的依赖感的现象中的变化，乃是使人觉得自然是一个有人性的、有意志的实体而虔诚地加以崇拜的主要原因。如果太阳老是呆在天上不动，它就不会在人心中燃起宗教热情的火焰。只有当太阳从人眼中消失，把黑暗的恐怖加到人的头上，然后又再度在天上出现，人才向它跪下”，并祈祷“它准时回来，使他们能够享受它的光明。”^①同样，“如果大地上老是结着果实”，那就不会有宗教节日和感恩活动。正是大地一年四季的变化，才使人感到好象有一个老天爷出于赏罚，才“时而把它的宝库打开，时而又把它关闭。”费尔巴哈说：“惟有自然的变易才使人变得不安定，变得谦卑，变得虔敬。”^②

上帝与君主的一致性

费尔巴哈关于宗教的社会意义，人们通常谈论较少。不错，在他的哲学和无神论中，谈得最多是自然，而很少谈到社会，特别是极少谈到政治。但是，这决不意味着他认为宗教同社会政治无关。他没有达到对宗教的历史唯物主义的理解，可是他某些“萌芽”性的历史唯物论的言论，在当时的历史条件下还是非常杰出的，即使今天看来也还具有现实意义。

费尔巴哈把神的“影响方式”划分为三个阶段，这就是“宗法的方式”、“君主专制的方式”和“君主立宪的方式”^③。可以看

① 《费尔巴哈哲学著作选集》，下卷，第459—460页。

② 同上，第460页。

③ 同上，第646页。

出，他的阶段划分是同人类历史的发展阶段相适应的。所谓宗法的方式，是指最古老最简单和最幼稚的自然宗教，神和人的关系就如同宗法政体中治理者和被治理者的关系一样，家长与子女并无本质的区别，前者“不过年纪老些、权力大些、识见高些罢了”。所谓君主专制方式，就是封建社会的一神教。神活象一个君主。正如君主被说成不同于平民的“超人”一样，神也被解释成与世界本质不同的“超自然”的实体。至于“君主立宪”的宗教，实际上就是资本主义社会的唯理教。神是议会制的总统。总统根据法律统治，神则按照自然规律办事。自然，费尔巴哈根据宗教变迁划分历史时期，是完全错误的。但是，他用社会政体来区分宗教的本质区别，是深刻的，接触到了宗教的社会本性。不过，和其他资产阶级启蒙学者一样，费尔巴哈的本意，是要从自然界的天然共和国（不分上下尊卑，一切按照自然的规律，相互制约，“合理”发展）中，引出只有世俗共和国才符合自然本性的政治结论。

费尔巴哈特别强调了上帝与君主的一致性。“‘世界来自上帝’这一命题与‘国王来自上帝’这一命题是同一的东西。”^① 神学家笔下的上帝，就是一个不受限制的惟我独尊的专制君主。“神强迫自然界接受他的意志，神施行一种绝对任随己意的政制，好象一个专制君主向人要求最最反常的东西。”^② 他说：“君主政体，至少专制君主政体”，不是别的，正是神在自然界中的“奇迹政体”。神帮助君主进行统治，君主则用刺刀和榴弹维护神的权威。因此，他的结论是：“在思维领域中把神学转变为人类学——这等于在实践和生活领域中把君主政体转变为共和国。”^③

宗教道德的虚伪性

费尔巴哈揭露了宗教道德的虚伪及其阶级实质。他说：任何人只要张开他的眼睛，“不受宗教观念所眩惑而恰如其实地观看现实，他的心就会起来反对神意的观念”。“神意是不公平的，他救了

① 《费尔巴哈哲学著作选集》，上卷，第 597 页。

② 同上，下卷，第 639 页。

③ 同上，上卷，第 598 页。

这个人的生命而让那个人死亡，他给这个人幸福和财富而给那个人不幸和贫困”。他还强调“神意是残酷的”，因为“它使得几百万人陷于最悲惨的灾难和痛苦之中”。他大声喊道：“谁能把专制政治的残暴，等级制度的残暴，宗教信仰和迷信的残暴，异教和基督教刑法的残暴，以及自然界的残暴，如黑死病、鼠疫、霍乱等，同对神意的信仰协调起来呢？”尽管思辩神学家竭力调和现实与神意的矛盾，“但是，为着满足爱真理的心，甚至为着尊敬神起见”，与其用“愚蠢的诡辩”让神苟延残喘，不如“让神光荣地死去”。^①

在费尔巴哈看来，上帝是作为人的对立面出现的；对上帝的肯定就意味着对人性的否定“人在上帝身上肯定了他在自身中加以否定的东西。”弱者相信奇迹。人愈是软弱无力，上帝就愈是万能；人愈贫困，上帝就愈富足。他用神学家安瑟伦的话来作证。安说：“轻视自己的人，在上帝那里就受到尊重。不顺从自己的人，便顺从了上帝。可见，你应当把自己看得很微小，这样，在上帝眼中，你就是大的；因为，你愈是为人间所蔑视，你就愈是得到上帝的珍视。”^② 费尔巴哈所揭示的这个真理说明，为什么人民愈是遭受灾难，宗教也就愈有吸引力，因为正象《可兰经》所说的，在真主那里“他们的一切愿望都会得到足满。”

宗教与文化科学是不相容的

宗教与文化科学是不相容的，这是文艺复兴以来启蒙学者们谈论最多的一个主题。费尔巴哈也毫不例外地斥责了宗教对文化科学的敌视。他说：神学和宗教反对“一切文化手段，一切人类的发明”。例如，宗教指责保护人和建筑物安全的避雷针“侵犯了神的权限”。神学家还特别卖劲地反对把科学发现的麻醉剂硫酸醚用于难产的孕妇，因为上帝有旨：“你生产儿女必受苦楚”（见《创世纪》）。费尔巴哈喝斥道：“你看，神学的信仰，使得人变成如此地蠢笨，同时如此地恶毒！”^③

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》，下卷，第708页。

② 同上，第53页。注②

③ 同上，第674页。

以上介绍了费尔巴哈对无神论的主要贡献。但不止于这些，他在宗教和无神论史方面，他对许多宗教神话的考察，他对宗教神学批判的论证，都有不少建树，这里就不一一介绍了。

四、主要缺点

任何一个不怀偏见的人都会同意，费尔巴哈对思辨哲学，特别是对宗教和神学的探究，有着划时代的世界历史意义。马克思列宁主义的创始人，对费尔巴哈的理论创作活动给予高度评价，称赞他“完成了”对宗教的批判。马克思称他是“我们时代的涤罪所”，就是说只有经过费尔巴哈才能从封建社会的罪恶之源进入民主自由的“神圣王国”。马克思说，费尔巴哈对唯心主义和宗教“积极的人本主义的和自然主义的批判”，“包含着真正的理论的革命，其影响越是无声无息，则越是殷实、深刻、包罗万象而持久。”^①恩格斯说费尔巴哈的《基督教的本质》一书，“恢复了唯物主义的工位”，冲破了神学的“魔法”，打烂了唯心主义的哲学“体系”，使他和马克思从思辨哲学的矛盾中“解放”了出来，变“成了费尔巴哈派”。^②

列宁同样认为“费尔巴哈是杰出的”，他详细摘录了费尔巴哈的《宗教本质讲演录》一书，并作了许多评语。例如，列宁摘引了以下两段话：“人的愚昧无知是无穷的，人的想象力是无限的；由于愚昧无知而失去根据和由于幻想而失去界限的自然力，就是神的万能。”“把客观的本质看做主观的东西，把自然界的本质看做有别于自然界的、人的本质，把人的本质看做有别于人的、非人的东西，——这就是神的存在，这就是宗教的本质，这就是神秘主义和思辨的秘密”，然后评道“很好！”“绝妙的地方！”^③正是费尔巴哈对思辨哲学和宗教的批判，打开了通向辩证唯物主义和历史唯物主义的道路。所以列宁强调“马克思和恩格斯是通过他而从黑格尔的唯心主义进到自己的唯物主义哲学的。”^④

① 马克思：《经济学——哲学手稿·序言》，56年版，第2页。

② 参见《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，第一部分。

③ 《列宁全集》，第38卷，第73—74页。

④ 同上，第14卷，第77页。

费尔巴哈无神论的积极成果，在于他论证了是人创造了宗教，而不是宗教创造了人；神的本质就是人的本质；因而宗教的基础是世俗世界。但是，从科学无神论的观点来看，仅止于此还是不足的。正如马克思所说，“在做完这一工作之后，主要的事情还没有做哪。”就是说，费尔巴哈没能进一步去考察宗教赖以产生和存在的“世俗基础”本身。这是不足为怪的。正象一切先进的资产阶级思想家的代表人物一样，费尔巴哈也有其不可避免的历史的和阶级的局限性。克服这种局限性，为科学无神论奠定理论基础，从而把无神论推进到历史发展的更高形式——无产阶级无神论的任务，是由马克思和恩格斯来完成的。

费尔巴哈的无神论，有下列主要缺点：

1、把实践排除于“感性”之外，不坦解实践在科学无神论中的决定意义。费尔巴哈厌恶思辩的抽象思维，所以他要反其道而诉诸现实，诉诸感性，诉诸事实。他要求“如实地认识事物和说明事物”，就是说，要使理论的说明符合对象、符合事实。这些无疑都是非常对的，并且是完全唯物主义的。

但是，费尔巴哈对“感性”、“现实”的理解，是狭隘而又片面的。德文 *sinnlichkeit*（感性）这个词，原意是五官的、五官感觉到的，引伸为实体的、物质的东西。按照这个词意，不仅脏腑而且头脑也是感性的东西。因此他说：“在我看来，感性不是别的，正是物质的东西和精神的的东西的真正的、非臆造的、现实存在的统一；因此，在我看来，感性也就是现实。”^①从这一点出发，他认为最最现实的本质、真正最实在的感性就是人。由此不难看出，

“他把人只看作是‘感性的对象’，而不是‘感性的活动’”^②就是说，他所谓的人的感性，就是它可感的客体形式，而不是在劳动和创造着的人。这样，人的实践活动——整个现存感性世界最深刻的基础，就被排除在“感性”之外了。

事实上，人既不是孤立的客观存在物，也不是望着自然发呆的观望者。人之所以成其为人，首先是作为改造自然的实践者。理由很简单，人们首先必须吃、喝、住、穿，这也就意味着首先必须劳

^① 《费尔巴哈哲学著选集》，下卷，第514页。

^② 《马克思恩格斯全集》，第3卷，第50页。

动。因此，马克思痛斥了阿·瓦格纳关于人对自然的关系首先是理论关系的谬论，指出：人“首先是要吃、喝等等，也就是说，并不是‘处在，某一种关系中，而是积极地活动，通过活动来取得一定的外界物，从而满足自己的需要。’^①因而人们是从生产开始的。”^②由于费尔巴哈把人的创造活动排除在感性之外，“所以，他不了解‘革命的’、‘实践批判的’活动的意义。”^③

实践是人类特殊的自觉的能动性。这种自觉的能动性，不仅是人区别于动物的特点，也是人类社会借以存在和发展的基础。所以说“社会生活在本质上是实践的。”承认不承认人对自然的能动关系，是历史唯物主义和历史唯心主义的分水岭。费尔巴哈不理解实践，也就注定了他不能了解社会的本质。

2、排除了人的社会性，因而不能理解人的真正本质。费尔巴哈哲学和无神论的核心，就是一“人”字。他立论最多的也是感性的物质的人。用他自己的话说，他对属人的事情都感兴趣。他的宗教观归之于一点，神就是人，或者说人的“类”，即从人中抽象出来的人的共同本质。那么，“人自己意识到的人的本质究竟是什么呢？或者，在人里面形成类、即形成本来的人性的东西究竟是什么呢？就是理性、意志、心。”^④这个超乎个人之上的“三位一体”，“就是作为人的人底绝对本质”，只有“凭借它们，他才成其为人”。所谓“理性”，无非就是“想象、幻想、表象、见解”；所谓“意志”不外就是人的愿望，据说其最高目的就是“意志自由”；至于说到“心”，充其量也不过是维持和发展自己“本能”的才干。可见，费尔巴哈所说的“人性”不是别的，正是把许多个人纯粹自然地联系在一起的共同性，而这样的人性在现实生活中是根本不存在的。他那个名为现实的人，其实一点也不现实。

是的，费尔巴哈有过这样的名言：“当人刚脱离自然界怀抱的时候，他只是自然物，而不是人。人乃是人、文化、历史的产物。”^⑤他甚至说他是“在社会生活之中”的“社会的人”。可是什么是

① 《马克思恩格斯全集》，第19卷，第405页。

② 同上，第3卷，第3页。

③ 《费尔巴哈哲学著作选集》，下卷，第27—28页。

④ 同上，上卷，第247页。

“社会生活”，他一无所知。他不懂得人们在从事其他活动之前，首先要吃要喝这个道理，因而他没有看到由自然物转化为人的本质要经过劳动中介这个最基本的感性活动。所以他只讲人与自然的关系，却看不到在生产过程中人与人的关系。可是，只有经过物质生产过程、工业，也就是说，只有经过“社会才是人同自然的完善的实质的统一”。^①没有人与人结成的生产关系，也就没有人对自然的关系。费尔巴哈更加不能理解的是，人与人之间的关系并不是始终如一的，而是随着生产力的发展不断改变的。“在没有有阶级的社会中，每个人以社会一员的资格，同其他社会成员协力，结成一定的生产关系，从事生产活动，以解决人类物质生活问题。在各种阶级社会中，各阶级的社会成员，则又以各种不同的方式，结成一定的生产关系，从事生产活动，以解决人类物质生活问题。”^②现实的人，总是历史的处于实际社会关系中的人，因而他也就决不会有什么共同的人性。马克思正是从这一点批评了费尔巴哈的错误观点：“人的本质并不是单个人所固有的抽象物，实际上，它是一切社会关系的总和。”^③所谓“社会关系的总和”，就是指在历史上形成的特定的社会经济形态。所以说，“人就是人的世界，就是国家，社会。”^④

由于费尔巴哈把人生活在其中的社会、国家，排除在他感兴趣的事情之外，所以他不能从根本上理解宗教的社会根源。他看到人对自然的畏怖，他分析了人的愿望及其支配自然能力之间的矛盾，但是他却没有看到人们对比自然力厉害千万倍的社会灾难的恐怖，没有认识到在阶级社会中阶级压迫对产生和巩固宗教的决定作用。其实，上帝不是一般人的本质的对象化，而是统治阶级本质和愿望的对象化。宗教也不是什么人与人之间的爱，而是统治阶级的意识形态。因此，上帝与人的对立，实质上是君主专制同被奴役的劳动群众的对立。

由此可见，费尔巴哈把物质的、感性的人作为出发点是对的，

①马克思：《（神圣家族）的准备著作》，转引自《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，第13页。

②《毛泽东选集》，合订本，第260页。

③《马克思恩格斯全述》，第3卷，第5页。

④同上，第1卷，第452页。

他的错误是离开了人的社会性来了解人。在这种情况下，他对人谈得越多，在历史唯心主义的路上就走得越远，也就越是陷于资产阶级的偏见而不能自拔。

8、只谈自然界，不讲人类社会。费尔巴哈正确地认为，宗教是人类精神之梦，三位一体的秘密是社会生活的秘密。他说过：“皇宫中的人所想的，是和茅屋中的人所想的不同的”。但他不能由此得出具有实际意义的结论。因此，他的宗教研究，照例从来不谈人的世界，而总是求教于外部的自然界，而且这种自然界还是未被人触动过的自然。应该说，这样的自然界在当今人类社会生活中是不存在的。

宗教是一种社会意识形态。用人的自然本质反对宗教的超自然的神性论，在当时的历史条件下有其进步的一面，但是，从科学的观点来说，这还是不够的。费尔巴哈认为人来源于自然是完全正确的，可是他认为人的本质是“同化”的自然本质，或者说是人把“纯”自然物“正式消化，使它变为肉和血，把它的本质变为我们的本质”，^①那就大错特错了。马克思说得好：人的本质“不是人的胡子、血液、抽象的肉体本性，而是人的社会特质”。^②费尔巴哈不理解，基督教的圣饼圣酒虽然不是神物，可也决不是开天辟地以来就有的、始终不变的“纯自然物”，而是经过农业、工业和商业加工过的自然物，因而是社会状况的产物，历史的产物，是世代感性活动的结果。所以，面包、酒等等生活资料不是自然本身提供给人的，而是工业、商业，即社会提供给人的。可见，转化成人的本质的不是自然的本质，而是社会的本质。费尔巴哈正确地指出：人们的思想怎样，人们的上帝也就怎样，但他不了解：人们的生产方式和生活方式怎样，人们的思想方式也就怎样。就是由于这个原因，所以资本主义社会人们想象的上帝，是与中世纪人们想象的上帝不同的。这就说明，宗教观点、宗教感情是社会的产物。

费尔巴哈还谈到自然科学的直观，提到一些秘密只有物理学家和化学家的眼睛才能识破，但是，他没有看到，即使是“纯粹的”自然科学，也只有借助工业和商业，借助于感性的实验，一句话借

^①《费尔巴哈哲学著作选集》，上卷，第629页。

^②《马克思恩格斯全集》，第1卷，第270页。

助于社会才能达到自己的目的和获得材料。物理学和化学是依靠现代的社会生产力才能识破光和原子的秘密的。更为重要的是，自然科学本身不管识破多少自然的秘密，它本身是不能揭示宗教的秘密的。

不错，宗教产生的前提是人同自己本质的分裂。但是，分裂的根源不是，至少主要不是人同自然的矛盾，而是社会本身的分裂。因此，要揭示宗教的秘密，就必须揭示社会分裂的秘密。这里需要的主要是社会科学，而不是自然科学和人类学。但是社会学对于费尔巴哈，正如恩格斯所说，是一个不可知的王国。

4、教育万能，排除和贬低革命

费尔巴哈一生都在致力于无神论的宣传。他决心要用理性的光芒驱散宗教的迷雾，使人民得以建设新的生活。但总的说来，他的观点并没有超出十八世纪资产阶级无神论所具有的启蒙性质。他很欣赏歌德“凡是有了科学的人，便无须宗教”的格言，认为只要把“科学”改成“文化”，就可以成为他的实践纲领。他把消灭宗教的任务归结为：“教育人”。费尔巴哈写道：“要使文化普及于一切社会阶层，——这便是现今时代的使命。”^①无怪列宁称它是最典型的“启蒙的无神论”。

但是，唯物主义的出发点是，意识是物质存在的反映；社会意识是社会存在的反映。当宗教意识赖以存在的社会物质生活条件还存在的时候，无论怎样的启蒙教育，都不会取消宗教的存在。所以对于彻底的唯物主义者来说，全部问题都在于用革命的方法消除宗教赖以存在的那个社会基础本身，就是说消灭社会的阶级对立。这需要一定的社会物质基础或一系列物质生存条件、而这些条件本身则是长期的、痛苦的历史发展的自然产物。“只有当实际日常生活的关系，在人们面前表现为人与人之间和人与自然之间极明白而合理的关系的时候，现实世界的宗教反映才会消失。”^②

费尔巴哈的历史功绩，是他发现了宗教的世俗基础。本来，既然弄清楚了神圣家族的秘密就在世俗家族之中，所以下一步的任务就应当是使世俗家庭本身在理论上受到批评，并在实践中受到革命

^①《费尔巴哈哲学著作选集》，下卷，第717页。

^②马克思：《资本论》，1975年版，第1卷，第9—697页。

改造。可是，正当一个唯物主义者理应得出改造社会的必要性结论的时候，他却陷入了唯心主义的泥坑，只是希望达到对现存事物的正确了解，而根本不想付诸实践。

5、批判旧的宗教，是为建立新的宗教。费尔巴哈批判宗教的目的，是要用理性照亮它的本质。这个“照亮”有两层含义，其一是剔除宗教中超感性的、“妄诞的、虚伪的本质”，其二是要把对象化给上帝的人的本质，重新归还给人。换句话说，就是要使人变成上帝。他提出要用对人的爱，“来代替对神的爱”，“拿人对自己的信仰，对自己力量的信仰，来代替对神的信仰”，拿人对自己的依赖，来代替人对神的依赖。费尔巴哈说：“一个新的时代需要一个新的世界观，需要一个对于人类存在的最初因素和根据的新观点，需要——倘若我们要保留‘宗教，这个名词的话——一个新的宗教。”^①无怪恩格斯说他要“根据本质上的唯物主义的自然科学来建立一种真正的宗教”。照费尔巴哈所说，“所谓真的宗教，即人们将一切残酷的和丑恶的事情都祛除了的宗教，其实不是别的，正是受了文化和理性限制并照耀过的宗教。”^②

我们看到，在费尔巴哈身上，唯物主义和历史的不相容达到了怎样可悲的地步。他和宗教神学家们作了无情的斗争，他宁可避居乡村也不向僧侣妥协，但他斗争的结果却得到了和神学家相同的结论：宗教“是人生的基础”；没有宗教，就没有人的生活。马克思主义创始人斥责了费尔巴哈无神宗教的谬论，指出：“如果无神的宗教是可能的话，那末没有‘哲人之石’的炼金术也是可能的了。”

综上所述，可以看出，在费尔巴哈的世界观中，精华和糟粕、“基本内核”和废物是结合在一起的。他有对德国现实的批判，又有对自由主义思想的妥协；他无情地批判唯心主义，却又对政治思想表示冷淡；他坚持对宗教的战斗批判，可又企图建立真正的宗教；他竭力抬高自然和人的身价，可是又尽量贬低社会实践的意义。马克思说：费尔巴哈的主要缺点是过多地注重自然，过少地注重政治。由于这个原因，他对宗教的批判，刚从天上降到地上就天

^① 《费尔巴哈哲学著作选集》，下卷，第719页。

^② 同上，第717页。

折了。但是，费尔巴哈止步的地方，却成了马克思和恩格斯的起点。马克思的《黑格尔法哲学批判导言》和《关于费尔巴哈的提纲》，就是批判地继承费尔巴哈、把唯物主义推向前进、创立马克思主义和科学无神论的具有划时代意义的纲领性文献。

马克思认为，费尔巴哈虽然没有解决但却提出了一个重要的问题，这就是：人们是怎样把宗教的幻想“塞进自己头脑的”。马克思和恩格斯正是通过这个问题的解决，开辟了通向历史唯物主义的道路。

马克思说：宗教是丧失了人性的人的自我意识和自我感觉。人之所以失去了自己的本性，是因为社会剥夺了它作为人的生存条件。它们所以要幻想出一个上帝，是因为它们用自己的手创造了一个剥削阶级、一个世俗的上帝。后者是社会的统治者。这是一个颠倒了的世界，宗教就是这个颠倒了的世界的世界观。这一点既然已经搞清，那么宗教的批判就应转向产生宗教的那个世界的批判。马克思写道：“彼岸世界的真理消失以后，历史的任务就是确立此岸世界的真理。人的自我异化的神圣形象被揭穿以后，揭露非神圣形象中的自我异化，就成了为历史服务的哲学的迫切任务。于是对天国的批判就变成对尘世的批判，对宗教的批判就变成对法的批判，对神学的批判就变成对政治的批判。”^①

揭露阶级矛盾和阶级压迫，向人剥削人的社会制度开火，通过阶级斗争使整个社会革命化，这就是对尘世批判的内容。可以说，“凡是把理论导至神秘主义方面去的神秘东西，都能在人的实践中以及对这个实践的理解中得到合理的解决。”当然，批判的武器不能代替武器的批判，物质的力量只能用物质力量来摧毁；但是理论一旦掌握了群众，也会变成物质力量。理论掌握群众的最好形式，就是哲学与无产阶级的联盟。哲学把无产阶级作为自己的物质武器，而无产阶级则把哲学当作自己的精神武器。哲学的实现和无产阶级扬弃，就是人类历史上最伟大的共产主义社会和无神论世界的光辉的日出。因此，科学的无神论是属于科学社会主义的。

^① 《马克思恩格斯全集》，第1卷，第453页。

斯宾诺莎的无神论思想

吕 大吉

一 战斗的一生

宗教与科学、信仰主义与唯物主义，在世界观上是两种根本不同的意识形态，是不可调和的不断斗争的对立面。科学要反映自然界和人类社会的客观规律，唯物主义哲学必须从世界的本来面貌去说明世界，都是以坚持真理为其本质特征的。宗教则是一种否定理性、宣扬盲目迷信的信仰主义和蒙昧主义。在一切由宗教信仰主义所统治的地方，就没有真理，没有科学和唯物主义哲学的地位。科学和唯物主义哲学每前进一步，都必须同宗教信仰主义进行艰苦的斗争。在人类思想史上，许多伟大的科学家和唯物主义哲学家同时又是伟大的无神论战士，他们为认识和坚持科学和哲学的客观真理，曾经同宗教信仰主义作过许多可歌可泣的斗争，为进步人类树立了坚持真理、反对迷信的崇高榜样。在这许多为真理而斗争的无神论思想家中，有一位伟大的战士，他的名字叫别涅狄克特·斯宾诺莎。他逝世距今已有三百年之久，然而他那光辉的思想，特别是他那坚持真理、反对迷信的斗争业绩和道德品质，却使一切进步人类永志难忘。

斯宾诺莎的一生是短暂的。他生于1632年，死于1677年，只活了45岁。但他却用短暂的年华写下了一部为真理而斗争的丰富多采的历史。

在欧洲历史上，十七世纪是新兴资产阶级反对封建统治阶级、先进的资本主义制度反对腐朽的封建主义制度的资产阶级革命时期。两个阶级在政治和经济领域的斗争必然要反映到思想领域中来。封建阶级从中世纪以来一直利用基督教作为维护封建制度的精神支柱。新兴资产阶级要想用资本主义制度取代封建制度，就必须首先

剥掉基督教给封建制度披上的神圣的外衣。于是，科学和唯物主义哲学就成为了新兴资产阶级的理论武器，而科学反对宗教、唯物主义反对唯心主义、信仰主义的斗争，就成为了资产阶级革命的先导或舆论准备。从文艺复兴时期以来，一直到斯宾诺莎生活的十七世纪，这两条思想路线的斗争是非常尖锐和突出的。许多新时代的科学家和哲学家在反对宗教神学的斗争中遭到了反动教会的迫害，甚至献出了自己的生命。哥白尼的著作受到查禁，伽里略被监禁和审讯，布鲁诺、梵尼尼、塞尔维特则被异端法庭一个一个地送上火刑场。

斯宾诺莎所在的尼德兰于十七世纪初取得了资产阶级革命的胜利，建立了世界上第一个资产阶级共和国。这使得荷兰成为当时欧洲政治最先进，思想信仰最自由的国家。但是，传统的宗教势力和宗教文化的影响是持久而巨大的。基督教宗教神学和经院哲学尽管受到了新时代科学和唯物主义哲学的冲击，但它对普遍公众的理智，仍然拥有巨大的支配力量。新兴资产阶级中，除了最先进的代表人物才达到唯物主义和接近无神论的思想高度以外，普通群众依然信奉宗教（在荷兰，加尔文派新教得势）。基督教新旧两派在整个欧洲互相进行长期的斗争，表演着谁对上帝最忠最忠、谁镇压无神论和自由思想最狠最狠的竞赛。荷兰并不是世外桃源，不能不受整个欧洲的这种斗争的影响。事实上，即使在荷兰这块当时欧洲在政治思想上相对自由的土地上，唯物主义和无神论的每一步发展，都仍遭受着教会的迫害；付出血的代价。斯宾诺莎一生的遭遇就是生动的证明，而且他并不是遭受这种迫害的第一个实例。在此以前，有一个犹太自由思想家和无神论者乌利艾尔·达科斯塔，为了逃避天主教的宗教迫害，从葡萄牙逃到荷兰阿姆斯特丹。但他由于坚持反对灵魂不朽和冥世的无神论思想，受到犹太教会的残酷迫害，先后受到“小开除”和“大开除”^①的惩罚。后因贫病交加，被迫接受犹太教会的忏悔仪式^②。但教会的迫害仍有增无已。达科斯塔不

① “小开除”：禁止一切教经与他接触和谈话。“大开除”：革除教籍。

②这种忏悔仪式，是极端侮辱人格的。被忏悔者要穿着丧服，手持燃烛，站在教堂的高台上，当着信众，宣读放弃“过去谬误”的文件。然后，裸露身体，让手执皮鞭的行刑者鞭打39鞭。之后，忏悔者在教堂出口，伸开四肢，让离开教堂的信徒越过他的身体。达科斯塔受此屈辱，斗志被完全摧毁了。

堪忍受，终于举枪自杀。时在1647年，当时、斯宾诺莎才十五岁。达科斯塔的惨痛经历，颇像是斯宾诺莎一生命运的一次预演。达科斯塔的思想和斗争，无疑地保留在斯宾诺莎的记忆之中。但犹太教会迫使达科斯塔接受忏悔和自杀，却不但未能使后来的斯宾诺莎丧失斗志，反而燃起他对宗教迫害的反感，促使他进行更加坚决、更为勇敢的斗争。

说来对“上帝”也是一种讽刺，斯宾诺莎的父亲原来把他命名为本托（bento de spinoza）意为蒙受上帝的恩惠。但这位“受神恩”而生的本托，后来却成了神的叛逆。七岁时，父亲把他（改名巴鲁赫）送进专门培养犹太教拉比（即犹太教牧师）的神学校。他智力出众，深受学校和犹太公会的器重，把他视为犹太教的希望。但是，斯宾诺莎却热衷于学习新时代的实验科学和从古代的唯物主义到笛卡尔的哲学，并表现出对犹太经传的怀疑。拉比们对斯宾诺莎的思想及其在青年中的影响感到恐惧，就像从前对付达科斯塔那样宣布把他“小开除”：在一个月内禁止人们同他发生任何交往。这当然不能使他屈服。拉比理事会改变手法，企图收买他，许诺他只要他把自己的怀疑隐匿起来，不发表与犹太教义不符的言论，就给他一千弗罗林金币。但是犹太教会错打了算盘，斯宾诺莎视真理重于一切，拒不接受贿赂。教会又企图杀害他，但也未成功。拉比们恼羞成怒，1656年宣布把斯宾诺莎永久开除教籍，并使用《圣经·申命记》中的各种诅咒来诅咒他。在开除教籍的文件中写道：“遵照天使的意旨和圣徒的判决，并征得神圣上帝和本会堂全体的同意，我们把巴鲁赫、斯宾诺莎开除教籍，并予以谴责和诅咒。——无论白昼和黑夜都该诅咒的东西！在睡眠和从梦中醒来时都该诅咒的东西！在外出或回家时都该诅咒的东西！上帝不会宽恕他，会对这种人表示他的愤怒和报复，并以经书中所记载的一切诅咒折磨他。上帝会勾销他在天国的名字，并以经书中所记载的一切天国的诅咒使他和以色列的一切宗教脱离关系，沦于邪恶的深渊。警告你们，谁都不要以口头或书面同他交谈，不对他进行任何服务，不同他住在同一个屋子里，不同他并肩站着，不阅读他编写的任何东西。”这些恶毒但却可笑的咒骂，反映出教会对一位坚持真理的无神论者怀有多么深刻的仇恨。

事情并未到此为止。犹太教会接着又向阿姆斯特丹市政当局控告斯宾诺莎是一个危险的无神论者，市政当局按照教会的要求，决定把斯宾诺莎驱逐出阿姆斯特丹。斯宾诺莎被逐后移居奥微尔开克村。

这是犹太教会于 1633 年对达科斯塔实行“大开除”事件的重演，他们希望通过这种疯狂的迫害，迫使斯宾诺莎走回头忏悔的道路。但是，比起达科斯塔来，斯宾诺莎是一个更为坚强不屈的为真理而斗争的战士。他长期避居农村，安于贫困，以研磨镜片的手工劳动维持清贫的生活。他坚信自己的学说是真理，在贫困的生活中享受着对真理的爱和为真理而斗争的乐趣，从事科学、唯物主义哲学和无神论的著述。约在 1658—1660 年，他写出了他的第一部哲学著作：《略论神、人和人的幸福》。这部书是他的思想体系的初步轮廓。1661 年，开始写《知性改进论》（未完成），1662 年开始写他的主要哲学著作：《伦理学》，还应朋友的要求写成《笛卡尔的哲学原理》（供给阿姆斯特丹进步人士组成的学习小组学习）。1670 年，他匿名出版了在欧洲无神论思想史上具有划时代意义的无神论著作：《神学政治论》。他通过这部著作向《圣经》的神圣权威挑战，实际上是向犹太教、基督教宣战。他用科学的考证方法，证明了圣书的世俗性及其内容的荒谬性。这部著作的出版，又一次引起了教会人士的发了疯似的愤怒。作者的真名实姓不久就被查出。1674 年，荷兰总督奥伦洛三世发布命令，指责《神学政治论》和霍布士的《利维坦》以及麦也尔的《哲学是圣经的解释者》三部著作“宣传无神论”，禁止发行。1675 年，斯宾诺莎的《伦理学》虽已定稿，但教会多方阻挠，未能出版。

1673 年，当斯宾诺莎处于困厄的时候，普鲁士的选帝侯卡尔·路德维希聘请他去主持海德堡大学的哲学讲座。他允许斯宾诺莎可以自由研究哲学，但以不得滥用这种自由损害国教信仰为条件。斯宾诺莎拒绝了这次聘请。因为他认为，如果接受这个条件，就不能不背离他对真理的信念和对自由的热爱。这件事生动地表现了他崇高的道德境界。他一生热爱真理，坚持正义，反对信仰主义和蒙昧主义，既不贫恋金钱财富，也不追逐名誉地位。据说法国皇帝送

他大量礼物，只求他写一部著作奉献给这位皇帝。他也婉言谢绝了。他对此项要求的回答是：我自己的著作，只能献给真理。1654年，他的父亲死后，他的姐姐企图夺取他的财产继承权。他先通过法律手续继承了遗产，然后又自动放弃，将大部份遗产赠给他的姐姐。友人西芒·伏里斯钦慕他的为人，为了使他能集中精力和时间从事著述，主动提出要把财产交付给他。他坚持不受，说服伏里斯将其财产传给他的自然的继承人。伏里斯逝世后，其继承人从遗产中抽出五百弗罗林作为斯宾诺莎的恤金，他又坚决反对，认为这笔款数目过大，只接受了一部份。古代中国的道德美誉中有“安贫乐道”和“贫贱不能移，威武不能屈，富贵不能淫”等说法，如果用在斯宾诺莎身上，那倒是相当合适的。

1677年2月21日，伟大的唯物主义哲学家和无神论战士——斯宾诺莎，结束了他坚持真理、反对迷信的战斗的一生。年仅45岁。一切进步人类，对斯宾诺莎的品德和事业都是赞不绝口、交相称誉的。费尔巴哈称赞“他是近代哲学家中唯一的一位奠定了批判和认识宗教和神学的基础的人；他是第一个坚决反对神学的人……因此我高兴地向他表示我的钦佩和尊敬”^①就连罗素这样的哲学家也对他表示了自己的钦佩之情：“斯宾诺莎是伟大哲学家当中人格最高尚、性情最温厚可亲的。按才智讲，有些人超越了他。但是在道德方面，他是至高无上的。因此，他在生前和死后一个世纪以内，被看成是坏得可怕的人，这是当然的后果。他生来是个犹太人，但是犹太人把他驱逐出教。基督教徒对他同样恨之入骨；尽管他的全部哲学贯彻着‘神，这个观念，正统信徒仍旧斥责他讲无神论。”^②罗素这段评论说的相当中肯。对于进步人类来说，斯宾诺莎是崇高的榜样；但对于反动教会和信仰主义来说，他是“坏得可怕的人”。一个无神论战士，不可能也不应该从后者那里得到另外的评价。

二 神即自然

斯宾诺莎的无神论思想，表现为泛神论的理论形式。他继承了

^① 《费尔巴哈哲学著作选集》俄文1955年版第2卷第500—501页。

^② 罗素：《西方哲学史》下卷第92页，商务印书馆1976年版。

从古希腊的塞诺芬尼到十六世纪的布鲁诺的泛神论思想，把它发展到它的最高峰。

在欧洲无神论思想史上，泛神论一直是无神论的表现形式之一。它的最早代表应该说是古代希腊哲学家塞诺芬尼（约公元前565—473）。他尖锐抨击流行于古代希腊社会中的多神崇拜，他认为通常崇拜的诸神不过是人类的创造。真正的神不是多，而是一。神应该是唯一无二，无始无终、无所不包的存在。“这一唯一的神就是宇宙”^①。这个命题是泛神论的根本主张、后来的泛神论思想一直沿袭了这个提法。中世纪的神学家伊里杰纳和阿马耳里克也先后发展了一种泛神论思想，把上帝与其造物视为浑然一体，认为上帝就显现于其造物之中。这种观点虽然并未否定上帝的在，但却剥夺了上帝的超于自然之上的至高无上的地位，因此被视为“异端”而遭到正统教会的斥责。文艺复兴时期，新兴资产阶级反对为封建统治阶级服务的宗教神学和经院哲学，逐步走向无神论。这时最早出现的无神论的理论形式，就是以库萨的尼古拉（1401—1464）、彭波拉齐（1462—1524）、布鲁诺（1548—1600）、梵尼尼（1586—1619）、康帕内拉（1568—1639）等人为代表的泛神论思潮。这一时期的泛神论的中心论点是把神看成是存在于世界万物之中的内在的本质，能动的活力，或赋予自然万物以生机和秩序的“世界灵魂”。这种主张脱胎于中世纪的伊里杰纳为代表的“异端神学”。

斯宾诺莎在反对传统宗教神学的时候，继承了这种泛神论思潮。但他不是简单地信手拈来，而是把它大大地推向前进。他在理论上的发展主要有两点：第一，不是把神视为内在于自然万物中的“神性”，而是直接把神等同于自然界的本身，他把神在自然中的内在性改造为神与自然的等同性；第二，他使用几何学的方法，提出一整套独创而又缜致的逻辑推理来证明“神即自然”的根本原理，把这个原理奠定在牢固的理性主义的基础之上，使之摆脱了传统的泛神论思潮所具有的一些神秘主义色彩。

斯宾诺莎最主要的哲学著作是《伦理学》，这部著作开宗明义

^① 《古代希腊罗马哲学》第43页，三联书店1957年版。

第一章就叫做《论神》。可见神这个概念是斯宾诺莎哲学的中心。他纵论神的必然存在及其属性，但谁都可以看得出来，斯宾诺莎的“神”，既不是犹太教的耶和华，也根本不同于基督教的“三位一体”神。因此，犹太教和基督教的神学家们都对他倾注了众口一词的愤怒，给他扣上了一顶“无神论者”的帽子。应该实事求是地说，这顶帽子是恰如其分的。

斯宾诺莎的唯物主义哲学和无神论思想开始于对“实体”概念的分析。传统哲学认为，所谓实体就是独立自存的东西。既然如此，什么东西才能称为实体呢？斯宾诺莎以前，笛卡尔认为可称为实体的有两种东西，即物质实体和精神实体。在笛卡尔看来，世界上有两种根本不同的事物：即能思维之物和有广袤之物。思维属于精神，构成精神的本质；广袤属于物质，构成物质的本质。物质不能思维，精神则不具有广袤。两种根本不同的属性不能互相替代，故具有思维属性的精神和具有广袤属性的物质，便是两种根本不同的、各自独立存在的实体。为了论证这两种实体的存在及其关系，笛卡尔又设想了一种更高的实体，这就是上帝或神。上帝或神是精神和物质的创造者，也可随意停止或毁灭精神和物质的存在。从这个意义上说，只有上帝才是真正的实体。这样一来，笛卡尔哲学中实际上就有了三个实体。斯宾诺莎不同意这种观点。他认为，既然所谓实体是独立自存的东西，那末，实体就不能为别的东西所产生，因而实体就必须是自身的原因。“实体不能为别的东西所产生，所以它必定是自因，换言之，它的本质必然包含存在，或者存在即属于它的本性。”^① 如果一物不具有“自因”，它就必然还依赖于外在的原因，那末，它就不可能是独立的存在，就不成其为实体。“实体是自因”，这是斯宾诺莎哲学的一条根本原则，他据此推导出了一系列巨大的唯物主义和无神论的结论。

既然实体是自因，那末，实体就必然是唯一的、无限的，而不可能有多数的实体和实体之间的互相限制。“宇宙间只有一个实体存在着，而这个实体就是绝对无限的”。^② 在斯宾诺莎看来，这个唯一无二的、绝对无限的实体，就是整个自然界，因为只有整个自

^① 《伦理学》第 6 页。商务印书馆 1958 年版。

^② 《伦理学》第 10 页。

然界才是这种唯一和无限的存在。由于传统神学也把神或上帝说成是唯一无二、无限圆满、绝对全能的东西，斯宾诺莎接过这个说法，把上帝和神也叫做实体。这就是说，实体即是自然，即是神。换言之，神（上帝）与自然不过是同一个实体的不同名称而已。因此，斯宾诺莎有一句名言：“上帝就是自然”。在这里，斯宾诺莎虽然没有取消上帝或神的名称，但却完全改变了宗教神学家所赋予上帝或神的实质，神不再是超于自然之上的神圣力量，不再是《圣经》《创世纪》中所说的在六天之内创造了整个世界的造物主，而是等同于自然世界的本身。神学家所谓上帝的唯一性，实即自然界的唯一性；神学家所谓上帝的无限性，实即自然界的无限性。这些属于上帝的虚无缥缈的神圣属性，从而变成了自然科学所了解的自然属性。因此，马克思认为斯宾诺莎的实体，实际上“是形而上学地改了装的、脱离人的自然。”^①

实体自因说，不仅从根本上否定了上帝创世说，而且也否定了宗教神学家所臆造的关于上帝存在的“宇宙论证明”。所谓“宇宙论证明”大意是说，任何事物都有其产生的原因，而作为原因的事物也有其产生的原因。照此办法可以一直推下去。但推到最后，我们必须承认整个宇宙有一个终极的原因，或必然的存在，这就是上帝。宇宙论证明实即倒过来的上帝创世说。这种论证方式的根本错误在于它割裂原因与结果的辩证关系，从而导致形而上学的外因论。其实，整个世界是一个互相联系的整体，事物之间是互相作用、互为因果的。就孤立的个别事物而言，原因似乎在它之外；但从互相联系的世界整体而言，此原因即在整个世界之内。只有事物之间的互相作用和互为因果，而没有世界之外的作为世界终极原因的“外因”。如果一定要说什么“终极因”，那它就是包含于世界整体之内的事物间的相互作用。正如恩格斯所指出的：“相互作用是事物的真正的终极原因。我们不能追溯到比这个相互作用的认识更远的地方，因为正是在它背后没有什么要认识的了。”^②斯宾诺莎的实体自因说实际上体现了这种思想。既然自然或神是唯一的实体，它是它自身的原因，它就不需要自身以外的外在原因作为世界

^① 《马克思恩格斯全集》第2卷第177页。

^② 恩格斯：《自然辩证法》，《马克思恩格斯选集》第3卷第552页。

的终极原因。因此，这一学说“否定了上帝创世说，又驳倒了关于上帝存在的“宇宙论证明”。

按照斯宾诺莎的说法，“上帝就是自然”，那末，自然又是什么呢？自然的性质如何呢？斯宾诺莎关于属性的学说回答了这个问题。自然有两个根本的属性：广延和思维。这就是说，自然或神既是具有广延属性的实体，又是具有思维属性的实体。这一学说从本体论上否定了笛卡尔关于两种实体的二元论，而把他的以思维为本质的精神实体和以广延为本质的物质实体降格为同一实体的两种不同的属性，坚持了只有一个实体的唯物主义一元论观点。这种一个实体、两重属性的学说在当时也具有强烈的无神论意义。因为它既然把自然或神说成是具有广延性的实体，就肯定了它的物质性。

“广延是神的一个属性，换言之，神是一个有广延的东西。”^①在哲学上，所谓具有广延性的东西，就是物质的同义语。笛卡尔和霍布士把这个道理讲得非常透彻，认为物质实体的本质就是广延性，而具有广延性的东西就是物质实体。霍布士还根据这个原则，进一步断定一切存在物都必然具有广延性。一切不是广延性的东西，都不过是虚构的幻想，由此而在理论上得出了彻底的无神论的结论。宗教神学家和唯心主义者是坚决反对这一点的。他们坚持上帝、神灵、天使、灵魂之类不具有广延性。所以，斯宾诺莎关于“神是一个有广延的东西”的学说是直接对宗教神学和唯心主义哲学的直接否定。他虽没有直接否定神，但却把神变成了具有广延性的物质实体。

但是，斯宾诺莎的两种属性学说又肯定了自然或神具有思维的属性。在这个意义上，他也承认自然或神是一个能思想的东西。如果不从问题的实质着眼，这种论断的确是令人易于发生误解的。不过，宗教神学家和唯心主义者并不能从这里捞到什么便宜。因为既然思维只是自然或神的一个属性，那岂不就此否定了所谓“精神实体”的独立存在吗？思维既是实体的属性，而实体又同时是有广延性，这岂不就是承认精神性是依附于物质性的实体吗？

斯宾诺莎在其第一部哲学著作《略论神、人和人的幸福》中就已经反对灵魂可以脱离肉体而独立存在的唯心主义观点和关于灵魂不死的神学说教。他明确地指出：“灵魂没有肉体就永远不会存

^① 《伦理学》第23页。

在，而肉体却可以没有灵魂。”^①他在以后和古果·博克赛尔的通信中继续阐述这一重要思想。后者相信灵魂和幽灵的存在，相信没有灵魂的肉体和没有肉体的灵魂都可以存在。斯宾诺莎在通信中驳斥了这种错误和荒谬的见解，他认为灵魂和肉体是结合在一起的，既然肉体必死，那末灵魂也应该是必死的。灵魂失去了作为其基础的肉体，必然随着肉体的死亡而死亡。斯宾诺莎还认为，所谓灵魂的活动，诸如听觉、记忆等等各种心理和精神现象，都是以人的肉体存在为转移的。如果否认这种明显的事实，就等于根据没有球体的圆周而认为可能存在有没有圆周的球体一样。^②

按照斯宾诺莎关于思维是神的一个属性的主张，神就是一个能思维的实体。传统宗教和普通迷信所了解的神恰好也正是一个有理智、有意志、有人格的实体，那末，这两种“神性观”的本质区别表现在那里呢？这主要表现在传统宗教和普通迷信的“神性观”是一种神人同形同性论，他们的神实际上是像一位至高无上的国王一样的统治者，用类同人性的理智和意志管理和统治着整个世界。斯宾诺莎明确地反对拟人的上帝观，他认为神就是自然。他所谓神只有思维和理智的属性，意思是指自然整体是自己的原因，因此自然万物皆有其产生的必然性，表现出有秩序有条理的合理性。这种神性的理智与人性的理智是根本不同的。神人同性论是荒谬的：“此外，人们也常说神有理智和意志，关于这一点，我在这里也要说几句。我以为，如果理智与意志属于神的永恒本质，则对于这两种属性，显然应与一般人所了解的理智与意志不同。因为构成神的本质的理智与意志与我们的理智与意志有天壤之别，最多只是名词相同；就好像天上的星座‘犬座’，与地上能吠的动物‘犬’一样。……所以神的理智，就它被理解为构成神的本质时，其实就是万物的原因、万物的本质以及万物存在的原因。”^③自然或神与人的最显著的区别，就表现在自然或神的一切活动没有人的目的性，一切皆出于必然，为必然性所决定。为此，斯宾诺莎批判了神学目的论。宗教迷

① 《斯宾诺莎选集》俄文版第 1 卷第 151 页。

② 见《斯宾诺莎选集》俄文版第 2 卷第 577—578 页。

③ 《论理学》第 20 页。

信从神人同性论出发把神看成是有目的、有人格的东西，相信神作育万物皆是为了一定的目的，神造万物是为了人的福利，而神造人又是为了要人崇奉神。斯宾诺莎分析了这种神学目的论的认识论根源。他认为，这是因为人的一切行动都遵循一定的目的，即追求有利于自己的东西。他们看到一切有利于自己的自然事物都可以用来达到某种目的，于是便把它们当成达到目的的工具。这些工具既是现存之物，而不是自己亲手所造，便由之而推想到必然有另一个人创造出了这些工具，供人使用，因而便推想到世界上必定有一个真宰，具有人的自由，宰制一切，创造一切。而这个真宰之所以创造万物，则是为了使人爱戴。因此人们便竭尽心思、媚视天神，冀求上帝的欢心，使上帝拿出整个自然界来满足其盲目的欲望和无厌的贪心。后来这种成见便逐渐变成宗教迷信。这就是说，神学目的论无非是人的利己主义目的的投影和反映。这当然是荒谬的。斯宾诺莎指出，自然事物于人有利者固多，但于人有害者亦复不少。如狂风暴雨、地震疾病等等。难道这些事物也是神造出来为人谋福利吗？神学家或者会解释说：这些不幸事件之所以发生，乃是由于人有罪过，渎犯天神，故天神震怒，降此灾祸以示惩戒；或者是由于人们奉祀天神时，礼节不同，招致天谴。但斯宾莎认为这种辩解也是有违于日常经验事实的。因为事实告诉我们，灾祸之加于人身是不分青红皂白的，不管有罪无罪、敬神者与不敬神者，自然灾祸是一视同仁的。一切自然事物，不管是否于人有利，皆出于事物本性的必然。所谓神有目的只是人的主观意见，而不是自然（神）的本性。

总之，在斯宾诺莎哲学中，所谓上帝或神，实际上已完全被剥去了神学家们所赋予于它的一切超自然的神圣性和有意志、有人格的拟人性，变成了按照自然本性而运转的无限的、永恒的自然整体。神的名称，不过是用以说明自然世界的掩人（神学家）耳目的一件外衣。在斯宾诺莎的泛神论的理论形式下面，处处渗透和闪烁着无神论的光辉。当然，给无神性的自然界穿上一件并不合身的泛神论的外衣，也表明了斯宾诺莎的无神论仍未摆脱神学的不彻底性。费尔巴哈指出，神与自然界是根本对立的，“不是神，就是自然界，或者是神，或者是自然界”。“把神和自然界混为一谈或混淆

起来，或者相反地把自然界和神混淆起来，那生就没有神，也没有自然界，而是神秘的模棱两可的混合物，这就是斯宾诺莎的主要缺点”。^① 这个批评，对斯宾诺莎是相当中肯的。

三 天命就是自然律，自由意志和奇迹是没有的

在斯宾诺莎哲学中，实体就是自然整体，自然界的个别事物则是实体的“样式”；实体是统一的，个别事物则是实体的“分殊”（即实体的各个部份和特殊表现）；实体是无限的，个别事物则是有限的。总之，具体事物与实体大有区别，不容丝毫混同。实体之所以是实体，关键在于它是自身的原因、唯其是“自因”，它才有权称之为独立自存的实体。具体事物之所以只是实体的样式或分殊，就在于它不是自身的原因，它受制于他物，以他物为原因，为他物所决定。在这个意义上，斯宾诺莎对“样式”下了这样一个定义：“样式（modus）我理解为实体的分殊（affections），亦即在他物内通过他物被认知的东西”。^② 为什么“样式”要在他物中通过他物而被认识呢？就是因为样式的原因不在自身、而在他物之中。既然自然界中一切具体事物都是统一实体的样式，它们便都是以他物为原因。这样一来，整个自然界的万事万物便形成一条互为因果和互相决定的必然性的链条。任何一件事物和现象，它的产生及其表现形式，都是为这条因果性的链条所决定，表现出铁似的必然性。在自然中，偶然性的东西是没有的，一切事物都是受自然整体的必然性所决定，而以一定方式表现和动作的。“假如样式不为神（即自然）所决定，那么它们自己决定自己，是不可能的，不是偶然的。反之，假如样式为神所决定，那么，它们使自己不被决定，这也是不可能的。不是偶然的。所以万物都为神的本性的必然性所决定，不但被决定而一般地存在，而且被决定在一定的方式下存在和动作，偶然的的东西是没有的。”^③

① 《1847年对斯宾诺莎的最后一次评论》，转引自《论十六世纪末——十八世纪初西欧哲学》第157页，三联书店1961年版。

② 《论理学》第3页。

③ 同上，第27页。

这种观点是反映十七世纪机械唯物论的基本特征的机械决定论。一方面，它论证了因果规律的客观性和普遍必然性，坚持了唯物主义世界观，为自然科学奠定了理论基础；另一方面，它却把因果性和必然性混为一谈，忽视了偶然性的客观存在及其与必然性的辩证关系，在理论上是有局限的。否认偶然性，必然在逻辑上包含并导致宿命论。关于这个问题，本文不拟进一步展开。在这里只想着重指出，斯宾诺莎的这种机械决定论，包含有深刻的无神论的含义。

第一、它否定了宗教神学所谓的“天命”而对之作了解释。

天命，是宗教迷信的基本概念。宗教家总是把神说成是世界的主宰，一切皆由神造，一切都听神的安排，没有上帝的命令——天命，一根头发也掉不下来。历代反动统治阶级都利用这种天命论，宣扬对上帝的顺从，以此来维护其反动统治秩序。斯宾诺莎作为新兴资产阶级的思想代表，理所当然地要反对这种为当时的封建统治秩序服务的天命论或宿命论。他认为，神就是自然，并不是在天上发号司令统治世界的“国王”，宗教迷信所宣扬的那种天命是根本不存在的。但自然界一切事物确实都服从于严格的必然性，既然自然=神，所以也可以说，这种必然性就是“天命”或“神的预先决定”。“上帝的帮助，我以为是指固定不变的自然秩序或自然事物的联锁，因为，我已说过，并且在别的地方证明过，万物依自然的一般法则而存在，并且为之所决定。此自然的一般法则不过是另外一个名称以名上帝的永存的天命而已。上帝的永存的天命，永远包含永久的真理与必然。所以，说万物遵从自然律而发生，和说万物被上帝的天命所规定是一件事情。”^①在这里，什么“神的预先决定”……种种神学的套语，一齐用上。不过，旧瓶装了新酒，实质完全变了。如果说“上帝的天命”或“神的预先决定”都必须服从自然规律的铁的必然性，而不得有任何违反，那末，这种上帝的天命就与传统神学没有任何共同之处了。这种“上帝”，与其说是世界的主宰，不如说是自然规律的奴仆；与其说是上帝的命令，不如说就是自然规律的本身。

^①《伦理学》第52页。

第二、否定了上帝的自由意志。

宗教神学认为上帝是万能的。上帝的万能表现为上帝的意志自由。上帝至高无上，不受任何别的东西的制约。上帝的意志绝对自由，随心所欲，任性行事。如果否定上帝的自由意志，那不仅是否定了上帝的万能，而且实际等于否定了万能的上帝。所以，上帝的自由意志说，是宗教神学的一条基本原理。斯宾诺莎关于样式的学说给了这种神学说教沉重的一击。他认为所谓意志，和理智一样，乃是思维属性的一种样式。如前所说，一切样式都是以另一原因为原因，为原因所决定。这条原理对意志样式一样适用：“所以每一个意愿只有为另一个原因所决定，才可以存在，可以动作，而此另一原因又复为另一原因所决定，如此递进以至无穷。”^① 那末，上帝作为绝对无限的实体，也就是无限的意志，是否就与一般意志不同而可以是自由的呢？斯宾诺莎的回答也是否定的：“倘使意志是无限的，则它的存在与动作也一定同样为神所决定，并非因为神是绝对无限的实体，乃是因为神具有能表示思想的永恒无限的本质的属性。所以无论怎样理解意志，有限的也好，无限的也好，都有原因以决定它的存在与动作，所以，意志不能说是自由因，只能说是必然的或被强迫的。……由此推知，神并不依据意志的自由而活动。”^② 这就是说，神没有自由意志，神的一切活动都是出于本性的必然性，是被决定的。斯宾诺莎之所以得出这一无神论的结论不是偶然的，这是因为他所谓的神不过是自然界的别名。因此，否定神的自由意志，无非是表明自然界的一切事物都必须服从普遍必然的自然规律而已。

第三，否定神创奇迹说。

犹太教和基督教的《圣经》中有大量的关于上帝创造奇迹的记载。神学家们为此提出理论上的证明，认为上帝无所不能，可以凭其自由意志，任意停止或破坏自然规律、创造不同于自然常规的奇迹。反过来说，奇迹的存在，是上帝存在和上帝万能的证明。世界上到底有没有神创奇迹的存在，一直是科学和宗教、无神论和有神

^① 《伦理学》第29页。

^② 同上，第29页。

论、唯物主义和唯心主义斗争的重要内容之一。斯宾诺莎既然从根本上否定了超自然的上帝以及上帝的自由意志，也就必然否定神创奇迹说。他指出，自然界的事物是不会违反自然的普遍法则的，任何事物的发生，都必须遵循法则与规律。“自然有一个固定不移的秩序。说自然的法则有的地方合用，但是不尽合用，把自然的力量与效能加以限制，是没有正当理由的。”^①既然自然就是上帝，所以，“自然的效能与力量就是上帝的效能与力量，自然的法则规律就是上帝的指令”^②，“所以违反自然的普遍法则的自然界任何事物也就必然违反神命、神性与神的智力，也就是，若是有人说上帝之所施为是违反自然的法则的，他事实上就不得不说上帝之所为违反了上帝自己的性质——这显然是荒谬的。”^③因此，神学家和迷信者所谓的神创奇迹，违反了神的本性，不属于自然的本真，而只能被视为与人的意见有关。具体地说，圣书中或普通崇信的所谓奇迹，或者是由于讲述者对这些事件的自然原因的无知，或者是由于他们在有意进行欺骗。斯宾诺莎勇敢地宣称，必须把这些骗人的荒谬记载，从《圣经》中清除出去：“若是《圣经》中以明确的话叙述某事，确与自然界的规律相违反，或不能由自然界的规律推知的，我们必信其为无宗教心的人蒙混插入到圣书里面的。因为凡与自然相背的也就与理智相背，凡与理智相背的就是荒谬的，事实上是要加以弃绝摈斥的。”^④毫无疑问，那些把《圣经》的每一句话都视为上帝启示的神学家们，会被斯宾诺莎的这些话气得发疯。不过，他们最好还是耐着性子，好戏还在后头哩！我们现在就拉开序幕，看一看斯宾诺莎剥去《圣经》的神圣外衣的精彩表演。

四 《圣经》并不神圣

《圣经》（旧约）是基督教和犹太教奉为神圣不可侵犯的经典。他们认为《圣经》来源于上帝的启示，每一句话都是上帝的指示，人们只能绝对信仰，不得有丝毫怀疑。千百年来，教会一直向

^①、^②、^③ 《神学政治论》第91页。

^④ 同上，第101页。

它的信徒贯输这一套信仰主义和蒙昧主义的说教，束缚人们的思想，压制人们的理性，把人们培养成绝对驯服于宗教迷信的奴仆。人们的言行，如果稍有不合于《圣经》条文的地方，就有被送上异端法庭的危险。“僧侣们获得了知识教育的垄断地位，因而教育本身也渗透了神学的性质。政治和法律都掌握在僧侣手中，也和其他一切科学一样，成了神学的分枝，一切按照神学中通行的原则来处理。教会教条同时就是政治信条，圣经词句在各法庭中都有法律的效力。甚至在法学家已经形成一种阶层的时候，法学还久久处于神学控制之下。神学在知识活动的整个领域中的这种无上权威，是教会在当时封建制度旦万流归宗的地位之必然结果。”^①恩格斯这里说的是中世纪以来的情况，在十七世纪的荷兰已有改变，程度上有所减轻。但类似现象仍然是存在的，达科斯塔、斯宾诺莎所遭受到的残酷迫害就是证明。但斯宾诺莎坚持真理、反对迷信的斗争精神是宗教迫害所压不倒的。他不仅通过他的唯物主义世界观向宗教神学的理论基础挑战，而且直接向《圣经》的绝对权威挑战。在欧洲无神论思想的发展史上，斯宾诺莎第一次以科学的、历史的方法，对《圣经》进行了开创性的研究，写出了划时代的无神论著作：《神学政治论》。这部著作象一道理性主义的亮光，划破了在《圣经》研究中的信仰主义的浓云密雾，并为以后对《圣经》的继续研究，指出了科学的道路。

斯宾诺莎在《圣经》研究中的主要贡献有三：一是提出了科学的原则，二是制定了科学的方法，三是根据这些原则和方法，得出了一系列科学的结论。

斯宾诺莎研究《圣经》的科学原则是什么呢？这就是反对把《圣经》视为绝对真理，反对盲目迷信《圣经》的条文和词句，坚持理智不是神学的奴仆，而是判断是非的标准。

斯宾诺莎在批判所谓“阿尔帕恰定律”时阐述了这个原则。公元十二世纪下半叶，西班牙的犹太哲学家麦蒙尼地（Maimonides 1135—1204）主张用理智来解释《圣经》。此人并不是无神论者，只不过是在当时亚里斯多德哲学流行的影响下，想用理智的原则把《圣

^①恩格斯：《德国农民战争》《马克思恩格斯全集》第7卷第400页。

经》中那些矛盾暧昧、不合理性之处解释得合乎常理一些而已。但是就这么一点点理性主义的要求，也成了正统派神学家所不能容忍的事情，麦蒙尼地因此受到迫害。公元十三世纪，另一位西班牙犹太学者耶乎大·阿尔帕恰（Fehnda Alpakhar ?—1235）提出了一条与麦蒙尼地针锋相对的原则，主张理智应该完全对《圣经》让步。我们不应该使《圣经》条文符合于理智，而是应该倒过来，使理智符合于《圣经》条文。此人对《圣经》持一种绝对地盲目信仰的态度。斯宾诺莎说“他立下了一个一般性的原则，就是无论《圣经》教条式地告人以什么，明白地肯定什么，必须以《圣经》里的这话自身为根据，承认其为绝对真理。《圣经》里没有直接与全书的大旨矛盾的教义。”^①

斯宾诺莎受到了麦蒙尼地的启发与影响，认为应该用理智来解释《圣经》。但是他走得更远。他的目的不是要把《圣经》中那些显然违反理性的记载，解释得合乎常理，而是主张如果《圣经》条文不合理性，就率直地承认这一事实，把它们如实地看成是预言家想象出来的启示。我们应该力求用古犹太预言家讲述启示时的本来想法去解释《圣经》，而不应该把预言家从来梦想过的想法归之于他们。

斯宾诺莎对“阿尔帕恰定律”尤其反感。因为阿尔帕恰实际上是把理智和哲学当成神学的奴仆，把古代犹太人的偏见当成是神的指示。斯宾诺莎对此进行了尖锐的批判。他坚持理智的权威，如果理智的判断与《圣经》条文针锋相对，那就不能使理智屈从《圣经》。他说，理智是我们最大的才能，是来自上天的光明，为什么要屈服于《圣经》中可能为人的恶意所败坏的死文字呢？正统派神学家可能认为这种理性主义原则是对《圣经》不敬，犯了滔天大罪。对这种信仰主义和蒙昧主义的“棍子”，斯宾诺莎作了有趣的回敬：“这种行为不是虔敬，而是愚蠢。到底，他们为什么这样担忧？他们怕什么？他们以为人们如不故意安于无知，背弃理智，就不能维持信仰与宗教吗？果真如此，他们对圣书的信赖是不大的。”^②

^① 《神学政治论》第203页。

^② 同上，第204页。

这些反问，对于阿尔帕恰定律一类的信仰主义和蒙昧主义，确是有力的回击，深刻而又机智！

阿尔帕恰要求，凡《圣经》所肯定或否定的事情，人们都应该坚决接受，一律照办，全盘地予以肯定或否定，即使有明显的矛盾，他也视而不见，认为没有矛盾。斯宾诺莎指出，这种要求是非常轻率的。《圣经》中存在着大量的自相矛盾之处，是理智所无法否认，也不能予以调和的。为了揭露阿尔帕恰的错误和证明《圣经》并非“绝对真理”，斯宾诺莎列举了《圣经》中许多自相矛盾的事情。

斯宾诺莎在《圣经》研究中的另一重大贡献，是他在历史上第一次提出了科学的、历史的研究方法。斯宾诺莎指出：“解释《圣经》的方法与解释自然的方法没有大的差异。事实上差不多是一样的。因为解释自然在于解释自然的来历。”^①这就是说，正如要科学地解释自然，就必须研究自然的历史一样，要想科学地解释《圣经》，也必须研究《圣经》的历史。《圣经》的记述，凡是不能历史地予以解释的，就不能信以为真。《圣经》的作者不是上帝，而是古代希伯来人。因此，我们必须首先弄清希伯来人所使用的语言的性质和特点，把原文的句法和现代通用的语法加以比较，只有这样，才能了解原作者的真意。斯宾诺莎讲这个话，并不是信口开河，说说了事。他专门为此目的，下了一番功夫，研究了古代希伯来语言，还写了一本关于希伯来语法的著作。

斯宾诺莎提出，要了解《圣经》中所说的话，还必须与写作各篇预言书的历史背景联系起来，必须了解“每篇作者的生平、行为与学历，他是何许人，他著作的原因，写在什么时代，为什么人写的，用的什么语言。此外，还要考求每篇所经历的遭遇。最初是否受到欢迎，落在什么人的手里，有多少种不同的原文，是谁的主意把它归到《圣经》里的。最后，现在公认为是神圣的各编是怎样合而为一的。”^②这种对历史遗留下来的著作进行科学考证的方法，至今仍有普遍的意义。要求用这样的科学考证方法去研究《圣

① 《神学政治论》第108页。

② 同上，第111页。

经》，单是这种提出问题和要求的本身，就有极其巨大的科学价值和无神论意义。这表明在斯宾诺莎的心目中，已经从根本上否定了《圣经》是上帝启示的传统说教，而把它视为一部在历史上由普通人所写作和编纂起来的普通著作，一开始就剥去了神学家们涂抹在《圣经》上的那一层神圣的灵光。后来有许多学者（例如以施特劳斯、鲍威尔为代表的青年黑格尔学派和鲍尔所创立的杜宾根学派）遵循这种科学方法，沿着斯宾诺莎开辟的道路，继续对《圣经》进行历史的考证，取得了许多成果。恩格斯对这种研究方法及其所取得的成果是充分肯定的：“从历史学和语言学的角度来批判圣经，研究构成新旧约的各种著作的年代、起源和历史意义等问题，是一门科学。”^①

斯宾诺莎应用他提出的研究方法，以他那精湛的希伯来语和渊博的历史知识，对《圣经》进行了深入的考证和研究。他证明《圣经》不但不是上帝的直接启示，而且也不是一个人的作品，而是分别由不同的人，在不同的时期写的，前后历经两千余年，由后人编纂而成的。以所谓摩西五经为例。斯宾诺莎证明那些篇章是摩西死后由别人写的。如书中谈及摩西事迹时使用第三人称，讲述了摩西的死和埋葬、哀悼的情况……“根据以上所说，可见‘摩西五书’不是摩西写的，而是出自远在摩西之后的一个什么人的手笔，这是比午时的太阳更为明白的了。”^②应用同样的方法，斯宾诺莎证明《旧约》中的《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》、《列王记》等也都是后人编写的。

斯宾诺莎还根据阿本·以斯拉的注释证明摩西五书的原本与现存版本是大不相同的。因为摩西原书详细写在一个祭坛周围，而据犹太教教师们说，那个祭坛只有十二块石头。可见原本必比现本短得多。斯宾诺莎的结论是：“圣书不是一个人写的，也不是为一个时期的人写的，而是出自脾气不同的许多笔者的手笔，写作的时期自首至尾几乎亘两千年，也许比这更要长些。”^③

《圣经》记叙了许多“先知”传达的“上帝”的“启示”。斯

① 《启示录》，《马克思恩格斯全集》第21卷第10—16页。

② 《神学政治论》第134页。

③ 同上，第194页。

宾诺莎认为：这些“先知”实际是古代的预言家，他们传达的“启示”，实际上完全出于他们自己的想象。预言家本身是人，不可避免地带有人的特点和弱点。由于各预言家个人的性质、脾气和意见的不同，启示的内容也就有所差异，《圣经》中的许多互相矛盾之处就是由此造成的。若是一个预言家的心情愉快，他就启示胜利、和平和使人高兴的事；若是他性情忧郁，他就启示战争、屠杀和灾祸；若是他有修养，他窥察上帝之心是有修养的；他若是糊涂，他就糊里糊涂地窥察上帝的心。至于由上帝显现的幻象而得到的启示也是如此：预言人若是乡下人，他就看见公牛、母牛等幻象；他若是兵士，他就看见将官和军队；他若是个官员，他就看见宝座。“以赛亚看见上等天使有六个翅膀，以西结看见兽类有四个翅膀；以赛亚看见上帝穿着衣服坐在宝座上，以西结看见上帝像火，毫无疑问，他们二人每人所见的上帝的形状，是他们平常想像中的上帝。”^①

《圣经》各篇文章风格各不相同。以西结和阿摩斯的预言比较粗疏，以赛亚和那鸿的文章则比较典雅，“把这些段加以适当的研究，我们就可了然上帝说话没有特别的风格，不过随预言家的学识与才能而有典雅、简练、严肃、粗朴、冗长与晦涩的不同。”^②

《圣经》中记载了许多荒谬背理的事情，这也是因为古犹太人预言家在理智和知识方面无知的缘故。例如，从《圣经》中可以看出，约书亚认为大地固定不动，太阳围绕地转，而且太阳在一个时期是不动的。这证明军人约书亚不是一个博学的天文学家，编写此篇的作者亦复如此。关于所罗门建造的圣堂，按照《圣经》的说法是上帝的指令。可是这位全智全能的上帝竟不知道圆的周长与直径的正确比例。他像当时的一般工人一样，把这个比例说成是3:1。这不是因为“上帝”无知，而是因为所罗门不是一个数学家，他是把个人的意见说成是上帝的启示。

斯宾诺莎对于《圣经》的种种考证、分析和揭露，是非常深刻的，令人信服地证明《圣经》一书并没有神圣的来源，《圣经》并

^① 《神学政治论》第39页。

^② 同上。

不神圣。我们不应该把表现古代犹太人的肤浅浮躁的智力的东西，当成“绝对真理”而盲目信仰：“一个人若把《圣经》的内容不分皂白都认做是上帝的普遍的绝对的教义，不把书中那些迁就一般人的智力的东西准确地区划出来，就无法不把大众的意见与神圣的教义相混，把人的判断与议论誉之为上帝的教训，把《圣经》的权威用之不当。”^①在这里，斯宾诺莎勇敢地道出了他研究《圣经》的目的：他要还《圣经》以它的本来面目，揭穿把它看作“上帝的普遍的绝对的教义”的虚伪性，破除对它的盲目迷信，把人们的思想从《圣经》权威的束缚下解放出来，为人们争取思想和信仰的自由。意图是崇高的，努力是可贵的，成果也是巨大的。

五 宗教和神权的起源

斯宾诺莎还探讨了宗教迷信产生的根源。他认为：从认识上说，宗教迷信之所以产生，主要在于人们不知道自然界所服从的自然规律。当人们还不知道某一事件发生的原因时，就往往把它们归诸“天意”。有些人看到自然力量的巨大与反常、看到人体构造的神妙与精巧，但却不知其所以然，便不禁骇然惊讶，断言它的原因非同一般，必是由神圣的匠心和超自然的力量创造而成。斯宾诺莎在《伦理学》第一卷的“附释”中举了一个生动的例子：一块从高处落下的石头，击中过路人的头部，此人竟因此丧命。人们往往就把此事的发生归诸神意。如果你说那天石头下落，是因为刮风，过路人是因为赴约、碰巧路过那里。他们又要追问说，若不是天神作主，那天那会起风？那人那会适逢其会打从那里经过？这种追问可以一直追下去，一直把你穷追到不能不托庇天意以自圆其说为止。因此，“天意便是无知的避难所”^②，反过来说，“无知”便是“天意”和宗教迷信产生的根源。

斯宾诺莎还分析了恐惧感在产生宗教迷信中的作用。人们由于对自然法则的无知，常常陷于无能为力的困境。一旦遭逢不幸，他

^① 《神学政治论》第193—194页。

^② 《伦理学》第38页。

们就不知所措。联想到以往的祸福，就往往认为这是未来吉凶的预兆，把任何可惊可愕之事，当成是上帝的愤怒所致，于是就习惯于用祷告和妇女式的哭泣来求援于上帝。由于他们在理智上的无知，不能给他们所追求的幻影指示一条正路，便责骂理智是盲目的；因为在智慧上的低下，便以为智慧是无益的；相反，他们倒以为幻想、梦以及其他幼稚可笑的事是上天的启示。亚历山人在过西塞斯关口，担心有什么不幸事件发生时，他才开始迷信，请求预言者加以指导；可是在他征服了大力雅之后，他就不再求救于预言者了；而当西塞因人挑战，巴古特林人逃脱，他自己又因病卧倒在床的时候，他又迷信起来，乞求阿力斯坦得献祭，以预卜事情的后果。“这样说来，迷信是由恐惧而生，由恐惧维系助长的。”“人为恐怖所制的时候才会陷于迷信。谬误的宗教所崇奉的预兆，不过是心在沮丧或惧怕的时候所生的幻影而已。”^①

这种无知导致天意、恐惧产生宗教的舆论，是古代希腊罗马时代德模克里特、伊壁鸠鲁、卢克莱修的无神论思想路线的继承和发展。这种认识论上的分析，当然是有道理的。但是，如果仅仅停留在这一步，那是很不够的。斯宾诺莎的无神论思想的可贵之处，就在于他不满足于此，而是进一步对宗教产生和存在的社会政治根源，作了尝试性的探讨。他在《神学政治论》一书的序言中，开门见山就指出：统治者常常利用宗教迷信来欺骗人民，维护自己的统治权：“自来轻躁没有定见可以招致可怕的战争与革命。柯提斯说得好：‘对公民最有左右力量的是迷信’，^②且以宗教为借口，容易使他们时而崇拜其帝王为神，时而辱骂弃绝为人类的败类。因此之故，欲除此弊，虽煞费苦心，使宗教，真的也罢，假的也罢，各有堂皇的仪式，可以抵制一切惊扰，使人人都虔敬信守。”^③

“专制政治的秘诀，主要是欺骗人民，用宗教的美丽的外衣来套在用以压倒民众的畏惧的外面，这样人民既可英勇地为安全而战，也可英勇地为奴隶制度而战。为一个暴君的虚荣不惜牺牲性命，不但以为耻，反倒引为无上的光荣。”^④

① 《神学政治论》第10页。

② 《希腊史》卷四第十章。

③④ 《科学政治论》第11页。

“为的是置自己于安全之地，古代的帝王争夺了王位，常宣传说他们是永生的神的后代，以为如果他们的国民与人类其余的人不把他们当做和自己是一样的人，而相信他们是神，就甘心服从他们的统治，听从他们的命令了。所以奥古斯特想使罗马人相信他是伊尼斯的后代，伊尼斯是威那斯的儿子，是众神之一。‘他要人在庙堂中像神似地受到僧侣们的崇拜。’（太西特：《历史》第一章第十节）”^①

“亚历山大希望人把他当做究皮特的儿子礼拜，其动机不是出于自尊心，而是出于策略，此由他对于赫墨拉斯的谩骂的答复可以证明。他说：‘我是由于究皮特的神谕被承认的，赫墨拉斯要我违反究皮特，那几乎是可笑的。我对于神的回答要负责吗？它给我以儿子的名义；默认绝不与我现在的计划相违。但愿印度人也会相信我是一个神！战争是借威望而进行的，欺骗而人信以为真，常常得到真理的力量。’（柯提斯，第八章第八节）寥寥数语，他巧妙地想一个办法对无知的人撒了一个谎。同时暗示出欺骗的动机。”^②

渗透在这些篇章中的无神论思想是很深刻的。当然，斯宾诺莎不可能有阶级斗争的观念。但是，也应该看到，他毕竟是处于欧洲资产阶级革命时期的新兴资产阶级的思想代表，而这个阶级当时正在进行反对封建专制制度的斗争。这是实实在在的阶级斗争。不管斯宾诺莎自觉到这一点与否，他完全有可能从资产阶级与封建势力的斗争的角度来看待宗教问题，从而敏锐地直觉到宗教迷信是统治阶级的工具。在十七世纪，斯宾诺莎对宗教的认识就能达到这样的高度，而且用明确的语言著之于书，实在是难能可贵！

除此之外，斯宾诺莎还通过对犹太教的开创与犹太国家的形成的历史分析，进一步说明宗教与国家在产生过程中互为因果的联系。犹太人的宗教和神权政治，并不是在自然状态时就存在的，而完全是摩西出于当时政治形势的需要而开创出来的。当犹太人初离埃及的时候，本没有任何法律的束缚。他们没有文化，陷于悲惨的奴隶状态，统治权不得不操于一个人——摩西之手。摩西制定法律时，战争迫在眉睫，为了激发士卒的上气，“摩西借他的美德与神

^① 《神学政治论》第229页—230页。

^② 同上，第230页。

命，开创了一个宗教”^①，他看到，只有假借上帝的名义，把上帝说成是个统治者、立法者、一个王，把需要订立的法律，说成是上帝的意志与神律，才有可能把犹太人团结起来，形成一个国家^②。摩西把“十诫”说成是上帝颁定的法律，其实这完全是为国家利益所决定，根据实际需要而制定的法令。至于犹太宗教的宗教仪式，更不是什么由上帝规定的，而是基于所在国的条例，其目的仅只在于鼓舞他们的虔敬之心。

对于斯宾诺莎关于摩西开创宗教的历史原因的具体分析，人们完全可以提出更科学的说法。但是值得我们注意的是，斯宾诺莎的这些分析，纯粹是世俗性的，是努力从社会政治的需要去找寻宗教的原因，是企图从历史本身去说明历史，这是符合科学的要求的。斯宾诺莎分析《圣经》和犹太宗教的观点和方法，对于后代的无神论者在分析任何宗教时，毫无疑问都具有启发的意义。

六“对神的理智的爱”

宗教神学家把盲目迷信宗教信条看成是道德信条的基础，把礼拜上帝看成是个人得救的道路。谁要是反对宗教信仰，谁就是没有道德的罪人，就得不到上帝的恩宠，就将在死后受到永劫不复的惩罚。对于这种说教，斯宾诺莎是极端厌恶的。他公开声明：“我对于迷信的束缚是不喜欢的，因为迷信是所有真实知识和真实道德的死敌。”^③宗教说教无非是利用人们的无知，宣扬对死亡和上帝的恐惧，这只会给人们的精神带来压制和痛苦，而不会带来平静和幸福，因而是道德的。“世俗迷信之徒，只知诅咒罪恶，而不知教导道德，他们所汲汲从事的，不在于以理性去指导人，而在于用恐怖去恫吓人，只在于使人避害，而不在于使人爱德。其目的实不外乎使人也象他们一样的苦恼。无怪乎这类的人人都是很令人厌恶痛恨的。”^④

① 《神学政治论》第83页。

② 同上，第72页。

③ 同上，第34页。

④ 《伦理学》第203页。

真正的道德，至善的生活，在于使人摆脱恐惧感，享受精神上的恬静。斯宾诺莎的全部世界观都致力于达到这项伦理上的目的。对于一个彻底的无神论者说来，要摆脱对死后罪罚的恐惧，当然只有消灭宗教，摆脱宗教迷信的精神束缚。但是，怎样才能促使宗教迷信归于消亡呢？正是在这个问题上，表现了斯宾诺莎无神论的严重的局限性。他没有也不可能找到使宗教消亡的正确途径。我们知道，在阶级社会中，宗教存在的最深刻的根源是人压迫人、人剥削人的苦役制度。要想最终消灭宗教，只有最后消灭阶级压迫和阶级剥削。斯宾诺莎当然不可能达到这样的认识高度。这是历史条件所加于他的限制，我们不能以此来苛求或责难古人。斯宾诺莎曾经触及到了宗教存在的社会政治原因，这是他的无神论思想的卓越之处。不过这只是黑夜中的一道闪电，在人们眼前一晃就过去了。他在政治上反对封建专制制度，更反对宗教信仰上的异端迫害，主张信仰自由。但是，斯宾诺莎是属于十七世纪已在荷兰取得了统治权的资产阶级的思想家，他的任务是为了巩固资产阶级的阶级统治。这就决定了斯宾诺莎在宗教上的着眼点，主要在于批判为封建专制制度服务的传统宗教，而不是最后消灭一切宗教。他的阶级地位和阶级特性，规定了他在如何从宗教的精神束缚下解放出来的途径上，不可能有更多的选择。他只能把这种解放归结为单纯的思想认识上的解放。他孜孜以求的目标，则仅限于建立一种消除无知、摆脱恐惧的哲学体系。

对于斯宾诺莎说来，恐惧感既是宗教迷信的原因，也是我们精神苦恼、不得享受幸福的原因。而这种恐惧感之所以产生，主要仍在于对自然或神的无知。由于一般人对神的本性的无知，就把神当作与人同性同形的东西，把神了解为一个有意志、有人格的统治者和赏善罚恶的主宰，于是便对神崇奉献媚、祈福禳灾，礼拜唯恐不周、祭祀唯恐不勤，深恐上帝降怒，惶惶不可终日。斯宾诺莎认为，要想摆脱这种恐怖，就必须对神的本性有一种理智上的正确认识。

斯宾诺莎通过他的哲学推理，向人们证明，神的本性就是自然的本性，神就是自然，天命、神律就是自然规律，世界上的一切事物和现象都是按照自然规律的必然性而活动的，违反自然律的奇迹是不可能的，神人不同性，神没有人的感情，神对于人，既不爱、

亦不憎，也没有任意行动、予人以奖惩的自由意志。因此，真正爱神者不应企求神的报偿。不抱这种不合神性的希望，也就不会有达不到目的而产生的失望；既不会有对神的恐惧，也不会有由此而来的痛苦。如果在理智上认识到神的真正本性就是自然，就会用理智来控制自己的情欲，使之适合于自然规律的必然性，从而达到思想上的自由、精神上的宁静以及灵魂上的满足。“凡是一个可以真正认作智人的人，他的灵魂是不受激动的，而且依某种永恒的必然性能自知其自身，能知神，也能知物，他决不会停止存在，而且永远享受着真正的灵魂的满足。”^①在斯宾诺莎看来，如果达到这样的精神境界，就算是享受到了“至善的生活”。

斯宾诺莎认为，只有在理智上真正认识到了神的本性，并根据自然规律的必然性来安排自己的生活，才是对自然或神的真正的爱，用他的说法，叫做“对神的理智的爱”。这种“爱神”与一般人的“爱神”是根本不同的。一般的信徒也讲“爱神”，但他们之“爱神”完全出自一己的私利，希望用虔敬来换取神的回报，满足自己的欲望。这种对神的爱，是发自欲望的爱，并不是真正的爱。这种爱只能使信徒作欲望的奴隶，而不能获得真正的自由。真正的爱神，必须是从理智上对神的正确认识出发，一旦我们认识到神就是自然、“天命”就是自然规律，那时，我们就知道：爱神实际就是爱自然；服从“天命”或“神权”，实际就是服从真理或自然规律。这种“服从”，才是对神的真正的爱，是一种德性。斯宾诺莎写道：“神权在我们看来像是权力或命令，这只是在我們不明了其原因的时候是如此。一旦知道了神权的原因，神权就不是权力了。我们依从神权不再是以其权力，而是以其为真理了；换言之，服从变为了对上帝的爱。对上帝之爱必然从真实的知识发出来，就和光从太阳发出来一样。所以理智引导我们爱上帝，但是不能引导我们服从他，因为只要我們不明白上帝的命令的原因，我们就不能以上帝的命令为神圣的而接受之。我们也不能合理地认为上帝是个君主，以一个君主的地位制定法律。”^②显而易见，斯宾诺莎所主张的这种对神的理智之爱，与宗教徒对神之爱是根本不同的。这种

① 《伦理学》第249页。

② 《神学政治论》第222页的注。

“爱”，丝毫没有宗教感情的意味。这是因为他所爱的“神”，根本就不是神。如果教徒真正按斯宾诺莎的世界观，达到“对神的理智的爱”，那末，他们也就不再是奉上帝为君主的教徒，而是热爱自然，遵从自然规律的科学家、唯物主义哲学家和无神论者了。

主张通过正确认识神的本性以摆脱宗教迷信的精神束缚，这是一种启蒙主义思想。启蒙主义思想在历史上反对宗教迷信的斗争中所起的作用，无疑是进步的，我们应该充分予以肯定。但是，我们不禁要问：这种启蒙主义是使人们摆脱宗教的精神束缚的最有效的途径吗？这却是大可怀疑的。持这种怀疑论的人，并不仅仅限于今天的马克思主义者，即使斯宾诺莎本人，对他自己的启蒙主义道路的普遍有效性，也未始没有某种保留。他也承认，如果要想使大家都通过对神或自然的理智上的把握，借助对自然规律的必然性的认识以达到思想上的自由，来消除宗教的精神束缚，那是非常困难的。只有少数的“智者”才有可能达到这种理智的高峰：“与人类的总数比起来，却只有极少数能单借理智的指导获得道德的习惯。”^①至于绝大多数的“俗人”或群众，要想通过理智而达到道德的境界是不可能的。因此，为了维护社会秩序和道德水准，必须为这部分庸众而把宗教保留下来。像斯宾诺莎这样一个卓越的无神论者，最后竟得出了保存宗教的结论，未免令人惋惜。不过，这种理论和实践上的不彻底性，对于斯宾诺莎说来，是不可避免的。因为鄙视普通人的理智和为俗人而保存宗教的主张，与其说是斯宾诺莎个人的偏见，无宁说是十七世纪荷兰资产阶级本身的政治需要。如果我们今天竟要求斯宾诺莎的世界观不带有时代和阶级的烙印，那其实不过是违反历史主义和阶级分析方法的空想而已。

^①《神学政治论》第211页。

托兰德及其著作《基督教并不神秘》

张 继 安

我国读者对于英国唯物主义哲学家约翰·托兰德并不十分熟悉。这是因为过去外国资产阶级哲学史家们出于唯心主义的偏见，对他的唯物主义观点怀有敌意或不满情绪，因此在他们编著的哲学史书籍中或者根本不提他，或者简单一笔带过，不作详细介绍。我国哲学界在解放前也没有人专门介绍过托兰德及其著作；解放后，曾翻译过苏联评介托兰德的文章，但为数极少。加以，我国过去从未出版过托兰德著作的中译本，而且其英文原著也是在六十年代以后在国内才见到，所以人们对托兰德的了解并不多。近年来，我国哲学界已开始注意到托兰德的哲学思想，国内出版的欧洲哲学史书籍开始谈到托兰德了，而且正准备出版其主要著作的中文译本。当前国内正在热烈讨论实践是检验真理的唯一标准的问题。早在十七世纪末托兰德在《基督教并不神秘》一书中就提出以理性作为检验一切的标准，并批判了宗教神学把宗教作为检验一切的标准的谬论。因此今天来评介托兰德的这本著作，也许对我们当前的讨论有一定的启发。

(一)

约翰·托兰德于1670年生于爱尔兰伦登德立，1722年死于伦敦附近的朴特内。他生活和写作的时代正好是英国资产阶级和新贵族妥协、以所谓1688年“光荣革命”结束英国资产阶级革命的期间及以后的一段时期。那时，在英国建立了大资产阶级和新贵族联合专政的君主立宪的政权，资产阶级和广大劳动人民的矛盾开始成为英国社会的主要矛盾，资产阶级开始走向保守和反动。他们除了用武力镇压广大劳动群众外，也发现唯心主义和宗教“可以用来操纵他

的天然下属的灵魂，使他们服从那些由上帝安置在他们头上的主人的命令。”^①于是唯心主义和宗教就成了资产阶级麻痹、愚弄劳动人民的思想武器。这反映在意识形态领域中，就出现了以贝克莱和休谟为代表的一条唯心主义的反动路线。

然而，英国资产阶级中也有少数进步的人，他们代表的不是占统治地位的英国大资产阶级的利益，而是代表英国中下层资产阶级的利益。这个阶层在 1688 年妥协后没有得到多少实际利益，反而受到大资产阶级和新贵族的限制和排挤，因而对于这个政权表示不满，提出了自己的政治要求，而且形成了一派政治力量——即“自由思想家”，其中著名者有托兰德、柯林斯、多德威尔、考尔德、哈特莱、普利斯特列等人。他们在政治方面提出了政治自由的要求，宣传天赋人权的学说，要求捍卫人民的权利；在宗教方面提出了捍卫宗教信仰自由，宣传自然神论；在哲学方面批判唯心主义，宣传唯物主义。

托兰德是英国自由思想家的理论奠基人之一。他鼓吹自由思想，认为通过自由思想才能达到真理，他是英国自由资产阶级争取思想自由、信仰自由，反对宗教迷信和盲目崇拜的代言人。例如他说：“让人们自由说出他们的思想吧，除非对邪恶行为之外，不要侮辱或惩罚他们，让他们的思想言论由别人自愿地反驳或赞成吧。只有那时你才能确实地听到全部真理；否则，即使能听到一点，也是片言只语、模模糊糊。”^②在《泛神论》一书中，托兰德把“真理、自由和健康”作为自己的崇拜对象，给予高度赞扬，他所崇拜的人物是历史上伟大的哲学家、科学家和作家，他还认为，甚至这些人物也不应成为束缚“人类自由精神”的权威。^③他还写过不少政论性的文章，呼吁巩固英国资产阶级革命的成果。他捍卫国家起源于契约的理论，认为如果资产阶级所选出的国王和议会不能充分保护公民的财产和权利，人民就有权起义。他还要求资产阶级的个性自由发展，认为在教育上必须让人们的个性有全面发展的可能，并主张人的社会地位应取决于个人的才干，而不应取决于个人的社

① 恩格斯《反杜林论》第 337 页。

② F·A·朗格《唯物论史》1925 年，伦敦英文本，第 1 卷，第 325 页。

③ 同上。

会出身。托兰德的这些政治思想在当时对于巩固英国资产阶级革命的成果，进一步发展资本主义是有着积极意义的，特别在1688年阶级妥协后，大资产阶级特意利用宗教来麻痹人民群众，社会上宗教情绪有所高涨的时候，更是如此。

托兰德是一位知识渊博的学者，据说懂十多种文字。他的著作也很多，涉及宗教、哲学、历史等方面，他对基督教的起源作过大量研究。就哲学著作而言，最能全面反映他的思想以及影响最大的是《基督教并不神秘》（1696年出版），《给塞琳娜的信》（1704年出版），和《泛神论》（1720年出版）。

根据这三部著作，我们大体上可以把托兰德的哲学及宗教思想的发展划分为三个时期：《基督教并不神秘》一书所反映的他的唯物主义及自然神论思想的时期；《给塞琳娜的信》所反映的他对唯物主义思想巨大发展的时期；《泛神论》所反映的他的泛神论思想的时期。从托兰德哲学思想的发展，可以看出，他从洛克的唯物主义出发，坚持并发展了洛克的唯物主义思想，从而把唯物主义推向一个更高的水平。托兰德代表了一条从洛克出发、坚持并推进了唯物主义的路线，正好和以贝克莱和休谟从洛克出发、改变洛克的唯物主义并引向一条唯心主义和不可知论的路线形成了尖锐的对比。以托兰德为代表的唯物主义和自然神论的传统，以后又为十八世纪法国资产阶级革命的启蒙思想家所继承，并发展为革命的唯物主义和彻底的无神论。

（二）

《基督教并不神秘》一书是托兰德在牛津期间写成的，于1696年在伦敦出版，当年就再版发行，可见此书深受读者欢迎。由于此书对宗教及教会进行了尖锐的批判，引起了当局及教会的愤怒反对，根据爱尔兰议会的决定，于1697年在爱尔兰都柏林议会大厅门前将该书焚毁。托兰德本人也为了躲避爱尔兰议会的逮捕而离开了爱尔兰逃到英格兰去，在英格兰期间也是提心吊胆，随时都有被起诉的危险。其后不久，在英国本土及欧洲大陆上陆续出版了四十多本书对此书进行了围攻和批判。由此可以看出此书的革命性了。

《基督教并不神秘》一书的写作有其特定的历史背景。在英国

资产阶级革命期间，资产阶级为了反对封建制度，曾对封建制度的精神支柱——宗教神学，进行了一定程度的批判，而且，自然科学的发展也日益和宗教神学的基础发生矛盾，因此宗教神学及教会的权威在人们心目中开始动摇。然而英国资产阶级的软弱性和妥协性又决定了它对宗教神学的批判是不彻底的，还企图保留宗教并利用宗教作为自己的意识形态。另外，在英国资产阶级中还有少数比较进步的人士，在反对宗教神学时诉诸理性，提出用理性来代替教会权威，用理性作为检验宗教教条的标准。例如齐林伍尔司（Chillingworth）认为《圣经》本身若有争论时，就得诉诸理性，由理性来加以判断。蒂洛森（Tillotson）说：“任何没有充分证明为神圣的东西，决不应接受为神圣的教义或启示。”^①又说：“我们需要证明一个人错误的最好方式，莫过于让他反对理性，而由此发现理性是不在他那一方面的。”^②这些人就成为后来的自然神论者的先驱。托兰德的自然神论思想就是从这些人出发的。可是，对于托兰德思想具有最直接影响的是洛克。洛克在 1689 年发表了《宽容书》表述了他关于宗教宽容的思想，1690 年发表了《人类理解论》，1695 年发表了《论基督教的合理性》，表述了他的宗教思想，他一方面反对盲目崇拜和宗教狂热，认为基督教是合乎理性的，信仰不能与理性相违背；另一方面，他又认为存在着超理性的东西，这些东西不是人们的自然能力、不是理性所能发现的，例如死者复生等等，这些纯粹只是信仰的对象，与理性并无直接关系。

然而在十七至十八世纪的英国，与自然神论者相敌对的维护宗教神学的、以正统神学家自居的人，不论在人数方面或特权方面都大大超过了自然神论者。他们大力宣扬宗教神学，反对无神论和自然神论。如剑桥柏拉图学派的神学家们就用基督教柏拉图主义的观点来反对霍布士的无神论和唯物主义的学说。又如后来的 J·巴特勒（J·BUTLER）在 1736 年写的《自然宗教和启示宗教类似于自然的构造和过程》中捍卫启示宗教，宣扬目的论，反对自然神论。他

① 见 L·斯蒂芬《十八世纪英国思想》1927年，英文版，第 1 卷，第 78 页。

② 见 J·托兰德《基督教并不神秘》，西德司图加特 1964 年影印本封面。

他们还依靠教会的支持，对自然神论者进行种种迫害，在这种条件下，自然神论者的斗争当然是很艰苦的。

当时自然神论者和正统神学家们围绕着理性和信仰关系的问题展开了争论。正统神学家们坚持基督教的信仰主义和神秘主义，认为宗教信仰高于一切，崇尚盲目崇拜、宗教狂热、宗教迷信，维护教会特权、教会专横，实行宗教迫害。自然神论者坚决反对基督教的信仰主义和神秘主义，认为理性高于一切，信仰应建筑在理性的基础之上，把理性作为检验一切的标准，凡是违背理性的信仰和宗教教条都应一律推翻，因此盲目崇拜、宗教狂热、宗教迷信通通都应扫除，主张宗教宽容，反对宗教迫害。

《基督教并不神秘》一书就是在这样的条件下写出来的，它也是围绕这些问题而进行论战的。此书的副标题非常明白地说出了本书的主要目的是要：“证明在福音书中没有任何违背理性并超越理性的东西；而且恰当地说来，任何基督教的教义都不能叫做某种神秘。”很明显，此书的中心目的就是批判基督教的信仰主义和神秘主义。

作者在本书一开头就提出，基督教中种种神秘是引起人们长期争论不休的问题，并指出神学家们不但没有解释清楚这些问题，而且由于各人的标准不同，把问题更搅混了。作者接着驳斥了几种传统的错误看法，指出对这些问题不应根据古代教父们的原意来加以理解，因为他们的原意也是各式各样的；也不应根据教会权威学者的看法，因为他们的观点也很不一致，而且互相攻击；也不应根据宗教全会或教会首领的意见，因为全会正是由教父们组成的，而个别首领也不会是绝对无误的；也不应根据《圣经》的字面意思，因为《圣经》已经受到各种哲学不同的解释。那么究竟应根据什么来理解这些神秘呢？作者回答说，理性是一切确实性的唯一基础，因此这些争论只能根据理性来加以理解。既然理性是检验、证明一切的基础和标准，所以作者在本书的第一部就首先来说明什么是理性。

第一部《论理性》主要根据唯物主义的反映论来说明什么是理性。首先，作者排除了几种不正确的理解，指出“抽象地加以思考的心灵”（即一般心灵），“事物之间所固有的秩序及其说明”，“自己的倾向和他人的权威”均不能叫做理性。

接着作者从唯物主义感觉论的立场出发，研究了人的认识过程，指出“当一个确定的对象顺利地呈现给眼、耳或任何其他正常的感官时，就必然在人心中形成不可避免的印象，同时人心也必然会意识到自身的活动；因此就形成了诸如知觉、意欲、否定、不作判断等活动。”^①这是明确地表述了从物到感觉到认识的一条唯物主义的认识路线。但是作者认为“这种接受这些观念进入人心的单纯活动并非理性，因为心灵在这里纯粹是被动的。”^②作者还认为“当人心无需借助于任何其他观念就直接知觉到两个或更多的观念的一致或不一致，例如， $2 + 2 = 4$ ，红色并不等于开花，这不能叫做理性”。^③只能“叫做自明和直觉”。那么理性究竟在哪里呢？作者认为“当人心不能直接知觉到任何观念的一致或不一致，这是由于这些观念离得太远，为了要比较这些观念，人心就要借助一个或多个中间的观念来发现其一致或不一致”。^④作者举例说，两座离得很远的房屋，其长度一致与否我们靠眼睛不能确定，于是我们借用一根绳子去连续测量二者，这样就可以知道二者长短一致与否，只有这种方法可以恰当地叫做理性或证明。作者把理性定义为“即心灵借助于将其与某种明显已知的事物相比较的方法来发现任何可疑或不明的事物的确定性的那种能力。”^⑤作者强调这种推理的活动是以清楚的概念作为唯一的根据和基础的，认为若无清楚的概念就无法推理，而清楚的概念决不是天赋的，而是由于客观对象作用于我们的感官而产生的。这表明托兰德是从唯物主义的立场来说明理性的，这与唯心主义者对理性的解释是截然相反的。

最后，作者为了强调理性和证明的重要性，把告知的方法（即我们借以达到认识的途径）和信服的根据（即我们借以判断一切真理的、而必然使人心信服的准则）加以区别，认为经验、启示只是告知方法，并不能使我们信服，只有理性和证据才能使我们信服，而所谓证据，即靠理性证明我们的观念或思想与其对象和被思想

① 见 J·托兰德《基督教并不神秘》第 10 页。

② 同上，第 10 页。

③ 同上，第 11 页。

④ 同上，第 12 页。

⑤ 同上，第 12—13 页。

的事物完全符合。这一区分，正是作者的全部论证的理论根据。可以说第一部明确地阐述了唯物主义反映论的基本思想，是全书的理论基础。

第二部《论福音书的教义并不违背理性》主要论证《圣经》和理性并不矛盾，《圣经》的神圣性应该根据理性来加以证明，因此人们对上帝启示的信仰也必需建立在理性的基础之上，不可盲目崇拜我们所不理解的东西。我们只着重谈两点：

第一，作者认为理性既是确证一切的唯一基础，也是证明《圣经》神圣性的唯一基础。作者指出我们相信《圣经》是神圣的，并非根据《圣经》的声明，而是根据其中所叙述的事情具有真实的证据，其实，这就是根据理性来证明其神圣性。作者更指出：“我认为，《圣经》自身中就存在着神圣性的最鲜明的品格；但是，却是靠理性来发现它们，检验它们，并且根据理性的原则来赞成它们和宣布它们是有根据的；这样做，就会合乎规则地在我们心中引起一种对信仰或信服的默认。”^①

正因为作者把理性作为衡量《圣经》的标准，所以作者反对拘泥于《圣经》的表面字句，指出“问题不在于字句，而在于其真实的意思”，并指出这意思应“代表作者的思想，因而符合他全部讲话以及必要时所作的比喻式的说明的精髓。否则，在信仰上帝的话的借口下，从《圣经》的字句里很可能推导出极大的荒唐及亵渎神明的说法来”^②。并指出，“没有合理的证据，没有明白的一致性就相信《圣经》的神圣性或其中任何一段的意思，这就是一种应受谴责的轻率，就是一种卤莽的看法”，并分析了其根源或者是由于“无知和任性”，但更主要的是“出于某种利益的考虑”^③

第二，作者认为对上帝的启示也应有无误的证明，对上帝启示的信仰是建立在理性证明的基础之上的。作者根据在第一部《论理性》中提出的应把告知的方法和信服根据区别开来的理论，进一步指出，上帝的启示只是一种告知的方法，要使它为我们信服，就必须加以无误的证明，说明它是可以了解的，而且又是可能的。作

① 见 J·托兰德《基督教并不神秘》第 32 页。

② 同上，第 33、34 页。

③ 同上，第 36 页。

者反对盲目崇拜，指出凡是“不可了解的关系，我们不能根据这是上帝的启示就相信它们”（原书第 2 部，第 16 节）。因为对上帝启示的信仰是根据有力的证明，并不是根据盲从。作者这一思想有力地驳斥了盲目信仰。

第三部《论在福音书中没有任何神秘的东西或超越理性的东西》主要论证《圣经》中没有任何超越理性的、人们不可理解的东西。这一部分是全书的中心议题，其篇幅约占全书的五分之三，并反映出托兰德在对宗教的批判上已经超过了洛克。

首先，作者考察了“神秘”这个概念的含义，指出所谓“神秘”可能有两种意思：（1）指某种其自身是完全可以理解的东西，只是为形象的词汇、样式和仪式所掩盖，因此只有靠特殊的启示将帷幕揭开，理性才能发现它；（2）指某种就其本性而言是不可设想的东西，或虽被清楚地启示出来，但我们的普通见解和能力无法判断的东西。作者引证了《新约全书》中凡是出现过“神秘”这个词的全部段落，并逐条进行分析，认为这里所谓“神秘”只是指第一种意思，决不是指第二种意思。最后，作者认为在《圣经》及宗教中决没有第二种意思的神秘，也就是说，没有任何不可设想的神秘目的，或者某种虽被清楚地启示出来，可是我们的理性无法理解和判断的东西。他说：“因此，现在我已合理希望，凡是真心尊重教父和圣经或理性的人，都不会再维护那无法理解和不可设想的宗教神秘了”。^①

第三，作者根据自己的认识论原则论证了不能因为我们认识的不完善而将基督教教义斥之为某种神秘。作者认为，我们对任何有限事物的知识，随着对象在知性面前的表现而逐渐增长，可是，我们对任何事物决不会有完整无缺的观念。正因为如此，我们就不能因为没有对某物的一切性质形成一种恰当的观念就将它说成是某种神秘。根据同样的道理，作者认为任何一条基督教义和宗教启示也和这些有限事物如木、石、空气、水等一样，易于为我们所了解，如果我们不能对它的全部性质有一种恰当的或完全的观念，也不能因此就将它贬之为某种神秘。

作者仿效洛克，将事物的本质分为名义本质和实在本质，并根

^① 见 J·托兰德《基督教并不神秘》第 123 页。

据这一理论来论证我们不能因为不认识上帝的实在本质就将上帝说成是神秘的。作者认为，事物的名义本质就是我们在其中观察到的各种性质或样式并予以共同名称的一个集合体。例如太阳的名义本质就是一个光亮的、热的、圆的、离我们有一定距离、按一定规则运动的物体，也就是这些性质的一个集合体。这些性质我们是认识的。而实在本质就是某物的内部结构，即此物一切性质的根据或承担者。我们虽然相信事物的种种性质必定会有一个承担者，可是我们绝对不会知道它是什么。例如，我们可以认识太阳的种种性质，可是对它的实在本质，我们却一无所知。当然我们不能因为不知道某物的实在本质就将某物叫做某种神秘，例如我们认识了太阳的种种性质，但对其实质本质并不知道，决不能因此就认为太阳是某种神秘物。作者认为，按照同样理由，我们虽然对上帝的实在本质一无所知，但是我们却认识了它的种种性质，如善、爱、智慧等等，因此我们就不应把上帝称之为某种神秘。

洛克将事物的名义本质和实在本质截然分开，这是犯了经验论的形而上学的错误，把现象和本质、感性认识和理性认识割裂开来，认为实在本质是不可认识的，这就为不可知论敞开了缺口。托兰德在这个问题上虽然从理论上看来也和洛克犯了一样的错误，可是托兰德利用这一理论来论证上帝和基督教并不神秘，并批判了将上帝神秘化的看法，在这一点上又有其积极意义。

第四，作者批驳了那种认为信仰的本性是与理性不相容的、信仰是超越理性的谬论，论证了理性是信仰的基础，二者是完全一致的。作者认为，相信任何超越理性的、无法设想的、不可理解的东西，并不是真实的信仰，只是“卤莽的臆想和顽固的偏见”，只是“盲目的赞同”，“这是与宗教的目的，人的本性及上帝的善良和智慧相矛盾的”。^①

作者还指出，信仰是由认识和承认两部分组成，认识是对信仰的证明，承认是信仰的形式活动。从全部《新约》来看，信仰不过是建筑在可靠推理基础之上的一种最坚定的信念。只有对我们可相信的东西进行彻底的考查和检验，才更有益于培养和建立我们对它的信念，反过来，信仰的脆弱和动摇则来自于对它缺乏充分的理

^① 见 J·托兰德《基督教并不神秘》第 145 页。

由。人们信仰的程度是取决于人们对信仰对象的认识和了解的程度。

作者还进一步驳斥了某些人可能提出的“诘问”。作者说，也许有人会说，照这样看法，信仰不复是信仰，便成了认识了。“我的回答是……如果所谓认识即是对所相信的东西的了解，那么我同意，信仰就是认识。”^①作者又说，“另一些人会说，对信仰的这种看法会使启示变得无用。”^②作者回答说，前面已经证明了任何事实离开了启示就不能被认识。但任何一经启示了的东西，我们就必需去了解它，证明它，才能使我们信服。因此有人也许又会说，这样理性岂不是比启示更崇高了吗？作者又回答说：“这正如一部《希腊语法》优胜于《新约全书》一样：因为，我们利用语法来了解《新约》的语言，而且利用理性来理解其意义。……但是，总而言之，我看没有必要作此比较，因为理性和启示同样是来自上帝的；理性就是上帝安放在每一个进入人间世界的人中的灯塔、响导和法官。”^③作者把认识和理性的地位推崇得这样高，这对于批判盲目信仰、盲目崇拜确实起了积极作用。

第五，作者驳斥了人们认为奇迹的本性是 and 理性不相容的说法。作者认为任何奇迹都不应违背理性，因为奇迹必定是某种自身可以理解而且可能的事情，尽管其活动方式是特殊的。作者举例说，只有根据某物能够排斥围绕一个人四周的火焰，才能设想此人可以安全行走于烈火之中。而那些会产生矛盾的、不可理解的奇迹则是虚构的。例如说什么圣母并没有张开身体的任何通道，基督就降生了，这纯粹是虚构。所以真实的奇迹必须是按自然规律产生出来的，虽然高于自然规律通常的效果。

其次，作者认为上帝不会滥用奇迹、胡乱制造奇迹。任何奇迹只是为了某种特别重大的目的才发生的。例如《新约》中的奇迹，除了用来确认实现奇迹者的权威，使人们遵从福音教义和理性的目的之外，不会有别的奇迹。最后作者还把福音中的奇迹和异教徒们的种种巫术、迷信区别开来，并指出奇迹是公开的，凡是只在少数人中秘密履行的所谓奇迹都是伪造的、虚假的。

① 见 J·托兰德《基督教并不神秘》第 145 页。

② 同上，第 146 页。

③ 同上，第 146 页。

托兰德对奇迹的这些看法有一定的进步作用，因为他反对把奇迹神秘化，反对滥用奇迹，把奇迹限制于理性所容许的范围之内，这是对宗教迷信的抗议。可是他毕竟还不敢完全否认一切奇迹，这也正好反映了他自然神论的不彻底性。

第六，作者考察了基督教的历史，说明种种神秘仪礼是怎样引入基督教中来的，特别揭露了教士们在基督教中增加了许多繁琐的宗教仪礼，使基督教堕落为纯粹的异教崇拜，并指出他们这样做完全出于自己的利益，为了“最终垄断解释《圣经》的唯一权利。”^①

(三)

总的说来，托兰德在《基督教并不神秘》一书中所反映的唯物主义思想，虽然是从洛克的唯物主义出发的，但在一些洛克动摇不定、可能导至唯心主义的问题上却坚持并贯彻了唯物主义路线。特别是在此书发表八年以后出版的《致塞琳娜的信》中，托兰德对唯物主义思想又有新的发展，大大超过了他的前辈和同时代的学者，提出了运动是物质所固有的必不可缺少的属性，指出宇宙万物都处于永恒运动和转化的过程中，静止只是相对的，没有绝对的静止。这说明托兰德在一定程度上克服了当时机械论的观点，将唯物主义向前推进了一大步。

在《基督教并不神秘》一书中所表现的自然神论的思想，也反映了托兰德对宗教和教会的批判要比洛克的宗教观激进。托兰德的自然神论是他摆脱宗教逐步走向泛神论并接近无神论的第一步。正如马克思说的：“自然神论——至少对唯物主义者来说——不过是摆脱宗教的一种简便易行的方法罢了”。^②

我们现在研究托兰德的思想，首先要肯定他的积极作用，肯定他超过其先辈和同时代人所提出的唯物主义思想和辩证法的因素。正如列宁所说的：“判断历史的功绩，不是根据历史活动家没有提供现代所要求的东西，而是根据他们比他们的前辈提供了新的东西。”^③当然，我们也应该看到，在当时的历史条件和自然科学发

① 见 J·托兰德《基督教并不神秘》第 171 页。

② 《神圣家族》，见《马克思全集》第 2 卷，第 165 页。

③ 列宁《评经济浪漫主义》，见《列宁全集》第 2 卷，第 150 页。

展水平下，托兰德的思想必然具有一定的局限性。他批判宗教时只能以自然神论的外衣出现，还不可能提出鲜明的无神论的思想。而且他的唯物主义总的还属于形而上学唯物主义的范畴，不可能完全摆脱机械论和形而上学的束缚，例如他完全排斥了事物的矛盾，把矛盾说成是“不可能的同义语”，是“纯粹的无”；把现象和本质、感性认识和理性认识完全割裂开来，不懂得二者的联系；认为物质运动并不形成任何新质等等。

现代基督教神学管窥

杨 真

翻阅现代西方基督教神学书籍，最流行的一个词就是“对话”。与世俗化的现代社会对话，与马克思主义对话，与民族解放运动对话，与其它宗教对话，基督教内部各教派之间的对话，等等。回想一下历史，神学一度被称为“各门学科的皇后”，它高高在上，发号施令，告诉各色人等，应该做什么，不准做什么，因为它是一切知识的根源和归宿，一切知识都要唯神学皇后的马首是瞻。在标榜基督教的老牌帝国主义煊赫时期，西方基督教会的口号是“基督教征服世界”，神学上强调的是“基督的独特性”，反对与其它宗教意识形态混同。曾几何时，现在却要低声下气，到处寻求“对话”。它反映了资本主义帝国主义的没落，急切需要利用神学来支撑那摇摇欲坠的社会。这种变化是颇堪寻味的。

“危机神学”

第一次世界大战以前，西方流行的看法认为：资本主义世界前程似锦，美妙非凡，如同就要进入《圣经》所描绘的天国一般。第一次世界大战的炮火震撼了整个资本主义帝国主义的基础，把资产阶级思想家同神学家们的春梦统统粉碎了。被西方教会奉为二十世纪神学大师的瑞士神学家卡尔·巴特在一九一六年的一次演说中，描绘当时欧洲思想界的情景说：

“我们看到，仇敌般的商业竞争导致世界战争，热狂地犯罪作恶、阶级对立、道德败坏，在上是经济的暴政，在下则充斥着奴性，……人世变成了炼狱，这是何等沉重的担子！何等难以忍受！……有多少次，我们被一个可怕的念头抓住，认为那不义的势将取得最后的胜利。现在折磨着我们的那个不义的意志可能竟是人世间唯一有力量的意志。于是产生出一个不堪设想的念头：与它妥协

吧！世界是一个地狱，就向他投降，顺从它吧！看来再没有别的办法了。……”^①

在这样的绝望中，神学家对整个资本主义文化也感到幻灭，知巴特所描绘的：

“现在这个文化已变成一片废墟，我们也早已丧尽了对它的信心。我们越是用心观察，就越发觉世上的良善在日益减少。到底应该做什么？这个问题已经变得日益空虚。然而，我们又无法逃避这个问题。……”

“任何人，只要他严肃探索‘我们该做什么’这个问题，不管他是否受到陀思妥也夫斯基或克尔凯戈的感染，总会意识到，今天的局面与过去不同了。谁如果还象升平盛世那样，滔滔不绝地谈论自己的把握，那就是愚蠢。……今天谁要想有信心，有把握，首先就要放弃信心与把握。……我们对自己，对人，对人的道德品质、对于道德理想，都彻底地怀疑”。^②

对现实社会完全失望，转向基督教会看一下，也是一幅失望的幻影。巴特虽然身为牧师，也不得不冷静地面对基督教会的破产。他辛酸地自嘲说：

“宗教给我们一个机会超乎烦恼之上，可以参加庄严的礼拜——逃避到基督教里面去，把它作为现实生活这灰色海洋中唯一永恒的绿岛。这样，我们就在遍地不义之中，得到一种安全感。这是多么神奇的幻想！在我们欧洲，在资本主义、军国主义，住房缺乏，酗酒、娼妓……这一切之中，教会安之若素地宣讲它的福音、它的道德观和宗教生活。如果我们真能由此得到安慰，那就好了！亏得我们还是基督徒！我们的国家还是个基督教国家。这个神奇的幻影不过是自我欺骗！我们应该首先老老实实问自己：我从宗教中到底得着了什么？那些讲道，施洗，坚振礼，敲堂钟，弹风琴，那些宗教的情调和气氛；那些实用的基督教，向做父母的人提些这样那样的劝告，那些教会的社交堂，那些想使教会音乐活泼些以便招徕信徒的做法，那难以形容的驯服又愚蠢的教会刊物，等等。还有

^① 卡尔·巴特：《上帝的话与世人的话》，美国波士顿1928年版，第12—14页。

^② 同上，第149—510页。

什么应该加添到现代教会中去的？这一切能改变我们与上帝公义之间的矛盾关系吗？这一切真能产生什么效果吗？我们做这一切，难道不是用一种最精明的办法来掩盖最严重的事件，希望它不要爆发出来，甚至永不发生！？”^①

巴特把资本主义社会的不治之症神学化，把它说成是“人的危机”。他在一九二二年出版《罗马人书注释》第二版，奠定他的神学体系的基础，也奠定了他在现代西方基督教神学界的地位，其中就强调“人的危机”。这其实并非巴特的独创，现代西方存在主义哲学的主题也不外乎此。这自然使人联想起马克思的名言：“但人并不是抽象的栖息在世界以外的东西。人就是人的世界，就是国家、社会。”^②所谓“人的危机”，无非是资本主义根本危机在神学天空中的倒影。

巴特的神学被称作“危机神学”。他反复阐述的主要论点是：人与上帝全然隔绝，“上帝是纯然另一回事”（The wholly other）“上帝是在天上，而你是在地上”。巴特在哲学思想上，显然深受新康德主义的影响。他把新康德主义的术语“根源”用作“上帝”的同义词。新康德主义用“宇宙意志”这个精神概念代替物自在的概念，把物自在的概念排除出去，同时又沿袭康德的思想，认为一切外在的都是不可认识的。巴特早年正当第二国际的时代，因而受到社会主义思潮的洗礼，但是第一次世界大战，把第二国际也无情粉碎了。巴特对俄国十月革命，对布尔什维克主义，感到陌生和恐惧，^③抱着这样的政治思想，他很自然地吸收了新康德主义的一套而把它神学化。

在这里，使我们更感兴趣的是巴特对现代资本主义社会的分析。他的悲观主义正是现代资本主义病入膏肓的反映。第一次世界大战后，欧洲陷入饥饿、通货膨胀、经济紊乱的深渊，接踵而来的是资本主义世界经济危机。德、意垄断资产阶级要靠法西斯专政来维持统治，帝国主义国家间矛盾尖锐化，又导致第二次世界大战更

① 卡尔·巴特：《上帝的话与世人的话》，美国波士顿1928年版，第19—20页。

② 马克思：《（黑格尔法哲学批判）导言》。

③ 参看乔治·基辛格：《卡尔·巴特与激进政治》，美国费城1976年版，第181—227页。

严重的破坏。二次大战后不久，邱吉尔、杜勒斯发动“冷战”，又把西欧人民，投入一种“剑悬头上”的不安境地。这就使“危机神学”从第一次世界大战以后一直盛行到五十年代。

资本主义世界经济在五十年代还未复苏，一时好转也掩盖不了内部的根本矛盾。长期的危机使资本主义社会的人们看不到前面有任何希望。于是，一九五四年世界教会协会第二届大会提出“基督是世界的希望”这个口号。但是，西方基督教会能给资本主义世界提供什么希望呢？强作精神的泛音掩盖不住悲观主义的基调。一九五五年，西德新教神学家布尔特曼应英国爱丁堡大学约请，在著名的古福特讲座发表题为《历史与末世论》的系统演讲。在演讲最后结束时，布尔特曼向寻求历史意义的西方知识界提出劝告说：

“我们已经看到：人无法回答整个历史的意义这个问题，因为人不能置身于历史之外。但现在我们可以说，历史的意义就在此时之中。从基督教信仰看世界，此时就是末世，认清这一点，就是认清了历史的意义。有人抱怨说：‘我认不清历史意义，因此个人人生也无意义。’对这样的人要劝告他：不必环顾周围世界的历史，只需深入个人的历史，正是在你的现时之中，蕴含着人类历史的意义”^①。

这反映了，直到五十年代，西方基督教界流行的神学观点。它宣布：历史没有希望，没有意义，只能等待末日忽然到来。其实，这不过表明资产阶级自身深深陷入了危机，毫无办法，毫无希望，而为资产阶级服务的神学家们却把这说成是：人类的命运本是如此，历史的结局本是如此。这样，人们当然不必去寻求什么变革社会的可能了。在这样的绝望之中怎么办呢？神学家又劝告说：赶快重视你的此刻吧！赶快面向上帝及其启示，向信仰中的上帝作绝望的最后一跃，这将能使人在信仰的礁石上安身立命。神学家就以提供这种“神学的”、“心灵的”出路，来把人们的苦闷，从人间转向天上；以免人们由于穷则思变，在现实中寻求改变现状的道路。如果把这种危机神学与第一次世界大战前盛行的神学，它把资本主义社会说成是基督教信仰的天国在人间实现，互相对比一下，就可

^① 曾道尔夫·布尔特曼：《历史与末世论》，爱丁堡大学出版社，1957年版，第154—155页。

以看出，现代基督教已经无力提供信念和远景来支撑资本主义社会了。

“神已死去”派神学

基督教不仅提不能为资本主义提供信念和远景，在资本主义危机中，连西方基督教自身也陷入了深刻的危机。长期以来，在资本主义社会中，人们已习惯于在焦虑、社会罪恶中生活。教会门庭冷落，神学院学生减少。过去，教会还能控制一部分文化教育，影响一部分舆论工具，现在，宣传工具、文化事业日益脱离教会的控制，广大信教群众从生活方式到价值标准也日益摆脱教会羁绊。与巴特同时代的德国神学家郭嘎顿早就形容说：西方人们是生活在“两个时代之间”，老一套神学思想已经毫无影响，新的则还未产生。有的美国神学家把今天称作“现代以后的时代”，把今天西方的时代精神描绘为“上帝已经死去。一切真理和现实都在相对性之中瓦解了”，“它使有自我意识、具有个性、对历史负责的个人也随之死去了。”^①

在这种情况下，西方教会和神学家们互相埋怨，神学家们中间同样思想混乱。原来，自十九世纪中到二十世纪初，流行的自然神学、历史神学把世界发展与“神的旨意”看成是一回事。将近半个世纪来，这套“开明神学”（或称作“自由主义神学”）日渐破产了。于是出来另一批神学家，他们说，探索这些历史、自然的问题，叫人厌烦，传统的基督教说教，连同有组织的教会也把人束缚得太久了，惹人反感。历来，基督教把它的福音说成是一种客观真实，现在看来这是错误的，基督教不应该是一套以不变的信条为核心而构筑的教义体系，它和阐述宇宙本性的任何理论也毫无联系，它甚至不需要信奉一个超越的上帝。有的神学家干脆宣称：基督教可以完全抛开上帝这个概念，今后基督教只须研究如何满足“人生所需要的内心和谐的生活方式”。有的神学家说：《新约圣经》中耶稣的教诲和事迹之所以构成“福音”，就因为它能使人意识到自我，能在内心更感觉到幸福，等等。

^① 约翰·考柏：《从危机神学到现代以后的世界》，见威廉·米勒选辑：《现代美国新教思潮，1900—1970》，纽约1973年版，第459页。

这样一来，囊括世界的神学体系被抛弃了，基督教信仰只成为一种主观上认为有价值的生活方式。有的基督教理论家更进一步认为，《圣经》中描绘的耶稣事迹，其意义不在理论道德说教，而在于耶稣对于当时的社会敢于反叛。今日基督徒从这里得到启发，就要敢于在个人日常生活中抱一种我行我素的态度。

这种主张不需要一套理性的世界观作基础，也不必标榜是什么客观真理。原来包罗宇宙和世界万物的神学体系竟然蜷缩到个人内心世界中去，沦为一种“宗教心理学”。这于神学家们是太难堪了。

正是在这种神学气氛之中，一九六三年，英国圣公会的一位主教约翰·罗宾逊发表《对神老实》一书，认为既然老一套神学已经不能叫座，却还去讲那一套无人爱听，连自己也对它怀疑的神学，不如“对神老实”些，丢开老一套，另起炉灶，讲讲信徒在现实生活中如何得到和谐平静。这番话出自素来以保守著称的英国国教会主教之口，立刻，他的书成为“畅销书”。其实他也不过是顺应时势而已。差不多同时，德国神学家佩尔兹夫妇也发表《上帝不再活着了》一书，发挥了类似的思想。

罗宾逊、佩尔兹等人对于基督教神学其实是煞费苦心，想以放弃某些不再赢得人心的信条，来保住残留的宗教影响。殊不料它在欧美基督教界却引起了一场风波。不仅大学生表示欢迎，连一些牧师也深受影响。在英国圣公会里，有的牧师鼓吹男女在性关系上也不必受传统束缚的所谓“新道德”。有的牧师对在就职时要公开表示接受英国国教会《三十九信条》而提出抗议。不仅在新教，而且在罗马公教会和犹太教里也有些神职人员受它的影响。

这一套“神已死去”派神学比“危机神学”更进一步反映出，以基督教文明为标榜的西方资本主义文化，实在走到了穷途末路。与“神已死去”派神学风行的同时，在西方教会中，过去传统的主流派教会正在走下坡路。西欧国家历来教堂林立，现在却冷落得门可罗雀。另一方面，煽动宗教狂热的某些新教教派却在西欧北美的青年中间赢得一些信徒。在举行宗教活动时，一批青年如醉如痴、摇摇晃晃，时而唱歌，时而合眼举臂，叫喊祷告，称作“神恩运动”。在美国，形形色色的新兴宗教都能有点市场。一个与南朝

鲜中央情报局有联系的南朝鲜商人，居然在美国成为一个教派的头子，赢得一批信徒。美国青年颓废派中间，甚至出现一种“耶稣颓废派”，玩世不恭，两性关系混乱。这种种光怪陆离的现象，其实是资本主义根本性矛盾的进一步表现，而目前却被表面上的经济繁荣冲淡了，被西方神学家说成是“社会世俗化”给西方基督教带来的问题。

“神已死去”派神学造成的骚动虽然早已平息，但原来不理睬火烧眉毛，还要一本正经若无其事的西方神学，一经被“神已死去”派戳穿，立刻窘态毕露，此后再也不能恢复原状了。美国新教神学家约翰·考柏承认：“我们能够郑重其事地谈论上帝，却无法再对上帝讲话了”。^①

“神已死去”派神学家们不得不挖空心思，编出一套理论，声称，神的死亡是神自己愿意死去的。正如孩子长大就不需父母照顾，现在人类已长大成熟，神就决心让它自己被人从世界中排除出去。一个美国新教神学家保罗·范·布伦甚至形象地说：神并不是被人谋杀而死的，它是死于被忽视之中，在朽烂瓦解中死去的。^②在这些神学家、哲学家心目中，既然“神已死去”，就不再有什么绝对的存在。一切存在的事物都可以从不同角度得出不同看法，无所谓真假，无所谓是非，一切都跌进相对主义的汪洋大海，因此都失去了意义。这被说成是“现代以后的”西方世界的特征。

山雨欲来风满楼。资本主义在生产力方面虽还能有某种程度的发展，但这掩盖不了制度的腐朽。它能向人们提供的“理想”，无非是一个赚钱多的职业，一座舒适的住宅，一辆漂亮的汽车之类的物质享受。整个资本主义的意识形态朝着日益“世俗化”的方向急速滑下去，原有的那一套道德宗教观念等不再能从精神上维系资本主义制度。一些敏感的意识形态家们（包括神学家们）不能不预感到这是不祥之兆。神学家们由于还亲眼看到，传统的教会和宗教越来越

① 约翰·考柏：《从危机神学到现代以后的世界》，见威廉·米勒编辑：《现代美国新教思潮，1900—1970》，纽约1973年出版，第457页。

② 保罗·范·布伦：《神的瓦解》载《二十世纪美国新教思潮：1900—1970》，纽约1973年版，第509页。

越引不起人们的兴趣。他们不得不对这种“世俗倾向”作一定的退让，企图以这种退让来挽救宗教，使它不要没落得太快，也就是挽救多少还带一点“高尚”气派的资本主义意识形态，使它不要垮得太早。于是，他们宣称：“神甘心死去”，（不再直接过问人世，不再成为人们祈祷、崇拜、寻求启示的对象），以此来肯定神的确是有的，也的确曾向世人“活”过的，现在的“死”也还是神的一种作为。这种神学终究还是力图叫人继续信神，以“神的死去”来把资本主义制度和生活方式“神圣化”。这就是“神已死去”派神学的作用。

“希望神学”

从苏共二十大前后，在国际共产主义运动中出现了论战和分裂。一九五四年到一九五九年，东德卡尔·马克思大学教授恩斯特·布洛赫发表《希望的原理》（共三卷），鼓吹“希望哲学”。他把科学社会主义胡说是乌托邦式的空想，把消灭阶级、消灭剥削的无产阶级革命胡说是为了达到个人自止。苏共二十大后，一九五六年，他又发表三次演讲，主张“更新”马克思主义。在题为《进步概念的分化》的演讲中，他宣称：历史发展的道路有无限种可能性，因此是未定的，是有选择余地的；失败和空虚、幸福和完满都在远处招手。梦想中的天堂闪出一线光芒，背后却是地狱的一片黑暗。布洛赫宣称：“我们没有信心，我们只有希望。”这便是“希望哲学”的主旨。它反映出当时东欧国家中一批资产阶级知识分子否认历史发展的客观规律，对走社会主义道路散布动摇情绪。随后，在东德科学院哲学部举行的会议上，布洛赫又鼓吹所谓“自由意志”，实际是反对马克思主义政党的领导，反对走社会主义道路。布洛赫自称，他的哲学是马克思主义的，是反对曲解共产主义，以便使共产主义“更合乎人道”，“更有说服力”。^①实际上，布洛赫从来也不是马克思主义者。他打着马克思主义招牌来反对辩证唯物主义、历史唯物主义；鼓吹所谓“人道的社会主义”来反对无产阶级专政。一九六一年，布洛赫趁访问杜宾根大学时，

^① 参看利·拉贝兹编：《修正主义：马克思主义思想史论丛》纽约普莱克出版社，1962年版，第十一章。

正式投奔了西方。

布洛赫的“希望哲学”很快得到西方神学家的响应。一九六四年，西方天主教学者约请布洛赫会谈。一九六五年，西德杜宾根大学的新教神学家于尔根·牟特曼提出了一套“希望神学”。^①牟特曼后来在《希望神学导论》（1970年）一书中坦率承认：“每一种神学都有它的历史背景”。六十年代“兴起了人道社会主义的新希望”。“正是这样的历史背景，使希望神学迅速传播到许多国家”。^②西方神学家清楚指出：牟特曼的“希望神学”与布洛赫的“希望哲学”是一呼一应的。布洛赫把资产阶级的个人自由说成是“人类最古老的希望”，牟特曼则以“自由”“未来”作为希望神学的内容，只不过加上一句，说这是“神的应许”。布洛赫诬蔑科学社会主义是乌托邦，宣扬没有信心的希望，还说：“哪里有希望，哪里就有宗教，但是宗教却不一定给人希望”。牟特曼接过布洛赫的思想，更赤裸裸说：“在世上任何地方也找不到‘新世界’。……到处都是基本一样”。基督教向人们指出：“他们的希望不在于另一块人间乐土，而在于全人类的新的未来”。这个新的未来都被描绘为：全世界都承认基督教的社会原则是最高主宰，它将统治全部世界历史。“这种新的未来将靠改变人心和社会的实际演化而来”，^③这被说成是基督教给予人们的希望。他在“末世论”的基础上，用神学语言宣称，这是从“末世”里看到的“神的应许”。这套希望神学说穿了，无非是西方资产阶级指望资本主义制度绝处逢生，犹如耶稣基督“死而复活”，劝诱人们从资本主义制度中去寻求人类的未来希望。

六十年代西方基督教有许多神学“新方向”，其中不少只是昙花一现，牟特曼针对西方社会中一般中产阶级教徒对未来感到恐惧的思想，宣称“神应许未来有希望”，似乎资本主义的枯木朽株还

① 于尔根·牟特曼：《希望神学：论基督教末世论的基础与含义》英译本，纽约哈泼与罗公司，1967年版。

② 于尔根·牟特曼：《试验中的希望》（论文集），美国费城城堡出版社，1975年版，第44页。

③ 于尔根·牟特曼：《试验中的希望》，美国费城城堡出版社，1957年版，第59页。

能开花。“希望神学”就此被奉为近些年来最出色的神学著作。

随着国际形势变化，苏联很快暴露出它的社会帝国主义面目，与美帝争夺世界霸权。另一方面，第三世界反殖、反帝、反霸斗争蓬勃开展。在这“天下大乱”的形势下，又有一些神学家评论牟特曼的神学理论对历史进展过份乐观，另一些神学家则评论牟特曼描绘的“神的应许”过份空泛。牟特曼自己也战战兢兢，一再说，“希望神学”是“试验中的希望”。

随着第三世界成为反殖、反帝、反霸斗争的主力军，新老帝国主义争夺第三世界的斗争愈演愈烈。西方教会连同它的神学家也要把文章做在第三世界。一九七二年，牟特曼又发表另一部主要著作《被钉死在十字架上的神》。^①书中把所谓救世主基督说成是完全与被压迫群众打成一片，还把“剥削与贫困”、“压迫与暴力”、“种族与文化歧视”、“现代工业发展导致毁灭自然”称做四个恶性循环，称之为“死亡之圈”。与此对应，他认为历史的希望则在于“正义、民主、文明、保护自然，能体现人的价值的有意义人生”。同时又认为，不能把任何社会制度或意识形态看作政治偶像；声称，这样才能使人得到政治上的真正解放。实际是利用神学推销西欧的社会民主主义，把它称做“历史的希望”。^②

以牟特曼为代表的这套“政治神学”适应了六十年代以后的国际形势。一九六八年，世界教会协会举行第四届大会，援引《圣经》词句，提出“看啊！我使万物更新了”的口号。它标志着这条神学路线在西方基督教会里得到了确认。

解 放 神 学

随着西方教会的没落，西方天主教与新教需要互相靠拢，互相支撑。在实际工作上，新教的世界教会协会与罗马公教会从一九六六年联合组成“社会发展与和平委员会”，协调对第三世界的各项

① 英译本于一九七四年在美国出版。

② 于尔根·牟特曼：《试验中的希望》第176页；参看何赛·米古兹·博尼诺，《在革命形势下搞神学》，美国费城一九七五年第七章。

活动；在神学上，更是不分彼此。牟特曼的希望神学在天主教神学家中同样得到响应，其中一个代表性人物是约翰尼斯·麦茨。他继续布洛赫与牟特曼的“对话”，力图把“末世”与“希望”更明确地运用到政治生活中去。他对十八世纪的启蒙运动推崇备至，声称，政治领域的解放与独立过程，从启蒙运动时期已经成熟：自那时以来，政治历史就是寻求自由的历史。在麦茨的政治神学中，所谓“政治”，被说成是寻求自由。麦茨声称，对政治的这个定义，既可以避免宗教与社会隔绝，又可以防止把宗教与现实政治混为一谈。他还鼓吹，教会作为一个整体，应该在社会中发挥不断批判社会的作用。^① 麦茨的神学主张引起了不少评论。有的批评他对政治的内容含糊其词，有的批评他的历史观过于简单化，不符合千变万化的历史实际，有的批评他把教会的作用说成只是“批判”社会，过于消极，等等。

这些神学讨论，在第三世界遭受帝国主义沉重剥削掠夺而民族资产阶级力量比较壮大、天主教会又有深厚基础的拉丁美洲，引起了教会人士的重视。拉丁美洲天主教会有一百多年的历史，因它与反动统治阶级长期结合在一起，故遭到广大群众的唾弃，甚至一些下层神职人员也投身进步的政治活动。天主教会要维持下去，就不得不搞“革新”。在广大群众反殖、反帝、争取民族解放斗争的浪潮中，秘鲁天主教神学家古斯塔沃·古提雷兹于一九六八年开始倡导所谓“解放神学”。它立刻得到国际基督教“社会发展与和平委员会”的支持，很快在拉丁美洲教会中传播开来。

古提雷兹师承牟特曼的神学思想，又吸取了对麦茨的政治神学的批判意见，特别是由于身处拉丁美洲反殖、反帝浪潮之中，使他对民族解放斗争要给予更大的肯定；从维护天主教的立场出发，他也要鼓吹教会应在解放斗争中发挥积极的作用。不过为使他的神学主张更符合基督教传统，古提雷兹极力从《圣经》中找论据。他在批判以往的神学家把耶稣描绘成不问政治的同时，又另外描绘出一个高出时代历史条件之上的革命家耶稣。他提出了所谓三重解放：第一步是政治解放，第二步是个人在历史进程中得到解放，第

^①麦茨的神学著作汇编为《属于世界的神学》伦敦，探索书店，1969年版。

三步是人从罪恶中解放。尽管他说了半天“解放”，仍未离开以资产阶级个人为轴心，而且这个解放运动的动力是来自“基督”，来自教皇召开的第二届梵蒂冈大公会议，却唯独没有工农大众。至于运动的未来，亦无非是些仁爱、正义、希望的空话。古提雷兹明确说：“抱有希望，并不意味着我们知道未来，而是说，要抱一种精神上的婴儿心情，敞开心怀，接受未来的恩赐”。^①所以这个解放运动，可以说，运动就是一切，目的是没有的。

另一个阿根廷的新教神学家何塞·米古埃兹·博尼诺又更进一步，表示可以接受马列主义对资本主义、帝国主义的分析，但他把马列主义说成只是一种社会分析的方法。他表示主张社会主义，却坚决反对把某一种革命理论或新的社会制度“神圣化”。他也表示支持人民革命斗争，却宣称基督徒参加革命要坚持所谓“人的价值”。

过去，传统的基督教神学把革命说成是违反神的旨意，现在解放神学则声称：“基督教宣扬的爱就要求人的解放，反对人的异化；基督教讲爱神爱人，在今日就综合成为解放的宗教，革命的宗教。”^②过去基督教一贯鼓吹和平主义，现在却说“和平可能要经过革命取得。”过去，基督教一贯标榜反对暴力，现在解放神学的鼓吹者却说：虽力求采取非暴力途经，必要时也不排除暴力手段。总之，讲革命，讲变革社会结构，最终目标还是个人解放和个人自由。基督徒参加革命要按照所谓基督教天国的标准，亦即坚持人的价值，对革命运动和新社会制度不断进行批判。^③这实际是鼓吹让资产阶级、小资产阶级分子到革命运动中去散布资产阶级个人主义，同以马列主义为思想武器的工人阶级争夺领导权，把革命引到斜路上去。解放神学问世不久，就博得北美、西欧基督教内一部分上层人士的赞赏。牟特曼更把解放神学捧作基督教神学发展的方

① 古斯塔沃·古提雷兹：《解放神学》，伦敦基督教学运书店，1974年版，第218页。

② 裴巴奥·吉拉尔迪：《马克思主义与基督教》，纽约1968年版，第139、202、266页。

③ 见何塞·米古埃兹·博尼诺：《在革命形势下搞神学》，美国费城堡垒出版社，1975年版，第144、147—150页。

向，声称：（1）基督教神学应该就是解放神学，因为教世主基督拯救世人就是使人得解放；（2）解放神学又是“关于人的本性与命运的神学”，即以资产阶级人性论为中心的神学；（3）解放神学还是“未来的神学”，要靠它指明世界的未来。^①一九七五年冬，世界教会协会举行第五届大会，提出“耶稣基督使人得自由、相联合”的口号，还把何塞·米古埃兹·博尼诺选为该组织主席团成员，使解放神学在世界基督教界取得地位，以便于推广到亚非各国去。

在拉美或其它国家的信教群众中，有一部分人，特别是小资产阶级出身的知识分子教徒，包括教授、大学生、自由职业者等，向往无产阶级领导下工农大众的革命，却又受到反动宣传的毒害，同时又未曾摆脱宗教的束缚，会觉得解放神学很合口味。在他们真正投身革命运动以后，就会受到革命的教育，逐渐认清：解放神学并不能指引他们得解放，而只是把他们引上斜路。

黑人神学

如果说，所谓“政治神学”向第三世界传播的一种形式是拉美的“解放神学”，则它在美国的派生物就是“黑人神学”。六十年代后期，美国在侵越战争中遭到失败，国内动荡不安，反对种族歧视的斗争高涨。在这形势下，纽约协和神学院黑人教授詹姆士·孔恩出来倡导“黑人神学”。

孔恩自幼在美国南方阿堪萨斯州的一个小市镇的黑人基督教家庭中成长起来。在这个小镇上，黑人被训诲说：上帝安排黑人作白人的仆役，为主人耕地、锄草、伺候主人。只要黑人有半点不驯服，马上就会被主人招来镇警，毒打一顿，甚至关进监狱。在社会上，黑人看电影，要坐在后座，连街头喝水都要到“黑人水龙头”去。白人可以随意辱骂黑人，黑人如果采取报复行动，就要立刻被驱逐出本镇。而镇上的白人还都是虔诚基督徒，经常礼拜。黑人居民虽也是虔诚基督徒，却只能到黑人教堂去礼拜。每次礼拜时，他们把在苦难生活中被压抑的感情倾注到宗教中去，把天堂称作“家

^① 丁尔根·牟特曼：《试验中的希望》，第154—155页。

乡”，在那里，可以放下沉重的担子，不必惧怕被人驱赶；在那里，黄金铺路，珠宝做门。每星期日，镇上的黑人就在教堂里祈祷、唱诗、听牧师讲天堂的故事，仿佛预先尝到了天堂的快乐，然后再回到受歧视、受屈辱的现实生活中去。

孔恩的少年时代的亲身经历对他的思想产生深刻的影响。在六十年代中期的美国民权运动中，他宣称，白人有白人的神学，讲什么“历史中的耶稣与信仰中的基督的相互关系”等抽象命题；黑人也有黑人的神学，宣传上帝是历史的主宰，它要使被压迫人民得释放。又说，耶稣并不是抽象的上帝之道，而是道成肉身，要使被囚的得自由；耶稣不仅是在各各他山上被杀的上帝的羔羊，还是复活的主，要成为万王之王，等等。孔恩认为，黑人的上帝是历史之中的解放者。美国黑人教会自十九世纪以来，一直致力争取黑人的权利。^①但是，对于黑人以外的其他被压迫者，孔恩是不去理会的。他关于“解放”的理解，更始终脱不出资产阶级自由的狭隘眼界。他把“解放”解释为：“自由服事上帝”、“全体黑人社团的自由”、“黑人的个人自由”。他还把“解放”加以神学化说：“解放包含一个新天新地的远象。它意味着被压迫者的前途不是靠人手塑造，而是以神在末世的应许为基础”。^②黑人基督徒相信了上帝，认为上帝和被压迫者站在一边，就得到为自由斗争的勇气和胜利的信心。孔恩反对马丁·路德·金鼓吹的非暴力主义，认为世上根本就没有什么非暴力，“非暴力”完全是压迫者鼓吹的东西。对于基督教历来宣扬的“人间和好”，他强调必须以黑人解放为先决条件，并警告黑人，警惕轻率谈论与白人和解的极端危险性。他主张美洲、非洲的黑人应当彼此和解，通过黑人运动建立黑人权力。他把黑人神学作为黑人为自由而斗争的神学理论。

孔恩的宗教生活经验使人深深体会到马克思所说：“宗教里的苦难^③是现实的苦难的表现，又是对这种现实的苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情，正象它是没有精神的制

^① 詹姆士·孔恩：《被压迫者的上帝》，纽约，1975年版，第55页。

^② 詹姆士·孔恩：同上，第158页。

度的精神一样。”^①在美国，对黑人的歧视在教会活动中鲜明表现出来。美国黑人基督徒在宗教生活中表示出对种族歧视的强烈抗议，然而，黑人神学至多不过是美国资本主义社会的一个安全活塞，何况它尽管谈论解放，赞成暴力，却在实践中还赞同马丁·路德·金的行动纲领，只不过多一些漂亮的词句。按照孔恩的说法，白人有白人的基督教，那是压迫者的宗教，黑人的基督教则历来是维护黑人权利，指引黑人去斗争的进步宗教。孔恩甚至坚持认为：耶稣生在今日，就必定是个黑人。其实，把黑人运动与工人运动隔绝，在黑人运动中又把基督教的空话拿来哄骗向往科学社会主义的劳动人民，恰恰适应了垄断资产阶级的政治需要。

另一名黑人神学家狄奥梯斯·罗伯茨也打着“黑人神学”的旗号，却赤裸裸地鼓吹黑人应该忘掉被压迫、被奴役的经历，用基督的爱心与白人压迫者和解。他在《解放与和解：黑人神学》一书中竟说：

“基督徒被称为和解的使者。我们能够爱人、饶恕人，……从今以后，‘在基督中合为一体，就应意味着，在黑人白人之间，一切奴隶—主人，仆人—老板、下等人—上等人这些概念应当统统破除。”^②一个人又黑又穷，并不因此就能蒙神佑，反过来，一个有钱的白人也并不因此就必定被排除在天国之外。”^③

詹姆士·孔恩在纽约协和神学院的白人同事保罗·勒曼赞赏美国的“黑人革命”，认为美国的黑人革命与中国革命或拉丁美洲革命运动不同，完全不理睬马克思列宁主义而深入到人性中去。^④这种赞赏从反面表明：黑人神学中最激进的也只是在书斋里讲几句激烈的空话，有些则露骨地鼓吹阶级调和。这为点缀美国社会，或必要时，给受压迫的黑人提供一点改良主义的幻想，还是对资本主义社会有用的。

① 马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》

② 狄奥梯斯·罗伯茨：《解放与和解：一种黑人神学》，美国费城韦斯敏斯特出版社，1971年版，第72页。

③ 狄奥梯斯·罗伯茨：同上书，第126页。

④ 保罗·勒曼：《政治的超形化》，纽约哈泼与罗公司，1975年版，第163—165页。

× × ×

在上面所述危机神学、“神已死去”派神学、希望神学、解放神学、黑人神学的背后，人们都可以感觉到：国际工人运动与第三世界各国人民争取国家独立、民族解放、人民民主的革命运动和马克思列宁主义的威力。这种种神学都不能不面对马克思列宁主义的挑战，又都只能躲躲闪闪，无力应战。神学家们尽管殚精竭思，构筑起闪烁发光的体系，却从来未能赢得工人阶级和广大劳动人民的支持。在世界大动荡、大分化、大改组的形势下，每一次阶级斗争的新风暴，总是把这些神学的七宝楼台，冲击得七零八落，残破雕零。这正是挣扎于凄风苦雨之中的现代基督教神学的注定命运。

黑格尔学派的解体 在基督教神学动向中的表现

郑 继先

恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》（以下简称《费》）中论述黑格尔学派的兴起和解体时，涉及到不少关于近代基督教神学的动向。就黑格尔学派的成员本身来说，且不论那些老年黑格尔派的人物们，就连一些在样子上显得很“左”的青年黑格尔派人物，马克思、恩格斯也都一针见血地点出其本质，而把他们称作“神学家”。

（一）十九世纪初叶“正统教派的伪善和封建专制的反动”

恩格斯指出，从十九世纪初期起，黑格尔的体系在德国发生了巨大的影响，“它延续了几十年，而且决没有随着黑格尔的逝世而停止。……但是这一全线胜利仅仅是一种内部斗争的序幕罢了”。

（《费》）随着西欧和德国革命形势的迅速发展，德国意识形态领域的斗争也越来越尖锐化起来；这一斗争反映到黑格尔学派内部，后来终于促成了它的解体。

进入十九世纪以来，黑格尔学派是在当时的统治势力“正统教派”（指普鲁士的国教，路德派新教教会）和“封建专制”政权（指以弗里特里希—威廉三世为首的普鲁士王国政府）的支持下发展起来的。但是黑格尔学派同统治当局之间并非铁板一块。黑格尔哲学中的革命因素实际上同现存反动制度存在着潜在的矛盾。反动统治当局则对黑格尔哲学的消极因素（主要在其体系）倍加赏识，对其积极因素（主要在其方法）的革命意义尚未十分察觉。在这样情况下，它以所谓“支持开明文化”的伪善姿态出现来处理意识形态领域的事情。虽然这时它的伪善面目尚未充分暴露，革命派别方面

的力量也尚未足够成长壮大，斗争却已经在各方面都一天天更加激烈地发展着。

①拿破仑的入侵和失败对德意志的影响

十八世纪末、十九世纪初，当德意志还是分崩离析，尚未形成统一民族国家，并且继续存在着落后腐朽的封建生产关系和各邦专制王权制度的时候，法国爆发了西方最彻底的资产阶级民主革命。它对欧洲各国带来了极大的启蒙作用。资本主义制度对封建社会来说的优越性，在各方面都明显地表现出来。新生的资产阶级法国，顶住了英、奥、俄等国的军事干涉。拿破仑当权以来，他更转面向欧洲各国进攻。德意志各邦的专制王朝很快便一个个被打败。普鲁士很快向拿破仑求和，向他割地赔款。1806年，德意志的一些邦在拿破仑的指使下成立了“莱茵联盟”；同年，“德意志神圣罗马帝国”正式宣布废除。正如恩格斯所说的那样，“突然，法国革命像霹雳一样击中了这个叫做德国的混乱世界。它的影响非常大。”“神圣罗马帝国的末日到来了。法国的革命军队进入了德国的心脏地带，……而且到处宣传自由平等。”^①

拿破仑的入侵，一方面以大规模的社会行动向德意志各阶层人民表明，德意志的容克国家和封建制度显然已经十分腐朽，向法国的新式生产关系和民主主义意识形态寻求学习榜样的潮流激荡地酝酿着。另一方面，外国军队的蹂躏又同时激发了德意志民族的爱国心，人们要求建立统一的民族国家和实行民主改革。可是，以普鲁士为首的德意志各邦封建专制王侯们却对改革仍旧疑虑重重，容克大地主阶级则更是对任何改革都视若寇仇。

由于德国经济的异常落后，德国资产阶级十分软弱，虽然存在着不断发生的人民自发起义，资产阶级却无能领导也不敢挺身而出发动大规模的革命；加上专制主义的反动统治，使得几次不彻底的改革也都以失败告终。在这样情况下，德国资产阶级民主倾向的较优秀人士便把他们的愿望倾注于思想文化形态之中。“这个时代在政治和社会方面是可耻的，但是在德国文学方面却是伟大的。”

^①《德国状况》，《马恩全集》2卷635页。

十八世纪下半叶以来，“诗人歌德和席勒、哲学家康德和费希特都诞生了；过了不到二十年，最近的一个伟大的德国形而上学家黑格尔诞生了。这个时代的每一部杰作都渗透了反抗当时整个德国社会的叛逆的精神”。^①

不是在于德国统治者的努力而是当时欧洲的总形势，终于促使拿破仑在1813年被各国联军打败，1814年正式退位。拿破仑的侵略虽然被制止了，但却不是各国人民得到了解放，而是反动封建主在欧洲各国来了个大复辟；1815年欧洲成立了反动的“神圣同盟”。同年，德意志各邦在封建势力大复辟的气象下开始组成了一个松散的德意志联邦。不过，侵略者被赶走，毕竟也无可避免地对渴望改革的人们起到鼓舞作用。同年在耶拿城的一些学生开始组织了大学生协会，要求改革。

普鲁士国王弗里德里希·威廉三世既要继续保持他的封建专制统治，又想以假装“开明”的面貌出现以求拢络人心。恩格斯说，“他是一个冷酷无情的淫荡之徒，但同时却在那里宣传道德。”“他还在1815年5月22日下了一道诏书，诏书是用‘人民代议制一定实现’这几个字开始的。”后来的事实发展充分表明他完全是在进行欺骗。当时他还煞有介事地委派了一个委员会来“拟定宪法草案”。可是，人们“得到了一些极其动听的诺言，如颁布宪法，允许出版自由等等，然而仅仅是诺言而已。实际上一切照旧。”^②

②借纪念宗教改革运动三百周年而展开的斗争

弗里德里希·威廉三世十分重视利用基督教，尤其是在德意志占统治地位的新教正统派，作为他封建专制统治的意识形态助手。他于1871年借纪念宗教改革运动三百周年的名义，决定把新教正统派的两大教会路德教和加尔文教联合起来成为统一的普鲁士国家教会。在酝酿初期，两派头头都表示同意。并在纪念马丁·路德于三百年前发表《九十五条论纲》的10月31日在一些教堂里举行了两派联合的圣餐礼拜。但是，当这种联合向全国广泛推行时，国王进一步露出了他的真正意图。他钦定了一套新的礼拜程式和祈祷书，

^① 《德国状况》，《马克思全集》2卷：634页。

^② 同上书，641、644、643页。

经过在柏林的宫廷教堂和波茨坦的军部教堂试行后就强制全国各教堂一律照办。新礼仪恢复了大量罗马天主教的封建仪文，并为加强对当时已有所流行的、常被唯理派教士所利用的教堂讲道时间人为缩短，代之以罗马式的繁琐仪章。与此同时，王国政府还规定各教区的主教全部由国王任命，并不准许各教区组设自己的教区议会。这样一来，虽然两派教会的大头头们都公开俯首贴耳地倒在国王一边，有些非当权派教士和下层教士却起来进行抵制。

对此，国王公开实行镇压，逮捕和驱逐不少进行抵制的教士，强制各教堂必须参加由王国政府直接控制的统一教会，并严禁另设独立教堂。同时，由路德教的一些虔诚派神学家们出面，发动起一场竭力攻击唯理派的运动；既为转移视线，又打起所谓“维护正统教义”的伪善名义来打击一切进步倾向。他们说，当前最大的危险就在于出现了唯理主义思潮和对宗教的不虔诚倾向。哈尔姆上（C. Harms）于联合教会一开始，就套用马丁·路德的方式发表了一篇也叫做《九十五条论纲》的文章，竟说唯理派正是“我们时代的教皇和敌基督者”。随后不久，亨斯吞柏（E. W. Hengstenberg）更多次发表文章；他不但同样咒骂唯理主义者是“与基督教不共戴天的敌人”、“谋害灵魂者”和“渎神者”；还公开说，谁反对由国王指使而成立的联合教会，就是“反对上帝”。后来还进而公然表示反对民主主义和关于成立立宪政府的主张，并宣称自己“忠于绝对王权”；还说，“对国王的不忠便是犯《圣经》所载《十条诫命》第五条的罪”（该条的原句是“当孝敬父母”）。这样，“正统的虔诚派教徒”的伪善面目便越来越暴露出来。

早在正统教会和封建王室共谋打着“纪念宗教改革运动三百周年”的旗号而上演上述丑剧的同时，一些渴望改革的大学生也在准备利用同一旗号来发动一次改革运动。他们当中不少人曾志愿从军而参加过反击拿破仑侵略军的战斗。他们在纪念宗教改革运动三百周年的题目一起并列地又提出了纪念击败拿破仑的莱比锡大会战四周年。他们不在路德发表《九十五条论纲》的10月31日，而提前在莱比锡大会战的10月18日，于瓦特堡联合召开由十二个德意志大学的学生协会五百余名协会会员参加的大会。他们不是要求设立统一的国家教会而是要求建立统一的德意志国家，不是要求维护正统教

义而是要求改革和实行宪政。最早成立协会的耶拿大学神学系学生李曼在开会词中说，“一切美好的期望都成了泡影……所发生的一切，都与我们所期待的相违。”他号召大家起来反对内外敌人，实现改革。当晚他们还架起营火，焚毁了一些反动文件和军官的棍子和发辮等物。

这一运动的口号还是十分温和的，纲领也模糊不清。然而，就连这么一点要求改革的举动，也激怒了封建反动派。不但普鲁士国王和“神圣同盟”的头头奥相梅特涅大为痛恨，法国复辟王朝和沙俄帝国也都插手干涉。1819年德国大学生桑德刺杀了沙皇代理人民族败类柯采布埃。“德意志联邦”议会便借机制订在各邦普遍镇压群众运动和民主活动的决议案。规定把各大学置于警察监视之下，免除有民主思想的大学教师职务，解散大学生协会，严格检查一切印刷品。成百个教师、学生、书刊编辑，甚至还有些教士被捕。

可是，德意志资产阶级异常软弱，正如恩格斯所指出的，“从1815年到1830年，德国的革命派只是由一些理论家组成。它的成员都是从大学里招收来的，他们都是一些大学生。”^①他们只有一些方向极不明确的改革渴望，十分缺乏政治上、理论上的鲜明性，更缺乏广泛发动群众革命斗争的实践能力。

③德国“哲学革命”的特点及其在基督教神学动向中的反映

恩格斯指出：“正象在十八世纪的法国一样，在十九世纪的德国，哲学革命也作了政治改革的前导。但是这两个哲学革命看起来多么地不同啊！”（《费》）法国的革命哲学公开同教会及封建国家作斗争。德国的理论家们却是以极大的迂回形式来表达某些潜在的革命因素。这种理论“全部发展的最终体系，即黑格尔的体系，甚至在某种程度上已经被推崇为普鲁士王国的国家哲学！”（《费》）这一情况，一方面反映了德国资产阶级的软弱，另一方面也反映了德国封建统治阶级的狡猾。当弗里德里希—威廉三世单靠利用教会已经显然不够了的时候，王国政府特于1818年把黑格尔请到柏林大学设立哲学讲座。自此，黑格尔体系便成为普鲁士的官方哲学。

黑格尔的方法是具备很大革命意义的，但他的体系却是十分保

^① 《德国状况》，《马恩全集》2卷649页。

守的。正是这个保守性得到封建王国的赏识和自由派的疑虑。它同王室所支持使用的基督教神学可以直接互相沟通。当然，就这一点来说，黑格尔的学说也同样“给各种极不相同的实践的党派观点都留下了广阔的活动场所。”（《费》）黑格尔对《圣经》中所载各种神奇故事，并不认为必须逐字逐句地信以为真。这一点为不少唯理主义神学家所赞同。但他却以“绝对精神”的形式来对上帝的存在和上帝创造世界加以绝对肯定。“在黑格尔那里，创世说往往采取了比在基督教那里还要混乱而荒唐的形式。”（《费》）。在这方面，他的学说又给超自然主义神学提供了资料。正如恩格斯所指出的那样，黑格尔主义的影响并不只限制在狭义的黑格尔学派范围之内，“它甚至或多或少地感染了自己的敌人……黑格尔的观点自觉地或不自觉地大量浸入了各种科学。”（《费》）当时德国基督教神学的各种流派几乎都受到黑格尔学说的影响。

当时的德意志神学，主要分成三个大流派。居正统当权地位的是前面已提到的哈姆上·亨斯吞柏等人所代表的超自然主义神学派；他们坚持全部《圣经》的所谓“绝无谬误”，公然主张《圣经》所载各种神迹奇事都必须加以深信无疑，并称，那都是“有局限性的人类理性”所无法解释的“上帝的超自然大能”，只能照德尔图良所说的那样，“谓其荒谬，所以信仰”。意思是，正因为上帝的超自然大能按照人类的理性来看必定只能被认为是荒谬的，所以不能靠理性去对待，只能靠信仰来领受。

同正统派正面对立的是唯理主义神学派。魏玛大公的宫廷教士罗尔（J. F. Röhr）即属此派。他认为基督教除了道德意义外别无价值。他明确声称，《圣经》中关于耶稣基督的故事都只不过是神话。唯理主义神学派的另一著名代表是海德尔堡大学的神学教授保路斯（J. E. G. Paulus）。他认为，关于耶稣的种种神奇故事都是耶稣的门徒们对某些自然现象的错觉。例如，关于耶稣在水面上行走的故事，保路斯解释说，那只是门徒们透过夜雾看见耶稣在岸边沙滩上走动而误以为是在水面上行走。关于耶稣以五饼二鱼使五千人吃饱的故事，只是耶稣以其慷慨行为，将自己当时仅有的五饼二鱼拿出来分给大家吃，因而感动了在场的众人，都取出所带的干粮同大家分食，因而都吃饱了反有多余。关于耶稣的复活，保路斯解释

说，那只是在耶稣假死之后便被送入石洞做的墓穴中，夜间发生了地震，耶稣被震醒而起身回到了门徒们的住处等等。保路斯的这类解释，突出地显示了当时唯理派神学的两个基本特点：一方面它明确否定曾经真正发生过什么超自然的神迹；另一方面它却肯定《圣经》中所记载的那些事情本身都是真正发生过的，不过并不是什么神迹奇事，而只是被记述的人误以为是发生了超自然现象而已，故应该对它们从新进行“合理化”的解释。

在上述两派的竭力斗争中又产生了以施莱尔马赫（F. D. E. Schleiermacher）为首的折中主义神学派。此派在实际上只是变了一点手法的正统派，并且越来越博得反动统治者的赏识重用。施莱尔马赫本人比黑格尔早八年便于 1810 年柏林大学开创时被普鲁士王室政府请到该大学开设神学讲座。前述 1817 年弗里德里希—威廉三世要设立统一的国家教会时，其最初方案便是由施莱尔马赫等人提出来的。以施氏为首的折中主义神学家们宣称，对《圣经》内容进行唯理主义式的“分析研究”是可以的，只要它“不损害信仰”，而是“以科学方法来为加强信仰服务”就行。他们嫌只知一味坚持超自然主义的老正统派已经陈旧无力，并提出了新的标榜，声称基督教的真谛不在于《圣经》故事本身的具体情况，而在耶稣基督对于每个人的“心灵”所发生的关系。他们以折中主义手法声称，耶稣作为“人”的生平言行，都是合乎自然规律的，他所行的神迹奇事，也是合乎我们所“不懂”的“自然潜能力”的。耶稣作为拯救人灵魂的“教主”而与各人的“心灵”发生关系，则还是超自然的，这只能通过各人的“内心体验”来把握，既不靠老正统派所重视的“信条”也不靠唯理主义派所重视的“理性”。他们说，《圣经》故事之所以有“价值”，不是由于它神奇，而是因为它是古代基督门徒“心灵经验”的记录。他们的这套说法，正是以假装承认理性的手法来把超自然主义的实质困难回避掉，又企图假装出批评老正统派笃信信条的样子来把信仰主义更深一步地塞到每个人的内心中去。这套手法是很险恶的，连后来包括施特劳斯在内的杜宾根学派都没有完全摆脱其影响。另一方面，以施莱尔马赫为首的这个折中主义神学学派，不但在当时即受到德意志各邦封建反动统治当局的支持，并以新的形式再次突出显示了正统教派的伪善；并且在以后，

还对十九世纪以来西方各国基督教近代神学思潮开创了新的形式。

（二）德国的圣经批判学和杜宾根学派

随着历史的发展，西欧各国在封建势力大复辟经过了一段时间之后，资产阶级民主革命的浪潮又重新高涨起来。德意志各邦之间逐渐互相建立关税联盟，既促进走向统一的驱势也有利于资本主义工商业的进一步发展；这样，在进入三十年代以来，比前略加强大些的德国资产阶级也进一步加紧了对反动派的斗争。正如恩格斯所指出的，“1830年到1834年的德国自由主义运动具有新的、汹涌澎湃的性质，这表明资产阶级本身已经在着手解决问题。”可是，直到这时，德国的缺乏统一和资本主义生产关系依然相对薄弱，“他们的运动缺少自由主义据以在法国和英国取得胜利的现实基础；他们对理论问题的兴趣要比对实际问题的兴趣大得多。”^①这种斗争形式在相当大的程度上反映在基督教的神学论争中。十九世纪初期的神学激进派还只是唯理主义派。进入三十年代以来，旗帜鲜明得多的，黑格尔主义的杜宾根学派便正式上场了。他们开始对以往一直被尊为神圣不可侵犯的《圣经》进行公开的批判，开创了所谓“德国的圣经批判学”，其主要内容即恩格斯所指出的“从历史学和语言学的角度来批判圣经，研究构成新旧约的各种著作的年代，起源和历史意义等问题”。^②

①所谓“解经学”和“解经原理”

近代的所谓“圣经批判学”是从德国的杜宾根学派开始的。现今它虽然早已在西方各国流传开来，但在当初（十九世纪三十年代）“基督教德意志”的环境中来说，它的确还是一件颇为新颖的事物。稍微回顾一下以前的情况便更显著了。

基督教的《圣经》在中世纪的欧洲曾是意识形态各部门的最高权威。“圣经词句在各法庭中都有法律的效力。”^③它是神圣不可

① 《德国状况》，《马恩全集》，2卷651页

② 恩格斯《启示录》，同上书，21卷10页

③ 《德国农民战争》，《同上书》，7卷400页

侵犯的。马丁·路德发动的宗教改革运动，对天主教会的权威进行了猛烈的冲击，对《圣经》的权威却非但不是冲击，反而正是把它树立起来作为标榜，提出所谓“以《圣经》的权威取代教会的权威”的口号。在德国，从虔诚派运动兴起后，这一口号更加被突出了。直到十九世纪初叶，在封建保守势力特别顽固的德意志各邦，公开对《圣经》进行分析批判的事是极为罕见的。

当然，既要宣传《圣经》中的说教，就不能不对《圣经》进行种种讲解。各派教士和神学家们对同一本《圣经》所作讲解当然也不可能完全相同。尤其是当各方都引证《圣经》为论据来进行争辩的时候，更必定要产生出各种不同的解释。然而，不管各自怎样借题发挥，却不得对经文的“真理性”表示怀疑，也不得涉及《圣经》各卷的作者、成书年代、书卷的真伪等问题，在这些方面只能以接受教会传统说法为前题。例如，关于《圣经·创世记》所说，上帝用泥土造成人形，然后吹一口气而造成了第一个“有灵的活人”，人们对这段经文作出各种不同的解释。甚至借题发挥地把它说成是具有某种喻意。例如，说它表示人是由“物质”（泥土）和“精神（上帝的气）”而合成的；或进而再说它是说明人人都同时具有“恶（物质）”和“善（上帝的气）”两种本性等等。但却不能说，这段经文根本只是一个神话而并无其事；也不能说，《创世记》根本就不是摩西写的，更不能指出它根本就不是最早写成的书，而是很迟出现的东西。在不越出这类限度下对《圣经》进行讲解的“学科”被称作“解经学（Exegesis）”。

可是，即使这样严加限制，对于敢于探求真理的人来说，灵活余地还是相当大的，人们还是可以在所谓钻研经文的思想背景，探求经义的发展沿革，考证或对比不同的古卷抄本和译本等等的借口下，对《圣经》进行种种剖析。为了进一步加紧限制，又出现了一种被称作所谓“解经原理（Hermeneutics）”的“学科”，它专门讨论根据些什么“原则”来进行“解经”才算是“正当”的。例如所谓“灵感原理”，即必须承认《圣经》各卷都是由上帝的“灵感”而写成的，各卷的具体作者只不过是上帝的一个工具而已。由此又推演出另一“原理”，即承认“《圣经》绝无错谬”，不同经文之间也不存在“真正的”矛盾。当遇到明摆着的矛盾时，“解经

者”的任务就正是在于想出种种办法来硬把它解释成并无矛盾，而绝不可以公然承认它确是矛盾。此外还有“不得危害道德”、“不得危害信仰”等等各种所谓“原理”。

②从传统“解经学”向近代“圣经批判学”的过渡

限制虽极森严和繁琐，《圣经》本身的矛盾百出和荒谬无伦，却是无法永远掩盖得住的。如果它只不过被当作一本古老书卷而搁置一旁倒也罢了，反动政权和教会却偏要处处用它来对人进行精神统治，这就必然要迫使人们非去化力气剖析它不可。尤其当欧洲资产阶级革命开始后，起来戳穿《圣经》荒谬性的文章越来越多。早在十七世纪，荷兰唯物主义哲学家斯宾诺莎就于1670年匿名出版了他的《神学政治论》。他以强有力的论据批判了正统“解经学”的荒唐错误，探讨了所谓“神迹问题”，并列举《圣经》中的种种矛盾，明确指出说，“《摩西五书》不是摩西写的”。作为例证之一，他指出所谓由摩西写的《圣经·申命记》第34章，甚至写了摩西怎样死去，死后人们怎样为他“居丧哀哭”等等。这些，在以往都由“解经者”们解释说，由于《圣经》都是由上帝的“灵感”而写出，所以即使在摩西尚未死之前，他照样可以预先写出上帝早就预定好将来必定要出现的事情。可是，斯宾诺莎引证该章第6节指出，这节经文说上帝亲自把摩西的尸体埋葬在一个山谷里，“只是到今日没有人知道他的坟墓”到底在那里。“今日”这个词（以及许多其他例证）明显暴露出这段经文分明“不会来自摩西自己，也不会是来自任何直继摩西之后的什么人，而一定是来自生于若干世纪以后的什么人。”^①

十八世纪的法国唯物主义哲学家霍尔巴赫也于1768年在他匿名发表的《袖珍神学》中以讽刺的笔调戳穿了基督教义和《圣经》的许多矛盾。

在德国，虽然尚未出现正面否定基督教《圣经》的鲜明的唯物主义作家，却在一些唯理主义神学家中也出现了对《圣经》抱一定程度批判态度的人。比霍尔巴赫略早就已经出现了莱马路斯（F.S.

^①《神学政治论》，1963年商务版，135、136等页。

Reimarus) 这样的人物开始对《圣经》提出了相当尖锐的批判。他吸收许多英国自然神论的思想而认为《圣经》中的神话故事都是由各卷作者有意捏造的。耶稣的本意是想在地上建立一个经过改革的犹太教新国家；失败被杀后，他的门徒们诡称他只是想建立一个“精神性”的王国，并在偷走耶稣尸体后捏造了他死后复活的故事。莱马路斯的著作未能于生前发表，直到他死后（他死于 1768 年）的 1774—78 年间才由莱辛（G. E. Lessing）陆续汇编出版。

不久，耶拿大学和格廷根大学的神学教授艾希霍恩（J. G. Eichhorn）便于 1780—83 年间陆续出版的《旧约导论》一书中，首次提出了关于《摩西五经》（即《摩西五书》，《旧约圣经》中的头五卷书）不是出于一个作者，而是经过多代人汇编许多不同资料而成，即所谓 J、E、P、D、学说（J、E、P、D、是四种主要资料来源的代号）。在同一时代，哈雷大学神学教授塞姆勒（J. S. Semler）也对《新约圣经》各卷的真伪、作者和成书时期等问题，提出了对传统说法的一系列否定。他虽然仍表示承认在《圣经》中是具有“上帝之启示”的，但却明确宣称，不是各卷各章各节经文一概都是上帝的启示。他还提出早期教会和《新约圣经》中的各种观念是由发展而逐步形成的理论。并提出当时存在着主张保持犹太教传统的“彼得派”和反对坚持犹太教传统的“保罗派”之间的斗争。

这些唯理主义神学家们剖析《圣经》的新方法和由此而得出的某些新理论，都对后来的杜宾根学派产生了直接的影响。为此，杜宾根学派在初起时，也曾被人们列入唯理主义神学派之内。事实上，唯理主义神学家们已经一步一步地悄悄刺穿了传统“解经学”的藩篱。待到时机成熟，便由杜宾根学派来了个总突破，创建出一门叫做“圣经批判学”的新学科。

所谓“圣经批判学”，就是越出传统“解经学”的重重限制而对《圣经》进行所谓“不待先决条件”的考证研究。

当时“批判”一词的涵意，并不一定就是对研究对象进行否定性的批评。在西欧，早有文艺复兴以来，就已有了对于希腊罗马古籍进行所谓不带成见的考证研究的学术；这种研究方法就被称作“批判方法”。进行历史背景的考证，称作“高级批判”或“史学批判”；进行古籍本文的考证，称作“低级批判”或“章句批

判”。不过，一直没有人敢于公然把这种方法也使用到《圣经》研究上去；因为《圣经》是“上帝的话”，是不容许作任何“批判”的。

另一方面，自从德国古典哲学产生以来，德国哲学家们开始把“批判方法”引进了哲学领域。头一个德国古典哲学家康德初期曾接受当时得到普鲁士王室支持而名噪一时的唯理主义哲学家和数学家沃尔弗(C. Wolff)关于“纯粹理性(Reinen Vernunft)”的说法。沃尔弗认为，真理和上帝以及宗教信条等等，只能依靠不夹杂任何非理性成分的所谓“纯粹理性”才能认识，只有像数学定理那样可以靠逻辑推理而得到论证的东西才能被认定为真理，而不能靠无法论证的信仰来求得认识。但康德在接触到休谟和卢梭等人的理论后，逐渐改变看法，在 1781 年发表了他的《纯粹理性的批判》，认为人类的理性本身便是与外在的“物自体”无关的，它反而对通过经验而得来的材料赋加上“先验形式”而成为“知识”；因而，人们并没有法子知道这种“知识”一定就是“真理”，人们并不可能靠“纯粹理性”而认识那不可能被认识的“物自体”。后来他又陆续发表了一系列冠以“批判”的别的书。自此，“批判哲学”这一术语便在德国流传开来。“批判方法”被认为是最“科学”的方法。

实际上，所谓“科学的”方法，在当时不过是说的“思辩的(spekulativ)”方法而已。传到黑格尔时，由于黑格尔在方法上有了辩证法因素，并且注重了对客体世界（自然的和历史的）进行观察分析，乃又加上了所谓“实证的(positiv)”方法。可是，由于黑格尔的体系是唯心主义的，对于黑格尔来说，所谓“客体”，归根到底“只是绝对观念的‘外化’，好象是这个观念的退化”。（《费》）因此，他的方法归根到底仍旧只不过是“思辩的”。所谓“实证”，只不过是给他的“思辩”找到些例子或插图而已。正如列宁所指出的那样，“康德贬损知识，是为了给信仰开辟地盘；黑格尔推崇知识，硬说知识是关于神的知识。”^①黑格尔主义的杜宾根学派和随后跟上来的布鲁诺·鲍威尔等所搞的“圣经批判”以及他们的整个“批判哲学”，都带着这类显著特色，——既冲破传统“解经学”的狭小框框，又在根本上仍旧保持着“解经学”式的

① 《黑格尔（辑理学）一书摘要》，《列宁全集》38卷181页。

神学臭味；既“实证”式地引证不少历史事例来立论，又在实质上依然是搞的“思辨”。

③杜宾根学派对《圣经》的批判

黑格尔死于1831年，可是，“正是在1830年到1840年这个时期，‘黑格尔主义，的独占统治达到了顶点。’他的整个学说“给各种极不相同的实践的党派观点都留下了广阔的活动场所；而在当时的理论的德国，有实践意义的首先是两种东西：宗教和政治”。

（《费》）由于前面我们已谈到过的历史原因，这时在德国的激烈政治斗争，在很大程度上都迂迴地表现于理论斗争的形式中。尤其当三十年代初多次激烈的群众斗争遭到野蛮镇压后，“从1834年到1840年，德国的一切社会运动都沉寂下去了。1830年和1834年的活动家不是在狱中，就是亡命国外。”^①在这种条件下，斗争的方式更加只好徘徊于理论圈子之内，特别是神学理论圈子之内。黑格尔主义之杜宾根学派的活动，正是这种斗争方式的典型代表之一。恩格斯指出说，“杜宾根学派，广义来说，应该把大卫·弗·施特劳斯也算在内。在批判研究方面，这个学派达到了一个神学派别所可能做的最高限度。”当然，它也明显地表现了这时德国资产阶级的软弱性。“它把历史记叙中的一切奇迹和矛盾都作为无法接受的东西而勾销了，但对于其余部分，它却企图‘挽救一切还能挽救的’，这就非常清楚地显示出它的神学家学派的性质。”^②这时，他们尚未放弃“在哲学上对当前的紧迫问题所采取的超然态度”，因而，这时他们的学说还能“得到了政府的容忍，甚至保护”。（《费》）

杜宾根学派圣经批判学的创始人，费·克·鲍尔（F.C. Baur）从1826年始任杜宾根大学神学教授时起，便致力于根据黑格尔的理论对《新约圣经》进行“批判”式的研究。一进入三十年代，他便于1831年在《杜宾根杂志》上发表了他的第一篇批判论文《哥林多地区的基督徒派别》，他发挥了塞姆勒所提出的，关于早期基督教内存在着保罗派和彼得派相互对立的主张；并认为，哥林多教

^①《德国状况》，《马恩全集》2卷-652页。

^②《论早期基督教的历史》，同上书。22卷-531页。

会中坚持犹太教传统的彼得派反对保罗派的世界化倾向而要建立自己的犹太化基督教。此后，鲍尔又多次发表文章和书册，运用黑格尔关于矛盾、斗争和发展的理论，阐述说，最初教会是由耶稣首批招选的，以彼得为首的“十二使徒”所创立，当时他们还只是犹太教中的一个革新派别。这是“正命题”。既有了“正命题”，随后便必定会出现一个与之对立的“反命题”，这便是以保罗为首的，主张突破犹太教老框框而走向世界化的保罗派。这一斗争进行到第二世纪，便终于出现了综合两派积极因素、扬弃掉消极因素而成功的“合命题”，即统一起来的“古代公教会”。1835年，他发表《关于所谓教牧书信》，明确指出在这些书信（两卷《提摩太书》和一卷《提多书》）中论到“假师付”所传的“错误道理”，正是与第二世纪中期的诺斯替派基督教异端，特别是马吉昂派异端完全相合的；故这些“书信”不可能出自第一世纪的保罗，而是第二世纪中期以后的作品。

由于当时还只是“圣经批判学”的开创时期，就其精确性来说，虽然它还是不完备的（例如，后经考证，《马太福音》并非最早写成的福音书），但以“批判式研究”取代传统“解经学”的路子已被打开了。进入四十年代后，费·克·鲍尔又于1845年发表《耶稣的使徒保罗，其生平、工作、书信和教导》。在这本书中，他开始明确提出，在十余卷被正统教会称作“保罗书信”的书中，只有《罗马书》、《哥林多前书》、《哥林多后书》、《加拉太书》四卷具有反映世界化的保罗派对犹太化思想进行斗争的内容，因而只有它们是由第一世纪的保罗本人所写，其余各卷都不是保罗时代的产物而是后人伪托的作品。至于《使徒行传》中所描写的保罗形象，则同这些“保罗书信”中所反映的保罗全不相像，这是由于《使徒行传》的作者企图调和保罗派和彼得派，力求把二派的不同主张和行动联合到一个统一的教会中去。这正是第二世纪“古代公教会”已经成立之后才出现的观点。1847年，他又发表《对各类正典福音书所作批判式研究，它们之间的关系和它们的特性及起源》。这时他的批判更尖锐了。他肯定四本“福音书”全都不是目击者所写而是后人根据一本佚名的“原始福音书”改编而成。他断定，在犹太大起义失败，罗马人拆毁耶路撒冷城的公元70年之前，

只有上述四卷真本“保罗书信”和明显反对保罗思想而坚持犹太化思想的《启示录》。公元 70—140 年之间，陆续出现了犹太色彩最浓的《马太福音》和保罗派的《路加福音》，后来又有调和二者的《马可福音》。直到第二世纪末期，170 年之后才出现“根本未提供历史真实情况”的《约翰福音》和那些伪托保罗名义而作的所谓“教牧书信”。这些提法比起三十年代来更为激烈得多了。

（三）施特劳斯和鲍威尔

三十年代初期，当黑格尔主义开始走向统治地位时，施特劳斯和鲍威尔还都是青年，二人都在柏林大学读书。当时鲍威尔就成了黑格尔右派头头之一马尔海内克（P. K. Marheineke）的得意门生。施特劳斯却更仰慕当时在柏林大学与黑格尔齐名的神学教授施莱尔马赫。后来当他进入杜宾根大学工作时，又丢开了施莱尔马赫的主张，转而接受具有偏左倾向的黑格尔主义者费·克·鲍尔的影响。进入四十年代后，施特劳斯和鲍威尔二人又成为黑格尔学派进一步分裂中互相进行论战的两名突出人物。

①施特劳斯的“神话说”

施特劳斯很赞赏费·克·鲍尔对《圣经》所作的批判式研究。他还对当时的德国史学家尼布尔（B. G. Niebuhr）用“神话论”来分析古代罗马史料的方法进行了探索。1835 年，当时还才二十七岁的施特劳斯便发表了引起震动的《耶稣传》（《Das Leben Jesu, Kritisch Bearbeitet》。实际上这并不是——本真正传记体的书，而是讨论对《圣经》关于耶稣生平的故事应作怎样的了解。较为确切的译法应作《经过批判处理的耶稣生平》。）施特劳斯不同意保路斯用“合理化”的解释去说明《圣经》故事中的神迹，也不同意莱马鲁斯断言神迹故事是耶稣门徒们有意捏造出来的。他运用黑格尔的发展论，参照尼布尔的神话论而建立了自己关于解释《圣经》故事的“神话说”。

他认为，当初具有深厚犹太教思想的耶稣门徒们，由于深信耶稣就是《旧约圣经》所“预言”过的那将要来的“基督”，于是，

经过在早期基督徒社团中反复流传，便很自然地按着《旧约》关于基督的说法，例如说，基督应该有许多神迹，应于死后复活等等，越传越神奇地逐渐形成了一些故事，后经汇编而成各卷所谓“福音书”。这些神话故事的形成，不是出于个别作者一时之间的杜撰，而是经历相当一段时间和许多人之口，而无意识地逐步形成的。虽然越传越神奇，传的人却并非有意说谎，而是信以为真的。照他看来，这一过程，正显示了黑格尔历史哲学所描述的历史发展规律。正如恩格斯所指出的那样，就黑格尔来说，一切发展的根本，只不过正是“绝对观念……使自己‘外化’（即转化）为自然界，然后在精神中，即在思维中和在历史中，再返回到自身”。（《费》）就施特劳斯来说，基督教的产生和发展，也正是关于“基督”的这个“观念”，通过早期基督徒社团的历史发展而逐步展开，既形成了自然产生的神话故事，又形成了以这些神话故事之“深刻寓意”而逐渐更加成熟起来的早期基督教会及其信仰。他在《耶稣传》的序言中批评正统派和唯理主义派都认为福音故事是由“亲眼目睹的见证人”所写下来的，即使唯理主义者认为那些目击者对客观事实产生了错觉，但认为事实总还是有的。施特劳斯则明确声称，那些神话故事本身的情节并不是曾经真正发生过的历史事实。虽然他仍认为这种神话还是“有意义”的。他写道，“须知福音故事的作者所证明的，有时不是外在的事实，而是观念，常常是最富有诗意的优美观念。”不过，他并不认为那是出于有意捏造。他说，“但这并不是出于捏造，也不是对真实情况的错觉，而是一种典型化的，天真的，同时也是极其深刻的对真理之了解；它出自宗教情操和诗意的观点。结果便形成了传奇式的、神话性的记述，它们常能表现灵性的真理，较之那些僵化的论文还有效得多。”

杜宾根学派的根本观点虽然还带着黑格尔体系的浓厚唯心主义臭气，但就当时情况来说，它对《新约圣经》所进行的批判，从它敢于达到的深度来说已是相当勇敢的了。他们，尤其施特劳斯，实际上已判定《圣经》的记载根本不能作为信史资料来看待。正统教会关于《新约》各卷的成书时间和作者的说法，也都是站不住脚的。在杜宾根学派以前，有些个别人物虽然已提出过某些激进看法，但当时大都还只停留在猜测阶段。从杜宾根学派开始，这类

法已发展到具备相当说服力的论证阶段了。当时他们虽然遭到不少攻击，但也对不少人起到了相当大的启蒙作用。当时还只十几岁的恩格斯就曾在一封给他朋友的信中提到施特劳斯《耶稣传》给他的影响。可是，当时施特劳斯的同乡鲍威尔却批评施特劳斯是“对什么叫做批判全然无知”。鲍威尔的保守态度一直继续保持到三十年代末期。这种态度在1836—38年间他所编辑的黑格尔右派刊物《思辨哲学杂志》上清楚表现出来。直到他于1838年发表所著《〈启示录〉史批判》和《旧约宗教的批判性说明》（1、2卷）时，态度仍旧尚未明朗。他甚至为此而赢得了当时的普鲁士宗教和教育事务大臣阿尔忒斯坦（K. F. Altenstein）的赏识而委以波恩大学讲师之职。

②四十年代以来青年黑格尔派的进一步左倾

随着德意志阶级斗争的日益激烈，黑格尔学派的分化也日益加剧。“到三十年代末，他的学派内部的分裂愈来愈明显了。左翼，即所谓青年黑格尔派，在……斗争中一点一点地放弃……超然态度。”进入四十年代后，矛盾更加激化。“到了1840年，正统教派的伪善和封建专制的反动随着弗里德里希—威廉四世登上了王座，这时人们就不可避免地要公开站在这方面或那方面了。”（《费》）弗里德里希—威廉四世公然对立宪主张，他打出宗教旗号来说，“我将永不允许在全能的上帝和这个国家之间摆上一个涂写出来的羊皮卷，拿条文来统治我们，用以取代那古老的、神圣的忠诚约法。”既然弗里德里希的专制政权同正统教派结合得十分紧密，并且，“政治在当时是一个荆棘丛生的领域，所以主要的斗争就转为反宗教的斗争；这一斗争，特别是从1840年起，间接地也是政治斗争”。可是，这时的斗争“已经不再是为了抽象的哲学目的；问题已经直接是要消灭传统的宗教和现存的国家了。”（《费》）

施特劳斯发表《耶稣传》虽然招惹了正统教派方面的猛烈攻击，但他没有气馁，他的这本书在得到广泛重视之下一再重版。他在新版中一面改正了某些说法不够成熟有力的地方，一面仍坚持原来的基本看法，并作了一些更加有力的发挥。他于1837年还发表专文对各方面的反对意见作了总的反驳。不过，在基本观点未变的情

况下，他在某些次要方面也对论敌作了一定的让步。这在他于1839年出版的《耶稣传》第三版和《两件和解短文》中有明显的反映。但一进入四十年代，他又在1840年出版的《耶稣传》第四版中重新恢复坚持原意。

对于各卷“福音书”，他认为保有最多犹太色彩的《马太福音》出现最早，《约翰福音》出现最晚，历史真实性也最少。这一点，正面对抗了最推崇《约翰福音》的正统派和折中派的头头施莱尔马赫的观点。1840年和1841年，他还发表了《基督教教义的历史发展及共和现代科学的斗争》第1、2卷，根据黑格尔的辩证法观点，宣称基督教教义并非一开始便全部成型和始终一成不变的，而是不断在矛盾斗争中发展出来的。并称基督教教义的发展史正是它不断进行分化的历史。这些论点，标志了他同正统教会更进一步分手的决心。

进入四十年代以来，布鲁诺·鲍威尔的态度也向左转了。1840年他发表了《约翰福音的批判》，1841年又发表《复类福音作者的福音史的批判》，1842年再发表《复类福音作者和约翰的福音史的批判》。（前三卷“福音书”，由于故事的顺序和主题思想大致相同，乃被称作“复类福音”。所谓“福音史”，指由各卷“福音书”当作“历史”而写出来的关于所谓耶稣的生死和在世言行经历等故事。）他在这些著作中公然否定了耶稣实有其人，这比杜宾根学派的提法更加尖锐了，显然已越出王室政府所能容忍的限度。在前两本书发表后，普鲁上的新任宗教和教育事务大臣艾希霍恩（J. A. F. Eichhorn）便向各大学发出一件通报，以“征询意见”的方式询问，“具有这种观点的人是否应该准许其讲课？”鲍威尔非但没有示弱，反而于同年11月在《哈雷年鉴》上发表态度更加激烈的《神学式的无耻行径》一文，这样便于1842年8月被当局宣布剥夺在大学任教的资格。

③鲍威尔对施特劳斯的批判

四十年代一开始，鲍威尔就变更了过去的保守看法，改而肯定施特劳斯同正统神学的决裂，并且还进而认为施特劳斯决裂得不彻底。

在关于各卷福音书产生的先后次序上，鲍威尔同意韦尔克 (C. G. Wilke) 对施特劳斯的非议；他同韦尔克一样，也认为《马太福音》并非最早，而是《马可福音》最早。其次是《路加》和《马太》。《约翰福音》则出现最晚。关键所在则是鲍威尔认为：

第一，施特劳斯的“神话说”声言那些关于耶稣的神话故事不是出于任何个人的编造，而是关于“基督”的“观念”无意识地运行于早期基督徒社团中，而逐渐形成出来的。鲍威尔则认为这是不可能的事。他指出，写在各卷“福音书”里的，关于耶稣的整套故事和言论”是不可能由一群人，无计划、无意识地口口相传而自动形成得了的。在他看来，“观念”的发展虽然是历史发展的根本，但它必须通过个别人物的有意识行动，即所谓个人的“自我意识”，作为中介，才能实现出来。因此，不但《马可福音》是最早写成的福音书，并且它的作者正是第一个有意识地编造出耶稣故事的人，在他之前，并未存在这种传说。后来，他的故事又被《路加》、《马太》两卷福音书的作者拿去作为基本材料，又加上他们自己新编造进去的东西而写成。后来《约翰福音》的作者又根据另外发生的需要而重新编造出一套完全不同的新福音故事来。总之，鲍威尔反对施特劳斯的“神话说”，反对施所认为的，把“福音历史”（指被“福音书”说成是历史事实的那些故事）的来源，看作是出自自发地流传于早期基督徒社团（或作“公社”）中的神话传说，而主张是出自个别福音书作者的有意识编造。他把施特劳斯所说，体现在那种传说之流传过程中的“绝对精神”，称做“公社力量的特定存在形式的实体”。他并不是否认有这种“实体”的存在。可是他认为，“普遍性的这种现实和理性的规定性只有在自我意识中，在自我意识的单一性和无限性中才能达到。”^①

第二，施特劳斯虽然确定了福音神话故事不是真实历史事实的记录，却仍旧认为这种神话故事还是体现了伟大意义的，并认为耶稣其人还是有的。鲍威尔则认为既然整个福音故事根本就是从福音书作者们有意识地编造出来的东西，因而它也只有对基督教自己有意义，耶稣其人也根本不能加以肯定。

^① 《复类福音作者批判》第 1 卷前言，转引自《马恩全集》2 卷 174 页。

第三，为什么这些作者各在他们进行编造的时期内，要进行各自的特定编造呢？他们所编造故事的中心思想又是从哪里来的呢？为什么这些故事又会被人接受呢？关于这类问题，鲍威尔的看法认为，这都是由当时的“历史发展条件”所决定的。不过，作为一个黑格尔唯心主义历史观的信徒，他所看到的“历史发展”及其“条件”，只不过是“思想”的发展以及不同“思想”之间的矛盾和斗争而已。

鲍威尔对于早期基督教历史进行了相当大量的研究工作。可是，他的着眼点完全只放在“思想”的发展上。他对“福音书”问题的研究，以及五十年代以来他又对《新约圣经》其他各卷问题的研究，都围绕着一个中心，即寻找基督教的产生同当时的希腊—罗马哲学思想发展史的关系。他的结论是，基督教不过只是“斯多葛主义在一个犹太装束之下而取得的胜利”。他不赞成施特劳斯，以及整个杜宾根学派把基督教的产生重点放在犹太，以及从犹太教中分化出来的希腊化思想；而主张基督教基本上是产生于希腊—罗马世界。据他看来，基督教的发源地与其说是犹太，不如说是罗马和亚历山大里亚。恩格斯总结鲍威尔的成就说，“他的研究成果是：公元40年还以高龄活着的亚历山大里亚的犹太人斐洛，是基督教的真正的父亲，而罗马的斯多葛派塞涅卡可以说是基督教的叔父。”恩格斯批判地采纳了鲍威尔的某些有关结论，但同时指出说，“这位德国哲学家的唯心主义妨碍了他，使他不能作明晰的观察和精确的说明。”^①至于历史发展的经济基础以及同阶级矛盾和阶级斗争的关系，鲍威尔当然是完全不懂的。

④施、鲍的共同点

马克思在《神圣家族》一书中一语道破地把施、鲍之间的争论称作“神学家‘鲍威尔，与神学家‘施特劳斯’的兄弟之争”。并指出说，“施特劳斯和鲍威尔关于实体和自我意识的争论是在黑格尔的思辨范围之内的争论。”^②他们所说的“实体”也罢，“自我意识”也罢，同样都是黑格尔体系的范畴，并且，实质上也都是黑格

① 《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》《马克思全集》19卷328、331页。

② 《马克思全集》2卷132、176—177页。

尔“绝对精神”在其三段式“辩证发展”的全过程中两个不同位置上的体现。并且，二人连在许多小节上都是相当类似地完全没有超出黑格爾的老套。例如：

第一，黑格爾的体系和方法之间的矛盾具体体现在他本人的治学方法上，他把一切事物发展的辩证规律说成是概念和绝对精神的发展规律，但在对辩证规律的研究中，他却极为丰富地到很多自然现象和历史现象中寻找事例来加以总结。看起来，这有点像是“实证”了；但是，就其根本出发点来说，他从来都是把自然界和历史只看作概念和精神之“外化”而已。这种“实证”，归根到底只不过是“思辨”的图例而已。

施特勞斯和鮑威爾二人的治学方法也维妙维肖地学着黑格爾的榜样办。他们都强调要研究所谓“社会条件”和“历史背景”，都强调要对《圣经》进行所谓“高级批判”式的研究。所不同的只不过在于一个以犹太和犹太教为主要背景，另一个以罗马帝国和希腊—罗马哲学为主要背景而已。

他们对历史事实的收集和研究，多少带有些“实证”的意味，这是同以前的神学家们很不相同的。但由于他们的“茂密的体系”必然要“闷死”他们的“方法”，这种“实证”，到头来也还是归结成了“思辨”的使用物：施特勞斯终于毫无证据地硬对耶穌的历史存在作了肯定；鮑威爾为了证明自己的“科学考证”，甚至“把新宗教的兴起推迟五十年，丢开罗马史学家的与此不符的记述，并且一般地以很随意的方式来叙述历史”。^①他们的这种不科学态度也致使他们无法对基督教产生的真正历史得出正确的结论。虽然他们进行了大量的研究工作，却始终把自己的眼界限制在探讨耶穌故事的由来和“福音书”的产生；二人都没有发觉，《新约圣经》中只有编在最末了的那本《启示录》才是最早写成的，且是唯一足以反映基督教初期面貌的一本书，虽然它根本没有提到关于耶穌生平的故事。直等到后来才由恩格斯把这个谜解了开来。

第二、施、鮑二人都同黑格爾一样，把任何发展的根本都归之于精神的发展。鮑威爾指责施特勞斯只达到了“实体”的地步，他认为还必须使其进一步发展到“自我意识”。可是，这个“自我意识”在

^① 《论早期基督教的历史》，《马克思全集》，22卷532页。

它的再进一步发展中，至终仍旧还是返回到“绝对精神”自身中去了。马克思在以鲍威尔所写《基督教真相》中的一段为例的分析中指出，鲍威尔的真意正是认为，“真正的宇宙运动只有作为独立于物质和摆脱了物质即独立于现实和摆脱了现实的、自我意识的观念运动，才是真正的和现实的。”并且指出，这正是黑格尔式的“思辩的创世说”。^①就施特劳斯、鲍威尔等青年黑格尔派的“批判哲学家”或“批判神学家”们来说，一切历史发展，都不过是由“思想”创造出来的，不论是由一种自发产生的“思潮”来进行创造也罢，或是由什么杰出人物的有意识编造来进行创造也罢。问题只在于古代的基督教社团人员的思想不好，或者某几个特定的“福音书”作者的思想不好，致使他们创造出了宗教和教会的发展历史；当今只要能够宣布打倒，或者“批判”倒宗教和教会，改而由他们这群“批判神学家”们发动其“批判的思维”来进行创造，就能创造出最完美的新历史来了。至于创造历史的真正动力，即人民群众，在这群“批判的批判”家们的眼中却只是群氓而已，甚至事情正都是坏在群众手里的。可是，他们同时又要装出一幅十分怜悯群众的救世主的样子来。

这回《圣经·约翰福音》对“救世主”耶稣基督的描写一模一样。这两段经文是这样说的：“上帝爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的不至灭亡，反得永生。”“道成了肉身，住在我们中间，……我们也见过他的荣光，正是父独生子的荣光。”^②恩格斯在《神圣家族》第一章一开头，就套用了这两段经文来讽刺这些“批判的批判家”们说，“批判爱群众，甚至将它的独生子赐给他们，叫一切信他的，不致灭亡，反得批判的永生。批判本身变成了群众，置身于我们中间，于是我们也看到了它的伟大——像天父的独生子一样的伟大。”^③

第三，施特劳斯和鲍威尔还有一个共同点，即他们同样都是口头的革命派和实际上的保守派；至多是半截子的革命派。他们的初期活动，多少还在客观上对于冲击封建教会和教权主义起了一定的

① 《神圣家族》，《马恩全集》2卷179页。

② 《约翰福音》3章16节、1章14节

③ 《马恩全集》2卷9页

积极作用。可是，即使在这时，他们也都是企图靠作出一定的改良来保守住老体系不至全然崩溃。施特劳斯要靠否定神话的历史真实性来肯定下来神话的“启示意义”。鲍威尔则想靠否定耶稣其人的历史真实性来保住唯心主义和意识决定一切。

鲍威尔在《复类福音作者批判》的前言中表白自己的这种意图说，“只有世界上最富有毁灭性的批判才能使我们认识耶稣及其原则的创造力。”^①然而，鲍威尔却处处要竭力标榜自己是最最具备彻底批判精神的，连作为他们自己的立足点的黑格尔体系，他也表示是打算批判的。马克思指出，鲍威尔在所编《文学总汇报》上写文章，责怪“施特劳斯没有能完成对黑格尔体系的批判”，但鲍威尔本人就根本“并没有打算对黑格尔的体系做完善的批判，而至多不过是打算完成黑格尔的体系罢了，——至少在把黑格尔体系应用于神学这一方面是这样的”。^②

不论在哲学上和政治上，施、鲍二人至多不过是革命大道上的两名中途坠车者。早在斗争开始激烈起来的四十年代初期，曾经也同属青年黑格尔派的费尔巴哈于1841年便发表了唯物主义的《基督教的本质》一书。1842—43年间，在马克思和恩格斯的影响下，以《莱茵报》为核心的一些愿意跟随革命继续向前走的青年黑格尔派激进分子们，也已经开始从资产阶级自由派转向革命民主派，并为1848年大革命的到来，进行了意识形态领域里的铺路工作。可是，施特劳斯和鲍威尔及其伙伴们，虽然整年整月地把“批判”和“批判的批判”喊得震天响，并且彼此间也不停地互相吵闹不休，最后却都变成了公开的革命背叛者。1866年后，二人都成为公然投向俾斯麦的民族自由党徒。

（四）在不断分化中解体

正如恩格斯所指出的那样，黑格尔第一次把辩证法原理系统地提到了包罗一切的高度。“这种辩证哲学推翻了一切关于最终的绝对真理和与之相应的人类绝对状态的想法。……在它面前，除了

① 《马恩全集》2卷134页

② 同上书，2卷176页

发生和消灭、无止境地由低级上升到高级的不断的过程，什么都不存在。它本身也不过是这一过程在思维着的头脑中的反映而已。”可是，由于黑格尔哲学根深蒂固的唯心主义本性，到头来他不得不背离自己的辩证法前题而归结到形而上学的结论上去。他的唯心主义体系迫使他在实际上“宣布对绝对观念的这种认识已经在黑格尔哲学中达到了。但是这样一来，黑格尔体系的全部教条内容就被宣布为绝对真理，这同他那清除一切教条东西的辩证方法是矛盾的；这样一来，革命的方法就被过分茂密的保守的方面所闷死。”

（《费》）

黑格尔哲学本身所包涵的矛盾，致使它在发生发展以至最后解体中，正是经历了一整个不断一分为二的辩证发展过程。并且，也正如恩格斯所指出的那样，“它的不断分化，也正是从一开头就起给的。黑格尔学派产生以来就不断向意识形态各部门扩展影响，“这是一次胜利进军，它延续了几十年，而且决没有随着黑格尔的逝世而停止。……但是这一全线胜利仅仅是一种内部斗争的序幕罢了。”

（《费》）

早在“黑格尔主义的独占统治达到了顶点”的三十年代初期，当时尚不能明确称之为“左派”的，以费·克·鲍尔为首的杜宾根学派便开始同以马尔海内克为首的老牌黑格尔右派发生了明显的分裂。

自三十年代中期起，基本上属于杜宾根学派的施特劳斯又超越了该派创始人鲍尔的狭小范围而更加激进化。不过，当时他们尚能得到政府的“容忍”、甚至“保护”。

进入各方面矛盾更加激化的四十年代以后，不但施特劳斯态度进一步明朗化，过去站在右边反对施特劳斯的鲍威尔也往左转向，并且反而比施特劳斯走得更远一些。同时，自从三十年代后期以来，已经形成同以辛利克斯（H. F. W. Hinrichs）为首的“老年黑格尔派”相对抗的，包括费尔巴哈在内的“青年黑格尔派”。

随着斗争的一步一步更向前发展，费尔巴哈从四十年代初期便明确提出了他的唯物主义哲学，青年黑格尔派本身又进一步分化成为左右两翼。而且两翼也都各自继续进行着进一步的分化。

一方面，施特劳斯同鲍威尔继续争吵，后来以鲍威尔为首的

《文学总汇报》一派又同以施蒂纳为首，被称之为“柏林学社”的一派互相吵闹不休。

另一方面，激进的左翼虽然一开始便由于得到费尔巴哈于1841年发表《基督教的本质》一书而大为振奋，但很快又继续迅猛前进。早在马克思参加《莱茵报》工作以来（1842—43年），一部分黑格尔左派分子便跟着马克思从资产阶级自由派进而改变为革命民主派，而“马克思已从唯心主义转向唯物主义，从革命民主主义转向共产主义”。^①

当费尔巴哈继《基督教的本质》又于1845年发表《宗教的本质》时，马克思和恩格斯就已经明确感到他的不足之处了。这可以在当时恩格斯给马克思的有关书信以及同年马克思所写《关于费尔巴哈的提纲》中看得十分清楚。不久以后，在革命形势高涨的1848年初，便诞生了科学共产主义的第一篇伟大文献《共产党宣言》。

随之而来的不但是黑格尔学派的完全解体，并且是，“1848年的革命毫不客气地把任何哲学都撇在一旁，正如费尔巴哈把他的黑格尔撇在一旁一样。这样一来，费尔巴哈本人也被挤到后台去了”。（《费》）剩下来彻底收拾黑格尔哲学的任务，就是“要批判地消灭它的形式，但是要救出通过这个形式获得的新的内容”。

（《费》）这一任务终于由革命导师马克思恩格斯所创始的辩证唯物主义和历史唯物主义作出了科学的解决。

^①（列宁《卡尔·马克思》，《列宁全集21全集59页》）

穆罕默德的宗教革命^①

金 宜久

公元七世纪初，穆罕默德（570—632）于阿拉伯半岛的麦加城创立伊斯兰教。伊斯兰教的产生，是阿拉伯奴隶主阶级为在经济上摆脱社会危机、在政治上实现半岛统一、建立民族国家的愿望在意识形态上的反映。

恩格斯把穆罕默德的创教活动，称之为“穆罕默德的宗教革命”、“伊斯兰教革命”。^②在历史上，阶级斗争和革命的真实目的，有时被隐蔽在宗教外衣之下。穆罕默德的整个创教活动表明，他也决不单单是为了创造一个新宗教，给阿拉伯民族带来一种新信仰、新仪式，而是有着明确的经济和政治目的的。在当时，就是为着使麦加地区的新兴的奴隶主阶级取得统治地位，成为统一半岛的领导阶级。他的这一活动，完全是伴随着创立伊斯兰教进行的。本文对他的这一活动，进行初步的探讨。

一

穆罕默德创立伊斯兰教正值阿拉伯半岛社会政治经济发生剧烈动荡的时期。

阿拉伯半岛的社会政治经济发展极不平衡。原始氏族社会向奴隶社会过渡，在半岛经历了漫长而又痛苦的过程。在南阿拉伯的也门地区，早在公元前第一千纪时，就进入了奴隶制社会，先后存在过马因、萨巴、古特班、哈达拉毛和希米亚等奴隶制帝国；在北阿拉伯地区，公元前后阿拉伯民族也曾建立过一些国家（如纳巴塔，希兰，加萨尼以及泰达等王国）。可是半岛内地的希贾兹、内志地

^①《马克思恩格斯全集》第29卷，第250页。

^②同上，第263页。

区，只是在沿海和沙漠绿洲出现了一些城镇（如麦加、麦地那、塔伊夫等），而大部分地区仍是游牧部落——贝都英人的故乡。

伊斯兰教产生前夕，这些地区氏族制已经解体，一部分氏族贵族已逐渐转化为奴隶主贵族，大部分氏族成员——部落民则日益贫困化，有的则沦为奴隶。阶级分化和贫富对立、奴隶主贵族对奴隶和贫困的部落民进行残酷的剥削和压迫，引起社会普遍的苦难。氏族成员间原有的那种平等消失了，代之而起的是奴隶主贵族的奴役和敲作勒索；氏族成员间的团结、和睦与忌诫不见了，有的是背信弃义；氏族成员的自由丧失了，他们成了奴隶主贵族盘剥的对象；原来，暴力和掠夺，只在氏族部落间出现纠纷、争端时才使用，现在则用于氏族内部。我们知道，在半岛确立奴隶制生产方式之前，私有制在原始社会内部就已经出现了。私有制不是掠夺和暴力的结果，但是它却可以导致掠夺和暴力；一旦掠夺和暴力被采用，它就会反过来加速氏族的解体，加剧社会的阶级分化，促使私有制的进一步发展和财富的集中，从而加深贫富间的对立和社会的苦难。当时，在麦加，贫富悬殊、阶级对立和社会苦难，表现得尤为突出。

麦加位于贯穿希贾兹地区的国际古商道（从也门到叙利亚）上。随着半岛各地生产的发展，各部落需求不断增加，促使了商业交换活动的发展。各地货源不断向半岛传统集市之一的麦加集运，麦加与希贾兹各地和邻近地区的贸易活动，日益频繁，在长期的发展中，逐渐成为半岛的政治、经济、宗教和文化的中心。贸易的发展，给麦加的部落民，首先是麦加的奴隶主贵族带来了巨大好处。麦加的居民——古来氏部落（“古来氏”一词的原义为“聚敛财富”）的主要生活来源是靠经商贸易。麦加的奴隶主贵族，中、小商人和部落民，均活跃在商道线上，南去也门，北往叙利亚。他们或是自组商队，长途跋涉，风餐露宿，以图暴利；或是受雇于人，做脚夫，做卫士，挣得微薄收入，养家糊口。穆罕默德在麦加传教时，麦加已有能组织千头以上骆驼商队的大商业奴隶主，如阿布·苏富扬；又如阿布·奥哈赫曾为商队提供了三万第纳尔，而这只是他的财富的一部分，此外，他在塔伊夫还有财产、种植园和矿场。^①占有奴隶在麦

^①德明汉《穆罕默德传》1930年，伦敦，第30页。

加已极普遍，奴隶可以任人宰割、出卖、作为赠礼或转让。穆罕默德继承的遗产中就有女奴一名。奴隶制的发展，财富的迅速集中，势必要突破氏族制关系，事实上，氏族关系在麦加仅仅剩下一层薄薄的外壳了。以阿布·苏富扬为代表的麦加大商业奴隶主贵族，已不同于掌管麦加古神庙祭典大权的氏族贵族阿布杜·穆塔里布（穆罕默德的祖父），由于他们握有大批钱财，操纵着麦加的整个经济生活，在实际上已排斥了后者而控制了麦加的政教实权。

随着生产和贸易的发展，奴隶制关系的出现，奴隶主阶级开始对古代相袭的近亲复仇不满。^① 报复性的仇杀往往酿成战争，阻截商道，抢劫和掠夺商队，造成半岛极不安宁，影响内地货源向麦加集运，也影响半岛正常的生活秩序，给经商的奴隶主和中、小商人带来经济损失；同时它也威胁一般部落民的生命安全。因此，克服半岛分散、混乱，保持半岛的社会安宁，保证商道畅通和安全，建立统一的民族国家，成了奴隶主阶级的政治要求。

他们的这种政治要求，因国际间的激烈争夺和形势变化，进一步加强了，这对穆罕默德创立伊斯兰教是个巨大的“推动”。^②

长期以来，半岛邻近的波斯和罗马两大帝国就为了控制东西贸易和国际商道、垄断过境贸易、掠夺半岛资源（香料、矿石等）进行激烈争夺。争夺有时成为延续数十年的战争。六世纪时，拜占庭

① 阿拉伯各部落对近亲复仇的不满，可以看作是阿拉伯民族觉醒的重要表现之一。公元582—586年，麦加古来氏部落和邻近部落发生仇杀战争。为维持商道畅通、保证经济收益，麦加部落首领宁愿向对方支付赔偿金以平息仇杀换取和平，同时用人质做抵押以保证支付赔偿金。在人质中，就有阿布·苏富扬。（威廉·穆尔《穆罕默德传》1861，伦敦，第2卷，第5页）

② 1853年5月26日恩格斯给马克思的信中谈到了“穆罕默德的宗教革命”问题，马克思于同年6月2日的回信中说：“在穆罕默德的时代，从欧洲到亚洲的通商道路有了很大改变，而且早先同印度等地有过大量贸易往来的一些阿拉伯城市，在商业方面已经衰落了。”对“穆罕默德的宗教革命”，“这当然也是个推动。”恩格斯在6日的回信中，完全赞同马克思的上述论点，他指出：“……一次毁灭性的战争足以使一个国家在数世纪内荒无人烟，文明毁灭。依我看来，穆罕默德以前阿拉伯南部商业的毁灭，也属于这类现象，你认为这一点是伊斯兰教革命的一个重要因素，是完全正确的。”（见《马克思恩格斯全集》第28卷，第250、255、263页。）

的盟国——信奉基督教的阿克苏王国（埃塞俄比亚）于公元五二五年占领也门，灭希米亚朝。拜占庭因阿克苏在也门的胜利，在与波斯争夺这一地区霸权斗争中，占了上风，它引起波斯的不满而伺机反击。五七五年，波斯应阿拉伯人的求援，派遣海军直驱也门，逐出埃塞俄比亚人。波斯乘机控制了也门。由于波斯在争夺中居于优势，导致两大帝国间的二十年战争，罗马虽在战争中失利，但波斯胜利也只是暂时的；七世纪初，罗波战争又起，波斯一度占领罗马东部行省叙利亚、巴勒斯坦和埃及。《古兰经》反映了这一史实。经文说，“鲁密在最近之地战败了”（30：2—4）^①。这里，“鲁密”，即东罗马帝国（拜占庭），“最近之地”指的就是距北阿拉伯不远的叙利亚、巴勒斯坦和埃及。这样，波斯完全控制了从也门到叙利亚（途经麦加等城镇）的沿红海的国际商道线。连年的战争，导致繁荣一时的也门城镇“商业的毁灭”^②，而波斯对也门的占领却带来了更为严重的后果。波斯改变了传统商道，东方来的大宗商品，不再经过也门到叙利亚的红海路线，直接由波斯湾运往叙利亚和小亚细亚，这就使得经过“奴役、侵略和掠夺”的也门“成了荒无人烟的废墟”^③。

这一切对麦加是个沉重打击。它使麦加城镇衰落、商业业务锐减、社会出现严重危机，依靠经商和过境贸易的麦加古米氏部落完全陷入困境。在危机面前，奴隶主贵族和富商大贾将商业损失转嫁给中、小商人和一般部落民，把大量经商的货币作为高利贷，对一般部落民和邻近部落进行高利盘剥，同时，加紧对奴隶的压榨；中、小商人的经济收入下降，面临破产；一般受雇于商队的驼夫、卫士因商业衰落，毫无生活出路，大批沦为债务奴隶；而原来奴隶的生活更趋恶化。这样一来，麦加的奴隶主和奴隶之间、贵族和平民之间的阶级矛盾和阶级斗争，也就更加尖锐起来。氏族制解体所引起的社会苦难以及仇杀战争所造成的社会动乱，由于社会危机的加剧和阶级矛盾、阶级斗争的激化而更加深重。这时，奴隶主阶级

①括号内的前一数字，代表《古兰经》的章，后一数字代表《古兰经》的节。下同。

②③《马克思恩格斯全集》第28卷，第263页。

为了镇压奴隶和一般部落民的反抗，为了维护本阶级的阶级利益，需要建立一个强大的、统一的、中央集权的国家机器，用以统一半岛，克服动乱、不安和无政府状态，寻求出路，摆脱社会危机和苦难。随着时间的推移，奴隶主阶级的这种要求也就更加迫切。

当时，麦加的一部分奴隶主贵族开始采取行动。奥斯曼·本·侯维里斯的活动，就是一例。他企图依靠外国的援助，夺取麦加统治权，建立依附于外国的政权。为了这一目的，他曾赴拜占庭宫廷求援，并接受了洗礼，加入基督教。返回麦加后，他的活动遭到了奴隶主贵族的激烈反对，也未得到一般部落民的支持。他在失败以后，自动流亡加萨尼^①。显然，他的活动是注定要失败的。因为这种把麦加变为外国附庸的企图，是完全违背阿拉伯的民族利益和奴隶主的阶级利益的，特别是在阿拉伯民族已经觉醒的情况下^②，它也是与阿拉伯民族反对外国侵略者在半岛的势力和影响不相容的。奥斯曼·本·侯维里斯的活动尽管失败了，但它却向麦加地区新兴的奴隶主阶级提出了一个十分尖锐的问题：是继续维持现状，甘受危机和苦难的煎熬与折磨，还是另寻出路？以穆罕默德为首的一部分奴隶主对此给予了积极的回答，只是采取了不同于奥斯曼·本·侯维里斯的活动形式，开辟了一条更为曲折但是成功的道路。

在社会危机面前，半岛的、特别是麦加地区的中、小商人，一般部落民，甚至于奴隶，都企求改善生活，摆脱困境和危机。为了使利益彼此冲突和对立的人，都能卷入一个统一的社会运动，按照奴隶主阶级的意图行事，必须找到一条出路，能为各不同阶级、阶

① 德明汉《穆罕默德传》1930，伦敦，第58页；威埃·穆尔《穆罕默德传》1861，伦敦，第2卷，第44页。

② 公元570年，统治也门的埃塞俄比亚总督亚伯拉哈率领一支包括十三只大象的庞大军队进攻麦加，据说由于军中发生瘟疫未能攻克麦加退回也门。这一年阿拉伯史称为“象年”。异族对也门的占领和对麦加的侵犯，激起了阿拉伯民族的觉醒。575年，阿拉伯人终于奋起，在波斯人的援助下，把埃塞俄比亚人逐出也门。恩格斯对此予以高度评价，他说，“阿比西尼亚人被驱逐大约发生在穆罕默德（创立伊斯兰教——引者）前四十年间，这是阿拉伯人的民族觉醒的第一个行动。此外，这种民族感也受到从北方几乎直逼麦加城的波斯人的入侵所激发。”（《马克思恩格斯全集》第38卷，第284页）

层的人们所接受。在当时情况下，这条共同的出路，只有以宗教形式出现最为有利。穆罕默德撑起了一面宗教的旗帜，使“人间的力量采取超人间的力量形式”^①，从而有可能将麦加各不同阶级、阶层的人吸引到统一半岛、建立民族国家的社会运动中来。伊斯兰教正是在这样的历史条件下产生的。

二

穆罕默德出身于没落贵族家庭，自幼丧父。由祖父阿布杜·穆塔里布和叔父阿布·塔里布抚养成人。幼年从事放牧，稍大后经商^②，并参加过仇杀战争^③，这一切使他有可能深入接触社会，体察部落民因氏族制解体、阶级社会形成过程中出现的贫困和苦难、了解仇杀和动乱给部落民带来的不幸、痛苦和灾难，这对他以后的创教活动，产生重要影响。

二十五岁时，做为行商，受雇于麦加富孀海底彻赴叙利亚经商。返回麦加后即与她结婚，从此，依靠她的金钱和权势，步入显贵行列，生活发生重要转折。

穆罕默德创造伊斯兰教依据的是前人的思想材料，但是，这些思想素材，必须经过加工，使之适应奴隶主阶级的需要，有利于破坏以血缘联系为纽带的氏族制度，加速奴隶制在半岛各地取得统治地位，促使统一的民族国家的建立和巩固。

在穆罕默德创教前，半岛盛行多神信仰和偶像崇拜，各部落信奉的偶像和神物，集中供奉在麦加古神庙“克尔白”内，古神庙东南墙角上嵌着的一块黑石^④，更是部落民顶礼礼拜的对象，他们祭祀偶像、神物以及种种“圣树”、“圣石”，献以牺牲，祈求神灵，消灾邀福。部落民每年定期朝觐麦加古神庙，朝觐季节，麦加举行盛大祭典仪式，与此同时，从事频繁的贸易交换和文化交流。犹太教和基督教也早在伊斯兰教兴起前传入半岛地区。在朝觐季

① 《马克思恩格斯选集》第3卷，第354页。

② 穆罕默德跟随阿布·塔里布经商，曾到过不少地方，这些地方流行的各种东方宗教曾对他有过一定影响，这对他摄取各教教义，建立伊斯兰教起了重要作用。

③ 威廉·穆尔《穆罕默德传》1861，伦敦，第2卷，第6页。

④ 旧译“玄石”，实为一块黑陨石。

节，各教派的传教士云集麦加，在集市上布道说教，招徕信徒。穆罕默德多次去叙利亚经商，他像许多商人、驼夫、卫士一样，在那里也接触过传教士，受过他们的影响。此外，原始的一神论思潮在半岛也有所发展，哈尼夫教派在半岛各地的活动，为穆罕默德传播一神教义作了准备。他们根据阿拉伯民族的古老传说，把部落神之一的安拉，作为唯一的神来信奉，他们反对偶像崇拜，反对吃食祭祀过偶像的牺牲。这些一神教徒，避世索居，独处冥思，单身修炼，以求与安拉合一。穆罕默德在婚后十五年间，常去麦加郊外的希拉山洞避世修炼。所谓安拉在希拉山洞通过天使下降“启示”以及他受命为“使者”的神话，不过是借助于神的名义，为他从事的社会运动蒙上一层宗教神秘主义的色彩而已。如果我们撇开它的信仰主义说教，联系当时一般宗教信仰情况，正好说明他是个虔诚的哈尼夫派教义的信徒。只是由于他决定创立新教、宣扬新的一神教义，才与哈尼夫派决裂。即使这样，他仍袭用了哈尼夫派对一神的称呼：安拉。^①只是改变了该派脱离现实生活的修炼方法，因此可以说，哈尼夫派是伊斯兰教的真正先驱。

恩格斯说过，“创立宗教的人必须本身感到宗教的需要，并且懂得群众对宗教的需要。”^②穆罕默德正是自身感到需要又懂得他人需要的创教人。

穆罕默德是一个剥削阶级的代表人物，由于阶级的局限和历史的局限，使他不可能真正认识社会发展的客观规律和客观进程，不可能真正了解氏族制的崩溃和奴隶制生产关系的确立，适应历史发展的必然趋势，不可能真正预见到奴隶主阶级在半岛的历史性胜利，它终将成为麦加地区新兴的统治阶级，统一并治理整个半岛。因此，他也就不可能完全把握自己的命运，更无法完全掌握阶级的命运，而不得不借助于宗教、借助于神灵，企图通过神的威力和影响来实现奴隶主阶级的政治要求。

^① 安拉是半岛的部落神之一；在麦加，它也是古来氏部落信奉的主神之一，但不是古来氏部落的唯一的神。参见希提《阿拉伯通史》1953，伦敦，第100—101页。

^② 《马克思恩格斯全集》第19卷，第329页。

由于穆罕默德早年曾广泛接触过半岛社会，对社会动乱、社会苦难和社会危机深有了解，他已经意识到，部落民仅仅祈求神灵、贡献牺牲并不能使他们免于贫困、痛苦、灾难与不幸。多神信仰和偶像崇拜，已不再能满足日益贫困的广大部落民和奴隶的精神生活的需要。他必须拨动一种新的琴弦，在广大部落民和奴隶的心灵中引起共鸣，使他们在精神上得到安慰，既可以勾起他们对失去的天堂——原始氏族制下相对安定生活的回忆，又可以把他们引入新的天堂——对来世幸福的向往，而这一点恰恰是不进行任何宣传的原始宗教和部落宗教无法做到的。广大部落民和奴隶特别是中、小商人对宗教的需要，为他创立新的伊斯兰教提供了广泛的群众基础。

穆罕默德自命为安拉“使者”后，即以假托安拉“启示”的口吻向部落民“传警告”、“报喜信”，劝说部落民，使之放弃偶像崇拜、信仰一神安拉、皈依伊斯兰教。最初，他在近亲好友中传教，当他将这一新的一神信仰向部落民公开宣传时，却遭到一部分奴隶主贵族的反对。由于奴隶主贵族当时在麦加握有政治、宗教和经济大权，他们在氏族中具有显要地位和影响，使得一般部落民对新的一神信仰也持反对态度。这样，在麦加奴隶主内部，对伊斯兰教就有两种截然不同的态度，形成两个完全对立的派别：即以穆罕默德为首的奴隶主创教派和以阿布·苏富扬为代表的奴隶主反对派。由于后者在麦加的实权地位，使得他们处于受歧视、受排挤的处境，他们的传教活动不断遭到嘲讽、刁难、打击、迫害，甚至危及穆罕默德本人的生命安全。他在迫害与歧视下，仍然强调忍耐和屈辱，不是受到什么“感召”，而是在这一切的后面，隐藏着奴隶主阶级的利益和愿望，比之反对派，他们在政治上更为远见一些罢了。在麦加传教时期，教徒得到一定发展，其中包括一部分麦地那的信徒，但势力仍很微弱，不足以构成对反对派的威胁。随着迫害的加剧，他不得不逃离麦加，迁居麦地那（公元六二二年），是年，穆斯林称之为“希吉拉”，^①即为伊斯兰教纪元元年。

^①阿文原义为迁居、迁移。

穆罕默德迁居麦地那后，一方面在穆斯林内部，组成以信仰为中心的宗教公社（这在实质上是奴隶主国家的雏型），统一处理信徒（包括不同阶级和不同阶层的麦加移民和麦地那土著居民）^①的政治、经济、军事、民政等问题，为此，他在“启示”的假托下，制定了一系列有利于奴隶主阶级利益的法律、制度，要求教徒遵循；在宗教问题上也规定了禁戒、信条和教徒应尽的宗教职责。从而集政、教大权于一身。另一方面，则与麦地那的犹太部落采取联合妥协的政策，为扩大信仰阵地、巩固宗教公社，求得一个和平与安宁的环境。

穆罕默德逃离麦加表明，光是口头说教，既不能使部落民接受一神信仰、放弃偶像崇拜，又无法战胜反对派，以建立统一的民族国家。于是在建立宗教公社的同时，随即组织起穆斯林大军，用武力与反对派相抗衡。经过多次较量，反对派在人力、物力、财力等方面均遭受巨大损失；可是，军事上的胜利并不能克服宗教公社内部日益尖锐的矛盾。穆斯林间贫富的差别和对立仍然存在，半岛社会固有的奴隶主同广大部落民和奴隶间的矛盾，并未因宗教公社的建立而消失，麦加移民和麦地那土著居民的矛盾也发展起来。同时，宗教公社与犹太部落间的关系也日趋紧张。为缓和宗教公社内的阶级矛盾和阶级斗争，谋求阶级内部的妥协，从而认真对付犹太部落，排斥犹太人在半岛的势力和影响，这时不仅完全必要而且成为完全可能的了。于是，他变换方针，由原来对犹太人的联合、妥协代之以武力斗争，对反对派则由武力对抗转而为妥协。公元六二八年，与反对派达成侯达比耶协议，这标志着两派妥协的开始，也标志着他基本上完成了创立新宗教的任务。六三〇年，他率万人赴麦加朝觐，穆罕默德进入麦加后，摧毁了古神庙“克尔白”内的全部偶像和神物，基本上没有触犯反对派的经济利益。穆罕默德的上述做法，赢得了反对派的拥护，换来了他们对伊斯兰教的皈依，他们完全承认穆罕默德在宗教上的“使者”身份和政治上的领袖地位。由于麦加反对派归顺穆罕默德、皈依伊斯兰教，这就促使了半岛各部落的顺服，从而加速了半岛的统一，宗教公社这时也就自然而然

^① 在麦地那宗教公社的穆斯林中，麦加移民即“穆哈吉勒”旧译“迁士”，麦地那土著居民叫“安萨尔”，旧译“辅士”。

地发展成为统一的国家机器，各部落的首领按穆罕默德的旨意继续保持他们对部落民的治理。这样，在半岛上，一个新的统治阶级、一个新的一神宗教的统一国家真正产生了。

应该指出，在半岛社会出现严重经济危机和普遍苦难时刻，整个奴隶主阶级在缓和阶级矛盾和阶级斗争，寻求出路，摆脱危机和苦难等问题上，利益是共同的，为实现这一政治要求必须建立统一的国家机器，在这一根本问题上也是没有分歧的。因为这是他们的根本利益所在。只是用什么形式，打什么旗号来实现上述目的，在奴隶主阶级内部存在着分歧，从而出现了创教派和反对派的对立。正因为这些分歧不是根本性的，这就决定了他们之间在一定的条件下可以达成妥协。

“现在，分工也以精神劳动和物质劳动的分工的形式出现在统治阶级中间，因为在这个阶级内部，一部分人是作为该阶级的思想家而出现的（他们是这一阶级的积极的、有概括能力的思想家，他们把编造这一阶级关于自身的幻想当作谋生的主要泉源），而另一些人对于这些思想和幻想则采取比较消极的态度，他们准备接受这些思想和幻想，因为在实际中他们是该阶级的积极成员，他们很少有时间来编造关于自身的幻想和思想。在这一阶级内部，这种分裂甚至可以发展成为这两部分人之间的某种程度上的对立和敌视”。^①当时麦加的奴隶主阶级还没有取得对半岛的统治地位，但这种分工事实上已经存在了。穆罕默德创教前后的生涯证明了这一点。在他婚后十五年从事冥思修炼时，当他从事布道说教，宣传一神教义时，同样，当他的挚友阿布·伯克尔协助他的创教活动时，以阿布·苏富扬为代表的商业奴隶主则忙于实务，奔波于麦加叙利亚间的商道上，从事经商活动。

当时，反对派还没有认识到隐藏在穆罕默德宗教活动背后的本阶级的现世利益和长远利益。在他们看来，破除偶像崇拜，势必毁去麦加古神庙“克尔白”中的偶像和神物，这些正是维系氏族部落的象征，这样做了，无疑会影响半岛各部落对麦加古神庙例年定期的朝觐，会废除朝觐季节举行的盛大祭典仪式，会破坏朝觐季节

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第52页。

活跃的集市贸易，这一切都能使他们遭受巨大的经济损失；可是，继续维持麦加古神庙在各部落的影响，继续保持偶像崇拜，那末部落民对麦加的定期朝觐和随之举行的祭典仪式与集市贸易，就能继续保证他们的经济收益，并维持他们在各部落中的优越地位和影响。因此他们对穆罕默德的创教活动采取敌视和反对态度。反之，也正由于他们是积极从事经济活动的实业家，他们的务实精神使他们真正意识到穆罕默德所创立的新宗教完全代表他们的利益、意志与愿望，意识到新教义及其社会主张在表面上似乎影响了他们的经济利益，而在实质上有利于维护和巩固奴隶主的阶级统治，特别是穆罕默德进入麦加后，并未废除朝觐麦加的传统风习和取消麦加的定期集市贸易，没有触犯长期与之为敌并迫害过他的麦加反对派的经济利益时，他们便心甘情愿地归依在穆罕默德的门下。

创教派和反对派之间由敌对、妥协到合作最终形成为半岛新的统治阶级，并不是偶然的。

就反对派而言，一方面，他们是氏族部落的贵族，他们是偶像崇拜者、多神教徒，必然反对任何危害氏族制和破坏血缘关系的种种做法（尽管他们的经商活动和他们的利己行为早已严重损害了氏族关系），必然反对一神信仰，只“追从曾见自己祖先所守的”（2:170）一切信仰；另一方面，作为新生的奴隶主和富商大贾，必然会追逐符合本阶级根本利益所要求的一切——半岛的统一、建立统一的国家等等，而抛弃那些不适应新的生产关系所要求的一切。因为对财富的贪欲必然会对过去的平分财产的做法和氏族制下种种社会道德准则置之不顾。他们具有这种双重的身份，也就处于这种矛盾的地位。所以当创教派采取妥协态度，向他们招手致意时，他们也就顺应时势，与之携手合作了。

创教派同样如此。在政治上，他们既要同反对派作斗争，又害怕危及整个阶级的完全破裂；既要发展、壮大信仰队伍，利用广大部落民做为与反对派、与犹太教徒进行斗争的工具，又顾虑与反对派的冲突和对立长期继续下去，会使阶级本身受到威胁，担忧部落民队伍的壮大和力量的加强会影响阶级的利益。所以，他们竭力克制自身，通过妥协的步骤，使对立和敌视自行消失。在宗教信仰上，也由最初不遗余力地反对偶像崇拜和多神信仰，到逐步做出让步，

为反对派和广大部落民保留了对麦加的传统朝觐，对黑石的传统礼拜，以及种种原始的传统祭典仪式（受戒、奔跑、投石、宿夜、宰牲、绕行……）。可见，无论就其社会变革来说也好，或者就其创教活动来说也好，都是不彻底的^①。但是，不管怎样，穆罕默德的活动还是有一定积极意义的。

三

如前所述，穆罕默德是在半岛麦加地区氏族制解体、阶级社会形成这一巨大变动的时刻，登上历史舞台的。当时，半岛偶像崇拜盛行，宗教信仰“分崩离析”^②。为要掀起群众性的社会变革运动，不得不披上宗教外衣，在创教活动掩盖下从事这一社会运动。

恩格斯在驳斥费尔巴哈关于“人类的各个时期彼此借以区别的，仅仅是宗教的变迁”这一错误论断时，他说，“历史上的伟大转折点有宗教变迁相伴随，只是就迄今存在的三种世界宗教——佛教、基督教和伊斯兰教而言。旧的自发产生的部落宗教和民族宗教不进行宣传，一旦部落或民族的独立遭到破坏，它们便失掉任何抵抗力……仅仅在研究这些多少是人工造成的世界宗教，特别是基督教和伊斯兰教的时候，我们才发现，一般的历史运动带有宗教的色彩。”^③我们从半岛社会的剧烈变动中，即原始氏族制向奴隶制过渡、无阶级社会向阶级社会过渡时，完全可以看到“有宗教变迁相伴随”。恩格斯所说的“穆罕默德的宗教革命”，或“伊斯兰教革命”，指的就是穆罕默德所从事的创教活动和他所进行的社会变革。伊斯兰教发生发展的历史表明，两者也是统一的，它们互为表里，相辅而行。

① 恩格斯说过，“为要成为宗教，一神论从远古时代就不能不向多神论作些让步”（《马克思恩格斯全集》第23卷，第550页）伊斯兰教正是如此。

② 由于半岛社会氏族制解体、阶级分化加剧，显出分崩离析的状态，这种情况在麦加等城镇表现得尤为明显，恩格斯在《致马克思》的信中谈到这一情况时，指出麦加等城镇的居民“当时在宗教方面也是分崩离析的，他们的宗教则是对自然的崇拜同正在解体的犹太教和基督教的混合物。”（《马克思恩格斯全集》第28卷，第264页。

③ 《马克思恩格斯选集》第4卷，第231页。

穆罕默德从树起伊斯兰教的旗帜之日起，表面上为宣传、劝戒、感化部落民信仰一神，反对偶像，实际上是在为奴隶主阶级组织队伍，为实现奴隶主阶级的政治要求而斗争；只有在半岛真正实现了统一，建立了统一的奴隶主国家之后，伊斯兰教才得到真正的发展和巩固（同样，也只有依靠国家的、行政的力量，奴隶主阶级才可能在随后的扩张战争中，征服大片异乡土地，使伊斯兰教由阿拉伯的民族宗教在短期内发展成为地跨欧亚非三大洲的世界性宗教）。所以，穆罕默德在得到半岛各部落的公认并肯定他的无上权威时，他也就在事实上完成了创教建国的双重任务。不管穆罕默德本人自觉与否，他是既完成了宗教变革，又完成了社会变革，两者同时进行，又同时完成。

就宗教而言，穆罕默德在半岛上确实进行了一场革命。我们知道，原始的自然宗教反映着人与自然的关系，它所崇拜的种种神灵，不过是“自然力被人格化”^①；多神信仰和偶像崇拜是部落宗教的主要特征。它与氏族部落间的分裂、无政府状态相适应，是从氏族制的这种“社会和政治条件中产生，并和它们一起生长”。^②随着宗教的发展，“许多神的全部自然属性和社会属性都转移到一个万能的神身上，而这个神本身又只是拍象的人的反映。这样就产生了一神教”^③。宗教思想的这种发展，反映了人类抽象思维和智力的发展。穆罕默德以一神信仰代替多神信仰，用抽象而又不具形象的安拉代替雕塑的偶像和具体的神物，创立了伊斯兰教，这本身是精神上的升华；同时，他又以新的一神教义取代在半岛上早已流传的犹太教和基督教的一神教义，排斥了后者在半岛的势力和影响，经过二十余年的斗争，终于确立了伊斯兰教在半岛上的统治地位，成为奴隶主阶级的统治思想。

就社会领域而言，他完成了一场巨大的社会变革。经过他的活动，分散、隔绝、无政府的半岛最终统一了起来，他破坏了氏族制的血缘关系，用政教合一的宗教公社取代氏族部落组织；随之以奴

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，第200页。

② 《马克思恩格斯全集》第19卷，第333页。

③ 《马克思恩格斯选集》第3卷，第355页。

隶主阶级的中央集权政体代替了氏族酋长或长老对部落民的治理，最终实现了奴隶主阶级对半岛的统治，使奴隶制在半岛占统治地位。

他在实现社会变革时，就其实质说是创新，而它的表现形式往往是复古。他不时利用阿拉伯民族的古老传统，公开号召返回到祖先的信仰上去，恢复原有的风俗习惯、采用贝都英人对待商队的暴力态度以及瓜分战利品等做法，为伊斯兰教的建立服务。正如恩格斯所说的，“目前，我觉得，这种历史（指穆罕默德的历史——引者）具有贝都英反动势力反对那些定居的、但日益衰落的城市农民的性质”。^①他不断向部落民宣讲阿拉伯民族的祖先亚伯拉罕（即《古兰经》中的伊布拉欣）信仰的是一神，“他本不是拜偶像的”（2：136），强调亚伯拉罕“不是犹太教徒，也不是基督教徒，他只是一位守正的穆斯林”（3：67）。他竭力宣扬信仰多神和崇拜偶像就是背义和堕落，是对祖先信仰的背叛。他列举了类似《旧约全书》中的神话故事宣讲历代背义者受神的惩罚的事例，他宣讲这一切的目的在于警告部落民，在新的信仰（即伊斯兰教）和新的“使者”（即他本人）已经到来的情况下，应迅速放弃偶像崇拜和多神信仰，返回到本民族祖先的一神信仰上去，以“追从正直的伊布拉欣之道”（16：123）。

他在创教过程中，还利用部落民对氏族绝对忠诚的观念，谴责奴隶主反对派对阿拉伯古老风俗习惯的背叛，号召部落民恢复古老传统。氏族制下，血缘联系是维系氏族部落的纽带，氏族成员遭受外族杀害，本族成员基于团结和对氏族的绝对忠诚精神使他们对此负有责任并应参与报复性的仇杀或战争，要求对方偿还血债。近亲复仇是部落民生活中的大事，遇到这种情况时，氏族部落的首领不仅要组织本族成员积极参与仇杀，而且要负责赡养仇杀中死者的家属、孤儿以及因仇杀而变穷的部落民；如果在仇杀中获得了战利品，应照样分配给死者的家属、孤儿和穷人。可是，随着氏族制的解体和阶级分化的加剧，氏族成员间的关系已经十分松弛，贫富差异和阶级对立已经出现，而追随商业利润的奢望使氏族贵族、氏

① 《马克思恩格斯全集》第28卷，第264页。

族首领不再重视赡养死者家属、孤儿及穷困者这一风习，这部分财产，有的甚至被他们侵吞。他们之所以完全抛弃原有的社会准则，原因就在于他们已由氏族中平等的一员——酋长或首领，这时已转化为高居于一般平民之上的、富有的奴隶主贵族。穆罕默德针对麦加奴隶主贵族的这种行为公开提出指责。《古兰经》尖锐地反映了麦加当时的贫富分化及穷人、孤儿的苦难情况。他号召部落民恢复旧时的风俗习惯，对穷人予以施舍^①，公开提出“你们不得接近孤儿的财产”（17：34），“在饥馑的口子款待近族的孤儿，或臥土的贫人”（90：15—16），并警告“一般侵吞孤儿财产的人，只是把火吞在腹里”（4：10）。穆罕默德为了调和当时社会上日益尖锐的阶级矛盾和贫富对立，把济贫、施舍思想纳入伊斯兰教的信仰之中，随后成为教徒必须履行的宗教基本职责之一（即按个人财产收入或财富状况缴纳一定比例的济贫税或向穷人施舍）。

穆罕默德为巩固政教合一的宗教公社，还采用了游牧部落——贝都英人所惯用的暴力手段，阻截和破坏商道，袭击和抢劫商队，从经济上打击麦加反对派，为宗教公社筹集财政基金。为此，与反对派多次发生武装冲突和战争。为了鼓励信徒从征，袭击商队，除了在思想上鼓吹为“安拉之道”征战外，他还恢复和实行掠得战利品在参战成员中进行瓜分的传统做法，他公开答应“安拉许给你们得到的很多战利品，他把这个立时赐给你们”（48：20）。

穆罕默德的这些做法无疑是旧的风俗和传统的再现，它在一定意义上是对经济生活的破坏，是复古、倒退。但是，这种复古、倒退和反动，仅仅是表面上的。它在实质上所要达到的目的，则是符合阿拉伯社会发展和进步的总趋势的，只不过它是在宗教外衣掩盖下进行的罢了。恩格斯对此给予了明确的回答，他说，“穆罕默德的宗教革命，和任何宗教运动一样，是一种表面上的反动，是一种虚假的复古和返朴。”^②就是说，它的反动是表面上的；实际上，他所采用的暴力完全不同于贝都英人纯粹的掠夺和抢劫，它对反对

^① 《古兰经》规定了施舍的对象，从这里可以看出当时半岛上的贫富分化情况。经文说，“施济品惟归给穷困的、清贫的、为此工作的、其心可得契合的、用在赎身的、拖欠外债的、并在安拉之道上、用到旅客上。”（9：60）

^② 《马克思恩格斯全集》第28卷，第250页。

派采用暴力，其目的仍是为了进一步摧毁旧的氏族制度，而这种暴力，确实起到了“孕育着新社会的旧社会的助产婆”的作用。^①它壮大了穆斯林信仰大军，巩固了宗教公社，削弱了反对派，加速了统一的民族国家的诞生。同样，它的复古、返朴是虚假的；实际上，他的真正目的不是要恢复旧信仰、旧风习和旧传统，而是利用它作为达到新的一神信仰的手段。

四

宗教是上层建筑之一，它是一定经济基础的产物，同时又是为一定经济基础服务的。与氏族制相适应的是部落民的多神信仰和偶像崇拜。偶像是部落神，它是联系氏族部落的象征。多神信仰正是半岛分散、混乱、生产力低下的反映。由于原始的自然宗教、部落宗教和民族宗教不具有宣传的性质，它们也就必然随着部落或民族的衰亡而衰亡。伊斯兰教是人为的宗教，从它产生之日起就是为建立和巩固奴隶制服务的，它是奴隶主阶级的意识形态。在半岛麦加地区奴隶制建立前，它曾经起到了奴隶主阶级统一半岛，建立统一民族国家的精神武器的作用，吸引、诱使广大部落民和奴隶为奴隶主阶级的利益和政治需要而舍生卖命；在半岛奴隶制建立后，则适应奴隶制的需要，成为奴隶主阶级压制、麻醉广大部落民和奴隶的精神枷锁，让他们俯首贴耳，竭诚顺服地接受压迫和剥削。所以，我们从伊斯兰教产生的历史中，可以清楚地看到穆罕默德宗教革命的真正的阶级基础。

就穆罕默德创教活动早期入教者及其去世后的主要继承人来看，它是代表奴隶主阶级的利益的。

初期，在它的信徒中，确有一部分因仇恨麦加奴隶主贵族及富商大贾的高利剥削、欺压和奴役、为摆脱现世苦难的部落民和奴隶，但其主要成员及支持者则是奴隶主和商人。

如海底彻，穆罕默德的妻子，是麦加的大富商兼奴隶主，她继承了前夫的大批财产，在穆罕默德创教之前及创教过程中，给他以巨大的经济支持；她的商号是“沙漠的威尼斯中最重要的商号之

^①《马克思恩格斯选集》第3卷，第223页。

一。”^①又如奥斯曼，第三任哈里发，早期信徒之一。他是麦加古来氏部落倭马亚家族（即反对派首领阿布·苏富扬所属的家族）的奴隶主贵族。在穆斯林迁居麦地那后，他曾用四万第纳尔向犹太人购买拉伍纳水井，捐献给麦加移民共同使用；在穆罕默德组织穆斯林大军远征塔穆克时，全部远征费用由他提供。据说有一千只骆驼和一万金第纳尔^②。穆罕默德没有男性后裔，尽管他的继承人由宗教公社推选产生，但这些继承人都是他的近亲。如第一任哈里发阿布·伯克尔、第二任哈里发欧麦尔都是他的岳父，第三、四任哈里发是他的女婿。这些继承人所执行的维护奴隶主阶级利益的政策，更充分说明这场宗教革命的阶级基础及其所代表的阶级利益。^③

此外，从《古兰经》的经文中，同样可以看出它完全反映了奴隶主阶级的利益和愿望。

经文中一条极为重要的内容是反对原始氏族制社会的财产公有制。它明确无误地维护人类历史上第一个私有制度和剥削制度——奴隶制。经文说，“不要把彼此的财产并在一起共食”，它明确指出，“那实是大罪”（4·2）。至于联系到其他经文，更可以看到经文的阶级实质。例如经文说，“一个不能一事的被制的奴隶与蒙赐与优上的给养而暗着明着施用的人，他们能可相等吗？”（16·75）“安拉教你们在生活上彼此一部优越一部。居优势的，绝不会把自己的生活费让给手下的人，而致彼此是在给养上相等的”（16·71）。这旦，经文不仅要保持人们之间的不平等，而且竭力宣传反对人们“在给养上相等”。

《古兰经》中也有某些惩恶济贫、限制高利贷、反对称量不公和克扣斤两、允许奴隶赎身^④等社会主张，这些经文似乎也代表和

① 德明汉《穆罕默德传》1930，伦敦，第44页。

② 同上，第155页。

③ 阿布·伯克尔和欧麦尔都是麦加贵族商人；阿里（第四任哈里发）是穆罕默德的堂弟，也是商人、贵族阿布·塔里布的后裔。即使在与反对派严峻斗争时刻，穆罕默德还是娶了反对派首领阿布·苏富扬的女儿为妻。

④ 《古兰经》中确实有允许奴隶赎身，教徒违反禁戒必须释奴做为补赎，以及女奴为主人生育子女，在主人去世后可以获得自由等规定；在当时，也确实有教徒释奴。但这并不能改变伊斯兰教兴起时所代表的阶级利益及其阶级实质。因为他们这样做的同时，又通过战争的手段，把大量战俘变为奴隶，从而为奴隶制社会源源不绝的补充和提供新的奴隶。

体现一般部落民、中、小商人，甚至奴隶的愿望和利益。历史上剥削阶级所掀起的革命运动（无论它是否披上宗教的外衣），有时会举起一面“全民”的旗帜，公开标榜自身是“全民”利益的代表，在“全民”的幌子下，显示出它的“公允”和“正义”。穆罕默德的宗教革命也是这样。尽管这些经文在当时确实起到了迷惑和欺骗教徒的作用，缓和了社会日益尖锐的阶级矛盾和阶级斗争，调节了阶级关系。但它决不能改变这场革命的阶级内容和阶级实质。这种说教，只能有利于巩固奴隶主对奴隶和一般部落民的压迫和剥削，有利于巩固奴隶制，而不是相反。事实上，穆罕默德在进入麦加以后，完全违背了广大穆斯林惩办反对派的心愿，完全违背了《古兰经》关于凡是“对安拉和他的使者作战……他们的报应只是被杀……”（5：33）、对多神教徒，可以“捉获他们，杀死他们”（33：61）的经文规定，充分说明奴隶主阶级内部对立的两派在阶级利益上的完全一致。

“新皈依者最虔诚”。^①奴隶主创教派一旦与反对派妥协之后，一旦获得半岛的实际统治权之后，他们使用牺牲广大穆斯林的利益的手段来巩固奴隶主的统治，强化奴隶主的国家机器。这样，反对派与那些昔日的“兄弟”^②的地位，都发生了巨大的转化。被敌视的反对派，与创教派结合起来，构成了半岛上的新主人；而广大的穆斯林则成了被压迫、被剥削的对象。可见，奴隶主阶级内部两派的分裂和敌对，是暂时的，他们之间的裂痕早晚会弥合起来。新皈依的奴隶主贵族，意识到在伊斯兰教的旗帜下，有利于他们向外扩张，打通商道，寻求新的土地、奴隶、市场和财源。他们以新的狂热投入了对外的征服战争。为此，他们提供了大量钱财、武器、马匹、驼队和从征的将领。例如出身于奴隶主的主要将领就有被誉之为“安拉之剑”的哈立德、攻占叙利亚的叶基德（阿布·苏富扬的长子），攻占伊拉克的赛尔德、攻占埃及的阿慕尔等等。在阿拉伯奴隶主阶级获得对外战争胜利，征服大片异乡地域后，派往这些地

^① 《马克思恩格斯全集》第27卷，第422页。

^② 根据《古兰经》：“惟有众穆民是弟兄，你们要在自己兄弟之间解和”（49：10）。这完全是抹煞阶级界线和阶级对立的。在穆罕默德创教的整个时期，这一经文没有真正实现过。

区担任军政要职的都是出身于奴隶主贵族的显贵人物和哈里发的近亲。如派往埃及任总督的是阿慕尔，派往叙利亚任总督的是阿布·苏富扬的次子穆阿威叶、派往库法的是奥斯曼的胞弟瓦立德等等。就是说，从这场宗教革命的结果来看，它在事实上是把奴隶主作为一个阶级推上了统治地位，使他们在各个领域内根据奴隶主阶级的意志发号施令，奴隶主在这场宗教革命中都得到了当年意想不到的好处。也正由于此，他们对外发动的扩张战争也就和原来为统一半岛、建立统一国家所进行战争的性质完全不同了。如果说前者尚有进步意义的话，这种征服与扩张也就走向它的反面了。

“至于没有统一的君主就决不会出现统一的神，至于神的统一性不过是统一的东方专制君主的反映……。”^①在氏族制解体、奴隶制形成过程中，麦加地区的奴隶主阶级需要自己的君主，正像需要自己的上帝一样，这个所需要的君主必须既能满足他们为统治现世物质生活的需要，又能满足他们来世精神生活的需要。尽管穆罕默德在从事一神安拉的说教时，还不是什么君主，但事情并没有什么两样。因为只有在他最终统一半岛、建立对半岛的统治时，他才最终使安拉成为被半岛各部落所接受的最高主宰神，否则，安拉只不过是信奉者的神，对其他偶像的崇拜者并没有任何神圣性，安拉的种种“启示”，对他们也不具有任何约束力。穆罕默德通过自己的全部活动向半岛奴隶主表明，他恰好是奴隶主阶级所需要的君主，是他们的阶级利益的最好体现者和代表者。他给半岛带来的安拉当然也就是他们应该予以接纳和信奉的独一神了。

穆罕默德从事斗争的各个时期所依靠的力量，它的主力，当然是各部落的广大平民和奴隶，如果没有这支广大的穆斯林队伍为他冲锋陷阵，他将会一事无成；一般中、小商人对穆罕默德创教活动的拥护，完全在于奴隶制关系的确立，在客观上有利于他们的商业活动，有利于他们寻求市场、寻求生路，所以他们是穆斯林大军中的重要力量。这两类人构成了信徒的绝大多数，但是这并不能改变穆罕默德的宗教革命的性质，即它是为实现奴隶主的阶级利益和愿望的一次社会变革运动。他在创教过程中，利用了奴隶，甚至在某些时候还重用了奴隶，如在“城壕战役”中利用了波斯籍奴隶赛尔

^① 《马克思恩格斯全集》第27卷，第65页。

曼的献策，^①任用他自己的奴隶和义子宰德为将领率军出征等等，这不是说，这与它的阶级基础，它所代表的阶级利益有什么矛盾。相反，这恰恰说明“一个统治阶级越能把被统治阶级中的最杰出的人物吸收进来，它的统治越巩固，越险恶。”^②这样做，对整个统治阶级都有利。

“伊斯兰”的原义是顺从和“和平”，意即顺从安拉，只有顺从安拉的人（穆斯林）才能获得和平和安宁。所以《古兰经》特别强调教徒对安拉的顺从，而顺从安拉就必定要顺从它的“使者”。《古兰经》提出，“你（指穆罕默德一引者。下同）说：‘倘若你们喜爱安拉，就当顺从我……’”。（8：31）“你说：‘你们当顺从安拉和使者，。’”（8：32）“你说：‘我确奉命拜安拉……我且奉命为众穆斯林的首领’。”（39：12）穆罕默德把顺从天上的神安拉和顺从地上的“使者”——奴隶主阶级利益的集中代表统一了起来。安拉本来是不存在的，穆罕默德之所以需要安拉，就是为了在假借安拉的名义之下，要信徒们服从“使者”——穆罕默德本人。这就把部落民过去对氏族制的那种绝对忠诚精神变为对安拉在人间“使者”的绝对顺从。

总之，作为上层建筑的伊斯兰教，从它产生，发展以及从它为建立和巩固统一的奴隶制国家的史实中，再好不过地证明了它是如何受麦加地区新兴的奴隶主的支配，又是如何为奴隶制生产关系的确立服务的。

五

穆罕默德的宗教革命之所以如此迅速地获得发展和成功，概括起来，主要原因如下：

首先，这场革命适应了阿拉伯社会历史发展的总趋势、适应了半岛统一的客观要求、适应了麦加地区正在兴起的奴隶制生产关系的需要。伊斯兰教产生前夕，麦加已逐渐发展成为一个典型的商业城市。麦加的奴隶主大多兼营商业，它的大部分居民（中、小商人

^① 德明汉《穆罕默德传》1930，伦敦，第237页。

^② 《马克思恩格斯全集》第25卷，第679页。

和一般部落民)均在不同程度上从经商活动中沾得好处。穆罕默德的整个活动及其结局实际上是向奴隶主阶级表明,他们可以从允诺贸易、保护经商中谋取巨额商业利润,从朝觐季节集市贸易中继续保持大笔经济收益,从统一半岛、向外扩张中寻求新的市场和财源。这使他有可能在短短的二十余年中取得整个奴隶主阶级的拥戴。这场革命在客观上也符合中、小商人和一般部落民(驼夫、卫士等)的需要和利益。他们在穆罕默德的征伐中,求得了生活出路,从反对高利借贷、反对克扣斤两、反对称量不公、遗产继承……等社会主张中,求得了精神上和心理上的某种安慰,使他们把期望托于未来,因此,他们很容易接受这场革命并予以积极支持。如果穆罕默德不能把广大的部落民和中、小商人吸引到伊斯兰教的旗帜下,卷入这一社会运动中来,他将一事无成。

其次,尽管这场革命有着自身政治的和经济的目的,但是,如果它没有宗教的外衣,不采取超人间力量的形式,那么,这场革命的真正目的也是不能实现的。各不同阶级、不同阶层在现实世界里没有共同的利益可言。要发动这些人群,为实现奴隶主阶级的利益而行动但又必须表现为似乎是在为自身利益而奋斗,这只有通过宗教的宣传,煽起他们的宗教狂热,为追求一个虚幻的、非现实的世界的幸福而斗争。这场革命的内容明明是现实的、人间的;它的表现形式却是虚幻的、超人间的。宗教所起的社会作用,也正正在此。如果穆罕默德不进行布道说教,不组织信仰大军,不扩大信仰阵地,一句话,如果他不在广大部落民中进行宣传、组织工作,他是无法最大限度地动员部落民投入这场社会运动,从而促使这场革命迅速成功的。

第三,这场革命的迅速发展和成功还有赖于政教合一的宗教公社的组织保证。他完全依靠了宗教公社这一组织机构从事了多种形式的斗争:政治的和经济的、军事的和宗教的,这些斗争都有利于宗教公社的巩固。他利用宗教公社的组织力量推行一系列制度和律例并宣扬种种宗教禁戒和信条,这既具有强制性——通过宗教公社的行政力量,又具有欺骗性——通过伦理说教,为他的胜利奠定了牢固基础。一当革命形势发展时(由六二八年的侯达比耶协约到六三〇年进入麦加),这一组织得以有条不紊的适应斗争的需要,由治

班一个城市的公社迅速变为统治整个半岛的奴隶主国家，实现对半岛的控制。

最后，穆罕默德在这场革命的不同时期，采取不同的斗争策略，并随着形势的发展和变化，不断变换其斗争手法，是使这场革命得以迅速发展和成功的重要因素之一。他顾忌阶级的破裂而在斗争中对反对派持节制和灵活态度，他对犹太人由联合、妥协到排斥、斗争的策略转变，他对广大穆斯林心愿的背离以及他对多神信仰的巨大让步等等，这一切都是本着整个奴隶主阶级的利益出发的。正因为策略上的这种种变化，赢得了奴隶主反对派的归顺，从而为伊斯兰教在半岛的迅速传播和这场革命的成功和胜利创造了前提。

阿拉伯半岛历史上虽然出现过奴隶制帝国，但它的统治地域只限于局部地区，而且半岛从来也没有统一过。经过穆罕默德的活动，半岛终于建立了统一国家，随后发展为阿拉伯哈里发帝国，这完全有利于半岛社会生产的发展，使阿拉伯民族自此跃入世界文明民族之列。这就为阿拉伯民族随后在经济上、文化上对人类文明做出巨大贡献做了准备。特别是在欧洲处于基督教统治的黑暗时期，阿拉伯民族的这种贡献就更为突出。例如在科学发展上，在西方由希腊人开始的“精确的自然研究。”在中世纪不是由欧洲人，而是“由阿拉伯人继续发展下去”，^①从而为近代自然科学的发展奠定了基础。当然，我们对阿拉伯人的学术活动不能做过高的估价。但穆罕默德的宗教革命所起的作用，则是应以肯定的。至于随着这一革命带来的伊斯兰教，对它给予阿拉伯人在政治、经济、文化上的影响以及人们思想上的作用，同样不能低估；随着历史的前进，宗教的作用，在社会生活的各个领域更为强烈地表现出来，对此我们不能不予以认真的研究。

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷，第60页。

沙俄侵略蒙藏与喇嘛教

黄心川

喇嘛教是我国佛教的一个派别。公元七世纪佛教分别由汉地和尼泊尔开始传入西藏，由于西藏奴隶主统治阶级的提倡和扶持，佛教在和西藏原始的宗教信仰——本教^①经过长期的斗争和融合过程形成了喇嘛教。公元十一世纪至十三世纪，西藏地区出现了很多僧俗结合的封建地方割据势力，因而在喇嘛教中也出现了不少教派。十三世纪花教(萨迦派)头头八思巴被元朝册封为“帝师”后，喇嘛教的上层僧侣和封建主、贵族，在西藏地区建立了联合专政，逐步形成了“政教合一”的制度。十四世纪末宗喀巴(1357—1419)适应封建统治的需要，对喇嘛教进行了改革，创立了黄教(格鲁派)，这派在十五至十六世纪中从西藏传播到了西康(今四川西部)、青海、甘肃、蒙古和内地，成为解放前西藏地方的执政教派和其它地区的宗教教派。

(一) 沙俄利用喇嘛教对蒙古的渗透和分裂

沙皇俄国原是一个欧洲国家，十六世纪下半叶莫斯科大公伊凡四世加冕为沙皇后，开始向东侵略，它最先征服了位于伏尔加河中下游的喀山和阿斯拉特罕两个王国，以后又越过乌拉尔山脉侵占了西伯利亚鄂毕、叶尼塞、勒拿三大河流域的地区，并把它的侵略魔掌伸向我国东北和西北边境地区。十七世纪中叶俄国征服了贝加尔

^①八世纪前藏族社会中占统治地位的宗教，信多神，黄坐犬。

湖以东蒙古喀尔喀部土谢图汗的原辖地、布里雅特蒙古人聚居的地区，建立了伊尔库茨克城堡。布里雅特蒙古人聚居的地区原是萨满教和喇嘛教流行的地区，经常有大量的西藏、蒙古喇嘛到那里去传教。据当地蒙古民族的记载，在一七一二年有一五〇名西藏喇嘛曾去过那里^①。一七二七年中俄签订恰克图条约，确定两国边界后，俄国政府便采取措施断绝布里雅特人与外蒙的宗教中心——瓦尔嘎(库伦)各大寺庙、各教派和“圣地”的联系，同时，派出东正教传教士在布里雅特人中进行诱骗改信东正教的工作。在他们看来，布里雅特人改信东正教后就可成为“完全的俄国人”，并可从游牧生活转变为定居生活。伊尔库茨克的大主教维尼阿明·巴格梁斯基说：“接受东正教，在布里雅特人看来就意味着不仅在信仰方面，而且在语言和生活的各方面要做一个俄国人。”^②东正教士通过向当地居民赠送日常用品，减免赋税，免除某种义务，诱以官职等等手段要求他们加入东正教。但沙俄这种“锁边政策”和“俄罗斯化计划”并没有达到他们预定的目的。于是继任沙皇叶卡特琳娜二世(1762—1796)便转而采取扶持、利用和控制喇嘛教的政策，俄国政府把他们自己装扮成为喇嘛教的“真正保护者”。一七四一年俄国政府在色楞格斯克东南与蒙古边境交界处修建了桑格里寺，一七六四年委任该寺主持喇嘛(锡勒图)丹巴·德尔吉·扎亚也夫为整个布里雅特喇嘛的首脑，并赐以班第达·堪布喇嘛称号^③。一八五三年又拨给该寺一四〇〇俄亩土地(折合三,七八〇英亩)^④。在这个

① 阿·尼·科切托夫：《喇嘛教》，第44页，1973年莫斯科俄文版。

② 姆·纳·古特阔夫：《论西伯利亚民族的俄罗斯化》，见斯·斯·德米洛里雅夫：《苏联历史文献》第3卷，第442页，莫斯科俄文版。

③ 阿·尼·科切托夫：《喇嘛教》，第45页。参见《布里雅特蒙古苏维埃社会主义自治共和国通史》，一九五〇年乌兰乌德版，第157页。班第达、堪布都是喇嘛教的宗教(学衔)职务。班第达是精通佛教经典的最高学位者，堪布是监督学衔的学位。这些学位后来变成了封号一类的东西，某个班第达或堪布死了以后，如果寺庙或王公要求转世，经过上级批准，就可找人转世；这样，拥有班第达、堪布学位的人就多如牛毛了。

④ 考拉尔茨：《苏联宗教》，第451页。一九六二年美国麦克伦伦英文版。参见阿·尼·科切托夫：《喇嘛教》，第48页。科切托夫认为俄国政府在一八六三年拨给桑格里寺一千二百俄亩土地。两者在年代和土地数目上都有出入。

寺庙后来长期居住的喇嘛有四、五千人，吸引了蒙古很多喇嘛来这里学习和修持。此后不久，俄国政府在一七五八年又赐地一，五〇〇俄亩（四，〇五〇英亩），在色楞格斯克西北建立了古西诺奥泽尔寺（鹅湖寺），委任班第达·堪布喇嘛主持庙务，规定该庙定员为三百人，但后来实际数目最高到达二万人。从一八〇九年，这个寺成为俄国境内第一大庙，贝加尔湖以东喇嘛的官方中心，寺的主持喇嘛也成了俄国喇嘛的首脑^①。一八一一年在赤塔附近又赐地一，四〇〇俄亩兴建喇嘛教最高的教育中心“阿格金寺”^②。随着布里雅特地区寺庙的增加，喇嘛的数目也从一七四一年的一五〇名（十一个庙）增加到一八四五年的四，五四六名^③，一八九三年又增加到一五，〇〇〇人，占整个布里雅特居民的十分之一^④。一八五三年俄国政府在外贝加尔湖地区设立了宗教事务管理处，颁布了《关于东西伯利亚喇嘛教僧侣的条例》，对喇嘛的教阶、权利和义务（例如堪布喇嘛分地五〇〇俄亩，锡勒图分地二〇〇俄亩）、寺庙的数目（三十五座）、定员等等都作了规定。由布里雅特族族长和僧院代表会议上选出熟谙俄文的上层喇嘛一人为班第达·堪布喇嘛，经皇帝裁可委以管理所有寺庙和僧众的事务。班第达·堪布喇嘛对沙皇政府负责，他有权向政府推荐所辖各寺主持的人选，但要经由政府批准，分别加委^⑤。这样，上层僧侣无异成了沙皇官僚统治系统中的一个组成部分，把喇嘛教的势力和沙俄统治阶级的利益统一了起来。

俄国政府之所以耗费巨资修建和扩建规模巨大的喇嘛庙，赋予喇嘛各种特权，建立新的宗教中心，这一方面是要通过喇嘛教的管理加强对新征服的蒙古游牧部落的控制，强迫他们定居下来，变成俄罗斯臣民，形成新的行政管理中心，因为蒙古的游牧部落常常是以寺庙为其聚散的中心，寺庙既是举行宗教仪式和聚会的地方，也是

① 阿·尼·科切托夫：《喇嘛教》，第45页。

② 考拉尔茨：《苏联宗教》第541页。

③ 伊·奥·谢格洛夫：《西伯利亚编年史》，吉村柳里日译本第306页，一九四四年日本公论社出版。

④ 阿·尼·科切托夫《喇嘛教》第46页。

⑤ 帕·拉贝，《在西伯利亚的喇嘛中》，巴黎一九〇九年法文版，第106至109页。参见伊·奥·谢格洛夫《西伯利亚编年史》第679页。

进行商业、教育和医疗活动的场所；另一方面是要通过建立新的宗教中心，笼络和控制上层喇嘛，并利用喇嘛们在民间的活动，为俄国政府收集各种税收，拉拢、胁迫外蒙古的游牧部族归并入俄国。例如一七六八年色楞格斯克军事当局曾指定罗·德·兰莎·桑日也夫为色楞格斯克地区达喇嘛，要求“在他指挥下的自己人（喇嘛——原注），以巨大的热情，毫不疏忽地把皇室大宗皮毛税收集到国库中去”^①。也就是说，在外蒙的游牧部落中进行殖民主义活动。

老沙皇侵略、分裂蒙古的一个重要手段是收买、控制蒙古的上层喇嘛、王公，挑拨民族关系，扶植分裂势力。外蒙喇嘛教的头子，库伦的哲布尊丹巴呼图克图^②是他们一直追逐的主要目标。早在彼得一世统治时期，沙俄就着手进行控制外蒙的政治和宗教中心库伦的侵略活动。彼得一世自己曾两次要沙俄托波尔斯克教区大主教设法劝诱库伦哲布尊丹巴呼图克图改信俄国东正教。一七一九年俄国派遣我国的第一届传教士团在去北京路过库伦时，根据彼得的指示曾对外蒙第一世哲布尊丹巴呼图克图罗布藏旺扎布勒三进行过拉拢的工作，但没有成功。以后俄国传教士又对第三世哲布尊丹巴伊什丹巴尼玛玛进行过同样的活动，也遭到失败^③。俄国东正教会妄想：“一旦抓住了呼图克图，他的信徒就会毫无困难地遵奉（东正教）的信仰”^④。一七六三年（乾隆二十八年）年仅五岁的外蒙第三世哲布尊丹巴呼图克图伊什丹巴尼玛坐床后，沙俄曾用非法贸易、金钱利诱等等手段控制了哲布尊丹巴左右的堪布喇嘛扎木巴勒多尔济、尚卓特巴逊都布多尔济、沙克都尔等人，妄图对第三世呼图克图施加影响。这时正值清政府平定准噶尔叛乱，粉碎沙俄侵略不久，叶尔卡特琳娜二世进一步策划侵占蒙古之际。清乾隆帝知道这一情况后于一七六五年发出特别指令，把扎木巴勒多尔济等人调离库伦，到京候命^⑤，以

① 阿·尼·科切托夫《喇嘛教》，第46页。

② 外蒙最大的活佛和封建主，掌握政教两权，采取转世制度。呼图克图是喇嘛教的封号，意指“德行最高者”。呼图克图在宗教上是教主，行政上是首领。

③ 唐盛镛：《一九一一至一九三一年，俄国和苏联在满洲和外蒙的政策》一九五九年美国杜克大学英文版，第283页。

④ M·N·巴甫洛夫斯基：《中俄关系》，一九四九年纽约英文版，第16页。

⑤ 《高宗实录》第742卷，第14页。乾隆三十年八月丁巳。参见妙舟编《蒙藏佛教史》，下卷，一九三五年北京版，第43页。

此斩断沙俄侵略的魔掌。一八七三年（同治十二年）第八世哲布尊丹巴从西藏被迎至库伦时，年仅四岁，沙俄驻库伦的领事为了从小就给他灌输亲俄的思想，曾送给人批欧洲新制的各种玩具。一九〇八年沙俄新任驻华公使科罗斯托维茨（廓索维慈）赴任途中特地到库伦向他赠送价值两万元的金银珠宝和钟表、望远镜等等。一九一一年沙俄导演外蒙“自治”时，哲布尊丹巴又收受沙俄政府的馈赠，沙俄在这个活佛身上所下的赌注，后来发生了效果。沙皇政府除了控制库伦的大活佛外，也笼络、收买其它上层喇嘛、贵族、王公。例如一九一二年沙俄政府和外蒙签订出卖外蒙古权益的《库伦条约》谈判中，俄国全权代表科罗斯托维茨曾用五万卢布收买了外蒙的代表杭达多尔济亲王，并用贵重的钟表、金烟盒、花瓶贿赂了参与谈判的上层喇嘛、贵族王公等等，这个帝国主义分子后来在他所写的回忆录中谈到这件事时还沾沾自喜地说：“未尝发生一点贿赂痕迹”^①

沙俄在蒙古地区的扩张，在二十世纪初进入了一个新的阶段。一九〇七年日本和俄国签订《日俄密约》，日本承认“俄国在外蒙之特殊利益”后，沙俄政府派出了大批乔装布里雅特、卡尔梅克喇嘛的间谍在内外蒙古地区偷窃情报，测绘地形，拉拢收买封建王公贵族，物色代理人等等，活动十分猖獗。当时我国的报刊曾发出警告说：“俄人图蒙之心进行日亟。赴内外蒙旗托言游历，阴作侦探。近如呼伦贝尔一带，又有俄人数十名，由内蒙古达尔汗王旗取道江省（黑龙江），西往外蒙车臣汗各境。其徒皆效僧侣装束，到各处参拜佛象。……该俄人每到一庙，必逗留数日，且多娴熟蒙语，与蒙古喇嘛甚昵。此辈驻庙喇嘛，半多蒙旗贵族，有势力而又为蒙民信仰者，俄人交结之，以为愚弄，势殊可虑。”^②

一九一一年，中国爆发辛亥革命，俄国政府认为这是一个难得“可以利用”的机会，于是，在外蒙古一部分上层喇嘛、贵族、封建王公中策划了外蒙的“自治”。一九一一年八月沙俄政府勾引大活

① 科罗斯托维茨：《库伦条约之始末》，王光祈译。一九七三年影印版第86页。

② 见《东方杂志》第7卷第12号，第377—378页。

佛哲布尊丹巴派土谢图汗军队指挥官杭达多尔济亲王潜往彼得堡去进行密谋，哲布尊丹巴曾向沙皇建议“签订承认外蒙古独立的条约”以及俄蒙邮政、铁路等经济协定。以后，沙皇政府积极地向蒙古投俄当局提供军械弹药，大量经费，并令集结在中俄边境上的俄军侵驻库伦。俄国外交大臣沙查诺夫道出了沙俄包藏的祸心：“蒙古人对于实行自治一事，现在尚无此项能力，不过是替我们煮了一碗好汤，叫我们慢慢咽下而已。换言之，我们对于蒙古势必从此担任保护之责，或者甚至于非将外蒙加以合并不可。”^①列宁在分析当时俄国对外行动时曾一针见血地指出：“俄国政府的整个对外政策，要特别提到渴望侵占（并且已经开始侵占）……蒙古的‘野心’。”^②一九一一年十二月一日外蒙一小撮上层分子在沙俄的支持下，乘着中国各地爆发推翻清朝统治的人民革命运动，悍然宣布“独立”，成立了以哲布尊丹巴呼图克图为大汗的政教合一的“大蒙古国”。在这个封建专制主义国家中，蒙古喇嘛教的第一号头子成了独裁皇帝，第二号头子（二达嘛喇）车林齐密特成了总理，很多上层喇嘛也成了各级政府的行政首脑。他们拥有免交赋税等等特权，据有些材料证实，在“自治”蒙古时期，蒙古总人口的三分之一变成了上层喇嘛和寺庙的阿尔巴特（牧奴）。一九一二年沙皇政府为了使他们在外蒙取得的权益合法化，又强迫外蒙古叛变当局签订了《俄蒙协约》、《俄蒙商务专条》等，通过这些条约掌握了外蒙所有政治、军事、经济等人权，把外蒙变成了沙皇的殖民地。列宁曾尖锐地指出：“俄国同‘独立的’蒙古订立‘条约’（掠夺蒙古）。”^③还指出俄国在蒙古的政策是“冒险和掠夺政策”^④是“破坏我国同伟大的兄弟之邦中华民国的友好关系的行为”^⑤。但是新沙皇的御用学者们为了当前苏联社会帝国主义侵略扩张的需要，竟然修正列宁早已下过的、铁的

① 科罗斯托维茨：《库伦条约之始末》，王光祈译，第19页。

② 列宁：《关于工人代表的某些发言问题》（1912年11月），《列宁全集》第18卷第411页。

③ 列宁：《关于帝国主义的笔记》，《列宁全集》第39卷，第777页。

④ 列宁：《论国民教育部的政策问题》，《列宁全集》第19卷，第128页。

⑤ 列宁：《关于杜马中的工人代表和他们的宣言问题》《列宁全集》第18卷，第416页。

定论，胡说：“蒙古实现自治，尽管这是在对沙俄政府处于不平等和依附的情况下实现的，可是它终究使蒙古人民和国际革命运动先锋队的俄国建立了更加紧密的联系……蒙古实行自治也是在走向恢复蒙古国家道路上的重要一步，而这在蒙古历史上，客观上来说是一个进步的现象”。^①我们知道，外蒙的“自治”是在沙俄帝国主义导演下，由一小撮封建王公、贵族、喇嘛教上层分子发动起来的。他们把外蒙的经济命脉，拱手送给俄国，同时对广大人民加紧压迫和剥削，实行极端黑暗的神权统治，这种“独立”是和人民的利益完全背道而驰的，丝毫没有有什么进步可言。他们尽管标榜要为蒙古民族求得解放，但实际上是对蒙古的人民革命起了极大的麻痹、拖延和破坏作用，这种由帝国主义、封建主义煽起的民族主义运动是和外蒙古广大人民、爱国知识分子等所从事的民族解放运动根本不同的。新沙皇的御用学者们为了替老沙皇的罪行辩护，采取诡辩的手法，硬把这两种不同道路的斗争凑合在一起，这是对历史的歪曲，也是对外蒙人民革命的诬蔑。

（二）沙俄利用喇嘛教对西藏的争夺和颠覆

沙俄图谋侵占我国西藏远在彼得一世在位时就已经开始，一七二一年一月三十日（俄历同年一月十九日）彼得曾经向俄国枢密院下令说：“与中国的……达赖喇嘛住地亦应有商务往来。但此等商务往来的目的并不在于牟利，而在于……探访何地出产黄金？产量如何？欲往其地何路可通？即便路甚艰险，亦须查明能否到达其地并加以占领”^②。彼得这个野心虽然没有得逞，但他所定下的侵略方针，一直为后继的沙皇们所遵循。

在十八世纪至十九世纪上半叶，沙俄一直觊觎着西藏。他们利用布里雅特、加尔梅克喇嘛教徒去西藏进香、求学、修行等机会，^③

① 齐赫文斯基：《中国近代史》，第523至524页，一九七二年莫斯科俄文版。

② 《一六四九年以来俄罗斯帝国法令全集》，俄罗斯帝国秘书厅刊本，第6卷，一八三〇年，第313页。转引自张广达：《沙俄侵藏考略》《中央民族学院学报》一九七八年第1期，第21页。

③ 俄国布里雅特、卡尔梅克喇嘛教寺僧在其经院组织系统上对我国西藏的拉萨三大寺和日喀则的扎什伦布寺都保持直接的关系，俄国上层喇嘛到上述黄教四大寺进修、学习，取得学位，为其完成学业最高阶段的标志。

或者通过“科学考察”、经商及俄国在华东正教传教士团的活动等，大肆搜集西藏和西藏附近地区的情报，笼络和收买西藏上层人士，为他们以后大规模的侵略作了充分的准备。

一八四〇年鸦片战争迫使我国沦为半殖民地后，沙俄乘机强迫我国签订了《瑷珲条约》、《北京条约》等不平等条约，夺走了我国边疆地区大量土地，从而在短时期内接近了我国西藏地区，与此同时，英帝国主义占领了不丹、尼泊尔、印度等地，与沙俄在西南亚、中亚展开了斗争。在这场角逐中，西藏成了他们争夺的目标。因此，沙俄加紧了对西藏侵略的步骤，在十九世纪下半叶和二十世纪初，进行了一系列的、具体的侵略活动。例如俄国政府在一八七〇至一八八八年中五次组织了以总参谋部军官尼·米·普尔热瓦斯基为首的“考察队”去西藏和西藏邻近的地区搜集情报，勘探地形，探察入藏道路，拉拢和结交蒙藏上层分子。一八七九年普尔热瓦斯基曾奉沙皇亚历山大二世的直接命令去西藏首府进行“考察”，为此俄国国库拨款两万九千卢布，这次“考察”的目的，普尔热瓦斯基在给俄国总参谋部的报告中直认不讳地说：“达赖喇嘛的宗教统治，遍及于整个内亚、东亚和南亚……在达赖喇嘛的宝座旁，不同出身、不同语言、不同习俗、不同生活方式的人聚集在一堂。对于他们来说共同点只有一个，即宗教……拥有两亿五千万信徒的宗教权力，一经掌握在有经验和有天才的人手里，毕竟是一种可怕的力量，安抚它，笼络它，如有可能的话，就和他交朋友——我觉得，正是从这里俄国能够获得相当大的利益”^①。普尔热瓦斯基一行人在越过唐古拉山口以北时，残暴地屠杀了我藏胞崖热姓部牧民四人，打伤多人^②。在潜入离拉萨约二二〇公里的那曲地区时，因遭到爱国的藏族人民、僧侣的强烈反抗才不得不折回青海。可是苏修的御用学者至今还在吹捧这个帝国主义分子为“西藏的哥伦布”，表示要“向那亲爱的亡灵（指普尔热瓦斯基——引译者）致敬，这亡灵便会乐意地把他蓄积的全部并不复杂的精神武器转赠给

① 一八七八年八月二十四日尼·米·普尔热瓦斯基呈报总参谋部及地理学会《关于预定去西藏考察的报告》，转引自尼·费·杜勃洛文：《普尔热瓦斯基传》附录14，第579—580页，一八九〇年彼得堡俄文版。

② 吴丰培辑：《清季筹藏奏牍》，第1辑，文硕奏稿附录。

你”^①。又如一八九二年，沙皇亚历山大三世曾批准从国库中拨出三万卢布组织以伏·伊·罗伯洛夫斯基等为首的两个“考察队”去青藏高原进行测量，一八九五年三月，这批侵略者闯入黄河河源一带时，受到当地藏族人民的反抗，入侵者竟开枪打死我藏族同胞多人。当这些侵略者返回俄国时，沙皇尼古拉二世还特地接见并颁发奖章。再如一九〇〇年冬，俄国总参谋部派出以军官彼·库·科兹洛夫（廓泽罗伏）为首的“考察队”去西藏附近地区活动，这批入侵强盗在距吕都八站的琐图地方，“竟枪毙百姓男女二十一人，受伤十九名，烧毁民房，抢去马匹”^②。此外，沙俄还利用与我国宗教有联系的一些布里雅特、加尔梅克喇嘛，收集西藏和我国内地的情报，在藏族上层中间进行拉拢和分裂活动。据日本和尚河口慧海记述，一八八九年在西藏甘丹寺、色拉寺、大昭寺和扎什伦布寺学习和进香的布里雅特、加尔梅克人就有一五〇—一三〇〇人^③，这些人的活动曾引起清政府的注意。一八八九年驻藏帮办大臣升泰在给清帝的奏折中说：“蒙古人由草地来礼佛者，络绎不绝，随来人类，颇杂俄人”^④，但是清廷没有采取有效的防止措施。

俄国为了侵略蒙藏需要，一直鼓励俄国资产阶级学术界对西藏、蒙古佛学和民俗学的研究。远在十八世纪初，这种研究就开始了。沙皇彼得一世曾亲自发布关于收集和保存藏文、梵文、中亚各种文字等等佛经抄本的命令。以后沙皇政府又通过公开的外交途径或者秘密派遣“考察队”、佛教学者、喇嘛等等去我国各地搜集、盗窃有关佛教经典、文物。例如，十八世纪七十年代，帝俄科学院派出帕拉斯等人到色楞格斯河流域布里雅特蒙古人中间大力结交住在当地的西藏喇嘛，搜集有关蒙藏地理、政治、宗教情报及蒙藏语的抄本、刻本图书。后来帕拉斯又到伏尔加河加尔梅克人中活动，搜集蒙藏历史和宗教文献。又如一九〇五年沙俄派遣到新疆吐鲁番地区作“地质调查”的奥保尔捷夫得知敦煌古文书出土后，马上穿过戈壁沙漠赶到敦煌千佛洞，最先从管理千佛洞的王道上手中骗取

① B·依沃尔金：《为了祖国的荣誉》，载苏联《星火》杂志一九七四年第15期。

② 《清季筹藏奏牍》，第1辑，安成奏牍。

③ 河口慧海：《西藏旅行记》卷下，第169页，一九〇五年东京日文版。

④ 《清季筹藏奏牍》，第2辑，升泰奏牍，卷2。

了两大包用藏文、汉文、梵文、中亚文写的佛教文献。一九一四年俄国“探险家”奥尔登布格继英国斯坦因、法国伯希和之后又去敦煌盗走了一部分汉文佛教文献，其中已知有隋大业四年（公元六〇八年）书写的《大般涅槃经》，唐宝历二年（公元八二六年）手写的《大乘起信论》等等^①。目前苏联保存的敦煌文书据苏联科学院已经公布的数目为一千二百四十三号^②。但据日本学者多方面的调查和统计，约为一万号，占敦煌文书总数的四分之一^③。再如一九一〇年俄国科学院曾派出院士、资产阶级佛学权威谢尔巴茨基去拉萨等地收集和“复写佛教经书”，偷窃了不少喇嘛教的文物，这个院士还受到达赖十三世亲自的接待^④。长期潜伏在达赖十三世身边的俄国大间谍德尔智也曾从达赖手中盗去印度著名的僧侣、佛教哲学家莲花戒手写的《修定论》（*Bhavanakrama*）等稀世珍本。《修定论》目前已译成多种欧洲文字^⑤。因此，俄国在长时期内积累了大量贵重的西藏历史、佛教和其它方面的文献，这些文献现在集中保存在苏联科学院所属列宁格勒的亚洲博物馆和苏联科学院布里雅特分院的社会科学研究所。在老沙皇统治时期，俄国出现过很多研究佛学的资产阶级学者。他们写过西藏佛教史、因明（逻辑）史，编过佛教丛书和佛教大辞典，在西欧资产阶级学术界颇有些名声。这类重要著述和翻译自一九七〇年至一九一七年共有八十五种之多^⑥。目前，“西藏学”的研究在苏联仍很盛行，苏联的“西藏学家”根据新沙皇对外扩张的需要，写了大量论文著作，召开了多次座谈、讨论会，竭力为老沙皇利用喇嘛教侵略蒙藏的罪行辩护，疯狂地对我国宗教和民族政策进行攻击和诬蔑。

① 西原本治：《西域探险家的侧面》，载《世界美术全集月报》第14，日本平凡社。

② 伯希科夫：《远东民族研究所所藏敦煌汉文写本文献目录》第1卷（一九六二），第2卷（一九六七），莫斯科俄文版。

③ 长泽和俊：《敦煌》，第47页及第204页补注，一九七四年东京日文版。

④ C·柏尔，《西藏的过去和现在》，第115页。

⑤ E·E·奥伯米勒：《西藏的梵文抄本：莲花戒的“修定论”》，载印度《西藏月刊》第2卷1期（一九七七年春季）第29页。

⑥ 基达连科：《东方哲学书目》佛教部分，莫斯科大学哲学系打印本。这个统计极不完整。

十九世纪下半叶，俄帝和英帝在中亚地区开始了争夺殖民地的竞争，西藏靠近中亚，一直是他们争夺的一个目标。俄国陆军大臣库罗巴特金(1848——1938年)在他的日记中供认：“我们皇上的脑袋中有宏大的计划：为俄国夺取满洲，把朝鲜并入俄国。还想把西藏并入本国”^①。亚历山大三世和尼古拉二世为了打开西藏的门户，采取过种种阴谋诡计，其中之一就是利用喇嘛教。为此，俄国的资产阶级舆论界一直鼓吹佛教是和“俄罗斯精神”相一致的，俄国要利用喇嘛教去笼络、征服西藏及其附近地区。俄国侵华的急先锋、华俄道胜银行的经理和中东铁路的董事长、俄国报纸的发行人爱·爱·乌赫多姆斯基在一八九二年及一九〇四年中分别抛出了《到拉萨之路》和《漫谈喇嘛教地区》，他在后一书中写道：“在最完整地表现为佛教的亚洲教义和俄罗斯的民族精神之间建立起一个共同体难道是不可能的吗？为什么亚洲本能地感觉到那种被称为东方的那一部分精神世界是在俄国呢？深厚的宗教感情同亚洲与俄国的神秘的向往相遇的原因就是对沙皇虔诚的尊敬。”^②这个帝国主义分子还赤裸裸地说，俄国政府只要控制了达赖、班禅，就能“在精神上征服和笼络住这个喇嘛世界”^③。

一八九五年，西藏十三世达赖喇嘛实行“亲政”，掌握了政教人权。他鉴于英帝的步步逼紧，人民的不断反抗，清廷的腐朽无能，妄想依靠其他大国，保持其专制统治，于是，沙俄便乘虚而入，派出大特务德尔智(Аргван Держев, 藏名罗桑古巴，中国史籍译为阿王，1849——1938年)去藏进行种种阴谋活动。德尔智出生于贝加尔湖以西乌丁斯克省朱林斯卡耶的一个布里雅特蒙古人的家庭，幼时在家乡的喇嘛庙以后又在蒙古学塾受过喇嘛教的训练，大概在一八七五年左右随布里雅特进香队伍至西藏哲蚌寺学习藏语和喇嘛教的经典，获得该寺的拉让巴格西学位(一级格

① 《库罗巴特金日记》(一九〇三年二月十六日)，苏联《红色档案》杂志一九二二年第2卷，第31页。

② 爱·爱·乌赫多姆斯基：《关于中国的事件》，转引自海因茨·科尔维策尔：《黄祸：一个口号的历史：帝国主义思想研究》，第100页以下。

③ 爱·爱·乌赫多姆斯基：《漫谈喇嘛教地区》，第128页，一九〇四年彼得堡俄文版。

西)。①以后，他受俄国外交部和总参谋部的指示经常往返于俄国和西藏之间，一八九八年从俄国回西藏时，带了很多珍贵的“礼物”和“重金”，利用收买、送礼、布施等手段，逐渐结纳了西藏的一些上层喇嘛和贵族，特别是取得了达赖首席噶伦②夏扎·边觉夺吉等人的信任，终于当上了达赖的侍讲（参宁堪布③），以后又正式当上了达赖的外交秘书，成为“左右达赖喇嘛势力远在中国驻藏大臣之上”的人物。据说一八九九年达赖发动政变，排除原摄政第穆呼图克图一派势力，亲自执政，也是由于德尔智买通驻藏大臣未将情况上报清廷的结果④。德尔智在亲近西藏封建上层统治集团的过程中，一直散布什么清廷不可恃，英人不足畏，只有依靠强大的俄国，才能维护西藏的存在和挽救黄教的命运。他为了制造亲俄舆论，援引黄教经典中的传说故事，写了一本小册子，这个小册子的内容大意是：在距今一千三百到二千年以前，气候温和、物产丰富、景色绮丽的克什米尔地方佛教很盛行，在克什米尔稍为北面有一个称为“香巴拉”（Shambala）⑤的国家，是菩萨或者罗汉所居的地方。这个优美的国家曾一度被伊斯兰教消灭，但根据佛教“正因正果”的道理，将来在这个国家佛教必然要复兴，而且要出现一个统一世界的“佛法大王”，这个“佛法大王”也就是黄教创建者宗喀巴的化身。德尔智胡诌的“香巴拉”按地理方向无疑地就是指的俄国，“佛法大王”也就是沙皇尼古拉二世⑥。德尔智这种“香巴拉”、

① 格西，喇嘛教的学位名称。一个学经喇嘛，在学完必修的五部经典之后，经过辩论考试，可以获得格西学位。格西分四等，第一等称为拉让巴。

② 原西藏地方政府（噶厦）设委员四人，藏名叫噶伦，照例三俗一僧。清顺政府规定噶伦是三品官。

③ 与达赖辩论经典者。

④ 张广达：《沙俄侵藏考略》、《中央民族学院学报》第1期，第59页。原引自菲尔希纳：《亚洲风云》，第4页，一九二三年柏林德文版。

⑤ 按喇嘛教神话，香巴拉是释迦牟尼所说的密法经文保存的地方。它被描写成是一个神秘的小王国，周围有雪山环绕，中间陆地上有一大城，城内有王宫、果园、佛教徒修法的坛城等等，该城为苏堪德拉王所建。据很多学者研究，香巴拉最初可能是印度以外的一个真实地方，后来逐渐渲染成为佛教徒的一种理想的王国。

⑥ 河口慧海：《西藏旅行记》，卷下，第172至174页。参见R·A·鲁本：《蒙古的民族主义》，载《皇家中亚学会会刊》，第14卷第15页。

“白沙皇是活佛转世”的说教，其实，也不是他的独创。远在叶卡特琳娜二世执政时期，加尔梅克的僧侣就宣扬叶卡特琳娜二世是“伟大的白度母的化身”，“白沙皇”就是“活佛”，以后还创造了历代沙皇都是卡特琳娜转世的神活^①。在与德尔智同时代的俄国喇嘛中也鼓吹这种舆论，如一九一三年加尔梅克喇嘛丹波·乌里扬诺夫在其所著的《释尊有关罗曼诺夫王朝的预言和一九〇四至一九〇五年我游历西藏的札记》中说：“巴香拉就是俄国，俄国沙皇也就是香巴拉的君主”^②。俄国喇嘛宣传这种神话，无非是要为老沙皇的统治和侵略假托神意，制造种种理论的根据，借以欺骗和麻痹人民。德尔智在俄国十月革命胜利后回国，为了对抗苏联的社会主义改造，在我国抗日时期又鼓吹他的这套东西，他把投靠的新主子日本又比附为佛教的“香巴拉”^③。德尔智的这些胡诌原是不值一提的，但是在迷信的喇嘛教徒中确实起过作用。俄国的东正教在塞尔维亚的斯拉夫人中也创造过相似的关于“沙皇的万能”的神话。

达赖在德尔智的长期影响和煽动下，逐渐投靠俄国，一九〇〇年（光绪二十六年）曾密遣德尔智和达赖的大仲尼（付官长）等经由尼泊尔、印度到俄国敖德萨。德尔智携有达赖给沙皇的亲笔信。达赖称沙皇为“保护佛法的皇帝”，希望与俄国建立良好的关系等等。尼古拉二世在雅尔塔的西瓦底亚行宫接见了德尔智等人^④。翌年（一九〇一年）四月德尔智又以“西藏特使”的身分率领堪布卓尼罗卜藏衰觉坚赞，索本仁仲彭错等八名西藏叛变官员再次经印度到俄国活动，沙皇于七月六日在大彼得霍夫宫接见了西藏使团。接见后沙皇赠给达赖一套俄国东正教大主教的法衣，这意味着授予达赖大主教的教阶。同日，皇后也接见了使团。七月八日俄国外交大臣兰斯多夫和财政大臣维特又分别和德尔智进行了长时间的会谈。据当时俄国报刊透露，德尔智这次赴俄的使命是要在“俄京彼得堡建立

① 阿·尼科切托夫：《喇嘛教》，第53页。

② 上书第170页。

③ G·D·R·菲立普：《西伯利亚的黎明，贝加尔湖的蒙古人》，一九四二年伦敦版，第168页。

④ 一九〇〇年十月十五日（俄历十月二日）《圣彼得日报》载称：“皇帝陛下于九月三十日（俄历）星期六在西瓦底亚行宫接见西藏达赖喇嘛的首席参宁堪布阿旺·道尔济也夫（德尔智）”，见英国蓝皮书《关于西藏的文件》，帐1920，第113页，第31号文件附件。

永久性的使团，以谋促进和俄国的亲善关系”等等^①。一九〇一年十月德尔智由俄国回西藏，于一九〇二年一月到达拉萨，随后，沙俄政府就派出两支队伍：一支由俄国总参谋部军官阿·尼·奥尔洛夫率领，由两百峰骆驼驮运着枪枝弹药，伪装成科学考察团，经库伦取道青海柴达木，翻过唐古拉山到达拉萨；另一支由受过间谍训练的布里雅特人赖策仁贝率领，扮作蒙古客商，由五十匹马和两百头牦牛运送枪械弹药沿青海的托索湖、鄂陵湖经黄河上源南下入藏到拉萨^②。这些无疑是“西藏使团”去俄国，和俄国总参谋部“安排”的内容。

在德尔智这次去俄国时，据当时英国和中国报刊揭露，他们还代表西藏地方当局与俄国政府非法地签订了由俄国保护西藏的“俄藏条约”，该约第三款称：“至于俄国东正教和喇嘛教的信仰在藏传播应完全自由，但其他宗教义旨必须绝对禁止。为此目的，大喇嘛和北京东正教传教士团的监护官应亲密共进，互相协作，以此保证两教的自由传播，并为防止宗教纠纷而采取一切措施”^③。这个条约签订后，西藏地方当局一些亲俄派认为有了政治靠山，达赖“对英态度由当初的胆怯如兔突然变为雄壮如狮”^④。清廷在闻知这个条约后，曾电令驻俄公使胡维德对俄表示“决不承认”的声明^⑤。胡维德还当面斥责德尔智的无耻行径，指出“藏事应请驻藏大臣转奏核办，外务应由朝廷主持”，这个穿着“洋装出见”的喇

① 俄皇接见德尔智使团一事，在一九〇一年俄历六月二十五日（公历七月八日）俄国官方刊物《公报》上宣布过。一九〇一年俄历六月十二日（公历六月二十五日）的《敦煌新闻》也报导过德尔智到俄的新闻。此事清驻俄参赞胡维德也向总理各国事务衙门报告“西藏进专使到俄，用头等礼接待，今日谒俄主遣闻云”。因此，是完全可以确定的。参见《李文忠公全书》，电稿卷39；英国蓝皮书，《有关西藏文件》（1920），第113页。

② 梅拉：《西藏与俄国的阴谋》，载《皇家中亚学会会刊》第45卷第3期，第34至35页。一九〇三年旧历十月十八日（光绪二十九年）驻藏大臣电告俄兵入藏，也可能指的是这些活动。参见《东方杂志》创刊号第239页。

③ 引自中国传教差会编：《教务杂志》“编者评论”，第35卷，一九〇四年第3期第144页。

④ 荣赫聘：《印度与西藏》，伦敦第2版，第320页。

⑤ 《奏复西藏情形并善后事宜折》，见《清季筹藏奏牍》第1辑，张荫棠奏牍，卷5，第2页。

嘛，只好“唯唯无词”以答^①。英国政府也向沙俄发出照会，表示不能漠视改变西藏现状的行动。在这种情况下，俄国外交大臣不得不假惺惺地宣称，德尔智的“使命纯然是宗教性质的”^②。一九〇三年四月，俄国外交大臣又一次向英国外交大臣兰斯多恩保证，俄国“既没有和俄国自身，也没有和中国或其他任何国家订立条约，俄国政府在西藏既没有代理人，也没有打算在那里派出代理人或使团”^③。但据清廷驻藏大臣一九〇三年十月报告俄国在藏地建筑炮台、派兵入藏等情况^④，日本河口慧海在藏目睹以及在西藏统治人物中所了解到的事实^⑤，以及英国侵藏指挥官荣赫鹏的报告^⑥、英国外交部蓝皮书有关西藏问题的记载，结合当时国际形势以及达赖的动向等等，这个密约是有具体行动可以证明的。从这些具体活动中可以看出：俄国已着手进行并吞西藏，他们企图首先把西藏变为保护国，然后再加以并吞。俄国在侵略西藏中遇到的主要对手是英国，这正如列宁所指出：俄国要“在亚洲打败英国（夺取整个波斯、蒙古和西藏等等）”^⑦。另外，也可以看出，他们不单利用喇嘛教而且也想利用东正教作为精神侵略的思想武器，把两种宗教配合起来使用，这正如沙皇尼古拉二世赠给达赖东正教大主教法衣所表明的那样。老沙皇这个侵略计划虽然没有得逞，但是新沙皇还想把它实现。今日新沙皇的御用学者们正在喋喋不休地论证西藏佛塔和俄国东正教教堂装饰的共同特征，出于同源，赋有同样意义^⑧，真是荒诞已极！

一九〇四年英国发动的大规模的军事入侵西藏后，达赖在德尔智的唆使、挟持下，由布里雅特蒙古喇嘛七十名作为护卫，仓皇逃

① 《寄西安行军机处》，《李文忠公全书》电稿，第30卷，第19页。

② C·柏尔：《西藏的过去和现在》，第六十三页。

③ 同上书，第65页。参照英外交部蓝皮书《有关西藏文件》卷1920，第187页。

④ 《东方杂志》一九〇四年第1期，第239页。

⑤ 河口慧海：《西藏旅行记》，卷下，第130页。

⑥ 荣赫鹏：《印度与西藏》，第320页末。

⑦ 列宁：《论单独媾和》，《列宁全集》第23卷，第128页。

⑧ 库兹纳索夫：《本教之起源》，载印度《西藏评论》第3卷，一九七四年第1第2号合订本，第15页。

入外蒙库伦。达赖原想投奔俄国，但由于清廷事先知道了这个消息，设法阻止，没有达到目的。达赖在一九〇五年春秘密派遣德尔智携带他的书信和礼物去彼得堡谒见沙皇^①。关于此事。俄国外交部亚洲司司长曾面告英国驻俄大使，承认沙皇确实接见了德尔智，并接受了礼品（佛象一尊，佛教祷文一件，织锦一付）。达赖在他的信中向“伟大的白沙皇”致敬，乞求俄国政府“保护”他的生命安全，重返拉萨等等。沙皇给达赖的复信表示了对达赖的关注和慰问。同年夏天，俄国驻清公使璞科第又奉沙皇之命，特往库伦探视达赖，赠给礼物，怂恿达赖再去俄国。由璞科第带给达赖的沙皇信中说：“当伟大崇高的教主巡行与俄罗斯毗邻的北蒙时，我的大批皈依佛教的臣民，荣幸地向您致意。由于我的臣民有此机缘，从您有益的精神影响中获得恩泽，我感到欢欣。我恳请您接受我对您衷心的谢忱和问候”^②。一九〇五年九月，清政府命令达赖返藏，次年四月，在达赖由库伦动身返藏时，俄国政府竟正式要求派遣由布里雅特“佛教徒”组成的“兵队”护送，这一无理要求遭到了清政府的驳斥：“达赖世受国家恩命，律持佛教。此次行程……无庸他国人干涉，俄派佛教人随行一节，断难允准”^③。

一九〇五年，日俄战争爆发后，沙俄为了对付日本的战争，同时要防止正在崛起的德国，因此不得不在西藏问题上同英国妥协，彼此划分在亚洲的势力范围，于一九〇七年背着中国政府签订了《英俄条约》。在条约谈判中，帝俄为了对抗英人享有访问西藏的权利，提出了俄国佛教徒应保持他们和达赖喇嘛以及西藏其它佛教代表

① 这里附带提一下德尔智这个反华小丑的最后下场。德尔智在十月革命后，一直在伊尔库茨克任班第达·堪布喇嘛。他组织了一个佛教改良派，鼓吹佛教和苏维埃政权无论在意识形态或者政治实践方面都是一致的，以此对抗马克思列宁主义的传播。在抗日战争时期，这个小丑迫不及待地跳了出来，在布里雅特佛教徒中鼓吹他那套“香巴拉”理论，把“香巴拉”附会为他投靠的新主子日本帝国主义，进行反共、反华。一九三七年因充当日本军国主义的代理人被捕，翌年死于乌兰乌德监狱中。参见考拉尔茨：《苏联宗教》，第454至457页。

② 梅拉：《西藏与俄国的阴谋》，载《皇家中亚学会会刊》第45卷第1期，第47页，注63。

③ 《外部致胡维德俄派佛教人护送达赖断难允许电》，《清季外交史料》第196卷，第21页。

直接交往的权利^①，这些谈判结果反映在《英俄条约》第二款中。

“……尚有明白声明者，即英、俄两国佛教徒，关于纯粹宗教事务，得与达赖喇嘛以及藏中其他佛教代表直接来往。英俄两国直接负责，不使此项直接来往，损及本约规定”^②

这个声明说明，即使英国在西藏取得优势，沙俄还念念不忘利用佛教作为继续渗透、拉拢西藏的工具，妄图有朝一日，实现他们把西藏化入俄国版图的美梦。

一九〇七年末达赖在返藏之前曾去北京朝见光绪皇帝和慈禧太后，德尔智也参加了这次觐见。

一九〇八年一月（光绪三十四元月），达赖到达山西五台山。沙皇又特地派人去“探望”，除了送给达赖大批礼物外，还转给了尼古拉二世的信件。使者表示，由于达赖的祈福沙皇已经生了太子，太子相貌类似藏人，因之取名为“达赖喇嘛皇子”，俄国沙皇愈益信仰佛教，已勒令在俄国首都建立喇嘛庙和佛寺等^③，极尽拉笼阿谀之能事。

同年八月，达赖由五台山回到北京后，俄国新任驻京公使科罗斯托维茨又往“谒见”，暗中煽动达赖反对清政府对西藏的改革，这次“谒见”，德尔智也在座^④。一九〇八年十二月达赖离京抵西塔尔寺，俄国总参谋部派遣来我国“探测”的科慈洛夫再一次前往“会晤”。与此同时，尼古拉二世无视我国的主权，在俄都接见了“达赖专使宁万及其随员”^⑤。一九一〇年达赖叛国投英，德尔智等噶使达赖第二次逃离拉萨，潜往印度大吉岭。翌年，沙皇尼古拉二

① 维·彼·里昂节夫：《一八八八——一八一九年外国在西藏的扩张》，中译本，第106页。原引自《俄国外交政策档案库档案》。

② 转引自余素著：《清季英国侵略西藏史》附录。一九五九年中文版，第175页。

③ 多田等观：《十二世达赖喇嘛传》，东京日文版第49至48页。这里提到的喇嘛庙是沙皇于一九〇五年下诏在彼得堡近郊，按照西藏庙宇形式建筑起来的，一九一三年落成，德尔智曾任筹建委员会主任。沙皇修建这座庙的目的是要拉笼、讨好蒙藏的喇嘛。十月革命后已改为博物馆。

④ 科罗斯托维茨（廓索维慈）：《库伦条约之始末》，第46页。

⑤ 《闻俄皇接见达赖专使电》，载《清季外交史料》卷3，第213页，一九〇九年四月五日。

世还念念不忘给达赖写信，煽动达赖继续坚持叛国活动。一九一一年我国爆发辛亥革命后，沙俄和英帝一起暗中活动，怂恿以达赖为首的西藏分裂势力，妄图把西藏从祖国分离出去，但由于遭到我国各族人民包括藏族人民以及爱国的上层人士在内的坚决反对，也由于帝国主义之间矛盾的加深，这两个帝国主义国家都没有敢公开承认西藏的“独立”。

一九一三年正当召开西姆拉会议期间，俄国政府指使德尔智怂恿达赖与外蒙叛变当局勾结，让西藏脱离祖国。德尔智曾携带达赖的信件，代表达赖潜往库伦和外蒙叛变当局签订了非法的“蒙藏条约”。这个条约签订于一九一三年一月，蒙古方面公开出面的全权代表是所谓“大蒙古国”代理外交部长喇嘛罗布顿，西藏方面则是西藏银行行长卡钦罗桑。全文共九款。该约声称“蒙古与西藏均已摆脱满清的羁绊从中国分离出来，自成独立的国家”，“西藏达赖喇嘛承认蒙古之自治权及辛亥年十一月九日黄教首领宣布的独立”“蒙古政府承认西藏的自治与宗教首领达赖喇嘛的独立”“两国为谋黄教的繁荣将采取同一措施”“在内忧外患之际要永远互相援助”等等^①。这个条约由于遭到我国各族人民特别是蒙藏人民的反对，英帝的嫉妒，西藏地方当局虽然后来曾加以否认，诡称“达赖从未授权德尔智和蒙古签订任何条约，给予德尔智的信不过是一种普通信札，要求他为佛教的利益尽力”等等^②。但是他们从未敢公布达赖给德尔智信件的真本。《蒙藏条约》的签订是蒙藏地方反动势力出卖祖国权益，投靠沙皇帝国主义的背叛行为，也是老沙皇分裂蒙藏地区的铁的证据。

目前新沙皇的御用学者们仍然拜倒在老沙皇的脚下，一直没有忘掉利用西藏的宗教对我国进行诬蔑和诽谤。苏联在一九七五年出版了一本大肆攻击我国民族政策和宗教政策的书^③。在这本书中胡说：“七至九世纪的西藏帝国从来就不是中国皇帝的附属国”。众所周

① C·柏尔：《西藏的过去和现在》，一九二四年英国牛津英文版，第304页。
上面引文引自《蒙藏条约》前言，第一至四款。

② C·柏尔：《西藏的过去和现在》，第229页。

③苏联科学院远东民族研究所编：《毛泽东在中国少数民族地区的大国主义政策》，政治出版社，一九七五年。

知，西藏地区自古以来就是我国领土的一部分。我国青藏高原综合科学考察队在西藏申扎县北羌塘高原四千五百米左右的河谷阶地发现的石器表明，藏族人民和中原地区的汉族人民在文化上早已有了联系。在汉朝时，居住在我国西北地区的古代民族羌人的一部分曾与西藏土著民族相融合，成为藏族形成的前身。在唐朝时（七至九世纪）西藏建立了吐蕃奴隶王朝后，唐封吐蕃王松赞干布为附马都尉西海郡王。藏地和汉地之间在政治、经济、文化等方面的交往有了很大发展。据不完全统计，自公元六三四年到八四六年的二百一十三年中，唐朝和吐蕃双方使者来往达一百九十一一次，特别是唐朝宗室文成公主和金城公主先后嫁给吐蕃两位赞普，把汉族地区的农业、手工业技术、文学艺术等等带到了西藏，西藏的医学、服饰、游艺等等也传到了内地，汉藏文化水乳交融，不可分割。上述历史事实是对苏联领导团集妄图分裂我国神圣领土西藏所制造的种种谬论最好的反击。近年来，苏联的一些御用学者还恣意歪曲西藏的宗教历史。例如列宁格勒的勃·库兹纳索夫曾把西藏土著的巫教——本教说成是由中亚传入的外来宗教，说什么“本教和（波斯的）太阳神教最初可能是一个宗教的两支”^①，这种毫无历史根据的推测，明显地是要为新沙皇的侵略制造舆论，寻找历史根据。

宗教是剥削阶级维护其反动统治，用来麻痹人民的“鸦片”。在帝国主义时代，始终是殖民主义和帝国主义的工具，沙俄在侵华过程中一直使用这个工具。它利用东正教打入我国“心脏”，盗窃情报，为帝俄侵略出谋献策，灌输反华思想，残害中国人民，充当反华急先锋；利用伊斯兰教，挑拨民族关系，扶持地方反动势力，强迫、利诱我国穆斯林居民投入俄国的牢笼，妄想把西北大片地区变为俄国的殖民地；利用喇嘛教拉拢、收买封建贵族、宗教上层分子，大搞分裂颠覆活动，妄图达到侵占蒙藏的目的。沙俄利用喇嘛教侵略蒙藏只不过是它的整个宗教侵略中的一个组成方面，但即使这个方面也充分暴露出了沙俄帝国主义凶狠而又狡黠的面貌、封建军事帝国主义的反动本质，它给中国人民带来的深重灾难，至今记忆犹新。

^① 勃·库兹纳索夫：《本教之起源》，第15页。

一百多年前，马克思在揭露沙俄侵略政策时指出：“它的方法、它的策略、它的手段可能改变，但是这一政策的主旨——世界霸权是不会改变的”。今天，苏联领导集团继承了老沙皇霸权主义和侵略扩张政策，在世界各地到处伸手。世界的狼子野心是一脉相通的，反动的本质是一样的。在苏联社会帝国主义的身上我们处处可以看到老沙皇的影子，无怪乎苏联的一些御用学者千方百计，竭力为老沙皇利用喇嘛教侵略我国的历史涂脂抹粉，开脱罪行；对我国的民族、宗教政策进行疯狂的攻击和诬蔑。这不过是一种掩耳盗铃的伎俩，其目的正是“以昨天的卑鄙行为来为今天的卑鄙行为进行辩护”，为霸权主义和侵略扩张政策服务，我们必须给予彻底的揭露和批判！

关于僧肇的《般若无知论》

——附今译

任继愈

哲学的认识论，都是围绕主体与客体的关系开展的，都要回答主观认识能力与客观认识对象如何发生关系的，认识可能还是不可能。认识如果可能，有没有限度？认识如果不可能，又是如何不可能的？

哲学认识论问题，是建立在一定的哲学世界观的基础上的。世界是物质性的，还是非物质性的；这个世界是从来如此的、永恒不变的，还是发展变化的。对待上述这一系列的哲学根本问题，僧肇都站在唯物主义和辩证法的对立面。他的《物不迁论》，宣扬形而上学观点；他的《不真空论》，宣扬客观世界不真实，否认客观世界的物质性。僧肇与其他唯心主义者和形而上学者不同处在于他不是生硬地否认客观现象不存在，而是说世界上的东西存在，但是虚幻，不真实。他的形而上学也比过去的形而上学者圆滑，他不说事物没有变化，而是通过一些手法来论证出事物的变化不过假象，实际上是不变的，从而得出，变正是体现了不变。

这一篇《般若无知论》是配合《不真空论》和《物不迁论》，提出的一套比较精致的唯心主义认识论，反复论证人类认识是不可能的。

僧肇在《般若无知论》中，力图说明佛教般若（“圣智”）和通常人的认识（“惑智”）有本质的不同。他认为，通常人所讲的认识，只限于对现象世界片断的、虚幻对象的认识。而且这个现象世界本身就是虚幻不真实的，不过是人们主观意识造成的假象。僧肇生怕他的唯心主义发挥得不彻底，他一再反复中述，即使有人主张世界是虚无的，主张有一个最高的“无”这样的精神实体，这也

不对。因为承认有这样一个实体的绝对存在，就有把世界独立于主观认识之外的嫌疑，连这样以无为本的观点也要破除，才能彻底奠定他的唯心主义神学认识论的基础。

根据以上的思想，僧肇提出了“般若无知”的说法。般若一词是印度佛教专用名词的音译。它是一种智慧，但不同于人们习惯理解的智慧。因为人们习惯的智慧用于认识、分析现实世界，与生活经验是一致的，承认主客观的存在，承认逻辑思维、推理作用。佛教的般若不是用来认识现实世界的，它是一种神秘的直观，译作智慧容易引起误解，不符合佛教的宗教哲学原义。僧肇和一些著名僧人都认为在中国语言里没有相当于印度般若的观念，主张不译。著名的翻译家玄奘曾提出“五不翻”的原则，“般若”即属于不翻之类。僧肇为了行文方便有用“圣智”来表示“般若”，以区别世俗的“惑智”。与“般若”相当的最高精神是“真谛”。真谛虽然是最真实的，却不同于一般人认识上的任何一种实体。既不是有形相（“有”）的实体，也不是无形相（“无”）的实体。般若不同于通常人所谓的认识，这种认识是“无知”，却是“无所不知”。它是洞察一切、无所遗漏的“一切知”，即最全面最高的智慧，即“圣智”。

僧肇宣扬般若“无知”的目的，并不认为佛教智慧就象木石那样根本无知无觉，而是为了反对把客观物质世界看作真实的认识对象。符合科学实际的、经过千百万人实践所证明了的唯物主义反映论，在僧肇看来是颠倒，是惑智。正常的、符合科学的认识，是主体与客观对象的接触，通过感觉、思维才能得到的。僧肇极力反对这种唯物主义的认识论，他反复说明般若的对象不是任何具体的客观事物，不需要经过任何感觉和思维，不借助任何言语、文字，而是对无相的“真谛”（佛教的最高真理）的一种神秘直观。这样的神秘直观，只有圣人（佛）才能具备。圣人有异于常人的“神明”，他能“不知而自知，不为而自为”。

僧肇在这篇文章中采用了当时流行的自设问难和答辩的体裁。他站在宗教神学的立场，旗帜鲜明地向唯物主义认识论进攻。从他的九次反复答辩中，可以看到佛教唯心主义是如何论证其宗教教义的。

《般若无知论》向人们表明唯心主义是怎样设下陷阱的。如果按照他们指引的道路走去，必然被引到蒙昧主义。宗教神学与唯心主义一脉相通，相依为命。唯心主义哲学是精致的宗教，宗教是粗糙的唯心主义哲学。《般若无知论》给我们提供了生动的例证。

〔附〕《般若无知论》*今译

大般若^①虚玄者，盖是三乘^②之宗极也。诚真一之无差，然异端之论，纷然久矣。

有天竺沙门鸠摩罗什者^③，少践大方^④，研几斯趣，独拔于言象之表，妙契于希夷之境。齐异学于迦夷，扬淳风以东扇。将爰烛殊方而匡糴凉土者，所以道不虚应，应必有由矣。

般若（这个）虚寂的原理，可算得一切佛教徒公认的最高原理了，（它）是唯一的真理，但是长期以来（对它）有着各种错误的解释。

天竺沙门鸠摩罗什（这个人），少年时就通达大道，钻研佛理，透过（佛经）语言文字的表面意义，深入体会（佛教）深奥的境界。（他）在外国曾驳倒过异端邪说，（如今）又把佛教传播到东方来。他虽愿播佛教于远方，却（不得不）在凉国埋没着才智（达十八年之久）！（可见）佛教不是凭空传播的，要具备一定的条件。

原文据影印北京图书馆藏宋本《肇论中吴集解》

- ①般若：梵文Prajna的音译，旧译作“般若、波若、钵若、般若若、钵刺若、波赖若”等，意译为“智”或“智慧”。佛教所谓智慧与一般所谓聪明智慧的意义根本不同。他们认为世界上有一种超越人类一般认识能力之上的神秘的直观认识能力，可以不依靠人们的感觉、思维、推理就可以得到最高的真理。佛教把这种神秘的认识叫做般若（智慧），而正常的认识，佛教叫做“惑”。他们为了区别于人们对智慧的涵义，所以译为“般若”。
- ②三乘：佛教认为信徒有三种达到不同解脱境界的修行途径，即所谓“声闻乘”、“缘觉乘”、“菩萨乘”。
- ③鸠摩罗什：公元344—413年龟兹人（现属新疆省）。天竺即印度不同的音译，鸠摩罗什留学印度，取了印度名字Kumārajīva，义为童寿。
- ④《老子》“大方无隅”，后人引中为“道”，庄子因之。《庄子·山木》“乃蹈乎大方”，又《庄子·徐无鬼》“知大方”，《庄子·秋水》“吾见笑于大方之家”。大方即大道。

弘始三年，岁次星纪^①，秦乘入国之谋^②，举师以来之。意也，北天之运，数其然矣。

大秦天王者^③，道契百王之端，德洽千载之下，游刃万机，弘道终日。信季谷苍生之所天，释迦遗法之所仗也。

时乃集义学沙门五百余人于逍遥观，^④躬执秦文与什公参定方等^⑤。其所开拓者，岂唯当时之益，乃累劫之津梁矣。

余以短乏，会厕嘉会，以为上闻异要，始于时也。

然则，圣智幽微，深隐难测。无相无名，乃非言象之所

弘始三年，正当辛丑年，秦国利用（后凉）入侵的时机，发兵把鸠摩罗什迎接了来。我想，佛教预言佛法将从北方转向东方，肯定要实现了。

大秦天王（的）道德符合以前百代圣王，他的恩惠（能使）千载后世受益。（他）每天（既要）处理繁忙的政事，（又要）宣扬佛法。乱世的百姓要靠他的保护，释迦遗教全靠他的支持。

当时在逍遥观召集通晓佛法的沙门五百余人，秦王与鸠摩罗什共同译述大乘经典。他们的贡献不只有益于当时，而且是永世渡人的桥梁。

象才疏学浅的我，有幸参与译场盛会，听到罗什关于般若的异闻要义，是从这时开始的。

但是，圣（佛）智深奥，难以常情测度，（它）既无形象，

① 弘始三年：后秦姚兴年号，即公元401年。星纪：是指岁星处于丑位。弘始三年正当丑年，所以说“岁次星纪”。

② 僧肇不说姚秦对后凉进兵，却说后凉向姚秦侵略，秦才去应战，这是对姚秦统治者的阿谀奉承。

③ 大秦天王：是对后秦王姚兴的尊称。

④ 秦王有逍遥园，逍遥观是一所宫殿，在园中。

⑤ 方等：泛指大乘经典。

得。为试惘象^①其怀，寄之狂言耳，岂曰圣心而可辨哉？

试论之曰，《放光》^②云“般若无所有相，无生灭相。”《道行》^③云：“般若无所知，无所见。”此辨智照之用，而曰无相无知者何耶？果有无相之知，不知之照，明矣。

何者？夫有所知则有所不知。以圣心无知，故无所不知。不知之知，乃曰一切知。故经^④云：“圣心无所知，无所不知。”信矣。是以圣人虚

又非概念，绝不是通过言语所能理解的。姑且以无心的态度，狂言的方式谈谈（自己的看法）。佛的智慧（圣心）哪能用言语讲得清楚呢？

试作以下的论述：《放光般若经》说：“（对于）般若，它不具有无相，也不具有生灭相”。《道行经》说：“般若没有（世俗所谓）知识，没有（世俗所谓）见闻。”明明说的是关于般若智照的作用，却说它没有实体，没知识，这是为什么？可见的确存在着没有实体的知识，存在着没有知识的洞察（照），再明白不过了。

为什么？（因为）有所知就有所不知。因为圣人（佛）无知，所以（它才）无所不知。（这种）不知的知，才算得上一切知。所以佛经说：“圣心是无所知（的，

① 《庄子·天地》：“黄帝游乎赤水之北，登乎昆仑之丘，而南望还归，遗其玄珠。使知索之而不得，使离朱索之而不得，使喫诘索之而不得也。乃使象罔，象罔得之。黄帝曰：‘异哉，象罔乃可以得之乎！’”此处“罔象”当为“象罔”，文小异而义同。庄子认为通过知识，通过感觉，通过语言都不可能得到真理（玄珠），通过无心（象罔）反而得到真理。僧肇借用了庄子的寓言。

② 《放光般若经》卷14：“佛言，般若波罗蜜，如虚空相。亦非相，亦不作相。”

③ 《道行般若经》卷1：“何所是菩萨般若波罗蜜，当何从说菩萨都不可得见，亦不可知处”。

④ 《思益梵天所问经》卷1：“如来坐道场时，唯得虚妄颠倒所起烦恼，毕竟性空。以无所得，故得；以无所知，故知。”

其心而实其照，终日知而未尝知也。故能默耀韬光，虚心玄鉴，闭智塞聪，而独觉冥冥^①者矣。

然则，智有穷幽之鉴，而
无知焉；神有应会之用，而
无虑焉。神无虑，故能独王于世
表；智无知，故能玄照于事
外。智虽事外，未始无事；神
虽世表，终日域中。所以俯仰
顺化，应接无穷，无幽不察，
而无照功。斯则无知之所知，
圣神之所会也。然其为物也，
实而不有，虚而不无，存而不
可论^②者，其唯圣智乎！

它才）无所不知。”这话一点不假。因此，圣人（佛）使自己的心思（保持）虚静而使自己的洞察（保持）充实，（佛）虽有认识（知）活动，但未尝进行认识（知）。所以（佛）能隐蔽着聪明，用虚静之心进行深远的直观，闭目塞听，却能得到最高的觉悟。

那末，（般若）有洞察一切的直观，却没有知识；佛的智慧（神）具有反应的作用，却不用思考。它不用思考，所以超越于现实世界之上；（般若）没有（世俗所谓）知识，所以洞察于万事之外。（佛的智慧）虽洞察万事之外，并不排斥万事；（它）虽超越于现实世界之上，而毕竟在现实世界之中。所以（佛）能随顺世俗，反应一切，没有洞察不到的，却看不出洞察的功绩。这就是（般若）无知的（最大）的知，（也正是）佛的最高精神境界。但是（必须懂得）般若的特点是：真实而非（具体的）实有，虚寂而非空无。它存在着，

① 《庄子·天地》：“视乎冥冥，听乎无声。冥冥之中，独见晓焉；无声之中，独闻和焉。”又《庄子·知北游》：“昭昭生于冥冥，有伦生于无形。”

② 《庄子·齐物论》：“六合之外，圣人存而不论；六合之内，圣人论而不信；春秋经世先王之志，圣人信而不辩。”僧肇这里以《庄》解佛，实际上庄子的意思与佛教观点不一样。

却无法对它进行任何描述，恐怕就是这个圣智（般若）了吧！

何者？欲言其有，无状无名；欲言其无，圣以之灵。圣以之灵，故虚不失照；无状无名，故照不失虚。照不失虚，故混而不渝；虚不失照，故动以接麤（粗）。

是以圣智之用未始暂废，求之形相未暂可得。故宝积^①曰：“以无心意而现行。”《放光》^②云：“不动等觉而建立诸法。”所以圣迹万端，其致一而已矣。

是以般若可虚而照，真谛可亡而知，万动可即而静，圣应可无而为。斯则不知而自

为什么？要是说它（般若）存在（有）；它又无形相，非概念；说它（般若）不存在（无），佛靠它才能洞察一切。佛靠它洞察一切，故虽虚寂而不失其洞察；（它）无形相、非概念，故虽洞察而不失其虚寂。洞察而不失其虚寂，所以它随顺世俗而又不背离佛教原则；虚寂而不失其洞察，所以（它的）活动不脱离外境（粗）。

因此，圣智（般若）没有一刻不在起作用。若从形相上去寻求它，那是永远找不到的。所以《维摩经》说：“以无意识的活动为活动”；《放光般若经》说：“以般若智慧而建立起世界万物。”所以佛有种种说法（迹），其最终原则是一致的。

因此，般若虽虚静而能洞察，真谛虽无相而能鉴知，现象虽变化而能不动，佛（对外界）

① 《维摩诘经》：吴支谦译，卷1，童子宝积偈赞云：“始在佛树力降魔，得甘露灭觉道成，以无心意而现行。”罗什译《维摩诘所说经》长者童子宝积偈赞云：“始在佛树力降魔，得甘露灭觉道成，已无心意、无受行，而悉摧伏诸外道。”

② 《放光般若经》卷20：“凡夫声闻辟支佛于等正觉，亦复不动。”

知，不为而白为矣。复何知哉？复何为哉？

难曰：夫圣人真心独朗，物物斯照，应接无方，动与事会。物物斯照，故知无所遗；动与事会，故会不失机。会不失机，故必有会于可会；知无所遗，故必有知于可知。必有知于可知，故圣不虚知；必有会于可会，故圣不虚会。既知既会，而曰无知无会者，何耶？若夫忘知遗会者，则是圣人无私于知会，以成其私耳。斯可谓不自有其知，安得无知哉？

答曰：夫圣人功高二仪而不仁，明逾日月而弥昏。岂曰木石瞽^①其怀，其于无知而已

^①元虞峻作“瞽”。

虽无为而能有为。这正是所谓〔般若〕不进行认识〔知〕而〔它〕自有真知，不行动而自有行动。〔此外〕还有什么认识，还有什么行动呢？

请难曰：圣人〔佛〕有超人的智慧，万物都在他的洞察之中，与外界多方接触，无时不与外界事物接触。万物都在〔佛的〕洞察之内，所以〔佛的〕认识无所遗漏；〔佛〕无时不与外界事物接触，所以没有差错。接触外界事物没有差错，所以必然接触其应当接触的；〔佛的〕认识无所遗漏，所以必然认识其应当认识的，所以圣人〔佛〕不作虚妄的认识；〔圣人〕必然接触其应当接触的，所以圣人〔佛〕不作虚妄的接触。已经认识，已经接触了，却说没有认识、没有接触，这是为什么？至于忘掉认识，抛弃接触，无非是说圣人〔佛〕不带偏见地进行认识和接触，以达到他的偏见罢了。只能认为他〔佛〕不以有知自居，怎能谓佛〔主张〕无知呢？

答曰：圣人〔佛〕的功德大于天地，而不自以为仁慈，〔圣人〕的明智超过日月，而不自以

哉？诚以异于人者神明，故不可以事相求之耳。子意欲令圣人不自有其知，而圣人未尝不有知，无乃乖于圣心，失于文旨者乎？

何者？经①云：“真般若者，清净如虚空，无知无见，无作无缘。”斯则知自无知矣，岂待返照而后无知哉？若有知性空而称净者，则不辨于惑智。三毒②四倒③皆亦清净，有何独尊净于般若？

若以所知美般若，所知非般若。所知自常净，故般若未

为聪明。哪里是说圣人（佛）的心思象木石一样无知呢？实际上圣人（佛）与世俗人不同处就在于精神方面，所以不能从表面现象上去理解圣人。你的意思是想论证佛不自以为有认识，而佛未尝不进行认识活动，这岂不背离了佛教的原意，失去经文的宗旨吗？

为什么〔说是背离了佛教的原意〕？〔因为〕佛经指出：“真般若，清净如虚空，无知觉，无见闻，无造作，无感触”，这表明般若本来是无知的。何尝要等待反复考查（以后）才得出结论说（般若）是无知呢？如果认为有一个被称为清净的实体存在着，那就无法分辨世俗认识（惑智）〔与般若圣智〕的区别，〔甚至把〕“三毒”、“四倒”〔这种坏东西〕看做清净〔的东西〕，那末般若的清净还有什么可贵呢？

如果当作一种认识对象去赞美般若，认识对象并不是般若。

① 《小品般若经》卷 6，《等空品》：“说摩诃衍与空等，如虚空无见无闻，无觉无识。”

② 佛教认为“贪、瞋、痴”三者是众生解脱的主要障碍，称为“三毒”。

③ 佛教认为人们对于佛教关于涅槃（常、乐、我、净）和神秘境界抱有错误的态度，或以为这四种神秘境界不存在，或以为不具有这四种神秘性质，都称做“四倒”。

尝淨，亦无缘致淨叹于般若。

然经①云：“般若清淨”者，将无以般若体性真淨，本无惑取之知。本无惑取之知，不可以知名哉？岂唯无知名，无知知，自无知矣！

是以圣人以无知之般若，照彼无相之真谛。真谛无兔马之遗②；般若无不穷之鉴。所以会而不差，当而无足，寂怕无知，而无不知者矣。

难曰：夫物无以自通，故立名以通物。物虽非名，果有可名之物，当于此名矣。是以即名求物，物不能隐。而论云“圣心无知”，又云“无所不知”。意谓，无知未尝知；知

如果说它（世俗认识）是清淨的，那末，般若反倒无所谓清淨，这就无从赞美般若的清淨了。

可是佛经（分明）说，般若清淨，那岂不意味着般若本质是清淨的，本来不象世俗的认识，（因而）不可以称为认识吗？（般若）不仅没有知（认识）的称号，（也没有知（认识）的作用，当然它是无知了。

因此，圣人（佛）用无知的般若来洞察无相的真谛。不论深浅（一切真理）没有不被真谛所包括的；不论远近，没有不被般若所洞察的。所以（在般若指导下）接触外界而没有差错，正确而没有偏见，虚寂无知而无所不知。

诘难曰：事物不能自己表达自己，所以建立名来表达。事物虽不等于名，而毕竟有与名相当的事物。因此，按照名寻求事物，事物不能隐藏。可是你说“圣心无知”，又说“（圣心）无

① 不确定。

② 慧无碍译：《优婆塞戒经》卷1：“如恒河水，三兽俱渡，兔、马、香象。兔不至底，浮水而过；马或至底，或不至底；象则尽底。恒河水即是十二因缘也。尸闻渡时，犹如彼兔。缘觉渡时，犹如彼马。如来渡时，犹如香象。”（参照《大般涅槃经》）。这里是说佛教的真理（真谛）所包括的道理十全十美，针对不同的对象，讲的道理虽有深有浅，它总是无所不包，没有遗漏。

未尝无知。斯则名教之所通，立言之本意也。然论者欲一于圣心，异于文旨，寻文求实，未见其当。

何者？若知得于圣心，无知无所辨；若无知得于圣心，知亦无所辨；若二都无得，无所复论哉？

答曰：经^①云，般若义者，无名无说，非有非无，非实非虚。虚不失照，照不失虚，斯则无名之法。故非言所能言也。言虽不能言，然非言无以传。是以圣人终日言，而未尝言也。今试为了狂言^②辨之。

所不知”。我的理解是（既说它）无知，就不可能有知；（既说它）有知，就不可能无知。这是逻辑的通例，立言的依据。但是你力图符合圣心，却背离了（佛经）明文规定的涵义。根据文句探求实际涵义，（你的论据）显然不妥当的。

为什么？如果说（般若）有知符合佛教宗旨，（那末）说（般若）无知就不对了；如果说（般若）无知符合佛教宗旨，说（般若）有知就不对了；如果说这两种说法不符合佛教宗旨，那还有什么可以讨论的呢？

答曰：佛经说，般若的涵义是：（它）既没有名称，也无需论证；既不是有也不是无，既非实体，也非虚寂。虚寂不失其洞察；洞察不失其虚寂。它是无名的东西，所以不是语言所能表达的。语言虽不能表达，若不通过语言又无从把这层意思表达出来。因此，圣人（佛）终日讲说，实际上等于没有说什么。现在试图尽量给你讲清楚。

① 《般若经》、《三假品》、《等空品》大意。这种说法，大乘空宗的著作中到处都是。

② 《庄子·知北游》：“夫子，无所发子之狂言，而死矣夫。”“……而犹知藏其狂言而死。”

夫圣心者，微妙无相，不可为有；用之弥勤^①，不可为无。不可为无，故圣智存焉；不可为有，故名教绝焉。是以言知不为知，欲以通其鉴；不知非不知，欲以辨其相。辨相不为无，通鉴不为有。非有，故知而无知；非无，故无知而知。是以知即无知，无知即知。无以言异而异于圣心也！

难曰：夫真谛深玄，非智不测。圣智之能，在兹而显。故经^②云：“不得般若，不见真谛。”真谛则般若之缘也。以缘求智，智则知矣。

答曰：以缘求智，智非知

圣心微妙，没有实体，不能说〔它〕是有；它的作用无穷，不能说〔它〕是无。不能说〔它〕是无，所以有圣智存在；不能说〔它〕是有，所以名教〔对它〕不起作用。因此，讲到〔关于〕知〔的问题〕，目的不在于求知，而在于洞达〔般若〕直观；不求知，目的不在无知而在于体认〔般若〕实相。体认实相，它不是无；洞达直观，它不是有。不是有，所以它〔般若〕知而无知；不是无所以它〔般若〕无知而知。因此，知离不开无知，无知离不开知。不要由于说法的不同而背离了佛教的宗旨啊！

诘难曰：真谛深奥玄远，不用〔圣〕智就无从探测，这里恰好显示出圣智的本领。所以《般若经》说，得不到般若就见不到真谛。（可见）真谛就是般若〔认识〕的对象。根据对象去寻求智慧，〔这个〕智慧就是认识〔知〕了。

答曰：以缘求智慧，智慧不

① 《老子》8章：“谷神不死，是谓玄牝；玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”《老子》原意是说，道〔玄牝〕虽看不见，它的作用是无穷的。这句话用意译，不是直译。

② 《大智度论》卷18：“解脱涅槃道，皆从般若得。”

也。何者？《放光》①云：不缘色生识，是名不见色。又云：五阴清淨故般若清淨。般若即能知也。五阴即所知也，所知即缘也。夫知与所知，相与而有，相与而无。相与而无，故物莫之有；相与而有，故物莫之无。物莫之无，故为缘之所起；物莫之有，故则缘所不能生。缘所不能生，故照缘而非知。为缘之所起，故知缘相因而生。是以知与无知生于所知矣。

何者？夫智以知所知取相，故名知。真谛白无相，真智何由知？所以然者，夫所知非所知，所知生于知。所知既生知，知亦生所知。所知既相生，相生即缘法。缘法故非真，非真故非真谛也。故《中观》②云：物从因缘有，故不真，不从因缘有，故即真。今

是知觉。为什么？《放光般若经》说：不是由于接触外物才产生认识，是名不见色。又说，五阴（五蕴）清淨，故般若清淨。般若即能认识的主体，五阴即认识的对象。认识的对象即缘。认识与对象，相互存在，又相互不存在。相互不存在，所以万物不存在；相互存在，所以万物非不存在。万物非不存在，所以说万物是认识对象形成的；万物不存在，所以说万物又不是认识对象形成的。认识对象所不能生，所以说对于认识对象（缘）只能洞察它而不能认识它。由于（事物）是认识对象所形成，所以认识（知）和认识对象互相依存。因此，不论有知和无知都是由所认识的对象引起的。

为什么？因为一般人的智是认识它的对象，所以叫做认识。而真谛本来没有形相，真智（般若）又从哪里取得认识？所以是这样，就在于（人们）所认识的并非所认识的对象，对象是认识产生的。认识对象既产生认识，认识也产生认识对象。对象之间既然互相产生，它们不过是条件

① 《放光般若经》卷11，《问相品》：“须菩提问佛言，世尊，云何不见五阴为世间导？须菩提，不以五阴因缘起识者，是为不见五阴。”

② 《中论》卷4，《观四谛品》：“众因缘生法，我说即是无，亦为是假名，亦是中道义。”

真谛曰真，真则非缘。真非缘，故无物从缘而生也。故《经》①云：不见有法无缘而生。是以真智观真谛，未尝取所知；智不取所知，此智何由知？

然智非无知，但真谛非所知，故真智亦非知。而子欲以缘求智，故以智为知。缘自非缘，子何而求知？

难曰：论云，不取者为无知，故不取为知，然后不取耶？若无知故不取，圣人则冥若夜游，不辨缁素之异耶？若知然后不取，知则异于不取矣。

①《般若经》

构成的东西。条件构成的东西是不真实的。不真实的东西当然不是真谛（真理）。所以《中观》说，事物是条件构成的，所以它不真实；不属于条件构成的才真实。现在真谛指出的真实，（这样的真实）不靠条件。真谛不靠条件，所以（说到底）没有事物是从条件产生的，所以《般若经》指出不曾看到有什么东西是无条件而产生的。因此，通过真智（般若）体认真谛，不同于一般地掌握认识对象；〔真〕智不从对象取得知识，这个智又何从有知？

但是一般人的智慧不是无知，但真谛不是认识的对象。所以真正的智（般若）不是知识。现在你以条件来寻求智慧，才把智慧当作知识。认识对象本来就不是认识对象，你从哪里求得知识呢？

诘难曰：照此说来，你认为不进行认识是由于没有可认识的，所以以不进行认识为有知识，然后才不进行认识吗？如根本没有可认识的，所以不进行认识，（难道）圣人（佛）只能象盲目夜游，黑白不分吗？如果认

为有可认识的然后不进行认识，那末知识和不进行认识是两回事。

答曰：非无知故不取，又非知然后不取。知即不取，故能不取而知。

答曰：不是由于没有可认识的才不进行认识，也不是有可认识的才不进行认识。认识本身就是不进行认识。所以能够不进行认识而有认识。

难曰：不取者，诚以圣人不物于物，故无惑取也。无取则无是，无是则无当，谁当圣心？而云圣心无所不知耶？

诘难曰：不进行认识，实际上由于圣人（佛）不被外界所支配，才避免错误的认识。不进行认识，就无所肯定，无所肯定就没有和认识相对应的东西，如何与佛教精神符合？能说佛教精神无所不知吗？

答曰：然无是无当者，夫无当则物无不当，无是则物无不是。物无不是，故是而无是。物无不当，故当而无当。故《经》①云，尽见诸法而无所见。

答曰：无所肯定，无所对应（的认识对象），（就是说）无所对应就没有事物不与它对应，无所肯定就没有事物不予以肯定。事物非无所肯定，就是说既肯定又不肯定；与事物没有不对应，就是说既对应又不对应。所以佛经说，看见了万物却又不曾看见万物。

难曰：圣心非不能是，诚以无是可是，虽无是可是，故

诘难曰：圣心并非不能肯定，实在是没有可肯定的东西。虽

①《放光般若经》卷 2：“菩萨作是行般若波罗蜜。于诸法无所见。……一切诸法悉不见。”

当是于无是矣。是以《经》云：真谛无相故般若无知者，诚以般若无有有相之知，若以无相为无相，有何累于真谛耶？

答曰：圣人无无相也。何者？若以无相为无相，无相即为相。舍有而之无，譬犹逃峰而赴壑，俱不免于患矣。是以至人处有而不有，居无而不无。虽不取于有无，然亦不舍于有无。所以和光尘劳，周旋五趣，^①寂然而往，泊尔^②而来，恬淡无为而无不为。

难曰：圣心虽无知，然其应会之道不差。是以可应者应之，不可应者存之。然则圣心有时而生，有时而灭，可得然乎？

答曰：生灭者，生灭心也。圣人无心，生灭焉起？然

然没有可肯定的东西，所以应该肯定其不肯定。因此佛经说，真谛无相而般若无知。所以这样说，确实由于般若没有有相认识作用。如果把无相看作无相，对于真谛有什么妨害呢？

答曰：圣人连“无相”也认为是无的。为什么？如果以无相作为（一种）相看待，这个无相就成了相。抛弃了有，而投奔了无，好象逃离高峰进入沟底，都没有避免（片面的）毛病。因此至人（圣人）站在有这一方面而不陷于有，站在无这一方面不陷于无。虽然他（至人）对有无不固执，但对有无也不舍弃，他能够与现实事物共处，在世间轮回中应付，他的行动是那样的往来自如，他自然无为而无不为。

请难曰：圣心虽无知，但他对事物的反应没有差错，因此，应该反应的就反应，不应该反应的就放在一边。那就是说圣心有时存在（生），有时不存在（灭），能够这样吗？

答曰：所谓生灭，指的是心的生灭。圣人无心，生灭心又哪

① 五趣：又称五恶趣或五道。即地狱、饿鬼、畜生、人、天。

② 泊尔：即泊尔，恬淡无为的样子。

非无心，但是无心心耳。又非不应，但是不应应耳。是以圣人应会之道，则信若四时之质，直以虚无为体，斯不可得而生，不可得而灭也。

难曰：圣智之无，惑智之无，俱无生灭，何以异之？

答曰：圣智之无者无知，惑智之无者知无。其无虽同，所以无者异也。何者？夫圣心虚静，无知可无。可曰无知，非谓知无。惑智有知，故有知可无，可谓知无，非曰无知也。无知即般若之无也。知无^①即真谛之无也。是以般若之与真谛，言用即同而异，言寂即异而同。同，故无心于彼此，异，故不失于照功。是以辨同者司于异，辨异者异于同。斯则不可得而异，不可得而同也。

里产生？（圣人）也不能说无心，只是（他）不把这个心当作他的心罢了。（圣人）也不是对外界不作出反应，只是（他）不把这反应当作反应罢了。因此，圣人的应付外界的原则活象一年四季那样（变动着），简直以虚无为根据，不能使它生，不能使它灭。

诘难曰：圣智（般若）也讲无，惑智（世俗智）也讲无，它们都没有生灭，怎样区别它们？

答：圣智讲的无，是无认识（无知）；惑智讲的无是认识无（知无）。它们“无”的名称虽同，所主张的根据不同。为什么？圣人是虚静的，根本没有什么认识可以被否定的，可以称做“无知”，不是“知无”。惑智承认认识作用，所以有一个认识作用可以被否定，这可以叫做知无，不能叫做无知。无知（否认认识作用）即般若讲的无，真正体认无的道理这是真谛所指的无。因此，般若与真谛这两者，就其作用来说相同而异；就两者的本质来说相异而同。（两者）

^①这里的“知无”指真谛的虚无，不同于上句的惑者的“知无”（认识无），因此，（把它）译为“体认无的道理”

相同，所以不必过分看重彼此的差别；（两者）相异，所以不能不注意彼此的作用。因此，明确两者的相同，在于着眼相异的地方；明确两者的相异，在于着眼于相同的地方。这就是（般若、真谛）不能强使它们相异，不能强使它们相同。

何者？内有独鉴之明，外有万法之实，万法虽实，然非照不得，内外相与以成其照功。此则圣所不能同用也；内虽照而无知，外虽实而无相，内外寂然，相与俱无。此则圣所不能异寂也。是以《经》①云：诸法不异者，岂曰续凫截鹤②，夷岳盈壑，然后无异哉？诚以不异于异，故异而不异也。故《经》③云，甚奇世尊，于无异法中而说诸法异。又云④，般若与诸法，亦不一相，亦不异相，信矣。

为什么？对主观（内）有独鉴的观照，对客观（外）有万物之存在。万法虽存在然非观照不得。内外互相配合才构成观照的效果。就是圣人（佛）不同于世俗的地方。主观方面虽然用观照，但是无知；客观方面虽实有而没有形相。主观和客观寂然不动，主观客观一齐消除，这就是圣人（佛）所不能与本体相异的地方。因此，《般若经》说，一切事物没有差别，何尝是接长野鸭的短脚，截短仙鹤的长脚，削平山峰填充山谷，这样才算做没有差别呢？实际上是说，不把差别当差别，所以虽有差别等于没有差别。所以《般若经》说，太奇妙了，世尊，（您能）在没有差别的事物中来说出事物的差别

① 《般若波罗蜜经》卷 22：“诸法无相，非一相，非异相。”

② 《庄子·骈拇》：“凫胫虽短，续之则忧；鹤胫虽长，断之则悲。”

③ 《摩訶般若波罗蜜经》卷 23，《六喻品》：“云何无异法中而分别说异相。”

④ 《摩訶般若蜜多经》卷 22，《遍学品》：“诸法无相，非一相，非异相”。

来！《般若经》又说，般若与万物，既不有着相同的相，也不有着相异的相，这话不假。

难曰：论云，言用则异，言寂则同，未详般若之内，则有寂之异乎？

请难曰：你说，就用（作用）说（事物之间）有差别；就本体（寂）说（事物之间）没有差别，不知道般若内部有作用和本体的差别吗？

答曰：用即寂，寂即用。用寂体一，同出而异名^①。更无无用之寂而主于用也。是以智弥昧，照逾明；神弥静，应逾动。岂曰明、昧、动、静之异哉？故《成具》^②云，不为而过为。宝积^③曰：无心无识，无不觉知。斯则穷神尽智，极象外之谈也。即之明文，圣心可知矣。

答曰：用离不开体，体离不开用。用和体是一回事，“同出而异名”。并没有个离开用的本体来给用作主宰。因此，智越是不起作用，它观照作用越强；精神越寂静，它对外界的反应越主动。怎能说明与昧、动与静有差别呢？《成具经》说，虽不作为超过了有作为。《维摩经》说，取消心意、取消知识，（反而）无所不知。这才是最深刻、最高明、最超越的理论啊。对照佛经的指示，佛教精神不难理解了。

① “同出而异名”《老子》，同一个来源名称不同。

② 《成具光明定意经》：“不为而过为”。

③ 《维摩经》卷上长者宝积说偈曰：“已无心意无受行，而悉摈伏诸外道。”译曰：心者何也，染有以生，受者何也，苦乐是行。至人冥真体寂，空虚其怀，虽缘万法并照，而心未尝有。苦乐是径，而不为受。物我永寂，岂心受之可得。受者三受也，苦受、乐受、不苦不乐受也。无心伏于物，而物无不伏。

略论禅宗的形成

李 富华

禅宗是我国历史上影响最大的一个佛教流派。它初创于盛唐^①，实际创始人名叫惠能。今天，研究中国禅宗史，有着历史上留下的卷帙浩繁的史料，但首先和最主要的史料当推《坛经》。《坛经》是中国禅宗教义的最早范本，同时也是一部惠能传和初期禅宗史。《坛经》由于它在禅宗发展史上的重要性，被中国佛教徒尊奉为“经”，这在中国佛教史上是仅见的。

禅宗的成立同中国佛教其他宗派的成立一样，是佛教这个外来宗教在我国长期传播的结果，因此，禅宗也有它自己形成的史前史，惠能被佛教徒尊为禅宗“六祖”就是这个原因。我们剥去佛教史家关于中国禅宗史许多附会的假说，就会对它的形成和发展有一个符合历史事实的说明。

中国禅宗经历了自身的发展，在我国隋唐之际，逐渐成为一个宗派。唐朝中后期以及以后广泛流传和发展起来的所谓中国禅宗就是指惠能开创的禅宗，而《坛经》的问世则标志着禅宗的真正形成和禅宗神学体系的建立。

一

按照佛教史家的记载，在惠能以前还有所谓“初祖”菩提达磨直到“五祖”弘忍的传法史，到惠能是第六代祖，但事实上的禅宗始祖应该是惠能。

禅宗的形成是中国佛教史上的一次重大改革，它提出了一套全新的佛教神学理论，它的基本教义就是“不立文字”、“直指人

^①约在公元676年（唐高宗仪凤元年），这一年惠能在广州法性寺“开东山法门”。

心”、“顿悟成佛”。它大胆地否定佛教经典的权威和传统的修行方法。它发挥了南朝僧竺道生的“善不受报，顿悟成佛”，“一阐提人皆得成佛”^①的思想，更直接地是继承了“五祖”弘忍传授的《金刚经》的佛教教义，即所谓“一切万法，不离自性”^②的佛教理论。惠能认为：“菩提般若之智，世人本自有之”，“愚人智人，佛性本无差别”，“只缘迷悟不同，所以有愚有智”。^③因此主张“唯论见性，不论禅定”。^④如果“识自本心，见自本性，即名丈夫、天人师、佛”。^⑤就是说“作佛”不须去通过念经，坐禅，而只要向自身去求就可以了，这即是“我心自有佛，自佛是真佛，自若无佛心，何处有真佛”。^⑥在这种思想的指导下，惠能对佛教的经典和当时佛教徒一致奉行的禅定一类的修行方法作了大胆的怀疑和否定。他说：“一切修多罗及诸文字，大小两乘、十二部经皆因人置。……若无世人，一切万法本自不有，……故知万法尽在自心，何不从自心中，顿见真如本性，”^⑦又说：“三世诸佛，十二部经，在人性中本自具有，……若自悟者，不假外求。”^⑧这里惠能大胆怀疑了佛教经典的权威，要人们不去迷信那些经典，而向自身去寻求作佛的道理。还说：“本性自有般若之智，自用智慧，常观照故，不假文字。”^⑨这即是“不立文字”之意。惠能的弟子法达，“念法华经三千部”，但惠能认为就是“念至万部”也“不以为胜”。法达经惠能教诲“大悟”，遂有偈曰：“经诵三千部，曾溪一句亡”。^⑩惠能曾说：“吾传佛心印，安敢违于佛经”。^⑪但实际上他完全否定了佛经的权威，这在中国佛教史上是破天荒的。

① 《高僧传》卷 7。

② 《六祖大师法宝坛经》“行由品”第一。

③ 《六祖大师法宝坛经》“般若品”第一。

④ 《六祖大师法宝坛经》“行由品”第一。

⑤ 《六祖大师法宝坛经》“般若品”第一。

⑥ 《六祖大师法宝坛经》“付嘱品”第十。

⑦ 《六祖大师法宝坛经》“般若品”第二。

⑧ 同上。

⑨ 同上。

⑩ 《六祖大师法宝坛经》、“机缘品”第三。

⑪ 同上。“顿渐品”第八。

“佛法僧”是佛教徒尊奉的所谓“三宝”。“佛”即“佛陀”之略，指佛教创始人释迦牟尼，又泛指一切能够“自觉”、“觉他”、“觉行圆满”的佛教觉行最高的圣者。释迦牟尼是所谓“天人凡圣，世、出世间，咸皆尊重”的佛教的“神”，他“德充道备，堪济万物”^①。由佛所说的教法即“法”，所谓三藏十二部经即是佛“法”。“僧”即传播佛法，依教法修持的比丘。“佛法僧”作为“三宝”是佛教徒不可动摇的根本信仰。然而，在惠能眼里，“佛”并不是高不可攀，令人肃然起敬的至圣，他说：“自性觉即是佛”、“能净即释迦”、“凡人即佛”^②。这样，就把“堪济万物”的佛搬到了人的眼前，任何人都能成佛，而且成佛又极其容易，只要自心安静，自己认识了自己就是“佛”。按照惠能的说教，“佛”还有什么神圣可言，而“佛”所说的教法，即佛经又何能称得起是必须背诵和遵从的权威经典呢！不言而喻，惠能的说教，是在大胆破除对佛以及佛经的迷信。当然，这种“破除迷信”并不是要否定佛教，而是要在更大的范围内推行佛教唯心主义。

与此同时，惠能对当时佛教徒一致奉行的禅定一套宗教修行方法也作了彻底的否定。他说，“心平何劳持戒，行直何用修禅”。^③认为“坐禅”是行“邪道”，“生来坐不卧，死去卧不坐，一具臭尸骨，何为立功课”，还说“住心观静，是病非禅，常坐拘身，于理何益。”^④

禅宗的这一套神学理论，把佛教宣扬的“成佛”的繁琐说教更趋简单化。人们要摆脱尘世的苦脑，达到理想的彼岸世界，获得精神的解脱，不须去累世修行，不须去背诵佛经上那些枯燥的章句，更不须要大量布施财物，去积什么“功德”，甚至不须要出家持戒。^⑤在惠能看来，只要“自悟”得自己的“本心”就是“解脱”，这样“刹那间妄念俱灭”，“即至佛地”^⑥，而“依此修行，天堂

① 《魏书释老志》

② 《六祖大师法宝坛经》“疑问品”第三。

③ 《六祖大师法宝坛经》“疑问品”第三。

④ 《六祖大师法宝坛经》“顿渐品”第八。

⑤ 《六祖大师法宝坛经》“疑问品”第三。

⑥ 《六祖大师法宝坛经》“般若品”第二。

只在目前”。^①就是说只要从主观上体会了佛经的精神，接受佛教宣扬的唯心主义世界观，你就可以成为入圣超凡的“佛”。惠能开辟的这条“成佛”的道路，兜售的这种廉价进入天国的门票，无论是不劳而获的封建剥削者，还是在残酷的封建剥削下垂死挣扎的劳苦大众都是可以接受的，有着更大的欺骗性。

唐朝中后期，特别是经过“安史之乱”的连年战争，人民流离失所，而皇室官僚及封建地主乘机肆行兼并，鱼肉人民，“富者兼地数万亩，贫者无容足之居”^②，广大农民的生活陷于非人境地。与皇室官府有着密切联系的佛教寺院和僧侣贵族，一方面因为战乱摧残了它们赖以传宗的经济基础——寺院经济；同时，痛苦不堪的广大农民亦无法也无力去投靠他们那些需“输财”积德的寺院，更不能饿着肚皮去经年累月地穷经究理，静坐修佛。佛教寺院及僧侣日益丧失欺骗性。而禅宗所主张的“顿悟”说，却以对佛教教义的大胆改革，以一种简单的更易被接受的宗教欺骗获得了广大的信徒。唐朝中期以后佛教其他宗派逐渐走向衰落，而唯独禅宗得到广泛发展的原因也正在这里。

二

禅宗神学思想及其宗派的形成，有着一个历史过程。我们认为惠能是禅宗的实际创始人，但并不完全否认佛教史家关于禅宗传法世袭的存在。从菩提达磨传慧可；“慧可传璨；璨传道信；道信传弘忍”^③的传世说是大体可信的。但这个师弟相承的关系并不真正反映中国禅宗的传法史，而是反映了禅宗形成的历史过程。

佛教自东汉传入我国，中经魏晋南北朝大约七百余年的传播和发展，到隋唐时期才逐渐适应我国社会的情况，形成了天台宗、禅宗、华严宗等中国佛教各宗派。佛教宗派在我国的出现表明佛教这种外来宗教已经彻底中国化了，而禅宗比起天台宗等其他中国佛教诸宗具有更大的独创性。然而，这个标榜为“教外别传”的中国佛

① 《六祖大师法宝坛经》“疑问品”第三。

② 转引自范文澜《中国通史简编》第三编第一册216页。

③ 《旧唐书》卷191。

教的特殊宗派，虽然在印度佛教中找不到相仿佛的宗派，但作为它的“源”，印度佛教仍与之有着千丝万缕的联系。惠能是中国禅宗的真正始祖，但惠能的禅宗思想不是脱离了在中国传播近千年的佛教神学思想而凭空产生的，而是把这种神学思想更紧密地与中国当时的社会联系起来，它是佛教在中国长期传播的结果。

《坛经》“付嘱品”中有一个所谓禅宗“西天二十八祖”的名单，这显然是佛教僧侣的附会。印度、中亚及西域一带的佛僧自东汉至隋唐时期来华译经传教的人很多，他们曾带来过佛教传宗世袭的传说，这在我国佛教史的著作中是载录很多的。其中与禅宗有直接关系的就是所谓《付法藏传》，又云《付法藏因缘传》。它的著译者说法不同，据唐僧宗密所著《圆觉经大疏抄》记，“或云付法藏传，是西域贤圣所集”^①，无法指出它的著者人名。它的译出，前后共有三次，第一次是刘宋文帝时，山释宝云译出，称《付法藏经》，载录于《历代三宝记》；第二次是北魏文成帝和平三年（公元462年），山释曇曜译出；第三次是北魏延兴二年（公元472年）由西域沙门吉迦夜译出。《付法藏传》^②记述了从释迦牟尼的大弟子摩诃迦叶到师子等二十四祖的名单。可以说《坛经》中“西天二十八祖”说就是由此演化而来的。《付法藏传》是二十四祖，到《圆觉经大疏抄》开始出现二十八祖的名单，而比《圆觉经大疏抄》晚出一百多年的《景德传灯录》也记载了二十八祖的名单，只是师子之后四世名称不同，但与《坛经》完全一致。^③

与“西天二十八祖”说同时，还有所谓“世尊拈花”的记载。如元人德异的《坛经序》说：“世尊分座于多子塔前，拈花于灵山会上，似火与火，以心印心，两传四七至菩提达磨，东来此土，直指人心，见性成佛，有可大师者，首于言下悟入，末上三拜得髓，受衣绍祖，开阐正宗。三传而至黄梅，会中高僧七百，惟负舂居士，一偈传衣而为六代祖。”这是禅宗史家对禅宗传世说的概括。他把禅宗的渊源上溯到佛教的创始人释迦牟尼。这无疑是荒诞无稽的

① 《圆觉经大疏抄》卷3之下。

② 《山三藏记集》第二。

③ 参见《圆觉经大疏抄》卷3之下，《六祖大师法宝坛经》“付嘱品”第十。

编造。关于“世尊拈花”，《景德传灯录》没有记载，是较晚的《建国续灯录》初次出现的，后来又有人托王安石之名，说它出自《大梵天王问佛决疑经》，其文曰：“梵王至灵山，以金色波罗花献佛，舍身为床座，请佛为众生说法。世尊登座，拈花示众，人天百万，悉皆罔措，独有金色头陀，破颜微笑。世尊云，吾有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，分付摩珂大迦叶，……”。《大梵天王问佛决疑经》据考证是伪造的。^①“世尊拈花”的传说不见于唐人的著作，最早也是宋初以后的佛教徒编造的。从“世尊拈花”，“分付摩珂大迦叶”，“展转囁累而至于”达磨，到达磨又“并授”袈裟一领给慧可，“以为法信”，以及“以正法眼藏并信衣”相袭传授，慧可传僧璨，僧璨传道信，道信传弘忍，直至慧能。这就是禅宗史家所谓“西天”二十八祖和“东土”六祖的传法史。^②

禅宗史家的西天二十八祖说，打出了佛教创始人释迦牟尼这张招牌，无非是要表明自己是真正的佛门正统。如果剥去所谓西天二十八祖的传说，中国禅宗传世说可以上推至菩提达磨。

菩提达磨是确有其人的，我国北魏人杨衒之的著名著作《洛阳伽蓝记》就曾记载过他的事迹，该书“永宁寺”条说，“时有西域沙门菩提达磨者……白云、年一百五十岁，历涉诸国，靡不周遍，而此寺精厉，阁浮所无也。相物境界，亦未有此，口唱南无，合掌连口”。^③但关于他的事迹的记载出入甚大，有的说他是南朝刘宋时来到中土国，即《续高僧传》所谓：“初，达宋境南越”一句；有的说是梁武帝普通七年（公元526年）来到中国^④，大多数僧传都从后记。如果从刘宋末年算起，两种记载相差四十多年。考诸《洛阳伽蓝记》和达磨来华“寓居嵩山少林寺”的记载年代，达磨大约在梁武帝建国后的六世纪初来华。^⑤

① 此书参考忽滑谷快天《禅学思想史》上卷 293—298 页，1923 年（大正 12 年）东京立贞社。

② 参见《五灯会元》卷 1，达磨至弘忍诸传。

③ 《洛阳伽蓝记》卷 1，永宁寺条。

④ 《续高僧传》卷 19。

⑤ 永宁寺建于公元 516 年，526 年曾遭破坏，达磨当在 516—526 年间来游永宁寺；又达磨在嵩山少林寺“面壁九年”，不久就死去了，就是说达磨在北魏生活的年间约二十年左右。而少林寺建于 496 年，由此推算达磨来华当为梁武帝建国后的六世纪初。

达磨来到中国，“随其所指，诲以禅教”^①。而他的禅教是什么呢！正如杨衒之所记，是“口唱南无，合掌连口”，这同《五灯会元》所记“面壁而坐，终日默然”是一致的。就是说达磨是一个十分注重禅定的佛教徒。

禅定的“禅”，是梵语“禅那”的略名，意译为“静虑”，是佛教徒的修行方法之一，同我们所说的禅宗是两回事。早在佛教产生以前的古代印度，禅定这种宗教修行方法就已经产生了。成书于公元前八世纪左右印度婆罗门经典的早期《奥义书》中，就把禅定这种修行方法称作“瑜伽”，说瑜伽是由于禅定而得到的一种不动智；说瑜伽的修行是舌抵上腭，息心制心；还说舍弃一切思念就是瑜伽等。在《奥义书》时代的印度，隐遁出家的修行者，幽栖在森林中，他们的主要宗教活动就是苦行，牺牲和静坐默想。而静坐默想就是禅定，或称之为瑜伽^②。以后印度还出现了《瑜伽经》，并成立了瑜伽的哲学派别。佛教产生以后，舍弃了苦行，继承了禅定，所谓佛教小乘禅观的“四禅八定”就是在古代印度所谓外道禅的基础上发展起来的。随着佛教的传入，“禅定”也传到了我国。东汉末年安息国僧高世安，“至中夏”，他自“汉桓帝建和二年至灵帝建宁中，二十余年译出三十余部经”，^③如《安般守意经》，《大小十二门经》等。^④这些佛经介绍和传播了小乘禅的教义。而后，从汉末到东晋南朝的几百年间，翻译佛经的事业日盛一日地延续下来，不仅外来的僧人翻，土生的中国和尚也翻，而且出现了大量佛经注疏的著作，道安就是这一时期注释佛经者中最著名的一个，所谓“晋有道安、独兴论旨、准的前圣、商榷义方、广疏注述、首开衢路”。^⑤随着佛经的翻译和注释，习禅之风遂在我国盛行起来。

达磨来华，“随其所止，诲以禅教”。但与达磨同时，或稍晚一段，在我国北方正盛行着以僧稠、僧实为代表的禅法。据记载，僧稠是北魏时来华的西域僧佛陀的弟子（或称佛陀扇多），先从学

① 《续高僧传》卷19。

② 参考忽滑谷快天《禅学思想史》上卷第五章。

③ 《高僧传》卷1。

④ 《出三藏记集》第五。

⑤ 《续高僧传》卷18。

佛陀门人道房，后亲自受学于佛陀，得到佛陀的赞赏，所谓“葱岭以东、禅学之最，汝其人矣”^①。僧实，从印度僧勒那漫提受禅法，北周武帝时曾被尊为“三藏”。这些记载说明，达摩来华，并不是首倡禅法。唐朝的佛学大师，《续高僧传》的作者道宣，曾论述过达摩与僧稠、僧实禅法流行的情况，他说：“高齐河北，独盛僧稠；周氏关中，尊登僧实。宝重之冠，方驾澄安，神运所通，制伏强御。……属有菩提达摩者，神化居宗、阐导江洛，大乘壁观，功业最高，在世学流，归仰如市。然而，诵语难穷，历精盖少。……稠怀念虑，清范可崇；摩法虚宗，玄旨幽贻。可崇，则情事易显，幽贻，则理性难通^②”。

到底达摩的禅法是什么样子呢？世传达磨的禅法即所谓“二入四行”说。据学者考证，“达磨‘四行’，非大小乘各种禅观之说，似婆罗门外道，又似《奥义书》中所说”。^③因此有人还把达磨的禅法称之为“头陀主义禅”^④。关于达磨的禅法，达磨本人没有留下任何可资查询的著作。一部《达磨论》，据说是弟子曇林所作。曇林其人是否是达磨弟子尚无确证，而《达磨论》早在唐代就有人指出它是一部伪作^⑤。如果世传所谓达磨的“二入四行”，实属达磨本人的禅法，那么它也是受当时已经流行的佛教教义的影响。“理入”和“行入”，其语出自《金刚三昧经》“入实际品”，并非达摩发明。其经云：“理入者，深信众生不异，真性不一不共。但以客尘之所翳障，不去不来，凝住觉观，谛观佛性，不有不无，无己无他，凡圣不二。金刚心地，坚住不移，寂静无为，无有分别，是为理入”。“行入者，心不倾倚，影之流易，于所有处，静念无求，……。”这里所述“理入”与达磨的“理入”说就连行文部几乎相同。如“凝住觉观”，达磨的“理入”是“凝住壁观”，其他如“无自无他”、“凡圣等一”、“坚住不移”、“寂然无为”等句几乎是一致的。这说明达磨的“理入”、“行入”说，

① 《续高僧传》卷19。

② 《续高僧传》卷26。

③ 汤用彤先生给胡适的信，见《胡适文存》三集。

④ 柳下圣山《祖师禅的源和流》载《印度学佛教学研究》一号10卷。

⑤ 《楞伽师资记》、《传法宝记》序，都有此说。

是其后学者据《金刚三昧经》等改写而成。

所谓“四行”，《续高僧传》是这样记载的“初报怨行者。修行苦至，当念往劫，舍本逐末，多起爱憎，今虽无犯，是我宿作，甘心受之，都无怨怼。……二随缘行者。众生无我，苦乐随缘，……得失随缘，心无增减，违顺风静，冥顺于法也。三名无所求行。世人长迷，处处贪著，名之为‘求’。道士悟真，理与俗反，安心无为，形随运转。……四名称法行，即性净之理也。”^①

达磨的“二入四行”的佛教说教，就是要人们通过壁观（理入）这种坐禅的方法，体会佛教所宣扬的真理，即众生同一的佛性，从而否定客观世界的真实性（无自无他），亲证精神解脱的涅槃境界。所谓“四行”，简单地说，就是要人们忍受现实社会中的一切痛苦，而不要企图去改变他，报怨他。要任命运的安排，“逢苦不忧”、“苦乐随缘”、“安心无为”。很显然“四行”说是用最明白的语言宣传佛教安于命运，逆来顺受的愚民理论。“宗教是人民的鸦片烟”在这里表现得最为明显。

“二入四行”是比较简单的一种禅法，他不需要念诵佛经，也没有繁琐的理论，只要求净心思考。这同婆罗门教的苦行僧有相似之处，故有“头陀禅”之称。

达磨的禅法又有“如来禅”之说。其源出于《楞伽经》的如来藏说。

达磨来华，没有翻译一部佛经，除了“面壁”坐禅，似乎别无作为。到了晚年，获慧可这个高徒，“断其左臂，以求其法。”^②他“以四卷《楞伽》授可曰，我观汉地，唯有此经，仁者依行，自得度受。”^③这就是楞伽传宗之说。

《楞伽经》是五世纪中叶，中天竺僧求那跋陀罗所译。^④《楞伽经》开卷的第一句话就是“一切佛语心品”。苏轼撰《楞伽阿跋多罗宝经》序亦说：“楞伽阿跋多罗宝经，先佛所说微妙第一真实了义，故谓之佛语心品”。从四卷《楞伽经》的内容看，它并没有摆脱

① 《续高僧传》卷19。

② 《旧唐书》卷191。

③ 《续高僧传》卷19。

④ 《出三藏集记》第二。

印度佛教的繁琐旧套，它提出的诸如“三种生住灭”、“三种须陀洹”、“四种禅”、“七种空”，还有所谓“五法白性，二无我相”，什么“妄想有十二，缘起有两种”等等繁琐的概念。然而，它所提出的“佛语心品”、“如来禅”说却成为达磨传教的中心思想。

《楞伽经》说：“如来藏自性清淨，转三十二相、入于一切众生身中”^①。又说，“我说如来藏，不同外道所说之我。……说空、无相、无愿、如实际法性、法身、涅槃、离白性、不生不灭、本来寂靜、自性涅槃等句，说如来藏已”^②。又说：“离妄想无所有境界如来藏门”^③。

什么是如来藏，依《楞伽经》意，就是“自性清淨”，也是“空”、“无相”、“法身”、“涅槃”等的同意语，“离妄想无所有境界”就是“如来藏门”。它不同于常说的“色”身之“我”。在这里，所谓“自性”，就是佛教徒所要达到的超脱现实世界的理想境界。所谓“心法”，就是通过修行从主观上去认识和体会这种境界，一旦体会和认识佛教所宣扬的这种境界，就得到了解脱。这就是如来禅，即所谓“入如来地，得自觉圣智，相三种乐住，成办众生不思議事”^④。《楞伽经》宣扬的这种极端的宗教唯心主义，把人们从尘世引入“天国”。

达磨宣传《楞伽经》，并没有离开传统的印度佛教教义，但却带来了一种新的宗教修行方法。宗密在他的《禅源诸论集都序》中指出“若顿悟自心本来清淨，元无烦恼，无漏智性本自具足，此心印佛，毕竟无异，依此修行者，是最上乘禅，亦名如来清淨禅，……达摩门下展转相传者是此禅也。达摩未到，古来诸家所解，皆是前四禅八定，诸高僧修之，皆得功用。南岳天台令依三谛之理，修三止三观，教义虽最同妙，然其趣入门户次第，亦只是前之诸禅行相。唯达摩所传者，顿同佛体，迥异诸门。”^⑤达摩“迥异诸门”的禅法确实使他成为中国佛教史上一派禅法的鼻祖，可以说禅宗就是

① 《楞伽阿跋多罗宝经》卷2。

② 同上。

③ 同上。

④ 《楞伽阿跋多罗宝经》卷2。

⑤ 《禅源诸论集都序》卷上。

从这里萌芽的。

但是，《楞伽经》在宣扬如来禅说的同时，还倡言“渐淨非顿”的教义，经云：“云何淨除一切众生白心现流，为顿为渐耶？佛告大慧，渐淨非顿，如庵罗果渐熟非顿”^①。又云：“化佛者，说施戒忍精进禅定，及心智慧，离阴界入解脱。”^②还云，“自觉圣究竟差别相，当勤修学。”^③就是说，如来禅的得来是需要经过持戒，坐禅这样的勤修苦练逐渐成功的。这种“渐淨非顿”的思想正是后来惠能所坚决反对的，也是达磨禅法与禅宗教义的根本区别之

达磨传四卷楞伽于慧可，大约是慧可四十岁出头的时候。达磨死后，慧可赴鄴都（今河南临漳县西）。当时，北魏崇佛，僧稠、僧实及其弟子的禅法正在得势，慧可虽对达磨所传的《楞伽经》意，“创得经纽”，但“魏境文学，多不齿之”^④。这样，慧可不得不“流离鄴卫，亟展寒温”^⑤，前后达四十年之久。而后，又遇北周武帝破佛，遂又隐遁皖公山中（今安徽潜山县西）。到周宣帝再兴佛教，慧可重到鄴都，已是百岁高令，不久就死去了。慧可的弟子，除僧璨外，还有那禅师，和那禅师的弟子慧满。他们“常費四卷楞伽，以为心要”并“兼奉头陀”、“唯服一衣一钵”，“冬则乞补，夏便适舍复赤而已”^⑥。这除了说明慧可之时尚奉苦行之外，还表明他们当时的处境是十分艰难的。

与达磨一样，慧可没有经论留世。据僧传记载，慧可在传法给三祖僧璨时，曾传授“是心是佛，是心是法”、“佛法无二”^⑦的思想。在向居士致好慧可的书信中亦有“观身与佛不差别，何须更觅彼无余”^⑧的慧可偈语。这些记载说明慧可传播的禅法仍是达磨

① 《楞伽阿跋多罗宝经》卷1。

② 同上。

③ 同上。

④ 《续高僧传》卷35。

⑤ 《续高僧传》卷19。

⑥ 《续高僧传》卷19。

⑦ 《五灯会元》卷1慧可传。

⑧ 《续高僧传》卷19。

“众生同一真性”、“凡圣等一”的“理入”禅法，并进一步更明确地提出了“即心是佛”的思想。

僧璨，即所谓“三祖”，姓氏无考，《隆兴编年通论》所载《赐谥碑》文，叙述了僧璨的生平，并附有据说是僧璨所著的《信心铭》。碑文说：“禅师号僧璨，不知何许人，出见于周隋间，传教于慧可大师。振衣 衲中，得道于司空山。谓身相非真，故示有疮病；谓法无我，故居不择地。……铭曰，人之静性，与生偕植，智诱于外，染为妄识。……如来悯之，为辟度门，即妄了真，以证觉源，启迪心印，贻我后昆。……入佛境界，于取非取、谁缚谁解，万有千岁，此法无坏”^①。这里所引《信心铭》中“人之静性，与坐皆植”及“即妄了真，以证觉源”的思想，很显然是发挥了《楞伽经》“自性清净”的如来藏说。

从上述记载还可以看到一个情况，即慧可及其弟子传播达磨禅法的时期，他们是处于秘密传教的阶段，所谓“韬光混迹，变易仪相”，或“深自韬晦、居无常处”^②就是这一情况的写照。这一方面是因为达磨的禅法受到当时盛传北方的僧稠一派禅法的排挤；同时，又受北周武帝毁佛事件的影响。到四祖道信，政治形势发生了变化。隋文帝杨坚代周立国，再兴佛教，其目的是利用佛教，推行奴化教育，巩固封建统治。在隋文帝兴佛的事业中，又“偏宗定门”^③听民出家，营造经像，并下敕“召名德禅师”入京阐扬佛法，所谓“二十五众峙列帝城，随慕学方任其披化。”^④在这种形势下，道信承僧璨，传法十分顺利。隋炀帝大业中，道信留居庐山大林寺十年，而后移住黄梅县双峰山（今湖北黄梅县西北），一住三十余年^⑤。这种安居的环境一改慧可、僧璨时代的困境。

关于道信的禅观，有所谓“四祖之禅宗论”之说^⑥。所谓《禅宗论》就是指如下一段话，“夫百千法门，同归方寸，河沙妙德，

① 《隆兴编年通论》卷18，见《续藏经》第一辑第二编乙第三套第四册，第300页。

② 《五灯会元》卷1僧璨传。

③ 《续高僧传》卷26。

④ 《续高僧传》卷18。

⑤ 《续高僧传》卷26。

⑥ 《楞伽阿跋多罗宝经》后记。

总在心源，一切戒门、定门、慧门，神通变化，悉自俱足，不离汝心。一切烦恼业障，本来寂空，一切因果，皆如梦幻。无三界可出，无菩提可求，人与非人，性相平等，人道虚旷，绝思绝虑……”^①道信的思想虽然继承了达磨的禅法，但有了很大的发展和变化。“本来寂空”，“无菩提可求”，并不是《楞伽经》所宣扬的教义。道信曾主张“但念般若”^②，说明当时，道信的禅观已在从《楞伽经》的人乘有宗向般若空宗转化。

弘忍，世称五祖，承道信，传播达磨的禅法。但到弘忍时代，已是我国统一的大帝国唐王朝建立的时代。大一统国家的安定局面，封建统治者的需要和扶持，加上传播近八百年的佛教在我国的深远影响，佛教的教团组织开始从过去只是传播教法的师徒关系中逐渐产生并发展起来。达磨的禅法传到弘忍时代已经走上形成宗派的时期。弘忍嗣法于道信，与道信“同住东山寺”传法，世称“东山法门”^③。弘忍门下，据说门徒“一千有余”^④，可见当时已经形成一个相当规模的佛教教团组织。在这个组织中，有弘忍这个法主，有神秀这样已为“教授师”的“上座”^⑤，还有诸如担负“碓房”劳役的惠能一样的行者。就是说，到弘忍时，达磨一支才真正成为一股宗派势力，即所谓“及忍、如、大通三世，则法门大启”^⑥（如，即指弘忍的弟子法如，大通即神秀）。

同时，弘忍时期也是一个处于变革的时期。如上所述，达磨从南印度带来的“四行”禅法和《楞伽经》如来藏说，经过一个多世纪几代人的传播，备经磨难。为了适应中国社会的需要，达磨的再传弟子们就不能不逐渐改革自己的教义，吸取新的精神营养。“至五祖始易以《金刚经》传授，……而《楞伽》无传”^⑦，就反映了这一重大变化。

① 《景德传灯录》卷4。

② 《续高僧传》卷26。

③ 《旧唐书》卷191。

④ 《六祖大师法宝坛经》“行由启”第一。

⑤ 同上。

⑥ 杜顺《传法宝记》。

⑦ 《楞伽阿跋多罗宝经》蒋之奇序。

应该说，达磨虽然简化了禅法，但他所提出的新的禅法，仍然是当时我国北方客观条件的产物。南北朝时，我国南北方佛教因受当时社会经济和政治的影响，学风有很大不同。北方佛教偏重于戒律禅定，而南方佛教则倾向于义学讲经，探究佛教理论。与达磨同时，来到北魏都城洛、鄴的天竺僧菩提流支，在北魏宣武帝时（公元499—515年）“受敕创翻十地”，“英携蔚然，相从传授”；还有天竺僧勒那摩提“尤明禅法”，亦译“十地、宝积论等”^①。在他们的倡导下，禅法大兴。他们的弟子道宠、慧光等人，传扬《十地经论》，“声唱高广，鄴下荣推”，“学士堪可传道千有余人”，遂形成所谓“地论学派”^②。达磨所倡《楞伽经》义正是和这个客观历史环境相适应的，《楞伽经》的内容和“地论学派”属于同一思想流派。又如宗密所论，“达磨的壁观，教人安心，外止诸缘，内心无喘，心如墙壁，可以入道，岂不正是坐禅之法。又庐山远公与佛陀耶舍二梵僧所译达磨禅经两卷，具明坐禅门户，渐次方便，与天台及旻秀门下意趣无殊”^③。就是说，达磨的禅法虽是一种更简化的禅法，但仍没有摆脱印度佛教的旧说。这是当时我国北方的具体环境所决定的。就其再传弟子神秀一派说，也因为以北方为据点，所以也只能坚持与旧禅法“意趣无殊”的禅风。

但到了四祖道信，尤其是五祖弘忍之时，达磨一支活动的中心，已逐渐由北方的洛、鄴向南方转移。道信先住庐山十年，最后移居湖北黄梅的双峰山。

南朝陈代，僧诠在金陵附近的摄山止观寺创立“三论宗”，专门讲述鸠摩罗什所译印度龙树的著作《中论》、《百论》、《十二门论》及《大智度论》，宣扬佛教大乘空宗的教义，他在止观寺“开三论，学徒数百”。传到弟子法朗、慧布时，更是“听侣云会”、“学者欣慕”^④。而慧布曾于鄴都会见慧可，“智通名见，便以言悟其意”。慧可为他“纵心讲席，备见宗领。……又写章疏六驮，负还江表，并遗朗公（法朗），令其讲说”。^⑤甚至还有记载

① 《续高僧传》卷1。

② 《续高僧传》卷9。

③ 《禅源诸论集序》卷上。

④ 《续高僧传》卷19。

⑤ 同上。

说，因为慧布“引接禅宗，故得栖霞一寺，道风不坠。”^①这都说明，三论宗长期流传于长江中下游一带。

“三论宗”所奉《大智度论》是解释《大品般若经》的，宣扬大乘空宗的教义。这对弘忍以及惠能产生了直接的影响，致使弘忍放弃《楞伽经》，而直接采用《金刚般若经》。《坛经》详细记述了这一情况。惠能初在南海卖柴，“见一客诵经，惠能一闻经语，心即开悟。遂问客诵何经，客曰，《金刚经》。复问从何而来，持此经典。客云，我从蕲州黄梅县东禅寺来。其寺是五祖忍大师在彼主化，门人一千有余，……大师常劝僧俗，但持《金刚经》，即自见性，直了成佛。”^②这表明五祖弘忍公开传授《金刚经》。而且在同一记载中还讲到弘忍请处士庐珍“画《楞伽经》变相及五祖血脉图”于堂前走廊的墙壁上。这一方面是述祖达磨，同时也反映了置《楞伽》于不传的实情。从《楞伽》传宗，到《金刚经》传宗，使达磨的禅法发生了根本的变化，而这一变化与地理环境的变迁有着直接的关系。

此外，在弘忍传法于惠能之时，南方佛教还盛传《涅槃经》。惠能来到广州法性寺时，正值印宗法师讲《涅槃经》^③。《涅槃经》是北凉天竺僧昙无讖所译，宣扬“一切众生悉有佛性”的思想。竺道生的“顿悟成佛”说就是在《涅槃经》的直接影响下提出的。毫无疑问，《涅槃经》的这种教义必然影响惠能禅宗思想的形成。

弘忍时代，因为是处于过渡的和变革的时代，所以在弘忍为首的僧团中，虽同是“东山门下”，但崇奉的教义却大相径庭。弘忍教诲门徒“但持《金刚经》，即自见性，直了成佛”。而神秀则“特奉《楞伽》，递为心要”，^④坚持达磨楞伽传宗的教义。他的有名的偈语，“身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，莫使惹尘埃”，就是坚持了《楞伽经》“自性清净”和渐悟的立场。而一个先是不知名的“负舂居士”惠能，却提出了与上座神秀完全对立的观点。他的“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃”的

① 《续高僧传》卷13。

② 《六祖大师法宝坛经》“行由品”第一。

③ 《六祖大师法宝坛经》“行由品”第一。

④ 《隆兴编年通论》卷14，见《续藏经》第一辑第二篇乙第三套第三册第282页。

偈语，与神秀针锋相对^①。惠能反对神秀的渐悟说，对“成佛”的问题提出了全新的见解，这就是“顿悟成佛”的学说。惠能的见解得到弘忍的赞赏，认为是“自识佛性，顿悟真如”^②。弘忍门下“虽多龙相”，但在弘忍眼中，惠能却是比他们都要高明的“象王”^③，所以最后选中惠能作为法嗣。弘忍的举动反映了弘忍时代僧团内部的斗争。弘忍死后，遂分成南北两宗，即“南能北秀”，他们之间“水火之嫌”^④的斗争延续了二十年之久。其间，神秀一派虽曾显赫一时，成为“二京法主，三帝门师”^⑤，但最终被统治者所抛弃，逐渐消亡。而惠能南宗一派，则由于他的更大的欺骗作用而得到封建统治者的认可^⑥，同时也从生活在社会底层的劳动人民中获得了广大信徒。

总之，达磨的禅法，作为中国佛教思想的不同学派，从达磨到弘忍可以说是一脉相承的。但作为一个佛教的独立宗派——禅宗，并没有形成。弘忍时代是一个转化的时代。在这一时期，禅宗神学思想，从达磨的禅法中萌芽并逐渐成熟起来，所谓“三祖信心铭，四祖之禅宗论，六祖之坛经”^⑦的说法大体反映了这一过程。《坛经》是惠能弟子法海等记录的一部惠能语录，是惠能神学思想的系统总结，它的问世，标志着禅宗作为一个佛教宗派组织真正形成了。

禅宗是在我国影响最大的一个佛教宗派，他以他特殊的宗教教义，麻痹人们的思想，迎合封建统治者的需要；同时，他对佛教经典及传统教义的大胆怀疑，又在某种意义上削弱了宗教唯心主义的阵地。因此，禅宗在唐以后的中国思想史上曾产生过广泛的影响。

① 《六祖大和法宝坛经》“行由品”第一。

② 《曹溪惠能传》，见阿部肇一《中国禅宗史の研究》，1963年（昭和38年），东京、信诚书房，第四篇资料。

③ 同上。

④ 《禅源诸论集都序》卷上。

⑤ 《圆觉经大疏钞》卷3之下。

⑥ 《圆觉经大疏钞》卷3之下记载唐贞元12年（德宗，796年）下敕“立荷泽大师为第七祖”，表明唐政权对禅宗“南宗”的正式承认。

⑦ 《楞伽阿跋多罗宝经》后记。

在这个意义上说，研究禅宗及其主要经典《坛经》，对我们更深入的探索中国哲学史及政治思想史都是必不可少的工作。本文仅就禅宗形成的问题，谈了一点不很深入的看法，供参考。

玄 中 寺

丁 明 夷

山西省交城县西北十公里的石壁谷中，有一座历史悠久的佛教寺院，四面群峰环抱，岩壁峭拔，复殿层台掩映在丛茂的古林中。这座风景秀丽的古寺，就是中国佛教史上著名的玄中寺。

玄中寺于北魏孝文帝延兴二年（472年）开始兴建，承明元年（476年）建成^①。著名的和尚昙鸾（476—542年）曾住此传布净土教义，此寺遂渐闻名于世，成为佛教净土宗的发源地。根据佛教史籍的记载^②，昙鸾是山西雁门人，早年研修大乘空宗的“四论”^③学说，后来为求“长生不老”的神仙方术，于梁大通年间（527—528年）到江南从道家陶弘景处得受《仙经》十卷。北归时路过洛阳，遇到印度名僧菩提流支，改信净土法门，受《观无量寿经》一部，烧掉了《仙经》，此后兴起以“念佛称名”著称的净土教。东魏孝静帝对他很敬重，尊为“神鸾”，“敕令住并州大寺”^④，晚年移住玄中寺。南朝梁武帝对他也很崇信，称为“肉身菩萨”，“恒向北遥礼”。死后葬于汾西泰陵文谷，主要著作有《往生论注》、《略论安乐净土义》等。

隋末唐初，名僧道绰（562—645年）也住玄中寺。道绰，山西并州人，原精于“涅槃学”，入玄中寺受到昙鸾碑文的感召而修净土教。此后三十余年间，即以玄中寺为中心传净土教，受其教者甚众。据记载，他“劝人念弥陀佛名，或用麻豆等物而为数量，每

① 见寺内唐长庆二年《特赐寺庄山林地上四至记》碑

② 见《续高僧传》卷6《昙鸾传》，卷16《僧达传》；《佛祖统纪》卷27等。

③ 《四论》指《中论》、《十二门论》、《百论》及《大智度论》，是大乘空宗——中观学派的基本理论著作。

④ 见《续高僧传》卷6《昙鸾传》

一称名，使度一粒，如是率之乃积数百万斛者”，“口诵佛名，日以七万为限”^①，由此可见他的传教情况之一斑。他的主要著作是《安乐集》二卷。唐贞观十五年（641年），善导到玄中寺从道绰修持，后入长安光明寺宣传净上信仰。善导见重于武则天，为奉敕检校僧^②。相传他一生用所受施财“写《弥陀经》十万卷，画净土变相三百壁”，“从其化者，至有诵《弥陀经》十万至五十万卷者，念佛日课万声至十万声者”^③。他被称作“弥陀化身”。主要著作有《观无量寿经疏》等。

这样，经过道绰和善导，昙鸾开创的净土教系统已基本完成，宋代以后，它与禅宗密切结合，成为社会上影响较广的宗派之一。在唐代，太原与西都长安、东都洛阳并称，作为北都。位于太原西南六十公里的玄中寺，在当时已很有地位。唐太宗北往太原路过玄中寺，曾接见道绰，施舍“众宝名珍”，为皇后祈愿除病。^④贞观年间，赐名石壁永宁寺。元和七年（812年）又赐名龙山石壁永宁寺。盛唐以后，玄中寺成为律宗道场，建立“甘露义坛”，与长安灵感坛、洛阳会善坛并为全国三大戒坛^⑤。宋元祐五年（1090年）和金大定二十六年（1186年），玄中寺遭到两场大火，烧毁大半，分别由住持道珍、元钊负责修复。金末，寺院又毁于兵火。蒙古太宗辛卯岁（1231年）奉旨改石壁寺为“龙山护国永宁十方大玄中禅寺”^⑥。这时的住持惠信得到蒙古朝廷支持，重兴寺院。太宗后甲辰岁（1244年），朝廷派使臣到玄中寺修建水陆法会三昼夜，告天祈福^⑦。元朝至元六年（1269年），惠信弟子广安做了太原路都僧录^⑧，寺院规模超越前代，使玄中寺成为当时天下的名刹。明永乐、嘉靖和清乾隆、嘉庆年间，寺院曾多次重修和扩建，但到清同治、光绪年间，主要殿堂再次沦为灰烬。清末以来，历届反动政

① 见《续高僧传》卷20《道绰传》

② 见洛阳龙门石窟《河洛上都龙门山之阳大卢舍那像龕记》

③ 关于善导，见《续高僧传》卷27《神通传》及《佛祖统纪》卷26。

④ 见寺内唐开元二十九年《铁弥勒像额碑》

⑤ 见寺内唐元和八年《唐石壁祥寺甘露义坛碑》

⑥ 见寺内辛卯岁圣旨碑

⑦ 见寺内甲辰岁《公主懿旨、驸马钧旨碑》

⑧ 见寺内元贞元年《宣授太原路都僧录安公行碑》

府根本不保护文物，殿堂任其倾圮，文物损坏流失，呈现一片荒凉破败的面目。

应当指出，淨土宗的发展和玄中寺的创建，是有着深刻的社会背景的。列宁曾经指出：“对于工作一生而贫困一生的人，宗教教导他们在人间要顺从和忍耐，劝他们把希望寄托在天国的恩赐上。对于依靠他人劳动而过活的人，宗教教导他们要在人间行善，廉价地为他们的整个剥削生活辩护，廉价地售给他们享受天国幸福的门票”^①。五世纪以来，由于门阀士族地主阶级的统治和统治阶级内部不断的争权夺利的斗争，广大劳动人民处于阶级压迫和民族压迫的深重苦难中，阶级矛盾日益激化，起义的烽火燃遍各地。统治阶级除武力镇压外，还大力提倡佛教，用以麻痹人民的斗志。淨土（极乐世界）信仰正是在这种历史下得到传播和发展的。淨土宗依据《无量寿经》、《观无量寿经》、《阿弥陀经》和世亲的《往生论》等，教义和仪式都十分简单，宣称在现世信仰阿弥陀佛，反复诵念“南无阿弥陀佛”，死后灵魂就可被阿弥陀佛接引，进入西方极乐世界。淨土宗用这种虚构的极乐世界来和人间的现实苦难相对立，转移人们对现实社会的关心，要他们放弃对封建压迫和剥削的斗争。因而它从一开始就受到了统治阶级的欢迎，成为他们奴役劳动人民的重要精神武器。淨土宗的兴起和玄中寺的创立，说明它们符合了统治阶级的需要，也是统治阶级大力提倡的结果。寺中碑记载，北魏太和十九年（495年），就曾特赐“寺庄为食饭庄子”，尔后唐贞元十一年（795年）和元和七年（812年），又两次特赐，共“赐庄一百五十里有余”。^②唐代以后，由于佛教各宗互相融合，玄中寺不仅传播淨土宗，也宣传禅宗等其他宗派的教义。元代统治者也十分注重扶助和利用佛教。在元朝廷的扶助下，玄中寺达到了极盛时期。寺院僧侣和蒙古统治者相勾结，寺院为皇帝“拜天祝寿”、“告天祈福”，朝廷则通过圣旨、法律的形式保护寺院的剥削利益。元代建国前后，朝廷曾两次颁布圣旨，保护玄中寺大小寺产，蠲免一切杂役和税粮^③。这时的寺院僧侣同时又是大地主，不仅寺内广

^①列宁：《社会主义和宗教》，《列宁全集》第10卷。

^②见寺内唐长庆三年《特赐寺庄山林地上四至记》碑。

^③见寺内牛儿年和辛卯岁圣旨碑。

有土地、山林、园堡、水碾等产业，而且所属寺院多达四十处，遍布于现在的华北各省。

玄中寺不仅在中国佛教史上占有重要地位，在日本佛教史上也有重要意义。中日两国是一衣带水的友好邻邦，两国人民近两千年来始终保持着密切的经济文化交流和友好联系。佛教在六世纪经过朝鲜传入日本后，一直是日本的主要宗教。在我国隋唐时期及其以后，日本向我国派出了大批留学僧，我国不少僧侣也到了日本。随着中日佛教交流，我国佛教的主要宗派（法相、律、天台、密、禅、净土等宗）也相继传入口本。佛教对日本的历史和文化发生过重大影响。现在日本佛教各派，基本上可分天台宗、真言宗（密教）、净土宗、禅宗、日莲宗（法华宗）和奈良佛教^①等系统，共163派。全国有佛教徒七千多万人，其中以净土宗和日莲宗系统的人数最多。日本的净土宗分为净土宗和净土真宗两个系统，共有信徒一千八百多万人^②。中国的净土宗是在唐代时与天台宗一起传入日本的，但直到十二世纪中叶，它才从天台宗分立出来。日本净土宗的创立者是名僧源空（法然，1133—1212年）。他在谈到他所立的净土宗的血脉（宗谱）的时候，提到中国的昙鸾、道绰、善导^③。他最尊崇善导，称为“弥陀化身。”净土真宗是日本名僧亲鸾（1173—1262年）在净土宗的基础上创立的，是日本特有的宗派。亲鸾把印度的龙树、世亲，中国的昙鸾、道绰、善导和日本的源信、源空列为“真宗七祖”，并在他写的偈颂中说：“本师昙鸾梁天子，常向鸾处菩萨礼”。^④，“弘布净土教，移住玄中寺”^⑤，“道绰决圣道证，唯明净土可通入”^⑥，“善导独明佛正意，深籍本愿兴真宗”^⑦。他的三个名字亲鸾、绰空、善信，据说就取自昙鸾、道绰和善导。

① 奈良佛教系指日本奈良时代（710—784年）从中国传入的华严宗、法相宗、律宗等。

② 见1969年日本《佛教大年表》

③ 见源空著《选择本愿念佛集》

④ 见亲鸾著《教行信证》卷3。梁天子指梁武帝。

⑤ 见日本《高僧和赞·昙鸾和尚》

⑥ 见《教行信证》卷2

⑦ 见日本《净二文类聚钞》

因此，日本的这两个宗派把他们三人住过的玄中寺列为祖庭之一和日本净土宗的重要“圣地”。日本佛教界人士对玄中寺怀有很亲切的感情。早在本世纪二十年代，已故的日本佛教史学者常盘大定（1870—1945年）曾到玄中寺进行调查，此后玄中寺引起日本佛教界的注意，许多人前往参拜。然而，只是在新中国成立后，中日佛教交流才得以正常进行。日本净土真宗东本愿寺派（大谷派）“曇鸾大师奉赞会”会长菅原惠庆，多年来致力于促进日中人民友好的活动，并把自己住持的东京运行寺，看作玄中寺的别院。他把从玄中寺带回的几颗枣子种在自己寺内，培植成树，称为枣寺。1957年，日本佛教代表团来玄中寺参观，向寺中赠送了由日本净土宗大本山知恩院、增上寺和真宗本愿寺派、大谷派分别绘制的曇鸾、道绰、善导三人的画像。一九七三年，在实现日中邦交正常化后，日本“日中友好宗教者恳话会”代表团再次到玄中寺访问，中日两国佛教徒为中日两国人民友好举行了法会，表达了两国人民希望子孙万代永世友好的心愿。

玄中寺和其它千千万万的文化遗产一样，凝结着古代劳动人民的智慧和艺术才能。新中国成立后，国家制订各项文物保护政策，使寺中文物得到了妥善的保护。一九五三年，政府拨款修建了石桥和登山道路。翌年又在原有位置上重建了大雄宝殿、七佛殿和千佛阁等大殿，重修了天王殿、山门、钟鼓楼、碑廊、东峰白塔等附属建筑物。整修后的玄中寺，基本上恢复了原有面貌，体现了我国寺院建筑独特的风格。近年以来，玄中寺不仅在保护文物方面取得了新的成绩，而且接待了大批观众。

玄中寺的现存建筑，除建于明万历三十三年（1605年）的天王殿和明代牌楼门外，均建于清代。寺外龙山顶上的秋蓉砖塔，作两层叠涩出檐，当为宋代遗物。此外，寺中还保存历代石造像、石刻碑记等共四十一件。这些文物不仅是研究佛教史的宝贵资料，而且对研究社会历史也有一定的参考价值。其中著名的有：北魏延昌四年（515年）残造像一件；北齐河清四年（565年）四面千佛造像一件，系一九五四年在寺外石桥附近出土。这两件文物都是由附近村庄雕造的，是玄中寺现存最早的文物，也是研究该寺创建历史的佐证；唐开元二十九年（741年）由渤海高氏书写的《铁弥勒像颂碑》，

记述了唐太宗接见道绰的情况，字划简古，笔力遒劲，世称“高氏碑”，为书家所重。此碑在宋代即已驰名，欧阳修曾评道：“余集录已博矣，如人笔画著于金石者，高氏一人而已。余入晋中拓得高氏碑二通，宛然二王书法。一太谷县令安庭坚美政颂，一交城县石壁寺铁弥勒像颂。”原碑经宋元祐年大火被焚，现在的碑是金泰和四年（1204年）依照旧拓重刊的。碑文中记：“开元二十六年十月十五日铸铁弥勒像一座，良冶攻橐”云云。按《太平寰宇记》：“交城县西北四十里有大通监，管东、西二冶。东冶在锦上县（今山西介休县），西冶在交城北山义泉社”。玄中寺现存的唐《甘露义坛碑》碑阴，记玄中寺特赐寺庄中有“大通冶甘泉寺”，此一宋代的“大通监”，应即唐代的“大通冶”，因而鼓铸铁弥勒像的“良冶”，也应是当地的铁工匠。碑文中又记：“石壁寺者，随（隋）隶西寿阳县，唐改寿阳为文水，先朝分置交城而立寺焉。”这就是说，交城县是隋代时山西寿阳县（今文水县）分出而建置的，与《隋书·地理志》：“文水旧曰受阳，开皇十年改焉，交城开皇十六年置”，《旧唐书》：“交城县西北有古交城，县初置交山（即交城山），天授元年移治却波村，即今治也”等记载，基本相同，并可补充史书的不足；唐元和八年（813年）的《唐石壁禅寺甘露义坛碑记》，由节度使、礼部尚书李逢吉撰文。原碑亦已不存，现在的碑是元至顺二年（1331年）重予刊刻的；唐长庆三年（823年）的《特赐寺庄山林地土四至记》，记述了玄中寺的创建始末和历代特赐寺庄的情况。蒙古辛卯岁（太宗窝阔台十年，1238年）赐名玄中寺的圣旨碑和甲辰岁（太宗乃马真后三年，1244年）的《公主懿旨、驸马钧旨碑》，是元朝建国前刻立的；元牛儿年（元世祖至元十四年，1277年）的圣旨碑^①，正面刻八思巴文，碑阴汉字正书，为以前所未曾著录。这三通碑记，对研究元朝建国前后的政治经济状况有一空参考价值。寺中还保存了宋建中靖国元年（1101年）和大观二年（1108年）的鎏金铁佛二尊，是一九五四年从千佛阁废墟中出土的。据寺中元碑记载，宋代玄中寺有铁佛数百，可惜在解放前已大

^①牛儿年是元代习用的辰属纪年。碑中提到的安僧录，即广安，至元六年曾忝见元世祖并授太原路都僧录。见寺内元贞元年《宣授太原路都僧录安公行碑》

多破坏流失。宋代交城县设大通监，宋搏为河东转运使，曾上言：“大通监冶铁盈积，可备数十年鼓铸，请罢采以纾民。”直至明弘治年间，工部尚言：“山西交城产云子铁，旧贡十万斤缮冶兵器，他处无有，请复之。”可见当地历史上冶铁业之盛。太原天龙寺现存北汉广运二年（975年）《天龙寺千佛楼碑》，其中记载：“寻遣良冶铸贤劫自拘留孙如来以降，鑄铁佛千尊，诏宣慰北院使、永清军节度使、检校太保范超自始监修。”太原晋祠现存宋绍圣五年（1098年）铁人和政和八年（1118年）铁狮。这些文物，对研究山西地方铸铁工艺的历史，都是重要的实物资料。

日本的中国佛教研究概况

杨 曾文

在日本封建社会中，佛教曾是封建意识形态的重要组成部分，对日本历史和文化发生过重大的影响。明治维新（1868年）以后，日本佛教作了某些适应近代资本主义社会的改革，在佛教研究方面，一些佛教学者开始运用西方资产阶级历史学和社会学的观点、方法对佛教起源、教义、典籍、哲学、历史、艺术等进行分门别类的研究，发表了不少著作。在第二次世界大战中，日本不少研究机构陷入瘫痪，佛教研究也几乎中止。战后，在日本政府和财阀的鼓励和资助下，佛教研究得到迅速恢复和发展。由于日本佛教基本上是从中国移入的，不少佛教宗派直接发源于中国，因此在日本的佛教研究中，一直把中国佛教作为佛教研究的一个重要的方面。下面，仅把日本关于中国佛教的研究情况，作简单介绍。

一、主要研究机构和刊物

日本的佛教研究以大学为主要基地，同时设立一些地区性和全国性的佛教研究组织；从事佛教研究的大部分学者都在大学任教。日本某些佛教学派设立的十二所著名佛教大学（除佛教外也广设其它学科），即：立正、大正、驹泽、龙谷、佛教、东海同期、神智院、爱知学院、花园、高野山、京都女子、大谷等大学，以及象东京、京都、名古屋等国立综合大学和东洋、早稻田等私立综合大学，都设有佛教研究组织和课程，出版佛教研究刊物或著作。这些大学都把中国佛教作为佛教研究和讲课的一个内容。

此外，据不完全统计，现在日本有各种佛教学会和研究会五十四个，它们大部分也从事中国佛教研究。比较著名的有：

（1）日本佛教学会（成立于1927年），由二十四所大学组成，有会员六百多人，每年举行一次学术大会，出版年报。

（2）印度学佛教学会（理事长宫本正尊），一九五一年在政

府和佛教各宗的协助下成立，与“日本学术会议”密切配合组织全国佛教学者进行印度学和佛教学研究，每年举行一次学术大会，设有学会奖、出版大型刊物“印度学佛教学研究”（每年两期）。

（8）日本宗教学会，是“国际宗教学宗教史学会”的组织成员，每年举行学术大会，并组织宗教学者参加历届国际宗教学宗教史学会的学术会议，出版“宗教研究”（季刊）。

（4）佛教史学会（代表塚本善隆），以研究中日佛教史为主，出版“佛教史学”（季刊）。

（5）国际宗教研究所（现任所长大卫·莱特〔David Reid〕任日本圣书神学校教授），是一九五四年在美国洛克菲勒财团和丹佛财团的支援下由原美国传教师、美国占领军总部民间情报教育局宗教文化资源课的“调查官”威廉·乌达德（1896—1972）联合一部分日本宗教学者成立的，对世界各种宗教进行考察研究。经常举办研究会、座谈会、讲演会、出版口英文字的论文、纪要、便览，还出版“国际宗教新闻”（双月刊）等。

二、研究中国佛教的著名学者

日本在明治维新以后，为了对亚洲各国特别是中国进行侵略，曾大力支持所谓“东洋学”的研究。在研究中国问题的东洋学者当中，有的人主要从事中国佛教的研究，曾写出不少著作。直到今天，这些著作在日本新出版的关于中国佛教的书籍中仍占有相当大的比重，在佛学界仍有很大影响。其中比较著名的学者有：境野黄洋^①（1871—1933），早年跟日本近代佛教研究“先驱”村上专精（1851—1928）和井上园了（1858—1919）学习佛教，曾任东洋大学校长，参与指导“新佛教运动”，著有《中国佛教史纲》^②、《中国佛教史讲话》等。

常盘大定（1870—1945），专门从事中国佛教史的研究，在二十年代以后曾多次到中国各地从事佛教史迹的考察，著有《中国佛教史迹踏查记》、《中国佛教史迹》、《中国文化史迹》（与关野

^① 又名境野哲。

^② 一九二九年商务印书馆所出版的蒋维乔编《中国佛教史》（三期），即为此书的译补本。

贞合作)、《中国佛教史研究》(三卷)等。

宇井伯寿(1882—1953),早年在东京大学跟高楠顺次郎(1866—1945)学印度哲学,后曾留学德国,从事印度哲学和佛学的研究,除著有《印度哲学史》以外,还著有《中国佛教史》、《禅宗史研究》(三卷)等书。

望月信亨(1869—1948),主要从事净土宗的研究,曾任净土宗管长,大正大学校长,著有《净土宗研究》、《中国净土教理史》等。他所编的《佛教大辞典》在日本佛学界享有很高声誉。

现在从事中国佛教研究的著名学者有:塚本善隆,生于一八九八年,毕业于京都大学文学部,在战前和日本侵华时期曾多次来华考察佛教,战后积极从事日中友好活动,多次来华友好访问,认为应把中国佛教“作为中国人的宗教的佛教”来进行研究,注意考察中国佛教的特点,著有《魏书释老志研究》、《中国佛教史》、《佛教史研究(北魏篇)》、《肇论研究》、《中国净土教史研究》、《中国佛教通史》第一卷等。曾任京都大学人文科学研究所所长,现任京都博物馆长、日中友好佛教协会会长。

道端良秀,生于一九零三年,毕业于大谷大学大学院,也专门从事中国佛教史研究,曾到中国考察佛教,战后也积极从事日中友好活动,多次来华访问,现任光华女子大学教授,并任日中友好佛教协会理事长,著有《中国佛教史》、《唐代佛教史研究》、《中国净土教和玄中寺》等。

牧田谛亮,生于一九一二年,毕业于京都大学史学科,第二次世界大战时期曾任上海日本人办的“东亚同文书院”讲师,并在我国华东、华中、东南等地考察宗教,战后也曾访问我国,主要研究我国唐以后的佛教史,曾任京都大学教授、该校人文科学研究所宗教研究室负责人,主持该所的《弘明集研究》(三卷)专题项目,现任岐阜教育大学教授、佛教大学讲师。曾来我国访问。著有《五代宗教史研究》、《中国近世佛教史研究》、《疑经研究》、《六朝古逸观世音应验记之研究》以及编纂梁、唐、宋《高僧传索引》(与他人合作)等。

此外,在中国佛教研究方面,山崎宏、小笠原宣秀、横超慧日、野上俊静等也比较有名。

三、近年出版的部分关于中国佛教的研究著作

日本对中国佛教的研究是多方面的。在关于中国佛教通史的研究方面，据不完全统计，共有著作二十多种，其中战后的新著有十多种。战后比较著名的有一九六八年出版的塚本善隆的《中国佛教通史》第一卷（写到东晋），这是为欧美大学生了解佛教而写的，准备写到宋元以后。该书在叙述中国佛教史过程中，比较注意从政治、经济、文化等各方面考察不同时期的社会历史背景，对于佛教传入中国后如何从一种外来宗教逐渐与中国传统的思想信仰相结合而变成“中国佛教”等问题，提出了自己的看法。他认为在这个过程中，东晋时代的“胡僧”佛图澄、鸠摩罗什和汉僧道安、慧远为建立“中国佛教”奠定了基础。同年出版的野上俊静等人写的《佛教史概说·中国篇》，认为中国佛教为“盛行于东亚的佛教之母”。从佛教传入中国一直写到解放后，文笔简洁、脉络比较清楚。但本书忽视社会历史背景的考察，对于佛教各宗的教义也缺乏分析。本书认为四世纪以前是佛经翻译时代，五、六世纪是研究时代，七世纪以后是宗派形成的时代，宋以后是佛教各宗融合和儒佛道三教合一的时代，然而对于中国封建社会内部固有的矛盾运动和封建社会制度本身的变化对佛教的决定性的影响，可以说是没有涉及的。

近年陆续出版的由中村元等人主编的《亚洲佛教史》（全二十卷）分为《印度编》、《中国编》和《日本编》。其中《中国编》分为五卷，包括《汉民族的佛教》（汉——隋唐）、《民众的佛教》（宋——解放后）、《现代中国的诸宗教》（道教和民间宗教结社）、《东亚地域的佛教》（朝鲜、台湾、香港、越南的佛教）、《丝绸之路的宗教》（古西域、敦煌、西藏、蒙古、苏联的佛教）。该书广泛地吸收了国内外关于中国佛教史的研究成果，也利用了部分新中国的考古资料，在对中国佛教史的叙述中，除写佛典翻译、著述及佛教宗派内部的传承关系外，还注重考察中国佛教的特点和佛教与民众的关系，注意对佛教各宗的融合和儒佛道三教合一等问题。本书对宋以后流行于民间的白莲教、白云宗等秘密宗教也列举大量史料进行考察，但对于农民利用这些宗教举行起义的历史背景和深刻的社会原因则缺乏科学分析。该书第Ⅱ卷关于近现代佛

教的叙述中，对近代佛教的颓败、特别是对太平天国和辛亥革命对佛教的冲击表示惋惜，而对解放前的反动和尚太虚所鼓吹“佛教复兴运动”表示同情和赞赏；作者对我国解放后的佛教现状表示不满，对我国的宗教政策表示怀疑。在第Ⅳ卷关于台湾和香港佛教的介绍中，作者（这部分的执笔者张曼涛在台湾任教）一再吹捧美化居留台湾的一些僧侣。从编书的体例来看，虽然作者也明确表示台湾、香港等地是“中国固有的领土”，但在正文和年表中把台湾、香港、西藏等地的佛教史与中国本土的佛教史截然分开作为独立的部分来写，也是极端错误的。

在关于中国佛教新代史的研究方面，横超慧日写的《北魏佛教的研究》对昙鸾的净土信仰、达磨禅宗的兴起、北地涅槃学、道佛关系等问题进行了考察，还对《出三藏记集》列为伪经的几部经进行研究，认为这些著作是为适应中国伦理纲常和习俗而写的，是中国佛教在形成过程中的一个独特现象。滋野井恬的《唐代佛教史论》（论文集）对唐代的宗教政策和宗教管理机构、佛教教团活动情况、寺院经济等问题直接引用汉文资料进行论证，还特别对唐代佛教寺院兼并土地以及武则天利用《大云经》、《宝雨经》篡权的问题进行考证。山崎宏所著《隋唐佛教史的研究》可以说是他战前《中国中世佛教的展开》的续编，在对隋唐佛教的论述中还特地对隋唐政府管理留学僧的设施和日本留学僧作了考察；在十四章关于佛教报应信仰的部分，还考察了佛教的三世因果、六道轮回对中国思想的重大影响。此外，如牧田谛亮的《五代宗教史研究》（内载五代及宋的详细的宗教年表）、《中国近世佛教史研究》（五代——清佛教的几个专题论文）、高雄义坚《宋代佛教史研究》等著作也比较有名。

有的佛教学者还对中国佛教史上的儒佛关系进行研究。荒木无悟的《佛教与儒教》着重研究佛教对宋明理学的影响；塚本善隆的《佛教和儒教伦理》则着重考察佛教与儒家关于孝道的异同问题。

在关于中国佛教宗派的研究方面，包括对各宗教义和 historical 的研究，近年也出版了不少专著。一九七五年出版的塚本善隆《唐中期的净土教（增订版）》认为中国佛教具有净土教的特色，详细地考察了净土教的起源和发展，注重对善导、法照、少康等人的经历和

著作等方面进行论述。因为日本净土宗以曇鸞为初祖，所以对曇鸞系统净土宗的研究很多。道端良秀还写了《中国的净土教和玄中寺》一书，对曇鸞的净土信仰及其所在的玄中寺的沿革进行考察，认为玄中寺是净土宗的圣地。近年重印的望月信亨的《中国净土教理史》（1942年初版）论述了中国历代的净土宗信仰情况，对大量净土宗典籍进行了论证。此外，日本对中国的禅宗、法相宗、华严宗也有不少研究。日本比较注重对《法华经》进行研究，坂本幸男所编《法华经在中国的展开》（论文集）比较集中地论述了《法华经》在中国佛教史中的地位 and 影响，并对藏译《法华经》也作了考察。

日本也大力开展对我国敦煌古代文献资料和敦煌佛教的研究。敦煌曾是我国古代与印度、中亚进行经济文化交流的交通要道，自从二十世纪初英法所谓“探险家”从这里窃走大量文物后，逐渐兴起所谓“敦煌学”。日本关于敦煌的研究也是很多的。日本真宗本愿寺派二十二代管长大谷光瑞（1876—1948）曾带人作“西域探险”，从印度、中亚、我国西北地区和敦煌带回大量文物。这些文物在战时破坏不少，战后被移交龙谷大学。在政府资助下，该大学设立了“西域文化研究会”，从一九五三——六三年先后出了六大册资料集，其中第一册是“敦煌的佛教资料”，第五册是《中亚佛教美术》，此外还有几册是关于敦煌和吐鲁番社会经济资料、中亚古代语言文献资料等。书中除附有原始资料外，还有一些研究论文。

日本对西藏佛教的研究也很重视。东洋文库设有西藏研究机构，从一九六一年开始设立“与西藏人合作关于西藏语言、历史、宗教、社会的综合研究”项目。一九七四年发表了该项研究的成果之一《西藏佛教宗义研究》第一卷（作者立川武藏）。该书以上观《一切宗义》为主要依据论述了西藏喇嘛教萨迦派的基本教义。此书的编写指导是日籍藏族人祖南洋（索伦嘉错）。他从我国西藏逃到印度后，一九六一年接受洛克菲勒财团的援助到日本东洋文库研究室从事西藏研究工作，一九七二年加入日本国籍，已编出《西藏文献目录》，现正在编印《萨迦文集》（十五卷）。他现任日本“日藏佛教交流协会”的代表。该会曾邀请西藏叛匪头目去日活动。此外，日本一些组织也从事西藏佛教研究。一九七四年大正

学“综合佛教研究所”的金子英一到印度北部萨迦派集中地体验生活，进行调查。大谷大学所藏山寺本婉雅和能洵宽在战前从我国西藏掳走的西藏文献，前几年已由该校编出《西藏文献目录》；东京大学近年正在陆续出版德格版的《西藏大藏经》。

在佛教研究的工具书方面，日本近年除重印战前织田得能编的《佛教大辞典》，望月信亨《佛教大辞典》（增补版）之外，还出版了中村元的新著《佛教语人辞典》。这部辞典共收日、汉、藏、印、朝语佛教语汇四万五千个，在涉及典籍的地方都注明书名、卷数、页段等，书后《索引》分为日、汉；梵、巴利；西藏语三个部分。在宗派辞典编印方面，今年出版的由驹泽大学编的《禅学大辞典》（三卷）收有禅宗语汇三万二千个，包括印、中、朝、日禅宗历史、思想等方面的术语、公案、地名、人名、书名等等，还附有禅宗史迹地图、年表、敦煌禅宗文献、禅宗典籍分类表等资料。此外，牧田谛亮等人还编有梁、唐、宋的《高僧传索引》（全七卷，已出六卷），内分人名、地名、寺名等项目。战前由小野玄妙所编《佛书解说大辞典》现已由十一卷增补到十三卷出版，本书对古今佛教典籍的作者、年代、内容、版本等方面都有介绍。

总之，日本佛学界在中国佛教研究方面分工比较细、面比较广，著作也比较多。但是这里应当指出的是：虽然日本有些学者在考察中国佛教教义、佛教历史，以及整理佛教典籍等方面作出了不少成绩，然而由于社会条件和所处地位的限制，他们之中不少人自觉或不自觉地在用唯心史观作为研究指导的，对于佛教这种意识形态在其存在和发展过程中对社会经济基础的依赖作用是不甚理解的，未能结合具体的社会历史背景来揭示佛教的唯心主义本质和为剥削阶级服务的社会作用。在有的著作中甚至还有信仰主义色彩，赞美佛教，为扶植佛教的统治阶级歌功颂德。尽管如此，我们对于日本佛教研究的成果仍应予以充分重视。

日本关于中国佛教研究著作目录

下面所附分类目录以著者、专著或论文、出版社或出处、年代为顺序。由于资料来源不同，有的仅列出其中两三项，其他项暂缺。

一、中国佛教通史著作	第316页
二、中国佛教宗派研究	第317页
三、关于中国历代佛教史的论文和专著	第318页
①东汉佛教	第318页
②魏晋的佛教	第318页
③南北朝的佛教	第318页
④隋朝的佛教	第321页
⑤唐代佛教	第322页
I、一般性问题（佛教与社会的关系等）	第323页
II、律宗和净土宗	第323页
III、华严宗、禅宗	第323页
IV、法相宗、天台宗、密宗	第324页
⑥五代佛教	第344页
⑦北宋佛教	第324页
⑧南宋佛教	第32页
⑨辽金佛教	第326页
⑩元代佛教	第326页
⑪明代佛教	第327页
⑫清代佛教	第327页
⑬近现代的佛教	第328页
四、佛教史迹和佛教艺术	第328页
五、古代西域、敦煌佛教和西藏佛教	第328页
六、中外佛教交流	第329页
七、佛教辞典和其他工具书	第330页

一、中国佛教通史著作

- | | |
|---|------------|
| 境野哲《中国佛教史纲》森江书店 | 明治年间 |
| （境野黄洋）《中国佛教史讲话》两卷 共立社 | 1927—1931年 |
| 《中国佛教研究》共立社 | 1930年 |
| 《中国佛教精史》同书刊行会 | 1935年 |
| 常世大定《中国佛教的研究》（三卷）春秋社 | 1940—1944年 |
| 宇井伯寿《中国佛教史》岩波书店 | 1936年 |
| 塚本善隆《中国佛教史》白杨社 | 1942年 |
| 《佛教史概说（中国篇）》平乐寺书店 | 1955年 |
| 《中国中世佛教史论考》（重印）大东山出版社 | 1975年 |
| 《中国近世佛教史诸问题》（重印）大东出版社 | 1975年 |
| 《中国佛教通史》第一卷 铃木学术财团 | 1968年 |
| 道端良秀《概说中国佛教史》法藏馆 | 1935年 |
| 《改订新版中国佛教史》（初版于1939年）法藏馆 | 1965年 |
| 《中国佛教和社会福利事业》法藏馆 | 1967年 |
| 小笠原宣秀《中国佛教史纲要》平乐寺书店 | 1949年 |
| 止崎宏《中国中世佛教的展开》清水书院 | 1932年 |
| 高雄义坚《中国佛教史论》平乐寺书店 | 1952年 |
| 津田左右吉《中国佛教的研究》岩波书店 | 1957年 |
| 前田惠学《佛教要论（印度和中国）》山喜房 | 1975年 |
| 鎌田茂雄《中国佛教思想史研究》春秋社 | 1968年 |
| 横超慧日《中国佛教的研究》法藏馆 | 1958年 |
| 布施浩岳《中国佛教要史》山喜房 | 1975年 |
| 龙谷大学《中国佛教史》 百华苑 | 1978年 |
| 中村元主编《亚洲佛教史》（全20卷）中的《中国编》
（5卷）：佼成出版社 | 1973—1976年 |
| 《汉民族的佛教》（东汉——隋唐） | |
| 《民众的佛教》（宋——解放后） | |
| 《现代中国的诸宗教》（道教和秘密宗教组织） | |
| 《东亚诸地域的佛教》（朝鲜、台湾、香港、越南的佛教） | |
| 《丝绸之路的宗教》（古西域、敦煌、西藏、蒙古、苏联的佛教） | |
| 野上俊静、小川贯式、牧田谛亮、野村雄昌、佐藤达玄 | |
| 《佛教史概说·中国篇》平乐寺书店 1868年第一版1975年第七次印刷 | |

- 牧田谛亮《中国近世佛教史研究》平乐寺书店 1957年
 常盘大定《中国的佛教和儒教道教》东洋文库 1930年
 久保田呈远《中国儒道佛三教史论》东方书院 1921年
 《中国儒道佛交涉史》大东出版社 1943年

二、中国佛教宗派研究（通史或概论）

- 矢吹庆辉《三阶教的研究》（战后重印）岩波书店 1927年初版
 布施浩岳《涅槃宗的研究》丛文阁 1942年
 鸟地大等《天台教学史》明治书院 1929年
 上杉文秀《中国天台教学史》破尘阁 1935年
 石津照策《天台实相论的研究》弘文堂 1947年
 安藤俊雄《天台性具思想论》法藏馆 1953年
 佐佐木宗德《天台缘起论展开史》永田文昌堂 1953年
 安藤俊雄《天台思想史》法藏馆 1959年
 坂本幸男编《法华经的思想和文化》平乐寺书店 1965年
 安藤俊雄《天台学——根本思想及其发展》平乐寺书店 1968年
 三谷圣馨《华严哲学研究》中央佛教社 1926年前
 龟谷圣梁、河野法云《华严发达史》名教学会 1926年前
 高峰了渊《华严思想史》兴教书院 1932年
 坂本幸男《华严教学的研究》平乐寺书店 1956年
 镰田茂雄《中国华严思想史的研究》东京大学出版会 1965年
 境野黄洋、新井石禅《禅宗小史》西照社 1936年前
 忽滑谷快天《禅宗思想史》文芸社 1936年前
 宇井伯寿《禅宗史研究》（全三卷）岩波书店 1939—1943年
 白石芳留《禅宗编年史》观音堂 1937年
 陆川雄云《临济及临济录四研究》喜久屋书店 1949年
 阿部肇一《中国禅宗史研究——南宗禅成立以后的政驹泽大学历史研究室
 治社会史的考察》 1960年
 伊藤英二《禅宗思想史体系》风台 1963年
 关口贞大《禅宗思想史》山喜房 1964年
 柳田圣山《初期禅宗史研究》法藏馆 1967年
 结城会阿《唯识的思想和历史》大法轮阁 1940年
 叶阿月《唯识思想的研究》图书刊行会 1975年版
 深浦正文《唯识学研究》两卷 永田文昌堂
 胜又俊教《关于佛教心识说的研究》山喜房 1961年
 望月信亨《净土教研究》东京佛书刊行会 1926年前
 佐佐木月樵《中国净土教史》无我书房 1926年前
 望月信亨《净土教的起源及发达》共立社 1929年

醍醐惠瑞《净土法门独立史》东学社	1936年
伊藤祐兎《净土宗史研究》同进会刊行会	1937年
石田充之《净土教教珠史》平乐寺书店	1962年
小笠原宣秀《中国近世净土教史的研究》百华苑	1963年
望月信亨《中国净土教史》法藏馆	1964年
道端良秀《中国的净土教和玄中寺》平乐寺书店	1950年
小笠原宣秀《中国净土教的研究》平乐寺书店	1951年
信乐峻磨《关于净土教的“信”的研究》永田文昌堂	
星野元丰《净土的哲学》法藏馆	
藤吉慈海《净土教的诸问题》山喜房	1975年
三田全信《净土宗史的新研究》隆文馆	1970年以后
大村西崖《密教发达志》佛书刊行会	1918年
高神觉升《密教概论》甲子社	1930年
守山圣真《真言密教史的研究》鹿野苑	1966年
梅尾祥云《秘密佛教史》高野山大学出版部	1928年
栲田良洪《真言密教成立过程的研究》山喜房	
宫坂宥胜、金冈秀友《现代密教讲座》(八卷)大东出版社	1975年

三、关于中国历代佛教史的论文和专著

① 东汉佛教

山内晋卿《(后汉纪)和(后汉书)关于佛教东渐的比较研究》《中国佛教史之研究》	1921年
山内晋卿《宋以后学术界关于佛教东渐的定论》《中国佛教之研究》	1921年
松本文三郎《关于汉明求法的纪年》《佛教史论》	1929年
春日礼智《关于中国佛教初传的研究》《中国佛教史学》2—4	1938年
春日礼智《关于汉代佛教的外典资料》《日华佛教研究会年报》3	1938年
藤田千八《关于〈魏略〉中有关佛教传来的本文》《东西交涉史的研究·西域篇》	1943年
重松俊章《佛教东渐初期的教界及其东流的一大动机》《重松先生古稀纪念九州大学东洋史论丛》	1957年
铃木启造《中国佛教流传的一个方面》《东方学》19	1959年
安居香山《汉魏六朝时代的图谶和佛教》《塚本博士颂寿纪念佛教史学论集》	1961年
望月信亨《中国佛教初传的年代和〈四十二章经〉》《佛教文化研究》1	1934年4月

② 魏晋的佛教

板野长八《道生的顿悟说成立的问题》《东方学报》东京	1936年
---------------------------	-------

- 横超慧日《释经史考》《中国佛教史学》1—1 1937年
- 重松俊章《关于〈魏略〉佛教传入的几个问题和〈老子化胡经〉的由来》
《史谈》18 1938年
- 板野长八《论慧僧肇的神明观及道生的新说》《东洋学报》30—4 1944年
- 横超慧日《竺道生撰〈法华经疏〉的研究》《大谷大学研究年报》5 1952年
- 高峰了州《慧远》《龙谷大学论集》343 1952年
- 木村荣一《慧远研究》创文社 1962年
- 福永光司《支遁及其周围》《佛教史学》5—2 1956年
- 小川贯久《西域出土六朝初期的写经》《佛教史学》6—2 1957年
- 横超慧日《鸠摩罗什的翻译》《大谷学报》37—4 1958年
- 村上嘉实《慧远教团和国家权力》《东方学》19 1959年
- 诸户立雄《姚兴的崇佛和罗什的译经事业》《集刊东洋学》6 1961年
- 塚本善隆《鸠摩罗什论——关于其佛教在江南的扩展问题》之一《结城教
授颂寿纪念佛教思想史论集》 1964年
- 塚本善隆《鸠摩罗什论——关于其佛教在江南扩展问题》之二《干潟博士
古稀纪念文集》 1964年
- 阮尾正学《梁高僧传所见‘道恒’考》《佐贺大学人文纪要1964—1》 1965年
- 金子宽成《庐山慧远〈影影铭〉中的‘闍宾禅师’》《印度学佛教学研究》
二十一、1 1972年
- 森江俊孝《竺道生的感应思想》《印度学佛教学研究》二十一、1 1972年
- 户山宏文《罗什译法华经的考察》《印度学佛教学研究》十四——十六
1966—1968年
- 佐藤信岳《六朝时代对〈大智度论〉的研究讲说》《印度学佛教学研
究》二十一、2 1973年
- 常盘大定《从后汉至宋齐的译经总录》东方文化学院东京研究所 1938年
- 足立喜六《法显传》法藏馆 1940年
- 林屋支次郎《经录研究（前篇）》岩波书店 1947年
- 林屋支次郎《异译经类的研究》东洋文库 1945年
- 塚本善隆编《肇论研究》法藏馆 1955年
- 宇井伯寿《释道安研究》岩波书店 1956年
- 木村英一编《慧远研究——遗文篇》创文社 1960年
- 木村英一编《慧远研究——研究篇》创文社 1962年
- 宫川尚志《六朝宗教史》国书刊行会 1975年
- 村上嘉实《六朝思想史研究》平乐寺书店 1974年
- 长泽和俊译注《法显传·宋云行记》平凡社 1971年

③南北朝的佛教

- 大谷胜贞《中国佛寺造立的起源》《东洋学报》11—1 1921年

- 山内晋卿《汉人出家的公许》《中国佛教史之研究》 1921年
- 山内晋卿《佛图澄在中国佛教史上的地位》《中国佛教史之研究》 1921年
- 小笠原宣秀《论中国的僧制》《龙谷大学论丛》304 1929年
- 太田悦藏《中国宋齐时代的道佛之争》《宗教研究》103 1933年
- 塚本善隆《北魏太武帝的废佛弃释》《中国佛教史研究·北魏篇》 1942年
《北魏的僧祇户佛图户》同上 1942年
- 津田左右吉《关于神天不灭的论争》《东洋学报》29—1、2, 30—1 1945年
- 塚本善隆《论北周的灭佛》《东方学报》京都16, 18 1948、1950年
- 塚本善隆《北周废除宗教的政策之失败》《佛教史学》 1949年
- 塚本俊孝《关于北魏佛教的流行》《佛教文化研究》1 1951年1月
- 铃木启造《梁代佛教徒的特点——关于白衣僧正的争论》《史观》49 1957年
- 抚尾正信《关于南朝士大夫对佛教的信受——南朝肖了良及其周围》《佐贺龙谷学会纪要》5 1957年
- 山崎宏《六朝隋唐时代的报应信仰》《史林》40—6 1957年
- 牧田谛亮《水陆会小考》《东方宗教》12 1957年
- 宫泽正顺《陶渊明和佛教》《宗教文化》12 1957年
- 铃木、大川、笠间《六朝隋唐时代江南佛教的传播》《立正史学》21、22 1958年
- 塚本善隆《关于〈水经注〉中的寿春导公寺——刘裕和长安鸠摩罗什系的佛教》《福井博士颂寿纪念东洋思想论集》《魏收和佛教》 1960年
《东方学报》京印行31 1961年
- 宫川尚志《六朝时代妇女对佛教的信仰》《塚本博士颂寿纪念佛教史学论集》 1961年
- 抚尾正信《关于梁国师慧约》《和田博士古稀纪念东洋史论丛》 1961年
- 宫泽正顺《水陆会的起源及其内容》《宗教文化》15 1961年
- 内田吟风《后魏宋云释惠生西域求经记考证序说》《塚本博士颂寿纪念佛教史学论集》 1961年
- 藤堂恭俊《中国佛教的危机观——特别关于隋唐以前佛教的某些问题》《佛教大学研究纪要》40 1951年
- 铃木启造《关于皇帝即菩萨和皇帝即如来》《佛教史学》10—1 1962年
- 諏访义纯《高欢高澄的奉佛情况和对儒道的态度》《大谷学报》42—2 1962年
- 牧田谛亮《关于宝山寺灵裕》《东方学报》京都36 1964年
- 鎌田茂雄《北周灭佛和禅》《宗学研究》6 1964年
- 塚本善隆《关于南朝·元嘉治世·的佛教兴隆》《东洋史研究》22—4 1964年
- 諏访义纯《北齐文宣帝及其佛教信仰——北齐佛教考察之一》《大谷学报》45—2 1966年
- 牧田谛亮《高王观世音经的成立——北朝佛教的一个断面》《佛教史学》12—3 1966年
- 抚尾正信《吴郡张氏和佛教》《龙谷史坛》56、57合刊 1966年

- 野村耀昌《关于建德六年的灭佛》《日本佛教学会年报》32 1966年
- 牧田谛亮《梁武帝——关于他的信仰与家庭》《佛教大学学报》16 1967年
- 塚本、牧田《六朝古逸〈观音应验记〉本文·解题·校注》《圣德太子研究》3 1967年
- 藤下洗养《昙鸾的空思想的形成》《印度学佛教学研究》十五、2 1967年
- 春日礼智《梁武帝与〈三慧经〉》《印度学佛教学研究》二十一、1 1972年
- 岩田良三《论真谛的三性说》《印度学佛教学研究》二十一、1 1972年
- 梶芳光远《原始般若经研究》山喜房 1934年
- 森一树一郎《梁武帝》平乐寺书店 1956年
- 塚本善隆《魏书释老志的研究》佛教文化研究所出版部 1961年
- 《中国佛教史研究（北魏篇）》弘文堂 1942年
- 服部克彦《北魏洛阳的社会和文化》，米奈尔万书房 1965年
- 关口真人《达磨的研究》东京大学出版会 1967年
- 龙谷大学真宗学会《昙鸾教学的研究》永田文昌堂 1963年
- 京都大学人文科学研究所《弘明集研究》的《逸文篇》京都大学人文科学研究所 1973年
- 《译注篇》同上 1974年

④ 隋朝的佛教

- 高雄义坚《中国内道场考》《龙谷史坛》18 1936年
- 结城会闻《中国末法思想的兴起》《东方学报》东京6 1936年
- 塚本善隆《一阶教资料杂记》《中国佛教史学》1—2 1937年
- 大谷胜真《关于三阶教共禅师行状始末》《史学论丛》7 1939年
- 横超慧日《中国佛教的国家意识》《东方学报》东京11—3 1940年
- 山崎宏《隋朝的佛教复兴》《佛教史学》1—1 1949年
- 高雄义坚《末法思想和隋唐诸家的态度》《中国佛教史论》 1952年
- 山崎宏、《隋炀帝和天台大师智顓》《东洋史学论集》 1953年
- 塚本善隆《隋征服江南和佛教》《佛教文化研究》3 1953年
- 结城会闻《关于隋唐时代中国佛教成立的情况》《日本佛教学会年报》19 1954年
- 结城会闻《隋西京禅定道场释昙迁的研究——中国佛教形成的一个课题》
《福井博士頌寿纪念东洋思想论集》 1960年
- 野上俊静《关于中国末法思想的展开》《山崎先生退官纪念东洋史学论集》 1967年
- 佐藤心岳《隋代〈胜鬘经〉流布的实情》《印度学佛教学研究》十六—2 1958年
- 由木义文《智顓和〈普贤观经〉》《印度学佛教学研究》二十三—1 1974年
- 长谷川慎一《关于〈国清百录〉编纂的考察》《印度学佛教学研究》二十
六—2 1978年
- 宫田正纯《论天台智顓证悟体验的意义》《印度学佛教学研究》二十六—2 1978年
- 山崎宏《隋唐佛教的研究》法藏馆 1967年

⑤ 唐代佛教

1. 一般性问题(佛教和社会的关系等)

- 藤田中八《慧超传笺释》《大日本佛教全书·游方传丛书》所收 1915年
- 小笠原宣秀《唐都长安佛寺的状况》《龙谷史坛》6 1930年
- 道端良秀《唐中期以后的长安功德使》《东方学报》京都4 1934年
- 道端良秀《中国佛教的民众教化》《日本佛教学协会年报》12 1937年
- 那波利贞《梁户考》《中国佛教史学》2—1 3、4 1937年
- 道端良秀《作为游客宿所的唐代寺院》《中国佛教史学》2—1 1938年
- 龟川教信《关于公吕的灭佛》《中国佛教史学》6—1 1942年
- 那波利贞《俗讲和变文》《佛教史学》1—2 3、4 1950年
- 那波利贞《作为简易旅馆的唐代寺院的对外开放》《龙谷史坛》33 1951年
- 高雄义坚《中国佛教和中世纪的国家意识》《中国佛教史论》 1952年
- 野上俊静《关于敦煌本珂毗昙经卷26之跋——关于则天武后时代伪佛教的一
条资料的介绍》《大谷学报》33—2 1953年
- 清水浩《关于韩愈排佛论的考察》《大阪大学南北分校研究集录》2 1954年
- 秋月观暎《关于唐代宗教刑法的管见》《东方宗教》4、5合集 1954年
- 佐藤长《关于吐蕃佛教的史料》《东洋史研究》13—5 1954年
- 小笠原宣秀《中国伦理和唐代佛教》《佛教史学》3—3 1954年
- 小林太市郎《唐代的大悲观音》《佛教艺术》20、21、22 1954、1955年
- 那波利贞《中晚唐五代佛教寺院俗讲的变文的演出法》《甲南大学文学论
集》2 1955年
- 牧田谛亮《大唐亦营侍写真定本——唐代一室官的佛教信仰》《福井博士
颯寿纪念东洋思想论集》 1960年
- 道端良秀《中国佛教的经济思想》同上 1960年
- 牧田谛亮《关于唐长安大安国寺利涉》《东方学报》京都31 1961年
- 竺沙雅彦《关于敦煌的寺户》《史林》44—5 1961年
- 鎌田茂雄《中唐的佛教的变动和国家权力》《东洋文化研究所纪要》25 1961年
- 滋野贞恬《关于唐代前半期僧道的所隶属》《东方宗教》19 1962年
- 上山太峻《县旷和敦煌的佛教学》《东方学报》京都35 1964年
- 野上俊静《唐末佛教的一个场面——知玄及其周围》《结城教授颯寿纪念
佛教思想史论集》 1964年
- 平野显照《白居易的文学与佛教——以与佛徒的交往为中心》《大谷大学
研究年报》16 1964年
- 藤善真澄《土维和佛教——唐代士大夫崇佛之一瞥》《东洋史研究》24—1 1965年
- 小笠原宣秀《吐鲁番佛教史研究》《佛教文化研究所纪要》5 1966年
- 河内昭圆《柳宗元对佛教信仰的一个片断》《大谷学报》47—1 1967年

- 村中祐仁 《古藏著作编年之考察》《印度学佛教学研究》十六—2 1968年
- 道端良秀 《唐代寺院经济史研究》《佛教法制经济研究所》 1934年
- 大谷光照 《唐代的佛教仪礼》有光社 1936年
- 足立喜六 《大唐西域记研究》上、下卷 法藏馆 1943年
- 道端良秀 《唐代佛教史研究》法藏馆 1957年

II、律宗和净土宗

- 甘蔗冈达 《道宣在中国戒律史上的地位》《中国佛教史学》3—2 1939年
- 大原性实等人 《善导教学研究号——大原教授还历纪念特集》《真宗学》17、18 1957年
- 山崎宏 《唐西明寺道宣律师考》《福井博士颂寿纪念东洋思想论集》 1960年
- 野上俊静 《关于昙鸾传的一个片断——对道宣记载的见解》同上 1960年
- 小笠原宣秀 《唐代西州的净土教》《龙谷史坛》50 1962年
- 塚本善隆 《中国佛教史上的鉴真和尚》《南都佛教》15 1964年
- 田中敬信 《从仁寿造塔看道宣的神异感》《印度学佛教学研究》二十一—1 1972年
- 佐藤达玄 《道宣和戒律》《印度学佛教学研究》二十三—1 1974年
- 塚本善隆 《唐中期的净土教》东方文化研究所 1933年
- 野上俊静 《续高僧传私考——净土三祖传》真宗大谷派安居事务所 1959年
- 安藤更牛 《鉴真大和尚传之研究》平凡社 1960年
- 石田瑞磨 《鉴真》大藏出版社 1958年

III、华严宗、禅宗

- 铃木大拙 《禅宗初祖达磨的禅法》《日华佛教研究会年报》1 1939年
- 结城会闻 《中国唯识学中的楞伽师》《中国佛教史学》1—1 1937年
- 常盘大定 《中国华严宗传统论》载《中国佛教之研究》
《续华严宗传统论》 1940—1944年
- 龟川教信 《中国华严宗传统和李通玄的立场》《日华佛教研究会年报》6 1943年
- 长部和銚 《唐代禅宗高僧的上座教化》《羽田博士颂寿纪念东洋史论丛》 1950年
- 横井圣山 《灯史的系谱》《日本佛教学会年报》19 1954年
- 山崎宏 《荷泽神会禅师考》《东洋史学论集》2 1954年
- 增永灵风 《中国禅宗史上五家的地位和特点》《驹泽大学研究纪要》14 1956年
- 关口真大 《牛头禅的历史和达摩禅》《宗教文化》14 1959年
- 关口真大 《禅宗和天台宗的交流》《大王大学研究纪要》44 1959年
- 木村静雄 《禅宗初期的修道论——神会的顿悟禅为中心》《禅学研究》50 1950年
- 山崎宏 《唐荆州玉泉寺大通禅师神秀考》《结城教授颂寿纪念佛教思想史论集》 1964年
- 山崎宏 《圭峰宗密考》《龙谷史坛》56、57 1966年
- 阿部肇一 《唐代法御宗考》《山崎先生退官纪念东洋史论集》 1967年

- 石附胜龙《关于君臣五位》《印度学佛教学研究》十六、二 1968年
- 佐藤哲英《南岳慧思的‘四十二字门’》同上 1968年
- 关口真大《公案禅和默照禅》同上 1968年
- 常盘大定《宝林传的研究》
- 鎌田茂雄《禅源诸论集都序》筑摩书房 1951年
- 柳田圣山《初期禅宗史书的研究》法藏馆 1967年
- 汤次了荣《华严五教章讲义》百华苑

IV、法相宗、天台宗、密宗

- 村上长义《关于真泉和尚》《东洋学报》17 1928年
- 富贵原帝信《中国唯识宗的三祖》《日华佛教研究会年报》6 1943年
- 长部和雄《一行禅师的研究》《密教研究》87 1944年
- 塚本俊孝《关于中国密教的传播》《佛教文化研究》2 1952年
- 长部和雄《唐代后期的密教——唐代密教的中国特点》《佛教史学》10—2 1962年
- 大久保良顺《关于唐代天台的传承》《日本佛教学会年报》17
- 竹高淳夫《唐中期密教兴隆的社会基础》《神户山手女子短期大学纪要》7 1962年
- 长部和雄《中国密教史研究》(1)载《人文论集》1—2 1965年
- 牧田谛亮《汉译佛典流传上的一个问题——关于金刚般若经的冥可偈》
《龙谷史坛》56、57 1966年
- 结城令闻《从心意识观察的唯识思想史》东方文化学院东京研究所 1935年
- 日比宣正《唐代天台学序说》山喜房 1966年
- 日比宣正《唐代天台学研究》山喜房

⑧ 五代佛教

- 牧田谛亮《后周世宗的佛教政策》《东洋史研究》11—3 1951年
- 畑中净因《吴越的佛教——特别关于天台德治及其法嗣永明延寿》《大谷
大学研究年报》7 1954年
- 竺沙雅章《唐五代福建佛教的传播》《佛教史学》7—1 1958年
- 柳田圣山《关于唐末五代河北地方禅宗兴起社会历史情况》《日本佛教学
会年报》25 1960年
- 杉谷忠昭《吴越佛教的考察》《北陆史学》9 1960年
- 藤善真澄《唐五代的童行制度》《东洋史研究》21—1 1962年

⑦ 北宋佛教

- 常盘大定《大藏经雕印考》《哲学杂志》313—324 1913年
- 塚本善隆《宋的财政难和佛教》《桑原博士还历纪念东洋史论丛》 1930年
- 小川贯之《宋代的功德放生》《龙谷史坛》21 1938年
- 松本文三郎《赵宋的译经事业》《佛教史杂考》 1944年

- 高雄义坚 《宋代的佛教诸制度》《中国佛教史论》 1952年
- 牧田谛亮 《佛教教团在君主独裁社会的立场》《佛教文化研究》 3 1953年
- 牧田谛亮 《中国民俗佛教成立一个过程——关于泗州大圣偈伽和尚》
《京大人文创立 25周年纪念论文集》 1954年
- 塚本善隆 《清凉寺释迦像封藏竹东大寺奇然的手印誓书》《佛教文化研究》 4 1954年
- 塚本俊孝 《宋初的佛教和齋然》《佛教文化研究》 4 1954年
- 木宫之彦 《入宋僧奇然的事迹（上、下）》《日本历史》 133、134 1959年
- 曾我部静雄 《宋代福州的佛教》《塚本博士颂寿纪念佛教史论集》 1961年
- 安藤智信 《论宋的张商英》《东方学》 22 1961年
- 牧田谛亮 《关于〈二教优劣传〉》《佛教文化研究》 11 1962年
- 道端良秀 《宋代佛教和人头税》《山崎先生退官纪念东洋史学论集》 1967年
- 佐藤达玄 《北宋从林的经济生活》《驹泽大学佛教学部研究纪要》 25 1967年
- 小川灵式 《北宋时代的公度制和祠部课》《龙谷史坛》 58 1967年
- 小川灵飞 《宋代的受戒制和六念·戒牒》《龙谷大学论集》 386 1968年
- 间野潜龙 《宋代的西行求法及其意义》《印度学佛教学研究》 十四、 2 1966年
- 椎名宏雄 《宋元版禅笈研究》同上、二十六—1、 2 1978年
- 高雄义坚 《宋代佛教史的研究》百华苑

⑧ 南宋佛教

- 山内晋知 《宋以后的佛教宗派》《中国佛教史之研究》 1921年
- 本田成之 《宋儒和佛教》《龙大论丛》 283 1929年
- 重松俊章 《宋元时代的白云宗门》《史渊》 2 1935年
- 望月信亨 《南宋子元的白莲宗及其余党的邪说》《净土学》 14 1939年
- 春日礼智 《宋代的净土教结社》《宗学研究》 18 1941年
- 铃木中正 《宋代佛教结社的研究》《史学杂志》 52—1、 2、 3 1941年
- 小笠原宣秀 《中国近世佛教结社的问题》《龙谷大学论集》 336 1949年
- 小笠原宣秀 《往生传的研究》载《中国净土教家的研究》 1951年
- 高雄义坚 《宋代净土教的研究》载《中国佛教史论》 1952年
- 久须本文雄 《宋学源流中的禅的环境》《禅学研究》 45 1954年
- 塚本善隆 《近世中国民众的女身观音的信仰》《山口博士还历纪念论文集》 1955年
- 大井敏斯 《赵州禅和云门禅》《日本佛教学会年报》 22 1957年
- 萩须纯道 《宋代念佛禅的潮流》《龙谷史坛》 44 1958年
- 镜高元隆 《道元禅师和宋朝禅》《日本佛教学会年报》 26 1961年
- 佐伯富 《近世中国观音信仰》《塚本博士颂寿纪念佛教史学论集》 1961年
- 阿部肇一 《宋代黄龙派的发展——关于黄龙慧南》《驹泽史学》 1962年
- 小笠原宣秀 《宋代居士王日休和净土教》《结城教授颂寿纪念佛教思想史论集》 1964年

- 小笠原宣秀《宋元时代的净土教》《历史教育》14—8 1966年
 滋野静恬《十一世纪以后中国佛教教线的概况》《大谷大学研究年报》19 1967年
 小笠原宣秀《中国近世净土教的特点》《山崎先生退官纪念东洋史学论集》 1967年

⑨ 辽金佛教

- 山村实造《灵丹佛教的社会史方面的考察》《大谷学报》18—1 1937年
 野上俊静《关于辽代佛教研究的发展》载《辽金佛教》 1953年
 野上俊静《关于金代佛教的研究问题》同上 1953年
 外山羊治《金代辽阳的渤海人和佛教》《塚本博士颂寿纪念佛教史学论集》 1961年
 竹岛卓一《辽金时代的建筑及佛像》龙文书局 1944年
 野上俊静《辽金佛教》平乐寺书店 1953年

⑩ 元代佛教

- 重松俊章《论初期的白莲教会》《市村博士古稀纪念东洋史论丛》 1935年
 有高岩《元代的僧侣和社会》《服部先生古稀纪念祝贺论文集》 1937年
 野上俊静《关于元的功德使司》《中国佛教史学》6—2 1942年
 野上俊静《元代道佛二教的斗争》《大谷大学研究年报》2 1943年
 长尾雅人《学僧都略口》《东方学报》京都17 1949年
 野上俊静《元上都的佛教》《佛教史学》1—2 1950年
 野上俊静《关于元的宣政院》《羽田博士颂寿纪念东洋史论丛》 1950年
 横山英《元代的寺院财产及其性质租指》《史学研究》2 1950年
 小笠原宣秀《元代普度的白莲宗复兴运动》《佛教史学》1—4 1950年
 小川贯次《元代白云宗教团的活跃》《佛教史学》3—1 1950年
 小笠原宣秀《元代白莲宗的消长》《龙大论集》344 1952年
 金冈秀友《蒙古大藏经的成立过程——附东洋文库蒙文甘珠儿略目》
 《佛教史学》6—1 1957年
 小川贯次《元代白云宗活动状态》《东西学术研究所论丛》32 1958年
 野上俊静《元代佛教徒的免因运动》《大谷学报》38—4 1959年
 野上俊静《关于元代佛教的一个问题——喇嘛教和汉人佛教》《塚本博
 士颂寿纪念佛教史论集》 1961年
 稻叶正就《关于元代帝师的研究——以系统和年次为主》《大谷大学研究
 年报》17 1965年
 野上俊静《元代喇嘛教和民众》《历史教育》14—8 1966年
 滋贺高义《元世祖和道教——特别以正一教为中心》《大谷学报》46—3 1966年
 佐藤达玄《元代丛林的经济生活——以敕修百文结规为中心》《印度学佛
 教学研究》16—1 1967年
 野口铁郎《关于白莲教社的变化问题》《山崎先生退官纪念东洋史学论集》 1967年
 藤岛建树《元朝后妃的佛教信仰》《印度学佛教学研究》16—2 1968年

① 明代佛教

- 清水泰次《明代的宗教融合和功过格》《史渊》6—3 1936年
- 龙池清《明代的寺院》《中国佛教史学》2—4 1938年
- 龙池清《明代的瑜伽教僧》《东方学报》东京11—1 1930年
- 龙池清《明代的卖牒》同上11—2 1930年
- 横超慧日《明末佛教和基督教的互相批判》
《大谷学报》29—2 3、4 1949、1950年
- 野上俊静《明初的僧道符咒》《大谷学报》27—1 1950年
- 间野潜龙《明代的三教思想》《东洋史研究》12—1 1952年
- 高雄义坚《云栖株宏和明清佛教》载《中国佛教史论》 1952年
- 酒井忠夫《袁了凡的思想和善书》载《中国的社会和宗教》 1954年
- 安藤俊雄《明末天台学师幽溪传灯的教学》《大谷学报》34—3 1954年
- 间野潜龙《关于明代僧官问题》《大谷学报》35—3 1956年
- 小笠原宣秀《明清净土教的指向》《石浜先生古稀纪念东洋学论丛》 1958年
- 间野潜龙《关于明朝和太和山》《大谷学报》38—3 1958年
- 牧田谛亮《道衍传小稿——姚广孝的生平》《东洋史研究》18—2 1959年
- 吉川幸次郎《居上钱牧斋——钱牧斋《福井博士颂寿纪念东洋思想论集》
和佛教》 1960年
- 佐藤长《关于明武宗迎请活佛》《塚本博士颂寿纪念佛教史学论集》 1961年
- 酒井忠夫《明末的红封教和挺击之案》《塚本博士颂寿纪念佛教史学论集》 1961年
- 小川贯次《中国居士佛教和伦理》《日本佛教学会年报》27 1962年
- 泽田瑞穂《〈众宝宝卷〉所见的明清教门史料》《天理大学学报》45 1964年
- 荒木见吾《禅僧玉芝法聚和阳明学派》《九州中国学会报》10 1964年
- 酒井忠夫《开心法会和无为教》《结城教授颂寿纪念佛教思想史论集》 1964年
- 牧田谛亮《策彦入明记的研究》上、下，法藏馆 1955年
- 酒井忠夫《中国善书的研究》 1960年
- 泽田瑞穂《增补宝卷的研究》国书刊行会 1975年

② 清代的佛教

- 山内晋郎《清朝帝室和佛教》《中国佛教史之研究》 1721年
- 藤井草宣《清廷与佛教特别是临济宗的关系》《大谷学报》10—3 1935年
- 小川贯次《黄定庵的佛教学》《龙谷史坛》31 1949年
- 小川贯次《居士佛教在近世的发展》《龙人论丛》338 1950年
- 塚本善隆《明清时期政治佛教的削弱》《佛教文化研究》2 1952年
- 牧田谛亮《彭际清在居士佛教中的地位》同上 1952年
- 塚本俊孝《雍正帝的儒佛道的三一体观》《东洋史研究》18—3 1959年
- 田村实造《康熙帝和喇嘛教——就喀尔喀的归属问题》《塚本博士颂寿纪念佛教史学论集》 1961年

- 塚本俊孝《乾隆帝的教团肃正政策和雍正帝》《佛教文化研究》11 1962年
水野梅晓《中国佛教近世史的研究》中国时报社 1925年

⑬ 近现代的佛教

- 牧田谛亮《清末以来的庙产兴学和佛教教团》《东亚研究》 1942年
塚本善隆《中华民国的佛教》佛教大学编《东洋学论丛》 1952年
吉冈义丰《现代中国的密教信仰》《智山学报》1 1954年
小竹文夫《现代中国的宗教政策》《塚本博士颂寿纪念佛教史学论集》 1951年
小川贯弑《近世中国佛教戒律的变化》《日本佛教学会年报》32 1966年
中浓教笃《中国共产党的宗教政策》理想社 1958年

四、佛教史迹和佛教艺术

- 大村西崖《中国美术史雕塑篇》佛书刊行会 1915年
水野清一、长广敏雄《响堂山石窟》东方文化研究所 1937年
长广敏雄《大同石佛艺术论》高桐书院 1937年
松本荣一《敦煌画的研究》东方文化学院东京研究所 1937年
小野玄妙《佛教的美术和历史》大藏出版株式会社 1937年
常盘大定、关野贞《中国文化史迹》12卷 法藏馆 1937年
常盘大定《中国佛教史迹踏查记》龙吟社 1938年
水野清一《云冈石窟及其时代》富山房 1939年
村田治郎《中国的石塔》富山房 1940年
水野清一、长广敏雄《龙门石窟的研究》座右宝刊行会 1941年
小野、日比野《五台山》同上 1942年
木下奎太郎《大同石佛寺》同上 1942年
长广敏雄《云冈石佛寺》东方文化研究所 1944年
水野清一、长广敏雄《云冈》(32卷)京都大学人文科学研究所 1952年
塚本善隆《大石佛》弘文堂 1952年
名取洋之助《麦积山石窟》岩波书店 1957年
长广敏雄《云岗和龙门》中央公论美术出版 1964年
松原三部《增订中国佛教雕刻史研究》吉川弘文馆 1966年
逸见梅荣《中国喇嘛教美术大观》 1975年

五、古代西域、敦煌佛教和西藏佛教

- 羽溪了谛《西域之佛教》兴教书院 1928年
西域文化研究会《西域文化研究》1—5 法藏馆 1958—1963年

- 羽溪了諦《西域佛教文化概论序说》大东出版社 1971年
- 羽溪了諦《西域创作的〈譬喻谭〉》大东出版社 1971年
- 寺本巍雅译《于阗国佛教史研究》国书刊行会 1974年
- 伊藤唯学《关于阗文金刚经归敬文》《佛教学纪要》1 1950年
- 光岛啓《关于于阗的名刹古曼丹寺》《东洋史学论集》1 1953年
- 光岛啓《关于于阗国萨尔曼寺僧侣的流转》《史潮》51 1954年
- 真山有美《西域出土梵本〈法华经〉一断简的考察》《印度学佛教学研究》三一—1 1954年
- 小川贵式《吐鲁番出土的印刷佛典》同上、四—1 1956年
- 羽山亨《关于回鹘文的佛典》《羽山博士史学论文集》下卷 1958年
- 藤枝晃《敦煌的僧尼籍》《东方学报》京都29 1959年
- 藤枝晃《敦煌写经的字体》《墨关》97 1960年
- 藤枝晃《吐蕃统治时期的敦煌》《东方学报》京都31 1961年
- 护雅夫《维吾尔语译〈金光明最胜王经〉》《史学杂志》71 1962年
- 藤枝晃《敦煌千佛洞的中兴》《东方学报》京都35 1964年
- 小笠原宣秀《吐鲁番佛教史研究》《佛教文化研究所纪要》5 1966年
- 小笠原宣秀《中世吐鲁番净土教的信仰形态》《福井博士颂寿纪念东洋文化论集》 1969年
- 川口久雄《敦煌讲经文和敦煌变相画》《Museum, No. 283》 1964年
- 冈崎敬《中国的塑像和敦煌千佛洞》《佛教美术》34
- 竺沙雅章《敦煌的僧官制度》《东方学报》京都31
- 井野口泰淳《吐火罗语佛典的特点（一）》《印度学佛教学研究》六一—1
- 井野口泰淳《吐火罗语佛典的特点（二）》《宗教研究》154
- 井野口泰淳《吐火罗语及于阗语佛典》《西域文化研究》四卷
- 松本荣一《敦煌画的研究》二卷 东方文化学院东京研究所 1937年
- 神田喜一郎《敦煌学五十年》二玄社 1960年
- 长泽和俊《敦煌》筑摩书房 1965年
- 野上俊哲编《大谷大学所藏敦煌古写经》大谷大学东洋学研究室 1965年
- 田久保尚等《敦煌出土于阗语秘密经典集的研究》春秋社 1975年
- 长尾雅人《西藏佛教研究》岩波书店 1954年
- 酒井真典《西藏密教教理的研究》高野山遍照光院历世全书刊行会 1956年
- 立川武藏《西藏佛教宗义研究》第一卷 东洋文库 1974年
- 山田瑞凤《西藏佛教》（讲座《东洋思想》5） 东京大学出版会 1967年

六、中外佛教交流

- 足立喜六《大唐西域求法高僧传》法藏馆 1942年
- 塚本善隆《口中佛教交流史研究》弘文堂 1944年

前 嶋信次	《东西文化交流的诸相》该书刊行会	1971年
冈宫自猛	《关于去西域求法的人们》《密宗学报》232—233	1933年
大谷胜真	《关于葱岭往五天竺国传中之一、二》《小田先生论集》	1934年
松田寿男	《商胡的往来和龟兹国的异景》《历史教育》10—4	1935年
岚瑞社	《六朝时代佛僧往来的西域交通路及其记录》《佛教学论丛》1	1936年
足立喜八	《沙门法显西域的行路》《蒙古》18	1940年
桐谷任一	《关于西域沙门对河南路的利用》《印度学佛教学研究》十四—2	1966年
諏访义让	《关于中国僧的入竺路》《东洋文化》14	1967年
岩井大慈	《日中佛教史论考》东洋文库	1957年

七、佛教辞典和其他工具书

织田得能	《佛教大辞典》（战后重印）大藏出版社	
望月信亨	《佛教大辞典》（战后增订版）世界圣典刊行会	1954—1963年
宇井伯寿	《简明佛教辞典》大东出版社	1938年
增谷文雄	《佛教新辞典》理想社	1953年
中村元	《新佛教辞典》诚信书房	1962年
中村元	《佛教语大辞典》名著普及会	1974年
小野玄妙主编	《佛书解说大辞典》（1—11卷）战后重印 大东出版社	
丸山孝雄	《佛书解说大辞典》（12卷、增补1）大东出版社	
望月信亨	《佛教大年表》（战后重印）世界圣典刊行会	
山崎宏、笠原 男编	《佛教史年表》法藏馆	
大藏经学术用语研究会编	《大正新修大藏经索引》（全48卷，已出22卷）大藏出版社	
萩原云来	《梵日大辞典》铃木学术财团	1964年复印
牧田谛亮编	《唐、宋高僧传索引》（全七册，已出六册）平乐寺书店	
金冈秀友	《佛教宗派辞典》东京堂出版社	1974年
佐和隆研	《密教辞典》法藏馆	
山田孝道	《禅宗辞典》日本佛书刊行会	
驹泽大学禅学大辞典编纂所	《禅学大辞典》（全三卷）大修馆书店	1978年
辞典刊行会	《净土宗大辞典》山喜房佛书林	
多田赖俊等人	《佛教学辞典》法藏馆	1955年

关于伊斯兰社会主义思潮的讨论

吴 云 贵

近年来，伊斯兰社会主义问题引起国外学术界的兴趣。一些战后新近独立的阿拉伯国家，在教义宣传上出现了把伊斯兰教与社会主义联系在一起的新趋势，提出了关于伊斯兰社会主义的种种新理论。有的宣称，伊斯兰社会主义就是真主加革命；有的宣称，伊斯兰社会主义是介于社会主义与资本主义之间的第三条道路，即“第三国际理论”。^①有人还把伊斯兰社会主义概括为如下的简便公式：伊斯兰社会主义=资本主义——剥削+社会主义+真主。有些国家，甚至以伊斯兰社会主义为题展开了全国性的讨论，出版了一系列论述性文章和著作。

伊斯兰社会主义究竟是怎么回事？它包括着那些内容？伊斯兰社会主义是不是被压迫民族、被压迫人民的新福音？这些都是极为复杂的问题。本文拟以巴基斯坦为例，简略地介绍一下有关情况。

一、一场关于伊斯兰社会主义问题的大辩论

究竟什么是伊斯兰社会主义？它的含义是什么？这是一很难说清楚的问题。因众说纷纭，各持己见，难以找到一个统一的确切的定义。如把讨论作一简单的概括，就是社会主义来源于伊斯兰教的经典——《古兰经》。这种思潮，在巴基斯坦由来已久，有着极为复杂的历史背景。它和广大被压迫人民的历史遭遇有着一定的联系。早在十八世纪中叶，印巴次大陆的思想家瓦利·乌拉（公元1703—1763年）在他的著作中，就曾把农民的朴素平等思想与伊斯兰教义联系在一起。他曾提出建立一个正义的伊斯兰国家，合理地、平等地分配社会财富，保护所有劳动者。十九世纪二十至三十年代，

^① 详见1973年6月6日英国《泰晤士报》。

印度西北部的“瓦哈比运动”（“清净教运动”）在反对英国殖民主义的斗争中，也提出过类似的主张。运动的领导者赛义德·阿赫关德（1786—1831年），号召对异教徒举行圣战，推翻英国殖民主义当局，实行“军事共产制”，建立理想的“正义之国”。他的弟子狄林·米扬还领导了孟加拉等地的平分土地运动。宣称“土地是属于安拉的，收获应该属于耕地的人”，“没有任何人有权利在安拉的土地上征税”^①。

一九四七年巴基斯坦独立后，穆斯林联盟的创建者阿里·真纳和里阿克·阿里等巴基斯坦领导人，曾多次发表演说，谈到“要以伊斯兰社会主义作为立国的根基”^②。但是，至本世纪六十年代以前，伊斯兰社会主义思潮影响不大，仅限于少数知识分子当中，在社会上没有引起强烈反响。

六十年代以后，情况发生新的变化。转折点是一九六五年六月召开的一次巴基斯坦国民会议^③。会上，国会议员阿齐兹·拉赫曼提议，根据伊斯兰教的社会主义原则，对国家的主要工矿企业实行国有化。至此，引起了关于伊斯兰社会主义问题的全国性大辩论。这场辩论持续数年之久，未见分晓。有时极为激烈，甚至出现暴力事件。

人们不禁要问：一个不大知名的国会议员的一项普通提案，何以会引起如此轩然大波？其中奥秘何在呢？原来，在这次论战的背后，隐藏着根本性的社会问题，这就是巴基斯坦的经济体制，也就是要不要实行土地改革和企业国有化的问题。人们知道，巴基斯坦是个比较落后的农业国家。在农村，少数富有者占有百分之七十以上的耕地；在城市，二十大财团控制了百分之六十五以上的工业资本。巴基斯坦建国后，虽然实行过“土改”和“企业国有化”，但基本情况依然如故。因此，这场论战涉及到社会各阶级、各阶层的实际利益，牵动着整个社会的脉搏，人们之所以如此激动，是不难理解的。

①人民出版社：《印度一八五七年起义论文集》第75页。

② 详见雷汉·夏里夫：《伊斯兰的社会结构》，巴基斯坦，拉合尔1951年版。

③ 1965年6月25日《巴基斯坦时报》。

据巴基斯坦政府的一项有关调查，伊斯兰社会主义的拥护者约占被调查者的百分之十三，主要是中小学教员、城市贫民、律师、新闻记者、政府和企业的低级雇员以及受西方资产阶级教育的高级知识分子。反对派除实业家以外，主要是宗教职业者，其中以“伊斯兰教促进会”和“巴基斯坦伊斯兰教师联合会”最为激烈。

二、伊斯兰社会主义拥护者的主张

巴基斯坦是一个宗教影响较深的国家。由于阶级与历史的原因，伊斯兰教对于巴基斯坦的政治、经济、思想、文化，乃至人们的生活方式，都有着久远的影响。人们的政治要求，往往通过宗教语言表现出来。以这次论战为例，尽管论战双方在观点上是针锋相对的，但都从《古兰经》里寻找根据。拥护者们主要从以下各方面，来论证企业国有化的合理性。

第一，从《古兰经》的教训论证。他们通常引用下述两段经文：“安拉只依各人的能力而加以责成”^①、“土地属于真主”^②。关于第一段经文，他们解释说，伊斯兰教与其他现代社会主义理论一样，认为社会财富是劳动创造的，资本不应获利。因此，任何允许资本受息的法律与实践，都是违反斯伊斯兰教的。同样，私人经营也是违反伊斯兰教的，因为它的基础是建立在资本获利的基础之上的。而社会主义否定私人占有制和私人经营方式，有助于实现上述经文的含义，故伊斯兰教要求一种社会主义的经济秩序。他们还接过反对派的论点而借题发挥。反对派经常宣传伊斯兰教反对吃重利，他们则进一步论证说，伊斯兰教之所以反对高利盘剥，是因为利息是资本的特惠，而不是给予劳动者的报酬。关于第二段经文，他们解释说，既然“土地属于真主”，则任何人无权占有；因此，根本不发生所谓私人占有制问题。但他们认为，任何个人、任何集团都有同等的权利，对土地和资源加以利用；而这种有限的使用权，乃是属于全人类的，属于代表全体国民利益的政府。

第二，从宗教与道德上论证。伊斯兰社会主义的鼓吹者们，在宗教方面属于资产阶级现代改良派。他们虽与封建正统派一样，公

① 《古兰经》：53章，39节。

② 《古兰经》：7章，128节。

开表示信奉伊斯兰的教义，但给予了各不相同的解释。他们强调，伊斯兰教的根本使命是铲除社会上一切不公正现象。既然保存私有制和私人经营方式不可避免地会导致社会不公正，而这是伊斯兰教的真谛所不能容忍的，因之决不容许把资本主义作为社会关系的约制。有人甚至对先知穆罕默德作了新的评价，认为他是个杰出的革命领袖，他和其他世俗革命领袖的唯一区别，在于他领导的革命更富于人性，因此他确立的制度生命力更强，存在的时间更久；而在其他方面，则是共同的，即建立公正的社会经济体制，对剥削者、压迫者开战等等。出于此种需要，他们对于早期伊斯兰教史也作了新的解释，认为伊斯兰教基本上是一个社会经济运动；穆罕默德的直接使命是，消灭古莱氏商业贵族的剥削，摧毁拜占廷和波斯帝国的官僚体制，建立一个美满、光明的人类大同社会。

第三，从宗教神学上论证。由于时代的前进，科学与教育的发展，正统的宗教神学受到一定的打击。巴基斯坦建国以后，采取了一系列社会改革：废除了中世纪的残酷刑法，买卖奴隶的现象已不复存在；城市的发展和一夫一妻制的确立，打破了中世纪的封建宗法关系；现代世俗教育的发展使传统神学的地盘日见缩小。而今又对传统神学发起新的挑战，出现了改革中世纪神学的呼声。伊斯兰社会主义拥护者们认为，宗教与教法是两回事，前者具有“永恒的价值”，后者则要随着时代条件的变化而变化。他们要求用世俗法律取代伊斯兰的教法。最令人注意的，是对“天堂”、“地狱”说的新解释。过去，按传统神学，天堂和地狱是每个人无法逃避的最后归宿：生前行善，死后进天堂；生前作恶，来世入地狱。现在，却一反过去的传统，把天堂和地狱描绘为现实生活的缩影。所谓“地狱”，是一种社会，在这个社会里，人们为邪恶的经济制度所制约，为囤积财富而无休止的互相争斗，成为互相竞争的牺牲品，终为炽烈难忍的狱火所焚毁；所谓天堂，也是一种社会，在这个社会里，不分阶级，人与人之间充满了公正、和平和互助。试想，这种神学“异端”，不正是包含着对现实苦难的诉怨和对美好未来的憧憬吗？当然，它能否变为现实，则是另外一个问题了。在此，本文不想进一步探究。

三、伊斯兰社会主义反对派的论点

伊斯兰社会主义虽然不可能根本改变社会的阶级关系，但它毕竟不利于农村的封建地主和城市工商业资产阶级，因此遭到他们的强烈反对。在政党方面，既然“人民党”把它列为经济纲领^①，反对党持反对态度也是极其自然的。但从意识形态领域的两军对垒看，反对派以两股势力为主：一个是以阿布杜拉·毛都迪为首的“伊斯兰教促进会”；一个是以大毛拉马赫茂德为首的“巴基斯坦伊斯兰教师联合会”。

伊斯兰教促进会是一个宗教政党，创立于一九四二年。该党宣传建立以伊斯兰教义为基础的神权国家，以反对“外来意识形态”为借口，反对一切社会改革，竭力维护正统的伊斯兰教义和神学。一九六四年曾被禁止活动，近年来又恢复活动。

伊斯兰教促进会持反对态度，有政治与宗教两方面的原因。政治上，他们与封建地主阶级有着千丝万缕的联系，依附于封建地主阶级，并反映这个阶级的利益和要求。宗教上，他们从自身的利益出发，极力维护封建的正统教义，反对一切社会改革，借以维持其神权领域的统治地位。毛都迪是巴基斯坦正统派伊斯兰教的代表人物，写有十几本著作，系统地阐述伊斯兰教的基本教义。他认为，伊斯兰教既不是社会主义的，也不是资本主义的；伊斯兰教在社会领域只强调两个方面：一是无条件地敬畏真主安拉；一是个人在真主面前的尽心。在他看来，在所谓伊斯兰社会里，只有两种关系，亦即个人与真主的关系，男人与女人的关系；个人服从真主，妇女服从丈夫，这就是天经地义的真理。

伊斯兰教促进会极力为私人占有制辩护，声称私人占有土地，为神圣的伊斯兰教法所确认，是神圣不可侵犯的。土地和其他任何商品一样，可以自由买卖。他们也从经典和《圣训》中寻找根据。例如，他们以穆罕默德的言行为例，说穆罕默德对于早期信徒占有财富的多寡，从未在法律上和道德上提出任何怀疑。即使是在麦地那的大饥荒时期，穆罕默德也从未人为地限制食品的价格，因此，

^① 该党成立宣言说，他们的体制是民主，他们的信仰是伊斯兰，他们的经济纲领是伊斯兰社会主义。

凡人为规定的社会经济制度，都是断然行不通的。但这是不是说伊斯兰社会的经济，完全是放任自流、任其发展呢？不然。毛都迪设计的经济方案是，天课制度、无息借贷和财产继承法，认为凭这三件东西，就能够维持伊斯兰社会下的经济，并使之发展。

另一反对派巴基斯坦伊斯兰教师联合会，人数众多，是一股颇有影响的地方封建势力。他们多半未受过现代教育，墨守中世纪的传统观念，但在广大教徒群众中影响极大。一般地说，他们不大关心社会政治问题，但涉及到宗教领域，他们却非常注意。

同伊斯兰教促进会一样，他们也极力反对社会变革。早在一九四八年“土地改革”时，他们就曾发表声明，表示反对。声明宣称：地主的土地所有权，是神圣不可侵犯的；强迫他们出售一部分土地给政府，实际是变相没收；地主有法律和宗教的权利，抵制这种强迫性的拍卖，必要时甚至可以采取武力反抗，而穆斯林则有宗教的义务，援助上述反抗活动。

伊斯兰教师反对伊斯兰社会主义，集中表现在他们于一九七〇年大选时发表的声明当中，《声明》谴责伊斯兰社会主义为“卡费尔”（叛教），因为废除私有财产制度，将使《古兰经》的一半经文作废。《声明》说，任何政党宣传可以粗暴地剥夺合法主人的财产，就是公然号召背弃《古兰经》和《圣训》；参与这种政党活动，无异于帮助毁灭伊斯兰教；具有上述信念的人，无论他表面如何虔诚，都不配为穆斯林；投这种政党的票，或在财务上予以资助，也同样是叛教行为。伊斯兰教师联合会持反对态度，主要出于宗教原因。他们认为，私人占有制是履行宗教义务的先决条件，一旦废除私人占有制，诸如天课、割觐、宗教基金等宗教义务，绝无可能有所保障。但伊斯兰教师联合会也从反面看到了这种社会主义的实质。他们认为伊斯兰社会主义是“亲资本家的”。他们把政府比喻为巨龙，而把资本家喻为小蛇，用巨龙吞食小蛇的比喻，暗示伊斯兰社会主义，不过是国家资本主义的翻版而已。

四、伊斯兰社会主义的由来和演变

在印巴次大陆，伊斯兰社会主义思想最早出现在伊克巴尔（1877—1938年）的著作中。伊克巴尔是巴基斯坦著名诗人、哲学家和

社会活动家。他出生在一个中产阶级家庭，父母是虔诚的伊斯兰教徒。一八九七年毕业于拉合尔大学，后来到英国剑桥大学和德国慕尼黑大学留学。一九三〇年，曾任穆斯林联盟名誉主席。

伊克巴尔所处的时代正是资本主义在世界范围内日趋没落，世界人民尤其是东方被压迫民族日益觉醒、奋起反抗的烽火年代。他痛恨罪恶的资本主义制度，同情广大穆斯林人民群众的悲惨遭遇，热烈欢迎列宁领导的伟大十月革命。但是由于阶级的局限性和宗教唯心主义传统偏见，他并不认识俄国革命的伟大历史意义。因此，他往往从宗教哲学立场出发，来说明这场伟大的历史变革。他把革命导师马克思看作宗教圣人，称他为“未启蒙的摩西”，“没有十字架的耶稣”，认为无产阶级社会主义革命与所谓伊斯兰的革命，目标完全一致，所不同的仅仅在于一个是“无神的革命”，一个是“有神的革命”。他作这种区分的目的，是为了论证无产阶级革命的“不完善性”，以证明他的一个论点，即有必要把无神的革命“改造”为敬畏“安拉”的革命。他的哲学思想具有浓厚的宗教神秘主义成分。他认为整个宇宙的规律，即是从“多神向一神的运动”。十月革命所打碎的是资本主义的商品拜物教，否定了一切伪神，其逻辑发展的结果应当是肯定唯一真神——“安拉”。正是基于这种抽象的逻辑推理，他认为无产阶级革命只具有“破坏性的否定价值”，而“建设性的肯定价值”，还必须求助于伊斯兰教。这样，在他的思想中就经常发生斗争：既拥护十月革命带来的变革，又竭力探索穆斯林解放的“独特道路”。他的这种矛盾心理，表现在他的著作中，就是无产阶级社会主义革命与伊斯兰教的“合二而一”。

伊克巴尔只是一度为十月革命所影响，他关于伊斯兰社会主义并未提出系统的理论，也未写过专门著作。但由于他在文学、哲学、宗教理论等方面的巨大影响，他所定下的基调却成为后来的依据。

从本世纪二十年代到六十年代，继伊克巴尔之后，在伊斯兰社会主义理论方面又出现了三个代表人物。他们是：欧贝德·辛迪、拉赫曼·西瓦维和阿布杜勒·哈西木（1894——1959年）。其中，前两人生活在巴基斯坦建国以前时期。他们的思想，反映了“穆斯林联盟”探索巴基斯坦独立的历史过程中不同的社会现实，具有各不相同的特征。

辛迪原为锡克教徒，后来改宗伊斯兰教，长期在德里的德欧班德经学研究院从事研究工作。同伊克巴尔一样，他虽然也受到了十月革命的影响，但却认为穆斯林有自己独特的解放道路。他宣称，“穆斯林为实现经济上的平等，必须为自己寻找宗教的基础，在这方面，共产主义虽以此为目标，却不可能完全实现”^①他认为，无神论的共产主义为穆斯林带来的，只能是“外国型的不完全的解放”。^②

辛迪思想的核心，是伊斯兰教的圣战。他认为，印度穆斯林应当通过圣战来求得解放。关于圣战，他作了两种解释：一是和平方式，一是战争方式。所谓和平方式，实际上是非暴力主义的“不合作运动”，他解释为伊斯兰教的“自卫”原则。所谓战争方式，即是使用武力，但他寄希望于发动兵变，号召穆斯林加入英国殖民主义控制下的印度军队，以便举行起义，推翻英国殖民主义当局。辛迪虽然痛恨英国殖民主义者的黑暗统治，他的理想却是建立一个类似西方社会的“穆斯林福利国家”。

西瓦维同辛迪生活在同一时代，他也是德欧班德经学院的研究人员。西瓦维的思想更接近封建正统派，他的理论侧重于社会经济问题。他认为，现存的贫富差别、阶级对立是《古兰经》所确认的，是社会“多样性的表现”。但是，承认现实，是为了改变现实。如何改变呢？他提出的办法是，建立一个现代神权国家，国家首脑哈里发以伊斯兰教法为基础，建立一种新的经济秩序。在这种新经济秩序下，国家要规定私有财产的最高限额，对高利贷剥削等剥削手段加以限制。用无息借贷的合作制度取代资本主义的金融体制；国家的职能是组织社会生活，保障工人的社会福利，消灭资本家对工人的剥削。

在一个阶级对立的社会里，如何实现他这一套主张呢？西瓦维反对诉诸暴力手段，鼓吹道德说教。他宣扬通过伊斯兰教的天课制度，就可以弥合贫富差别的鸿沟。他把他的主张解释为“钳形运

^① 阿齐兹·阿赫默德：《印度和巴基斯坦的伊斯兰现代主义》，1967年伦敦版。198页。

^② 同上。199页。

动”：富人要自愿地完纳天课，慷慨施舍，穷人则只能长期地、无休止地艰苦劳动。

西瓦维的一套设想另当别论。可是，他却宣称他的经济思想与马克思主义有许多共同点。这就是：禁止少数特权阶层垄断社会财富；建立管理经济的国家机构，以保障社会福利和平等就业机会；优先保证社会的集体利益；经过社会革命，消灭有产者与无产者的差别、统治者与被统治者的差别。

伊斯兰社会主义理论的第三个代表人物是哈西木。哈西木曾长期担任拉合尔伊斯兰文化研究所所长，素有“半官方的”神学理论家之称，著有《伊斯兰意识形态》《伊斯兰教与共产主义》等著作。

他强调，伊斯兰社会主义的特征在于伊斯兰意识形态。他认为，伊斯兰教既非社会主义，也非资本主义，而是独特的“第三条路道”。他宣称：“就意识形态而言，伊斯兰教与无神论的、极权的共产主义绝无调和的余地”^①。他否定伊斯兰社会主义与科学社会主义之间的联系，认为伊斯兰教没有必要借用社会主义这个词语，因为“伊斯兰教本身就是社会主义性质的”。例如，关于实现社会正义的理想，并不是“被压迫阶级的物质需要引起的，它本身就是以伊斯兰的精神价值为背景的、伊斯兰型的社会主义思想”^②；伊斯兰的“民主”，是出于“天下穆斯林皆兄弟的信念”^③；而“平等就业机会”、“在法律面前人人平等”^④，也都是“《古兰经》里早已有之的。”

巴基斯坦的伊斯兰社会主义问题引起国内外很大的兴趣。巴基斯坦属于第三世界的友好国家。中巴两国人民的友谊源远流长。我们对巴基斯坦人民一向怀有友好的感情，我们深信，巴基斯坦国家和人民，一定能够很好地处理自己的问题，走上建设新生活的幸福大道。

① 阿齐兹·阿赫默德：《印度与巴基斯坦的伊斯兰现代主义》，1967年伦敦版，207—208页。

② 同上

③ 同上

④ 同上

卡·弗·科本——德国佛教研究的先驱， 马克思和恩格斯的朋友

亨茨·莫德教授 陈贞辉译

弗里德里希·恩格斯写在《自然辩证法》中的一段话久已为人们所注意。在这部著作里，恩格斯谈到了“佛教徒和希腊人”在较高发展阶段上对辩证思维的首次尝试。^①然而，写于1875年的这段话却受到不应有的忽视，而恩格斯究竟是怎样了解佛教辩证法的，这个问题则始终无人提起。

这里有一个颇讲得通的解释，它可能导致进一步的研究。卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯两人都是十九世纪德国的一位学者的挚友，这位学者对佛学研究颇有贡献，事实上他是第一个写出一部综合性佛学著作的德国人。这位学者就是卡尔·弗里德里希·科本（1808——1863年），他的名字在马克思和恩格斯的浩瀚的全集里曾多次提及，他的传记也收在《人名索引》中。《马克思恩格斯全集》第37卷的《人名索引》中提到：“科本，卡尔·弗里德里希（1808——1863年），激进的政论家和历史学家，青年黑格尔派哲学家，在柏林‘博士俱乐部’认识卡尔·马克思并成为他的终生朋友。1842年共同在《莱茵报》工作，在1848年和1849年革命期间，从事民主运动。”^②

① 恩格斯这段话的全文是：“——相反地，辩证的思维——正因为它是以概念本性的研究为前提——只对于人才是可能的，并且只对于较高发展阶段上的人（佛教徒和希腊人）才是可能的，而其充分的发展还晚得多，在现代哲学中才达到。虽然如此，早在希腊人中就预有着后来研究工作的巨大成果。”——译者注。见中文版《马克思恩格斯全集》第20卷，第565页—566页。人民出版社1971年6月第1版。

② 见德文版《马克思恩格斯全集》第37卷第653页《人名索引》。1974年柏林迪茨出版社。

中文版《马克思恩格斯全集》第三十七卷《人名索引》第624页是这样写的：“科本，卡尔·弗里德里希·（1808—1863）——德国激进派政论家和历史学家，青年黑格尔分子；后为佛教史专家。”

科本曾发表过一部著名的德文著作：《佛陀的宗教》第 1 卷，柏林 1857 年；第 2 卷，柏林 1859 年^①。这部书一问世即被公认为佛教研究的一部经典著作，即令是当代的佛学研究者也把它视为经典。从这部书第 1 卷第 596 页开始，科本详尽地论述了早期佛教的辩证法，还提到德国哲学家黑格尔。对于此人，科本以及他的朋友马克思和恩格斯在哲学上都对之深表感激，当然他们的学说远远超过了他们的老师。

卡尔·马克思是在柏林期间（1839 年——1840 年）结识科本的。卡·弗·科本于 1840 年在莱比锡出版了《弗里德里希大帝和他的敌人》一书，他的这本书是献给“我的朋友、特利尔人卡尔·亨利希·马克思”的。由此可见他们的友谊甚至在早年就已经很深了。1841 年在柏林出版的《卡尔·马克思博士论文》的序言，证实了上述事实。马克思在讨论希腊哲学时提到了科本，他说：“这些体系是了解真正希腊哲学史的线索。关于它们同希腊人生活的联系，在我的朋友科本的著作《弗里德里希大帝和他的敌人》一书中已有深刻的提示。”^②

弗里德里希·恩格斯也是在这个时期认识科本的。在一篇关于恩斯特·摩里茨·阿伦特的文章里，恩格斯写道：“鲁奇谈到黑格尔哲学的启蒙作用，科本站在他一边。他们两人都不怕受到敌视，甚至面对本学派分裂的危险，仍然坚持这个方向，因此全部荣誉应归功于他们的勇气！”大约在同一时期，恩格斯写了一首长诗《信念的胜利》，在这首诗里他反复提到科本是一个“戴着眼镜的真正善良的人”，或一个担心流血的人。恩格斯甚至还亲手画了一幅漫画，从中可以看出科本其人。在这幅以其和蔼和他的眼镜为特征的画面下面，恩格斯写上了科本的名字。另外，恩格斯还在 1842 年 3 月 20 日从特利尔写给鲁奇的一封信中说：“我已长时间没有听到科本的音讯了。”

① 这部书的书名也译为《佛陀的宗教及其起源》，见中文版《马克思恩格斯全集》第 30 卷第 855 页。人民出版社 1974 年 9 月第 1 版。

② 参见中文版《马克思博士论文（德谟克里特自然哲学与伊壁鸠鲁的自然哲学的差别）》第 2 页；贺麟译。人民出版社 1961 年 11 月第一版。

这些都是早期的事情。稍后，在《共产党宣言》发表的那一年，有一封弗里德里希·恩格斯写给卡尔·弗里德里希·科本的信还保存着。信是1848年9月1日从科隆发出的。这里可以稍稍多引几句：

“最亲爱的科本：

你的文章现随函寄还。本来我想早一点把它寄出，但是由于搬家时的忙乱和与此有关的许多事务把你的地址弄丢了。马克思可能已经对你说了，我们在那被逐出境的不眠之夜常常想起你。我可以肯定地对你说，你是我们愉快地想起的唯一的柏林人。……”^①

但是，德国马克思主义经典著作中提到科本的最重要的史料却是几年以后写的。1855年12月14日卡尔·马克思给弗里德里希·恩格斯写了一封信，当时马克思住在伦敦。在信中他十分明确地说：

“科本写了一本关于佛教的书已经好几年了。”^②

最重要的是1861年5月10日卡尔·马克思写给弗里德里希·恩格斯的一封信，马克思提到他近来在柏林的逗留并说道：

“在柏林还访问了弗里德里希·科本。我发现他完全是老样子。只是发胖了，而且有点‘斑白’了。我跟他单独在一起喝了两次酒，每次对我说来都是一大乐事。他送给我两卷他所著的《佛陀》——一部重要的著作。我从他那里还了解到……。”^③

这明确地证明了马克思（当然也包括恩格斯）十分了解科本关于佛教的著作，而且应当强调的是，马克思认为它是一部重要的著作。然而，对于知道马、恩两人即使对亲密朋友也是怎样富于批判精神的人来讲，这个事实是令人惊异的，即马克思和恩格斯总是用友善嘉许的言辞谈论科本，而且长达近五十年之久。

弗里德里希·恩格斯晚年在1889年写于伦敦的两封信中再次提到科本。10月22日写给麦克斯·希尔德布兰德的信中，恩格斯称科

① 参见中文版《马克思恩格斯全集》第27卷第509页。人民出版社1972年6月第1版。

② 见中文版《马克思恩格斯全集》第28卷第465页。人民出版社1973年3月第1版。

③ 参见中文版《马克思恩格斯全集》第30卷第167页。人民出版社1974年9月第1版。

本是“大学预科教员和马克思的亲密朋友。”^①12月4日写给维克多·阿德勒的信中，恩格斯赞赏科本早期的一篇刊载于《莱茵报》上的文章^②。

以上是足以证明马克思主义的奠基人和第一个撰写佛学经典著作的德国学者之间的密切关系和相互友谊。

原载1978年1月印度《摩诃菩提》杂志

① 参见中文版《马克思恩格斯全集》第37卷第285页。人民出版社1971年6月第1版。

② 同上书，第37卷第312页。