

第3集

DANGDAI ZHONGGUO MINZU ZONGJIAO WENTI YANJIU

当代中国民族宗教问题研究

中国统一战线理论研究会民族宗教理论甘肃研究基地秘书处编



甘肃民族出版社
GANSU NATIONALITIES PUBLISHING HOUSE

D633.1-53

4

:3

第 3 集

当代中国民族宗教问题研究

中国统一战线理论研究会民族宗教理论甘肃研究基地秘书处 编

DANGDAI ZHONGGUO

MINZU ZONGJIAO



甘肃民族出版社

GANSU NATIONALITIES PUBLISHING HOUSE

图书在版编目(CIP)数据

当代中国民族宗教问题研究. 第3集 / 中国统一战线理论研究会民族宗教理论甘肃研究基地秘书处编. —兰州: 甘肃民族出版社, 2008. 6
ISBN 978-7-5421-1313-9

I. 当… II. 中… III. ①民族问题—中国—文集②宗教—问题—中国—文集 IV. D633. 1-53 D635. 1-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2008)第087297号

书 名: 当代中国民族宗教问题研究(第3集)

作 者: 中国统一战线理论研究会民族宗教理论甘肃研究基地秘书处 编
责任编辑: 桂谕

封面设计: 王林强

出 版: 甘肃民族出版社(730030 兰州市南滨河东路520号)

发 行: 甘肃民族出版社发行部(730030 兰州市南滨河东路520号)

印 刷: 甘肃新华印刷厂

开 本: 880毫米×1230毫米 1/32 印张: 8.375 插页: 2

字 数: 210千

版 次: 2008年6月第1版 2008年6月第1次印刷

印 数: 1~1000

书 号: ISBN 978-7-5421-1313-9

定 价: 28.00元

甘肃民族出版社图书若有破损、缺页或无文字现象,可直接与本社联系调换。

邮编: 730030 地址: 兰州市南滨河东路520号

电话: 0931-8773261(编辑部 联系人: 李青立 E-mail: lili295@sohu.com)

电话: 0931-8773271(发行部 联系人: 葛慧 E-mail: gsmzgehui3271@tom.com)

版权所有 翻印必究

《当代中国民族宗教问题研究》(第三集)

编 委 会

主 任 刘立军

编 委 谢玉杰 郭长乐 户丁一 卢鸿志 马虎成

郭清祥 赵德安 苟天宏 李正元 牛 锋

郑永财 秦 禾 贾东海

主 编 马虎成

副主编 郭清祥 苟天宏

编 辑 钟邦定 王佳谊





目 录

- 吕大吉 / 关于宗教的本质、基本要素
及其逻辑结构问题的思考 / 1
- 方立天 / 心从“正见”始
——佛教正见与世界和谐 / 33
- 方立天 / 建设中华民族共有精神家园
——国学之魂：中华人文精神 / 41
- 牟钟鉴 / 宗教在当今中国发展的新特点新趋势 / 57
- 牟钟鉴 / 探索宗教
——一个研究者的心迹 / 66
- 卓新平 / 当代中国社会变迁与宗教重构 / 87
- 龚学增 / 关于抵御境外势力利用宗教
对我渗透的几个问题 / 106
- 杨建新 王存河 / 宗教自身被信仰的内在原因 / 120



杨慧林 / “世界伦理”构想的宗教背景

及其问题 / 132

何其敏 / 宗教本土化多样性的启示 / 139

罗伟虹 / 改革开放以来基督教在中国的发展 / 151

李向平 / 宗教组织及其适应型认同模式

——中国当代宗教的社会协调功能 / 161

范鹏 马廷旭 / 关于宗教文明建设的调研报告 / 175

段琦 / 二十世纪初中国社会变迁

与基督教发展互动关系浅析 / 189

冯今源 / 关于马克思主义宗教观研究的几点思考 / 207

贾东海 / 胡锦涛对马克思主义宗教

理论中国化的创新和实破 / 224

沈桂萍 / 藏传佛教与社会主义社会

相适应的历史考察 / 231

陈建明 / 中国基督宗教如何面向新世纪 / 242

赵健君 / 论中国民族关系基础理论发展创新 / 256

关于宗教的本质、基本要素 及其逻辑结构问题的思考

吕大吉

—

对于一个像宗教那样复杂而又庞大的对象,用一两句话清楚明白地下个定义,是一桩很难做到的事。古今中外宗教种类繁多,情况千差万别,一个专业学者虽穷毕生之力也难窥其全貌,更难升堂入室,曲尽其妙。如果执意要对宗教下个肯定的判断,说它是什么,难免会闹出盲人摸象似的笑话。科学的宗教定义必须揭示一切宗教必然是有的本质规定性,使之适用于一切宗教。但学者越是对古往今来的各种宗教有广泛的了解,就越是感到难以做到这一点。无论我们从哪一方面来确定宗教的本质和含义,似乎都可以找到例外的情形。特别是最近百余年来,随着宗教学术研究的发展,宗教学者从不同的立场和角度,应用不同的观点和方法去研究宗教,他们笔下的宗教定义展现出了千姿百态的多样性。近代宗教学的奠基人麦克斯·缪勒(Max Muller 1823—1900)谈到这种状况时使用了这样的措辞:

各种宗教定义从其出现不久,立刻就会激起另一个断然否定它的定义。看来,世界上有多少宗教,就会有多少宗教的定义,而坚持不同宗教定义的人们之间的敌意,几乎不亚于信

仰不同宗教的人们之间的对立。^①

此种宗教定义多元化的趋势,近年来在我国的宗教研究者之中也有所表现,他们对此问题也有不同的意见。我认为,这种众说纷纭的情况,并非什么“混乱局面”,而是宗教研究日趋深入,对宗教的理解更加全面的反映。企图“一劳永逸”地作出了断,既无必要,更无可能。学者的任务应该是认真研究这种多元化的趋势,分析各种宗教学说的内容,取其所长,避其所短,使我们对此问题有一个更加全面、更加深入、更为准确的理解。这种研究不是终结不同意见的讨论,而是把这种讨论推向更新的境界和更高的水平。

回顾宗教定义多元化的历史过程是必要的,但如想对各种说法展开分析却是不可能的,本文选择的做法是,在众多的学说中抓住几种最有影响和代表性的主张进行必要的分析。

在近代宗教学中,有三种研究方法最有影响,一是宗教人类学和宗教历史学,二是宗教心理学,三是宗教社会学。它们对宗教的本质和基本特性的看法各有侧重,在此基础上对宗教提出了不同的界说。宗教人类学和宗教历史学一般强调以宗教信仰的对象(神和神性物)为中心来规定宗教;宗教心理学则着眼于宗教信仰者个人内心世界对神或神性物的内在体验;宗教社会学则往往以社会为中心来看待宗教,把宗教对于社会生活的影响和功能视为宗教的核心和基础。可以这样概括:在把握和规定宗教的本质问题上,第一种是以宗教信仰的对象(神或神性物)为中心;第二种是以宗教信仰的主体(人)为中心;第三种则是以宗教信仰的环境(社会)为中心。

第一种意见:以神或神性物为中心来规定宗教的本质。

各种传统的制度化宗教显然是以对神灵的信仰和崇拜作为所信宗教的核心的。如果我们问一个犹太人:什么是宗教?他会说:宗教就是对上帝耶和华的信仰。如果问的是基督徒或穆斯林,他则会把

^① [英]麦克斯·缪勒:《宗教的起源和发展》,21页,印度重印版,1972。

对上帝、基督或真主的信仰作为宗教的核心内容。各个地区、各个时代的宗教,都把对神灵的信仰和崇拜体制化了。所不同者,只是他们赋予神的神性各有不同的特点而已,中国历史上的宗教也不例外。

我们现在常用的“宗教”一词,源于西文“Religion”,意义广泛,主要指对神道的信仰。尽管“宗教”为外来词,但我国古籍上亦有类似说法。神道设教的思想古已有之,它是把宗教理解为用鬼神之道来教化人民。《礼记·祭义》说:“合鬼与神,教之至也。”其意是说,对鬼神的信仰与崇拜,是教化人民的至理。我国近代有些学者仍根据这个传统来解释“宗教”的含义:宗者本也;宗教者,有所本而以为教也。他们所谓的“本”即本诸神道。这是“神道设教”的另一种说法。

19世纪末20世纪初的近代西方宗教学以宗教人类学和宗教史学为主流,学者们着重研究人类历史上宗教的形成和演进。传统宗教以神道信仰为中心的历史事实,使宗教学者自然倾向于把宗教理解为某种以神道为中心的信仰系统。但由于学者们逐渐积累了世界历史上各种神道宗教的经验事实,并对它们进行比较性的研究,这就促使宗教学者们超出特定宗教的神道,把各种各样的宗教信仰对象抽象化、一般化,使用“无限存在物”、“精灵实体”或“超世的”、“超自然存在”之类抽象的哲学概念来表述,使之适用于世界历史上的各种宗教体系。麦克斯·缪勒、爱德华·伯尼特·泰勒(Edward Burnet Tylor 1832—1917)、赫伯特·斯宾塞(Herbert Spencer 1820—1903)、詹姆斯·乔治·弗雷泽(James George Frazer 1854—1941)等人的宗教观是这方面的典型。麦克斯·缪勒认为,人们产生宗教意识的种子,乃是人们对有限物背后的无限存在物的追求,因此,所谓宗教就是对某种无限存在物的信仰。^① 在爱德华·泰勒看来,宗教

^① 麦克斯·缪勒的《宗教学导论》一书对宗教的特点作了如下的说明:“如果说把人与其他动物区分开来的是宗教,我们指的并不是基督徒的宗教或犹太人的宗教,而是指一种心理能力或倾向,它与感觉和理性无关,但它使人感到有‘神’(the Infinite——意为无限)的存在……”(该书第13~14页)。后来,他在《宗教的起源和发展》一书中把这段话说成是他给宗教所下的定义(见该书1972年印度重印本,22~23页)。

发端于万物有灵的观念,因此,他对宗教所下的定义就是“对于精灵实体的信仰”^①。泰勒关于宗教的本质和定义的观点是根据他对原始宗教的研究做出来的,没有概括出其他宗教信仰系统的特点。所以,他以后的弗雷泽便提出了更概括的说法,认为宗教是对超人力量讨好并祈求和解的一种手段:“我说的宗教,指的是对被认能够指导和控制自然与人生进程的超人力量的迎合或抚慰。”^②奥地利宗教人类学家威廉·施米特(William Schmidt 1868—1954)虽然在宗教学说上持反对上述几位学者的宗教进化论的“退化论”观点,但仍以宗教信仰的对象(神)为中心来规定宗教的本质和定义。他在其《比较宗教史》一书中曾对宗教下了一个比较完整的定义:“宗教的定义,有主观与客观之分。从主观上来说,宗教是人对系属于一个或多个超世而具有人格之力的知或觉;根据这种知识或感觉,人与此力有一种相互的交际。从客观来说,宗教即是表现这主观宗教之一切动作的综合,如祈祷、祭献、圣事(Sacraments)、礼仪、修行、伦理的规条等。”^③简言之,施米特所理解的宗教,主观上是对“超世(即超自然界的)而具有人格之力”的知觉,客观上是对这种力量的崇拜。

上述这些宗教学家所说的“无限存在物”、“精灵实体”、“超人力量”、“超世而具有人格之力”……实际上,都是关于上帝或神灵的哲学术语,所以,他们都是把宗教规定为信仰和崇拜神灵的体系。

这种类型的宗教定义,后来受到了各种批评。各种异议的共同点是说,它不适合于一切宗教。据他们说,虽然有些宗教中的神灵是具有无限性的存在,但有些宗教体系中的神灵并不具有无限性;虽然有些宗教中的神灵具有超自然和人格化的性质,但另一些宗教的神

① 泰勒在其《原始文化》中指出,一切宗教,不管是发展层次较高的种族的宗教,还是发展层次较低的种族的宗教,它的最深层、最根本的根据是对“灵魂”或“精灵”的信仰。据此,泰勒直接把对精灵的信仰作为宗教的最低限度的定义(详见《原始文化》第11章。)

② [英]弗雷泽:《金枝》,上卷,徐育新、汪培基、张泽石译,77页,北京,中国民间文艺出版社,1987。

③ [德]威廉·施米特:《比较我宗教史》,肖师毅、陈祥春译,2页,北平,辅仁书局,1948。

灵则并不具有此种性质。更大的异议是:许多宗教学者认为,有些宗教(如原始佛教和“儒教”)崇奉的对象,并非人格化的神灵,它们被说成是“无神的宗教”。因此,他们认为,对于宗教信仰和崇拜的对象,最好不要用“神”(God)的观念,而改用“神圣事物”(The Sacred)的观念。他们所理解的“神圣事物”这一概念,其主要特性是:它是不同于普通的世俗事物的事物。一件事物,只要被人视为不同于世俗之物,便被尊奉为“神圣”而成为宗教信仰、宗教禁忌和宗教仪式的对象。“神圣事物”这个概念可以把一切宗教信仰的对象(不管是有限的,还是无限的;超人的,还是非超人的;超自然的,还是非超自然的;宗教的,还是巫术的……包括在内、涵盖无遗。因此,在这种宗教观看来,宗教就是对某种被奉为“神圣事物”的信奉。此说的主要代表人物是法国的杜尔凯姆(Emile Durkheim 1858—1917)、瑞典的瑟德布罗姆(Nathan Soderblom 1866—1931)、英国的马雷特(Robert Ranulph Marett 1866—1943)。这种“宗教即神圣”^①之说,被认为是关于宗教之本质的一种最简单、包容性最广的规定。

更有一种倾向,不仅回避使用“神”观念,甚至连“神圣事物”观念也不用。有些宗教学家认为,宗教的本质就在于信仰并俯首听命于某种比人更高的力量。例如,英国的马林诺夫斯基就把宗教规定为“对于较高势力的乞求”。

第二种意见:把信仰主体的个人体验作为宗教的本质和基础。

宗教心理学特别强调宗教信仰者个人内在的心理活动在宗教生活中的意义,他们把信仰者个人的主观性的宗教感受和宗教体验视为宗教之最本质的东西和宗教之真正秘密所在。有些宗教心理学者认为,正是由于信教者有了关于神或神圣物的宗教感情和宗教体验,才对他们体验到的神圣对象进行崇拜、祈祷、祭祀,从而形成各种宗教体系。美国的哲学家和宗教心理学家威廉·詹姆士(William

^① 例如,按照瑟德布罗姆的说法:“宗教徒就是视某物为神圣的人”(引自他的论文:《神圣》,载《宗教与伦理百科全书》,第6卷,731页)。由此推论出:宗教就是视某物为神圣之事。

James 1842—1910)的名著《宗教经验之种种》,专从个人的宗教体验来研究宗教的性质和作用,实际上是把个人的宗教体验作为宗教的基础和本质。他说,以个人的宗教体验为本质的“个人宗教”,比以神学信条和教会制度为根本的制度宗教更为根本。以教会为基础的制度宗教一经成立,就变成因袭相承的传统。可是,每个教会创立者的力量,最初都是由教会创立者个人直接与神感通的宗教经验而来。不仅佛陀、耶稣、穆罕默德等超人的创教者如此,而且一切创建教派的人也是如此。可见,个人的宗教体验是宗教中最先起、最根本的因素。据此,他提出了自己的宗教定义:“因此,我现在请你们武断地采纳的对于宗教的定义,就是各个人在他孤单时候由于觉得他与任何种他认为神圣的对象保持关系所发生的感情、行为和经验。”^①詹姆士所理解的宗教就是个人对于神圣对象的感情和经验。此后,西方宗教学者把个人的宗教感情和宗教体验作为宗教的基础的本质因素,并以此来分析各种宗教现象的研究方法大为时兴。德国的鲁道夫·奥托(Rudolf Otto 1869—1937)在1917年出版的名著《论神圣观念》中发挥了这种主张,把信仰者个人对神圣物的直觉性体验——“对神既敬畏又向往的感情交织(The numinous)”,说成是一切宗教的本质特征,认为这种对神既敬畏又向往的感情和经验就是宗教。奥托的宗教本质论迎合了西方世界在20世纪个人主义高度发展时期的宗教心理,引起了很大的反响。英国当代著名的宗教学者麦奎利(John Macquarrie 1919—)认为宗教中最根本的东西就是人与神的交际与感通,并据此对宗教下了这样一个定义:宗教就是存在本身(神或上帝)对人的触及,以及人对这种触及的反应。麦奎利这里所说的人对神的感触和反应,是指宗教信仰者个人对信仰对象的主观感受或宗教经验而言。

当然,在宗教心理学中,对于“宗教经验”的看法并不完全相同。有由此出发来肯定宗教者,也有由此而对宗教持批判态度者。例如,

^① [美]威廉·詹姆士:《宗教经验之种种》,唐钺译,30页,北京,商务印书馆,1947。

弗洛伊德(Sigmund Freud 1856—1939)从分析人类的潜意识出发推论宗教的起源和本质。他认为,人类的宗教信仰和精神病一样,起源于童年时代潜意识冲动受到压抑的经验;本质上是对性冲动的强迫性压制。他对宗教的态度是批判性的。^①

第三种意见:以宗教的社会功能来规定宗教的本质。

宗教社会学者一般把宗教在人类社会生活中的功能和作用作为宗教的基本因素。以杜尔凯姆为例,他一方面把宗教规定为一种与神圣事物相关联的信仰和行为的统一体系;同时又认为宗教的基础是社会的需要,故被宗教尊奉为“神圣”的事物,本质上无非就是社会本身。用他的话讲,神明不是什么别的东西,而无非是被改造和被象征地表现出来的社会。一切宗教的祭祀、礼仪、道德诫命、神学信条、宗教团体和宗教制度,都是由社会需要所决定,为维护社会的一体化而产生的。^② 杜尔凯姆的宗教观在宗教社会学中颇有代表性。宗教社会学家逐渐趋向于完全撇开宗教在观念上与其他社会文化形式区别开来的本质,专门致力于研究宗教的社会功能。有些学者甚至还把宗教的社会功能当成宗教的本质,并以此来规定宗教的定义。当代美国宗教社会学家密尔顿·英格(M. Yinger)在其《宗教的科学研究》中把宗教规定为人们借以与生活中的根本问题进行斗争的信仰和行动的体系。^③ 他所谓的人生根本问题就是“存在”问题,其中包括死亡、罪恶、痛苦、不幸等,宗教的功能则在于减轻人生的不幸和痛苦,使之转化为最高的幸福。宗教是人们获得最高幸福的手段。

日本很有影响的宗教学家岸本英夫在其《宗教学》一书中规定宗教定义时,也贯穿了这种社会功能学派的宗教观。他明确地说,他是人的生活活动为中心来观察作为社会文化现象的宗教,从宗教

① 关于弗洛伊德的宗教观,请参看吕大吉:《西方宗教学说史》,第6章,北京,中国社会科学出版社,1994年版,2005重印。

② 关于杜尔凯姆的宗教观,请参见吕大吉:《西方宗教学说史》第15章,北京,中国社会科学出版社,1994年版,2005重印。

③ [美]M. 英格:《宗教的科学研究》,7页,纽约,1970。

在人们的生活中具有什么作用、发挥何种效能的角度来规定宗教。在他看来,所谓宗教,就是一种使人们生活的最终目的明了化、相信人的问题能得到最终解决,并以这种运动为中心的文化现象^①。这就是说,宗教的最基本的特征,就是相信人生问题能得到最终解决。岸本英夫的这个规定与上述英格的宗教观异曲同工。一个认为宗教是使人获得“最高幸福”的工具,一个则认为宗教是使人生问题求得“最终解决”的手段。人有了最高的幸福,当然也意味着人生问题得到了最终的解决。

按照宗教研究中社会功能学派的主张,我们势必会得出一个结论:凡是与他们所规定的宗教社会功能起着相似作用的社会文化形式,都可以成为宗教的等价物或类似物,他们事实上也作如是观。他们一般都把在社会功能上近似于宗教的非宗教现象称之为“非宗教的宗教”,“准宗教”或“世俗宗教”,并进一步还把共产主义、爱国主义、民族主义、科学主义等等都视之为类似宗教的“世俗宗教”。因为,他们认为,这些社会文化形式都起着维系社会秩序、加强社会一体化、决定社会伦理价值的功能,与宗教的社会功能等价。而且宗教体验的外在表现,如崇拜、忠诚、虔信、入迷、自我牺牲之类宗教行为,在共产主义、爱国主义、民族主义、科学主义等社会文化体系中也有同样表现。

上述三种宗教本质论和宗教定义只是就大概情形而言,既有例外的情况,也有不能简单归属于其中任何一类的主张。要对它们作出公正的评价,有必要进行一番比较性的研究。

我认为,如果要对宗教作一个比较科学的规定,必须解决一个认识论和方法论上的问题:对一类事物或概念下定义,也就是对这个概念所反映的那类事物的界限作出规定,揭示出这类事物之所以是这类事物,而不是他类事物的质的规定性,即揭示其本质。定义是事物之本质在概念上的表现,定义如不表现事实之本质,必然不能把此类

^① [日]岸本英夫:《宗教学》,17页,日本大明堂,1961。

事物和他类事物清楚地区别开来。同类事物只是在本质上是相同的,而在现象形态上则可能是多种多样的。如果从现象形态上,而不从本质上规定一类事物,这样的规定便不能涵盖该类事物在现象形态上的多样性,从而失去其普遍的适用性。在我看来,上述三种类型的宗教定义都各有一定的缺欠。它们或是以现象为本质,或未能全面准确地把握宗教的本质。神秘的宗教体验看来不应视为决定和产生一切宗教现象的本质,宗教经验乃是宗教传统、宗教教育以及习俗迷信的结果。人心中并无天赋的上帝神灵观念,此类体验必然来自后天。即使把我们的探索追根溯源地推进到底,找到某个第一位自称拥有此种宗教体验的人(佛陀、耶稣、穆罕默德……),其根源仍来自传统的宗教和文化背景。所以,宗教体验并非宗教生活的出发点和原动力,而是传统的宗教和文化生活积淀而成的副产品。

宗教的社会功能,显然是宗教体系中的重要问题。宗教研究中的社会功能学派强调这种研究,当然是有益的。不过,我们不能因此而把宗教的社会功能看成是宗教的本质。一种事物的“功能”,乃是它所表现出来的作用和作用的效果,因而属于事物之现象形态范围。不同的事物可能有相同或相似的作用和效果,坏事可能是坏人干的,也有可能是好心干坏事。能够对维系社会的秩序和一体化起作用者,可以是宗教,也可以是政治法律体系,还可以是哲学世界观和伦理道德规范;给予苦难不幸者的安慰,既可来自来世的天堂,也可以来自现实的世界。宗教与它的社会功能之间,并没有等质、等量或等价的关系。

任何事物的功能都是其内在本质的外在表现,不仅不能决定事物的本质,相反倒为其本质所决定。宗教的社会功能,与政治、法律、道德、哲学、文化艺术的社会功能,尽管彼此有互相交叉和重合的现象,但如仔细地观察和分析,是厘然有别的,它们各自发生作用的方式更是大不相同。究其原因,只能说,这是由于这些不同的社会文化形式各有其独特的本质,它们各自决定其自身并把自身与他物区别开来。由于宗教的社会功能乃是宗教之本质的表现,我们可以而且

应该通过它来认识和揭露宗教的本质,却不能用宗教的社会功能来代替宗教的本质。要想给予宗教的社会功能以科学的说明,只有真正科学地把握了宗教的本质才有可能。这就像普通车工和工程师的关系一样。一个熟练的车工对车床的功能很熟悉,但他并不一定熟悉车床的设计原理,而工程师之所以在技术上高于普通的车工,就在于他掌握了车床的设计原理,正是这些原理决定了车床之所以为车床,并且决定了车床的工作效能。

按照社会功能学派的说法,宗教的社会功能主要在于它能维系社会的稳定和一体化。可是,能发挥此种社会功能者,不止宗教一家,其他许多社会文化形式亦可发挥同样的作用。为了区别起见,就必然从它们发挥作用的方式、工具和方法上寻找各自的特殊性。用他们的话讲,宗教之所以是宗教,就在于它是以某种象征体系和价值体系来发挥其社会功能。即使我们接受这种理论,宗教社会学家仍然必须进一步回答:宗教的象征体系和价值体系是什么?它为什么就能发挥如此这般的社会功能?这就是说,必须进一步探索宗教社会功能的内在根据,即宗教的本质。所谓宗教的象征体系和价值体系,无非就是神、神性和天命、神迹之类。宗教之为宗教,正是由于它用神和神的诫命作为人们敬畏崇拜的象征性对象,从而发挥其特有的社会作用。所以,宗教社会学最后仍然必须把神观念作为宗教社会功能的内在根据和区别于其他社会文化形式的基本标志。实际上,离开了神观念和对神的信仰与崇拜,宗教社会学家就不能谈宗教及其社会功能,或者,所谈的对象就不复是真正的宗教,而是其他的社会文化对象了。正是由于这个缘故,杜尔凯姆仍然认为,宗教是与对“神圣事物”的信仰和行为相关联的统一体系;岸本英夫也得在其功能性宗教定义之后加上附加语,承认宗教在发挥其最终解决人生问题的功能时,常常是通过神的观念进行的。这实际上无异于承认,如果没有神的观念和对神的信仰与崇拜,宗教就无从发挥其社会功能,神观念和对神的信仰与崇拜,乃是宗教之为宗教并发挥其社会功能的内在根据。

无论是宗教心理学家的宗教体验,还是宗教社会学家的宗教社会功能,都离不开神观念。根据这个事实,我们似乎应该得出一个结论:如果要把握宗教的本质,规定宗教的定义,看来还是要返回到以神观念为中心的第一种主张上去。把宗教确定为信仰和崇拜神的体系,从总体上看仍是正确的。至于使用什么样的概念或术语来表述更为恰当,那是可以继续讨论的另一个问题。不管宗教学者使用何种术语,它所指的仍是那超人的、超自然的、神圣的对象。“比人更高的力量”不是“神”又是什么!自然界中至今并未发现什么比人更高的存在。所谓“比人更高的力量”、“神圣者”,仍然是超越于当时人所理解的自然律之外的超人间、超自然的力量。

许多西方宗教学家津津乐道所谓“无神的宗教”,而且把原始佛教和孔孟儒学归入此类。其实,就是从西方宗教神学着眼,这个说法也得作很大的限制和修正。孔子本人“敬鬼神而远之”,“远”则远矣,但“敬”仍敬之,并未否认鬼神的存在。他崇天畏命,颇为虔诚,而对天和天命的崇信,恰恰是中国神道和正统宗教的基础和核心。释迦牟尼宣扬“诸法无我,诸行无常,涅槃寂静”(“三法印”),在理论上似乎否定了永恒不灭、常住不变的神或灵魂实体,但其六道轮回的教义,却又在逻辑上必然肯定接受此种轮回果报的业力主体,这实际上等于承认灵魂不灭。六道轮回中的“天”,就是天神。至于涅槃境界,即被认之为佛徒修道的最后归宿,灵魂在此并非消灭于绝对的无,而只是免除轮回的痛苦得到永恒的安息。释迦牟尼之后,成佛越来越神格化,佛徒心目中的佛与其他宗教的神本质上并无差别。乔·瓦赫(J. Wach)在其《比较宗教学》一书中,就对所谓佛教是无神宗教之说表示异议。

历史上是否有过标榜无神的宗教呢?确也有过。18世纪英国自由思想家约翰·托兰德(John Toland 1670—1722)所主张的“自然宗教”,就是以对自然、自然规律的崇拜代替对神的崇拜。费尔巴哈(Ludwig Andreas Feuerbach 1804—1872)的“爱的宗教”,孔德(Auguste Comte 1789—1859)的人道教和卢那察尔斯基的(Анатолий