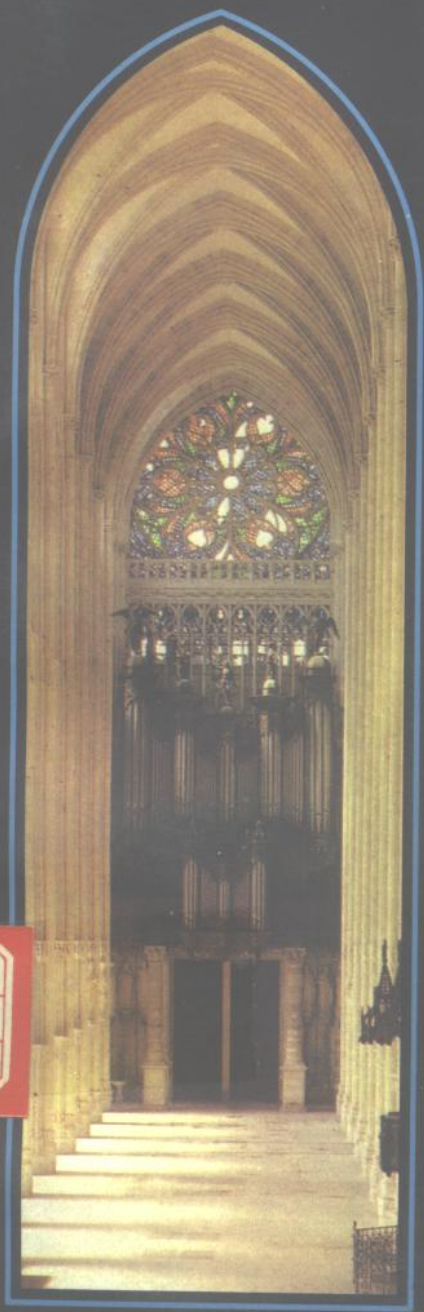




走向神圣

现代宗教学的问题与方法

张志刚 著

B920
Z251

走向神圣

现代宗教学的问题与方法

张志刚 著



人民出版社

035118

图书在版编目(CIP)数据

走向神圣:现代宗教学的问题与方法/张志刚著.

-北京:人民出版社,1995.12

ISBN 7-01-002314-X

I. 走…

II. 张…

III. 宗教学-现代-研究

IV. B920

中国版本图书馆 CIP 数据核字(95)第 18368 号

走 向 神 圣

ZOU XIANG SHENSHENG

——现代宗教学的问题与方法

张志刚 著

人 民 出 版 社 出版发行

(100705 北京朝阳门内大街 166 号)

新华社印刷厂印刷 新华书店经销

1995 年 12 月第 1 版 1995 年 12 月北京第 1 次印刷

开本:850×1168 毫米 1/32 印张 10.5

字数:250 千字 印数:1—5,000 册

ISBN 7-01-002314-X/B·261 定价:18.00 元

序

本书是一种引论性的学术读物,试以基本理论问题、尤其是方法论观念为经纬,简要评述当代宗教学研究状况。

对宗教现象的学术探讨由来已久,然而,严格意义上的“宗教学”是一门新学问,若以麦克斯·缪勒(Friedrich Max Muller)的《宗教学导论》(1873年)为标志,其历史仅有百余年。在这不长的时间里,宗教学确有很大发展,形成了诸多活跃的研究方向,如比较宗教学、宗教人类学、宗教社会学、宗教心理学、宗教现象学、宗教哲学、宗教对话等等;更引人注目的是,宗教学所研讨的对象之重要、涉猎的课题之复杂、引发的争论之热烈,使其日渐成为当代人文研究领域的一门“显学”,通过反省以往的宗教观念乃至历史思维方式,促使人们意识到整个历史或文化研究里存在的一些深层难题,诸如宗教与历史传统,宗教与文化差异,宗教与文化结构,早期文化与近现代文化的关系,传统价值观与后现代精神困境等等。

但就总体研究状况而言,宗教学远不是一门成熟的学科,既没有在研究对象、方法、目的等方面达成共识,更没有构造出某种影响广泛的理论体系,而是仍处于不断发现问题、转换视角、深化争论的过程之中,甚至与其他人文学科相交叉、相融合,你中有我,你我难分。这或许是当代宏观学术背景之多元化的反映,或许是一门综合性学科兴起阶段的特征,也许像这样一个跨文化、跨学科的学术批判领域原本就不该有传统意义上的“基本原理”或“逻辑体系”

……无论如何，有一点可以肯定：这门新兴学科潜力巨大，前景可观。

搞市场经济有一个如何与国际接轨的问题，人文研究也应强化类似的意识。对国内刚刚起步的宗教学研究来说，闭门造车，急于推出一种“原理”或“体系”，恐怕不符实事求是的学风。我们的目标无疑在于创造有中国特色的宗教学理论，可在此之前也无疑需要开放视野，步入国际学术氛围，以批判的眼光考察一下研究现状。譬如，讨论过哪些基本问题，形成了哪些主要观点或解释倾向；这些问题是在什么学术背景下提出来的，有关的解释倾向又引起了哪些学术争论；更关键的一环是，这些争论直接或间接地反映出哪些理论分歧，其背后是否还暗含着值得深思的方法论困境。简言之，了解别人说过什么，才知道自己有可能说些什么。

治学如做人，道理并不复杂，完全付之实践却难上加难。因而，笔者虽有以上说法，但决不敢言本书达到了什么程度。它仅仅属于一种初步尝试，大体思路是这样铺开的：由当代宗教研究的几个基本问题交织而成讨论线索，贯穿哲学方法论批判；每个问题的评介又大体包括如下内容：几种有代表性的解释观点或倾向，现有主要争论，学术背景分析和方法论问题点评。

出于上述思路，书中的选材不求面面俱到，突出的是同一个问题的不同观点。这些观点大多来自本世纪著名的或较有影响的学者。当然，个别选材超出了这种时限，那是因为有些学者尽管生活于近代，可他们提出的问题与观点却属于“现代的”。此外还要说明，本书的部分章节、特别是第四章和第五章较多地利用了两部拙著的资料和观点，即《宗教文化学导论》（人民出版社1993年版）和《猫头鹰与上帝的对话——基督教哲学问题举要》（东方出版社1993年第一版）。这要感谢出版社的允许。就这三本书的关系来说，前者试图从当代人文研究的前列学科探索某种超前性的方法

论意识,第二本涉及的是一个宗教哲学批判的典型,后者的最初构想是在前述工作的基础上展开较普遍性的研讨,即宗教研究的一般理论,可现在看来这是笔者个人的知识能力远远达不到的。尽管如此,本书还是努力迈出哪怕很小的一步,通过一些问题、材料和观点的重新整合,侧重就当代研究状况来阐发第一部书里主张的学术批判意识,即“宗教—文化观”。这种由尚不成熟的方法论观念而做的尝试,局限或欠缺自然很多,恳望读者斧正。

所谓的“序言”是在脱稿时写的。最后几笔理应留给那些关心、帮助过这部书稿的朋友们。初稿曾几次用作“宗教学导论”一课的讲义,北京大学哲学系宗教学专业的同学在课堂讨论中提出了不少有挑战性的问题,对笔者深有启发。原始资料的收集得到了国内外许多同行的帮助,尽管在此不能详列名单,我是不会忘记他们的。整个书稿是在旧金山大学中西文化历史研究所访问研究期间修改完成的,对此要特别感谢该所所长 Edward Malatesta 教授和吴小新博士的多方面支持。最后还应提到挚友居德利,在旧金山期间若没有他的热心关照,本书也不会顺利完成。

1995 年 7 月记于旧金山

331 Balboa St.

目 录

序	(1)
第一章 宗教起源问题	(1)
第一节 比较宗教学的尝试	(1)
第二节 文化人类学的探讨	(12)
第三节 宗教社会学的解释	(23)
第四节 深层心理学的猜测	(32)
第五节 历史哲学观念检讨	(38)
第二章 宗教与科学	(55)
第一节 对立论	(55)
第二节 相关论	(65)
第三节 分离论	(73)
第四节 冲突何在	(80)
第三章 宗教与非理性	(93)
第一节 宗教与情感	(93)
第二节 信仰与意志	(100)
第三节 宗教与深层心理	(107)
第四节 宗教与神秘经验	(112)
第五节 信仰与终极关切	(124)
第六节 能否超越理性	(136)
第四章 宗教与语言	(154)
第一节 背景掠要	(154)

第二节	语义分析	(159)
第三节	功能分析	(172)
第四节	解除神话	(186)
第五节	象征理论	(194)
第六节	问题点评	(200)
第五章	当代宗教对话	(217)
第一节	从冲突到对话	(217)
第二节	排他论	(226)
第三节	兼容论	(231)
第四节	多元论	(241)
第五节	宗教真理之争	(247)
第六章	宗教与文化	(258)
第一节	宗教与原始文化	(259)
第二节	宗教与近代文化	(266)
第三节	宗教与文化史观	(277)
第四节	宗教与文明形态	(285)
第五节	宗教与文化符号	(293)
第六节	论宗教—文化观	(304)
主要参考文献		(324)

Contents

Preface

1 Origin of Religion

- 1.1 The Attempt of Comparative Religion
- 1.2 The Inquiry of Cultural Anthropology
- 1.3 The Interpretation of Religious Sociology
- 1.4 The Conjecture of Psychoanalysis
- 1.5 Critique of Idea of Philosophy of History

2 Religion and Science

- 2.1 The Theory of Contradiction
- 2.2 The Theory of Harmony
- 2.3 The Theory of Separation
- 2.4 Where is the conflict

3 Religion and "Nonrationality"

- 3.1 Religion and Feeling
- 3.2 Religion and Will
- 3.3 Religion and Depth Psychology
- 3.4 Religion and Mystical Experience
- 3.5 Religion and Ultimate Concern
- 3.6 Beyond Rationality or Not

4 Religion and Language

- 4.1 Sketch of Academic Background
- 4.2 Semantic Analysis
- 4.3 Functional Analysis
- 4.4 Entmythologisierung
- 4.5 The Theory of Symbols
- 4.6 Brief Comments on Issues

5 Interreligious Dialogue

- 5.1 From Conflict to Dialogue
- 5.2 Exclusivism
- 5.3 Inclusivism
- 5.4 Pluralism
- 5.5 Issues of Religious Truth

6 Religion and Culture

- 6.1 Religion and Primitive Culture
- 6.2 Religion and Modern Culture
- 6.3 Religion and Cultural History
- 6.4 Religion and Cultural Forms
- 6.5 Religion and Cultural Symbols
- 6.6 On "Religion-Culture Outlook"

Bibliography

第一章

宗教起源问题

近代人文学术形成以来,“起源”与“本质”这两个概念一直被认为是“血缘关系”的。拿一事物来说,若想揭示其本质便需追究其起源;甚至可以说,不了解起源就无从认识本质。这一历史主义的认识原则也对宗教学产生了极大的影响,以致于可把宗教起源问题看作是当代宗教研究的“一个双重意义上的开端”——历史的与逻辑的。

回顾起来,关于起源问题的探讨也的确是本世纪前半叶宗教研究中的一大焦点。环绕着这个焦点问题形成的研究方向之多,出现的名家名著之多,它们(它们)的理论影响之大,以及有关的争论之激烈,都远不是其他问题的研究现状所能比的。这一章里评介的虽然只是几位著名思想家的观点,但以上情形还是可以部分反映出来。

第一节 比较宗教学的尝试

“比较宗教学”这名称本身就令人回味,就含有一种历史感,因为它从一开始就是区别于传统意义上的宗教研究的一面学术旗

帜。一般认为,最早举起这面学术大旗的是麦克斯·缪勒(Friedrich Max Müller, 1823—1900年)。缪勒作为一个旗手或先行者,不但能告诉我们现代意义上的宗教学应研究什么、如何研究,而且他的观点也能具体表明:比较宗教学起初是怎样探讨宗教起源问题的,当时所面临的主要难点又是什么。

对一个思想家来说,不知其人恐怕也难以深知其观念。缪勒是一位德裔英国学者。他之所以被看作宗教学的创始人,是因为率先明确地提出了宗教学的研究对象、方法和目的,这些观点主要反映在被誉为“宗教学奠基之作”的《宗教学导论》一书中。他论及宗教学一般理论的著作还有《宗教的起源与发展》、《自然宗教》、《物质宗教》、《人类宗教》、《心理宗教》等。同时,缪勒还是一位集比较语言学、比较神话学、比较宗教学于一身的著名的东方学家。他长期在东方学、尤其是梵文和佛学这类艰深的领域辛勤耕耘,所收获的果实仅数量而言就叫人惊叹。比如,主编了长达50多卷的《东方圣书》,校勘、翻译了《阿弥陀经》、《三量寿经》、《金刚般若经》、《般若心经》、《法集经》等等;其他主要著译有:《古代梵文文学史》、《梵文文法入津》、《吠檀多哲学》、《印度六派哲学》、《吠陀与波斯古经》、《印度寓言与密宗佛教》、《佛教》、《孔夫子的著作》、《中国宗教》、《比较神话学》、《论语言、神学与宗教》等等。由以上概略的背景材料衬托出来的多重学术角色,是我们在讨论缪勒的宗教起源观点时不能忘却的。

作为比较宗教学的开创者,缪勒将宗教起源问题提到了相当重要的位置。他指出:“有一个非常古老的格言说,我们如果不知道一个事物的起因,就永远不了解这个事物。我们可以大量地了解宗教,我们可以读许多圣经、信经、教义问答手册,世界各地的祷文,然而除非我们能够追溯到宗教赖以产生的最深刻的根源,否则就不能完全理解宗教。”^{〔1〕}这就是说,为了理解宗教是什么,必须首

先弄清宗教曾经是什么,以及宗教是如何演变成现在这个样子的。

然而,缪勒在当时就清楚地意识到一个难题:只有揭示宗教的起源,才能认识宗教的本质;可若要探讨宗教的起源,又不得不先指出宗教的本质,亦即你所要考察其起源的那个东西是什么。这在当时主要不是一个纯逻辑问题,而是宗教研究的现状所致。一打开《宗教的起源与发展》即可看到,缪勒试图解决的就是这个难题。

缪勒指出,宗教和关于宗教问题的思考都是很古老、很重要的。宗教即使不是和人类一起产生的,至少也和我们已知的人类生活一样古老。可以说,“哪里有人类生活,哪里就有宗教。而哪里有宗教,由宗教产生的问题就不可能长久地隐而不露。”^[2]譬如,现存最古老的文献几乎都是关于宗教的;哲学史上最古老、最基本的问题也是由宗教提出来的。但另一方面,“如果说有个词在各个世纪都有变化,并且各个时代在运用它时都有其不同的含义;不仅如此,当那个词被每个男人、妇女或儿童使用时,它又表达了各具色彩的意义,那个词就是宗教。”^[3]这就无怪乎为什么讨论宗教问题的人时常会相互误解,争吵不休,因为他们并没有搞清楚各自所说的宗教是指什么。显然,造成上述情形的原因是复杂多样的。

例如,历史的原因。古希腊哲学家赫拉克利特所讲的宗教,无疑不同于我们现在所指的宗教。又如,语言的原因。英文里的“宗教”一词是很难译成希腊语或梵文的。即使在拉丁语里“宗教”的涵义也不同于英文中的同一个词。至于思想观念上的分歧,那就更明显了。在康德看来,所谓的宗教就是道德,即人所直接意识到的绝对命令;费希特虽是康德哲学的继承者,可他认为宗教并不是实践性的,而是一种认识自我的最高知识。施莱尔马赫提出过一个很有影响的宗教定义,宗教是一种绝对的依赖感;黑格尔则反唇相讥,要讲依赖感就是宗教,那最有宗教感者便非狗莫属了。

仅以上几方面的例子即可表明,若就宗教的本质达成某种共

识确是一件难上加难的事情。缪勒不无感叹地指出,世界上有多少种宗教,看来就会有多少种定义;而每个定义一提出来,都难免引发出另一种否定的说法。问题的复杂性还在于,面对如此多、如此混乱的定义,我们既不能靠词源的考证来澄清“宗教”的本义,也不可能去综合历史上的所有说法。那么,还有没有可能就宗教的定义达成某种一致的看法呢?若无这种可能,那就无法或不可能有意义地探讨宗教的起源。但缪勒认为,还是有这种可能性的。这就是阐明某些特征,以把“宗教意识的对象”与其他意识活动的对象区别开来。

由某种难以否定的特征入手来界定宗教信仰,这是缪勒的一贯思想。早在《宗教学导论》一书中,他就指出:“正如说话的天赋与历史上形成的任何语言无关一样,人还有一种与历史上形成的与任何宗教无关的信仰天赋。如果我们说把人与其他动物区分开的是宗教,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‘无限者’(the Infinite)的存在,于是神有了各种不同的名称,各种不同的形象。没有这种信仰的能力,就不可能有宗教,连最低级的偶像崇拜物神崇拜也不可能有。只要我们耐心倾听,在任何宗教中都能听到灵魂的呻吟,也就是力图认识那不可能认识的,力图说出那说不出的,那是一种对无限者的渴望,对上帝的爱。”^[4]当然,缪勒很明白,上述定义同样也避免不了这样或那样的批评甚至否定。所以,在《宗教的起源与发展》里再次提出这个定义时,他主要作了以下几点辩解:

首先,有一种批评意见是对“信仰的天赋或精神的本能”的质疑。按常用说法,“本能”就是指某种实在的东西。缪勒认为,所谓的本能并不等于实体本身,不应理解为神或灵,而是和能力或力量一样,是实体的一种活动方式。但无论作何理解,如果“本能”不是

个通俗的概念,容易产生误解,可改用“潜能”一词,以说明人在主观上有这么一种潜能,使人能够理解“无限”。

其次,批评者认为,若承认感性与理性之外还有第三种自我意识,这难免导致一种神秘的宗教观。可缪勒指出,任何宗教都有严格的基本要素,就是承认神灵的存在,而这既不是感性能领悟也不是理性能认识的。因此,如果没有第三种自我意识,摆在我们面前的宗教事实便无法解释。有关宗教起源问题的考察将表明,所谓的第三种自我意识并不比感性或理性神秘多少。它和理性一样,是人的感性知觉在特定条件下的发展,而这条件也就是“信仰的潜能”。

第三,关于“无限”的涵义。无论就时空还是质与量而言,感性经验以及据此形成的理性认识都是有限的。这种有限性是实证性知识的一般属性。与此相对,“无限”则是泛指超越于感性与理性的东西,像不确定的、不可见的、超感觉的、超自然的、绝对的或神圣的等等。一言以蔽之,作为一种最高的概括,该词就是指宗教意识的对象及其特征。

最后,有限的人能理解无限吗?这是来自实证主义哲学的诘难。实证主义者强调感性与理性是知识的唯一来源,他们不但对任何宗教定义不感兴趣,而且从根本上否定有什么宗教意识的存在。作为一门新学科的开创者,况且要在实证主义思潮达及鼎盛之时来探究宗教现象的起源,缪勒切身体验到上述诘难的严峻挑战,将之称作“一场生死搏斗”。他指出,在展开论战之前,先让我们看看双方划出的“战场”,亦即都能认可的条件是什么吧。我们都承认,人的意识是以感官知觉为出发点的,也就是说,人是根据所听到、所看到、所触到的而产生感性认识,并进一步形成理性认识的。缪勒接受以上条件后想做的就是:通过对宗教起源过程的具体考察,拿出即使连最极端的实证主义者也无可辩驳的“感官证据”来,以证实所谓的宗教史也就是人类由感官知觉始发,不断努力探寻着

“无限”的历史。

尽管我们在此把缪勒的“开题论证”大大简化了，可还是能看出他仅为提出问题便花费了多少笔墨，克服了多少曲折。同样，他在选择角度以切入正题时，也是十分谨慎地独辟蹊径。这在很大程度上得助于他在东方学和语言学方面的功力。

对于宗教起源这样一个庞杂的课题，面面俱到显然的不可能的，空泛而论也是缺乏历史感、没有说服力的。缪勒所选择的角度是，仅从宗教起源与发展的历史源流中远溯一条支流，即古印度宗教。这种选择的理由主要有二：首先，就史料而言，其他任何一种宗教均无法和古印度宗教相比。缪勒称，如此丰富的古印度文献能保留至今简直是个奇迹。这就使后人有可能借助古印度的圣书和梵文，来探讨宗教思想及其语言是如何产生、如何传播、又是如何与其他宗教的起因保持着联系的。其次，各种宗教虽然有其独特的发展过程，可它们的“种子”即“起因”却是相同的，这就是“无限之观念”，所以，关于古印度宗教的寻根溯源不失普遍意义。

约从 18 世纪末以来的百余年间，几乎所有的宗教史学者都不怀疑一个定论：拜物教是一切宗教现象的起点。缪勒认为，当时仍在流行的这个看法是很难成立的。除去其本身的许多逻辑破绽不说，最大的一个问题就是缺乏史实。从最早的古印度圣书来看，那时不但还没有出现拜物教的踪迹，甚至也找不到原始启示论的影子；一切都是自然的、可理解的。因而，真正可信的历史线索在于，看看能否从这些古老的圣书里发现“一个人人皆有的起点”，即感性经验，而古雅利安人又是如何由此慢慢地产生了信仰，相信某种感官无法完全提供的东西，也就是超自然、神圣的或无限的对象。以上线索意味着缪勒要“从头说起”。

原始人和我们一样，也把五官感受到的东西看作是明显的、真实的。譬如，对一个生活在第四纪或第五纪的穴居人来说，一块能

看到、闻到、摸到、尝到、而且敲碎时能听到声音的肉骨头，是绝对真实的。按进化论的观点，触觉在所有的感觉里是最原始、最低级的，但它所提供的又是最不可怀疑的证据。大致说来，感觉尤其是触觉的对象可分为三类：(1)“可触知的对象”，如石头、骨头、果壳等；(2)“半触知的对象”，如树木、山川、河流、大海、大地等；(3)“不可触知的对象”，如苍天、星空、太阳、黎明、月亮等。缪勒正是基于以上分类观点转入了古印度圣书的考察。他首先想回答的一个问题是：雅利安人最古老的赞美诗和祈祷文是献给谁的？

《梨俱吠陀》所赞美的主要是自然神祇。据缪勒的系统分析，在这部最古老的宗教文献里，几乎没有一处赞美过“可触知的对象”，像石头、骨头、香草、果壳等。这类事物受到赞美，是后来的事情，主要见于《阿闍婆陀》。而第二类对象在《梨俱吠陀》中的所处的地位却非同寻常，可以说几乎所有的“半触知事物”都是神圣的，都大加赞美，像山川、河流、大海、树木、大地等等。缪勒从数千首诗里选译了一些片断。为形象化起见，下面转录几句：

“愿山岭、水、丰盛的植物，上天，愿大地绿树葱葱，愿两个世界保佑我们生活富裕。”

“愿光芒万丈的太阳吉利慈悲，愿四季吉祥如意，愿坚固的山慈悲为怀，愿江河湖海善良温顺。”

“愿我们高度颂扬的山岭和闪闪发光的河流保我们平安无事。”

“愿升起的黎明保护我！愿滚滚的河流保护我！愿坚固的山岭保护我！当我上吁诸神时，愿父亲们保护我！”^[5]

缪勒认为，这一类祈祷文显然是“献给那些依然很可以理解的事物，即半触知的物体，或半神的东西”的。下一个要回答的问题是：这些事物能被称为“神”吗？照缪勒的解释，假如我们和生活于《梨俱吠陀》时代的人面对面地交谈，向他们提问：河流、山岭、大地