

西方学术译丛

LECTURES ON ORIGIN AND GROWTH OF RELIGION



F. MAX MULLER

宗教的起 源与发展

麦克斯·缪勒 著 ● 金 泽译 ● 陈观胜 校

上海人民出版社

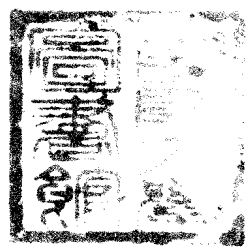


西方学术译丛

宗教的起 源与发展

麦克斯·缪勒 著 金 泽译
陈观胜 校

上海人民出版社



LECTURES ON ORIGIN
AND GROWTH OF
RELIGION

F. MAX MULLER

根据朗曼及格林出版公司1901年版译出

责任编辑 倪为国
封面装帧 袁银昌

· 西方学术译丛 ·
宗教的起源与发展
麦克斯·缪勒著
金泽译
陈观胜校

上海人民出版社出版、发行
(上海绍兴路54号)

新华书店上海发行所经销 吴县光福印刷厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 9 插页 2 字数 208,000
1989年6月第1版 1989年6月第1次印刷
印数 1—6,500

ISBN7—208—00397—1/B·77
定价 3.50元

西方学术译丛

出版絮语

五十年代末和六十年代初，我社曾经翻译出版了近百种国外哲学社会科学的学术著作。现在来看，其中一部分属于西方学术名著，反映了西方哲学社会科学的研究成果，在今天仍未失去它的思想价值和文化价值。因此，我们决定从中选择一部分进行重印，编辑这套《西方学术译丛》奉献给广大读者。当然，这套书并不以此为限，我们还将继续移译国内尚未介绍过的西方重要学术著作，争取在不长的时间内构成一个西方学术著作的译介系列。

欧洲文艺复兴以后的西方世界，在近代和现代自然科学迅速发展的同时，哲学社会科学不断出现学说纷呈、多维拓展和此消彼长的局面，特别是本世纪以来的学术研究态势更引人注目，其中也不乏学术宏著巨篇。这套《西方学术译丛》将把它的翻译视点主要放在二十世纪。颇具真知灼见的著作，哲学、史学、经济学、社会学、心理学、传播学、法学、政治学、人类学等各科的有益学说，都将成为我们选择和译介的对象。

编辑出版这套译丛，我们存有一个素朴的愿望：既为了扩大

读者的学术眼界,也为了促成国内学术界的创造。应该承认,西方学术著作,甚至是那些巨制,基本上都不属于马克思主义的成果。但是,正如马克思主义来源于德国古典哲学、英国古典经济学和法国社会主义学说一样,吸收非马克思主义的研究成果,有利于在新的历史条件下马克思主义的发展,有利于建设社会主义的新文化。所以,当我们着手编辑《西方学术译丛》时,却在翘首盼望我国学术界结出累累硕果的季节的到来。

组织出版一套学术翻译丛书,是一项要求高、费力大的工程。尽管有人把当今世界看作“地球村”,但是生活在地球这一端的我们,要全面了解另一端世界的学术状况,依然存在很多障碍和困难。为此,我们祈求海内外行家为这套丛书通信息、出主意、提建议,当然也欢迎给以批评与匡正。

一九八六年八月

607287/20

中译本序

宗教是客观存在的社会历史现象，与社会物质生活及精神文化生活的各个层面有着千丝万缕的联系。作为一种文化现象研究的宗教已经从沙龙走向社会，成为人们思考人文现象的重要热点和视点，理解和研究宗教不仅成为一种必要，而且是一种必然。

对于传统宗教进行理智性的研究，提出种种关于宗教的理论和学说，早在几千年前的古代思想家那里就开始了。然而，把这种研究从依附于哲学和神学的从属地位下解脱出来，使之变成一门独立的、自成体系的人文学科——宗教学，则是19世纪70年代以后的事情。我们奉献于读者的这部《宗教的起源与发展》的作者麦克斯·缪勒，乃是世所公认的宗教学的奠基人，他的这部书则是他开创宗教学的重要代表著作之一。用英国著名宗教学者埃里克·J·夏普的话来说：“在缪勒之前，宗教学领域虽然广泛而且充分，却是杂乱无章的。在他之后，人们看到这个领域已成为一个整体，服从于一种方法，简言之，得到科学的处理”。人们对缪勒之所以如此推崇，是因为经过他的开创性研究，人们对宗教的研究才有了一个全新的格局。

首先，缪勒明确指出宗教学的使命——它的根本性质，就是要“揭示宗教是什么，它在人的心灵中有何基础，在其历史成长过程里遵循什么规律”。他借助语言学的经验，建构了宗教学的科学框架。他所理解的“宗教学”是由以下四个部分或四个层次

组成的体系；第一层是材料层次，它应该囊括全世界各民族的宗教史实和现象，如圣经、神话、风俗、语言、仪式等；第二层次是分类整理，按材料的血缘关系、对象关系、语言关系等分成不同的群落；第三层是比较宗教学；第四层是理论宗教学。其中比较宗教学与理论宗教学两者的侧重不同。前者的重点在比较，后者的重点在概括。两者的基本任务是一致的，这就是揭示宗教的本质和起源，揭示宗教产生和发展的必然性和规律。

其次，缪勒强调理解宗教必须树立客观的科学研究态度。在缪勒时代，欧洲中心论和基督教仍有相当大的思想市场和政治势力，护教主义无孔不入，在宗教研究领域更为严重。这不仅造成西方世界对非西方宗教与文化传统的普遍无知，而且造成西方世界对自己宗教与文化传统的普遍误解。针对这种情况，缪勒旗帜鲜明地主张把信仰主义和护教主义从科学的宗教研究中驱逐出去，与传统的宗教的神学研究划清了界限。

第三，缪勒把比较研究作为宗教学的基本方法。他把歌德的名言“只懂得一种语言的人，一无所知”，应用到宗教研究之中，提出“只懂一种宗教的人，其实什么宗教也不懂”。缪勒重视比较的研究方法，认为这种方法是从现象研究转入本质和规律研究的中介。通过比较，理论概括有了最广泛的依据，同时，也只有把人类现已达到的最广泛的或最高深的认识汇集在一起，才能站在进一步理论探索的跳板上。而比较的目的，正在于获得这种更高深的认识。

在缪勒的率先努力和影响之下，“宗教学”不仅作为一个术语流传于世，而且作为一门独立的人文科学蓬勃发展起来。其直接的历史结果至少有三：一是大批学者被吸引到宗教的科学研究领域中来；二是西方大学纷纷将宗教学请上讲坛；三是宗教学的理论构架日趋成熟，除了比较研究之外，宗教史学、宗教现

象学、宗教心理学、宗教人类学、宗教社会学、宗教哲学、宗教文献学、神话研究等，形成一座多学科、多层次的科学研究大厦。这一切都与麦克斯·缪勒的功绩有机地联系在一起。

缪勒这部著作的题名提示了他所论述的基本内容：宗教是怎样产生的？又是怎样发展的？这个主题是近代宗教学开创时期学者们最热衷的课题，各种宗教起源论和宗教演化图式群起争鸣，互较短长，蔚为壮观。在这种学术上的自由大竞赛中，缪勒的《宗教的起源与发展》有其独有的理论特色和不可否认的魅力。

麦克斯·缪勒认为宗教产生和发展是沿着三条基本线索展开的，这就是从自然对象中形成物质宗教，从人类自身中形成人类宗教，然后在心理宗教中合流。他的《宗教的起源和发展》一书基本上是以印度宗教为例，阐释了他的宗教发展观。

缪勒认为原始人是从三类自然对象中形成神灵和上帝观念的。第一类是他们完全能够把握的物体，如石头、甲壳之类；第二类是能部分把握的物体，如树木、山河等；第三类是可见不可及，完全不能触知的物体，如苍天、太阳、星辰等。缪勒说，第一类事物不可能直接产生宗教观念，这些东西被赋予某种神秘性，成为拜物教的对象，乃是后来宗教发展的结果。关键在于第二类和第三类物体，因为第二类事物“提供了可称之为半神之物的材料”，而在第三类物体中，人们可“找到用神的名字称呼的那种东西的萌芽”。宗教观念的历史起点，是在半触知事物中把握无限，后来又在不可触知的东西中寻找它，最后在不可见的物体中寻找它。人们尽管越来越不可能直接地把握它，却总是真切感到它的存在。

人们从越来越普遍地感到有限事物之外或之内存在着一种无限之物，到形成神的观念，有个转变的过程。推动前者转变为

后者的因素,或说产生这种历史结果的原因,缪勒认为主要有两点:

一、人们深切感受到现象背后有某种起支配作用的原因、规律或秩序。“尽管伟大的、最初显得压倒一切的自然现象,在人心灵中激起畏惧、害怕、赞美与欢乐,但由于同一现象的每日重现,日月交替的准时无误,上弦月和下弦月的周期变化,季节的前后衔接,以及众星之有节期的漂移,都使人养成一种宽慰感、宁静感和安全感”。这种信心或依赖成为人们的精神支柱,基于这种信任和服从的感情产生了信仰。它和无限感共同构成一切宗教所具备的两个基本成份,它们全都来自大自然的启示,“一个处在黎明背后的金色海洋里,另一个处在太阳的日常轨道中”。

二、原始语言在人们命名无限过程中的作用决定了神的观念产生。缪勒认为原始语言的任何词根都具有主动的形式,人们在说早、晚、冬、春到来之时,如果不使自然力带有与人一样的独立性、主动性和性别是不可能的。语言的这一性质使表现事物某一特征的言语过程成为一种不自觉的艺术创作过程。在现代语言中,东方破晓和朝阳升起全是自然而然的,但在原始人的表述中,却是太阳爱着黎明,拥抱着黎明。从根本上说,在缪勒看来,自然力的人格化完全是原始语言的必然产物。但是,把自然力化为神的过程,不仅仅是人格化的过程,而且还是一种“超人化”的运动。缪勒认为,当人们用主动性的名称命名自己难以把握或完全不能把握的自然力和自然对象时,逐渐认识到这些作用力和对象与人有着极大的不同。比如雷击的力量和人的打击力量有天壤之别,雷击不仅在力量上无与伦比,而且在命运上也是不可抗拒的。树木、山岭、河流、陆地、大海、火、风、苍天、星辰、太阳、月亮、白天、黑夜,都有着这样或那样的特性。缪勒

认为自然界中最显著的重要现象的这种超人化、同时又是主动性的命名过程，导致完全自然的万神殿的诞生。

缪勒描述了神灵观念发展的三个重要阶段，即从单一神教到多神教，最后演变为唯一神教。最初的阶段是单一神教，那时有许多独往独来的神，它们之间既非并列亦非从属，它们来自不同领域，代表不同品性，在各自领域中都是至高无上的。它们在受到祈求时，享有最高神祇的全部属性。在我们看来，单一神教乃是多神教的初级阶段，众神关系同社会关系一样，尚处于松散的无序状态中，随着社会的发展和认识的发展，众神关系必然发生变化，从无序走向有序。缪勒不是从社会分析入手的，他的眼睛只盯着观念自身的演化，但也看到单一神教转变为多神教是个有序化的过程。“所有的单一神被结合成一个有机的整体，出现一位至高无上的神，其它所有神都从属于它，众神之间是平等的，它们处于同一层次之上”。缪勒认为这就是多神教阶段。后来，人们又进一步认识到，他们追求的东西尽管象山岭、河流、黎明、苍天、父亲，但它既非山岭河流，又非黎明苍天，更不是父亲。“它是所有这一切，但比它们更丰富，它超越这一切”。结果是否定以前所有的神，只追求一位至高无上的、更真更善的神，这就过渡到唯一神教。

缪勒认为，宗教观念发展到唯一神教似乎走到了尽头，但人类思想的发展并没有就此止步。人们一旦认识到所谓的唯一神依旧不过是“名号”而已，人类追求的实际上是它所指谓的那个东西，那就完全不必再披着神学的外衣了。比如在《吠陀》晚期诗歌中，有位诗人发出这样的疑问：“世界的呼吸、血液和自我在哪里？”缪勒认为这里所说的“世界的呼吸和血液”表明诗人已认识到某种未知的、不可见的力量在支撑世界。而“呼吸”一词实际上最接近于我们现在所说的世界的本质或基质。从《吠陀》到

《奥义书》的连续性看,似乎是一脉相承的宗教圣典,但是从各自的核心内容来看,《奥义书》与其说是宗教圣典还不如说是哲学经典,因为《奥义书》的中心思想已不是认识神,而是认识人的自我和宇宙中的“大我”。从祈求神、赞美神转而探索人和自然,这是人类认识的巨大飞跃,亦即冲破宗教的藩篱,进入哲学思维的境界。

译者

1987年12月

目 录

第 1 章	无限观念	1
第 2 章	拜物教是宗教的原始形式吗?	36
第 3 章	印度古代文献为研究宗教起源 所提供的材料	89
第 4 章	对可知的、半触知的、不可触知 的对象的崇拜	115
第 5 章	无限与规律的观念	153
第 6 章	论单一神教、多神教、唯一神教 和无神论	180
第 7 章	哲学与宗教	218
附 录	专有名词译名对照表	268

第1章 无限观念

宗教起源的问题

我们怎样就有了宗教？这是近来不止一次提出来的问题。然而也是个听起来令人吃惊的问题，尽管人们的耳朵早已被争获真理的战斗喧闹搞得麻木欲聋了。我们是怎样存在的，我们是怎样观察的，我们又是怎样比较感觉和概念的，以及又是如何增减、复合和划分它们的，所有这些问题是每个人或多或少都熟悉的。从人们最初看到柏拉图或亚里士多德、休谟或康德的著作开始，这些问题就一直盘绕在人们心头。感觉、知觉、想象、推理，事实上我们意识中存有的一切，都须为其存在的权利和理由而答辩。然而问题在于为什么我们会感到，或我们以为感到了我们的感官并没有感受到，并且我们的理性也察觉不到的东西呢？这个问题似乎比其它任何问题都更值得探讨。然而很少有人注意到这个问题，甚至最伟大的哲学家也没有注意到这个理应极受重视的问题。

施特劳斯：我们还有宗教吗？

近来有人把这个问题推到公众争辩的前沿，但其提问的方式却难以令人满意。施特劳斯在许多方面是最敏锐的思想家，

他在其最后的著作《旧信仰与新信仰》中，向我们提出了一个问题：“我们还有宗教吗？”但以此方式提出的挑战，唯一可能的回答就是宣布一些统计数字。而我们又很快得知，在十万人当中几乎没有一个人会承认没有宗教。假若想得到不同的解答，就应当换个方式提问题。施特劳斯本应首先清楚地告诉人们他自己所理解的宗教是什么，也本应当在心理发展和历史两方面对宗教加以说明。然而他所做的只是简单地套用施莱尔马赫的旧定义，即宗教是一种绝对的依赖感。而且他还用费尔巴哈的定义加以补充，认为所有宗教的本质都是贪婪的占有欲，并在祈祷、献祭和信仰中表现出来。然后施特劳斯作出结论说，由于今天做祈祷、划十字、参加弥撒的人较之中世纪少多了，所以真正的虔诚和真正的宗教只有很少的一点遗迹了。

如果真象施特劳斯和其他人力图证明的那样，真正的宗教只能在祈祷、划十字和参加弥撒中表现出来，那么所有不做祈祷，不划十字和不再参加弥撒的人，就不属于任何宗教，也不信仰上帝了吗？如果我们继续把施特劳斯的书读下去，就会相信M·里南说的话是正确的了。他说有些可怜的德国人，总在艰难地想成为非宗教或无神论者，但从来就没有成功过。施特劳斯说：“世界对我们来说，是理性和善的工场。我们感到对世界的绝对依赖，但绝非说它是蛮横无理的力量，我们在它面前只能俯首帖耳，唯命是从。它是秩序和规律、理性和善，我们以爱的信任将自己托付于它。在最内心的世界里，我们感到自己和自己所依赖东西之间的亲密关系。在我们的信赖中，我们是自由的。自尊和谦卑，欢乐和服从，所有这些为了那个存在而产生的情感都融合在我们心里”。

如果这不是宗教，那应当称之为什么呢？事实上施特劳斯的整个论证就是为了说明这个观点。他把宗教认作依赖感，施

莱尔马赫曾在非常充分的意义上归结于它，但是施特劳斯反对费尔巴哈的补充要素，即占有的动机，因为那不是宗教的真实情况，而是宗教所鄙视的。在宗教的真正本质上，施特劳斯本人完全陷于黑暗之中，在他书中第二章的结尾处他问自己是否还有宗教，他只能回答说：“有，或无，这完全看你如何理解它了”。

的确如此。然而这一点恰是应当首先说明的，即我们应如何理解宗教。而且我还要指出，为了便于理解宗教是什么，我们必须先搞清楚宗教曾经是什么，以及它如何嬗变为现在的样子。

古代的宗教

宗教不是新发明。它即使不是和人世一样古老，至少也和我們所知的人世一样古老。我们所知的古人的思想感情，几乎都处于宗教的领地之中，或者完全被宗教控制了。无论什么地方，最古老的文献几乎都是宗教的。正如赫德所说：“在我们的世界里，所有较高文化的种子，都可追溯到宗教的传统，无论是文字的还是口头的”。如果我们跨越文字时代，深究人类思想最深的层次，就会发现在人类思维早期就已出现了宗教的因素。在雅利安语分化之前的时代里，谁能告诉我们在那个比《吠陀》和《荷马史诗》形成早4万年的时代里，种族的教派是怎样形成的？在那些语言中存有表达光的词汇，由意为照耀的词根构成最初意为“明亮的”形容词。到后来这个形容词又成为一个总称用来称呼早晨和春天里一切光明的力量，并成为与黑暗和冬天里所有黑暗力量相对的名词。但是我们在最古老的文献中首次见到它时，它已经离开自己的语源学原意相当遥远了，以致于《吠陀》中只有非常之少的段落可以确切地用“明亮的”一词转译了。在《吠陀》中还有些“明亮的”黎明之类的用法，然而这肯定无疑是保留

下来的古代遗迹,或者是古代诗人依然在这种表述中感到“明亮的”语源意义,或者我们是否不应把《吠陀》中“提婆”(明亮的)译成拉丁语的“依靠神”。但无论多么困难,我们总会发现这种翻译有着确定意义的关联。是的,我们现已确实知道原意为“明亮的”词已变得具有“神”的意义了。尽管我们不能怀疑它除了“明亮”之意外还有其它意义,但在印度人和意大利人的祖先分道扬镳之前就已如此了。

因此,我们无论谈论智力意识发展的最初阶段,还是攀登上现代思维的最高峰,到处都会发现宗教是一种征服的力量,它甚至征服了那些自诩已经征服了它的人。

宗教学

这种力量并未逃脱古希腊哲学家的锐利眼光。在他们看来,思想的世界一直就象雅典的海、海岸和蓝天所显示的气氛一样,是那么的宁静和透明。最初他们对宗教的存在非常吃惊,正如他们对自己无法解释的幽灵显现惊讶不已一样。这就是宗教学的起点。当然,它不象通常所说的是今天的或昨天的科学。费尔巴哈在《基督教的本质》中提出的宗教起源论,在我们听起来就象现代信心丧失的最后信号似的。这种理论早在2千多年前,古希腊哲学家就已经预料到了。在费尔巴哈看来,宗教是一种根本的邪恶,是人类固有的,人类的软弱之心,是所有宗教和一切苦难的根源。而在公元前六世纪的赫拉克利特看来,宗教是一种病,尽管它是一种神圣的病态。这种说法,无论我们认为它包含多少真理,无论如何都表明了宗教和宗教观念的起源在我们称之为哲学史的起点,已经构成深刻的思想课题和焦虑的中心。

然而我怀疑,在赫拉克利特的说法中,是否也和费尔巴哈

著作中贯穿的精神一样，有着同样的反宗教情绪。把信仰看作值得称颂的观念并不是古希腊的思想，怀疑也不被视为犯罪，除非触怒了公共机构。古希腊无疑也有正统派，但却不能说它是狂热的。不过，要想知道它是什么时候获得自己的权力并由此形成内聚力的，却是一件极难解答的事情。

赫拉克利特确实指责过那些“追随歌手”，及其老师都是些随波逐流之徒。他们面对偶像祈祷，好象他们愿意和屋墙闲聊而不知道神和英雄真的是什么似的。伊壁鸠鲁也是如此。但赫拉克利特不同于伊壁鸠鲁，他不曾否认不可感知的神或上帝的存在。只是在他看到人们相信歌手（诸如荷马和赫西俄德）所讲的关于宙斯与赫拉、赫尔墨斯与阿芙罗狄蒂的话时，他才显得极为惊讶。他对此奇怪现象所能找到的唯一解释，就是它产生于思想的疾病，无论何时它一出现，医生就尽力治疗它，但医生绝不能指望彻底根除它。

所以在某种意义上说，宗教学和宗教一样不是现代的发明。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。孩子们一旦开始发问了，他们总要问为什么以及每件事的缘由，宗教亦是如此。此外我还认为，我们称之为哲学的首要问题，就是由宗教提出来的。

人们经常问泰利士为何称为哲学家，每部哲学史的第一页为何总要由他开始。许多学生或许奇怪，为什么说水是万物的起源是一个哲学问题。这种说法如今听起来固然十分幼稚，但在泰利士时代，这绝非幼稚之举。这是第一次公开反对民众的宗教。这种反对在希腊一再重复，很久以后希腊人才认识到赫拉克利特和色诺芬这样的思想家，至少和荷马及其他云游歌手一样，有权利谈论众神和上帝。

在早期时代，唯一重要的东西无疑是要说明，公众信仰的东