

SHIJIE ZONGJIAO YANJIU

世界宗教研究

第 二 集

中国社会科学院
世界宗教研究所编

世界宗教研究

(第二集)

*

中国社会科学出版社出版

新华书店北京发行所发行

中国科学院印刷厂印刷

787×1092毫米 16开本 8 1/2印张 193千字

1980年8月第1版 1980年8月第1次印刷

印数 1—3,500册

统一书号: 2190·018 定价: 0.83元

世界宗教研究

试论我国宗教学的建设问题	(1)
鉴真在日本佛教史中的作用	汪向荣 (11)
日本佛教学研究现况.....[日] 佐佐木教悟著 杨曾文译	(20)
三阶教略论	郭 朋 (24)
《菩提道灯论》	法 尊译 (43)
关于西藏黄教寺院集团的几个问题	王辅仁 (46)
河西吐蕃经卷目录跋	黄文焕 (56)
德格印书院	汤池安 (63)
古代新疆和突厥、回鹘人中的佛教	耿世民 (73)
中国封建统治者的兴佛与废佛	李富华 (82)
彝文经典和彝族的原始宗教	马学良 (93)
读《中国科学技术史》第五卷第二、三分册 ——兼评其有关炼金术和道家部分	龙 晦 (99)
道教产生的历史条件和思想渊源	卿希泰 (106)
道教的创立和《太平经》	杨曾文 (115)
《死海古卷》与库兰社团	王神荫 (123)

-
- On the Problem of Founding Chinese Religiology Ji Hsien (1)
-
- Jian Zhen's Position in the History of Japanese Buddhism Wang Xiang-rong (11)
-
- The Present Aspect of Buddhist Studies in Japan Sasaki Kyogo
..... translated by Yang Zheng-wen (20)
-
- Remarks on the Buddhist Three-Classes Sect Guo Peng (24)
-
- The *Bodhipathapradipa* translated by Fa Zung (43)
-
- On Several Questions about the Monastic Circles of the Tibetan Yellow-Cap Sect (dge-lugs-pa) Wang Fu-ren (46)
-
- A Postscript to the Catalogue of the Tibetan Scriptural Scrolls Found in Ho-xi (the West of the Yellow River) Hung Wen-huan (56)
-
- A Survey of the De-ge (sde-dge) Imprimery Tang Chi-an (63)
-
- Buddhism in Siyu and among the Turk-ughurs Geng Shi-min (73)
-
- Favouring or Abolishing Buddhism on the Part of the Chinese Feudal Rulers
..... Li Fu-hua (82)
-
- The Scriptures and the Primitive Religion of the Yi People Ma Xue-liang (93)
-
- A Review of Parts 2—3, Vol. V of Joseph Needham's *Science and Civilization in China* (Chinese translation)—with Comments on the Author's Exposition of Alchemy and Taoism Long Hui (99)
-
- The Historical Condition and Ideological Sources Giving Birth to Taoism ... Qing Xi-tai (106)
-
- The Formation of Taoism and the *Tai Ping Jing* Yang Zheng-wen (115)
-
- The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community Wang Shen-yin (123)
-

试论我国宗教学的建设问题^①

继 先

宗教学成为一门人文科学,从世界范围说来不过是近百年的事。直到今天,对这门学科的研究对象、范围、分科、方法等,各国学者间都还未形成十分一致的看法。在我国,宗教学更是一门新的学科。

由于这门学科是在西方首先发展起来的,我想对西方的研究情况作些简要叙述,并把自己对宗教学的一些理解写出来,为建设我国自己的宗教学提供参考。

一 宗教学是怎样产生的 我们 为什么要研究宗教学

宗教在原始社会便产生了。当阶级对立发生后,宗教意识和宗教组织就同阶级斗争紧密结合在一起。许多古代奴隶制国家和中世纪封建国家,都形成过与其阶级统治相结合的国家正统宗教;同时在不少人民革命活动里也形成过作为其思想武器和组织形式的各种异端宗教。另一方面,当时的工农业生产活动、文学艺术形式、天文、地理、数学、历法、化学、博物等学术探讨,也都摆脱不了宗教观念的纠缠。在这种情况下,几乎社会各阶级以至任何个人的思想意识活动都不可能同宗教完全分开。因而,各阶级必然都注重对宗教的研究。当然,有史以来就一直存在着不少无神论者和无神论学说。他们不相信宗教,但他们并不能对宗教完全不闻不问,而是必须把宗教当作自己的对立面来进行研究。然而,由于当时生产力的低下以及科学技术的相应低下,更加上奴隶制、封建制社会缺乏学术自由和思想解放的条件,各种宗教信仰者所作的宗教研究,往往是以神学为出发点的;其研究目的无非是为了发扬宗教,充其量也不过是对某些教义进行更加精致的、“合理”化的改造,以符合时代的或某一阶级的需要。就一些无神论者来说,他们一般也只能做到从哲学思辨或自然现象的某些直观方面来对宗教进行有限的批判,最多对宗教发生发展的根源作些猜测而已。整个说来,古代和中世纪尚不具备条件形成作为一门科学的宗教学,来对宗教这一历史现象进行科学的,而不只是思辨哲学的,更不是神学的考察研究。

不过,由于各种宗教常常处于互相竞争以至敌对的位置上,它们除对本派宗教进行研

^① 作者在这篇论文里对西方宗教学的研究情况作了扼要介绍,并就如何建设我国宗教学问题提出了一些初步设想。这是一个值得重视和商讨的问题。现在我们把它发表,希望引起国内哲学社会科学工作者的关心和讨论。——编者

究外,不得不对别派宗教也进行一定的研究;而正是在对别派宗教的研究中,它们有时却能在极不讲理的肆意诬蔑谩骂的同时,又作出某些多少越出于信仰主义束缚之外的较冷静的观察分析。例如,早在公元前六世纪,希腊鼓吹一神论和抽象神论的伊奥利亚哲学家色诺芬尼(Xenophanes)便曾发现,色雷斯人和埃塞俄比亚人分别各按自己本民族人的脸型来塑造本族神的相貌;他由此推论,如果动物能绘画或雕刻,也定将各按自己的相貌来塑造它们的神。(这比说出极相类似话的黑格尔和费尔巴哈早了两千四百余年。前者说,如果牛会敬神,它的神一定也是一头牛。后者说,不是上帝按照自己的形象造出了人,而是人按照自己的形象造出了上帝。)可是,这类偶发性的点滴研究,在古代和中世纪从未形成过系统化的专门学科。

中世纪后期,欧洲基督教世界商品经济的发展,外加上又受到中近东阿拉伯伊斯兰教世界的阻隔,这一情况促进了它们为发现新航道而作出努力。这种努力又超出意想地带来了欧洲人的所谓“地理大发现”。随着资本主义生产关系的继续萌发,不久后,欧洲又开始了旧制度濒于崩溃和新制度临产前的动荡,文艺复兴、人文主义、宗教改革接连发生。宗教改革运动对天主教会的冲击,又促进了天主教会力图靠加紧向海外扩展来补偿它在欧洲丧失的地盘。他们依靠早期的商业殖民国家西班牙、葡萄牙等,向非洲、拉丁美洲和西南太平洋地区大举派遣传教士,这又使他们越来越多地面临着同自己的风土习俗和宗教观念非常不同的民族。

十七、十八世纪以来,欧洲继续大变化,带来了更多新兴资本主义国家,诸如荷兰、英国、法国等。它们的更大规模的殖民运动,正是在这个欧洲资产阶级登上统治地位的时刻,不论是在本土“必须为人民保留宗教”,还是在对外进行殖民扩张中企图用欧洲宗教取代当地原有宗教,来销融土著人民的民族精神,他们都不得不开始对宗教进行一些更为认真的研究。

可是,资产阶级为了发展生产力,没有科学是不行的;为了反对封建生产关系和维系这种生产关系的政治、法律和意识形态,它又必须鼓吹民主主义和学术自由。并且,由资本主义生产关系所决定的资本主义统治形式同封建统治形式不同,它不再主要依靠赤裸裸的超经济强制来行事,而是以所谓机会均等的自由竞争方式出现,并依靠资本的无形势力来施展“文雅”的奴役。这种做法固然巧妙得多,却也给它们自己带来一些不可避免的后果。无产阶级和其他广大人民群众也都迅速觉醒起来,并且越来越不那么容易驾驭了;各种社会问题也越来越复杂化和表面化。因而,资产阶级除了自然科学外,也不得不包括宗教问题在内的各种社会问题,以及为研究这些问题的人文科学开始予以重视。可是它们既打开了魔瓶,并调动出里面的巨大精灵,也就无法绝对控制住整个局面了。

它们对宗教的研究,在初期基本上还只是站在欧洲的基督教传统观点上来对其他宗教进行若干比较分析。一般被称为“比较宗教学”。有些有关著作甚至公然以什么“真实宗教与虚妄宗教之对比”(Comparison between the true religion and false religion)来命名。有些学者却也对澳洲土著的原始宗教、美洲印第安人的史前宗教,以及东方各国(包括埃及、巴比伦、伊朗、印度等)的古代宗教收集了不少资料。这类研究,一般常以十九世纪(1875年以来)英籍德人东方学家麦克斯·缪勒(Max Müller, 1823—1900)所主编的五十卷《东方圣书集》(The Sacred Books of the East)算作正式开端。在此前后,经由泰

勒 (Edward Burnett Tylor, 1832—1917) 于 1871 年发表的《原始文化》(Primitive Culture) 一书中对“万物有灵论”的假说作了详细论述。后来弗雷策尔 (J. G. Frazer, 1845—1941) 又以十分丰富的资料汇编了十二大卷的《金枝》(The Golden Bough) 及其续编, 于二十世纪三十年代问世, 这标志了本学科的成长。弗雷策尔还以大量例证阐发了早先由黑格尔提出的设想: 原始人类在“宗教时代” (age of religion) 产生之前, 曾存在过一个“法术时代” (age of magic); 并指出, 农业生产的发生和发展对于原始人之宗教观念和宗教行动的发展变化具有深刻的影响。

“比较宗教学”于第一次世界大战前后有了更进一步的发展。它一面从英国向美国、德国等地传播, 一面在研究范围上越来越扩大。在英美, 它向所谓“社会人类学” (social anthropology, 在美国又称作“文化人类学” cultural anthropology) 伸展开去; 在德国, 更多着重发展了对宗教发展史 (Religionsgeschichte) 的研究。第二次世界大战以后, 日本有些学者也在这方面开展了研究。这时, 人们已不再满足于继续使用“比较宗教学”这个本来就不甚确切的称谓了; 近年来, 很多学者追溯到缪勒于 1873 年发表《宗教学导论》一书时所倡导的英语名词而将这门新兴学科命名为 science of religion, 德语作 Religionswissenschaft, 日本学者们则使用三个相应的汉字而译作“宗教学”。

现代的宗教学者们, 虽然有些仍旧保有宗教信仰, 但就学术研究来说, 多数已不再公然以信仰主义作为不可动摇的前提。纵然有些资产阶级学者由于唯心主义、形而上学世界观和方法论而限制了自己的学术眼界, 有人却也作出了不少有价值的研究和可资借鉴的理论探索。有些处于宗教气氛包围之下的学者, 甚至可能效法中世纪唯名论者那样“迫使神学来宣传唯物主义”; 可是, 当他们使用这种落后工具来耕耘真理的园田时, 往往也无可避免地要伤害不少珍贵的科学幼苗。

现代宗教学这门由西方资产阶级首先创建起来的新兴学科, 多少反映了资本主义生产力和科学精神在一定程度上的发展。同时却仍旧继续保持着一定的阶级狭隘性和历史局限。纵然不少资产阶级宗教学者已能公开抛弃掉各种具体教派的教义、教条约束, 却仍不能逃脱唯心主义和形而上学的根本羁绊。因此, 对宗教进行真正彻底的科学研究, 这一历史任务最终只能由我们无产阶级学者来完成。

马克思早在现代宗教学尚未正式形成之前的十九世纪中期 (1843 年秋), 便在批驳以“反对宗教”相标榜的青年黑格尔派分子鲍威尔时精辟地指出: “相当长的时期以来, 人们一直用迷信来说明历史, 而我们现在是用历史来说明迷信。” (《论犹太人问题》) 不久 (1844 年初), 他又在《黑格尔法哲学批判·导言》中进一步指出, “人创造了宗教, 而不是宗教创造了人”的说法固然有一定的道理, 但它却是很不深刻的; 仅仅从人本主义观点来探讨宗教的实质是绝对不足以解决问题的; 因为“人并不是抽象栖息在世界以外的东西。人就是人的世界, 就是国家, 社会。国家、社会产生了宗教即颠倒了的世界观, 因为它们本身就是颠倒了的世界。”列宁也在二十世纪初期 (1909 年) 指出: 资产阶级唯物主义者对宗教问题的错误看法是, 他们简单地指出这些人把宗教的产生根源看作“是由于人民的愚昧无知”, 并且“由此得出结论说: 打倒宗教, 无神论万岁, 宣传无神论观点是我们的任务。”但是“马克思主义者回答说: 这话不对。这是一种肤浅的、资产阶级的、狭隘的文化主义观点。这种观点不够深刻, 这不是用唯物主义的观点而是用唯心主义的观点说明宗教

的根源。在现代资本主义国家里,这种根源主要是社会的根源。”(《论工人政党对宗教的态度》)马列主义经典作家们的这些论述,精辟地指明了无产阶级同资产阶级在对宗教的研究上,根本观点是多么的不同。

至于研究宗教学的动因,资产阶级最初是出于要解决它们所面临的各种现实问题,甚至直接就是为了继续保卫宗教和利用宗教。我们当然也同样面临着各种不同的问题。我们不是生活在真空中。在今天的现实世界里,宗教仍继续影响着广大人口,它又同各国各民族的历史发展具有长期的深厚关系。宗教意识同整个人类的思想发展史、文化生活史以及意识形态各部门,都结成纵横交错的复杂联系;它又同国际政治、各国各阶层人民间的友好往来、本国各阶层不同思想信仰的人民群众间以及各民族之间的团结交往,也同极少数坏人妄图利用宗教进行破坏活动的问题,都具有错综复杂的关系。但我们同资产阶级不同,我们既不利用宗教,又不主张以行政命令的手段来人为地强制消灭宗教,也不认为这种违反事物客观发展规律的做法会给事情带来什么好处。因此,我们完全有必要,也具备条件,对宗教进行彻底的,无所阻碍的,真正实事求是的科学研究,仔细观察各种宗教的实际情况,综合探讨宗教发生发展和走向消亡的规律,认真制定对待宗教问题和宗教信仰者的正确方针,并建设自己的宗教学。

二 宗教学是什么 怎么建设我国的宗教学

前面已谈到,宗教学今天还是一门新兴的学科,它还处于继续成长的过程中。它究竟应包括些什么项目,各国学者还没有很成熟的一致看法。有些人至今还只愿使用“比较宗教学”那个旧名称,并认为“宗教学”基本上只不过就是“比较宗教学”而已;他们甚至认为“宗教现象学”和“宗教史学”也不过只是“比较宗教学”的另外两个别称而已。这与宗教学发展成熟的经历有关。我们还说过,“宗教学”最初是由基督教西方的资产阶级学者们开创的。当初他们的主要着眼点往往只在于研究基督教以外的各种宗教,甚至只不过集中于他们过去比较不熟悉的所谓原始宗教和古代东方宗教。至于对基督教的研究有时还包括对犹太教和伊斯兰教的研究,他们一般都是自愿拱手让给职业神学家们去包办的。起初被人们注意到的,还只不过是个方法问题,即“对宗教进行比较研究”(The comparative study of religion),当时“比较宗教学”(The comparative religion)只不过是前者的一个简称而已。可是,为了进行比较,势必就要到各种宗教中去收集种种所谓“宗教现象”,来作为比较的材料。同时,这类“现象”越收集越多,终于转化成了一个新的独立门类,“宗教现象学”(Phenomenology of religion)便脱颖而出,形成了一个新的分支学科。由于这种收集资料的活动也向历史对象伸展开去,经过一定量的积累之后,它也同样导致了质的飞跃,“宗教史学”(Science of the history of religion)这个另一分支学科也逐渐形成起来。只不过,有些传统观念深厚的人,硬是不肯公开承认这种已成的事实罢了。

任何科学门类都不是由个别人物“发明”出来,而是有它自身发生发展的历史和逻辑的根源,归根到底是出于社会需要。因此,它们也必然受到其出生土壤的影响。我们显然不应说,由于某种学科是由资产阶级首先开始搞起来的,因而我们就不能搞了。其实,连许多现代自然科学也全是由资产阶级先搞起来的,我们不也都搞吗?当然,我们也必须清

醒地看到,资产阶级的阶级局限性常常要妨碍科学精神的彻底贯彻,尤其在社会科学领域更是如此。宗教学及其三个基本分支学科也都是这样。在它们出生的初期,它们既标志了资产阶级生产力和科学精神的发展水平,也反映了资产阶级的不彻底性;我们既要从中汲取某些合理因素,也需对之进行一定的改造。

比如说,对东西古今的各种不同宗教进行比较分析的方法就是很有可取之处的。它能大大开扩人们的视野,并有利于启发客观精神,对研究各种宗教之共性和个性甚有裨益,虽然资产阶级学者们多半并不理解这对于唯物地暴露宗教的本质会起到怎样的效果。然而,方法本身并不足以保证研究方向的科学性。例如,有的比较宗教学者甚至能接受基督教神学家的分类法,把基督教、犹太教、伊斯兰教称作“启示宗教”,而把其它宗教称之为“自然宗教”。

“宗教现象学”注重广泛收集东西古今各种不同的宗教现象,注重从感性的原始情况开始而不是从先入之见和既成概念开始,这种方法也是宝贵的。它有接近于从实际出发,注重调查研究的方面。可是,如果单单只顾收集现象,即使是搞实境调查,也可能搞成只是罗列现象的流水账。要认识任何事物的本质,固然首先非通过对感性现象的观察不可;但现象毕竟只是入门的向导。况且,任何现象都不是孤立独存的,它们都分别处于具体的不同时空环境之中。只从表面上的相似和不相似来对众多不同现象加以分类论断,有时虽也能做出些颇似依据切实的结论,却并不一定是正确的。有些资产阶级宗教现象学者们,由于缺乏辩证法观点,尤其是不能以历史唯物主义的科学态度来看待历史的、社会的事物,以致他们虽然收集到某些宝贵资料,但据以作出的分析推论有时却是错误的。

资产阶级“宗教史学”也同样存在着类似的两重性。它积累了大量珍贵史料,做出过不少细致的史学分析;又由于得到西方比较发展的考古学、古语学、文献考证学等方面的裨助,这些史料以及对之所作分析,不少是可资我们借鉴的。可是,多数资产阶级宗教史学者的历史观却是不正确的。他们不少人跳不出实用主义和平列各种社会关系的所谓“文化社会学”的圈子,不赞成、也不会进行经济分析和阶级分析。这一情况大大限制了他们的学术眼界。此外,还由于他们处身于各种宗教的社会影响相对强大的环境中(这一点我国研究者多半比较缺乏切身体会),致使他们往往很不重视对各个具体宗教的历史进行触及本质的深入研究,而视这方面的工作理应留给各教自己去搞。有的不属某一教派的学者虽然比较客观一些,却常顾虑到很不容易“讨好”于有关教派从而止步不前。英国宗教学会主席乔福利·巴林达在他于1977年向日本宗教学会所作的报告中便特意举例说明过这种情况。日本宗教学者岸本英夫甚至主张把“宗教史学”划到“宗教学”的领域以外去。(见其所著《宗教学》一书第一章)

总的来说,资产阶级宗教学的长处在于它作了相当大量的收集资料工作,和对这些资料作了较细致的初步分析研究;其根本短处则在于未能深刻触及宗教的本质和宗教产生的认识论根源和社会根源,以及宗教发生、发展和走向消亡的客观规律。这一任务,正需由我们来加以完成。

我国宗教学的基础学科,可能也将由比较宗教学、宗教现象学和宗教史学构成。它的比较宗教学,主要应以比较研究的方法,着眼于探索各种宗教的普遍属性,以及各个不同时代、地域和阶级之宗教的各种特殊表现方法,来研究宗教意识形态这一历史现象同其

它历史现象和意识形态具有那些相同和不同之处及其相互影响。它的宗教现象学,主要应广泛搜集古今中外各种宗教现象,并在各个相关的具体时空和社会条件中对之进行综合考察和具体分析,以透过对丰富的感性实情材料来总结宗教的根本社会实质,并详细探索在各时代,各地域、各阶级、各种不同制度的社会中,造成宗教得以产生和继续存在的具体根由。只看现象不问本质固然不对;但不顾现象而去凭空臆断“本质”也是不行的。它的宗教史学应根据切实的史料,既对一般的宗教史,从原始宗教以至现存宗教的通史进行研究,也对各个具体宗教,尤其是三大世界宗教的专史进行研究,基本任务则在于研究宗教发生发展和走向消亡的历史规律,并从人类认识史、社会发展史以及阶级斗争史中,对宗教的历史和社会作用进行考察,并对各有关历史事项进行史学评断,总结经验教训。

不难设想,我国宗教学的应用学科涉及面将是十分广泛的。并不因为它们是用学科,便较基础学科次要些。所谓基础与应用的区别,只在于前者的任务和着眼点主要集中于对宗教的基本实质和根本规律的研究上;后者则主要在于研究一些具体课题。如果就课题的迫切需要和研究力量的分派上来讲,往往正是对后者更应首先加以注重。不过,从长远来说,并从本学科的根本性发展来说,基础学科迟早总还是必须切实地搞上去的;不然,各个应用学科也终将无法真正深入下去。另一方面,各个应用学科的实践,亦将为基础学科提供更加丰富的素材和实例。

我国宗教学的应用学科,首先将包括资产阶级宗教学很不重视的“各教研究”,即以辩证唯物主义和历史唯物主义为指导而对各个具体宗教,尤其是世界三大宗教的历史、理论、典籍、现状进行周密的研究。还有些应用学科广泛地包括“宗教与民族关系”、“宗教与国际政治”、“宗教政策研究”等许多方面。对这类课题,进行郑重的科学研究,正可为我们正确对待和处理有关问题提供理论依据,减少盲目性。

由于宗教同人类思想文化活动的各方面都具有广泛关连,因而宗教学也不可避免地同许多邻近学科交错而构成一些边缘学科。我国的宗教学研究也将对这些边缘学科加以一定的重视。“宗教哲学研究”便是其一。各种宗教大都各有其宗教哲学和神学;有些不直接属于特定教派的唯心主义哲学也以宗教作为前提。这些神学哲学本身不是宗教学。宗教学不能象它们那样以无法进行科学验证的所谓“神”、“神的启示”和“人神关系”作为研究对象。我国宗教学既不会为任何宗教创制哲学体系也不会以任何哲学来论证宗教,但马列主义者却对各种宗教的哲学和神学都要进行研究。资产阶级宗教学者们一般都把宗教哲学和神学视作与己无关的东西而不愿加以过问。我们则认为,“宗教哲学研究”至少应能构成宗教学和哲学之间的一个边缘学科。我们不是以宗教和信仰主义为前提来研究哲学,而是以马列主义哲学为指导,来把各种宗教的哲学和神学以及它们的教义学当作对象来加以研究;不仅研究它们的内容和体系,还研究其本质及其产生根源。另一重要的边缘学科是“宗教文学艺术研究”。它也不是从宗教感情出发来研究文学艺术,而是以历史和当代所客观存在的宗教文学艺术作品和宗教文学艺术思想为对象,研究它们的产生根源和社会作用;研究宗教情操同文学、艺术感情以及美学观念之间的相互影响及其社会效用。“宗教伦理学研究”是宗教学同伦理学、道德哲学以及社会教育学等学科之间的一个边缘学科。不能把它同各种宗教本身的伦理学混淆到一起,而是要把它们当作对象来加以研究,特别需要对它们的阶级本质和社会作用进行剖析。

在国外宗教学界还流行着一些别的边缘学科,诸如“宗教社会学”、“宗教民俗学”、“宗教心理学”、“宗教考古学”、“宗教古语学”、“宗教与原始社会调查”等。后三者也可以称之为“工具学科”。它们一般不是直接对宗教本身进行研究,而是利用考古学、古语学和原始社会调查的帮助,对与宗教有关的古代遗迹、遗物、碑铭、文献和原始社会状况进行了解。在这些方面我们虽然有着优越的条件,但目前尚很落后;从长远来说,今后很需要努力予以加强。

三 克服落后情况 提高研究水平

宗教学的研究在我国才开始不久,因而它在许多方面都显得十分落后。由于专业部门的工作做得很不足,许多其他部门也受到影响,甚至连一些起码的名词术语都常被错误理解和错误使用。这突出地表现在对一些外国文献(包括马列主义经典著作)的翻译上。例如,对于恩格斯《鲍威尔和原始基督教》一文中的一个基督教用语,德文 Wort, 在1961年以小册子出版的译文中正确地译作神的“话语”;但到1963年收入《马克思恩格斯全集》第十九卷中时,却被错误地改译成了神所有的“这个词”;连篇名中的 Urchristentums 这个德文字也由原来的确切译法“原始基督教”(它只包括产生最初期的基督教)错误地改译成了“早期基督教”(它包括整个所谓“新约时期”的基督教)。又例如,我们有的报纸一度曾把梵蒂冈新教皇的名字“约翰—保罗二世”写作“约翰·保罗二世”,因而使人把其双名误看作是名约翰而姓保罗;有的还写成了“保罗二世”,而“保罗二世”却是历史上确曾有过的另一名教皇(1464—1471年在位)。诸如这一类的常识性错误,在我们的文哲史和新闻资料中经常可以见到。可是,直到现在,我们连一本可供大家查用的《宗教学词典》或《宗教名词术语手册》都还未曾搞出来。

为研究宗教学而必需的许多基本资料,我们也十分缺乏。这同我国尚是一个比较穷的国家有一定关系,更同我国资产阶级过于幼稚无能,没有给我们留下什么现代化的学术遗产有关。不少本来出自我国的资料,如佛、道教的经籍文献和文物等,国外学者反而做了不少整理工作。那些出自西方或第三世界其它各国的资料,我们则连许多属于“历代世界名著”的文献都还缺着,不但从未作过汉译,有些连原著全文在国内都不容易找到。至于一些国外有关的当代新发掘,更是非常罕见了;即使有些获悉,往往也只是通过外国学者们的第二、三手材料转介而得。除资料的缺乏外,我们的专业研究人员,不论就数量和水平来说,也都甚为薄弱。这种落后局面,我们非加以重视并采取切实的改进措施不可。

我们必须老实地正视自己的落后状况。但并不是说我们只有落后之处而没有优越的地方。关键还在于我们是否能够真正发挥优越性,真正贯彻马克思主义的科学精神,开展我们的研究。就宗教学研究来说,这在很大程度上可能会突出地反映于方法上。

这里再稍微回顾一下西方资产阶级宗教学者的经历是很有意思的。当十九世纪七十年代,缪勒等开始倡导宗教学时,他们虽以为自己已抛开了从“信仰主义”出发的中世纪方法,而开始从研究各种东方古代语言和古语典籍来对宗教的起源进行探讨;可是,他们却未发觉自己仍未能摆脱从“观念”出发的中世纪方法。他们直接研究古语当然是好事,但却无意中陷进了把语义看作似乎是第一性东西的唯心论,甚而得出结论,认为“宗教源出于

原始神秘感性倾向 (primeval sensus numinis)” 和神话出自语言弊病 (disease of language)。这一说法随后引起过不少宗教学者们的讨论和非议,并出现了更多的新说。苏格兰人安德烈·朗 (Andrew Lang, 1854—1941) 和奥地利人威廉·施米特 (Wilhem Schmidt, 1877—1933) 都不同意从语义来对宗教起源所作的论断。但他们也都并未逃脱从观念出发的根本观点。虽然他们反对了“语义研究法”而代之以“民俗研究法”,却由于只看到观念而不见社会存在,他们甚至提出了所谓“原始一神论”这种类乎臆想的理论。进入二十世纪后,由于各种科学都有了更进一步的发展,一些宗教学者也越来越看到,单是进行从理论到理论的辩论总是不行的,必须对实际情况进行详细观察。一些法国的“社会学派”宗教学者们如杜克海姆 (Emile Durkheim, 1858—1917) 等,依据他们的“集体经验论”而指出,过去的不少宗教学者只注意到个人而不注意社会;奥地利人弗洛伊德 (Sigmund Freud, 1856—1939) 倡导的“精神分析学”则批评过去的宗教学只注意到人们的理智活动和意识活动而未注意到心理活动和下意识活动。这些提倡对客观事实加强观察的主张当然比只顾从概念到概念进行推论的方法要强些了,可是,仍旧是由于他们的根本观点是唯心主义的,致使他们的观察,到头来总是较为表面和片面,甚至并不符合客观实际,而只能从各自的某些片面观察“演绎”出各自的学说来。第二次世界大战前后,西方有些资产阶级宗教学者也开始看到了只重演绎而不重归纳的缺陷。关于资料来源,他们认为弗雷策尔虽然收集甚丰,但不足的是本人尚未深入现场去直接采集第一手资料。他们重新重视起资产阶级学者中的真正优秀人物路易斯·摩尔根 (Lewis Morgan 1818—1881) 和他的杰出著作《古代社会》(Ancient Society, 1877) 特别对他那种深入现场地进行长期艰苦的实境考察并收集极其丰富的第一手资料的方法十分敬重。另外一位二十世纪的美国学者佛朗兹·波阿斯 (Franz Boas, 1858—1942) 提出了“不要对所见到的宗教现象轻易就下断判”的主张。例如对于图腾崇拜,他指出,它是相当复杂的和多样的,不宜象有些人那样,在仅仅接触到少量事例之后便轻易对之引申出许多断言来。他的不少学生现在还在进行着学术研究活动。有的认为,宗教学应是一门“归纳的科学”而不是“演绎的科学”;并认为,最重要的方法是进行“经验性探讨” (empirical approach) 而不宜把事物的实际性质,强行纳入到先验的学理 (apriori theory) 中去。为此,他们十分重视实境考察。不过,资产阶级宗教学的致命弱点之一是理论与实践的不一致。即使是以“归纳”和“经验性探讨”相标榜的学派,往往在实际上还是把自己从“考察”而得到的资料,提供作为建造新的唯心主义学说的素材,甚至导出所谓“结构功能论” (structural functionalism) 之类的东西来。它撇开人们的社会生产实践和为之而结成的生产关系不谈,而凭空侈谈什么宗教以加强各种非理性内聚因素 (nonrational cohesive elements) 来将社会系结在一起,并以传统 (tradition) 来维系这些因素。(英国功能学派社会学者莱德克利夫-布朗 [Radcliffe-Brown, 1881—1945] 的说法)。

现在再回头来谈谈我们所面临的问题和任务。前已提到,我们有辩证唯物主义和历史唯物主义作为指导,但是如果我们不能解放思想,切实遵照严格的科学精神从事宗教学的研究,那么客观存在的落后状况还是难以改观的。所以我们必须真正掌握唯物主义的治学方法,也就是实事求是、从实际出发的真正科学方法。如果我们至今还只是围绕着某些从前人书本中获得的原理,即使是马列主义经典著作中的正确原理,而沉溺于从概念到概

念、从理论到理论的讨论,或者略进一步而对这些原理进行些诠释工作,却不去接触现实问题,“不愿作系统的周密的调查研究”,“不去详细地占有材料,加以科学的分析和综合的研究”,这种方法本身就是“直接违反马克思主义的”^①科学精神的。我们尤其不能做毛泽东同志所指出的“那些将马克思列宁主义当宗教教条看待的人”,而把马列主义“书本上的某些个别字句看作现成的灵丹圣药”^②。马列主义经典著作对宗教问题提出了很多极为精辟的正确原理,但也在不少地方尚得我们去联系实际情况,继续作更详细、更深入的研究。例如,马列主义创始者们明确指出了宗教产生的认识论根源和社会根源。但是,如果我们一谈到这个问题,直到今天还是只讲这么一句话,这还有什么“研究”工作好做了呢?有些研究条件,当时的先辈比我们艰苦多了。例如说,恩格斯当时尚无条件亲自到一些原始社会的现场去进行考察,而只得依靠摩尔根、伊姆·特恩(E. F. Im Thurn 1852—1932, 英国人类学家)等对美洲印第安原始社会的研究成果来作为总结宗教起源问题的材料。这类总结当然是十分正确和宝贵的,但毕竟只是根本的原理,更具体和详细的内容还需由我们努力去继续探索。今天我国在这方面具备着十分有利的条件。我国幅员广大、民族众多、历史悠久,文化遗产十分丰富。直至全国解放,还存在着原始社会以来的所有各种社会形态,以及伴随而存在的各种不同发展阶段上的宗教。五十年代对全国少数民族进行的大规模实地调查工作,积累了极其丰富的资料,这正是我们的得天独厚的优越条件。如果西方某些优秀学者都愿花上数十年的艰苦功夫深入到原始部落中去进行扎扎实实的科学考察,我们当然更不能白丢着自己家园里的社会活化石不顾,不去充分加以利用。我们还面临着一种十分独特的情况和特殊任务,即研究在社会主义社会里,究竟还有没有产生和如何继续存在宗教的客观社会基础。这既是理论问题又是现实问题。同时,我们也具备了条件,联系丰富的感性事实去认真进行探讨。尤其是解放以来,党在处理宗教问题上积累了十余年的丰富经验之后,又遭受过林彪、“四人帮”对正确方针路线所进行的严重干扰破坏,因而又从反面积累了不少沉痛教训。从这些历史经验教训的总结中,我们一定能对社会主义社会中宗教现象和问题的本质及其根源加深认识,也可对马列主义关于社会意识形态,尤其是它在社会主义阶段的特殊表现形式的理论问题,作出一定的贡献。此外,对于一些更加具体问题的研究,马列主义创始者们有时只不过指出了一个大方向和做了一点范例性的探索。例如,恩格斯虽然对原始基督教的历史作了大量的考证,他仍然以严谨的科学精神写道,“凭现有的资料能否确定这真理,是很大的疑问。新发现,特别是罗马的,东方的,首先是埃及的新发现,在这方面的贡献将比任何批判都要多得多。”(《论早期基督教的历史》)难道我们不该遵循这种精神去对不断发现的新资料作进一步的研究,反而满足于只对经典作家们的既有论述作点诠释或引证的工作吗?何况经典著作的一言一语也并非不可能出现任何错误的。例如,就在恩格斯的这篇著作接近末尾的地方所引《圣经·启示录》中的一个例子,就把“老底嘉人”错搞成了“推雅推喇人”。关于基督教研究是从何时开始的问题,恩格斯在这一篇文章中也修正了他过去的设想,而把年代向前再推早了五十年。我们尤其应当避免的一种做法是,征引只言片语为自己的论点服务,而撇开另外与自己论点不合的语句。例如,在“四人帮”横行时期曾经有人为了强调反对宗教,

① 毛泽东选集第3卷:《改造我们的学习》。

② 毛泽东选集第3卷:《整顿党的作风》。

不问具体场合便引列宁如下的话来作为依据：“我们应当同宗教作斗争。这是整个唯物主义的起码原则，因而也是马克思主义的起码原则。”却完全不顾列宁的完整意思。在同一篇文章中列宁明确写道，“阶级斗争能把信基督教的工人吸引到社会民主党和无神论方面来，而且比枯燥地宣传无神论还要有效一百倍。在这样的时候和这样的环境中，宣传无神论，就只能有利于僧侣，因为他们恰恰最愿意用信不信神这一标准来划分工人，以代替是否参加罢工这一标准。”（《论工人政党对宗教的态度》）我们引用革命导师们的话，不应该违背他们关于“对具体问题作具体分析”这个辩证法的基本精神。

情况现在已经根本改观，并且形势越来越好，通过我国社会科学工作者的齐心协力，我们一定能够在本世纪内建设起自己的宗教学体系来，并形成比较扎实的专业队伍。在马列主义、毛泽东思想的指导下艰苦地进行长期奋斗，深入调查研究，掌握原始资料，进行理论总结，对马列主义关于宗教的学说，就能在新的科学实践中作到有所发现，有所发明，有所创造，有所前进。

（上接第92页）

时候，并不能控制它的发展，也不会料到佛教的发展会走到他利用佛教目的的反面，即削弱以致瓦解传统的伦理观念，削弱以致破坏封建经济的发展，甚至影响封建统治的巩固。统治者提倡和扶植佛教与佛教过份发展之间这种隐伏着的矛盾不时地表面化，从而引起封建统治者对佛教又利用又限制的斗争。这种斗争往往反映在统治者对待佛教的种种政策中。前面列举的沙汰佛僧和僧官的设置就是其中的内容，而自南北朝直到隋唐以来，统治者明令限制佛僧人数和寺庙的修建也是其中的内容。所谓“私度僧尼”和私建的“无敕额寺院”，在一定时期则是非法的，要严加“禁断”^①。同样，大规模的废佛事件的发生，更不是别的什么原因引起的，而是这种斗争在更大范围的展开，它的根本之点就是佛教的过份发展，这是所有废佛事件发生的无一例外的根本原因。

^① 《旧五代史》第115卷，参见《魏书释老志》，《全唐文》第966卷等。

鉴真在日本佛教史中的作用

汪 向 荣

中国和日本的交通及文化交流,远在旧石器时代就已存在,有文字记载的历史,也达二千年之久^①。在这二千年中,中日两国有多少先辈为此作出努力,甚而献出生命,埋骨异国或葬身海底;在这些为两国人民的友好事业作出贡献的先辈中,鉴真和尚是比较突出的一个。他虽已逝去一千二百多年,但直到现在,仍然受到两国人民的尊崇和怀念。本文想简单地从日本佛教发展史角度来考察一下鉴真的作用和地位。

在日本佛教发展史上,是把鉴真称作“律宗始祖”的,同时认为日本僧籍授戒制度,也是由他开始确立的。

律宗是日本在天平时代盛行的佛教六宗之一。作为一个宗派的开山祖,其对佛教史的影响是很大的。关于授戒制度,又是取得僧籍必须履行的最基本仪式;确立这种制度,对日本佛教的发展有不可泯灭的贡献。但是,鉴真在日本佛教史上的作用,并不止于此。

一般认为,佛教是在六世纪中叶从朝鲜半岛传到日本^②的,传入之初也和佛教的刚传到中国时一样,并不是作为宗教信仰,而是作为一种统治方法被引进的。由于是一种外来的思想,因此理所当然要受到固有的传统思想的排斥和反对。

那时候日本正处于奴隶制社会,全国有许多大小奴隶主,在以大和为中心的地方,成立了一个联合政权,统治着日本列岛。在这个政权中,权力斗争是相当激烈的。佛教,作为一种统治工具而被引进的时候,就受到了比较落后的守旧派奴隶主——物部氏、大伴氏等的反对和排斥,而另外比较开明的革新派奴隶主如苏我氏等,则采取积极态度。因为后者看到旧的统治已不能再继续维持下去,为了维护奴隶主的利益,必须吸收先进文化和技术,用来强化和维持其统治地位。以苏我氏为首的日本奴隶主们提倡和扶植佛教就是从这一目的出发的。因此,当时日本统治阶级内的崇佛和排佛之争,决不单纯是信仰上的不

① 中国正史中,正式有有关日本交通记载的,应该从《后汉书》算起。《汉书》28卷,《地理志》燕地条中,虽也提到了倭人,但不能目为正式交通的记载。

② 佛教的传入日本(此仅指“公传”),有作552年,即钦明天皇十三年,见《日本书纪》第19卷。但也有作538年,即宣化天皇三年的,见《上宫圣德法王帝说》、《元兴寺伽蓝缘起并流记资财帐》。概然在《三国佛法传通缘起》卷中 华严宗中,也提到两说之事,并批判说“宣化天皇戊午年后,经十五年,至钦明天皇御宇十三年壬申。彼戊午岁虽佛法传,事是草创,趾基未广,不以为定。壬申初传,事历天下,是故诸家多以为定。”从日本历史看来,开始传入时,不过是少数佛像或经卷而已,那就恐怕不是某一年开始,而是在某一定期间陆续传入的。

同,实际上是权力斗争的一个方面。当苏我氏氏族势力在掌握着中国先进文化和生产技术的“归化人”的支持下,逐渐代替旧势力而取得了胜利,打倒和消灭了物部氏^①等旧排佛派势力之后,佛教被推广到大小奴隶主之间,各地都有了佛寺的建造^②,经卷也陆续传播开了。尤其是到了推古朝,苏我氏掌握政权以后,佛教被当作国家事业来提倡推广,甚而在当时摄政的圣德太子所规定颁布的宪法十七条中,也明白地规定要“笃敬三宝”^③。不过,尽管大和朝廷的奴隶主们以国家的力量来推行和提倡佛教,但它的流行范围仍然只限于大小奴隶主之间。

其后,一批奴隶主又在从中国回来的遣隋、遣唐学生和学问僧等支持和直接参与下,推翻了苏我氏,取得了政权,进行了闻名日本古代史上的“大化革新”。

“大化革新”可以说完全是仿照中国的一次改革。“大化革新”以后第三个月,即645年(唐贞观19年)8月,日本朝廷就颁发了兴隆佛教的诏书^④,更进一步地把佛教作为思想统治的工具,推行到大小奴隶主之间,利用佛教的渗透,使当时的中央政权大和朝廷统治力量能够下达到过去还不能直接辖及的地方。由于大和朝廷的利用,僧侣又能起到一般官吏所起不到作用,因此受到了重视和优遇,并和中国当时一样,僧尼享有免课免役的特权。

随着奴隶主们的巧取豪夺、横征暴敛,使作为“大化革新”中心的“班田制”成了名存实亡的东西;加上连年的天灾、歉收和讨伐虾夷、建造佛寺、佛像、建造京都等,使劳动人民无以为生,只能“浮浪四方,规避课役”^⑤。逃亡成了唯一的抵抗手段,以致大和朝廷不能不三令五申地要求回到土地上去,从事耕耘^⑥,以使社会情况能安定下来,不致影响或削弱他们的统治。

逃亡、离开家园的人民,当然还是要生活的;他们的去处:一个是投奔比较边鄙地区的小奴隶主,一个就是进寺院,因为那里的剥削都比较轻。所以,一面是城市附近的良田日见荒芜,而另一面却是边鄙地区的土地纷纷开垦和寺院领地的日见庞大。尤其是寺院领地的庞大,逐渐形成了与世俗奴隶主相对抗、并且足以危害和影响大和朝廷统治基础的僧籍奴隶主势力。因此日本统治者一方面极力推广佛教,利用佛教;另一面却又用各式各样的法令予以限制,像规定二十七条僧尼令以限制其活动范围^⑦,下令禁止自度私度以控制得度人数,同时也明令禁止寺院兼并土地^⑧,防止僧籍奴隶主势力的不断扩大等。

不过,这些行政上的法令,并没有发生什么效力。到八世纪时,日本社会上情况更形混乱,政治斗争愈趋复杂,人民的反抗也更激烈。在这情况下,统治者一面作了某些让步来缓和矛盾的激化,一面又加强利用佛教这个统治工具。

① 《日本书纪》第20卷,敏达天皇十四年三月、六月条及第21卷,用明天皇二年四月条。

② 见《日本书纪》第21卷,用明、崇神天皇;卷第22,推古天皇等条。

③ 《日本书纪》第22卷,推古天皇十二年夏四月戊辰:“皇太子亲笔作宪法十七条。……二曰,笃敬三宝。三宝者,佛、法、僧也。……”

④ 《日本书纪》第25卷,孝德天皇大化元年八月癸卯条。

⑤ 《续日本纪》第7卷,元正天皇养老元年五月丙辰条。

⑥ 如《日本书纪》第25卷,大化年间即有。

⑦ 《续日本纪》卷七,元正天皇养老元年夏四月壬辰条。

⑧ 《续日本纪》卷十六,圣武天皇天平十八年三月“戊辰,太政官处分,凡寺家买地,律令所禁。比年之间,占买繁多。于理商量,深乖宪法。宜令京及畿内,严加禁制。”

当时日本留隋、留唐的学生和学问僧纷纷回国，他们在中国多年，曾亲眼看到过中国怎样维护和利用佛教的那一套所谓授戒制度，因此中国的僧侣虽也享有免课免役的特权，但对得度却不是毫无限制；僧籍地主和世俗地主间也有斗争^①，却始终是在统治者控制范围内进行。再加上当时佛教传到日本已一百五十年以上，逐渐深入到民间，单靠镇压和强制，解决不了问题，使他们懂得只有像中国那样，从佛教的内部来加以控制，才能解决这些矛盾，因此有元兴寺隆尊提出向大唐邀聘戒师的建议^②。这在表面上看，只是因为当时日本不像中国“皆以戒律为人道之正门，若有不持戒者，不齿于僧中”^③和“方知本国无传戒人”^④所造成的；实际上却是要从内部控制佛教，使之成为维护和强化当时的奴隶主统治的工具，所以当隆尊提出建议以后，很快就得到当时执政的舍人亲王的同意和支持，而派荣叡、普照两人随第九次遣唐使到中国。

二

是不是在鉴真东渡以前，日本佛教还没有授戒制度呢？是不是不具备像中国那样在僧侣受戒时必须要有“三师七证”那样的人选呢？

从日本佛教史的发展看来，并不是这样的。

进入八世纪之后，被圣德太子等派到中国的留学生、学问僧已有不少回国。他们之中有些人在中国居住不止十年、八年，而且对中国僧侣授戒制度感兴趣的也不乏其人。例如道慈，他在中国住过十八年，回国以后就批评日本当时的佛教说：“今察日本素缁行佛法，轨模全异大唐。”“若顺经典，能护国土，如违宪章，不利人民^⑤。”在这以后，日本就开始规定了要发公验，制定得度资格和禁止滥授公验等等。这虽然无法证明是不是出于道慈的建议^⑥，但至少可以说明当时日本已知道并有了授戒、受戒制度的。

如果说，当时日本还不具备“三师七证”的人选，那更不是这样的。

早在“大化革新”前的624年（推古天皇32年），由于一僧人执斧毆祖父^⑦，使朝廷不能不在“夫道人尚犯法，何以诲俗人”^⑧的理由下设立了僧正、僧都来管理僧侣（虽然那时的僧正不一定要僧侣才能当）。到645年发诏兴隆佛法的同时，也曾设置了十师^⑨，尽管这十师可能是内道场的十禅师而不是授戒、受戒的三师七证。但既有僧正、僧都和十师等，至少可以说在佛教传入快二百年的时候，日本国内是不会不具备“三师七证”人选的。

① 如傅奕的上疏请除释教那样，都是当时僧俗之争的具体表现。见《旧唐书》第79卷傅奕传。其疏中有：“佛在西域，言妖路远，汉译胡书，恣其假托。故使不忠不孝，削发而揖君亲，游手游食，易服以逃租赋。”等语，僧俗间斗争之尖锐，可以想见一斑。

② 《东大寺要录》

③ 《唐大和上东征传》汪向荣校注本，1979，中华书局版。

④ 《日本高僧传要之钞》所引《延历僧录》。

⑤ 《续日本纪》第15卷，圣武天皇天平十六年冬十月辛卯条。

⑥ 《鉴真大和上传之研究》安藤更生 1960年，平凡社。

⑦ 《日本书纪》第22卷，推古天皇三十二年夏四月戊申条。

⑧ 同上书。

⑨ 《日本书纪》第25卷，孝德天皇大化元年八月癸卯条：“故以沙门狛大法师福亮、惠云、常安、灵云、惠至、寺主僧晏、道登、惠邻、惠妙、惠融而为十师。”