

主编●罗竹风
副主编●萧志恬
龚方震
陈耀庭

人·社会·宗教

REN·SHEHUI·ZONGJIAO

上海社会科学院出版社

主编●罗竹风
副主编●萧志恬
龚方震
陈耀庭

人·社会·宗教

上海社会科学院出版社

(沪)新登字 302 号

责任编辑 之 羲
封面设计 阿 敏

人·社会·宗教

主 编 罗竹风

副主编 萧志恬 龚方震 陈耀庭

上海社会科学院出版社出版

(上海淮海中路 622 弄 7 号)

新华书店上海发行所发行 上海新文印刷厂印刷

开本 850×1168 1/32 印张 18.375 插页 2 字数 460千字

1995 年 2 月第 1 版 1995 年 2 月第 1 次印刷

印数 1-2500

ISBN 7-80515-963-7/B·55

定价: 17.80 元

DF85/26

序 言

罗竹风

宗教作为一门独立学科，在西方也不过百多年的历史，中国起步更晚。过去基督教的神学院，佛教的佛学院，伊斯兰教的经学院，大半都是研究各自教义、教规，并以培养教职人员为中心的。当然，像佛教的内学院，也曾培育出不少的著名学者，社会影响很大。在世俗方面，一般宗教课程由综合性大学哲学系附带设置，多从哲学史或思想史角度研究宗教，不够全面和深入。

新中国建立后，各级政府部门相继建立了专职的宗教事务部门，同时佛教、基督教、天主教、伊斯兰教、道教都成立了相应的群众性宗教组织。对贯彻执行宗教信仰自由政策，在广大信教群众中开展爱国主义教育，并研究与宗教有关的问题等，各个方面取得了显著成就。

1964年在毛泽东同志倡导下，中国社会科学院成立了世界宗教研究所。30年来，宗教学科才开始成为独立的学科，以史、论交错为座标，全方位、多角度地进行宗教研究，取得了很大成绩。《宗教学通论》吸取东西方研究成果，联系中国宗教实际，对宗教作了科学论证，不愧为“扛鼎之作”。

上海社科院宗教研究所于1982年相继成立，着重研究我国当前宗教问题，经过几百个“个例”调查研究，写出了《中国社会主义时期的宗教问题》。其他如新疆等地也成立了宗教研究机构，作出了一定贡献。不妨说，我国的宗教研究领域更加宽阔了，开

始接触到宗教本身的诸多侧面。但从全局来说，宗教研究仍然摆脱不了哲学史或思想史的局限性，还不能不说是一种缺陷。

自从国家制定五年社会科学规划以来，宗教学也单独成立规划小组，在广泛征集全国有关宗教工作部门的选题后，经过分析研究，最后投票决定，并订出重点课题研究项目。重点项目一经确定，政府还附有一定经费补助，这样更加有力地调动了参与专著研究和出版工作的积极性，对宗教学科本身的研究，从“外围”向核心突破，也就是说以宗教作为主体对象进行专门研究了。从无到有，积少成多，成绩还是不小的。中国宗教研究相当薄弱，这是与宗教实际紧密关联的，也就是由其固有的“个性”（特殊性）所决定，不依人们的意志为转移。

几个五年规划制订以来，上海宗教研究所也承担了几个重点项目，《中国社会主义时期的宗教问题》即是其中之一，而《人·社会·宗教》则是列入“七五”规划的姊妹篇。上海宗教研究所是个不满 20 人的小所，人力、财力都很有限。他们一向都是集中优势兵力，全力以赴，首先从事国家重点科研项目研究工作的。《人·社会·宗教》仅就命题而言，即可显示它是“切入”内层探索宗教本身规律的，企图摆脱沿袭哲学史或思想史的老路和羁绊。而另辟蹊径是需要披荆斩棘，不断摸索前进的。这样列入“七五”规划，早已变成“滚动规划”了。虽然为时较晚，但毕竟还是写成出版了，这也是值得我们欣慰的。

《人·社会·宗教》分第一、第二两编。一编是切入宗教内层探讨其本身的诸多属性和侧面，包括宗教发生、发展，各学派对重大问题研究成果和影响，兼顾古今中外，教派也突破了西方以基督教为中心的传统观念。特别是宗教的多功能，从社会生产力水平，人类社会关系以及文化发展进程和精神需要的“广角镜”着眼，进行科学分析和阐述，而并非“定于一尊”，这样可以避

免片面性。我认为这是这本学术著作的一种突破。就宗教本身所固有的规律和特点而研究宗教,可能是具有较大参考价值的。当然,还难免有粗糙以至错误之处,这有待于专家学者和广大读者提出意见,反馈之后,在再版时加以吸取和改正。

第二编是历史地阐述宗教研究各分支学科,包括宗教人类学、宗教社会学、宗教心理学、宗教伦理学、宗教现象学、宗教地理学、宗教史学,比较宗教学、宗教研究的科学哲学方法论等的研究成果,介绍著名学科创始人和带头人以及各种学派有关著作,并联系可供中国宗教学参考、吸取的有益成份。第一、第二两编相互对照,可以更加全面地了解宗教学研究的全貌。当然,第一、第二两篇是可以一分为二,各自成篇的,原来我们也是这样设想的;但结果却合二而一了,这大约正是当前出版不易所促成的吧,恐怕也是无可奈何的!

写作方法仍然在宗教统一框架下,分工协作,由龚方震、萧志恬、陈耀庭、罗伟虹、业露华等共同执笔,而陈耀庭、龚方震二同志出力尤多。首先需要调查研究,广泛搜集资料,确定框架,讨论观点,然后由专人分章写作,最后通读定稿。对于科研重点项目,集中优势攻坚,这样可以取长补短,充分发挥集体智慧,多年来的经验证明,这是行之有效的好办法。

不言而喻,这种重点科研项目不会过多,各人仍可就自己专业所长进行专题研究,而这也是不能偏废的。我认为今后仍然需要两条腿走路,不断发扬光大,这对宗教研究工作来说,它将是唯一正确的道路。

1994年6月1日

前 言

本世纪以来,人们立足精神文化,从不同的角度对宗教作了多方位的探索,从新托马斯主义、从存在主义、从结构主义等等角度,在社会学、心理学、人类学等等学科中,特别是本世纪精神文化发展的巨大成果,马克思主义,作为一种理论武器和亿万人民的伟大实践,已经得到了亿万人民和学术界的广泛承认。马克思主义经历了受到歧视和排斥的逆境,也经过了被神化的曲折,其精髓及强大的生命力正在为越来越多的人理解掌握并在亿万人民的实践中显现出来。以马克思主义的立场、观点和方法来认识宗教现象,分析社会和宗教、人和宗教等关系,正确处理不同国家和不同民族的人和社会生活中的宗教问题,是本世纪的宗教学研究的最大理论突破,也是我们带到下一世纪的宗教学研究最具有时代特色的理论财富。

马克思主义是一个完备的科学思想体系。正如马克思在批判蒲鲁东说过的,“每个原理都有其出现的世纪”。(《马克思恩格斯全集》,第4卷,第148页。)马克思主义创始人也受到时代和实践的局限。因此,马克思主义随着时代的发展和实践,对自然、社会和思维的一些基本原理则会不断深化和丰富。从这个意义上说,马克思主义是不断发展着的理论科学,既没有终极顶峰,又容不得绝对化的尘埃,而是本世纪最富有生命力的科学思想体系。马克思、恩格斯和列宁在他们繁忙的革命实践中,曾经涉及到宗教问题。他们的研究不可避免地受到时代和当时人类

的宗教视野的限制，所以马克思主义的宗教论述同样需要一代代的马克思主义者不断去丰富它、深化它和发展它。即在宗教学中运用马克思主义的立场、观点和方法必须坚持科学的、实事求是的态度，而不能采取脱离实际、形而上学的僵化态度。在宗教学中，马克思主义也曾经历过被忽视和被排斥的逆境，也经过了被神化的曲折，并且至今在某些国家仍囿于复杂的境遇之中。但是，抛弃了神学光环的马克思主义已经并将继续显示它对宗教实践活动的巨大的认识能力。

站在世纪之交的历史台阶上，面对着一个多极化的动荡世界，一个经济和科技高速发展的时代；面对着一个越来越追求个性的完美和自由却又同社会关系越来越紧密的时代，人驾御自然能力越来越强大却又越来越依赖自然世界的时代；面对着一个人类越来越理性化却又越来越珍视信仰价值的时代，面对着一个即将来临的21世纪，人们追求的公平而较好的社会以及完善和发展自身的愿望，我们要对这个伴随人们度过了漫长而悠久岁月的宗教，作一次认真的解剖。

宗教是什么？宗教的定义和本质是什么？这一看似平凡却又很复杂的问题，千余年来困扰着许多哲学家、历史学家、社会学家、心理学家和现象学家，而且他们的意见经常相左。你可以简单地说，宗教就是对神的信仰，但是就佛教而言，有些佛学家如莱曼（Lehmann）、高楠顺次郎、克彭（Koeppen）等都认为佛教是一种无神论宗教，更不必说原始社会所信仰的“玛那”，它根本不是神。从社会学家看来，宗教无非是“一组符号性的形式和行为，它涉及到人和他存在的最终条件的关系”（贝拉）。可是功能学派则着眼于规定宗教的功能意义。当代的现象学家侧重研究宗教的本质，或者说是宗教的意义系统，他们所规定的定义是共时性的，受到了历史学派的反对。宗教是历史的

产物，它的功能和作用随着历史的发展会有所变化，要规定一个永久性的、自古至今适用的定义，确实有所困难。宗教学家埃利亚德提出，宗教信仰是一种使客体“圣化”（Hierophany）的现象，现在很多学者赞同此说。但是人们怎样会使客体被“圣化”的呢？或者如有人说，人类先天具有一种“神圣”观念，但这种假设是无法验证的。这里我们重温一下恩格斯的名言，仍是有意义的，“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间力量采取了超人间的力量形式。”（《马克思恩格斯选集》，第3卷，第354页。）本书的第一编第一章，大致列举了一些宗教定义，或可供读者们作进一步探讨。

马克思说过，“人奉献给上帝的越多，他留给自身的越少。”意思是上帝的存在使人与人自身相异化。黑格尔曾把异化这一概念用于他的关于人的精神的学说，他认为精神通过对象化而被异化，意识的对象无非就是自我意识，对象不过是对对象化的自我意识，对象性本身被认为是人的异化的、同人的本质（自我意识）不相适应的关系。在黑格尔看来，人的本质是和自我意识等同的。因此，人的本质的一切异化都不过是自我意识的异化。马克思和恩格斯在《神圣家族》一书中批评黑格尔用自我意识来代替人，是“纯粹的范畴”，是“纯思维”，把人类自我意识的各种异化形式所具有的物质、感觉、实物的基础置之不理。（《马克思恩格斯全集》，第2卷，第244页。）黑格尔的自我异化的“纯粹思辨的思维”成了没有现实基础的抽象思维的产物，他的根本错误是使人的精神活动完全与感性活动相对应，以致完全脱离了现实中的人的特性。

费尔巴哈认为宗教是“人的自我异化，即人和他自身的不一致。”（费尔巴哈：《宗教的本质》，英文版，乔治·埃利奥特译，

第33页，1975年。)宗教使人丧失了自己，贬低了自己。“宗教是人跟自己的分裂；他放一个上帝在自己的对面，当作与自己相对立的存在者。……上帝是无限的存在者，而人是有限的存在者；上帝是完善的，而人是非完善的；上帝是神圣的，而人是罪恶的。上帝与人是两个极端。”(《费尔巴哈哲学著作选集》，下卷。)费尔巴哈的异化论揭示了宗教产生的秘密，他发现人成了他自己的幻想的奴隶，人把自己的类的本质移植到虚幻的身上，而人本身则处于依附的、从属的地位。但问题不应到此结束，世界之被异化而导致二重化为宗教的、想象的世界和现实的世界，应该如何在世俗基础上寻找其原因。马克思评论费尔巴哈的观点时就指出，“对于世俗基础本身首先应当从它的矛盾中去理解，然后用排除这种矛盾的方法在实践中使之革命化。”他强调人的宗教异化是人类经济异化的结果，宗教的虚幻意识只是异化的一种症状，要抛弃这种幻想，必须抛弃那些需要幻想的处境，建立人间的真正的、现实的幸福。本书第一编第二章是论述人和宗教的关系，提出了一些看法。马克思说，“哲学家们只是以不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。”我们不是哲学家，所作出的解释显然会有这个或那个缺点，不够全面，马克思的后一句话对我们有指导意义，人和宗教的关系的最终解决是改变这个世界。

第一编第三章是社会和宗教。

宗教是社会的产物，绝大多数学者已没有异议。但宗教的社会功能如何，目前尚意见分歧，通常的说法是宗教既有积极功能又有消极功能，可是哪一方面的成份居先，就言人人殊。西方学者虽然也承认宗教具有消极功能，而主要是起着“融合”或“整合”的功能，例如钦诺伊说：“在适应现在社会条件的过程中，宗教履行着重要的社会功能。它在回答人类生活中安排不妥和

犹豫不决的问题，以及回答社会本身提出的问题时，宗教经常（不是始终如一）鼓励人们接受现有的规范和已形成的社会关系。由于对宗教的阐释的一致和宗教实践的形式相同，遂促进了社会的团结。当然，从另一方面说，宗教的分歧可能造成敌视，甚至导致公开的冲突。”（《资产阶级社会学理论批判》，下册，第130页，湖北人民出版社，1987年。）韦伯的《新教伦理与资本主义精神》英译本一出，在西方世界盛行一时，公认在资本主义的形成和发展中，基督教新教会起着特殊的作用。可是细心的读者会从韦伯的那本书中发现，新教伦理并不总是和资本主义的现实吻合的。韦伯引用了英国循道宗创始人约翰·卫斯理(John Wesley)的一段话：“我感到忧虑的是无论何处，只要财富增长了，那里的宗教本质也就以同样的比例减少了。因为宗教必然产生勤俭，而勤俭又必然带来财富，随着财富的增长，他们的傲慢、愤怒、肉体的欲望，眼睛的欲望和对生活的渴望也成比例地增强。因此尽管还保留了宗教的形式，但它的精神正在如飞似地逝去。难道没有办法阻止这种纯宗教的不断衰败吗？”（《新教伦理与资本主义精神》，第137页，三联书店，1987年。）更为重要的是，不能将新教伦理的作用引申为一般宗教的作用，韦伯自己在论述东方宗教时，认为印度宗教的出世神秘主义教义、传统主义取向的伦理体系，都是与资本主义截然对立的。

我们对宗教的社会功能的总的评价是：在不同的历史时期，宗教的社会功能各有侧重。在欧洲的中世纪时期，宗教的控制功能发挥得淋漓尽致；有时，宗教的凝聚功能又十分突出，如当今的某些伊斯兰国家；有时，宗教的寺院经济特别发达，破坏了社会的经济基础，影响社会的发展。在当代中国，宗教的教义和制度正在进行改革，以适应社会主义社会的发展，宗教本身也起着调适的功能。

• • •

第一编第四章是宗教和文化。宗教是一种文化现象，但又是一种特殊的文化现象，与世俗文化既相互对立又相互渗透，有时相互抗争十分激烈，如欧洲中世纪的基督教会，它使宗教文化垄断着社会文化的全部内容，对世俗文化采取一律排斥的态度。两者又相互渗透，如希腊神的人格化和世俗文化中的宗教价值观。在人类文化发展史上，曾经有一个神话阶段，它与宗教有密切关系，不可能来确定一个标明神话终止或宗教开端的点。先前的西方学者囿于基督教的背景，认为在原始人那里，神话和宗教是两种完全不同的观念形态，宗教的神不是神话中的神，前者高踞天国，俯临万物，主宰着人类的命运；后者与人杂处，有人类的喜怒哀乐，七情六欲。其实，宗教在历史发展的过程中始终与神话的成分相联系，哪一种宗教经典中没有神话？同样，神话即使在其最原始、最粗糙的形式中，也已经预示了宗教理想的主旨，如创世说、救赎说、复活说，卡西尔称“神话从一开始就是潜在的宗教。”我们认为，宗教是以神话的语言为基础建立起来的，在神话这一节中着重讨论原始宗教和神话的关系。

恩格斯说过：“古代一切宗教都是自发的部落宗教和后来的民族宗教，它们从各民族的社会和政治条件中产生，并和它们一起生长。”（《马克思恩格斯全集》，第19卷，第333页。）说明了民族与宗教的密切关系。文化的变迁对宗教信仰的变迁形成一股强大的力量，原来信奉某一宗教的民族，会因此改信其它宗教，或者是成为混合型，一个民族中多种信仰同时存在，更有一人同时信仰各种宗教的，如当代日本。另一方面，当每个民族信奉了某种宗教之后，该宗教的教义、教规都会对民族的社会生活产生影响，但宗教生活只是民族生活的一个组成部分，在我国社会主义社会时期，教徒既要为神服务，更重要的是，还要为我国的经济建设服务，所以不能将各民族的社会生活说成是全由宗教

特点所决定的。第四章讨论民族与宗教的关系，归结为这样的观点：当民族的社会条件发生变化时，宗教不可避免地会受到波及和影响，它们或扬弃，或更新，或吸收融合外部世界的其它宗教，而宗教本身的功能也会强化或减弱。宗教只是民族文化的一部分，宗教的特点不等于民族的特点。

罗素(B. Russell, 1872-1970)在评论宗教与科学的冲突时指出，宗教教义称它自己含有永恒的和绝对可靠的真理，而科学理论却总是暂时的，需要不断作出修正。另一方面，从科学角度来看，它鼓励人们抛弃对绝对真理的追求，代之以可以称为“技术”真理的东西，“技术”真理属于任何一种能够成功地应用于创造发明或预示未来的理论。（《宗教与科学》，第5页，商务印书馆，1982年。）它阐明了宗教与科学两者的根本差别在于如何对待真理，宗教认为神学知识是永恒的真理，在认识上不容出错，而科学发展的真理则是要求理论的替换和重建，牛顿的理论被爱因斯坦扬弃就是一个例子。当代的科学哲学家波普尔(K. R. Popper, 1902~)在《猜想与反驳》一书中，提出了科学与非科学的区别界限，一种理论只要是可证伪(falsification)的、可反驳(refutation)的，它就是科学，意思就是科学是在不断地被证伪而发展的。反之，只要是不可证伪的、不可反驳的，它就是非科学的，其中包括神话、宗教、占星术等。根据他的科学“不断革命论”，科学的最大逼真度只是一个遥远而不可达到的理想。他的“证伪原则”过于绝对化，在马克思主义者看来，对某种科学理论的批判和反驳，并不是对这种理论简单地抛弃和全盘否定，只是否定其错误成分，保留其正确成分。波普尔将科学与宗教的区别规定为前者能证伪，后者不能证伪，给我们在方法论上的启示是：对宗教进行科学的研究，必须不断地进行证伪，否定该否定的，肯定该肯定的，才有可能发展。他本人并不因为宗教是

非科学而反宗教，他说：“我们不仅学会了宽容异己的信仰，而且也学会了尊重它们，尊重真诚地持这些信仰的人。”（《猜想与反驳》，第 536 页，上海译文出版社，1986 年。）

尽管如上所述，科学与宗教界线分明，可是两者之间还存在着牢固的相互关系和依存性，本书第一编第六章主要是从哲学的角度来探讨科学与宗教的关系。首先，两者都不过是一种符号，都具有能指（Signifiant）的功能和所指（Signified）的对象，只是两者的功能各有不同。其次，宗教和科学虽然都是社会的产物，但它们的发生毕竟要通过人类的思维活动，人类既可以以其智力产生宗教教义，也可以以其智力产生科学理论，其区别在于对世界的解释上出现分歧，实际上两者也不是始终存在着对抗，宗教经典中有科学的成分，科学研究中也不乏神学思想。牛顿发现万有引力是宇宙运动的一种方式，而宇宙之所以开始运动，却是神的第一推动力使然。总的说来，在本体论（ontology）和生成论（cosmogony）方面，两者根本对立，但如果科学陷入了独断论，则它与宗教就没有区别了。此外，在时空观方面，两者也有差异。当代有许多科学家为什么信仰“非科学”的宗教，除了传统的家庭的或社会的影响之外，另一个重要原因是：科学有许多层次或领域并不寻求最终原因，或者其中的一些科学活动并不导致必须给出最终的解释，这便为科学家具有宗教信仰留下了余地。

本书第二编是“二十世纪宗教学发展的轨迹”。宗教学（Science of Religion）这一名称是缪勒首先提出来的，原来意思是指比较宗教，研究宗教不能仅着眼于基督教，否则对宗教的理解范围狭窄，应当扩大视野，加强对东方宗教的研究，他在书中引用了歌德的一句名言，“只知其一者，一无所知，”这也就是他以后出版《东方圣书集》的缘起。不过他将 Science 这个词用于宗

教有些古怪,当代的英语世界学者已罕见应用,主张改称为“the Study of Religion”(宗教研究)或“the Scientific Study of Religion”(宗教的科学研究)。从中文的意义来说,用“宗教学”这一名称还是妥当的,它意味着对宗教进行科学的研究,不管它的英文名称怎样叫法。

研究宗教不能不注意方法论,于是兴起了宗教人类学、宗教社会学、宗教心理学、宗教现象学、宗教地理学、宗教史学、比较宗教学等学科。它们既是独立的学科,又必须相互协作,这样可有利于较全面地来理解宗教的产生和发展的原因,并进一步来探索宗教的本质以及它对社会和个人的意义。本编列举了当代这些学科主要代表人物的学说,稍加评述,并提出了我国发展这些学科的展望。宗教伦理学本身并不是一种方法论,但既然宗教与伦理有密切关系,则西方宗教伦理学的理论,亦不能不注意,本编特辟了这一章。

我们这本书是集体撰写,虽然已经过数次讨论和修改,但无论在内容上和观点上,必定存在着不足之处,希望读者们提出意见和批评,帮助我们提高对宗教的认识。

目 录

序言·····	1
前言·····	5

第一编 世纪之交的宗教观

第一章 宗教的定义·····	3
第一节 历史上的各种宗教定义·····	3
一、“宗教”的语源意义·····	3
二、神学家的宗教定义·····	5
三、哲学家的宗教定义·····	7
四、马克思主义者对宗教的态度·····	16
五、当代宗教学家的宗教定义·····	22
六、宗教定义的困难·····	26
第二节 宗教是意识形态，又是社会实体·····	32
一、宗教是一种意识形态·····	33
二、宗教是一种社会实体·····	40
三、宗教作为意识形态和作为社会实体 之间的关系·····	52
第二章 人和宗教·····	56
第一节 人的自我认识·····	56
一、对于人的认识经历了漫长的历史过程·····	56
二、人是宗教发生、存在和发展的依据·····	59
第二节 人的宗教观念的产生·····	63

一、原始宗教观念的类型·····	64
二、原始宗教观念产生的原因·····	68
三、从万物有灵到人格神的形成·····	71
第三节 人的宗教经验·····	86
一、宗教经验的意义·····	86
二、宗教经验的实质·····	90
三、宗教经验产生的原因·····	94
四、宗教经验和个人气质·····	101
第四节 人的宗教思想和宗教感情·····	106
一、宗教思想的内容和特征·····	106
二、宗教感情的特征和内容·····	110
第五节 宗教适应人的不同层次的需要·····	128
一、人的宗教需要·····	128
二、人的不同层次的需要·····	132
第三章 社会和宗教 ·····	154
第一节 社会是宗教产生和发展的根源·····	155
一、宗教是社会的产物·····	155
二、原始宗教和原始社会中人的思维·····	156
第二节 宗教的发展和强化·····	171
一、统治者和宗教·····	171
二、宗教的发展阶段·····	180
第三节 社会变迁和宗教·····	193
一、对于宗教和社会发展关系的两种 不同观点·····	195
二、社会变迁和宗教的世俗化·····	206
三、教派和分派·····	213
四、宗教的社会功能·····	223