

《宗教与世界》丛书

宗教与意识形态

RELIGION AND IDEOLOGY

罗伯特·鲍柯克 编
肯尼思·汤普森

ROBERT BOCOCC
KENNETH THOMPSON



四川人民出版社

《宗教与世界》丛书

总 序

提起宗教，人们往往想起西天的佛，天上的神；然而，宗教就在我们周围的世界。提起宗教，我们自然想起寺庙的烟，教堂的顶；然而，宗教就在人们的心中。

作为历时最为久远、分布最为普遍、影响最为深广的人类现象之一，宗教与人的世界紧密相联。人类文明的各个部门，人类活动的各个方面，从哲学思想到文学艺术，从政治经济到文化教育，从道德伦理到惯例习俗，从科学理论到音乐美术，无论是社会的价值取向和共同素质，还是个人的心态结构和行为模式，都同宗教有着起初是浑然一体，尔后又相互渗透的关系。

马克思说：“宗教是这个世界的总的理论，是它的包罗万象的纲领。”“人就是人的世界”，要理解人，就要理解这个世界；要理解这个世界，就必须看其理论，挈其纲领。

当代宗教学家贝格尔说：“宗教是人建立神圣世界的活

动。”世界是人所理解的世界，要理解世界，就要理解人；要理解人，就必须考察其一切活动，其中包括人为自然立法，寻求或建立意义世界的活动。

现代宗教思想家蒂里希说：“宗教是人的终极关切。”人有种种关切和追求，但人不同于世间万物，因为人有精神性的、超乎自然和超越自我的关切和追求；人不但有对自我的意识，有探索人生意义的愿望，而且有对终极存在或宇宙本原（尽管对之有不同的理解）的意识，有探索它并同它和谐一致的愿望。要理解人与世界，就必须研究形形色色的人生观和世界观，其中包括这种精神性的终极关切，包括这种超越自我而与终极存在和谐一致的愿望。

这一切，都与宗教有关，都显示出宗教与世界的关系。

在构成世界上各种文明的物质生产、组织制度和思想观念三个层面中，宗教同第一个层面相互影响，同第二个层面相互影响又相互重迭，同第三个层面既相互影响相互重迭，而且在其中还往往居于深层和核心的地位。在了解世界上各个民族或国家，了解它们的文明或文化的时候，我们应该尽力兼及于它们与宗教的错综复杂的关系，兼及于它们在各方面的历史发展和现实状况与其宗教的广泛深刻的关系；应该尽力从第一和第二层面深入于第三层面，深入于精神核心。编辑出版这套丛书，就是力求在对各族各国的社会文化和人类文明的认识中，增添角度，拓宽视野，由表及里，由浅入深，进而达到不仅识其形，而且知其神的境界！

对于宗教的人生观世界观内涵的研究，在我国应属一个“三径就荒，松菊犹存”的领域。我们应该尽力从全世界的思想资料中，了解全人类的各种看法；应该尽力从自己的生活实

践中，借助对这些思想资料的思考和批判而提出自己的看法，从而增进人类对自己、对世界的理解。编辑出版这套丛书，就是力求从这些思想的无尽长河中，掬起涓滴奉献国人，并且期望在不久的将来，国人可以将新鲜的活水，汇入其中。

何光沪

1988年1月于北京

中译本序

本书是西方大学中“信仰与意识形态”课程的原著教材，是宗教社会学、宗教人类学、宗教哲学与宗教类型学等研究著作的摘编，编者也加上了长篇的导言。全书共包括四个编：第一编“信仰社会学”收入马克思、恩格斯、马克斯·韦伯、杜尔克姆、弗洛伊德等有关的论述和其他现代作家关于合理性、文化和意识形态的新论述，其中心思想在于阐明宗教作为一种意识形态，虽与社会经济形态有密切关系，但也有其相对的发展，不能简单地由经济这一方面单独决定。第二编“宗教与社会控制”包括三位作者关于宗教对社会发生的控制作用的论文，其中关于循道宗教会对英国工业革命时期的社会所发生的作用包括两篇不同观点的讨论，能启发读者的思考。第三编“宗教是一种社会凝结剂”，主要讨论战后时期宗教如何在社会中起了组织人们的凝结作用。第四编“宗教与抵抗”，论述了宗教的类型学，并以牙买加近年的宗教运动为例，说明宗教有其促进社会变革的作用。

本书对宗教与意识形态这一主题的讨论反映了三四十年来

国外对宗教与意识形态关系的研究的新动向。研究宗教与意识形态的关系强调了宗教与社会生活的联系，并从一个侧面说明了宗教世俗化过程及其中所遇到的问题。

“意识形态”一词有各种不同的理解，了解这个词的意义的变化历程，对了解本书的论点有一定的意义。“意识形态”(ideologie)一词第一次由法国哲学家特拉西(Destutt de Tracy, 1754—1836)提出。他是一位彻底的经验主义哲学家，把人的精神活动分为知觉、记忆、判断、意愿四种形式，认为这种能力都可以还原为感觉。按照他使用的这一词的本义，应译为“观念学”，即关于观念的学科，它研究认识的起源、界限和认识的可靠性程度。他以为这些问题是哲学研究的基础，从这种研究可以进一步引伸出社会理论。特拉西从其经验主义出发，摒弃宗教、形而上学以及其他权威性的偏见，在政治上反对拿破仑恢复天主教，并因此而与拿破仑政权发生冲突。特拉西对“观念学”或“意识形态”作肯定的理解。

马克思在《德意志意识形态》一书中，第一次从马克思主义的理解上使用“意识形态”一词。马克思认为意识形态包括具体的意识形式，如政治思想、法律思想、道德、哲学、宗教等，认为它们都是人的生活过程在人们头脑中的反映，但不是正确的反映，而是一种错误的扭曲，指出“整个意识形态不是曲解人类史，就是完全撇开人类史”（《马克思恩格斯全集》第3卷，第20页）。马克思还认为意识形态没有绝对独立的历史，宗教形式与一定的工业关系和交往关系有必然的联系，而且意识形态本质上是统治阶级的思想，它统治着世界，对客观世界发生反作用。马克思对意识形态一词的理解与特拉西的理解相反，是作否定的理解，但他是把它放在历史唯物主义的

基础上，放在当时的资本主义的社会关系中加以研究理解的。

列宁对意识形态的理解也是根据其当时所处的历史时代和社会条件，他不再认为它是一种错误的意识，而是认为资产阶级的意识形态是错误的意识，而无产阶级的意识形态是正确的意识，这两者都是意识形态。

毛泽东在列宁对意识形态理解的基础上，进一步阐明了意识形态与经济基础的关系，他在《新民主主义论》中，以文化、观念形态、思想体系等同来表达意识形态的意义。他说：

“一定的文化（当作观念形态的文化）是一定社会的政治和经济的反映，又给予伟大影响和作用于一定社会的政治和经济；而经济是基础，政治则是经济的集中的表现。这是我们对于文化和政治、经济的关系及政治和经济的关系的 基本观点。”

（《毛泽东选集》第624页）

从马克思主义看来，意识形态的阶级性是意识形态学说的基本观点，而在现代西方哲学和西方马克思主义各派别中，大多忽视了这种基本观点。他们也强调社会对意识形态的作用和意识形态对社会的反作用，但他们不是把社会与意识形态看成阶级性的。对本书的编辑思想起指导作用的可能是社会学家曼海姆(Karl Mannheim, 1893—1947)的意识形态理论。这种理论从意识形态的范围出发提出“个别的意识形态”与“总体的意识形态”的区别。个别的意识形态指个别的人从他的利益出发，有意识地或半意识地本能地掩盖和歪曲事实的本象，产生了一种欺骗的作用，而总体的意识形态则是一个时代一个历史社会所确定的团体的意识形态。另一方面，从意识形态主体的派别性与普遍性又可以分为一个派别所具有的或为各个派别所普遍具有的，如果一种意识形态是总体的，又是普遍性的，则

它为一切人所具有，则成为知识的来源了。曼海姆的这种意识形态观点受到马克思的观点的影响，他也引据了马克思所著《哲学的贫困》中有关社会经济形态与意识形态的观点，但他没有对社会作阶级分析，只是把阶级存在作为与社会中的团体、教派、职业团体、学术派别一样的社团，因而其对社会与意识形态的实证主义分析，不是马克思主义的观点。

本书所编选的材料对我们了解意识形态和宗教的社会作用、和文化的意义有帮助，不管是英国工业革命时期的循道宗教会的传教活动，还是英国战后的公民宗教都是与英国社会的发展相协调，并为巩固英国社会服务的。本书对宗教与意识形态的各种分支的关系，即哲学、道德、教育、风俗习惯之间的关系均作了细致的分析，这些分析中引征了大量的材料，有些是十分难得的，并从这些材料中提出了新颖的见解，可以作为我们研究意识形态和宗教的社会作用和文化意义的借鉴。此外，在本书所选的材料中，有的联系到解释学和符号哲学的研究方法，可以使读者对这些研究方面领会到一种新的视角和新的研究方法，无疑也给予我们以方法上的帮助。本书也有它的局限性，如上所述，它的编选思想受到实证主义的影响，没有以历史唯物主义为指导，因而也不是完全科学的。

本书编者罗伯特·鲍柯克当时是开放大学社会系讲师，克勒特·汤普森是同系的高级讲师。他们都研究宗教与意识形态方面的问题，除了编选工作外，书中还选有他们自己在这方面的有关著作。

尹大贻

1991年12月于上海

前 言

本书及其姊妹篇、开放大学出版社1985年出版的唐纳德 (J. Donald) 与霍尔 (S. Hall) 所编《政治与意识形态》及比契 (V. Btechey) 与唐纳德所编《主观性与社会关系》组成了开放大学“信仰与意识形态”课程教学材料的一部分。在准备本书时, 我们得到了包括比契、唐纳德和霍尔在内的“信仰与意识形态”课程组的巨大帮助, 他们提出了许多建议并予以协助。

本课程校外顾问埃尔德里奇教授 (J. Eldridge) 和本课程这一部分的顾问艾伯克龙比博士 (N. Abercrombie) 提供了有益的注释。我们也特别感谢亨特 (T. Hunter) 和斯特里布利 (K. Stribley) 在编辑方面的帮助以及戴 (M. Day)、希格斯 (J. Higgs)、约翰斯 (C. Johns)、马西森 (J. Mathieson) 在秘书工作方面的贡献。

R. 鲍柯克

K. 汤普森

1985年2月

导 论

近年来，比斯大林教条主义时代的马克思主义更为精致灵 1
活的马克思主义对文化形式和过程的研究，已显示出极大的活力，因而受到普遍的赞赏。古典的、经济主义的马克思主义将宗教和其他文化现象归诸单纯的从属现象的范畴，认为它们是由经济基础所决定的一部分上层建筑。最近，由马克思主义者发起的关于意识形态和文化的讨论，已承认这种现象有较高级程度的相对独立性。宗教社会学在分析意识形态时认真地研究了它的发展过程，并获益匪浅，这又反过来使他们作出了很多贡献，特别是重新评价古典宗教社会学家（例如杜尔克姆、韦伯，见本书第一编第一部分）对意识形态所作的说明以及某些社会人类学家有关符号结构及过程的著作（如埃文斯-普里查德、玛丽·道格拉斯、克利福德·格尔茨等所示范例，见本书第一编第二部分）。

经典学说及其发展

在把宗教作为意识形态来研究方面,杜尔克姆(Durkheim)作出了特殊贡献,他指出宗教的符号表述是怎样与某些社会现实相符的(除了超自然部分无法用社会学来研究之外),尽管它是通过幻觉的途径。他指出:“如果在这些神话学和神学中我们看到现实性清楚地体现出来,那么同样真实的是,它是以扩大了、变了形的及理想化的形式出现的。”^①杜尔克姆像马克思一样,明确地谈到宗教和意识形态都有一个社会基础,特别在社会关系和社会组织的模式方面。但宗教和意识形态也有某种程度的独立性,它服从于文化所特有的某些规律。

- 2 杜尔克姆在反对同时代的粗加工的马克思主义历史唯物主义时,所用的语言与当代马克思主义者有类似之处,当代马克思主义者会同意他所说的必须避免产生一种只是“简单地复述历史唯物主义”^②的宗教理论。

马克斯·韦伯(Max Weber)首先提出了一个最敏感和最复杂的论点,即社会群体(阶级、地位群体、职业、性别)与各类信仰或意识形态(意义系统、合法性、神正论)之间的“有选择的亲和力”。他对两种宗教启示〔一种启示含有为有特权者祝福的神正论(theodicy),另一种则包含为无特权者提供补偿的神正论〕所作的对比,对宗教社会学仍然具有指导性意义。同样,他关于各种知识分子阶层具有不同意识形态倾向的明智议论,则可以和一些马克思主义者的观点联系起来,例

①杜尔克姆:《宗教生活的基本形式》,1915年版,第468页。

②同上书,第471页。

如葛兰西的“有机知识分子”理论（各个阶级中的思想领导者）。韦伯与杜尔克姆和葛兰西一样，反对那种粗糙的还原论者对信仰意识形态与物质基础利益之间的关系的解释。信仰和意识形态决不能降低为只是物质环境或物质利益的一种功能或反映。

我们的主题并不是讨论宗教的特性是否只是某一阶层社会地位的“功能”，因而表现为该阶层的特性载体，或者代表着该阶层的“意识形态”，或者是该阶层的物质和观念的利益地位的“反映”。^①

然而，韦伯并未堕入与此相反的唯心主义另一极端，那样会得出不符合社会学的结论，即社会关系和社会环境毫不影响信仰和价值。他要达到的理论公式是，既要正确地对待物质环境和物质利益，也要正确地对待观念在决定人们行动时所起的媒介效应。

不是观念而是物质的和理想的利益直接控制了人们的行为。但是，“观念”所创造的“世界形象”却经常像铁路扳道手一样，决定了被利益动力所推进的行为行进的轨道。人们希望得救是“根据什么”、“为了什么”，还有“可能得救”，这些都取决于人们对世界的看法。^②

① 韦伯：《社会学论文集》，H. H. 格特（Gerth）和C. W. 米尔斯（Mills）英译，牛津大学出版社，1946年版，第22页；又见本书第一编第3篇。

② 韦伯：《社会学论文集》，第33—34页；又见本书第一编第3篇。

长期以来，马克思主义的传统反映出一些对意识形态颇为暧昧不明有时还是自相矛盾的说法，这些说法见于马克思和恩格斯的著作中。青年马克思的早期著作属于哲学方面，他将宗教放在异化关系中进行考察，认为它是一种产生虚假意识的条件和他称之为意识形态的一种信仰的系统化模式。在马克思和恩格斯后期的历史和政治著作中，他们（特别是恩格斯）倾向于把宗教现象解释成是由阶级利益直接诱导的。因此，恩格斯将英国的宗教感情和欧洲大陆的工人阶级激进主义及资产阶级的自由思想进行了对比，并解释说，英国资产阶级在维护他们的阶级利益时更为狡猾，他们在工人中传播宗教并假装他们自己是虔诚的（参见本书第17—20页^①恩格斯《社会主义从空想到科学的发展》一书摘录）。这种把意识形态看成只是阶级状况和阶级利益的一种功能的还原论解释并不恰当，本书特别是第二编讨论“宗教与社会控制”时将对此作出清楚的说明。

马克思对意识形态的分析可能更巧妙、更含蓄，他避免了陷入还原论的阶级利益理论的陷阱，而将焦点集中在不同意识形态领域（如宗教和经济）内的符号表现原理之间的相应性和类似性，并将它们与相应的社会形态构成原理联系起来。但马克思在对符号表现进行分析时走得并不太远，便退缩到宗教观念只是“现实”世界的“反映”这样的观点上。如他在《资本论》中写道：

宗教世界只不过是现实世界的反映。在商品生产者的社会里，一般的社会生产关系是这样的：生产者把他们的

^①此处页码指本书边。——译者

产品当作商品，从而当作价值来对待，而且通过这种物的形式，把他们的私人劳动当作等同的人类劳动来互相发生关系。对于这种社会来说，崇拜抽象人的基督教，特别是资产阶级发展阶段的基督教，如新教、自然神教等等，是最适当的宗教形式。^①

在分析意识形态方面最近的进展，是进一步解释意识形态如何和为何要采取一种特殊形式，它又是如何起作用的。这里有两项重要进展十分引人注目。首先，我们将更为关注格尔茨（Geertz）所谓的“符号系统的自动形成过程”，它使得人们把意识形态当作相互影响的符号系统来进行考察，其方法是为各个群体对有争议的社会现实提供大致可信的解释（参见本书第一编第7篇格尔茨一文摘要）。这样就引导人们对符号形成过程的复杂性和多变性有更深入的理解，它不能简单地分为真假意识对真实意识（关于这一主题见本书第一编第二部分）。其次，现在人们已经知道，意识形态领域与阶级及群体的关系是一种竞争关系，一种“活跃的关系”，而非一种机械的过程（从本书第二、三、四编可以证明）。

文化、意识形态与理性

虽然本书承认在分析意识形态方面取得的许多进展产生于⁴马克思主义者之间的论争，但也认为，许多有关宗教社会学的古典著作已隐约地注意到宗教的意识形态特征及其效果。格尔茨将宗教和意识形态作为一种文化系统来讨论，这就在古典著

^①《资本论》第1卷，摘自马克思、恩格斯：《论宗教》，第135页；又见本书第一编第1篇。

作和现代研究进展（包括由马克思主义引起的论争者）之间筑起了桥梁。格尔茨把文化定义为：“体现在符号中的一种历史上传承下来的意义模式，表现在符号形式中的一种继承的概念系统，人们借助这些形式来沟通、存续和发展他们关于人生的知识和对待人生的态度。”^①

格尔茨把宗教定义为：

（1）一个符号系统，它的作用是（2）在人们中间确立强有力的、普遍的、持久的情绪和动力，（3）它设立了一些概念以说明存在的普遍秩序，（4）并且给这些概念披上某种真实性的氛围，（5）使得这些情绪和动力看起来无比真实。^②

就意识形态而言，它涉及到“文化的这一方面，即积极地关心确立并维护信仰和价值的模式”，但必须记住，“它所维护的信仰和价值的模式，或许有些属于社会上占主导地位的群体，有些则属于占从属地位的群体，所以要为改革或革命而‘申辩’”^③。科学和意识形态都是文化系统，其区别在于它们对所表达的周围情况采取了不同的符号系统表示方法。“科学是文化的诊断的、批判的方面，意识形态则属于其辩解的、申辩的方面”。^④

①引自M. 班通编：《宗教人类学入门》，塔维斯托克出版社1966年版，第3—4页；又见本书第一编第6篇。

②同上书，第4页。

③见本书第7篇，格尔茨文。

④同上。

然而，科学本身也有成为一种信仰和价值的意识形态系统的一部分，例如孔德（Comte）的实证主义和斯大林的辩证唯物主义。在这类信仰系统中，科学被视为另一套信仰和价值，能够替代传统宗教的信仰和价值。“科学”这一概念于是成为这种意识形态的核心部分，这就是说，科学于是成为衡量一切事物的尺度。另一方面，某些信仰系统也声称是科学，如星相学、基督教科学派（Scientology）和某些沉思形式。但这些信仰系统并不欢迎对它们的预言或技术作批判的评价，最好将它们视作意识形态而不是科学。只有彻头彻尾的相对主义者才坚持，通过教育而形成的某种批判的理性思维形式与通过灌输或社会化而形成的一种意识形态这两者之间没有任何区别，因而接受理性论证的有知识的公众这个概念实际上毫无意义。^① 然而，相对主义者不能用理性论证来支持他们关于没有科学一类的东西的观点，因为他们并不承认存在着评价这种论证的合理性标准。

是否有某一种思想可以作为普遍适用的合理性（rationality）标准这一问题，当现代西方学者试图理解并说明文化，认为其中缺乏像科学和技术所具有的现代“合理性”形式时，引起了尖锐的讨论。较早一代的人类学家在20世纪初的工作主要是对有文字以前的社会居民的生活方式作描述性的研究，包括信仰和仪式习俗在内。这些常被称为“原始宗教”、“巫技”、“巫术”的信仰系统总是被有意无意地拿来与近代科学作比较。例如，有些研究就叙述了有文字以前的居民使用巫术来治疗疾病的尝试，还试图解释某人的病因是施用巫技的结

①法伊尔阿本德（Feyerabend）：《反对方法》，1975年版。

果。以实地调查为基础的这类人类学研究的经典著作之一，即是埃文斯-普里查德的作品，他对于阿赞德人（Azande）巫技的研究已选入本书。

倾向于进行经验研究和实地研究的人类学家的著作导致许多社会科学家对其他文化采取了相对主义的立场，这就是说，某些社会科学家反对根据现代科学的假设来对含有巫术、巫技之类其他文化的价值、信仰和仪式习俗作出评价。因为他们认为，一切信仰、价值、仪式和符号在其自身的社会背景中都有几分似乎合理的性质，因而不能用西方的合理性标准进行评判。看来这种相对主义与西方社会科学家所接受的广泛自由的、宽容的方法是相一致的。但是它受到了欧洲所发生的事件的挑战，特别是20世纪初期经济危机时代法西斯主义和纳粹主义兴起的挑战。人类学家容忍已为欧洲人和美国人所熟知的其他文化是件好事，但容忍欧洲出现的新意识形态则是另一回事。西方人可以赋予部落群体的信仰系统以某种程度的合理性，但这些具有自由思想的社会科学家团体决不可能将这种性质赋予法西斯主义者、纳粹主义者和种族主义者的信仰系统。所以相对主义在欧美历史的这一时期中是有其限度的。

这些发展的影响在最近关于民族性和文化相对主义的争论中仍然起着作用。例如，像史蒂文·卢克斯（Steven Lukes）一类作者声称，在理解任何一个社会的成员试图维护的主张6 时，有着某些必须运用的普遍的合理性标准，它包括逻辑学中的否定概念、同一律和矛盾律。^① 卢克斯所持的立场受到那些认为社会科学家不可能是彻底的相对主义者的人的影响，因而

①见本书第9篇。