

西方学术译丛

COMPARATIVE RELIGION A HISTORY

ERIC .J. SHARPE



比较 宗教学史

BIJIAO ZONG
JIAOXUESHI

[英]埃里克·J·夏普 著 ● 吕大吉 何光沪 徐大建 译

上海人民出版社

西方学术译丛

比较 宗教学史

〔英〕埃里克·J·夏普 著 吕大吉
何光沪 徐大建 译

上海人民出版社

COMPARATIVE RELIGION

A HISTORY

ERIC J. SHARPE

责任编辑 倪为国
封面装帧 袁银昌

· 西方学术译丛 ·

比较宗教学史

[英] 埃里克·J·夏普 著
吕大吉 何光沪 徐大建 译

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 13 插页 2 字数 297,000

1988 年 3 月第 1 版 1988 年 3 月第 1 次印刷

印数 1—9,000

ISBN7-208-00006-9/B·25

定价 2.95 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

FH73/08

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

译 序

近年来，宗教问题越来越受到人们的重视。一方面，在“文革”年代一度销声匿迹的各种宗教崇拜活动，像《天方夜谭》中的妖怪一样，出离魔瓶之口，重新出现于世；另一方面，对宗教的研究也日益受到我国学术界的关注。宗教的神秘性令人眼花缭乱，宗教的神圣性使善男信女为之倾倒，而这一切则使学者对此进行理性的反思。现代科学和科学的哲学从理论上否定了超自然神灵的存在，从而从根本上否定了宗教的神秘性和神圣性，但却没有、而且永远不能否定作为文化现象和社会力量的宗教在历史上和现实生活中的作用和影响，因为这是客观存在的事实。对于事实，科学和哲学只能说明，不能否定。

人是一种具有自我意识的生物，人最关心的事情莫过于自身的生存或存在。首先是维持人存在时（现在）的存在，同时还得到明天、以及明天的明天（未来）的存在。这就涉及对人的命运的关注和焦虑了。但是，在人类诞生以来的漫长历史过程中，人类自身的生存却不能不受制于自然异己力量和社会异己力量的支配。在其受异己力量支配的时候，人就不可能是自己生存和命运的主人，就会因此而不可避免地把自己生存所系的异己力量幻想为超自然的神圣物，视为自己命运的主宰者。如果我们承认，关注人自身的生存和命运乃是人的自然本能或人的本性，那末，我们就得承认，宗教之所以得以产生并对人类社会发生影响和作用，有其人性上的基础和根据。当然，从人对

自身存在的需要出发,导致把宗教的神视为生存和命运的主宰,这只有在一定的历史条件下才有意义,只是一种历史的必然性。一当人类发展到能完全主宰自己的生存和命运、昔日支配自己生活的异己力量转化为服务于人类的“为我之物”的时候,宗教存在的社会基础也就消失了。不过,这种理想和愿望只能实现于历史过程之中。

正是由于宗教的产生和社会功能有其人性上的根据,所以,历史上各种不同的宗教体系,事实上表现了信仰它们的不同民族和不同集团为了解决人的存在问题和命运问题而采用的不同方式。在神的神性里集中了信仰者的人性要求;在宗教的观念、信条和崇拜行为中,倾述着各民族信仰者对自己命运的焦虑和对自身利益的关注,也包含了他对周围世界的理解。原始人的图腾观念和祖先崇拜,体现了他们对氏族集团命运的关注。古代中国人崇拜的天地君亲师,古代印度人的吠陀诸神、古代埃及人的木乃伊,古代希腊人的奥林匹斯诸神以及犹太人的耶和華……实际上都是古代各民族谋求自身存在的社会需要幻想出来的命运主宰者。人创造了自己的神和宗教,并在这种造神活动中交出了自己对解决自身存在和命运问题的答案。社会条件和历史条件的不同,人的生存要求随之而异,从而造成了神的神性、宗教信条和崇拜方式上的差异。历代君主总是把奉天承运、君权神授奉为神圣不易的真理,苦于危厄的大众则希望有一个大慈大悲、救苦救难的观世音,闵采尔的上帝和王公贵族的上帝无论在神性上,还是功能上都差之千里,迥然不同。宗教对人生问题和命运问题的解答,不仅因时而异,因地而异,因人而异;而且宗教答卷本身也有多种多样的形式。可能直接采用神的诫命或启示之类神学形式,也可能通过宗教神学对文学艺术、政治法律、伦理、哲学等的影响,在社会意识和上层建筑各个部门

打上宗教的印记。历史事实告诉我们，在世界各民族的长期历史过程中，宗教对各种社会意识形态的影响都是非常深刻的。一个民族的历史、文化形态和民族心理特性很难与他信奉的宗教分开。

宗教的这种性质和社会历史作用决定了我们研究宗教的意义和价值。当然，这并不是说，我们今天为了解决人的存在问题和命运问题必须求助于宗教和神。实际情况倒是完全相反。在马克思主义看来，宗教颠倒了人与神的真正关系，把神从被造之物变成了命运之主，而人则从造神之主被变成神的奴仆，这就丧失了人的本质和人格的独立性，从而不再是自己命运的主人。马克思主义者致力于人类的真正解放，我们的目的是要建立一个崭新的社会，使人在这个社会摆脱一切形式的奴役，成为自己命运的主人，成为社会的主人。所谓摆脱“一切”形式的奴役，意思是，不仅要摆脱剥削制度在物质生活和社会生活中对人的奴役，而且也要消除传统宗教观念对人神关系的颠倒及其对剥削制度的神学辩护。要实现前者，必须实现社会主义；要实现后者，则必须克服宗教异化。我们要把异化为神性的人性从宗教和神那里夺回来，使人不再把命运交给神而掌握在自己手中。

马克思、恩格斯、列宁对宗教问题进行过深入精到的研究，留下了不少论著。对于宗教的本质和发展的规律，宗教的社会历史作用等重要问题都有原理性的阐述，很多论述至今仍对我们的宗教研究具有启发意义和指导意义。不过，我们也应承认，他们的论著没有也不可能穷尽真理。他们首先是革命家，是建立科学社会主义体系的思想家，宗教研究只是他们一生学术活动中的一个方面，他们的宗教论著不可能象皓首穷经的专业宗教学者那样具体入微。在马克思主义的宗教研究领域内，至今仍有尚待开发的广阔空间。

从事宗教研究者，也不只限于马克思主义者一家。马克思主义之前和之外，还有许多人从不同的立场，用不同的观点和方法对宗教进行过大量的研究。实际上，对古今诸宗教进行综合性比较研究的宗教学，或比较宗教学，作为一门独立的人文科学出现于世，是资产阶级学者建立起来的。十九世纪下半叶，英籍德国学者麦克斯·缪勒首次提出了“宗教学”(The Science of Religion)这个概念，形成了这门新学科的雏形。大批学者相继而起，各树一帜，推动宗教学不断发展，逐渐分化出宗教人类学、宗教心理学、宗教社会学、宗教现象学、宗教史学等分支学科。宗教学领域百花齐放，硕果累累，蔚为壮观。各分支学科都在向纵深发展，至今方兴未艾。对于近百年来的西方宗教学，我们决不能取视而不见的态度。他们是非马克思主义的，有其固有的阶级偏见及世界观和方法论上的局限性，但他们的学说并不就是谬误，其中确实不乏真知灼见和精细的分析。我们也许应该如实地承认，近代西方宗教学在宗教研究的许多领域内都做出了值得重视的成果，而在有些领域中，马克思主义宗教研究几乎未曾问津，基本上是一片空白。为了发展马克思主义的宗教研究，我们应该了解和借鉴近代西方宗教学中一切有价值的成果。我们不仅要利用他们长期积累的丰富资料，也不仅是借鉴他们在局部问题上的具体分析，而且还应借鉴他们具有科学意义的理论和方法。任何学科、即使是科学，如果老是固守在一个封闭的系统里，就没有新鲜空气的补充，就会闷死，变成一具僵尸。在这个意义上，我们大有必要系统研究近代西方的比较宗教学史。比较宗教学和其他学科一样有自己形成和发展的历史过程，通过比较宗教学史的研究，我们不仅可以让历史本身对本学科各派学说的是是非非作出公正的评价，使我们对它们各自的历史地位、历史意义有真切的了解，而且也才有可能把握这门学科发

展的轨迹,找到继续前进的方向,更好地发展马克思主义的宗教研究。

对于近代西方的比较宗教学,我们研究不够。旧中国文化落后,只有个别学者对西方宗教学的个别方面做过一些零星的介绍。解放以来,由于众所周知的原因,西方比较宗教学被贬为伪科学弃之不顾。只是在三中全会拨乱反正之后,随着改革开放的进展,我们才有条件把注意力投向这个领域,逐步开始了对近代西方比较宗教学及其历史的研究。我们需要做的事很多很多。为了打好研究的基础,最重要的事情是翻译出版一批百年来各派著名宗教学者的代表性著作。不过,由于名家辈出,名著甚多,全部译出,决非一朝一夕之功,只能从长计议。当务之急是要利用西方学者研究比较宗教学史和系统阐述比较宗教学各分支学科基础理论的著作,尽快翻译过来,作必要的评介,使众多的有志于从事宗教研究的学者和读者对这门学科有一些基本的了解,借以开阔眼界,启迪思路。

在这方面,我们既需要宗教研究者的译介,更需要出版界的支持。上海人民出版社的同志们以学术行家的慧眼,深知上述工作对发展我国宗教研究、推进整个文化的意义,对此给予了热情有力的推动。我们共同商定,准备出版一套系统反映近代西方比较宗教学主要成果的学术著作,内容包括宗教学导论、宗教人类学、宗教心理学、宗教社会学、宗教现象学、宗教哲学、宗教文化学、神话学、比较宗教学史和当代西方宗教思潮。全部工作正在顺利进行。作为一名宗教研究者,我对上海人民出版社的宏大气魄和远见卓识,由衷地感到钦佩,并愿为实现这项计划尽自己的绵薄之力。

我们之所以选择这本《比较宗教学史》推出,是考虑到这部著作的几个特点。第一,它比较系统地说明了近代西方比较宗教

学形成和发展的历史过程,上溯古代希腊时代,下及二十世纪七十年代。追踪了比较宗教学的历史渊源,考察了它在十九世纪下半纪出现于世的时代特征,说明了比较宗教学的演变和分化,论述了各派宗教学的代表人物及其基本理论和主要著作。它分章评述了比较宗教学的历史渊源(第一章),比较宗教学的建立(第二章)、宗教人类学(第三、四、八章)、宗教心理学(第五、九章)、宗教现象学(第十章)、基督教神学对比较宗教学的反应(第七章),最后两章(第十一、十二章)还扼要介绍了西方宗教学内部的学术论争。读了这本书,我们大体上可以比较系统地看到西方宗教学的各个主要方面。第二,这部书的版本较新(1975年第一次出版),为我们了解西方宗教学的新发展提供了一些信息。本书最后一章所述的专题就是1950年至1970年二十年间国际宗教学术界的论争。第三,本书著者埃里克·J·夏普是宗教史国际协会(宗教学者的国际性协会,于1950年成立)的秘书(1971—1975),多年执教于英国曼彻斯特大学和兰开斯特大学宗教研究系。他的学术经历使他对比较宗教学各分支及其历史有更深入的理解。考虑到这本书的这些特点,我们认为它比较适合于当前我国学术界了解西方比较宗教学概貌的迫切需要。

这本书是吕大吉、何光沪、徐大建三人合译的。吕大吉译第二、三章,何光沪译前言、第四、五、六章,其余几章是徐大建译,由吕大吉、何光沪分别校订并补译全部注释。全书最后由吕大吉统校定稿。由于我国学术界对西方比较宗教学的研究刚刚起步,不少内容相当生疏,学术名词、专门词汇尚无定译,因此,本书翻译中的缺点错误恐难免,敬祈读者批评指正,以备将来修正。

吕大吉

1987年夏于北京

前 言

一门关于宗教的科学，以不带偏见地、真正科学地比较人类的一切宗教，或至少是比较人类所有的最重要的宗教为基础的宗教学的建立，现在只是一个时间问题了。要求建立这门科学的，是一些其意见不可忽略的人。这门科学的名称，虽然还只意味着一种承诺，而不意味着已经实现，但是在德国、法国和美国，已经或多或少地开始为人们所熟悉了。它的许多重大问题，已经引起了很多研究者的关注，对于它的种种结果，人们已经在以或忧或喜的态度加以预测。因此，对于那些立志从原始文献来研究世界主要宗教的人来说，对于那些珍视并尊重以任何形式表现的宗教的人来说，以真正科学的名义占领这块新领域，就成了他们的责任。^①

这些话是移居国外的德国语言学家和文学家弗里德里赫·麦克斯·缪勒于1870年2月19日在伦敦的皇家学院说的，后来收印在麦克斯·缪勒的《宗教学导论》（1873）一书里，人们可以合理地把这部书视为比较宗教学在英语世界里的奠基性文献。其实，这些话并不标志着一个全新的开端。在西方世界，很久以来就有这么一些人，他们考察了以各种各样形式表现的宗教，并以此作为研究的对象，而不是作为崇奉的信条。然而，由于我们

① 麦克斯·缪勒：《宗教学导论》（1873）。

在本书中将要考察的种种原因，只是到了十九世纪的最后几十年，人们才努力使这类研究中出现的材料系统化，才用一种确定的方法来整理它，使它成为一门“科学”。到了1870年，麦克斯·缪勒所称的“这块新的领域”，正在开始被勘察和描绘出来，并有了清晰的轮廓。在这方面，一些人追随麦克斯·缪勒及其在欧洲大陆上的师友，称之为“宗教学”（在法语里称为 *la science de religion*，在德语里称为 *Religionswissenschaft*），而另一些人则喜欢强调必须比较的方面，干脆把这类研究称为宗教的“比较研究”，或者更简单地称为“比较宗教学”。

从1870年到十九世纪末叶，越来越多的人开始承认，撇开个人的信仰不论，要理解宗教，不可避免会涉及比较的问题，即对于来自不同传统、世界的不同地区、人类历史上不同时期的材料进行比较的问题。为此，世界上的各种宗教体系，不论是既往的，还是现存的，都被仔细地作了清理，以便找出每一点证据，用以说明作为人类十分普遍的活动的宗教，其起源和进化发展。

三十五年之后，1905年，为这个主题写第一部临时性编年史的时机来到了，当时，不知疲倦的路易斯·H·约尔丹发现，对比较宗教学这样下定义是适宜的：

……〔比较宗教学是〕这样一门科学，它对世界上各种宗教的起源、结构和特征进行比较，同时考虑确定各种宗教真正的一致之处和歧异之处，它们彼此之间的关系范围，以及将其视为不同类型时，它们相对的高低优劣。①

今天，我们回首那产生了如此自信的定義的时代，并非毫无

① 约尔丹：《比较宗教学的产生和发展》（1905），第63页。值得注意的是，即使在那个时候，他在方法方面也没有找到多少一致之处，他写道：“对于每一个研究者来说，他自己就是法则”（第208页）。

怀旧之情。今天看来再也不会有这样一种“科学”了。这并不是说我们已经完全不去比较“世界上各种宗教的起源、结构和特征”了，而是说我们在比较时已经十分谨慎，而且已不再全神贯注于用达尔文-斯宾塞的进化论提供的标准去评判各宗教的“相对的高低优劣”。这就是说，不论比较宗教学曾经给世界怎样的一种形象，它从那时以来已经经历了一场彻底的改造。虽然在麦克斯·缪勒的演说与约尔丹的编年史之间的那三十五年期间，宗教研究中占主导地位的是比较的（即进化论的）方法，但是，在把我们与1905年的世界隔开的这七十来年中，这种方法实际上已被放弃了。取而代之的新方法，没有一种是所有人都接受的。在这方面，比较宗教学绝非特例。学术的分化对各部门综合学科都一视同仁，毫无二致。例如，人类学曾经被满怀信心地说成“关于人的科学”，单纯而又简明，可是现在对它的研究，却在这样一些不同的名目下进行：史前考古学，体质人类学，文化人类学，社会人类学，民俗学，语言学，等等。类似地，曾积聚在“比较宗教学”这一总目之下的所有材料的绝对重量，现在被分散到了宗教史学、宗教心理学、宗教社会学、宗教现象学和宗教哲学之中（更不用提那一大批辅助性学科），要探究这些学科中的任何一门学科，都将耗费一个标准的学者的标准的一生。现在，这些学科中的每一门，都有它自身的研究途径，都有适合于它自身的一套方法。

然而，在实践中，人们常常发现，有必要继续使用某些形式的词语，这些词语一方面指出了研究宗教的多学科的、非信仰的途径，另一方面，使这种研究得以区别于神学上的或其他方面的评价，神学上或其他方面的评价在应用于单独的一个宗教传统之内时，是完全适当的。由于我们在本书中将要考察的种种原因，一些国家的学者十分及时地开始用怀疑的态度来看待“比较

宗教学”一语了。可是要找一个可以替代它的术语却绝非易事。一般而论，近年来的趋势是不说“比较宗教学”，而代之以“宗教史学”或者 Religionswissenschaft（虽然在非德语国家这很难说是合理的）。在英国，虽然概括的“宗教研究”一语正在赢得地盘，在一些大学里却仍然有比较宗教学教授，比较宗教学讲师和比较宗教学系，而且看来使用这种术语还是可行的。尽管有种种缺陷，“比较宗教学”也许仍然是唯一的这么一个术语，它能鲜明地表示出它研究的是世界上各种宗教传统（犹太教—基督教传统当然也包括在内），把它们作为观察的现象，而不是作为崇奉的信条来研究。它还是这么一个唯一的术语，它足够的宽泛，以致可以作为一个总目，概括本书所要讨论的那些彼此相去甚远的材料，而且，对那些还不赞成这个术语的人，我可以提出一个简单的答辩：现在没有任何明显的可以替代的术语。自从本世纪五十年代以来，正如我已提到的，“宗教史学”已成为流行的用语；然而意味深长的是，近来“比较宗教学”一语在很多地方又开始获得了新的生命。例如，瑞典和芬兰各大学里的一些系就很随便地使用这一术语，而六十年代开始出版的泛斯堪的纳维亚杂志《特米诺斯》（Temenos），则采用了这么一个副标题：“比较宗教学研究”。

所以，假定“比较宗教学”意味着，对于取自世界上所有可了解的宗教传统的材料进行严肃认真的，尽可能不偏不倚的研究，那么在我写比较宗教学的历史时，就有某些限制是不能不接受的。本书绝不是一部关于比较宗教研究的每一个方面的包罗无遗的编年史。它也不能自称包括了对任一特定的地理区域或文化区域的研究的发展方面的历史资料。这样篇幅的一部书，很容易写成（比如说）关于西方世界的印度宗教研究，^①或者关于任

① 例如，可以按照韦尔本写《佛教的涅槃及其西方解释者》的路子去写。

一国家的比较宗教学研究(甚至是关于一个大学里的宗教研究,就象鲁道夫教授在论及莱比锡大学时所表明的那样)^①的书。我在此力图做到的,是根据宽广的背景,偶尔也比较详细地,写出比较宗教研究中重要的(或者说在我看来是重要的)人物、主题、发展阶段和重要里程碑,有时候提及十分专门化的研究,仅仅是因为它们可以说明这个更大的方法论的问题,并且多多少少推进了范围更加广泛的论述。

我最好从一开始就说明,我并不从头到尾一直坚持编年史的编排法。几年以前,当我开始写作本书时,我曾想这么做;但我很快就发现这是不可能做到的,尤其是在涉及更为晚近时期的事态发展时更是如此。比较宗教学总是由很多线索,很多途径和很多方法组成的。我认为努力把这些线索分解开来是头等重要的大事。这就意味着特别是在本书后半部分对于每一线索或多或少要分开来进行论述,这就意味着读者应该准备跳出编年排列的圈子来。我很遗憾,但这样做是很必要的,因为一种死板的编年排列法可以适合的问题是很少的,而且不可避免地会包含不少的歪曲。

十分显然,对于现在被认为是比较宗教学的组成部分的各个领域,单独一个作者不可能自称对每一个领域的专门方法和文献都了如指掌。因此,我觉得在某些领域内,不冒昧的妄加评论是很可取的。例如,社会学学派(宗教社会学很难与之分离)就已经有了自己的编年史家,在那方面我是满足于遵从他们的意见的。^②而且,当我们论及我们自己所处的这个时代的时候,读者会注意到,我们论述的途径逐渐开始变窄,主

① 鲁道夫:“莱比锡大学的宗教史研究”(1962)。

② 尼斯贝特:《社会学的传统》(1967)。也可参看瓦哈的著作,见RGQ(德语“历史上的与现代的宗教”的缩写)(1930),第1929页以下诸页。

要讨论在一个宗教多元化世界中宗教研究的某些难题。另一方面，在本书前一部分，我认为最好是以兼收并容为自己的目标。

如果我不是觉得十分重要，我就根本不会试图来就这些研究的发展进行写作。为大量的来自别人的见解，我发自内心地表示感谢。而对于解释上的错误和事实上的偏差（范围这么广的专著不可能没有这些误差），当然只应该由我负责。

这本书由我在曼彻斯特大学和兰开斯特大学对学生的授课发展而成，在写作的过程中，我尽可能把学生的需要记在心里。专家们，即这个学科的教授们和讲师们，无疑十分习惯于通过比较宗教学（无论他们愿意用别的什么名称称呼这门学科）的这一门或那一门分支学科或附属学科，来计划自己的课程。我这本书确实不是为他们而写的，虽然我希望他们也觉得这本书有用。由于心里记着我为他们而写此书的那些人，我一直力求（尽管恐怕未必总是成功地）把专门术语（和相互参见之处）减少到最低限度。无论如何，我并不认为把这里的叙述局限于英语世界的事态发展是适当的。这并不意味着我已经注意了所有主要语种的所有重要文献；这样的任务是完全超乎一个人的能力之外的。可是，既然就比较宗教学来说没有任何东西是地方性的，既然这门学科的历史，部分地就是西方文化在西方范围内，以及在世界上其他地区与各种文化相互作用的历史，所以我一直努力表现出某种更为开阔的视野。

我最初开始研究比较宗教学，是在曼彻斯特大学，在已故 S.G.F. 布兰顿教授的指导下进行的，在此我愿从一本书中引用他的几句话，这本书出版的时间，恰好是麦克斯·缪勒作出我在这篇前言开头引用的那段说明之后一个世纪。我引用这几句话，不是要为本书（它的成败必须取决于它自身的优劣）作辩护，而