

符号 与神圣世界的建构

◎ 高长江/著

—— 宗教语言学导论



符号与神圣世界的建构

——宗教语言学导论

高长江 著

吉林大学出版社

符号与神圣世界的建构

——宗教语言学导论

高长江 著

责任编辑、责任校对：李万生

封面设计：张沐沉

吉林大学出版社出版

吉林大学出版社发行

(长春市东中华路 29 号)

吉林农业大学印刷厂印刷

开本：850×1168 毫米 1/32

1993 年 12 月第 1 版

印张：11.625

1993 年 12 月第 1 次印刷

字数：287 千字

印数：1—1600 册

ISBN 7-5601-1471-7/B·57

定价：8.90 元

从历史学和语言学的角度来批判圣经,研究构成新旧约的各种著作的年代、起源和历史意义等问题,是一门科学,……

——恩格斯:《启示录》

目 录

第一章 宗教语言学概述	(1)
一 宗教与语言:两种符号	(1)
1 宗教,作为神圣的符号	(1)
2 语言,作为世俗的符号	(15)
二 宗教语言学	(20)
1 语言与宗教:符号与神圣世界的建构	(20)
2 宗教语言学	(24)
第二章 宗教系统与语言系统	(27)
一 宗教系统	(27)
1 宗教作为一个系统	(27)
2 宗教的要素	(28)
二 信息与宗教观念	(30)
1 社会信息	(30)
2 圣书信息	(38)
3 教会信息	(42)
三 语言与宗教情感	(49)
1 崇高风格与神圣感	(49)
2 意境创设与合一感	(89)
3 感性逻辑与神秘感	(108)
4 神人交际与净化感	(150)
四 符号与宗教行为	(158)
1 语言魔法:巫术	(158)
2 语言崇拜:禁忌	(171)

3 语言洗礼:礼仪	(176)
五 语域与宗教组织	(179)
1 语言集团:教会	(179)
2 语言变体:教会阶层	(182)
3 语言强权:教会制度	(184)
第三章 宗教的演化与语言的发展	(186)
一 宗教的起源	(186)
1 多视角的阐释	(186)
2 限制的条件	(188)
二 宗教的产生和语言的关系	(191)
1 语言与意识	(191)
2 符号:宗教意识的要素	(193)
3 词语:宗教思维的框架	(199)
4 语言:宗教思想的工具	(208)
三 宗教的发展与语言的发展	(218)
1 原始宗教与语言	(218)
2 古代宗教与语言	(233)
3 历史宗教与语言	(239)
第四章 宗教语言的模式	(266)
一 宗教语言的体系	(266)
1 结构体系	(266)
2 修辞体系	(281)
3 语体体系	(287)
二 宗教语言的风格	(302)
1 宗教的风格	(302)
2 静穆沉毅的佛教哲学	(307)
3 博爱阴柔的福音主义	(311)
4 豪放阳刚的穆斯林色彩	(315)
三 宗教语言的二律背反	(322)
1 流动与古风	(322)
2 世俗与神圣	(324)

3 艺术与规范	(326)
第五章 宗教语言与人的世界	(329)
一 人的世界神圣化	(329)
1 人类世界的二元划分	(329)
2 世俗生活的神圣色彩	(332)
二 神圣世界向艺术世界的延伸	(336)
1 宗教语言艺术的神学价值	(336)
2 宗教语言艺术的美学价值	(338)
后记	(362)

第一章 宗教语言学概述

一 宗教与语言：两种符号

1 宗教，作为神圣的符号

“宗教”一词，来源于拉丁文动词 *religare*，亦即联系之意。我们不得不佩服古人们的天才构想，他们用了“联系”一词来概括宗教，真是确切妥贴。宗教，就是人与神，或者说，是超自然力量和自然力量的联系。一个非物质的东西，以其不可思议的神圣性，联系着千千万万肉体凡胎的善男信女的心。从名官达宦到平民布衣，从知识分子到田夫村姑；万人之上的皇帝曾对它顶礼膜拜，天地不怕的野蛮人也畏惧不已。宗教就是这样地与人们紧密地联系在一起，以致使我们一提起这个词，并无什么特殊之感，好象人类社会必然要存在这种现象；看到那高耸入云的尖塔，香烟缭绕的寺庙，喃喃念颂的祈祷，凶狠无情的诅咒，也不以为然，似乎是，理应如此。宗教与人类生活的这种密切联系，以致使我们在某种程度上甚至产生一种错觉：人，本来就得有一种宗教，以此来维系自己的生存。

宗教，作为人类所独自拥有的一种意识，它的历史也许同人类的意识一样久远，久远得我们无法看清它的源头在哪里。可以说，自从人类的意识从蛮古的愚昧状态超越出来，而开始清醒的那一天起，亦即意识摆脱纯粹的动物意识，而成为社会的意识的那一天起，宗教就在人的意识世界里占据了一个很大的空间，尽

管当时人类的意识还比较粗糙，神在人类意识中的影像还比较模糊，但是，它毕竟是进入了人的意识世界，并伴随着人类意识的不断发展，跨过历史的沧海桑田，不断成长起来，以致今天形成如此根深蒂固的触须。人类意识的发展是以不断淘汰旧质、增添新质为演变规律的，然而，意识的河流大浪淘沙，无数美好的投影都随着人类意识的不断发展而烟消云散，唯有宗教，却沉积下来，一直到今天。

尽管宗教的触须伸向了亿万苍生，尽管宗教的历史源远流长，但是，人类对它的科学认识却只有 200—300 年的历史。更确切地说，是在进入 18 世纪以后，人们才真正以一种科学的眼光来认真审视宗教——这种奇妙的现象。虽然从宗教产生的那一天起，人们对它就一直迷惑不解，因而导致许多想法，力图解释它，但都没有得到圆满的结果。只有伴随着近代人文科学和自然科学的巨大进展，人们的认识水平才不断跨入新的历史纪元。

作为一种特殊的意识形态，宗教和人类社会的其他意识形态，如道德伦理、风俗习惯、哲学法律、艺术审美等有着千丝万缕的联系。正因为其这种无边无际的开放性，使得人们对它的认识总是打上特别的烙印。也就是说，由于人们所拥有的文化世界不同，观察宗教的视角不同，因而，在人们的脑海里浮现出的宗教图景也是五彩缤纷，光怪陆离，得出的关于宗教的解释也是五花八门。宗教是一个万花筒，只要你拿起来任意一看，就可以看到一种景象。这个比喻也许多少带有点夸张的意味。但实际上无论承认与否，我们对宗教的认识都是这样。在这个问题上，我倒十分赞同著名宗教学者、宗教学创使人麦克斯·缪勒为此所采取的那种通达的态度和所具有的朴素的认识：“各个宗教的定义从其出现不久，立刻会激起一个断然否定它的定义。看来，世界上有多少宗教，就会有多少宗教的定义。而坚持不同宗教定义的

人们之间的敌意，几乎不亚于信仰不同宗教的人。”^① 人们总是依据自己所处的文化空间和自己所得到的认识图景来定义宗教，因而，“百家争鸣”是必然之事。

在神学家看来，所谓宗教，不过是人对于一个或多个具有超世力量的知觉，并且通过这种力量来达到拯救自己，获得幸福。天主教神父威廉·施米特曾说：“宗教的意义，有主观与客观之别。从主观来说，宗教是人对隶属于一个或多个超世界而有人格之力的知或觉；根据这种知觉或感觉，人与此力有一种相互的交际。从客观来说，宗教即是表现这种主观宗教之一切综合，如祈祷、祭献、圣事、礼仪、修行、伦理的规条等。”^② 主观也好，客观也好，无论怎么说，在神学家那里，宗教都是一种人与神的神圣交际。因此，只能从神圣的角度去理解宗教。施米特在定义宗教之后接着就直言不讳地表白了他这种神学主张：

在研究宗教史上，一个有信仰的学者，比一个无信仰的学者更占便宜，而且前者的造就是后者难以追及的。如果宗教的本质是内在的生命，那么就唯有靠着内心，才能把握宗教的意义。所以唯有意识中有宗教经验的人，对于宗教问题，才能有深刻的明瞭。无宗教信仰的人来谈宗教，真可以说是危险重重，就好像盲人谈颜色，聋子谈音乐一样。^③

在施米特看来，只有具有宗教经验，曾经与神圣力量得到沟通的人，才能说清宗教是什么，而对于我们这些肉眼凡胎来说，是难以说清宗教的。十分明显，这是宗教认识论上的神秘主义或

① [英]麦克斯·缪勒：《宗教的起源和发展》第21页。

② [法]威廉·施米特：《比较宗教史》（中译本）第2页。

③ 《比较宗教史》（中译本）第7页。

者说信仰主义。也就是说,先从信仰开始,然后再认识。但是,无需多说,思想一旦纳入信仰的体系,也就无所谓认识了,而只有绝对服从而已。

对于哲学家来说,宗教是人的一种自我意识。费尔巴哈曾指出:“宗教是而且只能是人对自己的本质——不是有限的、有止境的,而是无限的本质——的意识。”^①把宗教当成人们的自我意识来理解,这是哲学家的视野。黑格尔也曾持这种观点,他在《宗教哲学》这部著作中虽然没有对宗教下过专门的定义,但从其所论主旨来看,他是把宗教当成人的一种“自我意识”来理解的。

对于人类学家或文化学家来说,宗教就是一种信仰了。人类学和文化学没有对宗教提出思辨的定义,而只限于描述的层次,这可能和其学科的描述性质有关。有人类学之父之称的泰勒就曾这样说过:“作为宗教的最低限度的定义,是对神灵的信仰。”^②在泰勒看来,只有从万物有灵的信念方面去看宗教,才能看出宗教的本质。在一般人类学家看来,“所谓宗教是对人生的一种特殊的象征性的感情表现,以解释人类本身和他所接触的世界,对于行动提供必要的动机,也提供一套有关的行动方式,使人类能够生存下去。”^③在这里,宗教不过是解释世界的符号,即把平凡的世界解释得更加神圣,从而导出人类活动神圣的方式。我国学者朱谦之通过宗教与哲学的比较,也得出类似的结论。他说:“宗教是‘没自的’,哲学是‘即自的’,”那么,何谓“没自的”呢?他解释说:“这就是‘忘却自身的状态’,完全是一种宇宙生动感情之精神的虔诚的性质,包含着我们到了宇宙面前而自觉卑小,因而信仰它是最尊严最伟大自不可思议的精神能力,支

① 《费尔巴哈哲学著作选集》(中译本)下卷,第27页。

② [英]泰勒:《原始文化》(中译本)第1卷,第424页。

③ 周大鸣·乔晓勤:《现代人类学》第216页。

配各人生命似的。”^①正因为有一种神圣感，所以人类才从神圣这一概念出发，来解释他的世界。

历史学家、社会学家、心理学家也都从各自的学科视野对宗教作出了界说。如果有兴趣的话，我们把古往今来人们对宗教所做的解释全部反思一遍，那么，我们就可以看到一个万花筒般的宗教世界。对宗教的这种多种多样的解释，对于我们正确地认识宗教来说，有利也有弊。从益处方面说，它可以启发我们从更多的角度来思考关于宗教的问题，但是，更多的是，它容易造成人们认识上的混淆，以致使我们的视线模糊。

对于我们来说，迄今为止，人们知道最多而普遍接受的是马克思和恩格斯从“哲学—社会学”角度对宗教所做的阐释。其中，马克思的“宗教是人民的鸦片”的观点被我们当作宗教的定义理解了多少年。事实上，早年马克思关于宗教的阐释，并不是真正从探讨宗教的本质的意义和角度出发的，而是从宗教——社会的关系和角度出发的。因此，尽管马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》和《关于费尔巴哈的提纲》中说了许多关于宗教的话，但是，我们从其所运用的政治学和社会学术语的表述来看，马克思全部观点的核心都可以归结为：宗教的功能，它对社会的影响，进而达到通过批判宗教来批判社会的目的。也就是说，马克思所摧毁和重构的不是宗教的定义，而是一种社会制度。我们不妨来看一下马克思关于宗教的几段原话。

宗教是那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉。但人并不是抽象地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。宗教是这个世

^① 朱谦之：《文化哲学》第57页。

界的总的理论，是它的包罗万象的纲领，它的通俗逻辑，它的唯灵论的荣誉问题，它的热情，它的道德上的核准，它的庄严补充，它借以安慰和辩护的普遍依据。宗教把人的本质变成了幻想的现实性，因为人的本质没有真实的现实性。因此，反宗教的斗争间接地也就是反对以宗教为精神慰藉的那个世界的斗争。

宗教里的苦难既是现实的苦难的表现，又是对这种现实的苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情，正象它是没有精神的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。^①

在《费尔巴哈的题纲》中，马克思也同样指出了宗教感情是社会的产物，这与上面的观点是一致的。

不容怀疑，马克思主义作为科学的世界观和方法论，是我们认识一切自然及社会现象的有力武器，对于宗教的认识也是这样。但是，这里仍需要我们注意这样两点：1、马克思主义的学说是针对当时的社会实际的，有很强的时代性；2、马克思主义的学说的全部出发点和落脚点都建立在哲学、政治经济学和科学社会主义上，它对其他问题的解释，也都是围绕上述三个问题展开的，而不是就问题本身所作的系统研究，就象马克思的美学、语言学、伦理学等一样。因此，这里我们来理解马克思主义关于宗教的学说，特别要注意以上两个问题。这样做不是诋毁马克思主义的普遍真理和其历史价值，而恰恰是科学地对待马克思主义，发展马克思主义的一种表现。

现在我们来看上面马克思关于宗教的理论学说，可以看到，马克思当时是通过宗教批判的手段来进行政治批判和社会批判的。也就是说，马克思这篇文章的着眼点不完全在宗教上，而在

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第1—2页。

于当时德国的政治批判和社会批判上。这一点，我们可以从前引的那段话的上下文中看出来。《〈黑格尔法哲学批判〉导言》的第一句话就是：

就德国来说，对宗教的批判实际上已经结束，而对宗教的批判是其他一切批判的前提。^①

因此，下面对宗教的批判实质就是对社会的批判，对政治的批判。而不是在于对神学的批判。马克思的这一观点在下面的这段话中表现得十分明显。

对宗教的批判就是对苦难世界——宗教是它的灵光圈——的批判的胚胎。

因此，彼岸世界的真理消逝以后，历史的任务就是确立此岸世界的真理。人的自我异化的神圣形象被揭穿以后，揭露非神圣形象中的自我异化，就成了为历史服务的哲学的迫切任务。于是对天国的批判就变成对尘世的批判，对宗教的批判就变成对法的批判，对神学的批判就变成对政治的批判。^②

从这里我们可以看出，马克思这里关于宗教的批判，矛头并不是指向宗教，而是指向社会、政治。宗教的批判在这里只是一种手段，或者用马克思的话说，是一种修辞的形式。正由于马克思的原意不在于此，并不是为了探讨宗教的本质问题说了上面这些话的，那么，我们今天对其做拔高的理解显然是不合适的。

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第1页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，第2页。

这样做只能会把认识引入歧途，和马克思主义的世界观和方法论背道而驰。

正因为是以宗教批判为政治批判的手段，因此，马克思上面关于宗教批判说的那些话，是针对当时的德国社会实际讲的，具有它的时空特征。因而，把这段话当成是打开宗教这扇神秘的大门的万能钥匙也是不合适的。如果说宗教是“被压迫生灵的叹息”是“无情世界的感情”，那么，在原始社会、社会主义社会为什么还存在宗教呢？难道原始社会和社会主义社会是无情世界？有阶级压迫？这显然不是马克思的原意，不能做这样的理解。马克思的这段话，只能把它放到当时特定的历史环境下，才能见出其真实的含义所在。

恩格斯关于宗教的定义与马克思的观点基本一致。但是，可以看到，恩格斯关于宗教的“外部力量”的说法，对于我们认识宗教的本质，是很有启发意义的。我认为，恩格斯在其《反杜林论》中关于宗教性质的一段话，是很值得我们深思的。恩格斯指出：

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，人间的力量采取了超人间的力量形式。^①

在这里，恩格斯综合了哲学和社会学的知识，为我们揭示了宗教的本质特征。从哲学的角度出发，宗教是一种世界观，一种颠倒的世界观，是一种幻想；从社会学或文化学的角度来理解，宗教是人所生存的物质世界和精神世界的图景在人脑中的反映，人把人间的力量以一种超人间的形式反映出来。人通过和这种超人间的形式的交流，来建立一个神圣的世界。恩格斯在这里虽然没有肯定他是在为宗教下定义，但是，我觉得，这段话确实

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷，第354页。

是揭示了宗教的本质特征。

诚如恩格斯所说,所谓宗教,实质是人对映入他头脑中的外部力量的影像做了特殊的亦即虚幻的处理,通过这种处理来解释这种事物。但是,由于其处理方式是虚幻的,因而,也就把本来可以解释的东西变成了不可思议、不可解释的,把属于平凡而自然的现象变为非凡而神圣的,从而为人类建立起一种特殊的认识框架和世界图景,亦即神圣世界,进而来影响人类的生活和认识活动。

为了更加深刻地认识宗教的这一本质,这里我们有必要重新回味刚才摘引的恩格斯关于宗教的那段话:“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”。在这句话中,有两个关键词,即“支配”和“幻想”。在恩格斯看来,无论是什么宗教,“支配性”都是其主要源泉。所谓“支配”,指对人施加控制、人无法驾驭的力量,如自然灾害、生老病死、阶级压迫等,这些东西对人来说形成一种无法抗拒的力量,也就形成了一种支配力量。人面对这种力量,不仅表现出畏惧、恐怖,而且也表现出力图对其加以某种“合理化”的解释,使人与对象这种不合理的、无秩序的关系趋向合理,形成秩序。人类的这种认识活动如果是正确的,所得出的结果就是科学;如果是歪曲的幻想,所产生的结果就是宗教。恩格斯的这句话实际上暗含了这样一个深刻的哲学人类学的命题,即人对社会生活的一种秩序化处理。

我们知道,人之所以不同于动物,是人具有自己的属性。受客观必然性——无论是生理必然性还是社会必然性——的支配都是动物的属性。人对于必然性的盲目是他的动物性的表现,是荒古时期人类处于蒙昧自然状态中的表现。这种情况的突出特征是,人与大自然结为一体,而无所谓“我”与对象。在这种情况下,人实质还不成为其人,只是动物的类而已。伴随着人的自然进化和社会历史的展开,人类的活动逐渐告别“盲目”即开始带

有自觉和有意识的意味,这时,他的人的属性才初具规模。“他的正常状态是和他的意识相适应而由他自己创造出来的”^①“本能的人,即野蛮人没有把自己同自然界区分开来,自觉的人则区分开来了。”^②人把自身与自然界区分开来,是人类进化史上的历史性飞跃,从此,人才能比较客观地对待自己及类,对待他的世界。

人作为与动物不同的类,他与动物的本质上的不同就是不同于动物与其世界保持那种暧昧混沌之无序关系,而是清晰地区分彼此并且不断地创造他的世界,使之和他的世界形成一种辩证的、秩序井然的联系。从人类学的意义上说,在动物那里,世界是没有意义的;而人则强烈要求把意义强加给世界,使本来混沌无序、没有意义可讲的世界变得秩序化和意义化。哲学、艺术、科学都是人将其世界秩序化、意义化的手段。正因为如此,当动物遭遇到强大的力量的打击时,它只能被动接受,至死也不解其意。而人则不同,人则能通过种种手段消解这种混沌无序,而使其得到合理(唯物的、唯心的)的解释。尽管死亡对于人来说是一个十分恐惧的课题,但是,人类却能安然地对待它,许多人甚至自愿领受,这就是因为人类赋予“死亡”一种意义,或灵魂不灭,继续生存,或登上光辉灿烂的天国等。宗教的本质正是如此,它实质上也就是人类以一种方式来解释世界的形式;或者从符号学的意义上说,是人创造的一种符号,如科学、哲学一样,并用这种符号赋予世界以意义,来解释这个世界,只不过所采取的方式不是世俗的,而是神圣的。假如没有这种解释机制,人与对象世界也象动物与其世界一样混沌无序,朦胧一体,那么,也就无所谓人类、世界了。因此,有的学者干脆把宗教定义为:“宗教是人建立神圣宇宙的活动。换一种说法,宗教是用神圣的方式来进行

① 恩格斯:《自然辩证法》第160页。

② 列宁:《哲学笔记》第90页。