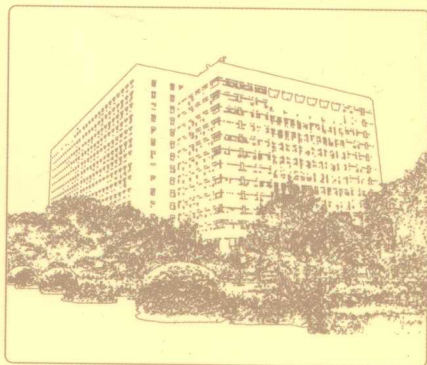


纪念中国社会科学院 建院三十周年 学术论文集



A Collection of Academic Papers: Dedicated to the 30th Anniversary of the Founding of CASS

世界宗教研究所卷

中国社会科学院世界宗教研究所 编



方志出版社

纪念中国社会科学院 建院三十周年 学术论文集



A Collection of Academic Papers: Dedicated to the 30th Anniversary of the Founding of CASS

世界宗教研究所卷

中国社会科学院世界宗教研究所 编



方志出版社

· 纪念中国社会科学院建院三十周年学术论文集 ·

世界宗教研究所卷

编 者：中国社会科学院世界宗教研究所

责任编辑：苏南

出 版 者：方 志 出 版 社

（北京市建国门内大街5号中国社会科学院科研大楼12层）

邮 编 100732

网 址 <http://www.fzph.org>

发 行：方志出版社出版发行部

（010）85195814 85196281

经 销：新华书店总店北京发行所

法律顾问：北京市京诚律师事务所

排 版：北京中文天地文化艺术有限公司

印 刷：北京通州丽源印刷厂

开 本：787×1092 1/16

印 张：22.25

字 数：386千

版 次：2007年4月第1版 2007年4月第1次印刷

ISBN 978-7-80238-074-5/B·2

定价：52.00元

· 版权所有 翻印必究 ·

纪念中国社会科学院 建院三十周年 学术论文集

A Collection of Academic Papers;
Dedicated to the 30th
Anniversary of the Founding of CASS



目 录

宗教是一种社会文化形式	吕大吉 (1)
世界宗教中的人文精神	卓新平 (10)
《宗教与当代中国社会》导言	何光沪 (31)
全面研究宗教在文化发展战略中的地位与作用	金 泽 (42)
宗教未来之探讨	高师宁 (52)
国际政治中的“宗教因素”	金宜久 (61)
玉与灵物崇拜 (节选)	
——我国玉文化的原始宗教学研究	于锦绣 (72)
《心经》不同版本论	韩廷杰 (89)
从佛教到儒教	
——唐宋思潮的变迁	任继愈 (98)
华严译籍中的佛信仰	魏道儒 (104)
南宋圭堂居士《大明录》及其三教一致思想	杨曾文 (115)
“要朝普陀山,先朝补陀寺”论	
——从《募修明州补陀寺塔》谈起	黄夏年 (125)
观世音信仰与妙善的传说	
——兼及我国最早一部宝卷《香山宝卷》的诞生	韩秉方 (134)
藏传佛教寺院教育的发展历史及其特质	尕藏加 (145)
解析近代北京寺庙的类型	习五一 (154)
北中国刻经中的般若、华严、唯识经系区划	
——以冀鲁豫地区北朝石刻佛经形态为中心	张 总 (165)
根本说一切有部与藏族《诺桑王子》故事的印度渊源	郑筱筠 (176)

印度宗教史及其相关问题	邱永辉 (186)
论道教道德的特色及其现实意义	牟钟鉴 (197)
道教在西方国家的传播	郑天星 (208)
老子与中国文化	钟肇鹏 (216)
苏非主义与明清之际的中国伊斯兰教	周燮藩 (228)
当代伊斯兰复兴运动刍议	戴康生 (242)
中国名城名镇伊斯兰教研究	李兴华 (253)
论王岱舆的宇宙观和认主学	秦惠彬 (260)
清末民初美国女传教士在华的传教活动及影响	段 琦 (281)
论罗马天主教关于天国的新神学	任延黎 (293)
《中国民间宗教史》序言	马西沙 (304)
台湾“新兴民间宗教”存在意义片论	张新鹰 (313)
日本国家神道思想体系解构	张大拓 (321)
《儒学与中国宗教传统》序	孔 繁 (330)
“超人”论衍	徐梵澄 (335)
由人而圣而希天	孙 波 (341)

宗教是一种社会文化形式

吕大吉

一 把宗教归结为政治意识形态有片面性

我国的宗教学术研究事业，在经历了十年文革的浩劫之后，出现了空前的繁荣景象。这是个客观存在的事实，大概没有人会否认它。为什么这个时期会出现这种繁荣景象？这是个值得思考的问题。我个人认为，从根本上说，它起因于社会的改革促进了学术思想的解放；在宗教学术领域，则源起于学者对宗教的认识有了观念上的更新。从上世纪 50 年代至文革年代，社会和学界的普遍看法是把传统宗教单纯地看成是在历史上为社会统治阶级服务的意识形态和上层建筑。这样一来，宗教就完全被政治化了，成了完全消极反动的东西。这种宗教即政治意识形态或政治上层建筑的宗教观念，不能不对党和国家的宗教政策产生重大的影响。文革及其之前，社会主义革命的政治斗争曾不断冲击历史上遗留下来的各种意识形态，传统宗教作为传统社会意识的神圣支柱，必然成为首当其冲的政治打击对象。大跃进运动和文化大革命都曾把传统宗教作为“四旧”之类历史垃圾予以扫除。在宗教政策上的这种偏差，在一定程度上根源于宗教观念上的失误，最终受到历史的惩罚。文革的失败，使社会受到震惊，也使学界得到启发，大家认识到，我们必须对宗教的性质、意义及其社会历史作用等问题重新进行一番认真的反思。

邓小平倡导的改革开放带来了思想的解放。一方面对极“左”年代被歪曲了的马克思主义实行“拨乱反正”；另一方面，各种学术文化思潮也乘着思想解放的春风在社会和学界传播开来。我们所在的宗教学术界越来越清楚地认识到，过去那种专从政治角度看待传统宗教，把宗教的基本内涵限定为政治性意识形态的主张有相当大的局限性。传统宗教在古今中外的历史上无疑具有政治性质，在社会的政治生活和政治斗争中发挥了重要的作用。但是，第一，这种政治性质和政治作用并不一定是完全消极和反动的；第二，就宗教本身的性质和内容看，它也并不完全限于政治领域，除了政治以外，它

还包含着多方面的意义和内容,如哲学、伦理、社会规范、价值观念、文学艺术、医学、天文……这些东西都是一种社会文化形式。因此,从整体来说,宗教是一种社会文化体系,而不仅仅是一种政治性的意识形态。当然,政治性意识形态也是一种文化,但它不过只是宗教文化体系所含内容的一种。如果把宗教归结并单纯定性为政治意识形态,显然是以偏概全,失之片面。近年来,宗教学术界逐渐形成一种共识,认为:宗教是文化。从过去的“宗教是政治意识形态”到“宗教是文化”,这是宗教学术观念上的一次突破和更新。

现在的问题是,如果学术界的这种“共识”仅仅停留在表面性理解的水平之上,那是很不够的。当前,宗教学术界最重要的东西,并不是反复高呼“宗教是文化”的口号,而是首先从学理上深入系统地证明它的合理性,并使社会和学界对宗教有一个更全面、更理性的认识。

二 “文化”涵义之我见

我在拙著《宗教学通论新编》中,把宗教规定为由宗教观念、宗教体验、宗教行为和宗教体制四要素有机构成的“社会文化体系”。这就提出了宗教与文化的关系问题,我们必须从理论上说明:什么是“文化”?“宗教”为什么是一种“社会文化形式”?

“文化”的涵义聚讼纷纭,学者所下定义为数众多,难以统计。但不管它们在内容和文字上有多大差异,却大都承认两点共同的事实:第一,文化是专属于人类之事,只有人类才有文化;第二,文化是人类的一种创造性活动的产物,而不是与生俱来,自然而有的东西。所谓文化是创造性活动的产物,意思是它是处在自然状态下的人类和自在状态下的自然界本来没有的东西。“文化”与“自然”是两个相对的概念。单纯的自然不是文化,文化的本义就是非自然。从中西语言中关于“文化(Culture)”一词的辞源意义的比较看,我们的祖先在创造“文化”这个词时,就是在与“自然”相对待的意义上理解它的。文化的基本意义是,它是人类改变自然的质野状态而进行的创造活动的产物,并使这种创造物具有化育万物、教化人生的意义和作用。《尚书·尧典》(疏)对“文明”作了一个定义式的规定:“经纬天地曰文,照临四方曰明。”天地者,自然万物也。自然天地本身原无所谓“文”,“文”乃经纬天地的结果,是“经纬”之后的变化(“化”)。所谓“经纬”,应该指的是人类的创造性活动,它改变了自然原有的质朴状态,赋

予它以新的性质、形制、秩序或意义。于是，质朴的自然状态终结了，变化了，演变成了“文化”的状态。有了“经纬天地”之“文”，乃可以有“照临四方”之“明”。据此，如无“文”，则无“明”，天地自然便是一片蛮荒，暗淡无光了。《尚书》这种把“文明”与“质野自然”对立起来的文化观念，在孔夫子那里也有类似的说法。《论语·雍也》有一句话说：“质胜文则野，文胜质则史，文质彬彬，然后君子。”孔夫子心中的“文”，是与“野”对立、高于质野状态的自然的。只是由于人创造了“文”，才把自己升华为“文质彬彬”的“君子”，使人类社会进入文化或文明的历史（“史”）。“文”不仅可以化蛮荒无明之自然为“明”，而且可以化“质野”之人为“君子”。文有教化之用，故文明即文化。在《尚书》和孔夫子看来，质野之自然和质野之人都是没有“文”或“文化”的。文化是人类的一种创造，是人类创造性的改变（“经纬”）自然和人本身的质野状态的产物。这个认识不仅富含深意，而且即使从现代文化学的观点看也相当科学。

人作为生命之物，其自然本能和基本人性，就是维持人的生存。但是，在人类之初，这种维持人的生存的过程仅是一个自然过程。一旦人超越生物性的本能，对其有新的自觉或意识，并作用于自然，从而改变自然的原有特性而使之具有新的功用，以适应提高或升华了的人的人性需要，这个人与自然互相作用的过程便不同于过去的那种“自然过程”，而是一种因人性的需要而改变自然的创造性的过程，其创造性的产物便是“文化”。

对文化和文化创造过程的这种理解，最典型的体现就是人类的“劳动”。劳动是人类把自身的人性需要加于自然之上使之适用于人类生存所需的过程，在此过程中，劳动所改变和创造的结果，已不是本来的自然，而是一个“人化了的自然”。劳动的产物就是文化。在劳动过程中人提高了技能，获得了对自然物性能的认识和自身之自然本性（内在之自然）的觉知，此内在自然也就因此成为“人性化了的自然”或“人化的自然”，使自身进化为具有自觉人性的人类。人在劳动过程创造了劳动产品，其本质内容就是使自然物或按人性需要发生变化，或被赋予人的人性，具有了人的价值性功用。自然界中的山水木石，本来是不具有任何文化意义的。但当它们被人类有意识地制作成劳动工具、有意识地加以利用以满足生活之需时，它们就被人类赋予了人性，具有了满足人性需要的新的价值功能，成了人类文化创造的标志（如旧石器文化、新石器文化、玉器文化、青铜文化……）。黄山之奇，峨眉之秀，青城之幽，三峡之雄，成了中国人以至整个人类的“文化遗产”。但

它们之所以具有文化意蕴的“奇”、“秀”、“幽”、“雄”……乃是人类通过人性的审美要求和审美判断而赋予或添加于这些自然山水之上的。没有这些人性的附加，它们就不具有任何审美的价值和意义。至于弯木以为弓，削竹以为矢，构木以为巢，缣丝以为衣，尝百草以为药，育五谷以为食……更是人性变化自然而后“开物成务”的文化创造。

人类作为群居动物，不仅生活在自然之中，而且也生活在群众之中；不仅与自然界发生关系，而且也与群体内各个个体发生关系。人与人在群体内的关系也有“自然状态”与“文化状态”之别。当群体关系完全循着人的生物本性的途径发生和运行时，那不过是一种与动物没有差别的自然状态。如果人类超越其自然本性，或者按特定的生存需要或一定的价值取向而改变、抑制或升华其本有的自然本性，从而构成某种新的群体结构，个体与个体构成一种新的关系时，它就超出本来的“自然状态”而演变成“社会状态”，产生出相应的行为准则和行为规范，个体与个体的关系就成了人类才有的社会结构或社会体制。这种社会关系、社会结构、社会体制、社会规范乃是改变或抑制人的自然本能而使人性升华之后的社会体现，是人性的文化创造。比如，性交是人作为动物所有的自然本性，性本能驱使之下的性关系只是一种自然关系。但人类进化到一定阶段之后，便会采取社会性的强制措施，限制血缘群体内的性行为，实行不同血缘群体之间的族外性关系。如此，就在人类社会出现了以族外婚为构架而形成的“氏族制度”以及与此相适应的一系列为规范和社会准则（道德、民俗、法、宗教）。这一切便是人类抑制和升华原有的自然本性而创造的社会文化。正是这种社会性的文化创造活动，一方面创造了社会的文化，另一方面也使人类从“自然状态”下的高级动物进化为“社会状态”下的人类。

人类创造了文化，而文化又进一步改造了人本身，促进了人的发展。随着人类的进化和发展，文化也就随着这个进化过程而发展。人类的整个历史就是文化的全部历史（此即孔夫子所谓的“文胜质则史”）。

因此，所谓文化，实质上就是自然的人性化。人类的文化创造过程，实质上是人类通过创造性活动把自身的人性加于自然之上使自然人性的过程；而文化作为人类创造性活动的产物，则实质上不过是被“人性化了的自然”。简言之，如果文化的创造过程是“自然的人化”，那么，“文化”作为创造的产物则是“人化的自然”。

三 为什么说宗教是一种社会文化形式？

在论证了文化的涵义之后，我们将具体分析宗教的基本内容，看它是否符合“文化”的涵义。我个人对宗教的本质及其基本内容有一个总的认识，认为一切宗教都是宗教观念、宗教体验、宗教行为、宗教体制等四要素结构而成的社会文化体系（此即我主张的“宗教四要素说”）。我认为，宗教的四要素及其构成的宗教整体都是人类的创造，宗教崇拜的神圣对象，遵奉的神圣规范、神圣仪式……都是人性的升华和放射，并客观化、对象化而形成的创造性成果。神的神性（诸神的超人性能、至上神的异能大德，一神教上帝的全知、全能、全善）本质上只是人的人性（人的智慧、能力、德行）被无限制地放大以后，通过对象化（此即哲学家所说的“异化”）而成了神圣之物，因此而为自己造就了一个高于人类和自然，并反过来支配人类生活和自然活动，主宰人类命运和自然进程的神圣形象。如果说，人类创造物质财富的劳动过程是一种物质文化创造活动的话，那么，人类创造神和神圣物的宗教异化过程，无疑是一种更高级、更复杂的精神文化的创造活动。随着人性的升华和发展，它对象化而生的神的神性也将随之升华和发展，神性观念伴生的宗教感情将会日益强化。宗教信仰越是虔诚，对神和神圣物的崇拜之心，敬仰、畏怖、震撼之情也将日趋强烈，而且会日益神圣化。这种神圣化的宗教感情、神秘化的宗教感受也是人类内在的自然本性本来没有的。人性的这种宗教化和神圣化的发展，构成了宗教信仰者各种宗教行为的内在驱动力量。没有信仰者对于神灵及其神性的感情、感受和体验，就没有相应的宗教崇拜行为，也就不会有宗教性的文化创造。至于宗教的各种制度，本质上无非是宗教诸要素的规范化、体制化的结果。无论是宗教观念的教义化和信条化，宗教感情、宗教体验的目的化，宗教行为的规范化，宗教信徒的组织化，宗教生活的戒律化和制度化等等，所有这一切，都是人性对象化（异化）的产物，是人类的一种创造性活动，是文化创造，正是在这种意义上，我们说，宗教是一种文化，整个宗教是一种社会文化体系。

四 宗教如何影响和作用于其他社会文化

我们之所以确定地认为宗教是文化的一种形式，除了它的内容完全符合于文化的规定意义之外，还在于它的各项要素和内容都发挥着文化的功能，对其

他各种社会文化形式在历史上和现实生活中都发生了重要而深刻的影响。

在漫长的历史中，宗教几乎一直高踞于社会上层建筑的顶端，支配着广大人类的精神世界，对人类社会各种文化形式的影响也是具有支配性的。早在原始时代，各种文化的幼芽几乎无不包含在原始人的宗教观念和宗教活动之中。从那时起，宗教及其神灵的权威就渗入于社会文化生活的各个领域，成了人们包罗万象的纲领，思想的原理，行为的原则，激情的源泉，道德的效准，人际关系的纽带，社会秩序的保证。人际社会关系和各种文化形式几乎无不打上宗教的印记，从宗教观念吸取自己成长所需的营养，通过宗教活动来展现自己的存在，并由之而获得自己的表现形式。文化与宗教的这种历史性的结合，并不是上帝的启示，也不完全是统治阶级的阶级意志，其中也有自然而然的成分，表现出某些历史的必然性。

本文研究宗教的基本理论和基本方法是宗教四要素说，我力图根据这个学说对宗教的文化作用问题作出全面而且具体的分析。宗教四要素作为宗教文化体系的组成要素，它们本身都具有文化的意义，发生文化的功能。问题在于，宗教四要素为什么能够、又如何发挥其社会文化功能？这是本文必须具体解决的重要理论问题。

宗教的观念主要是灵魂观念、神灵观念、神性观念之类，其最初的萌芽发端于原始时代野蛮人的头脑之中。可以想见，这些神圣观念的原初形式本来是粗俗简陋的，但在那些使用石器的原始人的头脑中，诸如此类的观念却是他们当时所想象得出来的最伟大、最崇高的一种存在。它是原始人人性的最高升华，集中了原始人的最高智慧，寄托着他们对美好生活的期待以及对人类自身命运的关注。我们时代的文明人类不妨设身处地想一想，石器时代这些凭借自然本能、终日以生存为目的的原始人群，竟能构想出某种脱离肉体的“灵魂”观念；再进一步，竟至构想出灵魂的永存和不死；构想出飘忽不定的“精灵”；构想出超越自然律的限制，创造人类不能创造的“神迹”的“神灵”，我们有理由这样说，这样的想象是首奇妙的诗，是一部原始时代的“科幻小说”，比之于现代科学家设计脱离地球引力场的宇宙飞船是毫不逊色的。这种宗教文化观念是划破原始时代黑暗世界的一道曙光。神灵观念给原始人的想象添上了超自然的羽翼，使之解脱了人类生理本能的自然束缚，翱翔于超自然的无垠空间；也使原始人超出动物式的感性直观。正是这种具有超人性、超自然性的宗教灵魂观念、宗教神灵观念、宗教神性观念孕育了人类关于超人与人、超自然与自然的思想，成了文明时代各种神学思辨、哲学思考和科学探索的起点。

宗教感情是随着神灵观念的产生而自然地伴生出来的。随着神灵观念的演进，神的神性愈益崇高，神的权能日益巨大，神的形象日益完美，信仰者对神的依赖之感和敬畏之情也就相应膨胀。对神的信仰愈是虔诚，人的宗教感情便越发强烈。内在情感必然外在化为相应的言词和身体动作，以之来表现他心中的神灵和自己内心对神灵的体验。由于神灵和神性只是想象中的存在，任何人都不可能对神有实实在在的感触，所以，一切表现神灵及其神性的言词和身体动作便不能不是拟人化的、象征性的。或者用某种感性的形象、物质性的实物和偶像来象征那本属虚无缥缈的神灵；或者用比喻性的言词来表象神灵的性状；或者用模拟化的身体动作来表现神灵的行为、事功以及自己对神灵的感受和体验……一切“象征性”、“符号化”的表现，都是超越自然本能的人性升华或人性的创造性活动，具体化为形象性的艺术。语言的象征性描述，发展为讴歌神灵之事功、感谢神灵之恩德的宗教文学和宗教艺术；身体动作的象征性模拟，发展为再现神灵行为和神话故事的“手之舞之，足之蹈之”的舞蹈艺术和宗教戏剧；神灵偶像和礼器、法器的制作发展为雕塑绘画之类造型艺术，明堂、礼拜堂的建筑和装饰发展为建筑艺术……当然，人类的艺术活动和艺术创作冲动之最深刻的源泉，无疑是他们的社会实践。但同样无疑的事实是，在人类社会的早期及以后很长的历史时期内，各种艺术在社会中的存在和发育，不可能脱离宗教观念、宗教的神圣感情以及宗教崇拜活动的刺激和哺育。文化人类学告诉我们，世界各民族的早期以及宗教兴隆时期的文化艺术，从内容到形式几乎都具有宗教的色彩。

道德、法律和社会习尚的形成与发展，也与人类的宗教生活和宗教行为有着密切关系。人们对超人间、超自然神灵的依赖总是表现为向神祈求、对神献祭之类的崇拜行为；对神灵的敬畏，又总是体现为对自身行为的克己限制和禁戒规定。不管是在原始社会的氏族宗教中，还是民族国家的国家宗教中和个人选择其信仰而结成的教派组织中，全氏族、全民族以及全教派的成员由于有着共同的信念，信奉共同的神灵，进行共同参加的宗教活动，从而产生把他们联结在一起的道德力量，形成共同遵从的规范化的宗教礼仪，它把整个宗教共同体的全体成员纳入于一个有共同信仰、普遍化的行为模式和统一性的宗教体制之中。共同的教义和信念、规范化的宗教礼仪、神圣的宗教体制具有超个人的权威，对共同信仰体制中的每一个人的思想、信仰、行为与活动具有神圣性的社会强制力，迫使共同体制下的各个成员逐渐强化对教义规定、社会规范的服从和对个人行为的限制。这些神圣的信念、禁忌规定和行为规范，逐渐构成人

们在生活中必须遵守奉行的“无上命令”，使人所潜在天赋的动物性本能受到抑制，由此而受到自制的教诲。年深日久，这些神圣的信念、禁忌规定和行为规范演变而成为社会共同体的价值取向，形成社会的风俗习尚。外在的强制内化为内在的责任，行为上的“必须”积淀为良心上的“应该”，这就强化了源于人际关系的行为准则和伦理意识。在人类社会的很长历史时期，特别是早期原始社会，如果社会上没有与宗教信仰、宗教崇拜相联系的信仰体制、礼仪制度和与宗教禁忌相联系的禁戒规定，以及随之而来的对犯禁违礼者的严酷可怕的神圣制裁，人类社会的道德规范、伦理准则和“法纪性”规约是难以建立和维系的，社会的文明和进步就难以想象了。

在原始时代的氏族制社会和早期民族国家中，宗教的体制与社会的体制基本上是浑然一体的，或者常常是重叠交叉的。社会体制宗教化，宗教崇拜活动的规范化和制度化也构成了社会的制度。例如，在氏族制社会中，由图腾崇拜而固定了同一图腾氏族男女不婚的外婚制；由祖先崇拜而巩固了以血缘关系为基础的氏族制，它所规定的相应的丧葬制度和礼仪规范，发展为宗法性社会制度和宗庙制度；与生产活动相联系的自然崇拜和丰产巫术发展为各种郊社祭祀制度……这一切都充分说明，宗教的各个要素作为社会文化的组成部分，深深地渗透到社会生活的各个方面，规范人们的社会行为，固定乃至构成社会生活的各种重要制度。许多社会规范和社会制度在人类早期和古代社会，往往是作为宗教的一个组成部分而表现出来的。尽管随着社会的演进，许多上层建筑、社会文化形式和社会制度或先或后脱去了宗教的因素而世俗化为人文性的社会文化，但如追根溯源，我们几乎总是可以在其中发现宗教因素的作用与影响，而在原始时代和人类早期的宗教中则可以找到它们诞生之初的原初表现形态。

根据以上的分析，宗教的四要素在社会文化诸形式中的作用和功能是非常明显而深刻的。在此理论和事实的基础上，把宗教视为一种文化或社会文化形式，应该是没有疑义的。

但是，我要在此作一项特别的声明：我在上文对宗教诸要素如何影响哲学、科学、社会伦理、文学艺术、社会体制时，谈的只是客观的历史事实。至于在学术上或政治上如何评价这个事实？宗教的这种影响是好、是坏？是消极、还是积极？那是另一个问题，本文未予讨论。我个人有一个基本看法：宗教在历史上对于各种文化的作用与影响，其价值和意义是非常复杂的，既有阻碍各种世俗文化自然发展的消极性方面，也有在一定条件下促进其发展的积极性方面，需作全面的、历史的、具体的分析。这是个重大的理

论问题，如有必要，将另文专题研究。

五 学术意义和实践意义

我相信，如果我们的社会和学界从理性认识上认同“宗教是一种社会文化形式”这一新的宗教观念，那必将对宗教学术研究、宗教管理实践和宗教自身的建设与发展，产生重要的影响：

第一，这种新的宗教观念将会启发并推动宗教学术界自觉地摆脱昔日长期束缚宗教学术思想的教条主义以及把宗教等同于政治的“左”的思潮，改而从文化学角度对传统宗教和现实宗教问题进行全方位、多层次的思考，这就会创造一种繁荣宗教学术研究的思想条件和文化氛围。事实上，改革开放以来，宗教学术界的之所以得到空前繁荣的发展，在相当程度上，盖得益于此。

第二，对于宗教行政管理部门，如果他们从理论上认识到宗教是一种文化形式，而不仅只是一种政治意识形态，就有可能使他们在宗教管理的实践工作中，更慎重、更全面地对待宗教问题，而不至于像极“左”年代那样轻易地采用简单化的行政手段。对确属政治性问题的宗教问题，当然要使用政治工具去处理；但对宗教生活中不属于政治，而属于一般文化意义的宗教问题，则应以对待文化的理智态度对待之。

第三，如果我国的宗教界人士和教会组织（特别是宗教领袖人物）从精神上、理念上认识到“宗教是一种社会文化形式”，那必将有助于引导他们按照“文化”的性质与要求去思考如何建设与发展自己宗教的途径问题。作为宗教信仰，对天帝神佛，固然要崇而拜之；但宗教同时也应对自身所蕴含的哲学、伦理、文学、艺术、价值观念等文化内容，更要予以重视。要发扬其中适应社会需要的有益的积极因素，限制并清除不适应社会需要的消极成分。这样一来，各种宗教就能得到健康的发展。我们现在不是大力提倡宗教与社会主义社会相适应吗，如何适应？我认为，最基本的途径，除了政治方面的考虑以外，更应多从文化学的角度考虑。在这方面，宗教有着与社会相适应的广阔空间，大有可为。

（本文部分内容以对话形式发表于2004年8月24日《中国民族报》，《新华文摘》2005年第1期转载。收入本文集中全文发表）

世界宗教中的人文精神

卓新平

在世界宗教发展中，“神”、“人”关系始终是宗教信奉者思考的焦点之一。宗教不离人的存在，表达了人的渴求和向往。在这一意义上，世界宗教实际上乃以人仰望上苍、追求永恒的方式含蓄地表现出其蕴涵的人文精神。但应该承认，由于宗教在其历史传统中以强调超越、终极、永恒、彼岸为重点，在“神”“人”关系上主要突出对“神”的敬畏、崇拜和服从，因而在其理论上和实践中亦曾出现过“非人文”或“反人文”的现象，使“人性”处于一种从属、被动、不利的地位。这种对人的“压抑”甚至“迫害”往往使后人念念不忘、记忆犹新。谈起宗教与人文相悖或对立之处，人们则会论及古代宗教以人为祭的残忍、基督宗教中世纪“宗教裁判所”对人的迫害、宗教禁欲主义对人性的压抑和扭曲、宗教清规戒律对人的约束和管制等。甚至佛教中的“空”、“无”观念亦被视为反人文的，其“无我”、“涅槃”之境被指责为连人本身、人的主体都没有了；而道教中人的返璞归真、隐于自然也被看作是对“人性”、尤其是“个我性”之消解。因此，宗教与人文思想有无关联遂成为人类思想史上的一大话题。近代以来，世俗人文主义以“人本”观念与宗教中的“神本”思想对应，批评宗教缺乏人文精神和人文关怀，由此形成对宗教本真及其蕴涵的一种认知误区。基于其对宗教核心观念乃“神”与“人”根本对立的判断，宗教中“神”的崇高与“人”的渺小有着天壤之别和鲜明对照，因而很难为人的价值、尊严和自由留下空间。于是，宗教与人文主义的关系乃成为问题。人们常常问道，在以有神、敬神为认知和实践基础的宗教中，能否存在一种宗教人文主义？宗教中人的地位、神人关系究竟如何？对这一问题的解答及对这种关系的澄清，遂成为我们讨论基督宗教与人文主义的认知背景和重要参照。

在“人性”的追求和认知上，宗教思维与近代世俗主义的思考乃有着继承、扬弃、互补、共融之关系。在其现代表述上虽各有不同，却可以出现殊途同归之结局。布洛克（Alan Bullock）在论及西方人文主义传统时分析了

西方思想看待人和宇宙之存在的三种模式，其中超自然的模式集焦点于上帝，以中世纪神学为代表，人的存在则归属于神之创造；自然的模式集焦点于自然，以自然科学为代表，人的存在乃自然构成、属自然秩序；而人文的模式才真正集焦点于人，以人文主义为代表，人的存在被作为人学、神学和科学认知的出发点。于此，布洛克认为人文主义的认知有三大特点，一是从人的经验出发，二是强调人的自我价值与尊严，三是突出人的批判性思考。其实，这些区别和特点仅能相对而言。超自然与自然、上帝与人并非截然分开，二者之间有着密切的关联。在宗教及其神学的表述中，其谈超自然乃是以自然为对照和参考，其谈神性亦涵盖了人性，宗教并不彻底排除人的经验、人的价值、人的尊严和人的批判性。当然，由于宗教对神圣、超然、绝对、永恒和终极这一层面描述得太美好，故而出现其价值天平的倾斜，确有着对比失衡等缺陷。但在与世俗思想及文化的比较和对话中，宗教对之显然有所弥补，对其传统观念亦多有扬弃或调整。这样，二者的差异并非绝对的。而在近代以来世俗人文主义的发展中，宗教的审视也没有“过时”，其“跟上时代”的脚步声乃清晰可辨。

宗教按其本质乃反映人的精神追求和存在。在其理想境界上，宗教应是一种承认个人及群体现实存在的有限性，从而在灵性精神上追问终极意义、体认人性升华，并以求真为善、虔诚笃信来超越自我、臻于神圣的文化现象。因此，宗教并不脱离人、更不漠视人，而乃对人的关怀、表达了人的向往和追求。这里，宗教表现出强烈的人文意识和旨趣，有着与人文精神及人文主义的不解之缘。但与世俗人文主义不同，宗教在认识、审视和评价“人”时并没有放弃其超然及超越之维，它对人的“有限性”往往比世俗人文主义有着更清楚、更深刻的认知。当世俗人文主义将“人”无限“大写”、把“个人自由”推至极端、对“人”的认识达到“绝对”之后，“人”实际上也会出现另一个方向的嬗变和异化，这乃世俗人文主义始料未及的，也是其根本不足之所在。

具体来看，宗教的存在和意义基于“人”的此在处境，以人的超越或解脱为指归。在此，人的宗教一般体现在两个维度：一是人的“超越追求”，即一种纵向打通，指人自下往上的升华和努力，旨在“神人关系”的理想实现。这一维度体现了人对“自我”及其“自然”的超越，在“神人合一”这种“超越性”中亦实现人的完善及人生目的的完成。二是人的“人文关怀”，即一种横向贯通，旨在以一种博爱精神和人间关怀来建立和谐友善的