



国家哲学社会科学成果文库

NATIONAL ACHIEVEMENTS LIBRARY
OF PHILOSOPHY AND SOCIAL SCIENCES

中国宗教思想通论

詹石窗 主撰



NLIC 2970701963

 人 民 出 版 社



国家哲学社会科学成果文库

NATIONAL ACHIEVEMENTS LIBRARY
OF PHILOSOPHY AND SOCIAL SCIENCES

中国宗教思想通论

詹石窗 主撰



NLIC 2970701963

 人民出版社

责任编辑:李之美 夏 青 段海宝

装帧设计:肖 辉

版式设计:肖 辉 周方亚

图书在版编目(CIP)数据

中国宗教思想通论/詹石窗 主撰. —北京:人民出版社,2011.3

(国家哲学社会科学成果文库)

ISBN 978-7-01-009685-8

I. ①中… II. ①詹… III. ①宗教史:思想史-研究-中国 IV. ①B929.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 025274 号

中国宗教思想通论

ZHONGGUO ZONGJIAO SIXIANG TONGLUN

詹石窗 主撰

人民出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京中科印刷有限公司印刷 新华书店经销

2011 年 3 月第 1 版 2011 年 3 月北京第 1 次印刷

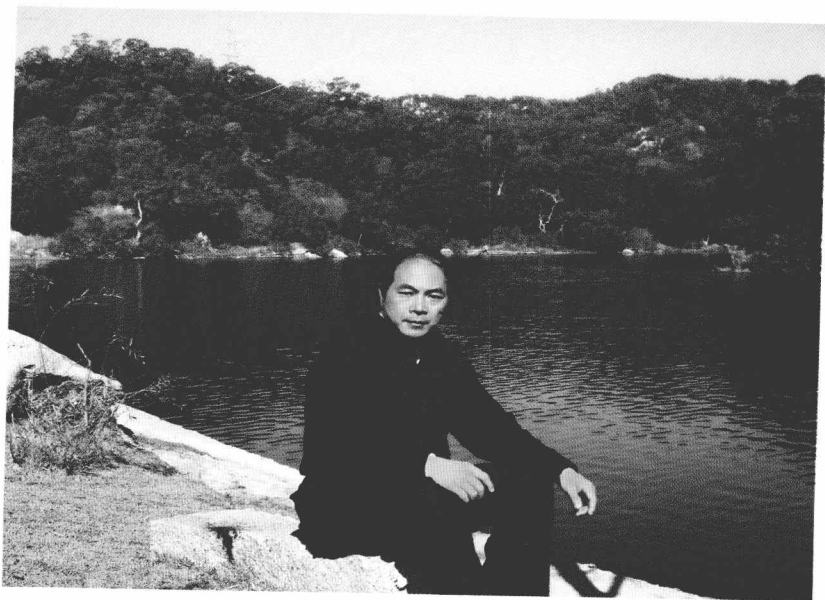
开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:38.75

字数:630 千字

ISBN 978-7-01-009685-8 定价:99.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539



主 撰 简 介

詹石窗 1954年生，福建省厦门市人。1982年获厦门大学哲学学士学位，1986年获四川大学宗教学研究所哲学硕士学位，1996年获四川大学宗教学研究所哲学博士学位。曾任厦门大学闽江学者特聘教授。现任四川大学老子研究院院长，国家“九八五”工程四川大学哲学宗教与社会研究创新基地领导小组副组长，四川大学道教与宗教文化研究所教授、博士生导师，国家社会科学基金学科评审专家，中国老子道学文化研究会副会长等职。先后主持教育部哲学社会科学重大课题攻关项目“百年道学精华集成”、教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“中国道教文学通史”、国家社会科学基金特别委托项目“百年道教研究与创新工程”等十多个课题。主要著作有《道教文学史》、《易学与道教思想关系研究》、《道教与中国养生智慧》、《道教文化十五讲》、《中国道家之精神》等二十余部，组织编纂《国学新知文库》等多系列大型学术丛书，在《中国社会科学》、《哲学研究》等海内外刊物发表学术论文近二百篇。个人著作先后获省部级奖11项，其中一等奖4项，二等奖4项。

《国家哲学社会科学成果文库》

出版说明

为充分发挥哲学社会科学研究优秀成果和优秀人才的示范带动作用，促进我国哲学社会科学繁荣发展，全国哲学社会科学规划领导小组决定自2010年始，设立《国家哲学社会科学成果文库》，每年评审一次。入选成果经过了同行专家严格评审，代表当前相关领域学术研究的前沿水平，体现我国哲学社会科学界的学术创造力，按照“统一标识、统一封面、统一版式、统一标准”的总体要求组织出版。

全国哲学社会科学规划办公室

2011年3月

目 录

绪 论	(1)
-----------	-------

上编 中国宗教思想发展的基础考察

第一章 宇宙与生态	(39)
第一节 道论的生态意蕴和生态解释	(40)
第二节 物与我：生态伦理的哲学基础	(75)
第三节 中国宗教的生态实践观	(100)
第二章 人生与伦理	(128)
第一节 中国宗教的形神说、命运观与人生观	(128)
第二节 中国宗教的社会模式与规范伦理	(154)
第三节 自我超越：中国宗教的人格理想	(174)
第三章 心性与功夫	(198)
第一节 基础的奠定：传统心性论与功夫说的一体化	(198)
第二节 中国宗教心性论的基本内容	(229)
第三节 中国宗教的道德功夫与形体健康思想	(256)
第四章 情感与体验	(278)

第一节	中国宗教的情感论与自我控制修行	(278)
第二节	中国宗教的经验认知与直觉观照	(304)
第三节	中国宗教的心灵感应观念及其修持方式	(322)

下编 中国宗教思想发展的纵深探索

第五章	系统与思维	(349)
第一节	中国宗教的主体与悟性思维	(351)
第二节	中国宗教的意象与类比思维	(369)
第三节	中国宗教的系统与和合思维	(385)
第六章	范畴与规律	(403)
第一节	移植化用：传统思想范畴与外来思想范畴的借鉴吸纳	(406)
第二节	超越存在：酒神精神与理性思维的相互激荡	(425)
第三节	伦理调节：神圣化与世俗化的起伏流迁	(435)
第七章	联袂与互动	(451)
第一节	佛教、道教与儒教经学的思想互动	(451)
第二节	古代医学、天文学对中国宗教思想发展的辐射	(471)
第三节	民间信仰与占卜命相术对中国宗教思想发展的作用	(490)
第八章	语言与符号	(504)
第一节	中国宗教语言的符号性	(504)
第二节	中国宗教艺术符号的思想象征	(530)
第三节	中国宗教仪式的符号表征	(542)
结 语		(553)
主要参考文献		(592)
后 记		(606)

CONTENTS

Introduction	(1)
---------------------------	-------

Part I The Basic Review of Development in Chinese Religious Thoughts

Chapter 1: The Universe and Ecology	(39)
--	--------

- | | |
|--|--------|
| 1.1 The ecological implication and explanation of theories about Dao | (40) |
| 1.2 Matter and Human; the philosophical foundation of ecological ethic | (75) |
| 1.3 The ecological view of Chinese religions in practice | (100) |

Chapter 2: Life and Ethic	(128)
--	-------

- | | |
|--|-------|
| 2.1 Chinese religious outlooks on body and spirit, destiny, life | (128) |
| 2.2 The social patterns and normative ethic in Chinese religions | (154) |
| 2.3 Self-transcendence : the ideal of personality in Chinese religions | (174) |

Chapter 3: Inwardness and Practice	(198)
---	-------

- | | |
|--|-------|
| 3.1 Laying foundations; identification of theories about traditional Chinese inwardness and practice | (198) |
|--|-------|

3.2	The basic content of theories about inwardness in Chinese religions	(229)
3.3	The thoughts of moral practice and physical health in Chinese religions	(256)
Chapter 4	: Emotion and Experience	(278)
4.1	The theories of emotion and self-control cultivation in Chinese religions	(278)
4.2	The empirical perception and intuitional reflection in Chinese religions	(304)
4.3	The ideas of telepathy and its ways of cultivation in Chinese religions	(322)

Part II The Thorough Research on Development of Chinese Religious Thoughts

Chapter 5	: System and Thinking	(349)
5.1	The subjective and perceptive thinking in Chinese religions	(351)
5.2	The imaginal and analogical thinking in Chinese religions	(369)
5.3	Systematic and harmonious thinking in Chinese religions	(385)
Chapter 6	: Category and Rule	(403)
6.1	Transplantation and absorption: the mutual communication between categories of traditional Chinese thoughts and foreign thoughts	(406)
6.2	Transcendence of existence: the mutual surging process between Dionysian spiritand rational thinking	(425)
6.3	The adjustment of ethic: the fluctuation between Sanctification and Secularization	(435)
Chapter 7	: Complementand Interaction	(451)
7.1	The interaction among thoughts in Buddhism ,	

Daoism and the Confucian Classics	(451)
7.2 The influence of ancient medicine and astronomy on development of Chinese religious thoughts	(471)
7.3 The impacts of Chinese folk religions, divining and fortune-telling techniques on the development of Chinese religious thoughts	(490)
Chapter 8: Language and Symbol	(504)
8.1 The symbolic features of Chinese religious language	(504)
8.2 The embodiment of artistic symbols thoughts in Chinese religions	(530)
8.3 The symbolic expression of Chinese religious ritual	(542)
Conclusion	(553)
References	(592)
Postscript	(606)

绪 论

当今社会，科学技术迅猛发展，但宗教的氛围依然笼罩着世界。就社会整体状况而言，宗教不单是信仰问题，而且影响着人类文化的发展。事实上，宗教本身也是一种社会历史文化现象，是人类把握世界过程中的一种精神产物。

宗教对中国民众的心理、行为方式、道德规范乃至经济、政治等社会生活的各个方面，产生了深刻影响。由于自然、社会、精神等方面的原因，宗教的存在将是长期久远的。在拥有众多宗教信仰徒的中国，如何阐述宗教思想的形成、发展和社会作用？这不仅具有深远的历史意义，而且具有重要的现实价值。

一、中国宗教思想的界定

什么是中国宗教思想？如何界定中国宗教思想？这首先关系到什么是宗教以及如何区分宗教与非宗教的问题。从范围来看，中国宗教是世界宗教的一个子系统；从逻辑上看，中国宗教是现存所有宗教中的一种类型，具有宗教的一般性质，也有自身的特征。因此，要阐述中国本土宗教，必须从一般意义上的宗教定义入手，这样才能真正对中国宗教的思想特征、功能作用等内容有准确的把握。

1. 宗教的定义与宗教要素之构成

在中国上古典籍中，“宗”与“教”二字并未联称，但却有密切的关

系。许慎《说文解字》谓：“宗者，尊祖庙也。从宀从示。”文中的“宀”，即屋；“示”，意即置祭品于祭桌上。至于“教”，许慎《说文解字》也有解释：“上所施下所效也。从支，从孝。”上施，故从文；下效，故从孝，即教化之意。从许慎的解释可以看出，“宗”本有祖先崇拜的意涵，而“教”则是一种文化传统的上下延续。

在西文中，宗教（Religion）有两个词源：一个是拉丁语 *religere*，另一个是拉丁语 *religare*，二者就一个字母不同，但彼此所示意思却有所差异。前者指敬仰神灵时所表现出来的“集中”、“重视”和“小心翼翼”的样子；后者指“联结”、“组合”和“固定”，含有人与神、神与灵魂之间联结的意蕴。总而言之，宗教是人对神的敬仰和崇拜以及人与神之间的某种沟通的意思。

然而，在现代意义上，宗教的内涵和外延并非如此简单就能定义。由于人们对事物的认识受到立场、知识构成以及认识对象的复杂性等因素的制约，不同学者从不同的角度对同一事物的认识往往不一致，关于宗教的定义也是如此，学者们对宗教是什么或什么是宗教所做出的回答也不尽相同。

（1）当前学术界比较流行的几种关于宗教的定义

第一，以信仰对象为中心来界定的宗教定义。很多学者称之为实质性定义。这种定义强调宗教是人与信仰对象（比如神）之间交通的一种信仰。不过，即使都以信仰对象为中心来界定宗教的本质，学者对宗教本质的认识也不太一样。这主要体现在对信仰对象的界定上，大致有三种不同观点：

第一种，也是较早出现的，即把信仰对象界定为“神”，与此相类似的，或以“超世的”、“超自然的力量”、“精灵实体”、“无限存在物”这类抽象概念来指代神灵。这类学者有号称西方宗教学之父的英籍德国学者弗里德里赫·麦克斯·缪勒（Friedrich Max Muller）以及弗雷泽（James George Frazer）等人。如麦克斯·缪勒认为：宗教“是一种对无限者的渴望，对上帝的爱”^①。这种定义遭到许多学者的质疑，因为有些宗教中的神灵是具有无限性的存在，但有些宗教体系中的神灵并不具备无限性。如原始佛教所信

^① [英] 麦克斯·缪勒：《宗教学导论》，陈观胜等译，上海人民出版社1989年版，第12页。

奉的对象并非人格化的“神灵”，是所谓无神的教。因此，仅把宗教规定为信仰和崇拜神灵的体系是不够全面和准确的。

第二种，即用“神圣事物”来代替“神”（God）。该派看法中的所谓“神圣事物”，是相对于世俗化的普通事物而言的。他们认为，宗教的本质就在于“神圣性”。这种界定的长处，在于避免了以往在宗教信仰对象上存在的无限的与有限的、超人与非超人、超自然的与非超自然的这样一些纷争，最大限度地涵盖、表征各种不同类型的宗教。

第三种，认为宗教的本质在于信奉某种比人更高的力量。这不仅回避了“神灵”，而且把“神圣事物”也抛掉了，如英国人类学家马林诺夫斯基（Bronislaw Malinowski）就认为宗教即是“对于较高势力的乞求”。

这一类所谓实质性的定义，是从人与信仰对象之间的关系来界定宗教的本质，抓住了宗教的核心问题。因为任何宗教，若没有宗教信仰，便无从为宗教了。宗教信仰对象的存在，这是宗教头等的必要条件，是宗教之所以为宗教而非其他事物的内在规定性。但仅仅从这一层面来规定宗教的本质的话，是不够的，因为此等意见很明显忽略了宗教的社会功能。宗教发展到现在，不仅是人与信仰对象之间交通的一种信仰，它还是一种社会现象，有其一定的社会功能。

第二，以信仰者的经验情感为中心界定的宗教定义。这部分学者主要从宗教心理学的角度来分析宗教的本质问题，强调信仰者的个人情感或感受在宗教生活中的意义，并将信仰者个人的宗教感受和心理体验视为宗教的本质。这类学者典型代表有美国宗教心理学家威廉·詹姆士（William James）、德国精神分析学家弗洛伊德（Sigmund Freud）、德国神学家和宗教学者奥托（Otto, Rudolf）等等。威廉·詹姆士在其著《宗教经验之种种》中认为宗教是“各个人在他孤单的时候由于觉得他与任何种他所认为神圣的对象保持关系所发生的感情、行为和经验”^①。他把个人的宗教体验作为宗教中最先起的、最根本的因素，宗教是应人在孤单时形成的各种消极的忧虑、恐惧等情绪的需要而产生的。弗洛伊德在《精神分析引论新讲》中把宗教视为“不过是某种类似于个体文明人从童年向成人发展中所必须

^① [美] 威廉·詹姆士：《宗教经验之种种》上册，唐钺译，商务印书馆2002年版，第28页。

经历的那种神经病的东西”^①。奥托在《论神圣观念》中把信仰者个人对神圣物的既敬畏又向往的感性体验当做一切宗教的本质。

此类宗教定义，看到了宗教产生的心理因素，看到个人的情感在宗教生活中确实占据重要地位，并为研究宗教的本质提供了某种视野，但由此断定宗教的本质在于个人的宗教情感，是缺乏说服力的。一是个人的体验因不同的宗教信仰、不同的社会环境及个人状况的差异，而有所不同，甚至有相反的宗教体验，难以找到一种普遍适用的宗教心理作为宗教衡量标准。宗教本质应是相对稳定的。因此，主观随意性大的个人体验是难以作为宗教本质的。二是宗教是集宗教意识、宗教组织、器物等要素为一体的庞大体系，单纯强调宗教情感而忽视宗教的其他要素，未免褊狭了。

第三，以宗教的社会建制和社会功能为中心来界定的宗教定义，称之为功能性定义。这主要是一些宗教社会学家对宗教的理解和看法，认为宗教的本质主要是通过它在社会中的地位及其履行的社会功能而得到界定的。典型代表有涂尔干（Émile Durkheim）、贝格尔（Berger, P. L.）等。如贝格尔认为：“宗教意味着把人类秩序投进了存在之整体”，是“用神圣的方式进行秩序化的”人类活动^②。这里，贝格尔实际上说，宗教的根本功能就在于建构一种神圣秩序，宗教的本质在于其社会功能。

此类定义，看到了宗教是社会发展的产物，是社会大系统中的子系统。这种子系统反过来又会对社会大系统诸如经济、政治等产生巨大作用，所以从社会功能的角度，确实能揭示宗教的某些特征和属性。但如果以宗教的社会功能来囊括宗教的本质给宗教定义，仍然是带有极大的狭隘性，并且在实践中也难以实行。正如斯皮罗（Melford E. Spiro）一针见血地指出的那样，这种定义“实际上都不可能给宗教规定任何实质性的界限，因而也不能把它同其他社会文化现象区别开来”^③。甚至会把宗教社会功能无限夸大乃至泛化，造成将与宗教社会功能起着类似作用的其他社会意识形

① [奥] 弗洛伊德：《精神分析导论讲演新篇》，程小平、王希勇译，国际文化出版公司2007年版，第165页。

② [美] 贝格尔：《神圣的帷幕》，高师宁译，何光沪校，上海人民出版社1991年版，第33、36页。

③ [美] M. E. 斯皮罗：《文化与人性》，徐俊等译，社会科学出版社1999年版，第201页。

式和文化都视为宗教或准宗教。例如,有些学者认为共产主义、爱国主义也是类似宗教的准“宗教”或世俗宗教。在他们看来,这些社会意识和社会文化,起着与宗教类似的作用,都有维护秩序,主导社会伦理价值的功能,并伴有崇敬、执著、自我牺牲等类似宗教情感的心理特征。

第四,从存在与意识的关系来界定的宗教定义。学者的依据,主要是恩格斯(Friedrich Engels)《反杜林论》“社会主义”编中关于宗教本质的概括。“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的形式”^①。这也是国内学术界以往曾经比较认可的关于宗教本质的定义。但如果深究,就可以发现,恩格斯这里主要是阐述宗教信仰对象的本质,从哲学世界观与方法论的角度分析宗教意识产生的认识根源,而不是对宗教本身的概括。宗教意识是宗教的重要组成部分,但不是唯一的因素。宗教还包括宗教实践、组织等构成要素。

第五,综合上述几种意见所做的新的定义尝试。我国宗教学者戴康生认为:“宗教是一种对超自然界、超人间的力量或神灵的信仰与崇拜为核心的社会意识,是通过特定的组织制度和行为活动来体现这种意识的社会体系。”^②戴先生是综合了上面第一和第三种定义。另一名宗教学者孙尚扬在其《宗教社会学》中说:“宗教是以对超自然的力量或神灵的信仰、或对超验的人生境界的追求为基础的人类制度,是人类赖以面对和处理各种终极性问题、建构神圣的秩序和意义系统的组织与行为系统。”^③孙尚扬结合了贝格尔等人的观点,也主要综合了上述第一种和第三种定义,即所谓实质性定义和功能性定义,突出了宗教信仰和宗教的社会功能。为了包容“儒教也是宗教”的看法,孙尚扬将“对超验的人生境界的追求”置于宗教定义中,认为“这个定义或许也可以适用于儒教”。吕大吉在《宗教学通论新编》中对宗教定义论断做了新的修改:“宗教是关于超人间、超自然力量的一种社会意识,以及因此而为之表示信仰和崇拜的行为,是综合这种意识和行为并

① 《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社1995年版,第666—667页。

② 戴康生:《宗教社会学》,社会科学文献出版社2000年版,第45页。

③ 孙尚扬:《宗教社会学》,北京大学出版社2001年版,第35—36页。

使之规范化、体制化的社会文化体系。”^① 吕大吉这一概括是基于宗教要素的结构性分析上得出的。可以看出，他主要是综合了上述第一种和第四种关于宗教的定义。

至此列举三位国内学者的宗教定义，其实还有很多学者对宗教本质的说明作出了新的尝试。国内学者正试图找一种更全面、更具有普遍适用性的宗教定义。尽管如此，关于宗教定义仍是众说纷纭，未能统一，可见此项工作之困难。早在一百多年前英籍德国学者麦克斯·缪勒在其所著《宗教的起源与发展》一书曾就此问题作了一个经典式的回答：“每个宗教定义，从其出现不久，都会激起另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间的敌意，几乎不亚于信仰不同宗教的人们。”^②

何以如此难于给宗教定义呢？原因不外乎：一是宗教本身的多样性和复杂性。世界上宗教种类繁多，而且即使是同一宗教又有不同的派别，其观点也往往有别，甚至有非常大的差异，它们在内在内容和外在形式上往往不一致。这些是导致定义困难的最重要因素。宗教现象又不单纯是宗教本身的现象，它又往往与其他社会文化，乃至政治经济密切联系。宗教的这种复杂性也使学者受其影响因而难以周全概括。二是学者给宗教定义时，往往从本学科的角度来概括宗教定义，这就可能失之偏颇。正是由于这些原因导致定义模糊。而模糊的定义，又往往在于实际中难以区分各种宗教的界限，甚至把宗教与非宗教混淆，像上面第一种和第三种模糊和泛化的定义，导致人们把某些不属于宗教的现象归为宗教现象。

有没有或能不能找到一个支点，比较全面概括宗教的特征并揭示宗教的本质，能够明确宗教与非宗教的区别呢？要给宗教下个完整的定义确实比较难，但我们可以努力去弄清宗教与非宗教的区别。为此，我们认为应该从结构入手，结合宗教的内容作出界定，即对宗教要素进行结构性分析。

(2) 宗教要素之分析

对宗教要素的划分方案众多，学术界也未能达成统一说法。一说是三要

^① 吕大吉：《宗教学通论新编》，中国社会科学出版社1998年版，第79页。

^② [英] 麦克斯·缪勒：《宗教的起源与发展》，金泽译，上海人民出版社1989年版，第13页。

素：心态要素、行为要素、社会组织要素。一说是四要素：宗教信仰、宗教意识、宗教制度、宗教行为。一说是五要素：教会、仪式、信仰和观念、宗教情感、道德规范。还有一说是六要素，即在五要素上增加寺庙教堂等宗教活动场所。由于不断用新的方法来分析宗教现象，不同学者对宗教要素形成不同见解，这是可以理解的。要素大体一致，只是归类不一，比如宗教仪式，有的学者把它归为宗教意识，也有的学者把它归为宗教行为、活动。现行比较流行的是吕大吉在《宗教学通论新编》中所进行的划分。该书在宗教要素结构性分析上把宗教要素分为四大类：一是宗教的观念，包括灵魂观念、神灵观念、神性观念（天命观念、神迹观念）；二是宗教的体验，包括对神圣物的依赖感、在神圣物面前的敬畏感、对神圣力量之神奇和无限的惊异感、对违反神意而生的罪恶感和羞耻感、想念神的仁慈和宽恕而生的安宁感、自觉与神际遇或与神合一的神秘感；三是宗教的行为，包括巫术、禁忌、献忌、祈祷；四是宗教的体制，包括由宗教信仰徒的组织化而形成的宗教组织和教阶体制、由宗教观念的信条化而形成的教义系统和信仰体制、由宗教体验的目的化而形成的修道体制、由宗教行为的规范化而形成的宗教礼仪。^① 吕大吉在此四要素基础上建构了他关于宗教的定义，认为这四要素之间存在义理上的逻辑关系，宗教观念处于基础层，或核心层，有了宗教观念，然后才可能有宗教体验，继之以宗教行为，最后是宗教组织和实践。

吕大吉关于宗教要素及其相互关系的概括，构成一个体系，在理论上相对严密，故而被许多学者所采纳。但就逻辑上来讲，也还有值得进一步斟酌的地方。宗教体验，按其说是指对圣物的依赖感等。那么从这可以看出，宗教体验是以神圣物——宗教信仰对象的存在为前提，而不是宗教观念。尽管大多数宗教里的信仰对象是一种观念的存在，但也有以非观念作为信仰对象的，例如原始宗教中的诸物崇拜。可见，宗教信仰对象的存在与宗教观念并不能完全划等号。再如其宗教要素的分类上，吕大吉把宗教禁忌归为宗教行为，这只是在实践层面上的理解，但就宗教禁忌本身的内容而言，它又是物化的宗教意识，也可以归为宗教意识一类。

到底应怎样划分宗教要素才更明确、清晰呢？如果要找一个比较普遍适

^① 参见吕大吉：《宗教学通论新编》，第100—103页。