

宗教是什么?

——关于“宗教概念”的方法论反思

张志刚

(北京大学哲学系, 北京 100871)

摘要:“宗教”一词是宗教学的基本概念,此概念旨在界说“宗教是什么”。从国内外研究近况来看,在此基础理论问题上现存两种值得深思的理论倾向:一为“宗教概念的简单化倾向”,主要见于国内宗教学界;二是“宗教概念的复杂化倾向”,长期困惑着欧美宗教学界。本文着眼于宗教学的百余年学术史,通过回顾其学科奠基人(F. Max Müller)、三大理论分支的开创者(Edward B. Tylor, Emile Durkheim, William James)以及多位著名学者(Bronislaw K. Malinowski, Wilfred C. Smith, Ninian Smart, William Alston, Paul Tillich, John Hick)探究宗教概念的学术历程,以阐发此研究课题的重要方法论意义。作者的结论如下:从宗教研究的全过程来看,“宗教是什么”,不但是宗教学所要深究的“基础概念”,而且是这门学科所要探讨的“基本问题”;这个基础概念暨基本问题之所以关乎研究全局,就是因为它关涉“广义上的方法论观念”,即从学术视野、问题意识、探讨角度一直关系到理论思路及其目标等等。正因如此,在百余年的宗教学史上,这个基本概念暨基本问题历来就是理论创新的出发点和制高点,以至我们可以说,这个看似简单的概念其实浓缩着宗教学方法论与观念史的发展线索,一部宗教学史就是一个不断更新宗教概念的探索过程;而我们中国学者要想为化解国际冲突、构建和谐世界作出应有的贡献,无疑需要从基础理论建设抓起,一方面批判地借鉴宗教概念研究上的新近成果,另一方面深入地发掘华夏文化的丰厚思想资源,以创建有中国特色的宗教观及其方法论。

关键词: 宗教概念;作为基本概念暨基本问题的“宗教是什么”;方法论观念;宗教学史

中图分类号: B9 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-5919(2006)04-0023-12

一、引言:两种值得深思的倾向

“宗教”一词应该是最基本的宗教学概念了。打开一本宗教学教材,十有八九能找到一个简明的宗教定义。这是专业知识入门书的一般要求,但也易于引起一种常见的误解,即让众多满足于“教科书知识”的读者包括不少专业学者误以为,宗教概念是简单明白、不必深究的。我们可把这种误解称为“宗教概念的简单化倾向”。由于宗教学在我国理论界恢复不久,此种简单化的误解倾向尚未引起足够的重视和深刻的反省。

与上述情形相反,基础理论研究相对发达的欧美宗教学界,则长期为宗教定义的复杂性所困

惑。谈到这一点,引用率最高的例子或许要数宗教心理学家柳巴(James H. Leuba)对宗教定义所做的梳理工作了。他在《宗教心理学研究》(1912)的“附录”里,汇总了当时较有影响的宗教定义,其数目多达50多个。另一个常用的例证来自柳巴的同行布朗(L. B. Brown),他所著的《宗教信仰心理学》(1987)用了上百页的篇幅来分析宗教定义问题。柳巴和布朗苦于辨析宗教定义,是想界说“宗教心理学”。前几年,美国宗教心理学家伍尔夫(David M. Wulff)则就此指出:

问题就出在宗教这个名词上,学者们至今仍陷于这样一种困惑:能否提出一个令人满意的宗教定

收稿日期:2006-06-02

作者简介:张志刚(1956—),男,山东省青岛人,北京大学哲学系、宗教学系教授。

基金项目:教育部哲学社会科学重大课题攻关项目“当代宗教冲突与对话研究”(04JZD0005)。

©1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. <http://www.cnki.net>

义呢?早在1963年出版的一本专著里^①,威尔弗雷德·史密斯就用翔实的资料考释了宗教一词的单数和复数形式,以及那些我们常用于指称多个别的宗教传统的名词,像佛教、印度教和基督教等,他论证道,所有这些名词不但是不必要的,而且对任何名副其实的理解来说都是不充分的。^{[1]3}

从柳巴到伍尔夫,可使人觉察到另一种理论倾向,即越来越强调宗教定义的多样性或歧义性。我们可将此称为“宗教概念的复杂化倾向”。和前述“简单化倾向”一样,此种理论倾向也是有待深思的。如果说前一种倾向易于使人忽视宗教概念的复杂性的话,那么,后一种倾向虽然可令人意识到宗教定义并非如此简单,但它却潜含着在基本概念乃至基础理论上陷入混乱的危险,即因过于强调宗教定义的多样性和歧义性,而质疑宗教概念在逻辑上的可能性,甚至否定其理论必要性。伍尔夫重提老史密斯几十年前的论点便是此种危险的晚近反映。因而,尽管后一种理论趋向看似完全不同于前一种倾向,可就其日渐明显的学术弊端来看,却可谓与前者相反相成,即同样舍弃了对宗教概念的理论深思。关于此种理论深思的必要性和重要性,诚如乔纳森·史密斯(Jonathan Z. Smith)近来强调的那样:

“宗教”这个术语并非天赋的,而是学者们出于理智的目的创造出来,并由他们来加以定义的。因而,“宗教”是这样—个二阶性的类概念,它所构建的是一个学科视野,其作用如同“语言”概念之于语言学,或“文化”概念之于人类学。如果没有此种视野,就没有学科意义上的宗教研究可言。^{[2]281-282}

上述议论不但能让学术同行醒悟到宗教概念之于宗教学的必要性和重要性,而且可促使我们带着现存的理论困惑来回顾宗教学史,“让历史告诉我们”:为什么这门学科的开创者们要致力于阐发新的宗教概念?为什么这个“二阶性的类概念”

竟会显得如此多样复杂?深思此种复杂化的理论状况又可为日后的探索提供哪些学术启发?这几个问题便是下文力求探讨的。

二、何谓宗教:学科开创者的学术启发

虽然宗教研究在东西方思想史上源远流长,但严格说来,作为一门现代学术的宗教学还很年轻,若把英裔德国学者缪勒(Friedrich Max Müller, 1823—1900)的《宗教学导论》(1873)视为奠基作,其探索历程不过一百多年。浏览百余年来宗教学经典文献,确可印证乔纳森·史密斯的前述判断:宗教概念之于宗教学的首要意义就在于,它所开启的是这门学科的学术视野和理论进路。不过,大量经典文献同时也表明,如同其他社会与人文学科,宗教学的学术视野和理论进路并非一蹴而就,更非一成不变的,而是通过不断反思宗教概念来予以拓展或深化的。下面,就让我们从宗教学及其三大理论分支的开创者说起。

1. 宗教学奠基人的例证

宗教学是什么呢?其首倡者缪勒的回答可概括为一句话:“只知其一,一无所知”(He who knows one, knows none)。这就是说,只懂一种宗教,其实不懂宗教。

当研究比较语言学的人大胆地采用了歌德所说“只懂一门语言的人,其实什么语言也不懂”这句话时,人们起初大吃一惊,但过不多久他们就体会到这句话所含的真理了。难道歌德的意思是说荷马和莎士比亚除了自己的母语以外不懂别的语言,因此荷马竟不懂希腊语,莎士比亚竟不懂英语了吗?不是的!这句话的意思是说荷马和莎士比亚虽然能够非常熟练、巧妙地运用他们的母语,但他们两人并不真正了解语言究竟是什么……在宗教问题上也一样。只懂一种宗教的人,其实什么宗教也不懂。成千上万的人信心之诚笃可以移山,但若问他们宗教究竟是什么,他们可能张口结舌,或只能说说外表的象

① 此书指美国宗教学哈佛学派的开创者史密斯(Wilfred C. Smith, 1916—2000)的名著 *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, 首版于1962年。该作者称此书1963年出版,因其用的是1963年版。顺便说明,为区别于后面提到的同名学者,下文把这位史密斯称为“老史密斯”。

征,但谈不出其内在的性质,或只能说信心所产生的力量。^{[3]10-11}

显然,“宗教”一词在缪勒的原话里是作为一个类概念来使用的,其外延涵盖世界上所有的宗教现象。这个类概念之所以是“二阶性的”,即需要加以理论反思的,就是因为宗教学是一门学问,“应当对人类所有的宗教,至少对人类最重要的宗教进行不偏不倚、真正科学的比较”^{[3]19}。所以,宗教学起初又名“比较宗教研究”(Comparative Religion),而通过比较研究来揭示宗教的本质、地位和功能等,也就成了宗教学界的治学理念。

2. 宗教人类学开创者的例证

关于早期的宗教学研究,宗教学史专家夏普(Eric J. Sharpe)评论道:19世纪70年代到20世纪20年代,这门新兴学科一直是由文化人类学家主导着的,因为那段时间的研讨重点放在古代宗教,是以考古的、实地的或文献的证据来追溯古老的宗教传统的起源。^{[4]124-125} 牛津大学的第一位人类学教授泰勒(Edward Burnett Tylor, 1832-1917)既是文化人类学的创建人,又是宗教人类学的开创者。“一般认为,泰勒对宗教的探讨,是他对人类学所做出的最非凡的贡献。”^{[5] VI} 作为文化人类学的创建者,泰勒是把宗教看成一种人类文化现象来寻根究底的。在他看来,“宗教观念”(religious ideas)一般是在“低级的种族”里萌生的。

那些处于较低级的进化阶段的种族是有多种宗教的,在对其进行一种系统研究的过程中,首要的工作便是,提出“一个初步的宗教定义”(a rudimentary definition of religion)。若要在这个定义里包括下列成分的话,如相信上帝或死后审判,崇拜偶像或举行圣餐,或是其他一些经过部分地区的传播而被接受的教义或仪式,那么,肯定会把很多部落排除于宗教的范畴之外。但是,这么狭窄的定义有一个缺点,即它是以某些特殊的发展阶段来界定宗教的,而没有深入到这些发展阶段的背后,发掘其更深刻的动机。看来最好的做法就是,立即回溯到动机这一基本的根源,简明地将“相信精神性的存在物”(the belief in Spiritual Beings)作为一种最起码的宗教定义。^{[5]8}

手于上述简要的宗教定义,以进化论观念为指导原则,在其巨著《原始文化》里用长达七章的篇幅,非常系统地梳理了当时所能搜集到的大量原始材料,提出了早期的宗教起源研究中最有影响的理论——“万物有灵论”(animism)。

3. 宗教社会学开创者的例证

“宗教社会学”一词最早出自杜尔凯姆(Emile Durkheim, 1858-1917, 又译涂尔干)的笔下。顾名思义,这个跨学科的或交叉性的理论分支就是力图用社会学的观点和方法来考察宗教现象。宗教是什么?或者说,宗教现象的特征何在?杜尔凯姆在这个基本问题上不赞同任何“非客观性的解释”,譬如,以“神灵的存在”或“神秘的事物”之类的字眼来定义宗教信仰。按照他的看法,已知的一切宗教现象,无论简单的还是复杂的,都有这样一个共同的特征:把全部事物(既包括“现实的”,也包括“理想的”)一分为二,划为两大类——“世俗的”(profane)和“神圣的”(sacred)。

把世界分成两个领域,一个包括所有神圣的事物,另一个则包括所有世俗的东西,这是宗教思想所独具的特征。^{[6]52}

关于“神圣”与“世俗”的区别,杜尔凯姆指出,尽管在不同的宗教那里有不同的说法,但这一事实普遍存在。所谓的“神圣事物”,就是指那些由禁律隔离开来并受保护的东西,“世俗事物”则指那些必须与神圣事物保持一定距离的东西,即禁令的对象。因而,在各种宗教体系那里,信念、教义、神话和传说等,都旨在表现神圣事物的本质、美德、力量和历史等;各种宗教仪式则规定了信仰的准则,即信仰者在生活中必须怎样跟神圣的事物打交道。

一种宗教就是一个具有统一性的体系,它把与神圣事物相关的信念和实践统一起来了,这里说的神圣事物是被划分出来的、赋予禁忌性的,而信念与实践则使所有的信奉者团结起来,形成了一个可称为教派(a Church)的道德团体。^{[6]62}

从泰勒的整个宗教研究工作来看,他正是着

这便是杜尔凯姆为开辟一个新的研究方向而

提出的宗教定义。他提醒读者注意,上述定义里有两个因素——“宗教观念”和“教派观念”,后者决不比前者次要,因为它表明了一个事实:宗教肯定是“一种群体的或社会的东西”。这样一来,“宗教的社会性”便成了宗教社会学家的理论切入点。

4. 宗教心理学开创者的例证

詹姆斯(William James, 1842—1910)的《宗教经验种种》可被列为宗教心理学的开山之作。这部名著极富创意地探讨了“信仰者个体的神秘经验”。为什么要这么做呢?这取决于作者对宗教概念的重新反思。詹姆斯指出,大多数宗教哲学论著一开头都试图确切地规定“宗教的本质”,这实际上是“绝对论”或“独断论”在作怪,把研究对象处理得过于简单了。现有定义如此杂多,这个事实本身便足以证明:

“宗教”一词并不意味着任何单一的要素或本质,而毋宁说是一个集合名称(a collective name)。^[73]

基于以上判断,詹姆斯一方面否定了宗教研究中的绝对论和独断论,认为不能用简化的定义来约减宗教信仰的丰富内容;但另一方面又承认,他所要探讨的只是其中的“一小部分内容”,而这部分内容也不得不借助于定义来限制研讨范围。詹姆斯的宗教心理研究的着力点——“个人性的宗教”便是这么圈定的。

为什么要着重探讨“个人性的宗教”呢?詹姆斯指出,宗教领域可大体划分为两个分支,“制度性的宗教”(institutional religion)和“个人性的宗教”(personal religion)。前者注重的是神性,主要表现为神学、教会和仪式等;而后者最关心的是人性,像良心、美德和人的不完善性等。这二者相比,“个人性的宗教”显然更重要也更根本,因为它是先于“制度性的宗教”而出现的。各大宗教及其宗派的创始人们,最初无一不是通过他们各自与“神圣者”(the divine)的交往而获得经验和力量的。关于“个人性的宗教”,詹姆斯大致界说如下:

宗教对我们所意味的是,作为个体的人在孤独中的情感、行为和经历,按他们的领悟,是他们自身处于和神圣者的关系,此一神圣者可能是他们所专

注的任何事物。^[74]

通过探讨“个人性的宗教”,詹姆斯力求阐发宗教经验的独特性和重要性。他指出,广义地讲,宗教经验的对象就是“不可见者”(the Unseen),它在个体的宗教经验里被确认为“实在的”,决定着某种“不可见的秩序”,而适应此种秩序就是“至善”。所以,宗教经验实质上是“人性本体论意义上的想像”(the humanontological imagination),因为此类经验从根本上决定了信仰者的人生态度。正是通过如此把握研究对象,詹姆斯揭示出了宗教心理学的理论进路和学术潜力。

虽然以上几个例子还不足以完整地再现宗教学及其三大分支的形成过程,但它们至少可给我们带来如下几点学术启发:

(a)这门交叉性的学科及其主要理论分支的开创者们,从一开始就意识到了宗教现象的复杂性,这使得他们不能不反省前人的宗教观点,或纠正偏见,或澄清误解,或弥补不足,以求破旧立新,既着眼全局又独辟蹊径,更如实地理解“宗教是什么”。

(b)从前述几位开创者的探索足迹来看,宗教概念之所以深受他们的重视,直接的原因固然在于,这是一个必须厘清的基本概念,但更重要的学理根据还在于,这不单纯是一个概念问题,而是关乎整个研究过程;正因如此,我们才会感悟到,从把握研究对象、开拓学术思路,一直到创建理论方法等,无一主要环节不与他们所提倡的宗教概念相关。

(c)对照这几位学者所力主的宗教概念可见,它们一方面各有创新性,另一方面又有多样性,而这两个特点都是同一种新的学科视野——比较宗教研究之下出现的;所以,这些兼有创新性与多样性的宗教概念具有很强的互补性,即它们均就宗教学的研究对象而开辟了某个不可忽视的探讨角度,像人类学的、社会学的、心理学的等,后继的探索者们若能把这些重要的研究方向整合起来,并予以拓展或深化,无疑将更充分地认识到古往今来的宗教现象的错综复杂性。

三、再思宗教: 两位名家的方法论批评

如冯友兰先生所见, 学术史是一个“接着说的过程”。宗教学史如此, 关于宗教概念问题的探索也是如此。从前一部分历史回顾可见, 宗教学的先行者们是通过反省前人的观念来开拓创新的; 下面两部分则试图表明, 后继的探索者在宗教概念问题上同样是“接着前人说的”。当然, 此种“接着说的过程”是由诸多头绪交织而成的。为简明扼要起见, 这一部分先来评介两种最有影响的学术批判倾向——“功能论”和“反本质论”, 下一部分则接着考察两种晚近最受重视的宗教概念倾向——“家族相似论”和“终极关切论”。

1. 从“本质论”到“功能论”

从理论进路来看, 宗教概念问题上的功能论所要扬弃的是本质论。作为扬弃者, 功能论之所以转而注重“宗教的功能”, 就是想克服以往本质论观点的抽象性——抽象地把握“宗教的本质”。关于这种转向的学术动机, 我们可从马林诺夫斯基(Bronislaw Kasper Malinowski, 1884—1942)那里得到较为具体的理解。马林诺夫斯基是文化人类学功能学派的倡导者, 被誉为“描述性人类学的先驱和楷模”。他一如泰勒、弗雷泽等人类学前辈, 注重发掘原始宗教与原始文化的深层联系, 但他力图深究的基本问题是: 宗教传统在原始文化中占什么地位, 有什么功能呢? 这个问题是针对如下名家的宗教概念而提出来的。

泰勒认为, 原始宗教的本质在于“万物有灵论”, 马累特则以为, 可追溯到“前万物有灵论”; 冯特强调, 原始宗教来自“恐惧情绪”, 缪勒则论证, “语言失误”才是神灵概念的起因; 豪尔把宗教归结为“天赋本能”, 杜尔凯姆则归因于“社会启示”……马林诺夫斯基指出, 凡此种种“关于宗教的本质性定义”, 不仅各持一端, 让人无所适从, 而且共有一种根本的缺陷: 误把宗教看成“某种超越于人类文化结构的東西”。因此, 要想揭示原始宗教的文化根据及其功能, 最好首先放弃诸如此类的“形而上玄想”, 直接面对“文化事实”, 亲身考察土著人所经历的“生命过程”。因为一旦身临实地就会发现, 在土著人的生活里, 人生的每一生理阶段特

别是重大转机, 几乎都伴有宗教的需要; 换言之, 大多数原始宗教的信念、仪式和行为等, 都是跟生命过程息息相关的。

这样一来, 马林诺夫斯基便推陈出新, 投身田野考察, 沿着人类生命的自然历程, 逐一考察了原始文化中的出生、成年、婚姻和死亡等现象, 比以前的学者更令人信服地说明了原始宗教的社会地位、特别是文化功能。

宗教的需要出于人类文化的延续, 这种文化延续是指超越死亡之神并跨越代代祖先之存在, 而使人类的努力和人类的关系持续下去。因此, 宗教在伦理方面使人类的生活与行为神圣化, 并有可能成为最强大的社会控制力量。在教义方面, 它为人类提供了强大的内聚力, 使人类成为命运的主人, 消除了人生的苦闷。凡有文化必有宗教, 因为知识产生预见, 但预见并不能战胜命运; 因为人们终生互助互利所形成的契约般的义务触发了情感, 而情感则反抗着生离死别; 因为每每跟现实相接触便会发现一种邪恶而神秘的意志, 另一方面则有一种仁慈的天意, 人们对于这两者, 必须亲近一方而征服另一方。尽管文化对于宗教的需要完全是派生的、间接的, 但归根结底宗教却植根于人类的基本需要, 以及满足这些需要的文化形式。^{[8] 108}

由此可见, 马林诺夫斯基所倡导的功能方法, 旨在将宗教研究从“形而上的思辨”引向“实证性的分析”; 他所潜心的功能分析, 并非不去触及宗教的本质, 而是力求基于田野考察来更为现实地描述宗教的社会功能, 并进而阐释其文化意义。关于此种功能分析思路在宗教概念问题上的深远影响, 下列两种颇有影响的宗教定义可使读者有所感悟, 前者可看作“功能性定义”的典型, 是由宗教社会学家英格尔(J. Milton Yinger, 1916—)提出来的; 后者则可看作“功能分析与本质诠释”相结合的范例, 是由当今著名的人类学家格尔茨(Clifford Geertz, 1926—)提出来的。

宗教可定义为一种信念与实践的体系, 是某个群体用来与人类生活中的那些终极问题相拼搏的。此种体系所表达的就是人们对如下行径的抗拒: 恐惧死亡, 畏惧挫折, 恶意割裂人际交往。^{[9] 7}

一种宗教就是: (a) 一个象征体系, 其作用在于

(b)在人们当中营造出强有力的、普及的和持久的情绪与动机,其方式在于(c)系统阐述关于整个存在秩序的诸多观念,并且(d)赋予这些观念以实在性,此种氛围致使(e)前述意义上的情绪和动机看似是唯一真实的。^{[11]90}

2. “反本质论”的积极意义

“反本质论”(anti-essentialism)的代表人物首推老史密斯。关于这种理论的消极影响,本文一开头就提到了,即因过于强调宗教定义的多样性和歧义性而否定宗教概念的可能性与必要性。这里所要反省的则是其积极意义,即“反本质论”的学术贡献何在,可令后来的学者意识到哪些不可忽视的理论难题。

老史密斯的《宗教的意义与终结》,现已成为宗教学的经典著作。他在这部名著里史论结合,全面论证了“抛弃宗教概念的理由”。因而,我们可以还原他的思路,即从“历史考察”和“理论分析”两个角度来概述他的论点。

(1)关于“宗教”一词的历史考察

宗教学萌发于欧洲理论界。所以,一般认为“宗教”一词源于拉丁词“*religo*”。可老史密斯并不满足于像大多数学者那样单纯地解说词源,而是着眼于西方观念史来考释“宗教”一词的演变过程。他用大量证据表明:“*religo*”起初并不意指“宗教”,诸如“一种宗教”(a religion)、“多种宗教”(religions)和“宗教”(religion),以及各种宗教传统的现有名称(基督教、印度教、佛教等),统统是17世纪以来西方观念的产物。“宗教”术语的现行用法主要有四种:(a)意指“个人的虔诚”(a personal piety);(b)指称“一种理念体系”(an ideal system);(c)指称“一种经验现象”(an empirical phenomenon);(d)表示“一般意义上的宗教”(religion in general)。那么,此种“西化的产物”及其现行用法有什么问题呢?

我认为,“宗教”这个术语是含混的、不必要的,并带有歪曲性的,其含混性和不必要性尤为反映在第一种和第四种含义上,其歪曲性则体现于第二种和第三种含义。我现已确信,无论就下述哪一方面而言,我们想用(某种)宗教这个术语来加以概念化的做法,都是行不通的,即一方面个人的信仰是有生

命力的,另一方面(与前者是完全分开的),对于整个历史上和世界上的其他传统的理解——即使是学术水平上的理解,也是进步的。^{[11]50}

正是从上述两方面入手,老史密斯展开了大量理论分析,提出了下述两方面的理由。

(2)关于“宗教”概念的理论分析

(a)“信徒的理由”

为什么非要“抛弃宗教概念”呢?从根本上讲,就是因为这个概念对“作为参与者的信徒”来说肯定是不适当的,因而只能误导或蒙骗“作为局外人的观察者”。老史密斯在这里重新提起了一个理论难题,即“没有亲身经验就不可能理解某种宗教”。在信徒看来,局外人或许能熟知某种宗教体系,却可能完全错失其主旨要义;局外人或许可把握其所有的“外在事实”,却可能并未触及“核心内容”。问题就在于,对作为局外人的观察者来说,“了解了一种宗教”并不就是“了解了其参与者的宗教生活”。老史密斯强调,宗教生活就是“一种生活”,而“诸种具体化的宗教概念”,像佛教、基督教、伊斯兰教等等,则不仅曲解了宗教生活的本性,而且忽视了其中最具有影响的因素,即宗教生活与其“超验对象”的关系。

宗教生活的全部精髓和实质就在于,与其相关的是“无法观察的东西”。

“从内部来看”与“从外部来看”,必定会对宗教生活有不同的看法;如果一个人不理解这一点,他便根本不可能理解人的宗教生活……除非一种宗教传统能使其参与者看到某种外人所看不到的东西,它便是没有意义的。^{[11]129-130}

(b)“历史的理由”

这方面的理由立论于“反本质主义”。自亚里士多德以来,本质主义一直是西方哲学的主流观念。按照这种观念,实在是“可定义的”,而现实世界就是由“可定义的事物”构成的。这种传统观念现已随着如下发现被推翻了:客观世界本身是不能被禁锢于“鸽子笼式的分类体系”的。老史密斯指出,自然科学和社会科学的诸多成果可证实这一点,宗教史学的百年历程更能说明这一点。从19世纪开始,思想家们一直追寻“基督教的本

质”、“印度教的本质”……乃至“宗教的本质”，而过去一百年所积累的宗教史知识却反倒使诸如此类的“本质”越来越难以捉摸了。这是因为所谓的“本质”是没有历史，也不变化的；而所谓的这种或那种“宗教”在历史上却是变化不已的。

显然，我并不认为，人们称之为宗教的东西并不存在。我要指出的是，就其存在而言，这些东西实在太繁复了，正如每一位历史学家感到的那样，要想了解它们，几乎无从下手。困难就在于，无论“宗教”的历史现象还是任何一种“宗教”，都是丰富多彩、截然不同、转变不已、宗派错杂的。譬如，就历史而言，所谓的基督教并非一个东西，而是由无数的事情和上亿的个人组成的。又如，只有排除了下列情形，我们才能轻而易举地理解所谓的伊斯兰教：假如它并不存在于如此丰富的现实世界，并不存在于不同的时代和不同的地域，并不存在于不同人的头脑和心灵，并不存在于不同的社会体制和社会形态，并不存在于不同的进化阶段。^{[11] 144-145}

老史密斯主张，我们应该用“一种全面的历史观点”（in some sort of total historical perspective）来观察人类宗教生活的发展过程。^{[11] 119}上述“历史考察”和“理论分析”表明，他就是用这样一种历史观点来“抛弃宗教概念”的。当代著名的宗教哲学家希克（John Hick, 1922—）认为，老史密斯破除“宗教概念”的重要意义就在于：使研究者更易于认识到，各种宗教传统的历史特征是不断变化的、多种多样的。^{[11] XI}但除此之外，老史密斯还可促使我们在宗教概念问题上展开多方面的理论探讨，像如何沟通“传统的宗教概念”与“现代的宗教概念”，能否融合“东方的宗教概念”与“西方的宗教概念”，怎么兼顾“内部的宗教概念”与“外部的宗教概念”，等等。如此看来，老史密斯的“反本质论”的确是有重要学术贡献的，它所贡献的是宗教概念上的重重难题和理论挑战。只不过今天看来，他所主张的“反本质论”有些偏激了，其结论也过于悲观了。

四、三思宗教：两种晚近的理论尝试

尽管限于篇幅，前面只评介了两种学术批判倾向，但我们还是可以“接着它们谈”，因为下面要考察的两种宗教概念倾向可看作“接着它们说的”。当然，这种联系并非“一对一式的”或“直接交锋式的”，而是“接着前者提出的难题或挑战来说的”。

1. “家族相似论”

这里说的“家族相似论”是指借鉴维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein）后期语言哲学思想中的“家族相似模式”（the family resemblances model）来界定“宗教”的理论倾向。此种倾向自20世纪60年代以来流行于欧美宗教学界，其主要目的在于，力求概括宗教现象的丰富多样性，一如维特根斯坦的“家族相似模式”可使我们意识到人类语言是多种多样、丰富多彩的。若要理解此种倾向的理论意图，当代著名的比较宗教史家、宗教现象学家斯马特（Ninian Smart, 1927—2001）所作的尝试堪称典范。

假如认可老史密斯的“反本质论”，肯定写不了“世界宗教史”。所以，一打开斯马特的名著《世界宗教》^①便让人感到，作者就是“接着老史密斯来说”的，尽管没有指名道姓。斯马特在“导言”里坦率地指出，“宗教是什么”，这个问题的确使人困惑。所有的宗教都有同样的本质吗？关于此种本质，以往的研究结果总是含糊不清的，例如，认为宗教就是某种承认“超验的存在”的崇拜体系；可问题并未解决，怎么定义“超验的”这个关键词呢？因而，比较可行的做法是，转换一下我们的“发问程序”，即暂不思考“一般性的宗教是什么”，而是先来考察“诸种具体的宗教是什么”。

斯马特首先提醒同行，考察诸多宗教传统时，像基督教、佛教和伊斯兰教等，切莫忘记它们的多样性或多元化。以基督教为例，尽管我们用“一个标签”来指这种宗教传统，可事实上，基督教是形形色色的，只要列举其部分宗派便可印证这一点：

① 英文版原名为 *World Religions*（1989 年第一版，1998 年第二版），严格说来，应译为《世界诸宗教》。但中译本名为《世界宗教》似更符合中文表达习惯，因为在一般读者看来“世界宗教”自然复有复数的意思，而不会理解成“单数的”

东正教、天主教、科普特教派、聂斯脱利教派、阿明尼乌教派、马多马教派、路德宗、加尔文宗、殉道宗、浸礼宗、一位论派、门诺派、公理会,以及许多新出现的、有争议的宗派,像耶稣基督末世圣徒教派、基督教科学派、统一教派和祖鲁锡安派,等等。

斯马特用上述例子主要想说明这样几点:(1)所有的宗教传统实际上都是如此,它们都是一个“家族”,是由多种“松散的亚传统”构成的。(2)虽然各宗派都自称其信仰形式合乎其家族传统,但我们却在许多国家或地区发现,不同的文化都为各种宗教传统增添了特色,如德国的路德宗不同于美国的,乌克兰的天主教不同于爱尔兰的,希腊的东正教不同于俄罗斯的。因此,宗教与文化是相互渗透的,而这使得宗教研究的对象和任务变得更复杂了。(3)尽管宗教现象如此多样复杂,但仍有可能从中发现“某种结构或模式”,以帮助我们思考“宗教的本质”。那么,何以发现此种结构或模式呢?斯马特尝试的方法就是考察诸种宗教所共有的“维度或层面”,其结果是概括出了如下“七个层面”。

(a)实践与仪式层面。各种宗教传统都坚持某些实践活动,例如常规性的崇拜、布道和祈祷等,此类活动一般被称为“仪式”。

(b)经验与情感层面。纵览宗教史可见,经验和情感对于宗教传统的形成与发展非常重要,像佛陀的觉悟、保罗的皈依、穆罕默德的幻象等,都是原创性的宗教事件。经验与情感可比作“其他宗教层面的生命食粮”,没有情感的仪式是冷漠的,缺乏敬畏的教义是生硬的,不能感人的神话是苍白无力的。因此,要想理解一种宗教传统,不能不关注它所引发的经验与情感。

(c)叙事与神话层面。各种宗教都流传着“有生命力的故事”,其主题和题材非常广泛,像世界的始终、先知或圣徒、扬善与惩恶等等。这类故事常被称为“神话”。它们或许并不源于历史,历史学家往往怀疑其部分内容的真实性;但它们在信仰者看来就是“历史”,而宗教学者则认为,与其历史性相比,更重要的是它们的意义与功能,譬如最早的传说与宗教经典的形成,各种宗教故事与现有的仪式、经验和情感的密切联系等。

(d)教义与哲学层面。这个层面可支持并强

化前一层面。例如,在基督教传统中,关于耶稣的故事和相关的仪式,导致了“道成肉身”、“三位一体”等教义及其哲学论证的形成;而在佛教那里,教义与哲学思想从一开始就相当重要。总的来看,教义与哲学在各大宗教中都具有重要地位。

(e)伦理与律法层面。例如,佛教的“五德”,犹太教的“十戒”,伊斯兰教的“教法”,基督教的“博爱”等,都是其信徒和团体的生活准则。

(f)社会与制度层面。任何一种宗教都是由群众组成的,这就形成了教会、僧团或“乌玛”(umma,穆斯林公社)等等。为了理解宗教,显然需要考察宗教是如何在群体中发挥作用的,以及宗教与社会都有哪些联系。

(g)物质层面。前一个层面几乎都要以物质的形式体现出来,例如宗教的建筑物、艺术品和圣地等。此类物质性的表达方式,对信徒来说不但既具体又生动,而且往往是他们“接近神圣者”的重要途径。譬如,若不知道在东正教徒的眼里圣像就是“天堂的窗口”,怎么能理解东正教呢?若不走进印度教的众神塑像,怎么能体会其信徒的感受呢?而诸多圣地之于各种信徒的神圣意义就更显而易见了,像恒河、约旦河、富士山、橄榄山、西奈山、阿耶尔石岩、耶路撒冷城、菩提城等等。

斯马特最后指出,尽管上述有些层面在某些宗教那里显得十分薄弱,以至可以说它们并不全都具有这七个层面,但就宗教研究而言,只要这七个层面是“足够的”,我们便可用来描述各种宗教的特征。^{[13] 3-13}

为了有所比较,我们再来看一个较有权威性的“家族相似论”例证。美国资深的宗教哲学家阿尔斯顿(William Alston, 1921—)曾为麦克米兰版《哲学百科全书》撰写“宗教”条目,他总结了十几位著名学者的研究成果,将“宗教构成特征”(religion-making characteristics)概括如下:

(a)信念,即相信“超自然的存在物”(诸神);

(b)神圣与世俗,即把神圣的对象与世俗的对象区分开来;

(c)仪式,即围绕神圣的对象所进行的仪式活动;

(d)道德律令,相信这些律令是神所规定的;

(e)宗教情感,像敬畏感、神秘感、负罪感、崇

拜感等, 这些特有的情感往往是由神圣对象的显现、宗教仪式等所唤起的;

(f) 人神交往, 即祈祷和其他与神交往的形式;

(g) 世界观, 或关于整个世界、个人命运等的通盘描绘;

(h) 人生观, 即根据上述世界观来安排整个人生;

(i) 社群, 即由上述诸方面所维系的宗教社团。^{[13] 14ff}

以上两个例证表明, “家族相似论”所取得的学术进展主要在于, 不再限于从某一分支学科或研究方向的视角来单纯地界定宗教, 而是在继承宗教学前辈们的治学理念, 并更充分意识到世界宗教现象的多样性和复杂性的前提下, 力求尽可能全面地把握研究对象的诸多共同特征。因而, 这种理论尝试所重新建构的宗教概念较之以往的观点更有开放性与兼容性, 更能适应宗教学这门新兴人文学科的客观要求——交叉性或跨学科性的研究视野。正如斯马特和希克指出的那样: 一旦我们遨游于世界宗教, 就不应该狭窄地界定宗教^{[12] 1}; 比较现实的看法是, 既要意识到“宗教”一词或许没有“唯一正确的含义”, 也应看到形形色色的宗教现象的确是有联系的^{[14] 2}; 因而, 若以“家族相似论”来理解宗教现象, 不同的学术团体便可以发挥各自的研究兴趣了, 例如, 宗教社会学家、宗教人类学家和宗教心理学家等都可以合理地关注某一组特征^{[15] 7}。关于“家族相似论”的学术启发, 笔者还想补充一点, 即可促使“宗教学共同体”认识到, 探讨宗教现象至少要关注哪些特征或不可忽视哪些因素。

2. “终极关切论”

如果说“家族相似论”是近半个世纪来欧美宗教学界的流行理论之一, 那么, 就近三四十年国际宗教学界的研讨状况而言, 最流行也最有影响的宗教概念大概要数“终极关切论”了。这种理论尝试最早在当代著名的神学家、宗教哲学家蒂利希(Paul Tillich, 1886—1965)的多种论著里得到了全面而深刻的论证。

宗教是一种人生信仰。那么, 信仰是什么呢? 所谓的“信仰”就是指某种“终极关切”(ultimate

concern, 又译“终极关怀”)状态。蒂利希指出, 人和其他动物一样, 关心很多事物, 首先关心的莫过于那些构成生存条件的东西了, 像食物和住处等; 但不同的是, 人还有很多精神上的关切, 譬如认识的、审美的、社会的等。就人的精神活动而言, 有些关切堪称至关重要, 它们对个体或群体的生活来说便可被称为“终极性的”。

蒂利希追究“信仰是什么”, 是为了重新阐释“宗教是什么”。按他的看法, 所谓的“宗教”, 其实就是指“整个人类精神的底层”, 即人类精神生活中终极的、无限的、无条件的方面。因而, 人类精神的所有基本功能、一切创造活动无不深含着终极关切。譬如, 道德领域的终极关切, 表现为“道德律令的无条件性”; 认识领域的终极关切, 表现为古往今来的思想家对于“终极存在”的不懈追问; 审美领域的终极关切, 则表现为文学家和艺术家对于描述或表现“终极意义”的无限渴望。一言以蔽之, 这种在一切人类精神活动领域中反映出来的终极关切状态, 其本身就是“宗教性的”。

宗教, 就该词最宽泛、最基本的意义而言, 就是指终极关切。^{[16] 7-8}

宗教是人类精神生活的本体、基础和根基。人类精神中的宗教方面就是指此而言的。^{[16] 8}

终极关切论旨在阐发一种新的宗教观, 蒂利希将其称为“关于宗教的生存概念”(the existential concept of religion), 它所要克服的是“关于宗教的纯理论概念”。这种旧观念的缺陷就在于, 囿于理论上的认识, 以为各种宗教就是崇拜“神或上帝”。蒂利希发人深省地指出, 正是这样一种简单化的宗教观, 使现代人丧失了理解宗教信仰的可能性。为什么这么说呢? 因为所谓的“宗教”原本是“生存”与“信仰”相分裂, 即“人的现状”与“人的本性”相疏离的产物。这便意味着宗教信仰属于“人类的精神”(spirit), 而“神或上帝”无非意指“人类精神的本原”。可传统的一神论却本末倒置, 误把宗教信仰归于“圣灵”(Spirit)的恩赐, 以致使“神或上帝”成为“绝对的主宰”。这样的“宗教或上帝”怎能不远离现实生活, 遭到大多数现代人的拒斥呢?

由此可见,蒂利希之所以破旧立新,从传统的一神论转向终极关切论,就是想把宗教研究从“理论的象牙塔”拉回到“现实的人生观与文化观”,促使现代人重新反省其本质、地位和意义。这种反省有多么重要呢?蒂利希不止一次地用莎士比亚的名言回答:这不仅关系到个人“生存还是毁灭”,对整个文化也是如此!

其实,终极关切论并非蒂利希的“个人发明”,而是反映了诸多一流的宗教学家为克服基础理论难题,推动“比较宗教研究”乃至“跨文化的宗教对话”而达成的学术共识。“宗教多元论”的倡导者希克在回顾其探索历程时提到,在诸种宗教传统那里几乎没有“中性的词汇”,所以要想进行宗教对话,肯定深受概念问题的困扰,最大的难题便是:怎么表述宗教信仰的普遍对象呢?譬如,即使有条件地使用“上帝”一词,不确认其人格性或非人格性,该词仍会引起强烈的异议,令佛教徒、道教徒或儒教徒等感到“一种帝国主义式的宗教语言学”,其结果只能妨碍我们表达具有普遍意义的宗教学理论。

因此,希克长年致力于寻求合适的术语概念,最后倾向于选用“实在”(the Real)。他认为,这个概念的优点在于,既不含有任何一种宗教传统的排他论特征,又是一个通用的“中性术语”。例如,在基督教那里,“上帝”就是“唯一的实在”;在伊斯兰教那里,“安拉”的许多名称之一便是“实在”(al Haqq);就印度宗教传统而言,“梵”就是“终极的实在”;从中国宗教传统来看,终极的东西就是“真”,就是“实在”。希克在其代表作《宗教哲学》里说明,所谓的“实在”就是指“终极或神圣本身”(Ultimate or Divine an sich)。他有力地论证道:如果我们假定宗教信仰是以“终极实在”为普遍对象的,而不同的文化背景下形成的宗教传统就是对同一个终极实在的经验和表达形式,那么,各大宗教便理应放弃排他论的、绝对化的真理观,从冲突走向对话,共同寻求终极意义上的真理。

由此可见,如同前述家族相似论,终极关切论

也致力于发扬宗教学的治学理念,重建一种更能征得“普遍同意”、更易达成“学术共识”的宗教概念。这两种晚近的基础理论尝试既有区别又不失联系。它们的主要区别在于,前者试图全面描述“宗教现象的构成特征”,以表明“宗教现象一般包括哪些因素”;后者则力图深入解释“宗教信仰的本质特征”,以揭示“宗教信仰到底渴求何种境界”。不难看出,上述不同的理论取向并非互不相干,而是相辅相成的,即可同时并举,将晚近人文研究和社会科学中的两种主要的方法论倾向——“描述性的方法”与“解释性的方法”结合起来,一并用来推动宗教概念问题以及宗教学前沿课题研究。虽然目前此种理论结合尚处于探索阶段,但斯马特、希克等著名学者所作的尝试已给我们留下了不少理论启发。例如,斯马特既以家族相似论作为考察世界宗教现象的出发点,同时又以“终极性的宗教经验”为着眼点来比较东西方宗教传统。^①又如,在其几部代表作里,希克都是先来论证家族相似论对于重建宗教概念的可行性与必要性,再以终极关切论来支持他所提倡的宗教多元论和宗教对话研究的。

五、结语:宗教概念的重要意义

总结全文,我们应有较为充分的理由来这样提升开篇时的说法了:“宗教是什么”,不但是宗教学所要深究的“基础概念”,而且是这门学科所要探讨的“基本问题”。这个双重意义上的学术判断,可使我们把握宗教概念研究的重大理论价值及其现实意义。

1. 重要理论价值

就宗教研究的整个过程而言,宗教概念可比作“基石”和“蓝图”。将其比作“基石”是因为,如何界定这个基础概念,既决定了怎么梳理其他所有的主要概念,又制约着怎样解答其他所有的重要问题。而将其说成“蓝图”,则想喻明上述重要作用所深含的方法论意义。宗教概念在许多学者那里只被理解为“狭义上的概念或定义”,可本文

① 关于斯马特在这一方面的尝试,可参见其论文“我们关于终极的经验”(Our Experience of the Ultimate, *Religious Studies*, 20 No. 1, March 1984, Cambridge University Press pp. 19-26);或可参见拙著《宗教学是什么》里的相关评介(北京大学出版社2002年,9.2斯马特)。

的讨论却表明, 这个基础概念之所以关乎研究全局, 就是因为它关涉“广义上的方法论观念”, 即从一开始便为研究者预设了学术视野、问题意识、探讨角度、理论思路及其目标等等。

正因如此, 我们回首宗教学的百年历程才会看到, 这个基本概念历来就是宗教学理论创新的出发点和制高点, 宗教学的首倡者是由此入手而为这门学问奠定理念的, 其三大分支的创始人也是由此入手而为宗教研究开辟途径的, 后来的诸多著名学者还是通过反思前辈的宗教概念来更新观念、开拓进取的……以至我们可以说, 这个看似简单的概念其实浓缩着宗教学方法论与观念史的发展线索, 一部宗教学史实质上也就是一个不断更新与完善宗教概念的探索过程。

2. 重大现实意义

早在 9·11 事件发生的前一年, 当时兼任北京大学国际关系学院院长院长的钱其琛副总理就指出, 冷战后, 宗教、民族问题突出起来了, 许多国际热点问题差不多都与宗教、民族问题分不开。所以, 我们必须注意研究宗教问题。^① 宗教问题研究的重大现实意义, 正在逐步成为国内外理论界的共识。那么, 纯属基础理论的宗教概念研究, 又有什么不可忽视的现实意义呢? 这个问题似乎不易回答, 因为人们往往以为基础理论远离现实问题, 更何况关于一个基本概念的研究。其实, 我们只举一个例子便可得到答案。

近十几年来, 《全球伦理宣言》的起草人汉斯·昆(Hans Küng, 又译孔汉思)四处呼吁: 没有各宗教间的和平, 就没有各民族和各国间的和平; 没有各宗教间的对话, 就没有各宗教间的和平; 没有对各宗教的研究, 就没有各宗教间的对话。上述提法并不夸张。据本世纪初的粗略统计, 各类宗教徒约占世界人口的五分之四, 我国的五大宗教人数也达一亿多。而 20 世纪后期以来愈演愈烈的诸多国际性和地区性的重大冲突, 几乎都有其错综复杂的宗教背景或宗教因素。这便使宗教对话不仅成为宗教学领域的前沿课题, 而且成为构建和谐世界的关键话题之一。若能综合考虑上述

几个要点, 宗教概念研究的重要现实意义便会凸显出来了。如前所述, 这个基本概念实乃宗教学理论创新的出发点和制高点。我们中国学者要想跨入宗教研究前沿, 为化解国际冲突、构建和谐世界作出应有的贡献, 无疑需要从基础理论建设抓起, 一方面批判地借鉴宗教概念研究上的新近成果, 另一方面则深入地发掘华夏文化的丰厚思想资源, 以创建有中国特色的宗教观及其方法论。

参考文献:

- [1] DAVID M. WULFF. *Psychology of Religion: Classic and Contemporary* [M]. New York: John Wiley & Sons, INC., 1997.
- [2] JONATHAN Z. SMITH. “ Religion Religions Religious”. *Critical Terms for Religious Studies* [M]. ed. Mark C. Taylor. Chicago: The University of Chicago Press. 1998.
- [3] [英]麦克斯·缪勒. 宗教学导论[M]. 陈观胜等译. 上海: 上海人民出版社, 1989.
- [4] [英]埃里克·J. 夏普: 比较宗教学史[M]. 吕大吉等译. 上海: 上海人民出版社, 1988.
- [5] SIR EDWARD BURNETT TYLOR. *Religion In Primitive Culture: Part II of “ Primitive Culture ”* [M]. New York: Harper & Brothers Publishers. 1958.
- [6] EMILE DURKHEIM. *The Elementary Forms of the Religious Life* [M]. New York: The Free Press. 1965.
- [7] WILLIAM JAMES. *The Varieties of Religious Experience: a Study in Human Nature* [M]. New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1961.
- [8] BRONISLAW KASPER MALINOWSKI. *Culture* (Typewritten Manuscript). 北京大学图书馆.
- [9] J. MILTON YINGER. *The Scientific Study of Religion* [M]. New York: The Macmillan Company, 1970.
- [10] CLIFFORD GEERTZ. *The Interpretation of Cultures* [M]. New York: Basic Books Inc., Publishers. 1973.
- [11] WILFRED CANTWELL SMITH. *The Meaning and End of Religion* [M]. Minneapolis: Fortress Press. 1991.
- [12] [英]尼尼安·斯马特. 世界宗教(第二版)[M]. 高师宁等译. 北京: 北京大学出版社, 2004.
- [13] WILLIAM P. ALSTON. “ Religion”. *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 7 [M]. ed. Paul Edwards. New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1967.
- [14] JOHN HICK. *Philosophy of Religion* (Third Edition) [M]. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, INC., 1973.

^① 参见钱其琛:《当前国际关系研究中的若干重点问题》,《世界经济与政治》,2000年第9期。此文为钱其琛在“北京大学国际关系学院建院5周年暨国际政治系建立40周年纪念大会”(2000年5月26日)上的报告。

[15] [英]约翰·希克. 宗教之解释——人类对超越者的回应[M]. 王志诚译. 成都: 四川人民出版社, 1998.

[16] PAUL TILlich. *Theology of Culture*[M]. Oxford: Oxford University Press, 1959.

What is Religion ? ——Reflection on the Methodology of “Religious Concept”

ZHANG Zhi-gang

(*Department of Philosophy, Peking University, Beijing 100871, China*)

Abstract: As a basic concept in religious studies, it is fundamental to define what “religion” is. This paper intends to examine this concept over the century-long history in this new field by reconsidering how major figures in this field define this concept, including F. Max Müller, the founder of this field, Edward B. Tylor, Emile Durkheim, and William James, the inaugurators of its three major branches, as well as some later prominent scholars like Bronislaw K. Malinowski, Wilfred C. Smith, Ninian Smart, William Alston, Paul Tillich, and John Hick. We could see the methodology and intellectual history of religious studies through the lens of this concept. The history of religious studies is also a history of renewing and perfecting the concept of religion. In order to contribute to solving international conflicts and building a harmonious world, We should begin with basic theories. On one hand, we should critically learn from recent findings in the study of this concept; on the other hand, we should also explore the rich intellectual resources of China. to construct a concept of religion and the corresponding methodology with Chinese characteristics.

Key words: the concept of religion; “what is religion” as a basic concept and basic question; methodological concept; the history of religious studies

(责任编辑 刘曙光)