

·学界观察·

《学术界》(双月刊)

卷第 100 期, 2003. 3

ACADEMICS IN CHINA

No. 3 May. 2003

## 中国宗教学百年

○ 何光沪

(中国人民大学哲学系, 北京 100872)

[摘要]我们在回顾中国的宗教学研究时,可以把它划分为以下三大阶段:上世纪初至 1949 年:启蒙思潮、西学东渐与宗教学的兴起;1949 年至 1976 年:政治运动、文化革命与宗教学的衰落;1976 年至上世纪末:改革开放、思想解放与宗教学的复苏。从宗教学百年史关于外部环境的经验教训和主要结论,即:学术发展需要改革开放,需要解放思想,需要多元并存和宽松的环境。20 世纪历经磨难又奇迹般复苏的中国宗教学研究,一定会迎来繁荣发展的 21 世纪!

[关键词]中国宗教学;启蒙思潮;思想解放;复苏

[中图分类号]B91[文献标识码]A[文章编号]1002-1698(2003)-03-0234-20

所谓宗教学研究,是指以理性的、客观的方法对宗教进行的学术研究。它不同于站在某一宗教立场上的以信仰的、传教的态度对该教的教义或内容所作的阐述和传扬,也不同于站在反对某一或所有宗教的立场上,以自己意识形态的先人的反教态度对宗教进行的抨击和压制。从这个意义来看中国的宗教学研究,它的产生正好是在 20 世纪开始之后。

在 20 世纪以前,中国学术中关于宗教的论述主要有三大类:一是佛家学者站在佛教立场上,以佛教信仰和弘扬佛法的态度对佛教教义或所作的阐述和传扬;二是道教学者站在道教立场上,以道教信仰和追求长生或登仙的态度对道教教义或内容所作的阐释和探究;三是儒家学者站在“敬天法祖”(现在有一派学者称之为“儒教”)立场上,以儒家维护“道统”的态度对佛教、道教、基督教等进行的

作者简介:何光沪,中国人民大学哲学系教授,博士生导师,著名宗教学者。

抨击,以及由此引起的其他宗教的学者为自己的宗教进行的辩护。所有这些,都不能称为现代意义上的宗教学。

现代意义上的宗教学,即理性的、客观的、多学科的宗教研究最先产生于西方,但这也只是 19 世纪中叶的事情。古希腊罗马时期对流行宗教采取理性批判态度的文人和哲人,本身亦非绝对的无神论者,而常常是以对至高一神的信仰来反对国家的或民众的多神崇拜;中世纪和文艺复兴以来西方学者和传教士对世界各地土著宗教的探索和研究,也多以了解土著文化、便于传播基督教福音为宗旨;只是在这些探索所积累的资料之基础上,在 17 到 18 世纪经启蒙运动和理性主义洗礼之后,在 19 世纪中叶采用考古学、人类学、语言学和神话学等等科学方法进行的过程中,现代意义上的宗教学才开始以比较宗教学的形式,即理性的客观的形式出现在西方,并从英国学者缪勒(Max Mueller)在 1871 年的一次演讲中获得了—个独特的名称——宗教科学(science of religion)。

这种理性的、客观的科学之产生,必须以现代的科学态度为条件。因为只有以这种态度去研究宗教,才能脱离信仰的或主观的,传教的或反教的立场,使宗教研究走向“宗教科学”。而在中国,这种现代的科学态度在知识分子和学术研究中的传播广泛,大约是在 20 世纪之初,即从戊戌变法到辛亥革命前后的动荡时期。

在此期间,以康有为、梁启超、严复、孙中山等人为代表的一大批先进分子醒悟到,为了挽救民族的危亡,必须向西方学习现代的科学,其中包括自然科学和人文社会科学。虽然他们并未直接从西方引进当时诞生不久的“宗教科学”,但是他们对长期衰败贫弱的深刻反思和上述主张,以及国门已经大开和西学东渐已成气候的历史环境,却在许多知识分子当中促成了现代的科学态度,其中包括摆脱传统宗教束缚、理性地对待宗教的态度。这就为现代意义上的宗教学研究的产生造成了思想上的条件。尽管由于社会动荡不安、政治条件严酷、环境非常特殊,后来这门学科的发展同中国学术的其他很多学科一样,命途多舛,很不正常,但它毕竟还是以某种特殊的方式在中国产生了。

由于中国的学术,尤其是人文和社会科学,在其特有的历史环境下,受到社会政治变迁的影响甚为巨大,以致其兴衰荣枯在时间上与社会政治的重大阶段完全一致,所以,我们在回顾中国的宗教学研究时,可以把它划分为以下三大阶段:

上世纪初至 1949 年:启蒙思潮、西学东渐与宗教学的兴起;

1949 年至 1976 年:政治运动、文化革命与宗教学的衰落;

1976 年至上世纪末:改革开放、思想解放与宗教学的复苏。

## 上世纪初至 1949 年

1. 启蒙思潮与西学东渐对宗教学术的影响。在上世纪初年中国大动荡的特殊环境下,严格意义上的宗教学研究是说不上的。我们之所以可以在粗略的意义上谈论宗教学研究的兴起,是因为一方面,在上世纪初年中国的社会环境之下,由于前述对民族危亡的痛省和现代科学态度的传播,知识分子和知识青年当中产生了一种启蒙思潮,其中包括怀疑和批判传统宗教的思潮,这种思潮虽然常常过于偏激,却有助于摆脱传统宗教观念的束缚,从而有助于用理性和客观的态度去看待各种宗教。另一方面,由于从 19 世纪后期以来的西学东渐到这时已成气候,为学术界带来了不少新的思想理论、观念和方法,使中国学术发生了一个从传统学术向现代学术的转变,这当然也影响到中国学者的宗教研究。

前一个方面,即怀疑和批判传统宗教的启蒙思潮造成的思想解放和理性态度,使得 20 世纪初期中国知识界关于宗教的论说,普遍地摆脱了儒佛道三教的立场,而在此之前,站在这三教之一的立场上说话似乎是当然而又自然的。这种摆脱传统信仰的立场为现代宗教学研究提供了最基本的思想前提。但是我们在回顾此一时期的学术特点时同时发现,这种怀疑和批判宗教的思潮在上世纪初中国难当头而痛定思痛、社会巨变而反思历史的特殊心态之下,倾向于矫枉过正而对中西传统宗教一概怀疑,并将其与世俗迷信混为一谈而大加批判。这种影响延续近百年的批判一方面体现了宗教学研究所需的“脱离宗教”态度,另一方面又表现了宗教学研究所要避免的先在的敌对态度,所以它对中国宗教学研究的发展既有正面的又有负面的影响。无论如何,事实上这种倾向导致了我们所说的宗教学研究在中国上世纪初叶的第一个特点,即一些学者所称的“宗教启蒙思潮”,或我们在此所说的“宗教批判”之盛行。

后一个方面,即西学东渐带来的新的学术理论、观念和方法等等,使得 20 世纪早期中国学术界的一些精英人物,如梁启超、胡适、陈寅恪、陈垣等人,能够站在超出中国传统学术视野的高度,吸纳西方现代学术的科学方法来进行宗教研究。在此之前,中国学术中甚至不存在“宗教”这一概念,这个问题不仅涉及汉语中没有此词而借用日语意译西文 religion 的“宗教”一词,而且涉及中国宗教学术观念的重大改变。因为以往学者一般都站在自身宗教或意识形态(儒释道等)的规范之内来进行研究,对自身所奉祖训同其他的教说是不能平等对待的,所以,标志着平等超脱地看待各种不同宗教的“宗教”一词从日本学术引进,而在此一时期得以流行,这表明中国学术已开始理性而客观地对待各种不同的宗教。但是,在回顾中国宗教研究的这一阶段时我们也会发现,由于中国学术重视历史考

据的传统影响,宗教学研究取得最多成果的领域仍是宗教史学,这构成了 20 世纪上半叶中国宗教学研究的第二个特点。

上述两个方面的影响加在一起,又造成了这一阶段中国宗教学术的第三个特点,即宗教界内部的新式学术活动占有重要的位置。我们应该看到,尽管现代意义上的宗教学研究是以理性的、客观的方法进行的学术研究,但这不等于说这种学术研究应该由非宗教界的学者垄断。因为在这里,判断是否理性是否客观的标准只是学术方法本身而不是研究者本人的个人身份或个人信仰。事实上,有宗教信仰的学者或宗教界内部的学者不但可以而且已经进行了大量的宗教学研究,甚至强调理性和客观的宗教学本身就是由西方的一些基督徒学者和神学家创立并发展的。当然,在 20 世纪中国的条件下,一些宗教界学者的学术活动多多少少与维护自身的信仰有关,但是不能否认的是,有不少诚实而开明的宗教界学者面对社会上对宗教的猛烈批判而进行严肃的反思,并通过内部革新而对启蒙思潮作出了正面积积极的回应;同时,当时也有一些饱学深思的宗教界学者(其中以基督教会学者居多)本身就是西学东渐的积极参与者,并通过自己的学术活动来实行或倡导了现代学术方法。我们在回顾这一阶段的宗教学研究时不应该抹煞他们的贡献。

2、宗教批判之盛行。第一个特点即“宗教批判”之盛行,主要体现为 20 世纪初叶中国思想界代表对中国传统宗教观念和通俗迷信的抨击和一些文化教育界人士对基督教的抨击,前者在“五四”运动时代达到其顶峰,而后者则在 20 年代的“非基”运动中达到了高潮。戊戌变法失败之后,中国先进的思想家们日益痛感如欲救亡,必先启蒙,要推翻统治中国两千多年而导致国家衰落败亡的帝王专制,要扫除构成这种专制之社会基础的民众意识的落后蒙昧,就必须批判传统宗法性宗教或儒教所宣扬的君权神授等宗教观念,破除形形色色的导致一般民众愚昧保守的通俗迷信。所以,他们倡导“革天”、“革神”的启蒙思想,并把宗教批判的矛头主要指向中国传统的天命观和鬼神迷信,是十分自然的。在这一点上,康有为、梁启超、谭嗣同、严复等“改良派”,孙中山、陈天华、邹容、章炳麟等“革命派”,蔡元培、胡适等新文化运动的知识精英,陈独秀、李大钊等马克思主义者,全都站到了同一个立场之上。他们都以救亡启蒙为目的,吸收了西方哲学和自然科学、社会科学中的理性精神来进行这种批判。

严复在翻译《天演论》等西方学术名著的同时,还通过自己所写的“按语”来宣传达尔文主义进化论。他把传统的天命观念和鬼神迷信称为社会“进步之阻力”,主张兴办教育、发展科学、清除“宗教之流毒”。但是严复同时认为,宗教是随着社会进化程度而有高低之别的,并认为基督教对中国民众的教化大有好处。

他在《法意》第19章18节所加的按语中说：“教者，随群演之浅深为高下，而常有以扶民性之偏。今假景教大行于此土，其能取吾人之缺点而补直之，殆无疑义。且吾国小民之众，往往自有生以来，未受一言之德育。一旦有人焉，临以帝天之神，时为耳提而面命，使之入理之要，存于相爱而不欺，此于教化，岂曰小补！”由此可见，严复对于宗教，并非不分皂白一概排斥。可惜这种理性态度，在20年代的“非基”运动中竟被低层次的情绪化谩骂所取代，而在50年代以后，更被抛到九霄云外了。领导了推翻两千年帝王专制大业的孙中山，则分析了中国专制制度与传统宗教观念的联系。例如他的《在桂林对滇赣粤军的演说》指出：“帝制时代，以天下奉一人，皇帝之于国家，直视为自己之私产，且谓皇帝为天生者，如天子受命于天，及天睿聪明诸说皆假此欺人，以证皇帝之至尊无上，甚或托诸神话鬼语，竖人民之信仰。中国历史上，固多有之。”他又指出，“神权、君权，都是过去的陈迹”，都应在民权时代予以扫除。邹容在《革命军》中对这种关联的批判更加痛快淋漓：“自秦始统一宇内，悍然尊大……私其国，奴其民，为专制政体，多援符瑞不经之说，愚弄黔首，矫诬天命，捧国人所有而独有之，以保其子孙帝王万世之计。”章炳麟在《无神论》中则从众生平等角度立论：“惟神之说，崇奉一尊，则与平等绝远也。欲使众生平等，不得不先破神教。”他一方面利用现代科学哲学知识以及逻辑分析方法，从理论上批判有神论和某些宗教教义，堪称20世纪初理性宗教批判的代表，但他同时对佛教另眼相看，视之为“无神论的宗教”。他推崇唯识宗“万法唯识”说，把神也视为心识之表现，故在《建立宗教论》中主张“此心为真，此神是幻”。同梁启超主张佛教“乃兼善而非独善”、“乃入世而非厌世”、“乃平等而非差别”、“乃自力而非他力”，所以“有益于群治”一样，章炳麟也强调佛教关于“众生平等”、“依自不依他”、“无私无畏”、“舍己救人”等说对于社会和革命的重要性：“所以提倡佛教，为社会道德上起见，固是重要，为我们革命军的道德上起见，亦是重要。”总而言之，当时中国的这些思想家并不像后来许多宗教批判者那样一律排斥宗教，而是对基督教（如孙、严）和佛教（如章、梁）采取了区别对待的态度。

作为中国启蒙思潮高峰的新文化运动代表之一的蔡元培，在《社会改良宣言》中表达了这样的观点和主张：“数千年君权、神权的影响，迄今未泯，其与共和思想抵触者颇多。同人以此建设兹会，以人道主义去君权之专制，以科学知识去神权之迷信。”他还对宗教学的一些重大问题进行了学术性的探讨，从而超越了一般的批判。其中包括宗教的起源、本质和功能，宗教与科学、哲学、道德、美学的关系。他认为随着“人智日开，科学发达”，“旧宗教之主义不足以博信仰”（《在信教自由会之演说》），社会应以对科学真理的“理信”取代对宗教的“迷信”。他

还用康德关于本体与现象二分的学说来论证宗教与教育、政治和道德之分离,并且提出了“以美育代替宗教说”(参见该条目)。他曾说:“将来的人类,当然没有拘牵仪式,倚赖鬼神的宗教,替代他的立,当然是哲学上各种主义的信仰”,又说:“宗教不过是哲学的初阶,哲学发展以后,宗教实没有存在的价值”(《关于宗教问题的谈话》)。这些说法表明,他的宗教观主要是以康德甚至黑格尔哲学的某些表述为基础的。

新文化运动的另一位代表胡适,是我们所谓第一阶段中真正进行了建设性的宗教学研究的一位大学问家。他的贡献不但兼及于我们总结的此一阶段的两大方面——宗教批判与宗教史学,而且由于引进实证的科学方法而具有划时代的意义。关于基督教他认为其中的神学体系不足取,迷信成分应摒除,而耶稣的道德教训和社会改革则可采纳(《基督教与中国》)。关于佛教和道教,他认为两教中“充满了惊人的迷信”,而“佛教在中国有东汉到北宋千年的传播,对中国的国民生活是有害无益,而且为害至深且巨”,“我把整个佛教东传的时代看成中国的‘印度化时代’,这实在是中国文化发展上的大不幸也。”(《胡适口述自传》)胡适在这一立场上运用历史考证方法研究了中国宗教史的许多专题,写成了《从译本里研究佛教的禅法》、《菩提达摩考》、《论禅宗史的纲领》、《白居易时代的禅宗世系》、《禅学古史考》、《荷泽大师神会传》、《陶宏景的真诰考》等宗教史学著作。这些著作既采用传统国学的考据方法,又运用西方实证的科学思维,对宗教史学的发展有重大的意义。在禅宗历史研究中,他既剥除了古代僧人的欺骗作伪,又肯定了“顿悟”学说的个性解放价值。在道教研究中,他通过类似的考证,说明道教经典很多都窃自佛教经典:“道教中的所谓圣书《道藏》,便是一大套从头到尾、认真作假的伪书。道教中所谓的经……大部都是模仿佛经来故意伪作的。”(《胡适口述自传》)胡适的儒道研究后来曾遭到不少批评和抨击,其中有些也不无道理,但在回顾中国宗教学术史时,谁也无法否认他在促成理性客观的研究方法和具体的宗教史研究方面所作出的贡献。

曾为新文化运动激进派的中共创始人之一陈独秀一方面批判儒教,另一方面则推崇基督教。1917年,他在致《新青年》读者的信中说:“吾之社会,倘必需宗教,余虽非耶教徒,由良心判断之,敢曰,推行耶教,胜于崇奉孔子多矣。以其利益社会之量,视孔教为广也。”在《基督教与中国人》一文中,他说明基督教是爱的宗教,是促成欧洲文明的主力,并分析了许多中国人排斥这种仁爱之教的原因。他还认为耶稣实践的美德乃是基督教的本质,基督教是穷人的福音。在20年代大规模的反基督教运动中,他一方面批判了基督教的一些信条,同时仍然肯定其博爱和牺牲精神。至于当时马克思主义的另一代表李大钊,则更强调用唯

物史观和阶级斗争理论来分析宗教。他认为宗教以神权保护特权阶级,行使阶级压迫的职能,宗教主张的博爱是虚伪,而鼓吹不抵抗主义,则是要无产阶级放弃反抗资产阶级的斗争。这种观点不但在 20 年代的反宗教和反基督教运动中十分流行,而且在中国共产党取得国家政权之后,在我们所说的 20 世纪中国宗教学研究的整个第二阶段期间,更成了占统治地位的唯一合法的理论,对中国的宗教学研究,甚至对中国各宗教命运都产生了极大的影响。

3、宗教史学的成果。在整个 20 世纪上半叶,中国宗教学研究的最显著成果,是在宗教史学方面。由于在本书宗教卷其他专题(例如佛教史研究、道教史研究、伊斯兰教史研究等等)的项下,对于这方面的学术历程会有更详尽的介绍,我们在此将只作简介,一笔带过。关于现代意义上的宗教史学的开创,前面已提到胡适所作的贡献。在这方面,另一个开创性人物是梁启超。他不仅与其变法维新的同道康有为和谭嗣同等一样,力图从佛教吸取一些精神资源来改造社会,而且努力运用他所谓“近世科学方法”来研究佛教的历史和经典,解决了中国佛教史和佛教思想中的一些问题。他在这方面的论著曾汇集为《佛学研究十八篇》。尽管他与胡适对佛教社会的评价是南辕北辙,但二人都堪称用现代方法进行佛教研究之开创者。

在此一时期宗教史研究的佼佼者中,不能不提到陈寅恪。他精通多种语文,文史功底雄厚,对佛教的传入及影响,经籍的传译和义理,以及佛道二教与中国的政治、思想、文化的关系等方面,特别是敦煌文书和不同文字版本佛经的比较研究方面的问题,都作过深入的研究,达到了极高的造诣。另一位重要的宗教史学大师是陈垣,他视野开阔,学术兴趣极广,研究工作涉及也里可温教、一赐乐业教、火祆教、摩尼教、佛教、伊斯兰教、道教等等,除了大量学术价值极高的论文之外,他的宗教史专著主要有《释氏疑年录》、《明季滇黔佛教考》、《清初僧诤记》、《南宋初河北新道教考》、《中国佛教史籍概论》等。如果说陈寅恪与陈垣两位大师主要侧重于具体的或局部的宗教史专题研究,那么汤用彤则开创了佛教史研究中大型断代史的研究。他于 1938 年出版《汉魏两晋佛教史》上下两册,他的后人汤一介则于 1979 年整理出版了他的授课讲义《隋唐佛教史》,这两部被称为里程碑式的著作,对于后世学者开始进行佛教通史研究,无疑有巨大的推动作用。

在道教史研究方面,除了上述三位大师的专题研究之外,许地山的《道教史》(1934 年)和付勤家的《道教史概论》(1934 年)和《中国道教史》(1937 年),堪称道教通史方面的开创之作。另外,1949 年 2 月出版的陈国符的《道藏源流考》则是此一时期道教经籍研究的压轴之作。

最后,在不分教别的综合性宗教史研究方面,这一阶段的成果应该提到的有



王治心出版于30年代初的《中国宗教思想史大纲》。该书采用客观态度系统地梳理评述了中国几千年间各种宗教的发展过程,同时还以理性的方法探讨了一些现实的和理论的宗教问题。这部著作使得这一阶段在专题或专史研究上成果累累的同时,又增加了综合性研究方面的重要成果。

4. 宗教内部的学术。前述开创性的宗教史著作中,《道教史》的作者许地山和《中国宗教思想史大纲》的作者王治心都是基督徒,于此已可见出,有宗教信仰的学者,是完全可以进行理性而客观的宗教学研究并作出重大成果的。

前曾提及,一些诚实而开明的宗教界人士面对包含宗教批判在内的启蒙思潮,进行严肃的反思,并通过内部革新而作出了正面积极的回应。与此同时,一些饱学深思的宗教界内部的学者也引进或采用现代方法,进行了大量学术活动,对中国宗教学术的产生和发展作出了积极的贡献。

在佛教界内部,一些著名的僧侣和居士力图重振长期衰落的佛教,使佛教的组织、佛学研究和教育系统现代化。其中最著者为杨文会,他设立了金陵刻经处印行大量佛经,又创办佛学研究会和“祇洹精舍”进行研究和教学。在他的影响之下,月霞在上海创建华严大学,谛闲在宁波创建观宗学舍,太虚更创办了武昌佛学院、闽南佛学院、北京柏林教理院、重庆汉藏教理院,韩清净在北京创办“三时学会”,欧阳渐在南京创办支那内学院,大勇在北京创办佛教藏文学院,1936年,中国佛教协会创建了佛教研究所。这些机构都促进了佛学研究和人才培养的现代化发展。这一时期出现了不少佛学研究大家,如梁启超、梁漱溟、熊十力、太虚、圆瑛、弘一、欧阳渐、韩清净、杨度、吕徽等,其中一些人并不以佛教为人皈依,如梁漱溟和熊十力都由佛入儒,因此他们对佛学研究是相当理性化的。例如熊十力由《新唯识论》而发生与吕徽的“心性”问题辩论,就属于相当理性化的宗教哲学方面的事态。

在道教内部,面对远比佛教为甚的衰落和严厉的批判,有陈撷宁提出“新仙学”,力图扬弃充斥道教的迷信成分,吸取医学的科学精神,使道教内丹术科学化。他曾直言“符咒祭炼”等等方术,“十分之九都是假的”(《口诀钩玄录》),又创办《扬善半月刊》和《仙学月报》,与道教中接近的人士共同创建中华全国道教会,第一次抛弃秘而不宣的传统方式,而采用现代方式向社会介绍道教思想。现在中国社会上的保健养生热潮,同这种方式的宣传不是没有关联的。

伊斯兰教内部亦有类似的发展。民国初年北京“清真学社”的成立肇其端,以后上海、南京、青海、甘肃等地亦有现代形式的伊斯兰教机构相继成立。这些机构对于经典翻译、报刊发行以至学术研究都做了大量工作。当时出现的著名伊斯兰教学者如王宽、哈德成、王静斋、达浦生、马松亭、马坚、白寿彝等人,或者



翻译经典,或者阐释教义,或者撰述教史,或者创办新式学校,这些活动对于伊斯兰教内学术的现代化作出了巨大的贡献。

最后,我们来看基督教的情况。基督教新旧两派都曾由于列强侵略中国所激发的民族主义情绪而面临猛烈的抨击,但是,教会内部确有不少既有爱国热情又有现代头脑的知识分子进行了大量努力,在阐发基督教与中国文化的精神一致以及推动现代的理性化研究等方面作出了重要贡献。就前一方面而言,有天主教方面蔚成传统的对儒学的重视和研究,以及重新兴起的“天主教中国化”运动,也有新教方面一些著名学者“儒化基督教”和“佛化基督教”的努力,以及“神学本色化”运动。无论如何,在中国文化中最受基督教重视的还是儒家学说,这方面的重要学者首推吴雷川,作为前清进士,他富有儒学修养,作为燕京大学校长,他又处于基督教和现代学术界的前列,他的《基督教与中国文化》一书在这方面的研究上具有重要价值。此外还有徐宝谦、范子美、刘庭芳、诚静怡、赵紫宸等著名学者,也在自己的学术活动中或多或少促进了神学的中国化。就后一方面而言,天主教会和基督新教各差会所开办的大量的各级各类现代学校不但培养了大量现代理、工、农、医各学科的专门人材,而且也培养了不少人文和社会科学方面的人材,从而促进了现代学术包括宗教学术的发展。教会创立的一些学术出版机构则接纳许多中国学者从事工作,直接推动了这方面的发展。这类机构(其中贡献最大的是广学会)既出版宗教性质的书刊,也出版大量非宗教性或纯学术性的各学科著作(据1933年版《中国宗教思想史大纲》引《协和书局图书汇报》统计,书籍有27类2300余种,报刊136种),其中也包括宗教学术研究方面的著作,例如著名的《宗教伦理百科全书》、《圣经辞典》、《四福音大辞典》、《宗教心理学》、《神学大纲》、《宗教哲学》、《科学与宗教》和《宗教研究丛书》等等。这些活动不但构成了当时的宗教学术发展的重要组成部分,而且为后代的研究培养了人材,积累了资料,产生了深远的影响。

## 二、1949年至1976年:政治运动、文化革命与宗教学的衰落

1、从多元到一元。总起来看,1949年以前,中国一方面有极其剧烈的社会动荡和政治混乱,另一方面又有空前未有的思想活跃与繁荣。这个事实说明学术的繁荣和发展需要一种特殊的外部条件,即思想上的多元并存。

中华人民共和国成立后,中国大陆地区成为由中国共产党领导的社会主义社会。按照党的领袖毛泽东关于“领导我们事业的核心力量是中国共产党,指导我们思想的理论基础是马克思列宁主义”的说法,中国共产党的领导和马克思列宁主义的指导被写进宪法之中。在毛泽东时代,一切文化和学术活动同别的社

会活动一样,都被置于马列主义和毛泽东思想指导之下,列为党的事业的一部分,要求具有党性。小说、诗歌、戏剧、音乐、美术等的创作和一切文艺活动要具有党性,哲学、历史、美学、伦理学等的研究和一切学术活动,也要具有党性,宗教方面的研究当然不能例外。这就决定了包括宗教研究在内的一切学术领域在这个阶段的两大特征:一是指导思想上的马克思主义一元化,二是学术研究的政治化。

2、马克思主义宗教观及其实践。马克思主义在宗教观方面的主张不仅仅是无神论,而且还有更侧重社会经济基础的一整套观点。马克思和恩格斯认为,宗教作为一种意识形态和上层建筑,是由社会存在和经济基础决定的,私有制的社会即“颠倒的世界”产生了宗教即“颠倒的世界观”。宗教可以为这个世界提供神学的辩护、道德的核准和感情的慰藉,为苦难的现实社会罩上神圣的灵光圈,因此有一种“鸦片”似的功能。但是,“向宗教宣战”是愚蠢的,要消除宗教的异化,必须消除它的社会根源即私有财产制度,也就是必须依靠无产阶级推翻资本主义的革命。在私有制被消灭之后,支配人们生活的社会异己力量和劳动异化现象将因此而消失,在人们达到“谋事在人成事也在人”的境界之后,宗教也将丧失其存在的社会基础而自然消亡。列宁在继承了马克思主义宗教观的基础上,同时从革命策略出发而强调指出,在无产阶级消灭私有财产制度的斗争中,应该联合广大信教的劳动群众,因为信教和不信教的群众在政治上的利益是一致的。因此列宁主张对宗教应采取慎重的态度。但是,如所周知,在苏联后来的政治实践和社会现实中,列宁的这项主张并未得到始终一贯的实行。毛泽东本人在20年代就把“神权”同“政权、族权、夫权”并列为“束缚中国人民特别是农民的四条极大的绳索”,也就是革命的对象,但他当时也主张要农民自己去“丢菩萨”,“无须旁人过早地代庖丢菩萨”,即他所说的“引而不发”。

中华人民共和国建立之初的几年,毛泽东和中国共产党在宗教方面大体上执行了这种“引而不发”的政策。一方面,在《共同纲领》和宪法中都写进了宗教信仰自由的条款,并把拥护共产党领导和走社会主义道路的宗教界爱国人士作为统一战线的团结对象。另一方面,大力开展马克思主义和科学无神论的宣传教育,防止宗教有神论对广大人民的影响,并把这作为党在宣传出版等方面的方针之一。一方面,规定宗教宣传只能局限于宗教界之内,另一方面,要求宗教学术研究成为党对人民进行无神论教育的一种工具。于是以前宗教研究学者自行其是的“多元”状态消失了。正如人文和社会科学领域的一切非马克思主义的“纯学术”研究均会遭到批判而无法进行,纯学术的宗教学研究也被视为资产阶级的东西而遭到否定。

3、“政治运动”与宗教学的衰落。这种情况逐步发生的直接原因,是从50年代初期以来一次接一次的“政治运动”。这些自上而发动的政治运动要求包括学术界在内的一切人清除一切非马克思主义思想,并且由纯粹思想上的斗争转变为运用政权在行政上和机构设置上强行废除,于是诸如人口学或社会学以及一切被宣布为资产阶级“伪科学”的学科就从中国的学术机构和大学讲坛上消失了。由于政治运动还直接造成有关研究和教学人员在社会处境、经济处境以至日常生活等方面受到冲击或急剧恶化,所以即便有少数学者靠个人努力来坚持私下的研究,也处于非常艰难的境地。总而言之,在以“反右斗争”为代表的这些“政治运动”造成的社会形势下,极端一元化和极端政治化的学术政策最终导致的结果,是作为独立专门学科的宗教学大大衰落了。

一般而言,这一阶段的公开出版物偶尔提到宗教时,都把它说成是最荒谬的唯心主义和最落后的社会意识,与迷信并列,与反动并列,与科学对立,与进步对立,与马克思主义对立。更由于主要以政治角度考虑问题,宗教还常常被与反革命的或反动的政治联系在一起。在这种情况下,公开发表的涉及到宗教的书籍文章一是数量很少,二是都对宗教采取激烈抨击和(更多的是)简单讥评的态度,具有无神论宣传和政治宣传的性质。少数严肃认真的中外哲学史、思想史和其他门类的著作,也多半只是以其所理解的马克思主义,或从唯物主义反对唯心主义、革命派反对反动派的“路线斗争”角度来批判宗教。在这个阶段,不但大学中没有任何宗教学和宗教史的课程,学术界也没有任何专业性的宗教学术刊物,甚至连具有相当丰富内容的马克思主义宗教观本身也未得到系统的研究,马克思、恩格斯和列宁关于对待宗教的策略和态度也未受到应有的重视。由于只抓住马克思主义关于宗教的只言片语(特别是“鸦片”、“劣质酒”等语)反复宣传,最终还导致了50年代后期不少地区以行政命令撤毁寺庙教堂、消灭宗教的做法。这与学术研究的政治化和由此而来的宗教学术衰落当然是相互关联的。

这种衰落在具体的宗教研究上的表现是:道教方面不存在任何学术机构和学术刊物,只有民国时期两部书(《道藏源流考》和《南宋初河北新道教主考》)得到重印;基督教只在写到反帝斗争历史时作为帝国主义侵略工具被史学家略作回顾;伊斯兰教只在写到中外交流史或中国穆斯林反抗封建统治时提到一下。相比之下,佛教研究的情况要好得多,这是因为佛教对中国思想文化影响巨大,故涉及文史哲领域的论著不能不提及佛教。中国佛教协会在1950年9月创办了《现代佛学》,留在大陆的老一代佛学家被组织起来,参加了国外机构筹划出版的英文《佛教百科全书》中的中国佛教条目撰写工作,这些条目在文革后于1980年——1989年集为四册出版,题名《中国佛教》。60年代初,吕徵应邀举办佛教

讲习班,其讲稿也是在文革后的1978年方得出版,题名《印度佛学源流略讲》和《中国佛学源流略讲》。按一些学者的说法,这两本书在佛教研究领域代表着老一代佛教学者的最高成就。此外,侯外庐主编的《中国思想通史》的某些部分,用马克思主义唯物史观对佛教进行了阶级分析和思想批判,总结了佛教的一些特点。任继愈从马克思主义的辩证唯物主义和历史唯物主义立场出发,写作了好几篇长文,分析了汉唐佛教的经济基础和阶级实质,并在宏观上批判了佛教各宗派的哲学思想以后,指出其中含有一些辩证因素。这些文章1962年汇集为《汉唐佛教思想论集》出版。

4、世界宗教研究所的成立与“文化革命”的破坏。1963年,毛泽东在一份党内文件中就宗教研究问题发出指示,主要内容有:(1)、严厉批评《现代佛学》,说它不是马克思主义的;(2)、肯定任继愈论佛学的几篇文章是“凤毛麟角”;(3)、指出宗教影响广大人口,宗教研究有重要意义,如果不批判神学,就写不好世界史、文学史、哲学史;(4)、建立一个世界宗教研究所。1964年,由于这项批示,而在中国科学院建立起了“世界宗教研究所”(即现在的中国社会科学院世界宗教研究所),这个研究所在“文革”之后成了中国宗教研究的最大中心,对推动中国宗教学术的复苏与发展发挥了巨大的作用。但是,这项指示实际重申了马克思主义一元化的学术政策(连佛教协会也因其为非马克思主义而受到批评),而且把宗教研究限定为“批判”,其结果就限制了真正的学术研究。因为在当时的社会条件下,“批判”一词在人们的实际理解中已经丧失了作为学术方法的本意,变成了“绝对否定”、“猛烈抨击”、“彻底压制”甚至“完全扫除”的同意语。在一切既有的文化都被批判为“四旧”和“封资修”的极左氛围之中,所谓学术上的“批判”事实上都是政治上的讨伐的前奏。所以“批判神学”很快就在实践中演变成了社会上的扫荡宗教。当然,这只是当时整个中国社会上巨大事变的一个小小组成部分而已。

随着50年代的“政治运动”逐步升级,毛泽东在1966年发动了延续十年的“文化革命”运动。在这期间,包括宗教在内的中外传统文化全被取缔,社会生活秩序也被打乱,包括中国科学院各研究所在内的科研机构和各大学的科研与教学人员都不得以全部时间和精力投入运动,后来又被送到农村进行体力劳动。刚成立不久的世界宗教研究所则不但不能进行学术研究,而且还得实际参加破除四旧、消灭宗教的运动。在这种情况下,宗教学研究同其他学科的学术研究一样,当然完全不可能进行了。

### 三、1976 年至上世纪末:改革开放、思想解放与宗教学的复苏

1、改革开放与宗教学的复苏。毁灭文化和学术的“文化革命”随着 1976 年毛泽东的逝世和“四人帮”的倒台而结束。在中国共产党十一届三中全会以后,拨乱反正和改革开放的政治路线终于得以确立。这使得宗教学的研究同其他学术研究一样重新获得了生机,并在相对不长的时间里获得了长足的发展。

这首先是由于拨乱反正方针包括重新落实宗教信仰自由的政策,纠正了文革时期禁止宗教活动和迫害宗教信徒的做法。于是被压制已久的宗教活动迅速兴起,再加上十年动乱造成的价值混乱和相应的精神危机等复杂因素,从 80 年代开始兴起了所谓宗教热,即宗教活动和宗教信徒绝对数量的大增长。虽然从相对数字来看这在全国仍处于少数,但是其发展的速度和影响还是引起了政府和知识界的关注,这就对宗教学研究的复苏和发展提出了迫切的客观要求。其次是由于学术界在社会氛围逐步开放和宽松的条件下,开始日益自觉地面对真实的事物并运用自己的头脑来进行思考、得出结论,这种实事求是的倾向造成了思想的逐步解放。就宗教学研究者而言,这意味着正视从古至今各种宗教的客观事实,并且不再对马克思主义宗教观作片面的和教条式的理解。这就为宗教学研究从 70 年代末到 80 年代中的复苏,以及从 80 年代末到 90 年代的发展,提供了起码的主观条件。

1978 年,随着科研机构恢复工作和大专院校恢复招生,世界宗教研究所(已归属新成立的中国社会科学院)开始积极恢复研究,并通过社会科学院研究生院招收宗教研究专业的研究生,南京大学也成立了宗教研究所并开始招收研究生。这是 50 年代以来中国第一次开始宗教研究专业人材的培养工作,为后来这一阶段宗教学研究的发展奠定了基本的人员基础。同时,作为一个松散的学术团体,中国宗教学会成立,使得分散在全国不同部门和各所大学之中的专业和业余的研究人员有了更为明确的宗教学研究目标和某种学术联络的渠道。这两方面的工作再加上一南一北两个宗教研究所创办了各自的刊物《世界宗教研究》、《世界宗教资料》和《宗教》,这三件大事成为中国宗教学研究复苏的标志,而且也为中国宗教学研究以后的发展树立了良好的榜样。尽管由于种种外部原因,以后的招生和人材培养受到极大的限制而时断时续,名额过少,致使人材“青黄不接”;又由于种种内部和外部原因,中国宗教学会的活动也时断时续,名存实亡,直至 1996 年才出现“中兴”气象,但是无论如何,在中国的宗教学研究刚刚复苏之际,就进行了培养人材,成立学会,创办学刊这三件工作,这确实是一个极好的开端。以后,从 80 年代到 90 年代,北京大学先是在哲学系内开设了宗教学专业,后又

创立了宗教系,上海社会科学院和四川大学创建了宗教研究所,另外还有新疆、甘肃、宁夏、云南、河南、陕西等省区的社会科学院设立了宗教研究所,中国人民大学、中央民族大学、复旦大学、武汉大学、杭州大学、上海教育学院、陕西师范大学等高等院校相继建立了宗教研究方面的教研室、研究所或研究中心,大大扩充了宗教学研究的队伍和机构,同时创办了更多的宗教学学术刊物,培养了更多的研究人材。

2、从“鸦片”论争到“文化”思潮。宗教学研究的复苏和发展,从社会政治环境来说,是改革开放的结果,而从思想意识条件来说,则是思想解放的结果。这种解放在80年代早期的条件下首先表现为,越来越多的学者逐步摆脱了对马克思主义宗教观的片面和教条式的理解,意识到学术政治化对于学术发展的巨大危害。一些学者批判了“文革”时期极左的宗教政策和宗教理论,指出那是对马克思主义宗教观的歪曲;还有一些学者则采用理性的或学术的态度,重新开始实事求是和全面系统地研究马克思主义宗教观。在这种思想解放的背景下,学者可以凭自己的理性去理解马克思主义宗教观的这个或那个论断,也可以就不同的理解进行平等的、说理的论争,从而摆脱文化专制主义。

当时在这方面的一个重要例证,是宗教学术界围绕马克思关于“宗教是人民的鸦片”这一论断发生的学术论战。以南方一些学者为首的一派(也有北京学者)认为,不能把马克思这句话理解为其主要观点,也不应理解为对宗教绝对的否定,因为只把宗教视为“鸦片”,只把鸦片视为毒品,容易导致把宗教界人士视为“毒品贩子”,把宗教信徒视为“吸毒犯”,从而得出应该消灭宗教的结论,而这正是过去在宗教问题上的极左做法的思想基础。这一派还认为,马克思在同一时期的其他很多论断,表明他是从同情信教群众的立场出发的,“鸦片”说并不全是否定意义,因为马克思之前不少宗教人士也曾用“鸦片”比喻宗教,而且当时的欧洲人把鸦片视为镇痛治病的良药,这同经过“鸦片战争”的中国人对之的厌恶态度是不一样的。以北方(主要是世界宗教研究所)的一些学者为首的一派则主张,马克思的确认为宗教具有“鸦片”似的精神麻醉作用,但精神鸦片与物质鸦片有本质区别,不能由此导出像消灭鸦片一样消灭宗教的政治结论,以前的极左做法是另有根源的。这一派还认为,鸦片当然也是镇痛剂,但其所以镇痛,正在于具有麻醉功能,宗教固能麻醉信仰者的精神,也能镇痛,给信徒以精神安慰。在社会本身有缺陷,不能解决社会苦难的情况下,宗教给苦难的人民以精神上的镇痛或麻醉,是社会的需要,不能完全否定。这场论争的效果是积极的。因为尽管双方对马克思的话各有不同的理解和解释,但是都反对过去那种极左的理解,从而有助于宗教信仰自由政策的落实,有助于更加全面地理解宗教的社会功能。

这场论争也反映出,在80年代早期和中期,宗教学理论方面的探讨主要还是在马克思主义宗教观的范围内进行。但它已显示出宗教学术界的思想解放的成果,显示出宗教研究者对马克思主义宗教观更开放的认识程度。在这方面,论战的参与者吕大吉在后来所作的总结很有代表性:“马克思主义世界观和宗教观可以为我们的宗教研究提供认识论和方法论的指导。但是我们决不能把马克思主义这个观点或那个理论当成现成的结论或永恒不变的教条,更不能把马克思、恩格斯、列宁的个别论断当成证明的工具。……马克思主义应该是一个开放的系统,既要敢于随时抛弃已被实践证明为错误的东西,更要不断研究新的问题,吸收新的营养,使自身得到发展。……马克思、恩格斯、列宁并不曾建立一个完整的宗教学体系,他们的宗教理论并没有穷尽宗教问题的各个方面,也不是绝对真理。对待马克思主义的宗教理论,我们不能持宗教徒式的迷信态度,不能用经典作家的语录去代替对宗教的具体分析。”(《宗教学通论》,北京,1989年,第33页。)

80年代后期,宗教学界在“研究新的问题,吸收新的营养,使自身得到发展”方面有了长足的进步。这种开展受到了学术界“文化研究”热潮的影响,又在思想上集中表现为“宗教文化”思潮。

这种思潮以“宗教是文化”、“一个民族的宗教是构成其民族文化的重要内容”等等说法为代表。这些说法本身不是什么新的创见,但是在中国特有的社会环境下,这种观点突破了以往只把宗教与反动政治相联系,从而只作片面评价的观点,有助于使人从更广阔的角度去看待和评价宗教,因此对于进一步解放思想,推动宗教学研究的繁荣,发挥了非常巨大的作用。方立天在《中国佛教与传统文化》的“前言”中写道:“宗教现象是和人类的文化现象紧密联系着的。”吕大吉在《宗教学通论》的“导言”中也说:“宗教是人类历史上一种古老而又普遍的社会文化现象”。何光沪在“宗教与世界”丛书的“总序”中则说:“在构成世界上各种文明的物质生产、组织制度和思想观念三个层面中,宗教同第一个层面相互影响,同第二个层面相互影响又相互重迭,同第三个层面既相互重迭,而且在其中还往往居于深层和核心的地位。”这些说法以及这一领域众多著名学者以至宗教界著名领袖的类似说法,都强调要认识人类的文化现象,就必须研究宗教,这就大大提高了宗教学研究的重要性,使之受到了社会各界尤其是学术界和文化界更多的重视。

宗教是一种文化的观点还大大拓宽了宗教研究的范围,增添了宗教研究的角度。因为广义的文化不但包含文学、艺术、音乐等等,也不但包括哲学、科学、道德等等,而且还包括政治、经济、法律等等不同的领域,内容是无穷丰富,层次



是千差万别的,而这一切都确实与宗教有着纷繁多样的关系,值得宗教学者去进行探究。于是从80年代后期到90年代,从不同角度不同领域介绍或论述各种宗教与各种文化之关系的通俗书籍,学术论著和翻译著作大量涌现,形成了前所未有的繁荣局面。举其大者,就有“宗教文化通俗丛书”(包括《佛教文化面面观》、《基督教文化面面观》、《伊斯兰教文化面面观》等)、王志远编的“宗教文化丛书”(包括各种宗教“文化百问”等),方立天的《中国佛教与传统文化》、葛兆光的《道教与中国文化》、丁光训、杨慧林等编的《基督教文化百科全书》、何光沪编的“宗教与世界”丛书(包括宗教与文学、宗教与政治、宗教与科学、宗教与哲学、宗教与文化等方面的译著多种)等等。世界宗教研究所的《世界宗教资料》杂志于1995年改名为《世界宗教文化》,以及《基督教文化评论》、《宗教文化》和《佛教文化》杂志的出现,也可算是这方面的鲜明表征。总之,正如吕大吉所说:“回顾1949年以来宗教学术研究走过的道路,大概可以这样说,没有一种理论或观念,像‘宗教即反动政治’那样束缚宗教学者的思想;也没有任何一种理论或观念,像‘宗教是文化’那样对宗教学者起了那么大的解放作用。”当然,也有学者对“宗教即文化”这一表述提出了异议,如何光沪在《中国社会科学院院报》上撰文提出,宗教虽然从有形方面看构成了文化形式之一,但从无形方面看则构成了文化的内在精神而非文化本身。尽管如此,该作者也充分肯定了这一思潮对推动中国当代宗教学发展所起的巨大的积极作用。

3、近期宗教学研究概说。从80年代末到90年代中,中国宗教学研究取得了引人注目的成果。由于本卷另有专条介绍佛教、道教、儒教、基督教、伊斯兰教以及中国民间宗教、原始宗教和少数民族宗教等方面的研究概况,所以,在此仅就狭义的宗教学,即综合性或理论性的宗教学研究的情况,作一个简略的回顾。又由于此一阶段宗教学方面的出版物相当纷纭繁富,笔者只能就其所见举其要者作一点十分粗略的概说。

前曾提及,80年代以后,一些地方的社会科学院和大学先后开始招收宗教学研究专业的研究生和本科生,这就对这一学科的综合理论性教材产生了需求。同时,随着宗教学研究的发展,一些学者也有意识地把基础性的理论建设列为自己的工作项目。1989年出版的陈麟书的《宗教学原理》,1989年出版的吕大吉主编的《宗教学通论》,以及1992年出版的罗竹风、陈泽民主编的《宗教学概论》可说是这方面的代表性成果。《宗教学原理》大体上是马克思主义的无神论的体系,对宗教有神论进行了相当严厉的理论上的和政治上的批判,对宗教现象的具体分析则相对薄弱。《宗教学概论》与之完全不同,它主张采用客观的研究方法建立“科学的宗教学”,因此宗教信仰和无神论都不应进入宗教学理论。用西方宗

教学术语来说,《宗教学原理》采用的是所谓“规范性方法”或“主观性态度”,《宗教学概论》采用的是所谓“描述性方法”或“客观性态度”。至于《宗教学通论》,则一方面主张对宗教本质作出分析判断,不排斥宗教哲学即规范性宗教学的地位,另一方面又主张对宗教现象作客观研究,吸收宗教心理学、宗教社会学、宗教现象学等描述性宗教学的长处。该书以全面理解的历史唯物主义为指导,吸收西方宗教学的一些成果,提出了“宗教四要素”之说,体系宏大,内容丰富,引起了宗教学术界的广泛重视,多次再版被作为研究生教材或重要参考书。另外,吕大吉很早就对马克思主义宗教观的历史和理论进行了系统研究,并把这种研究置于整个西方宗教学说的宏大历史背景之中来进行。这样扩大研究的成果,表现于1994年出版的《西方宗教学说史》。这部书以“启蒙宗教观”为线索,把上古希腊哲学家,下迄20世纪早期宗教学家的极其纷繁的宗教思想素材贯串起来,形成一部“启蒙思想史”,自成一家之言,再次引起了学术界的重视。这一“论”“史”为中国的综合性理论性的宗教学研究的发展作出了很大贡献。

在宗教学的理论研究方面,何光沪的工作也受到了广泛的重视。他的《多元化的上帝观》(1991年)一书作为中国研究现代西方宗教哲学的第一部著作,第一次提出了宗教哲学的性质是“哲学与宗教学之根本性的分支学科”,又是“哲学与宗教学之非边缘的交叉学科”,主题是“上帝观”,结构是由哲学基本问题与宗教根本问题相结合而成的双重结构,并在此框架内综述了20世纪西方思想家的宗教思想及其发展线索。他不但进行中国宗教与社会文化、西方宗教神学和宗教哲学等方面的研究和写作,而且重视译介西方重要著作;不但自己翻译了一些比较宗教学、宗教哲学、神学和宗教思想史等方面的著作,而且组织翻译出版“宗教与世界”丛书,其中包括宗教与文化以及宗教人类学、宗教心理学、宗教社会学和宗教现象等方面的著作多种,有助于中国宗教学研究扩展视野,开拓思路。在介绍西方宗教学方面,卓新平也是十分突出的一位,除研究基督教之外,其《世界宗教与宗教学》一书中有部分文章专门介绍西方宗教学。他还写了《西方宗教学研究导引》一书,分科介绍了宗教学各个分支学科概况以及相关的著作目录,属于国内第一次完备的介绍,对宗教学的研究真正具有“导引”功用。此外,张志刚在其“宗教文化学”的研究课题下,也大量评介了西方著名思想家的宗教理论。

就宗教哲学而言,值得提到的译著除《宗教哲学》之外,还有刘小枫主编的《20世纪西方宗教哲学文选》。在著述方面,除了杜继文和方立天在佛教哲学、卿希泰和卢国龙在道教哲学、金宜久和秦惠彬在伊斯兰教哲学、赵敦华和尹大贻在基督教哲学以及何光沪在西方宗教哲学等方面的著述之外,综合性的宗教哲学研究则可以提到何光沪为“全球宗教哲学”所作的论述。

在宗教社会学方面,80年代早期有郑也夫对杜尔凯姆(E. Durkheim)和韦伯(Max Weber)的比较研究,中期有苏国勋对韦伯的专题研究,后期有高师宁对贝格尔(Peter Berger)的研究和介绍。这些都是中国在宗教社会学方面具有开拓性的引进工作。高师宁除撰文评介之外,并翻译出版了贝格尔的《神圣的帷幕——宗教社会学理论之要素》和《天使的传言——现代社会与超自然的再发现》两书。在此领域为数不多的译著中,韦伯的《儒教与道教》、奥戴(Thomas F. O' Dea)的《宗教社会学》、约翰斯通(R. L. Johnstone)的《社会中的宗教》和贝格尔的《神圣的帷幕》引起了较多的注意。在为数更少的专著中,陈麟书和袁亚愚主编的《宗教社会学通论》涉及到该学科的方方面面,而戴康生主编的《宗教社会学》则更侧重于中国的宗教社会学问题。戴康生还主持了关于新兴宗教研究的国家课题,并与彭耀合著了《社会主义与中国宗教》,分别着重于国外和国内的实际宗教问题的研究。

在宗教人类学方面,最系统的翻译有金泽、宋立道、徐大建等合译的《20世纪西方宗教人类学文选》。另外,宗教学创始人缪勒的《宗教的起源与发展》和《宗教学导论》已由金泽和陈观胜等译出。此外一些经典著作如《原始文化》、《原始思维》、《金枝》、《野性的思维》也已有了很好的中译本。在这方面,文化人类学和民族学方面的学者对我国宗教人类学的发展作出了很大贡献。在著述方面,除金泽的《宗教禁忌研究》等著作之外,最值得提到的是吕大吉和何耀华主编的《宗教原始宗教资料集成》。这部多卷本资料集由全国各地各民族上百位学者合作完成,汇集了中国各民族原始宗教中迄今发现的资料,包括实地调查记录、文献记载、考古发现和学术论著中有资料价值的材料等等,为中国宗教人类学的进一步发展提供了丰富的素材。该书每一民族分卷均有“前言”,概述该民族原始宗教的性质特点、内容、发展演变以及同其他宗教之间的关系等,而全书的“总序”则可视为此一阶段中国宗教人类学研究的总结和此一分支学科的一篇代表作。

宗教史学可以说是中国宗教学研究最丰的领域,其数量也许超过其他分支学科的总和许多倍。但是由于沿袭下来的人员分布和知识结构等原因,中国的宗教史学实质上只是各种不同宗教各自的历史研究之总汇。事实上,各种不同宗教的研究也大多集中于历史的研究。所以,本卷中各大宗教研究的介绍,必然会有详尽丰富的宗教史研究成果介绍,在此不必重复。仅就综合性的或不分教别的宗教史研究而言,这一阶段的开始时期主要翻译了苏联的《宗教史》和《世界各民族历史上的宗教》等书,撰写了《世界三大宗教》等小册子,后来则有黄心川主编的《世界十大宗教》和罗竹风、陈泽民主编的《宗教通史简编》。后期的

宗教史写法比前期有了极大的进步,观点平稳而材料翔实,但也只是把不同宗教的简史集中在一册书中而已,还谈不上把宗教作为一个整体来探讨其历史发展,并作出理论总结或提出某种历史理论模式。

宗教心理学和宗教现象学是中国宗教学研究中最薄弱的分支学科。关于前者,这一阶段翻译了弗洛伊德的《摩西与一神教》(威廉·詹姆士的《宗教经验之种种》是第一阶段即 1949 年以前译出的)以及荣格和弗洛姆等著名宗教心理学家的一些非宗教著作。至于宗教心理学专著则只有梅多(M. Meadow)与卡霍(R. Kahoe)的《宗教心理学》和几本前苏联著作的译本问世。关于后者,这一阶段更只翻译了奥托(R. Otto)的《论神圣》和范德莱乌(Van der Leeuw)的《宗教现象学》。对这两门重要分支学科,除了宗教所杂志上有一些简略的介绍之外,尚未见到认真系统的研究专著出现。

最后应该提到的是,这一时期还出现了许多普及读物以及百科全书和工具书,其中大多数是有关各具体宗教的知识介绍,故在此略而不提。但也有极少数属于综合性的或理论性的读物,如涉及宗教学知识的《方方面面说宗教》、涉及宗教哲学的《神圣的根》,以及《宗教词典》和继起的《宗教大词典》、《中国大百科全书·宗教》卷和继起的《简明中国大百科全书》等。后两种书实际上是这一阶段首次客观介绍宗教的综合类工具书(它们的新版本即《宗教大词典》和《简明中国大百科全书》都增补了宗教学内容),为后来解放思想和实事求是的宗教学研究提供了良好的范例,并通过向社会各界普及宗教知识,而促进了这一阶段宗教学研究的发展。

4、宗教学研究的问题与展望。随着 20 世纪的开始而产生的中国的宗教学研究,经过了特别艰难的凤凰涅槃一般的历程,终于走到了 21 世纪。尽管它现在相当兴旺,但是曾亲历过学术事业大萧条年代的人们不应该认为,它的继续兴旺和发展是一件自然而然的、不需要努力的事情。尽管我们可以把过去的萧条或繁荣归因于外界社会的政治环境的不利或有利,但是,我们也不能否认,学术界的内部因素也发挥着重大的作用。而且,即令是外部环境的形成,也同包括学者在内的每一个人的观念和行动有关。

在此,我们当然可以从宗教学百年史关于外部环境的经验教训和主要结论,即;学术发展需要改革开放,需要解放思想,需要多元并存和宽松的环境,而相反的情况则造成学术的衰落,所以,对学术负有责任的学者应该尽力帮助形成宽容开放和保护异议权利的环境。但在得出这一结论之后,我们也该把注意力转向宗教学研究本身,反思一下它所存在的问题,以便努力创造更加繁荣的未来。按照我的观察,现在中国的宗教学研究至少存在以下问题:

(1)、研究人材严重缺乏。90年代以来,宗教专业研究人材的培养人数以及研究生毕业后从事专业研究者的人数,相对于研究机构的增加来说是在下降,换言之,各研究机构、各大学和全社会从事这项学术研究的年轻人大大少于中年人(40岁-55岁),这就造成了所谓人才“青黄不接”现象。在研究人员年龄结构的“倒金字塔”,以及培养人材方面本科生、硕士生和博士生人数的又一个“倒金字塔”,在这两座“危塔”的威胁之下,宗教学研究前景堪忧。

(2)、学科设置畸轻畸重。长期以来我国的宗教学研究一直偏向“史学”,更由于研究人员素质参差不齐,以致某些宗教史方面的著作只满足于材料的铺排和故事的重述。这种偏向还造成了两个方面的不平衡,一是宗教学某些分支学科尚属“空白”却无人填补(如前述宗教心理学和宗教现象学),二是对当代的宗教状况和现实的宗教问题研究乏力,形成“厚古薄今”的局面。

(3)、协调配合极其不够。人材培养和研究课题都缺少合理安排,过于随意,相互之间缺少协调配合。这种情况由于研究信息的缺乏和交流合作的困难而更加严重。

当然,这些问题也不是仅靠宗教学界自身就能解决的,其中一些涉及招生制度与人事制度甚至涉及资金投入和物质条件等问题。然而,有一些问题是可以从宗教学界自身转变观念来开始解决的,例如针对第(2)个问题,显然应该树立这样的观念:尽量投入人力,扩大研究领域,了解世界上已有的分支学科和研究方法,以开放的态度吸取有用的东西,来对我国现实的宗教问题作出回答,这应该成为包括宗教史学在内的宗教各项研究的方向。

在中国社会继续走向改革开放的前提下,只要宗教学界和关心中国宗教学研究的各界人士吸取教训,努力不懈,在20世纪饱经磨难又奇迹般复苏的中国宗教学研究,一定会迎来繁荣发展的21世纪!

本文在写作中参考了吕大吉在《中国现代学术史》中所写的“宗教学篇”原稿,谨此说明并致谢。

[责任编辑:黎宏]