



## 中西宗教中“神圣与世俗”关系的异同比较

张祎娜

**摘要:**“神圣与世俗”的关系是所有宗教必须面对的核心问题之一。从比较宗教研究的角度看,传统的基督宗教主要在神圣与世俗二元对立的模式中来处理这一问题。而传统的中国宗教,特别是中国本土宗教儒教、道教和中国化的佛教,其主流倾向是在神圣与世俗统一协调模式中来处理这一问题。中西宗教对这一问题的认识有彼此互补、交叉跃迁的可能。神圣与世俗的关系是处在动态的变化发展之中,现当代社会的中西宗教,其主流倾向均表现为宗教服务人间的大趋势。保证宗教神圣性和世俗性的协同并举是中西宗教共同的使命。

**关键词:** 比较宗教; 神圣与世俗; 基督宗教 中国宗教; 宗教的人间化

“神圣与世俗”的关系是所有宗教的核心问题之一。任何一个宗教体系之中都内含着一个特殊的精神信仰结构,从而在神圣与世俗之间构成一种张力,形成一种神圣与世俗的二元关系。处理这二者之间的关系是贯穿所有宗教活动的基本任务。而不同宗教在处理“神圣与世俗”二元关系方面的差异性,在相当大的程度上造就了各个宗教间的基本差异。有的学者为了强调神圣与世俗二元关系的重要性,甚至这样说:宗教的差异,即在于各个宗教体系在神圣与世俗关系间处理方法上的差异<sup>①</sup>。笔者认为,从比较宗教学的角度看,考察中西宗教的差异,从而探索中西宗教文化会通、互补、交叉跃迁的可能性,从他们处理神圣与世俗关系的差异入手,将是一个比较恰当的切入点。本文尝试以“神圣与世俗关系”为切入点,对中西宗教的不同特质作一总体上的把握和比较,从而探索当代各大宗教对话与沟通的可能性。不过,笔者深知,中西方宗教意识纷繁复杂,跨越不同的历史时段,要求在一篇很短的论文中对其历史发展中的丰富内容进行抽象和概括,并对中西“神圣与世俗关系”演变的不同特质进行总体上的把握与比较,是一件非常困难的事情。但是,相对于以往比较宗教学偏向于静态的结构分析研究而言,本文在研究视角上的新颖之处在于:从一动态的历史过程来对各大宗教中共有的核心精神结构做一探索性的研究,并试图由此动态历史过程的考察,为当代各大宗教的对话与沟通提供一个有参考意义的现实出发点。

### 一、西方基督宗教“神圣与世俗的对立模式”

纵观西方基督宗教思想发展的历史,可以发现西方基督宗教在处理“神圣与世俗”关系的问题时,总体上采用的是一种二元对立的模式。在不同的历史时期,神圣与世俗关系的侧重点又有所不同,笔者把它概括为三个阶段:

<sup>①</sup>李向平:《社会化,还是世俗化?——中国当代佛教发展的社会学审视》,载《学术月刊》2007年第7期,第58页。

### 第一阶段：以神圣为主导的神圣与世俗的强对立

神圣与世俗的极端对立首先体现在理性对信仰的绝对服从。中世纪，基督教信仰成为凌驾于整个西欧社会之上的唯一意识形态。信仰、启示是第一位的，唯有靠上帝的天启，唯有凭借上帝的“永恒之光”，才能认识全部神学真理。不管怎样荒谬的东西，只要认定是上帝的旨意，人就不得不信仰。比如基督教所宣扬的基本信条——道成肉身、童贞女怀孕、死而复活等等，对于理性来说是难以接受的，是荒谬的。但正因为如此，它们才值得信仰。拉丁教父德尔图良有一句名言：“正因为其荒谬，所以我才相信。”人只能受非理性的“信仰”所支配。中世纪的宗教信仰完全是唯灵主义和彼岸主义的。信仰和启示的原则始终是中世纪毋庸置疑的至上原则，宗教神圣化的地位巍然屹立，人完全沦为上帝的奴仆，人对神的依赖和依附是绝对的，因而，人世间一切世俗的东西，包括王权与理性，在神的面前也是最卑微的。神圣与世俗的极端对立状态，使得神权与王权为争夺世俗的最高统治权的政治斗争异常激烈。中世纪中期，教权臻于极盛，英诺森三世时期达到巅峰，彻底摆脱了世俗政权的控制。基督教使西欧封建社会各个方面都染上了宗教神圣的色彩。整个中世纪时期的欧洲，神圣与世俗之间有一个巨大的鸿沟，而神圣一方的力量绝对地控制世俗的一方。

### 第二阶段：世俗与神圣的分庭抗礼

世俗与神圣的分庭抗礼源于人的自我意识的觉醒和人的理性精神的崛起，他主要表现在两个方面：其一，文艺复兴与近代理性主义的兴起。14—16世纪的文艺复兴运动唤起了人的自我意识。肯定人、注重人性、把人和人性从宗教束缚中解放出来，人开始打破神圣的枷锁，关注人的世俗生活，肯定世俗生活的合理性。但人的自我意识的张扬和理性精神在近代的统治地位的确立，却晚到笛卡尔时代。笛卡尔“我思，故我在”命题的提出，在近代西方社会产生广泛影响。这一命题对世俗与神圣关系的影响是巨大的。依此命题的逻辑，上帝也是从“我思”推论出来的，即上帝的存在是人心运用理性对心中关于上帝的天赋观念进行逻辑推理的结果。这样一来，笛卡尔就把人的理性放在了神圣与世俗关系的首位，用理性淡化和改造了宗教意义上的上帝。除了笛卡尔的唯理主义宗教哲学之外，这一时期的“唯理”神学或宗教精神还包括约翰·提罗特森的“理性超自然主义”，赫伯特、托兰德、丁达尔等人的“自然神论”。托兰德在其名著《基督教并不神秘》中，从根本上消除了启示或信仰超乎理性的可能性，从而从根本上消除了基督教的神秘性。自然神论者旨在突出理性的至高无上意义，认为即使上帝也要服从理性的法则。与中世纪不同，人们所信仰的不再是人格化的神，而是理性化了的自然。天启是根本不存在的，也是完全不必要的。泛神论者斯宾诺莎心中的神已不再是超越于自然之上的神圣力量，不再是《圣经·创世纪》中所说的6天之内创造整个世界的造物主，而是等同于自然世界本身。上帝不再是基督教教会所宣扬之有情感和价值理念的人格神。这些新思想的出现均加速了传统“神圣”观念的“祛魅化”过程。

其二，世俗与神圣的分庭抗礼还表现在宗教改革的运动之中。新教从天主教中分化独立出来，主张世俗政治权力高于教皇和教会的权力，否定教皇和教会的神圣性，要求教会阶级和世俗阶级一律平等。新教提出“因信称义”的新信条，信徒个人可以凭着对于上帝的虔诚与上帝直接沟通，这样就否定了教会与神职人员的神圣性。宗教改革标志着宗教在世俗文化进程中迈出了极其重要的一步。此后，世俗政治权力一步步地摆脱神权的束缚，到1787年美国为政教分离立法，规定宗教不能干预世俗国家的行政事物，不能要求按照宗教的教条治理国家，不能固守一种宗教的信仰文化等，彻底从政治制度上打破了统治欧洲社会一千多年的“政教合一”体制。

经过文艺复兴运动、启蒙运动、宗教改革等思想文化的全方位的变化，再加上美国创立的政教分离的新模式，整个基督教文化世界里的宗教的世俗化进程又向前迈了一大步。

### 第三阶段：以世俗为主导的神圣与世俗的弱对立

以世俗为主导，神圣与世俗的弱对立这一势态的形成，源于近现代文化的重心偏向于人本身、人的非理性和人的感性生存。德国古典哲学的终结者费尔巴哈对包括基督教在内的宗教神学的批判达到了他那个时代的高峰。他深刻地揭示出宗教的神或基督教的上帝无非是人把自己的本质理想化后，自我异化或对象化为一个异己的对象而对之进行信仰和崇拜。在他看来，宗教是人与自己本质的分裂，是人

的自我异化。费尔巴哈对上帝的解释,从根本上消解了基督宗教的神圣性,推动了基督教文化世界里人的生活全面、彻底的世俗化进程。尼采宣布“上帝的死亡”,认为“基督教的上帝”丧失了它对存在者和对人的规定性的权力,个人是一种全新的东西,创新的东西,绝对的东西,一切行为都完全是他自己的<sup>①</sup>。这又进一步削弱了基督教文化的神圣性。

除了现代哲学从外部削弱基督教的神圣性力量之外,现代基督教内部的一些宗教学家也从内部参与了对宗教神圣性的“祛魅化”活动。新教神学之父、“宗教情感论的首倡者”施莱尔马赫力图克服“纯理性的宗教观”,从情感的角度来揭示宗教信仰的本质。他认为宗教信仰的本质在于“对宇宙的直觉和情感”,从而获得“无限的或绝对的依存感”。和施莱尔马赫一样,鲁道夫·奥托也强调宗教信仰非理性、情感的特质,他认为“宗教中的无理性因素活跃于宗教经验的内心”。宗教信仰的非理性导致了宗教信仰的对象不再是外在于宗教体验活动的独立的客体,以主观感情代替了作为宗教合理性标准的客观教义,“所有的教义公式便都被相对化了”。这样一来,宗教内容变成了一种因人而异的相对化的信仰了,宗教信仰变得更加主观化了。正如彼得·贝格尔所说:“它们的‘实在性’变成了个人的‘私事’,变成了个人的爱好和需要,从而丧失了自明的主观际的‘看似有理性’这一特征。同时,它们的‘实在性’就其仍然为个人所维持而言,又被理解为是扎根于个人意识之中,而不是扎根于外部世界(外部宇宙)的任何事实之中的。于是,宗教也就不再涉及宇宙或历史,而只是涉及个人的生存处境或心理状态。”<sup>②</sup>英国神学教授麦奎利就是从人的生存出发来考察神的信仰问题,把神看做作为信仰主体的人“解除生存紊乱”、“达到自我”的工具,以及人“成为你自己”的人学设定,并由此得出了一条普遍结论,这就是:神学的出发点不应该是中世纪神学或经院哲学中的神,也不应该是近现代自然神论中的自然,而应该是且只能是人,从而发出了神学研究“要转向人”的呼吁<sup>③</sup>。德国神学家朋霍费尔提出了“非宗教的基督教”,他认为我们的时代是一个“没有上帝的人的时代”,是神学世俗化时代,上帝不再是个抽象信仰,而是“取人的形式”。他还认为,耶稣这个人叫人“跟从”他,不是去“出世”,而是去“入世”,去承担当今当世的事业,承担当今当世的磨难<sup>④</sup>。

与现当代宗教观念的变化相一致,现当代的基督教教会组织与中世纪和近代的也不同了,教会的存在方式变得社会化和民主化,许多教会更多地充当了社区社交活动的场所,他们面向社会开办老人俱乐部、婚姻咨询处、母亲育儿班,组织各式各样的活动,并且宗教的“非垄断化”使宗教组织的功能被限制于一个完全私人化的世界<sup>⑤</sup>。可见,宗教世俗化把宗教的重心倒向了人的今生今世,宗教不再像以前那样只关心来生和灵魂的得救。神圣已被解构,神圣为世俗服务,成了世俗的工具。

综上所述,西方基督宗教在“神圣和世俗”关系的态度上,总体上采用二元对立的模式,他们之间存在着很大的张力,呈现出非此即彼的态势。整个中世纪,神圣总是通过压倒世俗来显示其神圣性。文艺复兴以来直到当代,世俗也总是通过否定神圣来实现其世俗的合理化。从动态的历史过程看,基督宗教中的神圣因素从强到弱,从显态到潜态。而其中的世俗因素则从弱到强,从潜态到显态。当代基督宗教在向世俗生活的理性化、宗教信仰的主观化和宗教整体趋势的人学化方面演变的进程还在加快。由此而进一步引发人们的思考,当神圣与世俗二元对立结构向着世俗一元化发展而导致神圣性彻底消失的时候,作为人类文化现象之一元的“宗教”自身是否还能保持自身身份的统一性与存在的合理性?

## 二、中国宗教“神圣与世俗的统一模式”

中国宗教在处理神圣与世俗的关系时,不像西方基督宗教的神圣与世俗在整体上采取二元对立的模式,而是在总体上表现为神圣和世俗的统一。本文从以下三个方面对此进行简明地论述。

①尼采:《强力意志》,第456节,载洪谦主编:《西方现代资产阶级哲学论著选辑》,商务印书馆1982年,第190页。

②彼得·贝格尔:《神圣的帷幕》,上海人民出版社1991年,第177页。

③麦奎利:《基督教神学原理》,载刘小枫主编:《20世纪西方宗教哲学文选》上卷,上海三联书店1991年,第50页。

④以上参阅段德智:《试论当代西方宗教哲学的人学化趋势及其历史定命》,载《哲学研究》1999年第8期,第47页。

⑤段德智:《宗教学》,人民出版社2010年,第344页。

## 第一，中国传统宗法性宗教“神圣与世俗”相互涵蕴

远古时期的中国原始宗教包括自然崇拜、鬼魂崇拜、生殖崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜等五大崇拜，其中以自然崇拜和祖先崇拜为主。中国早期的生产生活以农业为主，所以对社稷神很崇拜；以农业为主的生产方式又导致了人们对家族、氏族和部落的依赖性增强，原始社会末期中国祖先崇拜日益突出。中国原始宗教一开始就暗含着功利性和世俗性，超越性和神圣性的因素比较淡薄。

夏商周三代的宗教信仰本身有很浓的世俗化倾向。夏代宗族制度的社会生活和政治管理方式，使血缘关系发展为更加完备的宗法关系，成为整个社会运行的纽带。不同阶层、阶级的人们，出于共同的血缘，不得已在共同的祖先神灵面前团结起来。祖神地位被抬高，促使天神崇拜融入到祖神崇拜之中。夏启讨伐有扈氏时对将士们宣布：“用命，赏于祖；弗用命，戮于社。”（《尚书·甘誓》）可见祖先魂灵的崇高地位。祖先崇拜同样也是殷代宗教信仰的主题，只有通过祭祖才能与“帝”沟通。西周时代祭天与祭祖制度合一，建立了明堂制度，“宗祀文王于明堂以配上帝”。在这种制度下，宗教制度——祭祀，成为政治的附庸，宗教的独立性、超越性、彼岸性与核心精神已经被消解在世俗之中，成为一个神圣与世俗浑然不分的一元化结构。然而正是神圣与世俗的统一，才导致了传统宗教随着周王室的衰落而衰落。以敬天法祖为核心信仰的国家民族宗教，经历了春秋战国“礼崩乐坏”的混乱历史之后，在汉代又重新建立起来，并逐渐形成新的礼教制度和规范。传统宗教向礼俗方向发展，是周代礼乐制度形式下的宗教文化的一种变形，这一变形后宗教以郊社、宗庙的制度文化方式延续下来，直到清王朝的灭亡而终止<sup>①</sup>。

## 第二，儒释道三教“神圣与世俗”的融合

儒释道三教的教义虽然不同，但在神圣与世俗的关系方面均表现为一种“融合”的结构与倾向。而且，他们都不断地为适应世俗社会而革新自己的教义，在总体上体现中国宗教神圣与世俗的统一性特征。儒家虽然不能简单地就说就是一种宗教，但它始终具有宗教性则是毋庸置疑的。从儒家的宗教性角度出发，探讨其思想体系中的神圣与世俗的关系也是成立的。《易·系辞传》较早地揭示了神圣与世俗的辩证关系，提出了“圣人以神道设教，而天下服矣”的主张。“神道设教”是一种手段，而让天下宾服才是目的。宗教的神圣性是服从于世俗政治权力治理天下的现实需要的。儒学被确立为官方哲学之后，成为思想文化之正宗。儒家哲学，从孔孟之学到宋明理学，其主流都是经世致用之学，长期以来形成了一套“一天人”、“合知行”、“同真善”、重人生、轻鬼神等立体层次的、完整的哲学体系<sup>②</sup>。儒学是把内在的思想修养外化为兴邦治国、化民成俗的事功，而不是要达到虚无缥缈的彼岸世界。但不能因为儒学重视世俗层面的事情就忽视其对神圣性的追求。

作为一种带有半宗教性的儒学也有其道德理想主义一面，它的终极关怀、它的圣人境界，都蕴含着一种理想主义精神，具有超越凡俗的神圣品格。李泽厚对此曾有所论述。他说，儒学“本身远不止是‘处世格言’、‘普通常识’，而是具有‘终极关怀’的宗教品格。它执著地追求人生意义，有超越道德、伦理的‘天地境界’的体认、追求和感悟。从而在现实生活中，儒学的这种品德和功能，可以成为人们（个体）安身立命、精神皈依的归宿。它是没有人格神、没有魔法奇迹的‘半宗教’”<sup>③</sup>。他虽然不是阐述儒学的宗教精神结构，但却从一个侧面揭示了儒学神圣品格与世俗精神相统一的特征。这一特征用儒家哲学的语言来说，就是“极高明而道中庸”。

首先，佛教中神圣与世俗的融合表现在印度佛教逐步中国化，进而更进一步地儒家化、伦理化的过程。佛教在发展的过程中，僧侣阶层的有识之士逐渐清醒地认识到必须与主流文化儒学相结合，否则没有立足之地。在三国时期，康僧会就明确地提出了“儒典之格言，即佛教之明训”（《高僧传》卷一《康僧会传》）的观点。南北朝以后，佛家更进一步地用“儒教”的“五常”来诠释“释教”的“五戒”。到了北宋时期，禅宗大师契嵩就把佛教的“五戒”等同于儒家的“五常”，认为佛教的五戒十善，有益于世俗的仁义忠孝。他说：“五戒，始一曰不杀，次二曰不盗，次三曰不邪淫，次四曰不妄言，次五曰不饮酒。夫不杀，仁也；不盗，

① 牟钟鉴、张践：《中国宗教通史》上，社会科学文献出版社2000年，第78~83页。

② 张岱年：《中国哲学大纲·序三》，中国社会科学出版社1982年。

③ 李泽厚：《论语今读》，商务印书馆2004年，第3页。

义也;不邪淫,礼也;不饮酒,智也;不妄言,信也。是五者修,则成其人,显其亲,不亦孝乎?……夫五戒,有孝之蕴,而世俗不睹,忽之而未始谅也。”<sup>①</sup>契嵩把五戒与儒家之仁义忠孝紧密地联系在一起,这使得本来不以人世伦常秩序为意的佛教也讲起忠孝之伦,对佛教的出家修行给予创新性的阐释。宋代大文豪苏轼曾说:“释迦以文教,其译于中国,必托于儒之能言者,然后传远。”(《苏轼文集》卷六六)这一说法虽非佛教僧人所言,但却道出了佛教中国化的实质之所在。

其次,佛教中神圣与世俗的融合关系还体现在佛教的大众化、民间化方面。高度中国化后的禅宗反对出家苦行,不主张大量诵经、大搞祈祷等复杂的宗教仪式,大大降低了信众进入佛国门槛的票价。禅宗主张佛性自有,不假外求,就事修行,即俗证真,不离人伦日用而修行。佛法不过是“吃饭、着衣、屙屎、送尿”,“运水搬柴即是般若”,主张在现实生活中求解脱。这些主张,极大地缩小了天国和现世间的距离,大大降低了佛国神圣性的彼岸性与超越性,进一步促进佛教走向大众化、民间化,成为民众生活的一部分<sup>②</sup>。近代太虚法师甚至提倡建立“人间佛教”,主张佛教应该在现实生活中发挥积极的作用。他说:“人间佛教,是表明并非教人离开人类去做神做鬼、或皆出家到寺院山林里去做和尚的佛教,乃是以佛教的道理来改良社会、使人类进步、把世界改善的佛教。”<sup>③</sup>佛教理论不应主要讨论出家、死后的问题,而应当着眼于现实世界,建设人间净土。“把个人的力量贡献给大众的利益上,要达到自他两利。”<sup>④</sup>佛教的儒学化与佛教的民众化、人间化发展使得中国佛教已经广泛深入世俗社会,和世俗社会融合在一起。

道教从创立之初,就围绕着人应当如何修身养性以达到玄妙之境,为此目标而建立了以“道”为核心的信仰体系。道教信仰是人超越有限存在以达到对无限整体——道的体悟和把握。对绝对无限整体之道的体悟和把握既超越世俗之人的经验之外,又是生活于具体时空中的世俗之人通过日常的修道来实现的,它也体现了神圣与世俗的统一<sup>⑤</sup>。虽然道教信仰本身体现了神圣与世俗的统一,但是道教在发展过程中,其理论体系也大体经历了一个神圣与世俗融合的漫长过程,并且也因为与世俗社会的需要更加贴近而获得了自身的发展。如魏晋南北朝时期的外丹术在探索长生秘诀的过程中,付出了沉重的生命代价,隋唐道教更重视内丹即性命双修的精神对于长生的意义。内丹学经宋代陈抟和张伯端的发展而成熟。明代道教内丹炼养术的具体化和通俗化,又扩散至民间,它的健身养生实效博得广泛的好评。要而言之,道教大师为了长生久视,对人的身体与医药进行研究,促进了中国传统医药学的发展;而道教的房中术、气功、兵法、武术、文学艺术等等,都对世俗社会产生了很大的影响。相对于佛教而言,道教在神圣与世俗的二元关系的问题上,其本身的出发点及其归宿点都是围绕着世俗社会的一些需要,经过宗教的神圣化的处理,一方面使世俗的需求获得某种宗教的神圣性,另一方面又因为道教深深地气概于世俗的需求之中,与世俗社会保持着内在的圆融关系。

### 第三,儒释道三教依附世俗政权、辅助世俗政权谋求发展

汉武帝以后的中国传统社会,儒家文化及其宗教性仪式与活动从来就没有与世俗政治分开过。儒教一直与敬天法祖的官方信仰相配合并为宗法制社会提供理论的合理性论证,发挥着神道设教的功能。而佛教中国化的过程就是接受君为臣纲,向皇权俯首称臣的过程。西晋道安说:“不依国主,则法事难立。”(《高僧传·释道安传》)北魏法果宣称:“能弘道者人主也。”(《魏书·释老志》)只有在君主政权的积极扶持下,佛教才能迅速发展。同时佛教也自觉地为世俗政权服务,维护世俗政权的统治。慧远说:“三业体殊,自固有定报。”(《三报论》)慧远的因果报应说更便于发挥辅助王道的教化作用,为等级的剥削制度提供了极好的神学证明,这体现了中国宗教在政治上是王权辅翼的角色,宗教匍匐在政权的脚下,屈服于世俗的王权。道教在发展的过程中也依附于皇权。道教的房中术服务皇室和达官贵人的传宗接代,其所孜孜以求的外丹与内丹术,除了满足于少数道教徒成仙的宗教需要之外,在一度程度上也是为

①石峻等编:《中国佛教思想资料选编》第3卷第1册,中华书局1987年,第282页

②牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》上,第530页。

③《怎样来建设人间宗教》,载《太虚大师全书》第47册,第450页。

④《佛法原理与做人》,载《太虚大师全书》第5册,第182页。

⑤孙亦平:《神圣与世俗之间——论道教在21世纪的发展》,载《中国道教》2001年第5期,第14页。

封建帝王、王公贵族们的长生与现世的享乐服务。

综上所述，中国宗教无论是传统的宗法性宗教还是儒释道三教，在神圣与世俗的二元关系方面都体现出了中国宗教神圣与世俗相统一的基本特征。中国宗教一方面服务世俗的政治王权，另一方面不断地适应世俗社会、与世俗社会融合而朝向大众化、人间化方向发展。无论是宗教自身还是世俗社会生活，都体现了神圣与世俗相统一的特点。

### 三、比较研究的初步结论

第一，中西宗教“神圣与世俗”关系的模式存在着重大的差异。西方基督宗教关于神圣与世俗关系的认识是一种二元对立的模式，强调神圣与世俗的对立。其发展结果导致了今天西方社会全方位消解宗教的神圣性，进而消解人类生命与生活的神圣性。正如伊利亚德所言：为了自己的发展，人类曾经把神圣当作自己最大的敌人予以打倒，把世俗放到了神圣的对立面。当他们打倒神的时候，便把神圣也抛弃了——只是在这漫长的几百年，他们所表现的角度不同而已。人们通过把作为神圣主要表征的自然和宇宙进行了数学的分割，并给它编了号，便彻底地否定了神圣。在科学主义者的眼里，宇宙一点也不神圣——只是一块块死寂的石头，根本不是什么显圣物。神圣的另一种重要的表征——人的生命存在也失去了其神圣的色彩，因为那只是蛋白质的一种机能。现代科技更是从本体的层面上否定了人、人生和人的尊严的神圣品性和价值根基<sup>①</sup>。这是现代化社会里西方社会神圣与世俗对立关系的真实刻画。所不同的是：传统基督教社会里是神圣绝对压倒世俗，而当今的西方社会则表现为世俗的理性绝对地压倒宗教的神圣。

中国宗教关于神圣与世俗的关系主要是统一的模式，强调神圣与世俗的融合。李泽厚曾针对中国儒教社会的神圣与世俗统一的关系有精辟的论述，他虽然没有涉及到佛教与道教，但在原则上包含了佛教与道教。他说：“远古的宗教、伦理、政治三合一，便演进为一种泛道德主义而成为思想主流，延续两千余年。泛道德主义将宗教性的人格追求、心灵完善与政治性的秩序规范、行为法则混同、融合、统一，组织在一个系统里。在这里，形式原理即是实质原理。从孔、孟开始，由汉儒到宋明理学，一直影响到今天。由于它已发展成非常复杂完备的制度规定、理论系统和心理习惯，从而，一方面它使中国没有独立的社会、政治的法规体系；另一方面它也使中国无独立的宗教心理的追求意识；二者都融合在‘伦常道德’之中，这就使一定社会时代的相对法规无法从‘普遍’、‘必然’的绝对律令中分化区别开来。”<sup>②</sup>正因为中国宗教一直保持着神圣与世俗相统一的模式，今天中国社会恰恰没有像西方社会那样表现出强烈的世俗压倒神圣的倾向。

第二，中西宗教在神圣与世俗关系的认识上，似乎都有提升的空间，彼此有交叉、跃迁的可能，在宗教文化对话的过程中实现优势互补。西方宗教重视神圣和世俗的二元对立，二者之间有极大的张力，神圣与世俗的较量就是一场拉锯战，无论是神圣性还是世俗性都有了充分的发展，也造成了宗教哲学和神学的不断向前演进。但是注重分，不注重合，就会带有片面性的色彩，没有系统的完整性。恰如段德智教授所说：“从整个西方宗教哲学史看，尤其是从中世纪以来的西方宗教哲学史看，西方宗教哲学的发展差不多可看作是一部以一种片面性原则取代另一种片面性原则的历史。近现代宗教哲学以自然原则以及与之相关的理性至上原则取代了中世纪的“神的原则”以及与之相关的启示至上原则，而当代宗教哲学迄今为止所作的也无非是以人的主体性原则以及与之相关的非理性的生存体验原则取代近现代宗教哲学视为中心原则的自然原则和理性至上的原则。”<sup>③</sup>这就是因为西方宗教哲学在处理神圣与世俗关系问题上不注重相合和统一的一面。而中国宗教在神圣与世俗关系的处理上，太偏重二者的统一，不注重二者的对立及其独立性。其好处在于使中国宗教的发展比较稳定，从来没有因宗教问题而引发大规模的冲突和战争。中国的宗教一开始就走上了与世俗融合的道路，表面看似比西方早熟很多，但是造成

<sup>①</sup>王建光：《神圣离世俗有多远》，载《博览群书》2003年第3期，第42页。

<sup>②</sup>李泽厚：《论语今读》，第48页。

<sup>③</sup>段德智：《试论当代西方宗教哲学的人学化趋势及其历史定命》，第50页。

了中国宗教自身发展的不充分,宗教的神圣性、纯粹性与超越性都有所欠缺。中国传统社会的宗教一直依附于封建大一统的宗法社会而存在,神圣和世俗的统一中似乎带有神圣的模糊和对世俗盲从的成分,没有其足够的独立性,因此发挥其功能和作用的空间就有相当的局限性。中国的宗教是伴随着世俗社会的需要由兴起到成熟,又由成熟到凋零,完全不能与基督教对西方社会影响的广泛性和深远性相提并论,这些和中国宗教不注重神圣和世俗的二元分立有关。中国宗教思想向现代型态跃进的一个重要支撑点是对神圣与世俗关系的重新界定。而对神圣与世俗关系的重新解释和适度调整方面,适当重视神圣性是一个应当慎重思考的方向,这一点应当向西方基督宗教学学习。因此中西宗教有互相补充、取长补短的可能,彼此都有值得对方借鉴的地方。

第三,西方宗教在神圣与世俗的二元对立中走向世俗化,在世俗化进程中,理性化、个人化和社会化力量随之介入,世俗力量逐步在各个领域取代传统宗教神圣的力量。宗教的神圣性呈衰微的特征导致宗教伦理呈现逐步转化为社会世俗伦理的历史演变趋势。中国宗教在神圣与世俗的统一中也呈现出人间化的趋势,比如“人间佛教”的提出使宗教在社会化的进程之中落地于社会,引导人们的精神生活,进入人际交往的结构。让宗教在社会的伦理、人们的心理等方面发挥其独特的价值,把宗教更多地放在人的精神领域,服务于社会、服务于现实的人生,这已成为当前中西宗教发展的一个趋势。中西宗教在服务于现实的人生这个现实目标上不期然而然地达到了某种默契,即所有的宗教都服务于现实人生,体现了对众生现世幸福的尊重。

这一共同趋势似乎包含了某种深刻的宗教哲学的启迪意义,即宗教不仅仅等同于神圣,也不能简单地等同于世俗。不能因为强调宗教的神圣性而压抑人性、否定个性、否定现世的幸福,不能因为强调宗教的神圣性而忽略宗教要为现实人生服务、尊重现世幸福的一面;但是也不能因为强调宗教为现实的人生服务而失去了宗教神圣性的根基、失去了宗教之所以称之为宗教的最本质的属性,宗教必须要保持宗教信仰神圣性的一面,因宗教神圣性的一面有助于遏制人的欲望的膨胀性和无止境性,宗教的神圣性为驯服人的欲望提供形而上学的支撑。现时代对宗教提出了更高的要求,宗教要在保持其神圣性的同时为现实的人生服务,从人类的生存处境出发,解决人类的精神危机,承担人生宗旨之教育的重任。宗教要以一种崭新的面目出现在现代社会中、更加贴近人们每天的生活。所以中西宗教都必须随着时代的变迁、社会的发展而与时俱进,进行自我更新和发展。无论是宗教内部的神圣与世俗关系之争,还是各大宗教终极信仰之争,似乎都不应当是宗教问题的本质之争。中西宗教如何既能保持宗教信仰特有的神圣性,为社会和人生提供某种终极价值与意义的解释,又能以一种新的更为直接的方式在当代社会发挥宗教文化特有的作用,保证宗教神圣性和世俗性的协同并举,这或许是中西宗教共同的使命。这一初步的研究结论,或许也是当代比较宗教学与宗教哲学超越各种宗教教派,从事一种相对独立研究的价值之所在。

● 作者简介:张祎娜,中央社会主义学院民族宗教博士后,哲学博士;北京 100081。

● 责任编辑:涂文迁

