

试论宗教学概念的基本内涵 及其对宗教学研究的规范功能

段 德 智

(武汉大学 哲学学院, 湖北 武汉 430072)

[作者简介] 段德智(1945-), 男, 河南辉县人, 武汉大学哲学学院宗教学系教授, 博士生导师, 主要从事宗教学和外国哲学研究。

[摘 要] 我国宗教学界存在的对宗教学概念的理解太过泛化的倾向模糊了宗教学的学科性质。宗教学是一门新兴的相对独立的人文科学, 它具有区别于传统宗教研究和神学研究的特殊的学科性质。因此, 应当深入地研究宗教学概念的基本内涵及其对宗教学研究对象和方法的规范功能, 以明确宗教学学科性质, 树立宗教学意识。

[关键词] 宗教学概念; 元宗教学; 宗教学研究

[中图分类号] B920 [文献标识码] A [文章编号] 1671-881X(2006)04-0403-06

宗教学, 作为一门相对独立的人文学科, 其在我国的酝酿和发展可以一直上溯到 19 世纪末叶。经过前后几代人的苦心经营, 中国宗教学至今可以说已经得到了我国教育界和学术界的初步认可, 而相关学者不仅积极翻译和介绍了国外宗教学界的学术成果, 而且在一些相关领域也或多或少地取得了一些成就。但是, 毋庸讳言, 我国宗教学界 100 多年来所取得的成就同我们的大国地位还很不相称, 同国际宗教学界的学术水准还有相当大的差距。这是每一个中国宗教学学者都不能不为之深感遗憾的。而酿成这样一种局面的原因固然很多, 但在笔者看来, 缺乏宗教学意识, 对宗教学概念的理解太过泛化, 无疑是这诸多原因中的一种。因为, 宗教学作为一门新兴的相对独立的人文学科, 明显地具有区别于传统宗教研究和神学研究的特殊的学科性质。对宗教学概念的理解之太过泛化, 势必会模糊宗教学的学科性质, 模糊宗教学与传统宗教研究和神学研究的界限, 使我们的宗教研究在传统思维模式下重新回到传统宗教研究乃至传统神学研究的老路上去。在这种情势下, 要想卓有成效地开展宗教学研究, 迎头赶上国际宗教学界的先进水平, 就几乎成了一件南其辕而北其辙的事情了。因此, 厘定和重申宗教学概念的基本内涵, 探究一下宗教学概念对宗教学研究的规范功能, 对于当代中国宗教学的学科建设, 就是一件具有特别重大意义的事情了。

一、宗教学概念的基本内涵

一般而言, 一个学科的性质和研究对象总是由该学科的概念决定的。因此, 对一个学科的概念的明确厘定历来是系统深入地和本真地研究该学科的首要条件和基本前提。如所周知, 当年黑格尔在撰写和讲述《哲学史讲演录》时, 首先花费大力气讨论的便是“真的哲学概念”和“哲学史概念”问题。其所以这样做, 乃是因为在他看来, 如果我们没有“真的哲学概念”和“哲学史概念”, 我们就不仅不能“根据哲学

的真概念”从事真的哲学工作,甚至也不能真正“理解那些根据哲学的真概念从事工作的哲学家的著作”^[1](第 5 页)。换言之,在黑格尔看来,如果偏离了“真的哲学概念”和“哲学史概念”,我们就根本无从从事哲学和哲学史的任何工作。黑格尔的这些话同样也适用于宗教学研究。因为从元宗教学的立场看问题,宗教学的学科性质归根到底是由宗教学的概念决定的。如果偏离了“真的宗教学概念”,我们就不仅不能“根据宗教学的真概念”从事任何“真”的宗教学研究,而且甚至也不可能真正理解那些根据宗教学的真概念从事工作的宗教学家们的著作。

诚如哲学家们对哲学和哲学史的概念有诸多不同的理解一样,宗教学家对于宗教学的概念也往往是见仁见智的。然而,无论如何,把宗教学之应然和实然具有区别于传统宗教研究和神学研究的一些明显的特征视为宗教学家们的共识则是没有什么大问题的。因此,如果着眼于求同存异的立场,我们还是有望对宗教学概念的基本内涵作出某种规定的。那么,这样理解的宗教学概念的基本内涵究竟应该是些什么呢?

首先,宗教学,顾名思义,是一门关于诸宗教或宗教现象的学问。宗教学的奠基人缪勒之所以用“Science of Religion”这样一个词组来指称“宗教学”,显然是出于这样一种考虑。在对宗教学概念的这样一种界定中,需要特别注意的是“诸宗教”(religions)这一术语。这就是说,宗教学关涉的是犹太教、基督宗教、伊斯兰教、佛教、道教等诸多宗教,而不是像传统宗教研究,特别是护教学和传统神学研究那样,主要关涉的是某一单个宗教。

其次,宗教学是关于宗教普遍本质的学问。宗教学作为一门关于宗教或诸宗教的学问,自然如上所述,关涉到诸多个别的具体的宗教。但是,它在考察这些个别具体的宗教时,并不滞留于诸多宗教或宗教现象的“多”,而是进而探求这些“多”中的“一”,思考其中那些可以说是构成宗教之为宗教的东西,亦即宗教的普遍本质。例如,当我们考察宗教信仰及其对象时,我们的确需要把犹太教的耶和華、基督宗教的耶稣基督、伊斯兰教的安拉、印度教的梵、佛教的佛、道教的三清尊神等作为我们运思的对象。但是,作为运思的目标的则是为什么任何一个宗教都有一个信仰或信仰对象,宗教信仰在宗教诸要素中的地位究竟如何,以及宗教信仰的人学、社会学、伦理学意义何在等问题。

再次,宗教学是一门关于宗教一般发展规律的学问。宗教学不仅要探究宗教现象的“多”中之“一”,探究宗教的普遍本质,而且还要探究“变动不已”的宗教现象的变化动因和变化规则,探究宗教现象里“变”中“不变”的东西,亦即宗教发展的基本规律。一般而言,宗教学是反对“宗教启示说”的,是把宗教理解为一个“过程”的。缪勒在他的名著《宗教的起源与发展》中不仅把宗教理解成一个从“单一神教”(Henotheism)到“多神教”(Polytheism)再到“惟一神教”(Monotheism)和“无神论”的过程,而且还把对传统宗教信仰的不断“否定”宣布为“整个宗教的根本原则”^[2](第 310 页)。不管我们对他的这些意见持何种立场,他之探究宗教一般发展规律的意图无论如何是毋庸置疑的。诚然,宗教的一般发展规律并不限于“自否定”和“自生成”这样两项“原则”,还应当包括宗教发展的根本成因以及宗教会不会因为宗教和世界的世俗化而自行消亡诸如此类的问题。

最后,宗教学是一种关于宗教的普遍本质和一般发展规律的概念的系统或体系。黑格尔在谈到哲学需要一个“体系”或“系统”时,曾经强调指出:“哲学若没有体系,就不能成为科学。”^[3](第 56 页)黑格尔的这一观点原则上也适用于宗教学这一人文学科。远在宗教学这一人文学科产生之前,许多宗教思想家,如《真理论》的作者赫尔伯特(1583—1648 年)、《自然宗教史》的作者休谟(1711—1776 年)和《物神崇拜》的作者布罗塞斯(1709—1777 年)等,都曾对宗教作过深层次的理性思考,有些甚至还提出了一些较为成熟的颇有价值的学术观点,然而,我们还是不能把他们的宗教思想或宗教观点称作宗教学,其根据即在于他们的宗教思想尚未形成一个关于宗教普遍本质和一般发展规律的概念系统。系统的理念既是我们阐述宗教学原理时所持守的理念,也是我们理解和把握宗教学原理时必须予以充分注意的理念。

二、宗教学概念与宗教学的研究对象

我们既然初步确定了宗教学概念的基本内涵,我们也就有可能进一步探讨宗教学概念对宗教学研究的规范功能了。一如在具有实质蕴涵关系的两个命题中,一旦前件确定了下来,后件也就必然跟着确定下来了一样,一旦我们明确了宗教学概念的基本内涵,它对宗教学研究的规范功能也就随之一目了然了。不过,关于宗教学概念对宗教学研究的规范功能,我们可以从两个方面加以审视,即一方面从宗教学研究的内容或对象方面加以审视,另一方面从宗教学研究的形式或方法方面加以审视。下面我们就依次来考察宗教学概念规范宗教学研究的这样两个向度。

宗教学概念对宗教学研究对象的规范功能是非常明显的。因为既然宗教学,如上所说,简言之,是“一种关于宗教的普遍本质和一般发展规律的概念的系统或体系”,则宗教学的研究对象也就因此无外乎下述三个层面的内容:首先,宗教学研究应当着眼于宗教的本质,应当努力构建出一种关于宗教本质的概念系统;其次,宗教学研究应当着眼于宗教的发展规律,应当努力构建出一种关于宗教发展规律的概念系统;最后,宗教学研究应当着眼于宗教本质的概念系统与宗教发展规律的概念系统之间的辩证关联,努力探求二者之间的呼应关系。

对宗教本质的研究是对宗教的“横向”的同时性的研究,属于宗教学研究的逻辑层面,无疑是宗教学研究中的一个分量特别重的理论向度。属于宗教学研究这一理论向度的内容很多。例如,是否应当把宗教的要素问题列入宗教本质的框架中加以考察?如果可以把它们列入宗教本质的范畴,那宗教要素在宗教本质的理论框架中究竟享有什么样的地位?宗教要素的数量究竟确定为几个更合理?宗教诸要素(如宗教意识、宗教行为和宗教组织)之间的关系究竟如何?如何深刻而本真地理解和诠释宗教的社会本质?宗教的社会本质除了表现为宗教为一社会组织外,是否还另有别的表现形式?诸宗教的社会理念,包括以“弥赛亚论”、“千禧年论”、“启示论”形式表现出来的“末世论”,究竟具有什么样的社会学意义?我们究竟是在什么意义上讲“入世宗教”和“出世宗教”的?难道真的有什么严格意义上的或绝对意义上的“出世宗教”吗?彼得·贝格尔在其名著《神圣的帷幕》中曾经讲到过“宗教的宇宙学”,我们能否从宗教社会本质的角度对此作出一定的解释?在人类宗教思想史上出现过形形色色的“神正论”,它们同“宗教的宇宙学”有何关系?如何全面深刻地理解宗教的社会功能?宗教除了具有维系社会的功能外,是否还具有创建社会的积极功能?宗教除了具有维系社会和创建社会的“正功能”外,是否还具有“负功能”?“文化”能否构成宗教本质的一个向度?如果人们仅仅把文化解释为宗教的一种附带属性或偶性,是否恰当?宗教除具有与其他意识形态和社会群体所共有的本质规定性外,是否还另具有区别于其他意识形态和社会群体的特殊本质?鲁道夫·奥托在其名著《论“神圣”》中曾把“神秘”或“神秘者”界定为“任何一种宗教的真正核心”^[4](第7页),他的这种做法是否恰当?费尔巴哈说:“神学之秘密是人本学。”^[5](第5页)恩格斯说:“人是斯芬克斯谜语的谜底。”^[6](第651页)我们对费尔巴哈和恩格斯的这些话应当作何理解?我们能够从中作出一些什么样的结论?如此等等,不一而足。

对宗教发展规律的研究显然是宗教研究的“纵向”的历时性的研究,属于宗教学研究的历史维度,同样是宗教学研究中的一项至关重要的内容。如上所述,宗教学奠基人缪勒的名著《宗教的起源与发展》着力考察的即是宗教学研究的这一维度。属于宗教学研究这一维度的问题也不少,不仅有宗教起源、宗教发展过程、现存宗教形态问题,而且还有当代宗教问题、宗教消亡、宗教发展动因及宗教发展规律等问题。例如,属于这样一类问题的有:宗教究竟有无起源问题?我们究竟应当如何看待“宗教启示说”?加里·特朗普在《宗教起源探索》一书中曾经非常肯定地指出:“有关宗教起源的问题在思想史上具有永久的重要性。”^[7](第23页)他的理据是否充分?宗教考古能否成为我们探究宗教起源的惟一手段?宗教产生的社会历史条件究竟有哪些?对宗教考古中所发现的原始宗教文化遗址与氏族社会遗址的部分重合关系或交叉关系,我们应当作出什么样的解释?在宗教产生的诸条件中,除了社会历史条件外,是否还

另有别的条件? 宗教观念的形成同人的抽象能力的形成和发展有无关系? 在谈到宗教的历史发展过程时,有人比较侧重于从对神圣者的信仰的角度看问题,把整个宗教的历史发展解释成一个从“自然宗教”到“多神教”和“一神教”的演进过程,而另一些人则侧重于从宗教组织或从宗教组织同社会组织的关联的角度看问题,把整个宗教的历史发展解释成一个从“氏族宗教”到“民族宗教”和“世界宗教”的演进过程。这两种解释方式各有什么长短? 在谈到现存的主要宗教形态时,阿尔文·沙玛在其编辑的《我们的宗教》一书中,曾经枚举了七种宗教:印度教、佛教、儒教、道教、犹太教、基督宗教和伊斯兰教^[8](第 xi 页)。他的这样一种决断是否合理? 此外,如果人类宗教是一个包含诸阶段于自身内的发展过程的话,那么,当代宗教具有那些区别于先前发展阶段的本质特征? 当代宗教最为重大的热点问题有那些? 宗教世俗化是否只是一个当代宗教的问题? 现当代宗教的世俗化除了经济制度的世俗化、政治制度的世俗化和文化层面的世俗化这样一些“客观的世俗化”或“社会—结构层面的世俗化”外,是否还有所谓“主观的世俗化”,即“意识”层面的世俗化或“世界观”层面的世俗化? 如果有的话,客观的世俗化与主观的世俗化之间的关系如何? 宗教世俗化是否意味着宗教的消亡? 如何恰当地理解“世俗化的自我限制特征”? 由此生发出来的另一个更为重要的问题是:宗教发展的动因是什么? 难道宗教发展真的如缪勒所说,仅仅是一种“自否定”的过程吗? 它是否确实如马克思所说,还有一个“动因”的“动因”问题? 如何正确地理解和解释宗教发展与社会发展的大体同步性? 宗教会消亡吗? 如果有宗教消亡的可能性,那么,宗教消亡的条件是什么? 当代的地区冲突与宗教分布和宗教冲突有无关系? 亨廷顿在《文明的冲突与世界秩序的重建》一书中将地区冲突或“断层线战争”主要归因于文化认同和宗教认同,他的观点是否偏激? 人们常常把排他主义、兼容主义和多元主义视为宗教对话的三种基本模式,并一般地肯认多元主义,这种意见是否缺乏学理基础? 宗教对话是否能够在宗教信仰层面直接展开? 如果不可能的话,宗教对话的基本中介是什么? 宗教对话的现实途径何在?

宗教学研究的逻辑层面与宗教学研究的历史层面的关系是宗教学研究的又一个重要向度。毫无疑问,它们之间有明显的差异性。但是,问题在于,它们之间究竟是否有某种形式的一致性 or 呼应性? 如果有的话,这种一致性 or 呼应性究竟表现在哪些地方? 在我们所著的《宗教概论》(人民出版社 2005 年出版)一书中,当我们考察宗教起源时,一方面强调了宗教产生的社会历史条件,另一方面又强调了宗教产生的认识论根源;当我们考察宗教的历史发展时,一方面把它理解成一个从“自然宗教”到“多神教”和“一神教”的过程,另一方面又把它理解成一个从“氏族宗教”到“民族宗教”和“世界宗教”的过程;当我们考察宗教世俗化时,一方面强调了“客观的世俗化”,另一方面又强调了“主观的世俗化”;当我们讨论宗教对话时,一方面关注的是宗教组织之间的对话而不仅仅是宗教哲学家之间的对话,另一方面又强调了宗教文化在宗教对话中的中介功能;当我们考察宗教要素时,我们虽然倡导宗教三要素说,但我们讨论问题的中心却在“宗教意识”与“宗教组织”这样两个“端项”;当我们考察宗教的普遍本质时,一方面强调了宗教的社会本质,另一方面又强调了宗教的文化本质。所有这些,能否看做是我们对宗教学研究的逻辑层面与宗教学研究的历史层面的一致性 or 呼应性的一种说明? 此外,如果它们之间确实存在着某种一致性 or 呼应性的话,这种一致性 or 呼应性的基础研究究竟在什么地方? 换言之,它们之间一致的基础究竟在逻辑性方面,还是在历史性方面,还是另有别的东西为它们二者相一致的基础?

上述种种问题都属于或都应当属于宗教学研究的视域(horizon)或论域(domain)。毫无疑问,诸如此类的问题是宗教学研究的永恒主题。人们可以对所有这些问题作出种种不同乃至完全相反的理解,给出种种不同乃至完全相反的答案,但是,只要你是从事宗教学研究,你就不能不思考和回应这些问题。当然,人们也完全有理由拒绝思考这样一类问题,但是,当他们享受这份自由选择的权利时,他同时也就选择了对宗教采取非宗教学研究的立场和态度。

三、宗教学概念与宗教学研究方法

宗教学概念不仅对宗教学研究对象、研究内容或研究范围有非常明显的规范功能,对宗教学研究的

方式或方法也同样具有明显的规范功能。这是不难理解的。既然如上所述,宗教学是一门关于诸宗教的学问,是一门关于宗教普遍本质和一般发展规律的概念体系或学问,则宗教学研究之具有区别于执著个别具体宗教的传统宗教研究和神学研究的研究方法,就是一件非常自然的事情了。

在宗教学研究的诸多方法中,我们将特别强调比较的方法。宗教学奠基人缪勒一开始就非常重视对诸宗教的比较研究,将它视为宗教学研究的基础工程,宣称:“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;在此基础上建立宗教学。”^[9](第19页)而且,事实上,缪勒在酝酿、构建宗教学体系时首先使用的便是比较的或“比较宗教学”的方法,以至于《比较宗教学史》一书的作者埃里克·夏普由此得出结论说:“‘比较宗教学’(Comparative religion)最初与‘宗教学’(The Science of religion)同义。”^[10](第35页)但是,进行比较的首要前提在于进行比较研究者必须先行地具有极其开阔的宗教学视野。一如缪勒强调指出的那样:“只懂得一种宗教的人,其实什么宗教也不懂。”^[9](第11页)缪勒的这句话虽然乍听起来感到有点绝对,但是,细想一下,事情也只能如此。因为既然宗教学是一种关于诸宗教的概念体系,是一种由处于所有具体宗教或具体宗教概念体系之上、之后的东西构成的学问,它就决然不能囿于某一个具体宗教。但是,比较或比较宗教学作为一种方法论原则,其精髓不仅在于宗教学视野,而且更根本的,还在于一种超越态度或超越立场。因为倘若没有这样一种超越立场,宗教学研究就决然不可能上升到宗教学的理论层次,从而进行严格意义上的宗教学研究。换言之,一个宗教学研究只有站到宗教学的理论高度和层次,方有可能真正克服苏东坡所说的“不识庐山真面目,只缘身在此山中”的理论局限,超越传统宗教研究和神学研究。

我们这样说并不是要人们不对个别具体宗教进行研究,而是说如果你要进行严格意义上的宗教学研究,你就不应当将自己囿于某一个具体宗教,而是使你自己始终保持极其开阔的理论视野,并且努力站到宗教学的高度来审视这一具体宗教。而且,既然人们往往是如同海德格尔所说,是“被抛在世”的,总是以这样那样的方式存在于一定的宗教传统或文化传统之中的,则人们为了卓有成效地运用比较的方法开展宗教学研究,他们就必须同时始终对自己所在的宗教传统或文化传统保持一种既身在其中又探身其外的“出窍”状态(Ekstas),一种既能入乎其中又能超乎其外的精神状态或生存状态。宗教学奠基人是一个出生在并生活在西方世界的学者,他之所以能够成为宗教学的奠基人,从根本上讲,就在于他具有“出窍”这样一种精神状态或生存状态。他不仅翻译了《般若心经》、《法集经》等佛教经典,而且还著有《佛教及佛教巡礼者》一书,主持编辑出版了鸿篇巨制《东方圣书》(共51册),成为一代著名的东方学学者和印度学学者。缪勒其人可谓宗教学研究方法的最好的注脚。

毫无疑问,宗教学研究也需要借鉴其他人文科学和社会科学的研究方法,譬如社会学的、心理学的、人类学的、文化学的研究方法等等。事实上,宗教学在其发展过程中也确实在很大程度上借鉴了这样一些方法。但是,借鉴是一回事,把某种别的学科的研究方法奉为宗教学的惟一可用的方法又是一回事。因为所有这些方法既然冠以某个学科的名称,就势必典型地反映了这一学科的特殊本质,从而就不可能充分地反映宗教学的学科性质,因而当用于宗教学研究时就难免有这样那样的局限。例如,当孔德、斯宾塞、杜尔凯姆、韦伯、帕森斯和默顿等社会学家用社会学的实证方法来解读宗教现象时,他们着眼的就难免是宗教与社会的“外部关系”,结果他们的所谓“宗教社会学”就只能是社会学的一个分支学科,只能算作社会学的宗教社会学,尚谈不上严格意义上的“宗教学的宗教社会学”,因而,在某种意义上,便犯下了当年康熙帝批评阎当的“站在屋外从未进屋却妄论屋中之事”的错失^[1](第1-7页)。

总之,宗教学作为一门新兴的相对独立的区别于传统宗教研究和神学研究的人文科学,不仅其概念的内涵有其特殊的规定性,其研究对象和研究方法也因之而具有特殊的规定性。我们在这一领域业已取得了一些可喜的成就,只要我们进一步认真体悟、努力把握宗教学概念的基本内涵,进一步明确宗教学研究的内容、对象和范围,进一步明确和正确运用宗教学的研究方法,积极借鉴其他人文科学和社会科学的各种方法,坚定不移地沿着宗教学的学术道路一步一步地向前迈进,我国的宗教学研究就有望在不长的历史时期内,达到国际水平,并逐步成为宗教学研究的大国、强国。

[参 考 文 献]

- [1] [德] 黑格尔. 哲学史讲演录: 第 1 卷[M] . 贺 麟, 王太庆, 译. 北京: 商务印书馆, 1981.
- [2] Müller, F. Max. Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India[M] . New York: AMS Press, 1976.
- [3] [德] 黑格尔. 小逻辑[M] . 贺 麟, 译. 北京: 商务印书馆, 1980.
- [4] 鲁道夫·奥托. 论“神圣”[M] . 成 穷, 周邦宪, 译. 成都: 四川人民出版社, 1995.
- [5] [德] 费尔巴哈. 基督教的本质[M] . 荣振华, 译. 北京: 商务印书馆, 1984.
- [6] [德] 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯全集: 第 1 卷[M] . 北京: 人民出版社, 1956.
- [7] [澳] 加里·特朗普. 宗教起源探索[M] . 孙善玲, 朱代强, 译. 成都: 四川人民出版社, 1995.
- [8] Arvind Sharma. Our Religions[M] . New York: Harper San Francisco, 1995.
- [9] [英] 麦克斯·缪勒. 宗教学导论[M] . 陈观胜, 李培荣, 译. 上海: 上海人民出版社, 1989.
- [10] [英] 埃里克·夏普. 比较宗教学史[M] . 吕大吉, 何光沪, 徐大建, 译. 上海: 上海人民出版社, 1988.
- [11] 段德智. 宗教与社会: 对作为宗教学的宗教社会学的一个研究[M] . 北京: 中国文史出版社, 2005.

(责任编辑 严 真)

Fundamental Connotations of Religion Conception & Its Normalization Functions of Religion Research

DUAN Dezhi

(School of Philosophy, Wuhan University, Wuhan 430072 Hubei, China)

Biography: DUAN Dezhi (1945-), male, Professor, Doctoral supervisor, School of Philosophy, Wuhan University, majoring in religion and Western philosophy.

Abstract: To counter the tendency of too extensive understanding of the religion concept, this paper expounds deeply the fundamental connotations of the religion concept and its normalization functions of the objects and the methods, and emphasizes the important significance of realizing the nature of the subject of religion and setting up the consciousness of religion.

Key words: religion concept; meta-religion; religion researches