

西方宗教学

名著提要

The Summary of
the Famous Works on
Western Religious Studies

孙亦平 主编

江西人民出版社

R

RELIGIOUS

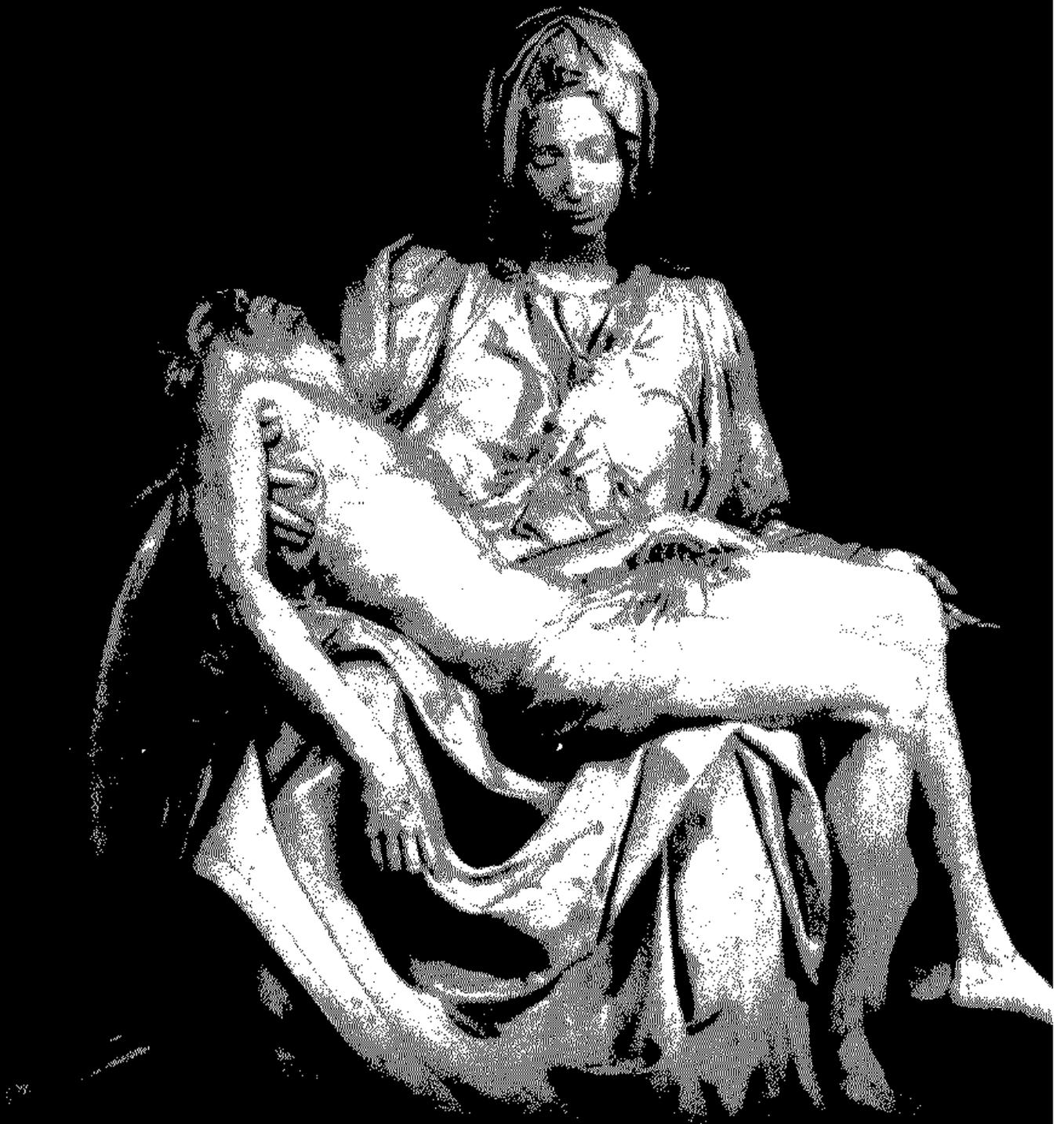
**The Summary of the Famous Works
on Western Religious Studies**

江西人民出版社

西方宗教学

名著提要

孙亦平 主 编
洪修平 副主编



R
RELIGIOUS

图书在版编目(CIP)数据

西方宗教学名著提要/孙亦平 主编. —南昌:江西人民出版社,2002.5

ISBN 7-210-02544-8

I. 西... II. 孙... III. 宗教学—著作—简介—西方国家 IV. B92

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 019220 号

西方宗教学名著提要

孙亦平 主编

江西人民出版社出版发行

江西新华九江印刷总厂印刷 新华书店经销

2002年5月第1版 2002年5月第1次印刷

开本:850毫米×1168毫米 1/32 印张:31.625

字数:850千 印数:1-5000册

ISBN 7-210-02544-8/B·85 定价:50.00元

江西人民出版社 地址:南昌市新魏路17号
邮政编码:330002 传真:8511749 电话:8511534(发行部)

E-mail: jxpph@163.net

(赣人版图书凡属印刷装订错误,请随时向承印厂调换)

目 录

吕大吉	序一	(1)
卓新平	序二	(6)
孙亦平	前言	(10)
麦克斯·缪勒	《宗教学导论》(1870年)	(23)
爱德华·泰勒	《原始文化》(1871年)	(39)
麦克斯·缪勒	《宗教的起源与发展》(1878年)	(65)
威廉·詹姆斯	《宗教经验之种种》(1902年)	(82)
马克斯·韦伯	《新教伦理与资本主义精神》 (1904—1905年)	(110)
列维·布留尔	《原始思维》(1910—1922年)	(126)
爱弥尔·杜尔凯姆	《宗教生活的基本形式》 (1912年)	(153)
西格蒙德·弗洛伊德	《图腾与禁忌》(1913年)	(175)
马克斯·舍勒	《爱的秩序》(1913—1917年)	(195)
马克斯·韦伯	《儒教与道教》(1915年)	(216)

鲁道夫·奥托 《论“神圣”》(1917年)	(233)
詹姆斯·乔治·弗雷泽 《金枝》(1922年)	(253)
马丁·布伯 《我与你》(1923年)	(271)
恩斯特·卡西尔 《神话思维》(1925年)	(290)
马林诺夫斯基 《巫术、科学、宗教与神话》 (1925—1926年)	(312)
威廉·施密特 《原始宗教与神话》(1930年)	(332)
亨利·柏格森 《道德与宗教的两个来源》(1932年)	(354)
范·德·莱乌 《宗教的本质与表现形式》(1933年)	(373)
列夫·舍斯托夫 《雅典和耶路撒冷:宗教哲学论》 (1938年)	(387)
西格蒙德·弗洛伊德 《摩西与一神教》(1939年)	(407)
米夏·伊利亚德 《宇宙和历史》(1949年)	(421)
埃利希·弗洛姆 《精神分析与宗教》(1950年)	(433)
拉德克利夫·布朗 《原始社会的结构和功能》 (1952年)	(445)
米夏·伊利亚德 《神圣与世俗》(1957年)	(469)
克里斯托弗·道森 《宗教与西方文化的兴起》 (1958年)	(488)
约阿欣·瓦哈 《比较宗教学》(1928年)	(510)

约翰·希克 《宗教哲学》(1963年)	(530)
埃文斯·普理查德 《原始宗教理论》(1965年)	(545)
彼得·贝格尔 《神圣的帷幕——宗教社会学理论 之要素》(1967年)	(564)
彼得·贝格尔 《天使的传言——现代社会与超自然 (灵)的再发现》(1969年)	(587)
罗伯特·N·贝拉 《超越信仰:后传统世界的宗教 研究》(1970年)	(607)
英格 《宗教的科学研究》(1970年)	(636)
R·霍伊卡 《宗教与现代科学的兴起》(1973年) ...	(658)
埃里克·J·夏普 《比较宗教学史》(1975年)	(682)
约翰·麦奎利 《20世纪宗教思想——1900年— 1980年的哲学与神学之边缘》(1981年)	(703)
赖齐克·柯拉柯夫斯基 《宗教:如果没有上帝……》 (1982年)	(728)
罗纳德·L·约翰斯通 《社会中的宗教:一种宗教 社会学》(1983年)	(749)
斯特伦 《人与神——宗教生活的理解》(1985年) ...	(771)
布朗 《宗教心理学》(1987年)	(795)
邓尼丝·卡莫迪 《妇女与世界宗教》(1989年)	(809)
加里·W·特朗普 《宗教起源探索》(1990年)	(830)
卡尔·巴特 《教会教义学》(1932年)	(850)
迪特里希·朋霍费尔 《狱中书简》(1951年)	(869)

保罗·蒂里希 《文化神学》(1959年)	(887)
约翰·麦奎利 《谈论上帝》(1967年)	(905)
汉斯·昆 《论基督徒》(1974年)	(927)
小约翰·科布、大卫·格里芬《过程神学：一个引导 性的说明》(1976年)	(950)
J·B·默茨 《历史与社会中的信仰》(1977年)	(970)
H·奥特 《不可言说的言说》(1978年)	(988)
孙亦平 后记	(1003)

序 一

吕大吉

孙亦平教授日前来信说,她主编的《西方宗教学名著提要》就要出版问世了,她希望我为这部书写篇序文。单从书名即可想见本书的内容必将开阔宗教研究者的学术视野,把我国的宗教学术研究进一步推向深入。本书的出版无疑是个大大的好消息,既是亦平教授个人之喜,也是宗教学术界之幸。我打心底里感到高兴,受到鼓舞。故欣然从命,以抒所怀。

宗教学,作为一门对人类一切宗教进行综合性比较研究的学问,属于宗教研究之基础性理论学科。在改革开放年代之前的中国学术之林中基本上是一片空白。很长一段时间里,人们除了背诵马克思、恩格斯、列宁、毛泽东有关宗教问题的几句“名言”外,对作为一门独立的人文学科的宗教学或比较宗教学几乎没有知识。个别学者即使有点接触,也不过只是知其皮毛,谈不上升堂入室,探其究里。西方宗教学的奠基人麦克斯·缪勒有句话说:“只知道一种宗教者,对宗

教一无所知。”这是一句富有哲理的名言,不仅在宗教学术研究中适用,也对各种文化学术部门适用。因为各种文化学术和宗教学一样,如果你只知道惟一一种学术思想(主义之类)或惟一一种宗教,那在你面前就没有任何可资比较的参照系,你也就因此而丧失了理性判断的能力,这种宗教或主义就会成为你心中惟一的上帝或神圣,变成膜拜的对象和独断的信仰。你信之惟恐不专,拜之惟恐不诚,又何谈真正的学术研究!西学东渐之前的中国传统文化,由于儒家之学独享尊荣,文人学士生活在经学和理学的阴影之下,就只能在“子曰”、“诗云”中打圈子。20世纪50年代以来,马克思主义无神论一花独放,所谓的宗教研究事实上变质成了某种单纯的无神论宣传,甚至在“与传统的观念实行彻底的决裂”的口号下成了“消灭宗教”、“破除四旧”之类极“左”思潮的工具。历史教训无情地证明了缪勒的那句名言的真理性。一种学术思想的独断统治,不仅窒息了学术发展的生命力,使人的智慧与知识趋于萎缩,甚至还给社会实践生活带来灾难性后果。

宗教研究和一切学术研究一样,它的兴旺发达需要一系列的条件。除了政治环境要求宽松一些这一根本性的条件以外,对于研究者本身说来,我认为,最需要的东西就是学术上要有一种摒弃独断论的开放精神。首先,我们中国的宗教学者对于马克思主义宗教观应持一种科学的、理性的态度。一方面应该实事求是地承认,马克思主义宗教理论确有合乎科学的成分(例如唯物史观的基本原理等),不应像有些人那样盲目否定,弃之有若敝屣;另一方面也不应像极“左”年代那样,把它绝对化,说成是“惟一科学”的绝对真理。在学术研究中,学者应以前人为借鉴,以真理为良师,采百家之长,通古今之变,以博大的襟怀来建设和发展中国的宗教学术研究。说到这里,我们要感谢1978年党的十一届三中全会的决议精神,它宣告了“以阶级斗争为纲”的“左”倾路线的终结,吹来了思想解放、改革开放的春风。随着社会变革的进程,我国文化学术的各个领域都有日新月异的发展。至于在我们从事的这个宗教学术研究领域,甚至可以说

出现了真正的繁荣。20年间,宗教学术的各个分支学科,如:综合性的基础理论研究(比较宗教学、宗教学说史、宗教哲学、宗教社会学以及马克思主义宗教观的理论与历史……)、佛教研究、道教研究、民间宗教研究、各民族原始宗教和萨满教研究、基督教研究、伊斯兰教研究……都有大批论著问世。其数量之多、方面之广、水平之高,都是前所未有的。在我国人文学科之林中,宗教学研究已经占有突出的位置,受到广泛的重视。当然,我们不能满足于现有的成绩,而只有把这些成就当成未来学术长征的立足点和起跑线。

学术发展到一定阶段时,进一步前进的契机常常是观念的更新,否则,学术创新是谈不上的。改革开放以来,我们确已向社会奉献了一大批优秀成果。但平心而论,其中的很大部分属于对宗教史知识的一般性介绍。即使一些学术上的开拓之作,也仍具有开创时代难以避免的某些不成熟性。自然科学和工程技术的每一次飞跃性进步,都是以自然科学的基础理论的突破性发现为其基础的。这也是人文学科的发展规律。宗教学术的新的腾飞,是我们大家期盼已久的。但如果没有观念的更新,理论和方法的创新是不大可能的。要实现这种更新和创新,我们应该进一步发扬文化和学术上的开放精神,认真学习和借鉴近现代西方比较宗教学的理论和方法。这是因为自19世纪下半叶宗教学在西方摆脱神学和哲学的附庸地位独立于学术之林以来,实现了蓬勃的发展。名家辈出,学派林立,新的观念、新的理论和方法不断涌现。各派宗教学说从宗教的不同方面和各个层次,用不同的观念和方法对之进行了独到的研究,写出了一批又一批颇有影响的传世之作,把宗教学术研究推进到新的水平。回头估量我国的宗教学术研究,尽管出现了近20年的繁荣发展,但面对世界与未来,差距还是很大的。哲学界有个说法:你可以超过康德,但却不能越过康德。同样道理,我国宗教学的未来目标,应该是超过西方宗教学;但要达此目标,我们首先总得通盘了解西方宗教学的过去和现在。不先读这方面的书,不研究它的理论和方法,而高谈阔论什么“超越”,不过是一句空洞的豪言壮语。拽着自己脑袋上的

头发,是不可能腾空飞天的。说句实实在在的话,对于百余年来西方宗教学的理论和方法,我们过去基本上没有知识。经过思想解放运动以来十多年的努力,我们中的一些学者阅读、学习并翻译引进了一批有关著作,但读得不够多,学得不算深,翻译引进更嫌不足,因此,对于西方宗教学的了解,总的说来,仍处于知之不多、知之不深的局面。要改变这种状况,我们还得下更大的工夫,做长时期的努力。

在我国社会现阶段,宗教信仰仍在发展,人们对了解宗教和研究宗教的兴趣也在发展。许多省市社会科学院相继开办专业性的宗教研究所,许多名牌大学建立了宗教学系,宗教学课程登上了大学讲坛。在这种情况下,学者日益迫切地需要了解西方宗教学的历史与现状,学习和借鉴它的理论与方法。为适应这种需要,当务之急似乎应该是在进一步加强翻译引进学术名著的同时,组织我国在这方面先行一步的专家们选择其中之重要者,对之做简明的介绍与必要的评论,为后学者提供方便,当个义务性的导游。这种性质的工作,本身虽不是什么学术创新,但它却可以为我国宗教学术研究未来的发展和创新,打下必要的基础,其学术意义是很重要的。这类性质的学术工程,需要由那些对西方宗教学具有比较丰富的知识,对我国宗教学术的未来发展具有远大的眼光的学者为之献身和奋斗。在我看来,孙亦平教授就是这样的学者,她挑起了这副重担,不辞辛劳,多方努力,顺利地完成了这项富有学术意义的任务。对于她的献身事业的热情,我深受感动;对于她主编《西方宗教学名著提要》的成就,学术史将记上一笔。

我与亦平教授只有短暂的两次接触。但我读过一些她的论著,在一次学术会议上听过她的讲演,在通信中共同探讨过一些学术问题。在我的印象里,她是一个勤奋治学、功底扎实、敏于思考、畅于表达、聪慧多才而不骄矜、成就喜人而不自满的人,在我国宗教学术界是一位难得的人才。她正值盛时年华,我相信她定能百尺竿头,更进一步,为推进我国的宗教学术做出更大、更新的成就。

《提要》也有它的欠缺,主要之点是它尚未能反映西方宗教学名

著的全貌。西方宗教学创立至今,已有百余年的历史,派系众多,内容丰富。宗教人类学、宗教社会学、宗教心理学、宗教现象学、宗教史学、宗教哲学……各分支学派都出现了一批名家名著,提出了各具特色的理论与方法。要比较全面系统地介绍它们,《提要》选择的40多部著作实在是太少了。许多在宗教学史上发生过重大影响的著作尚没有收进《提要》之中。这不能不在有志于通晓西方宗教学的读者心中留下未能满足的遗憾。但是,完美无缺的东西只不过是某种“理念”,只存在于理想世界之中。一个“理念”的实现需要一个过程,越是完美的理念越是需要漫长的过程。路要一步一步地走。第一步在整个旅程中最短,但其价值却最为可贵。我们现在有了孙亦平教授主编的第一部《提要》,接下来,我们可以预期第二部、第三部。当我们日益接近我们心中那个完美的理念境界时,人们也许不会忘记那迈出可贵的第一步的人——孙亦平教授和她的合作者。展念未来,不胜依依。是为序。

2001年炎夏于北京书斋

序 二

卓新平

在我们经历的世纪之交和千年之交,中国学术界的热点之一,即宗教学的崛起和迅速发展。宗教乃人类精神现象和灵性生活。人们对宗教的认知和研究,亦有着悠久的历史。但应该承认,在宗教学作为一门独立学科诞生之前,这种宗教认知和研究或是各种宗教本身的一种内在性研究,体现出对其观念、情感、行为、组织、经籍及文化构建和传统的自我意识与自我剖析,或是其他相关学科所需的一种边缘性研究,展示着这些学科具有的多元知识背景和必要逻辑关联。而不带信仰前提、不为辅助手段、以客观科学公正态度为特色的、具有独立学科意识的宗教学,则产生于19世纪下半叶的欧洲。西方宗教学作为社会科学及人文学科中的一门新兴学科,表现出强大的生命力和发展势头,从根本上影响到一百多年来的世界宗教研究。

西方宗教学在这一百多年的历程中逐渐形成了自己的学科研究范围、特定范畴、基本方法和学术流派。宗教学在其范围界定上有狭

义、广义之分。狭义宗教学强调其对宗教的客观描述、临境观察和主观理解,旨在展示宗教的现象和状态,而不涉及对宗教的本质定性和价值判断。此即宗教学的最初立意和形态,它将宗教哲学、宗教批评学和宗教神学排斥在外。广义宗教学则包括对宗教意义的探讨、对其本质的揭示和对其价值的评判,以一种开放之态来迎接宗教研究范围的扩大。大体而言,这种广义宗教学乃涵括宗教史学、比较宗教学、宗教人类学、宗教现象学、宗教社会学、宗教心理学、宗教地理学、宗教生态学、宗教哲学、宗教批评学和宗教神学。此外,亦有一些现代学者主张将宗教考古学、宗教文献学和宗教语言学等纳入广义宗教学的视域。宗教学探究吸引且困惑人之精神世界的一些基本关系,如神与人、灵与肉、神圣与世俗、彼岸与此岸、超越与有限、心灵与社会等,由此构成其研究体系的特定范畴。例如,西方宗教学的创始人麦克斯·缪勒即在其宗教学的开山之作《宗教学导论》中鲜明地展示了其对宗教学最基本范畴“宗教”和“神的观念”的关系体认。在他看来,“宗教”揭示出“人的灵魂”与“神”的关系,而“神的观念”则为人之心灵“关于完美境界的最高理想”。顺着这一思路,不少西方宗教学者把宗教理解为人与“神圣真实”相遇、经历、交往的关系。在宗教信仰中,这种与“神圣”交往、相通和结合的关系高于一切,其他任何关系都居从属地位,微不足道。而“神圣”在西方宗教学者鲁道夫·奥托的名著《论神圣》中亦被描述为超然与内在的关系,“神圣”(Numinos)即由“超自然的实体”(Numen)与“对神圣的体验”(sensus numinis)所共构。西方宗教学早期学者对“宗教”和“神圣”的这些经典解释,迄今对我们认识和理解宗教仍有启迪作用。西方宗教学的研究方法则呈多元之态,由此亦构成其分支学科及其不同侧重和各种学派。这些基本方法包括宗教史学的纵向梳理方法、比较宗教学的横向比较方法,宗教人类学等习用的田野调查和实证方法,宗教现象学的中止判断和本质洞观方法,宗教社会学的社会抽样和功能分析方法,以及宗教心理学的象征符号破译和精神分析方法等。西方宗教学的这些理论体系和研究方法已为当今整个世界的宗

教学研究及发展奠定了基础、形成了基本模式和框架。

我国的宗教学自20世纪80年代以来全面展开,并逐步形成了思想理论探讨和史料、史实探讨这不同的两大方向,推出了一批重要成果。中国学者主要从两个方面展开了对宗教的系统研究:一为宗教心灵层面的研究,二为宗教社会层面的研究。前者触及宗教之精神体验、精神象征、精神观念和情感等“心灵”内容,即对人之“宗教性”的研究。后者则涵括宗教的社会存在、社会结构、社会功能和社会意义等“社会”内容,即对宗教实存方式的探讨,从宗教的组织形态来看宗教的“群体性”、“社会性”和“政治性”。这样,我国宗教学的意义和作用大体可包括两个层面:一个层面是宗教学关涉许多与人类社会发展有关的“全局性、战略性、前瞻性”问题,具有现实理论意义和实践意义;另一个层面则是宗教学亦涉及许多与人类精神发展相关的基础性、理论性、思想性、历史性和知识性问题,具有弄清人之精神奥秘的人文意义和科学意义。这两个层面的进展将有助于我国宗教学之学科构建的合理性和系统性。

在我国宗教学的现代发展过程中,可以说是翻译介绍与独立研究齐头并进、有机共构。如前所述,宗教学起源于西方,因此“他山之石,可以攻玉”,西方宗教学的历史经验和学科传统颇值得我们研究和借鉴。我国宗教学发展及其学科基本建设的一大任务,就是对西方宗教学的系统介绍和研究。摸清西方宗教学的发展“历程”和“轨迹”,对我国宗教学达到质的突破和提高不仅必要,而且重要。西方宗教学留下了浩如烟海的学术著作,它们是人类文明的珍贵精神财富,值得我们去认真发掘和好好运用。中国学者在近几十年中已陆续翻译出版了一些西方宗教学著作,其中不少为西方宗教学的经典名著,亦有一些为中国读者特别关注、特感兴趣的著述,还有一些则随缘而译,不拘一格。总之,这些著作的翻译出版为我国宗教学的发展起到了重要的奠基作用和促进作用,虽然尚不够系统和全面,给人以挂一漏万之感,却已为我国现代翻译事业增添了活力,且为我国宗教学的资料积累和体系构建提供了重要信息、创造了一个良好

开端。

为了对西方宗教学著作的中译情况加以梳理和概括,对西方宗教学的历史、理论、体系和方法加以回顾和反思,南京大学的孙亦平、洪修平教授组织编写了《西方宗教学名著提要》。这一举措无疑能促进我国学术界对西方宗教学的系统了解,为我国宗教学发展提供宝贵的学术思路和启迪。当然,这里列举的“名著”尚不足反映西方宗教学的全貌,人们对宗教学内涵与外延的见解和理解亦不尽相同,中国学者对西方宗教学的译介仍很有限。由此而论,我国对西方宗教学的研究乃方兴未艾、任重道远。但《提要》编撰工作得以实施本身正表示出我国宗教学界的学术自觉及其向学科系统化迈进的努力。这种努力自然会为我们未来的发展及成功带来勇气和希望,鼓励我们尽快缩短与西方宗教学学科发展之间的距离,使中国宗教学能在世界宗教学中异军突起、奇葩绽放。最后还须指出,《提要》得以顺利推出,亦应感谢出版社的精心策划和设计。本来自己应尽绵薄之力,可惜头绪太多,实在无暇顾及,深感抱歉。后闻孙亦平等年轻学者出面组织编撰,使之得以落实、完成,方有如释重负之感。现在承蒙相邀作序,故努力为之,写下上述看法,一则以补己责,二则求教于方家。让我们共同努力,促进我国宗教学的繁荣发展。

是为序。

前 言

宗教是人类社会特有的一种文化现象,它早在人类迈入文明社会之前,就牢牢地扎根于人类的精神世界之中。千百年来,人类创造了各种信仰形式,宗教信仰无疑是其中最重要、最有影响力的一种。如果说,理性地思考人的当下存在之局限,以及建构一种超越世俗而走向神圣彼岸的信仰是各种宗教教义的核心,那么,宗教最本质的特征就在于它揭示了人的存在的有限性,以及有限的人对无限的终极神圣的一种永恒的追求。由此,宗教信仰必然表现出对尚未实现和证实的“彼岸世界”的确信,并将它作为现实之人的整个精神活动的一个神圣导向。不同的民族创造了各具特色的宗教,并力图用一种神奇的超自然的力量来说明自然、社会和人生现象,因此而对人类文化产生了广泛而深远的影响。

正如西方宗教学创始人麦克斯·缪勒所说:“哪里有人类生活,哪里就有宗教。而哪里有宗教,由宗教产生的问题就不可能长久地隐而不露。”^①随着社会生产力的提高和人们思维水平的发展,当人有能力对自然、社会和人生进行观察与思考时,必然会自觉或不自觉地通过经验和理性去探索作为每个人生活背景和话语语境的宗教信仰,从而形成宗教观念与宗教理论。宗教伴随着人类走过了漫长的道路,无论是在东方还是在西方,人们对宗教问题的关注早已开始,

^① 麦克斯·缪勒著《宗教的起源和发展》,金泽译,上海人民出版社1989年版,第154页。

但以宗教为独立研究对象的宗教学则是一门比较年轻的学科。一般认为,宗教学以1873年麦克斯·缪勒发表《宗教学导论》,明确提出“宗教学”(Science of Religion)这一概念为正式产生的重要标志。^① 据此,宗教学才只有一百多年历史。然而,一百多年来,“对于那些立志从原始文献来研究世界宗教的人来说,对于那些珍视并尊重以任何形式表现的宗教的人来说,以真正科学的名义占领这块新领域,就成了他们的责任”。^② 正是因为有这么一大批立志献身于宗教学研究的人,以极大的责任感和使命感,采用不同的理论与方法,对宗教进行全方位的研究,才促使宗教学在西方文化的沃土中萌芽,在对上帝的怀疑中冲出基督教神学的束缚,顺应着启蒙运动的大潮流,在不长的时间里发展为一门名家辈出的显学。

在西方宗教学产生的19世纪下半叶的欧洲,随着科学技术的迅猛发展,人类认识和改造自然的能力也得到了极大的提高。在科学与理性定能解释一切的信念指导下,各种实证的方法被引入宗教学研究之中。方法的更新往往会致学术研究的更新与发展。西方宗教学最重要的特点就是采用实证主义的方法,站在“不偏不倚”的立场上来研究人类所拥有的一切宗教。这就使理性方法本身发生了质的变化。如果说在17—18世纪的启蒙思想家那里,对宗教的研究主要是以哲学的理性方法为进路,那么,处于初创时期的西方宗教学的**根本特征**,则是借鉴了以实证与理性为特点的科学方法来处理大量的**第一手宗教资料**。例如,麦克斯·缪勒运用比较语言学的方法而**建构了语言学的宗教分类图式**,从而对人类所拥有的宗教作了一个基本的分类,找到各语系的民族宗教“在宗教上的原始统一体,揭示

^① 麦克斯·缪勒1870年2月在英国皇家学会所作的系列学术演讲,题目就是《宗教学导论》,讲演内容曾在刊物上发表,后于1873年正式汇集出版。

^② 请参阅麦克斯·缪勒著《宗教学导论》第19-20页,陈观胜、李培荣译,上海人民出版社1989年版。这里的引文转引自埃里克·J·夏普著的《比较宗教学史》前言第1页,吕大吉等译,上海人民出版社1988年版。

出各类宗教的共同起源及其后来的演变和发展”。^①正是在将人类所拥有的各种宗教放在平等的并列位置上进行横向比较,发现它们之间错综复杂的关系,寻找各自的特殊性和类别的共同性,麦克斯·缪勒的《宗教学导论》才开创了宗教研究的新纪元,以至于被誉为宗教学的奠基之作。麦克斯·缪勒所创立的比较宗教学因其在方法上的独特性而在后来得以持续不断地发展。本书所收录的夏普的《比较宗教学史》就是这一研究领域的代表性著作,它比较系统地说明了近代西方比较宗教学形成和发展的历史过程。

初创时期的西方宗教学也注重历史性的纵向比较,以期通过“史的描述、语言的探究、考古的实践”^②,拨开纷繁复杂的宗教现象而寻找宗教的起源与发展规律。如麦克斯·缪勒的《宗教的起源与发展》就运用比较语言学的方法,大量搜集各种宗教资料,以“了解宗教是什么,它在人的灵魂中有什么基础,在它的历史成长的过程中它遵循的是什么规律”。^③通过这种追根溯源的考察,宗教史学为人们认识宗教的产生与发展提供了全新的视角。宗教史学也由此而成为宗教学研究的基本前提而结出了丰硕的果实。本书收录并介绍的加里·特朗普的《宗教起源探索》,不仅将宗教学的理论与考古学的实践相结合,而且还系统评介了一些西方著名学者在宗教起源方面所取得的代表性的理论成果。

西方宗教学者们大量借鉴吸收了现代自然科学和社会科学的方法来研究宗教,在客观上导致了西方宗教学迭出了众多的流派,其中最具有影响的流派有宗教人类学、宗教社会学、宗教心理学和宗教现象学等。

① 吕大吉著《西方宗教学说史》,中国社会科学出版社1994年版,第626页。

② 卓新平著《宗教理解》,社会科学文献出版社1999年版,第222页。

③ 麦克斯·缪勒著《宗教学导论》,陈观胜、李培荣译,上海人民出版社1989年版,第7页。

英国牛津大学人类学家爱德华·泰勒的《原始文化》是宗教人类学的开创性著作。泰勒在书中试图用进化论的观点来解释他在南美洲所搜集到的各种还处于原始社会时期的野蛮人的生活资料,并用大量的篇幅论述了宗教起源于原始人的“万物有灵论”的观点。在泰勒的带领下,一大批人类学家跨入了宗教学研究领域,他们跨洋过海对全球领域中的尚未开化的土著人的体质、生活与信仰进行田野调查,特别是研究了他们的宗教与神话,希图从原始宗教中寻找出宗教起源与发展的规律。本书所收录的詹姆斯·弗雷泽的《金枝》和威廉·施米特的《原始宗教与神话》都是这方面的代表作。宗教人类学对原始宗教及宗教起源问题的研究虽然主要以尚未开化的土著人为对象,以此来推论原始人的生活与信仰,但是,原始时代毕竟早已逝去,这就使他们的著作难免有许多主观臆想的成分。特别是宗教人类学把种种风格迥异的宗教塞进一个共同的模式,用进化论和因果论来加以解释,而忽略了每种宗教所具有的个性特征,如使用不当,就会产生一种误导。但毋庸置疑,宗教人类学对原始宗教与文化的研究成果,以及对宗教起源问题的独到见解,大大地拓展了宗教学研究的研究领域。

如果说宗教人类学主要是将原始社会作为自己的研究领域,那么,当一些学者将视野从原始社会扩大到整个人类社会时,他们便更注重运用社会学的方法来分析原始宗教的资料。爱弥尔·杜尔凯姆的《宗教生活的基本形式》、列维·布留尔的《原始思维》、拉德克利夫·布朗的《原始社会的结构与功能》、马林诺夫斯基的《巫术、科学、宗教与神话》等就是这方面的成果。宗教社会学将宗教理解为一种社会现象,更注重对宗教的社会结构与社会功能进行探讨,尤其是研究宗教与社会的相互作用与关系。一般认为,法国的爱弥尔·杜尔凯姆与德国的马克斯·韦伯作为宗教社会学的代表人物,他们的学说既承继了宗教人类学的研究思路,也受到社会学家孔德的社会动力学与社会静力学,以及斯宾塞的进化论之影响。如果说,杜尔凯姆从社会静力学出发,比较注重研究社会制度、社会结构与宗教的

关系,那么,马克斯·韦伯的《新教伦理与资本主义精神》和《儒教与道教》则主要继承了社会动力学的观点,比较注重研究人类社会的变迁及宗教与这种变迁的关系。杜尔凯姆与韦伯的研究方法与角度迥异,但他们都力图从理论上去探讨宗教的起源,论述宗教的本质与功能,代表了宗教社会学的古典阶段。在他们之后,宗教社会学的研究向多元化方向发展,尤其注重对宗教的各个侧面进行微观研究,这就在某种程度上忽略了对宗教的宏观整体之把握。彼得·贝格尔《神圣的帷幕——宗教社会学理论之要素》的问世,代表了当代宗教社会学重新关注宗教学基本理论问题的研究态势。英格的《科学的宗教学研究》将宗教所迸发的感情,与其所提供的解决方法,都视为是社会的,并将宗教所要探求的核心问题定位在具有超越性的终极问题上,使社会学与现象学的方法由此而交叉融合。

随着哲学现象学在欧洲的流行,它的研究方法也影响到了宗教学研究,宗教现象学应运而生。宗教现象学要求对宗教现象进行一种非历史性的、尽可能不受各种价值规范约束的考察,通过“中止判断”而对宗教现象加以本质的洞察和内在意义的比较,以获得对宗教本性的一种整体性的理解。“现象学要在客观事实和主观评价之间寻求第三者:探究现象的意境和含义”。^①荷兰学者范·德尔·莱乌的《宗教的本质与表现形式》作为宗教现象学的开创之作,就以“旁观性洞察”和“参与性理解”为标识,通过强调宗教主体与客体之间的互动,凸现出纯粹的直观中立,以把握宗教丰富多彩现象之后的不变的本质结构。如何把握?德国宗教现象学家和宗教史家鲁道夫·奥托在《论神圣》中提出,神的观念不是理性认识的对象,而是情感的对象。人对神具有的是一种既敬畏又向往的感情。德国宗教学者瓦哈则提出,对宗教要带着有同情心的理解来解释它的材料,而要达到这种理解,就必须求助于一种创造性直觉,以期对宗教的本质和

^① 卓新平著《西方宗教学研究导引》,中国社会科学出版社1990年版,第82页。

意义产生一种全新的体验。他在《比较宗教学》中提出：“新时代的比较宗教研究使我们有可能对于宗教经验能够意味着什么、对于它的表述会采取什么形式,以及对于它能为人做什么,具有较充分的洞见。”^①然而,这种追求“洞见”的创造性直觉,在某种意义上又帮助研究者重新树立起对宗教进行价值评判的勇气。由此可见,宗教现象学本身就包含着由客观的宗教社会现象与对这些现象所进行的主观性解释之间的紧张关系。瓦哈去世后,他的学说由其追随者伊利亚德等人在美国芝加哥大学继续推行。但伊利亚德反对用经济、社会、文化、政治等方面的原因解释宗教历史,反对价值判断,反对化约主义原则在宗教研究中的运用。他的现象学和北欧的与神学密切相关的现象学有重大的区别。他的《宇宙与历史》是以一种非历史的方法对原始人对自己的形象和自己在宇宙中的位置的看法进行了研究。他的《神圣与世俗》既是宗教现象学的一部具有代表性的著作,同时也标志着兴盛了几十年的宗教现象学运动的衰退。

宗教不仅关注人的存在,更关注人的精神生活。“宗教心理学探讨人的心理、精神上对宗教的体验,人的各种宗教经验和感受。”^②由于人的精神世界丰富多彩,故宗教心理学的著作也是精彩纷呈。威廉·詹姆斯作为在美国开创宗教心理学的第一代学者中的杰出代表,他的《宗教经验之种种》将自己的研究锚定于直接的个人的宗教经验而不涉及宗教的神学、哲学和教会组织等问题。这样的研究,虽然促进了宗教心理学通过信教者个人的经验和意识来研究宗教现象,但在现实的宗教研究中却缺少普遍适用性,因此它的合理性受到了质疑。随着心理学研究的深入,后来的精神分析学派则从人的意识层面深入到无意识层面,着力探讨无意识是如何支配人们

^① 参见埃里克·J·夏普著《比较宗教学史》,吕大吉、何光沪译,上海人民出版社1988年版,第311页。

^② 卓新平著《西方宗教学研究导引》,中国社会科学出版社1990年版,第148页。

的精神生活,决定人们的宗教信仰的。弗洛伊德在《图腾与禁忌》《摩西与一神教》中所提出的“动机”、“性本能”、“情结”、“快乐原则”等心理学的概念,以及将人的“本能”在精神发展中所经历的自我陶醉、对象发现和思维成熟三个阶段与人类的智能发展上的“法术”、“宗教”和“科学”三个阶段相对应,将宗教与以依赖父母为特征的“对象发现”相对应,认为宗教产生于与俄狄浦斯情结有关的负罪感,是儿童崇拜父亲的心理的再现。这样一来,在弗洛伊德眼中,宗教犹如现代人的精神病般的梦幻。弗洛伊德对“本能”的过分强调使其宗教心理学研究带上了太多的主观臆想的成分,故后来的精神分析学家对此作出修正。瑞士学者荣格在弗洛伊德的个人无意识的基础上提出了人类经验的原型是集体无意识。这种集体无意识所潜藏的宗教性,在人们塑造自己的人性时会产生深远的影响。美国学者弗洛姆在《精神分析与宗教》中通过对人的无意识的分析而提出宗教是人的一种本质需要。这些运用精神分析的方法以及对无意识的研究在一定程度上推动了宗教心理学向纵深发展。1937年美国心理学家奥尔波特发表《人格:心理学的解释》,批判了实验心理学派和精神分析学派注重研究人的一般心理过程,从而忽视了人与人之间在品格上的差异的做法,而将人为适应社会环境而形成的独立品格作为宗教心理学关注的对象。这种人格心理学开辟了宗教心理学研究的新方向,而社会心理学派力图在社会文化的大背景下来说明个人的思想、行为与经验的研究路径也影响到了宗教心理学的发展。1985年美国宗教学家斯特伦出版的《宗教生活的理解》和1987年布朗出版的《宗教心理学》,既展示了宗教生活在人们精神生活中的特殊的心理效应,也梳理了百年来宗教心理学的发展理路。可以预见,随着生命科学的日益发展,人们对人的身体与精神的研究将日益深入,着重对信仰者内在精神世界进行探究的宗教心理学仍将是21世纪宗教学研究的一个重要课题。

20世纪是世界格局发生很大变化的世纪,与此相应,对人的精神世界起着重要作用的宗教为适应时代和人生的需要也发生了巨大

的变化,以宗教为研究对象的西方宗教学在研究方法和内容上也随之而飞速发展。宗教作为一种文化现象,它与人类其他文化现象的交互作用的历史复杂性,使人们不免要问:宗教对人类文化的发展究竟是一种刺激,还是一种障碍? 马克斯·韦伯的《新教伦理与资本主义精神》、柏格森的《道德与宗教的两个来源》、恩斯特·卡西尔的《神话思维》、道森的《宗教与西方文化的兴起》、霍伊卡的《宗教与现代科学的兴起》、卡莫迪的《妇女与世界宗教》等就反映了宗教与其他文化现象之间的关系成为 20 世纪西方宗教学研究的一个重要方向。

“在实证主义思潮影响之下,许多宗教学者都想把宗教学研究的对象和研究范围限制在宗教的现象领域之内,回避直接论及宗教崇拜对象的真假有无问题”。^①然而,20 世纪的两次世界大战对人的生存权力的无情剥夺、对善恶是非的颠倒、对人心的极度扭曲,使人们自觉或不自觉地重新审视人与人、人与神之间的关系,哲学和神学的研究方法又重新回到了西方宗教学的研究中来,并占据了显要的位置。宗教哲学超越了宗教的事实层面,主要从本体论、认识论、价值观、世界观等形而上的层面来研究“宗教的本质”,特别关注人的主体性精神和与之相关的生存体验。而宗教神学则并非是指用基督教学说的标准来对待其他宗教,而是指“西方宗教学中的一个重要分支,旨在探究各种宗教中的‘神学’意义”,在一定意义上是指基督教与其他宗教的比较研究。^②本书收录的宗教哲学和宗教神学的著作有:马丁·布伯的《我与你》、希克的《宗教哲学》、舍斯托夫的《雅典与耶路撒冷:宗教哲学论》、舍勒的《爱的秩序》、柯拉柯夫斯基的《宗教:如果没有上帝》等,这些著作反映了宗教学力图从人的角度

^① 吕大吉主编《宗教学通论》导言,第二节,中国社会科学出版社 1989 年版,第 12 页。

^② 卓新平著《西方教学研究导引》,中国社会科学出版社 1990 年版,第 198 页。

对宗教各种命题进行理性思考,表现出向人学化方向发展的一种趋势。

特别值得注意的是,20世纪以来,基督教神学的研究进程,一方面推进了现代基督教以关注现实社会和人生为特点的神学发展倾向,另一方面也从理论上拓宽了以宗教为独立研究对象的西方宗教学的研究领域。这恰恰是当代宗教学研究特别需要关注的理论发展态势。虽然在宗教学创立之初,一些学者曾认为宗教学应当属于基督教神学中“自然神学”的部分,是神学的一个分支^①。但是,宗教学与神学的立足点与视野还是有着明显的区别:基督教神学是以信仰为研究的前提,而宗教学却淡化信仰的立场而以研究宗教的经验事实见长。事实上,西方宗教学正是冲破了基督教神学的束缚,以人类所拥有的全部宗教现象作为研究对象才逐渐成长壮大起来的。然而,无论西方思想家对基督教做出何种质疑、诘难、批判;无论西方宗教学家对宗教做出怎样的“不偏不倚”的研究,宗教信仰直到科技发达的今天依然以它独特的姿态屹立于人类精神之巅。这一情况难道还不足以促使今天研究宗教的人再做一理性的思索吗?从某种意义上说,只有了解当代基督教神学的发展状况,才能更好地全面把握当代宗教学的发展特点。正因为此,本书也收录了一些当代基督教神学的代表著作,如巴特的《教会教义学》、朋霍菲尔的《狱中书简》、保罗·蒂利希的《文化神学》、约翰·麦奎利的《谈论上帝——神学的语言与逻辑之考察》、汉斯·昆的《论基督徒》、约翰·科布等的《过程神学》、奥特的《不可言说的言说》、默次的《历史与社会中的信仰》等。这些著作特别反映了当代基督教神学为适应现代社会发展的要求所表现出的对政治、社会和伦理的全新关注。这种关注又是围绕着对基督教神学的核心——“上帝”问题的重新思考而展开的,其中所充溢的形而上之哲学之思,使宗教学也获得了进一步发展的

^① 参见卓新平《西方宗教学研究导引》,中国社会科学出版社1990年版,第231页。

理论动力。

西方宗教学产生与发展的历史,从某种意义上说,就是由众多献身于宗教学研究领域的学者们呕心沥血而创作的一本本著作累积而成的。这些著作从不同的方面展示了西方学者对宗教的研究成果,使人们对宗教学的学术价值和历史地位有了深切的了解。因此,当我们在阅读经典名著时,我们沉浸在学者们所建构的丰富多彩的宗教学说之中,缅怀先哲的探索与成就,汲取前人的智慧与创造,实际上就是在检阅一百多年来的宗教学事业蓬勃发展的历程。在这一过程中,我们深深体会到,把握西方宗教学这门学科发展的轨迹与趋向,了解西方宗教学的研究方法和成果,不仅可以为我们现在所进行的宗教学研究提供借鉴,明确进一步前进的方向,而且还能深化我们对西方文化传统和整个人文科学的认识,有助于我们的学术繁荣和新文化建设。

20世纪80年代以来,随着中国改革开放的步伐,中国宗教学研究也出现了崭新的面貌,在许多研究著作和论文先后出版和发表的同时,也陆续翻译出版了一些有代表性的西方宗教学著作,虽然由于主客观多方面的原因,从总体上看,这些译作还有许多不足,尚不能全面而系统地反映出西方宗教学一百多年来发展历程,但它们毕竟成为中国人了解西方宗教学的一把把钥匙,打开了通向西方宗教学殿堂的大门。在此基础上,再进一步拓展我们的视野,放眼更多的学术研究成果,就成为我们了解并研究西方宗教学的重要途径。正是基于此,我们欣然接受了出版社的邀请,选编了这本西方宗教学名著提要。

由于西方宗教学是一门以开放性、多元性、交叉性为特点的人文科学,具有丰富的内涵,使得我们在选编西方宗教学名著时就可能有不同的选题范围。既可以从纯宗教学的领域中来选,也可以包括一些当代基督教神学的著作,甚至还可以吸收一些现代宗教学正式诞生之前西方著名思想家关于宗教研究的著作。因为当古希腊人从宗教之梦觉醒,他们就不仅注意到了不同民族的宗教各具特色,而且

还对宗教现象开始进行理性思考,提出了种种关于宗教的学说,从而使西方宗教研究形成了源远流长的传统。这一传统经古罗马人的发扬光大,后虽经中世纪基督教神学长期的窒息,但仍然在欧洲文艺复兴运动所张扬的人文主义和理性精神的启蒙下复苏。特别是在16世纪的马丁·路德发起的宗教改革运动和18世纪的法国启蒙运动之后,欧洲的学者们开始在前所未有的程度上重新认识和思考宗教问题,解释繁杂多姿的宗教现象,其中最著名的著作有休谟的《宗教的自然史》和《自然宗教对话录》、施莱尔马赫的《论宗教》、黑格尔的《宗教哲学》、费尔巴哈的《基督教的本质》和《宗教的本质》等。这些著作对全面把握西方宗教学形成和发展的源流显然也是有重要意义的。

即使把选题的范围限定在纯宗教学,我们仍然面临着这样的问题:一百多年来,西方宗教学的发展给我们留下的著作浩如烟海,种类繁多,哪些是最为经典的?哪些是最具有代表性的?而且,很多著作还没有翻译出来,原版书也很不容易找,能够找到的,限于能力和水平,在出版社要求的短时间内也无法将它们全都高质量地译介出来。

有鉴于此,一方面为了尽可能比较全面地反映西方宗教学创立以来所走过的学术道路和所取得的理论成就,另一方面也考虑到目前的客观条件和我们的主观能力,本书作了这样的安排:首先,本书收录的主要是西方宗教学创立以来的著名学者具有代表性的著作,以期通过这些著作来反映西方宗教学的大致风貌。其次,根据实际情况,本书以中译本的西方宗教学名著为主,同时也适当收入了少量十分重要而尚未译成中文的外文原著,以使本书的内容更加丰满。第三,从已译成中文的当代基督教神学著作中选择了少量比较有代表性的著作,放在宗教学名著之后,供读者参阅,以便从更广阔的背景或领域来了解当代西方宗教学的发展态势以及与基督教神学互动发展的进路与特色。第四,虽然从更广泛的领域来看,也可以从西方宗教研究的范围中适当选择书目,但由于这部分著作主要以基督教

为研究对象,在研究方法上也没有产生根本性的突破,算不得真正意义上的宗教学著作,且范围太大,与出版社所给定的书名要求也相差较远,所以这部分书目我们就没有选入。这样处理也是不得已而为之,望读者见谅。

在选题的过程中,我们最感到遗憾的是,西方宗教学著作可谓汗牛充栋,其中被誉为“名著”的,也绝不仅限于本书所选的这些书目。有些已经译成中文的并不一定是名著,而许多名著还没有被译成中文。虽然我们也尽力为一些尚未译成中文的名著写了提要,但毕竟还差得很远。由此可见,西方宗教学的研究领域还有大量的工作正等待着我们去完成。

宗教学创立发展至今,所结出的累累硕果,不仅使宗教学成为人文社会科学中的一门显学,而且对人类知识结构之完善也做出了重要贡献。本书只是以“提要”的形式将名著中的精华奉献给读者,希望能够对人们了解西方宗教学起到一定的促进作用,并有助于我国宗教学研究的进一步发展。

最后,我们要说的是,无论你是否信仰宗教,宗教总是若隐若现地浮现在每一个人的生活中。麦克斯·缪勒说:“无论什么地方宗教,它的意图总是神圣的。一个宗教,无论多么不完善,无论多么稚气,它总是把人的灵魂放置在神的面前;一个关于神的观念,无论多么不完善,无论多么稚气,它总是代表当时的人在心灵上所能达到和掌握的关于完美境界的最高理想。”^①如果说,宗教在某种意义上表达了人们对“完美境界的最高理想”的理解,那么,阅读这些宗教学的著作,无疑是在人类心灵的最高境界中作思想的散步,其中的乐趣大概只有身临其境的人才能体会。在迈入21世纪的今天,中国人经过多年的改革开放、思想解放之风的熏陶,对西方宗教学大概再也不会或盲目地迷信,或武断地否定,而是会以一种实事求是的态度对

^① 麦克斯·缪勒著《宗教学导论》,陈观胜、李培荣译,上海人民出版社1989年版,第129页。

待它了。这既构成了我们选编本书的现实条件,也将是我国宗教学研究进一步发展、文化学术进一步繁荣、人们的精神生活更加丰富充实的现实基础。

孙亦平

2001年2月

麦克斯·缪勒

宗教学导论

(1870年)^①

弗雷德里赫·麦克斯·缪勒(Friedrich Max Muller, 1823—1900)是英国语言学家,西方宗教学的创始人。他1823年生于德国德绍(Dessau),成年后在莱比锡大学学习古典文学、哲学和比较语言学。1843年,麦克斯·缪勒在获得博士学位后,来到柏林大学,在谢林的手下工作。这期间,他对印度宗教和语言产生了浓厚的兴趣。1845年他又去法国学习。1846年,他从巴黎来到英国伦敦后,承担了刚去世的著名梵文学者弗雷德里克·罗森的未竟事业,组织翻译梵文本印度宗教经典《梨俱吠陀》。《梨俱吠陀》后由萨雅拉注解,分为四大卷在英国陆续出版。此书不仅为西方人了解古代印度宗教文化打开了一扇重要的窗口,而且也使麦克斯·缪勒从此走进了东西方语言、神话和宗教比较研究领域。1848年,麦克斯·缪勒定居英国牛津,1850年在牛津大学担任语言学教授。1858年担任法国科学院通

^① Friedrich Max Muller: *Introduction to the science of religion four lectures*. 本文所依中译本:陈观胜、李培荣译,上海人民出版社1989年版。

信院士。1869年成为正式院士。麦克斯·缪勒将比较语言的方法运用到宗教研究中,创立了比较宗教学。他一生著述甚丰,主要有《吠陀与波斯古经》(1853)、《比较神话学》(1856)、《基督和其他长老》(1858)、《闪米特一神教》(1860)、《孔夫子的著作》(1861)、《佛教》(1862)、《论吠陀的讲演》(1865)、《宗教学导论》(1870)、《论传道》(1873)、《宗教的起源和发展》(1878)、《论语言、神话和宗教》(1881)、《古代祈祷文》(1884)、《自然宗教》(1889)、《物质宗教》(1891)、《人类宗教》(1892)、《心理宗教》(1893)、《印度寓言与密宗佛教》(1893)、《被遗忘的圣经》(1894)、《中国的宗教》(1900)等等。另外,麦克斯·缪勒从1876年起开始主持编译《东方圣书集》,完成了五十一卷。该书比较系统地收集和翻译了东方古代宗教经典,极具学术价值。在麦克斯·缪勒的众多著作中,最具有影响力的无疑是《宗教学导论》。麦克斯·缪勒于1870年2月至3月在伦敦英国科学研究所作了四次关于宗教学的讲座。这四次讲座的讲演词发表在同年的《弗雷瑟杂志》2月、3月、4月和5月号上,但有删节。1873年,麦克斯·缪勒将其结集出版,补上了删节的内容,并增加了《注解和例证》,冠名为《宗教学导论》。《宗教学导论》第一次提出了“宗教学”这一概念,因而被国际学术界公认为是西方宗教学的奠基性著作。以下是本书主要内容的提要。

一、“宗教学”概念的提出

麦克斯·缪勒在《宗教学导论》中第一次提出了“宗教学”(Science of Religion)这一概念,其目的在于要人们超越信仰主义的立场,对纷繁复杂的宗教现象进行不偏不倚的客观研究,从而把宗教研究变成一门具有现代意义的学科。

麦克斯·缪勒在自己的比较宗教研究中已深深地意识到,在我们这个时代,要既不冒犯右派,又不冒犯左派而谈论宗教,几乎是不可能的事。因为对于有些人来说,宗教这个题目似乎太神圣了,不能

以科学的态度来对待；对另一些人来说，宗教与中世纪的炼金术和占星术一样，只不过是谬误或幻觉构成的东西，不配受到科学界的注意。麦克斯·缪勒认为，从某种意义上说，这左、右两种观点他都能接受。因为宗教确是一个神圣的题目，不论其形式是最完备的还是最不完备的，都应受到人们的尊敬。然而，不论一个主题对我们来说是多么神圣，多么珍贵，真正的尊敬在于我们对待它时要有十足的信心，不存恐惧，不存偏袒，怀着关心和爱护，当然最重要的是要不妥协地、坚定地忠于真理。但同时也要看到，宗教早已存在，现在也还是存在。存在着迷信，还有拜物教，更糟的是还存在着跟古罗马占兆官的伪善一样卑劣的伪善。

麦克斯·缪勒指出，对于研究宗教学的人来说，在实际生活中，在这些相互冲突的观点之间持中立立场是错误的。他说，当我们看到有人不尊重宗教，我们应当提出抗议；当我们看到迷信在腐蚀信仰的基础，伪善在毒害道德的嫩芽时，我们应当挺身而出。但我们研究谬误，正如病理学家研究一种疾病一样，他寻找它的根源，追踪其影响，推测治疗那种疾病的方法，但却把实施治疗的工作交给另一类人，即交给外科或内科医生去做。这就是分工。研究宗教学的人要了解宗教是什么，它在人的灵魂中有什么基础，在它的历史成长过程中遵循什么规律。为了这个目的，对研究者来说，研究谬误比研究那个他认为是真正宗教的宗教更有教益。无论是满脸堆笑的古罗马占兆官，还是在祈祷时为了与神单独同处而以面罩遮脸的罗马祈祷者，都是同样有趣的课题。

将比较的方法用于宗教学，必然会撞击到信仰不同宗教的人们的感情，仅仅是宗教学这个名称就会使许多人听了不顺耳，而要对全世界所有的宗教进行比较，并且其中任何一种宗教都不能取得高于其他宗教的地位，这对于许多人来说无疑是危险的，应受谴责的。因为这样做忽视了每个人包括物神崇拜者们对他们自己的宗教和他们自己的神所持的特殊崇敬。由此可见，虽然宗教学不会使我们失去真正宗教本质上的东西，但也会使我们失去许多我们所珍贵的东西。

如果两相比较,得要远大于失。

由此,麦克斯·缪勒呼吁,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的,真正科学的比较;在此基础上建立宗教学,现在只是一个时间问题了。麦克斯·缪勒特别指出,在比较研究的过程中,凡想利用宗教比较研究贬低基督教而抬高其他宗教的人,跟那些认为为了抬高基督教必须贬低所有其他宗教的人一样,都是危险的同盟者。科学不需要宗派。在他看来,对深藏在全世界遭蔑视的诸宗教中的真理宝藏了解得越多,理解得越深,真正的基督教,才越发高大。但除非对所有的宗教都公正地采用同一个衡量标准,否则谁也不能诚实地做出这一判断。任何宗教都不应要求得到特殊待遇,基督教尤其不应当。

二、宗教学的研究方法

麦克斯·缪勒认为,宗教学研究的对象应当是人类所拥有的一切宗教,宗教学的研究态度应当是不偏不倚的,因此“比较”应当是宗教学研究中最重要方法。因为所有的高深知识都是通过比较才获得的。如果说我们时代的科学研究的特征主要是比较的话,这实际上是说,我们的研究人员是以所能获得的最广泛的证据为基础的,以人类心智所能把握的最广阔的感应为基础的。既然比较的方法已在其他知识领域中产生了巨大的成果,那就应当把它用在宗教研究上。

为了说明比较在宗教学研究中的重要性,麦克斯·缪勒特别以比较语言学研究为例来加以说明。他说,只不过在几百年前,希伯来语还被认为是人类最早的语言,是天启的,这一观念被普遍地接受并信仰。当时惟一的问题是,找出希腊语或拉丁语或其他任何语言通过什么途径从希伯来语发展而成的。但是随着比较语言学的出现,这一观念被改变了,语言成为研究的对象。当研究比较语言学的人大胆采用歌德所说“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,但没过多久人们就体会到这句话所包含的真理了。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。在宗教问题上也是一样。只懂得一种宗教的人,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征,但谈不出其内在的性质,或只有说说信心所产生的力量。

麦克斯·缪勒认为,我们可以容易地看出,宗教至少意味着两件完全不同的事。当我们说到犹太人的、或基督徒的、或印度教徒的宗教时,我们指的是他们的传统留传下来的一整套教义,它记录在各种经典之中,包含了组成犹太人的、基督徒的或印度教徒的信仰的一切因素。宗教的另一个意思可以是指一种与历史上形成的任何宗教无关的信仰天赋。如果我们说,把人与其他动物区分开来的是宗教,我们指的并不是基督徒的宗教或犹太人的宗教,而是指一种心理能力或倾向,它与感觉和理性无关,但它使人感到有“无限者”(the Infinite)的存在,于是神有了各种不同的名称,各种不同的形象。没有这种信仰能力,就不可能有宗教,连最低级的偶像崇拜或物神崇拜也不可能。只要我们耐心地倾听,在任何宗教中都能听到灵魂的呻吟,也就是力图认识那不可能认识的,力图说出那说不出的,那是一种对无限者的渴望,对上帝的爱。只有人才渴望无论是感觉还是理性都不能提供的东西,只有人才渴望无论是感觉还是理性本身都会否认的东西。

假如有一种哲学科目考察的是人的感觉知识或直觉知识,还假如有另一种哲学科目考察的是理性知识或概念知识,那就显然还应有第三种哲学科目,它考察的是人的第三种天赋的存在及其状况,这第三种天赋与感觉和理性并列,但又独立于感觉和理性,那就是作为一切宗教的基础的认识神的天赋。在德文中,我们可用与 Verstand

(理性)和 Sinn (感觉)对立的 Vernunft 一词来称呼第三种天赋。但在英文中,除了信仰的天赋(the faculty of faith)这一词以外,我没有找到一个更恰当的名称来称呼它,而且对这第三种天赋还需要仔细地定义,使它所指的对象既不是感觉的证据也不是理性的证据所能证实的,而我们身外某种我们无法抗拒的事物却又假定了它的存在。就我们对“信仰的认知范围”这个词语的理解而言,历史事实都不在信仰的认知范围之内。

如果说,哲学的任务是解释现在的现象是什么,而不是说明应当成为什么,那么我们就不得不承认人有第三种天赋,麦克斯·缪勒称之为觉察无限(神)的天赋,这种天赋不仅体现在宗教中,而且体现在一切事物之中。这是一种独立于感觉和理性的力量,从某种意义上说,它是与感觉和理性相矛盾的,然而却是一种非常实在的力量,从世界开始形成时它就已存在了,无论是感觉还是理性都不能克服它,它反而在许多情况下克服了理性和感觉。

三、宗教学的内在结构

于宗教一词可以包含两重意义,因此宗教学也就可以分为两部分:其一为探讨宗教之各种历史形态的比较神学;其二是解释宗教得以形成之条件的理论神学。麦克斯·缪勒认为,理论神学与比较神学研究不同,他所讨论的主要是比较神学,如探讨宗教的性质、起源和发展等。因为在他看来,只有在对世界诸宗教作比较研究所获得的全部资料得以充分收集、分类和分析以后,才应着手研究理论神学范畴内的大多数问题。

但理论神学却一直是许多思想家所感兴趣的事,而比较神学至今还无人认真进行研究,这是因为,对人类各种宗教进行比较研究所需的材料,以前无法获得,现在我们可以获得这类材料了,但其数量又太多,任何人都不可能全部掌握。这就在客观上影响了比较神学的研究。麦克斯·缪勒认为,对产生信仰的内在和外在此条件进行分

析的理论神学与比较神学不同,它有时又称作宗教哲学,它应当是在比较神学研究的末尾,而不是在开始的位置上。因此,麦克斯·缪勒将他的宗教研究的兴趣集中在“比较神学”上。他认为,只有通过比较神学的研究才能使理论神学发生很大的变化。这就如同比较语言学研究对语言哲学产生的影响一样。

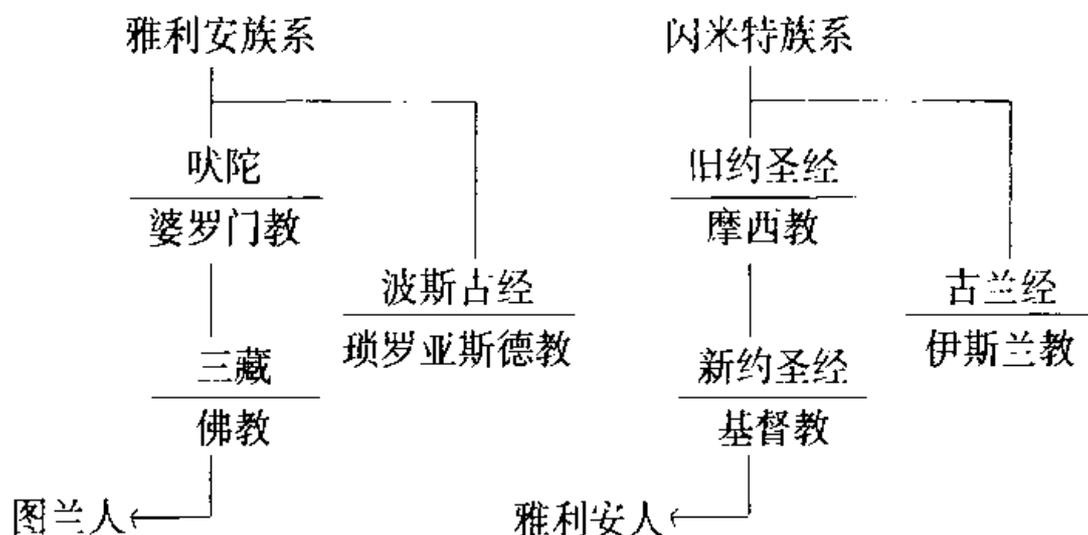
麦克斯·缪勒认为,研究宗教史的最大的好处在于学会了以批判的态度从事学术研究。世界诸大宗教都有其作为基础的原始经文,当有些优秀的学者对其进行研究以后,已将各个宗教真正古代的和后来出现的经文区别了开来,将各宗教创始人及其亲传弟子的教义和后世添加的教义(一般都是篡改了的)区别了开来。研究这些以后出现的发展,这些以后出现的讹误(也可能是改良),有其特殊的价值,而且具有实际意义。正如我们在着手进行语言比较之前,必须知道各种语言最古老的形式一样,我们也必须先对每种宗教最古老的形式有一清晰的概念,才能决定某一宗教的价值,才能把它与宗教信仰的其他形式作比较。正是通过比较的方法不仅使宗教学研究能够摆脱信仰主义的束缚,而且使宗教研究者的视野扩大到世界上古往今来出现的一切宗教。

四、宗教的分类

面对世界上众多的宗教,应从何处着手研究?麦克斯·缪勒说,有一句古老的谚语,Divide et impera,意译为“分类就能了解”,了解了这句话,我相信我们就把握住了阿莉阿德尼的那个线团,那根线曾使许多学科的研究者走出了比世界宗教的迷宫更令人迷糊的迷宫。

一切真正的科学都是以分类为基础的。东方各国往往把宗教划分为以经典为基础的宗教和没有经典的宗教,认为以经典为基础的宗教应受到尊重,尽管它的教义可能有虚伪的成分。而人们之所以敬重它们,是认为它们与没有经典的宗教相比,就好似站在一群庸庸碌碌、没有书籍或不识字的人中间的贵族一般。

对于研究宗教的人来说, 圣典无疑是极为重要的, 但他决不要忘记圣典也只不过反映了新宗教的创始人真正教义的概念。那个概念由于它必须经历的媒介总是变得模糊了, 被歪曲了。在世界历史中, 真正拥有圣典的“贵族”宗教是极少的。让我们看看在我们称之为世界历史的这一伟大戏剧中扮演两个主要角色的两个种族吧, 也就是雅利安人和闪米特人。我们将发现这两个种族各有两个成员才有资格宣称拥有圣典。在雅利安人中的是印度人和波斯人, 在闪米特人中的是希伯来人和阿拉伯人。见下图:



雅利安族系的印度人和闪米特族系的希伯来人, 各产生了两种有圣典的宗教。印度人产生了婆罗门教和佛教, 希伯来人产生了摩西教和基督教。更为重要的是, 在每个族系中, 第三个有圣典的宗教几乎都不能声称自己有独立的起源, 它只不过是第一个宗教隐约的重复而已。琐罗亚斯德教的根源跟吠陀教较深较广的潮流起源于同一源泉。伊斯兰教就其最根本的教义而言, 是从亚伯拉罕的宗教的源泉产生的。亚伯拉罕是惟一的真神的崇拜者和朋友。

佛教直接起源于婆罗门教, 但却是与它对立的。琐罗亚斯德教不是从古代吠陀信仰直接演化而来的, 不过它也反对古代吠陀诸神灵的崇拜者的某些教义。闪米特族系的三大宗教之间的关系也与此

相同,或大致相同,只是从年代先后来说,伊斯兰教比基督教出现得晚,而琐罗亚斯德教出现要比佛教早。这两大宗教主干的平行分支图很相似,并非是偶然的巧合。

同时,在这两大宗教体系中也出现了相类似的移植情况。佛教是从古代婆罗门教演化而来的,但同时又反对婆罗门教。佛教在诞生它的土地上发展了一段时间后就衰败了。后来,佛教移植到了亚洲大陆腹地图兰族系诸民族中并扎下根来,它才真正取得了重要的地位。佛教本来是雅利安人的宗教,最后却成了图兰人社会的主要宗教。

而基督教本是从摩西教演化而来的,但正像佛教遭到婆罗门教排斥一样,基督教也遭到了犹太人的抵制和排斥。基督教改革古代犹太人信仰的目的并没有实现,直到它从闪米特人的土地移植到雅利安人的土地,从犹太人传到“异邦人”以后,它的教义才得到发展,才在世界范围内成为一个重要的宗教。基督教在开始的时候是闪米特人的宗教,后来则成了雅利安人的主要宗教。

麦克斯·缪勒认为,除了雅利安和闪米特族系外,只有一个国家能说它有一个甚或两个有经典的宗教,那就是中国。中国产生了两个宗教,各以一部圣典为基础——即孔夫子的宗教和老子的宗教,前者的圣典是《四书》《五经》,后者的圣典是《道德经》。

以上八个宗教的圣书,构成了人类全部经书。这八类经典圣书是以梵文、巴利文和古波斯文,以希伯来文、希腊文和阿拉伯文,还有中文写成的。后世以这些经文为基础,写出了无数的论文、文章、手册和注释,形成了一系列连续不断的神学文献,前后延绵三千多年,即使在现今世界也还不断有新的论说问世。此外,还有神学文献中必然会有的反对意见,以及思想和信仰的不同派别互相争辩的文章。他们都自称正统派,然而相互之间的差别却如白天和黑夜一般。最后,还有一些著作是公然与大多数人意见背道而驰的,他们的谴责和讽刺,如同毒箭一般地猛烈抨击宗教,被视为是宗教的敌人。

即使我们把世界上这么多的经典及其必不可少的注释都汇集起

来,我们也远远没有取得为研究人类各种宗教信仰的发展和衰败所需的一切必要材料。我们汇集的神学书籍还没有反映出大部分人类以及一些在宗教斗争和思想斗争中极为勇猛的战士的思想。还有希腊人和罗马人呢!还有条顿人、克尔特人和斯拉夫人呢!相对来说,不太久以前,他们的古代神殿被夷为平地改建大教堂,他们的神圣橡树被砍倒制成十字架,树立在每个山口和林中小路旁,在此之前,他们真正的宗教信仰是什么?我们怎样才能知晓呢?荷马和海希奥德(公元前八世纪的希腊诗人)没有告诉我们希腊人的宗教——他们真正的心灵中的宗教是什么。罗马人甚至连《伊利亚德》和《奥德赛》这样的史诗也没有。我们若探讨条顿人、克尔特人或斯拉夫诸部落的宗教崇拜,就会发现他们曾敬奉的神祇甚至有许多连名字也已被人忘怀,永远失传了。

在闪米特族系中,巴比伦人、亚述人、腓立基人、迦太基人、阿拉伯人在皈依伊斯兰教之前,都没有经卷,为了了解他们的宗教,我们只有从碑石、铭刻、传说、专有名称、谚语、咒语或其他零星碎片中去寻找资料,而那是要经过极为谨慎的鉴别才能加以判断的。

当我们继续往下看,就可见雅利安人和闪米特人的两股思想潮流在许多世纪中一直从东南往西北,从印度河到泰晤士河,从幼发拉底河往约旦河和地中海方向流动,但它的影响在广袤的世界上仅占很窄的一条狭长的地带。我们若站得更高一些,放眼往四下看,就会见到凡是有人类痕迹的地方,就有宗教的痕迹。在古尼罗河的两岸,我们还能见到金字塔,还有神庙和迷宫的废墟,它们的墙壁上刻着象形文字和奇形怪状的男女神像。在经过长时间无情的磨损而保留下来的残破的纸草书中,我们甚至发现了从某种意义上可说是埃及人的经卷的断纸残卷。那个像谜一般的人种的古代文字记录尽管有许多已译出来了,但我们远远还没弄清楚埃及宗教的主流及其崇拜仪式的最初目的。

我们若把它的宗教根源追溯到远古,整个非洲大陆就展示在我们眼前了。以前只要有小村落和家畜栏的地方,无疑可见到祭祀

的烟火直冲云霄,甚至现在也还可以见到。虽然古代非洲宗教信仰的遗迹正在迅速消失,但现在也还存留的东西对研究宗教的人来说是极为有趣的,他们崇拜蛇,崇拜祖先,对来世怀着模糊的希望,以及在他们的记忆中还有一个没有完全消失的最高的神——黑人和白人的祖先。

我们再把眼光从非洲的东海岸向东看,从马达加斯加直到夏威夷,一个接着一个的岛屿连续不断,散布在这些岛屿上的人,无论是什么人种,都有人在谈论神灵,都有对来世的各种设想,他们祈祷或祭祀的形式即使很落后,却证明了一个古老的、根深蒂固的信仰:无论在什么地方,只要我们向神请求,神就会倾听我们的祷告,接受我们为了赎罪或为了感恩而奉献的祭品。

再往东就是南、北美洲,尽管早期的发现者和征服者粗暴野蛮地大肆破坏了当地文物,但我们也能发现一些材料可用来研究古代的信仰,那似乎是一种独立的信仰。

当我们把世界上的各种宗教浏览了一遍,最后又回到亚洲时,我们发现整个亚洲的每一个地区几乎都受到了八种有圣典宗教中的某一宗教的控制。那八种宗教是犹太教、基督教、伊斯兰教、婆罗门教、佛教、琐罗亚斯德教,在中国则是儒教和道教。然而某些较原始的崇拜形式仍旧半公开地,在有些地方甚至完全公开地在活动。例如蒙古族的萨满教,以及芬兰和爱沙尼亚部落生动的、具有荷马风格的神话。

世界上的宗教如此之多,可供研究的材料如此丰富,如何对范围广大的宗教进行划分呢?应当怎样对宗教进行分类呢?最简单的分类法,也就是几乎每个国家都采用的分类法,是划分为真宗教和伪宗教。这跟以前把本族语与世界上其他语言区别开来的办法非常相似。但这种分类法在科学上毫无价值。

另一种分类法是把宗教分为天启宗教和自然宗教。自然宗教在宗教学中相当于语言学中以前称为“普遍语法”的东西,那是一些不言而喻的基本规则,是每种语言都不可少的。但实际上,从来没有任

何一个真正的宗教是仅由自然宗教简朴的基本原理构成的。而“天启”的词义含糊,有许多不同的含义。而且,没有任何宗教能截然与自然宗教分离。自然宗教的教理本身虽然没有在事实上构成一个历史上的宗教,但却提供了即使天启宗教也能在其上面建立的土壤,那是天启宗教能生根的惟一土壤,是它能获取营养和生命的土壤。因此,麦克斯·缪勒也不赞成这种抬高一类宗教而贬低另一类宗教的分类,认为这种分类在科学上是毫无用处的,甚至是荒唐的。

还有一种比较科学的分类法是把宗教分为民族的宗教和个人的宗教两大类。民族的宗教有古婆罗门、条顿人、斯拉夫人和克尔特人信奉的宗教,关于这一类宗教,我们和它们的信徒都不知道他们的创始人是谁;个人的宗教则有摩西、琐罗亚斯德、佛陀、孔子、老子、基督、穆罕默德创立的宗教,这类宗教总是以它的创始人的名字而命名。这种区分法虽然从大的方面看可以行得通,但最终仍使人失望。

还有一个很重要的,从某种意义上说,很有用的分类法,就是把宗教分成多神的、二元的、一神的三类。如果说宗教主要是基于对某个较高权力的信仰,那么这个较高权力的性质就可以为世界上诸宗教分类提供最富有特色的根据。但很有必要再加上两类:有神论的宗教和无神论的宗教。但有神论和多神论的宗教不一样,因为尽管有神论的宗教也认为有各种神,或各种神的名称,但是却把每个神独立于其他神之外,使之成为崇拜者在礼拜或祈祷时心思中惟一信仰的神。这个特点在吠陀诗人的宗教信仰中最为突出。对神分别地崇拜的这种宗教发展阶段,可能是世界各地多神宗教的最初阶段。至于无神论的宗教,看来好像完全不可能有这样的宗教,但是事实却是驳不倒的。佛陀的宗教从一开始就是清一色的无神论。在基督教出现以前,最高的道德是由人来教诲的,与这些教诲者相比,神不过是幻影,不拥有祭坛,就连那不知名的上帝也没有祭坛。

通过对各种宗教分类的分析,麦克斯·缪勒认为,惟一科学的和真正发展而来的宗教分类,和语言的分类是相同的,特别是在人类智力发展的初期,语言、宗教、民族这三者之间存在着极为密切的联系。

五、语言、宗教与民族

是什么东西造成了一个民族？麦克斯·缪勒认为，是语言和宗教这两个因素，而宗教比语言的力量更大。这也许能从北美的土著民、希腊人和犹太人的历史中得到证实：宗教比语言更能奠定民族基础。作为“上帝的选民”的犹太人和他们的邻近的腓尼基人、摩亚比特人等部落在语言上的差别不如希腊人的方言差别大。但是，因为犹太人都信奉耶和华，于是犹太人便成为一个特别的民族，即所谓的耶和华的子民。

麦克斯·缪勒特别引用了谢林、黑格尔、梅因等思想家的话语来说明语言、宗教与民族的关系。如果追根溯源，那么，在我们说的古代，事实上存在什么宗教？麦克斯·缪勒说，我指的不是在人们心中起作用的那种无声的力量；我指的宗教是看得见，说得出，摸得着，清清楚楚，能向旁人描绘得出，使别人了解得到的宗教。从这个意义上说，宗教限制在很小的范围内。最早的古代宗教的外形是由一些词语构成的：神的名称，从物质意义升华到精神含义的名称（从表示“体力”、“光明”或“纯洁”逐渐转变为表示“伟大”、“善良”或“神圣”），一些术语如“祭祀”、“祭坛”、“祈祷”、“道德”、“罪恶”、“身体”、“精神”等。只要看到宗教的这种简单的表示法，我们就会立即明白，为什么说我们指的古代宗教确实可以称为人类语言中的神圣方言；我们就会立即明白早期宗教和早期语言是密切相连的，宗教的外表是完全依靠还算够用的语言材料来表达的。

如果我们了解早期宗教依靠语言的情况，那么就知道语言科学的分类应当适用于宗教科学。如果语言确实有谱系关系，那么，可以说宗教也是通过谱系关系把全世界的宗教联结在一起的，至少最古老的宗教就是这样的。

有明显的证据表明，图兰、闪米特、雅利安这三个独立的宗教中心是和相应的三个语言中心联系在一起的。华语无疑是最古老的图

兰语。中国有一种不带色彩、没有诗意的古老宗教。这种宗教可称之为单音节的宗教。它崇拜众神,有天神、雷神、电神、山神、水神等,这些神并肩而立,互不干涉,也没有什么较高的原则使之相连。此外,中国的宗教还有祖先崇拜和死者崇拜,认为死者对人间的事比较了解,而且有权力给以善恶报应。这种对人的灵魂和对自然神的双重崇拜就构成中国古代盛行的宗教,这种宗教至今在中国还有,至少在中国社会的下层中存在,不过凌驾于它们之上的是一种较高级的半宗教半哲学的信仰,是对两个较高的力量的信仰,这两个力量用哲学的语言可称为“形式”和“事实”,用伦理的语言可称之为“善”和“恶”,但是若用宗教和神话的根本语言则可称之为“天”和“地”。中国古代盛行的这种宗教,我们确实是从孔子的著作中,或从较近代的著作中了解到的。孔子虽说是新宗教的创始人,实际上不过是古代宗教的后代传道者。

其次是闪米特民族的古代崇拜。这种崇拜以众多的神名而著称,它们出现于巴比伦人、腓尼基人和迦太基人的多神信仰中,也出现在犹太教、基督教和伊斯兰教的一神信仰的教典中。闪米特人在语言、文学和文化上差别很大,甚至各个历史发展阶段的文化情况也不相同。所以几乎不可能把他们的宗教信仰总括出来。但如果我大胆地对闪米特族的宗教信仰一言以蔽之,我敢说他们的宗教主要是崇拜“历史中的上帝”,他们的上帝影响个人、种族和民族的命运,而不是掌握自然力。闪米特族的众神的名字大多是表达道德品质的词,如“强劲”、“崇高”、“主”、“王”等,它们不说明神的外表,也不涉及神的鲜明的特征。所以古代闪米特族的众神总是趋于合并,对一个个神的崇拜总是转而为一个有大权力的神的崇拜。特别是在那单调的沙漠地带,众神崇拜差不多都演化成为一神崇拜。闪米特族的宗教还有一个特点,那就是他们的神名包括女性名称,但他们的女神只不过是代表那些古老的无性别的神的活力。

雅利安族的古代宗教信仰由其富于冒险精神的后代传到世界各地,无论是在印度的山谷之中或是在德意志的森林里,人们从神的名

字,这些原本代表自然力的神名,能看出雅利安族的古代宗教。这种宗教以对“自然之神”的崇拜为特点,这个神不是以人的心灵为其屏幕,而是以绚丽多彩的大自然为其面纱。雅利安族的神殿的众神一个个都很有个性,所以雅利安族如不打破迷信或不作哲学上的挣扎,是无法达到一神崇拜的。

不要把这三类宗教误认为是图兰、闪米特、雅利安三类语言。它们是人类远古历史上的三大事件,它们曾经对人类的命运起决定性的作用,它们表现出人类语言、思想和宗教的结果。但是,在语言、思想和宗教方面起主导作用的图兰、闪米特、雅利安三种语言留给我们的,完全不是一片混乱。这三种语言渠道所源出的语言之河仍在滚滚向前,点亮这三个圣殿之光的宗教的圣火并没有熄灭,只不过隐藏在尘烟之中。世界各地都曾有宗教和语言,但它们大都是自然的和野生的,它们没有历史,也不曾留下历史,所以它们不能像华族、闪米特族和雅利安族的语言和宗教那样,可以从科学上来探讨。

在雅利安族、闪米特族和图兰族这三个古代种族各自分裂之前,各自在语言、宗教和民族感情上分裂之前,不但存在古代的雅利安宗教、闪米特宗教,还有古代的图兰宗教,这一点现在看来是毋庸置疑的。

我们现在面临着一种危险和困境。那些相信上帝,相信上帝创造天和地,相信上帝统治世界的人,认为世界上还有成千上万的,像我们一样按上帝的模样被创造出来的人,在他们处于无知的时期,完全被上帝遗弃了,结果他们的宗教是假的,他们的崇拜是荒唐的,他们的全部生活是可笑的。如果我们对世界各地的宗教认真地、不受干扰地研究一下,我们就会发现情况并不是这样,正如奥古斯丁所理解的那样,世界上没有一个宗教不含有某些真理成分。通过研究我们将会明白古代宗教史最能使我们了解“人类受到的神的教育”。如果我们不从古代宗教中找寻美好的东西,我们就不会了解它。世界上没有一个宗教不说:“要做善事,不要干坏事!”每一个宗教都具有拉比希雷尔称的“宗教精华”,那是一句警句:“孩子,要做个好

人。”

我确信,我们对古代宗教了解得越多,就越明白没有一个宗教是全部假的,换言之,每个宗教从某种意义上说都是真的,是当时可行的一个宗教,每个宗教和当时的语言、思想、感情和谐地共存,与时代相适应。无论什么地方宗教,它的意图总是神圣的。一个宗教,无论多么不完善,无论多么稚气,它总是把人的灵魂放置在神的面前;一个关于神的观念,无论多么不完善,无论多么稚气,它总是代表当时的人在心灵上所能达到和掌握的关于完美境界的最高理想。宗教使人的心灵面对这最高的理想,宗教使心灵升高,超过一般的美德标准,最终使人们渴望一种更高尚和更美好的生活——沐浴神之光辉的生活。

(孙亦平)

爱德华·泰勒

原始文化 (1871年)^①

爱德华·泰勒(Edward Burnet Tylor, 1832—1917)是英国宗教人类学家,由于他的杰出贡献而被誉为人类学之父。泰勒出身于英国一个教友派世家,家境富裕。青年时代,父亲要泰勒继承家传的铜厂,从事实业,但他因身体健康的原因而不能胜任。24岁时,泰勒因病去南美疗养期间,结识了一位当时正在那里进行考古学和民族学研究的英国银行家亨利·克利斯蒂。这次巧遇,对泰勒的一生产生了至关重要的影响,从此他走进了人类学研究领域,最终成为一位成绩卓著的民族学家和人类学家。在此后的岁月中,泰勒到世界各地进行学术考察,特别是潜心研究中美洲的民族学资料,并以此为基础而发表了一系列的著作。写作于1865年的《人类早期史研究》和其后的《论语言的起源》《蒙昧人的宗教》《史前宗教的生活方式》等论文,都为他的代表作《原始文化》(1871)的写作奠定了基础。1880

^① Edward Burnet Tylor; *Primitive Culture*. 本文所依中译本:连树声译,谢继胜、尹虎斌、姜德顺校,上海文艺出版社1992年版。

年,牛津大学建立了民族学博物馆,泰勒任第一任馆长。1881年,泰勒出版了《人类学——人和文明研究导论》,对《原始文化》作了多方面的补充。1884年,牛津大学设立了第一个人类学讲席,泰勒担任高级讲师。1886年,牛津大学建立了人类学系,泰勒作为一位富有创新精神的学者被任命为教授。在退休数年后,1912年泰勒被封为爵士。1917年泰勒逝世,享年85岁。

泰勒的代表作《原始文化》虽然是人类学的著作,但是从其副标题《关于神话、哲学、宗教、语言、艺术和风俗的发展之研究》可见,该书规模宏博,所涉及的问题十分广泛,其中一个重要的特点就是从人类学的角度探讨了原始宗教,因此它也是宗教人类学的奠基之作。全书除了二版序言之外,共分为十九章。第一章,关于文化的科学;第二章,文化的发展;第三章和第四章,文化遗留;第五章和第六章,情感语言和模拟语言;第七章,算术;第八章到第十章,神话;第十一章到第十七章,万物有灵论;第十八章,仪式和仪典;第十九章,结论。最后是附录:民族名称索引。如果我们将十九章的内容作一概括,大致可以分为八个部分。

一、关于文化学的理论

泰勒在第一章和第二章中主要勾勒了文化学的基本轮廓,提出了自己关于文化学的范围、原则和研究方法等方面的见解。泰勒首先提出他关于文化的定义:文化,或文明,就其广泛的民族学意义来说,是包括全部的知识、信仰、艺术、道德、法律、习俗以及作为社会成员的人所掌握和接受的任何其他才能和习惯的复合体。他将文化放到民族学的大背景下加以考察,认为人类社会虽然有各种不同的文化现象,但只要用普遍适用的原理来研究,都可能成为研究人类思想和活动规律的对象。

泰勒为了说明什么是文化普遍适用的原理而吸取了自然科学的关于事物发展的因果联系和历史连续性的思想,提出了两条基本原

则：第一，文化有着如此广泛的共同性，因此在很大程度上可以用一些相同的原因来解释相同的现象。第二，文化的各种不同阶段，可以认为是发展或进化的不同阶段，而其中的每一个阶段都是前一个阶段的产物，并对将来的历史进程起着相当大的作用。泰勒指出，在本书中，我们就要对民族学领域中的这两大原则进行研究。同时，我们要特别注意把落后部落的文化跟先进民族的文化加以对照。

泰勒指出，人类具有特别利于系统地研究文化的本性，这是由于人们的同心或一致性，这种一致性如此有力地激励着整个民族团结起来，采用共同的语言，信奉共同的宗教，遵守共同的习惯法，达到共同的艺术和科学水平。人类社会有这样一种规律性，即我们能够将个性的差异完全放到一边，而去概括整个民族的技艺和观点。但泰勒又认为，过多地注意各个人的生活，以至于看不清整个社会的活动情况，或过多地重视社会生活的一般规律，以至于完全忽略了组成社会的各个活动者的影子，这两种倾向都是不正确的。

或许，历史的发展的观点任何地方也不比在宗教研究中那样重要。原始宗教和仪式远非各种荒谬笑料的无意义的混合，那些仪式、典礼和习俗对于认识隐秘的宗教起因本身是大有教益的，因为它们是这样宗教起因的外在表现和实践结果。因此，研究原始宗教和仪式应当采取民族学的观点而不是神学的观点。

泰勒认为，人类社会漫长的发展中的主要倾向就是从蒙昧状态向文明状态过渡，而文化的发展也是大致依据蒙昧状态、野蛮时期和文明时期的阶梯，从一个阶段到另一个阶段运动发展。一般来说，蒙昧人通晓世界的自然规律以及随之使自然界服从于人类自身目的的能力是最低的，这种能力在野蛮人身上占有中等地位，而在最新的先进民族身上则是最高的。由此而表明，文明时代比较高级的文化是由蒙昧时代、野蛮时代比较低级的文化逐渐发展或传播起来的。泰勒由此而批评了神学家所宣扬的人的状态一开始就是高级的神启观点。

泰勒认为，以理想的观点来看待文化，可以看做是通过个人和整

个社会的高级组织为了同时促进人的道德、力量和幸福的发展而普遍地改进人类。但也存在着各种各样的例外。物质的和精神的文化在其各部门的发展绝非千篇一律。事实上,在文化各个不同领域中的优势是以降低该社会的全部文化为代价来取得的。虽然,这些例外很少能推翻普遍的规律。例如,科学与艺术改进未必会导向共同的福利。因此,即使把各不同民族的精神文化和艺术作比较,好的和坏的也不是很容易就能做出结论的。而人的智力和道德高度的标准,也很难适当地掌握它。

如果假设人类的智力、道德和政治的生活,一般是可以并列发展,但十分明显,它们发展的步伐也远不是一致的。人在世上的义务准则,是他努力了解他既能去发现,又能知道怎样去做。但由于道德与智力这两大原则常常被分割开了,这种分离就如此经常地造成人类的错误行为。作为一个鲜明的例证,全部历史都有力地证明了,假如我们研究早期的基督教,我们就可以看到由于义务、神圣和爱的新宗教,而理性就越来越深入人心,而且人们实际上落入了理性生活之中,因而就立刻精神振奋地去攫取那一半文明,而把另一半却轻蔑地抛弃了。无论是在人类生活的上层还是下层,都可以遇到这样的事例,即一种只是有益的和优良的事物很少是文化进步的结果。勇敢、诚实、宽宏大量这是美德,这些美德可以忍受那种由于生命和财产观念的发展而带来的损害。蒙昧人从别人的文化中采取了某些东西,常常是以过多地丧失了自己粗犷的美德为代价的。泰勒特别指出,白人征服者或殖民者,虽然比起他所改进或消灭的蒙昧人来一般也是作为高等文化的代表,但他常常也是这一水平的最坏的代表,就是在最好的情况下,也不见得能够要求建立一种比起他所排斥的那种更加较为纯正而高尚的生活方式。在一些民族学家看来,原始人的粗野生活在良好的条件下就某一点来看也是美好而幸福的。

毫无疑问,蒙昧人中有道德规范,但是,这些道德规范和我们的比较起来是远为薄弱而不确定的。作为最好范例的蒙昧人的社会生活,显然仅仅处在一种不稳定的平衡状态,这种状态可能被贫穷、引

诱、暴力所破坏,而成为那种坏生活。由此而说明,一般文明人不只比蒙昧人聪明而有才能,而且比他们更好,更幸福。而野蛮人在这方面却是处于两者之间。文化的进步或衰退,不是按照想像的善和恶的标准来衡量,而是按照那种依据蒙昧状态、野蛮时期和文明时期的阶梯从一个阶段到另一个阶段的运动来衡量的。

由此,泰勒指出,现在所研究的蒙昧状态在很大的程度上是跟人类的早期状态相符合的,高级文化就是从人类初级文化逐渐发展或传播起来的。同时,归根到底,一般进化比退化远远占优势。

假如把文化的运动看做是沿着一条共同路线发展的运动,那么现在的蒙昧状态恰好在动物生活和文明生活之间占据中间地位。假如把它说成是沿着不同路线发展的运动,那么就可以认为蒙昧状态和文明来自一个共同的最低限度是间接地彼此相联系的起源。作为进化论和退化论,这两种理论相互间是根本对立的。但是,当然,进化论承认退化,而退化论也容许进化来作为文化运动的有力刺激物。两种理论的具有适当限制的原则,可以跟历史事实相符合,这些历史事实向我们表明:一方面,高级民族的状态是从低级状态进化来的;另一方面,由于进化而达到的文化,可能由于退化的结果而丧失。假如根据历史资料来判断,那么,进化就是最初的现象,虽然退化可能只是跟随它而来的:必须先达到某种文化水平,才有可能丧失它。此外,为了避免退化的有害影响,保存进化的成果,不应忘记文化传播本身所具有的那种有益的作用。文化中的进化运动扩展开来,并且变得不以创造者的命运为转移了。在某一不大地区创造出的东西,传播到越来越广的区域,这样一来,消失的过程在现在就变得越来越困难了。因此,早已灭亡民族的习俗和发明可能变成它们所经历各民族的共同财富。能够消灭个别国家文化的破坏性行动,无力灭绝全世界的文化。

最后,泰勒指出,在研究语言、神话、风俗、宗教这样一些领域时,我们将始终不渝地相信,蒙昧人的思维是处在萌芽状态,而文明人的智力到此时为止仍然保留着极为明显的古代痕迹。人类的思想和气

质的全部广泛的历史领域证明,虽然文明不仅是需要跟低级发展阶段的残余进行斗争,而且也需要跟本身活动范围中的退化表现进行斗争,但是,它表明有力量克服这样和那样的障碍而继续走自己的路。

二、文化遗留

在漫长的文化发展进程中,当一种风俗习惯、技艺或观点充分地传播开来时,一些不利的因素正在增长,它可能长期地影响到这些习俗或者技艺如涓涓细流,绵延不绝,代代相传。它们像巨流一样,一旦为自己冲开一道河床,就成世纪地连续不断流下去。这就是文化的稳定性。在历史变革中往往会留下很多的文化遗留,它们已成为文化进程中的界标。在那些帮助我们按迹探求世界文明的实际进程的证据中,有一广泛的事实阶梯。泰勒用“遗留”(Survival)这个术语来标示这些事实。仪式、习俗、观点等从一个初级文化阶段转移到另一个较晚的阶段,它们是初级文化阶段的生动的见证或活的文献。“遗留”在新的事态中没有根基,而纯粹是旧事物的遗产。遗留的稳固性表现着残余的较古状态的人民文化,通过它可以探求对那些已经变为不可理解的习俗和观点的理解。

泰勒认为,现代儿童玩的许多有趣的戏,如宴客、骑马和上教堂等,其中许多仅仅是重要生活事件的滑稽性的模仿。爱斯基摩人儿童的戏就是用小弓射靶子、用雪盖房子;澳大利亚儿童的玩具就是小型的飞去来器和标枪,以及“抢婚”的戏;新西兰人、英国人和中国人的手指戏等,就有许多是对重要生活事件的模仿,其背后还有一些古怪的故事与之有奇特联系,在很大程度上就折射出原始文化的习惯风俗。还有赌博戏,可能与为人们所熟知的蒙昧人的占卜术有关。

当寻求在人类中确立了的某些约定俗成的范例时,旧俗语似乎具有其特殊趣味,它有时是古代邪术和宗教的遗留。玩笑的意义则

可能是古风的简单遗留。现代语言所承继下来的古代谚语,其机智像在古代一样清新,其智慧也像在古代一样稳固。随着历史潮流的发展,谚语并没有改变它的性质,它自始至终都一直保持着它那已经确定了型式。谜语是与谚语同时出现的,虽然后来它们分道扬镳了,但我们领会谜语是那些必须给以十分郑重的回答的具有古老结构形式的问题。其许多古代的范本仍然保留在现代的童话和农村日常生活中。

泰勒还列举现代文明社会中存在着三类著名的习惯,以说明它们实际上是作为一种富有生气的古遗留而存在的,它们完全不可能用文明社会的观点来解释。第一类是打喷嚏时的祝词,第二类是在房屋奠基时要求以人作祭品的仪式,第三类是反对拯救溺水者的偏见。关于打喷嚏的迷信观念说明,它在最初发生时不是某种偶然的没有任何意义的习惯,而是一定信念的表现。第二类仪式的目的是,或者用牺牲来慰解地上的妖魔,或者把牺牲本身的灵魂变为庇护的鬼神。第三类习惯认为,偶然溺死的人是水中生活的魔怪的牺牲品。拯救溺水者,也就是从水怪的魔爪中把牺牲夺回来,这是向那个未必能够报复的神的狂妄挑战。

随着世界社会的向前发展,最重要的观点和行为可能渐渐地变成纯粹的遗留。它们最初的意义逐渐消失了,每一代记得它的越来越少,最后,直到现在它还没有完全为人民所遗忘。后来,民族学努力把点点滴滴零散的或遗忘了的材料连在一起,或多或少有成效地恢复这种意义。儿童游戏,民间俗语,荒谬的习惯,可能在实践上是不重要的,但从哲学的观点来看,它们没有丧失意义,因为它们跟古代文化的最富有教益的阶段之一有关。

巫术(魔法)是一种活生生的文化遗留,按其基本原则来说乃是著名的文化阶段之最低阶段。那些很少参与世界智能发展的低等种族之间,巫术(魔法)还完全有效地保存着。从这种水平开始,对它还可以向上追溯,因为蒙昧人的许多手段和习惯毫无重大改变地继续保留着它的地位。随着社会进步到以实验为基础的检验的时代,

神秘行为下降到纯粹遗留的地步。现代教育发达的社会,则把神秘行为作为受鄙视的迷信而抛弃了,实际上巫术(魔法)已经被认为是低级文化的产物。

泰勒指出,巫术是建立在联想之上而以人类的智慧为基础的一种能力,但是在相当大的程度上,同样也是以人类的愚钝为基础的一种能力。这是我们理解魔法的关键。人类早在低级智力状态中就学会了在思想中把那些他发现了彼此间的实际联系的事物结合起来。但是,以后他就曲解了这种联系,得出了错误的结论:联想当然是以实际上的同样联系为前提的。以此为指导,他就力求用这种方法来发现、预言和引出事变,而这种方法,正如我们现在所看到的,具有纯粹幻想的性质。

建立在简单的类比或象征性的联系之上的魔法术,在上千年的过程中是多得不计其数的。它们的一般原理可以很容易地从不多的典型事例中抽出来,然后就大胆地应用到大量一般的事物上。不管哪一个国家,这些概念都是按照特定的智力规律自然产生,它们决定于联想的原则。联想可以说是精神活动的初级形式,以为人类活动、命运、及其身体状况提供预言。直接联想表现得非常突出的有骨卜技术,按照骨头的花纹或裂痕来作为好的或坏的预兆的标志;手相术,按照手掌的线条来探求“幸福线”和“生命线”;棍卜,巫师从他那些占卜棒如何落倒中来寻求预兆;占卜术,用纸牌来表现某种规则的某种独特的意义;占星术,是关于自然界的兴衰跟月亮的周期、行星的变化之间存在感应关系的学说。巫术是怎样能够不只不依赖实际事实,而且和事实相违反地存在下来?泰勒认为,回答这个问题是并不困难的。第一,神秘学不只是靠一种自身的力量而存在的。尽管魔法的方式是没有意义的,但实际上,它们跟其他方式结合在一起,就绝不是没有意义的了。第二,巫术决不以欺骗作基础,好像也很少采用公然的欺骗。巫师一般从事他那历史悠久的光荣职业时,十分虔诚,并且自始至终都多少保留着对这种职业的信仰。他同时是一个骗子和欺诈者,他把信徒的精神力量和伪善者的狡诈性结合了起

来。假如神秘术纯粹是为了欺骗而想出来的,那么符合目的的单纯的虚妄荒诞就够了,然而在这里,我们却发现了精心炮制的系统化了的伪科学。事实上,这是真诚的,然而却是错误的观点体系。因此,象征性的巫术在中世纪和现代的一般遭遇是可悲的,却不是神秘的。一旦确定了意见,无论它多么的不正确,它都可以一世纪一世纪地保持下去,因为信仰的传播,可以和它最初的合理性没有任何关系。

泰勒指出,遗留的历史,就像我们所探讨过的那些民间迷信和神秘学一样,大部分是退化和衰落的历史。随着人们的智慧在发达文化的影响下的改变,旧的习俗和看法就在新的、与它们不相合的氛围中逐渐消失,或者转变成适合它们周围的新生活的形态。实际上,文化的巨流奔腾前进而又返回,对于某一个世纪来说是显然进步的潮流,在随后转折的情况下,就变成原地打漩,或成为停滞腐败的死水。以视野较为开阔的观点来研究人类见解的发展,有时我们就可以从回转点来按迹探求由消极体验而到积极恢复的变化。任何一种信仰或习俗都可能在几世纪中露出衰退的征兆,已经完全灭亡了的遗留又会以那样的力量兴盛起来。复活了的遗留可能保持几个世纪,它可以渗透到社会组织的最里层去,甚至变成时代的典型标志和特征。

在13世纪,残酷愚昧的宗教迫害思潮控制了整个欧洲,关于巫术的学说带着它那全部野蛮力复活了。欧洲在智力和道德方面降低到非洲黑人的水平。宗教改革没有治愈人类智慧的病态,因为对于魔法,清教徒是不坏不好的裁判者。天主教与新教徒彼此斗争,然而他们有效地反对了这一人类的敌人,反对了女巫。在科学的影响下,欧洲人的观点中发生了违反所有存在的信条和权威的变化。到17世纪末,令人厌恶的迷信在英国破灭了。然而,我们将会希望,对巫术的信仰和与这种信仰必定有关的镇压再一次出现于文明世界,那么,它们比以前更具有较为温和的形式,并将受到人道和忍耐的支持。应当明白,“文化中的再现”不是一句迂腐的空话。在现代,就重新再现了一类植根于古代哲学中首先产生魔法的那层最深处的信仰和习俗。这类信仰和习俗就是现在通常所说的关亡召鬼术。最新

的关亡召鬼术在很大程度上导致那些属于蒙昧人的哲学和民间迷信的观点的直接再现。

泰勒指出,研究古代文化遗留的意义重大。因为对于进步的文化,以及所有的科学文化,比较高层次的态度应该是,尊敬前人,但不卑躬屈膝;从过去获益,但不为了过去而牺牲现在。公正的研究可以向我们证明:我们的观念和习俗中许多东西的存在,与其说是因为它好,不如说是因为它老。但是,当我们遇到有害的迷信的时候,我们掌握了这样的事实,这事实证明了迷信是蒙昧文化所特有的,是同高级文化不相容的东西,而高级文化是力图消灭它们的,那么我们就得到了跟这些迷信做斗争的令人信服的论据。了解现代文化和最原始的蒙昧人之间的那种直接而密切的联系,那么,谁就不会再去责难那些注意和用力研究最低级和最不重要的民族学事实的研究者。

三、感情语言和模拟语言

在探究文化发展的过程中,把各民族不同文明阶段的语法和词典都加以比较,就可见在语言方面,现代人似乎还是大量地使用着蒙昧人的表述方法,只不过在解决细节问题上有所扩充和改进。泰勒认为,感情语言和模拟语言是原始语言的基本特征。语言中直接表达意思的是声音成分。如果将所有语言加以检验就会发现,人们天生就能直接发出这些声音,并能直接理解它们。这些语音所具有感叹或模拟的特征,具有并非是人们从父母那儿继承下来或者从外国人那儿借取过来的意义,而是直接取自声音世界并用之于感觉世界的意义。泰勒认为,在一切语言中,一大批语词都有一个适应与变更的长期过程,概念与声音的联系在此过程中还不能被明确地辨认出来,就产生了对语言起源的推测。

泰勒通过调查而发现,蒙昧民族具有高度的语言才能,可以直接用带情绪的声调和感叹词表现出自己的思想,用惟妙惟肖的模拟音表达自己的情感,包括重新产生他们自己作为思想表达方法的直接

带情绪的发声,并能把新产生的语音引入他们原有的语言词汇之中。同时,组成口头语言的各种成分,如说话、悦耳的韵律和语调中的姿势、面部表情、情感声调、强调、力度、速度等,以及元音辅音的组成物,都构成了清晰说话的要素。通过追溯语词的历史,特别是感叹词、模拟声以及它们的派生词和或多或少具有同源特征的语言中的某些其他成分,就可以从蒙昧民族和野蛮民族的语言当中,寻找到更多证据,以说明语言的发展是一个持续的过程。

泰勒认为,人与人用语言进行交流时,其身体各部位姿势的变化,与其情感变化的细微层次是一致的,因此身体姿势、面部表情和情感声调就成了说话的三个重要因素。身体各部位的姿势包括人的外表状况、肢体姿态、面部表情,这些都被视为是口头语言的重要附加语。当人们彼此注意时,特别留心对方的面部表情。可见面部表情无疑是一个征兆,它展示出说话人的心态,展示出他的各种情感——喜悦或厌恶、骄傲或谦卑、坚定或怀疑等。情感声调则直接表达了说话人的感情,它与身姿表达方式之间没有天然的联系。

如果将身体姿势、面部表情和情感声调这一切影响说话的成分排除掉,就可把说话进一步缩减在常规清晰的语音系统之内加以分析。语法学家和比较语言学家们,习惯上把这个语音系统看做语言。这些清晰的语音,能够用元音和辅音记号大致记下,并配以重音符号或其他有意义的符号。任何学过给每个字母一个正确发音的人,都可以朗读这些书面记号。元音由悦耳的音质和音高来决定。音质不是独立确定的,它依赖于伴随基音一起发出的和谐泛音。音高的作用在于通过升调和降调使其赋予不同的意义。辅音的原理要比元音原理晦涩得多,它们不是像元音那样悦耳的振动音,而是陪伴元音的噪音。这类噪音不可避免地数量庞杂。世界上每一种实用的语言或方言,都是挑选出有限的一批确定的元音和辅音,并保持每个音大致过得去的精确性,将之称为语音字母系统。世界上每一种方言,都有自己的一套语音系统,而且这种语音系统,在世上数不胜数。泰勒指出,全世界的人发音器官都具有紧密的一致性,最殊异的语言,其语

音系统也包含普遍的共同性,使我们有能力借助一套字母系统,把任何一种语言的绝大部分材料大致记录下来,甚至还可以解释同一语族语言中还在持续的、明显的变化过程。这种变化过程是如此广泛而有规律性。

感叹词是一种以声音直接表达意义的词,它是某种类似于动物嚎叫的广延的“粗野声”。语言学家们之所以重视感叹词,一方面是为了研究它们表达感情的作用;另一方面,是为了追溯考察它们形成较完整词类的经由过程,包括从低等动物的精神状态,直到文明程度最高的人类语言。泰勒举例说明,动物与人结构相似,叫唤动物的声音通常被不同国家的人们大范围地用作感叹词。拟声词和纯感叹词也能真正表达人们的感情。人类各民族中叫喊表达方式的普遍共同性,是他们形体与精神密切统一的一个重要表现形式。泰勒指出,无论是文明人开玩笑编出来的词,抑或托儿所里儿童说出的话,其类似物,在蒙昧民族和原始部落真正的精神成就里,都不难发现,这个道理,大概可以作为民族学的准则。

人们的词语中的一部分来源于模仿大家都听到的声音,对动物叫声的模仿和对乐器音调的模仿已经构成了表示动物和乐器的词。事实上,这些模仿的词汇构成了一个进入语言学领域的简易入口。因为,没有一类词汇比单纯的声音模仿词更能看出完整的词汇模仿的起源。但象声词最终进入一种语言的基本词汇必须遵循该语言的变化规律,其中包括语音的转移、组合、衰微和改变,甚至会越来越失去象声词最初的特征。这对于造成语言变异的人们来说是无所谓的,因为他们只要求词汇表达一个确切的思想,但却给那些现代的语言学家按迹探源、追溯词汇最初模仿的那个声音设置了障碍。由声音伴随的表示人类动作的词汇形成了词汇中大量的、易懂的一类词。这种在每一种语言中都可能碰到的现象,使人们已经认识到了这类模仿词汇形成的基本原理。

泰勒指出,人类的模仿天赋产生出适合人类含义的象声词,并将新词源源不断地“输”进词典。通过改变词汇的含义,使之具有另一

种合适的声音的语言倾性所产生的结果,比改变词汇意义使之产生新义的倾性产生的结果更为巨大,也更为重要,因为作用于动词词根的声音象征性的改变似乎是无限的。通过进一步扩展、修正或者说是润色,声音能够产生与手势(姿势)语极为相似的效果。

在儿童语言和野蛮人广泛使用的语言中还有一个有趣现象:一方面通过使用元音的划分音阶来表达距离不同的概念方式,以此可以得出世界上各个地方的语言产生的过程,那就是通过声音以各种不同的方式来表达他们相类似的天才的发明;另一方面,通过变化元音产生的词汇的差别在不同的性别之间也能表现出来,这已经在儿童语言中得到证明。泰勒经过分析宣称,以自我表现观点为标准的词汇分类集,可以把世界各地被人们认可的各种语言网罗在内,这是普通语言学的一个物质基础。

从语言学的角度看,语言最初形成在远古人类所处的低级或野蛮文明条件之下,这种理论,一般地说,与我们所知的语言学事实紧密相连。泰勒由此得出了一个结论,语言可以看做是较低级文化的原始产物,经过多少年的改进和选择而被人们所接受,这也许或多或少地与文明对语言的充分需要相符合。

四、算术

归纳的真理是数字科学的基础。这种基本的科学真理都依赖于感觉到的事实;所提供的任何实物的数字都展现在我们眼前和手指上,从而得到证明。原始人类由于智力低下,他们往往从经验中获得数字,但这种经验的数字可以帮助我们去探索未开化民族算术的状况。

某些蒙昧人或野蛮人在计算方面的水平很惊人。在汤加群岛,土著人的数字高达十万,甚至高达一千万。他们的计算水平也很惊人,往往通过手指和脚趾这一类手势语来计算。如他们用手指、骨头、胳膊关节以及头所指的意思来记载月亮的天数。一个儿童在学

会用手指运算的方法时就再现了整个人类社会的历史过程,并且这里还可以探究一些小数字的起源,如“太阳”或“地球”表示1,因为它们分别只有一个;“眼睛”或“胳膊”表示2,因为它们都是两边对称的。这些词的选择是为了暗指数字。手指计算也表明数字计算来源于手势计算。

在文明民族之中,他们的语言被其祖先的约定俗成的和不易理解的数词紧紧束缚起来。关于数词起源这一问题上大家众说纷纭,有些人认为,在蒙昧人的语言中可能有关于数词词源学的证据;从描述性的词语中逐渐产生数词。泰勒认为,这些都不是一个很有力的证明,因为,进行数词的词源学研究,几乎不能超出低级文化的语言中频繁出现的手指数字的例子,如五进制、十进制、二十进制的计算法的结构,可以证明这种手脚计算曾经是最原始的方法,计算便由此而建立。手指数字使得10特别适合于作为计算的周期。因此,十进制算法是建立在人体基础上的。

然而,在缺乏数字符号的蒙昧部落中,采用组合的方式制定出新的数字是非常快的方法。例如,在澳大利亚部落中,采用附加的方式制造出“two - one”,“two - two”表示3和4。在智利的圣安东尼奥,当地土著人用“four and two - one”代表7。塔斯马尼亚人把一切比2大的事物计算为“很多”,他们利用手的转换一直达到“人”的极限,那也不过是“5”。之所以如此,是因为蒙昧人文化发展的停滞,他们的智力停留在童年时期。泰勒指出,我们或许可以证明低级民族在算术方面实际上已经取得了巨大的和独立的进步,但是与此同时,较高级民族带来了适用的、无限的、其意义不仅仅是靠想像来命名的数字,这些数字还可以用几个非常简单的符号写下来。当类似这种情况出现时,蒙昧人的笨重的计算方法还会继续吗?高级民族的计算方法是从低级民族那儿移植过来的,但是又影响了较低级民族的文明。

在蒙昧民族和文明民族乃至整个世界,计数法的一般结构是原始文化的一种永恒的标志。这种结构以及全世界通用的五进制、

十进制、二十进制计数法,都表明儿童和蒙昧人在手指、脚趾上练习计算是建立在我们的算术科学基础之上的。高级文明,就其所带有的古代野蛮人生活的原始痕迹而言,其情形是一致的。

五、神话

神话的虚构,也像人类思想的一切其他表现一样,是以经验作基础的。民族学家喜欢从原始神话入手,追寻它们混合形成为复杂的神话体系那个时代的事情。虽然各民族的神话体系不尽相同:希腊神话艺术而优雅,墨西哥神话生硬而怪异,而在信仰佛教的亚洲,神话扩展为言过其实的浮夸奇谈。但神话的样式可以为研究其形成时代的思想提供文物鉴定似的证据。用神话作为研究人类思想的历史和发展规律的一种手段,是一门科学。研究神话最需要广泛的知识 and 多样的方法。

神话为研究人类的想像及其规律提供了依据。神话的可靠性变为社会公论,人们可以将神话追溯到过去,并赋予其传说以巨大的逼真性,从而在怀疑与信仰之间提供神奇化的解释空间。正因如此,神话学者们往往就动用了很多手段来把传奇变为历史。神话变成了象征和历史,由此而将历史给歪曲了。然而,神话作为思维发展的证据,作为很久以前的信仰与习惯的纪录,甚至在某种程度上作为各民族历史的素材,在历史事实中总有它一席之地,于是我们可以在神话与现代蒙昧和野蛮民族的实际存在和发展中研究神话。

神话的发生和最初的发展,想必是在人类智慧的早期儿童状态之中。从世界各地神话都有其最独特、最起码的形式中,可见蒙昧人是全人类的童年时代的代表。泰勒指出,日常经验的事实变成神话的最初和主要的原因,是对万物有灵的信仰,而这种信仰达到了把自然拟人化的最高点。对于原始人的部落来说,太阳和星星,树木和河流,云和风,都变成了具有人身的灵体,它们好像人或其他动物一样地生活,并且像动物一样借助四肢或像人一样借助人造的工具,来完

成它在世界上预定的职能。

自然神话的这种万物有灵观,将太阳、月亮、星辰人格化,将龙卷风想像为伟大的巨人或海怪,把虹看做是活妖魔等。人类的神话中充满了这类理解自然的例子。在全世界的原始哲学中,太阳和月亮被赋予生命,并且按其本性来说,好像是人。通常与男人和女人一样彼此对立,但是,它们彼此的性别不同,彼此之间的关系也不一样。

语言在神话形成中起过重要作用。用语言把像冬和夏、冷和热、战争与和平、德行与恶习这样一些概念个性化的事实本身,就已经给神话的作者提供了把这些观念想像为单个生物的可能性。语言的作用不仅跟想像完全一致,语言还表现着想像的成果,而且语言本身也在发展着。因此,语言与神话观念是相并列的。在时间先后上,物质性神话是第一期形成的,而语言性神话在此之后。以事实为基础的神话和以语言为基础的神话之间的重大区别在于,在语言的隐喻中没有现实性,但实际上,这也不能掩盖甚至借助想像来使现实性表现出来的意图。由此可见,把个体生命一般地妄加到全部自然身上的这种幼稚的、原始的哲学观点,和语言对人类智力的早期统治,也许是神话发展的最伟大的两个推动者。泰勒特别指出,人们不应将古代神话编者的未开化的、狡黠的诗歌和传奇看成是毫无意义的胡言妄语,而应与其特定的智力发展阶段相对照。

泰勒通过对高级蒙昧社会神话与野蛮部落及文明部落中的亲族形式的比较来研究自然神话的起源。他指出,把自然拟人化是迄今为止在关于神话人物的传说中最为明显的。在较低的文化阶段上,人们关于太阳、月亮、星星的神话大多是超自然灾祸的化身,如关于日食和日落被认为是英雄和少女被妖怪吞噬的缘故,在人们心中激起对世界接近毁灭的恐惧感。并且有根据推测,几乎所有文明民族都是从关于恶魔与蚀的神话开始的。

泰勒将神话分为几种:哲学神话,或解释性神话;以真实的解释为基础而理解不正确的、夸张的或歪曲的神话;把设想的事件妄加到传奇人物或历史人物身上去的神话;以那种把幻想性的隐喻现实化

为基础的神话；为推广道德的、社会的或政治的学说而创作或采用的神话。

泰勒认为，神话产生的最终原因乃是人渴望知道眼前发生的每一事件的动因，渴望知道他所观察的事物的某种状态是这样而不是那样的原因。这种渴望不是高级文化的产物，而是在最低级文化阶段上业已表现出来的人类的特征。在粗野的蒙昧人中，精神需要就已经出现了，为了满足这种需要，人们费去了除战争、操练、饮食、睡眠之外的大部分时间。他们每天的经验都带有科学思维的萌芽。他们借助于根据过去事件的结果而得出的结论，把这些事件的历史还原了。人们在最低文化阶段上已表现出渴望知道事物发生背后的动因，因此就形成了哲学神话或解释学神话。由于在认识的早期阶段上，在关于事件真相和对这种事件之幻想性的回忆的转述之间有极大的混同现象，于是神话就可能变成伪历史。神话沿着关于奇迹的宗教学说而从低级文化过渡到高级文化。

六、万物有灵观

泰勒认为，一切宗教，无论是发展层次较高的宗教，还是发展层次较低的原始宗教，它最深层、最根本的原因就是对“灵魂”或“精灵”的信仰。他由此而提出一个著名的观点：万物有灵观构成了处在人类最低阶段的部族的特点，它从此不断地上升，在传播过程中发生深刻的变化，但自始至终保持一种完整的连续性，进入于高度的现代文化之中。事实上，万物有灵观既构成了蒙昧人的哲学基础，同样也构成了文明民族的哲学基础。万物有灵观的理论可以分解为两个主要信条，它们构成了一个完整学说的各部分。第一，各个生物的灵魂在肉体死亡或消灭之后能够继续存在。第二，各个精灵可以上升到威力强大的诸神行列。神灵被认为影响或控制着物质世界的现象和人的今生和来世的生活，并且认为神灵与人是相通的，人的一举一动都可以引起神灵的高兴或不悦，于是对它们存在的信仰或早或晚

会导致对它们的实际崇拜或希望得到它们的怜悯。由是,充分发展起来的万物有灵观就包括了信奉灵魂和未来的生活,信奉主管神和附属神。宗教的一个极为重要的因素是道德因素。道德哲学和万物有灵观哲学的结合在高级文化中是如此密切而坚固,而在低级文化中显然仅仅是开始。

灵魂是什么?灵魂是不可捉摸的虚幻的人的影像,按其本质来说虚无得像蒸汽、薄雾或阴影。它是那赋予个体以生气的生命和思想之源,它独立地支配着肉体所有者过去和现在的个人意识和意志,它能够离开肉体并从一个地方迅速地转移到另一个地方,它大部分是摸不着看不到的,它同样也显示物质力量,它能进入另一个人的肉体中去,能够进入动物体内甚至物体内,支配它们,影响它们。灵魂的概念在本质上跟阴影、血液和呼吸等关系密切。

泰勒指出,原始人的错误推理并没有到此为止,他们不仅相信人有灵魂,而且进一步相信植物和动物也有灵魂,甚至相信没有生命的东西——河流、石头、树木、武器等也有灵魂,认为它们是活生生的、有理智的生物而跟它们谈话,崇拜它们,甚至由于它们作恶而惩罚它们。因为生和死、健康与疾病是植物和动物共有的现象,于是把某类灵魂也加到它们身上那就是十分自然的了。

灵魂观念的产生,基于处于低级文化阶段上的能独立思考的人,对两类生物学问题的思考:第一,是什么构成生和死的肉体之间的差别,是什么引起清醒、梦、失神、疾病和死亡?第二,出现在梦幻中的人的形象究竟是怎么回事?看到这两类现象,古代的蒙昧人——哲学家们大概首先就自己做出了显而易见的推理,每个人都有生命,也有幽灵。两者显然同身体有密切联系:生命给予它以感觉、思想和活动的的能力,而幽灵则构成了它的形象,或者第二个“我”。由此看来,两者跟肉体是可以离开的:生命可以离开它出走而使它失去感觉或死亡;幽灵则向人表明远离肉体。

泰勒根据民族学和人类学的大量事实指出,相信灵魂的存在就会产生关于死后灵魂存在的学说,产生对未来生活的信仰。其中包

含了两个主要部分：第一部分是关于灵魂迁移的学说；第二部分是在肉体死后的来世生活中个人灵魂独立存在的学说。死后灵魂的存在导致了来世生活和冥国世界的信仰。对灵魂暂时移入物体——从人体移入树木或石头——的信仰，构成了原始哲学的主要部分。人的灵魂在另一个人的躯体中的新生或再生，这种永恒的转化是这样发生的，即死人的灵魂促使婴儿的更生。蒙昧人关于灵魂迁移的假想可能作为对动物和人之间的相似点的某种解释。在较文明的民族中，灵魂转生观念已进入道德系统的因果报应中。

这种灵魂继续存在的思想打开了通向较复杂的宗教领域的道路，从中可以发现以下内容：一、关于留在一定地区游荡或回来的幽灵的学说；二、关于生活在地上的灵魂的学说；三、关于死人灵魂的安乐和受难之间的区别的学说。虽然不同的民族对死者灵魂的新住所不同的想像，但归纳起来无非是三个地方：地上、地下和天上。为了尊重死后犹存的灵魂，殡葬仪礼又显得十分重要，由此而出现祖先崇拜或阴魂崇拜。这些仪式很容易蜕变为文化遗留，在发展的最终阶段则变成了纯粹的仪式。

泰勒在整个世界文明中一个阶段一个阶段地探求灵魂迁移的学说，他认为，灵魂迁移学说的源泉和其发展的原动力，是后代和亲属在精神和肉体上跟自己祖先相似，作为祖先灵魂回归的学说的依据，同时也形成了对未来生活的设想。泰勒对未来生活性质的定义，一种是对当前生活的反映，即“继续存在论”；另一种是对当前生活的报酬，即“报应论”。关于继续存在论，它显然是初期的，多半是原始社会的，它有其较为阴暗的一面，那就是关于死人的居留地的观念；而报应论则显然是衍生的，多属于文明民族。在高级文化阶段中，人死后的命运，显然由于他在生活中的道德行为而应受奖赏或惩罚。但泰勒又指出，不同等级的灵魂的未来地位之间的差别，是属于远古的关于人世生存的继续的学说和最新的报应学说的中间理论。一般的大量事实最终表明，蒙昧人关于未来世界生活的概念最初不包括关于道德报应的思想，经过了各种不同的过渡阶段之后才达到

它。这种过渡尤其强调了人在世上的社会地位对于蒙昧人的未来生活所具有的意义。

泰勒用万物有灵论的理论来说明物神崇拜和偶像崇拜的起源和本质。物神是精灵的化身,或者精灵通过它来行动,或者是精灵借助它来和人交往。由此,原始人认为物神具有个人的意识和力量,因此才把它视为神,同它讲话,崇拜它,向它祷告、奉献祭品。原始人根据万物有灵论,把他们生活于其中的世界变成一种普遍的物神世界,认为所有看得见和看不见的世界都充满着各种不同的善的和恶的精灵,它们支配着人的日常生活和最终的命运。这样,物神不仅存在于万物之中,而且还对人的生活产生作用。物神可以作护身符给人带来好运和勇敢精神,也可以给人带来疾病或灾祸。

对物神的普遍崇拜中而演化出偶像崇拜。以至于树木、石头、湖泊、溪流的精灵都会满意地听着原始人的热心祈祷,并接受他们的供品。宗教信仰从对死者灵魂的崇拜、物神崇拜也转向了自然崇拜。原始人进一步相信,自己所居住的整个自然界都充满着物神。物神有着不同的种类,从而形成了多神教的观念。

泰勒认为,多神教乃是半开化的和已开化民族的宗教,它比原始蒙昧时期的精灵更为高级。多神教承认诸如天和地、太阳和月亮还有许多诸大神的其他等级跟大偶像——物神相并列,那些大神的意义并不在于他们那看得见的出场,而在于完成自然过程和人的生活中的某些重要职能。这类神的创造在高级的多神教的复杂体系中,达到了非常广泛的规模。

例如当人想要孩子时,求助于主管生育子女的神是最适宜的;而农业神可能是影响天气和土壤的宇宙灵物;战神是文化低的社会所需要的;死人之神是在阴曹地府管理人们的灵魂的大神,同时还支配着许多看得见和看不见的办事的精灵。上升到部落神的家族阴魂或精灵的理论,导致承认带有似神的民族祖先或第一个人的性质的最高的神。

多神教中的诸大神显示,表现于人类思想之粗野和原始状态中

而后又升到高级文化境界之内的观念,在多世纪的过程中经受了各种不同的变态——扩大、改善、改造或遗忘。我们将十分谨慎地从蒙昧时代开始按迹探求通向世界上最大宗教学说体系——通向二元论和一神论体系的广泛而鲜明的概括之路。善神与恶神相对立的二元论,反映了即使是在粗野的蒙昧部落中,人类的思维中就已经出现了深刻的善与恶的问题。但由于原始部落的万物有灵论一般不带有道德法规的性质,而仅仅是自然和人的哲学,所以蒙昧人的二元论也不是抽象的道德原则的理论,而是享乐或受苦的理论,有利或无利的理论。

泰勒指出,如果将一神论定义为只有一个全能的造物主,那么可以说,迄今为止,没有哪一个部落是以一神论而知名的。同样,任何当代的低级文化代表都不能认作是严格意义上的泛神论者。他们所遵守的并为他们打开了适合这两种倾向之一的道路的学说,是多神论,这多神论的最高点就是关于一个最高神的概念。在蒙昧人的神学中,出现了关于最高之神的概念的微弱或强烈的闪光,这种概念后来更加发展了,它具有一种经常增长的力量,在宗教的历史长途上也是非常鲜明的。许多蒙昧的和野蛮的宗教,以将多神教的诸神之一提升到最高之神的极简单的过程,来完成自己的最高任务。甚至崇拜祖先们的阴魂的体系,也扩大到以第一个祖先为代表的最高之神的领域。但是,在这些情况下,胜利往往归属于崇拜自然的原则,大自然神之一取得了对所有其他神祇的优势。根据自然的简单指示,大部选定了两个强大的可以看得见的神——使一切生机勃勃的太阳和包罗万象的天。天上的众神,他们往往是按照人世政治机构的形式安排的。一群人的灵魂和一群其他的世上的精灵起着人民的作用,多神教的大神起着贵族的作用,最高的神则起着国王的作用。由此可见,蒙昧人或文明人的思辨哲学提出了广泛而基本的世界问题,这个问题的解决就达到了从许多到单一的过渡。在这个地方,就会试图在全宇宙中或在宇宙范围之外寻找一切的第一动因。假如这些判断的基础是在宗教的范围之内,那么这第一动因就成了最高的神。

泰勒指出,有两条主要的道路为将广博的观念变成宗教形象而敞开着。第一条道路是,在或多或少的程度上将多神教大神的特性结合到普通的个人中去,这就提出了一个最后的议案:同一个最高的神支撑着天,在太阳里放着光,用雷电击中了自己的敌人,并作为神性的祖先而处在人类宗谱之首。第二条道路是,将宗教思辨的范围移到不确定的和抽象的领域中去。在无限空间里的无定形的神灵,是模糊不清的、宁静的、站在高于物质世界之外的,却能关怀那些微不足道的人类部落。原始社会的宗教在关于最高神的观念中达到了其最高的发展。

泰勒认为,全世界各种宗教,通过一个万物有灵原理而结合在一起,由于引入了道德成分,它们分化为两大类型:一类是低级体系,其最佳成果,就是向人们提供孩童般天真质朴的自然哲学;另一类是高级信仰,正当而神圣的法律牢固地树立在其基础之上,它还激励人们的责任感和慈爱心,这说明,伦理的影响,比起哲学说教来,对于宗教的效力来说是多么的巨大。

七、仪式和仪典

宗教仪式有它的实际目的和象征目的。宗教仪式在理论上分为两部分:一部分具有重要造型的或象征的意义,是宗教思想的戏剧性表现或宗教的哑剧语言;另一部分则是跟灵物交际的手段或影响它们的手段。由于信条和崇拜正如理论和实践那样是彼此相关的,这两部分实际上也是相互结合在一起而发挥出实际意义的。泰勒认为,研究宗教仪式一方面可能获得比关于学说本身更为可靠和明显的材料,因为某些宗教仪式的特点是具有惊人的永恒不变性;另一方面,宗教在漫长的历史过程中,有那样一些宗教习俗发生了最为明显的变革,而一般宗教习俗的形式是细致地甚至原封不动地一代一代重复着,一直重复到内在意义发生部分变化为止。因此,仪式中的每一种都在其发展阶段为研究原始文化提供了许多可资借鉴的东西。

因为所有这些仪式自古在其萌芽状态时就在蒙昧人的文化中发现过,然而在现代仍有大量遗留,这些仪式包括祈祷、祭祀、斋戒、崇拜、朝向东方和净化。

祈祷:由外部手势表现的或者不由外部手势表现的真诚的灵魂意图,是一个精灵向另一个精灵的祈求。当向人之无形的奉为神的灵魂祈祷时,这祈祷并不是什么别的东西,而是人们之间日常交际的进一步的发展。祈祷既是理性的行为,也是实际的行为。祈祷在低级文化阶段上就已经在宗教中出现了,但是在这里还没有道德基础。在它里面请求愿望的实现,这愿望只限于一些个人的利益。只是在较后和较高的道德阶段上,崇拜者才开始把关于帮助立善去恶的祈祷补加到求福中去。祈祷通过这种方式变成了道德的工具。因此,祈祷的低级阶段是非伦理学阶段,而它的高级阶段则是伦理学阶段。祷文内容与形式的变化,似乎为文化从蒙昧状态到野蛮状态之间的过渡找到证据。

祭祀:祭祀的基础是万物有灵观。正像祷文对待神就像是对待人的态度一样,祭祀也是这样来奉献供品的:好像神是人。犹如向首长俯首行礼并怀着卑贱的恳求将礼物放在他的脚前。上供的方法是最原始、最萌芽状态的祭祀形式,但供品的内容则是有变化的。我们可以从供品论、庆贺论和丧失论(或放弃论)这三种理论中发现从完全的现实动作到形式仪典的通常仪式的变化。供品在最初确实是贵重的东西,食物祭、牲畜祭、血祭、人祭等,逐渐变成较少或较低廉的物品,最后到达什么也不摆的程度。泰勒举例,古代秘鲁人给太阳神祭酒,北美印第安人将狗抛入水中以安慰怒气冲冲的暴风雨神,弗吉尼亚的印第安人奉献儿童作为牺牲……后来,祭祀由供品论转化为庆功论表明祭祀已脱离了它们的原始意义,实际上变成了祝宴。在宴会上,神只有一份想像的收益,而崇拜者却有一份现实的收益。当供品慢慢变成尊敬神的标志时,祭祀的本质就不再是让神获得某种珍贵的礼品,而是让崇拜者为神而献身,于是出现了丧失论的学说。在祭祀的历史上,许多民族都想到,缩减祭品的开支而对祭品的实际

没有损害。于是,用某种较不贵重的供品来代替应当奉献的祭品来减轻奉献者的负担,如用贡献部分来代替全体,用低级生物的生命代替高级生物的生命,奉献模拟物等。祭祀的仪式虽然最初没有进入基督教的祈祷仪式之中,但在宗教仪式中早就占有突出的地位。早期基督教徒们圣餐的饮食具有祭祀、弥撒的性质,在做弥撒的时候,饮食供品是由神甫准备并安置在祭坛上,过后,这些饮食就由神甫和信徒们享用。这些都是古代宗教的祭祀遗留。

斋戒:斋戒和为了宗教目的而引起失神状态或另一类不正常的兴奋状态的某些其他手段,构成了一定的仪式。泰勒在研究万物有灵观的过程中发现,落后社会的信仰在相当大的程度上是建立在被当作跟灵物实际交往的幻觉和梦的事实之上的。印第安人的青年达到成年之后就退往幽静的地方斋戒、祈祷和沉思。在那里,幻象降临于他,而这些降临的幻象在他的整个生活中都留下了深深的烙印。在有些未开化的部落或民族中,斋戒的目的是为了引起失神状态和超自然的交往。在波斯,人们把这些失神状态的作用看做是最高宗教表现。引起失神状态的方法有多种,例如强烈的激动、歌唱、呼叫,以及使用药物引起的昏迷和醉狂。在比较文明的民族中,也还保留着落后民族对于斋戒的信仰,但这类特别实际的仪式结果往往是有害的。

面向西方或东方:这是一种带有比喻象征性的仪典。从太古时代起,关于具有光明和温暖、生命,幸福和光荣的思想之东方观念的联想,就深深植根于人们的宗教信仰之中;而关于黑暗和寒冷、死亡和毁灭的概念总是跟关于西方的观念结合在一起。面向东方和西方的这两种对立的仪式也转入现代宗教中,并且至今还在其中保留着。犹太人的庙宇有从东方进门的,而它的殿堂是朝西的。基督教教父奥古斯丁说:“站着祈祷时,我们朝向那巍然自高的东方,……也就是朝向神。”基督教还让受过洗礼者面向西方,使他面带憎恶的表情以与恶魔断绝关系。

净化:净化仪典的历史发展是,从字义上的净化逐渐向象征性的

净化演变,从消除在物质上被认为的不洁,逐渐向使自己摆脱看不见的、精神的,最后是道德性的邪恶的演变。净化具有清除罪恶的意义。当在“净化”一词中从它的原始物质意义向关于从仪式的恶劣现象、违反教条的过失和道德上的罪过中解脱自己的概念演变时,我们的语言同这些思想运动协同一致地变动。对于我们来说是一种隐喻的那种东西,对于低级文化的人们,从早期起就是一种仪式:他们根据一定的命令来既净化人身,又净化物品;净化多半是通过将他们沉入水中或用水浇洒,也通过用火来熏烤他们或引导他们从火上越过。在较高级文化阶段,宗教具有了完善的形式,净化仪式变成为有严格规定的仪式的一部分,道德思想与仪典的意义结合在一起,形成了富有特色的宗教净化。几乎在所有的基督教界,洗礼仪式总是基督教信仰的外在标志。

八、结 论

泰勒指出,今天,原始文化的研究已经使人们能进一步考查原始文明与现代文明的关系,进而引导人们去探索两者关系之间所具有的实践重要性。人类早期史的结晶对人们有关精神的、物质的和社会生活的观点有巨大的影响。虽然原始文化研究对实证科学的影响甚微,但它对精神、道德、法律、社会和政治哲学的影响还是相当大。历史表明,某一阶段的宗教信仰,是另一阶段发展的结果;一切时代的宗教,在其范围内皆包含一套哲学体系,在其教义中这套哲学或多或少地都阐发该宗教的先验论概念,在任何时代,这些教义都是其先验论概念最恰当的代表,但这些教义在一般情况下总是随理智的变化而修改,无论古代的宗教惯用语句是随着已变动的含义依然保持其权威性,还是这些语句被变革或置换,情况都是这样。在宗教史里,宗教教义和仪式的各个发展阶段,是按有关进化的顺序逐一地成功地过渡的。当神学家要涉及信仰和崇拜的每个成分时,就应当确定这些成分在一般宗教系统中的位置。有三类问题必须提出:一、早

期神学的产物,已经健全得足以在后期神学中保留一个恰当的地位了吗?二、它(教义或仪式)是从较粗糙的原始观点派生而出,已经被修改成较先进观点的适当代表了吗?三、它是否为一个思维低级阶段的遗物,通过内在真理而非祖传信仰的功效,影响着思维较高阶段的信誉?对宗教做科学的研究,必须召集历史学家和民族学家到会,以便展示每一种观念和实践的世袭身份,这些专家必须回顾能够展示遗迹的古物或原始状态的野蛮人,因为人类的思维似乎没有原始到已经丧失了对我们自己思维的影响,也没有古老到脱离了与我们自己生活的关联。要使人们头脑中铭刻下一种进化发展学说的印象,就要使他们既尊敬自己的祖先,又要淘汰文化遗留中已变成有害的迷信。总而言之,原始文化研究作为一种进一步探求进步、克服阻碍的方式,在整个文明的进程中是卓有成效的。文化学本质上是革新者的科学。

(杨婷)

麦克斯·缪勒

宗教的起源与发展 (1878年)^①

麦克斯·缪勒(Friedrich Max Muller, 1823—1900)作为西方宗教学的创始人,他提出,为了便于理解宗教是什么,我们必须先搞清楚宗教曾经是什么,以及它如何嬗变为现在这个样子。这样,他不仅探讨了有关宗教学构架的理论问题,而且对宗教如何起源,如何发展到今天的问题作了深入的研究,从而使宗教研究从哲学与神学的附属地位中解放出来,成为一门自成体系的独立学科。本书共分七章:第一章,无限观念;第二章,拜物教是宗教的原始形式吗?第三章,印度古代宗教文献为研究宗教起源所提供的材料;第四章,对可知的、半触知的、不可触知的对象的崇拜;第五章,无限与规律的观念;第六章,论单一神教、多神教、惟一神教和无神论;第七章,哲学与宗教。该书以印度古代宗教文献为主要资料而探讨了宗教的起源与发展问题。下面从六个方面来概括本书的主要内容。

^① Friedrich Max Muller; *Lectures on Origin and Growth of Religion*. 本文所依中译本:金泽译,陈观胜校,上海人民出版社1989年版。

一、宗教的起源

宗教并不是新的发明,它即使不是和人世一样的古老,至少也和我们所知的人世一样古老。我们所知的古人的思想感情,几乎都处于宗教的领地之中,或者完全被宗教控制了。无论在什么地方,最古老的文献几乎都是宗教的。如果我们跨越文字时代,深究人类思想最深的层次,就会发现在人类思想早期就已出现了宗教的因素。因此,我们无论谈论智力意识发展的最初阶段,还是攀登上现代思维的最高峰,到处都会发现宗教是一种征服的力量,它甚至征服了那些自诩已经征服了它的人。早在公元前,宗教这种力量就未逃脱古希腊哲学家的锐利眼光。在他们看来,思想的世界一直就像雅典的海、海岸和蓝天所显示的气氛一样,是那么的宁静和透明。最初他们对宗教的存在非常吃惊,正如他们对自己无法解释的幽灵显现惊讶不已一样。这就是宗教学的起点。

从某种意义上说,宗教学和宗教一样不是现代的发明。哪里有人类生活,哪里就有宗教。而哪里有宗教,由宗教产生的问题就不可能长久地隐而不露。孩子们一旦开始发问了,他们总要问为什么以及每件事的缘由,宗教亦是如此。

我们怎样就有了宗教?这个问题虽然一再地被提出,但听起来仍然令人感到吃惊。麦克斯·缪勒认为,宗教的起源问题似乎比其他的任何问题都更值得探讨。于是,他从语言的角度对这个问题进行了深入的探讨。他认为,如果说有个词在各个世纪都有所变化,并且各个时代在运用它时都有其不同的含义,当那个词被每个男人、妇女或儿童使用时,它又表达了各具色彩的意义,那个词就是宗教。然而,宗教在一般语言里具有不确定性。我们使用的宗教一词至少有三层含义:首先它指信仰的对象,其次指信仰的力量,第三指信仰的表现,即在崇拜行为中或虔诚的行为中的表现。

如果将宗教一词放到不同的语言中加以考察,宗教的不确定性

在其他语言里也是很普遍的。例如,把我们的“宗教”一词转译成希腊语或梵语总是很困难的,即使是拉丁语,其“宗教”一词也不能包括英语“宗教”一词所包括的全部含义。在谈论宗教的人当中,由于未分清自己和别人所说的宗教是指宗教教义、宗教信仰,还是宗教行为,因而会经常错误理解和争论不休。

由此,麦克斯·缪勒提出,给宗教下定义是绝对必要的,但同时又是极其困难的。因为“宗教”一词在几千年前就出现了,但它一个世纪、一个世纪以来始终变化不断,至今它经常用于与其原意恰恰相反的意义上。怎么办?麦克斯·缪勒认为,追溯这种词汇的语源之意是不可取的,但一个词的语源意义,在心理上和历史上总是极其重要的,因为它指出了某种观念由此出发的确切地点。

但麦克斯·缪勒又指出,只知道一条河流的一个小小的源泉和了解它的全部流程是完全不同的,了解一个词的语源和能够把握它所经过的各种激流险滩及受到的起伏翻滚才嬗变成现在这个样子,也是完全不同的两回事。尽管语词的发展有如河流,但绝不能轻率地指出某一确切之点,说它就是由此滔滔不绝向前流去。如果宗教的原意是注意、考虑和敬畏的话,那么显然它并没有长久地保持这一简单的意义。

因此,当我们使用一些有长久历史的词汇时,必须清醒地看到,既不能在其最初的语源意义上运用它们,也不能在其过去具有的所有意义上运用它们,只有在某一方面使用它们。举例来说,认为宗教意谓这而不意谓那,是完全无意义的,或者说它意谓信仰或崇拜,或者说它意谓道德或欣喜若狂的幻想,或者说它不意谓对神的恐惧、希望、猜疑或敬畏,这都没有用。宗教或许具有全部这些意义,或许在一个时期只意指这些意义中的某一个。但是谁有权力说现在或将来宗教应具有某个意义,或只能有一个意义?原始人对宗教甚至连一个名称也没有。那么,我们怎样才能找到一个足以囊括所有这些思想的宗教定义呢?

麦克斯·缪勒在考察了康德、费希特、施莱尔马赫、黑格尔、孔

德、费尔巴哈等人的宗教定义之后指出了给宗教下定义的困难性。因为每个宗教定义,从其出发后不久,都会激起另一个断然否定它的定义。麦克斯·缪勒感叹地说,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之间的敌意,几乎不亚于信仰不同宗教的人们。对此,我们应当做些什么?麦克斯·缪勒指出,宗教是一种从前曾经历,现在依然经历着历史演化的事物,我们能做到的,只能是追溯它的起源,然后在其后来的历史中把握它。

既然一个适当的定义或详尽无遗的描述对所有称之为宗教的来说是不可能的,那么可能做到的就是提出某些特征,它们既可以把宗教意识的对象与其他对象区别开来,又可以把我们施于宗教对象时的意识活动,与用感性和理性涉及其他对象时的意识活动区别开来。由此出发,麦克斯·缪勒提出:宗教,乃是领悟无限的主观才能。因为在他看来,宗教是一种内心的本能,或气质,它独立地、不借助感觉和理性,能使人们领悟在不同名称和各种伪装下的无限。没有这种才能,也就没有宗教,甚至连最低级的偶像崇拜和物神崇拜也没有。只要我们注意倾听,就可以在所有的宗教中听到这种精神的呻吟,这是一种渴望,力图要认识那不可认识的,说出那说不出的,渴望得到神和上帝的爱。麦克斯·缪勒认为,虽然这一有关宗教的定义并不能说十分完善,但它的核心是合理的。

麦克斯·缪勒针对大家对他用“本能”来定义宗教而提出的异议,特别指出,本能表示一种行为方式,但绝非物质的实体,本能既不是神也不是灵,既非力亦非权,它是实体所固有的,完全和力量与能力一样。也可以用“潜能”一词来代替“本能”,以此来说明宗教的主观方面的潜能可使人理解无限。

二、无限观念

麦克斯·缪勒认为,一切宗教的基本要素之一,就是承认有神灵的存在,那既不是感性所能领悟的,也不是理性所能理解的。就感性

和理性通常所指的词义来说,不足以解释我们面对的事实。因此,如果我们公开承认意识有理解无限的第三种功能,那么,这种功能并不比感性和理性的功能更神秘。实际上,没有比感官的知觉更神秘的了,然而我们却习惯于把它看做万事万物中最自然的事。其次是理性,对一个受感官知觉支配的人来说,理性当然是非常神秘的。甚至有些哲学家也认为它是不可理解的。不过我们也知道理性只是感性知觉的发展,在特定条件下是可能的。而这里所说的条件就相当于我们称之为潜能或理性本能的东西。它们同属于一个自我,尽管理性是以不同的方式起作用的,但若加以适当的控制,理性与感性是完全可以协调一致的。除此之外,还有超越于一般意义之感和理性的“信仰”的潜能。麦克斯·缪勒认为,如果没有这第三种潜能,我们面前的这些宗教事实无论是主观还是客观的,都是无法说明的。

麦克斯·缪勒以“无限”来指称构成宗教对象的那些特征,实际上也就是指称宗教信仰的神灵,人的自我意识所具有的第三种潜能领悟的就是无限者。他认为用无限来称呼超越一般意义上感和理性的东西,是个最少引起反感的词。这个词对模糊不定的、不可见的、超感觉的、超自然的、绝对的或神圣的,都是适用的,并把它作为我们称之为宗教的一个大范围知识对象的特征条件。因此,无限是一个最广泛的词,也是一个最高的概括。

麦克斯·缪勒特地将无限与有限联系起来加以考察。有限是靠感官获得、靠理性解释的一切,无限不包含在有限之中,无论我们怎样努力从有限中抽象出无限,都是徒劳无功的。无限概念必将处于有限概念之外。然而根据公认的前提,我们只有说有限之外毫无一物,于是无限概念就只是虚无。所以不能把无限简单地看做否定概念。否则,它就是个错误类推的产物,成为空洞无物的东西。

所有宗教知识的基本要素就是体验既不能由感觉领悟、也不能由理性领悟的存在,这种存在事实上是无限的而不是有限的。但是实证哲学家们不承认第三种本能或潜能以便解释这些现象,而是用理性证明宗教在我们的意识中没有真实的根源,它不过是沙漠中的

海市蜃楼,用一种迷人的景象吸引疲惫不堪的旅行者,当他接近泉水流淌的地方时,等待他的不过是一场绝望。麦克斯·缪勒认为,无限观念的萌芽和可能性已经蕴藏在最早的感官知觉之中,正像理性是从有限的东西发展而来的一样,信仰也是从我们感觉观念中一开始就有的那些无限的东西而来的。因为我们知道人有感性和理性有多久,就知道人信仰宗教有多久。即使西塞多的雄辩也无法使这一事实成为无懈可击的论证。所有的人都有一种对神的渴望,这是十分重要的事实,但即使荷马那样的天才也不能把真理置于怀疑领域之外。荷马说“一切人都渴望神”。但也有人告诉我们,从古到今,并不是所有的人都有这种渴望。

麦克斯·缪勒认为,在回答这一问题之前,我们必须先回答几个初步的和比较抽象的问题:所谓感觉和理性皆不能提供的东西从何而来?如果一个人除了信赖感觉提供的证据或理性从感性直接演绎出的结论之外,绝不以他物为支柱,而他又相信某种既超越感觉又超越理性的东西,那他以什么为其立身的基石呢?换句话说,如果所有感觉提供的材料都是有限的,那我们自然会问,无限的概念从何而来?一个人怎么会变得思考或谈论不是有限的东西而是无限的东西呢?

麦克斯·缪勒认为,人的感觉给了他最初的无限事物的印象,使之承认无限。其感觉中不能获得界限的一切事物,对一个原始人来说,或对于一个智力活动尚处于早期阶段的人来说,都是无界限的或无限的。人们看到自己的目力注意到某个点,在此之外便是目力不及了。而恰恰在这个目力不及的点上,他产生了一种印象,不管他喜欢与否,这都是无界限或无限观念,是一种无限大。由此可见,无限不只是一种后来形成的抽象,而是在人类感觉知识最初表露时就已有了。设想一下那些生活在珊瑚岛屿上的人,四周是无垠的大海,头上笼罩着深不可测的蓝天,我们就能理解这些景观给予他们的印象,会使某种无限观念在他们的脑海里甚至比有限的观念更早地形成,并会形成无所不在的背景,映衬着他们单调贫乏的生活。

我们理解的无限,不仅是在有限之外,而且也在有限之内,不仅会超出所有大的度量,而且会超出所有小的度量。无论我们的感官怎样缩小自己的触觉点,也不能触及到最小的物体。因为总有界限之外的某种更微小的东西。在理解最小的范围内,人们领悟到还有更小的东西,即与无限大相对的无限小。人们既可将无限大与无限小的观念用于空间,同时也可用于时间、质和量。虽然无限一开始就从所有的有限观念中表现出来,但一直没有被认定和命名。这种无可争辩的无限感,是所有宗教最重要的史前动力。没有它,宗教就无从谈起。在无限观念中,我们找到整个人类信仰历史发展的根基。作为有感觉的人永远会和无限相联系。这种永远的联系是一种合情合理的基础,在这个基础上,无论是作为幻象还是现象的无限才得以在后来成为对人而言是能够存在和业已存在的东西。

麦克斯·缪勒主张通过那些印度宗教的神圣的历史记载,去了解有限的大脑如何一步一步地努力深入到无限,如何在高山、树木、河流中,在风雨雷电中,在月亮和太阳中,在天空和天外之天中寻找无限,用了一个又一个名字把握它,称它为雷公、电的使者、霹雳的挥舞者、雨师、食物与生命的赋予者,而过了一段时间后,又把它称作创造者、统治者、保护者、君主和父亲、君主之君、众神之神、万源之源,或永恒不朽、不知道的和不可知的。麦克斯·缪勒认为,所有这一切我们都可在宗教思想的重要发展线索之一,即印度古代文献中看到。同时,每个宗教都有它自己的发展过程,每个民族也都沿着自己的道路穿过荒野。尽管每个宗教都有其独特的发展道路,但其萌发的种子却到处都是一样的。这个种子就是无限观念。从人类意识的第一次振翼开始,这个观念就是我们所有感觉观念,所有的想像,所有的概念,乃至所有的理论论证的基础。无限可能被埋藏在有限知识的片断下,但它总是存在,只要我们挖掘得足够深,我们就会发现那埋藏的种子,它把生命的活力送与一切真正信仰的结构和供养人。

三、宗教的发展

麦克斯·缪勒指出,人如果没有最好原始的领悟无限的能力,他就不可能谈论超越有限的世界,超越有限时间的的时间,也不可能谈论某个存在,即使他不称这个存在为宙斯、丘比特、特尤斯、或主,但他仍会在不可知、不可把握、无限的名称下感知到它,对它有所敬畏、甚至有所爱戴。那么,无限观念、看不见的观念,即我们后来称作神圣的观念,如何以一种模糊的、雾蒙蒙的形态存在于最落后的部落中呢?

麦克斯·缪勒举了美拉尼西亚人的玛那观念为例证来加以说明。玛那是人类最初领悟到无限时的产物。无限观念的发展史,不多不少正是宗教的历史。如果我们用无限观念去看待宗教的起源,那么拜物教不是一切宗教的原始形式。拜物教(Fetishism)一词与葡萄牙语“Feitigo”和拉丁语“Fetishes”对应,其原意为手工制作的,而后变成人造的,后来又变成非自然的、不可思议的、用魔法迷惑人的。但这个词在葡萄牙语中变成了护符和近乎半神圣的小玩意的公认名称。拜物教所崇拜的物神无论我们用什么名称命名,都是无生命的、看得见的,它不仅在全非洲,而且在全世界,到处都被处于宗教意识某一阶段的人们崇拜。

麦克斯·缪勒认为,宗教的最初动力来自刚刚萌芽的无限观念,它通过伟大的自然现象给人们留下印象,而是不由果壳、石头、骨头之类的有限物,亦即神物唤起的惊异或恐惧造成的。神物一开始就只是一种寓意的象征,它是某种曾经认识到的力量的外部标志或证明。那种力量开始是与神物有别的,但后来人们相信它居住在神物之中,随着时间的推移,人们认为这两者就是一回事了。然而,这种神物的观念是如何起源的?那么,宗教是如何起源的?

麦克斯·缪勒认为,宗教学的目的是要揭示人类思维是如何通过微小的、胆怯的一步步,从可以理解的进入到乍看起来是超出我们

理解能力的范围。印度的圣书《吠陀》为我们研究宗教的起源与发展提供了独具特色的便利条件。麦克斯·缪勒认为,我们把五官获得的东西看做是真实的或明显的东西,这一点至少原始人也有同感。而五种感觉可以分为两类:一种是旧感觉:触觉、味觉和嗅觉;另一类是新感觉:视觉和听觉。前三种旧感觉给我们最实在的物质事实,而后两者则容许有所怀疑,并常常靠前者来核实。触觉虽然是最低等的,但是却可以提供最不易驳倒的现实证据。由此出发,麦克斯·缪勒将原始人的感觉对象分为可触知、半触知和不可触知的三类,并由此来追寻宗教的起源和发展。

第一类是人们完全能够把握的物体。如石头、甲壳、花草、树枝之类;第二类是能够部分把握的物体,如树木、山河、大地等;第三类是可见不可及,完全不能够触知的物体,如苍天、太阳、星辰等。通过简单的心理分析,麦克斯·缪勒发现三类可用感官感知的事物给我们留下了三种非常不同的印象:以拜物教为宗教起点的哲学家,就认为可触知事物是宗教最早的崇拜对象,宗教的原动力可能来自全然有限的物体。半触知对象为我们称作半神的提供了物质基础。在不可触知的对象中,我们找到了后来称作“神”的萌芽。原始人通过命名而将环绕着他的整个世界同化或消化了,他们发现各处的行为都与自己的行为相似,于是逐渐把原本是伴随自己行为的语音转移到他周围的各种活动上去。所以,在语言的最低层蕴含着我们后来称作图形论、万物有灵论、拟人说、神人同形同性论的真正萌芽。一切宗教尽管在其他方面有所不同,但有一点是相一致的,这就是它们的证据不可能完全来自感性观念。

四、无限与规律

麦克斯·缪勒说,有一个非常古老的格言说,我们如果不知道一个事物的起因,就永远不能了解这个事物。我们可以大量地了解宗教,我们可以读许多圣经、信经、教义问答手册、世界各地的祷文,然

而,除非我们能够追溯到宗教赖以产生的最深刻的根源,否则就不能完全理解宗教。因此,我们应收集世界各地所能发现的关于一切宗教的历史证据,将其甄选和分类,以便尽力发现所有信仰的必要的前身,找出制约人类宗教发展和消亡的规律,以及所有宗教趋向的目标。

然而,宗教知识与其他所有知识一样,要成其为知识必须经过两道大门:感性的大门和理性的大门。我们以这两道大门为立足点,就是要力图找到宗教观念之感觉的和物质的起源、构成宗教思想的基本成分。

无限观念是全部宗教观念的基础,它绝不是理性无中生有演化而来的,而是由我们的感觉提供给我们它最原始的形式。无限是在有限之上、之后、之下和之中,我们总是感知到无限。没有无限,有限是完全不可思议的;没有有限,无限同样也是不可思议的。当理性处理感官提供的有限材料时,信仰则处理有限背后的无限。我们称之为感觉、理性和信仰的东西,乃是同一个有感知力的自我的三种功能。但若无感觉,则理智和信仰皆是不可能的。我们迄今所能追溯的印度古代宗教历史,就是一部千方百计为隐蔽于有限面纱之后的无限命名的历史。

古代雅利安人认为,无限的外观总是随着每个有限之物的外观而变化的,无限是有限之物非常实在的背景或补充物。当伟大的、最初是不可抗拒的自然现象,在人们心里唤起敬畏、恐惧、赞美与欢乐之际,通过自然景象的日常循环,通过白天与黑夜的准确无误的往返,月亮的周期亏盈,四季的轮换,众星之有节奏的舞蹈,成长起一种宽慰、宁静、安全的感觉。最初仅是一种感觉,难以表达的感觉,如同我们今天难以用法语或意大利语表达的“自在之感”。这是一种无意识的思考,但如果你愿意,可以把它们提升为类似法则的概念。在宗教方面,能够在它之中追溯命运观的最早萌芽。梵语中的“利塔”就是这样一词。

从《吠陀》中可以看到,我们这个民族在印度的祖先不仅信仰或

多或少展现于他们感官的各种神圣力量,信仰江河与山岭,信仰苍天与太阳,信仰雷和雨,而且,他们的感官还向自己提供了一切宗教都具有的两种最为本质的因素,这就是无限的概念,次序或法则的概念。二者皆展现在人们面前,一个概念存在于黎明后面的金色海洋里,另一个概念则存在于太阳的每日道路中。这两个概念或迟或早都要在每个人的心中形成并加以思考。它们最初只是一种刺激,但这种刺激的力量不会到此停留,它们进入我们的祖先的脑海,留下深深的、不可磨灭的印象,并使他们充满希望,而且不只是希望。

我们看到,当人的心中出现了关于超越有限的概念之后,印度人如何在自然界中到处寻找它,力图把握它和为它命名。最初是在半触及之物中寻找,后来在不可触及物中寻找,最后在不可见中寻找。当人们把握了半触及的物体时,人的感觉告诉自己,只是部分地把握了它。但它确实存在。当人们把握了不可触及的物体,最终把握了不可见的物体时,人的感觉告诉自己,人们几乎不能把握它,或完全不能把握它。但它确实存在。一个充满了半触及、不可触及、不可见之物的新世界由此成长起来,显示出某种可以和人类活动相比较,可以用属于人类活动的名字来命名的活动。有些名词或概念,它们是真正宗教的概念,而且是人所能形成的最抽象的概念。但它们也像所有抽象概念一样,是从感觉印象中抽象出来,推演和派生出来的。就连法则、美德、无限、不朽之类的概念亦是如此。

五、宗教的分类

过去对世界宗教的研究受一种先入为主之见的影响,认为诸宗教与犹太教相比,或为其讹传,或是某个原始启示的堕落。而现在,人们已经认识到首要的任务是收集早期宗教思想史的证据,而这些证据在世界各地的圣典中,在神话中、风俗中、甚至在各民族的语言中皆可找到。在此之后,宗教学者着手对迄今收集到的各种材料进行族谱分类,由此以一种新的精神探讨宗教起源的问题,这就是力图

揭示各种宗教的根源如何形成,构成宗教基础的原始观念是什么,尤其首当其冲的是无限观念如何最先形成,如何理所当然地以感觉观念为一方面,而以我们周围的世界为另一方面。

在宗教学中,宗教的历史也被用来展现一种经常不断的成长和发展,而宗教的活力恰恰存在于摒除其衰败的成分,以更好地保持至今依然稳定和生机勃勃的东西。一个不能变化的宗教就像一种古典的语言,它曾至高无上地统治一时,但最终却被扫地出门。赶走它的是民众方言的潜流,是人民的心声,而这种民众心声通常被称作上帝之声。

在《吠陀》中,我们看到宗教进化的一条溪流,而且是非常重要的溪流。如果我们必须以一个总的名称说明吠陀时代印度人最早的宗教形式,那它既不能称做惟一神教,也不能称为多神教,而只能称作单一神教。也就是说,信仰和崇拜许多单个的对象,无论它是半实体的还是非实体的。单一神教是宗教思想的一个阶段,可以把它描述为宗教的方言阶段。正如先有方言,后有语言,然后才有民族共同语。宗教也是这样,宗教出现在每个家庭的炉边。当一些家庭统一为部落时,单个的炉灶于是变成全村的祭坛。而后各个部落又联合而为国家,于是不同的祭坛就变成全民族共有的圣殿或圣庙。这个进程是自然发展而成的,所以是普遍存在的。

单一神教的进一步发展就成了多神教,即崇拜众多神,众神在一个至上神的控制下共同组成神的政治团体。由于单个神中有些是同一个来源,他们在各自短暂的生涯之后,总是聚合在一起。特尤斯是永远光明的苍天。伐楼那是包容一切的苍天。密陀罗是晨光照亮的苍天。苏利耶是苍天中照耀的太阳。毗湿奴是三步跨过苍天的太阳。因陀罗居于苍天,执掌风雨。……经常发展到甚至宣称一个神和其他的神是同样的。因此,实际上是火神的阿耆尼却被说成是因陀罗、毗湿奴、沙维德利、普善、路陀罗和阿底提,甚至被说成是一切神。再如,将两个神的名字组合成一个新的神名,或用一个共通的名字来认识所有的神,称之为“众神”。而最为自然的是,令一位神超

出其他所有神之上,这样既满足了对至上力量的欲求,又没有完全破坏以往的传统。这样,多神教又开始向惟一神教转化,即崇拜一个神,否定其他一切神。

《吠陀》中的雅利安人所作的努力在客观上导致了一神教的出现。在《梨俱吠陀》和《梵书》中,毗首羯磨、生主被奉为世界万物的创造者和统治者,成为众神之上的惟一神,清楚地表达了一神的观念。

在《梵书》中,印度人的思维一直在成长,而且越来越强烈,在探讨无限的过程中,有一个时期曾借助于高山大川,通过请求它们的保护、赞美它们无限的伟大而得到满足了,尽管人们总是感到它们只是所寻找之物的标志。后来,雅利安祖先学会仰望苍天、太阳、黎明,并在其中看到了某种活生生的力量。就人们的感官来说,它们是半显半隐的,而人们的感官又总是认定有某种超出其把握的东西。人们开始信仰自己的感官不能感觉的、自己的理性不能把握的东西了。人们有了信仰,而且,他们的信仰不仅是实际存在,而且还形成了一个表示信仰的词汇。也就是说,人们已自觉到自己在这类信仰中所做的事情,并把这种精神作用称之为信仰,从而使之神圣化。

单一神教通过完全自然的和可理解的进程总是变成了多神教,或变成了惟一神教。单一神教如果不能变成有组织的多神教,又不能变成独一无二的惟一神教,那它的结局必然是无神论,即否定一切神祇或诸天。

然而,无神论不是印度宗教达到的最后一步。无神论这个词当用于印度宗教时,或许是不适当的。古代印度人,既没有荷马时代诗人的“神”,也没有爱利亚哲学家们的“神”。他们的“无神论”如果有的话,正确地说应当是对古老诸天神的否定。但这种否定是指曾被人信仰过的东西不再被人信仰了。这不是破坏性的否定。这种否定实际上是一切宗教的根本原则。古代雅利安人从一开始就感到超越、无限、神圣,或我们现在用其他名称所称之的存在。他们力图用一个又一个的名字去把握它,理解它,就像我们现在依然做的那样。

他们以为可以从高山大川、黎明、太阳、苍天、天父诸名称那里找到它。但是每个名称最终得到的都是“不是”二字。他们寻找的是类似于高山、江河、黎明、苍天、父亲的东西,但它又不是高山、江河、黎明、苍天、父亲。它是所有这一切的总和,同时又超越这一切,甚至像阿修罗或天神这类总的名称也不能满足人们的要求。他们说有许多天神和阿修罗,但人们想要的不只是这些,而是想要得到一个更高尚的词,一个更纯粹的观念。他们抛弃明亮的诸天神,不是因为他们信仰或向往的减少了,而是因为他们信仰和向往的内容超越了光明的诸天神。

有一种无神论是走向死亡的无神论,但有另一种无神论却是一切真正信仰的生命之血。这是一种力量,它使我们在最美好、最诚实的时刻,放弃了我们不再相信其为真的东西。这是一种真正的自我牺牲,这是信仰中最真实的信赖,是最真实的信仰。没有这种无神论,宗教早就变成一种僵化的虚伪。没有这种无神论,就不可能有新的宗教或宗教改革,我们任何人都不能获得新生。

世界上各个国家和各个时代都有许多人被称为无神论者。不是因为他们否认有任何超越视野或有限的存在,也不是因为他们声称世界不用原因、目的、神祇,便可得到解释,而常常是因为他们只是不同意当时流行的神传统观念,并且追求一种比他们自己在孩提时代知道的神性概念更为高超的观念。

六、哲学与宗教

宗教的观念发展到一神教似乎走到了尽头,但人类思想依旧在发展,从祈求神、赞美神发展到探索人与自然,人类认识冲破宗教而走向哲学。当定居在印度的雅利安人形成这样一种信念,即认为他们所有的诸天或神祇都不过是名号而已时,我们可以想见他们会在绝望和厌恶中抛弃世世代代所崇敬和崇拜的东西。当他们发现其古老的神祇因陀罗、阿耆尼、伐楼那除了是个名称之外一无所是时,他

们的众神观念崩溃了。他们抛弃了古老的名称,但并未抛弃对力图命名之物的信仰,在毁坏其古老神祇的祭坛之后,他们又在废墟上为不可知的神(不可知、不可命名、然而却是惟一存在的神)建立起新的祭坛。此神虽然不再通过高山、河流、苍天、太阳、风雨雷电为人所见,但可以说是更接近它们并包括它们。人们把他称作心中的苍天。

宗教的生命有赖于对存在于有限之中并超越有限之无限的情感和观念,然而如果不是哲学家,谁能够确定这种情感和观念的合法地位?谁能够明确人类有能力借助感官把握有限,并借助理性把单一因而有限的印象组成概念?又有谁能有权论断无限是存在?因此,如果把宗教与哲学分开,就会伤害宗教;如果让哲学脱离宗教,也就毁了哲学。

古老的《奥义书》的中心思想是“认识你的大我”,但含义比特尔斐的神谕“认识你自己”要更为深刻。《奥义书》中“认识你的大我”意思有二:一是了解你的真正的自我(它潜在于你的小我之中),二是在最高的和永恒的大我即惟一者(它潜在于整个世界里)中找到你的真正的自我并了解它。这就是探索无限、不可见、不可知、神圣的最终解决办法。这一探索从最质朴的《吠陀》诗歌开始,到《奥义书》结束。《奥义书》要说明所有仪式操作的完全无用性,不仅无益而且有害。它谴责每种献祭,因为其动机中有一种要求回报的欲念或希望。它即使不是否认诸天的存在,至少也是否认诸天具有优越的和崇高的品性。它教导人们说拯救和解救都是无指望的,只有靠个人的自我才能认识到真正的和普遍的自我,并由此找到宁静,也惟此才能找到宁静。从《吠陀》到《奥义书》的连续性看,似乎是一脉相承的宗教圣典,但从各自的核心内容来看,《奥义书》与其说是宗教圣典,不如说是哲学经典。

这样,我们看到了一个宗教一步步成长的过程,从最简单的幼稚祈祷到最高级的形而上学抽象。在《吠陀》的大多数诗歌里,我们可以看到吠陀教的童年。在《梵书》和印度人的仪式中、家庭及世俗法令中,我们可以看到它的繁忙的成年。在《奥义书》里,我们则看到

它的老年。如果印度人的思想随着历史的进步一旦达到《梵书》的成年时代,就立即抛弃纯粹幼稚的祈祷,如果人们认识到了献祭的无用和古老诸神的真谛,就会用《奥义书》中更高级的宗教取而代之,如果是这样,那么我们就能够更好地理解印度人思想发展的历史进程。但事非人愿,每一种宗教思想一旦在印度找到其表现形式,并作为神圣的传家宝代代相传,它就保存下来。而且印度民族思想发展的三个时期(童年、成年和老年)也对每个人生命的三个阶段有很大的影响。因此我们只能说明,同一部神圣的法典《吠陀》既包括不同阶段宗教思想的记录,又包括各种我们认为是相互截然对立的学说。所以问题不在于人生的不同阶段或社会的不同阶层中,存在着极大的宗教差异,而在于我们能否坦率地承认事实,像古代婆罗门那样承认它,并由此明确我们的立场,不仅善待与我们用同样宗教语言的人,而且善待那些使用不同宗教语言的人。

我们务必要认识到,人的本性是个极不完善反映神圣的镜子,但是我们又不能打碎这块玻璃,而是要尽可能地使之明亮。虽然镜子是不完美的,但对我们来说它是完美的,而且对它的信任不能有片刻的动摇。古代的婆罗门认为,人类之心可以把将来设想为完善的或不完善的,而将来就是他们各自追求的样子。对于人们来说,未来取决于信仰。他们声称那些把全部心思放在俗物上的人,将来得到的也只能是俗物。那些使其心思达到较高概念和较高欲望的人,将来也就创造了自己的较高的境界。人们只有前进才能超越,才可以说超越可能是不同的。但它不可能不如现在完善,将来肯定胜过以往。

神如果最终向我们显示了它自己,那么它的最好的显示,就是以人的形状出现。无论人类距离神多么遥远,但世上万物中,只有人最近接近上帝,只有人更如神一般。而且,当人类从童年成长到老年时,神的观念必定是从摇篮走向墓穴,从一个行期到另一个行期,从优美到更优美。宗教若不随着人类的成长而成长,随着人类的存在而存在,那它早就灭亡了。有限和一致不是生命和诚实的标志,而是虚伪和死亡的标志。每个宗教,如果它在智慧与愚蠢之间,老年和青

年之间形成一种连接力,那它必定是适应力强的,必定是又高又深又广的。它能够承担一切,信仰一切,希望一切,忍受一切。它越是如此,它的生命力越大,它所包含的力量和热情也越强烈。

(孙亦平)

威廉·詹姆斯

宗教经验之种种 (1902) ①

威廉·詹姆斯(William James, 1842—1910)可以说是美国开创宗教心理学研究的第一代学者中最杰出的代表。他1842年1月11日生于纽约一个神学气氛浓厚的家庭,这对其终身产生了影响。少年时他随全家游历欧洲,回国后入哈佛大学学医,1868年获医学博士学位。后参加皮尔斯等人组织的“形而上学俱乐部”,涉足哲学与心理学领域。1872年入哈佛大学后任生理学讲师,开始了对神经和生理与心理的关系问题的研究。1880年任哲学系副教授,1889年任心理学教授,1899年任哲学系教授。1890年詹姆斯出版了《心理学原理》,提出了现代心理机能主义的基本学说,并创办了美国第一个实验心理学实验室,发起美国心灵研究会。此后詹姆斯进入了其思想的成熟期,先后发表《信仰意志和通俗哲学》(1897)、《人之不朽》(1898)。1901年他受邀在爱丁堡大学吉福德讲座(Gifford Lectures)

① William James: *The Varieties of Religious Experience*. 本文所依中译本:唐钺译,商务印书馆1947年版。

作题为“宗教经验之种种”(Varieties of Religious Experience)的讲演,1902年辑成同名专著出版。1907年退休后詹姆斯专注于哲学研究,先后出版了《实用主义》(1907)、《哲学和心理学文集》(1908)、《多元的宇宙》(1909)。詹姆斯1910年8月26日卒于美国新罕布什尔。1912年他与英国哲学家布拉德雷论战的内容,集结为《彻底的经验主义论文集》出版。

詹姆斯的学术成就主要在哲学、心理学和宗教哲学三个领域。在哲学上,他是实用主义(实效主义)(pragmatism)的奠基人,并被誉为美国哲学的创始人。詹姆斯哲学的核心是“经验”和“实践”问题,他认为凡是在“实践”中“有用”的“经验”即是“真理”。他的心理学与宗教研究也正是贯彻这一实用主义哲学原理的结果。然而他的思想中迄今少为人所关注的是:虽然他一生对欧陆哲学的所谓“绝对主义”持批判态度,但他的实用主义所强调的恰恰是对“实事”的把握,这与他同年代的现象学大师胡塞尔的思想不谋而合。事实上詹姆斯在其哲学、心理学,特别是宗教研究中,始终贯彻了“面对事情本身”的方法和观点,这也正是他的思想之所以具有如此穿透力和持久影响的原因之所在。

《宗教经验之种种》一书由詹姆斯在吉福德讲座20次讲演的内容辑成。由于有几个讲演属同一主题,故被放在一个部分来讨论。第一讲首先说明本书的研究是在心理学领域中展开的;其次说明从神经与生理的角度无法确定宗教的价值。第二讲讨论宗教的定义问题,并将本书的研究圈定在“个人宗教经验”的范围。第三讲以“有物在旁之感”来说明宗教信仰对象的实存。第四、第五讲讨论对世界持乐观态度的所谓“一度降生者”的宗教经验。第六、第七讲讨论对世界持悲观态度的所谓“二度降生者”或病态心灵者的信仰问题。第八讲讨论分裂或病态人格的统一问题。第九讲讨论渐进型的皈依过程。第十讲讨论“顷刻皈依”以及皈依与潜意识的关系等问题。第十一、十二、十三讲研究圣徒性的特征。第十四、十五讲研究圣徒性的价值。第十六、十七讲探讨宗教神秘主义问题。第十八讲探讨

理性与情感、哲学与宗教的关系等问题。第十九讲探讨宗教的美感、牺牲、忏悔、祈祷等问题。第二十讲是对全部讲演的总结。后记是著者对本书的哲学立场、基本观点的进一步申明,并表明了他本人的信仰观。

一、宗教与神经学

这是第一讲的内容。此讲开篇,詹姆斯将他在爱丁堡大学吉福德讲座的讲演看成是美国哲学走向欧洲的开端,并以此感到自豪。他旋即指出其对宗教经验的研究,是从心理学而非神学或宗教史的角度来进行的,其研究的方法是描述性的,因此他的研究单纯分析宗教情感和宗教冲动。

詹姆斯首先分析了对事物的存在判断(existential judgment)和价值判断(judgment of value)或精神判断(spiritual judgment),并认为对宗教经验的研究也要作如是区分,由此提请读者注意他对宗教经验的存在方面的讨论并非要否定其价值。

由于常人的宗教信仰和宗教经验仅仅来自传统,因此詹姆斯认为应当以那些为别人树立典范的宗教天才的宗教经验为研究对象。宗教天才和宗教领袖有更多的神经不稳的症候,他们往往善感多愁、内心矛盾、精神忧郁乃至变态。这些从存在的角度看来病态的方面,并不能导致对宗教信仰或宗教经验的价值否定。

詹姆斯首先批评了把宗教经验看成是身体状态的表现的医学唯物论,指出这种幼稚的看法的基础是近代心理学将人的身心关联形而上学化的结果,是一种哲学上的独断论。他认为某种宗教经验的价值或在于它能引起人内心的愉快,或在于人相信它对自己有良好的后果。只有直接的洞察力、哲学上的合理和道德上的有益,才是判断宗教经验价值的可用标准。而医学唯物论则会导致对宗教乃至一切精神价值的否定。

最后詹姆斯解释了之所以关注病态的宗教经验的理由。他指出

一方面这是出于他个人的求知欲,但更重要的是由于病态现象能将心理生活的特性更为强烈地表现出来,因此无疑是研究宗教心理问题的门径和钥匙。

二、宗教的定义和范围

这是第二讲的内容。詹姆斯首先探讨了“宗教”的定义问题。他认为宗教的定义如此纷繁歧异说明“宗教”概念不代表任何单一的要素或本质,而毋宁说是一类事物的名称。他反对宗教定义问题上的绝对主义(absolutism)和独断主义(dogmatism)。詹姆斯进而指出,“宗教情操”(religious sentiment)亦非某一种单一的宗教心理,而是一个情绪团,比如对宗教对象的“爱”、“敬畏”、“恐怖”等等情感都只是这个情绪团中的某一种情感。

由于宗教的范围极其广泛,因此詹姆斯试图为自己的研究划定范围。他首先将宗教划分成两个领域:“制度的宗教”和“个人的宗教”,并将“个人的宗教”作为自己的研究所关注的中心,而不涉及宗教的制度部分。詹姆斯进一步提出了自己的“宗教”定义:各个人在他孤单的时候,由于觉得他与任何种类他所认为神圣的对象保持关系时所发生的感情、行为和经历。

与上述对宗教的划分相应,他将自己的研究锚定于直接的个人的宗教经验而不涉及宗教的神学、哲学和教会组织诸问题。为了避免其宗教定义中的“神圣的对象”概念的歧义性,詹姆斯认为应将“神圣的对象”作尽可能广泛的理解。他指出,所谓“神圣的对象”应理解为任何种如神的(god-like)对象,而不论它是否是具体的神。为了使“神圣的”或“如神的”概念不失于浮泛,詹姆斯对神的性质作了界定:神是被认为在存在和全能方面是第一的,神就是原初的真理。

詹姆斯由此指出,宗教是人对于人生的整体反应。然而这种整体反应总应当是一种严肃的心态,所谓宗教恰恰反对那些轻浮玩世

和怨恨沉重的态度,宗教的态度必须是肃穆和慈柔的态度。因此他认为所谓神圣的对象,必须是个人觉得一定要对之作严肃的、庄重的反应,而不诅咒或嘲弄这样一种原初的实在。詹姆斯承认他的界定在经验范围内是无法达到“科学”和“精确”的,这里的困难全在于宗教现象自身的复杂性。

詹姆斯所谓“个人的宗教”是指在信仰和情感上表现强烈的个人宗教,宗教没有冷淡的顺受态度,只有欢迎的情绪,詹姆斯通过比较斯多葛主义者和基督徒的信仰和情感来说明这一点。他认为基督徒在信仰中超越了道德意志的努力,而完全地将自己交到了神的手中。因此宗教信仰绝对地扩大了人的信仰领域,而这正是宗教对于人生具有确定性的意义。而这种在宗教中所获得的无法在别处找到的绝对并永存的快乐,内含着苦涩与悲哀,因此宗教的快乐不是轻快的逍遥,而是与牺牲联系在一起的。所以詹姆斯认为,宗教作为人的才性中具有根本重要性这件事实是不容争辩的。

三、实有无形者

这是第三讲的内容。詹姆斯指出,宗教生活就是以为“有个无形不可见的组织,并且我们的至善就在于将我们自己调整到与这个组织相和谐”这种信仰。由于所有的宗教经验都是由信仰的对象所引起的情感反应,因此种种宗教经验的事实可以证明信仰对象的存在,而不论某种信仰的对象是什么。詹姆斯就是通过探讨宗教信仰在心理方面的特点,来说明宗教对象的实有。

詹姆斯以极大的篇幅引述了种种宗教经验来说明:宗教信仰的对象既有具体的观念对象,又有抽象的观念对象。这些信仰的对象会强烈地吸引人,以至于使信仰者的整个生活发生“极化”(polarized),但信仰的对象本身却并非出于信仰者。不管是具体抑或抽象的信仰对象,都会成为信仰者生存的根基,并为信仰者眼中的世界赋予本质和意义。宗教信仰经验的事实说明,人的精神中有一种比所

有的感觉与意识更为深刻的觉知,这种觉知的对象即是宗教信仰的对象,因此无论在人们看来如何虚幻和不可思议的对象都有可能为人所信仰。

詹姆斯还通过实例指出:在特具宗教性的经验范围之内,许多人的信仰对象不是理智真理的纯粹概念,而是直接或间接感知的实在。信仰者对其信仰对象之实在性的感知一涨一落,从而使其信仰表现出一冷一热。而对于信仰对象的实在之感,正是信心的源泉。在信仰者看来其所信仰的观念实在比直接的感官感知更具有可信度,就此而言,理性主义(rationalism)对人生的解释比起宗教信仰要浅薄得多。理性主义对于建立信仰少有裨益,其对宗教信仰的辩护或者反对一样无力,以理性证明上帝存在的论说受到冷遇就说明了这一点。然而宗教系统的建立总是理性参与的结果,但出于直觉冲动的信仰在宗教中奠定了最初的真理,而理性只是将这一宗教真理表述出来而已,因此直接性的信仰总是人的精神中最为深刻的所在。

四、健全心态的宗教

这是第四、第五讲的内容。人生的要义为何,一种答案是获得快乐。詹姆斯认为持久的快乐可以产生宗教,这种宗教旋即被视为是快乐的所由来者,而且宗教是将人引入超自然的快乐的途径。这样由宗教而来的快乐便成为了信仰之真实性的证据。詹姆斯在此讲中主要探讨的就是比较简单的宗教快乐问题。

詹姆斯首先指出,对于有些人而言,他们生来便是乐观和快乐的,他们的“世界情绪”(cosmic emotion)的性质是热心与自由,尽管他们的人生处境可能充满了苦难。这种认为一切皆善的倾向叫做“健全心态”,并可区分为“比较无意的健全心态”和“比较有意或有计划的健全心态”。前者是直接地为事物感到快乐,而后者是一种抽象的、设想事物都是好的态度,是将坏的方面排除在世界之外的态度。詹姆斯将这类具有“健全心态”的人称为是“一度降生的人”。

快乐像其他情感状态一样,总有对相反的事实不觉知的情形,并以此作为维持快乐状态的武器,因此快乐的维持要求思想的节制。一切道德进取心和猛烈的热情,都会使人对祸害视而不见。因此有计划的健全心态作为宗教态度的养成,与人性的重要激流是相合而不背的,基督教内自由主义的进展正是宗教上的健全心态对旧有的病态宗教心理的胜利,而进化论在现代的扩展奠定了一种新的自然宗教的基础,并极大地满足了健全心态者的宗教需要。詹姆斯引美国的“新思想”(New Thought)运动为实例来说明这一事态,并称其为“医心运动”(Mind - cure Movement)。詹姆斯检讨了此一运动的理论与实践,进而指出它是美国人对于有系统的人生哲学惟一具有独创性的贡献,而这一运动所塑造的健全心态也成为了一种独特的心理类型。

“医心运动”的基础是泛神论,其理论上的独特之处,在于认为人性中兽性的一面的标记就是“恐怖”,因此信仰的目的就是要消除这种“恐怖”,从而达到人性的完满。“医心运动”承认但不关注恶的问题,对恶的存在也不做理论解释,相反它关注生活并推行一种有效的精神卫生术:“悲观的结果是软弱,乐观的结果是权能”。詹姆斯认为“医心运动”与路德(Luther)和卫斯理(Wesley)两人的新教运动有着相似的心理基础:路德与卫斯理认为“只要你相信便可得救”,而“医心运动”认为“只要你知道,你已是安好、健全和清明了”,便可以得到“安好、健全和清明”。詹姆斯认为“医心运动”必将为现代通俗宗教运动的发展起到有如早期基督教那样的巨大力量。

詹姆斯认为,关于性格的各种类型的心理学尚未出现,而他的宗教经验研究可望为此开先河。路德、卫斯理的新教运动和“医心运动”证明,有计划的健全心态对于性格的转变具有重要价值。“医心运动”通过心理上的松弛、“放手”而得到的人格再生,可以达到路德派由信仰而免罪和卫斯理由接受无限的神恩而获救同样的效果,这其中的方法就是心理暗示。詹姆斯认为暗示成功的条件有三:一是某种观念要有暗示的功效,就必须其本人觉得此观念具有启示的价

值；二是有健全的心态和由自我放松而得到精神再生的倾向；三是对潜意识生活的利用，如催眠术。通过凝想（recollection）和静观（contemplation）的训练，灵魂会达到与神的“会合”（union）。

最后，詹姆斯探讨了宗教上的有系统的健全心态与科学的关系。他批评了把宗教视为一种原始遗迹或返祖现象的科学主义或实证主义，指出“医心运动”的成功恰恰是由于其经验上有益于人格完善的结果，这说明科学所强调的严格的经验方法对于宗教生活的批判是无效的。事实上科学与宗教都是增进人类福利的钥匙，但这两者都无法穷尽世界的全部内容，被视为“原始”的宗教在现代并没有为科学所消除的事实就是明证。

五、病态的灵魂

这是第六、第七讲的内容。詹姆斯在此探讨的是“病态的人格”及其宗教情感。所谓“病态的人格”是指与“健全心态”完全相反的人格类型，其对人生的看法是将“恶”作为人生的根本质素，而且认为只有通过解决了人生“恶”的问题，才能明了人生与世界的意义。

若将“恶”的问题作为生活的主要方面和理解人生的钥匙，那么“恶”就成了宗教哲学的重负。迄今有两种有神论的世界观：一种是泛神论倾向的一元论；另一种是通俗的多元论。前者认为上帝即是宇宙全体，这样世界中的“恶”就只能根植于上帝；而后者认为世界是由包括“善”、“恶”的多种质素构成的，因此世界之恶的源头并不在上帝。詹姆斯认为解决世界之恶问题的惟一有效方法，就是完全舍弃一元论而采纳多元论，这样世界就是一个由高级与低级两种质素构成的集合而非一个绝对单一的实体，恶就只是世界的一个可望消除的方面而非合理的存在或世界的根本。詹姆斯认为这正是健全心态的宗教哲学。

病态的心灵所关注的恶，并非自然方面可补救的恶，而是一种根本性的、必须要有一种超自然的力量才能补救的恶。詹姆斯以为拉

丁诸民族比较倾向于将恶视为自然可补救的,而日耳曼诸民族则认为恶是深刻地内在于这个世界的根本质素,北欧诸民族对于世界之恶的问题要更为悲观。詹姆斯指出,心理学上的“阈限”(threshold)概念可以解释人们的宗教情感。有健全心态者与病态心灵者在情感上居于某一阈限两边相对立的领域,从而有着完全不同的宗教信仰。

对于人生无常的领悟,不只是病态心灵的独有的宗教经验。心志乐观健康如歌德、信仰坚韧不拔如路德,都有对于人生苦难、失败和罪恶的嗟叹。对于那些对人生之苦难体会更深的人而言,一切成功、欢乐和财富都是骗局,而死亡则是最大的黑暗。面对这种深刻的人生体认,健全心态所能提供的救助无疑是苍白无力的。病态心灵的生存体验要求一种与死亡无关的生活,一种持久永存的幸福,这实际上是在要求一种超越自然福利的救赎。因此纯自然主义的乐观情怀在此要求面前是浅薄的,因为它事实上是对世界之恶和苦难视而不见。对于世界之恶与苦难的清醒,要求对恶与苦难的意义做出说明,只有苦难获得了一种与神圣领域相连的本质,人生对于所谓病态心灵者方才有了希望和意义,詹姆斯称这类人为“二度降生的人”。詹姆斯还进一步引述了希腊的自然主义、伊壁鸠鲁派和斯多葛派的思想来说明上述观点。

詹姆斯指出,要得到所谓“二度降生的人”的快乐,必要经历彻底的悲观忧郁不可。这种悲观忧郁在精神健全的常人身上很少会出现,而只出现在那些神经病气质的人的身上。詹姆斯引述他人的宗教经验,对这种病态的忧郁按照程度加以分别:较轻微的一种是不能够感到欢乐的所谓“快感丧失症”(anaerobia);进一步的忧郁是一种积极的、活跃的健康人完全不知的所谓“心理的神经痛”(psychical neuralgia)。对于后一种忧郁苦痛,詹姆斯以为可以带有各种情绪如憎恶(loathing)、愤怒、绝望、焦虑等等,但具有愤怒一类情绪的苦痛忧郁则与宗教经验无关,怨恨心态更是倾向于反宗教,而宗教的忧郁必定是比较柔和的心境。

接着詹姆斯以托尔斯泰的宗教经验为例说明了一个十分重要的

问题,即关于价值的问题。詹姆斯指出,我们眼中的世界之所以是一个具有各种高低不同的价值的世界,全在于我们的爱憎情感可以识别这些价值。世界既是实存的世界,又是有价值的世界,病态的经验就是在人的情感中,实存与价值连合而成的世界秩序发生倒错的结果。在病态的忧郁苦痛中,精神欲走向与世界的正常关系的努力,往往将人导向宗教信仰和由此对精神苦痛的解决。经历的世界之恶和精神苦痛使人不可能恢复健全心态的原状,但由绝望而后达到的信仰,使得世界之恶及其恐怖为超自然的美所超越。这种超越不但能恢复自然的健康,而且使人的生命达到更为深刻的完善,这正是所谓“二度降生”的内涵之所在。

詹姆斯还引述班扬(John Bunyan)等人的宗教经验,来说明另外一种不同的精神忧郁,即个人的自我为良心病态的敏感和精神上的怀疑、恐怖所困扰,以至于出现运动和感觉性的语言自动现象(automatisms)。与此不同,托尔斯泰的病态只是为生命的意义问题所困扰。还有一种更为严重的忧郁,那就是无端的恐惧。

詹姆斯指出,在这种种类型的精神忧郁和病态经验中,并没有任何智力上的疯癫和对于事实的妄想。使得病态者绝望的并非关于祸害的概念或理智上的知觉,而是精神与情感完全被封闭于这种绝望和痛苦经验之中。宗教的意义正在于使人从这种绝望中获得解脱,因此真正的救赎必然伴随着与绝望同样强烈的情感冲击,这也是各种粗俗的宗教、兴奋运动、醉乐崇拜、神迹和超自然的神道永远无法废除的原因。

与病态的心灵相比,健全心态的人生体验不知要浅薄到什么程度。但对于健全心态而言,病态心灵无疑是在自我制造恐怖,因此在宗教上,健全心态者往往是宗教上的不宽恕者,他们往往将病态心灵者斥为异端。健全心态者由于对世界之恶视而不见,在哲学上是不够格的,因为恶也许是理解人生的惟一的钥匙,是认识真理的开眼工具。正常的人生中不免出现与疯狂的忧郁同等程度的苦难,而且疯狂者的恐惧对象总是来源于这个现实的世界。宗教虽不是解决一切

苦难的手段,但对于根本性的世界之恶,人只有在信仰中默默承负才是惟一的出路。所以那些把悲观的成分发展到最好的宗教是最完备的宗教,这些宗教的解脱(deliverance)之道,就是在虚妄的生活中死去,从而降生于真的生活之中。

六、分裂自我及其他的统一过程

这是第八讲的内容。詹姆斯认为,“二度降生的人”的心理基础,似乎在于其生来气质内有某种不和或不纯,一种不完全统一的德行上与理智上的性格。这种自我的分裂有种种程度上的差异,可以轻微到只是怪癖或偶有前后不一的奇想,也可以严重到极端的性情乖戾。有人认为这种人格的杂乱是遗传的结果,即是由于彼此不相调和的祖宗的人格相杂的结果。这种解释尚待证实。

人格的这种杂乱在精神错乱者的身上表现得最为显著。不管某人的性格如何,人格的常态发展总是自我的整理和统一的过程。人的情感越强烈,性情越敏感,这种发展的趋势就表现得越明显。精神病态者的内心是分裂的,但其发展也必然是朝着建立一个稳定的人格结构的方向。这个建立秩序和奋斗的过程是极为痛苦的过程,詹姆斯引圣奥古斯丁等人的宗教皈依为例说明了这一点。自我分裂者内心的斗争是其分裂的愿望或欲望的相互冲突,是高级的愿望为低级的欲望所阻碍的胶着状态。

詹姆斯接着考察了由自我的分裂状态进到人格统一的过程的特点。他认为统一作用也许突如其来,也许渐来;也许出于情感的改变,也许由于动作能力的改变;也许出于理智上的彻悟,也许出于“神秘的”经验。人格的统一总使人得以解脱,而诸种解脱都以宗教方面的解脱为最。

宗教的解脱虽然使人达到最为深刻的转变,但就解决人格的分裂而言,宗教并非惟一的方法,非宗教的方法亦可以使人或渐渐或突然地获得解脱。这一点在所谓“反皈依”(counter-conversion)——

由宗教信仰到不信的转变——的事实中表现得十分明显。

旧有的医学认为疾病的痊愈有渐愈(lysis)与骤愈(crisis)之分别,事实上精神由分裂进至统一的方式亦有渐进与突进两种,托尔斯泰和班扬的精神转变就属于渐进的类型,而著者所引的伏勒却(Horace Fletcher)的事例则属于突进的类型。詹姆斯还特别指出,班扬和托尔斯泰的精神转变并非是变成了一个“健全心态”的人,对于他们而言,其人格的分裂为一种新的精神因素所克服,但对苦难的经验却永久地存留在了其人格之中。

七、皈依

这是第九、第十讲的内容。所谓皈依,是指分裂或自觉卑劣的人格经由与其信仰对象建立关系,而逐渐或突然地达到统一和完善的这样一种过程。詹姆斯在这里主要研究经过自我向善的努力而最终达到信仰转变的皈依类型。

心理学的联想(association)理论认为,人的心灵中有着相互独立的观念系统,这些观念系统以某一目的为中心,并由此目的唤起特定的兴奋情感。在某一观念系统独占人的兴趣时,其他观念系统则被摒除于心灵之外。心灵的关注中心的变换,引起观念系统和情感情绪的变化。如果这种变化发生在宗教信仰领域,并导致某一稳定的信仰系统,这种变化就是我们所说的皈依(conversion)。在一个人的心灵和意识中占支配地位的观念系统,即是其人格的能力中心。所谓皈依即是原来处于边缘地位的宗教观念系统,一跃而成为人格的能力中心。

然而这种人格能力中心的转换、观念系统的变化或者说皈依究竟是如何发生的呢?一般而言皈依总是由某种特殊经验所致,但特殊经验如何导致皈依则是问题的关键。若以机械原理作比拟,则皈依过程就好比旧有的平衡状态被突然的作用力所打破,进而又建立了一个新的平衡状态。在这一平衡状态的转变或皈依过程中,旧有

的平衡状态或旧有的观念系统总是阻碍因素,而新的作用力或新的观念系统总是促进因素,人格的能力中心就是在新的促进因素渐渐占据主导的过程中发生转换的。一般人的皈依总是暗示和模仿的结果,然而这种暗示和模仿的具体内容不同,因此探究一般的暗示或模仿的原型就是关键。

有些人无论如何都无法有宗教上的皈依,这或是由于理智的原因而导致的其人格的能力总无法达到宗教的中心,因此其宗教中心永远是不活动的;或是由于其人格患了所谓宗教方面的失觉症(anesthetics)。对于这些人而言,若发生了皈依,则被归为“神迹”。

导致某种心理结果的方式有两种:一种是自觉并有意的,一种是不自觉和无意的。因此对于皈依而言,就有两种心理过程:一种是立意型(volitional type),一种是委心型(type by self-surrender)。前者是指通过道德和精神上一点一滴的转变来建立信仰,但这种转变总有一个临界点;而后者是指对于大多数的皈依者而言,在心灵的转变将要发生时,必须放弃主观的意志努力,而将这种转变的实现交给某种外在的力量去完成。可见,这两种皈依的心理类型是相互联系的。

委心对于皈依之所以具有重要意义,在于对候补皈依者而言,他的内心有两种意识,即自我的歉然或罪感和对于理想自我的希望。由于立意向善的候补皈依者的罪感几乎占据了其全部意识,因此向善的意志往往成为皈依的阻碍而非促进力量。而委心则是向那个理想的人格交出自我,如此全新的人格反而会自然地涌动出来,这就是神学所谓“人趋于极端,是上帝的机会”的内涵之所在。

委心或交出自我,就是使在潜意识中孕育的理想人格将要成熟的关键时刻“放手”,这个理想人格才会诞生出来。因此委心永远是宗教皈依的关节点,这也是基督教思想的核心之所在。在此宗教与心理学是一致的,因为二者都承认似乎在个人的人格之外的某种力量导致了皈依。

当然对于为罪感所困扰的候补皈依者而言,要让其放弃罪感和忧虑对于他而言是荒谬的,因为“信仰意志”总使其执著于罪感。有

两种途径可以使其摆脱这种执著状态,一种是有个相反的强烈的情感压倒罪感和忧虑,另一种是我们在这种忧虑中陷于精疲力竭。詹姆斯认为,对于大多数的皈依者而言,低级情绪的枯竭和高级情绪的到来是同时的,但又似乎是高级情绪将低级情绪驱逐了出去,事实上无疑是这两种情绪的合力最终导致了皈依的实现。

詹姆斯认为,“顷刻皈依”是一宗教经验问题。顷刻皈依对于亲历这一宗教经验者而言,是完全确定的事实。在皈依的人格转变中,皈依者似乎只是一种来自他之上的一种神秘而巨大的力量的被动承受者。神学将这一经验与关于神的拣选和恩典的教义结合起来,断定在此时刻上帝以神迹的方式与皈依者同在,并将神圣的特质灌注于皈依者的人格之中。

关于“意识野”(field of consciousness)的心理学理论认为,心理的单位不是有确定界限的单个观念(idea),而是某一时刻的整个心理状态,而且要确定这一心理状态的边界是不可能的。因此我们的意识野在时间中前后相继,并有其特定的兴趣中心。这一中心是意识的关注点,而越向意识野的边缘则越不受到关注。无疑意识野的大小因个人的禀赋而相去甚远,天才的领袖惯有广漠的意识野,而心灵病态者的意识野则可能小如火星。

关于意识野的重要事实是其边缘的不确定。通常心理学认为,对于某人的意识野而言,某一时刻的意识无论在中心抑或边缘,都总是在此意识野的范围之内,绝对在边缘外的意识是不存在的,它决不会是一个意识的事实。然而心理学的最新发展证明:至少有些人不仅有通常意义上的具有中心——边缘结构的意识野,而且还有边缘外的意识。由于人类的意识的基本结构总是一致的,所以意识野边缘外意识的存在对于所有人都是相同的。这一理论的结果就是,边缘外的意识有可能侵入意识野之中。而由于人对于这种来自边缘外的意识本来是无意识的,因此这种意识的侵入就被认为是神秘力量作用的结果。这一发现对于研究宗教皈依问题具有重要意义,因为对于那些顷刻皈依的人而言,若认为他们有在意识野之外或意识阈

限下进行的无意识或潜意识的活动,如此顷刻皈依可以被解释为是这种潜意识突破意识野的界限而进入意识,从而打破原有的意识平衡的结果。

以上只是对顷刻皈依现象做出心理学的一种解释,而并不是要否定宗教上关于神迹和恩典的信仰。事实上,在顷刻皈依者与自然人之间并没有截然的不同,并没有什么只有皈依者具有而自然人不具有的特征。但无疑皈依对于皈依者的重要性是不能否认的。固然皈依对于皈依者而言能使其人格达到怎样的高度因人而异,但皈依作为具有救赎意义的最伟大的事件对于任何皈依者都是相同的。因此对自然人、顷刻皈依者和积渐皈依者做区分,只有心理学上的价值而无一般精神上的意义。

顷刻皈依者大都具备三个条件:高强的感受性;会发生自动作用的倾向;被动性的暗示感受性。但这种人格条件并无害于皈依的道德价值,因为“圣洁化”(sanctification)作为皈依的结果所造成的是皈依者的全新人格。詹姆斯再次强调指出,他的立论是在心理学的立场上作出的,因此将皈依归结为潜意识的作用并无不妥。问题的关键在于皈依的结果是判定皈依之价值的标准,如果非要以神迹来解释皈依,那么导致皈依的力量究竟是上帝还是魔鬼其实是无从判定的。

直接占据皈依经验的情感主要有以下几个方面:其一是有高层支配力之感;其二是安心状态,其特点是一切忧虑的消除、对真理的前所未有的领悟和世界似乎在客观上起了变化;其三是身体自动现象;其四是感觉的自动现象,即出现幻觉或半幻觉;其五,也是最为重要的方面是快乐的出神状态。

顷刻皈依的结果或是永久的,或是短暂的,这与皈依所达到的品级有关。由皈依者信仰上的反复而否定皈依的价值是肤浅之见,因为人在任何情况下都有堕落的可能。可以肯定的是,皈依之后信仰的热情会有起落,但皈依对于人格的影响是持久的,因为皈依无疑改变了人对于人生的总的态度。

八、圣徒性

这是第十一、十二和十三讲所讲的内容。探究宗教生活的价值与意义是本书研究的真正目的之所在,而要实现这一目的必须首先究明宗教信仰的结果是什么。可以说宗教经验的最好的结果,是历史所能展示的最好的东西。正是在宗教生活中,才有着真正奋斗的人生,哪怕仅仅是阅读这些关于宗教经验的记述,都会被其中的精神所鼓舞。事实上人性所能达到的最高的道德,也都只是被宗教信仰所超越了的东西。

那么对于这些宗教上的皈依者或圣者而言,他们与常人相比其性格上的不同究竟是什么呢?詹姆斯认为,这种不同主要在于其感受情绪的能力不同,以及由此种感受力的不同而来的不同的冲动和抑制。任何精神上的决断都是我们内心的两种相反的力量——冲动和抑制斗争的结果。一旦某一种情绪冲动占据了优势,便会将其他的情绪抑制下去。然而在种种情绪中,没有哪一种情绪比宗教情绪的支配力更为强大。

宗教皈依所带来的无疑是自我人格的根本转变,这种转变的结果的总名就是圣徒性(saintliness)。圣徒性人格的特点有如下几个方面:(1)确信一个理想的权利中心,并有生存于一个更为广大的生活之内的感受;(2)确信这个权利中心与其生命有善意的关联,并情愿委身于这一中心;(3)自我的束缚被完全打破,并获得了高度的自由;(4)人格中心转向爱等正性情感和情绪;

这些圣徒性的人格特点所带来的实际效果有以下几个方面:(1)苦行(asceticism);(2)灵魂的武健(strength of soul);(3)纯洁(purity);(4)慈善(charity)。

确信并能感受到一个至高的权力中心的存在,是宗教生活的基本特色。在此信仰和感受中,世界完全改观并为信仰者现出了其真实的存在。生命的新生为信仰者带来了无上的光明和幸福。

慈善和兄弟之爱作为圣徒性常有的结果,从来被认为是主要的宗教美德。这种美德并非有神教信仰的独特结果,而是所有宗教信仰共有的特征。慈善与爱也不是圣徒性情感的低级成分,而是与其他情感平等的成分。这种慈善与爱也无法从其他圣徒性情感中引申出来,它们是圣徒性的总体特征。喜乐与慈柔有机地联系在一起,它们在圣徒的生活中总是相伴而起。这种慈善与爱的本质和力量在“爱你的敌人”的训示中最为深刻地得以体现。“爱仇敌”乃是绝对地宽恕和怜悯压迫我们的人,是与由本能支配的世界彻底决裂而在另外一个爱的世界里获得生存,这种爱无疑具有改变世界的力量。

信仰状态所具有的恬静、顺从、坚韧和忍耐,是绝对信靠一个无上的权力的自然结果。由紧张、自当责任和焦虑直到恬静、顺受和平和,是信仰所带来的人格转变中最为神奇的结果。其神奇之处就在于这种转变不是由人的主观作为所致,相反完全是由于人彻底放弃作为的结果。这种“放弃作为”无疑远远超出了道德所能及的范畴。

纯洁作为圣徒性的结果,在于信仰本身要求摒弃一切与其本质不相符合的混乱与复杂。随信仰而来的道德敏感性和牺牲热忱,也是人格纯洁的保证。这种对纯洁的追求也会扩展到对日常生活的洁净要求,而当纯洁的要求达到某一极高的程度时,退出这个世界而走向隐修生活就不可避免。

与纯洁的宗教要求相联系的,便是苦行。圣徒性的苦行在心理上可区分种种不同的动机:或是厌恶安逸,或是将欲望和不洁视为对纯洁的威胁,或是将苦行视为对神明的奉献,或是将苦行视为赎得自由的途径,或是出于某种强迫观念,或是由于身体感觉性的倒错。19世纪西方世界在道德领域的一个重大变化,就是“苦”不再被看成是生活本身的一个要素而需要彻底避免,然而受苦在古代传统中却自有其价值。对于圣徒性的生活而言,苦行往往是不可或缺的基本条件,这意味着只有在苦行中圣者才会获得灵魂的恬静和祥和。

有三种自苦行为被认为是立志修道者求得完善的必由之路:贞洁、顺从和安贫。20世纪以来,顺从(obedience)这个德行不再被重

视,相反自我决断、责任自负成了基督教世界的道德理想。这种转变使得人们认为,顺从谁就意味着放弃了意志自由。然而对于圣徒性的生活而言,顺从的内涵在于彻底放弃自我的一切,以便将理智与意志交给上帝。安贫这种德行是圣徒生活的一种美饰。如果说拥有是人的天性,那么安贫的意义就在于放弃这种人的自然本性。对于圣徒性的生活而言,财产或任何形式的拥有总是信仰的羁绊。当然安贫中还有高扬诚实这种美德和倡导民主精神的价值。

詹姆斯最后指出,人永远无法在一种情绪之外完全地探知这种情绪的深度和价值。但如果我们目前只能在某种情绪之外探究其价值,惟一正当的途径就是尽力地观察有此情绪的人,并忠实地记录这个观察的结果。

九、圣徒性的价值

这是第十四和十五讲讨论的内容。这里对于圣徒性之价值的判断,不是从任何先验的神学系统出发,而是从纯粹的尽管是零碎的经验出发来大体上断定宗教信仰的结果。当然这种对于有神论前提的排斥也可以说是一种神学,只是这里所运用的经验的法则是要用常识检验圣徒性的价值,因此对这种经验法则的空泛性、主观性和概括性的指责并无不妥。事实上从来没有一种宗教本身具有“自明的确实性”(apodictic certainty),因此对它的价值判断就不可能有客观实证性。我们要反对的是真理问题上的独断论,但因此并不必然导致放纵式的怀疑主义。

詹姆斯将论题严格局限于个人的宗教经验,是由于认为宗教的根本内涵在于个体性的信仰。一种宗教或教派的创立者,往往被看成是异端而受到排斥。而一俟这种新的宗教或教派“组织化”,它便会由于团体的凌压和理智上独断而失去了其初创时的真理性。但组织化宗教的堕落和腐败,并不能归罪于宗教本身,而是出于人的邪恶的“部落本性”。

詹姆斯前文对宗教经验的叙述,无疑会给读者造成信仰状态具有“过度”特点的印象,事实上,“过度”正是圣徒性的特征。所谓圣徒就是指在宗教方面的才性很强的人,这种强过他人的宗教性是由于其理智的相对匮乏所致,一切圣徒的德行因此而表现为“过度”。

虔诚(devoutness)本来是信仰的基本要素,然而过度而极端的虔诚会导致信奉狂。信徒若将信奉本身视为信仰的目的,将崇拜的对象偶像化,则会产生偏狭和妒忌之心,由此导致不宽恕乃至以宗教的名义对异己的杀伐。信奉狂的本质是将信仰道德化的结果,而道德的脾性是党派性的,党派的脾性则是残忍的。就性情温顺的信徒而言,极度的虔诚和理智的薄弱会导致“奉神病状态”(theopathic condition)。总之,信仰若离开了理智是危险的。

纯洁作为圣徒的美德也往往因过度而导致病态。若信徒不是追求客观的内心统一,而是因为感情敏感而又心胸狭窄,想主观地排除世界中的歧异和不洁,最终会导致对娱乐、社交、社会事务、家庭责任乃至整个世界的一概抛弃。詹姆斯认为,这种对纯洁的追求无疑是不可取的,因为实际上背离了信仰的宗旨,而将纯洁本身看成了目的。

温情和慈善也是圣徒的美德,但如果某一慈善行为不能处理好行为者、行为方式、行为的接受者这三个环节及其关系,则往往会适得其反,甚至由于过分的仁慈而丧失了正义。然而圣徒的慈善无疑是促进这个世界转变的巨大的精神力量。由于人的灵魂发展的可能是深不可测的,因此我们无法断定爱与慈善就不是改变世界的决定性力量。圣徒的爱之所以在常人看来是怪诞的,无非是因为他们无法达到这一精神的高度。事实上在圣徒的爱和仁慈面前,任何卑鄙和邪恶的灵魂都不会心安理得。

苦行是圣徒容易过度的美德之一。在我们看来既然内在的信仰问题已然解决,那么纯粹肉身的自苦就是无谓的,因为过度专注于肉体苦行恰恰是为肉身所奴役,因此成熟的圣徒往往告诫信徒不要注重肉体自苦。但我们要把苦行的志愿与肉体自苦的具体行为区别开

来,苦行的志愿本身是所谓“二度降生”的根本质素,它象征着在这个世界上存在着一种应当被超越的成分,苦行即是要去面对和消除它。因此“二度降生”的人坚持苦行是救赎的根本力量,这是以无畏去应对痛苦、罪和死亡,它远远超过了自然主义和乐观主义的浅薄无力。宗教苦行说明信仰的力量可以超越罪与死亡,这是苦行主义的真谛之所在。

安于贫穷是圣徒的又一美德,它的本质是通过解脱物质的留恋为精神赢得上升的力量。无疑“是什么”和“做什么”的重要性,远远超过了“有什么”。固然财富也可能成为实现理想的促进力量,但财富更多导致的是怯懦和腐化。可以说一味地追求财富和害怕贫穷,是我们文明所患的最坏的道德病,而圣徒的安贫美德恰恰是将现代人从物欲中解脱出来的精神力量。

攻击圣徒性最力的人要数尼采,在他看来圣徒性的本质就是卑怯和奴性,圣徒是矫揉造作的懦夫和人格病态者,圣徒是人性堕落的榜样。事实上圣徒性与强力人格的对立是两种不同的生命取向的对立,若在道德的层面上无法判定其高下。詹姆斯认为,行为的理想性完全是适应的问题,由此看来圣徒性对于任何社会的适应力要远远超出强力人格,因为圣徒性能促进整个社会的精神和福利,而强力人格只会使一个社会腐败。

十、神秘主义

这是第十六和十七讲讨论的内容。由于个人宗教经验的根底和中心在于神秘的意识状态,所以神秘的意识是本书研究的关节之所在。“神秘主义”或“神秘的”等等词语往往含有贬义,而此处从宗教经验的意义上使用“神秘主义”一词则有如下涵义:(1)超言说性(ineffability);(2)知悟性(noetic quality);(3)暂现性(transiency);(4)被动性(passivity)。以下是按照程度的不同,对具有上述“神秘主义”性质的神秘经验的考察。

神秘经验的最为简单的雏形,是人对于某人、某事之意义的领悟。人的艺术敏感性正在于这种神秘的感受性。进一步的神秘经验是忽然间来临的某种感想和恍若隔世之感。更进一步的神秘经验大多是年少时经历的,感知觉尽失的一种如梦状态。再进一步的神秘经验就是由服用麻醉剂或酒等药物所导致的神秘的意识状态。这一神秘经验的存在说明,我们理智的意识状态只是人的诸种意识状态之一种。神秘的意识是存在于理智的意识状态之外的特殊意识,在这种意识状态下,这个充满了对立面的世界仿佛统一为一。但这种对世界的一元性的彻悟并非妄想,而是真实的意识状态。最后就是纯粹宗教的神秘经验。

各大宗教都将神秘经验作为其宗教生活的重要组成部分,并制定了有计划的修行程序。印度教认为,人人都会有偶然的超意识的神秘状态,但这种偶然的神秘状态是不纯净的,而经过系统修持达到的神秘状态才是纯净的,因为这种神秘状态在经验上能使人达到“三摩地”的境界。佛教则通过称为“禅”的系统的凝神修行,来达到绝对超越了“有与无”的境界。伊斯兰教的苏非派是重要的神秘主义宗教派别,它也有系统的神秘修持理论。苏非信徒的第一步是洗净灵魂中非上帝的种种;第二步是由洁净的灵魂中流出谦卑的祈祷,并在默想中为上帝所吞没;第三步是完全地为上帝所吸收。基督教传统的神秘主义,其核心是通过祈想(orison)达到与上帝的合一。

全部神秘主义经验的结果,都是达到一种神秘的、至高的知识,这种知识的真理性在神秘体验者看来是无可置疑的。同时神秘主义经验还使人达致极乐的出神状态。

在医学看来神秘状态起于肉体和精神上的退化和病态,然而神秘经验对于经验者的真确性使得我们要反对这种过于肤浅的看法。失知觉(stupefaction)是神秘状态的一个结果,但神秘状态的基本倾向是乐观主义和一元主义。由于神秘主义的真理超越了一切知识,因此神秘主义的真理往往以悖论来表述。与此相应,在神秘主义著述中,道德的神秘与理智的神秘纠结在一起。在一切领域消除差异

的神秘合一,是所有神秘主义的具有一致性的地方。詹姆斯认为,神秘意识大体说来是泛神论的,乐观的,或者至少不是悲观的。神秘主义是反自然主义的,并与“二度降生”心态和出世心态是相合的。

那么如何认识神秘主义的权威性呢?(1)神秘主义对于有神秘经验者的权威是无可置疑的。(2)对于无神秘经验者,神秘主义并无权威和启示意义。(3)神秘主义破除了理性的权威,表明理性的意识只是诸种意识中的一种。若我们的内心对神秘意识有根本的反应,那么我们就可以自由地相信它。

十一、哲学

这是第十八讲的内容。詹姆斯认为,感情是宗教的源泉,而宗教哲学和神学只是次起的产品,在没有宗教情感的世界里宗教哲学和神学是不可能建立的,宗教哲学正是理智朝着感情的方向而发的旁枝。那么宗教哲学的合法性何在呢?我们说宗教哲学正是从宗教经验的私人性和神秘主义的诡秘中抽身出来,依靠理智来考究宗教信仰和宗教经验中的有效真理的努力。然而宗教哲学的理智努力不可能离开具体的宗教情感来进行,这一点是毋庸置疑的,因此一切纯粹理智主义的宗教哲学努力都是不合法的。同时,理性的宗教哲学只是对信仰的理由、状态和效果做出分析,但并不能替代或建立信仰。

以往神学关于上帝存在的种种证明,只是遵循事实和我们的情感之间的联想和暗示,它们没有证明什么,而恰恰只是证实了我们中原有的有神论偏见。因此,如此种种有神论的证明,对于信仰者而言会促其坚信,但对于无神论者而言,这些证明则无法促成信仰。

欧陆哲学的通病是忽视了思想与行为之间的有机联系,而不列颠哲学的原理则是不同的理论必然导致实际效果的差异。后者关注的正是事物实际上的差别所在,认为物质的兑现就是我们的物质感觉。哲学上的“批评方法”作为惟一正当哲学研究法,是英伦思想家而非康德的发明。若哲学的命题在我们的实际行动上无有差别,命

题就是无意义的。皮尔斯(C. S. Peirce)的实效主义(pragmatism)的独创性和卓越性,正在于他认为思想的全部意义在于其实际效果。

系统神学关于上帝的种种本质属性(如三位一体)的哲学讨论,在实效主义看来只有“点染情绪”的作用,而无任何实际意义。这些抽象的理论是宗教信仰的结果,它们无法给予我们任何关于神圣的真知识。然而神圣者的道德属性,从实效看来是有价值的。上帝的圣洁、爱、全能、全知、正义等等道德属性,积极地决定着信仰者的希望和行为,是圣徒生活的基础。

近代唯心论的基础是康德所悟的超绝的自我(the transcendental ego of apperception)。近代哲学将康德的“一般意识”(Bewutsein überhaupt)转变为一个无限而具体的自我意识,认为这就是世界灵魂,并以为个别人的自我意识都在此无限的自我意识之内。导致这种转变的是深深影响英美思想界的黑格尔学派的两个原理:第一,旧有的同一性原理给予我们的是一个僵死的事物的观念,而只有认识到任何事物具有内在的矛盾性,才会有真正有生命的思想。第二,否定已经意味着对此否定的超越,提出问题意味着答案已经迫近,认识到有限也已经意味着无限。

事物的绝对同一性是不会有的,因为事物作为思想或经验的对象总有其“它者”的存在,这个“它者”会取对象而代之,并与对象一道决定事物的意义。宗教信仰就是委身于一个神圣的无限存在,由此来实现真正的自我,这正是对道德领域内理想与现实、有限与无限的矛盾的超越。神圣者的存在或个体自我在此神圣者中超越有限,对于信仰者的宗教经验而言是绝对真确的事实。任何哲学的辩证都无法担保这种信仰的真确性,用纯粹的理性来证明宗教经验的真确是无望的尝试。然而哲学对于宗教的意义是不能否认的,宗教哲学正是要运用批评和经验归纳的方法,把宗教信仰中的象征与实质区分开来,由此得到的应当是一种能够为人们普遍接受的结论。

詹姆斯认为,哲学是以言语表述的概念系统,而真理本身总是以超乎言语的方式涌入我们的生活之中。特别是在宗教之中,任何由

理性出发的哲学理论都无法代替个体的信仰经验。

十二、其他特性

这是第十九讲的内容。宗教的用处乃是宗教真理性的证据,这正是经验哲学的原理——真实的就是效用好的——所指明的结论。詹姆斯在此要探讨的即是除前述宗教的特性以外的其他特性的效用问题。

第一点是美感生活在决定一个人选择某一宗教信仰方面的功用。如经院哲学对于上帝的本质属性的探讨,虽然在知识上无助于信仰的建立,但却往往具有极高的审美价值,从而对于增进我们信仰的虔诚具有重要作用。事实上对于有些人而言,信仰生活的丰富与宏伟是其不懈的追求。纯粹个体性的苍白信仰,抛弃了团契信仰中美的秩序的荣光,把内涵强烈美感的宗教变成了“赤裸的福音”,这正是今日的新教比较天主教而言,其失败的一个方面。

对神的牺牲是宗教的又一个特点。虽然血祭或燔祭早已为各大宗教精神上的牺牲所取代,将自我奉献以赎罪的牺牲精神却是信仰的一个基本素质。这一点与宗教苦行和功用是相当的。

忏悔也是宗教生活的重要方面。忏悔是信仰者为与神建立生命关联,而自觉地进行精神上的净化与洗涤的过程之一。比起苦行、牺牲来,忏悔是更属内心和更为道德化的信仰举动。忏悔即是通过将自身的腐败展现出来,从而消除腐败开始全新生活的精神行动。在当今的新教世界,忏悔行为完全地衰减了,这与新教反对天主教的法规礼仪有直接关系。

祈祷是宗教的另外一个特点。请求的祈祷只是祈祷的一个方面,广义的祈祷是指一切内心与神圣者之间的感通。这个广义的祈祷乃是宗教的灵魂与精髓。祈祷作为与上帝的沟通,是实践的宗教,真实的宗教,是宗教与道德和审美相分别之所在。若有祈祷,即便没有教义和形式,也是活的宗教;但若无祈祷,则绝无宗教。由此可以

断定,所谓“自然宗教”本质上并非宗教。宗教的功用正在于它通过祈祷,可以实现其他任何方法所无法实现的事情,即使个体与神圣者之间建立关系。

关于祈祷应验的记述不胜枚举,这些事例都说明通过祈祷与神圣者建立关系,会使人更易于接纳这个世界。在由祈祷而达致的心神宁静中,万物充满了纯粹善意的机缘,世界仿佛变成了一个新世界。在充满挚爱的观想中,万物仿佛现出了实相。在祈祷生活的一切阶段,充满了“由神圣者而来的能力会使一切发生改变”的信心。这种信心使得在日常生活中潜伏的精神能力,发生了实实在在的作用。

最后,宗教生活总是与人的潜意识相连。觉得成为一种高级的权力的工具之经验,就是“灵感”(inspiration),这种灵感反过来加强了信仰。其他的宗教启示还有所谓“开豁”(openings)。种种宗教启示和灵感表明:宗教信仰总是事关人的心灵中意识界外或意识阈下的区域。这个潜意识区域正是宗教经验的发生地,也是宗教生活的源泉。

十三、结论

在第二十讲,詹姆斯首先对宗教生活的特征做出了总结和概括:

1. 有形世界是更具精神性的世界的一个部分,前者是从后者取得其主要意义的;
2. 与此精神世界的会合和建立和谐关系是人生的真正目的;
3. 在祈祷或与此精神世界感通的过程中,有工作真实发生,并有来自精神世界的能力流入有形世界之中,且在其中发生了实质的心理或物质的效果;

在心理上,宗教还具有如下特征:

1. 有一种全新的兴趣天赐似的加入到人生之中,导致抒情似的移情或激发恳切或英烈之行为;

2. 有一种平安之感,在人际之间爱感占据优势。

詹姆斯指出,本讲座之所以引述比较极端的宗教经验,是由于它们能给予我们更深刻的知识。个人的宗教信仰,总是这些知识所表达的内容加上其他特殊的个体性成分而构成的。由于这些其他成分有个体性的差异,因此宗教的功能和义务对每个人而言是不同的。那些认为可以由信奉宗教学来弥补宗教的个体性差异的观点是荒谬的,因为宗教学的知识并不就是宗教信仰本身,因此宗教学无法代替活的宗教。要以宗教的科学来独断地决定信仰的真实性,也是不可能的。关于宗教的“遗俗说”,就是这种试图以科学来判断宗教信仰的努力。

“遗俗说”从科学出发,认为宗教是一种人类进化史上的“返祖现象”。但宗教总是个体解决其生命问题的努力,这对于野蛮人还是文明人都是相同的。宗教是以个体人格的方式进行的,这是宗教的基本事实。而科学则完全排斥个体的观点,它所忽视的恰恰是世界最为丰富多彩的带有灵性的方面。科学的世界是一个非实在的符号世界,而宗教信仰的世界作为个体性的世界才是真正实在的世界。无论个人的经验如何狭窄,它究竟是真实的经验;宗教经验总是事关个体的命运,而科学对此问题是无能的。因此科学对宗教的批判无疑是肤浅的,这也正是詹姆斯反复强调个体性的原因之所在。

若将宗教简约到最低限度,则可以说:(1)情感与行为追求而非思想是宗教的精髓;(2)这些情感的特征总是健忘的、喜乐的、扩大的、触发行动的。信仰状态可能只含有一点极少的理智内容,但如果一种积极的理智内容与信仰状态联合,它就会铭刻于心,这可以解释为何宗教的微末小节也为信徒所信守。可以说即便是纯粹主观的有用性,也可以成为宗教信仰的理由。

宗教在理智上的共同核心,是人的“不自在”之感和对于这种“不自在”的解决。宗教信仰正是人由对于其自然状态的不满而萌芽的“真我”,通过与一个更高级的与“真我”同质的“较多者”会合,而实现对此自然状态的超越。由此可以提出一个对所有宗教都适用

的假设:这个“较多者”无论在其较远的一边是什么,在其较近的一边总是人的意识生活的潜意识的扩延。

在宗教之中,人的生命突入了一个与此可感可知的世界完全不同的生命维度。这导致了信仰者的生命新生,并在我们这个有形的世界中产生了行为上的效果,因此那个无形世界的实在性是不能否认的。这个以人的意识边缘外的自我的这一边为起点,在这个自我的那一边与人交接的上帝,是统治一切的世界统治者:这是所有宗教都有的信条。

这个“实效主义”的宗教观,是普通人认为当然的世界观。詹姆斯相信这个宗教观是比较深刻的,他还相信我们这个有意识的世界只是所有意识世界中的一个,并且那些意识世界中必定含有对我们的生活有意义的经验,这两个世界的经验固然是分隔的,但可以通过信仰连接起来。詹姆斯认为,是人类经验的整个状况,以无敌的力量逼迫他超越狭窄的科学界限。

詹姆斯最后在《后记》中指出,若将一切思想家分为自然主义者与超自然主义者,那么他与大多数哲学家一样会归到超自然主义者之列。而超自然主义又可分为精致的自然主义即普遍论的(universalistic)超自然主义与粗糙的自然主义即“零碎的”(piecemeal)超自然主义,由此他又要归入粗糙的自然主义者。因此在他看来,理想世界的作用,可以插入与我们这个因果关系决定的世界之中,因此将理想与现实的世界混在一起并没有理智上的困难。上帝是否存在的问题的关键,在于如果上帝存在会有怎样实际的效果。然而在信仰者看来,上帝的存在对这个世界不发生作用是不可能的,这与精致的自然主义是相反的。詹姆斯认为,“判断与执行是连在一起的”,因此对上帝的信仰是会在这个世界中发生作用的。

因为有上帝而引起的实际上的不同,就是“祈祷的感通”(“prayerful communion)现象所直接暗示的。在这一现象中,有种理想的东西在发生作用,并提高了我们个人的能力中心,更生了我们的生命。这个理想的东西在一种意义上是我们人格的一部分,但在另

一意义上有属于那个更高级的精神力量。超世的力量正是通过我们意识阈下的门径,成为了我们人格的构成质素,这便是上帝信仰对我们的生命发生作用的证明。

对大多数人而言,若上帝存在则会发生的第一件“事实”就是“人格不死”(“personal immortality”),其实宗教对大多数人本身就意味着不死,若否认不死则可以判为是无神论者。宗教经验还证明我们能够与比我们更高的力量会合,并通过会合得到我们内心最高的安恬。宗教的全部效用,在对一个高于自己的权力的信仰中可以完全实现,而这个高于自己的权力倒无须是无限或惟一的。严格的一神论者会批评说:若没有一个无所不包的上帝,我们的信仰就不会完备,也没有绝对的保障;然而在实际生活中,有得救的机会就够了。詹姆斯认为,在人性的事实中,没有什么比人愿意为一个机会而活着这件事更可以代表人性的了。

(黄瑞成)

马克斯·韦伯

新教伦理与资本主义精神 (1904—1905) ①

马克斯·韦伯(Max Weber, 1864—1920), 著名社会学家、政治经济学家, 西方宗教社会学的创始人之一。1864 年生于德国爱尔福特市一个知识分子家庭。1882 年入海德堡大学学习。1884 年在斯特拉斯堡服兵役之后转入柏林大学、哥廷根大学学习, 1889 年韦伯以《中世纪贸易商社史》的论文获博士学位。曾先后在柏林、弗莱堡、海德堡和慕尼黑等大学担任教授, 讲授法学、经济学和历史学等方面的课程。1898—1903 年, 因患精神病而中断工作和研究, 以后又以惊人的毅力恢复了学术活动。1903 年与松巴特合作创办并编辑《社会科学与社会政策》杂志。1910 年和席美尔等人共同创建德国社会学协会。1920 年因急性肺炎猝然逝世。

韦伯一生著述颇丰, 主要有关宗教社会学的著作都收在三卷本《宗教社会学论集》中, 其中有《儒教与道教》(1915)、《印度教与佛

① Max Weber: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. 本文所依中译本: 于晓、陈维纲等译, 三联书店 1987 年版。

教》(1916—1917)、《古代犹太教》(1917—1919)等。在他去世后还出版了《经济与社会》(1921—1922)。《新教伦理与资本主义精神》是韦伯宗教社会学的最重要代表作,最初于1904年和1905年分两次在他自己主编的《社会科学与社会政策》杂志上发表,1920年汇成一册,正式作为《宗教社会学论集》第一部出版。该书分“导论”、“上篇”、“下篇”三部分。导论是韦伯为他整个宗教社会学系列研究而写的,简明扼要的说明了他的研究目的和基本着眼点。上篇的题目叫《问题》,共分三章,第一章宗教派别和社会分层,第二章资本主义精神,第三章路德的职业概念。下篇《禁欲主义新教诸分支的实践伦理观》,共两章,即第四章世俗禁欲主义的宗教基础和第五章禁欲主义与资本主义精神。下面五个方面就是本书的内容提要。

一、宗教与人类社会的变迁

韦伯全部宗教社会学论著的主题就是研究人类社会变迁与宗教的关系,特别是文明时期各大宗教的经济伦理对社会各阶层的影响和作用。这个主题集中体现在他的《新教伦理和资本主义精神》《儒教和道教》《印度教与佛教》《古代犹太教》中。韦伯通过对这些宗教的经济伦理的比较研究,力图从正反两方面证明新教的教义和伦理思想实际上是西方资本主义经济行为的决定性因素,并由此出发推论到他在社会学上一个更具普遍性的主张:宗教观念是经济行为的决定因素,因而也是社会经济改变的原因之一。

为了说明西方资本主义的形成和发展,韦伯在本书导言中首先用他一贯喜欢用的“理想型”的方法确定了典型的、标准的资本主义的意义。韦伯认为,对财富的贪欲,对最大限度利润的追求,这本身与资本主义并不相干,这种欲望存在于一切人身上,不仅不是资本主义或资本主义精神,而且资本主义更多的是对这种非理性欲望的一种抑制或至少是一种理性的缓解。他于是对资本主义经济行为下了一个定义:资本主义的经济行为是依赖于利用交换机会来谋取利润

的行为,亦即是依赖于(在形式上)和平的获利机会的行为。

在韦伯看来,资本主义性质的企业和资本主义性质的企业家乃是古已有之并且遍布世界各地的。但是,理性的资本主义却只在西方得到了发展。同样,科学、艺术、政治、经济、教育的发展在中国或印度都没有走上西方所特有的这条理性化的道路,因此韦伯的中心问题便是:以其自由劳动的理性组织方式为特征的这种有节制的资产阶级的资本主义的起源问题。他试图找寻并从发生学上说明西方理性主义的独特性。在这一点上,韦伯反对片面的经济决定论思想,认为物质和精神上的利益虽然是决定人类行为的直接动力,但宗教的理念则是决定人类行为的轨道与方向之指导,因此他认为在说明西方特有的理性主义问题时虽然经济因素具有根本的重要性,但采取理性的经济行为却要取决于人的能力和气质,各种神秘的和宗教的力量,以及以它们为基础的关于责任的伦理观念,在以往一直都对行为发生着至关重要的和决定性的影响。于此,韦伯形成他在宗教社会学上一个重要的观点:理性资本主义形成的最重要原因在于基督教新教具有不同于中国宗教、印度宗教和其他宗教的独特性,新教的教义和伦理造成了西方人从事资本主义经营、构成资本主义制度的行为动机。

韦伯从三个方面论证了他自己的观点。首先,他从新教徒的职业状况和精神特征这一现实现象揭示了模糊地出现于我们面前的问题,即新教伦理促进了资本主义精神的发展;接着,韦伯又分头界定了资本主义精神的独特性和新教信仰永恒的纯粹的内在特征,揭示出影响资本主义精神的禁欲主义职业观的宗教基础;最后,韦伯分析了新教伦理与资本主义精神的一致性,揭示出两者之间的因果联系,达成了自己在这个课题上的结论。

二、新教徒的职业状况和精神特征

本书一开头,韦伯就以他的学生所作的调查资料为基础提出了

资本主义与新教伦理之间的关系问题。他在调查资料中发现了这样一个事实：在任何一个宗教成分混杂的国家，其工商界领导人、资本占有者、近代企业中的高级技术工人、尤其受过高等技术培训和商业培训的管理人员，绝大多数都是新教徒，而且资本主义越放手，这一状况就愈加明显。而相反地，天主教徒却很少有人从事资本主义企业的活动，他们乐于选择的是文科学校所提供的人文教育。新教徒在各种情形下无论是作为统治阶级还是被统治阶级，无论是作为多数还是少数，都表现出一种特别善于发扬经济理性主义的倾向，而天主教徒在这方面却从来未表现到这样的程度。据此，韦伯认为，由环境所得的心理和精神特征（在这里是家族共同体和父母家庭气氛所首肯的那种教育类型）决定了对职业的选择，从而也决定了一生的职业生涯，因此我们就必须在其宗教信仰的永恒的内在特征中，而不是在其暂时的外在政治历史处境中来寻求对这一差异的主要解释。

韦伯反对从一种表面化的观察出发而想当然地把这一差异解释为天主教专修来世，其最高理想更具有禁欲苦行色彩；新教看重现世的物质享乐，把全部理想世俗化才搞得人人惟利是图。他认为，实际上正是新教促进了艰苦劳动精神和积极进取精神的觉醒，而不能将其理解为对生活乐趣的享受。我们只有在其纯粹的宗教品性中寻找这一差异的原因。接着，韦伯提出了进一步论证的思路：一方面探究基督教的不同分支中历史地存在过的那些宗教思想的各自特征和相互差别；另一方面对资本主义精神的独特性略加论述，然后再讨论这二者之间的因果联系如何可能。

三、资本主义精神的特质

为了解释新教伦理和资本主义的关系，韦伯认为首先要对资本主义精神这个概念的内涵有一个清晰的了解，因此韦伯在本书的第二章就用“理想型”的方法澄清了这个概念。他首先引用了美国著名科学家和政治家富兰克林《给一个年轻商人的忠告》和《给愿意发

财致富的人们的一些必要提示》中的一些带有训诫性的话,例如时间就是金钱,信用就是金钱,金钱具有孳生繁衍性,等等。这些话表现出一种观念,即认为个人有增加自己的资本的责任,而增加资本本身就是目的。韦伯认为,富兰克林所宣扬的这种奇特的伦理,表现的正是典型的资本主义精神。与此同时,它又表达了一种与某些宗教观念密切相关的情绪。在现代经济制度下能挣钱,只要挣得合法就是长于、精于某种天职的结果和表现。一个人对天职负有责任这种独特观念,正是资产阶级文化的社会伦理中最具代表性的东西,甚至在某种意义上说,它是资产阶级文化的根本基础。

韦伯不赞同较为朴素的历史唯物论的学说认为这样的思想之产生是经济状况的反映,他认为,这些观念或精神在资本主义秩序出现以前就已存在,其起源及历史比那些持上层建筑说的理论家们所想像的要复杂得多。由此,韦伯对资本主义精神展开了引申的论述。他首先把资本主义精神和其他几种被误认为是资本主义精神的东西区别开来。

第一,资本主义精神是带有功利主义色彩,但绝不能仅仅把它归结为单纯的功利主义。资本主义精神不只是为了个人目的而做的种种打算和设计,它包含有比功利主义更多的东西。

第二,资本主义精神与幸福主义或享乐主义不同。韦伯认为富兰克林所宣扬的伦理上的至善——尽可能地多挣钱,是和那种严格避免任凭本能冲动享受生活结合在一起的,因而首先就是完全没有幸福主义的(更不必说享乐主义的)成分掺在其中。资本主义精神就表现在把获利作为人生的最终目的,而不把获利作为满足个人物质需要的手段。这是资本主义的一条首要原则,同时它又表达了一种与某些宗教观念密切相关的情绪。

第三,资本主义精神不能归结为对物质财富占有的贪欲态度。韦伯认为,资本主义精神和前资本主义精神的区别并不在赚钱欲望的发展程度上,而是在一个长期企业中,合乎理性地使用资本和按照资本主义方式合乎理性地组织劳动是否成为决定经济活动的主导力

量。在前资本主义的经济活动中,人们的获利愿望也是极其强烈的,而且他们为了获利可以为所欲为而不受任何道德和理性的限制。这些获利者的心态纯粹是投机者的心态,他们对一切伦理限制都持嘲笑的态度。在资本主义制度中,上述态度受到人们普遍的谴责,资本主义精神则表现在合乎理性地使用资本和按照资本主义方式合乎理性地组织劳动上。这是一种受到伦理和理性的指导和限制的获利精神。

第四,资本主义精神与传统主义的工作和劳动态度毫无共同之处。韦伯认为,传统的工作和劳动态度实质上是一种为满足个人传统的需求而进行劳动的态度,韦伯分别从劳动者和企业家的角度比较了资本主义精神与传统主义态度在他们身上的区别。韦伯认为,持有这种传统主义态度的工人不是为了挣更多的钱而劳动,他们劳动挣钱只是希望像他已经习惯的那样生活;持有传统主义态度的资本家和商人则满足于用挣得的钱进行物质上的享受,而不想专门为了赚更多的钱去没日没夜地操劳。而具有资本主义精神的人则把赚钱看做是人人都必须追求的目的,看做是一项职业。

韦伯认为,资本主义精神的发展完全可以理解为理性主义整体发展的一部分,而且可以从理性主义对于生活基本问题的根本立场演绎出来。因此我们的任务就是要找出理性思想的这一特殊具体的形式到底是谁的精神产品。资本主义精神是怎样从宗教精神中引发出来的呢?这就要通过对宗教思想发展的考察来加以解决。韦伯认为原来的天主教并没有给资本主义精神的产生带来什么有利的影响,对资本主义精神发生影响的是两次宗教改革及其在改革中出现的新教的各个教派的理论和学说。其中最重要的就是路德宗和加尔文宗。韦伯认为,新教对资本主义精神的影响表现为相互递进的两个阶段。第一个阶段是路德所领导的教派改革,第二阶段是加尔文领导的宗教改革。

四、两次宗教改革所形成的新教实践伦理观

新教,是16世纪宗教改革运动中脱离天主教而形成的各个新宗派,以及从这些宗派中不断分化出来的众多宗派的统称,它与天主教、东正教并列为基督教三大派别。新教因高举宗教改革的旗帜,对西欧封建制度的社会支柱——以罗马教皇为首的天主教会(罗马公教)抱着抗议态度,不承认罗马主教的教皇地位,故在西方一般称之为“抗罗宗”或“抗议宗”。16世纪席卷欧洲的宗教改革运动是从德国开始的。20年代路德在德国发起的宗教改革运动,迅即在整个德国形成燎原之势。在瑞士,慈温利和加尔文等的改革活动进一步扩大和加深了新教的影响。到16世纪中叶,新教的三个主要教派,即路德创立的路德宗、加尔文创立的归正宗和作为英格兰国教的安立甘宗,都已在欧洲出现,并同罗马天主教相抗衡。韦伯所关心的是新教伦理与资本主义精神之间的关系问题。

1. 路德宗的宗教改革

韦伯主要是通过路德的“职业”概念来揭示新教的实践伦理观。他说,在德语的 Beruf(职业、天职)一词中,或在英语的 calling(职业、神职)一词中,至少都含有一个宗教的概念:上帝安排的任务。“职业”这个词虽然出于《圣经》的译文,但体现的不是《圣经》的原意,它的现代意义是路德在把《圣经》译成德文时加上去的。职业的思想是为了反对天主教的传统教义和修行方式,职业的概念中包含了对人们日常活动的肯定评价。这种肯定评价的某些暗示在过去也是曾存在过,但至少有一点是新的:个人道德活动所能采取的最高形式,应是对其履行世俗事务的义务进行评价。正是这一点,必然使日常的世俗活动具有了宗教意义,并在此基础上首次提出了职业的思想。这样,职业思想引出了所有新教教派的核心教理:上帝应许的惟一生存方式,不是要人们以苦修的禁欲主义超越世俗道德,而是要人完成

个人在现世里所处地位赋予他的责任和义务,这是他的天职。路德认为,天主教修道士的生活不仅毫无价值,不能成为在上帝面前为自己辩护的理由,而且修道士生活放弃现世的义务,是自私的、逃避世俗责任的表现。与此相反,履行职业的劳动在他看来是胞爱的外在表现。韦伯认为,路德用职业一词把世俗的工作和劳动与宗教的生活联系起来,这就为宗教直接影响现实生活开辟了道路。因此,他认为这种对世俗活动的道德辩护是宗教改革最重要的后果之一。

但韦伯认为,路德宗教改革的真正意图并不能体现这一点,这种改革的后果是宗教改革家所没有意料到的。路德并不具有任何意义上的资本主义精神,他的职业观念依旧是传统主义的。路德鄙视物质利益,认为个人的物质利益只有牺牲他人的物质利益才能获得。他所谓的职业是指人不得不接受的、必须使自己适从的、神所注定的事,这就叫人人都应当安守自己的生活现状,让不信神的人去追求物质利益。在他的思想发展过程中,他在这一点上不仅坚守传统主义而且以后变得更加如此。这和后来清教的观点和资本主义精神是格格不入的。因此,韦伯认为,如果没有路德个人的宗教思想的发展,宗教改革是想都不可想的。但是单纯在路德意义上的职业观念并不能发展出资本主义精神,只有到了加尔文宗教改革时期,这种传统主义才有了新的突破。加尔文主义以及新教其他教派才把路德的工作引向持久和实际的成功。

2. 加尔文的宗教改革

韦伯认为,加尔文教最显著的特点是预定论。加尔文发展了古罗马神学家奥古斯丁的前定学说,宣称:人,由于他堕入罪恶状态,所以完全丧失了达到任何崇高的善的意志能力以及与此相伴随的灵魂得救,一个人能否得救是由上帝预先就选定的,自从上帝创造了人类以来,便将世人分为“选民”和“弃民”两类。选民是命中注定的成功者、得救者;而弃民则是命中注定的失败者、不能得救者。一个人在现实生活中的成功与失败,便是选民与弃民的标志。加尔文预定论

思想的中心观念是上帝有无上权能。上帝统治世界,他所实行的一切,最终都是为了彰显他的荣耀。上帝不是为了人类而存在的,相反的,人类的存在完全是为了上帝。一切造物只有一个生存意义,即服务于上帝的荣耀与最高权威。上帝是一个超验的存在,是人的理解力所无法企及的存在,他以他那不可思议的圣喻规定了每个人的命运。圣喻不可改变,得到上帝恩宠的人永远不会失去这一恩宠,上帝拒绝赐予恩宠的人也就永远不可能获得这一恩宠。

加尔文提出这种极端非人性的教义带来的重要后果就是每个人感到内心空前的孤独,通过教士、教会、圣事而获得拯救的任何可能性都被完全排除,所有以魔法手段来追求拯救的做法都被当作迷信和罪恶加以摒弃。那么怎样才能使自己有意义地生存下去呢?加尔文认为那就是要增加上帝的荣耀,以祈求上帝的恩宠。整个尘世的存在只是为了上帝的荣耀而服务。被选召的基督徒在尘世中唯一的任务就是尽最大可能地服从上帝的圣诫,从而增加上帝的荣耀。

同样,为社会的尘世生活而服务的职业中的劳动,也含有这个特性。即使在路德身上,我们也可以发现他以胞爱来证明职业中具体化的劳动的合法性,但在他看来,这仅仅是一个未确定的、纯理性的设想。然而到了加尔文宗那里,则成为他们伦理系统中的一个鲜明特点,胞爱只能为了上帝的荣耀而存在,而不是为肉体服务,那么这种胞爱首先只能表现在完成自然所给予人们的日常工作中。渐渐地,完成这些工作开始具有了一种客观的、非人格化的特性:只是为我们社会的理性化组织的利益服务。因为根据《圣经》的启示及人的天然直觉,我们所处的这个极有意义的组织结构以及整个宇宙的安排,无疑是上帝为了人类的便利而创造的。这样,就使得为非人格化的社会利益服务的劳动显然也是为了增添上帝的荣耀,从而这种劳动也就成为上帝的意愿了。因此,对于每个人如何确知自己是否是选民的问题,在他心底只有一个答案:只要我们知道上帝已经选定了,那么我们就应该感到满足了。下一步就只能依靠那种出自真正的信仰的、对上帝的无言信赖了。这种对祈求上帝恩宠的自信,这种

对在生活的日常奋斗中获得恩宠的确信,给加尔文教徒创造了对得救的坚定不移的信念。但这个信念不可能像在天主教中那样存在于个人所为善行的逐渐积累过程,而是存在于全面系统的自我控制之中。

这样,加尔文教的伦理规范就带有了如下几个显著的特点。第一,伦理行为的系统化。加尔文教的上帝要求他的信徒的不是个别的善行,而是一辈子的善行,并且还要结成一个完整的体系。因为只有彻底改变体现在每一时刻、每一行动中的全部生活的意义,才能确保恩宠的效果,把人从“自然状态”转变为“恩宠状态”。

第二,日常生活的神圣化。天主教使教徒生活神圣化了,它在教徒生活中提倡禁欲主义,把现世看作充满各种罪恶和诱惑的领域,把远离世俗的禁欲苦行视为自己灵魂得救的惟一可行的手段或方法,其最神圣的职责就是超越世俗伦理,这种禁欲主义只有僧侣阶层才能做到。而加尔文教派却使禁欲主义转向了世俗活动。加尔文宗在其发展过程中增加了这样一种观念:必须在世俗活动中证明一个人的信仰。加尔文宗用今生今世就已预定为上帝的圣徒的精神贵族来代替僧俗们那种出世、超世的精神贵族。加尔文教派的这种理论实际上是把世俗生活神圣化了,使日常经济生活具有了浓厚的宗教意味。

第三,日常生活的理性化。加尔文教义所要求的世俗生活完全是一种理性化的生活,它要求个人的生活完全理性化、系统化,要有经常性的自我控制和对自己的生活进行精心的规范。圣徒的生活完全不依赖感情冲动,其目的是使人可能过一种机敏的、明智的生活;最迫切的任务是摧毁自发的冲动性享乐,最重要的方法是使教徒的行为有秩序。

总之,加尔文教派的伦理思想给人们的日常生活增加了宗教神圣化、生活理性化的色彩。这不仅使它的信徒们日益重视世俗的生活,而且对世俗生活采取了一种更加理性化似的态度。

路德宗把宗教活动与世俗的经济活动联系起来,从而开通了宗

教影响经济生活的道路,在宗教精神与世俗经济生活之间架设起了一个真正的桥梁。而加尔文则进一步把宗教活动解释为世俗的经济活动,并用新的宗教观念为经济活动注入了新的精神和新的思想准则。这些观念和准则才真正成了资本主义精神的发源地。加尔文之后,其他教派对新教的思想有了进一步发展。

3、新教其他宗派对其思想的发展

(1)虔信派:又译虔敬派,是在路德宗和加尔文宗基础上发展起来的一派,可分为德国虔信派和加尔文宗内部的虔信派。其主要的代表人物有斯彭内尔(1635—1705)、佛兰克(1663—1727)、亲岑道夫(1700—1760)等。该派认为宗教的要点不在于对信条的理解,而在于日常生活中表现出内心的虔诚。虔信派在根本上说是加尔文宗禁欲主义的强化,所有真正的虔信派团体都希望通过强化了禁欲主义来享受此生与上帝合一的福佑,而这种倾向便与路德宗一样会时时导致更多的强调宗教的情感方面,从而超出了正统的加尔文宗所能接受的范围。但是,总的看来,虔信派的理性和禁欲因素大大超过了其情感的因素,所以,虔信派还是可以严格的、禁欲式的控制在世俗职业中的行为。但是,虔信派禁欲主义的宗教基础是动摇的,不确定的。这就使得它明显弱于如钢铁般一致的加尔文宗,而这种动摇性和不确定部分地是路德教影响的结果,部分地是其情感特征的结果。这样把宗教需求导向现时的情感满足不可能发展出如此有力的动机来使世俗活动理性化。总的说来,虔信派从佛兰克和斯彭内尔到亲岑道夫越来越趋于强调情感的方面。因此韦伯认为,虔信派所赞同的伦理更多的适合于官吏、职员、劳动者、家庭工人或家长式的雇主,而加尔文宗则更紧地与资本主义的企业家的那种严格的守法主义和主动进取心相联系。

(2)循道宗:新教宗派之一,亦称卫斯理宗。该宗是以创始人、英国神学家卫斯理的宗教思想为依据的各教会的统称。18世纪初期牛津大学学生组织圣洁会,卫斯理是这个组织的领导人。其成员

主张按照《圣经》的教训过循规蹈矩的生活,当时被戏称为循规蹈矩者,后成为该派的正式称谓,沿用至今。循道宗是一种富有情感但却依然是禁欲的宗教类型,循道这一名称就表明,它的信徒的特点就是具备有条理的、系统化的行为本性,以求达至“惟一的确定性”,但同时又带有强烈的情感特征,循道宗正是这一情感型的宗教和禁欲主义伦理观的独特同盟。韦伯认为,循道宗本质上仍然是加尔文主义的宗教感情的特征,其皈依式的情感一旦觉醒,就投入到为了完善而进行的理性斗争中去,情感的兴奋决不会摧毁行为其他方面的理性特征。这一点是与虔敬派的不同之处。因为循道宗晚出,并且也未给职业观念的发展提供任何新的东西,所以韦伯忽略它。

(3)浸礼宗诸派:浸礼宗是新教主要宗派之一,因反对婴儿受洗,主张只对理解受洗意义的信徒施洗,洗礼采用全身浸入水中,不用点水于额方式,故名。在17世纪英国清教徒运动中,流亡荷兰的分离派清教徒在史密斯领导下,于1609年根据自己对新约教会理论的理解,组成浸礼教会。后分为两大派:普救浸礼派和特救浸礼派。浸礼宗诸派坚决弃绝一切肉体崇拜,他们和预定论者在一起对于作为得救途径的种种圣事进行了贬毁,从而以最极端的形式完成了对尘世的宗教理性化。同时由于浸礼宗诸派中多种因素的作用,从事经济职业的兴趣日益增强,这样其行为的精明而谨慎的理智性就这样被糅进非政治的职业中了。实际上,浸礼宗诸派沿着加尔文教义伦理为之开辟的道路前进并大大发展了加尔文教的禁欲主义。

最后,韦伯指出,尽管新教各派在不同的教义中获得恩宠的方式不同,但它决不凭圣事和忏悔来达到、更不通过个人的善行来获取这一点却是共同的。只有在证明具有与自然人生活方式明显相异的特殊行为方式之后,才有可能取得这种恩宠,并因此把禁欲主义注入其行为之中。这种禁欲主义行为意味着人的整个一生必须与上帝的意志保持理性的一致,而且这种禁欲主义不再是一种不堪忍受的负担,而是每一个确信拯救的人都可以做到的事情。与自然生活不同的圣徒们的生活再也不是在修道院度过,而是在尘世里度过,这种在现世

之中将行为理性化,正是禁欲主义新教职业观引起的结果。

五、禁欲主义与资本主义精神

在本书的最后一章中,韦伯着重考察了新教伦理对资本主义精神及对资本主义经济行为产生的实际影响。在本章里韦伯把新教各派作为一个统一的整体,并且以它的理论代表者 R. 巴克斯特(R. Baxter)的思想作为新教的代表思想进行了理论上的分析。韦伯认为新教最重要的特点就是它的职业观和对禁欲主义的赞扬。新教的禁欲主义比加尔文的禁欲主义更加强烈地反对追逐世俗财富,因为占有财富将会导致懈怠,享受财富会造成游手好闲与屈从肉体享乐的诱惑,最重要的是它将使人放弃对正义人生的追求。新教反对无聊闲谈,放纵享乐,从而虚度时光。它主张人们要恒常不懈地践行艰苦的体力或智力劳动,认为劳动是历来就被推崇的禁欲手段,是对一切诱惑的特别有效的抵御办法,是维持个人与社会存在的必要的自然条件,是人生的最终目的。

新教还特别强调职业,特别是固定职业的禁欲意义。新教的理论认为,上帝的神意毫无例外地替每个人安排了一个职业,人必须各事其业,辛勤劳作。职业是上帝向人颁发的命令,要他为神圣的荣耀而劳动。除非从事某种正当的职业,否则人的一切业绩都只能是无足轻重、不成体统的。新教理论对在职业中获利的行为表示支持和赞扬。它认为,一种职业是否有用,也就是能否博得上帝的青睐,主要的衡量尺度是道德标准,换句话说,必须根据它为社会所提供的财富的多寡来衡量。不过,另一条而且是最重要的标准乃是私人获利的程度。在新教徒的心目中,一切生活现象皆是由上帝设定的,而如果他赐予某个选民获利的机缘,那么他必定抱有某种目的,所以虔信的基督徒理应服膺上帝的召唤,要尽可能地利用这天赐良机。要是上帝为你指明了一条道路,沿循它可以合法地谋取更多的利益,而你却拒绝它并选择不那么容易获利的途径,那么你就会背离从事职

业的目的之一,也就是拒绝成为上帝的仆人,拒绝接受他的馈赠并遵照他的训令为他而使用它们。他的圣训是:你须为上帝而辛劳致富,但不可为肉体、罪孽如此。仅当财富太多而无所事事、沉溺于罪恶的人生享乐时,它在道德上才是邪恶的;仅当人为了日后的穷奢极欲、高枕无忧的生活而追逐财富时,它才是不正当的。但是,倘若财富意味着人履行其职业责任,则它不仅道德上是正当,而且是应该的、必须的。

新教徒的职业观以及它对禁欲主义的赞扬对现代资本主义的产生和发展产生了直接的重大影响。这种影响表现在以下几个方面:

第一,新教的禁欲主义直接影响到资本主义生活方式的产生和发展。新教禁欲主义反对无节制地享受人生及它能提供的一切,反对保护寻欢作乐的封建专制势力。为了反抗压迫,新教徒制定了它的关键性原则,即禁欲品行原则,把闲谈、奢侈品、自负的炫耀当作禁欲主义的敌人来加以反对。这种世俗的新教禁欲主义与自发的财产享受强烈地对抗着;它束缚着消费,尤其是奢侈品的消费。而另一方面它又有着把获取财产从传统伦理的禁锢中解脱出来的心理效果。它不仅使获利冲动合法化,而且把它看做上帝的直接意愿。正是在这个意义上,它打破了获利冲动的束缚。这场拒斥肉体诱惑,反对信赖身外之物的运动,并不是一场反对合理的获取财富的斗争,而是一场反对非理性地使用财产的斗争。但是这种非理性的财产使用却体现在各种外在的奢侈品上,无论这些奢侈品在封建脑瓜看来显得多么自然,都被清教徒的信条谴责为肉体崇拜。而另一方面他们又赞同对财产的理性和功利主义的使用,认为这是上帝的意旨,是为了满足个人和公众的需要。他们并不希望把禁欲主义强加给有钱人,只不过要求他们出于需要和实际的目的使用自己的财产。在私有财产的生产方面,禁欲主义谴责欺诈和冲动性贪婪。它认为贪婪、拜金主义等都是为个人目的而追求财富的行为,但却赞扬在职业劳动中不懈努力、艰苦劳作的精神,这无疑对资本主义精神的生活态度的扩张发挥过无比巨大的杠杆作用。当消费的限制与获利活动的自由结合

在一起的时候,产生的一个不可避免的实际效果就是资本的积累。强加在财富消费上的种种限制使资本用于生产性投资成为可能,从而也就自然而然地增加了财富。

第二,新教禁欲主义影响到资产阶级伦理观念的形成。资产阶级商人意识到自己充分受到上帝的恩宠,实实在在地受到上帝的祝福。他们觉得,只要他们注意外表上正确得体,只要他们的道德行为没有污点,只要财产的使用不致遭到非议,他们就尽可以随心所欲地听从自己金钱利益的支配,同时还感到自己这么做是在尽一种责任。此外,宗教禁欲主义的力量还给他们提供了有节制的、态度认真的、工作异常勤勉的劳动者,他们对待自己的工作如同对待上帝赐予的毕生目标一样。禁欲主义还给资产阶级一种极其安慰的信念:现世财富分配的不均本是神意天命;天意在这些不均中,如同在每个具体的恩宠中一样,自有它所要达到的不为人知的秘密目的。

第三,新教禁欲主义还为资本主义的发展培育了新一代的忠实的工人。很自然,几乎各个教派的禁欲主义文献都充满这样的观念:为了信仰而劳动,对于在生活中没有其他谋生机会的人而言,尽管所得报酬很低,也是最能博得上帝欢心的。在这方面新教的禁欲主义并没有加进任何新东西。但是它不仅最有力地深化了这一思想,而且还创造出了惟一对它的效果有决定性影响的力量,即一种心理上的认可:认为这种劳动是一种天职,是最善的、归根到底常常是获得恩宠确实性的惟一手段。这一切,很明显,必定对资本主义意义上的“劳动生产力”产生极其有力的影响。把劳动视为一种天职成为现代工人的特征,如同相应地对获利的态度成为商人的特征一样。

总之,韦伯在书中所表达的中心思想就是新教伦理对资本主义精神的产生发生过巨大的影响,从而也就对西方现代资本主义制度的产生发生了重大的影响。在韦伯看来,一种经济制度的产生既需要物质条件,也需要精神条件,只有在两种条件都具备的情况下,一种新的经济制度才能产生出来。在西方,资本主义的产生是在精神和物质条件都具备的条件下发生的。在这里,精神条件起了不可缺

少的作用。在西方以外的国家和地区,虽然有的地方曾经有过或者存在过资本主义经济产生的一些物质条件,但是这些地方由于没有产生像新教伦理那样的精神条件,因此现代意义上的理性的资本主义并没有在那些地方产生出来。

(陈利文)

列维·布留尔

原始思维 (1910—1922) ①

列维·布留尔(Levy Bruhl, 1857—1937)法国人类学家、社会学家、哲学家。他出生于法国巴黎,1879年毕业于高等师范学校,曾先后在普瓦提埃中学和亚眠中学教授哲学。1884年获得博士学位。1885年任职于巴黎路易一世中学,从1899年起在索邦(巴黎大学)任教,1905年在索邦获教授衔,并兼任“人种志学研究所”所长。

列维·布留尔早期是一位训练有素的哲学家,在哲学史方面发表了许多著作。到了他研究工作的后期,受到社会学家杜尔凯姆的影响,开始把注意力转向人类学文献和社会学知识方面,完成了一系列有关原始思维的研究著作,这些著作有:《低级社会中的智力机能》(1910)、《原始人的心灵》(1922)、《原始人的灵魂》(1927),这三本书是一个理论整体,第一本书是对于原始思维基本理论的阐述,后两本书则是以更多的材料对前者提出的理论做出补充说明。在这些

① Levy Bruhl: *Les fonctions mentales dans Les societes inferieures*. 本文中译本:丁由根据俄译本译出,又根据英译本校订,商务印书馆1981年版。

著作中,列维·布留尔阐述了他关于原始思维的理论,指出存在一种原逻辑的和神秘的原始思维,它与现代逻辑思维有着本质区别。这一研究彻底动摇了19世纪古典民族志学的观点,在当时,一般研究者往往注重现代人思维与原始人思维的相似之处,而列维·布留尔则指出这两者之间存在质的区别,并首次对原始思维独立加以研究。这一独特研究给他带来了世界性的影响和声誉,使他成为巴黎文化人类学研究所的所长、巴黎科学院院士。但同时,他的观点也遭到了许多人类学家的批评。对列维·布留尔来说,以地中海文明为代表的现代思维主要是实证的和逻辑的,而所谓低级社会的原始思维基本上是神秘的和原逻辑的,这是一个吸引人的然而却欠充分的概括。还有人指出,他对原始思维和现代思维的区别作了夸大的描述,使得原始人的精神世界显得比实际情况更神秘,而且他将文明的思想与科学逻辑等同起来并忽视了人类思想的多样性,这一点也遭到了许多人的非议。

《原始思维》一书实际上是列维·布留尔关于原始思维研究著作的一个选集,它包括了《低级社会中的智力机能》和《原始人的心灵》的主要章节。全书除绪论外,共分十二章。第一章,原始人的思维中的集体表象及其神秘的性质;第二章,互渗律;第三章,原逻辑思维的运算和方法;第四章,从原始人的思维与他们的语言的关系看原始人的思维;第五章,从原逻辑思维与计数的关系看原逻辑思维;第六章,以受互渗律支配的集体表象为基础的制度(1);第七章,以受互渗律支配的集体表象为基础的制度(2);第八章,以受互渗律支配的集体表象为基础的制度(3);第九章,原始人对自然原因的不关心;第十章,神秘的和看不见的力量;第十一章,原始思维的基本特征;第十二章,向更高的思维类型过渡。全书大致可以分为三个部分,第一部分通过对集体表象和互渗律这两个范畴的分析揭示出原始思维的基本特征,即原始思维是原逻辑的和神秘的。第二部分作者引用大量丰富而详尽的原始社会的事实材料,如原始人的语言、记数方法和社会制度、风俗等对原始思维的基本特征做出论证和说明。

第三部分作者试图对原逻辑思维向逻辑思维的过渡做出说明。下面我们就从三方面来说说本书的内容提要。

一、原始思维的基本特征:集体表象和互渗律

列维·布留尔首先对泰勒和弗雷泽的理论提出质疑。在他看来,英国人类学派所提出的万物有灵论有一个假设的前提,即认为不发达民族的高级智能与我们相同,但事实上这一假设本身并不能得到证明,因而应当摒弃那种把人类的智力机能归结为惟一类型的做法。列维·布留尔提出存在一种与我们的思维有着明显区别的原始思维,那是一种原逻辑思维,它与逻辑思维有着本质的区别,应当独立加以研究。

列维·布留尔对原始思维的含义做出了界定,他指出,原始思维是非逻辑的,它与逻辑思维的最基本定律是不同的,它不能像我们的思维所做的那样去认识、判断和推理,它只拥有许许多多世代相传的具有神秘性质的集体表象,这些集体表象不服从逻辑思维的任何规律(包括矛盾律),他们之间靠互渗律彼此关联。由此,列维·布留尔提出了集体表象和互渗律两个重要概念,并由此揭示出原始思维的基本特征。

1. 集体表象

列维·布留尔认为,原始人的思维不同于我们的思维,它完全是受那些在该社会集体中世代相传的集体表象所支配的,这些集体表象把自己强加给这些个体中的每一个,它先于个体并久于个体而存在。因而,对原始思维的研究应该从原始人的集体表象及其内部的关联入手。

列维·布留尔将原始人的集体表象与我们习惯上所理解的表象作了区分,指出原始人的集体表象所具有的特点:包含了大量情感因素并具有神秘的性质。

对我们而言,表象主要是智力方面或认识方面的现象。而在原始人的集体表象中,知觉和情感、客观的东西与主观的东西、明显的东西与隐蔽的东西,这一切彼此之间都是紧密融合的。由于原始意识不能清楚地分辨出什么是主观的东西和什么是客观的东西,原始人任何知觉都被充满了运动冲动的直接情感所裹住,因而原始人的集体表象不是纯智力的东西,情感或运动因素乃是其重要的组成部分。

原始人的集体表象具有神秘的特征。对原始人而言,纯自然的现象是不存在的,当他感知某个客体时,他从来不把客体与客体所包含的神秘属性截然分开。在原始人看来,一切存在着的事物都具有神秘的属性。列维·布留尔引用了大量事实来证明这一点:在原始神话中任何一种动物,鸟、鱼、哺乳动物甚至昆虫都带有罕见的神秘属性;在那些十分流行的食人风俗以及用人作祭祀的仪式中,人体各个器官也都有自己的神秘意义和作用,心脏、肝脏、眼睛、毛发、指甲都可以派上巫术的用场;等等。由此列维·布留尔得出一个结论,原始人用与我们相同的感官来观察外部世界,但由于他的集体表象所具有的这些特点,他所感知的世界与我们所感知的世界截然不同。对原始人而言,神秘的力量无处不在,他们生活在这样一些客体中间,这些客体除了具有我们也承认的那些属性外,还拥有神秘的能力。而对这两者,原始人是不加区分的。

接下来列维·布留尔分析了原始人的知觉,他指出,由于神秘的集体表象在原始人的知觉中有着非常重要的地位,他们的知觉也被带上了神秘的性质,特别表现在原始人的知觉趋向上,与我们有很大不同。一般来说,我们的知觉趋向于抓住客观的实在,摒弃一切可能具有主观意义的东西;而原始人的知觉趋向则与此不同,客观因素与那些捉摸不到的神秘因素掺和在他们的知觉当中,甚至他们的知觉更多地专注于存在物和现象的神秘属性、神秘力量和隐蔽能力方面。这些在我们看来具有纯主观性的东西,在原始人看来却并不比其他任何东西更少实在性。列维·布留尔列举了原始人关于图像、肖像、

名字、影子、梦的观念,指出在这些观念中原始人的知觉趋向得到了充分的表现。许多原始民族都认为肖像、名字与被造型的个体是一样实在的,因而大多数印第安人不让别人给自己画像或照相,他们确信这会让他们处于对掌握这肖像的人的依赖地位,它可以产生有效的制约。这种情形的发生,可以归因于原始人不同的知觉趋向。我们的知觉在原形、肖像里抓住的只是一些客观的特征,如外貌、身材、面部表情等,这些客观特征对原始人则具有不同的意义。对他们而言,这些客观特征不是最本质的东西,他们的知觉直接指向这些特征背后的神秘力量和属性,这些特征不过是这些神秘属性的特征或媒介。由此列维·布留尔证明了神秘因素在原始人知觉中占有绝对的优势。

列维·布留尔指出,集体表象绝对支配着原始人的思维,如果集体表象确定了客体具有某些神秘属性,那么任何东西也不会使原始人对此加以怀疑。我们叫做经验的东西对集体表象是无效的,原始人不大考虑经验的反证,因为原始人不需要经验来确证存在物和客体的神秘属性。例如,一个土人挂着能使人刀枪不入的护符,如果护符没有表现出应有的功效,这也丝毫不能动摇他对它的信仰,他会认为是某个居心叵测的巫师的干预。原始人总是能够在有利于这个信仰的意义上解释任何事件。

2. 互渗律

原始人的集体表象是神秘的,因而他们知觉的趋向也与我们不同,那么他们表象之间的关联是靠什么来实现的呢?列维·布留尔列举了一系列为我们的思维所陌生的事例,例如,刚果的土人会将旱灾归咎于传教士奇怪的帽子,胸膜炎在新几内亚的流行则被认为是由于挂在墙上的维多利亚女皇的肖像。通常对这些事实的解释是原始人对因果律的不正确运用,这是一个“在这个之后,所以因为这个”的逻辑谬误。对此,列维·布留尔指出,人种志学家们用表象的联想、因果性原则的错误运用来解释这些关联是错误的,因为这个解

释不能对极大量的事实一一运用。关联是包含在原始人所想像的和他一旦想像到了就相信的前件和后件的神秘联系中：如果有人被梭镖刺中而受伤死去，没有人会将伤口与死亡联系起来，这种最触目的现象的连续性常被忽略，原始人相信他不是被武器杀死的，而是死于什么巫师的妖术。同样，当土人将旱灾归咎于传教士，瘟疫归咎于肖像的时候，他们所注意的也根本不是我们称之为经验的现象的连续性的那种东西，他们对现象的客观联系根本不加考虑，而是专注于现象背后的神秘属性。由此，列维·布留尔提出将原始思维所特有的支配这些表象的关联和前关联的原则叫做“互渗律”。这个定律是以原始意识在极其多样的人和物之间确定的神秘联系为基础的。

列维·布留尔认为，互渗律是原始思维的指导原则，它与逻辑思维的矛盾律有着本质的区别。原始思维更多地专注于事物现象背后的神秘属性而忽略了事物的客观属性和特征，而且在原始人看来，这种神秘属性可以通过转移、传染、接触、亵渎、远距离作用等等不同方式来实现。因此，从逻辑思维的观点来看，原始思维是不顾逻辑的基本定律“矛盾律”的要求的，它可以把两个客观上完全不同的事物等同起来，也可以把毫无关联的事物相互联系起来，它只关心事物、现象之间的神秘互渗，并受这种互渗的指导。这种互渗律不仅支配着集体表象的形成，也支配着其相互间的关联，是原始思维的指导原则。列维·布留尔认为，用互渗律可以更好地解释在原始社会大量存在的事实。

原始思维是以互渗律的形式来想象事物之间的关系。在原始人的思维的集体表象中，客体、存在物、现象能够以我们不可思议的方式同时是它自身，又是其他什么东西。例如，特鲁玛依人认为他们是水生动物，波罗罗人自称是金刚鹦哥，他们既可以是人，又可以是鸟、鱼等什么东西。我们的思维对此感到不可思议，但对于受互渗律支配的原始人的思维来说，在这一点上是没有任何困难的，这是由于原始意识所关心的不是事物的客观属性和特征，而是它里面的神秘属性。这神秘的属性包含在事物当中，并且是惟一起作用的东西。所

以,波罗罗人认为自己是金刚鸚哥,因为金刚鸚哥是波罗罗人的图腾,因而存在于这种鸟中的神秘力量也存在于整个部落及其成员身上。由于原始思维专注于这些神秘力量的作用的表现,而客体之间的客观现实对立或差别根本不为它所察觉或对它只有微不足道的意义,它看不出把两个客观上不同种类的事物等同起来或把部分与整体等同起来有什么荒谬之处。如前所说,它只是关心事物现象之间的互渗,并受这种互渗的指导。

在原始人那里,事物之间也可以通过神秘的互渗而相互作用和影响。在存在物和客体之间可以产生一种我们看来神秘的影响和支配关系。例如,在澳大利亚的一个崇拜水图腾的部落,其首领必须很谨慎地不用尖棍子对着敌人,因为这样会使水变脏变臭;毛利人无意之中吃到一点违禁食品就会害怕因违反禁忌而死去。这些情形的发生都与原始人的思维趋向有关,他们关心事物的神秘属性,认为这种神秘属性可以在人、物之间进行神秘互渗。列维·布留尔以英迪修马仪式为例来说明原始人关于个体自身与周围的社会群体、与图腾动物群体之间相互关系的集体表象是受互渗律支配的。原始人最具代表性的英迪修马仪式之目的在于保证一定种的动物和植物的正常繁衍,并且只有一定的图腾集团的成员才有权举行,这是因为在原始意识中,个体、他的图腾集团和图腾的种之间存在着亲密的关系。这一仪式便是通过一定的动作和舞蹈来复活并维持这样一种与实质的联系,在这种联系中汇合了个体、在个体中体现出的祖先、作为该个体的图腾的植物或动物的种。对原始意识来说,个体、祖先和图腾不仅是相互影响的,而且是合而为一的。

列维·布留尔还用互渗律来分析原始人关于灵魂的观念,并指出了泰勒万物有灵学说存在的理论谬误。列维·布留尔认为,万物有灵学说得以成立的前提是假设原始人具有同我们一样的思维方式,他们关于灵魂的表象是他们对于生、死、梦等现象的合乎逻辑的解释,是理性求知欲对其中原因进行探索的产物。但事实上,原始人对事物的神秘属性的兴趣比对追求思维的逻辑严密性大得多。因而

列维·布留尔认为,在原始人那里,最初是没有泰勒所说的灵魂那种观念的,代替它的是关于共存着和交织着但还没有融合成真正惟一个体的清晰意识的一个或若干个“互渗”的通常都有极大情感性的表象。部族、图腾氏族的成员感到自己与其社会集体的神秘统一、与作为其图腾的那个动物或植物的神秘统一、与梦魂的神秘统一、与丛林灵魂的神秘统一,等等。这种互渗的集体表象控制着原始人,所以在原始意识中,几乎不存在“怎样”或“为什么”的问题。因此,泰勒所说的真正的“灵魂”概念只能被看成是已经相当进步了的思维的产物,是原始民族还不知道的东西,灵魂是一个比较晚期的概念。

通过上述对集体表象和互渗律的分析,列维·布留尔将原始思维的基本特征定义为神秘的和原逻辑的,从它表象的内容来看,它是神秘的;从它表象的关联来看,它是原逻辑的。在本书中,列维·布留尔经常使用原逻辑思维这一概念来指称原始人的思维。他又特别指出,将原始思维等同于原逻辑思维并不意味着它是非逻辑或反逻辑的,它只是不像我们的思维那样必须避免矛盾,它不害怕矛盾,但也不尽力避免矛盾,它是以一种完全不关心的态度来对待矛盾的。

3. 原始思维的运算

在原始人那里,个人表象和集体表象之间并没有一条明确的分界线。事实上,个人的全部精神生活都受到受互渗律支配的集体表象的影响。因而可以说,互渗律不仅在集体表象中起着支配作用,而且在原始人的一切智力运算中,都可以看见互渗律的表现。列维·布留尔深入分析了原始思维的综合、记忆、抽象、概括和分类,从而指出原逻辑思维的运算与逻辑思维的运算有着本质的区别。原逻辑思维的指导原则是互渗律,并且离开互渗律就不能得到解释。

原逻辑思维本质上是一种综合的思维。原始人的集体表象常常形成一部分神秘的复合,在这种复合中包含了大量激情和情感的因素。因而对原始人的思维来说,很难存在赤裸裸的事实和实在的客体,它所感知的任何客体都包裹着神秘因素,并引起一种集体表象已

预先决定的情感。因此,原逻辑思维的综合不同于逻辑思维的综合。对逻辑思维来说,综合就包含了对思维材料的分析,只有材料被预先消化了,得到了整理、分类、分解,逻辑思维才能对它进行综合,但原逻辑思维是不分析和不可分析的,集体表象从不为了以后能被安置在逻辑次序中而进行分解,它们永远与前知觉、前表象和前关联紧密联系着。

记忆在原始思维中起着重要作用,在原始人那里,思维是由大量错综复杂的集体表象构成的,它们差不多只通过记忆来遗传。这种记忆十分准确,并含有极大的情感性,它通过大量的细节再现复杂的集体表象,而集体表象之间神秘的前关联、前知觉和前判断也是依靠记忆来实现。原始人的记忆力是非常惊人的:中昆士兰西北部的土人们可以用不同于本族的语言死死记住一首要整整五夜才能唱完的歌;他们有出色的方向感、地点感。这种后天的能力莫基于极强的死记能力上,莫基于对无数细节的死记上。原始人这种高度发展的记忆力实际上是在弥补逻辑功能的不足。我们的思维依靠逻辑抽象机制能够一下子解决大量的问题,因而在我们的智力活动中,记忆是从属于逻辑运算的。而对原逻辑思维来说,最基本的逻辑运算都是极端困难的,因而原始人需要高度发展的记忆来代替那些在其他地方依赖于逻辑机制的运算。

原始思维是具体的思维,它不知道也不应用逻辑思维的抽象,它是靠互渗来达到它的抽象的,列维·布留尔将之称为神秘的抽象。列维·布留尔认为,排他性注意是抽象的主要条件之一,这种注意必然指向那些在主体看来具有最大意义和最大兴趣的特征。原始人的注意的趋向与我们不同,因而他们的抽象也不是像在我们这里那样实现的,它是受互渗律支配的。在原始人那里,同一种图画在一个地方代表橡树,而在另一地方则意味着青蛙,这对我们是不可理解的,因为在我们看来图画所表现的最重要的关系是它们的相似性,而首先使原始人感兴趣的是图画与其中神秘力量的联系,没有这种互渗,图画本身是无足轻重的。逻辑思维进行抽象的另一个主要条件是概

念的逻辑同类性,这种同类性与单一的均质空间是相联系的。而原始思维却把空间的各个区域想像成在质上不同的东西,并与在其中的人和物神秘互渗。一定的位置与在其中的客体互渗,客体也拥有为这位置所特有的神秘属性。因而对原始思维而言,空间并非单一的均质,不是与占有它的那种东西没有关系,不是没有性质而且处处都是一样的东西。相反,每一客体都与它所占据的地域神秘联系着。在原始人那里,人和物所占的位置在一定程度上对人和物的神秘属性有决定意义。

列维·布留尔认为,在原始人的集体表象中,特别是在那些与他们的社会制度和宗教信仰相联系的集体表象中,有着与我们根本不同种类的概括。例如,对回乔尔人来说,鹿、玉蜀黍和“希库里”(神圣的植物)在某种意义上都是同一个东西,我们看来无法理解,但在回乔尔人的集体表象中,“希库里”(神圣的植物)、鹿、玉蜀黍与那些对部族有最重要意义的神秘属性互渗了,也就根据这一原因它们被看成是“同一的东西”。“希库里”是鹿、鹿是玉蜀黍,在逻辑思维看来,这种“同一”是不可理解的,然而,以原逻辑思维的观点来看,这些同一是完全可以理解的,因为它们是互渗的同一。这类同一永远与表象本身同时在每个人意识中出现。由此可以看出原始思维的概括与我们的最大不同:逻辑的概括是建立在概念的同类性和有序的规则化基础之上的,而原始思维的概括则属于集体表象的前关联的那种形式。

分类是与抽象和概括同时进行的:它可以说是记录它们的结果。用原始思维的抽象、概括就能很好地解释我们有时看来如此奇怪的原逻辑思维对人和物的分类。逻辑思维依据经验所觉察出的客体的客观属性进行分类,而客观属性对原始思维而言只居于次要的地位,或只具有神秘属性的标记或媒介的意义。因而它分类的指导原则是实体里面共同存在的对原始人来说极为重要的神秘力量,或者更正确地说是这种力量在这些实体中间的循环。本质上神秘的原逻辑思维在借助互渗来想像和感觉单数和复数、个体和种、彼此间最不一样

的存在物之间的同一性方面是不会有困难的。它的本性是不会顾及那些客观外在的差异、对立和排斥的。

列维·布留尔在指出了原逻辑思维的这些特点之后,又引证了大量的原始社会的事实材料,如原始民族的语言和记数法以及原始社会的风俗制度等等,通过对这些材料的深入分析而对原始思维作了进一步的说明。

二、原始社会的语言、记数法和风俗制度

在这一部分中,列维·布留尔深入分析了原始人的语言、记数法和原始社会的风俗制度,指出这些原始社会大量存在的社会事实和现象都是以原逻辑的和神秘的原始思维为基础的。

1. 原始语言

列维·布留尔认为,社会集体的思维的本质特征应当在它的成员们所操的语言中得到某种程度的反映,结构上不同的语言也应符合不同的思维类型。列维·布留尔在本章就试图在原始人的语言的句子结构和词汇中寻求能说明他们的思维的东西,用语言学的研究来论证他关于原始思维的理论。

列维·布留尔首先以北美印第安人所操的语言为例指出,这种原始语言的一个最触目的特征就是它们特别注意表现那些为我们的语言所省略或不予表现的具体细节。首先,在表现数的方面,这种语言与我们有很大的不同。我们是把单数与复数对立起来,这种智力习惯要求迅速而熟练地使用抽象。但原始思维不是这样,它不需要使用专门的复数形式,它需要把两个、三个、不多的或者许多的数的主语或补语区别开来,因而,原始语言没有表示一般复数的形式。对原始思维而言,复数形式表现得不够清楚,它要尽可能地表现确定的复数(即,2、3、4等等),而不是简单地表现复数。在北美印第安人和澳大利亚的各种语言中,都可以看到这种共同的趋向。其次,在表现

动作方式方面,原始语言也拥有繁多复杂的形式来竭力表现由动词表现的各种动作样式。例如在澳大利亚的恩鸠蒙巴族的语言中,动词的过去时和将来时的词尾变化要表示:动作是刚刚完成的还是不久前完成的,是在遥远的过去完成的,还是必须立刻完成的,还是在或远或近的将来要完成的;这动作在过去或将来是否重复或继续。这就需要极为繁多的动词形式。这种情况在北美印第安人的各种语言中,在印欧语系的各种语言中都可以发现。另外,原始民族缺少一般概念的属名,但表现一切专门动作和一切熟悉的事物的细节的专门用语却很丰富。例如,澳大利亚土著居民没有表示一般的树、鸟、鱼的词,但他们却有用于每种树、鱼、鸟的专门用语,他们对每种鳕鱼、鲈鱼、鲑鱼等等都有专门的称呼。在原始形式的克拉马特语言中有一个非常突出的倾向,就是对具体范畴的极大注意,凡涉及位置、距离、一人或数人的一切关系都以最大的准确性表示出。在研究了以上这些具体语言实例之后,列维·布留尔归纳出原始语言的基本特征,即对具体表现的需要和表现动作或主体与客体的任何特点的形式非常多样,这是原始民族所使用的极大量语言的共同特征,而这正是原始思维本质因素的一个证明。

列维·布留尔还指出,在大多数原始社会中都并存着两种语言,一种是有声语言,一种是手势语言。这两种语言的符号差别很大,但却有着共同的思维基础,在其结构和表现事物、动作、状态的方法上也彼此接近。因而,如果说口头语言描写和叙述位置、运动、距离、形状和轮廓无微不至,那么,这正是因为手势语言也是用的同样一些表现方法。例如,原始人不能抽象地表现硬、软、圆、大等性质,为了表示硬的,他们说像石头一样;表示长的就说像大腿;表示圆的就说像月亮,如此等等。由此可以看出,原始民族的语言永远是精确地按照事物、行动呈现在眼睛里和耳朵里的那种形式来表现它们。它不去描写主体获得的印象,而去描写客体在空间中的形状、轮廓、位置、动作、运动方式,因而他们需要大量、丰富、具体的词汇。这两种语言实质上的描述性证实了列维·布留尔关于原始思维所固有的抽象和概

括的特殊形式方面所说的话。即现代人力求清楚准确地说,原始人则力求如画一般地说。

语言在原始民族中具有神秘的性质。对原始思维来说,没有哪种知觉不包含在神秘的复合之中,没有哪个现象只是现象,没有哪个符号只是符号,任何物体的形状、雕塑、画图都有自己的神秘力量,语言也不例外。言语中有魔力的影响,它可以确立或破坏某种非常重要而又非常可怕的互渗。因而原始人对语言的使用是非常谨慎的。例如,在狩猎中,必须避免说出被猎捕的动物的名称;在谈到帝王个人时,许多词都是禁忌;土人在收获樟脑,出外捕鱼或行军时,都使用一种特殊的语言。这些在我们看来感到不可思议的事情,如将它放到神秘的原逻辑思维中就很好解释了。在原始人的一些宗教巫术仪式中经常使用的是一些连念诵人都不懂得的经文、咒语,这些语言大部分是废弃的古语,土人们通常都不知道词的意义,但对巫师和听众而言,词的意义是无关紧要的,重要的是这些传统祭神的语言所含有的神秘能力和魔力。

2. 原始记数法

在这部分内容中,列维·布留尔通过对计算、数数、数的名称的形成及其使用的各种方法的分析中,揭示出原始思维在它不同于逻辑思维的地方是怎样发生作用的。

(1)原始人的数是具体的。列维·布留尔认为,原始人的数是具体的。在许多原始民族中间,用于数的单独名称只有一和二,间或也有三,一旦超过这几个数,土人就说“许多、很多、太多”。很显然,在原始人那里缺少数词,也没有真正的数。原始人不像我们借助于数词来计算,在他们的表象中,数目连同被数的人或物是不可分的。如果有一群人或物引起了原始人注意,他必定连同这个群的一切特征来记住这个群,包括这个群的准确的总数。因而在原始人那里,数不是单独存在的,是连同具体的对象被感觉到的。原始人数数也是依靠视觉来进行的,他们往往借助于身体的某些部位,如从左小手指

开始数,到无名指、中指、食指、大拇指、腕、肘关节、肩、左胸,接下来又按相反的方向顺着右手到右小指结束。数的名称就是身体各部位的名称,而不是单独的数词,这里没有抽象的数,有的只是一种帮助记忆的方法,数还没有从被数的具体对象中分离出来。与我们相比,他们是用一种可以称之为具体的方法来数数和计算的。这为我们提供了一个原逻辑思维所习惯的具体的抽象的明确实例。由于原逻辑思维不能清楚地把数与所数的对象区别开来,这种思维由语言表现出的那个东西不是真正的数,而是“数—总和”。所以这种思维只拥有极少量的真正数词,却拥有极大量的包含了数的意义的用语。他们有“10个鸡蛋”、“100个椰子”、“100个独木舟”这样的词,有着连同具体对象被感觉到的数—总和,却没有抽象的数词,这些用语同原始人语言结构中所表现出的极端专门化,绘声绘色的原逻辑的特征一样,都根源于原始思维的一般趋向。

(2)数所具有的神秘性质。即使当数已经有了名称,当社会集体拥有了计数法时,也不能说数就因此而开始在事实上被抽象地想象了。数,尽管它也有名称,但仍然与主要作为计算对象的某一类东西的具体表象或多或少地联系着。在非洲的约鲁巴人看来,数词有两种意义,其一是数,其二是他们主要点数的那种东西,这就是货币(贝壳)。对原始人而言,不存在仅仅是数词的数词,仅仅是名称的名称,如同被原始思维感知的任何东西一样,数词也被包括在那些以神秘因素占优势的集体表象的复合之中。每当原始人想到作为数的数时,他就必然把它与那些属于这个数的、而且由于同样神秘的互渗而正是属于这一个数的什么神秘的性质一起来想像。数及其名称同是这些互渗的媒介。简而言之,在原始人的思维中,从两方面看来数都是在不同程度上不分化的东西。在实际应用中,它还或多或少地与被计算的东西联系着。在集体表象中,数及其名称还紧密地与被想像的总和的神秘属性互渗着,以至与其说它们是算术的单位,不如说它们是神秘的实在。对原始思维而言,没有一个数不具有神秘的意义,列维·布留尔列举了在原始民族中存在的大量事实予以说明。

有学者认为,以5为单位的计数法是最合乎自然的,因而对原始民族中存在着大量的以2、4、20为单位的计数法大惑不解。列维·布留尔指出,这种疑问有一个错误的假设,即认为原始人有同我们相同的智力机能,并习惯于同一逻辑运算,但这种假设是没有根据的。需知每一个被实际采用的计数基数都莫基于社会集体的集体表象之上,原逻辑思维是神秘的,它的思维趋向导致它对事物客观属性的不关心和对事物神秘属性的兴趣,由于在原始社会中数还未与被数的对象区分开来,所以基数也是与具体的表象相联系的。例如,在原始民族中以4为基数的计数法可能起源于那个民族的集体表象中,东南西北四方、与这四个方位互渗的四个方向的风、四种颜色、四种动物等等。“数一总和”起了重要的作用。因而基数并非被挑选出来的,在数还未从被数的对象中分离出来,“数一总和”还占据着真正计数的地位时,它就先于自己而存在了。

3. 原始社会的风俗制度

在第六、第七、第八三章中,列维·布留尔根据互渗律的理论来分析原始社会中宗教和巫术,他选取了一定数量的原始社会的风俗制度作为例子,力图以此说明,要理解这些制度和风俗,就必须看到它们与原始人所固有的神秘的和原逻辑的思维之间的关系。通过对这些事例的分析,列维·布留尔证明了原始人的行为方式确实符合他们的思维方式。他们的集体表象(原逻辑的神秘的)在他们的制度中得到了体现。这些风俗制度最明显地表现了原始思维的原逻辑本性,互渗律有无限权力支配这些风俗所依据的集体表象。

(1)原始狩猎、捕鱼的风俗仪式。在原始社会的狩猎、捕鱼等活动中,有许多不为我们所理解的神秘仪式,列维·布留尔认为,这些仪式都是以受互渗律支配的原始思维为基础的。对原始思维来说,狩猎的成功不仅仅取决于客观条件,决定性的因素还在于神秘力量,是这个神秘的力量将猎物或鱼交到猎人的手中,因而狩猎和捕鱼本质上也是一种巫术的活动。为此,在打猎前、中、后,原始人都要进行

一系列特定的神秘仪式,这些仪式的目的就是为了确立或解除某种神秘互渗。在出发打猎以前,许多原始部落采取舞蹈、咒语、斋戒等不同的形式来对猎物施加影响。例如北美印第安人跳一种野牛舞,表现野牛被捉到的情景,他们头带野牛面具,不停地跳上两、三个星期,直到野牛出现为止,这种仪式在其他地方也很常见。列维·布留尔用原始思维的互渗律对此做出了解释:对原始人来说,形象与本原是互渗的,所以占有形象就意味着在一定程度上保证占有本原,用这种神秘的互渗可以很好地解释原始人对这种仪式的信赖。猎人也常常对自己施加一些巫术行动,保证他对猎物的神秘权力,比如斋戒、念咒等等。在捕获猎物后还有一些安抚被打死猎物的仪式,例如契洛基人有一些用于安抚野兽的经咒,恳求它不要妨碍他今后打猎;在印第安人那里,对被打死的猎物表示礼节是一种最为普遍的风俗,他们相信借助这些仪式就可以恢复和猎物所属的群体之间的正常关系,不用再怕报复了。通过对这些奇怪的仪式、斋戒、念咒的分析,列维·布留尔指出,这些仪式得以存在的原因应从原始人受互渗律支配的集体表象中寻找。原始人相信在人和动物及其所属的种族之间存在着神秘的互渗,借由这些仪式、禁忌和行动就可以确立并保持这种神秘互渗。

(2)原始战争的仪式。对原始人的思维来说,战争与狩猎之间没有本质的差别,在战争前、中、后都可以发现那些与狩猎相类似的风俗和仪式。这些风俗都可以在原始思维的集体表象中找到答案。我们的思维总是把那些神秘的行动和那些实际上有助于达到所希望的结果的行动分别开来,但在原始思维中这二者没有本质差别。一方面,一切行动,即使是最实在的行动,本质上都是神秘的。鸟枪、渔网、猎人或士兵的马,这一切都与那些由仪式发动起来的神秘力量互渗。另一方面,这些仪式已不是战争或狩猎的必不可少的准备,它们已经就是战争或狩猎本身了。由此可以看出原始思维所具有的不同趋向,这种思维的性质实质上是神秘的,它的集体表象是受互渗律支配的。

(3)英迪修马仪式。在原始人受互渗律支配的风俗仪式中最具代表性的就是著名的英迪修马仪式,列维·布留尔认为,对这一仪式的分析可以最深入地把握原始思维所固有的本质。这一仪式的目的在于保证正常的季节序代和正常的收获、图腾动物和植物的正常繁衍以及集体自身的存在、安宁等等。而且这一仪式只能由图腾集团的成员来举行,它包括整整一系列复杂的仪式、舞蹈、文身、给举行仪式的图腾成员进行专门的装饰、模仿图腾动物的动作等等。列维·布留尔用他的原始思维的理论对此做出了解释:对原始思维来说,图腾成员、图腾集团、图腾动物或植物,这一切都是同一个东西,它们之间存在着神秘的互渗,这种仪式便是通过互渗达到相互之间的影响。列维·布留尔指出,在发展得稍进步一点的社会中,这种由整个图腾集团来举行的仪式常常变得由一个人来承担这种互渗的媒介。在这种社会中,集体与这一个人之间存在着紧密的互渗,集体的安宁往往取决于王一个人的安宁。例如,巴隆加人有一个神秘的信仰:“民族靠王而生,如同身体赖头而活。”由此可以看出,在社会集体的集体意识中,这个集体的安宁、它自身的存在以及自然现象的规律性都是通过神秘的互渗而与该集体的王或领袖联系起来。

(4)库瓦迭风俗。本质的共有、神秘的互渗不仅在同一个人图腾集团的成员中间被想像到和感觉到,在许多原始民族那里,这种本质的共有和互渗也存在于婴儿和父母之间。库瓦迭风俗为这种互渗提供了一个最好的说明。这一风俗是从怀孕之日至婴儿降生后为止的期间内父母所应遵守的一系列禁忌,诸如孕妇不吃芋头或猪肉,因为吃这些东西会使将要出生的孩子长得又胖又矮或头上长猪鬃;而父亲则戒烟,因为他可能由于打喷嚏而伤害到新生儿;产妇被禁止吸烟,因为这会把婴儿的内脏熏黑,等等。列维·布留尔指出,这些奇怪的风俗都来源于这样一个观念,即新生儿或胎儿与其父母之间存在着本质上的共有或互渗,因而父母的行为会影响到婴儿。这种父子、母子间的互渗一般会持续很长的时间。列维·布留尔指出,以上这些风俗都是从同一些集体表象中产生出来的,是互渗观念最具代

表性的表现。

(5)原始人关于疾病、死亡的观念。列维·布留尔引用了许多原始社会关于死亡的风俗,并试图说明这些风俗是与他们关于死亡的神秘观念相一致的,这些风俗如果不是用原逻辑思维来解释就根本不能得到理解。

在原始思维中,疾病产生的原因永远被看成是神秘的,疾病从来没有自然的原因。例如,在罗安哥,土人们谈到疾病时都肯定地说,“这是什么东西突然袭击了人,钻进他身体里去折磨他”。这个东西可能是从自然物、地区或食物里发出来的力量或恶源或毒,也可能是从灵物、人、巫师那里发出来的,还可能是任何种类的灵魂钻进了病人的身体,等等。而在老挝,所有的病都被认为是由愤怒的神灵或不满意的死人造成的。总之,疾病都是由看不见的神秘原因造成的。由于这种对于疾病的神秘观念,他们永远是在自然以外寻找疾病的原因,认定病人是什么凶恶力量影响下的牺牲品。因此,原始人对疾病的诊断和治疗也要借助于神秘的力量。对原始人而言,如果有人得了病,重要的是要了解是什么凶恶的力量控制了病人,这个诊断无疑只能由拥有与神秘力量和鬼魂交往的能力并有足够的威力来战胜和驱走它们的人来做出。因此,不管得了什么病,第一步就是去找那个拥有上述能力的人,诸如巫医、术士、萨满等等。如果巫医来了,他首先所要做的事就是把自己引进到一种特殊的状态,以便能与那些神秘力量交流。通常他会通过斋戒、自我麻醉、巫术装饰、念咒、跳舞等方式而至精疲力竭,达到一种失去知觉或忘形的境地。他把在这种状态中突然想到的第一个不平常的东西说成是病因,由于这是直觉做出的,因而绝对不会有错误。这种诊断的依据不是对身体或精神的症状的研究,而是借助于击鼓、跳舞、狂歌、草药烟,求圣物和与神灵谈话。这种对身体症状的毫不关心也是来源于他们关于疾病的神秘观念:病源不是在身体里,不是在有形的器官里,而是来源于某种神秘的力量。相应地,治疗也不管是什么样的疗法,只有具有神秘力量的疗法才有价值,其疗效也完全决定于具有神灵或巫术性质

的联系和互渗。

原始人对死亡的认识也是神秘的。关于死亡的原因,如同关于疾病的原因一样,永远被想像成具有神秘的性质。同时,死亡从来不被认为是自然原因造成的,死永远是横死,换言之,死因永远被想像成是违反了什么禁忌或是由某个人借助巫术仪式而进行的蓄意谋杀。即使很明显,某人是由于蛇咬或受伤而死,原始人仍急于寻找它背后的神秘原因。对原始人来说,蛇咬或受伤只能是神秘原因因为达到自己的目的而使用的方法之一,而这个方法既可以是蛇咬也可以是在水中闷死。但他们对这些方法并不感兴趣,重要的是方法背后的真正原因,而这个原因至少在某些民族那里永远具有神秘的本性。因而可以说,原始人不关心死亡的自然原因,是因为他已经知道死亡为什么来临,它是神秘力量所引起的。在原始人关于死亡的集体表象中,在死亡和看不见的神秘力量之间存在一种关联,这种关联使他们不大考虑我们叫做自然原因的那种东西,而专心于对神秘原因的探求。

(6) 占卜、巫术。占卜的风俗在原始社会中非常普遍。这是由于对原始人的思维来说,外部世界包含着无穷无尽的神秘联系和互渗,这些神秘的联系是他们思维所关注的主要内容,为了认识、发现它们,就必须有一种神秘的方法,这就是占卜。对原始人而言,占卜是一种附加的知觉,也可以说乃是知觉的预测,原逻辑思维对占卜的信任至少不亚于对知觉本身的信任。

从占卜到巫术的过渡差不多是不知不觉实现的。二者都是建立在神秘关系同一些集体表象的基础之上的:占卜主要在于发现这些关系,而巫术则是利用这些关系。但实际上,这两种目的是彼此联系的。原始社会有许多风俗都带有巫术的性质,例如丈夫为了使自已果园多产就必须撵走不孕的妻子;要使嫁接的树木生命力旺盛必须让同样有旺盛生命力的年轻人来嫁接。这些风俗得以产生的原因是原始思维中的神秘互渗,原始人认为各种神秘属性可以通过接触、转移而互渗,通过确立或中止这类互渗就可以对事物产生影响。在这

种表象的支配下,就会产生上述我们看来带有巫术性质的风俗。这些表象还特别表现在食物、装饰、禁忌等方面。例如不吃鸡、鱼、蛋等东西,因为他们想像这些东西会把怠惰、虚弱带进自己的体内;而鹰羽则会使插戴它的人赋有鹰的力量、敏锐的视力等。这类风俗不是用类似联想可以讲得通的。因为这些风俗不是来源于个体的联想,只有把它们放在支配原始人的集体表象中,才可以得到很好的解释,这些神秘的传统和方法符合于同样是神秘的原逻辑思维。

(7)原始社会关于死亡的风俗制度。列维·布留尔指出,在原始社会中,有关死人的观念及与之相连的风俗也是极突出地表现了原始思维原逻辑的性质。在原始人对待死人的态度及与之相关的风俗制度中,原始思维所固有的对矛盾律的不关心,最明显无阻碍地表现出来。在这些风俗制度中存在着许多在我们的逻辑思维看来是彻底混乱的东西,而这种混乱恰恰是支配原始人思维的互渗律的自然结果。例如原始人关于生死的观念,对我们的思维而言,生与死是截然对立的,人要么活着,要么死了;但对原逻辑思维而言,人尽管死了,也以某种方式活着,死人与活人的生命互渗,同时又是死人群中的一员。对原始人来说,没有不可逾越的鸿沟把死人与活人隔开。这种关于死人的神秘观念直接影响到了原始社会中有关死亡的仪式。列维·布留尔用了一章的内容对此进行分析,指出这些仪式都是受原逻辑的神秘的原始思维所支配。

列维·布留尔参考引用了大量原始社会的事实材料,指出在原始社会中一个成年男子的死与生可分为如下几个阶段:第一,死亡,和断气与安葬之间经过的一段时间;第二,安葬与服满之间的时期;第三,死者等候再生的一段时期;第四,出生,和出生与命名礼之间的时期;第五,命名和行成年礼之间的时期;第六,成年礼和行过成年礼的人以死告终的一生。这个过程无限循环。列维·布留尔对各个阶段的风俗及与之相关的原始的神秘观念进行了深入的分析。

在原始人看来,人刚死后绝不是一个人无足轻重的人。死者的魂灵在死后的头几天里就在离尸体不远的地方游荡。列维·布留尔认

为,这种认识是由于在原始人的集体表象中,身体的可见的存在引出了灵魂的不可见的存在,这二者之间存在着互渗。因而在原始人看来,对尸体的处理也就同时决定了灵魂的命运。葬礼的目的就在于断绝死者与其社会集体之间的联系,将死者彻底从活人群体中排除出去。从这一意义上讲,不管什么样的葬礼,不管葬礼采取什么形式,这些葬礼仪式实质上都是神秘的,它实际上是一种巫术仪式。

服满仪式一般要持续相当长的一段时间。列维·布留尔对此解释为:原逻辑思维把死者肉体的腐烂确定为死亡的标志、条件、原因和第二次死的事实本身,只有当骨头上一点肉也不剩,死者才能与活人完全彻底地分开。这就需要相当长的一段时间。在这一集体表象中可以看出原始人思维的原逻辑性质。从一种意义上说,死人就是骨和肉;从另一种意义上说,他又是其他什么根本不同的东西。这二者之间并不彼此排斥而是存在着互渗。当腐烂完成,死亡才真正完成。

在伴随着葬礼一起出现的一些风俗中,也表现出原始思维的神秘的原逻辑的性质。例如,在把死者下葬之后,人们常常把属于死者的东西一起埋葬或简单地毁掉,这一风俗差不多在所有不发达民族中都无一例外地保留着。通常对它的解释是为了给死者到彼世去使用。但列维·布留尔指出,从支配原始人的原逻辑思维入手更容易解释得通。在原始思维看来,死者使用过的物品,他穿过的衣服,他的武器,乃是他自身的一部分,这些东西已与它们的制造者、使用者、占有者神秘地结为一体。死者与其物品之间的互渗不可能因为死亡而破坏。对活人来说,死人的东西是禁忌,活人宁可把它们毁掉,也不会使用它们。寡妇的地位也是如此,在某种程度上她同死者的财产一样被看作与亡夫之间保持着持久的神秘互渗。在原始民族中间存在着大量强加给寡妇的残酷而复杂的风俗,如陪葬、寡妇内嫁制等等,这些风俗的由来也应当从寡妇与其亡夫所保持的神秘的互渗中去寻找。

由于同样的理由,活人的财产也是不可侵犯的,每个人的财产都

是神圣的。在原始人中间,因财产所有权而引发的纠纷是极为罕见的。在新西兰,土人常常将自己的财产放在露天的地方,只要作简单的记号,比如在木材上缠点东西,就表明它是私人的财产,谁也不会再去动它。这是由于一个人占有的东西与其所有者之间互渗到这种程度,以至其他任何人都不想去占有它们。

当终结仪式结束了丧期时,死者与社会集体之间的联系就被彻底割断,人们不再对死者感到恐惧,但死人对活人仍有一定的影响。许多原始民族认为,部族的本身都是从本部族以前的死人中间增丁添口的,因而孩子的出生对原始人来说是一个确定的死者的再度出现。对他们来说,任何一次出生都是图腾一员的转生。在许多部族中,个人、名字、魂灵的数目都是有规定的,氏族的存在永远是同一些人的死亡和再生有关,因而出生同死亡一样都是由一种生命形态转变成另一种生命形态,是个体通过双亲转入了尘世,才变成了婴儿。与之相联,原始人对怀孕有一种神秘观念,认为婴儿并非是受孕的直接结果,部族的魂进入妇女体内才会有婴儿的出生。由于原始思维的趋向对神秘因素的无比兴趣,怀孕的生理因素被原始人忽略,这种自然条件被婴儿与其父母之间的神秘的图腾联系的重要观念掩盖了。

在原始社会中普遍存在着杀婴的风俗,列维·布留尔认为这一现象也应从原始人关于婴儿的集体表象中寻求解释。在原始社会中,婴儿只有在命名礼之后才能得到一个被承认的地位,才能在集体中建立起互渗。在那之前,他差不多等于一个没活着的人。婴儿只在微乎其微的程度上参与集体生活的互渗,所以在原始人看来,杀婴差不多是一种无关紧要的行为,只要有任何不利于婴儿活下去的客观条件,婴儿就有可能被杀死。而且原始人相信,婴儿的魂灵很快又能再生,也很可能再进入那个妇女的身体中来,这一信仰使得母亲在杀婴时变得无动于衷,因为她相信婴儿只是暂时离开,他还会再回来。

标志着婴儿获得集体承认是他的命名礼。列维·布留尔指出,

在原始民族中,任何人的名字都不是随便选择的,由于每个婴儿都是部族某一祖先的转世,因此他预先就有了名字,问题是确定他前身是谁,通常对此要采用占卜的方法。

在命名礼到成年礼之间的孩子还不是社会集体的“完全的”成员,只有行过成年礼的人才能够完全与社会集体的神秘本质互渗。列维·布留尔用原始思维的理论来分析原始社会的成年礼,认为成年礼的目的就是使个人成为完全的人,使他与神秘的实在之间建立互渗,这些神秘的实在就是社会集体的本质、图腾、神话祖先或人的祖先,通过这个互渗给新行成年礼的人以新的灵魂。他们让妇女和儿童相信,行成年礼的人实际上是在死去,在行礼之后,这些人将获得新生。行成年礼一般要经历一系列痛苦的考验,比如鞭笞、杖击、不让吃饭、不给睡觉、割礼、放血、烟熏等等。这些仪式的次要动机无疑是想查明行成年礼的人的勇敢和耐性,但最主要的则是使行成年礼的人进入一种疲劳、疼痛、虚弱、痛苦所引起的易感状态,这种类似假死的状态是他们与神秘的实在互渗所必需的。这种互渗一经实现,他们就成为部族的真正成员。

在大多数原始民族中,还有一些人要行补充成年礼,如巫医、巫师、神秘团体的成员等。这些仪式在程序、细节上都与部族的成年礼仪式相仿,目的也非常明确:使参加者达到与神秘的实在互渗,使她们与某些神灵互渗,从而获得作为巫医、巫师所特有的神秘力量。列维·布留尔通过对大量原始社会中普遍存在的风俗制度的分析,指出原始人神秘的原逻辑的集体表象符合本质上同样是神秘的方法和传统。这些大量存在的风俗制度都受神秘的原逻辑的思维支配。

列维·布留尔还指出,对原始人来说,疾病、死亡、灾难、任何偶然事件和一切不平常的事情都不是由自然原因引起的,他会用神秘的力量来解释任何事物的发生,这种对自然原因的不关心,乃是由于原始思维的神秘趋向。由于经常占据着原始人思维的是那些神秘的和看不见的力量,因此对原始思维来说,因果关系完全是神秘的,时间和空间也都不是均质的。由此列维·布留尔指出,从这些奇怪的

事实现象和神秘观念可以得出这样的结论：原始思维的基本特征是神秘的和原逻辑的，正是这个基本特征决定了原始人思维、感觉和行为的整个方式。

三、向更高思维类型的过渡

在最后一章中，列维·布留尔借用克雷特的观点试图对原始思维向逻辑思维的过渡做出阐释。克雷特认为，原始社会的进化可以划分为两个连续的阶段，一个是人格化的神灵被认为是赋予每个人和每个物，并使他（它）们有灵性；另一个阶段在这之前，那时还没有进行人格化，那时好像有一个能够到处渗透的弥漫的本原，一种遍及宇宙的广布的力量在人和物有灵性，在人和物里发生作用并赋予他（它）们生命。克雷特补充说，这两个阶段的划分符合于社会集体的思维中的差别。在灵魂和灵还没有人格化的时候，集体的每个成员的个人意识仍然是与集体意识紧密联系着的。在它里面占统治地位的是不间断的互渗感。只是在后来，当个人开始清楚地把自己和他感到自己所属的那个集体区别开来，自己以外的人和物才开始被个人意识觉得是在活着的期间和死后都具有个体的精神或灵。

因此，当社会集体与构成它的个体之间的关系发展了，集体表象、集体的观念也就随之而改变。最纯粹的形式原始思维包含着个体与社会集体之间以及社会集体与周围集体之间的可感觉和可体验的互渗。这两种互渗彼此紧密联系着，并相互影响。而随着集体的每个成员的个人意识趋于确立，这种神秘的共生感就变得不太完全、不太直接、不太经常了。联系力图占据直接的互渗感的位置。神秘因素开始丧失自己的优势，事物的客观属性开始吸引着并保持着人们对自己的注意。随着互渗较少被直接感到，智力的、认识的因素在集体表象中开始占据越来越大的地位，这些因素力图摆脱那些最初包围着它的情感的和运动的因素，从而使自己分化出来。这时，原始思维开始受到经验的挑战，而在最原始的社会集体中，经验对它是

行不通的。当知觉变成较少神秘性时,当前关联不再拥有至高无上的权威时,人们就会以较少成见的眼光来看待周围的自然界,而进化着的集体表象就会开始感到经验的影响。在互渗变得最弱的地方,神秘的前关联最快地让出自己的位置,而客观关系则第一次出头露面。当原始民族的思维成长到比较能够让经验进得去,这时思维开始变得对矛盾律比较敏感,而在此以前,它是仅服从于互渗律的。由于互渗律允许在不同事物之间确立神秘的前关联,而随着客观属性在集体表象中胜过了神秘因素,事物之间的神秘的前关联就被看成是谬误而予以拒绝。当原逻辑思维开始向逻辑思维前进,概念的明确性成为逻辑发展的必然要求,而反过来,概念的明确化、固定化又促进了原逻辑思维的减弱和逻辑思维的发展。这些因素中一个因素的进步,有利于另一个因素,反之亦然,而且我们不能说它们中的哪一个是原因,哪一个是结果。

应该指出,列维·布留尔虽然将原始思维与现代思维区别开来,认为二者存在着本质区别,但同时他又指出,这二者之间并不是各行其是、泾渭分明的,它们之间是相互渗透的。原始思维是以后各种思维类型的源头,而以后的各种思维类型也都或多或少地再现着原始思维的某些特征。即使在现代社会中,逻辑思维也并不完全排除原逻辑思维。首先,在大量概念中,仍保留着原逻辑思维的痕迹,要使一切通用的概念都只表现事物和现象的客观属性和关系,那是根本办不到的,实际上,只有极少数概念能做到这一点,这就是科学理论中所使用的概念。其他大量我们所熟悉的概念中,诸如生命、灵魂、死亡、社会、美等等都包含着若干取决于尚未完全消失的互渗律的关系。其次,即使神秘的和原逻辑的因素从大多数概念中排除出去,我们的表象中也仍然掺杂着大量运动的和情感的因素,即便是最纯粹的逻辑思维也不能排除它们的存在。根据逻辑思维的矛盾律,我们似乎可以认为逻辑思维的进步必将导致原逻辑思维的退步,逻辑思维最终必将彻底消灭原逻辑思维,但做出这样的结论是草率的,站不住脚的,逻辑思维固然不能容忍矛盾,但原逻辑的和神秘的思维对理

性要求是不关心的。因此,逻辑思维永远也不能继承原逻辑思维的全部遗产。那些包含了我们的信仰和我们的道德与宗教习惯的许多集体表象将永远保存下来,其生动的内部的互渗感足以抵消甚至超过智力要求的力量。因而可以看到,即使在逻辑思维最进步的民族中间,受互渗律支配的表象和表象的关联也未完全消除,它们或多或少地独立存在着。因此,我们的智力活动既是理性的又是非理性的。在它里面,原逻辑的神秘的因素与逻辑因素共存,虽然两种思维类型存在着巨大的差异,但逻辑思维的根必须扎在原逻辑思维中,如同原逻辑思维的藁至今还生长在逻辑思维中一样。在人类中间,不存在为铜墙铁壁所隔开的两种思维形式。

列维·布留尔还用他的原始思维的理论对宗教、神话的起源与本质做出了阐释。他认为,宗教、神话是原始思维力图实现那些已经不再被直接感到的互渗时出现的。在继续着神秘的共生的社会中,神话的数量很少,而且内容贫乏,斯宾塞和纪林没有在澳大利亚土人那里见到任何真正的崇拜的对象、自然力或动植物种的人格化,艾林芮希在南美大多数原始民族当中也发现了神话的贫乏,原因就在于最纯粹形式的原始思维包含着个体与社会集体之间,以及社会集体与周围集体之间的神秘互渗,这种互渗是被直接感觉到、体验到的。集体成员之间以及人类群体与动物、植物群体之间的共生感是由制度、仪式直接表现出来,除此之外,社会集体不需要其他的象征。而在较进步的社会中,对互渗的需要可能是同样迫切的,但由于每个成员不再直接感觉到这种互渗,就需要借助一些中间环节、中介物、互渗的媒介来获得,这种媒介具有最多种多样的本性,诸如不断增加的宗教或巫术仪式、神圣的和有神的人和物、祭司和秘密社团的成员们举行的仪式、人格化了的英雄、保护神、神话等等,神的集体表象由此而产生。因此,列维·布留尔认为,宗教、神话是原始思维的产物,是原始思维求助于中间环节、媒介,以确保那个不再是活生生的现实的互渗时出现的。

从这一前提出发,列维·布留尔澄清了对原始人的“宗教”观念

的认识,指出用我们的思维去理解和认识原始人的宗教只会造成混乱和误解。我们的思维方式是将神人或神物对象化之后才对它们产生崇拜、虔敬、祭祀、祷告和真正的宗教信仰,但对原始思维来说则相反。阿龙塔人感到他既是他自己同时又是这个或那个祖先时,他是不知道祖先崇拜的。只有在较进步的社会集体中,只有当原始人开始将个体与他所属的那个集体区别开来的时候,祖先崇拜才得以产生。因此,原始思维是极少宗教性的,因为它不能脱离自身去认识对象化的神人或神物;但另一方面,它也可以称为是最彻头彻尾的宗教的思维,这是由于与宗教情感、宗教仪式的对象的神秘而实际的互渗乃是宗教的本质,而在原始思维中,这种互渗是以我们所能想像的最高程度实现的。

同样,对于神话的解释也应建立在这一前提之上。列维·布留尔指出,只有承认产生神话的那个思维在趋向上与我们不同,才会对它有一个正确的认识。神话对于我们和原始人具有不同的意义,对于我们来说,我们注意到的是神话的内容、事件的联系、情节的发展、故事的线索以及诸如此类的问题,但对原始人来说,神话的词、句子、内容都包裹着神秘的因素,只是这种因素才给神话赋予了价值,原始人是从神话中获得社会集体与其自身的过去的互渗。对原始人的思维来说,神话既是社会集体与它现在和过去的自身和与它周围存在物集体结为一体的表现,同时又是保持和唤醒这种一体感的手段。由此,列维·布留尔认为,研究和解释神话应当放弃那些“解释性”假说,那种认为神话是与我们相似的心理和智力活动的产物的观点,只能将神话弄得面目全非。只有再现产生这些神话的思维,才能理解并解释原始神话而不至于将其歪曲。

(刘光育)

爱弥尔·杜尔凯姆

宗教生活的基本形式 (1912) ①

杜尔凯姆(Emile Durkheim, 1858—1917)又译为涂尔干、杜尔干、迪尔凯姆、杜尔克姆、杜克海姆,本文采用杜尔凯姆。他是继孔德和斯宾塞之后最有影响的社会学家之一。于1858年4月15日出生于法国孚日(Vosges)省会埃皮纳勒镇(Epinal)一个清寒但有名望的犹太教拉比世家。他幼年立志继承祖业,为此学过希伯来文、《圣经》旧约和犹太教法。青年时代,他受社会进化论、社会主义运动、巴黎公社事件及非理性哲学的影响,放弃犹太教信仰而追求实证科学。1879—1882年,他在法国的学术精英摇篮——巴黎高等师范学校学习哲学,与哲学家伯格森和法国社会党总书记饶勒斯(Jean Jaures, 1859—1914)同窗。1885—1886年,他由教育部选派到德国学习。在德国,他对冯特的实验心理学和德国人重视公共道德和社

① Emile Durkheim: *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse, Le Systeme Totemique en Australie*. 本文所依中译本:渠东、汲喆译,上海人民出版社1999年版。

会意识形态的现象发生兴趣。1887年回国后,他受命在波尔多大学讲授社会哲学并创建法国第一个教育学和社会学系。1891年,他成为全法国第一位社会学教授和全世界第一位专职社会学家。1898年,他创建《社会学年刊》,从而在法国形成名重一时的“社会学年刊学派”。1902年,他凭借学术名望奉调执教巴黎大学教育系,并于1906年升任正教授和系主任。在他的努力下,该系于1913年改名为社会学与教育系。由于受到德雷福斯(Alfred Dreyfus)事件^①以及他的独生子安德里(Andre)在巴尔干战死的重压,终于使他在1917年11月15日殁于心脏病。终年59岁。

杜尔凯姆勤奋多产,仅身后出版的讲义就有《社会学与哲学》(1924)、《道德教育论》(1925)、《社会主义与圣—西门》(1928)、《法兰西教育学的发展》(1938)、《职业伦理与社会道德》(1950)等。但社会学和人类学界最推崇的还是他生前发表的《社会劳动分工论》(1893)、《社会学方法的准则》(1895)、《自杀论》(1897)和《宗教生活的基本形式》(1913)这四部专著。

《宗教生活的基本形式》是杜尔凯姆学术生涯中最重要的成果之一,本书重点分析澳大利亚土著居民的原始宗教,即氏族图腾信仰。材料多取自19~20世纪之交英国学者在澳大利亚的实地考察报告,还借助了美国学者对北美印第安人和爱斯基摩人的考察资料。该书共有三卷。在第一卷先导问题中,他寻求对宗教的定义,并清算了基本宗教的两个主导概念——泛灵论与自然崇拜,最后提出作为基本宗教的图腾制度;在第二卷基本信仰中,他分析了图腾信仰的性质及其起源,考察了灵魂观念、精灵和神的观念的产生;在第三卷主

^① 德案是西方民族主义思潮盛行时,法国军界极端民族主义分子于1894年无端指控少数民族军官德雷福斯泄密叛国并处其终身监禁的著名冤案。该案激起社会正义人士,特别是正直知识分子的义愤,最终在法国和西方促成作为现代社会集团的“知识分子”意识的出现。德案还标志着西方民族主义思潮泛滥的程度。

要仪式态度中,主要分析了禁忌、祭祀、模仿仪式、禳解仪式的原因及其功能。杜尔凯姆在本书的导言部分便说:本书呈现给读者的总的结论是:宗教明显是社会性的。宗教表现是表达集体实在的集体表现;仪式是在集合群体之中产生的行为方式,它们必定激发、维持或重塑群体中的某些心理状态。该书为我们理解宗教生活的起源和功能提供了新角度,而且阐明了宗教社会学的基本原理。下面五个方面便是本书的内容提要。

一、宗教的定义及基本宗教

杜尔凯姆对以前的宗教定义进行反思,批判了超自然的、神秘的宗教定义,他认为神秘观念并不具有原始的起源,也不是人类天生就有的;正是人类本身,亲手塑造了神秘的观念以及与此相反的观念。同时,他还批判了与神或精神存在之观念有关的宗教定义,因为在有些伟大的宗教中并没有神和精灵的观念,或者至少可以说,在这些宗教里,这种观念仅仅能够扮演一种次要的、不起眼的角色,如佛教。

事实上,宗教是神话、教义、仪式和仪典所组成的或多或少有些复杂的体系。杜尔凯姆将任何宗教现象分为两个基本范畴:信仰和仪式。信仰是舆论的状态,是由各种表现构成的;仪式则是某些明确的行为方式。这两类事实之间的差别,就是思想和行为之间的差别。他由此而将世界分为两大领域——神圣与世俗。在他看来,信仰、神话、教义和传说,或者作为各种表现,或者作为各种表现体系,不仅表达了神圣事物的性质,也表达了赋予神圣事物的品性和力量,表达了神圣事物之间或神圣事物与凡俗事物之间的关系。仪式是各种行为准则,它们规定了人们在神圣对象面前应该具有怎样的行为举止。

另外,杜尔凯姆还提出,宗教还有一个与巫术相区别的另一必要特征——教会。因为真正的宗教信仰总是某个特定集体的共同信仰,这个集体不仅宣称效忠于这些信仰,而且还要奉行与这些信仰有关的各种仪式。集体成员不仅以同样的方式来思考有关神圣世界及

其与凡俗世界的关系问题,而且还把这些共同观念转变成为共同的实践,从而构成了社会,即人们所谓的教会。但是,巫术缺少这样的共同体。最后,他将宗教定义如下:宗教是一种既与众不同、又不可冒犯的神圣事物有关的信仰与仪轨所组成的统一体系,这些信仰与仪轨将所有信奉它们的人结合在一个被称之为“教会”的道德共同体之内。这就充分说明了宗教观念与教会观念是不可分离的,宗教明显应该是集体的事物。

在宗教起源问题上,杜尔凯姆首先批判了泰勒、斯宾塞的“泛灵论”的三个论题。第一个论题是灵魂观念,根据“泛灵论”,灵魂观念之所以首先被人们所接受,是因为人们并没有很好地理解他们平常所面临的时梦时醒的双重生活情境;并且由于这些不断重复的经验,野蛮人渐渐形成了这样的观念:我们每个人都有·一个“互体”(double),“即另一个自我,在特定条件下,他能够游离自己所栖居的有机体,漫步他乡”,互体即是灵魂。杜尔凯姆指出灵魂与互体是有区别的,对原始人来说,尽管灵魂在特定情况下是独立于它所赋予生命的有机体的,然而在很大程度上,灵魂与有机体却往往会混同起来,甚至根本无法从有机体中分离出去:有些器官不仅是灵魂被指定的栖居之所,而且还是灵魂的外部形式和物质体现。同时,他认为梦不能说明灵魂观念,因为梦只能理解成“入睡者想像自己与各种宗教存在、善或恶的鬼神、死者的灵魂等等发生了关系”,而只有在宗教演化到相对来说比较进步的情况下,这些梦才有可能产生。

第二论题是灵魂向精灵的转变,“泛灵论”者认为死亡形成了灵魂无限分离的观念,而且葬礼加速了这种破坏。杜尔凯姆指出,死亡的结果使生命力减弱了,如果说灵魂仅仅是身体的互体,那么就很难搞清楚,它为什么在身体完全分解以后还能够继续存在下去呢?就此而言,灵魂永存的观念是极其让人难以理解的观念。从死亡本身而言,它并不具有神圣化的作用。正因为死亡在一定程度上导致了灵魂与凡俗事物完全的和最终的分离,所以说如果灵魂已经具有神圣性质的话,那么死亡可以强化这些性质,但却不能创造这种性

质。而且,他根据澳洲的丧葬仪式和悼念仪式,认为对死者灵魂的膜拜并不是原始的,因为膜拜是各种各样的仪式、节日和仪典所组成的一个体系,它们全都具有周期性重复出现的特征。

第三论题是死者膜拜转化为自然膜拜,因为人类总是本能地倾向于用自己的形象,也就是说,用活生生的和有思想的存在来表现所有事物。杜尔凯姆提出,本质而言,灵魂存在于身体之中,而精灵却可以在其赖以存在的物体之外消磨绝大部分时间。而且,开始的时候,神圣的存在是被以动物或植物的形式构想的,而人类的形式只不过是逐渐从中分化出来而已。所以,宗教拟人论并不是原始的。因此,杜尔凯姆认为“泛灵论”把宗教变成了系列化和活生生的梦以外,毫无现实基础可言。

其次,杜尔凯姆批判了麦克斯·缪勒“自然崇拜”的宗教起源论。麦克斯·缪勒认为自然的各个方面,都足以使我们的内心强烈地感受到,有一种无限始终包围着我们,支配着我们,而宗教正是从这种无限观念引发出来的。缪勒认为语言在这过程中起着重要的作用,在我们感官所能揭示的物质世界之上,语言又添加了一个完全由精神存在构成的新世界,尽管这些精神存在是无中生有的结果,但它们从来都被看做是决定物质现象的原因。而且,人们搞不懂的语词变成了神话传说的来源,而这些神话传说为语词提供了意义。杜尔凯姆指出,语言与神话是一种矛盾,因为语言和智识是不可分的;而且不能将神话从宗教中排出。对神的膜拜取决于我们赋予神的性格,而神话恰恰确定了这种性格,仪式只是将神话付诸行动的形式。而且,自然始终是等齐划一的,原始人对自然是非常习惯的,无法显示事物的圣俗之分。宗教的形成绝对不能归结为由于人类在宇宙面前感到非常渺小而产生的情感,恰恰相反,宗教完全是一种截然相反的情感激发出来的,甚至可以说,正是那种最高尚、最理想的情感才具有确保人类与各种事物相抗争的作用:宗教告诉人们,信仰本身就能够“移山填海”,能够支配自然力量。

二、图腾信仰的特色

杜尔凯姆认为在泛灵论和自然崇拜之外,还应该存在着另一种更基本、更原始的膜拜——图腾的膜拜。他选择澳洲作为研究图腾制度的地区,同时采用美洲的图腾制度作为补充。杜尔凯姆指出,在几乎所有澳洲部落中,都有氏族的存在。由于氏族成员拥有相同的名字,他们自认为是通过亲属关系的纽带联合在一起。用来命名氏族集体的物种被称为图腾,同时氏族的图腾也即是每一个氏族成员的图腾。图腾的命名,大部分是采用母亲的图腾,另外也有传自父系或一个神话祖先的图腾。除了氏族图腾以外,还有胞族图腾,胞族是借助特殊的兄弟关系的纽带联合起来的一个氏族群,而且氏族图腾从属于胞族图腾。同时,还有由于婚姻关系而有的姻族,但是它没有图腾。

杜尔凯姆认为图腾并不仅仅是一个名字,它还是一种标记,一种名副其实的纹章,它被刻在物体或身体上。图腾被用于宗教仪典的过程中,是礼拜仪式的一部分,因而图腾作为集体标签,也具有宗教性。在中澳洲的部落中,在仪式上使用一种称为“储灵珈”的法器,而且在每个储灵珈上都刻有表现该群体图腾的图案,所以存放储灵珈的地方——“厄纳土伦珈”(ertnatuluga)被视为图腾群体的圣所、寻求庇护的福地。所以,储灵珈是集体的珍宝,是氏族的方舟,对储灵珈的虔诚表明了赋予它的价值之高,移动储灵珈时的庄重表明对待它的敬畏之深。另外两种与图腾和储灵珈密切相关的礼拜法器是“纳屯架”(nurtunja)和“旺宁架”(waninga),这三者的宗教性完全归功于他们所带有的图腾标记,惟有标记才是神圣的,它无论在何处表现,都保持着这一特性。

由于表现图腾的图案能够激发宗教情感,所以这些图案所反映的事物在一定程度便具有神圣性,因此便有食用、宰杀图腾动物和采摘图腾植物的禁忌。但是,图腾生物的形象比图腾生物本身更加神

圣。

在图腾制度中,每一个氏族成员都被赋予一种神圣性,而且在实质上比起我们在图腾动物身上所观察到的神圣性毫不逊色,这是因为人们认为自己不仅是通常意义上的人,而且也是属于一个图腾物种的动物或植物。所以,每个个体都具有双重本性,在他身上并存着两个存在者:一个是人,一个是动物。为了使这种两重性在某种程度上是可以理解的,原始人发明了神话,其目的都是要在人和图腾动物之间建立谱系关系,使一方成为另一方的亲戚。人的神圣性虽然分布在整个有机体中,但有些特殊的部位则格外明显,尤其是血和头发,这是因为人的器官深藏着一种神圣本原,它在某些特定的情况下会显现出来,这一本原与导致图腾的宗教性的本原并没有实质区别。但是,图腾制度不是植物崇拜或动物崇拜,因为前者是属于神圣世界,所以图腾动物则被称为人类伙伴的朋友或大哥。

杜尔凯姆指出,对澳洲人来说,他们本身就是事物,而宇宙中的每件事物都是部落的一部分,都是部落的构成要素。这就是说,每件事物都像人一样,是部落的正规成员,在社会组织的整个格局中都有一个确定的位置,被划归为氏族、胞族、姻族。这样,所有已知的事物就这样被安排进一种囊括整个自然的图表或系统分类之中了。在分类过程中,形成了类别观念。类别是让人觉得形式相似、内容也有点相近的那些事物的外在框架,它是一种逻辑符号,借助它我们可以有区别地思考那些相应的事物或者是可以类比的事物。同时,类别观念是人构想出来的思维工具,因为类别不是一种理念,而是明确界定的一群事物,在它们之间存在着类似于亲属关系的内在联系。而惟一能够通过经验了解到的这类群体,就是人们自己联合而成的群体。所以,类别观念起源于社会,认识的基本观念和思维的基本范畴是社会因素的产物。

同时,这些原始分类意味着划分到同一氏族或胞族的事物,不但相互之间有着密切的关系,而且该氏族或胞族的图腾也紧密相关,通过他们的联盟结成了一个牢固的体系,其中的所有部分彼此联合,交

相呼应。在我们看来,这一组织首先是纯粹逻辑,同时也具有道德意涵,赋予它生命和统一性的惟一本原就是图腾。同时,所有划分到以该图腾为标记的氏族的事物,也就具有了同样的神圣性,因为从某种意义上说,它们就像人一样,是图腾的同种动物。而且,通过这些事物和宇宙间其他事物的对比,分类给它们做出定位,并以此在宗教世界中赋予它们一定的地位。但是,划归图腾的事物是辅助的或次级的图腾,称为“亚图腾”。所以,任何东西都带上了某种程度的宗教性。这种依据不同的神性对自然的划分所建构的概念认为,是这些宗教向我们展现了宇宙。而只要人类还没有走过图腾制度阶段,部落中的各种图腾就正好满足了后来的神圣人格所发挥的功能。所以,图腾宗教的领域远非限于一两类生物,它一直拓展到所知宇宙的最后界限。而且,在氏族之间,一个氏族人对于邻近氏族的信仰,不会采取冷漠、怀疑或者敌视的态度,而是共享他们的信仰,图腾组织是所有部落成员之间的某种默契的结果,图腾宗教就是这样联合形成的一个复杂体系。

其实,图腾不仅具有氏族、胞族或部落的集体性,还存在着个体的图腾。在部落中,每个个体自己都和某个特定的事物保持着一种关系。这类事物有时是非生命体或人造物,但一般是一种动物。这个人将分享该动物的本性,既拥有它的长处,也难免它的缺陷。同时,禁杀和禁食同名动物也就成了一种普遍规则,从而成为“个体图腾”。但是,氏族相信它是从图腾动物或植物衍生而来的,而个体就不再认为他与个人的图腾有任何传承关系,个体图腾是一个朋友、伙伴、保护者而不是亲戚。个体图腾与集体图腾的差异在于获得它们的方式不同:集体图腾是每个个体族内身份的一个部分,它是世代相传的,是与生俱来;个体图腾是在出生或成年礼上,由第三方授予的,需要争取而非被给定的。

另外,在集体图腾和个体图腾制度以外,还存在着性别图腾制度。部落中的男人和女人都相信他们(她们)与某种确定的动物具有神秘的关系,从而将这种动物视为保护者,禁止捕杀或食用它们。

在一定意义上说,这种图腾的本来面目是一种部落图腾,它是人们把部落表现为起源于一对神秘生物的结果;而且表明了部落情感至少在相当程度上具有足够的力量来抵制民族的独立倾向。

三、图腾信仰的起源

杜尔凯姆确信澳洲图腾宗教是现在可以观察到的最原始宗教,并且对图腾信仰的起源进行考察。他对以往一些有关图腾信仰的解释进行了批判,例如泰勒与维尔肯认为图腾制度源于祖先崇拜,杰文斯认为源于自然崇拜;弗雷泽、博厄斯、希尔·托特等认为集体图腾导源于个体图腾;弗雷泽的“怀孕性的”原始图腾制度否定图腾的宗教性质;又如兰在《社会的起源》及《图腾的秘密》中,认为图腾只是个名字,但是由此出发来解释图腾仪轨的宗教性质会遇到各种问题。杜尔凯姆将这些理论分为两组,一组(弗雷泽和兰)否认图腾制度的宗教特性;另一组承认这一点,但认为可以通过追溯图腾制度从中导源而出的那个更早的宗教来作出解释。但是,这些理论都是假定了其他宗教观念先于图腾制度而对图腾制度加以解释的。

杜尔凯姆指出,图腾制度不是关于动物、人或者图像的宗教,而是关于一种匿名的和非人格的力的宗教;它见诸于所有这些事物,而又完全独立于它所化身的对象。同时,图腾不过是一个物质的形式,想像在这一形式下表现了无形的基质,而惟独这种遍布于各种异质事物的能量,才是膜拜的真正对象。另外,图腾也具有道德属性,是氏族的道德生活之源。所有分享同一图腾本原的生物都会认为,就是由于同一图腾本原这个事实,他们才在道德上联结起来,相互负有援助和血仇等义务,正是通过这些义务,亲属关系才被确立起来了。所以,图腾本原不仅是一种图腾力,也是一种道德力,而且这种力非常容易转化成一种确切意义上的神性。

在澳洲的部落中,如萨摩亚人的“神”、苏人的“瓦坎”、易洛魁人的“奥伦达”、美拉尼西亚人的“曼纳”,这些观念与图腾只是程度上

的不同。曼纳散布于整个宇宙,而图腾本原则存在于更为有限的生物圈子内和特定种类的事物中,所以图腾本原也是曼纳,只不过稍微有点专化而已。所以,非人格宗教力的观念根本上就是澳洲图腾制度的内涵与精神的组成部分,而且相对于各种神秘人格来说,非人格力具有逻辑优先地位。

所以,图腾本原观念是力的最初观念,而“瓦坎”、“奥伦达”等图腾本原观念都是用自己的语言表达了一个现代的观念:世界是各种力相互限制、约束和制衡的一个系统。氏族成员的生命、作为图腾物种的动物和植物以及一切划归该图腾并分有图腾性质的事物,都是通过这一本原才得以展现。最后,杜尔凯姆指出,力的观念就是宗教的起源,而借用这一观念的首先是哲学,然后是科学。

那么,图腾表达的究竟是什么呢?图腾所表达和符号化的分明是两类不同的事物。首先,它是我们称之为图腾本原或神的外在可见的形式。其次,它也是一种名为氏族的确立社会的符号。它是氏族的旗帜,是每个氏族把自己和其他氏族区分开来的记号,是氏族个性的可见标志,是人、兽、物等等任何名目的氏族成员都带有的标记。因此,氏族的神、图腾本原,都只能是氏族本身而不可能是别的东西;是氏族被人格化了,并被以图腾动植物的可见形式表现在人们的想像中。

但这种神化如何可能?杜尔凯姆分析,这是因为社会所赋有的道德权威,所以社会对意识拥有绝对权力。如果我们服从于社会的指令,那不仅是因为强大的社会足以战胜我们的反抗,而首先是因为社会是受到尊崇的对象。社会是大家共同构筑的,所以每个个别的心灵对其威力的想法,也就保留在其他所有人的内心之中。社会压力是通过精神的途径而施加的,因此便会形成这种观念:在人的外部存在着一种或几种他们所依赖的力量,这力量不仅是道德的,而且还很有效力。所以,我们通常就把社会想像为一种道德力量,这力量虽然内在于我们,但却将我们内部的某种不属于我们的东西表现出来:这就是道德良心。而且,如果不借助宗教符号,人们就根本无法对道

德良心有丝毫明确清晰的表现。古往今来,我们看到社会通过舆论等手段始终在不断地从普通事物中创造出神圣事物,不仅神化了人,而且神化了观念。所以,在氏族成员中唤起了这样的观念:在他们之外存在着支配他们同时又支持他们的力,这种力就是宗教力。这种社会宗教化的过程,不仅存在于原始部落,也存在于现代社会。杜尔凯姆指出,社会创造神或者把自己装扮成神的本事,在法国大革命的头几年里表现得再明显不过了。那时在普遍狂热的影响下,实际上具有纯粹世俗性质的事物也被公众舆论转变成了神圣的事物,把“祖国”、“自由”和“理性”这些字眼宗教化,赋予像澳洲人的图腾一样神圣不可侵犯的性质。尽管这次宗教改革只是昙花一现,但只要条件许可,社会仍然会再次把自己变成崇拜的对象。

杜尔凯姆又通过分析澳洲社会来阐释以上的观点。澳洲社会的生活交替经过分散与集中两个阶段,人们有时候分散在各地谋生,有时候集中,还出现盛大的集体欢腾场面。由于这两个时期形成了鲜明的对照,所以使他们的日常生活分成两个世界。在一个世界中,他过着孤单乏味的日常生活;而他要突入另一个世界,就只有和那种使他兴奋得发狂的异常力量发生关系。前者是凡俗的世界,后者是神圣事物的世界。所以,宗教的观念似乎正是诞生于这种欢腾的社会环境,诞生于这种欢腾本身,因为澳洲的宗教活动几乎都在集会的时候进行。

但是,集体力量如何被构想为图腾的形式?图腾是氏族的旗帜,氏族在个体心中所激起的印象,即可靠的和生机盎然的印象,自然就应该被设定在图腾的观念上,而不是氏族的观念上。同时,人们所体验的情感也固着在图腾上面,因为它是情感惟一可能固着其上的具体事物。它不断把这种情感带到人们的心中,甚至在集会解散以后仍能唤起这种情感,因为图腾形象被刻在了膜拜法器上、岩石上和盾牌上,在集会之后仍然存在。凭借它,人们所体验的激情将永远保持并不断更生。既然宗教力只不过是氏族集体的匿名的力,既然这种力在人们心中只能用图腾的形式加以表现,那么图腾标记就宛如神

的可见的躯体。

图腾作为氏族的符号,只有在个体之中并通过个体才能实现。在这一意义上,宗教力内在于个体,个体也必然会这样去表现它。人们感觉到这种力存在并活跃于他们之内,因为是它把他们提升到了一种超越的生活之中。人们才相信他们之内含有可以与图腾本原相比的本原,并因此把神圣性赋予了自己。所以,图腾标记是宗教生活最首要的来源,人们只是间接地分享了它。同时,神圣性具有高度的感染力,它会从图腾生物传播到与它有着或亲或疏的关系的任何事物上。这样,亚图腾就逐年归属于图腾,并形成了表现为原始分类的宇宙体系。最后,整个世界都依照各个部落的图腾本原来加以划分了。

杜尔凯姆批判了“世上的神最初源于恐惧”的著名说法。原始人并没有把神视为陌生人、敌人,而是朋友、亲戚、天然的保护者,根植于图腾制度的情感是愉快的信念,而不是恐惧和压抑。因为,宗教首先是一个观念的体系,个体作为社会的成员,要通过它向自己表现这个社会,表现他们与社会之间模糊而密切的关系;宗教通过隐喻性的和符号性的方法,转述了有待解释的各种关系的所有本质。同时,这种观念论是集体心态的普遍特征,是实在的而非谵狂,因为对象化了的观念具有充分的根据,其根据在于社会的本质。宗教力只是群体在群体成员中所激起的情感,但是这种感情已经被投射到了体验它们的意识的外部,并且被对象化了。为了对象化,它们被固定在某种客体上,于是这些东西就变得神圣了,其实任何事物都可以满足这一功能。所以,一种事物所呈现的神圣性,并不蕴含在它固有的特性之中,而是“被添加上去的”;宗教事物的世界不是经验的自然的一个特定方面,“它是被加在自然界之上的”。

那么,氏族为什么要选择一个标记?这些标记为什么要借自动物或植物,尤其是动物呢?标记不仅仅是为了方便地表明社会对其自身所具有的情感,它还要创造这种情感,它是这种情感的构成要素之一。因为集体表现以心灵的相互作用与反作用为前提条件,是这

些只有通过物质媒介才能实现的作用与反作用的产物。个体心灵只有从它本身中表现出来,才能相互进行联络和沟通,除非通过行动,否则就做不到这一点。所以,正是这些行动的同质性使群体意识到自身,也就是形成了群体意识。而且,物质媒介会不断地把情感带入心灵,并激发这种情感,就仿佛是最初使他们兴奋的原因还在继续起着作用。因此,标记体系对于社会意识的形成及其持续性是不可或缺的。选择动物作为标记,是因为动物易于用图案加以表现,另外动物也是氏族人最接近、最常打交道的东西。

同时,对于我们所区分的事物的界域和类别,在原始人那里是倾向于混淆的。原始人一方面用自己的形象去构想世界,另一方面又用世界的形象来构想他们自身;在他们所形成的事物观念中,毫无疑问加入了人类的成分,而在对自身所形成的观念中,他们又加入了事物的成分。在这过程中,正是由于宗教信仰把感觉所体会到的世界,替换成了另一个不同的世界。最后,杜尔凯姆总结图腾宗教的基本要点:氏族中的人和图腾标记所再现的事物被认为具有相同的本质。这种信仰一旦被接受,不同界域间的桥梁就搭建起来了。人被表现为一种动物或植物,植物或动物被认为是人的亲戚;或者毋宁说,人们认为所有这些事物,尽管在感觉上千差万别,但都分享了同一本质。故而,之所以有这种混淆事物的明显倾向,看来显然是因为人类的智识以为,充满世界的那种最初的力,乃是由宗教构筑出来的。既然这些力量是由取自不同界域的要素组成的,那么人们就想像在最具异质性的事物中,也有一个共同的本源,于是不同事物就被赋予了惟一的本质。

四、灵魂、精灵、神的观念

虽然在图腾宗教中没有灵魂、精灵、神的观念,但是在任何宗教中都会遇到它。所以杜尔凯姆考察了这三种观念的形成与特点。

实际上,所有澳洲社会都会认为,每个人体内都藏着一个隐秘的

存在,由生命的本原赋予它活力,这就是灵魂。澳洲社会的灵魂特征:首先,灵魂的形式基本上是不连贯、不确定的,它根据环境的要求和神话或仪式的迫切需要而变动不居;其次,灵魂与肉体性质不同,并且独立于肉体,因为在生命的过程中它可能随时离开肉体;但灵魂与肉体密切关联、盛衰与共,而且还有部分的融合;在死的时候,灵魂与肉体实现分离,从而去了冥界。

对于灵魂观念的起源,斯宾塞和吉兰提出“转生说”,认为灵魂是部分的图腾本原;同时,斯特莱罗认为灵魂不能转生。但是,他们三人一样,都认为在每个新生儿中有一种神秘的、宗教的本原,该本原是从阿尔彻灵迦的一个祖先流溢出来的。正是这一本原形成了每个个体的本质,因此它就是他的灵魂,不管怎样,灵魂都是由与本原相同的质料和基质构成的。图腾有时候在人们心目中被表现为一群和祖先难以区分的理想生物或者神话角色,简而言之,“祖先就是图腾的片段”。这样,便容易将祖先、图腾生物和个体灵魂相混淆,而它们的共同本质即是图腾本质。所以,从祖先灵魂的图腾本质可以推断出人的灵魂的图腾本质,人的灵魂是祖先灵魂的一种流溢物或复制品。

实际上,灵魂始终被当作是一种圣物,据此它与肉体相对立,因为后者在本质上是凡俗的。灵魂与肉体的最大区别在于灵魂所激起的情感是在任何地方都专事神圣的那种情感,它即使没有成为神,也至少被看做是神性的火花。同时,杜尔凯姆指出,灵魂观念的现实基础就是社会,社会在我们内心引发出一个完整的观念和情感的世界,这些观念和情感表达了它,同时也成为了我们必要的和永恒的一个部分。这些建构了我们的内在生活的表现流,乃是由不能相互化约的两种不同的表现构成的;一种是关于外在的和物质的世界的表现,而另一种则是关于观念的世界的表现,我们以为后者有一种凌驾于前者之上的道德优越性。所以,个体灵魂只是群体的集体灵魂的一份,它是以膜拜为基础的匿名的力,但是已经具体体现在一个人格与之相结合的个体之中了,“它是个体化的曼纳”。同时,灵魂类似于

曼纳,它也能够无穷无尽地分解和复制,而且每个部分仍然保持着它的完整性;灵魂之所以如此众多,也正是出自于这种分解和复制的缘故。

但是,人们为什么会认为灵魂要比肉体活得长久,甚至能够永无休止地存在下去呢?杜尔凯姆认为原始人好像是为了解释活人的诞生才认可了死者的永存,他们还没有一个可以凭空创造出灵魂的万能之神的观念,因为在他们看来,灵魂只能形成于灵魂。所以生者只能是以前灵魂的新形式,故而为了前者能够诞生,后者必须要继续存在。最后,灵魂永生的信仰是人们得以解释一个他们不能不予以关注的事实的惟一方式,这个事实就是群体生活的永恒性。

同时,澳洲宗教已经认为,在灵魂之上还有更高级的神秘人格,即精灵、教化英雄,甚至还有确切意义上的神。灵魂并非精灵,因为灵魂的行动能力一般很有限,没有明确的领地,不承担任何确定的任务;而精灵始终拥有某种力量,它要负责某一类宇宙现象或社会现象,在宇宙体系中发挥着相当明确的功能。但是,神话人物的灵魂能够成为确切意义上的精灵,因为祖先的灵魂化身为散布在整个部落和整个世界中的一切神圣者,所以它们赋有的权力也就大大高于人的普通灵魂所具有的力量了;同时,时间也提高和强化了事物的神圣性。因为每个个体都是一个祖先的互体,他们共享同一本质,所以神话祖先就成为了活人社会中的一分子;由于祖先比个体具有更高的尊荣,所以在公众的心目中,这种形式的联合是高贵者与低下者、庇护者与被庇护者、施与者与受惠者之间的一致,从而出现了每个个体都附有一个保护神的奇特观念。

祖先精灵的特征正好能够界定个体图腾:(1)它以动物或植物的形式存在,其功能是保护一个个体;(2)这个个体的命运和他的保护者的命运密切相关,所有触及后者的事情将感应地传给前者。所以,个体灵魂只是祖先精灵的另一个方面。其实,个体图腾就是灵魂的复本。图腾与祖先一样,也是个体的灵魂,只不过是外化了,而且它被赋予的力量,也比人们认为有机体内在所能具有的力量要大。

这个复本是心理过程的必然产物,因为它表达的就是灵魂。

同时,在每个社会中都有有一些仪式因其同质性和普遍性而区别于其他仪式,如此引人注目的协调使人们想像每一组类似的仪式都是同一个祖先创立的,并由他启示给整个部落,这就是“教化英雄”。这些特殊的祖先不能与其他祖先等量齐观,一方面他们所激起的崇敬之情不仅限于一个氏族,而是普及到整个部落;另一方面,人们认为是他们创造了所有在部落文明中最受敬重的事物。这些教化英雄被认为既是仪式的创建者,又是仪式的守望者,因为这个缘故,他就实实在在地被赋予了一种道德角色。

另外,在澳洲的部落中已经有了至高无上的神的概念。这些神并不导源于其他任何事物,所以他是一个不朽的甚至是永恒的存在;人们把他说成是一种造物主,他被称为人类之父,据说是他创造了人。同时,由于成年礼是部落膜拜的主要形式,他和成年礼仪式就尤其有关,他成了这些仪式的核心,经常被用刻在树皮上或浸在土地上的图像加以表现。其实,这些大神只是图腾信仰的逻辑的发展,而且是最高的形式,大神本身就是特别重要的祖先。最高神的观念深深地依赖于整个图腾信仰体系,只有在成年礼集会中,胞族图腾的神化才得以构建;同时,由于成年礼是部落膜拜的主要形式,也只有在这种场合中才能产生部落的神话,图腾的族际性为大神的族际性开辟了道路。

所以,部落大神、祖先精灵、灵魂构成了复杂与统一的图腾体系。部落大神只是最终赢得了至高无上地位的祖先精灵,而祖先精灵只是被锤炼成为个体灵魂形象的一种实体,以便它担负起解释个体灵魂起源的使命。而灵魂只是我们在图腾制度的基础中所发现的那种非人格力所采取的形式,因为非人格力通过人的躯体而将自身个体化了。在这个体系中,首先,曼纳观念或图腾本原的观念是灵魂观念的前提条件,灵魂只是曼纳或图腾本原的一种特殊形式;其次,灵魂观念只是引导神话想像的一种新方式,是用来启发一种神话的新建构的,而所采用的素材是来自建构了宗教原初基础的那种匿名、弥散

的力的洪流,而神话人格之创造不过是对这种基本力量的另一种思考方式而已。至于大神的观念,则完全产生于部落情感。图腾制度并不单单是民族的产物,而总是建构在某种程度上意识到了其统一性的部落之中的,所以各个民族所独有的不同膜拜就是以这种方式相互接触、彼此完善,从而形成一个一致的整体的,而部落所共有的最高神的概念所表达的也正是这种部落统一体的情感。

五、主要仪式态度

杜尔凯姆将膜拜分为消极膜拜、积极膜拜和禳解仪式,并且叙述了三者之间的联系及其区别。

1. 消极膜拜

圣物就是被分离出来的事物,而且有一整套仪式可以用来实现这种根本上的分离状态。因此,膜拜仪式的功能就在于防止这两个领域不恰当地混同,从而保证它们彼此之间互不侵扰,那么只要让它们相互回避或者消极从事就可以了,因此由这类专门仪式所构成的膜拜体系称之为“消极膜拜”。这种膜拜不需要规定某些特定的信仰行为,而只限于禁止某些特定的行为方式,它们全部采用了禁忌的形式。

神圣与凡俗之间的禁忌是消极膜拜的基础。在这种宗教禁忌中,首先,宗教生活和凡俗生活不能同在一处,宗教生活必须被安排在一个特定的地方,凡俗生活不能介入其中,这样庙堂和圣所就被建造起来;同样,宗教生活与凡俗生活也不能同时并存,人们必须为宗教生活提供确定的日期或时段,并且在这段时期里,必须放弃所有的凡俗活动,这样宗教节日便产生了。消极膜拜并不仅限于确保神圣事物免遭世俗的东西的接触,它还能对崇拜者本人产生影响,积极改善他的状况。而这种功效最显著的例子便是苦行主义,通过禁食和守夜、静修和缄默等而使自己获得特殊的神圣性,高出众人之上。而

痛苦是消极膜拜的一个必要条件,因为一个人只有学会了抛弃凡俗、克制自己、脱离自我、忍受痛苦,积极膜拜才有可能。人们通过痛苦的培养和锻炼,获得了平淡和忍让的品质。就本质而言,苦行主义是有史以来的所有宗教所教示的内容得以存在、得以证明的原因所在。

从某种意义上说,禁忌体系的来源必然蕴涵在神圣的观念之中。神圣世界和凡俗世界总是相互对峙着,心灵的对抗与观念的排斥,会自然而然地导致与之相应的事物之间的对抗与排斥。所以必须按照其特有方式来对待神圣世界,而其中原因在于神圣性的异乎寻常的传染性。宗教力在人们心目中,被表现得似乎随时随地都准备离开它的栖居之地,进入到它力所能及的所有事物中。正是由于神圣性的传染性,会使宗教力出离原来的范围,这样又不可能不使其本性遭遇违逆,因此必须采取一系列措施使圣凡两界敬而远之地相互保持距离,这便是禁忌的来源。

杜尔凯姆指出,宗教力不过是实体化了的集体力,也就是道德力,它是由我们从社会角度出发在内心中所唤起的各种观念和感情构成的,而不是来自对物质世界的感知,所以宗教力是被加到事物上去的。所以,传染并不是事物获得神圣性以后再借以传播这种性质的次级过程,传染恰恰就是事物获得神圣性的过程。使神圣性得以实现的是一种特殊的感情,它之所以会依附于某个对象,是因为这种情感以传染的方式找到了这个对象。

2. 积极膜拜

消极膜拜之所以要求崇拜者脱离凡俗世界,是为了使崇拜者更加接近神圣的世界。但是,人们始终相信,他们与宗教力之间维持着一种积极的、双向的关系,一套仪式、仪轨的功能就是对这种关系的规则和组织,这就是“积极膜拜”。杜尔凯姆以澳洲中部部落的“因提丘玛”仪式中所呈现的各种形式为考察对象,将阿兰达式的因提丘玛分为两个阶段:第一阶段就是朝觐圣地、散播神圣粉末、淋洒鲜血等,以确保图腾物种的繁衍;第二阶段是对图腾植物或动物的仪式

性享用。

共享食物的目的十分明显。每个图腾氏族的成员都包含着神秘的基质,这是他存在的最重要的部分,其灵魂就是由它构成的,它是人之所以成为人的原因,所以他应该尽可能地维护它,维持它,使它青春永驻,这就是积极膜拜的真正根源。由于图腾本原是以某种植物或动物的形式表现出来的,他们就从相应的植物或动物物种那里获得自己所需的补充力量,以便使自己得到恢复和再生。人们在食用图腾动物之前,要举行一系列仪式,就是为了使参加仪式的人得以神圣化。这些仪式构成了一个基本的宗教阶段,经历了这个阶段的人都会实现其宗教状态的转变。

杜尔凯姆认为在“因提丘玛”中包含着祭祀制度的萌芽,祭祀制度由共享行为与供奉行为构成,崇拜者不仅与神共同享用神圣食物,同时还向神做了供养。供养行为会自然而然地在人们心中唤起一种精神主体的观念,供养的目的就是取悦于这个主体,因此膜拜倾向于使宗教人格化。

同时,祭祀供奉的原因来自于神圣存在对其崇拜者的依赖性,因为神圣存在只有在共同的生活之中才能形成,而共同生活基本上是时断时续的,那么神圣存在也必然带有这种间歇性,所以神圣存在必然需要人的帮助。只有在对人的思想的依赖状态中,诸神才能找到自身存在的基础,所以人们就会相信人的帮助是有效的。而能够更新关于神圣存在的集体表现的惟一方式,就是从宗教生活的根源——群体出发重新调整它们。所以,膜拜存在的真正原因,存在于借助这些行为产生出来的内在的和精神的更新过程之中。实际上,这就是一种服务的交换,是神与其崇拜者之间的相互需要。并且,膜拜的周期性也是社会生活节奏所产生的结果。

除了供奉形式以外,还存在着由各种动作和喊叫组成的仪式,目的是要模仿他们希望得到不断繁衍的动物的不同姿态和外貌,这就是“模仿仪式”。模仿仪式赖以存在的是“感应巫术”的第二条原则——相似生成相似,就是对某种存在或某个条件的表现可以生成这

种存在或条件本身。通过模仿仪式,他们相互表明他们都是同一道德共同体的成员,并意识到了把他们团结在一起的亲属关系。仪式不仅表达了这种亲属关系,而且还制造或再造了这种关系。澳洲人追求与其图腾的相似性,这是神圣存在象征的集体理想相沟通的手段。另外,这种仪典能够确保图腾物种的繁衍不息,而且也能够对参与仪式的崇拜者的灵魂产生深刻的影响。

同时,相似生成相似的力量,包含了因果关系的完整概念。因果关系概念所蕴涵的第一个要素,就是效力、生成力以及作用力的观念,而因果关系是由社会原因造成的。首先,力的观念是精神力和非人格力,这只能来源于社会生活,即集体力;其次,力的观念还明显带有起源的标记,在人类内心中最早形成观念的权力,便是社会通过组织人们而使自身得以确定的力量,人们正是以社会的意象来构想物质世界的各种力量的。灵魂是一种宗教本原,是具有特定面貌的集体力,一个人感觉到自己有灵魂才会认为自己有力,因为他是一种社会存在。另外,社会在强加“相似生成相似”原则的同时,也强加了从仪式中派生出来的仪轨。这样,在仪式戒规之上,又加上了逻辑戒规,当然后者只不过是前者的智识的外表而已,这两种戒规的权威皆源于社会。

另外,还存在着“表现仪式”或“纪念仪式”,如瓦拉蒙加仪典。这些仪式是为维护信仰的生命力服务的,仪式必须保证信仰不能从记忆中抹去,必须使集体意识最本质的要素得到复苏。通过举行仪式,群体可以周期性地更新其自身的和统一体的情感;与此同时,个体的社会本性也得到了增强。另外,在瓦拉蒙加人为歌颂沃龙迦蛇而举行的仪典中,这种仪典的惟一目的就是要唤醒某些观念和情感,把现在归为过去,把个体归为群体。同时,表现仪式也为宗教的娱乐要素和审美要素提供佐证,人们在仪式中进入了一个纯粹幻想的世界,纪念仪式渐渐变成了普通意义上的集体欢腾,它仅仅是一种简单的公共欢闹,不再具有任何宗教性质,所有人都可以毫无顾忌地参加。但仪式与游戏不同,仪式是严肃生活的一部分。仪式的不现实

和想像性会影响到崇拜者从仪式中获得的舒适感,因为娱乐也是精神再造的一种形式,而这正是积极膜拜的主要目的之一。当我们履行了仪式职责重新返回到凡俗生活以后,我们的勇气和热情增加了,这不仅是因为我们与一种至上的能量之源建立了联系,而且也因为 we 度过了一段不太紧张、自由随意的生活,我们的体力得到了恢复。这样,宗教又获得了一种魅力,而且是不容小觑的魅力。

杜尔凯姆提出,膜拜的真正功能就是唤起崇拜者由道德力和道德信念构成的某种心灵状态,而心理倾向在各种情况下都是一样的,它们只取决于群体被集合起来了这一事实,而不取决于使集体集合的具体原因,所以“仪式能够相互替代”,仪式不仅具有可塑性,而且在发挥有效作用时具有极端的一般性。

3. 禳解仪式

禳解仪式是指那些在不安或悲伤的状态下所举行的仪式,最重要的是哀悼仪式。在哀悼仪式中,充满着惨痛和怜悯,但这些并不是因为骤然失去亲人而受到伤害的私人感情的自然流露,而是群体强加给他们的责任,因为出于对习俗的尊崇,而且这种义务经由神话的和社会的惩罚作了规定。

哀悼仪式和积极膜拜一样,都是由集体仪典构成的,并造成了参加仪典者的狂热状态。因为某个人的死亡,整个群体便会集合起来,不仅那些能够对其产生最直接影响的亲属会把他们个人的悲伤带给集体,而且社会也会对集体成员施加道德压力,使他们的情感与这个情境协调起来。所以,真正发挥作用的力,完全是非人格的:这些力就是死者所属的群体由于他的死亡而激发出来的情感。

杜尔凯姆引用了罗伯逊·史密斯关于神圣观念的模糊性的说法,将宗教力分为两种:有些是有益的,可以维护物质和精神的秩序,施与人类生命、健康以及他们所敬重的所有品格;还有某些宗教力是邪恶和不洁的力量,它们制造了混乱,引起了死亡和疾病,成为亵渎神灵的蛊惑者。这两种宗教力在彼此对立的同时,还存在着紧密的

关系。首先,两者与凡俗存在之间具有同样的关系,凡俗存在都不能与它们发生关系,说明二者都是神圣的,只是前者产生尊崇的情感,而后者产生厌恶和畏惧。事实上,极其强烈的宗教尊崇,也有畏惧的因素,而邪恶势力所引起的恐惧,通常也带有某些尊敬的性质,所以二者界限是含糊的。其次,只要是外部环境发生了改变,这两种宗教力也会发生改变,如死者的灵魂起初还是一种极其可怕的本原,然而一等哀悼仪式结束,它就转变成具有保护作用的神灵了。

所以,宗教生活的两极对应于所有社会生活都要经历的两种相对立的状态,它们的基本进程往往是相同的,只不过是环境使之染上了不同的色彩。所以,归根结底,是社会生活的统一性和多样性,使神圣存在和神圣事物也同时具有了统一和多样的特征。杜尔凯姆最后总结说:不论宗教生活的外表多么复杂,本质上都是一元的和一体的。无论何时何处,它都对应于同一个需要,来源于同一种心态。不管宗教生活以什么样的形式出现,它的目的都是为了把人提升起来,使他超越自身,过一种高于仅凭一己之见而放任自流的生活:信仰在表现中表达了这种生活;而仪式则组织了这种生活,使之按部就班地运行。

(圣凯)

西格蒙德·弗洛伊德

图腾与禁忌 (1913) ①

西格蒙德·弗洛伊德(Sigmund Freud, 1856—1939)是精神分析学说的开山鼻祖。他出生于摩拉维亚的弗莱堡的一个犹太籍商人家庭,是由其父亲雅各布·弗洛伊德(Jacob Freud)的第三位妻子阿玛丽娅所生。幼年的弗洛伊德由于家境较好,父母又都对他呵护备至,因而受到良好的教育。然而好景不长,为生活所迫,1859年6月,全家匆匆离开弗莱堡,先往莱比锡,再到维也纳,从此,弗洛伊德就开始了长达80年的维也纳生涯,其间只有几次短暂的外出进修访问。1873年他考入维也纳医学院,对动物学研究非常感兴趣,并接受了动物学家克劳斯的生物学进化论思想。1876年,开始在著名生理学家布吕克(E·Brucke)的研究所工作,从事低等动物神经结构与功能的研究。在这里,他不仅发现了安宁和学问上的充实,同时认识了奥地利生理学家布劳尔(Josef Breuer)。1881年,弗洛伊德听一位叫

① Sigmund Freud: *Totem and Taboo*. 本文所依中译本:杨庸一译,中国民间文艺出版社1986年版。

约瑟夫·布罗伊尔的医生说,有一位年轻妇女仅通过催眠状态下和医生交谈,或者如她所说“像清扫烟囱”那样清扫自己的脑子,而治愈了许多疾病,其中有视觉失调、语言和听觉错乱、神经痛、严重的咳嗽和震颤等,他对此大为震惊。此后几年,他在维也纳全科医院工作,从事脑解剖和精神病理学的研究,这成为他创立精神分析学说的基石。1885年他来到巴黎,在著名精神病学家夏尔科(J·M·Charcot)的指导下工作,对精神病的心理原因进行了进一步的研究。1886年他回到维也纳开了一个私人诊所,并开始与精神病学家和心理学家布鲁尔(J·Breur)合作研究并治疗歇斯底里症,两人在1895年发表了《歇斯底里症研究》。1902年,弗洛伊德创办了“心理学周三学会”,后来更名为“维也纳精神分析学会”,并开始到世界各地讲学。他对真理孜孜以求,却又固执己见,曾由于学术上的分歧与他最亲密的朋友布罗伊尔和学生荣格断交,但不可否认他在人类无意识研究领域做出了开创性的工作。然而,弗洛伊德一生都受到反犹太主义的困扰,其著作也被法西斯列为禁书,在法西斯入侵奥地利以后,他被迫流亡伦敦。1939年在完成他的最后一部著作《摩西与一神教》之后不久因病逝世,享年83岁。

弗洛伊德全部学说的理论核心是“里比多(libido)”,原意是性欲的学说。他认为,人的本质是生命冲动,即生物的遗传本能的冲动,其核心是性欲的冲动。他称这种性欲冲动为“里比多”。在他看来,“里比多”是人的全部行为和心理活动的“内驱”,即源泉和动力。由这一概念引出了另一个著名的论断,即俄狄浦斯情结。俄狄浦斯是古希腊神话中的神,因杀父占母而被审判,依据这一则古希腊神话故事,弗洛伊德认为,在人的幼儿期的那个阶段,这时男童试图(在性方面)占有自己的母亲而排除不受欢迎的竞争者——父亲,这就是俄狄浦斯情结。

弗洛伊德一生著述颇丰,主要有《梦的解释》(1900)、《日常生活的心理病理学》(1904)、《性欲理论三讲》(1905)、《精神分析引论》(1910)、《论精神分析运动史》(1914)、《超越快乐原则》(1920)、《群

众心理学和自我的分析》(1921)、《自我与本我》(1923)、《文明及其不满》(1929)等等。关于宗教问题的论著主要有《图腾与禁忌》(1913)、《幻想的未来》(1927)和《摩西与一神教》(1939)。《图腾与禁忌》是弗洛伊德论述宗教问题的第一本,也是最重要、最引人注目的著作。这本书汇集了他的四篇文章:《乱伦的畏惧》《禁忌和矛盾情感》《精灵说、巫术和思想的全能》《图腾崇拜现象在孩童时期的重现》。先发表于《伊马哥》杂志,然后编成书,题为《图腾与禁忌》,副标题为《野蛮民族与精神病人在心理生活上的相同点》。在书中,他提出原始民族对于乱伦、禁忌、万物有灵论、巫术和图腾崇拜的信仰与行为,本质上与精神病相同,不过是人的潜意识冲动,特别是性本能冲动受到抑制的表现,是一种强迫行为。像一个精神病医生探究精神病的性质和起源那样,他对宗教的本质和起源进行研究。既然所有精神病都起源于童年潜意识冲动受到压抑的经验,本质上是对性冲动的强迫性压制,那么,宗教信仰作为人类受到性压抑的一种,也必然起源于人类童年(野蛮人时代)性冲动受到强迫性压抑的经验。弗洛伊德把人类整个发展史比附成个人的成长史,根据精神分析的基本理论,对人类宗教的起源展开了别具一格的分析。

一、关于文明、文化与现代人的问题

弗洛伊德首先表达了他对宗教的一贯看法:宗教是一种精神麻醉的典型代表。这一看法来自于他对现代人的问题研究。他从八个方面简单谈了他的看法:

1. 人生的目的:人生的目的主要是由享乐原则(Pleasure Principle)所决定的。

2. 人的苦恼和逃避方式:一个人活在世上由于生活负担太重,因此烦恼也随之增加,这些苦恼主要来自于:(1)自然界的压力。(2)自身肉体的弱点。(3)家庭、社会、国家及人与人之间的关系的不安全性。也正因为这些来自于生理、心理上的压力,使人需要一种精神

上的麻醉。至于逃避苦恼的方式,大略有以下几种:(1)药物中毒,也就是指一种 *Lipido Economics*,即藉着迷幻药等来麻醉自己以便暂时忘却烦恼。(2)抑制冲动——既然所有的烦恼都是由欲望产生,因此降低欲望似乎可成为减少烦恼的一种有效方式。但弗洛伊德不赞成此种方法,他认为,当一个人把欲望降低至最低程度后,生活的多彩多姿也将随之变得索然无味,而生命本身也将失去其原有的光辉。(3)升华,即藉着自我的提升把自己从心理上的困境以更合理或积极的方式表达出来。(4)幻想,即藉着幻想来满足自己的希望、祈求,艺术即是一种代表。(5)脱离现实——当一个人所承受的压力太大而无法抗拒时,有些人开始从现实中脱离出来,这也是造成妄想的重要因素。

3. “幸福”与“实现幸福的不可能性”。神在创造天地时并没有设计“幸福”这个字,一般人所谓的“幸福”并不是真正的幸福,它只不过是意指一种“暂时的”、“过渡的”比以前较好的情况而已。因此,所谓“实现幸福”,实是属于一种乌托邦心态。

4. 追求幸福的方法:(1)宗教——无疑的,宗教是追求幸福的一种方法,也是许多人所投身的方式。不过,宗教忽视了人的歧异性而以千篇一律的方式对待每一个人,其中包括要求每个信徒必须接受相同的戒律、相同的教条,因此,弗洛伊德指出,任何一个人在接受宗教信仰前无可避免的都要先经过一种知性的萎缩(*atrophy*),也正因为此,想利用宗教来给予人类幸福的做法是注定要失败的。(2)恋爱——这是一种比其他方式更好的方法。严格地讲,爱人本身亦是一种防卫机转,因其可避免被爱的失败。恋爱除了给人在心理上的积极作用外,还可因男女双方间情感上的交流及相互关怀而打破人与人之间的孤独和疏离感。因此,恋爱是人类追求幸福的一种较合理的方法。

5. 何谓“文明”?“文明”只不过是意指人类对自然之防卫及人际关系之调整所累积而造成的结果、制度等的总和。

6. 文化上的超我和原欲。有人主张文化亦具有超我和原欲的存

在。文化上的超我论,其最明显的例子即是基督教的伦理观——爱别人(甚至敌人)像爱你自己一样——这是注定不可能的事情。

7. 放弃文明是否能使人类更幸福? 从前,一般人常认为,技术上的进步将使人类的幸福增加。可是,最近由于科技方面的急速发展,人类开始面临了巨大的困境。因此,有人提出不同的看法,或认为控制自然并不是文化惟一努力的目的,也不是人类幸福的惟一条件。或以为放弃文明回复原始状态可能会使人类更加幸福。弗洛伊德认为,这些立论都是源自于基督教蔑视现实生活所必然要产生的结果。

8. 个人幸福与社会幸福。最近,个人的要求和集体意志间的冲突正在不断地产生,且个人的力量亦逐渐为集体力量所替代。因此,如何在个人幸福与社会幸福的矛盾中加以调整、和解是一个亟待讨论的严肃问题。

二、对乱伦的禁制

弗洛伊德首先注意到,澳洲的土著人不构筑房屋或固定的茅屋,也不耕种任何东西,除了狗之外没有别的家畜,甚至于不懂陶器制作的技术。他们以追猎各种动物的生肉和挖得的树根为生。他们不知国王或酋长,所有公众事务全在集会中由长者处置。是否能在他们之中找到丝毫宗教和神明崇拜的证据,也颇可疑。然而,他们却尽最大的努力,严格得近乎痛苦地防御着乱伦的性行为。弗洛伊德由此而得出结论:他们整个社会结构就是为了这个目的而设立,不然至少也与之大有关系。

在澳洲的土著里,图腾观的系统取代了一切宗教和社会制度。澳洲的部落有再分为更小的 Septs 或宗族 Clans,它们都各拥有一个图腾。图腾多半是一种动物,也可是一种植物,或是一种自然力量(雨、水),它与整个宗族有着奇特的关系。图腾总是宗族的祖先,同时也是其守护者,它发布神谕,虽令人敬畏,但图腾又能识得且眷怜它的子民。同一图腾的人有着不得杀害(或毁坏)其图腾的神圣义

务,不可以吃它的肉或用任何方法来取乐。任何对这些禁令的违背者,都会自取其祸。隶属于某一个图腾乃是澳洲土著一切社会义务的基础。它一方面延伸了部落关系,另一方面则防止了血族通婚。弗洛伊德观察到,几乎无论在哪里,只要有图腾的地方,便会有这样一条规定:崇拜同一图腾的氏族部落社会的各成员之间绝对不允许有性行为,不能通婚,违禁者通常是被处死。

让我们来澄清一下这种禁制的重要意义:一是对图腾禁制之破坏(如屠杀图腾动物或同图腾的人相互通婚)在原始民族里被视为是最大的罪恶。违背者不仅自取其害,而且全族的人都将热烈的参与报复,就如处置一件对全族人都有危险或威胁的事一样。二是图腾代代相传不因婚姻而改变。例如,在母系传袭的情形下,一个属于袋鼠图腾的男子与一个属于火鸡图腾的女子结婚,其所生子女,不管男女一律都属于火鸡图腾。生下的男子既然同属火鸡族,则他不仅不能与自己的母亲和姐妹发生乱伦的性关系,也不能与同族所有的女人发生性关系。

在土著部落中,图腾之被当作祖先是一件十分认真的事。隶属于同一图腾的所有成员形成了一个大的家族系统,即使是那些战争中掳掠而来的女人也成了兄弟姐妹。因此,族外通婚成为一条铁的规定。在对乱伦者做出严厉惩罚的同时,有些图腾民族为防止乱伦情况的出现而形成了一系列的禁制和(禁制的)习俗。在美拉尼西亚,男孩和他的母亲、姐妹的交往有着种种限制。例如在里皮斯岛,男孩到了某一年龄便不可留在家中而必须迁入“营舍”,以避免与母亲、姐妹见面。回家吃饭,如其姐妹在家,就不得入内。在野外,兄妹不期而遇时必须躲避。男孩在路上如果认出他姐妹的足印,便不能再顺着那条路走,女孩亦如此。在苏马特拉的巴塔斯族,父亲绝不能与其女儿独处房中,母子之间也是一样。最普遍、最严格的回避存在于女婿与丈母娘之间,这情形在澳洲很普遍,两者之间不许谈话,丈母娘不可谈及女婿的名字,对方亦然。东非班图族的习俗甚至要求男人“以其丈母娘为耻”。

乱伦禁制,特别是女婿与丈母娘之间的禁忌(他们不属于同一图腾,在理论上是可以发生性关系的)的根源何在?它是如何起源的呢?弗洛伊德认为它起源于他著名的俄狄浦斯情结:互相消长的爱与恨的冲动。一方面,丈母娘不信任和不接受占有其女儿的陌生人,女婿也不屈服甚至可以说嫉妒先前拥有其妻子情感的丈母娘;另一方面,丈母娘又很容易爱上她女儿所爱的男子而却必须压抑爱欲的骚动,表现出的是对爱欲的残酷与冷漠。同样,男人通常以其母亲、姐妹作为最初的爱欲对象,而乱伦的禁制使得这种儿童时铭刻于心的爱欲对象转移到外界与之相似的女子——通常就是丈母娘,但由于对乱伦禁制的畏惧,又不得不对抗这种爱欲的转移,从而形成了对丈母娘的不安与敌视的情感。所以,乱伦禁制之所以在野蛮人的丈母娘与女婿之间形成回避禁忌,乃在于野蛮人应用一切形形色色的回避律,来进一步防止乱伦的出现。

弗洛伊德认为,在血亲(母子、兄妹、父女)场合下,乱伦的可能性十分明显,防止乱伦乃是人们有意识的行为;而在丈母娘与女婿之间,乱伦的可能性只是一种经由潜意识和对象转换的狂想时出现的一种诱惑而已。他强调道:我们体认此种畏惧是一种婴儿期的特征,而且与心理症者有极度的相似之处。精神分析已明示我们,男孩最早的爱欲对象是乱伦的,她们总是他的母亲或姐妹。我们也知道,在其成长过程中,他必须逐渐消除这些乱伦倾向。一个精神病者,相反地总表现着相当程度的精神幼稚病。他或是不能解除童年时期充盈于心里的性心理情况,或再回复到此状况来,这两种可能性可以简称为“发展阻碍”及“退化”。如此原欲就被定置于乱伦阶段,发挥(或开始发挥)其对潜意识生活的影响力。我们已了然于怀,小孩与父母的关系,尤其是乱伦的渴望,乃是神经病态的症结所在。已被我们压制于潜意识里的乱伦的欲求,对野蛮人来说依旧是无时不在的威胁,而须以最严格的手段来对付之。

三、论禁忌和矛盾情感

在讨论了原始民族对乱伦的极度畏惧并严格加以禁制之后,弗洛伊德在《禁忌和矛盾情感》一章中对禁忌现象进行了深层心理和社会心理的分析。他首先由玻里尼西亚的(Polynesian)塔怖(Taboo,即禁忌)所代表的两种不同方面的意义谈起:第一,塔怖意味着“崇高的”、“神圣的”;第二,塔怖意味着“神秘的”、“危险的”、“禁止的”、“不洁的”。所以,塔怖(禁忌)即意指某种含有被限制或禁止而不可触摸等性质的东西之存在。塔怖所代表的禁制和宗教或道德上的禁制并不一样。它们并不建立在神圣的宗教仪式上而建立在本身上。它与道德上的禁制所不同的地方,主要是在于它并没有明显的、可以观察到的禁制声明,同时,也没有任何说明禁制的理由。塔怖,既没有理由,也不知道它的起源。

弗洛伊德引用大英百科全书对禁忌的解释来阐释自己的观点。广义地说,禁忌具有以下特征:(1)经由玛那(Mana,一种神秘的力量)依自然的或直接的方式,附在一个人或物身上所产生的结果;(2)经由玛那以间接或传染的方式而产生的结果;(3)前两种方式同时存在。禁忌起着保护与防止的目的。在早期,破坏禁忌所遭受的惩罚是由一种精神上的或自发的力量来控制,即由破坏的禁忌本身来执行报复。后来,当神或鬼的观念产生之后,禁忌才开始和它们结合起来,而惩罚本身也就自动地附随在这种神秘的力量上了。

禁忌的来源是归因于附着在人或鬼身上的一种特殊的神秘力量(玛那,原始民族假设宇宙有此力量存在),它们能够利用无生命的物质作为媒介而加以传递。被视为禁忌的人或物可以用带电体来加以比喻,他们乃是那种可经由接触而传递可怕力量的容纳之地,如果激发这种放电的生物体本身太脆弱而无法抗拒它们时,则将产生破坏作用。举例来说,一位国王或僧侣附有玛那则其本身将因他所具有的神圣性而成为禁忌,可是,当一位平民接触到国王或僧侣的身体

时,因玛那的作用将使他受到禁忌的处分,通常意味着死亡。

弗洛伊德依据精神分析学说认为,原始民族的禁忌与精神病人的强迫性心理症在本质上是相同的。所以,我们可以依照强迫性心理症的模型来重新塑造禁忌的历史。他说:禁忌,我们可以假设,是在远古时代的某一个时期里,外在压力(某些权威)所附加于某一原始民族的禁忌;它们是上一代的长辈所强迫接受的。这些禁制可能和具有某种强烈意愿的活动相互关联。它们一代一代的流传下来,也可能只是一种经由父母和社会权威遵循传统的结果。如此延续到较迟的后代后,它们很可能被组织化而成为一种遗传性的心理特质(此处并非指基因上遗传)。可是,有谁能够确定这些禁制究竟是固有的或者是经由教育而形成的永久固着之禁忌呢?不过,有一点可以肯定的是,随着禁忌的维持,那种原始想从事禁忌事物的欲望依然存在着。他们对禁忌事物必然采取某一种矛盾的态度。在潜意识中,他们极想去触犯它,可是,却又害怕这么做;他们恐惧,正因为他们想做,只是恐惧战胜了欲望罢了。正如心理症的病人一样,这些欲望都深藏在部落里每一个人的潜意识里。最早和最重要的禁制是图腾观的两个基本定律:禁止杀害图腾动物和禁止与相同图腾宗族(部落)的异性发生性关系。这些也许是人类最早且最强烈的欲望。

正是由于禁忌的对象乃是人们潜意识的深层欲望,使得禁忌具有一种传染力量,某个人对禁忌的破坏,必将诱使他人效法和模仿,而这种模仿无疑将很快使社会现有的制度瓦解。所以,原始民族对禁忌的触犯者给予严厉的惩罚,否则大部分的人们都将从事与这位触犯者相似的行动。

总的说来,禁忌是针对人类某些强烈的欲望而由外来所强迫加入(由某些权威)的原始禁制。然而,对禁忌破坏的欲望仍然存留在人类的潜意识里,所有遵守禁忌的人们对禁制物体都怀有一种矛盾的态度。附着在禁忌身上的神秘力量(玛那)是因为它能诱发人们的原始欲望;在潜意识里被压抑的欲望能够由一个物体转移到另一个物体上,使得它们像传染一样的传递。而禁忌仪式则具有补偿对

禁忌的破坏之意义,以此消解祸害。

在对禁忌的起源做出深层心理分析之后,弗洛伊德进一步对不同类型的禁忌进行社会心理方面的具体阐述,主要是对敌人、统治者和死人三种禁忌依附的对象进行分析。

1. 对敌人的禁忌:这主要是针对被杀的敌人。在未开化或半开化的野蛮民族里,想要杀死一个人仍要受到许多禁忌仪式的控制。这些仪式可以大略地分为四个部分:(1)请求被杀的敌人息怒;(2)给死去的敌人加上禁制;(3)从事赎罪和净化的行为;(4)某种类似宗教的仪式。例如在南洋群岛内的帝汶岛,当一队好战的远征军带着敌人的头颅凯旋时,他们便举行一种特别隆重的息怒仪式,他们及其远征军的首领都将被加上极严厉的禁制。在西里伯岛,加拉族人胜利归来时,他们必须先用祭物来供奉死去的敌人的灵魂和守护神,然后才能踏进自己的家门。在某些民族则盛行一种将死去敌人的灵魂转变为守护神、朋友或恩人的方法。这种仪式为什么会产生呢?有人认为这只不过是野蛮民族为那种迷信于敌人鬼魂的恐惧所控制而已,但弗洛伊德反对这样一种观点。他认为这取决于野蛮人所包含的矛盾情感:对敌人的那种冲动并不只是包含仇恨,他们掺杂着懊悔、对敌人的赞美和杀人后的良心谴责。这些禁忌仪式发挥了赎罪、净化等作用。

2. 对统治者的禁忌:原始民族对领袖、国王和僧侣所保有的态度常常是由两种互补而非冲突的观念来加以控制:一位统治者不仅要受保护,同时也必须受到严密的监视。这种保护和监视都是通过一连串的禁忌来执行。这是因为统治者具有一种危险且神秘的力量,它既能帮助人们消除灾难,也可以破坏或杀死任何不带有这种力量而接触他的人。因此,为了社会安全,这些领袖和僧侣们必须加以隔离,也就是在他们周围设置障碍使人难以接近。这种措施一方面防止了统治者神秘力量被触犯后的禁忌感染,另一方面护卫了他们的安全,同时表达了对他们为族人带来福祉所作努力的谢意。弗洛伊德引用弗雷泽的话论述道:一位统治者常被缠绕在一连串的仪式中,

这些如网的禁制,其目的并不是在增加他个人的威望,或使他过得更舒适,最重要的是在于限制和防止他破坏自然的和谐及可能进而导致全族的祸害。这些限制不只妨害了统治者的自由,同时也破坏了他的私生活。所以,这些仪式只不过是代表了族民对统治者提示他应负的责任和对他表示深深的同情。这种情形的不断发展,以至于在某个原始社会里,统治者的权威不再是一种令人羡慕的象征而是逃避的对象。在西非的某个地方,有一位凶猛的首领就曾全副武装地断然拒绝了任何尝试以暴力将他推向王座的企图。

当然,弗洛伊德并没有停留在这种社会心理学上的分析,而是进一步探索禁忌心理下的意识冲动。他指出,禁忌仪式中所表现出来的过分热心和忧虑的矛盾情结与强迫性心理病的情况相近。强迫性精神病人具有强烈的情爱,而被压抑在潜意识里的敌对情感一直在与之斗争着,于是就产生了典型的矛盾情感状态。以此推论到对统治者权威的解释上,那么族人既把他作为偶像加以崇拜,而在潜意识中又怀有强烈的敌对情绪。另外,原始民族对统治者的态度类似于一种普遍的心理症“受害妄想”。这种病人思想中常将某一个人的能力和权力夸大到无以复加的高度,从而把一切不满意的事情轻易地推到他的身上。原始人也是如此,他们将领袖的能力神秘化,期望他满足族人的一切欲望,而当欲望无法得到满足时,就将他罢黜或处死。这种幻想模式正如儿子与父亲之间的关系一样,儿子常常夸大父亲的能力,而且在不信任中夹带钦慕,并将他放到一个可以堆积所有诅咒的位置。可以说,大多数野蛮民族和统治者之间的关系是一种小孩对待父亲的态度延伸。

3. 对死人的禁忌:对于死人的禁忌,就如一种传染病,在最原始的民族里具有最毒的传染力。这类禁忌的表现形式非常多,如在毛利族里,任何人接触到棺木都被视为极端不洁,并被隔离起来,不准接触任何东西,因为那将产生传染。另外还有禁止呼叫死者的姓名,死者亲属被隔离等等。弗洛伊德认为,这些对接触死者的各种严厉的禁忌仍是建筑在情感矛盾的基础上。哀悼者,并不像他声称的那

样,正在为他们的死亡自责或为自己的疏忽感到罪恶。在他的心中一直存在着某些潜在的念头,对死亡的发生并不感觉失望甚至夹带着期待。然而,就在死亡发生的“瞬间”,这种潜在的希望经由反向作用而变成了自责。总之,对死人的禁忌是由在意识层次的痛苦和在潜意识层次的对此死之感到满足这两种情感而产生。因而,禁忌的禁制如同心理症的症状一样,具有双重意义:在严厉的仪式中,表示出哀悼气氛;另一方面它们又明显地泄露出(企图掩饰的)对死者的敌意所采取的自我防卫。

在对敌人、统治者和死人三类禁忌进行社会心理和深层心理分析的基础上,弗洛伊德得出一个结论:一件强烈禁止的事情,必然是一件人人想做的事情。反过来我们可以推论:原始人最强烈的欲望就是杀害国王和僧侣、乱伦、虐待死人等等。任何禁制的存在其下面一定隐藏着某种欲望。正是由于原始人潜意识中有这种欲望,才会有禁忌和禁制的建立。

对于禁忌的社会文化功能,他指出:如果触犯禁忌的人没有自动受到惩罚,那么全族的人都将陷入恐怖之中,最后由大家团结起来执行这些被忽略了惩罚。要解释这种团结的原因并不难,它主要是源自于对传染的恐惧,一种害怕勾起模仿的企图——这也正是禁忌具有传染性质的原因。要是一个人满足了被禁止的欲望,那么,所有其他的族民也都将要求相同的待遇。为了把这种企图压制,那些被羡慕的违犯者必须付出沉重的代价;只有当他们从事带有报复色彩的赎罪行为之后,惩罚才能消除。这也是人类刑罚系统的一个基础。

四、论精灵说和巫术

在《精灵说、巫术和思想的全能》一章中,弗洛伊德试着将精神分析的理论正式应用到心理科学的领域。他认为,在人类漫长的历史进化历程中形成了三种主要的解释自然的思想体系:精灵的、宗教的和科学的宇宙观。要理解这样一个连续的演化过程,首先涉及到

三个相互贯通的概念,即精灵说、巫术和思想的全能。

1. 精灵说

弗洛伊德关于精灵说的论述主要引用了泰勒(Tylor)的万物有灵论的观点。所谓精灵说,狭义的说法为有关灵魂的讨论,广义的定义则通常是指对精神生命的讨论。原始民族认为宇宙中充满了许多的魂魄,有善良的和邪恶的,它们是所有自然现象产生的原因。此外灵魂可以离开躯体而独立或转移到其他物体上。这种灵魂观念在大多数专家看来是整个灵魂学说的最原始核心,它们包括了相信动物、植物及物质亦具有和人类灵魂相类似的构造等想法。原始民族对自然界现象的臆测形成了灵魂的思想,然后将它推衍到外界事物上。精灵说这种宇宙观是一种“心理的”理论。它不仅对某些特殊的现象提供了解释,最重要的是,它经由一种单纯的观点而将整个宇宙置于同一单元之下。人类在长久的岁月里产生了三种思想体系——三种对自然的解释,精灵说的(或神话时代)、宗教的和科学的宇宙观。精灵说虽然不能算是一种宗教,可是,它已经包括了宗教所具有的本质基础。

2. 巫术和魔法

伴随着精灵说的体系,还有一种指示如何去控制人类、野兽和物质或它们的灵魂的理论产生。这些指示以巫术和魔法的形式出现。所谓巫术,在本质上是一种以对待人的方式来影响灵魂的作法,使它们服从命令,即利用所有在活人身上证明为有效的一切手段。而魔法则不太一样,基本上它不顾灵魂的存在而采取了与日常生活心理方式不同的特殊步骤来影响灵魂。二者的区别可以举一个简单的例子来说明:用喧哗和喊叫来驱除灵魂,此种行为我们可以称之为巫术;若先寻出它的名字,然后以强迫的方式来驱除它则魔法已被用上了。在对巫术和魔法做心理学的探讨时就得出以下结论:其本质即是将理想和真实事物之间作了一种错误的连接。也就是说,将人

们理想的秩序误认为即是自然界的秩序,于是幻想着经由他们思想的作用能够或者似乎能够对外在事物做有效的控制。例如常见的求雨仪式,在日本,虾夷人常将筛装上帆和桨使它看起来像条船,其他的人则拿着碗盛水,然后将它们推送至村庄和田园里用以洒水。这明显暴露出企图利用控制心理作用的定律来操纵真实事物的意图。

3. 思想的全能

这一名词是弗洛伊德用精神分析方法治愈了一位高智商的强迫性心理症病人而得到的。这位病人的症状表现为常常对所有奇怪和神秘的事件做出符合自己想法的解释,然后就像害了与受害者相同的疾病似的受到痛苦的纠缠。当他想到某个人时,他很快确信那人将像魔法般地即刻出现。假如他无意咒骂了一位陌生人,他将确信那位陌生人很快就会死亡,同时认为必须为他的死亡承担责任。所有强迫性心理症病人的迷信往往都是依照这种方式来违反自己合理的判断。原始民族的万物有灵论和巫术观念,本质上就是相信“思想的全能”。“思想的全能”的决定因素不是经验的真实性而是思想的真实性。这种心理在幼儿时期就已经存在,幼儿经常用幻想的方式来满足他们的期望,用感官的刺激来为自己创造一个满意的情境。

不难看出,精灵说和思想的全能症具有一个明显的共同性,即企图利用控制心理作用的定律来操纵事物。这种心理在人类认识发展史的三个阶段都有所表现:精灵说时期在秩序和内涵上与幼儿自恋时期相似;宗教时期就像小孩崇敬他们的父母一样,相似于目标选择时期;至于科学时期,它正如同一个人达到了成熟的阶段,人们已放弃了纯粹的享乐主义而能就事实对自己做适当的调节,并且将他的欲望目标转移到外在世界。弗洛伊德阐述道:不难发现,全能的观念在这些不同时期中作了不同的演变。在精灵说时期,人们认为自己全能;在宗教时期,人们将它归之于上帝,可是并没有完全放弃它,因为人们仍然保留了一种在某种情况下可以依照自己的期望来影响神明力量的看法;然而在科学的宇宙观里,这种全能的想法已无法容

身,因为人们开始发现自己的渺小,同时绝对无可避免地必须接受死亡和自然定律的控制。

五、论图腾崇拜

在第四章《图腾崇拜现象在孩童时期的重现》中,弗洛伊德才最终提出了自己关于宗教起源的基本主张,即宗教起源于图腾崇拜,而图腾崇拜发端于他的至今仍为宗教学者们争论不休的俄狄浦斯情结学说。在对图腾观的本质做深入讨论时,他主要通过探讨三位学者的观点逐步展开自己的论述。下面我们分六小点来作介绍。

1. 雷诺的十二教条

弗洛伊德首先从法国人类学家雷诺关于图腾信仰所归纳的十二个教条开始讨论。十二个教条如下:(1)禁止杀害或食用某种图腾动物,可是,这种动物却可个别地被饲养和照顾;(2)某种动物因意外而死亡时,它将像其他族人的死亡一样受到哀悼和埋葬;(3)在某些情形下,禁食的禁制只局限于动物身体的某一部分;(4)当某种通常已被赦免的动物,由于事实需要而必须加以杀害时,则常须举行请求宽恕的仪式,同时,制造了不同的技巧和藉口来试图减轻破坏禁忌(也就是指此种谋杀)后所可能遭受的报复;(5)当动物被用为某一种仪式典礼的牺牲时,它将得到庄严的哀悼;(6)在某些庄严的场合和宗教仪式里,人们披上了某种动物的皮革,在此情形下,图腾崇拜仍然存有其作用,因为它们都是图腾动物;(7)部落和个人采用了动物的名称,即图腾动物;(8)许多部落在他们的军旗和武器上画上动物的形态,人们将动物的形态绘在身体上;(9)如果图腾是一种令人害怕或危险的动物,那么他们深信在部落中以它为名的人们能够免于遭受痛苦;(10)图腾动物能够保护和警告它的部落;(11)图腾动物能够对部落的忠贞族人预言未来并作为他们的领导;(12)在图腾部落内的人民常深信他们和图腾动物之间乃是源自相同的祖先。弗洛

伊德认为,雷诺对图腾信仰的教理解释,只是有关图腾社会里的种种象征和痕迹等的综合记录而没有对其构造本质做出深入的分析说明。

2. 弗雷泽的图腾观

弗洛伊德引述了另一宗教人类学家弗雷泽的观点进一步对图腾加以论述。在弗雷泽看来,图腾基本上可分为三种:(1)部落图腾,即整个部落的族民皆具有相同的图腾,它们是一代一代遗传下来的;(2)性图腾,在一个种族中的所有男性或女性共同拥有的图腾,它通常只包括同一性别的人在内;(3)个人图腾,仅属于某一个人的图腾,它不再传递到下一代。而图腾所代表的意义和功能则在于,它不但是—种宗教信仰,同时也是一种社会结构。就宗教信仰方面来说,人们对图腾具有一种出乎自然的尊敬和保护关系;就社会观点来说,它不仅表示出同部族内各族民之间的相互关系,同时也划分出了与其他部族之间的应有关系。在对图腾观做出种种讨论后,弗洛伊德对其特性作了简洁的归纳:本质上,所有的图腾都是动物,它们被视为许多不同种族的祖先,图腾的传递仅经由母系。禁止杀害或食用图腾动物和属于同一图腾的族民之间严厉禁止发生性关系。接着他列举了一系列关于图腾起源的理论,并把它们归纳为唯名论的、社会学的和心理学的三类学说加以驳斥。但对弗雷泽有关图腾外婚制中的关于乱伦禁忌的分析(法律所禁止的东西必然是人类本能所喜爱的东西,法律之所以禁止乱伦,必然是因为人类本能有乱伦的倾向)却表示赞同,因为弗洛伊德自己的图腾崇拜起源论就是建立在原始人的乱伦本能冲动之基础之上的。

3. 达尔文的进化论

弗洛伊德从达尔文的进化论中找来了历史的事实和对初民社会形态的假说作为自己的另一基石。达尔文认为:事实上,我们可以看出在四足兽(即大多数哺乳动物)中,雄性由于嫉妒而用各种方式相

互争斗,也因此,在自然状态下,杂交现象发生的可能性极少,……所以,要是我们一直往上追溯,……寻找人类的社会习性,……那么,我们所最可能得到的结果是,初民们居住在小小的社会里,每一位男性都拥有他能力所能供养和负担的妻子们,同时,他必须时时嫉妒地提防其他男人的染指。或者,他将像大猩猩一样,一个人伴随着几个妻子生活;因为所有的土著都同意在一个小群体中只能有一成年的男性,当年轻的男性长大以后,争执于是产生,最后,由最强壮的男性在杀死或驱逐出其他竞争者之后而成为新小群体的领袖。如是,较年轻或瘦弱的男性被排出而开始流浪,当他成功地找到了异性同伴时,自然地,他避免与自己原来血缘相同的家庭结婚。这里很明显,达尔文从人类的性生活出发所建构的初民社会状况只是一种理论上的猜测,而弗洛伊德却认为它在探索图腾观的起源上具有重要的意义。

4. 儿童对父亲的矛盾情感

在对各种图腾崇拜起源理论进行讨论之后,弗洛伊德又转向从精神分析学说中寻找证据,即俄狄浦斯情结,也就是儿童对父亲既崇敬又敌视的矛盾情感。他由小孩对某些动物的恐惧症开始分析,并发现了如下似乎是共同的地方:病人都是男孩,在他们恐惧的深层里都与父亲有关,动物只不过是恐惧父亲的一种替代物。如有一小孩患上了对狗的恐惧症,当他看到狗时就会大叫不要咬他,并说自己会做一个好孩子,而好孩子的标准就是不玩弄自己的生殖器官,因为这是他父亲所禁止的。这种替代作用的动机何在呢?弗洛伊德认为,一般而言,在小男孩与父亲竞争母亲喜爱的过程中,要使他父亲的敌意毫无保留地发泄是不可能的,因为他首先必须克服长期以来对父亲所建立的那些仰慕和亲近的情感。在这种情感的矛盾中,为了减轻和克服内心的冲动,于是他开始寻求一个父亲的替代物来发泄他的敌意和恐惧。不过,此种替代作用并不能使心理的冲动消失,因为它无法很清楚地划分喜爱和憎恨两种情感。相反地,此种冲突往往一直延伸到替代物上。据此,弗洛伊德提出了小孩的恐惧症与他

将提出的图腾观不谋而合的两个现象,即对图腾动物的完全认同和对它产生两种矛盾的情感,并认为这至少已证明了图腾观中所出现的图腾动物乃是一种父亲的替代物。

5. 图腾崇拜的起源

对于图腾崇拜的起源问题,弗洛伊德基于图腾社会中的两个主要禁制而提出了自己的假说。这两个禁制就是禁止杀害或食用图腾动物或植物和禁止同一图腾内的族民通婚或发生性关系。他接着达尔文对初民社会状况的猜测继续假设:有一天,那些被父亲驱逐的兄弟们聚合在一起,杀害并吞食了他们的父亲,于是,此种家长统治的部落方式终于结束。兄弟间的联合使他们产生足够的勇气去成功地完成他们个人所无法达到的目标(某些文化上的超越,也许能使他们造出某些新式的武器来增加他们的自信心和优越感)。在食人肉的野蛮民族里,除了杀害父亲外,还食用他的肉。在此种情况下,那位残暴的父亲无疑的是他儿子们所畏惧和羡慕的对象。因此,藉着分食他的肉来加强他们对父亲的认同感。同时,每一个人都经由此而分得了他的一部分能力。由此看来,图腾餐也许可以说是人类最早的庆典仪式,它正是一种重复从事及庆祝上述值得纪念和残酷事件的行为,它是往后所谓的“社会结构”、“道德禁制”和“宗教”等事件的开始。但在杀父并加以分食之后,兄弟们又悔恨不已,从而产生了负罪感。死后的父亲也因此被描述得比生前更伟大。于是他们把这种犯罪行为变为一种禁制,禁止屠杀作为父亲之取代物的图腾。图腾崇拜的第一条禁律——禁止屠杀和分食图腾物——就这样产生了。此后,又产生了第二条禁律——禁止乱伦。图腾观的两个禁忌是人类道德观念的起源。其第一个禁律完全建筑在情感动机上,而第二个禁律则同时具有较实际的基础。那些杀死了父亲的兄弟们又会因彼此争夺女人而产生激烈竞争,每一个人都希望像他父亲一样拥有所有妇女。也就在这种争斗中,新的社会结构面临了瓦解的命运,因为事实上没有任何一个人能够像他父亲那样拥有绝对的权力。

因此,也许在经过许多危机之后,这些兄弟们为了和平居住在一起,便只好共同制定禁止乱伦的法律,同时大家都宣布放弃那些促成与父亲冲突的妇女。至此,从他们被父亲驱逐后所造成的同性社会于是结束,母权社会为父权社会所取代。

6. 宗教起源于图腾崇拜

弗洛伊德认为图腾观的主要禁制不仅建立起图腾崇拜,而且也成为宗教和人类道德观念的起源。将图腾观认为是宗教起源的看法是基于以上两种禁忌中的第一项——“禁杀图腾动物”。图腾,在杀父后的儿子们眼中,显然被视为是父亲影像的一种自然取代物,他们试图与图腾建立特殊的关系来祈求被杀父亲的宽恕,以减轻其内心的罪恶感,同时改善与父亲的关系。图腾体制,就某种意义来说,是儿子们与父亲的一种契约行为,因为图腾提供了一位父亲所能提供给儿子们的一切幻想(保护、照顾和恩惠),而人们(指儿子们)则保证尊重其生命。图腾观念的出现使整个事情和过程罩上了圆满的气氛,也使人们逐渐忘却其起源。

于是,宗教思想开始萌芽。禁止屠杀图腾动物形成了图腾宗教,它导源于儿子们的罪恶感,他们为了减轻此种心理而以服从它的方式来请求父亲的宽恕。这正是以后的各种宗教致力解决的基本问题。最后,弗洛伊德归纳论述了自己的图腾观:到此为止,我们已随着人们对父亲情感的发展而发现它在宗教和道德禁制(此与图腾观相似)中所带有的懊悔色彩。不过,我们也不对此种弑父冲动所造成的结果做过分的强调。因为在以后漫长的演变中,兄弟间的情感问题对社会结构的发展产生了深远的影响。他们把血亲间的关系神圣化,同时,强调了所有族内人民的团结。为了保障个人的生命安全,所有的兄弟都声明不再用对付父亲的方式来对付他人,也就是任何类似父亲命运的再次出现都必须加以防止。至此,带有宗教色彩的禁止屠杀图腾已附上了带有社会色彩的禁止兄弟相互残杀的禁制。原有的家长统治形态也开始首次为以血亲为基础的兄弟部落所

取代了。因此,我们可以说,社会的存在是建筑在大家对某些共同罪恶的认同上;宗教则是由罪恶感及附于其上的懊悔心理所产生的;至于道德,则一部分是基于社会的需要,一部分则出自由罪恶而促成的赎罪心理所造成。可以肯定地说,宗教、道德、社会和艺术之起源都系于俄狄浦斯情结上,这正和精神分析的研究中认为相同的症结构成了心理症之核心不谋而合。

(习细平)

马克斯·舍勒

爱的秩序 (1913—1917) ①

马克斯·舍勒(Max Scheler, 1874—1928)是德国著名基督教思想家,现象学价值伦理学的创立者,知识社会学的先驱,现代哲学人类学的奠基人。舍勒1874年8月22日出生在德国南部名城慕尼黑,后在柏林大学、慕尼黑大学和耶拿大学修习哲学、心理学、社会学和医学,先后师从狄尔泰、奥伊肯等思想家,并在奥伊肯的指导下,于1887年和1889年先后在耶拿大学获得博士学位和取得教职。1901年,舍勒在哈勒的一次康德研讨会上认识了胡塞尔,这次会面在很大程度上影响了舍勒一生的哲学追求。1906年12月,他前往慕尼黑大学任编外哲学讲师,并参与主编《哲学与现象学年鉴》。舍勒在1910—1918年间成为一个私人学者、讲演者和自由撰稿人。1918年,舍勒被聘为科隆大学的哲学和社会学教授,并兼任科隆大学社会科学研究所所长。1928年,舍勒受聘为法兰克福大学哲学讲座教

① Max Scheler: *Ordo Amoris*. 本文所依中译本:林克等译,刘小枫选编并校对,三联书店1995年版。

授,然而,未及上任,就于同年5月19日因心脏病突发而英年早逝,享年54岁。他的遗孀玛丽亚·舍勒自30年代开始一直到1969年去世,她一直致力于编辑整理舍勒的遗稿。1954年她编辑出版了《舍勒全集》,1969年以后由著名的舍勒研究专家弗林斯(M. S. Frings)接编,至1997年《舍勒全集》十五卷已全部出齐。

舍勒的思想博杂多方,研究遍及伦理学、现象学、宗教哲学、社会学、政治思想、形而上学和哲学人类学等诸多领域,尤其在他生命的最后,致力于他所处时代的政治问题的研究,显示出了一种罕见的预言天才。舍勒的死几乎被当时所有欧洲哲学家看做是不可挽回的损失。他的朋友加塞特把他作为生活在欧洲的最伟大的思想家而提起;海德格尔把舍勒当做一个最有影响力的思想家,认为所有其他人包括他自己都是受其恩惠的。蒂利希称舍勒的思想“赋有伟大的直觉力”;巴尔塔萨则视舍勒思想为“世界观的聚宝盆”。^①舍勒的主要著作有:《同情感的现象学和理论:兼及爱与恨》(1913年,1923年第2版时改名为《同情的本质与形式》)、《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》(1913—1916)、《道德建构中的怨恨》(1913)、《死与永生》(1916)、《德意志仇恨的起源》(1917)、《论人身上的永恒》(1921)、《知识与教养的形式》(1925)、《知识的形式与社会》(1925)、《人在宇宙中的位置》(1928)等等。

舍勒的基督教思想是“超教派”和“非教会性”的,他走出了一条超逾教派立场的神学言路,直接把握、描述、阐述基督教信仰中的“福音原则”(即个体性的位格爱)。在神学诸领域重新确立爱之优先地位,进而重建自然神学,并将基督思想的本质质素注入哲学、伦理学、社会学之中,以彰显基督教思想在现代思想语境中的活力,从而对基督教思想产生并将持续产生深远影响。

《爱的秩序》是舍勒的一部中译本文集,反映了舍勒从基督教理念出发,通过对基督教与希腊、印度等宗教文化的比较研究,而对宗

^① 参见刘小枫为本书所写的《选编者前言》。

教哲学和神学所作的深入思考。全书由六篇文章组成,即《爱与认识》(1916,选自《舍勒全集》第六卷)、《爱的秩序》(1916,选自《舍勒全集》第十卷)、《基督教的爱理念与当今世界》(1919,选自《舍勒全集》第五卷)、《懊悔与重生》(1919,选自《舍勒全集》第五卷)、《论人的理念》(1913,选自《舍勒全集》第三卷)、《受苦的意义》(1917,选自《舍勒全集》第六卷)。这六篇文章从内容上看,大致可以分为三组:前三篇分别从认识论、本体论和社会理论层面集中反映了舍勒爱的现象学,《懊悔与重生》和《受苦的意义》这两篇是舍勒精神情感现象学之宗教哲学方向的重要文献,《论人的理念》反映了舍勒早年关于哲学人类学的初步构想,以下我们就按这三个方面来做本书的内容提要。

一、爱的现象学

在本书第一部分的三篇关于爱的论文中,舍勒分别论述了基督教爱理念的认识论、本体论和社会学思想。

1. 认识论方向

在《爱与认识》一文中,舍勒首先从理念类型分析入手,比较了希腊、印度和基督教的爱理念,由此显示基督教爱理念的特质,并提出重建哲学认识论的任务。

舍勒认为,对于印度人和希腊人来说,爱始终必须首先视为认识的结果而非起源,在认识论的意义上,爱即认识的附属作用,爱是处于匮乏的知识与丰富的知识之间的过渡。

基督教的爱理念是对爱与认识关系的一次彻底转向,舍勒称之为爱的“运动转向”。爱首先被理解为是一种“充满爱意的俯就”,是从高位到低位,从上帝到人的一种俯就,低位者被接纳到高位者直至“至高无上的”上帝的本质之中。宗教认识的第一推动力被置于上帝自身之中,一切宗教的认识过程和拯救过程的起点和终点均在上帝

帝那里。上帝“出于爱”才创造了世界,上帝在基督身上的自我公开,是一种爱的显示。爱感的出发点是一个实在的个体位格,在上帝之爱中,人身上的个体位格逐渐摆脱自然束缚和社会束缚,而使自己神圣化,个体在上帝身上失去自己,也以此赢得了自己。

由此出发,舍勒指出,爱是一种内在的价值指涉,爱不是一种情感状态(Gefühlszustand),而是一种实现、一种运动、一种行为,是一种意向性感受(intentionales Fühlen)。爱是一种“意向性”运动,藉此运动,我们在某对象的已给予的特定价值上“仰瞻”到更高的价值,正是这一仰瞻,一种更高价值的眼光构成了爱的本质。就此而言,爱的终极本性是一种价值提升的运动,它并非只关注那早已置于眼前、已被给予而等待检视的价值。在爱兑现给予价值觉察之后,立刻介入了一种意向、一种运动、一种走向比现有价值还更高的潜有价值的运动。当然这里潜有价值仍然是潜隐的,而爱在意向的上求后,便为眼前对象建立起一种“理想化的价值典型”,同时认为这才是对象的“真本性、实价值”的具体实现,而这种“典型”只是潜藏于既显价值中,有待实证而已。

爱就是运动本身,它不是一种目的性行为,不是为了要达到更高价值而去爱。爱指向的并不是一种更高的价值,而是指向提升价值的运动。在爱当中并没有确立一个客观目标的尝试,也不涉及目的的刻意安排。爱的本身在其上达的过程里,自然不断带出客体之更高价值的涌现,就好像它是自己流出来的一样。因此爱原本地构造出价值,爱将那全新而又更优越的价值注入了存在,爱创造了存在。在爱之中,更高价值不断地自身敞开、解蔽,或者说,爱的自身展开不断构造出新价值。

在舍勒这里,爱的运动的转向,指的是爱在作为一种上达运动,即由低位向高位的提升之前,首先是从高到低的充满爱意的俯就。作为上达运动的爱本身即奠基于上帝之爱中。在希腊式的爱理念里,爱仅作为一种由低级到更高级,由物质到理念的运动。柏拉图认为爱是一种“欲求”,在这一点上,舍勒肯定了柏拉图的见解,但舍勒

同时指出爱是一种创造性力量,它并非如柏拉图所言只是“维持倾向”和“摹本倾向”,爱是一种“清新的创生”,而且作为“欲求”的爱首先以上帝俯就之爱为奠基。

舍勒认为,真爱使人们的“精神之眼”可以看到被爱者身上潜隐的较高价值。爱使人眼光明晰,而非使人盲目。只有有爱心的人眼睛是睁开的——眼睛的明亮取决于他们爱的程度。爱让我们看透事物的本质,让我们看见了事物固有的潜隐价值。然而并不是爱自身抓住这些本质及其价值,那是其他情感和认识活动的作用。爱具有一种特别的认识论功能,也就是使人类对价值可能性的敞开。在原初的爱的行为中,人类精神首次开始知觉到并不是什么都没有,而是有物存在,这就是存在的发端。爱担当了人类精神的先锋,就这样把人类精神推向世界和那些可能的然而还不现实的价值。同时,这种原初的爱的行为是作为一个最重要的基础被包含在爱他人的行为之中的。

进一步地说,爱是一种原——行为,因为爱,一个作为意向性之在者分有并参与另一在者之在,使二者不会以任何方式成为彼此分离的实在部分。爱的行动既优先于认识,也优先于旨趣和意愿,认识始终以爱之原——行为为前提。爱始终是激发认识和意愿的催醒女,是精神和理性之母。对某物感兴趣和对某某的爱是为一切其他行动奠基的最基本、最为首要的行动,我们的精神在这类行动中才能把握某种“可能的”对象。它们同时为针对同一对象的判断等认知行为构成了基础。舍勒特别区分了以下三点:首先,如果没有对某物感兴趣,就根本不可能有对此物的感觉和观念;其次,我们的观念和感知的方向遵循着我们的意趣的行动和爱与恨的方向;第三,某一对象在某种直观和意义实现的程度处在我们的意识之中,而这种程度的任何提高都是对该对象的不断提高的意趣,以及最终对该对象的爱从属结果。当然,以上几点不仅说明这个不言而喻的事实:我们一般乐意想像、思考和回忆的,就是我们所爱的。假如以上几点的全部意义仅限于此,意趣和爱就会由此被规定为这类因素,它们歪曲我

们的世界图像,使其片面化,使我们自己或多或少地变得“盲目”。如果根本不考虑以上几点也应当(明确地)适用于最简单的感官感受即适用于感觉——我们的世界意识赖以滋长的源泉,那么它更能说明,我们的世界图像的各个要素的内涵、结构和联系已经决定于爱和意趣之行动的建构、方向和关联。所以恰恰相反,我们的世界图像的任何扩展与深化都与我们的意趣范围和爱的范围的先行扩展和深化联系在一起。

2. 本体论方向

爱的本质被规定为一种在世界之中和世界之上的营造行为和构建行为。爱是事物朝着其原型(即由爱在上帝之中设置的原型)的方向生成、生长和涌升的原动力。爱参与万物,无所不爱,故也无所不知,无所不愿,这个爱即是上帝,即是作为宇宙整体之位格的中心。在人是思之在者或意愿之在者之前,他就已是爱之在者,崇高的爱的行动在价值上始终高于纯粹的认识行动,挚爱的德性高于“思的”德性。而爱的秩序是一种上帝秩序,是世界秩序的核心,人之在属于爱的秩序,爱的秩序是人之本己的一部分。爱的秩序是人的道德核心,决定了一个人如何看世界及其行为活动。

因此,爱的秩序这个概念具有双重含义:一是规范性含义,一是描述性含义。前者意指爱的秩序是与人的意愿意志相联系的一种内在要求,而且也只有与人的意志相联系,才成为一种客观规范。后者是指一种方法,借此方法,我们可以在人之具有重大道德意义的行为、表达现象、企求、伦常、习惯和精神行为这些起初令人迷惑的事实背后,发掘出追求一定目的的个体核心所具有的基本目的的最简单的结构。主体正是按此规定在道德上生活和生存。换言之,我们在他人身上认识到的一切道德上至关重要的东西,必须还原为其爱和恨的行动以及爱的秩序。

谁把握了一个人的爱的秩序,谁就理解了这个人。因为人的最基本的道德核心就是他的“爱的秩序”。舍勒所说的“爱的秩序”与

人的性情密切相关。性情是作为精神生物的人的核心,它规定着这个人最基本的决定要素:在空间,他的道德处境,在时间,他的命运。爱的秩序在这两个方面被把握:空间既涉及一个人与他人共享的周遭世界,同时也涉及此道德世界的价值。时间关涉命运,也就是涉及所有只可能发生在一个独特个体身上的事情。

每个人的周遭世界的价值结构不会发生改变,即使其周遭世界不停地变化,每个人的周遭世界总是按照其周遭价值结构预定法则(从属于人的爱的秩序)的筛选,不断地改变充实自身。人始终具有自己的价值取舍规律,被不同事物和人但却是同一类事物和人吸引或排斥着,人的爱的秩序及其特殊轮廓始终存在于这种吸引或排斥之中。就如同一个人处身于一个他随身移动的房屋之中,无论他如何走,走多快,他都走不出房屋,他只能通过窗户感知世界和他自己,他感知到的仅是窗户按其位置、大小、色彩展现给他的,既不会更多,也不会是别样的。无论人们在空间中走多远,其周遭结构不会变,价值等级的秩序也不会改变。

命运与周遭世界建立在人之爱的秩序的同一些因素上,仅仅是由于时间和空间的维度才各不相同。命运不是由我们之意欲而生,也不是我们可预测的。命运的独特之处在于,它是一种世界和人的谐调,它完全不依赖于意欲,亦不依赖于客观偶然的事件,它表现为一个有连贯意义的统一体。在我们看来,这种统一体表现为人的特性,与作用于它的外部 and 内部事件在个体身上的本质交联。即使一个人预识到他的一生由无数偶然事件构成,而这些事件还是会反映某些关于这个个体的人的核心东西,这些东西是仅仅只能发生在这一个道德主体上的超出意欲之外的东西。个体的命运,是个体爱的秩序的世俗方面,其内涵的进程由爱的秩序的构成方式所主宰。即使一个人的所有体验与另一人的处境完全相同,这两个个体的内在感觉也不会允许他们之间有相同的命运,因为这两个个体拥有自身不同的爱的秩序。

在舍勒看来,人作为爱之在者,人之爱可能与善业^①及价值层级一致,也可能与之偏离,人之爱实应服从善业之自在而且“为了”人而自在的依赖于人的特殊本质为序的等级划分。而一旦人之爱在取舍中推翻这种自在的等级秩序,他就会同时颠覆神性的意向于自身的世界秩序,其世界图像将随之崩溃。因此,人之爱应服从于此善业之王国的等级划分。

善业王国是一个从基本原子和沙粒到上帝的王国,在这一王国的有限的各个部分中,没有任何一个部分能够穷尽其繁多和广延,因此,这一王国没有一种特定界限,这一王国之中的爱处身于不停息的实现流中,不可能达到其最终的满足。因此,爱是一个本质无限的过程,不停地抗拒着最终性,而爱的这种无限性可能在价值领域的不同高度获取根本不同的形式。如纯粹的好色之徒因了爱的无限性,他在一个对象上的享乐满足日益衰减,以致他加速变换对象,以摆脱不安和常新的厌弃感;而一位精神对象的求爱者会益发深入对象之位格中心,从价值到价值的福乐般的前行运动则伴随着增长着的宁静和充实。所以,存在着一种正值和负值的爱之无限性。这一本质无限的爱为着自身满足而祈求一种无限的善,而只有上帝是至善和无限的存在,是此善业王国金字塔的顶尖。上帝理念为爱的秩序奠定了基础。

因此,不仅存在着爱的秩序的失序、迷恋,而且还存在着一种绝对的迷恋和一种相对的迷恋。前者是指人将某种有限的善或某种物的价值充填到绝对域,以为在这一有限善上最终满足了他的爱的冲动,我们将此种被虚妄绝对化的善称为偶像。人或者信仰上帝,或者

^① 善业,中译本用的是“可爱性”,经查对德文原文,“可爱性”是“Güter”的汉译。“Güter”这个概念较难译,实际上它与德文中的Guten一词相对应,而Guten一般翻译为“善”,故将“Güter”译为“可爱性”或“可爱物”似不太贴切,这个概念在舍勒那里至少含有“善”的意思,译文当也以含有“善”字为妥。有学者主张将此译为“善事”或“善业”,本文取“善业”

信仰某一偶像,二者必居其一!而相对的迷恋是指依据其已有的爱的方式、种类的实际结构而进行价值取舍,从而违反了爱的价值的客观等级秩序。当人们欠缺对希望、预感和信仰的前瞻,以及对“形而上之爱的景观”的体验,才会有迷恋,反之则意味着破除迷恋的开端。

舍勒接着帕斯卡“心灵有它自己的根据”的话说,存在着一种心的秩序、心的逻辑,心灵具有其自主的法则性,然而整个时代都忽略了这一点,现代人不再将情感生命视为一种有意义的符号语,而是将其视为人的喑哑的主观事实性,现代人对那些所谓的科学、技术孜孜以求,而丧失了生命的意味,实在荒唐可笑!舍勒说,我们的情感生命中应该存在一种谛听,它指向理智的意愿、认知、判断所失之交臂的东西。舍勒还认为,应当存在一种精神要求,它不是将思维行为理解为内心感知的对象,而是在思维活动进行的同时意识到行为本身,从而使我们注意到思维行为的意向所在,我们应当面对精神事实本身!总而言之,神性体验才直接授予我们生活世界的内容及关联,亦即此类情感体验首先应当成为思的对象。

这样的一种心的秩序并不包含个体能够爱或恨的一切实际的可爱物或厌恶物的顺序排列,而是说,在价值世界和善业之王国中存在着偶然的、可变的层级划分与必然的恒定的层级划分之区别,后者以前者为基础,而通过对偶然的、实在世界的本质认识,个体不仅能够把握这个实在世界的“法相”,而且能够把握必然的、恒定的又是可能的世界的本质法相。基于人之诸体验之上的精神理念本身并不受制于人的机体,善业王国之价值层级关系及其有效性亦不受制于理性因果律。在此价值层级中,我们之精神性情(或心灵)若“切中”位置,我们就会正确而有序地爱;如果位置错乱,如果呈阶梯形的层级秩序在激情和欲望冲动的影晌之下被推翻,我们的爱就会错误而无序。

恨(或情感的价值否定、此在否定)是爱的对立行为,是以某种方式错误或迷乱地爱的结果。任何恨的行为皆以一种爱的行为为基

础,没有爱,恨也就失去了意义。产生恨的前提始终是对一种价值行为是否发生失望,人们曾经意向性地在精神上承担这一行为。我恨疾病,是因为我爱健康。我们的心灵始终以爱为第一规定,恨只是对错误无序之爱的反应,是我们的心灵、性情对破坏爱的秩序的反抗,因此,只要存在着恨,这个世界就必然存在着爱的秩序的迷乱。

如何破除爱的秩序的迷乱,应该是舍勒论文的目的所指,但舍勒却没有细谈,或许因为这是他的遗稿,他还未曾来得及谈。相关的内容可以参看下一部分“德行情感的分析”。

舍勒在《爱的秩序》的最后,还提供了有关状态性情感、情绪、激情以及爱的种类及其实现的要求的研究的起步,由于手稿的突然中断,使我们很难把握到他的意之指向,这无疑是一大缺憾。

3. 社会理论层面

在舍勒看来,对邻人的爱是和对上帝的爱一同设定的,对上帝的爱必然始终同时包含与上帝一起爱人乃至一切造物,即在上帝之中爱世界。爱上帝本身、爱邻人、爱一切造物而结成爱之共同体,这种爱的共同体是属于精神领域的,是由信仰或世界观而聚合起来的,这些信仰或世界观为人们自己所持有。基督教伦理生活观的爱的律令说:“你应当全心全意地爱上帝,爱你周围的人,犹如爱你自己。”

在第一次世界大战之后,全欧洲满目疮痍,人们纷纷宣称“基督教破产”,舍勒针对这些指责深刻地指出:第一,首先必须承认基督教的伦理生活观在欧洲已不再是主导的精神力量,基督教的准则、理念已不再是统摄人们灵魂的核心,也不再成为艺术作品等等之中的内在精神;第二,当今世界中占据主流的道德是现代的,尤其是市民的和资本主义精神的伦理;第三,我们应该如何恢复基督教伦理精神在欧洲大众事务中的主导作用。

舍勒提取了基督教道德伦理核心的组成部分“爱的律令”及其派生的基督教的共同体理念来讨论基督教伦理观在欧洲的失位与重建。在舍勒的论述中,基督教的共同体理念应当包含三条定理(或

原则)。第一,作为一个理性人的永恒的理念本质是这一理性人的全部存在和行动,既是有自我意识的、责任自负的个体现实,同时也是某个共同体中的有意识的、责任共负的成员现实。这一定理对于任何可能的有限的精神存在都有效,如所谓的超于尘世的天使或隐于尘世的死者魂灵等等,只要有精神本质存在,它便处身于共同体之中。即便是鲁宾逊式的离群索居的人,其意识体验仍然从属于某一共同体。因此,人作为理性的精神力量的载体,一个集体的存在,“我”必定属于某个“我们”。

第二,作为每一个体,其灵魂核心中都有超越的要求,即超越一切有限的、可见的共同体,把任何一种实在的共同体当作一个更广大、等级更高的精神共同体的“器官”,这个无限的冲动只会在一个理念中才可能得到完全的满足,才可能安静下来,栖息于此:这个理念就是与一个无限的、精神的位格缔结爱的共同体。只有在上帝之中,通过爱,我们才真正在我们当中以精神的方式结合在一起。在这里,舍勒创造性的提出了上帝存在的“社会学证明”,即每一个体无限冲动的超越,必定意向一个无限的、精神的可能性共同体,而这一无限可能的共同体则须把自我的神圣化和对邻人的爱植入上帝之爱中,只有在上帝之光照中,这一可能的共同体才会缔结,才能被感知。概而言之,任何世俗共同体、精神共同体都直接或间接以上帝为依据,以上帝为最高立法者。

由此出发,舍勒得出基督教共同体理念的第三条定理,即道德—宗教相互关系原则,或称“道德的责任共负原则”:每一个体不仅对自我良知负责,而且在共同体中以“成员”身份责任自负,同时,他们在上帝面前,为在精神和道德方面涉及任何一个包容性的共同体的境遇和行为的一切共同负责。也就是说,我们应对任何人的任何过失都负责任,我们作为自身责任共负的统一体对整个的道德宗教状况共同负责。这是基督教信仰核心的根本思想,教会也以此原则为前提。正因为我们都天生地在上帝面前,以上帝为法官,我们相互彼此承担责任,这样,缔结契约才有可能,契约的约束力才有保障。舍

勒进一步认为,共同体之中的个体之间的共负责任并不是最终责任,最终的责任是对上帝的责任,因为只有在上帝面前,个体才能团结成共同体,整个道德世界才会成为一个共同体整体。

在《基督教的爱理念与当今世界》的最后部分,舍勒再次重复了他的著名论断:总而言之,人或者信仰上帝,或者信仰某个偶像,二者必居其一!当人对自己的偶像大失所望时,人必向往接近真正的上帝。当偶像被打碎,空白地带就出现了,于是,灵魂便要自动地回归上帝,而且,只要灵魂不被新的偶像引入歧途,它肯定会回到上帝那里去。因此,个体要依赖懊悔等情感意向,打碎偶像而重获新生,回归上帝,以在上帝之中构筑爱的共同体,从而脱离危机。

二、德行情感的分析

在这一部分,舍勒通过对德行情感的分析,为他在“爱的现象学”中提出的一种“爱的共同体”理念,提供一条可行的实践途径。舍勒对价值情感的分析旨在修复被破损的人心秩序,使上帝重返人心成为可能。舍勒重点分析了懊悔感和受苦感,同时也涉及了爱感、恭顺感、敬畏感、恐惧感、同情感、羞耻感等多重情感现象。

1. 懊悔感

舍勒指出,懊悔在本质上行使审判,并且与我们生命的过去相关。然而,懊悔的本质和意义,懊悔与我们的整个生命及其目的的关联已经受到当代的心灵迷乱的误解。从斯宾诺莎经康德到尼采,所有对懊悔的解释与非难,均建立在误解之上,认为懊悔是一种既无意义又无益的行为。不仅无益,甚至有害,因为它会将我们禁锢在一段不可改变的过去之中,而妨碍当下的行动和生命。

在舍勒看来,懊悔既不是灵魂的负累,也不是自我欺瞒,更不是对不可改变之过往的徒劳干预。实际上,懊悔不仅具有否定的谴责作用,同时也具有解放性的建构作用,从纯道德的角度看,懊悔是灵

魂自我治愈的一种形式,甚至是重新恢复灵魂失去的力量的惟一途径。从宗教上看,懊悔的意义更为深远:它是上帝赋予灵魂的一种自然行动,以便灵魂在远离上帝之时,重新返归上帝。

对懊悔的本质产生误解的主要原因之一,是对于个体精神生命内在结构的错误观念。事实上,在个体精神生命之中,当个体体验每个不可分的暂时的生命瞬间之时,个体生命和位格的整体之结构和观念与个体同在当下。每个个别生命瞬间都与客观时间中的一个不可分的点相对应,但自身具有自己的三种维度:体验着的现时、过去和未来,其给定性由感觉、直接记忆和直接期待构成。对于个体生命来说,个体不仅支配着自身的未来,其过去的生命体验事实就其意义和价值而言都可改变,从而通过某种新的编织将其作为部分意义而引入个体精神生命的整体意义。尽管过去的自然事实本身不可改变,只要我们过去的生命体验未曾发挥其一切可能的效应,它的价值就尚未完成,其意义就未完全确定。在个体生命的每个时刻,个体过去的每个部分都处在个体的强力范围内,对个体的总体意义和价值产生效应。因此,懊悔首先意味着对个体过去的生命体验的反身自省,由此而赋予此过去一新的意义和价值而纳入到个体生命的总体意义之中。

所以,懊悔并不是一种对过去的无意义的徒劳的干预。只有在懊悔之中,个体才获得生命自由,摆脱过去的生命之中的罪过和邪恶所具有的冲击力。懊悔从根本上斩除了罪过之根,将罪过从个体生命中心驱逐出去,以此而促成一种新的生命的开端。因此,懊悔使人在德性上恢复青春。

懊悔行为事实上渗透到个体生命的过去之域,并有效地介入到其中。懊悔心之光照亮了个体的过去,化解了“天生的”傲慢之自然压抑力,因而成为一种对个体自身的诚实。没有懊悔就没有对自身的诚实。真正的懊悔行动促成一直向善的决心,更促成一种观念的转向,甚至促成一种个体的整个位格存在的聚集层次的转变。在懊悔行动中,一种更高的理想性生存方式显现在眼前,因此懊悔提高了

道德存在的层次。通过懊悔,个体自我达到其可能达到的理想形态,并在向上攀升的过程中俯视已遭摒弃的过去的自我。懊悔具有真正的“皈依忏悔”的特征,它可使个体获得新的向善决心,进而有更为深刻的观念转变,以致一种个体位格的整体转化——“重生”。

事实上,懊悔行动是一种意向性情感行动,总是对什么的懊悔,总是有所懊悔。懊悔的意向相关项就是一种欠罪,它指向那种积压在人身上的罪过。懊悔行动总是通过否定并遏制罪过之根,而将其驱逐出个体位格核心,使位格得救。在人身上的那种积压的罪过不断产生的压力对懊悔行动的反作用才产生一种懊悔痛苦,罪过植根越深,积压越久,此痛苦越强烈。但同时,这种震撼人心的、深刻的懊悔痛苦还存在着一种满足感,这种满足感与痛苦感的程度成正比,因为这种满足感源自于慢慢减轻罪过的压力,因此,痛苦越甚,解除之后的满足越强。

舍勒把欠罪界定为通过个体的恶行持续积聚在位格自身的“恶质”,而不是一种负罪感。因为不管人们是否感觉到罪过,罪过始终存在。懊悔不是负罪感,懊悔只针对罪质本身,但懊悔是通过在懊悔之中定位的负罪感指向罪过本身的,负罪感必然导向懊悔行动,只有在懊悔之中,负罪感才找到自己的方向和深度。

懊悔是外界的谴责和惩罚的结果,或者是一种恐惧,它产生于某一种行为的后果,与个体认为该行为“错误”的看法有关。舍勒认为,我们在个体意识里能够非常清楚地区别恐惧与懊悔:对某一行为的指向过去的懊悔,与同时并存的指向未来的恐惧,并在此确定二者怎样发生于个体生存的截然不同的层次:恐惧从个体的生命感觉的中心出现,而且若无生命感觉的载体(肉体及冲动),它就会完全消失,与此相反,懊悔从个体的精神位格中心油然而生,并且不依赖于个体所具有的肉身状态就可能发生。恐惧与懊悔在此在上虽涉及相同的价值事态,但各自不同的独立性同时并存已经证明,懊悔不可能是恐惧在灵魂上的“发展形式”,否则就不可能与懊悔共存于个体身上,并且充满我们的内心。就对上帝的惩罚的恐惧而言,以上论述同

样成立。单纯对惩罚事由的恐惧绝非懊悔,也绝非是悔恨,懊悔行动是建立在对具有这种正义并实施惩罚的神性的敬畏和崇拜之上的。在任何可能的恐惧形式中,恐惧都是在实际危害之前对威胁或危害生命状况的一种预感。而懊悔却必然面对过去。

舍勒认为,任何懊悔从一开始就已经具备了一颗“新心”的蓝图。懊悔摧灭,是为了创造;懊悔破坏,是为了建造,正如同动物的死亡与重生,仿佛是同一个过程,自我分解的动物同时又自我成形。

懊悔不仅是个体灵魂之中的事件,而且也是一种社会历史的总体现象。懊悔同样本源地与个体在每一罪过上的共同负罪相关,同样本源地与个体无辜负罪相关,同样本源地与社会、家庭、民族乃至全人类的总体罪过相关。个体应该在“他人”之罪过与时代之总体欠罪中感受到自己是真正同罪的,应该将这些罪过作为自己之欠罪一同懊悔。然而在现代社会中,世人任凭世代积聚之罪过无限繁衍,现代人处身其中,感受巨大压力,以致靠无止境的工作或无节制的感官享乐等等来自我蒙蔽。现代人遗忘并拒绝此惟一的拯救之路:懊悔。当然这样的拯救,需要一位救世主——上帝。

懊悔指向自己负罪之心灵,从而使个体心灵超越自身,以使其重归上帝之中。舍勒在此甚至为我们提供了一种“上帝存在的懊悔证明”。懊悔这一意向运动始终趋向一个不可见的领域,趋向一位无限的立法者和审判者,趋向力量之泉源,趋向至善——上帝。这一切趋向都来自于上帝的光照,来自于爱。正是通过懊悔,人才在上帝之爱的引发下恢复了对上帝之爱,人与上帝的和解与重新融合得以实现。

2. 受苦感

个体的情感生命有意向性情感和状态性情感(感觉情状)之分,同样的痛感和苦感情状,可以有不同的意向感受,对于痛苦,我们可以“承受”、“忍受”、“遭受”,也可以“享受”。就痛感和苦感本身而言,是纯粹的感觉情状,是一切生者的事实和不可规避的命运,然而

就对此状态情感的意向感受而言,却存在着一种意义之领域和自由之领域,即受苦,伟大的救赎学说即发轫于此。任何受苦学说都包含着一种特殊的关于人之心灵动荡的符号性意义,以及一种引示,将各种引导性的、富有意义的或无意义的力量引入心灵动荡的形形色色的情感游戏。造物的一切受苦和痛苦,皆有一种意义。一切受苦就其形而上学的意义而言,乃是部分为了整体、较低价值为了较高价值的牺牲体验。也正是上帝在基督身上自由地替人受难牺牲的十字架事件才照亮受苦之本真意义。任何牺牲都是“为了什么”而牺牲,恰是这个“为了”,始终指向更高层次的肯定价值,或旨在避免更高价值层次的不幸。牺牲具有悲剧性,因为实现较高的价值或避免较高层次的不幸,必然要求较低价值的毁灭或较低层级的不幸。一切受苦都是牺牲事件在主观心灵上的反映和相关者。

一切的受苦有两种样式,一是“无能的痛苦”,即贫弱、衰老的痛苦,部分对整体限制的无力抵制;二是“生长痛苦、生成痛苦”,即部分针对整体的超常的主动性。前者是逐渐死去的征兆,后者则是生命超生的预兆,但二者均为牺牲。

爱与痛苦具有必然的联系。爱是空间上一切构成和时间上一切生殖的原动力,爱使生者向着更多更高级的生命超越自身,是“抵制”的动力,因此是受苦的先决条件。痛苦和死亡源于爱,没有爱,也就不会有痛苦和死亡。所以,爱、痛苦、死亡、结合的构成以及生命机体层次的提高已经构成了一系列必然的不可分割的事件,一切生者只有参与这些事件,才能益发崇高。

一切受苦都是“替代性”的、自由的和心甘情愿的,是为了使整体受苦较轻;一切个体之死都是替代,以免整个种类的灭绝;一切爱都是牺牲之爱。在原始人向文明人的演化过程之中,人之受苦不仅在量上增加,而且在质上也日益增多。原始人由当下处境生发的眼前的死亡恐惧变为现代人更为深重的对死的畏感;人类对疼痛的忍受能力随着文明化逐渐减弱;随着技术以及科学的发展,人类对大自然的畏感和距离感日渐增强;文明人的孤单、寂寥、不安,与自然的疏

离,使其充满了忧心和生存的恐惧;发明、制造工作本来是为了弥补不幸,却带来了远甚于原有不幸之苦。在“文明化”的过程中,人类通过对受苦根源的日益强化和更有成效的斗争,受苦却有增无减。文明造成的受苦更多也更深!除非日益增长的文明和文化在爱之中,在不断自我完善的日益增长的牺牲之爱中,同时产生隐秘的福乐感,这些感受可以补偿一切增长的受苦,并使灵魂的核心超越这些受苦,增长的文明和文化,使人蒙受的无疑呈上升趋势的受苦,才最终是值得的。

舍勒提出,我们应根据对痛苦和受苦之意义的这种本质认识,重新审视人类迄今为止所学到的一切,以及人们应当怎样对待痛苦。

舍勒从宗教文化类型论出发,分析了古希腊型、佛教型、现代型和基督教型受苦感的差异。具体地说,他分析了如下几种对待受苦的方式:佛教式的,即让苦和欲求对象化,通过见识将欲望和痛苦逐出心灵中心;享乐主义地逃避痛苦,即试图通过意志力获得肯定性的快适度;钝化受苦直到麻木;英雄式地抗争并战胜受苦;视受苦为苦罚,给予受苦合法性;最后是基督教的受苦论——福乐的受苦,并在上帝之爱中将人从受苦中救赎。

在舍勒看来,基督教的受苦学说是受苦理念的一种根本转变:通过如实地承认并质朴地表现痛苦和受苦,达到彻底坦然,再也没有逃避和钝化,而是在自己的受苦和分担受苦之中经受受苦,以此感化心灵。一旦如此受苦,就有一股源自更高级秩序的全新力量喷涌而出,人顿感福乐,心灵被上帝之爱转化,上帝之爱将受苦作为朋友而派遣给灵魂。

因此,基督教受苦学说的本质在于如下两个要点的综合:其一,承认受苦即不幸,并将受苦及其全部重负纳入世界的救赎之中;其二,使受苦从一个被人反抗的“敌人”变为灵魂的受人欢迎的“朋友”。心灵的“转化”不是指创造一种道德宗教,而是意味着,生命的痛苦和受苦使人的精神目光逐渐转向中心性的精神生命和救赎,是“纯真”涤除“非纯真”,心灵与非纯真分离,低格的实存慢慢脱离个

体灵魂中高格的实存。与基督的十字架“同契”，并在基督中受苦，这个基督教的吁求，植根于另一个更重要的吁求：像基督那样并在基督中去爱。爱要求个体学会为爱而牺牲，为爱而受苦，因此受苦是使个体重归爱的同契，让孤独的个体灵魂去爱，以在爱的行动中，感受上帝与基督。所以，受苦是隶属于爱的主动性的德行。基督教的受苦是一种主动的自由的福乐般的受苦，而非忍耐的被动承受受苦。只有福乐的人，即与上帝同在的人，才能爱受苦并在必要之时寻求受苦。

舍勒认为，基督徒对待受苦有独特的循环过程：首先放弃凭自己的理智和以“我”为中心的意愿去享乐地逃避受苦，放弃以英雄的姿态去战胜受苦，放弃以斯多亚式的坚韧去承受痛苦，当他通过基督向上帝的强力敞开自己的灵魂，将自己引荐并托付给上帝的慈爱，精神性的福乐就会恩赐般降临到他身上，此种福乐使他极度幸福承受任何受苦，视受苦为十字架的意义图景。他像欢迎朋友般地欢迎受苦，他感受到承受受苦的一切力量源自一种更深的福乐和幸福，受苦只会使此幸福更深入自我之中。他在上帝之中爱一切，此爱将他引向受苦和牺牲，但此爱也是福乐之源。爱使基督徒能福乐地承受受苦，较之于此爱所引向的牺牲和受苦，此爱的福乐始终更深邃更博大。

三、宗教人的理念

《论人的理念》一文写于1913年，是属于舍勒早期的哲学人类学作品。文章一开始就指出，按照某种理解，哲学的所有核心问题均可归结为：人是什么，人在存在、世界和上帝的整体中占据何种形而上学的位置？人在宇宙中如何定位？其实，这也是舍勒哲学中不断追问的问题。

舍勒并没有急于回答这一问题，而是首先检视了从古至今的各类关于人的观念。他认为，迄今为止的各种宗教和哲学论断与其说是解释人是什么，不如说是解释人是以何种方式、从何处起源的。它

们编造出无数童话来描述人的起源,却极少对人下定义。因为人是如此的浩渺无垠、五彩缤纷、形形色色,以致所有的定义都不免言不达意。

舍勒认为,即使那些最著名的定义都显得有几分可疑。古希腊关于人的经典定义是由亚里士多德做出的,即人是理智人。柏格森则认为,人与其说是“理智人”,不如说是“使用工具的人”,是会劳动、会制造工具的本质。因为只有人在活动,我们才可以认为人具有“理智”。旧实证主义者却主张,语言和工具是人的主要标志。

舍勒通过现象学分析描述了词语的本质和工具的本质,从而批驳了这些人的观念。他认为,基于词、工具、理智基础之上的有关“理智人”、“使用工具的人”、“语言人”等等人的观念,应称之为本质上是“病态”的动物。病态的动物无疑是极其丑陋的,但它能够立刻变得美好,只要人们认识到:这种动物正是通过此类活动,成为或将能成为超越一切生命的、在一切生命中超越自身的本质。

在这一崭新的意义上,舍勒提出了他的极富辩证意蕴的著名论断:“人”是“超越”的意向和姿态,是祈祷的、寻求上帝的本质。并非“人在祈祷”——他是生命超越本身的祷告;“他不寻求上帝”——他是活生生的X,X寻求上帝!他有能力这样,并能达到如此程度:他的理智,他的工具机器赋予他越来越多的自由闲暇去内省上帝、爱慕上帝。惟独这一点才能为他的理智、他的产品及文明声张辩护:理智、产品及文明使他的本质渐渐地可以渗透进精神和爱慕,精神和爱慕的所有行动先后出发,万众一心地朝着一个被冠以“上帝”之名的某某奔驰。上帝是汪洋大海,精神和爱慕是一泻入海的百河千川。一切文化之根,是那个X,那个祷告和神圣爱慕活动奉为方向的X:上帝。

而迄今为止的有关人的学说,错就错在企图在“生命”与“上帝”之间再嵌入一个固定阶段——可以定义为本质的“人”。舍勒认为,这一阶段纯属子虚乌有。人的本质之一正是在于人的不可定义性:人只是一种“介乎其间”,一种“临界”,一种“过渡”,一种生命激流

中的“上帝显现”，一种生命对本身的永恒“超越”。惟有这样才能了结定义问题。

舍勒认为，“现代人”炮制的最为愚蠢的见解是：上帝的理念是“拟人说”。这纯属误解。相反地，关于人的惟一合理的观念不折不扣地是一种“拟神说”，一种作为无限的上帝映像的 X 的观念，一种上帝的比喻，是上帝映在存在巨墙之上的无数身影之一。上帝始终是人铸就自身存在的样板，是人生长进入的所在，是人存在的根基。任何一种“上帝拟人说”都是荒诞的，持这种说法的人早已私下设置了一位上帝，他每天清晨起来跪倒在床前祈祷：“哦，上帝，您使我成为无神论者，我多么感激您啊！”

人的本质存在是一位寻神者，当其开始超越自身的存在，开始寻求上帝，他就是一个“人”。在舍勒这一论述中，我们明显地看出舍勒关于人的观念实质是“宗教的人”。

舍勒接着讨论了自然人与动物的关系。舍勒驳斥了所谓的“伤感的醉态浪漫主义者”认为人是从动物“发展”而来的和“反动的民主主义者”认为人的“理智心灵”不可能由动物发展而来，这两种针锋相对的观念。舍勒认为，人根本没有“发展”到脱离动物世界，人过去是、现在是、并永远都将是动物。自然人并非单源地形成于类人猿，而是同类人猿拥有共同的更为原始的祖先，更为共一的古猿猴形式。这种古猿猴在其器官功能不能适应环境时，发生“人化”，即运用理智发展制造工具等等，而对于生命活力强大得足以适应环境的古猿猴，则发生“猿化”。由于人化、猿化之前的古猿猴早已形态各异，因此人化之后，人亦有多种形式，即各类人种等等。动物和人实际上构成了一个严格的连续统一，随意地将人兽分隔仅是理智的妄为。而人的“人性”仅在于其超越性，绝非如近代人本主义那样将人既与动物又与上帝隔绝开来，仅仅相对于动物、相对于上帝来妄谈“人性”。

应该说，对于人的观念更为全面和系统的关注，是舍勒生前未完成的宏愿，也是舍勒晚期关注的重点所在。在《论人的理念》一文中

提出的哲学人类学构想中“宗教人”的趋向在舍勒思想的后期多少有所改变。

(张廷国、张伟)

马克斯·韦伯

儒教与道教 (1915) ①

马克斯·韦伯(Max Weber, 1864—1920)作为当代社会学的奠基人之一,其研究的重要领域就是宗教社会学。韦伯对宗教问题的研究是以世界六大宗教、特别是东西方宗教的比较为基础展开的,这实际上开了西方宗教社会学研究的先河,在他去世后出版的三卷本《宗教社会学》一书,基本上收入了韦伯在这方面的所有成果,《儒教与道教》就与《新教伦理与资本主义精神》一起收录在该书的第一卷之中,成为韦伯宗教社会学和比较宗教学方面的重要著作。韦伯研究中国社会经济状况和中国宗教的主要目的,是为了弄清楚为什么中国没有产生出像西方那样的资本主义经济制度。在本书中,他先把中国古代的政治、经济、社会状况与西方古代的状况做了比较,分析了没有发展出资本主义的客观原因。然后,他又把中国的宗教文化与西方的宗教文化做了比较,分析了中国没有产生资本主义

① Max Weber: *Konfuzianismus und Taoismus*. 本文所依中译本:洪天富译,江苏人民出版社1997年版

的主观原因。这种思路明显地反映在本书的结构中。本书由三篇构成,第一篇《社会学的基础》(第一章至第四章),韦伯着重分析了与他的主题密切相关的五个中国社会的物质层面:中国的城市组织、中国的官僚制度、中国的农业制度、中国的血缘体系、中国的法律结构以及这些层面相互结合而成的社会结构,分析其中哪些客观因素有利于资本主义的发展,哪些因素则不利于资本主义的发展;第二篇《正统》(第五章、第六章),韦伯分析了儒教的价值体系;第三篇《道教》(第七章、第八章),在第七章中韦伯分析了道教的价值体系,第八章是《结论:儒教与清教》,韦伯集中比较了儒教与清教的伦理观念,分析了理性资本主义无法在中国出现的心态因素。由此,韦伯得出他的结论:中国的宗教伦理不能为资本主义的发展提供精神上的动因,反而有碍于资本主义的发展。

一、儒教与道教存在的社会现实基础

货币制度的发展是资本主义产生的标志之一,韦伯首先从分析货币制度入手,指出在中国,货币虽然有所发展,但未形成一套有效率的货币制度,因此缺乏资本发展的征兆,而且也阻碍了资本主义的发展。究其原因,除了中国贵金属的流通量非常小,矿区由于技术落后,没有得到很好的开采以及土占所造成的困难之外,最主要的还在于中国的政治、经济和精神结构中普遍存在的传统主义,这种传统主义每每使一切认真的货币改革归于失败。接着,韦伯就从中国的城市组织、官僚制度、农业制度、血缘体系、法律结构等几个方面揭示了存在于其中的导致经济停滞状态的传统主义。

1. 中国的城市组织

韦伯认为,中国的城市尽管与西方的城市有其相似之处,但也有其决定性的差异。中国的城市在古代是指诸侯国都,直到现在仍然主要是总督和其他官府要员的官邸。在这类城市里,主要收入如地

租、官俸等都是直接或间接借助于政治力量取得的,其商业和手工业的发达程度显然不如西方中世纪的城市。和西方完全不同的是,中国的城市缺乏政治上的特殊性。中国的城市,既非古希腊等地的城邦国家,也没有中世纪那样的都市法,它并不具有自己的政治特权。中国的城市缺乏西方城市特有的政治力量:领事、参议会以及商人与工匠的政治组织。这些政治力量拥有自己独立的武装,并依此向封建领主要求城市的自主权。因此封建领主不得不以法律的形式承认城市的自治状况,这就使城市的自由获得了法律的保障。相反,在中国,城市几乎总是处于中央集权的统治之下,完全缺乏由武装的市民组成的政治性誓约团体,因此也缺乏中世纪后期欧洲城市所享有的军事、法律和政治的自主权,所以尽管中国城市的工商业行会在组织上拥有自主性,并且在社会经济生活里起着举足轻重的作用,但由于它们的特殊权益未能受到法律的保障,因此不可能发展出在经济和政治上自由化的阶层——市民阶层,而市民阶层的兴起同样是资本主义兴起的标志之一。

之所以造成这种状况,韦伯认为,原因在于东西方城市的起源不同。中国城市的兴盛,主要的并不是靠城市居民在经济上和政治上的冒险精神,而是有赖于皇室统辖的功能,特别是治河的行政管理。治水造成了军队和行政中的官僚组织的早熟发展,中国的官僚制度在相当于西方史前时代就有发展,而当时西方的官僚制尚未发展成熟。在这种情况下,以自治为主要特征的西方古代城市在中国就很难出现和发展起来。

2. 中国的官僚制度

资本主义工商业的发展对政治因素特别敏感,一个健全、高效的政府和官僚体制也是资本主义发展的必要条件之一。在第二章《封建的与俸禄的国家》里,韦伯分析了中国世袭官僚制不利于资本主义发展的几个弊端:

(1)效率低下。中国幅员广大,交通又不够发达,中央政府要达

到集权的目的绝非易事。由于皇室行政管理机构对地方控制疏松,地方政府各行其是,致使无法建立有效的理性化的行政体系,一直到清代,下属的官府通常都将中央政府的令谕看做是伦理性的、权威性的建议或期望,而不是命令。中国的皇帝们为了防止国家的分裂与自己的权力被篡夺,采取了许多政治措施:官僚的任期较短,一般三年一任;官僚的转任调动频繁,使其不能在一个地区、一个部门内任期较长,以免使他们的私人势力增强;禁止官员在自己家乡州县任职;同一辖区内,禁止任用其亲属。中央政府还建立了系统的遍布全国的御史监视网络以监视官吏的行动。韦伯认为这些措施完全有利于帝国统一的维持,但其代价是中央任命的官吏无法在其统辖的地区扎根,无法了解情况,因此很难进行合理的管理,造成效率的低下。

(2)腐败。韦伯认为,中国古代官僚制的精神是与公共负担的制度相关联的,西方的官僚制精神则随货币经济的变动而发展。中国官僚们的收入主要来源于人民负担的税赋,而古代中国政府既未建立起一套精确、正常的官吏薪俸制度,也未建立起一套精确、正常的赋税制度,这无疑为官僚的腐败开了方便之门。韦伯指出,中国古代官吏的薪俸制度很不合理,政府只给官吏中的很小一部分人发放薪俸,其下属的各种吏役及私人僚属则不发,并且受薪官员的薪俸也少得不足以维持其生活及其义务内的行政开销。于是各地的官员就只能将自己管辖区内的赋税的一部分当作上述无薪人员的薪俸及各项行政工作的开支,其余部分送交上级政府。在这种情况下,中央政府和地方政府也就不可能有正常的行政预算制度。州县官员可以任意截留税赋,任意支配行政经费,而把多余的钱物收归己有,上级官员也可以任意收取州县官员的献纳以自肥。由于州县官吏的行政开支来源于税赋,而上级官吏更想要分享下级的这些钱物,因而便出现了一切公务活动以礼物回报的陋习。这样就必然会加大州县的行政开支,从而也大大增加了农民的负担。据专家统计,官方宣称的税收与实际税收,二者之间的比例是1:4,由此可见官吏腐败收入之多。韦伯认为,中国古代官员的短期任制也增加了腐败的动机。就

个别的官吏而言,其地位是朝不保夕的,取得官位得付出昂贵的代价(求学、买通、赠礼与规费),任官之后往往债务缠身,因而不得不在短短的任期之内尽其敛赋之能事。当官确实是为了敛财,只有在做得太过分的情况下,才会为人攻击。

(3)宗派性与保守性。韦伯指出,世袭官僚制度的俸禄结构还产生了两个影响深远的效果。首先就是官僚集团内部的党派斗争。由于中央政府对各级官员的不断调动,在不断改组与机会更换的情况下,每一名官吏都竞相争取俸禄,这样,他们的个人利益就无法统一起来,这就出现了党派与党派之争。其次就是官僚机构内部的保守主义倾向。各级官吏为保护自己的利益都害怕改革,因为任何对官僚体制的改革都会侵害官僚阶层的利益,影响到他们难以估计的进项和俸禄,因此他们集体反对任何的干预,并且团结一致,怀着极端的憎恨迫害那些号召改革的理性主义政治家。惟有国土为武力所征服,或者自下而上的暴力革命才能瓦解受俸者利益的这种坚固的外壳,从而缔造全新的权力分配与新的经济条件。

造成官僚机构如此现状的原因,韦伯指出两点:第一,战国时代的中国,政治权力的竞争迫使诸侯使国家的经济与经济政策理性化,但秦始皇统一六国之后,存在于各战国诸侯相争时期的合理化驱动力不复存在,竞争的停止会窒息管理运行、财政与经济政策的合理化。第二,西方还有一些独立而强大的力量,诸侯的力量可与之结合以破除传统的束缚;或者在非常特殊的条件下,这些力量可以用他们自己的武力来摆脱世袭制权力的束缚,但在中国却没有类似的力量存在。

3. 中国的农业制度

在韦伯看来,中国之所以没有产生资本主义的经济制度,还在于中国农业管理制度的特点及其发展的特殊性。所以在第三章《管理与农业制度》里,韦伯着重分析了中国农业制度的发展特点。

韦伯指出,中国古代政府的财政制度是设法保持农民直接纳税

的义务,以防止政治上具有危险性的庄园领主阶级兴起,所以,帝国的税制并不是以村落而是以家族为其课税的单位。数千年以来,家庭而不是田地单位,而是一个征税单位。既然租税与徭役是以家为单位摊派,财政当局便鼓励甚至强迫百姓分家,以便尽可能地提高负有纳税义务的单位数目。分家等这些措施妨碍了规模较大的经营单位的产生。

另外,为了维持和增加纳税人的数量,国家还对小农经济实行保护政策。这一政策受到民众的支持,因为其反对资本主义的积累,亦即反对将通过官职、包税与贸易所积累起来的财富变成土地资产。正是民众的这种情绪,使国家有可能立法深入干预富者的资产。这项立法一再用来对抗资本主义式的庄园领主制的复兴。政府的这些干预主要包括土地买卖与转让、土地的继承以及土地的出租等方面。例如在土地转让方面,土地所有权起初是与拥有收回权的氏族联系在一起,土地转让并不是将土地无条件地永远地卖掉,而是保留着再度买回的权利。农业制度所有现象都着眼于拥有土地的氏族与拥有货币力量的土地购买者之间的斗争,世袭制国家则基于国库的利益进行干涉。不过总的说来,其保护农民的倾向是明显的,采邑地主的私人权力很少有机会能迅速得到司法上的支持。这些都不大利于大的合理的农业企业的形成。技术上的改良,由于土地的极度零碎化而无法实行。一句话,尽管货币经济有所发展,但占统治地位的仍然是传统。

4. 中国的血缘体系

韦伯认为,在经济领域中,合理化的资本主义经济是以市场为基础,以货币交换为手段,通过精密的计算而产生的,其中介手段是货币,货币是人类生活中最抽象化而又非个人化的因素。这种经济的一个重要后果是使人际关系摆脱血缘关系、宗族关系等纯个人关系的色彩,而中国社会仍然紧守个人关系的胞爱伦理,使其不受非个人的生存竞争的商业经济的影响,这样就与当代的经济合理性的发展

越来越格格不入了。韦伯在第四章就分析了中国的氏族组织造成的胞爱伦理对资本主义的窒息性影响。

韦伯指出,在中国的经济里,未出现理性的客观化倾向。在中国拥有财产的阶层中有以家族共同体为基础的、继承人所组成的营利团体,但这种营利团体在经济上具有完全不同的意义。通过科举而获得官职的官吏阶层,在传统中国社会里拥有最大的累积财富的机会,他们利用自己的地位搜刮民脂民膏,利用搜刮来的钱财培养家族中的优秀成员入学、中举、捐官,等到这些人出任官职后,他们也会回过头来设法增加家族的财富,提拔家族其他成员任官。于是,通过政治性的财产积聚,便发展出一个放租小农地的土地贵族阶级。韦伯认为这种营利模式根本不是理性的经济活动,而是内政的掠夺性资本主义。之所以非理性,主要因为它没有摆脱个人关系。韦伯接着就分析了造成这种观念的血缘体系。

他认为,氏族在西方中世纪时就已经完全丧失了意义,但在中国却完全地被保存于地方管理的最小单位以及经济联合会中,并且其发展程度是世界其他各地所不能及的。氏族的凝聚力仰赖于祖先崇拜,祖先崇拜纯粹由家长主持而无需政府和官吏干涉。氏族拥有为其成员立法的权力,氏族在对外问题上是一致的,只要有可能的话,氏族总会为其成员处理债务;必要的话,氏族会提供药物、药师与丧葬的料理、抚恤老人与寡妇,特别是设立义学。氏族拥有财产,尤其是地产,在氏族成员之间实行互助互济的原则。氏族不仅在经济上大力支持其成员,而且大力关心家用的自给自足,因此限制了市场的发展。就社会而言,氏族是其成员生存的根本保障。迄今为止,氏族还低利贷款给学徒与缺乏资金的雇佣劳动者,以使他们成为独立的手工业者。当任何一个氏族成员感觉自己受到不平等待遇时,氏族就会团结一致地起而支持他,因此,现代大企业所独具的劳动纪律与自由市场的劳工淘汰以及任何西方的理性管理,在中国都受到阻碍。就这样,超越个体经济范围的经济组织,几乎全部奠基于真正的、或模拟的私人氏族关系上。所以,韦伯指出,资本主义之所以没

能发展出来,其原因几乎完全在于国家的结构。

5. 中国的法律结构

韦伯认为,在中国,工业发展所必须的那种理性的、可预计的管理与法律机能并不存在,这无疑会阻碍对这些政治因素特别敏感的工商业资本主义的发展。在中国,起作用的是这样一条原理:专断破坏国法。然而这一条原理并没有像西方的中世纪那样,促成资本主义的法律制度的发展,因为在中国,一方面作为政治单位的城市缺乏团体的自治;另一方面,依据特权而确立并受到保证的、决定性的法律制度也不存在。而在中世纪的西方,恰恰由于这两方面的结合,借助这些原则,才创造出适合资本主义的法律形式。

韦伯接着又分析了中国法律制度的各个非理性的方面,特别强调了两点:(1)立法的内在性质是以伦理为取向的家产制,在中国寻求的总是实际的公道,而不是形式的法律。中国皇帝颁布的谕令,并不是法律的规范,而是法典化的伦理规范,并具有很高的文学性。(2)在中国的家长制的司法中,西方观念中的律师,根本无法占有一席之地。氏族成员里若有人受过典籍教育,就成为其族人的法律顾问。

正因为中国的司法依赖于一种实在的个体化的恣意专断,所以对于资本主义也就缺乏政治上的先决条件。韦伯最后指出,在中国,由于缺乏一种形式上受到保证的法律和一种理性的管理与司法,加之存在着俸禄体系和根植于中国人的“伦理”里、而为官僚阶层与候补官员所特别保持的那种态度,所以不可能产生西方所特有的理性的企业资本主义。

韦伯虽然看到了许多不利于资本主义发展的条件,但他也指出了许多有利的因素。如中国的商业行会比其他许多国家的更加强大;自19世纪以来,中国的人口和贵金属有了稳定的增长;19世纪时,中国就已经有了迁徙自由,同样,职业的自由选择由来已久;政府没有限制高利贷的法律,也没有限制货运的类似法令。这些情况都

非常有利于市民行业的自由发展,但西方特色的市民阶层却没有发展出来。韦伯认为,中国之所以没有发展出理性的资本主义,除了上述种种的物质因素以外,最基本的还是因为缺乏一种像禁欲的新教教义的那种精神气质。所以在第二篇《正统》与第三篇《道教》里,韦伯又具体考察了儒教与道教的价值观念对资本主义发展的阻碍作用。

二、儒教与道教对中国资本主义发展的阻碍

1. 儒教的价值观念

在第二篇《正统》里,韦伯主要分析了儒教的承担者:士人阶层的独特价值观念与生活取向以及其造成的负面影响,韦伯指出了儒教以下几个方面的特质:

(1)儒教的人世倾向。韦伯认为,中国的宗教,不管它是巫术性的或祭典性的,就其意义而言是面向今世的。中国宗教的这一特点较诸其他宗教都要远为强烈和更具原则性。一般而言,正统的儒教中国人(而不是佛教徒)祭祀是为了他在此岸的命运比如长寿、子嗣及财富等,而全然不是为了他在彼岸的命运。长久以来,开明的儒教徒都有一种看法:人死后,灵魂即悄悄离去,化为蒸气流散于大气之中,例如王充的观点。官方的儒教往往保持着唯物论者和无神论者的立场,而摒除人格神以及永生的观念。官方的儒教至少对任何来世的希望而言,抱着一种绝对不可知论的、根本上否定的态度。由于缺乏任何的来世论和任何的拯救学说,或者缺乏任何对超验的价值与命运的思索,国家的宗教政策依然保持着简单的形式。此外,儒教完全排斥佛教圣者与道教的模仿者的那种冥想。孔子尖锐抨击了老子的神秘主义倾向。总之,儒教关注的只是此世的事物。

(2)儒教的和平主义性质。在封建诸侯的时期里,各个宫廷竞相争取士人为其服务,而士人也正寻求获取权力的机会以及争取收

人的最佳机会。中国也有原则上不担任公职的士人,这个自由流动的士人阶层乃是形成哲学流派与诸流派对立的主要角色。中国的士人阶层总体上是服务于君侯的,而这种服务关系是士人正常的或至少是正常的方式所追求到的收入的来源。这种与国家官职的关系,对于这个阶层的教养的特点具有根本的重要性。帝国统一后,诸侯竞相争取士人的机会不复存在,相反地,士人及其门徒竞相争取既有的官职,这种情况不可避免地形成了一个与这种现状相吻合的统一的正统学说,即儒教。随着中国俸禄制的逐渐实施,士人阶层原先精神的自由活动也就停止了。韦伯指出,这一发展是帝国和平化的必然结果。战争到处都是年轻人的事,然而,中国的士人却是老人,或者说代表了老者。长者虽无勇力,但有经验,这是转向和平主义继而转向传统主义的关键点。孔子的传统看法是:谨慎优于勇敢,智者不应该拿自己的生命去干不恰当的冒险。自从蒙古人统治中国以来,举国的太平盛世更大大增强了这一心态,这个帝国变成了一个和平的帝国。结果,武人在中国被鄙视,一个有教养的士人是不会在社交场合中与武官平起平坐的。

(3)儒教的适应此世的本质。由于儒教的人世倾向和和平主义的性质,造成了儒教适应此世的最重要的本质。韦伯认为,儒教就像佛教一样,只不过是一种伦理,即道,相当于印度的“法”。不过,与佛教形成强烈对比的是,儒教纯粹是俗世内部的一种俗人道德。儒教所要求的是对俗世及其秩序与习惯的适应。归根到底,它只不过是受过教育的世人确立政治准则与社会礼仪的一部大法典。世界的宇宙秩序是固定和牢不可破的,社会的秩序不过是世界宇宙秩序的一种特例罢了。人只有融入内在和谐的宇宙之中,才能实现帝国幸福的安宁和心灵的平衡。如果在某些情况下未能达到这一境地,那么人的愚昧以及国家与社会的领导无方,就该为此负责。

礼作为儒教的一个基本概念,要求儒教徒做一个自身与社会保持和谐与平衡的高等的人,这样的人的特点是,冷静沉着,风度大方,文雅威严,与古伊斯兰教的封建武士所具有的热情与炫耀相比,我们

在中国发现的是警觉的自制、内省与谨慎,尤其是对任何形式的热情的抑制,因为热情会扰乱心境的平静与和谐,而后者正是一切善的根源。儒教徒力求摆脱一切非理性的欲望,以求适应此世。儒教伦理中完全没有拯救的观念,儒教徒并不想通过弃绝生命来获得拯救,因为生命是被肯定的;也无意于摆脱社会现实的救赎,因为社会现实是既有的。儒教徒只想通过自制,机智地掌握住此世的种种机遇。他惟一希望的是能摆脱社会上的无礼貌的现象和有失尊严的野蛮行为。

为了适应此世,儒教又把孝顺作为基本美德和社会的基本任务,孩子对父母的无限的孝道,被一再地作为绝对根本的德行提醒孩子注意。当种种德行之间发生冲突的时候,孝先于一切。同时,在一个世袭制国家里,这种子女对父母的孝还被转化到所有的从属关系里。孝是对履行官僚体制最重要的等级义务即无条件的纪律的考验与保证。一个官员会认为孝是所有其他德行的源头。这种对孝的强调造成的对纪律的无限威力的信仰,在所有的生活领域里均可以发现。

出于对礼和孝的强调,儒教心目中的君子是个既仁又刚,既智又直的人。但是所有这一切都必须在慎的界限之内,品行低下的人正是由于缺乏慎而无法达到中庸之道。在儒教徒看来,中庸是适应社会伦理的最高的善。这种伦理于是具有以下特性:一切均在社会礼仪的限度之内,因为只有礼仪才能将君子塑造成为儒教意义上的名流。因此,作为基本美德的正直,乃是以礼的戒律为其界限的。儒家的这个君子理想是通过文献经籍的学习来实现的,而文献经籍的教育则是仅有的一个完美的人格普遍手段。

韦伯认为,就教育的目的而言,历史上有两种极端对立的类型,一种是要唤起神性,另一种是传授专门化的技术知识,在这极端对立的二者之间则存在着各种教育类型,其目的是要学生养成某种一定的生活方式。中国的教育在这些教育类型中的地位如何呢?中国的考试,目的就在于考查学生是否完全具备经典知识以及由此产生的适合于一个有教养的人的思考方式。教育的惟一任务是发展人的灵

魂中的阳气,以全面达到人的自我完善。由典范的美所调节的善行,便是自我完善的目标。每一个学生都渴望达到合乎典范的完美的成绩,这也是考试所想证明的最高和最终的标准。

这种教育只能通过学习古代的经典作家才能实现,经典作家具具有纯粹正统的形式,其绝对的典范作用是不容置疑的。韦伯认为,中国的伦理著作不同于几乎所有世界其他神圣的伦理经典,其显著的特点是,其中没有任何有伤风化的言论,也没有丝毫可以觉察到的不合礼仪的痕迹。韦伯认为,中国的伦理著作经过了一种非常有系统的净化工作,而这很可能是孔子的独特贡献所在。孔子从礼的观点出发,将事实作了系统的、实用主义的修正。士人正是通过这些文献经典的学习才能获得对合理行为的指导。

从儒教独特的价值系统出发,韦伯分析了其对资本主义发展的几个负面影响。

(1)鄙薄经济思想。孔子认为,利欲乃是社会不安定的根源。在正统文献里,经济活动虽然受到高度的重视,但是对经济利润却采取一种非常保守的态度,因为心灵的平静与和谐会被营利的风险所动摇。由此立场出发,中国自古以来的国家政策总是对经济的经营管理采取放任自流的态度,经济在很大程度上处于无人管理的状态。中国的官僚制度特别厌恶由纯粹的经济因素,即由自由交换所引起的过于明显的社会分化。在这种条件下,政府的态度是静态的,只有当传统及官僚阶层的特权受到威胁时,政府才会认真地考虑商人行会的态度。政府并没有采取动态的态度,因为中国不存在有足够强大的资本主义的利益迫使政府为其服务。

(2)缺乏自然法与形式的法逻辑。孔子认为,没有信仰,世界是无法保持秩序的,所以维护信仰在政治上甚至比对民生的关怀更重要。皇权本身即是个至高无上的通过宗教仪式而神圣化的结构。皇帝个人的地位完全是基于他作为上天的全权代表所具有的神性。恰恰是这种宗教信仰的神性的特质符合于官吏阶层自保的利益,因为任何降临到国家的灾难都不会使作为整体的官吏阶层自身遭到否

定,最多只是表明个别官吏或皇帝神圣的合法性已经无效。这样,在官吏权力的合法性以及超世的力量之间便产生了一种尽善尽美的结合。因此在中国,神圣而永恒的自然法只存在于神圣祭典的形式中以及对祖先神灵的神圣义务里。只要在神圣传统所允许的活动范围内,中国的法官就绝对不会根据形式的律令和“一视同仁”来进行审判,而是会根据被审者的实际身份以及实际的情况,或者根据实际的结果的公正与适当来判决。在这种情况下,神圣法律与世俗法律之间的紧张对峙就完全没有了。因此,古希腊罗马以及中世纪意义上的那种自然法学说,显然不可能在儒教里产生,因为那是由于哲学或宗教上的基本要求与“俗世”之间的紧张而造成的一种“原始状态”的学说。中国的世袭政体,在帝国统一之后,既没有考虑到强而有力且不可抑制的资本主义利益,也没有估计到一个自主的法学家阶层。官僚体系便从实在方面将法律理性化及系统化,但是它必须考虑到能保证其合法性的传统的神圣性,因此,不仅形式的法学未能发展,而且也从未试图建立一套更系统的、实在的、彻底理性化的法律。

(3)缺乏自然科学思维,排斥专家。在中国,系统化、自然主义的思维也得不到发展。在世袭制官僚体制的条件下,统治阶层的竞争完全只是受俸禄者及士人猎取功名禄位的竞争,这种竞争把其他所有的追求都给扼杀了。此外,相对而言很不发达的工商业资本主义也无法提供经济上的额外津贴,而酬金对于将经验技术转化为理性技术却是必须的。其结果,官吏阶层对待生活的这种内在态度,凭借其特有的实践理性主义而得以任意发展。在这种实践理性主义的支配下,官吏阶层摆脱了所有的竞争,没有理性的科学,没有理性的技术训练,没有理性的神学、法律学、医学、自然科学和技术,而只有一种切合于官僚体系的伦理。在中国的教育里,缺乏任何计算的训练,中国的哲学并不像以希腊思想为基础的西方与近东哲学那样从事专门的逻辑学研究,逻辑学的概念对中国哲学向来是陌生的,因为中国哲学始终以全然实践的问题与家长制官僚体系的等级利益为其思考的取向,这一切都导致中国人自然科学思维的缺乏。

自然科学思维的缺乏导致对专家的排斥。在传统中国人看来,经济的、医药的以及教士的行业都是些小技,因为它们会导致专业的专门化,而高等人则追求全面发展。儒士将带有西方印记的专业训练视为对最低贱者的训练。孔子认为,君子不器,即君子是目的本身,而不只是作为某一特殊有用之目的的手段。

2. 道教的价值观念

在第七章《正统与异端》里,韦伯分析了正统的儒教与作为异端的道教之间的关系,揭示出了道教的价值观念系统。韦伯认为,道教声称的来源于老子的教义与儒教的教义最初并无原则上的不同,但是后来却与儒教形成对立的关系,最后则彻底被视为异端。道教与儒教相异与相同的方面表现在哪里呢?

与儒教不同的是,道教认为,只有从现世中隐退,尤其是从俗世的高官厚爵中隐退的人,才能够受到圣人的指引。对现世的绝对冷淡和追求长寿是隐居者追求的一个重要目的。像所有的神秘主义者一样,道教徒过着一种与世隔绝的生活,以此保持他在世间的善良与谦恭。这种生活内容造成神秘主义者与现世的一种特殊的断裂关系。这种与现世断裂的态度,即便不完全扬弃行动,至少也将行动减低到最小的程度。因为这是考验遁世者神宠状态的惟一可能的方式,并且也惟有这样才能证明他不受俗世的干扰,同时这也是延长尘世生命或者甚至超出此世生命的最佳保证。被老子奉为比儒教“君子”理想更高的“圣人”,不仅不需要俗世的美德,并且从根本上否定这种美德,因为它可能会危害到自身对圣灵的追求。在对现世的适应上,老子所要求的是与儒教的小德相反的大德,换言之,他所要求的是绝对完善的伦理,而不是社会相对化的伦理。但是,这样的要求最终既不会使他得出禁欲的结论,也不会让他在社会伦理里提出积极的要求。之所以如此,主要因为冥想的神秘主义并不能产生出这样的要求。

这样一来,一方面,儒教徒倾向于根据中央集权制和理性的官僚

体制来统治一个福利国家；另一方面，神秘主义者则主张国家的各个部分尽可能地自主与自足，因为这些小共同体可能有农民或小市民的质朴的美德。因此，神秘主义者提倡尽量减低官僚体制的成分，因为神秘主义者的自我完善不可能由国家操持的文明政策来促成。由于老子的神秘主义给政治理想带来的某些非常相对化的结论造成了他与孔子之间的对立。事实上，老子的神秘主义如果彻底地实行起来，只能追求自己的救赎；若要影响他人，他们也只能以身作则，而不会诉诸宣传或者社会行动。完全彻底的实行神秘主义，势必会把人世的行动看做对灵魂救赎无关紧要的而加以拒绝。这样，老子的神秘救赎理所当然地受到儒教徒的指责。

在老子的学说里，根本不存在神与造物者之间的对峙。同样，对老子而言，人性之善乃是个不言而喻的出发点。他最终并不真正地漠视或甚至拒绝俗世，而只是要求将俗世的行动降到最低点。《道德经》里主张，促进民众幸福的最可靠办法就是依循宇宙的和谐的自然法则。这种不干预的理论很容易从世界的命中注定的和谐这一观念中推衍出来，而道正是这种和谐的体现。韦伯认为，恰恰在道家的自由放任主义里，基于道教冥思的、神秘的性质，完全缺乏“职业伦理”的积极的特性，因为“职业伦理”只是一种以禁欲为取向、从神的意义与俗世秩序之间的紧张对峙中产生的俗人伦理。

分析了儒教与道教不同点及道教的特质后，韦伯又分析了儒教与道教之间的相同点：

(1) 重视长寿的此世倾向。韦伯认为，中国人对一切事物的评价都具有一种普遍的倾向，即重视自然生命本身，故而重视长寿，以及相信死是一种绝对的恶罪。与儒教一样，道教也相信，抑制兴奋与平静的生活具有长寿的效果。以此为出发点，长生不老术得到进一步发展，其理论上的成果基本成为儒道两教所共有的财产。

(2) 拒绝变革的传统主义性质。韦伯认为，就其作用而言，道教在本质上比正统的儒教更加具有传统主义的性质。这完全决定于道教专事以巫术为取向的救世技术，其巫师为了自己整个的经济生活，

直接将关注点放在维持传统,尤其是维护传统的鬼神论上。因此,“切莫提倡变革”这个明确的原则,归之于道教,是一点也不奇怪的。在中国,正统与异端对巫术与泛灵论的观念均采取容忍的态度,尤其是道教对它们的积极培植,不仅使它们得以继续存在,而且使这些观念在中国人的生活中具有巨大的、决定性的影响。这种泛灵论的巫术决定了对任何改革抱有一种传统主义的畏惧,因为改革会带来恶的魔力或者扰乱神灵。就这点而言,风水所代表的地卜术的重大发展,更具有无比重要的意义。在这种风水信仰里,一块独一无二的大石头就可以因其形状而保护整个地区免遭凶神恶鬼的侵袭,一处坟墓就可能成为灾祸的真正策源地。总之,没有什么东西是微不足道的。由这种信仰和风水师的收入利益所决定的技术与经济的巫术化特征,完全排除了从本土发展出现代交通与工商业企业的可能性。要想超越这个巨大的障碍,就必须应用地位稳固的高度发展的资本主义,并且要得到大官僚阶层的支持,因为只有他们能投资大量金钱于铁路建设,同时也必须进一步把巫师以及地卜师等贬为骗子。

(3)道教的教义跟儒教有逻辑联系。韦伯认为,在中国,儒教乐观主义的最后结论是:只有通过个人的伦理力量和通过有秩序的统辖力量,才有希望达到纯粹人世的完美。正是这个教义使道教得出自己的结论:一切幸福的源泉在于政府的无为。所以说,道教的这个被认为是异端的教义归根到底只不过是正统儒教的乐观主义突变为神秘主义的最后归宿。道作为通向美德的道路,是个自明之理,并且也是正统儒教的一个中心概念。另外,儒教徒或多或少具有一贯性的自由放任理论——按照此理论,只有当财富分配出现极度不均、因而引起危险的时候,国家才应进行干预——神秘主义者当然也有理由援引神授的、自然的、宇宙的与社会的“和谐”的意义,从而导出无支配的原理。

由于以上相同点,有的学者拒绝将道教当作与儒教并立的一种特殊的宗教。确实,儒教对道教有容忍,道教也曾赢得帝王的承认。但社会学家则必须考虑到教权制的特殊组织这个事实。

在揭示出了儒教与道教的价值观念系统以后,韦伯又将其与清教的伦理观念作了全面的比较,并由此得出结论:儒教与道教都不能产生出清教禁欲主义的精神气质,并直接阻碍了理性的资本主义因素在中国的产生。

韦伯主要从两个方面来比较儒教的理性主义与清教的理性主义之间的不同点。其一,这个宗教摆脱巫术的程度;其二,这个宗教将上帝与世界之间的关系以及由此而来的这个宗教本身与世界的伦理关系,有系统地统一起来的程度。就第一点而言,新教已将巫术完全彻底的摒除,而在中国道教的巫术园地里却缺乏任何自然科学的知识,有的只是一种粗陋混乱的天人合一观念。就第二点而言,清教伦理与“世界”处在一种强烈而严峻的紧张状态之中,所以清教的理性主义旨在理性地支配这个世界。相反,儒教却将与这世界的紧张性减至绝对低弱的程度,所以儒教的理性主义旨在理性地适应现世。儒教的生活方式是由外到内地被决定的,而清教的生活方式是由内到外地被决定的。这些特征使清教产生出以现代经济的职业人为代表的资本主义精神,而儒教与道教则无法产生。

(陈利文)

鲁道夫·奥托

论“神圣”

(1917年)^①

鲁道夫·奥托(Rudolf Otto, 1869—1937)是德国基督教神学家、宗教史家和宗教现象学家。他曾就读于艾尔南根与哥廷根大学, 1904年在哥廷根大学开始了他的教学生涯, 1914到布勒斯劳大学任教。奥托在布勒斯劳大学任系统神学教授时, 开始撰写《论神圣》。1917年《论神圣》出版时, 他到马堡大学任教, 并一直住在马堡, 直至逝世。奥托一生著述甚丰, 除《论神圣》之外, 主要还有:《自然主义世界观与宗教世界观》(1904)、《康德—弗里斯派的宗教哲学》(1909)、《东西方的神秘主义》(1926)、《印度的神恩宗教与基督教》(1930)、《神国与人子》(1934)。此外, 他还把一些印度宗教著作译成德文。他对《薄伽梵歌》的研究被译成英文出版, 书名是《原歌: 至圣崇高者之歌》(1939)。

奥托在《论神圣》中主要讨论了“神圣”观念。他的思想主要受

^① Rudolf Otto: *The Idea of the Holy*. 本文所依中译本: 陈观胜、李培荣译, 上海人民出版社1989年版。

到以下几种思想的影响：一是从马丁·路德那里接受了宗教直觉、对上帝内在存在的意识的重要性；二是受康德关于先验范畴与现象本体二元划分的影响，将“神圣”视为一种纯粹的先验范畴；三是接受了施莱尔马赫关于“情感”在宗教经验中的重要性的观点，提出了“受造感”；四是采纳了弗里斯关于“直感”为一种领悟存在之意义与目的的能力的看法。这些影响在《论神圣》中都有体现。^①该书出版后即被译为多种语言而得到广泛流传，奥托也因此书而闻名于世，在学术界获得了显要的地位。

《论神圣》共有二十一章，大致可分为四个部分：第一部分主要是第一章，通过理性和非理性来理解“神圣”问题。第二部分包括第二章到第八章，主要通过对“神秘”的论述来凸现“神圣”的内涵，并以此来重新解释基督教的“罪”和“救赎”等概念。第三部分包括第九章到第十六章，主要讨论表达神秘的诸方式，并对神秘在艺术、《旧约》《新约》、路德思想以及其他神秘主义宗教中的表现进行考察。第四部分包括第十七章到第二十一章，主要对神圣的“直感”能力进行了考察。除正文外，该书还有13个附录，除了英译者哈维加进去的第10个附录之外^②，其余都是奥托引自许多不同作家的材料。“这些材料对作者的观点来说都是说明性的而非增补性的。”^③下面我们分五个方面来介绍本书的内容提要。

一、理性与非理性

奥托认为，能从概念上来思虑的对象可称为“理性的”。对每一个有神论的上帝概念，尤其是对基督教的上帝概念，用精神、理性、目的、善良意志、最高权能、统一、自性这样一些性质来对“神性”（Dei-

① 请参见此书的中译者序，第2页。

② 请参见此书第258页。

③ 请参见此书的《英译者就第三版所作的说明》。

ty)加以指称和描述,是至关重要的。这样,对上帝的本性就是从与我们人类的理性和人格的相似来思考的。所有这些性质都能形成明晰确定的概念:这些概念可被理智来把握,可为思考分析,甚至还容许下定义。用上述性质来描述的神性便是一种理性的东西,而如此看待上帝的宗教便是一种“理性的”宗教。只有建立在这些理性概念之上的信仰,才可能与纯粹的情感相对峙。

这样,我们就把理性概念视为一种具有较高品位、较大价值的宗教的标志和尺度。例如,基督教不仅拥有上帝的概念,而且还以一种概念思维方式来容纳关于超越者的知识即信仰者的知识。这正是基督教优于处于不同水准上的其他宗教的真正标志。但如果以此就认为神的本性可以通过那些“理性的”性质而被完整无缺地表达出来,这就不正确了。因为这些理性概念根本不能穷尽神这一观念,它们事实上指称着某个非理性的或超理性的主体,而这些性质不过是这个主体的属性而已。那个主体的更深本质却不是、也不能靠这些理性概念来得到领会,而只有靠一种全然不同领会。然而,尽管这个主体总在闪避着概念式的理解方式,但却必然以某种方式被我们把握,否则我们就绝不可能对它有所言说。

由此,我们首次触到了理性主义与更为深刻的宗教之间的对立。事实上,我们在这里已经获得了理性主义的首要的也是最显著的特征,这个特征并不是人们通常所认为的:理性否定奇迹而宗教肯定奇迹。理性主义与其对立面区别归结为宗教生活本身所具有的精神态度与情感内容的质的区别。宗教并不只是由一系列“理性的”断言所组成。如果有一种独一无二的人类经验领域,能为人们提供某种显然是特别和独具的东西,那么,这无疑便是宗教生活的领域了。

奥托对他所说的非理性进行了界定,他认为,在对上帝或神性观念的概念的理性把握之下,还蛰伏着一个隐蔽着的深层领域,这个领域是我们的概念之思所无法进入的,他把这个领域称之为“非理性的”。理性与非理性这两个对立概念的含义可通过某种说明而变得更加明了。一种深沉的欢乐可以充满我们的心灵,而我们对它的来

源和它所关涉的对象并没有清晰的认识,尽管此种快乐必定总与某个对象相关,但是一旦注意力被引向这个对象时,这个模糊的对象马上就以精确的概念术语而得到清楚的确认。于是这样一个对象便不能在我们意义上被称为“非理性”的。但即便是最为集中的注意力,都不能将宗教的“极乐”及其基本的神秘方面(即“神往”)所指涉的那个对象从不可穿透的感的模糊性中带到概念性理解的领域中来。它完全保持为一种感受到的体验,只能用“表意符号”来象征地加以指称。这就是我们所谓“非理性”的含义所在。我们无法达到对这个对象的理性的把握。这表明,在我们理性存在之上与之外,还隐藏着我们天性的最后和最高部分。神秘主义者把这个部分称为灵魂的基础或根基。

二、神秘与神圣

什么是“神圣”?奥托开宗明义,所谓“神圣”指的是“神圣者”,它是一个宗教领域特有的解释范畴和评价范畴。奥托认为在我们日常生活中或现在作为哲学或神学术语的“神圣”一词是在派生意义上使用的,它往往指的是其道德或法律的含义,但“神圣”一词还包含着一种明显的“额外”含义,我们现在的任务就是要把这种额外的含义分割出来。这种含义决不仅仅是后来才获得的,相反它比所有派生的含义更为原本。这种原本意义上的“神圣”即是指它的非理性因素。

但由于“神圣”的道德含义几乎成了“神圣”的代名词,所以奥托创造了一个专门的术语即 *numinous*(神秘的)来代替本原意义上的

“神圣”，以剔除其中的理性的、道德的成分^①。奥托认为，“神秘”这种非理性因素是宗教的根基，任何一种宗教的真正核心处都活跃着这种东西，没有这种东西，宗教就不再成其为宗教。这一“神秘”具有两个层面上的含义：其一，它是一个价值范畴，即被感受为客观的外在于自我的“神秘者”；其二，它又是一种心态，即“神秘的”心态，这种心态往往以情感的形式表现出来。这两个层面上的含义是相互联系，密不可分的。前者是后者“直感”的对象，后者是前者以情感的形式被反映到心灵中来的东西。“神秘”的这两重性质表明，它本身既是一个神秘者，又是一种神秘感受。

作为价值范畴的神秘，也就是“神秘者”。在奥托看来，这个“神秘者”具有许多因素或性质。奥托把神秘意识被引向的那个对象称之为“令人畏惧的神秘”，然后通过对“令人畏惧的”这一限定词的含义进行分析来揭示这种神秘的诸种因素或性质。归纳起来说，这个神秘对象具有三种因素，亦即三种性质：

第一是具有“敬畏”（或畏惧）这一性质。奥托认为，这种敬畏因素是宗教感受中最深层、最基本的因素，这种感受反应完全不同于怕的感受，尽管二者十分相似甚至前者可以用后者来对它的性质加以说明，但这种“畏”是超出怕的。“畏惧”最初是从对某种不可思议的、可怕的或神秘的东西的感知中产生出来的。正是这种出现在原始人心中的畏惧，形成了历史上整个宗教运动的出发点。一切从泛灵论、魔法或大众心理学来解释宗教起源的外在途径都注定了从一开始就要误入歧途。这种“神秘之畏”或畏惧的最粗糙、最原始的形

^① 本书《中译者序》中专门对此作了一个说明：numinous 这个词是全书使用最多并且也是最重要的概念，根据奥托的意思，它表示“神圣”观念中剔除了道德的、理性的含义之后的剩余物（非理性因素）。我们勉强将之译为“神秘（的）”。之所以说“勉强”，是因为在我们的传统中，“神秘”一般指某种玄奥、隐秘、不为人知但通常为自然的东西，并不或几乎并不包含超验意义上的“神圣”这层意思。而奥托所发明的这个词却兼有“神秘”和“神圣”两层含义，这是读者在阅读过程中始终必须切记的。

式是以“对魔鬼的畏惧”之形式出现的,这种形式后来逐渐为“神秘”感受的更高形态所超越和取代,但它却保留了其全部神秘驱迫力。奥托认为,这种畏惧不同于任何自然的害怕,任何自然的害怕都无法仅仅靠被强化而转变为这种畏惧。我可能感到极度的害怕,却丝毫没有神秘的感觉。神秘的畏惧把反映在自我意识中的“受造感”作为它的伴随物一道释放出来。这种“受造感”就是那种直接经验到的、激发畏惧对象面前产生的对于个人卑微渺小一无所是的感受。这种敬畏因素,可用“绝对不可接近性”来概括,意谓作为受造物的人与作为造物主的上帝之间有着不可逾越的鸿沟,人永远无法接近上帝,这主要由于上帝与我们决然相异,而我们对它的通达又缺乏必要的手段和工具造成的。

第二是“绝对不可抗拒性”的因素,也可用“威严”一词来代表这一个更深的因素。它意指上帝具有至高无上的权能。当“不可接近性”这个因素消失之后,这个“威严”的因素仍然生动地保留下来,而且正是在与这个威严因素或绝对不可抗拒性因素的联系中,我们的受造意识才作为它的投影或主观反映而进入意识。当我们与“不可抗拒性”(这一对象)相对照时,便感到自己的卑微,觉得自己不过是“灰尘”与虚无。

第三是活力或催迫因素,意谓上帝是有活力的存在者,而不是理性的静观的上帝,这在上帝的“忿怒”中尤为生动可感。

在分析了“令人畏惧的神秘(者)”之形容词“令人畏惧的”所具有的敬畏、威严和活力(或催迫)三种因素以后,奥托又回到了这个形容词所修饰的“神秘”这个观念上来。他认为,这个“神秘”对象也可称为“完全相异者”。所谓完全相异,是指这个“神秘者”从性质上与我们完全不同。这个“相异者”超出我们的理性可以思考的范围,它是与世间存在者完全不同的实在。对于这个实在,我们无法表达它,充其量只能用作“表意符号”的概念去意指它。为此而给出的描述只具有假想的、类比的性质。真正的“神秘”对象之所以超出我们的理解:一方面是由于我们的知识有其不可克服的有限性,另一方面

更主要是因为这个“完全相异者”的种类与特性与我们决然相异,在我们和这个神秘者之间存在着不可逾越的鸿沟,我们无法达到它,无法用理性来理解它,甚至连设想它也不可能。对这个“神秘者”,我们最多只能借助于“超自然的”与“超越的”等概念来加以指称,这样我们就可以感到它的某些特殊性质,但却不能用概念将其清楚地表达出来。因此,我们在面对这个“相异者”时感到无所适从,万分惊诧。为了强调这一相异者的“完全相异性”,一些宗教转向虚无,如神秘主义的“虚无”和佛教的“空”。这些无非都是这个“完全相异者”的神秘的表意符号。

另一方面,奥托还分析了以感受形式表现出来的“神秘”心态,也即神秘感。他认为,“神秘”经验的特殊内容(神秘不过是它的形式)除了具有敬畏和威严的因素之外,还有另外的方面,在这个方面中,该经验表现为某种具有独特吸引力与神往性质的东西。这种神往的性质奥托也称之为“着迷的因素”。这种神秘感具有二元性质,即它既让人产生畏惧,又让人心向往之,一方面是在那个至高无上的神圣者面前所产生的战战兢兢,自惭形秽的神秘感受,另一方面又总要情不自禁地转向它,甚至还要使之变成他自身的东西。畏惧与神往这两种性质以一种对立统一的方式结合在“神秘”之中。这种心态自成一类,不可归结为其他心态。我们要想获得这种心态,其途径只有一条:他必须通过自己的心灵对此心态有所思虑和检视并由此得到指引,直至这种“神秘者”在他心中被激起,被唤醒,而不能被人教授。

奥托认为,这种既畏惧又神往的情感才是宗教经验中的那种特殊与独有的东西。这种东西闪避着概念之思的领悟,只有具有这种存在性体验的人才能感受它。奥托对作为心态的“神秘”进行了分析。与施莱尔马赫一样,奥托也强调感受在宗教中的作用。他首先指出这种宗教感受是不能用别的意识形式来描述的,它是一种独特的宗教经验的瞬间。其次,这种心境所独有的东西是我们关注的中心。这种特有的东西在施莱尔马赫那里是“依赖感”,在奥托看来则

是“受造感”。为此,他对施氏的“依赖感”进行了批判:

首先,奥托认为“依赖感”这个说法并没有突出这种感受与其他感受的本质区别,他主张用“造物意识”或“受造感”来称呼这种感受,“受造感”所要表达的是对极端自我鄙薄的暗示,这是当着某个具有超常力量与绝对权能的对象的面所产生的感受,要领受这种感受,当事人必须亲自直接体验它。

其次,奥托认为,“依赖感”这个范畴不过是一种自贬意义上的自我评价。在施氏看来,宗教感受直接是并且主要是一种自我意识,亦即某人有所依赖的意识。这意味着只是通过推论出一个在我之外的原因来说明我的“依赖感”,我才发现上帝存在这一事实。奥托认为这与心理事实完全相违背。事实恰恰相反,“受造感”本身只是“神秘”这一感受因素的第一主观伴生物与结果,这一感受因素投射为“受造感”,但它本身却无疑直接地首要地关涉到某个外在于自我的对象即“神秘者”。当我们在心中产生“受造感”和“依赖感”时,这个“神秘者”必然是被经验为一种在场的东西。或者说,只有当“神秘”这一范畴被唤入运作之后,才可能在心灵中产生出“受造感”和“依赖感”这类伴随性感受。神秘者便因此而被感受为客观的和外在于自我的。

为了充分说明这种“神秘”感受,奥托力图采用类比的方法来对“神秘”中的非理性因素即既畏惧又神往的性质进行说明。他用崇高这一概念来进行类比。首先,正如“神秘”一样,“崇高”在康德的语汇中也是一个不可展开或不可阐明的观念或概念。其次,崇高展示出同样特别的二元性质,它施加于心灵的影响,既是恐吓性的同时也是吸引性的。它使我们感到卑微渺小,又使我们感到崇高飞扬,既限制我们,又解放我们,既使我们十分畏惧,又使我们感到愉悦快乐。因此,崇高的观念酷似“神秘”的观念,最宜于用来引起“神秘”的观念或被“神秘”的观念所引起,同时两者又倾向于相互渗透。

那么这种感受是怎样产生的呢?奥托用感受联想律来说明感受的产生。他认为对于神秘这种感受的产生来说,理性主义者的“激

发”、“转化”等词语都是不适用的。正如观念一样,感受之间也可以相互引起,而且也可以相互转换,这种相互转换表现为一种感受的逐渐消逝和另一种感受以相应的程度逐渐增大。但就感受本身而言,并没有发生质变,并不是感受在质上把自己转变为或进化为另一种完全不同的东西,而是当我的境况发生变化时,我通过一种感受的减弱和另一种感受的增强而造成一种感受向另一种感受的转化。这里存在的是置换而不是蜕变。奥托认为,“神秘”感受也不是由任何别的感受衍化出来的,在此意义上,它是“非进化的”。它是这样一种感受内涵,即一种在性质上自生的东西,但同时又与别的感受有很多类似的地方,因而它和那些感受能够在心中相互激发,相互引起,这就是奥托认为的感受联想律。也正是由于这个原因,神秘感受才可以得到类比和相似性的说明。这种感受之间的联系往往是持久的,但还不是必然的结合。

另外有一种必然的结合,这一结合——按照康德的理论——是因果性范畴与其时相的“图式”的结合,即两个相随事件的时间上的连续,这种靠因果性范畴而结合的时相联系,就是一种理性的必然的结合。在这种必然性的基础上,时相的联系把范畴“图式化”了。“神圣”观念中的理性因素与非理性因素的联系正是一种“图式化”的联系。那个被理性概念加以图解的非理性神秘事实,使我们产生出“神圣”这个含义丰富完整的复杂范畴。图式化结合是一种真正的而不是单纯类似物的结合,它不会变成片断,也不会随着对宗教真理的意识的向前向上发展而被切割开来,而只会以更大的确定性被认识到。从“神圣”与“崇高”的结合的内在持久性上,说明“崇高”也是对“神圣”的一种真正的“图解”。

为了确证“神圣”的这种原本含义及其宗教学地位,就要追溯这一隐含因素发生发展的历史。奥托首先从《圣经》开始,对《旧约》《新约》以及路德宗教中的神秘因素进行了考察。考察的结果表明,一方面“神秘”这种因素在宗教发展的一定条件下就存在,并作为基础与背景在发挥作用。考察的另一结果表明,宗教的发展过程中,理

性化过程一直是伴随神秘而行的,对神秘的理性化过程与神秘本身的发展几乎是同时进行的。这也说明了神秘不是与理性脱离的,而是本身包含着理性的神秘。

此外,奥托还用“神秘”范畴来对“罪”和“救赎”进行重新解释。与以往宗教的解释不同,他认为“罪”感作为一种自我贬抑是由一种直接的、几乎是本能的自发性所标志出来的,它不是建立在深思熟虑的基础上,也不遵循任何规则,而似乎只是从心灵中自然流露出来的,它不是由某种犯罪意识产生出来的,相反,它是一种与神秘感受一道直接产生出来的感受:它所“贬抑”的不仅有自我,还有个人所属的种族以及所有的存在物。这种感受不是那种违犯道德法则的感受,虽然它牵涉到作为一种结果的感受:它是那种绝对“亵渎”的感受。

所谓绝对亵渎感,是对于“处于圣灵中”的人而言的,是对作为受造物的他自己的存在做出的自我贬抑,与此同时,他又对神秘做出了某种具有独特赞美性质的评判,作为这一评判的范畴是与“亵圣”相反的“神圣”,它不只是“完全”、“美”、“崇高”或“善”,它就像这些概念一样,也是一种客观的终极的价值。这是肯定性的神秘的价值,而在受造物一侧与之相对应的是一种神秘的“无价值”。

我们之所以把罪的感受等同于道德上的罪恶感,是因为,在所有高度发展的宗教中,对道德义务与道德责任的肯定,作为神对人的一种要求,随着宗教感受本身的发展而逐渐发展起来。对于“神圣”的某种非常谦卑与刻骨铭心的体认,如果不总是或肯定地包含着或浸透着道德意识,那就不可能以特殊经验的形式产生出来。因此,“神圣”便被体认为那种要求我们尊敬的东西,即被体认为其真正的价值要被内在地加以承认的东西。只有当神秘的无价值或神秘的轻视的特征被转变为集中在道德的过失上面时,当心灵把这种神秘的无价值作为“罪”来感受时,我们才会感到良心的罪责感,这种“罪”感是“自然”人和“理性”人所不能理解的,因为单纯的道德既不产生“拯救”与赎罪的需要,也不产生对于另一独特的善的需求。

救赎即对罪的摆脱,是一种“庇护”或“荫庇”,这种观念直接来源于“罪”感。这种罪感在此被升华为这样一种感受,即处于“凡俗”存在的人不配站在神圣者的面前,他整个人格的无价值甚至会亵渎神圣本身。正是这种亵渎感,人才感到有“救赎”的必要和渴望。这种救赎力图超越这种分裂着的无价值,想从“凡俗”的存在中解放出来使自己宜于与神圣者相交往。

三、神圣与理性

虽然“神圣”的本原含义是其非理性因素,但它本身却是一个理性因素和非理性因素相结合的范畴。神圣的非理性因素是宗教的基础,这并不表明理性因素不重要,奥托同样承认理性因素在宗教中的作用和地位,认为二者有着密不可分的关系。他认为在宗教发展中,理性和非理性相互渗透,会“深化”我们关于上帝的理性概念。因为正如宗教不可缺少神秘因素一样,它同样不可缺少理性方面,尤其是新教在上帝观中所特别强调的那种明晰的伦理含义。为此奥托认为,要真正理解“神圣”一词,就必须把它理解为完全浸透着理性、目的、人格性、道德等因素的神秘,即把它理解为理性因素与非理性因素相结合的范畴。

一方面非理性领域是理性因素永远无法介入的领地,人们往往用一些理性的概念,如绝对,完善,必然性,精神,目的,最高权能等等概念来对上帝加以指称和描绘,这是重要的,因为这样上帝就可以以概念的形式为我们的理智所把握,这样上帝就不是完全不可设想的,这是对宗教的理性主义的把握方式。另一方面,虽然理性并不能进入非理性领地,但我们却不得不借用它来对这个非理性因素进行指称,这是人类所能凭借的惟一工具,非理性因素离不开理性因素,宗教意识中的非理性因素与理性因素相互渗透,就像一件纺织品的经线与纬线的相互交织一样。这种联系是一种“图式化”的联系。理性对非理性进行图式化,理性作为非理性的“表意符号”来起作用。

通过理性的“图式化”，非理性因素得到了说明。这种图式化结合是一种真正的结合，它不会随着对宗教真理的逐步认识和深化而发生断裂，相反，它们会结合得更完善。从某种意义上讲，理性对非理性进行图解是个伴随宗教发展始终的过程。

为此奥托指出了宗教发展的两个过程：一个发展过程是指神圣的非理性化过程，原始宗教意识在“魔鬼之畏”这一形式中最先领会到的东西，随着其进一步展开而变得越发崇高的东西，最初是一种特殊的非理性的东西。这种因素在自身中经历了一个本身的发展过程，当神秘被绝对化时，神秘的性质被加诸于上帝和神灵，这是那种完全在非理性领域中产生出来的发展过程所能达到的顶峰。这一发展构成了宗教研究的最为核心的事实，追溯这一发展的历程是宗教史与心理学的任务所在。另一发展过程即指在神秘意识的基础上逐渐形成的理性化、道德化的发展过程，这个过程几乎与纯粹的神秘的发展各阶段同步。种种理性化的神秘观念越来越多地进入神秘的本质之中并使这个词语充盈着伦理的内涵，“神圣”成了“善”，而“善”则成了“神圣”，直到后来这两种东西稳定结合在一起，而最终则产生出更完满、意义更丰富的“神圣”，这一“神圣”同时既是善又是圣。神秘的这个理性化、道德化的过程并不是对神秘的压抑和取代，而是神秘的完成，是神秘负载了某些新内容。也即是说，“道德化”过程接受了神秘，并且只是以此为基础这一过程才得以完成。

奥托认为，“神圣”不仅是一个理性因素和非理性因素相结合的复杂的范畴，而且是一个纯粹的先验范畴，为此它区别于一切感觉主义与自然主义。这种先验性表现在两个方面，即不仅神圣的理性因素是先验的，其非理性因素也是先验的，而且各自都处于同一程度。二者在精神自身的隐秘深处都有其自己独立的根。

奥托认为，像绝对、完善、必然性、实体性这类理性概念，以及那些作为有约束力和效力的客观价值的善的观念，都不是从任何感知中“进化”而来的，而是根源于那种植根于不依赖一切知觉的“纯粹理性”之中的原初的、非派生的心灵能力。也即是说，这类理性概念

是先验的。而神秘这个范畴的非理性方面的根源则比“纯粹理性”更为深邃,它可以追溯到“灵魂的地基”上去。有关神秘的观念以及相应的感受都是绝对“纯粹的”。

在对神秘的分析中,奥托采纳了康德的说法,认为神秘是自身能力从内部提供的,它来自灵魂所具有的知性领悟这一最深基础。同时,尽管神秘的确是在关于自然的感觉材料和经验材料中形成的,并且也不能没有或去除这些材料,但它却不来自这些材料,而只是借助于这些材料,这些材料只是使神秘经验得以激活的诱因或“机缘”。而一旦这种经验被激发起来,它就开始与当前的感官经验世界相融合、相交汇,直到在逐渐变得纯粹之后复又从这种融会中脱离出来并卓然与这个当前经验世界相对峙。

对于神秘经验的认知必须借助于纯粹先验的认知因素,这是因为神秘经验在性质上不同于“自然的”感知所能给予我们的东西。其本身不是感知,而是特殊的解释与评价。同时,由于神秘经验并不是感官知觉,所以它们也不能从任何感官知觉转变而来。事实上,神秘经验直接指向形成宗教观念和感受的那个隐蔽而真实的源泉,这是一个蛰伏在心灵深处的,不依赖感觉经验的源泉。这是一种最深意义上的“纯粹理性”,它因其内涵非凡卓绝而必然不同于康德的纯粹理论理性与纯粹实践理性,它是比这两者更高更深的东西。

奥托认为,从宗教的历史来看,每个人身上都存在着人类精神的隐蔽“天赋”,这种天赋因受到各种刺激而被唤醒。这类天赋被视为倾向性,即“注定”个人走向宗教的倾向,这些倾向能够很自然地发展为亚本能式的预感并变成一种宗教冲动,这种冲动只有在变得明晰与达其目的之后才会平息下来。这种在人类进入历史后同人的理性一道产生出来的“天赋”,很早以前就形成了一种宗教冲动。来自外界的刺激和来自心灵的驱迫,都对这种宗教冲动的形成有所贡献。这种冲动最初是一种追求和想要得到表达的情绪,然后,通过一种不断向前的努力而形成观念,直到最后这种冲动的性质因对一种先验之物的说明而变得清晰起来,这一先验之物正是思想、也是这一冲动

的基础。这种情绪,这种探求,这种观念的产生与阐明,便形成了宗教进化之网的经线。

不仅如此,奥托还认为宗教中的理性和非理性成分之间的联系也同样具有先验的特性,它们的结合具有内在的必然性。但这种必然性绝不是逻辑上的必然性,而是先验意义上的必然性。奥托指出,当理性的成分遵循先验的原则,与非理性成分一同进入宗教的历史演变时,它们便对这些非理性成分进行“图式化”。神秘的要素被图式化为上帝所具有的一切理性特征的绝对性。上帝的理性特征是绝对的,这种绝对性不仅在于其内容,也在于其形式。对于理性特征的“神秘性”和绝对性之间的关系,还应该加上一点。我们的理解只能领会相对的,绝对的东西虽然在某种意义上可以被思考,但却不能被深入地思考,被彻底地思考;它在我们构想的范围之内,但它却不能为我们的理解所把握。绝对的东西超越我们理解的界限,但它并不是以其实际的性质特点而是以其形式特点来超越我们的理解界限。另一方面,神秘的东西则全然处于可被思考物之外,它在形式上、性质上、实质上纯粹是“全然相异者”。由此可见,在“神秘”这一要素中,非理性成分与其理性的图式之间存在着一种确切的联系。

上文已提到,在非理性因素的发展过程中,理性化、道德化的过程是相伴而行的。在奥托看来,这一过程开始于古希伯来传统的最初阶段,它通过在神秘中找出对理性有价值的特征而把对神秘的领会推向一个更为丰富的完成阶段。这两种因素的相互渗透并不会取消上帝的理性概念,恰恰相反,这一理性概念在这一渗透中得到深化,正如宗教不能缺少神秘因素一样,“神圣”也不可缺少理性含义。“神秘”不能被单纯理解为神秘,而应把它理解为完全渗透着理性、目的、人格性、道德等因素的神秘。

神圣的本原含义是其非理性因素,是神秘,它是所有宗教的基础与背景,由于这种因素,宗教保留了其神秘的深度而不至于过分理性化,上帝不会成为人的理性完全可以把握的存在。另一方面,与之几乎同时相伴而生的理性化过程也是宗教的必不可少的方面,它可

以对神秘进行“图式化”，作为其“表意符号”来对其加以说明，虽然这种说明和描述并不通达神圣的存在，但它毕竟使“神圣”不致成为完全神秘的东西。奥托对“神圣”观念的再行探讨并未使其理性因素有所损伤，他只是力图澄清一种二者之间的更为合理的结合方式，即非理性为基础与背景、理性对其加以图解和指称、前者为纬线、后者为经线这样一种最理想的结合模式。他认为，理性与非理性的成分是以何等的程度共同出现的，是以何等的程度结合为一种健康而可喜的和谐的，这可用作衡量各种不同宗教等级的标准，正是以此为尺度，他认为基督教优越于其他宗教。

四、神秘的表达和表现

奥托把表达神秘的诸种方式概括为下列几种：

1. 直接的方式。这是指通过直接唤醒“神秘”意识来表现神秘。奥托认为这种神秘本来是内在于人的精神中的，它不能被教给，只能被唤醒。但我们往往用语言进行教授，这些被教授的东西只是神秘的表意符号而已。要懂得这些表意符号，这个人就必须自己具有这样的经验。另外，语言传达的效果也取决于这个人所具有的领悟能力。如果具有这种能力，通常只需很少的刺激，就足以产生神秘的意识了。

2. 间接的方式。对于本身没有这种宗教经验或感悟能力的人来讲，使神秘的感受得以表达与激发的方式都是间接的，也就是说，这些方式存在于我们表达属于“自然”领域的类似感受之中。这些感受中最原始的一种即是“害怕”与恐惧的感受，有时甚至还有厌恶与厌憎。由于这些相应的感受都十分类似于“畏惧”的感受，故表达它们的渠道和方式也可成为用来表达那种特殊的“神秘畏惧”的间接方式。

3. 表现在艺术中的方式。在几乎所有的艺术中，表现神秘的最有力的方式是“崇高”。在建筑中尤其是这样。艺术拥有比间接表

达神秘更多的方式。在所有较为直接的方式中,西方艺术只拥有两种,它们明显是否定性的,此即是黑暗与静默。黑暗必须是这样一种东西,它在与光明的某种余辉相对照时变得格外触目,而此种余辉正被它所吞没,因而“神秘”的效力就开始于这种半暗状。而在乐音的语言中,表现神秘的则是静默,从历史的、“发生学的”观点来看,这个保持静默乃是从害怕使用不祥之语而宁可保持完全的沉默中来的。静默是对实际的“神秘在场”这种感受的自然反应。除黑暗与静默之外,东方艺术还知道能产生强烈的神秘印象的第三种直接方式,这就是空和空阔,这在中国的建筑和绘画中都有表现。正如“黑暗”和“静默”一样,“空无”也是一种否定,但却是把每一“这”和“此”否定掉的否定,目的是使那个“完全相异者”能够得以出现。

奥托同时也对神秘这种因素在宗教历史上的表现进行了考察,对《旧约》、《新约》以及路德宗教中神秘因素的表现作了具体分析。奥托认为,在《圣经》宗教中,神秘表现得最为活跃有力。首先,神秘表现在有关魔鬼与天使的世界的那些观念中。那是一个完全不同于我们现实世界的“完全相异者”,它环绕着、超临着并渗透着我们所在的世界。其次,神秘还表现在《圣经》的末世论中,表现在对“上帝之国”的理想中。最后,神秘还表现在耶和华与艾洛辛(古犹太人对上帝的另一种称呼)的特性上:上帝仍然是耶稣的“天父”,但是以此种身份,上帝“完成了”而不是丧失了他作为耶和华的性格。

在《新约》中,我们看到那种倾向于把上帝观念加以理性化、道德化与人化的过程的完成。但这并不意味着对“神秘”的消解或替代。其表现在三个方面:第一是表现在对上帝的父性的信仰;第二是表现在它的命定观;第三则表现在对肉体的双重贬抑。

在路德的思想中,集中体现了对于神圣的非理性方面的极力维护和倡导。奥托认为,路德身上的神秘意识是通过他那些典型的“要素”而被激起来的,这些“要素”完整地出现在路德心中出现并因此回指到那个把它们统一起来的共同基础,这乃是使信仰得到进一步巩固的过程。在路德的宗教中信仰占据了重要的位置,对路德来说,信

仰乃是灵魂的一种独特力量即“接近神”的力量,这种力量把人和上帝联结起来。“联结”正是对于神秘的标号。信仰在路德那里是某种不能完全纳入理性概念的东西,须用“形象”和“意象”去加以指称。在路德看来,信仰是灵魂的核心,人与上帝的结合就是在此核心中得到完成的。信仰同时又是一种取得知识的独立能力,即人之精神中的一种神秘的先验因素,人靠这种能力来接受和认识超感官的真理。这种信仰甚至还涵盖了保罗以后所有“激情者”归于“圣灵”的全部功能,因为正是由于信仰我们才被内在地改变了。

由于路德派对于基督教上帝观念的神秘方面的认识有失公正,由于他们给予“神圣”、“上帝的忿怒”等术语以纯粹道德的解释,于是他们便曲解了这些术语的含义。施莱尔马赫力图克服这一理性主义的倾向,提出了绝对依赖感的学说,这种依赖感事实上表现了最初激发起来的神秘感。遵循施莱尔马赫的思路并使理性因素和非理性因素相互渗透来深化基督教上帝观念的理性含义,乃是当代基督教学说的一项任务。

奥托还从通过对宗教的最初阶段即前宗教阶段中的奇怪现象的分析,来说明神秘这种因素在宗教进化之端所起的作用和表现。在宗教进化过程的开始阶段,出现了各种各样的现象,如魔法与神话,对“灵魂”或“精神”的信仰与崇拜,物神崇拜与图腾崇拜等等。尽管这些现象各不相同,但它们都贯穿着一个容易辨认的共同因素,即神秘的因素。尽管这些现象也许并不都是从这一共同的神秘因素中产生出来的,但它们全都展示了某种最初阶段,在此阶段,它们不过是原始时代的朴素阶段的幻想的“自然”产物。但这些现象中包含了某一十分特殊的成分,这种成分单独就能赋予这些现象以形成宗教雏形的特征。让我们尽量把握宗教发端时的这种为一切宗教思想和宗教行为方式所共有的特殊成分。

接着奥托具体考察了魔法、对死者的崇拜、“魂灵”与“精灵”的观念、“强力”的观念、月亮和太阳等自然崇拜、神话故事等,认为这些都是“前宗教”,并认为,只有通过一种宗教基本因素即神秘感,这

些“前宗教”阶段本身才得以可能并且才能得到解释。这种神秘因素是我们心理本性的一种首要因素,这种因素需要完全从其独特性去加以把握,本身不可能从别的东西得到解释。这种神秘感出现于发展着的人类心灵和精神生活的某一适当阶段,而且从此之后就一直存在着。这种神秘感的出现需要一些条件,但这些条件并不是神秘感出现的原因或构成因素,只有假设精神或心灵具有某种丰富的潜能——这种潜能蛰伏在这些因素的发展过程中,并随机体和大脑进化诸条件的完满实现越来越充分地从中实现自己,所有这些因素才可能得到“解释”。但这种神秘情绪也有自动激发的情况,例如对魔鬼的感受,这种感受对于宗教的进化具有十分特殊的意义。

奥托还分析了在宗教的“较粗糙的”诸阶段上神秘因素的表现。奥托认为,不只是宗教经验的较发达的各种形式应该被看做是不可派生的,先验的,对于恶魔恐惧之类的原始而粗糙的情感,也完全应作如是观。宗教在其开始时便是存在的,宗教在神秘的、恶魔经验的这些初级阶段便在发生作用。奥托具体分析了造成原始“宗教”粗糙性的六种因素:第一,神秘感的一些要素是逐渐出现、相继觉醒的。它只有在一系列必要的刺激逐个发生作用时,才会缓缓地展示它的全部内容。由于它在恶魔畏惧中只是部分地展现自身,这样便自然会产生奇特或不可理解之处。第二,较粗糙阶段的“原始性”是由于神秘的最初形式具有不稳定以及随意的特点,因此“原始性”也归因于神秘情感的不确定性。这种不确定性使得它与自然的感情相混合,相混淆。第三,由神秘意识的要素所激起的估价,首先同时也很自然地是与原始经验中日常的各种物体、事件以及各种实体有联系。第四,原始“宗教”具有无控制的、热烈的形式,这种形式有助于造成野性的盲信。第五,由于原始“宗教”经历图式化过程,而在这个过程中,人们用一些也许类似但其实与之无关的经验来解释它,这样就产生了它的粗糙性。最后,最重要的是这种经验的理性化和道德化是十分不足的,因为神秘感觉是逐步地被赋予理性的、道德的以及文

化的意义的。以上这些因素解释了神秘意识在其发展阶段的原始和野蛮特性。但从其内容方面来看,甚至“恶魔恐惧”的第一次骚动都是一种纯粹的先验成分。

随着神圣越来越强烈地全面地展示“自身”,神秘感的粗糙阶段便被超越了,在这个超越的过程中,神圣逐渐被赋予理性的因素,由此而进入了可想像物、可认知物的领域。但与此同时,神圣中的非理性的“不可想像性”的所有成分仍然一直保留着,并随着神圣的自我启示而被强化。

五、神圣与直感

奥托认为,在神圣的种种表现中认识和再认识神圣的能力叫做直感能力,这种直感能力并不是“超自然主义”意义上的,因为超自然主义意义上的直感是指对不能用自然的各种规律来解释的事实采取超自然的解释,这样的直觉感应能力或本领就成为理解力,成为用概念和论证来反思的能力,在这里,超验物如同其他物一样就可以依照逻辑,从给定的前提中严格地被证明出来。

奥托认为,对神的实际发现以及与神的直接相遇是来自灵魂深处、本能地激动着的、与一切概念理论无关的、无拘无束的识别和内心的承认,而不是来自概念的推导和逻辑的证明。真正的直感与自然规律毫无关系,也不涉及到它是否与某一经验过的事件有关系。它关心的不是现象是如何进入存在的,而是关心这些现象意味着什么,它关心的是该现象作为神圣者的“神迹”的意义。这种直感能力是对神圣的一种直接的把握。

奥托进而对施莱尔马赫的“直感”理论进行了批判。首先,他反对施氏认为“直感”是人类的一种普遍本能的说法,而认为它并不是普遍存在于每一个人的人性中的,相反,只有那些特殊的具有“直感”天性的人们才具有直感的能力。而且,正是这些具有直感天性的人们才接受了超越存在的印象。其次,他认为施氏的第二个缺点

便是在描述与自然世界和历史有关的直感时,只是极其简略地暗示了什么才是这种直感的最有价值的对象,什么才是最有利于它的发展(宗教历史)的对象,在介绍基督时只是把基督作为至高的直感主体而不是卓越的对象。

奥托通过对直觉在原始基督教和今日基督教中的表现的考察而得出结论:宗教直觉既不能用理性加以批判,也不受圣经解释的变化起落的影响,以及历史上勉强的教义辩护的影响。因为没有这些,直觉才成为可能,直觉是来自直接的个人的神性直感。

最后,奥托谈了“历史与宗教中的先验”问题以作为全书的结束。他指出,我们一方面将“神圣”视为精神的一个先验范畴,另一方面又把它看成是某种显露于外的东西。任何一种宗教,只要不单单是一种以传统为依据的信仰,而是发自个人的信念和内在的确信,就必须预先在思想中假设一些原则,这些原则使得该宗教可被独立地承认为真理性的。但是这些原则必须是先验的,它们既不来自经验也不来自历史。同时,宗教只是历史的产物,因为历史一方面发展了我们认识神圣的倾向,另一方面它本身便不断地在表现神圣。先验认识并不是人人确已具有的认识,而是人人都能够具有的认识。更高扬的先验认识并不是本能地出现的,而是被另外的更高级的先天性质“唤醒”的。具有更高级的先天禀赋的人决不只是先知,他就是圣子。

(段丽真)

詹姆斯·乔治·弗雷泽

金枝 (1922年)^①

詹姆斯·乔治·弗雷泽(J. G. Frazer, 1854—1941)是西方宗教人类学的奠基者之一。1854年他出生于英国西北部工业重镇格拉斯哥。1869年进入格拉斯哥大学。1874年转入剑桥大学学习法律,但他爱好古典文学,写了不少这方面的著作。后来他逐渐对民族学产生了浓厚的兴趣,特别赞赏英国人类学家爱德华·泰勒的《原始文化》。1879年,他进入剑桥三一学院当研究员,从事宗教人类学的研究。“弗雷泽在整个一生中都以泰勒的比较研究法为手段从事研究。”^②1907年他受聘为利物浦大学社会学、人类学的教授,不久又转回到剑桥大学,并在那里度过了一生。弗雷泽在民族学领域发表的第一部著作是《图腾制》(1877年),以后又出版了四卷本《图腾制与族外婚》(1910年)。1890年他发表了两卷本的《金枝》,此书后不

^① J. G. Frazer: *The Golden Bough*. 本文所依中译本:徐育新、汪培基、张泽石等译,汪培基校,大众文艺出版社1998年版。

^② 请参见刘魁立为该书中译本所作的序。大众文艺出版社1998年版序,第13页。

断地再版。除《金枝》之外,弗雷泽还在民族学领域发表过一些著作,如《永生信仰和死人崇拜》三卷本(1913—1924)、《〈旧约〉中的民俗》三卷本(1918—1919)、《自然崇拜》(1926)、《火的起源神话》(1930)、《原始宗教中对死者的恐惧》两卷本(1933—1934)。弗雷泽一生著述很多,十分勤奋。据他的传记作者介绍,弗雷泽在其50年的学术研究生涯中,每天在牛津大学的图书馆里工作12个小时,风雨无阻,废寝忘食。弗雷泽所写的《金枝》为他赢得了巨大的声誉。1914年他受封为爵士。1920年成为英国皇家学会会员和科学院院士。后来法国科学院、普鲁士科学院、荷兰科学院都先后聘请他为外国院士。他还是牛津大学、剑桥大学、格拉斯哥大学、巴黎大学等欧洲著名大学的名誉教授。

《金枝》是弗雷泽投入他的一生大部分精力撰写的一部对宗教与巫术进行百科式研究的巨著。此书的目的在于解释罗马附近内米湖畔的阿里奇亚的狄安娜神庙关于祭司职位继承的奇特规定,力图找出巫术、宗教、科学三者之间的联系。此书先后有四个版本:1890年出版第一版(两卷集,约830页);经过增补后于1900年推出了第二版(三卷集,约1500页);后又经过十年的辛勤工作,于1911至1915年出版了第三版(十二卷集,近5000页);由于第三版篇幅太大,最后弗雷泽又于1922年出了第四版节略本(一卷集,约750页)。本书所推荐的就是影响最大的第四版。

《金枝》将内米湖畔狄安娜神庙传说的种种细节与其他神话传说进行了详细的比较研究。全书除去《前言》共有六十九章,分为三个部分:第一部分(第一章至第十六章)回答了“为什么内米湖畔狄安娜神庙的祭司不只是一个祭司,同时还有一个‘森林之王’的称号”,即祭司兼国王的问题,重点讨论了巫术与宗教的关系等。第二部分(第十七章至第五十九章)回答了“为什么阿里奇亚祭司在就任这一职务之前必须先杀死他的前任”,即神的死而复生问题。第三部分(第六十章至第六十九章)回答了“为什么在杀死他的前任祭司之前,又首先要折取一截被称为‘金枝’的树枝”,讨论了有关篝火、

体外灵魂和榭寄生的问题。《金枝》从首次出版至今已超过一个世纪了,人们对此书褒贬不一,但是在经历了一百多年的科学发展的飓风吹荡之后,它仍然没有丧失其科学价值,仍然给人类学家、宗教学家乃至其他人文科学工作者以有益的借鉴和启迪。下面就从三个方面来做本书的内容提要。

一、祭司兼国王:巫术与宗教

开篇,弗雷泽首先给我们讲了一个在古罗马曾经流行的一种古老习俗。在罗马附近的内米湖畔,在阿里奇亚丛林中,有一座森林女神狄安娜的神庙,神庙前的森林里生长着一棵“金枝”。无论白天黑夜,每时每刻,都可以看到一个令人恐惧的人影,手持一柄宝剑,在树旁独自徘徊。他既是一个祭司,又是一个谋杀者。他正在搜寻那个迟早要杀死他并接替他的祭司职位的人。因为神庙规定,逃亡的奴隶只要能折取一节树枝并以一对一格斗方式杀死现任祭司,就能接替狄安娜神庙祭司的职位,成为新的“森林之王”,直到他又被另一个更强壮或更狡诈的人杀死。在这一古老习俗中扮演重要角色的是一节树枝,即所谓的“金枝”。

这则古老的传说引起了弗雷泽极大的兴趣,他希望以此为基点来“阐释有关继承阿里奇亚狄安娜神庙祭司职位的奇特规定”^①。他首先感到好奇的是,这种奇怪的祭司职位承袭制度,在古希腊罗马时代并无俦类,但这种具有野蛮特征的习俗却一直残存到罗马帝国时代,在当今文明的意大利社会中显得相当引人注目,使人们产生了想要解释它的愿望。内米祭司职位承继制度是如何产生的?这种习俗的动机是什么?是否在别处也存在?

狄安娜是一位主管收获、森林、野兽、家畜与大地产物,特别是主

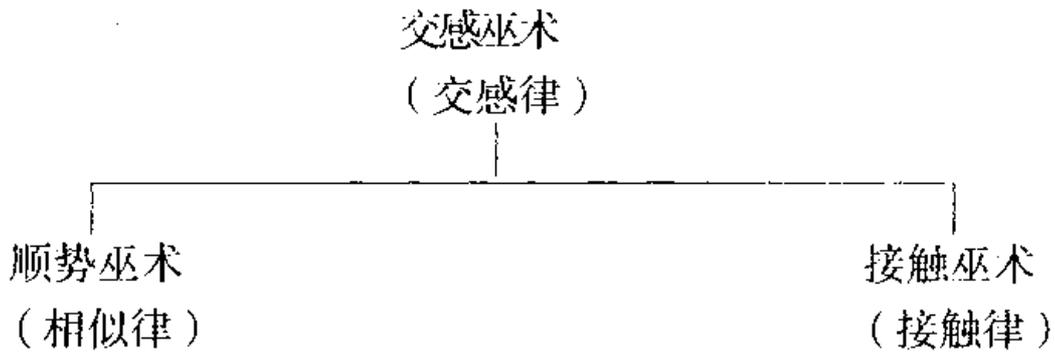
^① 弗雷泽的1992年版《前言》,大众文艺出版社1998年版,《前言》第1页。

管生育的女神。她的伴侣维尔比厄斯作为圣树林的建立者和第一任内米之王,显然就是祭司们的神话中的祖先和原型。尘世凡人的森林之王以女神狄安娜为王后。那些祭司们一代一代地以森林之王的头衔服侍狄安娜,并像维尔比厄斯一样一个接一个地死在他们继承者的宝剑之下,走向可怕的归宿。弗雷泽认为,对内米圣林中狄安娜的崇拜,曾起源于极久远的古代,后来那个森林曾经成为这个国家的许多最古老城市共同崇拜的圣地,但却留下了许多问题。

第一,为什么那位在内米的狄安娜神庙的祭司,即“森林之王”,必须杀死他的前任?第二,为什么在这样做之前他又必须去折下长在圣树上的树枝?弗雷泽指出,我们首先应当注意的是那位祭司的称号。为什么祭司被称为“森林之王”?为什么他的职位是王位呢?为了研究这些问题,弗雷泽翻阅了大量的古代文献、神话传说和世界各地的民俗资料。他指出,在古意大利和古希腊,把王位称号和祭司职务合在一起是相当普遍的。这就使国王的官职具有了宗教方面的内容,例如国王被期望能赐予国家风调雨顺、五谷丰登,他们经常被想像为能够精通某种法术,并以此获得权力。在早期社会,国王通常既是祭司又是巫师,神灵往往化身为普通的俗人,由此而出现了“人神”概念。弗雷泽认为,其更为古老的根源即在于原始的巫术观念。据此,他将问题的讨论转向了巫术和宗教。

弗雷泽认为,巫术赖以建立的思想原则可归结为两个方面:第一是“同类相生”,或果必同因;第二是“物体一经互相接触,在中断实体接触后还会继续远距离地互相作用”。前者可称之为“相似律”,后者可称作“接触律”或“触染律”。巫师根据第一原则引申出,他能够仅仅通过模仿就实现任何他想做的事;从第二个原则出发,他断定,他能通过一个物体来对一个人施加影响,只要该物体曾被那个人接触过。基于相似律的法术是“顺势巫术”或“模仿巫术”。基于接触律或触染律的法术是“接触巫术”。总之,巫术是一种被歪曲了的自然规律的体系,也是一套谬误的指导行动的准则;它是一种伪科学,也是一种没有成效的技艺。

巫术作为一种自然法则体系,即关于决定世上各种事件发生顺序的规律的一种陈述,可称之为“理论巫术”;而巫术作为人们为达到其目的所必须遵守的戒律,则可称之为“应用巫术”。最初的巫师们仅是从巫术应用的角度来看待巫术,对他来说巫术始终是一种技艺,而不是一种科学。弗雷泽认为,巫术的两大“原理”纯粹是“联想”的两种不同的错误应用而已。“顺势巫术”所犯的错误是把彼此相似的东西看成是同一个东西,“接触巫术”则把互相接触过的东西看成为总是保持着接触。但在实践中,这两种巫术经常是合在一起进行的。因此,弗雷泽把“顺势”与“接触”这两类巫术都归于“交感巫术”,并根据各类巫术所由产生的思想原则,而将巫术分类列表如下:

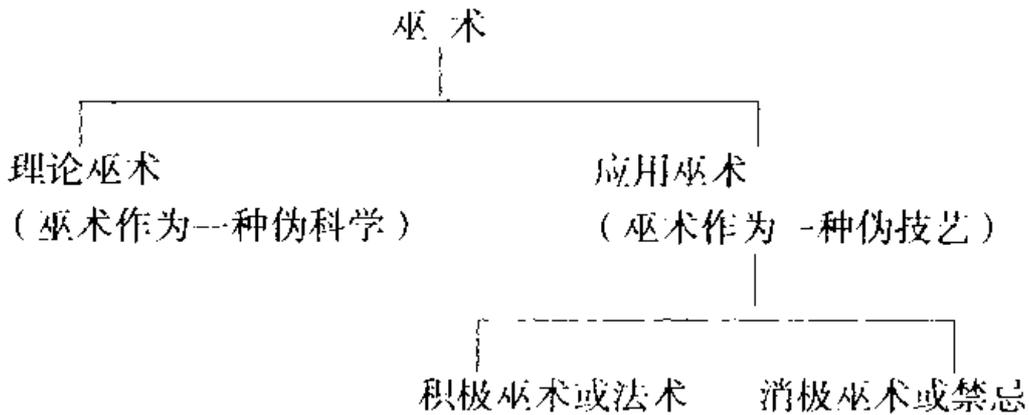


“顺势”或“模拟”巫术通常是利用偶像达到给可憎的人以惩罚的目的,但它也曾被用于善良的愿望,被用于催生或帮助不孕妇女怀胎生子,用于防治病痛,其治疗过程可以在医生身上而不用在病人身上进行和完成。在古代,猎人和渔夫为了丰产也常常采取顺势巫术。

交感巫术体系不仅包含了积极的规则,也包括了大量消极的规则,即禁忌。它告诉你的不只是应该做什么,也还有不能做什么。积极性规则是法术,而消极性规则是禁忌。事实上全部或绝大部分禁忌的原则似乎仅是“交感巫术”的相似律与接触律的特殊应用。

弗雷泽将禁忌称之为消极性箴言,认为它与称之为巫术的积极性箴言一样,都是虚幻无用的。法术是这种谬误的正极,而禁忌则是

其负极。如果以巫术作为这个包括理论与实践两方面的整个错误体系的总名称,那么禁忌则可定义为应用巫术的消极应用,其相互关系可以列表如下:



交感巫术的另一大分支是接触巫术,它是建立在这样的概念上:事物一旦互相接触过,它们之间将一直保留着某种联系,即使他们已相互远离。其逻辑基础仍然是一种错误的联想。它的物质基础(如果可以这样称呼的话)与顺势巫术一样是某种类似现代物理学里的“以太”那样的中介物,以它来联系远距离的两个物体,并将一方的影响传输给另一方。大家最熟悉的例证,莫过于那种被认为存在于人和他的身体某一部分(如头发、牙齿、脐带或胞衣之间)的感应魔力。这样的迷信遍及全球。人们确信这种交感联系是非常密切的,以至于这个人一生的祸福安危都和他的脐带或胞衣有关。另外,交感巫术原理的一种奇怪的运用是对受伤者实行法术,认为在受伤者与致伤物之间存在着某种联系,如果对致伤物施行巫术就会对受伤者产生影响。

除了以上为了个人的利害而施行的“个体巫术”之外,在野蛮社会中还有另一类常见的“公众巫术”,即为整个部落里的共同利益而施行的巫术。在实行“公众巫术”时,巫师在某种程度上成了一个公务人员。这种官吏阶层的形成在人类社会政治与宗教发展史上具有重大意义。当部落的福利被认为是有赖于这些巫术仪式的履行时,

巫师就上升到一种更有影响和声望的地位,而且可能很容易取得一个首领或国王的身份和权势。

弗雷泽指出,我们必须记住:巫师所提出的每一个简单的宣告和主张只要是虚妄的,就必须进行有意无意的欺骗才可能维持。一般的结果是:在社会进化的这个阶段,最高权力往往趋向于落入那些具有最敏捷的智力和最无耻的心地的人手中。如果比较一下他们的诈骗行为所造成的损害和他们的聪敏所带来的好处,我们会发现,好处大大超过危害。那些居于高位的愚蠢的好人给世界带来的损害,大概比聪明的无赖带来的损害要大得多。

因此,就巫术成为公共职务而影响了原始社会的素质而言,它趋向于将管理权集中在最能干的人手中。它将权力逐渐从多数人手中转向一个人手中,将一个民主制度更迭为一个君权制度。如此看来,君主制的出现是一个使人类从野蛮状态脱离出来的基本条件。人类走向文明的第一大步都总是发生在神权政治的专横统治之下。就巫术的公共职能曾是最能干的人们走向最高权力的道路之一来说,为把人类从传统的束缚中解放出来,并使人类具有较开阔的视野,从而进入较为广阔自由的生活,巫术做出了一定的贡献。

无论在何处,只要交感巫术是以其地道、纯粹的形式出现,它就认定:在自然界一个事件总是必然地和不可避免地接着另一事件发生,并不需要任何神灵或人的干预。它确信自然现象严整有序和前后一致。由此,巫术与科学在认识世界的概念上是相近的。二者都认定事件的演替是完全有规律的和肯定的,是可以预见到和推算出来的。一切不定的、偶然的和意外的因素都被排除在自然进程之外。这样,巫术与科学一样都在人们的头脑中产生了强烈的吸引力,刺激着人们对知识的追求。然而,由于巫术是对控制事件程序的特殊规律的性质的完全错误的认识,因此,在人们探索规律的过程中所积累的大量规则中,那些属于真理的规则就成了我们称之为技术的应用科学的主体,而那些谬误的规则就是巫术。

这样,巫术与科学就成了近亲。那么,巫术与宗教又是一种什么

关系呢？弗雷泽认为，宗教指的是对被认能够指导和控制自然与人生进程的超人力量的迎合或抚慰。这样，宗教就包含了理论与实践两大部分，即对超人力量的信仰，以及讨其欢心、使其息怒的种种企图。在这两者中，显然信仰在先，因为必须信仰神的存在，然后才会想要取悦于神。但这种信仰如不导致相应的行动，那它仍然不是宗教而只是神学。宗教认定世界是由那些其意志可以被说服的、有意识的行为者加以引导的，就这一点来说，它基本上与巫术以及科学相对立。因为巫术或科学都认为，自然的进程不取决于个别人物的激情或任性，而是取决于机械进行着的不变的法则。不同的是，这种认识在巫术是暗含的，在科学却是明显的。虽然巫术也经常与宗教所假定的具有人格的神灵打交道，但它对待神灵的方式就像对待无生物一样，是强迫或压制这些神灵，而不是像宗教那样去取悦或讨好它们。巫术与宗教之间的这种原则上的根本抵触，足以说明在历史上为何存在祭司经常追击巫师的这种无情的敌意。巫师对更高权力的妄自尊大的态度以及宣称他们拥有和神灵同样权力的做法，不能不引起那些对神灵敬畏有加的祭司的厌恶。

但这种巫师与祭司的对立似乎只是在宗教历史的较晚时期才清楚地表现出来。在其较早阶段，祭司与巫师的职能经常是合在一起的。宗教与巫术的这种混淆还一直残留在那些文化程度较高的民族中。但弗雷泽特别指出，宗教与巫术的这种相融合、相混淆并非自始即有，在人类历史上巫术的出现要早于宗教。因为具有人格的神的概念要比那种关于类似或接触概念的简单认识要复杂得多，认定自然进程是决定于有意识的力量，这种理论比起那种认为事物的相继发生只是简单地由于它们互相接触或彼此相似之故的观点要深奥得多，理解它要求有一种更高的智力和思考。弗雷泽由此推论：在人类发展进步的过程中，巫术的出现早于宗教的产生，人在努力通过祈祷、献祭等温和谄媚手段以求哄诱安抚顽固暴躁、变幻莫测的神灵之前，曾试图凭借着符咒魔法的力量来使自然界符合人的愿望。弗雷泽指出，在那些我们已经掌握有准确资料的最原始的野蛮人中间，巫

术是如此明显地普遍流行而宗教则几乎不为人所知。人们对于巫术功效的信仰,是一种真正全民的、全世界的信仰。

那么,同宗教信仰的无穷多样性、多变性相比,巫术信仰的单一性、普遍性和永恒性怎样能引出这样的假说,即:巫术体现了人类更早历史时期的更为原始的思想状态,全人类各种族都曾经经历或正在经历着这一状态而走向宗教与科学吗?是什么原因使得人类,更确切地说是人类的一部分,放弃了那作为一种信仰和实践根源的巫术而投身于宗教呢?

弗雷泽提出一个假说,对于巫术所固有的谬误和无效的认识促使人类之中更富于思想的人们去寻求一种关于自然的更为真切的理论和一种更为有效地利用其资源的方法。具有比较深刻思想的人们正是在这样的或类似这样的思想下做出了从巫术到宗教的伟大转变。宗教从一开始仅是对超人力量的微小的、部分的承认,随着知识的增长而加深承认人完全地、绝对地依赖于神灵。他旧有的那种自由自在的风度变为一种对那看不见的不可思议的神的极其卑下的屈服态度,而他的最高道德准则就是对神灵意志的屈从。

然而,为什么有智慧的人们竟没能更早地识破巫术的谬误呢?他们怎么会继续对那些根本无望之事怀抱希望呢?他们出于什么心理要去坚持表演那些毫无效果的古老的滑稽动作和念叨那些不起任何作用的庄严的胡言乱语呢?他们为什么对那些跟自己的经验有着如此明显矛盾的信念恋恋不舍呢?弗雷泽指出,实际上,巫术的谬误并不是那么易于识破的,它的失败也不明显。这也是巫术至今未能完全绝迹的原因。

巫术既可以为个人服务,也可以为全社会服务。根据这两个不同的服务目标,而有个体巫术与公众巫术之分。具有影响的公众巫师声称他们具有能为各种公众利益控制大自然的伟力,最根本的是提供大量的食物,其次是控制气候,特别是保证有适当的雨水,然后是控制太阳、控制刮风。一些巫师正是通过施行巫术,享有特殊声望,利用人们对他的畏惧而攫取到最高权力,成为酋长或国王,使神

与王集于一身。

随着巫术的谬误越来越清楚地被头脑精明的人们所认识,巫术也就逐渐被宗教所代替,巫术让位给了祭司。祭司放弃了那种直接控制自然进程去为人们谋利的企图,而寻找一种达到同样目的的间接途径,这就是诉诸神灵的权威。随着知识的进步,祈祷与祭祀便在宗教中占据了首要地位,而巫术则是迷信与无知者的慰藉。

原始人不能辨明自己在控制自然的能力方面的局限,认为他们自己或其他人具有某些超自然的能力。从这样的信念出发,很容易趋向另一个信念,认为神永恒地降附在某些人身上或以某种不为人所知的方式赋予某些人以高度的神力,致使这些人可以列入神的地位而享受祈祷与祭祀的敬奉。神与人之间的区别相当模糊,人一神观念,或者说赋有神性或超自然力量的人这种观念,基本上属于早期宗教史上的事。只要是比集团中的其他成员更为优异的人,便可以在他们生前或死后升格为神。这一类造神活动,多见于巫术时代向宗教时代过渡的漫长历史阶段。有时,这些化身为人的神只具有纯粹超自然的或神灵的职能。有时他们还具有最高的政治权力,即他们既是神,又是王,其政府则是实行神权政治的政府。随着巫术渐渐被宗教所替代,王权的民事和宗教两方面的职权开始分开,有关世俗的权力归于一个人,有关神权的职能归于另一个人。巫师中的一些明智者觉察到巫术的荒谬而放弃了巫术,转向了科学。

弗雷泽认为,以上的探讨证明,神权与王权的结合是从野蛮社会到文明社会各历史阶段社会的共同特征。那么,为什么这位阿里奇亚的祭司不仅被称为“王”,而且还被称为“森林之王”呢?森林之王又是怎样一种王呢?弗雷泽认为,他很可能是某一特殊方面的自然之王。弗雷泽指出,在欧洲雅利安人的宗教史上,对树神的崇拜占有重要地位。树木被看做是有生命的精灵,它能够行云降雨,能使阳光普照,六畜兴旺,妇女多子;同时,被看做与人同形或者实际上被看做是化为人身的树神,同样具有上述能力。这种树神拟人化的事例在欧洲农民流行的习俗中经常可见。

从欧洲人的习俗中,弗雷泽推论,我们未开化的祖先把植物的能力拟人化为男性和女性,将性行为作为促使土地丰产的手段,并根据顺势或模拟巫术的原则来看待它们的繁殖。狄安娜不仅是一位森林女神,她似乎已经发展成为自然界繁殖生命的化身,她的伴侣就是内米森林之王。他们结合的目的大概就是为了促使树木花草、动物以及人类的繁殖生长。这种婚姻举行的地方,正是内米的神树林。传说中的罗马国王同泉水女神埃吉利娅的婚姻可能就是森林之王同埃吉利娅或同埃吉利娅相等的狄安娜的婚姻的反映或翻版。弗雷泽指出,崇拜橡树或橡树之神似乎是欧洲所有雅利安族人的习俗。希腊人和意大利人都把橡树同他们最高的神宙斯或朱庇特联系在一起。这神就是他们所信奉的众神中的主神。

弗雷泽将一些分散的线索归纳起来,进而探讨内米祭司这个难以理解的人物。他认为,在社会发展的早期阶段,人们不了解自然的进程,不了解人类控制和驾驭自然的极端局限性,从而产生一种错觉,自认为自己具有超自然的能力,可以凭藉着巫术控制自然,做出各种造福于自己、致祸于敌人的事来。这种想法的荒谬是显而易见的。当巫术被宗教所代替,巫师被祭司所代替,人们认为事物的终极原因在于那些理性的自我意识的神,这些神具有与一般人同样的本性,也有一般人的软弱。只要人把神看做是同自己近似的存在物,而不把神抬到自己之上高不可及,人就相信他们中间有人死后甚至活着时便可能超越凡人,跻身于神的行列。化为人身的神可以说是停留在巫术时代与宗教时代之间,这种现象持续了很长的时期,如内米的祭司就不仅自命为王,而且担任森林之神的角色。他的森林之王的称号清楚地指出,他供奉的那位神所具有的神性与树林有关。既然只有摘下该树林中某棵树上的树枝的人才能打倒他,那么,可以说他的生命是同那棵神树紧密联结在一起的。这样,他就不仅侍奉神,而且体现了这位伟大的雅利安人的橡树之神。同时,作为橡树之神,他自然是橡树女神的配偶。他们的联姻被认为是大地丰产、人畜繁殖的必要。

二、神的死而复生

既然这位集祭司和森林之王于一身的人物如此高贵和神圣,那么为什么偏偏要将其处死呢?这似乎是极端矛盾的事,然而答案就隐含在问题之中。神圣国王的地位极高,他承担的责任也极重。国王的命运、生死、健康状况直接关系到世界的兴亡,直接影响着他的臣民、牲畜、植物的生存。为使这位与整个社会的兴衰紧密相关的人物免遭损害,原始人使用一系列“禁忌”来约束国王或祭司,这些禁忌都是用来保卫这位神人的生命,使之为人民谋福利。那么,禁忌如何对此发生作用呢?这就要了解古代人对死亡和死亡原因的理解。

未开化的人最初对生物和非生物是不加区别的。正如他们在解释无生命的自然过程时以为是活人在自然现象之中或背后操作一样,他们也这样来理解生命现象本身。他们认为,人活着是因为人体里面有一个小人使它行动,这个小人就是灵魂。睡眠和死亡被解释为灵魂离开了身体,睡眠是灵魂暂时的离体,死亡则是永恒的离体。因此,保存生命首先就要保卫他的灵魂。未开化人采取的预防措施就是禁忌规戒,其目的就是为了确保灵魂继续留在体内或离去后还再回来。

原始人认为灵魂极易遭受危害,对国王提出禁忌的目的是为了使国王脱离一切危险的来源。最可怕的危险根源要算是巫术魔法。国王怀疑一切行此妖术的陌生人。因此,预防那些陌生人有意无意进行的致命性危害,就成了原始人们戒慎的基本原则。

从禁忌的行为来看,原始人那些接待外来陌生人的礼仪的动机,很可能并不表示对来客的尊崇,而是出于对外来客人的害怕。在野蛮人所恪守的习俗中,大概没有比饮食禁忌更常见或更主要的了。在原始人看来,一饮一食都带有特别的危险,因为人在饮食之际,灵魂可能从口中逃逸,或者被在场的敌人以巫术手段摄走。另外还有禁忌露出面孔,这是为了防止邪恶进入体内。国王则还禁忌离开王

宫。最后还有一种是对吃剩食物的禁忌,因为根据巫术交感原理,只要伤害某人吃剩的食物,就会同时伤害某人。

在禁忌的人方面。酋长和国王禁忌:触犯这些禁忌就会导致祸患甚至死亡。悼亡人的禁忌:例如接触过死人的人不准用手接触食物。妇女月经和分娩期间的禁忌:她们可能污染她们接触的任何人和任何东西。战士的禁忌:战士在胜利前后都会被安置在隔绝状态中,在战时不得接近女人。杀人者的禁忌:例如出于对复仇灵魂的恐惧,杀人以后要进行斋戒沐浴,以避免亡魂的追逐与侵扰。猎人和渔夫的禁忌:在原始民族的社会里,猎人和渔夫经常都要遵行节欲的戒规,履行斋戒洁净仪式,这大概也是由于害怕被捕杀者的灵魂。

在禁忌的物方面,也是内容繁多,例如有铁器的禁忌、锋利兵器的禁忌、血的禁忌、头部的禁忌、头发的禁忌、唾液的禁忌、食物的禁忌、结和环的禁忌等等。

在禁忌的词汇方面,也有个人名字的禁忌、亲戚名字的禁忌、死者名字的禁忌、国王及其他神圣人物名字的禁忌、神名的禁忌等等。

弗雷泽引用了广泛的资料,通过大量实例证明,这些禁忌绝无科学根据可言,但却表达了原始人的一种迷信的想法。在原始人的社会里,有一些人被他们的同伴说成是具有控制自然进程的力量,因而被当作神而受人信奉。这样一位神人的生命与健康对于那些福利甚至生命都系之于他的人们自然是一件迫切关心的事,人们自然要强迫这位神人遵守一些条规以求避免肉身的一切灾难,包括最后的灾难——死亡。但是,不管有多少关心与提防,总不能防止具有常人一样血肉之躯的人神变老、衰弱并最后死去。防止危险的办法只有一个,就是人神的能力一露出衰退的痕迹,就必须马上将他杀死,把它的灵魂转给另一个精力充沛的继承者,以保证灵魂的平安。使人神致死,而不让他死于老病,这样就能在他的灵魂逃走前将它抓住以转给适当的后继者,并保证世界不会因人神的衰退而衰退。据此可以推断,当神王或祭司被处死以后,他的灵魂被认为是传给了他的继承者。弗雷泽认为,这种神灵转世的风俗在世界其他民族中也曾存在

过。

由于处死国王的活动并非都能自愿、和平地完成,不免会有激烈的争斗,内米湖畔的格斗就是一个例子。久而久之,有些身体已经很虚弱的国王,不情愿让灵魂离开他的哪怕是已经虚弱的身体,于是就有了“临时国王”来作为替身,在临时国王享用几天“国王”之乐以后,便要受鞭笞或者被处死。但有时也以王子献祭,因为没有人能比他的儿子更好地代表他的神性了。

据此,弗雷泽分析了杀死神王或祭司的习俗对我们所探讨的特定题目的意义。他认为有理由假定内米地方的林中之王是被看做树精或植物精灵的化身,在他的崇拜者的信念里,它具有使树木结果、庄稼生长等魔力,因此,他的崇拜者非常重视他的生命,采取了一整套详细的预防手段或禁忌来对他的生命加以保护。只要森林之王能用他强壮的手保持住他的王位,就可以断定他的自然精力尚未衰退,而他之败于或死于他人之手,就证明他的精力开始衰退,这也正是他神灵生命应该居在一个不那么衰朽的躯壳里的时候。弗雷泽认为,这样来说明森林之王必须被他的继承者杀害的规定,至少能使这条规定完全可以理解。杀神,是杀他的人体的化身,这不过是使他在更好的形体中苏醒或复活的必要步骤。从本书的第二十四章到第五十九章,弗雷泽列举了大量的事例,以说明阿里奇亚祭司杀掉他的前任,即将视为神灵的人杀死的习俗,事实上在世界许多地方都曾流行过,也是其他一些民族惯常遵行的习俗。

三、篝火、体外灵魂、槲寄生

现在只剩下最后一个问题了:阿里奇亚的祭司为什么要在杀掉他的前任之前必须折取一根“金枝”?这“金枝”究竟意味着什么?从第六十章起,弗雷泽就饶有兴趣地对这个问题作了分析。

如前所说,有许多规定或禁忌约束着有神性的王或祭司的生活,有两条特别要注意。头一条规定就是神人的脚不可着地。有些人是

终生神圣的,或受禁忌的,因此终生不得用脚着地。但是也有一些人,他们只在某些场合具有神圣或禁忌的性质,因此,这项禁忌只适用于当他们吐出灵气的那个固定的时刻。第二条规定就是太阳不能照在神人身上。值得注意的是,世界许多地方女孩到了月经开始来潮时也必须遵守这两条禁忌,或二条之一。神人之所以既不能见天,也不能见地,其理由,一方面恐怕接触了天地之后神性的毁灭力量将发泄于天地,另一方面又怕神人具有的微妙神性一泄无余,今后不再能执行其担负的关系人民甚至世界安全的神职。

弗雷泽选择了流行于北欧的巴尔德尔神话对此进行诠释。北欧的最高天神奥丁的儿子光明之神巴尔德尔是一个善良美丽的神,他做了一个梦,预言他将死于不测。众神为此深感不安,他的母亲爱神弗丽嘉要世界万物都立下誓言,决不伤害巴尔德尔。火与水、铁和其他金属、石、土、树木、疾病、走兽、飞禽都相继许诺,惟独槲寄生没有发誓。这件事被一贯喜欢恶作剧的火神洛基知道了,他找来槲寄生,把它交到双目失明的黑暗之神的手里。众神在向不受任何伤害的巴尔德尔投石、射箭的时候,洛基领着黑暗之神,让他把槲寄生投向巴尔德尔,于是这位受众神崇敬的光明之神就被谋杀了。众神怀着极大的痛苦,架起柴火堆,火葬了巴尔德尔,他的妻子见此情景悲痛万分,心碎而死。众神也将这位女神同他一起火葬了。弗雷泽认为,这个故事的主要事件有二:第一是拔槲寄生;第二是神的死亡与焚化。这两件事也许都可以在欧洲各地人们每年举行的仪式中找到相对应的部分。从这一段神话里,弗雷泽引出了两方面的内容来进行讨论,一是欧洲的篝火节及其含义,二是槲寄生的涵义。

弗雷泽指出,从远古的时候起,整个欧洲的农民都有一个风俗,在一年的某几天,点起篝火,围着火跳舞或从火上跳过去,或在篝火中烧毁偶像,或装作在火里焚烧一个活人。最常见的点燃这种篝火的时候是在春天和夏天,但有的地方也在秋天或冬天举火。篝火节的含义,在弗雷泽之前曾有两种看法:一些学者认为是对太阳的崇拜,某些篝火节不仅在日期上表现出有意模仿太阳,在纪念的方式上

也表现出有意模仿太阳,因此,篝火节是一种巫术手段,其目的在于保证人类和万物、大地和庄稼能够享受太阳的光和热。这就是所谓的“太阳说”。弗雷泽认为,光明之神的火葬自有其巫术的意义。但另外一些学者反对太阳说而赞成“净化说”,认为定期或不定期地点燃篝火的目的是想影响天气和植物。点燃的篝火不是创造性的手段,而是清洗性的手段,它通过烧掉或消除可以导致疾病和死亡、威胁一切生物的物质或精神的有害因素,而净化人和牲畜与作物。这篝火是净火,具有毁灭性的功能。弗雷泽认为这一点更有重大意义。

那么在篝火节中焚烧偶像又是什么意思?经过考察,弗雷泽认为在篝火中焚烧的一切偶像都是表示巫婆或男巫的,焚烧妖巫偶像完全是焚烧这些邪恶男女的替身。根据顺势巫术或模拟巫术的原理,烧毁了偶像也就烧毁了那些妖巫本人。

欧洲民间的篝火节的叙述是由巴尔德尔神话引起的,据说巴尔德尔又是被槲寄生小枝所杀并在烈火中烧化,所以弗雷泽又回过头来根据前面提到的习俗来探讨说明这个神话。首先从杀死巴尔德尔的工具槲寄生说起。

远古以来,槲寄生在欧洲就一直是迷信崇拜的对象。槲寄生被认为几乎能治百病,也可使妇女生儿育女,具有医药功能;同时槲寄生既是避雷电的导体,也是万能钥匙,还具有能防止妖术与巫法的功能。

由于在欧洲所有的树木里没有哪种树像橡树那样被那么突出地视为雅利安人的神树,因此,弗雷泽推断,篝火节仪式的一个基本特征就是烧死一个代表树精的活人,鉴于橡树在雅利安人宗教中所占的地位,其所代表的树精起初一定是橡树。于是,弗雷泽肯定,不可伤害的巴尔德尔正是不折不扣的槲寄生的橡树的化身。槲寄生被当作橡树的生命的中心,只要槲寄生不离开它寄生的橡树,不受到伤害,巴尔德尔就不仅会永生不死,而且也将永远不会受到伤害。神物的生命在某种意义上寄托在自身之外,这是原始人深信的观念。

弗雷泽通过槲寄生又引申出原始人关于灵魂寄存于体外的观念。为何槲寄生在万木枯萎的冬天可生机勃勃地生在树桠之间？原始人认为，这是树的灵魂走出体外，寄存于槲寄生身上。由此可知，掌握了槲寄生就等于掌握了它所寄存的那棵树的灵魂。弗雷泽从民间习俗中关于灵魂寄存于体外的观念中找到论据。人们认为灵魂可以寄存于各种物体中，如藏在头发里，附于草木中，寄于动物内。弗雷泽由此而指出图腾崇拜的思想根源：人们为了要同一个动物，一个精灵，或其它强有力的神物建立相互感应关系，以便使人能把自己的灵魂或灵魂的某些部分安全地寄存在对方身上，并且又能从对方身上获得神奇的力量。因此，在这种理论的基础上，凡发现实行图腾制的地方，以及假装杀死接受成年礼又使之复活的地方，都可能存在或曾经存在将灵魂永恒地寄藏于体外某物——动物、植物或其他事物之中的信念，而且是实际这样实行的意图。

在解释巴尔德尔这位神的性质和槲寄生的象征意义时，弗雷泽明确地将内米湖畔奇特习俗中的“金枝”同长在树上的槲寄生完全等同起来。折到一枝“金枝”，象征着已经掌握对手的命运，意味着取得同在任祭司决斗的权利，神圣的灵魂也会迁居到新的躯体中。而在位的祭司不能不惊恐万状，为不祥的预兆而自我沮丧。因而就有了神话开头的一幕：“现任祭司手持一柄出鞘的宝剑，不停地巡视着四周，像是在时刻提防着敌人的袭击。”

为什么把槲寄生叫做金枝呢？根据维吉尔的形容，金枝连枝带叶都是金黄色的。弗雷泽推测，也许这名称来自于槲寄生的树枝折下来存放几个月以后从枝到叶都变得十足的金黄色的缘故，从而使整个树枝看来确实像是一根金枝。根据巫术顺势的原则，黄色树枝和黄色金子之间有一种自然的亲密关系，因而保存它有可能发现黄金之类的宝藏。

通过对金枝神话的研究，弗雷泽得出这样一个结论：人类较高级的思想活动，大体上是由巫术的发展到宗教的，进而发展到科学的阶段。在巫术的思想阶段，人们依靠自己本身的力量应付重重艰难险

阻,相信自然界有既定的秩序,觉得肯定可以信赖它、运用它,为自己的目的服务。当他发现巫术无效后,逐渐转向宗教。宗教把自然现象的更迭解释为本质像人、而能力无限超过人的神的意志、神的情感或愿望所规定的。随着时间的推移,这样解释又令人不能满意。他们明确地认为(过去巫术只是明确地假定),自然界现象有其不变的规律性,如果周密观察就能有把握地预见其进程,并据以决定自己应采取的行动。由此,科学取代了宗教。虽然科学与巫术都相信一切事物都有其内在规律,但两者之间存在着巨大的差异,巫术所认为的规律纯粹是事物规律呈现于人的头脑、经过不正确的类比、延伸而得出的,科学所提出的规律乃是对自然界现象本身耐心准确观察后得出来的。科学所获得的丰富、翔实、辉煌成果,使人们深信其方法的健全。人类未来进步——精神、才智与物质的进步——的希望,同科学的盛衰密切相关,凡在科学发现道路上设置的每一障碍都是对人类的犯罪。

弗雷泽最后指出,巫术、宗教与科学都是思想的论说。科学取代了在它之前的巫术与宗教,今后它本身也可能被我们这一代人想像不出的、更加圆满的假说所更替。知识总是朝着一个明确的目标永远地不停地前进的。

(杨 婷)

马丁·布伯

我与你 (1923年)^①

马丁·布伯(Martin Buber, 1878—1965), 现代德国著名的宗教哲学家, 宗教存在主义的主要代表人物。1878年生于奥地利首都维也纳一个犹太人家庭。1896年在维也纳大学, 后又在莱比锡大学、柏林大学、苏黎世大学主修哲学、历史、艺术和语文。在大学期间, 他积极参与犹太复国主义运动。1901年出任该运动的主要杂志《世界》的主编。1904年获得博士学位后, 他开始了对哈西德教派和哈西德主义的调查和研究。1916年布伯从柏林移居赫本海姆, 成为当时颇有影响的《犹太人》月刊的编辑。1923年, 布伯出版《我与你》引起轰动, 标志着布伯“对话哲学”的正式建立。1924年至1933年, 他在法兰克福大学任宗教哲学教授与伦理学教授。希特勒上台后, 他投入到反纳粹主义与振兴德国犹太人精神力量的工作中, 因此而受到当局的阻遏。1938年他被迫移居巴勒斯坦, 任耶路撒冷大学宗

^① Martin Mordechai Buber: *Ich and Du*. 本文所依中译本: 陈维纲译, 三联书店1986年版。

教社会学教授。二战结束后,继续留在巴勒斯坦从事学术教育活动。1947年,布伯第一次返回欧洲,进行学术演讲旅行,重新与德国思想家和学术机构建立起对话关系。布伯一生致力于阿拉伯民族与犹太民族的相互理解,希望能够建立一个由阿拉伯民族与犹太民族联合而成的双民族国家。1952年到1957年,布伯在美国多所大学担任客座教授。1958年他返回以色列。1963年,布伯因其和平主义的理想和惊世的学术成就在荷兰获“爱拉斯穆斯奖”。1965年,布伯逝世于耶路撒冷。

布伯一生著述甚丰,主要有《我与你》(1923)及其续篇《人与人之间》(1947)、《哈西德派遗事》(1927)、《论圣经及其德文翻译》(1936)、《通向乌托邦之路》(1947)、《两种类型的信仰》(1950)、《善恶观念》(1952)、《国家与社会之间》(1952)、《关于教育的谈话》(1953)、《对话原则论文集》(1954)、《人与他的创造物》(1955)、《责任与责任感》(1958)、《哈西德派与人的道路》(1958)、《逻各斯》(1960)、《神遇——自传(残篇)》(1963,全集三卷)等。

《我与你》是布伯最重要的著作。在这本书里,布伯提出了一种人本主义的哲学思想。全书共分为三卷。第一卷旨在说明世界的二重性与人生的二重性,“你”之世界与“它”之世界的对立,“我一你”人生与“我一它”人生的对立。第二卷讨论“我一你”与“我一它”在人类历史及文化中的呈现。第三卷展示了“永恒之你”即上帝与人的关系。^①布伯试图以这种“我一你”关系为基础来建立他的关系哲学。“我一你”关系构成了对话的前提,在我与你的交往、交流、对话中产生视域的沟通、融合。

一、“我一你”与“我一它”的对立

^① 请参见本书的中译者前言,第6页。

1、“我一你”与“我一它”

布伯首先指出,人执持双重的态度,因之世界于他呈现为双重世界。人言说双重的原初词,其一是“我一你”,其二是“我一它”。布伯指出,这两大原初词是“在”的两种方式。诵出了原初词也就诵出了“在”。一旦讲出了“你”,“我一你”之中的“我”也就随之溢出。同样,一旦讲出了“它”,“我一它”之中的“我”也就随之溢出。因此,没有独存的“我”,仅有原初词“我一你”之中的“我”以及原初词“我一它”之中的“我”。

“我一它”统治着经验世界。我感觉某物、知觉某物、想象某物、意欲某物、体味某物、思想某物,以物为对象,“它”与其他的“它”相待,“它”之存在必仰仗它物。而诵出“你”时,事物、对象皆不复存在。“你”无限无待。人感觉到他的世界,人经验到事物的性质,但经验不足以向人展示世界,因为世界超然于经验之上。经验世界屈从于原初词“我一它”,而原初词“我一你”则创造出关系世界。由此,布伯为我们揭示出了关系世界的三种境界:(1)与自然相关联的人生;(2)与人相关联的人生;(3)与精神实体相关联的人生。在每一境界,我们以不同方式,承吸永恒之“你”的气息,窥见永恒之“你”的身影。

接下来,布伯对应着三种境界举出了三个实例来阐述这种直接无间的“我一你”关系。第一个例子是树。我可以把树看做为一幅图像,一种运动,一种规律的表征,或是分解为纯粹的数量关系。在这里,树始终不过是我的对象,有其空间位置、时间限度、性质特点、形态结构。但是,如果我能够让发自本心的意志和慈悲情怀主宰自己,凝神观照树,进入物我不分之关系中,那么这时凡隶属于树的一切就成为一个不可分割的整体,它成为我之外的真实存在,与我息息相关。

第二个例子是人。如果我作为我的“你”而面对人,并向他吐诉原初词“我一你”,此时他不再是物中之一物,不再是由物构成的物。

他不是“他”或“她”，不是可被经验、被描述的本质，而是无待无垠之“你”，超越时空之“你”。我不能经验到我对其称述“你”之人，原初词之神圣使我和他处于关系之中。关系并非太虚幻境，它是真实人生惟一的摇篮。

第三个实例是艺术。艺术的永恒源泉是：形象惠临人，呈现于人心，促使人全部身心对所呈现的形象倾吐原初词，由此创造出艺术品。当形象莅临我时，我无从经验她，描述她，而只可实现她。她并非作为“幽邃”事物中之一物，作为虚像幻影而呈现于我，而是我眼前现时的存在。把我和她相沟通的乃是真切实在的关系：她影响我，恰如我作用她。所创造的艺术品即是我观照她，敞亮她，指引她惠临“它”之世界，显现为一系列可经验、可描述的性质之聚合。

以上三个实例表明：“我一你”关系是直接无间的。“你”经由神恩与我相遇，我步入与“你”的直接关系里。向“你”倾吐原初词正是我惟一的真性活动，没有任何概念体系、天赋良知、梦幻想像横亘在“我”与“你”之间。在这里，甚至记忆也转换了自身，因为它已超越孤立而融入纯全。没有任何目的意图、奢望欲求、先知预见横亘在“我”与“你”之间。在这里，甚至渴念也转换了自身，因为它已超越梦幻而转入呈现。一切中介皆为障碍。

布伯还区分了本真的存在与对象的存在，以此说明“我”之“你”与“我”之“它”之真正的界限。现时并非指我们观念中眼下呈现的“已逝”时间的终点、时光流程里凝固的一瞬，它是真实活泼、沛然充溢的现在。仅在当下、相遇、关系出现之际，现时方才存在；仅当“你”成为当下时，现时方会显现。而当人沉湎于他所经验所利用的物之时，他其实生活在过去里。除了对象他一无所有，而对象滞留于已逝时光。在他的时间里没有现时。因此，现时是当下，常驻；对象是静止、凝固。本真的存在伫立在现时中，对象的存在蜷缩在过去里。

在“我一你”关系世界中，我与你到底是怎样互相影响的呢？布伯指出，是爱促成了关系之直接性的人之真性活动。因为爱，人方走

进“我一你”之世界。布伯区分了爱与情感：情感为人所“心怀”，而爱自在地呈现；情感寓于人，但人寓于爱。爱不会依附于“我”，以至于把“你”视作“内容”、“对象”。任何人，无论其善良邪恶、聪慧愚钝、俊美丑陋，皆依次转为真切的实存，作为“你”而与“我”相遇。爱伫立在“我”与“你”之间。从爱中萌生出任何情感也无从促成的无别，一切施爱者的无别。耶稣对着魔者（见《马太福音》，第十二章）所怀的情感有异于他对其钟爱的门徒的挚情，然他施予的却是同样的爱。因为他置生死于度外，跨越了不可逾越之极点：爱一切人。

布伯指出，在我们的世界中，“我一你”关系和“我一它”关系是变化的。人不能总处在“我—你”关系中，他只能一次又一次地努力把“它”的世界的“非直接性”带入与“你”相遇的“直接性”，从而赋予“它”的世界以意义。每一“你”注定要演变成“它”，虽然“你”在直接无间之关系里现时地呈现，一旦关系枯竭或者有中介物渗入其间，“你”即刻沦为对象中之一对象，它或许是其中最珍贵者，但仍隶属于对象，有待有限的对象。布伯指出，世间之每一“你”按其本性注定了要演变成物，或者说注定了要不断返回物境。用客观性语言来说，世间每一在者在其物化之前或物化之后均可以“你”的面貌显现于“我”。但客观性语言至多仅能触及真实人生的边缘。“它”恒为蛹，“你”永为蝶，只是两者之间不存在泾渭分明的交替，它们交相错杂，扑朔迷离。

2. 对初民之精神发展史的考察

布伯为了更好地揭示“我一你”与“我一它”两种原初词之差异，对初民之精神发展史进行了研究和考察。

布伯观察“初民”之语言，指出原始社会的精神要素乃是关系之整全性。他们居于对象匮乏的情况，其人生构建在充溢着现时的狭隘活动范围。其语言细胞乃为句子词与前语法结构，他们最明显地昭示出关系之整全性。名称、观念、对人及物的表象皆肇始于纯粹关系性事件和境况。唤醒初民之精神的原始印象、情绪波澜都因关系

事件(与在者之相遇)和关系境况(与相遇者之共同生活)而资始。布伯举了两个例子来说明之。

一是寂夜来访之月魄。人夜夜见素月,但熟视无睹,直至它在梦境寐间突然亲临他,以精灵摄其魂魄。最初,他仅能感受到清月之搅动人心的波荡流溢全身,尔后,他心中才萌生出对酿成此作用的月亮之心象。仅在此时,他对那夜晚潜入他的未知者之记忆方才熠熠生辉,具形赋体,呈现为此作用的造就者。记忆由此使未知者嬗变为对象,使本不可被经验而只能被感受之“你”转成“他”或“她”。

二是有关神妙难喻的力量。初民之世界以他身体经验为限,对于他,“死者”之光临极为“自然”,把超验之物奉为实在,这于他实在是荒谬之至。他用来描述“神秘之力”的现象皆属基本的关系事件,即触动其身軀,激动其灵魂的事件。在扰动人心之浑然印象中,对象心象渐次脱颖而出,此时,此伟力便化着记忆而留下足迹。初民之“世界图景”神秘玄奥,但其原因非在于它以神秘之力为枢机,而在于人自身之力量是此神秘之力的变体、枝叶。人的一切活动皆源于这博大宏力。在此“世界图景”中,因果性非为无限连绵的链条,而是伟力玉成万有之活动。由此而萌生的回忆把庄严的关系事件,把本原的情感波澜依次排列。在此序列中,“作用万有者”乃是人自我保存本能视为最紧要者,人寻知本能视为最彰明较著者,它卓然屹立,最具伟力。其次有非公共者,即个人体验中之“你”,它退居在人的回忆中,孑然孤立,渐渐转化成对象,逐步被纳入种与类之中。最后,“你”之恒定不变的对峙者——“我”——也显现于序列里,其阴惨甚于冷月,然它却必得益发清晰地呈现。

只有当原初词“我—影响—你”与“你—作用—我”分崩离析时,只有当“影响”、“作用”皆沦为对象之时,“我”才脱离元始体验,步出无限本原的原初词,成为一独立实体。

初民之精神发展史揭示了两大原初词之根本差异。早在最初的关系事件中他已诵出“我—你”,且其方式天然无矫,先在于任何语言形式,此即是说先在于对“我”之自我意识。与此相反,仅在人把

自身认作“我”时,此即是说,仅在“我”从“我一你”中分离而出之时,“我一它”方可被称述。

原初词“我一你”可被消解成“我”与“你”,然而“我”与“你”之机械组合并不能构成“我一你”,因为“我一你”本质上先在于“我”。而“我一它”却发端于“我”与“它”之组合,因为“它”本性上后在于“我”。原初之关系事件具惟一性,因此“我”必栖居在其间。换言之,依照关系之本性,仅有两者,即人以及与人相遇者能以其完满实在性伫立于关系中。只在“我”走出原初关系,自成一体时,“我”之意识活动方才出现,此活动便是原初词“我一它”的第一存在形式,是其与“我”产生关联的第一形式。这走出来的“我”宣称自己乃是感觉的承担者,而周围世界仅是感觉对象。布伯指出,不同时代,不同世界赋予两大原初词之对立以不同名称,但它却以无可名状之真实而蕴含在创造中。

3. 孩童之原初世界

原初词之精神实在产生于自然实在。“我一你”源于自然的融合,“我一它”源于自然的分离。布伯指出,对于探求两大原初词时代的景况,初民仅能寓言性地提示早期人类真实的人生,而从孩童身上,则可获得更完满的情况。母腹中婴儿之人生乃是纯粹自然之相融,此相融深蕴着宇宙性。“人于母体洞悉宇宙,人离母体忘却宇宙”,犹太教的这一格言可谓是对此的诠释。每个栖居在母亲子宫内的孺子,寄身于无形无相、浑然一统的原初世界中,一旦脱离了母体,便奔入各自的人生。孩童与生机盎然的相遇者之交流,仅是“想像”交流。“想像”不是“赋万有以魂灵”,它乃是令万有皆成“你”的本性,是赋于万有以关系的本性,是以自身之充实而玉成活泼行动的本性。孩童并非首先知觉到对象,尔后建立与它的关系;相反倒是,建立关系之努力率先出现。孩童之手形成拱穹,以让相遇者安卧其下,其后而生的便是关系,即先于任何语词的无言地言说“你”。泰初即有关系。它为存在之范畴,欣然之作为,领悟之形式,灵魂之原

本；它乃关系之先验的根，它乃先天之“你”。

先天之“你”实现于与相遇者之亲身体验的关系中。人可在相遇者身上发现“你”，最后，可用原初词称述“你”。这一切均筑基在关系之先验的根上。在蘄求相近之天性中，先天之“你”立即展露其全部伟力，也支配着“创造”天性，这样，便出现了被创造者的“人格化”，便产生了“对话”。对“你”的渴念，此渴念的满足或落空，不竭的尝试以及对自己之束手无策的悲剧性意识，皆不可避免地渗透到孩童的灵魂发展进程中。我们必得时时牢记：此现象渊源于浑然一体、无形无相的原初世界。

4. 双重世界

在第一卷末尾，布伯指出，人执持双重态度，故尔世界于他呈现为双重世界。人在称述“我一它”时，他知觉周围之存在与发生，这是秩序井然、离异分化的世界。它妥实可靠，密结稳固，延续连绵，它乃你之对象。你知觉它，视它作为“真理”，它无所抱怨，任你作为，然则它非为你之奴仆。只有言及它，你方可被他人“理解”；它乐于充当你们所有人的共同对象，任其趋近每个人之方式却各不相同。你决不可能在它之中与他人相遇。没有世界，你不可能生，因为它之妥靠庇护着你的生存；然一旦死在世界，你将葬身于虚无。

人在称述“我一你”时，他才能真正进入纯粹现时世界，这里，存在与生成作为相遇者与人相遇。每一相遇将玉成你与世界之关联。此世界不再是恒定妥靠的，因为她时时更新，你不可用语言系执她，她无所稳固，无所连绵，超越人的观察审度。她不在你之外，而是沸腾于你之底蕴奥枢。她乃你之现时，你进入她而后领承现时。在你与她之间有相互馈赠：你向她称述“你”，把全部存在投入她；她对你诵出“你”，向你奉献自身。

“它”之世界龟缩于时空网络。“你”之世界超越于时空网络。当关系事件走完它的旅程，个别之“你”必将转成“它”。个别之“它”因为步入关系事件而能够成为“你”。这便是“它”之世界的两

大特权。它们促使人把“它”之世界看做这样的世界：他必得生存于其间，他仅能生存于其间。人无“它”不可生存，但仅靠“它”则生存者不复为人。

二、两种人生在人类历史文化中的表现

1. 精神生活的发展

布伯指出，个人历史与人类历史的共同点在于它们都标志着“它”之世界的伸延扩张。表面上相互独立的文化类型在发展历程的某一阶段总要承受其他先在文化的历史影响，“它”之世界由此渗透入每一文化。各文化不仅通过其自身的经验，也通过汲取其他文化之经验而扩展其“它”之世界。惟有如此而成长起来的文化方能在不断开拓、不断发现的迅疾扩张中实现自身。

在造就“人与它”之世界的基本关系中，经验不断重构世界，而利用则把世界引入多样目的，即哺育、赈济、配置人生。随着“它”之世界的扩展，人之经验能力与利用能力也持续增长。所谓精神生活之发展首先就是指此。正因为如此，人对精神犯下了真正的“言罪”，因为这种意义的精神生活实为阻碍，它使人无力长驻在精神之中。经验物、利用物之能力的传授通常以减损关系伟力为代价，而人仅能凭借关系力量方可生存于精神。展现在人的精神便是人对“你”的响应回答。“你”呈现于神秘，自神秘中向人呼唤，而精神即是响应，精神即语言。精神不在“我”之中，它伫立于“我”与“你”之间。人若生存于精神中，则他必响应“你”；人若响应“你”，则他必将其全部存在都投入关系，因为人只能凭借关系伟力而筑居于精神。人与“你”共居于欲言不语中，其间精神无需中介，其间就是精神。一切回答都把精神幽闭在“它”之世界，这即是人的伤悲，又是人的伟大。

当精神与人相接，在人身上化育出对“你”的响应之后，沦为对

象者让人当下将其观照体验,这即是精神要素中所蕴含的奥谛。精神的这种意蕴、使命却因人之阻挠而无从实现。人满足于把“它”之世界当作经验对象,利用对象。认识和艺术都是如此。人观照与他相遇者,相遇者向观照者敞亮其存在,这就是认识。在认识中,人们任己沦为“它”者仍滞留于“它”,把它当作“它”而经验、利用,以便“认知”世界而后“征服”世界。而艺术家观照相遇者,形象在观照中敞亮自身,艺术家将其幽闭于“结构”。但人只是经验他所能经验的,并非打破结构牢笼而洞悉形象自体。总的来说,科学理性与审美理性效忠于囊括一切理性的关系真理,从属于超理性的业绩。布伯指出,人的纯粹活动,人的无意欲行动超乎于认识精神与艺术精神之上。在此间,“你”在幽深奥蹟中呈现于人,于玄秘之境向人呼唤,而人以其整个人生报以回答。在此间,语言时时化为人生,此人生既实现法则又破除法则,这即是教育。教育的目的并非是告知后人存在什么或必会存在什么,而是晓谕他们如何让精神充盈人生,如何与“你”相遇。

2. “它”之国度与“我”之国度

经验、利用的功能滋蔓增长,人的关系力量便衰退减弱。视精神为享乐手段的人把自己与他人的人生也截然划分为两大领域:社会制度与个人情感,或者,“它”之国度与“我”之国度。

社会制度是“外在的”,个人情感是“内在的”。制度是喧嚣的市场,情感是变化的居室,两者之间互相影响。社会制度之孤立的“它”本是无灵魂的泥偶,个人情感之孤立的“我”只是漂泊不定的灵魂之鸟。社会制度不能造就公共人生,而情感无力造就私人人生。两者都不能抓住当下现时,不能接近真实人生。

人们往往用情感来消解、融化或冲破制度,引入“情感自由”,由此赋予制度以新生。他们主张建立博爱社以团体取代机械之国家。但布伯指出,真正的团体不可能发端于人相互依赖的情感,它之存在取决于两种条件。首先,人们必得建立与生机盎然的“中心”的生机盎然的相遇关

系；其次，他们必得建立相互之间的相遇关系。后者植根于前者，但前者之存在无须依附后者。同样，私人人生制度也不可能单凭自由情感而更新自身。布伯举了婚姻的例子。仅当男女双方各自向对方敞开“你”之时，真正的婚姻才能产生。“你”并非是双方中任何一方之“我”，“你”正是据此而玉成婚姻。因此，本真的公共人生与本真的私人人生乃是和谐协调的两种构成。它们之存在与延续不能完全求助于情感和制度，而须依仗人于现时中所领承的“你”。

在“它”之世界，因果性君临一切。每一被感知的“物理事件”，每一可在自我经验中发现的“心理事件”，不是原因便是结果，二者必居其一。因果过程囊括目的性，后者作为其对立面在其间发挥作用，但它对因果过程之整全性、统一性无所损伤。因果性在“它”之世界具有无限统摄力，它可使人不断远离“它”而进入关系世界。在关系里，“我”与“你”自由相遇，相互作用，不为因果性所缚，但仅有洞见关系者，知悉“你”之现时性者，才能做出自我决定，而自我决定即是自由，因为自我决定者已临近“你”之圣容。

布伯描述道，因果性不能强使生而自由的人就范。自由人知道人生的本质便是摇摆于“你”与“它”之间，他懂得此中蕴含的奥谛。在彼岸，在圣殿门前，回答、精神在他心中不断复燃；在此岸之世界，火种长存不灭。命运作为自由之对立物而呈现于他，但它非是他之羁绊，而是他之完成，自由与命运在意义中融为一体。因果必然性不能威逼人，因为正是人给“它”之世界带来火种。在健康的人生时代，信心从充溢精神的人中奔泄而出，泽润全体人类；相遇、现时惠临一切人。然而在病恹时代，“你”之世界不再涌向“它”之世界，浸润万有，人也孤立无援。

布伯指出，每一包容多民族的伟大文化都筑居于本原的相遇，植根于对“你”的响应回答，发端于精神之真性活动。在这样的社会，首先有人的积极活动，践行真性，进入关系，而后有人的自由与创造。倘若文化不再参与生机盎然、时时更新的关系进程，则会僵死在“它”之世界。那先前无力侵犯精神宇宙观的因果律顿时恣行无忌，

成为宰制宇宙的宿命。在此以前,君临万有的命运与宇宙的意义息息相通,挟制着因果,但现在却受制于因果。本世纪的疾患严重,为拯救这种危险,出现了对宿命的信仰。大多数现代人所信仰的乃是一种混杂物,恍若晚期罗马人之奉诸神的混合。但混合神明却不能容忍对解脱的信仰,并视企求自由为疯狂。因此人们只能选择绝对服从奴役或是于奴役中进行无望反抗。但宿命信仰作为人类初期产生的虚妄信念,根本不能抵达“你”的现时,进入关系的“将成”。它对精神的实在性一无所知,却陷于“它”之世界而不能自拔。

3. 人格与殊性

原初词“我一你”中之“我”迥异于原初词“我一它”中之“我”。前者显现为人格,自我意识为无规定性之主体性。后者显现为殊性,自我意识为经验与利用之主体。殊性之存在依赖于他区别于其他殊性,人格之存在依赖于他进入与其他人格的关系。

人格把自身意识为参与存在,共同存在,也即是自我意识为在者。殊性把自身意识为“惟此非彼的在”。人格说,“我在”;殊性说,“我是”。人格把“认识自己”理解成“认识自己领有在”;殊性把它理解成“认识你是如何一种在”。殊性因区别于其他殊性而远离存在。人格直观“自我”,殊性关切“我的”——我的种,我的类,我的创造,我的智慧。殊性既不能参与也不能获得实在。人性具有两极,无人是纯粹人格,无人是纯粹殊性,每个人都生存于“我”之二重性中。

原初词“我一你”中之“我”在“我”之二重体性中越强劲,人之人格便越充盈。布伯指出了殊性之“我”与人格之“我”的差别。殊性之“我”即称述分离之“我”,让精神堕落成智慧,是乖忤不睦的。而苏格拉底之“我”,歌德之“我”则是生存于“你”的关系里的,则是对“我”之“盈、真、纯”的称述,是和谐的。布伯从无限无待之关系中撷取一例来说明之。耶稣对“我”的称述是何等有力,因为这乃是无待无限之关系的“我”,在这样的关系中,人谦恭俯服,颂“你”为父,称己为子,且仅是子。每当他言及“我”,他总是意指那神圣原初辞

之“我”；“我一你”为他而生，引他人无限存在，把此“我”限定为自在力量，把此“你”规定为我们身中之一物。“我”与“你”相依共存，每个人皆可称述“你”而仍为“我”，每个人皆可赞颂父而仍为子，实在性永久不灭。

布伯指出，倘若人生存于斯世而未能保存关系之先验的根，倘若他不能在相遇者身上实现“先天之你”，则“你”将蛰居在人自身之内，它以非自然的，不可能的相遇对象为对象，即以“我”为对象。由此，人便在自身之中与自己相遇，但这绝非是关系，现时或相互作用，这只能是自相矛盾。有时，人因“我”与世界之疏远而设法逃出此困境，便以思想绘制出两幅图景：一是世界图景，用至大无外的永恒宇宙来吞没个人人生，让个体通过把自身的有限性投入到宇宙的无限过程来获得自我超越，实现不朽，“一即一切”。二是灵魂图景，用至大无外的“我”来吞没宇宙及其他在者，把居于无垠时间流程中的宇宙当作“我”之自我完成的内容，“一及一切”。在前者，“我”消失在世界之中，因而根本不存在“我”；在后者，世界消失在“我”之中，因而根本不存在世界。两者皆肇始于人对“获救人生”的追求，对存在之恐惧的超越。每当人因疏远而震悚之时，他都会仰首观望两幅图景，以填补空虚，但却会带来更深的恐惧。

三、永恒之你

1. 人与上帝之关系

布伯指出，不断延伸的关系之线在“永恒之你”中欣然相结。每一个别之“你”皆是对“永恒之你”的洞见；每一个别之“你”皆向“永恒之你”称述原初词“我一你”。关系通过每一在者的“你”而实现于在者，以及落空于在者，因为“先天之你”实现于但不能圆成于每一关系，“永恒之你”本质上不可能沦为“它”，故尔它仅能在与“永恒之你”的直接关系中圆全自身。

人用许多名字来称述“永恒之你”。在赞颂其所命名的上帝时，人心中无时不浮现“你”。言说上帝一语且意谓“你”者，必会称述他本真的“生命之你”，即不可被另一“你”所限定的“你”，他由此伫立于与“永恒之你”之包容万“你”的关系中。

人与上帝的关系是一种纯全之关系。“你”惠临我，但我步入与“你”的直接关系。由此，关系既是选择者又是被择者，既是施动者又是受动者；纯全真性之活动意味着悬置一切有限活动。他乃全人，因为他驻足于纯全之中，他于纯全中奋然作为，他领承了有为之纯全。在与上帝的关系中，无限惟一性与无限包容性融为一体。首先，与世界中每一在者，每一生命的每一实在关系皆是惟一的，你之“你”自由无拘，现时犹存，万有皆栖居在他的光华中。其次，进入绝对关系者不与任何个别物发生联系，无论是物体生灵，还是大地苍天，但万有都融于关系之中。因为进入纯粹关系，是尊奉万物为“你”，是将世界置在本真基础之上。执著世界者无从接近上帝，抛弃世界者无从敬仰上帝。上帝是“纯全他人”，但他同时又是“纯全自我”、“纯全现时”。

布伯指出，人与上帝的关系中最根本的要素，不是依恋情感，而是祈祷与牺牲。关系实现于“我”与“你”之间，而非灵魂中，情感不过是此实现过程的附属产物。每一情感总是依附于心灵的波动，皆位于两极冲突之中，是孤立有限的。而只有以心灵为出发点，从两极性领会纯全关系，视它为对立统一，方可领悟到人自身的仰赖依附和人自身的无穷自由。人感到自己既是受造者又是创造者。人与上帝的关系显现在于你生而需要上帝，上帝为你生之意义而需要你。我们参与创造，相遇造主，并且作他的助手，向往他，奔向他。祈祷与牺牲使人把自己之渺小意志献与上帝，而以其宏大意志与他相遇，它们称述“你”，而后凝神聆听。

2. 两种沉浸之说

布伯在第二卷末尾处描绘的两幅图景，其实意指两种超越之途

径,其一是把“自我”理解成摆脱“我”之有限性,意指上帝进入我之“无我之在”,或者我之“无我之在”飞升入上帝怀抱;其二是把“自我”理解成“唯一之我思我在者”,它意指“自我”作为“圣一”直接伫立在我自身之中。前者尊奉人融于神,后者笃信人以神自居,两者均把浸入“自我”或进入“自我”视作宗教活动的本质,均主张超越“我”与“你”。前者是融入(如通过狂喜神迷状态),后者是自存且自我呈现(如思维主体之自我直观),故两者均毁弃关系。两种沉浸之说都植根于神我同一的恢宏教诲。前者主要根据约翰派的“吾与天父为一”,后者则乞灵于桑迪亚的教义:“包容一切,此即吾心之自我。”布伯认为,此类学说所指引的乃是相互冲突抵牾的道路。前者发端于充满神秘的人生,在经历了地狱般的洪流后形成一种学说;后者肇始于一种学说,尔后方走向神秘人生。布伯认为,对两种路径的开端与结尾都需要分别予以考察。

第一种沉浸之说、“神我合一”说毫无根据。圣父与圣子本性同一,两者乃不可分离的实在“二位”,是本原关系的两大承质者;在此关系中,由上帝到人即是使命、命令,由人到上帝即是仰望、聆听,两者之间玉立着知与爱;在此关系中,尽管圣父寓居于且施动于圣子中,后者却俯伏于“更伟大者”前,向他祷告。把对话之本原实在性说成是“我”与“自我”的关联,那是徒劳无功的。那么,神秘主义的二元合一呢?这有两种情况:其中之一是灵魂的自我统一,此过程发生在人自身而非在人与上帝之间;其二是关系活动幽渺莫测的特定性格,在其间人误以为“二位”已融合为“一”,“我”与“你”都已消退,先前与神性相对峙的人类现在已神圣化,融化在神性之中。这种合一都是虚幻的合一,它只是一种关系的狂喜之动,在这消融“我”与“你”的瞬时片刻中,所呈现的非是合一,而是关系之动本身。

第二种沉浸之说也同样没有道理。如果说在前一种沉浸说中,对“你”的称述于崇高时辰戛然而止,因为二元性已不复存在,那么,在这里,则根本不存在对“你”的称述,因为根本不存在二元性。这种沉浸之说要求人当成为纯粹主体,惟一思想者,无对象之主体。佛

陀曾拒绝断定合一是否存在,经历了沉浸过程之一切考验的人在死后是否永驻合一。“诸比丘,若灵肉同属一体,则无获救人生;若灵肉各成一体,仍无获救人生。”获救之根本前提与无分别之神秘无分别地相对峙。佛陀要人“灭苦谛”,即灭死生,不仅要超脱“观念之丛”,而且要摆脱“法相幻觉”,因之,当他言及人内观自体之时,其所言者恰与“自我洞观”相反,未能指引统一之“我”飞升入至高无上的“称述你”。佛陀之内在决定恰好筑居在人弃绝其“称述你之能力”上。而大乘佛教竟以佛陀之名来称述人之“永恒之你”,他们奉他为世界历史之终点,此乃一种巨大的精神幻相。

3. 宗教境界与宗教人

人之宗教境界即是他于现时中的此在,它不可消解的本质特点即是二律背反,它的本质决定了二律背反的不可消解。此境界之意义就是人生存于此境界且仅仅生存于此境界,他须以生命来体悟它之全部二律背反,反复不断。伫立于上帝面前的我既不能逃避那必须以生命予以体悟的矛盾冲突,也决不能乞灵于神学的概念艺术,而不得不把冲突双方皆纳入我的人生,以生命来体验它们,在此生命体验中两者方融为一体。

布伯指出,在纯粹关系中,“永恒之你”永驻于现时,“你”之世界无限延亘,具塑造宏力,精神贯穿“它”之世界,重塑“它”之世界;由此特权的力量,我们不必屈从世界之异化疏远、“我”之匮乏实在。皈依即是重识“中心”,“重返本己”。在此真性活动中,人被压抑的关系力量得以复苏,一切关系境界的波涛皆汇融入生机勃勃的浩荡洪流,我们之世界重获新生。或许,重获新生的不仅是我们的世界。我们瞥见了双重运动:其一是走出元始原因,万有由此而产生于生成过程;其二是返還元始原因,万有由此而告别存在。这两种运动寄身于神恩授意的超时间之永恒创造中。

关系世界由三种境界构成:其一,与自然相关联的人生,关系于其间徘徊在语言门限之外;其二,与人类相关联的人生,关系于其间

具语言之形；其三，与精神实体相关联的人生，其间之关系不可言喻，但它创生语言。在三种境界构成的关系世界中，“永恒之你”包容每一境界。现时之光华穿透每一境界，但我们可能使任一境界丧失于现时。人从与自然相关联的人生中抽取出“物理”世界，即广延世界；从与人类相关联的人生中抽取出“心理”世界，即感觉世界；从与精神实体相关联的人生中抽取出“理念”世界，即必然世界。然而，当纯全相遇惠临，一切门径将汇融成实在人生之惟一门户，由此而可承接宇宙、爱洛斯和逻各斯。

在三境界中，与人相关联的人生最为显豁突出。其间，具语言之形的“道”相遇对它的回答，“我”与“你”不仅伫立在关系，且长驻于恒定的“可说”。与人的关系本是与上帝的关系之本真摹本，其间，真实的称述呼唤皆承接真实的响应回答；不同的是，万有皆作为语言而敞亮于上帝之回答中。

布伯区分了信仰上帝与崇奉偶像之区别。偶像意指某种有限的善——国家、艺术、权势、知识、金钱、“渔色逐艳”，等等。人与偶像的关联筑基于对在者的经验、利用之上，在者于他只是“它”，只是物，只是享乐对象，这种关联足以毁灭人对上帝的仰望，只要点破此类善的有限性，“打碎”其偶像，则皈依之宗教活动自会转向本真对象。皈依成为宗教人，并不能简单说成是超然于世界及人类的一切关系之上，或孑然一身，卓然伫立在上帝面前。事实上，对于宗教人来说，临近“圣容”并非使他远离世界，而是更接近世界。当人临近“圣容”之时，世界将沐浴在绚烂永恒中，化为纯全现时；此时，人能吐出纯一呼唤，向万有之有称述“你”；此时，世界与上帝的冲突顿然消失，惟有实在伫立其中。宗教人并非超脱了天职，而是有了新的天职：向不可探求的世界进程奉献爱，向深沉的“栖身于世界”奉献爱，向在上帝圣容之光耀下的栖身奉献爱。

4. 永恒启示

何谓永恒？它是现时地呈现“此时”、“此地”的本原现象，即我

们称为“启示”者？它是如此一种现象：当人从至高无上的相遇时辰返还斯世，他已不复为先前的他。人领承，且所领承的仅有现时，作为伟力的现时，除此而外无任何所谓的特定“内容”。现时与伟力包括三种东西，它们浑然一体，然我们可以分别考察。首先是充盈纯全的实在相遇，其次是意义之不可言喻的确定，最后是意义的此岸性。我们口诵纯朴简洁的“你”而走向关系，同样，也口诵“你”而告别关系，返还世界。

我们面对她而生存，我们在她之中生存，我们步出她而生存，我们进入她而生存。她，那莫测的神秘，无论我们怎样，她依旧是她。她现时地呈现于我们，她在现时的光辉中敞亮自身，敞亮作为拯救的自身。我们“知悉”她，但我们从她不可获得任何知识，任何知识都会减损或玷污她之神秘。我们趋近上帝，但不可更接近在的显露，或者在之谜的解答。我们体悟解救而不是发现解答。此即永恒启示，它现时地存在于当下。此刻，除了这种本原现象，我不知、也不信仰有任何启示。我不信仰自我命名的上帝，我不信仰在人前自我定义的上帝。启示之“道”即是：我就是我。启示者即启示者，在者即在。“永恒之你”本质上不可转成“它”，但由于我们的天性，我们必得反复不断地把“永恒之你”变成“它”，变成物，变成“某物”，即把上帝物化。这虽不是我们恣意所为，但上帝的物化却贯穿整个宗教及宗教制度的历程。

诚然，一切宗教都必然起源于某种形式的启示，或是言语启示，或是自然启示，或是心灵启示，世界只有启示宗教。人渴求在时空中持久恒常地占有上帝。他不满足于意义之不可言喻的确定，而期望这确定不移能衍化成某种在时空间牢不可破的恒定，以确保他之人生在每时每刻均安然无虞。实际上，仅当纯粹关系与人生中的全部质料相结合之后，仅当其具形赋体之时，它方可具有时间的持久，空间的恒定。人不能持有关系，只能于人生中践行它。仅当他根据自身的力量，因时制宜地于世界中日日重新实现上帝，他才能不污损他与上帝的关系，才能分享此关系。这里才有真切可靠的持久恒定。

上帝莅临人,其目的非是要人向往他,而是为了让人确信世界具有意义。一切启示皆是召唤,皆是神意。但是,人不是实现启示,反而一次次转向对启示者的沉思;它不是关切上帝,反而眷注上帝。在这样的沉思中,“你”不再相遇人,无奈之下,人只得在物性中树立“它”之上帝;他竟相信自己像熟谙“它”一样熟谙上帝,而且滔滔不绝地谈论他。结果一事无成。

布伯指出,扩张自我与皈依关系,它们构成世界之两大元宇宙运动。在人与上帝的关联历程中,两大运动展现出其最高人类形式,即它们相互斗争又相互调和,相互混合又相互分离的基本精神形式。在皈依中,“道”降临大地;在扩张中,“道”化身为蛹,蛰居于宗教,以待在新的皈依中再度出世,振翼奋飞。尽管我们无法直观无世界的上帝,只能直观上帝中的世界,然我们直观世界之时,即是我们塑造上帝永恒形象之时。如果人并未使上帝形象疏远上帝,则他将莅临他之形象。然一旦宗教的自我扩张运动遏止了皈依关系的运动,从而使形象疏远上帝,那么形象之圣容将湮没消失。

布伯强调一种融信仰与礼拜一体的本真祈祷,认为本真祈祷自下而上于宗教,此是宗教之真生命的依据。日益增长的对象化倾向扼杀了宗教的关系力量,它越来越难以用纯全圆满之真性来称述“你”,于是出现了“道”的迸裂。“道”发生于启示中,活跃于上帝形象之勃然生机中,流俗于僵死形象的统摄中。布伯认为,这即是永恒的且永恒现时的“道”在历史中所经历的进展与倒退。生机盎然的“道”呈现于世的时代即是“我”与世界之关系复苏更新的时代,“道”之流俗的时代即是“我”与世界相疏远的时代。但此历程非为循环,它正是道路。从世界看,此历程即是皈依;从上帝看,此历程则是拯救。

(顾春)

恩斯特·卡西尔

神话思维

(1925) ①

恩斯特·卡西尔(Ernst Cassirer, 1874—1945)是现代西方著名的哲学家,一位百科全书式的学者。他于1874年7月8日生于德国西里西亚的布莱斯洛(今波兰的弗芬茨瓦夫)的一个犹太富商家庭,早年受业于新康德主义马堡学派领袖海尔曼·柯亨,从事认识论、科学哲学和逻辑学研究,是柯亨最优秀的学生,也成为马堡学派的代表人物。1919年,卡西尔任汉堡大学哲学教授。1930年,任汉堡大学校长。在汉堡期间,他逐渐创立了自己富有特色的“文化哲学体系”,从而与马堡学派的基本立场有了区别。1933年,希特勒在德国上台,卡西尔称之为“这是德国的末日”,乃辞去校长职务而离开了德国,开始了长达12年的流亡生活。他先任教于英国牛津大学全灵学院,后到瑞典哥德堡大学任哲学教授,然后又去美国耶鲁大学、哥伦比亚大学任访问教授。1945年,他在哥伦比亚大学校园里回答学生

① Ernst Cassirer: *Mythical Thought*. 本文所依中译本:黄龙保、周振选择,柯礼文校,中国社会科学出版社1992年版。

问题时,猝然去世,享年71岁。

卡西尔一生涉猎广泛,著述颇丰,大约有120多种著作,主要代表作有《近代哲学和科学中的认识问题》四卷(1906、1907、1920、1940)、《实体概念和功能概念》(1910)、《自由与形式》(1916)、《康德的生平与学说》(1918)、《爱因斯坦的相对论》(1921)、《神话思维的概念形式》(1922)、《符号形式的哲学》三卷(第一卷《语言》1923,第二卷《神话思维》1925,第三卷《认识的现象学》1929)、《文艺复兴哲学中的个人与宇宙》(1927)、《启蒙运动的哲学》(1932)、《当代物理学中的决定论与非决定论》(1936)、《文化科学的逻辑》(1942)、《人论——人类文化哲学导引》(1944)、《卢梭·康德·歌德》(1945)。他逝世后不久又出版了《国家的神话》(1946)。卡西尔对科学哲学、语言哲学、美学等都有独到的研究,他的著作虽有“马堡学派的学术总结”之称,但他的哲学观点即使在早期也与柯亨等人不同。他把对人本身的研究置于哲学研究的核心地位,超越了马堡学派把数学和自然科学作为哲学的主要研究对象。卡西尔对新康德主义思想进行了扩展和发挥,形成了他自己的文化哲学体系。这个文化哲学体系在他的三大卷《符号形式的哲学》中得到了系统的论述和详尽的阐发。《神话思维》是三卷本《符号形式的哲学》中的第二卷,初版于1925年。在卡西尔的哲学体系中和符号形式的历史发展中,神话处于最基础的地位,因而从某种意义上说,了解卡西尔的神话思想是了解卡西尔哲学的钥匙。事实上卡西尔一生都未放弃对神话这种特殊的文化形式及思维方式的思考,他最后的一部著作还是《国家的神话》。

《神话思维》一书除导言外,共分四个部分来论述神话思维。在导言中,卡西尔对神话在哲学中的地位、神话的现实性等问题作了论述,是全书的总论。其后,第一部分“作为思维形式的神话”,包括第一章,客体的神话意识;第二章,神话思维的特殊范畴。第二部分“作为直觉形式的神话”,包括第三章,基本对立;第四章,神话形式理论的基础空间、时间、数。第三部分“作为生命形式的神话”,包括

第五章,自我和灵魂;第六章,从神话的同一感和生命感到自我意识的发展;第七章,祭祀和献祭。第四部分“神话意识的辩证法”,主要是第八章,神话意识的辩证法。下面我们就从五个方面来介绍本书的主要内容。

一、神话思维在哲学中的地位

卡西尔在导论开篇就指出了神话思维在哲学中的地位:只有通过解决神话思维问题,哲学才能形成自己最初的确切概念及其使命。同时,卡西尔也看到哲学的发展是个日益与神话思维相分化的过程,许多哲学家都对神话作推断—比喻的解释,而不把神话作为人类认识世界的方式来看待。真正把神话提高到哲学上来研究,卡西尔认为谢林是这方面的先驱。卡西尔论证自己的神话思维的观点也正是从引证谢林的《神话哲学引论》开始的。谢林认为,在神话的神秘性中体现了一种绝对的东西,神话是一个独立、自足的世界,对它的把握必须依据其自身固有的结构规律而进行。卡西尔指出,正是谢林,他用自律解释代替对神话世界的比喻解释,即他把神话形象认做人类精神的自主建构。谢林作为绝对唯心主义哲学家,他认为神话并非活跃在一个纯粹虚构或捏造的世界,而是有它自己的必然性模式,按照唯心论的对象概念,即有它自己的实在模式。只有这种必然性被证明的地方,才与理性,因而与哲学相称。谢林一方面确认了神话的实在性,另一方面指出了人类意识是神话的根源即主观动源。我们只有假定人类意识实际上延续了神话的每一阶段,那么作为它经验内容的、相继出现的多神论,才能得到说明。对于偶然的片段及神的多样性,谢林用过程终点的真理来解释它,他指出:宗教意识经历分裂、变异分化、内在变动,神的多样化只是这种分裂的象征表现;但另一方面,正是这一发展使人能够从神的相对的一上升到绝对的一。谢林认为人类与神只有一种经验的关联,而神谱的历程则是把现存的统一变成认识到的统一。谢林认识到神话借以形成的神谱历程不

仅是个主观历程,同时也是现实力量的潜能所构成,因而神话也有着客观性。对于谢林神话观念的优点和局限,卡西尔有着充分的认识。卡西尔认为,谢林的神话观保证了人类意识的统一性,但它会吞没一切具体、特殊的区别,使它们无法辨认。因此他提出:或许有这么一条途径,它既能留下谢林《神话哲学引论》提出的课题,又把它从绝对哲学领域转入批判哲学的领域?它是否包含着形而上学问题和纯先验性问题,而后者可以得到批判性、先验性的解答呢?我们从卡西尔的提问中可以清楚地看出他的新康德主义特征,可以看到卡西尔追求批判性—先验性的一致,这为他引出符号概念埋下了伏笔。

能否对神话进行统一性的规定?卡西尔首先对统一性进行了探讨。他指出,体系统一性的确定性处于终点而不在开端,它不是出发点而是探讨的目标。在批判的方法中,我们不能从玄学或心理学基质的某种先在的或假定的统一性出发,推论出功能的统一性;我们必须从功能本身出发。批判的、神话意识现象学应从神话的纯现实性和多种结构中去理解文化进程的主体、人类精神,并要确认文化进程的固有规范。因此,我们要用客观的眼光来研究神话,关注神话本身与神话所造就的东西。卡西尔乐观地表示:我们如果在这个意义上阐述问题,就不会再用神话世界的“非现实性”去反驳它的意义和真理。我们也会理解到:神话观念的开端既不是设想出独特的神概念,也不是心理和人格概念,而是始于对事物内部固有的神秘效验、神秘力量的一种仍旧全未分化的直观。

卡西尔一方面肯定了谢林试图在哲学体系内给予神话确定地位的努力,另一方面又否定了谢林所使用的方式——即对之进行统一性的规定。卡西尔反对对神话进行任何统一性的规定,无论将之归结为精神性的(文化领域的)统一性,还是自然性的(对象领域的),抑或追寻神话内部结构的统一性。卡西尔认为,神话的统一性在某种特殊物中迷失自身的危险始终存在。因此他提出,对神话的哲学研究应该回到这一点:神话与其他文化形态一样,同样是一种符号形式。在所有的文化形态中——神话和语言、艺术形态以及关于世界

及其相互关系的理论概念的形式——符号都发挥着积极的、创造性的力量。神话的每一种源头,尤其是每一种巫术世界观,都渗透了对符号之客观性质和客观力量的信念。如何解释对抽象的信念、对符号的崇拜呢?卡西尔的回答是:神话世界是具体的,这并不是因为它必须与感性的客观内容打交道,不是因为它排除和排斥所有纯抽象因素——诸如此类的东西只是意义和符号;它是具体的,在于其中两种因素——物和意义尚无差别,因为双方在一种直接统一体中融为一体,共生共长。换言之,神话在精神上超出了物的世界,但在它借以取代物质世界的图形和形象方面,它只是用物质性的另一种形式和对物的另一种束缚形式去取代物。

在考察了神话的符号形式之后,卡西尔又将其符号表达的其他领域做了比较,并得出结论:虽然神话、语言和艺术在它们具体的历史现象中彼此渗透贯穿,可它们之间的关系显示出确定的系统等级顺序,即朝着某目标的观念进步过程,当达到目标时,精神不仅是并且居于它的创造物、它自创的符号之中,而且还知道这些符号是为了标明什么。在此我们看到神话、语言、艺术是个递进过程,那么符号形式也是个递进过程。卡西尔的《符号形式的哲学》研究了神话、语言和科学三大符号系统,神话在符号形式中处于基础地位。

二、作为思维形式的神话

卡西尔在这一部分集中讨论了两个问题:客体的神话意识和神话思维的特殊范畴。

在进行神话意识的研究时,卡西尔首先申明他接受康德所谓“哥白尼革命”的根本原则,认为对象世界出于主体的人的创造,是人所固有的先验原则作用于杂多经验的产物,而后者也只有通过这些先验原则才能表现出秩序并能为人们所认识。但卡西尔同时认为,康德的固定不变的先验原则不能解释清楚事物的进展、中止及转折,因此他认为先验的原则并非像康德所说的那样固定不变,而是

断地被改造,处于变化和发展过程中;所涉及的经验事实的性质和方面不同,所涉及的经验原则也不同。由此卡西尔把“客观性”理解为一种经常性的关系,把“客体”理解为具备了经久不变的保证和彻底的决定性的事物。他指出:因为每一个简单的感觉都暗示着“认定真实”——因而暗示着一种客观性的特殊规范和准则。

对于神话,卡西尔认为它有确实纯粹的和简单的客观性。但卡西尔同时又指出:神话完全由于其对象的存在而存在——由于神话里所浸透并在特定瞬间产生意识的强烈感情而得以存在。因此,神话意识全然不了解对于经验科学的思想似乎是绝对必然的某些区别,它缺乏在纯粹“描述”和“真实”感觉之间、愿望和现实之间、影像与物体之间确定的界限。如果从外部来反省神话意识的内容,那么必须经常记住,由经验主义思想和批判的理解力所区别的客观化的各种不同水准的独特的互相贯通和互不相关。我们习惯于寻求在这些内容后面的另一种间接地涉及隐秘的感觉。神话变得神秘莫测:神话的真实意义和深刻性并不在于它的结构所启示的东西,而在于神话结构隐匿起来的東西。对神话结构进行思考,我们就能看出在神话中,想像不能代表事物;想像本身就是事物;想像不仅仅是为对象而产生的,它还具有相同的现实性,因此想像代替事物的直接存在。结果,神话思维缺乏观念范畴,而且为了理解纯粹的意义,神话思维必须把自身变换成有形的物质或存在。

卡西尔又进一步对神话思想的因果概念进行了考察。他认为,神话思想的因果概念与客体概念是相互制约的:因果性思想方式决定客体性思想方式,反之亦然。从某种意义上说,因果范畴正是神话思想的基础之一。但神话的因果关系由于客体的两种概念之间的对立,最终自身成为同一的特性而有别于科学的因果概念。在神话那里,虽然每种同时性、每种空间共存和联系都有一种实在的因果“顺序”。例如,在某个季节出现的动物通常被认为是这个季节到来的使者和原因:就神话观而言,创造夏季的正是燕子。但这种观念显然不同于经验主义的思想:经验主义思想实质上旨在特定的“原因”和

特定的“结果”之间建立一种明确的关系,而神话思想,即使在它提出诸如起源问题之处,也都具有对由其支配的各种原因的选择自由。任何事物可能来源于任何事物,因为任何事物能够和任何事物保持时间的或空间的接触。

卡西尔认为,与这种因果性形式相联系的是已经被强调为神话世界观特征的另一种特质,即神话世界观假定在具体客体的整体和它的各部分之间存在着特殊关系。就我们的经验主义认识而言,整体由它的各部分构成;就自然科学的逻辑而言,整体来自于各个部分;就神话学观点而言,这两种主张都不实用,这里盛行着一种在整体和它的部分之间的漠不关心。整体并不“包含”各个部分,并且不能分解为各个部分;部分就是整体并具有整体的功能。部分代替整体这种关系和原理还被认为是原始逻辑的基本原理。用神话学词语来说,一个部分与整体是一回事。整体及其部分即使在彼此分离后,部分的命运照样系于整体。

神话为何会表现出“特殊的”性质呢?卡西尔认为,如果人们按照科学思想的历史,就可把因果性概念和整体与部分的范畴看作相伴随着发展的;两者属于同一分析方向。而神话缺乏因果分析的形式,它不了解只有这种思维形式才能在整体及其部分之间产生明显的界限。

由此出发,卡西尔进一步探讨了神话思维的特殊范畴。他认为,使神话与经验—科学知识相区别的是它们各自的样式而非范畴的性质。无论是用神话解释世界还是用科学解释世界,都要受一些相同的关系类别所支配:统一与多样、共存、延续和顺序。卡西尔认为,如同纯认识领域一样,神话也力求一种“世界之统一性”,并沿着其精神“本性”所规定的特殊渠道努力前行。如同科学的认识活动追求规律的等级性、原因与结果的系统性上下序列,神话也力图建立神的等级关系。世界的各部分被指称为各种神,物质实在和人类活动被置于诸神的护卫之下。但在神话这里没有像科学认识那样把客观世界构成看作完全是由规律决定的世界的观念性、关系性形式,相反,

所有实在在这里都被溶解,化为具体的、联合一致的形象。因而对神话观念而言,只有根本的一维关系,一种单一层次的存在。

神话的所有范畴都遵循这独特的法则:神话思维中关系之构件的共生或对应。卡西尔分别从量与质的范畴来考察这种关系。从量的范畴来说,神话思维对整体与其部分的区别是不明确的,部分不仅表征整体,事实上部分就是整体;若从质的范畴来说,即不考虑整体与其部分之间的关系,而考虑物与其属性的关系,那么同样的倾向会更明显。我们来观察关系之因素之间同样有着独特的和谐关系:神话思维认为,属性并非对物之外观的规定;从另一角度看,属性表现着并在自身中包含着物的整体。

另外,卡西尔还认为,在相似性范畴中也可以显示神话与科学认识的典型对立。整理混沌的感觉印象,即按照相似性选出确定的类别并形成特定的系列,这对于逻辑思维和神话思维来说是共同的。然而,在神话思维中,感性外观的任何相似性都足以把它出现于其中的实体归入单一的、神话的“类”,因为,对于神话思维来说,每一项领悟的相似性都是本质之同一性的直接表现。而科学思维在假设相似性和构造相同系列时,再次显示出它的双重特征:综合与分析同时进行。它在相同的内容中既强调不相似的因素,也强调相似的因素;实际上,它对不相似的因素尤为重视,因为在确定它的“种”和“属”时,它更关注的是在同一“种”内进行区分和分级所要依据的原则,而不是种属中的共同的要素。

作为一个深受现象学影响的哲学家,卡西尔反省道:对于神话思维形式之特征的任何描述,只适用于间接的和派生的东西——如果不能从纯粹的神话思维形式追溯到神话的直觉形式及其特有的生命形式,那么这种描述一定仍旧是不充分的。因此在下文中,卡西尔从神话思维中的时间、空间、数等概念,考察了神话意识的结构与构型。

三、作为直觉形式的神话

卡西尔认为,神话意识存在于没有其他事物加以衡量便接受的直接印象中。由此,与科学思维对客体采取探索和怀疑的态度,主张客体性和必然性不同,神话并不理解这样的对立。神话意识并不通过逐渐地构造的途径拥有客体,而是简单地为客体所占有。神话的客体存在于独特的环境里,并且只有在此地此时按照它的独特性才能理解。卡西尔发现表面上这些客体是杂乱无章的,但我们可以从它们共同拥有的神性来研究它们。神性的特性从一开始就不限于特定的客体或客体群,相反,任何平常的内容都能够突然地分享神性。神性与其说是指明一个特定客体的性质,不如说是指明一种特定的理想关系。

卡西尔在总结前人的神话学研究成果的基础上指出,神性总是表现为神秘的恐惧和神秘的魔力。这两重性的结果是,在使自身区别于经验主义的、渎神的实体中,神性仍然保持赋予其对立面形式的的能力。在神话中,超然力量和禁忌是神性的表现,但它们表示的是和日常生活、惯常过程相对立的一个范围。神话中的全部实在和事件都被具体化为神性与渎神的基本对立。卡西尔指出,正是神性与渎神、献祭与非献祭这种界限之分,给神话中的每一事物都划定了范围。神话世界观的全部衍生的和间接的形式,不管这些形式的复杂性和精神高度如何,仍然部分地受这种最初界限的制约。神话形式的全部财富和活力来自表达在神性概念中存在物的显著发展,来自逐渐扩展到意识的新的领域和内容。当我们研究这种发展时,我们发现在神话的客体世界的发展和经验的客体世界的发展之间,存在着一种不容置疑的相似之处:两者都克服直接材料;在两者中我们必须寻求理解特殊部分怎样构成一个整体。在这两种情况下,对整体的具体说明,即来自其表现的时间、空间、数的基本形式。

在经验认识中,空间、时间和数的概念是根据一般的逻辑概念形

成的,在经验体系中,空间、时间、数成为逻辑的中介,通过对经验体共存性和连续性、数量与定量顺序的描述,使经验内容的最终综合形成一个因果性的顺序。随着理论认识的进步,空间、时间、数的纯粹直觉的特性越来越失去重要性,它们自身主要表现为意识的普遍等级形式,而不是意识的具体内容。卡西尔认为,神话思维中对空间、时间和数功能的理解与经验认识是个相同的过程。所有存在物在空间形式中和时间的节律与周期中,所有的变化相互连接,依附于一种特定空间—时间场所的每种属性直接转向它的已知的内容;相反,内容的特殊性质对内容所处的场所赋予一种区别的特性。通过这种相互制约,全部实在和全部事件都逐渐地编织成神话联系的最精巧的网络。

卡西尔认为,神话的空间直观居于知觉空间和纯认知空间之间(知觉空间即视觉空间和触觉空间,认知空间即几何空间)。神话空间与感觉空间紧密相关,它们都是意识的具体的产物,与几何学的逻辑空间严格对立。位置与内容的分离是纯几何空间结构的基础,而在神话空间中,位置是不能够与内容分离的。在神话中,每一种质的区别似乎都有空间性的外观,而每一空间性区别都是并始终是质的区别。正是这种构架使神话空间同化了最不不同的因素,并使它们彼此可以比较,彼此相似。因此,作为符号的原初形式,空间直观的普遍性一再成为世界观达到普遍性的工具。仔细考察空间概念的发展,我们发现相对于纯数学的功能性空间,神话的空间是结构性的,它具有不可分割的同一性。在神话中,人们往往依照人体去复制客观世界,因而在神话思维的初期,微观世界和宏观宇宙的统一往往可以这样解释:与其说是世界的各部分生成人,不如说是人的各部分形成世界。

正是这种单纯直接的观念,蕴含着所有符号形式的秘密,卡西尔把它称之为第一性的形式。哲学的基本问题并不在于借助任何精神机制去理解神话思维,而在于确认神话思维最初借以建立这些相同空间区别的基本动机,即关注神话空间区域与方向所关联的意义特

征。通过对伊朗人的宗教、巴比伦人的创世说考察,卡西尔接受了特路尔斯·伦德等人的观点,认为神话空间感的发展总是发端于白天与黑夜,光明与黑暗的对立。光明代表生命与希望,黑暗代表死亡与恐惧,这对立的双方构成了经验知觉的基本取向,也构成了神话空间观念的基本内容。在空间观念设立之后,人们就可以把渐进的组织 and 构造过程扩展到整个自然宇宙。

空间观念虽处于基础性位置,但就神话概念的发展来说,卡西尔认为时间观念具有决定性的作用。神话时间是不同于历史时间的,对神话时间来说,有一个绝对过去,既不需要也不容许任何进一步的解释。当我们试图追溯这种“原始时间”怎样变成“实在”时间,变成序列意识时,我们就会发现:时间关系的表达也只有通过空间关系的表达才发展起来,两者之间起初没有鲜明的区别。所有时间取向都以空间定位为前提,只是随着后者发展起来,才产生明确的表达手段,时间的具体规定才能为情感和意识所分辨。如拉丁词的季候,来源于天界的观念及标示;在波斯人的宗教中,对光的崇拜发展出对时间的崇拜。总的来说,神话的时间直观与空间直观一样,都是定性的和具体的,不是定量的和抽象的。但时间间隔和界线不只是思想的习惯区分,而是具有各自的固有性质。这种固有性质来源于人类意识形成之初,来源于人对自然过程规律性和周期性的认识。同时,原始神话的“阶段意识”只能借助对生命的印象领悟时间,因而它必须把随时间运动,以固定节律生灭的万事万物,都转换和化解为生命的形式。因此,神话对数学—物理概念所表示的时间是一无所知的,也没有意识到要把时间编制成一种任何个别事件在其中都占有一个并只有一个位置的严格系统。神话总希望把各种关系融为一体,因而时间的诸阶段——过去、现在、将来——并无区别,神话意识总是一再要求消除区别,趋向同一。如同在巫术中空间的每一部分代表整个空间,时间也跨越了所有的时间区别和界线。但当神话—宗教意识不再单独指向自然界各种对象的直接存在和个别自然力量的直接活动时,一种新的神性概念和神性意义也同时形成,于是,每一自然

现象只是充当任何其他事物,在其中显示出来的更普遍的事物的符号而已。

卡西尔考察了神话意识和宗教意识中的时间构成。他指出,我们发现适用于神话空间的原则,也适用于神话时间。具体的神话——宗教时间意识中始终存在一种特殊的情感动态——对现在、过去或将来的关注,从而把它们置于确定的彼此类同或彼此依存关系中的不同感情。纯一神论观念的出现,标志着宗教时间观的一个重要转折点。因为在一神论中,神的根本启示并不以自然界在其形式的转换和周期重现中显示的那种时间形式出现。这种变化形式不能为上帝之不朽存在提供形象。因而在宗教意识里出现了与自然过程的时间秩序的相背离。卡西尔对基督教、佛教及中国宗教(指儒教与道教)等宗教时间观进行了考察,认为在这些典型的时间观念中,纯思想以及情感和直观只是以某种途径对时间加以抽象或否定的方式来驾驭时间。

与这种宗教时间观念大相径庭的是古希腊时间观念。卡西尔认为,古希腊时间观念给予了暂存性的特殊因素以确认和安置,从而使时间观念进入了一个新的发展阶段,于是时间和命运意识开始挣脱其原始的神话根源;时间概念呈现出新的形态,即哲学思维的形态。卡西尔指出,在巴门尼德那里古希腊思想在时间问题上取得了一种全新的立场,巴门尼德的伟大成就在于,在思想史上第一次使逻各斯成为存在的尺度,由此可以指望作出有关存在与非存在的最终结论与区分。因为只有对神话来说才有一种时间性的起源,即存在的“产生”,而对逻各斯而言,起源问题失去了意义。在巴门尼德的哲理诗中,命运不再表现为外在的力量而表现的是思想本身的必然性,时间被他取消,正如真理无时间性一样。正是通过排除一切时间规定性,神话的命运概念才第一次变成逻辑性的必然性概念。随着古希腊哲学的发展,这个基本观念虽经历过多次转变,但终被确证是一种持久的力量。德谟克利特思考原子世界,确立了支配所有自然事件之不变自然规律的永恒性;柏拉图则思考理念世界,确立了一个一

切经验物皆分有其形式的、纯粹无时间形式的王国。同时,古希腊人还从道德领域征服时间和命运,赫拉克利特指出,一个人的性格就是他命运的守护神。卡西尔认为,只有在古希腊那里才形成纯粹、完备的时间意识。总之,印度人片面强调了变的因素,中国人片面强调了永恒的因素,而古希腊思想则确立起这两者之间的纯内在的平衡。

除了时间和空间,卡西尔还认为数是决定神话世界结构的第三个重大形式主题。数就本身而言是相当抽象的观念,它反映了事物之间量的关系,而不仅仅是单纯的感觉。但在原始神话思维中,数不仅与直观观念有关,而且与实体不分。一方面,数本身可以有实体性,可以具有其他实体所具有的特性。卡西尔说:在神话思维看来,数始终是作为一种原始的“实体”,它把其本质和力量分给每一个隶属于它的事物。另一方面,数与实体不可分的联系还表现在,具有相同数目的不同实体可以被认为是同一实体。卡西尔说:数在科学思维中是至关重要的解释手段,而在神话思维中却是宗教意义的载体。在后一种情况下,数的作用是把所有现存物、所有事实以及全部“世俗”的东西纳入神话—宗教式的神圣化过程。不光数的整体,就连每一特定的数都为一种魔力的光辉所环绕,这魔力把自身传给与之相干的每个事物。卡西尔通过对数直观与实体两重性的分析而得出:神话空间感与神话时间感不可分割地结合在一起,两者一同构成神话数观念的起点。数成为精神领域和人类自我意识结构中的本质力量。它证明自身是一种将多种意识力量联结成网的纽带,它把感觉、直觉和情感等领域结成一个统一体。它充当了神奇的纽带,这纽带与其说是把万物联结起来,不如说是使万物与灵魂达到和谐。

四、作为生命形式的神话

神话的思维形式表现为神话的外在属性,那么,神话意识中的主体性,即作为生命形式的神话又如何呢?

与主体性紧密相关的概念是自我与灵魂,卡西尔正是从这两个

概念出发,首先批判了自泰勒以来把泛灵论作为神话形式根源的观点。他指出:即使我们接受泰勒理论的前泛灵论变型,神话在其一般结构和整体功能方面,仍只不过企图把客观变化的世界曲解成主观世界,并按照主观世界的范畴解释客观世界。卡西尔认为,要解决这个矛盾必须从符号形式出发,因为符号形式的基本成就不是它们在内在世界中摹写外在世界,也不是它们把一个完成了的内在世界直接投射到外在世界上,而是“内在”和“外在”、“自我”和“实在”这两类因素的相互决定和相互限定,并且只是在这些符号形式之中以它们为中介。此外,符号形式还有这样的优势:每种符号形式决没有在自我和实在间预先存在和始终确定的界限,而是符号形式自身创设这种界限——每一基本形式都以不同的方式创设这一界限。通过对它们的全面而系统的思考使我们得以假定,神话不是源于自我或灵魂的一种完成了的概念,也不是源于客观实在的一种完成了的图景和变化,而是必定达到这种概念和图景,必定从其自身之外形成这种概念和图景。对神话而言,灵魂观念不是它迫使任何事物包容在它的理喻中的陈旧框架,而是在它支配下改变的一种易变的可塑的成分。

与神话观念密切相关的是效验世界,人类总在把自己当作与事物相对立的独立存在,而且不是简单地接受事物的世界和实在,而是为了自身的目的建造它们。在巫术世界观中,自我通过意愿的巫术的无限威力,寻求把握所有的事物,并使它们屈从自己的目的。自我又必须依附于实在,自我的表达方式也完全限定在直觉的范围内。灵魂自身表现为从外部作用于人体并占有人体的超凡力量——因而灵魂具有人自身的充满活力的功能。在原始思维中,灵魂表面上拥有超物质存在和变化的所有力量,同时又被牢固地限制在物质存在及其命运的范围内,甚至死亡也不能解除这种束缚。因为对神话而言,死亡不是存在的冥灭,而是通向存在的另一种形式。卡西尔特别指出,在神话中,灵魂分离的主题远远超过灵魂统一的主题,例如西非人相信人有四个灵魂,约鲁巴人认为每个人有三个魂灵,而马来人

则设想存在着七个独立的灵魂。灵魂分离又反过来促进了人们寻求“自我意识的统一体”。当自我被理解成一个统一体之后,灵魂概念的特征就发生了转变,灵魂现象不再被视为生命现象的纯粹载体或原因,而是被看作伦理意识的主体。于是人类文化完成了一个由神话自我走向伦理自我的过程,人们也开始从巫术上升到宗教,从对精灵的恐惧变为对神的敬仰。

灵魂从何时起不再被看作是有超凡力量的实体呢?卡西尔认为,当灵魂被看作守护神时,灵魂与人类的关系也就越发密切了,因为随着思维的发展,外在守护神转变成了内在守护神。在许多神话中,守护神不仅创造了人的身体,而且创造了人的精神和个性特征,这种观念促使了神话—宗教思维从直觉的纯粹自然领域向精神“目的领域”的直觉的发展。

卡西尔指出,在希腊哲学史中,我们可以看到自我的思辨观念如何从神话土壤中分化出来。毕达哥拉斯把灵魂定义为和谐和数;柏拉图在《斐多篇》中,把灵魂作为“肉体的和谐”。灵魂首次成为极限表达和逻辑形式的计量概念,同时也是一种伦理秩序概念,数成为支配宇宙万物和所有神灵以及恶魔的统治者。而苏格拉底则认为当灵魂不再是纯粹自然力,而是被看作一种伦理主体时,幸福才能实现。此时,人们通过自我责任感使实现真正自我成为可能。

在考察了自我与灵魂概念之后,卡西尔开始探讨从神话的同一感和生命感到自我意识的发展。对这一问题的探讨是从图腾崇拜来研究生命共同体与神话的类结构,以及从神话自我概念的诸阶段研究人格概念与个性神这两个方面展开。

卡西尔认为,在神话意识中,自我并非直接取向于外在世界,而是取向于与其种类相似的个人生存和生命。因而只有当自我把自身认作某群体的一员,懂得自己与其他人组成家庭、部落、社会组织之统一体时,他才感受和认识到自身。而神话在其中的作用不只是伴随着这个过程,而是参与和制约了这个过程,并构成这个过程中最重要和最活跃的主题之一。与谢林一样,卡西尔认为,神话—宗教意识

并非只是跟随社会形式的经验内容,相反,它是群体意识和社会生活最重要的因素之一。如果我们在神话和宗教世界里仅仅看到那些属于自然实在或属于社会现实的先在区别之表达或简单摹写,那么我们就无法理解神话和宗教世界的真谛。

作为哲学家,卡西尔更为关注的是在神话中普遍社会意识发展的方向。他认为,在神话世界观的早期阶段,尚无分离人与生物总体、动物界和植物界的鲜明界限;尤其是在图腾崇拜中,人与动物的亲族关系,更主要的,部落与其图腾动物或图腾植物之间,绝非只是象征意义,而是有严格的现实意义。人在其活动和习性中,在其生命的全部形式和方式中,感觉自己与动物同为一体。原始思维中人与动物的基本关系,是一种纯粹的巫术关系。同时,他还引证了杜尔凯姆的观点:图腾崇拜的作用无非是将作为社会机体一员的人所直接经验到的关系和亲缘,转换成自然总体;图腾崇拜用宏观世界模拟社会微观世界。卡西尔认为,神话是用人的、社会存在的语言表达一切自然存在,而用自然的语言表达一切人的、社会的存在。这种人与自然的模糊关系在希腊史诗中获得了突破。希腊史诗中的“英雄”使神、人之间的最后一道屏障消失了,英雄人物被提升到神界,众神则与人的命运紧密相关。通过神与英雄的关系,众神被完全纳入人之生存、活动的领域,在这个领域中,众神呈现出新的形态及规定性。在图腾制中,个体意识仍禁锢并消融于部落意识中,神本身是部落之神而非个人之神。然而当宗教意识提高到人性神的观念和构型,个体的参与即刻呈现出个人的标记,表现出与部落生活相对立的个体面目。与这种个体趋向密切相关的,是一种新的普遍趋向,它只是表面上与个体趋向有矛盾而其实与之相关。因为在部落或群体限定的统一性之上,现在又出现更普遍的社会单位。因此,个人意识和民族意识是在宗教构造的同一种基本作用之下获得的。

在表明人类如何能够仅以神话概念思维和神话形象的方法发现和规定人类自己的内心世界之后,卡西尔又从一个相反的,即由内而外的途径去考察人格意识在神话中的发展。卡西尔指出,对自我的

考察应当与人类的活动相联系,自我以其活动填充的区域越大,客观实在的特征和自我的意义及功能展现得就越明显。远在自然能够成为直观客体、知识的对象之前,世界对人来说只存在于混沌的情感之中。在这里,卡西尔否定了把某些自然物和自然力人格化和崇拜说成是神话意识开端的理论。神话来源于自然形象,并渐渐地超越这些形象,但从未彻底抛弃这些形象,而是不断增添来自不同思想和情感领域的其他神灵。当自我从单纯情感反应过渡到活动阶段,当它终于不再借助纯印象而借助自己的活动来看待它与自然的关系时,单纯自然神灵的世界便让位于一个新的世界。人不仅仅是在其环境中感受他与自然整体中某个特殊的关联,他还把自然直接纳入其劳动的领域,如同人的精灵逐渐成了他的“守护神”,自然中的自然精灵也变成了保护神。

联系到语言的发展,卡西尔认为,像语言一样,神话形象的作用不只在在于指明早已存在的区别,而且还要在意识中把这些区别固定下来。通过以神话方式解释活动,活动渐渐被认识、被理解,而神的多样性,又使人不仅关切自然客体和自然力的外在于差异,而且也从自己机能的具体差异和特性中认识到他自身。人为自己创造了无数的神,同时也为自己内心开启了广阔的境界。卡西尔指出,神话意识从纯自然神话向文化神话的发展,清晰地显示了这个进程的内涵。当神不再是纯粹自然力量而是一种文化英雄时,这种文化英雄是正在觉醒的文化自我意识最初的具体神话表现。卡西尔认为,人类正是通过神性自我迂回地发现自身的。从完全特殊的神(局限于狭小活动领域)过渡到个性神,表明在通向直观自由主体性的道路上迈出新的一步。他引述了乌斯纳的观点:神话从单纯的“特殊神”上升为个体神,与语言指称从殊相进展到共相,途径相同,在这两种情形中,发生了相同的“抽象”过程,同样是从特殊知觉到类概念。卡西尔进而追问:这种通向概括抽象的趋势,在客观上表现为不断摆脱空间和时间殊相的过程,怎样才能主观上导致人的特殊性和惟一性呢?这是因为,个性的统一性只有通过其反面,即通过在具体多样的

活动方式中表现、确认自身这种途径,才能被直觉到。神话思维和情感沿此方向发展得越深,一个最高创世神的形象就会更清楚地从诸多特殊神和众多个别的、多神教之神中分化出来。这种新直觉还驱使宗教意识从追求创造神的数量而转为追求一元创世主体这种观念。

通过对神话的研究,卡西尔给我们勾勒了思维的发展过程:最初,对人而言,世界只是由以某种方式触动其心愿、影响其行动的东西构成;后来在内在世界与外在世界之间树立起一道屏障,防止感受冲动立即跳跃到如愿以偿;最后,越来越多的中介步骤插入到冲动与其目标之间,首次达到了主体与客体的真正分离。在此,卡西尔再次重申符号形式哲学所关注的是精神表现功能的总体性。语言、神话、艺术——都从自身创造出自己的形式世界,只能被理解为精神自主性的表现。

在神话和宗教意识的发展中确立人与神的相互关系之后,卡西尔认为对神话及宗教的研究并没有结束,因为宗教精神的真正的和最深的根基并非在观念世界中,而是在情感和意志的世界中。为此,卡西尔研究了祭祀和献祭。他认为,基本的宗教神话情感的真正客观化不是在众神的赤裸裸的偶像中,而是在敬奉神祇的祭祀中。人们在祭祀中,不是间接地表现和描绘神性;相反,是对神性施加直接的影响。因而,最清晰地表现宗教意识的内在进展的通常正是在这种影响的形式即仪式的形式中。绝大多数神话主题起源于一种祭祀的直觉,而不是起源于自然过程。从某种意义上说,活动是开端,神话解释(神秘的计算)紧随其后,正是祭祀构成神话的原始形态和客观基础。

卡西尔认为,祭祀对神话的作用,可以通过纯粹现象学的研究,从祭祀形式的单一的精神倾向和“内在”进化的趋势中予以证明。献祭是祭祀活动围绕的一个固定核心,它成为卡西尔研究祭祀与宗教关系的路径。卡西尔认为,在献祭仪式的形成和转变过程中,其实包含着宗教主观性的逐渐增长和展开。献祭的本质特征在于,自我

施加于自身的欲望的限制和克制。这一点是不同于巫术的,巫术是用来支配自然的,而推动献祭的力量则来源于自我克制,这一点正如宗教发展的最初阶段所显现的那样。献祭和宗教的构成都有禁欲主义及认识到自身局限性的内容。与巫术对人类欲求不加限制不同,献祭把愿望和欲求限制在某一点上,从而使欲望范围缩小,欲望的内容得以高度集中,进而产生一种新的意识形态。这种意识把神性看作强于自身的一种力量,这种力量不能以巫术的强制手段而只能以祈祷和献祭的牺牲形式获得,这样人类才能逐步获得与之相应的自我的自由情感。神祇不断增长的独立性是人发现他自己的一个确定的中心,而用于祭祀的祭品则成为人与神之间联系的工具,另一方面,祭品早期也与巫术的世界观密切相关。但当献祭不再注意祭品的内容而关注献祭的形式,人的本质也就表现为宗教祭品。卡西尔指出,这种从外部到内部的基本转变,不仅使外在存在和活动,甚至使自我的精神——宗教的对立面——神祇自身——从宗教意识的中心消失。例如佛教虽保留着神祇,在拯救的根本问题上,神祇已经丧失全部意义和作用。对于献祭活动,卡西尔用很抽象的语言加以了总结:通过献祭活动,感性世界的精神化直接导致精神世界的感性化。献祭的目的如同祈祷一样都在于沟通神与人。献祭在真正的宗教和沉思的深度上充分地显示自身,在那里神本身被献祭或献祭自身。

五、神话意识的辩证法

卡西尔在把神话描述为人类精神的整体活力之后,继续探寻“神话符号”本身所包涵的辩证的否定与发展自身的内容。

神话的发展需要某些确定的外在条件,神话的进步不仅意味着其较早阶段某些基本特征、某些精神确定性的发展和完成,而且也是它们的否定和全部祛除。卡西尔认为,这种辩证法不仅表现在神话意识内容的转变中,而且还表现在其占支配地位的“内在形式”中。

神话结构本身就决定了其形式必然不断创新。神话只在想像的世界中才能表现自身,但同时,由于神话意识的进展,逐渐地把这种表现看作不完全适用于它自己的表现方向的某种“外在的”东西。神话在自身的循环中有了突破和分裂。基于以上的认识,卡西尔反对某些实证主义哲学否定神话的倾向,这些实证主义哲学认为神话-宗教意识一旦被较高的意识所代替,它就不再需要了。卡西尔认为,在神话世界内部有一种超越这个世界的持续动力,同时它又在否定自身,而且超越只有依靠否定才能实现。

联系到语言形式的发展,卡西尔认为,在模仿的、比拟的和符号的语言表达方式这三个阶段中,模仿阶段在语言符号和它涉及的直觉内容之间还不存在真正的张力,相反这两种倾向互相融合并达成彼此一致。作为模仿符号的符号力求在自己的形式中指向内容的直接表现;换句话说,它力求吸收符号。我们只能逐渐地发现在符号和内容之间的距离和不断增大的差别,正是这样,语言的特性和基本现象、声音和意义的分离才能达到。也只有当这种分离出现时,才构成语言的意义范围。所有的文字开始时都被视为一种模仿符号、一种想像。从纯粹的象形文字最终发展出一种语音系统,而最初的表意文字、形象化符号最后成为一种纯粹的意义标志或符号。在神话活动的初期再度处在一种模仿状态;并且人们的确任何地方都没有纯粹审美的、纯粹表现的意义。当时不存在既可被思考、表达,又同时是真实而且有效的事物。然而,在神话世界观的逐渐发展中,开始出现了分离,正是这种分离形成特定宗教意识的实际开端。神话意识与宗教意识的内容紧密结合,但它们的形式并非相同。宗教展现的新的想像力和新的精神尺度不仅赋予神话一种新的意义,而且实际上把“意义”和“存在”之间的对立引进神话领域。宗教在符号的使用上从本质上说不同于神话,符号在宗教中成为一种表现工具,虽然这种工具并不能充分适合于宗教。

在宗教的发展过程中,每一种宗教必须经历摆脱宗教的神话基础的考验。然而不同的宗教是以不同的方式来处理这件事的,在这

个过程中,每一种宗教都展示出自己历史的和精神的特殊性。宗教的想象力不仅使神话的总的结构和力量降低到存在物的一种较低的层面,而且把这种否定的形式应用于感觉—自然的存在本身的要素。

卡西尔认为,宗教对神话的扬弃可以在许多宗教中找到例证,他具体考察了《旧约》等几个典型的事例。他指出,在宗教的发展中,意识预见支配的某些神话形象不断地遭到否定和抛弃,但这并不意味着这些形象简单地归于虚无。甚至在它们已经被超越之后,神话的产物也仍然没有丧失全部意义和力量,它们在宗教的语言和意识中仍不断显现。

在宗教思维的发展中,宗教的世界怎样逐渐地陷入虚无,以及这个过程怎样从神话人物延伸到符合经验存在的人物?卡西尔认为这来自于否定。这种否定在一神论宗教中表现得尤为明显。在预言家的一神论宗教中,由于宗教思维和情感脱离纯粹事物的范围,因此自我和上帝之间的相互关系变得更加纯粹和富有活力。卡西尔认为,佛教把这种否定发挥到了极至,甚至否定了自我意志。佛陀虽不否定其它宗教的众神,但对佛陀而言,这些神只是像每一单独存在物一样的单独存在物,这种单独的存在物接受易变性法则,因此这些神也必然局限在苦难的循环(轮回)中,从而也就不能带领人达到根本意义上的解脱。在这个方面,佛教成为一种无神论的宗教,不是在否定众神存在的意义上,而是在根深蒂固和根本意义上。在神话—宗教意识的发展中,始终贯穿着对立统一及自我否定的辩证法,对立(矛盾)从来没有消除而是体现在发展的每一个阶段,即使宗教的最高精神升华也不会引起这种对立的消失,而只会使这种对立日益明显,并在其内在必然性中得到理解。

在比较宗教与语言的发展之后,宗教与语言的相似性再次表现出来,这种相似性绝不是内在意义上彼此相去甚远的这两个领域之间寻求建立人为的结合的纯粹主体反映;它产生于一种联系,宗教沉思在自身的发展中经常被引向这种联系,并反复地用自己的概念工具寻求对这种联系加以定义。对于一般世俗世界观表现为事物直接

已知真实的东西,由宗教观转变成一种“符号”的世界。在言辞和语音成为纯粹的符号功能之前,言辞和语音仿佛是翱翔在“事物”的世界和“意义”世界之间。在符号的最初形式中,宗教表现仍然具有这种直接类似于感觉存在的特性。语言的发展依附感觉,并且力图超越感觉和纯粹模仿符号的狭窄局限性。宗教也揭示同样的特有的对立。例如中世纪时采用以隐喻的方式来解释宗教,因为隐喻的共性是从特殊的事件中寻求普遍的意义,从而使得宗教的整体性得以完成。

宗教—神话究竟是何种符号形式呢?卡西尔在书末对此予以总结:意义与形象的相互关联和相互抵触都深深地根源于符号表达方式的本质。一方面,真正最低级的、最原始的神话形象证明是表示意义的一种工具,因为这种工具已经成为原始界限的符号,这种原始界限从世俗世界中升华到神性世界,并且相互划定界限。但是,另一方面,即使最高级的宗教学说也依然和感觉存在、形象世界和各种事物保持联系。

(李怀春)

马林诺夫斯基

巫术、科学、宗教与神话 (1925—1926) ①

马林诺夫斯基(Bronislaw Kaspar Malinowski, 1884—1942), 亦译作马利诺夫斯基、马凌诺夫斯基等, 原籍波兰, 是英国著名社会人类学家、盎格鲁撒克逊结构功能主义学派的创始人之一。他的学术思想和实地调查方法, 对西方人类学产生过重大的影响。

马林诺夫斯基在 1884 年 4 月 7 日生于波兰克拉科夫, 从小体弱多病, 因而早年教育主要在家中。后来进了苏皮斯基王公立学校, 以后上了克拉科夫大学, 并于 1908 年以全奥地利帝国最优异成绩获得物理学和数学博士学位; 当时他在哲学方面造诣也很深。以后他来到德国莱比锡大学两年, 在奥斯特瓦耳德理化实验室从冯特学习民族心理学, 因病中止。在病中, 由于偶然机会, 他阅读了弗雷泽的《金枝》一书, 便对社会人类学发生了兴趣, 并因此决定前往英国。

① Bronislaw Kaspar Malinowski: *Magic Science and Religion*. (巫术科学与宗教) 与 *Myth in Primitive Psychology* (《原始心理与神话》) 二书的合订本。本文所依中译本: 李安宅编译, 上海文艺出版社 1987 年影印本。

1914年他到了伦敦,在英国博物馆工作,同时在伦敦大学经济学院兼职。同年他随着到新几内亚和西北美拉尼西亚去的蒙德人类学远途考察队登上了他第一次的实地远途考察行程。1920年以前他一直没回欧洲。1921年起开始在伦敦大学教书,历任社会学讲师、社会人类学讲师(这个职位相当于美国副教授)、人类学特别讲座高级讲师。他所主持的讲座是很出名的,培养了不少有成就的人类学家。1927年成为伦敦经济学院的第一位人类学教授,并兼任系主任直到逝世。他曾在日内瓦、维也纳、罗马、奥斯陆等地讲过学,并4次访美,在加州大学、康奈尔大学、哈佛大学、耶鲁大学讲过学。1938年到美国去度度假年,因第二次世界大战爆发而留下,1940年任耶鲁大学访问教授,1942年被聘为该校终身教授。他还是波兰科学院通讯院士、意大利人口问题研究委员会通讯委员、荷兰科学研究皇家学院院士、新西兰皇家学会荣誉会员,并于1936年被哈佛大学授予荣誉科学博士学位。1942年因心脏病卒于纽黑文,享年59岁。

马林诺夫斯基十分重视实地调查,除1914—1918年在大洋洲新几内亚和澳大利亚土著民族进行实地考察外,还先后在美国、墨西哥、肯尼亚、坦噶尼喀等地做过实地调查,通过观察和归纳来发现古代社会的组织原则和发展原则,并发展了综合调查方法,创立了参与观察法。这种研究问题的新方法可称为结构主义的方法,因为它是从下列原则出发的:一个社会组织成为一个体系,“即体制、信仰和技术等互相依存诸因素的总和,这些因素只有在互相发生关系时才有意义,或与总体(这些因素归属的总体)发生关系时才有意义”。揭示某一体系的结构,就是阐明存在于诸因素之间的关系。如此确定的结构被认为是真实存在的,经过仔细的观察可以觉察到的。这种方法还称功能主义,因为它不仅考察体系的结构,而且考察组成体系的诸因素所完成的作用。他认为文化是个整体,“文化不过是人类的有组织的行为”,社会人类学的研究应从整体上去分析其各组成部分之间的关系,尤其要分析文化对个人生理及社会生活上的需要所起的功能,从而,他和拉德克利夫·布朗一起创立了功能学派。

此外,他也十分强调人类学应当更多地为实际工作服务,甚至认为社会人类学即为一门应用的科学。他去世后,美国应用人类学会专门设立了以他的名字命名的“马林诺夫斯基奖”。

马林诺夫斯基由于出版了关于澳洲土著民族的资料并得出新见解而声誉卓著,也由于深信功能人类学的价值有助于对社会生活的理解,因此他积极赞助人们对于社会和文化变迁的研究。马林诺夫斯基平生的著作较多,除《巫术科学宗教与神话》外,还有:《澳大利亚土著家族》(1913)、《原始宗教和社会分化》(1915,波兰文版)、《在南部澳大利亚皇家学会报告书》中的《梅鲁族土著》(1915)、在《皇家人类学会杂志》中的《巴罗马:在特罗布里安群岛的死者的灵魂》(1916)、《西太平洋上的探险队》(1922,亦译作《西太平洋的淘金者》)、《野蛮社会之犯罪与风俗》(1926,中译为《蛮族社会之犯罪与风俗》,林振镛译,上海华通书局,1930年)、《野蛮社会的性别与抑制》(1927,中译为《两性社会学》,李安宅译,商务印书馆,1937年,中国民间文艺出版社1987年重刊)、《珊瑚礁菜园及其巫术》(两卷本,1935)、《科学的文化理论》(1944,中译为《文化论》,费孝通译,商务印书馆,1944年)、《文化变迁的动力》(1945)等。

《巫术科学宗教与神话》是马林诺夫斯基的经典著作之一,中译本的书名是译者自取的,内容分上下两编。据《译者序》称,上、下编在原文各是一本独立的书:上编名为“巫术科学与宗教”,是一篇论文,见倪得罕(Joseph Needham)所编《科学宗教与本体》一书,1925年麦克米兰公司出版;下编名为“原始心理与神话”,乃是一个单行本,为英国《心理杂志小丛书》之一,1926年出版。中译本将两篇独立的论文合成一本书,乃是中译者根据原作者的意见。

马林诺夫斯基的这部著作,从总的方面为我们梳理了人类在原始社会中的诸多关系:上编共分五章,第一章,初民及其宗教;第二章,以理智胜环境;第三章,生命死亡与归宿——古代信仰与教义;第四章,原始教仪的公共性与部落性;第五章,巫术与信力。它从初民及其宗教的三项问题入手,既辨析了原始宗教仪式与巫术的区别与

联系,又从本质方面分别了巫术与知识、巫术与经验、巫术与科学的异同。下编也分为五章,第六章,神话在生活里面的地位;第七章,关于起源的神话;第八章,死的神话与生的轮转;第九章,巫术的神话;第十章,结言。它从神话在生活里面的地位入手,借助实地调查的材料和对原始心理的推断,剖析了关于起源的神话、死的神话、巫术的神话在仪式、功能、作用等方面的差别,对有关神话研究存在的问题得出更为科学合理的论断,从而不仅使神话与传说、童话的界限分明,而且使神话与巫术、宗教的关系清晰分明。尽管马林诺夫斯基在理论方面大部分仍是承袭弗雷泽《金枝》的思想观点,但他能够积极寻找更多可靠的实证来加以验证和证明,敢于依据事实和思辨来提出一些新见解,促使近现代人类学朝着更为正确的方向前进,这样的贡献应该仍是不小的。正如中译本作者李安宅在《译者序》中所言:该书“最大的可能贡献乃在人类学的严格训练教我们所作的实地研究”。综观全书的内容,李氏的评价是很有道理的。可以说,正是马林诺夫斯基扎实的实地调查,才使得这部著作在理论上具有创新与超越的贡献。

一、巫术科学与宗教

这部分是中译本的上编,内容包括第一章至第五章。在这五章的内容里,马林诺夫斯基根据前人留下的理论成果和自己亲历的调查资料,不仅回答了巫术、科学、宗教的含义问题,还阐明了这三者之间的区别与联系。下面即依中译本的章节次序来择要地介绍这部分的结构和主要内容。

1. 初民及其宗教

无论怎样原始的民族,都有宗教与巫术,科学态度与科学。通常虽都相信原始民族缺乏科学态度与科学,然而一切原始社会,凡经可靠而胜任的观察者所研究过的,都很显然地具有两种领域:一种是神

圣的领域或巫术与宗教的领域,一种是世俗的领域或科学的领域。一方面,传统行为与遵守是被土人看作神圣不可侵犯的。这些行为与遵守,都是与超自然力的信仰(特别是巫术信仰)联系在一起,那便是与生灵、精灵、鬼灵、祖先、神祇等观念联系在一起。另一方面,倘于自然现象没有仔细观察,倘于自然规律没有坚固信仰,倘若没有推理能力与对于这种能力的自信,无论怎样原始的艺术与行业,便都不会发明出来,不会维持下去;且在渔猎、耕种、求食各方面也都难有组织地进行。

将宗教加以人类学研究的首推泰勒,他认为原始宗教的要点乃是有灵观,乃是对于灵物的信仰。泰勒对于原始宗教的见解固然很重要,然因其所据事实范围太小,以致将初民弄得过于冥想,过于理性。晚近专家实地研究的结果表明:蛮野民族关心于渔稼部落节候等事者较多,关心于梦与异象或解说中疯等事者较少;而且原始宗教的好多方面,都不容易限制在泰勒有灵观的狭小范畴以内。近代人类学,因有弗雷泽渊博动人的著作,最充分地表现出广阔深奥的前途。弗氏对于原始宗教举出了今日人类学所急于研究的三项重要问题:巫术及其对于宗教与科学的关系,图腾制与原始信仰所有的社会学方面,以及生长繁殖的礼教。以下便将这三项问题分别展开讨论。

巫术及其对于宗教与科学的关系:弗氏《金枝》对于原始宗教与巫术的研究成果,直接反驳了泰勒的观点。他认为有灵观不但不是原始文化的惟一信仰,而且并未占过优势的地位。因为初民是在一切之上要去控制自然以切实用的;然其控制方法,乃是直接去办,是用符咒仪式强迫风与气候以及动物禾稼等遵从自己的旨意。只是在很久以后,初民才见到巫术力量不能偿其所愿,于是乞灵于较高能力,即宗教信仰。巫术是根据人的自信力借助已知的方法直接控制自然,近于科学;宗教是否认人的自信力而乞灵于神物,使人超过巫术阶段以后再与科学并存。巫术在科学面前,必要退避三舍。最近对于巫术与宗教的研究实以弗氏此说为起点。德国的普罗易斯教授,英国的马罗特博士,法国的羽贝耳与摩斯都已独立发表见解:—

部分是批评弗氏,一部分是追踪弗氏。这些作家都以为科学与巫术不管怎样相近,终究大不相同。科学生于经验,巫术成于传统。科学概念依据自然力,巫术观念则原于神秘而非个人的势力。大多数初民都信这种势力,有些梅兰内西亚(Melanesia)人管它叫摩那(Mana)。“前于有灵观的宗教”乃以摩那为要素,不以有灵观为要素;迥与科学相异的巫术也以摩那为要素。

图腾制与宗教所有的社会学的方面:马林诺夫斯基根据弗氏对“图腾制”的定义——“是一种密切关系,相信存于两种对象之间:一面是宗亲人群,一面是天然物或人造物;后者便是前者的图腾”——认为我们所见于图腾制的,不是初民对于神秘现象的玄想,乃是两项心理状态的混合。根据我们对于图腾心理态度的认识,原始宗教本甚近于实际,本甚近于蛮野人对于实际生活的直接趣意,不似泰勒与早期人类学家所注重的“有灵观”一方面。马林诺夫斯基又根据人类学开山祖师罗伯逊·史密斯的理论:原始宗教“主要为地方社会的事,不是个人的事”,以及杜尔凯姆研究图腾制的结论:图腾乃是最初始的宗教形式,“图腾原则”相当于摩那与“族中上帝……不是旁的,就是族的本身”,认为图腾制对于人类学在母氏系族制度这个辩论题目以外,更在所有原始礼教之内表示社会方面有重要性。

生长繁殖的礼教:根据《金枝》的研究,死亡与衰老对于初民的主要意义是重生的台阶;秋季丰收与冬季敛藏都不过是春季复兴的序幕罢了。许多作家已因受到《金枝》的兴感而申论所谓宗教的生机观,后起的成绩常比弗氏自己的工作分析得更详细,更正确。这些作家的结论表明:信仰与礼教实乃起自人生的转机;本能需求的紧张,情感经验的强烈,都足以引到某种信仰与礼教的途径。

马林诺夫斯基认为,除此,还有两项一直被忽视的题目,一项是初民对于单独上帝的观念,一项是道德在原始宗教的地位。之所以会被忽视,或因研究的人都在假定“起源”一定要粗始简陋,或者以为初民一定是很野蛮、很原始的。若将人类学在这些题目上的趋势加以简约地提纲,乃是颇不容易的事。大体说来,人类学对于宗教的

观念,乃是日趋广阔,富有活动的余地。泰勒的时代,曾有驳斥原始民族没有宗教的谬见的需要。然而在今日,我们的困难乃是关于宗教的新发现:对于蛮野人,一切都是宗教。但关于宗教以外尚有什么?原始生活的“世俗”界是什么?这却成为近代人类学引发纠纷的第一问题。近代人类学更有一项不容我们怀疑的成就,就是已经认识到,巫术与宗教不仅是教义或哲学,不仅是思想方面的一块知识,而且是一种特殊行为状态,一种以理性、情感、意志等为基础的实用态度;巫术与宗教既是行为状态,又是信仰系统;既是社会现象,又是个人经验。不过,这样的认识,依然解决不了两个问题:一是究竟社会贡献与个人贡献对于宗教有怎样的关系?一是情感与理性究竟各居几份?诸如此类的问题,都要留待将来去应付,这里不过只是指示几条答案与论辩的线索而已。

2. 以理智胜环境

人类学历来忽视了原始知识,不曾加以研究。凡研究蛮野心理学的,都只研究初始宗教、巫术与神话。只在近来才有几位英、德、法各国的作家,开始注意蛮野人比较清醒的时候有怎样的行为。而关于初民的理智,这些作家却有着两种相反的意见:一是以为原始初民毫无理智,只有“前于逻辑的”混沌迷信,只是充满着神秘的“主客不分”的心理;一是认为蛮野人的“知识,所根据于观察的,乃颇正确清楚”。针对这两种相反的意见,马林诺夫斯基分别作为两个问题来加以探讨和解答。

第一,蛮野人具有理性观没有?对于环境究竟有理性的了解没有?是否真是完全“神秘”的?答案是:任何原始社会都有很多知识宝藏,是以经验为根据,而被理性所修正的。第二,原始知识可否认作初始科学?或者是与科学完全不相同,仅属粗的经验,仅有实际技术的能力,而且拘守绳墨,没有理论价值?这个问题,因太近于认识论,不在人类学的范围,所以只在本章之末,稍加申论,给出暂定的答案。

马林诺夫斯基提出,研究第一个问题,必须研究艺术、行业、经济事务等人生的“世俗”方面,找出一套行为,完全不与巫术宗教相同,而以经验知识与逻辑论证为根据。这样的行为,是否为传统规则所限定,是否人人都有,是否有时讨论,有时试验,以后都要见到。也要研究有理与经验的行为,社会布景是否不与仪式与教礼相同。尤其要研究两种行为领域是否为土人所分别,或是知识范围常被迷信、仪式、宗教所侵吞?他认为,根据他数年实地调查所得的材料,来研究蛮野人之间究竟有经验知识与理性知识与否,当属可靠。他对于原始知识问题,是采取直接的方法:观察初民的主要职业,由工作到巫术,又由巫术到工作的过程,并且钻进他的心灵,听取他的意见。因为若不这样直接,则全部问题自可由语言研究,然这更易引起更多的问题。他的研究结论表明:初民能够观察,能够思考,而且具有知识系统——纵然粗始,但颇正确。

由此结论又引出了第二个问题。对此,马林诺夫斯基认为,倘若科学是一套规则与概念,以经验为根据,以逻辑的推论作起点,包括在物质的成就与固定的传统里面,用某种社会组织以相延续——倘若科学是这样,则最低的蛮野社会也是毫无疑义地具有科学的起点,不管是怎样粗始的起点。蛮野人的科学自然不与手艺分家,只是达到目的的手段,而且不免粗始幼稚,然毕竟不能不是更为进步的阶段所要发踪的雏形。此外,任何实地调查的人都知道,理想的报告人乃是当地的社会学家,能将部落的许多简单制度,指出存在的理由、作用、及组织;观察正确,见地惊人。任何不曾开化的地方,科学的存在当然不是主动力,没有批评、刷新、建设等作用。科学不是有意识地作出来的。然按这个标准,蛮野人便也没有法律、宗教、或政府。对这样问题的探讨,目的本在知道蛮野人只有一个或两个实际领域,结果已经知道仪式信仰等属于神圣的领域以外,尚有实际活动与理性观念等通俗的世界。

3. 生命死亡与归宿——古代信仰与教仪

神圣的领域便是宗教与巫术等信条与仪式。马林诺夫斯基认为,我们对于过去学说的检讨,因为意见分歧,使我们无所适从。我们自然难于否认宗教范围以内有精灵、鬼魂、图腾、社会事件、死亡与生命等项,然在宗教过程方面则好像一级比一级相混,又是一切,又什么都不是。宗教不能用狭义的题材来解释成“精灵崇拜”,或“祖先崇拜”,或“自然崇拜”。宗教包含有灵观、有生观、图腾制、拜物教等等,然单独一项均不足以代表整个的宗教。将宗教界说为某某主义的办法,必要取消;因为宗教并不仅仅限于任何物象或某类物象以内——虽说它是有时可以接触一切,且使一切为圣的。此外我们已经见到,宗教并不就是“社会”,也不能说“宗教的”便是“社会的”,更不能说它专属于生命一面,因为死亡实足以启发对于他界的眼光。宗教是“对于较高势力的乞吁”,只能与巫术分开,不能加以普遍的界说;即以宗教为对于较高势力的乞吁一说,也要加以补充和修正。我们当前的问题,便是如何以事实来准确界说神圣的范围质性,从而说明巫术与宗教的关系。对此,马林诺夫斯基用了四节的篇幅加以阐述。

(1) 宗教的创造行为。我们最好直接对付事实,这一事实便是人类对“生命”的重视。生命之始便有一套繁缛的信仰与仪式,从产前产后一直到入世都有许多礼节。人世仪式的主要作用是:表现原始社会里面传统的无上势力与价值,深深地将此等势力与价值印在每代人的心目中,并且极其有效地传延部落的风俗信仰,以使传统不失,团体固结。这些礼节所标记的纯属生理的事实(体格成熟)与社会宗教等方面的关系,除了“标记生命转机为圣”以外,宗教尚有不可限量的贡献。宗教将生理现象变成社会过程,在体格成熟之上加入已为成人的意识,使青年尽义务,享权利,负责任,且可认识传统,得与圣物接近。宗教性质的仪式能有创造行为即在此点。加入社会而有的仪式是正式的宗教行为,其在社会上的功用就在创造心理习

惯与社会风俗,对于群与文明有不可测量的价值。另一种的宗教仪式是婚礼。宗教给“单婚”一个价值与赞许的印记,就是对于人类文化的另项贡献。

(2)原始生活所表示的天意。人类极其关心的是传种与营养。传种与营养对于宗教的关系时常被人承认,有时更过于加重。特别是性,常被看作是宗教的主要根源。然而实际上,看看性的力量在一般的生活中是多么厉害,则觉得对于宗教的影响未免小得惊人了。除了恋爱巫术及在旁的巫术行为上用到性的情形那些不属于宗教范围的现象以外,这里可以说的只有少数事实,那就是收获节令或旁的公共聚会所有的放任,庙宇里面的娼妓,以及鄙野社会和低级文明的生殖器崇拜。蛮野人对于性的放纵,乃是表现对于人与自然界的繁殖力量的虔敬态度。宗教是道德制裁的永久根源,偶然的情形可以不一样,警醒的精神则是永远存在的;宗教对于繁殖的注意,第一要将这种力量引入自己的范围,其次加以控制,最后乃创设贞操的理想。论到营养,最可注意的是原始人的饮食充满了礼节、禁忌等。关于食物的礼仪,因圣餐与献祭而使人天一体,使人与物产丰饶的势力合为一体。因为蛮野人把食物视为上天给予的一种恩惠,因而也就把供献牺牲和崇礼聚餐看作是与一切神祇分享这天意嘉惠了。

(3)人类对天然的选择趣意。在图腾制中,原始部落为何要选几种限定的品物来作图腾?马林诺夫斯基认为,人类的选择趣意,选择出几种有限定的动植物,以及这等选择趣意用仪式来表现的方法,用社会来培养的途径,都似乎是原始生活的自然结果,是蛮野人对于自然物的自然态度的结果,是蛮野人所操业务的结果,按物竞天择的眼光来看,人对于实用上不可缺少的东西是不应该减少兴趣的;他自信具有控制这类东西的本领,是更可帮助他的成功,增加他的力量,提高他的观察力与知识,以更明白这类东西的习性的。这样看起来,图腾制乃是原始人在“生存竞争”上得到的赏赐,是宗教给他的赏赐,以便他更能有效地应付四周的有用品类。同时,图腾制使原始人对于他所依靠的动植物发展一种虔敬的态度,使人对于环境所有的

唯用是视的选择趣意步调整齐,有则可寻。

(4)死亡与群体统协。宗教的一切源泉之中,要以死亡这项生命的最末关节,无上的转机,为最重要了。死亡是通于另一世界的大门,这不只是字面的意义而已。据初始宗教的大多数学说来说,宗教的启发的确与死亡这件事有关。但死亡并非就是一切宗教行为的核心。人类学家常说,未亡人的主要感情乃是对于死尸的反感与对于灵魂的恐惧。而实际的情绪是极其复杂,甚至互相矛盾的。这种情形,在当前行动的自然流露上可以看得见,在丧礼的程序上也可以看得见。在一切丧事的风俗上,居丧的亲属、朋友、或爱人都清楚地表现出心里的根本态度:对于死者所遗留的一切都留恋而瞻顾,因死而产生的变化又使他们惶惑而怖畏。这种二重态度的表现,最极端最引人注目的一种便是“人肉圣餐礼”。宗教在这里所尽的使命,乃是保障了传统与文化来战胜失败了的本能只在消极一面的反映,而使受了威胁的群体生活得到最有力量的重新统协的机会,再接再厉的机会。

马林诺夫斯基在检讨上述各类主要宗教行为的途中所遵循的线索,是跟着生命一步一步的转机或关节;但因生命关节而进行讨论的时候,也讨论了附带问题,如图腾制,对于食物的教仪,对于生存的教仪,祭礼与圣餐,对于祖先的慎终追远,以及对于灵的信仰与仪式之类。以下即将讨论的是另外一类的宗教行为,那就是季节的宴会与具有公共或部落性质的礼仪。

4. 原始教仪的公共性与部落性

公共性质的会集与仪式,乃是一般宗教的显然之点。最神圣的动作都是在集团里执行的,这些乃是宗教仪式的原型。宗教需要整个的地方社会以使分子共同崇拜圣物与神祇,同时社会也需要宗教以维持精神上的律法与治安。在原始社会以内,几乎一切崇拜典礼等教仪都具有公共性与部落性,道德的规范是通行于全社会的,宗教信仰与社会组织之间也是交互影响的。这就是说,原始宗教是不许

有旁的派别、分裂、或异端的。为使这些说法更有可信度，马林诺夫斯基用了三节的篇幅着重讨论了三个问题。

(1) 社会便是上帝的实质说。史密斯说，原始宗教是地方的事，不是个人的事。这种说法虽含有很多的真理，但却是过分的。杜尔凯姆及其徒众认为，宗教是社会的，“社会”是“上帝”的原料，因为宗教所有的一切“实体”，“上帝”或“众神”，以及一切造成宗教物的“质材”，都不过是神化了的“社会”而已——不过是社会而已。这种学说的根据是对于原始部落节令的分析，虽然使近代人心悦诚服，但也仍有严重的疑点。归结起来说，杜尔凯姆及其学派的见解是不能接受的，因为：第一，在原始社会里面，宗教来自个人的去处很多。第二，社会以大众而呈现的时候，并不是永远可以产生宗教信仰或近于宗教的心理的；同时，集团的发扬沸腾，每每完全属于俗世间的性质。第三，传统乃是某种规则与文化成就的总合，兼有“世俗”与“神圣”两种领域；而在原始社会，这两种领域又是被传统把持得紧紧的。最后，因将社会人格化而有的“集合灵魂”，并没有事实的根据，不合乎社会科学的健全方法。所以，在马林诺夫斯基看来，宗教既不绝对是社会的，也不绝对是个人的，乃是社会与个人的化合物。

(2) 蛮野信仰的道德效能。尽管马林诺夫斯基难以接受史密斯、杜尔凯姆及其学派对于原始宗教的研究结论，但也承认他们已经提示出许多适当的要点来。他在这里主要以丧礼为例讨论了关于死的宗教仪式，发表了新见解：宗教所命令的是节仪的行动，而执行这种命令的乃是社会，乃是团体。节仪的慰安不是临时假造的，乃是根据人类内在的情绪因为遇到死亡而起的两种矛盾趋向而来；宗教的态度不过是择其一端，选择了来生的希望，而用仪式来取信于人罢了。他着重指出：将社会合作看成执行信仰所必须的惟一手段，是一件事；将信仰看作社会的创作或社会的自身启示，是另一件事。社会可以宣布几种具体的真理，可以给与社会分子在精神上的慰安，但不徒空向他们说，说它自己便是神。此外，马林诺夫斯基还讨论了一些宗教仪式，如入世礼、收获节、图腾节、新收的登献节，以及炫

示食物的仪式等等,认为宗教在这种场合的作用,乃是对于在文化上有价值的态度加以青眼,打上印记,且用公众行为加以推行。

(3)原始宗教的社会贡献与个人贡献。在这里,马林诺夫斯基做出了他自以为不得不做的结论:公开是宗教启示在原始社会里不可或缺的手段,但社会既不是宗教真理的创造者,更不是自己布露一下便可成了宗教。宗教有显然公开而具有公共性质的需要,道德原则有普遍一致的需要。教义而必要抬出公众来,道德而必要团体来宣示,乃是有几种原因在。第一,布露神圣而超自然的事物时,打算要庄严富丽,非有社会来合作不可。第二,用群众来举行宗教的信条,是在原始社会维持道德上所不可缺少的手段。第三,神圣传统的保存与递嬗,也是需要公开的,需要共同执行的。马林诺夫斯基还用以上这些观点来解答原始宗教为什么只有正统,而不能有宽容态度。

5. 巫术与信力

巫术的背后代表着一个神妙莫测、光怪陆离的世界。在马林诺夫斯基看来,巫术是完全清醒的,朴素的,甚至于粗拙的;巫术之所以进行,完全为的是实行。支配巫术的是粗浅的信仰,表演巫术的是简易而单调的技术。巫术纯粹是一套实用的行为,是达到某种目的所取的手段。这是他在前文分别巫术与宗教、巫术与知识、巫术与实用技艺的时候所得出的结论。因为巫术是深深地夹杂在知识与实用技艺里面,表面差不多,所以为能弄清彼此在实质上不同的心理态度,以及巫术行为所特有的仪式性质,马林诺夫斯基用了六节的篇幅来细加讨论。

(1)仪式与咒术。马林诺夫斯基通过考察和分析黑巫术这个流行的标准的例子,明白了巫术行为的核心乃是情绪的表演。他在分析一切巫术行为的时候又发现,咒语永远是巫术行为的核心;在研究原始巫术的咒语公式的时候,又发现到三项标准成分与巫力的信仰有关:第一,是声音的效力,是对于自然界声音的模仿。第二,原始的咒语很明显地是要用语言,要语言来发动、申述、或命令所要的目的。

咒的制作是与仪式及语言根据同样的型范,同样被人选来作成巫术的质素。第三,几乎每个咒语都有一项仪式所没有的成分,那就是神话的征引,征引巫术所本的祖先与文化英雄。

(2)巫术的传统。传统,是在原始文化里面占有无上的统治地位的;同时,与巫术仪式及信仰有关的传统又极多。任何重要的巫术都有解说它所以存在的故事。巫术永远没有“起源”,永远不是发明的、编造的。一切巫术简单地说都是“存在”,古已有之的存在。咒、仪式,与被咒及仪式所支配的事物,乃是并存的。一切巫术、一切传统之中巫术都只是在人类手里,在人类的知识范围;这范围所在,即不是人类,也是类乎人的东西。巫术属于人类。巫术不是因为观察自然认识了自然界的律令而有的东西,巫术乃是人类古已有之的根本产业,足以使人相信人类本有自由创造欲念中的目的物的能力;只是这项遗业要靠传统才见知于人罢了。巫术是绝对为人类所有的单独特殊的力,自为一类的力,只有藉着人类的巫术行为才会放出去,只有藉着他的语言、他的仪式才会传动起来。巫术不是存在东西里面的天然力,不是独立于人而自有作用,不是被人发现而用普通在自然界学习知识的方法所可学习的。

(3)巫术的灵力与德能——“摩那”说。根据上面的话,马林诺夫斯基指出,一切学说,凡将“摩那”与其同类的观念看成巫术之基础的都是完全错了方向。因为根据他的考察结果,巫术的灵力是完全在人身以内而只有用传统所定规的特殊方法才能加以支配的。于是,他认为,在我们当前的问题上,要问的只是“力”、“超自然”、“巫术德性”等概念的关系而已。因为材料不够,无从断定这等复杂概念的根本意义所在,也无法知道“摩那”这个观念是怎样跑到宗教或巫术的信仰里去的。但有一件事是清楚的,即巫术并非因普遍势力的抽象概念而产生,然后再用到具体例子上去的。巫术无疑乃是在一切实际的情势之下独立发生的,都是由于思想的自然流露与对于境地的自然反应。由此结论,他认为,应该趁着这个机会分析巫术的境地以及这等境地所激起的经验。

(4)巫术与经验。到现在为止,马林诺夫斯基所讨论的都是土人的思想,土人的巫术见解。在这里,他又进一步讨论了土人的巫术经验。他认为,蛮野人应用巫术时都有感情汹涌的经验,这等经验乃是巫术信仰的最根本的泉源。所以大多数类型的巫术仪式,都有表现情感或者预兆目的物的自然仪式;相当于咒术、命令、乞吁、比喻等巫术特点的,都有在诅咒、请求、被褫、未满足的希望描绘等自然奔放的话语。巫术信仰与巫术行为的基础,不是凭空而来的,乃是来自于实际生活过的几种经验,因为在这种经验里他得到了自己力量的启示,说他有达到目的物的力量。巫术公式充满了神话的典据,而在宣讲了以后,便发动了古来的权能,应用到现在的事物。据此,马林诺夫斯基提出,应以更新的眼光来看神话的任务与意义,他认为,神话乃是一劳永逸地证明了某种巫术的真理的几种事件之一所得到的历史陈述。原始社会里最模范最发达的神话,乃是巫术神话;神话的作用,不在解说,而在证实;不在满足好奇心,而在使人相信巫术的力量;不在闲话故事,而在证明信仰的真实。神话与信仰的密切关系,神话在加强信仰上的实用功能,太因偏重神话的解明说或原因说而被一致地忽略过去了,故我们在此不能不加重一层。

(5)巫术与科学。马林诺夫斯基在上文加入了关于神话的讨论,是因为他见到神话乃是因为巫术的真实成功或假想的成功而产生的。事实上,巫术究竟还有失败,而且它的失败永远是有原因的,不是因为咒语记得不清,就是因为仪式行得不尽合法或者犯了禁忌,更或者是因为旁人行了反巫术而取消了它的效力。巫术与科学站在一起的地方,乃在有一个清楚的目的,密切地与人类本能、需求、事务等相联络。巫术是用来达到目的的,也受理论和原则的支配。科学与巫术都发展了一套特殊的技术,都有几种相似之点,可以采取弗雷泽的说法,把巫术称作“伪科学”。科学所根据的是日常生活中以观察为基础且为理智所固定的正常普遍的经验。巫术所根据的则是情绪状态的特殊经验;在这等经验之中,人所观察的不是自然,而是自己;启示真理的不是理智,而是感情在人类机体上所起的作用。科学

属于世俗的领域,巫术乃占了神圣领域的半幅版图。

(6)巫术与宗教。在这里,马林诺夫斯基分析和比较了巫术与宗教的异同。巫术与宗教的相同点:都是起自感情紧张的情况之下,也就在这种情况下而有功能;都是使在这等情况之下,这等碰壁的情况之下有所躲避;都严格地根据传统,都存在于奇迹的氛围中,都存在于奇迹能力可以随时表现的过程中;都是被禁忌与规条所包括,以使它们的行动不与世俗相同。两者的不同点:在神圣领域以内,巫术是实用的技术,所有的动作只是达到目的的手段,而且是受限定的,里面的信仰极其简单,是术士个体的事,且有吉有凶;宗教则是包括一套行为本身便是目的的行为,此外别无目的,里面的信仰和神话多而复杂,是部落全体的事,且很少善恶的对比。在原始社会,巫术、宗教与科学具有不同的文化功能:科学在于使人能利用自然力,宗教在于启示给人以真理,巫术则在于给人自信力,使人的乐观仪式化,提高希望胜过恐惧的信仰。

二、原始心理与神话

这部分是中译本的下编,内容包括第六章至第十章。在这里,马林诺夫斯基主要从神话的地位、来源、仪式、功能等方面入手,侧重探讨神话的本质及其与巫术的关系。文中的观点与上篇常有小小的重复,但论述更具体细致,颇有异曲同工之妙。以下仍依中译本章节标题逐次择要介绍。

1. 神话在生活里面的地位

马林诺夫斯基考察了梅兰内西亚的文化、思想、传统、行为以后,发现神话这个神圣的传统在他们的生活里不仅根深蒂固,而且强有力地支配着他们的道德与社会行为。在这里,他所要证明的是两方面的密切联系:一方面是他们部落里的道、神话、神圣故事;另一方面是他们的仪式、道德行为、社会组织、以及其他实际的活动。

为使梅兰内西亚的事实得到相当的认识起见,马林诺夫斯基先概括地叙述了各派神话学(主要是自然派、历史派、社会派神话学)的现状,并在分析批评的基础上提出了自己的观点:神话的研究不能只限在章句上,要研究活着的神话。神话不是象征的,而是题材的直接表现;不是要满足科学的趣意而有的解说,而是要满足深切的宗教欲望、道德的要求、社会的服从与表白、以及什么实用的条件而有的关于荒古的实体的复活的叙述。神话在原始文化中有不可或缺的功用,那就是将信仰表现出来,提高了而加以制定;给道德以保障而加以执行;证明仪式的功效而有实用的规律以指导人群,所以神话乃是人类文明中一项重要的成分;不是闲话,而是吃苦的积极力量;不是理智的解说或艺术的想像,而是原始信仰与道德智慧上实用的特许证书。

为使以上的分析没有遗漏,马林诺夫斯基紧接着分析了童话、传说与历史的关系。他根据土人的分类法依次解说了三类故事(“库夸乃布”或童话、“利薄窝过”或传说、“里留”或神话),并在解说中提出了自己的看法:对于这些故事,我们所关心的乃是社会的关系,所以不能停留在纸上,而是要在故事本文以外加以研究。倘若说第一类是说来消遣的,第二类是说得认真而且满足社会野心的,则第三类便不只是看作真的,且是崇敬而神圣的,具有极其重要的文化作用。童话或民众消遣故事是季节的表演,是敦睦的活动;因接触奇特的实体而启发了的传说可使过去历史揭开帐幕,使人看见它的庄严伟大;神话的出现,乃是在仪式、礼数、社会或道德规则要求理论根据、要求古代权威、实在界、神圣界加以保障的时候。

紧接着以上的结论,马林诺夫斯基先以死者还乡的周年宴为例简介了标类的神话所取的题材,之后提出了他所主张的最重要的一点题旨,即认为有一类故事是神圣的,是编在仪式、道德与社会组织里面,而形成原始文化的一个有机部分,动的部分的,这一类故事,不是生存在消闲的趣味,不是当作杜撰的故事,也不只是当作真事的叙述;而是由土人看来一个荒古实体的陈述,更比现在伟大而切

实的荒古实体的陈述；因为这种实体是断定现在人类生活、命运与活动的；对于这种实体的认识是使人发生仪式与道德行为的动机，而且使人知道怎样进行仪式与道德行为的。

为使这一题旨更加清楚明白，马林诺夫斯基又将所得的结论与近代人类学通行的见解做了比较，其目的是将这一研究与现在的知识界联结起来，弄清该结论与旧说的异同之处，说明旧说不能让人接受的事实原因。

2. 关于起源的神话

在这里，马林诺夫斯基主要是想追溯到事物的开端，检讨几件关于起源的神话，以使用归纳法来证明他所得出的结论。于是，他先检讨了超卜连兹人的拉巴义村附近由同一孔（或称屋，土人生活的地点）攒出的只因图腾之别而有着等级之分的四大族（马拉西族、路库巴族、鲁夸西西加族、鲁库拉布他族）的起源故事，然后又分别详列了对这四大族的考察纪录，并以此作为事实根据，具体地指明一个关于当地起源的典型神话怎样在土人精神生活中被人引用，并慢慢地来建立一个关于土人社会组织的更圆满的理论。考察的结果表明：神话在土人看来，实在比故事所包括的多；使土人得到起源神话的完全记述与意义的，乃是社会生活的上下文，乃是慢慢觉得一切他要干的事都在古代有了成例有了榜样这种过程。最初的神话只是传统观念的复杂体这个大单位的一小部分，神话的实体是在社会功能上。一切神话，历史材料，社会事实等，所指的不过是局部以内的运动与变迁。在土人的心目中，近接的历史、半历史的传说，以及纯粹的神话，都是彼此交融，形成相接连的顺序，而实际起着同一的社会功能。在土人看来，神话既不是虚构的故事，也不是死的过去的纪录，而是关于更大的实体的陈述。神话当社会有吃力的地方便是功用最大的地方，即如社会地位的悬殊与优先及属从的不同之类。历史变迁影响最大的时候，也是神话要尽任务的时候。

3. 死的神话与生的轮转

有的起源神话会将人在地底下的生活,与人死后现在的灵界生活来加以比较。这样,人类起源与个人归宿之间又增加一个神话的联结,与人生联在一起。在这里,马林诺夫斯基以土马岛的考察资料作为根据,讲述了好几个土马人关于人类归宿的神话故事(如长生术的丢失、疾病的侵袭、巫术致成的死亡、鬼灵不与人永远接近但又部分地可以交通之类)以及活人与灵界交通的好几种方法。他报告事实与讲神话的方法,乃隐含了范围很大内容相连的信仰方案。他由此得出了一些结论:我们已经提出的各种故事与观念,都彼此交融;土人会很自然地指出彼此平行之点,以及彼此的联带关系。神话、宗教信仰、关于灵界与超自然的经验,实在都是同一题目的各部分;相当的实用态度,也在行为上表现出来,即与灵界相交通的企图。神话只是一个有机体的一部分,它们乃是土人信仰中几点重要关头发展成的显明故事罢了。这一套神话比起起源神话更来得彼此相连,同时又更复杂。神话之所以走进关于人类归宿的问题,主要是要用情绪色彩与实用要点来解说。土人实际对于死的情绪态度,不管是他自己的死或者近人的死,并不是完全被信仰与神话观念所指导的。他们要用关于灵界的神话、故事,与信仰那样跃跃欲生的图画,掩盖大无着落的情绪上的空虚——张大嘴要吞没这种图画的空虚。

4. 巫术的神话

在这里,马林诺夫斯基稍为详细地讨论了一类与巫术相关的神话故事,并提出自己的看法:凡是有偶然性的地方,凡是希望与恐惧之间的情感作用范围很广的地方,我们就见得到巫术。凡是事业一定、可靠、且为理智的方法与技术的过程所支配的地方,我们就见不到巫术。更可以说,危险性大的地方就有巫术,绝对安全没有任何征兆的余地的就没有巫术。巫术与科学有许多相近之点。更深切一点地考查巫术的性质,则知它不管采取任何形式,都由仪式、咒语、术士

三项要素所组成。几乎每一类的巫术都有说明它怎样存在的故事，但并不是巫术起源的故事。因为巫术没有“起源”，不会被创作或发明。一切巫术都只是由起始便“存在”，便是一切人类关心得急切而非完全用常态的理智努力所可支配的种种事物与过程的主要帮助。咒、仪式，与咒与仪式所要控制的对象，乃同时存在。所以一切巫术的实质都在传统的完整，它在时间上的传送，需要一个谱系，需要一种传统的护照，这便是巫术神话。我们可以说，巫术神话更比别的蛮野神话是给施术者找社会权利上的根据，制定仪式，保障信仰，相信所希冀的事物可因行术以后的奇迹而如愿以偿。我们关于巫术神话的社会功能的发现，可以完全证实弗雷泽在《金枝》前部所阐发的势力与宗亲起源说。

5. 结论

马林诺夫斯基在下编所得到的重要结论是：神话在一切之上乃是一个文化力量，但它不只是文化力量而已。它显然也是一个记述，而且是记述便有文学一方面。本书所讨论的神话，是蛮野神话，不是文化高的神话。神话是陈述荒古的实体而仍活在现代生活中，可因前例而给某种事物以根据，可使人有古来的榜样而有道德价值，社会制度，与巫术信仰。所以神话不只是个叙述，也不是一种科学，也不是一部门艺术或历史，也不是解说的故事，它所尽的特殊使命，乃与传统的性质、文化的延续、老年与幼年的关系、人类对于过去的态度等等密切相连。简单地说，神话的功能，乃在将传统追溯到荒古发源事件更高、更美、更超自然的实体而使它更有力量，更有价值，更有声望。所以神话是一切文化的必要成分之一。

(谢金良)

威廉·施密特

原始宗教与神话 (1930) ①

威廉·施密特(William Schmidt, 1868—1954)是天主教神父,现代语言学家、民族学家、宗教史学家、文化传播学派的主要代表人物。施密特 1868 出生于德国多特蒙德城附近。1892 年升为司铎后即至柏林大学研究语言学。1906 年创办《国际人类学》期刊,倡导以文化史学方法研究原始文化与宗教。1920 年任维也纳大学及圣嘉宾修院教授并创办个人的民族学研究所。1927 年被选任罗马民族学博物院院长。1930 年和 1935 年,施密特曾两度来华,在辅仁、燕京、清华等大学讲学。

施密特一生孜孜不倦,致力于研究宗教的起源和发展问题,著述甚丰,曾出版了《俾格米民族(矮人)在人类史上发展的地位》(1910)、《澳太尼西亚各民族的宗教和神话比较纲要》(1910)、《神的观念的起源》(共 12 卷,1912—1955)、《澳洲言语的分析》(1912)、

① William Schmidt: *Ursprung und Werden der Religion; Theorien und Tatsachen*. 本文所依中译本:萧师毅、陈祥春译,上海文艺出版社 1987 年影印本。

《原始天启——天启上帝的开端》(1913)、与友人科柏斯合著《民族与文化》(1924)、《地球上的一切语言类及语言圈》(1926)、《比较宗教史——宗教起源及发展:理论与事实》(1930)等著作。

本书是作者根据自己在维也纳大学、圣嘉宾修院讲学的材料整理而成,原名为《比较宗教史》,中译本则定名为《原始宗教与神话》,它其实是以《神的观念的起源》第一第二卷为根据,又充实新内容而写成的一个简本。施密特在本书中概述了自己的立场——一切宗教都起源于对一个至上神的信仰,并回顾了导致这种立场的各种理论。该书问世后,被译成法文、意文、英文、中文而广为流传,推动了神学及哲学的研究。全书除自序和附录外,共分五编:第一编(第一章至第三章),比较宗教史的引言历史与准备工作;第二编(第四章至第七章),第19世纪的西方宗教学的自然神话论、实物崇拜、鬼魂崇拜、万物有灵论等;第三编(第八章至第十章),第20世纪的西方宗教学的星辰神话、图腾论、法术论与动力论等;第四编(第十一章至第十三章),19世纪与20世纪的最高天帝;第五编(第十四章至第十七章),方法论与原始民族对于高级神信仰的内容。

虽然施密特对于进化论一直持批判态度,但他的批判事实上只是针对一种特殊形式的进化论,即19世纪晚期的直线进化论。施密特提出“原始一神论”是要证明,人类文化越古老,人们就越能够清楚地发现至上神崇拜。英国学者埃里克·夏普在《比较宗教学史》中说:“施密特理论的一个方面——关于谈论高位神的合法性——在本世纪20年代和30年代越来越被宗教史学家广泛接受;大部分民族学家则对高位神理论表示怀疑,相对来说,民族学家不太相信施密特及其同事们据以工作的‘文化—历史’方法。”^①施密特站在信仰的立场上,带着护教的热情宣扬“原始一神教”的退化论。虽然施米特只是在用一个假说来取代另一个假说,但是他的研究也

^① 《比较宗教学史》,吕大吉、何光沪、徐大建译,上海人民出版社1988年版,第234页。

提醒人们,研究宗教的起源和发展,进化论并不是惟一的理论与方法。

一、比较宗教史的性质、目的、方法及其前驱

比较宗教史是运用比较的方法来研究宗教的起源和发展,藉此比较以明示各宗教的特点并获得对宗教现象的简明分类。施密特认为,了解比较宗教史的性质,首先要明了宗教的定义有主客观之别。从主观来说,宗教是人系属于一个或多个超世而具有人格之力的知或觉;根据这种知识或感觉,人与此力有一种相互的交际。从客观来说,宗教即是表现这种主观宗教之一切动作的综合,如祈祷、祭献、圣事、礼仪、修行、伦理的规条等。其次,我们要讨论的并非是一个宗教,或一些民族的各种宗教,而是要将所有的任何宗教互相比较。为什么呢?一是通过对比,以明示各宗教的特点;二是要借以获得宗教简明的分类与宗教现象,并完成所谓的宗教典型。最后,宗教史是要陈述宗教事实彼此间的互相的因果,并特别划清了自己与宗教心理学及宗教哲学的界限。

宗教史学与宗教心理学之间有着密切的关系。宗教心理学是研究宗教在人类心灵上进展的经过与动力。这些内心的经验与动机就是宗教的本质,外表的单纯形式与动作,并无生命可言,不是真正的宗教。宗教史学在论述宗教事实的外表时又要兼顾宗教内在的生活。因此,宗教史学一方面要采取有关非科学式的心灵认识,另一方面,又要乐于利用科学的心理学的研究成果。这样,宗教心理学就成为宗教史学的一门主要的辅助学科。同时,宗教史学的客观性研究也可以帮助宗教心理学的研究。这种互补避免了过去宗教学中进化论派在心理学上构成的错误——过于迷信心理状态具有一贯的连续性,并根据惯用的价值评判去推定一些合乎天演律之必然相继的心理现象,从而得出比较低级的、近兽行的、丑陋的状态也就是较古老的,而比较完善的,亦即曾为较高等的心理状态,在发展程序中,也是

较为晚近的这样一种荒谬结论。

宗教史学与宗教哲学之间也有着密切的关系。宗教哲学是站在各种哲学立场上来评判各种宗教及其所含的真理,及其与人生所具有的价值。宗教史学对这种评判是绝对戒忌的,以免影响宗教事实的陈述。但施密特就此指出,有信仰的与无信仰的研究者,都有同样的责任,就是使他们的宇宙观,他们的哲学,以及他们对于真理与价值的评判,不要影响历史事实的叙述。但是,在研究宗教史上,一个有信仰的学者,比一个无信仰的学者更占便宜,而且前者的造就是后者难以追及的。如果宗教的本质是内在的生命,那么就惟有藉着内心,才能把握宗教的真义。所以惟有意识中具有宗教经验的人,对于宗教问题,才有深刻的明了。无宗教信仰的人来谈宗教,真可说是危险重重,就好比盲人谈颜色,聋子谈音乐一样。

在界定了宗教史学之性质的基础上,施密特以四个顺序为线索阐述了宗教史学的历史纲要。

1. 各种宗教与文化的顺序:各种宗教本身的次序和各种学说的先后次序是相反的。最晚起的宗教,因保存得最完善,传播得最广,故最先为研究者所了解。现在我们的工作是要断定我们所能得到的最后的宗教形式与绝对最古的宗教形式相距多远,以及它保存了多少绝对最古宗教的成分。

2. 宗教史学上各种学说发生的顺序:(1)希腊罗马时代及基督教初期至中世纪与新大陆发现的时期,宗教史学、宗教心理学与宗教哲学混在一起,研究的动机纯粹是实用的。(2)18世纪末至19世纪初,宗教史学成为一种真正的科学,其中第一种学说便是自然神话论,即认为宗教的来源及其最早的形式为自然神话,尤其是星辰神话。(3)19世纪前半叶,开始注意非洲、大洋洲、美洲的宗教,布罗斯、孔德、拉布克相继阐发关于实物崇拜的学说。(4)1876年以后,斯宾塞以图腾与游牧两种父权文化为根据创造了人鬼崇拜论。(5)1872年起,泰勒根据母系园艺文化研究创立万物有灵论。(6)19世纪末一种新兴的星辰神话学派起来反对万物有灵论。(7)图腾崇拜

是1885年史密斯(司密斯)创立的一种学说。弗雷泽搜集大量资料证明图腾崇拜并不是一种宗教,也不是一种宗教的来源,它只是一种附有相当思想系统的社会制度。(8)弗雷泽与美国学者金都认为法术(巫术)是宗教的起源。20世纪初德、法、美、英等有人以先万物有灵崇拜来反对万物有灵论,并认为宗教与法术的混合物是人类宗教发展上的第一个阶段,如马雷特、休伊特、普拉斯、菲尔康特、哈特兰德、杜尔凯姆、瑟得布隆、沃培明等都先后支持这种主张。(9)旧自然神话学派里已有人注意到天帝,谢林和麦克斯·缪勒也曾注意到这种现象,但未深入。(10)泰勒的学生朗格反对高级神是经过长期发展的产物,因为在极原始民族中已发现其存在。

3. 宗教史学上各种方法的顺序:(1)最早的自然神话学派所用的狭义的历史学方法。(2)进化论的方法。(3)文化史学方法。(4)以文化史学的方法证明原始人的至上神这种学说。

4. 各种思潮发生的顺序:(1)19世纪前半叶,在神学和哲学上,表现为传统主义和唯心论,宗教史学则保存着一种守旧的宗教精神,承认天帝有至高无上的地位,并用象征与神秘的方法来解释自然神话,对于理想的因素看得太重,对于物质的因素容纳得太少。(2)19世纪后半叶,受自由主义和进化论等的影响,对于宗教上较高的形式不加重视,反而过于重视外表的要素,轻视或完全忽略内在的精神。(3)20世纪初,人们承认精神有特殊性质,注意宗教在整个文化生活中的重要性,形成稳定而客观的态度,注重精神与物质并重。

施密特认为,比较宗教史直到18世纪末与19世纪初才成为正式科学问世,但比较宗教的研究,在几百年前就已出现,其源头甚至可上溯至古希腊,经过了希腊与罗马时代、基督教开始时代、摩尼教的时代、中世纪、新大陆发现时期。新大陆的发现使比较宗教史的范围扩大,从而使作成一部真实而广博的比较宗教史成为可能。

二、讨论 19 世纪宗教学的种种学说

1. 自然神话论:这里主要讨论了自然神话派的理论和印欧民族的自然神话宗教。施密特认为,自然神话派的理论萌芽于 18 世纪末,以布罗斯的《实物神崇拜或埃及古宗教与尼罗河现代宗教的比较》(1760 年)和柏歧尔《外教神的起源》(1767 年)为代表。19 世纪前半叶,由于法国革命和拿破仑战争的阻碍,民族学上的新材料收集的困难促使宗教史学向偏重于思辨的理论进行,出现了誓反教的宗教哲学、天主教的宗教哲学。象征派在人与自然合一的感觉中,发展出一种完全充满象征意味的语言,用有限度的语言与艺术来表示人类在进化中所认识的无限度的神。例如,俄特夫利德·穆勒就把对于“神的普遍感觉”作为宗教的开始,认为宗教不是因为考虑自然现象而萌芽的,它是发自内心的需要。因此,要明了某民族任何一时期的神话则必须深谙当时这个民族的心理状态,最主要的条件就是考证某神话成就的年代。如果采用了这种方法去追溯神话的起源,便可用“直觉法”和“联合法”以理解这神话的意义,从而为后人走向自然神话学的语言学派开辟了道路。

施密特认为,自然神话学派中成功最大并使这派学说大众化的学者,是比较宗教学的开山祖师麦克斯·缪勒。自然神话学派一致的主张,即是神话和宗教中的神,都是自然物的人格化,尤其是较大的星辰的人格化,但也有狂风暴雨的人格化。但麦克斯·缪勒提出,一切神话都是太阳神话,其惟一的题材即是太阳的出没及其作用。麦克斯·缪勒不承认外来的原始启示,而认为神话起源于“语言的讹传”,就是语言“过多”的现象。一神的许多名字,与许多神的一个名字,造成了名字的混淆,结果使许多神合成一神,将一神分成多神。但神之观念的开端,既不是一神教,也不是多神教,而是拜一神教或交替神教。施密特因此而批评缪勒学说中空想的成分太多,而历史的及健全的语言学的成分太少。

施密特指出,自然神话派是因研究印欧民族的宗教而成立的。欧印民族的宗教之所以这么纯粹自然神话化,乃是因为他们的文化不是单纯的,也不是初期的。在印欧民族还未迁到各地,并与各地文化混合之前,它就是一种混合而错综复杂的文化。但在这些民族宗教中,自然神话占有重要地位,甚至时常占有支配地位。因此可以把印欧民族宗教作为一个自然神话的好实例。

施密特根据什勒得的《雅利安人的宗教》所论述的至上神 *deiwo* (天主)一字,确与一般的语根 *div*(照耀)有关系,以说明 *deiwo* 是存在于各种语言中的,而这个字的意思就是指至上的天帝。至上神原来是站在自然神话之外,且超出自然神话之上,可在印欧民族的宗教中,却又深深地掺和在自然神话之内。他具体考证了印度、古波斯、希腊、意大利、日耳曼、塞尔特、立陶宛、斯拉夫等印欧民族以天帝和雷神为代表的至上神,以说明从至上神散布在整个印欧区域各民族中,可知至上神在太古时候已存在了,其崇拜也是在那时起源的。

施密特指出,至上神及其相关的神,都具有自然神话的意味。特别是在整个印度日耳曼区域中,许多地方都说天是地的丈夫,他藉着雨使地生育。这种天与地结合的关系,远在雅利安的太古时代即已存在了。这种女地神应当被认为是雅利安宗教与雅利安以前的一些母系农业民族宗教的混合物。紧接着施密特分析了如下一些自然神话:(1)地(2)太阳(3)月(4)火(5)雷神(6)死者的神与被尊为神的祖先。

2. 实物崇拜:这里主要讨论了实物崇拜的各种学说和实物崇拜的宗教。施密特指出,19世纪初叶,“实证论”支配着欧洲整个精神生活。孔德用进化观念和实证哲学的精神,阐明了宗教史上的理论,认为人类的发展经过了三个时期:第一是神学的或虚构的时期,宇宙被解释为有人格的神的活动的结果;第二是形而上的或抽象的时期,以为宇宙是抽象的能力所致;第三是实证的或科学的时期,人的注意力只限于确立实验事实的次序与关系,关于“绝对”的问题便不管了。第一个时期即神学时期又分为三个阶段,即实物崇拜、多神教与

一神教。孔德将实物崇拜的意义扩大为崇拜一切自然物体的宗教，实物被人格化或神灵化，人信仰实物里面住有神灵，便产生了多神教，然后再经过长期的发展，才进化到一神教。

施密特认为，孔德的整个宗教学理论，乃是一个更博大的系统，它提倡了一种前进的进化论，因此很合当时的潮流与要求，尤其是在比较广泛的社会学界很受欢迎。但是在比较严格的科学界，这种理论却不见得十分流行，因为整齐划一的“三步”方法太简单太微弱了，实际上很缺少事实作证据，尤其是缺乏关于未开化民族的材料作理论的基础。

拉布克的民族学克服了孔德的缺点，提出了如下的宗教发展的不同时期：(1)无神时期或完全没有宗教的时期。(2)实物崇拜时期。(3)图腾崇拜或自然崇拜时期。(4)萨满教。(5)神人同形或偶像崇拜时期。(6)以天主为造物主的时期及将宗教与伦理联合为一的时期。这个进化程序后来成为许多进化程序的典范，尤其在宗教学方面。在以后的几十年中，这类进化程序常企图代替真实的历史。

施密特认为并不存在无宗教的时期，并认为实物崇拜是以实物或其材料为象征的崇拜，无论在什么地方它都不是独自存在的而是与其他崇拜有关，而且它存在于原始文化渐进到高级文化的半开化民族，因此，将实物崇拜放在宗教发展的初期作为一个独立时期，从民族学来说，显然是不合理的。

3. 鬼魂崇拜：这里，施密特首先从斯宾塞的鬼魂论谈起，然后分析各文化中的各种祖先及祖先崇拜，最后是对鬼魂论的批评。施密特指出，斯宾塞将“祖先”作为其宗教理论的基础，并提出祖先崇拜为一切宗教的起源。斯宾塞的学说是宗教学上一种“人死封神论”的范围最广而最极端的应用。但事实上，并没有一种宗教是只包含祖先崇拜的。所谓祖先崇拜，至多不过是若干宗教元素的一种而已。

施密特通过对不同民族文化中的各种祖先崇拜的考察，而对斯宾塞的祖先崇拜提出了批评：(1)在最古文化中，一神教已经显出强有力的存立，祖先崇拜的发展却是很微弱的。许多的自然神不能都

解释为是渊源于祖先的。祖先崇拜在晚近的时期才达到最高的发展,但祖先比神明总低一级,而且也并不见得普遍散布于各处。(2)将在祖先墓前陈列食品作为祭祀的由来是错误的。因为在原始文化中这种现象很少见,而且仅仅表示敬礼的行为。对死人的供奉以后的确进入宗教范围之中,但用人或动物为祭品的血祭,则是在较后的母系文化中发生的,并且存在于已开化的民族的许多宗教中。(3)神像及一般的圣像,是由祖先崇拜发展出来的,这是祖先崇拜对于宗教一个重要的关系。但施密特认为,神像在原始文化中不存在,像矮人文化根本是非艺术的,故他们的宗教中没有偶像。一些游牧民族有非常严格的法律,不许制造表示至上神的任何偶像。(4)在原始文化之后或末期,人类最早的祖先——族父,显然是侵占了至上神的地位。最初的父好像是至上神与世人之间的媒介,因而把至上神渐渐推到一种崇高或闲居的地位上去,而族父自己就成为造物主了。有时族父与至上神的关系是敌对的,族父将至上神在伦理上的严格性指为残忍,或把他的仁慈指为软弱,而使他自己的较合乎人性的特性显露出来。

4. 万物有灵论:这里主要讨论了泰勒的万物有灵论与万物有灵论的实在价值。施密特指出,泰勒是第一次收集有关万物有灵崇拜之材料的人,他在追溯万物有灵崇拜的起源时,发现在祖先崇拜、实物崇拜及自然崇拜以前,已有万物有灵崇拜,因此,他认为万物有灵崇拜是一切宗教的最后的根源。泰勒创立了万物有灵论的宗教起源说,这种学说体系博大,并在不长的时间里便在科学界获得了胜利,得到了很广泛的传播。其影响世界的显著证明就是许多有声望的学者几乎不更改地接受了他的理论。但随着时间的流逝,万物有灵论也受到了来自不同方面的质疑。

施密特对万物有灵论的实在价值作了分析:(1)泰勒的学说含有进化论的一切特质,尤其是那先天的假设,认为人类是沿着一条单线向上发展的,而对于这种进化程序中的各个阶段,却并未证明彼此有历史上的实在关系,纯粹是建筑在心理上的似是而非的假设。但

泰勒以统计学的方法力求进化论所缺少的精确性与客观性,则是有价值的。(2)万物有灵崇拜并不是最古的,在它以前还有一个先于万物有灵崇拜的时期。在先万物有灵崇拜中,精灵的概念,一定还没有像泰勒所假设的那样清楚地发展,也不像他假定的那样广泛。先万物有灵论有两种很不同的方式:一种是法术的先万物有灵论;另一种是一神论的先万物有灵论。(3)万物有灵论的真正范围:万物有灵崇拜在它本身和它的地理分布上、时间上都是很有限度的。它只是特别存在于母权农业文化之中,因而不能是宗教的起源。(4)万物有灵论的永久价值:第一,在母权种植文化中,人的兴趣多集中于痛苦与黑暗的死亡——灵魂与肉体的分离上,而不集中于生活方面。而死亡的事实特别引人形成并发展独立灵魂的概念。“灵魂”概念的形成,对于宗教、哲学及一般文化的整个发展,有很大的重要性。泰勒首先搜集、整理,并使世人重视这种资料,这是他最大的成功。第二,万物有灵崇拜,在人类精神历史上的重要性,无疑地是双重的,而且所发生的结果几乎是矛盾的。万物有灵崇拜,能形成与物质脱离的纯神性观念,同时也能形成与神性脱离的纯物质观念,而整个“人”的观念,也就有两种构成部分:一是神性的灵魂,一是物质的肉体。注重前者会产生类似唯心的哲学,注重后者会产生类似唯物的哲学。第三,整个问题的症结,在原始民族的至上神。纯神性的概念解决了许多推理上的困难,尤其是许多与至上神的属性,如长生、全知、无所不在等有关的困难。当精灵概念尚未发展的时候,至上神的人格是不受分析的,而是以具体的人与之相比拟的,这很容易成为人神同性论。但另一方面,原始民族的确早已肯定了至上神是非物质的存在。(5)施米特强调,在我们有深切认识的一切原始民族中,都可能找到高级的神,这件事证实泰勒的理论是完全不可靠的。

三、讨论 20 世纪宗教学各种学说

1. 星辰神话与泛巴比伦论。施米特指出,由于万物有灵论本身

的缺陷和巴比伦文化的发现,自然神话派中出现了主要叙述巨大天体之命运的星辰神话学。星辰神话中最显著的角色是日与月,特别侧重月亮的重要性,以至形成了“泛月神话论”。施密特认为,至上神是在一切星辰神话之前就有的,并且是超越任何神话的。原始人的主要兴趣,并不在于这种星辰的现象,而在于深深影响其内在生活的地上的现象。星辰神话中最古的一种形式,是将逐渐消失的月,作为部族丧亡之祖先的影像;而太阳则并不是生命的象征,乃是生命的来源与授予者。母系种植民族,主要兴味是以月神话为主;在父系图腾文化中,人的兴趣则集中在日,至上神常与日合而为一;天帝在游牧民族中,保存得最完善不过。这三种形式随着时间的推移而发生了各种不同的混合方式。

泛巴比伦论也主张所有的神话都是与日月的运行有关的星辰神话。天上的星体及其动作都被认为是神的能力、意志和主要启示,因此这种宇宙观同时也是宗教。泛巴比伦论有两点与万物有灵论相反:(1)万物有灵论是建立在“基本观念”上的,而泛巴比伦论是建立在史学方法上的。(2)万物有灵论与前进的进化论有关系,以未开化民族为最低点,以开化民族为最高点;而泛巴比伦论像是代表一种退化论,它以开化的民族为起点,再追寻其在未开化民族的影响。施密特认为该学派将神话(至少是关于星辰的)、宗教、礼仪、风俗与法律中所找到的惊人的一致性,加以显明的彰扬,是有价值的,但若将整个系统溯源于公元前三千年的巴比伦,则还缺乏证据。

2. 图腾论。施密特认为,图腾崇拜是一些民族中的一种离奇现象,即他们以为自己的家族或部族与某种动物有血统关系,这种关系对于人与人中间亲属的系统也有很大影响。外婚制的发现者麦克林南是第一个使科学界认识图腾崇拜的人,他把图腾崇拜与宗教拉上了关系。后来,图腾崇拜就成了拉布克、泰勒和斯宾塞等人进化论学说中的一部分。在较进步的开化民族中,虽然实物崇拜和祖先崇拜是最显著的现象,但图腾崇拜的痕迹,也可以明显地看到。在高级狩猎民族中,图腾崇拜有着广阔的根据地。因此,图腾崇拜显出了它的

重要性与势力。

图腾崇拜与宗教的关系究竟如何？弗雷泽认为，纯粹的图腾崇拜，其本身完全没有宗教性质，所谓图腾不受人崇拜，是因为它们并不是神。史密斯（司密斯）从闪族人的祭祀出发提出图腾崇拜是一切宗教的起点，遭到包括弗雷泽在内的众多人的非议。恰在此时，弗洛伊德与杜尔凯姆提出图腾崇拜是一切文化、道德及社会组织的起源。对此，施密特指出，图腾崇拜是人类文化发展过程中一个较晚的阶段，而不是人类文化的开始，也不是最普遍的现象，并不是所有民族都必须经过的阶段。在全世界数百个有图腾崇拜的民族中，只有四个民族举行图腾祭祀与图腾圣餐相仿佛的礼仪。弗洛伊德所写的图腾原始祭祀与基督教的十字圣祭及圣餐有密切关系，从各方面看来，纯粹是幻影。先图腾民族也没有吃人的风俗，所以弑父的行为，就心理、社会及伦理等方面来看，在他们中间也绝对是不可能的。先图腾民族的家庭形式，既不是乱婚制，也不是群婚制，相反，这些民族大部分是一种完满的一夫一妻制，只有少数民族实行着有限度的一夫多妻制。弗洛伊德把最古的人与现代色狂的精神病者联结起来，并从中推出一切思想与情感（尤其是在潜意里面的），都建筑在性欲上面，这种假定是徒劳无功的工作。弗洛伊德的在民族学的疆场上，连做殿军的希望也没有。

杜尔凯姆认为图腾崇拜是一切宗教的起源。但是施密特在1912年出版的两部书《神的观念的起源》和《澳洲言语的分析》从根本上推翻了杜尔凯姆的泛图腾论。施密特认为，所有近代讨论民族学与宗教学的作品中，就其片断来说，没有一个比杜尔凯姆的作品更受人称赞的，然而杜尔凯姆只限于研究澳洲中部的阿伦塔人的图腾崇拜，并顽固地主张澳洲中部的土人是澳洲民族中最古的，从而将图腾崇拜提高为一切宗教的起源，这是不合时宜的。因为整个澳洲最古的文化层是东南澳洲人，而最晚近的才是中部澳洲人，尤其是阿伦塔人。

3. 法术论与动力论。图腾崇拜虽与宗教无关，但它与法术有一

定的关系。由图腾崇拜而发生了一些假定,有的以法术为宗教的开始,有的以为法术如果非宗教的起始,则必系宗教的初期,或者法术至少是先于万物有灵崇拜的。这三种假定以最后的主张比较合乎真实的情形。因为在具有较古的图腾文化民族中,法术特别发达,而万物有灵崇拜则不甚发达,或者竟完全没有,这就应当承认法术显然早于万物有灵崇拜。20世纪初年流行的几种前万物有灵论,包含着两个相反的潮流:(1)法术论;(2)有神论。它们几乎同时发生,在一个短时期内双方势均力敌,后来,法术论较为引人注目,而有神论则暂时隐晦了。这既是理论本身所致,更是以当时历史背景为转移的。动力论的出现,更确切地证明了精神是一种非物质的特别独立的东西,结果宗教学范围内出现了一些理论,也便不再以唯物的法术为宗教演进的起点,而把法术与宗教同时看成是宗教发展最初的起源。

施密特认为,法术论种类繁多,但依它们以人的灵魂上的三个基本力量——理智、意志、情绪为法术的起点,可将其分为三类:(1)唯知论者的法术论(金、弗雷泽、普拉斯、非尔康特、霍普金斯)(2)意志论的与社会学的法术论(林伯特、毛斯、杜尔凯姆、利维、布留尔)(3)情绪论者的法术论(马雷特、哈特兰德、培特、瑟得布隆、俄托、赫埃尔、沃培明)。

施密特批评了法术先于宗教的看法,并对各种法术论作了评判。他指出,法术是由原始人遭遇一种新奇的事物而开始的,这种非常的事物一面不能与从前认识的事物连贯在一起,同时又有相当的重要性不能忽略。这种遭遇引起一种激动的状态,这种状态又构成联想,把这个新奇的事物联络于已认识的事物上面,时而把它当作那新奇事物的原因,又时而把它当作结果,或是,更常把它同时当作原因和结果。法术的开端,是起源于那些由日常的知识与能力所不能够满足的需要。法术思想的另一泉源是因偏重活跃的情绪而引起的表现的姿势。

就法术与宗教的关系,施密特认为,心理学、民族学、历史学的种种事实曾经证明了,只能有一个假定,就是“常态的”或“俗凡的”因

果思想绝对是先于法术的因果思想。当人格化的倾向与寻求原因的欲望联合起来时,人便认识了至上神,将他当作自然的创造者与主宰,有权管理自然界的一切。法术与人格化不同,法术显然是物体的。所以对于一位有人格的具有道德性的至上神的认识与崇拜绝非晚于法术,也不是与法术同时发展出来的,十分之九是在法术之前。

各种法术论者在研究法术时,至今存在的缺点是不用史学方法,他们在研究法术与宗教的先后关系及各阶段时,完全立于心理学的立场,因而缺少积极的、精确的具体证据。施米特认为,应当根据文化史学的方法来确定法术在民族学上的年代。事实上,在最古的文化中,有着十分兴盛的对至上神的信仰,而法术在原始文化中没有得到特殊的发展,后来在较晚的文化,即初期的父系图腾文化与母系的农业文化时期中,法术才真正地开始发展,到第二与第三期的文化中,法术才有较高的发展。促进法术兴起的因素是:第一,男人发明创造了许多工具与器具,借此可以比较容易地控制或利用所猎得的野兽,这强化了男性的自信。第二,部族力量的增强,并与个人、家庭相对立,从此开始了个性混乱与阻碍,由此而发生群众判断、群众情感、群众行动来迷惑与麻醉个人生活。

四、19 世纪与 20 世纪的最高的天帝

在初期文化圈中,如乌拉尔·阿尔泰及阿姆河强大的游牧民族,在他们的自然状态中,曾表现出一种特殊的宗教方式——坚定地信仰及崇拜一位至上的天帝。这是在其他任何民族中所没有的。但长期以来,这一现象被宗教学者们所忽略,直到比较印度日耳曼语言学研究,发现了在各种印度日耳曼民族中有一位至上天帝的存在时,才引起了一般宗教研究者对于天帝重要性和古老性的注意。于是,出现了企图以天帝为基础来建立宗教的起源论。但当时所有创立实物崇拜论、人鬼崇拜论、万物有灵论、图腾论及法术论的人,都以为天帝的身份太高而且令人太不能了解,所以这样的天帝在宗教发展初期

是不可能的。这种思潮力量极大,故天帝论几乎归于湮灭。

在法术论开始发展时,泰勒的高足之一朗格却以原始民族中存在高级神来反对万物有灵论。朗格提出:“这些原始民族,是否把至上神看作一个精灵呢?”他认为,我们所熟悉的澳洲人、南安达曼人、塞曼人等,他们都不崇拜任何万物有灵崇拜中的精灵,因此那里也找不到万物有灵论所假定的一神教的起点。万物有灵论否认宗教与伦理学的关系,但在原始民族中,不但有道德信条,而且他们认为这些道德信条都是至上神的意志的表现。至上神按照他的公正对人赏善罚恶,不但在生前,也在死后。因此,万物有灵论并非宗教的起源。

施密特基本肯定朗格的主张,并特别指出,朗格关于原始人信仰一位至上神的报告是可靠的,崇拜一位完善的至上神的事实对于宗教起源与发展的重大问题有很大的重要性,这是不容怀疑的。20世纪对于原始高级神的逐渐承认,乃是由于1912年施密特《上帝观念的起源》的问世,既改变了朗格理论受忽视的状况,也推动了人们对原始高级神的研究。什勒得对于雅利安人信仰至上神的研究,埃楞莱希、克罗柏、提克松对于美洲印第安人的研究,施密特对俾格米人(矮人)的研究,布罗克尔曼对于闪族人的宗教信仰的研究,都相继承认了原始人崇拜高级神的事实。宗教心理学家柳巴和奥斯特莱希承认高级神的事实及其由来之古远,并认为宗教与法术是并存的。民族学家与宗教史学家普拉斯、斯完吞、累丁、罗韦、海勒尔、尼文厚斯则从反驳进化论的角度承认太古时代信仰高级神的事实,主张神是独立的且是各本地起源的。学者们迅速地普遍承认原始民族信仰一位至上神,是宗教发展的开端。施密特认为,上述学者的理论大多数可以接受,局部观点和研究方法值得商榷。

培塔左尼和孚卡特随后就对天帝观念进一步加以说明。培塔左尼认为,澳洲人的至上神是天神。天神是一位居住在天上的,以自己的生存为天本身的生存实体。天神是天空的人格化。施密特对此提出异议,认为培塔左尼关于“天神”的假说并不可靠,他不过是给了读者一堆资料,粗疏地按照地域加以分类,对于各地的“天神”彼此

间的历史联系,一点也没用客观的方法证明,更没有把所证明的关系放入在更大的文化圈内。孚卡特提出天帝的概念是属于宗教史上最古的时期,且以天空来说明天帝观念在原始民族与文明民族中分布广泛。但施密特不同意他借用人格力来解释天帝,同时指出,孚卡特的功绩是将整个问题追求分析直到最基本的问题,这是有价值的,但其中应用了太多臆测的结构以代替真正的史学研究,所以不能使人满意。施密特认为,关于天帝的问题,只有用史学的方法,才能得出一个近乎事实的解答。

五、方法论与原始民族对于高级神信仰的内容

施密特首先概括了前面讨论的内容:属于初期文化第三个文化圈的,乃是牧畜文化圈的天帝,甚至比初期还早的原始文化时期的至上神,几乎也都是天帝。如此我们就达到了最古的文化,它们是离宗教实在的或绝对的,开端最近的界线。

施密特认为,学者们的最大功绩是他们提出的“高级神”,引起了学术界的注意,但他们不能运用一种固定的适当的方法,来确定各种实在不同的高级神在民族学上的年代,因此,他们不能洞悉这些高级神的真正的性质。只有开辟一条史学方法的途径,才能证明这些高级神在原始文化中最古的形式,是早于其他一切宗教形式的。由此出发,施米特对民族学和宗教史学上的种种史学派,包括德国的文化史学运动和其他各国的文化史学派作了考察,在此基础上,他对文化史学的方法作了具体的解释:

第一,资料的解释与组合(主要依格雷布纳《民族学研究法》)。首先进行资料的鉴别。其次通过解释,以说明发现每个事实的真正意义。最后是按照史学的方法将事实组合起来,具体又可分四小步:怎样依一定的准则把各文化的关系依地理的顺序组成整个的“文化圈”与“文化层”;讨论这些文化圈层如何因“接触”与“混合”发生关系;指示怎样确定各文化圈与文化层发展的时间顺序;研讨各文化圈

的因果联系及其所以发生的原因。

第二,各种文化的“时间的”和“空间的”关系的建立。有四个标准:形式的标准、量的标准、连续的标准、关系程度的标准。

第三,各文化圈的空间关系。研究各文化圈中的文化在空间上的结合与接触的关系。

第四,各文化层的时间关系。研究各文化圈中文化的结合、接触、淹没在时间上的先后顺序。

第五,文化成分的来源与发展。解答家庭、国家、宗教、经济与工具等的起源及发展历程。

在吸取前人研究成果的基础上,施密特从空间上和时间里把全部人类文化划成不同的文化圈,其命名与分类列表如下:

1. 原始阶段的四个文化圈(采集食物阶段,一般的特征是男子打猎,女子采集)。

(1)外婚制的一夫一妻制的文化圈,或称中央文化圈,其中包括非洲及南亚的矮人,而新几内亚和新黑布利提岛的矮人或者也属于这个文化圈。

(2)外婚制的与性图腾制的文化圈,或称南部原始文化圈,包括澳洲东南部(与塔斯马尼亚岛)的部族,南美的火地岛人和南非洲的布什曼人均与此文化圈有关系。

(3)外婚制的与夫妻平权的文化圈,或称北极文化圈,包括亚洲北部及东北部诸民族,北美的爱斯基摩人,中加利福尼亚人及原始的阿尔贡钦人均与此文化圈有关系。

(4)飞去来棒文化。这是一种原始文化与最古的母权文化的混合,包括澳洲东南边界的部族、非洲的上尼罗河及南非的若干部族。

2. 初期阶段的三个文化圈(生产阶段)。

(1)游牧民族的大家庭父权文化圈,乃是以后的征服者和统治者,其中包括乌拉尔·阿尔泰人、印欧人、闪米特人—含米特人。

(2)高级狩猎图腾民族的外婚制父权文化圈,它是艺术、工艺与商业的创始者,因而也是城镇文化的开始,其分布区域已不甚连接,

现在分布于澳洲的南部及中部、新几内亚、美拉尼西亚、印尼的若干地方,以及印度、非洲及美洲的广大地区。

(3)园艺民族的外婚制母权文化圈,这是乡村文化的开始,其分布区域已不连接,在澳洲的东部及西部、美拉尼西亚的中部、印尼的若干地区、印度及印度支那、非洲的西部、及东非的中部、以及美洲的若干地方。

3. 二期文化阶段的两个文化圈。

(1)自由父权文化圈(波利尼西亚、苏丹、印度、西亚、南欧等)。

(2)自由母权文化圈(华南、印度支那、美拉尼西亚、南美东北部等)。

4. 三期文化阶段的亚、欧、美三洲的古代文化。

施密特划分文化圈主要是为了说明高级神在原始文化中出现的年代与分布。他认为,所谓原始民族,是在民族学上有最高年代的民族。原始民族之所以比一般民族更加古老,其证据是:(1)原始民族在地理上处于极遥远的偏僻地区,在这些区域中他们是最早的唯一的居民。这些地方是最难进去的,不能引起后来进步民族的注意。如亚洲矮人、澳洲东南库林人、北美阿尔贡钦族等。(2)原始民族还处于经济发展的创始阶段,即他们是采集食物的民族。(3)原始民族的房屋、衣服、工具、武器具有一般的原始性,以及其社会组织具有简单性。(4)在所有的原始民族中,找不到初期文化的特性。

施密特认为,原始民族的宗教在方法论上具有重要性。其一是在溯源上,由于原始民族的宗教形式比较接近于起源,所以它们所保存的原来宗教的特性,也比其他宗教形式为多。因为它尚未经过后期的发展阶段,而仍然停留在最早的发展阶层上。虽然这些宗教形式并不直接地代表宗教的绝对原始形式,但如果我们把这些原始宗教的共同成分归纳起来,并把结果放在一个活的综合中,那么,我们对宗教的绝对原始形式的研究,确实可以跨进一大步。其二是对于宗教的向前发展,即后来的宗教史,原始民族也有相当的重要性。因为原始文化作为我们研究上的出发点,原始宗教多少也决定了宗教

发展的进程,这进程对于宗教上后来的一切阶段,影响和关系都很大,这样就使我们能除去关于宗教起源上的种种不合理的假定。

以原始宗教与后来的文化相比较,可以建立一条普通的原则,就是在任何后期的文化中,至上神的形式皆不如在原始文化中那样清晰、确定、生动、直接。这位至上神不是在一两个地方,而是在一切属于原始文化的民族中都可以找到,虽然各处并没有同样的形式和活力,但是在各处都十分显著,使人不至于怀疑它的优越地位。假如在庞大的区域中,原始民族的残余都有至上神的信仰,那么这种信仰显然是人类最古文化的主要成分,代表着最古时代的黎明。

施密特坚持原始文化中的至上神,确是一神教的至上神,因此,崇拜这至上神的宗教,才是真正一神教。后来的多神现象是由至上神分化而成的,因此必须承认至上神在性质和活动上都在那些较高的神之上。施密特从野兽、族父、恶的来源和至上神的妻及子女等家属的角度探讨了至上神分化为多神的原因,同时还对原始至上神的住处、形象和名称作了研究。他认为,大多数的原始民族都认为至上神以前在地上,与人常住在一起,教世人以一切的善,并且制定了人类社会及道德上的规则,后来由于人类犯罪的缘故,至上神才移居天上。由此,至上神虽与天空关系显明,但他仍是一个独立而有人格的神,与物质性的天空有很大分别。

在原始文化中,至上神的形象主要有两类:第一类,至上神不能用人的五官去认识(如卡密拉罗伊人、火地民族、东非菩尼人、吕宋羯陵加人、卢安达的巴特瓦人、安达曼人、萨摩耶人);第二类,至上神具有人的形像,但具有超越一切经验的人格(如安达曼岛的浦西克瓦人、塞曼人)。

至上神的名称很多,而且很有意义。最普遍的名称可以分为三类:(1)父亲的职权。称“父”、“我的父”、“我们的父”,表示对至上神极端的尊敬、爱戴与完全信靠的称呼,但并不表示至上神与人有血统关系。(2)造物主的能力。称“造物者”、“造生命者”、“制造者”,但不像“父”那样普遍,因为并非所有的原始民族都说至上神具有创

造力,至少不很清楚地说明那创造力。(3)居住在天上。称“在上的他”、“在天空的他”。其他用得较少,但具有特殊含义的名称还有“善良的老者”、“杀人者”、“主”、“监察者”等。

施密特将原始至上神的德性归纳为六点:(1)永生(2)全知(3)仁慈(4)道德(5)全能(6)创造力。原始时代的至上神在道德方面永远是善的,惟一的原因是由于他是道德的根源,道德的创造者。至上神所制定的道德律的范围大致包括下列诸事:举行他自己所制定的典礼、祭献和祈祷,服从长者,保护人的生命,不许枉杀人,性道德,诚实,随时扶助病者、弱者、老者、多子女者。原始民族的道德并不见得低,他们竟能抑制自己的意志来服从至上神,可见他们对至上神是多么的敬畏。原始人认为至上神同时也是道德的维护者,他用全知来监督道德,至上神赏善罚恶的主要方式是让人长寿或短命,但他从不亲自执行,而是假手于一些恶神。大多数原始人将至上神的赏罚扩大到死后的世界,相信来世,有的还相信死后要到至上神面前接受公正的审判,恶人死后受一种苦刑。

施密特认为,普拉斯、瑟得布隆等主张高级神的特性是被高举远在人类以上,与人类没有许多或重要的关系。这种主张对于初期及二期文化中许多高级神是对的,但如用于原始文化的至上神则完全不对。在原始时代,至上神以他的德性与能力来影响这个世界与居民。原始人自己想了办法,采用守诫、礼拜、祈祷、祭祀、礼仪等崇拜行为,以便与至上神有活跃的交往。人承认自己是隶属于至上神的,而至上神对于人的祸福,有极大的重要性。虽然在某一部族中,某种特殊的崇拜方式可能找不到,但是没有一个部族没有崇拜方式。祈祷的分布最广,这是很自然的事。

施密特承认,由于条件的限制,现在还不能积极地用科学的精确态度来回答关于原始高级神以及以其为中心的原始宗教起源的问题,但他认为我们可以对这些问题的许多部分作消极的解答,即我们能确定地说,有许多的成分在事实上不能当作宗教的起源。例如自然神话、实物崇拜、鬼魂崇拜、万物有灵崇拜、图腾崇拜与法术等,因

为它们反映的宗教形式存在于后起文化即初期及二期文化中,高级神的宗教不可能从这些成分中产生出来。一神教完全不是最后的宗教,而是最古老民族所特有的。

在全书的结尾部分,施密特叙述了高级神在后起文化圈中的遭遇:

1. 至上神在母系农业文化中的遭遇。由于女子社会经济地位的提高,一方面产生“地母”崇拜,另一方面产生月神神话的宗教形式。在这种情况下,至上神时常被认作是女性的,或者把地认作是至上神的女儿、妹妹或妻。

2. 至上神在父系图腾文化中的遭遇。由于武器的进步与团体狩猎组织的完善,增加了男人与部族的自信力,进而形成一种主动的魔术信仰,并有特殊发展,产生了男人与太阳特别相连的观念,结果便发生了许多形式的日神话;朝日最初是附属于他的父亲(至上神)的,后来渐渐推进到前面,至上神被认为是黄昏时的太阳的代表,因他衰老厌倦生活,故与人类没有直接的关系。

3. 至上神在父权畜养文化中的遭遇。将至上神看成他们的天帝,甚至将他与物质的天空混在一起;时常将至上神颂扬得高高在上,与人不发生直接的与活的关系;建立了几种他属下的较低的神的等级,世人只能藉着他们来与至上神发生关系,至上神的住处转移到天的高层。

4. 至上神在二期与三期文化中的遭遇。由于文化的混合,高级神的形式也因此更多,天帝崇拜深入到各种星辰神话、实物崇拜、万物有灵论、鬼神崇拜与法术的范围内,结果时常把天帝的宗教几乎全然化为乌有。

5. 至上神在有史时期的遭遇。由于物质文明的演进,宗教产生了许多庄严伟大的仪式。虽然宗教的外形上是在演进,但其内在核心却消失不见,使社会道德均堕落到极点,甚至把反道德反社会的事物奉为神圣。这种崩溃的原因乃是因为至上神已渐渐沉于黑暗之中,被藏于无数新的神明与魔鬼的密阵之后。

但古代原始的宗教,在那些被驱逐到极远处的零散的民族所保存的原始文化的残遗中,仍然继续存在。不过,在那种静止贫乏的情形下,也会失去原始宗教的许多力量与伟大。我们要在这些民族中得到真正原始人信仰的真实情况已经是太晚了。现在只有努力地研究,将许多衰微、零散的碎片,聚集成一张原始宗教生动的图画。

(卫春梅)

亨利·柏格森

道德与宗教的两个来源 (1932) ①

亨利·柏格森(Henri Bergson, 1859—1941)是法国著名的哲学家,生命哲学和现代非理性主义的主要代表。他于1859年10月18日生于巴黎,父母都是犹太人。柏格森的中学是在法国著名的孔多塞中学就读的,上学时成绩就很突出。19岁那年,柏格森进入著名的巴黎高等师范学院学习。1881年,他以优异的成绩从该校毕业,后曾长期担任中学教师。1897年,他回到母校从事哲学教学工作。1900年,41岁的柏格森荣任法兰西学院教授。1904年,他又接任近代哲学学会主席。一战期间他曾积极地参与政治与外交活动。1941年,因在寒冷的巴黎街头长时间排队向纳粹占领军进行犹太人登记而引发肺炎,终不治而逝。柏格森的主要著作有:《试论意识的直接材料》,英译本改名为《时间与自由意志》,写于1883—1887年,这是他的博士论文,也是第一部重要著作。《创造进化论》(1907)是他最

① Henri Bergson; *Les Deux Sources De La Morale Et De La Religion*. 本文所依中译本:王作虹、成穷译,陈维政校,贵州人民出版社2000年版。

具影响力的著作,这本书巩固了柏格森在哲学界和思想界的地位,标志着柏格森的创化论哲学的诞生。柏格森也因该书超凡卓越的文笔而获得1927年的诺贝尔文学奖。哲学家获得诺贝尔文学奖,迄今为止,仅有他与罗素两人。柏格森的生命哲学曾产生了世界性的影响,在二三十年代的中国就曾风靡一时,影响过蔡元培、梁漱溟、冯友兰等中国学者。《道德与宗教的两个来源》(1932)是柏格森的最后—本著作,也是他潜心研究道德与宗教问题的专著。全书共分为四章。第一章,道德义务,柏格森主要从义务入手,论述了道德的性质和作用。第二章,静态宗教,柏格森对宗教的起源和性质作出了界定,把宗教分为静态宗教和动态宗教两种,并集中地论述了静态宗教。第三章,动态宗教,柏格森集中对动态宗教进行了探讨。第四章,结语:机械设置与神秘主义,柏格森提出了他的著名的封闭社会与开放社会的理论。该书是柏格森整个思想的自然延伸和理论的必然发展。他从生命创化的思想出发,并以之为其方法论,最终的目的就是要证明,生命的“原始冲动贯穿于宇宙中,并同创造者的精神协调—致;宗教生活是一种同这种原始的冲动相交往的形式,而对宗教现象和其社会功能的社会学研究不仅与以上这种观点相吻合,而且还完全证明了这种观点”^①。柏格森强调,道德与宗教,无论它是压力还是抱负,在本质上都是生物学的。因此,他主要是从生物—社会的角度,对道德与宗教的起源作出哲学的分析与评判。这是柏格森力图在社会的道德和宗教方面对传统的形而上学的观点所作出的新的诠释和超越。《道德与宗教的两个来源》有包括英语在内的多语种译本,故产生了世界性的影响。下面分四大部分来介绍本书的主要内容。

^① [波兰]拉·科拉科夫斯基:《柏格森》,牟斌译,中国社会科学出版社1991年版,第101页。

一、义务与道德

柏格森认为,道德有两个来源,或者说是由两种成分构成,一是作为义务(Obligation)的道德,一是作为抱负(Aspiration)的道德。

1. 义务

社会是一个复杂的有机组织,这个组织要求它的组成个体为了整体的最大利益,能自动服从整体要求牺牲部分的原则。这种原则最终成为一种习惯。这种习惯对人类社会的作用,正如必然性在生物中的作用一样。它使社会中的个体感到一种非人格的强制,从而使人对这种强制力的服从习惯对人的意志产生一种压迫。人从所有的习惯中而产生一种义务感。从本质上说,义务越倾向于成为一种必然性,在其绝对性方面就越接近本能。我们可以逃避它,但我们又像钟摆一样还会回归于它。所以柏格森说,认识到这种社会中的人所不得不遵守的必然性,又同时觉得可以逃避它,最后又不得不回归它,这就是我们所谓的义务。简言之,义务即是群体对个体行为的强制力,因此,它对人类社会——即人的共同体是非常重要的。人的共同体是由自由个体结合而成的。共同体规定了义务,义务又使共同体得以维持,并为共同体引入某种规律性,这种规律性仅类似于生命现象的稳固秩序。

社会颁布并维持社会秩序的规则在某些方面类似自然法则。法则从命令获得其义务的特权,而命令则从法则获得了它的必然性。因此,对社会秩序的违反也就具有了反自然的性质。柏格森提出,要是我们在社会命令的背后还可以看到宗教命令,那会怎样呢?有一点可以确定,即宗教总是发挥着一种社会功能。宗教的首要作用便是维护和强化社会的种种要求。宗教的成功就在于填充社会命令与自然法规之间的鸿沟。

柏格森认识到,我们每一个个体既属于他所在的社会,也属于他

自己,且这两种属性具有同样的深度。社会中的个体如同水中的浮萍,因在水面上相会交缠而具有某种的稳定性。同样的,自我的稳定性也存在于社会组织的稳定性之中。换言之,社会中自我的稳定性依赖于自我的社会化的程度。义务正是用来保证这种自我的社会化的。因此,作为人与人之间一种约束的义务,首先约束的就是我们自己,也即是对属于自我的那种属性的制约和规范。

柏格森从生命创化思想出发,时时把人类社会比作一种生命的有机组织。但是他也认识到,人的社会属性正是体现在人的社会义务方面,体现在人对其责任和义务的服从上。由于这些责任和义务的出现往往采用绝对命令的形式:“因为你必须,所以你必须。”因此,责任就像路标一样出在我们面前,我们必须循之而行。虽然这种服从包含着对自我的压抑,对责任的服从就意味着对自我的反抗。但是,在社会中人对责任的服从、对义务的履行并不总是必然的。柏格森因此而强调,尽管义务与理性在本质上是不相同的,但一个理性的人往往正是以理性为中介来使自己回归于个人的社会责任与义务的。所以他认为,动物的义务是本能,而人的义务是理智。

虽然我们服从于我们的义务,但是我们在服从中并不是常常想到这些义务的。因为如果我们每时每事都产生一种义务的观念,那我们在承担社会责任时将是非常麻烦的。因此,个人与社会的一致性仅仅满足于社会习惯也就够了。这时,所有的习惯性事物都变成了义务性的东西。柏格森还对此作出了进一步的说明:其一,人类对社会所尽的义务与膜翅类的昆虫完全不同,因为膜翅类的昆虫对其生命组织所尽的义务仅仅是出于本能,而人类的义务是理智的。正是这种理性和智慧的作用,人们的义务才是以主动地牺牲自我的本质特性——意志自由为代价的。柏格森所说的道德和宗教的两个来源的含义,事实上也即是指本能和理性这两个大的方面。其二,虽然社会中有人对其义务的履行是循从习惯之路的,但严格说来,义务和习惯仍然是有着本质的不同的。

2. 道德及其两个来源

柏格森指出,道德其实是一种习惯,是一种整体的必然性。它包含了两个不同的部分或者说是两个来源。其中的一部分是义务,另一部分是抱负。义务源出于人类社会的原始结构,代表了社会各种成分为了维护整体的形态而相互施加的压力。这种压力的效果是由一个习惯系统在我们每一个人身上事先就预设好了的。道德的另一部分中也有义务,但是这种义务是一种抱负所具有的力量,或者是一种推动力。这种推动力正是那种在人类中、在社会中、在与其本能所有相似的习惯系统中达于极致的那种力量。自然的义务是一种压力或一种推动力,而完满的道德则具有感召力。它是由忠诚、自我牺牲、隐忍的精神、博爱等文字所表达的东西。义务从本质上说不仅仅是理性,由此,柏格森强调,把道德建立在对理性的信仰上,这是可以理解的,但道德能否被建立在理性之上,则是有待确证的。宗教对人心的占领并向人类启示一些关于事物的观念也正是凭借着它所具有的这种道德上的优势来完成的。

柏格森认为,道德起源于生命的本能和理智。文明社会中的道德活动在本质上是理性的。在理智的层面上,所有的道德戒律,都因为使用了一些概念而相互渗透。文明人类在今天所接受的一般道德公式包括两样东西:一是为非人格的社会要求所发出的一套命令,一是人类中最优秀的代表人物对我们每个人的良心所发出的一系列呼吁。与这些命令相关的义务,就其来源和基本成分而言,乃是低于理性的。呼吁的潜力,存在于它在已往岁月中所激起的情感力量之中,这种情感能够无限地转化为观念,因而是一种高于理性的,比观念更丰富的东西。这两种在灵魂的不同领域中起着作用的力量,被投射到理智的层面上,从而把命令和呼吁转换成纯粹的理性称谓。各种道德问题被清楚地列举出来并系统地加以解决。道德生活将成为理性的生活。

柏格森对人们常说的宗教是道德的良友作了补充,他认为,宗教

所做的,不过是许诺用神的正义来伸张和纠正人的正义,宗教把另外的东西,即把当我们离开人之城而在上帝之城中给予我们的那些无限更高的东西,附加到由社会所设立但其应用又远不完善的奖惩上去。另一方面,当宗教被说成是道德的基础时,我们想到的乃是一组与上帝与世界相关的概念,接受这些概念据信会导致行善。柏格森认为,正是这种宗教因素才成为支撑道德的宗教基础。

柏格森在书中不同的地方和不同的语境下对道德有着不同的分类。如他为了把道德与其封闭社会和开放社会的思想相适应,便把道德分为静态道德和动态道德。静态道德存在于特定社会中的特定时刻,它深深地扎根于习俗、观念和制度之中,它的义务性质可追溯到大自然对一种共同方式的要求;动态道德是一种生命的冲动,与整个的生命相关联,能产生出社会需要的性质。柏格森最后强调,全部道德,无论它是压力还是抱负,在本质上都是生物学的。

二、静态宗教与动态宗教

宗教是本书中柏格森着墨最多的问题。他认为,在从古至今的所有社会形态中,我们可能找不到科学,找不到艺术,找不到哲学,但绝对不会找不到宗教。宗教在本质上也是生物学的。从对宗教的社会职能的考察出发,柏格森将宗教区分为静态宗教与动态宗教。

1. 人类的智能与宗教的社会职能

柏格森指出,对于人类的智慧而言,宗教过去的状况和某些宗教目前仍有的状况是令人沮丧的。它简直就是谬误与愚蠢的大杂烩。但是有理智的人类还是紧紧地抓住宗教不放。人是惟一有理性思维的生物,也是把自己的生存依附于违反理性的事物之上的惟一的造物。人类总是呈现出两个基本的特征:智力与群体交往。群体交往其实遍布于自然界,其中,昆虫社会和人类社会是两个完美的群体类型。但前者是本能,后者是智能。前者像是一个有机体,其基本成分

的生存目的就是为了整体；后者为个体留下宽阔的空间，以至于我们说不准是群体为个体而存在还是个体为群体而存在。在由孔德定下的两种状态——秩序和进步之间，昆虫只选择了秩序，而人类中至少一部分成员的目的是进步，有时为了进步不惜排除秩序。这两种完美的社会生活类型既对等又互补。在生命进化中，智力与本能最初相互渗透，后来为了发展进化而分手，但两者身上都存有对方的残余。在大自然两条进化路线之一的末端，是构成人类社会的人的群体，这是一些本质上既有智力又部分享有自由的人的群体；在另一条末端，是纯粹由本能所支配的社会，个体盲目服从整体。人不同于其他存在物，就在于他既有动物性的本能（如生存本能），又具有社会性的本能（如理智）。

宗教与道德一样，都起源于生存意义上的义务和社会义务上的抱负。群体的成员所习惯的每一事物，群体指望于每一个体的任何行为，都被烙上宗教的标记，因为对习俗的顺从使人相互依赖，从而使人脱离他自己。换言之，宗教的两个来源即是生存的现实和生活的理想。宗教是我们的心灵对现实与理想的特有的结构所带来的结果。原始人已经发现了“超自然”的原因并不是物质性的后果，而是人性意蕴的使然。因此，无论宗教的社会性是因其本质还是因偶然的因素，它总是发挥着复杂的社会职能，既维护和强化社会的种种要求，又为社会群体的利益提供服务。生存领域本质上是本能的领域，在进化的某一过程中，本能在一定程度上替智力留下了空间，而这样就可能导致生存的混乱。在这种情况下，大自然便使智能相互之间产生对抗。那种以有利于自然的方式带来平衡的智力表现形式，便具有了宗教的性质。

随着人类社会的发展以及人对理性主义和科学主义的迷信，在人类社会中形成了一种强制性的道德。幸亏我们有了宗教，才能使我们从理性主义的肆虐下得以拯救。因此，宗教是这样一种东西：在有理性的生命体身上，宗教被用来弥补对生命的依附中所出现的缺陷。柏格森认为，生命冲动所指向的，不再仅仅是像昆虫那样只是发

展本能,而是扩展智能。具有智能的人首先重视的是自我而不是别的任何东西,人一旦被赋予了智能,他就会把自己的注意力从社会、从人的共同体转向其自身,就会鼓励自我第一,就会为自己谋求快乐的生存,他的主体思想就被唤起了。在柏格森看来,人类的智能有着不可忽视的弱点:第一,智能使人只追求个人利益而忽视群体利益,从而导致群体团结的瓦解;第二,智能使人意识到死亡的必然性,从而影响到人的行为,甚至消解生命存在的意义。而宗教所具有的两种社会职能可以弥补智能的弱点:其一,宗教是大自然为了对抗智能的消解力而作出的一种防卫性的反应,它通过宗教畏惧、禁令等来克服个人只想到自身的倾向以维系个人与群体的团结;其二,宗教是大自然为了对抗智能所持的必死观而作出的一种防卫性的反应,它以来生来对付死亡、以再生观来抵消死亡观等等。需要指出的是,柏格森这里所说的宗教主要是指原始宗教。

在界定了宗教的两个主要职能以后,柏格森又研究了宗教的一般形式。他认为,运用智能进行思考,会挫伤“生命冲动”的速度与效果,这会对人的生命进化产生威胁。由于生命冲动是乐观向上的,因此,产生于此冲动的一切宗教都可以这样来界定:它们是大自然对抗智能所感到的忧虑的防卫性反应;这一忧虑就是对行动与后果之间的不可预测的忧虑。

柏格森认为,宗教情感总是表现为一种态度和行为,宗教精神总是表现为一种禁止、惩戒的力量。正是借助于宗教的力量,个体之人才得以被有效地禁止对社会习俗的根本背离。神的观念正是产生于这种对禁止和惩戒力量的认可之中。基于此,柏格森才说,社会群体、或者说人的共同体中的每一个成员所习惯的事物,以及群体对其每一个成员的行为的期待与认可都被烙上了宗教的标记。

2. 静态宗教和动态宗教

柏格森认为,为了明白宗教的本质,懂得人类的历史,我们必须把宗教分为静态宗教和动态宗教,并从静态的、外在的宗教过渡到动

态的、内在的宗教。静态宗教是被设计来抵御智能有可能带给人的危险的,它是低于智力的、群体性的、自然的宗教。静态宗教是宗教发展的早期形式,它起源于神话、魔法(巫术)、图腾崇拜、泛神论及各种迷信。静态宗教发挥出个体依附于群体的整合功能,从而为人的心灵提供安全和宁静的保障。

为了能够准确地说明静态宗教的起源,柏格森提到了“集体思维”。集体思维是产生于原始社会的一种思维方法,它积存于社会规章、制度与习俗之中,共同构成了一种社会才智,而对人类的个体智慧加以补充。这种集体思维克服了人类的唯理性主义的思维倾向,使人类的思维带有一种神秘的东西。这种神秘因素——如荒谬和迷信融入原始思维中,控制了理性人类的生活。柏格森指出,不可分割的创造行为使新出现的物种带有赋予它们生命的所有的因素。正是它对我们人类的创造冲动有着一种制约,它与智慧一起,在人的思维中提供神话创造的功能,也正是这一切构思出了宗教的轮廓。这就是静态宗教的真正意义之所在。柏格森指出,神话制造功能属于智力,但又不纯粹是智力,其功能主要的就是把自然的、静态宗教发展得更为精致。

柏格森认为,人的思维知道怎样去创造神话,宗教是这一功能的原因。换言之,人类是为了宗教才去制造神话的。这种思维方式也许是个体的需求,但它肯定是社会群体的需求。正是群体的这种生命和心理的需求,造就了人类对制造神话的渴望和对宗教的期盼。柏格森并不仅仅把宗教产生的根源和宗教本身看成是一种文化现象,他还将人类制造神话的功能、制造宗教的功能以及静态宗教和动态宗教的产生与发展都视为是人类社会的需要,是人类对自己生命的钟爱。甚至原始思维与现代思维的差异也是根源于人类所处的不同阶段的社会与个体需要的差异。正是借助于这种神秘主义的功能,静态宗教才为人类的心灵提供了安全和宁静。

至于魔法(巫术),柏格森认为,所谓的魔法是人类头脑中与生俱来的,是心灵中一种欲求的向外投射。魔法似乎是由两个因素构

成：其一是渴望，即想对某事有所行动，哪怕那是在人力之外的事；其二是—种观念，即认为事物浸透着——或者可以使其浸透我们称之为人性的东西。前者体现了魔法与科学的关系，而后者则显示了魔法与宗教的关系。柏格森指出，魔法是原始的，从一定的角度看，它显然是宗教的一部分（当然指的是较低级的那类宗教），所以魔法也才有可能像宗教—样，与宗教—道代表着自然的一种预防手段。魔法与宗教以联合的手段和力量对付智慧生命在生存中所遇到的某种危险。但从本质上看，宗教与魔法又是对立的，它们有着明显的不同：（1）魔法是自私自利的，而宗教讲求容忍，甚至要求大公无私；（2）魔法乞求于神灵的恩惠，而宗教逼迫自然服从于自己；（3）魔法的影响是半物质半道德的，魔法大师所面对的不是—个人，而宗教是从通过对神的人格化过程来取得效力的。静态宗教的产生使人类对生命的认识发生了变化，它使人不再思考将来，不再对心灵进行焦虑重重的探索，事物的物质性不再重要，而道德上的意义变得高于—切。因此，最初的道德和原始宗教的—致性，使人在内心深处留下—个模糊的希望，希望有—种更为高级的道德和更有体系的宗教，二者互相依存。道德循规蹈矩地依自己的路线取得了固定的形式，宗教也沿着自己的发展进程而演化。

在有了静态宗教以后，人继续努力，才使自己摆脱了以自我为轴心的运动方式，重新投入进化之流，同时将进化向前推进。在此，我们就看到了动态宗教。柏格森所说的动态宗教指的是宗教发展的后期形式，也是更成熟的形式，如希腊宗教、印度宗教等，特别是最能体现神秘主义精神的基督教。他认为，动态宗教无疑伴随着更高的智力，但它与智力有明显的差别。动态宗教以高于智力的、个体性的、人为的为特征。静态宗教与动态宗教之差异首先表现在它们的起源不同，前者源于制造神话的功能和魔法，而后者则是基于神秘主义的作用。静态宗教是低于智能的，是外在的，而动态宗教是高于智能的，是内在的。静态宗教含有自然的品性，动态宗教则是对自然的超越。静态宗教与动态宗教之间不仅仅是程度上、数量上的差异，而且

有着本质上的不同。动态宗教不仅起着静态宗教的功能,而且还以其特殊的品质——特重行动、创造、博爱而直接融于“生命冲动”之中,是生命冲动的完美体现。

柏格森认为,从静态宗教发展到动态宗教不是一个自然的、派生的过程,这期间必需有着新的力量的加入,这种新的力量即是神秘主义。神秘主义是那种源于神秘事物的冲动,它处于这样的位置,即精神之流在穿过物质时想抵达而又未能抵达的那一点。神秘主义的最终目的是确立一种接触,即与生命表现的创造性努力相接触,或甚至成为与生命相伴随的东西。正是借助于这种神秘主义的手段,柏格森把宗教重新表述为:以科学的冷却法将神秘主义倾泻到人的灵魂里的滚烫的液体冷却后所得到的一种结晶。通过宗教,世人有幸获得了一点只有少数特殊灵魂才能全部拥有的东西。因此,神秘主义和宗教是互为因果的,它们之间的作用也会无限地进行下去。由此可见,动态宗教起源于神秘主义。当真正伟大的神秘主义出场时,静态宗教尽管还在那里,却已经不再是先前的静态宗教了。神秘主义使宗教发生了质变,具有了新的品质、内涵和功能,即达到了一种我们称之为动态宗教的阶段。动态宗教暗示着一种新的方向,表达了一种与上帝同在的意愿。它能有效地昭示自我,以其存在照亮并温暖了特殊的心灵。

在对几种大的宗教和哲学作出了详尽的考察之后,柏格森把神秘主义分为两种,一种是完善的神秘主义,一种是不完善的神秘主义。他认为,在古希腊或者古印度都没有完整的神秘主义。前者是因为对神秘的冲动不够大,后者是因为物质条件太差或者思想领域太狭小而限制了神秘冲动。只有伟大的基督教神秘主义者才是彻底的神秘主义的信徒。柏格森极为推崇神秘主义,把它看成了一种理想的生存状态和精神状态。因为彻底的神秘主义将是行动、创造和爱,它既不是感觉,也不是理性,但它又蕴含着感觉和理性,所以在柏格森看来,从静态宗教到动态宗教的进化正是靠伟大的道德家和神秘主义者的引导而完成的。

三、封闭社会与开放社会

柏格森将道德与宗教的关系放到社会历史大背景下来加以考察,由此而提出了封闭社会与开放社会的理论。

1. 封闭社会及静态道德

柏格森指出,人类社会自它形成以来,有两种社会形态:一种是封闭社会,另一种是开放社会。在我们传统视野中的农业社会、工业社会等所谓的文明社会,在柏格森看来,与原始社会甚至动物界没有什么本质的区别,都属于封闭社会。在封闭社会中,其成员结帮聚合、抱团扎堆、漠视异己,时刻严阵以待地忙于自卫,准备进行护疆守界的战斗。人属于这种社会,正如蚂蚁属于它的巢穴。即使是我们所沾沾自喜的现代文明社会,其基本的特征仍然是把某些数量的个体吸收进来,与此同时又把另外一些数量的个体排除在外,所以它仍然不是全人类的社会。在这种社会中,对己方利益的捍卫即意味着对别人利益的伤害。甚至在这样一个封闭社会中,个体的义务就是通过对别人的伤害与掠夺、通过保卫自己的一方和为自己的一方增加财富来体现的。这与动物世界的弱肉强食、划分势力范围如出一辙。

在一个封闭的社会中,要想使其延续下去,抗拒智慧的那种双刃剑的负作用,使其成员之间可能有凝聚力,是离不开那种产生于神话创造功能的宗教的。这种宗教即是静态宗教。柏格森认为,静态宗教,以及无异于压力的那种义务,正是构成封闭的社会的东西。在封闭社会中,所有的义务都是以强制和压力为特征和手段的,这个社会中的习惯大都是关于服从的习惯。这种习惯也就起到了生物世界中的必然性的作用。因而,在这种社会中,所谓的社会生活其实所表现的正是一个稳固的、由习惯所构成的系统。这种以习惯的面目出现、以强制力为手段、以压制个体为基本特征的封闭社会,就是时时在对

我们发出“你必须……”和“你不要……”等命令或要求的老师、家长和一切权威后面的那种巨大有力、无处不在而又模糊不清的一种力量。正是这种力量对我们施加压力,才使我们不得不在这个社会中去履行我们的“义务”。社会的力量最后又把它固定化为一种“道德”。这种道德即是所谓的静态的道德、封闭的道德。它存在于特定的社会中的特定时刻,深深地植根于习俗、观念和制度之中,它的义务的性质可追溯到大自然对一种共同生活方式的要求。柏格森将这种通过社会对个体强制实施的义务,称之为“义务性的道德”。基于这种对静态道德的看法,柏格森认为,仅仅通过扩展的方式,我们是永远也不可能由封闭过渡到开放,从拥挤的城邦走出来到人类的广阔天地中的。因为这两种社会有着本质的区别。

2. 开放社会及动态道德

柏格森对封闭社会的一切的论述,都是为了指出封闭社会如何以社会的整体利益为道德义务的模式对个体的人性或价值造成限囿和扼杀,都是为了唤醒人们对封闭社会的认识,都是为了消除那种不该有的自傲、肤浅的乐观主义以及对进步的本质的误解。因为柏格森认为,人类社会应当是一个开放的体系,换言之,人类社会应当尽快地摆脱封闭社会而进入开放的社会。

开放的社会被认为在本质上是向所有的人敞开的。它与封闭社会中那种以自我为中心、强化集团内部的凝聚力、建立等级制度和神化领袖的绝对权威等基本特征是完全不同的。柏格森指出,开放社会已经超越了地域、血缘、部落等狭隘的小团体的利益。在这种社会中,不再有人与人之间的敌我异己,不再有人的群体之间的利益倾轧,人与人之间充满着友善、博爱。显然,开放的社会是一种远远地高于封闭社会的理想的生活状态,更是一种社会的政治理想。这也是那些杰出的精英们不时表达过的梦想。

那么,在现代社会中如何理解开放社会呢?柏格森说,在所有的政治制度里,只有民主才是最远离自然的状态、或者至少是在意图上

惟一超越了封闭社会状态的制度。在民主社会里,人被赋予了一种不可侵犯的权利。而这种社会中每一个个体所应当履行的义务正是为了保证这种神圣不可侵犯的权利。这与封闭社会中团体的利益高于一切,个人的权利成了义务的牺牲品的道德原则是完全不同的,甚至是根本相反的。所以在这种社会中,不再能分清究竟是责任赋予了权利,还是权利要求了责任。这种社会中的公民“既是法则的制定者,又是法则的对象”,博爱成为这种社会的本质。因此柏格森才说,在这种社会中,民主是一种福音,它的动力是爱。但对于被后人津津乐道的古代(如希腊)民主,柏格森并不认可。他认为,人类只是在后来的进化中才达到了真正的民主,古代的那些民主因为是以奴隶制为基础,对人进行了利益的圈分,把一些人划为另一种人,所以是一种虚假的民主,因而也不是开放的社会。他同时还认为,当时的欧美社会也不是一个开放的社会,而仍然都是一个封闭的社会。虽然这些所谓的文明社会与那种受本能驱使的小团体相比有很大的差异,但是它们之间的基本特征是完全相同的,仍然是把一定数量的个体吸纳进来,而同时排斥另外一些个体。因为当时的欧美社会仍然是建立在对异己的掠夺或者是建立在战争之上的。他一针见血地指出,当时的欧美国家有着一种封闭社会的心态。由此可见,柏格森的开放社会不仅仅是对社会的一种理想的描述,这其中也包含了对建立在当时形而上学基础之上的国家理念的一种否定和超越,甚至表达了自己的不满。

3. 宗教:封闭社会向开放社会过渡的中介

柏格森在对道德与宗教的起源的分析中,提出了一系列的相互对应的概念,例如个体自我与社会自我、个体义务与整体义务、静态宗教与动态宗教、封闭社会与开放社会、封闭灵魂与开放灵魂等等。这些概念之间有着本质上的区别,故而它们之间不存在自然的发展,其转化都是由于有了生命冲动或者宗教的新的冲力才得以实现的。正像从静态宗教发展到动态宗教是由于一种伟大的神秘主义思想和

力量介入才得以实现的一样,从封闭社会发展到开放社会也不是一个自然的和自发的过程,这两种社会之间的转变之所以成为可能,也是由于宗教的力量。通过某些卓越的人物,生命冲动被向前推进。如果卓越人物的智慧中所包含的直觉能够扩展到将目标覆盖的程度,那么这就是神秘的生活形式了。由此而产生出来的动态宗教便是产生于神化创造功能的静态宗教的对立物,正如开放的社会是封闭社会的对立物一样。但正像新的道德抱负的形成只是凭借对封闭社会的自然形式即义务的借用,所以动态宗教的传播也是通过由神话创造功能提供的意象和象征来实现的,是宗教所提供的爱成为社会由封闭向开放发展的动力。

柏格森指出,一个个体的人分属于三种不同的人的共同体:家庭、社会以及人类。作为共同体之爱的一种亲情,那是与生俱来的,不需要别的道德的、宗教的力量介入就能实现。而社会(显然是封闭社会)之间的爱,既有着生物的因素也有着社会的因素,它的实现是社会以一种外在的、强制的力量作保证来得以实现的。也正是这种我们引为神圣的对自己、对自己的同伴或同志的爱,才使这个社会出现了排斥异己、守护疆界、扩张掠夺等现象。因为这种爱带有个体的狭隘性,在己方与他方之间的利益就形成两难,国家与国家之间的利益也就难以共存。事实上,也正是这种现象使人类的社会共同体成为一种只对一部分人开放,同时把另一部分的人拒斥在外的封闭社会的形态。在柏格森看来,这种爱还不是真正的爱。这种爱只能强化和完善这种封闭社会,根本不可能促使人类社会从封闭社会向开放社会过渡。

柏格森反复强调说,从封闭社会向开放社会的转变不是自发的,因为封闭社会的倾向顽固地存在于一个正在走向开放的社会中而难以抹去。他说,这两种社会形态之间的转换靠的是阵地的转变,而人类只有借助于宗教的力量才能使其实现这种阵地的转变,从而完成社会形态的转变。换言之,从封闭社会向开放社会的转变必须经过一个宗教的阶段。那么,为什么宗教能够使封闭的社会向开放的社

会过渡,把一个“部分人”的社会变成一个“全人类”的社会呢?柏格森分析出这样几种原因:第一,真正的宗教,或者说是动态的宗教为社会提供了真正的爱。这种爱是一种博爱,博爱使人类的视野从狭隘变得广大。它是一种不具有排他性的对全人类的爱。正是博爱可以消除社会中的仇恨与排异,从而为真正民主的发展提供动力,而民主就是对封闭社会的一种超越。第二,真正的、动态的宗教为社会中的芸芸众生提供了道德的楷模,唤醒了个体的自觉意识。封闭社会中的自然义务是一种压力或者是一种推力,它是靠强制实现的。而完满的道德则具有感召力,所以伟大的道德领袖能够吸引大众的自觉追随。这种道德的楷模使人类社会的道德能够摆脱被强制实施的现象。

与人的三个不同的共同体相应,柏格森把本能性的个体之爱分为三种:一是“对家庭的爱”,二是“对祖国的爱”,三是“对人类的爱”。这三种爱,既不是同一层次、也不是同一类型的爱。前两种爱暗示着某种选择,因此是一种排外性的爱,而后者则是一种博爱。正是这种范围愈来愈广的爱,把人类的视野从自身、从狭隘的小团体扩展到了全人类。柏格森指出,从民族(无论多大)到全人类之间,间隔着有限到无限、封闭到开放的全部距离。只有认识到这种距离并对此超越,才能使人类从爱故乡到学会爱人类,最后以对人类的拥抱而告终。

四、机械设置与神秘主义

柏格森面对19世纪末20世纪初的科学发展、工业文明、战争和帝国主义的出现所造成的一系列社会的、心理的、文化的、精神的和宗教的问题,给社会所带来剧烈震荡,他忧心忡忡,出于对人类的前途和命运关心而努力寻找原因。他最终把这些现象归因于人类对传统形而上学的理性精神的盲目乐观和科学主义的傲慢自大。由于理性主义及科学主义的肆虐,如今的人类因为对进步的无节制的追

求而正在使自己遭到压抑。在科学的发展使人对自己力量的倍增而欢悦不已的同时,也导致了人的骄傲和虚荣,从而使人丧失了人的价值。人类正在呻吟,他被自己的进步快要压碎了。柏格森力图通过建立一种新的形而上学来对传统的形而上学以及置根于其中的、并对社会的各方面造成恶劣影响的传统方法论和科学主义的摒弃和超越,以使科学能够为全人类服务而不是相反。

许多人认为,是机械发明引发了人对奢侈的嗜好,尤其是对舒适的追求。如果说人们普遍承认,我们的物质需求将无限地发展下去,变得更广泛更强烈,那是因为人类似乎没有理由放弃已开动的机械发明。我们还要说,科学越是发展,它的发现将会带来越来越多的发明创造。既然科学不会停止前进,看来似乎我们旧的需求的满足和新需求的产生就是永无止境的了。但这里首先需要确定的是,发明精神是不是必然产生人为的需求,或者是否是人为的需求指引了发明精神。柏格森认为,后一种假设更有可能。因为历史事实是,人类总是在发明机器,这是人的一种自然天赋。尽管这种发明起初的发展非常缓慢,但在科学插手之后就突飞猛进了。因此,科学并没有通过其发展来把越来越多的人为需求强加于人。假如真是这样,那么人类注定要陷入越来越严重的物质主义之中,因为科学的发展是无止境赋予的。可事实是,人类的要求才使科学给了我们所要求的一切,它并不主动。那不总是真正为人类利益服务的,正是发明精神。它制造了许多新需求,但它却不屑于满足大多数人旧的需求。当有人提出反对机械化时,主要的理由却往往被忽视。它的主要罪责是把劳动者变成了机器,导致的高度单一的生产与人们的审美趣味大相径庭。但如果机器能使工人有更多自由时间,他就能发展他自己的智慧和才干,而不是满足于给予他的非常有限的东西。柏格森认为,我们反对机械化的理由是,虽然它极大地提供了满足我们真实需要的手段,但它过分鼓励了人为的需求,孳生了奢侈,袒护了城市而损害了农村,最后还加深了人与人之间的鸿沟。柏格森自信地说,当然,所有这些现象都是可以克服的,机器会成为人的最好的助

手。因为,那启动机器的力量只来自于人类,使发明精神以某种路线发展的,只是人类自己而不是所谓的外界因素,更不是一种机器固有的宿命论。

我们制造工具的能力是大自然赋予我们的,是那种令人神往的神秘之物召唤出机械之物。人类本可以借助于科学和制造工具的能力作为他对世俗境遇超越的工具。但是,不幸得是,人类并没有充分地认识到这一点。由于人的瞄准有误,把机械投向了另外一个方向,从而使它成为一种战争杀人的武器,成为一种压制人及人性、毁灭人的尊严的工业机器。因此,它的结果是出人意料的,也即是这一方向的尽头不是所有人的解放而是少数人的享乐,这显然不是机械及其机械化的真正目的。

柏格森指出,我们现在所需要的是道德的能量。我们不能只说神秘之物召唤出机械之物,我们还必须补充说,更宏大的肉体召唤一种更宏大的心灵,机械论意味着神秘主义。事实上,机械化进程的起源比我们想像的要神秘得多。机械将看到它真正的使命,将按照它的能力来为人类服务,但条件是,被机械变得更卑躬屈膝的人类,能够通过使用机械而再次站立起来,敢于面向天空。因此,柏格森对科学和机械的应用并不是完全悲观的,他对人类社会的前途仍然抱有乐观的态度。

柏格森认为,古代宗教的一个主要特征就是认为人类群体与神灵是有联系的。我们先辈的固有的信念也存于我们心灵深处,一旦没有了对立力量,就会重新冒了出来。这一信念并非是真正的神秘主义,但它在产生于灵魂深处并上升到意识的表面与现代神秘主义者所揭示的真正神秘主义相遇时,它便本能地用那种东西作外衣来装扮自己,使现代神秘主义者的上帝带上古代神灵的民族主义。正是在这一意义上,帝国主义成了神秘主义。所以,假如我们坚持真正的神秘主义,我们就会觉得它与帝国主义不相协调。我们至多承认,普及神秘主义就必然鼓励一种非常特殊的“强力意志”。这将是一种权威,不是支配人,而是支配物,其目的恰恰就是人对人不再有太

大的权威。

智慧现在将工具的制造推向复杂与完美的高度,这是无力完成机械构建的自然所没有预料到的。智慧把自然从未想到过的储备的能量输入机器,从而赋予我们人类以如此巨大的能力,这种能力是我们肉体无法比拟的。柏格森认为,单纯的生存将是欢乐,这种生存方式是由一种日渐扩散的神秘的直觉散布到世界各个角落的,这种欢乐也产生于对超越生命境界的洞见,那种洞见来自于进一步的科学实验。人类还没有意识到,他的未来其实就在他自己的手中。

(王建光)

范·德·莱乌

宗教的本质与表现形式 (1933) ①

范·德·莱乌(Gerardus Van Der Leeuw, 1890—1950), 荷兰宗教史学家、神学家和现象学家。生长于海牙, 18岁时入莱顿大学学习神学, 在布雷德·克里斯腾森和向特比·德·拉·索萨耶的指导下学习宗教史。23岁时到德国, 先后在柏林大学的阿道夫·厄曼和克尔特·塞思, 以及哥廷根大学的维尔海姆·鲍塞特门下研习古埃及宗教。26岁在莱顿大学获得博士学位后, 在荷兰改革教会当了两年多的牧师。28岁受聘到格罗宁根大学主持宗教史和基督教教义史讲座, 并在神学系负责“神学百科全书”编辑工作, 同时, 亦在文学系教授埃及语言和文学。1940年后, 教授礼拜仪式学。二战以后, 开始正式讲授宗教现象学。1945—1946年, 出任荷兰教育、艺术和科学大臣。1950年, 担任新成立的国际宗教史学会的首任主席, 赢得

① 原著为德文本, 1933年出版, 书名为《宗教现象学》(*Phänomenologie der Religion*)。本文根据1938年出版的J. E. 特纳翻译的英文本《宗教的本质与表现形式》(*Religion in Essence and Manifestation*)撰写。

了广泛的国际声望。同年,死于乌德勒支。

范·德·莱乌的著述甚广,涉及到古埃及和古希腊宗教、早期基督教与异教的历史、神话学、宗教艺术、宗教音乐等多个领域,出版物的总数达650种。在比较宗教和现象学方面的著作亦有许多种类,雅克·瓦登伯格曾收录在《宗教研究的经典方法》(卷二,“参考书目”,海牙,1974)中。就学术价值和影响而言,其中,最重要的是这部《宗教的本质与表现形式》。

《宗教的本质与表现形式》是宗教现象学这门学科的奠基性著作,在西方宗教学史上占有重要的地位。就其宗旨而言,范·德·莱乌的现象学所追求的,既不是对宗教的起源和发展作一种自然主义的解释,也不是对宗教的终极性质作一种形而上学的说明,而是要探索呈现在体验中的宗教现象的结构。^①就其思想来源而言,范·德·莱乌早年受到荷兰的布雷德·克里斯腾森、向特比·德·拉·索萨耶,以及德国的鲁道夫·奥托、埃蒙德·胡塞尔和现代解释学之父维尔海姆·狄尔泰等人的影响,这种影响在很大程度上构成了范·德·莱乌的现象学的基础。此外,值得一提的是,范·德·莱乌在写作这部名著时曾得到新约学者鲁道夫·布尔特曼的大力协助,他们之间的亲密友谊使双方都得到了富有成效的激励。全书(英文本)分上下两卷五个部分和一个结语。第一部分:宗教的客体(1—21章);第二部分:宗教的主体(22—47章);第三部分:相互作用的客体和主体(48—81章);第四部分:世界(82—87章);第五部分:形式(88—106章),以及结语(107—110章)。下面我们就对这五部分内容作一提要。

^① 请参见高师宁、何光沪译,约翰·麦奎利著:《20世纪西方宗教思想》,上海人民出版社1989年版,第271页。

一、宗教的客体

在范·德·莱乌看来,宗教是作为人自己的力量与另一种力量相遇时产生的独特的现象,这种现象既不是纯主观的,也不是纯客观的。因此,他开卷就指出,与宗教有关的学科认为是宗教的客体的那些东西,在宗教本身看来,在主体的情境或主体一词的意义上,是主动的和原初的行动者。换言之,信教者所感知的东西,被其宗教视为基本的、主动的或起始的,只是对反思的思考而言,它才变成了观想的经验客体。譬如,当我们说上帝是宗教经验的客体时,我们必须认识到,“上帝”常常是一个极不确定的概念,与我们通常对它的理解完全不同。换言之,宗教经验涉及的是含糊不清的“某种东西”,如果人们要对这个“某种东西”作出有意义的说明,它就必然要涉及到人本身,使人自己作为相异的“事物”而与之对立。因此,范·德·莱乌对宗教客体作出的断言是:它是一个非常特殊的、极其令人印象深刻的“相异者”(陌生的和高度不寻常的事物)。

范·德·莱乌从“力量”这个观念入手来探究宗教现象的特殊结构。他认为,力量这个观念(即使未被归结为一个名称)常常构成宗教的基础,与其他观念如万物有灵论或前万物有灵论相对比,力量这个观念具有先在性。人类学的考察表明,原始思维从来就没有对自然进行过有机的和无机的区别,它关注的不是生命,而是实实在在的力量,是可以纯粹经验的方法通过一个一个的事件证实的力量,如美拉尼西亚人的“玛纳”,苏族印第安人的“瓦堪达”,易洛魁人的“奥伦达”等。因此,把宗教视为一种普遍的谬误或一种引起幻觉形象的系统存在着解释上的困难,因为在宗教中,自然既不是惟一的,甚至也不是主要的特征,人们崇拜的既不是自然,也不是自然客体,而始终是显示在其中的力量。

在对力量的理论解释中,范·德·莱乌认为,力量的观念通常表现为古老的泛神论和一元论,一方面,对于原始的心理来说,任何东

西都可能成为力的载体,成为力展现自己特殊生命的工具。因此,任何东西都可能是上帝,只要说它是就行了。我们在所谓物神崇拜或偶像崇拜中都能发现这种心理结构,人们崇拜的不是这些东西,而是它们中的力量。即使在现代体育运动中,从人们对所谓吉祥物的使用上也明显地看得出来,各种玩偶和动物的形象本身是作为强有力的东西来展示的。另一方面,在形形色色的原始民族中,一旦力量的观念同其他文化条件相结合,它就会扩展和深化为一种普遍的力量观念。宇宙的变化和进程不再是性质截然不同的力量偶然和任意的作用。中国的“道”(Tao),印度的“拉”(Rta),伊朗的“阿夏”(Asha),古埃及的“玛阿特”(Ma'at),希腊人的“戴克”(Dike),等等,都是有条不紊的体系,它们从理论上设计了宇宙的全过程。

范·德·莱乌认为,人们在任何时候都可能体验到力量,而力量总是以某种完全出乎意料的方式出现。充满力量的客体、个人、时间、地点、事物或活动被称为塔布(tapu),表示“被特意命名的东西”,它的动词 tapui 的意思是“使神圣”。对于原始的心理来说,生活就是力量,而不是法则。力量在人的灵魂中唤起一种深深的敬畏感,既使人畏惧又使人神往。任何被体验到力量的东西,不论是地上的石头、树木、水、火,天上的光、星星、太阳、月亮,还是与人相关的动物,都可能成为神圣客体。

从古至今,人们对神圣客体的崇拜是一种普遍现象。范·德·莱乌描述了显现力量的神圣客体:圣山,各地都有自己神圣的山峰,日本有神圣的富士山,希腊有奥林匹斯山,它们遥远而难以接近,常常喷发出火山灰,代表着寻常不同的雄伟。圣水,在缺水的国家,人们能设想的最美好的来世,就是可以在那里痛快地饮水,慷慨的女神从树上把水洒到干渴晕倒的男人身上。还有圣火,惟独人拥有关于火的知识。印度人崇拜火神与性生活有关,在两片钻火器之间摩擦被看成是创造和生产。对火的力量和各种崇拜在古罗马得到最完美最系统的发展,炉火(维斯塔神庙中的永恒的火)在这个国家成了最神秘的东西,成为决定命运的保证物。火甚至成了共同体长盛不衰

的象征,在现代国家的仪式中仍在起作用。在不同民族的神话中,光都是与人的拯救、人的生命和升起的太阳紧密相连,正如人的死亡与落日有关一样。星星也被认为与人有关,在许多民族中,都有死人像天上的星星一样复生的观念。对巴比伦人来说,星星上刻有“天上的文字”,人的生命因此而由占星术来决定。动物崇拜或图腾崇拜的起源,也是与强有力的动物观念紧密联系在一起。尽管图腾可能是一株植物,或是某种自然现象,但动物图腾占有优势,人与动物的关系常常是图腾崇拜的真正核心。

拥有有力量的客体,就意味着得到“拯救”。石头、大树,星座、地里的果实,森林里的野兽,全都可能成为拯救者。范·德·莱乌认为,原始人类受制于各种力量,在孤独和极其严酷的环境中通过赋予各种力量意志和形式,寻求与力量相处的方式,譬如遵守仪式。他列举出丰富的材料表明,在人类的经验中,不论是灵魂崇拜还是祖先崇拜,崇拜活动总是依赖于对力量的证实。因此,力量、意志与形式这三个词实际上支撑起了宗教客体的整个概念。

在所有形式中,母亲形式最为古老。世上发生的种种事件不再只具有力量的作用,它们全部缩简成了一个伟大而神秘的事件:生育。运动与变化,存在与消失,现在都意味着诞生和返回母体。生命就是出现在母亲大地上,死亡就是回到她的怀抱。在拯救形式中,先是阴茎或女性生殖器,后来是各种各样有力的实体。文化也是一个“拯救者”,即希望的或意志选择的行动。我们现代人把这种行动当成自然而然的事件来接受。而原始人对发现者、圣贤、和平的缔造者的崇敬,是把他们放在与太阳、春天、动物图腾同等的位置上。自然与文化在原始人那里是同一的:不但被力量所推动,也被意志所愿望。因此,我们在许多地方都会发现教人耕种、开采,授人律法,驱赶怪兽和病疫的史前形式。神是对力量的某种体验的称呼。神的经验性质表现在他们的名称上,如瞬时神、专门神、属性神等等。在宗教史上,神是一个后来者。

二、宗教的主体

在范·德·莱乌看来,正如宗教的客体对于信仰而言,是“主动的和原初的行动者”意义上的主体,宗教的主体同样也是客体。与宗教有关的学科观察信教者的祭祀、祈祷等行为活动,信仰则关注人身上发生的变化。

范·德·莱乌把宗教的主体分为三个部分来描述:神圣的人,神圣的共同体,以及内在于人的神圣:灵魂。宗教的主体之所以是“神圣的”,在范·德·莱乌看来,是因为人的生命本身是直接指向力量的,从一开始就被力量所触及,也即是说,人的生命是积极主动的。生命源于力量,分有了神圣性。但是,这并不意味着,人们一开始就把生命视为神圣的,“尊重生命”事实上是相当现代的观念。

论及主体,范·德·莱乌并不回避他本人的信仰,他认为,在宗教研究中,所谓不偏不倚的态度是不可能的。宗教崇拜的客体,又是它的主体,这个观念非常清楚地阐明了宗教中主观性与客观性之间的关系,也揭示了人自身的一种处境:人把自己放在与上帝对立的位置上,不只是他的主观态度,更是一种客观行动,因为他是一种被指定的存在。因此,在人与力量的关系中,无论是靠近,屈从,获取,还是任何其他关系,永远只能建立在力量的占有者身上。探索上帝的人本身受到上帝迫使。

在力量的占有者,如死者、国王、巫医、祭司、预言者、布道者、导师、圣人的身上,我们发现,他们被“迫使”成为一种“表象”,或更准确地说,他们作为个体,作为一种“人格”,只是力量的载体。共同体担待不起的力量,通常由他们来承担。死者属于建立崇拜者共同体的那些人,在古希腊,死者原本被葬在家里,或靠近家的地方,以便随时从中汲取力量。中古时代对国王下的定义是,“我们能靠他的运气得胜或有好收成的人”。于是,当失败或收成不好时,人们就会归咎于国王。国王在与人相关的时候,是力量的载体,而在与力量本身

相关的时候,他又需要力量。国王具有的这种双重身份,使他成了神与人之间一切中介者的原型。

不同的身份,表现不同的力量形式。在祭司的仪式中,力量是固定的,而似乎在巫医和先知那里,力量是爆发的。因此,祭司受制于确定的时间、地点、活动和言词,而巫医和先知则要干涉神灵。祭司是有序的力量的象征,先知和巫医则代表偶然的力量。先知和巫医依靠经验和灵气起作用,祭司则根据信仰教条地行事。这些为共同体担待力量的种种“表象”,时而强大时而衰弱。因此,力量的集中似乎很有必要,于是有了教阶组织。力量通过一系列具有职位的载体从首领、教皇或达赖喇嘛那里向下传递。

范·德·莱乌认为,“共同体”并不是启蒙时代以来被描绘的所谓建立在“盟约”之上的社会,如教会作为基于忏悔或信纲的神圣社会,国家作为建立在社会契约之上的世俗社会。“共同体”不是人造的东西,而是被给予的,它不取决于观念或情感,而是血缘、图腾崇拜和财产。共同体不需要建立在坚定的信仰之上,它是不言而喻的,我们不会变成它的一员,而是“属于”它。

在与力量的关系中,人的生活首先不是个体生活,而是共同体的生活。在婚姻、家庭和部落的形成中,婚姻是一种“盟约”,同时又是“共同体”,既是被给予的也是被选择的,因此,在每一桩婚姻中,都有盟约与共同体的斗争;在每个人的心里,都有配偶与爱人之间的斗争。家并不是不固定的,家既不是“盟约”,也不是共同体;家在变化,演变成家族、宗族、氏族。血统是重要的,但不是惟一神圣的共同要素。个人绝不仅仅是个人,常常只是集团的一分子。有男人可以娶的女人,也有他不能娶的,因为他们同属一个“母亲”或是“兄妹”,即使在近亲关系、血缘关系不存在或模糊不清,只有图腾共同体的时候,情况也如此。在许多原始部落里,没有父亲和叔叔,只有父亲们和叔叔们。氏族部落是家族扩大了共同体形式。

原始人的世界没有具体的宗教,也没有专门的宗教活动,他们体验到的只有神圣者。因此,宗教教化无论对个人还是共同体都是外

来的、陌生的。献身某种宗教目的的最早的共同体是教派(sect),为了获得某种宗教拯救,教派切断了被给予的“共同体”,也切断了一般意义上的“世界”。因此,教派作为一种最纯粹的“盟约”形式,与秘密社会相类似,如相对犹太人共同体,拿撒勒人属于教派。范·德·莱乌认为,教会完全不同于教派,教会在精神上是属于上帝的人,代表“盟约”与“共同体”在更高层次上的融合。教会只存在于基督教中,佛教僧团和伊斯兰教教团仅仅建立在一致和服从的原则上。从广阔的宗教史看,神圣附着于共同体,然而,当共同体从部落扩展到民族国家时,世俗化就渐渐开始了。神圣之所以长久,是因为国家起源于城市,即使当城市这种共同体变成了一个世界帝国,如罗马帝国,它也仍然是一个城市共同体。民族观念是部落观念和帝国观念混合的产物,与共同的历史经验和长期在一起生活有关。

在论及与宗教起源密切相关的灵魂观念时,范·德·莱乌认为,对于原始思维而言,灵魂不只是人的一部分,而是沉浸在神圣之中的整个人。灵魂观念来自对神秘者和令人惊异者的体验,表现为与之合一的愿望。灵魂是力量的载体,意含强有力的东西,而不是独立的存在。无意识的客体也拥有灵魂,灵魂的神圣性能赋予有生命的存在意识。灵魂与力量之间的关系清楚地展现在“玛纳”、“瓦堪达”之中,它们本质上是相互关联的。

三、相互作用中的客体和主体

宗教的主体,在宗教本身的意义上,又是它的客体,反之,它的客体亦是它的主体。范·德·莱乌认为,如果这个最初的原则现在变成了主体和客体之间相互作用的关系问题,那么,这个问题只能在比喻的意义上理解。

人总是在行动,不只是简单地接受他所生活的世界,也会感受性地理解这个世界。他生活在可能性之中,但从不听天由命,并用宗教言词来表达种种渴望和追求。人为了主宰自己的生活,抓住隐藏其

中的可能性,势必迫使生活变成一系列固定的行为过程,以便在不同的时间空间把分散的力量聚积起来。于是,有了各种典礼、净化、祭祀、圣礼等规定。

在宗教生活中,所有的庆典圣礼都在于使新的生活成为可能。净化不是现代卫生意义上洗涤和清扫,而是涤罪和向善,最终获得新生。例如,在古埃及,人们将净化喻为分享水的神圣生命、获得复苏的一种方法。祭祀,在各种宗教中具有极其重要的意义,它保证力量的循环。不断地贡奉礼物,不仅使人与人之间、人与神之间的共同体得以稳固加强,也使各种各样的困难在共同体的努力中消解,从而避免了危险。在祭祀最为发达的婆罗门教里,祭祀在字面意义上就是世界过程,人变成了推动宇宙的各种力量经过的一个点。生命并非如人所愿,存在于人对事物的操控之中,而是存在于使事物显现力量的运动之中。实际上,“事物”并不存在,只有在给定条件下盛有力量的管道和容器。因此,人所接触的“事物”既是他注入力量的容器,也是他向前运动的轮子;“事物”是“受造物”,人是创造者。同样,人是上帝的造物,通过圣餐接受上帝的力量。在许多古老的民族那里,圣礼往往源于“吃”、“喝”,但绝不是仅仅出于饥渴的需要。范·德·莱乌认为,圣礼是对最基本最简单的生活功能的升华,如洗浴、吃喝、性交等,这些最底层的活动由于圣礼而与神圣相接触,使生活本身在整体上显现出力量。圣礼是一种崇拜仪式,真正的主角既不是人,也不是共同体,而是神圣力量。

除了敬畏、崇拜力量,人还妄图预见或把握力量。因此,崇拜仪式中的力量在占卜中被试探和推测。在原始宗教中,这种试探和推测,其冷静程度有时甚至近乎科学,虽然更多的时候采取的是一种入迷状态。许多原始人不占卜就绝对不行动,但占卜远不只是担保成功或满足好奇心,例如,中国的风水师,主要是使人的生活与自然相和谐。力量在庆典仪式中显现,在占卜中被试探和推测,所有这些都发生在时空之中。时空是力量显现的场所,我们现代人用钟点来刻画的时间是空间化的时间,是空间观念对纯粹意识的侵入。这种时

间是虚假的,无价值的,只是真实时间,即柏格森所说的“绵延”的一种符号。而“绵延”本身在每一刻都有自己独一无二的价值。原始共同体的一年绝不是日历上的一年,它有自己的价值,是带来生命的拯救年:神灵显现时是春天,神灵逗留时是夏天,神灵离去时冬天。在四季循环中,节日就像是整个时间的缩影。空间是力量展现的场所,在庙宇、殿堂、圣地之类经常举行典礼仪式的地方,力量本身和人反复发生作用,这些场所有各自特殊的独立的价值,称为神圣空间。

在宗教的主体与客体关系中,范·德·莱乌特别强调言词的重要性。他认为,我们现代人用科学的抽象把言词降格为一种事物,可是,一旦我们真实地生活着,就会体验到言词的生命和力量。尽管我们对言词的起源一无所知,但可以肯定,大多数原始人的言词是由希望和感受构成,言词使生活的式样得以确定。言词具有永久的魅力,它能唤醒力量,不管是危险的还是有益的。因此,对于可能性来说,言词是一种决定,一种行动,一种态度。神话实际上就是言词本身,它既不是沉思,也不是诗歌,既不是对世界的原始解释,也不是萌芽中的哲学,尽管它也许同时又是所有这一切。在宗教中,仪式化的言词具有极大的力量。在献祭仪式上,反复念诵一些词句,增强声调和韵律,就能在某种程度上增强它们的力量。范·德·莱乌认为,言词有两种,一是上帝之道,一是人之言。世界由上帝之道所创造,上帝之道的观念不仅存在于基督教之中,也存在于其他宗教中。在上帝之道中,没有任何特殊的力量,它只是上帝的属性。而人之言,兼具魔法师和祈祷者的功能。

在论述宗教经验和神秘主义时,范·德·莱乌认为,观想中的宗教的客体,在宗教本身的意义上又是它的主体,这种关系也显现在所谓宗教经验中。相对典礼仪式而言,宗教经验是内向的。它的价值只能根据它的感受的强度来评价,在这种情况下,宗教经验自然就只是意味着极度主观性的东西。但是,没有外向,也就没有内向,正如没有形式和行动,思想就不会显现。即使是神秘主义,也需要言词来显现。因此,把“制度性”宗教放在内向的宗教体验的对立面是绝对

不允许的。因为每一条教义,每一项崇拜活动,只能主要地理解为某种经验的反映,每一个行动,每一种思想,都是一种需要或弃绝、一种痛苦或福佑的表达。

在神秘主义中,人渴望凌驾并运用力量,破除自我和外在世界的障碍,他不再体验到任何作为客体的东西,不再承认受外界事物的影响或决定,主客体消融在无形式无内容的结合中。人迷状态,在每一种神秘体验中都有独特的地位,但真正的神秘主义总是比人迷走得更远,它永远要超越一切界限,超越人本身生存的原初关系。在神秘主义中,主客体的分裂原则上被消除了。尽管神秘主义不再需要仪式,无须遵守风俗习惯,并渴望保持“在无名者之前的沉默”。然而,神秘主义是狂喜的,同时也是最饶舌的。在漫长的修炼终结时,在达到完美的结合或神秘合一实现时,人是上帝,上帝是人。因此,对于神秘主义来说,个体的、有差别的、历史的宗教最终都是完全无差别的。神秘主义用所有宗教的语言说话,没有一种宗教更为基本,虚空同样是虚空,零同样是零,在德国和印度,在伊斯兰教和基督教都一样。

四、世界

对于原始人来说,我们有关“世界”的现代观念不曾真正存在过。原始人不会把他的环境当作一个客体来对待,而是直接纳入他自己的“共同世界”。这种宗教性的世界观绝不仅仅是一种“观点”,而是一种参与,一种分有。每个人都有他特殊的环境,都为自己构建一个自以为可以把握的世界,因此,人类有许多世界,而不是一个单一世界。

世界改变人,人也在改变世界。人通向世界的道路既不是沉思,也不是将自我呈现为一个主体,而是作为一种面向世界的存在。面向世界不是观察世界,“面向”意味着自我是世界的参与者,世界也参与到自我中来。这种关系导致了由种种“神秘”原因支配的、与人

自己的活动相关的事件。人对世界的支配,永远都是一种从内在发出的支配。澳大利亚土著不是把自然设想为超自然,而是相反,他们把超自然的作为自然的来理解。

因此,范·德·莱乌认为,把“宗教”和“巫术”放在截然对立的关系中肯定是不合理的。宗教似乎是巫术的后继者,如果说巫术本身是朴素的宗教,那是因为巫术与各种力量有关。巫术不一定需要“神灵”,但“不信神的”活动也许恰好是宗教的。巫术与宗教的真正区别在于:巫术渴望支配世界,而所有的宗教都不会以此为目的。宗教与巫术的关系,既不是作为社会与反社会之间的对立,也不是作为伦理与科学之间的对立,更不是巫术先行于宗教,而是这样一个事实:有宗教的地方就有巫术,虽然巫术流行并不总是紧跟宗教主流;同样,哪里有巫术哪里就有宗教,虽然它只是特殊形态的宗教。巫术是一门艺术,一种知识,一种崇拜,它只涉及神秘。

就渴望支配世界而言,巫术与科学性质相近。现代意义的科学诞生于希腊。值得关注的是,巫术—神话形态是如何渐渐让位于理论知识形态的。爱奥尼亚的自然哲学家探求万物的本源,本质上与原始人对玛纳—力量的信仰有关。自然哲学(一般科学)最初确实是“从神秘主义中产生”的,后来由于苏格拉底和智者们的努力而发生了重大改变。结果是人发现了他自己,也即是说,他的精神。于是,他开始把世界客体化。普罗塔哥拉的名言:人是万物的尺度,变成了所有知识的标准。人开始学习构造观念,不久,他就从这些观念中构造出了永恒观念。因此,理论形态对于世界不仅是一种构造,也是一种强制。范·德·莱乌认为,在通往世界的道路上,无论是巫术—神话形态,还是理论构造形态,人都力图把世界转化成他自己的世界,使他能君临于世界,这也许是所有文化中最深奥的宗教基础。

范·德·莱乌反复强调,宗教研究中所谓“不偏不倚”的态度是不可能的,因为每个研究者都只能从他的有限的角度去看待宗教。因此,他从自己的信仰出发认为,对上帝的真实信仰,在本质上应该反对各种各样力图支配世界的形式,不论是巫术—神话形态还是理

论形态。当人渴望寻求通往世界的道路时,他需要得到的是启示,而启示是上帝的行动。以往,人们常常认为教条、教义和律法传递了明确的启示内容,忘记了真正的启示内容永远只能是上帝本身。

而在一些古老的民族那里,各种各样把宇宙看成是从某个原始巨人身上涌现出来的神话,代表了另一种世界观。中国的盘古、巴比伦的提阿马特、印度的原人,都成了宇宙的开端,他们的肢体构成了世界的各个部分。后来,在印度,宇宙起源被构想成一种祭祀模式。对于古代巴比伦人来说,天上的书写是一种启示,而在印度,启示最终完全融入到对虚空,即宇宙非实在性的觉悟之中。希腊人敢于构想永恒回归的观念,在斯多葛派的学说中,相互绝对同一的世界,彼此永恒相随,从原始的火到世界大火,燃烧的节奏也是永恒地相同。赫拉克利特说过,这个世界(宇宙)并不是由神或人所创造,它过去、现在、将来都是一团永恒燃烧着的火,按时燃烧,按时熄灭。因此,宇宙不是启示的“客体”,它并不“指向”什么,它只是它本身。

宇宙不是“现象”,人不可能单纯地观察它,因为他本身属于这个宇宙。不过,他能讨论它的意义:如果宇宙有一个开端和一个终结,那么它一定有一个中心;如果宇宙的过程不是一个永恒的持续过程,而是一出戏,那么这出戏一定有一个焦点。人可以通过这个中心、这个焦点来理解宇宙的意义。那种循环往复的宇宙“现象”并不对他“呈现”,没有历史的中心,也就没有开端和终结,世界仍然是世界。只有从未世论的观点来看,时间公正的本质才是可以理解的。换言之,在世界(宇宙)“现象”中,历史中心才是意义之所在。在范·德·莱乌看来,在基督教中,这个历史的“中心”就是基督的道成肉身。世界是一出宏伟戏剧的场景,我们在上帝的启示中看见了救赎的历史,上帝从这个中心、这种焦点启示世界(宇宙)的意义。这一点,正如后来的神学家保罗·蒂里希所言,只要普遍历史的观念是西欧的和基督徒的,对世界(宇宙)的所有解释事实上都将导向基督论。

五、形式

宗教实际上只存在于各种宗教之中。这意味着,宗教并不向我们显现,我们所能观察到的,永远都只能是某种具体的宗教。换言之,只有它的流行的历史形式向我们显现。从拯救的观点看,每一种宗教都是原始的,因为要被启示,内容一定是原始的,并且先前绝没有被感知过。

范·德·莱乌把不同的宗教现象看成是人在其中与所谓“全然相异”的力量遭遇时产生的不同情况,由此而形成各不相同的宗教类型。这些类型有遥远型、斗争型、形式型、无限型、虚无型、意志型、威严型等。例如,儒教和18世纪的自然神论,属于遥远型的宗教,在这种宗教中,全然相异力量是在遥远的远方。这种类型的宗教,以人逃避这种力量为其特征,其极限情况就是无神论。“没有一种历史上的宗教完全脱离了无神论。”还有一种斗争型的宗教,它是二元论的,琐罗亚斯德教是其典型例证,在这种类型的宗教中,人参与了宇宙的冲突。而古代希腊的宗教是一种形式型宗教,它既表现在诸神的雕像中,也同样表现在柏拉图的理念中。印度教代表了无限型宗教,而佛教则表明了虚无型宗教。还有一种意志型宗教,与之相关的是崇拜者方面的服从,以及一种威严型宗教,与之相关的是信徒的谦卑。这两种宗教的例证,分别是犹太教和伊斯兰教。而基督教类型只需要一个字来表达,那就是爱。此外,还有一种可称之为安宁型的宗教,虽然它并不表现为一种特定的历史宗教,但它却描述了见之于所有宗教传统之中的神秘主义。范·德·莱乌对宗教类型的划分充分表明了他的现象学观点:在宗教研究中,不偏不倚的或者中立的态度是不可能的,宗教是人卷入其中的活动,不可能像很多自然对象那样来考察。考察总包含着某种标准,而这标准就是考察者自己的宗教,即使他的宗教是无神论,情况也如此。

(王六二)

列夫·舍斯托夫

雅典和耶路撒冷：宗教哲学论

(1938) ①

列夫·舍斯托夫(ЛЕВ ШЕСТОВ, 1866—1938), 原名列夫·以撒科维奇·施瓦茨曼, 俄罗斯著名哲学家、基督教思想家、文学批评家。舍斯托夫于 1866 年生于基辅的一个有教养的犹太商人家庭。其父信奉基督教, 谦和虔敬, 具有很高的艺术修养。舍斯托夫早年曾就读于莫斯科大学物理—数学系, 后转入家乡的基辅大学学习法律。1889 年获法学博士学位。这时, 他的主要兴趣是工业经济, 十分关注社会经济问题。后来, 他的兴趣逐渐转向了哲学, 这主要缘于一场内在的精神绝望, 他感到了人在死亡面前的无根基性。1897 年, 舍斯托夫从《圣经》中找到了对死亡的回答, 从而倾向了基督教。1895—1914 年, 舍斯托夫主要居住在瑞士, 期间, 他时常回国参加俄罗斯宗教哲学会议。1914 年第一次世界大战爆发, 舍斯托夫回国定居。1919 年又开始了流亡生涯, 主要居住在巴黎, 曾在巴黎大学开

① ЛЕВ ШЕСТОВ : АΘΝΗΒΙ ΝΝΕΡΥСАΙΝΜ. 本文所依中译本: 徐凤林译, 浙江人民出版社 1999 年版。

设宗教哲学课,与胡塞尔、舍勒、海德格尔等西方著名哲学家都有交往。1938年,舍斯托夫在巴黎去世。

舍斯托夫于1898年发表了处女作《莎士比亚及其批评者勃兰克斯》,随后几年他又发表了两部重要著作:《托尔斯泰与尼采学说中的善》(1900)和《悲剧哲学:陀思妥耶夫斯基与尼采》(1903)。这些著作猛烈地抨击了传统的哲学,是他探索真实信仰的开端。舍斯托夫的主要著作还有:《无根基颂》(1905)、《钥匙的权力》(1923)、《在约伯的天平上》(1929)、《雅典和耶路撒冷》(1938),去世后出版的作品有《克尔凯郭尔与存在哲学(旷野呼告)》(1939)、《思辨与启示(索洛维约夫的宗教哲学及其他文章)》(巴黎,1964)、《sola fide(只凭信仰)(希腊哲学与中世纪哲学,路德与教会)》(写于1911—1914,发表于1966)等。

《雅典和耶路撒冷》是舍斯托夫的临终之作,表达了他对宗教哲学的独特思考,是他最伟大的作品。希腊哲学和犹太教是西方文化的两个源头。希腊哲学的原则是崇尚智慧、理性,以及对普遍必然性的追求;犹太教—基督教的《圣经》向人类晓谕了另外一个真理的源泉,即受造真理。对两者的态度,哲学史上一直存在着两种对立的观点,其中,力图将希腊哲学和基督教加以调和的观点在历史上占绝对统治的地位。但也有少数孤独的哲学家和思想家,坚决主张希腊哲学与《圣经》精神的不可调和性,其中立场最坚定、观点最鲜明、论述最系统的就是舍斯托夫,而这方面的代表作就是《雅典和耶路撒冷》。

《雅典和耶路撒冷》全书除《前言》外,共分为四篇。这四篇都曾以单行本的形式陆续发表过,后结集为一本完整的著作,于1938年初以法文出版。舍斯托夫在《前言》中指出,本书的任务就是考察人的理性或思辨哲学对真理的奢望。这里,不把知识看作是人的最终目的,知识不证明存在,其自身却应从存在中得到证明。人愿在他所生活于其中的范畴中思考,而不愿在他所习惯于在其中思考的范畴中生活:知识之树不再摧残生命之树。舍斯托夫对四篇的内容作了

概要的总结：第一篇，被缚的巴门尼德试图指出，大哲学家们在追逐知识的时候，失去了最宝贵的、上帝恩赐的自由。第二篇，舍斯托夫认为最难的一篇是“在法拉里斯的公牛里”，它揭示了哲学所理解的知识与生存恐惧之间的不可分割的联系。第三篇，不可战胜的欲望，讲述中世纪哲学试图调和《圣经》的启示真理和希腊真理，是无成效的。第四篇，“思维的第二维度”，揭示了在理性真理之外，还有非理性的思维的第二维度，它不会在理性真理面前让步，而是在进行着伟大的斗争。舍斯托夫认为，贯穿全书的同一个任务是：摆脱那些由禁树之果变成的冷漠无情的和千篇一律的真理。哲学家所渴求并为之陶醉的“普遍性与必然性”，引起了我们极大的怀疑：《圣经》对理性的批判、“食知善恶树上的果必死”的可怕声音，穿透了这种“普遍性与必然性”。舍斯托夫指出，被思辨思维改造成“解围之神”的“最高存在物”并不意味着哲学的终结，而是意味着，它能够给人的存在赋予内容和意义，或许它能带来真正的哲学。

一、论形而上学真理的源泉

舍斯托夫在第一篇中指出，“真理”的性质是一种“必然性”，它的必然性不仅不能用外部世界的事物标准来衡量，也不能用我们内在感受来衡量，真理是先天存在的。但人类并不总是理性的清醒者，当一个人受到深重的屈辱时，他的思维会发生一些隐秘的变化，他忘记了必然性的统治，代之以对耶路撒冷的追求。亚里士多德的哲学要求人们要听从和崇拜必然性，休谟认为人们在现象之间所建立的“必然”联系在世界上是不存在的，他将必然性从前具有的“几乎”全部霸权又都还给了必然性，而康德则把休谟的“几乎”放在先天综合判断的范围之外，放入了“自在之物”的领域。必然性由此而获得了哲学的证明，尽管这种证明对它来说毫不需要。

舍斯托夫赞成塞内卡的意见，认为上帝只是在无限久远的时刻命令过一次，然后就和我们人一起不再命令，只是服从必然了。哲学

是反思,它的任务在于用一切可行的方法支持和巩固必然性。但哲学思维能把人们明确地带到终极真理的源泉吗?舍斯托夫在此提出疑问,认为柏拉图怀疑的“苏格拉底在公元前399年被毒死”的经验事实被人如此确认之上,是否还有一种强力的能够彻底和永远迫使人同意这个经验事实的源泉?柏拉图认为宇宙之父和创造者是很难发现的,哲学家要敢于战胜一切不可能,应当想怎样夺回苏格拉底。但柏拉图“解围之神”的愿望却被报之以谴责,康德认为最高存在物既然赋予我们先验的概念和原理,就意味着从根本上消灭哲学。但为什么那不听也听不见劝说的“必然性”在“我们”看来好像是合理的假设而那听并且能听见劝说的“解围之神”或“最高之神”却被认为是荒谬的呢?这是舍斯托夫贯彻始终的一个反问,他企求在存在的深处有这样一种“现实”,能使矛盾律和同一律等必然性发生根本改变,不再是这些东西命令人服从,而是它们服从人的命令。

对“必然性”持否定态度的柏拉图认为“自己的眼睛”不是终极真理的源泉,精神的眼睛才可能看见真理。舍斯托夫认为,在用精神的视力代替了肉体的视力的人那里,必然性丧失了统治权力。不是巴门尼德被真理所迫,而是巴门尼德强迫真理。一旦如此,则被看作是真理的根本要素的东西,现在只成为一种偶然性,借用斯宾诺莎的话阐明就是:大部分人只是像人,而实际上是被赋予了意识的石头。柏拉图力图用精神之光来征服这种石性,确信苏格拉底被毒死只是在靠肉眼获得真理的世界上的真理。舍斯托夫认为,斯宾诺莎的理智的眼睛也只是特殊的肉眼,理智的眼睛把必然性变成了思想,也和变成现实一样。理性会使人远离真理,导向虚幻之境,而哲学能使人的理性的眼力迟钝而精神的视野敏锐,我们必须与虚幻的理性清晰作斗争。但舍斯托夫又在此疑问,是哪种眼睛更合法、谁真正主宰人的命运呢?他认为,如果真要得到选择的权利和自由,就要离开必然性,坚决反对任何合法性与必然性的压迫。

舍斯托夫说,在《斐多篇》中,苏格拉底初听到阿那克萨哥拉说理性是万物的创造安排者时很兴奋,但当他又被告知理性在世界上

寻找和找到的只是想像的自然联系时又十分失望，苏格拉底开始寻找全部存在物的源泉和开端。但是什么让苏格拉底这样去做的呢？只有理性，而理性寻找及其结论都是“好的”而不是“存在的”吗？舍斯托夫认为，这样为了“善”而进行的理性追求使理性成了“被迫的理性”。有没有命令真理的力量呢？显然没有。但柏拉图到死亡中去寻找，柏拉图没能把他找到的东西带给人们，当他试图把他所发现的东西展现给人们的时候，这些东西却变成了所表现的对立物。对立物作为不可说之物是不可言说的。柏拉图认为：对存在的直观所得到的快乐是哲学家的专利。但舍斯托夫认为：快乐像钉子一样把人们钉在他阴影似的、死亡的存在之上，人总是以“快乐”作为生活的一个基本追求。

但必然性是渗透性的、巧妙的，虽然柏拉图和苏格拉底敢于反抗必然性而“照我的意志”去生存，却不能抛弃“快乐”的诱惑，虽然可以不顾必然性的警告，但“必然性不听劝说”。舍斯托夫认为，人通过肉眼被束缚在自己的囚禁地，而“精神视觉”也同样是束缚性的、强迫性的“必然”。柏拉图没有成功地“说服”必然性，而必然性却以巧计胜过了柏拉图，洞穴和洞穴里发生的一切又成为必然的惟一存在。这样，亚里士多德完全战胜了柏拉图，直到今天仍然如此，上帝也是在必然性的原则统治之下。舍斯托夫反对黑格尔所认为的逻辑学的真理。黑格尔认为逻辑学真理是原初的必然，基督教是欧洲文化必然性的产物，宗教奇迹及一切奇迹是荒谬的，是对自然和精神的暴力。舍斯托夫持相反态度，认为事物的自然联系才是对精神的可能的暴力中的最高暴力，谁进入了必然性的圈套，谁就要变成有意识的石头。

舍斯托夫认为，康德的形而上学归结为：上帝存在、灵魂不死和意志自由三个基本问题。全部的《纯粹理性批判》认为对这些问题没有普遍的必然的回答，或者说应该这样回答：上帝不存在，灵魂有死，意志自由是神话。但康德的实践理性与这回答又恰好相反。黑格尔的形而上学与康德的实践理性相似，都确信每个人都被迫到达

真理,当理论理性不足以维持其合法性时,实践理性就会说话。舍斯托夫认为,“解围之神”是可能的假设中最荒谬的假设,对“解围之神”的憎恨和对自由的赞颂标志着活生生的人的觉醒,人不是石头而是有意志的自由的人。

舍斯托夫认为,康德的伦理学的精神是崇高的,其基础是纯粹的,它们给人类带来了崇高与庄严。康德否认形而上学的经验的源泉,实证科学是以必然性作为其证明的,形而上学的生存权也必须得到必然性的证明。黑格尔认为,寻求上帝、灵魂不死和意志自由的形而上学是不可能的,不是因为理性的界限以及思维的范畴只适用于感性现实,而是因为上帝、灵魂不死和意志自由都是不可能的,这些东西是生活于个体性和偶然性之中、不愿意受必然性支配的人们的幻想。舍斯托夫认为,康德想用劝导的方式获得普遍性和必须性来作为找到真理的方式,当他的劝导和恳求使他感到自己有了所需要的力量,确切地说当他感到他已没有力量而被另一种力量盲目统治了的时候,他就写下了《实践理性的批判》。舍斯托夫认为,为了克服比“解围之神”更可恨的“淫邪之徒”,康德使用了经验的证明。

对于康德的“批判”,其之前的形而上学从不可能的地方带来了荒谬,其之后的形而上学从康德安排的地方无所得,这就警告了“批判”有可能的缺陷。舍斯托夫认为,不可能的不是形而上学而是康德的批判哲学的形而上学。我们在提问时,就已预先表示愿意接受有人将给我们的回答,无论回答者是谁和怎样的回答。这样,全部理性都在反复说明,一切人都应当听从,应当服从。舍斯托夫认为,万物之源很久以前就遭到否弃,论证其存在的形而上学也令人厌弃,如果理论理性在保证必然性的终极合法性时感到捉襟见肘,我们是不会去那个流出“命令”的源泉那里寻求形而上学的庇护,在服从的意愿之下,实践理性便自然地被创造出来,以维持“服从”的必然性的大厦。

由于那些因各种原因愿意并能够按自己方式生活的人正在否定着理性的存在,强调“服从”和实践理性就是必要的了。舍斯托夫认

为,被缚的巴门尼德是进行哲学思考的人的理想,但变成石头的巴门尼德是冷酷的、不可超越的,理性思维不能最终把我们引向终极的真理。为了挣脱必然性的支配就应当敢于斗争,当“必然性”倒塌的时候,也就是理性崩溃的时候。在理性认识的彼岸,被缚的巴门尼德加入了永恒的存在洪流,彻底摆脱了理性必然的束缚而回复到原初的自由。

二、在法拉里斯的公牛里

舍斯托夫在这里主要探讨了知识与意志自由的问题。他认为,苏格拉底把知识与美德等同起来,同时又将“好的”和“善的”、“坏的”与“恶的”对立起来。从苏格拉底开始,向另一个领域的神秘“跳跃”在哲学中就开始司空见惯了。当人们在说坏的东西时,不知不觉地就变成了说恶的东西,也常常自然地把好的偷换成善的或将善的偷换成好的。即使是不赞同苏格拉底思维的基本前提的哲学家,也不能够、或许是不愿意避开这种概念混淆。这些通常被认为是显而易见的东西反而遮蔽了苏格拉底。舍斯托夫认为,通常以康德及其后继者费希特、谢林和黑格尔代表的德国唯心主义是对斯宾诺莎主义的克服,而实际上德国的哲学运动证明了相反的情况,德国唯心主义每前进一步,都是向斯宾诺莎主义的回归。斯宾诺莎及其跟随者认为,经验本身不是完整的理性,我们在启示真理与理性真理之间取舍的时候,所发生的情形也正是当不得不在对知识的怀疑和对怀疑的怀疑间作出选择时已经发生的情形。舍斯托夫认为,斯宾诺莎、黑格尔和康德都把理性置于一切怀疑之外,苏格拉底思维的本质和任务是维护理性认识的权威。苏格拉底之后,人类一些伟大的思想家都把理性知识等同于真理,哲学的最终极任务是揭示现象间的必然联系。所有的人都认为这种必然的联系和秩序是存在的,使人们认识到这个道理的知识也是客观存在的,即使是天上的诸神也不能有选择的自由,必然性的统治是无所不在的。

亚里士多德深信“中道”哲学的真理,深信真正的现实应当在存在的中间部位寻找。苏格拉底相信知识与美德是同一的。亚里士多德认为幸福不仅要有美德,还需要有日常的幸福,不赞成被知识所束缚,即窒息于法拉里斯的公牛里,带来的是斯多葛派和伊壁鸠鲁派所说的幸福。舍斯托夫认为,斯宾诺莎是苏格拉底的再现,二人值得称赞的地方是他们在他们所思考的范畴中生活。斯宾诺莎实现了把“真的哲学”变成“好的哲学”的奇迹,苏格拉底实现了把知识再现为美德的奇迹;苏格拉底的普遍必然真理带来“最高福利”,斯宾诺莎的“直观知识”导致了他对神的理智的爱并创造了最高幸福。斯宾诺莎认为人被取消了意志的自由,现实的必然性统治着一切,包括哲学家。莱布尼茨认为生活在必然性之中的人仍然是自由的,而且理性能够在最终极的层面上回答我们的意志是否自由的问题,这种回答由于其是终极的而不受任何更高审级的批判。这样,莱布尼茨“看出”人们意志的自由性,而斯宾诺莎则“看出”人的意志是不自由的。斯宾诺莎认为受理性支配的人的思想是不可以拒绝理性的,必然性是人的本质存在的基础。

中世纪的人就已经难以容忍《圣经》逻辑的非理性的思维习惯。斯宾诺莎认为哲学的目的是真理,神学的目的是服从,但坚持理性思想的人却成了“最卑鄙的驴子”,路德以其宗教激情为信仰辩护;苏格拉底坚持普遍性和必然性,但没有完成知识和美德的统一。这样,哲学思维就无所作为了,一切都已经既定,理性的自由是在法拉里斯的公牛里的幸福。舍斯托夫认为,理性教导虔诚和服从,信仰也教导虔诚和服从,那么信仰与理性之间毫无区别,斯宾诺莎因为什么如此坚定地断言哲学与信仰之间犹如天壤,路德又因为什么同样如此疯狂地攻击理性?为什么应当服从理性?为什么不可以用“哭和诅咒”来对抗直接认识现实?斯宾诺莎信赖的必然性使他经受了驴子的命运,说明了理性真理不是真理之源。舍斯托夫认为,先知、使徒和路德的雷霆是针对人的智慧所建造的圣坛的,在苏格拉底和斯宾诺莎看到了人的得救的地方,路德则看到了人的毁灭。真正的自由

是启示的信仰，当摩西在山上面对面地接受启示的时候，他看到了真理，获得了真正的自由。

对路德的看法也存在着矛盾，一般认为德国唯心主义哲学完全来自路德，路德认为上帝在善恶和知识的彼岸，这与哲学的观点背道而驰。德国哲学家认为蛇没有欺骗人，知识树的果实成为全部未来时代哲学的原则。但尼采例外地把苏格拉底看作是堕落的人，哲学家和道德学家拯救堕落的方式本身是另一种堕落，苏格拉底的斗争只能使他更快地走向毁灭，这种理性精神和道德律法已经成为他的精神存在的本质部分，要杀死心灵才能获得拯救。尼采认为只有空洞的“虚无”才住在善恶彼岸和真理彼岸，在这里才能寻找能终极的权威。舍斯托夫在此声称，宇宙间既无上帝，亦无上帝所赐之恩典，全部现实存在都是在路德思想所未曾触及的平面上流动。

路德和尼采都感到了人的“堕落”，并且用雷霆来反对傲慢的理性怪物。他们对反击的方法进行了反思，认为不能用证据和反驳来斗争，对抗它的方式只能是欲望和诅咒。路德和尼采认为，在苏格拉底和斯宾诺莎获得的惟一可能的安慰的地方，其实是毁灭人类自由的深渊，他们用雷霆来反对苏格拉底和斯宾诺莎的理性怪物。路德的“从虚空中创造万物的全能上帝”、尼采的“强力意志”都是专打理性怪物的大锤。但舍斯托夫认为，尼采的大锤没有打碎躲避于普遍必然判断之后的理性强求，路德的大锤则更正确地达到了目的。舍斯托夫引证尼采最后的作品《看哪，这人！》中的话：我衡量人之伟大的公式是“爱命运”，不仅要忍受必然性而且要爱它。舍斯托夫因此断定尼采最终向必然性投降了，而且要所有人都应当服从、尊敬和热爱必然性，否则就有被开除的危险。尼采与苏格拉底、斯宾诺莎哲学一样，都认为应当善于在法拉里斯的公牛里找幸福。对尼采的剖析在一定方面体现了舍斯托夫思想的某种高于尼采的深度。

关于克尔凯郭尔，舍斯托夫认为，虽然克尔凯郭尔本人认为自己是基督徒，确认从苏格拉底身上没什么可学，但事实上，他从来也没有脱离苏格拉底，他的基督教是重复苏格拉底在自己的第一体现和

第二体现中带给人们的东⻄,即有美德的人即使在法拉里斯的公牛里也将是幸福的。舍斯托夫认为,克尔凯郭尔与尼采同样深刻地感到了苏格拉底的问题,但克尔凯郭尔却没有把苏格拉底看作是堕落的人,而只是“多神教徒”,并认为他是在《圣经》真理启示于世界之前时代生活的所有凡人中最完善的一个。舍斯托夫认为,克尔凯郭尔虽然称颂亚伯拉罕,但他在亚伯拉罕身上所能“理解”的只是那种令他想起苏格拉底的第一体现和第二体现的东⻄。在克尔凯郭尔的想像中,亚伯拉罕首先是被逐出“普遍者”的怀抱的人,因而是失去普遍必然真理庇护的人。克尔凯郭尔不仅说了信仰骑士处境的恐惧,而且说了他的伟大,并力图使信仰骑士在人的价值等级中比悲剧英雄高出一级。克尔凯郭尔从来也没能克服对希腊智慧的恐惧,在他看来,心怀这种内心恐惧的人挣脱了创造者之手,恐惧通过某种方式成为人的基本特点或第一属性。克尔凯郭尔认为,约伯的意义正在于,他没有用虚假的安慰来扼杀和缓和自由激情。对于舍斯托夫来说,普遍必然性同时征服了克尔凯郭尔和上帝,克尔凯郭尔带着这样的“体验”走近了《圣经》关于堕落的故事。

因此,启示真理不得不走向科学,向希腊的哲学原则寻找理性证明。舍斯托夫认为,上帝在必然性面前,由于自己的无能为力而恐惧,这也正是克尔凯郭尔自己在他所苦恋的未婚妻面前所感到的恐惧。克尔凯郭尔决定求助于荒诞。《圣经》的确否认人在无罪状态有善恶之别的知识,但这可能是人的力量和伟大优越性所在。我们依据自己理性的正确无误而“渴望”确认,在不知善恶之别的人身上,灵是沉睡的。舍斯托夫认为,实际情况与克尔凯郭尔的认识相反,正是知识树的果实使人的灵沉睡了,正因为如此,上帝禁止亚当吃这些果实,上帝对亚当说:“只是分别善恶树上的果子,你不可吃,因为你吃的日子必定死”,这句话是上帝对纯粹理性的第一次批判的声音。堕落之前的亚当是参与神的全能的,吃了禁果之后陷入知识的束缚之中,而失去了珍贵的自由。舍斯托夫看到,克尔凯郭尔试图寻找在无罪状态下就已经存在的缺陷,结果发现了虚无,这个虚无

能产生恐惧。但依照《圣经》的观点，与恐惧类似的情感是在堕落后才染上的，是来自知识树的果，所以恐惧不是自由的现实而是丧失自由的表现。因此，克尔凯郭尔所寻找到的虚无和恐惧，不是软弱无力的无能和服从，而是全能的必然性。克尔凯郭尔断言，在向以撒举起刀的亚伯拉罕面前，我们感到了宗教的颤栗。

克尔凯郭尔认为，无论是人还是神都应该认识到必然性的力量，人的得救在于“像神一样能知善恶”，只有理性的真理才是真正的真理，天上的雷霆只是空洞的喧嚣。在此，舍斯托夫认为，我们愈是自觉地将我们的生命从属于自己的思想，我们的睡梦就愈深愈难以醒来。知识和美德麻痹了我们的意志，使我们只有顺从，那么，另外的那种不顾我们甚至反抗我们而发生的事情，也许能使我们逃脱理性的魔法。舍斯托夫认为，就是从这些“哭和诅咒”中，从这些存在的恐惧中，锻造出了专打理性怪物的“神的大锤”，“哭和诅咒”就是大锤的力量，这种力量将把我们从理性的沉睡中唤醒，也许在这场斗争中，人能够最终为自己恢复原初的真正的自由，那种摆脱了知识树果实束缚的自由。

三、论中世纪哲学

在这里，舍斯托夫专门探讨了人的欲望问题。舍斯托夫认为，中世纪哲学史家吉尔松对宗教哲学的贡献，就是提出和解决了一个最基本和最困难的哲学问题，即犹太教—基督教哲学的存在问题。按吉尔松的观点，犹太教—基督教哲学是以《圣经》启示为源泉的哲学，启示真理在其可靠性上同我们的自然理性所达到的真理没有任何不同——首先是自明真理。吉尔松认为，形而上学力图把握和正在把握启示真理，有可能确定中世纪哲学与古代和近代哲学的联系和依赖性。正如黑格尔所说，哲学在其数千年的全部延续中是统一的。吉尔松引用克莱门特的判断：对于早期基督教思想来说，已经存在着两个旧约——《圣经旧约》和希腊哲学。假如没有把《圣经》及

《圣经》的启示真理同希腊人所达到的自明真理结合起来的经院哲学,那么近代哲学永远也不可能做到它已经做到的一切。吉尔松以自己的名义和以中世纪哲学的名义对我们说,全部基本的启示真理都已经“不带证明的阴影和痕迹”地来到人们面前。《出埃及记》的形而上学表明:《圣经》的上帝高于真理和善,我们在试图将希腊和近代理性哲学所坚持的原则强加给圣经哲学时,会感到行不通。中世纪哲学试图按照希腊哲学原理在《圣经》中制订出自己所需要的形而上学原则,当中世纪哲学涉及到认识论问题时,没有参照《圣经》中与此有关的内容,而使中世纪的哲学更增添了新问题。

舍斯托夫关注到我们在解读《圣经》时的态度问题,要求我们不按照希腊的哲学习惯来解释和理解,而是把《圣经》当作上帝之言所要求的那样来解释和理解。但是,当向文明的希腊世界介绍《圣经》时,一般用了寓言的解释方法,用希腊文明教给人们的标准来检验《圣经》的真理,其结果是使《圣经》丧失了启示的真理而变成了哲学,最终符合了希腊化文明的需要。舍斯托夫认为,克莱门特不仅把希腊哲学与《旧约》等同起来,而且认为知识与永恒拯救是不可分割的。所以无论是教父还是中世纪哲学家,都对第一人堕落的故事做了背叛《创世纪》所给出的那样的解释。中世纪思想家不承认诱惑之蛇是真理,但诺斯替派和黑格尔却认为蛇没有骗人。在蛇的指引之下,人具备了理性和普遍必然性的要求,他试图将一切变成理性的自明,不能允许一切高于普遍性和必然性的“启示”真理的存在,在这种自明真理的保护下,人才能不受上帝之任性的左右而获得最终的自由。根据吉尔松的看法,信仰的自足还必须具备对信仰自身的理解,将信仰真理逐渐改造成知识真理的工作,将形成基督教智慧的真正生命,最终形成基督教哲学。舍斯托夫看到《圣经》极力反对的知识树的果实,在希腊哲学家那里成了精神之源,中世纪哲学的成立不得不接受希腊文明的遗产,而在基本的哲学问题和认识的形而上学问题上忽视了《圣经》的启示。

舍斯托夫认为,不仅《圣经》中关于堕落的故事反对犹太教 - 基

基督教哲学根源于希腊的“知识”，先知和使徒也强烈地反抗希腊—罗马的“智慧”。吉尔松借保罗的话讲述了启示真理与人的真理之间的不可调和性。德尔图良则把雅典和耶路撒冷对立起来。普罗提诺对希腊思维提出挑战，普罗提诺在知识之外寻求拯救和出路，他发现哲学真正的意义在于脱离知识的束缚，从一切普遍性和必然性中逃离，终极的自由在理性与知识的彼岸，摆脱知识束缚的人才能真正成为“醒到自身来的人”。舍斯托夫认为，在欧洲哲学史发展的第二阶段也同第一阶段一样，最后的大经院哲学家们以闻所未闻的力量起来反抗必然性的统治。

舍斯托夫认为，古希腊思想遗留给人类的主要东西是对理性和道德的崇拜，知识和美德是融为一体的。现代思维与古希腊相去不远，都认为知识等于美德，等于永恒拯救。舍斯托夫认为，司各脱和奥康没有期待用理性来证明启示真理带给他们的东西，他们试图破坏的是那个作为自古希腊至今的文明之基础的苏格拉底的道德自律原则，他们的上帝是最高法则，这个任性的上帝是一切法则和规律的惟一源泉和主宰。舍斯托夫认为，如果《圣经》的上帝是创造和消灭一切的主宰，包括永恒真理，那么必然发生他与希腊智慧的完全分裂。但中世纪基督教哲学没有找到更好的解决办法，它必然需要希腊智慧的说明，因此它没有解决好两者的分裂问题，其结果是自己的终结。

吉尔松完成了对中世纪哲学中最激烈的思想斗争的总结，在信仰和理性的关系问题上，圣奥古斯丁已经明确地规定信仰应当有理性的监督，而且信仰要成为信仰本身就寻求这种监督。一般的信徒只满足于信仰自身，但哲学家不能满足于启示真理本身，他需要使启示真理成为其启示的证明。中世纪哲学家都深信，不具备理性的信仰是应该受到谴责的，上帝的全能也不能违背矛盾律。舍斯托夫认为，中世纪思想家在《圣经》里读到的上帝可能与亚里士多德读荷马时所想到的一样，认为一切都是诗人的谎言，对于神圣的启示则用寓言的态度来解释，这种态度体现了欧洲思想对启示真理的蔑视。现

代思想用寓言的方法清除了圣经中的愚昧成分,希腊的原则改造了《圣经》智慧而获得了最后的胜利。

矛盾律是受造真理的严厉的对抗者。吉尔松认为,受造真理思想在经院哲学中得以保持并使现代哲学富有成果。笛卡尔坚持上帝全能的思想。达米安认为没有任何伟大之物能和神的伟大相提并论,并准备为捍卫神的伟大而作斗争。笛卡尔和达米安认为,希腊人的第一原理不是本原,在上帝主宰的世界里,第一本原是没有也不可能有的,用证明理性真理的方式来证明启示真理是办不到的。启示真理以其不具备自明性,不具备理性的合理证明而在历史上的哲学证据面前显得苍白,甚至用精神视力都看不见,即使这样,启示真理仍然同自明的理性真理进行着永远的斗争。舍斯托夫将希腊思维的基本原则和技术比做一根巨大的藤,缠绕在犹太教—基督教“启示”的周围,把这种启示杀死在它强有力的怀抱中。吉尔松充满智慧地认为,有一些启示真理是不可能理性面前得到证明的,对于这些“启示”的去留是一个大问题,它们的存在是对理性的否定。

希腊智慧是不能接受信仰之父亚伯拉罕、使徒保罗以及一切先知的,使徒保罗等也同样不会在希腊智慧的面前让步,启示真理认为希腊哲学是愚拙,“凡不出于信的都是罪”。舍斯托夫认为,信仰之父在不知道往哪里走的时候就出发了,他无论去哪里,只因为他去了,那里就是上帝许给的地方。《圣经》的信仰和希腊人对信仰的理解以及我们现在对信仰的理解,二者之间毫无共同之处,信仰不是我们所理解的对某人的信任,一般的“信任”只是知识的代用品。《圣经》的信仰是一种不可认识的创造力,是一种伟大的、无可比拟的天赋。《圣经》的信仰决定着和形成着存在,因此,这种信仰宣告了关于“可能之物”和“不可能之物”的知识的终结。《圣经》认为人的一切知识探索都是没有结论的,上帝不是理性的眼光所能看见的,上帝不回答理性的询问。陀思妥耶夫斯基把人的思维的自明性看作是中魔法和精神昏睡,上帝的启示真理不强迫人,而是二二得四(即自明真理)强迫人。陀思妥耶夫斯基通过痛苦的努力在自身中战胜了理

性的控制,他说“我主张按照自己愚蠢的意志生活,而不是按照合理的意志生活”。

舍斯托夫认为,中世纪哲学虔诚地维护希腊人的第一原理,被迫与恶和解,甚至为其辩护。克尔凯郭尔以为希腊哲学与基督教哲学的对立在于,希腊哲学以惊奇为源泉,而基督教哲学以绝望为源泉。前者导致理性和认识,后者则从对前者来说全部可能性都已结束的地方开始,因此它的“启示”从可理解的角度来说是荒诞的。中世纪哲学不仅依靠先知和使徒的思维,更重要的是要依赖于希腊思想,使《圣经》的启示真理在结构和内容上都接近于希腊人所制定的真理理想。舍斯托夫认为,在经院哲学家的全部思考中都留有这样一个深刻信念的印迹:世界中的和人身上的神性归根到底是“独立于一切的,冷静的,不与任何东西混淆的理智”。吉尔松曾经指出,中世纪哲学的“乐观主义”以造物主的话作为其出发点,在《创世纪》故事中上帝及创造行为是完美的,没有恶的可能。受造物的本性上具有恶的可能的源头不是在《圣经》中而是在希腊文化中发现的。在那里,宙斯的力量是有限的。这使得中世纪哲学不得不损害上帝创造行为的声誉,同时承认上帝不能对他所创造的世界作出正确的评价。舍斯托夫认为,我们不应该认为中世纪哲学家是在自觉地与《圣经》所见证的东西背道而驰,也不应认为他们也像亚里士多德说荷马那样说《圣经》是“诗人多谎言”。他们受制于希腊人思维的基本原则,使得中世纪哲学在自己的核心问题上不得不抛弃受造真理的思想。

《圣经》不解释恶,只是要把恶简单地从存在中根除,这就与中世纪哲学关于恶的希腊化解释大相径庭。舍斯托夫认为,《圣经》中知善恶树是上帝栽在生命树旁的,但既不是让人吃它的果实,也禁止人偷吃果实。恶的出现不是在创造世界的时候,而是在我们始祖堕落的时候。一切自由和得救的观点都是与“知识”相联系的,它们脱离了《圣经》的“至善”,而把希望完全委于知识树上的果实,这样,知善恶树的果实就成为希腊人和中世纪哲学家的主要的精神食粮。舍斯托夫认为,希腊人所开创的辩证法,其基本任务是恶意损害生命树

的果实。理性对生命树的基本反驳,无论在希腊人那里,还是在后来的圣奥古斯丁以及全部中世纪哲学家那里,都总是这样的观点:生命树的果实不在理性思维的掌握之中。希腊人认为,摆脱主宰世界的必然性的惟一拯救之路,在于超感性的理知世界中,智者就躲进这个世界以逃避无法忍受的恐惧和现实世界的不公。中世纪哲学家们崇尚理性之爱,力图用它们来“净化”掉《圣经》之爱,以申明希腊精神的胜利。

舍斯托夫认为,知识树上长出的不变的永恒的真理是凝固的、僵死的、令人窒息的真理,这不是《圣经》思维所认为的活上帝的本质,那种活的东西是概念所容纳不了的。第一受诱惑者无力克服“你们将知”的诱惑,舍弃了自由,而依赖于冷漠无情的理性真理,其实,人和上帝的关系原本是自由。舍斯托夫认为,对理性和道德的崇敬培育了整个中世纪哲学,特别是恩典学说。理性渴望上帝是被规定的,这样的上帝是可能、可理解、因而是更加可爱的,全能的上帝对理性来说是最可怕的东西。《圣经》的启示真理都不想使人成为有知识的人,不试图把自己变成形而上学的窒息的真理,对启示真理来说,形而上学的稳定性是冷冰冰的、令人厌弃和惧怕的东西,“二二得四已经是死亡的开端”。

舍斯托夫认为,希腊思想彻底影响了经院哲学家,当他们试图运用他们从希腊人那里继承的原则和研究方法从圣经中提取永恒真理的时候,他们无力克服“你们将知”的诱惑。而与希腊人争辩,这本身就意味着提前判定了自己的失败,因此只有在决意永远拒绝希腊人的原则和思维技术之后,才可能与希腊人争辩。也正因为如此,《圣经》把理性及矛盾律当作克星来驱逐,将这些侵略者和篡位者驱逐出上帝的选民之列。《圣经》把不依赖于创造者的永恒真理看作罪恶和欺骗。舍斯托夫认为,这些被当作终极的、令人安慰的、神秘的永恒真理,实际上应当是一切痛苦、焦虑不安的根源,这种焦虑不安正存在于也曾经一直存在于人们心里,甚至为中世纪人所特别知晓。由于理性的永恒真理的永远不能克服和不必克服而迫使人不得

不接受,中世纪哲学虽然做出了极大的努力,来调和希腊哲学智慧和《圣经》启示真理,但这种努力最终是无效的,在希腊哲学影响下的启示真理失去了自己的个性,变得更像是自然真理。

吉尔松把经院哲学和路德对立起来,认为路德学说是和经院哲学家所寻求和取得的东西完全对立的。路德一类的人敢于试图实现不是理性的哲学,敢于对那些中世纪哲学家从自己的老师希腊人那里接受的、从未检验的、作为自明的真理进行考察。舍斯托夫认为,路德的“只凭信仰”和“无论律法还是理性在其中都不发光的信仰的黑暗”是对经院哲学家把启示真理置于理性真理的监督和保护之下这种一贯努力的反抗。路德力图回避雅典,对雅典的恐惧使他全身心地奔向耶路撒冷。路德认为人在尝了禁果之后,就丧失了信仰,同时也和信仰一道丧失了自由,这是中世纪哲学探索的全部意义。舍斯托夫还认为,路德应当怀着内心的恐惧承认,每个人都处在“地狱暴君”即罪孽的统治之下,不但他没有力量从自己身上驱散这种罪孽的统治,而且他的全部堕落本质仍然把诱惑我们始祖的“你们将知”看作是某种决定性的、令人安慰的、甚至是神秘的东西。因此路德有理由攻击理性及其知识、人的智慧及其美德。舍斯托夫认为,路德是第一个说起受奴役的意志的人,他确信中世纪哲学不是努力解放被知识的罪孽所束缚的意志,而是遵照希腊人的思维,在竭尽全力地切断人恢复原初自由的可能性。路德认为,这一切不仅说明了我们的意志不但受奴役,同时还失去了对什么是自由的回忆。使人们从这种“超自然的魔法和昏睡”中得到解救,只有依靠超自然力量的帮助,只有不向任何人询问任何事情的愚拙信仰,只有信仰才能把人从知识果所造成的昏睡中唤醒,恢复纯真无知的原初的自由。

舍斯托夫认为,历史的进程使得路德、普罗提诺、德尔图良、达米安、司各脱退居到次要的地位,雅典战胜了耶路撒冷。笛卡尔成为近代哲学之父是因为他的讲话是面向那些完全不顾及自己属于哪种信仰的人的。笛卡尔宣布真理和善的全部根据都依赖于上帝的全能,但这种思想没有能在他的哲学中得到完全实现。如果笛卡尔如此一

贯地实施他的哲学,其结果就可能会永远地和彻底地使近代哲学与古代哲学断绝关系,建立一种为希腊人所完全没有的新的哲学,进而会出现新的“第一原理”。到那时,受造的真理使我们恢复《圣经》中所说的纯真无知的状态,但这就意味着理性哲学的终结。塞内卡宣布“世界的创造者和统治者只命令过一次,而总是服从”这句熟知的话是在为雅典辩护,命令的自由对希腊人来说是不可认知的,是可憎的,他们只承认服从的自由,甚至上帝也只被允许命令一次,然后就只能像凡人一样做必然的奴隶。康德也认为理性所渴求的必然性思想,在经验中,因而在存在中,没有任何根源,上帝存在之类的形而上学思想不能用证明数学和自然科学的那些证据来证明。任何尝试建立从启示真理出发的哲学的努力都是徒劳的,相反,基督教思想家倒倾心于从我们的世界中驱逐启示真理。就如莱布尼茨,他和笛卡尔一样宣布自己是基督教的忠诚卫士,但本质上不能接受上帝创造的真理。莱布尼茨同意如《圣经》所要求的那样,容许上帝创造物质,但观念真理不属于上帝管辖。莱布尼茨十分清楚地知道,与上帝的启示真理相反的理性真理是恶的源泉,也是全部世俗恐惧的源泉。莱布尼茨宣布知识的永恒真理比斯提克斯还牢不可破,这种真理不强迫人,它们更有特殊的魔力来征服人。

在舍斯托夫看来,历史上有过许多以《圣经》的受造真理来对抗理性的勇敢而卓越的尝试,这些尝试都是脱离了古希腊哲学的诱惑,并认为希腊智慧是人堕落的结果。路德、帕斯卡认为知识不解放人而是奴役人,人只有在自己内心战胜了理性的傲慢,才能获得信仰,进而唤醒人的沉睡的精神。尼采,陀思妥耶夫斯基和克尔凯郭尔等一些“文明的”19世纪孤独的思想家不愿接受成见,不愿容忍理性真理和建立在这些真理基础上的智慧。克尔凯郭尔宣布了存在哲学,存在哲学要克服自明性,以信仰为自己的源泉,认为“思想家”的典范不是苏格拉底,而是信仰之父亚伯拉罕。亚伯拉罕的信仰是一种新的思维维度,信仰的思维维度不能被通常知识所理解和容纳,它将破坏全部的理性。这样的哲学是犹太教、基督教哲学追求和应当达

到的目标。

四、论思维的第二维度

在本书第四篇“论思维的第二维度”中，舍斯托夫写了68篇格言，这些格言都是他在20年代写的，曾发表于30年代初。所谓“思维的第二维度”，不是惯常的思维技术，不是理解、逻辑和矛盾律，而是“求告”、“哭诉”、“荒诞”等等，它的根本任务不是寻求存在的不变结构和秩序，不是消极地认识善恶之别，不是在对普遍必然性的认知中寻求虚假安慰，而是争取原初的自由和包含在这种自由中的神的“至善”。

这68篇格言具体论述的主题是：懒惰的理性、双重标准、苏格拉底的命运、理智的良知、思辨、问、恶是从哪里来的、论强迫性的真理、形而上学真理的源泉、绝对之物、自然与人、论彻底怀疑、论神奇的转变、信条主义和怀疑论、最小限度的形而上学、最大限度的形而上学、历史的意义、自由与思维、亚伯拉罕与苏格拉底、偷换、先生与弟子、真理与神秘、清楚明白、信仰和证明、真理和承认、物质的秘密、知识与宝藏、论“世界观”的源泉、变动性与时间、论哲学的益处、同一律与矛盾律的权限、人的真理与神的欺骗、可能、有学问的无知、问题、愚痴和歇斯底里、误生的思想、事实与理论、关于真理的争论、纪念一位最安静的作家、再论矛盾律、注释、论信条主义、知识之光、强迫性的真理、自律道德、思维与存在、第四福音书、自己的和别人的、我们思维的缺陷、成功与失败、经验人格、辩证法、万物统一思想、什么是真理、逻辑与雷霆、普罗泰戈拉与柏拉图、哲学的任务、可能的和不可能的、惟一需要、不适当的提问、再论不适当的提问、奴隶道德和主人道德、选择、回顾、前文注释、有意识的石头、受奴役的意志。这些都是舍斯托夫在前三篇里进行充分论证的主要论题。

正如舍斯托夫在本书的前言里所指出，这一章是从以下观点出发的：理性真理也许能迫使我们接受，但它们远远不是总能令我们信

服,与此相应,笑、哭和诅咒以及由此产生的哭诉不仅不能在理解中得到解决和在理解面前让步,而且当它们达到了应有强度的时候,就会同“理解”进行最后的、不顾一切的斗争,有时会推翻和消灭“理解”。哲学不是好奇的回顾,不是反思,而是伟大的斗争。

(韩凤鸣)

西格蒙德·弗洛伊德

摩西与一神教 (1939) ①

西格蒙德·弗洛伊德(Sigmund Freud, 1856—1939), 奥地利著名精神病医生, 精神分析学创始人, 近代心理学发展史上最重要、最有影响的人, 同时也是宗教心理学的重要代表人物。

《摩西与一神教》是弗洛伊德的最后一本著作。在该书中, 他以犹太一神教的形成为例, 探讨了宗教的起源与本质。其实, 早在1913年, 弗洛伊德已于《图腾与禁忌》一书中完整地阐述了自己的宗教观, 引起极大非议。25年后, 弗洛伊德借《摩西与一神教》再次向世人中明了自己一以贯之的宗教研究方法及所得出的结论。全书篇幅不长, 内容多有重复。共分为三章。第一章分析摩西的身世, 得出一个惊人的结论: 摩西是个埃及人。第二章顺承第一章的结论, 认为摩西创立的宗教实际上来源于埃及。第三章分为两节: 第一节运用精神分析法重建摩西宗教的发展过程, 进而推论人类宗教的起源; 第

① Sigmund Freud: *Moses and Monotheism*. 本文所依中译本: 李展开译, 三联书店1989年版。

二节考察摩西宗教对犹太人民族特性的重大影响。

一、摩西是个埃及人

在弗洛伊德看来,摩西是人民的解放者,是为犹太人带来宗教和法律的伟人。摩西属于那个遥远的年代,使人怀疑他究竟是历史人物,还是传奇英雄。弗洛伊德认为,除了《圣经》和犹太人的传说记载之外,我们没有任何关于他的文字记录,虽然绝大多数历史学家认为摩西的确存在,由他领导的以色列人离开埃及的事也确实发生过。但有三个证据可以证明摩西的埃及人身份。

第一,摩西(moses)这个名字来源于埃及语,意思是“孩子”。埃及人的名字通常由两个部分组成:前一部分是某个神祇的名字,后一部分是“moses”,意思是该神祇之子,“moses”也可以作为缩略形式单独使用。至于《圣经》中所记载的,“摩西”之名是埃及公主按照希伯来语的意思所起,希伯来文写作“Mosche”,《圣经·出埃及记》对这个名字的解释是“被从河水中救起的人”,弗洛伊德认为,这种解释明显是不足的,他诘问道:其一,难道一个埃及公主会精通希伯来语吗?其二,婴儿摩西被救出水的地方是尼罗河吗?

第二,有关摩西身世的传说与同时期同类传说的典型模式正好颠倒,这说明摩西的身世也是颠倒的。几乎所有古代文明民族都有自己的英雄传说,这些传说有着惊人的相似之处,因而可以总结为一个典型模式:故事的主人公都出身于王族,被生身父母抛弃后由贫民救起并抚养成人。而按照《圣经》的记载,摩西生于贫贱的犹太人家庭,被埃及公主拾到并抚养。如果参照同类传说的典型模式,摩西神话的原来形式应该是:摩西是某个埃及公主的儿子,被法老抛进河流,然后被犹太人救起。这一形式之所以会产生颠倒,在弗洛伊德看来,是因为只有这样才能既保证摩西的高贵身份,又不至于使一个犹太民族的英雄成为外国人。

第三,据说摩西“讲话迟钝”,以至于在他与犹太人讨论时,需要

别人在旁协助。弗洛伊德由此推测道,这一情节表明摩西在没有翻译帮助时无法同犹太人进行语言交流,因为他说的是另一种语言,至少一开始是这样。

总之,关于摩西的身世,弗洛伊德是这样认为的:摩西不是犹太人,而是埃及人,甚至有可能是某个埃及公主的儿子。他的地位很高。他所处的年代正值埃及法老埃赫那吞的宗教改革时期。埃赫那吞试图以一种严厉的一神教取代埃及所流行的多神信仰,但是这个愿望在他死后宣告失败。作为埃赫那吞的追随者,摩西理解这个宗教的价值,他决心在埃及以外保留它。于是,他选择了埃及境内的犹太人作为他的追随者,带给他们一神教,并带领他们走出埃及。

弗洛伊德认为,埃赫那吞所推行的宗教,是埃及历史上,也是人类历史上首次出现的一神教。它极不同于传统的埃及宗教,然而这些不同之处却构成了与犹太教的相同点:(1)都是严格的一神教;(2)极其排斥巫术、魔法;(3)高度的抽象;(4)对死神及冥界毫不关心。甚至,埃赫那吞宗教中的神阿吞(Atun 或 Aton)与希伯来语的神阿东奈(Adonai)在名称上也是极其相似的。在弗洛伊德看来,这不是一种巧合,而是语言及其含义方面的原始统一的结果。他相信这更足以说明,犹太教来源于埃及阿吞神教。

此外,弗洛伊德还指出,被犹太人所重视的割礼并不是犹太人所固有的,而是起源于埃及。同时,东地中海地区的所有民族以及两河流域的主要民族中都没有行过割礼。所以,摩西带给犹太人割礼这一事实,只有当他是埃及人时才是可以理解的。

在弗洛伊德以前,已经有数位研究者注意到了摩西的埃及文化背景,但是没有人得出与弗洛伊德相同的结论。这大概与《圣经》的影响有关。弗洛伊德认为,《圣经》对历史的描述因创作的歪曲作用而无甚价值,只有当我们能够充分认识这种歪曲作用时,它才是有价值的。

弗洛伊德也承认,他的关于摩西身世的结论建立在心理学或然性的基础之上,缺乏客观的依据。但是,他又说,既然真实的东西因

年代的久远和刻意的歪曲而无从获得,那么,任何合乎理性的推论都是有可能的。

二、摩西宗教的历史进程

犹太人的宗教原本是多神教,摩西将一神教带给他们以后,发生了什么事呢?弗洛伊德采纳了某些历史学家的研究成果,做出了这样的假设:摩西为人暴躁易怒,像一个专制君主那样,把他的宗教观念强加给犹太人。犹太人一时无法理解这种高度抽象化的宗教,并对摩西产生了怨恨心理。在一次反叛中,他们杀死了摩西,抛弃了强加给他们的宗教。随后,这些从埃及归来的犹太人与邻近的其他犹太人部落联合起来,并接受了邻近犹太人部落的崇拜火山神耶和華的新宗教。

但是,摩西的宗教并没有无影无踪地消失,它以传说的形式存留下来,并慢慢地在人们头脑中产生越来越大的影响。几个世纪后,犹太人又恢复了摩西所创立的宗教,并且编造了关于摩西的种种神话,给予摩西巨大的尊崇。

弗洛伊德把摩西宗教的发展概括为一种逆向的发展:出现——消失——再现,其间经历了数百年。为什么摩西的宗教一开始没有引起犹太人的注意,而是经过了一段漫长的时期之后才占据了优势呢?弗洛伊德一贯反对仅仅从物质的方面来探索社会现象的成因。他以自己擅长的精神分析法,从心理学角度解释了这种“推迟的效果”。

弗洛伊德以个体为例。如果某个人经历了某次严重的事故,尽管当时没有受伤,但是几个星期以后,他的身体和精神方面却出现了一系列严重的症状,这就叫“创伤性神经症”。这些症状只能归咎于事故发生时他所受到的惊吓。在最初的事故和病人的症状首次发作之间的那段时间叫做“潜伏期”,它是传染性疾病病理学的一种明显暗示。

同样的道理：摩西死后，一神教的痕迹随即消除，犹太人又恢复了原有的宗教仪式和伦理道德，一切仿佛没有发生过。但是，这只是潜伏期。那些被正统的文字记载所刻意掩盖的事实在现实中从来没有消失，而是一直潜伏在犹太民族的口头传说中。在数世纪的过程中，这类传说不仅没有衰弱，反而变的越来越有力量，乃至于被编进官方记载的法典文书，最终左右了整个民族思想和行动。

接下来的问题是，为什么那些潜伏着的印象会复活？弗洛伊德再次以类推的手法，从个体心理入手，分析群体心理。

弗洛伊德把我们在幼年经历过而又遗忘的印象称为创伤。创伤与人的性欲或攻击性本能紧密相关，也是造成个体神经症的最主要的病因。弗洛伊德指出，创伤具有正反两方面的作用。其正面作用是复活创伤，努力回忆被遗忘的经验，或者说，使它在生活中再次重现；如果这种被遗忘的经验是一种早期的情感联系，那么它就会在与另一个人的类似联系中被复活过来。弗洛伊德把这种作用统称为“创伤固定”和“强迫性重复”。创伤的反面作用则与之相反，在其中，有关已被遗忘的创伤不再被回忆或重复，它们也许被集中起来成为防御性反应，这种趋向最终可能导致某种病态的恐怖症。但这也代表一种创伤固定作用，其影响之大并不亚于正面作用所代表的，只不过二者表现为相反的趋向而已。神经症实际上是创伤的正反两方面作用相互影响的结果。在这种相互影响中，正反两方面作用交替占据支配地位，从而导致相应的神经症症状产生。弗洛伊德强调了神经症的强迫性特征。这种强迫性特征主要表现在两个方面：其一，神经症具有强大的心理能量，它能够克制心理因素中那些正常的成分并使它们为自己服务。其二，它具有极大的独立性，通常不受外部现实的影响。

童年的创伤会立即产生童年期神经症，伴随而来的是自我产生的一种防御性努力。这种神经症可能持续一个长时期，也可能潜伏下来而被忽视。通常，防御作用会占上风，因此，人格上不会出现明显变化，但是创伤会像伤疤一样保留着。此后是一段生理潜伏期。

在青春期或者稍后时期才出现人格的变化。因此,神经症明显地表现为创伤的一种推迟了的结果。

弗洛伊德把神经症的发展概括为一个公式:早期创伤——防御作用——潜伏期——神经症发作——被压抑材料的部分再现。他认为人类历史的发展也可以用这个公式加以解释。人类作为一个整体,也经历过一些性欲的和攻击性本能的冲突,这些冲突留下了永久的痕迹,但是绝大多数被避开并且遗忘了。后来,经过一段长久的潜伏期之后,它们又重新在生活中复苏,并且产生出在结构上和趋向上与神经症症状相同的现象,比如说,宗教现象。以犹太教为例,它的逆向发展与神经症的发展公式不谋而合。弗洛伊德认为,犹太人杀死了摩西,这个重大的历史事件等于是犹太人的一个创伤。犹太人竭力回避这件事,试图用种种文字掩盖它,这是一种自我的防御作用。在这种防御作用下,关于摩西的记忆进入潜伏期。然后在某种作用下,它复活了,犹太人的被压抑的情感重新表现出来,于是他们把摩西奉为神明。

三、宗教的起源

弗洛伊德对宗教有一个基本看法:可以将神经症确定为个体的宗教信仰,而将宗教看作普遍的固执型神经症。他认为二者之间最根本的相似点在于,都是建立在自然本能受压抑的基础之上。

在弗洛伊德时代,人们已经能够确定,图腾崇拜是人类历史上最古老的宗教形式。弗洛伊德对此没有异议。但是他还想进一步追问图腾崇拜之所以产生的原因。尽管那是一段无从知晓的历史,弗洛伊德称之为被遗忘的历史,但是既然个体的那些被遗忘的历史与俄狄浦斯情结有关,是可以通过精神分析的方法加以认识的,那么,弗洛伊德认为,人类的远古时代所发生的事也与俄狄浦斯情结有关,并且也是可以推测出来的。

这里需要解释一下俄狄浦斯情结的含义。俄狄浦斯是希腊神话

中的人物,他在无意识的状态下杀父娶母。弗洛伊德认为,这则传说形象地反映出了每个人对自己的异性父母所怀有的本能的矛盾情绪:一方面,依赖他(她),另一方面,抗拒他(她)、企图打败他(她)。俄狄浦斯情结是精神分析学的重要概念,弗洛伊德不但视之为解释个人心灵世界的钥匙,而且坚信这把钥匙可以打开人类意识深处的大门。

弗洛伊德深受达尔文进化论的影响,认为在人类的形成和发展过程中,存在着一个前社会时期。他推测:人类最初是在小群体中生活的,每一群体都由一个年长的男性统治。由于那是个以血缘为纽带的群体,故他被整个群体视为父亲。他野蛮而专制,独占群体内所有的女性,并奴役或杀害所有的年轻男性,包括他自己的儿子。儿子们对父亲的感情是双重的,既嫉妒、痛恨他的权威,又对他怀有崇拜和依赖心理。他们团结起来反抗父亲,杀死他并分享他的尸体。但是,对父亲的仇恨随着父亲的死亡而消失,取而代之的,是日益加剧的对父亲的怀念以及由于弑父而产生的犯罪感。为了克服这种犯罪感,他们开始对自己实行尽可能多的限制,比如,自愿放弃原本属于父亲的那些妇女,实行严格的族外婚;并且,把某种动物作为父亲的替代物而加以崇拜,任何人都不准伤害和杀掉它。这就是图腾崇拜之所以产生的心理根源。一言以蔽之,宗教源于弑父。

很多民族都称呼他们的至上神为“父亲”。在弗洛伊德看来,这不仅是一种尊称,还包含着一种暗示:所谓神,实质上是原始父亲的象征。神的权威性、全能性、智慧性,都是父亲所具有的特征。因此,他认为,我们对神的观念是从我们对父亲的观念发展而来的。在人的童年,父亲常常被视为无所不能的、不可抗拒的,因而每个人从小就有顺从父亲的需要,这种需要同时又是人的本能。人们中的大多数也有一种崇尚权威的强烈需要,他们需要一种能够崇拜、能够归顺的权威,以便受他统治,甚至受他虐待。这种渴望实际上是对父亲的渴望。

然而,人的天性中又蕴含着对父亲的敌意。尤其是那个原始父

亲,他享有的特权是后来的父亲们所无法企及的。那么,他的儿子们会对他采取什么行动呢?弗洛伊德认为,就像俄狄浦斯传说所反映的那样,他们真的杀死了奴役他们的父亲。

弗洛伊德以犹太教为例。犹太人对摩西的感情与原始人对父亲的感情如出一辙。摩西的被杀害,也是一件情理中的事,它不过是原始时代弑父事件的重演。这就是创伤的“强迫性重复”作用。

再看基督教。弗洛伊德指出,耶稣基督的遭遇与摩西极其相似,都是被他的人民杀死,死后又成为神,就像那位原始父亲曾经历的一样。这同样是创伤的再现。弗洛伊德还对基督教的教义进行了有趣的诠释。基督教认为,因为人类始祖犯了对抗上帝的罪,这罪便临到每一个人类成员身上,称为原罪,只有一死才能补赎。弗洛伊德问:什么样的罪该当一死呢?当然是谋杀罪。就是说,原始人谋杀了后来被尊崇为上帝的父亲,这才是原罪的真实含义。他又问:为什么只有耶稣死去才能免除人类的罪?答案是:因为耶稣是儿子,而杀死父亲的正是儿子。原来人类在以一种隐晦的方式来纪念远古时代发生的事情。弗洛伊德还提到了基督教的圣餐礼,信徒们在其中分食作为救世主身体象征的酒和饼。弗洛伊德指出,这是古老的图腾宴的重复。

这里存在着一些问题。原始时代的事件既然是后人无从知晓的,或者说,是被遗忘的,那么,为什么这些事件会被后人一再重复呢?这种从未中断的记忆从何而来?既然文字和口头传说都在有意识地或无意识地掩盖历史真相,那些伟大的人物,如保罗、歌德,又是怎么洞悉真相的呢?对于个体而言,这些都不是问题。因为个体的生命是连续的,记忆也是连续的。可是群体则不同,群体的记忆是凭借语言和文字才得以保留并传递的。离开了语言和文字,这种记忆还存在吗?绝大多数生物学家对此持否定意见。可是弗洛伊德却认为答案是肯定的。他以儿童先天具备使用语言象征手法的能力为例,证明人类的记忆可以通过遗传机制传递给下一代。他说,每一个个体在降生之际,就背负着代代传承而来的原始遗产。这遗产不仅

包括禀性,还包括观念内容以及前辈经验的痕迹。个体所要做的,只是把它唤醒,而非重新获得。这一点和动物是一致的。动物的本能使它们在很小的时候就能在新的生活环境中生存,因为它们的大脑中储存有上一代遗传给它们的生存经验。正因为人类也有着类似的遗传机制,弗洛伊德断言,人类历来就知道他们从前有一个原始父亲,而且他被杀害了。当摩西将一神观念带给多神信仰的犹太人时,犹太人在来不及理解的情况下就接受了。因为一神的观念对他们而言并不陌生,他们在摩西的启发下回想起那个享有无上威权的原始父亲。伴随这个记忆而来的,是潜伏在犹太人心中的、儿子对父亲的依恋之情。于是犹太人像绝望无助的儿子那样,接受了摩西及其倡导的宗教。这样看来,犹太人之所以选择了一神教,并不是理性思考的结果,更不是什么宗教天才的表现,而仅仅是创伤的重复作用使然。弗洛伊德认为,如果人类没有这种因遗传而来的对原始父亲的回忆,一神教的产生是不可能的。因此,关于惟一上帝的概念应该被看作是一种记忆,尽管被歪曲了,但毕竟是一种记忆。从根本上说,它应该被当成既成事实,因为它包含着某些真实的东西。宗教的说服力也在于此。那么,我们对于创伤的记忆在什么条件下能够活跃起来?也就是说,从无意识状态进入意识领域?弗洛伊德认为,某些自发的原因也是可能的,但是该事件的某些近期的真实重复对唤醒记忆具有决定性的意义。谋杀摩西以及后来传说的法庭对基督所施的不公正的杀害就是这样一种重复,这些事件是记忆复活的诱因。

宗教作为群体性的神经症,所表现出来的强迫性特征之显著令人吃惊。人们对荒诞的宗教传说的痴迷也超乎了理性的范围。弗洛伊德认为,仅仅是虚幻的传说不可能有这么大的力量,宗教传说必定是某些真实事件的曲折而隐晦的反映,而这些事件又潜藏在人们的无意识状态中。当宗教传说使这些事件在人们的头脑中重现,这种传说与历史性真理之间的联系就建立起来了。随之而产生的宗教信仰从历史真理中获取力量,使它能够克服理性所制造的各种障碍。因此,宗教才能产生那样强大的作用,能够使无数人匍匐在它的面

前。

在弗洛伊德看来,宗教现象和人类的其他精神现象相同,从根本上说是受无意识驱动的。他把人的心理结构分成三个组成部分:无意识、意识、前意识。前意识因为不具备质的特征,故实际上也可以把心理结构简化为两个部分:无意识和意识。其中,无意识所占的比重是最大的。他有一个著名的比喻:如果把人的全部精神生活比作一座冰山,那么,意识只是露出水面的那部分,其实是很小的,而无意识才是水面以下的巨大山体。弗洛伊德认为,一切精神过程实质上都是无意识的。无意识像一口大锅,盛满了人的本能性欲望,其中最重要的欲望就是性欲。这些欲望被意识压抑着,只有在意识松懈的时候,如梦中、病中,才能以经过改装的方式呈现出来。因此,就像个体的神经症是个体表达被压抑欲望的方式,宗教是群体的被压抑欲望的表达,这个欲望就是俄狄浦斯情结所反映的内容。

弗洛伊德本人也承认,无意识思想可以从柏拉图、康德、叔本华和尼采等人的哲学体系中找到根源。弗洛伊德的创造在于,他不再把无意识视为某种偶然的、零散的、反常的东西,而是把它视为人人具有的综合体验,直接或间接地决定着人们各式各样的生存活动。他把精神分析学定义为一种关于无意识心理过程的科学。

弗洛伊德对宗教起源问题的探讨扩展了宗教学研究的领域。在弗洛伊德以前,人们对于宗教已经形成了社会学、人类学、心理学、神学等多种角度的研究体系。弗洛伊德独辟蹊径,从人的心理结构深层的无意识本能欲望中探索宗教产生的心理基础,可以说,触及了宗教的心理基础的深层机制。这是一片从来没有人注意过的研究领域。

需要说明的是,弗洛伊德的宗教起源论并未得到学界的认可。尽管这一思想频频被现当代的比较宗教学论著所提及,但仅仅是介绍性质,而非征引。的确,弗洛伊德的研究有几处明显的疑点:其一,把病理学的研究方法,即精神分析法,用于正常人乃至社会现象的研究,其有效性令人怀疑,毕竟正常人与病人、个体与群体之间有着根

本的不同。其二,弗洛伊德的结论建立在类推的基础之上,而类推所能提供的,仅仅是类似结果,并非可靠的结果。甚至弗洛伊德本人也承认,他的结论是或然性的,而非必然性的。其三,弗洛伊德在选择并解释研究材料时,有着较大的片面性和随意性,甚至用艺术构思代替严谨的逻辑推论。

四、犹太人民族性的由来

弗洛伊德的犹太血统,曾经带给他巨大的灾难。儿时的迁居、择业的局限、晚年的流离,无不与此有关。而这只是整个犹太民族苦难经历的微不足道的一部分。犹太人何以引起世人的憎恶?犹太人的性格中有哪些奇特之处?这是风烛残年的弗洛伊德试图解答的。

犹太人有两个特点引人注目:其一,他们对自己评价甚高,认为自己更高贵、属于更高水平因而优于其他民族。其二,他们对于苦难的抗拒力量无比巨大。第二个特点在某种程度上是第一个特点的产物——犹太人异乎寻常的自信使他们乐观向上、蔑视不幸和虐待。

毋庸置疑,犹太人的自信与他们的宗教信仰有直接的关系。犹太人相信自己是上帝的选民,相信上帝最终会补偿自己所有的苦难,击倒自己的敌人。《旧约圣经》中明示了上帝对犹太人的偏爱,甚至在《新约圣经》中,当上帝决定给人类送去一个救世主时,他也是在犹太人中选派的。由于《圣经》是整个基督教世界的共同宝典,所以犹太人所宣称的特权是所有信奉《圣经》的人不能不接受的。这就导致了世人对犹太人的不满。弗洛伊德指出,当某个使人害怕的父亲指明了谁是他的宠儿时,人们无须惊奇就能发现其他的兄弟姐妹会嫉妒。可是,基督拯救世人之后,并没有给犹太人带来任何东西,只带来了一种更强烈的仇恨;犹太人虽然又一次被证明了是上帝的宠儿,却没有得到任何好处,因为他们没有认出基督这个救世主。

弗洛伊德认为,犹太人充满自信的宗教信仰是摩西带来的。摩西为了让犹太人接受惟一上帝的观念,不厌其烦地向犹太人灌输这

样的信念：上帝爱他们，愿意同他们订立契约，只要他们保持对他的忠诚信仰，他就保证照料他们。而且，更重要的是，正是摩西这个大人物，像一个伟大的父亲一样，屈尊降驾来到犹太人中间，告诉他们自己选择了他们作为自己的臣民，这个举动让犹太人觉得很难将摩西与他所代表的上帝区分开来。几个世纪以后，当摩西成为传说中的人物时，犹太人把摩西所做的事归在了上帝的头上。“选民”的信念因为有着真实的历史背景而无比牢固。

摩西宗教除了使犹太人意识到自己是“被挑选的民族”而增强了自信心之外，还迫使这个民族产生了灵性上的进步。灵性是一个含义模糊的概念，在宗教信徒看来，灵性是一种对神的特殊的认知能力，它完全不同于人的感性和理性能力。弗洛伊德认为，灵性首先意味着对感性认识方式的超越。由于摩西宗教禁止人们制作上帝的肖像，弃绝偶像崇拜，这意味着强制人们崇拜一个看不见的神。这条戒律标志着感官知觉受到某种抽象思想的控制，它是灵性对理性的胜利，其结果是造成一种“本能性放弃”，即放弃某种来源于本能冲动的满足。

弗洛伊德仍旧以个体为例，解释了本能性放弃的含义及其心理学后果。当本我对人提出性欲的或攻击性的本能性要求时，自我所能做出的最简单和最自然的反应，就是用行动来满足这种要求。因为自我感到满足这种本能是愉快的，反之则是不愉快的。但是由于某种外部障碍的原因，自我也可能避免满足这种本能，也就是说，当它意识到在满足该本能的行动过程中可能会给自己带来严重危险的话，它就不会去满足本能性要求。这种抑制满足的情况就是因外部障碍而引起的“本能性放弃”。在个体的发育过程中，外部世界的一部分压抑性力量会产生内向化，在自我中创立出一种新的标准，它通过观察、批判和抑制来反对自我的其他组成部分，这种新标准就是超我。从此，自我在承担起满足本能的任務之前，不仅必须考虑外部环境的不利因素，还要考虑超我的反对意见，因此，它有更多的机会来抑制自己。本能性放弃的心理后果是不同的，由于外部原因而引起

的放弃仅仅是一痛苦；由于内部原因而引起的放弃则因为服从着超我的要求而具有另一种效果，那就是，除了造成不可避免的痛苦之外，它还为自己带来一种愉快，这种愉快可以说是一种替代性满足。自我因此而感到升华，它为这种放弃而骄傲，似乎这是一种可贵的成就似的。

在摩西宗教中，摩西实际上扮演着超我的角色。他禁止崇拜偶像，反对滥用巫术，强调过一种正义与道德的生活，也就是说，要求群众戒绝所有被谴责为邪恶的本能性冲动所带来的满足。这就是超我在发出指令，强迫自我做出本能性放弃。甚至，摩西介绍给犹太人的割礼风俗，也不过是阉割的象征性替代物，是原始父亲强迫儿子们所做的本能性放弃的重现。这些举措无疑使犹太人感到痛苦，伴随着痛苦而来的却是一种自豪感。犹太人有理由相信自己比那些停留在感官崇拜阶段的民族更高明，自己的上帝也比别的民族的上帝更加强大。除此之外，对感官的摒弃促使犹太人关注更高级的智能过程，他们从此形成了注重精神财富的传统，进一步增强了民族的凝聚力。

摩西与犹太人的关系实质上是原始时代父亲与儿子的关系的翻版。这种关系包含着一种矛盾的情绪，一方面，儿子尊敬父亲，依赖父亲；另一方面，儿子对父亲怀有深深的敌意。犹太人毫不犹豫地接受了摩西，因为摩西的到来唤醒了他们记忆中对父亲的依恋之情；摩西的被杀，也是基于儿子对父亲的与生俱来的敌意。而且摩西的死加重了犹太人本有的负罪感。这种负罪感被犹太先知们巧妙地加以利用，成为犹太教一个重要的组成部分。在负罪感的驱使下，犹太人将自己的宗教戒律制定得越来越严厉和苛刻，也越来越狭隘。在一种新的道德禁欲主义情绪的驱使下，犹太人不断强迫自己增加本能性放弃的内容，从而达到了——至少是在教义和戒律上达到了其他古代民族无法接近的伦理高度。

弗洛伊德认为，缔造了犹太民族的人就是摩西其人。犹太民族由于他而获得了赖以生存的凝聚力，同时，在很大程度上，也是由于他而招致了他们曾经遭受、现在也还仍然没有摆脱的敌视。

从犹太教脱胎而来的基督教,其原罪和基督以死拯救世人的基本教义,在弗洛伊德看来,依然是对弑父事件的曲折反映。在基督教中,上帝的儿子以死来补赎因杀害上帝父亲而犯下的罪恶,从而与父亲重修旧好。而且,因为他勇敢地承担了罪恶,所以被尊奉为上帝父亲身旁的另一位神,并且实际上取代了上帝的地位。如果说,犹太教是一种父亲宗教的话,基督教就是一种儿子宗教。由父亲宗教向儿子宗教的转变的必然性,实际上是父亲的被废黜命运的必然性。

今天,精神分析法已受到宗教界的重视,很多宗教院校还将它列为神职人员必须掌握的一项学习内容。但是,弗洛伊德由精神分析法得出的结论却难以得到人们的认同。因为它使宗教的神圣性荡然无存。面对学界和宗教界的双重批评,弗洛伊德这样解释:我并不是一个真正的科学家,也不是一个观察家和实验家,更不是思想家。我只不过是一个具有征服者气质——好奇、勇敢和坚持不懈的征服者罢了。

(朱寰)

米夏·伊利亚德

宇宙和历史 (1949年)^①

米夏·伊利亚德(Mircea Eliade, 1907—1986)是20世纪最伟大的宗教学家之一。他出生于罗马尼亚。他在中学时代即开始涉猎东方学、炼金术和宗教史。文学和哲学更是他终生的偏爱。在1925年进入布加勒斯特大学哲学系学习时,他已经发表了上百篇作品。在大学时代,他对意大利文艺复兴时期的哲学有特殊的兴趣。1928年,他在获得哲学硕士学位之后,前往印度加尔各答大学研修印度哲学,期间在喜马拉雅山区生活了6个月。在印度的学习使他对东方文化有了广泛深入的了解,对他以后的学术研究和文学创作产生了深远的影响。1932年,他在布加勒斯特大学获得博士学位,后留校任教。他在1936年发表的《瑜伽:印度神秘主义的起源论集》一书引起了欧洲许多著名学者的注意。20世纪30年代的伊利亚德主要是作为小说家被世人接受的,但是他也发表了一系列重要的学术著

^① Mircea Eliade: *The myth of the Eternal Return*. 本文所依中译本:杨儒宾译,台湾联经出版公司2000年6月版。

作,涉及炼金术、神话、东方学、哲学、象征和宗教史学。1940年起他开始了外交官生涯。1946年,他受聘为巴黎索邦的高等研究院客座教授,从此他活跃在欧洲各国的大学和学术讲坛。在巴黎的十年间,他发表了《永恒复归的神话》(1949)、《比较宗教学的样式》(1949)、《萨满教:古代的愉悦术》(1951)等重要著作。他使用的许多特殊概念如“宗教人”等都是在这期间形成的。1956年,他前往美国宗教学研究的重镇芝加哥大学,翌年受聘为教授,直至退休。此时正值北美各大学纷纷建立宗教学系,他的学术著作也陆续被介绍到英语世界。他讨论宗教使用的是优雅的文学语言,而不是哲学的或神学的语言,从而吸引了广大的世俗青年。1961年,他在芝加哥大学创办了《宗教史》杂志,还曾经担任美洲宗教研究会会长。他的著作被翻译成多种文字。他不但是诸多领域(如澳大利亚宗教、炼金术、萨满教、印度宗教)的权威学者,而且在世界宗教史方面有着渊博的知识和深厚的造诣,曾经主编了三卷本的《宗教思想史》(第一卷1978、第二卷1982、第三卷1985)。他主编的十六卷《宗教百科全书》不但汇总了世界各地有史以来重要的观念、信仰、神话、仪式、象征和人物,而且总结了宗教学100年的历史,撰写人均为各领域的专家,所使用的材料下迄20世纪80年代初期,所以有着重要的参考价值。伊利亚德是宗教现象学的代表人物。他反对用经济、社会、文化、政治等方面的原因解释宗教历史,反对价值判断,反对化约主义原则在宗教研究中的运用。他的现象学和北欧的与神学密切相关的现象学有重大的区别。和其他的现象学家一样,他的主张也受到宗教学界的激烈批评。他是最后去世的宗教现象学家,也标志着宗教学领域兴盛了几十年的现象学运动的衰落。

《宇宙和历史》原文为法文。全书分为四章。1949年在巴黎初版时题名为《永恒复归的神话》,1952年再版时改题为《宇宙和历史》。英译本也曾经分别使用过这两个题目。2000年6月,台湾联经出版公司出版了杨儒宾翻译的中文本,书名为《宇宙与历史》。伊利亚德认为此书是他的重要著作,也是了解他的思想的人门书。他

在1958年的英文本序言中说,此书的主题是远古人对自我的形象和自己在宇宙中的位置的看法。他认为远古人类和后来的人类的主要差异在于前者以为自己和宇宙、宇宙的节奏不可分离,而后来的人类特别是那些深受犹太教、基督教影响的人类则以为自己只和历史有关系。于是这本书又成了对人类宇宙观历史观的讨论。他在法文本《序言》中也承认此书的主题和历史哲学有关系,但是他又指出他并不想正面讨论思辨性的历史哲学问题,而是要讨论远古人类的基本观念,这个基本观念恰恰是要抹杀历史。这种基本观念反映了远古人类的本体论。

一、原型与重复

在第一章,伊利亚德指出,远古人类的本体论不是用理论性的语言表达的,而是通过他们的象征、神话和仪式表达出来。在原始人看来,世间事物以及人的行为只有当它们包含了超越它们的某种实在的时候才有价值,才是真实的。一块石头只有当它成为神圣的石头时才有价值,因为它已经成为一个显圣物。它包含了一种外来的力量。这种力量使它不受时间左右,区别于其他石头,并且永远真实,即使它的外观可能和其他石头并无异样。它是神圣的,因为它曾经和祖先或神明的典范性的活动有关系,或者和人们进行过的神圣活动有关系。人的行为也是如此。某种行为有意义是因为它在天地肇始之时被神或祖先“净化”过,任何与典范行为无关的事物都不会有价值。伊利亚德把这种典范性活动称为“原型”。

伊利亚德从世界各民族的早期文化中搜集了大量事例证明这种原型观念的普遍性。这些例证都是原始人类的神话传说,特别是有关地域、庙宇和城市的原型。这些原型就是关于大地上的事物在天界的原型。耶路撒冷城是按照天上的耶路撒冷城建造的。埃及人认为自己国度中的地域是按照天界的区域命名的。伊朗人更认为世间每一件事物都在天界有范型。人类周围的地域并不都有原型。没有

人居住的地区、未经开垦的土地和没有航行过的海域都不会有原型。在神话里,它们都属于混沌。人类在开发这些领域时要通过仪式重复原型,也就是把它们变成宇宙,使它们摆脱混沌状态。这说明只有靠着原型才能使这些地区对人类成为有意义的。人类开发未知领域的活动也要靠重复原型,因为世间一切事物和人的行为都要依照超越这个世界的原型。

这些原型是一种中心象征。说它们是中心是因为:(1)这些象征性原型处在世界的中心。(2)这些原型是圣山、宇宙山。(3)这些原型是上天、大地和下界的交界处。这些原型都和创世纪的神话有关。它们也是创造世界的原型。创造世界的过程就是从混沌变为宇宙的过程。创造世界是从一个中心开始的。创造世界是神的行为。它被记录在神话里,流传下来,作为创建城市或庙宇的原型,也作为其他活动的原型。人类的活动就是模仿神创造世界的原型。古印度人在奠立基石的时候,占星家会说基石所在是世界的中心。

创世纪的神话是古人诸多活动的原型。他们的活动就是不断地重复这些原型。这些重复都表现为仪式。仪式再现了神的创始工作。古人的一切重要活动都有神的创始行为作原型。创始神话记录了这些原型,仪式则规定了这些活动的范式。古人一切有目的的活动都是仪式。仪式表明这些在仪式中上演的活动都是神圣的。世俗的活动是没有神话意义的,没有原型的活动,也是不被重视的活动。人类的历史是一个逐渐非神圣化的历史。原始人仪式中的活动逐渐变成了世俗的活动,不再被记忆着它们曾经有的神圣意义,但是我们可以在远古的仪式中找到它们的神圣意义,找到它们的原型。以舞蹈为例,所有舞蹈本来都是神圣的,因为它们都有神话中的范型。这些范型有的是图腾或象征性的动物,人们在跳舞时模仿它们,有的范型是神启示给人类的,舞蹈就是通过仪式回到太初时刻。同样,远古人的冲突和战争并不能仅仅用理性的动机去解释,它们都有仪式的来源和功能,都是模仿原型的表现。

记录原型的神话和重复这些原型的仪式说明远古人类必须依靠

重复原型才能使自己的活动成为有意义的真实的活动。没有范式的活动是没有意义的。这些原型都是发生在太初之时,是神话中的那个时刻。重复原型就是参与到神话中的时间里,参与到神创世的那一时刻。于是,原始人总是抹杀自己所处的世俗时间。他们必须摆脱了世俗时间才能获得实在性。婆罗门教把时间区分为神圣时间和世俗时间。神圣时间属于神,是不朽的;世俗时间属于人,是和死亡在一起的。古人通过重复原型就进入神圣的境界,也就证明他摆脱了死亡,获得了不朽。原始人总要通过仪式不断地进入神话时间,与神同在,同时他们也就抹杀了自己所处的历史中的时间。他们看重的是神的活动,是原型,鄙视自己的历史。只有当他们不再是自己而是参与到神话时间的情况下他们才是真实的。发生在历史中的事件和人物只有被改造成原型、改造成神话时才有意义。伊利亚德列举了不同民族的事例来说明古人一定要把真实的历史事件改造成神话才能把它记忆下来。这些历史事件和人物在神话化的过程中发生了变形。古人不承认历史事件本身的价值,一定要把它按照原型的模式加以改造。民间对历史的记忆恰恰是非历史的。他们一定要把历史改造成神话,用神话取代历史人物,用原型取代历史事件。

二、时间的再生

这一章主要是由仪式的重复进行揭示远古人类对历史的抹煞。这些仪式突出表现在新年的周期性上。古人的时间有周期性再生的性质。周期性的时间表明远古人要不断地重复神的创造原型。各地的新年都有两个重要的元素:(1)一年一度的驱除魔鬼、疾病和罪孽。(2)新年前后的各种仪式。驱除仪式实际上是一种净化仪式,与此相关又有灭火和取新火的仪式。伊利亚德强调这些仪式废除了过去的时间,开始了新的时间,而且新年的时刻是要重复或复原神话中的初始时间、那个由混沌变为宇宙的时间。新年的仪式说明世界每一个年度都要重返混沌,再次创造宇宙。新年的再生时间不是再

生一个新的历史,而是废除世俗的历史时间,重返神话时间。新年仪式表现为人靠着神周期性地再造世界。旧年的最后几天相当于天地未造之前的混沌。全民的狂欢表示一切旧有的事物都淹没在混沌之中。灭火的仪式也表示废除了旧有的存在。人们要表演反映神创世的戏剧。取新火表示世界又有了开始。新年的仪式要用再生时间的办法废除历史。

除了上面这种周期性地再生时间的仪式,一些民族也用其他的方式更新时间。伊利亚德特别看重建筑仪式,因为建筑仪式也是模仿创世原型的。耶路撒冷圣殿的三个部分代表上天、大地和下界,桌子上的12个面包代表12个月。这个象征不但表达了世界也表达了时间。古印度人的火坛有360块围石,代表360个黑夜;360块炼砖,代表360个白昼;火坛有五层,代表一年五个季节。火坛“阿尼”一词也有“年”的意思。此外国王的登基、每一次婚姻和生育都预示了新纪元的开始。原始人的治疗仪式也有更新时间的意义。他们认为生命不能复原,只能再造,而再造则必须重现宇宙创始。一些治疗疾病的咒语叙述了疾病的历史和神圣人物战胜病魔的神话。这种吟诵创世神话的情形也常见于婚丧仪式和生育仪式上。它们的的目的都是相同的:废除世俗时间,回到太初时刻,重新出生。

原始人的废止时间是一种反历史的行为。他们不认为自己是一个历史的存在,不承认记忆的价值,不记住那些没有原型做范本的事情。如果人感知到了时间,那是人背离了原型,是犯罪。这时人们就废止这个时间,因为我们不去注意它,它就不存在。原始人当然也是生活在世俗的时间里,但是他们可以凭借模仿原型从而能生活在非时间性的“当下”。这个当下是原型发生的那一刻,并且它是可以重复再生的。新年仪式就是这种再生。月亮神话也表达了这种涵义。月亮的变化有不同阶段:出生、盈满、消蚀、消失。经过三个黑夜再次出生。它不但表达了宇宙发展的结构,也给了人们乐观的信息。正如月亮消失后再生新月一样,人类的死亡之后也会再生。当然,也正如月亮再生之前有三个黑夜一样,人类的死亡也是再生的前提。再

生之前必要沉入混沌,消亡已经衰朽了的存在。月亮神话揭示了既存事物的循环再现。这是一种永恒的复归。世间一切事物都有这种循环地重复原型的现象。时间的循环结构就是重复地新生。这种永恒的复归揭示了不受时间和变化影响的本体论。原始人通过循环的时间取消了时间的不可逆转性。在某种意义上可以说,这个世界上没有任何事物出现,一切事物都是重复初始时的原型。重复原型不断地把这个世界维持在乾坤初肇的时刻。时间只是使事物的出现和存在成为可能,它对存在物没有根本的影响力,因为它本身也不断地再生。黑格尔认为自然中的事物永远都是自我重复。人则与此相反。黑格尔的历史哲学要告诉我们历史不可逆转,不会重复自我。然而现在我们知道了,人类在相当长的时期里曾经竭力地反对历史。他们是否没有摆脱自然呢?原始人实际上并不是要返回到“动物性乐园”中去。所有的神话里都有一个理想的人类,有一个理想的乐园。那时的世界人神杂处,不知道死亡,不知道劳苦,衣食丰足。诸神时下凡尘,凡人也可以轻易升天。后来,一次仪式的失误中断了天界与人间的通路。诸神回到天上,人类从此必须劳而后食,也不再不朽。由此我们可以解释说,古人的排斥历史并且不断地重复原型证明他们渴望真实,害怕自己被淹没在无意义的世俗的存在之中。他们信仰绝对的实在。这个实在是与不真实的俗世相对立的。世俗的世界不是一个真正的世界,因为它是未经创造的,不存在的,虚幻的。这是原始人的本体论。我们只有认识了这种本体论才有可能理解他们的行为。

三、不幸和历史

在第三章中,伊利亚德讨论原始人如何面对历史。原始人在现实生活中不可避免地要面对历史,不可能彻底抹煞历史。他们一定要接受在历史中遇到的种种苦难。伊利亚德认为,原始人把苦难看成是有原因,也有涵义的。苦难源于敌人的咒术、触犯禁忌、触怒神

明。它是可以理解的。原始人的巫术表明他们可以解释苦难的原因。印度人的“业”的观念更是个典型的例子。苦难不仅有意义,而且有终极的价值,因为苦难可以化解前生未了结的债务。人能从业报中得到解放,从而摆脱苦难。更多的民族则认为苦难是神的旨意。神直接降下苦难给人类,或者容许其他鬼神侵害人类。在地中海和两河流域,人们则认为人类的苦难和神的苦难相联系。这也是想赋予苦难一个原型,使它成为正常的,可以理解的,从而忍受苦难。人们重复地上演诸神受苦的戏剧。这也可能又是出于月亮神话的结构。月亮神话告诉人类,死亡以后是新生。

犹太民族也把苦难看作神意的显现。每当他们背离了神的时候,神就降下苦难加以惩罚。上帝可以预见到这些灾难,灾难也证实了上帝的预见。于是发生在历史中的事件有了潜在的连贯性。它们是同一个神意的显现。人类第一次超越了传统的循环论,发现了一种单向的时间;第一次发现历史本身有价值,它是神意的显现。历史获得了宗教上的价值。这样一种历史观被后来的基督教接受并发挥。当然,各民族的原型神话都有显示神意的涵义,但是那些显现是在神话时间中发生的,是超越世俗时间的。一神教的显现神意则是发生在历史时间中的。《以赛亚书》中预示的事件是发生在一个明确的时间里的。尽管它是重复了原型,但是它要作为一个历史事件出现。它发生在一个不可逆转的一维的时间里。伊利亚德又分析了亚伯拉罕将儿子献祭的传统。献祭初生儿的习俗是古代东方的传统,但是亚伯拉罕的传说有新的意义。他的儿子是从上帝的允诺和他对上帝的信仰而来的。亚伯拉罕开启了一种新的宗教经验——信仰。在这种信仰里,上帝显现为一个人,可以赐予,可以命令,可以要求。犹太教使人类的宗教经验有了新的成分。历史事件不仅表达了神的旨意,也表达了上帝和他的人民之间的关系。这种宗教经验是从犹太教的精英中发展出来的,后来被基督教加以丰富,成为圣奥古斯丁以后基督教历史哲学的基础。当然,这种新的宗教经验并没有根本动摇传统的宗教观念,它只是说明犹太教精英分子接受了历史。

基督教中仍然还有排斥历史的传统,如弥赛亚主义。

伊利亚德认为古代的宇宙循环论有两种类型:一种是传统的,它不断地再生太初时刻。一种是后来出现的,是一个基本时间段的无限循环。印度人在吠陀时代就构造了宇宙周期性毁灭与创造的学说。宇宙的存在就是一个基本时间系统的无限循环。这个基本时间系统显示了宇宙的创生、衰落和销毁。印度各主要宗教都有这样的有限时间的无限循环论。这种时间观也是否认历史的,但不是要不断地再生太初时刻、与原型共存。印度认为这种循环表明人类永远深陷苦海,只有追求精神上的自由。印度人这种时间观念强化了历史对人类的危害。人类生活在历史上最黑暗的时代,这有助于他们了解自己遇到的苦难,从而鼓舞他们争取解放。这种有限的历史时段不断循环的学说在从希腊到印度的各地文化中都可以发现。柏拉图认为宇宙依靠着神的指导作圆形运动,当它向相反的方向运动时就出现了大灾难,一切都毁灭殆尽,只余下少数代表,此后,宇宙再生。柏拉图的这种思想受到了巴比伦和伊朗的影响。斯多葛学派和新毕达哥拉斯学派都有永恒的复归的思想,表现出反对历史的态度。斯多葛学派宣扬“大年”的观念,宣传宇宙定期毁灭和宇宙大火说,而大火说源自伊朗。大火说主张最后的灾难虽然终结了历史,但是能恢复人的永生。伊朗也有四个宇宙时代的神话,也是这类时间循环论。基督教也受到伊朗的影响。拉克坦修提出八个历史阶段,每一个阶段有一千年,在第八个阶段结束时世界将重新创造。

上述这些东方民族的宇宙论表达了一种乐观的精神,虽然他们认为自己所处的历史是每况愈下的,并且是命中注定的苦难遭遇,但是这段历史预示着黄金时代的来临。这种建立在信仰基础上的宗教经验肯定了历史是有涵义的。虽然他们也和远古的人类有共同之处,对历史持否定态度,要废止它,但是历史的过程是必然的,因此可以忍受。尽管他们和远古人类一样有永恒复归的倾向,但是他们对历史过程的态度并不是彻底虚无主义的。历史的各阶段是有原因的,是神的旨意。他们坚信这个苦难过去之后神和先知们预言的千

年福乐必将出现,那个新世界和人类初始的乐园是一样的至善至美。

四、对历史的恐惧

伊利亚德在第四章中试图比较原始人和现代人的历史观念。前章已经揭示基督教的历史观和原始人有了根本的区别。原始人的时间是可以逆转的,可以打断的,从而可以不断地重复太初时刻。这种时间观念一直没有消失,特别是在欧洲农村,基督教的新的时间观念并没有取得彻底的胜利。新的宗教经验乃是在基督教文化精英中发生作用的。这种时间观或历史观是直线性的,从最初的堕落到最后的救赎。这个时间是真实的,因为它有意义。它的意义就是救赎。耶稣为了我们而死,只有一次,是不可以重复的。历史由这个独特的历史事件主宰并引导,所有的人都生活在不能重复、不可替代的时间里。这种直线性的观念在公元2世纪时出现,后来由奥古斯丁加以发展。到了10世纪,直线性的观念甚为盛行,并且引进了莱布尼兹提出的对无限进步的信仰。19世纪的进化论更促进了它的流行,但是,循环观念一直没有消失。它在中世纪一度支配了历史学和末世理论。到了20世纪,循环理论再次复活,在政治经济学、在尼采的哲学、在斯宾格勒和汤因比的历史哲学里都有表现。古代原型理论和循环理论在当代的复活说明人们一直想为历史找到超历史的根据,或者发现历史事件的意义。

黑格尔和马克思都承认必然性。黑格尔的历史哲学把历史事件看成宇宙精神的表现。他和犹太教先知们的认识相同。他认为历史事件中有超历史的意义,马克思取消了历史中包含的超越的意义。历史是阶级斗争的表现。但是,马克思为历史保留了一种意义,历史并不是偶然事件的堆积,历史向着一个目标发展,历史的恐怖将会被消灭,也就是等于走向“救赎”。马克思主义实际上重新肯定了原始人关于黄金时代的神话的价值。它用这个预言使人类正视自己遭遇的苦难。伊利亚德认为这种历史观不能解释历史的苦难,说服人类

去忍受面临的悲惨历史遭遇。从基督教早期的精英分子直至黑格尔、马克思,乃至 20 世纪的海德格尔,他们所讨论的是只能满足自己阶层的历史哲学。世界上的大多数民众仍然持守着传统的反历史主义的立场。即使在精英阶层,历史主义的思想也并不是没有遇到挑战,仍然有人要复活原型理论。

伊利亚德认为,历史主义对原型理论和循环理论的排斥本意是要使人类摆脱自然,肯定人的自由,希望人能主宰自己的历史,不再像原始人那样服从神的原型,但是,它恰恰又抹杀了这种自由。伊利亚德对古代人和现代人的自由观做了比较和评价。在现代人看来,作为原型的神话事件本身也属于历史,发生在太初时刻,是人类开创文明的历史,但是古人混淆了历史和自然。古人恐惧自己遇到的历史处境,宁愿重复原型,把自己的自由创造看作自然的,从而遏制了自由。现代人则彻底摆脱了自然,承担了创造历史的责任和风险。从古代人的立场看,现代人日益变得没有创造历史的自由。历史日益变得被少数人创造。少数人还有足够的手段强迫大众忍受这种历史。现代人并不是一种自由的存在,也不是历史的创造者。古人也可以自认为是自由的,他可以自由地废止自己的历史,自由地重新回到原型。当他回到原型时,他充满了未经开发的潜能,因为他在新年之际又是一种新的“纯粹”的存在。古人的自由表现在他能够自由地把他的过失作废,从历史中逃脱。他也有创造性,模仿的原型就是创造宇宙的奇迹,一次又一次地参与到这个创造中去。他们否定历史,否认自己的命运已经被历史决定了。他要超越自己作为一个历史的人的生存状态。

伊利亚德认为任何历史主义的哲学都不能使人类消除对历史的恐惧,也不可能超越古人的原型说和重复论。如果我们要超越古人,那么就应该接受犹太教和基督教的思想。这两种宗教靠了一种新的宗教经验在人类历史上第一次超越了原始人的思想。这种宗教经验是一种不排斥神的自由哲学。人类靠着对上帝的信仰从自然法则中解放出来。亚伯拉罕的信仰可以表述为:在上帝,一切都是可能的。

而基督教的信仰更隐含了这样的思想：在人也是一切都可能。这是一种极具创造力的自由，是靠上帝保证的自由。这样的信仰和自由观保证现代人抵制历史的恐怖。

(王宗昱)

埃利希·弗洛姆

精神分析与宗教 (1950年)^①

埃利希·弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)是一位具有世界性声誉的德裔美籍心理学家、社会哲学家,有人称他为20世纪“最有影响的思想家之一”。1900年3月23日,弗洛姆生于莱茵河畔法兰克福一个正统的犹太人家庭,先后在法兰克福大学和海德堡大学修习法学、社会学、心理学和哲学,1922年,他以题为《犹太人的守则——论散居在外的犹太民族的社会学》的论文获得海德堡大学的博士学位。在其第一任妻子的影响下,弗洛姆于1924年开始研习正统的弗洛伊德主义,在接受了为期两年的精神分析训练之后,于1929年成为一名专业精神病医生。同年,他进入法兰克福大学社会研究所,成为当时正在形成的法兰克福学派的一员。1933年纳粹上台之后,弗洛姆随研究所的大多数成员一起流亡美国。20世纪30年代中后期,因与法兰克福学派主流批判理论的距离日益加大,理论冲突

^① Erich Fromm: *Psychoanalysis and Religion*. 本文所依中译本:贾辉军译,中国对外翻译出版公司1955年版。

日益激烈,弗洛姆遂于1939年1月正式离开社会研究所,开始了自己独立的理论发展。弗洛姆于1940年加入美国国籍,先后在哥伦比亚大学、贝宁顿学院、耶鲁大学、墨西哥国立大学、密西根州立大学、纽约大学等大学任职。1941年,弗洛姆出版了《逃避自由》一书,这本被称为“本世纪最出色的社会心理学著作”的书给他带来了巨大的声誉。20世纪50年代以后,出于对世界和平和人类生存的深切关注,弗洛姆逐渐走出书斋,参与美国的公共生活和社会活动,积极投身于反对冷战、侵越战争、核军备竞赛等和平运动,发挥了重要作用。1974年以后,他定居瑞士洛迦,并停止一切临床治疗和教学活动,专门从事写作,同时作为一个观察家和评论家,经常接受电视台和电台的采访,就一些社会问题发表自己的看法。1980年3月18日,弗洛姆因心脏病突发而去世。

弗洛姆是一位相当高产的理论家,据不完全统计,迄今为止,他亲自出版以及后人为他编辑出版的英文专著、论文集和讲演集已接近30种。德国斯图加特市还为他出版了10卷本的《弗洛姆全集》。他的著作大多流传广泛,影响巨大,其中以《逃避自由》《自为的人》《精神分析与宗教》《健全的社会》《爱的艺术》《马克思关于人的概念》《禅宗与精神分析》和《占有还是生存》等最为著名。

在70年代的一次访谈中,弗洛姆曾这样描述过自己早年所受到的思想影响:“当时这些影响——预言的犹太教,马克思,母系氏族制,佛教和弗洛伊德——对我都有关键性的影响。他们不仅构成我的思想,还形成了我整个的思想发展。”^①“预言的犹太教”指的是犹太教弥赛亚救世主义,它对20世纪许多犹太裔思想家都曾产生过非常重要的影响。但需要指出的是,无论是在弗洛姆这里,还是在其他大多数犹太裔思想家那里,它都不体现为作为宗教的犹太教,而是指向某种具有宗教色彩的社会理想,例如社会主义。之所以如此,是因为当时弥赛亚救世主义与马克思主义发生了奇妙的融合,形成了一

^① 弗洛姆:《说爱》,王建郎等译,安徽人民出版社1987年版,第167页。

种乌托邦社会主义思潮,其始作俑者是布洛赫的《乌托邦的精神》。对于那些受到马克思主义影响的激进的犹太青年知识分子而言,接受弗洛伊德的心理分析学说几乎是一种必然选择,因为后者的新发现极为重要地补充了马克思主义的理论空场。不过,像弗洛姆这样受过专业的精神分析训练,致力于“综合”弗洛伊德和马克思,并产生了重要影响的人却并不多。基于个人独特的思想经历和生活经历,弗洛姆在20年代还先后受到了巴霍芬对母系氏族制的研究和佛教禅宗的影响,前者帮助他形成了反对性别歧视的观念以及对未来社会的构想,后者则使他找到了一条沟通东西方文化、解决西方人的精神危机的道路。

虽然弗洛姆曾经多次著述、撰文讨论过宗教问题,并在晚年不断强调来自“家庭的传统”即犹太教,以及佛教对自己的思想影响,但我们却没有理由就此认为他是一个宗教思想家或宗教学者。用他自己的话来说,他是“一个无神论的神秘主义者,一个与绝大多数社会党人和共产党人不同的社会主义者,一个非常不正统的弗洛伊德主义的精神分析学家”^①。对于他而言,宗教不是教主、教义和教职人员的统一体,而是一种灵魂的治疗术。也就是说,他探讨的不是宗教本身,而是宗教所发挥的社会心理整合功能。在这个意义上,我们有理由认为他的若干著述是宗教学著作。

《精神分析与宗教》是弗洛姆于1950年出版的一本小册子,它“可以被看作是《自为的人》一书所表达的思想的继续”。全书总共五个部分:第一“问题的由来”,通过分析二战后发达资本主义社会现实的社会心理问题,引出了精神分析与宗教的关系问题。第二“弗洛伊德和荣格”,主要比较了弗洛伊德和荣格宗教观念的差异,表明了作者自己的一般立场。第三、“对一些类型宗教经验的分析”,主要是对威权主义宗教和人道主义宗教进行分析和对比。第四、“作为‘灵魂医师’的精神分析学家”,作者力图说明,精神分析有

^① 唐·毫斯多尔夫:《埃利希·弗洛姆》,特温出版社1972年版,第3页。

两种,一种以“适应社会”为旨归,一种以“医治灵魂”为目的,希望“医治灵魂”的精神分析将能够使患者获得一种人道主义的宗教态度。第五、“精神分析是否对宗教构成威胁”,主要阐明作者对精神分析与宗教关系问题的一般看法。

一、问题的由来

科学技术的进步极大地促进了社会物质财富的增加,我们完全有理由想像,在不远的将来,每一个人都可以过上富足的生活,人类将组成一个统一的共同体。不仅如此,在经过几千年的文明发展之后,我们已经摆脱蒙昧,开启心智,日益有能力去组织社会,并目标明确地运用自己的精力。人类创造了一个新世界,有它自己的法则和命运,望着他的造物,人类可以说,不错,它是好的。但反观自身,他又能说些什么呢?他是否更加接近于人类的另一个梦想,即人的尽善尽美?最终实现他的本真,即上帝的形象?事实是,我们创造了美好的事物,但我们未能改造自身,我们的生活谈不上博爱、幸福和满足。物质财富的增加最终却导致了精神上的混乱和迷茫,产生了一种与精神分裂类似的癫狂,人们失去了与内心现实的联系,思想与情感相分离。

一方面,我们坚信当代的社会进步是史无前例的,一切愿望都能够实现,但另一方面,我们却无法从自己的现实生活中获得生活的意义。我们不知道问题出在哪里,甚至都忘记提出这一问题了。现代人精神生活的空虚使一些人相信回归宗教是一种答案。但如果这种选择与信仰无关,只是为了要逃避无法忍受的困惑以及寻求安全感,那么,这一举措应该是神经失常的另一种症状。

现实让人们以为,教士和神职人员是关注灵魂的惟一职业群体,是爱与真理的惟一代言人。然而,回顾历史却并非总是如此。虽然在埃及等文化中,祭司是“灵魂的医师”,但在古希腊等另一些文化中,这一职能部分地是由哲学家来行使的。苏格拉底、柏拉图和亚里

士多德并不自命传布天启,而是凭借理性的权威,以及对人类幸福和颖悟的关注。他们认为人是其自身的目的,把人作为自己研究的主要对象。这一传统在文艺复兴中得到延续,并在启蒙运动中达到巅峰。启蒙思想家推崇理性,强调只有内心自由才能导致幸福,才能具有健康的灵魂。但启蒙运动的发展最终疏远了这一传统,理性堕落为简单的工具理性,人们不再相信它有力量为人的行为建立有效的规范和理念。知识和情感的这种变化使心理学从哲学中分化出来,逐步成为一门实证的自然科学。学院心理学以自然科学和计量实验为模本,只关心一些能够适应其方法的细枝末节,而根本不关注人的灵魂问题。心理学因此成为忽略其主要对象,也即灵魂的科学;它注重机制、反应模式、本能,却忽视最特殊的人类现象:爱、理性、良心、价值观。

后来,弗洛伊德出现了,他是启蒙运动理性主义的最后一位伟大代表,也是指出其局限性的第一人。他批判了工具理性的专断,表明理性是人最有价值和最具特征的能力,但有可能因情感而受到扭曲,只有认识人的情感才能解放理性,正确发挥其功能。他阐明了人类理性的力量和局限,使“真实将导致自由”成为一种新疗法的指导原则。弗洛伊德的精神分析超越了医学范围,恢复了医治灵魂的传统,在这一传统中,心理学因研究人的灵魂而成为生活艺术和获取幸福的理论基础。分析医师也就是灵魂医师,他关注的问题与哲学和神学相同:人的灵魂及其治疗。

既然精神分析师和教士都关注人的灵魂,那他们之间的关系是什么?两者是不断发生纠纷,还是互相补充和渗透?弗洛姆的一般看法是,即使我们不接受宗教教义,也不等于我们放弃了对灵魂的关注。精神分析学家能够研究宗教和非宗教的符号系统传达出来的人类现实,他发现症结不在于人是否皈依宗教和信仰上帝,而在于他能否行爱和求真。如能如此,人们使用何种符号系统倒在其次了。但如果人们做不到这一点,这些符号系统就毫无用处。

二、弗洛伊德和荣格

在《一种虚妄的未来》和《心理学与宗教》中,弗洛伊德和荣格分别讨论了宗教和精神分析的关系问题。让我们分析、对比这两位精神分析学家的观点,以澄清一些基本概念,从而确定我们自己的出发点。

在《一种虚妄的未来》中,弗洛伊德阐明了他对宗教的立场。他认为,宗教起源于人们面对外在自然力和内在本能驱力时的无助。在人类发展早期,人们尚不能运用理性去应对各种内外力量,而只能运用情感加以抑制或应付。在这一过程中,“虚妄”得以发展,其内涵得自个人孩提时的经验。当人面对危险的、无力控制和难以理解的内外力量时,他似乎回忆起幼时的经验,在对父亲意志的遵从中感受到父亲的爱和庇护。因此,宗教就是幼时经验的再现,就是集体的神经官能症,其产生环境与儿童神经官能症的产生环境类似。在弗洛伊德看来,宗教不仅是一种虚妄,而且是有害的。它总是与恶劣习俗结合在一起,通过禁止批评性思考而导致了智慧的衰竭,遏制了理性的力量;尤为严重的是,宗教将道德建立在极其脆弱的基础之上,因而日后道德的兴衰都将维系在对上帝的信仰之上。

弗洛伊德猛烈抨击宗教,因为它正威胁着他所恪守的理想和价值:理性、道德和减轻人的痛苦;我们也由此从中清晰看到了他所信奉的规范和理想:博爱、真理与自由。弗洛伊德相信,理性和自由是相互依存的。人的发展目标正是要克服幼儿期的情感固结,人必须面对现实。只有摆脱了权威的自由人才能运用理性,敢于考虑自我,这样才能彻底摆脱权威的统治。弗洛伊德的陈述非常重要地表达了他对宗教经验的独特看法,即独立和自身力量的意识。

荣格的宗教观在各个方面都是与弗洛伊德相对立的。首先,在方法论上,荣格拒绝像弗洛伊德那样,从心理学和哲学的角度研究问题,他仅限于观察现象,弃绝形而上或哲学的思考。这是因为,在荣

格看来,真实在于事实而不是判断;只要存在的就是真的;就观念发生于具体的个人身上而言,心理存在是主观的,但如果它成为社会共识,那就又是客观的。

荣格的这些看法其实是站不住脚的。首先,他使用的真实概念并不成立,因为真实并不只是描述现象,它还必然涉及判断。其次,“只要存在的就是真的”这句话忽视了一点,即观念可能存在,但却不是必然符合事实的。一种观念首先要证明自身不是妄想,它才具有真实性。第三,荣格在界定“主观”、“客观”时,似乎认为客观的存在比主观的存在更真实,他实际上陷入了相对主义的泥潭,将社会对一种思想的接纳作为正确性、真实性和客观性的标准。在讨论自己的方法前提之后,荣格提出了自己对“什么是宗教”和“什么是宗教经验的本质”的看法。它可以用一句话来概括:宗教经验的本质是对于高于我们本身的力量服从。荣格进而将无意识概念解释为一种宗教概念,这样,在他这里,宗教就被泛化了。

弗洛姆指出,简单地说弗洛伊德是宗教的敌人、荣格是宗教的朋友,这是粗陋的。事实上,弗洛伊德是从宗教的伦理核心出发以道德的名义反对宗教,其态度可以被认为是宗教的。另一方面,荣格则把宗教降为一种心理现象,同时却又将无意识提升为一种宗教现象。

三、对一些类型宗教经验的分析

鉴于术语上的困难,弗洛姆首先说明,他所理解的“宗教”是指任何由一个群体共享的思想和行动体系,它向个人提供了一个定向的框架和信仰的目标。这样就不难发现:宗教是人的—种本质需要。因此,问题不在于是否信仰宗教,而在于信奉何种宗教,以及这种宗教是增进还是遏制人的能力的发挥。之所以如此,是因为定向体系和信仰目标的需求是由人的生存条件决定的。他认为,从上述宗教定义出发,我们可以将精神神经病视为一种个人形式的宗教,更具体地说,是后退到原始形式的宗教,它们与官方认可的宗教思想模式相

抵触。精神疾病这一存在说明,我们必须有自己的宗教和哲学。

现代西方社会的主流宗教是一神论的基督教。但如果我们撕去现代人的外表,就会发现许多个人化的原始宗教,其中有一些被称为精神病。从获得满足的效果而言,宗教崇拜要远胜于精神病,然而,在一神论的基督教世界,更原始的宗教和精神病却大量出现了。我们不能因此而说宗教已经丧失了自己的功能,因为宗教本身存在着威权主义宗教和人文主义宗教的区别。

威权主义宗教的本质要素是对超人力量的屈从,其主要的德行是顺从,其基调是悲哀和负罪感。在这里,上帝或国家、元首成为崇拜的目标,人本身及其价值却被否定了。与此相反,人道主义宗教重视人和人的力量,其目的是将人的力量发挥到极致,其主要德行是自我认识,其基调是欢乐。威权主义宗教和人道主义宗教之间的界限跨越了有神论和无神论之间的界限,跨越了宗教狭窄的字面含义和宗教人士的哲学体系之间的差异。所有这些体系中重要的不是思想体系本身,而是构成其教义基础的人生态度。威权主义宗教和人道主义宗教的区别既可以存在于不同的宗教之间,也可能发生在同一宗教的不同发展阶段上,例如,在早期基督教那里,上帝并不像后来那样代表超人的力量,而是人自身力量的象征。

同样是超人的上帝,但它在人道主义宗教和威权主义宗教中的意义是完全不同的,在前者中它是人之更高自我的映像,是人可能成为或应该成为的某种人的象征,在后者中却成为原本属于人的理性和爱的惟一拥有者。因为人与自己的本质异化了,所以,他只有通过上帝才能与自我相接触。这样,一方面人感受到了对上帝的奴隶般的依赖,一方面则对自我及同类丧失信任,不再能够感受到爱和理性的力量。在一个压制民众的强权专制社会中,个人的宗教经验只能是威权主义的,至于他崇拜的是上帝或是类似的元首并无任何本质区别。相反,在个人感到自由并对自己的命运负责的地方,或身为争取自由和独立的少数人中的一员时,人道主义的宗教经验就会发展。

威权主义宗教精神导致两个推理上的谬误,这两个推理一再被

作为有神论宗教的论据。其一是,人不能对自身依赖的、超越人的外在力量提出批评。确实,人是具有依赖性的,但承认这种依赖和局限并不等于被这种依赖束缚,崇拜所依赖的各种力量,认识自身的局限是智慧和成熟的标志,而崇拜它则是受虐和自毁的表现。受虐倾向往往还伴随着支配和统治他人的倾向,受虐和统治的倾向构成了威权主义总体特征的两个方面。其二,因为我们发现人将自己与某种超然之物联系在一起的愿望是根深蒂固的,所以在人之外必然还有某种力量存在。确实,人都要与他人建立联系,甚至创造一些外在的偶像,但不能由人的需要而推出必然有与这一需要相关的客观存在。

对宗教经验的分析充分展示了人类理性的文饰行为的真相。人运用思维去使荒谬的情感合理化和为其群体的行为辩护的程度显示,人要名副其实地成为人还要走很长的路。但我们必须摆脱这种文饰意识,因为它绝不是不可改变的人性的一部分。我们是人,拥有理性,其本质是独立于群体,但我们原本是群居的动物,犹如羔羊,其生存的最大威胁就是孤立失群。我们的“羊性”和人性的分裂是两种取向的基础:与群体一致的取向和依靠理性的取向。文饰行为就是我们“羊性”和理性之间的一种妥协,它表明我们同时需要束缚和自由。

一种思想只有植根于人的个性结构之中才是强大的,我们对宗教进行精神分析就是要认识各种思想体系背后人的真实状况。为此,我们一是要全面考察这一体系,二是要注意体系中的矛盾和断裂,三是要研究作为个人或群体宣扬某种思想体系的人的人格和个性结构。通过研究与个性结构相关的思想体系,我们就可以努力回答这一思想体系是否或者在什么程度上是一种文饰行为,以及这一思想体系有多大的重要性等问题。

四、作为“灵魂医师”的精神分析学家

精神分析在发展初期只是医学的一个分支,其目的在于治疗疾病。但在其发展过程中,精神分析的重心逐渐从对精神病人症状的治疗转向对源于精神病人性格的生活障碍的治疗,于是就有了以“适应社会”为目的的精神分析和旨在“医治灵魂”的精神分析之间的区别。对于同样一个病例,确定什么是疾病或痊愈,结论取决于人们所认为的精神分析的目标是什么。如果认为社会适应是精神分析的目的,那么,人们就会在一种社会相对主义的支配下,将一些相对的标准神圣化。它只能减轻病人的极度痛苦,使之回归到使用这些规范所固有的一般性痛苦水平上。如果我们以医治灵魂为目的,那么,我们会力图使人恢复人性和人的机能中的永恒规律,使人重新获得独立、完整和爱的能力。适应治疗可以不具备宗教功能,它将把人改造成一种受市场欢迎的商品,“医治灵魂”则具有一种宗教功能,它将使人获得人道主义的宗教态度。

基于如下几个原因,弗洛姆认为精神分析对灵魂的医治就是要帮助患者具备他所描述的那种宗教态度。首先,识别真话是精神分析过程中的一个基本目标,而自我评价并由此获得区分真假经验的能力正是人道主义宗教态度的一个基本要素。其次,反对乱伦固恋是弗洛伊德理论的核心,而所有伟大的宗教也都是从否定乱伦开始去更积极地肯定自由的。第三,“爱邻如爱己”是所有人道主义宗教所固有的,而帮助病人获得爱的能力正是分析治疗的本质。第四,人道主义宗教和精神分析都希望通过罪和愧疚感来唤醒人的良知。

显然,治疗灵魂的精神分析旨在帮助患者获得一种在人道主义而不是威权主义意义上的宗教态度,它力图帮助患者掌握认识真理、爱、自由和负责的能力,并对自己的良知保持敏锐的感受力。宗教经验有三个方面的内容:(1)困惑、惊异、注意到生命和自己的存在,以及认识到个人与世界的联系是一个令人困惑的问题;(2)对生命的

意义,对人的自我认识,对完成生命赋予我们的使命的终极关怀;(3)自我的分离与渴望同一的矛盾。而我们看到,精神分析正是在上述三个层面上与宗教经验相联系的。它以终极关怀为前提,而且有助于唤醒患者怀疑和提问的能力。如果精神分析产生了效果,不是因为病人接受了新的理论,而是他具有了真正产生困惑的能力,他终于发现了自我的一部分——无意识。正是基于这些原因,弗洛姆认为精神分析已经超越了单纯的伦理范畴。

弗洛伊德认为无意识是被压抑的,与我们的文化和更高自我的要求不相符合。荣格则认为无意识是宗教启示的来源。这两种无意识概念都是对真理的曲解。无意识作为自我的一部分,人们无须对它恐惧或敬畏。虽然生命的短暂使得我们的某些潜力被排斥成为不可避免,但人的全部潜力,事实上,是人性总体,是不受个体的自我组织的限制的。在接触被疏离的无意识世界时,交融和整合的原理取代了压抑的理论。消除压抑后,人们便能感受到生命的过程,从而相信生命,而不是崇尚秩序。个人的尊严和惟一性是超越一切的,它构成了西方文明中人道主义倾向的精髓。人们应该尽量防止批量生产和机器发明的思维模式侵入精神病学领域。

五、精神分析是否对宗教构成威胁

在区别出威权主义与人本主义宗教、“适应社会”与“治疗灵魂”的精神分析方法之后,弗洛姆认为就可以具体地回答“精神分析是否对宗教构成威胁”这一问题了。他指出,宗教有不同的层面,只有将这些层面一一区分,才能确定哪些受了精神分析和现代文化中的其他因素的威胁,哪些则没有。从这一观点出发,他想具体讨论的层面是经验层面、科学—巫术层面、仪式层面和语意层面。

这里所指的体验层面即宗教情感与信仰。所有伟大宗教的创始人都强调一种人生态度,即对人的灵魂的关注,以及发扬人的爱和理性的力量。精神分析不仅不会对这一目标构成威胁,反而极大地有

助于这一目标的实现。真正会危及宗教情怀的实际上是市场经济中作为一种人格模式的“市场取向”，它使我们丧失个性，疏离自我。

宗教的科学—巫术层面具有一种认识自然、驾驭自然的科学功能，科学技术的发展使得宗教充任这一角色的需要变得越来越弱。宗教的这一角色只是在特定阶段才具有宗教性，它与宗教经验无关。

仪式是通过“行为”象征性地表达思想感情的方式。精神分析学家对于理解仪式做出了具体的贡献，揭示了仪式化行为需要的心理根源，并区分了哪些是强迫性的、非理性的仪式，哪些是表达我们共同理想的仪式。理性和非理性仪式主要区别在于其功能：前者并不是为了回避被压抑的冲动，而是要表达个人的宝贵追求；后者只会引发被压抑的冲动和严重的焦虑感。宗教仪式并不都是非理性的。

再来看语意层面。宗教在其教义和仪式中运用的语言不同于日常生活的语言，它采用的是象征语言。象征语言的本质是将内在的经验、思想情感的经验，以一种类似于感觉经验的方式表示出来。精神分析表明，宗教语言在本质上与梦的语言是一致的，这就为我们认识宗教提供了帮助。

对于精神分析与宗教这个主题，弗洛姆的基本看法是：无论我们是否信仰宗教，无论我们相信一种新宗教，或一种无宗教的宗教，或继承犹太教—基督教的传统，只要我们关注核心而不是外壳，关注经验而不是语言，关注人而不是教会，我们就能共同坚决否定偶像崇拜，并且有可能在这种否定之中，而不是在对上帝的肯定性论述中达成更多的共识。我们一定会发现更多的人性和博爱。

(张 亮)

拉德克利夫·布朗

原始社会的结构和功能 (1952) ①

拉德克利夫·布朗(A. R. Radcliffe - Brown, 1881 - 1955), 英国社会人类学家, 人类学功能学派的带头人之一。1881 年生于英国伯明翰。他幼年丧父, 家境并不太宽裕。尽管他天资聪颖, 学习勤奋, 经常赢得各种荣誉或奖励, 但他在 18 岁中学毕业后, 曾一度中断学业, 到伯明翰图书馆工作。后来得到哥哥的鼓励和资助, 他才继续大学的学业。1905 年, 拉德克利夫·布朗以优异的成绩在剑桥大学三一学院毕业。1906—1908 年间, 他开始对安达曼岛人进行研究。1910—1912 年, 他又到澳大利亚对当地的土著人的生活进行了较为广泛的调查。1922 年, 他发表了第一部著作《安达曼岛人》。拉德克利夫·布朗与马林诺夫斯基相似, 都是以对太平洋群岛原始部落民的实地考察所获得的资料来建构自己的理论。他一生中有近 1/3 的

① A. R. Radcliffe—Brown: *Structure and Function in Primitive Society*. 本文所依中译本: 潘蛟、王贤海、刘文远、知寒译, 潘蛟桥, 中央民族大学出版社 1999 年版。

时间是在国外从事人类学教学和研究。拉德克利夫·布朗既是一个研究者,也是一个活跃的学术组织者。他曾在南非开普敦大学创办了社会人类学专业,在澳大利亚悉尼大学担任过系主任,并不断地到世界各地周游讲学。1935年,拉德克利夫·布朗曾应中国社会学家吴文藻教授的邀请来中国燕京大学社会学系讲学。1937年,他从美国芝加哥大学回到英国,被牛津大学聘任为人类学系主任。他在牛津大学一直干到1946年退休。在第二次世界大战期间,拉德克利夫·布朗曾担任皇家人类学会会长。1938年拉德克利夫·布朗荣获“里弗斯勋章”,1951年荣获“赫胥黎纪念章”。拉德克利夫·布朗的著作并不多,主要有《安达曼岛人》(1922)、《宗教与社会》(1945)和《原始社会的结构与功能》(1952)等。

《原始社会的结构与功能》是拉德克利夫·布朗生前出版的最后一部著作。书中除了《导论》以外,共有十二章,其实都是他发表于不同时期的重要论文,大致反映了作者在最后二十五年时间里思想发展的历程。而《导论》可被视为他生前对自己的研究方法所做的理论总结。

拉德克利夫·布朗在《导论》中提出,社会人类学是社会学的一个分支,它主要研究原始社会,关心的是社会现象的共性或通则问题。社会过程、社会结构和社会功能是社会人类学的三个主要概念。社会过程,也就是人们的社会行为和活动方式。人的社会行为是指人与人之间的相互作用,这种作用构成了复杂的社会关系网络。社会关系网络的绵延形成了社会结构。社会结构是一种在社会制度控制下或在已确定的关系中所做的人事安排,例如君臣关系、夫妻关系、父子关系等。各种社会制度的基本功能就是为了维护社会结构的存在和延续。社会功能反映了社会结构与社会生活过程之间的相互联系。拉德克利夫·布朗运用结构功能理论,特别是吸取了进化论的观点,把社会的发展看做是一个不断进化的过程,把社会生活方式看做是一个适应体系,并以此为指导来进行原始社会生活与宗教的研究。

一、亲属制度及其中几种特殊关系与功能

拉德克利夫·布朗通过对南非的甥舅关系、父系继承与母系继承等个案研究,来说明这几种亲属制度在原始社会结构中具有特殊的功能。

1. 南非的甥舅关系

在阐释南非社会中存在的一种特殊的甥舅关系时,拉德克利夫·布朗首先引用了朱诺德在《一个南非部落生活》中记载的葡属东非巴聪加人的甥舅之间相互行为的一些习俗:(1)对同母异父外甥的一生予以特殊关照是舅父的责任。(2)当外甥生病时舅父替他献祭。(3)容许外甥任意取闹舅父,例如,他可以去舅父家吃光为后者准备的饭食。(4)当舅父故去时,外甥有权索取他一部分财产,有时还可以占有众寡妇中的一个。(5)当舅父为其先祖献祭时,外甥可以盗走和吃掉其中一部分献给神的酒肉。

朱诺德说:“应该特别注意巴聪加人制度的这一稀奇特征,我认为对此只有一种可能的解释,那就是在从前和很遥远的时代,我们的部落曾经历了母权制阶段。”拉德克利夫·布朗不同意这种“惟一可能的解释”,他力图找到另一种可能的假设来驳倒朱诺德的观点。

拉德克利夫·布朗通过研究发现,在南非纳马霍屯督人和波利尼西亚的友爱群岛(汤加)和斐济,也发现了相似的习俗。而巴聪加人,纳马人和汤加人这三个民族,都具有父系和父权制度。

拉德克利夫·布朗还发现,这些容许外甥与舅父取闹的习俗似乎普遍伴随着一种对姑母的特别尊敬和服从。他认为,对这两个相互关联的习俗解释必须相一致,因为它们都是整个体系的一个部分。

而对这一现象的分析,涉及到亲属关系的分类。在原始社会,亲属关系分类一般采用类分原则,即兄弟同等原则。在亲属分类体系得到高度发展或详细化的地方,另一种倾向也就出现了:通过将舅父

看成一种男性母亲和将姑母看成一种女性父亲来发展舅父和姑母类型的倾向。

为此,拉德克利夫·布朗首先分析了人们对待父亲和母亲的行为模式。他从朱诺德著作的有关定义中得出:在一个牢固的父系社会里,父亲是必须得到尊敬和服从的,而从母亲那里却可望得到体贴和放任。依此类推,姑母作为男性父亲,也应是必须服从和尊敬的人;舅父作为男性母亲,则从他那里可望得到体贴和关怀。如果考虑到性别问题,以巴聪加人为例,在巴聪加人的社会中同性人之间才容许有明显的亲热关系。一个男子对其女亲属必须表现出比男亲属更大的敬意,所以侄子对姑母比对亲生父亲还尊重;相反,对与自己同性的舅父的亲昵程度,则高于任何女性,甚至高于对自己的母亲。拉德克利夫·布朗从他自己设定的原则中推导出对待姑母和舅父的某种行为模式,并认为这些模式正是巴聪加人、霍屯督人和友爱群岛人所采用的。拉德克利夫·布朗认为,对舅父习俗所做的这种“可能性解释”,相对于朱诺德的理论来说,它还具有能够同时解释与舅父习俗相关的姑母习俗的特点。

考察了父权制社会以后,他又讨论了母权制社会的情况。在尼亚萨兰和北罗得西亚地区,这个分布带的倾向是母权制。在这些部落中,舅父是个极为重要的人物,具有超过父母的大权,在谈到舅父时,使用的是一种非常尊敬的敬称。甥舅之间的这种关系是人们在—一个牢固的母权制社会中能够明确预料的。但是如何用朱诺德的理论来解释现今巴聪加人这种关系从过去到现在的变化呢?

拉德克利夫·布朗为此转向对母亲的其他亲属和整个母亲集团的行为的研究。他发现,友爱群岛上甥舅之间的特殊关系同样存在于外孙与外祖父之间。现在有证据表明,巴聪加人中也存在着这种情况,虽然还缺乏充分的材料。拉德克利夫·布朗认为,巴聪加部落的这种倾向似乎就是把对母亲的行为模式扩展到母亲团体的所有成员。因此,母亲对子女是温柔溺爱的,她的亲属和孩子的母方神灵也被期望是如此。而这种社会价值观又必须通过宗教仪式来加以表

达,这也正是仪式功能的体现。至此,拉德克利夫·布朗完成了他对南非甥舅关系的全部解释。

2. 父系继承和母系继承

在谈到原始社会的继承问题时,拉德克利夫·布朗首先对“继承”作了界定。他认为,在原始社会中,“继承”一般用来表示权利的转移。权利存在于公认的社会习惯中,它可以是个人的也可以是集体的。权利可分成三个主要种类:(1)对于人的权利,即让人承担义务的权利,也就是罗马法中的对人权。(2)对整个世界而言,对于某人的权利,即让所有其他人向此人承诺义务的权利,也就是罗马法中就人而言的对物权。(3)针对整个世界,就物而不就人而言的权利,即让其他人对于此物承诺义务的权利。

拉德克利夫·布朗在考察了澳大利亚卡列拉等部落的财产继承情况后,引出了他所要讨论的问题:权利单系传承的本质和功能。

在澳大利亚队群(即部落)的父系继承制中,一个男人的大部分权利——他的身份和他作为队群财产分享者或共同继承人之一而应有的个人财产,都是通过父亲而非通过母亲获得的,而且他接着要转交给的也是他的儿子,而不是他的女儿。当然,也有一些权利是通过母亲传递的。而在母系继承中,一个人对物、对人或作为一个法人团体中的一个成员所拥有的大部分权利,都是通过母亲获得的,而且他不能把这些权利传给他的儿子,而只能传给他的外甥。

由于继承中涉及个人的身份问题,而个人在某个特定时期的身份可以说是他在所属社会中所拥有的、得到社会习惯承认的权利和义务的总和。所以拉德克利夫·布朗接着就谈了个人身份的继承问题。他认为,不同的社会有不同的制度,而大多数社会采用的解决确认身份问题的办法,是使孩子通过父亲获得一部分权利和义务,通过母亲获得另外一部分权利和义务。如果通过父亲所获得的权利和义务的社会重要性比通过母亲所得到的权利和义务重要,则称之为父系制度。反过来,如果从母亲处获的权利和义务比从父亲处获得的

权利和义务重要,则称之为母系制度。然而还有一些社会,从父亲和母亲处获得的权利和义务几乎完全平衡,这就是一个互相交叉的双重氏族系统。

在较简单的社会中,决定继承性质最重要的因素可能就是需要定义涉及世人的对物权。为了社会的稳定和延续,有必要按照一种尽量避免权利冲突的方式来定义不同个体对一个特定个体的权利。

拉德克利夫·布朗以纳亚尔种姓的“塔拉瓦德”和南非祖鲁—卡菲尔部落的“尤扣罗保拉”为例,说明父系或母系继承制度主要是以婚姻制度为中心。在一个极端的母系社会中,男子对自己的子女没有对物权,尽管他通常具有一定的对人权。对物权保留在母亲和她的亲属手中。为了强调和维持兄妹和姐弟间的联系,其结果是牺牲了夫妻间的联系。因而丈夫对妻子的权利也受到了限制。在一个极端的父系社会中,情况则正好相反。不过,极端的父系制度或母系制度都比较罕见。一般来说都有一定的调和,当一方的亲属具有优势权利时,另一方亲属也具有某些得到认可的权利。

拉德克利夫·布朗认为,社会存在得以延续的一条通则或必要条件是社会制度的各个组成部分之间具备一定程度的功能连贯性。在这一法则之上,我们还可以再加上第二个法则:任何人类的社会生活都需要建立一种由各种个人之间和群体之间的关系网络构成的社会结构。这种关系包含着一定的权利与义务。这些权利和义务需要按照一种既不损坏社会结构又能解决各种冲突的方式来确定。法院和法律制度就是为了满足这种需要而建立的。

每一种权利系统必然涉及到对于同一个人、同一事物所具有的同等权利、共同权力和不同权力。对于共同对人权的行使,必然会有严格的限制。而对人的对物权是不能被同等行使的,否则便会出现混乱。作为一般的原则,对人的对物权既必须专属于一个人,即仅限于一个个体所有,也必须是共同所有。这就产生了法人团体:共同行使某一或某些权利的人们共同体。当两个当地的法人团体通婚时,世系继承问题就产生了。在这种情况下,如果没有建立习俗规则,就

会产生一个松散而不太确定的结构。如果这里也会出现明确的规则的话,它通常所采用的势必将是父系继承制或母系继承制。

因此,如果任何社会要在亲属关系——氏族、联合家庭、合成的世系群——的基础上建立一种法人制度,它就必须采用一种按照单系计算继嗣的制度,以避免那种不能解决的冲突。

3. 亲属制度研究

拉德克利夫·布朗指出,他所说的亲属制度是对亲属和婚姻制度或亲属和姻亲制度的简称。形成亲属制度的结构单位,拉德克利夫·布朗称之为“基本家庭”,基本家庭的联结构成了复合家庭。复合家庭的联结,形成了一个亲属关系的网络。一定数量的亲属关系是根据社会意义来认可的,也就是说,这些关系是与一定的权利与义务或与特定的行为模式联系在一起。按照这种方式认定的关系构成了拉德克利夫·布朗所说的“亲属制度”或“亲属和姻亲制度”,它是总的社会关系网络——社会结构的一个组成部分。社会习惯、祖先崇拜、亲属的称谓、有关亲属的观念都是亲属制度的组成部分。由此,拉德克利夫·布朗提出一个假设:在一种特定亲属制度的各个特征之间存在着一种互相依存的复杂关系。

在证明这一假设时,拉德克利夫·布朗首先利用了摩尔根对北美亲属称谓的研究结果。摩尔根在研究这一地区的亲属称谓时,以乔克托部落和奥马哈部落为例,总结出其表亲称谓的特点。科勒在《史前婚姻》一文中反驳摩尔根的观点,并用历史推测的方法来解释这些称谓。他认为在上述两种社会中,各自的称谓是与其特有的婚姻形式相一致的,在逻辑上二者之间没有冲突,并假设二者之间存在着因果关系,可以说是婚姻习俗引起、产生或造成特殊的亲属称谓制度。拉德克利夫·布朗同意前半部分假设,但不同意后半部分假设。

接着,拉德克利夫·布朗又从亲属制度的结构原则来谈亲属称谓。在谈到这个问题之前,他谈到了克罗伯和里弗斯关于亲属称谓的争论,并进而表明自己的观点,即认为亲属称谓是亲属制度的一个

内在组成部分,当然它也是语言的一个内在组成成分。称谓与制度中其他部分之间的关系是一个有秩序的整体内部的关系。

亲属制度的一个共同特征是识别由一个人的各种亲属所组成的某些亲属范畴或类别。由于受权利、义务等的限定,一个人与其亲属间的实际社会关系在一定程度上总是由亲属所属的范畴或类别来确定的。亲属称谓方式通常是被用作一种建立和识别这些范畴的工具。拉德克利夫·布朗认为,只要那些主要被用来称呼像“父亲”这样的直系亲属的称谓同时也可以被用来称呼旁系亲属,那么这种称谓制度就是类分式称谓制度。

拉德克利夫·布朗在讨论类分式称谓时,谈到了同胞群体的团结原则。在这一原则的基础上又派生出同胞群一致原则。同胞群一致原则并不是指该群体内各成员间的相互行为所表现出来的内部统一,而是指那种与此群体外部的人相关的统一,这个人往往是因为与此群体内部某一成员有特殊关系而与此群体发生关联。此外,还存在着两种区分原则,即性别和年资原则。这种区分有时只表现在行为上,有时则在行为和称谓上均有表现。

同胞群一致原则,不仅适用于自己所处的同胞群,而且也适用于其他同胞群。通过这种基本原则的延伸,大量的亲疏不同的旁系亲属就可以被归纳在为数有限的范畴之内。但由于这种基本分类原则的扩展可以有好几种方式,从而也就形成了不同类型的制度。但这些制度大都采用了上述的结构原则。

类分式称谓是建立大范围亲属组织所采用的一种方法。建立这种组织的途径是采用同胞群一致原则,通过这一原则,可以建立一些可将大批远近亲属包括进来的范畴。类分式称谓取决于对于强有力的社会纽带的承认,也取决于对这一纽带的利用,这种利用的目的在于在亲属中间建立一种复杂而有秩序的社会关系安排。采用历史推测方法,萨皮尔认为,类分式称谓可能是夫兄弟婚和妻姐妹婚习俗的结果。但拉德克利夫·布朗认为,这二者显然有联系,但这种假设的因果关系缺乏根据。它们之间的真实关系是:它们是运用或采用同

胞群一致原则的不同方式,从而它们既可以共存,也可以分别存在。

而后,拉德克利夫·布朗又谈到了亲属制度结构的另一个方面,即辈分的划分。在很多亲属制度中的不同辈分亲属之间的行为中,都能看到一种概化的倾向。尽管有些亲属制度在其称谓上或在其社会结构中强调辈分区别,但有一些亲属制度则将两代或两代以上的亲属包括在同一个范畴中。拉德克利夫·布朗将这类情况分为四种:(1)亲属称谓并没有指称任何辈分的含义,而只是被用来在非亲属与那些被赋予特定义务和权利的近亲之间划出一条边界。(2)表示一种态度上的区别,这是因为对于某一特定亲属应持的态度和对这一亲属的同辈人一般应持的态度之间有冲突或不一致之处。(3)指在这种结构原则的作用下,把隔代亲属联为一体的现象,即所谓的“隔代联合体的结构原则”。(4)包括乔克托型、奥马哈型和其他类型的亲属制度。在这些制度中,辈分间的区别被丢在一边,积极采用的是世系群一致原则。

世系群一致原则是指,一个人虽然不属于某一世系群,但通过某种重要的亲缘纽带或通过婚姻关系却与该世系群联系在一起,就此人而言,这个世系群的成员构成了一个单独的范畴,该范畴内部存在着男性与女性之间的区别,或其他区别。当将这一原则被运用到称谓中时,这个来自外部但与该世系有联系的人就会用同一个称谓来称呼该世系群内至少是三代以上的同性成员。在这种原则极端发达,可被运用于氏族时,一个以某种方式与此氏族有联系的人,就会只用一个称谓来称呼该氏族的所有成员。

拉德克利夫·布朗以福克斯印第安人的制度为例来说明父系世系群一致原则的情况。然后,又以霍皮印第安人的制度为例说明了母系世系群一致原则的情况。通过福克斯制度和霍皮制度的比较,拉德克利夫·布朗认为这两种制度具有基本的相似性,这种相似性是同一结构原则分别在父方世系群和母方世系群中被系统运用的结果。为了进一步论证自己对乔克托·奥马哈称谓的解释的正确性,拉德克利夫·布朗又以一个既非乔克托型也不属于奥马哈型的部

落,即澳大利亚雅拉尔德部落为例作了说明。

拉德克利夫·布朗的最终结论是:根据同胞群体一致原则,一个特定的人与一同胞群的所有成员建立了一种类型关系。我们必须参照这一原则来解释类分式称谓以及像妻姐妹婚和夫兄弟婚这样的习俗。根据世系群一致原则,一个特定的人与某一世系群的所有成员建立了一种类型关系。我们必须参照这一原则来解释福克斯人、霍皮人和雅拉尔德人的称谓制度以及分布在世界各地的其他类似的称谓制度。

4. 论戏谑关系

拉德克利夫·布朗指出,“戏谑关系”一词所表示的是两人间的一种关系,在这种关系中,习俗允许、有时是要求一方嘲弄或取笑另一方,而后者则不得动怒。这种关系主要分两种类型:一种是对称的,即两人中任何一方都可以嘲弄或取笑另一方;另一种类型是不对称的,即两方中的一方只能接受另一方的嘲弄而不得回敬,或只能稍有回敬。在拉德克·布朗看来,戏谑关系是友好和敌对两种情绪的奇妙结合,它实际上是一种受到容许的不敬。因此,关于这种关系的任何完整的理论,都必须是关于尊敬在社会关系以及在总的社会生活中所起作用的理论的一部分,或与之相合。

首先,拉德克利夫·布朗谈了姻亲间的戏谑关系。据马德穆瓦瑟勒·波尔默记载,在多贡人中,一位男子与他妻子的兄弟姐妹的戏谑关系通常与一种风俗有关,即要求女婿和岳父母相互极端尊重,双方常常要部分地或完全地回避。这是因为婚姻引起了社会结构的重新调整,一个女人与其家庭的关系会因此而被大大改变,并与她的丈夫建立一种新的非常密切的关系。同时,男方与他妻方的家庭也形成了一种特殊关系,而对这个家庭来说,他仍然是一个局外人。也就是说,这种关系既包含附属,也包含分离;既包含社会联合,也包含社会分隔。

社会分隔暗含着利益分歧,因此也暗含着冲突和敌对的可能性,

而社会联合则要求避免冲突。一种既包含社会分隔,又包含社会联合的关系怎样才能获得一个稳定有序的形式?有两条途径:其一是让具有这种关系的两人互相极端尊重,并限制直接的个人接触。两人间相互尊重是一种友谊,它避免了由于利益分歧而可能产生的冲突。其二是戏谑关系。这是一种互不尊敬和放纵的关系。嘲弄中的戏谑性敌对消除了严肃的敌对情绪,经常重复的戏谑常常表现或暗示社会分隔是构成戏谑关系的基本要素之一,同时,对于侮辱无动于衷的友情又维持了社会联合。

其次,拉德克利夫·布朗谈了部落联盟的戏谑关系。他认为,两个部落之间的戏谑关系比较少见,但一些例子表明有这样的关系。在这些例子中,两个氏族并非由通婚来连接。它们之间是一种由表面的敌对和正直的友谊互助所合成的联盟关系。两个不具有紧密关系的群体,其成员之间的任何确定的关系都必须承认群体之间的分隔。当戏谑关系建立时,这种分隔不仅得到承认,而且得到强调。但在社会分隔之上,则是友好互助的社会联合,而这种联合既不能消除也不能削弱社会分隔。因此,这里提出的理论是:在氏族间或部落间构成联盟的戏谑关系和姻亲间的戏谑关系,都是组织一个确定稳固的社会行为体系的模式,在这个体系中,社会联合和分隔的要素得到了保持和联合。

最后,为了有助于了解这种理论的意义,拉德克利夫·布朗又进一步考察了尊敬与不敬在各种亲属关系中的表现形式。他指出,在大多数社会中,父亲是一位必须受到明显尊敬的亲属,这种敬意直接扩展到所有父辈亲属和非亲属的人们中。于是,在两代人之间形成一种不平等关系,这种关系通过要求后代向前一代表示尊敬而得到维持。这种关系是不对称的。当转向个人与祖父母及其兄弟姐妹关系时,会发现在大多数社会中,人们对祖辈的敬意要比对父辈的敬意少得多,而且与祖辈没有明显的不平等,而近于友好的平等。这是因为祖辈和孙辈由于亲属制度而得到联合,但又由于年龄和社会差别而分隔。因此,在许多社会中,隔代的人们之间,有一种戏谑关系,这

种关系通常属于比较温和的类型。这个例证也表明,戏谑关系是建立一种兼具社会联合和分隔的关系的手段。

南非及其他一些地区的甥舅关系也属于一种戏谑关系。因为对于母方世系群的成员来说,他是局外人,他与舅父关系既归属或联合,又互相分离或分隔。不过,这种戏谑关系普遍是不对称的。

拉德克利夫·布朗指出,广泛流行的对父辈亲属应表示尊敬的倾向,似乎与取笑和嘲弄舅父的习俗相矛盾。行为准则之间的矛盾有助于理解非洲东南部聪加部落和万道部落的亲属称谓中乍看起来非常奇异的特征。在聪加人中,舅父经常被称为祖父,而舅父则称外甥为孙子。我们可将这种亲属分类的方法解释为一种法律上的假设。在这种法律假设中,舅父已不再属于父辈。这种称谓分类假设也可解释其他部落的类似情况。

在北美的切罗基印第安人中还有一种单方面的戏谑关系,即可以嘲弄姑母的丈夫。在班克群岛的莫塔人也发现了同样的习俗。在这两个例子中,社会都建立于母系基础上,舅父受到尊敬,姑母之子被称为父亲(因此姑母之夫就是父亲的父亲),并且有一个专有名词用于称呼姑母的丈夫。这似乎也与此谓假设有关。

后来,就格里奥莱教授发表的关于“导泻联盟”的文章,拉德克利夫·布朗曾就戏谑关系进行再次论述。在这次论述中,他只是把戏谑关系称为一种“友谊”关系,它是一种包含着受传统规则支配的表面对抗的友谊关系。格里奥莱所描述和分析的“导泻联盟”,只是拉德克利夫·布朗所说的“友谊”关系的一个例证。

二、宗教仪式及其社会功能

1. 图腾的社会学理论

拉德克利夫·布朗认为图腾崇拜具有广狭义之分,广义上,这个术语指的是一个社会被分成几个群体,其中每一个群体与一种或数

种物种具有一种特殊的关系；狭义上，这个术语指的是氏族图腾崇拜，即只有上述所说的群体都是氏族（即它们都是外婚制群体）时，而且其成员都因一种血缘关系而被联系起来时，才使用这一术语。拉德克利夫·布朗以澳大利亚为例，谈了几种常见的图腾崇拜。

性图腾崇拜：所谓性图腾崇拜，就是两个性群体，一些男人和一些女人，与两种动物的相关联。

半偶族图腾崇拜：这样的部落划为两个外婚制的半偶族，在某些区域是父亲的半偶族，另一些区域则是母亲的半偶族，各半偶族是以各种动物命名的。动物之外的其他自然物种也常有分类，其中某些种类可被认为属于这一半偶族，而另一些种类则属于另一半偶族。

组别图腾崇拜：这样的部落常可划为四个群体，即“组别”。这种组别图腾崇拜，拉德克利夫·布朗把他们分为三种类型：第一类，每个组虽与单独一种动物相关联，但这种动物则是这个级别的代表物；第二类，每个组别与某些少数几种动物有特殊仪式上的关系，本组成员不得食用这些动物；第三类，多种动物被划归于四个组别中的某一个，但这里没有禁止食用属于本组动物的规定。在某些部落，四个组别中的每一个又可分为两个次组别，他们的次组别与某些自然物种有特殊联系。

氏族图腾崇拜：无论是母系氏族图腾崇拜还是父系氏族图腾崇拜，他们都认为有一个或更多的自然物种属于他们，其中有一个会被认为比其他几个更重要，氏族就以这个物种命名。但这里不存在禁止杀害或食用图腾动物的禁忌，也不存在图腾典礼和图腾神话的现象。

一种特殊的图腾崇拜：这种图腾崇拜由以下四要素之间的联系构成：（1）队群，即父亲地域群体；（2）各种对象，如动物、植物等；（3）本队群领域内的某些神圣场所；（4）某些神话人物，人们认为他们在创世纪时期创建了这些神圣的场所。这类图腾崇拜一般都伴随着一种为增加新的崇拜物而举行庆典的制度，它存在着图腾典礼和图腾神话的现象。在同一部落中，它可与其他几种图腾崇拜形式并存。

个人或个体图腾崇拜:他以新南威尔士的巫医为例,说明这种图腾崇拜涉及的是个人与一种或数种动物之间的特殊关系。

通过对澳大利亚图腾体系的分析,拉德克利夫·布朗认为它们的共同之处是:通过每一社会分支与自然界某些动植物或自然界某些要素之间的关联来分立社会分支。这种社会分支与自然界的联系可以以任何一种形式出现。

接着,拉德克利夫·布朗探讨了图腾崇拜的起源和功能。他引述并评论了杜尔凯姆在《宗教生活的基本形式》中关于图腾崇拜的理论。杜尔凯姆认为,仪式态度(每个社会迫使其成员在思想上和行为上对某种物体所持的态度)所涉及的基本对象是社会秩序本身,同时认为,任何事物,只要它与社会秩序有一定联系,它就会成为这种态度的对象。拉德克利夫·布朗认为,杜尔凯姆的理论并不完善:首先,图腾崇拜除了上述功能外,还有其他功能。其次,这一理论没有解释为什么在美洲、亚洲、非洲和澳洲有如此之多的人会选择动物或植物作为氏族或其他种类的社会群体的象征或代表物。杜尔凯姆对这一问题作过解答,他把图腾崇拜的基本部分当作是对于图腾徽记或图案的运用,即对于图腾动植物的图像表达,而人们之所以要选择自然物种作为社会群体的象征,是因为这些自然物种易被利用。这种解答很难令人信服。

拉德克利夫·布朗认为,图腾崇拜是从人与自然物种的仪式关系中发展起来的,或者说它是这种关系特殊发展的产物。在狩猎和采集民族中,最重要的动植物和自然现象在习俗上和神话学上都习惯性地被看做是神圣的,即它们通过各种方式不同程度地被确定为仪式态度的对象。人与自然界的仪式关系基本上是社会整体与其神圣物之间所存在的一般关系。当社会可划分为相互有别、具有各自的社会团体和独特个性的各个分支或各个社会群体时,一个比图腾崇拜更普遍的重要原理就会起作用。这个原理是整个社会分化过程中的一个重要部分。通过这个原理,在社会与其他神圣物之间存在的普遍关系内又建立了另一种特殊关系,即每一社会群体或分支与

一种或数种神圣物之间的关系。

但为什么大多数原始民族在自己的习俗和神话中会对动物或其他物种持某种仪式态度呢？拉德克利夫·布朗通过对非图腾民族——安达曼群岛人的习俗和宗教信仰的研究，得出了一个通则：任何事物或事件，只要对社会的人（物质的或精神的）有重要影响，或任何东西，只要能代表上述事物或事件中任何一个，都会成为仪式态度所涉及的对象。自然物种之所以被选作像氏族这样的群体的代表，是因为根据上面所说的社会价值仪式表现的总通则，它们已成了仪式态度的对象。

另一方面，拉德克利夫·布朗认为，杜尔凯姆的理论过分强调氏族和氏族团结，而图腾崇拜不仅仅在于表现氏族的团结，它还表现了整个图腾社会的大团结。

拉德克利夫·布朗最后总结说，图腾崇拜的社会学理论必须能表明，图腾崇拜只不过是一个普遍和必要的文化成分或过程在某些特定的条件下所采取的一种特殊方式。导致这一普遍文化成分极易采取图腾崇拜形式的条件是：（1）在生存中完全或部分依赖于自然产品；（2）类似于氏族、半偶族或其他这类拆合组织的存在。

2. 社会禁忌

拉德克利夫·布朗指出，英语中“禁忌”一词源于波利尼西亚语“tabu”一词，本意为“禁止”，并可指对任何言行的禁止。拉德克利夫·布朗认为，这一词语的使用很容易产生混乱，因而他用“仪式性回避”或“仪式性禁限”来指称这里讨论的禁忌习俗，并用“仪式状态”和“仪式价值”这两个术语所表示的概念来解释这一习俗。

（1）仪式性禁限。仪式性禁限是人们行为的戒律，它与某种信仰密切相关，即相信：一个人若违犯这一戒律，他的破禁行为将导致他的仪式状态恶化。这种仪式状态变化在不同社会中有不同表现形式，但无论哪一种表现形式，它都意味着违禁人要遭到或大或小的厄运。如果要改变这种厄运就必须通过某种仪式以恢复原有的仪式状

态。

一些人类学家试图将导致罪孽的行为与招致厄运的行为分为两大类:宗教性仪式和巫术性仪式。杜尔凯姆、弗雷泽和马林诺夫斯基都对此做出区分。拉德克利夫·布朗认为,对于这一区分,现今人类学界还没有统一的意见,并且这一区分,也不会使禁忌问题的研究受到很大的影响。

还有一种关于仪式性回避的区分是圣洁和不洁之分。有些东西必须受到敬重是因为它们被认为是圣洁的,而另一些东西被敬重则是因为它们被认为是不洁的。但正如史密斯和弗雷泽两人所表明的,在很多社会里,这种区分是完全不存在的。杜尔凯姆及其他学者曾用“神圣”一词来概括圣洁和不洁,但这一词的使用容易产生歧义。因此,拉德克利夫·布朗倾向于用“仪式价值”这一术语。

(2)仪式价值。拉德克利夫·布朗认为,任何事物,只要它是仪式性回避或禁忌的对象,就可以说它具有仪式价值。仪式价值体现在人们对待仪式对象和场合的行为之中,它不仅通过负面仪式得以体现,而且也可以通过正面仪式得到体现,因为正面仪式直接涉及的对象具有仪式价值,在仪式中所使用的器物、词语、场所也具有仪式价值。

仪式价值存在于每个已知的社会中,但各个社会在仪式价值上又有很大的差异。拉德克利夫·布朗认为,研究的主要目的应立足于这样一个问题,即人类社会基本构成与仪式及仪式价值之间的关系是什么?这里仅是研究的一小部分,即关于仪式价值与社会价值的关系问题。

拉德克利夫·布朗认为,研究仪式的方法有三:一是研究仪式的产生目的和原因;二是考虑仪式的意义;三是探究仪式的效应,在这里,它并不是指参加仪式者的行为所产生的效应,而是就仪式本身确实能产生的效应。拉德克利夫·布朗认为,前两种方法是行不通的,只能采用第三种方法。他把仪式的效应称为心理学效应,对于社会结构中仪式产生的第二级效应,称为社会学效应。思考仪式在心理

学上的效应,可以成功地确定仪式的心理学功能;思考仪式在社会学上的效应,可以发现仪式的社会学功能。

拉德克利夫·布朗用一种建立在与仪式心理学功能有关的假说之上的理论,来解释安达曼岛人的禁忌现象。这一理论认为,在某些情况下,个人会对于某些事件和活动的结果感到焦虑,因为它在一定程度上是由一些它无法通过其技术手段来控制的条件决定的。从而他就会去遵循他认为能够保佑他,使它吉利的某些仪式。事实上,人们的恐惧和焦虑如同人们的希望一样,是受其所在的社会制约的。主要是由于分享希望和忧虑,亦即对于事件和不测的共同关心,人们才结成临时或持久的组织。

但拉德克利夫·布朗认为上述假设与事实证据不完全吻合。于是,他又提出另一种假说。在一个特定的社会中,一个就要成为父亲的人应该对一些有利害关系的事件有所关注。一般认为,处于这种状态下的男人应该进行一些仪式活动或遵守禁忌。如果不遵守仪式规则,某些意想不到的灾难将会发生。按照这种理论,与产婴有关的禁忌的目的在于以一种标准化的象征形式,强制人们承认这一事件对于父母以及整个社会所具有的意义的重要性,从而来肯定这一事件的社会价值。同样,安达曼人与食物有关的禁忌是赋予食物社会价值所采用的手段。拉德克利夫·布朗认为这一理论可以运用于各种社会的禁忌现象。

3. 宗教在人类社会中的作用

在宗教研究中,一般的方法是将所有的宗教或绝大多数宗教看成是错误信仰和虚妄行为的具体体现,主要是研究宗教的起源问题。而拉德克利夫·布朗则把宗教看做社会体系的一个组成部分,主要研究宗教的社会功能,即宗教在构成和维持社会秩序方面所起的作用。

他首先来了一个假设:在人们认为是虚妄的宗教里,尽管宗教行为的本身实际上并不产生仪式参与者所期望的那种结果,但宗教行

为却可以产生其他效果,其中一些效果至少是具有社会价值的。然后,他借助于这种假设,把那些大量的、各式各样的宗教和宗教崇拜与它们各自所在的社会联系起来加以研究。

拉德克利夫·布朗认为,任何宗教或宗教崇拜通常都既涉及一定的思想和信仰,也涉及一定的惯例。这些惯例,无论是正面的还是负面的,亦即无论是行动还是戒避行动,都被人们统称为仪式。

在人类学家中存在着一种倾向,即认为信仰是首要的,仪式仅是信仰的产物。因而,他们所关注的都是通过各种假设来解释宗教信仰是怎样形成和被信奉的。而拉德克利夫·布朗认为,仪式和信仰是作为一个统一体的不同组成部分同时发展而来的。在这一发展过程中,制约或决定着信仰的正是行动或行动的需要。因此,宗教研究的重点应放在仪式上,而不是放在信仰上。在此,卢瓦西和史密斯也持同样观点。

拉德克利夫·布朗在早期一篇关于安达曼群岛居民的研究论文中曾提出,当仪式对调节、维持和一代代地传递那些社会构成所依赖的社会情感起作用时,仪式的特有社会功能也就显示出来。他试图进一步推出一条定理:宗教是人们对自身以外力量的依赖的种种表现,这种力量可称为精神力量或道德力量。

由于各个社会在其结构和构成成分上相互有别,因而在人们互动的习惯准则上也各不相同。社会结构所依赖的情感体系的变化必须对应于社会构成的变化,宗教的变化也必须对应于社会构成的变化。要检验这一理论,必须考察很多社会,从而揭示这些社会的宗教以及这些社会的构成变化是否与这一理论相一致。

拉德克利夫·布朗引用了法国历史学家库朗热在《古代城邦》中对古希腊、古罗马宗教与社会结构关系的看法。拉德克利夫·布朗认为,库朗热已提供足够的论据,阐明了古罗马和古希腊的宗教与许多重要的社会制度已密切地联为一体,成为一个统一体中相互依存和不可分割的部分。宗教是社会构成中的一个基本组成部分,宗教的形式与社会结构的形式基本相应。拉德克利夫·布朗又阐述了

杜尔凯姆在《宗教生活的基本形式》中提出的理论,这种理论认为,宗教仪式是社会统一的具体表现,宗教仪式的功能在于通过加强社会团结或社会秩序所依赖的人的情感来“重建”社会或社会秩序。最后,拉德克利夫·布朗又引用了卢瓦西《献祭史论》中的观点。卢瓦西除了从社会内聚力、社会延续的角度阐述了宗教的社会功能外,还寻求了一条能概括宗教在人类生活中所起作用的一般公式:巫术和宗教赋予人们信心。拉德克利夫·布朗认为这一公式仅强调了宗教态度(或巫术态度)的一个方面,作为替代,他提出的公式是:宗教使人类形成一种所谓的依赖感。

由此,拉德克利夫·布朗从史密斯、库朗热、杜尔凯姆以及卢瓦西的著作中,发展了自己关于宗教社会功能的理论。

三、原始社会中几个重要概念

1. 论社会科学中的功能概念

用于人类社会中的功能概念,是以社会生活和机体生命的类比为基础的。杜尔凯姆在1895年第一次系统地构建了这个概念,其定义是:一个社会制度的“功能”就是这个制度与社会机体的要求相合拍。为了避免歧义,拉德克利夫·布朗用“生存的必需条件”来代替“要求”。他认为,在社会科学中,如果要使用功能这个概念,就会涉及这样一种假设:人类社会的存在,有一些必要条件,就如同动物机体的生存需要一定的条件一样,而且这些必要条件是能通过恰当的科学调查来揭示的。

为了进一步阐明功能概念,拉德克利夫·布朗以机体生命作类比,通过对机体生命的研究,看到机体生命过程、机体结构和功能之间的关系。从有机生命转向社会生活,拉德克利夫·布朗发现,社会结构是由社会过程来维持的,而这个过程则是由包括了个人、有组织群体的活动和互动构成的。社会生活的延续,在这里被看成是社会

结构的运转。各种社会活动的功能就是指它在维持社会结构延续中所起的作用。一个具体社会习俗的功能,是指它在整个社会体系运转时对整个社会生活所做的贡献。这个观点意味着任何社会体系都具有某种和谐性。对此,可冠以功能和谐,但有关社会体系功能和谐性的看法只是一种假设。这里有两点需要加以强调:第一,这个假设并不教条地断言,任何社区生活中的任何事物都有其功能。它只是假设,每一事物都可能有其功能,从而有必要把它揭示出来。第二,那些在两个社会出现,看起来相同的社会习俗在各自社会中所具有的功能可能是不同的。拉德克利夫·布朗认为,“功能假设”可以看做是“功能主义”的一种形式。

2. 社会结构

拉德克利夫·布朗认为社会人类学研究的是社会现象。社会现象是指个体之间的协作关系,而人们之间复杂的协作关系交织在一起,形成了一个关系网络,即社会结构。

社会现象构成了一种独特的自然现象。无论是直接还是间接地,所有社会现象在这种或那种意义上都是与社会结构的存在联系在一起。因此,人们在任何人类社会所观察到的社会现象都不是个人本质的直接产物,而是那个把个人联结在一起的结构的产物。

拉德克利夫·布朗认为,社会结构并不像有些人类学家所认为的那样,是持久性社会群体的存在,它应包含更多的东西。首先,他把人与人的一切社会关系都看成是社会结构的一个组成部分。其次,按各自所扮演的社会角色而做的个人和阶级分类也包括在社会结构之内。社会生活不断更新社会结构,故社会结构的延续是动态延续,但总的社会结构形式却在某一时期内保持着相对稳定。社会结构形式的变化,有时是渐进的,有时则具有相对突发性。

社会结构的研究主要涉及三个分支:一是社会形态学。社会形态学研究的首要任务是尽可能了解各种各样的结构体系,然后对各种结构体系进行比较和分类。二是社会心理学。社会心理学不仅关

心社会结构,而且还关心每一种社会现象。它不是孤立地研究事物,而是研究这些事物与社会结构直接或间接的关系。拉德克利夫·布朗通过研究语音传播、经济制度、法律制度和巫术及巫技,指出,作为行为标准模式的社会制度构成了一种维持社会结构存在和延续的装置。三是研究社会结构的变化过程,以及新的结构形式的形成原因。在拉德克利夫·布朗看来,“进化”一词专指的是结构新形式的产生过程。根据有机体的进化,他给社会进化下了一个定义:其一,它是由为数不多的社会结构形式衍生出大量社会结构形式的历史过程。其二,在这个过程中,较简单的社会结构形式发展成为较复杂的社会结构形式。

3. 社会裁定

裁定是社会或它的大部分成员对某种行为方式做出的反应,因而一种行为方式可能受到赞许(正面裁定),也可能受到责难(负面裁定)。裁定可以进一步分为泛化裁定和组织裁定。前者是指作为个体行动的社区成员自发表达出来的赞许或责难,而后者则是指按照某种传统的、被公认的秩序来采取的社会行动。

拉德克利夫·布朗首先讨论了泛化裁定。泛化负面裁定包括了对社会成员的特殊行为或一般行为所做出的反应,它构成了责难判决。这些反应不仅有程度上的差别,而且还有种类上的差别,要给这些差别下定义和加以分类是较为困难的。人们暂且可以给道德或伦理的反面裁定下个定义。而泛化的正面裁定远不如负面裁定那样明确,因而更难分类。

其次讨论的是宗教裁定(在引申意义上)。宗教裁定也被认为是超自然裁定和神秘裁定。在任何社会中,宗教裁定的形成都以某些必须尊奉的信仰的存在为前提,因而只有在宗教社会中才有宗教裁定。裁定之所以采取这种方式,是因为个人的某些行为可能使他的宗教处境发生期望的(好的)或不期望的(坏的)变化。宗教裁定与泛化裁定不同,而我们不能用简单的方式来定义和描述它们。

最后讨论的是有组织的裁定。有组织的裁定可以被当作是泛化裁定的专门化发展,它常常受着那种类似于宗教信仰的影响。有组织的正面裁定并没有什么发展。有组织的负面裁定,尤其是刑法裁定,是指那些得到社会明确承认的程序,它直接针对的是那些行为受社会谴责的个人。如果这些裁定是由政治、军队或教会组成的权威来执行,那么它们就是法律裁定。

另外,在社会原生裁定之外,还有一些以此为依托的次生裁定。这些裁定涉及到某些个人或团体对另一些个人或团体所采取的行动。因此,当一些合法的权利受到侵犯时,次生裁定便由这样一种社会执行程序来构成:它一般是通过社会代理人,或由得到社会认可的当事个人来执行的。这些裁定依据的基本原则是:任何人,只要因为受了损害,他就有权得到赔偿,而且这种赔偿在一定程度上应该与他遭受损失的程度相当。拉德克利夫·布朗以报复行为为例,说明这一程序的执行。赔偿是报复的替代形式,也是一种给予和获取偿还的方法。当社会实现政治组织化后,以泛化裁定为支撑的报复和赔偿程序便让位于法律裁定,民法就是由此而产生的。

在任何一个特定的社会中,各种各样的基本裁定大致形成了一个系统的整体,这个整体构成了社会控制机制。裁定的功能在于:像在原生裁定和次生裁定中那样,通过对于由某些行为引发的情感做出明确的集体表达,或通过排除社区内部的冲突来使社会安乐得以恢复。因而,裁定对于社会学的根本意义在于:它是社区对那些影响到其团结的事件所做出的反应。

4. 原始法

拉德克利夫·布朗由有组织的裁定引申出法。他认为,法的领域与有组织裁定的领域是相同的。但是,尽管任何社会都有得到裁定支撑的习俗,但一些简单社会却没有法律。所以说,法是社会裁定在社会发展到一定阶段的产物。

拉德克利夫·布朗以公法和私法来划分原始法。他认为,在任

何社会,如果某种行为导致了整个社区或已设定的社会权威代表来执行一种有组织和规则的程序,那么这种行为就是公认的不法行为。这种有组织和规则的程序将追究社区中某一成员的责任,让社区或社区权威的代理人使之受到惩罚。这种程序可称之为惩罚制裁,就本质而言,它是一个社区就其内部成员冒犯某种坚定明确的道德信念,从而引起社会不安的行为而做出的一种反应。这种反应的直接功能是表达出一种集体道德义愤,使社会恢复安定。它的根本功能,则是使这个社区的人们在必要的程度上保持着道德感。这可以说属于公法范围。

在私法程序中,被侵犯而蒙受损失的个人或单位有权利向设定的司法当局投诉,司法当局可以宣判社区内某人或某单位对此案负责任,并就此做出裁决,让被告赔偿原告的损失,而赔偿的方式常常是就损失或损害支付赔金。前文字社会中的私法大致相当于现代的民法。但两者之间仍有某些重要的差别。在现代法律中,属于民法范畴的只是那些造成损失的行为,而不是那些应受谴责的行为。而在前文字社会中,违反私法的行为大都是杀人、伤人、盗窃、通奸和负债不还等。尽管这些行为基本上被当成是对于某些社会成员的损害,但同时也被当成是反社会的行为,遭到道德谴责。因此,这种制裁既让受害人得到赔偿,又让害人者得到惩罚。私法基本上是一种避免和解除社会不安的程序,这种不安是社会内部冲突造成的。

违反公法和违反私法的区别,说明了这样一个事实:法律的源头不是单一的。一个社区成员冒犯社会道德观念的行为通常会受到三种制裁:(1)一般的,广泛的道德制裁;(2)仪式制裁;(3)惩罚制裁。

在另一方面,那种对个人或集团利益构成危害的行为可能招致受害一方对害人这方进行报复,这就是社会裁定中所讲的报复性制裁。一般讲,在前文字社会里,战争一般都含有这样一种制裁。一种公认的惯例使这种报复程序规则化,这种惯例相当于现代的国际法。在许多社会中,报复已或多或少被赔偿制度所取代,但严格讲,它还没有发展成法律制度。

最后,拉德克利夫·布朗总结说:法律的最初发展是与巫术和宗教紧密联系在一起的,法律制裁与仪式制裁有密切关联。只有通过对所有社会制裁体系进行比较研究,才能充分理解简单社会中的法律起源。

(汪秀丽)

米夏·伊利亚德

神圣与世俗 (1957) ①

米夏·伊利亚德(Mircea Eliade, 1907—1986)是一位享誉世界的哲学家、宗教学家,同时也是一位小说家和诗人。1946—1948年,伊利亚德在欧洲几所大学和研究机构作访问学者和客座教授。此时,他的学术著作主要用法语写作。1956年伊利亚德来到美国芝加哥大学,第二年成为该校宗教史客座教授,并定居于美国。1958年成为全职教授,并担任系主任。伊利亚德博学多才,精通多种语言,除去其母语罗马尼亚语外,他还能够用英语、法语、德语、意大利语等进行阅读和写作。在长达六十年的学术研究生涯中,伊利亚德出版了许多宗教学著作和文学作品,发表了大约一千多篇题材广泛的文章。在20世纪三四十年代,伊利亚德曾出版了几部充满着神秘主义以及宗教体验的小说,其中他于1933年完成的小说《孟加拉之夜》

① 原文为法文版,1957年版。本文根据以下英译本写出:Mircea Eliade: *The Sacred and the Profane: the Nature of Religion*. Trans. Willard R. Trask, New York: Harcourt, Brace and Company, 1959.

(Bengal Nights)获得了很大的成功,曾在1987年被改编成电影。这本以他在印度学习时与房东的女儿相恋的故事为蓝本的小说,奠定了他在罗马尼亚文坛上的重要地位。

伊利亚德作为当代西方最伟大的宗教学家之一,对西方宗教学的研究与发展有着深远的影响。他不仅以其广博的知识和严谨的思维建构了自己的宗教学研究思想体系,而且还通过创办《宗教史》杂志、主编《宗教百科全书》等活动推动了20世纪西方宗教学的发展,以至于有所谓的宗教学的“伊利亚德时代”(the Eliadean era)之说。也有人认为伊利亚德是对宗教进行后现代主义理解的先驱者,并在此意义上把他与法国解构主义哲学家德里达(Jacques Derrida)相提并论。正因为此,近年来,欧美对伊利亚德思想的研究日益繁荣并取得了丰硕的成果,出版了许多著作。长期以来,塔斯克(W. Trask)把伊利亚德大量的著作翻译成了英文,有力地促进了世界范围内对伊利亚德的研究。

《神圣与世俗》,全名为《神圣与世俗——宗教的本质》(The Sacred and the Profane: the Nature of Religion),是伊利亚德最有名的宗教学著作之一。原文为法文,由塔斯克从法文译为英文。其德文版名为《论神圣与世俗》(Das Heilige und das Profane)。该书是伊利亚德在大量占有宗教的、心理的、人类学的、民俗学和社会学的广博材料的基础上,对宗教这一人类历史上最为复杂的社会文化现象做出的卓越探索。在本书中,他独辟蹊径,着重说明了宗教中的神圣不仅仅是一种个人性的、独特的心理体验,而且也是一种存在于人类各个时代、各个地区的普遍现象。说穿了,神圣与世俗其实就是一种人类具有永恒特性的生存的方式或样式。伊利亚德所关注的并不是宗教的人的内心的感受,而是把个体的宗教体验作为一种生活方式来研究。他超越了宗教学研究传统思维模式中的理性和非理性的宗教要素的关系,而把这种具有哲学和神学意义的思辨转换成具有生活方式品质的神圣和世俗的问题。他把对宗教和宗教现象的认识从神学的和哲学的方法转到神圣和世俗的方面,并以神圣与世俗这两种世

界生活的基本模式去对人类历史上的宗教和宗教史进行了解读。换言之,对神圣与世俗的关注是伊利亚德对历史上宗教现象进行考察的出发点,也是其理论思维的基本模式。

《神圣与世俗》一书由六个部分组成:除《序言》外共分五章。《序言》中首先说明了本书与奥托的方法的不同之处,介绍了本书所用的“神圣”和“显圣物”两个重要概念,并介绍了神圣与世俗两种模式。第一章“神圣的空间和世界的神圣化”,以神圣与世俗的模式阐释了神圣空间和世俗空间。第二章“神圣的时间和神话”,着重说明了神圣的时间和世俗的时间,并论述了神话及其范式意义。第三章“自然的神圣性和宇宙的宗教”,主要说明世界是怎样呈现于宗教的人的视野之中的,或者说,神圣性是如何通过世界的结构来展出自己的。第四章“人类的生存和生命的神圣化”,主要讨论人类生活的神圣化问题,人类怎样以神圣化的方法对自己的世俗生活进行整合,以建立自己在宇宙中的地位,并让其具有一种范式意义。第五章“作为一门知识的宗教史”,主要对作为一门学科的宗教史做出了粗略而不失其清晰的勾勒与回顾,对历史上的宗教学研究的现象和各种方法论进行了考察,对“宗教科学”的缘起、发展进行了简明扼要地阐释,并对19世纪以来的宗教学与宗教史的研究及其刊物和研究机构进行了介绍,对历史上宗教与哲学的关系做出了分析和说明。

在《神圣与世俗》中,伊利亚德从奥托的《论神圣》一书着手,从神圣与世俗两种样式的对立切入,他在序言一开始就指出,他并不打算重蹈19世纪以来的西方宗教学研究的方法,甚至刻意地避免这种方法,其目的也不是如广为流行的那样是去研究或比较宗教体验的差异,而是通过对神圣的几种样式以及对沉浸于宗教价值中的人类状况的描述,着力向读者阐明这种体验及其量度。

从方法上说,伊利亚德一改过去对宗教以及宗教体验的哲学的、神学的或形而上学的解读方法,也不是单纯地从个体的人的内心体验的角度去研究宗教经验的特质,而是把宗教经验作为一种人类生活方式来理解。他超越了宗教研究的理性和非理性的认识论的问

题,而把它转化成了神圣与世俗的矛盾,也就是说,他把心理的问题转换成了经验的问题,把形而上学的问题转换成了现实的问题。从研究的对象上来说,伊利亚德更为重视原始人的宗教现象和一些原始的宗教形态,而不是像传统的宗教史家和学者那样偏重于对发达宗教的研究。因为他认为,一些发达宗教已有了学者长期加工的痕迹,故而失去了其原初的精神。所以他更为重视对一些地区和民族中的风俗、传统以及节日的研究,更为留意那些不为官方和学者所重视的宗教现象和宗教经验。正是在这种思想和方法的指导下,伊利亚德论述了下面一些问题。

一、神圣与世俗

伊利亚德在本书的《序言》中首先介绍了两个重要的概念“神圣”和“显圣物”,以说明本书既是从奥托对论神圣观念的讨论着手,但又与奥托的方法有所不同。他对宗教现象的考察是从神圣与世俗两种样式的对立切入的。他认为,神圣与世俗是一种人类具有的永恒的生存方式或样式,也是本书的一个贯穿始终的基准,它们以及它们之间的关系有着范式的意义。

什么是神圣(the sacred)? 神圣是宗教学一个最基本的概念。有人认为伊利亚德的神圣相当于神性(deity),或者是奥托的神圣,也有的认为,伊利亚德的神圣与杜尔凯姆所说的神圣意义相近。但伊利亚德自己说,神圣就是世俗的对立面,神圣总是自我表征为一种与“自然”现实完全不同的另一种存在。也就是说,神圣能够自我表征自身,能够自我展示其与世俗的完全不同之处,也是宗教的人有别于世俗的人的存在方式。而且对于早期的人类而言,神圣就是力量,神圣的就是现实的,也是不朽的。伊利亚德认为,神圣的这种自我的展示都是通过“显圣物”来表示的。显圣物(Hierophany),是伊利亚德所创造的一个词汇,也是他在本书中的一个重要概念,其含义是神圣的东西向我们展示它自己。对于有着宗教体验的人来说,无论是

一块石头,一棵树,还是一座教堂,或是其他什么,都可能是显圣物。神圣正是通过诸如此类的显圣物来表征自己的。所有的自然物都能自我表现出它作为一种宇宙中的显圣物的存在。他指出,宇宙作为一个整体,其本身也是一种显圣物。不论是原始宗教还是发达宗教,它们的历史都是由许多显圣物构成的。然而,显圣物的这种超凡脱俗的神秘品质并非是自有的,而是人的宗教经验给予它的。而宗教的人则不是被赋予的,而是通过对神圣模式的趋同而自我造就的。

至于世俗,伊利亚德是把它与神圣相对立而提出的。在伊利亚德看来,世俗与神圣的区别,仅仅取决于个体的人的一种生存方式,或者说是一种生活方式。在世俗的人看来,一切的显圣物只不过是构成我们这个自然的、世俗的世界的组成部分。他指出,一个完全世俗化的世界,也即是一个非神圣化的宇宙,是人类精神思想史中的一个最新发现。与宗教的人尽量使自己生活在神圣中不同,在这个已经被现代人非神圣化、从而呈现出世俗化存在的世界中,非神圣化也已渗透到了现代社会中的非宗教的人的全部的经历之中。世俗的人从这个宗教的人感悟到充满着神圣的世界中所发现的仅仅是世俗的一切。

伊利亚德正是从这个角度出发,发现不论是时间、空间、人类的居住地、历史事件、或者是人类自身的生理和生活等诸多方面,都可以因之而区分为神圣与世俗的两种存在的样式或模式,这也是在历史的进程中被呈现出的两种模式。比如,从现代世俗人的观点来看,每一种生理活动不论是饮食还是男女,都只能是一种生理现象。但对于原始的人(或宗教的人)来说,这种行为绝不是一种生理现象,它有着丰富的宗教意义和神圣色彩,这种行为的实质就是对于神圣的一种亲密共享。伊利亚德指出,宗教徒总是相信有一个绝对的、神圣的东西,它超越这个尘世而存在,但是它又在这个尘世中表征着自己。他还进一步地相信,生命有着一个神圣的起源,人类的存在也相应地实现了他的所有潜力。诸神创造了人类和世界,文化英雄完成了对世界的创造,所有的这些神圣和半神圣工作的历史都保存在神

话之中。借助于对神圣历史的再次现实化,借助于对诸神行为的模仿,人类把自己置于与诸神的密切关系之中,亦即置自己于真正的和意義重大的充满着神圣性行为的历史事件中。

但是,与宗教的人相信个体只有在神圣中才能真正地存在不同,非宗教的人拒绝对尘世的超越,接受“现实”的相对性,甚至也有可能怀疑存在的意义。他们相信自己是非神圣化的结果,相信人类自己创造了自己。在他使自己和世界的非神圣化的过程中,他只是相应地完整地创造了自己。在他们看来,神圣的东西是他们自由的主要障碍,所以,他们认为,只有当他们彻底非神秘化之后,他们才能真正地成为他们自己,也只有当他们彻底地消灭最后一个神的时候,他们才能获得真正的人的自由。

所以,非宗教的人试图通过对自己的“去宗教化”(empty)和去除所有的超人类的属性意义而使自己从“祖先”的迷信和神圣中“解放”出来。不过伊利亚德也指出,尽管世俗之人已经对自己进行了“去宗教意义”的解放过程,但是他们仍然不知不觉地也拥有一些宗教的人的行为和痕迹,或许绝大多数的非宗教的人并不能从宗教行为中被解放出来,也不能从神学和神话中被解放出来。世俗的人是由宗教的人蜕变而成的,他不能抹去自己的历史。也就是说,使他成为今日之他的,正是他所信奉的宗教的和祖先的神圣行为。因为他的存在是由从他存在的深处的一个被叫做“无意识”的地区而来的一种冲动而维持的,因而更加是真的。所以伊利亚德说,一个纯净的理性的人是一个抽象化的个人,一个纯粹世俗的人在现实的生活中绝不会存在。

二、时间与空间

伊利亚德运用神圣与世俗的两重样式对空间与时间作了宗教学意义上的重新解读。他指出,由于生存和生活的模式有着神圣和世俗的不同,这就决定了人们对空间和时间的认知和体悟也有所不同,

亦即有着神圣空间和世俗空间、神圣时间和世俗时间的区别。

1. 神圣空间与世俗空间。

伊利亚德指出,对于一个宗教的人来说,空间不是均质的,空间也不是一个贯通无碍的整体。这一处的空间与另一处的空间有着性质上的区别,它们有可能被某种显圣物所中断。宗教的人能够体验到空间的遮障和被神圣的间隔所阻碍。这种被神圣的间隔或者显圣物所分割的空间彼此之间在神圣性的向度上有着不同,在结构上也没有一致性。他进一步地指出,对宇宙空间的宗教体验是一种原发的体验。当神圣在任何显圣物中显示出自身的神圣性时,这不仅仅是空间同源性的—种中断,更是一种绝对存在的展示,也是其所属的这个广垠苍穹的相对性的展示。正是这种神圣的自我表征,才从本体论的层面上构建了这个世界的空间。也正因为这样,才使宗教的人在空间中获得方向性成为可能,也使他们构建这个世俗的世界并在真正的意义上生活在这个世俗的世界成为可能。

但是世俗的空间,或者在世俗的人的经验看来,空间是同源的和中性的,它的不同部分之间没有本质的不同。其空间的各个部分可以被分割、划界,如果说它们之间有什么区别的话,那也只是几何学上的意义。从它的内在的结构我们得不出什么方向性的东西。但是在宗教的人看来,从本质上说,每一个神圣的空间都是一个显圣物。他们从中体会到了一种神圣,感受到一种神秘。伊利亚德举例说,一个初恋的场地、一个人的出生地、年轻时访问过的一个城市等等,都能使宗教的人感到一种神圣。而这种神圣性是一个世俗的人所无法把握的。伊利亚德曾以教堂为例来说明这种显圣物所展示的神圣空间对世俗之地的切入而使教堂周围的环境有了本质的不同。他指出,人类的教堂正是体现了空间的神圣性和世俗性。神殿就是神的门,也即是天国和尘世间的通道。教堂的门槛不仅从几何学的意义上把空间分为内外两个部分,而且也象征着神圣和世俗的两种生命的距离。门槛就是一个界限,它区分了两个世界,体现了世界的非同

源性。也正是在此处,可以使世俗的世界向神圣的世界过渡。门槛既象征着神圣与世俗的界限,意味着空间均质的中断,也意味着一种联系,一种成为神圣和检验神圣的可能。所以,那门槛才具有如此重要的意义,才有着无数的礼仪:鞠躬、跪拜、虔诚地握手等。也正是这样,它的重要的宗教价值也才得以展现。因为它们是宗教的象征,同时它们也是从一个世俗性质的空间进入另一种神圣空间的通道。正是在此意义上,伊利亚德才说,每一个神圣的空间都是一个显圣物。神圣空间对世俗之地的切入便分离了其周围的宇宙环境,并使得它们有了质上的不同。在一个宗教的人看来,空间的非同源性正是在神圣的空间和无状苍穹中与其他非神圣性空间的对立中体现的。

伊利亚德指出,宗教的人都坚信自己生活在世界的中心,也即是说自己的国家处于地球的中心、或者自己的城市处于宇宙的中心、或者自己的圣庙处于地球的中心、自己的房子处在世界的中心、自己的房子的奠基石在宇宙的中心。这种相信自己在世界的中央的信念揭示了神圣空间的最深层的含义。一句话,不论他所熟悉的空间的向度如何,他的国家、他的城市、他的村庄和他的住房处在何处,宗教徒总是觉得需要存在于一个完整的、组织化了的世界中,存在于一个和谐的统一的宇宙中。这一点在建设村庄时就会表现出来。因为定居一个地方就是对宇宙生成的再次重复,也就是对神话中的恶魔和怪兽的重新战胜。所以,在村镇周围所修建的防御工事,诸如壕沟、迷宫、堡垒等,其本初的目的与其说是为了抵御敌人的入侵,不如说是为了防御恶魔和亡灵入侵。比如在疾病流行时,印度北部的村庄的周围就会划上一个圆圈以防止疾病和恶魔进入村庄。在中世纪的欧洲,城市的围墙也被神圣化为能够防御魔鬼、疾病和死亡的进入。正因为人类所居住的村庄具有如此的宗教的和宇宙生成的意义,所以伊利亚德才指出,在宗教的人看来,村庄之外的我们的敌人是属于浑沌的力量,任何对城市的毁灭就是对浑沌状态的倒退。所以对自己村庄的捍卫即是对宇宙起源的捍卫,即是对有序宇宙的捍卫,更是对空间神圣性的捍卫。在极其多样化的文化背景中,我们都能发现

相同的宇宙论的模式,都能发现相同的仪式的构想。

可是,对于世俗的人来说,村庄、教堂与房子在空间上仅仅具有几何学的意义,房子的理想功能只具有实用的价值。伊利亚德引用一位建筑师的话来说明世俗的工业社会中的人的视野中的房子仅仅是“一个用来居住的机器”,是一个可以被大批量生产的机器。你可以像更换家庭其他用品那样来更换住房,除了可能气候条件有所不同之外,不会有别的什么意义上的转变。在工业社会中,人类的定居过程决不会再像历史上的宗教和宗教的人所理解的那样是一个充满宗教情感、蕴含有创世纪功能的一种神圣化的过程。

2. 神圣时间与世俗时间。

由于存在着两种生存样式,因而在对时间的认识上,也就有了神圣与世俗的区别。伊利亚德以他的神圣与世俗的认知方法把时间也区分为神圣的时间和世俗的时间两种样式。所谓的神圣时间,它的各个阶段不是同源的,也不是绵延不断的,更不是一维的。通过一定的宗教仪式和节日,它是可逆的、可以重现的、可以找回的,它可以通过一定的仪式而被反复地重新发现,也是一种可以借助于仪式而能重新度过的一种永恒的神圣的存在。所以,当神圣在任何显圣物中显示自己的神圣性的时候,这不仅是时间同源性的一种中断,更是一种绝对存在的展示。正是在这种中断的时间中的神圣的自我表征,才从本体论的层面上建构了这个世界。伊利亚德指出,在许多民族中,世界(宇宙)是用时间——“年”来表示的。说世界已经过去了即是说时间已经过去了。世界每年都是要重生的,也就是说,每一年世界都要重新恢复它的神圣性。因为每一个新年的元旦,世界都会被重新创造,所以时间便会获得再生,便会重新开始。正因为这样,伊利亚德才说,宇宙和时间的密切联系在本质上说是宗教性的。对于一个宗教的人来说,世俗的短暂的时间序列可以通过一定的宗教仪式被定期的中止。正像在现代城市的一个世俗的空间中,教堂在宇宙的空间意义上形成了一个质的突破一样,它已不再在其所存在的

时间和空间的序列之中了。但对于一个非宗教的人来说,时间的存在不会有质上的突破,也没有任何的神秘之处。它是一维的,流失的。伊利亚德指出,在一个宗教的人看来,时间既不是同源的也不是绵延不断的。神圣的时间存在着间隔,时间的过程可以被一个个的节日所中断。同时,时间的过程也有世俗的部分,有着非常短暂的持续。人们对于时间有着两重性的体验。借助于宗教的仪式,宗教的人可以很容易地从普通的、暂时的时间过渡到神圣的永恒的时间。

在一个宗教的人看来,神圣的时间是可逆的,是可以通过节日而反复度过和定期体验的。所以,在某种意义上说,神圣时间并不是流失(pass),并不是一个不可逆转的时间序列。神圣的时间是一个本体论的、巴门尼德式的时间。所以伊利亚德指出,节日就是时间的再次现实化,是对神圣时间的纪念。人们可以借助于节日的形式对时间的存在进行重新组合。

而相对于一个世俗中的非宗教的人来说,时间的品质则是丰富多彩的。既有令人厌倦的工作时间,也有节日中的喜庆色彩;他既能意识到时间的变动的节律,又能体验到时间的一维向度。他能体悟到时间的过去、现在和未来并没有本质的区别,它们永远是一种均质的流动。简言之,宗教的人体验到时间的间隔和神圣,世俗的人体验到时间的绵延和一维。神圣的时间是创造的时间,而世俗的时间是一种具有破坏性的时间序列,它可以磨损人类、社会和宇宙,万物都在时间的滔滔长河中生死沉浮。

三、浑沌与世界

伊利亚德指出,宗教徒总是认为,真正的世界,亦即神圣的世界,绝不会在世俗世界的同源性和相对性的混沌中产生。我们绝对不应该混淆空间的同源概念和世界世俗意义上的中性地理学的概念,这是与神圣空间的体验截然相反的一种体验。我们所关心的是相对于一个非宗教的人所了解的空间的经验。也就是说,对于一个抵制世

界的神圣性的人来说,他所接受的仅仅是一个世俗化的存在,一个所有的预先假定都被剥去的世界。

伊利亚德说,对于宗教的人,那种“我住在世界的中心”的思想,不仅仅是他们把“别人的世界”看成是一团浑沌的原因,同时也揭示了神圣空间的最深层的意义。这种世界中心的思想在世界上众多的民族、宗教和习俗中都能得到证明。

宗教徒对宇宙空间的非同源性的看法不仅仅在其内心的深处,也不仅仅满足于他对世界的神圣性的体验,而且还外化成为一种世界观。在宗教的人看来,“我们”所居住的空间是神圣的、有序的,因而这是一个“世界”。在“我们”所居住的土地之外,都是无序的、异质的,因而是一种浑沌,是一种住满了恶魔、亡灵的空间。所以,对一处未被认识的、陌生的空间的定居或占领,就是对宇宙起源意义上的元初行为的模仿。通过这种行为,人类便可以象征性地把一处浑沌的空间转变成一个有序的世界、一个充满神圣性的宇宙。

伊利亚德指出,在宗教的人看来,世界是神圣化了的的空间,浑沌是没有得到神圣化的空间。就此而言,传统社会的一个主要特点就是它的对立性。也即是说,传统社会中的人假定他们居住的领域和未知的领域、以及其所在的环境与他们未认识未确定的环境之间有着一种对立。这种对立是有序与浑沌的对立,也是“我们的”和“他们的”对立,从根本上说更是神圣与世俗的对立。在这种对立的过程内部,神圣已经得到了自我表征。所以,“我们的”世界是一个有序化的世界,是一个宇宙。而那些我们未知的世界——“他们的”世界,那些不属于我们的世界则是一个异质的世界,一个到处居住着恶魔和鬼魂的世界。因而这种空间并不是一个有序化的宇宙,而是浑沌。只有通过对其的占领——主要是通过对其的定居,通过这种具有宇宙起源意义上的定居仪式和定居,人类才能象征性地把一个浑沌的空间转换成了一个宇宙,把一处“他们的”、无序的世界转换成了“我们的”、有序的世界。

对未知土地的宇宙化其实就是一种神圣化。从本质上说,对一

个地方的组织化、有序化,即是对诸神宇宙起源工作的重复。伊利亚德以事例来说明这一宗教的情感与模式是如何可能的。他举例说,有一个部落之民以一个被涂之以血、从而被认为是神圣的树枝作为中心,通过在其周围的定居,其周围的未知土地即被宇宙化,浑沌就会从此成为一个可居住的世界。只要这个树枝在,其所在的、被居住的世界即是一个有序的世界。他们就会永远地生活在“自己的”土地中,就会永远地与诸神同在。反之,如果这个树枝被折断,就意味着灾难,就意味着世界的末日,就意味着对可怕的浑沌的复归。因而伊利亚德总结说,如果没有那种对超验东西的趋向,生命就会是不可能的。换言之,人类不可能生活在浑沌之中,一旦与超验世界的联系中断了,现实世界的存在也就失去了存在的可能。

在宗教的人看来,这种对陌生土地的殖民,其一切所作所为仅仅是对诸神元初创世行为的一种重复。通过这种具有神圣的范式色彩的神圣活动,人类就能够把浑沌转换成宇宙。因此,当他们在那块贫瘠的土地上耕作的时候,他们事实上是对诸神的创世行为的重复。通过这种活动,赋予浑沌一种新的结构、形式和标准,从而给浑沌以新的组织,使浑沌具有一种新的品质——神圣。伊利亚德指出,这种对陌生的异己的世界的占领和定居而使它神圣化的思想,也一直体现在近代西班牙和葡萄牙的征服者以耶稣基督的名义对南美的占领和殖民的行为中。这是基督徒从宗教感情上对别人的、异己的、浑沌空间的神圣化、有序化和宇宙化。

四、节日与神话

伊利亚德认为,所谓节日,是由神圣时间的存在所体现的、对创造活动仪式上的重复或再现而构成的一个个神圣的日子。宗教节日重建了人类模式的神圣性的知识。人类对节日的追求与向往正是说明了人们对节日范式的价值与功能的重视。节日形成与存在的实质,其实就是因为早期人类对诸神的更进一步接触的渴望。伊利亚

德指出,在节日中,个体的人从他们所处的和内心中的情感所构成的事件中走出来,又重新回到了原初的时间,回到了永恒。不仅如此,在节日中,人们又重新投入诸神的怀抱中。借助于节日,所有节日的参与者都把自己当成了与神话事件发生时的同时代的人。也就是说,正是在节日中,个体生命的神圣向度又得到了再现,他们才又体会到了与诸神的同在,实现了与诸神定期的亲密接触。在节日中,对起源时间的回味意味着对诸神创造活动在仪式上的重复。这种活动在人类生活的神圣与世俗的两种方式中有着范式的价值和功能。节日的目的也正是人类对节日的范式价值和功能的重视。显而易见,节日中的行为不是经验性的而是宗教性的,不是世俗性的而是神圣性的。这也正是在历史中,人类对与之相应的节日时间进行恒久地重复的原因。

伊利亚德指出,宗教的人能够体验到两种时间,一种是世俗的时间,另一种是神圣的时间。前者是一个短暂的时间序列,后者则是一个永恒的时间序列。正是在这个神圣的、永恒的时间序列中,节日得到了定期的恢复。所有的宗教节日都是对诸神及文化之神的原初创世行为的重新再现,是对一种神圣历史的重复,因而节日的意义不只在于它的仪式上的情感意义,其更深层的意义在于宇宙的生成也因为通过对节日的共享和重度而得到了定期的重复。因此,参与节日就是共享与诸神和半神圣生命的同在。

伊利亚德也极为看重神话的宗教内涵和范式意义。他用“神话等于范式”来阐述神话的范式功能,并以许多民族的神话实例来说明神话时间的范式意义。他说,神话讲述的是神圣的历史,是对史诗的吟诵。它宣告了一个新的宇宙状态的诞生,宣告了一个原初事件的出现。它所表达的都是现存的、发生过的,都是被表征过的。因而神话并不是仅仅属于历史的和文化的,更为重要的是它与本体论密切相关。人类的文化祖先的一切行为一经神话的传诵就会成为真理。伊利亚德也指出,神话所传诵的都是神圣性的东西,世俗性领域内的东西并不是神话所确立的,也并不参与到神圣的存在之中。宗

教节日是对原始事件的重新再现,是对一种神圣历史的再现,它不仅重建了人类神圣性的知识,也因此而使这种神圣的历史在节日中得到不断的重复。在人类的神圣性的历史中,神话与节日是以一种完善而又充满神圣性的精神结合在一起的。节日体现着神话的神圣性和创世纪的模式,神话也在节日中得到仪式上的往日重现。正如同对待节日的宗教情感一样,宗教的人通过对神话的再次现实化而努力地走向诸神,并参与到神话之中。他们通过对神话范式的模仿表达了自己心中对神圣性的渴望和对本体论思想的依恋。伊利亚德通过对一些民族和宗教的神话进行分析而指出,神话的创世功能的模式即是毁灭——创造——毁灭,定期地、不断地毁灭与再生正是神话的基本宗教价值之所在。关于神话中的宇宙生成意义的模式,伊利亚德补充说,对于古代的宗教的人来说,范式的永恒重复、同样古老元初的神话时间的恢复以及因诸神而作的神圣化、宇宙生存创造与毁灭的再现,这些都绝不是意味着一个悲剧的生活和生存方式。正相反,古代的宗教的人正是使用这种对神圣的源泉和现实的永恒的复归,才把人类从可怕的虚无和不尽的毁灭与死亡中拯救出来。

五、象征与入会式

伊利亚德认为,象征是宗教意义体现给人类的最基本的方法。不仅显圣物和自然物有着神圣的象征意义,而且象征意义在人类的宗教生活中起着一种决定性的作用。正是通过一系列的象征,世界才是可以理解的,宇宙的神圣性才是可以把握的,神圣的品质才可能表现出其所具有的超验性。

伊利亚德在本书中花了较多的篇幅来讨论水的象征意义和因之而产生的洗礼的意义。他认为,水象征着普遍现实的总和,是一种“源动力和起源”,有形的每一件东西在自己与水分离之前,都在水上或者说通过水来表征自己。水的神圣性和宇宙的水生成论的结构只有通过水的象征意义才表现出来。伊利亚德进一步指出,基督教

中的水的意义是与历史有关的,更确切地说是与神圣的历史相关的。基督教的思想家们开发出了水的象征意义的普遍价值。例如洗礼,它就有着两种意义:一是模式的意义,意味着在水的深渊与海怪进行的战斗,是从原罪中的净化,是对神圣的皈依,这源于基督对约旦河的进入的模式。伊利亚德引述德尔图良的话说,正是借助于洗礼的仪式,人类恢复了与上帝相同的品性。同时,洗礼时的赤裸,也具有一种形而上学的意义。二是对洪水的重复,洪水象征着万丈之渊又象征着洗礼,在这个万丈深渊中,有罪的人类被毁灭,并当然地获得了新生。

宗教的人生活在一个开放的世界中,其含义有二:其一,他处在与上帝的联系之中;其二,他分享着世界的神圣性,而且,他本身的存在也是对世界开放的。他的宗教体验是宇宙性的,而由于世界所具有的神圣性,所以这种体验又总是宗教性的。如果我们想要理解它们,我们就必须记住主要的生理功能都是能够成为神圣的。饮食是一种仪式,食品也被看作是神圣的,被看成为是一种神圣的礼物,是一种祭品。性生活也被仪式化了,被比附成神圣的行为。有时婚姻也被赋予了三重的含义:个体的、社会的和宇宙的。

这种人类——宇宙的对应物的图画,特别随之而发生的生理生活的神圣化已经保存了它们所有的生命力,即使在发达宗教中也是如此。伊利亚德以密教为例,说明了一个纯粹生理上的行为是如何被转换成仪式性的,是如何被表现成一种神秘的技巧和被赋予神圣性意义的。

宗教徒向宇宙开放自己。伊利亚德说,房子——宇宙——人类的身体,这三者的关系可以说明古代的宗教感情和实践价值是怎样被后来的宗教和哲学所重新诠释的。宗教徒以自身来理解宇宙,又以宇宙来理解自身。像人的脊椎被比作宇宙之柱,人的呼吸被比作风,人的肚脐和心脏被比作世界的中心等等。但是在人体和全部的仪式之外也存在着与之相对应的东西。放置牺牲的地方、盛牺牲的器皿等被比作各种生理的功能和器官。人的身体,在仪式上被比作

宇宙,或者吠陀的祭坛,或者被比作一所房子。瑜伽的经文中就有把人的身体比作“一座有一个柱子和九扇门的房子”。

庙宇和房子也被视作人类的身体。伊利亚德在这里所强调的一个事实是,宇宙、房子、人体这些东西,都显示出或者是都有接收神圣的可能。一个向上的开门使得从这个世界进入另一个世界成为可能。如果身体——宇宙的其他象征,如房子,被向上打开的话,那么灵魂将更容易地从其身体上离开。所有的这一切体验,对于一个非教徒来说都是不可接受的。这种重要的神秘体验,即对人类生存状态的超越,是以两重意义来表示的,也就是打破屋顶和灵魂飞离升天。在此意义上,伊利亚德认为,耶路撒冷就是对超验世界的模仿。圣城虽然能够被人类所玷污,但天国的样式却是不可能被玷污的,因为它并不在时间中存在。基督教的教堂以及后来的大教堂接受和继续了所有这种象征的意义。一方面,教堂被认为是对圣城耶路撒冷的模仿,甚至从早期的教父时期开始就是这样;另一方面,它也重新产生出天堂和神圣的世界。但是这种神圣建筑的宇宙生成论的结构仍然存在于所有基督徒的思想中。

众多的事例表明,古代象征意义的重要性是与人的居住行为密切相关的。这些象征意义表达了原始宗教的状况,它们可能改变它的价值,能够以新的意义丰富之,并且进入日益复杂的思想系统,使人们相信那些被居住的地方、庙宇、住房和身体都是宇宙,而这些宇宙中的每一个都有一个向外开放的通道。因此,在不同的通道模式中——从黑暗到光明(太阳),从人类的灵魂预存(preexistence)到它的表征(神话的祖先),从生存到死亡及到死亡后的新的存在(灵魂)之间,有着结构性的对应物。这种仪式的意义现在是越来越清晰了。正是这种通道使得从一种模式向另一种模式、从一种存在状况向另一种存在状况的过渡成为可能。这种过渡被预置于每一个事物的宇宙性存在之中。人类从前生命(pre-life)过渡到生命,最后过渡到死亡,正像神话的祖先从前存在(pre-existence)向存在过渡,正像太阳从黑暗向光明过渡。这种生命形式的转变是一个复杂的系统中

的一部分。所有这些转变的仪式和象征意义,都表达了一种人类存在的特殊思想,即当人生出时,他并不是完整的,他必须被第二次出生,才能够得到一个完美的生命。当然,这种出生是精神性的,也是仪式性的,更是具有范式意义的。对于这一点,伊利亚德举了一些民俗中的实例给予了说明。

伊利亚德指出,宗教的人必须从一个不完美的、未成熟的状态转变到一个完美的、成熟的状态,要达到这种状态就必须经过一定的仪式,如成人仪式、婚嫁礼仪,或者通过象征性的死亡与葬礼、象征性的“对子宫的回归”,以及被象征性地重新出生等等。他说,每一种入会式的结果都意味着个体在本体论和社会地位方面的根本转变。但是,对于一个非宗教的人的生命观而言,所有的这些转变都已经失去了它的仪式上和宗教上的特点。在世俗世界中所发现的是一个出生、婚姻和死亡的彻底的世俗化的过程。对此,伊利亚德总结说,原始人希望达到的人类的理想,是建立在一个超越凡人的层面之上的。这意味着:(1)一个人直到他超越了、在某种意义上讲是“摒弃”了他的自然的人性时,他才能成为一个完整的人。因为进入的仪式能够成为一种难以理解的对死亡和复生、或者是对第二次出生的超自然的体验。(2)入会的仪式、永远的理想、象征性的死亡和复生都是由诸神、文化英雄或者祖先神所制定的,也是原始人所要努力达到的人类的宗教理想。但是,在现代的非宗教的社会中,这些仪式不再被作为一个宗教行为,更没有了其宗教意义,入会仪式也没有了本初的神的启示、死亡的启示和性的启示的含义。这一切仅仅被理解为人类的生理方面的意义,而不是其宇宙生成的模式意义和个体在宇宙中的神圣存在的意义。

六、自然的神圣性和对生命的宗教表述

伊利亚德指出,对于一个宗教的人来说,自然界绝不是“自然的”,它总是含有宗教的价值,总是表现出某种超越自己的东西。而

宗教徒也正是通过世界的自然方面来把握和理解客观世界的超自然性的。宇宙是一个有机体,它是真实的、有生命的和神圣的,它同时呈现出存在的模式和神圣性的模式,是本体论和显圣物的统一。

伊利亚德对苍穹、水、地球等“自然的”现象进行了逐一的考察。他认为,人们生活在苍穹之下,苍穹向人们展示出它的神秘性,这种事实已经引起了一种宗教的体验。当然,能否体验到这种苍穹的神圣,是不能通过逻辑的、理性的操作来达到。天空以自己的存在模式揭示出自己的超验性、力量和永恒,揭示出自己的玄远和无限,所以天空是一种绝对的存在,诸神也正是在这种绝对的存在中展现出自己的神秘的模式。

早期的人类相信,人类是由大地所生,其最终也应回归大地。人类的生产和女性的生殖正是以地球这种意义为范式的。因此在不少民族中,对人的埋葬与洗礼一样都有着同样的魔幻般的宗教价值。伊利亚德还指出,宇宙间的众多的显圣物如太阳、月亮、动植物等都揭示出了自然的神圣性的一个特别的结构,或者说,神圣东西的一种模式是通过宇宙间的一种特殊的存在模式来表达的。

伊利亚德指出,宗教史的最终目标是理解并让其他的人也理解宗教的人的行为和精神的宇宙。一旦我们把自己置于古代社会中的宗教的人的视野之中,我们就会发现,世界之所以存在,是因为它是诸神所创造的。而且我们还会发现,世界存在的本身即“意味着”某种东西,并要“说出”某种东西。所以世界既不是无声的,也不是不可理解的,即它并不是一个没有任何目的和意义的毫无生气的存在。对于一个宗教徒来说,宇宙是“有生命的”,而且可以“说话”。纯粹的宇宙生命是宇宙神圣性的证明。因为宇宙是由诸神所创造的,诸神也是通过宇宙的生命向人类展示着自身。

这也就是在文化开始的某一个阶段,人类自认为是一个微观宇宙的原因。它形成为诸神所创造的一部分。换句话说,他在自己心中发现了他在宇宙中认识到的同样的神圣性,他也因此而把自己的生命看成了宇宙的生命。作为一种神圣的产品,宇宙成为人类存在

的范式。宗教的人的存在,特别是原始人的存在对世界是开放的。一个真正的宗教的人在活着的时候并不是孤独的,因为世界就生活在他心中,或者说,他是与世界同在的。对外部世界的开放能够使宗教的人在了解世界的过程中了解自己。对于他来说,因为它是宗教的,而且它是与生命的存在有关的,所以这种认识是极有价值的。因此,生命生活在一个两重化的空间中,它自然地发展为人类的存在;同时,它又分享着一种超越人类的生命,即宇宙的或者是诸神的生命。可是,在世俗的生命体验的层面上,是没有与之相对应的情况的。对于一个非宗教的人来说,所有重要的生活和生命的体验,不论是性爱还是饮食,工作还是娱乐,都已经被非神圣化了。这意味着,所有的这种生理的行为都被剥夺了其中的精神的意义,因此也被剥夺了人类的真正的神圣向度。随着人类的宗教、文化和经济的发展,神圣性已经渐渐与人类拉开了距离。

(王建光)

克里斯托弗·道森

宗教与西方文化的兴起 (1958) ①

克里斯托弗·道森(Christopher Dawson, 1889—1970)是当代著名的文化哲学家、历史学家和文化史学家,也有人称他为社会学家和宗教哲学家,甚至称他为“新时代的先知”。道森 1889 年生于英国,其父曾任布雷肯的副主教,因而他从小就生活在浓厚的基督教氛围中。道森在牛津大学三一学院完成大学学业后,曾去瑞典学习经济,但不久就返回三一学院学习历史学与社会学。后来道森读了恩斯特·特罗伊奇探讨宗教与文化问题的著作,深受吸引,便将自己的学术研究也转到了这一领域。道森的研究领域虽然十分广泛,但他的主要兴趣却在文化哲学,尤其是在宗教信仰与文化变迁的关系方面。其主要著作有《神祇时代》(1928)、《进步与宗教》(1929)、《基督教与新时代》(1931)、《中世纪宗教》(1934)、《宗教与现代国家》(1935)、《宗教与西方文化的兴起》(1950)、《理解欧洲》(1952)和《中世纪论

① Christopher Dawson: *Religion and The Rise of Western Culture*. 本文所依中译本:长川某译,四川人民出版社 1989 年版。

文集》(1953)等。

在道森众多的著作中,影响最大的就是《宗教与西方文化的兴起》。该书以西方基督教为背景来探讨宗教与文化的关系,追溯了西方社会自罗马帝国的衰亡到文艺复兴运动这段上千年的历史,论述了其间各种基督教运动和基督教思想产生发展的过程,及其对西方社会的政治经济制度的变迁、城市国家的兴起和文化教育的发展等多方面的影响,从而阐明:宗教是理解文化的关键。西方文化发展的推动力量,正是普世主义的基督教精神,这种精神努力使自己融入人性之中并且改变世界。全书共十二章,大致可分为四个部分。第一部分(第1章)导论,通过探讨西方发展的意义,表明了作者对宗教与文化的基本观点;第二部分(第2—6章),考察西方文化的宗教渊源以及西方传统的形成;第三部分(第7—11章),考察在中世纪后期教会改革背景下,西方的政治、经济、文化、教育等状况;第四部分(第12章),结论:中世纪宗教与大众文化。书后有附录“关于中世纪著名艺术品的札记”和索引。下面就从四个方面来写本书的提要。

一、西方发展的意义

道森首先对当时关于宗教与文化的研究进行深刻反思。他认为,西方文化一直是我们赖以生存的环境和我们所体验的生活。如果我们忽略或无视基督教的历史积累,而依靠来源于对外来宗教传统的研究的个别例证,或依赖于我们自己关于宗教本质的抽象观念和零散知识,这种宗教研究不仅是不完整的,而且是肤浅的和不真实的。

宗教与文化的问题是一个错综复杂而涉及面很广的关系网,它把社会生活方式同被社会接受为生活的最高法则和个人与社会行为的最高准则的精神信仰和价值统一了起来。因为这些关系只能置于具体的、总的历史场景中给予研究。世界各大宗教就好像是神圣传

统的大河,它们流过各个时代,流过它们浇灌和哺育的变化着的历史场景。但我们却往往无法追溯宗教的源头,它们消失在未曾开发的远古时代的遗迹中。然而,基督教世界的历史却是一个例外。我们了解基督教最初兴起的历史环境,就可以详尽地追溯它在西方社会中的发展足迹。

然而,对西方宗教与西方文化的研究是困难的,原因却在于我们了解得太多,研究的广泛领域不得不分散在许多不同的学科中。这种专业化过程虽然增加了人们对历史知识的了解,但也分割了应该统一的因素,从而导致了真正揭示宗教与文化关系的东西被抛弃甚至被遗忘。此外,新兴的社会力量,通过强加于社会之上的国家对其社会成员的生活和思想日益加强的技术控制和官僚控制,试图按照他们有意识的政治意图塑造社会传统,从而导致历史和哲学遭受政治的割裂和贬抑,并使人们失掉自己的精神自由。

如果西方人按照自己的意愿去征服自然的大革命,竟然以失掉自己的精神自由而告终,这将是一种奇怪的命运。从有关词汇的现代意义来看,一种意识形态与一种信仰极为不同,尽管它倾向于发挥与信仰相同的社会学功能。意识形态是人的产物,是有意识的政治意向试图按照它的意图来塑造社会传统的工具。而信仰看起来则远离人的世界,它引导人们走向一种更高远的实在境界,而不是走向政权和经济秩序所归属的有限而无常的世界。因而,它给人类生活注入了一种精神自由的因素,这种因素可以对人类社会的文化和历史命运,以及对人的内在个人经验产生重要的影响。如果我们把文化作为一个整体来研究,那么,在它的宗教信仰与它的社会成就之间就有着一种内在的关系。似乎是否定人类社会的所有价值和标准的宗教,仍然会对文化产生刺激作用,并在社会变革运动中提供推动力。劳德·阿克顿^①说过,“宗教是历史的钥匙”,在今天,当我们意识到无意识对人类行为所产生的巨大影响,以及抑制和缓和这些潜在力

^① 劳德·阿克顿(Lord Acton, 1834—1902)英国著名历史学家。

量的宗教力量时,阿克顿的格言获得了比他所能意识到的更广泛的含义。

道森进一步指出,西方文化在近代所取得的独特成就,不应归因于征服者和资本主义者的进取力量,而是一种奋力使自己融入人性并且改变世界的精神。完全为信仰所主宰并体现于宗教制度中的中世纪文化,是构成西方文化的模型,是影响和改变这个世界的新兴力量的最重要的源泉。尽管中世纪经济停滞、政治腐败以及科学萎靡,但西方文化,通过它独特的传教特点,仍然保存了一种不以政治势力或经济繁荣为转移的精神能量。它先是自东向西,从高层次文化的古老中心传播到新兴而未开化的民族和地区;从6世纪开始又自西向东,从爱尔兰和英格兰的新兴基督教民族向欧洲大陆传教,并导致了法兰克教会的改革以及教育和古典文化的复兴。这标志着文明发展史上的一个新起点,因为它涉及到文化领导与政治权力之间的二元化。这种文化领导与政治权力之间的相互独立性,是产生西方文化的自由而充满活力的活动的主要因素之一。

道森强调,只有在西欧,我们才能从一系列自由精神运动的交替变换中发现文化的整个模式,而且在不断变化的西方文化模式的背后,总能发现一种活生生的信仰赋予欧洲以一种特定的精神整体感。能最明显地证明西方宗教的活力的,莫过于它对公认属于世俗的社会和理智运动的间接和无意识的影响了。这种影响在近代革命和改革运动的历史中,在近代科学运动兴起的历史中都能找到。同时,在那个时代,宗教是惟一没有受到文明的衰落、对社会各种制度和文化遗产失去信心以及对生活的希望破灭所影响的力量。这是因为宗教的本质正在于把人们与超越的和永恒的实在联系起来。因而很自然,历史的黑暗时代——人类失败和无能的时刻,也应该是永恒的力量得到证明的时刻。

二、西方文化的宗教渊源和西方传统的形成

1. 西方文化的宗教渊源:教会与蛮族

道森认为,由于北方蛮族皈依基督教,我们将在兴起于罗马帝国废墟上的新型精神团体中找到西方文化的起源。罗马帝国政治制度的崩溃给蛮族留下了一个无法弥补的巨大空隙,这个空隙被作为新兴民族的导师和法律制订者的教会填补了。拉丁教父——安布罗斯、奥古斯丁·利奥和格列高利——从真正意义上说是西方文化之父,因为只有当西方的不同民族被融合在基督教世界的精神团体中时,他们才获得了一个共同的文化,并依此而把西方的发展与其他世界文明区别开来了。

古代东方的伟大文化,像中国和印度的文化,是土生土长的文化,它们代表了一个连续的发展进程,在这个进程中,宗教与文化同样起源于相同的社会基础和相同的自然环境,但西方并非如此。地中海地区以外的古代欧洲并没有留下任何共同的中心与统一的精神文化传统。北方民族甚至没有书面文献记载,没有城市,没有石器建筑。一句话,他们是没有开化的“蛮族”,而只有通过教会把基督教和高级文化的因素传播给他们,西欧才获得了统一与形成。

西方文化的传播可以追溯到史前的远古时代。但是,基督教推举了凯撒以外的另一个国王——耶稣。这一创造性的革命行动标志着世界历史、首先是西方的历史进入了一个新时期。到这时,欧洲已经在罗马世界和外部世界的蛮族之间瓜分完毕。后来,罗马世界自身也被凯撒的部属和基督的门徒所瓜分。在此以后的数个世纪的历史中,这种分裂因帝国改宗基督教而最终被克服。结果,罗马人和基督徒几乎成了同义词。罗马不再是凯撒的首都,而是罗马教廷的所在地。罗马帝国的改宗基督教,对西方新型文化的兴起有着极其重要的关系。

公元496年克洛维受洗和597年艾塞尔伯特受洗,标志着西欧新纪元的真正开端。基督教教会的精神源泉并未受到蛮族入侵、帝国覆亡的严重损害,反而在某些方面得到了加强。因为教会用它自

己的精神传统统一了罗马文化的社会传统,并因而在一个既需要社会领袖又需要宗教领袖的社会中起着双重作用。

这种新型文化通过不断的同化过程而倾向于创造一个新的社会统一体。随着蛮族皈依基督教,他们也获得了较高层次文化的因素,而同时在另一方面,基督教会逐渐失去了与罗马文化传统的联系而且它本身也正在变得蛮族化。在当时充满残忍暴力和腐化堕落的社会里,宗教只有通过它的超自然威望和对抗蛮族的肉体暴力的精神威力所激起的敬畏,才能得以保持其势力。这样,在中世纪最初的几个世纪里就兴起了一种新的基督教神话——圣徒的传说故事。圣徒们是道德完美的楷模,他们是居住在圣堂里的超自然的力量,并继续照管着他们的土地和人民的福利事务。只有在这种基督教的神话世界里,才能实现基督教信仰和伦理向西方新兴民族的蛮族传统极为重要的渗透。

由此可见,宗教与文化之间的关系不是同化和渗透的关系,而是矛盾和对立的关系。圣徒与隐修士的生活影响了蛮族人的思维,因为他们证明了一种与蛮族人不同的生活方式和价值标准。但是,这种对立并不是基督教罗马世界的高度文明与异教徒的野蛮之间的对立,而是两种精神世界或者两种实在世界之间的对立。在圣徒的生活和社会的野蛮之间的伦理冲突的背后,隐藏着现存社会与未来世界的末世论的二元对立。这便是中世纪基督教人生观的背景。

西方教会并不是带着文明传统或有意识的社会进步的希望,而是带着大量的关于神圣裁判和神圣救赎的消息来到蛮族中的。在那个时代,圣徒和修道僧是未来世界力量活生生的和有形有体的见证人。更为重要的是,教会已在神圣宗教仪式中获得了永恒世界的共同体验,并可与永恒世界交流。道森由此认为,古代世界的宗教文化是以整个团体生活所环绕的祈祷和祭祀仪式程序中找到它们的中心的。在整个西方,宗教仪式越来越成为基督教文化的核心。这种宗教仪式不只是对宗教统一体的约束,它也是使外邦人和蛮族的思想与新的人生观和世界观保持一致的途径。

这样,在罗马帝国覆亡后,教会在宗教典仪中保存了作为一种崇拜秩序、一种思维结构和一种生活原则的基督教文化的丰富传统。随着西欧社会的黑暗日益加深,正是在修道院里而不是在城市中,拉丁文化的传统与基督教生活的模式才被保存了下来。因此,修道僧是西方的使徒和中世纪文化的奠基者。

2. 修道院制度与西方传统的形成

在从古典文明的衰落到12世纪欧洲各大学的兴起这一长达700多年的整个时期内,修道院是贯穿于其中的最典型的文化组织。只有通过修道院制度,宗教才得以对这些世纪的整个文化发展产生了直接的和决定性的影响。

修道院制度是作为对整个希腊世界和罗马世界的古典文化传统的一种抗议而起源于非洲沙漠的。它以禁欲主义为特点,主张放弃世俗生活中的一切,不只是快乐、财富和荣誉,还有家庭生活和公民权以及社会。修道者远离社会,在无休止的祈祷和斋戒中,在同黑暗势力进行的近乎于肉搏的抗争中度过一生。在教会得到安宁之后,禁欲主义者已出现在基督教世界的视野里,并取得了从前为殉道者所占据的作为超自然世界的信仰和实在性的活见证的地位。他们被视为守望者或保护人,“守卫着”基督教之城,并抵御着精神上的敌人的进攻。正当罗马这个世俗城市陷入蛮族之手时,从高卢到西班牙和不列颠,再到爱尔兰,直至整个西欧,修道院制度犹如一场新兴运动,其影响和声誉迅速达到了顶峰。

这场运动从一开始就具有把修道院生活的理想社会化,并把它转化成为一个庞大的文化组织的倾向。经过圣奥古斯丁的改造,修道院生活接受了原始教会的共同生活理想而不是沙漠的隐修上的那种极端禁欲主义的影响。修道院团体是一个自给自足的社会,它只是为了基督教的精神目的而存在;它又是一个自由的社会,独立于外部控制并以自愿加入为基础。《圣本尼迪克教规》标志着修道院制度被罗马精神和西方教会的传统最后同化,它体现了某种精神秩序

和规范的道德行为的理想,这种理想使得修道院成为充满战争的世界中的一个和平之岛。

在罗马,本尼狄克传统与教牧修道院制度的奥古斯丁传统、与负责举行仪式圣事和大教堂音乐的罗马修道院的宗教仪式传统结合起来。这样,当地中海世界的修道僧正在脱离古代世界日渐衰亡的文化时,在北方,对于新兴民族来说,修道院制度正成为一种新型的基督教文化和基督教生活的新学校的缔造者。

道森认为,新兴的西方修道院运动的力量,不仅来自它对蛮族王国的王公贵族们的吸引力,而且还因为,它是一种把基督教文化带到了农村社会的核心的农民的力量。因为修道院是一种组织,它可以独立于东罗马的城市秩序并能够成为纯粹的农村社会的精神中心和经济中心。通过把劳动和清贫神圣化,它对主宰着帝国奴隶制社会的社会价值体系和反映在蛮族征服者的贵族骑士风尚中的社会价值体系都进行了革命性的变革。事实上,修道院已经取代了行将就木的城市,并保持了中世纪文化的中心地位,直到11—12世纪新型城市自治联盟的兴起。

在这种环境中,整个加洛林王朝的文化必然具有修道院的特点。的确,正是在加洛林王朝时代才最终确立了《本尼狄克教规》在西方作为宗教生活的普遍准则的地位。道森指出,在这个意义上,加洛林王朝时期的成就,是一次真正的文艺复兴,是作为有意识的整体的西方文化的起点。加洛林王朝的文化复兴是由修道院推行的。在帝国灭亡后,在蛮族入侵的回潮中,修道院成为仅有的理智生活之岛。但无论修道院制度对外部灾难和动荡的抵抗力多么强,它最终还是依赖于基督教世界及其世俗组织的存在。

3. 蛮族政权与基督教王国

道森认为,中世纪西欧宗教与文化的关系,也通过君主政体和王权观念的演化表现出来。中世纪全面发展的基督教专制君主政体,代表了起源于远古时代,并拥有极为不同的文化背景的一系列传统

的最终融合。

当蛮族部落于5世纪闯入罗马帝国之时,它们也进入了一个正处于社会和宗教变革过程中的世界。基督教传统基本上是二元化的,它接受了教会与世界之间即上帝之国与凯撒之国之间的基本对立。这种对立经过奥古斯丁的历史哲学重新解释而得到强化影响。但除了萨尔维安人外,拉丁世界的基督徒都对罗马帝国表示忠诚,直到圣格列高利一世以及往后的时代。但这种忠诚是对一种传统和一种文明的忠诚。基督教的世界观实际上赞同以现实主义的态度对待政治,这是因为它的精神二元论把所有的世俗环境和组织都视为转瞬即逝的。但是,对于蛮族自己来说,王权有着极为不同的意义。它是一种社会的和宗教的制度而不是一种政治的制度。国王基本上不是一位统治者和法律制订人,而是他的人民的首领和象征性代表。

从圣奥古斯丁的时代起,王室家族一直是传教活动的首要对象。无论国王的政治权力如何微弱,他仍是社会结构中的关键,他皈依基督教是他的人民皈依的标志和保证。这样,尽管王权由于逐渐消失在基督教世界这一更为广阔的统一体中而失去了它古老神圣的特权,但它却通过与教会的密切联系而获得了新的声望,并从教会中逐渐获得了新的神圣性。公元751年,法兰西国王丕平通过由教会举行的神圣加冕仪式而接受了皇冠。从此,新型君主政体便与教会联系在一起,并被视为基督教世界的神授机构。新帝国基本上是一个神权政治的机构。它既表达了基督教世界作为最高社会统一体的新观念,又表达了统治者作为基督教臣民的神授领导人的神圣人格。

对于西方文化发展具有十分重要意义的查理大帝立法,是这种权威的神权政治观念的最好表述。它是一个统一的教会—国家的立法,并涉及了基督教徒生活的各个方面。所以,查理大帝立法本身便标志着西方基督教世界出现了新的社会意识。基督教世界推行它自身的法律,这些法律涉及到教会与国家的社会活动的各个领域,并将一切事物诉诸于基督教精神这个惟一的标准。因此,在中世纪国家的发展过程中逐渐形成的加冕仪式中,隐藏着一种神权政治的立宪

主义。神甫和国王都是同一基督教世界的成员和管理者,二者同样都是由上帝授予职权的;一个进行教诲和祭祀,另一个进行统治和裁决。在整个中世纪,这两个权威之间一直存在着紧张的局面,并常常发展为冲突。

4. 北方和东欧的皈依

加洛林王朝的缔造者去世后,帝国便陷入了皇帝与主教之间的权力斗争之中。随之而来的是,西方基督教世界遭受了一场甚至比5世纪的蛮族入侵更具有毁灭性的蛮族入侵的新风暴。来自北部斯堪的那维亚的海盗,来自西部地中海地区的伊斯兰教掠夺者,来自东部大草原的游牧民族,包围着西方基督教世界。在这场风暴中,首先是爱尔兰和不列颠岛屿的修道院文化遭到冲击,其次是加洛林帝国对宗教和文化有深远影响的修道院运动遭受了挫折。还有海盗抢劫,由高度组织起来的雇佣军队进行的旨在征服和定居的入侵。这些蛮族入侵活动从整体上直接危及西方基督教世界的存在。它使基督教世界的早期秩序接受了一次严峻的考验,这次考验摧毁了任何虚弱、多余的东西,只留下了在动荡和暴力中得到磨炼的、最坚强、最有抵抗力的因素。

最重要的是,这个时代摧毁了曾激励过教会和传教运动的领导人的文化和发展的希望,并再次表明了西方社会从其野蛮的历史中继承下来的好战特点。但是,就这些变化缩小了基督徒与蛮族之间的距离而言,它们使得后者更易于被基督教社会所同化。在英格兰、诺曼底和爱尔兰的基督教的地域上,海盗征服者通常在他们定居的时候就成了基督徒,这样,在基督教世界和异教世界之间形成了一个过渡性地带,通过这个地带,基督教的影响逐渐渗透到征服者的故土,并为斯堪的那维亚人的皈依铺平了道路。

在10世纪,爱尔兰和英格兰是这一宗教和文化互相渗透过程的主要中心,而且,作为抵抗异教入侵的有组织的核心而兴起的新兴民族王国也是首先在英格兰出现的。斯堪的那维亚融合到西方基督教

世界中并不像在中欧那样归功于西方帝国的力量和威望,而是由于基督教的英格兰被蛮族征服,这些蛮族把基督教连同其他劫掠物品一起带回了北方。因此,北方民族的皈依并不意味着一种异邦文化的胜利和民族独立的丧失。以这种方式,基督教的胜利与国家统一的实现重合在一起,并伴随着海盗入侵浪潮的高涨和文化交流的高潮。公元1031年,封挪威国王奥拉夫为圣徒的仪式,标志着北欧与基督教传统之间的最终同化。挪威和丹麦对基督教的全盘接受,逐渐改变了斯堪的那维亚文化的精神。这样,随着盎格鲁—萨克逊文化的衰落,斯堪的那维亚世界成为北欧当地文化的伟大代表。

与北方的皈依同时并相关,东欧民族也进入了基督教民族的社会并最终形成第二个欧洲基督教世界,并在新俄罗斯公国建立了它最重要的传播中心之一。基督教世界的东部扩张可以追溯到一个较早时期,并可以从查理大帝及其继承人在中欧扩展他们的帝国和基督教世界边界线的努力中,找到它的渊源,但直到11—12世纪,基督教文化才最终得以植根于东欧。这是因为,虽然拜占廷帝国在这整个时期保持着它的文化和宗教的领导地位,但是帝国自身的种种因素以及东部的地理特点,都使拜占廷文化和宗教影响向东扩展到亚美尼亚和格鲁吉亚,而不是向北发展到东欧。此外,东欧不存在自然的东部边界线,欧亚大草原从多瑙河无限延伸到阿尔泰山脉,并向南沿着沙漠绿洲一直延伸到中国的万里长城和满洲大森林。这里是各民族的通行大道。这整个广阔的地区组成了一个比西方整体远为紧密的统一体。

这样,大草原各民族所面临的第一个挑战是来自西方而不是拜占廷帝国。首先是查理曼和他的儿子意大利国王丕平,公元796年最后征服阿瓦尔人,推动东欧接受加洛林帝国的影响,并掀起基督教世界的扩张运动。接着,在9世纪兴起了一个大摩洛维亚国,这是第一个皈依基督教并在欧洲史上起了一定作用的斯拉夫王国。在随后的两个世纪中,保加利亚人对拜占廷帝国构成了最为严重的威胁,同时它也使自己成为一个使用斯拉夫语并享有基督教的拜占廷文化的

民族。的确,斯拉夫文学和文化的基础是在9—10世纪的保加利亚奠定的,随后又传往俄国人和塞尔维亚人那里,并因此成为除希腊外的东欧正教会文化传统的主要来源。

但这种发展决不是一种和平的或和谐的发展,因为拜占廷帝国主义的政治手段与其宗教和文化的宗旨相互矛盾,所以,基督教在东欧的扩展陷入了复杂的权力政治之网中。到了11世纪初,一个基督教各民族的新型社会正在东欧兴起,并逐渐与西方世界连成难以分清的整体。不过,其内在的复杂性也预示着其必然的分裂性。这样,君士坦丁堡帝国的建立,既是西方基督教世界胜利发展的顶峰,又是对基督教统一和东欧文化统一事业的一个致命的打击。

三、教会改革后的西方文化

1. 11世纪教会改革与中世纪教皇

道森认为,加洛林帝国的覆灭与在蛮族入侵和封建无政府状态的共同影响下的国家权力的分裂,导致了教会生活的危机。不仅是修道院和教会遭到了海盗和阿拉伯人以及马札尔人的破坏,而且主教和修道院院长也在与异教徒进行的战争中死去。更为严重的是,新兴封建社会的统治者对教会的剥削以及使之世俗化所造成的内在世界的分裂。在这样的危机中,基督教正如在5—6世纪那样,再一次显示出它对于外部环境的独立性,以及它创造精神再生的新机构的力量。一场新的运动从封建社会中兴起,以抵抗教会的封建世俗化的新危险。

这场运动在起初完全是修道式的和隐修式的。修道僧主要关心的是他自己的灵魂得救而不是任何教会改革的规划,但实际上,修道院制度一直具有一种对其社会责任及其传教功能的强烈意识。这样,尽管10世纪的改革者的努力主要集中在修道院改革的目标上,但是他们介入的事务更为广泛。这些人不仅仅是自我中心的隐士,

而且是正义的先知,他们保护弱者和受压迫者,无所畏惧地揭露社会上层的邪恶。修道院改革是一场自发的运动,它的力量来自它的内在精神源泉。它得到封建社会的地方势力的帮助。这样,从一开始,在教皇与修道院改革者之间便建立了一种联盟。此外,封建国家的松散而不成形的组织,使得改革后的教会像一座庞大的庄园那样。这样,修道院制不再是基督教世界的道德混乱的一个束手无策的旁观者,而已经成为西方社会中一股独立力量。到11世纪初,修道院改革运动已经达到了成熟阶段,并开始影响到西方文化的每个方面。

尽管如此,改革者对精神与世俗权力之间关系的认识,仍然继续接受加洛林王朝时期关于介入宗教和教牧事务的国王的神圣权力与诸侯的责任的传统观念。于是,在11世纪早期的教牧原则和圣典秩序的复兴运动,完全依赖于王权的同情和合作。在改革工作中占主导地位的是皇帝而不是教皇。但是,皇权在宗教事务中的行使,并没有对罗马表示出任何的敌对精神。帝国与教廷之间的关系反而更为友好与密切了。

但只要教廷处于罗马贵族的控制之下,它的利益就要受到地方派系之间争斗的限制,因此,它非但不能领导改革运动,其自身反而极其需要改革。在整个10世纪中,侵蚀教廷的敌对派系的世俗主义与腐化,对改革运动的理想是一个明显的否定。罗马国王亨利三世作为一位苦修虔敬的人,他十分严肃地担负起了他对教会的神权政治的责任,使教廷摆脱了罗马贵族及其派系的控制,并与北欧和中欧建立了密切的关系。接着,罗马教皇利奥九世给罗马教廷注入了革命性的影响,使教廷成为僧侣政治的中心和改革运动的领导。教会改革不再是隐修士和理想主义者的零散小团体所致力于的目标,而是成为罗马教会的官方政策。尽管在亨利三世死后,帝国与教廷合作关系结束,导致了东西方教会的分裂,但后来格列高利七世果断地决定把教会从其对世俗权力的封建依附中解脱出来,就意味着抛弃旧式拜占廷和加洛林王朝神圣王权的观念和基督教臣民只能被动服

从的观念。这样,对帝国神权政治的否定便意味着维护精神权力在基督教世界的社会生活中的至高无上性。这种革命性的变化,加强了基督教世界的统一感,强调了教皇作为国际社会核心的新地位。这标志着西方文化史上的一个新的分界线,因为它意味着,人们已经开始思考基督教社会所赖以建立的原则,并开始把这些原则当作改变现存秩序的工具。

在11世纪,政治国家不是存在于神圣帝国的古老传统中,而是存在于新型的君主政体中。同样,不是帝国,而是改革后的教廷,成了罗马普世主义传统和国际性秩序的真正继承者。因为教会不仅是一个比中世纪国家更为普遍和广泛的社会,而且它还发挥了许多政治上的功能。它是一种主权,可以制订自己的法律,它拥有官僚机构和一个有效的中央控制体系。所有这些都是改革运动的直接后果,因为教廷从它对帝国的依赖之中解脱出来,主教的精神权力与其作为封建王朝成员的世俗职责分开,使得重新建设整个教牧管理和司法秩序成为必要,并使之成为一个有组织的统一体。但这种庞大的教牧管理机器的产生,并不是改革运动的最初目的。改革者自己也明白,教会的权力与财富的增长引起了某种世俗化的危险。这种来自教会内部的危险似乎比他们所反对的外部邪恶更加危险。道森针对有些人将教廷的胜利视为拉丁文明与秩序战胜日尔曼封建的野蛮力量的胜利的看法时指出,正是由于先知式的精神激励着11—12世纪改革运动的工作,它才获得了精神源泉和道德威望,使它在其发展过程中的这个决定性阶段,能够去推动改造中世纪的文化。

2. 封建社会:骑士制度与宫廷文化

11世纪的改革运动不再局限于修道院生活,而是成了一个更大范围内的精神变革运动的动力。这场精神变革运动改变了西方教会的秩序和西方文化的精神。中世纪基督教世界的一个新的统一体以这种方式兴起了。它不再依赖于帝国的存在,而是具有超政治的或国际性的特点,并在改革后的教廷中有其自身独立的权力中心。在

这里,政治生活的真正单位不是王国而是新兴的封建国家。封建国家的整个结构和社会风气都是军事的,其维持社会统一的唯一力量是连接骑士与其首领的基本的忠诚纽带,其情形正如在蛮族入侵的岁月里所表现的那样。因此,封建主义的兴起似乎标志着向野蛮的一个回转,因为文明社会的基本组织实际上已经消失,但它也有其自身的补救方法。事实上,封建诸侯国家一经稳固地建立,人口就开始增长,道路再一次为商人敞开,城镇和集市得到恢复,每个封建国家都成为一种广泛的社会活动中心,它们极其众多的数量和有限的特点同加洛林王朝、日耳曼帝国等比起来更有利于西方文明的进步。

从11世纪初叶起,西方封建社会便显示出一种超常的扩张力,它将法国的骑士制度及其组织从欧洲的这一端传到那一端。新型的封建社会是强大的,它足以保持其精神上的同一性,甚至可以在文化领域中产生一种创造性的影响。在新型封建文化中,基督教因素与野蛮人因素一直以其纯粹的形态同时并存着,而没有混杂或融合。但在从前的加洛林帝国的疆域上,尤其是作为新社会的中心的法兰西北部,一种融合的过程已经得到长足发展并产生了一些新制度、新思想和新型文学传统。在这里,封建文化的兴起标志着古老的北方武士传统的精神已转化为基督教的明确形式,因而在过去的四五世纪里,一直作为西欧文化的特点的文化二元论最后被超越了。

新兴封建文化的这种创造性活动,在新型封建史诗中得到了其适当的文学表现。尽管新型文学无法超越自身承袭的英雄史诗传统的任何形式,但它却含蓄地承认了一个更高的法律和一个更为广泛的精神忠诚的存在。这样,诗歌的主题决不是个人恩怨或家族仇恨,而是基督教反对异教徒的战争,并由此而产生出封建欧洲的新型爱国主义。这种爱国主义的感情具有一种宗教性质而不是政治性质,因为它与任何现存的国家毫无关系,而与作为一个整体的更为广泛的基督教社会相联系,并因此而向武士文化的野蛮风尚注入了一种新的精神因素。为信仰而战死的骑士就不只是一位英雄,他还是一位殉道者。以这种方式,骑士脱离了其蛮族和异教背景,而被整合于

基督教文化的社会结构中,结果,骑士与神甫和农民并列而被视为社会不可或缺的三个器官之一。伴随着骑士制度兴起,一个企图通过神命和平及神命休战的制度来限制私人战争和封建无法律状态等邪恶的有组织运动也出现了。接着是公元1093年发布的十字军收复耶路撒冷的正式宣言,掀起了一次宗教狂热的浪潮,封建社会第一次找到了其超越地方排他主义,而在教会的领导下把西方基督教世界统一于一个共同事业中的目标。十字军运动表现了中世纪社会中最高尚与最低贱的一切东西。这种二重性同样也是骑士制度本身的特征,它比十字军运动持续得更为长久,并给欧洲社会和文化留下了一个永久的印记。

在十字军的时代,一种新型的世俗的骑士理想也同样得到了发展,并在一种新型生活方式和新型文学即游吟诗人的抒情诗歌中得到了表现。它不仅对西方文学,而且对西方行为标准都将产生极其巨大的影响。这场新兴运动的显著特征是礼节崇拜和爱情崇拜。由于它是通过宫廷文化影响封建骑士传统的,所以,宫廷文化便是一种有利于新的世俗贵族文化发展的反十字军宣传运动。它与十字军发展的方向相反,却沿着同一路线传播,又与中世纪宗教的创造运动巧合在一起,并与之交叉。结果,在西方文化的中心,两种分歧的骑士观念和两种相互冲突的行为标准之间发生了冲突和紧张对峙。这种冲突因与蛮族武士理想和基督徒骑士理想之间历史更为悠久的冲突相重合而变得更加复杂化了。骑士制因十字军理想的丧失与西方宫廷生活的财富增长和日益奢侈这两者而日益世俗化。但骑士制较高的精神理想从未彻底消失。很有可能,从骑士制传统和礼节传统中承袭下来的二元对立因素,从一开始便将一种为更加一体化的中世纪基督教世界的制度所不具有的适应能力和生存能力赋予给骑士制理想。无论这种理想是什么,不容怀疑的是:基督教骑士制的理想一直保持着它对西方思想的吸引力和对西方伦理标准的影响。

3. 中世纪的城市

道森指出,封建社会以及与它相关的制度,特别是骑士制度的发展,只代表了中世纪西方文化复兴的一个方面。而改变了西欧的经济生活和社会生活的城市复兴也同等重要。从12世纪起,中世纪世界再一次成为城市的世界。这种新兴的欧洲城市对西欧的宗教发展产生了巨大的影响,尤其为社会生活的彻底基督教化提供了有利的条件。

中世纪城市,同修道院一样,在动荡而战乱的世界中是一片安全而和平的绿洲。人们在教会的保护下聚居这里,并在基督教的自由结社原则基础上建立适应新型阶层需要的具有伙伴关系和宗教关系双重特性的社团、慈善机构或行会。以这种方式,它自然而然地产生了一种新型市政机构,并形成自治联盟。中世纪城市是合作组织、经济功能和市民自由之间的结合而成为中世纪社会理想最为完善的化身。另一方面,中世纪城市基本上是一个统一体,它被严格地限制在它的城墙和塔楼所围成的圈子里,并以主教座堂(亦称主教大堂),这个可见的团体之精神和信仰目标的具体体现为中心。中世纪关于社会有机属性的观点,关于团体权利与义务的观点,以及关于各种不同的特殊社会功能在整个社会生活中相互合作的观点,不仅是中世纪城市团体制度以及新型知识团体如大学和新型宗教修会兴起的基础,而且也是中世纪后期王国代表制立宪机构发展的基础。并且,在这种发展的每个阶段,这些观点都在教会的思想和制度中得到了相应的表现。

在思想文化上,中世纪哲学吸收了亚里士多德的伦理学原则和社会学原则,并将它们纳入基督教思想的框架中,因而由理性之光启示的道德法即自然法得到了由信仰所启示的神圣法的肯定和发展。这虽然没有消除基督教在自然与神恩、理性与信仰、尘世与教会之间的根本划分,但它把重点放到了这两种秩序的一致与和谐上。具有神恩特性的神圣法为基督教文明敞开了一个更为广阔的精神视野。

随着中世纪城市的兴起,西方社会的学术生活和中世纪教育的传统也发生了意义深远的变革,由于这些传统基本上是宗教的,因此这些变化使西方宗教及宗教与文化的关系也发生了相应的变化。在11世纪,教育和学术的领导权由宫廷和宫廷学校逐渐转向教会学校,并在一些主教辖区的修道院产生出了一种初级形式的大学。大约在11世纪末和12世纪初,出现了一种引人注目的文化与文学活动的复兴,这种复兴不是限制在任何一个特别的教会学校中,而是普遍地存在于法兰西的西部省份,由于它得到宫廷的支持而形成了教会的宫廷文化,它预兆着西方人文主义后来的发展,并提出了文学教育和社会交流的一种新理想。这种教会人文主义代表了西方较高层次的文化的核心传统。在整个12世纪,它在盎格鲁—诺曼底和盎格鲁—安茹王国中都异常繁荣。大学运动又突破古老教会学校向前发展,到12世纪中叶,学校的增加和敌对的导师之间的竞争又使巴黎成为基督教世界的知识之都。

如果说,巴黎大学在中世纪实质上是一个教会机构,那么,意大利的波隆那大学却在很大程度上是一所世俗大学,它一开始便成为伟大的法律研究的国际中心。虽然二者在精神和制度上存在着对立,但它们都对西方教育的改变和随后主宰西方文化的职业知识分子阶层的形成,有着同样的贡献。正是随着大学的兴起,西方文化才获得了它后来的成就所依赖的那种新的理智的和科学的训练。此外,通过宫廷学校对亚里士多德知识的传播和吸收,也为新型知识机构如大学团体和基督教会实现一次新的知识综合提供了材料。这种综合的重要性,不在于它逻辑上的完美性,而在于西方基督教世界的思想重新征服失去了的希腊科学的世界,并且与穆斯林思想的陌生世界建立了联系,却又未失去自己精神上的连续性或自己独特的宗教价值。

可见,13世纪的知识综合,是整个中世纪以来基督教会的宗教教义与古代文化的知识传统之间实现结合的完成,标志着中世纪文化发展的最高峰。但这些理智成就并没有像我们可能期待的那样成

为一个统一的宗教文化的基础,相反,它开创了一个理智批判和文化变革的时代,这个时代对西方文化的历史有着极其重要的意义,但它又被证明似乎对于在它前几个世纪实现了的宗教与文化的结合是致命的打击。

4. 中世纪文化的宗教危机

在前面谈论的整个时期里,西方文化的精神生活都由 11 世纪下半叶达到成熟阶段的宗教改革运动所主宰。教会从帝国及封建控制之下解脱出来,和对精神力量至上性的肯定,都释放出了新的精神力量,并创造了中世纪基督教世界的新型国际社会。但当 13 世纪末教会改革派与日益走向世俗化和腐败化的教会统治者的联盟被打破时,中世纪文化的精神统一和创造力便逐渐消失了。

改革运动把基督教社会中最活跃的因素都统一在围绕着统一体共同核心的一个共同纲领中。这种修道院观念社会化的趋势,既是改革运动的起因也是它的结果。可是,教会的胜利也带来了新的问题和新的努力。就教廷的精神权力体现于一个国际管理的具体体系来说,它被迫借助于世俗的方式,尤其是一整套税收和财政体系,这必然导致教会和国家的世俗化和腐化,以及精神权威与世俗力量的混乱。改革者面对这种混乱,逐渐产生一种日益迫近的危机感和急需道德改革及精神变革的紧迫感。他们宣称并相信,一个新时代即圣灵和永恒福音的时代即将到来,在这个时代里,教会将在精神圣灵设想的新秩序的领导下,在精神的自由中得到更新。

这样,改革者对现存国家和教会之世俗化和腐化的强硬谴责,以及对未经改革的教会的神职和圣事的否认,导致了改革运动与异端活动和宗派活动在西方的重现,甚至相重合。宗教改革家的革命理想主义也代表着一股对教会传统秩序严重挑战的真实力量。教会统治者理解这种挑战的深刻性,并几乎是从一开始便承认宗派运动涉及到异端与传教这两种不同的因素,要求采用镇压与利用两种不同的对策。镇压清洁派和阿尔比派等异端,显示了 13 世纪教皇负有管

理整个基督教社会的直接责任的趋势,它最终又是造就了神圣帝国本身的基督教社会那同一种统一神权政治观念的逻辑结论。而对性质和目标各不相同的方济各和多明我两个托钵修会的利用,则显示了教皇希望缔造一个为教会服务的团体工具。这两个修会同时参与了始于公元 1219 年的新兴传教运动,逐渐形成了在教廷直接控制下的训练有素的精英团体。这种免除了地方领地的责任和私人利益的国际团体,一直是改革后的教廷的极大需要,因而托钵修会的产生及大学的兴起,标志着朝着作为中世纪基督教世界理想的国际的和超政治的统一体前进的顶点。

这样,早期托钵修会先知式和福音式的职责渐渐依附于教权政治的需要,而且,这也在改革运动中产生了一个中世纪基督教世界未能弥补的裂缝。教廷成功地处理了同霍亨斯陶芬王朝的冲突,但其代价是道德声望的巨大损失。在随后的一个世纪中,它从未重新取得英诺森三世所拥有的全欧的地位,尤其是它失去了改革运动的领导权。

改革运动的危机和中世纪文化统一能力的衰退,在但丁时代发生的两个外部重大事件即十字军国家的灭亡和庞大的十字军骑士团的毁灭中得到了外在的表现。这也表明中世纪文化正在经历一个革命性变革的过程。事实上,从各方面来看,13 世纪下半叶似乎代表了中世纪文化发展的最高峰,也代表了一个转折点和一个危机时刻。因为过去的三个世纪,西欧的发展一直向心地趋向基督教世界的统一以及理智与精神综合的创造。从 13 世纪下半叶起,这一运动被调转了方向,一个离心的过程开始了,直到在 16 世纪的宗教分裂和社会变化中达到最高峰为止。

与此同时,一系列变化也正在东亚发生,它们导致了世界文化的轴心的总体转移。四千年来一直是世界文明的中心的地中海和伊朗高原之间的地区失去了它的文化领导地位,并逐渐停滞不前或衰退。欧洲第一次被迫去探索从未有人走过的道路,探索新的目标。同时,它也逐渐意识到了自己的力量,对所接受的传统采取了批判的态度,

并且随时准备去作新的探险。

四、中世纪宗教与大众文化

道森最后指出,中世纪后期在西方历史上开辟了一个新篇章。西方人迈出不稳定、犹豫不决的脚步,走向发现一个新世界的伟大探险的时代:不只是发现新的海洋和大陆,同时也是对自然和人类本身的发现。但是西方人在这样做的时候,并未有意识地抛弃一直作为中世纪文化推动力的精神理想和宗教信仰。当他开始踏上新征途时,他的头脑仍然为中世纪的理想所主宰,而且他是在寻求实现这些理想的新渠道。西方文化利用探险和发现而进行的外在扩张是为了服务于他们的宗教理想。近代科学的渊源,出现在罗吉·培根和奥卡姆的威廉——他们视宗教信仰为真知的最终来源——的门徒们当中,但宗教的创造性活动在群众的头脑中及在平民百姓的传统中最为强大。

道森从第一部伟大的世俗英文诗歌——威廉·朗兰的《农夫皮尔斯》中,得到了关于这种大众宗教文化的一个珍贵而且几乎是独一无二的记载,以此说明朗兰的作品已把中世纪宗教传统中所有具有生命力的因素都融合在了一起,并通过托钵修会向俗人讲道而传送到大众文化中去。道森认为,在朗兰诗歌里面产生了宗教与文化的充满生机的统一,这种统一是更有学识、更有教养的阶层所未能实现的。

道森指出,我们已经看到,基督教思想的这种基本的二元对立,在中世纪早期修道理想的彼岸性,以及蛮族好战社会的异教传统与基督教的和平及兄弟般的爱的理想之间仍未解决的冲突中,是如何表现出来的。我们已经看到,改革运动为使世俗世界服从教会所尽的极大努力:对精神权威的至高无上性的论证,法典改革和动用十字军的武器。而且我们也已看到,这种英勇的努力在13世纪末衰落和停止了,结果,在中世纪后期,古老的社会二元论以一种新的形式重

新出现于教会与新兴君主国家的冲突中,这种冲突最终将摧毁西方基督教世界的统一。

但是,在朗兰的想像中,我们可以看到这种二元论是如何可能得到超越和克服的。他的人生和他的价值标准比起中世纪早期传统最禁欲的代表来,同样地是属于彼岸世界的。但在朗兰看来,彼岸世界常常直接存在于每一种人际关系之中,并且每一个日常生活是有机地与教会的生活联系在一起。所以,在基督教社会中,每种生活状态都是一种完全意义上的基督徒的生活,是基督的生命在地上的延伸。并且,神恩的超自然秩序,就存在并植根于自然秩序和人的共同生活中。

道森认为,朗兰的诗歌,是宗教与文化统一的中世纪理想最后的、而且在某些方面又是最坚定的表现。他深刻地意识到,宗教不是一种特定的生活方式,而是一切生活的方式,并且作为“上帝在天上的臣民的领路人”的神圣之爱,也是地上生活的律法。在《农夫皮尔斯》的人物形象中,朗兰找到了解决正在分裂中世纪文化的思想和破坏基督教世界统一的问题的答案。朗兰的诗歌本身就证明:一种新型的基督教文化已经诞生,它不是由外部强加的异国的理想,而是西方人的共同遗产。这笔遗产一直是西方人自己的血肉的组成部分,是他们所用的语言。

最后,道森总结性地指出,一种活生生的宗教与一种活生生的文化之间的这些充满生机的融合的时刻,乃是历史中最具创造性的事件。要描述它们的重要性,不应在它们已创造的或者试图创造的外在秩序中寻找,而应当在它们于西方人的灵魂中所造成的内在变化中寻找。

(李凯、孙亦平)

约阿欣·瓦哈

比较宗教学 (1928) ①

约阿欣·瓦哈 (Joachim Wach, 1898 - 1955) 是德国著名的宗教现象学者。他 1898 年 1 月 25 日出生于萨克森 (Saxony) 开姆尼斯 (Chemnitz) 一个犹太血统的家庭, 从小就受到良好的教育, 1916 年完成中等教育后从军, 被派往俄国边境。一战以后, 先后在莱比锡、柏林就学, 1922 年获哲学博士学位。1924 年在莱比锡出任哲学系专门讲师, 1929 年升为副教授。1930 年于海德堡获神学博士学位。1935 年 4 月 10 日, 萨克森政府在纳粹高压下, 解除了瓦哈在莱比锡的职务, 瓦哈前往美国, 自 1935 年至 1945 年, 授课于罗得岛州的布朗大学。1945 年, 应美国芝加哥大学的邀请, 瓦哈出任联合神学院宗教历史系主任兼教授。在其晚年, 他还被邀出任马堡系统神学教席, 但瓦哈最终拒绝了马堡之请, 并于 1955 年 8 月 27 日客死于瑞

① Joachim Wach: *The Comparative Study of Religions*. 本文所依中译本: 包可华译, (台北) 大乘文化出版社 1980 年版。本文全部文字均据英文版重新翻译, 人名、术语等亦已改为国内通行的译法。不过, 英文版原有五章, 而中译本只取前四章, 本文仍依中译本。

士。

瓦哈的主要著作除《比较宗教学》外,还有《宗教学》(1924)、《理解》(1926 - 1933)、《宗教社会学》(1944)、《宗教经验的类型》(1951)等。《比较宗教学》原本是瓦哈 1952 年秋在印度作讲演时选定的题目,在其后的一系列演讲中,瓦哈都对其中的问题作了重新的思考与修正,并计划于 1955 年夏在瑞士完成本书手稿,然后回美。由于他的去世,计划未能完成,本书最后由约瑟夫·M·基塔加瓦按原稿整理编辑而成。

一、比较宗教学的进展、意义与方法

瓦哈指出,现代的比较宗教学始自麦克斯·缪勒,“宗教学”这一名称是用以表示从宗教哲学特别是神学中解放出来的新学科。最初阶段的宗教学研究表现出如下的特征,即一种真正的热诚,一种想要理解其他宗教的真诚愿望,和一种纯理论意味的方法。大家都趋向于对比,而想要利用各种圣典所提供的资料的强烈愿望最后促成了《东方圣书》的出版。荷兰学者蒂勒于 1896 - 1898 年所作的吉福特讲演(后以《宗教学纲要》为名出版)标志着比较宗教学向第二阶段转型,其中虽然纯理论的成分依然还很强烈,但经常地是服从于历史的兴趣,尤其值得注意的是他对进化体系的建构。第二阶段的研究以相关的语言学与历史学者占优势,且显示出一种实证主义特征,以描述来代替评价,专业化得到高度发展,而“客观性”则成为无上的需求。如果说第一阶段的失误在于对细节的疏忽,那么第二阶段的失误就在于对细节的过于重视。伴随着第一次世界大战,宗教学研究转入了第三阶段,这有三个特征,即以整体的见地来克服过于专业化与部门化之弊的需求,深入于宗教经验之特性的需求,以及对认识论的乃至最终是形而上学的性质的问题的探究。前一阶段的成果依然被保留了下来,有成效的比较宗教学所凭借的基础,被认为必须是历史学与语言学的,简言之,是一种批判性的研究。瓦哈认为,奥

托的作品就体现了这些特征,他对终极实在之客观特性的强调排斥了宗教上的一切主观和迷妄的理论。

在上述三个阶段中,欧洲、亚洲与美洲的学者,都曾有过许多国际合作。但是随着不同民族与信仰的学者的交往所逐渐表现出来的暧昧的诸说调和主义,却并不能满足新近觉醒了的宗教意识之需求,如何在保持自由主义时代所获得的积极成就的同时,又防止怀疑主义、相对主义与历史主义的出现,已成为极其严重的问题。现代宗教历史学家所持的“中立”立场,如特洛伊奇所说,乃是一种“无限的相对主义”。这当然并不是说要放弃“客观性”的理想,毋宁说是要一种“相对”的客观性。宗教是不可能有所谓“中立”的,诚然,诉诸情感与热情伴随着危险,但它们的确在宗教中扮演着一个正当的角色。如果说神学的任务在于研究、支持与教导一个宗教团体所取的信仰,并激发热忱去维护与传播这种信仰,那么比较研究则有指导并净化它的责任。现时代各宗教的比较研究,使我们有可能对宗教经验意味着什么、它的表达会取何种形式、以及它能为人们做些什么,有一个充分的洞见。

然而你能理解你以外的另一种宗教吗?显然,成为正式成员并不是得以可能理解的根据。理解有不同的层次,而一种完全的理解必须具备以下的条件:首先,这部分地是属于一种智力特质,没有可能获得最为广泛的资料,就没有指望去理解一种宗教或宗教现象;其次,需要一种适宜的情感条件,所需要的不是冷漠,而是感情、兴趣或参与的决心,当然宗教是关涉于人之整体的,除了感情,还有智力与意志等,科学主义的还原论对人格与价值领域的入侵,必将有损于宗教学者公正评判宗教真实特性的目的;第三是意志的准备,意志必须被导向一个建设性的目标,无益的好奇、消除异己的欲望,都不是此项工作的适当动机;另外最重要的乃是经验,谁要是对于人类的性情有广泛的经验,他便更有资格来理解一种异己的宗教,因为这样的人能在人们行为、感受与思考方式等各种不同方面触及他们的心意。重要的是要认识到,成为“宗教的”或认知与敬拜上帝,可以有不同的

方式,当然这并不意味着对多元主义与相对主义的认可。

关于比较宗教学的方法,最近十年来有两个学派的论争,一派坚持宗教研究方法的独特性,另一派则认为不管所研究的主题是什么,科学方法是惟一正当的方法。现在需要一个新的综合。从第二个学派出发,我们有理由来反对方法与知识上的多元论甚至二元论,真理是一,宇宙是一,因此知识也必然是一元的,虽然我们不同意对这一原则的实证主义解释,但基于下述双重要求,我们必须将其整合到我们的方法论中,其一是方法统一化的需要,其二是方法切合主题的需要。

上半个世纪许多神学家与哲学家都曾表明狭义的科学方法在宗教研究中是不充分的,为使方法能切合于主题,要有一种能对精神现象之特性做出公正评判的哲学观念,怀特海哲学在英语世界中的巨大成功就可以从适应于此种需要上来作解释,他提供了一个连贯的系统来理解自然、心灵与精神。由此产生了突生进化论^①,就方法论来说,这意味着突生的存在并不能依据进程的先行阶段来予以说明。突生进化哲学对理解个体、价值、意义与自由——简言之,即个人的领域所具之全部含义及后果,汤朴(Temple)^②都曾明白地述及。汤朴还曾指出了这样一个事实,即意识之出现,是在其理解的过程中。这意味着意识并非是确立了可能经验的准则的先在,我们毋宁应将其视为,它是在被给予的世界的背景中,依于其寻求或试图寻求的那种关联而逐步建构着它自身的观念,这种关联是以象征的形式来表述的。这暗示了我们应如何来理解“知者与所知之间的相似性”这

① Emergent Evolution, 突生进化或层创进化,认为在进化过程的某些阶段会有全新的有机体和特征出现的一种理论,通常是原有元素的一种不可预知的重新排列的结果。

② 汤朴(W. Temple, 1881—1994),英国国教会大主教,被视为“新正统神学”的代表人物之一,支持“普世教会运动”,著有《自然、人和上帝》、《约翰福音札记》等。

一古老的格言,这种解释学原则对于宗教的理解,也被证明是有效的。在这里,对于宗教的西方式理解,可以向东方学习很多东西。东方的圣贤坚持认为,对于真理有一种顿悟,而西方却认为知识就是将所得的信息并入科学探究的不同部门。

事实上研究宗教可以有各种方法。首先是历史的途径,即试图通过历史发展的特定阶段,追踪宗教观念与机构的起源与发展,评估这些阶段相互竞争的宗教势力的地位。最近半个世纪以来,对早期文明的探究已取得了长足的进步,不仅是对过去本身的研究,而且注意力已被导向于历史发展的内在动力、情势与目标。历史学家的工作,是以前期考古学与语言学的研究为基础的,没有语言学家与考古学家的工作,人类早期与许多后期的宗教历史,仍将不为人所知,因此在宗教研究中,这是一个不可或缺的要害,但也不是仅有的途径。

探求宗教经验的内在层面,而不论这种经验出现于何时何地,于是成为另一种正当的途径,这就是作心理学的解释。深层心理学与精神分析学的各学派,为理解无意识及其作用提供了许多线索,弗洛伊德与荣格的理论,已被广泛应用于宗教的研究中。在法国与德国,出现了宗教社会学。最后,在这个世纪还出现了被称为“现象学”的新学派。

宗教现象学的目的,在于将宗教观念、行为、设施依于其“意向”来作考察,而并非是要提供任何一种哲学、神学、形而上学或心理学的理论。它试图让宗教经验的各种现象自我呈现,而非迫使其落入任何预设的构架,这意味着必须维护其意向上的特性。宗教现象学有三项任务:必须探寻神圣的特性;必须提供启示的理论;必须研究宗教行为。这既不是纯粹的神学,也不是宗教哲学,历史学与心理学都不能代替现象学,演绎与抽象也不能把持住“本质直观”中被给予的“本质”。现象学的方法具有双重步骤,一是“悬置”,即对真假问题之探寻的暂时中止;二是“本质直观”,即对宗教现象之本质的探究。宗教被认为有一个客观的本质,即现象学合于逻辑的结构,它是宗教经验的“原型”。此外,形态学,即对神话或神学的观念形态、崇

拜形态等等的组织化研究,则提供了经验与规范之间的另一桥梁。

二、宗教经验的性质

与人类学中的功能主义学派不同,瓦哈认为必须注重宗教性质的探究。他指出,看来有两种发现宗教经验之性质的途径,一是求诸一种宗教、教派或宗教思想之学派的历史记载,二是从个人经验的潜在范围入手。对于后者,至少有如下这些反对论调:其一,“经验”一词意味着属人的而非神的行为,它以经验而非所经验者为中心,然而,它同时也意味着所经验对象的独立存在,从而避免了主观主义;其二,“宗教的”一词消解了独特的启示事件,基督教成了“一种”宗教,然而,我们却希望这种独特性能更恰当地被理解,而不至于被湮没在人类普遍宗教经验的背景之中;其三,从个人经验入手很难甚至不可能对宗教的团体性做出公允的评判,然而这种反对是没有根据的,因为两者并非相互排斥。

着重于经验途径与观察,作为美国学术的特征,确有其价值,然而却并不能否认经验中所触及的真实,如布伦塔诺以后的现象学家所告诉我们的,在所有心理行为中,赋予宗教行为以特性的,乃是“意向”。^①从此出发,才有可能在不将自己的宗教绝对化的情形下,引发真理的全部重要问题。

对于宗教经验之性质,似乎有四种意见:其一是说没有这样的东西,仅是一种幻象;其二则认为它并不独立存在,而与一般经验相同;

^① 布伦塔诺(Brentano)是以“意向性”(intentionality)来区分物理现象与心理现象“……这种意向的内存在仅限于心理现象所占有。物理现象没有显露出任何与此相似的东西。因此我们可以这样来规定心理现象,即把它们说成是通过意向的(Intentional)方式把对象包含于自身之中。”(《从经验观点出发的心理学》第1卷第Ⅱ篇第1章第5节,转引自[美]赫伯特·施皮格伯格著、王炳文、张金言译:《现象学运动》,商务印书馆1995年版,第79页)瓦哈之言,未详所以。

其三是将宗教经验等同于一种宗教的历史形态；其四则认为有真正的宗教经验，且可由确定的标准来判别。下面所列的判断标准表明，宗教经验乃是一种有序的结构性的经验，而远非情感初步而含糊的延伸。

宗教经验的第一种判断标准是，它是对那被经验为“终极实在”的反映。所谓“终极实在”，是指那制约与赋予了一切的。因此，对任何有限物的经验就不可能是一种宗教的而只能是一种伪宗教的经验，定义为“反映”说明了它不只是主观的，反映总是对某物的反映。在上述界定中涉及到四个问题，其一是设定了意识的层次性，其二，反映被认为是遭遇的一部分，其三，对至上者的经验暗示了经验者与被经验者之间的一种动态关系，其四，我们必须理解宗教经验的境遇性，绝对自发的宗教经验与其反面，即绝对被决定的宗教经验一样，是无法想象的。宗教经验的第二种判断标准是，它是整个经验者对于“终极实在”的整体反映。这意味着所涉及的乃是人之整体，而不仅仅只是心念、情感或意志。不仅是在描述的意义而且是在规范的意义，都是整个的人在宗教经验中独自遭遇终极实在，这即是说，它将我的全部可能性都展露给我自身，从而使我完完全全地成为我自己。实证主义时代所允诺的人之各部分的半独立之说，对人格的统一性造成了威胁，东方对此则有较好的理解。值得注意的是，最近西方的心理学与哲学人类学对此已有相当的关注。必须懂得，这种统一性不应被视作宗教的目的，它一方面被认为是一种先决条件，另一方面则是宗教经验的结果。宗教经验的第三种判断标准是它的强度。这不是一个描述性的陈述，而是指它是我们可能得到的最为有力、广泛、令人惊骇和深切的经验。宗教经验的第四种判断标准是它在行动中的效果。它含有一种诫命，是动机与行为的最有力的源泉。这里的“行为”应在一个广泛的意义上被理解，它反对的不是内省的沉思，而是怠惰与漠不关心。

在上述四种判断标准中，若只有一种甚或数种出现，都不足以成为宗教经验的明确特征。这意味着没有“无神”的宗教，认为佛教和

儒教即是如此,乃是一种误解。假宗教也有可能展示真宗教的特征,然而于此人们不是将自己相关于终极实在而只是相关于某些有限的存在。例如生物学主义、民粹主义或种族主义、国家主义等,它们都是世俗主义的实例,正是世俗主义代表了在西方、以及逐渐在东方的最大危险。

真正的宗教经验并不为时空所限,它是普遍性的。对神的自我显现的敬拜与回应,人都有一种天生的气质与倾向,当然,这一意向是抽象的,它还需要开发和养成。无论如何,宗教经验作为人性的构成是无可怀疑的。上帝自显的观念,即其在自然、历史与人生中的客观显现,必得有其相应的部分,即人之精神理解力的内在打开,以为其回应,可见,宗教经验即是人、人心与神的内在交感状态。那么,既然终极实在是一元的,为何宗教经验却有种种的不同呢?

在宗教思想家中有一个普遍的确信,即终极实在不可测,不可知,不可思议,有限无法把握无限,这不仅是由于我们语言的贫乏,而且还在于我们心智结构的缺陷,因此一切“否定神学”都有它相对的合理性。然而正如蒂利希所说,任何“象征性”陈述都同时是既肯定又否定的,终极实在既不与我们完全隔绝或隐蔽,亦非全然成为有限的他者,这里“肯定神学”则显示了它的合理处。终极实在自我开放、敞明并展露自身,这并非是以一种客观的方式,而仅仅只是在人神的密切关联或遭遇中。宗教史告诉我们,在各种方式中,人接受并理解了启示,宗教语言将这种神的自我显现行为称之为“奇迹”。宗教的真理问题与人理解经验时的境遇相关,我们的宗教理解受制于我们的心智构造,然而我们确信,有限之澄明因于无限,一个有限物之所以能成为“特殊”或“神圣”,即是因为它象征了终极实在,这一信念广泛地为不同的文明与宗教团体所坚持,它就是基督教“道成肉身”观念的核心。

终极实在显现于经验中的首先是其神秘色彩,它是异己的,然而也并非与我们所见及的全然不同,虽然它不同于任何一个有限物,然而通过有限物的媒介,它却能传达给我们。其次则是其自发性、生

机、创造力与活力,这里,宗教理解与哲学思维不同,当后者注重于“绝对”的无变动性之时,有宗教信仰的人却经验到“活着的神”。其三是其威严与权力,于此我们达到了哲学与宗教方法的分离点,将终极实在经验为神圣区分了两者,虽然终极实在的神秘性、自发性与威严性亦可在思维中得到,但其神圣性却不然。

宗教经验的主观成分首先是敬畏,敬畏与恐惧不同,是存在于内心的,若使敬畏降而为恐惧,则常有危险性,然而真正的宗教是不可能没有敬畏的。神具有两面性,神罚与审判是一面,另一面则是慈爱与恩惠,因此除敬畏外,神又是能吸引人的。

有关宗教经验之性质的最为重要的问题之一,涉及到认识的因素。终极实在并不仅仅只是凭推论而了知。在所有非西方文明中,我们发现认知与推断并非是惟一被认可的知识来源,而西方的“科学主义”却认为仅此才是有效的。终极实在不能如事物之为人所知般地为人所知,而仅仅只是在遭遇中开放自身。在此交接或遭遇中所含之“知识”,有程度的不同。最低程度的是“知觉”,对终极实在的知觉是经验者与所经验者之关系的最一般形态。“理解”一词暗示了在认识行为中某种内容上的清晰度,因此力量与自发性就被理解为终极实在的本性并呈现出来,在那些发现自己与终极实在交接了的人们的意识上,留下深刻的印象。在语言或行动中,理解通常以象征的形式来表达。最高的程度则是“概念化”,其所理解者是被清晰地概念化了的,并被摄入一个完整的体系之中。在这里,宗教上的“知识”一词,才能充分地得以应用。

与终极实在的最初遭遇,有两种途径:巫术的与宗教的。我们不能依时间的先后来考虑两者之间的关系,因为它们都是经常存在的。正如在许多原始仪式中,也有可能发现真正的宗教因素,在最高程度的成熟文化中,我们也能发现巫术。称为“巫术”是指发展出想要征服、控制与操纵被理解的力量种种技巧,宗教不同于巫术之处在于它无关乎控制或操纵所面对的力量,毋宁说,它意味着对那被理解为终极实在之神性的归顺、信赖与仰慕。

现在我们转向宗教经验之境遇性的考察。宗教经验必定发生于具体的境遇之中,即处于某种时间的、空间的、历史的、社会学的、文化的、心理学的以及宗教的背景之中。虽然宗教的某些类型试图最大可能地超脱生理生活,但这并不意味着宗教经验的发生没有其生理方面的背景。虽然在许多科学家中间依然有一倾向,即仅仅只是就生理对心理生活的决定性影响来考虑两者之间的关系,然而也有越来越多的科学家与理论家现在业已承认它们之间的相互影响。宗教关系之建立与再建立,有可能使个体恢复康健,正确的心理治疗,能使生理上的病症消失,现代西方再度获得了这一洞见。宗教经验也发生于历史的背景中,如韦伯所说,“宗教中的历史因素,基本上乃是与宗教社团之过去的一种延续感,一个人发现了它或成为社团之一员,通过它……他的宗教经验乃被表达。”许多神秘主义与唯灵论者对此评价不高,然而即便是在许多伟大的宗教创始者的宗教生活中,历史因素也曾扮演了一个极其重要的角色。宗教是整合文化与社会的最有力手段,也正因为此,它亦可能成为藉过去之权威来压制新生活力的阻碍与反动的力量。宗教经验的文化背景在许多情形下都被认为是历史因素之影响的一个实例,它包括与宗教经验之表达密切相关的传统风俗习惯,对敬拜与习俗之密切关系的认可是付出了高昂代价的,这个代价即是此种关系转变为专制。瓦哈曾对宗教经验与社会因素的相互作用作了专门的研究。他认为,强调其社会因素而忽略宗教之动力,或轻视宗教经验得以发生、轻视宗教经验的表达形式受其强烈影响的社会因素,都有其片面之处。总之,宗教经验虽然相关于其得以出现的广阔背景,却是自发的、创造性的、自由的,必须强调,它反对任何形式的视宗教为一种功用的决定论,也反对任何形式的视宗教完全依赖于其环境因素的相对主义。

三、宗教经验的思想表达

与所有的经验一样,宗教经验也需要表达。首先,让我们来看一

下表达面对终极实在之意义的动机。起初是一种爆发性的东西,恐惧与喜悦充满了敬拜者的内心;接着有一种想要以声音、语词、姿势或行动与他人交流的需求,如此才能与他们分享兴奋或震惊;最后是一种可被称之为“宣传”的进一步动机,有一种强烈的需求,不仅是分享,并且还想吸引与邀请他人也来看与听自己所曾看到与听到的,这种需求经常是如此的强烈以至于它不是凭信息本身的力量而仅仅只是凭传达者的力量就成功地征服了个人和团体。

其次,略述一下表达的形式。我们需要区分直证的与推论的这两种形式。直证的表达即通过它某种东西被指示或暗示出来,或遮掩地表达出来,在宗教历史上这是极为重要的。从宗教的观点来看,很难找到适当的表达方法,然不能以精确的语言来表达的,或许能以可视的形式来传达。与此相反,推论的形式则是可以清晰地说出来的,且有严格的界定。在这里,语言如果不是惟一的也是最主要的方法,因为语言允诺了最大限度的精确性。

直证表达的最重要的例子,就是象征。象征的意思是指两个部分的自然而永久的连接或结合,一是具体的有形部分,二是精神序列的实在,后者被象征性地指出来。很显然,象征在意义方面容许有极大的自由,因为它具有广博的范围来作解释与再解释。象征具有悠久复杂的历史,然而,由于它广博的解释范围,象征是非常适宜于宗教经验之表达的。

宗教经验需要表达,这是它的多种特性之一。然而其表达的形式,以及形式与经验间的关系,在不同的文化、社会与宗教背景下,却有许多不同。不同的宗教信仰,对于表达的价值,或表达的特定历史形式,也有不同的评判。几乎所有的宗教,都有将表达的某些形式等同于宗教表达的极端例子,而相反的极端,即对所有表达形式的激进批判,却很少能发现。前者的危险是偶像崇拜,后者的危险则是沉闷的理智主义与虚幻的唯灵论。至少从理论上讲,神秘的与唯灵的宗教,含摄有对某些甚至全部表达形式的批判与排斥,而对特定表达形式的强调则可见之于各种宗教。由于在各宗教的历史上有着直证

的与推论的表达之间的张力,故而在宗教社团中,对于表达的态度与偏爱,亦存有冲突。

宗教经验有三种表达手段,即思想、行为与团体,象征则是包摄并整合了这三种表达手段的母体,直证的与推论的表达都在其中起着相应的作用。我们先来讨论理论的表达。

宗教经验的理智表达最初是在神话中。在经过实证主义时代对这个重要思想长期忽略之后,最近二十五年来,对神话与神话学的巨大兴趣又被激发起来。在真正的神话中有一种对实在的指示,这一点已被得到广泛的承认,神话被界定为是一种理解实在的原初而独特的方式,它是一种有关基本真理的陈述。神话所试图回答的问题乃是:我们为何在此?我们来自何处?有何目的?我们为何如此行为?因何我们会死去?神话是叙事体的,在神话的叙事中常有许多变动,这部分地是由于口传的缘故,部分地则是因为叙述者个人的创造。在任何早期阶段,各种不同的神话叙事都同时存在,接着,种种传说就被统一化,或许也就被标准化了,这即是传统的维护者——教士及教派学者——世世代代的工作。按纪德所说,随着对独特的表达方式之失去信任,神话之衰败、俗化甚至滥用,就有可能发生了。然而神话在其宗教上的重要性衰落了很久之后,却可能在文学中依然活着。

宗教经验之理智表达的第二种途径是在教理中。象征所意指的以及神话所描述的东西,如果历史环境适宜,就会被系统地阐明、合乎规范地建构、并防止对它的背离。这一进展需要许多因素,首先是一种前后一贯的系统化的需要;其次是维护其见解之纯正性的需要;其三是求知欲,即“充实”的需要;其四是为情势之所激发;最后,则是社会学条件,特别是中心的存在或权威的地位。教理有三种不同的作用:对信念的阐明与澄清;对崇拜生活与仪式的规范化;对信念的维护以及对它与其他知识的关系的界定。在此种意义上,教理仅关于信仰群体,并只对他们有意义,而不涉及其他。理智的矛盾性在于,它一方面是一种支撑的手段,一种结合的机能,另一方面则是

批判的工具,这就使得在不同的文化与社会中,哲学能从神学中解放出来。

在一个宗教社团中,有可能同时持有即便是相互冲突的教理,教条则代表了一种确定的准则,这就为我们提供了宗教经验之理智表达的第三种形式。教条意味着在不同信条间的一种决定,只有在确定它的权威业已明确地建立起来的地方,教条才能出现。教条的用意在于在宗教信仰方面给予较大的确信与最终的结论,然而不难发现,由于它的拘谨性与严格性,会产生僵化与固执的危险。在一个宗教社团中,当涉及教理时,可以有正当的异议。而当涉及教条时,服从或排斥,只能是二者择一。

宗教经验的理论表达,也能在其他形式中被发现:它可以长期在口头流传,而只是在很久以后才被记录下来成为圣书。与一般的古典作品之用于娱乐、启迪、教育不同,圣书揭示了人生的准则。对圣书正确理解的无比重要性可以用来说明为何会有一种具有解释性质的二手文献的发展,这些作品中的部分享有一种半圣典似的权威。由此可见,解释是至关重要的,它是弥合生活的不断发展与固定的文字之间的分歧的桥梁。此外,如信仰之表白,亦是宗教经验之理智表达的形式之一。

我们认识到,在表达被经验者之需求与表达所受的限制之间,有一种张力存在,换言之,有一种双重的限制:其一是对于精神实在,所有思想与理性的局限性;其二是迟早都会发生的、在那些为独特的宗教经验所滋养的思想与文化或社会中所流行的普遍思想趋势之间的经验上的张力。

宗教经验之理智表达的内容,按照蒂利希的“相互关联法”,被理解为是对问题的解答。宗教史表明,基本的问题都是不变的,只是它们被提问的方式以及术语的使用有所变化。任何信仰陈述的最初与最基本的主题,都是有关终极实在的性质;其次是涉及所有非终极存在的性质——宇宙及其中的世界;第三是择取世界中的一个现象——人。神学、宇宙论、人类学,即是所有宗教思想的核心主题。

我们准备依三重计划来考察我们在全世界的神话与神学中所发现的上帝观念,其中的每一重都有一对两极性的概念。第一是在“多元论”或“一元论”的标题之下;第二是“有人格”或“非人格”;第三是“远”或“近”。在多元的宗教中,神的观念似乎被扩散为各种现象的“诸力量中心”,而到最后,如卡西尔所说,神话心灵已不再满足于神之属性与名称的多样性、丰富性与具体丰盈性,而是要通过语言的统一来寻求上帝观念的统一,不仅如此,它还试图获得一个不为任何特殊显现所限,因而也就不能用任何语言来表达、用任何名称来称呼的存在概念。在世界的一些地方,这种对统一性的寻求导致了一神教的趋势,政治的、社会的、理智的与纯粹宗教的因素结合起来,推动了这一进展。犹太教与伊斯兰教,有一种极端的(抽象的)一神教倾向,而在基督教中,神圣则被认为是充满活力的统一。

第二对两极性的概念是“有人格”或“非人格”。在比较宗教学史上的一个相当长时期内,就大多数部落、民族与宗教而论,对于神性是否带有人格的诸特征,原本没有什么疑问,约在19世纪刚过去时,却盛行着一种不同的见解,认为所谓上帝的观念,至少在其初期乃是一种中性的非人格的力量,在研究这一概念的第三阶段,则不愿意再用直线式来设想其进展。然而主张“原始一神教”者对此问题的解决,却并没有让大多数研究者信服。有理由设想,按照原始的水准,无论是“非人格论者”还是“有人格论者”的观念,都能被发现,然而后者占优势。“有人格论”注重的是人触及终极实在的终极性质,依布伯所说,即“我一你”的关系;而“非人格论”关注的则是所有存在之终极本原的遥远性。非人格论者倾向于将一切有人格论者的见解,视之为神人同形同性论的拟古主义;而有人格论者的理解则是,我们必须依最高的价值(即有人格的)来设想无上真实的性质。

第三对两极性的概念,“远”或“近”,在原始及较高级的宗教中都有很好的表现。终极实在遥远性的例子,可以见之于许多非洲宗教自在神的性质,诺斯替派的外来神,以及一些预言性宗教中神的可怖的威严。另一方面,神临近的情景则出现在一些原始的祈祷中,在

许多代表神之恩惠与慈爱的宗教中,神表明自己乃是一个施助、斡旋与救度的形象。

次于神格之性质者,“世界”即为第二大主题,一般所论者,即因于种种神话及教理。在宇宙论中对宇宙之起源、结构与命数的表述,依赖于对终极实在的理解。如果在精神上含摄有后者,那么这种特征将会在一一切对宇宙性质的思考中有所反映。在宇宙的起源方面,就会有这样一种理解,即在宇宙发生时含有一种精神的原则或中介,而其结果就是,依据起源观念所暗示的这种关系,一个目的被预先构想出来并因此把宇宙的终极命运包含在内。随于宇宙起源之后者,宇宙论的第二个副题,乃是宇宙秩序,它意味着对那终极实在之特性的反映,终极实在本身即保证了这种秩序。无论是部落群体还是比较开化的社会制度,其自然的、社会的和礼仪的秩序的每一重要特征,都是宇宙秩序的镜像。依于不同的神学与宇宙论的基本设定,对于“世界”的评价亦有相当的差异。“历史”,可以是宇宙的历史,也可以是更为狭义的团体与社会、人类与文化、及个体的纪年史,不同的宗教对于历史的设想与评价有不同的方式。至于各种文化与宗教对于时间的态度,按照伊利亚德的出色分析,有两种类型的见解,一是循环的,二是线性的。在后者,亚伯拉罕的信仰行为意味着一种新的宗教经验的开始,而“弥赛亚主义”则加上了将来成就的预言,在从圣奥古斯丁到波苏埃的西方历史哲学中,这一点得到了发展。相反,循环的观念却是想通过原初事件的仪式化重复来消除时间观念的表达。线性的态度见到了一条不可逆转的道路,它指明了一个确定的方向,服从于一个确定的目标,并因此领会了历史中的一种精神的和宗教的意义,而不仅仅只是纯粹生物学的意义。最后要说的是,宇宙论将包含对于末世学论题的一些思考。作为在宗教经验的灵感下提出并作答的历史意义问题,含摄有关于其终结的见解,末世学即是表达上帝对于历史的目的之真实的一种象征方法。启示和末世学的观点与思想的差别在于,启示关注于对外在事件及其结果的预言与描述,而末世学则按照基本的宗教理解来解释这种结果并因而提

供了其伦理学上的意义。就人类学来说,结果的意义就在于,面对终极实在或从神的角度来看,人之真性的被揭示。基督教的末世学相信,结果业已实现并且仍将继续到来。

人性是在宗教经验的理智表示中的三大主题的最后。在神话与教理中有关人的地位,应当在一个基本的神学与宇宙论框架中来予以考虑。虽然在不同的信仰中给予他的地位有许多不同,人总是宇宙的一部分。极为重要的是,即便是原始的人类学,也已正视到这个由生理、心理及精神要素合成的复杂结构。在印度教中,有一种不同于希腊与希伯来基督教的人之观念,人最为重要的是其相关于终极实在方面的自我(阿特曼)。而根据佛家的人类学,绝不可能证明有所谓“我”,在著名的波罗奈说教中,佛陀解释了无我之论,凡色、受、想、行、识,皆非真正的“我”,因为它们都是无常且苦的。基督教关于人的观念,如尼布尔所令人信服地予以阐明的,受到了希伯来与希腊人类学传统的影响。人被认为既是自然之子,又具有超越的精神,它具有对于创造了他的神之威严的尊崇,被赋予了一种责任感,同时也企求赦宥。

一般来说,在一切关于人的宗教教义中,依照人被召唤着去实现他最大的可能性——无论这是被设想为圆满还是拯救,一种诫命总是会被意识到。宗教之间的差别在于,为实现这一目的,什么被认为是主要的障碍。宗教史向我们展示了对于障碍之认识的渐进过程:从对堕落的意识到恶习的观念(违抗社会)、罪行(违抗社会或国家)、以及最后抗拒神圣。这些障碍可能是认识上的(妄见、无知)、情感上的(过度的情感),也可能是情绪上的(叛逆的意志)。问题在于,这些障碍能被克服吗?若能,如何克服?有两个极端:一是声称完全依赖于神恩而无须自己的合作,另一则是相信人的自我努力。在各大宗教中,都有一些坚持人不能自我拯救的成分,但也坚持认为,除了依靠神圣外,人还需发挥自己的努力。

四、宗教经验的行为表达

宗教经验的表达范围,可以被分为思想、行为与团体各方面,这里涉及的是第二个方面。黑格尔说:“宗教首要的与核心的行为,乃是景仰。”在人的宗教经验中,有谦卑的意识出现,这并非是人建构了一种关系或交通,毋宁说,通过宗教行为之表现,他是被建构的。如前所述,人之为人,唯有凭借这些能够得以恢复其真性与命运的行为。我们不能将这种实践视之为依附于一种宗教信仰的正确的理论表达的某种东西。

宗教经验之实际表达的两种基本形式是虔信与侍奉。它们是密切相关的:那被理解为至上实在者在景仰行为中被崇拜,在对进入与神之交通的召唤与责任的回应中被侍奉。在我们讨论宗教经验的性质时我们已经看到,是整个的人而非仅其内在部分参与到这种经验之中,这应当也是宗教经验之实际表达的特征。因为人并非仅由纯粹的意识或精神构成,物质的形式也是必需的。

崇拜是人类生活之最高行为。赞颂、感恩、自我审判、忏悔——所有这些崇拜行为都是回应,而作为回应,它们即是行为。崇拜的目的在于献祭,这就是说,依于神之命令与意志,将一切存在的事物与生物转化为和谐。终极而言,崇拜意味着亲近、结合。

世界上各个宗教在崇拜实践方面有极大的差异。理论的观念和见解,在原始宗教中通常都不如在其他达到一定文化与知识水准的宗教中来得重要。异教注重的是行为本身的表现,而普世化的宗教则将一切价值赋予个人的意志,以此来量度其信仰的真诚。

何处、何时、如何、由谁来崇拜呢?起初,任何地方或任何高度,以树、石、井或河为标志,都可以成为临时或正式的崇拜地。那种经常有神灵显现的地方,会被进一步标志出来,通过血之浇洒、油或灰之揩拭、或花环之装饰,其神性与权力会更为加强。也可能用绳将其围起来,或建立一所茅屋,乃至最终扩展为大建筑物、礼拜堂或圣殿。

其中有一个特殊的部分被隔离开,它是诸神圣中的神圣。神像、特殊的象征、以及供奉的器物都被保存在那里,建有神台或圣坛。圣坛的供奉具有庄严的仪式,由特殊的人员参加。圣坛的安置是非常小心的,为确保选择的适当,有一个非常精致的程序。任何处所的神圣性,因为那些被认为具有超自然力的物或人的出现,即会有很大的提升。

人们何时崇拜呢?每一种信仰中都有一些时间,神圣的时间,比其他时间更适宜于从事崇拜活动。为了要知道每一时日的到来,所以就有了历本。人们如何崇拜呢?通过静默地专注于或沉思于神圣之惠临,或通过声音和语词的赞颂,来向所景仰的权威致敬。静默或神圣的语词,可能是最深切的神在之确证。诸如声音、语词与姿势的结合产生了完美的礼仪,它是一切伟大文明之宗教的核心。礼仪之外,各种行为与文化体制被发展了起来,适当的时候,在不同程度上获得了独立性与自主性。科学、教育、经济、法律与艺术,起初都代表了神之教化的一个方面。

在遭遇终极实在的行为中,人比任何时候都更为真实地成为他自己,他奉献了他自己——他的最大的献纳。当他向神祈求时,他将自己与他试图从中获得力量、支撑与灵感的中心相关联。有两种行为比其他行为意义更为重大:献祭与祈祷。任何给予,无论其如何珍贵,都不能与神圣之源所赋予崇拜者的存在相比;人所能给予者,绝不能与在他心念深处所知、在每一呼吸中都感受着的持久的恩惠相比较。向神奉献有三个主要理由:和解、赎罪与感恩。有形的贡物是能为人所见的,然若以人的思想、情感或意志为贡物,就只能为神所独知了。无形的贡物有双重的象征意义,它既代表了奉献者内心的敬献,又象征着人之整体对于神的完全皈依。

在祈祷中,人与神之交通依照各种确定的关系(主仆、审判与犯诫、父子、被爱者与爱者、朋友)而象征性地予以表达。即使是最短的祈祷,除了简单地发出一种神圣性的声音以外,都可以恰当地作为对神名之赞叹,通过它来祈求神之临在。祈祷也可以用作礼拜时的

或标准化的总结,以有别于自发的或自由的祈祷。

除了献祭与祈祷都是站在终极实在前、使自己面向终极实在的终极行为之外,还有其他的宗教行为,如占卜及各种所谓仪典。一般的占卜,即探询与解释神的意志,如是基于虔诚与顺服而非强制与操纵的精神,并不需要巫术。一切崇拜行为、以至一切宗教生活与经验的顶点,可见之于一个分享着一种独特的宗教经验的群体对圣礼的参与中。如果承认生理现象或物质可作为精神实在的代表,那么圣礼并非不能成为象征。

实实在在地侍奉神是什么意思呢?侍奉的性质将依据对终极实在之性质的理解而被设定。它可以意味着禁欲主义,或者是单独的,或者是在一个选定的群体(兄弟会)中,在这里,从世界隐退意味着从那可能扰乱对人之真性的认识的境况中隐退。或者可以存在于全然平常的生活中,这里面神圣的目的被认为是能清晰地予以表达的。这样,世界各宗教的伦理即有很大的不同。尽管人能完善自己,这似乎是最能取悦神的行为,因而也就这样来侍奉神,但许多宗教却认为这一目的是不充分的,他们的观念更为超越,例如准备将国家单独为神所治理。在某些宗教中,注重于一种正式的原则,如与“道”融合、顺从神的意志或慈爱;而在其他宗教团体中,则发展出一种错综复杂的决疑体系,在每种可设想的情形下正当的行为或侍奉的方法都有所界定。在较高形态的宗教中,效法的原则是特别重要的,这就是与神秘探寻和精神完善之路的每一阶段相符。侍奉的理想,以一位上帝所差遣者、先知、圣徒、中介的态度与品行为典型,效法他们即是圆满或得救的堂皇大道。如能认识到依照典范人物来侍奉神,那么一个更为抽象的道德规范就有可能建立,这就是各大宗教在其伦理体系中所确立的。

前面我们已经看到,深切的宗教经验能引发与别人分享它、并将一切众生提升到为宗教经验所照耀的光明生活中的渴求,所有普世的宗教都证明有这一渴求。对信仰的弘传,被认为是最高的侍奉行为,比其他任何在生理或物质需要方面的关爱或帮助都更为根本。

然而在这里,也会有最大的错误与妄谬,其最为严重的,就是在宗教侍奉中用暴力的方法(迫害、压制),完全不顾及个人的良知。

(傅新毅)

约翰·希克

宗教哲学 (1963) ①

约翰·希克(John Hick, 1922—), 当代著名的宗教哲学家、基督教神学家。1922年生于英国, 曾在爱丁堡、牛津、剑桥等地接受哲学及神学教育, 并在牛津大学取得博士学位。他先后执教于剑桥大学、康乃尔大学、普林斯顿神学院, 并从1967年起在伯明罕大学担任神学教授。现为克莱蒙研究生院的哲学退休教授。他的主要著作有《信仰与知识》(1957)、《宗教哲学》(1963)、《上帝之存在》(1964)、《恶与仁爱的上帝》(1966)、《死亡与永生》(1976)、《宗教之解释》(1989)、《上帝道成肉身的隐喻》(1993)等; 编有《古典的与现代的宗教哲学读本》(1970)。

现代宗教学有两大门类, 即规范性的宗教学和描述性的宗教学。描述性的宗教学主要是对种种宗教现象, 诸如行为仪式、组织制度、情感体验、思想观念以及各种宗教的起源、历史、现状、宗派、社会作

① John Hick: *Philosophy of Religion*. 本文所依中译本: 何光沪译, 高师宁校, 三联书店1988年版。

用等进行描述、分类、比较。它产生了宗教心理学、宗教社会学、宗教人类学、宗教史学、宗教现象学等分支。规范性的宗教学则研究宗教的概念、命题、神学家的论证,并对之做出分析和评价,它所指的主要就是宗教哲学。因此,宗教哲学研究的是宗教的最根本的问题,人们常把它理解为宗教的哲理化,即为宗教信念作哲理性的辩护。同样,自然神学之所以区别于启示神学,也在于它从理性上证明上帝的存在,从而为神启的主张铺平道路;护教学则从更广泛的范围上为宗教信念进行哲理辩护。那么,宗教哲学与自然神学、护教学的区别何在呢?它们之间的主要区别就在于自然神学、护教学都是从信仰之内的立场出发来研究,而宗教哲学则从信仰之外的立场出发进行研究;自然神学、护教学表达的是宗教信徒的观点,而宗教哲学则既可以表达信徒的,也可以表达非信徒的。所以,希克认为,宗教哲学不是宗教教义的喉舌,它不是神学的一个分支学科,而是哲学的一个分支学科。它本身不是宗教领域的一个组成部分,但却又与宗教相关联,宗教哲学与世界上具体的各种宗教和各种神学的关系,犹如科学哲学与各门具体科学的关系一样。^①希克就是站在这种非宗教的立场评价了与宗教相关的种种观点和问题。这本书虽然名为《宗教哲学》,但讨论的范围却主要以西方宗教,尤其以犹太教—基督教传统为主。本书叙述浅显生动,内容深刻周全。全书除导言外,共分为九章。下面我们从六个方面对其主要内容进行介绍。

一、关于上帝的种种概念

首先,希克讨论了犹太教—基督教关于上帝的种种概念。他认为,在西方,对于神的思考采用的诸术语,都是以表示神的希腊词 *theos* 为核心而形成,如神学(*theology*)就是 *theos* 加 *Logos*,即关于神的理性思考。对于神的理解有肯定和否定两个方面,否定方面有无

^① 参见《宗教哲学》中译本“译者的话”和“导言”。

神主义、不可知主义、怀疑主义、自然主义等,肯定方面有自然神论、有神论、多神论、择一神论、泛神论、一神论等。犹太教—基督教信仰不同于世界上大多数宗教的一个重要特点即它们是一神论宗教,它们是这么一种信仰,相信仅仅只有一个最高存在者,他是人格的、道德的,他要从他所创造的人类中得到完全、无条件的响应。《旧约》是犹太教的经典,《旧约》和《新约》一起构成了基督教的经典。在《旧约》中,详细记载了一神论同多神论的斗争。这种绝对的一神论信仰导致的后果,就是世俗生活的宗教化或宗教的世俗化,它表明不存在脱离世俗世界的宗教领域,人生的全部范围都是与上帝相联系的,普通的生活具有宗教意义。对这样一个惟一无二的至上的上帝思考,形成了关于他的种种概念,诸如他是无限者、自存者、创造者、有人格者、仁爱者、善者、神圣者等等。

上帝作为无限者和自存者,表明他的不受限制性和独立性。从中世纪开始,神学家们就注意到了必须将上帝与万物分开,上帝作为创造万物的创造者在本质上必须与万物不同,不是量上的不同,而是质的差异。也就是说,上帝是存在本身,而不是存在者。上帝作为存在本身必然是无限的存在,任何存在者则必然为有限的存在。无限性,即不受限制性是对上帝的一个根本信念。上帝的种种属性,或表达上帝的种种方式都是建立在这一根本观念上的。上帝作为自存者,也就是说他是自有的,非依他的,即上帝是不依赖于除他自身以外的任何存在者,他不是由比他更高的存在者所创造的,他是作为终极的、不受限制而又限制一切的存在而存在。由于他是自有的,他必须也是永恒的,即他是无始无终的。因此,如果他有开端,那么就必须有一个先在的开端者使他开始存在,如果他有终结,也必须有使他终结的原因,这两者必然都是对上帝绝对的、独立性的否定。

在犹太教—基督教神学中,上帝作为创造者是从虚无中创造世界的,而不是如工匠般的用某些给定的质料进行创造。强调上帝从虚无中创造世界,有两个直接后果,首先是要求在上帝和被造物之间做出绝对的区分,上帝就是上帝,被造的东西就是被造的东西。这一

绝对的区分,从根本上取消了人与神之间的可通约性,任何将人变为神的观念都必须予以排除。其次,它强调了受造的世界对其创造者上帝的绝对依赖。我们在宇宙中占有一席之地,并不是靠什么自然的权利,而是靠上帝的恩典。在这里,希克还分析了上帝的人格性、仁爱性、善性、神圣性等。上帝的人格性表明上帝与人的关系不是“我一它”的关系,而是“我一你”的关系,上帝不是一个它者,而是按自身的形象把我们作为人创造出来的更高的、超越的“你”,他总是以尊重我们人格的自由和责任的方式来对待我们。上帝对人的爱,不是基于人的可爱性所激发的“欲求的爱”(Eros),而是主动去谋求人的最深切的幸福和完善的爱(Agape)。因此,希克指出,按犹太教—基督教神学的理解,上帝对他所创造的人类的普遍的爱,其根源不在于人类的美质或功德,而在于上帝自己作为爱(Agape)的本性。这种爱,产生了两种宗教体验,其一是对于人类生命来说,上帝是最终的救助和保障,其二是要求人生对上帝的完全服从。总之,通过对犹太教—基督教神学中上帝观念的分析,希克指出了犹太教—基督教神学—神论传统的一些重要特征,诸如神与人之间的不可通约性、非功利性、非交易性等,这些特征使得犹太教—基督教神学传统不同于世界上的其他宗教。

二、上帝存在的理由

前面所表达的上帝观,是许多世纪发展的结果,我们相信这种上帝观的理由何在呢?对这理由的探求,构成了本书第二部分的主要内容,即考察历史上出现过的关于上帝存在的证明。在神学中,上帝存在的证明是最富有哲学趣味的,它把人的理性思考推到极至。这里,希克考察了历史上出现过的本体论证明、宇宙论证明、目的论证明、道德论证明等。

本体论的证明开端于中世纪神学家安瑟伦,这种证明方式又称为先天证明,即不从经验出发的证明。安瑟伦本体论证明的一个根

本前提是他对上帝的根本表达：上帝是无法设想比之更大者的一个存在物。这里的更大即更完善。基于这个前提，安瑟伦开始了他关于上帝的证明。他认为上帝既然是无法设想比之更完善的一个存在物，如果他仅存在于思想中，而不存在于实际中，这是自相矛盾的。因为既存在于思想中又存在于实际中，就比单纯存在于思想中更完善。所以，那个无法设想比之更完善的上帝，既存在于思想中，又存在于实际中。安瑟伦的本体论证明后来引起神学家、哲学家们广泛的辩论。早在中世纪，僧侣高尼罗、托马斯就对之进行了反驳，近代笛卡尔又发展了这种证明，莱布尼兹则对之做出一些修正，后来康德则对之做出更全面、更深刻的批判。高尼罗在其《为愚人辩》中反驳说，理解一样东西和承认它的实际存在是两码事，例如，一个画家在作画之前构思的观念与实际画出的图画是不同的两件事。另外，观念内容的完满性并不包含实际存在，例如，传说中有一个人谁也没去过的最完美的海岛，人们可以理解传说中一切美好的内容，但却不能因此而断定传说中的海岛就必定存在。安瑟伦把高尼罗的反驳附在自己的证明后，然后对《为愚人辩》做出答辩。他承认，理解一样东西和承认它的实际存在是两码事，观念的完满性不包含真实存在性，然而这原则不适用于“无法设想比之更大者的一个存在物”的观念，这个观念不同于“最完美的海岛”之类的观念，在后一种情况下，我们可以设想出一个比之更完满的其他东西，然而，“无法设想比之更大者的一个存在物”比一个心灵所能设想的其他一切观念都伟大，如果能够设想他不存在，那么就不能设想其他任何东西存在了^①。笛卡尔在《第一哲学沉思》中，继承并修改了安瑟伦的本体论的证明，他说，上帝是一个无限完满的观念，而自我却是一个有限的观念，根据“原因的真实性不小于结果的真实性”的道理，有限的自我不可能是无限的上帝的原因，上帝观念必定是一个至少与他同等完满的存在者输入自我中的。康德的基本观念是，“存在”不是一个实在的谓

^① 参见赵敦华《基督教哲学1500年》，人民出版社1994年版。

词,它仅仅是一个判断的连词,它并不表示属于一个对象的性质,因此“存在”观念不能给一个特定物或一个特定物的概念增添任何东西。现代,分析哲学家罗素则利用其摹状词理论对存在问题作了分析,并试图从根本上消除传统关于存在问题的争论。

宇宙论证明主要由托玛斯·阿奎那提出,他利用亚里士多德《形而上学》关于第一、不动的动者等思想,反驳安瑟伦的本体论证明,提出了证明上帝存在的五种方式。他从我周围的这个世界的一些普遍特征出发,然后论证说,除非存在着我们称之为上帝的那种终极存在,否则,一个有这种特征的世界是不可能存在的。第一种方式,基于“无穷后退的不可能”,从运动的事实推论到第一推动者;第二种方式,仍基于反对无穷后退,从因果关系中推论到第一因;第三种方式,从偶然的存在物推论到必然存在物;第四种方式,从价值的等级推论到绝对的价值;第五种方式,从自然界中的目的特征推论到神圣设计者。具体来讲,他是这样展开他的论证的:

第一个证明,依据事物的运动。我们在经验中感觉到事物在运动,运动乃一个事实。一事物运动的原因在于另一事物的推动,每一推动者又被其他事物所推动,由此构成运动的因果系列。这一因果系列最初必有一个不动的推动者,他启动了运动的因果链,自己却不受任何东西的推动。这个第一推动者就是上帝。

第二个证明,依据事物的动力因。经验告诉我们,没有事物是自身的动力因,每一事物都以一个在先的事物为动力因,由此上溯,必然有一个终极的动力因。一个序列如果没有开端,那么也不会有中间和终点,如果没有终极的动力因,也不会有中间的原因和最后的结果,我们必须肯定动力因序列是有限的,存在一个终极的动力因,这就是上帝。

第三个证明,依据可能性与必然性的关系。我们看到,自然事物处于生灭变化之中,他们可能存在,也可能不存在。现在某些事物存在着的这个事实表明,必然有着必然存在的事物,否则,在某一时一切事物都可能不存在。然而,对必然存在的事物的原因的追溯,最后

会到达一个终极的必然存在,他就是上帝。

第四个证明,依据事物完善性的等级。我们看到一切事物都有或多或少的完善性,而这些完善性都是相对于一个最高的完善性而言的,只是在它们与这个最高完善性相比较的意义上,我们才判断它们具有某种程度的完善性。因此,可以肯定存在着一个最完善的東西,并且他是一切事物完善性的最高原因,他就是上帝。

第五个证明,依据自然的的目的性。即使无理性的自然物也总是向着某个目的活动,它们活动的目的性证明它们的活动不是偶然的随意的,而是有预谋的。预谋需要知识和智慧,如果没有一个全知的存在者指导,无理性的自然物怎么可能朝向它们的目的活动呢?正如没有射手,箭就不会飞向目标一样,必定具有一个预谋者安排着世界的秩序,他就是上帝。

对于托玛斯·阿奎那的宇宙论证明和目的论证明,康德在其《纯粹理性批判》的“纯粹理性的理念”中做出了尖锐的批评,对其目的论的批判,我们还可在休谟的《自然宗教对话录》中受到启示。

康德通过对传统自然神学的批判,通过划分本体与现象、自然与自由、纯粹知性理性与实践理性,在实践理性中提出了上帝的道德证明。在他看来,尽管道德本身不需要上帝,自由意志乃道德唯一的拱心石,但道德的指向却是宗教的,幸福与德性的先天综合要求上帝与灵魂不朽。因此,严格说来。这不是关于上帝存在的证明,而是有限理性者对至善(幸福与德性的一致)要求的显现。

三、不信上帝的理由

除了有从正面肯定、论证上帝存在的观点之外,还存在着否定上帝存在的观点。接下来,希克讨论了不信上帝的理由。其中最重要的是社会学和心理学关于宗教的理论。

社会学的宗教理论主要是由法国社会学家,尤其是杜尔凯姆在20世纪初发展起来的。这种理论认为,人们所崇拜的诸神,是社会

无意识地编造的想像的存在物,社会凭借这种工具来实现对个人的思想和行为的控制。神的观念实际上是社会的一个象征。于是,把神圣者,把上帝视为要人完全忠诚的要求,无非是社会要求其成员忠诚的要求的一种反映。人对上帝作为最终的救助和保障的这种依赖感,则来自于当一个人在人生中处于重大危机时,其所属的社会对他的影响和支持。在这种理论看来,构成已被象征化为上帝的东西正是作为包围人的社会,创造出神的,正是人这种动物,目的在于维持自己的社会性的生存。

心理学的宗教理论中最具代表性的是弗洛伊德的理论。在弗洛伊德看来,宗教,一般是抵抗自然的有威胁的方面,诸如地震、洪水、风暴、疾病、死亡等的一种心理防护。而对不可抗拒的自然力的逼迫,人类的想像力把它们转化成神秘的人格力量。他在《图腾与禁忌》一书中,分析了犹太教—基督教的宗教观,他认为犹太人—基督徒所采取的心理防护,是把对作为一个巨大的保护力量的父亲的逝去的记忆投射到宇宙中,并用其俄狄浦斯情结来证明种种宗教情感,提出俄狄浦斯情结是宗教和道德的最终根源。他认为,在原始部落中,统治全部落的最高权威“父亲”把所有的女人都占为己有,他的儿子们为俄狄浦斯情结所驱使,企图与“父亲”共享本部落的妇女。然而,专制的父亲却把叛逆的儿子们一个个驱逐出部落。最后,被驱逐的儿子们联合起来杀死了父亲,并把他吃掉。这样,兄弟间联合成功地完成了个人所无法实现的目的。但是,在这过程中,兄弟们在杀死父亲获得妒恨父亲的满足感的同时,却又产生了对死去父亲的爱和崇拜。于是在儿子们心中就产了一种犯罪感,正是这种犯罪感的驱使,他们搞起了图腾崇拜,他们把某种动物作为父亲的化身严禁屠杀,而在节日里屠杀它的时候却又变成一种庆典,图腾被杀掉,然后接受哀悼。在禁止屠杀作为父亲的化身的动物的同时,还禁止与相同图腾的妇女发生性关系。弗洛伊德认为,第一个禁忌,保护图腾动物不受伤害,针对着杀害父亲的罪恶,在这个禁忌上萌发了宗教;第二个禁忌,禁止与相同图腾的妇女发生性关系,针对着乱伦罪恶,成

为人类道德观念的起源。

希克指出,无论是社会学的宗教理论还是弗洛伊德式的宗教理论,都存在着一个问题,它们都把宗教的发生学与宗教本身混为一谈,因此它们可指出许多事实去证实一些东西,其结论本身却是“未能证明”的。在这里,希克还讨论了现代科学的发展和罪恶问题对传统宗教信仰的挑战。

在现代,科学知识的发展已对宗教信仰产生了巨大的挑战。自从文艺复兴以来,在物理学、化学、生物学、地理学、天文学等方面,科学都取得了稳定而长足的进步;相反,在这些方面,不是来自观察和实验而是来自圣经的说法都日益遭到摒弃。在科学与教会的每一场论争中,科学方法的有效性都凭其实际成果而得到了证明,而与科学发现相冲突的那些宗教信仰都或多或少作了调整,科学已逐步确立了自然秩序的自主地位,从宏观的宇宙到微观的世界,整个自然界都可以得到研究,而不必提上帝,因此似乎宗教被视为一场正要输掉的事业。从这些事实能否就一定会得出根本没有上帝的结论呢?在希克看来,从一些形式的有神论信仰可以得出这个否定的结论;但从另一些形式的有神论信仰却得不出这个结论。他认为,如果把对上帝实在性的信仰与某个前科学时代的文化前提联系在一起,那么,这一套信仰作为一个整体就不再有效了。然而,如果我们这样来解释上帝的创造,即这个宇宙的创造只是与人相关联,它只是作为一个中立的环境,受造物在其中被赋予了足够的自主性,可以与自己的创造者建立一种自由接受的关系,那么我们就一定得出否定的结论。因为这观念,使上帝同人保持了一定的距离,为被造物的独立保留了一定的余地,从这样一种关于上帝概念的观点来看,科学日益肯定的自然界的自主性,同宗教信仰之间就没有任何矛盾,科学所提供的,是一个由神创造并作维持的,但有着自身的由神赋予的自主性和完整性的宇宙。

另外,许多人认为对于信仰上帝最有力的反驳就是罪恶存在这个事实。在他们看来,假如上帝是全能的,他必然能够消除罪恶,然

而罪恶存在着,因此上帝不可能既是全能又是完全仁爱的。对此,希克介绍了神正论理论。神正论认为,恶存在的事实,并不能构成相信上帝的障碍。现实中的恶可分为两种,一种是道德上的恶,即邪恶问题:为什么全善全能的上帝允许邪恶存在?另一种是苦难的非道德的恶,即痛苦问题,包括肉体和精神两方面的痛苦:为什么全善全能的上帝竟创造了一个其中有痛苦的世界?对于第一种问题,基督教思想是把道德上的恶同人的自由意志联系起来思考的。做一个人,就是成为一个有限的自由中心,成为一个要对自身的抉择负责的、自由的、自我指导的行动者。事先不可能有任何确定性,保证一个真正自由的道德行动者抉择时永不失误。因此,作恶的可能性在逻辑上同创造有限的人类是不可分割的,说上帝不应造出可能犯罪的生物就等于说上帝不该造人。道德上的自由同罪的可能性之间的这种联系,使人可以理解折磨人类的很多苦难。但是,还存在着许多完全与人类意志无关的别的痛苦,例如各种自然灾害,对这一类问题神正论的解决办法是引入上帝创世的目的性何在的问题。我们之所以用这世界上的苦难去质疑是否有一个全善全能的上帝,是因为我们持这样一种目的论:人是一种已完成的受造物,上帝创造这世界是要为这完全定型的受造物提供一个适合居住的居所,好像一个人要为他心爱的宠物造一只笼子。既然我们这个世界上有千万种艰难危险,随之而来的结论就是,这个世界不可能是由一个全善全能的神明创造的。但是,基督教不持这样一种目的观,不认为上帝创造世界的目的是要建一个大乐园,其中的居民可以享受最大限度的欢乐,经受最小限度的痛苦。相反,世界被看做一个锻炼灵魂和造就人格的地方,在其中,自由的人们在一个普通的环境中与生存的种种负担和挑战奋争,以便他们可以成为“上帝的儿女”。

四、启示、信仰和语言

通过对上帝存在的证明和反对上帝存在的理由的讨论,希克认

为无论是证明还是反驳都存在着缺陷,理性在这里受到极大的限制。对任何作为对象有待人去认识的东西,要么是通过经验,要么是通过推理。然而,在犹太教—基督教传统中,上帝不是一个认识对象,对上帝的认识不是一个纯学术的探讨,而是一个生存问题,也就是启示和信仰的问题。当上帝在人类经验的范围中展示自己,这种神的自我揭示称为“启示”,人对它的响应称为“信仰”。接下来,希克讨论了启示与信仰。他指出,基督教思想中包含着对启示的性质的两种不同的理解,从而对应着两种不同的关于信仰的概念。在中世纪以及今天罗马天主教占主导的观点是,认为启示的内容是一些陈述或命题所表达的真理的集合。启示,就是由神保证的真理向人所作的表达。基于这种启示观,信仰被理解为人对这些神启真理的顺从和接受。与陈述性的启示与信仰观相对立的是非陈述性的启示与信仰观,它主要流行于基督教新教范围内。这种观点认为,启示的内容不是关于上帝的真理的集合,而是上帝本身借着他在人类历史中的活动,进入人类的经验世界。依这种观点,神学命题本身并非启示出来的,而只是表现了人类要理解启示事件的意义时所作出的努力。

然后,希克讨论了宗教语言问题。宗教语言具有独特性。对宗教语言的讨论主要围绕两个问题,一个是描述性语词用来描述上帝时所具有的特殊含义,另一个是宗教语言的基本功能。同样的语词,在宗教中与在普通的世俗场合下的用法是极不相同的。希克举了两个例子:当我们说“上帝是至大的”,并不意味着说上帝占有巨大的空间;当我们说“上帝对约书亚说”也不是讲上帝有一个有形的身体,具有语言器官等等。在这里,希克介绍了托马斯·阿奎那的类比理论和蒂利希的象征理论。阿奎那的类比理论是讲,当一个词(例如善)既用于一个受造物又用于上帝时,它在这两种场合并不是以完全一样的意思来使用,即它不是单义的使用;另一方面,这两种用法下的意义也绝非全然不同,毫无关系。因此,当“善”这个词用于上帝和被造物者时,它既不是单义的,也不是歧义的,而是类比的使用。蒂利希则认为,宗教语言是一种象征语言。他认为,由于宗教信

仰是对终极的东西处于“终极关怀”中的状态,故它只能通过象征性语言来表达,信仰的语言是象征的语言。按照蒂利希的观点,上帝只有一个可按字面理解的、非象征性的陈述——上帝是存在本身。除此之外,一切神学陈述,诸如上帝是永恒的、慈爱的、善的、人格的等等全都是象征性的。无论是类比理论还是象征理论,强调的都是我们谈论上帝的时候,并不是在字面意义上使用人类语言。也就是说,宗教语言是一种非认识性语言。

五、人类的命运

在讨论了宗教语言的独特性后,希克就人类的命运问题进行了探讨。在这一主题下涉及两个方面的问题,一是不朽与复活,二是羯磨与再生。

灵魂不朽观念是一切宗教的一个基本观念,在传统理解中,其前提在于对有形的肉体与非物质的灵魂之间作出某种区分。这种区分的起源,人类学家有种种看法,也许它最初来自生者对死者的回忆,来自在梦中见到死者,来自在水中或别的光亮的平面上见到自己的映象,或者是由于对宗教仪式的意义所作出的沉思。在西方,柏拉图是最早系统论述这种身心二元理论的,在《斐多篇》中,他第一次力图证明灵魂的不朽。在柏拉图看来,毁灭就是把某个东西分解为它的各个组成部分,故能毁灭的东西就是由部分组成的东西。一切物质性的东西都是由部分组成的,然而灵魂却是单一的,没有部分,因而也是不可毁灭的。这种论证方法在近代受到了严厉的批评。康德就曾指出,有两种量,一为广延的量,一为强弱的量。虽然单一的灵魂的确不能分解,但当强度减少到零时,意识也可以停止存在,因此,不能因灵魂的不可分解,就得出灵魂不朽。

传统的身心二元观念在现代更是受到了哲学家和科学家们的批评,使得现在的大部分哲学采取一种不同于身心二元论的看法,这种看法反倒与《圣经》对人的看法颇为一致。他们认为,人不是一个暂

时依附在会消亡的肉体上的永存灵魂,而是一种有限的、会死的、身心合一的生命。犹太教—基督教身心合一的观念与传统柏拉图似的身心分离的观念的区别在于,前者要求有一项由神进行的特殊的再造行动。在犹太人和基督徒的观念中,死亡乃一件真切而可怕的事,死亡对于他们,不是由一间房进入另一间房,也不是脱掉一件旧衣服换上一件新衣服,死亡意味着绝对的毁灭,惟有依靠上帝的爱,才可能出现超越坟墓的新生。当然,希克指出,无论是柏拉图似的灵魂不朽,还是犹太教—基督教似的肉体复活都存在着许多难题,所以,一些人便试图利用现代科学来建立心灵学,以便从新的角度论证死后生命的存在。

除了介绍西方的灵魂与复活的观念外,希克还介绍了印度思想家关于人类命运的思考,那就是羯磨与再生。羯磨,是梵文的音译,也就是通常所说的“业”。印度教与佛教认为人有三业,即身业、口业、意业,也就是人们在思想、言谈和行动上种下的因。西方人一般认为,我们只生一次,也只死一次;印度思想家认为,这种观念存在着巨大的困难。他们认为,人类在出生时便有着很大的不平等,假如一个新的灵魂怀胎于母腹,同时就有一个新的灵魂被创造出来,那么应对每一个灵魂不平等的禀赋负责的造物主就不能被认为是一个慈爱的造物主。因此,作为一种替代,印度诸宗教认为,我们不是仅仅活一次,死一次,我们以前曾活过许多次,我们今生的状况就是我们前世生活的直接结果。我们的命运或所得份额所表现的种种不平等,没有任何的任意性,没有丝毫的杂乱无章,也没有任何的不正义性,只是因果的相续,即现在是在收获我们自己过去种下的东西。

因此,我们的本质是自我的一生又一生的延续,不断的重生,他的羯磨(业)的状况决定着他下一次生活的环境。这种再生的教义,表明承载人格和承载记忆的有意识的自我,是从一个身体到另一个身体的轮回。希克指出,这种再生轮回观念本身也存在着困难,主要在于它对在轮回过程中人格的同一性问题缺乏有力的回答,在经验中,它是一个既无法证实也无法证伪的形而上学的观念。然而,我们

可将羯磨和再生所表达的轮回观念理解为一种道德观,一种关于普遍的人类责任的理论。我们所有的作为都影响着人类的未来,正如我们每一个人的生活也都受到了先我们而生的那些人的影响一样。用这种方式来理解羯磨和再生,就是用某种方式肯定了人类全体的统一性,肯定了每个人对于他作为其组成部分的整体负有责任。这样一种观念在我们这个时代具有巨大的实践意义,在这个时代,每个国家都在努力对付人类环境污染的威胁,解决环境规划和环境保护的难题,努力防止核战争,控制人口爆炸,对付种族冲突,这些问题都与每一个个人和集团的行为如何影响所有人的福利有关,于是,羯磨和再生就成了一种道德理论。

六、各种宗教之间的差异与矛盾

最后,希克讨论了如何理解各种宗教之间的差异和矛盾的问题。在人类历史上的大部分时期,世界上各种不同的宗教中的每一种,都是在基本上不了解其他宗教的状况下发展起来的,尽管也出现了不同宗教间的接触,但主要是冲突而不是对话,没有使得某一种信仰对另一种信仰有深刻的或同情的理解。不同的宗教都自称为真理,彼此间相互冲突的事实甚至产生了一种怀疑主义,认为不同的宗教虽然自称为真但不可能全真,进而认为没有一种宗教是真的。对此,希克介绍并提出了一些可能解决问题的办法。

其中较为有趣的一种观点是克里斯蒂安提出的。他在《宗教中的意义与真理》一书中提出“信仰建议”这一概念,认为信仰有别于认识。在某个场合,对某个问题存在着共同的兴趣,但无人知道那个问题的答案。因此,与那个问题相关,就有着可能提供答案的种种理论活动的余地。这样提出来以求得正面接受的力量,就是一个信仰建议。某一特定宗教的信仰建议所使用的概念,是专属该宗教所特有的。因此,类似于分析哲学家维特根施坦后期的“语言游戏”思想,每一种宗教就是一种生活方式及其自身的语言游戏,任何一个宗

教的语言,都是从它在教徒生活中所扮演的角色里获得自己的意义的。不同的教徒,属于不同的宗教社团和传统,说的是不同的宗教语言,其中每一种语言在不同的宗教生活方式的环境中都是有意义的。因此,根本不存在他们提出相互对抗的信仰建议的问题。

希克则提出了另一种解决问题的办法。通过对人类宗教生活所走过的历程的理解,即考察各种宗教的发展史,我们发现所有伟大的宗教都与同一个终极的神圣存在者相关,但是,由于环境的不同、文化的差异,它们对那神圣存在者有着不同的体验,然而它们都是同等有效的。它们在历史上与不同文化的相互作用,导致了日益增加的彼此不同的解释。然而,在今天全球日益相互紧密的联系中,各种宗教传统正在相互观察、相互对话、相互作用,那么,在未来的发展中,就有可能逐步开始某种会聚,最终实现一致化,尽管在这条道路上尚存在着种种困难。

(熊林)

埃文斯·普理查德

原始宗教理论 (1965) ①

埃文斯·普理查德(Edward Evan Evans Pritchard, 1902 – 1973)是英国人类学家。他生于1902年,从埃克赛特学院毕业后,就读于牛津大学,并获得现代史硕士学位。当时,他的兴趣已经开始转向人类学,并于1923年升入伦敦经济学院继续接受研究生教育,在那里受到马林诺夫斯基等人的影响,决心致力于田野考察和研究工作。其后相当长时间里,埃文斯·普理查德在东非的苏丹地区从事田野考察研究。1937年,他出版了第一部重要著作《阿赞德人的巫技、神谕和巫术》,其后出版的著作还有《努尔人中的血族关系和婚姻》(1951)、《努尔人的宗教》(1956)、《社会人类学论丛》(1962)、《原始宗教理论》(1965),以及死后被整理出版的《人类学思想史》(1981)等。从1946年起,埃文斯·普理查德担任牛津大学社会人类学教授,1970年退休,1973年去世。

① Edward Evan Evans—Pritchard: *Theories of primitive Religion*. 本文所依中译本:孙尚扬译,商务印书馆2001年版。

《原始宗教理论》是埃文斯·普理查德的主要著作,在这本书里,他试图梳理出“关于原始宗教的解释的各种理论”。然而要完成这一任务,还需要对参与该理论和思潮建构的诸多卓尔不群的学者、思想家评头论足,这显然是一件出力不讨好的“工程”。但埃文斯·普理查德却以自己的学术勇气完成了这一尝试。尽管其中有些“苛刻的和否定性的”说法难免被人认为是耸人听闻的或大而不当的疏阔之论,但埃文斯·普理查德绝不是一个“靠骂名人而浪得虚名的投机家”,因为“他的批评是建立在通过田野调查而获得的资料基础之上的”^①。

对于纷繁芜杂的材料加以整理,最好的办法就是找到一个可以“一线串珠”的核心概念,埃文斯·普理查德无疑深得此精髓,比如,他把诸多“关于原始宗教的解释的各种理论”分为“心理学的理论”和“社会学的理论”两大派,并在这两个标题下集中解读和阐释了麦克斯·缪勒、马林诺夫斯基、马雷特、帕雷托、弗洛伊德、杜尔凯姆、韦伯、毛斯等学者和思想家以及他们的扛鼎之作。本书共分五章:第一章,导言;第二章,心理学的理论;第三章,社会学的理论;第四章,列维·布留尔;第五章,结论。下面依次来做本书的内容提要。

一、研究原始宗教理论的重要性

在导言里,埃文斯·普理查德开门见山提出,他主要关注的只是关于原始人的宗教的几种理论,超出这些界限之外的关于宗教的更为一般的讨论,对于他要讨论的主题来说只是枝节性的。因此,他将执著于那些可以在宽泛的意义上被看做人类学的著述,而且大部分是英国作家们的著述。他说,我们现在感兴趣的与其说是原始宗教,不如说是已经被提出来、旨在提供关于原始宗教的解释的各种理论。

埃文斯·普理查德认为,原始生活的事实对于理解一般社会生

^① 见本书中译本《译后记》。

活具有重要的意义,对原始人形形色色的宗教观念与实践的研究,有助于我们获得关于一般宗教的某些结论,并且也有助于我们获得关于高级宗教或历史与实证宗教或启示宗教,包括我们自己的宗教本质的结论。因此,忽视原始宗教显然是不明智的。而且,要想充分理解启示宗教的本质,就必须理解所谓自然宗教的本质。

维多利亚时代和爱德华时代的学者们对原始宗教都极感兴趣,他们就这一论题写了许多专著和论文。这些著述当然无法逐一评述,替代的方法是,选择那些一直以来最有影响或者最能体现分析事实的某种方法的典型特征的作家,并且将其作为各种人类学思想的代表予以讨论。关于原始宗教的各种理论,可以较为便利地放在“心理学的”和“社会学的”标题下予以考虑,而心理学的理论又可采用威廉·施米特的术语,划分为“理智主义”和“情感主义”。

埃文斯·普理查德指出,在那些解释宗教现象的著述中,大部分都是不适当的甚至是荒谬可笑的。因而我的工作不得不是批判性的,而不是建设性的。当然,上述著述的“荒谬可笑”也是情有可原的,因为这些著述的作者受制于他们时代的思想氛围和思想环境,这种环境乃是实证主义、进化论和那种情感上的宗教残余的有趣混合。

埃文斯·普理查德相信,断言没有什么关于原始宗教的一般性的或理论性的陈述能够通过今天的检视,这是正确的。以广为流传的权威之作、杰文斯的《宗教史概论》为例,在杰文斯看来,宗教经历了从图腾崇拜到作为“一种原始的哲学理论而不是一种宗教信仰的形式的”的万物有灵论,到多神论,再到一神论这样一种一以贯之的进化发展过程。那完全是一堆荒谬的重构、没有依据的假设和猜测、粗野的推测、猜想、假说、不恰当的类比、误解和误释的集合。

一个明显的事实是,在那些关于原始宗教理论最有影响的人类学家中,没有一位曾经接近过原始人,他们的信息只好依赖于欧洲的探险家、传教士、行政官员和商人所告诉他们的东西。埃文斯·普理查德认为,这些证据是极其可疑的,而且学者们用来证明其理论的报

告不仅是非常不充分的,而且也是具有高度的选择性的,因此是不应该被接受的。当然,造成上述误区的还有一个客观的语义学困境。

埃文斯·普理查德指出,对人们的宗教信仰的论述必须得到谨小慎微的处理,因为我们面对的乃是欧洲人或土著人都不能以概念、意象和言语直接加以观察、评述的东西,它需要对有关这些人的语言的全面知识的理解,也需要了解他们的整个思想体系——他们任何特定的信仰都是这种思想体系的一部分——这是因为,如果脱离它所附丽于其中的一套信仰与实践,它就可能是毫无意义的。而且,流利地说一种语言与理解它是非常不同的。因为这里还有一种引起误解的新的原因,一种新的危险。土著人和传教士使用的是同样的语词,而其内涵却不一样,它们包含着不同的意义负荷量。

埃文斯·普理查德还对一些学者使用“比较研究方法”这一标签来任意剪切材料表示了不满。他指出,就我们的主题而言,这种方法包括,从关于原始人的第一手记录中,并且任意地从全世界摭拾那些仅仅涉及奇异、怪诞、神秘和迷信(这要看我们喜欢用哪个词)的东西,曲解那些远离了其背景的事实,然后将这些零零碎碎的东西拼凑到一块怪异的马赛克砖里,而这块马赛克居然被认为勾画了原始人的思想。列维·布留尔的早期著作就为我们勾画了这样的图画。大量偶然的事例被拼凑在一起,以阐释某种一般性的观念,并支持作者论述那种观念的论文,从来不曾有过以未被选择的事例来检验其理论的尝试。

埃文斯·普理查德认为,早期的人类学理论不仅在心理源头里寻求对原始宗教的解释,而且试图将原始宗教置于进化的一个等级,或者将其定为社会发展的一个阶段。这也是一个不断引起争论的话题。

当然,要想理解众多的原始宗教理论,在埃文斯·普理查德看来,最重要的也许是,在评价关于原始宗教的各种理论时,其中所使用的词汇对于使用它们的学者的意义是什么。也就是说,必须了解这些学者的思维,这些学者的立场,以及他们看待事物的方法,也就

是他们的阶级、性别和时代的方法。埃文斯·普理查德认为,如果我们想理解这些人类学家的理论建构,我们就必须认识许多这类学者的意图所在。他们在原始宗教中探寻并且找到了一种他们认为可以用来对基督教产生致命效果的武器。如果原始宗教能够被解释为理智的歧途和由情感压力引致的幻想,或者能够通过其社会功能而得到解释,那就意味着能够以同样的方法使得高级宗教名誉扫地,并使之被清除掉。

对于这些人类学家来说,宗教信仰是荒谬的,而且对于过去和现在的大多数人类学家来说,宗教信仰也是荒谬的。不过,对这种荒谬性的解释似乎是必要的,而这样的解释则是以心理学和社会学的思想方法提供的。人类学家之所以不以高级宗教为其首要的研究领域而对原始宗教产生如此兴趣,主要还在于他们想发现宗教的起源和宗教的本质,而他们认为这些正可以在原始社会里得到发现。下面,我们将对各种关于宗教的人类学理论作一般性考察。

二、心理学的理论

自然神话学派主要是一个德国学派,它最关注的是印欧宗教。其观点是,古代诸神,言外之意,也就是任何地方和所有时代的诸神,都不过是人格化了的自然现象,例如日月星辰、黎明、春季的万象更新和大江大河,等等。该学派最强有力的代表人物是麦克斯·缪勒。在麦克斯·缪勒看来,人总是有一种对神圣者的直觉,对于无限者——在他那里指的是上帝——的观念派生于感官经验。因此,我们不必像当时一些人所做的那样,在原始启示或者在宗教本能或官能中探寻其起源。人类的所有知识都是通过感觉获得的,感知提供关于实在的最深刻的印象,而所有的推理都是建立在它们的基础之上的。宗教方面的情况也是如此:过往的信仰中没有什么不是从感觉得来的。

麦克斯·缪勒主要感兴趣的还是印度和古代世界的诸神。他的论点是,一旦关于无限者的观念已经产生,那么,就只能以隐喻和象征的形式来思考无限者,而隐喻和象征又只能取自那些在已知的世界里看上去威严雄伟的东西,如各种天体,或者不如说是这些东西的属性。但是,这些属性便因此而失去了其最初的隐喻感,并通过逐渐被人格化为神祇而凭借自身的质素获得了自主性。名(nomina)变成了神(numina)。因此,这种宗教无论如何都可以被描述为“语言的疾病”,这是缪勒后来曾极力予以辩解却从未因其纠正而被人遗忘的一种精辟而又不幸的说法。他认为,由此可以推论出,我们能够发现原始人的宗教意义的惟一方法就是语言学和词源学的研究,这种研究能够将诸神的名称与关于它们的故事复原为其原初的意义。

埃文斯·普理查德认为,缪勒和他的自然神话学家同伙们将他们的理论发挥到了荒谬的地步。不论他们的解释是如何具有创造性,这些解释都未曾而且也未能得到充分的历史证据的支持,不具有可信性;它们最多只能是博学的猜测。

麦克斯·缪勒一度对人类学思想产生过影响,但这种影响并未能持续下去,在他生前就已经式微了。当然,斯宾塞和泰勒对自然神话理论充满了敌意,这也是缪勒时代终结的一个原因,斯宾塞和泰勒对一种不同路径的倡导显得很成功。

斯宾塞认为,原始人是理性的,原始人除了知识很少以外,其推理即便是脆弱的,也是很合理的。原始人看到太阳与月亮、云彩与星辰这类现象来来去去,这为他提供了关于可见与不可见的环境的二元观念,而这一观念又通过对诸如化石、鸡与卵、蝶蛹与蝴蝶的观察而得到强化;因为斯宾塞的脑海里有这样的想法:原始人没有自然解释的观念,尽管他们在没有这种观念的情况下,也一直在进行着各种不同的实际事务!如果其他事物也是二元的,人本身为什么就不是?他的影子和他在水中的倒影也是来来去去。但那是梦,梦对原始人来说是真的经验,也主要是梦为原始人提供了关于其自身的二元论观念。于是,原始人便将那个在晚上游荡的梦——自我与在白天

出现的影子——自我等同起来。通过对睡眠、晕厥、昏厥等不同类型的短暂的无知觉状态的经验,这种二元论的观念又得到了强化;以至于连死亡本身也被仅仅看做是一种持久的无知觉状态。如果人有幽灵,有灵魂,通过同样的推理,动物必定有灵魂,而且植物和物质性的客体也必定有灵魂。

当然,在斯宾塞看来,人们却是在对鬼神的信仰,而不是在对灵魂的信仰中探寻宗教起源的。只要死者被记住了,那么他在梦中的出现就表明灵魂具有短暂的来世。最初的那种可以追溯其来源的关于超自然者的观念就是鬼神的观念。这种观念必定要早于关于偶像的观念,后者隐含着一种存在于内心的鬼神或神灵的存在。此外,鬼神的观念可见于任何地方,而偶像的观念则不然,它确实并非非常原始的人们的特征。关于鬼神的观念不可避免地(这是斯宾塞青睐的一个词)要发展为诸神的观念。遥远的祖先或上等人的鬼神演变为神祇(这是神话即历史论的学说)。为了取悦死者而置于其坟墓上的食物和饮料演变为抚慰诸神的祭祀和祭酒。因此,他的结论是:“祖先崇拜是每一种宗教的根源”。

对于上述理论,埃文斯·普理查德认为,所有这一切都是以一些借自物理学不恰当的术语,并且是以明显说教的方式提出来的。其论证是一种点缀着一些实例的先验的思辨,而且是似是而非的。

泰勒的万物有灵论与斯宾塞的理论非常相似。只不过正像灵(anima)这个词所隐含的那样,他强调的是关于灵魂的观念,而不是关于鬼神的观念。在人类学著述中,“万物有灵论”这个词带有含混性,这是因为它常被在这样的意义上使用,即被认为是原始人的信仰相信,不仅是动物还有无生命的客体都是有生命和人格的。有时,这个词还包含着进一步的含义,即它们除了有生命和人格之外,还有灵魂。泰勒的理论包含着这两种意义,但是,我们在此特别感兴趣的是这个词的第二种含义。关于这一点,泰勒的理论是由两个主要的论点组成的,第一个论点解释其起源,第二个则解释其发展。原始人对诸如死亡、疾病、昏睡、异象以及首要的是梦这类经验的反思,引导他

得出这样的结论,即这些经验必须通过某种非物质的实体、也就是灵魂而得到解释。鬼神理论和灵魂理论可以被视为关于宗教起源的梦幻的理论的两种说法。然后,原始人以某些像其本人一样的方式将关于灵魂的观念移置到其他动物的身上,甚至移置到那些激起其兴趣的无生命的物体上。灵魂由于能够从附着于其中的任何东西上分离出来,就能够被想像成是独立于其物质性载体的。于是,神灵的观念便产生了,而神灵的那种被假定的存在则构成了泰勒的最低限度的宗教定义。而这些神灵最终发展为诸神,诸神大大地优越于人,并且控制着人的命运。

在埃文斯·普理查德看来,与斯宾塞的理论相似,泰勒的理论同样具有“想当然的性质”。由于缺乏任何可能的手段来了解灵魂和神灵的观念是如何产生和发展的,学者们思想中的逻辑建构便被强加于原始人,并且被当作对原始人的信仰的解释而提出来。灵魂和神灵的观念是能够以泰勒所假定的方式产生的,但是,并没有证据表明它们是以哪种方式产生的。

泰勒对于巫术的探讨同样是唯理主义的,但埃文斯·普理查德指出,巫术也是以真正的观察为基础的,而且是进一步地以对相似性的划分为基础的,而这是人类知识中的第一个基本过程。巫术师的错误在于推论说,由于事物是相似的,它们之间便有一种神秘的联系。这样,便误将理想的联系当作实际的联系,误将主观的联系当作客观的联系。

另一种唯理主义的观点则是由弗雷泽提供的。按照弗雷泽的说法,任何地方的人迟早都会经历从巫术到宗教,从宗教到科学这三个思想发展阶段。巫术并未真正达到其目的,但是,由于仍然不能以经验的方式克服他们的困难,或者通过精致的哲学面对他们的危机,他们便陷入了另外一种幻觉,即存在着能够帮助他们的神灵。在时间的进程中,更为敏锐的智力发现,神灵也同样是假的,这便是一种预示着实验科学的黎明到来的启蒙。

埃文斯·普理查德认为,弗雷泽观点中的心理学部分将巫术和

科学与宗教对立起来,巫术和科学假定世界是服从不可变规律的,这一观念是他和杰文斯共有的,而宗教则假定了这样一个世界,其中的事件都依赖于神灵的任性。所以,从心理学的意义来说,科学和巫术是相似的,尽管其中一个碰巧是错误的,而另一个却是正确的。科学与巫术之间的这种类比只是就二者都是技术而言是有效的,几乎没有人类学家认为这种类比不是肤浅的。

在列举了上述人类学家的理论之后,埃文斯·普理查德指出,关于所有这些宽泛意义上的唯理主义理论,我们必须说,如果他们是不能被驳倒的,他们也是不能得到证实的。而这乃是由于一个简单的原因,即没有关于宗教是如何产生的证据。

但也应注意到,弗雷泽主张宗教是以巫术阶段为先导的,在这一点上,他与泰勒极为不同。另外一些作家也持同样的观点。例如美国人约翰·金认为,一定有一个早于万物有灵论的阶段,于是便出现了巫术阶段,然后才产生鬼神观念,产生神灵和诸神的观念。认为一定有一个比万物有灵论阶段更早而且更原始的宗教阶段的说法,也得到了除弗雷泽和约翰·金以外的其他作家的支持,德国的普罗斯和英国的马雷特是其中最著名的两位,他们向已经占据这一领域许多年的泰勒的理论提出了挑战。而最激进和最具破坏性的攻击则来自泰勒的两个学生安德鲁·兰和马雷特。

马雷特不仅主张有一个前万物有灵论的阶段,而且在方法论的根基上,对隐藏在所有已经提出来了的关于宗教的解释之后的整个论证思路提出了挑战。他声称,原始人根本不像人们所说的那种不成功的哲学家。就早期人而言,并非观念引发行为,而是行为引发观念。“野蛮人的宗教与其说是凭空想出来的东西,毋宁说是跳舞跳出来的”。由此,马雷特得出结论,在最早的、前万物有灵论阶段,宗教是不能与巫术区分开来的,在后来的一个阶段,巫术遭到组织化的宗教的谴责,并获得了一种指责性的含义,宗教才能够与巫术区分开来。按照马雷特的看法,原始人有这样一种感受,即在某些人和事物里存在着一种神秘的力量,正是这种感受的临在和缺席使得神圣与

凡俗、奇迹世界与日常世界隔绝开来,此乃禁忌之功能:将一个世界与另一个世界区分开来。而且,这种感受是一种敬畏感,也就是恐惧、惊异、倾慕、感兴趣、尊敬、甚或爱的混合物。凡是激发这种情感并且被当作一种神秘事物的东西就是宗教。

埃文斯·普理查德指出,尽管马雷特认为,在这一阶段,巫术是不能与宗教区分开来的,他却为巫术提供了一种不同的解释,不过这种解释具有同样的情感主义论调。马雷特是一才华横溢的作家,但是,这位天才的、热情奔放的、仅以一篇短文就将自己确立为前万物有灵论学派之领袖的古典哲学家却并未阐明那些需要用来支持其理论的证据的份量,他的影响和声望都没有持续很久。

接着,埃文斯·普理查德又指出,我们现在已经到了从事田野工作的人类学家的时代,这些人类学家一直对土著人进行第一手的研究,而不是研究由其他未受过训练的观察家撰写的记述。但在埃文斯·普理查德看来,这些研究仍然是有局限的。例如,马林诺夫斯基在其明晰的理论著述中所表现出的思想的原创性或独特之处却很少,而且,他对于原始宗教和巫术的解释依然是情感主义的。

在列举了一些对宗教作情感主义解释的事例后,埃文斯·普理查德提出了自己的看法:这些理论绝大多数都还是那种“如果我是马”式的猜测。差别仅在于,现在取代“如果我是马,我将由于这个或那个原因做马做的事”的是,“我将依据马理应有的这种或那种情感,做马做的事”。

三、社会学的理论

关于原始宗教的社会学理论很早就已出现。但是,对宗教作了最为深刻和全面的社会学研究的当属菲斯泰尔·德·库朗热的《古代城市》。我们对这位历史学家有特别的兴趣,因为他的一位学生杜尔凯姆深受他的影响。而要理解杜尔凯姆的宗教理论,也许有必要先认识一下罗伯逊·史密斯。

史密斯从他人那里撷拾了一些基本观念,假定古代阿拉伯人的闪米特社会是由母系氏族组成的,每个母系氏族都与一种动物,也就是它们的图腾有一种神圣的关系。支持这种假说的证据微乎其微,但史密斯却相信它。根据他的看法,氏族的人民被认为具有一种血统,他们的图腾也是如此。氏族的神也具有相同的血统,因为他被看做创建该氏族的生物学意义上的父亲。从社会学的角度来说,神就是被理想化和神圣化了的氏族本身。这种投射在图腾动物中有其物化的表现,而氏族则周期性地表达其成员的团结以及成员与他们的神之间的团结,并且使氏族本身恢复元气,其方法是,在圣宴上杀掉图腾动物,并吃掉图腾动物的生肉。圣宴乃是一种交流,“在这种交流中,神与它的崇拜者通过一起同吃同喝神圣的牺牲品的血肉而团结在一起”。而既然神、氏族的人民和图腾都有同样的血统,氏族的人民在圣餐中不仅与他们的神同吃同喝,而且同吃同喝他们的神,氏族的每个成员便因此而神圣地将神圣的生命微粒吸收到了他自己的个体生命之中。后来,希伯来的祭祀形式就是从这种共享盛宴中发展而来的。

对此,埃文斯·普理查德评价说,对于这一整套理论,对于大体上是拐弯抹角、脆弱不堪的论证这一理论的证据,人们所能说的只是,吃掉图腾动物可能是最早的祭祀形式和宗教的起源,与此同时,并没有证据证明事实就是如此。在这个问题上,罗伯逊·史密斯误导了杜尔凯姆和弗洛伊德。

另外,罗伯逊·史密斯认为,早期的宗教缺乏信经和教义:“它们完全是由制度与实践构成的”。确实,仪式与神话是相关的,但是,对我们来说,神话并不解释仪式,相反,是仪式解释神话。若然,我们就必须在原始宗教的仪式中寻求对它的理解。而既然原始宗教中的基本仪式是祭祀仪式,我们就必须在祭祀仪式中寻求对原始宗教的理解。进而言之,既然祭祀是如此一般的制度,我们就必须在一般的原因中探寻其源头。

本质上,菲斯泰尔·德·库朗热和罗伯逊·史密斯所提出的乃

是一种可以称之为关于宗教起源的结构理论,它认为宗教产生于原始社会的本质本身。而这也是杜尔凯姆的路径。杜尔凯姆也许是近代社会学史上最伟大的人物,确立其重要地位的有两个观点。第一点是,宗教对他而言是一个社会事实,也就是一个客观事实。他对那些试图依据个体心理学而进行解释的理论表示轻鄙。杜尔凯姆并没有反驳如下的说法:宗教是被个体思量、感受和意愿的——社会没有体验这些功能的心智——因此,宗教是一种个体心理现象,是一种主观现象,并且能够得到相应的研究。但是,宗教仍然是一种独立于个体心智的社会性客观现象,也正因为如此,社会学家们才研究它。赋予宗教以客观性的是以下三种特性。首先,宗教是代代相传的,因此,如果在一种意义上宗教是在个体之内的,那么,在另外一种意义上,它就是在个体之外的,因为宗教在个体出生之前就已经存在了,而且,在个体死后,宗教还将存在着。其次,至少在封闭的社会里,宗教是普遍的。其三,宗教是强制性的。

确立杜尔凯姆重要地位的第二点与宗教现象的自主性有关。在这一点上,杜尔凯姆远不像有些人所理解的那样是坚定的决定论者和唯物主义者。实际上,倒不如倾向于视其为唯意志论者和唯心主义者。心智的功能若没有有机体的过程便不能存在,但是,杜尔凯姆坚持认为,这并不意味着心理学的事实能够被化约为有机体的事实,而只是意味着它们有一种有机体的基础,正如有机体的过程具有一种化学基础一样。每一层面上的现象都有其自主性。同样地,如果没有个体心智的心理功能,就不可能有社会—文化生活,但是,社会过程超越于这些功能,社会过程通过这些功能而一如既往地运转,而且具有一种如果说不是独立于心智的、也是处于个体心智的自身存在。宗教是一种社会事实,它产生于社会生活自身的本性,在较为简单的社会里,宗教与法律、经济、艺术等其他社会事实有密切的关系,这些社会事实后来从宗教中分离出来,并获得它们自身的独立存在。宗教首先是一个社会将其本身视为不只是个体的集合的方式,而是社会用来维系其团结和确保其连续性的方式。

杜尔凯姆关于宗教的最终定义是：宗教是由与神圣事物有关的、亦即与卓尔不群而且被禁止的事物有关的信仰与实践构成的一种自成一体的系统——这些信仰与实践将那些坚持它们的人凝聚到一个被称作教会的单一道德共同体之内。按照他的标准，图腾崇拜是能够被看做一种宗教的：它被禁忌所包围，而且，它是一种群体性现象。在这种图腾宗教中，人们崇拜的其实正是社会本身，或社会的某个部分。社会就是可敬可畏的尊敬对象。因此，宗教就是一种观念系统，个体凭借这一系统向他们自己描绘他们属于其中的社会和他们与社会的关系。而图腾既是神或生命原理的象征，又是社会的象征，因为神和社会乃是一回事。

在杜尔凯姆看来，灵魂观念不过就是每一个体中具体化了的图腾原理，亦即马纳，也就是被个体化了的社会。而神灵观念则是从灵魂观念中派生出来的。当然，杜尔凯姆的上述理论是以某些澳洲土著的宗教为实验案例的，但如果它的理论适用于澳洲土著，那么也适用于一般的宗教。因为在他看来，图腾宗教包含了其他宗教、甚至是最高级宗教的所有要素。

尽管埃文斯·普理查德对于杜尔凯姆的观点给予了诸多溢美之词，但仍然认为，那也是一个想当然的故事。他指出，图腾崇拜可以通过群居生活产生的，但是，没有证据证明确实如此。而正如杜尔凯姆的理论所暗含的那样，其他的宗教确实可以从图腾崇拜或杜氏所说的图腾原理中发展出来，但是，还是没有证据证明确实如此。可以认为宗教观念必定与社会秩序具有某种关系，并且在某种程度上与经济、政治、道德和其他社会事实是一致的，甚至可以认为，宗教观念是社会生活的产物，因为没有社会便没有宗教。但杜尔凯姆所宣称的要远比这多得多。他是在声称：神灵、灵魂和其他宗教观念与意象是社会或社会的部分的投射，而且产生于那种引发了欢腾状态的环境。不过，毋庸置疑的是，杜尔凯姆关于宗教的社会学理论极大地影响了一代人文科学的学者，这也是不可否认的事实。

四、列维·布留尔

在埃文斯·普理查德的视野中,列维·布留尔显然占据着重要的位置,以至于要单列一章来做专门的介绍。在他看来,任何对原始宗教的各种理论所作的描述,如果不对列维·布留尔就原始思维所写的著述给予特别的关注,就可能是不充分的。

埃文斯·普理查德指出,列维·布留尔在将其注意力转向原始人的研究之前,已经是一位大名鼎鼎的哲学家了。列维·布留尔主要是将原始人作为逻辑学家而加以研究的,因为在他的著作中,逻辑问题乃是一个至关重要的问题,而对思想体系的研究也确实应该如此。

列维·布留尔认为,试图依据个体心理学来解释原始心智,是毫无用处的。个体思维派生于对他的社会的集体表象,而这对他说来乃是义不容辞之事。这些表象是制度的功能。因此,特定类型的表象因而特定的思维方式,都属于特定的社会结构类型。换言之,随着社会结构的变化,表象也将随之变化,而结果是个体的思维也随之变化。所以,每一类型的社会都有其与众不同的思维,这是因为每一类型的社会都有其独特的风俗和制度,而这些风俗和制度基本上都只是集体表象的一个特定的方面。

在列维·布留尔看来,社会可以分为两种主要的类型,即原始社会和文明社会,而且有与之相应的两种互相对立的思维方式,也就是原始思维和文明思维,二者不仅在程度上不同,而且有质的不同。大多数研究原始人的作家们都一致倾向于强调二者的相似性,但列维·布留尔主要想强调二者的差异,为了更清晰地揭示这些差异,列维·布留尔集中照亮了这些差异,而将相似性留在暗处。

列维·布留尔声称,在我们身处欧洲的人的背后,有许多个世纪严格的理智的深思和分析,因此,在以下的意义上,我们是以逻辑为取向的,即:我们通常会探寻自然过程中的现象的原因,而且即便面

对不能做出科学解释的现象时,也会认为这只是因为我们的知识不够,并视这种说法为理所当然。原始思维则完全不同,它是以超自然者为取向的。如果要问为什么原始人不像我们一样探寻客观的因果联系,回答是,原始人因为他们的那种原逻辑的和神秘的集体表象而被禁止这么做。

列维·布留尔所说的原逻辑思维就是巫术·宗教性思想,他认为原始人的大多数信仰与对宇宙的批判性的、科学的观点是不相容的,它们还包含着明显的矛盾。但原逻辑的并不意味着是非逻辑的和反逻辑的。原始人是理性的,但又是非科学的和非批判性的。

埃文斯·普理查德认为,列维·布留尔并不是在谈论个体在推理方面的能力和无能,而是在谈论他的推理所属的范畴。他不是谈论原始人和我们之间的生物学或心理学上的差异,而是在谈论一种社会差异。因此,可以推论出,列维·布留尔也不是在谈论有些心理学家和其他人所描述的那种心智:直觉的、逻辑的、浪漫的、古典的,等等。而是在谈论公理、价值和感情等或多或少是可以被称作思想样式的东西,并认为在原始人那里,这些东西通常都是神秘的,因而是超越于证实之外的、不受经验影响的,并且对矛盾是无动于衷的。对这一问题,列维·布留尔与杜尔凯姆持相同的立场,因此他宣称,它们都是社会性的事实,而不是心理学的事实;而且所有这类东西都是一般的、传统的和强制性的。即便是与这些观念相伴相随的情感状态也是由社会决定的。因此,在这种意义上,一个人的思维是客观的东西。如果它完全是一种个体性的现象,它就会是主观的东西。它的一般性使之成为一种客观的东西。

埃文斯·普理查德指出,思想的这些模式或样式的总和就构成一个人的心智和思维,而这正是列维·布留尔所说的集体表象。但当列维·布留尔说表象是集体性的时候,其实是在说,对社会的所有成员或者大多数成员来说,这种表象是共同的。每个社会都有其集体表象,我们的集体表象通常以批判性和科学性为取向,而原始人的集体表象则通常以神秘为取向。在这里,列维·布留尔所说的“神

秘的”，是用来指对那种感官感觉不到、不过依然是真实的力量、势力和行为的信仰。这样，原始人的集体表象主要与这些感觉不到的力量有关，其结果是，一旦原始人的感觉变成有意识的知觉，它们便会被由它们激起的神秘观念染上色彩，便会立即在神秘的思想范畴中被概念化。概念支配感觉，并将其意象强加于感觉之上。用列维·布留尔的话来说就是：原始人在其中运动的实在本身就是神秘的，在他们的集体表象中，没有哪个存在、对象和自然现象是其呈现给我们的那个样子。我们在其中看到的一切几乎都会逃离他们，或者说，他们对那一切都无动于衷。另一方面，他们在其中看到了许多我们甚至未猜想到的东西。

原始人的集体表象具有神秘的特性，这些神秘表象的逻辑原则就是列维·布留尔所说的神秘的互渗律。原始人的集体表象是由一个互渗的网络所构成的，而由于表象是神秘的，这个网络也是神秘的。在原始人的思想中，事物是联系在一起的，以至于影响某一事物的东西被相信会不是客观地、却是通过神秘的行为（不过，原始人自身并不区分客观的和神秘的行为）而影响其他的事物。确实，原始人通常更为关注的是我们所说的事物之间的超感官关系，或者，用列维·布留尔的话来说，是事物之间的神秘关系，而不是我们所说的事物之间的客观关系。试以我用过的一个例子为例：有些原始人渗入到他们的影子之中，因此，影响他们影子的东西会影响他们。因此，一个人在正午穿过一个空旷的地方，对他来说可能是致命的，因为他可能失去影子。这种互渗构成了范畴的结构，而原始人就是在这一结构之内活动的，他的社会人格则是由此结构建构而成的。

埃文斯·普理查德认为，列维·布留尔的互渗类似于泰勒和弗雷泽的观念联想，但列维·布留尔从中得出的结论却与他们非常不同。对泰勒和弗雷泽来说，原始人相信巫术，是因为他们从观察出发做了不正确的理解；而对列维·布留尔来说，原始人做不正确的推理是因为他的推论是由他的社会的神秘表象所决定的。前者是根据个体心理学做出的一种解释，后者则是一种社会学的解释。

埃文斯·普理查德认为,对互渗律的探讨,也许是列维·布留尔的观点中最有价值、也是最具有原创性的部分。列维·布留尔强调,在我们看来似乎是奇怪的、有时确实是愚蠢的原始观念,在其被作为孤立的事实考虑时,当其被视为观念与行为方式的组成部分,而每个部分彼此之间都有可理解的关系时,都是有意义的。在这方面,如果说列维·布留尔不是第一人,也是最早的一个。列维·布留尔认识到,价值会像理智的逻辑建构一样形成同样融贯的体系,他还认识到,既有理性的逻辑,也有情感的逻辑,尽管它们是建立在不同的原理基础之上的。列维·布留尔的分析不像我们前面讨论过的那些想当然的故事,因为他并不试图通过一种旨在揭示原始巫术和宗教可能是如何产生的,揭示它们的原因或起源的理论来解释原始巫术和宗教。他从给定的事实出发,并且只是试图揭示它们的结构和方式,而原始宗教和巫术在这些结构和范式中便成了某一类型的所有社会共同具有的独特思维的证据。

为了强调这种思维的独特性,列维·布留尔阐明了一般原始思想不只是在程度上,而是在质上与我们的思想完全不同。而这作为他的主要论点,却得不到证明。而且,在其生命的晚年,列维·布留尔本人似乎也放弃了这一论点。埃文斯·普理查德指出,如果我们对的,那么,我们将很难与原始人进行交流,甚至难以学会他们的语言。单是我们能够做到这一点这个事实就表明,列维·布留尔在原始人与文明人之间做了一个过强的对比,他的错误部分地要归因于在他最初形成他的理论时所掌握的材料贫乏,也要归因于他以牺牲世间性和事实为代价而在好奇与感觉之间所做的双重选择。

埃文斯·普理查德最后指出,今天,已没有哪位著名的人类学家接受这种关于两种截然不同的思维的理论了。所有对原始人做过长期的第一手研究的观察家都同意,原始人感兴趣的多半是他们以经验的方式进行处理的实际事物,他们在处理这些事物时,要么很少参照超自然的力量、势力和行为,要么是用的这样一种方式,即这些东西在其中只有一种从属的、辅助性的作用。还需要注意的是,被列维·

布留尔界定为原始思维和原逻辑思维之根本特征的东西,即它不能感受到明显的矛盾,或者对明显的矛盾缺乏关心,乃是极其虚幻的说法。

五、综论关于原始宗教理论

在全书的第五章“结论”中,埃文斯·普理查德指出,在前几章里已经描述的旨在解释原始人的宗教信仰和实践的各种理论类型,至少对人类学家来说,这些理论的大部分都已经僵死了,而在今天,它们主要是作为其时代的思想样品才有点重要性。

这些理论之所以不再有太大的吸引力,原因是多方面的。埃文斯·普理查德提到了如下一些因素。首先,宗教已经不再以它在上世纪末、本世纪初的方式占据人们的思想了。那时,人类学家觉得他们是生活在思想史上的一个生死攸关的危急关头,而且,他们在其中有他们的作用要发挥。例如在1878年麦克斯·缪勒评论说:“宗教的时代已经过去,信仰是幻觉和幼稚病,诸神终于被发现了真相,并且被戳穿。”克拉利在1905年写道:宗教的敌人“已经将科学与宗教之间的对立发展为一种生死搏斗,认为宗教只是来自原始神话时代的遗存,而且宗教的消亡只是个时间问题的说法到处都大行其道”。正是良心危机在某种程度上可以说明这一时期论述原始宗教的著作之所以繁盛的原因;此外,危机的消失在某种程度上也许可以解释近几代人类学家为什么缺乏他们的前辈对这一论题的热情。

埃文斯·普理查德给出的另一个原因是,当时人类学正在变成一门实验性的学科,而随着田野研究在质与量两方面的发展,原先出自那些从未见过原始人的学者、看起来更具哲学思想之本性的东西已经不受人尊重了。不仅是那些被现代研究揭示的事实频繁地将怀疑投向早期的著作,而且,这些理论逐渐被认为是有错误的建构。当人类学家试图在他们的田野研究中运用这些理论时,他们发现这些理论几乎没有什么实验价值。也就是说,社会人类学在田野研究中

所取得的巨大进步已经使我们的目光从对宗教起源的徒劳追寻转向了别处。埃文斯·普理查德认为,今天的绝大多数人类学家都会同意这样的看法:探寻宗教的原基是无用的。

埃文斯·普理查德认为,在这些对原始宗教的解释中还有如下一些根本性的弱点。第一个错误是将这些解释建立在进化论假说的基础之上,而当时并没有、也不可能提出证据来证明这种假说。第二个错误是,除了是年代学意义上的起源理论外,他们还是心理学意义上的起源理论。而且,即便是那些被我们贴上了社会学标签的理论也可以说是以“如果我是马”这类心理学的假设为其终极基础的。

既然此前的种种理论都不尽如人意,那么,在对原始宗教的调查研究中究竟应该采取什么样的步骤呢?埃文斯·普理查德终于一反其固有的破坏性立场,而致力于一种建设性的努力。他强调,他并不否定人们有理由持有他们的信仰,也不否定宗教仪式可能会伴随着情感体验,更不否定宗教观念和实践是与社会群体直接相关,他所否定的是,以这些事实中的任何一种或者以这些事实的总和来解释宗教。而且,他认为尤其当起源是不可能被发现的时候,探寻起源并不是健全的科学方法。科学探讨关系,并不研究起源和本质。也就是说,我们必须依据宗教事实在其中被发现的文化和社会的整体来解释它们,必须依据格式塔心理学家们所说的文化整体、或者毛斯所说的全部事实力求理解宗教事实。如果我们想迟早获得一种一般的宗教社会学理论,我们就必须考虑所有的宗教,而不只是原始宗教;而只有做到这一点,我们才能理解它的某些基本特点。

(王正伦)

彼得·贝格尔

神圣的帷幕——宗教社会学 理论之要素 ^① (1967)

彼得·贝格尔(Peter Ludwig Berger, 1929—)是当代著名的美国社会学家和宗教社会学家,文理学院和神学院的社会学教授和神学教授。1929年出生于奥地利首都维也纳,17岁移居美国至今。他曾于1949年获瓦格纳大学哲学学士学位,一年后获社会科学院社会学硕士学位,四年后又在此校获社会学博士学位。曾就职于社会科学院研究生院(1963—1970)、鲁特基斯大学(1970—1979)、波士顿学院(1979—1981)以及其他神学院。自1981年起任波士顿大学教授、1985年起任波士顿经济文化研究院院长至今,并于1966—1967年担任过美国宗教学研究协会主席。他曾被授予卢尤纳大学、瓦格纳大学、圣母玛利亚大学、瑞士日内瓦大学以及德国慕尼黑大学荣誉博士学位。在1992年,他还荣获奥地利政府颁发的文

① Peter Ludwig Berger: *The Sacred Canopy—Elements of a Sociological Theory Religion*. 本文所依中译本:高师宁译,何光沪校,上海人民出版社1991年版。

化研究重大贡献奖。

20世纪50年代后期,在美国掀起“现代宗教狂热”的背景下,原先从事社会学研究的贝格尔对宗教社会学发生了浓厚兴趣,并写下了大量宗教社会学研究方面的力作。1961年,贝格尔的《神圣集会的噪音》和《不确定的观点》两本书问世,第一次向世人展示了他从事宗教社会学研究的成果,并在全美赢得了普遍的赞誉。当时,正值西方应用社会学鼎盛时期,宗教社会学家们的研究目光普遍集中于宗教在现代工业社会的功能和命运,以及过分注重对宗教的一些侧面,诸如宗教的组织、教规、行为等方面进行微观研究,忽视从整体上、宏观上去把握宗教本质和功能。难能可贵的是,贝格尔敢于开拓,从总体上、系统而综合地把握宗教在社会中的功能和命运的尝试,结果为宗教社会学“创造了一套有生命的理论”。在这两本著作中,他还对当时的新教神学和宗教机构进行了激烈的批判,对新教神职人员没能成功地迎接时代的挑战、给当代美国人提供一种按照基督教信仰去思考和生活的范式进行了强烈的谴责。20世纪60年代前半期,贝格尔与托马斯·鲁克曼等人合作,大量地借鉴了马克思、杜尔凯姆、韦伯、盖伦等人的宗教学和社会学的研究成果,开始运用把宗教和社会融为一体来进行研究的系统论研究方法;并运用了把宗教活动的具体历史环境和一切外部条件都放在括号里,只注重宗教对个人和团体的日常创建活动的过程和意义进行探讨的现象学研究方法;另外,他还大胆采用“文化知解法”来研究宗教。《神圣的帷幕》(1967)就是他“试图把来源于知识社会学的一般理论观点用于对宗教现象的研究”^①的结晶。但由于“这篇论述并没有任何或隐或现的神学内容”,以致一些读者把它看成是对宗教的未来感到绝望的一篇无神论论述。这种有违他的初衷的误解,令他深感不安。于是,他又撰写了《天使的传言》(1969)这本神学巨著,作为对那些误解者的一种回应,让读者在现代人类经验中重新发现“超自然的

^① 《神圣的帷幕》前言第1页。

信号”。贝格尔在宗教社会学方面有影响的著作还有《面向现代性》《异端的命令》(1979)、《遥远的天国》(1992)等。

《神圣的帷幕》除“前言”和“附录”外,分为“体系的要素”和“历史的要素”两大部分。第一部分共有四章:第一章、宗教与世界的建造,第二章、宗教与世界的维系,第三章、神正论的问题,第四章、宗教与异化。第二部分共有三章:第五章、世俗化的过程,第六章、世俗化与看似有理性的问题,第七章、世俗化与合理化论证的难题。两个附录是:附录一、社会学的宗教定义,附录二、社会学与神学的观点。在书中,贝格尔除了运用前述的方法之外,还注意运用生物学和心理学的有关知识,并采用了一套比较灵活的表达手法:“当他论述宗教本质的时候,他是从哲学角度入手的;当他研究当代社会的世俗化问题时,他是从宗教学、社会学入手的;当他讨论神学问题时,又从社会中的人的体验入手。”^①他成功地把思辨和经验、辩证和折中、人本主义和经验主义巧妙地结合起来去建构他的宗教社会学理论体系。《神圣的帷幕》不仅被誉为是韦伯《新教伦理与资本主义精神》的姐妹篇,而且贝格尔也因此而在宗教社会学领域几乎与杜尔凯姆、韦伯、帕森斯等一代宗师齐名。下面分四个方面来做本书的内容提要。

一、宗教与世界的建造和维系

贝格尔坚持从人与社会的辩证关系中来探讨宗教出现的必然性。他开宗明义地说,每一个人类社会都在进行建造社会的活动。宗教在这种活动中占有一个特殊的位置,要对人类宗教与人类建造世界之间的关系进行研究,就必须从辩证的角度去阐明社会建造世界的功效问题。

^① 《神圣的帷幕》中译者序第23页。

1. 宗教与世界的建造

社会是一个辩证的现象,因为它是人的产物,是人的活动和意识的集合体,离开了人,社会也就无从谈起,但这个产物又不断地反作用于其创造者,在一定意义上也可以说,人是社会的产物。社会历史不仅先于个人的经历,而且在个人经历结束后还要继续下去;更重要的是,单个的人只有在社会过程中才会成为具有人格的人,才获得并保持着一种身份,才可能实现组成他的生活的种种计划。离开了社会,人不能生存。这就反映了社会现象固有的辩证特征。贝格尔认为,社会的基本辩证过程包括三个阶段或三个步骤:外在化、客观化、内在化。

外在化,即人通过其肉体和精神的的活动,不断地将自己的存在倾注于这个过程。人的存在的本质就是外在化的。这完全是由于人的生理构造和人的社会本质属性所决定的。人与其他较为高级的哺乳动物不一样,哺乳动物生来就比较“成熟”,基本上能够适应所给定的环境,而人的生理构造天生具有“未完成性”,不能适应天然的环境。人只有通过自己的活动才能建造出其生存所需要的高级环境。因此,人的世界是一个开放的世界,它是一个必须由人自己的活动来形成的世界。人与世界的关系由此而形成了两重性:和其他哺乳动物一样,人所生存的世界先于人而存在;另一方面,人又必须为自己制造一个世界。人的这种生理构造的直接结果,导致了人的生存是人与其身体以及人与其世界之间不断平衡的活动。人始终处于“赶上自己”的过程之中。在这个过程中,人不仅完成了自己的存在,造就了自己,而且也造就了世界。这个世界,当然就是文化。文化的基本宗旨是为人的生活提供他在生理上所欠缺的那种可靠结构。虽然文化成了人的“第二本性”,但它仍是与本性相当不同的某种东西,因为它是人自己活动的产物。文化必须靠人来不断地创造再创造,因此其结构天生地不稳定,注定要发生变化。文化的稳定性要求与文化固有的不稳定性特点,共同提出了人建造世界之活动的

基本问题。尽管社会只作为文化的一个方面而出现,但它却在人的文化组成中占有的一种特权地位。这乃是因为人在本质上具有社会性。人是社会性的动物,人共同制造工具,发明语言,信奉各种价值观,建立种种机构制度等等。个人对文化的参与不仅依社会过程而定,而且个人的连续不断的文化存在也有赖于特定的社会安排之维持。因此,社会不仅是文化的结果,也是文化的必要条件。社会构成、分配、调整人建造世界的活动。就常识而言,社会是作为某种相当不同并且独立于人的活动、具有内在给定性的东西而出现的,因此,社会是人活动的产物,它植根于人的外在化的现象之中。

客观化,是指通过人的肉体和精神两方面的活动产物达到一种实在,这种实在作为一种外在于其创造者并与之不同的事实性,而与其最初的创造者相对立。人通过自己不断的外在化行为建构了一个人的世界,即广义的社会文化。它包括了人的全部产品,具有物质性和非物质性,是一种集体活动的结果。文化是客观的,因为它是存在于人意识之外的真实世界中的若干客体的集合物,但文化的客观性又表现为它能够被人体验和理解。文化就在那里为每一个人而存在着。处于文化之中,就意味着和他人一起分享具有客观性的特定世界。贝格尔指出,社会是客观化了的人类活动,也是一种文化。事实上,人们通常把社会理解为实际上在客观存在上与物质宇宙等同的“第二个自然”。贝格尔从人类学的基本事实,即人在本质上具有社会性来进行说明,人一旦离开他人而陷入孤立时,他就丧失了人性。因此,社会和文化都是人的集体意识和活动的集合体,它们为天生具有不稳定结构的人提供了生理上所欠缺的那种严密结构——秩序。客观化使得社会为个人规定了得到共同承认的环境,并把它们强加于个人之上,而不考虑个人的愿望。作为客观实在,社会不仅为人提供了一个栖身的世界,而且还能够指导、认可、控制、甚至惩罚个人的行为。社会的客观实在性延伸到了它的一切构成因素之中,个人的经历只有包容在这个有秩序、有意义的社会中才在客观上是真实的。

内在化,是指人重新利用这同一个实在,再次把它从客观世界的

结构变为主观意识的结构。在内在化的过程中,个人在把客观世界的各种因素理解为外界实在的现象的同时,也把它们看成是内在于自己意识中的现象。内在化除了强大的客观外在强制力外,还与人的社会性的内在需要有紧密联系。人的社会性决定了人建构世界总是一项集体活动,人不能超越其生物属性而孤立地、封闭地行事,人总是处在与有意义的他人进行连续的对话之中;同时,在时间中延续的社会,还面临着将其客观化的意义代代相传的问题。这在客观上必然需要人的社会化。个人的社会化过程就是客观世界的内在化过程,也就是个人去体验、理解和分享社会文化的过程。

因此,贝格尔说,正是通过外在化,社会变成了人的产物;通过客观化,社会成为一个特殊的实在;而通过内在化,人则成了社会的产物。因此必须将内在化的过程理解为包含了外在化和客观化阶段的更大辩证过程的一个阶段。在这一辩证的发展过程中,人不仅造就了世界,也造就了自己。

在社会建构过程中,宗教出现有其必然性。因为每一个人类活动都是在进行一项有序化或法则化地建构世界的事业。社会化的成功与否依赖于社会的客观世界与个人的主观世界之间能不能建立起对称。世界的主观实在性也依赖于个人能否继续保持与有意义的他人进行对话。这种对称和对话必须在一定的秩序和法则下才能进行。从人的角度来看,由于个人生理上的可变性,不具备动物那种本能秩序的功能,人不得不把自己的秩序加之于经验,并以之整理自己的经验,把不断发展的个人经验整合进共同的秩序或共同的意义之中,使个人在社会中享受一种有序的、有意义的生活。与世界的彻底脱离就意味着个人陷入了混乱和恐怖的深渊之中,他所赖以生存的世界也就开始动摇了。然而,充满个性经验的秩序化都具有局部性,无论怎么整合都总会有游离于共同法则边缘或共同法则之外的个人意义。也就是说,人的完全社会化从经验上讲是不存在的,从理论上讲也是不可能的。人必然要去寻找一种神圣的力量来帮助他去最大限度地享受那种有意义、有秩序的美好生活,去寻找每一条象征着生

命中明亮的黎明的法则,以抗拒“黑夜”那不吉祥的阴影。从社会的角度来看,社会从大量无意义领域中分割出来的每一条有意义的法则,都是无形、黑暗、不吉祥的丛林中间一块小小的清晰的空地。无论在客观的制度结构还是在主观的个人意识方面,社会都是其意义和秩序的卫士。社会的法则满足了人类对意义的本能渴求,被人理解为是抗拒恐怖的避难所。社会秩序必须能对边缘情境提供强有力的保护,这种保护在下面两种情境中尤其显得迫切和重要,一种是缠绕心头的怀疑,即怀疑世界除了其“正常的”一面外,还有其不稳固的、甚至对人具有欺骗性的一面。这种怀疑若波及到自我和他人的身份时,就会出现分裂性变态的可能性。这种怀疑一旦侵入意识的核心领域,它们必定会呈现出现代精神病学称为神经病或精神病的症状。另一种更为严重的边缘情境就是死亡。死亡不仅威胁着人类关系的连续性,而且还威胁着关于社会赖以生存之秩序的基本设想。由人的主观投射建造起来的社会难以给出令人信服的解释,边缘情境揭示了一切社会世界固有的不稳定性。每一条在社会中构成的法则,都必然不断面临着崩溃而陷入极度混乱的可能性。社会为个人提供了各种各样的方法,去避开极度混乱的可怕世界,并使之逗留在既定法则的安全境界之内。

从社会和人的辩证关系中,我们已经很清楚地看到人所安身立命的法则和秩序都是人的主观投射的结果,由于人性的弱点,它们具有天生的不稳定性。一旦个人或集体中断与社会的对话,就会陷入恐怖和混乱,世界也就开始动摇了。极度的混乱使人无法忍受,以至于人宁死也不愿要它。相反,人们希望在一个正常有序的世界之内生活,愿意以一切献祭和受难,甚至不惜以自己的生命为代价去追求那种具有终极意义的法则和秩序。因此,社会面临着怎样把这些主观方面的经验变成客观稳定的知识,它不仅希望个人把这些客观化了的知识看成是有用的、正确的,而且还希望个人把它们看成是不可避免的、理所当然的。在社会化的作用下,秩序和法则一旦被赋予了一种本体的地位,否定它们就等于对存在自身的否定。具有本体意

义的秩序和法则就会被认为与内在于宇宙中的基本意义相互融合,法则与宇宙的和谐同时共存了,人的世界也是内在于宇宙自身意义的表现。人造的秩序投射进宇宙自身中,从而被赋予了一种稳定性。但是,要赋予这种法则和秩序的本体地位,隐去其一切人为的特征,保持这个世界在主观方面的看似有理性,为人提供各种方法去避开可能陷入的极度混乱的可怕世界,对社会而言是最重要的,也是最困难的。贝格尔认为,除了借助宗教来进行论证外再也没有更好的方法了。

宗教是人建立神圣宇宙的活动。换一种说法,宗教是用神圣的方式来进行秩序化的。“神圣”意指一种神秘而又令人敬畏的力量之性质,它不是人,然而却与人有关联,人们相信它处于某些经验对象之中。宗教与其他秩序化活动的显著不同就在于其神圣性,避开了世俗和混乱。宗教所设定的宇宙既超越于人,又包含着人。神圣的宇宙作为超越于人的巨大有力的实在与人相遇。然而这个实在又向人发话,将人的生命安置在一种具有终极意义的秩序中。从历史上看,人类的世界大多数都是神圣化了的世界。事实上,人似乎只有借助于神圣者才有可能设想一个宇宙。因此可以说,在人类建造世界的活动中,宗教起着一种战略作用。宗教意味着最大限度地达到人的自我外在化,最大限度地达到人向实在输入他自己的意义之目的。宗教意味着把人类秩序投射进了存在之整体。换言之,宗教是把整个宇宙设想为对人来说具有意义的大胆尝试。

2. 宗教与世界的维系

贝格尔进一步认为,人类通过自己外在化的投射所建造的人类世界尽管具有了外在于人的客观实在性,但它始终残留有人性的弱点而表现出天生的不稳定性,它无时不受到人类的自私自利和愚蠢行为的威胁。为了减轻这一威胁,人类社会始终在进行着维护世界的努力,通行的方法是采用社会化、社会控制和合理化等手段去证明这一社会的合理性。其中合理化论证是最重要的,社会化和社会控

制可以说是对它进行的补充。社会化力图保证在社会世界的最重要特征方面不断地取得一致意见。社会控制则力图在可以容忍的限度内去控制个人或团体的反抗。而合理化就是对社会秩序和法则的合理性进行理论上的缜密论证。

贝格尔强调,合理化是指用来解释和证明社会秩序合理的在社会中客观化了的“知识”。换言之,合理化论证是要回答任何一种关于制度安排之原因的问题。合理化论证的特点既是认识性的,又是规范性的。有效的合理化意味着在对实在的主观解释与客观解释之间建立对称。一切形式的合理化之基本目的,也可说是在主观和客观的层次上维持实在。

虽然合理化论证的范围要比宗教的范围广,然而宗教在论证的力度上却要强得多。贝格尔认为,宗教一直是历史上流传最广、最为有效的合理化工具。其原因在于它能把经验世界不稳定的实在结构与其神圣的终极实在紧密地联系起来,超越人类意义和人类活动的偶然性和脆弱性,把人的世界置于一个神圣而又和谐的秩序之中。具体表现在如下几个方面:

首先,在对全部社会制度合理性的解释上,宗教用其神圣的帷幕尽可能多地遮盖社会制度秩序的一切人造特征。一旦社会制度和社会秩序与终极的、普遍的、神圣的实在紧密联系起来,人造的社会制度就被赋予了终极有效的本体论地位,从而获得了类似于归之于神灵自身所具有的必然的、稳固的和持久的属性。

其次,宗教对主体的自我在社会中的角色和身份的论证上,也为主体自我在社会中的脆弱性身份和角色赋予了一种稳固的基础。因为个人在社会中的角色和身份是依赖他人的认可和分配的,如果他人是易变和不稳定的“人”的话,主体的自我与其角色和身份的关系就会始终处于不稳定的状态之中,这不仅影响主体对终极价值的追求而且也会影响社会秩序的稳定。而宗教却能以其永生的上帝(一位最可信赖而又最有意义的“他人”)把个人和终极实体紧密联系在一起,使有限的生命获得了终极的价值。

最后,宗教合理化的功效还表现在它能把客观社会的无序现象和主观意识中受到怀疑的那些边缘情境,整合进一个神圣的法则之中。贝格尔指出,无论一个社会的秩序化、社会化多么成功,总会有偏离的倾向和存在。宗教则干脆宣布客观社会中的无秩序就是与吞没一切之混沌的原始黑暗势力签订的契约。对于个人意识中的那些不可避免的边缘情境,如每个人大约二十小时就可能出现一种“噩梦般的”思想以及每个人都要面对的死亡等激烈挑战,宗教根据一种包容一切的神圣实在和一次又一次的宗教仪式来证明或提醒一切边缘情境的合理,使其在有意义的宇宙之内获得一席之地,从而使脆弱的心灵获得满足的同时,也为社会“看似有理的结构”获得某种稳固的基础。

二、神正论的问题

凡以神是正义的或宇宙是有意义的理论,对社会中侵害“看似有理的结构”的苦难、罪恶尤其是死亡等无秩序现象所做出复杂程度不同的各种解释都可以称为神正论。神正论虽与合理化论证有许多相似之处,但它们之间也有一些区别。合理化论证需要更加复杂、系统的理论体系,一般只有较高知识水平的阶层才能理解,而对于文化水平不高的人或面对较多非理性的无序现象时,合理化论证似乎难以令人信服。于是,那种并不需要复杂的理论体系,只要有坚定的信仰的神正论必然最受欢迎。

神正论的基本理论前提是我对社会有序化力量及神圣法则的屈服,并把个人生活的全部意义(包括差异、痛苦、死亡)置于其中。一旦个人从内心深处心甘情愿地接纳这种观点,他就超越了自己的个体性和独特性,在社会给他界定的坐标内“正确”地看待自己,像他的祖先一样去“正当”地生活,去受苦,甚至还可以按其社会所赋予意义的法则去“正当”地死。每个社会都会对个人自身,对个人的需要、忧虑和问题予以某种否定,法则的关键作用之一就是在个人意

识中促进这种否定。同时,还存在着对屈服于社会及其秩序的自我否定的强化,这种强化一旦与宗教紧密结合就会出现受虐狂态度。

受虐狂的关键特征就是陶醉于对他人的屈服——完全的、自我否定的、乃至自我毁灭的屈服,“我等于零,而他就是一切”,从而把自我变成了虚无,把他人视为绝对的实在。受虐狂者之所以甘愿屈服于全能,去忍受痛苦,是因为他很清楚地明白他自己只不过是脆弱的、有限的和最终难免一死的“人”,只有屈服于无懈可击的、无限的、不朽的神才能得到终极的庇护,永远避免了只是在交往中受虐的种种偶然性和非确定性。受虐狂者获得了意义,摆脱了孤独,尝到了与神同在的甜蜜。因为处在疾病折磨、同类压迫剥削以及其他种种剧烈痛苦情境中的人对意义的需要与对幸福的需求可能是同等强烈的,或者甚至更加强烈。

神正论可以让所有的集体把无论是剧烈的还是漫长的无序事件统统整合到其社会既定的法则中,使它们在事物体系中获得一席之地而受到保护,免遭那些事件隐含着的混乱分裂之威胁。事实上,神正论的一个非常重要的社会功能,就是它们对于社会力量与权益的普遍不平等的解释。它既为穷人的贫困提供了意义,也为富人的财富提供了意义,从而直接论证了特定的制度和秩序的合理性。

除了从个人和社会的两个层面上说明神正论的功能外,贝格尔还进一步地根据理性—非理性的连续性来分析历史上种种类型的神正论。在连续体的非理性一极上,由于个人超越自我地参与有意义的集体和他人,具有鲜明个性的个人概念根本不存在了。个人最深处的存在被认为是有意义的集体和他人的一部分,个人自己一生中的不幸都被冲淡了,个人只是那个集体的连续史中的插曲而已,而有意义的团体及神圣的他人却是不朽的,因此,个人也就分享了这种不朽和意义。

与此相关的另一种非理性神正论就是宗教史上反复出现的各种神秘主义,即人们追求与神圣力量或神圣存在合一时所持有的宗教态度。对这种完美的神人合一的神秘体验具有压倒一切的实在性,

个体消失并被吸收进了弥漫于一切的神性之中,个人的苦难和死亡与之相比都变成了无意义的琐屑之事。一旦合一完美地实现,自我之消亡及其被神圣实在所吸收,就构成了可以设想的最大的幸福。

在神正论的理性—非理性连续系统的另一极,即最为理性的一极上,我们发现了印度宗教思想中发展起来的业报轮回体系。业报轮回把每一种可以设想的混乱,都整合到对宇宙的彻底理性的、包罗万象的解释之中。人的每一个行动都有其必然的结果,而人类的每个环境又是过去的人的行为之必然结果。因此,个人的生命只是无限延伸进过去和未来的因果链条中的短暂的一环。个人的一切祸福都跟自己的行为有紧密联系而与他人无关。这种彻底理性的神正论把个人牢牢地束缚在社会既定的法则中而维持了社会的存在。

在理性—非理性连续系统的两极之间,有各种类型的神正论,它们在理论上的理性化程度可能各不相同。首先,有一种神正论,是通过将对无秩序现象的补救投射到未来而创立起来的。一旦适当的时间来临(典型的说法是由于神的干预),受难者将得到安慰,而不义者则会受到惩罚。像宗教上的弥赛亚主义、千禧年主义和末世论等种种不同的表现形式都应归入这个范畴。这些理论在历史上都与自然或社会造成的危机和灾难的时代有关。通过对未来的美妙设计而使现世的苦难和不义相对化,弥赛亚—千禧年体系就设定了一种神正论。换言之,无序现象被联系到将来的法则化而被论证为合理。这种神正论的最大弱点就是容易受到经验论的反驳,有时还具有潜在的革命性。因此,在对它的不断修正过程中又出现了更加灵活的来世神正论,在灵魂不死的观念支持下,把现实的苦难和不幸许诺到彼岸世界再进行补偿,来世成了法则化或有序化的场所,在那里,受难者最终会得到安慰,而恶人最终会得到惩罚。与弥赛亚—千禧年体系的此世神正论相比,来世神正论在影响方面更可能是保守的,而不是革命的。这种对弥赛亚—千禧年体系修正,似乎指出了“中间形态”的神正论的第二种重要类型。

第三种“中间形态”的神正论,是二元论的神正论,它尤其是古

代伊朗宗教结构的特征。根据这一理论,宇宙被认为是善和恶两种强大势力之间斗争的场所,一切混乱或无序现象都被归之于恶的或反面的力量,而一切法则化或秩序化都被理解为善的或正面的对抗者的逐步胜利。人是这场宇宙之战的参与者,他之所以能获得解脱或拯救,只是因为他站在了善的一方从事对恶的斗争,解脱或拯救既可能在此世,也可能在来世。二元论的神正论在西方宗教史中的重要地位,可以从诺斯替教长达数世纪的影响中表现出来。在此,二元对立被理解为精神和物质之间的对立。这个世界作为物质总体是由反面力量创造的,善神并未创造这个世界,因此不能用它来解释这个世界的非完善、非完美的方面。于是,这个世界的混乱现象不应理解为无秩序对有序宇宙的干扰侵入。正相反,这个世界本身就是无秩序的、混乱的,而人(或者不如说人体内的精神)才是来自另一个王国的人侵者和陌生人。所谓拯救,就在于被流放到此世的精神回归到它真正的家园——一个与存在于物质宇宙实在之内的一切完全不同的光明王国。在这类二元论的发展过程中,随之而来的逻辑结论是:一切与此世相关联的东西,特别是人的物质存在和历史存在,都被极大地贬低了。换言之,二元论的种种神正论很容易成为非宇宙的、禁欲的、非历史的东西。

每一种宗教都把一个与人相对的他人设定为一个客观的、有力的实在。宗教受虐狂在圣经范围内呈现出一种特殊的形象,主要是因为在那个他人被定义为完全有力和完全正义的上帝,即人和宇宙的创造者时,神正论的问题变得难以忍受地尖锐了。正是这个上帝,他把一切受苦受难之人的抗议呼喊变成了谦卑的忏悔。圣经的上帝被彻底超验化了。在这种超验化的过程中,从一开始就隐含着一种解决神正论问题的受虐狂的方法——服从那个既无法诘难,也无法怀疑,就其本质而言是大大高于人类任何道德标准和一般法则的完全的他人。神正论问题最终凭借在最激烈意义上的从人出发的论证而解决了——更确切些说,这是一种与人对立的论证。对神的隐含谴责被扭转过来,变成了对人的明白的谴责。在这个奇妙的颠倒中,

神正论的难题消失了,而出现了人正论的难题。人类罪恶的问题取代了神性正义的问题。正是在这种颠倒的过程中,在它建立的神正论与受虐狂之间的特殊关系中,我们能够看到圣经宗教发展中的一个基本特点。

尽管基督教神正论在西方人的意识中逐渐衰退,但是,神正论代表着与死亡签订契约的努力,无论任何一种历史中的具体宗教的命运,或者宗教整体本身的命运如何,只要人会死,只要人不得不使死亡这个事实具有意义,那么我们就可以肯定,这种努力的必要性将继续存在下去。

三、异化是宗教内在力量的源泉

在建造世界的过程中,人的意识具有二重性。意识的两重性导致了自我的社会化成分与未社会化成分之间的内在对立,这在意识自身之内重复了社会与个人之间的外在对立。贝格尔认为这是人类学上必然出现的现象:主体的自我与客体的自我相异性的结果,使得社会世界和社会化的自我与个人相对立,这样,异化就出现了。

异化是这样一个过程,通过这个过程,个人与世界的辩证关系在意识中失落了。个人“忘却”了这个世界曾经是并将继续是他参与共同建造的。被异化了的意识是非辩证的意识,它是一种虚假的意识。换言之,异化是客观化过程的过分延伸,在这一过程中,人与其世界之间的实际关系在意识中被颠倒了。作用者成了仅仅是被作用的东西,制造者被理解成了仅仅是产品,活动本身也逐渐转变成了过程、命运或宿命。

贝格尔提出了关于异化的三个要点:第一,被异化的世界及其一切方面仅仅是意识现象,具体地说,是虚假的意识现象。第二,异化并不是意识的后期的发展。所有的证据都说明,意识不仅在个体发生方面,而且在种系发生方面,都经历了从异化状态到非异化可能性的发展。人的原始意识和早期意识,都是人基本上是异化了的角度

去理解社会—文化世界的,把它理解为事实性、必然性和宿命。只是到了历史的后期,才出现了把社会—文化世界理解为人的事业的可能性。第三,异化是与无序完全不同的现象,相反,从异化角度对社会—文化世界的理解,特别有效地起着维系其有序结构的作用,因为这样的理解似乎使各种有序结构免除了人类的建造世界活动的无数偶然因素。

宗教异化功能是其合理化论证、神正论等功能发挥作用的基础。因为宗教本身就是虚假意识的一种非常重要的形式。在“宗教体验”中所遇到的神圣者,其本质特征之一就是相异性,它表现为一种不同于普通的、世俗的人类生命的存在物。其实,这些神圣者或相异性的感觉原本都是人的自我投射,只是由于在异化的作用下,宗教用其神圣的帷幕对人造的产品进行了一种神秘的包装,阻碍任何从人的角度去理解它,出现了神人对立的两极世界,并最终使人对自己的产品产生了敬畏和崇拜。生活在神所安排的有序社会中,人的身心都会处于一种最令人满意的愉悦状态。反之,既会受到外部既定法则的惩罚,在心理和良心上还会受到内在的谴责。

贝格尔指出,一切异化的本质都是把虚假的无情性质加之于人造的世界,从而使经验的历史和个人的经历被错误地理解为以超经验的必然性为基础。人类生存的无数偶然事件转化成了宇宙法则不可避免的表现形式。活动变成了过程,选择变成了命运。人类活动投射出去的意义凝结成一个巨大的、神秘的“相异世界”,作为一个异己的实在高踞于这个人类世界之上。凭借着神圣者的“相异性”,人造世界的异化最终得到了认可。

宗教除了具有掩盖一切社会制度的人造性并赋予其永恒性的异化功能外,也有将社会制度彻底地相对化的消除异化的可能性。贝格尔认为,在后一种情况中,宗教把经验世界的秩序和法则视为一种幻觉、幻有,是与终极实在相对的附随现象,从而诱发对现实的一切产生怀疑,使得社会—文化世界再一次表现为人的—一种偶然的、历史的构造,而这是一种具有人化作用,因而至少潜在地具有消除异化作

用的结果。印度教的解脱论、基督教和犹太教的反律法主义运动在这方面的表现尤为突出。

可以说,宗教在历史上既表现为维系世界的力量,又表现为动摇世界的力量。在这两种表现中,它既可以起异化的作用,又可以起消除异化的作用。宗教异化的巨大悖论在于,使社会—文化世界非人化的过程本身,就植根于这么一个根本的愿望:作为一个整体的实在对人而言可能是一个有意义的地方。因此,可以说,异化也是宗教意识在探求一个对人类有意义的宇宙时所付出的代价。

四、宗教的世俗化

贝格尔作为社会学家,他又把研究的目光集中于对宗教在现代社会中的历史命运的探讨。在全书的第二部分“历史的要素”中,他紧紧地把握宗教世俗化这一风靡全球的现象,并独具慧眼地对世俗化的原因、过程,以及世俗化给宗教所带来的一系列难题进行了深入的研究。

贝格尔认为,所谓世俗化意指这样一种过程,通过这种过程,社会和文化的一些部分摆脱了宗教制度和宗教象征的控制。在西方现代史上,世俗化不仅表现在社会结构上,即宗教撤出了过去曾对政治制度、教育、文化生活等领域的控制和影响,而且还表现在意识的世俗化上,即越来越多的个人在看待世界和自己的生活时不再需要宗教解释的帮助。

对世俗化流行的“载体”,西方普遍存在着两种观点:一是从西方文明圈子之外来看,世俗化主要是因为现代文明,特别是一些文化观念,如共产主义和现代民族主义等在世界各地的迅速传播的结果;二是从西方文明的内部来看,世俗化乃是现代经济过程即工业资本主义的运动造成的。如在工业化过程中所采取的社会主义组织形式、生活方式、意识形态、以及工业化过程中所出现的“副产品”——大众传播工具的世俗化内容或现代运输工具所带来的大量成分驳杂

的旅游者等都影响或加速了世俗化的进程。

然而,贝格尔并不满足这种内外原因的解释。他独辟蹊径地从宗教自身发展过程中寻找世俗化的种子。在对天主教和新教进行比较时,贝格尔发现,天主教具有相对“完满性”的宗教内容,而新教则几乎被简化得只剩下“本质”了。在新教中,神圣者的范围大大缩小了,圣礼的使用减少到了最少的程度,甚至完全消除了它比较神秘的性质。新教徒不再生活在一个不断充满神圣存在物和神圣力量的世界中。实在被分裂成了彻底超验的神性与彻底“堕落”的人性。相比之下,天主教徒生活在神圣者可以通过种种不同的渠道向人传递神圣性的神人相互联系的世界中。而新教则取消了许多神人相通的媒介,切断了神人相通的连续性,从而以一种史无前例的方式将人抛回来依靠自己。其本意是通过剥夺此世的神性以便去强调超验上帝的可畏尊严,结果却把人与神圣者的联系缩小为一条非常狭小的通道。在现代科学技术的强有力的冲击下,世俗化的闸门被打开了。

新教虽然在宗教世俗化的历史中充当了决定性的先锋,但新教世俗化的根子却可以在古代以色列宗教最早的源泉中发现。换言之,“世界摆脱巫魅”在《旧约》之中就开始了。孕育古代以色列文化的埃及与美索不达米亚文化之间虽有较大的差异,但它们有一个非常重要的共同点,即都把人的世界理解为是镶嵌在包含整个世界的宇宙秩序之中的。在神的世界和人的世界之间存在着连续性,这种连续性在一次又一次的宗教仪式中得以重新肯定或确信,使个人与终极意义紧密相连,从而获得了巨大的安全感。后来,以色列文化与埃及和美索不达米亚文化相脱离,具体表现在《旧约》中所记载的有关以色列起源的两次出走——族长们从美索不达米亚的出走,以及在摩西领导下从埃及的出走。这不仅是地理或政治上的迁移,而且表示了与一个完整世界的决裂。贝格尔认为,以色列宗教的这种伟大的“抛弃”具有三个普遍的特征,即超验化、历史化和伦理的理性化。

超验化表现在《旧约》所设定的上帝高高地站在他所创造的宇

宙之外,并与其造物相对立,他是世界惟一的创造者,没有任何伴侣和后代。这个具有彻底超验性的上帝的行动是历史性的,而不是宇宙性的,他尤其在以色列的历史中活动,他和以色列人订立了一系列契约,一旦以色列人未能承担契约所规定的具体义务,神人之间的关系就可以解除。上帝具有“能动性”,神人关系也表现出可变性。《旧约》中所记载的超验的上帝虽不能等同于任何自然现象或人类现象,但以色列人的信仰基本上都具有鲜明的历史性,如从埃及出走、在西奈山立约、获得土地等都是可以考证的具体特定的历史事件。在《旧约》中,伦理理性化(在把理性赋予生活这个意义上的理性化)与超验化和历史化有密切的关系。起理性化作用的因素从一开始就存在着,这主要是由于耶和华信仰的基本态度是反巫术的。传递这种因素的既有祭司集团,也有先知集团。祭司的伦理在从仪式中清除一切巫术的和狂乱的成分,以及在发展作为日常生活的基本规则的宗教律法的过程中,发挥了理性化的作用。

贝格尔进一步指出,后来成为欧洲主导力量的那种基督教形式,从《旧约》宗教的世俗化主题的角度来看乃代表着一种退步。尽管上帝的超验特点得到了坚决的肯定,但道成肉身的概念和三位一体的教义,以及天主教赋予大群天使和圣徒以宗教的实在性,并把玛利亚当作中保和共同救赎者来颂扬,神的超验性都被修改了,于是,世界“重新被巫魅控制”(或者说重新“神话化”)了。事实上,我们可以争论说,天主教在一种综合了圣经宗教与超出圣经的宇宙概念的巨大体系内,成功地重新确立了一种新的宇宙秩序。根据这种观点,天主教关于神与人、天与地之间的存在类比的关键教义,成了模仿古代的前圣经宗教的复制品。正是在这个意义上,天主教世界对其“居民”来说,是一个安全的世界。

尽管我们有理由说,基督教,尤其是以获胜的天主教形式出现的基督教,颠倒了或者说至少是阻碍了超验化和伦理理性化的世俗化主题,但关于历史化主题却不能这么说。无论如何,西方拉丁语地区的基督教在 worldview 方面一直是彻底的历史性的。

基督教还有一个核心的特征,也可以不自觉地、为世俗化过程服务,这就是基督教教会的社会形式。教会把宗教活动和象征集中在教会的制度范围之内,事实上就等于承认了教会之外的世俗领地脱离神圣者管辖,世俗世界的自主性实际上被赋予了神学上的合理性。

世俗化影响普通人的最明显的方式之一,是对宗教的“信任危机”。换言之,世俗化引起了传统宗教对于实在的解释之看似有理性的全面崩溃。就主观方面而言,普通人在宗教问题上的倾向是不确定的;就客观方面而言,宗教对实在的解释不再是惟一的力量。其结果就是“多元主义”的出现。

世俗化最初发生在经济领域,尤其是那些由于资本主义过程和工业过程而形成的经济部门。现代工业社会造成了一个个核心明确的部门,它们基本上拒绝宗教非理性的参与,这些部门的世俗化必然对社会的其他领域产生影响。结果是,宗教在制度秩序最有公开性与最带私人性的部门之间,尤其是在国家制度与家庭制度之间,出现了“两极分化”的倾向。随着现代工业化发展而自然出现的政治秩序世俗化的倾向是存在着的。尤其是在国家与宗教之间存在着制度上分离的倾向。摆脱宗教制度的控制或者摆脱关于政治行为的宗教理论支配的国家出现了。国家不再是代表曾占统治地位的宗教制度的强制力量。国家承担了与彼此竞争的宗教团体相对的角色,这突出地使人想到它在自由资本主义经济中所承担的角色——基本上是在各个独立的、不受强制的竞争对手之间充当公正的秩序保护者的角色。我们会看到,在经济自由企业与宗教自由企业之间的这种类比绝不是偶然的。

国家在推行宗教上不再具有强制性,教会不再能借助政治权力去施行其要求信徒忠诚的主张,各教会不得不“独自”去征召其各自的自愿信奉者。这种局面出现的根源乃在于现代化(即首先是资本主义秩序,尔后是工业化社会经济秩序的建立)在整个社会中,特别是在政治制度中所释放出来的理性化过程之中。现代工业社会需要大批科技人员骨干的存在,他们的训练和不断发展的社会组织,都以

高度的理性化为前提,这不仅是基础结构层次上的理性化,而且也是意识层次上的理性化。因此,任何传统主义的重新征服的企图,都是摧毁现代社会理性基础的威胁。

随着资本主义—工业的复合体在全球的扩张,要使任何一个特定民族的社会脱离这种理性化的影响而同时又不使这个社会处于经济落后状态,就变得日益困难了。国家越来越强烈地被要求在政治和法律上为经济活动提供保障,它首先要建立高度理性化的官僚政治,并在意识观念上维系那些适合于这种官僚政治的合理化论证。由此可以看到,世俗化从经济领域进入到了政治领域。在宗教上对国家的合理化论证或是被完全取消,或是作为缺乏社会实在性的修辞上的装饰而被保留下来。只在家庭以及和家庭紧密相联的社会关系领域内,宗教仍然保留有巨大的“实在性”的潜力。宗教表现出“个体化”的特征,它事实上缺乏共同的、有约束力的性质。宗教在现代社会中呈现出两面性:公共领域的修饰和私人领域的德行。这种局限于私人领域之内而不再对公共领域进行干预的宗教,客观上对维系现代经济和政治制度的高度理性化秩序很“起作用”。这种情况代表着宗教为社会成员提供一个有共同的意义世界的传统任务彻底分裂。其建造和维系世界的力量被限制于亚世界和局部的意义世界。世俗化使一统天下的宗教垄断不复存在,事实上导致了多元主义的局面,即不同的宗教集团都得到国家的宽容,相互之间通过自由竞争去展示各自的合理性。

多元主义并不仅仅局限于各宗教之间的相互竞争,由于世俗化的结果,宗教团体也被迫在解释世界方面与各种非宗教的对手竞争,这些对手既可能是高度组织化的(例如各种各样的革命或民族主义的意识形态运动),也可能是较为散漫的(例如个人主义或性解放等种种现代价值体系)。多元化状况的关键特征在于宗教垄断不可能再把其当事人的忠诚作为理所当然的。过去可以由权威强加的宗教传统,现在不得不进入市场,让消费者自愿地去选择,宗教活动逐渐被市场经济的逻辑所支配。各个宗教团体从垄断集团变成了彼此竞

争的交易所。竞争的压力要求社会—宗教结构的理性化,这种结构上的理性化主要表现在官僚机构的现象中。不仅宗教机构的内部按照官僚程序来管理和运转,而且在机构的外部也是通过典型的官僚体制相互作用的方式,与各宗教团体及其他社会结构打交道。不仅官僚结构出现了格式化,而且这一机构中的人也程序化了,他们在功能、技术和心理上都是特定的,类似于其他非宗教机构中出现的官僚主义人格——活动积极、务实、不耽于与行政无关的思索、精于人际关系、灵活多变而又保守等。在不同的宗教机构中,这些人说的是同样的语言,自然彼此了解并且理解彼此的问题,从而为“宗教普世主义联合”打下了社会—心理方面的基础。在多元主义的环境下,这种联合也是必要的。它可以减少多元竞争带来的危险,宗教对手不再被视为“敌人”,而是被视为面对同样问题的伙伴。显然,这使得合作更容易了。

贝格尔认为,多元环境造成了一张官僚机构的大网,它专门从事与整个社会及相互之间的理性交往。当多元状况趋向“卡特尔”化时,它就在政治、社会及经济运动中倾向于“普世宗教联合体”。多元环境不仅影响宗教的社会结构,而且影响宗教的内容,即涉及到了宗教交易所的产品问题。多元环境关键的社会学及社会心理学特征是,宗教再也不能够强加,而只能够出售。这就意味着消费者对商品的控制也就开始了,不变的宗教传统已不复存在,宗教内容已变成了“时尚”问题。

世俗化引起多元化,而多元化又加速了世俗化,其直接结果造成了宗教内容的相对化、非客观化,丧失了被视为理所当然的地位,即意识中的客观实在性。于是,宗教不再涉及宇宙或历史,而只涉及个人的生存或心理,只能通过不同的手段力求维系自己特定的亚世界。总之,多元环境使得宗教在当代社会出现了危机。

就世俗化和多元化是今天的世界性现象而言,神学危机也具有世界性。在全球神学危机出现的过程中,新教神学所出现的危机具有原型性。贝格尔认为,如果说现代的戏剧是宗教的没落,那么可以

说,新教是这出戏剧的彩排。

早期新教与天主教一样也不愿轻易地向世俗化思想让步或者接受多元环境的限制。宗教改革的三个主要的分支——路德宗、安立甘宗、加尔文宗,都曾力图在其各自的领地内建立基督教世界的复制品,它们采用具有压制性的方法,在尽可能允许的程度上把看似有理的结构维持下来。然而在神学理论层次上,新教正统派在19世纪以前经历了两次严重的打击。一次是虔敬主义的打击,另一次是来自启蒙运动的理性主义的打击。不管怎样,新教正统主义的真正“危机”到19世纪时已经很明显了。19世纪新教神学的主要成果是出现了一种富有内聚力的神学自由主义。新教自由派神学强调宗教体验,把所有的教义公式都相对化,不去强调基督教传统中的一切“超自然”的成分,“自然的”宗教占了上风,理性和情感在其中都可以得到满足,其影响遍及圣经研究、教会历史、伦理学、系统神学等神学思想的一切领域。

新教自由主义神学是建立在资本主义文化基础之上的,在资本主义政治、经济、文化占优势的黄金时代,它与资产阶级自由主义文化之间存在着许多共同点,因而这一神学事业始终关注着世俗知识分子的有关团体,以便在必要的“谈判”时达成理智上的妥协。这种妥协没有外在压力的强迫,它是在新教神学面对着物质上和价值上据认为有巨大吸引力并值得赞扬的世俗文化而自愿达成的。粗俗一点说,为了出售宗教传统方面的某些特征,它付出了代价。然而,第一次世界大战爆发以来,新教自由主义遭到了一系列的严重挑战和打击,并出现了所谓“辩证的”或“新正统主义的”神学思潮,这股思潮被自由派看成是一种战后精神病。

新正统主义重申传统宗教的客观性,激烈地否定自由派神学进行的主观化、妥协和调整的种种努力。在世俗化—多元化的形势下,新教正统主义与所谓“对教会的重新发现”一直有着密切的关系,后者从神学上强调基督教的团体特征,以反对自由派的个人主义。他们共同努力去维持各种宗派形式的社会—宗教组织。然而,当“外

部”世界具有吸引力的时候,他们的宣传鼓动工作就会变得十分困难。二战以后,“外部”世界,包括其世俗化了的特征,都变得更难以被视为“敌人”、“魔鬼势力”的化身等等了。突然间,对于“世俗性”的新的神学论证出现了。于是,新正统主义的统治地位开始迅速衰落了。

世俗神学或世俗基督教迅速地流行起来,出现了“非宗教的基督教”和“上帝之死”的激进神学思潮。新教自由主义思潮以更加成熟的世俗化神学在当代再次爆发,它以一种更加激烈的方式使宗教“主观化”。传统宗教对世界解释的客观性或实在性逐渐丧失,宗教日益变成了自由的主观选择的问题,宗教“实体”也逐渐从外在于个人意识的事实的参照系“转变”成了将这些事实置于意识之内的参照系。传统宗教的断言如今只能被看成是“象征”——它们可能“象征着”的东西通常只不过是假定存在于人类意识“深处”的某些实体。宇宙学变成了心理学,历史变成了传记。宗教活动作为某种心理疗法具有了合理性,使用心理主义概念体系对宗教进行“主观化”成为全球不可逆转的一种趋势。

新教的困境是其他文化圈中的所有传统宗教不得不面对的难题,随着全球化、现代化的发展,宗教的世俗化、多元化、主观化必将继续下去,宗教这一维护世界的神圣帷幕也将四分五裂而失去其原初的意义。

(宇汝松)

彼得·贝格尔

天使的传言——现代社会与超自然的再发现 (1969) ①

彼得·贝格尔(Peter Ludwig Berger, 1929—)是美国当代宗教社会学家。《天使的传言——现代社会与超自然的再发现》是彼得·贝格尔写于1969年的一本介于神学和宗教社会学之间的著作,也是彼得·贝格尔的宗教学著作中相对较为重要的一部。此前,他曾出版过一本《神圣的帷幕——宗教社会学理论之要素》,该书采用了马克斯·韦伯的“价值判断中立”的方法,使得这本书看起来像是一篇无神论的作品,因而招来了神学界的一些批评。由于彼得·贝格尔是一名基督徒,所以他就有意写了《天使的传言》这一本带有神学性质的书。这本书在二十年后于1990年再版,作者在再版时一字不改,并且在再版前言中声称,此书几乎没有什么段落需要他删除或重新认真阐述,可见,作者对这一本书还是相当满意的。

① Peter Ludwig Berger: *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. 本文所依中译本:高师宁译,何光沪审校,(香港)汉语基督教文化研究所1996年版。

严格说,《天使的传言——现代社会与超自然的再发现》是一本神学著作。或者说,它是一位带有自由主义倾向的路德派基督徒、一位宗教社会学家的神学著作,它借助社会学的方法对“现代社会超自然的再发现”的问题作了探讨,并且表现出了作者作为一名路德宗新教自由主义信徒的开明。贝格尔在本书的前言中称,这不是专为社会学家写的,而是为关注宗教问题并愿意系统地思考这些问题的读者写的,并且作者也希望书的内容能够适合于神学家。在再版前言中,在论及“从人的日常体验出发”这一方法时,作者补充申明,这是一个神学问题,社会学几乎与它无关。尽管彼得·贝格尔谦虚地称他自己没有作为神学家的资格,但他颇以自己在探讨一个神学问题而自豪。

从本书的书名“天使的传言——现代社会与超自然的再发现”来看,彼得·贝格尔实际上试图探讨的是这样一个问题:如何在现代社会发现业已隐退了的“超自然者”。全书的主体部分共分四章:第一章、“超自然者的所谓隐遁”提出了现代社会所谓“超自然者隐遁”所带来的神学危机;第二章、“社会学的角度:使相对化者相对化”则借助知识社会学的“相对化”方法对非超自然主义者提出了诘难;第三章、“神学的可能性:从人开始”则提出以人类学的出发点,根据人的经验来论证“超自然者”的存在,以期能实现现代社会“超自然者”的再发现;第四章、“神学的可能性:面对传统”则提出了作者自己的神学建构的设想:在面向所有传统的基础上,以开放的新教神学自由主义来建构神学。最后,“结论性的评论——天使的传言”是对全书的一个总结。

需要说明的是,彼得·贝格尔在本书1990年再版时,收入了他在本书初版后写的一些论文。这些论文都遵循了《天使的传言》中涉及的各项主题,它们是:《一个路德派信徒的大象观》,这最早是对路德宗教会会众的一篇讲演,它尽量扩展了喜剧是人类体验中最基本的超验表征之一的命题;《加尔各答的葬礼》和《从世俗性到世界宗教》,这两篇文章都与基督教信仰和亚洲宗教之间的相遇有关;

《道德判断与政治行动》是一篇辩论文,它反对那样一个广泛流行的观点,即道德纯洁的意识而不是对实际后果的评价,会激发人参与政治;《宗教的自由——从游戏的角度看》一文再次指出,人类的生活哪怕在其最世俗化的方面,也会因通向超验的窗口而变得丰富多彩,宗教的任务正是保持这个窗口的敞开。以上五篇文章,分别被列为再版书的第五至第九章。新增的这几章虽然也反映了彼得·贝格尔关于神学自由主义的思想,在某种程度上,可以更加清晰地帮助我们了解他的神学和学术思想。但由于它们仅是从不同的角度对本书的基本观点作进一步的说明,与本书的联系并不是非常紧密,故本文不再专门作详细的提要。

一、超自然者的隐退

在第一章中,彼得·贝格尔提出了“超自然者的隐退”的问题。“上帝死了”,“后基督教时代开始了”……尽管彼得·贝格尔对这些说法有保留意见,但作者试图通过这样一些说法来说明“超自然者的隐退”这一境况,他认为,“超自然者的隐退”已经成了现代社会的危机,而在本书中,他试图提出他自己的解决之道:通过所谓的“归纳信仰”,来实现“超自然者的再发现”。

在书中,彼得·贝格尔没有直接阐述“神”或“上帝”,而是采用了一个更加宽泛的词:“超自然者”(supernatural)。这一“超自然者”,不仅仅是犹太教的“上帝”或基督教的“基督”,而且,它还涵盖了其他宗教关于“超自然者”的信仰。彼得·贝格尔认为,正是“超自然者”这一语词,表明了宗教的基本范畴,尽管它遭受着宗教史学家、文化人类学家、圣经学者、基督教神学家等多个方面的批评。他强调,这一“超自然者”,作为另外一种实在,一个对人来说具有终极意义的实在,它超越了我们日常经验所揭示的实在。相对于哲学家们提出的“日常世界”或“生活世界”的“自然”,彼得·贝格尔试图使人们相信,应该还存在着一种“超自然”的实在。

彼得·贝格尔指出,“超自然者”的隐退,从“世俗化理论”可以看出端倪。他特别强调,他不是在社会体制发生变化的含义上使用世俗化一词,而是将其用于人类思想内在的过程,也就是意识上的世俗化。他认为,长期以来的宗教社会学一直都是教会社会学(a sociology of the Churches),从基督教发展的情况来看,教会式的宗教性在现代社会已经走向衰亡。他借用卢克曼(T. Luckmann)的“外在世俗化”(secularization from without)与“内在世俗化”(secularization from within)来说明“超自然者隐退”的情况(对于内在世俗化,彼得·贝格尔没有充分地加以论述)。

在揭示出“超自然者”在现代社会中隐退这一现象以后,彼得·贝格尔又指出,那些将超自然者作为一种有意义之实在的人已经发现他们处于少数派的地位。他补充说明,这里的少数派是指“在认识上的少数派”,并指出“认识上的少数派”是指这样的一群人,他们的世界观与其社会中的一般认为是理所当然的世界观有很大的不同。换一种不同的说法,认识上的少数派就是一个由具有异端“知识”的人群组成的团体,而这些人的“知识”,往往并不被多数派所认可,或者说,多数派拒绝承认少数派对“实在”的解说是“知识”。

这里,彼得·贝格尔从“超自然者隐退”这一情况过渡到了“相信超自然者的人成了少数派”这一现象。他宣称,关于“超自然者隐退”的命题,我们已经承认这个命题在经验上是能够成立的,我们也指出那些也许仍然活跃着的超自然主义者,将会发现他们的信念受到了社会压力和心理压力的强烈冲击。因此,在今天,神学陷入了一种深深的危机之中,神学家越来越像一群陷入逻辑实证主义者包围中的巫医。神学家也是生存于社会环境中的,也是社会化过程的产物,他的“知识”也是在社会中获得的,需要社会的支持,同时也容易受到社会压力的伤害。彼得·贝格尔首先描述了“超自然者的隐退”这一现象,进而将超自然主义者放到了一个令人同情的“少数派”的位置,并由此开始了他为“超自然者”和“超自然主义者”的辩护。

接着,彼得·贝格尔提出了“危机”的概念。他认为不同的宗教在现代世界都经历了历史性的危机,他把它称作宗教与现代性之间的“对峙”。彼得·贝格尔以基督新教、罗马公教、犹太教等教派的历史发展为例,描述了它们各自所经历的危机,并认为,在宗教与现代性之间的这种对峙中,新教的情况是非常典型的,是新教首先经历了世俗化的猛烈攻击,是新教最早使自己适应了各种信仰在其中平等共处,是新教神学第一个接受对传统超自然主义在认识上的挑战。他还提到,美国的天主教与犹太教则在某种程度上出现了“新教化”(Protestantization)。

面对危机,彼得·贝格尔提到了两种选择:“坚持”或“屈从”。他把这称为是两种极端。他认为第一种选择是“坚持”——不顾认识上的敌对世界,坚持(或可能是重建)超自然主义的立场。这种极端的选择需要一种坚定不移的态度,即坚决地拒绝“去当土人”,对人类的意见采取教皇式的傲慢态度。持这种姿态的神学家会固守其职业,坚持超自然主义,认为这个世界该受谴责。假定世俗化倾向会继续下去,要坚持这种态度就比较困难,反对它的社会及社会心理压力是极其强大的。

彼得·贝格尔认为另一种选择则是“屈从”。在这种选择中,所有被认为是“现代人之世界观”的认识上的权威和占优势的意见,被几乎毫无保留地接受。人们非常轻信现代性。作为这种选择的结果,要进行的基本的理性工作,是一种翻译,将传统的宗教断言翻译为适合于新的参照框架并与现代世界观相一致的术语。为此目的,各种不同的翻译法则都被采用了。这些方法会有大量的理智上的曲解,所有的一切将被纳入“合乎时代”的“适合性”当中去了。

但是,彼得·贝格尔认为,在人们的生活或经验之中,还存在着对“超自然者”的信仰和需求,这不是简单地出自荣格派宗教心理学所谓的宗教需要。彼得·贝格尔试图提出这样的看法:充满苦难和最终之死亡的人类状况需要解释,不仅能从理论上令人满意、而且能在面临苦难和死亡的危机时给予内心支持的解释,用韦伯的术语来

说,是出于对神义论(从字面上说即上帝是正义的)的需要,这是一种社会学的而非心理学的需要。彼得·贝格尔比较了宗教神义论和马克思主义神义论,认为从社会方面来说,宗教的神义论为大多数人提供了安慰。

这里,彼得·贝格尔实际上转入了对“重新发现超自然者”的论证。他认为,超自然主义宗教至少可能在较大的社会中保存下来。尽管世俗化的全球倾向将继续下去,但是,在世俗文化内,超自然主义有意义的“飞地”也将保持下去。其中有一些是传统主义的遗迹,另一些则是新的团体,是重新发现超自然主义的场所。

这样,彼得·贝格尔在第一章中实际上提出了一个问题,即是否存在“重新发现超自然者”的可能性?此外,他还试图关注另外一个问题,即对“相信超自然者是一种有意义的实在的少数派”的保护的问题。第二个问题在某种程度上是作为方法性意义而存在的,即“相信超自然者是一种有意义的实在的人”在社会中是少数派,他们的知识或信仰值得尊重,他们所坚持的未必不是真理,因而“超自然者”的存在也是可能的。

二、社会学的角度:使相对化者相对化

在第一章的末尾,彼得·贝格尔申明,他是在真理而非合乎时代的层次上关注宗教问题的,人有可能在相当程度上摆脱其时代认为是理所当然的种种假设,进而达到“真理”。在第二章中,彼得·贝格尔则试图指出,合乎时代需要或社会的规定未必体现了真理,相反,它们有可能压制了真理。因此,他采用了将合乎时代需要或社会的规定相对化的策略,以此来反驳社会主流观点对“超自然主义”的批评。

彼得·贝格尔首先描述“超自然主义”在近代以来经历了种种“相对化”的挑战,他将这些挑战都称之为“相对化者”的挑战,而他的反击策略则是“使相对化者相对化”。他认为,长期以来超自然主

义者的信仰遭受到了自然科学、生物科学、人文科学(包括历史学和心理学)以及社会学的“相对化挑战”,这些学科的观点认为:神学的信仰未必是确实的真理,有必要对其“看似有理性结构”进行验证。

彼得·贝格尔首先提到了自然科学的挑战。他列举了哥白尼、伽利略以及现代物理学对“宗教假说”的怀疑,他认为这种怀疑有点近似于韦伯所谓的世界去除巫魅。接着,他又提到了生物科学的挑战,认为达尔文更令人痛苦地从生物学角度废除了人的中心地位。贝格尔申明,他站在布赖恩悲剧性的后卫活动一边,而不是站在达罗淡而无味的幸福进步论一边。

彼得·贝格尔认为,自然科学对神学的挑战相对而言是温和的,人文科学的挑战对于神学事业的本质而言,则更具有批判性和危险性。历史学,尤其是在19世纪得到发展的历史学,首先威胁到神学的根基。历史学的挑战多来自细节,如发现《圣经》诸书的不同来源(那些书一直被认为是统一的正典),或者发现关于耶稣生平的几种说法不一致。历史学导致了这样一种角度,即宗教传统大多数神圣不可侵犯的因素,用这种角度看都逐渐被认为是人的产物。心理学使这一挑战深化,因为它认为,这种挑战过程不仅能够看见而且能够解释,不论正确与否,弗洛伊德之后的心理学认为,宗教是人类需要与欲望的投射——因为这些需要与欲望的不体面特征,这是一种更不祥的看法,而又因为投射过程之所谓无意识的机制,因此就更加不祥了。于是,历史学和心理学联手,将神学扔进了相对化的真正漩涡之中。由此在可靠性方面引起的危机,完全吞没了神学事业。

马克思曾认为那一时代任何一个从事严肃哲学的人,都必须通过费尔巴哈思想的“火溪”,而现在,彼得·贝格尔认为神学家也需要通过一条“火溪”,这就是社会学(更准确地说是知识社会学)。彼得·贝格尔认为,社会学的挑战使神学的危机更是雪上加霜,它所引起的相对性的眩晕达到了最厉害的程度。举例来说,假定一个牧师对他教区内的信徒进行调查,他会发现其教区中的许多教众所意指的宗教,与他所意指的或与会众们声称忠于的那个宗派传统没有什

么关系。社会学的调查会发现,所谓统一的某一宗教的信仰也许根本就不存在。彼得·贝格尔主要运用了知识社会学的方法,他指出,知识社会学是对人类思想与产生人类思想的社会条件之间关系的研究,其中的一个重要范畴是知识社会学所主张的“看似有理性结构”。知识社会学的一个基本命题是,在人们实际上认为是可信的东西这一意义上,关于实在之观点的看似有理性,取决于这些观点得到的支持。人们关于世界的看法实际上来自其他人,它对于人们来说之所以被认为合理,很大程度上是因为他人仍在继续肯定这些看法,而社会则对人们不同的观点进行组织化,并通过一些组织化了的实践活动来消除主流信念的动摇。一个社会以不同的方式界定“正常状态”,超越这一“正常状态”的则被认为是不正常。因此,关于什么是正常的“看似有理性”,依赖于特定的社会环境。一定的社会群体往往构成了一定的支持性团体,这一支持性团体往往通过特定的活动、意识、以及合理性论证来维持他们的信仰,而不同于这一支持性团体的意见往往会遭到来自这一社会团体的压力。彼得·贝格尔认为,知识社会学提出了作为我们环境之必要性的相对性问题。

知识社会学对“看似有理性结构”的分析常常被用于对宗教信仰和神学思想的攻击:他们认为,宗教信仰以及宗教团体所持有的关于“超自然者”的观念,并非对于实在的真实的反映,而是这一宗教团体组织化努力的结果。而彼得·贝格尔则指出,社会学的这一令人讨厌的分析也有一些意想不到的有补救作用的特点——在本书中,彼得·贝格尔就运用这一分析方法对“超自然主义”的怀疑者进行了反击。

彼得·贝格尔将来自以上这些方面的挑战大都概括为“相对化者”对“看似有理性结构”(plausible structure)的挑战。这里需要注意的是“plausible”一词的运用。“plausible”的含义是“看似有理的”,在绝大部分语境中,它具有负面和否定的含义,也就是说,一定的“看似有理性结构”,都未必是真正有理的,这有点像思辨哲学对“意识形态的虚幻性”的批判。

这样,从学术的立场上来看,在任何情况下都有必要对“看似有理性结构”进行客观的分析。彼得·贝格尔提出,没有任何一种事物可以先验地免除相对化的考验,“超自然主义的怀疑者”也不例外。他试图揭示出“超自然主义的怀疑者”隐秘的双重标准:作为传统之源的过去,根据社会—历史的分析被相对化了,而这一社会—历史分析却被免除了相对化。换言之,《新约》的作者们被认为受到了根植于其时代的错误意识的困扰,而当代的分析家们却认为他们时代的意识是一种纯粹的真理。

对于彼得·贝格尔而言,他的目标是打碎这一双重标准。他试图推出这样一项工作:对“超自然主义者”提出“相对化考验”的“相对化者”,他们本身也需要面对相对化的考验,这也就是他所主张的“使相对化者相对化”。他指出,对“超自然主义”提出挑战的自然科学、生物科学、历史学、心理学、社会学等方面的知识也必须经过知识社会学的分析验证。没有任何事物能免除社会—历史分析的相对化,不论这些现象可能是什么别的东西,他们都是人的投射,是人类历史的产物,是人类建构起来的社会结构。彼得·贝格尔同样运用着怀疑者的相对化策略:“超自然主义的怀疑者”认为“超自然主义信仰”未必正确,需要经过验证,难道自然科学、生物科学、历史学、心理学、社会学等方面的“超自然主义的怀疑者”的观点就可以免除验证了吗?

彼得·贝格尔认为,神学结论与所谓的科学的、历史学的、社会学的结论之间并没有太大的差别,他们在本质上有着一一定的同质性。与科学、历史学、社会学的结论一样,神学结论处于人类投射物队伍“之中、之下或与之并列”。同时,与中世纪时的社会传统正好相反,在日益多元化了的现代社会,处于多元化环境中的宗教团体,在十分真实的意义上都变成了一种“异端”,他们的知识正遭受着社会环境组织化的迫害,承受着社会的无形的压力。从知识社会学的分析来看,保持这一属于社会的少数的人的知识是有必要的。

彼得·贝格尔对自然科学、生物科学、历史学、心理学、社会学等

方面的“非超自然信仰者”提出了诘难。但是,为什么“超自然者”是一种确切的实在?彼得·贝格尔指出,总有一些东西指向了那真正“相异”的实在,即人的宗教想像最终反映的实在。对于“超自然者”为什么就是这种真正的实在,彼得·贝格尔提出了他认为的一种论证的可能:从人开始,从人的经验开始。“从人开始”并不是其他人道主义观点所主张的价值的出发点,而多是指一种方法论的出发点,尽管并不排除将它作为价值的出发点的可能性。

彼得·贝格尔最后归纳说,以上的这些思考,也表明了一种可能的神学出发点,这就是人类学的出发点,这个词在欧洲大陆上的含义,指的是关注“人是什么”这一问题的哲学视野。如果人的宗教投射与超人和超自然的实在相对应,那么,在投射者即人之中去寻找这种实在的痕迹,看来就是合乎逻辑的。这不是要提出一种经验神学,而是提出一种具有高度的经验感受性的神学,它力图将其命题与能够从经验了解的东西相互联接起来,在其出发点是人类学的出发点、是人类学的程度上,这样一种神学将回到新教自由主义的某些基本关切上去,但我们希望,它没有新教自由主义对“有教养的蔑视宗教者”及其形形色色的乌托邦思想的那种顺从。

三、神学的可能性:从人开始

在上一章中,彼得·贝格尔已经提出了论证“超自然者”的实在性的人类学的出发点,在第三章中,他则进一步从人类学的出发点来论证“超自然者”何以可能,他以“神学的可能性:从人开始”来提示这章的内容。在这里,“从人开始”不是相对性的策略,而是被用来阐释绝对性或确定性。彼得·贝格尔认为,如果从一个非常宽泛的意义上,把人类学理解为对人之构成与条件的一种有系统的探究,那么十分显然,任何神学都将必然包括人类学的一些内容。

在展开论述之前,彼得·贝格尔列举了几种神学对人类学的态度。首先提到的是古典的新教自由主义。他指出,从19世纪到第一

次世界大战,古典的新教自由主义关注人类学,它以各种方式力图从人类历史的材料中引出基督教传统的真理。人类学的特征在于,它对人的理性和可完善性充满信心,对人类历史的进步过程坚信不疑。当资产阶级文明的危机在第一次世界大战的旋涡中日渐加深时,这种乐观主义的态度也就丧失了合理性。

彼得·贝格尔提到的第二种态度是新正统神学。新正统主义对神学自由主义的历史学和人类学出发点进行了激烈的排斥。自由主义强调从人到上帝的通路,而新正统神学强调上帝对人的处置。在新正统神学中,人的体验不被作为神学的出发点,上帝启示之绝对尊严才被当成神学的出发点。彼得·贝格尔认为,新正统主义,在其最初的冲动中,就是反人类学的:从人到上帝无路可通,而上帝到人有一条路,那就是上帝的启示,它被完全归因于上帝的行动,而在任何意义上都不植根于人的天性或条件中,人类学的任何命题都只能依据这个启示而得出。换言之,可以从理论上推导出一种人类学,但却不存在从人类学归纳到神学的可能性。有神学家曾表达了对新正统主义厌恶人类学考虑的修正,试图将人类学的角度引进新正统神学的立场之中,但多被用来强调人类状况的“失落”和“不幸”,以使启示的说法显得更加可信。彼得·贝格尔认为,阴暗的存在主义人类学十分适合这一目的。稍后,尤其在美国,又加上了一种更加悲观的弗洛伊德主义人类学,诸如绝望、忧虑、“被抛人性”等,变成了新正统主义神学家的热门术语。彼得·贝格尔认为这种观点也有一定的片面性。

彼得·贝格尔又提到了近来的世俗神学。世俗神学转向了人类学令人愉快的观点。道德的基调更倾向于承认享乐主义而不是早先时候的顾虑。这样一种乐观主义的转向构成了基督教世俗化的一个重要条件,诸如“自律”、“成年人”、“民主的人本主义”等概念逐渐取代了早期关于生存之痛苦的表述。但彼得·贝格尔建议说,至少要在某种程度上摆脱这种“情绪神学”的结果。他指出,神学思想回归到人类学出发点的建议,是由于我们相信,扎根于人的基本体验就

可以抵挡不断变化风向的文化情绪。因此,神学不应是情绪化的神学。

接下来,彼得·贝格尔试图提出他自己所理解的神学的人类学出发点。他问道:人类学出发点对于神学究竟意味着什么?他说,我没有资格在此通过系统地考察近几十年来在哲学人类学中积累的大量文献来回答这个问题,也不可能设计一种可以从这个出发点得出的神学体系。但还是要对此略作说明。他指出,神学思想应在从经验角度给予的人类环境内,寻求可以被称为超验之表征的东西。而有一些典型的人类行为构成了这些表征。这里所说的超验之表征,意指能在我们的“自然”实在范围内发现而看来却指向实在之外的现象。换言之,这里并不是在哲学术语的含义上使用超验一词,但从字面上说,超验是用来指超出通常的、每日的经验的世界,本书前面曾将这种超越等同于“超自然者”的概念,而这里所说的典型的人类行为,意指某些反复进行的行为相体验,它们似乎表达了人类存在的本质方面,即人这种动物本身的本质行为。为了避免经验分析与无意识或潜意识理论之间不必要的纠葛,彼得·贝格尔特别申明,他在此处讨论的现象不是“无意识”,也不必从思想的深处去挖掘,它们属于普通日常的意识。

这样,彼得·贝格尔实际上将“从人出发”转向了“从人的日常体验出发”,进而从“日常体验”入手,试图来论证“超自然者的存在”或“超自然者的再发现”。他试图提供他的“从人开始”的人类学的证明,或可以称作“经验的证明”。他的基本思路是:如果人的宗教投射与超人和超自然的实在相对应,那么,在投射者即人之中去寻找这种实在的痕迹,看来是合乎逻辑的。

关于神(或超自然者)的存在的证明,历史上的努力已经不胜其数。彼得·贝格尔在这里试图提出他自己从人类学的角度出发或从人的日常经验出发的论证,他称这种论证为“归纳信仰”。他指出,有两种基本的证明信仰的方法,一种是“归纳信仰”,另一种是“演绎信仰”。这里用“归纳”一词来指任何一种以经验为出发点的思想过

程。演绎则是相反的过程,它以先于经验的观念为开端。“从人开始”的方法是一种“归纳信仰”,它是一种宗教性的思想过程,它以人类经验的事实为开端。

彼得·贝格尔关于“超自然者”的证明主要有五项。

第一项证明是从秩序化出发的论证。彼得·贝格尔认为,人的一个基本特征便是对秩序的渴求,这个特征对于理解人的宗教活动至关重要。人的这一对秩序的渴求,导致了人类对秩序本身的信仰,这种信仰与人对实在的基本信赖有密切的关系。这种信仰不仅在社会史和文明史中被体验到,而且也在每个人的生活中被体验到。人对秩序渴求的根源,在于信仰或相信实在最终是“有秩序的”、“正常的”、“它应该如此的”。不消说,没有什么经验方法,凭借它就能够证明这种信仰。肯定它本身就是一种信仰行为。但是从植根于体验中的“信仰”开始,走向超出经验范围的“信仰行为”却是可能的。

彼得·贝格尔认为,可以说每一种秩序化的行为都是超验的表征。他举了一个他认为是生活中最平常、也许是最基本的秩序化行为,即母亲使其受惊的孩子安静的秩序化行为。他认为,父母所扮演的角色,所代表的不仅是这个或那个社会的秩序,而且是秩序本身,是使信赖具有意义的宇宙之潜在秩序。正是这个角色,可以被称为高级祭司的角色,它担负着演示实在的终极秩序的意义。彼得·贝格尔认为,代表秩序概念的人类角色形形色色,但最基本的角色则是父母的角色。

彼得·贝格尔指出,从秩序化出发的论证是形而上学的而非伦理的。他强调,在可观察到的人类对秩序实在的渴望中,存在着赋予宇宙范围以这种秩序的内在冲动,这种冲动不仅暗指人类秩序在某些方面与超越它的秩序相对应,而且意指这个超验的秩序具有如此特征,以至于人能够把自己和自己的命运托付给它。人的秩序化倾向暗示了一个超验的秩序,而每一个秩序化的行为都是那种超验的表征。宗教不仅是人类秩序的投射,而且是人类秩序之终极真实的见证。

这里体现了“归纳信仰”的神学方法论：首先是人类的“秩序信仰”，而秩序信仰可以察验的现象则是“秩序化行为”，每一种秩序化行为则是“超验的表征”。这样，根据所谓的“归纳方法”，由“秩序信仰”，到“秩序化行为”，到“超验的表征”，最后得出了“超自然者存在”这一结果。

第二项证明是从游戏出发的论证。彼得·贝格尔引用荷兰历史学家惠岑加的观点指出，人类的一种基本体验，就是游戏体验。在人类文化的任何一个部分都可以发现游戏的因素，以至于我们可以论证，没有游戏的方面，文化本身就是不可能的。游戏以其自身的规律建立了一个独立的领域，这个领域在“游戏的”持续中中止了那个“严肃”世界的规则和一般假设。游戏总是在日常社会生活的“严肃”世界之内造成了一块飞地，也在日常社会生活的“严肃”世界的时间序列之内造成了一块飞地。游戏通常是一种令人愉快的行动。事实上，当游戏不再令人愉快而变得不幸甚或漠然的例行公事时，就可以认为游戏的本质特征衰退了。游戏中中止了日常社会生活中的时间结构。当一个人在游戏时，他处于另一个不同的时间中，这个时间不再以较大社会的标准单位来测量，而是通过该游戏特定的标准单位来测量。游戏的世界有一个历时的方面，这个方面不只是短暂的，而且还能够被理解为一种不同的结构。换言之，在令人愉快的游戏中，一个人仿佛不仅是从一种时间序列进入了另一种时间序列，而且也从时间进入了永恒。在游戏的延续中，外部世界已不复存在，人们被暂时地带进了极乐的解脱之中。

游戏论证的逻辑与秩序论证的逻辑类似，对愉快游戏的体验，并非是在生活的某种神秘边缘去寻求的东西。在日常生活的实在中随时都能够发现这种体验。然而，在这种被体验到的实在内，它构成了超验的一个表征，因为其内在的目的超出了它自身，超出了人的“本性”，指向了一种“超自然的”合理性。并且，这种合理性不可能从经验上来证明。这里，彼得·贝格尔希望能向人们阐述这样的观点：游戏的体验揭示出游戏的独特特征，它的合理性只能通过超验的

合理性才能得到解释,因而游戏本身构成了超验世界的一个表征,因而也构成了“超自然者”存在的一个表征。

第三项证明是从希望出发的论证。彼得·贝格尔吸收了法国哲学家马塞尔和德国哲学家布洛赫的希望哲学的一些观点,他指出,人类的希望体验也是超自然者的某种表征。希望也是基督教的本质,大多数(不是全部)神义论的关键因素是希望。神义论经常以个人死后的希望为基础,但也存在着生前的此世性希望。在面对似乎完全失败的体验时,人的希望总是强烈地肯定自身,而在面对死亡的最后摧毁时,人的希望更是最强烈地肯定自身。希望的这种最深刻的表现,便是无视死亡时所表现出的勇气,这种勇气是指与希望人类的创造、正义和同情相关联的,也就是说,与人道主义者的其他行为相关联。在此,我们又一次面对着人类处境的许多可观察到的现象,在那种处境中,内在的目的似乎是轻视或否定死亡的实在性,在归纳信仰之下,它们指向了对人类处境的一种宗教性解释。在我们人性的核心之处,似乎有一种否定死亡的希望,借助于对死亡说“不”,产生了对另一个世界的信仰,那个世界的实在性必将证实人的希望不是什么幻觉。彼得·贝格尔认为,归纳信仰承认“自然”中死亡的无处不在,但它也考虑到了对希望的“自然”体验之内那指向“超自然”之完满的目的。

第四项证明是从诅咒出发的论证,这种论证涉及另外一些体验,例如人类遭受的伤害。彼得·贝格尔认为,在现实中,存在着某些使人只能对天呼求的行为,这些行为侵犯了人类的道德意识,而且也破坏了对人性结构的根本意识,它们不仅是罪恶的,而且是罪大恶极的。对于伤害和伤害者,人类能做出的惟一恰当的反应,似乎就是超自然层面的诅咒。这一类行为也可以被视为是进地狱的征兆,在此,地狱的含义正是被诅咒的状态,它就在此时此地也超出了此生此世的限制。彼得·贝格尔要论证的是,和正面的行为相类似,反面的行为以相反的方式暗示着超验。

第五项证明是从幽默出发的论证。彼得·贝格尔在一定程度上

赞同弗洛伊德和柏格森对幽默所作的解释,即笑料(任何幽默感受的对象)从根本上说来就是差异(discrepancy)、不协调(incongruity)以及悬殊(incommensurability)。他认为,存在着一种根本的差异,它是一切别的可笑差异的源泉,这就是人与宇宙之间的差异。正是这种差异,使喜剧成为一种本质上属于人的现象,使幽默成为真正属于人的特征。幽默不仅认识到人类境况中的可笑差异,而且还将这种差异相对化,因此它也暗示了关于人类境况之差异的悲剧性看法也能够被相对化。通过嘲笑人类精神所受到的限制,幽默意指着这种束缚并非终极的,而且将会被克服,同时凭借这种内涵,幽默还提供了另一种超验的表征,即从束缚中得到拯救。因此,幽默就像游戏一样,能够被看做是对于愉悦的最终具有宗教性的证明。

以上五项证明,就是彼得·贝格尔关于“超自然者”的五项“归纳信仰”的证明。这种证明有一个基本前提,即“如果人的宗教投射与超人和超自然的实在相对应”。这个前提还存在着这样一种对应关系:人类的此世体验与彼岸的超验实在存在着必然的对应关系,这一对应指向彼岸的“超自然实在”而不是别的。

彼得·贝格尔指出,以上所述绝不是关于超验之表征的人类行为的详尽或惟一的陈述,若要做这样的陈述,势必要承担建构一种哲学人类学的任务,还要再加上建造一种与之平行的神学体系。他不准备去做这件事,但他希望提出一个纲要,并且指出,从人类学的起点出发,去进行神学的工作是可能的。之所以将讨论限制于能够在每个人的日常生活中发现的现象,而省略了对声称有直接的宗教体验的说话的任何讨论,是基于这样的信念:神学思想最好从投射转向投射者,从而转向关于人的经验材料。很显然,神秘主义或其他关于超自然实体的体验,并非每个人都可以获得,而他的目的是探索神学的这样一种可能性,即以所有人都能获得的东西作为出发点。不用说,这个方法引起了非常复杂的哲学问题,这里不准备处理它,但要立即提出两点声明:他的方法并没有预先假定一种静态的历史之外的“人性”,也没有预先假定一种历史“进化”或“进步”理论。五项

证明也同样有待“相对化”的验证。

彼得·贝格尔最后说,让我们再一次将“自然者”与“超自然者”放在一起考虑。他坚持认为,人类境况中存在着两个部分,一个是社会中普通日常生活的领域即中间地带,另一个是各种不同的边缘领域。在前一个领域中被视为理所当然的那些假设,在后一个领域中受到了威胁和怀疑。只有当我们停止这种怀疑时,日常生活才是可能的。他认为,人类的生命在实际上和理论思想上都从入神的能力中获得了最大的丰富性,这不是指所谓神秘的体验,而是指走出日常生活被认为理所当然的实在体验,是指对包围着我们的奥秘的开放性。一种名副其实的哲学人类学必将重新获得对这类体验的领悟,而且将随之重新获得一种形而上学的维度。在此作为一种可能性所提出的神学方法将为重新发现人类生命中最重要方面,即入神和形而上学做出贡献,并由此而为重新获得体验和思想中已经失去的财富做出贡献。

四、神学的可能性:面对传统

在前面三章中,彼得·贝格尔关于“超自然者”的论述已基本完成,在本章中,他进一步谈到了如何来建构神学。他指出,他并不想提出一个保守的重建神学的纲领,也不是建议到传统的坚实堡垒中去寻求避难。他认为他用来勾画可能的神学方法的术语“人类学的出发点”、“经验上给定的”以及“归纳信仰”等,对那些保守的神学的形式有一种内在的排斥。它们天然地接近神学自由主义,尤其是接近新教自由神学的思潮。

彼得·贝格尔指出,可能是对信仰和理性之间关系的两种不同理解,造成了保守型神学和自由型神学之间的分别。指责保守神学具有非理性特征或自由神学在信仰上胆怯,这都是不正确的。问题在于这两种思潮相互关联的方式。保守神学,无论其方法上如何具有理性,但仍倾向于从传统出发来进行推论;自由神学,无论它如何

强调信仰的必要性,其倾向仍然是从普遍存在的体验出发来进行归纳。对这种区别作道德的或心理学上的判断,是不成熟的。他再一次强调了自己的信念:正是“归纳信仰”这一方法,在一种以普遍的相对性意识为特征的思想环境中,有着最大的希望重新接近宗教真理。

彼得·贝格尔表示,他所主张的神学方法,强烈地倾向于一种与各种宗教传统相对的独立态度。但面对传统的问题依然存在,除非一种神学的方法严肃地面对这个问题,否则它就不可能很有创造性。彼得·贝格尔希望的是:面对所有的传统,不拘泥于某种单一的固有的传统,而是以一种开放的、客观的态度来重新审视传统中的一切,在此基础上来建立带有开放性自由特征的神学。

彼得·贝格尔将一些神学或宗教传统带有某种片面的特征称为“巫术性的观念”。他认为,拘泥于某种单一的传统是不可取的也是危险的。他说,如果人的体验包含了与神学有关的材料,那么对人的一切体验的历史方面就必须作神学上的考虑。如果从其“接近上帝”方面来理解每一个时代,那么就必須十分小心地看待每个时代,因为无论什么超验的表征,可能都是其自身独有的。

进而,彼得·贝格尔提出了“普世主义”的概念。他认为,面对过去不能限制于任何一种传统,无论个人如何在个人方面附属于哪一传统。今天,神学思考必须在普世主义意识中进行,在我们目前的多元化环境中,在宗教方面只停留在自己人之间已变得越来越困难了。所有的宗教组织都在不断地碰到大量存在的形形色色的世俗化世界观,而且更重要的是,在每次接触时都会发生碰撞。基督徒碰见犹太教徒,天主教徒碰见新教徒,而新教徒内部的碰撞更是达到了纷繁的程度。每一个人都被迫进入了与他人的经常性对话之中。普世主义的意识使这样一种神学思考的方式成为可能,这种方式充分意识到了人以在宗教史上可能是独一无二的方式进行宗教探索的全面性。多元化境况的实际压力,使多元传统之间的碰撞对话成为必需,神学的种族中心论再也没有任何借口了。

当然,普世意识不止是对实际需要的一种应答,或是对联合国代表在休息厅里所表现的不同文化之间的相互尊重,而是一个认真探索神学事业的归纳方法的问题。这里,并不是在推荐一种包罗万象的体系结构,一种所有传统在其中都将消融的神学世界语;相反,普世意识应该特别地有助于澄清各种相互冲突的选择。

彼得·贝格尔强调,面对传统也不是简单地回复到宗教思想的早期。宗教领域与其他任何别的领域一样,几乎绝不可能回复到事情的早期状态。当然,也不希望简单地复兴对进步的肤浅的信仰、枯燥乏味的理性主义或沾沾自喜的自我满足。这里所希望复兴的是那被称为施莱尔马赫时代的较深刻的主题——耐心归纳的精神,以及对人类体验的全面性开放的态度。

面对所有传统同时也意指一种以经验探索的方法为基础,以及摆脱了先验的教条的途径。彼得·贝格尔提到了一批新教神学家的集体著作,并盛赞神学有必要采用经验的历史和经验的人类学。他认为,神学事业必须首先根据历史人类学和宗教史学对那类超验的体验做出严格的经验分析,并认为,面对所有传统的要求与他前面所提倡的神学的“人类学的出发点”并不冲突。他指出,神学事业应该面对不只一种东西。除了面对在经验上可发现的关于人及其作品的东西之外,还得面对人自身文化环境之内或之外的一切宗教传统。也许还需要面对来自其他源泉,为艺术家和诗人们所汲取的关于人的见解。并且,神学也一样应该与其他理智学科进行多边对话。

在本章的最后,彼得·贝格尔指出,这一章和上一章中已经包含了某些神学的纲要,也许在许多年以后,他才有可能提出这些纲要的粗略设计。但他还是对根据他所提的神学纲要如何可能去面对传统作了一些说明。他最后说,我清楚地意识到这样一个事实,即在努力说明归纳性的神学观点如何面对一个特定的宗教传统方面,自己一直在剧烈地左右摇摆,同时又大刀阔斧地在试图解决以往若干世纪的神学思考的难结。他承认本书可能存在着“简单化”的倾向,但他同时又希望这不是出于无知,而是出于一种直达根本问题的努力。

这样,在一至四章中,彼得·贝格尔对他的神学主张进行了非常系统的论证。从提出问题“超自然者的隐退”,到“使相对化者相对化”对非超自然主义的诘难,到“从人的经验开始”对超验现象的论证,到“面对所有传统”的普世主义建构,彼得·贝格尔以他自己所主张的从人的经验出发的归纳信仰,对“现代社会超自然的再发现”问题作出了从经验主义的、知识社会学的回答。

在全书的最末“结论性的评论——天使的传言”中,彼得·贝格尔指出,天使作为上帝的信使出现,显示出上帝的超越性和他在人的世界中的呈现。最主要的是,天使表达了上帝对此世的关注,在审判与救赎方面对此世的关注。从宗教关于实在的观点来看,所有的现象都指向那超越了它们的东西。而这种超越在从所有方面主动地触及人类生存的经验范围。只是随着世俗化的开始,神对的充盈才开始减退。超验的东西在我们的环境中已变成了传言。我一直在努力表明,我们的处境并非是一种无情的命运,世俗化的意识也不像它自身所表现出的那样绝对。我们必须从我们的处境开始,但不必服从它。如果超验的表征在我们的时代已变成了传言,那么我们可以着手探索这些传言——也许可以追溯它们直到其源头。最重要的是,对超自然者的重新发现,将使我们在认识实在时重新获得开放性。

(舒也)

罗伯特·N·贝拉

超越信仰：后传统世界的 宗教研究 ^① (1970)

罗伯特·N·贝拉(Robert Neelly Bellah, 1927—)是当代美国著名的社会学家和东亚研究专家,也是当代美国深有影响的宗教社会学家。他于1955年在哈佛大学获得远东语言系和社会学系联合授予的博士学位,并于1957—1967年间在哈佛大学任教。1967年转至加州大学伯克利分校社会学系,并一直工作到1997年,此间还曾于1968至1974年间担任伯克利日本和韩国研究中心主席。贝拉终身从事人文社科研究,2000年他以“指明了美国社会共同体的重要性”和“使人们意识到民主制度的核心价值以及未经社会责任检验的个人主义的危害性”被授予美国国家人文奖章。

在长达四十多年的学术生涯中,贝拉著述甚丰。他的主要著作有:《阿巴其血族系统》(1952)、《德川宗教:现代日本的文化渊源》

① 本文根据以下英文本写出:Robert Neelly Bellah: *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post—Traditional World*. University of California Press, Berkeley, 1990.

(1957)、《超越信仰:后传统世界的宗教研究》(1970)、《被背弃的盟约——试炼时期的美国公民宗教》(1975)、《公民宗教种种》(与菲利普·E·哈蒙德合著,1980)、《心的习惯:美国生活中的个人主义与个人义务》(与理查德·麦德森等合著,1985)、《好社会》(与理查德·麦德森等合著,1991)。应该说,前期的贝拉主要以宗教社会学研究赢得了他的学术声誉,他的两篇有较大影响的论文是《宗教进化》(1964)与《美国的公民宗教》(1967),而在后期,则主要是他与理查德·麦德森等五人合著的《心的习惯:美国生活中的个人主义与个人义务》与《好社会》,这两本书为他带来了广泛的社会影响,其中也可以看出他的宗教社会学思想,它们主要是对“以新教为基础的个人主义”(Protestant-based individualism)的分析。

《超越信仰:后传统世界的宗教研究》是贝拉继他的博士论文《德川宗教:现代日本的文化渊源》一书之后的一部重要著作,也是他调至加州大学伯克利分校之后出版的第一部著作。该书主要分三个部分。第一部分是此书的“理论基础”,贝拉分别阐述了他对“宗教社会学”的理解以及他的“宗教进化”观,这两项内容构成了本书的第一章和第二章。第二部分是“现代化进程中的宗教”,分成“一般”、“中国”、“日本”、“伊斯兰教”、“美国”等几个方面。一般概述部分包括第三章“对新教伦理在亚洲的相似物的反思”和第四章“意义与现代化”;对中国宗教问题的阐述主要从比较宗教学的角度探讨“基督教与儒教中的父子关系”;对日本宗教问题的探讨分为第六章“远东的宗教状况”和第七章“现代日本的价值与社会变化”;对伊斯兰教的探讨是第八章“伊斯兰传统与现代化的问题”;对美国宗教问题的探讨则是第九章“美国的公民宗教”。第三部分是探讨“现代社会中的宗教”,包括第十章“对《诚实向神》的评论”、第十一章“当代敬虔中的超越”、第十二章“崇拜的动力学”、第十三章“宗教和信仰:‘非信仰’的历史背景”、第十四章“对N. O. 布朗的《爱与身体》的评论”以及第十五章“在宗教与社会科学之间”等,主要分析现代社会中宗教的境况及其出路。

在导言中,贝拉回顾了自己的生平和思想发展经历。他生活在长老宗家庭,从小受到新教文化的熏染。在二战期间,他开始怀疑以前认为理所当然的宗教与政治信仰,在中学的最后一年,开始接触到马克思主义。在哈佛大学就读期间,他主修了社会人类学,并选修了“东亚文明”这一课程。在研究生期间,他忙于日语和汉语的学习,并开始清理自己的思想,以前被弃置不顾的T·帕森斯、马克斯·韦伯、爱弥尔·杜尔凯姆开始进入他的视野。斯大林统治的最后一年,贝拉开始怀疑早期的乌托邦思想的可能性,并且认识到,美国社会应当被改革而不是被狂热毁坏。这样,在政治上,贝拉走向了自由主义。这一时期他也受到了存在主义思想的影响,尤其是保罗·蒂利希的基督教存在主义思想的影响。

在20世纪50年代,美国社会弥漫着迫害共产主义分子的麦卡锡主义,在这样的背景下,贝拉于1955年秋季接受了麦吉尔大学伊斯兰研究所的研究奖学金赴麦吉尔大学工作。1957年,麦卡锡主义的阴云已经消散,他又回到了哈佛大学任教。本书的第一部分和第二部分主要写于这一时期。贝拉认为“悲观的乐观主义”可以概括他这一时期的主要思想——在这一时期,他阐述了他的宗教进化的思想,这构成了他的作品的一个基本前提,而在本书的第二部分,贝拉也表达了类似的观念,他认为现代西方社会,尤其是美国社会,相对而言比发展中国家问题要少些,这是基于进化和发展主义的比较而得出的。

贝拉指出,本书的第三部分反映了作者内心的变化,反映了他对美国社会的失望。美国社会存在的问题、越战等一系列事情使贝拉开始更多地关注美国社会的问题而不是发展中国家的的问题。1967年,贝拉从哈佛大学转至加州大学伯克利分校任教。与哈佛大学巨大而稳定的新教传统相反,伯克利代表着一种广泛的后新教(post-Protestant)、后现代混乱,它意味着一种与哈佛的尖锐的对立。贝拉指出,大多数第三部分的文章是在伯克利写的,他认为这一时期的文章可以用“乐观的悲观主义”来形容。贝拉承认,至1965年这一段

时间,可以看出他寻求一种新的社会制度的努力。他认为,某些新教个人主义和自愿的民间社会组织也是必不可少的。在这一时期,他逐渐地关注“后新教徒”(post-Protestant man)的问题。

一、理论基础

1. 宗教社会学

贝拉指出,宗教研究主要存在着三种类型,一是将宗教作为社会行为的一个中心理论问题来研究,二是研究宗教和其他社会领域的关系,三是研究宗教的角色、组织和活动。在第一章中,贝拉主要探讨宗教的理论研究和宗教与社会结构的关系。

贝拉回顾了宗教研究的历史背景,指出宗教研究涉及很多领域很多方面,人类对宗教的各个领域的研究大致可以被描述为两大主线:理性主义和非理性主义。其中,卢梭和康德可以被认为是转折性的人物,而对宗教更为准确的理解则来自马克斯·韦伯、杜尔凯姆和弗洛伊德。

接下来,贝拉介绍了一种新的宗教理论的控制论模型。贝拉认为这一理论既可以利用马克斯·韦伯、杜尔凯姆和弗洛伊德等人的理论资源,同时又可以避免以往争议不休的理想主义和物质主义、理性主义和非理性主义之间的争论。控制论的基本范畴是“能量”和“信息”。一个行为系统可以被定义为符号化控制的、系统化组织的行为机体。系统的行为由机体的结构所决定。这样,控制论模型将人类行为系统设想成这样一种形式:它是一个自治的、有意识的、能够适应外部环境并进行内部重组的系统,通过能量和信息的交换传递,系统得以维持并运行。贝拉进一步分析了行为系统中的开放性问题,并分析了宗教在行为系统中的作用。他介绍了几项近期相关的理论研究。他指出,与联接意义和动机的控制系统理论相关,近期还有三个方面的研究,它们分别来自心理学、社会学和文化学。这几

个方面的研究,对于理解宗教在一个由“能量”和“符号信息”来维持并运转的社会控制系统中的作用,有着一定的帮助。

贝拉还分析了宗教与社会之间的关系。他列举了历史上曾经就宗教与社会关系做过一些探讨的重要人物,着重介绍了杜尔凯姆和马克斯·韦伯的有关论述。贝拉认为,对宗教进化观念的兴趣正在逐步复苏,这对于宗教与社会关系的理解和解释是可以考虑的。

最后,贝拉开始过渡到他的宗教进化理论。他认为,最早对宗教进化理论进行探索的是维科,其后,经过黑格尔等人,而在杜尔凯姆和马克斯·韦伯那里宗教进化理论得到较大发展。贝拉认为,如果宗教可以被界定为个人和群体提供连接意义和动机的控制系统,那么,这一控制系统的复杂变动就像整个社会的控制系统那样复杂变化。他认为,一个社会和文化系统可以通过进化模式来进行解释,同理,宗教也可以通过这一进化模式来进行描述和解释。他解释说,宗教进化可以由几个最主要的维度来进行描述,其中最主要的一个维度或最重要的一个方面便是宗教符号系统,它的发展是整个符号系统由紧密走向分化。并且,自然和宗教符号系统的变化影响了宗教行为者的观念变化,宗教符号系统分化越大,对宗教行为者的影响也就越大。最后,随着符号、个人、社会的日益分化,宗教为个人和群体提供的理想或模范的能力也就进一步加大。他还指出,对宗教进化的理论描述必须结合社会进化理论来进行。

2. 宗教进化

贝拉指出,对宗教进行系统而科学的研究始自19世纪下半叶,他在第二章中就试图描述宗教进化的历程。他将进化定义为“一种提高组织的分化和复杂性的过程,这一过程赋予机体、社会系统或其他组织更强的能力和适应性”,同时又将宗教定义为“将人和他的存在的终极条件联系起来的一套符号形式和行为”。而宗教进化则是提高自身分化和复杂性的过程。他认为,原始宗教指向外在宇宙,现代宗教与原始宗教相关联,同时存在着一定的关系。宗教进化存

在着这样五个阶段:原始宗教、古代宗教、史期宗教、早期现代宗教、现代宗教。

贝拉引述莱因哈德和列维·布留尔等人的材料,对“原始宗教”进行了分析。他指出,原始宗教存在着两个主要的特征。一个是神话世界与现实世界的高度的相关性,另一个是组织的流动性。在宗教行为方面,原始宗教不是以崇拜或献祭为特征,而是以身份识别、行为参与为特征。在宗教组织方面,原始宗教并不存在从社会中分化出来的宗教组织。就社会暗示而言,它强调社会的统一,引导年轻人纳入部族行为规范之中。

贝拉在较为严格的意义上使用“古代宗教”一词,很多通常被归入原始宗教的内容被纳入了这里的古代宗教之中。这一时期的主要特征是祭祀仪式的出现。在宗教符号系统方面,神话性事物开始变得更加明确。在宗教行为方面,在祭祀仪式中人和神的区分相对于原始宗教更为明确。在宗教组织方面,它仍然和社会结构融合在一起,但是衍生和等级化等组织分化导致了多样化的形式。就社会暗示而言,它仍与原始宗教较为接近,不过,神的形象开始具备了一定的开放性。

贝拉指出,提出“史期宗教”的依据主要在于这一时期的宗教大多已有文献记载,将史期宗教与前期宗教区分出来的重要特征是:这一时期的宗教都是超越性的。在符号系统方面,尽管每一宗教各不相同,但它们在超越性这一点上是共同的,因此它们也可以说都是二元的,并且它们都表现出较少的神话色彩。在宗教行为方面,这一时期的行为都与拯救有关,宗教成员的自我意识开始更加明确,宗教生活的理想被认为是与世界相区分。在宗教组织方面,开始出现分化了的集体,从前期的二级系统转向了这一时期的政治—军事精英、文化—宗教精英、乡村低层群体、城市低层群体这样一个多层组织关系。这一时期的社会暗示是较为模糊的,宗教组织和宗教精英的分化导致了某种紧张和意义识别上的模糊。

贝拉对“早期现代宗教”的划分主要依据新教改革,他认为在其

他宗教中也存在着类似的改革。在这一时期,等级结构崩溃瓦解,二元性仍然存在但有了新的意义,拯救不再借助中介而成为直接的了。在宗教符号方面,在个人和超越性实在之间的关系变成是直接的了。在宗教行为方面,它被认为与人的整个生活完全同一。在宗教组织方面,它出现了一种新的二级关系:选举和弹劾。在社会暗示方面,新教改革促进了各种社会建构的出现,这些开始成为政府的竞争和限制的力量。

贝拉认为,“现代宗教”的变化颇为不同,其主要的特征是二元性的瓦解。在符号系统方面,这是一个开放性的问题,它不再将宗教置于伦理等某一个方面,而是将宗教置于人类境况的结构本身,人与终极实在之间的宗教符号化将不再限于宗教,而是一种多维的、自我转变的、重构性的。在宗教行为方面,人的宗教行为不再限于教会,甚至变得有些颐指气使。在宗教组织方面,如托马斯·佩恩之所谓“我心即教会”,个人自愿基础上形成的宗教组织获得了合法性。在社会暗示方面,早期现代宗教阶段发展起来的一些暗示继续发展,传统意义的毁灭和道德的失范将意味着前所未有的机会。

最后贝拉指出,宗教的进化意味着人类自由程度的提高。这一过程也是世界的吸取和淘汰的过程。

二、现代化进程中的宗教

1. 对新教伦理在亚洲的相似物的反思

在第三章中,贝拉根据马克斯·韦伯对新教伦理与资本主义精神的研究,对新教伦理在亚洲地区的相似物做了一些反思。他首先指出,马克斯·韦伯对“新教伦理与资本主义精神”的研究在社会科学领域带来了很大的影响,他的“新教伦理假说”被研究者们大量地运用到对亚洲的不同国家的分析之中,学者们运用类推的方法,来寻找“新教伦理”在亚洲的相似物。

贝拉进而指出,马克斯·韦伯的“新教伦理假说”常常被研究者们解释为企业家精神对一个地区经济发展的重要性,这种简单化的解释歪曲了马克斯·韦伯本人的意图。学者们常常运用这一假说来寻找“新教伦理”在亚洲的相似物,即在亚洲国家的不同地区寻找该地区有利于经济发展的宗教伦理精神。贝拉认为这一方法有两点值得肯定,一是它可以引起人们对动机性因素的注意,二是它可以让人们关注文化、宗教信仰和行为之间细微的关系,这种不太明显的关系常常被历史学家、经济学家和社会学家们所忽略。但是,贝拉也指出,对所谓的“企业家精神”或动机性因素的运用具有严重的缺陷。其中的一些出于马克斯·韦伯著作本身,当这一著作没有被放置到马克斯·韦伯著作的整体中来理解之时,就会产生一定的偏差。在这些缺陷中,最严重的便是关注动机性因素而忽略了历史的、制度的因素。动机性因素常常随着制度的变化而发生变动,经济发展对动机性因素的制度性疏导也同样有着非常重要的依赖。

在《新教伦理与资本主义精神》一书中,马克斯·韦伯似乎显得非常看重动机性变量,这可能使一些读者因此而步入歧途。在后期的宗教社会学比较研究中,马克斯·韦伯开始关注制度性因素,试图发现制度性因素对经济发展的影响,这是对早期侧重的一种不太明显的修正,可以帮助人们对马克斯·韦伯有一个更加平衡的理解。对宗教伦理的关注是马克斯·韦伯所有的研究的中心,但在后期,马克斯·韦伯除了关注人的动机性因素之外,也开始关注制度结构在社会发展中的影响。

这样,贝拉认为,对于一个地区经济发展的影响因素来说,一个地区人口的劳动力素质、生产能力等是一个方面,而对经济要素各个方面制度性的组织则是另一个方面。贝拉提到了他对日本的德川宗教的研究,他的研究将马克斯·韦伯对新教伦理与资本主义精神的考察做了相类似的分析,认为日本文化传统中的某些因素对日本的经济的发展起到了积极的作用,如日本文化对君主和集团的忠诚为经济发展确立了一种有效的机制。贝拉提到他自己对日本的文化传统

做了一定程度的乐观的判断也引起了一些批评意见,他认为这些批评意见有着一定的合理因素,并认为,用一种更为广阔视野,包括动机性因素研究和制度性因素研究,来研究文化伦理对于经济发展的影响是必要的。

贝拉认为,仅仅运用马克斯·韦伯的理论来寻求一些亚洲国家在动机性方面和制度性方面的相似物是不准确的。包括欧洲国家的一些事例,也需要对它们做重新思考,因为欧洲国家的发展也不是一致而统一的,对欧洲国家的发展情况也不能简单化地理解。贝拉回顾了日本学者对美国的日本研究的批评。日本学者认为,美国的日本研究学者忽略了日本的现代化对日本带来的消极影响。贝拉认为这些批评不无道理,经济的迅速发展造成了社会结构变迁的阻塞和扭曲,社会的不稳定因素将导致致命的后果。

贝拉列举了一些西方学者对亚洲国家的研究,认为这些研究对经济发展与文化伦理、制度结构之间的关系做了一些探讨,但在传统文化和结构改革等方面有一些问题还没有描述清楚。他指出,亚洲国家文化传统的重构正以某种国家主义意识形态的面目出现。需要注意的是,这些变化正是在西方文化的冲击下出现的,在传统文化的基础上,它们的发展模式产生了一些基本的变化,这使得亚洲国家的变革模式在形式上看起来像西方的范式。此外,需要引起注意的另一个问题是,国家主义或共产主义在多大程度上为结构变革提供了所需的文化和意识形态基础。

贝拉最后指出,对亚洲国家社会变化的分析,需要借助一种在进化论原理之上的分类法,这种分类法不是对简单化的某一方面要素的分析,而是包括动机性研究和制度性研究等多个方面。

2. 意义与现代化

在第四章中,贝拉集中探讨了现代化问题。他认为,现代化尽管有多方面的含意,但它总是一个道德和宗教的问题。现代化常常被认为是创造新价值和新意义的令人兴奋的挑战,但它也常常被视作

对现存价值和意义体系的威胁。现代化给人们的印象之一，便是困扰、炫惑和不满意的境况，一种有待于克服的状态。他表示，他不是从政治或经济制度上来探讨现代化问题，而是从精神或心智的层面上来探讨现代化问题。

他认为，新教改革重新构造了社会认同的符号体系，它不仅仅表现在经济领域，而且从政治到科学，从家庭到教育，社会文化的方方面面都受到了改革的重大的冲击，并且，新教改革的很多原则被运用到了世俗的政治领域。在分析了英格兰、法国等几个国家的历史的基础上，贝拉提出了两种现代化的意识形态，并认为自由主义是现代化最基本的意识形态。在盎格鲁—萨克逊国家和法国，尽管它遭到了强有力的抵抗，但还是在其土壤上扎下了根。

德国是第一个在现代化进程中感受到强大变革压力的国家。在德国，最早出现了某种反现代思潮。在这些交融的意识形态中，存在着两种主要的形式：浪漫国家主义和激进社会主义，这两者以各种可能的形式进行着组合，都寻求某种紧密的整合、较少的分化以及相对较少的个人主义。贝拉将浪漫国家主义和激进社会主义称为第二种现代化意识形态。浪漫国家主义往往强调社会群体的团结一致，在某些国家，宗教会成为这一意识形态形式的突出的特征。在面对现代化的困扰之时，浪漫国家主义也往往强调某种统一和团结。激进社会主义则在传统社会的深度紧张的基础上产生和发展，在这种情况下，旧有的社会激发了强烈的怀疑和敌意，这种怀疑和敌意在一定时机被激化，从而形成激进社会主义意识形态。浪漫国家主义和激进社会主义也有可能以各种形式融合在一起，形成社会国家主义或国家社会主义。这些组合形式在世界范围内多有存在，如德国的恶性例子，还有战后早期的印度，以及作为另一种形式的中国。

贝拉声明，他并不打算用宗教或意识形态解释来代替对“现代化”的技术的、经济的和政治的解释，他试图就以下几点做一些说明：(1)现代化不可避免地对原有的意义动机结构形成挑战并产生困扰。(2)在前现代社会，宗教在意义取向的传播、个人情感的管理

以及个人和社会稳定方面起着重要的作用。(3)不同的宗教团体促进了社会和文化的现代化,同时宗教本身也无法漠视社会的现代化进程。(4)在一些新教国家中,推进现代化的宗教目标取向和自由主义的非集权政治意识形态作为两种主要的分化形态,对于其后自治、多元的民主政治是有意的。(5)在上述情况没有出现的国家,会出现两种情况:(a)极权主义的、半宗教的自由主义;(b)浪漫国家主义或激进社会主义。总之,现代社会在经济、政治、科学及其他领域的成功,部分地取决于意义和动机方面的成功。并且,现代化的成功总是相对而短暂的,不管现代化曾经带来过多少成就,现代化本身往往是颠覆性的,在现代化进程中,对意义和动机问题的探求将永无止境。

3. 基督教与儒教中的父子关系

在第五章中,贝拉从文化比较入手,对西方基督教与中国儒教中的父子关系做了一番考察,试图揭示出西方基督教文化与中国儒教文化在父子关系上存在的差别以及由此产生的社会符号体系的分异。

贝拉首先列举了前人对家庭和父子关系的考察。他介绍了亚里士多德在《政治学》中对家庭和宗教符号体系的探究,并认为这种研究在今天仍有参考意义。他又介绍了弗洛伊德关于家庭和父子关系的心理学研究。在《图腾与禁忌》一书中,弗洛伊德提出了著名的俄狄浦斯情结,并认为宗教、道德和社会等主要由家庭问题引起并用来处置家庭问题和冲突,特别是其中的父子关系,而宗教符号和宗教仪式被用来表达父子关系中产生的爱与恐惧、尊敬与内疚、顺服与反叛。在《幻想的未来》中,弗洛伊德则认为宗教的功能主要在于对成长中产生的焦虑的保护。

贝拉认为,在接受并应用弗洛伊德的心理分析的同时,还必须注意,家庭与宗教符号体系之间的关系并没有如此简单。在宗教环境中动机性要素可能改组并因此而大大地影响家庭的结构以及身处家

庭和社会结构中的人的动机。他指出,弗洛伊德后期在《摩西与一神教》中,已经清楚地意识到宗教可能会担任多样的角色并且宗教符号体系中的个人和社会会出现多种的变化。贝拉指出,在家庭和宗教关系的多样角色和多种变化形式之中,存在着两种相互对照的特殊形态,这就是基督教和儒教。基督教传统尽管采用了一系列家庭的符号体系来构建宗教符号体系,但相对于其他文明而言,它并没有过多地强调家庭。在基督教价值体系中,父子的纽带并没有像伊斯兰教国家、印度和东亚社会那样重要。与之相对照的是,在中国,尤其是在儒家文化中,家庭却成为社会文化系统的核心,而在中国的宗教符号体系中,相对于基督教而言,家庭并没有成为重要的中心。

贝拉详细分析了基督教传统中家庭的地位和角色。他引述弗洛伊德的观点,认为亚当的原罪意味着某种弑父的原型,而耶稣基督之死则是对原罪的救赎。亚当和耶稣意味着两种倾向:耶稣基督之死是出于对“父亲”的顺服,亚当的反叛(弑父倾向)则是出于对“父亲”的抗争。同样,犹大的出卖是一种弑父行为,而耶稣之死不仅仅是一种牺牲品,而且是一种英雄壮举,他实践了上帝的救赎计划(尽管他因此而遭受死难),同时又意味着一种实现,一种取代上帝并参与到上帝的力量之中去的愿望之实现。

贝拉进一步指出,弗洛伊德运用俄狄浦斯母题来分析基督教符号体系有其可取之处,但是,基督教符号体系并不能由俄狄浦斯情结得到完全的解释。按照弗洛伊德的说法,俄狄浦斯情结具有某种普遍性,但基督教却不具有这种普遍性,还存在着其他与基督教不很一致的宗教符号体系,它们不能同样地用俄狄浦斯情结得到解释。贝拉引述乔治·麦登霍等人的研究结果指出,摩西盟约是基于政治而非基于家庭,上帝是根据近东的国王的形象想象出来的而不是根据父亲的形象。到了早期的基督教,家庭的观念随着耶稣被宣称为“上帝之子”而得到加强。贝拉认为,俄狄浦斯情结部分地解释了基督教的宗教符号,但并不能解释基督教和其他宗教的差别。这样,贝拉开始分析中国文化中的家庭和父子关系。

贝拉指出,在中国的宗教观念中并不存在与“雅赫维”(“耶和华”在近东神话中的别称)相应的范畴。在中国古代存在着“天”和“上帝”等语词,它们具有某种神人同形的背景,最初可能意味着祖先或部落的祖先,但这些词在晚周非人格化了。“天”作为一个重要范畴与“地”相关联,并且认为具有某种“天命”。与犹太教和基督教的诸范畴颇为不同,中国,尤其是儒教,万物被视为一个社会与宇宙的总休,天地万物与人被视为是相同的。贝拉列举了《吕氏春秋》《诗经》《尚书》以及董仲舒等人的说法,指出,家庭符号体系在远东的宗教传统中持续而久远。他又引述了儒家经典《孝经》中有关子女孝道的言论,指出,在中国的符号体系中,父母有着第一位的统治意义。贝拉还考察了中国的家庭礼仪,指出,中国非常看重子女在父母死后的服丧礼仪,这说明在中国的宗教状况中家庭被置于非常重要的地位。

贝拉认为,如果将中国的祖先祭祀和基督教的圣餐相比较,将中国的服丧礼仪和耶稣被钉死在十字架之后的情况相比较,就会发现,在中国,父亲之死往往意味着儿子最重要的宗教对象之死。相比之下,孝顺在基督教中颇为不同。尽管早期的教会强化了基督教中子女孝顺的一些因素,但教会常常宣称教会是一个更为重要的家庭。在儒家文化中,宗教团体如果破坏了现实的家庭关系将被认为是一种大逆不道。在基督教的态度中,政治和家庭的权威来自上帝的权威,而在儒家关于政治和家庭权威的态度中,不顺从父母并不具有正当性,尽管子女也可以温和而虔敬地指出父母可能的过错。在中国,这种忠孝之道消除了俄狄浦斯难题,剩下的只有服从,相应地,像新教那样产生社会创新的机会也被排除了。在西方,社会关系的模式来自终极的原理,而在中国,孝敬和忠诚则是绝对的。在西方,是上帝分析并施行权力,而在中国,是父亲执行着这一权力。

最后,贝拉附带指出了中国和西方的两个特征。其一,在中国缺乏在西方意义上的悲剧,在西方,对上帝的追问则导致了某种悲剧传统。其二,基督教和儒教都有压制侵略的倾向。贝拉认为,尽管俄狄

浦斯情结和家长制家庭理论可以帮助我们理解基督教和儒教,但是,俄狄浦斯情结与家庭结构本身亦受到一定形式的宗教符号体系的影响。

4. 远东的宗教状况

在第六章中,贝拉主要探讨了远东的宗教状况,内容包括中国和日本的宗教状况,由于他主要从事日本宗教研究,因此,文中描述得更多的是日本的宗教状况。

贝拉首先引用了蒂利希对宗教的定义:宗教是人们将自身与终极关怀联系起来的有意义的结构。贝拉指出,当今的中国与日本和西方世界有着很多共同的情况,如快速扩张的合理化、工业机械化以及官僚体制化等等。快速的现代化和工业化给东西方带来了巨大的承诺和危机。另一方面,东西方文化也有着很大的不同。西方的现代化发展主要植根于西方的传统,而东亚社会的发展则有相当部分的原因来自外部的冲击。现代化状况引起了一个东方社会的文化识别问题,一如西方世界所曾经发生过的那样,但它以一种更令人震惊、更令人困扰的姿态出现。

贝拉认为,研究东亚社会对意义问题的反应,研究的起点应该是考察东亚社会中产生并仍然起着一定的作用的宗教文化结构。宗教文化结构往往被限定在一个或几个不同版本的宇宙论神话之内来得到理解。在西方,该宇宙论神话第一次被摩西于西奈山所受的启示打破,这个启示宣告了神的至高无上性。在此符号系统中,神和世界、社会和自我空前地被尖锐地区分开来,这为新的普世主义和个人主义的崛起提供了可能性。如果把东亚社会的信仰文化结构称为“前摩西的”,将会是个令人误解的说法,但如果用这一词单纯地指外在于圣经发展而成的宗教所缺乏的基本区分,如上帝、世界、社会、自我等,则是有一定意义的。

东亚以儒教和佛教为背景的宇宙论神话,将宇宙视为由各个相互依存的部分所组成的有机系统,而个体被看做是从天地、父母、统

治者那里接受了无穷的恩惠,反之,他对所有使他受惠的人、事、物有着某种责任和义务。另一具有细微差别的宇宙论神话版本强调所有事物本质的基本联系,认为人以及自身的精气与天地万物同体。这种探索包含了一些神秘主义的因素。在发现了真正的自我以后,个体将会和谐地生存于他所处身的社会和自然当中。两个宇宙论版本都包含了宇宙的至高无上性与普世主义的暗示,但这一暗示还不足以摧毁把人、社会、自然紧密联系起来的象征体系。因此,这几种版本的宇宙论神话在很大程度上倾向于巩固一个无法改变其基本形式的社会以及使个体完全淹没于社会义务当中的网络。

东亚的信仰结构在西方的冲击之下崩溃,然而其中的各个要素却独立地幸存了下来。虽然圣经宗教(主要指基督教)不是瓦解东亚信仰结构的主要力量,但是它却扮演了一个重要的角色。“前摩西”的东方遇上了“后基督”的西方。现代西方的宇宙论神话是针对圣经式的宇宙论背景而形成的,当这个新的西方理论碰触到东方的象征体系时,它往往会腐蚀并摧毁这古老的对立。东亚社会在坚持传统的宇宙论神话方面也有过自己的斗争:蒋介石于20世纪30年代就曾经发起复兴儒家的运动;1945年在日本曾有过所谓的“民族精神”复兴。但是它们都非常短暂,而且还为人民带来了灾难。退一步说,无论有多少残存下来的离散传统思想还可以生存,总体来讲,那互相依存、协调的传统符号化结构已是无可挽回地被粉碎了。

贝拉又以日本的一些案例来叙述东亚宗教结构的瓦解过程。当西学开始进入东方社会之时,人们普遍相信借用西学的方法、同时保持东方文明的完整性将会带来硕果。“东方道德、西方科技”的口号在中国和日本都喊得很响。但这些多只是下意识的认定,知识分子对西学的接受其实是不彻底的。

日本的新教徒是最早对传统的宇宙社会学说结构提出疑问的群体之一。虽然早期日本的新教徒为数不多,但是他们对传统的社会模型所提出的质疑无疑是对传统伦理道德的挑战。日本的明治维新和1889年宪法,以及1890年的教育敕令,都可以看到旧思想的影

子,是新的民主思想和旧的宇宙论神话结构融合的结果。虽然早期基督徒只占了日本人口比例的极小部分,但是他们在改造社会的运动中做出了比重较大的贡献。他们常常走在人权及女权运动的前沿,在工业革命期间,基督徒们是最早一批争取建立工会的群体。1902年,在6位日本的社会党的发起人当中就有五位是基督徒。1933年,一名基督徒被作为日本共产党内的积极分子而被捕。20世纪30年代以后,日本基督徒出乎意料地对日本的发展起了重大的影响。

个性追求在日本的文学里是一个常青的主题。并且,存在着一种带有宗教色彩的对个性追求的失望。贝拉介绍了几种面对个性追求的失望而提出的哲学和宗教主张,认为它们代表着用日本传统或日本以外的传统重建宗教结构的可能性。他同时也指出,这里所举的是众多的现实可能中少数的例子,它们并不一定具有现实的典型性,而且它们仅是用来说明日本情况的。

5. 现代日本的价值与社会变化

在第七章中,贝拉首先区分了文化系统和社会系统,认为居于两者之间的社会价值系统非常重要,社会价值结构是决定社会行为的因素之一,它并非社会经济的直接的反映,而宗教与社会价值系统的核心紧密相连。

贝拉认为,日本的传统价值在很大程度上依然在日本社会起着主导作用,社会价值系统抵制着基本的社会变化并且具有某种坚持的倾向。日本的价值模式包含以下六个方面的内容:(1)价值在群体中实现,社群是价值的基点;(2)群体被认为与实在整合在一起并被赋予神圣的意义;(3)存在着一种神人连续性,群体的首领占据着重要的位置;(4)个人的存在依赖于神灵和祖先的福佑;(5)文化各个方面的价值在于它有助于群体价值的实现;(6)个体在群体中可以找到一个相对独立的位置。这一价值模式为日本的现代化提供了一个非常重要的基础。

贝拉指出,现代化进程的宗教和文化基础,日本与西方不同。他尤其强调了日本文化的超越性传统,并认为它对于日本的现代化有着重要的影响并继续起着作用。为了分析日本传统中的超越性维度,贝拉分析了日本文化的中心传统:佛教、儒教、神道教和基督教。他指出,日本的文化中存在着断断续续的超越性传统,这一传统时隐时现,与日本的现代化密切相关。日本经历了两次文化冲击,其一来自中国,部分地来自印度,主要是佛教和儒教文化的影响,第二次则是在现代时期,这一冲击来自西方的基督教,它对于日本的现代化有很大影响。

贝拉认为,日本的知识分子除了关注“我们是什么”这样的现代化问题之外,有相当一部分还在二战失败之后追问“究竟做错了什么”。还有相当一部分知识分子甚至提出“回到被战争摧毁的价值体系”这样的问题。这与对日本明治维新的理解大有关系。日本知识分子对明治维新的认识尽管有相当的合理因素,但仍存在着用阶级斗争的理论来理解等问题。明治维新的积极一面被认为是追求自由和人民权利,这一运动受到尊崇和肯定,多出于两个方面的原因:农民的参与和产生了一些革命性的思想家。贝拉认为,有几点值得怀疑:运动的领导是否致力于社会的民主?日本的农民是否足以产生对自由和人民权利的支持?另外,富农的作用也很可疑,这场运动的思想渊源也需要重新考察。贝拉认为,民主思想具有某种超越的维度,当时从事人民权利运动的知识分子很多转向了帝国主义,真正的英雄应当是那些对日本德川时代的基本价值体系表示怀疑的人,这中间包括一些基督徒。贝拉认为,明治维新的问题在于,事实上社会转向了传统价值体系。明治维新看到了一些新事物,即社会主义运动,这是当今日本知识分子的某种积极的力量,但它并不能被认为是绝对地积极的。

贝拉认为,真正民主的价值体系应当包含超越性维度。有两个方面需要引起注意,一是文化领域,尤其是与价值问题有关的,二是日本社会的结构改革。最后他强调了两点:(1)就社会理论来说,分

析理论是重要的；(2)除了反对政府的勇气之外，独自站立的勇气更为重要。

6. 伊斯兰教传统与现代化问题

在第八章中，贝拉首先阐述了他关于宗教和现代化问题的一些见解和主张。他认为，宗教是感知世界的一种方式，在任何人文环境中，宗教符号体系都和各种各样的个人和社会的符号体系互相影响。尽管存在着多种符号体系，但宗教、政治权威、家庭和个人四个层面形成了一种宏观—微观的统一体。接着，贝拉将世界区分出两种极端的形式，一种是融合的、未分化、缺少个人选择的极端，另一种则是开放的、分化的、具有最大限度的个人选择的极端。他还描述了两种极端的社会：一种是理想社会，它的政治和家庭结构看起来出于完全的自然，与整个宇宙和谐并存，几乎不会出现对个人的怀疑。另一种则与理想社会相对立，贝拉将它称为是一种“世俗社会”。所有的社会都处于两种极端的不稳定的妥协之中。

(1) 早期伊斯兰教

贝拉认为，在先知和哈里发引导下的伊斯兰教团体是一个范型，他们对时代有着深刻的理解。它绝非上面所说的理想社会。穆罕默德认为，每一个穆斯林在必要时都是亲人，人首先不是属于某一个部族或城市，而是属于永恒的神。

伊斯兰教传统可以追溯到旧约先知，追溯到圣经宗教。贝拉认为，在伊斯兰教之前有着两种范型。一个是摩西范型，从摩西范型可以看到伊斯兰教的渊源。从摩西的西奈山盟约开始，有了基督教和伊斯兰教。另一同等重要的旧约范型是亚伯拉罕和以撒的故事。基督教的出现改革了宗教传统，它首先区分了圣经传统中的神圣和世俗，但古兰经更多地取源于旧约而不是新约。穆罕默德面对的境况更接近于摩西而非耶稣或保罗。穆罕默德并不是从一个伟大的组织严谨的世界帝国开始他的传道，而是从一个部族社会开始。他没有能力用一个新的政治关系去取代已有的政治秩序，而是在这个原来

以血缘关系为纽带的社会中发展出一种政治组织来取代已有的关系。早期的社团改革是失败的,它太超前而不可能成功,而且没有必要的下层建筑来支撑,当第三代哈里发统治下的大臣们有了不满和要求后,制度化的结构太脆弱,便不能包容和满足他们了。

贝拉探讨了早期伊斯兰教的几个结构性要素:(1)超然物外的一神教的神,这一神被作为创造者和审判者;(2)对自我的呼唤和对个人的肯定;(3)对世俗化,即现存社会结构的极度的贬低。这往往意味着血缘关系的去除。贝拉认为,这一结构存在着某种局限。就政治体系而言,尽管它优于前伊斯兰教的阿拉伯政治组织,但它也存在着一定的问题。政治和宗教的结合造成了一系列问题,会导致政治权力之间的某种紧张。政治权力成为一种疑问,是穆斯林信徒而非公民成为政治的主角。欧洲社会的非穆斯林政治思想,以及关于政治独立的思想在伊斯兰教传统中完全缺席。因此现代伊斯兰世界的政治生活缺乏必要的传统资源。

贝拉也探讨了伊斯兰教传统中的家庭制度。他认为古兰经家庭法的主要责任可以看做是稳定家庭核心,限制一夫多妻和离婚,保护妇女儿童权益,这一点可以说是很现代的。但伊斯兰教的家庭制度也存在着种种不足,对多妻制和离婚的保护实际上将女性作为某种战利品,危害了家庭内部成员之间的平等,在家庭内部形成了某种程度的独断。

贝拉试图揭示出伊斯兰教的神的宗教符号意义。他指出,在古代以色列,正如一些学者所揭示的,上帝是古代近东的一个国王的形象,基督教则发展了上帝的“父”的一面。而在古兰经中,神既不是“国王”,也不是“父亲”,而只是神本身。伊斯兰教建立了他们的神的概念,神高于王,神既不是王也不是父,神无物可比,政治或家庭权力在这一神面前完全可能失去它们的合法性依据,这一神的概念有着相当的宗教符号意义。在伊斯兰教的符号体系中,神排除了父母家庭的意义,同样,它也排除女性的符号意义。这与基督教传统也有很大的不同。早期伊斯兰教的神的尊严表现在伊斯兰教的伦理和律

法规条之中,伊斯兰教教法严苛的形式已经显示出不太适应在当代穆斯林人民面临的新问题。

贝拉指出,早期伊斯兰教为伊斯兰世界提供了某种核心参照,一方面显示出它的同时代性和相关性,另一方面又显示出它问题重重充满限制。

(2) 中世纪伊斯兰教

贝拉认为,在中世纪,伊斯兰教传统正离开“世俗之城”而转向“梦想社会”。这可以从“苏菲派禁欲神秘主义的兴起”这样的标题中得到体现。苏菲派禁欲神秘主义代表着一系列广泛的变化,它的兴起是伊斯兰教适应宗教需要和大众意识的结果。在很多方面,它代表着古兰经宗教的反面:温和、充满感情、狂喜的心境、关注内心胜于外部行动。苏菲派禁欲神秘主义的兴起也意味着将政治统治神圣化的倾向。统治者毫不谦虚地将自己和神相比。这种政治统治的神圣化当然并非没有挑战,但这一倾向应归功于政治和社会的停滞。不仅在政治秩序方面,而且在整个风俗和社会生活中,中世纪思想都希望融入伊斯兰教。从18世纪开始的奥斯曼帝国反对新技术的斗争就是以伊斯兰教的名义进行的。

贝拉指出,晚期的中世纪穆斯林世界在政治组织上有着显著的特征。但是早期伊斯兰教的紧张和不安情绪已弥漫了整个穆斯林文化。古典哲学被凸出或压缩。它不像西方的非宗教传统那样得以延续,而是在伊斯兰教的世俗政治中得以留存。晚期中世纪的伊斯兰教不仅对当时社会具有意义,而且对我们当今的世界也同样具有意义。

(3) 传统社会的崩溃和改革的努力

贝拉指出,现代化的进程是复杂的,但这并没有为人们很好地理解。现代化进程在个人、家庭、政治和宗教等四个主要的层面都有表现。贝拉从几个方面分析了伊斯兰教面对现代化进程可能存在的问题。其一是政治方面的。贝拉认为,需要指出的问题不在于基本的伊斯兰教与民族主义之间的反感,而是它们之间深层的渗透关系。

此外,家庭问题也是伊斯兰教需要面对的重要问题。伊斯兰教从未致力于家庭法方面的改革,也不致力于改善妇女的状况。在伊斯兰教中,妇女是二等公民,不允许参加公民的宗教活动,并且被认为在宗教见证上只具有男性一半的重要性。伊斯兰教不像基督教将婚姻看做是神圣的,性关系被看做是有益于宗教的关系。同时,对妇女的偏见也影响伊斯兰教传统的人格塑造,除了不承认女性,男性人格中的女性成分也是不被认可的。

贝拉还将伊斯兰教作为一个符号体系来分析现代化问题。对当代穆斯林思想和对社会影响的批判主要在于它没能清楚地界定理性与信仰,伊斯兰教对理性的排斥否认了自身是一个合理的宗教,并且排除了它被合理地理解的可能性。贝拉最后指出,伊斯兰教最大的现代化问题不在于它是否有益于政治、家庭和个人的现代化,而在于它怎样满足现代伊斯兰人民的具体的宗教需要。

7. 美国的公民宗教

在第九章中,贝拉认为,美国社会已经出现了一种新的宗教形态,即所谓“公民宗教”。他引述了美国社会在符号和仪式上的种种新的状况,试图揭示出“公民宗教”的存在及其可能存在的问题。他首先从肯尼迪的就职演说入手来分析。贝拉指出,肯尼迪的就职演说有三处提到了“上帝”一词,但其中没有引述耶稣基督,没有引述摩西,没有引述基督教教会,他引述的“上帝”一词,是一个几乎所有美国人都能接受的语词。肯尼迪是一名天主教基督徒,但在他的就职演说中,他引述的是犹太教、天主教、基督新教等都能接受的“上帝”,却没有任何专属天主教的特征物。

贝拉分析了关于“公民宗教”思想出现的理论线索。他认为,“公民宗教”的思想来源于卢梭,卢梭在《社会契约论》第四册第八章中曾经勾勒了关于公民宗教的设想。而相类似的思想在美国人中亦可以找到。贝拉分别列举了本杰明·富兰克林的《自传》、华盛顿的离职演讲,用以说明“公民宗教”的思想渊源。他又指出,在美国的

《独立宣言》中,也有四处提到了“上帝”。在美国的早期官方文献中,亦不难找到这样的例子。尤其是美国早期的几位总统关于“上帝”的言论和行为,为美国的公民宗教定下了一个初步的轮廓。应该说,这一轮廓显然不仅仅是基督教的轮廓。美国的公民宗教实际上成了一条持续不断的主题。在杰弗逊的第二次就职演说中,在约翰逊总统的就职演说中,都可以找到公民宗教的踪影。

美国的公民宗教并不是对众多宗教综合性的概括,它不是一种综合性宗教,它自身有着足够的特征来表明自己是一种特殊的宗教形态。当然,它也不是美国基督教的一种替代品。在公民宗教和基督教之间,存在着界限不是非常明确、但在功能上却有明显不同的区别。

贝拉具体论述了美国公民宗教的发展情况,特别是美国国内战争对公民宗教的形成和发展所带来的影响。他认为,美国国内战争是第二大重要事件,它促进了对美国国家的自我理解,并且在公民宗教方面也有深入的影响。美国的南北战争不仅是一个政治事件,实际上它促进了美国对民主、人权和国家意义的理解。国内战争在物质上和仪式上给美国的公民宗教的符号体系带来了新的变化。物质上的变化主要是为阵亡将士修建的国家公墓,它们在物质上为美国的公民宗教构造了新的符号体系。仪式上的变化则是美国的阵亡将士纪念日,这一纪念日在一些州甚至成了主要的仪式性节日。

贝拉对美国社会当今的公民宗教发表了自己的看法,认为“公民宗教”是对美国普遍的、超越的宗教状况的真实概括,它所描述的宗教状况既不普遍也不特殊,它有自身的特点。美国的公民宗教在宗教和政治关系上是相对较为和谐的。美国的公民宗教仍然富有活力。同时,美国的公民宗教也存在着一定的问题。在公民宗教中,“上帝”已经成为一种明确的中心符号,它被认为是一种中心价值,“上帝”的意义变成是清晰而不容置疑的,人们会不太乐意接受一个不可知论者或其他类似的宗教符号。如果“上帝”本身需要重构,公民宗教就会需要一种自由的异化。“上帝”符号的清晰性本身意味

着一定的问题。

贝拉认为,美国社会正面临着第三次考验。第一次是美国独立战争,第二次是美国国内战争,而现在则面临着第三次考验,这一考验事关在革命世界中的责任行为。国家应该有更高的价值选择,如果没有这一意识,公民宗教本身就有可能成为危险的存在。

三、现代社会中的宗教

1. 对《诚实向神》的评论

本书第十章是对罗宾逊主教的《诚实向神》一书的评论。贝拉认为,该书是对古典有神论的直接攻击,但还可以走得更远。

罗宾逊主教宣称,他不是怀疑基督信仰本身,而是怀疑对基督信仰的表达。贝拉指出,罗宾逊怀疑的是基督信仰的符号化方式。罗宾逊不愿意接受一个“在上的”或“在外的”上帝。罗宾逊说出了长期以来神学家们在回避的问题。自由主义可能因为其粗浅而遭到抛弃,但罗宾逊并不是这一意义上的自由主义,他并不想简单地抛弃基督教的传统,而是试图对基督信仰做出新的解释——一条介于自由主义和巴蒂安主义之间的道路。但贝拉认为,尽管罗宾逊有着高度的洞察力,但他的努力并没有找到他所期望的重新阐释基督信仰的基础。罗宾逊以及他所代表的怀疑者,陷入了他们自己设定的神学话语之中。他们试图对人、社会、符号体系、宗教做出新的解释,但他们并没有这样做。

贝拉认为,问题的答案在于人们并没有很好地理解宗教语言和宗教符号的真正含义。宗教符号并不是告诉人们外在的宇宙,而是在描述人类所经验到的宇宙。

2. 当代敬虔中的超越

贝拉指出,在传统神学里,超越被归于外在于世界并独立于世界

之外的神。尽管传统的争论在于超越的思想是否应该被抛弃,但什么是超越思想的主要意义这一内容使得超越性的话题有值得保留的意义。在第十一章中,贝拉援引了美国神学诗人华勒斯·斯蒂文斯的诗句和思想,指出他对实在的敬虔成分值得注意。并且,和在外部世界中使用一样,当面对自身时,一样可以使用实在这个概念。

贝拉认为,有必要考虑超越个体和社会的符号,如试图把实在领会成一个完整物的符号,诸如神、存在、虚无和生命的符号,这些符号可能来自个体、社会以及历史经验,但它们并不等同于这些。作为人类,我们只能从这些符号的角度去把握实在。贝拉引用了斯蒂文斯的这样一句话:最终的信仰是在虚构中去相信,并且你也知道这是一个虚构。需要面对的问题是:一旦宗教符号被暴露出只是一个至高无上的虚构,它是否也不会被抛弃。贝拉认为,需要解决的最重要的问题是,是否意识成长本身就能够消除对宗教符号物和超越功能的需要。

贝拉认为,在有意识和无意识、科学和宗教间已不再是零的关系。科学本身是不可知的,是一种神秘。他特别指出,本章是基于这样一种假设,即社会科学和神学的绝对区分是不可能的。

3. 崇拜的动力学

贝拉首先引述了威廉·布莱克的一句话:“对于每一件事来说,生活都是神圣的。”贝拉认为,这句话没有否定神圣和凡俗之间的差别。如果将崇拜定义为试图达到神圣感觉的人类活动,那么关于崇拜的首要事情就是要力求突破每天的通常意义上的凡俗的世界。

崇拜试图打破普通和常规。现代崇拜的一个主要问题是审美控制的传统方式不能再起作用,不能使崇拜者降落到一个被改变的意识状态中。在崇拜服务和崇拜者直接的个人和社会现实中一定存在着联系。除非在弥补崇拜仪式的宗教象征和崇拜者特殊的过去和现在中存在着某种联系,否则崇拜过程是不可能开始的。有效的崇拜必须不仅能够提供一个对体验的符号化的再组织,而且能够提供完

满和实现的成分。崇拜的体验必须能产生出生命和力量之流,对神的神圣完整的感觉,一个始终居于不断转动的车轮的静止的中心的感受。

虽然我们已经认为崇拜的基本功能是能促进对神圣的体验,崇拜实际上也能够变成对这种体验的防御。如果传统仪式经常试图将神圣的威力限制到一个不由自主地表现为神经病症状的方式中去,就不光只是将崇拜贬低到缺乏神圣力量的道德启迪这一点上的不足了。贝拉叙述了他个人关于崇拜服务的部分经验,并认为在崇拜服务背后的主要思想是交际和相互的沟通交流。在交流中,在很多没有意识到的情况下,人们在进行着关于崇拜的话题,它能激起有意讨论它时所不具有的很多符号意义。

贝拉最后重新回顾了崇拜服务体验的一些理论问题。他认为,崇拜服务试图做的一件事是突破通常的认识框架并将这些东西置于一个新的视角。但是,在任何一个人类环境中,这种服务的目标仅能被部分地达到。今天,通常的服务缺乏可靠性,因为它不能够带来惊奇。

4. 宗教和信仰：“非信仰”的历史背景

贝拉首先介绍了关于“非信仰”的历史渊源。作为神学观点的“非信仰”是希腊理念的产物,而有人则更认为它是柏拉图的一种理念。柏拉图理念的背景涉及到智者学派与苏格拉底学派的知识革命。一般地说,我们可以认为,自18世纪甚至是19世纪以来,非信仰问题的讨论一直仅限于知识分子与文化精英中一小部分人,而大众所受的折磨并不是非信仰,而是对各种魔法理念、迷信及禁忌的过分信仰。柏拉图“神学”事实上并不是对传统宗教的准确理解。

贝拉指出,什么可以被认为是“非信仰”问题在现代世界的出现,与一个阶层的急剧膨胀相关:有自我意识的知识分子阶层。信仰与宗教常被混淆起来,受过教育的人们甚至决非偶然地承认这些宗教仅是达到对群众控制的方便的虚构。并且,现代关于宗教理解的

嬗变被来自于现代知识的文化革命大大地强化了。现代变革的一个重要方面就是“权威的内在化”，它给宗教带来了深远的影响，但如果内在化成为主流，这将意味着私人化的增强。当代宗教意识确实带有很强的内在表征。但是，对个人可信赖性的追求往往更多地与团体成员及社会目标相联系而不是相脱离。这似乎就是孔德所定义的“人类宗教”的一种体现。世界正逐渐变成一个没有国界的大社会，然而孔德的“人类宗教”构想却远未完全实现。这样一个国际性的伦理社会并不是任何客观信念或强加教条的产物，恰恰相反，它是一个强调个体可信赖性与自主性必然会产生深远社会与伦理影响的结论在当代的最好的例证。

如同宗教和非宗教一样，贝拉将非信仰也归属于当代的意识，并认为，宗教作为人们用以联系来剖析自身存在意义的一种象征形式从来没有而且也不会崩溃。关于人类社会中信仰者与非信仰者的区分也已经变得不再可能。

5. 对 N. O. 布朗的《爱的身体》的评论

第十四章是对 N. O. 布朗的《爱的身体》一书的评论。贝拉指出，布朗采取了某种警句的形式，从而将散列和集中综合起来。此书共分 16 章，分别包括自由、自然、三位一体、统一、人、代表、头、边界、食物、火焰、断片、复活、实现、审判、自由和虚无，覆盖了政治、教育、社会、人格、认识论、象征主义、宗教和时间，以一种非线性的方式将各个方面组合在一起。布朗将各个方面自由地组合在一起，同时又有着精心的、有限度的安排。该书既有征引，又颇有个性。它远非线性的学院论文，而是打破了学院的专业界限将各个方面综合起来。

《爱的身体》一书不能简单地得出一种解释，这里试图从几个方面来阐述该书的特点。《爱的身体》一书的材料非常丰富。它同时使用了政治、宗教和诗歌等几种不同学科领域的词汇和知识，其中，有两个最主要的领域是基督教和心理分析，此外，佛教和马克思主义也占有一定的地位。这几个领域的词汇互相交叉，一种领域的词汇

横切、打破另一领域的词汇,使之产生了新的意义。布朗并不是从字面意义上来使用各个领域的词汇,而是更多地在象征意义上来综合使用多个领域的术语。这种多学科多领域的综合,消除了基督教的某些褊狭,从而具有某种净化和冶炼的效果。基督教的词汇不再是被当作某种宗教传统或伟大的宗教,而是作为思考人类境况的一种思考方式,作为和其他领域词汇同样直接、有力的当代词汇。这样,基督教词汇从它传统的位置中解放了出来。

对历史学家们来说,布朗的《爱的身体》不能简单地被称作历史性的研究,相反,它具有某种复杂的反历史的性质,尽管它大量地采用了历史学方面的研究成果,布朗本身接受的也是古典学者的训练。《爱的身体》对于宗教和社会科学的研究,冲击尤其激烈。它推倒了所有社会科学方法论上的界限,包括社会科学和神学的界限。

布朗的《爱的身体》不仅打破了不同宗教之间、不同历史时期之间、神学和社会科学之间的界限,它也打破了感情和智力、诗学和分析之间的界限。这是布朗有意制造的一种混乱,但这是一种富有生命力的混乱。象征是该书联系意识和无意识的纽带,很多连接都是借助隐喻来实现的。此外,此书的活生生的语言也值得注意。在宗教和世俗日益疏离、诗学和科学日益疏离的境况下,《爱的身体》一书有助于我们对日益分化、日益碎片化的文化重新作出解释。《爱的身体》没有对各个部分的系统阐述进一步深入研究,如果单独抽取某一些章节的句子,可能会发现这里面存在着矛盾和冲突,它需要读者不断地离开阅读的情境加以反思。

6. 在宗教与社会科学之间

贝拉表示,第十五章探讨的是社会科学隐含的宗教性,试图阐明的是,社会科学不仅有宗教的暗示,而且它的宗教性就存在于它自身内在的关系方面。贝拉首先提出了一个基本的假设,即宗教和社会科学之间有着既复杂又有机关系。他申明,这和世俗化理论将社会科学和宗教机械简单地联系起来的做法不同。世俗化的启蒙理

论,包括萌芽的社会科学,试图向下层社会解释,宗教信仰是人为设计出来用无知、错误和故意的谬误来让他们屈服于自己悲惨的社会地位。这造成了社会科学和宗教的分裂。

贝拉分别阐述和分析了弗洛伊德、杜尔凯姆、帕森斯等人关于宗教的观点,认为这三位伟大的无神论者,在近现代社会科学中最具有开创性的思想,每个人都在用他自己的方法反对非理性、非认知的因素,这对理解人类行为非常重要。但是,社会科学在此基础上有了新的发现:虽然确信传统宗教的无效性,但都重新发现了宗教意识的力量。

贝拉指出,当前也存在着社会科学和宗教的彼此忽视。一种新的整合事实上存在而且这种整合有助于新的统一和再复兴我们的文化,这并非是某种空想的科学和宗教的汇合,而是开放地彼此交换以相互培育和转化。贝拉认为,和世俗化理论相反,宗教会再次成为我们文化的当务之急。当社会科学已经越来越多地尝试了解人类全体时,发现了许多传统宗教正亟须解决的问题。社会科学和宗教的相互交换是我们的文化复兴的开始。

贝拉认为,解决基督教的在神学语言和科学语言之间的裂痕,即西方宗教性的人和科学的人之间的裂痕,是必要的,也是可能的。尽管存在着神学话语和科学话语之间的争论,但需要解决的是宗教需要继续在科学启蒙和道德启蒙的时代中存在,并且以符号简化主义更直接的现存的形式发展。贝拉阐述了他的符号现实主义(symbolic realism)的立场。他指出,存在着一种客观的认知偏见,使得正确的认识也以错误的科学臆测形式出现。科学客观性在侵占人类经验的所有领域,非认知因素在科学本身内扮演的角色被逐渐认识。完全根据经验的科学法规主要适用于表达客观事物本质的符号,但也有非客观性的符号来表达主观事物的感觉、价值和希望。这是符号现实主义的立场。

贝拉认为,如果我们把宗教定义为唤起赫尔伯特·理查德森称之为“整体感知”的符号系统,也就是说,包括客观事物和主观事物

以及为生命和行动提供终极意义的背景,那么宗教是自成一格的真实。或者说,宗教是真实的。宗教总是涉及主观和客观的联系以及包含它们的背景的形式,虽然宗教既不是完全主观的也不是完全客观的,它用符号表示了我们参与的联合。研究宗教的人也许需要某种双重的视角,而宗教和科学一样有不同角度的观点,这是宗教和社会科学相通的地方。虽然这混淆了界限,但也是一种有意的混淆,它可以促使人们打破两者之间机械的分割。

(舒也)

英格

宗教的科学研究 (1970) ①

英格(J. Milton Yinger, 1916—), 1916 出生在美国密歇根州昆西一个循道宗牧师的家庭。1937 年他在 DePauw 大学获得文学学士学位, 1939 年在路易斯安娜州立大学获得文学硕士学位, 1943 年在威斯康星大学获哲学博士学位。1941—1947 年, 英格在俄亥俄州的卫斯理大学教授社会学。1947—1987 年间, 他在欧柏林大学任教。1947 年他被聘为欧柏林大学的社会学与人类学副教授, 1952 年升任教授。1969—1975 年间, 他担任了系主任职务。其间, 他还曾担任密歇根大学、夏威夷大学的特聘教授。1976 年, 英格被选为美国社会学学会主席。1987 年, 英格退休。互联网英格主页对他的成果的收集至 1998 年。

英格的研究和著作涉及了多个专业, 包括宗教社会学、种族关系学、社会教育学等。与宗教有关的包括了《权力斗争中的宗教》

① 本文根据以下英文本写出: J. Milton Yinger: *The Scientific Study of Religion*. The Macmillan Company, New York, 1970.

(1946)、《种族的和文化的少数民族》(与辛普森合著,1953)、《宗教、社会与个体》(1957)、《社会学看宗教》(1963)、《提出一个行为的场论》(1965)、《美国社会中的一个少数民族群体》(1965)等,有些著作被译成多种文字。

英格的宗教学研究线索是社会学的,它包括了宗教与个体、宗教与社会文化、宗教组织、宗教与社会阶层、宗教与经济、宗教与政治、宗教与社会变迁等社会学研究的方方面面。在《宗教的科学研究》(1970,原文50余万字)中,英格试图提出一种理论框架和研究方法,力求探讨宗教与个体的力量、文化体系及社会结构之间的相互作用,这些因素怎样塑造宗教和被宗教塑造。他的理论体系和研究方法在宗教学中占有重要的位置,对我国的宗教学发展也有某种借鉴意义。本书共分22章,下面分专题来介绍内容提要。

一、论宗教的定义和宗教行为的测定

英格指出,为宗教下定义,是要赋予它一个轮廓相当鲜明的说明。然而人们在定义宗教时,会遇到困难。首先,他必须避免这个定义只是依赖于他自己的宗教经验,或与自己相近的文化;其次,每一种履行确定功能的努力,是否都可称作宗教?本书的任务,就是力求完美地回答:把宗教作为人类活动而能够加以辨认的功能到底是什么呢?

英格认为,宗教可以定义为信仰和实践的体系,根据这种体系,组成某种社会团体的人们,与人类生活的最根本难题展开斗争。但是,宗教神秘经验的坚固性、强度、容量以及宗教其他方面的程度,都不是平分秋色的。所以不论情况如何,人们必须搞清楚,我们所要涉及的究竟是规范的体系,还是虔诚的宗教人物的生活,抑或是一般社会成员的信仰和实践。

人们很难找到一个鲜明的分界点:“在这里,宗教完结了,而非宗教开始了。”因此,英格更愿意把宗教看作一个连续的统一体,他

认为,从谁都可以选择任何标准来看,存在着某些边缘性的宗教模式。同时,英格指出,宗教迸发出的感情,与它所提供的解决方法,都是社会的;而且都基于人是群体生活的动物这样一个事实。终极问题,始终是宗教探求的核心问题,不仅由于它对人类交往有影响,甚至死亡这件事,从根本上看,也不是个人的危难,而是群体的危机,它预示着家庭和集团存在着破裂的危险。一种完善的宗教,乃是一种社会现象:它是共同具有的,而且也只有有在团体的相互作用中,它才呈现出许多最有意义的方面。

对宗教行为的测定是对宗教进行定义与描述的基础。在英格看来,宗教是一种界限分明的、紧凑而又连贯的“事情”,而不是仪式、信仰、知识以及经验的一堆似乎含糊不清的杂拌。对原始社会来说,用一元论的方法分析宗教,是比较实际的。但在多变的现代社会中,宗教及宗教内部的多样性已经远远超出了我们的想像。在我们周围有许多隐蔽的宗教,它们之所以未能直接呈现在我们面前,是因为我们总是希望一切宗教看起来都是十分相近的。其实这只是一种假设,而不是被证实了的真理。英格建议,应该去探寻一个人是如何笃信宗教的,而不是去询问他是否笃信宗教。人们需要了解他关心的最基本的东西是什么?这些关心将会产生什么行动?它们的范围如何?围绕它们的群体形式是什么?

进行这种探索时,我们应该适当地遵循下述定义:凡是在人们发现对人类存在的延续、循环、永恒等问题有所认识并产生兴趣的地方,在人们发现有同那种意识相应的仪式和信仰的地方,以及人们为了增强这种意识和传授、延续各种仪式、信仰,而组织起社会团体的地方——都会有所谓宗教。这个定义具有三个层次,它包括个体特性(意识和兴趣)、文化方面(共有仪式和信仰)以及社会结构方面(团体)。缺少任何一个方面,都不是完整意义上的宗教存在。就科学的发展来说,对许多共有的发展进程的研究比相对单一的研究更有意义。

二、宗教与道德、科学、巫术的关系

在本书的第三、第四章,英格主要探讨了道德、科学、巫术三个与宗教有密切关系的领域。英格指出,对 these 问题的研究主要有两个角度:一是探讨这些关系应该是怎样的;二是描述这些关系现实地是什么样子。

英格指出,在宗教与伦理道德之间,有几种可能的逻辑关系:(1)道德是宗教不可分割的组成部分;(2)宗教与伦理道德在非常真实的意义上,是同一的。企图在道德生活与宗教生活之间做出某种区分的努力是一种错误;(3)宗教与道德的关系是彼此独立、互不相干的;(4)宗教是道德的体现者,以至于对宗教的主要考察,就是看它给道德生活带来什么样的结果。

英格指出,从科学的观点来看,人们对宗教与道德的关系已经形成了一些概括性的结论。人们不仅能够独立的意义上对它们进行分门别类的研究,而且也注意到了在大多数情况下,宗教与道德的相互依赖。由于道德规范和宗教法规之间,或许有共同的起源,或许相辅相成,或许截然不同,或许完全相反,这造成它们之间没有一条泾渭分明的界限,也没有不可逾越的鸿沟。因此,说宗教和道德规范本是一个系统的不同方面,或说它们完全无关,都是没有必要的。

英格认为,宗教和科学的关系在逻辑上也同样有4种可能,即:(1)它们的关系是融洽的、和谐的;(2)二者在性质上是截然不同的,因此不存在任何根本冲突;(3)宗教是比科学“更高级的真理”,在二者可能发生冲突的任何领域里宗教都高于科学;(4)科学是惟一通向真理的必由之路,可以对在论证中不能自圆其说的宗教前提给以有力的反驳。英格承认,在科学和一定的宗教信仰及实践之间,存在着—长串冲突。冲突的结果是宗教的信仰和实践体系发生了剧烈而持续的变化。尽管如此,宗教毕竟是人类社会生活中一个不可缺少的部分。但他同时认为,科学所驳斥的只是一定的宗教信仰,而不是

宗教。若某一特定宗教的整个体系中有一部分是有关世界本性的一系列命题,那么在这一宗教和科学之间就不免会出现冲突。但在科学和功能定义下的宗教之间,却没有普遍的冲突。

英格指出,巫术和宗教几乎没有以“纯粹”形式分别表现自己,最常见到的是两个系统“混杂”的形式。在抽象定义的层面上,宗教与巫术之间的相似性在于,它们二者都是非经验的,都力图与挫折、恐惧、生活的变幻莫测进行奋争,它们都力图获得许多积极的价值。但它们在根本目的和实现这些目的的途径方面是不同的。巫术是与直接的目的相结合的,宗教则同根本的问题(拯救、死亡、生存的意义)联系在一起。在如何对待非经验的、超自然的东西这个问题上:宗教信徒是祈祷和献祭,而巫术信徒却是要操纵和支配。然而在经验系统中,尽管在不同时间和不同的地点,巫术成分与宗教复杂机体的紧密联系程度是大幅度变化的;但是几乎没有一个宗教不具备某些与之混为一体的巫术成分。要划定人们究竟是在祈祷,还是在从事其他仪式或信仰是困难的。

英格认为,宗教所经历的发展进程不是什么从巫术到宗教、再从宗教到科学的进化,而是并行的进化长河,虽然它们每一方都受到其他方面的影响,但都遵循各自的发展法则。

三、宗教场论

场论是英格用于宗教学的新的理论方法。场论认为事物的相对相关性是事物的存有本性,万物依“场”而有。宗教作为一种人类现象,也处于某种“场”中,这个场就是宗教与其他人类活动的相互依赖、相互作用。英格认为,宗教行为作为人类活动的一部分,是社会结构、文化规范和个性需要相互作用的产物。宗教学研究必须把宗教放在一个多元的系统中,研究体现它的文化、使之内在化的个性以及承担着它的社会结构。英格认为,在与宗教研究有关的三个基本因素中,社会结构极大地左右了文化规范和个性需要,同时在很

大程度上受文化规范和个性需要的制约。文化规范不仅是由外部的社会控制造成的,也是社会的内在倾向,而个性需要不仅是社会结构与文化的条件,也部分地是它们的产物。它们三者的相互依赖、相互作用构成了一个“场”。

英格指出,以前的宗教研究的重要观点,都是建立在对宗教起源的探讨基础上的,其中包括了心理学和社会学的解释。虽然这些“起源”理论是建立在对因果关系认识的基础之上的,但这种理论假设:宗教是个人力量和社会力量的相互作用中产生出来的,这些力量存在于宗教产生之前,因此是宗教产生的原因。英格认为这是一种直线性的因果分析,这种分析试图假定一种前宗教状态,并建立一种时间顺序,从而符合逻辑地得出有关宗教起源的理论。与此不同,场论的反馈式因果模式将宗教描述成社会历史持续进程的中介变项,这一过程是自然主义的和非目的论的,也是开放性的。在这个反馈式因果关系中,宗教是一个变项——它既是自变量,又是因变量。既是各种力量结合的产物,又造成了各种各样的个人或社会的结果。所以,宗教在一定程度上是其功能的产物,它的现在多多少少是由它过去的作为决定的。英格认为这是一种关于发展的功能主义。

四、社会功能与社会冲突的模式:一个场的整体性观点

在英格看来,社会结构、文化及性格诸因素的相互作用会产生不同的结果,既有可能导致社会向一体化的方向发展,又有可能导致彼此的冲突。因此,衡量一种模式在何种程度上维持一个系统,也就是衡量它在何种程度上破坏一个系统。

英格以在什么情况下宗教的一体化功能最低,这样一种否定式,说明了为什么不能接受“宗教导致社会一体化”的简单推断。英格列举出五种宗教削弱社会一体化功能的情况:(1)在那些存在一种以上的宗教的社团里。(2)当一个社团成员所预期的愿望受到阻挠

的时候,人们可能利用宗教作为表达他们分离意识的一种工具。(3)当一个社会转变为另一个社会而发生巨变的时候,或当这种变动就发生在具有基本相同的宗教制度的诸社团中间的时候。(4)在一个社团被明显地划分为不同阶级或其他僧侣等级的时候,而且人们能强烈地感受到这是一种压迫现象。(5)当外部压力使一个社团分裂的时候,宗教的内聚作用可能不足以维持一个社团的统一。当宗教的一体化作用被削弱后,社团内的亚组织或整个社团一体化的其他形式就会应运而生,这是因为需要一个统一的价值体系。接着,社团亚层次的宗教或世俗的一体化价值体系,会发展成为一种成熟的宗教形式。

英格指出,如果我们把社会一体化看做是一些人把权力和强制作用强加于另一些人的结果,看做是社会适应变化的自然起点,是外界分裂影响的结果,甚至对一个相当稳定的社会结构,也采取紧张系统的平衡,而不是根据共同的价值的秩序来思考的话,强制理论和一体化理论就是两种互补的考察社会的方法。

注意一体化——强制过程,需要掌握关于相互作用之结构、文化系统以及个人倾向的信息。只有在牢固的、长期的稳定条件下,这三个方面的其中之一才能作为另外两方面的适宜的索引,供人们进行较为简单的分析。在当今世界里,正是这三个方面的分离为大多数宗教事件提供了一个舞台。

五、宗教与性格

英格以“性格”一词来表示一个人带给行为环境的全部倾向和潜力。就个体而言,有五个问题代表了宗教科学研究的主要理论问题:(1)在何种程度上,通过何种方式,宗教才是各种个体需要和倾向的产物?这时,宗教是因变量。(2)什么是宗教体验的多样性?(3)宗教中个体因素(如动机的形成、健康状况、人际行为等)的影响是什么?在这里,宗教是自变量。(4)宗教对个体需要的反映或解

释对社会大系统有什么作用？(5) 个体的宗教体验、后果和相互作用是怎样受到产生它们的社会文化环境影响的？它们又是怎样影响那个环境的？

为了描述个体需要和宗教的观察范围, 英格指出两个区别: 一是普遍的或一般的需要与相异的需要二者之间的区别, 前者是全人类所共有的, 后者则可能有、也可能无或者以不同的数量存在。二是正常的需要和倾向与不正常的需要和倾向二者之间的区别。综合这两个对比, 可以得到四种类型。这四种类型决定了宗教信仰表达方式的强度和方向的不同, 但这四种类型不是互相排斥的。可能所有这四种类型都与某一个人的经历有关, 而其他人只与其中的两个类型有关。

	一般的	相异的
正常的	如何对待死亡这个事实? (马林诺夫斯基)	怎样处理长期寂寞? (弗洛姆)
反常的	怎样应付受压抑的敌意? (弗洛伊德)	宗教有助于控制精神病吗? (博伊森)

英格指出, 每个个体对这些困难的体验程度大不相同, 赋予它们的意义也大为不同。不但每个人所遇到的挫折、对挫折的忍受能力和对不公正的敏感程度有很大不同, 而且各社会制度产生这些倾向的程度也大不相同。于是, 并不是任何一个特定的宗教都会成功地解决所有问题。尤其是在迅速变化着的社会中, 更是如此。

英格进一步指出, 各种宗教对于人类所处环境的本质或需要的解释一旦公式化或系统化, 就会影响人们的价值观念, 进而对人们某些需要的实际标准产生影响。在研究个人需要与宗教的关系时, 学者们还需要关注宗教对需要的各种解释, 以及这些解释产生的社会背景。

各种宗教对世界的基本看法可以有三类: (1) 善的, 世界虽然充

满罪恶,但却可以使之“圣洁”;(2)恶的,它们对于现世的态度是悲观的,但认为有神的佑助,人们可以成功地与邪恶和苦难做斗争;(3)苦难的、更激进的悲观主义认为,罪恶和苦难是人在世上不可避免的命运,对付它们的惟一办法是舍弃这个世界。这些宗教世界观一旦确立,就会作用于其信徒在宗教活动和世俗事务中所追求的价值观念。英格指出,各个世界宗教关于拯救的信仰十分相像,即一个人以及他周围的人耳闻目睹并体验到的都不具有存在的真实含义。然而,拯救的具体范围是由这样的两端构成:一端是拯救意味着杜绝欲望,避开世俗烦恼,把自己融于绝对或最后寂灭状态中,而另一端则是把人的最后状态看做一种不仅是摆脱了痛苦和死亡而且提供了积极而又至上幸福的体验。信仰者就是在由这两端构成的范围里的许多不同点中找到“真正”的信念。拯救的途径全然不同,再次表明宗教是不能与生活的其他方面断然分开的。

英格指出,即使个体性更强烈的宗教体验也并非与社会环境毫不相干。关于宗教体验有三个变项应该纳入科学的研究:强度(从适度的满足感到狂喜体验)、世俗事物(促使信仰确定或改变的个人因素和社会结构)和对周围社会秩序的态度(逃避、离弃、接受或攻击社会秩序等活动)。

六、宗教与个人需要

英格认为,一个稳定的社会能够得以传承,部分原因在于该社会的文化设置:礼仪与信仰模式为人们广泛接受。然而,社会变动(流动性、文化接触),新的社会角色的发展和新的问题带来了对现存宗教制度合理性和有效性的怀疑。在这种环境下,宗教往往着手多方面的探索,研究那些已经消失的、或新产生的、或有可能产生的、或新旧混合的种种现象。而这种探究的结果会因为社会成员之间的差异,人们面临的问题不同,所受的社会变化的影响程度不一,为各种发展所作的文化准备不同,而有所不同。如道德重建运动在迅速都

市化的国家里,表现出对信心、成功、友谊、健康的指导和追求。

而寻求保持健康与精神的平衡,也是当代宗教运动满足个人需要的方式之一。在现代城市里,对健康的研究是一些宗教团体的基本课题之一。很少有牧师能像医生那样治病,但以提出忠告的形式进行心理治疗却在许多牧师的工作中占有很大的比例。有些教会试图与现代医学相适应并从中汲取他们能够汲取的一切东西;而基督教科学派则向世俗关于健康的各种研究提出挑战并企图使自己取而代之。

英格认为,满足个人需要的宗教努力和满足个人需要的世俗努力不可能完全隔离,二者相近及相互作用的特性,可以从两个相关联的角度进行考察:第一,从与宗教合作或与宗教冲突的方面研究世俗的努力;第二,用对世俗努力的研究代替宗教的研究。

英格指出,对一些宗教领袖来说,既不能忽视科学乃是使人走向健康的通途,也不满足于给他们那一套东西冠之以一个“科学”的名称。于是,他们正在探索宗教的努力能否和科学统一起来的问题。这个探索范围:一端的观点认为,现代精神病学与古代宗教理论、模式是相适应的;而另一端的表现是,承认精神病学中至少有一部分是新东西。显然,在宗教行为和其他行为之间并没有十分明显的界限。于是问题变为:在什么条件下我们做出这个选择而不是另一个选择?两种选择的结果有什么相似和区别呢?英格认为,尽管在现代社会中,传统宗教的象征和形式已经失去了力量和吸引力,但是,如果没有一个可供依靠的宗教体系来满足人们需要,人们就会倾向于一种具有宗教特点的世俗方式来满足这种需要。在当代世界中三种具有宗教特征的世俗运动成为了拯救人类的新的道路,它们都宣称自己是一种科学,以努力解脱人类的愚昧、不公正和苦难,这就是实证主义、马克思主义和弗洛伊德主义。在已确立的宗教组织内,一直存在着向世俗运动特别是马克思主义和弗洛伊德主义发展的趋势,努力包容和阐释它们,但也常常强调世俗选择的不完全性,从传统宗教的角度来看,这三种主义都无法与真正的终极问题相抗争。

七、宗教、社会与文化

英格认为,只有把宗教同社会和文化联系起来,才能够科学地认识宗教,为此,要在特定的结构中考察它们之间的相互依存的关系,并涉及到社会的阶层形式、经济和政治制度。

英格认为,宗教不完全是一种与神圣的、终极对象联系在一起的生活方式。宗教还必须被看做是一种社会组织,从个人的角度来看,宗教又是一系列的意向(信仰和动机),这些意向使他愿意采取各种各样的行动。在许多情况下,宗教作为文化可以被看做是全部文化的一个组成部分,它与这个模式中的其他因素相互作用,并且随着整个模式的变化而变化。重要的是,既不要过分夸大宗教价值观和其他价值观之间的一致程度,也不要忽视一个社会所表现出来的价值观的不一致程度。

宗教是个人价值观基本的源泉。同时,宗教所包含的价值观也受到社会背景的影响,而且当社会背景发生变化的时候,价值观在一定程度上也随之发生变化。宗教和其他文化因素之间的错综复杂的关系,与宗教同其他社会结构因素之间的相互依赖关系是相适应的。宗教的信仰和实践的具体内容是随着社团的规模和流动性的变化、它的经济性质、社会分层系统的类型、它与其他社团交往的方式,以及社会结构的其他因素的改变而发生变化的。即便是宗教的革新者,也并非不受他与之相连的社会的相互作用的影响。当一个社团经历重大变化的时候,比如工业化和都市化,或者是当一种宗教被输入一个新的社团时,宗教和社会之间的相互作用显得特别突出。

八、宗教分裂与社会分裂

英格指出,宗教作为一个因素在多大程度上能缩小社会分裂的这个问题一直未能得到很好的研究。起源于社会分裂的宗教分裂一

且形成是否会加剧社会分裂,这一问题也未能得到充分的解答。

英格认为,宗教传统的不同是民族、阶级、教育水平、世俗冲突的方式以及其他一些非宗教变项造成的。这种相互关系不是偶然的,而是表明宗教与整个生活方式有深刻的联系。相对来说,世俗社会对宗教集团结构的分化所产生的影响要更明显。造成宗教分裂的组织根源、文化根源和人格根源可以从下述几个方面去探讨:(1)个人的宗教需求和利益不同;(2)经济和政治利益不同;(3)社会分歧和民族分歧;(4)社会流动性和社会变化;(5)由宗教制度内部发展和紧张关系引起的分歧。

社会分裂影响了宗教分裂。反之,宗教分裂是否会加剧社会分裂呢?多元论认为,宗教强大的凝聚力为个人提供了归属的团体,个人的利益和观点通过这些团体得以表达,因而为社会提供了支持。冲突论则认为,强大的凝聚力削弱了社会的力量,因为它根据最大的象征性的价值取向把社会划分为一个个单独的个人,强化了永存的经济和政治的紧张局势。美国的社会科学家通常试图通过接受近似于温和的多元论来调和这两种观点。大多数评论家都对由婚姻和牢固的友谊支持(大多数密友来自自己的宗教集团)的宗教的凝聚力的水平感到满意,但对教育与住房和宗教的一致性(教区学校和从宗教的角度选择社区)充满矛盾心理,对政治和职业与宗教的一致性表示反对。

九、宗教组织的类型

英格认为,作为宗教团体的一种,教会是一个承认世俗世界力量的宗教实体,它既不放弃影响世俗世界的努力,也不会因为与世俗世界直接冲突而丧失自己的地位,它把社会结构中的主要因素作为最接近于善的东西来接受。因此教会是建立在折衷基础之上的,它具有灵活性和适应性,“它支配这个世界,因而也受这个世界的支配”。英格还指出,虽然教会与异端教派的两分法是一个非常有益的概念,

但它并不适合于描绘材料的全貌。英格提出三个标准,并由此提出一种可以就众多宗教团体之间进行对比的类型学。这三个标准是:(1)宗教团体的成员数在一个社团总人数中所占的比例;(2)宗教团体接受或拒绝社会世俗价值观和社会结构的程度;(3)宗教团体作为一个组织把众多的单位组成一个结构、培养专职人员、建立官员体制的程度。

英格注重把现象的分析引向深入,比如对异端教派这一范畴,他进一步提出了三个亚型:(1)接受型异端教派。这类教派和参与取向的团体十分接近。虽然其成员感到遭遇到十分严重的问题,处于主导地位的宗教组织并没有帮助他们解决这些问题,但是他们认为,他们主要的困难在于缺乏信心,自私、无知和孤立,社会毕竟还不是邪恶的。因此,他们讲道,树立信念,伸出友谊之手,在这个团体内,个人的苦难与挫折可以通过对神秘的知识的共同探索来克服;(2)激进的异端教派。这些教派类似权力取向的运动。他们是由那些比较有机会改变他们生活命运的人们对贫困和无权的状况在宗教上的反应。他们认为,如此恶劣的社会是罪恶的,因此真正的宗教必须重新组织社会秩序。这样的团体在大多数情况下以失败告终,结果它可能会消失或转变成下一种类型。它一般不会向宗派的方向发展;(3)逃避型异端教派。如果一个人不能接受社会(如上述第一种类型),或怀有改造社会的希望(如上述第二种类型),那么他就会贬低现世生活的意义,把希望寄托在超自然的世界中,同时,与观点一致的同伴结成一体来解决他的问题。在“发达”社会中这是一种常见的宗派抗议运动,它存在于那些仍然几乎没有希望改善自己命运的人们中间(如无权的少数民族),以及那些没有成功地改变社会的激进的异端教派传统的继承者中间。

十、宗教、分层与抗议

宗教既是由复杂社会中不同的分层系统构成的,又参与了对那

些系统的抗议；既是镇静剂，又是激发活力的兴奋剂。宗教通过有意识地帮助每一个阶层确定自己的社会地位，可以给非常不平衡的社会形态增加巨大的稳定性。然而，在移民、技术进步和人口增长以及其他妨碍不同阶层的应得权力和前程的因素的影响下，一旦那些模式开始变化，同样的宗教学说和教义就会成为抗议的工具和捍卫手段。所以，在一个稳定的分层模式和一个动态的分层模式的社会里，宗教的作用是不同的。

在分析了宗教是人民的鸦片还是兴奋剂的各种互相矛盾的见解之后，英格梳理出自己的看法：(1) 在一个社会中，许多感到有所失的社会成员把他们的痛苦归结为其应得的权力被人攫取的结果，而各个宗教组织的教义和修持实践则减轻了他们的痛苦；(2) 对于那些处于社会系统底层的人来说，各个宗教组织并没有向他们提供用其他手段向政治经济制度挑战的训练。而对于社会地位稍许优越的人来说，宗派主义宗教则阻挠他们向现存社会形态发起挑战的行为；(3) 信徒中有许多个体得益于宗教提倡的自我约束，以改善自己的社会地位，同时，这些教派对仍在继续产生被剥夺了的个体的那些社会和文化的的原因，却无能为力；(4) 人类一直致力于解决自由与秩序这一社会基本矛盾，一般的宗教组织对此起不了什么作用，甚至根本不涉及这个问题。采取认可和避世态度的教派不可能“把社会当病人”对待；而持进取态度的教派尽管倾向于人类至善论，但也不会对社会改进做出重大贡献；(5) 教派唤起了人们对于教会和世俗体制中存在的应变性和整体性问题的充分的关注。在其他情况下，宗派的挑战则会导致紧张气氛和高压政治，因为统治集团要维护其权力。

十一、宗教与少数民族地位

英格指出，在少数民族中形成的教派运动，究竟会在价值取向上走向何方，取决于下述几个条件：(1) 一个群体期望自己的处境得以改善的机会，以及对此所执的观念，其程度大小影响着他们将要支持

何种类型的教派。有一点要注意,希望越大,他们越有可能激进地表现他们自己。他们的理想所遇阻碍越大,并且统治集团势力看起来越强大,那么避让和忍耐的主题被采纳的可能性就越大;(2)一个群体的宗教的性质和它的整个文化传统影响着忍耐、避让和进攻这个主题的发挥。一个印度教教派,与一个基督教教派相比,它向社会秩序挑战的可能性要小得多;(3)各种世俗运动的现实性影响着宗教的运动或受宗教运动的影响。假如宗教的进攻没有达到目的,那么一种更悲观的观点(退却或隐忍)将取而代之;(4)一个少数群体所接受的社会多数群体的价值观越多,并且越发渴望分有这些价值观,那么,它支持某个以诋毁社会为主旨的宗教运动的可能性越小;(5)那些将站出来左右宗教运动的领袖人物,也会为一些可变因素所左右,但他们的行动原则并不由这些因素决定。一个自身倾向于某一种宗教原则的领导者,可以聚拢一个群体中分散的愿望和意志。但如果他想在某个希望渺茫、势单力薄的群体中发动一场挑战性的政治经济运动,那么这个人注定是在一片荒野上呼吁他的理想;(6)为此,我们必须考虑追随者的个性结构(行动的、方式的、意志的全部复杂性所在)的因素。两个人,他们在今世生活中机会均等,其中一个可能受早期教育的影响,意外地背上自我怀疑、负罪感和患得患失的重负,而生活的悲剧和挫折又变本加厉地打击他。另外一个人则可能在良好的环境下长大成人,他学会了高超的忍耐力以对付不测、犯罪和犹豫。前者有可能成为威廉·詹姆士所谓的再生宗教的绝好候选人;后者则有可能被更积极乐观的宗教吸引过去,或加入某个朝气蓬勃的世俗运动。

在少数民族中,宗教的原则,像在其他群体中一样,是许多力量相互作用的结果。这使分析的任务更加复杂。英格将他所讨论的各种变化概括如下:一个少数民族群体参与或想要参与其所处社会中占统治地位的文化,参与程度愈高,力量愈强,期望愈甚,它的宗教传统便越强调今世生命的价值,它的领导会更集中,它的成员会以更坚强的意志正视生活。一旦这些全都变为现实,那么这个群体将脱离

忍耐——避让——进攻的道路,成为宗派运动。

十二、宗教、经济和经济发展

英格首先重点探讨了宗教与技术、宗教与财富分配两个问题。他指出,技术越是原始,人们获得食物和其他物品的努力结果越是具有危险性和不确定性,宗教越是会被作为一种技术广泛地应用:狩猎获得成功,庭园保证高产,或者羊群得以保护。技术和宗教之间的关系是一个复杂的关系;一些拥有相当熟练生产技术的社会依然发展了技术和宗教的复杂联系;一些与有效生产明显相抵触的宗教信仰及其活动被虔诚地予以保护(因为它们在宗教上是正确的);一些确保高生产率的惯例与其说是宗教式的倒不如说是更接近于巫术。

在高效率的技术社会,一方面可能给宗教解决问题带来压力,另一方面,也使宗教有所收益:高速印刷术使得宗教作品广泛流传,甚至可能提高了外行人在宗教发展及演化过程中的作用;科学治疗法减少或至少改变了宗教巫术的注意焦点。快速交通以及通信给不同信仰的信奉者带来了广泛的联系,使得宗教冲突与全世界范围趋同成为可能。

英格指出,任何地方的宗教活动都占有社会财富的一定份额,而且经常是一个相当大的份额。即使是那些处在生存危机中的群体,也把他们的—部分财产用于维修圣地、献祭、宗教节日以及神圣物品等。有时,团体或组织越是贫穷,他们贡献于宗教活动的财富的份额越大。总结起来,有一些必须考虑的变数:(1)在大部分生活问题都带有宗教烙印的地方,教士阶层可能会得到很好的扶持。而在以世俗手段解决问题的地方,宗教对财富的影响就可减少;(2)在那些伦理问题不太重要或拯救的手段被最彻底地制度化了的宗教团体中,往往容易使职业的宗教领导者获得权力;(3)当经济和政治大权高度集中在少数集团手中的时候,较高层的教士可能获得有影响的地位和享有巨额社会收入。

英格还将宗教与经济的相互作用放在动态的历史运动中加以考察。在他看来,经济结构的变化对于价值体系的发展,也许是太迅速了,以至于我们看到了各种改革的尝试、宗派运动以及皈依新的信仰。如果没有对宗教强有力的影响,经济上的如此重要的变化能够继续下去简直是不可思议的。经济的发展伴随着生产增长,而社会中,无意义、难以忍受的苦难的威胁、不公正也都在增加,宗教的发展就反映了这种变化的来龙去脉。

如果一种宗教是对土地所有制和封建制度起“整合”作用的,那么它在越来越城市化、商业化和工业化的社会里只能起“瓦解”的作用;只有那些在新社会阶层中占有一席之地、关注城市生活带来的新问题的宗教才能在这种社会里起“整合”作用。一直成功地与无知的农民和自信的贵族打交道的宗教可以发现,原有的信仰制度、仪式制度以及教会结构对于易变的和更世俗化的城市无产者来说是相当不合胃口的。

在讨论了路德的宗教改革和韦伯有关新教伦理与资本主义精神的观点之后,英格分析了20世纪的宗教与经济发展,他指出,每一个重要的宗教都是很复杂的,都能够做出多种多样的解释。除了占优势的冥界,它们全都有完美的社会理想充当批评僵化的和不义的社会秩序的基础。到了特定的时刻,与新的社会现实相一致的这些方面就会得到强调。但是也有例外,特别是对那些在独立的村庄中存在于数世纪、已经被稳定了的宗教系统。

十三、宗教、政治、复杂社会中的教会和政府

英格认为,宗教可以许多不同的方式同政治发生关系:(1)宗教集团与政治集团的成员是同一的。根据宗教的奖赏制度,宗教将阻止那些未经过适当的社会化的人违背社会规范。宗教体系也可能有助于加强对拥有强权的人们利用强权的限制;宗教可以减弱对稀有价值的追求所造成的紧张冲突的尖锐性。在此水平上,宗教集团与

政治集团实质上是一致的；(2)政治权力对宗教的利用。政权当局的权力可能变得非常强大，以至于他们更乐于借助宗教所提供的价值观和控制来使用权力；(3)宗教对政治权威的挑战。宗教与政治制度之间的关系可能发展为尖锐的矛盾。世界上各宗教的创立者和开拓者，在与邪恶和苦难问题的斗争中，已经提出根本的解答，而这解答并不涉及政治范畴。他们可能贬低，甚至反对政治机构和由政府所规定的要求个人对政府忠诚的主张。宗教的要求可能与政治的要求相冲突。

一个人究竟是参加政治运动还是宗教运动，取决于多种因素，也有多种组合。但总的来说，一个人接近宗教还是接近政治的程度，与他是受到政治价值的包围，还是仅仅与有一些政治色彩的人交往有关。任何一方势力的强大，都会获胜；反之，如果政治或宗教二者的影响都很强，那么个人就会支持带有宗教色彩的政治运动或政治色彩的宗教运动，或许他置身于这二者之中（或是前后相继，或是同时性的）。

英格指出，政教之间可以有各种各样的联系。国家是去任命重要的教职，干预教士的补充和培训，控制宗教出版物，严厉限制非官方教会的自由呢？还是不折不扣地承认“国教”不受限制，给它许多自治权，并允许其他教会的活动自由呢？这反映了社会总体结构的很大差异，反过来它们又以不同的方式影响社会的发展。

在一个宗教成分复杂的社会中，强制（而不是整合）只能造成从政治上促成宗教合一的结果。政教分离使得政治操纵宗教变得不太可能了。在一个宗教上形形色色、每个教会都有同等政治权力的社会中，一个人几乎不可能明确要求宗教界支持他的政治主张。不同的政治观点中也可能出现同样强有力的宗教要求。

能够自由而有效地批判既定政治模式的宗教机构的发展，在某些方面得到了政教分离的鼓励，在某些方面却受到了它的阻碍。哪里的宗教领袖们没有受到直接的政治影响，避免了直接的政治控制，哪里就可以比较自由地批评政治过程和权力结构，并且较少受到政

治需要的侵犯。反过来,当政府不被教会机构所束缚时,也使政府有了较大的灵活性。

怎样与政治并存(从而影响它),怎样远离政治(从而向它提出挑战),是世界各宗教的一个古老问题。伊斯兰教常常趋向于前一个极端,为加强伊斯兰社会中统治阶级的政治权力服务。佛教则往往趋向后一个极端,而与政治问题毫不相干。基督教的情况则巧妙地把这种两难处境化为托马斯公式:“自然相关律”。要想不被两难困境的尖角抵伤,与其说需要宗教领袖们的巧妙手法(虽然这并非无关紧要),不如说需要一个良好的社会文化条件。在最广阔的意义上来讲,我们把这种条件限定为奠基于相对自主的经济、政治、教育、技术,以及其他社会结构之上的权力分散。

十四、宗教和战争

英格指出,在战争环境中,国家的利益及价值观念和宗教的利益及价值观念无论怎样并行不悖,总会出现分歧点,甚至会发生冲突。英格认为,在宗教成员身份和社会成员身份同一的情况下,宗教与政府的矛盾不成问题。一旦全社会都处于战争状态,宗教会毫不含糊地被用来维护社会的要求。

在政治和宗教结构之间出现差异的复杂社会的和平期间,宗教主张的和平主义的特殊的任务,也会得到支持,但在战争期间,宗教就会陷入进退两难的局面。英格认为,有一些标准有利于鉴别宗教领袖和教会在战争期间强调世界主义主张是事实还是口实的准确程度:(1)整体的宗教思想被强调的程度。一旦比较低,就会出现为了有限目的而歪曲世界性宗教的情况;(2)以“完全肯定或完全否定”的语言来形容一场冲突的程度。如果宗教界发言人把敌人形容为彻头彻尾的凶兽,不承认战争发生是各国互相作用的结果,不正视自己方面的错误,那么主张世界主义多半是无效的;(3)教会在战争中基本支持政府的前提下,继续保持与世界主义目标一致的特定行为和

政策的程度。在一个“全面战争”的时代或在一个处于战争状态的国家中,这类矛盾会非常尖锐;(4)与强调世界主义的特定任务相比较,教会直接参与军事和补给活动的程度。如果后一个方面得到较高的强调,那么,教会维护世界主义前景的可能性就减少了;(5)教会继续强调世界主义的观念并付诸行动的程度。一般来说,口头上重新确认世界皆兄弟的观念能够与为具有世界意义的事业而战的、超出国家重要性的行为结合起来,才可能使这种主张更合理。

然而,英格还指出,宗教在战争问题上的做法,还会受到社会文化环境、世俗权力的集中程度、强调世界主义教旨的教派运动,以及对其他国家种族和阶级中人们的生活和问题了解程度等各种因素的影响。

十五、社会变革与宗教变革:互动的模式

只有当社会的变革有助于塑造新人时,文化变迁在宗教方面的表现(对共有的宗教信仰和礼仪的重新确定),才会产生一种冲击力。

逻辑上,宗教与社会变化二者间有以下几种可能的关系:(1)它们之间没有关系,各自沿不同的渠道运行;(2)宗教的变化反映了它所处环境的变化;(3)宗教是社会变化的障碍;(4)宗教发动社会变化;(5)宗教是一个互相依存的体系的一部分。在某一个特定历史阶段,我们可以把宗教看做一个被决定的可变物,是其他变化发展的结果,而在另一阶段,可以把它看做对一连串偶然事件的分析的起点。它是产生了它的那个系统的反馈,以各种方式改变着那个系统。我们必须努力识别各种不同的情况,避免把宗教的影响夸大到最大限度,或把它的影响贬低到极小。

宗教与社会在功能上相互依存的迹象,没有比当宗教的社会背景发生变化时宗教所经历的变化更显而易见的了。当今所有的神学家和教会史家都在事实上准备承认信仰、礼仪和宗教组织的形式深

受社会变化的影响,尽管他们中的许多人宁愿满足于他们信仰的根本要素(或许在其他世界性宗教,如果不是全部宗教的话)有其内在的起因和特性,是不受社会约束的。

英格指出,不能简单地把宗教理解为改革的阻碍或妨碍力量——不论它是好的还是坏的。如果我们不是去追求某种共同的准则,而只是把宗教的独特影响同它只是反映其他影响的程度相比较,就能够把握住它的程度。只要在科学研究中认真地注意这类变项,我们就有希望更加精辟地阐明宗教在社会变革中的地位。

对起因、条件和可变性的不懈探究似乎很可能从“宗教中把握实质”。但人们也在怀疑,宗教会因为对它的分析而被潜在地破坏了。事实上,那些从功能上解释宗教的人们,忽略了传统宗教具体信条的某些信仰正在丧失,也忽略了不断增加着的作为削弱宗教的力量自然主义主张可能成功的迹象,还有其他一些认真的科学研究所催发的影响。从长远看,这些结果却可能巩固宗教并有助于它在现存世界中的复兴。

首先,科学研究业已揭示出宗教对于个人和团体的重要性。引出了这样一种结论,即宗教是人类生活的一个持久的、必要的和不可避免的部分。人类是“不可救药的虔信宗教的”。如果一种将信仰和实践很好地整合起来并受到人们欢迎的系统是可望而不可及的,那么人们就会创造一种系统,参加一种运动,跟随一个领袖。通过科学研究得到的这层含意,不仅在说明宗教在人类事务中很重要,而且说明宗教作为“一类”事物是有生命力的。

其次,人类学家或社会学家,通过注意宗教是社会的一种产物,通过关注其文化渊源,通过对于社会变革与文化落后的考察,可能有助于推进宗教适应社会动态进程的能力得以加强。同时,也有助于创造一种环境,在这个环境中各种宗教都适应于当代世界,并能够在其中更有效地,也能更容易、更快地发展。

第三,宗教的科学研究能够对宗教与道德相互关系的理解做出重大的贡献。在本书第三章我们已经提及在这二者间有许多种关系

类型。不是所有这些类型都适于变化着的、由不同成分组成的社会(按照已经达到的价值观)。在两个“神圣的”社会中,传统维系的进程,有足够的时间把引导的机制(线索)融入人的行为(相对可以预见的)之中。人们没有必要去当一个哲学家和科学家了解“自己行为的结果”。这些都蕴藏于人类在反复经验中形成的道德法则中,这在飞快变化的社会中十分重要。

(何其敏)

R·霍伊卡

宗教与现代科学的兴起 (1973年)^①

R·霍伊卡(R. Hooykaas)是荷兰乌德列支大学的科学史教授。他深入细致地研究了科学史,尤其是现代科学兴起时期的科学与宗教之间的关系,发表过许多专题论著。《宗教与现代科学的兴起》就是其中富有特色的一本。在该书中,霍伊卡提出了一个在中国读者看来十分新鲜的论点:基督教与古希腊文化的相遇和对立,不但没有阻碍,反而促成了现代科学的产生。那么,在科学的形成与发展中,希腊的因素和《圣经》的因素究竟各自发挥了多大的作用呢?霍伊卡比较了希腊人和《圣经》记述者们对上帝和自然的看法,以及由此而形成的科学方法论。同时,还对人类理性和力量的范围与局限、人类的脑与手在探索自然中的作用、宗教改革对科学的影响等问题作了深入的研究。全书除导论之外,共分为五章:第一章,上帝与自然;第二章,理性与经验;第三章,自然与技艺;第四章,实验科学的兴起;

^① R. Hooykaas: *Religion and the Rise of Modern Science*. 本文所依中译本:丘仲辉、钱福庭、许列民译,丘仲辉校,四川人民出版社1999年版。

第五章,科学与宗教改革。下面依次来做本书的提要。

一、上帝与自然

霍伊卡从古希腊人对上帝与自然的看法出发,追溯了西方历史上存在着的各种不同的观点。

1. 希腊人的观点

(1)前苏格拉底时代的哲学家:对于古希腊人来说,神学、宇宙起源学说和神谱三者是紧密相关的。诸神是宇宙力量的人格化,诞生于爱和繁衍的过程之中。世界是一个生命的有机体,是一切生物体的神圣源泉,诸神也不例外。“自然”主要是指万事万物的生成和发展过程,这与创世说大致相同。“物质”本身就是神圣的上帝。上帝作用于物质,又与物质合而为一。公元前5世纪,爱利亚学派的哲学家论证了神的绝对不变性。此后,自然哲学家在坚持实在的不变性的同时,试图通过微小而不可变更的粒子的重新排列、分离和组合,来解释现象世界中显而易见的变化。原子论者否认自然有任何理性的原则,他们在这方面不同于自然哲学家的宗教传统。但是,当他们像前人一样神化自然时,他们又站在宗教的传统之内了。

(2)柏拉图:柏拉图深受爱利亚学派的影响,认为绝对不变的“理念”构成真实世界,而由现象与变化所形成的可见世界不过是诸理念的模糊的影像。知识与其对象真实存在的程度成比例;存在相对于形成,真理相对于意见。诸“理念”是千千万万可见事物的永恒的原型,而可见事物则是理念的被歪曲了的和不完全真实的摹本。

(3)亚里士多德:亚里士多德把侧重点移向了由可见事物构成的感觉世界。对于他来说,理念世界是与感觉世界重合的。球形的宇宙有一种旋转运动,而静止不动的地球则处于其中心。天上(“月球之上”)的世界和地上(“月球之下”)的世界存在着本质的区别。天上的世界由“以太”构成,只能作圆周运动;地上的世界则由土、

气、水、火四种元素组成,在这里,惟一“自然”的运动是直线运动,即或者向下朝着世界的中心运动,或者向上朝着月球运动。亚里士多德的神就是“第一推动者”。可是,他并非动力因,而仅是目的因。第一推动者不是创造者,因为世界、形式(理念)和质料都是永恒的。另一方面,亚里士多德完全认识到月球之下的这个世界存在着变化。由于这个世界是按形式确定的,因此这种变化受到严格的限制。个体可能有生有灭,但这些变化本身却总是相同的。同样的形式一直存在着,并将永远存在来去。一个自然事物的本质或形式,是该自然事物个体发展的目的,是它的“自然”,它的本性。“自然”也是处于理性秩序中的一切形式的总和。它是永恒的,不变的,不可创造的,能够自我繁衍并且是合乎理性的。自然“造就着事物”。诸形式越是接近最高的形式,它们就越具有神性。因此,诸天球、恒星、行星都是智慧和永恒的神,即使作为个体也不会消灭。

(4)斯多葛派:斯多葛派与柏拉图和亚里士多德一样,也提出一种二元论的世界观。由普纽玛、以太或火构成的精神性和理性的原则充塞于总物质即实体之中。从整体上说,大自然就是世界的灵魂和理智。这样,自然便等同于流行宗教中的宙斯。

(5)盖伦:希腊医生盖伦的著作也体现了同样的目的论的观念,把上帝与自然同样地等同起来,同样强调了神圣的技艺即 *techne*。

(6)中世纪时期:希腊的神学与哲学强烈地影响了后来的基督教思想。当人们认为自然处于世界的调节过程的监护之下,而《圣经》中的上帝则在此过程中时常进行干预时,斯多葛派的自然神学或神学物理学便与《圣经》的观点结合在一起了。在中世纪,12世纪的柏拉图主义者,如伯纳德·西尔维斯特斯和艾伦纳斯,都把自然作为一种中介性的存在,置于上帝与世界之间。“凭着上帝的恩典,自然成了这个世界王国的监护者和代理人。”亚里士多德哲学的传播带来了《圣经》神学和异教哲学的又一次融合。

2. 《圣经》的观点

《圣经》对自然的非神话,与异端宗教对自然的神化、希腊哲学以理性化的形式对自然的神化相比较,两者之间存在着根本的差别。《旧约·创世纪》的第一章清楚地表明,除了上帝之外绝对不存在任何其他事物可以声称拥有神性。甚至太阳、月亮和邻近民族的至高神也都只能置身于草木和禽兽之列,并服务于人类。尽管希腊的人格化的神是不朽的,但他们都有其初始之源。《圣经》中的上帝则是惟一不变的和永恒的神。

《新约》还宣告了这一要旨,即自然或历史的永恒循环是不存在的。世界历史正向着它最终的目标演进,天地本起源于虚无,亦注定重归于虚无。惟有上帝不但创造世界而且维持世界。在《圣经》中,不是上帝和自然与人类对立,而是上帝和人类共同面对自然。否认上帝与自然重合,也就意味着否认自然具有神的特征。

3. 世界之父、造物主和创世主

对于大多数希腊哲学家来说,自然是有生命的神圣的有机体,通过生育繁殖而造就万事万物和万神,以及人和各种动物。赫西俄德认为,大地繁殖出山脉,而根据《旧约全书·创世记》的说法,大地则是在上帝的命令下从海洋中分离出来的。

《圣经》认为,超验的创世主以他的自由意志从虚无中创造了世界。希腊人则认为,自然本身内在的神性导致了生长和生殖。这两种观点之间的差异具有深远的影响。自然科学的进一步发展,在很大程度上有赖于这两种观点中哪一种观点将成为其精神依托。科学的方法取决于科学家对自然的预先看法,而科学家的这些预先看法除了取决于别的一些东西之外,还取决于他们对上帝的信念。然而,《圣经》并没有提供任何哲学或科学的体系,因此,古代后期和中世纪时期的基督教哲学家在接受具有异教背景的科学和哲学时,遇到了巨大的困难。

神圣创世主的观念意味着受造之物对他的绝对依赖,同时也意味着受造物与他的绝对差异。然而,在中世纪时期的基督教哲学家中流行的观点并非与此完全一致。自然被认为是一种半独立的力量,当事物依自然而产生时,这就意味着事物遵循了一种在人看来似乎是合理的模式,即一种为亚里士多德所发现的模式。照此模式,自然通过动力因和目的因而实现了其内在形式的充分存在。所以在中世纪,《圣经》的观点仅仅是附加在亚里士多德的观点之上,而并未将其取而代之。自然界的具有规律的秩序被认为是上帝所制定的。但上帝在施行神迹时,这种秩序又很容易被他以一种超自然的方式所支配。托马斯·阿奎那认为,自然哲学的实用功能之一,就是使我们能够区分哪些只是属于上帝的,哪些是属于自然的。而《圣经》则把所有事件都直接归于上帝,自然事物不过是上帝的工具,自然秩序的建立不是依据其内在的逻辑,而是依赖于上帝对他的创造物的关注。

4. 机械论的世界图景。

自16世纪以来,一种更彻底的《圣经》世界观大大有利于现代科学以及与此相关的世界图景的兴起。一种把世界看做机械的模式取代了把世界看做有机体的模式,从哥白尼到牛顿的整个发展过程一直被恰当地称为世界图景的机械化过程。

一个有机的世界由生殖而来(暗示着一种内在的目的因),一个机械性的世界则由制造而来(暗示着一个制造者)。17世纪的机械论哲学并不是基督教的一次新的妥协,即以同古代唯物论的妥协取代同古代有机论或唯心论的妥协,而是朝向自然科学的基督教化和自然科学的解放迈出的一步。

《圣经》的世界观认为,世界绝对地依赖于创世主,但《圣经》并不具有一种明确的世界图景。世界作为一部机器的图景,更符合上帝是一个造物主的观念。然而,由于全能的创世主的活动在人间没有任何类似物,所以,这种活动的产物即整个世界,用任何模式都无

法充分地表现。在自然中没有任何东西能够向我们提供有关上帝的确切知识。

5. 机械论者对有机论世界观的批判

在17世纪,一些机械论哲学家和科学家,如巴梭、波义耳和牛顿,都竭力强调不应该神化亚里士多德的形式和近代人的原子,他们认识到,在当时流行的许多自然哲学中存在着异教因素,并认为,实体性的形式是一些带有有害的形而上学含义的多余概念。

(1)巴梭:法国物理学家塞巴斯蒂昂·巴梭曾著文驳斥实体性的形式和精灵。他认为,上帝的“智慧”作用于万物,推动万物并让它们实现它们的终极目的,所以特殊的“本性”或形式是多余的。在他看来,只存在一种普遍的“本性”或“自然”,一种普遍的原因,那就是上帝自己。以前被归于自然的每一件事物,巴梭都把它们直接归之于上帝,如同《圣经》教导我们的一样。巴梭只是在宗教或形而上学的层次上坚持目的论,但在物理学层次上,他则毫不迟疑地表示,原子的运动是偶然的,并不是由某个终极目标决定的。这就是说,巴梭和古代原子论者相反,他不是从本体论的观点,而是从方法论的观点摒弃了目的因。

(2)波义耳:罗伯特·波义耳更鲜明地提出了以《圣经》为根据的对自然和自然科学的非神化。自然通常被表现为一种近乎于神性的存在物,但波义耳认为它仅仅是一种“观念性的存在物”。上帝是一名技艺精湛的工程师,他把运动规律注入物质,并凭借他不断的合作来维持这些规律的运行,上帝的这种合作是不需要“代理人或副手”的。“大自然”不是一名“孤立的代理人”,而是一种“规则体系”。当物质和运动不足以解释现象时,这就是上帝的神迹干预的征兆。必须承认,波义耳的机械论哲学与牛顿的机械论哲学一样,仍然保留了古代自然观念中的某些东西。

6. 对自然主义的彻底批判

作为自然事件的半独立的原因,目的因或“本性”也许已被摒弃,但动力因依然被保留了下来。它们同样意味着物质世界在与上帝的关系中具有某种独立性。马勒伯朗士和贝克莱对古代自然主义的这些最后痕迹给予了彻底的批判,他们将物理学中关于力的概念从其神秘的形而上学性质中解放了出来。

(1)马勒伯朗士:马勒伯朗士指出,经院哲学将实体性的形式作为真实的原因,这就把基督教和异教哲学混淆了。然而,如果说某物是凭靠自身的本性而起作用,它便得到了一种神性。这样,对异教哲学的尊重导致了对异教观点的无意识的接受。他认为,把上帝及其神迹同人类的活动加以类比的思考方法是错误的。另一方面,宇宙是上帝从虚无中创造出来的,因此它完全依赖于上帝,以至一旦上帝不愿再维持宇宙的存在,宇宙就会重归于虚无。因此,维系受造物的存在,是一种“延续的创世过程”。

(2)贝克莱:贝克莱对自然主义的批判也许更为严谨。正如马勒伯朗士批驳了来自笛卡儿哲学的自然神论倾向一样,贝克莱也必须清除牛顿以后科学界出现的自然神论倾向。贝克莱摒弃了那种把拟人的观念,如意志、原因或力量,移用于物质性事物的倾向。贝克莱认为,人作为上帝的形象而存在,主要是在于人类具有一种意志,而不在于人类具有“机械的能力”。尽管贝克莱接受了机械论者的世界图景,但他还是否认粒子的形状、大小、运动和力量具有任何效能。他反对“自然”的概念,这既是出于方法论上的理由——因为它是一个空洞的概念;又是出于宗教上的理由——因为它是把事物归于大自然、归于物质和命运的异教徒和哲学家所常用的一个概念,而基督教《圣经》则把事物直接归于上帝之手。贝克莱当然也认识到世界中存在着秩序,但像以往其他的基督教哲学家一样,他把这些所谓的自然规律归之于上帝自由意志的活动,而不是事物内在的必然性,强调正是上帝使生活成为可能。

二、理性与经验

理性经验论承认,人类作为上帝的摹本,能够发现自然中的某种秩序,但人类还必须接受客观实在。在科学领域中,方法论的冲突导致了理性经验论对唯理论的胜利,并且,理性经验论还在唯意志论神学中得到了支持。

1. 古代和中世纪的唯理论与经验论

(1)唯理论与经验论:当理性的因素被过分夸大时,就产生了唯理论。唯理论认为合理性是实在的标准,而观察与实验则应居于次要地位。另一方面,理性经验论则认识到理性既为秩序之建立所不可或缺,但又必须服从于在世界中业已给定的一切。理性经验论还注意到了存在的偶然性以及事物存在的方式。选择唯理论的科学方法还是经验论的科学方法,主要取决于神学上的种种考虑。如果上帝是自然之父,而且生殖是一个逻辑的必然过程,那么人作为遍及宇宙的逻各斯的一部分及其儿子,就应该对自然具有直觉的知识。但是如果上帝是一个不受任何范型或终极目的限制的创世主,那么人就只能在后天获知自然现象究竟在多大程度上可以为人的理性所把握。

(2)希腊哲学家的唯理论:希腊科学具有强烈的唯理论特征,这在它对变化所持的态度上表现得尤为明显。变化是人类思维所不能理解的,因为一种真正的变化如同一种新的创造,事物变得面目全非。所以,爱利亚学派的哲学家否认任何变化具有真实性。出于同一理由,柏拉图认为数学是真正科学的最佳例证之一,因为它处理的事物是不易变化的;而物理学则缺乏确定性,因为它处理的事物是易变的。亚里士多德虽然认为变化是可以理解的,并且承认所有知识都始于感觉,但他仍然是以演绎推理为主来建立他的物理学体系的。

(3)经院哲学的唯理论及其中世纪的批判者:在亚里士多德所

设想的宇宙中,每一事物都通过逻辑上是必然的法则而与其他事物相联系。中世纪的许多哲学家,尤其是阿威罗伊主义^①的哲学家,相信上帝创造宇宙时也必须遵循这一法则。因此没有居于上帝和地球之间的天体的帮助,上帝就无法创造物质。但巴黎主教埃梯奈·丹匹叶在教皇约翰二十一世的支持下,于1277年谴责了具有阿威罗伊主义性质的219个命题。在他所批判的命题中,包括那些暗示上帝不能创造空虚的空间、不能创造新的物种、上帝只能制造一个行星系之类的命题。他在反对对于上帝的这些权力施加任何限制的同时,却在无意中取消了对于科学理论所施加的禁锢。

(4)唯名论者的经验论:100年以后,唯名论者复兴了唯意志论神学,并以更明确的方式证明了它同科学的关系。唯名论者反对从事物的本性进行演绎推理。对他们来说,实体性的形式仅仅是名称,惟有个别事物才是完全真实存在的。从原则上说,这就意味着更加强调以经验的事实作为科学的基础,因而也就意味着一种更加注重经验的倾向。唯名论者在科学中只求或然性而不是绝对的确定性,这样,他们便可以更自由地建立自己的科学体系。

2.17 世纪初的经验论与唯理论

(1)伽利略与开普勒的数学经验论:开普勒和伽利略作为现代科学的两位奠基人,他们相信创世主已在宇宙中充分实现了他的数学规划。在他们看来,物质根本不是上帝创世活动的障碍。开普勒说:“哪里有物质,哪里就有几何学。”伽利略也持同样的观点。而且,对他们来说,经验并非是不相干的事物。他们认为数学的形式存在于头脑之中,但惟有经验才能决定何种形式已被加诸于物质世界之上。由此可见,他们同柏拉图相反,提出了一种数学的经验论。

(2)自然—历史经验论:颇有唯理论色彩的传统的世界图景的

^① 中世纪哲学的一个哲学流派,它的创始人是阿拉伯思想家本·路西德(1126—1198),拉丁名阿威罗伊。

正确性,甚至在开普勒与伽利略登上历史舞台之前,就由于自然史上的种种发现而受到了猛烈的冲击。在古代,人们曾根据推理证明回归线以下地区灼热难忍,无人居住。然而,在15世纪末,葡萄牙航海家越过了赤道,发现热带地区及南半球都有人居住。在天文学方面,亚里士多德及其门徒曾证明天体不可能发生任何变化。然而,后来人们在仙后座中发现了一颗人人都能看见的新星。后来,亚里士多德的又一条信条,即不可能存在虚空,也在事实面前崩溃了。于是,经验的证实变得比理性的证明更加令人信服。

(3) 弗兰西斯·培根的自然—历史经验论:17世纪初,弗兰西斯·培根成为新的自然——历史经验论的倡导者。他虽然对科学本身几乎没有做出任何贡献,但却对科学家产生了广泛的影响。他完全了解古代科学的半异教性质,因此,尽管他讨厌把《圣经》当作一种科学的教科书,但他的态度仍然是赶走亚氏,迎回《圣经》。培根认为,科学中的一切不幸,其根源都在于唯理论的偏见违背了自然之真理。他一再批评希腊人的唯理智论,指责他们忽视经验,以及在过于狭隘的事实基础上为时过早地进行理论建构。培根提出,惟有接触现象世界的实际才能迫使我们的头脑变得清醒和谦虚起来。在此,《圣经》与自然这两部书毋庸置疑地显示出它们之间的相似之处。基督教声称其建立的基础是“历史的”(真实的)现象。科学,作为对造物之书的阐释,同样是建立在现象的基础之上。

3. 笛卡尔主义

(1) 笛卡尔的神学唯意志论:理性经验论的胜利,很快便伴随着笛卡尔的唯理论的崛起,这是十分奇怪的事。神学中的唯意志论是同科学中的经验论相联系的,而神学中的唯理智论则常常同科学中的唯理论联系在一起。然而,尽管笛卡尔奉行科学的唯理论,但他的神学观念则从根本上带有唯意志论的特征。人是根据上帝的形象塑造出来的。但笛卡尔认为,这并不意味着人与上帝之间的相似程度大到人竟有能力从自然中发现上帝的设计。人无法发现什么是善

的,因为这是创世主所造就的。在笛卡尔的形而上学中,发展一种具有积极意义的科学所需要的一切条件看来似乎都已具备。他相信万物的产生都是给定的,这一信念可能有力地促成了经验主义方法论的诞生。他强调上帝的意志不可测知和难以理解,这一点可能会堵塞通往唯理论的道路。

(2)笛卡尔的科学唯理论:事实上,笛卡尔后来并没有成为理性经验论的创始人,而是确立了一种颇具演绎色彩和唯理论色彩的宇宙论体系。出现这种矛盾的主要原因在于,笛卡尔认为,上帝给了我们这样的头脑,这使得我们必须承认,凡使上帝感到愉悦而加入自然之中的事物都是合于理性和可能的;并且,如果我们直接认识到第一真理是“清楚明白的”,那一定是上帝把它们规定成这样的。所以,基本的真理是内在的。如果我们对一事物不能形成一种观念,这一事物便不存在。因此,作为最后的手段,人类理智就成了存在的真实性衡量尺度!笛卡尔声称,他正是从“人类灵魂中天赋的某种真理的胚芽”,发现了世界上一切现存的或可能有的事物之第一原理。他偏离了其原来的立场,他甚至把上帝存在的真实性和能量守恒定律的真实性联系起来。这条定律的产生并非由于上帝的意志,而恰恰是由于上帝的本质所致。笛卡尔正是由于提出了这一观点,才从唯意志论转到了必然论的立场上来。

4. 反笛卡尔的经验论者

霍伊卡指出,我们曾一度认为自然界的客观实在都具有理性。但只有当我们不得不承认客观实在(或其某一部分)具有非理性、乃至荒诞性时,才能对唯理论的观点做出深刻的批判。具有这种远见卓识的思想家首推帕斯卡、波义耳、胡克和牛顿。

(1)帕斯卡:帕斯卡注意到了自然界的给定性和宗教启示的给定性之间所存在的相似点。在宗教中,我们必须接受上帝按自己的意愿而显示其自身的那种方式。同样,对于科学中的铁一般的事实,不管其是否符合理性的预期,也必须予以承认。因而,尽管帕斯卡在

方法论上严格区分科学与神学,但他的科学方法仍带有其宗教信仰的深刻印记。他以一种经验主义的态度对待科学与神学的研究:经验所显示的,和我们亲身所见、所触摸的事物,都是这两门学科研究的基础。所以,在物理学中经验比理性具有更大的说服力,实验是人们必须遵从的真正的老师。帕斯卡并不是非理性主义者,因为他认为,理性是给予人类的最高赠礼,他所反对的是思辨的理性,而不是批判的理性,他认为理性过程的最后一步,就是承认事物的无限性是超越理性的。

(2)波义耳:波义耳认为,当经验与理性的理论相悖时,放弃这些理论是十分明智的。与笛卡尔相反,他不相信人的头脑完全适合于上帝创造的秩序,认为科学是宗教的一个卓越学校。他指出,科学与宗教都以那些不可理解的基本原理为基础,两者均建立在“历史的”事实之上,而不是建立在理性确认的事实之上。实验的、经验的科学是宗教的盟友,甚至受宗教的指导,尽管它们两者之间在方法论上存有区别。科学与宗教都不利用“天赋观念”,两者都承认我们有限的智慧只有借助于“上帝的作品和谕旨”所提供的模式,才能形成正确的观念。

(3)牛顿:牛顿力求把培根的实验方法和经验主义同数学的方法结合起来。他在《自然哲学的数学原理》一书的绪论中,已表明了他的经验主义:“我所奉献的是一部关于哲学的数学原理的著作。因为,哲学的全部责任看来都寓于此中——从运动的现象去研究自然的力量,然后再从自然的力量去证明其他的现象。”牛顿的经验主义也有其神学背景,但他从不要求他的理论体系包罗万象,也不认为引力是物理学中的普遍原理。他的门徒将他的结论和他的探索性的推测绝对化,而牛顿本人在晚年认识到自己理解力的局限后,却表现得更加谦虚。

新的实验哲学或机械论哲学的拥护者尽管继培根之后主张将科学从神学中分离出来,但他们仍然认为自己是基督教的崇拜者。他们认为,他们将科学世俗化也就是将其基督教化,因为他们已经把科

学从神学家和哲学家的人类权威中,从它的被称为形式和理念的古老偶像的沉重负担下解放了出来。他们之所以能这样,正是由于他们驯服地遵从造物之书。他们没有从《圣经》汲取科学资料,但却依然确信《圣经》使他们的科学获得了真正的自由。

三、自然与技艺

1. 技艺与自然的差异

(1) 技术不能同自然匹配:技艺的原意包括制定法则及测量和计算技术,亦包括绘画制图及烘烤面包的技术。然而,现代意义上的技术,则被视为一门应用自然科学,视为一种驾驭自然从而使自然为人类服务的成就。那么自然哲学家是否能够、应该、或愿意模仿自然乃至驾驭自然?自然与技艺的问题主要涉及伦理和法律。对于某些希腊哲学家来说,自然代表的不过是那些由盲目的必然性或由偶然性驱使的力量。他们将自然的必然性同法律和宗教根本对立起来。他们把法律和宗教看做仅是因人类的任性和因时因地而定的任意制度,都是些“人为之物”或“技艺”。它们悖于自然,因而低于自然。柏拉图强烈反对这种渎神的观点,认为法律或法则以及技艺或技术都是真正的自然,是万物之本原。因此,有形世界是世界灵魂之技艺的产物。但亚里士多德等思想家则认为,技艺的重要性并不意味着人类的技艺能够高于大自然的技艺。西塞罗说过,没有任何技术、任何手艺、任何能工巧匠能够凭借模仿而与大自然的技艺相媲美。

(2) 与大自然竞争的悖逆性:哲学家们认为,凭借技艺无法与大自然相竞争。然而,神学家和诗人则强调这样的竞争本身就有违天理。他们争辩说,既然大自然具有神性,那么当人类企图取代大自然的工作时,便是在要求神的特权。这种行为势必会侵犯这样一个王国的境界,那是大自然(或命运、或神)为其自己保留的地方。因此,这样的行为就是对永恒的世界秩序的一种侵犯。

(3) 技艺与自然的分离对机械学和化学的影响:大自然与技艺之间的对抗在化学和机械学领域造成的影响尤为突出。在化学领域,人工合成自然之物的任何努力一开始就被认为是注定要失败的。因为人繁殖的只能是人,至于其他事物,人充其量只能构造,赋予其人造的形式。机械学亦被视为与大自然相悖,例如用很小的力量将沉重的担子抬起。大自然不能实现的,技艺也决不可能实现。

(4) 巴拉赛尔苏斯:瑞士医学家、化学家巴拉赛尔苏斯极大地帮助取消了技艺和自然之间的界限。他指出,所有人工的程序都是根据自然的程序建立起来的,因此他强调技艺中被看做是起完善和促进作用的方面。

(5) 技艺超越大自然:在中世纪,人们普遍相信大自然的功绩只有巫术能够超越。然而,生活在13世纪的罗吉尔·培根指出,许多表面看来是不可能的事情对于技师来说是可能的,即使那些了解如何完成这些事情的人也承认,这些结果是通过将大自然的力量用来为人类服务而取得的。培根觉得这种自然的巫术是完全合法的,这种“自然的巫术”为17世纪科学实验的飞速发展开拓了道路。

2. 自然与技艺之间差异的消除

(1) 有机论观念向机械论观念的转变:17世纪初标志着这样一个转折点,即在把技艺与自然相比较时对技艺做出了肯定的评价。更为彻底地消除技艺和自然之间的差异,这只是在机械论的世界图景取得胜利的时候才出现的。

(2) 弗兰西斯·培根倡言技艺的力量:如果人类是按上帝的形象塑造而成,那么就有理由期望人类至少也能够制造一些上帝已制成的东西。近代科学的先驱培根甚至在机械论哲学取得胜利之前,就为新技术作了辩护。在培根的倡导下,技艺的潜力得到了增强,因为制造自然物的观念取代了繁殖的观念。培根一方面强调人类对自然的支配,另一方面又坚持人类应该驯服地仿效自然。这两方面并不存在真正的矛盾,因为“只有服从自然,才能驾驭自然”。

(3)自然化合物的人工合成:1617年,安吉拉·萨拉证实了某些人工化合物与自然化合物完全相同。有机论的世界图景几乎不承认自然化合物能够由技术制造,然而机械论哲学认为繁殖实际上也是一种创造,这种观点几乎引致这样一个结论:技艺必定能至少制造出某些由自然产生的东西。

(4)机械论与技术:尽管“机械学”原先意指“应用数学”,是一种手工技艺,而物理学是关于事物之本质的一种思辨哲学,但机械学从此便成为实验物理学的最为基本的部分,因为机械学既提供了操纵的方法,亦提供了理论的基础。世界图景的机械论化,消除了自然产品与技术产品之间的对立。

3. 人类对自然的支配

(1)支配自然的权利与义务之宗教依据:《圣经》的自然观将人类从希腊的宗教信仰和希腊哲学的自然主义禁锢中解放了出来,并对技术的发展给予了宗教上的认可,即认可了人类技艺对自然的支配。机械论的世界图景虽然没有包含在《圣经》之中,然而它与《圣经》都具有一种共同的观念,即都隐含了一种对自然的非神化思想。这就一扫古代人对自然的神化所形成的种种障碍,并造成了这样一种可能性——不但承认人类能够与自然竞争、甚或超越自然,而且承认人类应该这样做。

(2)作为博爱的责任的科学研究:培根担心,新科学如果脱离博爱而发展的话,会导致一种新的傲慢和新的堕落,因为《新约》中说:“知识使人狂妄自大,爱心使人得到启发。”培根认为,人类的王国与上帝的王国是紧紧地联结在一起的。因此,他所提出的科学与神学的分离,绝不是指科学与宗教的分离,相反,他对人类王国所作的预言,其核心是他对上帝王国的信念。于是,现代技术——一种与科学紧密联系的技术,找到了它的最为雄辩的倡导者。这位倡导者将现代技术置于明确的基督教的基础之上,因而我们就可以理解那些期望在地球上建立上帝之国的共和时期的清教徒们会有这样的认识,

即认为培根的人类王国乃是上帝王国的不可或缺的组成部分。

(3)浪漫主义者对弗兰西斯·培根的非难:培根受到了启蒙运动诗人的高度尊重,但18世纪末的某些浪漫主义诗人则对他比较冷淡,认为“培根的哲学摧毁了艺术与科学”。例如,刘易斯就批评培根的技术论。他认为,巫术和应用科学具有一个共同点,即两者都以技术为解决问题的手段,并由此去努力使现实臣服于人类的愿望。霍伊斯指出,我们不能同意刘易斯的论断,即认为“现代的科学运动是在一种不良的环境和一种不祥的时刻诞生的”。在许多情况下,我们对自然的支配所产生的结果确实是不良的;现代科学技术的强大巨流,常常引发灾难性的洪水。但是,与这股强大的巨流相比较,作为另一种选择而提出来的那种玄思冥想的、接近于中世纪的景象,却是一潭死水。

四、实验科学的兴起

现代科学的兴起,其必备的条件之一是坚持应用实验方法。科学实验并非与技术或应用科学同为一物。科学实验的首要目标不是要获取征服自然的能力,而是要通过理性设计的实验手段去揭开自然的奥秘。实验工作最初是借用手工行业的器械来进行的,这就使得那些具有丰富才智的工匠(工程师和建筑师)在将实验引进来作为科学的方法这一过程中发挥了很大的作用。因此,现代科学的兴起,在很大程度上也就是实验科学的兴起,而这又与宗教和社会对于手工工作和技术的评价息息相关。

1. 古代对于手工工作和实验工作的评价

(1)古代的手工行业:在苏格拉底以前,即公元前4世纪之前的希腊,手工工作曾受到高度尊崇。在公元前6世纪,梭伦就要求每一位雅典公民都要学习一门手艺。在公元前5世纪,伯里克利声言工匠不乏政治意识。此后,特别是在贵族成员中形成了这样一种看法,

认为手工工作应该留给奴隶去做,而那些从事手工艺的自由民,其地位则与奴隶相差无几。雅典的那些唯心主义大哲学家甚至认为,智力的提高和精神的修炼对于履行公民的义务至关重要,然而这种提高和修炼不可能萌生于手工工作。柏拉图视农业为其理想国生活的基础,然而,与此相关的手工劳动却要留待奴隶去做。亚里士多德更强调实用技术的邪恶影响,在他的理想国中,自由民应该首先从事的工作并不是农耕和军事,闲暇对于培养美德和参与政治亦是必需的。

(2)古代的应用科学:对于手工劳动缺乏尊重,预示着会对应用科学采取相似的态度。以实用和效用为目的发展起来的“应用科学”,其地位仍然低于建立在实验基础上的纯科学。研究数学和理论力学的教师们认为,从事实际应用其发明创造会有损于他们的尊严,他们将实际应用工作留待工匠去处理。柏拉图学派的哲学家们认为,探究物质的东西要比追求精神的东西来得卑微。手工工作,即使是为了科学的目的,仍被视为有损于哲学家的尊严。亚里士多德对于应用科学所抱的社会偏见十分强烈,他认为,对于一名仅仅为了其自身的缘故而存在的自由民来说,惟一有价值的职业是为了科学本身缘故而修习科学。只有当那些必需的技术发明被创造出来之后,真正的科学才可能在人们拥有闲暇去修习科学的那些地方兴盛起来。

(3)古代的工程师:柏拉图认为,在手工技艺中建筑是最为人所接受的,或者说是最少受到指责的,因为建筑术最为广泛地包含着数学的应用。西塞罗认为,诸如医疗、建筑和教书等学术工作需要巨大的智力,这是一些受人尊敬的职业。希腊文明中虽然存在着强烈的技术传统,但技术并没有在公众生活中得到广泛的运用,妨碍理论向实际应用转变的原因绝不是缺少技术,而是对于手工劳动的鄙视。科学那时还是某种仅仅属于人脑而非属于人手之物。

(4)古代的实验工作:古代科学是建立在思辨的基础之上,有时也建立在精密观察的基础之上,但科学实验所扮演的只是一种非常次要的角色。我们早已指出,唯理论以及对自然的神化,对技艺的低

估,对手工工作的鄙视,都是影响实验工作开展的因素。显然,在手工劳动者(机械师)和脑力劳动者(哲学家)之间横亘着一条巨大的鸿沟。

2. 犹太教—基督教对于手工工作的评价

(1)《圣经》中的手工行业:《圣经》对于手工技艺是抱着一种积极的肯定评价。在《圣经》中,上帝把所有的劳动都看做是神圣的,手工艺者也受到了尊崇。上帝给予了人类以运用手工艺的天赋,上帝“用他的圣灵”“充满”教堂的建造者们,使他们“有智慧、有聪明、有知识,能做各种各样工”。于是,人类的行动便获得了必不可少的宗教认可,而实验科学也就间接地获得了必不可少的宗教认可。

(2)基督教世界的手工行业和实验工作:在科学的建筑材料(逻辑学、数学、理性地阐释世界的开端)方面,我们不得不求助于希腊人;然而科学的健康成长所不可或缺的维生素,则来自于《圣经》关于创世的观点。在中世纪,科学技术获得了令人瞩目的成就。但对于采用技术方面的新生事物,在社会上依然存在着巨大的障碍。尽管如此,一些科学实验还是得以完成,其中有一些实验甚至还是由教士和贵族人士进行的。中世纪科学过于理性化,甚至在求助于经验时,还是停留于书本经验。理性导致对经验的囚禁,技艺被判定为不能在与自然的竞争中获胜,同时,技术还被人们从科学中分离出来。人脑与人手的相互协作没有受到鼓励。

3. 现代科学初期脑与手的相互协作

(1)16世纪的机械技艺与手工技艺:文艺复兴时期,人脑与人手的合作变得颇为密切。自由民的解放,导致手工工作同商业和工业一样获得了较高的地位。对技术感兴趣的科学家与那些技工携起了手来,而且,科学知识被置于为机械技术服务的地位上来了。

(2)对手工工作和实验工作的宗教认可:技师与学者的相互合作导致了实验方法的飞速发展和改进。手工技能与敏锐而清晰的思

想开始交汇融合。一旦机械师的劳动被承认是一种体面的劳动,那么实验工作就会受到尊重。手工阶层的社会解放,是与宗教解放同步进行的。宗教的解放促进了这样一种劳动道德观念的形成,即不仅是神职人员,其他各行各业的劳动都应被看成是“神圣的”。

(3)清教徒对实验科学的态度:弗兰西斯·培根于1605年认识到,为了继续进行科学革新必然需要在学校实行改革,多增加一些对具体事物的讨论。培根关于学术革新的思想,在清教徒中获得了热情赞誉。克伦威尔的随军牧师约翰·韦伯斯特曾要求,在大学里应与设立图书馆一样设立实验室,以免训练出来的年轻人纯粹只能进行空泛的冥思,相反,要使他们学会如何使用自己的双手,并且养成劳动的习惯。有越来越多的学者认识到,要促使自然科学繁荣起来,人们光用大脑进行思维是不够的,人们还应该拥有“手中的才智”。

五、科学与宗教改革

1. 宗教改革对科学的影响

(1)新教徒与科学研究的不解之缘:直到相当近代的时候,社会学的研究才证实,在科学家中新教徒的人数要比人们预料的总数大得多。信奉罗马天主教的社会学家证实,直到最近,新教徒学者偏向科学技术研究的倾向,依然远远超过天主教徒学者。在“新知识”与“新教义”重合的事实下,人们便会产生如下问题:在评价技术与实验科学方面,是宗教的、还是经济的和社会的因素起了决定性的作用?是归正神学(甚或清教神学)对新科学起了促进作用呢,抑或社会与经济的发展是引发科学与宗教改革的原因?总之,在那样的一个时代,即任何事物要为社会所接受,宗教的认可乃是必备的条件的前提下,处在主导地位的宗教对于科学所采取的态度——或疑惧,或宽容,抑或积极鼓励——总会导致科学发展的巨大差异。

(2)现世禁欲主义与科研活动:在当时,究竟有哪些归正教会的

教义和道德标准可用来解释其教徒们对科学的偏爱呢？默顿教授在马克斯·韦伯的名著《宗教社会学》的启发下，提出了加尔文宗关于上帝的选召这一教义的重要性。韦伯认为，新教伦理促进了近代资本主义的发展。默顿扩展了这一论题，提出自我约束、简朴和勤勉的态度同样也增强了从事科学与技术研究的兴趣和才能。然而，尽管关于现世的禁欲主义的戒命或许发生了广泛的影响，却没有确实的证据可以表明加尔文教派的预定论和上帝之选召的教义与科研活动有任何联系。不过，早期的新教徒科学家，最为使人感动的乃是他们对自然的热爱和他们在探究自然现象时所获得的欢愉，他们正是以这种对自然的热爱去认识上帝首创的作品的。

(3)“一切归于上帝之荣耀”：归正神学的中心论题是“上帝之荣耀”，归正教会认为，人类应尽其一切能力，不仅要眼睛，而且要靠智慧来履行为上帝的作品而荣耀上帝的职责。加尔文曾说，那些忽视研究自然的人，与那些在探究上帝的作品时忘记了创世主的人同样有罪。这样，科学研究的职责并未被视为一种强制性的律法，而是被作为爱与感恩的义务来愉快地履行的。

(4)预定论与决定论：有一些科学史家还提出了预定论对科学的另一影响，他们指出，加尔文教理体系中包含着一种对不变的法则的信仰，这与自然科学体系有共同之处。其实这一论点的产生是基于一种严重的误解，因为这或多或少地将预定论与决定论等同了起来。虽然这两种学说有共同之处，即都暗示了任何事情的发生都绝非出自偶然，但实际上，预定论是与上帝的自由意志有关，而决定论则是必然论的一种形式。预定论强调耶和華上帝的统治权，而决定论则强调命运与必然性的支配权。历史事实表明，最终是意志论，而不是决定论，更有利于在科学中开辟新的途径。在这种意志论的思维模式中，自然的秩序并非我们的逻辑秩序，而是由上帝的意志所决定的。然而逐渐地，真正的预定论教义让位于决定论和自然神论了，而科学中关于因果关系的方法论原则便进入了神学。

(5)信徒普遍具有的教士性质：对于那些拥有才智的人来说，在

不受传统和教阶组织权威的影响下独立地研究《圣经》，可以是一种权利甚至是义务；并且，他们还有权利和义务在不必顾忌那些自然哲学奠基者的权威的情况下，去研究上帝写成的另一部书——自然之书。新科学的代表人物相信，每一个人都应该根据其能力来阅读自然之书。正是这一种信念激励他们去敦促那些没有文化的人交流其对自然现象的观察结果，从而帮助他们汇集更多的资料，以建设一门更为完整的自然史学和地理学。这种新的以经验为根据的科学与既定的自然哲学的对立，对于新教徒来说，是一种强烈的呼唤。新教徒在思想上业已形成了一种观念，这就是每一个人都应该尽可能地为寻求真理而亲自承担责任，并且应该从人类的权威中解脱出来，以便能更加完全地服从神的权威。

2. 科学与《圣经》诠释

(1)《圣经》作为科学的一个源泉：包含在《圣经》的某些段落之中的世界图景，同接受《圣经》为毋庸置疑的上帝权威的律令结合起来，是不是科学自由的障碍？问题的焦点不在于《圣经》是否完全地或部分地由天启神示，而在于《圣经》经文究竟在多大程度上可以真正相信是神的启示，同时又究竟在多大程度上可以确认是仅仅属于人类的思想观念和表达方式。按照耶稣会上罗伯特·贝拉迈因的观点，教会不可能支持那种在意义上与教父的解释相冲突的《圣经》的诠释。由此可见，作为上帝启示的一个来源，圣传（亦译“口传”或“教会传统”）已经成为科学自由的一种额外障碍，更由于圣传还包含着希腊哲学对《圣经》诠释的影响，因而越发加剧了它对于科学自由的阻碍作用。但受到加尔文思想影响的清教神学家约翰·威尔金斯则持相反的观点，他已经摒弃了这样的观点，即把《圣经》当作是为科学研究提供信息的源泉，而不是科学研究的向导。

(2)加尔文论科学与《圣经》：加尔文比他同时代的人更清楚地认识到，他那个时代的亚里士多德天文学与《创世纪》所给出的世界图景之间存有差异，加尔文认为，造成这种差异的原因在于：摩西是

用一种通俗的笔调来写作的,他所描述的是一切具有常识的普通百姓所能理解的东西;而天文学家所探究的,只能为具有颖悟力的人类智者所理解。因此,加尔文的诠释方法是以改革教义为基础的,这一教义认为《圣经》宗教信息是每一个人都能理解的。加尔文的诠释方法,为那些献身于自然之书诠释工作的人们树立了一个榜样。

(3) 加尔文顺应论的影响:加尔文的顺应论在信奉新教的国家里,对于哥白尼学派的天文学家有着举足轻重的影响。例如爱德华·赖特认为地动说与《圣经》的教义并不相悖,开普勒为支持哥白尼宇宙论的正统性所提出的一些解释性的理由,与加尔文的言论也并无多大差别。

(4) 伽利略论《圣经》与地球运动:伽利略认为,天文学的真理实际上包含于《圣经》之中。当约书亚说:“太阳啊,你停住不动”,太阳便“在天当中停住”,而不再在天当中绕轴自转。根据伽利略的理论,太阳自转停止便会产生一种后果,即地球本身的运转会更趋于缓慢,继而白昼便会延长。这就是说,在伽利略写下上述这些见解时,他本人确信(或佯称确信)自己有关太阳自转的发现和有关这种自转是行星运动的原因的理论,都隐含于《圣经》经文之中,并且为更为完美地阐释《圣经》做出了贡献。由此,他认为,《圣经》使用世俗观点只是作为一层面纱,智者透过这层面纱就能够获取科学的真理。

(5) 约翰·威尔金斯论《圣经》与科学:伽利略将其个人的、新时代的观点融合于《圣经》之中,而哥白尼学说的信奉者和清教徒约翰·威尔金斯则反其道而行之。他反对那些试图从《圣经》经文中寻找任何大自然奥秘和用哲学的精确规则去检验《圣经》的所有表述的人,但他依然承认《圣经》是神授的。

(6) 宗教改革派中的哥白尼学派与反哥白尼学派:一般来说,在信仰新教的国度里,哥白尼主义和新哲学的较为稳固的地位,由于罗马天主教徒本身的倾向而得到了强化。这些罗马天主教徒或多或少地倾向于将哥白尼主义和新教主义等同起来。而罗马天主教神学家都不得不采取反对哥白尼的立场,他们之所以这样做,或出于个人的

信念,或出于害怕偏离“据信是一贯正确的教会”对《圣经》所做出的诠释,

3. 清教主义与科学

(1)清教主义的特征:在16世纪和17世纪的英国,清教主义与科学之间的关系甚为密切,但这一事实却常被人们所否认。人们将“清教徒”的定义缩小到只包括17世纪40年代的独立教派这样一个小团体,以此证明在那个时代的大多数科学家都不是清教徒。“清教徒”一般都比较激进,他们要么主张从根本上取消主教,要么就是主张主教不应是高级教士,而应该仅是教会的管理人员。他们坚持用定期的布道取代繁琐的宗教仪式;他们希望按其所信奉的《新约·圣经》的明确教义来改造教会。他们摒弃所谓的“摩西”科学,他们与激进分子一样,都坚信科学最终应建立在最为古老的权威之上,也就是应建立在自然之书本身的基础之上。在清教徒中也有狂热分子,但另一方面,像他们所有的同时代人一样,清教徒身上也保留着某些中世纪的传统。

(2)清教思想中的培根主义:清教主义在由商人、工匠和航海者等构成的阶层中,拥有许多追随者。这个阶层刚刚获得解放,正处于发展时期,因而对科学和技术表现出极其浓厚的兴趣。因此,我们也就不难理解为什么科学与技术的伟大倡导者弗兰西斯·培根的作品能够广泛流行于这些社会阶层之中。尽管培根本人并不是一名清教徒,但基督教神学的整个体系——创世说、原罪说、中保说以及救赎说,构成了培根的哲学著作的基础。这种哲学与清教徒的理想,尤其是与那些激进派分子的理想完全吻合。然而,对于科学的权威所采取的不顺从态度又无疑是培根所提倡的。最后,培根的准圣经式的语言,对于他同辈的清教徒来说,具有一种特殊的感召力。在17世纪的英国清教徒看来,人类王国乃是对上帝王国的一种补充;当理性臣服于神圣的真理之后,学识的虔诚和虔诚的学识就会导致产生一种“崇高的知识”。

(3) 一个“光明时代”：17 世纪英国内战结束之后，人们普遍相信，一个光明时代业已开始于科学和宗教的领域之内，业已开始于世俗的和精神的领域之内。培根所预言的新科学显然来源于“上帝——光明之父”。人们确信宗教的启蒙与科学的启蒙必须携手并进，并且确信宗教应该渗透到科学中去，应该启迪并彻底改革科学。现代社会学家认为，清教主义在事实上创造了一个有利于科学发展和科学自由的思想气氛。

(4) “狂热”与学术：在王朝复辟之后，清教徒受到两种截然相反的责难：一派谴责清教徒过于热衷科学，而另一派则指责清教徒毁灭一切学术。所有这些正、反指控都无法抹煞这样一个事实：即清教徒的巨大影响并未随其在政治上的销声匿迹而湮灭。通观清教徒从左到右各派的全部观点，可以得出这样的结论：“在王朝复辟前，清教是新科学的主要支柱”，而且“他们给下一代也留下了不可泯灭的印记”（R. F. 琼斯语）。历史学—社会学研究已经揭示了这些事实，这些事实证实了“清教以及禁欲主义新教，从总体上来说，……为唤起人们对科学的持久兴趣而发挥了不可低估的作用”（R. K. 默顿语）。

总之，“经典的现代科学”只兴起于 16 ~ 17 世纪的欧洲西部地区。科学更多地是某种宗教观念的结果，而不是其原因。希腊——罗马文化与《圣经》宗教的相遇，经过若干世纪的对抗之后，孕育了新的科学。如果我们将科学喻为人体的话，其肉体组成部分是希腊的遗产，而促进其成长的维他命和荷尔蒙则是《圣经》的因素。

（崇秀全、孙亦平）

埃里克·J·夏普

比较宗教学史 (1975) ①

埃里克·J·夏普(Eric J. Sharpe, 1933—),是当代英国著名的宗教史学家。1958年起在瑞典和美国度过了8年,1966年回到英国曼彻斯特大学担任布兰顿教授的助手进行宗教研究,1970年起长期在兰开斯特大学宗教研究系工作,1971年继布兰顿教授之后担任国际宗教史协会的秘书。他的学术经历使他对比较宗教学各分支及其历史有更深入的理解。他认为比较宗教学总是由很多线索、很多途径和很多方法组成的;比较宗教学史部分地就是西方文化在西方范围内,以及在世界上其他地区与各种文化相互作用的历史。所以他在撰写比较宗教学史时,并不主张采用标准的编年史写法,而是在分解各种线索的同时,通过由宽变窄的途径(先以兼收并容为自己的目标,然后再重点讨论在一个宗教多元化世界中宗教研究的某些难题),力图表现出某种更为开阔的视野。更为可取的是,他还认为对

① Eric J. Sharpe: *Comparative Religion A History*. 本文所依中译本:吕大吉、何光沪、徐大建译,上海人民出版社1988年版。

于宗教学史上各家各派的观点不应冒昧地妄加评论,对于取自世界上所有可了解的宗教传统的材料应尽量地进行严肃认真的、不偏不倚的研究。

关于夏普的学术成果,由于资料的缺乏,我们只能从《比较宗教学史》的注释条目中略窥一斑。主要论文有《纳坦·瑟德布洛姆与宗教研究》(载于《宗教研究》1968年第4期)、《比较宗教学的历史回顾》(收编在汉尼尔斯所编的《比较宗教学在教育中》一书中,1970)、《宗教研究中的某些方法问题》(载于《宗教》1971年第1期)、《结构人类学》(收编在科克斯和戴森《20世纪的精神》第3卷,1972年)、《对话与信仰》(载于《宗教》1973年第3期)、《宗教内部对话的目标》(载于希克所编的《真理与对话》,1974年)等等;其著作除了《比较宗教学史》外,还有《J. N. 法夸尔传》(1963年)、《不要毁坏,但要成全》(1965年)以及与欣内尔斯合编的《印度教》等。至于他在1975年以后的论著,我们只找到了几篇演讲稿。

《比较宗教学史》作为夏普的一部重要著作,是由他在曼彻斯特大学和兰开斯特大学对学生的授课发展而成的。他在《前言》中强调:本书绝不是一部关于比较宗教研究的每一个方面的包罗无遗的编年史,也不能自称包括了对任一特定的地理区域或文化区域的研究的发展方面的历史资料。笔者在此力图做到的,是根据宽广的背景,偶尔也比较详细地,写出比较宗教研究中重要的(或者说在笔者看来是重要的)人物、主题、发展阶段和重要里程碑,有时候提及十分专门化的研究,仅仅是因为它们可以说明这个更大的方法论的问题,并且多多少少推进了范围更加广泛的论述。

本书除了《前言》之外,还分章评述了比较宗教学的历史渊源(第一章)、比较宗教学的建立(第二章)、宗教人类学(第三、四、八章)、宗教心理学(第五、九章)、宗教现象学(第十章)、争取学术界承认(第六章)、基督教神学对比较宗教学的反应(第七章)、西方宗教学内部的学术论争(第十一、十二章)。从总体上看,夏普的《比较宗教学史》可以说比较系统地说明了近代西方比较宗教学形成和发展

的历史过程。上溯古代希腊时代,下及 20 世纪 70 年代,追溯了比较宗教学的历史渊源,考察了它在 19 世纪下半世纪出现于世的时代特征,说明了比较宗教学的演变和分化,论述了各派宗教学的代表人物及其基本理论和主要著作。尤其是最后一章专题论述了 1950 年至 1970 年间国际宗教学术界的论争概况,可为我们了解西方宗教学的新发展提供一些信息。以下所撰写的提要主要根据作者论述的问题,把十二章的内容整合成三个部分。

一、比较宗教学的渊源和建立

这个部分主要包括第一章和第二章。夏普大致按编年史的写法追溯了比较宗教学的历史渊源,考察了它在 1859 年 1869 年这十年间如何被建立的原因和过程。

1. 比较宗教学的历史渊源

比较宗教学,亦即对于世界上的各种宗教作历史的、批判的和比较的研究,于 19 世纪 60 年代和 70 年代第一次引起了公众的广泛注意。它的出现是许多个世纪以来在西方历史中植下并得到浇灌的种子萌发的结果。它的历史渊源远比为一般所认为的要复杂和多变。夏普认为,比较宗教研究史无非是在存在着充分的动机的前提下、追求一种方法并不断地迅速积累资料的历史,最简单的比较宗教学的存在依赖于三个基本条件的形成:必须有一种比较研究各种宗教的动机;必须能得到关于其他宗教信仰和宗教实践的资料;必须有一种可接受的方法可把上述资料组织成一种可理解的模式。所以,比较宗教学假如不是绝对需要下列情况存在的话,它通常却是以下列情况的存在为其先决条件的:对于占统治地位的宗教传统持某种程度的超然程度,以及对其他宗教传统的宗教信仰和宗教实践具有一定的兴趣。以此为准则,夏普认为有充分的理由可以把比较宗教学的起源追溯到古希腊罗马时期。

紧接着,夏普追述了古代世界的宗教研究所使用的各种方法。在古代,人们私下里对本地公认的宗教形式有所批评;对所见所闻有过记录和描述;并把所得的资料与所熟悉的各种宗教传统及各种公认的观念进行比较和对照。批判是首要的推动力。在公元初期,地中海沿岸各国,尤其是希腊,就已经产生了对公认的宗教作批判性考察的长期传统。在此之前,希腊帝国和罗马帝国就已相继知道了一些外来宗教,这些宗教已经引起了知识界的兴趣,有益的描述性工作也已开始。当时,对其他宗教,希腊哲学家们持“开放的”见解与基督教神学家们持“封闭的”见解,二者之间已经展现出哲学与宗教崇拜的潜在冲突,比较宗教研究往往随着它出自基督教(或其他宗教)的内部或外部而在两个极端之间不安定地来回摆动。夏普运用史料,从几个方面来展现这种冲突。在基督教方面,中世纪的特征是,教义上发生了争辩,基督教在欧洲南部与迅速扩张的伊斯兰教发生了冲突,以及它在欧洲北部的日耳曼部落和其他民族中的传教活动取得了进展。在这些世纪中,实际上没有进行过对于其他宗教的研究,除非是为了驳斥和最终的征服;基督徒哲学家和神学家几乎没有为“全面的”宗教研究提供什么东西;“异教”在宗教的世界地图上是一块巨大的空白。

在文艺复兴时期和宗教改革时期,尽管文艺复兴运动在古希腊—罗马文学和哲学领域中做出了巨大的贡献,它却没有做出什么努力来为西方提供一种基础较为广泛的宗教研究;宗教改革运动在这方面做得更少。在罗马天主教方面,反宗教改革运动的后果之一是耶稣会的建立和基督教传教活动向北美、远东、印度和中国的扩展。耶稣会所开创的在中国的传教活动为理性的时代所提供的材料,为各种宗教的详尽比较奠定了基础。欧洲的自然神论从总体上看在比较宗教学的史前史中是重要的,因为它认真地提出了一系列可据以判断宗教的准则,而不从启示中求助于任何种类的信仰。中国的宗教在很长一段时期内是它的范例。

在17世纪和18世纪前期,欧洲除了偏爱中国艺术风格之外,还

出版了越来越多的论述世界上其他新发现的宗教的书籍。约翰·斯宾塞于1685年出版的《关于希伯来地区的礼仪》一书,由于采用了把圣经的证据与其他闪米特人的材料做比较的方法而“奠定了比较宗教科学的基础”。理性的时代还出现了一部分最初的比较宗教研究纲要,但这些纲要在19世纪末20世纪初几乎都只有历史的意义了。

19世纪前数十年对于启蒙运动的理性主义出现了一个普遍的反动:新的时代决定,人生的支柱不是为法国大革命所推崇的理性和自由,而应当是“情感”和想像、直觉及个人的完整。这些品质都激励了人们到人类思想中的遥远地区去进行探索,人们不再纯粹地用理性的术语来解释宗教,而开始把宗教看做为一种内在的经验。

通过以上的追述之后,夏普提出,假如15世纪和16世纪可以看做为古典研究的伟大的开拓时期,17世纪和18世纪可以看做为一个对中国和中国的宗教有着巨大的、尽管常常是不加批判的兴趣的时期,那么19世纪早期则是发现古代近东的时期和印欧语系民族觉醒的时期。18世纪末对古埃及象形文字的译解和19世纪初对古巴比伦楔形文字的译解,拓展了对各种特殊的宗教传统作比较研究的范围。1816年,博普发表了关于梵语、希腊语、拉丁语、波斯语和日耳曼语的比较语法研究,这才开始了比较“印欧”研究的新时期,并最终导致了更新的“宗教科学”或比较宗教学的产生。在整个19世纪早期,学者们以印欧语系的素材作为一个宽广的基础做出了越来越深入的比较,并于19世纪中叶在麦克斯·缪勒的工作中达到高潮。在进化论出现之前,人们已对于人类的宗教采取了各种态度和一些方法:基督教神学的方法,它在神的启示这个包容一切的范畴的统帅下来看待各种宗教;哲学的方法,它着重强调适合需要的资料以便论证一种理论或一些理论;还有语言学家的、历史学家的、考古学家的以及其他一些专家的方法。不过,所有这些方法都缺乏一种单一的指导性的、既能满足历史的要求又能满足科学的要求的方法论原则。这种原则就是——或看来就是——进化。

2. 比较宗教学的真正建立

夏普在第二章开篇时说,从 1859 年 1869 年的十年,是宗教研究领域一种全新的情况迅速发展的时期。整个情况可以用“进化”一词作为其令人醒目的标志。1859 年以前,世界上的宗教学者虽然可能满怀热情致力于宗教研究,而且拥有绰绰有余的大量资料作为其研究的基础,但却没有一种自明的方法来处理这些资料。1868 年以后,由于得益于过去十年的发展,宗教学有了进化论的方法。这十年主要是随着达尔文的《物种起源》的出版而开始的。在这十年结束之前,赫伯特·斯宾塞着手写他的精心之作《综合哲学体系》;托玛斯·哈克斯莱则在大英协会之前以科学的名义对抗韦尔伯弗斯主教;泰勒提出了他的“万物有灵论”;本杰明·狄思拉埃利正式宣布他站在天使一边;麦克林南沿用了“图腾崇拜”一词,并使之流传于学术界;德国语言学家弗雷德里赫·麦克斯·缪勒着手出版《梨俱吠陀》梵文原文的定本,写出了著名著作《比较神话学》,并向使用英语的世界建议,说科学与宗教不是不可调和的对立面,我们可以建立一门对科学和宗教都公平对待的“宗教学”。简而言之,“比较宗教学”(“Comparative Religion”,最初与“宗教学”“The Science of Religion”同义)在 1859 年时还不存在,它是在 1869 年才问世的。

比较宗教研究从出世之日起就是一种非宗教信仰的变态,在科学与宗教的战争中一直站在科学一方,至少在正统宗教的眼中情况就是如此。它坚定地立足于进化论学说之上。由于进化论拒绝接受当时流行于世的基督教天启说的最后主张,它受到宗教的诅咒。到 19 世纪 60 年代,任何人都无需抱怨缺乏可资比较的资料。日益发展的考古学不断揭示出已经消失的文明的纪念物,近来尤其如此。语言学研究的进展打开了对许多领域的文化源泉进行第一手考察的道路。文献和碑铭不断得到阐释,日耳曼历史学派已经发展出了一种新的批判方法,按照这种方法,“事实”和“最初的源泉”同等重要。达尔文主义囊括了一切事物:它的行之有效的方法是科学的、批判

的、历史的和比较的；在各个方面，它都力图按照真正科学的精神去考察宗教，规定那作为类的“宗教”，而“诸种宗教”则作为“种”从属于“宗教”之下。正是这种建立和谐关系的努力，奠定了比较研究原则，“比较宗教学”的名称因此而第一次得到应用。

接下来，夏普从宗教研究中的根据和方法的一般问题进而讨论斯宾塞的独特见解，分析他在宗教研究中所持的新的非信仰的方法。夏普认为，我们应该大大感谢斯宾塞，由于他的学说，进化论从一种理论迅速成为一种时代潮流，并促成了一种舆论，从而才使得比较宗教学得以出现并兴盛起来。至于说到“比较宗教学的创建人”，夏普认为可能只有两个竞选者，一个是荷兰的埃及学者蒂勒，另一个是生于德国的英国学者麦克斯·缪勒。夏普在不贬低蒂勒的同时选择了缪勒。因为他认为，缪勒在与其同时代的任何人相比，都更为有效得多地使西方世界确信：在宗教问题上，一如在语言问题上一样，“只知其一者，一无所知”。我们在他那里可以看到德国浪漫派唯心主义思潮、印—欧比较语言学思潮、黑格尔学派之后的历史哲学思潮这三者的汇合。缪勒的最终目的是建立一种关于人类思想的完全的科学，为此，他确定了四个阶段：以语言学为开端，经过神话学和宗教学，而以科学为最终目标。缪勒所完成的工作，不仅已经使“宗教学”这个术语流行开来，更为重要的是他给予比较的宗教研究以一种推动，一种形态，一套专门术语和一系列观念。

二、比较宗教学的演变和分化

这个部分是全书的主体，内容包括第三、四、五、八、九、十章。当比较宗教学作为一门真正的学科被建立之后，就迅速得到了重视和发展，不久在各国相继出现了一些分支学科。为了描述比较宗教学的演变和分化，夏普选择了宗教人类学、宗教心理学、宗教现象学这三门具有代表性的分支学科来加以介绍。

1. 宗教人类学

在第三、四、八章中,夏普分别从“达尔文主义”、“图腾崇拜与巫术”、“文化与历史”三方面对宗教人类学进行论述。大约在比较宗教学这门新兴学科出现于世的开头二十年间,在处理材料方面居于统治地位的,是麦克斯·缪勒的语言学方法。缪勒虽然对事物的发展确信无疑,但对达尔文主义者却持怀疑态度。然而,到1880年左右,达尔文主义者的假说实际上已不可抗拒。斯宾塞已在理论上把人类文化的各个方面都纳入于进化论的说明模式之中。在当时,“人类学”一词迅速地获得了越来越多的理由,使它成为与人有关的进化论的最好标签,成为能容纳最具有进化论的理论(包括那些关于宗教的进化论)的保护伞。

关于宗教人类学的产生,夏普引用了马雷特的观点加以概括:人类学是达尔文的产儿,达尔文主义使之成为可能。夏普认为,人类学的先驱实际上也就是比较宗教学的前驱,而他们恰恰又在相同的地方遭到失败。有种种因素形成了19世纪晚期的人类学:首要的因素当然是与“原始”人的实际接触;其次是史前考古学的发展;第三是关于“遗存物”的理论。到19世纪末,民俗学成了人类学的一支国内布道团,它对比较宗教学也在或多或少的程度上起了同样的作用。由于研究方法日益精确和日趋完善,情况更加如此。而关于此时宗教人类学研究的概况,夏普主要对其中几位代表人物的思想主张作了评介和比较:在英国,除了斯宾塞之外,还有两位著作家最早在其著作中使人类学资料与宗教思索达成了意义深远的结合,一个是拉布克,一个是泰勒。在拉布克的著作中有一种倾向,即把孔德的历史哲学与达尔文主义者进化论的科学材料广泛地结合起来,按照这种方式提出了关于人类宗教进化的理论——一种应用于宗教的“直线进化论”。泰勒在比较宗教学史上是同等重要的,他在人类学中是一位使之系统化者;就万物有灵论而言,他是18世纪所创造的这个词的革新者。泰勒的主要著作所做的工作是给予世界一个关于没有

文字的民族的宗教信仰和宗教活动的第一流的概要说明。万物有灵论这个词本身作为一个描述性的词,显而易见是有用的。正是在这里,泰勒对比较宗教学做出了永久的贡献。在泰勒最亲近的门徒圈子中,安德烈·兰格作为一位“神圣的业余研究家”,在宗教方面基本上仍然使用泰勒的术语来进行思考,有所不同的是,他非常不愿意用臆测猜想之词说东道西。这位卓有才能的业余研究者尽管有他自己的缺陷,但比之于许多专门的同行,应该得到更多的永恒的评价。另一个值得考察的“牛津的人类学家”是泰勒的门徒和继承人马雷特,他在宗教的发展过程中,假定了一个先于泰勒派的万物有灵论的阶段;同样,他也批判了弗雷泽在《金枝》第二版中提出的关于宗教与巫术之关系的观点。

在第四章中,夏普主要论述了宗教人类学家们关于图腾崇拜与巫术等问题的研究情况。他指出,第一代的达尔文主义人类学家们认为,宗教的起源与对于超自然体的信仰有关,也许出自于对一种非人格的“神秘东西”的感觉。可是,与宗教相关的,不仅仅是这些问题。宗教的礼仪性的或其他的集体表达方式无疑也十分重要。在论及一大批很重视图腾崇拜和巫术概念的作家时,夏普从中挑出了麦克林南、罗伯逊·史密斯、杜尔凯姆和弗雷泽这四个重要人物作重点讨论。他认为,这些杰出的人类学家都曾把目光放在宗教起源的问题上:首先是麦克林南把图腾崇拜变成了关于宗教起源的一种成熟的理论,是麦克林南激发史密斯产生了对于亲缘关系与图腾崇拜问题的兴趣。史密斯与我们迄今所讨论过的大多数人类学家不同,但与泰勒的学派有很多共同之处,在比较宗教学的早期历史上,他的《闪米特人的宗教》是建设性的、首创性的、独立的学术研究的最优秀的典范之一。在法国,孔德的继承者们,特别是杜尔凯姆,部分地是在麦克林南和史密斯的基础上,正在创造出惊人的类似的成果。杜尔凯姆的著作大量地讨论了图腾崇拜,他对宗教问题有着成熟的观点:宗教是集体思想的最为独特的产物;宗教的态度、价值观和约束力被个人所组成的群体强加于个人;集体的作用,包括一种由社会

所推动的在神圣事物与世俗事物之间的明确划分,正是在作为集体之象征的图腾崇拜的社会制度下,才最为明显地表现在人类历史中。但是,他关于宗教起源的理论几乎毫无成就。史密斯对图腾崇拜问题的兴趣传给了弗雷泽。弗雷泽在人类学领域内所完成的工作,主要是对原始的宗教和神话、巫术和仪式、巫术和宗教等关系问题作了理论上的概括。

夏普接下来又简述了人类学家对宗教问题的解决办法可能影响的范围。他认为,从19世纪70年代到20世纪20年代,比较宗教学实际上被人类学家及其理论所控制。但这并不是说,在这些年代里,对宗教的其他方面的研究就处于停顿状态。正相反,这个时期也出现了许多学术成就,学术重点在很大程度上放到了古代世界的宗教传统之上,尤其是闪米特各族、古典的古代(古希腊和古罗马)和印度的宗教传统上。然而控制着比较研究(与直接的、专一的历史性的研究相对的研究)的,还是人类学的方法。而且,人类学家们,不论是“直线发展论者”,还是“扩散发展论者”,他们所运用的进化论方法,当时似乎提供了确切认识起源问题的惟一可能性,以及理解诸发展阶段的惟一可用的钥匙。在以进化论这一伟大思想进行宗教学的比较研究方面,欧洲的人类学家们发挥了引人注目的作用。

在第八章中,夏普集中探讨了宗教文化与历史的关系问题。比较宗教学的产生,以及它多年来的兴盛,都是建立在对“人类一元发生说”的一种明确的或盲目的信仰之上的。以这样一些理智上的假设为背景,万物有灵论的、前万物有灵论的、图腾崇拜的以及其他一些宗教理论得以兴盛起来;人们并没有感到有必要过分细致地去探究作为这些理论的基础的历史证据。20世纪初,这种理论虽然越来越兴盛,但它的进化论基础却面临着严峻的挑战。为了阐明这一史实,夏普首先简略地考察了宗教领域自19世纪末以来是如何强调关于文化和文化史的各种民族学理论,主要是关注民族学领域中的各种发展。夏普认为,早期比较宗教学的主要人物往往是一些把宗教起源的问题作为首要问题的人类学家,他们几乎无例外地都信奉直

线进化论。对此,夏普举了两个例子加以说明。此外,他还非常扼要地谈论了最杰出的德国宗教社会学家马克斯·韦伯,因为马克斯·韦伯的许多著作广泛地利用了宗教学的各种发现,对于比较宗教研究具有间接的重要性。对民族学在宗教方面的研究,夏普认为可以把施米特的见解刻画为一种肯定,即肯定原始一神论是所有宗教的起源,而兰格的见解则不能如此刻画。施米特理论的一个方面——关于谈论高位神的合法性——在 20 世纪 20 年代和 30 年代越来越被宗教史学家广泛接受;大部分民族学家则对高位神理论表示怀疑,相对来说,民族学家更不相信施米特及其同事们据以工作的“文化——历史”方法。

紧接着,夏普又对比较宗教学的文化——历史学派的观点和立场作了分析和总结。他先是叙述了博厄斯及其信徒(主要有四个:洛维、雷丁、戈登怀泽、昂德希尔)在比较宗教研究方面所作的实地调查工作和学术贡献,认为在这些年中,大西洋彼岸在民族学家弗兰茨·博厄斯的引导下正在对历史与文化之间的关系、尤其是历史与古代文化之间的关系,进行深入的重新评价工作;也在原始宗教的问题上做了大量附带性的工作。接下来,夏普简略地考察了法国人类学家、哲学家布留尔的工作,并以此来反驳“人类学已经不再要求对有关宗教的各种课题作任何思辨”的错误观点。

2. 宗教心理学

在第五、九章中,夏普主要从“宗教经验的类型”和“宗教与无意识”两方面来介绍宗教心理学的形成与发展过程。在 19 世纪与 20 世纪之交的那些年代,在美国以及世界上其他地方,宗教心理学家的的工作渐渐与其他领域学者们的工作汇合起来,促成了比较宗教学的宽广的主流形成。通过在实践中为宗教心理学发明出种种新的研究方法,美国精神为科学的宗教研究做出了独特的贡献。

夏普首先略加考察了某些美国宗教心理学先驱,特别是斯塔伯克、柳巴、普拉特和詹姆士等人的工作,以及他们对于比较宗教研究

所作的贡献。夏普认为,他们每个人都有自己独特的方法,斯塔伯克采用的是有神论者的方法,柳巴采用的是实证主义者的方法。起初宗教心理学与比较宗教学之间的联系常常是非常微弱的,是普拉特的著作把心理学家的研究领域扩大到超出新教主流派的基督教的界限之外,才使这两个研究领域开始结合起来。霍尔对于宗教心理学也做出了贡献。随着詹姆士《宗教经验之种种》一书的出现,宗教心理学在美国也许可以说已经脱离了孩提时代,在 20 世纪最初 30 年间,它成了研究宗教问题的一种日益流行的方法。宗教心理学历史中这个以美国为主的最初阶段,延续的时间也许相当短暂。尽管如此,这个阶段所提出的方法非常新鲜,引人注目。这种方法是个人主义的,而且在很大程度上确实是专门注意“宗教体验”问题——这种体验与人脑的明显的功能有关联,发生在有意识的这一层次上。夏普在结束对这一阶段的讨论之前,还简略地提到了一种有关的倾向,他认为,对于“精神生活的科学与艺术”的研究,与对于精神生活的心理学基础的研究,自然是密切相关的。

大多数心理学研究工作,都在某一点上研究了神秘主义问题。但这不是一个简单的发展过程。在 19 世纪的大部分精神生活中占主导地位的历史主义,正受到极其严重的怀疑。由于深层心理学的产生,精神生活中强化了个人的方面,就很容易被斥为精神病病理的问题。无论如何,虽然在一段时期之内,宗教心理学还在继续发展,而且(尤其在它专注于神秘主义问题时)已成为每一个比较宗教学家智力结构中的一项基本内容,可是当初所设想的这一门学科,因为缺乏前后一致和使人信服的方法,最终还是衰落下去了。不久以后,关于抑制、精神病、象征和原型等等,就成了这方面所有的谈话主题了。

最早的那些“宗教心理学家”认为,宗教依赖于有意识的心灵,可以由意志的直接努力而展现出来加以考察。他们对于宗教材料的理解和同情特别集中在个人的“宗教经验”之上。但这些观点是很成问题的,在 20 世纪初就遭到了强烈的反对。最典型的是,弗洛伊

德和荣格以及他们的追随者们从精神分析出发,开始用描述人类心灵本身的各种活动的通用术语建立理论,试图对宗教研究(或许还有宗教经验)进行革命。在第九章中,夏普认真地考察了这些精神分析家们对此做出的种种努力,他得出的结论是:“深层——心理学”对宗教研究产生了直接的或间接的影响。间接的影响是相当大的;反之,直接的影响则很有限,这是由于心理学家难以使别人相信他们在宗教研究方面也是专家,并且也由于他们使用了从多种多样的资料来源中接受通常未经检查的第二手材料的技术。尽管如此,他们的意图是很值得敬重的。夏普认为,弗洛伊德的途径除了在一开始对宗教研究产生了一定的推动作用之外,还使得人们以同情的态度来对宗教现象学进行精确的研究;更有成效的途径是由荣格提出的。

夏普首先重点叙述了荣格对于宗教的象征说与神话学的兴趣产生发展所经由的几个阶段,并介绍了比较宗教学领域中许多专业学者对于荣格的理论所作的各种评价。其次是记述了自1933年起在瑞士举行的一系列“埃拉诺斯会议”以及当时学者们对深层心理学所作的探讨。最后提及了“结构主义”思潮中的方法问题,他认为,结构主义者至今为止对宗教本身几乎不感兴趣,对比较宗教学几乎没有发生全面的影响;但他们对神话却付出了很大的注意力,触及了长期以来与比较宗教学有联系的一个课题。

3. 宗教现象学

关于宗教现象学的学科态势和理论成就,夏普在第十章中作了简要的论述。一战之后的欧美,有一小部分学者,主要在荷兰和斯堪的那维亚,开始研究现已被称为“宗教现象学”的方法的可能性。他们认为,时代要求某种新的努力,要求对宗教的总的本性和本质获得一种整体的理解,并在这样做的过程中利用历史学术成果中的一些更为精确的方法和发现。这种方法并不是新的东西,至少从19世纪80年代以来它就一直为人们所知。其中最重要的主张是,它通过对

各种宗教现象进行一种尽可能不受各种价值约束的自由考察,为理解宗教,为把握宗教的本质,提供了一条途径。荷兰学者莱乌于1933年出版的《宗教现象学》,是这门学科的第一个真正的重大事件。夏普在考察这种新的方法中的一些组成部分和研究该方法比较杰出的一些代表(主要列举了黑格尔、莱乌、向特比、胡塞尔、多布许茨、瓦赫等人)对现象学和解释学的贡献之后,又考察了描述现象学的传统,主要是荷兰——斯堪的那维亚现象学传统的主流(这个传统为三个斯堪的那维亚人——瑞典人瑟德布洛姆、丹麦人莱曼和移居国外的挪威人克里斯坦森——所推进),其中重点介绍了荷兰现象学传统方面莱乌及其继承人布雷克的成就。

夏普认为,从向特比到布雷克,其大部分代表人物都是基督教神学家,对于他们来说,现象学似乎为他们在宗教传统方面而不是基督教方面的研究提供了理论上的证明。现象学在荷兰兴起的时期并不属于日耳曼民族在理智上最多产的时期。这种思潮先是在德国流行,后来移到了美国,其代表人物是瓦赫。在概述了瓦赫的生平和在解释学上的成就之后,又回顾了两次世界大战之间英国和战后德国所出现的现象学家的研究工作。夏普认为,在战争爆发期间,詹姆斯和布凯都对英国的学术成就做出了非常巨大的贡献。宗教现象学所面临的各种困难在本质上是比较宗教学在其100年的历史中始终所面临的困难,这些困难首先与学术的客观性限度有关。有一种“现象学”也许是由于拒绝过分地关心“宗教本身”而避免了这种方法论上的进退两难的困境。出现这类研究,在德国有海勒,在英国有詹姆斯和布兰顿。

三、比较宗教学的发展与论争

比较宗教学进入最终形成和继续发展的阶段时,仍面临着一系列问题,主要是在争取学术界承认的同时,既要在外部对付基督教神学的反应,又要在内部进行各分支学派的整顿,加强各种宗教之间的

对话,解决各种学术论争。夏普在第六、七、十一、十二章中主要就这些问题展开了论述。

1. 争取学术界的承认

争取学术界的承认并确立在其中的地位,是一门学科发展成熟的重要标志。为了体现比较宗教学这门学科在发展中争取学术界承认的过程,夏普在第六章中主要对 19 世纪末 20 世纪初在欧美开设的有关教席、讲座、杂志、会议作了一个回顾。在回顾时他只关注各个国家确立比较宗教学地位的最初一些步骤。夏普认为,设立一个教席或者一门课程的工作,常常只是在导致潜伏的冲突公开化的大量的争论之后才完成的。第一个设立这门学科的教授席位的荣誉,应归于瑞士日内瓦大学。继瑞士发端之后不久,在荷兰出现了基础要广泛得多的类似的进展,这完全归功于莱登大学和阿姆斯特丹大学的教授蒂勒和索萨耶的工作。在 19 世纪 80 年代,比较宗教学在法国最为引人注目的创举是与巴黎大学有关,与高级研究实验院有关;在法语国家的学术界中,1884 年比较宗教学(宗教史)被列入布鲁塞尔自由大学的课程表,这应当归功于达尔维拉伯爵;在意大利也开始悄悄地发端。在瑞典,乌卜萨拉大学神学院于 1877 年创设了一个新的“神学基础与神学百科”教席,瑟德布洛姆发行各种教本和手册,成为按比较研究的途径确立宗教学地位的一个重要因素。到 19 世纪与 20 世纪之交,“宗教史”已经变成了企图摆脱神学限制、特别是企图摆脱公开宣告信仰的神学的限制的那一类研究工作的共同口号。当时比较宗教学的大多数组成成分——古典著作研究、圣经研究、日耳曼研究、东方研究、比较语言学等,在德国的大学里都得到了较为充分的阐述,所有这些学科在学术课程表中都得到了公认的地位。而且,当柏林大学于 1910 年,莱比锡大学于 1912 年终于设立了宗教通史教席时,这两个最早的教席又都是由斯堪的那维亚人担任的。英国在设立比较宗教学教职方面,多年来一直处于某种有些不正常的状态,直到 1904 年曼彻斯特大学终于设立了比较宗教学教

席,设立这个教席的意义在于:在欧洲,在一所专门按照严格注重史实的路线寻求知识的学院里,比较宗教学第一次找到了它与其他神学学科并列的正确位置,并在这样做时不依附于教义上的考虑。在苏格兰,比较宗教学从未被认为具有足够的重要性,足以成为设立专门教席的根据,但在古福德讲席的主持下,到20世纪开始时,已经举办了大量的杰出的系列讲座;尤其是由哈斯廷斯主编的《宗教与伦理百科全书》作为苏格兰人的勇敢事业,比起许多大学教席来,对于学术界的贡献要大得多。在美国,由于复杂的宗教背景,直到1892年芝加哥大学设立了比较宗教学系,许多大学和学院协力设置了“美国宗教史讲座”,以后才有一大批美国学者对比较宗教学的这个或那个分支学科的发展做出重要的贡献。

在这一时期共举办过三次比较宗教学大会:第一次是1893年在芝加哥召开的“世界宗教议会”。对于宗教学的兴起,这次宗教议会是一种鼓舞,也是一种危险;第二次“预备性”会议于1897年在斯德哥尔摩举行。在这次被称为“宗教科学大会”上,两种可能采用的方法之间的冲突比在芝加哥表现得更加明显;第三次是于1900年在巴黎大学举行,这是第一次这类专门从事于对宗教进行科学研究的大会,会议的议程实际上概括地表明了19世纪与20世纪之交的比较宗教学的观点。以1900年巴黎会议以及随后1904年巴塞尔会议、1908年牛津会议为开端,一系列的学术会议开始举行,除了由于两次世界大战而有所中断以外,这种学术会议一直延续到今天。

对19世纪末20世纪初比较宗教学在学术界的地位作了这么一个概略而不完全的回顾之后,夏普着重指出,我们已经到达了这门学科形成时期的终点,这个终点的里程碑,从外部来说,是由约尔丹的漫笔式著作《比较宗教学的起源与发展》在1905年的出版所树立起来的。从缪勒起,我们讨论过的每一个作者,归根到底都是从同一种历史观念汲取灵感的,即是要追溯宗教在人类意识中进化的各个阶段。他们全都同样地相信,在研究“各种宗教”时,他们也就是在研究“宗教”这个类里面的各个种,不论它们是人类远古历史上的,是

残存“原始人”的信仰和仪式中的,是当今欧美人的情感和渴求中的,还是在那些传统的伟大经典中的。在进化论的包容一切的解释之中,所有这一切都有其自身的位置。在几十年的时间当中,进化论观念一直统治着西方思想。但在一战以后的岁月里,比较宗教学内部出现了一场方法论上的革命,它涉及到种种反应与整顿的过程,我们现在要来开始讨论的,也正是这个问题。

2. 引起神学界的反应

比较宗教研究能够诉诸两种不同类型的精神,“科学的”精神和“宗教的”精神。基督教神学家最初非常提防比较宗教学的整个学科。在基督教神学家中的一部分人看来,比较宗教学家似乎在专心于暗中破坏基督教信仰的真正基础,使得他们从一开始就做出了反应,采取攻击和捍卫的手段来维护自己的权益。

第七章题为“比较的宗教与绝对的宗教”,主要概述了基督教神学对比较宗教学做出的种种反应。其中首先重点论述了20世纪初各国基督教神学家的概况。夏普认为,这些神学家大都是20世纪最初30年的活跃人物,都是“自由主义者”,而且以各种方式全都重申了一种与占统治地位的希伯来传统相对立的“希腊的”宗教态度,但他们同时却又坚持了在基督教历史传统的框架之内而不是站在这个传统之外以局外人或旁观者的身份来做出这种重申的权利。他们都源于德国的施莱尔马赫、英国的柯勒律治,或许还有美国的爱默生。在英国,早期代表是莫里斯和哈德威克。在德国,尤其是在哥廷根大学,出现了一批从很不同的角度来利用比较宗教学的材料的神学家。从总体上看,这个学派确实一劳永逸地建立了这样一个原则:基督教的起源只能置于它们当时的背景中才能为人理解,它并且推动了批判的历史的研究原则在《圣经》研究领域中的推广。

不过,在20世纪最初的20年中,宗教史学派并没有完全把持宗教研究的领域。在继续讨论之前,必须先来回顾一下传教士学者的特殊情况。夏普认为,传教士首先是实践家,他们关心的是各种非基

督教宗教的现实状况。在一些基督教传教士中可以看到“神学反应”的一种类型,这些传教士能够接受比较宗教学的许多方法,同时却不作在西方非常普遍的理性主义的解释。苏格兰人法夸尔或许是新的传教士思想学派的最杰出的代表。最重要的是,他作为一个传教士,却能够对于一种特定的非基督教传统作细心的、准确的以及富有同情心的研究,同时还能够对于这种非基督教传统作与众不同的基督教神学解释,并把二者结合起来而又不失去对二者的控制。在西方神学家中还可以看到另一种更加明确地涉及欧美学术争论的神学反应类型,这种神学反应类型主要以瑞典人瑟德布洛姆和德国人奥托的工作为代表。

最后,夏普继续探讨诸如瑟德布洛姆、奥托、冯·许格尔和贝利等人提出的对于神学问题和比较宗教学问题的其他一些解决办法。他认为,这些神学家都相信“渐进的启示”——亦即披着神学外衣的进化论假说。他们的主张表明,他们有权提供一个神学的抉择来代替这种实证主义者的论点:进化的过程不可避免地引导人类脱离宗教。瑟德布洛姆作为乌卜萨拉大学和莱比锡大学的教授,在神学和比较宗教学领域中的工作,以及在“神圣”和“神圣物”等范畴方面的工作,使比较宗教学和神学二者之间形成了一种前所未有的和谐气氛;他对于比较宗教学的特殊贡献也许在于他对待所得材料的态度:认真地看待所有的宗教,不仅把它们看做科学研究的对象,而且把它们看做宗教。他把宗教研究看做一种神学研究,把宗教经验看做一种独特的经验。他所做的只是试图确立一种范畴,使人们能在这种范畴指导下实事求是地看待宗教经验,对历史作宗教的解释。德国的奥托在一战期间出版的《神圣物的观念》,在20世纪的人们中间引起了直接的和持久的反响。海勒是瑟德布洛姆和奥托的信徒,在他身上同样体现了神学的反应。至于其他人,最有影响的人物显然是许格尔男爵。苏格兰哲学家和神学家贝利提出的批评,既针对实证主义者的进化,又针对宗教科学的总体方法和总体构想,他写了《宗教之解释》一书,其副标题是“神学原理初步研究”,认为要把

外在的标准用于宗教的进化是不可能的,并试图提出“一种真正的宗教理论”,同时还要提供一个走出“这个课题上的历史见解与前文献的迂回曲折的迷宫”的指南。

3. 走向宗教间的对话

从事比较宗教研究的目的和出路问题,在20世纪五六十年代之间引起了激烈的争论。在第十一章中,夏普首先简要地考察了引起这场争论并且产生了在当前受到攻击或辩护的各种立场的一些条件。夏普认为,在这个争论的背后,存在着“比较宗教学”与某些在本质上是极端开明的宗教态度的联盟。考察某些有关的材料,不是为了在当前的争论中袒护哪一方,而是为了去说明它,去说明在争论双方都可以见到的那种尖刻。比较宗教学在19世纪末20世纪初就逐渐分裂成两派:一是“热衷于宗教和解派”,一是“纯粹的历史科学派”。比较宗教学在根本上是一种实践活动,这一点在这些学派中并没有引起争议。随着时间的流逝,分裂变得越来越明显,学术思潮开始背离直线进化和世界范围的比较,而转向文化史,文化圈,以及各种宗教传统的独一无二性。于是,到了20世纪20年代,两条道路已经几乎完全地分裂了。不幸的是,对于后来的学者而言,两派继续都把自己的领域说成是“比较宗教学”:学者们把它描述成一门强调理性的自由独立的历史学科;热衷于宗教和解派则把它描述为一种借以达到目的的手段。这给比较宗教学研究造成了极大的混乱。接着,夏普集中分析了欧美各国“热衷于宗教和解派”在历次宗教会议的观点和态度。他认为,流行的思潮几年来一直是大大地有利于各宗教之间“对话”的。尤其是在学者中间,对于东方各宗教传统的共同兴趣正在增强,并且这种兴趣常常在某种程度上伴随着对于西方宗教传统的疏远。

4. 形成国际性的争论

比较宗教学在1950年至1970年之间发生国际争论的大致情

况,主要在第十二章中加以介绍。夏普主要选出一些在这20年中一直为宗教史学家所争论的问题,并对选自于这个时期的一些方法论探讨作了一个概括的说明。他认为,多年来,方法的问题在很大程度上一直是一个没有解决的问题,尽管宗教研究始终具有高度的严肃性,学术界却并不总是能够在宗教研究应当采用的术语和条件方面取得一致意见。在这段时期中,各种各样的杂志和会议都对方法论作了探讨。1950年在荷兰阿姆斯特丹召开了题为“文明中的神话——宗教仪式的模式”的国际性宗教会议,并正式成立了国际宗教史协会。这次会议的主题引起很大的争论。1955年召开的罗马会议讨论了另一个纯粹的历史学问题,亦即与宗教仪式相联系的君王地位问题。这个问题虽然在历史方面发生了争论,但在方法论上并没有引起什么争论。然而,国际宗教协会1958年至1960年期间出现了一个转折点。1958年国际宗教史协会在东京召开了题为“东西方的宗教与思想:百年以来的文化交流”的国际会议。美国宗教研究会于1959年4月成立,并试图谈论一种广泛的宗教学,但却遭到欧洲学术界的强烈反对。1960年国际宗教史协会召开的马堡会议,在很大程度上可以说是一个分水岭,其简单的理由就是,方法论的探讨第一次确立为国际宗教史协会的工作程序的一个组成部分。会议的争论表明,西方有些学者所优先考虑的事情与国际宗教史协会的学者所优先考虑的事情不完全一致。1961年芝加哥大学开始出版一种名为《宗教史》的新杂志。这份杂志的目标之一是要改进“宗教材料的解释学”这样一个为宗教史学家所忽视的课题。芝加哥学派的解释学纲领并不是为了对抗国际宗教史协会的五项原则而提出来的,但它确实大大扩展了宗教史学家的眼界。1965年国际宗教史协会在加利福尼亚的克利门蒂召开了国际会议,引起争论的主要是宗教与文化的关系问题。直到此时,英国学术几乎没有为方法论的磨坊提供什么原料。在夏普述及的百年比较宗教学史中,最后提到的是1974年在斯德哥尔摩召开的第十二届国际宗教史协会国际会议。这次会议旨在探讨各种各样的“对上帝的信仰”。就比较宗教研究

的国际争论而言,1970年确实是一个历史转折点,犹如音乐的一个收束一样,它同时标志着一个结尾和一个开始。结束的也许是这样一个时期,在这个时期中,学者们把自己束缚在一种严格的方法论的“或此或彼”之中,而认识不到各种不同的态度在本质上具有互补的性质。开始了一个什么时期,我们还不得而知:我们只能希望和工作。夏普最后呼吁:宗教研究必须仍然是各种互补的(而不是对抗的)方法的聚会场所——历史方法、社会学方法、现象学方法、哲学方法、心理学方法等等。那些坚持自己的态度、排斥任何可设想的其他选择的人们已给过去的宗教研究带来了很大的损害。让我们希望,这样的独断论已成为过去。只有当各种方法和态度汇合在一起,我们才有希望理解和评价宗教的全部复杂性。

(谢金良)

约翰·麦奎利

20 世纪宗教思想 (1981) ①

——1900 年—1980 年的哲学与神学之边缘

约翰·麦奎利(John Macquarrie, 1919—)是英国当代著名的哲学家、神学家和宗教思想家。他十分推崇海德格尔,曾和美国哲学家 E. 罗宾逊合作,将海德格尔的代表作《存在与时间》翻译成英文。从 20 世纪 50 年代起,麦奎利写作了很多关于海德格尔和存在主义哲学的研究专著,以“人的生存”为出发点,以存在主义理论来重建基督教的系统神学,引起了普遍的关注,因此,麦奎利虽然并不自认为是一位存在主义者,但人们还是把他和布尔特曼、蒂利希一起视为是当代新教存在主义神学的代表人物。

麦奎利的著述很多,主要有《存在主义神学:海德格尔与布尔特曼之比较》(1955)、《非神话化的范围》(1960)、《20 世纪宗教思想》(1963)、《基督教存在主义研究》(1965)、《基督教神学原理》

① John Macquarrie: *Century Religious Thought—The Frontiers of Philosophy and Theology*, 1900—1980. 本文所依中译本:高师宁、何光沪译,上海人民出版社 1989 年版。

(1966)、《谈论上帝》(1967)、《上帝与世俗性》(1967)、《马丁·海德格尔》(1968)、《存在主义》(1972)、《思考上帝》(1975)、《对神性的探求》(1984)、《现代思想中的耶稣基督》(1991)、《中介者》(1995)等20余种。

《20世纪宗教思想》在1963年出了第1版,其内容主要是追溯了1900年至1960年间西方宗教思想的发展历史。将近20年之后,麦奎利在1981年又补写了一章,介绍1960年到1980年20年间西方宗教哲学的最新进展,形成了本书现在的规模。

本书的副标题是“1900年—1980年的哲学与神学之边缘”,意指本书立足于哲学和神学相互影响、相互渗透的历史和现实情况,探讨哲学和基督教神学相交叉或重叠的相关问题。全书共二十四章,按历史发展分四个阶段介绍了两百多位思想家的宗教思想,几乎囊括了20世纪西方所有重要哲学家、神学家、宗教思想家以及研究宗教的人文学者,还有像普朗克、爱因斯坦这样的自然科学家,甚至也包括从考茨基到列宁这样的一些马克思主义理论家。本书还介绍了到80年代为止欧洲和拉美地区的宗教思想和宗教运动,富有时代气息。因此,本书被称为20世纪西方宗教思想的百科全书。

麦奎利认为,他所使用的“宗教思想”一语,包括对于宗教核心问题的所有各种带有哲学性质的严肃的反思。既包括宗教哲学,也包括哲理神学,因此,其主题材料就形成了一个哲学与神学之间的边缘地带,在此将发现哲学家与神学家的交流。然而,在研究方法上有一大堆问题要解决——选择的问题、解说的问题、比较的问题、批判的问题,还有年代编排的问题等等。麦奎利在阐述了他的研究方法之后,将20世纪宗教思想的发展分为三个阶段。下面我们就按这三个阶段来做本书的提要。

一、第一阶段:19世纪的余绪

第一阶段的主要思潮是在直接继承19世纪思想遗产的基础上

发展起来的。这些思想在以前已经得到了充分的发展,在进入 20 世纪之后,仍然富有生命力,呈现出明显的多样性。不过,这些思想虽然植根于 19 世纪,却并不是上一世纪思想的翻版,而是通过改变自身形态之后的新发展,是呈现出多样化的“余绪”。

通观 20 世纪宗教思想在第一阶段,可以看到有几个明显的特点:第一是乐观主义,或称为精神上的轻快情绪,反映了文明在 20 世纪初的相对稳定和扩展。与此相联系的是第二个特点,即发展或进化的观点,这种观点具有较为浓厚的黑格尔主义或达尔文主义色彩。表现在哲学上,实体概念占据着主导地位,不论是物质的实体,还是精神的实体,都被一种静态的观念所笼罩。第三个特点是全面完整的性质。哲学家追求一种系统的论述,由于具有完整全面的性质,20 世纪初的任何哲学都在一定程度上关注宗教问题。在神学家那方面,也常常力求在哲学中确证自己的信仰。于是出现了二者之间相当密切的联系。

第一阶段的思潮可以概括为两大类型,一种是唯心主义或唯灵论的思想,另一种是自然主义的思想。在思辨唯心主义和实证自然主义两个极端之间,又可以分出五个具体的类型,即达到绝对唯心主义顶峰的英美哲学中的新黑格尔主义运动、人格唯心主义、在不同的国家和不同的背景下出现的以唯灵论、有神论和人格论为特征的精神哲学、德国的新康德主义以及根据生物学、人类学和心理学对宗教所作的实证主义与自然主义的种种解释。麦奎利在书中分五个章(第二章至第六章)介绍了 40 余位思想家。

1. 从绝对唯心主义到精神哲学

绝对唯心主义最初的形态是在英国出现的新黑格尔主义运动。英国的新黑格尔主义者在哲学观念上是黑格尔的追随者,但他们对黑格尔哲学作了有神论的解释,或者说对黑格尔哲学进行了神学化运用。他们致力于在世界纷繁的现象背后揭示一个精神统一体,以作为确立自然、人以及道德生活的基础,所以他们的理论充满了思辨

性,有浓厚的理智主义色彩。这种实在在英国的新黑格尔主义者克尔德、琼斯那里,可能被设想为理性的;在布拉德雷、鲍桑葵、坎普贝尔那里,则是超理性的;在美国的绝对唯心主义者罗伊斯那里就带有意志主义的色彩,是思想和意志的结合;而神学与宗教家中的绝对唯心主义代表人物伊林沃思、坎普贝尔、特莱因强调神的内在性。在他们看来,理性需要用启示或宇宙的情感来补充。

绝对唯心主义强调的是惟一的、包容一切的精神,认为宗教要以一种关于宇宙的形而上学信念为基础,它对宗教的解释是形而上学的、一元论的,只乐观地关注于一般或共相,具有轻视人格之哲学地位的倾向,所以引起了后来人格唯心主义对它的批判和反动。

人格唯心主义和绝对唯心主义一样,也是从黑格尔那里汲取灵感的,二者都认为实在是精神性的。对于宗教问题,人格唯心主义和绝对唯心主义一样,都是通过思辨的和形而上学的途径来加以解决,这两派认为终极的实在乃是心灵,企图从一种包罗万象的世界的观点来说明终极。因此,可以说人格唯心主义对绝对唯心主义的反动是唯心主义阵营内部的反动。不同之处在于,人格唯心主义争论说,人格是人所直接体验到的惟一的精神生活形式,作为一种精神哲学,唯心主义应该以人格的观念作为自己的标准,而不应该仅仅局限在一个关于绝对精神的思辨概念之上。

第三章介绍了温和的人格唯心主义者普林格尔—帕提斯和霍金、多元的人格唯心主义者霍伊逊和麦克塔加以及相对应的神学中的人格唯心主义者拉希德尔和韦布。其中,在拉希德尔、霍伊逊、麦克塔加等人那里,为了拯救人格,反而以贬低上帝甚至使上帝消失为代价,走上了极端的道路;而普林格尔—帕提斯、霍金和韦布的一些中庸做法也实难周全,做到前后一贯。因为人格的观念对于宗教来说具有高度的重要性,至少在西方世界是如此,所以人格唯心主义突出人格的做法,纠正了某些唯心主义者贬低人格的倾向;但其弱点也出现在这里,即仅仅依靠人格对宗教提供的解释能够有多大的说服力值得斟酌。它把人格强调为我们经验中所知的最高级的一种存

在,那么这种存在就必然是宇宙中的最高者,然而,上帝超越于人格,其程度(比如说)正像人类超越于纯粹动物界,这却是非常可能的,如果上帝与绝对者是统一的,这就尤其可能了。

唯心主义者想要把握作为理性整体的实在,把精神理解为思维主体,方法是借助于好大喜功的思辨,这种做法激起了精神哲学对它的反应。后者抱怨唯心主义所采取的方法过于理智主义,过于理性主义,所以就从行动的力量或源泉的角度强调精神的属性,以此来透视道德的、宗教的、审美的精神生活诸领域的活动方式。

第四章是有关大陆的精神哲学家倭肯、瓦利斯科和布特鲁、英美的精神哲学家沃德、鲍恩、布莱特曼以及索莱、泰勒、德·比尔和滕南特的相关研究的介绍。这些精神哲学家大多具有泛心灵主义、行为主义的倾向,都是自然科学的热诚学者。他们的哲学具有强烈的经验主义色彩,不是先验地设定实在的种种特性,而是把对世界的体验所得作为建构他们的哲学的基础所在,即使是自然也被体验转化为精神性的证据。精神哲学为一种宗教的人生态度,特别是为伦理类型的基督教提供了十分适宜的背景。这些哲学具有很多优点:由于避免了对实在之性质的先验思辨,避免求助于直觉或特殊的能力,它们的出发点是共同经验这一坚实基础,它们大多数都力求公正地对待经验科学的结果。由于避免了有缺陷的抽象,它们具体地考虑经验,指出了科学方法的局限,并为历史 and 人的研究要求一个与自然科学并列的地位。由于避免了过分的理智主义,它们为这样的事实争取了地盘:人不仅仅是一个认识主体,而且是一个活跃能动的、做出评价的、忙于实现目的的存在物。不过也应当看到,本章所讨论的一些哲学家抱怨抽象的理智主义,但他们自己并未完全摆脱它。在有的人那里存在着的泛心灵主义学说,就是思辨观念的一个明显例证。这些“精神哲学”过于思辨,所以没有行动哲学的力量,同时又不够理智化,所以不能使自己的思辨拥有唯心主义形而上学所具有的那种严谨,但它们已标志着诸如价值哲学、文化哲学、实用主义、新生命哲学、甚至存在主义等等事态发展的端倪。

2. 哲学与神学中的价值观念

黑格尔唯心主义哲学在德国本土衰落之后,在英语国家确立了自身的地位。与此差不多同时,在德国出现了新康德主义哲学,通过区分事实与价值来反对传统的理性主义,和新康德主义哲学密切结盟的是利奇尔主义的神学学派。二者都以价值观念,特别是道德价值作为自己对宗教的解释之核心。

在第五章,麦奎利介绍了新康德主义哲学家文德尔班、柯亨、法欣格尔、霍夫丁和几位重要的利奇尔主义神学家赫尔曼、海林、卡夫坦、哈那克和亨利·丘吉尔·金等人的思想。他们共同的主张是对认识与信仰、事实与价值、理论与实践进行区分,结果给人的感觉是造成了两个世界——一个实在的事实世界和一个有点虚幻的价值世界,而且在这两个世界之间不存在清晰的联系。在强调实践方面,这些思想家和精神哲学的行动主义相似;而通过反对形而上学,又可以把他们和实证主义者联系起来。

在这些哲学家当中,有的重视立,即肯定种种价值,有的则重在破,即否定形而上学的认识;与此相对应,在神学家当中,有的由于否弃形而上学而返归于突出理性的重要性,有的则选择一种非教条的伦理型基督教。总起来看,他们贬低或取消宗教可能要求拥有的对实在的认识,强调宗教中实践的和主观的因素,认为宗教首先是实践的事情,宗教的信念出自于宗教的实践,其结果大大突出了宗教的伦理特性。这种情况表现在有些新康德主义者如柯亨那里,宗教甚至已等同于伦理学,实际上也就是坚持一种没有上帝的宗教。对此,麦奎利指出,问题的关键在于,即使可以承认宗教首先是一件实践的事,但如果彻底剥除了它的超验信念,那它肯定就不再是宗教了。所以必须提防把上帝概念完全弄成一个纯粹的伦理概念的危險,也不能让上帝变成一种抽象。一个完全可以从道德角度来详尽无遗地描绘的上帝,是一个人化的上帝,缺少更深沉的崇拜的渴望所追求的神秘与庄严的因素。

利奇尔主义神学和新康德主义在解释宗教方面有共同的特征,即摈弃形而上学,强调道德价值在实践中的作用。虽然他们相信上帝的实在性,相信一种超验秩序的实在性,例如利奇尔主义者认为历史上的耶稣是上帝的正面启示,是实践理性的理想在历史范围中的实现,他们相信有可能看见作为一个实定事实的历史上实际存在的耶稣,但这里体现着对神性的剥离。对此麦奎利评论说,利奇尔主义神学家们所看到的历史上的耶稣肖像,像赫尔曼和哈那克所设想的那样,是一些理想上的创作,至少部分地是这些神学家自己的道德理想在耶稣形象上的投影,因而无法摆脱自己主观性的圈子,难以找到一个安顿宗教的稳固根基。换言之,他们将神性的特性排斥在自己的考虑范围之外,使得他们的上帝概念太过于单薄,不能满足宗教意识的最深沉的需要。所以利奇尔主义神学家受到了哲学家和圣经学者的双重责难。

3. 实证主义与自然主义

自然科学在 19 世纪获得了飞速发展,并产生了广泛的影响。自然科学的迅猛发展势头和影响的蔓延,毫不间断地一直延续到了 20 世纪。主张在哲学观念的形成中自然科学应该起更大甚至决定性作用的鼓吹者,可以指出一些相对可靠和没有异议的科学发现,来同形而上学家和神学家们的不确定的和彼此冲突的思辨进行对照。有几种类型的哲学主张自身是建立在自然科学的基础之上的,这就是实证主义和自然主义的哲学。

实证主义一方面否认科学可以提供任何关于终极的知识,把科学限定在关于现象的联系和秩序的知识之维,另一方面又否认科学之外还存在任何知识,谴责任何形式的形而上学。自然主义本身是一种把实在等同于自然的形而上学。实证主义和自然主义并不排斥某种对宗教的解释,甚至不排斥对宗教的某种赞赏。像法国实证主义者孔德、英国哲学家斯宾塞,都有对宗教的考虑。但不论怎样解释,在实证主义和自然主义者那里,宗教都是被当作一种自然的现象

来处理的。在 19 世纪与 20 世纪之交的前后,新近发展起来的一些分支学科把科学研究带进了宗教学领域。这样一种对宗教的理解,后来通过考古学、生物学、社会学、心理学的发展而得到加强,于是,对宗教的解释不再诉诸上帝或启示或任何“超自然的”因素,而只是做出一种自然主义的说明,似乎开始成为可能。

第六章首先简述了科学实证主义的代表人物马赫、皮尔逊,进化论的自然主义者海克尔等人的相关思想,然后介绍了泰勒、弗雷泽和莱纳奇等人从人类学方面对宗教自然主义的解释,以及柳巴、弗洛伊德和荣格等人从心理学角度对宗教学研究的推进。

宗教至少部分地是一种自然的现象,在此限度内,可以把宗教作为一种自然现象来研究。然而要注意的是,实证主义者和自然主义者对宗教的解释以科学研究所揭示的可证实的事实为基础,这好像很有力量,但实际的状况是,当这些思想家如马赫、海克尔、弗洛伊德和荣格等离开他们所研究的具体科学而步入哲学解释的领域,我们就很难找到他们的一致性,这就说明,以科学事实为基础并不等于自然主义的论证就是可靠的了。同时,自然主义取出经验的一个片断,把它说成实在,使人们陷入了一种巨大片面的抽象。即使荣格等人在自然中为精神找到了地盘,但只专注于信仰这一成分,也有片面性,因为在宗教生活中还包含着意志和情感成分。可以说自然主义者忽略了一些事实,而又夸大了另一些事实,因而给出的是一幅被扭曲的图景。

人类学、考古学对宗教的阐述使人们懂得今天的各种宗教是各种原始信仰的后裔,而且宗教的发展过程还将持续下去。不过我们应该明白,特定信念和实践的起源,并不能决定它在目前形式中的有效性或合理性问题。同样的道理,宗教心理学虽然是极有价值的研究,但关于宗教的合理有效性问题,它没有,也不可能具有决定性。信仰的历史和信仰的真伪是两回事。

自然主义方法的态度使人类摆脱了很多愚昧和迷信。所以我们对要把一种粗糙的自然主义观点扩展到整个实在,以及要把较高级

的东西归为较低级的东西的那种企图提出批判的同时,也应该看到自然主义方法的优点。

二、第二阶段:转型与过渡

第二阶段的思潮云涌、流派迭起。其中大多数流派仍都是植根于 19 世纪,但它们是在进入 20 世纪之后才发挥出最大影响的,所以是属于 20 世纪的新思潮。这些思潮大都具有一种过渡的性质。它们最初的表述形式已经被取代,或者不再广泛流行了,但是对后来事态的发展却具有决定性的作用。麦奎利选取了 60 余位思想家作为第二阶段的代表。

和第一阶段的乐观主义是时代的投影一样,第二阶段的严肃的审慎也是时代精神的反映。如果说乐观主义起源于人们对科学技术发展的欢呼、对“科学千禧年”(即科学将给人类带来幸福的时代)的信心,那么当人们认识到科学技术带来的物质福利所具有的两面性之后,就会开始冷静的分析。结果,乐观主义的话语几乎销声匿迹,代之而起的是人们逐步拥有一种清醒、冷静的现实态度,乃至彻底的悲观主义论调。换言之,人们不再用理想的目光审视世界,而是根据事实来判断问题。

第二个特点是强烈的反理智主义倾向。也许是出于对科学统治的反作用,在某些情况之下,反形而上学的偏见变成了反理智主义,对形而上学的不信任,在某些方面甚至有一种对理性本身的不信任。人们开始用批判的眼光审视曾经给予欢呼的进化论学说,主张在作为一种科学假设的进化论与作为一种哲学一般理论的进化论之间做出必要的区分,在科学的范围之内采纳前者,同时对后者给以必要的怀疑,即要防止它向一般化方向的膨胀。

与此相伴随的是,哲学不再追求全面的目标,放弃了形而上学“大全式”的思维,把自己限制在某一特定的领域,转向有限领域的特殊问题,同时在方法上也由综合转向分析。因为哲学观念层次上

的静态的“实体”，让位给事件、过程、功能、生命等等动态的概念，所以此前理论家们精心构筑的理论系统就纷纷垮台，每一个新造系统时时都有被推翻的可能，这样就带来一个理论风云变幻的时代，使得这一阶段的思潮，大多具有过渡的性质，展现在我们面前的还是一幅十分混乱的图景。

表现在宗教思想界，一方面是随着哲学对自身研究范围的限定和对它曾经承担的就上帝和宗教发表意见的使命的放弃，神学和哲学分道扬镳，神学变得“内向”起来；另一方面，在第一阶段某些人格主义者中的有限上帝的概念，得到了普遍的响应，上帝变成了正在受难的上帝，或正在进化的上帝，或者可以说是一位尚未克服困难去恰当治理世界的“年轻的上帝”。这反映着人们从“实体式”的世界观向“过程化”的世界图景的移步换型。也就是说，宗教思想的模式产生了很大的变化。

1. 历史、文化和社会学方法

20 世纪的哲学思想通过放弃形而上学体系的目标、限制自身而走上“世俗化”道路，哲学与神学分道扬镳，历史与文化哲学的出现就是这种努力的自然结果。在历史与文化哲学的视野中，虽然主题仍然是人，但已经具体为人的历史之维，即在文化中所显现的人，这样，哲学不再把整个存在纳入自己的领域而只研究“实在”的一个部分，确立了与自然科学相对的人文科学。这一思潮的代表人物有德国和英语国家的历史哲学家和文化哲学家狄尔泰、斯宾格勒、卡西尔、柯林武德、汤因比等，以及意大利的历史唯心主义者克罗齐、让蒂尔。历史与文化哲学关于人的历史和文化的思想后来被雅斯贝斯、海德格尔和布尔特曼等人吸收采纳。

他们首先把宗教视为人类生活中的一个因素，对宗教的解释局限于宗教在人类历史和文化生活中的地位和价值，具有“内在论”的特点。其次，因为他们大都把人类精神的活动与纯属自然的事件区分开来，所以和自然主义者相反，他们对宗教的定位首先是从人的精

神性的角度来承认的。再次,这些思想家大多进行不同文化类型的比较研究,所以就带有一种相对主义的色彩,自然就会影响到他们对宗教所作的判断。

历史与文化哲学对宗教的解释,有益于避免唯心主义或自然主义的形而上学所导致的歪曲,而就人们所看到的宗教的样子来看待宗教,同时从宗教的历史和文化表现形式之中去把握宗教,也有益于防止把任何一种特定形式的宗教绝对化的做法,这无疑是有贡献的。

在第九章中,麦奎利讨论的是历史方法对基督教研究的冲击,或者说是基督教神学中有关历史与文化学派的对应成果。随着 19 世纪就已出现的比较宗教学的展开,基督教不再被视为一个孤立的事实,而是被置于广阔的宗教历史背景之中,使得从宗教史和从历史与文化的角度研究基督教成为一个热门话题。其中普莱德勒、特罗伊奇对基督教的历史解释,他们的内在论方法、对历史中的特殊启示和神迹干预等神话观念的批判,有效地摧毁了关于基督教是某种突然出现的东西的幻想,不仅没有削弱基督教的价值,反而为它做出了一个大贡献;韦斯、施韦策尔和德鲁斯对于历史上的耶稣的问题的探讨,提出了后来布尔特曼著名的“非神话化”的问题;而英格、冯·休格尔和海勒尔对神秘主义、虔诚和祈祷的历史表现形式的研究,把我们带入了宗教的核心。麦奎利认为,历史与文化的方法诉诸可作经验研究的历史史实,把基督教放到人类的整个精神发展的环境之中进行研究,有助于摆脱狭隘的观念,如唯心主义者的形而上学的思辨、伴随对宗教进化的自然主义解释的偏见。

历史上的各大宗教一直采取了宗教团体或教会的形式,不论是好是坏,都是强大的社会力量。所以宗教必然会进入社会学家的视野之中。麦奎利在第十章中所介绍的几位思想家关于宗教的“社会学的”理论,都是把宗教的社会方面作为其解释的核心。其中法国学者杜尔凯姆主要从社会学的角度探讨宗教的起源问题;德国学者韦伯则致力于揭示任何特定的社会中宗教信仰与社会体制、特别是经济制度之间的密切关系;而马克思主义者如卡尔托夫、考茨基和列

宁也从联系社会经济结构的角度来考虑宗教,不过他们认为宗教只不过是经济条件的一种副产品;美国的“社会福音”运动的代表人物格拉顿、饶申布什和马休斯等关注把基督教应用于社会的问题。在这里,我们可以反复碰到这样一种思想:宗教的本质在于行动而不是信念。总之,从对宗教的说明不能忽略社会学方面因素这一点来看,这里把宗教与大量的社会因素交织起来的做法,有其正确的一面,但这些思想家的观点之间相互冲突的地方太多,难以在这一点获得明白的指引。实际上,宗教、经济和别的社会因素都在彼此作用和反作用,宗教虽然有其重要的社会方面,但以为宗教可以被作为一种社会现象而得到完全的解释,他们并没有提出任何充分的论证。

2. 生命主义、实用主义、神学现代主义和人格存在哲学

反形而上学、反理智主义是20世纪各思想学派的共同特色,其先声是19世纪德国哲学家叔本华和尼采的唯意志主义,响应者是众多的生命主义、行动主义、实用主义等。这些学派的思想家思考的立足点不再是抽象的概念,而是转换为生活、奋斗、意愿,乃至本能、直觉等,主张理性从属于实践,思想从属于行动,以人的体验为基础,拒斥唯心主义和机械主义的世界图景。他们对宗教的理解也是如此,即以行动为根据,认为宗教的合理性应建立在实践的合理性之上,而不是理论的合理性之上。

在第十一章,麦奎利介绍了柏格森的生命主义哲学、布龙德尔的行动主义和美国的实用主义,以及这些哲学对罗马天主教现代主义和新教神学的影响。他认为生命哲学和行动哲学使人们脚踏实地,让人去注意经验的种种事实,而不是精巧的理论。他肯定实用主义为宗教所作的辩护,认为在评价宗教的时候不能撇开对宗教来说不可或缺的行动。但他又疑虑地问道:这条思路究竟带我们走了多远呢?我们很可能碰到的一种情况恰恰是:一个虚幻的信念也许证明在实践上十分有效。

麦奎利认为,尽管生命哲学、行动哲学是反理智主义的,但却并

未避免理智问题。所有的实用主义者都有自己的形而上学,都返回到一种形而上学的实在观,不过是把实在视为活动或过程而已。后来这些学派一些有价值的见解,有的融进了存在主义,有的融进了各种新的过程哲学之中。

进一步推进生命哲学和行动哲学的反理智主义倾向,就会碰到人格存在哲学,其中的许多代表人物是存在主义哲学运动的先驱。人格存在哲学家们主张,人远远不止是一种认识性的存在,哲学必须考虑做人的整个体验,应该更多地对生活之中而不是在观念之中去寻求真理。不过,虽然这些哲学家、神学家和实用主义者、生命哲学家一样都是面对着生活,但在后者眼中的生活是进步和成功,而在前者看来,生活是破碎残缺和紧张冲突,因而他们的观点都带有主观主义和悲观主义色彩。

在他们的哲学中,不论是关注个人主义,还是关注人格存在的社会性质,处于中心地位的全都是不可消解的、人格的存在。麦奎利将这些哲学家分为四组来考察,第一组强调人与人关系的独特性和重要性,代表人物是犹太教哲学家马丁·布伯和基督教神学家卡尔·海姆;第二组是西班牙哲学家,可以说是处在生命哲学与存在主义之间,包括乌纳姆诺和加塞特;第三组是吸收了现代西方哲学和他们自己国家的宗教见解的俄国人贝加也夫、布尔加科夫;最后是相距稍远的英国哲学家麦克墨雷。

这些思想家当中,有的也许应该被称为“先知”,而不是狭义的“思想家”。在他们的著作中,充满了对真正属于人的难题的深切洞见。人格存在的哲学表明宗教是属于整个人的事情,宗教信仰同理智信念不是一回事。人格存在哲学家以人格为自己思想的核心所在,把宗教理解为本质上的人格性的活动。他们对人格关系世界的展现,有重要的时代意义,因为在人们专注于事物及其抽象关系的时代,他们能够把人们带回到具有本质性的人格关系之中,认真关注人格领域,乃是一种充满人生智慧的做法。批判一种抽象的理智主义,提醒我们说人远远不止是一种认识性的存在,甚至主张在理智面前

掩盖起来了的某些事物可以在感受或奋争中被揭示出来,这都是有着道理的。但对于像贝加也夫、乌纳姆诺等人的一些夸张的说法,应该持批判的态度。

3. 现象学和与之关联的宗教研究法

第十三章介绍的思想家在研究宗教问题时基本上都采用了一种描述性的方法,主要从事于探索和描述宗教信徒的体验,揭示他们宗教意识的主要特征。和宗教心理学的不同之处在于,这些思想家撇开了自然主义的前提,关注于宗教态度问题,而不是宗教信念的起源。同时,他们所用方法的思辨性的特征,也使他们有别于对宗教的实用主义和行动主义说明。

麦奎利首先介绍了英国人类学家马雷特对原始宗教意识的描述,德国哲学家奥托和苏格兰神学家奥曼对神圣者的体验的解说,接着介绍了胡塞尔的现象学方法和舍勒等人把现象学方法运用于宗教问题研究的有关情况。

现象学的影响是持续有力的,一直扩展到我们时代的宗教思想之中。现象学和与之相关的对宗教的描述性研究有不少可以赞扬的地方。它向我们表明了宗教体验中的基本因素,而没有引进关于宗教体验的可能起源或终极意义的可疑思辨,至少像奥托那样在完成描述工作之后才来进行思辨的建构。人的感情状态处在宗教的核心位置,但理智主义者和实用主义者在解释宗教的时候常常忽视它,前者把宗教理解为一种世界观,后者倾向于把宗教等同于道德。而马雷特、奥托和舍勒等思想家已经深入到思想的感情状态之中,所以他们似乎确实达到了现象的本质,即真正是宗教的那个东西。不论怎么说,对宗教信仰者的典型体验所作的精确描述,以及一种还尽可能摆脱前提假定(不论是自然主义的还是其他的)的描述,看来会为宗教研究至少是提供一个稳靠的出发点。需要考虑到的情况是,不论关于宗教体验的描述如何透彻和精确,似乎并不能确证这种体验的有效性。

4. 新实在论

在哲学史上,“实在论”具有各种不同的意思,但现在可以认为它代表这样一种观点:我们对于一个实在的世界拥有知识,这个世界是独立于我们对它的认识而存在的。实在论被认为是同唯心主义对立的,在唯心论看来,世界在某种意义上是依赖于心的。所谓“新实在论”是在 19 世纪与 20 世纪之交,作为对唯心主义统治的一种反叛,作为 19 世纪的唯心主义与唯物论自然主义之间的第三种力量而出现的。实用主义也是实在论者,是唯心主义的反对者,但是新实在论思潮的特点是理智主义的,所以它反对唯心主义的同时也反对实用主义,而且,最终成为反叛正在衰落的唯心主义传统的急先锋的,正是新实在论。

从哲学上来说,新实在论是英语国家最为重要的哲学发展,但这一思潮本身却标志着哲学和神学之间鸿沟的进一步加宽,因而可以说,如果从宗教学的角度来看它,几乎没有什么正面的贡献。原因就在于,新实在论思潮的很多领导人物对宗教的淡漠乃至敌视,如本章(第十四章)所考察的几位思想家对宗教的态度,布伦塔诺是异端的,摩尔是漠然的,罗素是敌对的,佩里是含糊的,桑塔亚那是怀旧的。

在实在论看来,精神不再是事物的源泉和核心,而是成为世界上各种因素当中的一个,并认为人的精神在世界上具有不完整的性质,也就是说,实在论者诉诸于事实问题,而不诉诸于价值判断来立论,那就意味着精神在事物体系中的地位需要重新估价;而这又意味着宗教等等精神活动的意义也需要重新估价。另外,这种思潮包含着两种各不相同的进一步发展的可能性。一方面,实在论的观点可能发展为实在论形而上学,另一方面,它具有的强烈的分析倾向,则可能发展为分析哲学。

5. 科学与宗教问题

20 世纪初,生物学及其进化理论是对哲学和宗教思想产生最显著影响的科学。在二三十年之后,物理学革命又提供了一幅在许多方面都和 19 世纪不同的自然图景。

现代宗教思想无疑时时要受到科学概念的影响,尤其是新近发展起来的科学概念。不过对待科学概念要采取谨慎的做法,以防止对它轻率地做出一般性的概括和随意地加以运用。合理的态度是既不认为科学家在哲学问题上没有什么有价值的见解,也不能以科学理论为标准、以科学家的权威为靠山。对那些相信自己从专业研究中已得出一些能阐明更一般的哲学问题甚至是上帝和宗教问题的见解的科学家,我们应当乐于怀着批判的但又是尊重的态度去倾听他们的意见。

麦奎利在第十五章重点选择了几位身兼哲学家、科学家的卓越人物进行了介绍,例如物理学家普朗克、爱因斯坦、海森伯格和爱丁顿关于哲学与宗教的观点,他们很恰当地代表了物理学家们关于科学知识的性质及其对于哲学与宗教问题的意义所说过的相关看法。同时,也浏览了一下有科学意识的神学家们的思想,主要是他们认识到新物理学有护教的可能性,所以试图调和新物理学与基督教思想。

科学发现的确定性并不能决定它对相关的哲学问题具有确定的意义。科学家离开自己的专业领域,就会出现见仁见智的情况,所以就新科学理论对宗教的正面影响来说,难以获得一致的意见。就其反面来看,随着基本物理概念发生革命性的变化,在它基础上建立起来的老式自然主义(即 19 世纪的机械论唯物主义)声誉扫地。在自然科学的新进展面前,人们的世界图景自然而然地要受到影响、不得不进行调整。基督教神学的护教论者也许试图从物理学革命中引出过多的东西,不过,对于新物理学的最为精微的解释,可能应在实在论形而上学家们的过程哲学中寻找。

三、第三阶段：仍然盛行的思潮

第二阶段出现的哲学和神学分离的趋势和初步动向，在第三阶段有了现实的结果。所以从某种意义上说，第三阶段是第二阶段某些倾向的延续和强化。本阶段选取了 50 余位思想家作为代表。

1. 两个“形而上学”学派

麦奎利区分了“形而上学”的两层含义。他指出，他在这里使用的“形而上学”一语，是在它作为一种关于终极实在的理智学科和理性思辨这个严格的意义上使用的，而不是在它作为关于上帝和超感官事物的知识这个较宽泛的意义上使用的。通观整个 20 世纪的思想，有一种反对严格意义上的形而上学的特征。然而，我们还是可以发现，在 20 世纪中叶有两个主要的形而上学学派十分兴盛，这两个学派对于宗教思想都是非常重要的。

第一个学派是在英美和德国出现的实在论形而上学，是在新实在论的基础上进一步发展的结果，即通过构筑一种实在论的形而上学，以取代遭到摒弃的唯心论的形而上学。在英国，结合了实在论的论题和新物理学家的发现，以摩尔根、亚历山大、怀特海和乔阿德为代表；在德国，它一定程度上同现象学有关联，以哈特曼为代表。随后，麦奎利以坦普尔、索恩顿和德日进为例介绍了实在论形而上学在神学家和宗教家中的相应表现。

第二个学派是新经院主义，或称新托马斯主义，同罗马天主教神学有密切的关联，先驱人物有麦西尔、德·沃尔夫和柯菲。在第一次世界大战之后，新托马斯主义作为当代思想的主要组成部分之一确立了自己的地位。到 20 世纪中叶，它已充分展示为具有时代影响的最重要的思想力量。其繁荣期的代表人物有马里坦、日尔松、科普尔斯顿和法雷尔等，相关联的是一些罗马天主教神学家，如拉纳尔、普茨瓦拉等。新托马斯主义虽然被称为是一种温和的实在论，但它认

为哲学的任务除了分析之外还有综合,所以也就承认了形而上学是可能成立的。其独特之处在于,新托马斯主义者把从圣托马斯和经院哲学那里继承的一些基本观念——其中很多最终是来自亚里士多德,用新的方式应用于时代的种种新问题,所以不能把它斥为纯粹向中古主义的倒退。他们认为一切事物都是由“行动”和“潜能”构成的,只有上帝例外;认为哲学和神学各有领域的界限,哲学在它自己的领域内是独立自主的,但它和神学的启示真理并不矛盾,即理性运用得正确,就可以获得一些用以证实启示说法的结果。不过,这样一来,它一开始就排除了理性也许同启示不一致的可能性,无疑是有局限性的。至于天主教神学,也不像有时候被人描绘的那样是用抽象概念来玩的一种理智主义游戏,它为人格和活生生的宗教体验留下了广阔的天地。总的来看,就新托马斯主义和天主教神学一开始就接受了某个教义核心而言,他们对于发现真理缺乏一种彻底的开放性。

2. 逻辑经验主义

逻辑经验主义是新实在论进一步发展的另一种结果。与在实在论的基础上发展出实在论的形而上学不同,它通过强化摩尔和罗素思想中的分析倾向而发展为分析哲学,即逻辑经验主义,又叫“逻辑实证主义”。麦奎利在第十九章中以维特根斯坦为重点,概述了卡尔纳普、莱辛巴哈、波普和艾耶尔的哲学思想,随后又介绍了莱尔、布雷斯韦特和韦斯顿等人对语言的功能分析和对宗教信仰的经验论观点。

麦奎利认为,逻辑经验主义不是一个理论体系,而是一种从事哲学的方式,但它认为对超经验事实的研究是一种无结果的、虚幻的事业,只注重对我们关于世界的言说所包含的逻辑程序进行分析,即除了只关注语言之外,对宗教、神学之类兴趣淡漠,断定我们关于上帝的言说属于无意义的领域,因而主张哲学不再有就上帝和宇宙的终极问题发表意见的职责。如果要探讨逻辑经验主义对宗教产生什么

影响,那么我们可以看到,最显眼的无疑是研究“范式”的转变,也就是说,逻辑经验主义及其在神学领域的对应派别,只关注“意义”问题,不再像过去的宗教哲学家那样去着手于上帝存在的证明,而是直接讨论“上帝存在”是什么意思的问题。

当人们从经验主义观点出发,询问教徒关于上帝的谈论意指什么,而开始致力于发现宗教语言所指为何,这至少是一种进步。这是在将宗教语言视为无意义的而加以排斥的那种陈旧的逻辑实证主义基础上的一种进展。实证主义者成功地表明,关于上帝的陈述,十分不同于关于任何特定经验事实的陈述。虽然这并非是一个新发现,但它有力地把人们的注意力引向了关于上帝的陈述在逻辑地位上的区别。不过,它也像其他的实证主义一样,也未能避免卷入某种形而上学的假定。

但是,很显然,一种纯粹是分析的方法,只能是抑制宗教哲学的一个序幕。对于宗教语言的如此分析,带有一种浅薄的性质,它忘记了语言是人类生存的一种功能。一切谈论,都是某人在某种情境中的谈论。很多分析论者似乎把词汇和句子当成了准实质性的实体,独立自存,脱离了表达者来考虑。在谈到存在主义的时候,我们会发现语言分析以生存分析为先导的意义所在。

3. 上帝之道神学

上帝之道神学,又称“福音传扬神学”、“辩证神学”、“危机神学”、“新正统主义”等,是 20 世纪新教神学中最有影响的思潮。它发端于瑞士,波及大多数新教国家,到第二次世界大战爆发时达到了顶峰,但其影响至今不止。麦奎利在第二十章介绍了瑞士的上帝之道神学家巴特、布龙纳和库尔曼、瑞典的神学家奥伦和尼格伦和德国神学家朋霍费尔。

一般认为,在逻辑实证主义给哲学界带来一场革命的同时,在西方的神学界发生了一场神学革命,以“上帝之道神学”为标志,它所关注的是让人们倾听上帝对人类所说的话。如果说这两场革命之

间存在着某些共同之处的话,可以说二者都在不妥协地反对形而上学,都对于思辨理性自称要把握上帝和超感官事物的存在这种说法感到幻灭。哲学家们相信已经在逻辑分析方面发现了不受具体科学侵扰的研究领域。以“上帝之道”为研究主题的神学家们则相信,这个主题是至高无上的,因此他们绝对没有义务去使自己的发现符合于流行的哲学或科学时尚。神学家们全都坚持基督教的不同要求,全都抵制哲学就要被认为属于启示的问题进行判断的要求,宣称上帝之道神学与一切人类哲学相对,并且评判它们,神学不需要靠人的哲学来辩护,也不可能从它们那里得到什么确认。这种追求自主性的动向,不可避免地加宽了哲学和神学之间的鸿沟。这两场革命之间尽管有类似之处,它们的结果之中的差异之处却要显著得多。分析哲学倾向于以一种世俗的、人本的方式发展,甚至可以把一切关于上帝的谈论斥为无意义。而上帝之道神学虽然否认有任何从人通向神的道路,所以不可能从人这一边获得对于上帝的认识,但它却又宣称上帝已向人走来,已对人说出了自己的话,只有通过这种启示性的话语,才能改变人对上帝一无所知的状况。

同其他几章不同,本章一开始,麦奎利就对上帝之道神学作了很详细的概述分析,对其来龙去脉、流派变迁作了综括性的交代,最后又作了本书中最长的一节评论。他首先对上帝之道神学的某些过分之处提出了批评:第一,应该对启示是神学的唯一源泉的观点提出质疑。例如必须考虑到,在人的全部经验范围内,除了启示之外,理性本身是完整的人的一个本质特征,无论多么强烈的体验,多么炽热的信念,都不能免除批判的考察;第二,他们将启示的范围武断地局限于《圣经》启示,从而否认哲学或非基督教的宗教可以有对上帝真正认识。麦奎利说,要同巴特一起相信上帝在基督教信仰中启示了自身,这也许十分容易,可是,要相信上帝还表明了他从未在别的任何地方启示自身,这就要难得多了。如果我们人关于上帝的思想的某些象征被绝对化了的话,基督教就有可能转变成一种偶像崇拜。所以,我们必须拒斥为《圣经》启示提出的这种自高自大的惟我独尊

的主张；第三，他们有把人降格到人格与能动负责的水准之下的倾向。如果说把人吹捧到与上帝等同的层次是错误的，那么，把人贬低到这样的程度，以致于他同上帝之间的人格联系不再可能，这也是同样错误的。所以关键在于进行适当的平衡，既承认人与上帝之间的距离，又不通过过分贬低人来夸大这种距离。

上帝之道神学有重大优点值得肯定，如果它能削除过分之处，表述得平和一些，我们会发现其中有价值的东西。它们对于很多现代宗教思想所忽略或忘掉的问题，达到了相当深刻的洞见。假如没有这些优点，那就很难解释这场神学革命会发挥这样不同寻常的影响。同时，它的成功也许应该部分地归因于这个事实，即由于返回到一种比较教条式的神学，恢复了一种绝对神启观念在其中的核心地位，它打动了教会内部的那些传统主义者和蒙昧主义者，使那些人能摆脱当代思想为基督教提出的哲学难题。另外，诸如它认识到宗教认识的生存特征是不同于理性推论的；它现实地估价了人的有限性与有罪性，而与关于人类进步和完善的神话形成对照；它主张基督教的独特内容应根据其自身的优劣来判断，而不应拖在这种或那种哲学的车轮上等等，都是富有价值的观点，值得认真对待。

受欧洲大陆的一些思潮的影响，神学革命在英语国家结合英美文化中的经验主义传统，结出了后自由主义神学之果，以英国神学家拜里兄弟、法默尔和著名的美国神学家尼布尔兄弟为代表。在这些神学家的身上，可以看到一种综合的倾向，而且英美传统的常识和经验主义限制了大多数后自由主义神学家滑向在欧洲大陆某些上帝之道神学家那里看到的极端和夸张。在他们当中，基调是明智和温和。因此，在确立了启示的地位的同时，独一启示的概念被否定了；在充分认识到人的罪性的同时，人也并未被认为是完全堕落的；在允许基督教自己解释自己的同时，人也并没有排斥世界；在强调神的超在性的同时，神人之间的距离也并没有被拉得过大，以致排除了神与人之间真正人格性的关系。事实上，以上所讨论的各种神学所共有的最明显的特征，是赋予人格相遇的中心地位。

不过,也正是在人格相遇这里会出现一些问题,因为它只能是人与上帝关系的一个类比。尼布尔兄弟指出,假如采用适用于事物的抽象概念,将会错失或歪曲人格生存中最具特色的东西,这是正确的。但如他们所说的应该满足于种种戏剧式的图景,则是有问题,因为如果神学在某种意义上是一门科学,那么它就必须超越戏剧式图景而进抵某些概念结构。这正是一些存在主义和本体论哲学家声称要去阐明的问题。

4. 存在主义

麦奎利在评论逻辑经验主义宗教观时指出,宗教语言同说话人的生存之间的关联无疑是很密切的,所以对宗教语言的分析,如果要以对其涉及的对象清晰理解来进行,那就必须与对于用宗教语言表达自身生存者进行的分析相辅相成,即是说,语言分析以生存分析为先导。他在评论上帝之道神学和英语国家的后自由主义神学时又指出,如果神学在某种意义上是一门科学,那它就不能满足于戏剧式的图景,而应当寻求用来表达自身见解的各种概念和范畴。也许正因为这种缘故,某些神学家通过向存在主义寻求所需要的概念范畴,把以上帝之道神学为开端的神学复兴运动推向了一个新的阶段。

存在主义是对哲学传统问题进行解决的最新尝试,它抛弃了旧式的研究方法,从一个新的视角进行审视。麦奎利指出,虽然存在主义者主要是从对忧虑、罪过和死亡等“极限情境”的关注来发挥的,但不能因此夸大存在主义的“非理性”的一维,而无视像海德格尔对人类生存结构进行细致严格的形式分析能力、像雅斯贝斯逐渐对理性给以强调的情况。

麦奎利认为存在主义作为20世纪最典型的产物,有着丰富的思想背景,它汇集了早期的人格存在哲学、狄尔泰的历史主义、胡塞尔的现象学以及各种生命与行动哲学的因素。麦奎利说,如果逻辑经验主义思潮淡漠宗教而重视哲学,标志着哲学对神学的脱离,福音之道神学只注重信仰而不指望哲学,标志着神学对哲学的分离,那么,

存在主义神学学派的出现则使人感到神学与哲学之间可以结束分离的现实,二者之间一度很密切的关系有望在一个新时代的基础之上得到富有成果的恢复。

四、第四阶段:最新的展开

20 世纪宗教思想在 1960 年到 1980 年这 20 年间的发展可以划分为两个时段,在这两个阶段之间存在着某种“分水岭”。一是在新教方面,曾经主宰神学舞台的理论大家多数度过了自己的巅峰时期,完成了自己的工作,因此造成了巨匠时代的终结;二是随着教皇约翰二十三世召开第二届梵蒂冈公会议,罗马天主教有了一个崭新的开端;三是科学技术的发展及其所带来的社会问题给宗教思想的发展造成的重要影响。

从它们各自的特点来看,20 世纪 60 年代和 70 年代之间有着截然不同的风格。总起来说,60 年代是“浅薄涉猎者的十年”,宗教思想界常常出现“新神学”的说法,有一种时尚变化,似乎陷入了彻底的混乱和分裂——这样的现实又恰好反证着宗教思索的活跃,只不过是显得浮躁而已;而到 70 年代便不再像 60 年代那样潮热兴奋,进入了一个相对平静的时期。

虽然是不同的时代,但所面对的现实世界是相同的、连续的。所以一方面是不同时代有不同的神学主题;另一方面则是和时代一样,存在着神学主题上的连续和变异,因为任何一个时代的主题不是凭空产生的。例如在 60 年代神学界产生了一些专门化的课题,提出了不少惊人的标语口号,如妇女神学、黑人神学、政治神学、“酒神宗教”、“上帝之死”等。到了 70 年代,思想家们对这些问题进行了更加深刻的考察,涌现出了大量的鸿篇巨著,除了很多论述上帝、基督、教会等专门主题的详尽的大部头著作之外,还出现了好几种十分全面的系统神学。

麦奎利在第 20 章中把 1960 年之后 20 年间宗教思想的最新进

展分五个方面选取了近40位思想家进行介绍。首先是1960年之后哲学的影响,一是属于黑格尔—马克思—布洛赫路线的新马克思主义三位代表人物布洛赫、马尔库塞和哈贝马斯,他们继续作为基督教神学的对话者,对宗教思想的发展产生影响。他们共同的特点是轻视既定的事实,批评经验主义、实证主义。恩斯特·布洛赫是一个无神论者,认为任何神都会妨碍人的超越,主张面对“尚未”,研究“可能性”,通过研究尚未成为事实的东西来展望未来。他尊敬地称耶稣为“幻想家”。马尔库塞看重理性和自由,认为只有超验的理性才能给判断事实预备规范和本质;二是继承现象学和存在主义路线的伽达默尔、保罗·利科等人以其研究的范式方法在宗教思想界产生了很大的影响,属于这一行列的还有文学家加缪;三是超验托马斯主义的先驱和代表人物马勒夏尔、伯纳德·罗纳根,他们在肯定人类自我超越的特点的同时,又肯定人的理智的重要性。

其次是20世纪60~80年代的大陆新教神学。主要有以莫尔特曼为代表的“希望神学”,它是基督教与辩证哲学相遇的表现形式;有潘楞贝格对基督教的未来主义、末世论特征的肯定。另外还有埃伯林风格迥异的神学和巴特在巴塞尔大学的继承者奥特等人的研究。

还是以这20年为区间,麦奎利又介绍了盎格鲁—撒克逊神学,代表人物是英美国家的学者瓦哈尼安、罗宾逊、范·布伦、鲁宾斯坦、史密斯等。接着介绍的是罗马天主教神学,主要是自第二届梵蒂冈会议之后出现的一批年轻的神学家,如比利时的施勒贝克斯、法国人布耶尔和德国的汉斯·孔等。麦奎利还特别提到了“某些特别的旨趣”。联系到社会意识形态上的差异,宗教思想在不同地域的历史文化范围中,有不同的表现方式。例如,今天不把出现在美国的黑人神学考虑进去,就不可能谈论美国神学;南美洲的解放神学的主题是由其所在的社会政治条件形成的;作为对主流神学的另一种修正,出现妇女神学又是自然而然的时代现象。对这三个领域,麦奎利简略地介绍了黑人神学的代表罗伯茨、柯恩,解放神学的代表阿尔维斯、

古蒂雷斯、索布里诺和妇女神学家索勒、卢瑟尔等。

可以看出,从 20 世纪 60 年代到 80 年代的 20 年,宗教思想在充满了生命力的丰富多彩的局面之中,依然有着某些共同的倾向,即 19 世纪宗教思想的内在论的、人本主义的趋势,在巴特主义和新托马斯主义造成中断之后,又以新的形态恢复了起来。今天的宗教思想密切联系人的生活境况,持续着一种对人性的新的关注,存在着某种类似新人道主义的东西。即便是在一定程度上存在着对上帝问题的兴趣,也是与世界和人类事务中活动的上帝有关。因此,自然神论的、形而上学有神论的君主式的上帝已不再受欢迎。这是宗教哲学在当今社会获得感召力的恰当出发点。当然,也会出现一些夸张的做法,例如对人间事务的兴趣有时变成了排它性的,所以在 60 年代,一些人宣布上帝死了,70 年代另一些人则剥夺了基督的神性。不过,只要出现极端的、反常的东西,似乎就会有一种自我矫正的机制开始发挥作用,最终克服任何简单化的做法。人类的宗教探求,必将继续进行下去。

(梁徐宁)

赖齐克·柯拉柯夫斯基

宗教：如果没有上帝…… (1982) ①

赖齐克·柯拉柯夫斯基(Leszek Kolakowski, 1927—) 1927年生于波兰,原为波兰华沙大学哲学系教授。20世纪50年代,他成为波兰著名的改革派马克思主义者。1956年后因政治原因遭到当局不断审查。1968年流亡美国,先后任耶鲁大学、芝加哥大学教授,后因厌恶美国的新左派运动而转往英国牛津大学任教。

柯拉柯夫斯基是对分析哲学、欧洲大陆哲学和东欧思想传统均有精深研究的哲学家和哲学史家,这在当代西方思想界是罕见的。他深入探讨了马克思主义、逻辑经验主义和基督教神学、宗教哲学诸领域的重大问题,其思想深度在许多方面远远超出了这些领域的专家,这在他对卢卡斯(Lukacs)、青年黑格尔派、休谟、维也纳学派和17世纪神学等等问题的研究中都可以看到这一点。柯拉柯夫斯基的思想之所以具有深度,就在于他全部思想的意向都在于对现代性

① Leszek Kolakowski: *Religion: If There Is No God*. 本文所依中译本:杨德友译,三联书店1997年版。

问题的关注。因此,他的哲学史著述都是由现代的思想困惑而发的史论,而非浅薄的编年体索引。他主张在论辩中丰富思想,反对独断,因此他是一个自由主义者。他深刻体察到宗教信仰之于人的生存论意义,然而他或许又是一个无神论者,这也正是其思想的魅力之所在。他的学术生涯可谓颠沛流离,然而其思想充满了幽默情怀,体现出其健康直率的人格。

柯拉柯夫斯基的主要著述有:《马克思主义主流》(三卷)、《实证主义哲学:从休谟到维也纳小组》《走向一种马克思主义的人道主义》、《上帝从我们一无所获:简评帕斯卡的宗教和詹森派的精神》、《胡塞尔和探索确实性》《不断试验中现代性》《形而上学的恐怖》以及《宗教:如果没有上帝……论上帝、魔鬼、原罪以及所谓宗教哲学的其他种种忧虑》。

《宗教:如果没有上帝》是柯拉柯夫斯基专论宗教哲学的著作,除“写作缘起”和“结论”外,共有五章。在“写作缘起”中,他首先探讨了“宗教”和“宗教哲学”两个概念的定义,并提出了自己对此的看法,认为“社会对永恒现实的、约定俗成的崇拜”这个论断,最接近他谈论的“宗教”,而运用分析的方法探讨上帝、永恒、天使等宗教主题的哲学,是历史哲学的一个部分。接着,他就介绍了本书的主旨和内容。本书第一章探讨了神义论问题,第二章探讨自然神学以及理性与信仰的关系问题,第三章探讨宗教神秘主义,第四章探讨死亡与永生信仰问题,第五章探讨宗教语言的特征及其与世俗语言的关系,以及道德的超验基础。“结论”部分是对全书的总结。

一、屡遭失败的上帝:神义论(theodicy)

上帝的全能和全善如何与世界中的恶相协调,这便是神义论问题的要害之所在。关于这一问题的辩论可以追溯到伊壁鸠鲁派,但自圣奥古斯丁以来,争论双方各执一词的论据没有很大的变化。伊壁鸠鲁派从造物出发走向对上帝的论断:既然世界充斥着恶,那么上

帝或者邪恶,或者无能,或者二者皆备。莱布尼茨的反驳则从上帝出发论及造物:因为上帝的全能和全善,因而他所创造的这个世界虽然有恶存在的世界,但必定是所有可能的世界中最好的世界,全世界的善的总量超过了最大限度的、可能的恶的总和。上帝在各种可能的世界中选择一个最好的世界,并未限制其全能。莱布尼茨和圣托马斯都确信,上帝没有完成逻辑上不可能之事,并不会限制其全能。

然而唯名论者认为,上帝的决定是绝对自由的,他完全可以取消我们的道德、自然和逻辑法则。这等于是取消了神义论问题。认为上帝的善和智慧与我们对这个世界中的善和智慧的见解无关,一切道德、自然和逻辑规律都是上帝自由而随意的决定这一理论,是历史上朝着摆脱上帝的方向前进的第一步。因为一旦认为从造物到上帝无路可循,上帝的存在与否就无足轻重。唯名论者与笛卡尔的论断一样,都导致了与其初衷完全相反的结果。

事实上,圣托马斯和莱布尼茨关于上帝自由的概念,都不表明上帝受制于某种外在的规则,相反,上帝的绝对自由正在于本质与存在是完全同一的,因此,无论是在时间上还是逻辑上,先在性的概念都不能适用于上帝。

然而,斯宾诺莎就此问题提出的上帝的必然性学说,遭到了一致反对。斯宾诺莎的上帝必然性观念剥夺了上帝的位格品质,但并没有明显脱离基督教的形而上学,相反,他提出了基督教形而上学所不可避免的两个重要问题:第一,一方面在上帝本身主导自己的行动的意义和上帝的潜能不能被掩蔽的意义上说上帝是自由和必然的,那么说自由和必然的概念运用于上帝是无意义的;另一方面,在相对于人的行动不可能自由的意义上,上帝的自由和必然是来源于他纯粹的行动,因此可以说上帝是自由和必然的。以上两方面的推论说明,上帝超越了自由和必然的对立。上帝既不自由,也不受限制,他就是一切。第二,对于上帝的自由与必然问题的讨论,是将人所理解的自由和必然观念运用于上帝的结果。然而,有限的人具有的品格与无限的上帝的品格是无法类比的,因此,关于上帝如此种种讨论都

不免在方法上造成了歪曲。

圣托马斯和莱布尼茨的上帝是绝对无限制的上帝，上帝的全能是指他的存在的充沛性。因此，如果说上帝不能做逻辑和道德上错误之事，就等于肯定他的全能；或者说他不能不是全能的。这并不表明：虽然“是自由的”这一品格不可以像加诸于我们那样地加诸于上帝，但是上帝也不可能把我们所理解的自由赋予他的造物，也不表明：这种自由从比例上看比没有自由更为有益，同时设定，自由必定与恶结合为一，享有自由在逻辑上与缺乏作恶能力势不两立。

对上述观点的争议认为：上帝可能创造出自由且可能作恶的造物，但这些造物却意识不到作恶的能力；能够作恶与实际上不作恶之间没有逻辑矛盾。若果真如此，则神义论就要垮台。然而对此的反驳认为：由于在有可能作恶的自由、但被设计得永不作恶的人和不可能有作恶的自由的人之间，没有可观的区别，可以说前者实际上是没有作恶的自由的。当然在严格的基督教观点看来，这一反驳不可信服，因为在基督教信仰中，天使的国度就是既自由又无邪恶的国度。

另外，要证明世界的善的总量超过了恶，或这个世界是所有可能的世界中最好的一个世界，都是不可能的。因此，莱布尼茨的神义论只有以对上帝的“信赖”为前提，方才是可能的；然而，“信赖”不能构成逻辑推理的一环，这是一种道德的而不是思想的、忠诚的行为。所以，对于在这个充满了种种罪恶的世界上寻求神性保护的人，任何思辨的神义论或神义论的证明都是无法满足他们的。对于绝望中寻求安慰的人，这些证明和思辨都是一文不值的谎言。

真正的神义论不是思辨之士的消遣，而是在世界之恶和苦难中，信赖一种永恒的现实可以最终击败虚无。这种信赖与逻辑上的真理问题是无关的，事实上信徒和宗教的敌人都求助于这种信赖。因此，为这种信赖提供其正确的证明，或以这种信赖的所谓“非理性”为理由来证明其错误，都是荒谬的。

基督教和佛教的一个基本见解就是：世上之人，皆遭失败。此世的苦难是天国至福的条件——这是贯穿了全部哲学史和宗教史的信

息,因而不仅具有形而上学的、而且还有心理学上的真实性。佛教主张通过放弃一切欲望、放弃我的存在来超越本体性的恶,而基督教则主张通过信仰而回归上帝来赎罪。

基督教的原罪和救赎观念受到的攻击有两个方面:道德方面,上帝因为人类始祖一件悖逆行为而持续地惩罚人类是有违常理的;逻辑方面,由于人们为其遭受的苦难寻找切实证据的努力无一例外都会成功,因此对上帝智慧的信赖总是得到辩护,但这种确认方式在逻辑上是站不住脚的。逻辑上的反驳是健全的,因为认为世界是完全靠道德法则来控制的观点是错误的。基督教信仰的真谛在于信赖上帝,而不是期待道德上的报偿。这种信赖不是以经验证据为根据的,而是先于经验的设定,所以不能为经验所动摇。从经验上看,上帝的存在对于信仰者是含糊的;如果世事的进程完全遵循正义的原则,那就完全没有信仰的必要。

就上述道德方面的反驳而言,对人类始祖堕落的故事作理性主义的理解,认为其有违常理,是一种歪曲。这个故事的真谛是对人类努力理解自己被奴役的苦难命运的象征,这一象征还包括了人返回家园的希望和信心。特别是幸运过失(*felix culpa*)概念,是对恢复到一种比原始清白更高的状态的预测和期许。

而对于受难的上帝的信仰有两种意义:首先,只有受难和牺牲才能恢复被恶所破坏的秩序;其次,上帝的受难一方面肯定了人类无法自救的缺陷,另一方面肯定了人类的价值和尊严。这个受难的上帝的形象,成了宗教史上人借以洞察自身命运的最有力的象征。

总之,世界是否是一个神性的秩序,并非由经验知识而来;从对世界之恶和人类苦难的任何解释,都不能得出一个有意义和有目的的宇宙的结论;对上帝的信仰决断,先于任何经验和思辨,信仰然后方有领悟;信仰不是对一种有效原则或经验结论的相信,而是对于一个无限永恒的存在绝对信赖。

动物受苦的问题是基督教神义论的一个难题。笛卡尔的形而上学认为动物是无情感的自动体,因此动物无痛苦,但这一解释不能使

人坦然接受。英国基督教思想家刘易斯和吉奇对此问题作了探讨。刘易斯提出的是一种半笛卡儿式的解释,他认为动物虽有情感,但缺乏对感受的连续性记忆,因而动物的痛苦要少于人。另外,人因为自身的堕落而未能恢复被魔鬼腐蚀了的动物王国,也是动物痛苦的原因。同时,动物由于没有心理学上的“同一性”,故而无法“复活”,或最多只能作为人类家族细胞的组成部分而“复活”。吉奇则反对这一观点。他认为刘易斯的观点是没有根据的,并且可能成为反对上帝之善的论据。吉奇的观点是:上帝并没有把人或动物的痛苦降低或消除的意向。可以说,对于动物受苦的问题,这些观点都不是能使人完全满意的答复。

在印度教和佛教中,由于动物与人的界限从来划分得不很清晰,再加上其轮回观念,动物的痛苦问题就并非是一个特殊而紧迫的问题。而犹太教和基督教传统对动物的权利从来少有关注。将人视为大地之主人,更是激励西方文明通过科技来不断地制服自然的动力,这与对包括动物在内的一切生命的尊重是相左的。

二、理性主义者的上帝

宗教信仰不是通过理性而建立的,若不是为应对理性的攻击,信仰无须证明其真理性。对于西方文明而言,理性固然是其种种成就的条件之一,但它在基督宗教的兴衰变迁中只居于次要地位。基督信仰起于启示意识,基督神学的建构虽依赖于理性或哲学工具,但即便是在启蒙以来,理性在基督信仰中也仍然要从属于信仰。可以说,正是基督教会不懈地反对模糊信仰与理性界限,才使得基督宗教不至于解体和消亡。

尽管如此,哲学和理性对于基督信仰的自我辩护仍是不可或缺的,哲学凭借自然之光对上帝之存在的证明即属此列。除圣托马斯的“五种方法”之外,基督教的形而上学中有大量关于上帝存在的证明,这些全部遭到了反复的指责。以下是对于这些证明和反驳的总

结。

圣托马斯的“来自运动”和“来自有效原因”的证明具有同样的逻辑结构。前者的结论是认为有一个不动的推动者,后者的结论是认为有一个自因的第一因。这两个证明的致命缺陷在于,逻辑并不能强令我们承认有一个不动的存在者或自因的第一因。其“来自不同程度的完美”的证明的结论是有一个绝对的完美者,然而我们既不能说绝对完美者必定存在,也不能说绝对完美者是相对完美者的根源。其目的论证明的结论是,自然的合目的性的完美秩序有一位设计者,这一证明的缺陷在于,自然的合目的性本身是一个虚假的经验论前提。圣托马斯以上证明的问题性根本在于:即便可以推断或证明出一个伟大的推动者、第一原因、绝对完美者或神圣的设计者,那么这个伟大的神圣者只是哲学家的上帝而非基督信仰的上帝。这一结论也适用于圣托马斯的第五证明。

然而圣托马斯的最终演示(第五证明)和圣安瑟伦的本体论证明,有着与以上证明殊为不同的内容。前者认为:一切有限事物的存在都是或然性的,即其本质中没有必定引发其存在的因素,因此或然性事物的集合体即整个物质和精神的世界,若不是为一种必然性的因素所创造,是不可能存在的。

托马斯派认为或然性事物的本质与存在不相合,其本质不引发其存在,而上帝的本质与存在是同一的,因此或然性事物的存在是依赖上帝的存在而存在的。这是由有限之物走向上帝的逻辑过程,然而事实却是:只有知道了上帝的存在,才能知道有限事物的或然性。但在经验论者看来,或然性、必然性、整体都不是从经验论上建立的概念,因此是不能接受的。

笛卡尔关于上帝存在的推理是认为:一个无限而完美的观念,不可能是由有限而不完美的人杜撰出来的,而必然是由一位无限而完美者植入人的智慧之中的;由于效果与原因是相符合的,无限而完美的观念的存在就证明了一位无限而完美者的存在。对此推理,经验论者反驳说:无限概念和效果与原因相符合的原则对于人的经验而

言是不合法的,因此无法保证人的无限概念是由一位无限者造成的。在经验论者看来,笛卡尔与经验主义者一样想由有限走向无限的线索是不存在的。

事实上激励笛卡尔、斯宾诺莎等理性主义者对上帝存在做出证明的,是对于我们所处身的世界本身无法自在的感触。“毕竟有物存在,而虚无不在”,并非是脱离经验、先于经验的论断,而恰恰是对于世界的真实经验。这类经验并没有在“科学”的意义上“证明”任何事物的存在,以“超出了我们的经验”为理由而抛弃这些推理和思考,可谓是惊人的愚蠢。如果将形而上学的经验和以启示为依据的信仰,用哲学和神学思辨的语言叙述,或竭力塞入自然科学的形式,就会使其受到严重伤害。

在圣托马斯和笛卡尔的时代,无神论者非常少见,因此他们未必想通过证明上帝的存在来说服无神论者。圣托马斯的思辨,是为了将信仰转变为亚里士多德的言辞;而笛卡尔的沉思则是为了恢复世界的现实性。他们没有提供任何现代意义上的“证明”。

怀疑论者从现代科学的认知模式出发,认为对“奇迹”的“自然”解释比超自然的解释要好,因此就连上帝本身也无法为他的存在提供科学意义上的经验证明。当然怀疑主义者也无法摧毁坚信上帝者的信仰,因为信徒所承认的乃是他的信仰,而非科学证据所证明的结果。信徒和怀疑论者的争论并非毫无意义,因为这种争论使得我们必须重新面对“真理的主张具有什么可能的基础”这一问题。

陀思妥耶夫斯基有句名言:“如果没有上帝,人可以为所欲为。”这句名言不仅作为一条道德准则,而且作为一条认识论原则也是有效的。这意味着对“真理”这一概念、或者“真理”甚至可以从我们的知识中合理地预示这一信仰概念的合法使用,只有在设定一种绝对智慧时才是可能的。这是一条假笛卡尔式的论断。按胡塞尔的早期思想,真理的含义是超验的;一句话所表述的真理无论是否为人所认识,它都是真理。这是一直遭到怀疑主义和经验主义者质疑的真理概念,他们认为真理是受到规范性条件制约的,而这些条件必须受到

经验的检验。因此在规定一个真理的有效概念时,我们或者是“武断地决定”,或者是“无限地倒退”。这说明要声言真理或确定的知识,必须以信仰决断为前提,因此先信而后知的原理贯彻了认识论的全部领域。这也说明人的认识能力是有限的,对于绝对者我们只能信仰。从另一方面看,认识论上的虚无主义在经验上是不可战胜的。

因此,怀疑论者在真理问题上的态度是:要为真理概念辩护,就应该放弃认识论的探索。康德之后,胡塞尔哲学对真理问题的追究最为有力,然而真理的根据总是一个疑问。问题不在于设想超验自我存在的“证据”比上帝存在的证据更难,而在于超验自我本身就没有本体论上自足的特征。这说明要绕开上帝去发现确定真理的努力都是徒劳。尤为重要的是,胡塞尔认为凭借上帝的真实性和道德完美,就可以信赖人的认识能力和逻辑工具的可靠性;然而上帝的善和全能并不能保证不会将有限而不完美的人引入歧途。真理对人可能是有害的。

可见,一个全知的绝对主体的存在乃是真理的前提;部分性真理若不与大全的真理相关联,则无绝对的确实性。只有大全的真理才能完成胡塞尔期望由超验自我来完成的一切。然而全知智慧的真理含义必定与人的真理含义不同,因为对于全知者,主客体是合一的,而人则不是。上帝本身就是真理,他无须认识真理。因此可以说人对真理的主张若不参照上帝的神性存在便为空虚。当然这并没有证明上帝的现实性,而只是指出人在真理或认识论问题上的困境:或者上帝存在,或者是认知虚无主义,二者之间一片空虚。

圣安瑟伦关于上帝存在的本体论证明指出:接受上帝这一概念而又不承认上帝的存在是自相矛盾的,因此由上帝概念的存在可以证明上帝的实在。对此证明的反驳意见是:圣安瑟伦将上帝的存在已然纳入了推论的前提,这是一个逻辑错误。圣安瑟伦本体论论证的要点是:一旦我们知道上帝应该是不可能不存在之物,我们就可能将上帝认定为一个想像中的存在。因此如果上帝是可以想像的,他就不可能不存在。

托马斯主义者反对这一本体论论点的理由是,它赋予人贫弱的智慧过多的力量,而事实上,人能够设想上帝不存在,这是由于人的理性的贫弱,而非没有将上帝的存在真正地纳入其本质。康德和休谟传统认为这一论点的谬误在于,将“上帝是存在的”这一分析判断看做既在分析方面是真实的,又在内容上是存在的。然而如果选择“某物存在”这一分析判断,那么它在内容上无疑既是分析性的,同时又是存在性的。由此可以证明“某物必然存在”,但由此援引出“某物的存在是必然的”是不合法的,这又将我们引向了世界的或然性问题。由于世界的虚无是不可想像的,因此我们有权相信“某物必定存在”,而且存在之物都是或然的。

但经验论者可能依然反对必然存在的概念,甚至会否认与“虚无”这一形而上学概念相对的“存在”概念。然而如果我们承认这些概念的合法性,“为什么毕竟某物存在,而虚无不在”的问题,就会将我们引向圣安瑟伦的上帝,但这个心智上的上帝并不是基督信仰的上帝。因此我们再次面临着一个不可调和的抉择:或者接纳激进现象论者的本体论虚无主义,或者承认存在的必然性。

三、神秘论的上帝宗教中的爱

“神秘的”和“神秘主义”这两个词由于使用的目的不同而被赋予了不同的意义,它们与哲学和宗教的其他词汇一样没有可普遍接受的确切含义。所谓“神秘的”,广义上是指一种与某种非人类的精神现实直接接触的经验;狭义上则是指人与上帝直接接触的经验。所谓“神秘主义”是指这种经验的全部或关于这种经验的学说。为神秘论所反复强调的是,谈论神秘经验比以思辨言辞谈论上帝更难,因为语言对于表达神秘经验往往能力不足。

神秘合一经验虽然罕见,但它是宗教生活的核心,因为只有在这种神秘的合一中上帝本身方才被直接地感知。这种经验固然无法依样传达,但它对于人类宗教遗产的流传具有决定性作用,因此无疑是所有

伟大宗教的源泉。神秘合一的经验超越了感官感知和理智范畴,因此无法完全描述。神秘论者从来不尝试“证明”上帝的存在,因为被直接感知的上帝是无须任何“证明”的。

神秘经验虽然如此独特,但在各大宗教传统中非常普遍。东方神秘主义强调灵魂在绝对中的消融,而基督教传统反对声言人在上帝中消失的神秘主义。神秘主义在基督教会中寻求承认时遭遇阻碍的原因有三:第一,在神学上,基督教与其他一神教一样坚持人与神之间的绝对界限,认为走向上帝的道路是认罪和忏悔。因此从基督教信理看来,神秘主义所谓与上帝的直接合一是对神性的亵渎。固然绝大多数基督教神秘主义者从不将神秘经验作为对其行为的报偿,或认为人可以从本体上与上帝同一,但神秘经验的绝对被动性事实上和自我神话没有两样,因为完全消除自我意志的神秘主义,等于是用上帝的意志取代了自我意志,从而上帝与人的界限被消除;第二,在制度上,基督教会被视为是上帝与信徒之间的不可取代的中介,诸圣礼被看成是赎罪的象征和上帝的恩典传达的通道,这与神秘主义者所主张的与上帝的直接合一是相冲突的。事实上神秘主义者对教会的作用总是持有否定性态度,这对于维护基督信仰的纯正性的教会来说是无法容忍的。教会的疑虑在于神秘主义者与敌基督者的声言往往无法区分;第三,在道德上,由于神秘主义者专注于与上帝的神秘沟通而往往导致对道德的否弃。激进的神秘主义对道德乃至这个世界的否定态度,可能导向“神政——禁欲论”或者“道德废弃论——无政府主义”。

神秘经验的“泛神论”的一个变体是自然主义泛神论,这种泛神论认为在自然中贯穿着神性的品质,这无疑会伤害上帝的神性品质。事实上自然主义泛神论正是启蒙主义和现代无神论的文化根源。唯灵论也是神秘经验的“泛神论”的一个变体,它认为创造性中的上帝是上帝本身,世界具有灵魂特性,凡是存在物都是神秘的。这种泛神论不仅在神学上是矛盾的,而且由于模糊了上帝与其造物的界限,在道德上导致对恶漠视或否定乃至道德废弃。这种神秘论与其他轻易

将邪恶做出“合理”解决的理论一样,遭到基督教中将邪恶与上帝之善完全对立起来的思想的反对。

对于宗教教育而言,神秘论者专注于神性永恒而消除回忆和将来的意义,从而将基督徒信仰精进的动机悉数消除,导致对美德和罪恶加以区分的基督教道德能力的放弃。这正是神秘论在宗教上的危险性之所在。在基督教内一些伟大的神秘论者受到推崇,这是由于这些神秘论者的信仰行动符合教会关于圣者的神学和道德标准。这些标准有:第一,上帝与人的灵魂之间的界限必须严格保持;第二,不能专注于神秘经验而放弃道德的努力;第三,神秘经验的结果应当体现出谦卑、爱、贞洁等美德。对严格遵行这些标准的要求可以解释,为何基督教神秘主义总是局限于隐修院中。

神秘性生活的矛盾性质在于——对无限的神秘经验在理性看来是无法想像的。作为神学家思辨结果的关于世界的短暂性与上帝的必然性的结论,对于神秘论者而言已然是其直接经验的一部分。

神秘论者关于世界的虚幻性的观念,与印度教、佛教传统是一致的,而犹太教、基督教和伊斯兰教都坚持世界的现实性。然而从思辨的角度看,关于世界的非现实性对于这两大传统而言并非完全对立。事实上,世界的虚幻性观念,在造物的有限性、可朽性和时间上的不确定性的意义上说,无疑是有意义的洞见。若在时间之维上考察人对于过去、现在和将来的观念,则会发现世界的现实性延续是由人所赋予的,然而除了记忆以外人是无法确立其身份的,这等于是说:凡是存在的都与时间无涉。这一结论正是把新柏拉图主义的形而上学的上帝,与犹太教、基督教的上帝最终融合为一的前提。

然而由思辨而来的一个独立自存的上帝观念,与基督教信仰中位格性的上帝观念始终是无法沟通的。理性真理和启示真理的冲突,从圣保罗到现代其哲学和文化意义总是变化不定。在古典时代晚期,圣保罗和德尔图良的反知识主张,是新生的基督教坚持其启示真理拒绝异教的信仰表白。但基督教在异教世界获得胜利的代价,是对理性主义的吸收同化。中世纪对于理性的独立价值与启示的至

上性的确立,是圣托马斯学说的伟大成就。

这种对理性和世俗价值的承认,对教会的自我巩固大有裨益,但无疑受到理性侵害的危险大大加强。结果是宗教改革运动终于走向了与其初衷相背的方向,理性主义势不可当,经院主义日益式微。自然神论和自然宗教的拥护者倡导和平的理性宗教观,几乎消除了一切启示;而以伊拉斯谟为代表的和平鼓吹者认为《圣经》永无谬误,信仰要以神性为权威;霍布斯则主张以国教的方式维护和平。法国的自由主义者如瓦耶的世界观是把宗教问题和经验问题区别开来,认为信仰高于理性,对理性的神学论争一概否定,这使其看上去与无神论者无甚区别。怀疑论者彭波拉齐和休谟等反对灵魂不死,却又把灵魂不死当作真理来信仰。另一方面,帕斯卡要求回归与理性截然对立的启示,以维护困境中的基督信仰。

17世纪以来,自然神学的依据为现代科学精神所动摇,宗教形而上学的合法性受到质疑,康德正是在这一背景下试图重建自然神学的。到了19、20世纪之交,现代主义的危机再次揭示了自然神学与科学主义的冲突,科学主义试图将信仰逼人个体感受的领域。如今,科学与启示已彻底区分,但现代主义对宗教信仰和启示真理的相对化,遭到教会的反对。然而由现代主义引领的世俗化已不可避免,教会日益丧失了其文化控制权。

20世纪以来,有一股叛逆现代主义回归启示和信仰的潮流,舍斯托夫和乌纳穆诺即是其代表。他们与其前辈祁克果一样将理性与启示绝对地对立起来,坚决地抵制理性对信仰的侵蚀。他们认为正是理性把个体性的我和上帝非法地变成了客体,然而个体性的我和上帝都超出了理性的权限。他们认为理性与启示的矛盾要求我们做出抉择,而不是回避这一性命攸关的矛盾。

神秘主义传统不在上述矛盾和冲突之内,大多数神秘主义者没有对信仰与理性的关系问题置辩,因为这种讨论不是他们的关注点之所在。从神秘论著述中可以看出,关于上帝的知识总在语言的力量之外,因此除了《圣经》中启示的上帝,我们应当避免谈论上帝。

这与有新柏拉图主义特征的哲学家的观点是一致的:上帝的独一性和世界多样性的对立,是无法设想的,这证明了逻辑的有限性。对于明确接受上帝概念的传统,世界既展示着上帝又掩蔽了上帝。多与一的矛盾必然导致“多项即独一”的结论,这一结论隐蔽于所有宗教之中,因此思辨神秘论的本体论结构根植于对于神圣的基本而普遍的感受。

神秘论者相信其经验的确实性,因此这种经验向他们证实了与上帝认同的可能性。激进的神秘主义认识到语言的限制,主张与上帝沟通时绝对保持沉默,并通过修炼达到无声祈祷的精神生活形式。他们还教导说:神学与其说是给予我们知识,不如说将我们这些无知者引向对上帝的崇拜。这样,激进神秘论者与怀疑论者的认知态度在此奇异地汇合。保持沉默而非详述其观念,正是二者所共同推崇的。怀疑论者只承认语言的实际价值而否定其认知价值,并避免做出关于认识判断力和效力标准的认识论评论,或对其本身做出评论。这与神秘论者的情形类似:神秘论者只是实际地谈论上帝,而不肯定上帝就是什么。库萨努斯关于有学识的无知的概念结合了神秘论和怀疑论的意义。

柯拉柯夫斯基上述的讨论并不是论证怀疑主义和神秘主义是同一事物,或二者面面相似。他的要点是:第一,神秘论和怀疑主义的认识论方法相似;第二,同时成为两者并无不可。但若将神秘论的精神与新柏拉图主义传统的形而上学结合起来,则会导致无法了结的追问:一为何生多?上帝为何要创造诸多制造邪恶的生命?一个答案是:上帝需要这样做以完成他自己,然而这等于说,上帝不是一个绝对者。这个答案将人与上帝的秘密混同起来,从而将原罪归咎于上帝。这种说法可以成为动态泛神论,它把上帝与世界用本质纽带联系起来,且认为这一纽带将在世界历史中展现出来。这完全背离了基督教的信仰传统,理由在于:第一,新柏拉图主义的创世观是上帝从其本质中“流溢”出世界,而非从虚无中创造出世界。第二,“流溢”的必然性与上帝的自由相违背。第三,最为关键的一点是,历史

的上帝之观念从基督教观点看似乎是自相矛盾的。

然而,基督教的上帝从来都是含义模糊的。根据基督教教义可以说,永恒上帝的创造是及时或“随时”的,但这使得关于创造的观念更加模糊,因为人的感受是时间性的,而神的永恒现时性超越了人的时间感受。从我们的感受来看,人在创世之先就存在于上帝之中了,这显然是矛盾的。基督教信仰的上帝和形而上学的上帝是完全不同的,新柏拉图主义者需要一个造物主作为独一无二与世界的中介,但基督教信仰的是三位一体的上帝。神秘论者声称超越了上述对立,并认为这种神秘经验超越了逻辑,无法反驳。然而哲学家的态度和信徒及神秘论者态度的冲突并没有结束。

四、神圣与死亡

将人的永生希望和由此引致的对永恒现实的崇拜,归结为人与动物共有的死亡恐惧是缺乏根据的,因为竭力逃避死亡的动物并没有这种崇拜。事实上对人的本质的种种生理学和形态学定义必定受到怀疑。将包括宗教在内的人类文化现象归结为人的特殊适应能力,或归结为人的无能和退化现象,都是无法在历史学或人类学上做出证明的。想要从历史本身中引出历史的整体意义的任何历史哲学都是不合法的。

可以说,永生希望和永恒崇拜无法从经验上做出说明,而功能主义的解释总带有哲学的偏见,这一问题总要通过某种启示的信仰来解决。当然,由于信仰的内容总是由信仰的传统所决定的,所以某种信仰又总是相对的,因而永生希望和永恒崇拜总是以某种本体论上的信仰抉择为条件的。

如果人类个体的死亡不可避免,如果宇宙和人类事务的进程没有与永恒联系起来,那么人类的存在本身就是无意义的。信仰上帝和信仰永生虽然在逻辑上可以分开,但若无永生则信仰上帝就是无意义的。重要的是人类对永生的持久期盼,而是否还有其他生存经

验上的证据并不重要,因为这只是一个相对的文化习俗问题。

五、对不可言说者的言说:语言与神圣、对禁忌的需求

经验论者对宗教语言的批判是,宗教命题无法归属于经验论的普遍标准。确立宗教命题的经验性或科学性资格的努力,在经验论者看来是荒谬的,神秘论者的经验在怀疑论者看来也是无法检验的。然而宗教信仰的有效性与经验论的真理性问题,终究是分属于两个不同领域的问题,这是关于“宗教语言的意义”问题的争论的关键之所在。宗教语言在经验论的标准看来确是无意义的,然而对于经验论而言,并没有一个关于究竟什么是“有意义”的超越标准。因此,若无超验的根据,则所谓的意义标准在经验论的范围之外就不具有合法性。

首先,宗教语言是崇拜式的语言,宗教语言只在信徒所谓与上帝的交流行动中才是有意义的。在宗教崇拜中,语言理解行为与相信行为是合一的,然而在日常语言和科学语言中,这两者是分离的。在崇拜行为中,尤其在礼仪中,宗教象征物不是一般的符号或形象,而是信徒与神圣者的实际中介。描述这一宗教象征世界的语言与把握经验世界的语言,在规范和规则上完全不同。经验论者认为宗教语言是一种言语病理现象,然而如上所述,如果经验论的意义标准无法在经验上证明,那么对宗教语言的这一论断就是不可信的。

理解与信仰的合一见于一切宗教礼仪。虽然关于圣礼中的象征的意义有种种来自理性主义的争论,然而对于信徒而言,与神圣的合一经验是无法用凡俗的知识来把握的。同样对于信徒而言,圣礼也不是比喻性的,用哲学的语言来合理解释宗教礼仪的喻义的做法,被证明是失败的。至于理解了才可能崇拜的见解,无疑是理性主义的偏见。

如果宗教语言和信徒的知识在崇拜行为中得到肯定,那么讨论

宗教语言的“规范性”就极为重要。神秘论者并不想找出神圣语言的凡俗含义。而将宗教语言的意义降低为某种道德含义的做法,或者是想获得关于宗教语言的经验论意义,或者是想在心理学上确定信仰的意志内涵,而这两种努力都是失败的,因为宗教语言的意义根本无法在道德和心理上得到确定。这说明宗教语言在语义学和心理学上都是不规范的。

然而我们仍然可以在认识论的意义上说,宗教语言是规范的:对神圣者的认识总是依赖某种独特的感知能力。在对神圣者特有的感知方式中,认知上的洞察力、与神圣秩序的合一感和道德义务感是统一为一体的。这说明对于某种宗教语言之内涵的理解,只有在此种宗教信仰之内才能得到真正的理解。当然,不能排除通过尽管是十分细弱的宗教传统纽带而理解宗教语言的内涵的情形,然而一旦这种传统的影响在其精神中消失,那么这种宗教信仰的内涵旋即变得不可理解。因此宗教语言是一个自我封闭的独立系统,人们只有通过参与这一系统的崇拜活动、而非通过其象征符号体系才能理解其意义。

当然,凡俗语言在其自身范围内并非就绝对有效,相反,严格意义上的经验论的或者行为主义的语言,只是哲学或心理学的创造。在实际的感知行为中,并没有事物的事实性内容与评价性内容的完全分离。人类行为的道德内涵并非感知的智慧附加物,而是在感知中与行为的事实性方面被一同给予的。即使可以设计出一种纯粹事实性的语言系统,我们依然不能肯定这种语言在具体运用中的就必然会绝对客观的。因为在顽固的怀疑论者看来,一切感知行为总是要受到与人的种属有关的因素的影响。因此,我们无法证明历史地形成的自然语言中保存着非历史的真理,更不用说超验的真理。

因此,神圣语言与凡俗语言区别的关键,在于两者是为不同的目的服务的:凡俗语言适合于对自然和人类社会的经验把握,而且凡俗语言具有认知上的普遍性,可以在不同的文明之间移植;而神圣语言只适用于描述宗教崇拜,而且其内涵不具有普遍性,无法在不同的文

明之间移植。寻找不同文明的宗教系统可认同类型的活动不是宗教性活动,哲学也许可以设想所有宗教中都隐匿着的某个“原型”,但无论如何不存在对没有历史和文化形式的宗教原型的崇拜。这种哲学既无法说服人皈依,也无法引导人理解宗教语言和崇拜象征的意义。宗教正是在神圣与凡俗的交流中得到发展和延续的,然而巴别塔的神话深深根植于我们的语言意识之中,寻找原初语言的诱惑在现代哲学中也得以延续。这种态度事实上是人想逃避有限性之欲望的体现。

如上所述,在凡俗语言中事物的事实性并没有与价值性完全分离,但这不说明人可以不依赖任何神圣的权威而奠定道德的基础,因为在凡俗语言所描述的世界中并没有判断善与恶的绝对性标准。可以说,人的道德感总是以神圣观念为依据的,不管这种神圣观念来自信仰还是来自传统。科学语言的客观性或普遍性是可以被承认的,但关于价值判断的语言却远非如此。道德上的善恶判断既不能在经验科学的语言中找到逻辑对等物,也无法通过所谓普遍的人类直觉去进行。像康德一样企图通过建立理性的规范,为道德奠定基础的努力也是不健全的,理由在于我的道德原则的普遍性是可疑的。因此可以说“若无上帝,一切皆可”。

然而,这里所谓道德与宗教信仰之间的联系,并非是人类学或心理学意义上的,而是事关道德判断的效力问题。效力问题的关键,不在于道德规范在认识论上的可检验性,也不在于规范的有效必然会导致人在道德上的转变,而在于如果不遵行依信仰被判为有效的规范,我就会感到有罪。罪感能力的养成,不是靠价值判断本身或者对惩罚的恐惧,而是靠对于自己在宇宙中的地位的追问行动和对禁忌的知晓。禁忌既是道德的基石,又是宗教的内在成分,因而禁忌是道德与信仰之关系的真正中介。宗教和道德都不是话语体系,而是对于禁忌秩序的生存性的忠诚态度。

罪感是禁忌的对应物,而对惩罚的恐惧则与法律的力量有关,这两个方面在心理学和人类学上都是有区别的,并有着不同的社会学

意义。因此,无法想像一个只有法律强力而无禁忌的社会可以维系。我们有理由相信即便在启蒙以来,宗教禁忌仍然作为传统维系着人类诸共同体的延续。禁忌是神圣性的,违反禁忌便会产生罪感,除了纯粹的肉体强制,罪感是将道德准则强加于人类成员的全部依据。可以说文化就是禁忌,或者说没有禁忌的文化是不可想像的。

犹太教、基督教和伊斯兰教经过新柏拉图主义的加工之后,在善与恶的问题上有着奇异的不对称性。上帝的全善意味着造物亦善,而恶只是善的匮乏,因此只有参照善才能认识和规定恶,在逻辑上恶是依赖于善的。然而在知识之途上,靠着禁忌,我们总是先知道恶,尔后才知知道善。神圣者是通过我们的失败揭示给我们的,宗教总是人的能力不足之意识。这正是尼采痛恨基督教的原因之所在。在尼采看来,基督教是无能者为压制高尚者而杜撰的意义形态。然而尼采的矛盾在于:既然他认为胜利者就是正义者,那么基督教的胜利说明基督教并非弱者。将嫉妒和怨恨当作基督教之根源是荒谬的,但指明基督教是对人类无可救药的软弱的表白则绝非荒谬。基督教正是将人的种种有限性集中到了原罪观念中,这使其背上了“反人类”的罪名。然而这一苛责是否有理,要看对人道主义作何理解。如果人道主义就是指人有无限完善的能力和规定善与恶的自由,那么基督教肯定是反人道的。但事实表明,那种激进的人道主义比基督教更加恶劣地威胁着人类。

由此看来,在道德上区分善与恶的基本法则不是源于人的自由决断,而是源于更高的神圣权威。此世的苦痛是本体性的,只有神圣者可以医治。基督教思想完整地表明了这些观点。可以说,在总体意义上,宗教总是“反人道主义的”,因为任何对神圣者的崇拜总是表明了人的无能和有限。在普罗米修斯式的无神论与宗教的教诲之间,我们总是面临着抉择。然而更为重要的问题在于:或者在信仰上帝中得到救赎,或者在荒诞中走向虚无,在两者之间抉择并没有精神上的指针。帕斯卡以赌博为例想说明选择信仰上帝更为有理:以有限生活为赌注换取无限幸福,无疑要胜过以有限欢乐为赌注换取无

限痛苦。然而帕斯卡的赌博与信仰抉择不可类比的地方在于:赌博可以逃避而信仰抉择无法逃避,同时他的类比在信徒看来不无亵渎性。帕斯卡的类比的有效性,取决于听者的心理意志和信仰意向。当然他的类比不是要证明上帝的存在,没有涉及基督教信仰的认识论地位,这是因为他深知任何智慧的设计都无法将人引向上帝。

结论:什么最重要?

一切人类的思想 and 动机都是其更为隐秘的思想和动机的表现。若无对自我的隐秘思想和动机的有所意识,那么人类的一切一元论的思想体系都可以自命为绝对有效。这一点同样适用于各种关于宗教的理论。因此,可以说任何世俗理论对于世界的解释并不比神学的解释更好。

关于世界的两种势不两立的理论总是强令对方保持自我的一致性,这样便会得出一个最终的结论。信徒的结论是:理性主义的世界最终是一个虚无荒谬的世界,对此,严格的理性主义者没有异议,尼采就完全同意无神世界的荒诞性。而无神论者可以用同样的方法迫使信徒承认:他们对世界的态度实际上是对一个无法验证的神的信仰为依据的,这将导致对人的尊严的否定。信徒和理性主义者在关于世界和上帝的种种问题上各执一词,并在任何情况下也无法驳倒对方。

围绕启示观念对于圣典和教会诸问题的讨论,神学家们也是针锋相对。基督教主流认为,上帝的启示和圣典的权威性正是在教会中得以延续的;然而宗教改革的激进分子及其后继者祁克果则认为,每个人都应直接面对启示和圣典,教会不具有权威性,所谓救赎是对个体而非对教会而言的。

教会观念中十分重要的一点,就是将宗教真理和教会延续性联系起来的理论。这一观念遭到理性主义的激烈反对,被斥为是最野蛮的恶性循环。然而,如果在神圣语言的效力范围内而非凡俗语言

的有效性的意义上,就不能说这一教会观念是荒谬的,因为宗教信仰总是一种在团体中进行崇拜活动的生活方式,宗教真理正是在信仰团体的经验中得以延续的。

可见,启蒙主义的理性和宗教的确信、乃至凡俗与神圣之间的分野,无法在逻辑上得到说明。问题的关键在于:这两派之间的冲突是文化而非逻辑性的,是扎根于人性中的力量冲突之中的。世俗的种种需要和宗教需要,对于人而言是无法消除的两种不同性质的需要,对宗教的存在和价值作功能主义的解释,从而将其归结为世俗需要是不可靠的。在佛教等东方宗教中,凡俗与神圣的冲突远没有在基督教中那样激烈。基督教的全部智慧历史就是努力保证凡俗从属于神圣并与之和谐相处,同时不断纠正对这一关系的歪曲并恢复基督教的原初使命的历史。教会历史上相互对立的各个派别,都是试图解决凡俗与神圣的持久对抗的各种努力。这些努力中的每一种所提出的原则如果得以贯彻,都会达到对上述矛盾的解决,然而全部这些原则本身都是空想,都无法被彻底付诸实践。

最后,柯拉柯夫斯基指出:对于我们来说什么是真实的或者不真实的,只是一个实际关注、而非哲学关注的问题;那真实的即为人们所真正渴求的。

(黄瑞成)

罗纳德·L·约翰斯通

社会中的宗教：一种宗教社会学

①
(1983年)

罗纳德·L·约翰斯通(Ronald L. Johnstone)是美国中密执安大学宗教社会学教授,长期从事宗教与社会关系问题的教学与研究。本书就是他近20年的教学成果,曾以《宗教与社会》《宗教社会学》《当代社会中的宗教》等为书名,但在1983年第二版印行时,他最终定名为《社会中的宗教：一种宗教社会学》,表明该书是以宗教社会学为理论构架来探讨宗教与社会之关系的。

19世纪下半叶,受西方社会学的影响,以社会学的方法来研究繁杂的宗教现象成为学者们热衷的方法,从而导致了一门交叉学科——宗教社会学的创立。宗教社会学不仅将宗教理解为社会的客观存在,而且从宗教与社会相互关系的角度来研究宗教的本质、起源与发展,尤其是研究宗教团体的结构与功能,以及宗教在社会中的传播,在人类群体及社会生活中的作用,对社会发展的正负影响等。虽

① Ronald L. Johnstone: *Religion in Society—A Sociology of Religion*. 本文所依中译本:尹今黎、张蕾译,袁亚愚校,四川人民出版社1991年版。

然宗教社会学最早可以追溯到法国学者圣西门和社会学家孔德、英国社会学家斯宾塞那里,但真正实现根本性突破的则是德国学者马克斯·韦伯和法国社会学家杜尔凯姆。杜尔凯姆首次提出“宗教社会学”的概念,并对宗教在人类社会中的作用进行了深入细致的考察。马克斯·韦伯则着重研究了宗教与社会经济活动之间的复杂关系,特别是宗教伦理对西方资本主义兴起和发展的作用。在1921年韦伯发表了《宗教社会学》以后,宗教社会学的发展因缺乏丰厚的理论支撑而进入了停滞期。第二次世界大战结束后,随着社会学的繁荣和美国宗教的复兴,以社会学的方法开展对宗教的研究又有了新的进展。宗教社会学在美国得到了迅速展开,并取得了丰硕的研究成果。约翰斯通的《社会中的宗教》就是众多相关著作中颇有代表性的一本。

全书十三章共分为四部分:第一部分,宗教社会学导论,包括第一章,社会学的观点;第二章,宗教的根源;第三章,成为宗教信徒。第二部分,作为社会组织的宗教,包括第四章,作为一种群体现象的宗教;第五章,宗教组织的教会—教派连续体。第三部分,社会中的宗教,包括第六章,宗教与政治;第七章,宗教与经济;第八章,宗教与阶级体系;第九章,妇女与宗教。第四部分,美国的宗教,包括第十章,主要历史发展;第十一章,美国的黑人宗教;第十二章,教宗社会;第十三章,宗教的未来。最后还有附录,如何测量宗教。本书概括了宗教社会学从西方创立以来出现的各种理论和流派,系统介绍了宗教社会学的基本内容,探讨了宗教在社会中的地位与作用以及对其他社会意识形态的影响,特别是对宗教未来的预测,反映了作者的研究所具有的前瞻性。

一、宗教社会学导论

从宗教社会学的角度看,宗教是一种社会现象,它与其他社会组织和社会力量相互作用,并遵循和表现社会学的准则和规律。约翰

斯通指出,这个最基本的见解并没有被人们广泛地接受。这是因为许多信仰者忽视或拒绝了宗教的社会学方面。事实上,不管宗教是什么,它都是一种社会现象。这是宗教社会学的总见解。

宗教社会学的特点主要表现在:第一,要准确地描述现实,因此要求它的实践者以完全中立和客观的态度来对待宗教;第二,它以经验为根据,只研究可观察的现象,并从中得出结论;第三,它以科学方法为指导。

宗教之所以能够成为社会学的研究对象,是因为宗教至少是一种群体现象。宗教自己组织成各种群体——教会、教派、教区、基层教会、团契等,问题是:宗教群体在何种程度上,以什么样的方式在社会生活中发生作用的?我们如何衡量它的影响?

由于社会学假设的中心问题是如何定义人的本性,因此,宗教社会学的讨论也必须从此假设开始。社会学关于人的本性有三种假设:第一,人是一种具有生理活动、需要、潜力和局限性的生物有机体;第二,人独具符号表示能力,可以任意把意义加到事物、声音、语词和行为之上,这些意义取得人们的一致同意后,群体成员就可以进行交流,并积累知识;第三,人们只有在群体中才成为人。

从此出发,社会学的一个基本假设是,任何人的行为都是以某种形式和在某种程度上解决问题的行为或机制。宗教行为也像其他社会活动一样是解决问题的行为。社会学的另一个基本假设是,在一个特定的群体和社会中,一切社会现象都是相互联系的。宗教与其他各个社会现象和过程是相互作用的。

据此,约翰斯通提出了宗教的五大特征:宗教是一种群体现象;宗教同神圣和超自然的事物有关;宗教包含着—套信仰体系;宗教包含着—套实践活动;宗教包括道德的规定。在此基础上,约翰斯通提出了自己关于宗教的正式定义:宗教是一种信仰和实践的体系,一个群体的人们将依据这个体系来解释他们认为是神圣的东西和习惯上认为是超自然的东西,并对之做出反应。约翰斯通在这个宗教定义的基础上,还对两个问题作了讨论:一个是涉及到定义的运用,即宗

教是应当包含还是排除某些生活方式和思维方式,各种“主义”应当被称为宗教吗?另一个是涉及到宗教与巫术之间的关系。

约翰斯通指出,宗教社会学首先关注的问题是:宗教是如何起源的?人为什么要信教?关于上帝、超自然的观念与实体是如何产生的?对此,在历史上形成了不同的看法,这些看法可以恰当地被归纳为少数几个范畴。

第一,作为起源的启示。各种宗教往往强调,宗教或是上帝的创造,或是宇宙中的其他某个超自然力量干预了历史,改变了事件的正常进程,带给人类以新的知识和直观。当宗教领袖向追随者讲述并写下一些教训时,他们自己也就被认定为神或至少是神的代言人,他们所说的话成为启示。这种对宗教起源的启示的解释,涉及到信徒们认为是惟一“真实的”宗教即他们自己所信仰的宗教的问题。其他宗教可能存在,但它们的来源较低。

第二,“神的自然知识”的解释。人生来就有关于神的基本知识,这种与生俱来的知识认为,神或某种力量是他们周围所看见的事物的终极原因。一切其他宗教都是人们致力于建立这种知识并对它已有某种认识的结果。这一观点可以解释为什么各种宗教之间存在着明显的差异。

第三,人类学的解释。宗教是以某种方式来回答人们对自己生活于其中的世界的经验。人类学家对宗教起源的解释首先集中于人们对精灵以及这些精灵所起作用的信仰。这些信仰从本质上说都产生于史前人类解释物质环境中的自然事件以及人们自己的经验的需要。

第四,心理学的解释。宗教起源于人们情感的需要。当人们在实现自己的内驱力与需求,并力图适应威胁他们的情感完整性的恐怖经验的过程中遇到挫折时,宗教起着一种调节情感的作用,以帮助人们继续生存下去。

第五,社会学的观点。社会学不关注宗教“起源”,而注重追溯社会因素和宗教之间的相互作用,并对宗教的影响与宗教的改革者

感兴趣。

约翰斯通认为,宗教起源问题今天已不再为社会科学所探讨,因为任何关于宗教起源的证据在史前就早已消失。任何有关宗教起源的假设都注定永远是试验性的。虽然宗教的起源和最终根源并不能确知,但人类学理论强调人与自然的相互作用,心理学理论强调人的恐惧和情感需要,社会学理论集中研究宗教存在的社会环境,这些假设至少能帮助人们了解什么是宗教,它为什么产生,它为什么要存在下去。

约翰斯通指出,当我们观察宗教对社会和组成它的人们的影响时,我们将首先研究宗教社会化,也就是使人成为宗教信徒的过程,这个过程并不是一个独特的、异乎寻常的过程。简单地说,由一个具有一套规范的群体进行的社会化,将提供一系列意义与解释,而个人则将这些意义与解释内在化并使之同他们掌握的具有别的意义的更大一套规范联系起来。宗教社会化就是通过正规方法——多种多样的教育体系,或非正规的方法——通过宗教群体成员之间的交谈、奖惩、婚姻等互动活动,来传递知识和进行训练,其目的是让人了解自己的信仰,记住他们自己该如何在神面前行动,并明白自己的宗教身份。

与宗教社会化相对应的是宗教的内在化,它主要研究人是如何在某一特定的宗教环境中“成长为宗教信徒”的。约翰斯通通过观察而得出一种结论,个人将其群体的宗教内在化的途径,从根本上来讲,与他们学习其文化用语,学习性角色以及学习其所属社会阶层的生活方式的途径是相同的。

皈依是宗教内在化的一种明显的形式。虽然皈依现象在本质上具有强烈的心理学意义,其中大部分是非经验的,但一个人是否皈依,如何皈依,首先受到人们所属的群体环境的影响。其次,受年龄因素的影响。皈依是一种在少年中存在的现象,它经常发生在人的青春期。最后,皈依具有阶段性,它是一种渐进的转变过程,它建立在个人过去的社会化经历的基础之上。

二、作为社会组织的宗教

宗教是一种群体现象。宗教组织符合群体性的原则。宗教群体关心人们面临的问题,关心人们表达的愿望与目标。它们希望知道某些偶然的事情为什么会发生,希望通过适当的崇拜和礼仪来表示自己对神的依赖性关系,希望通过祈祷与巫术的技巧能从神那里获得奖赏,希望通过拯救的方式使自己在死后还能存在下去。当宗教组织开始从事他们认为应该做的事时,便展现出群体的特征。

宗教群体与其他群体一样都会遇到群体生活的五个功能性前提的挑战:第一,任何群体都必须注意到新成员补充和再生产这一先决条件,以代替那些已死去的、有缺陷的或变得没有能力的成员。第二,必须开展一种训练与教育新成员的活动。第三,必须使自己的福利及服务的生产与分配水平能满足自己成员最低限度的要求。第四,必须通过协调与监督的作用,以推动其成员在利用和遵守群体准则的情况下去追求群体的目标。第五,必须保持成员的目的感,这种目的感与认同因素有关。宗教群体必须在其成员中发展并维持某种信任自己的群体、并与自己的群体相认同的情感。

一旦群体规模增大,新的挑战就会出现。约翰斯通介绍了保罗·莫特在《社会组织》中对群体规模增大而出现的各种发展情况做总结时提到的与显示宗教群体特征相关的几点:第一,成员中关于目标的共同意识的程度降低,从而影响到成员的相互关系。成员之间出现越来越多的分歧,曾经存在的那种紧密团结、高度整合、具有原始群体特征的关系,开始变得越来越多样化;第二,群体规模的增大而引起的多样性增多,一致性减少,导致偏离群体规范的情况日益增多;第三,正式规范与非正式规范的比率也相应增加;第四,角色开始变得更专门化了,原来的只在部分时间内充当的角色变成整个时间的角色;第五,群体规模增大就需要协调,协调者因了解整个组织的活动而逐渐有了更大的权威性。

约翰斯通引入“科层制”这个概念来说明,随着群体规模的扩大,并成为一个需要仔细协调的复杂分工系统,科层制的出现就成为一种不可避免的趋势,但它也会产生一些问题和带来未曾料到的和人们愿望之外的后果。科层制这个概念在其基本点上是与协调观念相一致的,当群体规模扩大时,就需要加强各方面的协调,从而形成一种权威等级制。罗马天主教长期以来就是按照典型的科层制路线组织起来的。它有一个等级森严的权威系统,从教皇、总主教、主教和神父层层而下。新教虽然强调任何人都能与上帝直接沟通,并不需要教会、教皇或神父作媒介,但仍然建立了地区教会组织。

宗教群体像任何别的群体一样,在下述意义上是开放的:由其他群体、社会机构、社会运动、政治和经济结构和任何其他社会特点等组成的周围环境,都能且很可能对宗教群体发生影响。群体与周围的社会环境不断地相互作用与影响。宗教群体不断面临会在任一时刻引起冲突、紧张、不平衡、或多或少的不满等竞争性选择。内在的活力和外在的影响促使宗教群体变化与改进。

在研究了宗教群体的开放性之后,约翰斯通转而通过宗教组织的教会—教派连续体来探讨宗教群体之间的差异性,以建立宗教类型理论。他认为,教会与教派仅体现出宗教组织类型的两极,即只是居于一种社会连续体的两端,而在这两端之间还存在着许多等级,宗教组织有种类繁多的类型。

先看教派。教派具有如下一些特征:(1)一个教派会把自己看成是真正信仰者的化身;(2)各教派鼓励其成员表现其宗教自发性,包括广泛的群体运动;(3)各教派不强调组织性,而力求在一种明确的非科层结构中维持成员之间最大限度的民主参与;(4)一个教派通常比较小;(5)各教派利用平信徒作为领袖;(6)教派强调教义的纯洁性,通常要求信徒回到最初的宗教教义中去;(7)教派强调传统的伦理原则,并力求使自己的成员遵循一种广阔的行为规范;(8)各教派都倾向于把注意力集中于彼岸世界的问题,而同时却忽视或贬低对现实的关心;(9)教派主要通过人们的皈依而获得新的成员;

(10)教派大多是从社会较低的阶层中产生出来的。总之,教派的主要特征是对两个方面的抗议:一是对已建立的传统的宗教形式和群体;二是对他们周围的世俗社会。因此,教派也反映着分裂——从现存的宗教与世俗模式中分裂出来。

再看教会。教会具有如下特征:(1)教会宣称具有普遍性,它包括社会各阶层的所有成员,大有“公民”即是“成员”的趋势;(2)教会实行宗教垄断,试图消除宗教竞争;(3)教会与国家政权紧密联系,两者的职责经常是重叠的;(4)教会是一个广泛的等级科层制度组织起来的机构,里面有复杂的分工;(5)它雇用那些持有合格的教育证书和正式授予圣命的人作职业的全日制神职人员;(6)按规定它们几乎都是通过自然生殖与把孩子社会化为其队伍的成员来补充新成员的。中世纪的罗马天主教会是教会的主要榜样。

还有教宗。教宗居于教会与教派的中间,它是教会丧失了其宗教统治与垄断地位的产物。教宗具有如下特征:(1)它与教会相似,但不同于教派,因为它与国家政权的关系相当友好;(2)在宗教多元存在的情况下,各教宗是相互容忍的,而且通常是相互友好的;(3)教宗的新成员主要依靠自然出生,虽然它也接受皈依者;(4)教宗至少接受对教义和宗教习俗进行适当修改这一原则,并能容忍神学上的多样化和一些神学争论;(5)它遵循一种相当规范化的仪式和礼拜;(6)它训练并雇用专职神职人员;(7)它承认来自其他信仰群体的对其成员的归附与追随的竞争要求;(8)宗教比较偏重于从社会的中上层阶级中吸收成员。

宗教组织还有一种类型是膜拜教团。就膜拜教团拒绝教宗式的宗教模式和作法——或拒绝社会上任何占统治地位的宗教形式来说,它与教派相似。但它不同于教派的是,它不要求回到始初的、纯粹的宗教中去,而是着重于一种新的东西——由超自然的力量所提供的新的启示和洞见,或者是重新发现的已经失去了的旧启示。因此,膜拜教团趋向于处于社会中占统治地位的宗教体系的主流之外。它经常使用新的术语和新的符号,其命题也倾向于神秘主义和秘传

式的。此外，它比其他类型的宗教群体更可能以卡里斯玛领袖为中心——这种人被相信由神授予了特殊的启示或知识。膜拜教团也强调心灵的平静及个人与超自然力量的和谐等个人化的东西，而相对较少地表现出对社会变迁的关心。它一般以城市为中心，常常喜欢保持小型的、非正式的形式，因此，它一般都是过渡性的、短命的。

但约翰斯通同时指出，膜拜教团在今天是一种最有生命力的宗教现象，它们的人数与普及性正在增长，信仰治疗的膜拜教团在继续增多，以东方宗教思想和个人领袖为中心的膜拜教团已经普遍流行，对神秘的兴趣和围绕神秘活动而形成的群体也已有所增加，赞赏使用心灵扩展麻醉剂的毒品文化的分支也当作宗教事业继续产生。所有这一切都构成了一些群体和运动。虽然个别膜拜教团本身可能完全是暂时的，今天兴旺，明天就衰落，但膜拜教团现象却很有生气，而且越来越旺盛。约翰斯通还通过对杰姆·琼斯的人民圣殿教的专门考察来说明自己已做出的关于膜拜教团的有关论点。

三、社会中的宗教

宗教总是处在与社会及其各种制度和机构的相互作用与相互依赖的关系之中。约翰斯通在此专门讨论了宗教与其他社会因素的关系。

1. 宗教与政治

宗教与政治制度有多种关联方式，它们构成了一个连续体。连续体的一端是“纯粹的神治”，而神治这个词的意思是“上帝统治”。因此，宗教领袖被看成是以上帝的名义或表面按照上帝的愿望统治整个社会的。实际上各式各样的国家并非都如此。与此相关的是“修正式的神治”。在这种情况下，国家即使在世俗事务上都从属于宗教机构及其领导者时，仍然以一个独立的实体存在。国家只是被看成是宗教的强制性代理机构。

连续体的另一极端是极权制度。在这种制度中,宗教或者是由国家控制的工具,或者完全被宣布为非法的。它的纯粹形式是理论上的而非实际上的,它并不能完全消灭宗教,而力图控制和操纵宗教。

在神治与极权制度两个极端之间是政教完全分离的观念。在这种情况下,宗教与政治的活动领域完全不同,没有重叠的地方。然而,这种完全分离从来没有成功过,因此它仍然是一种纯粹理论的可能性。

从社会学角度来看,部分的分离是最实际的选择。就宗教与政治都是社会制度并都包括着一些亚群体、规范和人们来说,它们是相互作用,有时在功能上是重叠的。部分的分离是一种可变的制度,倾向于在一个极端和另一个极端之间摇摆,中间的、中立的地位会是“政教完全分离”。而教会与国家之间的关系既可能在所示途径中走向宗教完全控制的一端,也可能走向国家完全控制的一端,还可能处于中间各点之上。

宗教对政治的影响,首先是通过人们在选举时的倾向和行为表现出来,宗教会影响人们的投票模式。党派归属和政治行为上的差异,不仅与宗教归属相关,而且与人们对宗教信仰和取向的观念等各种宗教指标有关。其次,宗教影响政治的另一重要领域是“道德立法”领域。美国国家和地方政府的法律中反映出强烈的宗教影响。有的法律禁止星期日进行商业活动;有的法律详细说明酒吧和小饭馆应离开学校和教堂多远;有些法律限制有麻醉作用的饮料;有的法律不允许节制生育用品的出售和分配。

约翰斯通还通过分析罗伯特·贝拉、柯尔曼和保罗·威廉关于“公民宗教”的观点来研究美国的宗教与政治如何相互影响。他认为,公民宗教的观念是指某些人所持的这样的一种见解,即社会的基础和标志着历史进步的事件,乃是更大的事物的神圣框架中的一个部分;政治结构和由这些结构中产生的政治行动有某种超验的方面——上帝在我们的国家中起作用,因此我们都有某种命运。

约翰斯通还进一步关注第三世界的宗教与政治。他指出,虽然在世界上的每个国家中,宗教问题都是周期性地以政治问题表现出来,但有一种在美国完全不为人知而在第三世界即亚洲、非洲和拉丁美洲不发达国家却是相当普通的政治—宗教现象却是以宗教政党的形式出现的,即宗教政党就是由特定的宗教群体组成的,它同时追求宗教和政治的目的。约翰斯通介绍了唐纳德·斯密斯在《第三世界的宗教、政治和社会变迁》中所区分出的第三世界的三种类型的政治宗教政党:第一种是公社式政党;第二种是以教派为基础的政党;第三种是意识形态的宗教政党。约翰斯通认为,第三世界公民中广泛存在的趋势是,拒绝把宗教完全降低到个人信仰和实践的私人领域。随之而来的政治宗教斗争,为社会变迁的冲击和由社会变迁所引起的对传统意识形态的挑战所加强。问题的关键是,在许多第三世界社会中,宗教与政治的分离不像美国那样清楚。

2. 宗教与经济

在大多数社会中,有组织的宗教也扮演了经济的角色:第一,它是一种雇主;第二,教会都拥有财产并且是各种宗教设施的建造者。然而,宗教在试图影响人们的经济态度和经济行为时,总是面临着两难的境地。一方面,它有把贫困视为美德的倾向,并设法使信徒不受物质福利和物质欲望的拖累;另一方面,任何宗教群体都需要经费才好活动。这样,宗教群体就开始卷入经济事务,它会发现自己非常感谢其富有成员对它的物质捐献。正是这种倾向使宗教群体逐渐积极地从事经济活动,这对各教派的形成是一种刺激。

然而,宗教对经济的总的影晌是相对微小的。它主要是作为社会产品和劳务的买卖者之一,通过对经济生活的参与而加强其社会经济规范和经济模式的。虽然有时宗教也会向特定的经济单位的经济活动发起挑战,但这种挑战从长远的观点来看,对经济的影响却是微乎其微的。

3. 宗教与阶级体系

社会生活中最重要的变量之一是社会阶级。社会学家已观察到,与社会阶级相联系的宗教意义存在着一些重要的差别。即宗教趋向于为不同阶级的人们至少完成某种不同的功能。换言之,人们依据自己的社会阶级地位,企图在宗教中寻找或建立不同的事物。

宗教在社会各阶级中的意义与表现具有差异性。按社会阶级对宗教功能的差异做出典型区分的是卡尔·马克思。当马克思将宗教定义为“人民的鸦片”时,实际上已在资产阶级宗教观和无产阶级宗教观之间做出了含蓄的区别。因社会阶级而造成的宗教意义和表现的差异已反映在教宗的归属关系上,换言之,教宗是因它们的社会阶级构成而有所不同的。作为这些阶级差别基础的各种因素在各教宗中是相当多的。它部分是一种相同的人寻求相同的人的自我选择过程,部分是因神学方面的原因——追求尘世的成功或来世的拯救。大部分由教宗表现出来的阶级差别是历史的产物。

虽然在每一个宗教群体中都会出现好几个阶级的成员,但阶级的排外性却常常明显地表现在地方教会上。有些教会的多数教徒是从社会下层阶级来的,而另一些教会的多数成员则属于中产阶级和上层阶级。这是因为教堂倾向于从各个邻里中吸收其多数成员,而邻里之间则是有阶级排外倾向的。虽然许多宗教群体宣称在上帝面前人人平等,但这经常意味着他们自己群体中特别被喜爱的人们之间的平等。由此而形成了宗教群体的社会分层,即按照群体决定和接受的标准对群体中的人做出的等级排列。

宗教群体的社会分层是宗教的一个不可分割的组成部分。宗教群体在历史上都因它们做出“内”“外”有别和对信仰者与非信仰者、被拯救者与不被拯救者做出清楚的区分而著称的。此外,分层甚至还出现在群体自身之内。分层在两种意义上是宗教所特有的:第一是对先知和一般信徒、宗教领袖与追随者的区分。第二,它们承认,甚至在追随者中,有些人要比其他人更忠实于群体的规范,比“一

般”或“大多数”追随者或成员更为圣洁、更有知识、更有奉献。

那么,在引入第三种变量、即引入种族或民族背景后,分层和宗教又是如何相互联系的呢?约翰斯通认为,虽然世界上各个主要宗教都趋向于正式欢迎一切愿意参加者正式加入他们的队伍,但实际上大多数宗教有时却歧视生活在同一个社会中的种族或民族群体。在这种歧视中,宗教因素通常受到政治因素和经济因素的制约。

约翰斯通认为,在美国存在的在宗教名义下对黑人的偏见和歧视就非常鲜明地描绘出了上面提到的三种变量——宗教、种族、社会阶级——之间的紧密联系。他通过考察而说明,直到20世纪五六十年代,美国差不多每个主要的宗教群体都发表了正式声明,并在全国性会议上通过决议赞成给黑人以平等权利,号召结束种族歧视与隔离,但实际上,在白人的基督教会各教宗中,仍有一股强烈的反黑人的敌意存在。可见,美国的宗教还没有把历史上长期存在的白人与黑人的阶级差别扭转过来,不过在这一方面,各主要宗教群体却存在着某些重要的差异。

4. 妇女与宗教

在一个妇女的地位与权利处于极度混乱的时代,全世界的宗教组织竟成为妇女地位与权利争论的缩影。约翰斯通从历史与现实的角度考察了妇女与宗教的关系。

从历史角度看,在人类早期狩猎与采集食物时期的社会生活中,妇女的权力与地位并不比男人低。在大多数古代社会中,大母神总是最高的神。随着家畜饲养和家庭种植业的出现,男人在生产过程中的作用超过了妇女,主神逐渐变成了男性,许多女性神变得仅仅是男性神的配偶与助手。男人的宗教作用渐渐增大,而女性的宗教作用则在衰落。所有主要宗教一旦到了成熟期,它们在描述与对待妇女的态度上和允许女信徒参加宗教活动的程度与形式上都会变得极为相似。妇女在教内处于二等公民的地位,允许她们担任的宗教职务也是不起眼的,或者最多具有一种服务性质。正如卡莫迪在《妇

女与世界宗教》中对妇女在传统的宗教社会中的角色的简略总结中所说的,妇女只有通过和男人的关系才能获得一种地位,她是一种依附的角色,她被假定为在智力上处于劣势,例如,犹太妇女没有学习《托拉》的机会,中国妇女不研究儒家经典,印度妇女也不读《吠陀经》。

约翰斯通指出,当我们考察涉及妇女参与的现代宗教的情景时,就可以看到对传统模式的挑战,这里对妇女与宗教的关系问题存在着三类基本的回答,每类回答下面至少又有两个分类:第一类,肯定传统的回答。其中,一是沿《新约·圣经》路线的妇女从属的宗教角色,忠告妇女在教堂里要“保持沉默”,禁止她们拥有任何超过男人的宗教权威;二是专门化了的妇女宗教角色,如极其典型化的罗马天主教内的女修道院。第二类,对传统的改良型回答。其中,一是要求向妇女打开授予圣职之路的运动;二是要求授予圣职更新一些并且更加广泛。第三类,革命的回答。其中,一是主张“脱离”传统的宗教机构;二是宣传妇女优越,反对男人统治,并把宗教模式指向复活古代巫术实践与信仰的方向。

约翰斯通最后引用卡莫迪的看法对妇女与宗教问题作了总结:卡莫迪指出,把妇女看得或者比男人好,或者比男人坏,已成为一种世界性的趋势,这意味着男性才是正常的,才具有适度的人性。从历史上看,妇女一直未能平等地分有同样的人性,她们的社会地位和宗教职位主要也不是由她们的才能来确定的。简言之,这似乎是全社会的关键问题,也是宗教的关键问题。

四、美国的宗教

约翰斯通指出,从最早的欧洲人在美国这片土地上定居的近几年百年来,宗教的表现或模式就在不断地发生变化,宗教和其他社会结构特征之间的关系也在发生变化。

1. 美国宗教的历史发展

美国宗教历史的第一阶段可称为“不宽容的开端”。早期来到美国的殖民者为了寻找无阻碍地实践自己宗教信仰的地方,不惜冒险远航。但这些宗教自由的寻求者中的许多人,他们要求别人对他的信仰能够宽容,却不能宽容别人不同的宗教信仰。在殖民时期,移民们重建了一种由法律和当局支持、由官方确认的宗教模式。这种国家教会模式的宗教居于统治地位。在13个最早建立的殖民地中有9个承认官方建立的宗教体系。随着美国革命的发展和宪法的通过,殖民地的宗教模式逐渐服从在剧烈的变化中产生的权力。国家教会的早期模式以及它们所包含的非宽容性也随之而取消。在13个必须建立由新国家正式准许的宗教的州中,没有一个宗教群体能够得到大多数人的支持。每一个州都有许多持不同宗教信仰者和少数派宗教群体的成员,甚至还有一批自称没有正式宗教信仰的“自由思想者”。由于政教分离导致的意志自由和教宗主义的兴起,人们便可以自愿选择参加或不参加任何一个宗教群体,这就出现了宗教信仰上的多元主义。宪法不确认国教的做法,使各宗教也想方设法争取成员,以扩大自己的势力,这种竞争使宗教革新无形中受到鼓励。

这一革新的要求由于边区的开放以及向西部移民的增加而变得更为复杂。从一定意义上说,边远地区也直接给宗教群体以机会,让它们去“检验一下自己的勇气”。在那里,没有一个宗教群体可以垄断。东海岸建立的社会机构,尤其是教会,在应付各种挑战方面是准备不足的。这是因为东海岸教会都属于教宗类型,它们要求受过训练的、专业性的全日制神职人员去领导一群自我扶持的教徒。要把这种模式移植到边区是办不到的。认识到这个问题后,一些东部基督教会的首领人和组织便转而支持福音布道会和野营布道会(不时在中心地区集合一大群人进行几天的精神激励与指导),但并没有产生持久的组织形式。

后来,卫理公会和浸礼会成了边区开发的后继者。它们在移民中所获得的成功使它们自己也成为美国最大的宗教群体。随着边区的繁荣、城市的发展和社会结构的进一步稳固,边区的宗教生活也有了进一步的发展,卫理公会和浸礼会也由原来的教派发展成教宗。神学训练得到更多的注意,高等院校和神学院在整个中西部建立了起来,巡回牧师成了定居下来的神职人员,只在星期日主持布道的传教士成了全日制的教士。

美国宗教的多元主义也经历了曲折发展,但最终多元主义取得了胜利。差不多所有的人都和平地接受了宗教的多样性,但这也没有从根本上制止某些宗教群体仍然继续积极地使别人改信他们的宗教并公开指责其他宗教群体的神学。

在19世纪下半叶,美国新教内部产生了一场对基督教的主要核心内容的基要主义的激烈争论。争论的重点是,应该强调灵魂的拯救,还是应强调社会的进步,从而形成了社会福音运动。同时,美国宗教内部还出现了坚持原教旨主义的基要主义运动。直到今天,这两个教派依然在美国宗教中有着特殊地位。第二次世界大战后,美国经历了一次所谓的宗教复兴,数以千计的新教会组织建立起来,并在经济上迅速达到自立。更为重要的是,宗教闯入了自动电唱机、电影院、书店,宗教已普及化,就像其他时髦东西一样冲击着每个人的思想。

2. 美国的黑人宗教

约翰斯通接着讨论了美国社会独特的宗教形式,黑人宗教和黑人教会。首先,他追溯了作为社会机构的黑人教会的历史发展。他指出,19世纪末到20世纪初,虽然有许多黑人奴隶改信基督教,但他们仍然是奴隶。虽然黑人与白人在同一教堂里礼拜,但黑人通常站在走廊上,白人则在大厅里。不管奴隶主是否意识到,黑人皈依基督教并一起参加礼拜是文化剥夺过程的一部分。宗教的皈依使黑人奴隶失去了与非洲文化和传统的联系。

卫理公会和浸礼会较早地在奴隶当中开始传教,并最终使在同一教堂进行共同礼拜的模式逐渐被白人、黑人独自举行礼拜取代。在北方,获得自由的黑人开始另行组织他们自己的宗教集体,很快又建立自己的教宗。最早的全由黑人组成的教宗——非洲人美以美锡安教会和非洲人美以美会,分别在1796—1816年由自由黑人组成。南北战争和黑奴解放运动后,取消了许多禁止黑人集会的法律,于是大规模的黑人离开了黑人和白人混合的教会和教宗,以建立他们自己的教会。黑人宗教组织的功能首先是经济功能,其次是教育功能,再次是政治功能,第四是为黑人提供互动的结构性联系。

黑人宗教虽然对现实做出了迁就、遁世性和逃避性的回答,但面对白人的种族歧视和社会排斥,黑人宗教的队伍中总是存在着某种程度的进攻性和持久的反抗。在讨论黑人教会的战斗性时,约翰斯通指出,在种族歧视面前,可以区分出四种类型的黑人宗教的进取性,第一种是30年代和40年代初盛行的父辈牧师和平传教会;第二种是在黑人社区中以宗教名义表现出的进取性。例如以“黑人穆斯林”为代表的黑人民族主义宗教组织提倡自我帮助的哲学和行动;第三种是黑人以宗教名义或通过宗教队伍表现的进取性。例如黑人牧师以个人身份或从白人社区中求取一些慈善性的赠与或参加有关黑人的政治活动;第四种是黑人神职人员组织起来进行社会抗议运动,直接反对有组织的种族歧视。当然,并不是所有的黑人牧师都参加联合抵抗运动,实际上黑人宗教领袖有三种不同的类型:战斗型、温和型和传统型。

通过对黑人宗教领袖情况的调查,约翰斯通认为,黑人宗教传统中着重来世的模式正受到挑战。战斗的以社会活动和民权运动为导向的宗教领袖及其观点,已在黑人教会中获得了许多支持。同时,传统的黑人宗教仍然强调来世,坚持迁就和适应。目前,黑人教会战斗派面临着困境,由于民权运动的迅速发展,以及无数反对种族歧视的“世俗的”、地区性和全国性的组织出现,使黑人教会的中心和主导地位受到了严重挑战。黑人教会中出现了“黑人解放神学”、“耶稣

是革命的“黑人领袖”、“黑人上帝”、“人们呼喊,上帝倾听”等新主题,这些神学思想表达了黑人教会希望依靠自己的力量来重新确定前进的方向。

3. 教宗社会

美国社会学家安德鲁·格里利提出了“教宗社会”一词,企图说明美国这个社会既不是以国家教会为特点的,也不是以正在进行抗议的教派为特点的。在教宗社会中,宗教和社会的其他部分是通过相当数量基本上是平等的宗教组织而相互联系的。这些平等的宗教组织便构成了社会组织对宗教多元化事实的适应。

美国社会的教宗特征植根于一个多元化的社会,尤其是宗教的多元化。美国社会的教宗主义具有如下两个特点:第一,宗教群体的庞杂性。即在美国社会中宗教划分为一大批独立的宗教群体。一个社会只要有少量不同的宗教群体便可被称为教宗社会,而美国社会有将近几百个教宗群体;第二,宗教群体的多样性。各教宗在权威方面和情感方面都各具特色。约翰斯通特别分析了犹太教、罗马天主教、新教、安立甘宗和圣公会、路德宗教会、归正宗和长老会、激进的宗教改革派教会、卫理公会、圣洁运动与圣灵降临派、东正教、普世教会运动等教宗的情况,以说明今天美国教宗之间的差别。

为什么教宗现象会成为美国宗教的主要特征?约翰斯通提出了两个不可忽视因素:其一是民族因素。因为大多数民族群体移居美国时都把自己的教会带来了,并把它们移植到美国的土地上,继续发挥着民族功能;其二是社会阶级因素。宗教反映着阶级结构,它是不成比例地由不同的阶级构成的。宗教反映社会阶级结构不是美国社会的独特现象,但美国已经并且将继续成为高度分层化的社会。

4. 宗教的未来

那些曾预言宗教在 20 世纪后期将不再存在的人,也许会对他们今天所看到的宗教情形感到惊奇。今天,不仅许多传统宗教仍然随

处可见,而且新的表现几乎天天都在出现。了解今天美国宗教的活动情况有助于我们对未来宗教的思考。

尽管第二次世界大战以后持续至20世纪60年代早期的宗教复兴后来有所下降,而且这种下降持续到1979年,但这种下降的速度是非常慢的。美国教会成员人数事实上已经达到了相当稳定的水平。通过对有关资料的概括总结,我们可以看到一种大多数人认为的标准的现象,即居主流的新教教会10多年来相当明显地处于衰落中,而另外有些宗教群体不仅在增长,而且增长的比率还相当大。据凯利在《保守教会为什么会增长》中分析,教徒人数增长的教会组织一般比较严密。而斯达克和格洛克在追溯宗教信仰变化时则认为,人们改变其宗教归属关系的普遍趋势,是从神学上较保守的团体流向神学上较自由的团体。

约翰斯通进一步指出,宗教的传统社会功能将继续在未来发生作用。这表现在:第一,对规范的加强。宗教在宣讲和强调与整个社会相同的规范与价值的范围内,在社会中有增强的功能。如宣扬人的尊严、人的自由、在法律面前人人平等、信守个人的角色等。同时,宗教还通过强化某些意识来推进一些社会规范,如宣扬“爱你的邻人”、“对那些蔑视你、迫害你的人施以善报”等,它有时比社会实施的强制更能令人信服;第二,把人们整合于有意义的关系之中。宗教将个人带到一种与别人有意义的关系内,并能给那些感到孤独和不能在别处减轻自己的焦虑与问题的人提供服务;第三,重新肯定社会价值的促进因素和象征。这一般都是通过宗教节日或喜庆而得以实现的;第四,帮助个人处理危机。宗教在帮助人们处理感情危机、死亡与丧失亲人的痛苦以及各种不确定性和失望中,也就为社会做出了重大的贡献;第五,宗教作为一种社会福利机构为社会提供服务。

接着,约翰斯通讨论了世俗化的因素。他指出,要想了解宗教的未来必须先了解世俗化这一概念。世俗化概念几十年来一直被广泛地讨论,它主要用来指一种用科学与理性的术语对人们的行为和其他现象做出解释和论证的倾向来取代对现实和人生的宗教解释。世

俗化是一种心理状态,它是具体的、可以度量的发展现象。

约翰斯通介绍了人们关于世俗化的六种不同的定义,但他认为,这六种定义之间虽然有差别,但又大致可以归纳为两种:第一,许多人把世俗化视为用对科学原则的信仰取代宗教信仰;第二,认为它是宗教生活领域与世俗的(非宗教的)生活领域日益分化的过程,进一步说,它也是与由于社会的发展而产生的专业化、城市化和工业化相一致。一些持分化论观点的学者,把世俗化理解为是宗教的东西与世俗的东西分为两个部门的过程,也是把宗教看成是一种不能与别人共享的、神秘的、个人的、经验的现象的过程。这种宗教信仰的“私人化”,并不意味着在人们的活动、态度和决定中不再看得见宗教了,而是宗教可能已成为礼仪性的形式活动,它表现的意义少了,对人们的影响也小了。

现代美国宗教还在进行对宗教目的的争论。宗教是为了信仰者的个人利益吗?即是说,宗教是为了人们所可能得到的最终而永恒的拯救,为了人们的幸福、安慰并加强人们的生活方式吗?或者宗教首先是一种用以帮助那些具有各式各样的人类需要和问题的人们的工具?这种争论并非是什么新鲜事,过去就已有过,只是这个争论也现代化了。约翰斯通认为,这种争论反映了一定教宗内部、特别是反映了那些强调拯救的教宗中的神职人员和平信徒之间的冲突。

拯救与社会服务之争也是一个神学争论问题,它是传统神学争论的继续。这种争论存在于两个方面:第一,对基要主义问题的不同回答;第二,关于上帝的真实性和关于上帝与人之间的关系的不同回答。第二个问题意味着对基督教的基本性质和基础提出了质疑,因而有人称之为“信仰危机”。约翰斯通认为,这些争论将会使基督教神学与理论的前途极为广阔。新的概念、新的表述和对待神学的新的态度还会不断地出现,它会触动争论的蜂巢。对社会学家来说,今后的争论将是动人的,至少它会激起人们去估计宗教的新的发展方向。

现在美国宗教出现了新宗教运动和膜拜运动。这是以一种不同

寻常的方式出现和行动的新群体。大多数新宗教活动都以个人对意义、目的的寻求为中心，并植根于不安定和动荡的社会环境。我是谁？我走向哪里？在那里，我不仅适应面对的地球的历史，而且适应宇宙本身吗？这些都是宗教基本问题，试图回答它们的一种结果，便是日益增多的新的、再生或重新发现的宗教形式与倾向的试验。

新宗教有两种普通类型：第一种叫卡里斯玛运动，或（新）圣灵降临运动，它既出现于天主教，又出现于各新教教宗，其成员既包括成年人，又包括年轻人。它追求同圣灵打交道、求圣灵给予特殊才能、降神术、奇迹般地治病等，所有这些都不是什么新东西。卡里斯玛运动虽然强调自己只是希望提供某种形式的宗教体验与礼拜方式来丰富那些制度性的宗教已提供的东西，但在客观上却是对传统的、有组织的、合法化的宗教权威的挑战。

第二种是膜拜运动。膜拜运动对于美国宗教来说并不完全是新东西。它盛行于19世纪，到20世纪下半叶，膜拜教团的发展似乎有两个特征是新的：（1）信仰和实践体系的来源或基础发生了变化；（2）追随者的数量可能有所增长。膜拜教团的核心思想是强调达到“全神贯注”的方法，强调通过对宇宙中的能量或最重要力量的协调而使人的心身高度和谐。美国的新的膜拜运动正在提出宗教问题，并给予宗教的解决。从某种意义上说，它们的成员对宗教信仰是很深厚的，而不像标准的宗教组织中的一些人，淹没在大量的宗教问题中，半心半意地参加宗教礼仪活动。

新宗教膜拜运动的“成功”，表明我们的文明危机一部分是因为曾经支配和规定人们生活的伟大的超世观念已经被急功近利的实用主义窒息。但人们不仅会继续思考他们是谁，他们是什么，而且会继续思考他们究竟从何而来，意欲何往。他们周围的世界有何意义和目的，尤其是对作为宇宙中一个微小点的个人有何意义和目的？宗教企图对付这类问题。这样的宗教是有其未来的。事实上，宗教是人们对付物质环境和社会环境以及处理人与人之间关系的一种表现形式，它反映了人的生存的不稳定性和人与人之间的关系的不完美

性。因此,多种多样的宗教,不仅现在是社会的一部分,而且将来仍然是社会的一部分。人类社会有自己的未来,宗教也有自己的未来。

(孙亦平)

斯特伦

人与神——宗教生活的理解 (1985) ①

斯特伦(Frederick J. Streng, 1933—)是美国当代著名的宗教学家。他1933年生于美国,曾任美国南卫理公会大学的宗教史教授、全美宗教学会主席、美国东亚研究会主席。斯特伦在宗教研究上涉猎甚广,对基督教很有研究,对东方宗教也有浓厚的兴趣,他曾对亚洲许多国家的宗教进行实地考察,获得了大量的第一手资料。斯特伦在佛教研究、比较宗教研究以及促进东方的佛教与西方的基督教的对话等方面卓有成就。《宗教生活的理解》(中译本加上“人与神”三个字改为现在的题目)是斯特伦主编的《宗教与人生》丛书的导论,它为人们如何理解宗教生活的意义和目的提供了一个理论构架。在书中,斯特伦把宗教的表现方式分为传统和非传统两种,并勾勒出九种关于宗教意义的模式,他按照“人类境遇中的问题←→宗

① Frederick. J. Streng: *Understanding Religion Life*. 本文所依中译本:《人与神——宗教生活的理解》,金泽、何其敏译,上海人民出版社1991年版。此译本按本书1985年的第三版译出,第三版在内容和编排上都作了许多修订和增补。

教解决这些问题的手段”的思路来理解宗教,以此为逻辑起点,建构起了一个理论体系。全书共 15 章,大体可以分五部分:第一部分(第一章),宗教的性质与宗教研究;第二部分(第二章至第五章),探讨了传统宗教的四种模式,为人们从宗教内部理解宗教提供了理论分析与历史依据;第三部分(第六章至第十章),通过非宗教传统的表现形式,从五个方面入手,引导人们更深刻、更全面地理解宗教;第四部分(第十一章至第十四章),介绍分析了百年来学术界探讨研究宗教的各种观点,使人们能从不同的视角来认识和理解宗教生活的意义以及宗教在人类社会中的作用;第五部分(第十五章),分析了宗教多元化的现状,并阐述了理解宗教生活的重要性。

一、宗教的性质与宗教研究

斯特伦认为,人们对宗教、宗教研究、宗教体验等词汇的理解具有多样性,这是因为人们常常对理解宗教生活的意义何在抱有不同的见解。尽管人们对宗教问题的回答千差万别,但这些问题本身却具有十分重要的相似性。要阐明宗教研究中的这些基本问题,我们有必要在此回答人们常常提出的三个问题:宗教是什么?为什么要研究宗教?我们能否研究宗教?

1. 宗教是什么?

斯特伦提出了自己的宗教定义:宗教是实现根本转变的一种手段。根本转变是指人们从深陷于一般存在的困扰(罪过、无知等)中,彻底地转变为能够在最深刻的层次上,妥善地处理这些困扰的生活境界。这种驾驭生活的能力使人们体验到一种最可信的和最深刻的终极实体,尽管这种终极实体在各个宗教传统中都极难定义。

斯特伦认为,宗教定义是两种因素的统一:终极实体与其实际作用相结合。在宗教意识中,终极实体意味着一个人所能认识到的、最富有理解性的源泉和必然性。它是人们所能认识到的最高价值,并

构成人们赖以生活的支柱和动力。宗教以各种方式展现了它的实际作用。这种作用可表现为一种深厚的情感；也可表现为通过参加神圣的仪式活动而获得自我认同；或表现为履行一种合乎宇宙秩序的、或体现神圣意志的伦理行为；或表现为经历某种超越意识的状态。在所有这些情形里，信教者都体验到并领悟到终极实体是一种力量，它使她或他升华。宗教信徒就是在这种构成生命的终极源泉中确立了自己的存在。人们是在实现自我本质的过程中，使自己的精神变得充实和圆满。

宗教使个人和社会经历一种终极的和动态的转变过程。宗教生活也是一个复杂的过程，它至少包括三个层面：(1)个人的层面：这是指宗教生活包含有个人的内在态度、情感以及信念等主观因素而具有的个人特征；(2)文化的层面：这是指以制度化的形态和文化的形态表现出来的宗教，在某种程度上只能理解为社会的表现方式，它表现了人们在生活中所遇到的问题，所产生的希望，以及生活模式。文化的层面使宗教的表现方式具有特定的社会历史形态；(3)终极的层面：这是把个人的与文化的宗教表现方式和其他非宗教表现方式区别开来。“终极”是一种感受，人们由此把某种神圣作为生活的真谛。

宗教生活包含有个人的主观因素，采取了独特的文化形态，表达了一种终极的、至上的或领悟的实体。宗教现象这三个层面的相互作用，使得研究宗教生活的人，只有把“独特”文化的多样性和终极价值的“一般”观念联系起来，才能对宗教做出解释。

2. 为什么要研究宗教？

在此，斯特伦探讨了人们研究宗教的动因。他认为，由于宗教观念往往是个人文化经历的直接延伸，因此人们考察宗教的动因是多种多样的：(1)获取某些具体的宗教生活的信息；(2)把握宗教与其他文化形态的关系；(3)将个人的宗教生活纳入一种普遍的认识之中，历史地研究宗教经验，为认识其当代的特性提供基础；(4)对信

徒来说,通过研究宗教而形成新的自我意识;(5)通过同其他人就终极价值问题进行对话,使自我超越特定文化的束缚而变得更加完美。

3. 我们能研究宗教吗?

斯特伦指出,宗教的意义就存在于人类生活之中,要理解宗教,就必须探寻:我们应如何研究宗教?那种存在于意识深处的转变力量如何引导人们超越其感官所能把握的东西?运用什么方法才能描述和揭示出终极价值与意义的性质和形态?为此,他提出,应该处理好以下几个问题:(1)客观材料与主观经验的关系;(2)宗教意识与文化形态的关系;(3)理解宗教的先决条件,取决于这样一种基本假设:人对事物是有所象征、有所情感和有所认识的。我们既是在情感、行为与思想模式中表现自己的,同时又受到它们的局限。

基于以上的看法,斯特伦指出,理解宗教生活的总目的既不是判断这种或那种宗教的解答正确与否,也不是劝说人们坚信某种宗教表现形式的终极真理,而是要指出宗教生活具有多种可能性,其中每一种宗教生活都被其信奉者视为具有使自己实现根本转变的力量。各种宗教的材料在人类的生存中表现为动态的作用,它不仅表现为人类造就的历史—文化条件,而且使这一动态进程展现出促使“根本转变”成为现实的宗教意旨。

二、宗教的四种传统方式

斯特伦认为,人们在世间一切精神生活与社会生活的层面及其表现方式中,都可以发现宗教的意义。这些表现方式可分为传统宗教的表现方式与非传统宗教的表现方式。在第一编的四章中,他分别描述并分析了四种传统宗教进程的基本因素。这些过程是:(1)对神圣存在的个人领悟;(2)借助神圣的象征创造共同体;(3)生活在同宇宙法则的和谐之中;(4)借助精神修炼获得自由。他强调,宗教生活是处于根本转变进程中的生活,这种宗教进程由五个部分组

成:(1)人类境遇中的问题。它指明了人类苦难的根源;(2)终极实体。这是解脱人类苦难的理想境界;(3)意在根本转变。它解答了如何体验和表现终极实体的问题;(4)个人的表现方式;(5)社会的表现方式。由于每一种宗教进程都处于这五种因素的相互作用中,因此下面的论述都从这五个方面来展开。

1. 对神圣存在的个人领悟

斯特伦以罗马天主教修女在祈祷时所体验的欢悦之心、印度教导师在时母庙中虔诚地从事研究时曾有过的异乎寻常的感觉、日本天理教创立者美伎子在举行仪式时突然被一位大神控制的情形等,来说明对神圣存在的领悟乃是对不可抗拒之力量的一种近乎戏剧性的体验,它打破了人们所执著的一般观念,使信徒的心中充满狂喜和生机勃勃的情感,并压倒了人们此前所形成的任何意识。在与神圣存在建立联系的刹那之间,体验者会感到自己突然从病痛、邪恶和无望中解脱出来。信徒们常说这种与神圣存在的联系,是人类经验所能达到的最奇妙的、最有意义的境界。它会使人超越那些公认的宗教实践与学说,进入一种具有更广阔视野的世界,或产生一种无与伦比的安慰感。

(1)人类境遇中的问题:罪恶、固有的弱点以及与神相分离。既然对神圣存在的领悟可能是令人畏惧的经验,那么为什么来自各大宗教传统的某些人,总在寻求它并把它作为根本转变的手段?在信仰者看来,人类的不幸境遇乃是由于人们疏远了那个创造的和光明的宇宙力量,而这个宇宙力量则是至善、安宁、健康与真理的源泉。因此,要解脱生活的苦难,只能将个人与某种完全不同的实体(神圣或至善)牢固地结合在一起。

(2)终极实体:神圣的存在。当人们体验到神圣存在时,他或者感受到鼓舞,或者被惊奇震慑住。但无论人们处于哪种情形,这种经历都不是人们在日常生活中所能够体验到的。终极实体的基本性质在于它的彼岸性。它是无限的、完美的和不可把握的神秘力量,但同

时又是最内在的、人格化的、尽其所能地怜悯自己的源泉。因此,神圣存在具有两种主要的和对立的性质:畏惧和怜悯。

(3)意在根本转变:把个人与神圣实体结合起来。人们借以摆脱罪恶与痛苦的手段,都是内在地与“神圣”或仁慈的救世主建立联系的真实体验。这种内在的联系不仅可以在自我意识活动中深深地感受到,而且可以在日常的宗教生活中,或在为他人服务中体现出来。如果信徒理想地把自己生活的一切方面都看做崇拜行为,都视为一种信念的体现,眼界就会大为开阔,就会感到生活中哪怕是微不足道的事物也成了恩惠,世界也由此充满了奇迹与仁慈。

(4)个人的表现方式:崇拜与信仰的生活。崇拜与信仰是信徒与真理和完美的本原保持联系的公开渠道。崇拜意味着内心的感受,这是对永恒的神圣的赞美、荣耀与深深的爱。信仰实质上是确信只有依赖神圣的力量才能更新自己的生活。信仰不仅是一种思维方式,而且是一种生活方式,它把日常生活置于神圣实体的笼罩之中,由此,人们把自己的生活转向最高的精神目标。

(5)社会的表现方式:见证、圣灵、可见的形象。表现这种内心变化的社会形式,是见证那不期而遇的精神力量,通过精神的洗礼以使圣灵显现,借助于可见的形象来表达自己的感受。

2. 借助神圣的象征创造共同体

传统的宗教共同体用神话和圣餐仪式等,表现“神圣”实体的本质。在此类型的宗教生活里,语言的运用、象征性的形象以及物质对象等,都为神圣力量开辟了道路,并由此促进精神转变。

(1)人类境遇中的问题:无意义、混乱以及无序的状态。信徒们认为有两个世界,神圣的与世俗的。“世俗”意为人类日常经验的世界,它是神圣的永恒统治者未触及与未启示的领域。从根本上说,世俗世界充满了烦恼、颓废与混乱,因为在许多人的体验中,都充满了痛苦、消沉和失望。世俗世界的苦难,既施之与个人也作用于社会共同体。世俗世界是不洁的,而神圣实体是纯洁的。神圣实体构成世

俗世界及其万事万物的最原本的和最深刻的源泉。然而由于一系列失误,人们离开了这纯洁之源。

(2)终极实体:神圣王国。神圣王国作为一种永恒的、至善的和完美的实体,与神圣一样也是无限的和令人敬畏的,但它还表现为某种结构,或揭示出蕴含在日常生活之中的本质特征。这种永恒的结构,在神圣的崇拜仪式和圣餐礼仪中、在圣徒、祭司等实体形态里、在上帝之名、圣书和咒语等语言形态中,变成形象化的和可见的,它可以通过先知的灵感、神谕、幻觉等让人们体认到,也可以通过言语和行为中的特殊启示而为人们有所了解。神圣王国为人类的言行确立了界限,并成为人们生活的源泉与建立秩序和意义的力量。

(3)意在根本转变:与神圣的象征合一。象征的形象包含着对神圣王国本质结构的最深刻感受。人类在自己是否愿意建立象征体系这一点上是没有选择的,但人们必须自己决断某一象征体系是否真切地反映了神圣王国或“神圣”。于是,宗教的基本问题之一,乃是人们所崇拜的对象是否的确是真正的“神圣”。在传统宗教背景中,神话与崇拜仪式成为展现神圣实体的主要表现形式。神圣的象征使神圣王国具体化了,并由此而促进了人们精神的转变。

(4)个人的表现方式:赐福、欢乐、智慧。借助神圣象征体认到终极实体的人确信,人们若没有从神圣象征中获得特殊的力量,就会是罪恶的、脆弱的和自我毁灭的,所以宗教徒要定期地参加周期性仪式活动。由此可见,神圣仪式的目的就在于打开通达神圣世界的大门,从而使生活充满赐福、欢乐与智慧。由于人们把自己对神圣世界的认识看作生活中最纯洁的、最欢乐的体验,那么,人们按照神话与仪式所塑造的模式生活,也就表达了整个生命最深刻的意义。

(5)社会的表现方式:青春期与成年礼,圣人、圣地与圣时。宗教的庆祝活动是最明显的社会形式。通过参加庆祝仪式,人们加强了自己与神圣实体的联系,同时也更加执著这一生活的神圣源泉。然而,其他的社会表现方式是同样重要的。其中有成年礼,承认祭司或教师的权威,认识到圣地的力量,以及遵循神圣的历法。

3. 生活在同宇宙法则的和谐之中

斯特伦以中国和印度的非有神论的表现形态作为基本模式,阐发了这样一种观点:做出宗教的选择即意味着体认到某种超验的生活法则。这种超验的生活法则,虽然没有那么一位神圣的“赐法者”,但却赋予人们一套普遍的道德原则。因此,这种根本转变的核心动力,就是把日常的生活与普遍的、宇宙的、终极的律法和谐一致起来。

(1)人类境遇中的问题:自私自利造成的混乱。人类生活中的基本难题是不和谐与困扰,亦即混乱,其根源在于个人欲望与自私自利。当人们认识不到自己本是宇宙法则的一部分时,他们不仅会给自然的和谐造成混乱,而且会干扰生活的自然发展,甚至还会导致生理的、心理的和社会的失衡,引发仇恨、恐惧、战争和资源毁坏等现象。

(2)终极实体:宇宙法则。这种普遍的宇宙法则在古代中国的生活里被称之为“道”,在印度被称之为“法”,在西方思想中,有时被称作普遍的道德本质。宇宙法则有三个基本特征:第一,自然的差别内在于终极实体;第二,一切存在的现象皆处于有序的相互关联之中,它们是有机整体的组成部分;第三,在普遍的法则与具体的事物或事件之间,有一种内在的连续性。由于宇宙法则是在各种变化形态里展现出来的,因而用行动表现个人在这种宇宙法则中的地位,就成了这种根本转变进程的目的。

(3)意在根本转变:生活在同宇宙法则的和谐之中。由于终极实体是一种宇宙的法则,它只要不被扭曲,就能自然地在物质生活与社会生活中体现出来,因而有些途径能够使一切人都有效地表现这种重要的生活和谐。在这种类型的宗教生活中,关键所在是人们要认识到日常生活本身就是一种宗教的力量,它能够使潜在的混乱转变为和谐的秩序。

(4)个人的表现方式:联系与自我完善。由于宇宙法则的重点

在于强调人们在与其他人、或其他事物相关联时要行为得当(即道德),因而其个人表现形式是要求人们在态度(举止)、知识、心理品质等方面加强修养,从而促进美好的人际关系。然后,再将这种内在的品质发扬光大,把它们扩展到家族,扩展到社会群体,最终扩展到整个社会与全人类。

(5)社会的表现方式:正确的社会行为以及传统、经典、教师。这种宗教转变方式强调人们要按照宇宙法则和谐地生活,在日常生活中的行为举止要合乎“礼”、“法”等社会道德的要求。人们一旦形成这种认识并依此行动,就会立刻进入一种平衡、和谐、秩序的生活境界。

4. 借助精神修炼获得自由

斯特伦以中国道教的修炼、印度的瑜伽和佛教的冥思为基本模式,指出传统宗教的实现根本转变的第四种途径是通过内省与精神解脱而获得某种深刻的自由感。在执著这种途径的人们看来,借助一种真正的意识,即所谓无意识境界,人们能够直觉地把握实体,进而使自己的生活在稳固地处于一种内在的自由境界。

(1)人类境遇中的问题:束缚于事物与观念。人们必须摆脱或克服的束缚或局限部分地是指日常的思维过程,以及一般的情感反应。人们往往执著于某种事物,如权力、民众、理智、金钱等,但这些变动不居的东西都不可能满足人的根本需要,反而总是给人带来苦难和失望。只有超越这些变化的东西,才是真正完美的和根本上真实的。

(2)终极实体:纯意识活动中的无条件自由。终极实体是启迪心灵的,它可以把人们从痛苦与苦难中解救出来,而且它还成为一种生活道路,使遵循者摆脱其自私自利、渴望(贪婪),以及幻觉。这种彻悟往往形成一种超越的意识或“超思维”,在这种思维照亮心田的刹那之间,不仅使人们旧的生活图景土崩瓦解,而且塑造出一幅崭新的生活蓝图。因此终极实体的显现,既是一种认识模式,又是一种存

在方式。

(3)意在根本转变:借助精神修炼获得自由。通过精神修炼,以超越自我的期望来解脱各种束缚或局限,使人在自身中认识自我。这种过程不是要获取更高的知识,也不是要领悟神圣或永生的奋斗,而是一种精神修炼,人们借以放弃荒谬的价值取向,其宗旨在于破除以自我为中心而执著的各种幻觉。一旦神秘主义者获得了彻悟、福乐和启示,他甚至连修炼本身也放弃掉。

(4)个人的表现方式:合一、启发、自由。这种宗教生活相似于强调个人体验神圣存在的宗教生活,它也十分注重参与者的内心转变。在这里,“合一”或“重新合一”,特别贴切地描绘了破除幻觉的体验,由此人们克服了由于自己与生活源泉分离而产生的精神空虚,重返原初的一致性;启发或觉悟,是用来描述神秘体验性质的另一个基本意象;自由作为一种基本的宗教意象,人们借此可以表达自己在精神上获得彻悟而认识到的一种新的实体,这种新的认识一旦形成,就会反过来使人们获得一种力量,进而从自身的束缚中解脱出来。

(5)社会的表现方式:任其自然的生活艺术。这种对自我设置的各种束缚的摆脱,把每日生活中的各种短期行为变成生活的艺术。而个人生活态度的这种转变,又为战胜或克服社会的根本病苦提供了基础。

三、非传统宗教的五种方式

大多数人需要在此生此世找到人生的意义与自我的实现与完善。对于执著于非传统宗教之根本转变的人来说,终极实体就是人们在现实生活中所发现的意义。非传统宗教主要指它们来自于人们世俗生活的能力,以及在世俗生活中形成的意识活动,它们往往又被称为是人本主义的宗教。这种根本转变的主张是世俗的,其意义在于它不借助永恒的与超验的终极实体,也能找到真正欢乐、意义、爱与远见卓识。即使是“人类幸福的终极源泉”,也可以在变动不居

的、有限的日常生活中发现,并借助它们实现根本转变。斯特伦提出了五种人本主义的人类表现宗教意义的思想方式与行为方式。

1. 完善人际关系的宗教意义

人们实现根本转变之际,总是立足于某一角度。而人际关系恰恰构成一种向度,它使人类生活与宗教的进程关联起来。尽管人们是在与他人交往的体验中了解自己并成长、成熟起来,但并非所有的体验都具有令人转变的作用,只有那种动态地、卓有生机地与他人交往而导致的自我改变和自我发现的人际关系,才可视为宗教的交往。在这里,斯特伦首先考察了人际关系如何作为日常生活里实现根本转变的一种形式而起作用,然后探讨了人们如何借助文化修养来充实人际关系,以实现根本转变的进程。

(1) 人类境遇中的问题:分裂的自我。人生中最深刻的问题源于孤独、恐惧、绝望以及感情失衡。如果这种分裂的自我不能找到某种调和或缓解的手段,那么个人生活就有可能走向自我的毁灭。

(2) 终极实体:一种整合的自我。与所有孤独感与恐惧感相对立的终极实体,是一种整合的、充分起作用的自我。这种终极实体就包含着在此时此地,以正直、诚恳、爱心的态度与其他人携手共进。

(3) 意在根本转变:有治疗作用的人际关系。获得亲密友情的手段,在于和其他人建立联系与交往。通过具有“成长——推动”治疗作用的人际关系、交心(小组)治疗的形式,学会如何与他人交往。作为治疗手段的人际关系乃至一般的人际关系,都有可能带来最深刻的人格的转变。

(4) 个人表现方式:同其他人形成充分整合的和相互关心的关系。人们要想在人际关系中充分发挥自己的作用,就需要探寻和发展个人联系他人的内在能力,即相互的爱与被爱,并在体验中成长,使分裂的自我重新变得完整。

(5) 社会表现方式:教育并付诸行动。教育是感受性的,教育可以增进理解,消除人们之间的矛盾。此外,把富于感受和理解交流

付诸行动,总会使生活变得更美好。

2. 社会责任心的宗教意义

对于把社会责任心当作终极实体的信众们来说,道德、正义与权利三者之间有着牢不可破的联系,因而没有必要专门留出一块地盘专门给社会责任心,使之成为实现根本转变的手段或途径。但对于完全献身于社会变革的人们,不是呼唤某种神圣的或自然的法则,而是在自己的工作中找到使每个人能够生活得更美好的终极意义。在他们看来,宗教的认识与行为,所体现的是人类的价值,而且社会行为最终一定会展现出社会正义与平等。由于道德是人类升华的模式,道德是神圣意志的某种体现,道德反映人性本善,因此,充分发展“社会——道德”的联系,会使生活具有宗教的意义。

(1)人类境遇中的问题:恐惧、不义、冷漠和暴虐。人民遭受那些握有权力但却专谋私利的领袖们的控制与奴役。

(2)终极实体:自由、正义、社会和谐与平等。人类的最高目的是实现社会的、政治的以及经济的自由,从而使人们生活在正义、富足、日益友爱的氛围之中。

(3)意在根本转变:努力与信任。努力是指一种“社会——政治革命”。这种“努力”旨在制定法律或确立社会的结构,从而实现普遍的权益。“信任”是指蕴于全人类心中的一种品质或能力,借此人们可以创造或改善社会的政治体制,实现全人类的利益。因此,通达终极实体的手段是采取社会的、政治的、教育的行动,其总的结果是改变世界的现状,并建立一种不断改进的目标体系。

(4)个人表现方式:变革的责任和信念。宗教的信念意味着人们要认识到追求正义的斗争永无止境,意味着人们要有勇气、有信心去为社会的不断改良而斗争。

(5)社会表现方式:社会变革运动。当只有宗教生活才是道德的生活时,社会的表现形式就会包括通过确立特定的社会制度以谋求社会的变革。其目标之一就是确保政府永为人民的公仆而不异

化。

3. 理性的宗教力量

理性力量如同社会职责一样,乃是人类借以建构自己日常存在的人类意识形态之一。斯特伦认为,在人类历史上,理性一直被看做传统宗教的有益助手。各大世界宗教都把理性作为一种工具,借以把握宗教经典的真谛。然而,人们若认为世界万物皆可用理性来理解,除此之外什么都不存在,没有神,没有超意识,也没有永恒的宇宙法则,那么逻辑与哲学本身就变成实现根本转变的手段。

(1)人类境遇中的问题:概念意义混乱、情感失控以及丧失理解能力等。将理性看做实现根本转变的最充分的手段或途径,有人们认为人类境遇中的苦难来源于无力清晰地思维。一旦定义的作用失去控制,“真理”、“自由”这类抽象概念的运用,不仅不能使对话变成对真理的探讨,反而会把人们引入歧途。

(2)终极实体:明确的思维与清晰地表达观念。借助精确的思维与表述,能够透过误用理性所产生的层层迷雾,发现真理。

(3)意在根本转变:思维和语言的训练。通过精确的逻辑分析和系统的反思形成清晰明确的思维,使人们认识规律与意义,并改良人类的境遇。

(4)个人的表现方式:思维活动。理性既有实践的意义,又有愉悦的意义。从实践方面说,它能够确切地判断并能够做出合理的决断,于是在各种各样的实践中得到应用;从愉悦方面说,人们总是面临一些必须加以彻底思考的问题和观念,许多人在攻下一个棘手的问题和课题后,都体验到一种解脱与快乐相伴而来的快感。

(5)社会的表现方式:教育,尤其是哲学、逻辑、数学与自然科学等方面的教育。教育是使理性完善的第一步。理性成为理解与把握事物的关键,成为做出令人满意的决断的、最为明确的基础。

4. 艺术创造的力量

斯特伦认为,美具有宗教的意义。艺术所展示的美是本质的一种完美的表现形式。美也是一种品质,它使艺术显得和谐、神秘、生机勃勃,它使线条、色彩、韵律或节奏、音响与空间成为真实可信的东西。在具体的宗教背景里,艺术的作用在于它在最深远的层面上,向人类展现了它的意义。艺术家借助想像与技巧创造的作品,不仅是某种事物的代表,而且人们还可以借助美的冥思与之直接进行深刻的情感交流。人们借助艺术建构了自己的世界,因而美通过艺术而具备了改变生活的力量。在艺术作为传统宗教的组成部分发挥作用时,人们借助祭祀仪式的艺术、舞蹈、音乐与戏剧等形象化的“可见的神学”,再现了宗教真理和宇宙秩序。当艺术成为实现根本转变的手段时,它本身也是终极实体的一部分。

(1)人类境遇中的问题:缺乏创造性和想像力枯竭。人对存在于一切生活方式中的美缺乏感受,变得非常理智、非常务实、非常谨慎,以致丧失其感受人类生活真谛的能力,人类的想像力最终日益枯竭,生活也变得索然无味。

(2)终极实体:艺术创造或美的生活。艺术家借助想象为观众提供了一种可见的美,以抵消普遍存在的人类生活的枯燥,同时又使观众通过听、看、触等感觉方式来领悟事物的真谛。在这种终极实体中,艺术家、艺术与观众之间建立了牢固的关联。

(3)意在根本转变:创造的想像。通达终极实体的手段在于把形式(绘画或作品)、创造性与完美结合起来。艺术家运用独特的风格与媒介向观众展示终极实体,使人们进入一个崭新的经验境界。

(4)个人的表现方式:寻求美的体验。在这种意识模式里,强调寻求人内在的活生生的经历、情感与感受。在艺术的表现形式中,对个人而言,最高的价值在于自发性与由衷的表现。艺术家在其作品和演出中赋予人类经验以意义,并由此展示了人类对实体的最深刻的与最可能的感受。

(5)社会的表现方式:提倡新境界。它最常见的表现是不落俗套、标新立异乃至放荡不羁。一般来说,艺术家总是不喜欢传统的社会习俗与呆板的生活方式,而聚居成小团体以相互支持,从而形成新的风格和流派。

5. 宗教对物质存在的态度

宇宙论是有关宇宙和支配宇宙之一般法则的理论。宇宙论告诉人们物质世界如何安排,又依据什么使之各居其位。人们的文化不同,人们的宇宙论或宇宙模式也不相同。在传统的宗教表现形式里,宇宙论有助于解答二类问题:(1)有关人在生前与死后的存在问题;(2)有关个人决断与宇宙本质有关联问题。对这类问题的解答,有三种不同的理解物质世界的传统方式:(1)世界出自上帝的创造,时间是上帝目的的一种启示;(2)世界出自原始(或宇宙)能量的永恒节律;(3)世界只不过是一个与之不同的、永恒实体的昙花一现而已。无论哪一种理解方式,宇宙论都展现出宗教生活与物质存在的某种关联。斯特伦认为,宇宙论不只是有关物质世界秩序的一套观念,它还是一种力量,借此我们可以选择有关世界的潜能的概念,给它们贴上标签,并加以模式化。因此他在评论宇宙论问题时,先探讨了传统宗教中蕴含的有关根本转变进程的三个派生的方面,然后评论了有关当代人文科学世界观的两个方面。斯特伦特别指出,科学技术也可以成为实现根本转变的手段。

(1)人类境遇中的问题:物质条件失控而造成的苦难。这些苦难被归因于无力控制来自遗传与生物化学等方面的原因,饥荒、疾病与死亡限制了人类发展的可能性。

(2)终极实体:物质利益。当人们把物质世界看做人类幸福之最根本的源泉时,物质世界就会起到终极实体的作用。最高的利益或善,包括人类最基本需要的满足:食物、温暖、人身安全、健康以及生殖繁衍。

(3)意在根本转变:科学技术控制。科学对不可见世界的研究,

为宗教地理解和把握物质世界,提供了哲学的基础。同时,科学技术也可以采取一些补救措施,来帮助人类摆脱苦难,人类在这种探讨与超越中能够获得愉悦与欢乐。

(4)个人的表现方式:形成新的自我认同。对个人来说,执著于终极实体意味着摆脱恐惧、无知与渴望。借助科学的与社会的推动,每个人都可以最大限度地发挥自己的潜能,从而获得关怀、爱心、信赖与觉悟。

(5)社会表现方式:生物—社会控制。以遗传工程与“生物—社会”手段增进和拓展人类对宇宙的控制。人类必须通过人口控制与消除饥荒、疾病及非自愿死亡,而有选择地控制自己的社会环境与物质环境。在这些方面,现代科学技术能够戏剧性地增强人类生活的质量。

四、客观研究宗教的各种探讨

自19世纪后半叶以来,科学研究一直对宗教研究有着极为重要的影响。从事科学探讨的人们相信,涉及人类的一切问题都可以进行确切的客观研究。因此,宗教研究与人类学、心理学、社会学结合起来,成为一门学科或一个学术领域,以客观的方法来考察宗教,力求揭示宗教的起源与发展,科学地探讨宗教生活的目的。在科学研究中,把研究者个人的价值体系排除在外是先决条件。然而在宗教研究中,个人的因素似乎总是出现于其中。斯特伦认为,从科学的立场来看,最佳的学术研究要以第一手资料为基础,即借助田野考察与语言研究直接掌握材料来源,并在积累材料的基础上进行比较,揭示具有普遍性的人类模式。接下来,斯特伦展示了学者们在宗教研究中形成的四个探讨方向上的种种观点。

1. 宗教生活的起源

从19世纪后半叶至20世纪初,宗教学研究的主要方向之一,就

是力求揭示宗教的起源。许多学者认为,一旦找到宗教的起源,就能认识宗教本身的意义、功能与发展的途径。但他们反对传统宗教有关世界起源和人类起源的描述,反对把上帝看做是人类宗教认识或崇拜的真实源泉,他们摆脱神学观点的影响,而企图用进化论来开拓自己的研究,形成了一些重要的观点:(1)一切宗教都源于惟一的源泉;(2)宗教由单一的形式历史地进化为复杂的形态;(3)当代“原始”人群的宗教活动揭示了宗教如何产生;(4)技术进步越发达的文化,其宗教活动越发达。

学者们也力图确定哪一种宗教形式为最早的形态:(1)缪勒和泰勒把宗教归结为是荒谬思维的产物;(2)科德林顿和马雷特认为宗教是对非人格的超自然力量(玛那)的畏惧的产物;(3)杜尔凯姆认为宗教是社会认同的产物;(4)列维·布留尔则强调宗教是原始思维的产物;(5)弗雷泽主张宗教是为了解决那些巫术不能圆满解决的难题而求助于超自然存在的产物,马林诺夫斯基则指出巫术与宗教同时作用于不同的社会目的,并产生不同的功能;(6)施密特提出了最早的宗教体验,即崇拜“至上存在”;(7)贝塔佐尼和伊利亚德都认为宗教产生于多元形态,它们都为社会提供了象征的意义。

斯特伦指出,在评述学者们对宗教起源的探讨时,我们看到两个反复出现的问题:(1)同一证据可能会有完全不同的解释;(2)似乎没有足够的证据解决诸多的分歧。其结果,使探讨起源并以此作为理解宗教真谛的手段,如今已失去其学术的魅力。

2. 宗教的心理功能与社会功能

当某些学者看到人们不能在宗教的起源方面揭示其基本性质时,便转而探索宗教在社会相互作用中的角色或功能。他们共有的理论前提是:宗教的作用与形态是多样化的,它们是由文化条件、心理条件与社会条件造成的。由此立场来看宗教,宗教就成了文化生活、社会生活以及个人生活中诸多因素的一个方面。于是,学者们以科学的考察方法和实验途径,分别从心理学、社会学和文化人类学等

角度,阐述了宗教的基本性质:宗教作用于人格的发展,塑造了社会制度体系,造就了文化模式。

宗教心理学探讨宗教如何作用于人的个性的发展。“宗教”一词在心理学研究中有两种含义:一是定义为一整套公认的形态,如祈祷、崇拜、神秘体验。这些形态与其他表现人格的形态相联系,但在这种联系中,宗教被限定为仅对人格塑造有所意义;二是指自我完善,这种定义把宗教看做人格整合、精神完善、自我升华的基础。

这两种定义使宗教心理学形成了不同的趋向:(1)经验分析派,如詹姆斯、冯特和弗洛伊德等人把宗教行为解释为“刺激—反应”机制的深层结果;(2)人文主义派,如奥尔波特、荣格等人把宗教看作是制约人类之整体性或完善性的因素,认为宗教表达了最完美的人类意识,同时也是人类自我完善的手段。

宗教社会学致力于研究宗教与其他社会力量的相互作用,认为宗教既为社会提供了整合的力量,又为社会提供了保护力量。首先,宗教的执著会使人产生一种认同感与亲密感;其次,宗教有助于建树旨在维护社会秩序的社会联系系统;第三,把社会与超越社会的价值联结起来。这就使宗教社会学形成了不同的发展方向:(1)杜尔凯姆和韦伯是在社会作用的联系中解释宗教,并指出宗教为社会提供了整合的力量;(2)瓦哈则分析了具体的宗教制度与社会模式的联系,从而揭示了不同的宗教功能在不同的社会制度中表现出来的相互作用;(3)贝拉、沃纳和勒克曼等反对教会与宗教有天然联系,认为宗教的作用乃是把社会与超越社会的价值联系起来。

宗教人类学则通常认为宗教产生于文化的与社会的需要。在他们看来,宗教至少在两个方面满足了这些需要:一是它建立起文化的自我意识模式,确立了某些行为规范和生活习俗;二是它在由战争或领袖人物逝世所造成的危机中重建了社会的平衡。宗教人类学也形成了两种重要的学术探索:(1)美国民族学家克罗伯把宗教看做观念与情感反应的系统,认为文化借助宗教创造、确立和建构起行为的习惯方式。社会以宗教来解释自己,并使自己合法化;(2)法国文化

人类学家列维—斯特劳斯根据具体形象中的抽象观念,分析了古代神话、传说与故事,认为这些表现形式以其严密的逻辑作用于意义的交流,故事能够把一般的观念具体化,从而使人们有可能借助戏剧化的形象理解和把握世界。

3. 宗教的比较研究

进入 20 世纪后,宗教研究的重点从起源问题转到了研究宗教在个性发展中与社会发展中的作用上来。有不少学者把注意力集中到各大宗教传统本身的不同形式与不同现象的比较研究上来。从根本上说,比较研究探讨的是两个问题:一是我们如何理解处于不同文化与不同时代中的其他人的宗教表现形式?二是我们如何领悟其他人或我们自己的所谓的宗教?至今已形成了三种比较不同宗教表现形式的方法:

(1)历史的方法:这是在历史的背景中考察不同的宗教表现形态。这种考察立足于历史文献与其他经验材料以对宗教事件形成客观的理解。历史的方法认为,首先,比较必须在文化方面相似的事件与仪式活动之间进行;其次,宗教的变化与发展有赖于构成其环境的诸多事件;再次,历史上的宗教变化不像自然界的变化那样本是非人为的力量作用的结果,也不是受那种抽象的原因与结果驱使的。在历史研究中,必须把人类不可预测的因素包括进去。历史方法之所以在宗教研究中深受重视,乃是因为它强调比较相似点与不同点的重要性,认为只有如此才能得到准确的和客观的研究成果。

(2)现象学的方法:这是用描述性的方法来解释宗教的“旨意”,而不是研究宗教的历史影响。斯特伦通过评述三位深受现象学影响的学者来说明宗教现象学形成的两个重要的探讨领域:一是德国基督教神学教授奥托努力揭示宗教现象中独特的宗教意旨或力量;二是荷兰宗教史学家范·德·莱乌和美国宗教史学教授伊利亚德借助人类在不同时代所执著的象征、仪式和学说,确立宗教生活的结构或模式。

(3) 宗教与文化的关系:伊利亚德在理解宗教意义时,尽力考虑到“神圣”在具体的文化历史背景中,所呈现出的不同模式。斯特伦认为,这是一种极深刻的观点,即人们所感受到的宗教经验,总是在具体的文化氛围中形成的。然而,假如每一种宗教形态都用文化习俗来确定,那学者们将如何区分宗教因素与非宗教因素?人们又怎样才能领悟来自不同文化背景与不同宗教传统的宗教体验?斯特伦在介绍了瓦哈、斯密斯和斯马特三位学者如何揭示宗教与其意义的社会历史文化氛围的一整套关联之后进一步指出,重视社会、历史、观念等因素的相互作用,关注宗教在跨文化背景中的独特性质,已经逐渐成为宗教的比较研究中的一个重要组成部分。这些学者不仅看到不同宗教团体对终极实体的主张不同,而且还看到一种普遍存在的人性。他们认为,人类生活中的宗教力量,绝不能归结为文化中存在的其他人类力量。由于这种探讨把宗教看做是一种“深不可测的”经验领域,因而集中探讨的问题就成为如何才能理解宗教。

4. 借助宗教对话相互理解

人类如何才能够深刻理解根本转变的进程?斯特伦认为,尽管学者们提出了形形色色的探讨宗教的方法,但无一能够令人满意。只有进行对话,人们才能获得对宗教生活的最深刻的理解。

宗教对话是一种交流或沟通,它使对话参与者的宗教意识展露出新的方向或方面。在跨宗教的对话中,关键在于人们要在生活的感受方面彼此能够产生共鸣。这种共鸣使人们有可能了解其他人的宗教信仰,而且能够揭示自己对生活真谛以及最充实之物的深刻感受。

斯特伦指出,跨宗教对话的某些方面可以看做理解宗教生活的途径。对话可使大多数宗教信徒与终极实体和谐一致。对话中所展示出的不同价值,只有变成参与对话者的内在对话,人们才能由此跨入理解宗教实体的门槛。一旦达到这种境界,相互的理解就促成一种精神上的进步,促成相互尊重,促成真心实意创造新境界的勇气。

对话的核心问题是,人类对宗教本性之最高的彻悟与历史上那些具体的宗教形态是什么关系?对此,人们的回答五花八门,其中有三种观点较为重要:(1)以 F·舒昂、H·斯密斯和 S·拉达克里希南等倡导的追求“永恒的哲学”的对话,主张通过宗教对话,以消除所有时空中宗教的具体形态的差别,领悟一切宗教的精神,或说其内在的一致性;(2)以 R·庞德、怀特海和希克等倡导的理性与道德的人文主义对话,认为不同的宗教传统就像审美趣味与情感一样,不可能有一种最终的和谐,但某种普遍的、规范性的观念或道德决断则是全人类所共有的;(3)以 R·潘尼卡和 R·C·扎纳等倡导的交流个人信仰见证的对话,认为使对话成为可能的和必然的那个深刻的实体,实际上只是一种人性,它为所有自相矛盾的既渴望又畏惧“彼岸”的人,提供了一种终极的背景。

宗教对话的目的在于使大家都在精神上有所进步,使冲突化为理解,使畏惧变成信任,并使人们通过“心灵上的沟通”来深化和拓展对终极价值的认识,并发现人的价值。跨宗教对话使人通过人性的感知不仅会对他人有所了解,而且会对自己的独特性也加深理解,使彼此都能认识到我们是具有共同问题的人类整体,从而为解决冲突提供途径。

五、理解宗教生活的重要性

宗教构成了人类生活的核心。宗教的动因即“意在根本转变”,它既贯穿在各种宗教传统中,又存在于各种把握价值取向的非传统的表现形式中。尽管个人体验、文化进程以及宗教的历史形态总是处于变化之中,但宗教的动因却将与人类共存亡。这样,宗教生活总是包含有两个既相分离又相关联的方面:(1)外在的历史形态;(2)内在的动力。这种两重性造成人们在探索根本转变的途径时有内外之别。人们所经验到的根本转变的进程,可以使人们更圆满地认识到事物的本质,而不只是带来历史的和文化形态方面的变化。

1. 宗教多元化的意义

宗教多元化指的是世界上有许多不同的宗教信仰、宗教活动与宗教制度,它们在地位上是平等的。斯特伦在考察了大量的宗教传统后指出,这些传统全都含有终极的主张,这些主张全都在当代人类自我意识的发展中扮演了重要的角色。人们对宗教多元化的反应是,或选择“文化还原论”,或选择“观念还原论”。斯特伦认为,这两种观点都有所偏执,使人不能从新的角度理解宗教对于自己和其他人的意义。因此,应该用一种全新的“移情论”的态度来看待宗教多元化,即把其他人也看做有道德、虔诚、理智和富于宗教感。一旦其他人的精神境界能够与自己实现根本转变的途径形成相互的作用,那么宗教的多元化就会引起一些有意义的个人思索。

2. 当代宗教诸进程的启示

斯特伦认为,在理解宗教这个问题上,当代非传统宗教表现形式的启示,使人们看到生活的一切方面皆可看做有可能成为实现根本转变的途径。由于宗教的定义扩展了,并超越了各种传统的假设,从而造成任何学习的体验,都可以看做有可能推动或发展人们的觉悟、同情心、毅力以及对真理的求索。这绝不意味所有的人类活动都有意地成为宗教的活动,而是说宗教的诸因素,已经渗透到过去不曾文化地与历史地同宗教密切相关的人类生活的其他方面之中。因此,研究宗教的人应当意识到实现根本转变的进程具有多种可能性。一旦我们认识到新的宗教生活正在我们身边出现,宗教研究就不再受局限地只研究那些贴上“宗教”标签的、某些传统的人类表现方式。人们虽然会为先前的意义结构的沦落感到忧伤和焦虑,然而同时却又体验到一种更有意义的现实秩序,它们虽有所变化,但却加深了人们先前所执著的理解,从而扩展了宗教的定义。

3、宗教信仰的主观性与客观性

在当今世界,人们再也不能避免与执著其他信仰的人共同生活了。在任何宗教的传统之内,哪怕其只有局部的精神发展,也必会带来如何选择宗教的可能性的思考。当人们置身于扮演正反两个角色——宗教信徒和客观研究宗教的境遇时,他就会面临着个人信仰与客观研究方法之内在价值的冲突。

斯特伦认为,不能把宗教现象理解为完全外在的事物。个人对宗教生活之起源、功能及意义的理解,受到他的宗教观的制约。因此,对学者和信徒所具有的问题与解答,人们都要有所体察和领悟。

斯特伦提出了理解宗教的三条途径。这三条途径,每一个都以20世纪的宗教哲学家为代表:(1)美国基督教神学家蒂利希认为,人的实现或满足是通过“意义”的创造得以展现的。宗教是一切精神活动的总和,它旨在实现意义的统一,从而把握无条件意义的表现方式。人类通过意义而实现自我存在的真实性;(2)中国儒学家唐君毅认为,人类是通过认识到自己与其他一切不可分离,而找到自己在宇宙中的位置。这种最基本的人类精神活动与宇宙中变化运动的自然节律息息相关,并且蕴于任何一种适宜的情感的、理智的、物质的自我表现形式当中。人们在从事某种适宜的“道德—精神”实践时,会展现出蕴涵于人心的根本价值;(3)日本佛学家西谷启治认为,获得圆满认识的关键,在于认识到我们如何体验自己的存在。在佛教传统中,最彻底的觉悟要求人们打破意识的境界,要求人们认识到人生的精义就是涅槃和“空”。他认为,宗教是一种有关现实(实体)的自我意识。一旦人们认识到自我的“空”,就能达到“真如”的境界。

斯特伦指出,这三种选择都从世界的范围着眼,认识到人类境遇中最基本的一些问题,并各自提出解决的方法。每一种探索都描绘了人类最深刻的本质需要,这种需要是如何满足的以及生活是如何在最深刻的层次上得到强化的。

最后,斯特伦断言,人类以往所信奉的宗教形态以及现代人借以

形成自我认同的张力,构成了当代世界的组成部分。当我们探讨自己本性之际,它们都构成了条件与可能性。由此可见,理解全人类的宗教生活,反思宗教生活的性质和特征,这在最深刻的层次上,直接与人之所以为人的那些体验密切相关。

(孙亦平)

布朗

宗教心理学 (1987) ①

在这部著作中,布朗(Laurence Binet Brown,1927—)从学科建设着眼,探讨了宗教心理学发生、发展及其理论建构中的诸多问题。全书的总体架构包括两个部分:前一部分对宗教心理学早期的历史作了一个粗线条的回顾,使读者对这一分支学科的缘起、研究对象、研究方法等问题有个总体的了解;后一部分是本书的主体,作者从宗教经验论的基本观点出发,在总结、评述、利用前人研究成果的基础上,就宗教心理学发展过程中面临的各种理论问题、方法问题、研究对象和范围提出了一整套系统的见解。全书共有十章:第一章,引言;第二章,经典著作之外;第三章,识别宗教变项;第四章,对宗教的测量;第五章,宗教的结构;第六章,理解宗教的维度;第七章,宗教参预;第八章,宗教信仰与非信仰;第九章,宗教的待接受;第十章,结论。现从以下三个方面对其内容作一简单的介绍。

① L. B. Brown: *The Psychology of Religious Belief*. 本文所依中译本:金定元、王锡嘏译,今日中国出版社1992年版。

一、宗教心理学的主体框架

宗教心理学是横跨宗教学和心理学两个领域的一门边缘学科,起源于19世纪末20世纪初。最初它研究的重点是从横向的宗教心理层面来观察、分析、描述宗教现象,结果使宗教心理学既不同于以前的宗教哲学,又有别于宗教神学。但它固有的实证倾向,使其自身的发展受到一定的限制。20世纪20—40年代可谓是宗教心理学发展的第二个阶段,其特点是以生理心理学方法来解释宗教现象,将人的宗教行为解释为人与生俱有的生理本能、诸如“力必多”、“恋母情结”等,突出强调人的潜意识或无意识对宗教行为的影响。20世纪40年代以后为宗教心理学发展的第三阶段,在此阶段,宗教心理学家利用社会心理学和人格心理学所能使用的一切方法来研究宗教行为。^①直到目前,宗教心理学的研究仍在持续不断地进行,虽已取得长足的发展,但依然存有大量的问题,这是本书思考的基本出发点。

宗教心理学是运用心理学的方法、概念和理论去解释宗教是如何融入那些接受并信奉它的人们的人生之中的。对于20世纪早期的心理学家而言,宗教经验,尤其是皈依,是一个关键性问题。他们中很多人是在重视改宗的新教传统中长大成人的,而那些对改宗不感兴趣的人转而研究宗教中的其他现象,尤其是祈祷。冯特1916年在“民俗心理学”中所提到的对儿童进行的道德教育、宗教精神病理学以及宗教机构和宗教信仰的发展等,都属于早期心理学家所关注的问题之列。1925年由沃森提出的行为主义逐渐占据了主导地位,使内省资料受到排斥,心理学将注意力从主观过程转移到可以清晰观察的现象上来。实验控制性研究也得到了前所未有的发展。但是,布朗认为,由于概念及相关方法的不明确,已导致了研究方向的不明确。宗教心理学首先需要跨越的障碍便是对宗教概念本身的界定。虽然关于宗教的种种定义都承认某种神秘而

^① 参见本书的吴云贵序,今日中国出版社1992年版,第3页。

令人敬畏的力量的神圣性,这种力量存在于人之外,又同人有关联,并具有潜在的社会含义,但直到目前为止,似乎还没有一个定义能让人完全满意。因此,对于当前的宗教心理学研究而言,重要的不是给出一个独断的宗教性结论,而是在于从宗教经验一般性的描述开始,进行多维的现象性研究。当然这种方法也不是完美的,因为宗教现象与自我、个性有着诸多联系,实验性的调查很难确切地反映信教者自身真实的宗教态度。

在探索宗教心理学研究对象之前,必须弄清楚宗教现象是可显的还是模糊不可分的问题。迪蒂斯 1969 年提出:宗教到底是外显可分的,还是主观而又杂乱无章的?它怎样同心理发展、个性形成及社会态度相联系等等。鉴于人们对于到底该从社会的或文化的角度去解释宗教,还是该从内心的或以个性为基础的角度去解释宗教,至今依然没有一个绝对肯定性的答案,布朗对此明确给出了自己的看法,他认为宗教行为是一种内部的精神的过程在外部的可见的迹象,因而在对各种宗教行为进行心理分析时,既要充分考察外部可显的行为表象,也要深入信教者内在独特的精神体验。当然这样做的困难是显而易见的,宗教信仰与宗教实践之间不对等的偏差也是在所难免的。但在肯定这种不和谐关系的前提下,我们不妨追问其中一方究竟在多大程度上为另一方提供信息以及在宗教测量中二者又在多大程度上趋于一致,以此来化解这种不和谐的关系。

宗教是融合了多种变数于一身的复杂现象,但这并不意味着宗教犹如一盘散沙毫无一个主轴,通过分析人们依然可以在各种变项中找到一个核心——宗教信仰,其他各种变项都可以从宗教信仰的角度加以阐释和说明,宗教心理学研究的主要对象便是宗教信仰。当然这并不意味着其他宗教构成因素都在宗教心理学研究范围之外,实际上它们之间是一个有机联系的整体,只不过宗教信仰占据了最为重要的地位。而信仰无非是对命题和其真理性的信服程度,在这里可能与不可能并不很重要,关键在于信与不信。于是宗教信仰所具有的独特的内心反应便自然产生,宗教心理学对于这一切现象

给出自己的见解与看法。

正如前面所说,宗教不是一种单纯的现象,而是自身包含各种变项的复杂性事物,因而在对宗教进行心理学解释时,必须首先充分考虑这些变项问题,尽量使用各种方法,对其进行有效的控制。布朗认为,宗教心理学研究总是从识别或描述某一现象开始的,要做到这一点,就需要有关于概念、测量方法及研究对象的一般性理论模式。对于经验资料除了直接的或独立的观察,还必须运用特殊方法加以捕捉,其中包括行为主义心理学所竭力否认的自我陈述的方法——尽管自我表达的意见可靠性令人质疑,但不可否认的是,它本身也表达了对宗教现象的一种发现。另外,系统收集到的证据还必须以某一理论或模式加以解释。对其真假与否的检验,要看其经验上或理论上是否一贯,如有可能,还必须通过预测加以检验。当然,对于大多数宗教理论来说,预测式的检验只是一种理想,一时难以实现。

经验型方法的缺陷是很明显的,如缺乏外在变项的控制,对获得的发现过于一概而论,以及缺乏有计划的研究等。但是,近年来各方面的实验研究不断增多,因为使用简单的分析法不能理清因果关系,而对关于宗教的各种理论的有效性——加以证实尽管仍然是很困难的,但要为某一理论模式找到某种经验上的证据毕竟还是可能的。

直到目前,关于宗教的心理解释依然存在着严重的模糊性,对于同一种宗教现象可以容纳两种乃至多种相互矛盾的解答,如宗教与偏见的关系,根据实验材料的分析,既可得出宗教产生偏见,又能产生宗教消除偏见的观点。对此,布朗认为必须冲破狭隘的心理学范围,从历史、社会、政治等多种隐藏在心理现象背后的事物来加以匡正分析,尽量减少解答的主观片面性以及简单化的道德说教。

二、宗教心理学的基本方法

1. 宗教测量

宗教心理学收集资料的基本方法,取决于对有关行为的观测或唤起人们对诸如自我陈述、就部分地加以组织的刺激所作的解释或分级排等次等宗教材料做出反应,包括统计法、语辞测量法、等级量度法等。可以这么说,社会心理学家创立的所有方法,都已被用于宗教心理学的研究之中,但遗憾的是,到目前为止被证实确实有效的并不多,故而布朗认为,有必要对宗教心理学领域已确立的方法进行建设性的批判,以便新的方法得以创立。但是这方面工作明显不足,导致有着明显缺陷的方法仍然被使用。这也许因为科学与宗教两者都规范和控制着对宗教心理学的研究,而两者本身又都是受到社会规定的,结果导致了对宗教诸多问题的心理分析不可能普遍正确,只能适用于某一小的范围。

2. 宗教结构

布朗指出,一场旷日持久的争论的焦点,一直集中在宗教的本质以及宗教的成分与结构上,主要可分为多维度宗教观与单一维度宗教观两种看法:前者把宗教解构成多项成分;后者则力主宗教的整体性,反对对宗教现象进行人为的划分,认为这样做会破坏宗教所具有的性质。如格洛克与斯塔克 1965 年把宗教分为宗教信仰、宗教实践、宗教经验、宗教知识,以及宗教带来的结果等多个维度;克莱顿与格拉登 1969 年却对此提出质疑,认为宗教只涉及一个单一维度。布朗指出,这种宗教结构的区别只是一种形式意义的划分,我们还可以从心理学角度对宗教做出区分。他列举了多种区分方式,如将宗教划分为开明的与保守的、外显的与内隐的等倾向,每一种区分模式都以特定问题的解决为目的,并且进一步区分在以往研究当中被忽视

了的神圣的或世俗的、自然的或超自然的、奇迹的或科学的等宗教性问题。但是无论采取何种分类,目的都是要确定心理变化因素与信仰事物之间的关系。

3. 理解宗教的维度

布朗有针对性地介绍了理解宗教的各种方法,主要可分为以下几种:(1)人文心理学方法;(2)精神分析法;(3)以临床实践为基础的“牧师心理学”模型;(4)行为主义方法;(5)存在主义—人文主义现象心理学方法;(6)社会—个性模式分析方法;(7)欧洲学派的方法;(8)普通心理学方法;(9)社会学及人类学中的结构主义与功能主义方法;(10)对话模式方法。除此之外,布朗还介绍了其他一些方法。他在肯定这些方法对某些问题的研究所取得的进步的同时,也指出很难找到一种能适应整个宗教现象的单一性解释方法,认为探索出一种适合整个宗教现象的连贯性方法尤显重要,这既不能从单一的心理去解释,也不能单纯地从社会角度去说明宗教,而只能把两者结合,做到主观与客观的统一。

4. 宗教参项

随着宗教心理学的发展,宗教心理学家都力图从各个领域和渠道来找到解释宗教信仰及其信仰者的秘密,但是这一切都必须以正视宗教现实为前提,既要看到人格个性的差异,又要注重社会的制约,力求客观准确地把握宗教。为此,有必要研究揭示与宗教信仰的奥秘紧密相关的背景性知识。

(1)宗教心理学家:当今的宗教心理学家虽然借用了大量社会学家的研究方法,但是两者之间的区别依然是明显的,社会学家注重宗教与社会关系的研究,超越了个人范畴,而宗教心理学家突出强调个人信仰,注重团体内的变化,注重个人之间的差异,其基点始终是心理学。

(2)宗教地位:布朗认为,对宗教在当今社会及个人中的地位并

不是直接由几个简单数据便可以得出结论的问题,而是牵涉到众多的因素,如社会阶级的变化、生活质量的状况、个人素质的高低等。另外,对待宗教的地位与作用亦不能拘守传统的观念,而应立足新时代之精神,从另一种角度来对待宗教地位变迁的事实。

(3) 社会因素:宗教是社会大环境的一部分,考察人的宗教信仰不能把它只当作一种孤立现象来看待,必须充分考虑社会因素的影响。布朗特别指出,社会进步和人们素质的提高,本身就内含了宗教信仰的变化。在宗教信仰当中,个人的自觉理性因素不断增加,从而改变了过去盲目而又模糊的宗教信仰,导致由信仰走向无宗教信仰,但这并不意味着信教人数大幅度地降低,而只是表明对自己儿童时期的宗教信仰作了一次理性澄清,通过调查问卷可以发现,不信宗教并不简单等同于不信上帝。

(4) 无宗教信仰者:我们必须把无宗教倾向者与对宗教持中立态度者和坚决不信教者加以区别。在很多情况下,一个人继续留在一个宗教组织并参加各项宗教活动并不就与脱离这一组织或根本就不信仰的原因相反,这有可能涉及到对信仰核心所持的不同观点。高智力者虽然继续保有了某种传统宗教信仰而实际上信仰的内涵却早已发生质的转变,可能只把信仰当作一种心灵价值要求,同时,非宗教信仰者也可能以同样原因摆脱这种信仰的纠缠,究其实质,两者却是一样的。

(5) 宗教归属:宗教归属的重要性可以说仅次于宗教身份,它是对宗教身份状况的进一步研究。长期以来,人们习惯于从自身宗教派别的名相来回答自己的宗教信仰是什么的问题,但这往往只是外在的一种表现,它不能代表人们宗教信仰的实际情况。宗教归属便是针对这样的问题提出来的,它回答人们实际信仰是什么的问题,并极力从心理学的角度给予合理的解释。

(6) 宗教态度与行为:宗教态度与行为之间的关系是宗教心理学探讨的一个重要问题。布朗首先反对把宗教反应局限于宗教实践和社会身份,认为它也应该包括宗教态度、感情以及经验等具有内向

深度的方面。同时,他也反对把宗教行为仅仅看做是宗教态度的附庸,认为宗教态度必然能导致相应的行为,因为态度只是帮助人们做出决定,赋予行动以意义,至于是否一定能产生相应的行为还要看能否有行为的机会。反之,一个人经常实践某些宗教行为,如祈祷、捐助等,也不一定能如实地反映他的宗教行为,也许这只是一种习惯使然或者对社会规范制约的迎合,故而宗教心理学家在理解此类问题的时候,不能仅从外在的表象做出简单化的判断,而应深入了解两者的关系。

(7)宗派差异:宗派差异可以从不同角度来判别。从社会学的角度,我们可以看到宗派团体之间的差异,而换个角度则可能引出相反的结论。宗教本身是一个以一成不变的原型和偏见为依据的概念。有学者经过调查得出过这样的看法:对某个异己团体的排斥,至少可以找到两个独立的原因:一个是绝对相似性,另一个则是系统的公开性或封闭性。因此,相对于非信仰者,宗教信仰者更易于趋向片面和教条主义,因为他们往往想通过对自身教义及身份的确认,来寻求团体的支持,以便获得自身的安全感。

布朗还介绍了一些其他宗教参项,限于篇幅这里便不一一介绍了。

5. 宗教信仰

宗教是信仰最显而易见的范畴,在这个范畴中,信仰通过各种传统、思想和直接的社会或个人的因素得到证实。宗教信仰是一个非常复杂的问题,直接给予一个精确的定义几乎是不可能的,也许正因为如此才需要更为细致乃至科学的研究。宗教心理学很早就针对它展开了许多研究,各种理论观点层出不穷,例如:(1)宗教信仰不是知与不知的问题,我们可以不信上帝,虽然他可能存在;也可以不信圣诞老人,因为他可能不存在,所以信仰并不受其现实的可能性所限制。据此有人认为信仰完全是一种情感,通过情感把自身与各种宗教的实质联系起来:(2)“火山理论”主要依据无意识过程和宗教形

成中司空见惯的投射与隔离现象的防卫机制来阐释宗教信仰；(3)有人也以社会影响或环境影响为依据,认为宗教信仰是社会环境潜移默化化的结果。具有典型意义的是,人们信仰,却又说不出多少信仰的理由,因为信仰已成为习惯。除上以外,还有其他一些对信仰的解释。

布朗认为,信仰作为心理状态,与思想、愿望、恐惧、希望是相统一的,而与行动或社会的相互作用则是相悖的。信仰可以直接通过下面这种形式的陈述得到识别:“我相信……”或“我确实相信……”,或通过对其真实性或可能性的评估进行识别。信仰是学来的,或推断得来的,涉及事物或观念以及它们的关系与功用,各种宗教团体成员的信仰肯定会有差异,如天主教徒与新教徒。因此,对宗教信仰所作的系统的测量结果,其有效度就必须按宗教团体成员的信仰差异和他们的答案的连贯性或内在一致性进行验证。

对上帝的信仰无论在原则上还是事实上都是宗教信仰的核心,但宗教信仰并非仅表现为这一种形式,同时也可通过其他宗教教义或概念来显现,如天国、地狱及至相应的祈祷、礼拜仪式。因而有学者认为,宗教信仰实际上是按照一种中心—边缘维度进行组织的体系,常常带有乌托邦色彩的描述,并且在很大程度上是以具有价值评判和感情表达意义的成分或评估为依据,以关于个人亲身经历或民间传说为材料,通过主观证明进行肯定等为基础的。因而信仰体系不同于知识体系,虽然知识也需要预先假定和假设,但它以事实为依据,最终依然要用实践观察进行检验。而宗教信仰体系可以不通过物质世界的观察来检验,也无法确实地得到证明,靠的是某种权威,或约定俗成的认同,靠信仰的要求,也许还靠信仰者区别于非信仰者的那种心理平和或信心来确认。所以宗教信仰与个性及自我有关,同一宗教教义并不是对每一个人都具有相同的意义,如上帝降临对某个人来说马上就可以理解,而对另外一个人来说,却可能是绝对荒谬的或纯属幻想,这可能与个人内在的需要有着密切联系,而不只是理解的问题,这也可能是因为当信仰与感情基调协调一致的时候,就

不再需要什么证据。布朗总结说,信仰与非信仰是个人使自己一方面与传统意义的教义认同,一方面与自己对现实的体验相一致的过程,这在一定程度上也涉及态度、价值和知识等。

6. 宗教的待接受

不管宗教是被“传授”还是被“接受”,探讨宗教观念发生发展的过程亦是宗教心理学中的一个重要问题,各家各派对此都积极地提出了自己的看法。如 G. 斯坦利·霍尔 1904 年认为,宗教的发展是人类历史从万物有灵阶段走向神话形成阶段,继而发展到多神阶段、伦理阶段,最后达到成熟的灵性阶段这一漫长过程的必然再现。在其中影响最为广泛的有福勒 1981 年提出的宗教“信念阶段”论,他认为宗教信念可分为五个阶段:第一阶段是一种前概念的、前语言的信托,其特点是一种“直觉—投射信念”,它充满了奇想,不受逻辑思维的束缚,按照这种信念,上帝被想像成神奇的和前人形的;第二阶段,在 7 岁到 11 岁之间,涉及一种神话的信念,按这种信念,上帝是一个具有人形的、国王般威严的,但能够判别行为目的的公正的执法者;第三阶段具有象征性传统信念,这种信念将日益扩展的社会经验结合成一个统一体。虽然这个阶段的发展是在青少年时期,但却描述了大多数成年人的宗教态度;第四阶段是“自相矛盾的信念趋于巩固”的阶段,要一直持续到中年时期,其“深层的自我”发出呼唤,构建了一个高度人格化的上帝;第五阶段是最后的阶段,一个“具有普遍化信仰”的阶段,它只存于少数特殊人物的生活中。这一理论显然是福勒经过多年辛勤研究得出的结果,但依然受到不同层次的批评。韦伯斯特曾指出,福勒的系统只是在实用神学的层面而不是科学理论层面起作用。所以,如何看待宗教发展的问题还需要进一步研究。

探索宗教发展最正规的途径是通过对上帝的种种观念进行研究,利用不同年龄层次对上帝观念的不同理解来阐释宗教信念的发展阶段,但是这样的研究无论理论上还是方法上都存在问题。首先

在测量儿童的宗教观念(主要是上帝观念)时,便遇到如何让儿童自发地表达出自己宗教观念的难题,因为实验控制条件下的测试人为因素太重,自然也就无法真实地描述儿童自身实际的宗教信仰,而自发性的研究在目前又非常缺乏;对成人宗教观念的测量同样存在问题,因为他们自身具有的经验与知识可能在无意识中便抵制了自己对宗教信仰的自由表达,往往大多数人都准备对自己的信仰提出质疑,并且随时准备澄清自己信仰的实质内涵,而真正的信仰是不需要这种理性诉说的,它只能表明他们尚未完全接受自己所信仰的事实,仅仅是赞同其教义而已。

总而言之,人们对宗教意识的发展及促进这种发展的适当方法进行了大量的论述。其中有很多从心理学、认识论和宗教本身的角度来看,具有高度原则性。虽然认为儿童的理解力是按部就班地发展的这一看法本身并不错,但有关这一发展的与年龄相称的规范或阶段的概念并没有得到充分的证明。这也是发展心理学家之所以放弃宗教研究的部分原因,但对于宗教心理学家而言却并没有这样的权利。

三、宗教信仰的心理效应

布朗对宗教信仰的分析强调:信仰是界定宗教倾向的基本标准,但是宗教信仰并不是孤立的社会现象或个人意识,它必然受到信仰的传统和实践这些信仰的经验的影响,因而对宗教信仰的识别,习惯上是根据其内容以及按照支持这些信仰的行动与理论来进行。

人们在谈论宗教的时候,往往把它与保守或偏见等观念联系在一起,然而布朗认为宗教的意义不只是如此而已,对于真诚信奉它的人来说,宗教已成为自己生活的一部分,对人生具有独特的整合作用。同时,这一切往往又是在自由自觉的状态下进行的,不仅仅是因为上帝的意志必须如此。正因这样,宗教随着历史的发展并没有迅速衰落,实际上直到如今它依然分布很广,信奉的人数也非常多。

那种认为宗教涉及特定反应模式的观点已不再站得住脚了。现在人们已认识到对非宗教信仰和社会团体的反应也可以按类似宗教遵循的那些方式发生作用。但由于宗教自身的特点,导致了对于宗教任何一种倾向都可以成为一个参照点,能够用来解释宗教所包含的各种内容。

布朗认为,既然宗教的核心可以从其教义、环境或处境、实践或仪式中,也可以从传播使它“起作用”的人们身上找到,那么宗教效应的心理分析模型便可以置于下面的三极之间:(1)传统所提供的、最先让人们学会或通过训练接受的宗教结构体系中的基本要素,它构成心理分析的前提;(2)这些东西被植入已经有了一定宗教内容的园地中,使宗教从知识、感情或社会的角度来衡量,令人感到是真实的。这是心理学基础;(3)最后便是这一切对个人、团体、社会所产生效果的分析。

尽管不应当从字面上去理解特定的宗教隐喻,但我们必须认识到这些隐喻在神学上或教义上是以某种传统为基础的;心理反应与该传统有关,与社会的支持或一定系列的神学压力和其他心理压力所产生的习俗上的结果有关。尽管我们依靠传统,但是宗教的组合却被直接解释成基本心理状态或心理特征的表现,是为了捞取某种社会好处而凑合在一起的权宜之计,很少被看成是对这些要求的真理——价值的反应。同时它们也可能被视为偏重美学或以理性或感情为基础,受其所处的环境支配的、形而上学的判断。

由于宗教本身的模糊性,导致不可能使用任何单一的心理过程来解释宗教,除非宗教仅被视为外在的标志,所以布朗认为在研究宗教的时候,不能只考察信仰者自己的思想意识,还应研究他们与支持宗教和心理词语中蕴含的那些特殊意义的传统的认同。另外,在宗教研究中,我们也应该适当地区分宗教内部与外部人士态度的差异,大多数对宗教行为的论述,在那些宗教内部人士看来却是十分肤浅的,因为使宗教能够为某些人所理解的那种语言风格,对另一些人来说却是晦涩难懂的。同样的道理,心理学用来阐释和描述其理论的

语言也是如此。

心理学的概念已发生变化,同样,宗教心理学所要理解的对象及其所使用的方法也必然发生相应变化。但在变化之中,我们必须始终把握宗教心理学的性质,尤其需要同神学保持适当的距离。宗教心理学的基本依据可以包括知识、感情、个性、经验或偏见等方面,而不是借助诸如信任、希望、负疚和忏悔等神学上的用语。

要达到宗教的顿悟境界,可以有很多途径,既可以从权威转述而达到顿悟,也可由直接的信心而顿悟。宗教的信心可以超越当前的具体事实,在其他还犹疑不决之时,便能确立自己的宗教事实,这可能和信仰者的愿望有关,但确切的原因至今仍不十分清楚。与事实相比,宗教信念更容易被信奉者所接受和保护。

宗教在很多时候被人们视为是对懦弱者精神上的一种补偿,而很少被认为是学习和教育的结果,尽管也有人把它与情操或个性相提并论,视之为委身、偏爱、兴趣,归属或参与等。然而,宗教在心理学上是统一的,因为每当把宗教条目与涉及其他社会问题的条目进行对比分析时,宗教便成了一个单一的因素,但在其自身的领域和与某个教派、某一特定的教会或社会传统相关的宗教问题内,宗教又会分解成多个因素。

宗教与个性亦是宗教心理学探讨较多的问题。主要理论可分为三派:(1)认为宗教对个性有着消极意义的影响,容易产生偏见、保守、依赖、教条等不良后果;(2)认为宗教对个性有着积极意义的影响,能有助于人增强自身的调适力、应变力和增进身体健康等;(3)认为宗教与个性之间没有任何直接的联系。

布朗认为,如果从广义的角度来观察各种宗教倾向,我们会发现宗教倾向与心理变项的曲线关系。不妨将各种宗教态度大致划分为内外两种:外倾的宗教态度只把宗教当作对人生诸多影响的因素之一或是一种与他人接触、获得支持的途径,因此,从外倾的宗教态度无法直接寻找到对个性的关系。内倾的宗教态度则视宗教为整个人生的价值与目标,因而与人的个性呈现出非常明显的相互关系。

正如布朗在序言中所说,他自始至终都强调宗教理论与宗教事实之间不和谐的关系,因而在书的结尾部分,布朗力图寻求某种方式能淡化两者之间的这种张力。他认为,在探讨各种宗教心理学问题时,不能过于笼统地从某一种角度给予独断的结论,而应尽力结合理论与现实,具体言之,应该从社会传统与个人特性或内在与外在等多方面去揭示宗教问题。如在宗教测量时,我们固然需要简单而又可直见的实验控制研究,但是又没有任何理由抛弃虔诚信奉者自身特有的内在体验,尽管它是模糊的。所以在宗教心理学研究当中,布朗认为必须选择不同角度去观测宗教问题,以便,可能全面地把握事实。

(张刚)

邓尼丝·卡莫迪

妇女与世界宗教 (1989) ①

邓尼丝·卡莫迪(Denise Lardner Carmody, 1935—)是美国女权主义宗教学者,曾在波士顿学院获文学硕士和哲学博士学位,现任加州 Santa Clara 大学宗教学系教授。卡莫迪是个多产作家,出版的著作有 58 部之多,畅销书就有 20 多本,其中最具有代表性的有:《基督教》(1994)、《美国民族宗教导论》(1994)、《神秘主义:东方和西方的神圣》(1996)、《理想教堂的沉思》(1999)等。卡莫迪认为,世界各民族都或多或少地存在着妇女解放问题,而妇女问题的解决又与各民族的宗教有关,与各民族对神的理解有关。1976 年她与丈夫作了一次环球旅行,考察世界各地的宗教与妇女状况,《妇女和世界宗教》一书就是这次考察的研究成果。此书初版于 1979 年,汉译本依据的则是 1989 年的第二版。全书除《导言》外共有七章:第一章,古代宗教;第二章,印度宗教;第三章,东亚宗教;第四章,犹太教;第五

① Denise Lardner Carmody: *Women and World Religions*. 本文所依中译本:徐钧尧、宋立道译,四川人民出版社 1989 年版。

章,基督教;第六章,伊斯兰教;第七章,神学思考。卡莫迪在书中较为系统地介绍了世界宗教和妇女关系的一般历史,明确指出宗教对世界妇女状况的深刻影响,并以自己客观的宗教研究向我们展示了世界妇女的生存状况。她也期待着宗教能在妇女解放运动中发挥积极的作用。

在《导言》中,卡莫迪首先阐述了她对宗教的基本看法:宗教的核心是神秘——人在本性上注定要过比其能理解的更为丰富的生活。各宗教都宣讲一种自我超越的理论,并力图引导人从自私走向人性,从死走向生,从褊狭走向爱,这就是宗教永恒不灭的人道主义。如果宗教的核心是神秘,而神秘又超越了性别,那么宗教体验也就是超越性别的。如基督教中所说“在基督之中既无男人又无女人”。但是,一切宗教体验的确也是属于不同性别的人们的,因而其体验的表现也就具有性别的色彩。一方面,各大宗教都不否认个人直接接触神秘本身的可能,另一方面,个人如何诠释这种接触又常常会受到其文化传统的制约。传统的关于男女两性的看法,在很大程度上对人们体验神秘产生了重要的影响。卡莫迪特别指出,由于妇女的体验受到其社会地位低下的感觉的影响,因此她们通向神秘者的平等的道路也受到了宗教的损害。

许多女权主义都感到,各宗教都具有性歧视的倾向,但她们反对将宗教与压迫等同起来,有些女权主义者觉得,如果与神秘完全隔绝,她们可能会损失某些东西。一个真正的妇女,就是坚持不懈地在爱和知中间寻求自我超越的人。真正的宗教,也就是一种乐于使自身超拔出那些陷阱的传统。

当代是一个前所未有的诸文化合流的时代,各界的妇女和几乎所有的文化都在彼此交流。国际妇女年的集会,各种关于妇女的文章与书籍、电视及报刊的报导,都使公众了解到当今妇女地位的相似性与差异性。在各种文化差异的背景中,有两点值得注意的相似性:第一,有一种持久的基本的人性。无论在什么地方,妇女的社会化都倾向于使她们感受到其低于男人一等的处境,但这种社会化却没有

摧毁她们追求知与爱的基本冲动；第二，宗教对妇女的影响非常重要，时至今日，在妇女的社会形象和自我形象中，仍然保留着许多来自宗教的东西。因此，客观的宗教研究，有助于妇女看清她们当前处境的原因。这正是本书的主要目的。

卡莫迪强调本书的重点是论证在传统宗教社会中妇女所扮演的角色，尤其是要考察，关于妇女的神圣性与邪恶性的传统宗教象征。从总体上看，妇女一直扮演着从属的角色。东西方各宗教传统事实上都同意，妇女不应是独立的，而应始终是从属者。因此，她们在传统上只能扮演妻子和母亲的角色，而不能成为教士、拉比、古鲁、或圣者。隐藏在这种社会现象后面的心理动机是，要么认为妇女比男人更好，要么认为妇女比男人更坏，这种倾向暗示着：只有男人才是正常的，才有适度的人性。结果，妇女或者被拔高为女神、贞女、母亲，成为纯洁、仁慈、和爱的象征；或者被贬为娼妓、巫婆、诱惑者，成为变节、恶毒和淫荡的象征。从历史上看，妇女始终没有与男子平等地分有同样的人性，她们的社会职位和宗教职位并不是由她们的才能来决定的。此外，关于妇女的宗教象征也偏重于恶的一端。但卡莫迪同时认为，神秘的真正的宗教具有解放的作用，对此她也作了积极的思考。

一、古代宗教

古代宗教形成于科学与神话尚未分化的小规模社会中，在经济文化极不发达的古代，人们倾向于用想象的方式征服自然，而不是依据现实的理论或科学的观察力来解释他们的现实处境。由于缺乏用近代科学培养出来的那种经过检验的审慎的思维，古人赋予任何实在以神圣的、神秘的力量，于是宗教就逐渐产生了。卡莫迪认为，这一文化倾向是人类思维发展的正常状态。为了对古代人的妇女观有进一步清晰的认识，她将古代宗教分为三个阶段来阐述：首先是勾勒出古代宗教思想的主要特征；其次是考察一下古代社会中的妇女角色

和妇女形象;最后是对古代妇女宗教进行概括。

古代宗教思想大约有 350 万年的时间跨度,这些思想只是通过口头传说的和形象艺术的方式流传下来。卡莫迪认为,要从众多各不相同的古代文化中抽象出任何规范的或典型的“思维”都是极其危险的。她根据早期人类文化的一般特点,将古代宗教归纳为四个核心:神圣者、生殖力、神话礼仪和萨满。

古人认为神圣者是真实的东西,它是生命力与秩序的基础。古人相信可以与神圣者亲密结合,从而与神圣的生命力保持和谐而感受到整体大全;也可以疏远神圣者,从而感觉到分离的“堕落”。由于古人把任何东西都当作神圣者活动的必然结果,便将神圣者具体化和人格化,因而,神圣者成了一切人类活动的背景并具有极其深刻的意蕴。古代人通常还将神圣者描绘为两性兼体的,这是古代人表示全体、力量以及独立自存的普遍公式。

古代宗教的生殖力思想表现了神圣者渗透到了自然界。由于关心死后的存在,初民试图以生殖力去打破死的桎梏,生殖力使人类的“灵魂”即使死后也可以伫留不去,它还使生命用某种准物质性的形态留存下来,生殖力是古代人征服死亡使精神和肉体在一定程度上得以永生的母体。卡莫迪认为,古代人最为普遍的观念看来更可能是某种宇宙赐予的观念:一种使存在不断更新的自然生命和人类生命的源泉。

神话礼仪则是古代人表示其统一意义的基本方式,包括他们与神圣者的统一,与社会成员的相互统一并与作为个体的自身的统一。卡莫迪列举了温纳巴哥印第安人、加拿大极地的爱斯基摩人的创世神话来说明创造是最基本的神话主题,而主要关心将人类与神的宇宙结合起来的古代礼仪也常常再现这一主题,再现这些创造活动的礼仪也是丰富多样的,如个人的生产劳动、新年节日等。卡莫迪还提到一种“过渡礼仪”的仪式——出生礼、成人礼、婚礼和丧礼,卡莫迪认为每逢这种时候都是人生进入另一发展阶段的开端,它意味着与神秘者的密切联系又进入了一个新阶段。这些礼仪也是部落全体成

员再次与神圣者结合的时候。正是通过人生的短暂,神圣者向人类揭示了自身。

萨满是宗教职能的履行者。萨满一词源于西伯利亚的巫师,当地的萨满与中亚的萨满都是通过“征服”死亡而获得出神的能力的。萨满具有人类个体与宇宙的双重起源,萨满的宇宙将分为其肉体滞留于其中的人界和其灵魂可单独漫游于其中的天界。日本的女萨满和世界各地的萨满的变种,同样具有显示未来和与死者交谈的出神能力。一般说来,萨满教暗示着:出神境界使得古人长期认为是可能的并且也是他们所希求的某些东西活化了。在大多数古人看来,萨满展示了通往神圣者即那真实的实在者或十分令人生畏又令人向往的神秘者的道路。

由于妇女的神圣的生殖力关系到部落的生存,妇女的经济作用也十分突出,所以妇女一般都受到部落人们的尊重。首先,有相当的证据表明,在史前及早期历史的时代,女性神受到崇拜;第二,众多的大女神的相似性比其差异性更为重要,我们有充分的理由来谈论一种单一的,半统一的大女神宗教;第三,解释大女神宗教的普遍性的一种假设是将这种宗教与古代人的下列信念联系起来:生殖完全是女性的创造,妇女享有神圣的生殖力,即某种伟大的宇宙母性。最后,被后来的男性统治的宗教所强烈谴责的“神娼”,表现了男性宗教对此的批评,他们将这种抬高女性性行为的做法斥之为卖淫和污秽。但在相隔久远的我们看来,这似乎表明,女神文化是极为强烈地把性与性交看做是神圣的,是秘意的显示:即神圣者的启示和与神圣结合的方式。当父权的先知宗教与女神习俗相遇时,父权宗教获得了胜利,他们的经典和文化权威便成为“正统”,而注重女性生殖力的宗教便成了肮脏的邪教。

女性角色和女性形象是以其母性生殖力为中心的,它反映了对某一女性神祇的强烈崇拜,并通常产生了妇女对文化或政治的参与,及对妇女的尊重。在那些至今还存在着女性崇拜的民族中,我们更容易看见女性神的影子。刚果的非洲俾格米人以喜悦的态度看待月

经初潮,认为这是个人和部落的喜庆的日子。塞拉利昂的非洲人也证明,他们对妇女是积极地加以赞美的,因为在他们的社会中,女性既表现得自尊也受到社会的尊重,而且这种习俗的根源是宗教性的。

然而,在所有的古代人的宗教中,神圣力量也有某种毁灭的潜能。为了免受其不可捉摸的破坏力的伤害,古代部落一般都立有禁忌以禁止某些被认为可能招来危险的行为。一个广泛的禁忌是针对月经期的妇女的。但据学者们对这一禁忌的原始意图的解释,这一禁忌表现了对妇女生殖力的崇敬。例如,在美洲土著人当中,月经期的妇女就被认为是特别强大的,因为她身上的神圣性表现得特别明显,这就要求遏制这种神圣性,以免它伤害它的负载者或那些她可能遇到的其他人。

卡莫迪最后对古代妇女宗教进行了总结。她认为,由于古代社会倾向于为妇女和男人二者都提供一种肯定的宗教角色,因此妇女的本性、角色、力量和贡献与男子是一样的,应当给予尊重。在主要价值观侧重于与神圣者相结合或保持和谐的文化当中,古代妇女角色及形象自然一直被奉为神圣。女性的神圣性的中心是生殖力,即其母性的特征。她们象征着主宰一切有寿命、会生长的东西的大母亲神。从根本上说,古代妇女之所以一直充满活力并享有盛誉,是因为从她们的子宫中流出的生殖力保证了人类得以延续。但随着人类与这种生殖力逐渐失去其活生生的联系,以致同生殖的世界相疏远,从而妇女便日益丧失了其以宗教为基础的社会地位。

二、印度宗教

印度宗教差不多存在了 6000 年,我们几乎能在印度宗教中找到信仰和行为的所有形式。早期的印度宗教体现了哈拉帕人和雅利安人的宗教混合性特点,后来的印度教表现了对这种特点的继承。哈拉帕文化的母亲神特征到吠陀时代广泛地传播开来,并具有了独特性。首先,“母亲”指村落的保护人,即人们为获得庇护而祈求的女

神。女神多少是“否定性”的，与其说是与祈福，不如说是与避邪有关；其次，女神具有的二元性又使她表现为黎明与黑夜两姐妹。因此，印度的大女神具有多元性和矛盾性的特征，她有夸张的生殖力，是自然、神、人、智慧、死亡和秩序的创造性源泉；她也是一位危险的母亲，除非与天父神相联系，否则，她便会成为强暴、毁灭、骄傲及罪恶之源，并导致失败。卡莫迪认为，印度人倾向于将女性同力量、能量和物质性自然这样一些或有益或有害的东西联系在一起。

可能是因为早先哈拉帕人的大女神崇拜赋予了女性以威望，吠陀时代是妇女相对自由的时代。但吠陀时代妇女最受赞美的角色仍然是顺服的妻子这一角色，只有受到其丈夫控制的温顺的妻子才是安全的。从此以后的印度妇女受压迫的状态越来越明显，到了佛教出现的时代，妇女们已经不许涉及吠陀经、不能正式参与正统的祭祀活动了。

信仰业报轮回解脱并承认种姓制度是古典印度教的基本特点。卡莫迪认为最能简明地说明古典印度教妇女地位的是这样一个传统的共同信念：即无论妇女的种姓如何，她们都不能获得解脱，除非她来世再生为男人。印度教妇女的解脱修行是通过做一位贤妻等“劳作”的方式来实现的。对印度教的妇女来说，对丈夫的忠诚在丈夫死后还要继续下去。一般来说，古印度教的妻子的角色是阴暗的和悲惨的。但作为母亲的印度妇女的角色与形象要复杂得多，母亲的荣誉来自生育的男孩，这可以使她们获得能与神比拟的荣耀，并获得比父亲高出 10 倍的尊重。卡莫迪认为，印度教的母亲的荣誉与大女神的两面性或矛盾性特质有关。

佛教具有较为开阔的胸襟，同意妇女加入僧团的请求，但据说佛陀似乎同时也在哀叹她们将减短纯粹宗教的寿命。佛陀开阔的胸襟向妇女敞开了佛教的宗教生活的大门，使她们可以在嫁人与做母亲之外而选择解脱。由于佛陀的这种精神特点，佛教一般把男女视为平等的，但随着佛教的发展，对妇女的积极的看法逐渐淡化，妇女被当作危险的诱惑的不祥主题已经出现。到后来，佛教的经典把妇女

当作修行的障碍,自由的女人被看做是对宗教的威胁,妇女进一步被描绘成在性方面贪得无厌的、嫉妒的、愚蠢的、且大都是令人厌恶的人。在僧伽内部,尼姑的地位也恶化了。尼姑与和尚的地位是不平等的,佛教认为尼姑的修行只是为了来世转生为男人。卡莫迪认为,正如印度教最终将女人污蔑为宇宙物质一样,佛教最终也将女人斥之为桎梏。

到8世纪或9世纪的通俗时代,印度教同化了佛教,印度宗教的思想又走向统一,回复到前雅利安根源上。这就是虔信主义,它表现为各种各样的守贞专奉、性力教和密教信仰。一般认为虔信主义特别适合于妇女。

大乘佛教的般若智慧能在一切实在中看出某种同一性,这种般若智慧的性质特点常被看做女性的。卡莫迪认为,般若波罗蜜多是纯粹的解放,“她本身”是没有任何依附或染污的东西,因此她可以抵制、躲避和防止流转的风暴和世间争斗与欲望的痛苦的袭击。大乘佛教将物质与精神看成是统一的,一切人类的精神、物质、性别都是没有差别的,这种整体性反映了男女之间的平等和对女性的尊重,这更有利于女性精神的解放。而且大乘佛教不太强调寺院生活及独身修行,认为世俗生活及婚姻生活中也有获得觉悟的可能性。

般若是佛教密宗的中心角色,是智慧之母。密教神秘地认为修炼者可以通过性交获得智慧和善巧两神的结合,而男女两性交互作用反映了神圣的宇宙原理,因此,密宗信念使妇女也可能成为导师或大师,但印度社会结构中传统的性歧视仍然使得妇女难以成为导师。卡莫迪认为,同佛教密宗相似的印度教密宗强调要完全破除社会的世俗见解,特别是以礼仪性性交作为求解脱的手段。印度教密宗的妇女角色较为复杂,但在一般情况下,妇女的价值主要在于其体现了性力,是男人精神进步的工具。卡莫迪认为,印度教密宗对印度妇女是开放的,也是反对妇女的社会习俗的对抗力量,但它始终保持的是精神男性高于物质女性的传统二元论思想。因此,正是守贞专奉的爱的宗教,塑造了大多数印度妇女,她们为了自己的解放而反对二元

论、种姓区分和性别歧视。对于印度妇女来说,守贞专奉的宗教就成了合法的逃避手段,在守贞专奉里,印度妇女可以躲开世俗的配偶而去慕求某个完美的神的爱人。

卡莫迪认为,现代印度是活的宗教博物馆。甘地把妇女解放作为他的政治宗教纲领的基础,但印度的妇女解放的法令远未得到真正的实施,更未扭转传统的习俗,妇女的价值取决于她们的嫁妆的价值。现代印度妇女虽然可以上大学,但人们仍希望她成为一位温顺的妻子和生儿育女的母亲。她还面临着做一个遁世者或做一个神圣的男人的妻子的二难境地,除非她本人也成为一位遁世者。卡莫迪充满遗憾地引用了罗摩克里希南的话。罗摩克里希南曾警告说,“女人与黄金”使人远离正觉。女人是轮回的本身,任何乐于同女人接触的苦修者无异于吞下自己吐出的唾液。直到最近,印度妇女的解放仍只是抽象意义的或口头上的。

三、东亚宗教

中国和日本几千年的文化是由几种宗教传统形成的。中国固有的宗教,无论是儒教还是道教,都与传统的母亲女神的文化基层有关,带有某种两性兼体的观念,如自然由阴(女性)阳(男性)构成,“道”具有雌柔的女性色彩等。

由于父权的发展,男性统治最终占据了主导地位。儒教憎恶女性的特点是十分明显的,主要体现在夫妻关系中,对女性的歧视导致贫困的父母杀死或买卖女婴;富人家的女人虽然可以没有经济的苦恼,但她们可能比乡村穷人更缺少行动的自由。订婚对于中国女人来说意味着隔离与限制,妻子不是丈夫的朋友、伴侣或爱人,而是为了传宗接代。一般的家庭妇女不仅是其丈夫而且是其婆婆的所有物。当新娘意识到其丈夫总是首先忠实于母亲,她就赶快给自己生个孩子,中国妇女总是用种种感情纽带来拴住孩子——这是她未来权利的来源,也是她在陌生人中的惟一慰藉。由于中国妇女的这种

生存状况,她们也不惜使用种种手段来为自己争得自由,但总的来说,中国妇女只能在几个形象中进行选择:奴仆、悍妇和工于心计者。

道教因其对自然的理解方式和在两性关系上基本是平等主义的,所以道教常被用来作为妇女获得平等社会地位的理论依据。道家哲学追求个人宁静和社会和平,其思想是诗意的、平和的,它以阴阳两种势力的平衡为其哲学的基点,这使得道家对女性持一种平和的态度。尽管中国文化一般认为女性的本质是阴,是对更为积极的力量阳的服从,但道家仍然认为阴阳是一体的,阴阳的平衡是万物存在的基础。

卡莫迪认为,与哲学上的道家相似,佛教在一定程度上也有助于中国妇女消除儒家的憎恶女性情绪。佛教认为佛性平等,这就在根本上消除了社会差别,尼庵里的妇女可以过一种独身修道的生活,在一定范围内使妇女们摆脱了妻子和母亲的被奴役的命运,使她们有了学习文化知识和参与社会的机会。

中国的宗教传统中妇女的地位低下卑微。儒家的伦理禁闭了妇女的人身自由,把夫妇间的正常生活法典化,而在本质上是取消了女性的社会权利和男女之间的相互作用。从19世纪最后10年起,中国妇女在世界文化的交流中开始觉醒,她们开始猛烈抨击缠足、纳妾、杀害女婴和买卖女孩等不公平的对待妇女的现象,并有相当多的妇女拒绝嫁人,以示革命的勇气和对不平等的妇女地位的反抗。

中国妇女的生育禁忌可追溯到远古时代。卡莫迪认为,对经血的心理偏执明显地影响到一般围绕女性力量的两重感情,即善的和恶的两重价值。经血和流经血的女性,其宗教的或心理的意义在中国男性的眼中是暧昧的。总的来说,由于传统文化的诸多因素的共同作用,中国妇女的社会形象中带有污染和某种危险的阴影。新中国成立以后颁布的《婚姻法》取消了以儒教为基础的旧婚姻制度,废弃了重婚、纳妾、童婚、嫁妆以及对寡妇再嫁的干涉,它主张男女双方婚姻自由,一夫一妻,两性都具有离婚的平等权利及教养孩子的平等权利,妇女的社会地位具有了法律的保障。而中国共产党在土地改

革方面的努力,使得每个妇女都以自己的名义获得一份土地,从而使生女不再是厄运,妇女的社会地位有了经济的保障。

原始时代的日本人崇拜生殖,他们曾制作出许多孕妇的小塑像。早期的日本在政治上是母权制,公元200年左右许多氏族国家都是由女人统治,她们被称为女祭司或女巫师,是具有萨满能力的人。随着与中国文化交流的加深,日本人几乎全盘地接受了儒家伦理,从而导致了妇女地位的下降。到8世纪下半叶,妇女当权就被认为是不合理的了,到了15世纪,妇女几乎丧失了所有的政治权利。

日本妇女社会地位的这种变化多数都通过文学作品表现了出来,这些作品描述了中世纪的两种观点,即宫廷女官的观点和理想的女武士的观点。平安时代的宫廷女官表现得幽雅和浪漫,宫廷的生活方式使日本妇女将其创造能量倾注在艺术上,一般认为宫廷妇女们是被禁锢起来的,但不可避免地有许多私通和夜间幽会,从而创造出丰富的文学,并使这些妇女们获得一定的精神自由。同时,日本的官方历史也为妇女的创作提供了另一类样式,写于8世纪的历史大都是以创世纪神话作为叙述的起点。这些神话最初是说某对神性夫妻生育了日本列岛,然后生出太阳女神即天照大神,然后天照大神便顺次成了天皇家族的神圣祖先。这使日本成为自认为直接起源于某个女神的独特的国家。武士道理想对妇女的要求使得她们成为女勇士和家庭奴隶的混合物,武士道理想使妇女们不得不克服女性的脆弱,同时武士道妇女的坚强主要是服务于幕府将军的。卡莫迪认为,武士道这种忍辱负重的精神成功地塑造了晚至20世纪的日本人。

到19世纪末,武士们的影响已经让位于商人,这时艺妓的女性角色出现了。卡莫迪认为,在今天的日本,艺妓行业不仅潜藏着情感冲突,而且是阻碍妇女进入实业界的藩篱,日本的实业界除了女职员和女秘书,几乎没有给妇女任何地位。19世纪末至20世纪初,在明治王朝的统治下,传统的家庭是按典型的儒家风尚建立起来的。从1920年代开始,妇女开始进入一些新型的公司,“现代女郎”开始在日本社会上出现了。二战以后的美军占领时期使日本妇女地位大为

提高,日本妇女获得了合法选举权、平等获得教育的权利和完全的公民权,从事实业的妇女迅速上升。

随着社会变革的进展,日本农村的妇女状况有了很大的改观,但传统习俗大都未受触动,妇女有了更多的接受教育和选择职业的机会,但她们最幸福的日子是负起婚姻包袱之前的“青春时代”。日本农村仍然保留着传统的女巫师及其影响,她们混合了民间信仰、神道教和佛教,仍然履行着中间人和预言者的职能。这种萨满传统对日本文化产生着持续的影响。卡莫迪认为,萨满信仰虽然有了一定的变化,但仍对妇女有影响力,并对好几种日本“新宗教”的产生起过重要作用。

四、犹太教

早期的犹太人注重家庭生活的信念使他们对控制妇女性行为特别关注。由于普遍的宗教信仰,以色列女孩在成年后不久就要出嫁,这时新娘应该是处女,但新郎不受贞操的约束。卡莫迪认为,早期以色列人的道德显示出双重的标准,妇女要保持比男子严格百倍的贞洁。早期的以色列妇女是其丈夫或父亲的财产,但习惯法也使她们受到一定的保护。《创世纪》里创造了两性的一种基本平衡,《圣经》中的妇女形象也是基本公道的,第一女人夏娃就有聪明正派的人格;《圣经》中关于性爱的看法是,在婚姻范围内是正当和有益的。《雅歌》就以歌颂性爱著称。卡莫迪认为,早期的以色列传统中妇女的主要作用还是养儿育女,不能生育是上帝审判的一个征兆,一个以色列妇女的主要价值是通过养育子女来实现的。对母爱的歌颂在一定程度上推崇了女性的价值。母爱成了《圣经》文学中的一个重要的主题,甚至成为上帝对以色列之爱的表现。

这一时期的以色列妇女基本上是以男人为中心的,但在宗教方面,她们也能在某种程度上成为上帝的独立的工具,因为她们可以作预言。对于一些妇女来说,娼妓是一种职业,社会对于她们是宽容

的,但没有给她们社会地位。还有一些巫女,她们和神娼的命运一样。那些其工作超乎男性统治体制之外的妇女都激起了男性的愤怒。可能正是这种愤怒加之女人在祭祀方面被认为不洁,使得以色列妇女不得担任祭司。简言之,以色列妇女具有作为母亲的地位,但几乎没有什么宗教和政治地位或权力,在宗教仪式中她们最多只是旁观者。

《塔木德》是犹太教经文汇编,内容庞杂,它对妇女的描绘基本上是善意的,拉比们基本上没有更改《圣经》对女人的观点。《塔木德》中丈夫对待妻子就像一件奉献给圣所的物品,妻子对丈夫的义务也规定得特别具体详细,如提供丈夫身体需要的服务,帮助丈夫学习《托拉》等。《塔木德》鼓励妻子做出无私的奉献,又告诫丈夫不要忘恩负义等等。但《塔木德》时期的犹太教同样认为不育的后果是可怕的,生儿会带来许多的欢乐,而孤寡者犹如死人。

塔木德学者们把离婚的特权留给男人,同时拉比们也试图限制男人的这种特权,在丈夫提出离婚之前,法庭可以向他施加强大的压力,与此同时,学者们也极为宽厚地同意妻子的要求。在宗教上,《塔木德》的中心观点是认为妇女无需学习《托拉》,这使她们无法参与全部的宗教活动。塔木德学者们对妇女的评价有一个相当宽泛的幅度,他们对妇女有夸张的赞誉,许多拉比认为妇女们能用更大的热情履行礼仪律法。尽管如此,《塔木德》有月经禁忌和对女巫的谴责,《塔木德》指出妇女有四种不良品性:好吃、懒惰、嫉妒心强、喜欢偷听别人的谈话。卡莫迪认为《塔木德》继承了《圣经》对妇女既爱又恨的双重心理。

在现代时期的犹太教中妇女争取到了较高的平等地位。中世纪被称为“卡巴拉”的神秘主义运动弘扬了神性的女性的一面,受此影响,民间曾将男人和女人比做太阳和月亮,显示了两性平等的愿望。但卡巴拉教派和《塔木德》时期的犹太教妇女一般是不能参加学习的。哈西德教派似乎为犹太妇女提供了一种比较令人满意的精神生活。1846年布雷斯劳教会会议要求宗教领域内的两性平等。20世

纪 60 年代的抗议运动使犹太人意识到了性别不平等的现实。20 世纪 70 年代初期以来,许多犹太女权主义者为了宗教改革和妇女地位的提高而积极奔走。

卡莫迪认为,只要《塔木德》仍然是犹太人最根本的权威,提高妇女地位的努力就必须改变它的意义,或者通过重新解释,或者通过新的立法。同时,要给妇女参加宗教仪式和学习《圣经》及《塔木德》的更多机会。还需要改变民法中妇女的地位和角色,脱离被保护的地位。卡莫迪认为,女权主义者不仅要号召妇女参加宗教学习,还需要发明新的仪式,使犹太妇女的形象和地位得到根本的改变。今天的以色列处在古代传统与新的要求的冲突之中,独立宣言和 1951 年的妇女平等权利法给了妇女以众多的平等权,但另一方面,宗教法庭不放弃自己传统的对待妇女的态度,而“农村公社”的平等在实践中也已被证明是不完全的。

五、基督教

在所有关于耶稣的记载中,都没有看到耶稣的有关性别歧视的内容,相反,耶稣的言行似乎反映了对男性和女性均等的同情和关注。而且耶稣还有一些很接近的女性朋友,耶稣也并不遵从成规禁忌而同妇女直接谈话,耶稣把男人和女人都简单地看成是需要帮助的个人,看成是自己的合作者或朋友。但有一点似乎也暗示了耶稣逃脱不了那个时代对妇女的普遍的歧视,就是 12 位“有力量的人”中没有一位是妇女,妇女不能担任重要的高级职务或教会的领导,这种传统直到今天仍然被基督教会所继承。

卡莫迪认为,可能是受希腊化影响的诺斯替教的文化背景,加上犹太教的父权主义,使得基督教的男人们对妇女持不信任的、歧视的态度。《哥林多前书》中要求妇女蒙头参加祷告和讲道,要求女人“总要服从”,认为女人故意揭开面纱是淫荡和堕落的标志,相反,男人无需蒙头是因为他是神的形象和荣耀,而女人则是男人的荣耀。

虽然保罗在《加拉太书》中认为男人和女人是一体的,都是“照着应许承受产业的”人,但似乎在保罗的伦理学说中不占重要地位。《以弗所书》也认为妻子要服从丈夫,丈夫是妻子的头。当基督复临的期望已经破灭,女人只能通过恪守妇道而得到拯救,从此开始了夏娃对原罪的责任。

由于诺斯替派有在神情中融合一种女性成分的趋势,教父们进一步发展了对女性的厌恶情绪。诺斯替派要求妇女皈依他们的宗教,认为这样才能消除性别的差异,这对基督教的虔信影响很大。教父时期的基督教认为,免除性及女人的危害的最好办法就是鼓励独身禁欲。到公元3世纪,誓愿单身独居的人显著地增多,女人即是邪恶的看法已较为普遍。哲罗姆曾对处女大加赞赏。奥古斯丁则认为,追求婚姻的快乐是一个可以宽恕的罪,但如果在生育之外追求性快乐就是不可饶恕的罪了,因此,一个男人要珍爱妻子的灵魂,但应该像憎恨敌人一样憎恨她的肉体。托马斯·阿奎那把女性看成是被错误生下来的男性,女人要从属于男性。随着基督教的发展,妇女在教堂里的地位日趋下降,到了中世纪,女执事就从基督教的舞台上消失了,她们在教会中令人尊重的象征地位很久以前就被神圣化的处女所取代了。那些要追求宗教完美的妇女和家里人认为不可能嫁个好丈夫的妇女,都会去做修女。到后来,男性的教会机构对修女的控制使得修女的生活变得越来越封闭和压抑。

卡莫迪认为,对中世纪基督教妇女地位的考察要联系到童贞女玛利亚崇拜和对女巫的迫害。玛利亚是妇女形象中矛盾心理的结晶,因为她既是处女,又是母亲。对玛利亚的崇拜是对某个超凡的人物的信仰,然而普通妇女的形象和地位并没有因此而受益,这一点从对女巫的迫害中得到了清楚的表现。《反女巫之锤》认为女人天生邪恶,美丽的外表之下是愚笨、缺乏信仰、无度纵欲,等等。

东方东正教的发展影响了对妇女的看法和妇女地位的变化。14世纪之前的教堂里有女执事执行圣事,具有奉献精神的妻子和母亲得到一定程度的赞誉。但是,对女性的厌恶情绪仍普遍存在,无论在

西方还是在东方,中世纪都不是基督教妇女解放的时代。

卡莫迪认为,宗教改革者并没有将《圣经》父权主义中所包含的性别歧视作为改革对象。实际上,由于禁止了对玛利亚和圣徒的献身崇拜,以及关闭了女修道院,宗教改革反而取消了女性的自由和安全保障。路德认为婚姻是“上帝给无节制造成的伤口扎上的绷带”,女人不能成为基督教的教士,女人的主要作用就是有益于生儿育女。但男人在许多方面也依赖女人,男人和女人都需要性欲的医疗作用。加尔文认为妇女的作用不仅仅是生儿育女,她还是男人不可分离的伴侣。他批评罗马教廷时指出,这是自相矛盾的:一方面把婚姻当成一件圣事,另一方面又认为它与担任圣职不相合而禁止教士结婚。在宗教改革中,日内瓦的妇女分成新教和天主教,新教妇女显得更为活跃。

对妇女社会地位和神学地位的提高有重大影响的是后来出现的各个教派,如浸礼宗和勃朗派、贵格会等。卡莫迪认为,这些乌托邦的、幻想的、神秘主义的教派女创始人在新教基督教诞生后的150年间放弃或者改革了新教,发扬了早期诺斯替教派妇女和正统教会中非传统主义者的主动精神,她们献身宗教改革的精神给世俗尊严的新观念也添加了声誉。反宗教改革运动中的天主教妇女主要包括许多修女,她们从16世纪开始一直积极投身于社会服务工作,为克服远离尘世的隔绝状态而努力。近年来卡尔·巴特的神学对欧美产生了较大的影响。在巴特看来,认为女人完全是男人的派生物,他认为这并没有损害女性的尊严和减低两性之间的性要求,也不意味着不平等和特权。

卡莫迪认为,天主教的妇女为争取解放的努力一直持续到最近,1912年出版的《天主教百科全书》认为妇女比男人的肉体 and 灵魂都要次一等。1967年版的该书纠正了这种性别歧视。但是1917年的《教会法典》尚未得到纠正,教会法禁止妇女担任圣职,还禁止她们在弥撒时充当助祭,最能体现教会法性别歧视的是婚姻案例中的某些程序。

天主教和新教女权主义者出现了一些可喜的进步,她们在神学、宗派、社会政治等广泛领域内与基督教厌恶妇女的情绪做斗争。在神学方面,她们抨击的首要目标就是《圣经》教义和传统教义,这些教义在历史上一直被反复引征作为妇女低人一等的证据;在宗派方面,妇女一致要求获得同等的担任圣职的权利;在社会政治方面,女权主义者力图改变基督教中妇女被持有特权的男人们操纵的局面。卡莫迪认为,教派之间和教派内部的问题很多,从而造成了许多矛盾和对立,严重损害了教会的声誉和可信程度。

六、伊斯兰教

在穆罕默德时期,“巴尔”婚姻成为规则,妇女成为财产。阿拉伯游牧部落既是父权家长制,又是多妻制,妇女几乎没有任何权利。一般来说,穆罕默德的启示对于阿拉伯妇女来说是带来了许多好处的。《古兰经》反对弃杀女婴,力求在婚姻、离婚和财产继承方面保护妇女。在安拉面前男女是平等的,妇女可以在清真寺里祈祷。宗教教育也对妇女开放,还有女学者和圣徒。但《古兰经》要求妇女蒙上身体,以免在外面遭到侮辱,这是后来蒙面纱的开始;它还谈到妇女会引起性危险,把月经看成是一种疾病或不洁之源。《古兰经》的妇女形象大都是消极的。

先知死后的几个世纪,妇女的地位大为下降。卡莫迪认为,其主要原因是伊斯兰教传播地区流行的对妇女的厌恶情绪、穆斯林政权完全由男性所统治以及有关先知传说(《圣训》)的影响等。后来形成的《圣训》表现了明显的对女性的厌恶情绪,把后来的一些偏见都塞给了先知并将其合法化,这些偏见加上其他一些因素使得伊斯兰教在实践中很快废除了《古兰经》中妇女所具有的权利,使得蒙面纱制度和深闺制度流行起来。在先知死后的5个世纪里,妇女又再次成为她父亲和丈夫的财产。

直到进入20世纪,传统的伊斯兰教妇女观仍然在伊斯兰社会具

有很大影响。卡莫迪认为,典型的穆斯林家庭生活的女性角色就是作一个温顺的女儿、驯服而又多产的妻子、强壮的婆婆或丈母娘、慈爱的祖母、乐于助人的婶娘,关键还是当一个“怀孕的袋子”,而且,得到拯救的妇女是献身的母亲。穆斯林妇女的形象是由男性的名誉和欲望塑造出来的,名誉、深闺和闺阁制、多妻制是伊斯兰社会中紧密相关的内容,以至反对妇女读书写字、阴蒂切割的说法和做法等,深深地反映了穆斯林妇女的“弯曲性”的命运。卡莫迪也看到,一些穆斯林妇女已经战胜了厌恶和敌视女性的情绪,获得了女权斗争的部分胜利。

由于受到西方的影响,20世纪以来对伊斯兰教妇女问题的关注加深了,女权主义者力图使半个穆斯林世界获得自由和解放,加上世界文明的不断进步和文化交流的增加,传统的歧视妇女的现象正在减弱。但卡莫迪同时认为,穆斯林世界到目前为止还谈不上有名副其实的妇女运动,有钱的和受到良好教育的妇女希望过幸福和稳定的日子,而广大群众则被贫困和愚昧所困扰。

卡莫迪认为,尽管穆斯林一直在父权主义的统治下备受压迫,但妇女天生的机智仍然创造了自我保护、自豪感和创造性的飞地。她们创作了大量诗歌,歌颂自由,歌颂女人,她们还创造了“萨阿”附体的宗教性自我保护手段,她们还利用圣地获得一定的自由和解放。当她们在圣地上进行祷告寻求帮助的时候,可以找到一条途径宣泄她们的担忧、愤怒和希望等。卡莫迪认为,圣地还强化了一种诉诸神圣力量的意识,真正的信仰在很大程度上可以通过这种心理剧而活跃起来。但圣地制度的局限性在于,它很少搬进市场去号召社会变革。伊斯兰教要进入现代世界,当务之急是要实现这种转变,使圣地制度不太为妇女所必需,使妇女的绝望处境得到缓解,使她们在政治上更有力量。

七、神学思考

在许多文化起源之初,妇女是人性的平等所有者,神性兼有男女两性的特征。在实际生活中,妇女具有必不可少的经济、文化和宗教的作用。男人和女人是平等的、各有其不同的社会作用。随着社会的发展和父权的出现,出现了与早期相互平等人性观相背离的对妇女的歧视,妇女变成了附属者和被压迫者。最后,许多宗教都把女性和现实中堕落的、黑暗的一面联系在一起,形成了罪恶的阴蒂切割、缠足和深闺制,严重地抑制了女性的自由。卡莫迪认为,大部分宗教在历史上是妇女的压迫者,今天还没有任何宗教将男人和女人一样平等地看待。

自然和女性之间有一种特殊的、本质的联系。妇女以一种自然的方式表现了自然的生殖力。如果我们学会了服从而不是违反自然,我们也就知道如何尊重女性。卡莫迪认为,生殖是一个奇迹,即使在一个被性缠绕的时代,爱情的果实仍然会使我们激动,告诉我们为何来到人间。如果我们要作为一个物种生存下去,尊重女性是不证自明的事。服从自然意味着一种不把自身当成是利用自然而当成是培育自然的技术。可以滋养生命的智慧,不是婆罗门或武士的智慧,而是般若波罗蜜多的智慧,它是一种道、一种母爱。那种尊重和服从自然是一种生态学生活方式的核心,是女性化的生活。

卡莫迪认为,妇女在通常情况下总是处在社会的边缘,一般来说,公平对于妇女是不存在的,性别与金钱和种族相结合,使妇女的地位和角色类似于穷人和遭到种族歧视的人。妇女弱势的角色使她们也用许多曲折隐晦的方式进行战斗,所以妇女对人和社会的痛苦有一种敏锐的感觉,对社会正义有一种内在的强烈的渴求。许多妇女相信《圣经》对妇女神学家的预言,但卡莫迪认为,道教的无为也许比《圣经》的预言更为实用,道教反对的是父权主义和大男子主义,是反《圣经》文化和资本主义文化的。道教告诉人们,没有也不

要有对立的残暴和仇恨,无为是解除敌人武器的手段,我们要通过转变对手的心灵而战胜敌人。

通过各种过渡礼仪而使古代宗教传统中的自我分享了自然的神圣性,因而创立现代过渡礼仪对于妇女的解放和实现自我可能非常重要。在这些过渡礼仪中,妇女生命中的许多转折点都能得到体现。历史中的妇女是处在社会边缘的人,她们常常不爱她们的自我,没有意识到她们的身份和价值。建立一种体现美和力量的妇女生命周期的各种过渡礼仪,可以让女人相信女人的生命和经历是做人的完美形式,从而让女人坚强起来。今天的妇女应该团结组织起来为争取解放和反对种族歧视而斗争,在这过程中,宗教对现代妇女的自我最深刻的帮助,就在于它们对自恋情绪和自我中心主义的抨击。

卡莫迪指出,实现自我同时也是丧失自我,是自我挣脱自我镣铐的过程。在默祷过程中通过把自我失落在上帝之中而找到自己的自我,通过用自己的全部的思想、感情、灵魂和力量去爱上帝而与之融合成整体。尽管有压迫也有滥用的情况,但通过这种方式,宗教就成了通向生命深层和善良德行的重要途径。自我的真诚和爱默祷的核心内容,而对它们所含意义的分析,显示了人道主义的女权主义与真正的宗教之间的一种汇合。

卡莫迪认为,所有重要的宗教的真正核心就是美化自然、解放社会、治愈自我,它使人类向着尽善尽美或“神性”前进。研究宗教能使我们顺从我们最具有人性的冲动和洞见。我们不可能充分地把握上帝,它的超越和神秘是朦胧和完美的。如果今天仍然有必要谈论上帝,那么对妇女来说,这意味着坚持认为上帝既是男性又是女性,终极的目标必然既体现了男性经历又体现了女性经历的需要、经验和深度。这样,如果我们要吸收东方人对超越一切自我和躁动的神圣至福的直觉,就必须想到般若波罗蜜多和母性的道。当我们以耶稣代表关心、诗意、受难、治愈,代表肉身形式的神性达到复活时,我们必须强调耶稣的圣灵赋予了妇女至少和男人同样的力量。由于在女权主义的宗教中存在着一种在其他任何地方都没有看到过的力

量,因而卡莫迪对未来充满希望,相信宗教的往昔可以很好地教育我们。我们的任务就是筛选我们的宗教传统,脱出麦粒,烧掉麸皮,提炼出一切有利于妇女解放的因素。如果以正确的方式进行这一工作,宗教就会提供一种动荡与安宁的美妙融合。

(韩凤鸣)

加里·W·特朗普

宗教起源探索 (1990) ①

加里·W·特朗普(Garry W. Trompf,1940—)是当代国际知名的宗教学研究学者,长期在澳大利亚悉尼大学任教,曾担任宗教学系主任,现为思想史教授。其主要著作有:《比较宗教研究之起源》(1965)、《作为比较宗教研究理论家的弗里德里希·麦克斯·缪勒》(1978)、《宗教起源探索》(1990)、《美拉尼西亚宗教》(1990)、《回报:美拉尼西亚宗教里的报应逻辑》(1994)。《宗教起源探索》是特朗普在比较宗教研究方面的代表作,全书除《导论》外共有两大部分七章:第一部分是“现代西方的理论”,包括第一章,事物的自然进化过程:赫伯特·斯宾塞和社会达尔文主义;第二章,弗里德里希·麦克斯·缪勒与原初启示;第三章,唯物主义者,母权与法术:从马克思的《手稿》到弗雷泽的《金枝》;第四章,宗教的还原,宗教的复位:20世纪初叶的理论;第五章,非理性是否先于理性;第六章,承认宗教起

① Garry W. Trompf: *In Search of Origins*. 本文所依中译本:四川人民出版社1995年版。扉页上写的是孙善玲、代强译,版权页上写的是朱代强译。

源问题当代尚未找到答案。第二部分是“现代考古学实践”，只有第七章，史前时期宗教考古：从思辨到事实？本书的显著特点是：第一，围绕着宗教起源问题，系统地介绍和评介了100多年来直到当代西方关于宗教起源的非神学理论以及这些理论赖以为基础的考古学发现。第二，教学性和学术性相统一。特朗普最初写作的动机是感到缺少一本以现代西方理论和考古学实践为根据的关于宗教起源的入门教材。同时，为了便于读者进一步研究，他在书中详细地注释了每一种思想和论点的出处。第三，为了使理论家们的思想变得通俗易懂，特朗普在书中使用了许多图表，以简洁而形象的方式来表示各种宗教起源理论及理论家们的思想体系。下面就对该书的主要内容做一简要的概述。

一、论宗教的研究方法

在《导论》中，特朗普首先探讨了宗教的研究方法。何谓宗教？人类很早就试图追寻其答案，但将宗教作为“研究的领域”，或者是从外部加以考察的“实体”，才只有几百年的历史。而人们对宗教的看法又是众说纷纭，莫衷一是。有人断言，宗教涉及信仰——对上帝或神性存在之信仰，或涉及作为对这种精神力量之信赖的信仰，或涉及对某些基本真理的信仰。也有人认为，宗教的核心在于“实践”或者积极的“灵性”。祈祷、冥想、经历意识的变化、通过特殊经验而认识超自然力量，这些活动之一或者全体被认为是实质性的。还有人根据宗教的外在的东西或附属品（如教堂和寺庙、法衣和道袍、教皇、教阶等）来描述宗教。特朗普认为以上的看法都带着不可避免的偏见，他强调，为了避免这种偏见，我们可能很需要洞悉历史的根源或造成这些“确定的观念”的社会心理条件。我们也许可以从拓宽关于所谓宗教可能包含什么内容的观点中获益，从对研究这样一门学科的性质和局限性进行思考的能力中获益。

特朗普认为，宗教研究要尽量避免主观和偏见，应采取公平和客

观的态度。要做到这一点是非常困难的,因为世界上很少有人不围绕各自的磨心转的,而宗教又极易引起争论。此外,我们的主观性又为我们的语言、思维形式、家庭教养和共享教育等文化先决条件所决定,但因此而断言一切宗教观点说到底都是主观的,是缺乏可靠的基础或者是虚幻的却是十足的偏见。我们应保持宽容,即承认个人以及群体的观点之现实的分歧,同时对真理从对话中产生的可能性始终持接纳的态度。所谓公平,就是指“判断时富有同情”、“对话时彬彬有礼”以及“观察和记录人的信仰或行为时准确无误”。也就是说,把一切歪曲的预先假定“用括号括起来”或暂时搁置起来,从而做出相对的不偏不倚的判断。宗教学的作用之一就是促进不同传统间的相互理解并确保各种宗教信仰和体验得到公正的评价。

特朗普指出,宗教的研究方法主要有三种:第一是历史方法,重历史而不重神学。宗教史就是研究者用纪实材料简要叙述宗教信仰与实践古往今来的发展,或者描述在过去某一特定环境中某一些宗教传统的状况。从这种意义讲,人类历史上发生过的一切都可以被看做是宗教的历史,即看做是对生命的意义与目的之不断探索,看做是价值观念的应用,或者看做是一些人所说的人类精神的奋斗。第二是现象学方法。使用现象学这一术语是提醒观察者应该让“材料”自己说明自己,把我们的先入之见“用括号括起来”,不要匆忙得出结论。要先听取意见,要耐着性子宽容,要敞开胸怀,以训练有素的眼力去接近我们能看见、听到、嗅到、尝到、碰到、摸到、读到、体验到的东西,要积累尽可能多的或伦理上允许的资料。在开放的过程中,我们便学会了感情移入,即设身处地观察问题。第三是比较方法。比较宗教学或者比较宗教研究,是宗教研究的替换名称。它需要考察每一种传统,并把每一种传统放到与其他传统的关系中去论述,并考虑到整个“宗教现象”更加长远的原初基础来研究所有传统。在阐释了自己研究宗教的方法论之后,特朗普对一百多年来的各种西方宗教起源理论作了分析。

二、进化论影响下的宗教起源理论

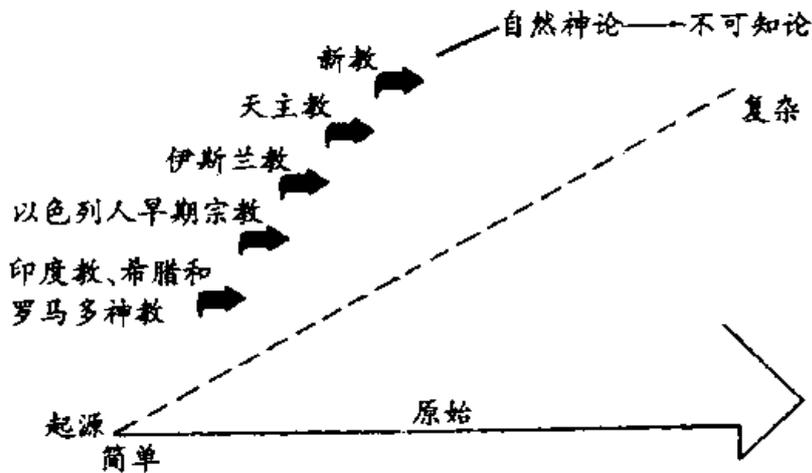
特朗普认为,20 世纪的思想有许多似乎是对上一世纪恢宏题目的一长串注释,因此,介绍造成 20 世纪种种压力和紧张的伟大思想所走过的轨迹就显得十分重要。

1. 赫伯特·斯宾塞的宗教起源之鬼魂说

斯宾塞是一位英国思想家,在早期进化论者中他的思想是最成体系的。特朗普指出,斯宾塞是自然神论的继承者之一。自然神论的思潮可以追溯到 17 世纪,他们信仰的上帝不干预人类事务。自然神论者坚持上帝在创造世界以后,就让世界自动地运转。他们只准备在理性的水准上来探索有关神的观念,并把诸如万有引力定律、运动定律、甚至太阳系之类的运作看做是自我存在的机械过程,只要求伟大的建筑师(上帝)作为一个不感兴趣的机械车间的管理人袖手旁观。这一思潮对青年斯宾塞产生了重大的影响。在斯宾塞的思想体系中有两点是值得注意的:(1)自然神论和自然主义是纠缠不清的。自然主义在斯宾塞的著作中主要表现为两个方面:其一,他努力要找出自然主义的实际意义。其二,表现在他对科学的特殊态度中,他认为自然的基本法则具有普遍的说明能力,因而他把自然科学的进步或进化法则应用到社会科学的研究领域。(2)进化与进步几乎是等同的。这主要是受到查尔斯·达尔文《物种起源》的影响,达尔文认为,生命经历了千百万年从最简单的形式开始向最复杂的形式(人类)缓慢进化。

斯宾塞依据进化论来建构他的从原始宗教向文明宗教进化的理论。这里涉及两个理论前提:第一,他要求人们相信人类的社会形态是从原始向文明进化的;第二,他断言,在宗教和社会组织中均有从最低级向最高级,即从野蛮人之封闭的世界向蒸汽时代之成就的进步。在继承和发展休谟、孔德等人思想的基础上,斯宾塞提出了自己

的宗教进化图式,表现了宗教是一个由简单到复杂的发展过程:



特朗普认为,斯宾塞式的宗教是按一种有机的多样化的过程从原始宗教到据说是高级的不可知论向前进化的。但我们如何知道宗教的起源呢?用斯宾塞的方法来推断这一问题可以归纳为四点:第一,在上面的进化图式中,有一个大的基层,显然这个基层以某种形式继续存留到现代。这个基层包括野蛮人的或称为“最低等人种”的宗教。第二,斯宾塞显然在组织和解释资料的方法上提出了一个十分重要的可用的假设:属于简单的、非工业化社会的现代野蛮人的宗教,即使不提供借以重现在遥远的过去宗教如何起源的材料,也可提供有关线索。第三,斯宾塞在认同孔德的每一个个人的教育都应重现整个人类的教育这一观点的基础上,把原始人和欧洲幼儿作了类比。按照这一类比,一名西方幼儿在早期将经过法术和物神崇拜阶段(强烈地相信玩偶是真人),但随着更为抽象、更加深思熟虑的思维的发展,终将脱离对黑暗和怪异的东西之原始恐惧。第四,斯宾塞用他占有的大量资料,以他特殊的解释模式,推测出一切宗教都是以祖先崇拜为基础的论点,即宗教起源之鬼魂说。其前提是:一切人身上都植入有一种理性的和道德的感情,这种感情使进化成为可能。他认为,对死者的反应虽然产生于认为死者危险而对之感到恐惧,但却是尊敬和崇拜,因此祖先崇拜是“一切宗教的根源”。

2. 爱德华·泰勒的万物有灵论

特朗普指出,泰勒的万物有灵论与斯宾塞的鬼魂说并没有本质的区别。虽然泰勒不强调幻影和鬼魂的重要性,但他主张“赋予大自然生命与人格的诸过程”——野蛮人认为物体是活的,环境中确实沸腾着精神生命——才是构成自然宗教的惟一基础。根据泰勒所谓的宗教起源之“梦幻说”,万物有灵论是从“野蛮人哲学家”沉思做梦时的经历而产生的,这些经历不仅包括离开自己的躯体的意识,而且包括与死者、其他有生命的生物或东西等的相遇。由此产生了世界上住着精神存在物的信念——这就是万物有灵论和宗教在最低限度意义上根本涉及的东西,虽然宗教更严格地说是从这一基本信念发展出来的对精神存在物的崇拜。泰勒关于宗教起源的推想与斯宾塞相似,但他自有其宏大的视野与进化论的取向,遵循了一条“从物神崇拜到一神论”的进化路线。

三、弗里德里希·麦克斯·缪勒:宗教根源于原初启示

如果说斯宾塞是比较宗教学的学术研究的播种人,那么缪勒无疑是比较宗教学的真正创始人。缪勒从小就受到严格的路德宗教养,而浪漫主义、自由主义和唯心主义倾向在其著作中也表现得非常明显。特朗普认为,唯心主义在缪勒的思想发展中最为重要,这主要是受黑格尔的影响。

黑格尔几乎只关心描绘人类心灵长期而复杂的历程,在其巨著《宗教哲学》中,黑格尔利用他的“正—反—合”的辩证逻辑形式建构了一个宗教意识的发展史。

黑格尔提出,人类思维的第一个正题是对法术和物神崇拜的狭隘自我意识,这一正题遇到了一个至关重要的反题,即早期印度人和波斯人“对思维之意识具有普遍性”的见解。婆罗门用一种新的宇

宙神教综合了法术与古代印度万神殿中之众神的种种狭隘性,但这一合题后来也成为一个新的正题:婆罗门的完全精神性的“内在之有的宗教”。在历史的进程中,这一正题又遇到了希伯来人和希腊人的“经验的自我意识”这一反题,他们赞美神圣者之具体的可更加直接看见的显现;然后出现了见于基督教中的合题,这时精神要素(不等于婆罗门教)以一种具体的方式(不等于希伯来人和希腊人的宗教)出现,而且人类在其中“坚守惟一者(上帝)”之关系成为具体的历史。特朗普指出,缪勒继承了黑格尔把历史构想为一个精神与自由的王国的思想,并用自然主义来平衡唯心主义,以一种开放的思想来收集“事实”和寻求规则。

接着,特朗普开始分析对缪勒提出宗教起源理论的制约因素:第一,在唯心主义的引导下,缪勒提出了自己特殊的现象学。他认为,感觉对象除非呈现于我们面前,否则不可能被认知,自在的感觉对象决不可能被认知。我们只能“通过其现象的呈现”才能认知某事物。在这里他试图把唯心主义和现实主义结合起来。第二,缪勒认为语言和思想,事实上语言与合理性,相互不可分开,不可缺少。他把人定义为会说语言者,并坚持没有语词便不能思想,没有思想便不能使用语词。因此,一切语言几乎按定义就是合理的,语言的合理性,或者说语法,是能够加以解释的。这就与进化论者产生冲突,因为进化论者认为语言是逐渐从动物界的咕噜声和咆哮声中产生和进化的。第三,缪勒对待语言的方法在很大程度上受他对古代文献的分析的制约。他利用古代文献,对语言的历史并因此对思想的历史进行追溯,并把其方法的特点描述为理论的和历史的,从而与他认为纯属推测的自然主义解释路线相对立。缪勒批判了进化论者的宗教起源理论,讽刺了“儿童—野蛮人”类比,并提出宗教根源于原初启示来取代斯宾塞的宗教起源鬼魂说。

宗教在产生后又是如何发展的呢?在缪勒看来,宗教的发展主要经历了三个基本阶段,即单一主神教、多神教和一神教。在单一主神教时期,人们只崇拜一位神灵,其他的神则无关紧要,各大语系相

互分离,互不干扰。随着历史的发展,语言产生了混乱导致人类思维的种种失常,于是出现多神教,这时人们失去了对至上神的崇拜;基于对多神教的否定,一神教产生了。缪勒就这样针对鬼魂论而阐述了他的宗教起源的神话论。

对于缪勒的学说,特朗普认为,这是一种有限的宗教起源理论,有足够的自由派色彩以至不属于福音派保守主义,足够浪漫以至想像不到人类会有一个野蛮的过去,是如此富于神意论和唯心主义色彩以至甚为重视人类的理性冒险,并把这冒险当作发展或者进化。

四、唯物主义的宗教起源理论

1. 路德维希·费尔巴哈的名言

特朗普认为,唯物主义者的宗教观主要是在对黑格尔学说的批判中建立起来的。按照费尔巴哈的观点,黑格尔只不过是一位披着伪装的神学家。他认为,一切宗教本质上都是人类某些基本需要的产物。有两句名言可以表达费尔巴哈的主要观点:第一,“感觉是宗教之人类的本质”。我们的感觉没有终极目的,但正由于我们有这些感觉,上帝才作为我们感觉的必需的接受者或互换者而产生,可是上帝实际上并不存在。第二,“人类学是神学之秘密”。他所谓的人类学只是一种重现“原始人”之信仰的思辨的斯宾塞式的尝试,这是很不完全的,因为他更多地论述了作为人类之本质的宗教的原始的本质,即整个“宗教业”原先和根本上等于什么。人有别于动物,人生来就是虔信宗教的,因为人都得对需要做出反应,并把这种反应加以客观化,于是,宗教便作为对真正的需要的虚假的反应而出现了。在他看来,宗教的发展反映了这样一种总的倾向:人给予上帝的越来越少而给予自己的却越来越多。

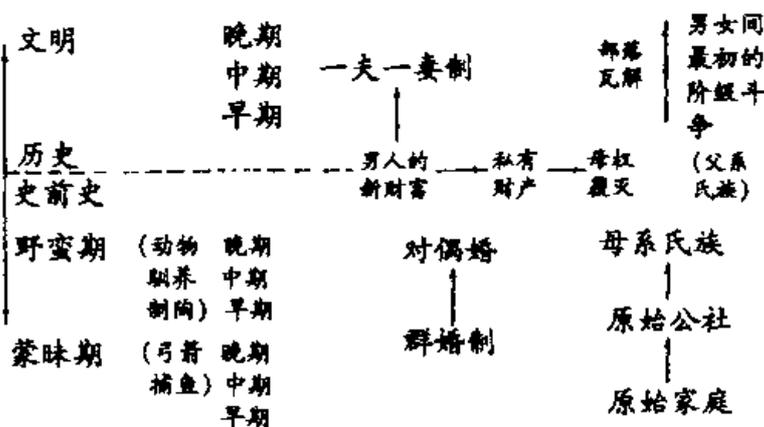
2. 卡尔·马克思对黑格尔的批判

马克思首先抛弃了黑格尔的思想体系,但吸收了他的辩证法思想。马克思批判了把历史看做是心灵的或宇宙精神在时间中漫游的历史,而主张历史是“自然的历史”,即经济和物质条件如何经年累月导致基本的社会变革,并对在每一种社会形态下生活的个人产生深刻影响。在宗教问题上,特朗普认为,马克思绝不是想给人这样的印象,宗教只不过是剥削者手中的一种工具和麻痹人民的鸦片,而可能倾向于,宗教是陷入阶级斗争束缚之中的人的一种表现,它可能作为一种“对现实的苦难的抗议”而爆发。马克思始终坚持这样一种观点:从真正的物神崇拜的古代世界直到“商品拜物教”泛滥的现代,意识在不由人们选择的物质环境下表现自身。在真正物神崇拜的古代世界里,人人都必须齐心协力,以便大家都能在物质上生存下去,而在“商品拜物教”泛滥的现代,工人不得不低三下四,出卖自己的劳动力,在欧洲的工厂里千篇一律地生产诸如烛台和小刀之类的商品。脱离社会—经济条件,宗教及其表现不仅无法理解,而且和物质环境、人类之利用自然、生产方式、甚至和货币制度的发展等现实情况相比,几乎只具有“附带现象的”重要性。而对宗教起源问题,马克思并不重视,他和恩格斯只提出了一个笼统的主张:宗教起源于自然之不可控制与原始人的技术显然不足之间的巨大差距。

3. 恩格斯论宗教的进化

恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书中,借鉴了摩尔根和巴霍芬的学说,他在探索他们两人的理论框架之间的关系时发现自己所处的地位能够借以设想确定宗教之起源与史前史的社会—经济结构的发展过程。为了使问题简单易懂,他的模式可以图解如下:

摩尔根把人类历史分为三大时期,即蒙昧期(真正的石器时代)、野蛮期(有了陶器、某些动物的驯养以及最终出现了冶铁术)和文明期。而巴霍芬的三大阶段论与之相并列,这三大阶段是淫婚时



期、母权时期和父权时期。在这样一个参照系下,恩格斯认为宗教是自然力被人格化的结果,是由梦和不知道灵魂在肉体死亡后会怎么样而引发的。特朗普认为,恩格斯的理论像是缪勒的历史方法和斯宾塞的具有进化论色彩的人类学路线的奇怪混合,但他也有其贡献:宗教涉及的不单单是把自己的目光转向上苍或了解宇宙的神秘;宗教涉及的是要在一个我们必须由之获得下一餐饭的世界上生存下去,涉及的是随着不断增加的求生存的技术能力之历史的前进而存在的斗争——两性和社会集团之间的斗争。

4. 詹姆斯·乔治·弗雷泽的魔术先于宗教

弗雷泽在其巨著《金枝》中把人类思想史分为三个阶段,从魔术阶段向宗教阶段、科学阶段的发展。在他看来,隐匿于宗教之后的无宗教的魔术可作为探索宗教起源的出发点。而魔术则是一种为人的目的而操纵自然的技术,是一种前驱性的科学,但它根据的是错误的前提。

特朗普把弗雷泽与费尔巴哈、马克思和恩格斯做了比较:他们都主张历史是关于人类对神的依赖越来越少而对自己的力量的认识越来越多这一过程的。但弗雷泽的不同之处在于,他对个人在改变整个群体的观点中所起的作用非常重视。他推测,是优秀的有才干的个人把人类引领上了从魔术通向宗教的道路。这一主张与马克斯·韦伯极为接近。在韦伯看来,有影响力的个人为群体提供了范例。

处于原始阶段核心地位的是法师,法师通过进入神往状态来传达神授能力,处于这种变化了的心灵状态的法师能够对神灵或精灵加以强制。但他反对弗雷泽对待科学和宗教的态度,因为他属于那种对“迷信式地推崇科学”持怀疑态度的思想家。

五、20 世纪初叶的宗教起源理论

20 世纪由于两次世界大战的爆发,人类进化或进步观念受到怀疑和挑战,从而对西方学者有关宗教起源的思索的影响也明显减弱。一大批思想家从各自的学说出发构建了自己独特的宗教起源理论。

1. 社会学家杜尔凯姆

杜尔凯姆是一位著名的社会学家,也是不可知论者,这一特点在宗教起源问题上也得到了充分的体现。实际上他对宗教起源问题予以了回避。他认为:“关于这个问题,没有什么科学的东西可言,应该坚决予以摒弃。”他谋求的是确定宗教是什么和一直是什么。所以,摆脱起源问题之困境的最有效的办法是把“宗教思想和实践的最基本的形式所依赖的永远存在的原因”分离出来,并加以论证。

他在宗教问题上的一个理论前提是,宗教对最初级的社会和一切社会所起的作用是一样的。在对原始部落研究的基础上,他提出:图腾是社会本身的人格化,图腾之所以具有精神力量,是因为具有生命力的社会便具有这种力量。原始人的崇拜对象实际上是整个社会(不过不是有意识的)。社会制造出一个符号、仪式和高尚思想的“体系”(他称之为“集体表征”),并因此而神化了自身。群体的期望和规范在整个历史过程中被转化成为一套神圣要求,这些要求既有出于自然的,也有出于一定程度的社会需要的。

特朗普指出,杜尔凯姆毕竟构筑起一套宗教起源的理论,他所强调的是,宗教是“显然社会性的某种东西”,总是满足社会的需要,但他仍是一位还原论者,虽然他认为宗教是人类历史上的一种根本性

的决定因素,但宗教实际上一直是经过伪装的别的东西。

2. 精神分析学家弗洛伊德

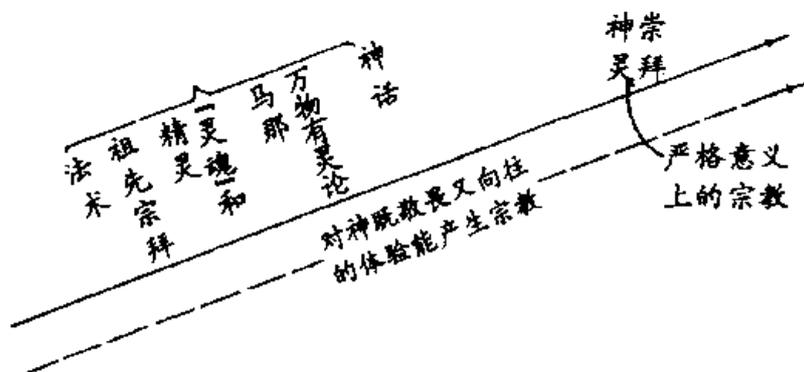
弗洛伊德作为精神分析学派的创始人,从心理方面对宗教起源进行了探索。特朗普认为,弗洛伊德的理论可以用一句话概括如下:有三大思想体系一个跟随另一个相继出现,即万物有灵论(或者说法术与神话思想体系)、宗教和科学。在最早阶段,人类很自然地把自己对灵魂及其继续存在的概念转移到“外部世界的物体上”,而且有幻想、有用法术凭空召唤人或者念粗暴的咒语来咒敌人或陌生人速死的倾向。这是由于在原始人看来,思想本身就是无所不能的,足以达到实际的目的。从这种意义上看,最早期的人类在把万能的力量给予神灵以前感到自己是万能的,这与一至五岁的幼儿的心理和行为特征相类似,表现出一种原始的性倾向和进攻性,所谓进攻性指对自己的力量的不切实际的信心。由此引出了他的著名的弑父占母的俄狄浦斯情结来构建宗教起源理论:在原始社会的小群体中,最强壮的男性出于忌妒和禁止乱伦而驱逐了他的成长中的儿子们,但有一天,这些兄弟们联合起来,杀死了族长并吃了他的肉。自此以后,乱伦属于禁忌之列,婚姻采取部族间的族外婚形式;图腾代替了被谋杀了的族长,野蛮人的献祭成为对原先的吃人宴会的纪念。

特朗普认为,弗洛伊德的理论大部分取自于弗雷泽、泰勒和巴霍芬的观点,并与杜尔凯姆一样属于还原论的范畴,因为在他们的理论中,宗教被还原为某种非宗教的东西,即被还原为社会之完成其社会的或心理学的需要,但不是完成社会本来的宗教的需要,这是他们的不足之处。

3. 神学家鲁道夫·奥托

奥托是德国路德宗的信徒。特朗普认为,在宗教起源问题上,奥托是以一种与神契合的“独特的宗教体验”为出发点进行了非理性的探索。奥托认为,对神既敬畏又向往的体验产生了宗教。他的关

于宗教起源的理论可以用如下图式来表示：



关于奥托的立场,特朗普认为有两点值得一提:第一,在奥托看来理性的某些形式先于宗教(即对神圣者真正的意识)而存在,但它们还没有完善到足以包括宗教。第二,奥托的方法有一个明确的神学方面,这和他的进化论模式融为一体。因为他是一位真正的基督教神学家,他的宗教起源理论承认了一种可能性:上帝(并非是奇想或推测)实际上侵入了人类事务。

4. 列维—布留尔和前逻辑思维

列维—布留尔认为原始人的思维方式是一种前逻辑思维,与现代理性社会的逻辑思维相比,它体现出四个基本特征:第一,前逻辑思维不遵守在现代西方甚为普通的逻辑一致性规律。第二,这种前逻辑思维方式的基础是他所说的“参与律”,即根据理性逻辑看来毫无共同之处的两个事物可能被联系在一起。第三,列维—布留尔把原始人的概念描述为集体表征,因为它们不是个人想出来的,而是社会强加给他们的,而且被认为是与社会群体的所有成员一道共同用以把握现实的方法。第四,集体表征的思维概念和思维方式也是神秘的,但这是一种特殊意义上的神秘,即原始人存在着“感官所不能感知但却是真实的力量、影响和活动”这样一种假设,因此在这个世界上不存在自然物与超自然物之间明确的分界线,存在的只是二者之间“神秘的参与”。列维—布留尔认为,就整个人类思想史而言,原始的前逻辑思维显然先于理性的概念思维,所以他几乎不可避免

地坚持了一种进化论立场,但他却谨慎地避免了简单的直线的进化模式。

5. 荣格与半觉醒意识

特朗普对思想家们的宗教起源理论进行了诸多的批驳,但对荣格却表现出高度的赞同。他认为,如果说弗洛伊德区分了无意识和意识,那么荣格则把无意识进一步划分为个体无意识和集体无意识。个体无意识仅由对某一给定的个人必不可少的成分所组成,包括人格中那些因为太令人讨厌或反感而被压下去或者说受压抑的方面。集体无意识是底层,它在个人精神的历史中反映整个人类历史,或者说隐藏于整个人类历史的下面。特朗普认为,荣格至少提出了意义重大的两点值得我们讨论:第一,“思想是人类比较晚的发现”。人类意识的发展是缓慢的,经历了无数时代才达到文明状态,也即是经历了一个从前意识到意识的进化过程。在荣格看来,原始人经常举行仪式却不能回答为何要举行,这一事实就是意识逐渐从无意识中分化出来的证据。第二点是关于原型的。荣格对梦的解释与弗洛伊德把梦多半解释为不受意识控制的性幻想有明显不同。荣格认为,无论你梦见什么,根本上都涉及你自己,涉及你内部的关系,而不涉及你与其他人之间的关系。他在记录病人的梦和“幻象”时发现,一些意象具有跨文化性质,让人联想到原始时代,所以必定有一种基本的结构作为梦和艺术象征的基础。荣格把这些结构当作“远古的残余”来加以论述,称之为“原始意象”或者“原型”。由于原型在文化中的表现可能“在细节上大不相同,但不丧失其基本模式”,从而被引入对宗教起源的探讨。荣格主张,宗教起源于原型是因为原型更加深刻地把自己印记于最初的男男女女身上,原型活动的结果显然构成了最初的精神史。特朗普认为,荣格把非理性放在理性之先,其关于宗教起源的见解仍是思辨的,是埋置于孔德、斯宾塞和弗洛伊德的传统之中的,因为他的见解是儿童—野蛮人类比或“重演”说的翻版。

6. 列维—斯特劳斯论原始科学

列维—斯特劳斯是一位具有广泛实地调查经验的学者,其著作《原始思维》主要研究原始人的知识量问题。在原始人是否具有科学观的问题上,他的回答是:具有。他坚持认为,原始人的思想比普遍设想的要复杂得多,事实上要有科学性得多。原始民族中有优质的理性和推理能力一直被忽视。从现在往前推断至遥远的过去,从前者到后者似乎有一条简单的道路,这是不可取的。因此,他把儿童—野蛮人类比视为是谎言,并对图腾崇拜是最原始的宗教形式和法术先于宗教都提出了质疑,因为他证明作为图腾崇拜及其社会应用之基础的信仰肯定不是初级的。在思索人类从动物状态的进化时,他的结论是:从前人类到人类的过渡一定和某种自觉的生物学的再定向有关。特朗普认为,按照列维—斯特劳斯的观点,那么宗教之最初表现便有可能首先反映两性之间的区别,虽然他想结束关于宗教起源问题的思索和辩论,但其愿望并没有实现。

六、宗教起源问题至今仍是一个谜

特朗普讨论了现当代学者对以前宗教学者们宗教起源理论的继承与批驳。首先提到的是女权主义者西蒙·德·波伏瓦。她以存在主义的名义对弗洛伊德和恩格斯的观点发动了一场攻击。她认为这个世界一直是男人的世界,从未有过女人统治男人、甚至男女之间真正平等或母权(男人不真正拥有最高权力)的时代。因此,不存在恩格斯所说的“女性的历史性失败”。她主张宗教是中性的,即崇拜的是某些无性别的图腾。而对地母神的崇拜可能是这样的:在人类对周围环境的种种力量缺乏控制与斗争的信心因而生活于对环境的无常与神秘的恐惧之中时,人类需要崇拜与安抚地母神,这时地母神正如男性早已成为的那样,成了他性或他者的体现。特朗普认为,波伏瓦太拘于西方大哲学传统,以致跟不上考古学研究和史学研究的发

展。因此另外一些妇女试图弥补这一缺陷。玛格丽特·墨里就是其中著名的一位,她提出:在西方一直存在着一种不断发展的可取代犹太—基督传统的异教传统,这种传统靠巫术维持活力,结果必然更加尊重妇女得多。关于宗教起源,她推断,宗教产生于母亲的怀抱之中,因为她给婴儿一种保护感。母亲是保护者,而上帝最初的含义一定与此类似。

除女权主义的观点外,特朗普对荣格派和弗洛伊德派的观点也加以了探讨。在他们的思想中,儿童—野蛮人类比又被搬了出来,并得到了创造性的翻新。如荣格派的埃立克·纽曼在《意识的起源与历史》一书中根据个人心理成长的阶段来解释世界上的神话。他在解释过程中,把母权制阶段和儿童在受母亲养育时期的原始意识生活相联系,从而从心理学的角度而不是从历史学的角度保全了母权制阶段。另外,新弗洛伊德派的韦斯顿·巴雷也证明和发展了儿童—野蛮人类比,他倾向于把原始宗教解释成面对未被控制的环境带来的危机时解除忧虑的手段。

接着,特朗普对另一位有趣的学者冯·丹尼金进行了讨论。冯·丹尼金提出,人类在史前的黑暗年代生活了千千万万年,石器时代的原始状况几乎没有改变。后来,在一个不明确的时候有一些从外层空间来的具有超级智能者访问了地球,这些外来者引导人类进入了文明时代,而人类用神话使它永垂不朽。特朗普认为,冯·丹尼金的宗教起源理论象征性地是一切宗教起源理论的反证,因为其中有些理论虽然可以证明在帮助我们决定在最古老的传统背后较为直接的东西究竟是什么方面比另外一些更加有用,但所有的理论都不足以称作是有才智的人类的创造性产物,人不可能,而且也不应该“嘲弄上帝”。也即是说,这些理论告诉我们的与其说是过去的事实本身,毋宁说是理论家本身——他们的文化制约条件及其自命不凡。

七、现代考古学实践

特朗普在讨论了一百多年来西方各种宗教起源理论之后,开始把目光转向这些理论的考古学证据以及新的考古成就对这些理论的冲击和对探索宗教起源的价值。他认为,有了考古资料并不意味着不需要理论,因为考古文物也是需要思想家们加以说明和解释的。在这部分中,特朗普主要论述了用以测定遥远年代的技术和用以想像最早的宗教之范式这两个问题。

1. 史前史年代的测定技术

对宗教起源的探索首先涉及的问题就是对文明社会以前的人类史的讨论,而这又提出了如何测定史前史的年代问题。特朗普在此归纳了测定遥远的过去的年代的主要程序和方法:第一,自然科学所提供的技术。对于最古老的沉积物,最基本的方法是测量取自含化石的沉积层中的岩石放射性的减少量,铀同位素放射量测定分析和从钾同位素到氩同位素之转化量测定分析对于古生物学而言是至关重要的。最著名的是放射性碳测定法,这是一种利用放射性来测定年代的方法,它最适合于测定木炭和骨头、海贝等年代,也最适合于测定年代大约在二百年至两万年间的掘获物。其他的年代测定法还有:氟年代测定法,通过测定一组骨头和另一组骨头中所含氟的相对损耗,来确定它们是否来自同一时期的同一个人或一些人;花粉分析,通过在显微镜下研究土壤和沉积物中显然抗腐烂的植物材料来测定年代;测定荒漠岩漆或者(比如在雕刻过的大石头上的)地衣的年代;热致发光年代测定法,测量从在事先经加热或受辐射的掘获物中被捕获的电子发出的光以得出其年龄的准确数量;古磁学法,开初用阳离子法,但令人不满意,现在通过加速器质谱测定技术放射性碳测定技术得到提高,从而使测定更有效。第二,对技术因素与人种学因素的分析,这些因素对确定很遥远的过去可用的时间表是有用的。

第三,利用当代人类学的证据来说明遥远的过去。这种方法争议最大,争论的焦点是根据现代对尚处于石器时代的民族的观察来推断没有文字记载的迷雾般的时代的情况是否适当。虽然有这么多对史前史年代的测定方法,但对史前史的描述仍然只是一种推测,社会进化论之范式仍具有重要的影响。

2. 用以想像最早的宗教之范式

特朗普在此讨论了学者们用以想像最初的人类经验的七种基本范式或者说原则,以及这些范式对宗教研究的影响。

(1)生存说。特朗普认为,尽管马克思对这一学说提出了责难,但在所谓原始民族中“生存下去的明显需要”在比较宗教研究方面仍产生了真正的意义。我们一旦承认可能有在具有明显优势的生物面前确保生存下去的第一需要,那么就不但要考虑生物学因素,而且要考虑目的因素和社会因素。结果,我们被迫要问问人类(群体和自我)保护能力必然包含的先见、计划和集体行动的程度有多大,它们对宗教问题有何关联。

(2)工具和意识。特朗普认为,至今为止,甚至在最早的石制工具中也没有任何东西证实最初的人类在智力上比现代人逊色。在一些原始人的制品中,其加工之精确令人惊奇,更可贵的是工具类型的“传统”已经确立起来。所以,大多数宗教从某种意义上说是技术的,事实上,在伟大宗教传统的历史上对宗教里操纵的反应即是对有关宗教的更加“长期的东西”的反应。工具制造者为获得技能所必须的实践就类似于仪式。无论这实践开初是否先于思想或神话,仪式都是作为完成一件具有非物质方面的“人工制品”之既定活动而出现。

(3)群体合作与人类的扩散。史前史家承认人类群体是不断扩散的,开初在非洲大陆范围内,然后扩散到非洲大陆之外。迫使人口扩散的一个可能的原因是猎物的迁移和可否获得。然而在扩散的过程中,由于外在和内在的危险,便更强烈地要求群体间的合作。因

此,在原始群体中食物资源分配的规则、惯例或协议就成为必要的了。这种合作策略的产生和发展具有了社会—伦理意义,并对宗教的产生具有重要的价值。

(4)两性间的关系。直到当代,史前史的描述一直是重男性的,不过对女性作用的强调现在也越来越多,甚至达到了论证宗教起源于“母亲”之养育的程度。但近来大部分人种志证据对女性过去在社会中曾取得支配地位的观点是不利的。特朗普认为,可以有把握确认的是男女两性在“变成人”的过程中应当被认为自有其重要性,“男性身体上的活力”和“女性对生命的维持”二者都可能在旧石器时代的宗教生活中有所反映,因此史前史学家有责任考虑到女性在经济上的生产能力、生物学上的生殖能力以及社会上的养育能力来重写史前史。

(5)进攻性与生命活力。许多学者认为,总的说来,最早期的人类经常捕猎动物,吃肉食。狩猎是主要的活动,由此可推知男性比女性更有支配权,这就自然使人想到进攻性以及拥有武器用于社会性进攻活动的问题。也即是说,旧石器时代人们不得不为食物和领土而竞争,群体间冲突也就成为可以推断的了。这些与宗教又有什么关系呢?特朗普指出,一切传统文化中关于群体间关系之最土生土长的原则一直是偿还,或者某种报复行动,而且在大多数情况下是血腥的报复。对此,理论家们常常忽略的东西是报复的动机和所谓“宗教的”参照系之间的密切关系。

(6)艺术和崇拜。在了解旧石器时代宗教方面,学者们利用最多的是岩壁艺术的研究成果。几乎所有的旧石器时代的绘画都是关于动物的,并在许多晚期遗址中发现大量女性小人像。对这些艺术品的研究反映出原始人有可能存在“崇拜”生活,即以求生存为核心内容、涉及与超人间力量之推测的关系的仪式和庆典(崇拜)。特朗普同时指出,总的说来,艺术表现和仪式中心之间有一种联系的证据的确给人印象深刻,但硬要指出具体细节则不大可能。

(7)丧葬。在欧洲有些挖掘到的坟墓提供了十分丰富的一系列

遗物,这些坟墓中的殉葬品在数量上存在一些差异。特朗普认为,这可能是一次丧葬和另一次之间整个哀悼者群体之财富数量的增加或减少,或者甚至可能是哀伤程度的不同。当然,这些殉葬品仍不能使我们对祖先崇拜、死者崇拜或关于来世的确实信念做出明确的断言。对那些想要使不会说话的骨头和石头道出更多有关宗教信仰的东西的人来说,显然还有许多的问题。

虽然考古学研究取得了极大的发展,但对史前史研究的证据仍然不足,因而在宗教起源的探索上还存在许多的问题。特朗普通过考察从“中石器时代”到“史前巨石文化”的考古发现而指出,我们中没有人能确切地知道宗教究竟是如何起源的,但我们必须把它看做是旧石器时代人类的一种共同属性。旧石器时代已经有利于产生某些文化上的差异了,并预料在未来在“高级文明”崛起以前差异将更大。这就让我们有理由对在我们最古老祖先的漫长而神秘的历史中,宗教和精神方面的东西看来多么值得尊重、显得多么基本而感到惊奇了。

特朗普又进一步指出,只感到惊奇、只承认宗教可能释放出非同寻常的创造力和社会能量是不够的,还必须考虑宗教作为一种对人类活动的每一个领域都有牵连的复杂现象,它本身就带有自己的问题,毕竟,宗教可能被“利用”、巧妙地操纵以及盗用来为个人利益和社会利益服务,因此而背离宗教任何原有的、单纯的意图。但是,宗教在何种程度上对人类具有固定的价值,宗教在过去数千年中更多的是善的载体而不是恶的载体,不是在此可以得出定论的,也许由于史前证据的不足永远也不应该有定论。

(习细平)

卡尔·巴特

教会教义学

(1932年)^①

卡尔·巴特(Karl Barth, 1886—1968)是当代基督教神学的代表人物之一。巴特于1886年5月10日出生在瑞士巴塞尔一个信奉新教的_家庭,早年曾在伯尔尼、柏林、图宾根、马堡等地学习神学,深受自由主义神学的影响。1909年起巴特开始担任神职工作,后因第一次世界大战的爆发以及自由主义神学思想的黯然失色而极其失望,从此开始自己的神学反思和重建工作。1919年,巴特发表其“危机神学”理论的代表作《罗马人书注释》,在欧洲引起强烈反响。1922年,此书的第二版修订出版,标志着巴特的危机神学进一步深化为辩证神学。从1927年到1932年,巴特的神学沿着一些重要的新方向发展,这表现出他同自己早期的辩证神学思想的重大决裂。他通盘考虑了他的神学方法,并避免把自己的神学奠基在一种生存论的人类学范围之内,其结果便是产生了《教会教义学》。该书的第1卷发

^① Karl Barth: *Kirchliche Dogmatik*. 本文所依中译本:[德]戈尔维策精选,何亚将、朱雁冰译,北京三联书店1998年版。

表于1932年,这本原计划5卷(共12部)的鸿篇巨著直到巴特去世仍未全部完成。

巴特于1921年被哥廷根大学聘为名誉教授,1925年任明斯特大学教授,1930年转至波恩大学任教。在20世纪30年代,由于巴特公开向希特勒和纳粹运动宣战,他的神学工作发生了十分实际的转变。为了反对已嬗变为纳粹党工具的“日耳曼民族福音教会”,巴特与马丁·尼莫伊勒一起领导创建了“德国忏悔教会”。1934年5月,忏悔教会代表在巴门集会,在这次会议上产生了著名的《巴门宣言》,它基本上是巴特的作品。是年12月,巴特在波恩大学的教职被撤销,次年春天他又被纳粹驱逐出德国。在此期间,巴塞尔市议会已选举他担任神学教授,因此他返回故乡巴塞尔。以后他就一直居住在巴塞尔,并在巴塞尔大学神学系从事教学。1962年,巴特作为“终身教授”而退休。1968年12月10日,巴特在巴塞尔逝世。

按照巴特的计划,《教会教义学》包含五大部分内容:一、论上帝之言——导论(第一卷第一、第二部);二、上帝论(第二卷第一、第二部);三、创造论(第三卷第一至第四部);四、和解论(第四卷第一至第四部);五、救赎论(第五卷)。巴特生前只写到第四卷第三部,第四部仅留下未完成稿,第五卷则没来得及写。中译本是《教会教义学》的精选本,主要由德国学者戈尔维策编选。编选的方式是不分卷次先后,而是汇集了重要的部分形成一个基本的思想线索。这是一种主题式的编排。

戈尔维策在《导言》中指出了巴特对基督教神学的主题及其可能性的富有独创性的洞见。他认为,巴特的神学很优美,这是因为他统一了两种东西:激情与实事性(Sachlichkeit)。对巴特来说,基督教是绝对凯旋式的,它是上帝的使人敬畏的启示,是照耀着一切自然和实现着每一个允诺的永恒之光的启示,是上帝对他自己和他的造物的永远的诚心所愿的启示。基督教所蕴涵着的这种关于上帝的启示的独特信息,正是神学的主题。这是一个活的主题,是被赐予的主题。因此,对巴特而言,神学的主题不仅就是上帝自身,也是在他的

启示中的上帝,上帝的启示只能由教会带给人们的信息中展现出来。由此,神学并不是随意的思辨,而是思想,它涉及一个特定的地方,并被设定于具体的权威之下。它必须准备坚定而毫不含糊地对各种问题做出肯定或否定的回答,它必须时刻准备在教派冲突中表明自己的立场。然而,它也必须意识到基督教团体的传统存在,以便可以审视穿越他们(不是一次而是持续不断地),而不是为了我们可以回到并停留在它们之中。所以,传统对于巴特来说,既不是一种累赘的束缚,也不是一个神圣不可冒犯的命令。它是人们带着感恩和自由的心境所听到的父兄们的声音。这是一种神学中根深蒂固的谦卑。神学正是在谦卑中寻求理解的。在上帝那里,不存在神秘与理性的矛盾。由此,在严格的观念之下,神学必须带着无情的自我批判精神,绝无对理性主义的责难的恐惧,而是带着最睿智的雄辩和客观的自我吸收。巴特这种激情与实事性的统一,对于被专断和无聊严重威胁着的基督教来说,促使它返回到了真正的主题和使命上去。这正是《教会教义学》所不断谈论着的基督之道。

一、启示与耶稣基督:一种道路

巴特首先谈到了“启示”。在这一主题之下,巴特分别谈论了“上帝”、“对上帝的认识”、“‘自然的上帝认识’问题”、“福音与《圣经》”以及“神学”。在这里,存在着一个显而易见的逻辑思路:上帝是谁?上帝与人的关系又是什么?既然整个世界都谈论到上帝,那么人是凭借什么来谈论上帝的呢?人有可能去认识上帝吗?这种认识又如何可能、在什么意义上有效?必须指出,在巴特的思想里,有一点是至关重要的,那就是他始终坚持神与人之间有一条永存的鸿沟:从人到神这一道途永无可能,只能是从神到人,其所凭借的正是启示。所以,巴特坚定地拒绝那种把人自己对上帝的认识等同于上帝的看法。他认为,是人被上帝的尺度所衡量,而不是上帝被人的尺度所衡量。上帝就是上帝,“上帝在天上,而你在地下”,这种神人关

系是不可能改变的。

启示是惟一的,见证是惟一的,它就是耶稣基督,是《圣经》。教会所肩负的使命,正是追随这一见证并以它为最终的权威。在这个意义上,教会是使徒的因而也是普世的。而《圣经》所要求教会做的、所推动教会向前进的,是与自己所瞻望的方向相一致的,这就是活的耶稣基督。因此,巴特下了一个断言:所有神学都是“朝圣神学”。这是一种有关上帝的言说。像所有关于上帝的认识一样,从人的立场来说,这是一项不可能的事,神学永远不可能摆脱人类的局限性。但是,神学终究是存在的,并且有其自身的实事性。在巴特看来,神学必须开始于耶稣基督,而不是开始于一般的原则;它也必须结束于上帝,而不是结束于假设自我证明的一般结论。在这里,我们跟随巴特的思路,可以得出两点结论:第一,上帝是谁?上帝就是其名和其道路由耶稣基督承载的那一位。他是高于人和世界的主,但是他在创造人与世界时,也使自己与人和世界维系在一起。这就产生了一个结果,也即这里的第二个结论:正是在上帝自身的献身行动中(耶稣基督“道成肉身”),也即不仅在他的超过创造物的优越性中,也在他与创造物的关系中,上帝被我们所认识。人被带到了上帝面前,因此,在人的这一边有着真正的上帝认识,尽管相对于上帝的完满性来说,人自身充满着局限性。因此,在人的这一方面,回应启示的便是信仰。信仰是对上帝客观性的见证,在信仰中的上帝的认识是一种间接的,然而却是真实的认识。对巴特而言,对上帝的认识意味着对上帝的服从,也即对这种神圣启示方式的感恩和信任并保持着上帝所选择的真实性。

在“启示”之后,巴特谈到了“耶稣基督”。这是基督教神学的存在之根,是上帝与人之间的通道。在巴特看来,无论是考虑上帝或人及其本性和行动,神学的所有陈述都必须固定于耶稣基督及其真实性之上。在对上帝的认识、崇拜和服务中,人不是孤独地与上帝对抗,而是和平地与上帝一起走在上帝面前。而在人对自身的认识中,人并不知道他自己,只有通过耶稣基督的显现,人才被告知关于他自

己的知识。换言之,耶稣基督这个名字是对我们从何而来和去往何处的问题的回答。耶稣基督就是道路、真理和生命。记住这一点是必要的。至少,对于基督教的信息来说,耶稣基督这个名字不只是一个可有可无的零。在此名之下,基督教的信息所真正意味和必须说的,是引导着自己的生命,具有自己的真理和真实,并为了自己的缘故值得陈述。因此,耶稣基督这一名字是基督教的主题。没有他,基督教就不可能有其独特性,就什么也不是。

巴特认为,早期教会关于在耶稣基督个人之中的神性与人性的关系的教义学定义,或者说,基督的神性和人性的定义,是对理解新约关于基督的一个不适当的导言。实际上,上帝自己是真正神性和人性的统一。而在耶稣基督身上所发生的一切,正是上帝与人立约的明证。在巴特看来,耶稣基督的个人和工作是一个事物,它不能被分离开;他所成为的一切,也是他做人的工作;他是为了其他人的人。同时,他又是上帝之子和上帝自己。正是在这个意义上,道成了肉身:作为上帝,耶稣受难不可避免地意味着上帝自己的某种允诺,他决定引入这一契约。在人所获取的地方,上帝只能失去。事实上,人想成为他自己的审判者。在这样的想法、考虑和行动中,他和他自己的整个世界都与上帝相冲突。这是一个不和解的世界,因而也是一个受难的世界,一个被抛向毁灭的世界。为了实现对所有人的救赎的判决,上帝站在所有人的地位上,他像罪人那样站到他们的位置上:人之罪被合法地钉在了与耶稣基督在一起的十字架上了。在这一受难中,被人所破坏但由上帝所保存的上帝与人之间的契约被合法地重建了。这是一种双重的确定:对人的确定和对上帝的确定。作为一个人,他像我们一样地被审判;作为上帝,他来到了我们中间执行了对我们的审判。道成肉身,上帝之言确凿无比。

事实上,在上帝之子的羞辱中,人之子的超升被实现和启示了;在作为我们的兄弟和首领的他之中,我们自己的升华得以实现和被启示了。这样,作为人与上帝和解的启示,耶稣基督因十字架牺牲而凯旋:耶稣基督复活了。活的耶稣基督,死而复生,既是上帝之道的

见证,又是上帝之道本身的上帝的先知,这是一种荣耀与恩宠。由此,巴特断言:在作为启示耶稣基督生平的再临的复活事件中,有一点被揭示出来,这就是,留给世界、人类及其历史的时间只能是最后的时间。在死而复生中,生命的灵光流溢在这最后的时间中,流溢在这末世的最后审判中。因此,信仰与生命、上帝之爱与人之爱在三位一体的实事性中合而为一。耶稣基督将他自己与基督徒联结在一起了。上帝与我们同在。人体验了神性的力量,并毫无保留地服从于它。他被召唤去信仰、服从和忏悔。人们所能做的,只有聆听。

聆听是达到信仰的惟一途径,这一事实也继续把基督徒与非基督徒带至相同的境地。因为在巴特这里,并没有任何有关对上帝的知识的先验预设或者说是最初阶段。道路是惟一的。每个人、全部创造生命都来自于耶稣基督被钉于其上的十字架,来自于在他身上所实现的和解,并由此而成为他的统治之场所,进而被规定为他的话语之接受者和载体。启示的信息来到他这里如同传至其他每一个人那里一样。所有的牌都在桌上。耶稣基督是惟一的上帝之道,惟一的上帝之言。上帝之言,人在倾听;人之言,哪怕是至善的人的话语,只能够直接或间接地证明上帝之言,而永远无法重复它、取代它,不可与之竞争。因此,量度人自己的话语的善之品格和权威的标准是,它是否和在多大程度上是与此一体的、惟一的上帝之言的忠诚见证。而这一忠诚见证,巴特认为,它在上帝之言和人之言的相互比照中能够为人所正确理解。

二、虚无:一个本体性的问题及其出路

巴特接下来谈到了“虚无”。什么是虚无?人们常常疑惑,既然上帝是所有存在的始造者,既然人被召唤去倾听神性的本质,为什么还会有恶?谁又该对这一恶负责?在巴特这里,他给予了恶以“虚无”的名称,但同时又勇气十足地去正视它、直面它。这种看似矛盾的境遇,巴特又是如何来回答的呢?巴特认为,神性的本质的标志就

在于其不同于创造物的性质,在神性的本质之中,与上帝的冲突不仅被消除而且将再也不可能发生。如果不是这样,如果在父与圣灵之子之间不存在完美的、本质的和永恒的和平,上帝就不是上帝。巴特认为,任何与他自己相冲突的上帝注定是一个伪上帝。在造物主和创造物的关系之中,造物主只能把自己的存在直接归功于其创造者的恩典;造物主是创造物的本体之源。也正是在本体的关联中,恶或者说虚无才是真实的。它“在”,但不像上帝和他的创造所是那样“在”,而仅仅在其不适当的形式之中,作为连续的矛盾,作为不可能的可能性而“在”着。换句话说,恶真是恶,它只有在相对于上帝的时候才是真实的,但这并不意味着它因此就可以当作是像上帝那样的有目的的东西,因为它不是由上帝所意愿的东西。上帝创造了人,这意味着上帝将人暴露给危险。上帝所允许危及创造物的危险和它所遭受的苦难,也是他自己所要经受的危险和苦难。但是,一个免于堕落可能性的造物只能是第二个上帝——因为第二个上帝不存在,它就只能是上帝自己。所以,从创造物的本性来说,他有可能选择倾听神性,也有可能选择恶与罪。当造物自己承当这种与上帝对立并与自己存在的意义对立的不可能的可能时,造物就有罪了。但这错误的责任在造物方面,而不在于上帝。我们不能因人与恶的遭遇而责备上帝。

要知道,上帝与人立约,并使他自己与造物一致,去接受团结并来到造物面前,亲自做它的担保者、帮助者和王,因此会为造物尽最大的努力。上帝所不意愿的,因而所否定和拒绝的,只能是“恶”(虚无)这个没有恩典的存在,它是背离,是一种骗取上帝的荣耀和权力,同时又掠夺造物的拯救和权利的企图。在这个意义上,虚无同时与上帝和造物对抗。但是,虚无也只是在这个否定的层面上被肯定:它没有权力否认自己是由上帝所允诺而来的。它的存在仅仅在于它是上帝所不意愿的。更深一层,虚无的世界,就像上帝所创造的真实的世界那样,是被上帝放在过去和昨天的时间中的世界。虚无是过去的、陈旧的威胁、危险和毁灭,是遮障和损伤了上帝

的神圣创造、但已在耶稣基督中被交付给过去的以前的非存在,在耶稣基督的死之中,虚无已经得到自己应得的,它已被上帝积极的意愿所毁灭;而上帝的意愿,正是他的非意愿的终结。因为耶稣的复活、耶稣的胜利,创造者和造物之间的关系在此被绝对地释放了,虚无作为被抹去了的自由,不再具有持存性。在耶稣基督的信仰的顺从中,只有当上帝的胜利被相信从而恶最终没有得逞时,正义才被完成了。巴特由此说,上帝介入人与虚无的遭遇,并使耶稣基督成为他自己与虚无进行彻底的斗争,这种荣耀与恩宠,使造物从虚无的屠杀中解脱出来。这是因为,对上帝来说,虚无构成一个问题,他认真对待虚无,以他的神性的完美的光荣待之,并且,他并不是间接地涉入,而是以他的整个的存在卷入其中。他实现了对他的所造之物的拯救。

实际上,巴特在这里指出了,上帝是我们惟一的存在之根。对虚无的认识以及对人自己的认识都必须而且只能是站在上帝的面前才有可能。虚无是真实的,造物本身也在经历和忍受着虚无,但是说到底,虚无并不拥有一种可以估价的性质或一种可以被造物发现的存在。换言之,虚无不是上帝和创造之间的区别和界限,也不是存在于造物世界之内的那些东西,对虚无的揭示和认识不可能是造物自身可以获得的洞察,因此也不是在虚无自身的选择和控制之下的。只有上帝才可以省察和判定这一切。对人来说,他是在对上帝的认识中意识到虚无的。在与虚无的遭遇中,造物与恶并没有一种必然的关系。仅仅当上帝在他的根本关系中被启示给造物时,虚无才被展示给造物;仅仅当虚无在上帝的存在以及反对虚无的态度中认识到上帝时,造物才认识到虚无。这也就是说,通过上帝之道,造物与真实的虚无的遭遇也就被意识到了。

三、创造的恩典与人的规定

巴特坚持认为,造物是某种只能在信仰中被认识的东西,就如

同对造物主的认识一样。他不仅看到了创造和拯救的原始的关系,而且看到了其后续的关系。他认为,上帝并不首先安置在存在之中,然后在某种特定条件下将拯救带给某些造物。他创造出恩典。这就意味着,在上帝这方面,他的创造不是他的爱的一种因果关系,而是他的爱和他为了造物物的存在的一种流溢;而在我们这一方面,它意味着从未听到过的事实。我们的存在是恩典,为此,无论我们是谁,只能完完全全地感恩,并且只能屈从于它。在这里,巴特指出了在上帝与人的立约和上帝的创造之间的联系。如果说创造是自由的意愿,是设置了一个与上帝不同的现实,那么这个现实对于上帝而言,并不意味着一个遥远的和异己的领域,这个领域任凭它自己或它的神学去摆布。不,不是这样的。上帝不可能对他的荣耀、意愿和权力设定一个界限。上帝与人立约,用自身的荣耀与恩宠确定对人的拯救,并与人站在一起,但这并不是因为上帝亏欠人的拯救,也不是因为人的存在的任何美德,而仅仅是因为上帝是一个在他的爱之中的自由者。他的立约,犹如他的创造一样,是完完全全的自由自愿。只是在历史的意义上,创造是通向立约即它的外在的权力和基础的道路,这是一种历史的优先;而在实存的意义,立约是创造和造物物的目的,并规定了创造的本性,因而也规定了造物物的存在。

由此,上帝的创造的恩泽,是对上帝的造物物的崇拜的回答;上帝的荣耀,是他的神圣存在的内在精神的愉悦。它自身是发自上帝的光辉,它丰富而流溢。它的丰富不是对自身的满足,而是与自身的交流。造物物附和并反映着上帝的荣耀。惟其如此,它与上帝的关系才被彻底地照亮,它自身的存在才依傍于这一本体的因而也是实在的根基。因为,造物物没有自己的声音,它也并不指示自己的图景,它的所有规定性,是建立在这一事实之上的,即在所有其他人中的一个人是耶稣基督这个人。当我们看见上帝的光荣驻于耶稣基督之中,凭依至高无上的上帝自己,我们也看见了人:谦卑的、遭责备的和受审判的罪人,失落的被造物。因为,只有在最终的审判的烈火之中,人才能被救赎。这就是真正的人,在这上帝神恩的镜子之中

的人自己,上帝的恩宠在耶稣基督之中降予人。上帝以这种方式介入人的存在。人们有理由认为,人类历史其实就是一部人们与他们的上帝之关系的历史。因此,对巴特而言,无神不是一种可能性,而是一种对人来说的本体的不可能性。人不是没有上帝,而是与上帝在一起。当然,这并不是说,无神的人并不存在。罪无可辩驳地存在着。在罪之中,在无神之中,是一种与我们的人性相对立的存在模式。对于人来说,与耶稣在一起——这是人的本体的规定性——就是与上帝在一起。无神观的每一个冒犯,本身就是一种在理论和实践的形式之中使自己负压、模糊和腐化的错误。这是一个对他自己的创造物的永存性的进攻,一种釜底抽薪般的进攻。他没有站在上帝与人的立约所设定的秩序之中。因此,如果他遵循这一秩序,他就支撑起自己作为人而存在,如果他背离它,他就趋于空虚。巴特认为,人的本体规定性源自于耶稣基督这一事实同时也是神学人类学的阿基米德点。他说,人与基督有着一种无可争辩的连续性。这一个人的存在关系到其他人的存在,他也是一个人,这是一个人被宣示的基础,也是每一个人被保持的基础。在这个本体的前提上,神学人类学没有别的选择。它不能求助于人的理性或责任或人类尊严或内在的人性。除了每一个人以耶稣的名义被设定之外,没有其他的前提。所以,对教会来说,认信的惟一理由是在创造的秩序之中并凭借这种秩序来为人寻找和发现希望。

四、教会之根:大写的“是”

巴特认为,教会作为耶稣基督的尘世—历史的生存形式,在其道路和运动中所要达到的目的,是启示通过耶稣基督在律法上已经发生的整个人类世界之神圣化。换言之,教会为之所寻找和发现的希望的人是一切人,既包括基督徒,也包括非基督徒。教会并非独自地参与拯救,而是必须持续不断地跨越它自身的界线而走向世界。它是为上帝所垂爱的世界而存在的。它的生命必须表达它所传布的福

音所要言说的意蕴：希望属于一切人。教会的事业立足于此，并且也只能立足于此。这是一个大写的“是”，一个被委托以福音的现实教会，无论它在实施委托时采取何种可能不同的形式，无论何时、何地、在何种情况下以及具有何种个体特点，都必须绝对地围绕着耶稣基督，围绕着上帝之善，围绕着通过上帝之善而变得高尚的人。为此，基督教会被赋予的时间是恩宠的时间、终极的时间，以便将这一时间为了上帝而带给世界。

教会也许会陷入困境，也许会蜕化变质，也许会否认并背离它的主，巴特说，这一切都曾经发生过，将来也会发生，但是有一点，它永远是基督的新娘。作为基督的世俗生存形式，毋宁说，它是耶稣基督的身体，为他所创造，并为圣灵之警醒力量不断地更新着。基督的身体也可能患病或受伤，但他是不死的永存和持存。他依傍的是上帝的权威和力量。这一点，在为上帝所造成的一切时间之终点和目的之中，已经通过信仰为人所认识。信仰看到这一奥秘在以自己的力量闪光，而教会自身也是为这一力量所唤醒的。上帝借耶稣基督之身，成为人的同类、弟兄，所以便在属于人自己的时间内爱着他，并愿意继续爱他。教会必须明了这一事实。这是一种活的上帝的永无止境的爱，正如同福音是活的上帝的声音一样。由此，在耶稣基督身上完成的上帝与世界之和解，在耶稣基督身上实现的创造者和造物之间的和平缔约，在耶稣基督身上得以建立的上帝对一切人和万事万物的主宰，所有这些，都将得以启示出来。而这一怀着希望从耶稣基督那里期待着发生的启示，并非是局部性的，而是全面的。巴特由此而提醒我们，基督徒与非基督徒之间的差别只能是暂时性的。假如基督徒的目光只局限于上帝的救赎事件中属于他个人的一部分，假如教会的眼光只局限于这一救赎事件中自己受托付的一部分，而忘记了只有在整个人类、整个生命世界之中才能够分享那一光明，才能够仰望和迎接那一光明，那么，耶稣基督为一切人所奠定的希望又如何可能被启示和期待呢？上帝是人的上帝，所有一切人的上帝。他的全能的慈悲无一例外地普照着一切人，普照着他们的峰巅和谷

底、光辉和苦难。不论他们会怎样失去自己,但却不会失去上帝;不论他们多么对抗上帝,但却没有能力逃离他。他们是上帝之手创造的,同样也为上帝之手引导着、扶持着。现实的人类世界既包含着差异、对立和矛盾,又是作为通过耶稣基督而形成的整体始终与上帝在一起。

五、诚爱与欲爱:人与上帝的关系性存在

于是,这个大写的“是”,最终宣告了上帝与每一个人的和解。事实是,上帝过去、现在和未来都爱每一个人。上帝怀着对人的这种爱而献身于人,正因为如此他才是上帝,才是享有全部自由和握有全部主宰的上帝。而对人来说,与上帝的这种行为相应的是爱的顺从,人怀着这种爱而自由从事正当的活动,做着上帝在他身上和为了他而做的事。

巴特断言,基督教之爱,是为了“他者自己”而倾注于他者。巴特称这种爱为诚爱,以便与另一种爱相区别,他称另一种爱为欲爱:一种索取性的、征服性的、占有性的、与基督教奉献性之爱相对立的、具有某种自爱性质的爱。具体说来,在基督教之爱中,它并非为了自己而要求得到他者,它根本不要求得到他者,相反,它将手伸向自己的后面,它抓住的恰恰是它开始时所否认、所不屑顾及的东西,即它自己,以便将自己本身给予、奉献出去,奉献给它所倾注的他者。诚爱着的人放弃了自己对自己的支配,正是为了将自己提供给他者支配,而这个他者,正是至高无上的独一无二的上帝。这是诚爱的出发点,也是它的最终目的。而欲爱,从根本上说是一种来自于人的现实之爱。从俄裴乌斯、柏拉图到亚里士多德乃至新柏拉图主义,无一不是关涉着人自身的寻找与发现。确切地说,所关涉的是人的生存与超验,是人的困厄与希望,是在低层面的与高层面的、阴暗的与光明的世界之间的中心向上升腾着的人,是在本真的存在与非本真的存在之间、虚空与丰盈之间、陷于瓦解的存在与重新与自己本身合而为

一的存在之间的人。一句话,欲爱是人自己用以在此处失去自己,接着又在彼处寻回自己的力量和行动。这是一个怪圈。诚爱与欲爱的这种区别与对立,促使人做出决断。那么,人又应当如何决断呢?

巴特首先讨论了这两种爱与人的本性的关联。他为我们展开了七种论断。毋庸置疑,两种爱都是爱,不管人们多么清晰地洞察这两种爱之间的对立,但对每一个人来说,它们都不可能是两种不同生命的爱,如果是基督徒,则甚至不会是同一种生命之两个个体的爱。因此,首先,它们意味着同一种人类生命,也就是说,这两种爱与我们所相遇的永远是人。它们都只能寓于一种人的天性本身中的可能性之内。

接着是第二个论断:诚爱和欲爱事实上都是人类天性之历史性规定。这就意味着,诚爱或者欲爱的能力并非是一种原本为人的天性所固有的能力,而是在人的历史中、在人的生存中才被历史地赋予的能力。人的人性本质以诚爱的形式或欲爱的形式被历史地证实着,而且惟其如此他才能够证实他的人性本质。

这就促使巴特做出第三个论断:既然人都在以某种形式证实着他的本质,那么作为诚爱和欲爱着的人,事实上所“分摊”到的,是一种因情况而异的、甚至是相反的行为规定和方向,这个规定和方向使他作为他之所是者,亦即他的人性本质之全部运作而生存着。

于是,又有了第四个论断:在实施其自我证实过程中,不论是诚爱还是欲爱,他都是在证实同一种人性本质的同一个人。他在此处和彼处都是同一个人,但又完全不一样。这是一种连续性与非连续性所共同造就的人之本性。换句话说,人的本性是一个开放的X,他在填充这个X的时候,所能做的只是自己的同一个我保持不变,他始终是他,但他又连续不断的使自己的天性运作起来,而这个天性充满着多种可能性,并且也许会派上完全不同的用途,表现为完全不同的品格。

对此,我们不难推断——这是第五个论断,诚爱与欲爱产生的原因,并不在诚爱或欲爱自身,也不在人的天性自身,而恰恰是在一种

诚爱和欲爱与人的天性的独特的关系之中。巴特认为,诚爱之爱亲和人的天性,欲爱之爱否定人的天性;前者是一种正面的关系,后者是一种负面的关系。

这是因为(也是第六个论断),人在本质上、天性上,在其作为上帝之特殊的人性的创造物的结构中,原本就与上帝、与他的创造者和主——作为与他永恒的对立面——一起存在的。他完全向着上帝,对上帝承担责任并表示顺从。正是上帝与人的这种垂直的关系,构成了人的天性、本质,构成了现实的人。每一个人的生命行为,在他与上帝的共在中,在他实际上是其所是的关系中,也就是在从上帝而来和向上帝而去的存在中,他都将做出决断:他是否和在多大程度上对此保持忠诚或者不忠诚,与他自己的天性相符还是相矛盾。诚爱之爱在于,人接受上帝作为自己存在的本原和目的,人将自己本身奉献出来,以便从上帝方面获得自由,并自由地为了上帝。欲爱之爱在于,人使自己承担使命,将自己拔高为自己的目的,并在这一镜中图像的名义下,使人自己的专断成为人所由来的理由,成为人选择自己本身的理由,因而不再生感激、顺从、吁求上帝和对上帝承担责任,甚而将之变成向往、欲求、追求和超越,他的目光不是朝向他者,而是朝向自我。

因此,巴特不得不继续探讨最后一种情况。正如与上帝共在一样,人实际上还与他的同在人一起存在。这是构成他的天性的水平关系。如果与上帝共在是一种我与他的相遇,那么与同在人一起存在则是一种我与你的相遇。没有你便不会有我,没有同在人便不会有人,就如同人没有上帝便不可能是人一样。上帝使人成为他的同伴,人也与他的同在人是伙伴,是同志。在这里,诚爱之爱在于,他与他人对话,他坦诚地看见他人,自己同样坦诚地显现于他人之前;他也奉献,但这并非是为另一个人而丧失自我,否则诚爱就嬗变为欲爱了,而是为另一个人承担责任而全然不问他的吸引力、他所能回报这一奉献的能力和意愿。这种奉献是纯然大胆的行为,他冒着他人恩将仇报的危险,冒着得不到他人的回报之爱的危险,最后这种回报之

爱甚至可能是他人人性的泯灭。但他义无反顾地爱着,因而自然地证实着人的天性和本质。他是一个真实的人。在巴特看来,这是欲爱之爱所不可能有的东西。因为欲爱之爱也许热烈之至、急切之至,也许也以种种形式倾注于同在人,但最终的目的只是为了他自己。事实上,他只是在为自己的生存而去爱着。所以,欲爱者向他人伸出手去,同时却悄悄地放开他,将他推开。如此爱着的人,实际上可悲地潜伏着孤独性,并且他从未曾脱离过这种孤独状态。他否定了共在人,因而否定了自己。他其实是在追逐着自己的影子。更深一层,他并没有得到自我,而是失去了它。为什么?巴特为我们做了一个总结性的思考。

如果说,人为了发现自我,而必须寻找自我,这便是一切,这便是生活的内涵,那么,欲爱之爱在这种寻找中为了肯定自我而失去了自我,非内涵成为了一种生活的内涵。而与之恰恰相反的是,基督教之爱不再想自我拯救,而是放弃了自我拯救,放弃了对自我的寻找,而把自己完全奉献给他者,这是不是为了根本不再成为他自己?完全相反,只有如此,而且恰恰如此,他才可能、也才会成为他自己!这是因为,上帝爱着人,但上帝并不寻找自我,更不会为了自己去寻找什么东西,而恰恰在寻找人、寻找人之所以为人者,即人自己。一旦人的爱,作为对上帝如此爱人的回答,成为人对上帝的奉献,那么这便意味着,人的自我之爱和寻求自我之自由,这一切活动已告结束。道成肉身,人得救了。基督教之爱是人的得救。为此,我们应首先追求上帝之国和他的义,这样,这一切都将属于我们。巴特说,这是一种活的爱,一种活的福音。神学正在朝圣的道途之中。

六、男人与女人:A与B的伙伴关系

在人的天性和本质的这种关系性的建构之中,巴特最后讨论了男人与女人的关系。他认为,现实的人永远都是处于关系之中的人。在生命领域,这表现在人之不可消除的两性差别上。男人与女人纵

然有诸多的相同之处,纵然有诸多的历史境遇所架构出来的本性之貌,然而归根到底,这终究是两种不一样的人。巴特认为,这种差别是一种结构性和功能性的差别,而男人与女人的关系也就是奠立于这种差别之上。换言之,人在任何时候和任何地方都不是作为自在之人,而是作为人性之男者或人性之女者生存着。不存在无性的抽象之人,也不存在非共在的人。也就是说,男人对于女人,女人对于男人,都是另一种人,并因此而是同在人。男人与女人的这种相遇,以及这种自然的二元,意味着人们既不能否认它,也不能以某种方式颠倒它,而是直接实现和展示它的原貌、它的生存。男性生命与女性生命是一切我与你的原初形式,是人与人借以区别开来而又共同属于一体的一切个体性的原初形式。更主要的是,男人与女人是上帝之人性造物(他们都是人),而作为这种造物又是上帝之摹写形象,是恩宠联盟的比喻,巴特认为,这样的一种神学认知促使我们在这里放弃一切性现象学和性形态学来探讨男人与女人的关系。因此,巴特是从本质、关系和秩序这三个方面来富有洞见地为我们详细讨论这一关系的。

巴特认为,男人与女人都是人,这一点是毋庸置疑的。但是,这样一种“人”本身却因其单一和抽象而抹去了男人与女人的差别,他同时是这两者却又绝不是其中之一。要知道,作为本性上是人的男人与女人的相遇,并不是要消除这种自然的二元,实现两者的共同规定和向往,也不是要超越其本已特征和差别,一起成为或一起追求那惟一的、不可分的人的本质。男人就是男人,女人就是女人,这种自然的二元界线决定了任何使男人女性化或使女人男性化的行为,都应当受到本体上的责难,因为,这种看似人性化的行为实际上恰恰是非人性化了。如果说在男人和女人之外有一个共同的终极之点,那么这个点并非是人,而是上帝。在人与上帝的关系之中,并非人自己成为一个上帝,惟其如此,他才全然和真正从本性是人,才能够是其所是。巴特说,上帝创造人,使之成为男人与女人,我们所能做的,就是认识和尊重这条为上帝所划定的界线。假如男人和女人面对一个

浮现于他们之间的更高的人之存在,而对他们的性属要么表示鄙夷,要么感到不快甚至仇恨,乃至于性属对他们来说正在成为一个根本不愿再承受的负担,并为此而询问上帝:他们要求具有人性,希望摆脱此一负担,那么,这就恰恰使男人与女人都是人这一不可辩驳的真理成为谎言,人性嬗变为非人性,自由成为牢笼。他们开始逃避上帝,也就是在逃避人自身。没有了上帝,人也就无从谈起。

有了这一认识,就可以进一步探讨:男人何以成为男人,女人何以成为女人。巴特认为,正如同一个抽象的人的本质并不是我们这里讨论的出发点一样,一个抽象的男人性质或一个抽象的女人性质也不是这里讨论的出发点。确切一点地说,不存在无男人的女人,也不存在无男人的男人。只有在与女人的关系之中,才可以称名一个男人;反之亦然。对于每个男人与每个女人而言,不论是在婚姻之内还是在婚姻之外,性属本已特征所在的地方都是一个向着对立一方敞开的地方。这种朝着另一方的方向性恰恰构成了他们两者的本质。他们互相是对方的本原和规定。换言之,在对上帝戒律的顺从之中,男人生活于对女人的依附、归属和倾注之中;同样,女人也生活于对男人的依附、归属和倾注之中。惟其如此,他们自身才是其所是者。男人与女人同在:作为男人恰恰只有与女人在一起、作为女人恰恰只有与男人在一起,才有可能成为真正的人,也因此才有可能成为男人和女人。一言以蔽之,他们应该互相看见、互相为对方所诘问、互相承担责任。逃避这种关系,也就是在逃避自己本身。

巴特为此还提到了同性恋问题。他认为,一个脱离女人的男性,和一个脱离男人的女性,犹如同一个脱离了他人之共在的人,亦即,一个不在关系之中存在的人,说到底是对上帝戒律的不顺从,进而失去了人之为人的生存之根。他们想独自为自己而成为人,人却悄悄地溜走了。精神上的病患造成了肉体上的堕落。这条以具体的同性恋为其痛苦结局的道路,也许在其开始之时不失其特有的美和细腻的智慧的光辉,甚至散发着神圣的芳香,而那些发现它是一种奇妙的个人生活方式的奥秘并沿着它走了一段路程的人,也往往并非坏人,

但是,这种本真的性反常、原初的颓废和真正的蜕变,不管它是一种精致的还是一种粗俗的同性恋,终究只是一堵倒向自己的墙:囿于这种封闭的自我的同一性,犹如欲爱之爱一样,恰恰失去了自我,失去了他之为他的理论上的和实践上的本质规定。自然的二元岿然不动。

接下来,巴特讨论了最后一个问题,亦即男人与女人的关系的最核心的一层:男人与女人如何相遇?男人的存在对于女人而言是一个谜,同样,女人的存在对于男人而言也是一个谜。男人究竟是什么?女人又究竟是什么?他们看上去有那么多的相同之处,然而又终究是不一样的。巴特认为,这关涉到一个秩序的问题:男人与女人其实是在遵循着一种特定的秩序,在这个秩序之外,男人不可能是男人,女人也不可能是女人。而在这一秩序之中,男人有他自己的所在,女人也有她自己的所在。男人与女人的地位和功能不可调换,不可混淆,而只能在双方保持忠诚。同样,他们也不可简单地等同,他们的关系也不可颠倒。男人与女人并不是一个A与另一个A,而是一个A与一个B。这就意味着,在人的内在尊严和内在权利上,A丝毫不先于B,也丝毫不后于B。还不止于此。谁言说A,必须以同样的强调语气言说B;谁言说B,也必须以同样的强调语气言说A。男人与女人的这种平等,并非是一种形而之上的陈词滥调,而是一种根源于上帝面前的平等。在上帝面前,他们同时升腾,同时沉落,同时得到并保持自由或者不自由的地位他们同时为上帝戒律所要求和神圣化。因而,在人的生存之内涵与规定、受到的危害以及怀有的希望等方面,他们是完全平等的。从这一前提出发,我们才可以说,A并非B,而是A,B并非另一个A,而是B。正是在这里,秩序介入了:A在B之前,B在A之后。要为这种秩序定名,巴特说,这显然是一件危险的事情。人们要明白,男人并没有什么胜过女人的东西,他并没有被授予任何优势地位和有利条件,他不会因为他在这一秩序之中是男人,是A,就可以凌驾于女人之上;而女人,也并非因为她是B就必是低男人一等,她并非尾随男人之后,也不是居于男人之下,而是

在男人一侧。男人与女人是伙伴关系,而不是主人与奴仆的关系。在这一秩序中,男人与女人所应做的、也只能做的,只是谦卑地顺从并证实这一秩序。而在这一秩序中,如果说有一条呼唤男人进行忏悔的道路,这便是女人的道路。在顺从中与女人相对而立的男人,在任何情况下都是强者,他走在女人前面,引领着女人走向上帝。在这一点上,也只有在这点上,男人胜过女人,更毋宁说,他是遵守和维持秩序的职司。为此,不论男人与女人在什么情况下相遇,秩序都是他们的依托。男人顺从它,而不是利用它,使它为自己服务,进而凌驾女人并将之向女人炫耀;女人顺从它,而不是要求与男人处于相同的位置,她没有必要通过“反对”或“听命于”男人而成为、或者说才成为女人。巴特强调说,男人与女人的这一关系的秩序,伦理学不可能、也不应理解为一种因果伦理,将之装进一个体系的框架之内来理解,不论这个体系是陈旧的还是崭新的,是传统的还是某种进步性的。对于这一秩序,人们只能在对它的顺从与否中提出善与恶的问题,而男人与女人,在他们相互之间的多种多样的关系之中,通过他们的存在、行为和活动来独自而忠诚地回答这一问题。

(蒙木柱)

迪特里希·朋霍费尔

狱中书简 (1951) ①

迪特里希·朋霍费尔(Dietrich Bonhoeffer, 1906—1945)是享有国际声誉的德国神学家兼基督教牧师、世俗神学的重要发起人、著名的反法西斯英雄。朋霍费尔又译为朋谔斐尔等。他1906年2月4日出生在布雷斯芬(现为波兰西南部的弗罗茨瓦夫)。父亲卡尔·朋霍费尔曾是柏林大学精神病学和神经病学的专家。母亲保拉·朋霍费尔是耶拿大学十分著名的教会史教授卡尔·冯·哈塞的孙女,她是当时德国少有的女大学毕业生之一。朋霍费尔在兄弟姐妹八人中排行老六,从小就受到了较为良好基督教文化的滋润,并深受善良、正义、同情、博爱等基督情怀的濡染。1923—1927年朋霍费尔在杜宾根大学和柏林大学攻读神学,21岁就以《神圣联盟》获得博士学位。1928年,朋霍费尔前往西班牙巴塞罗那的德国教区担任牧师。1930年又到美国纽约的协和神学院学习一年。回国后,年仅25岁的朋霍费尔就在赫赫有名的柏林大学担任系统神学

① Dietrich Bonhoeffer: *Letters and Papers From Prison*. 本文所依中译本:高师宁译,何光沪校,四川人民出版社1992年版。

的讲师。1933—1935年期间,他还承担着圣保罗和伦敦西顿汉地区的德国会众工作。

1933年1月30日希特勒上台后,德国一些有影响的知识分子纷纷做出了抉择,其中大多数人(包括当时的大多数基督教教会)都屈服于当时的黑暗势力,宣布效忠纳粹政党;部分人则采取了消极躲避而流亡到国外;只有少数选择了对反动势力进行不妥协的积极抵抗态度,朋霍费尔就是这难得的少数人之一。他热爱自己的祖国,而此时却只能同代表德国政权的反动政府进行坚决斗争;作为一个虔诚的基督徒,他一直奉行普世和平主义和人道主义精神,然而面对希特勒对犹太人的大肆屠杀以及国内主要教会对于纳粹的依附,他又不得不采取非和平主义和非人道主义的方式去实现其基本理想。在许多两难的处境中,朋霍费尔毅然做出了自己终生无悔的抉择——参与上帝的苦弱、为他人而存在、对世界负责。为了更有效地抵抗希特勒的反动统治,朋霍费尔把德国部分正义的基督徒组织起来。1935年,“自白教会”(又译“认信教会”或“宣信教会”)①神学院在芬肯瓦尔德(波美拉尼亚)成立,其宗旨是以公认的耶稣基督为终生追求的真理和日常行动的指南,以耶稣为教会的首领,拒绝国家对教会的统治和支配,明确宣布拒绝希特勒和纳粹政党对教会的控制。朋霍费尔热情支持“自白教会”并亲自担任该神学院的院长,成为名噪一时的反对纳粹代言人。在这期间他的神学影响和人格魅力也达到了顶峰:他不仅写了许多反对教会在斗争中进行妥协的小册子,而且还写了两部使他的名字在生前就广为人知的大作——《信徒的代价》(1937年)和《共同生活》(1938年)。1936年国社党当局禁止他在柏林大学授课,并于1937年取缔“自白教会”。在朋霍费尔的领导下,“自白教会”被迫转入地下进行秘密活动,并在国外势力的支持

① 指1933年以来由德国部分新教神学家组织的独立教会,以反对希特勒法西斯统治、抵制受纳粹控制的德国官方教会。参见于可主编的《当代基督新教》第43页,东方出版社1993年版。

下一直坚持斗争到 1940 年。

1938 年经其妹夫汉斯·冯·多那尼的介绍,朋霍费尔与反希特勒组织建立了联系。1939 年 6 月,盖世太保禁止他进入柏林城后,他的一些美国朋友热情邀请他前往美国作巡回讲学,并为他安排了一些适合于他普世主义思想和对外国教会生活善意关切的工作。但是,面对德国日益恶化的环境和大量还处于危难之中的人民,他决不忍心苟且偷安。1939 年 9 月,朋霍费尔毅然决定回国与耶稣一道受难,践行十字架上的真理。返德前夕,他曾公开表示他的美国之行原本就是一个错误,他认为如果此时不与其祖国和人民同呼吸、共患难,那么他将无权参与战后德国基督教生活的重建工作。回到前途日益黯淡的祖国后,他不仅通过发表演讲和文章去激烈抨击纳粹的反动思想,而且还积极投入地下抵抗纳粹暴行和暗杀希特勒的伟大运动。1940 年 9 月,盖世太保再次发出命令,禁止他进行授课、传教、演说和出版等公开活动。10 月他在陆军谍报处谋取了一份信使工作,这给他的地下抵抗运动提供了许多便利的同时也加大了他自身处境的危险性。1943 年 4 月,朋霍费尔终因秘密援助 14 个犹太人逃往瑞士一事败露而被指控滥用职权,遭到纳粹警察盖世太保的逮捕,囚禁于柏林的特格尔监狱军事部。1944 年 7 月暗杀希特勒行动又一次失败。在随后的案件调查中,盖世太保搜查到了他直接参与此案的有关证据。于是,朋霍费尔再次受审,并于 1944 年 10 月从特格尔监狱军事部转移到布痕瓦尔德,然后又转移到索恩贝格,最后被转移到佛洛森比格集中营。在佛洛森比格集中营关押期间,朋霍费尔几乎与世隔绝,盖世太保绝对拒绝向其家人提供有关他下落的任何信息。1945 年 4 月 9 日,在盟军解放佛洛森比格集中营的前几天他被纳粹处以绞刑。然而,直到 1945 年 7 月 27 日,在伦敦圣三一教堂举行盛大的纪念朋霍费尔活动时,他的家人才从无线电波中得知他确切死亡的噩耗。

朋霍费尔思维敏锐,思想活跃,是一个十分多产的神学理论家。在其 39 年短暂的人生之旅中,他给我们留下了许多影响深远的佳

作。西方基督教界称他的人格和著作犹如一面熠熠发光的镜子,不仅逼真地反射着那段不堪回首的历史,而且在新的形势下还照耀着教会和基督徒迈向正确的朝圣之路。他的主要著作有《神圣联盟》(1927)、《行动与存在》(1931)、《创造与堕落》(1933)、《信徒的代价》(又译为《追随基督》)(1937)、《共同的生活》(1938)、《伦理学》(1949)、《狱中书简》(又译为《抵抗与服从》)(1951)、《教会的本质》(1971)等。英年早逝的朋霍费尔也被英国伦敦威士敏斯教会授予与圣雄马丁·路德·金等齐名的20世纪十大殉道烈士之一。

朋霍费尔的晚期著作《狱中书简》基本上涵盖了他的主要神学思想。在冰冷的单人囚牢中,他自始至终保持着一颗温暖的心去详述每天的生活、体验、情感和思考。他丝毫不为自己的处境担心,只是为狱外的亲人、朋友、学生以及其他人的担忧,即使身陷囹圄也一刻没有停止对知识的追求。每天除了传道布教、帮助病囚外,还进行了大量的阅读和写作,他以惊人的安宁、自制,对他人的体贴、关怀,对自我和未来永不绝望的信念,深刻地表现了他始终分担着上帝苦弱的普世主义情怀。二次世界大战的严酷现实和漫长的关押生活,使得他对保守的传统神学和传统的“宗教”观念持否定态度,并力图创立一种适应世俗社会的新神学。朋霍费尔才华横溢、高瞻远瞩、履历丰富,在他的一系列作品中,始终都以个人在现实生活中如何做一个基督徒、教会如何主动地参与社会为主题。尤其在《狱中书简》中,朋霍费尔因提出了“世界已经成年”、“无神的神学”、“非宗教的基督教”以及“参与上帝的苦弱”等惊世骇俗的神学思想而名垂青史。

《狱中书简》共分六个部分:一、十年之后;二、给父母的信;三、来自单人牢房的婚礼讲道辞;四、给父母的信;五、给一位朋友的信,诗歌,杂感断简;六、来自阿尔特亲王街的生命征象。这是朋霍费尔在非常艰难的环境中断断续续写就的一些断简残篇,难以形成系统的、严谨的神学体系,有时甚至显得有点混乱和矛盾。然而,就是它的一些零星的思想火花构成了战后激进的“世俗基督教”和“上帝已死神学”的理论基础,点燃了20世纪世俗神学的熊熊火焰,激起人

们对上帝已死和重视现世生活进行了深入持久而又广泛的探究。下面分四个方面来介绍本书的内容。

一、朋霍费尔的“宗教”观

朋霍费尔的所有神学思想都是建立在他对“宗教”的独到理解上的。他认为，“宗教”是人类幼稚时代的产物，与信仰虽有一定的联系，但不能将二者等量齐观。传统的“宗教意识”具有两层含义：一方面表现了人类的“自我称义”和人类主体对形而上的虚幻追求；另一方面则是要表达个人的某种内在满足。在没有受到世俗化冲击的时代，这种“虔诚”和“内在”的“宗教”生活是必然的，也是必要的，然而随着时代的变迁，二者既不符合圣经之道，也不适合现代形势发展的需要。

就第一层含义而言，他认为宗教主要是人对世界所做的一种形而上的解释。人类在认识世界、改造世界的过程中，一旦遇到人力无法解决的难题时，一种“全能、全知、全在”的“应急之物”或“意外救星”必然会应运而生。朋霍费尔称这种神为“机械之神”、“隙缝之神”或是被人们用来填补人类认识上一些缝隙的“塞孔之物”。在《狱中书简》中，朋霍费尔指出，这种宗教观反映了人类未成熟时所表现出来的软弱和局限，只会使人在真实生活中逃避其应负的责任。然而，随着人类的成年以及20世纪以来日趋泛化的世俗化进程，人类日益走上了自治、自律的道路。无论是道德、科学还是政治、文化等等方面都是以人类的理性为标准，宗教的权威已被抛置一边，上帝的仲裁也无人问津，宗教已作为一种历史现象而一去不复返。同时，朋霍费尔还进一步指出，这种宗教观事实上使得世界被切分为“神圣”与“世俗”两个部分。俗人的世界只是在遇到无法解决的困难时才会到神圣的世界去寻求神，换句话说，一旦人们藉著自己的能力可以解决自己的问题后，神就成了多余，并将被人们从这世界上放逐出境，从人类的公共生活中驱赶到最为隐密、最为软弱的个人生活的范

围内去,为精神病和心理治疗家利用人的宗教弱点去实现他们的诈取提供了方便。

就第二层含义而言,朋霍费尔指出,那种认为人的主要本性是在于他内心深处那个最隐秘的背景,即其所谓“内在的生活”,而神现在就被安置在这秘密之处对人进行统治的观点也是错误的。他认为,《圣经》并没有把人分割为内部和外部,而是关注人的整体。《圣经》里所言的“心”并不单指内在的生活,而是还包含着整个人与神的关系,它说明人的内外生活是一样重要。因此,传统宗教把人的生活 and 世界划分为“神圣的”与“世俗的”两个部分后,只会造成对某些人、某些职业、某些行为或某些书被视为神圣而得到肯定,其余的东西则统统被当作世俗而遭到遗弃。它使得整个人生和世界始终处在圣俗的争斗之中,一个人的宗教意识越浓厚,他对所谓的世俗也就越不关心。朋霍费尔强烈反对这种“圣俗相分”的观念。他说,教会一旦染有圣俗二分的观念时,就容易关上大门、自筑壁垒而与外界隔绝。人无论如何都不可以装得比神更虔敬,神通过“道成肉身”进驻在卑微的人群当中,目的是叫我们不能不以这个所谓的世俗世界为我们关注的对象。因此,朋霍费尔认为这种宗教观的结果显然是有违《圣经》初衷和有损基督之道的。他极力反对宗教化的基督教,主张“非宗教的基督教”。

朋霍费尔的“宗教”观深受卡尔·巴特的“区分上帝与宗教”和布尔特曼的“非神话化福音”等神学思想的启发。他成功地把基督教的精神本质从传统宗教中剥离出来。在1944年4月30日,朋霍费尔写道:(今天)人能够通过词语,不论是神学语言还是虔诚的话语来了解每一件事的时代完结了,内心和良心的时代(这种时代应该说是宗教本身的时代)也完结了。我们正在走向一个完全没有宗教的时代,现在的人们简直不再可能具有宗教气质。即使是那些真诚地把自己说成是“宗教性的”人,至少也没有实行它。真正的基督教信仰应是对《圣经》中上帝“启示”的忠贞,摆脱“宗教”这种毫无生气的、抽象的、陈旧信仰形式。我们整个的有1900年悠久历史的

基督教的传教和神学,依赖的正是人的“宗教性的前提”。但是,如果有朝一日,这种先验的“前提”完全不存在了,而不过曾经是人类自我表达的一种历史的和暂时的形式,如果我们达到了彻底不要宗教的阶段,那对于“基督教”意味着什么呢?人不应把上帝当作人软弱无助时的救命神力,不应在遭受失败或者遇到了生存困境等边缘情境之时才想起上帝、吁求上帝,而应该始终把上帝看作是人类生命的中心而非生命的边缘,是我们生命中的超越者。上帝以其独生子惨死十字架上、以其苦弱无力的形象来彰显其对这个世界中人类的至爱。朋霍费尔认为,信仰乃是整个生命的行为,基督发出的召唤不是要人加入一种宗教,而是要人进入新的生命;一个人成为基督徒不在于他恪守宗教形式,而是切切实实地在此世中做好人的本分工作;人应在刚强而非软弱时接近上帝,应在生命的勃发和荣显而非痛苦和死亡中吁请上帝;人应分担上帝在此世的苦弱而非强求他的全能。

朋霍费尔不是一个游心于观念之域的神学家,而是一位有深切现实感的神学家兼基督徒。他的“宗教”观明显地是在激励基督徒自觉而主动地承担起对此世生活的责任,加入火热的现实生活之中,通过自己的行为去证道,反对基督徒把自己封闭在一个与世隔绝的纯精神性的属灵生活中,或一味地埋头于精致书斋里去讨论抽象而空洞宗教神学。朋霍费尔是这样说了,更是这样做了。不仅他的“宗教”观被神学家们普遍赞誉为“有特色、有创见的神学”,而且他本人也当之无愧地被称为“对世界负责的神学大师”。

二、世界已经成年

朋霍费尔的“宗教”观乃是基于他对“世界已经成年”(World come of age)的深刻认识。他认为宗教之所以会有如此之大的变化,就是因为人类已经走出了只有依赖宗教才能生存的幼稚的童年时代,也就是说人类世界已经成年了。其主要特征表现在:成年的世界业已达到某种自觉的阶段,人类初步认清了治理自己生存的自然规

律和社会规律,并且学会了通过自己的理性去对付所有重要的问题,而不再虔诚地去求助于一个起作用的假设的“上帝”,在这一过程中,“上帝”越来越被排挤出人类生活的世界。

朋霍费尔分别从不同的方面论述了这个成年世界的演变过程,并对反对这一观点的护教学家给予了有力的回击。1944年6月8日,在给朋友的一封信里,他首先从历史的角度来阐述他的立场:大约从13世纪起,人类就开始了这场走向自律的运动(现今这个世界据以生活行事的那些科学中的、社会政治事务中的、艺术中的、伦理和宗教中的法则之发现,全归在这个栏目下)。在我们这个世代,这场自律运动已达到某种完成。在过去100年左右的时间里,人类能够驾驭各种重要的问题。在宗教问题上也是如此,事情正在变得很明显,每样东西没有“上帝”也行,而且同以前一样好。同在科学领域一样,在一般的人类事务当中,我们称为“上帝”的东西正越来越被挤出生活,越来越失去地盘。

在1944年7月16日,他又从神学、伦理学、政治学、自然科学和哲学等方面描述成年世界的主要特征,肯定人和世界的自律观其实就是在理智与诚实的名义下,抛弃或省掉那些曾起作用的假设的上帝。他说:在神学当中,在切伯里的赫伯特爵士的著作里,在他肯定理性是宗教认识的充分工具的说法中,可以第一次看出这一点。在伦理学当中,在蒙田和博丹的著作里,在他们用道德原则取代十诫的做法中,这一点第一次显示出来。在政治学中,则有马基雅弗利,他使政治学摆脱了道德的监护,并建立了“国家理性”的学说。还有格老秀斯及其国际法,他的国际法作为自然律,是一种仍将有效的法则。在哲学上,笛卡儿的自然神论认为,世界像一部机器,不需要上帝的干预而自行运转;斯宾诺莎的泛神论将上帝等同于自然;康德是一位自然神论者;费希特和黑格尔则是泛神论者。在自然科学中,即使上帝不存在,无限的宇宙也将自存,这已成为不争的共识。

一些拒绝世界长大、欲把人类拉回童年时代的基督教护教论者,曾对“世界已经成年”的自信和自觉精神进行攻击。他们认为,人没

有神的庇护是不能生存的。纵使一切世俗的问题都能自行解决,但是对于诸如罪恶与死亡(只有靠神的“救赎”和“复活”才能供给终极意义)等根本问题,凭借理性和自信是无法解决的,这就是人需要有神、教会和牧师的最根本原因。甚至一些存在主义的哲学家和精神病治疗家,为了尽量使人感觉到内在的失望,也不时地随声附和道:所有人在本质上都是不快乐的,并且常常处在绝望之中,只是人们不肯主动承认罢了。针对这些论调,朋霍费尔在1944年7月16日的狱中书信中,提出了自己的看法:我们的成年,迫使我们真正地认识到我们与上帝面对面的处境。上帝实际上教导我们作为没有他也能过得很好的人而生活。让我们在这世界上不用他作为起作用的假设而生活的那位上帝,就是我们永远站在他面前的那位上帝。朋霍费尔继续反驳道:上帝容许他自己被推出这个世界,被推上十字架,充分证明了上帝在这个世界上已经软弱无力,而且再也无能为力给人类提供庇护。《马太福音》第8章第17节清楚明白地告诉我们,上帝不是靠他的全能,而是靠他的软弱和受难帮助我们,为人类现实的一切苦难提供终极意义。最后,在1944年6月8日的书信中,他还批评那些基督教护教学家对“世界已经成年”所作的抨击,认为那首先是不得要领的,其次是卑贱的,第三是非基督教的。之所以称其不得要领是因为护教论者企图把一个成年人再拉回到少年时代去,勉强他去依赖一些事实上他不再需要依赖的东西,把他推回到一些他认为不再是问题的问题之中去。之所以称其卑贱是因为它等于是为了一些人们所不知的目的而企图利用人的弱点,这些目的并非出于人们自愿的选择。因为他们要如此做就得尽量揭发一个人的弱点,为了那人所不了解的目的这样做,而非出于他自愿的。之所以称其是非基督教的是因为基督本人被换成了人类宗教性中的一个特定阶段,即人间律法。

结合朋霍费尔的“宗教”观,我们应该看到他在“世界已经成年”的一系列论述中,丝毫没有贬损或诅咒上帝的意思。在1944年7月3日的书信中,朋霍费尔明确地说:不应把上帝逐到某种最后的隐秘

地方去,相反,我们应该坦率地承认,世界和人类已经成年,我们不应该贬损人的世俗性,而应让人在其强有力之处去面对上帝,我们应该放弃我们所有的教士式的遁辞,以及把精神疗法和生存主义视为上帝之先锋的想法。上帝之道是远离这种不信的反叛,这种来自下层的反叛的。它是君临一切的。在1944年4月30日的书信中,他希望我们在谈论上帝和教会时,不要在生活的边缘,而要在生活的中心。不要在软弱中,而要在力量中,因而也就不在人的苦难和死亡里,而就在人的生命和成功里来谈论上帝。在边缘上最好是保持我们的平静,丢开那个未解决的问题。相信复活并不是解决死亡问题的方法。上帝的那个“彼岸”,并不是我们的感知能力的彼岸。以感知为基础的理论的超越,与上帝的超越毫无关系。上帝是在我们的生活中间的“彼岸”。教会并不是站在人的力量用完耗尽的地方,不是站在边缘上,而是站在村子的中心。

总之,世界的成年已不再是神学论辩和护教论的机会或论题,但是它确实得到了更好的理解,比它对于自身理解得更好,就是说,是在福音的基础上来理解,是在基督之光当中来理解。作为一个基督徒,其“世界已经成年”的主旨是反对把“上帝”,或者说把一种具有神圣、终极意义的关切(也是人类所应有的最大关切)仅仅局限在个人的、内在的、私生活的领域。

三、非宗教的基督教

通过对“世界已经成年”、“人类正在走向一个完全没有宗教的时代”等独到的论述后,朋霍费尔陷入了对基督教的深深思考之中。他的结论是:基督教的信仰必须要离开束缚基督教发展的“宗教”,即基督教要成为“非宗教的基督教”。在狱中,他愈发觉得教会需要这种理念。在1944年4月30日的书信中,他说:不断萦绕在我脑际的问题是,今天,对我们来说什么是基督教,甚至什么是基督?基督教整个1900多年的传教和神学史依赖的正是“所有人都是宗教性

的”大前提。我们所称之为基督教的东西一直都是“宗教”的一种模式。但是,如果有朝一日,这种先验的“前提”完全不存在了,而不过曾经是人类自我表达的一种历史的和暂时的形式,如果我们达到了彻底不要宗教的阶段,那么对于基督教意味着什么呢?

面对世俗化的强大冲击,基督教护教神学家毫无例外地都是把这种先验性的“前提”,作为基督徒与人交流的天然的切入点,作为固守基督教的最后一道防线。在1944年6月8日的书信中,朋霍费尔特别以蒂利希为例,他说:蒂利希根据人人心存死亡与得救的忧虑即终极关怀的问题,提出了“人是有宗教性的”假设。然后,蒂利希就着手用宗教意识来解释世界本身的进化(朋霍费尔觉得这是与世界自身的意志相违的进化),以便通过宗教赋予世界一个完整的形态。朋霍费尔认为蒂利希这样做是十分勇敢,但这个世界根本不买他的账,继续按照自己的意志前进。朋霍费尔补充解释道:当然,这个世界的确需要有人去更好地了解它,比它自己对自身的了解更清楚,但并不像一般宗教社会学家所希望的那样,一定非得从宗教的方面去理解不可。世界已经成年,人们简直不再可能具有宗教气质,而基督教也进入了一个非宗教的时代,无须借助宗教的支撑。在1944年4月30日的书信中他说,如果我们最终不得不把基督教的这种西方模式看做仅仅是完全无宗教状况的预备阶段的话,对我们、对教会来说,会出现什么情况呢?基督教如何能够成为甚至是那些毫无宗教的人的主呢?如果宗教只是基督教的外衣,那么,什么是非宗教的基督教呢?

朋霍费尔指出:巴特是发觉护教神学家这些错误观点的第一个人,他也是惟一个沿着“非宗教的基督教”这条思路去思考的基督教神学家。因为巴特曾经批评这些护教神学家无意中全速航行在自由主义神学的航道上,指责他们所有努力的目的实际上是要在世界之中或在世界对面为宗教清扫出一片空地来。朋霍费尔称赞巴特把耶稣基督的上帝列入了反对宗教的行列,不仅过去是而且现在还仍然是他最伟大的贡献之处。但朋霍费尔也指出了巴特思想的局限

性：他在对神学概念的非宗教性解释方面，的确没有给出任何教义学或伦理学的具体指导，因此他的有关启示神学其实成了一种“关于启示的实证主义”。同时，朋霍费尔还分析了布尔特曼的神学观：布尔特曼虽已感觉到巴特的局限，但他却从自由主义神学的角度对之作了解释，并由此陷入了典型的自由主义的化约过程，即抛却了基督教的“神话”因素，把基督教简化得只剩下了“本质”。朋霍费尔反对这种极端化方式，认为神话概念是完整基督教内容的一部分，应予保留。他认为，在一个没有宗教的世界里，没有宗教就是指没有形而上学和灵性等等在时间中受到影响的前提条件。我们再也不能像以往那样去谈论上帝，而只能以世俗的方式来谈论；教会和基督徒不再认为自己在宗教上特别得宠或“蒙召”，而只能认为自己完全属于这个世界的一分子；基督也不再是一个宗教的对象，而是某种完全不同的东西了，事实上确实是这个世界的主了；崇拜和祈祷也就没有什么特别意义了。

在1944年7月16日的书信中，朋霍费尔指出了基督教与一切宗教之间的决定性区别在于：面对已成年的人类，基督教的上帝教导他的信徒必须作为没有他也能过得很好的人而生活，也就是说，与我们同在的上帝，就是离弃我们的上帝（《马可福音》15：34）；上帝之所以能帮助人类，不是因为他的全能，而是靠他的软弱和受难（《马太福音》8：17）。他是一个真实的上帝，既没有宗教性，也不是人类的“意外救星”。人类成熟的过程就是放弃那种虚假的、宗教性的上帝概念的过程。人类最终会还《圣经》中所描绘的上帝的面目。在7月18日的书信中，他还对宗教与基督教信仰作了一些区别：宗教总是虚伪的、禁欲主义的、部分行动的事情。而基督教信仰乃是参与上帝的苦难，即必须过一种此世的生活。信仰总是整体的事情，是包含整个生命的行动。

在1944年7月21日，朋霍费尔对怎样在非宗教的基督教世界里做好一个基督徒，进行了详细的解说。他说，大约在去年，我开始前所未有地赏识起基督教的“此世性”来了。基督徒不是宗教性的

人,而是一个纯粹的、单纯的人,正如道成肉身的基督和施洗约翰一样是生活在这个世俗世界上的人。只有通过完全彻底地生活在这个世界上,一个人才能学会信仰。人必须放弃每一种要把自身造就为某种人物的企图,不论是一位圣徒还是一个皈依的罪人,不论是一位教会人士还是一个正直或不正直的人,抑或是一个生病的人或健康的人。所谓的“世俗性”指的是:以自己的步伐去接受生活,连同生活的一切责任与难题、成功与失败、种种经验与孤立无援。正是在这样一种生活中,我们才完全投入了上帝的怀抱,参与了他在此世的受难,并在客西马尼园与基督一起警醒守望。这就是信仰,这就是皈依,这就是造就一个人和一个基督徒的东西。如果我们通过此世生活而参与上帝的受难,成功怎么能使我们狂妄自大,失败又怎么能使我们迷失道路呢?

特别需要说明的是:在朋霍费尔的一系列鸿篇巨论中,他为基督教所作的“非宗教”的所有诠释,丝毫没有要否定基督教的意思。朋霍费尔孜孜以求的真实用意是要把基督教从世俗化的冲击下、从人们日益唾骂的宗教中解放出来。在新的形势下,去掉基督教所谓“宗教体制”而保留其精神本质,并使这种精神渗入社会生活的一切方面。他强调基督教应当彻底进入世俗社会,信徒不应坐在精致的书斋里讨论基督教,而应进入火热的世俗社会去践履基督教,分担上帝的苦弱,使其更好地为人类服务,为教会服务,为上帝作见证。他对其他护教者的诚挚批评,从另一个侧面也反映了他为基督教的生存和更好地发展确实是用尽心良苦,其实他才是一个地地道道的基督教护教学家。

四、参与上帝的苦弱

朋霍费尔所有神学理论的旨归就是希求基督徒加入火热的现实生活,去分担上帝在此世的苦弱。从理论教义回到信仰实践,从“宗教性”的人回到单纯的人,乃是朋霍费尔极富先见、极有价值的思想精髓。他

多次强调,基督信仰乃是整个生命的行为,基督发出的召唤不是要人加入一种宗教,而是要人进入一种新的生命。一个人能否成为基督徒,不在于他是否恪守“宗教”形式,而在于他是否切切实实地做一个现实的人,是否在今生此世的生活里积极参与上帝的苦弱。

朋霍费尔之所以强调信仰的实践性乃是基于当时两个方面的事实:一方面是由于在他生活的那个年代,信仰和神学界已经开始出现了两种不利于基督教发展的不良倾向。一种倾向是当时的新正统主义神学越来越与《圣经》中的平民精神相背离,陷入了一种拘泥于教义阐释却永远给不出答案的困境之中,他们所提出的神学观点,连具有专业神学思想的人都感到不知所措,普通人就只能望而却步了。第二种倾向是“内里生命奥秘派”神学非常盛行于整个西方信仰界,它使得许多信徒为了达到内里生命的成熟,而完全沉湎于个人的灵修,使信仰几乎失去了影响世俗生活的能力,落到了一种自我封闭的危险之中。另一方面是鉴于当时的欧洲社会的专制与极权正在膨胀,现实情况已经到了非常黯淡、混乱的地步,每一个有正义感的人,更不用说有正义感的信徒,都焦灼万分。作为一个有良知、有责任、肩负神圣使命感的神学家,朋霍费尔及时地意识到了这两方面情况对他所向往的社会所造成的巨大消极作用,所以他不得不在他的一些著作中强调信仰的实践性,并奔走呼号于信徒之间,希望他们勇于承担现实的责任,敢于直面惨淡的人生,敢于正视淋漓的鲜血,在实际生活中践行十字架上的真理——分担上帝的苦弱。作为一个有责任的人,他认为在本该呐喊的时候却保持沉默,这无异于也间接地参与了罪恶。

朋霍费尔对上帝的信仰就在他反对纳粹的具体行动中体现了出来。他坚信,反抗暴政和此世的不义,不仅是基督徒必须行使的权利,更是对苦弱的上帝尽其义不容辞的责任。然而,朋霍费尔所言的责任感,不是简单地为了某一个国家和民族,而是直接对生命、世界以及上帝负责。所以,朋霍费尔的反对纳粹活动已经超越了民族主义和国家集体主义的范畴,具有普遍价值的意义。他对公义上帝的忠诚,远远高于对国家、对民族的忠诚。在他看来,民族主义乃是“民

族自大狂”的温床。

朋霍费尔之所以认为一个威严而全能的上帝已经变成了一个苦弱而又遭遗弃的上帝,是由于深刻的历史和现实原因所导致。从历史情况来看,一方面,《旧约》里的神是威严而不可亲近的,因为他显现在人类面前的是公义的面貌,而公义是我们这些罪人的天敌。到了《新约》,神确立“道成肉身”的原则,神以他对人类的挚爱,使其独生子以苦弱而又遭遗弃的形象,走上十字架去为人赎罪,平息人与神之间的罪债。这次伟大的十字架事件是神对人类的“重价的恩典”。^①另一方面,“苦难神学”本身也并不是什么“新”的神学。早在1518年,马丁·路德在阐述“因信称义”的十字架神学的时候,就曾指出:十字架上的上帝不是通过力量和荣耀来将自己彰显,而是在苦难和十字架上显示给人,使罪人能够得以“因信称义”。从现实情况来看,20世纪特别残酷的历史现实,迫使神学家们对“上帝与苦难”的问题给予过多的关注。一方面,两次世界大战所带来的灾难,给人文主义者对人类社会的的发展和进步曾经持深信不疑的乐观无异于当头一棒。另一方面,现实的“苦难”也对相信至善至爱而又全能的上帝观的基督教信仰和神学产生了很大的挑战与冲击。其实,在当时的世界里,朋霍费尔认为已经是“一个不信神的世界”。正是在这一严酷的现实情况下,朋霍费尔从时代的处境和负责任的神学家出发,对保守的传统神学和宗教观念进行否定,并力图创立了一种适应世俗社会的新神学:上帝是受难而又苦弱的,是令人感到十分陌生的一个上帝。从世俗生活的观点上来看,这个上帝完全是一个失败者形

^① “重价的恩典”是与“廉价的恩典”相对而提出来的。在《追随基督》一书中,朋霍费尔称“廉价的恩典”是宣扬不须悔改的赦免,有洗礼的仪式而无教会的纪律,领圣餐而不认罪,宣告罪得赦免却减少了个人认罪。“廉价的恩典”是不付代价的恩典。而“重价的恩典”则是上帝为了我们的生命,以自己独生子女在十字架上受难为代价而换取的。它使罪人得以称义,是上帝道成肉身的真谛。“重价的恩典”是需要不断寻找的福音、是必须祈求才得着的礼物、是必须叩响才打开的门。为了追求这种恩典,人们可以毫无保留地变卖一切。

象、遭人蔑视的形象：死前几乎孤苦一人，遭门徒离弃；死时被钉在两个强盗中间，甚至连他们也讥笑和看不起。朋霍费尔还明确指出，基督教与其他宗教的不同之处就在于，人的宗教意识使人在痛苦时才去仰赖世上有力的神，以神为救星。而《圣经》则指引人去寻找一个无能为力和为此世经受着痛苦的上帝。这个上帝是超验的、绝对自在和绝对无辜的，但他在十字架上受难牺牲却是上帝神性的显现，是上帝给人类的“重价的恩典”，是基督信仰的基本体认。因为，上帝的苦弱是为了表明上帝最痛心于人的苦弱，并以自己的挚爱来分担人的苦弱。这种主动的苦弱与挚爱的行为表明了上帝认同人的苦弱，并给人类现实的苦弱提供终极的意义。这样的上帝才是离我们更近、与我们同在的上帝。同时，上帝此世的苦弱还让人确信：最终的胜利不会是苦难、不幸和死亡，而是和平、正义和爱，耶稣基督的上帝最终会把人从罪恶、苦难和死亡中解救出来，把人类引向终极的正义、彻底的和平和永生的上帝。

朋霍费尔认为，做一名基督徒，并不意味着要以一种特定的方式做宗教徒，也不意味着要培养某种形式的禁欲主义（做一名罪人或悔过者或圣徒），而是意味着做一个摆脱一切虚伪宗教和虚伪义务的人，做一个实实在在的、此世生活中的、负责任的人。也就是说，要追随基督，参与上帝此世的苦弱。教会是作为团体存在的“基督”，也应该从事某种世俗职业，参加世界的社会生活，与基督一起经历苦难。教会也只有在为人类而生存时，才能成为真正的教会。它不是统治众人，而是帮助和服务众人。

那么，我们应该怎样参与上帝此世的苦弱呢？在1944年8月3日的书信中，朋霍费尔认为，信徒首先要明白他心目中的“上帝”所指为何，不是对其全能等等的抽象信仰，那不是对上帝的真正体验，而是对世界的局部延伸。信仰，就是参与耶稣的道成肉身、十字架上受难与复活等实在的东西。我们同上帝的关系，不是同一个在力量与仁慈方面都是绝对的最高存在物（那是关于超越的虚假概念）的宗教关系，而是一种通过参与上帝之存在，为着他人而活的新生活。

超越性并不在超乎我们力所能及的任务之中,而是在我们手边最接近的事情之中。上帝在人的形式中,而不像在其他宗教里那样是在动物的形式中(怪异、浑沌、遥远、可怕),不是在抽象的形式中(绝对的、形而上的、无限的等等),也不是在古希腊的自主的人之半神半人形式中,他是为别人而生存的人,因此就是那在十字架上受刑的人,一个以超越者为基础的生命。朋霍费尔还认为,真正追随耶稣的基督徒就应该背起十字架来跟随基督,认同并参与基督的受苦和遭蔑视,把生命完全交给以十字架上的大爱与一人一同受苦的上帝手中,参与十字架的苦难对此世的暴虐和不义进行坚决的斗争,用自己的实际行动回报上帝“重价的恩典”。

朋霍费尔强调基督徒在参与上帝的苦弱中,还应具备一些基本的品质。首先,人要从宗教状态返回到真实的内心,从遥远的天国返回到此世今生,听从良知的召唤,为所期待的新世界图景的来临,而担负起作为一个纯粹的人应该具有的责任。他说,基督教的价值关怀绝非指向来世,而是现世,即关怀此世的救赎和更新、幸福和美好。上帝的超越世界的存在仍是为了此世的人生。基督教的复活希望与神秘主义的希望不可同日而语。其次,要像基督一样随时接受痛苦的考验,袖手旁观,最不合乎基督之道。《圣经》告诉我们,时机一到,基督就以其自由人的身份,心甘情愿地背负全人类的苦难于一身。虽然我们并非基督,难以承担如此重任,但我们是基督徒,是历史之主的器皿。我们要以“基督自由地、孤独地、以一个无罪的人而默默无闻地、身心双重地受苦”作为榜样,以负责任的行动,抓紧我们的“时机”,去面对一切危机,把基督怜悯之心和救赎之爱付诸在切实的行动中。同时,朋霍费尔还指出,强调现世的行动,绝非指那些安逸、随便、忙碌、事事无谓的流俗的属世主义,而是要对生命负责、对世界负责、最终对上帝的痛苦负责的现世态度。它意味着,由于上帝的缺席,人的责任更为重大。最后,在践行基督之道时,朋霍费尔告诫我们要避免恐惧和愚蠢。恐惧是人的一种阴暗面,是一种应该隐藏起来的東西。而愚蠢是一种道德的缺陷。惟其愚蠢,人才

会自以为是。将蠢事推至极端,小则害人害己,大则祸国殃民。

在一个上帝已经隐退、一个最缺乏责任、并以不同的理由普遍推卸责任和嘲笑责任的时代,朋霍费尔呼吁所有人,特别是作为一名基督徒只有参与上帝的苦弱、承担现世的责任,才是人的悔改的完成和免除“不义”的惟一出路。在当今世界之中,人负起生命的责任和艰难、成功与失败,就表明人已站在上帝面前,体认到上帝在此世的软弱,这也就是信仰。基督受难的目的是为了启示教会或后人承担起自己的责任,是为了叫人惭愧、知耻后勇:他是神,他为我们死了,死得如此屈辱,仅仅为了救我们,——而我们怎么忍心只作个旁观者!20世纪的灾难可以看作是人类因逃避责任而被迫承受的一次漫长的服役过程。朋霍费尔认为,作为一个真正的基督徒的意义就在于:不仅仅要在观念上认信十字架上的真理,更重要的是要在行动上践行十字架上的真理;不仅仅要在观念上认信十字架上的基督,更重要的是要在行动上跟随基督。基督徒之所以称为基督徒正是在于他们“必须”分担主的苦弱。如果有一个疯子开着车在到处轧人,那么信徒的职责就不仅仅是埋葬死者、安慰受害之人,更重要的是要冲上去制服这个疯子、阻止他的暴行。他以此为例来说明,基督徒和教会应该在此世生活中,积极地践行自己的责任。

朋霍费尔作为一个充满朝气、负责任的青年神学家兼基督教牧师,面对来势汹涌的世俗化对基督教的冲击以及日益恶化的极权和暴政带给时代的悲剧,所发出的呐喊,所采取的正义行动,得到各派基督徒和非基督徒的敬佩。他从不感到绝望,即使在那普遍不信神的世界,他也能保持自己的信念:既然已经成年,世界就更加不信神,也许正因为如此,它比以往任何时候都离上帝更近了。他始终以一种温暖的心、一颗积极进取的心去面对人生和社会,即使身陷囹圄也不例外。他以自己可歌可泣的“信仰实践”为自己“参与上帝的苦弱”的情怀做出了最好的验证。

(宇汝松)

保罗·蒂里希

文化神学 (1959年)^①

保罗·蒂里希(Paul Tillich, 1886—1965), 又译为保罗·蒂利希, 是当代横跨哲学与神学两大领域的著名思想家。他 1886 年 8 月 20 日出生于德国的斯塔泽德尔(Starzeddel), 先后在柏林大学、图宾根大学、哈雷大学和布列斯劳大学学习, 1911 年获布列斯劳大学哲学博士学位, 次年又从哈雷大学获神学硕士学位。结束学业后受任圣职, 于一战期间任随军牧师四年。战后, 相继在马堡、德累斯顿、莱比锡和法兰克福等大学教授哲学与神学。作为宗教社会主义的理论领袖, 蒂里希是希特勒及其国家社会主义的最早批评者和反对者之一。1933 年他在法兰克福大学哲学系任系主任时, 因支持开除纳粹分子, 而被当局解除教职。正如蒂里希后来所自嘲的那样, 他是第一个“享此殊荣”的非犹太人学者。其时, 应莱因霍尔德·尼布尔(Reinhold Niebuhr) 的邀请, 蒂里希前往美国, 先后执教于纽约协和神学

^① Paul Tillich: *Theology of Culture*. 本文所依中译本: 陈新权、王平泽, 工人出版社 1988 年版。

院、哈佛大学、芝加哥大学,在大洋彼岸赢得了广泛的声誉。

蒂里希一般被视为存在主义(Existentialism)神学的代表,他将内涵于人类生存境况中的问题,与基督启示信息中所包含的答案相互关联起来,从而使其神学成为一种富有成效的对话,这就是所谓的“相互关联法”。在其代表作《系统神学》(1951—1963)中,这一方法得到了鲜明的体现。《系统神学》分三卷五部、近百万言,是当代建设性神学的里程碑式的作品。蒂里希的其他主要著作还有《存在的勇气》(1952)、《信仰的动力》(1957)、《爱、力量与正义》(1954)、《文化神学》(1959)、《根基的动摇》(1948)、《新存在》(1955)、《永恒的现在》(1963)等。其中,《文化神学》颇有影响力。《文化神学》共有十五章,可分为四部分。第一部分,第一章至第四章,为“基本思想”;第二部分,第五章至第十一章,为“具体运用”;第三部分,第十二章至第十四章,为“文化比较”;第四部分,第十五章,为“结论”。蒂里希特别指出,“文化神学”是指文化创造中的宗教方面,而不是对文化创造的任何宗教控制。他努力在文化现象的深层发掘出其宗教的维度,并进而阐述了许多富有启发和参考价值的问题。

一、基本思想

1. 宗教是人类精神生活的一个方面

文化神学,顾名思义就是对宗教与文化(人类精神生活)关系的探讨,那么如何来理解宗教呢?蒂里希首先提出了他的一个关于宗教的原创性观念,即,宗教是人类精神生活的一个方面。

一旦有人说宗教是什么,就立刻会受到来自两个方面的诘难。其一,一些基督教神学家会认为这是把宗教看成了人类精神生活的创造性成分,而不是来自神的启示;其二,一些世俗的科学家会认为这是将宗教看成了人类精神的永久特征,而不是变化着的心理学和社会学条件的产物。蒂里希认为,这两种相反的批评其实都是将宗

教定义为人与神圣存在物的联结,因为只有存在物才能争辩其存在与否,但上帝恰恰不是一个与其他事物并列的存在物,即便将其称之为最高的存在物也还是远离上帝。正是在这个意义上,他说:假如你一上来就问上帝是否存在,那你永远也不可能达到上帝;假如你肯定上帝的存在,你甚至比否定上帝存在更加远离上帝。他强调,上帝是一切存在物得以存在的基础或力量,一切存在物之所以存在正是因为参与或分有了它,上帝即存在本身。

如此再来看宗教与人类精神生活的关系,那么,从某一特殊角度出发,就可以说人类精神自身就表现为宗教。宗教不是人类精神生活的一种特殊机能,而是人类精神生活所有机能的基础,它居于人类精神整体的深层。也就是说,从宗教最广泛和最根本的意义上说,宗教指向人类精神生活中终极的、无限的、无条件的一面,它是指一种终极的终极关怀。但是,我们通常只是在狭义上理解宗教一词,亦即,它不是存在于精神生活的全部机能中,而只是人类精神的一个特殊方面,这是人的精神生活与它自身之基础和深层的悲剧性分裂的结果。宗教使自身成为终极领域并鄙视世俗领域,使它的神话、教义、仪式和戒律都成了终极标准,迫害那些不屈从于它的人,这自然引起世俗世界对宗教的激烈反抗。蒂里希指出,宗教领域与世俗领域事实上都处于同一种困境之中,两者不应彼此分离,而应意识到它们都植根于广义的宗教,植根于对终极关怀的体验。只有意识到这一点,宗教才能在人类精神生活的深层里重新发现它的真正所在,才能赋予人类精神以终极意义、判断力和创造的勇气。

2. 宗教哲学的两种类型

蒂里希认为,人接近上帝的方式有两种:一种是弥合分裂,人发现了上帝,也就发现了自己;另一种是陌路相逢,当人跟上帝照面时,他只是碰见了陌路人,人与上帝之间没有任何依属关系。这两种方式标志着宗教哲学可区分为两种类型:本体论型与宇宙论型。宗教哲学的问题源自于对古老的多神教的克服,这种克服有两个方面,一

是在宗教上“众神”为惟一的以色列先知神所征服,二是在哲学上“众神”屈从于一个比自身全体更为真实的普遍原则。由此导致两个绝对的问题,即宗教上的绝对“上帝”(Deus)与哲学上的绝对“存在”(esse)该如何连接,“上帝存在”因此而成为宗教哲学中一个有典型意义的问题。

奥古斯丁对此的回答是经典的本体论型的,13世纪的弗兰西斯学派追随奥古斯丁而对此做出了发展。在这里,上帝是上帝问题的预设而不是问题的对象,亦即是说,上帝作为一种在一切主客分裂之前和之上的原初的存在(*primum esse*),是我们一切认识之所以可能的先决条件,它不能被怀疑,因为怀疑基于主客的分离,而上帝本身就是主体和客体的统一。

托马斯主义的宇宙论论证消解了奥古斯丁主义的本体论原则。基于其感觉范围内的认识论,托马斯认为理性只是达到上帝的媒介,必须另以权威的方式来完成它。这就排除了我们直接体验主客统一的存在本身即上帝的可能。上帝成了一种特殊的存在物,而既然宇宙论论证仍然局限于有限,那么接近上帝的可能就只能是通过使意志服从权威的皈依,这就是其后邓斯·司各特、威廉·奥康所得出的结论。

这两种类型在现代宗教哲学中以分离或融合的方式一次又一次重现,蒂里希坚持其中本体论原则的确当性。所谓本体论原则,概言之即是:人直接体识到某种无条件的东西,而这种无条件的东西无论从理论上还是实践上讲,都是主客体分离和相互作用的 *prius*(先在)。

蒂里希认为,宗教的宇宙论方法除非建立在本体论方法的基础上,否则将导致宗教的自我毁灭。假如这一前提被给定,那么宇宙论的原则就可以这样来表述,即我们不需推演直接体识到的“无条件”,在文化和自然领域中也可以被认识到。宇宙论方法通常表现为两种形式,一是对有限物的有限性分析,这遵循着古老的宇宙论论证;二是对自然和文化创造力中无条件成分的追寻,这遵循着目的论

论证。后者基于如下预设,即在每一种文化造物中,一种终极的终极关怀均能被表达出来。

蒂里希认为,对无条件的直接体认具有自明的特性而并不具有信仰特性,这是因为信仰包含一种偶然因素并要求一种冒险,它是无条件的本体论意义上的必然性结合了有条件的具体的事物的无常性的结果,这种结合的必要性乃是基于这样一个事实:无条件成分只有当它以一种具体表征出现时,才能成为一桩与终极关怀有关的事。

3. 时间与空间之争

蒂里希认为,时间和空间应该被看成斗争的力量,活的存在物,是自身拥有力量的主体。这意味着时空是所有实存之物和整个有限领域所依属的主要实存结构。时空互相依赖,滞留于一种紧张状态,这种紧张状态可以看做是实存的最基本的张力。在人的心灵中,这种张力变成有意识的,并获得了历史性的力量。时空之争在很大程度上决定了人类的灵魂和历史。时间最根本的特征——方向性往往被空间所剥夺,比如在数学、物理学领域,时间被看做空间的第四维;在生命领域,它表现为生命的持续重复的循环运动。只有人才能打破这一重复而创造出某种新的东西,从而时间有可能赢得最终的胜利。

空间是异教和民族主义的相关物。异教拥有一个与某个地方相关联的神,它必然是多神教。因此,异教可以被定义为将一种特殊的空间推至终极的价值和尊严,这一空间属于某个人类群体,由于它滋养着这一群体的肉体与灵魂而受到他们的崇拜。相互并存的每个空间都是有限的,这就导致任何一个人类群体甚至整个人类自身的有限空间与来自对这一空间的神化的无限要求之间的冲突。现代民族主义是空间用以支配时间的现实形式。当某个特定的空间获得了神圣的崇敬的时候,“相互并存”就变成了“相互攻击”,这种情形存在于全世界的所有民族主义那里。

正如希腊的悲剧和哲学所表明的,人类在空间支配下的生存是

一场悲剧,因为从中无法超出创生和衰亡的悲剧循环。但在希腊精神和实存中,空间的力量是征服一切的。希腊精神最终希望以完全逃避现实的方式来逃避创生和衰亡的悲剧循环。它借鉴来自东方的神秘主义,在泯灭了时间与空间的同时,却仍然维护了这样一个基本预设,即时间不能创造出任何全新的东西,拯救是超越时间的。

时空之争在历史上的转折点是先知预言的出现。神令亚伯拉罕离开土地和他父亲的家乡,也就是意味着要离开空间神;对亚伯拉罕说话的那个上帝不属于某一民族,它是时间神和历史神,是在历史中朝着一个终极目标而行动的神。先知宣布了上帝和他的民族的分离,这标志着多神教的终结;《新约》时期要求既不能在圣殿里,也不能在高山上,而必须在真理和灵魂中崇拜上帝的预言,则标志着先知预言的完成。犹太民族是一个时间民族,犹太民族尽管一次又一次丧失它的空间,却依然能够存活下来,作为一个时间民族,它超越了空间民族的悲剧。

4. 对文化的宗教分析

宗教一般被描述为对一种被称作上帝的最高存在物的信仰,蒂里希则认为,从圣训中抽象出的宗教应该是实存的而非理论的概念,据此我们可以说,宗教是对属于我们的终极关怀之对象的终极关怀,这意味着,信仰是一种为终极关怀所支配的状态,上帝就是这种关怀的内涵的代名词。

宗教的实存概念所导致的结果之一是神圣和世俗领域之间鸿沟的消失。假如宗教是被终极关怀的对象,它就不能被限制在一个特殊的领域,因为终极关怀的无条件性意味着它涉及我们生活的每一时刻与每一领域。从根本上说,宗教和世俗领域并不是分离的领域,甚至可以说它们彼此存在于对方之中。但实际情形是,世俗因素与宗教因素都把自身确立为一种特殊的领域,宗教作为一个特殊领域的实存就是人与他的真实存在相疏离而导致人的堕落状态的最显著的明证。

宗教的实存概念的另一结果涉及宗教与文化的关系。作为终极关怀的宗教是蕴含于文化中的实体,文化是基本的终极关怀得以表现自身的形式的总和。每一种宗教行为,不仅就组织化的宗教而言,而且就灵魂最为内在的运动而言,都是以文化为其表现形式的。在人类的全部文化创造中,都存在着一种终极关怀。能够理解一种文化的人,也就能发现这种文化的终极关怀和它的宗教实体。

当代文化的特殊性表现为一种居优势地位的工业社会的精神,以及对这种精神的反抗,即对人的现实困境的存在主义分析。后者揭示了工业社会精神所导致的人与非存在相接触的毁灭性趋势,因此这种反抗具有神学上的意义。

宗教的形式是文化,它包括语言、宗教艺术和实存分析的认识领域等等。神学运用实存分析的材料必须采用“相互关联法”,即将实存分析所提出的问题,用基督教借以表达自己终极关怀的象征来予以回答。答案不能从问题得出,它是被给予的,而提供答案就是基督教会的气能。

二、具体运用

1. 宗教语言的本质

宗教语言离不开象征。象征(symbol)与标志(sign)不同,虽然它们都超出自身之外指向某种别的东西,但标志并不以任何方式介入它所标指的实在和实在的力量,而象征却介入了它所表征之物的意义和力量。象征的作用在于对实在层次的展示,它不仅展示更深层次的实在,而且也能相应地展示特别层次中的人类内在的灵魂。象征源自人们通常所说的“集体无意识”,它不能被有意识地创造出来。

宗教象征所展示的实在层次就是实在本身的深度,实在本身的深度是所有别的深度的基础,它不与别的层次并列,而是根本的层

次,是所有其他层次的基础,是存在自身的层次,或者可以说是存在的终极力量。既然宗教象征介入了它所表征的终极实在即上帝,因此在人们心中总有一种以象征来取代其所表征的上帝、并使之变为终极的倾向,这就是所谓的偶像崇拜。

宗教象征有两个层次:超越层次与内在层次。超越层次即超越了我们所接触的经验实在的层次,其基本象征是上帝自身。上帝观念中有两个因素,一是非象征性的因素,即上帝是终极的实在、是存在本身、是存在的基础、是存在的力量;二是对这种非象征性的东西的象征,即一种无限地超越了我们自身、我们可以称之为“你”并可向之祈祷的最高存在物。前者维护了超越主客体和所有别的分裂的那种无条件性,而后者的“我一你”关联则保证了人与上帝的联系。这是超越层次的第一点。超越层次的第二点是上帝的性质、属性,是你就上帝所说的一切——爱、仁慈、力量、全知、全能、遍在。超越层次的第三个要素是上帝的行为,例如说“上帝已经创造了世界”等,这些也都必须被理解为象征。下面讨论内在层次。宗教象征的内在层次,即我们在与实在的接触中所发现的层次,它是有关时空之中神的显现的层次,如神的化身、圣餐仪式以及教堂里的十字架等等。宗教象征的真实性的就是它们对产生它们的宗教环境的适应,而它们对另一种宗教环境的不适就是它们的不真实性。象征并不处于经验批评能够将之消除的层次上。

2. 新教和艺术样式

每件艺术作品都包含三种要素:题材、形式、样式。题材潜在地等同于在感觉映象中能够为人类心灵所接受的一切事物,形式使艺术作品成为是其所是的艺术作品,而样式则以一种独一无二的方式制约着一个时期的众多艺术品。这些艺术品正是由于它们的形式而成为艺术作品,正是由于它们的样式而具有某种共同的东西。每一种样式均表明了一种对人的自我解释,因此也就对生活的终极意义问题做出了回答。虽然一切样式中的因素都有其宗教意义,然其中

的表现因素则与宗教有一种更为直接的关联。表现因素通过对人们通常所接触的实在的根本改造,把一切事物都植根于其中的实在的深度表现了出来。20世纪对艺术中表现因素的重新发现,使宗教艺术有可能再次产生。

在所有创造出伟大宗教艺术的时代的艺术样式中,表现因素都处于统治地位。在表现样式的支配下,重建宗教艺术的尝试主要导致了这样一个结果,即重新发现了那些用来表达人的困境的否定性象征。这也就是当今形势下新教问题的表达。新教原则强调人与他的真实存在的分裂和邪恶势力(自我毁灭的力量)对人的奴役,人没有能力从这种奴役中解放出来。宗教改革提出了人与上帝重新结合的教义。在这种重新结合中,只有上帝行动着,而人仅仅接受。当然,这种接受在一种被动的态度中是不可能产生的,它需要最高的勇气,这种勇气使人能够接受这样一些悖论,如“罪人被证明是正当的”,上帝无条件接纳的对象恰恰是处于焦虑、愧疚、绝望中的人。处于冲突中的人类境况应该被勇敢地表达出来,这就是当今形势下的新教因素。我们现在所能做的事就是,通过当今艺术中的表现样式使我们自己对宗教艺术的重新兴起持开放态度。

3. 存在主义哲学:它的历史意义

存在主义哲学以“本质”与“实存”的传统区别为出发点。“实存”(existence)来源于拉丁文 *existere*,意思是“出现”,它的基本含义是指存在(being)总体中的那种与“不存在”(not being)相区别的“存在”。在经院哲学中,“实存”意味着某个事物的 *That*(那个);“本质”是指某个事物是其所是的实体,它意味着某个事物的 *What*(什么)。本质仅仅与可能性相关,而并没有暗示事物的现实性,后者只有通过一个实存的命题才能确立。

存在主义作为一种哲学思潮是在魏玛时期出现的,不过在蒂里希看来,它的历史事实上还可以追溯到更早的19世纪四五十年代。作为对黑格尔学派理性主义和泛逻辑主义的反动,谢林(Schelling)、

克尔凯郭尔(Kierkegaard)和马克思等就已系统地阐述了存在主义的主要论点。

黑格尔的辩证法体系把全部的实在,包括其本质方面与实存方面(特别是其历史方面)都纳入“纯思维”的辩证运动,实存(自然)是本质(观念)的显现,因此实存即本质存在。在存在主义看来,这种所谓辩证的变异是虚假而非真实的。

存在主义哲学家认为,实存是在人的个体内在经验中被直接给予的,它绝不是一个单纯客体的东西,从而可以成为我们理性认识的对象,这一点也并不意味着它就是一种主观存在。存在主义哲学试图达到的乃是一个还没有产生“主观”和“客观”差别的层次,即那种直接的创造性经验或雅斯贝尔斯(Jaspers)所谓的“源泉”。

直接的个人经验的非客观化要求用一种特殊的心理学概念来予以描述,由于存在主义哲学坚持认为,对直接经验的描述同时也就揭示了存在本身的结构,因此这些心理学概念就并不仅仅只是意指“主观”的情绪,毋宁说,其内涵是本体论而非心理学的,它是存在本身的结构表达。对直接经验的描述揭示了人类心灵的有限性结构,这在对时间的分析中达到了顶点。主要由于海德格尔(Heidegger)的努力,经验实存与时间性的同一得到了前所未有的强调。直接经验的时间是质的时间,这与客观的量上可测量的时间根本不同。

基于上述存在主义哲学的方法论与本体论,蒂里希将其伦理学概括为三个要点:一是实存的历史性并不针对过去,相反,它意味着行动者必须面向未来并做出个人的决断;二是直接个人经验的有限性使得自我疏离在实践上成为不可避免;三是个体实存的不可替代性。

通过对存在主义哲学的考察,蒂里希最后总结说,在存在主义的各种不同的甚至相互矛盾的趋势中,都显示了一个共同的特征,从而使它们有理由可以被通称为“存在主义”。这一特征就是,它们都反对西方工业社会及其哲学代表人物所建立起来的“理性”体系,这一体系可以被概括为一种逻辑的或自然主义的机械论、一种分析的理

性主义和一种世俗化的人道主义；它们都转向“主观性”，这种主观性不是某种与客观性相对立的东西，而是主观性与客观性两者都植根于其中的那种活生生的个人经验。

4. 存在主义和精神分析的神学意义

蒂里希认为，从根本上讲，精神分析属于 20 世纪的整体性的存在主义运动，它们的共同根基在于对现代工业社会中逐步增强的意识哲学力量的反抗。工业社会的历史就是意识哲学战胜无意识哲学、非理性意志哲学的历史。在笛卡儿那里，意识哲学取得了完全胜利。然而，对意识哲学的反抗并未就此湮灭。弗洛伊德所做的一切，就是为这种反抗提供一种方法论的基础，亦即，他将前人那种基于本体论直觉与神学分析的反抗，变成了一种有条理的科学语言。

存在主义与深层心理学都热衷于描述人的与其本质特性相对的实存困境，这有助于神学去发掘宗教文学中大量被掩藏着的深层心理学材料；有助于神学重新发现“罪”的含义，罪(sin)不能等同于复数形式的具体的罪恶(sins)，它是建立在所有人的自由和命运之上的普遍的、悲剧性的分裂；有助于神学去重新发现支配着我们的意识和决断的“恶”的结构，它是我们看似“自由”的意识和决断的先存；有助于破除基督教神学中的道德主义，上帝的仁慈与宽恕意味着对那些不能被接受者的接纳，而并不仅仅只是接纳那些虔诚的人们。

在基督教传统中，有三个根本思想，一是本质的善，二是实存的分裂即普遍沉沦，三是拯救的可能性，即存在某种超出本质与实存的“第三者”，通过它，本质与实存的分裂可以被弥合。存在主义与精神分析对人类困境所作的阐释提出了蕴含在人的实存中的问题，系统神学必须表明，宗教象征就是对这类问题的回答。这就是神学与实存分析及深层心理学的关系。因为答案既不能从问题中得到，也不能从人类境况本身得到，实存分析与深层心理学并不能提供答案，答案只能得自别的地方，而神学家则可以提供一种答案。

5. 科学与神学：与爱因斯坦商榷

爱因斯坦在一次题为“科学与宗教”的讲演中明确地拒斥“人格化上帝”的观念，认为对于宗教来说，这个观念不是基本的；它是早期迷信的产物；它是自相矛盾的；它与科学世界观相冲突。

蒂里希认为，“人格化上帝”这一概念不能在其最原始的意义上予以使用或向其提出挑战。亦即，我们不能视其为与自然事件相冲突、或作为自然事件的一种独立原因，这只能使上帝成为其他自然客体之外的一种自然客体，即便是最高的存在，亦已将上帝客体化了。关于客体以及它们在自然和社会历史中相互依赖的描述与具体解释，神学应该留给科学去探讨，否则对神学而言将是破坏性的。

“人格化上帝”必须从象征的角度来予以理解，其所象征的是存在的深奥，它表现于一切领域，同时又是深不可测的。那为什么要使用“人格化”的象征呢？因为存在的深奥不能通过某种低于人的客体来象征，否则就不能使我们的审美情感与理智需求得到满足，也不能消除我们的忧虑、绝望和孤独感。

与此相关，全能的上帝亦并不意味着在自然因果律范围内的无所不能，否则正如爱因斯坦所批评的，一个至善和正义的上帝，竟然造成了精神和肉体方面的邪恶，这样的上帝观念是自相矛盾的。“全能”这一信条只是表达了这样一种宗教体验：现实的任何组织、发生在自然和社会历史中的任何事件，都没有力量把我们与无限的存在之深奥相分割。

6. 道德主义和道德：神学的伦理学

在这里，蒂里希探讨了神学的伦理学问题。他首先对“道德主义”与“道德”进行了一些语义学上的分析。“道德主义”有单、复数两种形式，单数形式的“道德主义”（moralism）是指将道德命令变成某种法令后，人们普遍采取的一种被动服从的态度，这是对道德命令的歪曲；复数形式的“道德主义”（moralisms）是指由道德准则构成的

体系,它在特定的文化中发展并以特定文化的相关性和限度为基础。“道德”(morality)也有两个含义,一是指对道德命令的体验,是人为人的一种功能;二是指人们自觉地服从和遵循某一道德准则体系的德行。在澄清了相关语义后,蒂里希探讨了如下四个问题:

(1)有条件的伦理体系和无条件的道德。蒂里希继承了康德“绝对命令”的义务论道德观,认为无论道德命令的内容如何,它的形式是无条件的。因为善是我们本质存在的自我确证,它并不来源于任何外在的权威,而是我们自己对自我的命令。与这一无条件的本质自我确证的纯粹形式相对,其所确证的内容是有条件的、相对的,它建立在特定的社会和心理的参照系之上。

(2)权威性的伦理体系和风险性道德。有条件的、相对的伦理体系是通过权威强加于民众的,所谓“强加”,按其本来的意思,是指促使形成某种道德心或良心,亦即将其内化,这样才能稳妥可靠。既然伦理上的权威都不是绝对的,故每一道德行为都是有风险的,因为人不可能把自己限制在伦理权威所限定的安全地带,必定要进入不确定与不安全的领域。真正的道德是冒险的道德,它是建立在“敢于存在”的勇气的基础上的一种动态的自我确证。

(3)律法式的伦理体系和感化性的道德。单数形式的道德主义就是墨守成规的律法主义,这种强制性的外在制约不是导致自满(表现为:我已履行了所有律令),就是导致绝望(表现为:任何律令我都不能履行)。道德,只有通过给予而非强求才能得到维护,用宗教的术语来表达,即通过感化而不是律法。感化使两种要素相联系:罪恶的消除和分裂的克服,亦即,宽恕一切本不该宽恕的罪,超越实存与本质的分裂而进入一种新的存在。

(4)正义的伦理体系和爱的道德。道德命令通过律法的形式来表达自己,这些律法被假定为正义的。蒂里希则认为,正义不仅是惩罚人,更要宽恕人,通过感化而达到正义,才是神圣正义的最高形式。因此,正义是在爱中实现的。爱并不仅仅是一种感情,它是一切已经分离的事物重新统一于它们的本质存在的活动。爱为正义提供基

础、动力和目的,爱的正义则意味着处于爱之中的各方都能保持其人格的独立与平等。总之,包含正义于自身中的爱,是一切道德问题与伦理体系问题的答案。

7. 教育神学

我们可以把教育分为三种类型,一是技术教育,其目的是获得技艺;二是人本教育,其目的是使个人的一切潜能得到发展;三是导入教育,其目的是将个人导入群体的现实,导入一个家庭、民族乃至教会的生活和精神之中。

在现代之初,导入教育仍然拥有无可争议的力量,一代又一代的人被导入其中的现实就是基督教会文艺复兴开始了人本教育理想对导入教育权势的反抗,而到19世纪随着工业社会的来临,技术教育已在很大程度上使人本教育的理想服务于自己的目标。由于工业社会的民族性,此时的导入教育是将受教育者导入到民族的精神及其传统中,人本教育则是要使现代文化与古典文化在受教育者身上协调起来。问题是,在中古社会中导入的理想是超越社会与民族界限的,导入就是将人引入人类存在的神秘境界,民族的理想并不能代替原本意义上的导入;另一方面,当人本主义的宗教本质消失之后,人本主义亦成为空洞的形式,文化财富变成了装饰品,变成了得到愉快的手段,而不再是极为严肃的、通过它存在之神秘将笼罩我们的那种东西。

由此可见,教会学校的导入教育在当代精神领域中依然是必须的,而其所面临的困难可以通过结合人本教育来予以解决,亦即,通过存在问题与神学解答的相互关联,通过对宗教象征的不丧失其原初力量的概念阐释,使学生的心灵向宗教教育将其导入其中的信条敞开。

三、文化比较

1. 理智地方主义的克服：欧洲和美国

德国的神学家包括流亡前的蒂里希一般都认为最近四个世纪神学的历史就是德国神学的历史，自路德的宗教改革开始，只有在德国，使基督教与现代精神相统一才被作为一个绝对重要的问题。德国哲学亦同样如此。这就是被蒂里希称之为地方主义的看法。

然而在那种被认为是真正的哲学和最好的神学的尽头，出现了希特勒的形象！流亡到美国的蒂里希，面对美国各种传统都可以平等交流的开放环境，开始了对地方主义的反省。

与德国所习惯的理论独立于实际应用不同，美国神学的根本特征是其实用主义的经验方法。这就使得美国神学的辉煌之处，既不在历史方面，也不在教义方面，而是在其社会伦理学方面。人们发现，在爱的绝对原则和不断变化的具体情况之间，存在着使两者得以协调的中介性原则，如民主、个人的尊严、法律面前的平等，等等。这样，美国神学就创造了一种基督教伦理学的新方法，可以使得基督的启示在不与任何特殊的政治纲领相等同的同时，又不至于脱离人类历史存在的现实问题。

美国神学的另一个特征是其世界性的横向发展，不仅新教中存在着明显的协调一致，它还能和天主教、东正教以及世界上所有的伟大宗教保持实际的联系，这就使得基督教地方主义失去了存在的可能。在美国神学范围内，尽管总是存在着不同的观点，但是并不存在遍在的斗争，而只有讨论、竞争和配合，不同宗教派别的思维在最基本的方面也相互渗透。

最后一点，美国神学和哲学通向实在的方法是经验甚至实验的，其背后隐含着一种惟名论的态度，这是逻辑实证主义在美国得以崛起的原因之一。无论对逻辑实证主义可以做出多少不同的解释，它

都体现了一种对自身欠缺的明确意识,并且具有为弥补不足而探寻的勇气。由此可见,不可能有一种美国的地方主义。不仅如此,欧洲移民所带来以心理疗法为形式的精神分析、存在主义观念,反倒日益成为美国精神生活中的重要因素。

2. 两种社会中的宗教:美国和俄国

这里所谓的宗教,蒂里希指的是广义宗教,它是指一种状态,是人对存在在终极意义上的一种关心。这种在终极意义上被关心的东西,对个人来说,是实在的;而在各种社会制度和机构中则被具体化,并产生影响。

俄国的东正教有一种所谓恺撒式的罗马天主教的传统,统治者被看做他的国家的基督;它同时又是一种信奉神秘的圣礼的宗教,而并不涉及社会和政治理想。东正教最后为马克思主义所战胜。蒂里希认为,就马克思本人的活动和思想而言,所谓马克思主义就是一种崇尚社会正义的运动,是一种在世俗的意义上崇尚社会正义的宗教,^①因此在广义宗教的意义上,这即是倾向于转化现实的“终极关怀”战胜了倾向于维护现实的“终极关怀”,或者说,为未来的上帝王国进行的末世学意义上的奋斗,在世俗和无神论的形式下,战胜了通过圣礼与永恒的上帝的的神秘相通。

然而问题的另一方面是,革命必然要转化为保守,圣礼或半圣礼式的观念、仪式、制度将被重新建立起来。统治者充当救世主的冲动依然存在,并且指向了世界的其他部分从而形成对其他民族的持久威胁;社会正义的观念被重复着,只是变成了进行内外宣传的口号和工具。这就是蒂里希对俄国革命后斯大林主义得以出现的宗教原因的基本分析。

蒂里希进一步比较了西方的基督教。西方基督教的特征是注重

^① 蒂里希对马克思主义的某些看法和对东西方社会、宗教的某些分析,相信读者自能鉴别其是非。

人性和历史,相应地,亦注重社会伦理和政治中的宗教问题。从宗教作为“终极关怀”的状态来看,西方社会的问题不是共产主义,而是民主统一的崩溃和可能的极权主义反动,这与存在主义所提出的问题是-一致的,即人类生存的困境与人性的自我分裂。神性为之指出了出路,它意味着将东方的神秘的精神质料纳入西方的人格和社会形式的创造性综合。

3. 关于马丁·布伯的评价:新教和犹太人思想

蒂里希认为,布伯对新教的意义发掘主要表现在三个方面:其一,布伯对预言性宗教的存在主义解释,它系统体现在《我与你》一书中。布伯区分了“我一你”关系和“我一它”关系,认为除了遇到一个“你”并承认这个“你”之外,没有办法成为一个“我”,而除了在无限的“你”中遇到和承认“永恒的你”,便无法遇到和承认一个“你”;但是这种关系时刻都面临着被转化为“我一它”关系的悲惨命运,即“你”变成了某种物而被置于时空之中和因果律之下,这一悲惨命运与人类的意识生活共存。按照布伯的看法,无论是正教还是自由神学,都还是在“我一它”关系上理解“永恒的你”,布伯提供的出路因此对新教而言是极有意义的。

其二,按照布伯的看法,神秘主义并不与预言性宗教相矛盾,相反,它可以强化预言性宗教。新教是一种崇尚个人人格的预言性宗教,在它的发展中,逐渐形成了一种强烈的反神秘主义情感,这是新教向由“我一它”关系所决定的工业社会精神妥协的结果。布伯和虔敬派则认为,“我”和“永恒的你”的相遇就在日常的生活和工作中,因为这种神秘的相通并不是人完全进入神圣的整体,人正是为了在这个世界上的生活,为了使自己成为一个整体而与这个世界相融,因此才与上帝相通。这是对预言性宗教与神秘主义关系的重新发现。

其三,布伯对“我”和“永恒的你”的宗教性相遇与“我”和人类的“你”的文化性相遇的关系的看法。布伯根据自己的前提,必然从

一种单一的“我—你”关系,扩展为一个人群的活的联合体,其间各成员之间存在着共同的精神基础和真正的“我—你”关系。这一思路对解决新教神学的最为困难的社会伦理学问题是极具启发性的。

四、结论

这是全书的最后一章,即第15章,标题是“基督启示的传达:基督教牧师和教师们的问题”。在这一部分,蒂里希探讨的是如何传达福音的问题。他认为,传达福音的关键在于参与人类的存在。只有参与到他人对存在的忧虑中,才能以“分享”而不是“恩赐”的方式与他们对话;另一方面,当然也不是与他们混同,这样才能给出基督的答案。有多少种境况和问题,我们就应该给出多少种答案,而如果所有的答案都是以基督的启示为根据的,那么其中必然有某种共同的东西。基督的启示是一种关于“新的实在”的启示,这种实在是我们可以参与其中的,并且给予我们承担忧虑和绝望的力量。这就是我们必须而且能够传达的东西。

(傅新毅)

约翰·麦奎利

谈论上帝 (1967年)^①

约翰·麦奎利(John Macquarrie 1919—)是英国宗教史学家、存在主义神学家。他于1919年6月27日出生在苏格兰的伦弗卢,早年曾在格拉斯哥大学研习哲学和神学,以研究存在主义与基督教的相互关系而闻名,对海德格尔、布尔特曼等人的存在主义哲学和神学思想有独到的诠释。麦奎利一生主要是在学院里度过的。他于1940年获文学硕士学位,1943年获神学学士学位,1954年获哲学博士学位,1963年获神学博士学位,1964年获文学博士学位。他自1953年至1962年在格拉斯哥大学任讲师,《谈论上帝》一书便是他在1962年应邀担任格拉斯哥大学的哈斯提讲座时开始写作的。1962年至1970年他在美国纽约协和神学院任系统神学教授,1970年至1986年在英国牛津大学任神学教授,1986年9月退休。

《谈论上帝》共十二章,大致可分为四部分:第一部分,第一章至

^① John Macquarrie: *God - Talk An Examination of the Language and Logic of Theology*. 本文所依中译本:安庆国译,高师宁校,四川人民出版社1997年版。

第二章,谈论上帝的可能性;第二部分,第三章至第四章,对一般语言和神学语言进行考察;第三部分,第五章至第七章,讨论神学的语言与逻辑;第四部分,第八章至第十二章,探讨神学话语的诸种形式:神话、象征、类比与悖论、经验语言、生存和存在的语言。

一、谈论上帝:在上帝与人之间的逻辑通道

本书作为对神学的语言问题的专门考察,在开篇之初就提出了这样的一些问题:神学论述的意义是什么?神学作为一门反思宗教的学问,它在何种意义和何种可能上来谈论上帝?这种谈论所运用的语言有什么逻辑?它能否与当代人尤其是非基督徒进行交流?一言以蔽之:谈论上帝究竟意味着什么?

对这些问题,麦奎利细心考察了历史上的神学争论。他发现,大量有关上帝的谈论,无论它当初曾经是多么的激动人心,但这些谈论究竟是名副其实的争论还是空洞无物的诡辩,这本身就是一个问题。如果我们运用严格的逻辑分析,这些谈论有很大的一部分就有可能垮台,成为一堆无意义的冗辞。但麦奎利同时提请人们注意,神学本身的确活生生地存在着并且有其意义。这种意义却又仅仅存在于与其从中产生的更为宽泛的宗教母体的联系之中。换言之,当神学家们用天使、魔鬼、地狱、十字架等等语辞来反思性地言说宗教的时候,这种语言虽然奇特,而且与我们平常谈论这个世界上发生的事物大不相同,但它自身却无可置疑地是一种有意义的语言。这种意义最初是在各大宗教产生的初期由其时代背景和宗教信念所赋予的,而在这些活生生的宗教背景被日渐剥离了其历史性意义的今天,尤其是科学技术日益发达的今天,谈论上帝又如何可能并且有意义?麦奎利为我们指出了三位极富代表性的当代神学家对神学语言问题的回答。

首先是布尔特曼。麦奎利指出,布尔特曼是一位对用神话方式谈论上帝的严厉的批评家。神话认为神是客观世界的一部分,它通

过可感现象而公开显现自身,并持续不断地干预自然和历史进程。毋庸置疑的是,有许多生活在当今世界并作为科学家或技术专家发挥作用的人,仍然打算继续用旧时代的神话或类似于神话的语言来谈论宗教。但是,这种双重的世界观符合逻辑吗?布尔特曼毫不留情地斥之为“患精神分裂症和不诚实的奇怪形式”。他认为,若现代人仍要谈论上帝,那么他就必须用其他语言,而不是这种陈腐不堪的神话语言。依他之见,人们应该用非神话化或生存论的解释方法来谈论上帝。换句话说,神话的意义就在于它间接地表达了对人之生存的关注。在布尔特曼看来,“创世”的故事不是关于万物开端的叙述,而是人对自己有限和依赖地位的理解的一种表述。“堕落”的故事不是回忆人性的原罪,而是表达了人对其存在于非秩序中的意识。耶稣道成肉身并用他的血为人类赎罪的原始神话,是人类生存离开它在其中被分散、被拆开的世界而趋向那曾经疏远的真正自我的重新取向。耶稣复活的神话,表达了重新取向后出现的新存在。上帝的最后审判和关于末日的末世学神话,宣布了人之境遇的紧迫,因为对不可复现的生存负有责任的人,总是在面对死亡而生活。

对于布尔特曼的这种非神话化的生存解释,麦奎利指出,这种清新的语言拯救了神话的真谛,并且令人信服。然而,布尔特曼把上帝看做一个生存的理想或价值观的中心,他断言,上帝的问题和我自身的问题是同一的。人不能抽象地谈论上帝,而只能谈论他与我们的关系。谈论上帝的实质就是谈论我们自己,因为在具体的境遇中,上帝触及了我们的生存。麦奎利对此质疑:如果上帝不能作为人类生存范围内的一个因素而被同化,那么,我们应该怎样来谈论上帝?换句话说,当关于上帝的语言也与关于我们的语言一样,成为完全世俗化的语言,那么再来谈论上帝还有什么意义?布尔特曼实际上也意识到了这个问题,他在后来的著作中提出了对神话语言和类比语言的区分,这本身也是一种努力,但却是不成功的努力。这是因为,在麦奎利看来,直接涉及人之生存的语言与用类比方式把上帝与人的境遇相关的生存语言之间存在着一个无法解释的逻辑跳跃:上帝为

什么会以不同的方式被认识,并被看成是来自于我们自己的生存之外且作用于我们的超然力量?人类的世俗语言真的能通达上帝吗?这个问题的确是太尖锐了,以至于麦奎利不得不转向与布尔特曼几乎是针锋相对的卡尔·巴特。

卡尔·巴特的神学被称为“道之神学”(theology of the word),用他自己的话来说,神学的主题是“上帝之道”(the “word of God”)。巴特认为,上帝就是上帝,从人的自然理解到对上帝的理解之间没有一条可行的通道。不存在自然的神学,也不存在从我们对世上人事的日常知识导向有关上帝之认识的途径。那种认为借助于上帝的意识人就可以在自己身上发现上帝进而把人的思想等同于上帝的看法是不可取的。所以在巴特看来,布尔特曼使神话仅仅服从于生存论的解释,这实际上是对神话的误解。他坚持认为,任何真正的关于上帝的谈论都必须从上帝自身这边出发。是上帝通向人,而不是人通向上帝,这是巴特整个理论体系的基石。由此,对巴特而言,谈论上帝首先便是要谈论上帝之道,而这个上帝之道以如下三种方式与人相遇:启示之道,集中于耶稣基督其人;圣经记载之道;教会宣讲之道。启示之道是最基本的,它先于其他两种道,并派生出它们。这三种形式构成一个互不可分的整体,这个整体就是完整的上帝之道,即上帝的语言。

由此,麦奎利指出,巴特在神与人之间划出了一条巨大的鸿沟。而神学语言的首要问题就变成了至高无上的“上帝之道”怎样才能通过人的词和句子表达出来,也就是说,上帝的语言怎样才能为人所倾听到。巴特使我们认识到,上帝之道不是一般的言谈,上帝的语言也不是一般的世俗语言。但既然不存在从人这一边向神接近的通道,那么人的语言也就没有向上帝延伸的可能。在这种情况下,人是凭借什么来谈论上帝的呢?我们应该怎样来谈论上帝才算是合乎“上帝之道”?麦奎利不无遗憾地指出,对这条神人之间的鸿沟,巴特提出了一种几乎是什么也没有回答的解决办法:上帝仁慈地赋予我们的人类语言以谈论他的能力,正如上帝屈尊降为耶稣基督之中

的血肉之躯一样,上帝也允准他的圣言为人的言语所表达。这是上帝的恩典,而这个恩典是如何发生的,在麦奎利看来,这正是巴特所遗留下来的空白。麦奎利指出,我们的确应该承认,在真正远离上帝的自然人与那种被神启和神恩所把捉并通过圣灵接受了上帝之真理的人之间,有着巨大的差别。然而,我们也应该承认,后一种人与自然人一样继续说着同样的语言,至少说着具有相同的基本结构的语言。为此,我们完全有理由要求在谈论上帝的语言和谈论人的语言之间建立起一座可行的逻辑桥梁。麦奎利认为,这是布尔特曼和巴特所未能完成的理论断裂。而保罗·蒂利希似乎能够弥合这个裂缝。

麦奎利是从保罗·蒂利希的一句断言——上帝是存在自身——开始分析的。他指出,蒂利希的这个断言之所以对布尔特曼和巴特之间的裂沟有所缝合,原因就在于他引进了“存在”这个本体论的概念,能以某种方式把上帝(存在自身)与世上存在的众多的凡人俗事联系起来,而尤为重要的是,蒂里希的这个从海德格尔那里来的“存在”,并没有任何抽象或思辨的特征,恰恰相反,它是植根于最具体的生存体验,即对作为可能停止存在的有限性的体验,这种体验首先唤起了对存在的惊奇意识。换言之,蒂里希在这里实际上是把生存论(布尔特曼的非神话化解释)和本体论(巴特的上帝的第一性)结合在一起了。麦奎利进一步指出,从语言的角度来说,蒂利希把我们的思路引向了海德格尔。正是这位在当前关注语言和阐释学的神学讨论中有着巨大影响的哲学家,在上帝(存在)、人和语言之间为我们架起了一条可能的逻辑桥梁。麦奎利指出,在海德格尔那里,“存在”神圣得足以使任何一种上帝显得多余,而如果人们能够接受海德格尔从生存论语言转向本体论语言的努力,那么这种转向将为我们构造一种神学语言的模式或者说是典范。这是因为,在麦奎利看来,神学的基本逻辑正是一种生存和存在的语言,而语言本身必须既作为生存的又作为本体的现象才能被理解。这是蒂利希和海德格尔所给予我们的启示。只有基于这一点,谈论上帝才会变得有意义,也

就是说,谈论上帝也就与谈论人一样,同时具有认识上的洞见和对生存境遇的关切,并实现了表达、再现和交流这三种最基本的人类一般语言功能。麦奎利对这一全书要点的论证主要是通过对一般语言问题的考察以及神学的特殊语言和特殊话语在这其中如何呈现出自身的言说的意义来得以完成的。

二、意义的呈现:一般语言和神学语言

麦奎利指出,在较早关注语言问题的逻辑实证主义者那里,存在着一个至关重要的自然主义的语言理论的假设,即物质的至高无上一直是被确信无疑的。逻辑实证主义者要告诉我们的是,提供知识的命题仅限于物理世界,任何超出感觉世界的事件的句子严格来说都是无意义的。如此一来,逻辑实证主义非但没有结束形而上学,而且有自己的形而上学前提。这个前提就是所谓的证实原则:只有被感觉经验证实的语言(句子)才是有意义的。对此,麦奎利指出,虽然词汇和句子具有物理基础,但它们的独特之处却并不是它们的物理方面,而是它们与人相关的方面,它们是有心智会评价的人类社会之中的理解和意义的载体。因此,正如后期维特根斯坦的《哲学研究》所清楚表明的一样,我们不能预先确定一种语言是有意义的,而另一种语言则是无意义的。这不过是一种纯粹形而之上的抽象理解罢了。语言的意义不在于别的,而就在于它的使用之中,正是由于这种变动不居的使用,语言才因此而获得了一种活生生的强劲的生命力。换句话说,任何关于语言意义的讨论,都必须把语言与产生这种语言的话语情境联系起来,离开这种话语情境,语言就是一种无生命的不可理解的僵死的抽象物。在麦奎利看来,逻辑实证主义的失足就在于没有能够区分语言和话语,它实际上是把语言置于一种真空的状态之中,并由此切断了语言与个人存在和具体世界的联系。那么,什么是话语呢?

麦奎利认为,“话语”的概念比“语言”的概念要宽泛得多。一种

言说如果要被称为话语,它必须包含有三个方面的因素,即说话的人、他所说的事情、他对之说话的那个人或那些人。在观念上或理想状态下,这三重结构总是可分清的。而且我们可以看到,在这种三重关系中有两重是人。不过,由于包括在说之中的关系不具有像看的行为那样的直接性,因此我们还必须考虑到第四个因素——词和句子,即语言。正是语言,在这种三重关系中起着中介的作用,并且在实际上构成了这种关系。对这种复杂关系,人们称之为“话语情境”。麦奎利断言,一个完整的话语情境所不可缺少的,是表达、再现和交流。只有实现了这三种基本的语言功能,一种话语才可以说是有意义的。为什么呢?

首先,当某人诉说时,他总是在表达着自己的意思。在这一点上,可以说话语即表达,而且这种表达的媒介是语言。由于人总是在世间的人,也即一个活生生的人,因此,不同的表达模式实质上意味着不同的生存境遇。其次,假若语言传达了一种理解,那么它看来总是超出了自身,而涉及某个人、物或事态;这些东西又多多少少在语言中得到了再现,所以,被谈及的事物通过语言便进入了话语情境之中。再者,当我们把目光对准某人所对之说话的那个人(那些人)时,不难理解这个时候的话语本身就表现为一种交流了。但麦奎利特别强调指出,这种交流不能被看成是一个思想主体向另一个思想主体传递思想的过程,这种作法或许是宣传或建议,而非名副其实的交流,因为交流总是包含着共享。也就是说,共有的“话语范围”或“论域”是交流得以实现的基础。一个用语言表达自己意思的人是一个存在于世界之中的自我,听到并能理解这种语言的人也是一个存在于世界之中的自我,他们置身于一个共同的、共享的世界之中,当这个世界之某一方面被照亮,使谈话的双方都可以理解时,交流就发生了。

回到神学语言上来。当神学语言不再被人们粗暴地当作一种无意义的语言而遭排斥的时候,它自身所闪烁着的光芒便理应得到人们的关注。麦奎利想要说明,神学语言有着自身的话语情境,这就是

对生存有限性的意识以及对这种有限性的超越,亦即对神圣的意识、献身和崇拜,正是在这种精神体验和精神状态之中,神学指涉了一种“完整的生存”的情境。由此,这种完整的生存正是神学语言所要表达的东西。需要注意的是,这种完整的生存并不意味着它是一种可以用形式不一的概念来构造的形而上学体系,恰恰相反,它是一种鲜活的生存体验,并由于对人之有限性的揭示,以及可能不再生存的震撼,第一次把存在本质带进人们的意识。而且,由于存在被体验为神圣,并唤起了信仰的献身,所以人们在神学意义上称之为“启示”。麦奎利认为,神学话语所试图再现的,正是这种在“启示”中与神圣相遇的内容。也正是这种相遇,神学话语在最深的层面上解释并照亮了一种共享的生存。于此,神学语言作为一种有效的有意义的话语模式,就不仅仅是神学家的孤独言说了。这一点可以通过对神学词汇的考察来得以论证。

麦奎利把焦点放在了“上帝”这一举足轻重的神学名词上。为了更准确地把握“上帝”这个词的基本涵义,麦奎利先是一般地考察了对名词的两种对立的指认。第一种指认是关涉名词的指涉本身。这种观点认为,一个名词就是一个标签。它是一个约定的符号,运用它的目的是指涉或指出一个物体、一个事件或一种情境。麦奎利指出,为了名词的准确,我们经常发现特殊学科的科学会抛弃所有的普通语言,去构造一种更精确的属于他自己的语言,比如化学家、数学家和逻辑学家等等。麦奎利承认,使语言精确化的努力无论在什么样的知识性学科中完全是可取的、值得赞扬的,但他同时指出,神学家使用的某些名词并不像科学话语中使用的名词那样去指称事物。神学词汇和神学语言作为一个整体并不适合于我们在自然科学中发现的话语模式。实际上,在关于“上帝”或“灵魂”之类的名词上,如果试图去发现它在现实生活的对应的实体存在,那其实还是在以一种感觉经验论的方式来度量别样的语言的意义。这已经被证明是一种纯粹形而上学的抽象作风。与这种指认相对立的另一种观点,是把注意力从名词的指涉本身转向了名词本身。这种观点认为,

当我们为某物命名的时候,我们确实获得了某种力量,因为名称使事物易于管理,易于理解,以致我们可以谈论它,把它与其他事物联系起来。因此,名词一旦产生,它便具有了一种内在的力量或者说德性。这似乎正是充斥着《圣经》的语言特色。但麦奎利认为,正如同名词仅是标记这一错误观点源于抽象一样,把魔力赋予名词是另一种错误抽象的结果。在这两种指认里,名词都是被作为独立的实体来看待的,生吞活剥地把名词拉出了活生生的话语范围,实际上,在这里,名词已经死掉了。为此,麦利奎试图做出一种挽救。他认为,假如我们考虑语言的隐喻用法,我们将会发现,当一个词作为隐喻使用时,它并不标记或直接涉及我们所谈论的对象,它仅通过某些它物间接地涉及所谈对象,与此同时,这个词的某些内涵被带入了我们正在谈论的话题之中,使之被呈现在我们面前,并因此照亮了所谈的事物。这就意味着,在名词的隐喻用法中,名词的指称和内涵缺一不可,它们具有同等的重要性,因此,它们双方都不应该以牺牲对方为代价而单独存在。麦奎利欣悦地指出,神学语言正是这样一种语言,它充满了隐喻和其他类型的间接谈论。

基于这一点,麦奎利指出,在神学词汇中至关重要的“上帝”一词用于宗教的时候,它所包含的生存方面的意义与本体论方面一样多。也就是说,在完整的生存的境遇中,我们在世间所遭遇到的存在,不是我们可以用冷漠的方式谈论的客体,而是我们生活、运动于其中并从中获得我们自己的存在的存在。尤为重要的是,“上帝”这个词不仅表示存在,而且还包括一种对存在的评价,对作为神圣存在即仁慈公正的存在的献身,用兰西(Jan Ramsey)的话来说,宗教情境是辨识和献身情境的内在统一。在麦奎利看来,这其实也就是神学语言最根本性的东西。由此,布尔特曼、巴特或者蒂利希那里所讨论到的神学语言问题,在这里就变得一目了然了。

神学话语所构筑的任何景象,都是深深地植根于人在历史和具体生存中所拥有的经验之中的。由于“话语”始终有一个人格的方面,“话语”总是某个人的话语,而且总是对某个人的谈话,因此,在

宗教话语情境中,亦即在完整的生存情境中,存在的完满性始终与人相关涉,并通过语言向人呈现出来。在这个意义上,语言的确就是存在之家。而上帝作为一种完满的存在,其自身的确有着一种荣耀的开放性。向世界开放,向邻人开放,在此就是上帝的开放以肉身而显现。“道成肉身”之所以成为可能,原因就在于人作为一种生存的“性质”,本身也是开放的。由此,像布尔特曼一样,我们把提出自身在世界中的存在的问题的存在者作为我们的出发点;像巴特一样,我们发现神学语言的内容是通过仅可称为“启示”的体验方式获得的;最后,我们还可以重复一次蒂利希的话,这就是,上帝既是存在本身又是对存在的终极关切。所以,也正是由于这种开放性,在谈论上帝的语言和谈论人的语言之间才有可能架起一座逻辑的桥梁:上帝是开放的,人也是开放的,上帝(存在)向我们开放,我们肯定也可以向上帝(存在)开放。

在存在中,我们和万物都有着自己的有限存在,同时,上帝作为完满的存在却又是远远地超越了我们的思维所能达到的任何东西。在我们的思想、我们的神学或我们的团体中,他绝不可能“到此为止”。一言以蔽之,神学的基本逻辑正是一种生存和存在的语言。它既是人的(生存),也是上帝的(存在)。而用神话语言思想、说话、写作的人,毕竟仍然是像我们一样的人,共享着与我们同样的个人生存的基本结构。正是人之生存本身提供了一种使信徒与非信徒的交流得以恢复的可能性。在这其中,人们的确可以说,关于上帝的种种谈论的确是有着稳固的根基的,它确实涉及一种超人的实在,这种实在包含着我们的生存,在恩典和正义中与生存相遇。由此,我们越是能够表明关于上帝的谈论具有内在的逻辑,就越是表明了对上帝的信仰是一种合理的信仰。而我们所能做的、也应当去做的,便是对生存的和存在的语言都持开放和情愿的态度。

三、阐释如何可能：神学的语言和逻辑

在麦奎利看来,对每一种语言的意义探讨和阐发,都包含着重新表达及用不同的话语形式表达同一思想的可能性,甚至可以说,对神学语言的整个探讨都是一种解释活动。他有一个断言,所有的交流都是解释。由此可见他对阐释学的重视。

众所周知,敌视超验的形而上学语言的逻辑实证主义到了后来有了可观的变化,这些优秀的语言分析哲学家深信,我们正是用词和句子来表达关于世界的思考并使这种思考能够被理解的。但语言中充满陷阱,哲学中最棘手的某些传统问题就产生于语言混淆,因此,一种能够被分析和检验的语言才是他们所钟爱的有意义的语言,但是问题也正在于此,这种可被检验的直接性实际上只是语言分析的一厢情愿,至多只是对类似自然科学的确定性的一种仰慕和努力。转变的契机就在于后期维特根斯坦的《哲学研究》中。这本才华横溢的著作为我们指出了“语言游戏”的多样性,麦奎利认为,这是一种坦率的和有趣的退却。实证主义的确到了反思自身立论之基的时候了。实际上,寻求任何类似于经验科学所使用的那种标准的证实方法,在并非一成不变的广阔的生活世界里是很困难的,以至于卡尔·波普反其道而行之,提出了一种证伪原则。在他看来,一种理论若与任何或每一事态相容,那么它恰恰是最不可靠的。

但是,对于与日常生活经验迥然相异的神学领域来说,我们应该站在什么样的基点上来看待神学语言,并且这种基点使哲学家和神学家能够互相理解与交流呢?麦奎利指出,宗教语言的确是有意义的,但这种意义与任何假设的关于上帝的知识或超感觉的知识都毫无瓜葛,无论是证实还是证伪,都没有使我们能够像对自然科学达到一种认识上的可能性一样对宗教神学达到一种认识上的洞见。他认为,宗教语言的认识论意义不应被排斥在人类知识的范围之外,人们不应用一个简单的“超验”之词就宣判宗教语言的死刑。实际上,宗

教信仰是一种非直接性的经验,因此它不能被证实或证伪;宗教信仰还是一种非抽象的信仰,因此它不能像一个抽象出来的孤立实体一样被分析出来。它是一种辨识和生存情境的完美结合。这种内在的相似使麦奎利看到了一种崭新的前景,这就是在对生存的关注之上,神学家与哲学家有望走到一起,为当代哲理神学开拓一个辽远而深邃的存在领域。这也许正是麦奎利之所以要特别关注圣亚大纳西《论道成肉身》一文以及海德格尔阐释学的原因所在。在这两个个案分析中,我们随时可以体察到麦奎利对神学的语言与逻辑的一种生存一本体的剖析。

麦奎利认为,在《论道成肉身》一文中,圣亚大纳西已经富有前见地运用了神话、象征、悖论等多种话语形式。他对“生存”的和“本体论”的话语的运用与蒂利希非常接近,使用的是“存在”与“虚无”的语言,并伴以善恶之判断。布尔特曼对“神话”持有一种严厉的批评态度,他操持的是一种“非神话化”的生存解释。但蒂利希认为,这不应成为我们轻视圣亚大纳西对神话的富有洞见的解释的理由。因为在圣亚大纳西那里,当他以神话方式谈话的时候,就像布尔特曼以“非神话化”的方式来谈话一样,不过是殊途同归,把各自的语言置于自己所处时代的神学之家。换言之,神话的确构造了一个奇异的世界,它充满着内涵和解释性的想像,因此人们不能像读科学著作那样去读神话。而毋庸置疑的是,神话这种话语形式的确有着一种式微,其原因在于,即使神话真正表达、指涉和再现了某些事情,但由于现时代的人并不分享这些神话产生时的人类生活情境,所以在当今的交流层次上已然有太多的不可能性。从神话到非神话化,这是一个语言的迁徙过程,而神学也才因此获得了一种蓬勃的生命力。麦奎利指出,我们应该毫不犹豫的承认这种历史的流变,赋予神话在宗教语言中应有的话语地位,同时把目光投向其他种类的话语形式。这也正是麦奎利所藉以倚重圣亚大纳西的地方。实际上,圣亚大纳西对多种话语形式得心应手的运用,最引人注目的,还不在于这些形式不一的话语模式提供了一种神学话语的范例,而在于它们触摸到

了神学语言的基本逻辑,并提供了用一种话语形式翻译和解释另一种话语形式的可能性。它要求了一种对神学语言的阐释力的合理关注。

实际上,在神学这一特殊领域中,神学语言诉求一种再现性思维,也就是站在现当代的生活情境去复活历史事件,赋予它们以一种重新被理解的活力。这其实也正是语言拥有它自身的解释力的背景支援。而要做到这一点,就先要实现巴赫金所说的“陌生化”,亦即把我们头脑中关于语言的一切成见放下,去倾听这种我们毫不熟悉的语言,当我们这样做的时候,我们无经验无知识无前提可言。如此一来,圣言的倾听实质上就为我们打开了一扇存在之窗。在生存一本体(存在)的情境上,上帝、人与语言,或者说,存在、语言与阐释三者之间便获得了一种前所未有的意义关联,蒂利希称之为“相互关联”。在麦奎利看来,对这三者予以同时关注的智者,无疑就是海德格尔了。正是海德格尔,赋予了语言以本体的地位,并使神学的语言与逻辑在本体存在的意义上联结起来了。为此,麦奎利专门谈论了海德格尔的阐释学。

在谈论海德格尔之前,麦奎利提到了解释的六个特点。其一,解释必须以前理解为前提,没有前理解,便无所谓解释。而这种前理解,正是我们在接触任何本文或现象时所已有的某些关于它们的先人之见。其二,解释过程涉及某种循环。解释是为了获得一种新的理解,而这种新的理解与前理解互相作用。人们因此可以说,对本文的解释同时已成为对解释者的解释。其三,解释需要表达的模式不止一种。这也正是圣亚大纳西所给予我们的启示。其四,解释者与他正在进行解释的东西之间有某种兴趣上的共鸣或吸引,并且他用于解释的语言具有相应的恰当性。其五,承认解释的科学成分。语言毕竟是有着自身的使用规范和约定俗成的用法,并且这些规范和用法必须顾及自身的文化生活背景。这样便有可能排除漫无边际的主观解释。其六,解释是一门科学,同时也是一门艺术。解释不仅仅是一种解释者对本文的“客观”阐释,而且更重要的是解释者对本文

富有建设性的回应。

接下来,麦奎利集中讨论了海德格尔著作中对解释学的处理。在《存在与时间》中,海德格尔解释了“海基努斯”这一古典寓言。这首寓言的大意是,女神“烦”(Care)用胶泥塑造了一个东西,在她思量她所造的这个玩意儿的时候,几位天神为其命名问题争执不休。最后农神作了裁判:朱庇特在它死时得到它的精灵,土神得到它的躯体;在它活着的时候,“烦”可以占有它;而它的名字,叫做人(homo)。海德格尔将这一寓言解释为人的自我理解的一种表达。在麦奎利看来,海德格尔对这一寓言的解释带有鲜明的生存论特征,是对人的起源及其生存境遇的一种前本体论的哲学陈述。

在《形而上学导论》中,海德格尔对索福克勒斯《安提戈涅》的合唱词进行了解释。麦奎利指出,海德格尔是分三步进行阐释的。第一,旨在阐明“这首诗的内在含义,它支撑着词语的大厦,并且超出了它”。第二,通读这首诗前后相连的各个部分,为这首诗展示的范围划分界限。第三,“进入诗的核心”,评价它怎样为我们回答了人是什么这一问题。可以看出,解释的主题依然是人,但现在与其说是倾向于前提(阐释情境),不如说是倾向于本文(对历史起源与表述的弱化,注重语言本身)。在麦奎利看来,第一步与这首诗的内在结构与形式有关,这种结构与形式把词语组合成有意义的整体,海德格尔将其视为三重结构,它正好由三个悖论组成。第一个悖论是,“奇异的事物虽然多,却没有一件比人更奇异”。这是一种对存在既敬畏又向往的复杂感情。万物皆有奇异的性质,这是一种对存在的惊奇;而在所有存在物中,人是最奇异的,而且他闯入了他周围那些奇异的存在物领域,这是一种存在对人的寻唤。第二个悖论是,“什么事他都有办法,只是无法免于死亡”。死亡意味着“不再存在”,人最终不得不“走向虚无”。向死而生是人之生存的最大悖论。第三个悖论是,那个人如果好运,“他的城邦便能耸立起来”;如果倒运,“他就没有城邦了”,这时“我不愿留他在家做客,不愿我的思想和他相同”。在这里,城邦意味着人性得以实现的地方,是人群出现的地

方,但人却难免孤独的命运,难免因其是其他存在物中的异己者而落入异化的窠臼。海德格尔的这种解释更多的是一种本体论而不是生存论。

海德格尔的第二步解释把我们引进了这首诗的每一节,在其中我们听到了人的存在如何展开。人是最奇异的也是最强有力的,他征服了海洋、大地和动物,他的力量就在于他的技巧。他在技巧方面的才能“有时候使他走厄运,有时候使他好运”。于此,人的出现比之于后来在此基础上出现的任何事物来说,是一种更伟大的偶然事件。我们不应当被自然科学理解的“进步”概念轻易引入歧途。我们在这里对所谓的人类历史毫无兴趣,如果有人把它看成是人类发展的普通故事,那将是十足的误解。在这之后,这首诗谈到了人自身的世界——语言、理解、城邦之建筑。这些人类现象绝不逊于对海洋、大地和动物的征服力,它使人能够是其所是。在这里,海德格尔完全背离了生存论的解释,转而强调这些人类活动的本体论方面,强调它们在比人自身更广阔的存在基础中的根基。海德格尔告诉我们,只有在人成为了说话对象之时,人才能说话,他的语言即存在之家,人本身是特殊的存在,是他使存在得以显露和命名。然而不幸的是,这种存在,即人,在死亡的背景之下是支离破碎的。他是奇异的强有力的,然而,他却难免一死。

海德格尔的第三步解释试图概括这首谈及人的整体的诗之精髓。人由于自身的生存本身而为本体。存在本身驱使人们勇于超越日常事物,打破常人的日常世界,在承担责任中成为强大而富有创造性的存在。这已经是一种纯粹本体论上对人的观照了。

在《语言的本质》一文中,海德格尔对斯蒂芬·格奥尔格的《言语》一诗进行了解释。“话语断处一片茫茫”。没有了语言,任何东西都将不复存在,包括人。语言的本质是存在通过语言对我们所做的自我表达,这种表达具有动态的意义。在这里,海德格尔从早期的有关存在的论述变成了关于语言的论述。在他看来,语言是一件礼物,几乎是一种启示。诗乃存在之思,因而是诗人而不是诗的解释者

才是生活、经验乃至存在的解释者,诗人与他自己的主题思想有一种直接的关系,所以他的诗意的思维已经毋需历史人物的传递,而直接就是神授的或者说是卡里斯马式的。拉斯洛·韦尔塞尼准确地评述说,这实足就是一种准圣经的口吻。语言成了一种本体的存在,如同依据圣经的启示人作为存在之真理的保存者而获得了新的尊严一样,人也依据语言的启示而被存在要求去保护关于它的真理。海德格尔走得太远了。

但不管怎样,海德格尔的这一非凡的努力对于蒙受重重误解和遮蔽的神学语言来说,无异于是一种新生。至少,巴特的那条神人之间的巨大鸿沟,不再显得遥遥无望。语言的本质就是本质的语言,这对于神学语言来说尤其如此,上帝之道即上帝之言,反之亦然。人类的世俗语言的确与上帝的圣言迥然相异,但是在本体存在的语言之中,这种相异却又并非毅然决然,而毋宁说是一种先人之见。因为正是在这本体的语言之中,我们敞开了自己,而存在也向我们显露,更为重要的是,存在在这种显露中实际上具有主动性,它寻唤着我们的倾听与关注。从谈论上帝的这一角度来看,我们的确应该学会倾听神学语言,因为这种语言与任何一种语言一样,有着自身的意义,自身的逻辑,自身的阐释。它向我们的开放就像我们对它的开放一样,是一种意味深长的存在之言说。

四、神学话语的诸种形式

1. 神话:神话是各种宗教语言、也许还是其他各种语言赖以产生的摇篮。在麦奎利看来,神话主要有七个方面的特征:

其一,戏剧性。神话语言是行动的语言。它的概念虽然可以与叙事背景相分离,但它们仍可追溯到某些具体的行动故事,而由于这些故事是具体的、特定的,因而神话与抽象的一般的科学语言是对立的两个极端。尤为重要的是,特定的神话故事可以成为一种范例,用以解释广阔的范围之内的经验。恩斯特·卡西尔准确地说,把各种

力量凝聚在一个单一的点上,是神话思维和神话表述的必要条件。

其二,激发性。在神话中,词语的内涵比外延要大得多,这个论断也适合一般宗教和神学语言。实际上,神话语言像诗歌语言一样,它的字里行间充满着丰富的情感,它的词语是联想性,而不是概念性,在这一点上,神话给人们提供了广阔的解释天地。

其三,直接性。这有两方面的意思。从对神话的内在态度上,真正以神话方式思维的人,与我们当中那些能够把神话视为神话的人,是完全不同的。他们还沉浸在神话之中,还没有回过头来怀疑并批判地考察神话,他们相信神话所记叙的事件确实像描述的那样实际发生过。而从神话的语词上看,字面上的意义与它所具有的象征性的意义是直接融为一体的,还没有分离开来。

其四,非逻辑性。准确地说,是神话的逻辑和范畴与常识和日常经验不同。在神话中,日常的时空和因果关系被抛置一边,或者说并不存在。它构造了一个神奇和奇妙的世界,这个世界有助于人们打开对新的经验范围之理解的门径,在麦奎利看来,神话的这种特征类似于梦境。

其五,超自然力量在神话戏剧中的作用。这些超自然力量或善或恶,或天上神灵或下界鬼魔。现在神话的这些内容已遭到神学和科学的双重批评。但毋庸置疑的是,神话有着自己的世界图景,而且它包含了在不同时代、不同的文化中可利用的一些科学或准科学的成分。这是值得我们去批判地认识的。

其六,神话活动的时空往往很遥远。它与我们所熟知的历史时间截然不同,它要么发生在很久很久以前,乃至时间的开端,要么发生在未来的某一时刻,乃至时间的终点。而且,这些神话故事往往发生在一个遥远的虚构的国度,远离尘世间的此时此地的实际存在。麦奎利认为,正是由于神话的这种时空的不确定性,使它从自身特定的故事情境中解放出来,具有一种深度阐释的优势。

其七,神话与群体的关系。它通过叙述一个故事而赋予群体以地位和意义,而且作为某种基本的意识形态显示其功能,从而使群体

具有一种坚固的凝聚力。在麦奎利看来,现代的某些先进民族也还保持着这些故事或思想的内核,发挥着类似于古老的部落神话的作用。

麦奎利认为,我们实际上生活在一个后神话的时代。神话在当代的交流层次上已然遭到破坏。尽管我们可以像辩护律师的总结陈词那样总结神话的种种特征,并企图为神话作为一种有效的话语模式而做出力所能及的辩护,但如果不能为神话寻求到一种新的共享领域,藉以使神话的再交流得以实现,那么这种总结和意图不幸就有点像纸上谈兵了。麦奎利认为,这正是神话赋予当代人的再解释任务,而布尔特曼的“非神话化”的生存论解释,因其在人的生存层面把神学与人类学放在了一个共同的基点之上,因而成为神话再解释的一个杰出典范。人们有望沿着这条道路,使神话内容重新成为可理解和可接受的东西。

2. 象征:象征是一种从神话母体中脱颖而出的间接语言。在神话的直接性中,象征和象征对象还没有分离,但一旦象征被有意识地承认为象征,它就更能精致地理解其自身逻辑的复杂性,因而具有比神话更大的反思性。麦奎利通过两方面的论证来说明这一点。其一是与其他间接语言的比较,其二是对“光”的个案分析。

在麦奎利看来,把象征与暗喻、类比、形象等间接语言从我们的生存反应的角度来做出甄别,显然是一个方便而有效的做法。他认为,就暗喻而言,我们对它的反应是一种美学反应。一个精心选择的暗喻加强了我们的感觉,所以我们注意到了在别的地方可能注意不到的情境特征。可以说,我们是以诗人的方式分享了诗人看到并向我们描述的东西。但是在诸如象征等宗教表达式当中,这种反应却不是美学式的:它确实包含着感受,但这种感受是与神秘的东西而不是与美的东西相联系;它也包含着洞见,我们正是要阐明宗教象征可能带来的洞见;但更为主要的是,它是一种奉献的反应。麦奎利认为,这正是文学中的暗喻和其他形象表达与宗教象征和类比等表达的区别所在。而在象征与类比的差别上,麦奎利认为,最好的类比几

乎都是可以自我解释的,而象征在我们看到它的所指之前往往需要对背景做出许多解释。这是因为,最好的类比往往采用的是众所周知的观念和关系的背景,而象征却往往只是含有一种狭窄的思想背景,也许只出自某个特定团体的历史。在麦奎利看来,象征与类比的这种差别还不是最主要的。他认为,根据“图像”理论,我们的语言由于某种原因再造了我们所谈论的事实的结构,因而它们可能与事实具有某种形式上的“相似性”。在宗教类比中,相似性往往可以在某些有关人的特征或关系中被发现。类比之所以可能,也正在于类比物与它所代表的原型之间存在着某种内在的相似性。而在象征中,象征与对象之间总是存在着某些联系,这种联系不是凭藉着图像与原型之间一对一的相似性,而是凭藉着它对某个团体的历史或某种人类经验的分有而发挥着自身的力量。象征之所以是象征,只是因为它成功地指向了它所象征的实在,并把那个实在与我们作为人的生存相联系起来。

在麦奎利看来,宗教象征所唤起的生存反应的力量,必然是与它所提供的对于本体实在的洞见的力量相关联的。如若不是这样,象征就变得模糊不清,最终失去自身的效用。他着重考察了宗教中所普遍存有的光的象征意义。他认为,有两个理由可以怀疑,在当代,光的象征已不再是一种易于深入人心的语言,无论它在古代是多么得有效。第一,我们对光的感受与认识显然不同于古代人。对我们来说,光不过是一种物理现象,并且我们可以在某种程度上支配和利用它。而在古代人看来,光是一种神秘的发射物,具有某种神秘的力量,这种力量可以塑造出人们的生存处境。第二,作为一种来源于自然界的象征,它缺乏一种人格的或生存的向度。因为从我们自身来说,我们分有人的生存,从内部去认识它,而对于自然界,我们仅仅是从外部去认识它的。所以,麦奎利认为,由于这种怀疑,我们的当务之急就是找到一个解释性的概念,以便恢复象征曾经具有的某些活力。为此,麦奎利为我们找到了一个“敞开”(openness)的概念。

我们都知道,只有在获得敞开条件的地方才可能有光,例如林间

空地。有光意味着被照亮。在生存一本体的情境上,敞开越多,存在就越充分,在敞开被阻碍的地方,存在就变窄、变薄。因此,我们向成为负责的自我的可能性敞开,向我们周围的生活世界敞开,向他人敞开,向存在敞开,向上帝敞开……上帝的本质正是可称为“光”和“爱”的开放。由此,在宗教象征之中,基督作为“世界之光”,集上帝的完全开放和人的潜在开放于一身。可以说,人是一个开放的X,如雅斯贝尔斯所言,我们是带着存在的许诺走向理性的天堂的:有空白,因而我们活着;有距离,因而我们反思。在这里,谈论上帝不是能够与否的问题,而是深浅厚薄的问题。

3. 类比与悖论:麦奎利认为,在谈论上帝的各种方式中,只有类比具有最实在的内容。类比物与原型之间的内在关联,使人们一方面超越出类比语言的字面的直接意义,另一方面又确保这种谈论不致流于空泛,它的广阔的人的生存背景使它以某种方式触及到了上帝,并向我们提供了某些深入存在之神秘的洞见。语言与人之间有一种深刻的关联,这种关联就在于语言有它自身的人格方面,而人则是一个活生生的会说话的造物。而在人与上帝之间,同样有着一种深刻的关联,这种关联既是连续的,又是不连续的,其原因在于,上帝是永恒的无条件的存在,而造物凭藉着对存在的分有,成为一种存在物。人在,但不是:作为个体,人终有一死;作为类,人将生生不息。麦奎利是从三方面来进行论证的。

第一,时间为存在与存在物之间的类比提供了基础。实际上,时间为理解任何存在提供了地平线。纯粹的存在,如果被设想为完全不变、铁板一块的存在,那么它必然与虚无无法区别。可以肯定,我们对这种纯粹的存在不能说出任何东西,因为我们自己的经验是与时间相连的;而这个我们只能沉默以对的纯粹存在,显然不是基督教的上帝。人们的确不能说上帝是在时间之中的,但上帝与人一样,是把时间纳入自身之中并在时间之中展露自己的。他需要时间去创造、去行动、去塑造历史。人更是如此。因此,上帝与人之间存在着一个类比的可能性。第二,人是一种特殊的受造物,他不仅存在,而

且还具有使事物存在的能力,他分有着上帝的创造性。而上帝本身,他在任何包括人在内的具体存在物之前就存在,他赋予他的造物以一种有限的存在。这种“使在”的关联,使上帝与人的类比具有了一种实实在在的可能性。第三,道成肉身。基督作为上帝与人之间的道路、真理和生命,作为神性与人性之间的联结点,为类比这种宗教表达式提供了一个广阔的阐释空间。

尽管如此,麦奎利认为,类比终究只是类比,它不是等同。因此,我们应该意识到,上帝虽有所揭示,但也是隐蔽的,而且上帝舍之不成其为上帝的那部分神性,恰恰是他的不可比性和他超越一切人类理解。所以,在这种揭示与隐蔽之间,类比的语言就不可避免地沾染上了悖论的色彩。这同样适用于象征的语言。任何象征或类比被肯定的同时,必然同时也被否定。换句话说,为象征和类比所阐释了的意象,完全有可能被非象征和非类比的语言所纠补。这种纠补同样应该被肯定下来。为此,完全有理由说,在悖论被轻率地清除的地方就出现了肤浅。还可以进一步说,神学话语是多姿多彩的,假如我们不想被我们自己的形象描述引入歧途,我们就必须牢记,对最好的形象描述也必须辩证地对待。

4. 经验语言:经验语言是指以某种方式接受经验检验的语言,或与某些可观察事实相联系的语言。在广义上,经验语言深嵌于“生存的”语言之中,神学并非与人的经验和境遇无关,恰恰相反,它们难解难分。在麦奎利看来,这种广义的经验主义源自洛克,而从休谟到当代逻辑实证主义则被他称为狭义的经验主义。麦奎利认为,在宗教神学中,经验语言主要有五个方面的用法。

其一,自然神学。它从世界上可观察之事实出发,引出关于作为整体的世界的构架和特征的结论。这里主要是指圣托马斯及其追随者的那种神学。这是从人自身的经验和知识走向对上帝的认知和论证的一个杰出典范。其二,历史断言。这是对圣经历史的一种“最低限度的事实性”的检验。神学如果要与现实世界发生实际关联,它就必须面对经验事实对圣经历史的断言的检验。其三,奇迹和预

言。“奇迹”是把上帝在现世的行动为我们聚集起来的事件，“预言”是对本真的生存的召唤。就这些东西都汇聚于基督而言，旧有的从奇迹和预言出发的论证可以进行再解释。这其中包含着经验的成分。其四，宗教体验。宗教体验有助于人们对某些事件之深层意义的理解，以致人们可以有权把它理解为上帝的行为。在宗教体验中，进入我们意识的，是我们自身已参与其中的格式塔或情境。其五，信仰。如果信仰的确导致了个人的更充分的存在，缔造了真正的共同体，那么通过这些个人存在和共同体的事实本身，信仰的有效性就得到了确立。在麦奎利看来，信仰在某种程度上与科学假设相类似。一个成功的科学假设能够解释的事实越多，它的主张就越能成立。同样，如果一个信仰能够使生活中越来越多的事件有意义，那么这种信仰在经验生活上就被确立起来了。总而言之，我们必须承认神学不适宜纯粹的经验表达模式，但我们也必须承认经验语言对宗教神学的言说能力，尤为重要，这种经验之维能够使神学远离纯粹的思辨领域，进入我们真实而感性的生活世界之中。

5. 生存和存在的语言：这使我们回到了全书的核心问题上来。形式多样的神学话语既有生存论的方面（它对使用它的人之生存产生影响，并唤起他们的信奉），又有本体论的方面（它要求为理解上帝或神圣存在的神秘提供洞察）。因此，一种生存和存在的语言是其他神学语言的逻辑基础。它要求一种认识上的洞见与对生存的关切的完美结合，是一种至真、至善和至美的话语情境。谈论上帝，意味着人从自身的生存途径和信仰的现象学出发，谈论自身的生存情境，同时这种谈论并不囿于人的这种生存情境，而是超越出这种生存情境，达到一种本体论的存在维度，从而揭示出一种超然于人的实在之上的神圣存在。由于这种生存一本体的情境，神学话语便可喜地摆脱了神话的客体化语言，也摆脱了形而上学的抽象语言，从而具有了一种活生生的辨识能力和献身情境。这才是它们的最后归宿。

（蒙木桂）

汉斯·昆

论基督徒 (1974年)^①

汉斯·昆(Hans Kung, 1928—)是本世纪最有影响的神学家之一,1928年出生在瑞士卢塞恩的一个天主教家庭。他从小聪颖好学,有“少年神学家”之称。高中毕业后,他赴意大利罗马格利高里教皇大学攻读哲学和神学。在作哲学学士论文时,他选择了《论萨特的无神论人本主义》这一课题。四年后,他以《论卡尔·巴特的成义学说》的论文获神学硕士学位。在罗马的七年学习时期,他实际已经确定了基本的思想定向:致力于解决数百年来有神论与无神论的对立和天主教神学与新教神学的对立。1955年,他转到巴黎,就读于索邦天主教神学院,仅用两年时间即通过了神学博士论文《成义:巴特的学说及天主教的反省》。这是他切实解决天主教神学与新教神学对立的第一步尝试。他的努力得到了当时颇有名气的天主教神学家巴尔塔萨和卡尔·巴特本人的赏识。1960年,年仅32岁

^① Hans Kung: *On Being a Christian*. 本文所依中译本(上下册):杨德友译,房志荣校,三联书店1995年版。

的汉斯·昆被聘为图宾根大学天主教神学系基础神学教授,接替著名的H·弗里斯的位置。后一直担任德国图宾根大学天主教神学系基础神学教授、普世宗教研究所所长。

近三四十年来,汉斯·昆已被公认为敢于触及最为棘手的难题的神学家。1960年,他就发表了《公会论与重新合一:作为呼吁统一的革新》一书。要解决西方基督教两大教会的分裂,必须触及教会理论这一相当困难的问题。20世纪60年代,他发表了两部关于教会问题的著作:《教会的结构》(1962)和《论教会》(1967),引起很大反响。1970年,他又抛出《试问:永无谬误吗?》一书,认为教皇和教会并不是永无谬误的,只有上帝本身才是永无谬误的。一时间整个西方神学界哗然。他的改革主张引起了保守派的反对,也得到了改革派的支持,西德和盎格鲁撒克逊语国家的三百名天主教和新教神学家联名支持汉斯·昆,一些大学的神学系则授予他荣誉博士称号。

教会理论及教权问题是汉斯·昆的普世神学的第一个着眼点,《论基督徒》(1974)和《上帝存在吗?》(1978)标志着他作为神学家与现代世界观及无神论和虚无主义的互相挑战性对话和批判的完成,而《冲突中的耶稣》(1976)、《基督教与世界宗教》(1984)、《中国宗教与基督教》(1988)则标志着汉斯·昆的普世神学进入第三阶段:基督教与世界其他宗教的对话。

汉斯·昆的神学以“调合”为主要特点,即他力图在现代主义与宗教传统之间、理性与信仰之间、启示神学与自然神学之间、天主教主义与新教主义之间、相对主义与绝对主义之间、多元主义与一元主义之间、惟一宗教(基督教)与多元宗教之间、人性与神性之间、哲学与神学之间达到一种调合。

《论基督徒》是汉斯·昆最有影响力的著作,被神学界称为当代的“神学大全”,它讨论了基督信仰的全部基本信理,讨论的语境则是现代的文化和社会。因此,这部近六十万字的著作的中心论题可以概括为:基督信仰在现代的文化思想和社会生活中是否还有生命

力？如果回答是肯定的，那么根据是什么？^①该书初版于1974年，至1980年已印行10版，并已被译为英、法、意、西、韩、日等多种文字，产生了世界性的影响。全书共分为四部分：A. 视野，B. 区别，C. 纲领，D. 冲突。下面就按此对全书作一内容提要。

一、视野

汉斯·昆在开篇就提出了一系列富有现代性意义的问题：为什么要做一名基督徒？基督教需要什么？基督教与其他宗教和现代人道主义相比，在本质上有什么不同、有什么特殊的地方？他认为，对于这些问题，不能只从理论上或仅仅一般地回答，而必须结合思想背景、社会背景以及现代人的生活经历等，在我们时代的视野之内尽可能具体而实际地予以研究和回答。

首先要转向人。因为现代世界本身的发展，它的科学、技术和文化都说明了做人的问题。宗教在现代世界的发展过程中并不顺利，人的最终问题并没有得到解决，上帝并未死亡，我们依然意识到对某种信仰的新的需要。然而，今天人所谓的做人，不是超人，不是亚人，而是想要完全地成为世界上的尽可能具有人性的人。

随着现代世界本身的发展，宗教和神学并未如人所预测的那样消失，原因在于：其一，现代社会，人控制了许多原本由超然的力量控制的事物，而本来是非世俗化的教会和神学不仅和世俗化过程相妥协，而且在第二次梵蒂冈大公会议后，精力充沛地参与了这个过程；其二，保守派教会要求社会更有人性，这说明教会开始关注人的问题。汉斯·昆推论，基督信仰的贫困和人道主义的贫困是联系在一起的，由此基督信仰与人道主义不再是对立的。

由于社会时代发展的需要，历史不允许基督教不发生变化，但这并不意味着基督教的本质可以改变，相反，基督教实体的意义在基督

^① 参见本书刘枫写的《中译本前言》

教转向人类过程中变得更准确、更有决定性意义。在汉斯·昆看来,传统基督教会思想和当今的正统官方神学和基要派神学确实有过分贬低人性的情形,但这种基督性并不是真正的基督性,而是在特殊利益控制下以扭曲的形式反映世界现实的表现。另一方面,否定基督性,人性也不能达成真正的人性。汉斯·昆认为,通过技术进步和社会政治革命都不能实现人性。人的受难史、罪恶史靠人的社会解放也不能逃脱,只有成为基督徒的技术统治论者和革命的马克思主义者才是最佳的选择。

现代社会中,为了拯救人性,摆脱一切教会的和神学的主导因素,扩大世俗当局的权限,在理论和实践中,都应该有真正的超越,应该在现存社会中脱离单面向性的思维、谈话和行动。然而,目前这种超越是没有前景的。因此,解决问题的另一维度不可能在纯粹人的方面找到,真正的超越是以真正的超然存在为前提的。关于这一问题,无论是批判理论、马列主义,还是自然科学、人文学科、深层心理学都注意到了,并在原有理论上提出了超然存在,即宗教问题的新方针。

19世纪和20世纪初,宗教并没有因为人们宣布它的终结而真正终结。“上帝死了”的宣告并不因为经常重复而变得更真实些。今天,关于宗教的前途,原则上有三种可能的预测:(1)世俗化可以被逆转,或者通过宗教恢复,或者通过宗教革命。(2)世俗化正不间断地进行。教会正日益变成法律承认的少数人组织。(3)世俗化会继续下去,但是形式有所改变,它会在教会内外把宗教整体分裂为迄今不为人知的新的社会形式的宗教。现今的世况还说明,科学是否将可能扮演宗教代用品的角色也值得怀疑。当然,这些都不可能证实对上帝的信仰。这样一来,人们似乎陷入了一种困境,即:如果对上帝的信仰可以证实,那还要信吗?如不能证实,那又如何理解对上帝的信仰?有些人说,如果上帝让人认识,亦即如果他自己显现出来,人才能认识他。另有人说,人只有先通过理性认识了上帝,才能信仰上帝。但这两种观念均受到了质疑。有没有一种中间道路呢?

汉斯·昆提出,实际上,从康德——认为上帝存在虽不能证明,却也不能否定——身上是可以找到这样的见解的,即在教义的肯定和理论的推论证明之间必定是有一条中间道路的,现实经验也证明了这种谈论的可信。为了回答关于上帝存在的问题,必须假设人在原则上是把自己的生存和现实当作一个整体来接受的,这样,他对现实采取的是一种基本信任态度。

汉斯·昆由此而提出假设,如果上帝存在,不确定的现实的可能性的条件就存在,它的“来源”(最广义的)就可以指出。但实际上,从关于上帝的假设中,不能推出上帝的现实。否定上帝意味着对现实的未得终极证实的基本信赖态度,接受上帝意味着对现实的已得终极证实的基本信赖态度。至于对上帝的信仰在多大程度上可以从理性上证实,汉斯·昆认为,实际上,上帝的潜在的现实是不可强行付诸于理性的。正如马丁·布伯所说的,上帝事实上是“全部人类词语中涵义最深远的”。因此,无论是就信仰意义上的上帝而言,还是就哲学史本身而言,上帝的涵义都是歧异的、模糊的,而归根结底不可确定性这一点属于哲学家们理解的上帝本性。然而,根据现代观点,基督教对上帝的理解应该超过一种原始的、神人同形同性论圣经学,或者甚至超过某种表面上高超的、抽象的神学哲学。这样,上帝的概念在基督教中就会变得不再模糊。当然,这需要基督教神学家们进一步作出努力。

汉斯·昆还认为,基督教不仅是一种宗教,也是对一种绝对的意义根据、对一种绝对的终极关怀、我无条件地参与的某种事物的关系的特殊社会体现。今天,任何宗教都不可能孤立存在,基督教也不例外。基督教对世界诸宗教的态度正在变得开放起来,承认世界诸宗教为某种(“相对的”)启示和拯救的方法。事实上,每种具体的宗教肯定都是信仰、迷信和不信的混合物。尽管每一种宗教都具有自己的特性,但包括基督教在内的全部世界性宗教都意识到了人的异化、奴役、对赎罪的要求,都察觉到了神的善良、宽容和恩惠,都正确地注意到了先知们的呼吁。现在的问题是,如果其他宗教至少在某种意

义上也是拯救之路的话,被认为是拯救之路的基督教将会有什么样的后果呢?

第二届梵蒂冈大公会议承认,一切善意的人“都能够取得永恒的拯救”。这说明,事实上一切人从一开始就是在教会之内的:不是作为正式的,而是作为“匿名的基督徒”的。但实际上,其他各教教徒既不是匿名的,也不想到这个教会中来。这样看来,承认其他宗教可能意味着基督教是一种高贵的无知。因此,现在各种宗教对基督教提出的是一种内在的、质量上的挑战,成问题的是基督教本身。

现代事态发展的结果还表明,世界诸宗教本身也正在受到挑战。各种宗教之间的许多平行现象(包括积极的和消极的)即学说、仪礼和生活方式等已经得到了注意,它们的区别也不能抹煞,真理问题和拯救问题也不能在像以往基督教神学中那样混合为一,而基督教更是不能与其他宗教降为同一水平。世界诸宗教与基督教的冲突是不可避免的。汉斯·昆认为,在此过程中,基督教应是包容性的基督教普遍论,要求于基督教的不是排他性而是独特性。当然,在现在的情况下,无论是现代基督教,还是其他诸宗教,都不能仅仅停留在保存已知真理,而是要寻求更伟大的、经常是新而未知的真理。

二、区别

“基督的”一词的概念在今天被无限地运用着,这是不好的。实际上,“基督”这个词语在世界史上第一次使用是作为一个坏字眼而不是尊称出现的,它与一个叫做基督的人有某种关系,因此,基督教显然不是某种世界观,也不是一种唯心主义哲学。现在,从《新约》和作为整体的基督教史两个方面,我们常常会面对收入《新约》中各篇文章的多样性、偶然性和一定程度的不连贯性以及传统中和作为整体的基督教界历史中的破绽和缺陷、对照和前后不一致之处。对此的回答是:这是对一位耶稣的回忆,千百年来他被称为“基督”,是上帝的最后的、起决定作用的使节。

如今,基督教面对着世界诸宗教和后基督教的各种人道主义的挑战,基督教的特殊性无疑取决于耶稣自身,即他被视为对人具有最终决定性的、限定性的和原型的意义,他不断地得到重新认识,被承认为基督。基督是一个确定的、不可替代的位格。依《圣经》的简洁称号,他是“耶稣·基督”。以此,基督教与其他世界诸宗教以及人道主义区别开来。

然而,基督这一名称背后到底隐藏着什么仍然是一个疑问。基督的名字之后的涵义不能简单地从基督教的虔诚、文学、艺术和传统中得知,因为同一个人的太多的、可能加以润色过的肖像会使这种探寻增加难度。那么,是教义上的基督吗?也不能这样认为。因为教会教导具有不完备性和肤浅性,并存在着过分赞扬他的礼仪和艺术,这就阻碍了认识耶稣·基督的真实意义。是热忱派的基督吗?不是,因为尽管各种耶稣运动有许多积极的方面,但是,把基督教的前途和任何一种时髦或“浪潮”联系起来,并把它的前途建立在奔放的情感、歇斯底里或者令人迷醉的意识形态的基础上,都是十分错误的。是文学中的基督吗?也不是,因为作家不会为耶稣绘制一幅客观的、有历史准确性的、包容一切有关细节的图画,他追求的是突出和强调他认为重要的一方面。

那么,到底哪一个基督是真正的基督呢?汉斯·昆认为,基督徒的基督是一个十分具体的、人性的、历史的人:基督徒的基督只能是拿撒勒的耶稣。从这一意义看,基督教在本质上是以历史为依据的,基督信仰在本质上是历史的信仰。尽管有无数的人已经在耶稣身上发现了超人的、神性的现实,但拿撒勒的耶稣不是神话人物,他的行踪地点可查,他的生平有年代为据,尽管有关地点与时间的其他更为准确的情况是可疑的,但这无关紧要。虽然以小说形式出现的关于耶稣的书不计其数,但有一件事是明确的,即无论他的生平时间地点怎样轻易确定,撰写一本关于拿撒勒的耶稣的传记都是不可能的,因为缺乏先决条件。虽然有四部《福音书》被收入《新约》当作基督教信仰的明证,但这四部“正典”《福音书》没有提供分阶段、按事件描

述的耶稣生平过程。这四部书自始至终都旨在从他的复活一事上宣布他是救世主、基督、主、神之子。《福音书》的方向和特点是由各个团体的宗教感受决定的,它们以信仰的眼光看待耶稣,因此《福音书》是信仰的投身见证,旨在引导读者投身。由于《福音书》坚持它所宣称的活的基督,就是至少有几位《福音书》见证人在耶稣尘世活动期间与之一起生活过的那个人,即拿撒勒的耶稣。因此,《福音书》的读者提出,《福音书》中的耶稣和历史的耶稣之间是否有、有多大的一致性:《福音书》是真正的见证吗?

汉斯·昆认为,历史的耶稣是不等同于传统教义中的基督形象的。耶稣宣教、行为和命运的典型特征和耶稣本人的历史是在《福音书》的信仰见证中得到叙述的。基督教所重视的是此地此时和我们会见的耶稣,是他在人和社会现今状况下要权威地告诉我们的话。从这一意义上看,“历史的耶稣”和“信仰的耶稣”是不能作为两种不同因素而分开的。对耶稣的信仰是不可确证的,因为对耶稣的历史批判研究,作为整体的神学界提供不出信仰的理由,而信仰如果可以证明就不复为信仰。另外,基督教信仰和历史研究也不是相互排斥的,只有信仰和知识的结合——有见识的信仰和促进信仰的知识——在今天才能够深而广地理解真正的基督。

耶稣是人,这在基督教界一向是或多或少明确肯定的,可是人们却一直不能承认耶稣是一个犹太人。而耶稣确实是一个犹太人,他的经书、崇拜和祈祷都是犹太教的。没有犹太教就没有基督教。基督教团体最初只是犹太教内部的一个特殊的宗教流派,而后脱离了犹太教而成为非犹太人的教会。与此同时,不想承认耶稣的犹太教徒开始对年轻的教会持以敌对的态度,把基督徒赶出民族团体,甚至加以迫害。基督徒们掌握了国家政权以后,犹太人的处境就变得困难起来。

在所谓的“基督教”中世纪和“基督教”宗教改革时期,犹太民族遭到了毁灭性的打击。当然,过去的苦难并不意味着必须是未来的苦难。影响了犹太民族的灾难和以色列国家的重新出现震撼了反犹

太的“基督教”神学,基督教界和犹太教界的思想状况都在发生变化:在希特勒时代以前很久,在基督界教的整体,特别是在使用德语的和盎格鲁—萨克逊人国家,对《旧约》的自主权及其与《新约》的一致性就树立起了一种新的开放态度。拉比诠释家们对于理解《新约》的重要性也同样得到了承认。至于犹太教的思想状况,特别是自以色列复国以来,诡辩派法家虔信主义在青年一代中间影响尤其减弱,《旧约》的重要性和《塔木德》以往的普遍效力相比较增长,人们对不仅是人道主义的、而且也是神学的共同的犹太教—基督教基础的体认正在增长。然而,基督徒与犹太教徒之间的神学讨论仍是非常困难的。汉斯·昆认为,两者之间的讨论如果把作为人和犹太人的拿撒勒的耶稣当作出发点的话,状况就会有所改变。因此,在对两者之间关系加以重新基本确定的时候,我们对于未来的全部可能性要保持开放的态度。总之,关于基督教的区分的特征是基督本身,即作为具有最终权威、决定意义、原型意义的基督的拿撒勒的耶稣使基督教成为真正的基督教,而耶稣本人就是基督教的纲领。

三、纲领

在基督教存在的两千年过程中,在教会和社会中,耶稣几乎被化为宗教—政治制度的代表。但汉斯·昆认为,耶稣从不属于教会的和社会的组织。历史的耶稣既不是——名祭司,也不是一位神学家,更不是自由—保守政府党派成员或同情者。他不赞同各领导集团对律法所持的保守态度,以及撒都该派祭司贵族教导的保守神学,也不关注宗教政治现状,他的思想全然集中于世界和人的美好未来,他的依靠是对末日的强烈期望。对他来说,现存制度不是最终的,历史正在走向其终结,在时间结束时,将要到来的上帝之国必将取代现存的、日益丑恶的世界。

据《福音书》记载,耶稣开始公共活动是和约翰的抗议和唤醒运动同时进行的,但耶稣的宣称不同于约翰的是:上帝之国的来临并不

是审判,而是对一切人的恩典。尽管这一讯息给人民带来了欢乐,却显然不是旨在保持规定为圣殿崇拜和恪守法律的既定秩序。那么,事实上他是否在宣扬革命呢?如果革命是指某种现存事态的根本性转变,那么耶稣的讯息肯定是革命的,但耶稣的革命并不是严格意义上的革命。和他那时代的革命者不同,耶稣不要求借助军事行动的力量来建立一种民族的宗教政治神权政体或者民主化,他也不赞成奋锐党人的革命激进主义的目标。他不宣扬来自右方或左方的革命,没有拒绝纳税的号召,也没有为了革命而取消律法。他所发动的是一场明确的非暴力革命:这是一场从人的内在和秘密天性、从人格中心、从人心产生并引向社会的革命。人必须摆脱的真正的异己势力不是世俗的敌对势力,而是恶的力量,必须克服的恶不在于制度,不在于各种结构,而在于人。只有树立内在的自由,才能摆脱外在的强力,应该通过个人的改造来改造社会。但这并不说明耶稣主张的是禁欲主义和出世思想。

耶稣不是一个苦行修道士,他没有背离世界和生活在精神之中以求完善自身。在耶稣时代确实存在着一种组织良好的犹太人修道所,它已经具有了基督教共同生活的全部特点,但耶稣并不是其中的一员,他的门徒团体也没有隐修或修道因素。耶稣与众不同的地方只是他所宣扬的讯息:他所宣称的是保持无限善意和无条件恩典的王国,尤其是为了被遗弃和历经劫难的人,这信息是发给一切人而非社会精英的。

耶稣看起来接近于法利赛派,但实际上是截然不同的。甚至在法利赛人当中,对耶稣的敌意也在持续增长。耶稣不是一个虔诚的律法家,对传统的虔诚做法表现出反感。他不承认礼仪的禁忌,不主张斋戒苦行,不严格遵守安息日制度。耶稣反对自我称义,他所宣布的王国是由上帝的解放和欢愉行为创造的,而不是通过严密执行律法和更好的道德来实现的。汉斯·昆因此得出结论说,耶稣显然不属于任何类型,他比祭司们更接近上帝,在对待世界的态度上比禁欲主义者更自由,比道德家们更讲道德,比革命家更革命。

那么,耶稣代表了什么,究竟要做什么呢?耶稣的事业就是上帝在世间的事业。他是把这一事业当作正在来临的上帝之国来谈论的。在上帝之国中,净是绝对的正义、不可超越的自由、大胆的爱情、普遍的和解、持久的和平,这将是拯救、预言实现、极致、上帝出现的时代:是绝对的未来。耶稣期待着上帝之国在最近的将来来临,而且的确相信上帝之国在近期到来,但没有指出准确的日期。

耶稣的讯息还告诉我们,世界的末日不是一无所有,而是有上帝。上帝既是开始,也是终结,上帝的事业在任何情况下都占主导地位,未来属于上帝。上帝之国,即完美境界的完成是由于上帝的行动到来的,而他的行为是不可预见或推测的。这就是一个真正不同维度的问题:神的维度。我们谈的是超越,而这种超越应理解为:上帝在我们前面。他是未来的现实,他将来临,他给予希望。

汉斯·昆认为,耶稣不仅说话,他还行动。他的行为被《福音书》记载为是一种奇迹。在新约时期和异教时代,奇迹这一事实被视为理所当然。当然,奇迹叙述本意不是提供描述,而是引起敬佩:这是上帝通过一个人完成的大事。期待于人的是信仰这个上帝,而奇迹事项则是上帝行动的象征。奇迹故事提供了预期的、对已复活的基督的描述,因此,耶稣提供了上帝之国来临的记号,上帝之国就在他身上、和他一起来临。

从最终的、确定的现实——上帝之国看,对人的期望是根本性的改变,这种改变是通过人遵从上帝的旨意达到的。耶稣所期望的是人将生命彻底地、全然地指向上帝。人在尘世中间、在同胞之间等待上帝的统治,归根结底应该把心只交给上帝。上帝的旨意是不动摇的,他要求的仅仅是人的利益,人的真正的伟大和最终的尊严,即人的幸福,用《圣经》的话来说,即一个人和所有的人的拯救。在耶稣那里,教阶制度从根本上动摇了,上帝的事业是人,为人服务优于对律法的遵从,和我们同伴的和解和每日为他们的服务优先于奉事上帝和按时礼拜,人道取代了形式主义、礼仪、圣事等主义。

当然,为人的服务不能取代为上帝的服务,但对上帝的服务不脱

离对人的服务：在对人的服务中证实了对上帝的服务。在耶稣的宣教中，对自己同胞的爱处处出现，爱是什么呢？据耶稣认为，对爱有三个回答：其一，爱在本质上是对上帝和人的爱，不过，这两种爱不是一回事，对人的爱和对上帝的爱都不能成为对方的手段和象征；其二，爱不仅是对人的爱，而且本质上是对邻人的爱，我的邻人是指此时此地需要我的人；其三，爱不仅是对邻人的爱，本质上也是对敌人的爱，这种对敌人的爱，不承认一己集团与集团之外之间的那种根深蒂固的藩篱和疏异。这是耶稣的具体的实践的普救论。

通过对比，可以发现，耶稣超越了国教、革命、迁移和妥协这四种派别，他的爱是一种真正的激进主义。代表耶稣特点的爱，是无止境的宽恕，不管级别忘我的服务，不接受任何回报的自愿克己。那么，耶稣有没有把自己的理论付诸实践呢？耶稣的话显然就是行动：他的全部行为都符合他的宣教。他从言行上接近弱者、病人和遭轻蔑的人，关怀的是社会底层，没有权利的妇女和儿童，他为整体人和全部的人生存。耶稣以挑战性的方式宣布他的信息是给穷人的福音，耶稣本人就是穷人，他是穷人的支持者，这是毋庸置疑的。另外，由于耶稣与不信宗教和不道德的人来往，这使他卷入了道德丧失事件。但这实际上是他的使命和讯息的表现：毫无例外地给予一切人、甚至道德沦丧者以和睦和和解。在上帝那里，宽恕取代了谴责，恩典先于律法。因为上帝对罪人的宽恕性和解放性的爱在耶稣的言行中变成了事实。

耶稣所宣告的上帝之国对他来说是不能等同于一个教会的，他不是一般所理解的一种宗教或一种教会的创始人，他没有考虑要创造一个由他自己奠基和组织的大型宗教组织来迎接上帝之国的来临。在他的全部的宣讲和活动中，他从未仅仅面向某一特殊集团，而把它和人民分离开来。耶稣没有官职和高位，没有为自己取用任何表示救世品格的称号，因为耳熟能详的概念、流行的思想、传统的官职、一般的称号都不能恰当地表达他的主张、确定他的位格和使命，揭示他本性的奥秘。他只是宣称是上帝和人的辩护者，独立地以言

行宣讲上帝的旨意,把自己等同于上帝的事业,并完全忠诚于这一事业。

对耶稣来说,上帝是有特质的:上帝毫无疑问是善,他对人是友好的。耶稣的上帝不单纯是在“超自然的”领域中活动,而是在世界上进行统治,考虑人的大世界和小世界。他是对人绝不冷漠、绝对涉及人并对人提出要求的具体的实体;他在人类历史范围之内活动,在人类各种事件中体现,以人的方式显现自己,促成和他本身的会晤、谈话和沟通;他是一个积极参与并深入于世界痛苦之中的上帝,是一个注重伙伴关系、注重盟约、有同情心、慈悲的上帝。总之,他是一个具有人的面貌的上帝。同时,这个上帝又是一个活的上帝,他具有、而且创立了一种历史,他作为首要的历史性和统治历史的力量显现于世界和人的面前。耶稣称上帝为“天父”,称人为他的孩子。当然,这个父亲的象征没有性别的标记,也和宗教父权主义无关,这是一个表示权力,同时也表现亲近感、保护、关怀的用语。这个上帝表现为“浪子”之父,被遗弃者之父。

耶稣一直以其言行揭示着上帝,而且也正是为了这个上帝,他最终被人杀害。最后的晚餐是耶稣生命结束的象征。汉斯·昆认为,共进晚餐并不意味着耶稣要发明一种新的仪式,而只是要把一种新的宣告和新的解释与旧的仪式结合起来。因此,会餐的言行证实了古老的团体、同时一种新的团体也在酝酿之中:和耶稣与彼此间的共享。主的离去被向门徒宣布,但与他的和彼此的神交已经确定,等到上帝之国中再重温同桌进餐的情谊。即使耶稣不在场,他们也要保持团结。

耶稣被判处死刑是宗教当局和政权当局共谋的结果,耶稣的悲壮结局是他宣教和行为的逻辑结果。耶稣的受难是律法卫士、司法和道德对他的行为的反应。他不单消极忍受了死亡,而且是积极地引发了死亡。只有他的宣教才能解释对他的判处,只有他的行动才能澄清他的苦难,只有他整个的生平和工作才能说明他的十字架与别的十字架的区别。而今天,也只有依然身为选民的犹太人才能深

刻理解被钉死的耶稣。对于那个时代而言,耶稣之死意味着律法得胜。他在十字架上的死是律法诅咒的实现。那么,他的死是徒劳吗?耶稣死时不单单被人离弃,而且也绝对地被上帝离弃。直到临终他都与之认同的上帝,在最后却没有和这位受难者认同。一切都似乎未曾存在过:一切都是徒然。随着耶稣的死亡,一切都终结了。

然而,死亡真的是一切的终结吗?汉斯·昆认为,也许并不是这样。因为,现在大家承认这样一个事实,即只有在耶稣死后,凭借他的名字的运动才真正开始。至少在这一意义上,他的死就不是一切的终结:他的“事业”继续前进。因此,我们正面临的是基督教产生、开始、来源的历史之谜。尽管有关耶稣复活的故事在不同的原始基督教见证人彼得·保罗和雅各书信、福音书和使徒行传那里记载有所不同,但他们都一致同意:被钉在十字架的耶稣作为对我们的义务和我们的希望永远和上帝生活在一起。在《新约》中,复活被理解为“上帝给予的回生”。《新约》的人受到这样一个信念的支持,甚至鼓舞:那被害的人没有死,而是还活着,凡依靠他的人也同样活下去。这个人的新生、永生对一切人都是一个挑战和真实的希望。

犹太教和基督教都相信复活,对他们来说,上帝是不可动摇的、忠实的。耶稣的复活确认了犹太人对普遍复活的信仰:耶稣的复活是死者普遍苏醒的开端,是新时代的开端,是现世终结的开端。被钉上十字架的活着,不是在空间和时间上返回这一生命,不是此生在空间和时间中的延续,而是升入终极实体,即上帝。从上帝的观点看,死亡意味着一种全新的关系:对人来说,这是终极的实体。而对复活的耶稣的基督教信仰,只有作为对生命创造者和保护者的上帝的信仰才有意义。

《新约》中有许多关于空的坟墓、下地狱和复活的耶稣的显现等的记述,汉斯·昆认为,这些都不能简单地当作史实来接受,因为《新约》这些记载并没有提供足够的证据可以让人们去信仰已复活的耶稣。而只有复活的信息才是信仰的根源和目标,基督教以承认拿撒勒的耶稣为活着而且强劲有效的基督而形成信仰。当然,复活

并不是信仰的某种法则,一个人的基督教精神的最终标准是实践。做一个基督徒的决定性因素是在人性的可能的范围内模仿耶稣,而不是疏远作为主的耶稣。复活的事实不仅对基督教信仰具有决定意义,而且揭示了不能被预期的事:这位被钉上十字架的耶稣无论如何是正确的。

得到如此确认的耶稣以全新的方式变为激发人们做出决定的象征。在升入上帝生活中的耶稣的身上,上帝的存在、统治和天国已经实现,他成了上帝之国福音的化身,而号召人们信仰的这个人变成了信仰的内容。在复活之日以后,对于人、对社会和上帝的关系来说,耶稣的位格变成了上帝之国的具体标准。对基督的全部信仰明确地表达在“耶稣是主”这句话里,这是对作为标准的耶稣的一种信仰告白。各种对耶稣的称号,从神学和理论上确定和解释了耶稣的存在、个性和位格,并且是对当时使用尊严称号的人的挑战。当然称号并不是决定性因素,信徒和信仰团体应该在信仰和行动中固守作为确定标准的耶稣。

在整部《新约》中,耶稣都是被期待作为审判死者和活人的世界审判者,他是在上帝之国完成其统治时出现的。耶稣被宣布为审判者这一事实本身表明,人可以在“我们的主,你来吧”的愉快和安详中等待与他会晤,和一切人与上帝的会晤。汉斯·昆认为,一开始犹太人、希腊人或者罗马人——谁也没有想到把一种积极的、宗教的意义和这个逍遥法外者的耻辱的受刑架联系起来。然而,正是这个耻辱的行刑木桩子,在时间的进程中,凭借着人们对被钉在十字架上,然而依然活着的耶稣的信仰,被逐渐承认为基督教信仰和生活的核心和总体。

然而,在理解耶稣之死的问题上,无论是《新约》,还是教父的著作中都没有特殊规范的阐释模式。解释是多样的,互相影响,层次很多。上帝在他的世界中是一切意义的来源,也是如此之多的无意义、无意义的苦难和无意义的罪恶的来源。那上帝为什么不制止罪恶呢?怀疑论者们以及神话学的、甚至是理性化的回答都没能告诉我

们,而人们长期以来认为的人的受难史可以通过人在近代的解放过程中自我解放、自我拯救来达到,也证明是成问题的。实际上,人类的苦难是人类自己造成的,只有拯救才能使人在某种不能由解放所达到的内心深处获得自由。人还必须受难,正如耶稣也没有解释人的苦难,而是作为在上帝面前无罪的人却体验着受难那样。受难不能得到改变,它应当在个人和社会的领域中,在人格中和社会制度中,以一切人类的手段加以战胜。苦难仍然是件坏事,但在对上帝的信任中这不再是一件绝对的坏事,苦难属于人,实际上属于这个世界中的人的充分有效的存在:甚至爱与苦难联系在一起。人应当通过受难来获得生命。人不得受苦,不得死,但苦难和死不能使他在恐惧中扼杀希望。因为上帝甚至在极端的危难中、在无意义、虚无、被遗弃、孤独和空虚中也给人以支撑和支持,因此,有信仰的人不知道绕开苦难之路,而知道如何穿越苦难,在积极的承受中冷静地面对苦难,并以同样的方式准备与苦难及其根源做斗争。今天,有些人依然认为圣诞节是基督教界的主要节日,上帝的道成肉身是核心教义。以上全部叙述表明,构成基督福音的实际上不是耶稣的诞生,而是他的死和他新生后与上帝的同在。

根据《新约》,拿撒勒的耶稣这个真正的人对信仰来说这是惟一真正上帝的真实启示。上帝在耶稣身上显现自己、表明自己是谁。惟一真正的上帝靠着耶稣把人们呼唤到道上来。汉斯·昆因此对“真正的上帝和真正的人”进行了现代重述:对于信徒来说,上帝本身作为人的朋友在这个耶稣内存在、行动、说话和显现,而耶稣则作为上帝的律师和特使、代表和代理来到众人之中,作为先被钉十字架后又被复活者为上帝确认。在反对神化耶稣的全部倾向的同时,必须强调他曾完全、彻底地是人,因而有人的全部特征,而且是真正的人。作为一个真正的人,他树立了做人的榜样,代表了人类生存永远可靠的终极标准。

至于耶稣诞生的故事,汉斯·昆认为,处女生育只在《马太福音》和《路迦福音》的前历史中得到确证,不属于《福音书》的核心。

耶稣的神之子身份不是取决于处女生育的,而是因为他从一开始就被确定为上帝之子。无论是耶稣的神之子身份,还是上帝的为父的身份,都不能从生物学的起源方面去理解。生于上帝和人的生殖之间没有不可共存性。尽管如此,这在那个时代还是有象征意义的,即因为有了结束和超越旧盟约的耶稣,上帝就实现了一个真正的新开端;他的位格和命运的来源和意义最终地应该从上帝在他内的活动,而不是从世界史进程去理解。

汉斯·昆指出,基督教不是一个书的宗教,《圣经》本身不是神的启示,只是人对神的启示的见证;在这些见证中,作者其人的人性、独立性和历史性是永远保持不变的。《圣经》真理毫无暴力地通过作者其人的人性、历史性和弱点及于世人。因此,如卡尔·巴特所说:《圣经》不单纯地是上帝的话:它首先是、完全是人的话。《圣经》不单纯“包含着”上帝的话:并非某些论断必定是上帝的话,而其余则是人的。《圣经》“成为”上帝的话:凡是以信赖态度和凭信仰听从《圣经》见证,因而听从《圣经》显现的上帝和耶稣·基督的人,《圣经》对于他都是上帝的话。

现代社会还有滥用圣神概念的情况,即圣神被用来确证教训和统治的绝对权力,确证内容没有说服力的信仰论述,确证虔诚的狂热主义和错误地稳固信仰。这种简单化的作法是一种典型的现代做法。因为《圣经》中理解的“圣神”指来自上帝的力量或权力,与“肉体”、与被创造、不经久的实体对立,与人及其世界的非圣的神有鲜明的区别。圣神是上帝本身,是恩宠的权力和力量,获得对人理智和情感、实际上是整个的人的统治,内在地显现于人,向人的精神给予对他自身的有效见证。圣神作为上帝的神也是上升到上帝右侧的耶稣·基督的神:通过圣神,耶稣就是活着的主、教会和个别基督徒的楷模。作为为了人的上帝的神和耶稣·基督的神,圣神不能等同于人自己的各种可能性,而也只有在信仰中真正服从福音、因而服从上帝和他的基督的人才领受圣神。圣神在本质上是自由的神。对由圣神而引出三位一体的问题,汉斯·昆认为,这一学说的关键不是关于

三位如何能成为一体的问题,而是关于耶稣与上帝的关系应该如何以一种既合乎理性又符合《圣经》的方式加以确定的问题。圣父、圣子和圣灵的统一性应该被理解为启示事件和启示性的统一性。

在讨论完深奥的教义以后,汉斯·昆又回到基督教会日常生活的细节上来。他认为,教会可以定义为信仰基督者的团体,更确切地说:这是那些参与耶稣·基督的事、并作证其为一切人的希望的团体。“教会”这一词语,既指召集会议的实际过程,又指已聚集的会众本身。在基督教中,每一个教堂、每一个集会、会众、教会,无论多么小、多么平庸,都完全代表着这教会、这集会,即上帝和耶稣·基督的会众教会。教会是信仰基督者的整个团体。在这一团体中,所有的人都可以把自己看做是上帝的人民,基督的躯体,圣神的建筑物。这个教会是自由、平等、博爱的团体,从原则上看,教会成员从根本上是自由的、平等的、互相友爱的,教会的全部基本功能都存在于这个团体之中。教会本身应该成为兄弟情谊养育所,同时又是世界上兄弟情谊的拥护者。因而,教会中的自由、平等和博爱绝不意味着顺从和形式的单一。它鼓励多样性,而为了机动、灵活地完成使命,会众的结构也应该是多样性而非单一性。教会的“执事结构”代表着教会总体的、基本的神恩维度的一个特殊层面。在这一结构中,教会成员的基本使徒身份得以确定,这种身份具有建立教会的功能,为适应时间和地点的条件,不同会众的生活方式是多样的。另外,还存在特殊使徒继承问题,即领导和创建教会。教会领导职务中有不变因素和可变因素以及圣秩授任。

除了各种领导职务之外,基督教界是否需要一个领导的总体职务,需要一个教宗呢?汉斯·昆认为,东西方教会的分裂现在已有九百年,新教改革也已四百多年,二者都涉及到教宗制度。由于历史的缘故,每个教会都有不为其他教会接受的“特性”,即教宗。任何教会都不能对本身做出评判。每个教会都应该通过主的检验之火。因此,基督教并不需要一个统一的教宗。那么,天主教会和新教各派教会的差别何在呢?本质区别在于自宗教改革时期以后一直演变的传

统的基本态度。然而,两者绝对不是互相排斥的。所有的基督徒事实上是遵循以《福音书》为中心的福音公教性,他们体现出一种真正的普世教会精神。今天,真正地做基督徒就意味着成为一名普世基督教徒。

各种教会关注的只有一件事:耶稣·基督的事。教会以简缩形式接受了上帝统治的耶稣讯息,是上帝之国的代言人和见证人。教会只是一种宣扬上帝之国的临时、暂时、过渡性机构。它的使命是各种形式的积极服务,即服务于社会、个人和团体,甚至教会的对手们。它的存在不仅是为了在宗教和道德上无可指责者,而且也是为了道德沦落和不信宗教者以及因种种原因而不信上帝的人。同时,教会必须凭借信仰和信赖态度,为了上帝和上帝之国做出决定和坚定地完成其所承担的义务。

四、实践

基督纲领正是这位耶稣·基督本身和他对人和人类的生活与行为、痛苦与死亡的全部意义。汉斯·昆认为,我们追溯整个基督纲领,目的就在于落实到这位基督的实践和个人模仿这位基督的实践。

是否信仰耶稣·基督完全取决于个人的抉择,而这种决定是在他和我之间完全自由地做出的,即赞同上帝和耶稣的全然的个人决定是基督徒的基本决定:这是基督徒存在或非存在、做基督徒和不做基督徒的问题。因此,现在在教会之外存在许多优秀的基督徒,这不能不引起我们对教会的反思。有人钦佩教会,也有人谴责和抛弃教会,这种不和谐的反应起源于人们的各种态度,而且起源于教会本身表现的歧义性。

今天,教会受到各种批评,是因为它背叛了使命,脱离了上帝和人,而这使得它陷入了危机。既然这样,为什么还有人留在教会中呢?回答是:我们应该、我们可以留在教会之内,因为我们对耶稣·基督的事深信不疑,因为教会团体虽然有颇多失误,但一直是,而且

将来还是要为耶稣·基督服务的。正因为我是基督徒,我才留在教会里。克服教会现状的办法只有一个,即我们必须加强对核心和基础的意识:耶稣·基督的福音。教会建立的依据是福音。在实践上,教会中的每一个人都有权利和义务说出对教会及其领袖们的看法,提出应该怎么办;都应该在其范围内做一些事以革新教会;每个人在自己的范围和教会整体之中,都应该有特定的目标;如果教会高层领导采取的措施明显地不符合福音,就应该反对甚至提出解决办法,而且我们一定不能屈服,特别是在停滞时期。总之,我们要对更富基督精神的教会抱有希望。

基督教会史、神学史和灵修史都证明,基督徒通常以贬损人性为其代价。汉斯·昆认为,那并不是真正的基督徒,基督性并不以贬损人性为代价,相反,它必须为有利于人性而发挥作用。现代社会,人类面临着许多难题和冲突,人们必须寻找并努力获得不同的解决方法,当然,求助于再高的权威也不能剥夺人内在世界的自律,人的伦理自我立法和对近代世俗化过程以好或不好的形式赋予人的世界形式的自我责任,即人的尊严和自由——人性。人性与基督性是统一的。一切意义、真理、合理性、价值、理想、优先性、优先权、模式和规范的采纳都以对现实的根本信任为前提,而这种信任不可能没有对上帝的信仰。没有对上帝的信仰,自律的伦理规范的无条件要求就不可能有意义地建立或采纳。然而,这种规范具有非自明性、可疑性、不确定性以及伦理多元性。通过个人对自己的行动的责任和生活格言的责任,个人绝对不能确证自己。

正因为如此,对于人来说,极为重要的就是要决定,他究竟听谁的吩咐,他究竟让谁做出决断。从前面的分析可以看出,即便是在实践行为上,基督徒也听从基督的吩咐。而基督教伦理的特点在于,一切伦理要求都从被钉死在十字架上的耶稣·基督的统治出发来理解。它所涉及的不仅仅是道德问题,奉献和职责都统摄在耶稣的统治之下。规定基督性时必须从这种具体的耶稣·基督出发,因为作为具体的历史的个人,也都具有可见性,可听性和可实现性,这些都

是那些抽象的原则所缺乏的。耶稣以其活生生的形象吸引、要求、激励着人们。这个作为基督,作为典范的具体的耶稣正是基督伦理学中的独特的基督因素。然而,耶稣并不是可以在每一个体身上任意复印的模式,而是按时间、地点和人以无限多的方式得到实现的基本模式。耶稣·基督不仅从外部而且从内心规定影响人的生活 and 行为。他作为一种生活观和生活实践之典范的基本模式超过一切规律性和决定论而提供了范例、标志、定向尺度和主导价值。因而,耶稣·基督是一种新的生活道路、生活风格和生活意义的基本模式。

今天,人们面临着许多社会问题以及人本身的问题,而耶稣·基督福音的目标就是对这些问题进行改变。其中更为重要的是人的改变。应该怎样改变呢?汉斯·昆认为,必须把基督福音和人的社会环境看成是彼此相关的。耶稣不是一个社会政治革命家,因此,如果我们以他为标准,就不能把基督福音直接变成为社会政治行动纲领,从基督福音中是不能够直接推断出关于法律与宪法问题,关于经济、社会、文化、外交政策的某种特殊解决办法的。如果基督徒想要以其神学在社会上发挥某种批判功能的话,他们必须用爱依据情况指导行动。爱是人类行为全部德性、原则、规范、方式的基本准绳。爱使规范明确无疑。

面对社会问题,基督徒们和教会都不能忽视自己的责任而保持沉默,必须投身解放所有作为人而受到摧残、并且没有机会做基督徒的人。对这一解放的投身,使做人和做基督徒的新方式成为可能:这不仅是指消极的同情或宽恕的坦荡行为,不仅是表面的改革,而是指在业已变化、真正正义、兄弟情谊和自由的社会制度中的真正的“新人”。当然,对于基督徒而言,投身解放,必须有自己的立场,即以耶稣·基督为标准。现在,“社会主义”的精确含义是社会化、集体化、事实上的生产资料国有化,因而消灭私有制。只要起码的基本人权(如言论和信仰自由)不受侵犯,依耶稣·基督的福音,就可以不反对这种社会主义。在汉斯·昆看来,在某种情况下,一个基督徒可以成为(具有批判精神的!)“马克思主义者”,亦即严格意义上的社会

主义者。基督徒与社会主义并不是完全对立性的,这是以“基督徒可以是社会主义者,但是基督徒不必非是社会主义者不可”为前提的。

面对人类的苦难,正是凭借活着的基督的十字架,信徒们在黑暗和徒劳之中才能够认定有希望:遵循十字架的路。然而,现在十字架却被误用。在现在习惯用法中,“对十字架顶礼膜拜”和“背负十字架”使十字架的概念成了懦弱者和惟命是从者的象征。还有,十字架被误解成祭礼崇拜、神秘的热衷以及在伦理上模仿耶稣的生活路程。实际上,跟从十字架,不是指完全同样地被上帝和人弃绝,忍受同样的痛苦、遭受同样创伤。跟从十字架,还有一种以相关的、沟通的方式来跟从,即(1)不是寻求、而是承受痛苦;(2)不仅忍受,而且还要迎战痛苦;(3)不仅战胜,而且还要利用痛苦;(4)在痛苦中实现自由。因此,世界上没有任何十字架能够拒绝那在十字架上死后生者所赋予的意义,甚至痛苦、极端的险境、徒劳、平庸、弃绝、孤独和空虚都是一个和人认同的上帝所包容的。对信徒而言,不是绕过、而是要穿过痛苦,以便使他以对痛苦的积极冷漠态度作好战斗的准备,去反抗痛苦,和个人生活与人类社会中造成痛苦的原因。汉斯·昆同时又指出,在现代社会背景下,人们抛弃“基督徒的成义”,而追求“社会正义”是不对的,尽管他们并不否定前者而只是对后者有兴趣。现代生活中的要事是个人的成就,人的价值仅仅以其成就而定。但事实上,这种以效率为凭据的、成功的思维方式,最终则变成了对人性的严重威胁。人不仅看不见更高的价值和生活的全面的意义,而且还会迷失在这种制度的众多无名的机制、技术、强力和组织之中。成就驱赶着人陷入一种永恒的依附状态。只有凭借更新的成就,人才可以摆脱这种状态。

汉斯·昆认为,一个完人是不可沉湎于自己的职业和工作的,成就虽然重要,但没有决定性意义。从耶稣·基督方面来看,更是这样。人的终极重要的只是对上帝的信赖。无论是有善或恶,人在任何情况下都不能放弃对上帝的信赖。因为只有上帝,才能让人的生

活获得某种意义。基督信息坚决反对为了法制、营利和暴力而与人性讨价还价的统治逻辑,依据耶稣·基督,人们应牢记在任何情况下法律都是为人而存在的,所有的人彼此互相服务。只要如此,人们就可在法律制度中、权利斗争中、消费压力中、服务中获得自由,为人道化作出贡献,因而即使在彷徨和迷失方向时也能实现一种有意义和充实的生活,并最终得到上帝的拯救。

综上所述,汉斯·昆指出,为了成为真正的人,我们要做基督徒。因为真正的基督徒不是一种分裂的人格。基督徒成分是人性的提升,或者——说的更好些——转化,同时要保存、消除和超越人性。基督徒是人道主义者,不亚于一切人道主义者,他们依据耶稣·基督的标准,能够看到人性、真正的人、人道;他们看到了人和人的上帝;看到了人道特点、自由、正义、生活、爱、和平、意义。总之,跟随耶稣·基督,在今天的世界上,人就能够按照真正的人性生活、行动、受苦和死去:在幸福和不幸之中,在生与死之中,他都得到上帝支持,也乐于助人。

(李冬梅)

小约翰·科布、大卫·格里芬

过程神学：一个引导性的说明

(1976)^①

过程神学的创始人是英国著名哲学家、神学家阿尔弗雷德·诺斯·怀特海。本书作者小约翰·B·科布(John B. Cobb, Jr., 1925—)和大卫·R·格里芬(David R. Griffin, 1939—)是继怀特海、查尔斯·哈茨霍恩与芝加哥学派之后过程神学的第三代代表人物。

科布出生在美国乔治亚洲,幼年曾跟随做传教士的父母在日本生活过一段时间,1940年他15岁时回到故乡。由于父母的影响以及自身的爱好,科布曾深受当时流行的乔治亚新教虔敬主义的影响,后来他又接触到大批犹太教与爱尔兰天主教学者,并因此献身于基督教事业。在大学学习期间,他一度由于人们对基督教神学进行的批判而感到宗教神学已经很难与现实世界沟通,并产生了信仰动摇。为了寻找基督教的出路,科布广泛涉猎了各种形态的基督教神学,并

① John B. Cobb, Jr. and David R. Griffin: *Process Theology*. 本文所依中译本:曲跃厚译,中央编译出版社1998年版。本文完成后,承办曲跃厚教授作了查阅,在此致谢。

最终走上了怀特海过程神学的道路。从1957年开始,科布在加利福尼亚州克莱蒙特神学院任教,此后,他担任了该院的研究生院教授。1965—1966年间,科布应邀在德国美因茨大学任教,1971年,他创办了《过程研究》杂志,1973年,他又成立了“过程研究中心”,并担任主任。“过程研究中心”现已成为当代世界过程研究的主要基地。科布于1990年退休,其主要著作有:《基督教自然神学:以怀特海的思想为基础》(1965)、《基督教存在的结构》(1967)、《上帝与世界》(1969)、《太晚了吗?一种生态学的神学》(1972)、《处在十字路口的自由基督教》(1973)、《多元时代中的基督》(1975)、《过程神学、生命的解放、基督教的认同和神学教育》、《过程神学:一个引导性的说明》(1976)、《自然之心》(1977)、《建设性的后现代哲学的奠基者》(1993)、《后现代公共政策》(2000)等。

格里芬是科布的高足,他师从科布研究过程神学,成就斐然。格里芬1957年进入俄勒冈大学学习,六年后在此获得硕士学位,1958—1962年期间,他还获得西北基督教学院的学士学位。1963年他进入了克莱蒙特学院,一年后转入德国美因茨约翰内斯戈登堡大学,1964—1968年格里芬回到克莱蒙特研究生院继续深造(于1970年获得博士学位)。1968—1973年间,格里芬进入代顿大学开始任教,从1973年开始,他与恩师科布一道担任克莱蒙特神学院和克莱蒙特研究生院宗教哲学教授,现任“后现代研究中心”主任和“过程研究中心”执行主任。格里芬的主要著作有:《过程基督教》(1973)、《上帝、权力与罪恶:过程神正论》(1976)、《过程神学:一个引导性的说明》(1976)、《物理学和时间的终极意义:伯姆、普利高津和过程神学》(1993)、《超越无政府状态和寡头政治》(2000)等书。

过程神学是在20世纪20年代中期兴起的当代西方新教神学的一个重要流派,是回应传统神学受到强烈冲击的产物。它代表了现代神学对现代哲学认知与科学理论的一种积极回应,它从“存在”意义上探寻人之认识对象的客观实在性,站在神学的立场上打破了传统机械、静止的世界观,把上帝的活动纳入了一种创造性改造的过程

之中,并试图从运动中找到上帝以及人类的价值。

过程神学产生的直接目的是寻求基督教信仰与现代认识、上帝与瞬息万变的世界的相关性。通过探求上帝的真正本质,过程神学否定了传统的上帝观,认为上帝在本质上是创造之爱与回应之爱的统一:一方面,它以增进当下及未来的享受为目的,是世界不安与变化的根源,是“新质之根”,正是由于上帝的活动,我们的世界才显得如此丰富多彩,生机盎然;另一方面,上帝的影响又是说服性的而非强制性的,它只是为我们提供了一种能够获得最大享受的可能,而我们的未来是开放的,对未来的选择掌握在我们自己手中。它肯定了上帝的过程性,并认为它是一种永生(并非永恒)的存在。

本书《过程神学:一个引导性的说明》是一本深受怀特海和哈茨霍恩思想影响的神学著作。作者希望通过对怀特海思想的阐释,在哲学思辨、神学理论与现实生活等领域的探讨中,展现一种全新的上帝观,并最终为我们展示了一种完整的突出创造性改造意义的神学图景。但正如作者在前言中所介绍的,尽管本书立足于怀特海的过程思想,但它并非只是一本介绍性的读物,它还包含了作者自己独到的洞见,如建构一种人与自然相统一的生态学观点、整合东西方宗教文化以及未来是彻底开放的观点等等。科布与格里芬的这些思考与探索,对我们深入研究基督教文化有着重要的启迪意义与价值。全书共分九章,约15万字,内容涉及过程哲学、教义信仰、自然神学、人类存在、全球危机等诸多方面,并有“哲学和神学”与“文献指南”两个附录。

一、过程哲学的基本概念

在本书的第一章,作者用了很大的篇幅介绍并分析了怀特海过程哲学的基本概念,如过程、经验机遇、享受、自我创造、新质以及上帝等等。

以过程命名神学,足见过程神学家们对“过程”的重视。作者指

出,成为现实的就是成为过程的。任何事物如果不是过程,那么它们必然仅仅只具有抽象性而不会是现实的存在,过程具有绝对性和根本性的特征。格里芬甚至指出,“万物皆处于过程之中”这一过程思想最根本的论断其实并未赋予“过程”以应有的地位,因为这一论断暗示着“事物处于过程之中”这一真理也是一个过程,没有表明“过程”的绝对性。

过程哲学认为,现实其实是“转变”与“共生”的集合。怀特海认为,所谓转变就是从一种现实实体向另一种现实实体的过渡,这些现实实体本身转瞬即逝,为下一个现实实体做出铺垫。他以古希腊哲学家赫拉克利特的口吻作了一个比喻:这就像一个平静而暗动不息的河流。以客观分解的眼光看,现实实体其实是一个个瞬间的片断,它们被称为受限型的事件,在过程神学家看来,这才是真正的个体,怀特海称之为经验机遇。人们通常所认为的“事件”,如选举、战争、风暴等等都是这些经验机遇的集合与链接,这便是共生。转变与共生这两种不同的过程理解方式同等重要,它们共同营造了现实的继承性,即“永恒现在”的感性经验的特征。

从过程神学对“过程”术语的解释中可以看出,“过程”这一概念并非一般概念意义上对于外在与客观的意指,而是兼有了内外两个方面。作者认为,怀特海把现实实体称之为“经验机遇”,就是因为共生之中,过程的每一个单位都发挥着一种“主观直接性”,这是主观的因素;当共生的过程完成之后,过程的单位又会成为下一个“经验机遇”作用的对象,这是客观的方面。怀特海鉴于“过程”这一术语其实不能准确地反映过程思想的内涵,他又引入了“享受”这一术语。关于“享受”,怀特海认为虽然它也不能完全胜任要求,但至少可以突出“经验机遇”的主体性活动,即过程的每一个单位都在“享受”着自身的存在。享受起因于事物在过程之中的经验与感受,并因此把它们的一些感受献给了未来的经验机遇,在这里,世界展现了其承续性的一面。经验机遇的确在很大程度上受到过去的影响,怀特海认为,虽然我们总体上是被决定的,但如果像传统神学那种只

看到这一点,展现在我们面前的将是僵化而单调的世界,而世界最重要的品质却是其创造性。科布与格里芬继承了怀特海的这一观点,认为每个经验机遇虽然接受来自过去的信息,但现在主体如何回应过去,如何体验过去的感受,如何准确地把多种感受整合为一种统一体的经验却不是被决定的,经验机遇部分地也是自我创造的。

关于自我创造的实现,过程神学家的解答不像回答现实依赖性问题的那样轻易。他们认为,我们无法悉知现实确然的发展方向。正如本书作者所说的,我们在本质上是享受为特征的,这种内在性特征表明了过去再多的成功也不能保证将增进现实个体的享受,它们能作的只是提供一个能增进这种享受可能性的环境。这种论断为引入“上帝”概念创造了条件,过程神学家认为经验机遇在所有的可能性中对现实的选择并不是在真空中做出的,这种富有吸引力的可能性即诱惑便来源于上帝,这种诱惑被作者称为“初始目的”,用他们的话来说:上帝乃是推动世界达到新的享受高度的神的“爱欲”。

在现实世界形成的问题上,上帝与经验机遇同等重要。依据后者,个体的自我创造无外乎是对过去各要素的一种修改了的排列,但作者强调,一些先前世界未曾实现的要素,即他们表述的“新质”,在自我创造过程中,被结合了进来。这种新质有两种形式:一是主体对于过去经验主观感受的客观化;一是过去从未实现过的可能性的实现。他们认为,那些在世界上先前未曾实现过的可能性起源于上帝的经验,而上帝的本质也因此可以被理解为“新质之根”。新质的参与使得世界生机勃勃,万象更新。

二、作为创造—回应之爱的上帝

作者认为,过程哲学的概念表达出的内涵虽然反映的是人类经验方面的内容,但对这些内容的剖析却在深层次上体现了基督教的价值。他们从对教义、信仰这些神学概念的解释入手,从人类经验与基督教义之间的关系入手,推导出了这样一个结论,即神的存在与我

们的内在经验相契合。

为了阐明人类经验何以和基督教义的内在本质丝丝入扣，作者首先解释了什么是教义与信仰。他们认为，教义是一种自觉坚持各种信仰的既定形式；信仰是人类所坚持的源于归纳、演绎、权威以及当下经验的东西。在本书中，作者提到有一种“前反映信仰”，它源于我们在经验中的每一个瞬间都直接领悟的实在，相对于信仰而言，它有着神秘的先在性，并使得这种信仰普遍存在于人类的意识中。

作者虽然肯定了前反映信仰的价值，但他们强调的则是另一种信仰——自觉信仰。这种自觉信仰虽然与前反映信仰一样也是人类所能领悟的共同实在，但两者并非完全一致。相对于自觉信仰来说，前反映信仰不过是一种初等信仰形式，它有可能发展为我们的自觉信仰，但也有可能与我们擦肩而过。例如无神论者与虚无主义者，虽然前反映信仰也始终制约着这些人的态度、情感和活动，但由于没有自觉信仰的参与，上帝的影响被大大弱化了。这种自觉信仰的重要性不仅表现在它能够与人类的前反映信仰相吻合，还表现在它能为人类在纷繁芜杂的经验之中引入选择与重点，进而形成了人的态度、目的、义务甚至人类存在本身的结构。

过程神学家还认为，宗教教义之所以为人类所接受，是因为它们具有一种自明性。作者在本书中指出，（对于前反映信仰）我们领悟的东西多于我们在语言中能够表达的东西。我们领悟的许多事情便构成了终极的宗教证据，舍此就没有感召力。关于上帝存在的证明，他们在本书中倒没有耗费太多的笔墨，用他们的话来说：证明上帝的存在并不是其工作的本质部分。这是因为上帝存在是他们理论的出发点而不是结论。他们说，诸神是信仰的对象，其地位毋庸置疑。

不过，他们也深入思考过为什么人们会怀疑上帝的存在，并把原因部分地归结为传统神学对上帝歪曲的理解：传统宗教有神论把上帝当作一种包罗万象的或统一的力量，事实上，世界上根本不可能有这样的实体存在，加之上帝存在根本无法用历史的或理性的方法证明，人们必然会对上帝产生怀疑。

作者认为,证明上帝存在并不是神学的目的。他们的任务是对上帝的问题做一种更为自由的探究,对上帝的本质做出新的理解。他们也相信自己的努力必将使上帝的本质更加丰富和澄明。过程神学通过拒斥传统形态的上帝观,给我们展示了一幅全新的上帝画像。

首先,上帝不再是宇宙道德主义者,它促进了人类的享受。传统基督教把上帝看做是宇宙道德的维护者,这使得享受与道德这两个原本可以和谐共存的因素成了对立的两极。上帝压抑了人们享受的欲望,这使得现实世界成为“塑造灵魂的峡谷”而非“享乐主义的乐园”。而过程神学认为,上帝的根本目的是要增进受造物自身的享受,它旨在增进使受造物的经验成为内在的善,并将当下的享受尽量转化为有助于未来的善。上帝力尽于此。

其次,上帝不再像以往那样不变、冷漠与绝对,它表现出一种回应之爱。传统有神论认为,神的绝对性意味着它与世界相分,世界对于上帝不起任何作用,上帝也不受我们活动的制约。上帝由于其自身的绝对与冷漠,它在对受造物的神圣之爱中便没有任何同情的因素,上帝爱我们完全反映在它强制性地为我们安排一切。过程神学则断言,任何现实都是过程,包括完美的上帝。他们认为,独立性或绝对性与依赖性 or 相对性两者其实互相关联,过程神学不仅探讨神的绝对性,还把目光投注于其相对性。因此,科布与格里芬说,相对于传统有神论,过程神学又可以被称为“两极有神论”。怀特海称这两极为原生本质与后设本质。前者对应上帝之永恒、绝对、独立、不变的特性,后者则代表了上帝之暂时、相对、依赖、常变的一面。它们共同构成了一个完整的上帝。神的相对性特征并未削弱其完美性,上帝享受着我们的享受,蒙受着我们的苦难,真正完美的神性必然包含着我们感受的回应。

第三,上帝不再是控制的力量,它对于我们的影响完全是说服性的。传统有神论把上帝描绘成控制的力量,这种上帝万能说最终意味着上帝控制了世界过程的每一个细节,神是决定一切的力量。而过程神学基于对神的完美性的不同理解,把神的创造性活动看做是

以其对世界的回应为基础的。作者在解释过程哲学基本概念时曾经强调过这样的观点，即我们部分地是由我们的环境创造的，部分地是自我创造的。这一观点在这里得到了神学的延伸：世界既与同样作为过程的上帝的创造性活动有关，又与我们自身的活动有关。在过程神学家那里，作为过程存在的上帝活动的每一瞬间，世界都有新的、不可预测的事件发生，它们只有在发生时才是可知的。上帝提供了世界上的每一种活动，这是一种面向未来、面向多种选择之最佳可能性的冲动，但同时，上帝不会强迫任何人和物去接受它们，而只是提供了一种对每一事物之最佳的可能性。作者认为，神的创造活动也意味着一种历险，因为上帝也不会知道未来究竟是怎样的。

第四，上帝不再是现状的维护者，它是新质之根。传统神学倾向于把上帝描绘为现状的维护者，在这种观点看来，“上帝”与“秩序”两个概念是密不可分的。这种上帝观与传统有神论的前三种上帝形象紧密联系：作为宇宙道德主义者的上帝观认为，上帝最感兴趣的是秩序；不变、绝对的上帝观认为，上帝为世界建立了一种不可改变的秩序；而作为控制力量的上帝观则主张，现有秩序的存在乃是因为上帝需要它存在，因此顺从上帝就是要维护现状。过程神学并不否认秩序，它认为在最大程度进行享受的过程中，秩序是一个重要的组成部分。但它强调，上帝更重要的形象是，它是宇宙的新质之根，是宇宙间不安与变数之根。作者用怀特海的一句话来表达过程神学的这一思想：纯保守的力量乃是和宇宙本质相抵触的。过程神学认为，上帝在旧的可能性不能再给我们的享受增添热情以后，会激励我们去实现新的可能性，在此过程中，过多的秩序则会抑制我们的享受。因此，进步的艺术就在于既维护旨在变革的秩序，又维护旨在秩序的变革。

最后，上帝不再是作为男性的形象出现。男性形象是主动的、非回应的、冷漠的、不变的和急躁的，而这正是传统神学中的上帝形象。过程神学认为，这种偏见导致了一种片面与不健康的上帝观。他们赋予了上帝以被动、回应、热情、可变与忍耐的色彩，在过程神学那

里,上帝具有的回应之爱的“女性特征”与神之主动与创造这些“男性属性”同等重要。

总之,过程神学理解的上帝既是绝对的又是相对的,既是创造的又是回应的,既是控制的又是说服的,既是男性的又是女性的。它具有强烈的辩证与后现代的色彩。

三、自然神学与人类存在

过程神学反对传统基督教神学把上帝看做一种独立实体,认为这势必会在解释世界的过程中产生诸多困惑。例如:传统神学强调神完全独立于世界,作为一种“纯粹活动”形式发挥着作用,这样的上帝观表明,上帝已经实现了全部可能价值,那它继续发挥作用的必要性何在?还有,传统神学认为,作为控制力量的上帝理应能够创造出一个完美的世界,那么现实世界由低级向高级、由简单向复杂进化的依据是什么?

过程神学家认为,由于对上帝本质有着更正确、更深刻的理解,这些在传统神学那里百思不得其解的困惑并不难解决。对于前一个诘难,作者认为,尽管各种可能的价值都存在于上帝之中,但它们只是作为可能而非现实的价值存在,上帝之基本的创造目的在于呼唤具有更大享受的现实出现;而这就回答了后一个诘难:上帝的影响绝非强制性的,它的力量在于其说服力。正因为较为复杂的现实比较为简单的现实具有更大的价值,并提供了更大的享受,因此在上帝的驱策下,世界才可能由简单向复杂进化。至于世界如何被创造以及世界如何进化的问题,过程神学认为,上帝绝非是无中生有,事实上,我们通常所说的“无”充满了混沌的机遇。由于我们所说的“物”的概念通常是指“不朽的个体”,在此意义上,原初的混沌便等同于无物。混沌本身有价值,因为它仍有一些现实的机遇(所有机遇都有某种内在价值)。但是这些价值是很小的,由于这些机遇中没有秩序,它们各自的贡献不可能被结合起来。进化打破了原始混沌的

秩序,增加了享受的“强度”(一种体现享受程度的变量),并为一种更高秩序的出现提供了必要的基础。

对实现了的价值而言,进化过程的每一个阶段都代表了神所赋予的可能享受的增加,从这个意义上讲,进化是对神的目的的回应,它推动了更进一步的享受的产生。

在探讨进化的问题时,人们不可避免地会遇到这样一个困惑:既然上帝是完美的,世界何以会有如此之多的恶?传统神学对此的回答闪烁其词,它辩解说人们所认为的所谓的恶不过是达到善的手段而非真正的恶。过程神学没有回避这一问题,它直面恶的存在并坦言上帝应对恶负责,虽然它不必因此而受责。

过程神学的这一看法基于以下三点原因:首先是关于上帝力量的体现,即它是说服性的而非强制性的,这便表明了恶并不必然产生,但产生恶的可能性却必然存在。其次,产生恶的可能性必然存在的原因是“不和”与“浅薄”这两种经验的必然存在。作者认为,“不和”是恶本身,而“浅薄”不过是一种相对的恶。它表明,一种享受如果比曾经具有的享受的可能性要肤浅与不甚强烈,那它就是恶,反之即是善。人们在考察恶的时候,往往只注意到“不和的恶”而忽视“浅薄的恶”,并得出这样的结论:进化乃是产生恶的重要原因。事实上,“浅薄的恶”往往产生更多的恶。进化是上帝用以克服“浅薄的恶”的手段,它是达到完美的途径。第三,善恶之间存在着必然的正关联的关系,享受的增加必然会使更大的恶成为可能。作者因此认为,恶的产生是由于上帝基于善的原因给人类以选择的自由。这是神为了达到完美而作的冒险,进化本身即是冒险。

在肯定进化的同时,过程神学还希望我们树立一种“生态学的态度”。过程神学认为,“生态学”研究的是指事物之间特别是有机体及其整体之间相互关系;“生态学的态度”就是一种承认相互关系因而承认事物之间相互依赖性的态度。一个具有“生态学态度”的人会尊重甚至崇敬其他受造物,并可能对它们有一种亲姻的感情。

作者认为,大多数传统的哲学家与神学家的态度却是“非生态

学的”，这乃是其传统的思维模式使然。例如，“实体”这一概念的独立性特征导致他们本能地忽视了一般存在间的相互依赖性；又比如，西方占统治地位的二元论思维模式使得人类与其他受造物之间产生了一道鸿沟。作者指出，过程神学由于其生态学的态度，不仅强调了不同层次个体之间的相互依赖，还肯定了经验享受作用的普遍性，这正是个体相互依赖的原因。作者认为，承认享受的存在意蕴，并不只是道德责任的延伸，既然上帝的目的是唤起享受，既然所有层次的享受都被认为是由上帝来评价的，那么相邻存在的敬畏就成了对所有受造物的敬畏。但作者同时指出，过程神学绝不认为我们应该同等地尊重所有现实，即便是活的现实。当人们必须做出一种选择时，应当选择的是那些具有更大内在价值的存在。

过程神学关注自然方面的问题，更加关注人类存在的问题。在这一方面，它从存在主义那里得到许多借鉴。

存在主义认为，作为存在的人类，我们不是由上帝、社会或是由我们的过去决定的，即不存在一种前定的规则支配我们的存在，我们在生存的行动中做着决定，创造出我们自身。未来完全开放，它是我们在可能性的自主选择中的创造，我们对自己的未来负责。一方面，我们的存在从根本上讲是偶然的，用海德格尔的话讲，我们“被抛入”这个世界而经验了我们自己。另一方面，我们的存在又是“在世性”的，即这种存在具有现实性。存在主义的这些观点被嫁接进了过程神学，因而过程神学思想又带有浓厚的存在主义色彩。

但是，存在主义与过程神学之间始终存在着各种张力，过程神学家们清楚地认识到了这一点。作者认为，传统的哲学思维模式——如前所述的实体概念的独立性特征以及二元论的思维模式——在存在主义者那里同样根深蒂固地存在着，这便导致了他们思维的“非生态性特征”。因此，存在主义才会把人的存在描述为“向死而生”，即把人作为一个由生到死的单一实体，而非过程思想认可的那种连续的存在瞬间。关于两者的区别，作者在本书中罗列出有八条之多，并从过程的观点推断出人的进化过程从新质、语言、宗教三者中的受

益。

在本书中,作者神学方面的思考大都包含于其哲学的思辨之中,这就使许多人对过程神学的神学身份提出质疑。作者也意识到这种疑惑,他们指出,耶稣、基督、上帝这些基督教范畴对于过程神学来说有着同传统神学同样重要的意义,只不过过程神学对于这些概念有着与传统不同的领悟。事实上,过程神学家十分重视耶稣、基督、上帝等范畴,如他们认为基督教始于耶稣的生活,耶稣以自己的预言详细讲述了世界上的各种“细微要素”,通过耶稣与基督之启示性、说服性的力量发挥作用,基督徒被引向了上帝。在三位一体理论中,过程神学倾向于把耶稣当作上帝实在的道成肉身,上帝因此具有了一种直接现实性。但与此同时,过程神学对上帝、基督、耶稣三者的关系又有着崭新的理解。作者认为,上帝的创造之爱就是上帝的原生本质,基督正是这种原生本质的体现,它是新质之根,它化身于万物之中,这种状况只发生在作为初始目的的受造物当中。同时,受造物有权决定如何构造其自身,因此,作为这种原生本质或化身的基督——怀特海亦称之为“道”——在万物中的有效程度在很大程度上是由受造物自己决定的。在论证受造物自我构造的时候,作者引入了“创造性改造”的概念。

“创造性改造”在本书中是一个重要概念。作者认为,它是作为生活核心的“生长”的本质。它不是由现有世界不同个体的现存要素简单相加得到的,而是通过添加新质要素对旧有要素的改造。基督体现的就是创造性改造。创造性改造既被包括在所有人的创造之爱中,即人们对未来预期的拓宽,又包括在所有人的回应之爱中,即在接受他人感情的基础上丰富自己。基督是两种创造性改造的现实给予者。

在作者看来,创造性改造的场所是个体的经验机遇,它往往体现在科学、哲学、艺术、社会等各个领域。这表明,基督并不像传统神学认为的那样仅局限于宗教,只不过它的有效性往往会由于在其他这些场所被拒绝而受到削弱。作者认为,基督的有效性往往取决于受

造物的态度,在那些相信创造性改造,正确理解它、信任它并对它开放其自身的方面,基督才能发挥全能而有效的作用。

作者在肯定基督、上帝和创造性改造相关联的同时,也断言耶稣与它有着特殊的关联。正是因为耶稣的影响,上帝的化身存在于世界才得以被认识。在基督教中,由于信仰的力量,创造性改造过程能够得到充分不断实现的保证,其间,耶稣的重要性体现在他的启示意义上。过程神学认为,通过耶稣的言行得以表达的实在观是一种远见,它敦促了我们的对上帝的创造一回应之爱。当我们面对一个不确定的世界时,聆听耶稣的教诲就是面向作为创造性改造的基督。

耶稣的言行有这样一些特征:首先,它表达了对生活的一种特有而正确的洞见;其次,由于直接与上帝联系,它具有特殊的权威,是信徒直接依赖的对象。传统神学在肯定耶稣具有这些特征时,否认了其人性的一面,否定神性与人性并存的可能。但过程神学则认为,既然每一现实都是一种经验机遇,而在我们的经验中,既有个人历史的有效在场,又有神的在场,这就为人性与神性之可能的并存提供了佐证。

当我们同时以个人历史的有效在场与神的有效在场来考察耶稣存在的结构时,可以清楚地体会到,未来的每一瞬间都是面向上帝的感召的。这是因为,耶稣是上帝在我们之中的道成肉身,我们的存在由于耶稣的启示而愈加深刻,我们对他的亲近感引导我们走向他那样的完美。

基督在基督教神学里被定义为作为创造性改造而起作用的化身的“道”,它劳作的印记特别表现在人类之中。人们与基督的关系被自觉地特别是通过“公开的言论”与“分有圣事”而得到了保留。作者认为,这乃是教会的特征。过程神学非常看重教会,把它称之为“基督肉身”。作者认为,实际上,教会比人们通常所理解的要深刻得多。在教会中,耶稣本人对信徒来说是在场的,这种在场正是道成肉身的基督的延伸。教会是一个自觉献身于维护、扩大和加强由于耶稣而产生的一种强力领域的共同体,这种强力领域意味着巨大的

影响力,它引导人们去体验那种构成人自身存在的耶稣的真实在场。

通过论述基督、耶稣、上帝以及教会,作者用过程思想赋予了这些传统命题以新的内涵,也回击了那些认为过程神学对基督神学漠不关心的批评。

四、过程神学在现实层面的意义

除了对哲学思辨与神学意义的探究以外,过程神学还积极关注现实层面,主张基督教应直面现实问题,并把上帝的原生本质当作我们回应现实挑战的出发点。法国天主教神学家德日进认为,进化是对生存的偏爱,在人类中,它表现为热爱生命。如果人类意识到自己被封闭,隔绝于进化,那么他们就会丧失活动的热情与动力。作者也认为,西方人道主义文明的未来甚至全球的未来正像德日进担忧的那样暗淡。在这种情况下,基督教对希望的预言便尤为重要。过程神学认为,进步之所以可以出现正是由于,未来是完全开放的,未来的自由不仅在于它能够根据不同重点整合当前世界中的各种要素,而且在于它能够引入新质要素。

过程神学把自由看做是进步与希望的必要条件,但同时又认为,自由是一把双刃剑。为了成为自由的个体,我们放弃既定的相互依赖的情感与个人的安全,但找到的往往可能只是海市蜃楼,我们最终会因为一无所得而茫然四顾。我们不可能脱离相互依赖性而存在,自由的获得往往会以孤独与寂寞为代价。这就导致了个人和共同体之间的关系。共同体有自然共同体、志愿共同体、契约共同体和理想共同体等不同形式。志愿共同体与契约共同体是我们为了摆脱孤独的自由以及由此而产生的对未来热情的丧失所做的努力,但由于其自身的弊端,它们注定无法实现人类的预期。而理想共同体则真正包容了我们之间的相互依赖,科布称这种个人与共同体的关系为“共同体中的个人”。它表明,我们实际上也是其他人的一部分,推而广之可以得出现实世界就是我的世界的结论。

过程神学排除了作为控制力量的上帝,否认上帝的意志总是决定性的,但又肯定了上帝的说服力力量及其无限的延续性是所有力量中最强大的。在实际操作中,人们追随着上帝的感召。我们的自由以及开放的未来,其源泉都可以追溯到上帝,而且由于有了上帝,我们才有了自由的力量,这是一种比假定的绝对控制更大的力量。

过程神学还认为,上帝的力量并不仅限于此,真正能消除恶之最终威胁的也只有上帝。作者指出,最大的恶并非人们一般认为的最终的不义、肉体的苦难或精神的烦恼等等,尽管它们极大地伤害了我们,但在它们之中,我们仍享受着生活。最大的恶是一种“暂时世界中的终极的恶”,它体现在暂时性的不断消亡,享受瞬间由于这些恶而逐渐模糊并最终消失。过程神学家认为,“成功最终并未成功”这一确信比许多所谓的失败更彻底地削弱了我们的热情。如果世界不断死亡就是全部历史,那么生活最终将毫无意义。

过程神学关注人类终极的发展,它认为根据最终的“无意义性”造就的无止境的发展有可能永远延长那种终极之恶,这将是一幅可怕的图景。

东方文化对于这一问题有着自己的解决方式,例如,佛教从涅槃之中找到了解脱,这是一种通过对有限性的克服而得到的解脱。西方文化对于解脱有着不同的理解,过程神学把解脱与回应之爱有效地联系在一起,认为上帝的回应之爱能克制终极之恶,由于上帝,我们的生活才有意义,未来才充满希望,并因此得出“上帝永生”的结论。“永生”这一概念表明了上帝既非永恒,又非暂时的存在状态,它不断地接受世界,并在永恒的现在的直接性中保持过去的经验。永生的实在就是天国,它是由于上帝的劳作而得以完美的“暂时世界”。

过程神学的另一个重要思想是它并不肯定传统基督教神学的“灵魂不朽”,并不以此来解决终极恶的问题。过程神学关注的不是位格的存在,而是过程,用作者的话来说,基督教的“末世”处于过程之中。

通过作者对天国与灵魂的看法,我们可以清楚地发现,过程神学其实很关注我们的现世世界,现世世界的精神完美被称之为“和平”,这就是我们在机遇享受中以特殊方式与上帝关联的特殊形式。“和平”,怀特海亦称之为“和谐的和谐”。

过程神学用“享受”这个语词来概括个体性中的各种经验,它发觉,不同的享受之间——不同的个体甚至同一个体的不同时期——都存在着冲突,这是由于人类之间存在着一种狭隘的自利倾向,它与上帝的目的之间存在着张力,这就需要一种“和谐的和谐”存在。由于上帝的完美性尽力说服我们与之相吻合,我们才有可能达到这样的和谐或“和平”。过程神学认为,神的原生本质与后设本质是和平的源泉,和平使得利益在比个人更大的范围内得以共享。

作者在探讨共同体形式的时候曾认为存在有一种特殊的共同体形式——教会,人与人之间的关系在其间被经验为自由的而非受限的。同时,由于上帝、耶稣、基督与教会之间的关系,他们希望教会能责无旁贷地肩负起我们对未来期待的重任。在这里,作者又把“和平”看做是基督的天赋与圣灵的产物,认为它可以作为“基督肉身”的教会的标志与特征。在过程神学中,教会承担了基督的肉身和道成肉身的延伸以及和一个互相分有的志愿共同体与和平的理想共同体这双重身份。

在作者看来,理想的教会与现实的教会之间存在着极大的隔阂,因此教会必须关注自己的境遇。在现实中,我们常常在教会以外的科学、艺术、哲学中觉察到创造性改造力量最显著的效应,这种“基督在教会外的在场”在作者看来事实上是对教会的批判,虽然这并不意味着教会已成为多余。教会在现实中的确遭遇到极大的危机。许多基督教徒试图通过维护过去的思想与实践的办法来拯救教会,但作者却认为,面对18世纪以来的理性主义与科学精神,新教神学的宗教改革顺应了时代潮流。

五、过程神学对现实挑战的回应

基督教面临着许多挑战,如自然科学、生态危机、女权运动、宗教文化冲突等等。对前两种挑战的回答贯穿于作者对哲学与神学思辨的探究之中,而本书在现实层面的具体思考中,则着重分析了女权运动与东西方文化冲突的挑战。

现代文明的成就为创造性改造提供了机会,其中一个巨大的挑战是由妇女的新的自我意识提出来的。这种挑战使我们对男性社会进行反思,发现这些问题具有深刻的内在性,即神的全部男性特征在对女性的压迫上发挥了重要作用。过程神学认识到,只有当妇女在一个对女性原则和男性原则同样有效的社会中才会获得和男性一样的平等地位,人们才将实现所必需的各种变革,而人们所认识的两性区别本身就是一种曲解,需要被改造。

在本书中,作者多次提及过程神学拒绝强制性的上帝以及男性化的上帝,反复强调上帝的回应之爱,上帝的温柔和上帝对人苦难的分享。传统基督教认为男性化的上帝适合现实,这种思想现在被许多哲学家与神学家予以否定,例如作者提到的荣格就认为,心理学的贫困起因于对上帝缺乏女性想像。过程神学认为,神的回应性特征鼓励了各种女性的想像。它表示自己将致力于此,但同时承认,这种想像并非简单的想像转换,因为它需要表达出人的真实的感受和体验。

作者认为,西方社会所面临的与创造性改造相关的许多运动的冲突乃是一种深切的需要,它为教会的发展提供了契机,教会面临的一个重要任务即是不断认识那些曾被斥责为异端的其他文明,例如东方的佛教。

怀特海认为,过程神学与佛教颇有相似之处,例如它们都对实体存在进行了否定。佛教认为宇宙万物因缘和合,故虚幻不真,这种世界之有其实是空;实现解脱,就是摆脱一个人之假定的过去、现在或

未来的诸多忧虑和烦恼。由于佛教以“空”看待世界，它必然会对过程神学关注“共生”，寻找有关经验机遇必需的各种要素的做法不以为然。怀特海因此猜想佛教满足于一种感觉缺失，科布与格里芬认为，这是怀特海对佛教的一种曲解。作者虽然也承认过程神学与佛教在许多方面存在着差异，但他们更发现，佛教其实可以通过“空论”触及过程神学的领域，过程神学中个体的现实机遇就是实现作为一种“空”的自我本身。

作者认为，如果把妇女解放与其他宗教当作基督教面临的两个挑战，那么人类生存受到了一种真正的甚至是直接的威胁则是它所面临的更为根本的挑战。他们认为，过程神学有义务也有能力回应这一挑战。按照作者的观点，这种危机意识主要体现在四个方面：

首先，关于时空规模。从西方传统神学的观点看，宇宙的创造活动不过发生在基督之前的几千年，而且世界的末日也远不是遥不可及的；同样，宇宙的空间不过是以我们所居住的地球这颗行星为中心的有限区域。作者认为，在对待全球危机时，这种短浅的视界造成的应急方案可能会忽视甚至伤害我们的未来。

近现代科学的宇宙观对传统西方文化提出了挑战，它对人类的中心地位以及历史活动的重要性形成了威胁，并迫使人们陷入沉思。过程神学站在基督教文化的立场上想要通过我们的存在与活动的意识来思考科学所带来的图景，它指出，尽管在人类产生之前就存在着实在的价值与享受，但人类的出现是这种享受极大增长的标志，这意味着，人类可能是作为宇宙间的惟一特殊价值而存在的，人类的生存危机使得宇宙万亿年来的发展可能会受到无法逆转的伤害。

其次，关于人类与自然。在历史中，当人类活动对人类环境造成全球性威胁时，西方试图通过强调人的价值来分散对自然的注意力。从西方传统的观点看，非人的存在都是人存在的目的的手段，因此，对自然的关怀便可能是对人的自由权利的限制。

过程神学虽然看重人的价值，认为人具有惟一的不能等同于其他任何物种的价值，但其他物种也各有其内在价值，只是它们的享受

能力不同而已。它认为,传统的历史与自然的二元论造成了人与自然的隔阂,因此,它试图寻找一种人类—自然的进步模式,同时容纳现实的人的各种需要的交汇以及一种丰富而复杂的生物领域的更新发展。因此,它强烈反对那种大规模破坏其他生物并导致破坏其享受和未来人的享受的“进步”模式。作者反复强调,过程神学综合了生态学与进化论的观点:进化论者认为,价值主要存在于人之中,如果人的进化需要毁灭大量其他物种,这乃是它们所必须接受的代价。生态学家则强调物种间的相互依赖,认为一个物种自私自利的进化是对整体的消解,每一个物种在整体之中都发挥着一种不同的、最终不可替代的作用。过程神学认为,尽管进化论者关注人的享受无可厚非,但如果他们由此认为其他物种的牺牲对人来说轻如鸿毛,那就错了。上帝是万物统一的经验,任何事物都无权弱化其经验的复杂性。

第三,关于我们的生态学的感受性。传统基督教鼓励个人的自我意识,其他东西则被看做是外在的。作者认为,这是一种“阶段性的观点”,其中,人们所认可的事物构成了历史,而同时发生的其他事件不过是历史的背景。

现在,人们越来越认识到,任何事件都不是孤立的。于是人们便放弃寻找总的原因,转而描述发生的事物。作者认为,用现实描述代替因果解释标志着一种进步。过程神学并没有拒斥阶段性思想,但引入了“生态学的感受性”。生态学的态度告诉我们,因果关系是实在的而非阶段性的,生态系统中的每一个事件都可能由偶然事件之复杂的相互关联而形成的。过程神学用“分有”这个语词概括事物之间的相互联系,并扩展了“分有”的意义,认为整个自然“分有”着我们,我们就在其间,因此对自然的破坏即是对我们自身的削弱。

最后,关于责任与希望。虽然作者认为过程神学可以回应生存危机带来的挑战,但他们承认,我们目前的这种消解性的生产与消费方式的势头根本无法逆转,如果我们真正关心未来,我们也许会感到失望,而这一点往往最令人绝望。

作者还认为,基督教反对绝望,这是其积极的一面,但它往往却会使我们的希望变得消极——它会提供一些盲目的自信。它告知我们:我们处于善的、全能的、全心关怀我们的上帝控制之中,我们不必对未来忧心忡忡。基督教习惯于把人的在场与神的在场割裂开来,上帝对发生的事件越负责,人类就可以越不负责。作者指出,未来是真正开放性的,这意味着,并不必然地存在着人类可以避免自身毁灭的有效手段,人类面临的危机是实实在在的,把希望完全寄托于上帝则是极不负责的。总之,我们可以信任上帝,但信任上帝并不是相信无论我们做什么,一切都将设计得很好,而是相信上帝的感召就是智慧和善。上帝为我们提供了各种机会,突破常规,寻求各种不同的事物,想像未曾梦想过的东西,上帝起到了对他人开放以回应各种新的远见并实现它们的作用,它提供了使我们进入我们所需要的新生活的可能性。作者最后说,我们在决定。如果我们决定进入上帝感召我们进入的实在,我们就选择了生;如果我们决定拒斥它,我们就选择了死。

(刘旻)

J·B·默茨

历史与社会中的信仰 (1977) ①

J·B·默茨(Johann Baptist Metz, 1928—)是当代天主教政治神学的理论代表,他于1928年8月5日出生于德国上法尔茨的奥巴赫。1944年被征召从军,不久沦为战俘。二战结束后,于1946年在美国获释。他返回家乡继续学业,1948年在安贝格高中毕业,又先后去班贝克、因斯布鲁克和慕尼黑大学攻读哲学和神学,师从卡尔·拉纳。1952年,默茨获得哲学博士学位。1954年,在班贝克获任天主教职。1958至1961年在埃布拉赫和布格温德海姆等地从事神职工作。1961年获神学博士学位。1962年成为德意志研究学会的奖学金生。1963至1993年任明斯特大学神学教授。其间于1966年任比勒费尔德大学筹建委员会成员,1968年至1973年任罗马教廷非宗教信仰者合一秘书处咨询专家,1971至1975年任德国主教会议顾问,并负责起草其文件《我们的希望,对当代信仰的认信》。默

① Johann Baptist Metz; *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. 本文所依中译本:朱雁冰译,三联书店1996年版。

茨所主张的政治神学曾对拉美天主教界上层人士产生一定影响,他亦在拉美解放神学涌现之后持充分理解和积极支持的态度。但由于他的见解与欧洲官方教会的看法之间存在着不协调,因而曾与德国红衣主教赫夫纳、拉辛格等人产生意见分歧,由此而失去了1979年到慕尼黑大学任教的机会,但天主教官方教会在总体上仍对默茨的理论基本保持了一种容忍的态度。1993年默茨从明斯特大学退休,此后担任奥地利维也纳大学宗教哲学和世界观学说的客座教授。

政治神学是20世纪50年代,随着西方基督教思想界对第二次世界大战及西方社会危机的深刻反省而出现的,在默茨的政治神学语境中,“政治”乃是指社会的共同事务,他认为,神学不只是对耶稣基督的思索,更是对耶稣基督的追随;如果神学不与现实的苦难相遇,没有社会批判的参与能力,则已失去其生命力。因此,他对那种对现实社会境遇表现出无动于衷或冷漠的超然态度的“纯书本神学”和“纯学院神学”提出尖锐的批评,他宣称神学必须参加社会实践,当代神学的出路就是要以一种“行动的神学”来取代“沉思的神学”。

默茨的著作颇丰,其中主要的有:《基督宗教的人类中心论》(1962)、《灵性的贫乏》(1962)、《论此世神学》(1968)、《启蒙运动过程中的教会》(与莫尔特曼合著,1970)、《跨学科研究中的神学》(与伦托尔夫合著,1971)、《修会的时代:论追随者的奥秘与政治》(1977)、《历史与社会中的信仰》(1977)、《祈祷的勇气》(与拉纳合著,1977)、《超越市民宗教之彼岸》(1980)、《中断——神学政治纵横谈》(1981)、《一种实践的基本神学研究》(1984)、《时代的诊断》(1994)和《喊叫的景观,论神义论问题的戏剧性》(1995)等。《历史与社会中的信仰》是其代表作,全书分上编“构想”、中编“论题”和下编“范畴”三部分。全书的提要如下:

一、构想

1. 演化与辩证法之间:当代基本神学由之出发的处境

任何一种基督神学的目的和使命都可以被规定为“为一个希望辩护”。这一希望即是对生者和死者的上帝,对呼唤每个人进入面对上帝之主体之在(Subjektsein)的上帝的共同一致的希望。

(1)确认处境的必要性和特殊性:默茨提出,这一辩护预先要求确认处境,即一种对当前与对时代的分析。这种处境确认具有两个影响深远的特征。一是由于社会政治和经济状况日益增长的互相依赖性,作为基督教为希望辩护的出发点的处境确认,在当今只能在世界范围内实行。二是在这种分析中,我们所要确认的、习惯上称之为我们的经验世界的世界本身已经是一种“第二性的世界”,这个世界的现实本身已被理论和体系所浸透。

(2)当代基本神学的“护教”的实践品格:为神学、为宗教的真实性辩护对作为神学基础研究的基本神学来说是本质性的。不可能为了解释其自身的内容而简单地屈从于占主导地位的理论类型。基本神学作为论证性的具有理论深度的神学必然是实践性的,只有与突破此一解释体系的实践相联系才能粉碎以进化逻辑重建宗教并使之达到社会性的整合的企图。

(3)圣经的护教学:默茨认为基本神学的实践的护教特征,并不会使神学成为刚愎自用的、僵化和没有批判精神的。对信仰的辩护不能以纯理论的方式。辩护在《新约》的记载中表现出两个基本特点:第一,《新约》的语境中出现的“辩护”原本出自法律用语,指的是当时基督一再被卷入诉讼因而不得不在实践上为自己的希望进行辩解的特殊的处境。第二,在《新约》中,辩护处在末世一天启的背景之前,从原初意义上看,这种辩护最终是人在基督的末日审判法庭之前所进行的辩护。这两个特点证明辩护是一个实践理性概念。

(4) 针对体系的治外法权: 假如基本神学认真对待这一实践的护教特征, 那么它便不可能简单地作为无主体的论证体系得到发展。它的验证领域对预先形成的神学体系享有“治外法权”。从这层意义上说, 基本神学必须能够容忍这种实践中断自身的体系。然而, 实践的基本神学又通过将自己理解为对现有神学的构想和体系的修正, 并以自己对它们的批判修正态度拯救和传播其实质和意图, 来维护和利用内在于“纯神学上的”连续性。

2. 通向实践的基本神学的弯路: 试从历史上确认自我

默茨认为, 基本神学的构架不是先验的、超历史的, 它必须在一种历史—实验性的整合之中去探求。基本神学之经典法则的三部分(宗教、耶稣基督和教会), 与诸部分的内在结构清楚地表现在它的历史环境之根中。在启蒙运动时代, 在教会基督教和神学的处境中引起两个影响深刻的变化: 其一, 以前一直没有多大问题的基督信仰与宗教意识之间的同一崩溃了; 其二, 在此以前一直理所当然的宗教与社会的统一、宗教生存与社会生存的统一瓦解了。这为迄今仍起主导作用的宗教批判形式即意识形态批判提供了前提。

(1) 护教的阵线: 当宗教批判首先以意识形态批判表现在费尔巴哈、马克思、尼采等人的著作中时, 占支配地位的是新经院学形式的护教学, 它退出现代哲学、现代知识和生活形式的讨论, 试图向前现代传统回归以寻求牢靠的立足之地。“隔绝”成了护教活动的特点, 教义学和辩护学互相并立又互不相关。这种以纯辩护机制为其特色的护教学, 最终是没有能力从自己基督信仰出发不断进行真诚的自我批判和自我修正的。

由于宗教和社会因启蒙运动而分离开, 教会和神学丧失了社会可信性、普遍性和规范性。教会试图通过在 19 世纪开始发展起来的“教会的社会学说”加以弥补, 但神学的和教义的基督信仰实质再次被置于社会分析批判之外。

对迄今所讨论的护教阵线最具典型意义的是传统主义。它认识

到并坚持:人们对基督宗教的同一性,是不可能离开其所处的社会环境来加以反思和挽救的。传统主义者怀疑自然理性的认识力量,一再提到原初启示的必要性。默茨批评这仅仅是为了抵制以根植于人类理性之中的一切人的自治为其基础的资产阶级民主制度,以便恢复君主极权观念的权威。

(2)护教阵线在新神学中的解体:这个阶段大约发端于20世纪二三十年代。新经院学对现代哲学和科学纯然采取守势的态度被放弃,恢复了与现代思想的伟大传统的对话。新神学从与唯心主义哲学的论辩开始,经过了现象学、存在主义和新人格主义,护教学成为基本神学,它研究信仰本身的基本问题,而不仅仅是辩护战略。

在20世纪神学的起步阶段的是所谓内在护教学,基督信仰的内容被用来承担对此一信仰本身的批判责任。启蒙思想再次成为神学关注的中心。默茨提出,首先应解决“世俗化命题”中理性与世界之自主性问题。一种世俗化神学将道成肉身原则解释为世俗化原则。另一种从19世纪自由神学传统中衍生出的另一种世俗神学则认为,凡启蒙运动及其批判时代的进程中,被认为具有理性的东西,都是基督教性质的。对此默茨进行了批判。

(3)对启蒙运动的皮洛士式的胜利——在神学中被秘密加冕的市民主体:基督教的自由主义护教学不再把启蒙运动视为对教会与神学进行挑衅的象征,而是视为神学的林苑(神学知识的来源)。而用旧的反启蒙运动的护教学来对抗这一当代神学的解放阵线又无法阻挡神学理性自由化的自我解体。默茨认为错误并不在于对启蒙运动和市民主体的反抗本身,而是在于这种反抗绝少出自基督信仰本身。例如,传统主义者的错误就在于,以为用倒退的方式就可以克服市民宗教。

3. 政治性的主体神学:对市民宗教的神学批判

启蒙运动和现代思想以其形式原则,即“主体”原则,而存在于当今神学中。如果将现代主体不加批判地作为宗教主体,最终无非

是市民宗教的投射。默茨认为,应对启蒙运动及其市民主体进行神学启蒙,以探讨启蒙运动所带来的危机。

(1)私人化:私人化过程应作为启蒙运动的首要的关键性的危机因素。市民的生活形式可以为“私人性”这一概念所涵盖。宗教不再是原初需求的表现。

(2)传统危机:传统在启蒙运动中丧失了它决定行为和指导生活的力量,它成为历史认识的对象。启蒙运动所提出的尖刻的传统批判,不能从神学内部,只能从市民及受其影响的交换社会的产生这个视角才有可能得到真正理解。市民所有的危险性在于,将一切不听命于冷漠运算的理性和不屈从市场法则的东西全委诸私人偏好,包括对传统的爱和对死者的哀悼、友善、感激等。

(3)权威危机:不可能从理性衍生的权威与启蒙的平等原则是对立的,它与传统一起陷入危机。假如神学要卓有成效地反驳启蒙运动的权威批判,便必须全面观察其背后的市民主体、市民社会的固有特点。为了市民社会的交换原则的顺利运作,应以对手间的平等为前提,这样,作为不平等和隶属关系原则的权威,自然失去了社会可信性。教会的权威实际上只有形成某种启蒙运动所合理地要求过的东西:由宗教权限构成的权威,才能克服由启蒙运动和市民而陷入了的权威危机。

(4)(形而上的)理性危机:启蒙运动揭示了躲在形而上学理性背后的社会政治处境。

启蒙的最终目的是使市民上升为政治理性的载体。在觉醒的市民社会里,在控制自然方面有效地支持着主体的理性是技术理性,而不再是形而上的理性。而这是神学在抽象地运用“理性”、“主体”和“实践”时所忘记的。

(5)危机中的宗教:启蒙运动的宗教批判一开始便是意识形态批判,但在这个意义上是发育不全的宗教批判,甚至它还构成了关于宗教的肯定概念。不过这种自诩为一切人的自然宗教或理性宗教实际上不过是启蒙运动产生的市民的宗教。

(6)政治性的主体神学之必然性:默茨所主张的作为政治性主体神学的实践的基本神学强调,不可抽象地接受或继承启蒙,因为作为启蒙运动结果的市民——私人恰恰不具有重要宗教和神学内容的主体。政治神学将这一主体,描述为一切人之共同一致的主体之在。默茨特别提到,对市民宗教与神学的批判绝不是对市民个体的抽象否定或对市民价值的抽象贬低,只是批判地质疑市民个体性原则是独自有能力履行宗教所担负的使命:维护一切人的共同一致的主体之在、反抗暴力压迫、反对以强制性的群体化和怀着结构化的仇恨扭曲共同一致性。

4. 作为实践的基本神学的政治神学之构想

默茨将政治神学解释和阐发为实践的基本神学。“实践”和“主体”是实践的基本神学的主导概念。

(1)基督神学的实践基础——何谓“实践优先”?默茨的实践的基本神学反对将实践视为理论的实施和后续,认为那些设法以“纯理论”或者“绝对反思”论证神学的种种尝试,恰恰应当被视为“非批判的”和“伪理论性”的。第一,基督教神学的逻各斯之实践质素:默茨指出,基督教的上帝思想本身是一种实践性思想。关于上帝的言述本质上具有回忆和叙述结构。基督论知识与希腊人的静观的逻各斯不能混为一谈。它原初并非在概念中,而是具有一种叙述实践的特征。默茨在此对康德的道德实践和马克思的社会实践进行了区分,指出道德实践从社会上来看,并不是清白的,政治上也不中立。神学中的实践优先问题,不仅关系到狭义的道德实践,而且也涉及社会实践。第二,实践性的基督教诠释学:基督教的实践作为社会实践,必须以一种实践性的基督教诠释学的形式加以讨论。默茨将它与其他神学尝试(如普泛史诠释学、末世诠释学和先验诠释学)进行了区分,并与外在于神学的行为理论进行了对比,提出了实践的诠释的几个最重要的观点。基督教的实践作为社会实践(a)总体上具有伦理上的规定性。(b)总是为过多的历史规定所限定,这种历史规

定并非占统治地位的社会整体之派生动能。(c)始终为某种考虑到这种实践的情感质素之实践观念所引导。在这里,实践不仅作为行为,也作为“受难”而运作。第三,神学的主体与功能问题:什么是从事神学的合宜的、有权能的主体?默茨认为在新政治神学的构想中,这个主体一开始就不单单是职业神学家,没有官方和民间的差异。第四,在“实践优先”原则下询问真理:默茨提及了在实践的基本神学内,真理问题的地位。他认为,真理对一切主体都是紧要的。

(2)争取主体的斗争——作为政治性的主体神学之实践的基本神学:第一,建构主体的、构成同一的上帝思想。“普遍的共同一政”,是政治性主体神学的主体(在上帝面前和通过上帝)生存的形式。上帝思想并不屈辱人的主体之在,而是促使人的此在迎着巨大的危害进入主体之在,促成这种主体之在。第二,反对无主体的主体神学。默茨称当今形形色色的主体神学是无主体神学,因为它们通过历史与社会的还原将主体抽象为无历史的私人化的主体。而政治的主体神学坚持一种主体与社会历史相互优先的双重结构。第三,作为拯救范畴的“回忆”与“讲述”。回忆与讲述在政治的主体神学的构想中具有基本的意义。一个民族、种族或阶级形成主体的历史过程中,苦难的回忆起着重要的作用。第四,为了一切人的主体之在。政治的主体神学并不简单地认同任何历史的阶级主体,从政治的主体神学的回忆中取得力量的反抗,以人尚未达到的主体之在为目标,而不仅是反对某一制度。市民主体不可能假定所要求的宗教主体。宗教和教会的危机恰恰是市民主体所掀起的。默茨认为,宗教和个人之成为主体是互相依存不可分割的,这一点,今天因宗教的基本危机与主体的社会危机的同步发生而得到印证。

(3)为人而进行着历史性斗争的宗教:默茨强调宗教不应该漠视争取一切人能成为主体之在的斗争,不应该漠视全球的社会现实,如南北对立等问题,为上帝而进行斗争应视为争取一切人的主体之在的斗争。

(4)基督徒在历史与社会中的信仰:默茨将基督教的信仰表述

为:历史与社会中的一种实践,这种实践自然是对上帝耶稣之共同一致的希望。上帝耶稣是生者与死者的上帝,他是呼唤一切人进入其面前的主体之在的上帝。默茨还对“作为期待近临”的希望、“生者与死者的上帝”、“共同一致的希望”、“实践”等概念作了简要阐释。

二、论题

1. 对耶稣基督的自由之危险的回忆:论教会在社会中的临在

(1)论题在神学上和教会中的位置:默茨提出,神学和教会在当今社会的处境问题决不能被视为不触及神学真理和教会本质的枝节性问题。

(2)神学基础:论题之神学基础即是下述命题:教会必须理解并证明,自己是解放社会“体制”中,危险的自由回忆的公开见证和承传者。这种回忆是冲破了统治意识魔圈的回忆,是摆脱了对宇宙和政治力量的任何偶像化和绝对化倾向的回忆。在这一回忆中,一切先于人的自由和自由冲突而存在的,达到完美、和解与和平的全能,将保留给上帝,为上帝所独有。

(3)实践的批判意向中的选择:默茨在此提出,第一,教会的属灵应作为一种解放了的自由之属灵,它在传扬社会批判之自由的过程中得到证明和检验。第二,要从结构上推行教会内的批评自由。第三,教会应对日益高涨的群众情绪保持清醒的意识。

2. 受难记忆所铸造的未来:论进步辩证法

(1)社会政治的语境:默茨指出,今天,人们越来越忧虑人的自发性已遭阉割,人已经被埋葬在技术经济结构主义的坟墓中。“进步”已是一个成问题的概念。既有的政治理论和结构日益失去活力,无力对抗日益加强的技术专政。现在要的是一种新型的政治生活和政治结构,否则人类文化将不复存在。从这个意义上说,政治即

文化的新名称,任何试图以世界上相互关联的问题为背景反思基督教传统,推动上帝之国与社会这两者之间的过渡进程的神学,都是政治神学。默茨对他的政治意识的准则和框架作了几点说明:第一,当今人类共同生活的关键问题都具有全球化的意义。第二,有必要使政治与道德重新结合,超越始终坚持政治与道德相区分的市民的权(福)利道德。第三,这要求通过社会的下层建筑的激进民主化来达到。第四,不可放弃当今的次文化和对立文化中所发展的种种政治和道德观念。这一新的政治方向所设想的目标是使技术与经济过程重新成为工具,而不是主宰。只要政治幻想保持着历史积累下来的受难记忆铸造的道德—宗教幻想和反抗力量,它便不会完全为技术胁迫所消蚀。

(2)自然与历史:默茨反对从自然出发解释历史过程,认为自然与人的历史之间存在着不可回避的张力,历史是受难的历史,自然只有作为受难史才能成立,任何一种遵循非辩证的阶梯行程“前进”的自由史的构想,都被证明是抽象的、意识形态性质的。

(3)受难记忆所铸造的未来:默茨说,基督教并非事后将上帝作为“填补空缺者”引入关于未来的论争,它力图回忆被钉在十字架上的主,使这种确定的受难记忆作为危险的自由记忆临在于技术文明时代的社会体制中。这是实践的基本神学的中心论断。默茨区分了“起美化作用”的回忆与危险的回忆,并指出,这里讨论是后者,即受难的回忆。他批判了排斥受难的现代科学知识的霸权和现行的成功者的历史观,指出,受难回忆中讲的是失败者的历史,受难记忆中产生一种关于未来的知识,它不再意味着空洞的预设,而是从体现于基督身上的人的重新创造的经验出发,去探索更高于人性的生活的形式。默茨补充说,第一,受难记忆与复活记忆不应截然分开。经由受难记忆传扬的复活意味着:死者、败者和被遗忘者所具有的意义尚未得到报偿。第二,应进一步规定“受难”的具体内容,受难史与社会压迫史并非简单同一,但又不可割裂。

(4)上帝,历史之末世论的主体?默茨批判地考察了经典马克

思主义和古典唯心主义关于总体历史之意义和主体的观点,提出,在基督受难的记忆中,上帝是以整个历史的主体与意义的形象出现于末世论的自由中的,反对从政治上造成任何主体,并进而将之拥上主宰地位。

3. 解救与解放

默茨指出,如果在研究“解救与解放”这一论题时,一个“政治神学学者”不回避对基督教解教学说之实质的讨论;另一方面,如果一种悉心思考“基督教独特”的、“纯粹的”解救神学,真诚地面对解放论题提出的挑战,那么,神学多元论便形成。

(1) 普遍的和整体性的解放:默茨将“解放”理解为一个时代性的,同时又是普遍性的、具有某种历史哲学意味的范畴。它不意味着恩赐自由,而意味着人的集团和阶级的自我解放。这一点首先在马克思著作中得到纲领性表述。在现代历史的进程中,解放史之内出现的矛盾日益明显:革命历史有可能蜕变为新的暴力与压迫的历史。这造成了默茨称为“解放辩证法”的东西。默茨认为,不可将解放视为解救的内蕴,或将解救视为解放的超验。

(2) 解救史—自由史—受难史:默茨认为,体现于耶稣基督身上和通过耶稣基督而实现的解放性解救与人的解放—革命—批判性的自我解放,即救援性的与解放性的解放史,这两者之间的中介是受难史。第一,作为罪过史的受难史与抽象—整体性解放的开脱机械论:默茨对来源于唯心主义自由论、马克思主义或实证主义的当前主流的历史哲学的解放理论做了简要的描述,指出这些不包含解救史的解放史,使历史主体面对具体受难史而屈服新的非理性的胁迫:要么通过超验免除自己的历史责任;要么采取敌对态度,或者就是最终否定自己本身的主体品格。与此相反,基督教救援论则径直进入作为罪过史之受难史视野。第二,作为败者历史的受难史与解放者的进步意识形态:默茨谴责抽象自由史是纯然的成功史,其价值原则是“败者遭殃”,这正是达尔文主义适者生存原则的翻版,而在基督的

解救记忆中,事实上的和普泛的受难史处于显著地位,另一方面,则是基督的解救福音,它所主张的解救史,不仅是与未来世代的共同一致,而且也产生与已死去的沉默者和被遗忘者的实际回忆共同一致。第三,受难史是论证性救援论的危机:在解决受难史与拯救的关系问题时,当前神学有三种趋势,第一种趋势是从生存上和超验上解释拯救与历史的关系,第二种趋势是面对受难史为拯救与解放设定条件,第三种趋势是一开始便不能专门讨论救援论,而是更牢固地将解救系于三位一体神学。但在默茨看来,任何纯论证性的救援论都不可能解决这一问题。

(3)回忆的一讲述的解救神学:默茨认为,解救论既不可限制或者中止解救事实,也不可理会或者以辩证方式忽略受难史之非同一,这样一种救援论,无法以纯论证方式,而必须以讲述方式得到确认。从根本上看,它是回忆的一讲述的救援论。它试图在我们这个所谓解放世界的诸种体系中,以讲述的方式清醒地保持并通过论证来维护基督的解救记忆:作为已经得到解救的自由之危险的解放性记忆。

4. 教会与人民:论被遗忘的信仰主体

(1)关于一场“分裂”之情况概述:默茨认为,德国的宗教处于教会与人民的“分裂”中,教会因虽想成为“为人民的教会”,但却绝少是“人民的教会”而付出代价。

(2)人民的教会与人民的受难史——正统派的代价:教会并非自然生长的人民,而是一个被呼唤出来的人民,是成为新历史主体的人民,然而人民的宗教与教会的正统派之间存在着巨大的裂口。这一裂口是无法用人民的“含蓄信仰”论和“良善信念”说来弥合的。默茨认为,人民应当成为教会,而且就应该是教会,而不仅仅是宗教的消费者和被关心的客体。而人民之所以没有以上帝面前的新历史主体的形象出现,是因为人们处于某种非人的环境中。这是一种人民受难史的形式,对此,教会不可不予理会,而是必须克服和改变它。这是人民正统信仰的代价。教会不能在自身内部集合了不幸者与不

幸之看客,而且将这一整体称为信徒之统一团契。

(3)人民教会的范例?默茨指出,在教会史上,人民教会以前只是表现于教会的少数派运动之中,在这类运动中,往往强调穷人和小人物在耶稣那里是享有特权的。不能因为它们存在的短暂,受到成者的排挤而被遗忘就否定其真实性和范例性,而是必须听取和接纳这类受贬抑和被遗忘的运动。

(4)神学与人民:在神学与人民的关系问题上,神学不仅是为教会培训教士的神学。不仅人民需要神学,神学更需要人民的自我表述。默茨批判了纯粹论证性的神学,认为这类神学凭靠的是两种很成问题的区别,其一是信仰与宗教之间的区别,其二是人民教会与志愿教会的区别。默茨认为,他的神学主张仍是批判神学的,只是其批判的兴趣遵循的原则始终是,对一种不愿坠入无底深渊的神学而言,人民在教会中的象征符号、讲述和集体回忆是绝对必要的。

(5)作为新人民之教会的世界教会的设想:默茨所设想的世界教会是:这种教会在很大程度上成为人民的教会;在这里,人民已经走出其自然的群体身份模式,走出民族、种族和阶级;在这里,人民也从历史上成为新人民,并达到上帝面前的新身份;在这里,一切人都已经成为主体。

5. 先验唯心论的抑或讲述—实践性的基督教——神学面临当代基督教的身份危机

(1)基督教的历史性身份危机——理论、特征、反应:基督教已处于历史性的身份危机中,关于基督教之扬弃、消失或边缘化的种种理论都已提上日程,基督教会处于要么去适应周围环境,要么“固守自我”的两难窘境之中。

(2)关于基督教现状的诸神学理论:在此,默茨着重讨论了神学所提出的关于基督教现状的种种理论,一类被归于“普泛史—唯心主义”名下,共同特点是竭尽全力而又极度缜密地将历史作为基督教身份危机之所在来研究。与之对立的是匿名基督教理论,这种理

论以先验论为其构想的方法,它将历史的身份危机看成是两难的形式,这种两难窘境产生于日益明显的社会性的教会分裂割据和教会使命及其所代表的上帝拯救意志之普遍性。默茨认为,这种理论最终所遵循的,一方面是不可克服的上帝之普遍拯救意志这个中心神学理念,另一方面,是人对人类生存之奥秘深渊的崇敬。这种生存之奥秘深渊,是绝对反思不可达到的,而且在其中,人从某种程度上对自己也保持着“匿名性质”。

(3)对匿名基督教理论提出的首要问题:默茨以提问题的方式提出了批评性意见:作为匿名基督教理论之基础的先验信仰学说是不是带有过多精英唯心主义灵知论的特点?面对基督教身份所受到的日益加剧的历史性威胁,“先验基督教”这种形式,难道不是基督教之超合法化、超身份的形式吗?

(4)一个童话——反其意而用之:默茨借《兔子与刺猬》的童话,批评唯心主义是神学上的刺猬诡计,即企图无需奔跑经验(即无需受威胁和可能灭亡的经验)便保证了身份和胜利。

(5)揭穿刺猬诡计——对先验唯心主义维护身份的构想之批判:普泛史——唯心主义的构想是第一种类型的刺猬诡计,它使历史成为一览无遗的客观精神;先验唯心主义的构想是另一种刺猬诡计,它以同义反复为代价来维护基督教的历史身份。

(6)为讲述的一实践性的基督教辩护:在基督拯救的讲述性结构中,历史与故事、统一的救恩史与个别人之众多的得救和灾祸故事交织在一起,互相融合而又没有互相削减对方的内容。基督教的所谓历史身份危机,并非信仰内容的危机,而是那些拒绝这一内容之实践意义,拒绝追随的基督教主体与建制的危机。

6. 希望即临近期待或夺回失去的时间:论不合时宜的天启论命题

在这一部分里,默茨以35个命题的形式,以神学和基督教中的时间因素为论题来阐述,强调基督教希望的期待品格是为了使基督徒的实践,简言之即追随,处于时间迫力之下。这是因为我们思考的

出发点是基督教的历史危机,这种危机原本并非其福音和信仰内容的危机,而是它过分脱离这些内容的绝对实践性意义的主体和建制的危机。

三、范畴

1. 回忆

默茨在对“回忆”作为实践的批判理性的基本概念进行解释之前,首先简单地说明了“回忆”在作为实践的基本神学的政治神学构想中具有的神学地位和神学意义。回忆被视为在其历史与社会的中介中所造成的末世希望的形式,对神学具有奠基性的中心意义。

(1)问题域的概述——回忆是基本概念:默茨认为可以从两个方面描述“回忆”:一方面是在“回忆”的标题下说明理性与历史之间的中介联系;另一方面,在回忆这个范畴中清楚地描述希腊哲学与犹太—基督教思想传统的基本特征。他试图回答,回忆是否以及在多大程度上可以在单一的含义上被当成哲学论证的基本概念。他指出,解决这个问题的关键在于,哲学在多大程度上在实践理性优先的条件之下讨论在“回忆”中所触及的“理性与历史”这个问题,以致它在解决作为自由的理性之成为实践的问题时,又以改变的形式面对关于预先认知的理性真理的老问题。这样一来,回忆便有可能成为一种自认为是理性之理论形式的哲学所需要的基本概念。

(2)理解回忆的两个传统及其中介形态:默茨简要地阐述了两条讨论回忆概念的历史线索——其一是始于柏拉图的回想说的形而上学路线,其二是基督教学的末世论回忆的发展历程——以及作为对这两条路线的综合而提出的黑格尔对理性与历史的调和。

(3)诠释学与批判的氛围中的回忆:默茨阐述了回忆作为论证理性与历史关系的方式在两种现代哲学思潮中的出现,其一是诠释哲学,其二是实践批判性的历史与社会哲学。

(4)回忆是作为自由的理性成为实践的媒介——特点与后果：在以上历史考察的基础上，默茨对作为基本哲学概念的回忆所具有的特征进行了描述。他将回忆过程理解为作为自由的理性成为实践的媒介。在这一基本规定中，回忆即自由回忆，它作为受难回忆成为与自由相关的行为之遵循原则。这就使回忆与希腊哲学的回想与基督教的记忆这两种传统重新相遇。内在于批判理性的回忆形式，是自由回忆；从自由回忆中，理性获得引导它成为实践的旨趣。自由回忆原本是一种受难回忆，这种回忆具有必不可少的讲述结构。讲述的回忆具有认识的优先地位，它使哲学面临将讲述与论证过程互相联系的使命，使哲学有责任创建一种诠释学的批判的讲述理论；在这种理论中必须反映哲学与文学，以及与文学中所讲述的受难的反历史的相近点。

2. 讲述

(1)讲述与经验：默茨指出，讲述能力萎缩、衰退的危险尤其威胁着神学与基督教。神学必须面对明显具有讲述特征的原初经验。如果理性拒绝以讲述方式交流这类新事物的经验，或者以其自主和批判性质，使这种交流全然中断，它便为复原仿制而精疲力竭，最终仍然不过是一点技术。

(2)讲述之实践性和演示性意义：默茨借马丁·布伯的引文进一步提出，讲述的旨趣，自我启蒙，内在地与讲述相联系；讲述在某种程度上是圣事的标识。圣事的标识是一种作为演示性表述的言语行为。

(3)讲述之牧灵的和批判的意义：默茨认为，教会和社会中的边缘群体和“运动”大都不作论证，而是讲述。他认为，这一事实提示着基督教原本不是一个论证和诠释共同体，而是一个讲述共同体。默茨一方面强调布道和牧灵时运用讲述的必要性，同时又指出不应由此在任何时间都以讲述代替论证。他提出，讲述不仅是人为的，带任意性、私人性的东西，而且是具有某种程度的社会批判的公开感应

效果的叙述。

(4)讲述之神学意义——讲述作为获救与历史的媒介:默茨在此反对把布道讲述与神学论证简单地区分开来,试图揭示讲述之神学意义和讲述与论证之联系。他认为,历史是处于矛盾与冲突中的现实之经验。神学意义上的获救,意味着这些矛盾与冲突,经由上帝体现于耶稣基督身上的行为而达到和解。要使二者在互不受损的情况下联系起来,不能以纯论证的方式,而必须以讲述为中介。

(5)实践的批判理性之讲述性深层结构:历史理性批判是将它的批判作为处于某种历史回忆和讲述传统之中的历史理性的论题来展开的。

(6)询问与问题视角:基督论以追随实践和经验为其逻各斯的基本因素,它必然带有讲述性特征。神学原本与诗学特别接近,至少不可不假思索地便屈从于一种标准化了的(禁绝讲述的)科学理念。基督教的语言内容,从原初上应被理解为巨型故事讲述,后者自身之内同时包含并从自身产生论证性成分和结构。一种神学如果考虑到这一点,便绝不会从一开始便退出科学的和社会的讨论。与此相反,它恰恰可能以其跨学科和社会批判的性质而具有魅力。

3. 共同一致

(1)与实践的基本神学有关的一般规定:默茨再次强调了的政治性的主体神学的“共同一致”范畴。鉴于主体所受到的急迫威胁和苦难,作为实践的基本神学范畴的共同一致,是一个救助、支援和建立主体的范畴。它与回忆、讲述密切关联着,它们只有在一起才能构成实践的基本神学的范畴。默茨提出,建立在私人性基础上的交换原则与共同一致是不相容的对抗关系。共同一致的严格的普遍性一直延伸于败者、落伍者以致死者。基督教与死者的回忆性共同一致是与他人尤其是受难者的共同一致。默茨接着考察了两类共同一致:第一,当代科学理论与行为理论中所包含的共同一致原理。默茨认为这是一种虚假的共同一致,在这种理论中阐述的共同一致都

具有交换关系的品格。第二,世界范围的共同一致的政治倾向。默茨指出,神学上的共同一致是在世界性的视域中获得影响范围的,基督教不能忽视当今世界范围内存在的深刻的不平等。

(2)共同一致只存在于理性中吗?默茨指出,实践的基本神学批判一切当今重要的科学理论和行为学说围绕普遍的共同一致的自由进行的理性和平等权利的讨论,这种讨论与从一开始便伴随着共同一致的行为之客观的人类受难史相比是虚假的共同一致。与相互性的共同一致相反,实践的基本神学主张一种为危险的回忆与讲述范畴所伴生的基督教的一致。在这种共同一致之中,构成言行背景和校正标准者,不应是以极度凝缩形式存在于黑格尔的理念、尤其存在于当今科学思维的进化逻辑之中的成者历史,而更应是人的受难史。基本神学之表现为实践性的科学批判就在于:它力图冲破“握有论证权限的精英圈”。

(3)世界范围的一致。默茨指出,即便神学的一致范畴,也是在这一世界视域中获得其影响范围的。这就要求神学从实践上批判一切以关心所有人一律平等的不负责任的言论,而十分明显地掩饰和谋求局部性利益的平等思想。只有当基督教自身参与世界社会的形成过程,它才能够在这个社会中和为了这个社会使自己的关于没有仇恨和暴力的共同一致的观念发挥影响。

(郭立东)

H·奥特

不可言说的言说 (1978) ①

H·奥特(Heinrich Ott, 1929—)是当代著名基督教新教神学家, 巴塞尔大学神学系教授, 卡尔·巴特的学术和教席继承人。其主要著作有《思与在: 海德格尔之路与神学之路》(1959年)、《位格的上帝》(1969年)、《上帝》(1971年)等。《不可言说的言说》是他最新和最重要的一部著作。全书除“前言与导论”外共分为八章, 第一章, 我们时代的上帝问题, 作者在这里阐述了神学研究的时代课题和时代意义。第二章, 见证与反思, 作者提出了神学研究的方法以及自己致力于融会的任务。从第三章往后, 作者逐步阐述了自己的神学论题, 在现象学的释义学本体论构架中完成了自己的理论重建。其中, 第三章, 上帝围浸着我们的灵魂; 第四章, 对不可说的言说; 第五章, 从经验出发; 第六章, 今人对自己和对上帝的询问; 第七章, 上帝在我们心中——对圣灵的体验。这五章阐述了关于上帝的认识论问

① Heinrich Ott: *Das Reden Vom Unsagbaren*. 本文所依中译本: 林克、赵勇译, 三联书店 1994 年版。

题。第八章,上帝问题与伦理学,作者得出了伦理学的结论。

一、奥特时代神学研究的两大课题

20世纪的西方世界,随着两次世界大战的爆发,政治、经济、文化等各种因素发生突变,社会陷入了混乱,人们曾有的自我安全感全部消失,顿时产生出一种笼罩整个西方世界的人之生存和心理上的巨大危机。与此同时,基督教新教神学也步入了其震撼世界的现代过渡,危机意识使新教自由主义神学所宣扬的乐观主义产生崩溃。人们面对世界战乱与动荡的现状不再满足于基督教的传统回答,因此,巴特所创的危机神学便取代自由主义神学占据新教神学的统治地位。这一转变标志着当代新教神学的真正开始。

作为巴特教席和学术的继承人,奥特神学致思的路向显然反映了这种危机意识。这种危机意识主要有两个方面:一是从思想反思的角度看到了人的存在和其社会潜在的危机;一是从文化发展的角度预感到西方文明及其整个价值体系所面临的危机。基于这两方面的危机意识,奥特提出了他神学研究的两大课题。第一,当前,人类技术进步所造成的核威胁、人口膨胀、环境污染、原料枯竭等问题使人类陷入了全球性的危机,在这个紧要关头,人类究竟能否继续生存,能否以符合人类尊严的形式继续生存。第二,由于西方文明及整个价值体系所面临的危机,我们的时代必须开展各大价值体系的对话。因此,各世界宗教之间的交遇是时代精神和当今世界客观局势的迫切要求。

因此,奥特就在时代的社会政治和全球政治的问题和宗教之间的对话这两大时代课题上重新定位上帝问题并赋予其新的时代使命,即在此基础上重新表述自己对上帝的信仰和领受上帝信仰的深度。他坚信,人类要战胜今天的危机必须以人性为主导,而信不信上帝的真实性对于这种人性观点至关重要。如果我们把人理解为在上帝身边存在且始终向上帝敞开,他的人的尊严以及他真正的人的需

求就不会不同于我们没有上帝的情形。

二、上帝问题的致思路向

既然上帝问题对于我们时代有如此重大的意义,那么我们怎样重新表述我们的信仰呢? 奥特面临的两个问题是:一方面,由于现代科学技术的确定,近代历史思想已经表现出新视野、新思路,在这种情况下,《新约》所反映的神话世界观早已过时,且不会重现,因而绝不再是人们确信的对象,因此,神人同形同性论所言说的准自然法则的上帝观念必须抛弃。但另一方面,抛弃概念化的上帝后,辩证神学却重申人言谈论上帝的悖论处境。辩证神学认为,人们既不可能从时空意义上,也不可能从灵性精神上真正理解上帝,上帝乃世人无法触及或悟透的绝对真实。同样,上帝的启示对人亦是一种奥秘,只有上帝自己才能彰显其启示,人靠其理性原则所理解的启示绝非神启本身。上帝仅能通过上帝才被人认知,此外并无捷径可走,人的其他努力只能堕落为偶像崇拜。这两方面的问题已将传统的上帝存在的证明问题转换为如何言说上帝的问题。问题的关键是:如何言说、以何种语言形态言说。这就是奥特再三重申的方法问题。接着,奥特论述了言说上帝的严谨的方法论的可能性和必要性。

奥特认为,谈论上帝之所以可能,乃是因为人们可以从朴素的经验中、从对可信地存在过的传统的朴素听从中做出见证,人们可能从完全不同的立场和经验出发就上帝这一题旨达成理性的理解,或者至少共同接近这一题旨。另外,思考上帝尤其倚重方法,因为它无法以实验为基础。以实验的方式,既无法证实也无法推翻对上帝的思的观点,因为在此涉及的是一种不可见的真实,所以人们不能简单地趋近并审视某种上帝观是否属实。因此,对上帝的科学的询问完全建立在自己的方法上。在此基础上,奥特提出了自己的方法:思的方法和言说的方法。思的方法用现象学的方法,言说的方法用宣道和神学分析并用的方法。

1. 思的方法:神学的现象学方法

奥特所说的“现象学”的方法是一种广义的现象学方法,即包括所有那些受过这个以胡塞尔为开端的重大影响的学说,特别是海德格尔等。确切地说,奥特就是海德格尔思路在神学中的推进者。海德格尔现象学的精神与方法在奥特的思路中主要有以下几点:

(1)走向实事本身:奥特引用了海德格尔在《存在与时间》中的一段话来概括现象学精神:“‘现象学’这一名称表达了一项原则,它可以被表述为:‘走向实事本身!’——离弃一切悬空漂浮的体系、偶然的拾物,放弃貌似获得证实的概念,抛开那些常常作为‘疑难’伴随数代人的假问题。”“走向实事本身”即意味着排斥任何间接的中介而直接地把握实事本身,无论这种中介是来自权威,还是源于习性。具体到神学方面,奥特主张摒弃教义学中的“悬空漂浮的体系”,释经方面的“偶然的拾物”以及一些传统的概念和假问题而直接把握实事本身。海德格尔反对他的老师胡塞尔通过先验还原,回到我思的最终根基——先验自我上去,而是回到更为根本的实事本身去。在海德格尔,更为根本的实事本身即是此时此地的存在——此在。对先验自我的抛弃,进而把现象学引向作为基本本体论的存在论。

(2)基本本体论:究竟什么是存在呢?海德格尔在《存在与时间》里作了存在论的区分,即把“存在”与“存在物”严格区分开,“存在”的意义是过程,是动词(to be)的含义;而“存在物”的意义是实体,是名称的含义。只是在自我显示的过程中,一事物才进入存在状态。但是存在论不能直接从“存在”开始,它的出发点必须是“存在物”,要从存在物身上拷打出它的存在,而人此时此地的存在——此在就是这样的一个存在物。海德格尔的基本本体论就是要对人这样的存在物的“有限本质”作一存在论的分析,人虽然从感性和分析能力方面是有限的,但是人却可以通过奋斗取得无限,人是一个有无限意义的存在,这就是人的本质。人不像其他存在物一样有一个固定

不变的本质,人的本质是由他的存在过程决定的,人的存在是一个自我显示的过程,他的本质就是这一显示过程的全部内容。这个显现就是海德格尔所说的“现象”。这样,海德格尔便从胡塞尔横的、认知的进路转为垂直地讲人的存在,把认识论转为存在论的人生哲学。

(3)现象学的构成识度:既然人是有限的存在,人的本性并非先验主体性,没有自己的现成本质,而只是在世界显现的方式中获得自身,那么人与世界的根本关系就并非是主体和客体的关系,而是那在本源的发生中获得自身的相互缘起和相互构成。有限的个体存在只有通过无限的个体存在来构成,人只有向这个无限的个体存在敞开并内在地超越自己才能不断显现自己,从而获得他的本质。因此,现象学始终是排斥概念型、观念型的主客二分的思维方式,而主张一种整体型的思维模式,把现象当作它真实之所是的来思。

奥特把海德格尔的存在的进路推进到他的神学研究中,通过上述对海德格尔现象学思路的概括,我们可以很明显地理清《不可言说的言说》这本书的致思路向。

首先,神学就需要以生存的现象、以人所经历的东西、以人的经验为根据,神学的事务和讨论必须立足于现象的土地,趋近现象去思,只有从人出发,只有着眼于人,才可能思考上帝问题。

其次,现象是可见的东西向不可见的真实做出的一种显示、一种表白,这种显示由人借助于可见的东西,在自己存在的勇敢行动中真实完成自己,而这种可见的东西也只有从不可见的真实中才能真正被理解。不可见的真实反映在人的真实经验中,他们信赖不可见者,依赖出自不可见者的圣言的召唤而生活,这种映照是一种地道的现象。

最后,把握现象本身必须坚持构成识度。上帝问题不是关涉证明,而是关涉显示,上帝的真实必须在日常的共同经验获得显示。奥特特地构建了一个“球体模式”来说明上帝是那位全然围浸我们人的灵魂。人不能用离开上帝或用理智去证明和考察上帝的存在。那种是概念型的思维模式而不是构成的整体思维模式。

2. 言说的方法:语言问题

在阐述了对上帝的思的方法即现象学的方法之后,奥特又阐述了对上帝的言说的方法,即象征的方式和祈祷的方式。在奥特的思路中,思的方法属于方法问题,而言说的方法属于语言问题。

(1)象征的方式:首先谈了“象征方式的必要性”。维特根斯坦主张,“对于不可说的必须保持沉默”,因为他认为世界是一切发生的事情,只有这些真实的特定事件才能明白地言说、清晰地言说,而对于不属于“发生的事情”的真实则必须保持沉默。但事实上,这种不可说的真实虽然无法被清晰地描述,它的意义却极为深远。奥特称这些真实为“初始真实”,称意识到这种真实所凭借的经验为“初始经验”。奥特在这里所说的初始经验指的是人与外围环境交往时的情绪状态,这种情绪状态并非是一种意识,而是与我最亲近的“在”。这些初始真实和初始经验共同构成了人与“发生的事情”交往时所处和所出自的基本处境。这种基本处境无法以“发生的事情”的定律所涵盖,但却描述了人在世界上一切行为要求和痛苦的根源、先天性和广泛性,它与我们如此密切相关,如此直接地在我们之间和我们身上,以至于我们实在不能对之保持沉默。我们必须言说,但是不可说的怎样作为不可说的说出,而神秘性却没有被解除,这就必须用到“象征”和“象征语言”。

其次谈了“象征语言的特性”。奥特分析了象征语言的几大特点:第一,象征具有具象性和不可替代性。每个象征和每个象征形象都有其独特的细微差别,有其具象性。但是它的轮廓和边缘并不清晰,不可能界定象征所覆盖的一切,也不可能通过明晰的抽象定义勾勒甚至替换实在象征的内涵,因此与随意选择的替代符号相反,象征是无法替换的。第二,象征语言是一种临界经验。我们的人通常生活在日常世界和日常语言的界限之内,而某种不可说的真实却在语言界限的彼岸使我们不能言说它,但是在对象征的语言体验中,我们从内心碰到这个界限并开始突破它。正是在这种临界经验中,在碰

到和冲破界限的经验中,不可说的真实才开启在我们面前,这样在对象的体验中架起了一座跨越无言的天堑的桥梁,直通日常言说的彼岸。第三,象征参与被象征者的真实。象征的结构是指向自身之外,指向某种更博大的、不可用其他方式言说的真实,这种真实超出存在于象征中的东西之外,象征具有超验作用,它开启了过去被掩藏的真实,并且自身参与这种真实,但并未与其完全相同,象征绝不是被象征的真实。第四,象征具有多样性。象征是多样的和差异的,既然象征参与被象征的真实,那么不可说的真实必然是多样的、差异的,各个象征以自己的特性参与通过它言说的不可说的真实的特性。奥特特别指出,不可说的真实的多样性和差异并不是通过观察得到的,因为其不属于特定事件的范畴,之所以言及差异,只是因为它以不同的方式吸引我们。

接着又谈了“象征语言的作用方式”。由于象征语言的上述特点,其所言说的真实也必有上述特点。第一,它显然是真实的,因为它与人相关。第二,它显然是被经验到的。第三,它始终是特殊的,因为在人们之间对他们在象征上所体验的经验交流始终是一种特殊的交流,与象征的内涵相适应。但这种不可说的,怎样可能与人相关呢?这种相关的方式是它在人的基本处境里即在人的在的深层涉及人,而人的在的深层为人的一切价值标准和人与可以确定的存在物的恼人的交往构成了首要基础。因此,不可说的是人在其在的深层里所遭遇到的那种真实。人在其深层遭遇的真实是许多的、多样的影响,他们深刻地激发性地作用与人。它在人对多样的象征的经验中被证明,人总是在其在的深层被象征中吸引他的东西所吸引,但总是根据有关象征的内涵取完全不同的方式。

最后谈了“基督信仰的象征语言”。在分析了象征语言的结构后,奥特指出,基督信仰的宗教象征原则上具有同样的象征结构:它们不说“发生的事情”,而是言及在人的真实的深层里触及人的不可说的真实。总之,它是以特殊的方式言及人。因此,在神学的问题上,要反对对不可说的真实作实证主义的理解,十字架和复活这两个

救恩史上的事实只是指向不可说的、在最深层触及人的真实,给人提供一种新的自我理解,而不是个别发生的事情。在象征中及通过象征比对“发生的事情”的陈述传递的真实不是更少,而是更多。

(2) 祈祷的方式:象征言说的领域众多,它不仅言说上帝,也言说爱、忠诚等一切真正能够打动人的东西,但是祈祷语言却直接指向上帝,在我们自己的言词和自己的思想里与上帝相遇。人向上帝祈祷是一种独白,但同时也像是一种对话,在这种对话之中,人向上帝敞开自己并从这种祈祷中产生行动。

综上所述,奥特认为,只有用象征语言和祈祷的方式才能言说上帝这种不可说的真实,反之,其他的一切定义、概念型的言说都是一种错误。

3. 论述的方式:哲学分析语言与宣道语言的协调

对于本书讨论的上帝问题,奥特根据长期的经验选择了一种方法,即宣道的言说方式和分析的言说方式的协调。因为上帝活着的宣道陈述见证人以他自己的生存担保个人的见证,而哲学分析的语言是那些已经从自己的角度思考过上帝而且正在思的同时代人(主要是哲学家)陈述的反思。这样,神学用这两种语言展开思想,一种言说方式便成为另一种语言的试金石,人们从见证上所言之实事就能从方法论证的角度承担责任的反思。所以,在以下的篇章中奥特基本上都采取两种语言协调的方式展开对上帝问题的论述。

三、神学的现象学的构成模式

在开始具体讨论上帝问题之前,奥特首先重申他的构成观,即上帝是那位全然围绕我们人的灵魂的神,这一陈述已被证实是理解人的处境的基本选择。这一陈述牵涉到人的自我经验,具体的个人只有按照这一陈述来理解他的基本处境,才会出现充满意义的结论。反之,如果采取对立的态度,则完全会被置身于无意义的现实之中。

为此,奥特专门构建了一个“球体模式”以说明这种构成观。奥特认为,要在整个现实之中设定人的位置,最终有两个基本模式:一为海中孤礁模式,一为球体模式。前者人与世界是主客对立的,人是升起的孤礁耸立于盲目的、机械—因果反映和变迁的大自然的无垠海面上。世界是没有意义的,但我们能够赋予它意义,凭借我们的理智,我们有能力询问某种意义。而后者却排斥理智的追问和证明,因为环绕我们四周的有一种更高的理智和意义,它与我们人的生命息息相关,我们只是刚刚开始理解它。这种模式的实质性神学意义就是上帝围浸着我们的灵魂,对于它,我们只能整体地、构成地理解其意义,而不能对象地、理智地考察上帝,因为上帝是人构成的缘起,人不能跳出它之外。

1. 构成的可能性:创造性的空的基本事态

从这一构成识度出发,奥特揭示了我们最寻常的自我经验的一个基本事态:我们自己的心灵中有不可支配的东西,奥特将之称为“创造性的空”。“空”揭示了人类的有限性,而“创造性”揭示了人类的无限性,在一有限中成就无限,这就是人的本真。而要实现这种本真,就必须构成:有限的人与无限的上帝的构成。

奥特首先从解释学的界限和困境来说明人认知能力的有限性。解释学家们通过解释学的思考注意到人的一切生命表现中未曾意料和未可意料到的东西的模糊点,这些非理性因素不能理解,只能说明。从这里可以标示出人的理智的有限性,也就是横的、认知方面的有限性,人要思考意义的问题,只有转到垂直的存在的进路才能探讨人的无限性和本质。这种转向意味着我们要坚持交流的态度,通过坚持交流以获得意义,达到对未来的了解。这样,那种模糊点,即那种“无”就向我们敞开一个生命视域,展示一种意义。它在我们自身之内和自身之外,我们无法支配但却充满意义,因此,我们以整个生命始终向生活中的那一向度敞开自己的心灵,不断完成自己,不断地抉择和创造意义。因而这种“无”就是创造性的“无”,实现这种

“无”就是实现自己的本真。奥特指出,对这种“创造性的空”的体验是人类经验的一个基本事态,通过这个经验,人才可能言说上帝,才可能理解构成对我们的意义,才可能理解有限的人与不可支配的、无限的上帝构成的意义。

2. 构成的必要性:人对自己和上帝的追问

当今社会,人已经进入了全面设计的时代,作为专制之父的上帝已经死了,上帝与人的关系的模式已经从全能—无能—关系的童年模式过渡到成年人模式。人已深入到自然的功能机制的内部,可以按照自己的模式改变自然。人把自然操在手里,而自然对他缄默。人由此而落于孤寂之中。孤寂的人只有依靠上帝的信息给他以启悟和赋予他以灵感。人就这样在询问自己的过程中言及上帝。

构成的识度首先排斥主客二分的对立的思维模式,因此,人们今天对上帝的体验不是在人对外部自然的体验中,而是在人对自己的体验中被激发出来的。上帝不再被论作形象、图像,而是成为人的存在的深层向度中的主题,在此深层向度,人的存在被置于对自身的询问前。因此,这不是心理学的思考,而是本体论的思考。心理学的思考考察人本来是什么,以及人怎样在心理上自行制造出上帝观念,这种思考只会把人引到浅薄的人神同形同性论,而构成观是将上帝的在理解为位格的在。所谓位格,奥特根据其现象学的构成观将其理解为相互关系、相互性和相互交谈之可能。这种可能性,我们只有通过日常的生活体验才能理解。在我们的日常体验中,位格始终表现为有限性,位格始终是有限的个体、受限制的个人,在一定程度上受到视域及思想和情感的把握能力的限制,个体的人看不透自己,无法支配自己。但他必须寻求意义,寻求理解,那么这种理解必定是从另一机关——从无限的个体存在出发的。这就需要构成和交谈。

奥特从人类学和神学的角度从几个方面阐述了这种构成的内涵。第一,人类的有限性。奥特从情绪现象、思的现象、人的意志决断的情形、趋向本真和人能够感受的实际的幸福现象等几个方面说

明了人的有限性。在人的身上,始终有不可支配的东西,创造性的不确定的东西,这些东西始终超出人的认知和情感能力的把握。第二,人类渴望无限的本质。人与器物是相互对立的,器物本质是实性的,它是它之所是,而不是别的。相反,人却是一种非实性的存在,人不只是他之所是,人即是敞开和自由,人始终是未完成的生物,这是人的本质。第三,人是断片。既然人现在的认知能力是有限的,而人的本质却是无限的,所以人现在之所是就只是他真实之所是的一个断片。人始终是由渗入他的当下存在的不可定义但蕴涵意义的未来构成,不可支配的东西构成着人的存在中可把握和可体验的东西。如果没有这种构成,人也许就根本不是人。因此,人才会被上帝倾倒。上帝才将人构成为人,构成为理解意义、体验意义、能感受的生物,才使人充满灵性而不会物化。

综上所述,上帝是人构成的缘起,是人的无限的本质完成的缘起,因此信仰上帝不是臣服,而是解放。趋近上帝,人就赢得了他完整的、属人的自由的游戏空间,上帝是引导人超越自己进入自由的主导者。在上帝身上,人能够认识到他能够是什么,并与他是什么形成了对照,人也从上帝身上知道,为了实现这种可能,他必须做什么。这样,人身上就有了克服奴性的质素和要求,贬损人,使人变为物,绝非是可以接受的,解放就变成可思甚至非思不可,人就获得了自我伸展的能力和愿望。

3. 怎样构成:对圣灵的体验

既然有限的人是由无限的上帝构成的,那么上帝是怎样内在地与人相遇的呢?奥特专门讨论了这个问题。他用宣道语言讨论了上帝如何作为人的辩护者与人相遇的问题,用神学分析的语言讨论了内在的圣灵体验怎样使人自己与现实相调和的问题。

(1) 圣灵与人相遇的时机。奥特首先从人的有限性着手来切入上帝的论题。在当代,人们的生活境遇决定了上帝问题对他们是如此重要,但怎样才能在生活中体验到上帝呢?我们不知道该祈祷什

么以及怎样祈求才恰当。并且,无言以述最贴心的这一现象不仅是基督徒的信仰经验和祈祷经验,而且是一种普遍的人类命运:人不能完整地言述自我,不能完整地找到自我和实现自我。我们的时间太短暂,无法去经历、去学习、去做我们想要经历、想要学习和想要做的一切。我们不得不放弃这种企求,因为厌倦和肉体之在的局限妨碍人完成种种基本筹划。人类是有限的,人类承受着这种有限性的悲剧。但是,在我们内心深处仍有一种不可抑制的冲动和渴望要追求更多,这种冲动和渴望正是我们本质的核心。这个矛盾就是我们的软弱性。我们的软弱需要圣灵的扶助,这就是上帝与人相遇的地点和时机,在我们心中,在我们的灵魂和我们自己的生命之中,在我们人与人之间。这样,我们就没有沉沦,我们将获救,因为我们现在不仅认识到人的软弱,而且认识到人的永恒的尊严。

(2) 圣灵与人相遇的场所。在说明了圣灵与人相遇的地点和时机之后,奥特紧接着又分析了引发这种时机出现的机会和场所。这个场所就是对话。日常生活的对话领域是圣灵在世俗真实中可能显现的场所。对话使圣灵的本质和作用形象化。人作为有意义的生存实体同时又是对话体,他以自己的方式与他人就被体验为意义的东西进行交流。如果将人看做一个孤立的社会原子,则他是孤立的、可以控制的。但是,一旦两人或多人相互交遇,不可支配性就会重新出现。对话就是不可支配的东西,因为在对话中可能出现某种比对话更多的东西,它使对话变得充实并能继续进行。对话的本质就是,它始终能容纳这种更多,它突破了个别对话者思索和言谈的局限。对话领域是一种奇遇性和不可预知的领域。日常生活中的对话领域的这些特征正好是圣灵本质和作用的形象化。对话的体验可以帮助我们更准确地理解上帝之圣灵与我们世俗现实之间的关系。首先,圣灵是真实之奇遇性的深层维度。圣灵是一种在我们的经验能够达到的世俗真实之中或之后的维度。我们认为自己能够认知这种世俗真实,并越来越深刻地洞察它,但是我们其实并不认识它,始终存在着一种余额,它比我们理解的更多。它的深层维度中有一种奇遇性,因

为它蕴涵着超出我们理解力的前景和可能性,我们不知道从这些真实中将要形成什么,它不是某种简单在此的东西,而是始终发生着的东西。圣灵就是这种真实奇遇性的深层维度。一旦我们承认世俗真实具有这种深层维度;信仰就产生了。其次,圣灵具有内在性。上帝的绝对超验性同时又是绝对的内在性,不然超验性就是虚设的和外在于我的东西。故上帝必须是圣父、圣子同时又是圣灵。圣灵具有内在的维度和特征。圣灵是人的前提,圣灵在众人之中,而且以适合于他的独特个性的方式。在每个人之中,上帝之灵在某种程度上具体到极度个体化。对人而言,上帝的当下之在意味着与各个特定的人相切合的具体可能性。圣灵是突变和创新,但这种突变不是一种元素变成另一种元素,而是一个个体作为他所是的个体被变为另一种新的存在。

四、认识论到伦理学

哲学寻求理解而宗教是按一个人所理解的那样生活,一切宗教问题的最后都要归结到实践,因此人们不能纯理论地言说上帝,而只能在生存的具体处境中言说上帝,信仰上帝最终是要人更好地生活。在讨论了怎样认识和言说上帝之后,奥特便以上帝问题与伦理学作为本书的结尾和理论的归结点。在伦理学中,奥特探讨了两个问题,一是人际关系中的上帝问题,二是罪与赦罪的问题。

理解人际关系中的上帝问题主要的关键点是,在伦理学中,垂直关系和水平关系——即人与上帝的关系和人际关系明显地相互交织,而连接垂直和水平关系的交接点便是言成肉身的命题。

奥特引用了著名神学家布伯的一段文本来说明垂直关系和水平关系的交织。所谓垂直关系的实质就是如果不与上帝倾谈,就不能真正地与人倾谈,因为人不是自足的本质,他只有向着上帝超越自己,向未来开放和向尚未在但应该在的东西开放才能获得自己的本质。所以人始终需要与上帝相遇和交流,只有对上帝的真正倾述才

能引人进入活的语言空间去开拓自己,获得自己超自然的生存状态。这就是言成肉身的命题。

这样,人的权利被设定为本质上向着上帝敞开的自我,如是邻人的个体生存向我们提出的要求,即将邻人视为他之所是的个体,充分理解地肯定他并爱他的要求。对这种无限的要求的任何否定都意味着使人非人化和非个体化。所以在人际交往中,我们与邻人虽然总是相互错过,但是他人和自己的生存却无限制无条件地获得了肯定,人即使在其最平庸最平常的表现形式中也得到无限的肯定,人际就会出现和谐的景象。这就是上帝伦理中的水平关系,与垂直关系交织的水平关系。

奥特伦理学的第二个问题是罪与赦罪的问题。奥特试图通过对上帝理解的转化并深化,来转化并深化《圣经》中罪的概念,从而给基督伦理带来不再固守教条的真正解放。

奥特首先批驳了流行的基督教的罪的概念,即教会的发言人为了更好地宣讲上帝的仁慈,就先给人打上罪人和劣等人的印记,对人们进行道德谴责,他们以罪的说教赋予社会规范以永恒的神的权威,并且向违反规范的人宣告神的惩罚。这样,流行的基督教的罪概念事实上具有律法性和道德性。以这种罪概念为前提,上帝就被设想为一身兼任最高立法者、警察和原告等。奥特指出,这种罪概念在今天必然行不通,有四个原因:第一,人文科学对多元论和规范体系的社会—文化局限性的认识。第二,构成这种罪概念基础的神人同形同性论的上帝形象不再可信。今天,把上帝和人设想为同一舞台上的活动者的这种神话有神论的前提已经历史性地死去。上帝再也不能人神同形同性地被设想为一身兼任立法者、警察、原告和法官等等,这种上帝形象只会混淆对上帝真实的认识。第三,当涉及人的内在深处时,规范这一般的抽象范畴不再适当。规范和惩罚是社会现实,没有它们,一个社会就无法存在,可是罪并不关涉一般的抽象规范,而是关涉人在其生存之中的悲剧性牵缠及与共在之人的非常具体的悲剧性牵连。谈论罪不应带谴责,因为罪不能归咎于个别的人,

它是一种需要共同承担的现实。第四,道德主义在宗教上根本不可信,罪根本不是道德上的逾越或坏心眼,而是每个人都以自己的方式分有的悲剧性的牵缠。

综上所述,奥特认为从道德上思考人际间的现实未免肤浅,只有采取宗教的思考方式,在现实的整体性中把握其整体才能开掘得深一些。宗教性的思考方式提出了另一种罪概念,即罪是人内心之中的一种悲剧性裂痕,是一种厄运和超强的强力,人发觉自己屈服于这种强力,因此在我们将罪理解为厄运和超强的强力之后,赦罪就必须被看作一个摆脱罪的强力的解放事件。真正意义上的赦罪不是简单地申报“罪”,简单地抹去它并宣布无效,而是一个过程,一条道路,是开辟一个未来。赦罪是创造性的,它在一个意义毁灭的世界创造新的意义可能性,而且在此可能性之中扬弃并同时转化被罪毁灭的旧的意义可能。因此,赦罪就是克服人的生存的悲剧性,穿透悲剧性深层进行新的创造。赦罪的进程呼吁人走向自由,给予人走向自由的权力。出于爱和对人的同情,上帝已经为正在逝去并受审判的旧人,为陷于自己的悲剧性之中走投无路的人准备好了新的服装和形式。这就是为我们时代赐福的福音。

(陈利文)

后 记

我从研究生毕业以后,就开始从事宗教学的教学与科研。那时,宗教学的教学刚刚在大学中起步,既缺少教材,也缺乏参考资料,一切都得从头来。十多年来,我一直承担着南京大学哲学系、宗教学系的研究生与本科生的“宗教学概论”、“宗教与社会”等课程的讲授任务。在教学过程中,我深深地体会到,宗教学虽然是一门比较年轻的人文学科,从产生至今才一百多年的历史,但是这一百多年来,将宗教作为独立研究对象的西方宗教学却留下了大量的、内涵丰富的研究成果。如果不系统地阅读这些著作,从某种意义上说,就难以真正把握宗教学的精髓。古人云:“工欲善其事,必先利其器。”出于教学上的需要,我一直希望能够有机会对西方宗教学代表性著作进行一次较为全面而系统的梳理和概述,以为研究生、大学生提供一本可以反映西方宗教学百年来思想发展历程的文献资料,也为有志于从事宗教学研究提供一个较高水平的起点,同时还可以为广大希望了解西方宗教学的读者提供一个方便有用的窗口。

感谢江西人民出版社给了我这样一个机会。现在,《西方宗教学名著提要》终于完成了。限于条件和能力,本书所收的提要,大部分是依已经译成中文的著作而作,只有少量是根据尚未译出的外文原著而写。依中译本写的提要,有些直接就是译者本人所写,有的译者帮助作了校订;对于非译者所撰的提要,

我们都在标题下注明了所依中译本的译者和出版社。至于每一篇书名后括号中所标明的,则是原书最早发表或出版的年代,篇目的顺序就是按此排列的(个别篇章所依的再版书改动较大的,则按再版书的年代排列)。由于本书是应出版社要求而做的,因此在体例上,从格式、内容到撰写提要的方法,都按照了出版社统一的规定。

在《提要》完成之际,我非常感谢我的同道们的热情支持、大力帮助和积极参与。我们的写作班子既有南京大学哲学系、宗教学系的教师、博士生和研究生,也有北京大学宗教学系、中国人民大学宗教学系、中国社会科学院世界宗教研究所、中央民族大学哲学系的教授、研究员和博士生的广泛参与。本书可以说是汇集了众人之力而成。我们的分工和编撰程序是这样的:在接受出版社约稿之后,首先由我草拟了一份选目,然后在听取专家学者意见的基础上做出了修订,在选定了近五十本比较有代表性的西方宗教学著作以后,就由大家分头撰写提要(每篇末尾都署了执笔人姓名),初稿出来以后,由我根据原著一一加以校订,最后由洪修平教授通读、定稿。

需要做些说明的是,主编本书的工作量比原来想像的要多得多,花费的时间也大大超出了预期的时间。原定于2001年9月将全部稿件交出版社,年底前正式出版。但初稿收上来以后,发现存在的问题比较多,有时为了补上原书出版和原作者的有关情况,不但要上网寻查半天,甚至还要设法查到作者本人的地址去信询问,特别是有部分提要写得不太准确,必须逐字逐句对照原著加以修改,有些篇章甚至几乎重新改写了一遍,再加上几篇依英文版做的提要进度较慢,以至于一直拖到2002年3月开学以后,才把全稿完成。我们要感谢江西人民出版社的翦新民先生,他的热情鼓励与大力支持,使我们的工作能够自始至终在

良好的氛围中顺利地进行。

另外,我们要特别感谢中国社会科学院世界宗教研究所的吕大吉教授和卓新平所长,他们作为中国宗教学的学术带头人,在西方宗教学研究领域已取得了令人瞩目的丰硕成果。他们不仅在百忙中为本书的编撰出谋划策,多次提出许多富有建设性的宝贵建议,而且还亲自为本书撰写了序言,他们的真知灼见,给了我们多方面的启迪,他们的热情帮助,促成了本书的顺利完成!

因时间仓促,虽然我们本着认真、再认真的精神从事这项工作,但由于水平有限,本书一定还存在着许多不足之处,欢迎海内外学者不吝赐教。

孙亦平

2002年3月于南京大学哲学系、宗教学系