

## 前 言

宗教，是人类文明起源和发展的坐标之一，又是人类文明的重要组成部分。从自然物崇拜、原始宗教，发展到基督教、佛教、道教、伊斯兰教等成熟宗教，直到当代种种具有“非神学”特征的新宗教、准宗教“运动”，无不对当时的社会、经济、文化发生重大影响。当今世界人口的80%以上信仰宗教，今天的世界还有数百种宗教拥有自己的信众。许多国际的争端、民族的冲突，常常有宗教因素夹杂在其中。宗教的影响度，宗教的号召力，当代的政治家、思想家决不会等闲视之。实际上，宗教问题越来越引起全社会的高度重视。

正因为如此，对宗教的研究，在国外历来就是思想文化学术界关心的话题。许多思想家和大学者，都对宗教问题发表过自己的见解，有的甚至还建立了自己的宗教理论体系。马克思主义经典作家也极为关心宗教的历史和现状，在自己的思想体系中，包含了一整套对宗教的性质、特点、作用等等方面的精辟论述。在我国，虽然现代意义上的“宗教学”起步较晚，但在近二十年来却提高、发展很快，在宗教学理论体系的形成和对世界的、中国的主要宗教的研究方面，不但具备了和世界宗教学术界对话、交流的能力和水平，而且在宣传马克思主义宗教观、为党和政府提

供宗教政策和对策的依据方面，做出了巨大的贡献。所有这些，正是我们写作这本书的思想契机和理论出发点。

本书的基础，建立在宗教的文明史地位及其现实影响之上，也建立在我国宗教学的最新发展、最新成果之上。本书从宗教与人类文明的几大关系上，来考察宗教的文明史价值，探索宗教对于人类文明各个方面所起的作用、所发生的影响。

——从宗教学、文化学的一般理论，解说宗教是什么、文明是什么，这是我们在探讨本书总主题之前必须回答和规范的问题。这个问题，说简单也简单，说复杂也相当复杂，因为它牵涉宗教学和哲学的理论。不提出自己的理论体系，是没法做进一步研究的。回答这些问题也就构成本书四大内容板块之一。

——宗教对人、对社会生活各个方面有何影响，是积极的还是消极的，不能简单地、急急忙忙地下结论，需要细致地对具体问题作具体分析。宗教与人性完善、政治统治、经济发展、社会稳定、文化结构的关系，都非常密切，且对于不同国家、不同民族来说又是各不相同的。对此，需要进行实事求是的历史总结，进行高屋建瓴的理论探索，进行古为今用的现实借鉴。

——作为社会意识形态的宗教思想，对整个意识形态的影响是无孔不入的。宗教与文学艺术、宗教与哲学思想、宗教与伦理道德、宗教与科学、宗教与民俗等等，都有自成一格的相当鲜明而独特的互动关系，都存在在某个特定环境和某个具体历史阶段相互融和、相互促进、相得益彰的事实。这种互动的规律何在，它对整个人类文明的发展和进步意义何在，无疑对我们正在从事的两个文明建设都会有所借鉴和启迪。

——在国际纷争、国内政治局面往往与宗教、民族紧密联系的今天，从更高的文化的层次上思考宗教与民族关系问题，无疑是很有必要，很有现实意义的。也许，这个部分内容显得比较单一，但它超越意识形态、超越社会形态、甚至超越宗教与文明论

题本身之思想价值和现实意义，使它能够别开生面、独立成章。

从上述四个方面，本书构思从九个角度共十章来展开论述，所涉及的宗教与文明诸元素关系问题有几十个之多，所涉及的历史和现实的事例成百上千。然而，本书在注意讨论问题的现实针对性的同时，也十分注重思想导向的正确和对于现代宗教学理论的探索。

本书作者始终认为，坚持马克思主义宗教观为指导，用历史唯物主义分析问题，注意借鉴和吸收当代中外宗教学研究最新理论成果，是本书思想、学术价值乃至写作成败的关键。这是本书总的思想原则。同时，站在前人的肩上，站在巨人的肩上，应该是学术发展和提高的基本条件和前提。因此，作者在写作中注意处理好以下几个关系：一是理论探索与宗教历史、宗教现实之间的关系。注意“论”与“史”相结合，以“论”为主，以“论”带“史”，使理论具有更强的针对性、指导意义。二是借鉴与创新的关系。注意以创新为目的，为创新而借鉴，在借鉴基础上谋求创新。本书的主要的创新，按照作者的初衷，应该体现在全书的理论框架上，体现在对于宗教与人类文明诸因素关系的思考分析上。每一章、每个问题的讨论，都是围绕着这个总的主题进行的。因此，看本书的理论成果和学术创新价值，不能从只语片言、一章一节中去发掘。三是政策性、知识性与可读性的关系。宗教问题，本来是个敏感问题，对宗教问题进行实事求是的学术探讨，也必须注意符合政府的法规和党的文化宣传政策，决不能执其一端，有碍大局。应该看到，普通读者的宗教学知识和对宗教历史和现实的了解不是很多，通过本书给他们一些这方面的知识，是有必要的，也有利于他们树立正确的宗教观。当然，在写法上，作者也注意尽可能多一些可读性，尽可能避免抽象枯燥的纯理论表达。四是文本统一性和个人写作个性发挥的关系。本书的性质决定了全书的主题、观点、结构、文本格式等方面必须统

一；同时，本书到底是合作的成果，所以也注意充分发挥各个作者的写作个性，尽可能保持个人行文特点。当然，所有这些考虑，都有待读者的裁判和认同，也有待宗教学不断发展提高的时间考验。

总之，对于宗教与文明互动关系的思考和研究，就大致分成下面十章来讨论。如果读者能从中引起对于这个问题的兴趣，得到一些知识和启发，作者就会十分高兴于努力没有白费了。

# ZONG JIAO YU WEN MING

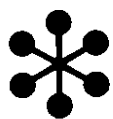
本书撰稿人：（以姓氏笔划为序）

王建军 冉昌光

成先聪 张 钦

余 平 黄德昌

潘显一



## 目 录

前 言	( 1 )
第一章 宗教与文明的界定	( 1 )
一、宗教概说	( 1 )
(一) 宗教的自我追问	( 1 )
(二) 宗教的要素	( 6 )
(三) 宗教的功能	( 12 )
二、文明概说	( 20 )
(一) “文”与“明”的探析	( 20 )
(二) 文明的界定及其划分	( 22 )
(三) 文明与文化	( 26 )
第二章 宗教与文明的演进	( 29 )
一、宗教与文明的起源	( 29 )
(一) 宗教的起源及其条件	( 29 )
(二) 文明的起源及其条件	( 32 )
二、原始宗教与原始文明	( 36 )
(一) 原始宗教的基本特征	( 36 )
(二) 原始文明的基本特征	( 40 )

(三) 原始宗教与原始文明的关系 .....	( 43 )
三、人为宗教与中古文明.....	( 45 )
(一) 人为宗教的基本特征 .....	( 45 )
(二) 中古文明的基本特征 .....	( 48 )
(三) 人为宗教在中古文明中的地位和作用 .....	( 53 )
四、现代宗教与现代文明.....	( 56 )
(一) 现代宗教的基本特征 .....	( 56 )
(二) 现代文明的基本特征 .....	( 60 )
(三) 现代宗教在现代文明中的地位和作用 .....	( 65 )
<b>第三章 宗教与社会</b> .....	( 70 )
一、宗教与经济的关系.....	( 71 )
(一) 经济是宗教之根 .....	( 71 )
(二) 宗教对经济发展的影响 .....	( 82 )
二、宗教对政治的影响.....	( 94 )
(一) 宗教与政治的一般关系 .....	( 94 )
(二) 历史上的宗教王国与政治王国 .....	( 96 )
(三) 宗教与阶级和阶级斗争 .....	( 101 )
(四) 宗教与战争 .....	( 113 )
(五) 宗教与政党制度 .....	( 116 )
(六) 宗教与法律 .....	( 119 )
三、宗教与文化的发展.....	( 123 )
(一) 宗教与文化的产生 .....	( 124 )
(二) 宗教与文化的内容和形式 .....	( 129 )
(三) 宗教的传播与文化的交流、融合与发展 .....	( 138 )
四、宗教与社会的稳定和发展.....	( 150 )

---

<b>第四章 宗教与人</b> .....	(162)
一、人性中的宗教之“根”.....	(162)
(一) 宗教与人性.....	(162)
(二) 人：意义的求索者.....	(166)
(三) 人求意义的基本方式.....	(168)
二、意义追求与宗教信仰.....	(170)
(一) 相信、信仰与宗教信仰.....	(170)
(二) 宗教信仰求意义的特点.....	(173)
(三) 宗教信仰的诸要素.....	(180)
三、人的成长与宗教.....	(186)
(一) 人生苦难与宗教.....	(186)
(二) 人性罪恶与宗教.....	(196)
(三) 人生境界与宗教.....	(203)
四、现时代人的宗教祈向.....	(210)
(一) 现时代的世俗化.....	(210)
(二) 感性、理性的困窘.....	(215)
(三) 转向宗教：一种救治的努力.....	(219)
<b>第五章 宗教与哲学</b> .....	(230)
一、宗教认识方式的本体论基础.....	(230)
(一) 宗教认识方式的本体论基础.....	(230)
(二) 宗教认识方式的存在性秘密.....	(236)
二、宗教认识与哲学认识的血缘联系.....	(238)
(一) 宗教认识与哲学认识的内在联系.....	(238)
(二) 最原始和最深刻的超越方式.....	(240)
三、宗教认识方式与哲学认识方式的本质区别.....	(243)
(一) 宗教认识方式与哲学认识方式的本质区别 .....	(243)



(二) 对象化的认识方式 .....	(246)
(三) 非对象化的认识方式 .....	(247)
四、宗教之思与哲学之思的意义境域.....	(250)
(一) 宗教之思的意义境域 .....	(250)
(二) 哲学之思的意义境域 .....	(257)
<b>第六章 宗教与道德</b> .....	(260)
一、宗教与道德异同的一般概说.....	(260)
(一) 宗教与道德的相异面 .....	(260)
(二) 宗教与道德的相同面 .....	(265)
二、宗教与世俗道德的关系.....	(269)
(一) 宗教对世俗道德的影响 .....	(270)
(二) 世俗道德对宗教的影响 .....	(273)
三、宗教道德的基本特征.....	(276)
(一) 何谓宗教道德 .....	(276)
(二) 宗教道德的基本特征 .....	(277)
<b>第七章 宗教与科学</b> .....	(282)
一、对宗教与科学相互关系的不同见解.....	(282)
(一) 对立说 .....	(282)
(二) 分立说 .....	(283)
(三) 关联说 .....	(285)
二、宗教与科学的区别和联系.....	(288)
(一) 宗教与科学在内容上的关联 .....	(288)
(二) 宗教与科学在方法上的关联 .....	(297)
(三) 宗教与科学在功能上的关联 .....	(304)
三、科学的发展与当代宗教的走向.....	(308)
(一) 科学不是万能的, 科学的发展需要用宗教	

---

等人类其它认识形式来加以调适 .....	(309)
(二) 宗教将在变革中发挥自己的特有功能 .....	(312)
<b>第八章 宗教与文学艺术</b> .....	<b>(316)</b>
一、原始宗教与原始艺术 .....	(316)
(一) 宗教和艺术同源 .....	(316)
(二) 宗教与艺术的共同的社会根源 .....	(320)
(三) 原始仪式的复杂功能 .....	(323)
(四) 原始神话的起源和演变 .....	(325)
(五) 宗教与艺术的分孽 .....	(330)
二、宗教与艺术 .....	(333)
(一) 宗教与艺术家 .....	(334)
(二) 宗教与绘画、雕塑 .....	(338)
(三) 宗教与舞蹈和音乐 .....	(341)
(四) 宗教与建筑艺术 .....	(346)
(五) 宗教与戏剧 .....	(350)
三、宗教与文学 .....	(356)
(一) 宗教对文学发展的影响 .....	(357)
(二) 宗教与诗歌 .....	(361)
(三) 宗教与小说 .....	(369)
(四) 宗教文学与俗世文学 .....	(378)
四、宗教与美学思想 .....	(380)
(一) 宗教理想与美学人格 .....	(381)
(二) 宗教需要与审美需要 .....	(386)
(三) 宗教的社会美、自然美思想 .....	(394)
<b>第九章 宗教与民俗</b> .....	<b>(407)</b>
一、宗教与民俗的定义 .....	(407)

二、宗教与民俗信仰·····	(411)
(一) 宗教信仰与民俗信仰的区别·····	(411)
(二) 民俗信仰的类型及其与宗教的联系·····	(414)
(三) 宗教与民俗信仰的冲突·····	(417)
三、宗教与衣、食、住民俗·····	(419)
(一) 宗教与服饰习俗·····	(420)
(二) 宗教与饮食习俗·····	(425)
(三) 宗教与居住习俗·····	(429)
四、宗教与婚俗·····	(432)
(一) 原始宗教与原始婚俗·····	(433)
(二) 不同宗教对婚姻的不同态度·····	(436)
(三) 信仰因素与婚俗·····	(440)
五、宗教与人生仪礼俗·····	(447)
(一) 人生仪礼俗的类型及其宗教因素·····	(447)
(二) 诞生礼·····	(448)
(三) 成年礼·····	(451)
(四) 结婚礼·····	(453)
(五) 丧葬礼·····	(455)
六、宗教与禁忌·····	(459)
(一) 禁忌的产生及其根源·····	(459)
(二) 禁忌的分类·····	(462)
(三) 祭祀禁忌·····	(463)
(四) 岁时节庆与忌日·····	(467)
(五) 巫蛊迷信与准宗教·····	(472)
(六) 占卜与征兆·····	(478)
第十章 宗教与民族·····	(484)
一、宗教与民族的融合·····	(484)

---

(一) 宗教与民族的形成 .....	(484)
(二) 宗教与民族的凝聚 .....	(490)
(三) 宗教与民族融合的形式及途径 .....	(498)
二、宗教与民族的发展 .....	(504)
(一) 宗教与民族经济的繁荣 .....	(504)
(二) 宗教与民族文化的昌盛 .....	(508)
三、宗教与民族政策 .....	(519)
(一) 宗教与民族问题的由来 .....	(519)
(二) 宗教政策与民族关系 .....	(521)
(三) 宗教政策与民族政策的互动性 .....	(528)
结 语 .....	(531)
参考书目 .....	(538)
后 记 .....	(542)

## 第一章 宗教与文明的界定

在人类历史上，宗教与文明是紧密相联的，为了弄清宗教对文明的影响，我们就必须首先弄清楚什么是宗教，它的功能、要素，同时还必须弄清楚什么是文明。

### 一、宗教概说

宗教，作为一种文化现象和社会现象，具有悠久绵长的历史，它几乎相伴着人类的精神生活和物质生活的全过程，是人类自我发展进步的重要参考系。可以说，不了解宗教，就不可能完整地理解人类及其文明，不了解宗教，也就不可能深刻地理解人性及其进化。作为一个现代人，对宗教的无知将是一件可悲的事。当今世界，有超过二十亿以上的人信仰着不同种类的宗教，遍布于世界各地，单就人们的相互交流和相互理解，国家与民族间的友好往来，忽视宗教都必将导致严重的后果。因此，了解宗教，研究宗教，对个人、民族、国家都是很重要的。

#### （一）宗教的自我追问

一谈到宗教，人们自然会想起庙宇、宫观的香烟，金壁辉煌的大教堂，顶着一轮弯月的清真寺，以及善男信女虔诚的容颜等这些最直观的宗教现象，其实这些现象仅展现了宗教的外表，要

完整地理解宗教，还必须作进一步地探求。

“宗教”一词在英语中是 Religion，源于拉丁文的 Religio。Religio 一词在拉丁文中又有以下三层意义：第一是指在敬神行为上的“集中”和“注意”；第二是指在敬神行为上的严肃认真；第三是指人神之间的重新结合和联盟。<sup>①</sup>很明显，英文中 Religion 在语源上是指人与神的关系，是人敬畏神灵或献祭仪礼中的一种态度和行为。

希伯来文用 dat 来表达宗教。原意为“命令”和“律法”<sup>②</sup>，表达出古犹太民族对神之意志的敬畏与理解。

阿拉伯语中的“宗教”最初是用阿拉伯文的 din 表示，其意义为“礼仪”、“习惯”、“权力”、“法庭”<sup>③</sup>，后来伊斯兰教兴起，muslim（穆斯林）意为“顺服者”，而 islam 原意为“顺从”，表达出阿拉伯民族完全服从神意的虔诚心态。

在南亚的印度，“宗教”一词最初是用梵文 dharma 来表示，部派佛教中用了巴利文 dhama，音译为“达磨”或“达摩”，意译则为“法”。在佛教里边中文把 dharma 译成“佛法”、“心法”或“一切法”，此正表达出 dharma 超越一切的神圣力量。

在中文里，最早出现“宗教”一词是在佛教的《景德传灯录》里，其中说：“佛灭度后，委付迦叶，展转相承一人者，此亦其论当代为宗教主，如土无二王，非得度者唯尔教也。”可见，“宗”与“教”的联用出现得较晚，而“宗”与“教”在最早的语源上，已有了现今宗教的大部分内容。“宗”的意义，一是指祖庙，如《书·大禹》云：“受命于神宗”，二是指祖先，如“若不获命，而使嗣宗职”（《左传》）；三是指宗族，“荒坠厥绪，覆宗绝祀”（《书·五子之歌》）；还有诸如“归向”、“朝见”、“尊敬”、“主旨”、“派别”<sup>④</sup>等意义。“教”则有“教化”、“政教”之

① ② ③ ④ 参见卓新平：《宗教与文化》，人民出版社 1988 年版，第 7—9 页。

意，如《书·舜典》：“汝作司徒，敬敷五教”；还有诸如“传授”、“说教”、“命令”、“指使”、“学说”、“理论”<sup>①</sup>等；更为重要的是在春秋时，则已有用“教”来表达人们对神道的信仰，《易经·易传》说：“观天之神道，而四时不忒，圣人以神道设教，而天下服矣”的说法。由上可知，“宗教”在中国文化传统中历来就有对祖先，对神灵及神圣之物礼敬之意。

综上所述，无论东方还是西方，也无论东亚还是西亚，对于“宗教”的使用都有共同之点，那就是人对于神灵及其律法的敬畏与崇拜。以上的分析从语源的角度使我们对“宗教”一词有了一个概略的认识。

从宗教学的角度来看，要了解宗教一词，首先要清楚的是，由于宗教是一个相当复杂的历史文化现象，从不同的角度，不同的历史时期和文化背景，人们对于宗教的理解至今仍没有一个统一的标准，在这里我们只将一些重要的有特色的宗教定义介绍给大家，为后面的探讨奠定一个基础，同时把我们对宗教的定义阐释出来。

人们对宗教的思考就像宗教一样源远流长。从古希腊罗马哲学到现代的西方哲学，从古老的中国、印度哲学到现代的中国、印度哲学，都或多或少地留下了哲人们对宗教睿智的隽语，从中我们能得到不少启示。宗教理论发展至今，对宗教的定义从社会学的角度大抵可以分为功能论与实质论两大派别，也存在将功能论与实质论结合在一起的中间派。

功能论者认为，宗教主要是透过其社会功能表现其特质，认为宗教是一种促进群体和社会团结，维护现存社会秩序和价值的信仰体系和制度<sup>②</sup>；而实质论的学者们则认为宗教是一种原始地

<sup>①</sup> 参见卓新平：《宗教与文化》，人民出版社1988年版，7—9页。

<sup>②</sup> 参见陈麟书主编：《宗教社会学通论》，四川大学出版社1992年版，第71—75页。

包含着对神或其他超人的存在物的信仰和制度<sup>①</sup>。法国学者涂尔干则将这两者结合起来，认为宗教是一种同分离出来的禁止使用的神圣事物有关的信仰和实践体系；同时也是一种能把信仰者团结成为象教会这样的精神共同体的信仰和实践的完整体系<sup>②</sup>。这样他就把宗教的社会功能和实质性神圣的信仰有机地统一在一起，成为宗教定义中有影响的一派。

但涂尔干用神圣事物取代超自然的存在物，使人们容易把诸如对国旗，民族徽章的敬仰等非宗教行为混淆为宗教行为。因此，宗教必须将其本质特征即对超自然存在物的信仰放在宗教定义中，方能将它与共产主义信仰或对国旗等的崇敬区分开。

另外，关于宗教与原始巫术、现代迷信的关系，现在有三种不同的观点：第一种是认为巫术与迷信都有对超自然信仰这一特征，一些宗教社会学家们把它们一同视为宗教现象来对待和研究；第二种与前者完全相反，把巫术与迷信划在宗教范畴之外；第三种认为巫术与图腾崇拜一样是原始社会中宗教的主要形式，而迷信则应排除在宗教之外。

通过以上的一些分析，我们看到，对宗教的界定，的确有各种不同的意见，而且宗教界内部的人们与不信仰宗教的人们对什么是宗教的问题，意见也颇不一致。古今中外，真可谓见仁见智，莫衷一是。在其中，马克思和恩格斯关于宗教的定义在学界有独到的启示，这里我们提出来探讨。

马克思指出：“宗教是那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自然意识和自我感觉”，<sup>③</sup> 这是从人、自我意识层面的剖析；他又指出：“宗教里的苦难既是现实的苦难的表现，又是对这种现实的苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息，是无情

<sup>①②</sup> 参见陈麟书主编：《宗教社会学通论》，四川大学出版社1992年版，第71—75页。

<sup>③</sup> 《马克思恩格斯选集》第1卷，第1页。



世界的感情，正象它是没有精神的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。”<sup>①</sup>这又是从阶级压迫的角度的剖析；马克思又指出：“国家、社会产生了宗教即颠倒了的世界观，因为它们本身就是颠倒了的世界”<sup>②</sup>，这又从世界观进行的分析。马克思正是通过将宗教放在具体的社会历史环境下，揭示了宗教在人心及社会中的本质，因此他提出要将天国的批判变成对尘世的批判，对宗教的批判变成对法与政治的批判。

恩格斯则从另一个角度对宗教加以界定，他说：“宗教是在最原始的时代从人们关于自己本身的自然和周围的外部自然的错误的、最原始的观念中产生的”，<sup>③</sup>“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。”<sup>④</sup>这种从认识论的思维与存在的角度对宗教的阐释，也同样是深刻和有深远影响的。

马、恩对于宗教的阐述，为我们认识什么是宗教奠定了一个基础，我们认为：宗教是人类处于自然压迫和社会压迫条件下产生和变革的一种有极大普遍性的信仰体系与实践体系；它以对超自然存在的信仰为根本特征；有一定数量的信徒，有一定的组织形式；以观念的形态和实际的信仰活动影响着社会的政治、经济、文化生活和社会世俗生活，是人类文明不可或缺的组成部分。而作为其信仰特征的超自然存在物，实质上是支配人们的社会与自然力量在人们头脑中的虚幻的反映。

以上就是我们对于宗教的界定，它揭示出非宗教形态的信仰和宗教信仰的本质区别，也使宗教与巫术和迷信有了一个明确的分界，我们正是在这个定义之下，展开我们的宗教与文明之关系

①② 《马克思恩格斯选集》第1卷，第1—2页

③ 《马克思恩格斯选集》第4卷，第250页

④ 《马克思恩格斯选集》第3卷，第354页

的阐论。

## (二) 宗教的要素

我们上一节谈到，宗教是一种特殊的信仰体系和实践体系，那么，这种特殊性又表现在什么地方呢？除了它对超自然物的膜拜和服从，宗教其实还有更多的具体内容，这一节我们就着重阐论构成宗教的要素，以使我们对于宗教有一个全面的把握，同时也能使我们更具体而清晰地定位宗教在人类文明进程中的重要地位。

在构成宗教的多种成份中，概括起来，它可以分为宗教意识、宗教组织和宗教规范三大要素，亦即是说任何宗教，它都先天地具备有这三大要素，缺一不可。下面我们就具体地分析它们。

宗教意识是一种特殊的社会意识，也就是说它是一种群体的意识，只有具备了群体特征的特定信仰，（而不是个人的信念）才能成为宗教意识。任何个人的信念、超自然的信仰，如果不被多数的人接受和用以指导他们的生活和社会活动，便不可能称这种意识为宗教意识。所以，社会性是宗教意识的特征之一。

宗教意识的特征之二，是对超自然存在物的信仰。这种超自然存在物与唯心哲学的本体论思想相类，但又有很明显的差异，唯心哲学的本体玄想，是基于思辨的逻辑需求，而宗教意识中的超自然存在物，则完全是不容置疑的最高实体，或者是人智所无法把握的实在，例如基督教的上帝，佛教的不可思议之圣谛即是。作为宗教意识核心的超自然物，它具有绝对至上的权威，同时也成为信仰的最坚实的基础，无论其多么荒诞和不合逻辑，它都是绝对的至上者，它作为信仰的起点与归宿，左右着一个宗教的走向与兴衰。

宗教意识的特征之三，是它在不同的社会历史条件下其内容和形式都在变化，世上没有永恒不变的宗教意识。这与人类其它

的社会意识形态有同一性。从历史的角度，宗教意识的产生开初是在原始群落中自发地产生出来，此时它与人类的其他思想意识混融在一起，没有独立的形态，随社会的进步，人类思想的成熟，一些宗教家自觉地提出经典意义上的宗教教义与教理，这就是成熟的宗教意识的由来。进入到现代社会，宗教意识出现新的趋势：由于科学的迅猛发展，以前认为不容置疑的超上者受到挑战，现代的宗教家们不得不力图以理性和科学的方式论证其非理性的信仰，这样做虽然是自相矛盾的，但也因此而产生出神学这样一门学问来。另外一方面就是宗教越接近现代则越与人们的许多世俗观念相近似，出现明显的世俗化倾向，宗教与世俗的界线越来越模糊，如今日的解放神学、民族主义与宗教说教直接接轨，让人难辨是宗教，还是政治。这些都表明，宗教意识是历史的，变化着的，我们在看待某一具体的宗教意识时，一定要将它放在具体的历史时空中，只有这样，我们才能公正、客观地来评判它。

宗教意识又分为两个层次，一是理性形态，它是指系统的宗教学说、教义教理；二是感情形式，是指群众性的宗教心理，包括宗教情绪、情感、态度、行为倾向等。一般地，神职人员、宗教领袖主要偏重于前一形式，而普通信徒偏重于后一形式。就宗教意识的本质来说，无论是感性形式还是理性形式，都是客观外在世界，包括自然与社会存在的颠倒的或虚幻的反映，在原始社会时期，它代表着人类理性的觉醒和思维的进步，成为原始文明中人类思想意识形态最显著的特点之一。就中古文明而言，宗教意识亦作为一种深沉的社会意识形态强烈地作用于社会意识形态的其它方面，诸如政治、经济、文化思想中；同时也透过上层建筑的实体作用于社会生活的几乎所有层面，同样地成为中古文明中重要的组成部分。宗教意识发展演化到现代，仍然对现代文明，尤其是现代精神文明起着不可低估的强大影响，带着历史的

余威，随时随地地震撼着现代人的精神世界，并在人类精神生活的许多未知领域中表现出它强大的魅力与生命力，因此，宗教意识的存在和演变，有一个相对独立性，它不可能在很短的时间消失，正如它不可能在很短的时间产生出来一样。它本身就是人类精神文明史的重要部分，考察人类文明，决不可忽视宗教意识的存在价值。

宗教，不仅是一个信仰体系，一种意识形态，同时也是一个实践体系，一种社会实体。这个实体我们称其为宗教群体和宗教组织，它们均由一定数量的具有共同信仰、且有较固的关系的信仰者组成。宗教群体是指由两个以上具有共同信仰与行为模式的信徒构成的群体，它可以小到三、四人，大到数百上千人。这些群体中的成员大多有很强的彼此的认同感，同时在群体中的成员有很强的集体感和归宿感。这些心理感受不仅发生在一般的信众中，也发生在神职人员与宗教领袖身上。由此可见宗教的内在凝聚力。当然，宗教群体之间却也常因彼此的利益、愿望、要求的相异而发生矛盾，但归宿同一宗教群体的成员，很少有这样的矛盾产生。另外，宗教群体之间的界线不象宗教教派之间那样分明，所以群体内成员的转换也就并不那样严格，变更归宿群体一般不会遭到严厉的谴责和歧视，这又是宗教群体较为松散的一面。

宗教组织是高于普通宗教群体的一种宗教共同体的存在方式，它一般地是由神职人员组成的专门的宗教部门、机构（如教会、教堂、寺庙、宫观等），或是由信徒有意识建立起来的各种宗教团体。它与宗教群体之间的差异体现在：（1）群体的产生往往是自发的，而组织一定是有意识建立的；（2）群体的目标与其存在的界线大多是模糊的，而组织则通常很清晰；（3）群体的生存与活动依赖于成员间的模糊的群体观念和相互情感，而组织则完全是自觉建立的强制性规制来维系它的存在与活动；（4）群体

常是内部角色划分不明确，而组织不但很明确，且常将其制度化；（5）群体往往没有代表自己存在的常设部门与机构，组织则有；（6）群体无固定信息传输系统，而组织有。<sup>①</sup>由此可知，宗教组织是宗教共同体最核心的构成部分，宗教的社会作用，正是通过这些组织持续而强韧地向社会传递着它实际的影响力。

宗教组织是一种社会实体，在原始社会中，严格意义上的宗教组织并未形成，但随着社会的进步，专职神职人员的出现，宗教组织渐渐形成并成熟。反观宗教的历史，我们能很清晰地看到宗教组织是庞杂多样的，不同的宗教以及同一宗教的不同历史时期，其组织形式可谓玲琅满目。但万变不离其宗，宗教组织服务于宗教事务这一特征是恒定的，虽然很多政治性的运动，甚或起义、民族战争等，往往以宗教的名义进行组织，但这些临时性的组织不能被视为宗教组织。宗教组织实质上起着将特定的宗教信仰传递、强化给信徒的作用，使信徒在组织的活动中实际地感受到宗教信仰的影响力，与此同时，宗教组织作为一种社会实体，它以其活动向社会传达着宗教内部的信息，以使宗教和社会保持动态的良性的相互关系，非信教者透过宗教组织了解、理解了宗教之一般，同时社会的统治者也通过对宗教组织的管理，间接地达到了对教徒的管理。在这样的交互过程中，宗教组织这一宗教要素便起到了将神圣信仰和世俗社会联在一起的桥梁作用，同时也在教徒的神圣生活与世俗生活之间架起了一座桥梁，成为教徒的一道天梯。

宗教规范是宗教构成中的第三个基本要素。任何宗教，都离不开一定的对信徒思想、言行的规范，对这些规范的重视和遵从，体现出教内和教外人在实际生活中的相异。宗教规范不仅显

---

<sup>①</sup> 以上参见陈麟书、袁亚愚：《宗教社会学通论》，四川大学出版社1992年版，第82页。

示出宗教的特殊性，同时也是任何成熟宗教必备的条件，离开了这些规范，宗教生活与世俗生活就根本无法明确区别开来，而宗教本身的存在，在教徒的实际生活中也就无法体现。

宗教规范是指在一定的宗教学说和教义的指导下制定的宗教组织制度与宗教信仰者所遵从的思想与言行的规范，这些规范包括宗教制度、宗教礼仪、宗教道德、教规（戒律与禁忌）、宗教习俗等。下面我们就几个重要的宗教规范展开考察。

第一，宗教制度。它是指对宗教组织、宗教活动与宗教信仰徒的行为作出的制度性规范。关于宗教活动与宗教信仰徒的行为规范，我们在后面要较多地阐述，这里只对宗教组织制度作一概说。

宗教组织制度，即是指宗教对自身机构和神职人员的设置与划分、对宗教内部各部分、各群体之间的关系，以及对本身教务管理作出的制度性规定<sup>①</sup>。由于宗教在世界范围及不同的历史时期的特殊性，使宗教组织制度千差万别。例如基督教有教区制，而佛教则没有；基督教分化后，罗马天主教与东正教均设有世界性的最高领袖（教皇和君士坦丁堡教主），而新教则没有。宗教组织制度，是宗教事务得以正常、良性运转的保障，它虽然是变化的，但作为形式的制度本身，它的存在对于宗教是必不可少的。

第二，宗教礼仪。在具体的宗教生活中，宗教礼仪占有相当重要的地位，它可以说是宗教生活的主旋律，它包括祭祀、庆典、礼拜、朝圣、斋戒等宗教活动必须遵循的仪式与规定。它与世俗的礼仪在本质上是相距甚远的，虽然在形式中有一些与世俗礼仪相似。

<sup>①</sup> 参见陈麟书、袁亚愚：《宗教社会学通论》，四川大学出版社1992年版，第85页。

宗教礼仪的根本特点，就是这些礼仪直接针对超自然的存在物，是教徒们通过这样或那样的方式表达出的对神圣物的崇拜、敬仰、虔诚、畏惧与忏悔等，它的作用主要体现在教徒通过这样一些礼仪，强化了自身信仰的宗教意识，它既是宗教信仰具体化的过程，又是教徒生活神圣化的过程。

宗教礼仪的另一特点就是它们都体现了确定的宗教学说和教义，是这些学说和教义的现实模拟，通过这些礼仪，即使是非宗教信仰者亦能明确地体会到它的宗教内涵。当然，教义教理的变化也常会导致其仪礼的一些变化，例如原始时代、奴隶时代的活人献祭等，现在就改成象征性的仪礼。一般地说，宗教仪礼都是制度化了的，它也可以被视为宗教制度中关于教徒活动的行为规范。

第三，教规。广义地讲就是一切宗教信仰者在特定的信仰中所必须遵守的所有宗教规范，狭义地讲，是指约束信徒思想行为的禁忌、戒律这些特定的宗教纪律，这里简述的是后一种教规。

禁忌和戒律是教规的基本形式，禁忌一般都会变成宗教戒律，而宗教戒律一般也是根据禁忌而制定，它们是相辅相成的。禁忌和戒律的主要作用是用以规范信徒的宗教生活与他们的日常生活的。大致有以下三方面：第一是思想意识方面，它禁止教徒接触和相信有违本宗教信仰的所谓“异端”学说；第二是社会行为方面的，禁止教徒参与一切有违教义教规的社会活动；第三是日常生活方面的，要求信徒在日常生活中亦要坚持不犯禁忌、戒律。宗教教规正是通过这三个方面而成为教徒生活的重要部分。

第四，宗教道德与习俗。宗教道德是指从确定的宗教信仰的善恶观念衍生出的宗教信仰的行为规范，很多都直接或间接地渗透到各种宗教禁忌与戒律中。它们与世俗道德既有联系又有区别。而且往往在家庭生活和性道德方面倾注大量的关怀，使宗教道德与世俗道德间结合密切。

宗教习俗也是宗教规范之一部分，在教徒的婚嫁、丧祭等生活中，各种宗教都有自己特殊的习惯与风俗，并随着时间及地域的变化而常有变化。这些习俗是一定教义学说的体现。例如圣诞节与复活节就是直接来源于对耶稣的神话传说。藏族一些人死后进行天葬，就与他们信仰喇嘛教相关。

通过对宗教意识、宗教群体和组织、宗教规范这三个方面的具体阐述，我们对宗教的构成，作了一个简要的说明。在实际的宗教中，这三个要素又是相互渗透、相互依存的，同时也是相互制约的。它们的这种动态关系体现出来就是完整的宗教现象。

### （三）宗教的功能

宗教，伴随着人类文明的足迹，从古走到今，其影响力极为深巨，大到国家、民族之政治、经济、军事等，小至凡夫走卒，市井小民之言行，无不或多或少的烙有宗教的印记，宗教的力量的确是强大的，深远的，具体而微的。纵观人类的文明史，宗教在其间所起的作用具有多样性和持久性的特点。这是和宗教的一些基本的功能分不开的。

所谓“功能”，按照功能主义学派的创始人马林诺夫斯基与拉德克利夫——布朗的观点，是指任一能满足社会、群体和个人需要的行动或行为。据此，我们提出，宗教的功能即是指宗教因其自身所具有的属性和性能而发挥出的各种社会作用的总和。它可以是针对国家、民族的，也可以是针对某一社群、团体的，也可以是直接针对个体的。总括起来，宗教有如下几个方面的重要功能。

宗教的社会控制功能。它是指一切居统治地位的宗教都具有维护与稳定现存社会制度、社会秩序的功能，这种功能，主要是通过以下两个方面来实现：

第一，它运用超自然的神密力量来加强和神化现存的统治方式，从思想意识层面实现其对社会的控制。原始宗教的图腾崇



拜，就是通过图腾这一象征物将民族、部落凝聚在一个统一体内，使之和谐化、有序化。当人为宗教出现，社会进一步发展，尤其是进入到封建社会，“君权神授”论无论在东方还是西方都大行其道，皇权的神化成为时代思想的主旋律，哪怕是进入到科学倡明的 20 世纪，人类对社会制度的信心多少还仰赖神的启示，例如美国总统的就职仪式中，总统的左手还放须在《圣经》上。前英国首相撒切尔夫人 1988 年谈到她治国的五个基本要点中，第一点就是：“造物主的创造精神要求人们都必须工作，运用才智去创造财富。”<sup>①</sup> 因此美国人类学家塞雷纳·南达（Serena Nanda）说：“宗教信仰实际上就是以超自然的神密方式实现社会控制。”<sup>②</sup> 可谓一语中的。

第二，它运用超自然的神圣力量来训化叛逆，使社会具体阶层的既定秩序得以持续，并利用人类脆弱的天性使之屈服于命运的摆弄。我们知道，成熟的宗教都有一整套成熟的礼仪，它可以培养和强化教民的遵从意识，同时对教外人士亦有一定的摄力，尤其是当一种宗教成为国教，或在教权驾于王权之上时，则更具有非常的强制力；与此同时，宗教又有一套宗教的教理教义，以从理智和情感的角度向人们阐释现存制度的神圣性、合理性，以及人们现世命运的合理性与不可改变性，唯有尊重上帝、神或真主的意志，方能在今生后世有一永久宁静、幸福的归宿，反之，则其命运不堪设想。例如，伊斯兰教教义的核心就是“信前定”，认为人生的一切都是由真主预定的，谁也无法改变它，人只能服从，背叛这种命运将必死无疑。又如印度教对其印度种姓制度的维护，它明确地提出处于婆罗门、刹帝得、吠舍和首陀罗各阶层

<sup>①</sup> 参见陈麟书、袁亚恩：《宗教社会学通论》，四川大学出版社 1992 年版，第 107 页。

<sup>②</sup> 塞雷纳·南达：《文化人类学》，陕西人民教育出版社 1987 年中译本，第 283 页。

不可以相互混淆，并要求处于贱民地位的人甘心于社会最底层的生活，致使这一奴隶制的劣习在如今的印度仍还残续不绝，足见宗教的余威。而在中国的汉代，儒家董仲舒亦提出“王道之三纲可求于天”，发展到清末，历经千余年，还有人说出什么“天不变，道亦不变”的呆话。这些都表明，宗教不仅在思想意识层面，同时也在实际的政治经济、文化生活、世俗生活中发挥着威摄人心、助固教化的社会控制作用。这是所有成熟的正统宗教的基本的功能，也正是因为宗教的这一功能，使无数的统治者一直垂青宗教，积极地培养、护持和倡导它。当然，宗教的这种社会控制功能，在不同的社会历史条件下，其产生的社会效果又有积极和消极之分。我们认为，凡能有助教化，推动社会文明进步的宗教社会控制功能，都可以认为是积极功能，反之则是消极的，要视具体情况而定。

宗教的整合功能。社会学家涂尔干在《宗教生活的基本形式》一书中提出，原始的宗教都具有促进原始氏族、部落内部团结一致的重要作用。这种作用，就是宗教整合功能的表现。所谓宗教的整合功能，即是指宗教具有能使社会的不同个人、群体、或各种势力，集团凝聚成为一个统一的、一致的整体之作用，并能促进其内部的团结。<sup>①</sup>

宗教整合功能的产生主要依赖于特定的信仰，这种信仰可以是上帝、神、真主或别的什么，同时这种特定信仰能在不同的社群或个人中唤起强烈的认同意识，这种认同意识越强烈，则其对不同社群、个人的整合功能就体现得越充分。可以说，信念、信心乃是宗教之魂，正是这共同的信念与信心，使不同阶层，不同背景，不同资质的人群团结在一起，思想与言行均得以趋近，并

<sup>①</sup> 参见陈麟书、袁亚愚：《宗教社会学通论》，四川大学出版社1992年版，第108页。

为着共同的信念而协作奋进。

宗教整合功能的体现主要是通过宗教组织和体现宗教意识的礼仪。宗教组织起作实际的纽带与规范的作用，而宗教礼仪则通过其神圣的象征在精神上加强信教者之间的沟通与认同，并进一步地实现信众与神圣者的一体化体验。另外，杰出的宗教领袖亦是实现宗教整合功能的重要一环，如基督教新教的加尔文和路德，佛教的释迦牟尼，伊斯兰教的穆罕默德，这些人因其超凡的才智成为一代精神的导师，影响和震撼着千百万人，他们往往成为本宗教最有凝聚力的核心象征。

上述三个方面是宗教整合功能得以发挥的基本要素。而宗教的整合功能，也同宗教的社会控制功能一样，亦有积极与消极的两种效果。当宗教的整合功能发生在宗教共同体与民族、国家利益一致的条件下，其效果是积极的，反之，当一个国家，或一个民族出现不同的宗教派别，则宗教的整合功能越高，其影响力、破坏力就越强，国家、民族被分裂的机会就越高，因为不同信仰的宗教往往因相异而排斥，这时候宗教的整合功能则表现为负的社会效应，此时唯有不同宗教派别间的对话，才是解决危机的良策。

综上所述，宗教信仰、宗教组织与宗教礼仪这三大宗教的基本要素的共同作用，使宗教的整合功能得以产生和体现，而这种功能的社会效果又必因时、因地、因具体的社会历史条件而定。同时，随着社会的进步、信仰的多元化和弱化，宗教的整合功能已不如历史中的光景了。这种趋势对宗教的影响至今尚不明朗，若想分辨利弊还须时日。

道德教化功能。人类的行为只要表现在社会中，就必须受到一系列强制性的诸如法律、规章等和非强制性的（诸如道德、伦理、舆论等）规范的制约，这些规范可以来自政府的颁行，社团的契约，民俗的约定等世俗世界，也可以来自宗教的神圣世

界，而往往从宗教中来的，更具有广泛的持续的影响力。我们把宗教的这种规范人们行为的功能，称为道德教化功能，并非只把宗教信仰者们强制性践履的宗教律法看作是道德教化，而是根据道德教化对于教内和教外的整个社会，都具有普适性的特点，才把宗教规范行为的作用缩小为道德教化，使其更具普遍性。

在政教合一的体制下，宗教的律令和政府的法律是具有同等强制性的力量，即所谓教权就是政权，教规就是法律，而宗教的道德更以其神圣性被视为道德行为的维绳；同时，在强权和暴掠统治、侵略扩张被视为文明教化野蛮的时代，宗教往往通过政府立法的方式，强制性地让异族人群或异教人群接受其律令与道德戒条，在古代殖民时期和近代欧洲殖民美洲的过程中，随处可见殖民者的宗教规条及道德律令强制地在异邦实施的史料。根据宗教的这一作用，学术界有一种观点提出宗教行为规范功能，即是指把宗教的行为规范（包括律令及道德规条）国家法律化和民族化，使之具有神权的强制性。我们认为，这一提法亦是颇有见地的。但我们仍然把这种功能缩减为道德教化，主要是立足于宗教功能的普遍性。

宗教的道德教化功能，主要是通过以下的两方面来实施和体现。

第一，将世俗道德神圣化。道德的源起与人类相互交往密不可分，世俗交往中许多约定俗成的非强制性规范除了人们普遍的认同和遵从外，还须有统治集团的认可和推行，而要使这些道德深入持久地发挥作用，并内化为个体的自主性规范，则宗教的力量当是最强劲的。宗教将世俗的道德涂抹上神圣的光辉，加强了人们一体化的认同感，同时从心理的角度强化了世俗道德的意义感，并从终极关怀的角度将世俗道德凝固为一种永恒。这就是宗教道德教化的实质所在。

第二，将宗教道德世俗化。这种世俗化是指宗教道德转化为

世俗道德，对世俗道德进行终极意义的补偿。主要表现为：第一，宗教把自己所推崇的信条及善恶观念转化为社会通行的道德。例如，世俗道德中的善恶观如果把它纳入到神学体系中，运用超自然的神力来惩恶扬善，无疑会加强世俗道德的心灵震撼力；第二，赋予这些道德特定的具有世俗可接受的神圣意味，满足世俗的超越性需求。宗教道德以神本体论为前提，具有更加烈的感化力量，如耶稣基督为人类之罪而蒙难的形象，使即使是教外的人亦容易产生出博爱世人的胸怀，又如半闭双眸的释迦牟尼屈腿坐于莲台的形象，给人以慈悲、洁净、博大而又深邃的意象，唤起人们觉悟生如水月镜花，空苦无边，应及时广种福田、慈心向善的大悲心境。这些都体现着宗教道德稳健地敲击着教内外众多人们的心扉，叩开他们追求真善和美的天性良知。

宗教道德的神圣性，补偿性和感化性是宗教道德的三个基本特点，它和世俗道德的界线很多时候是不清晰的。但仔细分析，亦有泾渭，借用佛教的真谛与俗谛说，世俗道德可视为宗教道德的俗谛，而宗教道德可视为世俗道德的真谛。我们知道，道德开初是为了调整人与人之间的关系而产生出来，而宗教道德最具特点的则是将这种调节人与人的关系转化为了调节人与神之间的关系，将道德神圣化，这是宗教的道德教化的逻辑起点，亦是宗教的道德教化的最终归宿。人与神，就象有限与无限一般，是一个永恒的迷思，在人类还没有找到答案之前，宗教的道德教化功能将是世俗道德内化为个体自主性行为规范的最强劲的助力；而宗教道德本身就是人类道德规范的重要组成部分，它在人类的世俗生活中的教化作用亦不可低估。

宗教的心理调节功能。马克思曾经说过：宗教是人民的鸦片。而鸦片除了有毒，还有镇痛与麻醉的功效。宗教可以被认为是无情世界的感情，是孤苦绝望者的精神家园，所以，美国有两位学者梅多和卡霍在他们的著作《宗教心理学》中指出：宗教就

象一个“避风港”。宗教的这种“避风港”的作用，即为宗教的心理调节功能。这一功能是针对个体的。（前面三节所谈的三种功能是针对国家或社群的）这种功能是指宗教能通过特定的信仰、信念将人们在心态上的不平衡调整到相对平衡的状态，并由此使人们在精神上、行为上和生理上达到合谐有益的适度状态。不少的西方学者称此为信仰治疗，因为宗教的这种心理调节，对一些心理疾患治疗的效果，而且对于心因性的疾病亦有积极的作用。宗教的这种心理调节功能在以下三种情况下发挥得尤为突出。

第一，在人与自然的关系上，人一方面要与自然抗争，探索自然，控制自然；另一方面又要与自然保持和谐，达到相对稳定的动态平衡，人就在这种自然的强力面前左冲右顿。从历史的角度来考察，人类越是匍伏于自然的淫威的时代，人类对超自然神力的渴望就越强烈，以此消解自然之力所引起的焦虑感、脆弱感和被剥夺感，所以宗教乃是文明的第一道曙光；当今，人类既将迈进二十一世纪科学昌明的时代，宗教依然在人类无法跨越的生死铁门面前扮演着抚慰生者心灵创伤的重要角色。如果人类在心灵的深处需要一个全智全能的神以达到和自然的对等的话，那么这也许就是在人与自然的冲突之间宗教得以抚慰人心的缘由。

第二，在人与社会的关系上，人既是社会的主体和创造者，又是既定社会的产物和受压迫者。在人与社会的复杂关系中，产生了无数的社会压力，这种压力在个体的心灵上也产生了大量的心理压力，这些压力的释放，有多种途径，而宗教就是其中重要的一途。

社会的苦难、战争和冲突往往是宗教的温床。对社会各阶层的人，宗教都有其万灵丹般的神奇魅力。高高在上的统治者，为加强和巩固其统治，为使自己的统治万世不竭，为在自己的心灵中得到被神选中的慰藉，他们利用了宗教；而在潜意识里对于那

些戎马倥偬打得天下的新君们，又无不焦虑于四伏的杀机，这种焦虑也只有神可以为之缓解。统治者尚且如此，更况那些艰难地打打斗于官场、商场或其他什么场上的人，有限的能与无限的欲望之间构成难以缓解的压力；多舛的命运、复杂的社会，与祈求好运、多福和平安的内在要求之间，亦构成难以化解的矛盾。可是说，各阶层的人绝大多数都在官位、财富和情欲的炙烤之中挣扎，鲜有为众人之幸福牺牲者。这是人性中天然的一部分，如何在其中而不被吞噬，需要有极高的智慧和自我反省能力，而大多数的人都沉沦其中，也因此而产生出人际间难以化解的紧张；与此同时，社会的既定存在这一人造的异化物，又森然而无情地耸立在个人面前，成为人们自然压力之外的又一压力，不少的人因此而祈求宗教的解脱，而宗教也正从这心灵的渴望中诞生出来，成为这无情世界的感情。

第三，灵与肉的调适。不少的研究表明，宗教信仰者和宗教修行者，因其虔诚而单纯的信心与言行，使其心态达到良好的状态，随之而使一些疾病好转甚至康复，信徒们往往将这些效果归功于神灵。实际的情况更可能是，由于信徒们虔诚的信心和刻苦的修行，使他们的心态达到超凡的极佳状态，从而其生理的机能大大提高，免疫力亦大大提高，疾病也就康复得更快。现代医学调查测定，神职人员和虔诚教徒体内的性激素比一般人要低20—30%，这些人一般都显得性情温和，和蔼可亲。<sup>①</sup>而现代的心理学的证明，人们通过精神放松，如运用一些宗教修行中的身心调节方法，可以提高人体内镇痛物质内啡肽的数量和质量，这对于人调节心理平衡起极为良好的作用，并有益人体健康<sup>②</sup>，例如佛教的坐禅，道教的内丹，这些都对人（无论教内的，还是教

<sup>①</sup> <sup>②</sup> 参见陈麟书、袁亚愚：《宗教社会学通论》，四川大学出版社1992年版，第116页。

外的)之身心起良好的作用。这些功效也是一部分人走进宗教的启端,而宗教修行本身,的确有调节心理平衡,康强身心的巨大作用。

我们通过以上的三个方面,即人与自然、人与社会、以及人自身的身心关系上,看到了宗教的心理调节功能的具体体现,不难发现,宗教,某种程度上,是一个纯私人的事件,它在人面对不同对象时,均有从心理的角度在不同层次进行调节的作用,尤其是在无法确知的个体的生死迷惑中,宗教更从终极关怀的层面,给人以无法用其他方式替代的慰藉。这也许是宗教得以长期存在的最内在的心理根源。

总之,宗教相对于个体来说,它对人之心灵的慰藉作用是巨大而深远的。

通过以上四个方面的阐述,我们对宗教的一般功能有了一个大致的了解。其实,从不同的角度,宗教还可以分为诸如宗教的文化功能,经济功能,政治功能,从推动社会进步着眼亦可分正功能和负功能,等等。这里就不作进一步的阐论了。

## 二、文明概说

### (一)“文”与“明”的探析

如果说人手的形成,语言的产生,人脑的出现是人类产生的标志的话,那么文字的出现,就像火的使用一样,标志着人类文明的重大进步。但这个过程是何其漫长,它的转化又何其复杂。从考古学的证据我们得知猿人的出现距今已有二、三百万年的历史,而埃及的象形文字,两河流域的楔形文字,以及中国的甲骨文最早也超不过五、六千年。语言也许早就出现了,但把它固定成文字,无疑经历了漫长的岁月。而“文”所本有的涵义,最初还不是指文字,而是指纹理,一是自然的纹理,一是指人为的纹理,尤其是指纹身上的纹。《殷周文字释丛》上载:“文即文身之



文，象人正立形，……即刻画之女饰也……文训错画，引申之义也。”《庄子·逍遥游》云：“越人断发文身。”可见，中国古代在使用“文”这个字所要表达的，还不是文字、文明、文化一类的含义。根据我们查阅的资料，“文”的含义有多种，兹列举一些如下：

(1) 礼乐仪制。《论语·子罕》：“文王既没，文在兹乎！”

(2) 法令条文。《国语·周语上》：“明利害之乡，以文修之，使务利而避害，怀德而畏威。”韦昭注“文，礼法也。”

(3) 文字、言辞、文章、文彩。

(4) 美德。《国语·周语下》：“夫敬，文之敬也。”韦昭注：“文者，德之总名也。”

(5) 华丽。《论语·颜渊》：“君子质而已矣，何以文为？”

(6) 柔和。温文尔雅

(7) 掩饰、装饰。“文，饰也。”《荀子》：“文理隆盛，伪也。”

由此可见，所谓以文化人，既有指以社会规范（道德的 and 法律的）来约束人，又指以美好的品质来指导人，总之它与野蛮和血腥正相对。运用现代的观点，以文化人则是使人更加社会化的意思。文的确不仅是指文字，尤其在文化、文明这些范畴里，它乃是指文字背后所代表的社会理想及人格理想。

关于“明”，《说文》云：“明，照也。从月，从囧。明，古文明，从日。”我们知道，日与月皆是光亮的天体，以日月相合构成的明，自然是指光亮，与黑暗相对立。古人用“明”，大致有如下一些意义：

(1) 指光明。《易·系辞下》：“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。”

(2) 指明智。《老子》云：“知人者智，自知者明。”

(3) 指强盛。《淮南子·说材》：“石生而坚，兰生而芳，少自

其质，长而愈明”高秀注说，“明，犹盛也。”

(4) 尊贵。《礼记·礼运》：“故君者所明也，非明人者也。”

从古人对“明”的使用，我们看出，它已从日月之光亮的原意引申出关于人事中有助于生存、发展和富足的象征性词义，“明”代表了积极、向上、温暖、财富、尊贵、庞大、生机等这些属于阳性的内容。

从“文”与“明”的语源语义的考察中，我们已初步地了解了“文”、“明”的一些内涵，但就“文”“明”联在一起来使用，古代最初是指文彩光明，文德辉耀，如《易·大有》上说：“其德刚健而文明，应乎天而时行，是以元亨。”《书·舜典》说：“浚哲文明”。司马迁《史说·乐书》中亦有“情深而文明”之句。“文明”一词什么时候发展成现代的用法，既指与野蛮相对的这一词性难以准确考证，但现代人所使用的“文明”的确已超出了古代之文彩华丽、文德辉耀的内涵，而更主要地指人类所创造和积累的精神财富与物质财富的总和。

## (二) 文明的界定及其划分

“文明”一词是人们经常见到的一个词汇，亦是历史学家、人类学家和其他的社会科学研究者所广泛使用的一个词。在上一节中我们已经分别对“文”与“明”及“文明”的语源和语义作了一些概略的探讨，但要全面、完整地回答什么是“文明”，还须作进一步的说明。

如果文明是泛指人类有始以来所创造和留存下来的物质和精神财富的总和，那么这样的文明便历时数千年，纵横数万里，有着广阔巨大的时空，非一章一节之所能详述。虽是这样，我们仍力图给大家一个“文明”的简明界说，以为我们后来的探讨奠定一个基础。

首先我们对当今世界各国学界的一般看法进行一番回顾。下面试举英、美、日、德、法五国之百科全书对文明的阐释为

例，来比较一下不同的文化圈，对“文明”一词之使用的基本异同。

《英国大百科全书》1973—1974年版（林茂森译）提出：“早在十九世纪时，文明一词就已具有目前众所周知的含义。用以指一种先进民族在集体生活或某一历史阶段中显示出来的特征的总和。”“文化或文明就其广泛的人种学意义而论，是一个复杂的整体，包括知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗及作为社会成员的人所获得的才能和习惯。”

《美国大百科全书》1980年版：（鲁亦冬译）“‘文明’一词通常有三个明确的含义。有时它是指文明的状态，即优雅的举止和自我克制力。……从这一含义出发，十九世纪的作家把‘文明’的词义加以扩展，用以表示使人们产生‘文明’行为的知识和技能增长的过程。……‘文明’的第三个含义是从德语进入英语的用法。……文明是那些极易变化的、极复杂的社会的人们所养成的行为。”这后两种“文明”的用法显然是有动词的词性，即有“使……文明化”的含义。

日本世界文化社《世界文化大事典》（1973年版。林茂森译）载：“文明是指一个社会或国家的精神的（艺术、宗教、道德、科学、法律等）和物质的（产业、技术、经济等）生活的总体而言。狭义的说法，也有对前者的精神产物称文化，后者的物质产物称文明，把两者加以对比而言的。”

德国《迈尔百科辞典》（1971年版。李逵六译）说：“文明泛指人类社会的继原始社会最简陋生活方式之后的发展阶段，这个阶段的特点是生产力有了提高，与此相联系，农业、畜牧业、手工业、商业和工业，以及社会和国家组织均有了发展。一般亦指物质文化。”

法国《世界百科全书》第四卷（1961年版。顾良译）说“‘文明’一词用法甚多，而含义往往不太确切。一般地说，可把

该词的明意和暗意分为三大类。首先，就通常的语言中，文明与价值判断相联系，用以确指开化的社会。它从反面意味着有不文明民族或野蛮民族的存在。其次，文明是社会生活的一个方面。集体存在的某些表现可被称作文明现象，如果这些表现由制度和生产加以具体化，就叫做文明事业，某些其他表现显然不配列入这个范畴。最后，文明一词还适用于民族群体或社会群体。文明意味着社会的高度发达，换言之，它具有一系列特征。具备这些特征的社会各有其独特的个性，因而在历史上或在各民族中占有特定的地位，这就是不同的文明形式。”在这里“文明”的使用主要是表现在社会的发达程度和人群的行为方式的优劣上。

从以上五国之百科全书或词典对“文明”的界说，我们很明显地看出“文明”是人为的、历史的和充满人类价值感的。首先它不是从来就有的；其次它随着人类历史的演进表现出不同的形态；其三它一定是以人类物质生活和精神生活的提高为其标的，因此它有时可以是静态的，指一种社会制度的存在，文化风俗的存在等；有时又是动态的，指推动人类进步的一种过程，即是“使……文明化”的过程。恩格斯曾根据早期人类活动的特征，把文明产生以前的史前时期分为采集天然物为主的“蒙昧时代”和能够驯养、繁殖动物，并种植植物的“野蛮时代”，认为“文明时代是学会对天然产物进一步加工的时期，是真正的工业和艺术产生的时期。”<sup>①</sup>这对于我们认识什么是文明具有深刻的启示性。的确，文明与野蛮是相对待的。我们所要探索的人类文明，正是人类从原始洪荒脱胎、开始运用人脑，发挥主观能动性所创造出的一切有益于人类生存和发展的物质和精神财富的总和。

综上所述，我们认为：文明是有史以来人类所创造的一切物质和精神财富的总和。它包括人类存在的各种社会政治、经济、

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第4卷，第23页

文化制度及其观念形态，即哲学、政治、经济、军事思想、宗教信仰、文学艺术等，以及生产工具，生活用具、科研手段等等。它涉及社会生活的一切层面，凡在一定的社会历史条件下有助于人类进步的所有人为产物，皆可称为文明。

从我们对“文明”的定义中，不难看出“文明”是一个历史的范畴，从不同的角度及历史背景，对同一社会存在会有不同的价值判断，比如奴隶社会相对于封建社会，它是不文明的，而相对于原始社会，它又是文明的。所以，对“文明”的使用，我们要注意它的历史性。

关于文明形态的划分，我们认为：

由于人类文明有悠久的历史及广阔的空间，对其形态的划分便存在着很大的差异。根据不同的标准，文明在具体的社会历史条件下及不同的地域，又具有各自不同的特点。大致来说，根据不同的地域，大的划分，有东方文明和西方文明；在西方文明中又可以分欧洲文明、美洲文明等，而欧洲文明又可划分得为英国文明、法国文明，如此等等。东方文明也有同样的情形，进行具体划分如中国文明，印度文明、日本文明等。根据社会意识形态及世俗生活的不同，又可有政治文明、经济文明、宗教文明等，根据不同的信仰又可分为基督教文明、伊斯兰文明等，根据不同的民族划分，又分为大和文明、雅利安文明、印第安文明、中华文明等。从这些划分中，我们看到，几乎只要是涉及人类世俗生活及精神生活的任一领域，皆可“文明”在其中。文明的划分的确是各种各样的，我们在本书中将采取一个得到共识的一般性的划分，即根据人类发展的历史，将人类文明划分为早期的原始文明，古代及近代的中古文明和当今存在的现代文明。这种划分具有跨地域和跨文化的特征。在这里我们只对这三个时期文明划分的时限作一个说明，在我们下一章的研究中再具体地阐释其特征。

原始文明。其起始的时间可以上溯到地球上有人类出现后的十万年前，下限在六大文明中心<sup>①</sup>进入奴隶时代为止。这六大文明中心是先后进入奴隶社会的，因此，我们在讨论到原始宗教和原始文明的关系中，尽可能地做到一一对应。

中古文明。无论东方，还是西方，皆以人类进入资本主义社会的18世纪为下限，上限自然是奴隶社会的出现为标志。

现代文明。即资本主义产生到现在的三百年间的文明。对象中国这样一些特殊的社会更替现象，它的现代文明的起始是一个难点，因为早在中国的明代后半叶便有资本主义的萌芽，而近百年来一直受到西洋现代文明的冲击和影响，它是在中古文明和现代文明的交互影响中渡过了百年历史。这样的情况在亚洲及美洲也还有一些国家。我们的观点是：任何新文明的出现都有一个与旧文明交替影响的历史，人们不可能作简单的一刀切，只能尽力做到既突出主流又不忽视其他。因此，基于这样的特性，在今后的研讨中，我们将尽力做到具体问题具体分析，既有原则性、又有灵活性。

### （三）文明与文化

在上一节我们已经对文明作出了一个定义，而在我们进行下一步研究的时候，有必要对文明和文化这一对相似的范畴作一番厘定，以免在后面的探讨中产生歧义。

文化也同文明一样是人类社会所特有的现象，它的产生和发展亦有漫长而悠久的历史，它的内涵外延亦是随着人们考察、研究的重点不同而不同，很难给它一个确切的公认的定义。因为前一节我们已对文明的各种界说有了一个了解，下面我同样就英、德、俄、日、西班牙五国之学界对文化的界定作一介绍。

《大英百科全书》1973—1974年版（李明译）：文化是一种渊

<sup>①</sup> 在第二章第一节“文明起源”中将作简述。

源于历史的生活结构的体系，这种体系往往为集团的成员所共有。

德国《迈尔大百科全书》（1978年修订版，郑伊倩、李逵六译校）：文化指人类在一定时期一定区域内依据他们的能力在同周围环境斗争中以及在他们的理论和实践中所创造的成果（语言、宗教〔神学〕、伦理、公共机构、国家、政治、法律、手工业、技术、艺术、哲学和科学，亦指不同文化内容和文化形式以及与此相联系的一定文化范畴内个人和社会生活方式和行为方式的创造和生产的过程。

《苏联大百科全书》1973年版（刘庆民译）：文化（来源于拉丁字 *Cultura*——耕作、培养、教育、发展、尊重），是社会和人在历史上一定的发展水平，它表现为人们进行生活和活动的种种类型和形式，以及人们所创造的物质和精神财富。文化这个概念用来表明一定的历史时代，社会经济形态，具体社会、氏族和民族的物质和精神的发展水平（例如，古代文化、社会主义文化、玛雅文化），以及专门的活动或生活领域（劳动文化、艺术文化、生活文化）。“文化”这个术语从较狭义的意义来看，仅指人们的精神生活领域。

日本平凡社《世界大百科事典》1981年版（林茂森译）：“‘文化’一词有各种用法。在社会科学尤其是人类学方面，‘文化’的定义是在人的生活方式中，通过学习从社会获得的那一部分总称为文化。……即‘知识、信仰、艺术、道德、法律、习惯等凡是作为社会的成员而获得的一切能力、习性的复合整体，总称为文化或文明’”在这里把文明与文化等同来看待，和苏联百科全书的观点类似。

西班牙《世界大百科全书》1978年版（张莘、吴名祺译）：“文化就是在某一社会里，人们共有的由后天获得的各种观念、价值的有机的整体，也就是非先天遗传的人类精神财富的总和。

……对社会学家来说，文化包括构成一种文明的所有社会方面与物质方面的成果和价值。”

从以上不同国家的学者对“文化”一词的界定中，我们看到，文化和文明在很多时候其实是可以互换的。只有在狭义的定义中，文化才特指人类的精神产物。在中文的用法中，文化一词最早是指文治与教化。西汉经学家、亦是文学家的刘向（前77—前76）在《说苑·指武》中有“凡武之兴，为不服也，文化不改，然后加诛。”；南齐王融在《曲水诗序》中说：“设神理以景俗，敷文化以柔远。”中文《辞海》<sup>①</sup>解释文化为：“从广义来说，指人类社会历史实践过程中所创造的物质财富和精神财富的总和。从狭义来说，指社会的意识形态，以及与之相适应的制度和组织机构。”可见，中文的现代用法中，“文化”亦有广义、狭义之别。那么，在我们这本研讨宗教与文明的书中，我们把文化的使用限定在狭义的范围，而文明则泛指人类所创造的精神和物质财富的总和。这样的限定主要是基于研究的清晰和规范，并不是我们认为其他的界定完全不妥当。

<sup>①</sup> 《辞海》（下），上海辞书出版社1979年版，第3510页。



## 第二章 宗教与文明的演进

宗教与文明是人类社会发展到一定阶段具备了一定的条件所产生的两种特有现象，它们在不同的历史时期发生着不同的交互作用。从一般的意义上将宗教与文明这两种人类独有的社会现象进行历时态的探讨，将会更为具体、深入地揭示出宗教与文明发展的内在相关性。

### 一、宗教与文明的起源

#### (一) 宗教的起源及其条件

宗教的起源是一个古老的话题。宗教源于何时，宗教信仰者与非宗教信仰者的看法是相距天渊的。《圣经》上说上帝在伊甸园创造了亚当和夏娃，而在之前的时间，他分别创造了天、地、水、动物等这些大地上现存的一切，然后第七天他老人家休息去了。要是真这样，宗教一定也是出于上帝的智慧和荣光。但事实远非如此简单。伴随人类学、历史学、考古学等一系列人类理性知识的不断积累，人们现在已大多数接受了宗教的产生是很古远的，但一定是一个历史的现象，而不是恒古就有的这一观点，而且可以肯定的一点是：是人类创造了神灵，而不是相反。在这样的前提下，对宗教的起源的看法，大致达成了一些共识，即宗教

在原始社会时期就已产生，也就是说至少在人类历史上溯到五六千前以前，在四大文明古国所遗留的各种物证与符号证明中，人们已充分地肯定了那时已有宗教活动的痕迹。

宗教的起源既如此之早，对其源起的各种原因的考察自然就十分地困难，但人类是非常好奇的，加上人类理性的不断发展成熟，为我们对于现存于世上并流行于大半个世界的宗教现象之源起的研究提供了一个前提，经过人们长期的大量的研究，人们对这个问题逐渐有了一些认识。有一些理论是极富启发性的，下面我就几个重要的学说作一些介绍。

认为宗教源于对自然力的恐惧 (fear)，这种观点出现很早，罗马的卢克莱修 (Lucretius) 便说恐惧造成了最初的神，他认为人对于自然世界中的难以抗拒的力量感到害怕而产生崇拜。哲学家休谟 (Hume) 也提出类似的观点，他认为人类由于畏惧自然界的势力，把这种力量归因于神，因而发生对神的崇拜，这种崇拜是希求神之宽赦与援助，由此而产生最初的宗教。这种观点有部分的理由，因为恐惧自然强力的情绪无疑对宗教的产生起着催产的作用。

有一个人名叫吉丁斯 (Giddings)<sup>①</sup>，他认为宗教最初不过是一团不清楚的观念，认为有一种非人的力或物，称为“大可怖物”，(great dreadful) 后来逐渐变得清晰，具体化为精灵之类的崇拜对象；还有一个人叫金格<sup>②</sup> (Ding)，他认为原始人心中最初只是仿佛觉得有“某物” (something)，具有一种神秘力 (mysterious power)，后来拟人化而成为人们崇拜的对象。这类学说可以称为移情说，把想象客观化，并附会自然之力而造神。

英国人类学家马雷特<sup>③</sup> (Marett R. R.) 提出凡是反常的，

① ② ③ 塞雷纳·南达：《文化人类学》，陕西人民教育出版社 1987 年中译本，第 221—222 页。

不可思议的现象都具有神圣的性质，易于引起崇拜。而他所说的神圣性，有六种内涵：第一是指禁忌（forbidden 或 taboo）意即对某种神秘物须避忌，犯者将遭不幸；第二是指神异的（mysterious）；第三是指秘密的（secret）；第四是指有能力的（potent），凡神圣事物皆有奇异的力量；第五是指灵活的（animate）；第六是指古远的（ancient），意指古代留存下来的物体等常有的神圣性。这六点<sup>①</sup>基本包括了宗教超自然信仰的大部分内容。

英国的弗雷泽（Frazer）主张宗教是由魔术转变而成，认为在宗教产生以前先有一个魔术的时代。这是一种奇特的思想。人类早期的巫术的确有操纵自然神力的强烈倾向，但宗教是否是由于巫术或魔术的失败而出现，有待进一步验证。

另外还有提出宗教源于对死人即鬼魂的畏惧和崇拜而产生的“鬼魂说”，还有提出因崇拜“精灵”而产生的“生气主义”（Animism）说；亦有提出宗教源于“无限”（Perception of the Infinite）的观念的源起论，等等，这里就不详述了。

通过以上的介绍，我们已初步了解到学者们关于宗教源起的一些基本看法，不少是很有见地的理论。我们认为，宗教源起的条件是复杂多样的，但也有一些基本的和必备的因素，总括起来，有四个方面：

第一，自然力所造成的危机。如果大地上没有四季，如果没有雷鸣闪电、地震、海啸、森林大火、狂风暴雨，这个世界如果只是鲜花满径、阳光以及和暖的春风，自然宗教的产生是难以想象的。当人类还匍匐在自然的淫威之下颤栗不止时，自然力在人类生活中造成的危机成了宗教产生的温床。

第二，社会力所造成的危机。如果人类社会不从原始时代跨

---

<sup>①</sup> 塞雷纳·南达：《文化人类学》，陕西人民教育出版社 1987 年中译本，第 219 页。

进奴隶时代，如果氏族的领导权不被必然地集中，如果没有社会等级的分化，人为宗教的产生亦同样是不可想象的。当饥饿、疾疫、战争、流血和死亡发生在人群之中，当命运不再掌握在自己手中，对社会力的恐惧必然产生相应地屈从和崇拜，因此，社会力所造成的危机亦成为宗教的另一温床。

第三，宗教既是一个历史的现象，又是一个社会的现象，它必须流行在人群中，并代代相续，所以人群的崇拜与信仰心理亦是宗教产生的必要因素之一。

第四，从个体来考虑，宗教发生在人身心与生死危机层面，在这一层面中人产生对超自然的存在物的崇拜与皈依，它是一种完全的投顺与服从。不管是理性的信仰还是非理性的信仰者，宗教的根一定是深植在他们的心中，尤其在疾病、灾难和死亡的追迫下，使信仰者产生强烈的投顺和认同感。这种认同感便是宗教产生的心理根源，它使信仰者最终在日常生活和生命归宿达到与神圣者或永恒者的合一。

综上所述，宗教的产生一定是在人们危机四伏或已陷入危机的时刻，它可以说是人们在危机中的一剂心灵的慰藉。宗教从现象上看虽是极个性化和私人化的事件，但本质上它还是社会历史的产物，正是马克思所说的，宗教乃是无情世界的感情，是人民的鸦片。的确是这样的，从宗教产生的最初原因来考察，宗教很强烈地表现出关注人类危机，并帮助人类走出危机的倾向，它是人类危机意识的产物，同时也是人类发展进步的必要阶梯，没有这些稚嫩的智性的攀援，人类文明的进步将是无本之木，无源之水。

## （二）文明的起源及其条件

人类文明不是从来就有的，正如宗教的产生是一个历史的现象一样。当我们放眼现代的人类世界，几乎我们周围的一切都打上了人类活动过的印记，它使我们对真正原始自然状态的地球环

境的了解变得极为困难。在人类未开化的时代，人类生存在一颗有人出没的动物的星球上，现在，由于人口的激增和技术的发达，我们只能反过来说，这个星球已是一个有动物出没的人的世界了。人类的确已把这颗星球“改造”得面目全非，而这某种程度上也可以归功于文明的“成就”。现代人类在精神世界和物质世界中，要接触到纯自然的非人为的事物似乎已变得相当困难。好在人类还可以自由地思想，还可以通过技术的手段超越时空去探索远古时代的真景，但这些技术的“人味”不可能被完全地消除，因此这种探索也不可能完全客观。尽管如此，我们除了尽力地去做，也没有别的更好的办法了。

根据历史学家们的研究，人类文明发源于六个不同的地方，它们是：非洲的古埃及文明，形成于公元前 3000 年左右；中亚和两河流域文明，亦形成于公元前 3000 年左右；南亚的古印度文明，形成于公元前 2500 年左右；东亚的中国古代文明，形成于公元前 21 世纪；欧洲希腊地区的米诺迈锡尼文明，形成于公元前 1900 年，中南美洲的古印第安文明于公元前 3 世纪左右形成。这六大古代文明中心，便是人类文明的最初源头。其实，在古埃及等六个地区的奴隶制文明出现以前很久，人类的原始文明就业已产生。

但要确定原始文明起于何时，却是一个相当困难的事，实际上，上古时代留存下来的遗物遗迹还不足以让我们对人类的文明起始有一个准确的判断。我们只能大致地说，自人产生以后，人类的文明便展开了它的画卷。大约应当是有上百万年的历史了。人类文明的产生应当以人能制造石器工具为标志。制造石器是继人手形成以后人类所贡献给自己的第一杰作，它不仅标志着人猿的揖别，更标志着独立的人类从自然界的分离，人类自此开始了一种有别于动物的新生活，这新生活的一切，就是人类文明的的酵母。人之能制造工具，乃是人类文明的启端。

旧石器工具是我们现今能寻到的物质形态的文明的最早证据。最古的石器有大约二百六十万年的历史了。而人类精神形态的文明，可以断定的是一定早于文字产生的时代很久，我们能依稀地从古人的墓葬遗迹里找到零星证据，说明那时的人类已对死亡有了一些观念，从他们有意识的墓地安葬与布置、装饰中，我们能窥见人类对于死亡现象的一些情绪与智能的表现。英国著名学者弗雷泽在其三卷本巨著《永生信仰与死者崇拜》(The Belief in Immortality and the Worship of the Dead)中探讨了人类死亡观念的原始形态及其发展，他搜集罗列了包括澳大利亚、托列斯群岛、新几内亚、美拉尼西亚、波利尼西亚、密克罗尼西亚以及亚洲、非洲、美洲等世界各地诸多原始民族的有关材料，发现了人类死亡意识的演变与人类文明发展的相关演变，提出人类演进的共同轨迹——“巫术—宗教—科学”的进化公式，并指出丧葬中所体现的死者崇拜与永生信仰对人类的生活与发展均有极为深远的影响。这虽是一家之言，但却极有见地。人类精神生活的重要部分，的确在对死者的处理中有着充分的体现，丧葬乃是人类自我关注和自我觉醒的重要标志。时至今日人类仍然极端地重视对死亡者的丧仪与祭奠。安葬死者确实是人类精神文明开启的重要证据。它的出现至少在旧石器时代中期(距今10万年至4万年)，人类考古发现，莫斯特文化期的尼安德特人即把死者的遗体埋在不深的墓穴里，并以工具及其他器物或珍品随葬。苏联考古学家在特什克—塔什发现的一个尼安德特男孩的颅骨周围，还摆放了一圈野山羊角。<sup>①</sup>到旧石器时代(约公元前3万到1万年)的克鲁马努人，他们还为尸体染色，把死者的双臂交迭放在胸

<sup>①</sup> 参见〔苏〕乌格里诺维奇：《艺术与宗教》王先睿译，三联书店1987年版，第23—19页。

前，并以头饰、项饰及雕刻得很讲究的武器和工具随葬。<sup>①</sup>

除了安葬死者的考古发现所揭示出的原始人类精神生活的一面，人们还在古人的遗物遗迹中发现了原始人精神生活的另一面——原始艺术。它从一个侧面反映出了原始人类丰富的精神生活。史前时代的遗物遗迹证明了原始人类有着高超的艺术表现力，如石器时代后期人类制造了既实用又有精美外观的石器，他们并在自己居住的洞穴里绘出诸如野牛、马、鹿、猛犸等的壁画，有的还涂上颜色。这些说明，原始人类除了有生存的能力以外，还有精神的表现力，亦即精神的生活。它们的出现是人类文明产生确定不疑的标志。对现代原始群落的考察亦发现，他们对于音乐、舞蹈、绘画、雕刻的热爱比之现代的文明人尤盛。它从一个侧面也反映了原始人类精神生活的丰富。<sup>②</sup>

如果说物质文明的产生是人类为了生存和发展的必然结果，那么精神文明的出现则更多是由于人类精神的自我发展所致。人类实际上是面对三个相对独立的世界，即自然世界，人群与社会的世界，最后是自己即自我的心灵与肉体。面对自然而有意所做的一切，是人类改造自然而创造出的物质文明，而面对社会及自身所创的一切，包括政治、经济及其文化生活与思想观念，则是人类改造社会及自身所创造的精神文明。所以，文明的产生乃是劳动的结晶，它凝结着人类的智慧，它无疑地是人类艰苦创造活动的结果。它最初的动力是人类的生存和发展，这种动力的确是上苍特赐于人的。

对原始艺术的研究揭示出人类精神生活产生的一些内在与外在的原因。除了生存与发展的需要，一位名叫赫恩（Yrjö Hirn）的学者在其著作《艺术的起源——心理学的及社会学的索究》

① 参见〔美〕J. 伯恩斯·拉尔夫：《世界文明史》第1卷，罗经国等译，商务印书馆，1987年版，第13—18页。

② 参见林悉祥：《文化人类学》，商务书馆1991年版，第299页。

(The Origins of Arts, A Psychological and Sociological Inquiry) 中提出艺术是由于艺术的冲动 (art impulse) 而产生。是一些心理情绪向外表露的结果, 它能增加快乐, 减少苦恼, 而且能引起别人共鸣, 从而加强了创作者的感情体验及其创造物的社会化。因此, 它又有其社会性的一面。<sup>①</sup> 另一位学者哈登 (A. C. Haddon) 在其《艺术的演进》(Evolution in Art) 一书中提出促使人类进行艺术的创作有四种需要: (1) 由于纯粹的审美性, 专为欣赏形状色彩的。(2) 传媒, 人类用绘画来补助语言手势之不足。(3) 财富的象征, 为增加爱物而为其制作妆饰品。(4) 宗教的表达, 人类在和神灵交通时常借助于艺术<sup>②</sup>。此外, 诸如神话故事、壁画之类还有记载历史的功用。从这些分析中我们看到, 人类精神财富的创造, 其主要的原因乃是基于三方面的理由: 第一是面对自然压力的释放, 第二是面对社会压力的释放。第三是自我精神的外在化冲动。

因此, 人类文明的产生是人类面对自然, 社会和自我生存与发展的相互对立统一的矛盾时所必然出现的结果。它的产生具有历史必然性。在人类既定的生存环境中, 人类凭借天赋的内在心灵的力量, 一步一个脚印地, 坚定不移地创造出了令他们自己也惊叹不已的灿烂文明。

## 二、原始宗教与原始文明

### (一) 原始宗教的基本特征

从宗教起源及其条件的分析, 我们已初步地了解了原始时代宗教的一些基本要素, 在这一节里, 我们将较深入地展开原始人类在宗教信仰方面的具体特点。这些特点将帮助我们更详细地了解什么是原始宗教。

<sup>①②</sup> 参见林悉祥:《文化人类学》, 商务书馆 1991 年版, 第 301 页。



由于人类最初的文明起源在不同的地域，各地原始人群的观念与生活自然不能完全相同，他们对于自然物或超自然物的信仰与崇拜也不可能完全一致，这为我们的研究带来困难。通过收集和整理原始遗物，宗教研究者们对原始时代的宗教信仰达成了一些共识，普遍地认为，原始宗教有如下几点特征：

第一，从崇拜的对象来看，最初是以外在于人的自然存在物为主，如自然崇拜，便是以日月星辰，山河大地为其崇拜对象，植物崇拜便是以花草树木为对象，动物崇拜便是以虎狼熊鸟等为对象。还有图腾崇拜，灵物崇拜，都是以自然物（无机物、动植物等）为直接的对象，并赋予此自然物以灵力，从而加以崇拜。其次是以人（死去的或还活着的）为崇拜对象。例如祖先崇拜，认为死去的祖先会以特别的方式关注其子孙，保佑并在其犯错误时惩罚他们；鬼魂崇拜，即是认为死去的人的鬼魂居住在另一个世界，并不时地回来影响生人的生活；再有是活人崇拜，即是把部落里的某人，如酋长或巫师直接作用崇拜对象。最后是对神灵的崇拜。这已是在较发达的原始群落中才出现的，这种崇拜又有三种情形：一是多神教（Polytheism）即是从混乱无序的诸神发展成有系统的神学之崇拜；二是二神教，（Dualism）即是信仰宇宙间只有两个相互争斗的大神，各要占居宇宙的统治地位；三是一神教（Unity of God），即是已出现有最高的神的信仰，这个神成为宇宙的统治者。这种神灵崇拜已非常接近于现代的宗教了。

从上面宗教产生的历史进程中，我们能看到其信仰的对象并非一开始就是超自然的，而是对自然物的特殊理念，这些理念由近及远、由表象到深层，逐渐地通过原始人不断成熟的想象力和理解力，赋予了这些理念以更加神秘和神圣的力量。因此，原始宗教的信仰对象与其说是超自然的存在物，不如说它更接近于自然物的超自然想象。所以，站在宗教的源头上，我们既看到了人类想象力的不断丰富和成熟，理性的不断启蒙，亦看到了宗教的

产生实是根源于人类之理性与想象力。虽然这时的理性还很不发达，想象力亦说不上太丰富，但宗教的产生作为人类文明产生的重要标志，在这里能被清晰地看到。

第二，从崇拜的形式来看，表现出两种相反的方式。大量的研究表明，在原始宗教的崇拜方式中，一是单纯的对神力的敬畏与崇拜，一是主体主动地运用神力，后种方式中，无疑含有魔法和巫术的成分，这个因素在现代成熟的世界宗教中是很难找到的。所谓魔法或巫术的方式，既是通过特殊的方法以获得超自然力的帮助来达成目的的技法。它其实是巫覡所用，故可统称为巫术。巫覡是指那类被视为能通神的人，或自称自信能通神的人，男的称覡，女的称巫。他们所用的魔法从善意或恶意的取向被分为白的魔法（white magic）即善意的魔法和黑魔法（black magic），即恶意的魔法。

魔法或巫术的使用无疑体现普通人要想成为神、把握和运用超自然力的强烈愿望，这与成熟宗教信仰——完全匍匐于神力的淫威之下有很大的不同，从主体的主动性来看，魔法与巫术的使用更接近现代西方科学发展的基本假定，即认为人乃天地万物之主宰。英国学者弗雷泽主张宗教产生以前应有一个魔法流行的时代，把魔法与巫术这类具有主动性的社会行为划出宗教之外，并成为宗教源起的一个重要因素。此说不无部分真知，但要完全划分开魔法、巫术与原始宗教，这实是相当困难的事，而从理论与逻辑的推理上，应允许这样的假定，但原始人类所生活的那样一个混沌初开的世界，不可能有这样清晰的划分，就是弗雷泽本人亦承认在很多地方，很多时候，魔法、巫术与宗教都是相互混合难以分开的。因此我们认为，原始宗教中有一特殊的崇拜方式：即是通过对神力的崇拜，进而主动地运用神力，而不是完全匍匐于神力之下无所作为，这也可以说在远古的时代，人们在观念上已埋下了科学的种子，正如中国的炼丹术孕育了中国的古化

学一样，宗教源头上我们就看见了科学理念的闪光，只是在不断的失败中，人类最终完全地屈从了神力，这一沉默，就是数千年，罗马广场火刑柱上的布鲁诺，就象普罗米修斯一样，成为人类宗教史和文明史上永不磨灭的光辉形象，低等文明和高等文明之间的递进，永远都存在血与火的较量。

第三，从祈祷与祭祀来考察，近，现代的宗教仍然存在祈祷与祭祀，所以从形式上来说，祈祷与祭祀作为宗教生活的重要部分，从古至今都存在着，但祈祷和祭祀的内容，虽然古代和现代有一些相似的地方，因为人类基于生理的需求并未太大改变，但毕竟人类智力的进步，精神生活的丰富，以及文明程度的提高，使现代的祈祷与祭祀同古代相比已有诸多的变化，尤其以祭祀为最突出。

祭祀的对象在原始时代并不单纯是指神灵，也有对于精怪、鬼魂、祖先，或动植物的。祭祀的方法是运用牺牲和举行庄重的仪式。其中最能表现其原始性的，就是供奉牺牲品。

牺牲的供奉最初是将牺牲品献给被贡奉者，以为这些被贡奉者会将牺牲品带走或吃掉。后来，当原人们发现这些牺牲品并未被吃掉或带走时，他们便认为被贡奉者只带走了牺牲品的精气，而他们便把“剩下”的实物吃掉，在各种牺牲品中，至为惊心动魄的，就是杀人祭祀。上古史无论东方还是西方都有这样的记载，这种可怖的风俗表现出人类残忍的一面，同时也表现出一种极深沉的虔诚信仰，《圣经》上就有上帝让约伯杀子祀天的故事，这种故事大多是有真实背景的，这种残酷的人祭有时也把被杀的人的肉体吃掉。这在人权已被充分肯定的今日世界是难以想象的。但这种人祭竟然在公元后 993 年，还有记载，说是当时有个挪威王子曾被杀以祭奥丁大神 (Odin)<sup>①</sup>。可见这种风俗的可怕余

<sup>①</sup> 参见林悉祥：《文化人类学》，商务印书馆 1991 年版，第 260 页。

威。

第四，从原始人群的信仰心理来考察，大多是直觉和非理性的，没有系统的教理教义教团这些极为特征化的宗教要素。但虽是混沌初开，仍有踪迹可寻。他们对超自然力或物的信仰，是基于两种相当朴实的直觉推论：一是万物有灵的生气主义信仰（animistic faith）这一信仰是确信万物皆有灵魂；一是魔力的信仰（magical faith）这一信仰认为人可以通过行动（仪式）、语言（符号等）或想象达到通灵并获得神力的帮助。这两项基本的假定是人类智能启蒙的重大成果，虽然这种对超自然神力的信仰本身现在看来是欠根据的，逻辑不周全的，但人的智力的初期能有这样的信念为支撑，帮助人类从原始洪荒的世界走进文明的殿堂当是必要的和功不可磨的。

原始宗教的特征与近现代宗教有联系，但更有区别，它的粗朴、混沌和杂乱是显见的，尤其在纯信仰与魔法巫术的混杂中，我们很难划清宗教与非宗教的界线，这也许同样可以算是原始宗教原始性的又一特点。在人类迈进文明之路的起点上，宗教的确是最显眼，也是影响最大的一个因素，它渗透在原始群落的每一个区域，从氏族首领到氏族成员，从生死悠关的战斗、大的迁徙，到养生送死，无一不笼罩在宗教与巫覡的神秘气氛中。如果不了解宗教，我们怎能了解文明的历史如何地演进，如果不了解原始的宗教，我们又何能理解文明的源起。

## （二）原始文明的基本特征

原始人类所创造的文明，虽然是粗朴的，但在他们长期的劳动实践中，不但创造了丰富的物质财富，也创造了丰富的精神文化。从物质财富来说，他们从使用石器，发展到制陶；（氏族制度解体的时代，人们就已开始认识到金属，并发明了冶金术），又从铜的使用发展到铁的使用，人类逐步地向阶级社会过渡。原始的农业使人们定居在富饶的河谷，原始畜牧业使人们定居在水

草丰富的地区，由此获得了人类最初的关于种植和放牧的知识，原始人类的文化及精神，即因此而奠定。

从社会组织形式来看，由血缘家族制发展到母系氏族制，由父系氏族发展到以地域划分的氏族公社，人类社会的进步是显见的，在婚姻生活中，由群居，发展到对偶婚，由一夫多妻发展到一夫一妻，亦标志着人类两性生活及子嗣繁衍的进步。原始文明的内容并非那么单调，它蕴涵着现代人类社会生活的绝大部分内容的萌芽。在人类的精神生活中原始文明亦表现出它的丰富性。

第一，科学知识和文字的萌芽。文字是现代文明的重要工具，而在原始时代，人类并没有文字，但却有其它的一些方法来发挥文字的作用。如结绳记事，中国远古时代即用这种方法，又如使用贝壳珠串，易洛魁人的酋长即用此法，他们把不同颜色的贝壳排列成各种图形以表达不同的事件。这些做法，虽然只能留存一些简单的信息，但却是文字的先驱。

在原始人类进行采集、狩猎、放牧、农耕等项生产活动中，他们亦积累了大量的这方面的经验知识；他们还发明了舟剑，发明了原始医术，当然这些医术大多与巫联系在一起；同时，他们还懂得一些初级的计算。这些知识逐渐地积累起来，成为原始文明中重要的组成部分，为人类文明的进步，奠定了初阶。

第二，原始艺术。这是原始文明的又一大特色。从艺术的形式来看，它包括了绘画、雕刻、舞蹈、音乐等，已和现代艺术形式没有多大的差别，只有建筑艺术还未发展。

人类艺术最初的形式大概就是纹身术和装饰术。对现代原始群落的考察发现，他们普遍地喜欢纹身和割痕。如菲律宾的尼格利院人，在孩子满十二、三岁时，就用贝壳在他们的腕部、胸部、背部刻画图案，然后跳入海中浸泡，并在日光下晒干，使身体留下玫瑰色的美丽斑痕。又如新西兰的毛利人，男女均通体刺花。酋长的面部每每刺上威武的螺旋纹等，以示他的勇敢和在战

斗中的胜利，而妇女则在她们的唇、颊、眼角、大腿、胸部、甚至手脚趾上均刺上纹，以示其美丽动人。除了这些纹身，原始人还使用装饰品。北美西部的印第安人喜欢用灰熊的爪做装饰品。昆士兰西北部的土著常将袋鼠皮披在肩上，并带上草编的项圈，澳大利亚达尔文港附近的黑人用火鸡、袋鼠或鸵鸟骨制成鼻针，有的竟长达十英寸，还有的用鸚鵡翎或其他漂亮的羽毛插在鼻子两边。随着金属器具的出现，人们渐渐把装饰和富有的身份联系在一起。如非洲许多部落的妇女在手和脚上戴着铁环，越富的人戴得越多。随着经济的发展和社会的进步，小巧玲珑的项圈、手镯、耳坠被制出来，现代人的金项链、金耳环就是这样逐渐发展而来的。

第二种艺术形式就是雕刻和绘画。人们在旧石器时代晚期的一些遗址中，发现了许多精彩的雕刻和绘画。雕刻多见于骨、角和石坑上，绘画多在洞穴和岩壁上。在人们出土的一些陶器上，就绘有许多图画，写意生动、有象征鱼网和波浪的条文图案，有衔鱼的水鸟，爬伏的蛙类、大龟，也有野鹿、飞鸟等。在法国的尼奥山洞中，发现了一幅几万年前的野牛中箭图，它的前腿呈跪倒状；在西班牙的一处岩壁上，有一幅猎取山羊的绘画；在澳洲的底普奇岛上，有一个刻着许多浮雕的画廊，其中有飞鸟，动物的形象以及原始社会生活的生动场面。

第三种艺术形式是舞蹈和音乐，原始人常戴着装饰表演狩猎、种植等动作，并伴以歌唱。北美的印第安人喜欢跳熊舞、水牛舞；澳洲的土著跳袋鼠舞，划桨舞等；非洲卡弗尔人的妇女们，手上戴着叮当作响的金属环，挥舞着手臂唱起欢快的歌……原始人类正是借着这样的艺术方式表达着他们劳动、狩猎的快乐心情。

第三，原始宗教。原始宗教是原始精神文明中最特出的组成部分，它渗透在原始人的物质生产活动、社会组织生活和日常事

务之中，发挥着极其重要的作用。我们在原始宗教的特征一节已有详细阐论，兹不赘述。

通过以上的阐述，我们对原始文明在物质生产、社会生活及日常生活中所体现的特点有了一个梗概的了解。我们看到，原始人类在社会进化的初期，的确创造出了丰富多彩的文明，为人类文明的进一步发展，奠定了坚实的基础。

### （三）原始宗教与原始文明的关系

在原始文明的特征一节，我们已明确地表达了原始宗教是原始文明的重要组成部分这一观点，只是我们没有把它展开来分析，我们这一节将对其加以阐论。我们知道，文明是人类创造并留存下来的物质及精神财富的总和。而宗教既是一种社会现象，一种社会实体和社会活动，同时它又是一种精神现象，一种信仰体系。所以，它既关涉人类物质文明的生产与发展，又关涉人类精神生活的创造与变革。它的确渗透在人类的政治、经济、文化及日常生活的每一个角落，而它本身，即是人类文明特有的一个组成部分。尤其在科学不发达的远古及中古时代，它几乎在人类所有的精神生活领域及部分物质生产领域都占有不容忽视的地位。在人类的原始社会阶段，宗教信仰与宗教活动就是原始文明的一个组成部分，同时，它强烈地影响着原始文明的其它成分，使原始文明呈现浓重的宗教色彩。关于这个观点，我们将从以下两个方面来阐论它。

第一，从原始人的社会生活来考察。历史学的研究告诉我们，人类在阶级社会产生以前，经历了血缘家族，母系氏族和父系氏族的阶段。在这些阶段上，由于人类智能与知识的缺乏，在自然压力和社会压力的双重作用下，产生了原始宗教，它最初表现为群体的信仰认同，这种认同左右着整个群体在重大事件——诸如选举部族首领，大迁移，战争等等，这些重大事件的处理往往举行神圣的仪式，这些神圣的仪式的基本信仰就是对超自然神

力的膜拜和祈祷。这些膜拜和祈祷的仪式，即是希望得到超自然神力的认同与护佑，它们都是纯宗教的行为。我们知道，自然崇拜，精灵崇拜，祖先崇拜等，对原始人群的集体生活起着至关重要的作用，尤其是在他们的生产生活中。例如，世界的很多地方都有崇拜“地母”的信仰，它是发生在人类脱离狩猎、采集而进入农耕的时代。人们常认为耕锄之掘入土内、牛之践踏土上等，“地母”必是愤怒的，因而要祭献地母，以平息她的怒气，同时获得她的保佑，有些祭献甚至是流血的，相当残酷。原始人就是以此来祈求丰厚的收获和平息自然神灵的恼怒。再如对动物的崇拜，它也发生得极为普遍。因为人类所生存的自然环境中，动物最和人类相似，它们一方面是人类仇敌、食物，另一方面又是人类的同伴。人类对其产生崇拜，一是希望能获得它们的力量或绝技；一是生于恐惧，对其有敬畏之感。也还有别的一些原因，但多半与原始人的生活密切相关，如在北方的大抵崇拜熊与狼，在南方是狮虎与鳄鱼等。原始人在开始鱼猎活动的时候，便多要对其崇拜的动物施以仪礼或献祭，以期能获其力量或得其护佑，从而增加收获。如英属哥伦比亚的印第安人当渔季捕鱼开始的时候，便先对鱼儿行礼，然后对它们说“你们鱼儿，你们都是酋长。你们是，你们都是酋长。”<sup>①</sup>

鬼神崇拜，祖先崇拜等，也都是基于生产生活的实际需要，尤其是祖先崇拜，其目的当然是希望祖先能依其神力护佑其子孙多福少祸，照看好他们子孙的事业和生活。如中国的祭天敬祖的仪式，这些仪式都是在重大时刻发生时举行的，其意不言自明。

以上说明，原始宗教在原始人群的社会生活及生产生活中，都发挥着明显的作用，它在原始人类的社会生活和物质生产活动中有着举足轻重的地位。

<sup>①</sup> 参见林悉祥：《文化人类学》，商务印书馆1991年版，第23页。



第二，从原始人的精神生活来考察。原始人的精神生活正如他们的心理一样是粗朴混沌，混作一团的，理性和非理性的观念很难于分开。他们不可能有明确的民族观念，但他们的氏族会议却很类似于民主政治，他们没有系统的哲学思想，但他们的宗教信仰却反映出他们多少对于生和死、有限与无限这些问题的思考。是宗教，而不是哲学（或者也可以说是宗教的哲学）才是主宰原始人精神生活的最大力量。除了在第一点我们所了解的宗教对原始人的社会生活与生产有重大的影响外，在原始文化艺术中，宗教亦有着强烈的影响力。例如原始的绘画与雕刻，现在发现的不少作品，一是他们渔猎、采集的劳动情景，二则是他们的图腾物，这些作品不少与他们的崇拜仪式有关；又如原始的舞蹈，也有不少是媚悦神灵的。对澳洲土著人的研究发现，他们有一种舞蹈是献给恶神明蒂（mindj）的，其跳舞的场地有严厉的禁忌，一边置有偶像，跳舞者渐渐跳近像前，很畏怯地以所执的棒轻轻触着像身，<sup>①</sup>以此媚悦他。考古学家发现，史前的壁画也有类似的祭神的舞蹈，因而称其为“祭祀跳舞”与舞蹈相伴的就是原始音乐，这些音乐虽不完全是为宗教活动而作，但在大多数的媚神悦神的舞跳中，都伴有神圣庄严或欢快跳跃的音乐<sup>②</sup>，我们由此不难看出，宗教在原始人的精神生活中，在他们的信仰和文化创造中是随处可见的。宗教的确弥漫在整个原始人的群体生活、个人生活及其群体与个体的精神生活中，宗教无可辩驳地成为原始文明的重要组成部分，并渗透在其他的文明成份中。

### 三、人为宗教与中古文明

#### （一）人为宗教的基本特征

---

<sup>①②</sup> 参见林悉祥：《文化人类学》，商务印书馆1991年版，第311页、第346页。

人为宗教，顾名思义，既是以人之主观意识为基础的人造的宗教，它与原始的，自发的宗教信仰不同，是完全有意识，有目的的。马克思恩格斯提出，阶级产生以前的宗教是自发的原始宗教，阶级社会产生以后的宗教是人为宗教，这是极有见地的观点。阶级社会比原始社会进步，而人为宗教也比原始宗教成熟，就如中古文明比原始文明先进一样。历史的演进必然伴随着社会各领域的进步，使人为宗教相对于原始宗教，有了一些新的特征。随着交通和通讯的日益增多，使人为宗教突破了原始时代狭小的地域，走向更广阔的空间，它以两种方式存在，一是以民族宗教即国家宗教的形式出现，一是以超民族的世界宗教的形式出现。这两种形式，导致人为宗教更强的适应性和社会性，在此基础上，人为宗教相对于原始宗教有了巨大的改进和发展，从而产生了如下一些新的特征。

第一，从崇拜对象来考察，原始宗教主要以自然及自然力为直接对象，而人为宗教则主要是对社会力量的敬畏和崇拜。生产工具的改进，氏族群落统治方式的成熟和优化，奴隶的出现，贫富的悬殊，加上阶级的出现，奴隶制度的形成，使社会这种异己的力量变得更加强大。而对自然规律的认知、把握和运用，物质财富的丰富，使自然的压力退居次要地位，人类的主要矛盾已转化成人与人之间的矛盾。随之就宗教所关注的重点也发生了决定性的转移，这时人为宗教的出现乃是势所必然。如果说原始宗教是自然这种异己力量神格化的产物，人为宗教无疑的是社会这种异己力量神格化的产物。它的出现表明，人类征服自然达到一定的水平，如出现剩余产品，人口增加，社会集团力量增加，对自然的制驭力随之增强，这时物质文明作为一个基础导致精神的革命，发展了新的精神文明现象。这是人类社会发 展进步的必然过程。所以，人为宗教的出现，是人类精神文明历程中的一个重要事件，某种程度上讲，它也可以被认为是原始文明向中古文明演

进的重要证据。

第二，从崇拜对象的性质来看，原始宗教信仰对象是庞杂的，神灵很少有至高无上的神圣性，而且所崇拜之物大多也是平等的和有限的，如山神只管理山，水神只管理水，而山神和水神没有隶属关系，没有规范的神系；人为宗教的信仰对象则不仅是确定的，而且多是独特的，享有至高无上的权威，不可以魔法或巫术支配，只能俯首贴耳，听命于它。这种神性的改变实与人之主观思想有密切的联系，尤其当这种主观性是社会最上层的统治者时，他会基于实际的与想象的利益使神性更有利于他。因此，马克思恩格斯很精辟地指出，上帝只不过是地上王权的天上折光。我们从地上的王权看到了天上神系的阶层性，也从天上神系的阶层中看到地上王权在人们精神上带上的枷锁。这是神性为社会异化的一方面。同时，这种神性亦是人性思想化的产物，它标志着人主体性的不断确立，在人与自然的关系中渐处于优势，人性被理想化为全智全能，至上神是人性中优良品质和技能的浓缩和放大，是这素质的幻化。因此，神必也可以说是人性的异化和理想化。人之所以造神，人之所以将社会力异化为神力，与人对自己的看法有直接的关系。

人为宗教既是社会异化的产物，是人性及其社会存在基础的自我分裂和自我矛盾的产物，它必然地具有鲜明的阶级性，由是也使宗教的关注对象从人与自然转向人与人。人为宗教又努力将这种关系圣化为人与神的关系，让被压迫者从心灵的深处接受这不公平的阶级压迫和阶级剥削的现实生活，同时，它作为一种心灵的慰藉，又是那些没有获得自己或再度丧失自己的人的精神家园。宗教虽然是现实生活的虚幻反映，但它对社会各阶层的心灵均有强烈的精神影响。并作为被压迫者的心灵慰藉，发挥着它作为鸦片的强大精神力量。

第三，人为宗教相对于原始宗教来说，它在信仰观念上更加

理论化，在宗教活动中更有系统和组织性，并在宗教礼仪方面更加规范化。这个特征是显见的。首先，无论是民族宗教还是世界宗教，都有专职的神职人员，他们是宗教理论的研究者，创造者和传播者，使人为宗教在教理和教义方面更加完善，更加时代化；其次，这些神职人员成为宗教活动中的领导者，组织者和参与者，使宗教活动更加系统化、组织化和规范化，第三，这些神职人员在执行、制定和修善宗教礼仪方面亦有重大作用。正是宗教的职业化，使宗教的发展日新月异，也使宗教在政治、经济、文化思想等各领域发挥着越来越重要的作用，中世纪的欧洲，完全可以认为是基督教的世界，基督教的权威有时比世俗王权更加强。宗教统治着人们的思想，同时也宰制着人们的世俗生活，之所以能这样，正是由于宗教的职业化使它在理论、组织和礼仪上日益成熟和规范的结果，这便是原始宗教难以与其相匹敌的地方。

以上三点，是人为宗教相对于原始宗教而言所具有的新变化，也可以认为是人为宗教优于原始宗教的三个方面。社会文明的进步，使宗教这种深植于社会中的精神现象焕发出新的活力，同时这种活力也作为文明进步之一种方式折射到社会生活的各个层面，成为人类文明的组成部分。

## （二）中古文明的基本特征

生产力的发展，剩余产品的出现、使原始群落内部开始出现贫富的分化，原始共产制逐步解体。奴隶的出现使人类正式迈进阶级社会的大门。最早的六大文明古国，均先后在公元前四千年至一千年间进入到奴隶社会。新的人类文明——中古文明翻开了它的第一页。

奴隶制文明是以奴隶主贵族集团为统治者的社会文明。在这段时期奴隶被当作会说话的工具，毫无思想的自由和行动的自自由，这时所形成的社会对立的两大集团，构成了这一文明在社会

结构中的基本形式：奴隶从事着具体的生产劳动，而奴隶主贵族则高高在上，坐享其成。以古代埃及和希腊为例，可管窥奴隶制文明的政治，经济与文化状况。

古埃及在公元前三千左右便逐渐进入奴隶社会，当时形成了上埃及王国和下埃及王国。大约在公元前三千年左右上埃及国王美尼斯最终统一埃及，成为第一个“法老”。“法老”的统治方式是：下设宰相，以统率整个行政官僚机构，兼管司法、档案税收、工程建设。这一职位多由王子担任；各州州长由法老直接任命和调遣，他们也大多是法老的亲属。这便是古埃及的政治统治方式，它严厉地统治着下层广大的奴隶和贫民。这样发展到公元前十六世纪初，雅赫摩斯一世成为埃及（帝国时期新王国）的第一任“法老”，这时期埃及的奴隶制经济有很大的发展，创造了丰富的物质文明，首先是金属冶铸技术有很大提高，青铜工具普遍应用，农具也大有改进，普通使用新式的梯形犁，马、骡都得到使用，改善了交通运输；并出现新式的立式织布机。国内外的商业贸易也比过去发展，与小亚细亚的两河流域、红海南岸，希腊与爱琴海各岛均有贸易往来。并开凿了尼罗河支流与红海之间的运河，成为苏伊士运河的先驱。由此足见当时的奴隶制经济是很发达的。

关于古埃及的精神文明之遗产，值得纪念的有四方面的成就，第一是创造并使用了人类最早的文字——象形文字（一称图形文字）。第二是建筑和造型艺术，金字塔及狮身人面像就是最好的见证。第三是科学，他们使用了人类最早的太阳历，并能求出长方形、三角形、梯形和圆的面积，将圆周率求至三点一六，在医学上制作出不朽腐的木乃伊，对人体解剖学有相当的知识，并知道心脏与血液循环的关系，以及大脑在人体的重要作用。第四是文学，古埃及人留下了大量的神话、童话、冒险故事，箴言、世俗与宗教的诗歌等。不难看出，埃及的奴隶制文明相对于

原始文明的确有很大的进步。

我们再来看看古代希腊的奴隶制文明的状况：希腊是欧洲首先创造文明的古国，它对欧洲各国的近现代文明都有深远的影响，欧洲文明里古代希腊的文明被称为“古典文化”，足见其影响。

希腊最早进入奴隶制国家是在公元前二千五百年左右的克里特岛上。史称克里特文化，在公元前 17、18 世纪出现鼎盛。这个文化最初使用象形文字，后来发展为线形字体，此文明有着很强的海外贸易，在建筑、壁画、彩陶都有惊人的成就，其造船业、金银工艺制作、青铜制造业亦水平很高。克里特文明虽不是希腊人创造，但为希腊的文明作出了贡献，希腊人正是在这样发展的文明基础上，创造出了灿烂的希腊文明。

希腊在公元前 11—9 世纪的荷马时代后，建立起以城市为中心的许多希腊奴隶制城邦国家。这一时期出现了工商业奴隶主阶级，商品经济在希腊奴隶制经济中有很大比重。在农业上，木犁装上了铁铧，工业中矿冶、制陶、造船亦相当发达，并在公元前 7 世纪时使用铸币，海外贸易更是兴盛，特别是小亚细亚沿岸的对东方的贸易，使商业迅速发展起来。希腊的物质文明通过贸易而增强和传播，这自然是得益于它优越的地理位置。

古代希腊在精神财富上，亦为人类文明留下了灿烂的一页。

第一，希腊哲学。这是希腊贡献于人类文明的最伟大的成就。古典希腊出现了一大批杰出的哲人，赫拉克利特提出世界是一团永恒的活火，在一定的分寸上燃烧，在一定的分寸上熄灭的朴素辩证论；德莫克里特又提出世界是由原子构成的“原子论”；伟大的苏格拉底及其弟子柏拉图，更是尽人皆知，而亚里斯多德成为了近代科学之父，其哲学亦具深远影响。

第二，文学和艺术。荷马史诗是最早的也是最著名的希腊文学杰作。而雅典的悲喜剧创作亦空前繁盛：如埃斯库罗斯、索福

克莉斯、阿里斯托分都是其中著名的创作大师。其建筑亦有很高成就，伯里克利时期兴建的雅典卫城建筑群即被认为是古典建筑的杰作，在造型艺术特别是雕刻方面，亦有相当的历史地位，如雕刻家米隆的运动员雕像和菲迪亚斯的雅典娜女神像。

第三，科学和史学。伯里克利时的史学家希罗多德留下了一部完整的著作《历史》。最初的哲学家大多也是科学家，如泰勒曾准确预测过日蚀，毕达哥拉斯精于几何与算术，其中“毕达哥拉斯定理”更是经典传世之论；在医学上出现了被称为“医学之父”的希波克拉底，数学家欧基里德写出《几何原本》，而天文学家阿里斯塔克曾提出太阳中心说。

以上所述充分地说明了希腊文明在人类历史上不可磨灭的伟大业绩，奴隶制文明虽是人类文明史的第二阶段，但人类凭借着智慧和勤劳的双手，在物质和精神的领域中，创造出了丰富多彩的文明遗产，为后来的封建制文明奠定了坚实的基础。

封建制文明相对于奴隶制文明，它首先表现在奴隶的解放，人不再被任意地买卖和屠杀，这是人类文明的一大进步。封建制文明是以封建地主为统治集团的社会文明，它与奴隶制一样是君主专治的统治方式，其基本的社会结构是地主与农民两大集团的对立。对这一时期的文明特征，总括起来，主要有如下三个方面：

第一，生产力的发展。铁制农具的广泛使用，使生产能力增强，奴隶的解放，使他们的生产积极性大大提高，促进了农业的发展，手工作坊出现，城市增多并增大，市民阶层亦大量涌现，商业贸易更加繁荣。跨国跨洲的陆上、海上贸易亦增多，使人类不同区域的物质文明和精神文明交流亦大大增加。单就中世纪时代的欧洲，在技术上的革新和发明就很能说明这一时期的物质文明状况。首先在农业上，他们已使用了二圃或三圃的轮作制（指几块地休闲轮作）在大牲畜上使用挽具等一整套装置，并将栽培

的作物品种增加了不少，如黑麦、燕麦、期佩耳特小麦、啤酒花等。又发明出水力磨房、风力磨房、排水装制等，还进行道路建造及开矿。在木工业上发明机械锯，在冶炼业上发明落锤锻炉，具有固定板和活门的风箱。还有诸如小至蜡烛、油灯罩、玻璃、远视眼镜，大到手推车、运河上的水闸、以及落地大座钟，并使用从中国传来的火药、印刷机、发明火药武器……<sup>①</sup>人们在生产生活中不断发明创新，使中古时代的文明显出它盎然的生气。

第二，城市文明的兴盛。城镇的出现，不仅表现了生产的发展和人口的繁盛，更表现了中古文明真正灿烂的所在。城市才是封建文明大部分思想和文化进步的发源地和中心，亦是中古文明进到现代文明的摇篮和桥梁。在欧洲，除了少数古老的城镇，城市的兴起要归功于海上贸易及工商业的繁荣。中世纪后期出现了一些著名的城市，诸如巴勒莫、巴黎、威尼斯、佛罗伦萨和米兰等。它们迅速地成长，同时也就使人类新兴的文明形式——城市文明得以成长和成熟。城市中出现商人行会、手工业行会这样一些新的社会组织，它们的壮大使城市的行政管理亦发生变化，而且工商业的发展无疑地是现代文明的酵母。

第三，精神文化的进步。中国的封建制要早欧洲近千年。在精神文化遗产上自然地就积累了丰富的成果。她贡献于现代文明的，除了象唐诗宋词这样的文艺作品，更贡献了老子、庄子，孔子、孟子这样的大思想家和他们的伟大思想；中国佛学亦深弘博大，它与原始佛教释迦牟尼的思想同样伟大。中国的四大发明亦为当时的世界科技作出贡献。而中国封建统治方式的超稳定文化现象，亦是中古文明的一大特色。相形之下，欧洲的封建文明所贡献于现代文明者，就略逊一筹。但相对于其奴隶时代，仍有很

<sup>①</sup> 以上参见 [美] J.N. 玛格纳：《生命科学史》，华中工学院出版社 1988 年版，第 99 页。



大进步：中世纪最杰出的知识成就应当首推著名的思辨体系的经院哲学，它致力于将信仰和理性协调一致；其次是促使经院哲学衰落的唯名论，提出一切知识的源泉是经验。在推动学术研究及普遍知识上最大的成就当是大学的产生，教育不再由寺院和神父所垄断，大约十世纪左右就有了大学，巴黎大学、波伦亚大学、牛津、剑桥这些著名学府相继诞生，到中世纪末西欧就已有八十多所大学。这些大学正是中世纪精神文化的重要产床，也是人类自然科学发展的重要基地。在文学方面出现拉丁文学，方言文学、骑士文学、市民阶级文学，还有一本但丁的《神曲》；建筑上有罗马式风格，哥特式风格的流行。

到这里，我们大致对奴隶制文明和封建制文明已有了一个整体的印象。的确，中古文明时代，各国人民都创造了多姿多彩，灿烂夺目的物质文明和精神文明成就。当然，这是中古时代的人们经历几千年所创造出来的成果。它凝结着无数人的心血、汗水和生命。当我们领受先人们的馈赠，沐浴在现代文明的光芒中时，应常心存珍惜。

### （三）人为宗教在中古文明中的地位和作用

人类进入阶级社会，人群便依据经济的地位划分出不同的阶级，宗教也就不再象原始共产时代那样服务于所有的社群，而是发生了一个根本性的变化。首先，作为一种社会意识形态，它已专门地服务于某一阶级，其次，作为一个社会实体，它其实自身已有了明确的阶级属性。各个阶级和社会集团均从各自的利益出发，为其政治、经济或精神的目的而利用宗教。而宗教亦在满足特定阶层的实际需要的同时壮大起来。尤其是统治阶级所支持的“正统”宗教，其势力日益扩大，有些地方甚至其势力凌驾于王权之上。在阶级社会中，“正统”宗教主要是从以下两个方面来维护统治者的利益：

第一，以神的名义，来解释社会的各种存在，尤其是统治者

与被统治者的关系，使之合理化，更重要的是使其神圣化和永恒化。古印度的婆罗门教便认为神用口创造了婆罗门阶层（奴隶主贵族），而用脚创造了吠舍阶层（贫民），不可变更；又如封建时代的欧洲国王要有教皇的加冕方能登上王位。宗教的这一作用，使统治阶级的特权和利益罩上了神圣的光环，无疑强加了它的权威性。

第二，利用“天堂”、“地狱”、“业报轮回”“信前定”等这些学说来稳定现存的统治方式。许多的宗教都对当世的伦理及法律有加强的作用。它能在被统治阶级的心灵深处引起对现存制度敬畏的情感，并用“天堂”等来诱惑，用“地狱”等来威慑，劝导人们安份守己，消磨和削弱他们的斗志。这就是宗教被统治阶级用以“治心”的秘诀，马克思将其称为“人民的鸦片”，真是一针见血。

宗教，除了统治阶级利用它来维护其统治，被统治阶级亦常利用它来达成自己的种种要求。用它来作为反抗现存统治的思想武器和聚集自己的阶级队伍。我们翻开中国的历史，便能见到不少以宗教作为口号的大起义。从秦末的“大楚兴、陈胜王”到汉末的太平道黄巾军，从晋时的孙恩、卢循起义到清末的太平天国，史不绝书。被压迫者利用宗教，一般有两种方式，一是独创新宗教，一是从正统宗教中发展出宗教异端。历史上有名的神学异端就是欧洲基督教的神学异端，它经常成为不同阶层政治利益和经济利益的代言者，成为他们政治斗争与经济斗争的有力工具。推进中古文明进向现代文明的资产阶级革命，就是以宗教改革拉开序幕的。因此，宗教既可是社会现存制度的维护者，也可以是它的掘墓者。宗教在阶级社会中，无可否认地是阶级斗争强有力的武器。

正统宗教在中古文明时代与国家权力的关系亦十分密切，我们将在宗教与政治一章详细讨论这个问题，这里就不再展开。

总之，中古文明时代，宗教在人们的政治、思想活动中其地位是既重大又具体，它也象在原始时代一样，不仅在重大的社会生活事件中举足轻重，也在人们的日常事务中左右逢缘，它渗透在社会生活的各个领域，强烈地影响着其他的社会意识形态，诸如哲学、政治、经济、军事等思想和其他的文化形态，如艺术、诗歌、小说、雕刻、建筑、绘画、音乐等。以下仅以中世纪的欧洲为例，具体而简要地阐述宗教在中古文明的地位与作用。

首先从作为时代精神精华的哲学来看，欧洲中世纪以其经院哲学而著称于世，经院哲学最实质的部分就是努力使理性和信仰一致，要哲学思辨为神学服务，其代表人物托马斯·阿奎那写了一部《神学大全》就试图以理性的方式论证世界的产生，发展和人类的未来皆由上帝掌握。这些伟大的哲学家们大多也是宗教家，他们力图将哲学的理念融于基督的精神中，让基督的精神成为人类精神的家园和最后归宿。在这样的时代精神的指导下，世俗生活是不可能超脱于宗教之外的。

因为上述的原因，宗教对世俗政权的影响就致为深巨，中世纪世俗王权和罗马教皇的权力之争从未间断。尤以格雷戈里七世和亨利四世的斗争最为激烈，格雷戈里七世曾使亨利四世寒冬越过阿尔卑斯山来恳请他的宽恕。后亨利四世另立教皇迫使格雷戈里逃亡并于途中病死。

在军事事件中，最为有名的就是十字军的东征。它的导火线是对巴勒斯坦圣地的争夺，而其对立的一边是有宗教信仰的伊斯兰教徒，这次战争被称为“十字架”对“弯月”的战争，虽然这次打了百余年的战争不完全是为了宗教，但宗教在那个时代支配着人们的思想，如果说战争是流血的政治，那么这时的政治是受宗教左右的。可见，宗教并不都是温良的。信仰者也会在神的名义下借军事的力量屠杀异教者。

在中世纪的欧洲，宗教不仅是时代精神的代表，国家政权的

太上皇，亦是人们日常生活形影不离的魂魄。人们要定期地去教堂做礼拜、唱赞美诗，或是不定期地忏悔生而为人的罪、以及现实的罪或心理的罪。还要在经济上交付教会收的什一税，从人生的过程来看，婴儿的出生要受洗，结婚要去教堂举行圣式，死了要由牧师拿着《圣经》为其祈祷，超度他的灵魂和他安抚的亲人，以此诀别人生……基督教几乎渗透在人生的所有重大事件及日常生活中，宗教的精神代表着生命最本质的意义。可以说，中世纪的欧洲人，无论是哪一个阶层，都无不在宗教的“福音”中理解和走过他们的一生。

通过中世纪欧洲这一典型，我们可以看到，人为宗教在中古时代的确有着举足轻重的作用，尤其在人类的精神生活中，无处不有它的烙印。宗教的强大作用在中古人类的文明生活中其影响是深巨而广泛的。

#### 四、现代宗教与现代文明

##### (一) 现代宗教的基本特征

现代宗教的划分，在学界并没有统一的标准。自16世纪的欧洲文艺复兴，到1688年英国资产阶级的革命，人类迈进了工业文明的伟大历程，在社会生活的各个方面，都发生了深刻的变化。就宗教来说，宗教裁判所的血腥并没有挡住人类追求真理、科学的脚步，而宗教自身，也在血腥和暴力的较量中，逐渐地让步和宽容。要想把这种变化归于某一个具体的时刻，实是不明智的做法。我们的观点是，人类迈进资本主义以前的两三个世纪，在欧洲已开始了伟大的思想启蒙，这个启蒙摧毁了宗教独裁的统治，在思想和世俗的政治、经济、文化各个方面都开始发生了深刻的革命性变化。宗教的变革亦十分深巨，因此，现代宗教应该可以上溯到14—15世纪。但我们为了考察现代宗教与现代文明的关系问题，把“现代”这个范畴的起始限定在资产阶级走上历

史政治舞台，人类进入资本主义社会的17世纪。这样截然的划分，只是为了让我们考察的主题更集中，而没有别的更深层的理由。

现代宗教，无疑地是人为宗教，它具有人为宗教的所有特点，但这种人为宗教与中古时代相比，又有了新的变化。相对于中古时代的人为宗教，它的特点总结起来有：

第一，神权的弱化，政权的强化。古典时代，无论是欧洲还是东方的印度、日本皆是神权大于王权。欧洲的罗马教皇，有权决定是否加冕世俗国王，教权超于世俗王权；中国的国王，也自称天子，即天之子，虽然教权在王权之下，但神权作为形式仍是高于王权，神权乃是奴隶时代和封建时代的必然产物，人类改造自然和征服自然的能力相对有限，对社会这种异己力量的认识与把握亦不成熟。中古时代的基督教，伊斯兰教，印度教及藏传佛教在与世俗王权的关系上表现得最为典型。大凡政教合一的统治方式，教权总是高于王权的。

从16世纪宗教改革后，新教出现，尤其经过16世纪欧洲文艺复兴的洗礼，宗教神权开始失去它昔日的辉煌，世俗王权与它的分离势在必行。这种分离首先在北美大陆出现，美利坚合众国的成立后，在1787年的第一部宪法修正案中就提出了政教分离的内容，开了基督教国家政教分离的先河。到目前，除了少数伊斯兰国家之外，世界各地已很少见到政教合一的统治方式。这的确是人类文明进步的又一重要里程碑。我们现在已生活在一个宗教宽容和信仰自由的时代。人们既有信教的自由，亦有不信教的自由。一神教的强权与独裁成了历史的遗物。另一方面，政教分离的历史进步，也表明了宗教为适应现代生活而作出了积极的改变，使世俗政权能按社会政治、经济、文化的客观规律来管理和发展国家的实力，来处理民族与民族，国家与国家之间的关系，这是符合民族利益和国家利益的，有益于人们进行友好的国际交

往，让不同信仰的人们均有权同在一片蓝天之下生存和发展。神不再是对异端进行残酷扼杀的恶煞，而成了人类友好交往的保护者。同时，在人类的世俗生活中，神又表现出了更多的关爱，使宗教生活与世俗生活更紧地结合在一起，这也许又是政教分离后，宗教出现世俗化倾向的一个新特点。

第二，神权的弱化，人权的强化。中古时代的人为宗教，皆是以神权否定人权的神本主义为特征，神具有主宰人类命运的绝对权威。中世纪的欧洲及阿拉伯世界的神权和独裁统治，不仅表现在对王权的绝对权威，也表现出对人权的极端轻视，人从出生，到死后，皆在神的指导和惩奖之中。

人类进入工业时代后，征服自然及改造社会的力量大大增强，使人的自信心提高，奠定了以人权代替神权的社会物质基础和心理基础，人权意识即是要求人类通过自身的努力来求得生存权，发展权和民主权，欧洲文艺复兴的口号——自由、平等、博爱，正是这些要求的一个反映。基督教自马丁·路德进行改革后，在这方面的思想变化尤为突出，发展到本世纪五十年代，一些激进的世俗神学如“上帝已死神学”、“解放神学”等便提出不能再依靠上帝来拯救人类，而要靠人类和信徒自己的力量来改变现存的不公正世界，要为平民百姓争取生存、发展和民主的权利。第二次世界大战以后，又出现了新的世俗化倾向，社会主义制度的确立和完善，给宗教家们以新的启示，他们提出一种宗教式的社会主义社会，其中包括基督教社会主义、伊斯兰教社会主义和佛教社会主义。他们认为，创造这样一些公正、平等的理想社会是人类自身应有的权力，而这个权力是人类自身拥有的，这与中世纪人类只有依靠上帝的安排来拯救的思想已大异其趣，消极的等待和退让变成了以人权为旗帜的积极的进取和抗争。的确，从来就没有什么救世主，也不靠神仙皇帝，要解放全人类，全靠我们自己。人权的确立和传播，不仅在无产者解放自己的革命斗争

中，也在宗教的现代进程中被大力地推行着。

第三，在教理教义中，神性神道的弱化和人性、人道的强化亦变得明显。宗教中的神性最初乃是人性的异化和理想化，神性最初是自然力和社会力的压迫下的人性的异化，当人们征服自然和改造社会的能力不断增强之时，人们自身的智力的增长给人以信心向这异化的神性提出质疑和挑战。尤其当自然科学突飞猛进发展，人类物质财富不断积累，思想和观念不断更新和开化的时代，古老的宗教教理及教义受到严重的冲击，很多的说教已在人类理性的辉光中失去了它的至上性。启蒙时代所高扬的人性、人道主义思想对传统的基督教几乎是致命的一击。启蒙思想家们高唱着自由、平等与博爱，充分地肯定和赞美人性的完美和至上，现世人生的意义和美好，以及主张运用人类的知识造福当世，要求享受人生的欢乐及人性的解放等，使欧洲从千年基督教古旧的思想桎梏中解放出来，神被嘲笑和打击，而支撑神之神圣性与至上性的封建社会，也渐渐地退出了历史舞台。历史的演进就是这样的势不可挡，资产阶级所积极推广的个人主义、人本主义随着这个阶级走向统治的颠峰而最终确立。这就是神性衰落的最根本的现实基础。在这个基础上，资产阶级所倡导的自由、平等与博爱，更以其宽容的人道主义风格，使专制主义的神道相形见绌，神的统治不仅在王权中旁落，在人权上衰退，也在人性、人道的掘起中被彻底击碎。如果说 19 世纪末尼采喊出“上帝死了”的悲叹，那么 20 世纪，尤其是两次世界大战的爆发，核子武器的爆炸，上帝，真主或其它的神灵在人心中地位变得更轻，人类意识到，只有人类自己的相互理解与和平共处，才有可能免于全部的毁灭。这也说明，当神不再灵验，人们便抛弃它。这又一次地证明了是人造了神，而不是相反。

1993 年 8 月 28 日至 9 月 14 日在美国芝加哥召开了一个世界

宗教大会，<sup>①</sup>有250多个不同宗教教派的7700名代表参加，它代表着当今国际间各宗教交往的最高水平。大会制定了世界行为法典宣言，呼吁全世界不同宗教及教派之信徒争取世界的普遍和平与公正。会上，世界主要宗教的20个领袖还宣布了一个全球道德标准，对破坏环境的行为表示了遗憾，把裁军作为最新的圣训，谴责种族歧视与性别歧视，指责以宗教外衣进行侵略和发泄憎恨，批判各种社会暴力及违法活动等等。在这次会上，几乎没有涉及到“神性”与“神道”，而完全体现了立足今世的“人性”、“人道”的现世主义精神，他们只提到力图运用“宗教的古老智慧”为未来指明道路。这次会议充分地体现了现当代宗教发展的历史趋势，它沿着更加“人性”化的道路前进着，更用现实主义的“人道”精神推进着人类文明前行的步伐。

现代宗教相对于中古时代的人为宗教，除以上最基本的三点之外，还有其它的一些变革，诸如小型化、家庭化、商业化等等，这里就不赘述了。总之，现代宗教的这些变革，一些是宗教自身为适应社会的发展而积极做出来的，一些也是在痛苦的较量中遗憾地舍弃的。不管怎样，宗教的这些变革，对人类文明的进步或多或少地起着推动的作用。这里借用一句佛家的话：“庄严国土，利乐有情”，当这国土扩大为我们所赖以生存的整个地球，人类就有福了。

## （二）现代文明的基本特征

现代文明的产生不是一蹴而就的，资产阶级通过革命登上历史舞台，亦经历了在社会政治、经济及思想领域的长期蕴酿和变革。在欧洲，从15世纪至18世纪初，是一个商业革命的全盛时代，变革出充满活力的，追求利润的商业体制。国家的规模扩大

<sup>①</sup> 此段参见陈麟书主编：《宗教观的历史、理论、现实》，四川大学出版社1996年版，第34页。



了，权力增加了，并且进一步地吞并了一些封建的公爵领地和公国。在此基础上整个欧洲从17世纪初18世纪末发生了一场深刻的思想革命，即启蒙运动，这个思想运动的宗旨就是高扬理性和人性，对神性、神权和王权专制给与了致命的打击。1688年英国资产阶级革命的成功，标志着英国专制王权的终结和资产阶级民主政权的最终确立。它同时也摧毁了君权神授论的神话，在人类思想深处和社会权力的致高点同时产生深刻的变革，这对法国及美国的资产阶级革命无疑是一个典范，也自此开辟了人类历史进入现代文明的新纪元。

在欧洲进行大变革的时代，亚洲的文明程度也在提高，专制的中央政府权力更加集中，印度的莫卧儿王朝，中国的明代及清代前期都相当的繁荣和稳定。这种繁荣和稳定被西方的海上优势及商业的进取精神所击破，东西文明发生巨大的冲突，最终以欧洲的枪炮和商业精神取胜。

但亚洲的专制主义却一直持续到20世纪初。非洲在此期间是最为不幸的，欧洲人的入侵及奴隶买卖加剧了非洲国家之间及国内的冲突，使非洲的古老文明遭到重撞并衰落，非洲成为欧美文明进步的牺牲。1918年前，资产阶级国家独领时代文明的风骚。但它自身内部的基本矛盾不断积累和激化，终于引动了两次世界大战，使人类艰辛地积累起来的物质文明和精神文明遭到严重破坏。二战以后五十余年，现代文明得到恢复和发展。由原子时代进到电子时代，再到信息时代；从近现代工业文明到无烟的后工业文明；从以车代步、轮船、飞机进到冲出地球，建立宇宙空间站和登月开发的宇宙速度时代，使人类倍感科学的惊人伟力，生产的迅猛发展，交通、通讯的不断革新，使地球上的人类相互从未如此贴近。从人们日常的思想、观念、生活习俗，到大至社会组织的领导方式，物质财富的分配方式，流通领域的操作方式，都得到如此快速、便捷的相互交流、相互吸收、相互促进，使人

类的社会生活和日常生活日益地开放和融合，人类可以说正在走向全面的世界化。人类文明在战后的发展，可谓一日千里，突飞猛进。尤其是冷战结束后，世界政治、经济领域的新格局，使人类又一次获得新的发展契机。当然，现代文明并非没有困境和危机。人口的过度膨胀、环境污染的加剧、核战的阴影、现代人心灵的空虚和失落，亦是时代前进的负效应。纵观人类文明的历史，正是面对社会困境、自然困境和人性困境的人们不断开拓、进取、反思和变革的内在冲动，推动了人类的不断进化。这不仅是人类得以存在和发展的根基，也是人类文明前进的根本动力。

现代文明的基本特征，可以概括地说是由资本主义文明到资本主义文明与社会主义文明相互竞争、共存共荣为特征。资本主义文明是以资产阶级的民主政治为基础的社会文明，它历时已逾三百年，随着资本主义生产力的高速发展，它曾一度非常繁荣，创造了大量物质文明，尤以工业和城市的发展为特出。在重商及追逐利润的巨大社会思潮的激荡中使物质财富的创造和精神文化的积累都有着非凡的成就。从文艺复兴，启蒙运动至第一次世界大战暴发前，除了相对闭关锁国的中国与日本外，欧洲的资本主义文化和技术被奉为东方和西方大多数国家的标准。思想领域的时代精神即是资产阶级的自由、平等、博爱和科学精神，促进了资本的迅速积累，但资本的积累及其国际性流动，使掠夺与侵略战争成为这一时代的时尚。十九世纪末叶，西欧列强为了控制世界而将战火引向亚非拉，同时美国、日本及东欧的俄国亦强有力地加入其中，它们均以自身的文化及坚船利炮争夺着亚洲、非洲及太平洋岛屿亿万人民的统治权。

1917年苏维埃联邦共和国的出现标志了人类历史的新文明——社会主义文明的诞生，共产党中国也在二战以后成立并迅速掘起，接着亚非拉“第三世界”人民亦不断地觉醒并独立。资本主义与社会主义形成对立的两大集团，苏美超级大国各自拥兵对

峙，从新划分了势力圈，核战阴云密布，冷战开始。进入八十年代末九十年代初，苏联解体、东欧巨变促使东西对话及南北对话的不断升温，冷战解冻，文明进入新时代，人类更加求同存异，资本主义与社会主义不再水火不容，而是逐渐相互理解、相互交流、取长补短、共存共荣。

从资本主义文明进到资本主义与社会主义文共存共荣，是现代文明的一个特殊现象。虽然统治意识形态的差异导致完全不同的统治方式，而在社会生产和生活的方方面面，又在不断地相互渗透、交流和融合，使人类更加紧密联系在一起，更加相互理解，“地球村”的新文明模式已初露端倪。西方一著名学者提出“趋同论”，即指在人类社会的政治统治方式及生产管理方式上，全球都在趋于一种日益合理的科学模式，而在日常生活中，不同肤色、种族、性别、年龄的人们又向另一极更加自由更加丰富多彩的方向发展。全人类正在经历前所未有的重大社会变革，依凭科技的魔杖，这种从空间到心灵的近切接触，必将给人类文明带来新的发展良机。

现代文明在精神文化领域，亦成果丰硕。自启蒙运动，人性高扬，科学的迅猛发展，技术的不断革新，使生活得到巨大改善，在面对自然和社会压力时人类的自信心从未这样的充分。可上九天揽月、可下五洋捉鳖的豪迈情怀使人类对科学及自己的未来充满信心。科学已成为这一时代的新宠，在这样的物质基础上，人类精神领域的创新亦多姿多彩。

17、18世纪人类知识上的进步常被称为知识革命，逐渐地确立了科学的至上权威，使那些主张唯理论与神秘主义的观点逐渐消声匿迹。1830年至1914年间，科学又一次得以迅猛发展：拉马克提出了器官有习得性的遗传进化，而达尔文的《物种起源》则更直接地确立了物种进化的伟大思想；细胞学说的建立，医学中病原微生物学的提出，疫苗的使用，激素和维生素的发

现，约翰·道尔顿的原子学说、赫尔姆霍茨提出的力的守恒即热力学第一定律，麦克斯韦的光、电、磁的研究，居里夫人之发现放射性元素镭……这些充分表明了科学进入到一个很高的研究水平。一次大战以后，科学中最为重要的就是物理学对原子结构与功能的突破性发现，爱因斯坦提出了相对论，并在物质与能量的研究中提供出新思路，使人们开发出原子能源并造出了原子弹、氢弹等核子武器；二次大战后，在冷战的阴影中人类进入太空时代，虽然是在军备竞赛的前提下，人类仍迅速地冲出了地球，并成功登月。在生物学方面人类已进入分子生物学的阶段，并在遗传学上有重大的进步，基因及核糖核酸的研究到今日能克隆出人自身，人正面临严峻的选择。在医学上 1930 年由亚历山大·弗莱明首先描述了第一种抗生素——青霉素，加拿大科学家发现胰岛素；攻治癌症的放化疗技术出现并成熟，发现肾上腺皮质激素，发展了贮血及输血技术……科学与技术的光芒在百余年间给人类带来了以前几千年都未曾有过的希望，人类对于科技的信念和信心不是没有道理的。

科技的发展也在人类其他精神生活领域中引起了深刻的变革。首先是哲学，哲学在中世纪是教会神学的奴仆，在科学发展的时代，完全摆脱了这种处境，继马克思主义的唯物辩证法后又出现交叉性综合学科，诸如信息论、控制论，系统论等等。

人类在社科领域中，又兴起了人类学、社会学、宗教学等新兴学科，使人类在征服自然之外对人类社会本身开始作更深一层次的认知和把握。同时，自十九世纪末冯特开创实验心理学，之后弗洛伊德提出精神分析心理学，到行为主义的心理学、现代心理学等，人类又对自我心理进行了大规模的科学研究。这一方面说明了科学思想的兴盛，另一方面也反映出人类雄心勃勃的主体意识，宗教统治人类思想的时代的的确已成过去。

现代文明的精神成果，还包括人类在文学、绘画、音乐、舞

蹈、雕刻、建筑、电视、电影艺术等方面的辉煌成就，因篇幅所限这里就不作详细的阐述。总之，现代文明在精神文化领域所取得的成就是史无前例的。它显示出人类文明的加速度发展趋势。众所周知，我们处在一个知识爆炸的时代，人类现在已看到了二十一世纪的曙光，虽然现代文明仍有不少的危机，但我们坚信，人类进步的伟大事业是任何力量都无法阻挡的。

### （三）现代宗教在现代文明中的地位和作用

罗马宗教裁判所的火刑柱上烧死了布鲁诺，但地球却仍然绕着太阳运行，地球是宇宙中心的圣训亦受到更为严峻的挑战。结果，倒使宗教的神圣性在人类心灵中失落，火刑柱变成了宗教阻挡人类进步的耻辱柱。宗教在观念形态的保守和陈旧，加之宗教神职人员自身的腐败与坠落，使宗教失去了昔日的光辉。在科学兴起的三百年文明史中，宗教的失落是全方位的，尽管现在仍有二十亿以上的人群信仰着不同种类的宗教，但与昔日相比，它实际的威力已大大减少。

现代宗教之与现代文明，除了少数几个伊期兰国家还在实行政教合一的统治方式，宗教在世俗政权的普遍失势是一个不争的事实。宗教退到社会次要的地位，它的社会功能也就相对地缩减，现代文明的高度发展促使了现代宗教的日益世俗化，基督教义的原罪说，救赎说和天堂地狱论已仅具有了象征的意义；从灵魂的救赎转化到对人们日常心理健康的关怀，从末日审判转变为关怀现世的世界和平，从否定情欲转变为提倡人们追求现实的福利和享乐。有千年历史的基督教，作为世界性宗教都在如此的变化，可见，现代文明对宗教的影响何其强大，如果说宗教与科学是现代文明生活的两大部门，那么，宗教的地盘中已渗透进了许多科学成份，而不是象中世纪那样相反。这是现代宗教在现代文明中最显著的特点。

现代宗教在现代文明社会中，大多数教理教义已不是人们关

注的重心，人们也不再视其为真理和准则，而更多地是宗教这种形式所带给人们心灵上的慰藉。如果说原始时代和中古时代宗教还有着启示和方向的强大社会作用，能解释神密的自然现象和不可捉摸的社会力量，那么在这一时代它则有时作为一种信仰，有时作为一种精神，以弥补科学之不足，完全演变为了个人心理的调节，社会人伦与道德的维护这一形象。天堂是具体的善的象征，地狱则是具体的恶的象征，人们皈依宗教，大多并不真地信仰上帝的存在和全能，而是宗教所给予他们的真、善和美这样的具体感受。

现代社会的日益发展，使个人的孤独感和焦虑渺小的无助感更加强烈。宗教已将现代人的问题纳入到她的领域，并提供出具体的关怀。这才是宗教得以存在和发展的最内在的心理原因。

我们在现代宗教的基本特征一节，已概括出了现代宗教的一大变革是人性人道的增强，神性神道的退减。的确，现代宗教之贡献于现代文明者，乃是宗教对于人类个体的全方位关注。从这一角度，我们能管窥到现代宗教是怎样服务于现代文明人的。概括起来，有以下几点：

第一，现代宗教为现代人提供了一个传统的，却仍然有效的价值体系。人生是不圆满的，我们的出生，我们的境遇，以及我们的归宿，都使人陷入无名的困惑焦虑与不安；社会亦是不圆满的，虽然科技如此的发展，但仍然存在着严重的危机，核战一直是首要的威胁，而贫困、通货膨胀、失学、失业、吸毒、犯罪亦是社会的乱源。我们的生活实际上还是相当的不安定，不安全。这些个体及社会的问题，科学不可能全都解决，而宗教也正是因为有这些问题而获得合适的土壤以生长和发展。绝大多数的宗教都能提供一个完整的价值体系，即有神照管的解释系统，它给人以信心来面对这些问题，并提供心灵的慰藉和出路。例如佛教中有业报轮回、修善成佛的教义，正是要人们面对现实的苦难勇猛

精进，以大悲心大愿力普渡众生。它提供出了一个正性的、积极的人生价值观。

第二，现代宗教依然发挥其传统的一大功能，为人类提供终极的关怀。生与死，是一个永恒的谜题，人类自古及今，仍惑于此。在过去、现在和未来的生存中，科学虽能为我们解释其中的一部分，但在有限与无限之间，宗教发挥着科学无法替代的功能，从灵魂到躯体，自古以来，人类就凭着传统的宗教信仰，解脱这只有神才能透悟的痛苦。如果没有宗教，没有宗教对人们的死亡提供一个有现实意义的信仰，人类如果只有今生，则人类的痛苦无论对死者还是生者，都将更大。宗教的这种终极关怀，提供来生的信念，的确在客观上大大缓解了因死亡而带给人类的悲伤。宗教的终级关怀，乃是一个信仰的事实，它的功能主要是提供心灵的慰藉。

第三，现代宗教为现代人提供了认同感和归宿感。社会物质文明的发展并不必然带来人类心灵的充实，而实际的情况倒正相反。城市的扩大，设施的完善和高科技，生活节奏的日益加快，使现代人彼此更加疏离、孤独、空虚、焦虑和精神变态，这是现代在钢筋水泥的丛林最真切的感受。人们彼此的交往常限于业务与表面，内心的认同被无情的剥夺。在这些情况下，宗教作为一种社会群体，一种有很大亲和力的特殊群体，便提供给人们一种群体内的普遍认同和归宿。如在现代美国的许多新教教会的集会，这些集会前或后均有信徒之间的互访这样一个必要环节，无疑地增进了人们之间的相互认同，并在同一信仰下产生归宿感。这种认同与归宿感，很少在别的团体中找到，因为它是建立于非利益基础上的内心认同。这种宗教集会所带给信徒的归宿感，对促进社会的统一和团结不无好处。同时，还在同一信仰认同下，对宗教正统的伦理道德产生认同，这使世俗道德得到加强，因为宗教道德往往比世俗道德更加严格，它一旦内化为教徒的内在规

范，则教徒与社会都将受益。

第四，某些现代宗教为现代人提供了一套方法以放松身心，并获得自我生命质量的提高。在宗教的功能一节中我们已知道宗教有治疗一些心身疾病的作用，这里要谈的是一些特别的宗教修行能让教徒的身心处于极佳的宁静状态，从而使心智灵性之门洞开，获得身体的健康和智慧的明达。佛教的坐禅，道教的内丹，以及印度的瑜珈修行，都能提供这样的方法。不少的研究证明，宗教修行中的某些方法，的确有开启智慧和强健躯体的重要功用。例如中国的内丹术，它通过炼精化气、炼气化神，炼神还虚的逐节修行，的确能让修行者身心康强，长生久视，虽然神仙是不存在的，但内丹修行的宗师们大多逾百岁才仙逝，现在亦有不少修炼内丹者有明显的身心收效。一部分人之信仰宗教，正是因为它有这些实际的功用。

上述几个方面，只是现代宗教相对于个人来说的主要功能，现代宗教对于社会的安宁，人心的匡正、道德的教化，以及社会的改良，世界和平等等诸方面，亦起着一定的作用。但大多是对通过个体的影响来实现，因此，当代佛学大师池田大作先生说：“我们所寻求的宗教，不是从外部对人们施以严格的道德规范，而是在精神上赋予人们智慧和自律心，使每个都能自发地控制自己的欲望和冲动。培养这种精神力量，才是宗教的真正本领。”<sup>①</sup>

科技的进步，社会的发展，使宗教亦走出圣殿步入尘世。它在现代人的精神生活中无可否认地起着重大的作用。科技不是万灵药，宗教的存在自有科学所无法替代的地方。兹引一段英国当代社会学大师 B. 威尔逊的话以作为本节的结束语。他说：“无论人们的物质状况怎样，也不管对技术革新的向往和对现代化的关心程度如何，在实际生活中，任何人都必须在个人的独立意识支

<sup>①</sup> 池田大作、威尔逊：《社会与宗教》，四川人民出版社 1991 版，第 388 页。



配下，在温馨的家庭和和睦的人际关系中渡过人生。对于这种精神和情感的充实，科学和技术只能作出非常有限的间接的贡献，然而宗教却肯定能作出更大的贡献。宗教的价值观是最高层次的精神观念，它为人们指出了正确的人生态度。人生存在这个世界，作为一种客观事实，本身并没有什么意义，只有在为了把握人生而给予人生以解释和评价时，它才具有意义。宗教能够给予人生以最广大的意义，在解释和构筑人生方面，它比科学具有更大的作用。”<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 池田大作、威尔逊：《宗教与社会》，四川人民出版社1991版，第386—386页。

### 第三章 宗教与社会

宗教是人类社会中长期存在，并在社会生活中占有重要地位，发挥着重要影响的一种文化。它是建立在社会的经济基础之上并为其服务的上层建筑。宗教作为一种上层建筑，不仅是一种意识形态，而且是一种组织和制度。作为一种意识形态，宗教离社会的经济基础最远，对经济基础的反映和作用最为曲折和间接。作为一种组织和制度，宗教是一种现实的力量，与社会经济基础有着直接的关系。

宗教具有广泛的内容，它渗透在社会生活的各个方面，对人类文明的发展有着广泛和深远的影响。马克思说：“社会不是由个人构成，而是表示这些个人彼此发生的那些联系和关系的总和”<sup>①</sup> 其中包括经济关系、政治关系、思想文化关系、血缘关系、伦理关系等等，但基本的是经济关系、政治关系、思想文化关系。宗教对社会文明的影响主要体现在对经济、政治、思想、文化方面的影响，而这种影响往往因不同社会和社会发展的不同阶段而有所不同。因此，全面分析、正确认识和处理宗教与社会基本因素的关系，对于保持社会稳定，促进物质文明和精神文明

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第46卷上，第220页。

的发展，推动社会进步有着十分重要的意义。

### 一、宗教与经济的发展

经济是社会各因素中最基本的因素，它对社会文明的发展起着决定性的作用。宗教对社会文明的影响也首先表现在它同经济的关系上。

#### (一) 经济是宗教之根

宗教的产生和成熟都是与经济分不开的。在人类之初，谈不上社会生产，人类的生存完全依靠大自然。由于对大自然的变化感到无力和莫测，于是人类最先产生的意识就是对自然的崇拜。正如恩格斯所指出的“最初的宗教表现是反映自然现象、季节更换等等的庆祝活动。一个部落或民族生活于其中的特定的自然条件和自然产物，都被搬进了它的宗教里”。<sup>①</sup> 早期人类学家研究说明，在史前时期人们对一些关系自身生存的自然现象，如风雨雷电，日出日没，潮涨潮落，山崩地裂，火山爆发等自然界的物理现象充满恐惧，束手无策；另一方面对与自己生存直接相关的动物、植物的生长又充满希望，而对它的变化又无法把握。人类的命运完全决定于自然界。这种情况下，早期人类思维尚未达到用理性来解释外界和说明自身的命运，只能借助于最初的想象力来说明外界及人与外界的关系。因此自然就产生了一种神秘的力量在支配着他们和周围世界的思想。于是“万物有灵”、图腾崇拜和神的观念及神话传说就应运而生。根据考古学和古人类学的发现，人类最早的宗教观念和宗教信仰活动大约产生于公元前3万年至公元前1万年间的旧石器时代中期和晚期。这一时期人类已能够制造专门化的定型的工具和武器，开始了群体定居，逐渐形成了氏族社会组织和制度。这一时期的宗教

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第27卷，第63页。

是一种部落宗教或氏族宗教，表现为自然宗教和多神教。这种宗教观念尽管很原始，但一般都包含着对外界和人自身认识的综合。从对外界的认识产生了一种超自然、超人类的自然神论，其形象是非人格化的神意或天命。从对自身的认识产生了一种超个人、超时代的整体人格神，其形象是集合人的本质，永生不死的具体神灵，它或者是与自然恶斗为人类生存创造了条件，或者是与部落战斗中的英雄。如中国神话传说中的夸父射日、精卫填海，燧人氏钻木取火等等都是这类人格神。当然，这些人格神不是一个时期想象的产物，而是经过长期抽象的产物。恩格斯在分析费尔巴哈的宗教观时曾经指出：“这个神本身是长期的抽象过程的产物，是以前的许多部落神和民族神集中起来的精华。与此相应，这个神所反映的人也不是一个现实的人，而同样在许多现实的人的精华，是抽象的人，因而本身又是一个想象的形象”。<sup>①</sup>原始人把这种人格化的想象力也用来解释自然就形成了自然的神，正是这种人格化的欲望，到处创造了许多神。但是，这种原始神话宗教不管它们有多少种，也不管它们有多少不同，它们的“根”都长在人类为生存而向自然界索取生活资料的活动之中。它们都是原始生产力的反映。正如马克思所指出的，当时的条件是“劳动生产力处于低级发展阶段，与此相应，人们在物质生活生产过程内部的关系，即他们彼此之间以及他们同自然之间关系是很狭隘的。这种实际的狭隘性，观念地反映在古代的自然宗教和民间宗教中。”<sup>②</sup>可以说原始的宗教就是原始部落的生产活动。以爱斯基摩人为例可以看到原始宗教和原始生产的这种关系。爱斯基摩人生活在寒冷的北极海边，是一个靠海吃海以渔猎为生的民族。因此，整个民族都崇拜大海。大海为他们提供了丰富的生

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1972年版，第232页。

② 《马克思恩格斯全集》第23卷，第96页。

活资源，同时也构成他们宗教的重要内容。他们的宗教生活充满了繁文缛节的礼仪，但对渔业的崇拜是其主要内容。对他们来说，最重要的神就是塞德纳（Sedna）这个女神。传说她把自己的孩子送过大海而变成其他文明的祖先，特别是欧洲文明的祖先。相传当初她父亲不爱她，竭力把她抛进大海以祭祀魔鬼时，她抓住船沿的手指竟被无情的父亲砍断。她的手指就变成了海豹、海象和其他爱斯基摩人生存至关重要的海洋动物。塞德纳沉到海底，她变成了海洋动物的母亲。由于海豹和海象及其他海洋动物给爱斯基摩人提供了生存的食物、衣服和工具，离开海洋动物他们就不能生存，因而爱斯基摩人把塞德纳当作神。每当禁忌被侵犯，塞德纳阻止海洋动物外出活动时，萨满（爱斯基摩人中从事宗教活动的人）必须举行宗教仪式来祈祷于她。可见，爱斯基摩人的宗教活动实际上是他们生产活动的一部分。苏联历史学家托卡列夫认为：“爱斯基摩人远处北极，气候奇寒，为谋生存，须进行艰苦卓绝的搏斗，往往因渔猎无获而忍受饥饿之苦，乃至苟延残喘，挣扎于死亡战线上。凡此种种，均决定了爱斯基摩人宗教信仰之所趋。爱斯基摩人的渔业崇拜及其同经济活动紧密相关的种种信仰，对他们说来，的确是无比重要的、生死攸关的大事。望未来，前景渺茫，渔业成败未卜；思眼前，生活窘困，屡屡食不果腹。加之面对大自然，又深感自身束手无策——惆怅之余，爱斯基摩人只有把莫大的期望寄之于种种信仰和祭仪。”<sup>①</sup>托卡列夫这段叙述说明了爱斯基摩人的宗教与最重要的谋生手段是紧密联系着的。事实上整个人类的生存都需要理想与现实的结合。理想的完美与现实的缺陷相对应，人们在现实中得不到的东西总是希望通过憧憬美好的未来而得到补偿，生活的贫困在理想

<sup>①</sup> 参见马德邻、吾淳、汪晓鲁：《宗教，一种文化现象》，上海人民出版社1987年版，第65-66页。

中转化为富裕。在历史发展的一定阶段，宗教就是人类的一种理想，宗教生活中充满着人类的追求和期望。在今天看来，觉得他们愚昧与原始，然而历史地看他们在自己所处的时代中则是聪明和智慧的，因为他们创造了宗教给自己带来了希望。由于宗教与生活紧密相连，使原始人通过宗教形式激励生活的信心和勇气去创造更美好的生活。当爱斯基摩人在渔业崇拜的宗教祭仪中获得大吉大利的预兆时，他们就会更加勇猛地搏击于冰谷浪尖，依靠自己的奋力拼搏而获得猎物，求得温饱。当然宗教祭仪中也会有凶兆，但是，宗教是人创造的，当参加祭仪的人怀着忐忑不安的心理而实际上带有强烈的成功的意向时，这种心理就会通过人的行为表现出来，弗洛伊德说过：“精神分析以为心灵包含有感情、思想、欲望等等作用，而思想和欲望都可以是潜意识的。”<sup>①</sup>这种带成功意向的强烈的潜意识一定会在宗教祭仪的行为中表现出来。因而宗教祭仪也总能按照参与者的意向得到满意的解释和结果。这样可以看到爱斯基摩人在出猎前满怀成功的希望举行祭神仪式，在仪式的进行过程中，由于意向的潜意识作用获得了神灵的慷慨应允，于是部落的希望得到了神的验证。出猎者无不为之摩拳擦掌，欢呼雀跃，他们勇气倍增，凭借原始的猎具与鲸鱼、海狮、海豹、北极熊搏斗，获得食物和衣物等生活资料，使整个部落以致氏族从中获得生存和延续。

当然，在生活中，宗教不仅给人以勇气、信心和力量，还带来了恐惧和禁忌。原始人面对大自然的严酷无情，更感到自身软弱无力。因此，每当狂风怒号、冰雪连天，无法出猎，宗教祭仪就会把恶劣的天气归于主宰自然的冥冥神灵的愤怒。这时猎手们偃旗息鼓不敢动作，唯恐不慎而触怒神灵。这实质上是原始人的自我保存欲望的宗教化表现，它使猎手免遭灭顶横祸而得到更多

<sup>①</sup> [奥] 弗洛伊德：《精神分析引论》，商务印书馆1984年版，第8-9页。

的生存机会。这对于原始生产力的保存，对于原始人的生存都具有重要的意义。<sup>①</sup>这不仅反映了原始宗教起源于原始人的生产活动，而且也反映了宗教对人类生产活动及人类生存发展的积极作用。

宗教不仅产生于人类物质生活资料的劳动之中，而且也是随着人类社会生产力的提高及社会经济的发展而变化的。马克思主义认为宗教在原始社会产生以后，它的整个发展过程是从原始社会的氏族宗教（或部落宗教）发展为古代阶级社会的氏族宗教或国家宗教，然后发展为世界性的宗教。这一过程实际上是人类社会生产力和经济发展过程在宗教上的反映。澳大利亚学者加里·特朗普在他的著名的《宗教起源探索》中非常赞赏恩格斯关于宗教同经济关系的思想。他指出：我们“应归功于恩格斯的是：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。”<sup>②</sup>宗教与经济的这种关系一直伴随在整个宗教的发展过程中。

首先是生产力的发展决定宗教历史形态的演变。关于宗教的起源与发展过程西方学者有种种理论。社会学家奥古斯特·孔德认为人类思想的发展要经历三个阶段。第一阶段是神学阶段，人在这一阶段直接关心直接体验到的神灵——关心具有拟人品质的神灵或者说神物（这是法国早期人类学家查理·德·布罗斯于1760年访问西非后提出的名称），即被认为有神力寓于其中的神灵的化身。这一阶段人的思想用想象力进行虚构——“编造出”

<sup>①</sup> 参见马德邻、吾淳、汪晓鲁：《宗教，一种文化现象》，上海人民出版社1987年版，第65-67页。

<sup>②</sup> [澳]加里·特朗普：《宗教起源探索》，四川人民出版社1995年版，第87页。

关于众神的许多东西。第二阶段是形而上学阶段，这一阶段的特点是抽象。人们用极为笼统的语言来谈论上帝，说他是全能、全知的，而且有证据证明他作为万物的原因与维持者而存在，西方中世纪的哲学家对此作出过最出色的解释。最后一阶段是实证阶段，或者说真正科学的阶段。这时人们发现了自然法则，可以既不依赖超自然力，也不依靠形而上学便能解释物理现象、生物现象和社会现象。孔德认为实证主义的方法最终会战胜一切。他主张未来如果人类不需要上帝了，那么应该受崇拜的是人而不是上帝。<sup>①</sup> 斯宾塞和泰勒则提出宗教的发展是走着一条“从物神崇拜到一神论”进化路线。这些理论在宗教的发展问题上的看法是有道理的。

恩格斯则以辩证唯物主义和历史唯物主义的世界观和方法论，具体地说明了宗教发展的历史进程和宗教在不同历史阶段所展现的历史形态。综观恩格斯关于宗教的论述，他从不同的角度对宗教发展的进程和历史形态有过三种不同的说法。一是从“自发宗教”到“人为宗教”；二是从“部落宗教”到“氏族宗教”，再到“世界宗教”；三是从“自然宗教”到“多神教”再到“一神教”。这三种说法是互相联系的。总的来说，从“部落宗教”到“氏族宗教”再到“世界宗教”的发展，既反映宗教历史发展的进程，同时也集中体现了马克思主义对宗教历史形态的分类。这种划分同恩格斯把社会形态和政治结构在历史上的演变概括为三种形态：即原始时代的部落社会（氏族社会）；氏族共同体（氏族国家）；多民族的世界性帝国的划分是一致的。社会形态和政治结构的变化，也就引起宗教历史形态发生相应的变化。从“部落宗教”到“氏族宗教”再到“世界宗教”也与其他两种划

<sup>①</sup> [澳] 加里·特兰普：《宗教起源探索》，四川人民出版社 1995 年版，第 35 页。



分是一致的。“部落宗教”或“氏族宗教”和“自发宗教”、“自然宗教”在宗教的社会内容上都是氏族社会的生产力水平和氏族社会制度的反映。氏族社会是以血缘关系为纽带的社会，生产力极其低下，只能依靠共同劳动才能维持生存，无法抗拒自然力。这一时期的宗教在信仰和崇拜的对象上都是对自然力的崇拜，都属于“自然宗教”。由于自然宗教都是一种“物神崇拜”，各个部落都有自己崇拜的对象，因此，随自然力的人格化，各种各样的神灵观念也就形成和发展起来。于是“自然宗教”演变为“多神教”。“自然宗教”和“多神教”都属于“自发宗教”的范畴。随着生产力的发展，人类社会进入了阶级社会，民族开始形成，部落宗教发展为民族宗教，或国家宗教。恩格斯指出：“在每个民族中形成的神，都是民族的神，这些神的王国不超出它们所守护的民族领域，在这个界线以外，就由别的神无所争辩地统治了。只要这些民族存在，这些神也就继续活在人们的观念中；这些氏族没落了，这些神也就随着消亡。罗马世界帝国使得旧有的民族没落了……旧有的民族的神就消亡了”。<sup>①</sup> 于是罗马统治者企图从本地神以外还承认和供奉一切多少受崇敬的异族的神，这正是想“拿一种世界宗教来充实世界帝国的需要”。<sup>②</sup> 后来基督教终于适应了罗马帝国的需要成了世界宗教。以后随着经济的发展，各民族各国之间的联系加强，给一些宗教走向世界提供了条件，于是佛教、伊斯兰教等也成为世界宗教。民族宗教或国家宗教和世界宗教都是在阶级和国家产生以后，统治阶级为了政治上的需要而利用宗教或构造宗教，因而马克思主义把这种宗教称作“人为宗教”。民族宗教或国家宗教的社会内容，就其本质来说，它是民族和国家利益的反映，它所信奉的神既可能有多种，也可能

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1972年版，第250页。

② 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1972年版，第251页。

只有一种。如犹太教是典型的犹太民族的民族宗教和国家宗教，但它却是比较典型的一神教。但是象埃及、印度及中国等则属于多神教。世界性的宗教也并不一定都是一神教。基督教和伊斯兰教属于典型的一神教，但佛教的性质则比较复杂，随着不同教派的不同教义有不同的情况。大体上，大乘佛教信奉神格化的真如佛性和三世诸佛，属于具有泛神论性质的多神教。

不仅宗教形态的演进是随着生产力的发展、社会政治形式的变化而变化，而且由于生产力的发展变化，宗教神的性别属性也随之改变。在人类社会之初，人们只得靠采集树根、野果、打猎为生。这一时期女人因为要哺育幼儿，往往在驻地附近从事采集树根、野果，男人出外打猎。女人们的收获比较稳定可靠，而男人们的收获则不稳定，因此，女人的地位显得比男人重要。这种情况反映在宗教观念里，就是在古代社会中大神总是最高的神。有的西方学者提出：“在宗教黎明时期，上帝是一位女性。”<sup>①</sup> 人类学家爱德温·詹姆斯（James, Edwin）认为“在古代世界，从印度次大陆、美索不达米亚平原，包括整个远东、希腊与罗马，到西欧及地中海诸岛屿，女神均占有显著的位置。中国、澳大利亚、非洲、巴比伦和埃及也都有女性创造神。”<sup>②</sup> 在埃及古代社会，女神努特被描绘为万物之先并创造万物的存在。她第一个把太阳神“拉”安置在天庭，照耀万物。太阳神包括了自然界的全部力量，绝对控制着尼罗河流域。然而不管太阳神多么伟大，但毕竟是那位充满力量且富有创造力的母亲神努特管辖的。也正是这位母亲神的女儿伊希斯成了埃及历史上最为人知，最重要的女神。她是一位最仁慈的神，把母性生命的一切都给予了人类。她的重要地位持续了很长一段时间。但是，随着生产力

---

<sup>①②</sup> 参见 [美] 罗纳德·L. 约翰斯通：《社会中的宗教》，四川人民出版社 1991 年版，第 254 页。

的发展，由狩猎与采集发展到家庭种植，家畜饲养的出现和耕犁的发明，艰难的耕地和管理大群的牲畜都要强壮的体力才能胜任。男人在生产过程中的地位开始超过妇女。以后随着生产力的发展，技术的普遍使用，工业化的出现，妇女越来越变得依附于男人了。妇女在经济地位上的变化，反映到宗教观念上就是男人的宗教作用渐渐增大，女性的宗教作用则日益衰落，因而，在神的性别上出现了男性神占居突出地位，女性神变得仅仅是男性神的配偶与助手或仅仅是某些特殊功能的特别监管者。这种变化比如在古印度宗教的吠陀时期（大约公元前1000年左右），宗教不仅有着众多的女神，而且妇女普遍享有参加宗教活动的自由，然而到了公元前500年，在古印度作为整体的妇女明显地被贬到了次等的地位。人们普遍相信，任何种姓的妇女都不会作为一个妇女通过达到涅槃而获得拯救。她在来世首先要作为一个男人降生。这样，女性神变成男性神，男性神最终代替女性神。在埃及是“拉”，在叙利亚是“艾尔扬”和“伯尔”，在以色列是雅赫维，在希腊是宙斯等等。这种影响一直很深，所有的宗教一旦到了成熟时期，它们在描述与对待妇女的态度上和允许女信徒卷入宗教活动的程度与形式上都会变得极为相似。妇女被认为是低于男性并依附于男性，允许她们负担的宗教任务是不起眼的或者只具有一种服务性质。这种情况直到今天在一些正统宗教中仍然存在。<sup>①</sup>

生产力和经济的发展不仅决定宗教形态的演进和神的性别的改变，而且经济的变革推动着宗教改革。恩格斯曾经指出：“我们的法律的、哲学的和宗教的观念，都是在一定社会内占统治地位的经济关系的或近或远的枝叶，那么，这些观念终究抵抗不住

<sup>①</sup> 参看 [美] 罗纳德·L. 约翰斯通：《社会中的宗教》，四川人民出版社1991年版，第260页。

因为这种经济关系完全改变而产生的影响”。<sup>①</sup> 15 世纪末叶到 16 世纪初，由于社会生产力的发展，资本主义生产关系在欧洲各国开始形成，意大利、德国、英国、法国等国家的资本主义工场手工业迅速发展起来。但是这一时期，天主教会和封建势力结合在一起，为适应封建统治的需要，建立了一整套反映封建等级制的教会等级制度，制定了一整套复杂的仪式，树立教会的权威，并规定教徒的忏悔只有通过教会才可以得救，企图以此来挽救封建制度的灭亡。在经济上，教会代表封建的生产关系，占有大量的生产资料，残酷地剥削农民。恩格斯在分析基督教与欧洲中世纪封建社会的经济关系时曾经指出：“由一群在经常变化的相互关系中发展起来的民族组成的西欧世界，则是通过天主教联合起来的。这种神学上的联合不只是观念上的。它不仅实际上体现在这种联合的君主制中心即教皇身上，而且首先体现在按封建和等级制原则组织起来的教会中。教会在每个国家大约占有 1/3 的土地，它在封建组织内部拥有巨大的权势。”<sup>②</sup> 除了教会的领地，各个修道院都有自己的农庄、手工业作坊和其他形式的经济组织。这些教会的经济组织对农民除了采取地租剥削外，还经营高利贷课以各种杂税，强迫购买赎罪券。当时的农民在教会统治下，实际已陷入农奴的地位，生活极其困苦。而教会组织自己却享有免役免税的特权，过着穷奢极欲的生活。这种教会和封建统治结合在一起，在经济上的控制和剥削阻碍了资本主义的发展，代表资本主义生产关系的新兴资产阶级要反封建统治，首先必须反对教会的控制及其在经济上的束缚。但是，由于“中世纪把意识形态的其他一切形式——哲学、政治、法学，都合并到神学中，使它们成为神学中的科目。因此，当时任何社会运动和政治

① 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，人民出版社 1972 年版，第 402 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 21 卷，第 545 页。

运动都不得不采取神学的形式；对于完全受宗教影响的群众的感情说来，要掀起巨大的风暴，就必须让群众的切身利益披上宗教的外衣出现”。<sup>①</sup>正是在这种情况下，16世纪中叶开始了以马丁·路德、闵采尔和加尔文为代表的宗教改革运动。这场宗教改革运动，实质上是资产阶级革命的一部分。恩格斯曾把它称为资产阶级反对封建制度达到顶点的三次大决战中的第一次大决战。他在论述加尔文的宗教理论的资产阶级性质时说：加尔文“以真正法国式的尖锐性突出了宗教改革的资产阶级性质，使教会共和化和民主化。”他“为英国发生的资产阶级革命的第二幕提供了意识形态的外衣。”他所创立的“加尔文教是当时资产阶级利益的真正的宗教外衣。”<sup>②</sup>这场宗教改革运动直接的结果是为资本主义的发展开辟了道路，促进了资本主义经济、科学、教育、文学、艺术的发展。使资本主义能够最终战胜封建主义。对宗教本身来说，也使新教合法化，标志着宗教迫害的旧时代的结束，实行宗教宽容，使宗教走向文明。

经济的发展不仅决定宗教的变革，而且宗教也是随着经济的兴旺与发展而繁荣的。宗教作为上层建筑，它对经济变化的反映虽然间接，但也是很快的。在本世纪30年代美国经济的大萧条中，宗教的繁荣就受到了影响。数以千计的各宗教的神学院毕业生找不到宗教职位，因为宗教教堂没有能力雇用他们并给他们工资，而各宗教也担负不了建立神职人员的教堂需要的费用，这时美国的宗教也可以说处在萧条之中。但是到了本世纪40年代末至50年代经济繁荣时期，宗教的情况就不同了，新教堂建立，旧教堂增添新成员，在一些工厂里，工厂还为工人提供土地和建造教堂。随着经济的发展，社会对宗教的捐赠也增加，1978年，

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1972年版，第251页。

② 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1972年版，第252页。

美国基金会联合会估计对宗教群体的捐赠达 184 亿美元，宗教团体用于建筑的费用也大大增加。这就使神学院没有足够的毕业生来满足宗教发展的需要，出现了供不应求的局面。<sup>①</sup> 这表明随着经济发展，宗教也就繁荣起来。

## (二) 宗教对经济发展的影响

宗教作为一定社会的上层建筑，它建立在经济基础之上，又反作用于经济基础，对经济的发展产生一定的影响。如前所述，在原始社会，生产活动也就是部落或部族的宗教行为，整个经济组织与宗教活动结合在一起。在阶级社会中，宗教往往被统治阶级用来维护其经济制度、生产关系，起着巩固该社会经济基础的作用。在封建社会中宗教僧侣就是封建统治阶级的一部分，教会占有大量的土地和财产，成为封建生产关系的重要方面。当然，在历史发展的一定阶段，某种宗教也可能反映某种新的生产关系的要求，被一定阶级用来反抗旧的经济制度，建立新的生产关系。欧洲 16 世纪的宗教改革中建立起来的新教就反映了资产阶级反对封建专制，发展资本主义生产关系的要求，促进了资本主义生产关系的建立。

宗教影响经济的方式是多种多样的：

第一，宗教本身是一种经济实体，拥有相当的经济实力，直接影响着社会经济的发展。宗教成熟后在人类社会的各个时期的宗教组织都有自己的财产，形成一种经济实体。如前所述，欧洲中世纪教会在每个国家大约占有 1/3 的土地，它在封建组织内部拥有巨大的权势。“拥有封建领地的教会是各国之间的真正的联系；封建的教会组织利用宗教把世俗的封建国家制度神圣化。”<sup>②</sup> 这一时期在欧洲起着社会凝聚作用的力量是占有巨大经济实力的

<sup>①</sup> 参看约翰斯通：《社会中的宗教》，四川人民出版社 1991 年版，第 213、216、195 - 196 页。

<sup>②</sup> 《马克思恩格斯全集》第 21 卷，第 545 页。

基督教会。除了教会的领地，各个修道院都有自己的的农庄、手工业作坊和其他形式的经济组织。宗教的这些经济组织一方面对农民和小手工业者进行残酷的剥削，另一方面也促进了经济的发展。中世纪欧洲的城市一般都以教堂为中心而发展起来的。当时的教堂四周不仅是社会的政治中心，也是主要贸易场所，发挥着经济流通、商品交换的枢纽作用。中国封建社会中也是如此。寺院、道观等都有自己的地产、山林。尤其是佛教寺院经济在中国封建社会中占有相当地位。任继愈先生指出：这种佛教寺院经济力量逐渐强大，“除了采取土地剥削作为主要剥削方式以外，也还经营高利贷、招纳佃客，与当时一般门阀地主所采取的剥削方式完全相同。寺院享有免役免税等特权。宋代已有许多资累数百万的僧人，宋代以后的僧众已成为南朝封建地主阶级中新兴的阶层。寺院内可以蓄养‘白徒’（没有出家的为寺僧服役的男人），尼姑可蓄‘养女’（没有出家为寺院服务的女人）。僧、尼、白徒、养女这批人不列入一般人民的户籍以内。据说梁代这些寺院管辖之下的人口竟占去国家的‘户口之半’。……佛教广泛流行以后，一般人民往往‘竭财以赴僧，破产以趋佛’。寺院经济已经达到巩固的地步，人民群众的‘卖儿贴妇钱’和帝王舍身佛寺赎身钱都源源不绝地向佛寺输送”。<sup>①</sup> 据史籍记载，梁代延昌（公元512—514年）时鄴州佛寺达13000余所，僧众200万。梁武帝亲自到同泰寺，设四部无遮大会，并舍身为寺院服役。公卿以下用钱一亿万把梁武帝赎回。在梁武帝执政期间他曾三次舍身侍佛，三次被赎回。到陈代周武帝（周建德三年即公元574年）废佛时，曾令僧尼还俗，时有300万人之多。但是，到唐代实行庄园制时，“虽然规定道士僧人每人给田30亩，女冠女尼20亩，寺观有常住田，一百人以上，不得超过10顷；50人以上，不得

<sup>①</sup> 任继愈：《汉唐佛教思想论集》，人民出版社1981年版，第27—28页。

超过70顷；50人以下，不得超过5顷。这个规定完全是空文。通鉴说武则天时，天下公田私宅，多为僧寺所有。唐时僧寺拥有大量庄田”。<sup>①</sup> 到唐武宗（公元845年）再次灭佛时曾“括天下寺四千六百所、兰若四万所寺材以葺廨驿，金银像以付度支，铁像以铸农器，铜像钟磬以铸钱。收良田千万亩，奴婢十五万人。僧尼归俗者二十六万五百人”。<sup>②</sup> 可见寺院经济在当时社会中的势力。这种寺院经济在西藏地区更为突出，直到解放后寺院仍然占有大量土产。“据本世纪五十年代初统计，西藏共有耕地约330万克（即播种一克约合25市斤种子的土地面积，大致等于1亩），其中地方政府占有120万余克，占有38.9%（这一比例可能有误——引者）；贵族拥有70万克，占24%；寺院拥有121万余克，占有36.8%；自耕农近1万克，占0.3%。在各寺院中，又以拉萨三大寺占有的土地、牧场、牲畜、农牧奴数量最大，约共有溪卡321个，耕地14.7万作余克，农牧奴4万余人。有的活佛可谓西藏少数特大领主之一，如丹吉林第穆活佛竟有溪卡200余处，土地5万克，还有牧场数十个”。<sup>③</sup> 这些寺院形成独立的经济实体，除了出租部分田产外，还发放高利贷款等不断聚敛财富。它的存在的确是对农民的剥削，加重了农民的负担。对此，过去的史学界总认为寺院经济“是民生的大害之一”，破坏了国家经济平衡，使大量劳动力流入空门，造成田地荒芜，经济消条。但是，应该看到寺院经济作为封建经济的一部分，它们采取的剥削方式也是封建的剥削方式，如果说寺主的剥削不比封建地主轻，那世代代苦恋土地、死守家园的农民不到万不得已绝不会舍弃家园，迁徙他乡。众多农民之所以背井离乡，遁

① 范文澜：《中国通史简编》修订本第3编第1册，人民出版社1964年第4版，第213页。

② 任继愈：《汉唐佛学思想论集》第373页。

③ 冉光荣：《中国西藏佛教寺院》，中国藏学出版社1994年版，第230页。



入空门，这正说明地主的剥削与国家的苦役更甚于寺院的剥削。再者，寺院经济虽然是独立的经济，但它并没有独立于社会之外，聚积在寺院中的财富和劳力并没有从社会消失掉，而是一种等量转移，起到了积蓄社会财富的作用，在某些特殊条件下（如战争或天灾），寺院经济会起到社会经济的平衡作用。

宗教作为一种经济实体现已不再是古代的寺院经济了，它已成为宗教现代化的一种趋势。现代的宗教组织不再是单纯的传教组织和联系信徒的场所。它不仅从事宗教活动，而且更多的是从事世俗的经济活动。现在几乎所有的宗教组织都从事经营性生产、商业贸易和旅游事业等经济活动。有的宗教组织本身就是庞大的金融集团，有着巨额的财富。不少宗教领袖本人就是大富翁，对社会经济的发展起着举足轻重的作用。宗教作为一种经济实体，它不仅参与社会经济活动是商品生产者，而且它本身作为一种特殊的群体，其特殊的消费也将刺激某些方面的生产，从而促进经济的发展。

第二，某些宗教经典中包含着经济生活的内容，形成一定的经济思想，可用以指导一定社会的现实的经济活动。例如伊斯兰教的《古兰经》中就有大量关于经济问题的论述，伊斯兰学者据此创立了独特的经济理论，用以指导现代伊斯兰社会的经济活动。伊斯兰教从创教之始就极为关注世俗生活。《古兰经》从“天地万物，都是真主的”，“天地的库藏，只是真主的”基本原则出发，认为世间一切财富皆属安拉所有。安拉同时又容许世人占有和利用财产。这些财产都是安拉所赐。但世人只有遵循安拉的托付、恪守宗教道德，信道守法才能占有、利用安拉的财产。根据这一原则《古兰经》中论及经济事务相当广泛，其主要内容包括财产关系、民商交易、天课制度、金融制度等。伊斯兰学者根据《古兰经》提出的基本原则和有关论述，创立了既不同于资本主义又不同于社会主义的独特的经济理论。1976年2月世界

各国伊斯兰学者在麦加举行了第一届“国际伊斯兰经济学会议，”讨论了当代伊斯兰经济理论和实践的各种问题。会议公报宣称：“当代的文明——不论是资本主义的还是马克思主义的，尽管都取得了物质成就，但它们都导致个人和社会的冲突、分裂、焦虑不安和目的性的丧失，”而“穆斯林民族已明确意识到需以纯正伊斯兰思想和实践的独创性去铸造人类的未来。<sup>①</sup> 伊斯兰经济理论对资本主义和科学社会主义都持批评态度，它宣称“放任自流”的资本主义制度以人剥削人为基本特征，而“极权主义”的社会主义制度以“压制民主”为基本特征。伊斯兰经济制度要吸取两种制度的长处，抛弃其弊端。“因而，伊斯兰经济制度 = 资本主义 - 剥削 = 社会主义 + 民主。这一简便公式概括表达了当代居主导地位的伊斯兰社会经济观”，<sup>②</sup> 成为整个伊斯兰社会经济的指导思想。在这一指导思想的影响下，伊斯兰社会的经济在所有制、生产、消费、交换和分配、金融活动、税收制度、社会保险、劳资关系、人口政策等方面都有不同于其他社会经济理论独特的地方，形成了伊斯兰独特的经济。

第三，宗教有时也赞成和直接支持政府的经济活动。比如 19 世纪末 20 世纪初美国北卡罗来那州的加斯顿县建立棉纺工业时，宗教领袖的支持就起了很大的作用。当时宗教领袖通过他们支持性的讲道与宣传，使人们赞同兴办棉纺织工业。为了集中资金兴办棉纺工业，宗教领袖就支持禁酒，使该县原来打算投资酿造业的资本转而投向纺织业，工厂的工人也为此不怎么饮酒了，以更清醒的精神状态投入纺织厂的工作。这些对于当时该县棉纺工业的发展起到了很好的作用。<sup>③</sup> 又如本世纪 60 年代中期佛教

① 参看金宜久主编：《当代伊斯兰教》，东方出版社 1995 年版，第 258 - 259 页。

② 参看金宜久主编：《当代伊斯兰教》，东方出版社 1995 年版，第 259 页。

③ 参看罗纳德·L·约翰斯通：《社会中的宗教》，四川人民出版社 1991 年版，第 200 页。

就非常支持泰国政府发展经济。当时为配合社会经济的发展，泰国佛教界培训和派遣大量比丘（和尚）到全国各地宣传政府关于发展国民经济的计划。并且提出三项发展国民经济的计划：一是精神发展计划。这主要是对比丘进行经济学、社会学与城市生活、文化等方面的知识教育，然后派他们游说各地，从事发展经济的宣传和慈善活动；二是鼓励比丘和沙弥参加城市和农村的社会发展建设；三是达摩发展计划。就是由政府官员、学生和比丘共同参加的宗教、经济、文化发展的综合计划。这几项计划对当时泰国经济的发展起到了积极的作用。<sup>①</sup>

第四，宗教信仰、神学观念直接或间接地影响和调节人们的经济生活，在客观上也会促进经济的发展。宗教观念和经济的关系，中国古代战国时期的墨子就有一种朦胧的思想。墨子在先秦诸子中宗教色彩最浓，也最为明显，他主张“尊天志事鬼神”。他认为“天志”和“鬼神”都是为民兴利除害的。他提出“兼相爱、交相利”的观点，主张“非乐”、“节用”、“节葬”，强调“赖其力者生，不赖其力者不生”。他认为“官无常贵，民无常贱”，力主改善劳者、小生产者们的社会地位和经济地位，重视生产劳动和技术发展。他虽然反对儒家的“天命观”却主张天有意志，认为“天志”是罚恶扬善，喜爱的是“义”，憎恶的是“不义”。顺天而行，“有义则富，无义则贫”。“顺天意者，兼相爱、交相利，必得赏；反天意者，别相恶、交相贼，必得罚”。他把“天志”看作是衡量人们行为规范的尺度。他说：“我有天志，譬若轮人之有规，匠人之有矩。轮匠执其规矩，以度天下之方圆，曰：‘中者是也，不中者非也’。”他批评当时诸子百家之说“言语不可尽计”，但“其于仁义则大其远也”（《天志》上）。这些带

<sup>①</sup> 参看马德邻、吾淳、汪晓鲁：《宗教，一种文化现象》，上海人民出版社1987年版，第72-73页。

有宗教色彩的经济观念，如果加以合理的阐述和利用，不会与发展封建经济无补。但中国封建社会两千年来实行“罢黜百家，独尊儒术”，让鄙视“学稼”、“学圃”的儒家思想占统治地位，使墨子的这些思想默默无闻，失去作用。如果说韦伯认为新教伦理促进资本主义发展，是一种独特的现象能够成立的话，那么不用墨子思想，也许可能就是中国封建经济发展失去的“独特”机会。

当然，墨子的思想是一种准宗教思想，不能算作一种完全的宗教。真正的宗教信仰和神学观念对经济的影响，主要是通过其某些独特的道德观念来影响人们的经济行为。美国学者罗纳德·L·约翰斯通在他的《社会中的宗教》一书中介绍大卫·莫柏格提出的宗教影响人们经济态度和经济行为的几种方式中，首先就是讲宗教道德的影响。他指出就宗教讲“诚实、公正、守信用这些个人的和商业的美德而论，它们在经济生活中是至关重要的，而在宗教能成功地把这些美德灌输给自己的信徒的范围内，宗教便对经济产生了影响”。<sup>①</sup> 宗教道德对经济的影响既可以从宏观上影响一定社会的整体经济的发展，也可以从微观的角度影响局部的经济活动。

宗教道德对经济整体发展的影响，莫过于马克思·韦伯对于宗教伦理与资本主义精神的分析。韦伯认为宗教对社会经济发展起积极、进步的作用，就在于他认为新教徒的经济理论来源于新教神学，资本主义精神取决于新教伦理。韦伯认为西方资本主义的发展是一种极为独特的精神现象，它体现出基督教新教传统的精神原则，而不是人类社会发展中有普遍规律的经济发展的结果。他认为资本主义精神乃是“一种具有伦理色彩的生活准则”，

<sup>①</sup> [美] 罗纳德·L·约翰斯通：《社会中的宗教》，四川人民出版社 1991 年版，第 199 页。

其理论来源就是宗教改革家，尤其是加尔文的新教神学。这种神学倡导人是上帝的选民，一切都应听从上帝的安排。它强调人们的工作是“神召”。每个人都应该响应上帝的召唤，热爱自己的职业，虽然这种工作可能是仆役性的工作，但都应该“不知疲倦地劳动”和“严格地自我克制”。因为“我是为上帝工作，而不仅是为了我的老板或为自己工作。所以我要力争做出成绩，尽可能把工作做得最好”。<sup>①</sup>“凡事皆为你（上帝）而做，牛奶为你而挤，你让做的事我们都一一认命。最大的事和最小的事都同样使我们愉快”。<sup>②</sup>每一种正当的职业在上帝那里都具有完全同等的价值。因此，作为上帝的臣民无论是农夫、工匠、士兵、国王还是家庭主妇，每样工作都是上帝的“召唤”。都要忠于职守，努力工作，以此来为上帝增辉。

在“神召”的岗位上努力工作不仅能防止人们沉湎于淫荡邪恶的生活，而且这是为上帝增辉的最佳途径。为了给上帝增辉争取成为上帝的选民，每一个人都要拼命工作，不该偷闲，因此时间变得极为宝贵。教会告诫人们：“全身心地投入到勤勉的商业中去吧！这是上帝召唤你做的合法的事情。……上帝支持我们这样的行动……珍惜时间，你每天都必须小心不浪费你的时间。……如果无谓的娱乐、打扮、宴会、闲聊、无益的陪伴，或睡眠，其中任何一件都会浪费掉你们的时间，你要相应地提高警惕。”<sup>③</sup>人们必须避免浪费时间，以使用尽可能多的时间从事工作，为上帝创造更多的财富。当这种观点在人心中内化以后，就可能变成珍惜时间，拼命工作，创造财富。这也许可能就是西方

<sup>①</sup> 参见《社会中的宗教》，四川人民出版社1991年版，第200页。

<sup>②</sup> 参见马克思·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，三联书店1987年中文版，第176页。

<sup>③</sup> 参见[美]罗纳德·L. 约翰斯通：《社会中的宗教》，四川人民出版社1991年版，第209页。

人强调时间就是金钱的神学来源。

由于新教伦理强调勤劳、节俭、忠于职守和自我克制的道德观念，大大促进了人们无止境地创造财富的“获取之欲望。”这是符合资本主义发展经济和积累财富要求的“精神刺激”。资本主义发展初期为资本积累既需要对劳动成果的理性思考，又需要劳动者本身这种在尘世间苦行的禁欲精神。一个人如果你比周围的人工作得更努力，你在工作上花了比别人更多的时间，如果你生活节俭和禁欲，你可能比周围的人更成功。你的劳动成果是上帝对你的选择和恩惠，上帝会因为你的行为而荣耀倍增。你自己也就变得富有了。然而上帝又要求你节俭，正象韦伯在分析清教徒对待享用财富的态度时所指出的那样：“人只是受托管理着上帝恩赐给他的财产，他必须象寓言中的仆人那样，对托付给他的每一个便士都有所交待。因此，仅仅为了自己的享受而不是为了上帝的荣耀而花费这笔财产的任何一部分至少也是非常危险的。”<sup>①</sup> 所以你不能用这些财富来满足自己的感官享受吃喝玩乐。那么应该怎么办呢？那就是投资——为生产更多的商品投资，它会创造更多的利润，反过来又会提供更多的用于投资的资本，这样滚雪球似地继续下去——这就是资本主义发展的“秘密”。

当然，资本主义的发展不能归结为宗教影响的结果，但是，应该看到韦伯从一个新的视角揭示了宗教作为一种上层建筑，特别是作为意识形态上层建筑对经济的反作用，是有其理论和现实意义的。

宗教道德对经济的影响还表现在宗教群体为了加强传统道德的价值观念，反对某些不道德的行为，虽然不是有意识地指向经济的变化，但有时候间接地影响某一方面的经济发展。比如美国

---

<sup>①</sup> 马克思·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，三联书店 1987 年中文版，第 133 页。

在1919年的禁酒修正案，就是由于得到教会反对酗酒的支持，因而能够通过。当时的宗教势力还普遍赞成把这一修正案推广到各州。这对于酒类生产和销售业是一个限制，虽然对整个经济的影响并不大，但它可以促进经济在小范围内的调整。有时宗教领袖通过道德劝说，动员教徒参加某项经济活动，也有利于某一方面的经济的发展。

由于宗教对经济发展具有多方的积极作用，日本学者竹内宏提出建立“宗教经济学”，把宗教与经济的关系作为一门独立的学科来研究。“他从日本社会的老人化问题入手，建立了如下的发展相关链：社会老人化——老人的孤独和寂寞——对宗教的信仰——宗教的兴旺——宗教服务费——寺院产业——新宗教与经济力——宗教与社会保障费”。<sup>①</sup>应该说竹内宏提出建立宗教经济学是有一定的现实根据的。现代社会由于科学技术和经济的高度发展，人们物质生活水平提高，医疗条件改善，社会人口高龄化的趋势日益加剧。人口老年化趋势将影响经济发展的速度，而且现人代类面临着人口膨胀、资源短缺、生态和环境恶化、伦理道德滑坡等问题。这些问题不仅影响经济的发展，而且将使现代社会家庭分裂，年轻人没有家庭和社会责任感，使老年人逐渐失去与子孙团聚的天伦之乐。因此，在这种竞争加剧的社会里，等待老年人的将是一种寂寞而又贫苦的生活。在无可奈何的情况下，老年人就很可能去信仰宗教，从“无情世界”中寻找感情，求得人生的最后安慰。老年人信教多就会促使宗教兴旺，新的宗教就会应运而生。新的宗教的着眼点不再是人类灵魂的救赎，不再仅仅向死去的人提供葬礼和法事服务，而是为活着的人提供周到的服务，特别是对老年人提供关怀备至的照顾。宗教的

<sup>①</sup> 马德邻、吾淳、汪晓鲁：《宗教，一种文化现象》，上海人民出版社1987年版，第74页。

服务性质增强，必然就会刺激生产和经济的发展。这就需要对这一特殊领域内的经济活动进行专门的研究，因而“宗教经济学”从一定意义上也是可以成立的。

宗教对社会经济的发展具有多方面的积极作用，这是应该肯定的，但是，也应该看到宗教作为一定社会的上层建筑，它对经济的影响作用无论有多大，都是在建立在经济基础对它的决定作用的基础上，我们不能夸大这种作用。宗教作为一种特殊的上层建筑与政治法律制度不同，它对经济的影响作用很少是激进的，也很少是革命性的，它不可能使经济发生革命性变革，向着新的方向发展。一定社会的宗教总是反映该社会占主导地位的经济制度，这就决定了宗教影响经济具有保守性。它总是经常明显地支持占统治地位的经济规范与制度模式，它对经济生活的参与也都是为了加强该社会的经济规范和经济模式。在阶级社会中，宗教往往被统治阶级用来维护其经济制度、生产关系，起着巩固该社会经济基础的作用。封建社会中宗教僧侣就是封建统治阶级的一部分，教会占有大量土地和财产，成为封建生产关系的一部分。当然，在历史发展的一定阶段，某种宗教也可能反映某种新的生产关系的要求，被某些新兴的阶级用来反抗旧的统治制度，建立新的生产关系。如欧洲 16 世纪的宗教改革中建立起来的新教就反映了新兴资产阶级反对封建专制，建立资本主义生产关系的要求，但资本主义生产关系的建立最终是通过资产阶级革命来实现的。对于宗教影响经济的这种保守性，约翰斯通在他的《社会中的宗教》一书中讲得很明白。他在书中分析宗教对经济的种种影响以后作出结论说：“作为最终的总结性评论，我们再一次重申，虽然宗教确实包含在它所存在的那个社会的经济之中，是那个经济的一部分，但它对经济的影响却是相对微小的。它主要是作为社会产品的买者与卖者之一，通过对经济生活的参与而加强其社会的经济规范和经济模式的。虽然有时宗教也会向特定经济单位



的经济活动或经济关系的某些方面发起挑战，但这种挑战从长远的观点看，对经济的影响却是微乎其微的”。<sup>①</sup>应该说，约翰斯通对宗教影响经济的评价是比较客观的。

宗教影响经济的保守性还在于宗教对待经济的态度上的矛盾性。一方面，宗教总是赞美贫困，把贫困视为美德，总是设法使信徒不受物质利益和物质欲望的影响。基督教赞美“幸运的穷人，你们将拥有大地。”“富人进天国是多么难啊！”（《圣经》）。佛教也总是赞美托钵僧人摆脱了经济欲念，来去无牵挂，以便对人生进行沉思。道教则主张清心寡欲，修炼成仙。它认为“天目以妖艳为华，心以身名为贵，身好轻鲜之饰，口欲珍奇之味，耳欢妙美之音，鼻悦芳馨之气。此六者皆败德伤性，只以伐其灵根也。故有之即可远，无之不足求。惟衣与食，人之所切，亦务道之一弊耳。”<sup>②</sup>为修身，它主张“不利货财，不贪世名”。这样把人身的一切物质生活都看作是不得不有的“弊”。这种无视人的物欲的道德观念必然限制宗教对于经济的作用。它不会把发展经济满足人的物质文化需要作为目的去追求。因此，即使是宗教改革派所创立的新教伦理虽然在客观上有利于资本主义的发展。但连韦伯自己也不得不承认“不应将此理解为，我们期望发现这些教派的任何人或任何代表人物把我们称之为资本主义精神的发展视为他们终生工作的目的。我们也不能以为他们中的任何人会把追求世俗的物质利益作为自身目的，会把这种追求看作具有肯定的伦理价值。我们必须永远记住，伦理观念的改革从来就不是任何宗教改革家……所关心的中心问题。他们既不是道德文化团体的创立者，也不是人道主义的社会改革或文明理想的规划的倡导

<sup>①</sup> [美] 罗纳德·L. 约翰斯通：《社会中的宗教》，四川人民出版社 1991 年版，第 216—217 页。

<sup>②</sup> 参见潘显一：《大美不言——道德美学思想范畴论》，四川人民出版社 1997 年版，第 125 页。

者。灵魂的救赎，而且仅仅是灵魂的救赎才是他们生活和工作的中心。他们的道德理想及其实际效果都是建立在这一基础之上的，而且是纯宗教动机的结果。因而，我们不得不承认，宗教改革的文化后果在很大程度上，大概在我们重点研究的这些方面，是改革家们未曾料到的，甚至是不想达到的。这些结果往往同他们本人所想要达到的目的相去甚远，甚至相反。”<sup>①</sup>应该说，韦伯的这一看法是比较客观公正的，是值得称道的。

## 二、宗教对政治的影响

人类社会的文明包括物质文明与精神文明。物质文明集中体现在经济的发展上，精神文明主要是科学文化及思想道德的文明，其中也包含着政治的文明。政治文明既包括政治制度的文明，也包括政治观念的文明。宗教对政治文明的这两个方面的发展都发生过这样那样的影响。

### （一）宗教与政治的一般关系

宗教和政治作为一定社会的上层建筑，它们既相区别又相联系，在社会中发生着相互作用。作为上层建筑它们都是社会经济基础的反映，但反映的形式不相同，政治是经济的集中表现，是经济基础的最直接最集中的反映，而宗教则是经济基础的最间接最曲折的反映。但宗教和政治一样既是观念上层建筑，又是体制上层建筑。从人类社会的历史发展来看，宗教和政治有着复杂的相互关系，发生着实际的相互作用。在原始社会，宗教与政治混沌未分，原始的宗教活动同时包含着政治内容。进入阶级社会以后，宗教和政治都得到进一步的发展，二者的关系更为紧密，神权政治或政教合一 是宗教和政治紧密联系和相互结合的最高体

<sup>①</sup> 马克思·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，三联书店1987年中文版，第66-67页。

现。这种结合在封建社会中曾经是一种相当普遍的现象。资产阶级革命提出和倡导致教分离的主张。自此以后，政教分离的趋势逐渐扩大，但在某些国家和地区，政教合一的现象仍然不同程度地存在着。

宗教对政治的影响，在阶级社会中主要是宗教成为或明或暗的政治斗争的工具（这一方面将在下面的问题中详细论述），其影响的形式是多种多样的：一是宗教观念、信仰和情感，对社会的政治思想、政治制度、政权和政治活动发生影响，如封建社会中宗教神学宣传的“君权神授”，一直贯串在封建社会的政治思想中，成为封建社会政治制度、政权的维护及政治活动的根本的指导思想；二是宗教团体或宗教势力作为一种现实的力量影响甚至左右各派政治力量的对比，影响社会政治的现状。历史上许多政治斗争都因为宗教势力的参与而改变各派政治力量的对比，从而改变社会政治的现状。现在世界上一些地区和国家政治形势不稳定，其中很重要的原因就是宗教团体或宗教势力参与政治活动，支持一种政治势力，反对其他政治势力所形成的；三是在有的情况下，宗教作为一种运动或社会事变来影响政局。如欧洲16世纪的宗教改革运动，以及历史上的宗教战争都给政治以很大的影响，又如1979年伊朗的宗教领袖霍梅尼领导的伊斯兰革命推翻了巴列维国王的统治，结束了王权政治。1979年尼加拉瓜全部天主教徒加入桑地诺民族解放阵线政治革命运动，推翻了索摩查的独裁统治，建立了新政府，有4个神父担任了革命政府中的部长职务。1986年在菲律宾天主教徒的通力合作下，推翻了马科斯的独裁统治。1989年苏东巨变过程中宗教界也积极介入，尤其是在波兰，团结工会是靠取得天主教会的支持才取得胜利的。

对于宗教集团或宗教势力、宗教运动对政治的影响，我们必须作历史的、具体的分析。由于宗教信仰有着广泛的跨阶级的特

点，其信徒往往属于相对立的社会集团或阶级，反映在政治上的要求是各不相同的。所以，他们形成的政治势力也很不相同，其中有保守的集团，有极端主义、恐怖主义的集团，也有不少具有民主思想的集团，它们以特殊的形式反映人民大众要求解放的意向。更有不少是和平主义的势力，他们致力于世界和平运动，推动和促进世界和平及政治民主。这就要求我们对宗教势力介入政治的合理性要作具体的分析。

在宗教与政治的关系中，政治也对宗教有重要的作用和影响。阶级社会中某一种宗教的盛衰往往受着现实政治的影响。历史上和现实中任何一种宗教的巩固、保持和发展都离不开政治力量的支持，尤其统治阶级的政治支持。另一方面，由于宗教在政治斗争中所处的关系微妙，它也可能受到现存某种政治势力乃至现存政权的排斥打击，从而蒙受损失。比如佛教传入中国以后发展过程的盛衰都是和统治阶级对它的态度分不开的。它在中国历史上曾几度得皇帝的支持而成为国教，因而得到繁荣。但也曾发生过“三武一宗禁佛”的事件，使佛教几度受到打击和排斥，而逐渐走向衰落。宗教与政治的相互作用是非常复杂的，受着一定历史时期经济、思想文化条件和该社会其他因素的影响。对此也应该进行具体分析。

## （二）历史上的宗教王国与政治王国

宗教与政治的起源是密不可分的。原始宗教产生于原始社会。原始社会的一切组织和活动都和宗教分不开，可以说原始社会的宗教组织和行政组织是合二为一的。巫师和祭司是部落的最高宗教领袖，在部落中拥有极大的权力和威望。他们能够上传神旨，下达民意，能够呼风唤雨，消灾免祸，简直就是指引部落的一盏圣灯。一方面他们秉承神意，主持部落的宗教仪式，主宰个人的生与死，另一方面，他们又实际上是部落群体的行政长官，掌握着行政的权力，能够指挥部落的军事与生产以及部落的行政

事务，处理部落内部的关系。祭司不仅具有宗教领袖的职能，而且具有社会政治领袖的职能。这可以说是人类历史上最早出现的政教合一的社会结构。这种宗教与政治的结合是出于部落生存的需要。原始社会生产力低下，人类要在无力支配的自然环境中生活，依靠个体的力量是无法生存下去的，只有依靠部落集体的力量和智慧，才能从自然界获得生存的物质资料和造成适合于人类生存的环境。随着生产力的发展，人类社会进入以种植业为主的文明时代，这种政教合一的组织形式就显得更为重要。比如在世界最古老的文明发源地埃及，人们要生存就得要有水，于是人们建设巨大的水利工程，借以把土地改造成为耕田。这项工程需要集体的力量，它不仅需要指挥有效的领导行为，还需要有精神的力量来动员群体参加。这种合作关系的协调性只有从双方共同的宗教信仰中才能产生出来。在此情况下宗教成了领导者和被领导者合作的纽带，形成群体的合力。正是这种宗教与政治的合力才使社会得以生存和延续。所以，在一定意义上说，这种政教合一可以有效地调动整个部落或民族的智慧和力量，形成社会的向心力，有利于社会的发展。

原始社会由于人类的宗教活动和政治活动是紧密联系在一起，也都是为了部落的生存和发展需要而建立起来的，在这个意义上可以说，宗教和政治在起源上是同一的，只是在以后的发展上逐渐分离，才形成了宗教和政治。因而宗教和政治是同源异流。但宗教神学往往把政治的起源归结为神灵的创造，认为宗教和政治的起源都在神。中国最早的《尚书·虞书》中就说：“无旷庶官，天工人其代之。天叙有典，敕我五典五惇哉；天讨有罪，五刑五用哉。”这就把人类社会的政治、法律、制度和人伦秩序一概归因于有意志的“天”。到汉代董仲舒提出“天人感应”，“王权神授”，把国家政权神圣化，认为皇帝代表天皇统治人间。他说：“天以天下予尧舜，尧舜受命于天而王天下”。他利用五行

学说把自然事物的关系和社会关系加以比附，从而把封建等级关系加以神秘化，认为封建的隶属关系是取法于天意。他说：“君臣、父子、夫妇之义，皆取诸阴阳之道。君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴。”“天之亲阳而疏阴，任德不任型也。是故人义制度之数，尽取之天。天为君而复露之，地为臣而持载之；阳为夫而生〔主〕之，阴为妇而助之；春为父而生之，夏为子而养之；……王道之三纲，可求于天。”（《基义》）这里他明确提出“三纲”（即君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲），并说明这是由于天意的安排。由此他进一步论证“授命”说，“天子受命于天，诸侯受命于天子，子受命于父，妻受命于夫，诸所受命者，其尊皆天也”（《顺命》）。“受命之君，天意之所予也”（《探察名号》）。总之，人类社会的一切都是天意安排的，国王是天子，政治法律、等级制度是由天意决定的。董仲舒这种“天人感应”、“君权神授”的思想在中国封建社会影响很深，尽管后来的历代统治者在宗教势力过大，影响政治的情况下，实行限制宗教的政策，但他们仍然承袭“君权神授”的思想，认为自己是天子，是代表天意治理人类社会。

在西方，宗教神学则把政治归因于上帝。欧州中世纪的哲学家和神学家都认为政治是以基督教神学为基础的神权政治，国家和权力都来自上帝。基督教哲学家奥古斯丁从神学理论论证了教权大于政权和君权，为中世纪的国家神创说、君权神授奠定了基础。以后经院哲学家托马斯·阿奎那全面系统地发展了奥古斯丁的思想，进一步论证了上帝是国家等一切社会权威的终极创造主。正如《圣经》所说的“没有权柄不是出于神的”。

总之，一切宗教神学都是宣扬神权高于政权，神权授予政权，主张政权与教权合一的政治制度。从历史上看，政教合一的发展过程可以分为两个阶段：第一阶段是宗教崇拜与首领崇拜结合在一起，宗教赐予首领神的光环，首领负责社会公益事务，又

同时被赋予祭司之责，部族笃信首领具有超自然的能力，对其顶礼膜拜。这种首领崇拜后来又衍化为对首领使用过的一切物品的崇拜。认为首领使用过的一切东西都是圣物，是绝对不可触犯，否则将招致杀身之祸。相传新西兰的一个毛利土著人由于无意中食用了首领的残食，惶惶不安，恐惧忧郁，不久身亡。这一阶段可以说是宗教与政治在部族人心中自然结合的阶段，它不带有强制性。第二阶段则是向强化权势、统摄一切的主宰转化。这一阶段的政教合一在上古时代的许多国家都存在。在这些国家里占统治地位的宗教的教规起着类似法律的作用，教会的僧侣或祭司对政治有很大的支配作用。有些国家的政治首领同时兼任宗教首领，这种状况在奴隶制专政的国家特别流行。如古罗马帝国就是比较成熟、完整的宗教帝国。帝国的统治者自尤利乌斯、凯撒开始不仅位居世俗之尊，而且兼任古罗马祭司集团“彭提菲克斯”的最高首领，监理一切与宗教有关的事宜。这样罗马帝国的统治者一手执着象征最高权力的权杖，另一手执着代表罗马最高宗教力量的法杖，宗教与政治达到了高度的统一。

政教合一就其宗教与政治结合的紧密程度来说，虽然在不同时代和不同国家有所不同，但一般都表现为国教统治和神权政治两种形式。所谓国教统治是指由一个国家的统治阶级或执政当局规定一种宗教为全民信仰的宗教。这种宗教在社会意识形态中占统治地位，统治阶级用这种宗教来统治人民群众的思想意识，为现存社会制度作论证。它是维护统治秩序的精神支柱。在原始社会，氏族或部落宗教曾经是氏族或部落的全民性的意识形态。到了阶级社会，正如恩格斯指出的：“每一个不同的阶级都利用自己认为适合的宗教”来为自己服务<sup>①</sup>。历史上奴隶制统一国家出现以后，奴隶主阶级或者以某一部落的神为全国共奉之神，或者

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1972年版，第253页。

以征服者的宗教，或者新创宗教定为全民信奉的国家宗教或国教，以求获得意识形态上的统一。到了封建社会，在政权神授的指导思想下，不少国家都设立了国教。如古埃及统一以前，各州都有自己的地方神。美尼斯统一上下埃及后以故乡提尼斯的鹰神哈拉克特为主神，要求全国人民信奉。第四王朝时，法老自称为太阳神瑞的儿子，要求人民信奉太阳神。中王国时期，底比斯统一埃及，又把地方神阿蒙遂当成为全国最高神。犹太教和巴比伦宗教之成为国教，基督教成为罗马帝国的国教，佛教成为摩揭陀国国教，伊斯兰教成为阿拉伯帝国的国教等等都是依靠各国最高当局的政治力量推为国教的。当然，一种宗教的产生和流行，绝非是统治者一道指令所能造成的，但它是否能成为国教，主要取决于它是否有利于维护执政者的统治。如是，它和执政的统治者就可以做到互相借助，起到国教统治，发挥“牧师”职能维护统治秩序的作用。在国教体制中，国教的祭司或僧侣往往享有很高的地位和特权，对国家的社会政治生活发生重大影响，并排斥其他宗教和意识形态，使国教处于统治地位。在封建社会国教现象十分普遍，资产阶级革命后，宗教宽容和信仰自由逐渐被接受为现代政治和思想原则，意识形态多元化成为历史趋势，国教现象在某些国家仍然存在，不过其强制性和对其他宗教及意识形态的排斥性大大减弱。<sup>①</sup>

政教合一的另一种形式是“神权政治”，即教会与国家、神权与政权合为一体，宗教首领与政治首领合二为一，国家机关与宗教机构紧密结合，借用神的权威进行统治的政治体制。在这种体制中宗教成为体制上层建筑的重要组成部分，其职能就兼具刽子手职能。这种政教合一既可以同君主制结合（如古代东方各

<sup>①</sup> 参见吕大吉主编：《宗教学通论》，中国社会科学出版社1989年版，第666-667页。



国)，也可以同共和制结合（如加尔文领导下的日内瓦）。在这种制度下，宗教是维持政治统治的巨大支柱。宗教的考虑对政治决策具有重大影响。国家重大政务往往以宗教形式作出决定，政治活动的成败得失，往往归因于神意；国家的最高统治者被视为神的化身或代理人，他们或出身于祭司或僧侣，或者兼任最高祭司或僧侣，总揽教权和政权，上层统治集团中包括大量的宗教上层人物，一般僧侣或祭司也兼管教务和政务。这种情况不同程度地存在于古代埃及、巴比伦、波斯、犹太、印度和中国。到中古时期，各国的封建统治者也常常宣扬君权神授，以神权巩固政权。这一时期神权政治的突出代表是教皇国、哈里发国家和西藏地区。<sup>①</sup> 资产阶级革命后提出政教分离的主张，出现了废除神权政治的趋势，但政教合一现象至今在一些国家还存在。如伊斯兰教占统治的阿拉伯地区的国家至今还存在不同形式的政教合一。对于政教合一这种政治制度，我们不能简单地评价其功过是非，而应从历史发展过程来考察。如果某一种社会对历史发展，对经济、文化的发展起了推动作用，那么这个社会所奉行的政教合一制度作为历史的存在就有它的合理性。

### （三）宗教与阶级和阶级斗争

在人类历史上，等级的产生和划分是与宗教紧密相关的。在原始社会末期，由于社会生产力的发展，创造了剩余产品，给阶级的产生提供了社会条件。于是身兼宗教领袖和行政长官的祭司、长老和酋长，便逐渐从原来氏族社会的平等的一员变成为社会的特殊阶层，他们利用自己掌握的宗教和行政控制权来维护自己和氏族其他特殊阶层的地位，占有剩余产品，成为富有者。随着生产力的进一步发展，私有制的产生，这些人自然就成为特殊

<sup>①</sup> 参见吕大吉主编：《宗教学通论》，中国社会科学出版社1989年版，第668-669页。

的阶级，即社会的统治阶级。随着人类社会的发展，社会的阶级划分和宗教的等级划分一一对应，二者结合在一起，共铸了人类社会的宗法等级制。以印度为例，古印度（即公元前14世纪时期）在阶级分化的过程中形成了宗教、阶级融为一体的种姓等级制度。古印度种姓社会由四个等级构成：第一等级是居统治地位的婆罗门。这是集宗教祭祀大权于一身的世代相传的僧侣贵族阶层，他们对社会生活起着主宰作用。第二等级是“刹帝利”，即武士贵族。帝王、达官等都出自这一阶层。第三等级是“吠舍”，属于一般的劳动者阶层，它包括自由民、农民、牧民和商贾等。第四等级是“首陀罗”，即没有任何权利的奴隶阶层。“首陀罗”就是仆役的意思。古印度种姓制度划分的这种等级，既是宗教等级也是阶级的等级，同时还是民族压迫的等级。在这种种姓等级中前三种姓为高贵的雅利安人种姓，第四种姓则是被雅利安人征服的印度土著居民的后代。在这种种姓制度下，古印度实际上是婆罗门和刹帝利共同执政。据古代印度的《摩奴法典》记载：“婆罗门……居众生之首，统摄世间万物。”“王者须礼敬婆罗门……治国之圣贤，依其所陈而行”，国王治理国家的一切大计都必须听从婆罗门的决定。<sup>①</sup>除印度的种姓制度外，世界许多民族的阶级划分都与宗教有一定的关系，如古罗马的历史中，社会的阶级关系同样反映宗教的等级关系。奴隶由于毫无权利，也就被排斥在宗教祭仪之外。宗教成为阶级之间各种对立的形态之一。在古埃及宗教的等级和社会的等级也是结合在一起的，以它的殡葬制度为例可见一斑。埃及古王国时期的最高的执法者“法老”去世后，尸体制成经久不腐的木乃伊，葬入高耸如山、建筑辉煌的金字塔内。而法老近臣、达官显贵、中等阶层人士死后决不能

<sup>①</sup> 参看马德邻、吾淳、汪晓鲁：《宗教，一种文化现象》，上海人民出版社1987年版，第80-81页。

葬入金字塔，只能葬入被称为“马斯塔巴”的陵墓，至于一般贫民则陵墓都没有只能掩尸沙丘。而且宗教通过不同的宗教葬礼使人相信社会中的等级死后将带入宗教世界而继续存在。

宗教与社会阶级结合，使社会阶级的划分神圣化，永久化，它使信仰者感到自己的阶级地位是上天注定的，永世也不可改变的，只能听天由命，安于现状。这正好发挥了宗教的牧师职能。

宗教不仅同阶级的产生、阶级的划分结合在一起，而且在阶级社会里，宗教和阶级斗争也密切相关。人类进入文明时代以后，随着社会的发展和社会分工的扩大，宗教与意识形态的其他形式和上层建筑的其他部门日益分离，但宗教与政治的关系仍然十分紧密。随着阶级对立的加深，阶级斗争日益成为政治的主要内容，宗教也就逐渐成为维护现存社会秩序，维护统治阶级利益的工具。恩格斯指出：“每个不同的阶级都利用它自己认为适合的宗教：占有土地的容克利用天主教的耶稣会派或新教的正统派，自由的和激进的资产者利用唯理派，至于这些老爷们自己相信还是不相信他们各自的宗教，这是完全无关紧要的。”<sup>①</sup> 他们所关心的是哪种宗教能够成为他们统治人民的工具。宗教之所以能成为或明或暗的阶级斗争工具，除了社会的原因以外，还在于宗教自身的某些特点。

首先，宗教一方面同政治、法律一样，既是观念性上层建筑，又是体制性上层建筑，既可以作为思想理论去影响群众，又可以作为组织制度去统辖群众，这就更容易为社会斗争的各方所利用。另一方面从内容上看，宗教比政治、法律丰富得多，它能利用包括艺术、伦理和哲学思想在内的许多意识形式，因而它的影响比政治、法律更为深刻、广泛和有效，于是社会斗争的各方都往往把它当着必要的武器以战胜对方。

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1972年版，第253页。

其次，宗教远离经济基础，追求天国，鄙夷尘世生活，具有一种不问世俗的外表，这就便于社会斗争的各方用来掩盖自己的世俗意图。

其三，宗教信仰没有民族和阶级的差别，因而宗教的影响可以渗透到广泛的社会成员之中，下至村夫、工匠、老幼妇孺，上至达官显贵，乃至帝王将相都可能信仰同一种宗教，受同一种影响。所以，宗教具有最广泛的动员作用，能够为社会斗争的各方利用来争取群众。

宗教作为阶级斗争的工具，首先表现在统治阶级总是利用宗教来巩固其统治秩序服务。由于宗教主张“慈悲”、“顺从”、“博爱”，引导人们把在现实世界不能实现的希望寄托于来世，或者寄托于彼岸世界，把人们的注意力从人间转向天国，从而麻痹人们的反抗精神，消磨人们的斗争意志，起着“鸦片”的消极作用。这种作用是宗教的本质在阶级社会中的主要表现。由于宗教具有这种社会作用，所以历代的统治阶级总是把宗教作为巩固自身统治秩序的精神手段。封建阶级长期利用宗教来维持自己的统治，就是资产阶级，在他们争取统治的过程中利用宗教联合工人阶级反对封建专制，但在他们取得地位以后立刻就利用宗教来对付劳动者。恩格斯在他的《〈社会主义从空想到科学的发展〉英文版导言》中分析资产阶级发展过程时指出：资产阶级在英国得到部分承认的时候起就利用宗教来对付工人，他说：资产阶级的利益是要从工人“身上尽可能取得尽量多和尽量好的劳动；为此目的，就必须把他们训练得驯服顺从。他自己是信教的，他的宗教曾经是他用来战胜国王和贵族的旗帜；不久他就发现这同一个宗教可以用来操纵他的天然下属的灵魂，使他们服从那些由上帝安置在他们头上的主人的命令。简言之，英国资产阶级这时已经参加镇压‘下层等级’、从事生产的广大人民群众，而用来达到

这一目的的手段之一，就是宗教的影响。”<sup>①</sup> 资产阶级取得统治地位以后，它和工人阶级的矛盾逐渐尖锐化，到了 19 世纪中叶，英国资产阶级面对日益壮大的工人阶级及其斗争，为了控制工人群众，首先就抓住宗教，因为他们认为，“现在比以往任何时候都更需要用精神手段去控制人民，而一切能影响群众的精神手段中第一个和最重要的手段依然是宗教。”<sup>②</sup> 列宁总结历史上一切统治阶级对付人民的手段时也指出：“所有一切压迫阶级，为了维持自己的统治，都需要两种社会职能：一种是刽子手的职能，另一种是牧师的职能。刽子手的任务是镇压被压迫者的反抗和暴乱。牧师的使命是安慰被压迫者，给他们描绘一幅在保存阶级统治的条件下减少苦难和牺牲的前景（这做起来特别方便，只要不担保这种前景一定能‘实现’……），从而使他们顺从这种统治，使他们放弃革命行动，打消他们的革命热情，破坏他们的革命决心。”<sup>③</sup> 这牧师的职能就是宗教的职能。所以，历代的统治阶级或是实行国教统治，或是实行政教合一，或是支持宗教来为它服务。而对一些不利于巩固自己统治地位的宗教则采取排斥打击，直至顺从统治阶级。例如在世界历史上，基督教在罗马帝国境内最初曾遭受镇压达 300 年之久，以后基督教也适应帝国的需要，帝国政府就加以拉拢利用，封为国教，为其统治服务。但对其中的异端教派仍然给予打击。宗教改革以后，西欧各国君主或者扶持天主教，排挤迫害新教徒，或者扶持新教反对保守的天主教。<sup>④</sup> 从中国历史发展来看，历代统治阶级对佛道两教又拉又打的现象十分突出。“佛教东来之初，统治阶级以为它能‘助王政之禁律，益仁智之善性’（《魏书·释老志》），故加以提倡。佛教

① 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，人民出版社 1972 年版，第 393-394 页。

② 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，人民出版社 1972 年版，第 401 页。

③ 《列宁全集》，人民出版社 1990 年第 2 版，第 26 卷，第 248 页。

④ 吕大吉主编：《宗教学通论》，中国社会科学出版社 1989 年版，第 672 页。

依附神仙方术而扎根，迎合魏晋玄学而发展，到南北朝时几有压倒儒学而为国教之势，隋唐时期更是盛极一时。这种发展正是佛教方面的依附迎合与统治阶级的拉拢扶植相结合的结果。晋僧道安曾说：‘不依国主，则法事难行’（《高僧传》卷五《道安传》）。此语已为随后的历史事实所证实。”<sup>①</sup>南北朝时期，历代统治者都大力扶持佛教，其中以梁武帝为典型。到隋唐时代统治者利用拉拢佛教之心不压于梁武帝，唐代20名皇帝中，除武宗外，都不同程度地支持佛教，武后执政时佞佛尤甚，致使唐代佛教登峰造极，“洎乎九州山原，两京城阙，僧徒日广，佛事日崇”<sup>②</sup>。宋代诸帝也多信佛。但是，由于佛教不是中国唯一的宗教，一方面有道教与它争位，另一方面儒家思想是中国封建社会正统的指导思想，在政治上始终占着主导地位，因而佛教在中国历史上未能长期处于“国教”地位。而且当佛教势力过于强大，危及当权者利益，统治阶级对它不满意时便采取打击的态度。中国历史上所谓的“三武一宗”灭佛虽然与各教之间的斗争有关，但主要是因为佛教的经济、社会势力膨胀，影响统治阶级的政治统治所造成的。除了“三武一宗”集中灭佛外，历代不少统治者也采取多种措施来限制佛教势力。比如设官封职，加强管理，防止伪滥；限制立寺度僧，规定试经度僧制度，裁寺僧数量等等。汤用彤先生指出：“自释道安唱弘法必依王者之言，朝庭僧众，互相利赖。惟释子既以帝王为护法，而佛徒自须受国家辖治。”<sup>③</sup>这是对佛教与封建统治者相互利用关系的恰当的总结。

道教在中国历史上也有类似的遭遇。早期道教曾为农民利用来作为动员起义的组织形式，因此遭受封建统治者打击压制。东晋以后适应统治阶级的需要逐渐与纲常名教相结合而产生的贵族

①② 吕大吉主编：《宗教学通论》，中国社会科学出版社1989年版，第672页。

③ 汤用彤著《隋唐佛学史稿》，中华书局1982年版，第56页。

道教，则得到统治者的拉拢扶持。从北魏太武帝到明世宗，历代帝王多有崇道抑佛者，而尤以唐武帝和宋徽宗为最甚。汤用彤先生说：“唐朝兼崇释老，遂至数百年中，二教之互争不绝。”<sup>①</sup>胜者多由于统治者之信奉和支持，败者则由于统治者之排斥打击，有时二者均受儒家之排斥而同时受挫。基督教和伊斯兰教都传入中国以后，亦有类似的经历。

宗教同阶级斗争的关系不仅表现在统治阶级利用其为维持政治统治的精神支柱，而且在某种特定的条件下，宗教也可以成为被统治阶级反抗斗争的武器。宗教作为一种特殊的文化，它具有广泛的影响作用，并在一定时期在意识形态中占居统治地位，人们的思想和行为方式往往都打上宗教的烙印，受宗教感情的影响，一切活动都只能在宗教的形式下进行。在封建时代由于宗教宣扬“君权神授”，一切政治都被宗教神圣化。因此，要对旧的制度进行“武器的批判”时，这“批判的武器”往往是宗教的武器。所以，恩格斯指出：“当时反对封建制度的每一种斗争，都必然要披上宗教的外衣，必然首先把矛头指向教会。”<sup>②</sup>“而一切革命的社会政治理论大体上必然同时就是神学异端。若要触犯当时的社会制度，就必须从制度身上剥去那一层神圣外衣。”

反封建的革命反对派活跃于整个中世纪。革命反对派随时代条件不同，或者以神秘主义的形式出现，或者以公开的异教的形式出现，或者以武装起义的形式出现。”<sup>③</sup>不管以哪种形式出现，都采用了宗教的武器。我国秦代思想上实行鬼神信仰与五行观念结合进行思想统治，神灵观念普遍盛行。政治上实行残暴专政，造成“天下苦秦久矣”的社会现实。人民要求“伐无道，诛暴秦”推翻秦朝的统治，于是，陈胜吴广发动农民起义，一开始就

① 汤用彤《隋唐佛教史稿》，第26页。

② 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1972年版，第390页。

③ 《马克思恩格斯全集》第7卷，第401页。

采用神秘的宗教形式进行动员。据《史记·陈涉世家》记载，大泽乡起事之前，陈胜、吴广“乃行卜。卜者知其指意，曰：‘足下事皆成，有功。然足下卜之鬼乎！’陈胜、吴广喜，念鬼，曰‘此叫我先威众耳。’乃丹书帛曰‘陈胜王’，置人所罾鱼腹中。卒卖鱼烹食，得鱼腹中书，固以怪之矣。又间令吴广之次所旁丛祠中，夜篝火，狐鸣呼曰：‘大楚兴，陈胜王。’卒皆夜惊恐。旦日，卒中往往语，皆指目陈胜。”这对于他们“敬受命”组织队伍揭竿而起，起了重要的动员作用。

东汉末年黄巾起义，在当时弥漫迷信和神仙方术弥漫于朝野上下的环境中也采用了“太平道”作为动员和组织群众的武器。太平道为张角依《太平经》所创立，其中不少思想也正好代表了人民群众的要求和愿望，反映了人民群众的利益，因此太平道受到人民群众广泛的支持和热烈的欢迎，信奉的人很多。“角因遗弟子八人，使于四方，以善道教化天下，转相诳惑。十余年间，众徒数十万，连结郡国，自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人，莫不毕应。”老百姓投奔太平道的人非常多，“或弃卖财产，流移奔赴，填塞道路，未至病死者，亦以万数。”<sup>①</sup>可见规模之大。“张角便利用太平道这一宗形式，以传教为名在农民中组织起义，利用道教这一组织领导农民起来造反。他按照军事编制，将起义农民分为三十六方。‘方，犹将军号也。大方万余人，小方六七千，各立渠帅。’设置将帅统率各方。”<sup>②</sup>“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”的宗教预言，则成了起义军“八州并发，烟炎绛天”的动员令和号召书。张角“自称大贤良师，奉事黄老道。”起义军头戴黄巾，自称黄天，意指代表一个没有剥削压迫，人人各得其所的理想世界。“黄天”要取代汉朝

<sup>①</sup> 参见卿希泰著《中国道教思想史纲》，四川人民出版社1980年版，第154页。

<sup>②</sup> 卿希泰著《中国道教思想史纲》，四川人民出版社1980年版，第156页。



一统天下的“苍天”。这实质上是把宗教作为动员群众反封建专制的工具，用宗教语言来阐述的农民阶级的政治理想。以后宋代的方腊、元末的红巾军等农民起义都利用不同的宗教作为自己的武器，到明末的太平天国更是全面地利用宗教作为武器。洪秀全和冯云山等在金田村起义之前，进行了多年的宗教宣传和组织活动，他们利用基督教关于人人都是上帝的子女及原始基督教的平等观念建立拜上帝会，把宗教上的平等观念扩大到政治和经济制度上，把灵性上的平等扩大到世俗生活中，提出男女平等，人人平等，各国平等的主张和“天下一家，共享太平”的理想社会模式。金田村起义，建立天朝以后，拜上帝会则和政权合为一体，一切教会和礼仪皆由各级统领主持。在以后的一切活动都贯穿着宗教思想。如洪秀全制定的《十款天条》本来是规定拜上帝会会员日常活动的宗教仪式和生活准则，起义后则成为太平军的军纪条例。又如洪秀全自称上帝次子，并宣布天朝主要成员冯云山、杨秀清、洪宣娇、韦昌辉、石达开、萧朝贵等为上帝的“子女”、“女婿”。后来当洪秀全远离，冯云山被捕，拜上帝会人心动摇的关头，杨秀清、萧朝贵分别自称上帝和耶稣附体传旨，主持拜上帝会，营救冯云山，稳住了阵脚。洪秀全和拜上帝会认为太平天国的首脑在天上是“皇上帝”，在地上是上帝次子天王。他们的政治纲领《天朝田亩制度》则宣传“务使天下共享天父上主皇上帝大福，有田同耕，有饭同食，有衣同穿，有钱同使，无处不均匀，无人不饱暖。”这实际上是把原始基督教的平等思想同中国农民的平均主义理想结合起来，建立一种人人向往的“小天堂”。

太平天国的胜利和失败都与宗教分不开。金田起义后，太平军之所以能横扫大半个中国，建立大顺政权，其社会原因是当时社会矛盾的尖锐，但宗教却起了很大的动员作用。这一点正如太平军一首领洪仁玕所说：“即我天朝，初以天父真道，蓄万心如

一心，故众弟兄只知有天父兄，不怕有妖魔鬼”<sup>①</sup> 但由于洪秀全笃信上帝，在太平天国政治军事形势开始逆转之后，他仍然沉溺于迷信之中，“一味靠天”，“不问政事”。当天京垂危之际，李秀成劝他出走，他却说：“我朕奉上帝圣旨，天兄耶稣圣旨下凡，作天下万国独一真主，何具（惧）之有？……朕铁桶江山，尔不扶，有人扶。尔说无兵，朕之天兵多过与（于）水。”<sup>②</sup> 这不能不说是太平天国迅速失败的思想原因之一。

宗教作为被统治阶级反抗斗争的武器，有时也表现在神学异端同正统宗教的斗争上。在宗教占据意识形态统治地位的国家或时期，人民反抗旧制度的斗争，除了采取“宗教外衣”动员群众进行起义斗争以外，有时还通过神学异端或宗教异端运动在宗教内部开展斗争。所谓异端是指一种宗教内部产生的在神学观点与占统治地位的正统宗教理论相左，受到教内正统排斥的宗教派别。在阶级社会中，由于占统治地位的宗教往往受到世俗统治者的支持，特别是在政教合一的国家里，世俗的统治阶级总是利用宗教对人民群众进行思想控制，而正统教派又总是借助政权的力量来压制非正统的思想和教派。所以，宗教正统派总是同统治者结合在一起的。当代西方天主教神学家汉斯·孔在访问中国社会科学院的一次学术讲演中也承认宗教在历史上与旧制度的这种关系。他说：“直到上一世纪初，欧洲历史舞台上所演出的依然是政治与宗教领袖，‘王座’与‘祭台’，宪法与教会法之间因互相庇护而唱的戏。教会眼中的异端也成为国家的敌人。政府的敌人也被当成异端。……当时的人们反对信神，也是因为当时的君王（因‘神恩’而掌权的君王们）利用这信仰来防止理性之光——

① 参见《太平天国》第二册，第540页。

② 参见《李秀成自述》。

自由、平等、博爱的思想的传播，而骑在人民头上”<sup>①</sup>。可见宗教异端往往代表着被压迫的群众。宗教异端为反对正统教派的压制与排斥的斗争，也就往往同被压迫群众反对统治阶级的斗争结合在一起，发展成为一种以下层民众为主体的宗教运动，表现为一种宗教内部反对压迫的斗争。

宗教异端与被统治阶级反抗斗争的关系在不同的国家和不同的历史条件下有不同的表现，但有其共同的特点：

第一，宗教异端往往反映下层平民的政治要求，和平民运动结合在一起，为被统治阶级的反抗斗争提供意识形态外衣和组织手段。恩格斯在分析中世纪的各种异端运动时曾经按阶级特征把异端分成两大类：市民反对派和农民平民反对派。市民异端的社会内容在于反对作为封建统治阶级一部分的僧侣。对于农民和平民异端，恩格斯指出：这种异端“乃是农民和平民要求的直接表现，并且几乎总是和起义结合着的。这种异端虽然也同意市民阶级异端关于僧侣、教皇权力以及恢复早期基督教会制度的一切要求，但是它却走得更远。它要求在教区成员间恢复原始基督教的平等关系，并且承认此种关系也是市民社会的准则。它从‘上帝儿女的平等’推论到市民社会的平等、甚至已经多少推论到财产的平等。”<sup>②</sup> 比如十四世纪在英国兴起的被教皇斥为异端的威克里夫派中的罗德拉派，就是以“清贫教士”为核心，在下层群众中发展教徒。他们的目标就是反对封建专制，主张财产平等和社会平等，要求废除什一税，剥夺教产，并在肯特郡神甫保尔领导下参加了1381年农民起义，后被镇压下去了。又如十五世纪的胡斯运动就是以平民为主的反对天主教教会和德国封建统治阶级的宗教改革和民族解放运动，其中的塔波尔派的基本群众是农

<sup>①</sup> 参见吕大吉主编：《宗教学通论》，中国社会科学出版社1989年版，第731—732页。

<sup>②</sup> 《马克思恩格斯全集》第7卷，第403—404页。

民、手工业者和城市贫民。他们主张建立没有特权阶级的自由教会公社，没收地主的土地，取消农奴的封建义务，废除封建等级特权，提倡人人平等，建立民族自治的共和国，把捷克人民反对天主教的斗争和民族解放斗争结合在一起，发展成为波希米亚战争，最后虽然失败，但形成了与天主教会対立的莫拉维亚教会。<sup>①</sup>

第二，揭露宗教正统派的种种罪恶。所有神学异端或宗教异端其斗争矛头首先都是指向正统派的教义和僧侣。他们揭发僧侣贪得无厌，大量聚敛财富，不断残酷掠夺人民，各级各类的教主过着奢侈生活，腐化堕落，荒淫无度。所有这一切都与《福音书》中关于基督徒没有财产、藐视功利、生活简朴、慈悲为怀、宽恕一切的形象是格格不入的，有的甚至全面地反对教会的学说。他们摒弃基督教中关于炼狱的教义，否认弥撒、圣礼、圣餐有灵异的效验，对干尸、圣像、圣水、十字架不顶礼膜拜。他们谴责教会征收什一税，谴责僧侣勒索各种贿赂、捐款，主张简化宗教礼节等等，这些无疑对促进宗教的文明有积极意义。

宗教与阶级斗争的关系有时还表现在宗教改革的政治内容上。宗教作为一种上层建筑，虽然具有相对独立性和稳定性，但它必然要随着经济基础的改变而变化。宗教改革就是宗教适应经济基础的一种变化。在宗教占居意识形态统治地位的历史时期或国家，人民群众要求变革现实社会的愿望，常常通过改革现存宗教及其组织的愿望表现出来。历史上变革现实的斗争有的就是通过宗教改革来进行的，如十六世纪欧洲的宗教改革运动就是当时新兴的资产阶级联合无产阶级反对封建制度的第一次大决战。这次宗教改革的后果，除了直接产生了脱离天主教的新教派之外，

<sup>①</sup> 参看吕大吉主编：《宗教学通论》，中国社会科学出版社1989年版，第684页。

在政治上就是促进了欧洲各民族独立的加强和资本主义制度的确立。又如18世纪法国大革命时期，罗伯斯庇尔的“宗教改革”也是为反对天主教的特权，建立资产阶级专政的政治斗争。尽管这次宗教改由于得不到群众的支持最后失败了，但它说明宗教改革只有顺应历史潮流符合人类社会发展方向，并和人民群众，特别是被统治阶级的利益相联系，得到人民群众支持，才能最终取得成功。

#### (四) 宗教与战争

宗教与政治的关系也反映到战争问题上。毛泽东指出：“‘战争是政治的继续’，在这点上说，战争就是政治，战争本身就是政治性质的行动，从古以来没有不带政治性的战争”。但“战争不等于一般的政治。‘战争是政治的特殊手段的继续’。政治发展到一定的阶段，再也不能照旧前进，于是爆发了战争，用以扫除政治上的障碍。……障碍既除，政治的目的达到，战争结束。障碍没有扫除得干净，战争仍须继续进行，以求贯彻。……因此可以说，政治是不流血的战争，战争是流血的政治。”<sup>①</sup> 宗教和政治的紧密关系也必然要表现到战争问题上。一方面是政治统治者要借助宗教来进行战争推行自己的政治目的，另一方面是宗教在一定条件下也要借助于战争来扩张自己。因此，宗教和战争有着不解之缘，从远古时期部落出征前的宗教仪式一直到现代战争中的宗教因素，两者或紧密相关，或若即若离。战争的硝烟和宗教的朦胧气氛往往交织在一起。以伊斯兰教为例，可以看到伊斯兰教创立以后穆罕默德自麦加迁往麦地那的过程中就与麦加的古来什贵族发生过白德尔之战、吴侯德之战、壕沟之战，最后于公元628年攻克麦加，才建立了以麦地那为首都的政教合一的国家，并以麦加为宗教中心。可以说伊斯兰教的发展，就是通过军事斗

<sup>①</sup> 《毛泽东选集》第2版第2卷，人民出版社1991年版，第468-469页。

争战胜麦加反对派，统一了阿拉伯半岛而成为该地区的统治宗教。穆罕默德去世以后他的继任者们组织穆斯林军，先是镇压各部落的叛乱，随之对邻邦异方进行了第一次扩张战争，从公元634年到651年不到20年的时间内，先后征服了叙利亚、巴勒斯坦、伊拉克、波斯、埃及、利比亚等地，称雄于半岛的邻近地区。伊斯兰教也随之在这些地区传播。公元8世纪初，穆斯林军又开始了第二次对外扩张战争，它向西扩张到欧洲南部的西班牙，向东扩张到中亚和印度西北部的信德地区，形成地跨亚非欧三大洲的庞大帝国。随着军事扩张，伊斯兰教的传播地域也进一步扩大，为伊斯兰教成为世界宗教奠定了基础。以后的几个世纪里，帝国内部进行了一系列斗争并抵抗和战胜东侵的十字军，才使这一地区仍然保留在伊斯兰世界之内。到13世纪由于经不起蒙古铁骑的西侵，于公元1258年阿巴斯王朝覆灭，结束了哈里发帝国在阿拉伯世界的统治。但伊斯兰教却没有因阿拉伯人的失势而削弱，随着战争的扩大它已传播到许多国家，或是成为多民族的共同信仰，或是作为新统治者的精神武器和官方信仰而存在，并在民间得到传播和发展。所以，直到现在伊斯兰教仍然保持着“圣战”的传统。所谓“圣战”在早期就是伊斯兰教为保卫传教或反对异教迫害而进行的战争。随着哈里发国家的建立和伊斯兰教的传播，“圣战”从早期为反对迫害和保卫传教的斗争，演变为夺取政权或保卫和扩大疆土的军事手段。在伊斯兰教历史上，各派统治者都将压迫异己力量维护自己的统治秩序，以及抗御入侵之敌以确保国土安全的军事行动，统称为“圣战”。而穆斯林将自己为反对教派压迫和外敌入侵等所进行的军事斗争也称为“圣战”。伊斯兰教各派都十分重视圣战制度对维护伊斯兰教的作用，都在教法经典中对“圣战”问题有专门的论述，成为教法经典的重要内容。

宗教与战争的关系最典型的要算十字军东征。十字军东征就

其起因来讲是 11—13 世纪末西欧基督教国家的封建贵族为夺取东方的领地和财富，借助宗教力量而发动的一系列军事远征扩张活动。它是以收复圣地耶路撒冷为号召的宗教战争。基督教的旗帜指引着十字军的铁骑，前后经过八次东征，历时 200 年，最后以十字军失败告终。200 年的战争给当事各国人民的生命财产造成的损失无法估计，它使伊斯兰教和基督教之间为此长期仇视，但十字军始终无法实现它的口号，圣地既未能永久收复，而穆斯林则较前大为扩张，从北非、小亚细亚到东南欧，都成了穆斯林的范围。拜占廷帝国被严重削弱，终于在 15 世纪中叶亡于奥斯曼土耳其帝国。但是，十字军东征却扩大了教皇的影响，增进了西方基督教国家的团结，助长了民族主义，促进了东西方文化的交流。大批欧洲人涌向东方，古老灿烂的东方文化促成了欧洲文明的觉醒，为 13 世纪的文艺复兴开辟了道路。<sup>①</sup>

宗教与战争的关系还表现在社会各派势力利用不同教派之争来发动战争，以争夺政权。16 世纪法国各派政治势力以天主教同新教胡格诺派之间的对抗为契机而发动的战争就是一场争夺政治领导权和宗教领导权的国内战争。这场战争是作为法国国教的天主教会与封建政权结合同宗教改革运动的斗争。天主教会与法国封建政权结合压制宗教改革运动，打击宗教改革派。而一些对君主制不满的贵族，为牵制王权而支持宗教改革派，一些觊觎王位的显贵家族如以纳瓦勒的安东尼为首的波旁家族等想乘机攫取权力也参加宗教改革运动，改信新教。天主教会则认为新教是异端，于是对新教的胡格诺派进行镇压，因而引发这场长达 30 余年的内战。这场战争最终以纳瓦勒的亨利接替王位建立波旁王朝，重申天主教为国教而告终。这就是社会各派势力与宗教派别

<sup>①</sup> 参看《中国大百科全书·宗教卷》，中国大百科全书出版社 1988 年版，第 364 页。

相结合达到各自夺取领导权而进行的一场战争。

#### (五) 宗教与政党制度

政党是代表某一阶级、阶层或集团的利益并为之奋斗的政治组织，是社会、政治、经济和阶级斗争发展到一定阶段的产物，是进行政治活动、阶级斗争和社会经济活动的工具。它对自己所代表的阶级、阶层或集团起着不同程度的组织领导和核心作用。列宁指出：“各阶级政治斗争的最严整、最完全和最明显的表现就是各政党的斗争。”<sup>①</sup> 政党制度是在政党的基础上建立起来的政党政治，是指政党行使国家政权和干预政治所采取的基本形式。政党和政党制度的出现，标志着近代社会政治的发展和进步。当代世界各国基本上都采用的政党制度。政党在政治体系中占有重要的地位。宗教和政治的关系在近代以来也就突出地表现在和政党制度的关系上。

首先，政党总要寻求宗教的支持和帮助。在现代社会中，宗教在政治舞台上虽然不能象以往那样站在前台起着主要的作用，但它在许多国家的政治生活中仍然有很强的制约力。在现代条件下，宗教界强调“神学政治化”，表现出对社会政治的关心，而有着强大的宗教传统的国家中，政治家有时也试图把“政治神学化”。“神学政治化”和“政治神学化”的结合，在现代政党制度条件下，只有通过宗教与政党的关系才能实现。在宗教势力很强，信教群众很多的国家，一方面一些政党总是要寻求宗教的支持和帮助。例如，在信奉基督教的西方国家中，许多政党都与基督教有关，光以基督教命名的政党在欧洲就不胜枚举。在宗教教派林立、宗教势力强大的美国，各政党在总统竞选等重大活动上都把争取宗教界的支持、获得信教群众的拥戴和帮助视为一项非常重要的任务和政策。另一方面，宗教也只有同政党结合才能发

<sup>①</sup> 《列宁选集》第1卷，人民出版社1972年第2版，第660页。



挥其政治作用。因此，不少宗教组织关心政治，利用现代通讯媒介和宣传工具，把握社会信息和舆论，成立“游行布道团”和“电子教会”等，借助于广播和电视进行宗教与政治宣传，表明自己的政治倾向。

其次，宗教归属和对宗教的信仰取向等观念影响人们的党派归属和政治行为上的差异。在阶级社会中任何宗教都带有政治倾向，因而信仰不同宗教的人，必然要从自己的宗教信仰和取向去选择自己的党派归属，不同的宗教信仰和不同的党派在政治行为上就表现出不同的差异。约翰斯通在他的《社会中的宗教》一书中指出美国的天主教徒倾向于支持民主党，而新教徒则更多的支持共和党。他说：“党派归属和政治行为上的差异，不仅与宗教归属相关，而且与包括人们对宗教信仰和取向的观念等各种宗教指标有关。”他引用杰弗莱·哈顿（Hadden）的报告进一步指出：“在 7000 多个新教牧师的样本中，其政党归属上的明显差异，与其神学倾向的自我说明存在着相关关系。”<sup>①</sup> 神学观点上较为自由的神职人员与和平信徒，较少地支持共和党，更多支持民主党，或支持无党派的独立候选人。相反的神学观点较保守的基要派、正统派等则更多地支持共和党，更少地支持民主党和无党派独立候选人。该书还指出产生这种差异不能完全归于宗教，其中社会阶级因素也是重要的原因。阶级因素和宗教归属相结合，彼此互相增强。因为不同社会经济地位的人们的宗教意识和宗教行为是有明显差别的，他们根据各自的社会地位和价值取向来选择政治代表。所以同一教派中就会有支持不同政党候选人的教徒。如美国在 1968 年选举中选尼克松而不是选汉弗莱的圣公会教徒和长老会教徒，其社会经济地位也很可能比新教群体成员的社会

<sup>①</sup> [美] 罗纳德·L·约翰斯通：《社会中的宗教》，四川人民出版社 1991 年版，第 169 页。

经济地位更高。地位较高的人一般都倾向于支持共和党候选人而不是民主党候选人。这就是因为共和党和民主党代表的阶层的社会经济地位同选择它们的教会的教徒的社会经济地位相近的缘故。<sup>①</sup>

宗教和政党的这种结合在现代伊斯兰国家则更为普遍。这些国家的各种政党都属于不同的教派，各政党都同伊斯兰教紧密结合，运用伊斯兰教的宗教理论来治理国家的政治、经济、文化，形成独特的伊斯文化与文明。

宗教和政党关系的另一种表现是政党本身就是由特殊的宗教群体组成，同时追求宗教和政治的目的，成为一种宗教政党。这在第三世界的亚洲、非洲和拉丁美洲不发达的国家中是相当普遍的。美国学者唐纳德·斯密斯在他的《第三世界的宗教、政治和社会变迁》一书中把第三世界和宗教政党区分为三种类型：第一种是公社式政党，如印度的“马哈萨巴”（Mahasubba）或印度的“耶纳·闪夫”（JanaSangh）。这种政党是在宗教多元化情况下的民族环境中形成的，其宗旨是保护和促进它们各自的公社式群体的主要是世俗的经济和政治利益。这种政党常常是不同宗教之间斗争的领导核心。它们同时也参与国家政治斗争，比如斯里兰卡斑达拉奈克，在1956年的选举中，由于他所领导的自由党保证使佛教恢复其在斯里兰卡国家生活中的正常地位，并攻击当时政府所支持的基督教，特别是罗马天主教，因而斑达拉奈克得到佛教徒的支持，成功地当选为总理。

第二种类型是以教派为基础的政党。如苏丹北部的乌玛党（Ummah），其宗教信仰是伊斯兰教，但乌玛是少数派。它与公社式政党之间所固有的宗教间的冲突不同，其政治倾向和政治行动

<sup>①</sup> 参看 [美] 罗纳德·L·约翰斯通：《社会中的宗教》，四川人民出版社1991年版，第166-169页。

表现为宗教母派内部各派之间的冲突。

第三种类型是意识形态的宗教政党。这是一种宗教少数派政党。它不与其他宗教群众相冲突，而是旨在发表意识形态方面的见解，以加强对社会的影响。它们可能是保守的，也可能是现代化和改良的。前者如拉丁美洲 30 年代前的一些保守党，它们企图保持传统的模式。后者如智利的基督教民主党和印度尼西亚的玛斯祖米克（Masiumi），它们对传统的基本的意识形态某些方面发起批判，希望改良。<sup>①</sup>

第三世界中普遍存在宗教政党的现象表明在第三世界一些国家中宗教与政治的分离不像在一些发达国家那样清楚，也表明公众不希望把宗教完全降低到个人信仰和实践领域。宗教已经变得与民族感情及民族活动密切地联系起来，因而这些国家的社会发展必须注意处理好宗教与政党的关系。

#### （六）宗教与法律

在阶级社会中法律与政治作为上层建筑，在形式上好象是并列的两种意识形态和体制性上层建筑。但实质上是政治支配法律，法律必须服从政治，是政治统治的手段。因此，宗教与政治的关系必然直接反映到宗教与法律的关系上。

宗教与法律本身是互相区别又互相联系的。法律是统治阶级意志的集中体现，它也体现了社会的道德观和价值观，同时又是约束人们行为的准则。但法律只是阶级社会特有的产物，而宗教早在阶级社会以前就已产生。原始的宗教不体现阶级意志，到阶级社会，宗教发展成熟以后仍然不是阶级意志的直接体现，它具有包容各阶级的特点。一种宗教既可以作为统治阶级进行政治统治的工具，被统治阶也可以利用“宗教外衣”进行反抗斗争。宗

<sup>①</sup> 关于宗教政党的三种类型的情况请参看罗纳德·L·约翰斯通著《社会中的宗教》，四川人民出版社 1991 年版，第 190-193 页。

教在内容上不具有阶级性；宗教和法律反映经济基础的方式是不相同的，法律是一定社会经济基础的直接的反映，它会随着经济基础的变化而变化。宗教则远离经济基础，是对经济基础的间接的反映，它的稳定性强，不会随着经济基础的变化而很快改变，其变化具有滞后性；宗教与法律作用于社会的方式也不相同。宗教一般是向人们灌输宗教教义、法规和道德信条，通过人的内在的宗教信仰和外在的习惯、舆论来规范人们的行为，作用于社会。而法律是以暴力为基础，以强制为手段，由军队、警察、监狱等国家机器来保证实施。当然，宗教组织和制度中也有强制和惩罚，但它主要是维系宗教内部关系，而一般不是作用于社会的形式。

宗教和法律又是相互联系、相互依赖的，它们作为社会的上层建筑有其共性，二者都是经济基础的反映，都是意识形态上层建筑和体制上层建筑的统一。在社会内容和作用上都是一套制约人们行为规范的体系，都以不同的方式作用于社会，为社会政治和经济服务。宗教和法律是相互结合、相互渗透和相互转化的，特别是宗教法规和法律不论是在内容上还是作用上都是结合在一起的，在一些政教合一的国家，宗教教规同时就是世俗法律。比如伊斯兰教法的内容包括了穆斯林宗教生活和世俗生活的全部行为，涉及信仰、礼仪、饮食、节日、婚姻、遗产、孤儿、家庭、丧葬、贸易、借贷、债务、战争……还涉及有关通奸、杀人、饮酒、盗窃等等的惩治条款。它不仅有明文规定，而且有种种伦理规范，它既是宗教教规同时又是世俗法律规定的穆斯林日常生活中应遵守的行为准则。

宗教对法律的影响和作用是多方面的。首先，宗教禁忌和教规是世俗法律的重要的思想来源。在人类社会，宗教的产生远早于法律，在没有法律以前，人类社会是靠道德和宗教观念、禁忌和教规来规范人的行为。因而，在阶级社会中人们在制定和修

改法律时，往往需要到宗教中寻求思想营养。人类社会任何一种思想和制度的产生一是需要一定的思想资料作为前提，二是依据对当时社会实践的总结，法律思想和法律制度也是如此。人们制定最早的法律规范时，可资借鉴的就只有宗教观念、宗教禁忌和教规。宗教的神灵和神性观念可给法律的权威性提供启示，宗教禁忌和教规则给法律的强制性提供根据。世界上第一部法律是大约在公元前 200 年至 100 年间产生于古印度的《摩奴法典》。这既是一部宗教法，又是一部世俗法，是一部法律与宗教合为一体的法典。《法典》共 12 卷，2684 颂。《法典》开宗明义毫不含糊地申明了宗教有神论。其中第 1 卷《创造》相当于《法典》总纲。它以宗教的形式论述了至尊至圣的大神——梵天创造从自然界到人类社会等级，从飞禽走兽到人类世界的过程。从人类思维到语言，从道德到法律，无处不是神的创造，无时不有神的行为。其他诸卷中也贯串着宗教的思想。这是一部完整的宗教法律，但它同时又是一部世俗法律。《法典》赋予国王至高无上的权力，也将他置于法律的约束之下。《法典》还分门别类规定了民法、刑法、婚姻法的条例，规定了社会各等级包括国王的义务，规定了社会成员日常生活的准则。整个《法典》剔除宗教内容，完全是一部完整的法律。<sup>①</sup>

其次，在国教统治或政教合一的情况下，宗教法规往往直接起着法律的作用。宗教观念被用来论证法律的神圣性，宗教信仰和教规被用来强化人们对法律的遵守。比如历史上信仰伊斯兰教的国家，实行政教合一把伊斯兰教的教法“沙里亚”（意为真主命令和指示的正道），实际上当成了社会法律，不仅民法、刑法以“沙里亚”为依据，整个社会生活一概置于宗教法律之下，司

<sup>①</sup> 参看马德邻、吾淳、汪晓鲁：《宗教，一种文化现象》，上海人民出版社 1987 年版，第 91-94 页。

法机构和司法程序都要符合宗教法规。神职人员在履行宗教职责的同时，更大量地行使世俗权力，宗教法官兼任世俗法官。高级的神职人员“穆夫提”是对“沙里亚”进行司法解释的主要权威。伊斯兰教教规戒律森严，强调一切听从真主的极端顺从，因此要求人们无条件地遵守法律。违反法律要犯两重罪过，即既破坏社会政治秩序，在宗教上又是一种不顺从行为，因而要受到宗教与法律在精神和肉体上的两重惩罚。当然，“沙里亚”作为宗教法它只能审判教民，不能审判臣民，然而，由于穆斯林国家的臣民几乎无一不是教民，实际上教法也就成了世俗法。<sup>①</sup>

第三，宗教有时对法律起补充的作用。一方面，在世俗法律不包容的情况下，法官用宗教教规和习俗来补充法律的空白，另一方面，宗教以自己特有的方式在法律之外起着配合的作用，达到一种刚柔相济的效果。比如涉及道德案件问题，世俗法往往无法解决，法官就可以运用宗教教规和习俗来加以审判。但更多的情况下，宗教是通过劝善来减少恶而发挥配合作用。英国学者汉密尔顿·吉布在分析宗教教规本质的两重性时指出：“由神的智慧和慈爱制定的这些界限分成两类，相当于人的灵魂和肉体的双重性，正如在人的机体中灵魂和肉体互为补充一样，法律的两个方面也在社会的机体中互为补充。为人的灵魂制定的界限确定了人与神的关系，即规定了宗教信仰的原则，尤其是那些赋予这些原则的外在表现的行为……，同样为人的肉体行为规定的界限确定了人与人的关系。这些构成了狭义的法律题材，即私人地位、家庭组织（包括婚姻）财产的占有和让与、商业活动和刑法……。”<sup>②</sup>从表面上看，宗教教规有异于世俗法律，它规定的人

<sup>①</sup> 参看马德邻、吾淳、汪晓鲁：《宗教，一种文化现象》，上海人民出版社1987年版，第91-94页。

<sup>②</sup> 参见马德邻、吾淳、汪晓鲁：《宗教，一种文化现象》，上海人民出版社1987年版，第95-96页。

的行为不是通过社会的强制手段来约束，而是以宗教信仰的力量限制人的行为规范，间接地遵守法律。可见宗教更能利用人们的遵从心理使人们相信，越轨者即使逃避了法的制裁，也摆脱不了宗教的审判，只会自我套上心灵的枷锁，接受无穷无尽的精神苦役。这就是宗教在法律之外所起的配合作用，它可以使法律得到更好的贯彻。

在阶级社会中除了宗教影响法律外，法律也给予宗教以一定的影响。主要表现在：统治阶级以国家法律的形式赋予某种宗教以特殊的社会地位。有些宗教如伊斯兰教、佛教、基督教、犹太教、道教等在不同时期都曾被一些国家确定为国家宗教，受到法律的保护。有时法律还赋予宗教的特殊权利，如古罗马的“维斯塔莉斯”祭司团（女神维斯塔祭司）的首领享有极高的社会声望，法律赋予她有权赦免押赴刑场的死囚。同样法国的巴黎圣母院也可以作为逃犯的避难所，这也是法律赋予它的特权；宗教无论如何特殊都必须以维持社会的正常运转为前提，当其发展、异化为社会的对立面时，就会受到法律的干涉和抵制。历史上就曾经有过世俗法律开庭重审宗教法庭的判决，“纠正冤案”，干预不符合世俗法的宗教司法审判。这种审判可以不必拘泥宗教法的条款。宗教虽然神圣不可侵犯，但政权毕竟更为重要。因此，国王的军队在必要时也可以闯入巴黎圣母院的大门。宗教为了在社会中生存和发展，也要适应社会把某些世俗法律观念纳入自身之中，同时也取消某些与现行法律不合的教条和教规。比如16世纪的宗教改革后所产生的新教各派都把宗教自由纳入自己的观念中，提倡宗教宽容，反对宗教的残酷。这是宗教适应社会所作的改变，也是宗教走向文明的表现。

### 三、宗教与文化的发展

宗教作为上层建筑，它是一种文化现象，是人类社会发展到的

一定阶段的产物。在一定程度上，宗教反映了人类特定时期的思维和认识水平，体现了人类在认识和改造世界方面的探索，它是思想文化的重要组成部分，不仅对社会的政治、经济发生影响，而且也影响着思想文化本身。

### （一）宗教与文化的产生

文化从最一般的意义上讲它是人类有意识的活动及其结果。因此，人类文化的产生首先是人类在劳动过程中具有了观念，即对自己的意识有了意识以后，才真正开始了文化的历史，而人类在劳动中首先产生的观念就是自然宗教。马克思恩格斯曾经指出：人类的原始意识观念在“起初上是对周围的可感知的环境的一种意识，是处于开始意识到自身的个人以外的其他人和其他物的狭隘联系的一种意识。同时，它也是对自然界的一种意识。自然界起初是作为一种完全异己的、有无限威力的力量与人们对立的，人们同它的关系完全象动物同它的关系一样，人们就象牲畜一样服从它的权力，因而，这是对自然界的一种纯粹动物式的意识（自然宗教）”。<sup>①</sup>这种自然宗教的产生就在于人类在劳动中首先必须解释同自然的关系。当时人类的意识还不能用理性来解释世界，说明自身的命运，只能借助于想象力来解释世界和自身。这种解释就是人类最初对世界客体和人类主体的认识。对自然界客体的认识就产生了一种“自然力是某种异己的、神秘的、超越一切的东西。在所有文明民族所经历的一定阶段上，他们用人格化的方法来同化自然力。正是这种人格化的欲望，到处创造了许多神。”<sup>②</sup>产生了各种图腾崇拜、万物有灵的思想，创造了许多神话，比如古代的希腊、埃及、巴比伦、印度、中国都有过许多图腾崇拜和美丽动人的神话故事。其中关于宇宙起源和人类起

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，第34—35页。

② 《马克思恩格斯全集》第20卷，第627页。



源的神话传说有：在埃及，有太阳神“拉”开天辟地的传说。据说在混沌初开之际，“拉”在水神努的体内孕育成形，又从莲花苞中升出水面，显现为一团红日，并成为万物的创造者。“拉”创造了天地、人类和动物，后来由于人类堕落犯罪，“拉”始遣他的女儿爱情之神赫托尔去毁灭他们。接着“拉”又回心转意，便以美酒灌醉女儿，使她常卧不醒，人类因而免于毁灭。

在巴比伦，也广泛流传着一篇叫《埃努玛·埃立什》的神话。神话主要描述了天地、星辰、万物和人类的创造过程。神话中讲，起初太空中只有混沌和化身为恶魔的提阿马特的太初深渊。后来，提阿马特生了诸神，诸神反过来剥夺了她的权力。提阿马特为此震怒，准备惩治诸神，诸神得知十分恐慌。唯有大神安复尔之子马尔都克对提阿马特无所畏惧并与之搏斗且战胜了她。马尔都克将提阿马特的躯体分成两半，一半为天，一半为地，并进而创造了星辰、万物和人类。

在中国，则有盘古开天辟地的神话传说。上古时期，天与地混沌未开，象个鸡蛋，盘古就生长在这当中。经过一万八千年，天地分割，属于“阳”的清而轻的物事上升为天；属于“阴”的浊而重的物事下降为地。盘古也在天地变化之中成长，以致其智慧超过天，能力超过地。这样又过了一万八千年，天极高了，地深极了，盘古的身子也极长了，然后才有三皇出现在世间。

此外，《旧约》中所记载的那个古代希伯来神话传说更是为世人所晓。上帝耶和华在创造了天地万物之后，又用泥土抟了一个男人，取名亚当，并取亚当的肋骨造了一个女人，取名夏娃。耶和华使他们结为夫妻并将他们安置在伊甸园中生活。之后，亚当和夏娃在蛇的劝诱下，违背耶和华的旨意吃了分辨善恶之树的果子。于是智慧明了，眼睛亮了，他们看到了自己那赤裸着的美丽肉体。而耶和华知道后，大发雷霆，他将亚当和夏娃赶出伊甸园去历经人类的各种磨难。这些神话传说是原始人思考宇宙和自

身的最初的意识活动的成果。马克思说：“任何神话都是用想象力和借助想象力以征服自然力，支配自然力，把自然力加以形象化；因而，随着这些自然力之实际上被支配，神话也就消失了。”<sup>①</sup> 这些神话的内容可以是虚幻的，但这些神话本身却成为各民族重要的最早的文化。

人类最初的宗教不仅产生了美丽动人的神话传说，而且原始宗教的一种表现形式——巫术也与人类文化的产生和发展密切相关。巫术最早是原始人的一种重要的宗教活动，它是一种利用虚构的自然力量来实现某种愿望的法术。在原始社会及古代社会，这种巫术与人类社会的日常生活、生产活动、政治生活以及与艺术、科学、思维及历史都有着密切的关系。英国著名人类学家马林诺夫斯基曾经这样说过：“巫术属于人类，不但是因为巫术为人类所有，而且因为巫术的题材主要是人事的题材，如渔猎、园艺、贸易、调情、疾病、死亡之类。巫术用于自然界，不如用于人与自然界的关系或足以影响自然界的人事活动上多。”<sup>②</sup> 事实上在人类早期生活中，巫师就一直负责祭礼神祇、禳解灾祸、请神送瘟、驱鬼镇邪以及婚丧等事宜。在生产活动中人们靠巫师祈求风调雨顺，祈求丰收。政治上一些国家大事，包出征、开战、媾和等都要经过巫师占卜才能决定。总之，巫术与早期人类社会的日常生活、经济及政治生活都有着密切的关系，而这些活动及其成果也就构成了人类早期的文化。

不仅如此，巫术与人类观念形态的文化，如艺术、哲学、科学的产生也有着密切的关系。从巫术与艺术来看，它们更是有着不解之缘，其中与歌舞的关系尤为密切。各种巫术活动，无论是用来敬神、驱鬼，还是用来祈天、感物等等，都或歌、或跳、或

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社1972年版，第113页。

<sup>②</sup> 参见马德邻、吾淳、汪晓鲁：《宗教，一种文化现象》，上海人民出版社1987年版，第43—44页。

舞，其间巫师都是情感炽烈，溢于外表。巫师的这种歌或舞，实际上就是歌舞的最早的起源。恩格斯在分析古代社会时曾经指出：古代各部落各有其正规的节日和一定的崇拜形式，即舞蹈和竞技；舞蹈尤其是一切宗教祭典的主要组成部分；每一部落各自庆祝自己的节日。在这种意义上，如果说原始社会为人类文化的温床，那么也可以说，原始宗教正是人类艺术的萌芽。人类最早的庆典和节日都有着宗教的意义，正是在这种祭神、祈求狩猎、生产成功的宗教礼仪中，产生了我们称之为艺术的诗歌、舞蹈、音乐、绘画和戏剧等。<sup>①</sup>可以说，巫术这种最早的宗教活动就是最早的艺术，而巫师则是最早的艺术家。他们有充裕的时间从事艺术活动，从而对古代艺术的产生、发展、进步、提高都起了极大的推动作用。

巫术与原始科学的关系也十分密切。一般认为巫术是一种迷信活动，它与科学是格格不入的。但事实上人类早期的巫术活动同原始的科学是有着密切的关系。英国科学史家丹皮尔说：人类的“实际知识是和巫术观念密不可分地交织在一起的”。<sup>②</sup>这话是很有道理的。人类社会早期科学和巫术是混沌不分的，当时的巫术主要是为祛病、降灾、祈求风调雨顺，祈求好收成，为了适应巫术的需要，这就要求去探索自然现象本身。因此，巫术在处理人与自然的关系方面，可以说是人的活动之前的预测行为。它的本意在于揣摩自然的法则，当然，对自然法则的探索，后来是属于科学的范围而在远古时期却属于巫术的领地。巫术与原始科学的密切关系，主要表现在它同医学、天文学的关系上。无论在中国还是世界其他各地如埃及、巴比伦等地，古代巫与医在很长时间是区分不清的。巫师为收到降妖祛病的效果，大都能掌握一

<sup>①</sup> 参看卓新平：《宗教与文化》，人民出版社1988年版，第41页。

<sup>②</sup> [英] W.C. 丹皮尔：《科学史及其与哲学和宗教的关系》，商务印书馆1979年中文版，第32页。

定的药理知识及治病的技术。在人类早期，天文观测和占星术也是交织在一起的。宗教是相信天是有意志的，人事间的一切都由“天”主宰；人间的一切活动都有问于“天”。因此，特别注意观测天象，总是通过占星术有问于“天”，预测人事。于是天文观测也就随着占星术发展起来。巴比伦的星象学家认为，靠着对天体的观察和解释，可以预测人事的进程，并从而支配人心。正是在这种动机的驱使下，巴比伦的天文观测取得了很大的成就。他们的每一个庙宇几乎都设有图书馆，在那里收藏着天文学和占星术的文献。由于长期的占星和天文观测使他们能够渐渐地看出天文现象的周期性，到公元前6世纪他们已能计算出太阳和月亮的相对位置，并有可能预测日食和月食。我国古代的天文学也是举世闻名的，大量丰富的天文现象都是通过宗教占卜被记录和保存下来的。如在出土的甲骨卜辞中就发现有不少关于日食、月食、彗星和新星的记录。这些说明天文学的发展是与占星术分不开的，所以英国著名科学家贝尔纳曾说：“从开始时，天文学便离不开宗教”。<sup>①</sup>

原始宗教这种巫术同哲学的产生也是分不开的。宗教和哲学本来是最难分辨的两种文化现象，在原始宗教中两者更是融为一体，而且首先是有了宗教对世界的解释才产生哲学对世界的理性解释。马克思说：“哲学最初在意识的宗教形式中形成，从而一方面它消灭宗教本身，另一方面从它的积极内容说来，它自己还只在这个理想化的、化为思想的宗教领域内活动。”<sup>②</sup> 在人类社会早期，宗教是人们的世界观，因而它也就是哲学的雏形。当然，原始的宗教阶段，人类的思维尚未达到理性归纳和抽象思维的程度，原始宗教的思维方式主要还是形象思维，它是利用想象

<sup>①</sup> 参见马德邻、吾淳、汪晓鲁：《宗教，一种文化现象》，上海人民出版社1987年版，第48—49页。

<sup>②</sup> 《马克思恩格斯全集》第1卷，第651页。

和借助想象来认识自然、解释自然、支配自然。这种想象有时尽管荒谬可笑，但它对人类思想文化的起源却有着深远的意义，它为哲学的产生准备了条件。就象原始宗教所开始形成的巫术一样，表面看来是一种最荒谬的迷信，但“其根基也是反映了人类本质的永恒的本性，尽管反映得很不完备，有些歪曲……。”<sup>②</sup>但它在长期的发展中却促进了人类思维的发展。比如中国古代的《易经》本是先秦时期的一本占筮书，但其中反映了人类的思维和认识水平，包含有很深的哲学思考，特别是有丰富的朴素辩证法的思想，为中国哲学的产生准备了条件。

综上所述，我们可以看到在人类社会早期原始宗教与原始文化是彼此不分，混为一体的。原始文化是在原始宗教的母腹中孕育、成长、诞生的。原始宗教是原始文化发展的直接动因。原始文化包含在原始宗教之中，原始宗教体现着原始文化。在人类的活动中宗教与文化共同发展，体现着人类早期的精神。

### (二) 宗教与文化的内容和形式

随着生产力的发展和社会的进步，人类认识能力和思维能力逐渐提高，原始宗教进入古代宗教。宗教从文化整体中分离出来，成为独立的一种文化表现形态，这时宗教与文化的关系就成为部分与整体的关系，文化决定宗教，宗教体现文化。文化是本质性的，宗教只是文化的一种形式。宗教依赖于文化，每一种宗教都有它的文化前提，不同的宗教反映出不同的文化背景，体现了迥异的文化传统。宗教在本质上是不同民族精神文化的象征性、神话性和寓意性表示，它不能脱离民族文化的内容。同时，宗教也给民族文化以重要的影响，这种影响主要表现为：一是从整体上对民族文化精神的影响；二是从内容到形式影响各种意识形式的民族文化；三是促进不同民族文化交流、融合与发展。（关于后者下面将专门论及）。这里着重谈谈宗教体现民族文化精神，同时影响民族文化精神及内容和形式的问题。以中国道教为

例，道教的产生就反映的是中国古代的鬼神崇拜、神仙方术及老子的宇宙观、社会政治思想、人生处事和修养原则等古代文化的内容。道教从宗教的角度去理解和解释中国古代这些文化，形成了“长生久视、全性葆真”的基本的教义和道教的思想体系。道教产生以后从各个方面对中国古代文化发生着广泛而深刻的影响。鲁迅先生曾说：“中国文化的根柢全在道教，……以此读史，有许多问题可以迎刃而解”（《致许寿裳》）。这说明道教对中国文化影响之深、之大。道教对中国文化的方方面面都有着广泛的影响，比如对中国古代的医学、药理学、文学艺术及民俗等方面都有很大的影响，但是，道教对中国文化的重要影响还在于在人与自然的关系问题上强调天人合一，在人与万物的关系上，强调天生万物，人为最贵，影响中国文化的基本精神。

所谓文化的基本精神是指体现在各种文化现象中最深层次的内在的动力和思想基础，是指导和推动民族文化不断前进的最基本的思想观念。在中国传统文化中，有一些思想观念或固有的传统，如天人合一、以人为本、刚健有为、贵和尚中等，长期受到人们的尊崇，成为人们思想和行为的最高指导原则，在历史上起了推动作用，成为历史发展的内在思想源泉，这就是中国文化的基本精神。它是中华民族生存和发展的精神支柱，表现了我们民族的精神风貌。道教对中国文化基本精神的影响，主要表现在天人合一，以人为本两个方面。

中国文化与西方文化的基本差别之一就是在人与自然的关系问题上，中国文化重视人与自然的和谐统一，强调天人合一，而西方文化则强调天人相分，强调人要征服自然、改造自然，人才能求得自己的生存和发展。中国古代虽然也有“天人之分”，“人能胜乎天”的思想，但这种思想不占主导地位。中国古代思想家大都反对把天人割裂、对立起来，而主张天人协调，天人合一。在他们看来，天与人、天道与人道、天性与人性是相类相通的，

因而可以达到统一。一般认为天人合一是儒家的思想。不可否认，儒家在天人合一思想的产生、形成、发展的理论上作出了重要贡献，但同样不可否认的是道教也力倡天人合一，对此也作出了自己的贡献。

道教在天人合一方面有着丰富的思想内容，主要的有天人同源同禀。道教从老子的“道生一，一生二，二生三，三生万物”的宇宙生存论出发，提出：“人与物类，皆禀一元之气而得生成。”<sup>①</sup> 因此，“天地与我同根，万物与我同体。”<sup>②</sup> 人与天地万物在本原上和禀受上是同一的。道教不仅主张天人同源，而且进一步提出天人同构、天人同律、天人感应相通来论证天人合一的思想。道教把天人相类比，认为人与天地具有同样的形体结构，提出了：“人身一小天地，天地一大人身”的概念。《太平经》说：“人取象于天，天取象于人。”道家其他许多著作在这方面也有很多论述，比如说：“人同天地，以心比天，以肾比地。”“夫人之一身，法天象地，与天地同一阴阳也。”<sup>③</sup> 等等。这种比附虽然不科学，但它会使人产生一种从关心和爱护自身出发去保护自然的思想，在这一点上应该是有积极意义的。

道教不仅认为人与天地在形体结构上是相应的，而且认为人生命活动的节律，如气血之循环等，与天地日月之运转、一年四季之变化规律也存在着一致性，从而提出：“人之一身，亦体天地，其中阴阳升降，亦与之符契。”<sup>④</sup> “人身法天象地，其气血之盈虚消息，悉与天地造化同途。”“气液升降，如天地之阴阳；肝肺传导，若日月之往复，”<sup>⑤</sup> 等等。道教因此而要求修炼者必须

① 《道藏》第22册第383页。

② 《道藏》第33册第129页。

③ 《道藏》第28册第351页。

④ 《道藏》第20册第46页。

⑤ 《道藏》第20册第223页，第4册第664页。

严格按照日月的盈虚消长进行运作，以调理人体系统的阴阳运动节律，从而达到天人合一。应该说这些看法是有一定的道理，它直观地猜测到了生物节律与环境的关系。现代科学已证明生物节律的变化与外界环境的周期性变化有着很密切的关系。

当然，道教在天人合一上也继承了汉代董仲舒的天人感应的思想，《太平经》认为：“天之照人，与镜无异”，人的一言一行，均受到天的监视。“为善，天地知之；为恶，天地亦知之”。<sup>①</sup>天人“以类遥相感动”。它企图以天人感应之说来警示人主，要他们替天行道。道教不仅把天人感应应用于政治上，而且把它作为一条普遍原理贯穿于各种方术之中，如祈雨祷晴术，就是以人的行为去感动上天，使其按人的需要天晴或下雨。天人感应是夸大和歪曲了自然感应的作用，这是不科学的，但是人与自然之间的相互影响则是客观存在的。自然环境的变化会影响人类活动，人类活动也会影响自然界。这是天人合一的本义所要求的。

为了贯彻天人合一，道教采取了许多措施保护环境。《太平经》提出：人应该“助天生物”，“助地养形”，使自然界能够和谐地发展。为了保护环境，道教在其戒律中作了种种规定，如不杀生，反对惊吓、虐待动物，“不得焚烧野田山林”，“不得妄伐树木”，还规定了要保护土地及水资源。《老君说一百八十戒》中规定“不得以毒药投渊池江海中”，“不得妄凿地毁山川”，“不得竭水泽”，“不得妄开决坡湖”等等，这可以说是全面保护生态环境的一些规定。

道教的上述思想从理论与实践两个方面丰富了天人合一的思想内容。可以说儒家的天人合一和道教的天人合一共同构成了中国文化的天人合一的思想。不过道教讲天人合一与儒家讲天人合一是有不同之点的，儒家讲天人合一主要是想从自然法则中找到

<sup>①</sup> 《太平经合校》第18、694页。



封建秩序、封建伦理的根据，而道教讲天人合一，主要是从人与自然的关系中探究生命奥秘，发现炼养成仙之道，以期在更高的层次上复归自然。这两者虽然侧重点不同，但究其理性实质而言都是关于人与自然的统一问题。应当承认，中国传统文化中的天人合一思想，内容十分复杂，其中既有正确的观点，也有错误的观点，我们必须实事求是地加以分析。但是，从其主要思想来看，它强调人与自然的统一，强调人的行为与自然的协调，道德理性与自然理性的一致思想，对民族文化起到了很大的推动作用，发生了深远的影响，是非常有价值的思想，是我们民族文化的精华，是我们民族文化对人类的贡献。所以，近代以来马克思主义就非常肯定这一思想。恩格斯在研究总结人与自然的关系时提出：“我们一天天地学会更加正确地理解自然规律，学会认识我们对于自然界的惯常行程的干涉所引起的比较近或比较远的影响。……人们愈会重新地不仅感觉到，而且也认识到自身和自然界的一致，而那种把精神和物质、人类和自然、灵魂和肉体对立起来的荒谬的、反自然的观点，也就愈不可能存在了。”<sup>①</sup> 他还说：“自然界和精神的统一。自然界不能是无理性的，……而理性是不能和自然界矛盾的。”<sup>②</sup> 恩格斯这些论述深刻地阐明了人类和自然界、自然界和精神的统一性。根据恩格斯这些论述，不难看出中国古代关于天人合一思想，有着深刻的合理性。它充分显示了中国古代思想家对于主客体之间、主观能动性与客观规律之间关系的辩证思考。根据这一思想，人不能违背自然，不能超越自然界的承受力去改造自然、征服自然，只能在顺从自然规律的条件下去认识自然、利用自然、调整自然，使之更符合人类的需要，也使自然界万物能协调发展，形成生态环境的良性循环。

① 恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社1971年版，第159页。

② 恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社1971年版，第200页。

因此，天人合一的思想，对于解决当今世界由于工业化和无限制地征服自然而带来的人口膨胀、资源枯竭、环境污染、生态平衡破坏、灾害频繁等问题，坚持可持续发展战略具有重要的启迪意义，对于我们这样一个人口众多、资源相对短缺的国家来说更具有现实意义。

在中国文化的以人为本的基本精神方面，道教也有丰富的思想。以人为本是指在天地之间以人为中心，在人神之间以人为中心，人是考虑一切问题的根本，这向来是中国文化的一大特色，也是中国文化基本精神的重要内容。在这方面儒家具有丰富的思想，同样，道教也对这一思想的发展作出了积极的贡献。

道教认为人与万物同生于“道”，而在万物中人是最为宝贵的。《太平经合校》提出：“人乃天地之子，万物之长也”。《妙真经》又进一步阐述“一切万物，人为最贵。人能使形无事、神无体，以清静致无为之意，即与道合”。为了论证“天生万物，人最为贵”，道教进一步解释说，人是万物中最具灵性的，人的生命是最宝贵的。《抱朴子内篇校释》说：“有生最灵，莫过于人”。“夫陶冶造化，莫灵乎人”。道教从宗教的角度肯定“人非天地不生，天地非人不灵”（何承天语）这一思想是非常深刻的，是符合科学的，从而令人佩服地说明了在天地之间、人神之间人的中心的位置。既然人是中心，又最有灵性，因而人的生命也就最有价值，最为宝贵。道教认为长生才符合道，提出“真道好生而恶杀。长生者，道也；死坏者非道也。死亡乃不如生鼠。故圣人教化，使民慈心于众生。生可贵也”<sup>①</sup>。“夫禀气含灵，唯人为贵。人所贵者，盖贵为生。生者，神之本；形者，神之具”<sup>②</sup>。“夫万物以人为贵，人以生为宝。……一切皆知畏死而乐生”<sup>③</sup>。生命

① 《道教要辑选刊》第八册，第388页。

② 《养生延命录·序》，《道教要籍选刊》第九册，第397页。

③ 《养生延命录·序》，《道教要籍选刊》，第八册，第504—505页。

是无价之宝，不可论价，任何东西都不可与之交易。“生之于我，利亦大焉。论其贵贱，虽爵为帝王，不足以此法比焉。论其轻重，虽富有天下，不足以此术易焉。故有死王乐生鼠之喻也焉”<sup>①</sup> 道教据此建立了自己的生命伦理观，其最终目标是要振救人类脱离死亡的命运，让生命升入永恒存在的境界，反对以生命换取世俗的功名利禄，认为修身得道，长生久视乃最大的富贵。道教主张修道成仙，长生不死，是违反科学的，但是道教推崇人的生命值，对中国传统文化中的以人为本是一种超越，它克服了儒家学说中那种抽象地谈人，主张“杀身成仁”的局限性，使以人为本的“人”是具体的活生生的人，因而要做到以人为本必须善以待人，要从每一个人出发，而不是从抽象的人出发，这不能不说是以以人为本的思想的深化。

当然，宗教对民族文化精神的影响不只是道教，其他如佛教、基督教、伊斯兰教等都对信教民族的文化精神发生这样那样的影响。当代西方文化哲学家、历史哲学家、文化史学家克里斯托弗·道森（Christopher Dawson，1889—1970）“认为宗教是理解文化的关键，在文化的形成中起着重大作用，‘甚至一种很明显地属于彼岸世界、似乎是否定人类社会的所有价值和标准的宗教，也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。’……宗教在任何文化中产生的影响都是深远的。东方国家长期稳定的文化与社会制度，不能说与其宗教精神无关，而西方文化的扩张性质和变动不居，乃由于基督教中变化不息的精神。道森在本书中用中世纪西方发展的史实说明：西方文化的推动力量，正是普世主义的基督精神，这种精神要努力将自己融入人性之中，想要努力改造世界。”<sup>②</sup> 这也就是基督教对西方文化

<sup>①</sup> 《抱朴子内篇校译》本，第259页。

<sup>②</sup> 何光沪：《〈宗教与西方文化的兴起〉序》，见《宗教与西方文化的兴起》，四川人民出版社1989年版，第3页。

基本精神的影响。

宗教不仅从整体上影响民族文化精神，而且从思想内容到形式对各种文化发生深刻的影响。纵观人类文化发展的历史，几乎所有的文化形态都与宗教有着密切的联系，不但那些直接标志着人类文明的哲学、科学、文学、艺术、书法、绘画、雕塑、建筑等无不打上宗教的印痕，就连那些作为各个时代上层建筑核心的政治法律思想和制度、道德规范等也深受宗教的影响，都在某种程度上体现着宗教的思想。比如佛教自传入中国，并逐渐中国化以后，对中国古代文化中的哲学、文学、绘画、建筑、雕塑等文化形式发生了巨大而深刻的影响，以至于中国佛教成为中国古代文化的重要组成部分。以哲学来说，佛教传入后，首先，中国哲学的各派哲学家中不少人都不同程度地研究过佛教的理论并从中吸取资料形成自己的学说，如北宋时的张载就曾“访诸释老，累年究其说”（《宋史·张载列传》）。同时代的二程也曾经“泛滥于诸家，出入于老释者几十年”（《程氏文集》卷十一）。

其次，从思想内容上，中国古代哲学的宋明理学的心性论、本体论都深受佛教思想的影响。理学家们在吸收佛教思想以后，改造先秦儒学的伦理，建构了自己的具有哲理性的心性论和本体论。比如理学派所吸收禅宗的“知为心体”、“知觉是性”的思想，提出了“人性本明”的命题，突出了心性的认知功能。朱熹大讲“人心至灵”，“此心本来虚灵，万理具备事事物物，皆所当知”<sup>①</sup>，“人之良知，本所固有”<sup>②</sup>。这些说法同禅宗的人心本性是灵知不昧的思想如出一辙。禅宗的知为心体的思想更是直接渗透到陆王心性论之中。陆九渊提出的“心即理”的命题，认为天理、人伦、万物尽在吾心之中，“宇宙即是吾心，吾心即是宇

① 《朱子语录》卷60。

② 《朱子语录》卷18。

宙”，“心外无物，心外无理”。这和禅宗心体为知的思想一脉相通。王阳明的“致良知”论认为知是心的作用，心又是性的作用，心性同归于理，这样心、性、理三者相即为一。这和禅宗的心性论也是一致的。王阳明本人也认为他的心学与禅学相近，其异只“在于几微毫忽之间”。

佛教本体论思想对陈朱理学、陆王心学的影响也是很深的。佛教华严宗的“理事无法界”、“事事无法界”的以理为本体的思想，禅宗的“理事不二”等直接为理学、心学所吸取来论述其本体论。

再次，佛教对理学的思想方法也有明显的影响。禅宗临济宗的“宾看主，主看宾，主看主，宾看宾”的主客互照的认知、领悟模式，直接影响理学家关于心与物、心与性关系的探讨，他们提出的以心观物，以物观心，以物观物，以心观心的心物互观，实为禅宗主客互照的翻新。陆王心学大师一扫注疏之繁，重视内心领悟的简易功夫，同禅宗的不重经教，提倡简易法门，主张“明心见性”的修行功夫也是一致的。可以说，佛教对中国哲学的各个方面都发生了很大的影响。这种影响直到明清之际的唯物主义哲学家王夫之都还吸收了佛教思想的合理因素，他在肯定佛教学说合理成分的基础上，对“能”、“所”这两个概念进行了批判和改造，使之成为自己唯物主义认识体系中的一对重要范畴，从而丰富了中国古代哲学认识论的内容。总之，“自魏晋以后，中国古代哲学就与佛教结下了不解之缘。如魏晋之玄学，先是作为般若学传播的媒介，进而与般若学交融汇合，最后为般若学所取代。至于隋唐二代，佛学则成为当时社会势力极大的一个思想潮流，如果在谈论隋唐哲学时把佛学排除在外，那么，隋唐哲学就会变得十分单薄。因此，许多著名学者都主张应该把隋唐佛学与儒家哲学同等看待，都看成是中国传统文化的重要组成部分。至于宋明理学，在思想模式、修行方法等方面，受到佛学的影响

也十分明显。可以这么说，如果不懂得佛教的本体论思维模式和‘明心见性’的修行方法，对于理学就如同隔岸观火”。<sup>①</sup>

佛教不仅对中国哲学产生深刻的影响，而且对中国古代的小说、诗歌的影响也是很大的。以诗歌而论，从魏晋玄言诗到南北朝的山水诗，从唐诗到宋词，无不受佛教的思想和形式的影响，如作为两晋山水诗的集大成者谢灵运，本身就是一个对佛教教义颇有造诣，对玄学佛典有丰富知识的诗人，他的诗中多处涉及思想时，总是借用一些玄言佛理来表达。到唐代几位大诗人也都涉足佛教。李白是信道教以耽道著名的，但也写下“晏坐寂不动，大千入毫发”的体现佛教精神的诗句；杜甫虽崇儒，却也有“身许双峰寺，门求七祖禅”之咏；白居易则佛道兼修，晚年更是皈依佛教，以“香山居士”自许。他的思想带有浓厚的儒、释、道各家杂糅的色彩，但早年主要思想则是儒家的“穷则独善其身，达则兼善天下”，“志在兼济”的现实主义诗人，到晚年他糅合儒家的“乐天安命”、道家的“知足不辱”和佛家的“四大皆空”形成他的避世的思想，产生了大量的充满佛教精神的“闲适诗”和“感伤诗”。到了宋代，由于诗人长期受到禅宗的影响，因而在诗歌的题材、语言、格调方面，都显示出新的精神面貌，使得诗歌创作在能于山水、田园之外，推向‘理趣’的新境界，结果导致宋代禅语诗和禅味诗的盛行。不仅诗歌受佛教的影响，而且中国古代小说、绘画、雕塑也深受佛教影响，其名作或出自释门大德，或以佛教为题材。所以，唐宋之后的诗、文、画的发展变化常常与佛教的发展变化息息相关。

### （三）宗教的传播与文化的交流、融合和发展

宗教具有向组织外传播教义，发展信徒，扩大组织的特点，

<sup>①</sup> 参见张岱年、方克立主编：《中国文化概论》，北京师范大学出版社1994年版，第317页。

这一特点又决定了它自己具有特别的传播方式，往往是派出教职人员跨民族、跨地区、跨国家的进行传教活动。由于进行传教的教职人员的特殊地位和一般都有较高的文化修养，他们在传教的过程中客观上促进了文化的传播、交流、融合与发展。以中国和西方文化的交流来看，从东汉时期开始随着佛东进，西域的音乐、舞蹈、绘画、雕塑、建筑、文学、数学、天文学、医药学、逻辑学、哲学等等，几乎包括文化的所有方面都开始源源不断地输入中国。这些外来的文化和我国文化相结合，被我国文化所吸收，丰富和发展了我国文化，也使西方文化在中国得到发展。比如音乐，随着佛教传入，丰富了我国古代音乐的内容。我国东汉仅有《胡笳调》和《胡家录》各一卷，而后来创作的《笳吹乐章》共录乐典六十七章，内有《婆罗门引》、《明光曲》、《法座引》等梵曲，这些都是佛教传入我国时带入的中亚和北印度的乐曲。又如唐代著名法曲《霓裳羽衣曲》，其中既有本国传统曲式，又有取自印度佛曲改编的乐调，这对中国音乐的发展无疑具有推动作用。在绘画方面由于西域传法僧和中国求法僧的往来，带来大量的佛画、佛像。为宣传佛教，当时许多绘画高手学佛画并兼长佛画。几乎可以说，在当时只要是画家都无不擅长佛教人物画。这样大量的佛像绘画极有助于对人物造型的把握，对中国美术的发展无疑起了推动的作用。在语言文学方面，佛教的传入促进了中国语言文学的发展。首先是佛经的翻译使中国学者能够借鉴梵音整理汉音。中国古代自东汉以后，随着佛教的传入，佛经的翻译，中国学者开始了对梵语的研究，到唐代这种研究愈加深入。唐末僧人守温，在隋人陆法言所著《切韵》建立汉语韵母体系的基础上，归纳反切，制定了汉语三十六个字母，后经宋人增益，最终形成三十六个字母的完整体系。这样，经过陆法言的韵母系统和守温的声母系统，汉语音韵学的基础也就由此奠定了。而汉语音韵学的这一成就是和佛教的传播分不开的。所以，南宋

史学家郑樵说：“七音之韵，起自西域，流入诸夏，……华僧从而立之，以三十六为之因，重轻清浊，不失其伦。”<sup>①</sup>这是中肯的结论。

其次，佛教的传入，使大量新的词汇源源不断输入中国，从而丰富了汉语词汇。据丁福保主编的《佛学大词典》和《日本佛学大词典》的收集，外来语和专门名词多至三万五千余条。其中音译的有如“菩萨”、“般若”、“涅槃”、“刹那”等等；译意的有如“法界”、“真如”、“因缘”、“圆寂”等等。不少词汇，如世界、众生、金刚怒目、清规戒律、心心相印、本来面目、见性成佛、不可思议、百尺竿头等等还成为日常流行的用语。随着佛教的传播和佛典的翻译，又带入了譬喻文学、传说故事以及俗讲等文学形式。这些形式与中国的民间文学相结合，逐渐发展起了话本、词话、戏曲等愈来愈完善、丰富的文学形式。

随着佛教的传播，印度的天文学、医学也传入我国，特别是印度的医术对我国医术的发展有很大的影响，尤其是印度的眼科的传入，极大地促进了我国眼科治疗的发展。唐代文学家刘禹锡有《赠眼科医婆罗门僧诗》：“三秋伤望眼，终日哭途穷；两目今先暗，中年似老翁。看朱渐成碧，羞日不禁风；师有金篦术，如何未发蒙。”<sup>②</sup>对印度眼科医师治疗情景作了形象的描述。

不仅佛教的传播促进中西文化的交流、融合与发展，而且基督教在中国的传播更是促进了西方的科技文化如数学、物理、机器制造、天文历法、地理测绘、医学、建筑以及音乐、绘画等传入中国，在中国得到发展。自明中叶以后，罗马教廷为配合欧洲殖民势力向中国的扩张，派出成批的传教士进入中国内地。这些

<sup>①</sup> 参见马德邻、吾淳、汪晓鲁：《宗教，一种文化现象》，上海人民出版社1987年版，第181、198页。

<sup>②</sup> 参看马德邻、吾淳、汪晓鲁：《宗教，一种文化现象》，上海人民出版社1987年版，第184页。



来华的传教士中，许多人都有很高的文化修养，掌握了当时西方的科学技术知识。他们或者举办教会学校介绍西方的科学文化，或者通过编译向中国介绍西方的科学知识，或者与中国知识分子合作翻译介绍并运用这些知识。他们的传教活动对西方科学文化在中国的传播以及与中国文化的融合发展在客观上起了很大的作用，可以说是西方文明揭开了古老的中国文明的新的曙光，是古老的中国文化走向现代化的催化剂。

中国古代文化最发达的是人文文化，科技文化也有相当的发展。随着基督教的传播，西方传人的科学文化与中国的科技文化相结合，促进了中国科技文化的发展。以数学为例，1603年意大利传教士利玛窦与中国学者徐光启、李之藻开始合译《几何原本》，历经4年译出其中六卷，介绍了欧洲的几何。继《几何原本》之后，1613年又编成《同文算指》，这是介绍欧洲笔算的第一部著作，由于这部书介绍的笔算简便易行，故立即被清代数学家改进推广，对中国笔算的发展起了积极作用。1664年薛凤祚根据波兰传教士穆尼阁的传授编成《历学会通》，其中对《比例对数表》、《三角算法》等作了介绍。1690年法国传教士张诚也翻译了法国人巴蒂的《应用几何》，以后《算法纂要总纲》、《借根方法节要》、《勾股相求法》、《测量高远仪器用法》等欧洲数学的基本著作相继译出。同时传教士还带来了许多新的计算工具，如笔算、筹算和尺算等。这些为促进中国数学的发展无疑起了推动作用。其他象天文历法、物理学和机械制造、地理测绘、医学、建筑学等都通过传教士带来大量著作和技术，在中国翻译介绍，推广应用，促进了中国科技文化的发展。在人文文化方面随着传教士的到来也带来了西方的绘画、音乐等理论与技法。早在明末，利玛窦与汤若望就分别向明神宗和思宗进呈过天主像图。利玛窦还利用西洋画法作过一幅《野墅平林》，勾勒出了一幅北京郊外景色。画中松林摇曳，树干挺拔，湖光涟漪，小桥蜷

卧，表现了典型的明代风格。由于西洋画光线、色调都有阴阳明暗，深受中国人欢迎。西洋画家朗世宁使之与中国画结合，取中国题材，用中国画具，施西洋画法，形成了“世宁之画本西法而能以中法参之”的中西结合的画法。他所绘著名的《十骏图》卷轴，即是一种融入西洋画法的“新图画”，颇受当时一些中国画家赞赏。不仅西方传教士中的画家采用中西结合的画法，而且由于受西方美术的熏陶，中国画家中也逐渐形成了糅合中西画法的新画派，如明代的曾鲸、谢彬、清代的焦秉贞、冷枚、唐岱、陈枚等，产生了中西结合的新作品。在音乐方面，传教士将西洋乐器和乐理如钢琴、五线谱等传入中国，在中国组织乐队，演奏西洋歌剧，很受中国听众的喜爱，使西洋音乐在中国能够广泛传播，从而推进了中国音乐的发展。<sup>①</sup>

宗教传播促进文化交流不仅表现在正常的传教活动中，而且还表现在宗教向外扩张的宗教战争中。以十字军东征为例，可以说发生在11-13世纪末长达近200年的十字军东征是一场侵略和掠夺性战争，给当事各国人民带来了巨大的灾难。这是历史的结论，但是，从另一方面说，这场宗教战争对于文化交流却又具有积极的意义。大军卷起的风暴冲荡着欧洲，漫长的征途构成了欧洲中世纪的一段历史。从此以后，这段历史吸引了无数的历史学家的注意，激发了他们的研究热情。欧洲的、美国的、苏联的、中国的学者都用不同的风格笔调评价着这场“十字对弯月”的战争。有的历史学家指出：十字军远征的后果是多方面的，不限于宗教史的范围。这个运动在形式上是宗教的，但对历史的发展，首先是经济发展的进程给予了重要影响；有的历史学家认为：“十字军远征虽然在军事上失败了，但它对西欧发展的意义

---

<sup>①</sup> 参见马德邻、吾淳、汪晓鲁：《宗教，一种文化现象》，上海人民出版社1987年版，第191页、196页。

却是极端伟大的……，十字军远征帮助欧洲人认识东方的工农业技术。在这个时期，欧洲人吸收了东方纺织业和冶金业的生产方法，把珍贵的农作物如荞麦、番红花、水稻等移植到欧洲。”在日常生活方面，东方给了欧洲人以巨大的影响。骑士习得了东方人的优雅的举止，熟悉各种宫廷礼节，开始用心注意自己的身体、面孔、头发。沐浴流行了，等等。<sup>①</sup>总的来说十字军东征：第一，扩大了东西方不同文化区域的贸易往来，促进了东西方的商品交换。第二，东方先进的生产技术输入欧洲，促进了欧洲生产的发展。第三，在精神文化方面，十字东征使得阿拉伯语言大量输入欧洲。以此为中介，西方人开始对希腊文，特别是对亚里士多德的著作发生了浓厚的兴趣。阿拉伯代数、天文学等科学传入西方。文学方面，东方的故事、东方史诗、爱情诗乃至创作中那种华丽的风格都传入西方，被普遍地吸收到欧洲的文学中去，丰富了欧洲的科学文化。可以说十字军东征改变了东西方文化以往的零星、分散的交流方式，使东方文化一下子大量地涌入西欧。当然，战争和文化没有必然的联系，但是宗教战争确实存在着两种结果，一种是侵略性和破坏性。另一种是文化的影响。战争的侵略和破坏性是和战争的目的是一致的，是直接明显的结果，因而总是首先为人们所注意。然而文化的交流由于缺乏明确目的的先导，一开始则处于一种潜在的不引人注意的趋势中。这一方面是由于战争本身强烈的政治色彩所掩盖，另一方面是文化本身从传入到与当地文化结合应用发展有一种滞后性。但是，随着时间的推移，战争的痕迹日益被抹干、淡化，而文化的深远影响就越来越明显。十字军东征与东方文化西迁可以说就是这种状况，它表明作为宗教战争的十字军东征，对东西方文化的交流融合与发

<sup>①</sup> 参见马德邻、吾淳、汪晓鲁：《宗教，一种文化现象》，上海人民出版社1987年版，第84—85页。

展起着不可忽视的作用。

文化交流促进文明的发展，可以说是世界文明发展的一种普遍规律。因为文化虽然具有民族性，但它不是一个封闭体系，随着各民族之间交往的发展，必然会出现各种民族文化之间的接触、交流。从人类文明开始形成，这种各文化之间的交流就一直没有停止过，它或者通过各种渠道，或是采用各种形式，实现其交流与融合。宗教传播促进文化交流，是文化交流的最早的一种渠道。随着历史上“地理大发现”的最终结束，交通工具的日益发达，传播媒介的不断改进，各种文化思潮的碰撞、合流更是与日俱增。现代社会信息发展使世界“变小”，现代信息的传播媒介使“天涯咫尺”成为现实。世界上每一个人与其他人都有可能成为“邻居”。无论是从文化的纵向引伸还是横向发展来看，每一种文化都可以说是处于一种不断接收新思潮、不断融合新内容，不断开辟新的发展方向的状况之中。各种文化都在这种交流、融合、更新之中不断走向进步。英国著名哲学家罗素曾经指出：“不同文化之间的交流过去已经多次证明是人类文明发展的里程碑。希腊学习埃及，罗马借鉴希腊，阿拉伯参照罗马帝国，中世纪的欧洲又模仿阿拉伯，而文化复兴时期的欧洲则仿效拜占庭帝国。在许多这种交流中，作为‘学生’的落后国家最终总是超过做老师的先进国家。”<sup>①</sup>当然，在这种交流、融合与发展中，必须充分发挥民族文化积极主导的作用。中国文化学家庞朴曾经提出：“文化作为有机体，不仅表现于它自己内部各因素之间是谐和的、整合的；而且要求外来因素融进这个有机体，从属于自己主导观念，或者说，它正是依据自己主导观念去选择外来文化因素，吸收某一些，排斥另一些，改造其他一些，以期维系自己的生存。但就在这种接触和选择中，正如它常由自身内部演进而

<sup>①</sup> 参见卓新平：《宗教与文化》，人民出版社1988年版，第233页。

经历的那样，一个文化，便或快或慢地变化了，发展了。当外来文化在发展程度上高于本地文化时，这种变化和发展将来得明显而激烈；但尽管这样，外来文化因素也并非象瓶中的鲜花那样，生硬地插在本地文化本体上，而必须是经过了本地文化的整合，融为一体，方能现其功用。”<sup>①</sup> 这种文化交融的现象在中外历史上都极为普遍，从而形成了一种“门外青山如屋里，东家流水入西邻”的局面，给人类文化来生机和发展。

当然，各种文化的交流、融合、发展并不是一帆风顺，一蹴而就的事，而是一个充满矛盾、斗争的求同存异及潜移默化、渐变而成的过程。在这种交流过程中，由于各种文化自身的特性和稳定性，文化的个性差异甚至会导致争执和互相排斥，只有通过交流碰撞，经过历史的磨炼和时间的考验，各种文化的个性才能在求同存异中共同发展。在中国佛教传入后，外来文化就一直与我国本土文化发生着冲突。历史上，唐代思想家韩愈就曾为维护民族文化而猛烈抨击过佛教。他用儒家的“道统”来对抗佛教各派的宗教法统。面对佛教的鼎盛和强大，他不禁痛切叹道：“释老之害过于杨墨，韩愈之贤不及孟子。孟子不能救之于未亡之前，而韩愈乃欲全之于已坏之后。呜呼，其亦不量其力，且见其身之危莫之救以死也！虽然，使其道由愈而粗传，虽灭死万万无恨”（《与孟尚书书》）。他坚决反对佛教高度重视的迎供佛骨庆典，并痛惜人们“焚顶烧指，百十为群，解衣散钱，自朝至暮转相仿效，惟恐后时。”他认为这种佛事活动“伤风败俗，传笑四方，非细事也。”因此，他恨不得使佛教在中国“永绝根本，断天下之疑，绝后代之惑”（《谏迎佛骨表》）。<sup>②</sup> 由此可见宗教传播所反映的文化冲突之一斑。

① 庞朴：《文化结构与近代中国》，《中国社会科学》1986年第期，第87页。

② 参见卓新平：《宗教与文化》，人民出版社1988年版，第245-246页。

基督教的来华传教史，更是一部中西文化冲突、交流的历史。在西学东进，东学西传的漫长岁月中，基督教有着四次来华传教的经历，每一次都既留有文化冲突的创伤，也带来文化交流的善果。基督教第一次来华是唐太宗贞观9年，当时是以其异端“聂斯脱利派”演变成的“日大教”的奇装与中华民族初次见面，没有多大影响。第二次是在元朝时代，意大利传教士约翰·孟德高维诺于1294年到汗八里（今北京）。他建堂布道，蒙文译经，成为天主教在华的第一位传教士和主教。他的传教虽然得到元统治者的支持，但由于他没有摸准中国文化，不能与中国文化融合，随着元朝的灭亡，也就消声匿迹。第三次来华是明清之际，当时意大利传教士利玛窦根据耶稣会士以西学陪伴宗教的原则，“儒服入京”，开创了来华传教士“学术传教”的先河。对于基督教第三次和第四次来华传教所出现的文化交流中的冲突与融合，卓新平先生在他的《宗教与文化》一书分析得很精细，他指出：

利玛窦（1582年）抵澳门、（1583年）到广州、（1601年）入北京，向明神宗献上自鸣钟、八音琴、三棱镜等。他以西学知识而在中国皇宫站稳了脚跟，与儒士京官交上了朋友。利玛窦的成功使西方传教士金尼阁、傅汛际、汤若望、南怀仁等相继来华，掀起一股西学东渐的高潮。对于西方文化的接踵而至，在传统封建文化氛围中成长起来的中国知识分子持有极为复杂的态度。他们一方面感觉到西方“质测之学”（实验科学）的魅力，一方面表露出对“耶稣之教”的惶惑。而一些传统文化和礼教的保守卫道士们对一切外来文化采取排斥态度，他们用韩愈反佛之例来劝导中国皇帝抵制西学和洋教。受西方文化冲击而自觉自悟的有识之人，则对这些“玄精象纬，学究天人，乐工音律，法尽方圆”（王应麟：《利子玛窦碑记》）的西方传教士表示欢迎。传教士们身穿儒服，学习中文，翻译了许多物理、数学、天文、地理、地质等方面的科学著作，编出《坤輿万国全图》（利玛窦）、

《崇祯历书》(汤若望)、《康熙永年历法》、《仪象志》、《赤道南北星图》(南怀仁)等。他们本想借自然科学之力而创造其传播宗教的有利条件,却客观上促进了当时中国自然科学的发展。一些中国的进步知识分子敏锐地察觉出中西文化的差距,他们以激动的情绪来对待这些“异国异书”的远来,对西方科学的发达感到惊讶。徐光启因对西方文化的神往而皈依基督教,与利玛窦一道合译《几何原本》,并称这种数学方法为“众用所基”,“万象之形囿,百家之学海”。<sup>①</sup>李之藻则把亚里士多德的形式逻辑体系称为“百学之宗门”(《名理探》序)。当然,对于传教士带来的西学,中国知识分子也不是全盘接受,而是以批判的眼光来加以分析。例如,方以智提倡借助于西学来发展中国的传统科学,但不满意传教士所宣扬的基督教神学。他认为西学“详于质测(实验科学)而拙于言通几(哲学)”,主张“寓通几于质测”,把哲学和科学有机地结合起来。梅文鼎也强调在学习西学时要“深入西法之堂奥而规其缺漏”。<sup>②</sup>

在传教士方面,被西方教会称为“耶稣会对中国传教的奠基人”的利玛窦则看出了西方基督教与中国传统文化的分歧。因此,主张将中国的孔孟之道和宗法敬祖思想同天主教教义相融合,以求基督教在中国文化土壤中生根结果。然而,利玛窦的主张毕竟有所偏离基督教正统教义,因此引起耶稣会与其它在华的传教修会的矛盾和冲突。当时的教皇恰恰也站在保守派一边,强调对正统教义的严格信守,所以对耶稣会这种折衷、调和的传教方法大为不满。这场历史上著名的“(中国)礼仪之争”最后发展到天主教教皇与清朝皇帝的公开冲突。1704年,教皇下令,严禁中国天主教徒行中国礼仪。1706年,康熙皇帝遂驱逐所有

<sup>①</sup> 参见徐光启:《刻几何原本序》及《几何原本杂议》。

<sup>②</sup> 梅文鼎:《晓庵新法·序》,阮元《畴人传》三十八。以上参见萧蓬父:“对外开放的历史反思”,《中国社会科学》1986年第4期,第187-188页。

反对中国礼仪的西方传教士，并派耶稣会士艾若瑟等去罗马协商，求一妥协之径。但是，教皇克雷门十一世于1715年发布《从这日起》七条通谕，重申前禁，并强调要对违者处于绝罚，与异端同罪。这一通谕被清政府称为“禁约”，而康熙皇帝也认为它干涉了中国内政，因此干脆下令禁止传教。虽然，1719年教皇通过特使嘉禄主教来华与康熙皇帝会谈，曾达成一定的妥协，但是，1742年教皇本笃十四世继位后又颁布《自上主圣意》谕，重申1715年禁令，结果导致清朝政府全面禁教。耶稣会士在教皇、清皇两面夹击下一蹶不振，失败而归。当时很有成就的传教活动也付诸东流、半途而废。

虽然，罗马教廷最终在1939年把有关中国礼仪的一切禁令统统撤销，作了让步，最终使基督教在中华民族这一古老的国度上站住了脚，却因这种特定历史条件下的洋教东来而使中华民族的心灵受到创伤，为基督教在中国近现代的发展留下了阴影。因为，基督教的第四次来华是1840年鸦片战争之后，各个教派和修会在帝国主义列强的大炮和刺刀保护下蜂拥而至，依靠着强加在中国人民头上的不平等条约而得以发展。所以说，它客观上成了西方资本主义对外侵略扩张和殖民政策的产物。这种政治上的强迫、信仰上的高压使正常的文化交流受到损害。中国人因败在帝国主义列强手下而深感耻辱和悲愤，反抗的烈火自然也会燃烧到与洋人同来的“洋教”身上。中国近代史上一次次农民起义，一个个“教案”事件，就是对殖民扩张的殊死反抗和对文化侵略的坚决抵制。应该承认，当时确实有不少传教士是抱着对中国人民的友好态度而来，并致力于中西文化的传播和交流工作；但在这种特定历史条件下，他们的作用毕竟有限，很难弥合受不平等条约保护之传教，而给中国人留下精神的创口。当然，历史毕竟过去，我们应面向未来。在今日中国与西方各国平等互利的和平交往中，基督教在中国和世界上都在改变着自己在历史上的形



象，从而为不少中国人所接受。许多致力于中西友好、世界和平的西方教会人士也表示要“前事不忘，后事之师”，记住历史上这段不幸经历所带来的惨痛教训，使中西文化交往驶入正常轨道，让各种宗教的接触真正成为不同文化的平等交流和传播。也正是在这种意义上，我们有必要对基督教和其它任何宗教加以重新认识。<sup>①</sup>

总之，我们应该看到，宗教作为一种人类精神文化，其传播必然会带来文化交流。在外来宗教与本土宗教的接触中，也自然会有不同文化的相互排斥和相互融合的现象产生。通过这种不同宗教的接触和交流，外来文化能在一定程度上改变自己的形式和某些内容，从而在新的文化环境中生存发展下去，本土文化则能根据自己发展的需要，以我为主体，选择、改造外来宗教以及随之而来的外来文化。“在这里，当然有着两种文化的冲突和较量，从而决定其主次地位。当本土文化强大、成熟时，它会以自己作为主体而将外来文化因素作为营养来吸收，达到以我为体、取彼之用的融合目的。而当外来文化相对强大、比较完备成熟时，显得孱弱的本土文化则会经历一种脱胎换骨的自我改造过程，这种融合，要么是本土文化对外来文化的屈服，要么是借用外来文化因素来使本土文化更新”。<sup>②</sup> 外来宗教也只有在这种文化交流中同本土文化结合才能生根发芽，达到传教的目的，否则它将无处生根。这是宗教传播与文化交流的一般关系。当然，这是就宗教传播与文化交流的积极意义来讲的。但是，由于宗教的性质和它的特点决定了宗教对文化的交流和发展也具有消极性的一面。宗教在本质上是对超自然的崇拜，相信超自然的上帝和神灵主宰世界。因而在根本上是排斥科学的，它往往把自然科学和唯物主义

① 参见卓新平：《宗教与文化》，人民出版社1988年版，第247—253页。

② 卓新平：《宗教与文化》，人民出版社1988年版，第259—260页。

哲学看作异端加以打击。历史上天主教对哥白尼太阳中心说的限制和对宣传发展哥白尼学说的布鲁诺的长期监禁并最后处以火刑，烧死在罗马鲜花广场的事实以及达尔文的进化论长期遭到教会的攻击和禁止就是最好的证明。虽然象中国的道教并不完全排斥科学，但它运用科学的目的是不是发展科学，而是追求教徒的长生成仙，这在根本上也是反科学的。因此，可以说宗教的传播和发展与科学文化的传播和发展在本质上是 inconsistent 的。历史上的传教活动之所以促进科学文化的交流，那是宗教传播过程中借科学文化开路，从而达到传教的目的，是一种宗教传播的客观效应。

宗教本身还具有封闭性和排他性的特点，它对文化具有选择性，对于那些不利于宗教的文化哪怕是优秀的文化，它们都总是要加以拒绝和排斥，比如西方传教士在中国就不会介绍西方社会变革的理论，对于这种理论宗教总是加以阻止和扼杀。所以，对于宗教传播促进文化交流、融合与发展不能绝对化，而必须看到人类文化的交流与发展是生产力发展和科学技术进步的结果，并非一定要以宗教为媒介和载体。

#### 四、宗教与社会的稳定和发展

人类社会在一定时期要保持持续的经济发展和进步，社会本身的相对稳定是首要的和基本的条件。对于我国来说，稳定更具有重要的意义。邓小平曾经指出：“中国发展的条件，关键是要政局稳定。”“中国的最高利益就是稳定。”<sup>①</sup>江泽民在党的十五大报告中也指出：“在社会主义初级阶段，正确处理改革、发展同稳定的关系，保持稳定的政治环境和社会秩序，具有极端重要的意义，没有稳定，什么事也干不成。”社会稳定是由多种因素共同作用的结果，其中宗教也是重要的因素。宗教作为一种

<sup>①</sup> 《邓小平文选》第3卷，人民出版社1993年版，第353页、354页。

文化现象，它既影响社会结构的经济、政治和文化因素，同时又通过其整体的社会功能对社会整体的稳定和发展起着重要的作用。

### （一）宗教的社会功能与社会稳定

社会稳定是相对于社会动荡、动乱的社会状态。社会稳定是社会的结构、功能合理，社会各要素协同作用而保持的一种社会良性运行和协调发展的状态，是社会繁荣和发展的历史状态。中国历史上的“治世”、“太平盛世”，往往都出现在社会相对稳定的时期。唐代“贞观之治”、“开元盛世”，都是政治上稳定，思想文化开放创新、繁荣昌盛，经济关系协调、运行有序，生产力发展到前所未有的高度，社会各阶层各行其所，整个社会呈现出一种蓬勃向上的生动局面，使中国成为世界上第一流的强大帝国。形成这样“治世”、“盛世”局面的原因是多方面的，但政治开明，经济发展，文化繁荣，几方面相互协调，最终体现为这一时期内的社会稳定。社会稳定既可以说是“治世”、“盛世”的社会标志，又是它们形成的原因和基础。我国近半个世纪以来，凡是社会相对稳定的阶段，经济建设的发展也就相对稳步前进。特别是改革开放以来，由于有一个比较集中的相对稳定时期，政治、经济、文化等各个方面的建设都取得了巨大的、举世瞩目的成绩。在这世纪之交，我们要高举邓小平理论的伟大旗帜，把建设有中国特色的社会主义事业全面推向 21 世纪，必须保持和发展社会稳定。

造成社会稳定的因素是多方面的，但从社会的宏观结构来看，基本的是经济、政治、思想文化三大因素。在一定的社会里，只有经济发展、政治民主、思想文化先进、开放，才能形成合理的社会整体结构，从而使经济、政治、思想文化能够协同作用，发挥社会的整体功能，保持社会的良性运行。在造成社会稳定的诸因素中，发展经济是基础，政治民主是保证，先进的思想

文化是先导。只有经济、政治、文化协调发展才能保持和发展社会的稳定。

宗教是社会稳定因素中不可忽视的深层次的重要因素。在宗教存在的漫长的历史中，宗教作为人类社会的一个子因素，却在整个社会中占有重要的地位，发挥着广泛而深远的影响。宗教对社会稳定的影响，表现在两个层面上，一是从客体层面影响社会的经济、政治、文化等因素，二是从主体层面影响社会活动的人。

宗教对社会稳定的影响主要是通过自身的功能来发生作用。宗教作为一种特殊的文化现象，它是一种具有内部固定结构和复杂多样的功能系统。正如德国哲学家恩斯特·卡西尔所说：“在人类文化的所有现象中，神话和宗教是最难相容于纯粹的逻辑分析了。”<sup>①</sup> 因此，我们必须从宗教在现实社会中的实际情况出发分析宗教的功能。

宗教的功能不但是极为复杂多样的，而且是随着历史条件的改变而变化的。早在原始社会，宗教也不是简单和统一的，它从古至今，其内部都包含着许多不同的相互矛盾、相互对立的信仰、学说、派别与组织，其中既有反映社会进步的要求和代表着社会进步势力的，也有反映社会保守要求和代表着保守势力的。即使是同一宗教或教派，其社会的功能也会因社会历史的变迁和宗教或教派自身的变化而千差万别。如欧洲宗教改革时期产生的各新教派别在当时的社会功能，与它们现在的社会功能就有根本的区别。又如中国道教的“全真道”派，在元代的社会作用和社会功能，与今天“全真道”派的社会功能显然是根本不同的。而同处在从“太平天国”到“义和团”时期，中国传统宗教民间宗教与外来“洋教”的冲突，更充分反映了不同宗教之间社会功能

<sup>①</sup> [德] 恩斯特·卡西尔：《人论》，上海人民出版社 1986 年版，第 42 页。

的对立和冲突。由于宗教的社会功能表现在社会的各个方面、各个领域，人们能够从不同角度、用不同的方法去认识、理解、概括、研究它。从宗教社会学的角度，可以把宗教的功能概括为经济功能、政治功能、文化功能、认识功能、心理补偿功能、行为调节与控制功能、整合功能、教育与社会化功能。从社会的进步与发展来看，又可以概括为积极的功能和消极的功能。对于具体时代、具体环境中的具体的宗教或教派来说，其社会功能也极为复杂多样。在封建时代和资本主义世界，正如马克思指出，“宗教是统治阶级借以安慰和辩护的普遍根据。”<sup>①</sup>恩格斯也指出，基督教进入“最后阶段”，“它越来越变成统治阶级专有的东西，统治阶级只是把它当做使下层阶级就范的统治手段。”<sup>②</sup>他还指出：“封建制度的巨大国际中心是罗马天主教会。”“它给封建制度绕上一圈神圣的灵光。它按照封建的方式建立了它自己的教阶制，最后，它自己还是最有势力的封建领主，拥有天主教世界的地产的整整三分之一。”<sup>③</sup>很明显，对于专制时代的统治阶级来说，他们有意利用宗教的控制功能来为巩固其统治服务，将宗教作为稳定他们的“世界”的一块社会基石。“政教合一”的政治形式也在这里达到了最后的高度。然而，宗教也可以为被统治阶级的反抗斗争服务。在中国古代历史上，统治者和人民群众都分别利用过道教为各自的利益和斗争服务。汉末著名的“黄巾起义”，就是在“太平道”基础上组织起来的。后由于天师张鲁投降曹操，官拜“镇南将军”，封“阆中侯”，道教也随天师道众迁往中原而向更广阔的地域传播。曹氏还通过与张氏家族的“政治联姻”，将天师道纳入其政治的、意识形态的轨道，成为统治者控制群众的工具。可见，对于宗教的种种的社会功能或社会作

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第1页。

② 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1972年版，第252页。

③ 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1972年版，第390页。

用，即使是旧时代的各阶层的人们都是有所了解并尽可能利用的。因此，我们在思考社会的稳定与发展时，更应该注意到我们的社会还处在社会主义初级阶段的国情，以及作为社会上层建筑的宗教的实际社会影响力及其复杂程度。对于社会稳定和发展来说，宗教既可能有正面的、积极的、促进的功能，又可能有负面的、消极的、促退的功能。关键是看它与特定的历史环境和社会发展方向，是适应还是不适应，是互相促进还是背道而驰。这是讨论宗教的社会功能问题时，必须注意到的理论原则和基本出发点。

从宗教对社会稳定的影响来看宗教的基本社会功能主要有：社会控制功能，社会整合功能，行为规范功能，心理调节功能，陶冶情操的美感功能等等。这些功能都可能在不同层面上、从不同的角度影响社会的稳定。一切居统治地位的宗教都具维护与稳定现存社会秩序的控制功能，居非统治地位的宗教虽有时也有这样的作用，但更多的特别是异端宗教则往往有相反功能。但一般地说，宗教历来是统治者控制人民群众的精神手段。美国学者塞雷纳·南达（Serenc Nanda）说：“宗教信仰实际上就是以超自然的神秘方式实现社会控制。”<sup>①</sup> 这在于宗教能以某种特定的仪礼方式，将社会价值观念和社会秩序神圣化，以便人们以这种观念和秩序约束自己，培养出遵从意识，使其行为更规范有序，并且以天命论和宿命论促使社会成员在观念上接受现世命运，维护和稳定社会现存社会秩序、社会制度。对宗教这一功能的社会历史作用的评价，需要从历史发展的总体趋向上来具体分析，不可笼统而论。宗教同时还具有整合功能，即宗教可以起到使社会的不同的个人、群体或各种社会势力、社会集团凝聚成一个统一的、

<sup>①</sup> [美] 塞雷纳·南达著《文化人类学》，陕西人民教育出版社 1987 年中译本，第 283 页。

一致的整体，能促进其内部的团结的作用。共同的宗教信仰，能使信仰人群从组织上整合形成“宗教共同体”，唤起该人群的强烈认同意识而促进内部团结，而同一宗教组织、宗教领袖和宗教礼仪更从形式上加强和巩固了这种整合。当然，宗教的整合功能，只能发生在信奉同一宗教（甚至教派）的个人、群体和社会集团之中，其“整合”范围甚至可以超民族、超国家。不同的宗教或教派不但难以“整合”社会人群，反而造成社会人群间的对立和冲突。近几十年黎巴嫩的宗教教派纷争情况就是证明。

宗教又有很强的行为规范功能，因为宗教赋予其行为规范以神圣灵光，既强化了行为规范的作用，又形成了宗教独立的自我规范。在各种“政教合一”体制中，宗教的行为规范被法律化和民族化了，具有更强的神权强制性，成为社会行为的宗教律法规范。再加上教内行为的律法规范和宗教道德的行为规范，宗教对社会行为规范的作用就显得既神圣又深广了。特别是宗教道德行为规范常常与世俗道德相结合，对于信徒来说更是“内化”了的、“自觉”的行为规范，其社会影响力之大常常超过单纯的世俗道德规范。

宗教还能通过特定的宗教信念将人们心理的不平衡状态调节到相对平衡状态，使之在精神上，行为上和心理上达到有益的适度状态。这就是宗教的心理调节功能，西方学者形象地称之为“信仰治疗”。对于个体，通过宗教的修持方法的“修心”甚至可达到修身强体的作用。道教的“内丹”和佛教的“坐禅”，已经被我国和国外医学运用到了医学上，并取得了明显的心理调节和生理康复的效果。

宗教作为一种文化体系，还具有同世俗的伦理道德和文学艺术相近的陶冶情操的美感教育功能。宗教的信仰对象，一般是集“真善美”为一体的神圣形象，具有超凡脱俗的教育的象征意义。宗教的象征符号，教堂寺庙、圣书经藏、十字架阴阳图、袍服法

器、圣乐道诗、佛像圣仪等等，能将信徒带进充满宗教幻想美的环境氛围，能使信徒感受到超然物外的神圣“审美”境界，从中得到世俗间所没有的神圣美感享受。这是由于人类的精神生活不仅需要理性的实际知识，而且还需要超现实的幻想美包括宗教的幻想美来丰富它。这里要强调的是，宗教的这五种主要社会功能的发挥，是动态的、非线性的，在不同的社会历史条件下和不同的情况下，其实际作用也是不同的。我们研究其功能或作用，就是为了更清醒地认识现实的宗教与社会的问题，因势利导地发挥其积极功能，消除和淡化其消极面，使之有利于社会的稳定和发展。

比起影响社会稳定的其他社会因素来，宗教具有影响的普遍性、长期性和复杂性的特点。其普遍性指的是在目前的有宗教的社会里，宗教所掌握和影响的人群，不但数量多、比例大，而且涵盖面广，社会各阶级、各阶层，男女老幼都有信教的。历史上和现实中，一个国家全民信教的例子也并不鲜见。其长期性是指，不但体现在从自然宗教到神学宗教到今天的各式各样、形形色色并存的当代宗教，已经存在了至少数千年之久，而且还表现在宗教还将长期存在下去，直到马克思说的现实世界在人的意识里已经表现为人与人之间和人与自然之间极明白而合理的关系的时候，现实世界的宗教反映消失的时候为止。其复杂性，一方面在宗教本身的多样性，当代世界上除了存在有几十种成熟的人为宗教、神学宗教之外，还有多得不计其数的自然宗教、民间宗教和“准宗教”信仰，它们的社会地位和社会作用也是千差万别的；另一方面还在于即使是同一种宗教对不同的社会和人群，在不同的环境不同的时期的影响也是不大相同的，更何况宗教影响社会的途径和渠道的复杂多样，宗教教义自身的“历时性”的变化发展也是从不停止的。在当代人眼里，宗教的内涵和外延的变化及其“超宗教”的复杂性，都是让人始料未及的。爱因斯坦就



说“在科学上有伟大创造成就的人，全都浸透着真正的宗教的信念”，“只有严肃的科学工作者才是深信宗教的人。”<sup>①</sup> 虽然他的“宗教”一词，也许只是出于“斯宾诺莎式”的借用。弗洛姆认为“上帝不是统治人的力量的象征，而是人自身力量的象征。”<sup>②</sup> 这些学者的说法，无疑都从不同侧面证实了宗教及其社会作用的复杂性和长期性。

宗教社会功能也有它的特殊性。它首先是一种特殊的（信仰形态的）“意识形态”，要通过影响人的政治立场、道德情操、价值取向、行为规范、审美趣味、心理意识，转而对社会产生影响。因而，对宗教的社会功能，一要将问题放在一定的历史环境中去考察，具体情况具体分析；二要充分考虑到宗教社会功能的意识形态特点及其复杂性。马克思主义认为：人们的意识，随着人们生活条件、人们的社会关系、人们的社会存在的改变而改变。宗教意识形态的社会功能，也会随着其社会基础的改变而或快或慢地发生变化。社会的变化对于现代社会学来说是可以进行定性定量分析的，但对于意识形态领域包括宗教意识宗教情感，却难于做出这样的分析。宗教自身的内部因素制约着宗教的存在情况，决定着宗教对社会需要和社会环境的适应程度、宗教伦理道德的文明程度，从而决定着宗教社会功能发挥的大小与范围。从宗教间的比较和各宗教不同的社会功能，却可以反过来考察宗教意识的差异和区别。宗教意识素质是宗教素质的核心组成部分，而宗教意识中，宗教理论的系统化理论化程度、信仰的文明程度，从内部制约了该宗教的社会功能的发挥范围和社会作用的深广程度。宗教意识中理性因素与非理性因素的对立结构和矛盾冲突，也使受宗教意识所制约的宗教社会功能更为复杂多变。

① 《爱因斯坦文集》第1卷，商务印书馆1976年版，第页。

② 弗洛姆《精神分析与宗教》，1977年英文版第49页。

所以，今天的所谓“世界宗教”的社会功能，必然与历史上及现实中的“原始宗教”的社会功能，显然大不一样；历史悠久的偏重理性宗教意识的“传统宗教”的社会功能，与当今常常突然出现的推崇感性宗教狂热的种种“邪教”的社会功能，更是不可同日而语。因此，即使仅仅从“意识形态”角度来探讨宗教社会功能问题，也不应该忘记其复杂性。

## （二）发挥宗教积极的社会功能，保持社会的稳定和发展

中国是个多宗教的国家。目前，中国宗教信仰徒信奉的主要有佛教、道教、伊斯兰教、天主教和基督教。据不完全统计，我国现有各种宗教信仰徒1亿多人，宗教活动场所8.5万余处，宗教团体3000多个。宗教团体还办有培养宗教教职人员的宗教院校74所。在中国约有30万宗教教职人员，有佛教出家僧尼约20万人、道教乾道和坤道2.5万余人、伊斯兰教伊玛目和阿訇4万余人、天主教教职人员4000人、基督教教牧传道人员1.8万余人。无论从绝对数或人口比例来说，我国的宗教信仰徒都是一个巨大的数字，对社会的稳定和发展无疑具有相当重要的作用。同时，在漫长的历史发展中，中国各宗教文化已经成为中国传统思想文化的一部分，并从各个层面上长久而深刻地影响着当代的社会思想文化。调动宗教积极社会功能，发扬中国宗教界“自主自办”传统和“参政议政”传统，正确处理好宗教问题，是促进和发展社会稳定，保证两个文明建设的发展的题中应有之义。而全面贯彻党和国家的宗教政策，是发挥宗教在整个社会主义初级阶段的积极社会功能的根本保证。全面理解和掌握马克思主义宗教思想，是全面贯彻执行党和国家宗教政策的起码要求和思想条件。

全面贯彻执行党的宗教政策，首先是要解放思想，坚持实事求是，辩证地看待历史的、现实的宗教和宗教问题，正确理解马克思关于“宗教是人民的鸦片”的思想，排除长期以来形成的

“左”的思想影响，全面正确地看待分析宗教问题，引导宗教发挥独特的正面的社会功能，为社会稳定服务。对于宗教问题，过去在很长时期一讲宗教就讲“宗教是鸦片”，认为这就是马克思主义观点。的确，马克思从他当时看到的欧洲基督教被统治阶级利用的情况出发，用这一提法来概括19世纪欧洲基督教的社会作用。但是，马克思对特定时期的特定宗教及其“作用”做出的结论，既不是泛论任何时代的任何宗教，也不是一般地讨论宗教的本质问题。如马克思对原始宗教和古代“神话”传说，就常常以赞赏的口气谈论，甚至说它们具有“永久的魅力”。因而，将马克思的“鸦片”说法解释成对宗教的“定义”或定性，同样是不符合马克思的辩证唯物主义和历史唯物主义观点的。何况，对于社会主义时期特别是我们目前的社会主义初级阶段，现存的各宗教各教派已经不是它们的历史上的状态了，它们已经是当前社会文化的一个组成部分，并且具备了适应社会主义经济、社会、文化发展的机制，引导得好，完全能够对社会的稳定和发展做出自己的贡献。我们决不能僵化地、形而上学地对待马克思的这句话，而应该实事求是地、具体问题具体分析地对待现实的宗教问题。这也是我们贯彻执行党的宗教政策时，首先要明确的思想界限和政策界限。

贯彻执行党的宗教政策，最核心的一点是要尊重和保护宗教信仰自由。中国公民的宗教信仰自由受到宪法和法律的保护。要遵照《中华人民共和国宪法》规定，尊重和保护宗教信仰自由（包括不信仰宗教的自由）坚持爱国统一战线，提高各宗教素质，促进和发展信教群众和不信教群众的团结与联合，为社会主义两个文明建设服务。据统计，在我国各级人民代表大会、政治协商会议中，有近1.7万名宗教界人士担任代表、委员。他们代表宗教界在人大、政协会议上参与国家大事和社会重要问题的讨论，并就政府涉及宗教问题的工作提出意见、建议、批评或议

案、提案，发挥着积极作用。中国的宗教徒历来有爱国爱教的传统，我国政府一贯支持和鼓励宗教界团结信教群众，积极参加国家的建设。教内与教外群众团结一致，必能形成建设国家、发展文明的“合力”。宗教要与所处的社会相适应，这是宗教存在与发展的普遍规律。中国人民正在建设有中国特色的社会主义现代化国家，宗教要与之相适应，这是最大的政策界限。这种适应不是要求公民放弃宗教信仰，不是改变宗教的基本教义，而是要求宗教在法律的范围内活动，与社会的稳定和发展及文明的进步相适应。这也同样符合信教群众和各宗教本身的根本利益。

坚持各宗教地位平等，和谐共处，发挥宗教的文化纽带作用，促进国家的统一、民族的团结和 international 的交流。当代人文学者和宗教界认为，各宗教虽然信仰不同、教义不同，但有“关于一些有约束力的价值观、不可或缺的标准以及根本的道德态度的一种最低限度的基本共识”，<sup>①</sup>因而能够实现各宗教的联合。在我国，各种宗教地位平等，和谐共处，没有发生过宗教纷争。信教与不信教的公民之间也历来彼此尊重，团结和睦。这既是由于源远流长的中国传统思想文化中兼容、宽容精神和良好传统的影响，也是由于党和政府制定的宗教信仰自由政策得到全面贯彻实施的结果。这是符合中国国情的政教关系已经建立的明证，也是调动全社会一切积极因素建设国家的一项基本保证。中国实行的各民族平等、团结、互助的民族政策，也包括尊重和保护少数民族宗教信仰自由的权利和风俗习惯。在致力于促进少数民族地区经济、文化、教育等各项事业的进步，包括提高信教群众在内的广大少数民族群众物质文化生活水平的同时，要特别注意尊重少数民族的宗教信仰，保护少数民族文化遗产。发展中国宗教在平

<sup>①</sup>〔德〕孔汉思与库舍尔编：《全球伦理——世界宗教会议宣言》，四川人民出版社1997年版，第8页。

等友好的基础上积极与世界各国宗教组织进行交往和联系，反对任何外国势力借宗教之名干涉中国的内部事务。实际上，正常宗教文化学术交流机制的建立和发展，能够给海峡两岸的交流和沟通多开一道渠道，能够为中国了解世界和世界了解中国多开一扇大门。这些都是中国宗教界对社会的稳定、国家的建设、文明的发展做出的贡献。

坚持引导各宗教继续提高自己的文明水平。各宗教都要提高教职人员和信教群众的文化水平，发扬爱教爱国、遵纪守法传统，要用正当、合法的宗教活动和文明的宗教文化，抵制那些打着“宗教”幌子的骗人的迷信活动和腐朽文化，抵制“邪教”对人性和人格的损害，消除一切不稳定因素，维护社会稳定。对于那些利用宗教进行破坏社会秩序、损害公民身体健康、妨碍国家教育制度的活动，要坚决取缔，依法处理，决不手软。政府对宗教和宗教信仰自由的保护，是维护人权的重要方面。而宗教界为稳定社会、发展文明所做出的实际努力，也同样是对维护人权、爱国爱教的贡献。

## 第四章 宗教与人

在第一、第二两章中，我们已对宗教与文明的关系作了初步的探讨。那里的“文明”，主要指人通过自身活动所造成的外部成果。这种成果无论看来多么复杂丰富、多么客观外在，由于都是人所创造的，故都反身回指着人。在这个意义上，宗教与文明的关系也即宗教与人的关系。进而言之，宗教作为人类文明的一个重要组成部分，也是人所创造的，理解宗教与文明的关系，归根到底也即是理解宗教与人的关系。在本章中，我们要挪动一下观察的角度，从宗教与文明的外部关系，转到宗教与人的内部关系。为此得追问四个问题：宗教是一种偶然、暂存的现象，还是植根于人性的内在要求之中？宗教满足的是人的何种内在要求，其方式和特点如何？宗教对人的成长和成熟有何贡献？此外，我们还要略略考察一下人在现时代的困境与宗教祈向。

### 一、人性中的宗教之“根”

#### (一) 宗教与人性

“宗教”一词一般有两种含义。一是指历史上出现的各种宗教，如印度教、佛教、道教、伊斯兰教、基督教等等。这些宗教各有其崇拜的对象、团体、经典、使徒、道德模式，各体现了不

同的地域特征和民族文化传统，并且要随社会历史的发展而发展变化。一是指与“神圣者”打交道的精神能力和倾向（信仰），作为此种东西，它植根于人性的深邃维度，是一种人皆有之的普遍需求。宗教的这两种含义既有区别又有联系。一方面，能力和能力的展现是不同的，历史上的宗教是个复杂现象，不是单纯的能力所能完全解释的。另一方面，两者又密不可分，无前者则后者无以从出，前者是后者的必然根据，无后者则前者抽象不实，后者是前者的必然表现。这里所说的宗教，指的主要是人的内在信仰能力。这就引进了“人性”的概念。

究竟有无“人性”？否定人性存在的恐怕几近于无。佛教大乘空宗倡人“无我”。人“无我”是说人乃因缘和合而成，并无自己固有的本性。如果一定要说“性”，那也是空的。但佛教很多宗派都假定了人的“佛性”、“自性”、“灵知”等等的存在并将之视为成佛的根据，有的（如天台宗）甚至认为性具善恶。这样说来，人到底又还是有“性”的。

那什么是人性呢？如果说，在人性的有无上人们尚无太大的分歧，那么，在什么是人性的问题上则众说纷纭，莫衷一是。其实，人性的所是并不深藏隐匿，它在人的实际存在中业已充分展示。关键是观察的眼光。着眼点不同，观察到的东西也不相同。如说“食色，性也”（告子），便是从自我保存和种族保存的角度观到的人的本性。这确实也是人的本性，但却限于人与动物相通的感性层面。再如，从物质与精神相区分的观点看，可把人视为由身体与心灵（灵魂）组成的二元存在物。柏拉图和基督教的人性观大概就是这样。亦可由人的思想和行为所体现的价值特征，或把人性视为善（如孟子），或视为恶（如荀子），或视为无善无恶（如告子）、有善有恶（如世硕）。也可从人与动物活动方式的区分去看。从这个角度观到的则或是人的“自由”，或是人的“理性”，或是人能制造工具，或是这些性质的结合。笛卡儿、黑

格尔、马克思等人就是这样看待人性的。还可从意识结构或心理构成去看。这样观到的人性，或是由知、情、意三方面组成（如亚理士多德、鲍姆嘉通、康德等），或是由意识和无意识两大层面构成（如弗洛伊德、荣格等）。此外，还可从群居性的观点把人视为具有“社会性”、“政治性”或“社会关系总和”的存在物（如亚理士多德、马克思等）。也可从人在社会中所处的经济地位及其政治态度，把人视为“阶级性”的社会存在物（如马克思等）。而假如根据认为人是否与某一超越存在者有关，则又有这样的分别：或认为人是受造物，具有受造物所具有的本性（如有限性、依赖性等），或认为人是进化的产物，具有在进化过程中所获得的各种特性（包括本能）。前者是神学家特别是基督教神学家的看法，后者则是达尔文和进化论者的看法。以上所举，仅荦荦大端者，事实上，人们关于人性还有许多更为具体的看法。

上述种种看法，应该说都有相当或部分的真理性。由于人的存在处于多种关系之中，具有多种不同的方面，又由于种种原因观察者只能观到其中某一方面或某些方面，故这样观察到的人性也多不相同。这些不同的侧面一般不应是相互排斥的，而应是相互补充的。如强调人的理性，并不一定要否认人同时也是感性存在物。定于一尊的人性观不仅在理论上牺牲了人性的丰富性和统一性，而且在实践上极容易造成恶果。只需想一想“阶级人性观”在十一届三中全会以前对国人生活造成的危害，就可明白这一点。当然，强调上述人性观的共存、互补，也不意味着可对它们等量齐观。有些看法，如“自由”、“理性”等等，由于逼近人和动物的分野，故可视为表征人性的重要概念。尽管如此，却不可把人性归结为这些概念。无论如何重要，它们都只是完整人性概念的组成部分。

前面指出，人性并不深藏隐匿，它在人的现实存在中总已一览无遗地展现着。过去的人性不少，将来人的人性也不会多。它



向来就如其所是地展现着。把这些展现一一加以摘取，再缀合起来，是否就能得到完整的人性概念？这样做原无不可，只是太繁琐，不易见出清晰的脉络。上述诸种人性观，实际上已涉及到人性的全幅领域，我们只须对它们加以抽绎，就可在形式上得到完整的人性概念。这个“完整”，当然不是数量的完整，而是存在维度的完整。质言之，人性有两个维度三个方面，这即是：

人性 { 现实性 { 感性  
          { 理性  
          超越性：灵性

这里的“感性”可理解为人作为自然存在物所具有的需求和能力。“理性”可理解为人作为社会存在物所具有的规范能力：若为自然“立法”则为“纯粹理性”；若为人的行为“立法”则为“实践理性”。而“灵性”则可理解为人作为自由存在物与形上意义打交道的能力。三方面中，“感性”和“理性”同属一个维度，而“灵性”则单独构成一个维度。这两个维度是平行的，“灵性”不是“感性”和“理性”的升华或反映，不能归并到“感性”和“理性”之中，“感性”和“理性”也不是“灵性”的堕落和放射，不能收摄到“灵性”之中。它们取向不同，因而性质有别、功能相异，一执掌人的求生存活动，一执掌人的求意义的活动。尽管有此分疏，但它们都是人性的组成部分，隶属和造就的都是同一个“人”。

上述人性概念为一结构模式，故只是“形式的”。“感性”、“理性”和“灵性”的具体表现和具体内容可因时空而不同，但其运作却始终不出两维之间。只要人还“在世”，只要“在世”的基本境况不变，人由此种“在世”规定而形成的“人性”也不会改变。

我们理解的“宗教”既主要是人的一种内在信仰能力和倾向，那就很显然，这种能力和倾向就一定植根在人性之中。根据我们的理解，宗教之“根”不在别处，而就扎在与意义打交道的“灵性”之维。

## （二）人：意义的求索者

说宗教的根扎在“灵性”之中，也就是说人在本质上是意义的求索者。宗教是人求意义的一种方式。

人生在世，总是从事着、烦恼着各种各样的事情。这些事情性质不同，种类繁多，不可胜数。但倘若不断地概括和归纳，最后似可得到最基本的两类：求生存与求生存的意义。

人须活着才能在世。活着既指个人的存活也指种族的延续。人为此展开的活动即是求生存的活动。这主要有两大内容：（1）求食或以求食为主而展开的活动；（2）求偶的活动。这两种活动即一般所谓的“两种生产”：物质资料的生产和人自身的生产。在前者基础上所形成的，是社会的经济制度，在后者基础上所形成的，则是社会的婚姻家庭制度。为保证这些活动的正常进行，保证其成果的合理分配，遂又同时发展出与之相适应的习俗、法律制度和政治制度等等。这些习俗、制度的主要功能，是反映性的和服务性的，即反映人的求生存活动的要求并为之服务的。人类文明的进步，在这几方面都引起了巨大的变化：物质资料不仅易于生产，而且在数量上和质量上也日趋繁多精致；婚姻及两性关系日益摆脱粗鄙落后的形式而变得更富人性；道德、法律、政治等等也相继走出古代形态而变得更加合理与完备。然而，无论如何变化，这些活动的基本功能都越不出求生存的范围，它们的改进，无非在于提高生活的质量，即求得一种更好的生存。

然而，除了求生存的需要外，人还有求生存的意义的需求。人对物质资料和异性的需求固然重要，无之，人便不能存活，但人对意义的需求也同样重要，甚至还更重要，无之，人即使活

着，也倍感空虚无聊。人可死于冻饿，也可死于意义的缺失。动物只求生存，而人赖以存活的，还有意义。

但这里所说的“意义”，不是现代语言学或语言哲学所说的“语义”即语词所指的无形的观念，也不是海德格尔在《存在与时间》中所说的那种组建世界的“意蕴”即事物凭之得以展露和领会的因缘联络整体，而是人生在世有所依持（可靠、可栖、可安、可乐等等）的那样一些存在状态。后一“意义”与前两种的区别可由下述情形见出：一个人说着语言，也在由因缘联络整体所规定的世界中烦恼操持着，可却仍感到其生存是毫无意义的、无聊的，仿佛还缺点什么。这个“什么”多半就是可使一个人兴致高昂或兴味索然并因而可使他的生活充实生辉或空虚黯淡的“意义”。

就人主体方面的能力而言，人凭什么去求生存与生存的意义呢？

我们曾把“感性”界定为人作为自然存在物所具有的需求和能力。一方面，求生的需要也就是欲求实现的需要，另一方面，满足欲求的基本手段也是人的感性能力。这是人生而具有的能力。人为了生存，为了满足自己的感性欲求，首先要调动和发挥这方面的能力，即运用自己的五官四肢去与外物打交道，由此获得生存所需的物质资料。“理性”指人的心智能力。这种能力也是自然赋予的，但却在社会历史的漫长过程中得到磨砺与增进。“理性”的基本功能在于认知与规范。它禀有一种黑格尔所说的“狡黠”本性，可以发明出一系列的手段（中介）来弥补和增强感性的不足。就人与外物打交道而言，如果说“感性”提供的是动力（双重意义上的），那么，“理性”提供的则是方法和中介。仅此而言，无论运用“感性”的实践和运用“理性”的认识有多大的区别，都可视为同一求生活动的两个互渗的环节。人类愈是蒙昧落后，就愈多地依靠人的“感性”，反之，人类愈是开化

进步，就愈多地依靠人的“理性”。但无论轻重多寡，两者都是人的谋生活动少不了的。

人求生存的意义，则主要靠“灵性”。

诚然，人在从事某些求意义的活动时也离不开“感性”和“理性”。竞技要运用肢体，下棋要运用头脑。艺术家在构思时要运用心智，创作时常常离不开身体方面的活动。然而，在意义寻求及其体悟中，我们却主要不依靠这两种能力。这不是因为它们低贱，而是因为它们无能。因为这里发生的不是“感性”与“实物”的实践关系，“理性”与“概念”的认知关系，而是“灵性”与“意义”的体证关系。“灵性”何在？不在血肉之躯；“意义”何在？不在物理、概念世界。但正是在对“意义”的追寻与体验中，我们才发与有“灵性”和“意义”这回事。二者所形成的，是虚化、形上的精神关系。这种联系既可在瞬间激活为“高峰体验”，也可转化为较为持久的信念。总之，“灵性”乃是人与“意义”打交道的一种精神能力。正是凭藉它，我们才可能从形下生存转入形上体验，才可能在事实世界发现价值，才可能在受必然性支配的自然和社会中找到人的自由，才可能使我们的有限存在获得在世的依傍和意义。

### （三）人求意义的基本方式

如果把“意义”理解为人生在世有所依凭的那样一些存在及感受状态，那么，很显然，凡能造成此种状态的东西都可视为“意义”之源。就此来看，人既可在求生存的范围去求取意义，也可在专门的意义形态中去求取意义。人生中有此专门的意义形态吗？的确有。这些形态无需他求，它们已随人的存而被“给出”，并且一向就在我们的生活中起着作用。仔细检视人的整个生活领域，就可以发现，爱、友谊、游戏、审美（艺术）、道德（修养）、信仰（理想）等等，就是这样一些专门形态。它们的基本功能，不在求生存，而在为人生提供意义。因为它们的存在，

人才与众不同，才有人生的幸福可言。否则，人就仍滞留在动物的阴暗中，人生就会变成一场西绪弗斯式的劳作。当然，人也可在满足生存需要的那些活动或对象中去求意义。事实上，不少人就视财物、金钱、权力甚至甚至劳作本身为有意义或最高意义而毕生追求之。姑不论这样的东西能否成为形上需求的替代物，即使能，也远不能与上述专门的意义形态相提并论。茶杯在某些危急情况下可以用来御敌，但并不能由此说茶杯就是武器，因而可以象刀矛枪炮那样陈列到武器库中去。同样，生产经营、赚钱牟利之类的活动可使一个人一时或长时感到有意义，但这些活动本身却并不是意义形态而是谋生方式。所以，在这些活动中获取的那种“意义”，尽管在当事人的体验中似乎也同样真实充盈，却无法与在专门形态中求取的那种“意义”相比并。因为它们缺少超越性。一旦获取较高的“意义”，它们往往就退居其次或变得微不足道了。契诃夫的短篇小说《打赌》中有位律师，为了两百万元而甘愿忍受十五年之久的囚禁生活。就在得到这笔钱的头天晚上，他逃走了。原因是他彻悟了人生的真谛（意义）。钱不再对他有意义了。在现实生活中，虽说类似的极端例子并不多见，但轻利重义的行为却比比皆是。进而言之，即使一个人把求生存的活动或满足生存需要的对象作为意义甚至最高意义来加以追求和领会，也并不意味着他可以完全排斥那些求意义的专门形态。只要他在谋生之余还要结交朋友，还要娱乐消遣，还要阅读欣赏，那么，无论范围多窄，入迷的程度多浅，他都在这些形态中并通过这些形态求取着意义。

上述意义形态可分为两类：（1）向世内事物求取意义。爱、友谊、游戏、审美、道德（偏重修养）以及一般的信仰等即属此类。（2）向“世外”之物求取意义。宗教信仰即属此类。由于深入剖析爱、友谊、游戏、审美、道德修养这类意义形态的特点不是本章的任务，故略去不论。我们这里要讨论的是作为求取意义

之特殊方式的宗教信仰。

## 二、意义追求与宗教信仰

### (一) 相信、信仰与宗教信仰

人生在世，相信的东西很多。相信是对有关对象之存在、状态和价值的一种肯定态度。比如，相信太阳总是东升西落，相信脚下的大地不会骤然陷落，相信水可饮、粮可食；相信自我的同一性和连续性，相信亲属好友对我的爱意和照顾，相信社会规律和革命真理的存在；相信地球的自转和公转，相信万有引力的存在，相信火能灼人、水能溺人，相信三角形内角之和等于 $180^\circ$ ；相信灵魂和神祇的存在，相信除了我们生活的这个现实世界之外还有一永恒的超越世界；相信善恶报应和轮回；……总之，相信人在长期的实践活中所形成的关于自然、社会、人生所形成的普遍有效看法。在这些相信中，有的是从我们自己的生活经验得来的，有的则是从历史、书本得来的；有的是明晰的，有的则是暧昧的；有的是可以加以验证的，有的则是无法加以一般意义上的证实或证伪的。这些相信，是我们正常生活、正常行为的保证，甚至可说是人生在世的前提。没有这种相信，我们就将无法正常有序地生活，就会时时陷入怀疑之中而一事无成。试想我们不相信我们脚下的土地是坚实的，而怀疑它随时都可能陷裂，试想我们怀疑包括我们的亲朋在内的所有人都会陷害我们，试想我们每天都担心明天的商品价格和交易方式会发生我们意想不到的变化，试想我们一边进行运算，一边又严重怀疑相关定理、公式的正当性，……那会出现什么情况呢？那就简直无法正常地生活、学习和工作！由此可见，人生在世，总有所相信，而且总不能不信。说到底，相信是有所依凭的生存状态。人的存在是以有所信的方式存在的。这信不是可有可无的东西，而就包含在他的存在中甚至作为他存在的基础。

诚然，我们也可不信并且也有不信的时候。然而，这种不信通常所意指的，尚只是某一具体对象的存在或它的某种不清楚的地方。一俟这种“不信”所否认所怀疑的对象或地方得到证实、澄清，便可变不信为相信。有时，人们以坚决的口吻表达的不信，骨子里仍可能是一种信：“我不相信梦是假的/我不相信死无报应。”（北岛诗句）其意思正好是说，我相信梦不是假的，我相应死有所报应。退一步说，即便是彻底的什么都不信，骨子里也仍然蛰伏着一种信。这是因为，首先，要有所否定，那个被否定的东西必须先行摆出。这个被摆出的东西更是一种源始的信。我之能不信，恰好表明我与世界有依存（信）这回事，只不过我对之说了声“不”罢了。这个“不”所表明的尚只是发话者的态度，而非人总是先在地有所依凭的基本境遇。其次，当一个人说他什么都不相信时，至少他还有这样的相信，即明信他的这种断言是值得相信的，同时还暗信他借以表达这一断言的语词、句法是可靠的，否则他就根本不能作此陈述（陈述就是相信）。这种极端的“不信”或“无信”依然是一种信。这也是一种基本的人生抉择，本质上和信者的“信”没有两样。

上面所枚举的诸种相信，并非全都处于同等层面。首须加以区分的是一般的“相信”与“信仰”。一般相信就对象而言，乃是世内的事物和现象（详后），就态度而言，有可能是不明确、不明晰的。信仰也是一种相信，其对象也可能是世内的，但却是一种深入意识之中并形成“信念”因而是更明确、更强烈的相信，对信仰者的思想行为也更具自觉的指导作用。“信仰”可说是突显着的“相信”。能够从一般“相信”中突显出来，这里面就有意志的努力。所以，能形成一种信仰，这表明人决心按自己形成的某种明确的观念来生存。

第二种区分可以在“信仰”之内作出。我们可把所有的信仰分为两类：“世俗信仰”与“宗教信仰”。两者的区别既体现在所

信的“对象”上，也体现在信仰者的“态度”上。若从前者观之，世俗信仰的对象是世内的“在者”，而宗教信仰的对象则是超自然的神灵或神力；世俗信仰的对象一般都是作为生活手段而联系于我们的身体和意识的，而宗教信仰的对象却总是作为生存的目的和意义而联系于我们的心灵和整个存在的；世俗信仰的对象的存在状况可通过实验观测来加以确定，而宗教信仰的对象则根本不可能加以验证，即使是“异象”、“奇迹”之类的东西，也无法由上述意义上的观测来加以证实；世俗信仰若对其所信的对象发生怀疑、动摇乃至转移，通常不会严重影响信仰者的生存状况，而宗教信仰对象的动摇，却往往造成信仰者精神的紊乱和生活的崩塌。若从后者观之，世俗信仰所表现出来的通常是一种“次极关怀”的态度，而宗教信仰则通常表现出一种“终极关怀”的态度，这是一种义无反顾的坚决赞同和绝对依附；世俗信仰常常建立在经验和理解之上，主要服从于独立于我们之外的、对我们的意识具有某种强迫性的事实；而宗教信仰则多半最终建立在违情悖理的“一跃”之上，这一跃可能发生也可能不发生，因而是一种非强迫的、自由的应答方式。

在以上区分中，能把世俗信仰与宗教信仰最终区分开的，恐怕还是信仰的“对象”，尽管这种对象只能通过信仰行为来加以接近。宗教信仰的对象是具有超越性质的“神圣者”，而世俗信仰的对象则只是有限的尘世事物。有一些世俗信仰，它们也声称自己具有“终极性”，也要求信从者的整个服从并对其全部兑现，而在其信仰未能实现或被证明为虚妄丑恶时也往往造成精神紊乱和内心绝望。诸如对“爱情”、“事业”等等的信仰。其中尤为接近宗教信仰的是极端民族主义。极端民族主义是这样一种信仰，它把本民族的兴旺发达当作超越一切的终极关怀，以此为目的，它对外无视其他民族的存在和利益，对内则要求自己成员的无条件服从，什么经济利益、健康和生命、家庭和亲情、对美的爱



好、对真理和正义的追求，统统都得为之作牺牲。这类信仰，从形式上看，已几近宗教信仰（有人称为“准宗教信仰”）。但它们毕竟不是。无爱论情、金钱、权力，还是领袖、主义、民族，都还是这个世内的有限之物。作为此种东西，它们必然是有缺陷的、不完善的、易变易朽的，概言之，不神圣的。它们对无限的声称和假冒虽说也能迎合不少人的需要从而得逞一时，但最终无不以原形毕露而收场。在这方面，本世纪德国纳粹主义的出现和覆灭即是最好的一例。

通过逐层剥离，我们终于看到，所谓宗教信仰乃是这样一种特殊的相信，即敢于冒险相信世内所无的“神圣者”并将之作为自身存在的根据。

#### （二）宗教信仰求意义的特点

在一般的活动方式中，如在认识与实践，都有主客二分和对峙的特点。这也是必然的。为了得以认识和实践，既要有能认识、能实践的主体，也要有在主体之外的、可被认识和实践的对象。这一二元对峙的格局贯穿于认识和实践的过程和结果。而求意义的活动则与此不同。如前所说，意义既不是对象，也不是主体，但又离不开人的体验和对象的价值，是一种既包含两者又超了两者的东西。无论在爱、友谊、游戏中，还是在道德自律和信仰中，无一例外地都有主客的消融与合一的性质。在爱和友谊中，是爱者和被爱对象的深深相契；在游戏中，是游戏者和游戏规则的融为一体；在道德关切状态中，是普遍原则对行为者的“绝对命令”；在信仰中，则是信仰者与信仰对象的完全合辙。可以这么说，意义追求和意义体验就是对人和世界双方片面性的克服和弥合。这是一种更高的存在状态即主客相分为主客同一所代替。上述意义形态都禀有这种性质。

倘若把宗教信仰与其他求意义的诸方式加以比较，似可见出两方面的差异。首先，在关涉的对象上，一般意义追求所涉及的

皆为世内之物（这与世俗信仰的情形相同）。爱与友谊涉及的是人，游戏涉及的是约定的规则与相关的物件，审美涉及的是事物的“形式”，艺术的材料和内容也取于我们的世界和生活，道德法则或源于我们的内在理性或源于人人之间的关系。凡此种种，可说都不出人和人的世界。而宗教信仰的对象却不是我们这个世界内的东西。上面，我们把宗教信仰界说为敢于冒险相信世内所无的东西并将之作为自己存在的根据。这个“世内所无的东西”正是宗教信仰的对象。“世内所无的东西”是什么？是超出“在者”而不在者。“不在者”根本就不是“什么”而是“无”。就此而言，宗教对“神圣者”的信仰乃是对“无”的拥抱，尽管这个“无”在人们那里常取“有”（如神、上帝等等）的形式。人能拥抱“无”吗？诚然，人通常只拥抱“有”甚至完全丧失到此“有”中。人对食物、住所、金钱、荣誉等等的需求，对爱、友谊、游戏、审美等等的追逐，都是对“有”的拥抱。可人却不限于此而别有“一跃”：他还要去拥抱“无”。“无”不是“什么”，以拥抱“无”为对象的宗教信仰岂不荒谬透顶吗？从表面上看，似乎如此。但仔细想来，这又是人的深邃奇伟之处，人在此“一跃”中，摆脱了对单纯“有”的固执而与“无”取得了联系。“无”是“事先使在者之被启示出来成为可能”（海德格尔语）的“东西”。与“无”取得联系也就是与存在之根取得了联系。再没有比人在宗教信仰中走得更“远”的了，因为他常涉足于“无”的那边；再没有比有宗教信仰的人更“洒脱”的了，因为他无所固执，没有丢不开的东西；再没有比宗教信仰对象更“神秘”的了，因为“无”之深渊是任何东西都无法穿透的。

说到以“无”为对象，仿佛理性认识（哲学）也能。“有”和“无”不就是形而上学的传统话题？但哲学所谈的这个“无”，尚是一个抽象的概念（对象），更何况只是谈谈而已。谈者袖手谈“无”，不及深入其中。宗教信仰绝非思辩性的谈论，而是存

在性的“拥抱”。拥抱意味着把信仰者的整个存在投入其中，与信仰内容打成一片，为之生为之死。在此，信仰内容并不是抽象的概念，与信仰者的生存了不相关，而是对信仰者的生活有无限的重要性，以至信仰者甘愿放弃世俗的利益乃至自己的生命，来成全这种信仰。哲学家尽可谈“无”，却可以无改于自己的生活方式；信仰者一旦信仰，则一般要发生所谓的“根本转变”<sup>①</sup>；这转变尚不限于对世界的“观”，而更是一种人生的“行”。经过从“有”到“无”的“沉潜”和从“无”向“有”的“抛回”，信仰者脱胎换骨，以一种崭新的姿态重又生活在尘世的有限性中。

宗教信仰与其他求意义诸方式的不同，还体现在这一点上：信仰涉及整个人格，是人的心灵之最为核心的行为。与之相比，求意义的其他方式一般都不具有这个特点。游戏、审美更多地涉及爱好和习惯；爱与友谊涉及人格，但一般不涉及整个人格，它们也能成为生活的核心行为，但却很难长久地成为最为核心的行为。这不仅因为除爱和友谊外，生活还有别的内容和旨趣，而且还因为爱与友谊在琐碎的生活中容易磨损和改变；道德要作选择并承担由此造成的结果，故以人格（自我）的形成和统一为前提。然而，正如丹麦哲学家克尔凯郭尔所表明的那样，这样的人格尚不是整全人格，毋宁说还只是人格的一半：道德主体无限感兴趣的乃是他自己的真实，他还不能通过否弃这种真实而把另一可能纳入到自身之中。<sup>②</sup> 这一可能就是“无”的无限兴趣。换言之，道德只承认作为自我的“有”，不承认、不接纳作为“相异者”的“无”。而只有以一种辩证的方式同时接纳这二者，方

<sup>①</sup> [美] 斯特伦：《人与神：宗教生活的理解》，上海人民出版社 1994 年版，第 2 页。

<sup>②</sup> 参见 [丹麦] 克尔凯郭尔：《Stages on Life's Way》，Princeton University Press, 1945.

能称得上整全的人格。宗教信仰看起来也只是人的一种行为，与其他行为包括求意义的其他方式杂然并存。然而，这种信仰发生在个人生活的核心处并囊括了它所有的方面。信仰是心灵的最为核心的行为。它不是人的整个存在之某一特殊部分或某一特殊的功能的运作。所有这些部分和功能都在信仰的行为中结合起来了。信仰并不是这些部分和功能的影响的总和。它超越了每一特殊的影响，也超越了这些影响的总和，从而反过来对每一这样的因素产生决定性的影响。<sup>①</sup> 一个人具有何种审美趣味，对游戏的选择和喜好如何，一般并不涉及他的信仰，更难对其信仰发生显著的影响。反之则不然。一个人的宗教信仰必然要影响到他的整个生活，不仅要影响爱、友谊、道德修养这些与人格关系较为密切的活动，而且还要影响到人生的其他方面，甚至还影响到求生存或与求生存相关的那些活动。诚如斯特伦所说，宗教信仰会带来信仰者的“根本转变”。既是“根本转变”，当然会造成人生诸能力、诸方面的相应调整。所以，宗教信仰绝不是一般意义上的人的一种行为，而是关涉人的整个生存方式的一种最为核心的行为，对人格的培养和性情的锻炼有着潜移默化但深刻持久的影响力。

在宗教信仰行为的核心处，蛰伏着人所要求取的两大意义。不过，这两种意义并不一定向而且多半不会向作为信仰者的当事人呈现出来。

第一，对无限性的追求。“无限性”相对于“有限性”。在此，“有限性”包含两个方面：世界的有限性；人的有限性。世界不仅指自然，而且更指社会。世界的有限性也就是自然和社会的有限性。自然和社会的事物，不论是矿物、植物、动物（其中也包括人），还是器物、典章、制度等等，都有其产生、发展和

<sup>①</sup> [美] 蒂利希： *Dynamics of Faith*, P. 1-2, Harper & Row, Publishers, Inc., 1957.

衰亡的过程。其中，没有一样东西能够永世长存。就连我们人类生存的地球，以及其上我们称为“自然”的东西，也是一种在时间中形成的东西，并且肯定也有消亡解体的那一天。这是时间的有限性。有限性还有另一含义，即性质的有限性。凡是世界中的事物，乃至这个世界本身，都是不完善的、有缺陷的、甚至是恶的。在此，对“无限性”的追求也就是渴望超越世界的“有限性”，即表现为要建立一个“无限”世界的意义祈向。这个无限的世界有三个规定性：（1）这个世界应是“永恒的”。“永恒的”是说这个世界以及存身其中的东西能摆脱生灭流变的限制。（2）这个世界应是“神圣的”。“神圣的”是说这个世界以及存身其中的东西不再是有缺陷的、丑恶的，而是完善辉煌的。（3）这个世界应是“正义”的。“正义”首先指秩序的存在，即有一凡俗世界所无法相比的合理秩序。其次还指秩序的性质，即该秩序是按这样一种原则来安排的：能准确无误地评判每个人的所作所为并毫厘不爽地给以赏罚。另一方面，人的有限性也包括上述两个方面：生命的有限性和人性的有限性。生命的有限性是说人是有生有死的。人的存在只在生—死之间。人一降生，就进入这个有限世界并同时受这个有限世界的法则的支配。人有温饱饥寒的感觉，有从小到大的成长，有健康疾痰的转变，有喜悦痛苦的体验，有衰老死亡的大限。生，不容选择，死，无法逃避。人生一世，草木一秋。死亡最终把人的存在抹得干干净净，好象什么也不曾发生似的。人性的有限性是说人总是有弱点的。自其轻者而言，虚伪、自私、偏执、骄傲、忌妒、贪婪、好色、怯懦、冷漠等等，是人经常不同程度陷于其中的。自其重者而言，人性还有极为残暴凶恶的一面：施于个人，则个人不幸，施于社会，则往往造成奴役、战争之类的深重灾难。对于这些弱点，人们只能限制和防范。道德修养和健全的法制就是这样的手段。但这些弱点却不是可以根除的，因为它们植根在人的有限性之中。是人，就

必然有此弱点。社会是由人组成的，人的种种弱点必然进入其中并造成社会的种种不完善。在此，对“无限性”的追求亦是渴求超越人的“有限性”。这体现在“生命”方面，则是灵魂不朽和永生的观念：人的“肉身”固然死亡了，但“灵魂”却“出窍”并以某种方式延续下来了。体现在“人性”方面，则是人性的完善与解脱的观念：人不仅因彻底摆脱了自然必然性和社会必然性的羁绊而显得自由无碍，而且还因克服了人性的种种弱点而达于至善尽美。蒂利希说，“人是由他对无限性的觉知而被推向信仰的”<sup>①</sup>，这也就同时指出宗教信仰求意义的第一个特点。

第二，对神圣价值尺度的追求。与上密切相关的，是人对神圣价值尺度的需要。这是宗教求意义的又一个显著特点。人生在世，总离不开各种尺度。这些尺度的设立，是用来规范、评判和指导人们的思想行为的。但所有这些尺度都是有限的。所谓有限，其义有三。一是缺乏“高于性”。“高于”指的是比人高。具有“高于性”的尺度能够量度人世间的一切事物，而不被人世间的事物所量度。在此，尺度与被量度事物分属全然不同的领域，二者之间有一不可超越的鸿沟。而人所制订出来的各种尺度却缺乏此种“高于性”。它们是人制订出来且又用来量度人的。在此，尺度所由从出的领域与被量度事物属于同一领域。人制订的尺度能量度比人低的东西，但却无法真正成为他本身的尺度。只有一种在本质上比他“高”的东西，才可能成为量度他的标准。二是缺乏“绝对性”。这首先指的就是缺乏“普适性”。人所制订的各种尺度，无不受时空的限制。时代不同、地域不同、民族不同、文化不同，其所制订的价值尺度也常常不同。这种不同有时竟至截然相反的地步。这就为量度的有效性带来了困难。缺乏“绝对性”还特别指缺乏“公正性”。有不少的尺度，本身就不公正，

<sup>①</sup> [美] 蒂利希： *Dynamics of Faith*, P.4, Harper & Row, Publishers, Inc, 1957.

而只是为了一部分人的利益和兴趣而制订的。以它们为尺度，难免就要导致善恶颠倒是非混淆的状况。三是指操作上缺乏“准确全面性”。即令是那些相对稳定、公正的价值尺度，一旦由具体的人或机构来加以实施，也必然会因个人或团体能力上的有限而出现下述偏差：对于那些如实表现出来的行为，完全准确（毫厘不差）的评判可说微乎其微，更多的是不及或超过。对于那些未充分表现出来或伴有假象表现出来的行为，评判常常失当甚至错误。因此也才一直有把腐败者当廉洁者、把奸佞者当忠信者、把庸常者当佼佼者来表彰褒奖的众多事例。而对于那些根本就不暴露的行为，则是任何价值尺度都探测不到的。不仅法律奈何他不得，就是道德谴责也休想近他分毫。以上几种偏差，固然可因各种监测手段和矫正手段的完善而有所减少，但却永远也无法消除。它们的存在，使历史在最好的情况下也是一笔糊涂账。然而，谁有权这样说：错乱颠倒是可以容忍的，无辜受难的叹息和奸恶得逞的狞笑是可以充耳不闻和一仍其旧的？

人无法把自己的“账”算清楚，是因为他用来量度的尺度是他自己定的且又是由他自己来执行的。由于人是有限的，故由人设立的尺衡及其运用也必然是不完善的、易出差错的。然而，人又并不甘心于此，他有一种强烈的愿望，要准确无误地量度、评判每一个人的行为，决不让善良蒙辱、狡黠得逞，要使人的历史成为正义的历史。为此，人就把目光投向神圣的价值尺度及其执行者。

这个神圣价值尺度与其执行者的统一就体现为“神圣者”（“神”、“上帝”等等）。“神”或“上帝”高于人，故其立下的标准可以成为衡量人的普遍尺度。这同时也就保证了它的绝对性。作为执行者，由于“神”或“上帝”是全知、全能、全善的，故对每一发生的行为及该行为的性质都能了若指掌；没有什么能够不进入或避开这种锱铢必较的“知”；同时，有能力对其所知的

行为及其作出者进行处置。这种处置并不因当事人的隐瞒和死去而被取消，它追踪不舍直至彼岸来生。而且这种处置是绝对公正的。它因“知”得准而处理得“当”，没有“不及”或“过”的偏差。换言之，人做不好的，神能做好，人办不到的，神能办到。通过神的干预，通过神圣价值尺度的比照，一种向上的提升力量出现了。不管这一切在事实上究竟如何，在宗教关于“神圣者”及其性质的设立和谈论中，不就内含着这样一种意义祈向即它要通过最高价值尺度的设立来使人的历史成为正义的历史吗？

把上述两个方面（对无限性与最高价值尺度的追求）概括起来，就是对超越的渴望：人要创造一个高于现实人生和世界的完满存在。这种渴望是人性的深邃部分即“奥秘”所在——人不仅敢于相信一种“不在”的东西，而且还断然把它作为一切“在着”的东西的尺衡。有了这个尺衡的存在，人间万事万物的评等定级才有了可靠的依据。使凡俗和有限成其所是，使人在此基础上重新审视它们及其与神圣、无限之间的关系，这在很大程度上是由宗教信仰为我们做到的。恩格斯曾言：“即使是最荒谬的迷信，其根基也是反映了人类本质的永恒本性。”<sup>①</sup> 这个“永恒本性”是什么？按照我们的理解，就是对“无限性”和“最高价值尺度”的追求亦即对“超越”的渴望。宗教无疑最为集中地反映了人的这一“永恒本性”。

### （三）宗教信仰的诸要素

根据蒂利希的看法，信仰乃是终极关怀的存在状态，在此状态中，信仰者的关切态度与其关切对象就是同一个东西。绝无一种无关切对象的关切态度。反之亦然。我们完全同意这个看法。但是，出于认识上的需要，却可以将信仰分为两个方面来考察。这里所谈的宗教信仰偏重于信仰的主观方面（关切态度），尽管

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第651页。



在作这种讨论时不能不总要联系到它的客观方面（关切对象）。

在作这种谈论时，我们首先遇到一个困难：没有宗教信仰的人可否谈宗教信仰？这种谈论有多少可靠性？我们颇感踌躇。的确，我们不是宗教虔信者，缺乏有关信仰的直接经验和体验。我们所能做的只是理解。理解当然不是凭空的，它有它的“前见”，其中就有有关宗教及宗教信仰的间接经验。进言之，一个人不信仰或尚未信仰某种具体的宗教，并不意味着他完全没有我们上述的宗教倾向或能力。这种内在的倾向和能力是我们感悟和理解宗教及宗教信仰并有可能深入其中的根据所在。也许正是凭着这两点，我们才敢于在此试谈作为关切态度的宗教信仰，并期望即使没有完整地把信仰者的精神状态和内心体验描绘出来，也能多少透现出一些可靠的消息。

作为关切态度的宗教信仰，乃是浑然一体的精神状态。所谓的“要素”，显然已是一种区分的产物。认识就是这般无奈，它总是以把对象加以切割的方式来进行。宗教信仰有何“要素”呢？《新约圣经·哥林多前书》第13章最后一句话是：“如今常存的有信、有望、有爱这三样，其中最大的是爱。”在我们看来，文中的“信”、“望”、“爱”不惟是基督教信仰的构成，而且也是一般宗教信仰的“要素”。

“信”指信赖。严格说来，信赖又可区分为两种基本成分：信与赖。信是一种深信不疑的态度。但一般相信却是基于或是经验的证据或是合理的推论。没有经验和逻辑的支持，我们一般不会相信，就是相信了也会加以撤销。我们之所以相信太阳的存在，诸如光芒、温暖、形象等，是因为我们亲身的感受。我们坚信三角形三内角之和等于 $180^\circ$ ，是因为根据几何学中相关的定理推证出来的。宗教信仰的信是不是这样得来的呢？显然不是。宗教信仰的对象不仅不是诉诸经验的可见之物，而且也是理智推导不出来的。它是被“启示”出来的。作为此种东西，它与世内之

物全然不同：不可思议，无法追究，不能验证。但对于这样的东西我们还能相信么？宗教信仰的存在，表明我们确实相信这样的东西。而且，正因其荒谬，我们才相信。那么，我们是靠什么取得这一信的呢？是靠已信者的“作见证”？是靠传统习俗的濡染？是靠自己偶然闯着的“奇迹”？也许不排除这些因素，但最后使我们作出决定相信的却不是这些因素，而是意志的决断。意志的决断是一种非理性的东西，因而多少包含着某种专断和狂热。同时，与一般的相信不同，信仰的信是无限的。“无限”意指：就对象而言，相信信仰对象的无限性，如基督教的上帝的存在及其全知、全善、全能；就信者而言，是义无反顾的决然相信，如《旧约圣经》中亚伯拉罕虽屡遭磨难仍不失对上帝的信心。由此可见，信仰中的信，乃是对超经验超理性之“全然相异者”的无限信仰。另一方面，信仰者不仅挚信，而且还要把他的整个存在挂搭在这个信仰对象上。这就是“赖”（依赖）。依赖是挚信的结果，亦是挚信的深化。信仰者不仅对信仰对象的存在和性质深信不疑，而且进一步把自己全身心交托给这个信仰对象，赞美它、崇拜它、服从它，从它哪里取得他在世的信心和依傍，又带着无比的喜乐放心地栖身于其中。这不同于人生在世的其他相对依赖，而是一种“绝对的”依赖。因为除它之外，再无更坚实可靠的东西了。当施莱尔马赫（Schleiermacher）把宗教感界定为一种“绝对的依赖感”时，他显然触到了信仰的一个本质方面。

我们在宗教信仰中还经常见到一种因素，这便是“希望”。希望作为一种心理现象，植根在人的存在之中。如所周知，人是一种时间性的存在物，生活在“过去”与“未来”之间。“过去”已属历史，“未来”尚未来临，故人总生活在一种期盼的状态中。人的生存处境在心理上的浮现，则表现为希望。希望总是对未来的希望。希望不驻留在已经形成的东西上，而是栖身于它的开始存在上；它并不满足于拥有的信心，因为它尚未拥有；同时它也

不可能绝望，因为它所瞻仰的是尚未存在的现实。希望把我们从有限性的牢笼解放出来，赋予我们欲望和行动的动力，引导我们走向未来。在我们的日常生活中，有希望现象的大量存在。然而，表现得最强烈、最特别，恐怕还是在宗教信仰中。“信仰在根本上是一种希望”（雅斯贝斯）。这种希望植根于信仰者对信仰对象的信赖之中，植根于坚信信仰对象会履行其承诺之中。这里，燃起希望的，不是主观方面的单纯期盼，而是信仰对象及其允诺。换言之，相信神应许的人必盼望见其实现。正因为有此坚决的信赖作基础，故这种希望才表现为对热烈愿望可以实现的持续相信，不会因怀疑而中断，因困难而放弃，从而具有一种义无反顾的坚定性质。其次，这种希望在本质上是对获救的希望。一方面，获救不在今生而在来世，这就打破了今生对希望的封锁。此点对人的意义极为重大。因为严格说来，受死亡限制的希望到底还是无望。这种无望纵使不导致玩世不恭的生活态度，也容易使人消沉懈怠。荣格曾从心理学的角度对人的宗教信仰作了肯定。他指出，人不能固着于现在，也不能只回首往事，“他们必须有未来的希望和目标。正因如此，一切伟大的宗教都宣扬来世的、超越现实的目标。这样就使凡人在老年期能过一种与生命的前半期同样有目标的生活。”<sup>①</sup>他认为，“凡含有超现世目标的宗教，从心理健康的观点来看都是非常合理的”。<sup>②</sup>来世获救的希望为人的自然生存打开一扇“天窗”，灵魂终于可升腾了！另一方面，获救虽不在今生但又离不开今生。因为在很多宗教看来，获救绝不是自动发生的，它既需要信仰对象的神秘佑助，又需要信仰者今生的努力和修为。所以，一旦有了来世获救的愿

<sup>①</sup> [瑞士] 荣格：《人生的各阶段》，参见《人的潜能与价值》，华夏出版社1987年版，第63页。

<sup>②</sup> [瑞士] 荣格：《人生的各阶段》，参见《人的潜能与价值》，华夏出版社1987年版，第64页。

望，信仰者的今生生活便有了目标，行为便有了动力。消极的希望守株待兔。对来世的积极希望则驱使信仰者主动实现可能的东西，主动实现目的、意图、信念这些因希望已部分成形的东西。于此可见，宗教信仰中的信赖与希望是交织在一起的。没有希望的信仰根本就不是信仰，不受信赖支撑的希望也决不是真正的希望。希望是参与建构信仰的东西，哪里有希望，哪里就有宗教。

再就是爱。爱有两种基本形式：尘世之爱与宗教之爱。前者是我们对我们生存于其中的世界的人事的爱，如亲子之爱、兄弟之爱、性爱、邻人之爱、乡土之爱、国家之爱、人类之爱等等。后者则指宗教信徒对其信仰对象的爱。这里所讨论的，是宗教之爱。虽说这两种爱都具有使人走出单纯的自我而与对象合一的能力，但毕竟有着很大的分疏。首先，在爱的产生上，尘世之爱大都基于自然之情。亲子之爱与兄弟之爱乃是建立在血缘关系之上的。两性之爱则基于异性的吸引。其余各种爱，或出于人人和平相处的必要性，或出于人物利害相关的必要性，都表现出人和人的世界的一种关系。宗教之爱的对象却不是世内之物。这种爱另有超伦理的信仰基础。一个人爱他的信仰对象，并不是基于他的自然人身分。作为自然人，他是根本产生不出这种冲动与需要的。他必须作为超自然的灵性存在者，方可产生出这种神圣的爱。这也就决定了，一个人要爱其信仰对象，须以超越自然之情的束缚为前提。这就不难理解，严格意义上的宗教信徒（如某些佛教徒和天主教徒）何以总要辞父母、别妻子，离开家庭甚至离开社会，到远离尘世的地方去修行。在此，斩断尘世的情缘，只是为了更好地与神圣者结缘。宗教之爱的此种超人世之爱的特点，可在耶稣的下述话中见出。耶稣对追随他的人说：“爱父母过于爱我的，不配作我的门徒；爱儿女过于爱我的，不配作我的

门徒。”<sup>①</sup> 这是叫人不爱自己的父母儿女吗？显然不是。耶稣只是要求这种爱不能超过对信仰对象的爱。如果“过于”，那就见不出分疏。由此可见，宗教之爱并不拒斥尘世之爱（它甚至提倡一种博爱），而只是一种超越尘世之爱的特殊之爱。这种爱在表现形式上虽有类于人的自然之情，但在内容上却有着更多的东西。其次，在爱的强度和持久性上，宗教之爱恐怕要胜一筹。象亲子之爱和性爱这样的爱，由于其固有的生物学基础，都可表现得相当强烈和持久。但宗教之爱由于有信念的支撑，其强度和持久性不但不减于上述形态的爱，甚至还更热烈、更长久。斐多芬有言：“生命诚可贵，爱情价更高，若为自由故，二者皆可抛。”这正是对“信念”之伟力（超自然情感和生命）的揭示。宗教经验的许多例子表明，宗教之爱可在某些情况下转为迷恋。在这种迷恋中，信仰者对信仰对象爱到无以复加的程度，以至信仰者在极度的狂喜中完全眩晕自失了。当然宗教之爱也可不取这种狂热的形成而取冷静凝重的形态。在此种形态中，信仰者出于对信仰对象的热爱和信心，常常表现出克服艰难险阻的非凡勇气，他们或为了取得原典真谛而多年求索，或为捍卫信仰的纯洁性而自甘赴汤蹈火，或为了传播福音而毅然远涉重洋、深入异国他乡。无论这样做时还可能有些什么别的动因，但若无对信仰对象的挚爱，焉能吃苦耐劳、忍辱负重如此！再次，在爱的内涵上，宗教之爱有着较世俗之爱更复杂的性质。世俗之爱如亲子之爱、性爱等等，一般只表现为单纯的吸引，即爱者完全被被爱者吸引并整个地投向对象。宗教之爱却不完全是这样。在宗教之爱中，信仰者对信仰对象固然也有趋近的倾向：信仰者无条件地转向它、投入它、融入它，唯愿自身与它合一或使它变成自身的东西。但此外还有畏惧的倾向：信仰者在爱的同时又杂以莫名的恐惧，以至

<sup>①</sup> 《新约圣经·马太福音》，第10章第37节。

于在趋近的同时又感到相反的拒斥。这种又爱又畏的感受就是所谓的“敬畏感”。这是宗教之爱的特殊之处。于此而有一系列的“悖反”：既有福乐与喜悦，又有恐惧与战栗；既有被提升到几近神圣高度的崇高感，又有颤颤兢兢的卑微渺小感；既有因可理解因素而产生的理智上的确信感，又有因不可理解因素而产生的情感上的神秘感；等等。宗教之爱的内涵之所以如此矛盾、复杂，乃是与其所爱的对象的存在方式（超越、复杂、神秘）分不开的。

以上，我们从信（赖）、（希）望、爱（敬畏）三方面来界说信仰。事实上这三方面乃是密不可分、互为支撑的：没有一种以爱为核心的信赖，希望就是无根的。反过来说也是一样：没有希望，便无信心，也不会有真挚的爱。另一方面，在不同的情形中，特别是在激化的信仰形式即宗教情感中，三者中的某一种或三者各自内含的某些因素有时又可以以凸出的方式表现出来，如迷醉、畏惧、神秘等等。这里面有种种复杂的动态生成情形。以上只是结构性的、静态地简略描述。

### 三、人的成长与宗教

#### （一）人生苦难与宗教

证之以历史和我们自身的经验就知道，人生是有苦难的。人生的苦难有种种，造成苦难的原因也有种种。但无论怎样，苦难最终都是由个体生命来承担的。所谓民族的苦难、国家的苦难，说到底还是落到个人头上的苦难。在这个意义上，可以把所有的苦难都纳入个体人生的范围，笼而统之地称为“人生苦难”。

那么，人生苦难与宗教有何关联呢？

对这个问题的回答可以有两个方向：（1）宗教的产生与人生苦难的关系；（2）宗教对待人生苦难的态度。

原始宗教是如何产生的？这恐怕很难完全弄情楚。人们对此

有不少猜测。其中在谈到认识论根源时，人们普遍认为，在人类社会发展的初期，自然对人来说乃是一种可怕的异己力量，突如其来的自然灾害常常对人的生命造成严重的威胁，人们由于不理解自然进程的原因，就转而以敬畏和崇拜的方式来对待自然，这就逐渐产生出以自然崇拜为核心的原始宗教。假如这个说法大抵可信，那就正好反映出原始人遭受自然苦难侵袭的事实。如果说原始宗教的产生与自然苦难有着更多的联系，那么，神学宗教的产生则与社会苦难有着更多的联系。这已不是一种推测，而是有着确凿的历史证据。姑以佛教为例。佛教产生于公元6至5世纪的印度。佛教产生的原因之一，不能不说与当时的社会苦难有关。这种苦难的一大根源即是种姓制度。种姓制度把人划分为四大阶级：婆罗门、刹帝利、吠舍和首陀罗。其中的首陀罗即奴隶，是当时受剥削和压迫最深的阶级。他们被剥夺了一切宗教、社会和政治权利，受统治阶级（主要为婆罗门和刹帝利）的任意宰割和残酷剥削。种族制度所导致的社会压迫是造成苦难的主要原因。佛教的创始人释迦牟尼就是在这种普遍阴郁苦难的气氛中开始寻找摆脱苦难的道路的。据载，释迦牟尼出生于贵族之家，但感于人生苦难的深重（社会压迫及生老病死等）而于29岁出家修行，经过长达6年之久的求索，终于在菩提树下悟道。此后开始组团（僧伽）传教，宣扬众生平等。传教的主要对象即为中下层人民，即上述吠舍与首陀罗两大种姓。而其教义的基本内容即是关于人生苦难的根源及解脱之道。不仅佛教的产生与苦难特别是社会苦难有直接关联，而且佛教的传播如在中国的传播也与社会苦难直接相关。佛教于东汉初传入中国，但重要的传播时期为东汉末至三国时期。而这段时期恰好是社会苦难深重的时期。历史告诉我们，从东汉末年到三国以至魏晋南北朝这二、三百年间，乃是土地兼并最为激烈、政治最为腐败、战乱最为频仍的时期。此外还不时杂有水旱、风雹、疾疫等自然灾害。在这段时

期，人民的生活、财产、性命毫无保障。有关的史书中充满了“百姓死亡、暴骨如莽”、“强者四散，羸者相食”的记载。甚至连曹操这样的统治者在面对这样的现实时也发出“对酒当歌，人生几何？譬如朝露，去日苦多”的哀叹。社会苦难充盈弥漫的情形于此可见一斑。然而，正是这样一个多灾多难的战乱时代，为佛教的传播提供了绝好的机会。佛教可说是循着苦难与绝望进入中国的。

同样，基督教的产生也与当时的社会苦难密不可分。基督教最初产生于巴勒斯坦地区，是犹太人所信奉的一个宗派。这个地区地处欧、亚、非三大洲的交汇处，故这里的居民“除掉处在从原始共产制度过渡到阶级社会时发生的灾殃而外，又受到一种特殊缺点的祸害，即他们生活在一个招致邻近的沙漠游牧部族和互相敌对的各大帝国的侵略的地方”。<sup>①</sup>从公元前20世纪起，它先后遭受亚摩利人、喜克索人和埃及人的占领、蹂躏。公元前14世纪，希伯莱人开始进驻巴勒斯坦，与迦南土著和腓尼基人打了一场旷日持久的战争。公元前13世纪，埃及人重新征服了这一地区，后又来自北方的非利士人所颠覆。从公元前8世纪起，亚述、巴比伦、波斯人相继入主迦南，使当地的犹太民族遭到连续不断的打击和压迫。到公元前3世纪，这一地区又受希腊帝国的统治。最后又于公元前1世纪沦为罗马帝国的一部分。罗马帝国的统治者不仅对本国的人民十分苛严，而且更是对被征服的各民族进行残酷的压榨。这就使各种矛盾十分尖锐。从公元前2世纪至公元1世纪期间，不堪忍受的各民族人民，不断掀起大规模的反抗斗争，其中有两次西西里奴隶起义、阿里斯东尼克起义、斯巴达克起义和多次犹太人起义。罗马统治者血腥地镇压了这些起义。如公元70年，罗马统治者对耶路撒冷的犹太起义者（该

<sup>①</sup> 见[美]罗伯逊：《基督教的起源》，北京三联书店1986年版，第14页。



起义因抗议罗马总督对耶路撒冷圣殿的野蛮洗劫而起)和居民进行了残酷的报复和镇压,仅被俘卖为奴隶的就达7万人之多。这些以及历史上经受的无数苦难使犹太民族把目光投向了上苍,“盼望通过上帝的干预,摆脱异教徒的统治,获得伟大的拯救,盼望随着独立的重建,出现一个正义、和平的繁荣昌盛的黄金时代。”<sup>①</sup>这就为基督教的产生及其传播备下了成熟的土壤。

可见,宗教的产生及传播与人生苦难确有某种关联,社会愈黑暗,宗教愈光明;苦难愈深重,神祇愈慈孺。马克思说,“宗教是被压迫生灵的叹息,是无情世界的感情”<sup>②</sup>,可说就揭示了人生苦难与宗教之间的这种联系。但须注意的是,社会苦难、人生痛苦并不是宗教产生的唯一原因。宗教的产生特别是某一具体宗教在历史上的产生,其原因是多方面的,苦难只是原因之一。此外,有的宗教,如本世纪在美、日等国出现的“新宗教运动”,就不是在上述意义上的社会苦难和人生痛苦中产生出来的。因为残酷野蛮的古代压迫形式已不复存在,人们生活在一个物质相对富裕、社会相对公正的环境中。这些宗教的产生与其说是由于上述意义上的苦难,不如说主要是由于人生意义的缺失。苦难固然容易导致意义问题的发生,但富足并不总能保证人生意义的充盈。

以上,我们就人生苦难与宗教之关系的第一层含义作了简略的揭示。但我们的目的不在这方面。我们主要关注的是这种关系的第二层含义,即宗教对待人生苦难的态度。这方面才是宗教的独特贡献。

概言之,宗教对待人生苦难的态度包括两个相关的方面:第一,正视它;第二,克服它。

① [美] G.F. 穆尔,《基督教简史》:商务印书馆1981年版,第3页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1977年版,第2页。

把正视苦难视为宗教的重要贡献，这似乎言过其实。人生有苦难，这不是一个明摆着的事实，何需宗教来承认？问题并不那么简单。鲍尔生在讨论现代精神与基督教的关系时指出，受苦是人生的一个基本方面，这主要是基督教教示给我们的。根据他的考察，“希腊人实际上没有这个思想，他们也常跟痛苦打交道，但只把痛苦看作一个不应存在的事实。至少他们的哲学家没有超越这个观点，虽然悲剧诗人使它较深的意义神圣化了。”<sup>①</sup>这就说明，尽管苦难的存在一直伴随着人，但人从对它的感受到意识却有一个过程。只有到了某一阶段，人才有可能成熟到“正视”苦难即把苦难作为苦难来感受和言谈的程度。<sup>②</sup>这个“正视”说的是人生苦难绝不是不应当存在的东西，只是人偶然遇着的，而是人生在世的题中之义，因此不是可以通过某些方式（如避谈、遗忘、沉溺于享乐等）来打发掉的，而是必须严肃面对的。正是在这个意义上，宗教与人生苦难有着较单纯“产生”更深的联系。

能“正视”苦难，可说是许多宗教的共同特征。但最为突出的可能要算佛教。原始佛教的基本学说可说就是关于人生苦难及解脱之道的学说。这主要体现于它的“四谛说”。“四谛”即“苦谛”、“集谛”、“灭谛”、“道谛”。前两谛主要探讨人生苦难的类型及形成原因，后两谛主要探讨解除苦难证得涅槃的道路。“四谛”中最关键的一谛为“苦谛”，因为它是整个佛教人生观的理论基础。“苦谛”就是对人生即苦难这一真理（谛）的揭示。根据这种揭示，苦难是生存的本质，是与生俱有的东西。一个人从

① [德] 包尔生：《伦理学体系》，中国社会科学出版社 1988 年版，第 135 页。

② 张志扬先生曾指出：“近现代史上，中国较之世界，其痛苦的深重，唯犹太民族可比，但察其表达痛苦的文字，诚如鲁迅所言，多在‘激动得快，消失得也快’之间，不过‘哀其不幸，怒其不争’之类的道德文章而已。”（见《思想文综》第 1 辑，暨南大学出版社 1995 年版，第 205 页）这种“文字转换的失重”，绝非只是一个表达问题，而是与中国人对苦难的感受和理解有关。

无到有、从生到死，无往不在苦难之中：未生之日，十月住胎，如在黑暗地狱，出生之时，冷风触身，犹如刀刮，此生苦也；人至老耄，发白齿落，肌肉松驰，五官失灵，神智昏暗，此老苦也；或病于身，内患外伤，疼痛难受，或病于心，中心悲忧，苦脑万分，此病苦也；或命终寿尽而死，或突遇灾变而亡，此死苦也；对厌憎之人事，本求远离，但冤家路窄，偏偏又聚在一起，此怨憎会苦也；相亲相爱之人本欲长久相聚，可却偏偏要分离，此爱别离苦也；情意属之，心向往之，可就是得不到满足，此求不得苦也；色、受、想、行、识，心身之构成，由此而起种种占取的执著与苦恼，此五取蕴苦也。以上“八苦”，只是苦谛中的一种分类法，且多限于个人生命的自然命运。此外还有“二苦”、“三苦”、“四苦”、“五苦”等分法。其中“二苦”中的“外苦”，就包括社会苦难在内的各种外部灾难祸殃。总之，苦谛所要表明的是，这世界充满了苦难，人生其中，犹处苦海；即使偶有欢欣，也只是苦中作乐而已。

正视并言说人生苦难，这于人的成长有何裨益？至少有两方面的意义。第一，表明某种超越。能正视苦难，这首先意味着能把苦难作为对象。这已是超越的开始。因为当人深陷于某种东西（如某种情绪）之中的时候，人是无法认清甚至意识到该东西的真相的。一个人感到痛苦最甚的时刻，恰恰是他对此知道（认识论意义上的）得最少的时刻。他之能对之有意识、有理解，这只有在他已从中抽身出来并反观打量它的时候才有可能。苦难的边际是处于其中的人所看不到的。苦难一旦对象化，虽说其为害的势力并不消减，但由于已在整体上映入人的眼帘，故其存在的疆域已在人的某种把握之中。现形的东西总是有限的。所以，在宗教特别是佛教清醒地诉说人生苦难的时候，在其把人生苦难本体化、普泛化的时候，恰好表明它不仅已开始走出苦难阴影的笼罩，而且还备下了克服苦难的可能性。第二，表明某种勇气。什

么是勇气？根据蒂利希的看法，勇气是不顾“非存在”的威胁而敢于自我肯定的力量。<sup>①</sup> 包括苦难、死亡等等在内的“非存在”，是对“存在”的否定、对生命的瓦解。“非存在”不在别处，就包含在“存在”之中并通过“存在”而显现出来。“存在”是生命、是绵延、是创造，而“非存在”就是包含在生命中的死亡、包含在绵延中的停顿、包含在创造中的毁灭。存在是一种努力，是肯定自身的不断奋求，是克服“非存在”威胁的持续抗争。对“存在”的肯定同时也是对“非存在”的肯定，对“生命”的肯定同时也是对属于生命、瓦解生命的苦难与死亡的肯定。所以，勇气的第一个标志就是承认苦难、死亡等“非存在”的存在并将之纳入自身之中。不成熟的人，缺乏勇气的人，是看不到或不愿看到的生活的阴暗面、人生的苦难面的。即使看到了，也不敢将之接纳下来加以肯定。他们或者以光明和幸福的方面来取消苦难，或者通过耽于享乐来遗忘苦难。其所导致的，不是对“存在”的肯定而是否定，不是对“生命”的强化而是弱化。敢于直面惨淡的人生，敢于正视淋漓的鲜血（鲁迅语），这只有勇者才有可能。所以，在宗教特别是佛教大谈苦难的时候，这不是怯懦，而毋宁说是勇气的表现。人从懵然无知地受苦难摆布而进到虽有觉知但却回避再进到敢于正视苦难的地步，这正表明了人的某种成熟。“正视”不仅是“已成熟”的一种结果，更是“使成熟”的一种动因。使人懂得苦难是不容躲避的事实，这的确在很大程度上是由宗教教示给我们的。

正视苦难只能使苦难现相，尚不是对苦难的克服。克服苦难才是目的。宗教大抵都包含着这方面的教示。如何克服苦难？这有种种方式。就其对抗的方式言，又有两条基本的路线：主动反

<sup>①</sup> [美] 蒂利希：《存在的勇气》第1章，贵州人民出版社1998年版。

抗与被动反抗。<sup>①</sup>前者主要是佛教所教示的方式，后者则主要是基督教所教示的方式。

主动反抗又可有两种样式：主动从外部去反抗苦难；主动从内部去反抗苦难。前者在西方理性主义的传统中表现得最为突出。这种方式视苦难为外部世界（自然、社会）的特征，认为通过理性可以查出产生苦难的根源，通过实践可以逐步减少乃至最终消除苦难。故在面对苦难时，这种方式多采取英雄式的反抗姿态。从古希腊神话中的普洛米修斯到哥德的浮士德，可说正象征地体现了这一传统。后者在佛教那里表现得最为突出。佛教认为产生苦难的根本原因不在世界而在个人，不在外部而在内心。“在个人”是说构成人身的五种成分（“五蕴”：色、受、想、行、识）由于和执著（“取”：占有、满足）相联系，故形成了人生的种种痛苦。“在内心”是说人生现象的真正原动力和人生苦难的最后总根源乃是由“无明”，即对人生实相（表现为“十二因缘”）的盲无所知所致。前者由人的实存说苦难，后者由人的意识说苦难。人的实存是个事实，除了尽量限制“取”的范围和程度外，所能改变的只有人的意识。佛教克服苦难的途径就是要力图改变这种意识的“无明”，使“无明”转“觉悟”。一旦达于觉悟，则苦难尽除。为此而有以“戒”、“定”、“慧”为核心的旨在灭除妄念、达于涅槃的种种修炼措施。可见，佛教对于苦难的态度不是消极被动的，而是积极主动的，只是它主攻的方向不在外而在内。梁漱溟先生在比较东西方文化时曾指出，西方文化所取的是意欲“向前的路向”，而“印度文化是以意欲反身向后要求为其根本精神的”。<sup>②</sup>若把“向前”改为“向外”、“向后”改为

<sup>①</sup> 这一区分是由德国哲学家舍勒作出的。见他的《受苦的意义》一文，载《爱的秩序》，北京三联书店1995年版。

<sup>②</sup> 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，参见《从“西化”到现代文化》，北京大学出版社1990年版，第60页、第61页。

“向内”，则似乎正可用来说明佛教与西方理性主义对待苦难的两种方式。不过这里却无轩轻之分，无论挺身“向前（外）”还是“反身向后（内）”，都同样的主动，同样的坚毅。<sup>①</sup>

在正视苦难的存在上，基督教与佛教可说是一致的。《圣经·创世记》以象征的方式表明，自从亚当、夏娃被逐出伊甸园起，苦难就成了人的命运。然而，在如何对待苦难上，基督教又与佛教大异其趣。这主要表现在两方面。第一，如实地把苦难接受下来。佛教虽有泛化苦难的倾向，但骨子里却不愿接受苦难。非但不愿接受，而且还要调动内心的智慧去灭除（摆脱）苦难。基督教的态度则要消极得多。基督教固然也反抗苦难，却不认为可以把苦难消灭殆尽。在它看来，人间苦难是“永永远远的”，是消灭不了的。人除了准备受苦外别无选择。《圣经》中充满了这类教示。耶稣对人们说，“在世上你们有苦难”。<sup>②</sup> 受苦至深的保罗对追随耶稣的人说，“你要和我同受苦难”。<sup>③</sup> 第二，通过与耶稣一起受苦来战胜苦难。佛教（特别是禅宗）用以克服苦难的，主要是人的“本心”、“自性”。心、性本净（善）。痛苦等等的产生，乃是执迷不悟所致。一旦去除妄念的遮蔽、明心见性，则可达到烦恼、痛苦尽除的真如境界。基督教所诉诸的，当然也有个人方面的努力，但它认为人虽有善性，亦有堕落趋势和罪恶潜能（体现为“原罪说”），因而单靠人本身的努力无法克服苦难、实现救赎，所以还必须诉诸神的恩典和佑助。诉诸神的恩典和佑助不是说要神把人的苦难尽数拿走，而是要人从神哪里吸取某种更高的力量来战胜苦难。耶稣的门徒彼得首写信给人们，要他们安

① 如所周知，佛教又有大小乘之分。小乘于苦难多重自救；大乘则主张普度众生。所谓“地狱不空，誓不成佛”，所谓“大慈大悲”，所谓“慈航普渡”，似乎就正好反映出佛教对待苦难的主动精神与英雄气概。

② 《新约圣经·约翰福音》第16章第33节。

③ 《新约圣经·提摩太后书》第2章第3节。

于苦难，因为他说“基督也为你们受过苦，给你留下榜样，叫你们跟随他的脚踪迹”。<sup>①</sup> 基督被钉上十字架，可说是人间苦难所能达到的顶点。一个纯洁无辜者，为了救赎世人，竟被世人钉上了十字架！还有比这更大的罪恶、更深的苦难吗？而面对这样的命运，耶稣没有逃避，也没有故作英勇的夸张表示，而是忧戚地、平静地接受下来。作为被救赎的、有罪的人来说，还有什么理由不加入其中和耶稣一道受苦呢？“所以不幸的人啊！切勿过于怨叹，人类中最优秀的和你们同在。”<sup>②</sup> 不仅不要过于怨叹、绝望，“倒要喜欢，因为你们是和基督一同受苦”。<sup>③</sup> “和基督一同受苦”，就不会被苦难战胜，甚至还会在痛苦中新生：“我们四面受敌，却不被困住，心里作难，却不至失望，遭逼迫，却不被丢弃，打倒了，却不至死亡。身上常带着耶稣的死，使那耶稣的生，也显在我们身上”<sup>④</sup>、“外体虽然毁坏，内心却一天新似一天。我们这至暂至轻的苦难，要为我们成就极重无比永远的荣耀”<sup>⑤</sup>。把苦难接受下来并通过受苦来克服苦难，这是基督教对待苦难的基本态度。

然而，尽管有上述殊异，佛教和基督教在这一点上都是一致的：通过转向某一更高存在者来克服苦难。这是宗教克服不同于一般世俗克服的特征所在。在佛教那里，是转向无所固执的涅槃境界；在基督教那里，则是通过耶稣而转向上帝。所谓转向，是指从什么上挪开而又重新指向什么。从凡俗事物上挪开而指向神圣，这是生存重心的移动，这是超越的开始。我们因对神圣者的爱而倍感满足，苦难也减轻了许多。就象舍勒所表明的那样，一

① 《新约圣经·彼得前书》第2章第20、21节。

② [法]罗曼·罗兰：《贝多芬传》，载《巨人三传》，安徽文艺出版社1996年版，第14页。

③ 《新约圣经·彼得前书》第4章第13节。

④ 《新约圣经·哥林多后书》第4章第8、9、10节。

⑤ 《新约圣经·哥林多后书》第4章第16、17节。

个人越是在中心的层次上感到满足，那么在较边缘的情感层次上，他就越能轻松地、福乐地承受苦难。<sup>①</sup>同时，这一转向甚至还能使苦难成为锻炼人的“兵器”。苦难可使人沉论，也可使人升华。很多伟人的传记表明，他们的生涯“几乎都是一种长期的受难。或是悲惨的命运，把他们的灵魂在肉体与精神的苦难中磨折，在贫穷与疾病的铁砧上锻炼；或是，目击同胞受着无名的羞辱与劫难，而生活为之戕害，内心为之碎裂，他们永远过着磨难的日子；他们固然由于毅力而成为伟大，可是也由于灾患而成为伟大”。<sup>②</sup>

个人如此，人类亦然。今天，人类较过去已无可比拟地成熟了。之所以这样，是离不开它所经历的无数的苦难的。这些苦难“不只是一个令人难受的事实，而且对内在的人的完善发展具有基本的意义：受苦使灵魂从对暂时和易朽的事物的过于专心中撤出；它是对虚荣心和好面子的解毒剂；用基督教的话来说，痛苦是上帝使我们的的心灵从尘世暂时的事物转向永恒、转向他本人的伟大的教育手段”。<sup>③</sup>使人正视苦难的存在并力图使之成为锻炼灵魂的“伟大的教育手段”，这在很大的程度上不可不说是由宗教为我们做到的。

## （二）人性罪恶与宗教

苦难与罪恶可说是孪生的，哪里有苦难，那里就有罪恶。之所以如此，是因为罪恶乃是引起苦难的最大元凶。而罪恶之作出，则与人和人性密不可分。自然也常带来苦难，但却称不上罪恶，因为它并无意志。罪恶是人特有的现象。“道德上的恶之源

① [德] 舍勒：《爱的秩序》，北京三联书店 1995 年版，第 259—260 页。

② [法] 罗兰：《贝多芬传》，载《巨人三传》，安徽文艺出版社 1996 年版，第 13—14 页。

③ [德] 包尔生：《伦理学体系》，中国社会科学出版社 1988 年版，第 136 页。



头，永远封闭在人类自由的神秘之中。”<sup>①</sup>

正如苦难与宗教的关系一样，罪恶与宗教的关系也有两个方面：宗教的产生与罪恶的关系；宗教对待罪恶的态度及其对人的成长的意义。前者为一实证问题，后者为一阐释问题。我们的关注主要在后一方面。

如果说人生有苦难是宗教示给我们的第一个伟大真理，那么，宗教“铭刻在人性上的第二个伟大真理是：罪恶亦是人生的一个基本方面”。<sup>②</sup> 罪恶甚至较苦难离人更“近”，因为它是深植在自然人的本性之中的。

佛教最为深入、全面地揭示了人生的苦难。但它对人性罪恶却缺乏相应深度的认识。诚然，佛教在检讨苦难的根源时也涉及对人之罪恶的揭示。在佛教看来，人生苦难乃是由人的罪业集结所致。“业”指造作、作为。人的作为（作业）可在三方面进行：思想、言论与行为。此即“意业”、“语业”与“身业”。凡已作业又有“善”、“恶”、“无记”三性之分。“无记”为价值上的中性。能够造成果报的是善、恶二业。善业招善果，恶业致苦果。引起人生苦难的恶业，既有今生所作，亦有前世所为。然依佛教教义，罪恶之产生，却并不是出于人的天性，而是起于智慧的欠缺。此所谓“无明”。“无明”是对于这样一种真实缺乏洞见：“有情众生与世界之互不相知，及有情众生之互不相知。有情众生所求者在此，而世界则如彼，而境与欲违，是谓有情众生与世界不相知。众生各以其所欲，而不惜残害他生，此为众生之彼此互不相知。此互不相知，使众生之生命，相望为一黑暗，众生与世界，亦相望为一黑暗，此即一根本之无明，而使众生之心，不能透明世界，亦不能互为透明，而各如成一顽梗不化之大

① [美] 希克：《宗教哲学》，北京三联书店 1988 年版，第 90 页。

② [德] 包尔生：《伦理学体系》，中国社会科学出版社 1988 年版，第 136 页。

懵懂，而各自执其欲，以求达。此欲之只坚持其自己，为我执之根。此欲有所向之目的而坚持此目的，与其对此目的之向，为法执之根。而我之所以只坚持我欲与其所向，而任受欲与境违之事，并不惜残害他生，以使他生自生受苦。”<sup>①</sup> 所以，要摆脱苦难，就要摆脱罪业，而要摆脱罪业，就要去此“无明”。“而欲去此无明，则当以智慧照见此法执我执之虚妄，而求与世界及其他众生真正相知，而如为互相透明始。此之谓放大光明，以破大黑暗。”<sup>②</sup> 这即是说，罪恶虽为众生所难免，但其产生不在“性”而在“识”。人的“性”本是清净的（善的），它不会被败坏而只会被遮蔽。问题只出在“识”上。“心性本觉，妄念所蔽。”一旦揭去由识见之无明所造成的遮蔽，人的善性便会朗然呈现。由此而有“一念相应，便成正觉”、“前念迷即凡，后念悟即佛”等全在识见上下功夫的说法和做法。即使是作恶多端的“阐提人”，只要陡生善念，放下屠刀，亦可罪恶尽释，立地成佛。由此可见，佛教并不认为罪恶是深植在人性之中的，而认为是妄念所生，并且可由本然的人性来加以克服。

相比之下，基督教对人性罪恶的意识则要强烈得多。这种意识形成了关于罪恶的一整套教义，贯穿于从创世纪到启示录的整部圣经。概括起来，大致有以下几个方面：（1）人生而有罪。这一观念主要是以“原罪”的教义昭示出来的。根据创世纪，上帝最初按自己的形象（这是人有善根的原因）创造了亚当和夏娃，并把他们放到伊甸园中。上帝吩咐他们不得摘食智慧之树上的果实。然而，他们却在上帝不在时偷吃了禁果。这一违抗构成了人类最初的犯罪。亚当和夏娃因此而被逐出了伊甸园，从此开始了

<sup>①</sup> 唐君毅：《宗教信仰与现代中国文化》，见《文化意识宇宙的探索》，中国广播电视出版社1992年版，第251页。

<sup>②</sup> 唐君毅：《宗教信仰与现代中国文化》，见《文化意识宇宙的探索》，中国广播电视出版社1992年版，第252页。

苦难性的生存。人类作为其始祖犯罪后的产物，故天然地继承了其祖先的罪孽与犯罪的代价：身体与灵魂的死亡。“罪是从一人入了世界，死又是从罪来的”。<sup>①</sup>在此，重要的不是这个故事的真假、有无，而是人皆生而有罪的观念。(2) 人的罪恶深重。人自堕落后，更孽生出无数的罪恶。圣经中提到人的罪恶表现的地方不计其数。根据有关的研究和概括，有以下诸方面：杀人（创 4:8）；对神冷淡、对别人的利益亦漠不关心（罗 3:11；创 4:9）；不义（罗 3:10）；偏离神的正路和标准、作恶（罗 3:12）；说话诡诈、骗人、搬弄是非及中伤诽谤（罗 3:13）；满口咒骂苦毒（罗 3:14）；好杀人流血（罗 3:15）；遍行残害暴虐的事（罗 3:16）；好战不止（罗 3:17）；道德败坏、热衷于错误的宗教和偶像、又唯利是图（罗 1:23—25）；不义、邪恶、贪婪、恶毒、嫉妒、欺许和凶杀（罗 1:29）；背后说人坏话、怨恨神、怀恨、骄傲自夸、违背父母和捏造恶事（罗 1:30）；背约、无亲情和不怜悯人（罗 1:31）；以作恶为乐（罗 1:32）；拐卖人口、贩卖奴隶（创 37:26—28）；奸淫（撒下 13:8—14）；掌权的自私、心狠（出 5:6—8）；不止息的报复（创 34:7—30）；巧取豪夺（王上 21:5—16）。以上概括有重复之处，且亦包括某些具体的行为。即便如此，人性罪恶的全幅表现差不多已被列举出来了。这些罪恶进入历史，使历史也成为一部罪恶史。(3) 人克服罪恶不能只靠自己，而主要靠神的恩典。这一观念是以耶稣代人赎罪的教义昭示出来的。罪恶是不能靠有罪恶的人来加以自我克服的。罪恶的克服原则上需要某种更高的力量（无罪的东西）。这与佛教有所不同。这种更高的力量就是“上帝”，亦即“创造”人的东西。人虽罪恶深重，但上帝爱世人。为了拯救世人，上帝化身为一绝对纯洁无辜的耶稣，以担负世人的罪恶。其方式是：通过耶稣被

<sup>①</sup> 《新约圣经·罗马书》第 5 章第 12 节。

钉上十字架，以其生命之血（牺牲）唤醒世人对自己罪恶的惊觉，使其翻然改悔，在皈依基督中获得新生。这里重要的不是耶稣的死与复活是否可能，而是这样一种深刻象征：罪恶的克服是要付代价的，单靠人自身方面的努力不足以摆脱罪恶，只有依靠某种更高的力量并通过重新选择一种新的生存方式，才能最终战胜罪恶。

那么，对于人的成长来说。宗教特别是基督教对人性罪恶的揭示有何贡献呢？至少有两方面的贡献。第一，就是前面已提及的，使人认识到罪恶与人性、与人的存在之间的联系。罪恶不是偶然的東西，它与人同在。<sup>①</sup> 我们知道，人不同于世界上其他存在者的地方就在于人是未完成的。在精神上，他有一个原则上无限开放的未來。而这同时意味着人总是处于成长过程之中。然而，人走向未來即人的成长却不是靠預定的安排，而是靠自由的选择。选择是对未知东西的把握，可这可那，充满了风险。因此事先不可能有任何确定性，能保证人在选择时永不失误。这样，作恶或犯罪的可能性一开始便蕴含在人的选择之中。人的存在是选择着的存在因而总是有罪错的存在。进言之，这种罪错也是人的成长所必需的。这是因为，成长不是一个单纯的肯定过程，而是一个不断克服阻力的否定过程。这正如人的行走一样，磨擦固然是对前行的一种阻抗，同时也是使前进得以可能的条件。没有磨擦就没有运动。没有罪恶（以及苦难等等）就没有美德，从而也没有人的成长与成熟。“假如这个世界是一个排除了一切痛苦和灾难的可能性的乐园，则结果是十分影响深远的。比如，就没有任何人去伤害别的任何人：谋杀者的刀子会掉回去裁纸，其子弹则转而射向空中；被抢劫了一百万元的银行保险柜，就会奇变

<sup>①</sup> 有一种广为流传的看法，即认为私有制乃万恶之源，通过取消财产及其权利即可消灭罪恶。但公有制的实验却并未证明这一点。可见罪恶乃是出于人的本性（有限性）使然，与财产的公、私状况并无本质的联系。

般地又装满了一百万元（采用的方式并不会在更大的范围内引起通货膨胀）；哄骗、欺诈、阴谋诡计和背信弃义，就会对社会毫无损害。”<sup>①</sup> 如果真的有这样一个无罪的世界，那么，“我们现行的伦理概念都将失去任何意义。比如说，如果‘害人’的概念是构成‘邪恶行为’概念的一个基本因素，那么，在我们的欢乐乐园中就不可能有任何邪恶行为——同样也不可能有任何与邪恶行为相区别的正义行为。在一种就定义而言就没有任何危险或困难的环境当中，勇敢和坚毅就会毫无意义。以一种客观环境中的生活为前提的宽宏慷慨、仁慈善良、博大的爱心，还是谨慎明智、大公无私以及其他一切道德概念，甚至根本就不可能形成。结果，这样一个世界不论可能多么能够促进快乐，却非常不适合于发展人格道德品质。就这个目标而言，它也许是所有可能的世界上最坏的一个世界！”<sup>②</sup> 这样的世界其实根本就不是人的世界。因为“所谓人的世界，即指由意志与创造、行动与责任构成的变动不居的疆域，当然其中也有专断和骚动，腐败和混乱”。<sup>③</sup> 罪恶不惟是人的世界中的一个因素，而且还直接参与了这个世界及其正面品质的建构。罪恶等等与其相反因素的同生共在，就是人在其中成长的统一环境。人的成熟说到底无非就是这样一个过程，即通过选择而犯下罪错、在罪错中沉沦、与罪错抗争而又艰难地迈向美德的过程。这是一个不断重复但又上升的过程。如果说宗教特别是基督教以“原罪”教义昭示我们的是人皆生而有罪的观念，那么，它以“赎罪”的教义昭示我们的，则是罪恶可以转化为锻炼灵魂和铸造人格的伟大手段。

第二，使人识见到，罪恶虽不能尽除，却是应当防范且也是可以防范的。说罪恶是人性的一個基本方面，甚至还是人的成长

① [美] 希克：《宗教哲学》，北京三联书店 1988 年版，第 93—94、95 页。

② [美] 希克：《宗教哲学》，北京三联书店 1988 年版，第 95 页。

③ 见《海德格尔诗学文集》，华中师范大学出版社 1992 年版，第 214 页。

和成熟所必需的东西，绝不是说要对罪恶的存在持欢迎态度，更不应由此推论出须通过扩大罪恶来促进人格的提升。以上的看法是从存在论着眼的。若从价值论（如人格修为与人生幸福）的角度看，则罪恶、苦难等等负面因素的存在又是不合理的，故又须大力加以克服和防范。防范是在承认其不可尽除的前提下尽量缩小它起作用的范围和程度。罪恶虽为人性所禀有，但其发作却由个人始。个人处社群之中，故其发作之恶势必危及其周围人的生活。一个人在群体中的权位愈高，号召及影响力愈大，则发自其个性之罪恶的危害程度也愈烈。为了避免此种情况的发生，实有必要对人性之恶严加防范。然而，罪恶未发之时深藏于内，无踪无影，当发之际又多伴以假象，难以辨识，如何防范得了？但至少可做两方面的工作：一是从意识上设防，即对人性之恶保持高度清醒的意识，不断言说、提醒、揭发、鞭笞人的罪恶天性。宗教特别是基督教在这方面为我们树立了榜样。二是从制度上设防，即在社团中建立防止个人专权作恶的监督、制衡和纠正的健全机制，尽量不给从政者（个人或党派）以遂其私欲和恣意妄为的机会，即便偶有疏漏，也容易迅速有效地得到纠正。在这方面，民主、法治的政制制度为我们树立了榜样。然而，就是在这一方面，宗教也不是没有自己的贡献的。如所周知，西方民主政制的形成，是与自由主义分不开的。而自由主义思潮的形成和演进又与基督教特别是基督教的人性论密切相关。基督教的人性论固然含有对人的“光明意识”，但也含有浓重的“幽暗意识”。自由主义对后者的吸取尤多。张灏先生的《幽暗意识与民主传统》一文表明，<sup>①</sup> 基督教关于人性的这一“幽暗意识”对西方民主宪政的建构有着极为重要的贡献；而中国传统之所以开不出民主宪政，一个重要的思想症结，就在于中国的文化主流特别是儒家思

<sup>①</sup> 载《市场逻辑与国家观念》，“公共论丛”第1辑，北京三联书店1995年版。

想对人性未能形成足够的“幽暗意识”从而警觉到政治权力的极端危险。当然，无论是思想上设防还是制度上设防，都不可能完全消除罪恶，但这无疑极大地遏制了罪恶的产生和影响范围。

### (三) 人生境界与宗教

人从降生到死亡，谓之一生。每个人都有自己的一生，或短暂或漫长，或平淡或奇伟，或痛苦或快乐，或卑劣或崇高，等等。其间又有重叠交错或兼而有之的种种情形。这就使人生呈现出复杂多样的面貌。然而，能否从这些各不相同的人生中找出一些共同的东西以供认识和把握呢？回答多半是肯定的。

一种最常见的作法就是把人生分为诸“阶段”。划分的标准主要是时间的自然推移即“历时性”。如把人的一生分为童年、少年、青年、中年和老年。这种划分很普遍。如莎士比亚在《皆大欢喜》一剧中就把人生分为“婴孩”、“学童”、“情人”、“军人”、“法官”、“老叟”等七个阶段。<sup>①</sup>这一划分虽杂以职业，但根本上还是按生命的自然时序来划分的。有的心理学家或按性成熟的程度来划分（如弗洛伊德把人生划分为“嘴巴阶段”、“肛门阶段”、“男性生殖器崇拜阶段”、“生殖阶段”等阶段），或按意识与无意识之消长显隐的关系来划分（如荣格把人生划分为“意识发生期”、“自我合复期”、“二元并存期”、“转变期”、“消隐期”等阶段）。这些分法仍是以生命的自然时序即历时性为根据的。

再一种通常的作法就是把人生分为诸“境界”。“境界”一词原出于佛家，指“十八界”中的色、声、香、味、触、法“六境”，为眼、耳、鼻、舌、身、意等“六根”展开活动的疆域或对象。后来泛指思想、艺术所能达到的境地。其用于人生，指人生之活动、精神乃至生存所能达到的某种状态、水准或境况。不

<sup>①</sup> 参见《莎士比亚全集》第3卷，人民出版社1978年版，第139—140页。

同于“阶段”，“境界”划分所依据的主要是“共时性”标准。依“历时性”标准得到的多是人生的自然阶段（尚属形式）；依“共时性”标准得到的多是人生的精神境界（已属内容）。当然，“阶段”与“境界”，“历时”与“共时”的区分并不绝对，亦常有联系。孔子在总结他的人生时说过一段话：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。”<sup>①</sup>这里面既有按生命时序（年龄）的划分，又有按得“道”多寡（境界）的划分。可见“阶段”与“境界”的划分并不冲突，是可以并存交织在一起的。

正是在对人生境界的言说、区分中，我们看到其与宗教之间的联系。这种联系主要表现为：“宗教”与“境界”不仅被人们相提并论，而且还被视为人生诸境界中的一种甚至是最高的—种。

中国近现代哲人论及人生境界的不在少数。如宗白华先生将人生境界分为五种：（1）为满足生理的物质的需要，而有功利境界；（2）因人群共存互爱的关系，而有伦理境界；（3）因人群组合互制的关系，而有政治境界；（4）因穷研物理，追求智慧，而有学术境界；（5）因欲反本归真，冥合天人，而有宗教境界。<sup>②</sup>在宗先生的这一划分中，宗教境界处于最高的等序。而唐君毅先生则把人的可能的生命存在描述为有着内在关联因而层层升进的九种境界：第一境为“万物散殊境”，第二境为“依类成化境”，第三境为“功能序运境”。此三境被称为“上三境”。人于第一境中观个体界，于第二境中观类界，于第三境中观因果界、目的手段界。要言之，人于此三境中所观的乃是客体对象及其功能。第四境为“感觉互摄境”，第五境为“观照凌虚境”，第六境为“道

① 《论语·为政第二》。

② 参见宗白华：《美学与意境》，人民出版社1987年版，第209—210页。



德实践境”。此三境被称为“中三境”。人于第四境中观身心关系与时空，于第五境中观意义界，于第六境中观德行界。要言之，人于此三境中所观的乃是主体心灵及其活动。第七境为“归向一神境”，第八境为“我法二空境”，第九境为“天德流行境”。此三境被称为“后三境”。人于第七境中所观的为神界，于第八境中所观的为法界，于第九境中所观的性命界。要言之，人于此三境中所观的乃是“超主客之绝对主体境”。后三境为九境中最高者。其中，“归向一神境”与“我法二空境”为明显的宗教境界。前者可视为以基督教为代表的唯一神宗教境界，后者则为佛教的境界。“天德流行境”体现的是儒家的境界，为最高，称为“立人极之境”。在唐先生的分类中，宗教境界屈居儒家境界之下，虽不为最高，但跻身“后三境”，亦属地位较高。另一方面，“天德流行境”虽独归儒家，但与宗教境界相提并论，同具“通主客、天人、物我，以超主客之分”的特征，故亦可视为与宗教境界相类通<sup>①</sup>。此外最可注意者，当推冯友兰先生的境界说。该说为其“新理学”人生哲学（《新原人》）的主要内容。冯先生以“觉解”说境界。何谓“觉解”？在冯先生看来，“觉解”乃认识理解之能力，是人之为人的特征所在，也是人生的意义所在。依“觉解”的不同程度，分人生为四境界。一为“自然境界”。“在此境界中的人，其行为是顺才或顺习的”。所谓“顺才或顺习的”，是指人“对其所行底事的性质并没有清楚的了解”，常“行乎其所不得不可行，止乎其所不得不止”<sup>②</sup>，却不知何以行，何以止。这是原始人、婴儿和愚人所处的境界。二为“功利境界”。“在此境界中的人，其行为是为‘利’底。所谓‘为利’，是为他

① 参见唐君毅：《生命存在与心灵境界·导论》及《通观九境之构造与开阖》等文，载《文化意识宇宙的探索》，中国广播出版社1992年版，第481页—545页。

② 以上见冯友兰：《三松堂全集》第4卷，河南人民出版社1986年版，第551页。

自己的利”。<sup>①</sup> 此境界虽比不知不觉、少知少觉的“自然境界”为高，但毕竟为一见利忘义或重利轻义的领域，离真正人的身分尚有很大的距离。代表此境界的人格为“奸雄”和“英雄”。“奸雄的行事，损人利己。英雄的行事，利己不损人，或且有利于人。”<sup>②</sup> 三为“道德境界”。“此境界中底人。其行为是‘行义’底。义与利是相反亦相成底。求自己利底行为，是为利底的行为；求社会的利底行为，是行义的行为。在此境界中底人，对于人之性已有觉解。”<sup>③</sup> 换言之，处此境界中的人，不仅能清晰地区分义与利、公与私，而且还能自觉地按道义（应当）行事。此境界的代表人格为“贤人”。贤人者，即董仲舒所谓“正其谊不谋其利，明其道不计其功”的人。四是“天地境界”。这是由最深的觉解形成的。其特征是：“在此境界中底人，其行为是‘事天’的。……了解于社会的全之外，还有宇宙的全，人必于知有宇宙的全时，始能使其所得于人之所以为人者尽量发展，始能尽性。”<sup>④</sup> 这种“天地境界”比“道德境界”为高：处此境界中的人，不仅能作为社会公民尽人伦人职，而且还能作为宇宙公民尽天伦天职；不仅能在德性上充量发展，而且还能在人性上全面发展；不仅能“知天”（认知态度）、“乐天”（游戏态度），而且还能“同天”（天人合一）。此境界的人格代表即为“圣人”。圣人者，乃是超越了主客对峙及其片面性、“从心所欲，不逾矩”的人。观冯先生四境界，呈逐一上升之状态，最高为“天地境界”。此境界虽不象宗白华先生那样冠以“宗教”之名，亦不象唐君毅先生那样于其下另设宗教境界，但究其实质，亦多与宗教境界相

① 冯友兰：《三松堂全集》第4卷，河南人民出版社1986年版，第552页。

② 冯友兰：《三松堂全集》第4卷，河南人民出版社1986年版，第595页。

③ 冯友兰：《三松堂全集》第4卷，河南人民出版社1986年版，第552—553页。

④ 冯友兰：《三松堂全集》第4卷，河南人民出版社1986年版，第553页。

类通。因为“冥合天一”至少也是宗教境界的一个形式特征。

以上撮举的是中国哲人的人生境界论。在西方，亦有不少这方面的论述。就其相关者而言，丹麦哲学家克尔凯郭尔（1813—1855）的人生境界论及其中包含的宗教境界论，可说是最为突出者。

克氏写了一本专人生境界的书，英译本为 *Stages on Life's Way*<sup>①</sup>，可直译为《人生道路诸阶段》。虽说这里用的是“阶段”（*stage*）一词，但其实指“境界”（*sphere*），而且指“存在境界”（*existence - sphere*）。克氏在书中讨论了人生的五种境界，但最重要的却是三种：“美感境界”、“伦理境界”和“宗教境界”。<sup>②</sup> 克氏认为，这几种境界的提出，有助于我们对自身存在的深入理解。

什么是“美感境界”？“美感”（*aesthetic*）一词是在其古希腊词源学意义（即感觉、感性）上使用的。“美感境界”指的是那种想要尽情享受生活的人的生存方式。这种生活方式追求的，不仅有粗鄙的、现实的官能享受，而且也有精微的、理想的艺术欣赏；不仅有肯定性的享乐，而且也有否定性的受苦。故克氏说，美感生活是一种从幸与不幸、乐与不乐来加以领会的生活。由于不断地把自己交给这些明灭起伏的感受，故此种生活方式的追求者（亦称“审美家”）总受“瞬间”的支配，无法形成统一的自我。同时，又由于任何满足都会转化为厌倦，故此种生活的本质为“绝望”。摆脱“绝望”的唯一出路是向更高的“伦理境界”跃升。“伦理境界”不同于“美感境界”，它是一种以“存在”和“激情”为标志的生活方式。“审美家”只求满足而不问善恶，“伦理家”则要作“非此即彼”的善恶选择，并承担由此造成的

① 参见普林斯顿大学出版社（Princeton University Press）1945年版。

② 另两种为“嘲讽（*irony*）与“幽然”（*humor*）。前者介于“美感境界”与“伦理境界”之间，后者介于“伦理境界”与“宗教境界”之间，为过渡性境界。

后果。选择就是存在。同时，选择意味着作“决断”。作决断则需要“激情”。最高的激情是以“持久性”为标志的。一个人只有通过这种激情，才能形成真正的“自我”并给他的生活以统一的方向。如果说美感生活的象征是“恋爱”，那么，伦理生活的象征则是“婚姻”。恋爱往往受外在感性因素的支配且亦不负责任。而在婚姻中，恋爱终于摆脱了“瞬间”的性质而获得了“历史”，从此开始了负责任的生活。伦理生活的特征在于形成了统一、成熟的“自我”。然而，在克氏看来，这还不是人格所能达到的最高境界。最高境界是“宗教境界”。这是信仰上帝的人所选择的一种生活方式。选择这种生活方式的人亦称“宗教家”。“伦理家”的生活克服了瞬间性，建构了自我的连续性和统一性，故是一种（对美感生活的）斗争与胜利。但这种胜利在更高的生活方式中却意义有限，甚至是一种阻碍。一旦进入宗教生活，自我就不再是自足的，而是有罪的，不仅需要由上帝来加以改造，而且还得最终放弃这个自我。这是一个异常痛苦的“受难”过程。因为这里兴趣的中心已不再是作为“伦理家”的自己，而是无限地超越了自己的“上帝”。“宗教境界”是一个人所能达到的最高境界，“宗教家”的人格是最成熟的人格。做一个人，就是成为一名这样的“宗教家”即成为基督徒。但须指出的是，克氏并不认为此三境界是每个人都要经历的。有的人一生只居其一而与其他无缘。另一方面，即便此三境界全都经历者，也不是按从低到高的自然过渡来实现的，而是靠痛苦的选择和英勇的“跳跃”。再有，这些境界尽管有相互对立的一面，但也不是绝对排斥的，较高的境界常可包含较低的境界（反之则不然）。

根据以上所述可知，中西哲人不惟一致认为人生是有“境界”的，而且还差不是一致认为“宗教境界”是诸境界中最高的一种，尽管此种境界的具体内涵在中西哲人的理解中不尽相同。这里不拟讨论这种不同，而只集中于一点：宗教境界被目以为

“高”，这“高”的含义如何？“高”在此不是指物的“长度”，而是指人的“存在状态”。这状态是人在其他处境中所达不到的。人于宗教境界中处何状态，竟是其他处境达不到的？根据上述诸人的论述，似有两个基本的形式特征。(1) 处于“超”的状态。这又包含两个方面：超自然必然性的束缚；超社会必然性的束缚。自然必然性的束缚指人作为感性存在物对自然法则（欲望）的服从。克氏“美感境界”中大部分需求皆可归于此。人有此欲求，当然也需要满足，但完全受此欲求的摆布或一味追求这些欲求的满足却远未突显人之为人的特征。社会必然性的束缚指人作为理性存在物对社会法则（道德及其他）的服从。服从社会法则的强制比服从自然法则的强制为“高”，因为它表明一个人已超越了直接的利害得失而把普遍的责任承担起来。孟子所谓“贫贱不能移，富贵不能淫，威武不能屈”，说的就是这种超越。宗白华、冯友兰、克尔凯郭尔等人之把“道德境界”、“伦理境界”看得高于“功利境界”、“美感境界”，这是非常有道理的。然而，尽管如此，社会必然性也依然是种必然性。在某种意义上，不管主体主动“选择”也好，被动“接受”也好，它都是对作为社会存在物的人的一种普遍要求。服从这种必然性（哪怕是异化的部分）更多地是基于人的社会责任，而不是自由选择。宗教境界的追求则既非出于自然必然性的强制，又非出于社会必然性的强制，而是对意义的一种自由追求。诚然，在宗教生活中也有对信仰对象或相应要求的服从，但这却不是基于强制而是基于自主的选择。“宗教境界”之所以为“高”，原因之一恐怕就在于对上述两种必然性的“超”。(2) 处于“合”的状态。这又有两个方面。一是相对于“分”的“合”。我们平时总是处于“分”的状态：与“天”相分；与“人”相分；与“己”相分。但我们还有其他一些状态。在宗教境界或存在方式中，我们却能克服这种相“分”的片面而达到“合”的完整状态。其最高成就为宗白华先

生所说的“冥合天人”。这里的“天”既可为西方的“上帝”，也可为中国的“天”、“道”、“禅”。在此种状态中，不仅人一我的对峙与分裂，而且自我内部的对峙与分裂（身一心、意识一无意识，情感—理智等）也一并得到解决。二是相对于“出”的“归”。“出”指为求生存而展开的活动。我们平时总是处于“出”的状态：或认识或实践，或操持或交往。这诚然也是必要的。不如此，人无法把自己开展出去，无法维持自己的生存。但若只“出”不“归”，就可能迷失在求生存的浩繁活动之中而成为无家可归的“游子”。所以人又必须回“归”。归向何处？归向意义之“家”。宗教境界或存在状态所提供、所昭示的，就是人向意义之家的回归。如果说单纯的求生存活动使人尚只行在茫无涯际的出家之途，那么，宗教境界等等的形成则使人也归到憩息安居之处的“家”。唯此一“归”，不仅使求生存的“出”获得意义，而且也直显出人格的奇伟和人生的目的。如果说“合”所克服的是存在的片面性，那么，“归”所获致的则是存在的自足性。

总之，“宗教境界”之能为“高”，是由于它所表现的乃是一个人格在其与周围世界之关联中所经历的发展过程：从感性存在到理性存在再到灵性存在。这同时也是一个由必然到自由的历程。这是一个既扬弃又保留的辩证过程。在宗教及其境界中，潜藏着人的存在的深邃之谜。当然，正如克尔凯郭尔所表明的那样，宗教境界再“高”，也不能取代人生的其他境界。因为它们也是人的一些存在状态。但它却可以统摄它们，其方式是：在一充实意义的照耀下，诸境界各施其能并协调运作。

#### 四、现时代人的宗教祈向

##### （一）现时代的世俗化

“现时代”一词在不同的历史分期中有不同的内涵，殊难划一。在我们的使用中，泛指文艺复兴以来的历史时期，特指十九

世纪末至今的这一段时期。“世俗化”这个概念的内涵也因不同的作家而有种种。“它起初是随着宗教战争而开始采用的，意指领土或财产之脱离教会权力控制。在罗马教会法规中，这个词逐渐用来表示有教职的人之回归‘世界’。”<sup>①</sup>在这两种用法中，该词都是一个不带价值色彩的中性词。后来，这个词有时被赋予正面的含义，有时又被赋予反面的含义。我们所谓的“世俗化”，乃指意义体系中神圣因素逐渐减少乃至隐匿的变化过程。就西方而言，这种“神圣因素”主要指宗教因素。但世俗化却不限于西方，而是一个全球现象。如所周知，象中国这样的东方国家，尽管从总体上说一直是一种世俗文化（所谓人本主义文化），但也有一神圣因素降解的明显过程。这不仅表现为它所内含的宗教因素（佛、道）的逐渐减少，而且更主要表现为其传统伦理道德因素的消解。而这种伦理道德在中国文化中一直具有“纲”、“常”即神圣作用的。这一从1840年开始的过程使中国文化更加世俗化。可见，世俗化过程尽管主要指某一社会文化内宗教因素的变化，但似乎也可把神圣道德价值的降解过程包括在内。在这个意义上，我们也可说，与西方一道，中国在近代也有一个世俗化的过程。

造成全球世俗化的原因有种种。人们就此已有很多检讨，既有宗教之外的原因，也有宗教本身的原因。就宗教外的原因而言，文艺复兴运动、启蒙运动、以蒸汽机的发明为标志的工业资本主义运动、以法国大革命为高潮的社会改造运动、以及由伽利略和牛顿发展出来的近代自然科学等等，无疑是最有力的推动者。就宗教本身的原因而言，既有圣经义理方面的原因（如贝格尔认为《旧约》内含的超验化、历史化与伦理化就包含着世俗化

<sup>①</sup> [美] 贝格尔：《神圣的帷幕》，上海人民出版社1991年版，第126页。

的内在动力<sup>①</sup>），也有宗教运动方面的原因（如路德的宗教改革运动以及其后的清教徒运动等）。所有这些都对世俗化过程产生过影响，以至我们今天在追溯其形成时都较容易把它们一一枚举出来。

然而，我们以为，人就是人的世界。人对外部世界关系的变化，总是以人对自身关系的变化为前提的。世俗化历史运动的发生和发展，不仅要引起人对自身看法的相应变化，而且更是以一种改变了的人对自身的观念和态度为其前提的。无论在现时代发生的促进世俗化过程的外部事件如何纷繁重大，我们都可在其中窥到一种早就准备好了并贯穿始终的人对自己的基本看法与态度。这就是所谓的“主体性”的观念。

前面我们把世俗化界定为意义体系中神圣因素的减少乃至隐退的变化过程。神圣因素何以减少？神圣因素的减少是因为另一种因素增大了。这便是“人”的因素。在人-“神”关系中，过去是“神”为本、“神”为主，即“神”处于高位，现在则发生了变化，变成了“人”为本、“人”为主，即“人”升格为“神”。这种人-“神”格局的变动和“人”、“神”因素的消长，最后导致了我们所谓人的“主体性”的确立。这种确立使人从世内众存在者中突显出来，升格为自然的“主人”。“人”现在成了一切存在者存在的中心根据。这一变化是前所未有的。“希腊人怕傲慢，信仰一位甚至高于宙斯的必然之神或命运之神，所以希腊人小心避免那种他们觉得会是对宇宙不逊的事情。中世纪时把恭顺做得更远甚于以前：对神的谦卑是基督徒的首要义务。……文艺复兴恢复了人类的自尊，但又让自尊达到了造成无政府状态与灾殃的程度。……已往过于谦卑的人类，开始把自己当作几乎

<sup>①</sup> [美] 贝格尔：《神圣的帷幕》第5章，上海人民出版社1991年版。



是个神。”<sup>①</sup> 人成为神的过程也正好是和人性内部诸因素的变化消长相对应的：过去重“灵性”的生活现在让位于“感性”和“理性”。长久处于压抑和沉睡状态中的感性欲求现在苏醒了，它惊异地打量世界并发现，过于以灵性名义加以拒绝或限制的世俗生活原可是一场享乐，而周遭的“物质带着诗意的感性光辉对人的全身心发出微笑”（马克思语）。歌德笔下的浮士德也许正能体现这一变化：感性从以往居禁的囚室走了出来，它投入了生活，尽情去感受、去行动，最后在改造世界的实践活动中找到了它的用武之地。实践是由感性发动并满足感性的活动。这种活动结合了内在感性欲求与外在感性物质。与感性一起，则是理性（知性）的伸张。人对自己具有理性的认识早已有之。不过，作为实际存在而起作用的人的这种能力，以前通常是附着在灵性的运用之上的。中世纪的神学即可视为理性与信仰的结合。而现在的理性则挣脱了神学的束缚而独立出来了。在培根那里，理性的旗帜正式升起。理性成为谋求人生幸福的首要工具。他使整个欧洲乃至整个世界相信，“知识就是力量”，依靠科学和逻辑的力量，能最终解决人类面临的所有问题。与此差不多同时，理性进一步在笛卡儿的“我思故我在”中获得了人所需要的自我确信。这个命题一方面把人的主体性扶上了高位，一方面使自然作为表象向人呈供出来。到了斯宾诺莎那里，这种对理性的信仰产生出几何学与逻辑学的宏伟的构造：宇宙乃是一个数学体系，可以靠从既定的公理出发的纯粹演绎来先验地加以描述。而在霍布士那里，培根和笛卡儿的理性主义已演为一种不可调和的无神论与唯物论：除了原子和虚空之外，什么也不存在。理性的步步紧逼，把一切都纳入它的审视和考问之中。它现在登上了“法官”的高位，不仅把自然作为对象带到自己的面前，而且还把人和人的生活传上

<sup>①</sup> [英] 罗素：《西方哲学史》下卷，商务印书馆 1982 年版，第 388 页。

了它的法庭。一切都得为自己的存在提供辩护。在理性无情的批判和所发起的攻击中，“古老的教义一个接着一个地消失了，中世纪信仰的哥特式教堂倒塌了，神圣的上帝随着波旁王朝一道跌下了宝座，神秘的天堂褪色为单纯的天空，而地狱变成了仅仅是情感的表现。赫尔维修与霍尔巴赫使无神论成了法国沙龙里的时髦货，甚至牧师也在使用它；拉马丁在普鲁士国王的庇护下将它贩卖到德国。1784年，当莱辛因宣布自己为斯宾诺莎的追随者而使雅可布大为惊异时，这是一个信号：信仰降到了最低点，理性取得了胜利。”<sup>①</sup>

感性的解放，理性的胜利，二者联手把“人”扶上了“主体性”的高位。在康德、费希特和黑格尔那里，“主体性”的原则得以最终确立。人不仅成了世界的中心和万物的尺度，而且就连上帝和神灵也成了人之本质的一种投射。人不再是卑微渺小的受造物，而成了贯彻意志的创造者。人的感性和理性，而且仅仅是感性和理性，就能把世界作为对象来加工和改造。在这种膨胀的信心中，人登上了君临一切的宝座，而万物则成了匍匐在其意志之前的奴仆。正是“此种意志规定着现代人的本质，尽管现代人对此种本质的深远含义初无所知，尽管今天现代人对这种存在者之存在的意义是从何种意志生发出来的尚未能知。靠这样一种意志活动。现代人发现自己原来是这样一种存在者：这种存在者在对象中的一切关系中并因而也在对他自身的关系中，都作为那贯彻自身意图的制造者而站立起来，并且把这种站立起来确立为绝对的法则。世界是以整个对象性的陈列状态出现的，这种陈列状态被交托给贯彻自身意志的制造，并这样来服从它的命令”。<sup>②</sup>文中所谓的“站立起来”，其实也就是“主体性”原则。“主体

① [美] 杜兰特：《西方哲学史话》，书目文献出版社1989年版，第257页。

② 见《海德格尔诗学文集》，华中师范大学出版社1992年版，第101页。

性”说的是人对世界的这样一种态度：把世界作为对象即作为可资表象和利用的东西交由理性和感性来加以处理。

总之，若从正面看，世俗化过程乃一神圣因素逐渐减少的过程；若从背面看，则是一个人的上升过程。这是同一个过程：人的因素的凸显正好是神圣因素的消隐。

### （二）感性、理性的困窘

今天的世界主要是由感性和理性携手共建的。与过去相比，今天的世界已发生了翻天覆地的变化：自动化的机器生产把人从沉重单调的手工劳动中解放出来；石油、电力和原子能成为新的能源供给者；汽车、火车和飞机代替了过去简陋低效的运输工具，并能在极短的时间内把漫长的距离扔到后头；电化通讯（电话、电报、收音机、电视、传真等）不仅使人们易于获得信息，而且使全世界的人近若比邻；农业机械的运用使过去分散的农业变成集约化的工业生产，化肥极大地提高了农作物的产量；生物工程技术的兴起和发展，不仅按人的需要培育出新的品种，而且使复制生命本身成为可能；现代物理学、天文学已把人们的认识推进到层子（夸克）结构和一百多亿光年的遥远星体；电子计算机的研制和广泛运用，更是在人类生存的各个领域带来革命性的变化，……作为这一切的结果，人们的生活变得方便了、舒适了、丰富了、安全了。至少从总体上来说是如此。人们满怀信心地期待着人类全面地、持续地进步。

然而，聪明反被聪明误。理性的运用和科学技术的进步固然极大地增进了人类的福利，但却未能给人带来预想中的幸福。相反，还造成了一系列新的问题：大机器生产和科层化的管理使人类变成机器和制度的附属物；人口的急剧增加，使本已紧张的物质资料生产更加紧张；与此同时则是自然资源的不断减少和生态环境的严重破坏；战争依然存在，特别是两次世界大战给人们的生命和财产带来了空前的灾难；旧的压迫和奴役形式消失了，新

的又出现了；世界范围内的经济、金融危机，使即使最隔绝的国家也无法免受其害；……在所有这一切中，最使人难以忍受的，也许还是人生意义的缺失。人们发现，尽管他们生存的物质条件是过去所无法比拟的，但内心却是空荡荡的。当生活失去目标和理想，行为就容易放任自流。而一切终极崇高价值的消失，则把人只留给欲望和满足欲望的商品。尼采的名言“上帝死了”，其所指称的就可视为此种情形。“上帝死了”是现时代的一件大事，也是现时代的特征所在。“上帝”之死也即意义之死，是意义之源的断绝。这种断绝的一个严重后果，就是虚无主义的泛滥。海德格尔指出，所谓虚无主义，就是“只和在者打交道”。<sup>①</sup> 在我们的理解中，这似乎包含两层意思：一是说只以感性和理性来与在者打交道；一是说只以把在者揭示为有用物的方式来和在者打交道。前者不及“灵性”，后者无关“意义”。总之，除了欲望和满足欲望的对象外，现时代的人几乎一无所感、一无所见。结果，世界收敛了，而人性也萎缩了。

造成现代人困境的原因是多方面的。全面检讨这些原因并理清其间的关系，乃是一项有待通力合作的长期任务。但是，无可否认的是，现代人的活动方式本身就蕴含着造成困境的根由。

上面说过，现代人最突出的特点是对感性、理性的强调和运用。感性运用主要表现为以生产劳动为核心的实践活动。而理性的运用则主要表现为认知活动。人和世界的分裂和失落首先就发生在这两种活动中。

何谓实践？实践是这样一种活动：作为感性存在的人对作为感性对象的世界进行加工改造，以造成符合人之各种生存需要的实际变化。在此关系中，人和世界是以对等的“身分”出现的：一方面是人的动力化，他方面是世界的工料化。人的动力化是说

<sup>①</sup> [德] 海德格尔：《形而上学导论》，商务印书馆 1997 年版，第 20 页。

人为了得以作用于自然，必须相应地把自己变为动力，即把自己采取为“身体”（人不等于身体）；世界的工料化是说自然物要能成为上手操作的东西，必须以“材料”或“物资”的形态出现（世界不等于材质）。因为只有这样，两者的“身分”才对等，才能发生实际的操作关系。在此关系中，人是以作为一种自然力作用于其他自然物的方式把对象化归已有的。在此“化归”中，人的工具也不过是人的身体能力的延伸和加强。然而，人把自己降为自然力并使自己服从于“给他的动作的方式和法规定了法则”（马克思语）的有限目的，不就是自身的物化和异化吗？世界变成材料，变成单纯的有用物，不就是世界的物化和片面化吗？现代人一向看重和夸耀的实践活动不是没有代价的。

人和世界在感性实践活动中所发生的这种分裂和失落也出现在人的理性认知活动中。

人作为智性存在在与世界打交道时所形成的，就是一般所谓的认知关系。与实践关系不同，认知关系对世界的把握不是直接的、具体的，而是间接的、抽象的。与实践关系相同，认知关系的形成也是以主客相分为前提的。要能对世界形成知识，其前提是人的知性化，世界的概念 - 符号化。人的知性化，就是人从与世界合一的状态中“抽身”出来，变成站在对象之外打量、观察、思考对象之性质、特征和规律的“头脑”（人不等于头脑）；世界的概念化、符号化，就是世界从其存在的丰富可能性中“抽象”出来的变为可由智性思维来把握的“概念 - 符号”（世界不等于概念或符号）。“在我思考某一对象时，我就把它变为一种思想，并把它的感性的东西除去，这就是说，我把它变成本质上和直接上是我的东西”。<sup>①</sup>“我的东西”亦即是主观、理性的东西。换言之，世界变成了理性的规定物：“石头在重量中，颜色在波

<sup>①</sup> [德] 黑格尔：《法哲学原理》“导论”，商务印书馆 1982 年版，第 12 页。

长中，声音在频率中”。<sup>①</sup>“重量”、“波长”、“频率”即概念或符号。之所以如此，是因为只有这样，人和世界的“身分”才对等，才能发生认知关系。在此关系中，人是以抽象的能力和规范的能力把世界化归于己的。不同于实践对世界的实际把握，这是一种理论的把握方式。在此把握中，人的仪器也不过是认知能力的延伸和加强。然而，人把自己降为单纯的认知力，不就是完整人向单向度的理性化的人的嬗变和抽象吗？人把世界从人那里疏离出去并从它自身的丰富性中疏离出去，变为由理性所规定、由概念符号所指代的性质、特征和规律，不也是具体、丰富甚至神秘的世界的消解和丧失吗？如果说，目的向手段、存在向实用的转化是人和世界在实践方式中失落的主要危险，那么，主客对峙、主客抽象则是单纯认知方式可能对人和世界造成的基本威胁。

应该承认，感性活动与理性认知活动并不是现代人所特有的，也不仅仅是西方人所特有的，自从这世界上有了人，也就同时有了这两种活动方式。而且，只要人还要生存下去，就必然与世界发生这两种关系，并且必然要在作为生存依凭的这两种活动中同时遭致的分裂和失落的危险。不过，由于人同时还有求意义的种种方式，尤其是前现代人还有以宗教为核心的价值追求，故人在上述两种行动中遭致分裂和失落又能以意义的方式得到某种补救和克服，不致造成过度的失衡和尖锐的矛盾。在现代人这里则不同。由于科学技术的大力介入，现代人把古已有之的实践活动和认知活动从自发状态推进到前所未有的空前规模。与此同步，则是意义需求的弱化，特别是宗教信仰的弱化。这样，一方面，人在实践活动和认知活动中陷于分裂和失落的危险加大了；

<sup>①</sup> 张志扬：《海德格尔的〈艺术作品的本原〉阐释》，载《西方文艺理论名著教程》下卷，北京大学出版社1989年版，第344页。

另一方面，抑制和挽救这种危险的力量又大为降低了。这就终于导致出现了这样的局面：现代人在一个生活质量相对提高了的世界迷失了。他成了世界的“主人”，可又受由他造成的异己力量的摆布；他在生存上取得了空前的成功，可在存在的意义上又处于空无所依的境地；他在这个世界上到处遇到由他造成的对象，可就是觅不到神圣的踪迹。一个以人为中心的近代潮流，就这样逐渐走到了其始料不及的反面。

### （三）转向宗教：一种救治的努力

前面说过，人有两种基本需求：求生存的需要与求生存意义的需要。理想的状态是两者处于某种平衡。但实际上却难于做到。无论社会生活还是个人生活，常表现出此强彼弱的态势。欧洲中世纪和中国古代，由于人们过分沉溺于宗教生活与道德生活之中，不重视甚或鄙视生产经营与技术操作，遂造成社会生产力长期低下的局面。而到了近现代，人们对于世俗物质利益及其享受的强烈兴趣，又冲淡、挤压了人们的价值关怀与意义追求。黑格尔的下述论述，似乎正可看作是对这一转换的概括。他说：“从前有一个时期，人们的上天是充满了思想和图景的无穷财富的。在那个时候，一切存在着的东西的意义都在于光线，光线把万物与上天联结起来；在光线里，人们的目光并不停滞在此岸的现实存在里，而是越出于它之外，瞥向神圣的东西，瞥向一个，如果我们可以这样说的话，彼岸的现实存在。那时候精神的目光必须以强制力量才能指向世俗的东西而停留于此尘世；费了很长时间才把上天独具的那种光明清彻引进来照亮尘世之见的昏暗混乱，费了很长时间才使人相信被称为经验的那种对现世事物的注意研究是有益和有效的。——而现在的当务之急却似乎恰恰相反，人的目光是过于执著于世俗事物了，以至于必须花费同样大的气力来使它高举于尘世之上。人的精神已显示出它的极端贫乏，就如同沙漠旅行者渴望获得一口饮水那样在急切盼望对一般

的神圣事物获得一点点感受。”<sup>①</sup>然而，意义求索是人的内在需要，植根于人性深处。它可以被遮蔽，却不能被铲除；可以转移，却不会消解。现代人的求生存活动固然遮蔽了对意义的关注，而其感性、理性的膨胀又压倒了灵性的要求，但此种情况走过了头，则又激起了人们感受神圣事物的渴求，激起了人们对现代人所处困境的反省和反叛。

对现代人所处困境的意识也许最先、最集中地体现在文学艺术中。欧洲十九世纪初的浪漫主义之所以带有崇尚自然、崇尚情感的鲜明色彩，正是其对过度张扬理性与人为的启蒙精神的矫正。而十九世纪中后期出现的批判现实主义，则对资本主义工业化进程中的人的分裂和堕落作了正面的揭露。诗歌中的波德莱尔和兰波，小说中的福楼拜和陀斯妥耶夫斯基，戏剧中的易卜生和斯特林堡，从不同的角度都对现代人的分裂、扭曲和异化作了形象的描绘。二十世纪初的文学艺术在这方面做得更加深入、更无忌讳。艾略特的《荒原》，描绘了西方精神的枯竭，信念和方向的缺乏；卡夫卡的《城堡》、《审判》，揭示了现代生活所造成的心灵的紧张、孤独与无聊；萨特写有一个剧本，叫《无出路》，对现代人的绝望作了经典性的表述；而加缪的《局外人》，则描写了现代社会中个人与其生活的疏离；贝凯特的《等待戈多》，写出了生活中无可期盼而且永远也等不到的悲哀；赫勒的《第22条军规》，则揭示了荒谬制度下人的无所适从；……这种对危机的意识同样体现在艺术中。例如，本世纪初在德奥出现的表现主义绘画，就是对挤压“自我”的机械世界的抗议。正如巴尔(H. Bahr)所指出的那样，表现主义在本质上是灵魂和机器为争夺人而进行的殊死搏斗，它是一面警钟，提醒人们抵御现代文明

<sup>①</sup> [德] 黑格尔：《精神现象学》上卷，商务印书馆1983年版，第5页。



对人的侵害。<sup>①</sup>而英国当代批评家艾思林 (M. Esslin) 则把荒诞派艺术称为“寻找自我”的艺术”。其他如象征主义、未来主义、达达主义、超现实主义、新小说派、“黑色幽然”、魔幻现实主义等，不论其思想和艺术方面的得失成败如何，都无不或多或少地包含着对人和自然双双失落的痛心，对现代社会丑恶现象的抗议，以及对人性复归的祈望与摸索。

对人在现时代命运的系统的、理论的反思，则主要体现在哲学中。大致说来，哲学的这种反思有三个层面：对制度的批判；对技术的批判；对某些核心信念的批判。这又常是交织在一起的。就在“启蒙运动”高奏凯歌的十八世纪，卢梭却大唱反调，指责现代文明造成的不平等，指责科学、艺术为败坏道德人心的根源。而最为激烈、最为深刻的批判则是由马克思在十九世纪作出的。马克思通过对近代资本主义社会的深入考察和分析，发现在资本主义制度下，人的活动（存在）与人的本质（自由）相分裂了并达到了空前尖锐的对立。这就是劳动的“异化”。这是一种根本的异化，由此而推及其他领域与其他方面：人同自己产品的异化即劳动与享受的分离；人同人与人之间关系的异化即个体与类的分离；人同自己本身的异化即感性与理性的分离。马克思所批判的，不仅是资本主义的阶级剥削和阶级压迫，同时还有支撑现代社会运作的基本生存原则和生活方式。马克思之后，批判的浪潮方兴未艾。沿着马克思的方向并援引弗洛伊德心理分析理论的，则是在二十世纪三十年代于德国兴起的法兰克福学派。但该学派的批判重点，已不再是资本主义的经济剥削和压迫，而是资本主义意识形态所造成的心理定势。例如，在《爱欲与文明》、《单向度人》等著作中，马尔库塞揭示了当代人的全面异化：一

<sup>①</sup> [美] 费兰契娜与哈里森编的《现代艺术与现代主义》，上海人民美术出版社1997年版，第269页。

方面，人在物质、社会、技术的压制下变成只求享乐不求精神、只顾眼下不顾未来、只按技术合理性行动、丧失批判精神和原创能力的“单向度人”；另一方面，社会也变成了“没有反对思想”、“没有反对派”的“单向度社会”。而哈贝马斯通过对晚期资本主义社会特点的分析，也指出现代人的异化主要并不发生在经济、政治领域，而是发生在深层心理领域，因而是更可怕的奴役和异化。无论法兰克福学派对现代社会病因的诊断和开出的药方如何，他们的批判确实触到了人自现时代以来所发生的分裂和失落这一主线。

技术批判与制度批判常常是交织在一起的，难以截然分开。然而，从某种意义上说，对技术的反思和批判还更根本一些，因为现代社会的最终确立，离不开科学技术的催生。这个社会乃至这个时代，都是由“技术”来标识的。我们的时代就是技术时代。哲学对技术的反思伴随着技术发展的每一阶段。早在技术尚不发达的古代，我国的庄子就指出技术操作（机事）将导致价值关注（道心）的消解。<sup>①</sup>在西方，卢梭可说是激烈批判科技文明的先驱。他在其著名的底戎学院征文中，直把科学的进步呼为道德沦丧、社会奢靡腐败的根源，给当时崇高理性的热烈气氛泼了一瓢冷水。浪漫主义的另一代表人物席勒，在其《审美教育书简》中也对近代工业文明把人束缚在机器轮盘上从而丧失了人性的和谐和生命的激情表示了极大的忧虑。<sup>②</sup>十九世纪以来，随着大工业革命的完成和科学技术的广泛应用，对技术的反思和批判也更趋活跃。胡塞尔在《欧洲科学危机和超验现象学》中，对排斥主体性、只局限于纯粹客观事实研究的现代实证科学作了批

<sup>①</sup> 见《庄子·天地篇》：“有机械者必有机事。有机事者必有机心。机心存于胸则纯白不备，纯白不备则神生不定。神生不定者，道之所不载也。”

<sup>②</sup> [德]席勒：《审美教育书简》第6封信及有关论述。

评，指责这种“只见事实的科学造成了只见事实的人”。<sup>①</sup> 舍勒也认为，科学知识为理解的一种类型，这种理解“把世界设想为价值中立的，这是人为了一种价值而为自己确定的任务，这种价值就是主宰和支配事物的生命价值”。<sup>②</sup> 因此，近代科学在本质上是一门“控制学”即控制自然的知识。它优先认识自然现象中适合预言和能够控制的方面，而贬低、忽视那些于此控制没有帮助的东西。胡塞尔的另一学生海德格尔对技术问题更为关注。他在很多的地方都涉及技术，还特别写下《追问技术》（1953）一文。海氏不同意一种流行的看法，即把技术视为中立的手段，现时代危机与技术本身并无关系，至多只是人对它的误用造成的。海氏指出，手段并不是中立的东西，技术的采用要与事物形成一种新关系。在现时代以前的历史中，技术参与建构现实是与揭示的其他方式如宗教、艺术等相联系的。而在新时代中，技术成为普遍的、甚至是唯一的对人和自然的关系加以规定的力量。海氏“把那种将人集合进去把自我揭示限定为储备物的强迫性要求称为 Gestell（架构）”<sup>③</sup> 这是一种按人的需要来揭示事物的方式。一旦人仅仅成为储备物的揭示者和安排者，人就走到他自己也被当作储备物的那一步了。此外，现代西方哲学中有人本主义倾向的许多流派和思想家，都不同程度地涉及对技术的反思和批判。上述法兰克福学派的中坚人物如霍克海默、马尔库塞、哈贝马斯等，也都在他们的社会批判理论中包含着对现代科学技术的批判。<sup>④</sup> 限于篇幅，兹不赘论。

① [德] 胡塞尔：《欧洲科学危机和超验现象学》，上海译文出版社1997年版，第5—6页。

② [美] 威廉·莱斯：《自然的控制》，重庆出版社1993年版，第8页。

③ [德] 海德格尔：《追问技术》，载《基本著作选》，New York, Harper & Row, 1977, 第301页。

④ 参见高亮华：《人文主义视野中的技术》一书，中国社会科学出版社1996年版。

再就是对某些核心观念的反思和批判。尽管此种反思和批判常和以上两种联在一起，但仍有某种独立性。可视为以上两种批判的深化。

在这些支撑现代性的核心观念中，首当其冲受到怀疑和批判的乃是“理性”。海德格尔就预先宣布哲学为一项理性事业的作法问道：“什么是理性？理性之为理性，是在什么地方、通过谁人决定的，理性已经自称为哲学之王了吗？”<sup>①</sup>在这种怀疑与追问的大背景下，人们或指出其运用范围的有限：康德将它的运用范围限定在现象界，只处理经验对象，超过这个范围去处理本体界的对象如上帝、不朽、意志自由等时，就会出现所谓的“二律背反”；叔本华认为理性能帮助解决很多问题，但不是一切。“有好些事情，不应用理性反而可以解决得更好些”<sup>②</sup>；法国哲学家柏格森也认为理性只适合于无生命东西的研究，若用于有生命的对象，则必然将之分解为僵死的碎片；……或指出其阶级的、工具的本性：马克思尖锐地指出，“理性王国不过是资产阶级的理想化的王国”，而尼采则指出，理性不过是“意志主权的证明”，认识乃是“强力的工具”，而科学则是“为了支配自然而改造自然的观念”，属手段一类，甚至连真理也是“一种原则上是伪造的体系在生物学上的利用”；……或揭示其内涵的极权性、压迫性：利奥塔指出，理性与权力是一个东西，霍克海默指责理性话语的核心包含着一种暴力和极权主义因素，福科则通过对疯病和疯人历史的考察，指出一部疯狂史就是人类以理性之名对无理性的疯人进行血腥压制的历史；……或以非理性的其他因素来补充或取代理性的作用：如卢梭对“情感”，叔本华对“意志”、尼采对“强力意志”、柏格森对“生命冲力”、弗洛伊德对“无意识”、

① 《现代外国哲学》第7辑，人民出版社1985年版，第298页。

② 【德】叔本华：《作为意志和表象的世界》，商务印书馆1982年版，第100页。

克罗齐对“直觉”、海德格尔对“存在”、拉康对“欲望”、德里达对“本文”、福科对“历史”等等的强调，在某种意义上都可看作是对理性至上地位的挑战，或是看作对理性的替代和补充。

再就是对人是“主体”或“中心”的怀疑和批判。从古希腊普洛泰戈拉“人是万物的尺度”到近代康德的“人为自然立法”、“人为实践立法”，“主体性”或“中心论”的旗帜一直高高飘扬。而现在则受到人们的怀疑、批判和消解。哥白尼的“日心说”，摧毁了地球即人是宇宙中心的信仰；达尔文的“进化论”，揭示了人并非天生高明，而是由动物逐渐进化而来，因而只是自然系统的一部分；而弗洛伊德的“无意识说”，则阐明了主宰人的并不是人的理性，而是人所不知的深层欲望。这三大学说，对人是“主体”或“中心”的传统信念不啻是一大冲击。十九世纪后期以降，人们对上述信念更是发起了致命的攻击。尼采宣布“主体”为一“虚构”；列维-斯特劳斯声称“必须抛弃主体（人）这个令人讨厌的宠儿”；马里坦主张“以神为中心”来重建人道主义；后期海德格尔也批判了以“此在”为核心的“人类中心论”。后现代主义的代表人物则走得更远。福科指出，人、人性、主体、中心等观念只是“最近的发明”，它们“将象画在沙滩上的画一样被抹去”；拉康批判了“自我”是“知觉—意识”中心这一原则上的科学主义偏见，宣称既没有中心，也没有世界，有的只是欲望本身；德里达更为彻底，他讨厌以往形而上学以中心代中心的做法，而要摧毁中心本身，其方式是通过驱逐作为语言中心的人来使主体非中心化，变成仅仅是无限的语言游戏中的一个词项。除了“理性”与“主体性”这两个现时代最重要的观念外，人们还对诸如“人性”、“人道主义”、“进步”等观念进行了反思和批判。这些反思和批判不一定全都公允、精当，有的甚至相当偏颇，但确有很多发人深省的东西，可视为人们反思现时代危机的一个重要方面或成果。

以上，我们仅从艺术和思想两方面作了一些提示。其实，对现时代危机的这种意识和反思还体现在别的许多方面。其中，人们的宗教祈向也可视为对危机所作的一种反应。

“宗教祈向”一词指的是，现时代人在面对上述危机时对宗教的“回目”。这种回目不仅体现在人们对宗教日益增强的理论兴趣（宗教内部的新托马斯主义自不必说了，就是非宗教的哲学家甚至科学家如普朗克、爱因斯坦、海森堡、刻普勒、魏柴克等也都表现出强烈的兴趣）上，而且更体现在人们的实践兴趣上。后者又主要体现在以下两个方面。

首先是传统宗教的复兴。其中，伊斯兰教复兴运动可说最为突出。在许多地区，青年人蓄起了教长式的胡须，穿起了伊斯兰长袍，妇女又带上了面纱。在一些国家如伊朗、沙特阿拉伯，官方大力推行沙里亚法，大力兴建清真寺和教会学校，举行各种宗教活动，甚至向国外输出伊斯兰革命。在西方，源于美国的基督教复临安息日会、南方浸礼会、摩门教和五旬节派近年来发展迅速。同时，在天主教和新教中还兴起了圣灵降临运动，其内容包括追求与圣灵交通、祈求圣灵赐予特殊能力、降神术、奇迹治病等。东欧也出现了宗教复兴运动。八十年代，波兰天主教会通过光明山圣母崇拜、保罗二世教皇回国访问和纪念天主教传入波兰一千周年等活动，掀起了一次又一次的宗教热潮。1988年，苏联庆祝东正教传入一千周年，政府允许教会印刷十万部和进口一百万部《圣经》。苏联解体、东欧剧变后，各国纷纷宣布宗教自由并先后与梵蒂冈建交。1992年，俄罗斯政府制定了特别教育计划，要在十六万所学校中重新开设宗教课。在拉丁美洲，天主教内部的一些激进神职人员于六十年代来发起了一场所谓的“解放神学”运动。在其影响下，出现了大批新型教会组织如“基督教左派”、“革命基督教运动”、“人民教会”等。亚洲、非洲的天主教也深受其影响，成立了“亚洲普世神学会”。和“非洲普世

神学会”。<sup>①</sup>

中国也出现了类似的情况。如所周知，中华民族为一受“实用理性精神”浸渍的民族，故相对说来宗教观念一直比较淡薄，其宗教生活（主要为佛道两教）也限制在较小的范围内。1949年后，更由于无神论的马列主义意识形态的确立，中国人的宗教生活进一步萎缩。五十年代后期，党内“左”倾思潮抬头，对包括宗教在内的各上层建筑展开批判，致使宗教生活几近停顿。“文革”十年浩劫，宗教更是成了“重灾区”。当时对宗教的理论批判转为对宗教的实际行动：砸教堂、拆寺庙、焚经书、毁圣像、烧法器，关闭了所有的宗教场所，宗教教职人员遭到批斗，或被关押或被下放，广大信教群众也遭歧视或批判，一时竟使得宗教活动从社会生活中销声匿迹了。然而，就在这空前黑暗绝望的时候，宗教的力量却在悄然复苏。“……人性遭扭曲，人权遭践踏，社会陷于瘫痪。而宗教，则以它的超越精神，以它对人的处境的关怀，以它的伦理道德，成为人们精神上的避难所。有信仰的更坚定了，曾经淡忘宗教的又回来了，以前不知宗教为何物的人开始感受到它的魅力，宗教在恶劣的社会环境中反而得到发展，从‘文革’后期始，信教的人数开始增加。”<sup>②</sup> 1976年粉碎“四人帮”后，正常的社会生活得到恢复。随着宗教信仰自由政策的贯彻落实，随着主流意识形态的相对淡化，随着现代化进程中所孳生出的汲汲于物质功利而忽视、淡忘精神意义的倾向，以及别的一些原因，各宗教活动不仅相继得到恢复，而且更呈现出发展壮大的态势。信教的人数大幅增加，<sup>③</sup> 宗教场所也拥挤不

① 参见刑东田：《当今世界宗教热》，华夏出版社1995年版，第1—3页。

② 《上海宗教问题研究》，载《当代宗教研究》（上海社科院宗教研究所编）1996年第4期第19页。

③ 据1992年国务院《白皮书》公布，全国共有天主教教徒350万，基督教教徒550万，伊斯兰教徒1千多万，佛道教徒估计约1亿左右，不仅比解放前三十年的人数为多，而且比起解放前也有较大的增长。

堪。姑以上海为例。1981年上海市仅开放了一座寺庙（玉佛寺），春节期间约1.2万人前往烧香，而到了1990年，全市各寺庙进香人数就高达2.3万，并呈逐年上升趋势，1993年为36万，1994年为38.8万人进佛寺，6.5万人进道观。许多香客在大年三十晚上冒着凛冽的寒风通宵排队，争烧头香。<sup>①</sup> 这还只是佛道两教的情况，其他宗教的活动也同样活跃。在其他地区，尤其是在广大的农村，宗教活动的开展更见热烈。

其次是新兴宗教的崛起。新兴宗教主要出现在第二次世界大战后的美国、日本、韩国等国家和地区。这些宗教名目繁多，产生得快，消逝也快。其中也不乏比较稳定和较有影响的宗教，如美国的约多布道团、夏伊洛真光耶稣会、上帝子孙会、百星会、美国土著会、兄弟会、科学学教、自我实现团契、国际湿婆难陀瑜伽会、西方禅宗、撒旦教（即恶魔教）、特尔斐团契、美国联合飞碟俱乐部、联合会、不明飞行物（UFO）运动、巨石太空大会、克里希纳运动、梅赫·巴巴运动、人民圣殿教等等。日本则有灵友会、立正佼成会、创价学会、真如苑、世界真光明教团、阿含宗、真理之友、妙智会、玺光尊教、天照皇教大神宫教等等。据不完全统计，美国目前共有“新宗教”三、四千个，信徒总人数750万（70年代中期统计数）；而在日本，仅合法登记的各宗教组织便在18.5万个以上。近年来，“新宗教”方兴未艾，呈越来越兴旺之势。<sup>②</sup>

应指出的是，当今中国以及世界范围内出现“宗教热”的原因是复杂的，涉入者的动相也各不相同，很难用单纯的“意义求索”去加以概括。然而，由于宗教信仰大都具有终极关怀的性

<sup>①</sup> 《上海宗教问题研究》，载《当代宗教研究》（上海社科院宗教研究所编），1996年第4期第21页。

<sup>②</sup> 参见陈麟书、袁亚愚主编的《宗教社会学通论》，四川大学出版社1992年版，第335页。



质，由于宗教在其漫长的发展中所积淀的深厚价值资源，故现代人在面临种种生存危机时对宗教的“回目”乃是很自然的事。这种努力在目前的收效如何，这也许并不太重要，重要的是，在这种“回目”与关注中，就包含着现代人试图通过意义求索来寻找归“家”之途的真诚努力。只要有这种努力和其他努力在，人就决不会长久处于某种危困状态而无以自拔。

## 第五章 宗教与哲学

作为人类的一种认识方式，宗教认识如何可能？宗教认识与哲学认识之间有什么本质联系以及区别？对于人类的生存及文明的进步来说，宗教之思和哲学之思究竟有何意义？为什么它们能如影随形般地伴随着人类生存的洪流而生生不息？这种异乎寻常的生命力源于何处？本章力图追问并应答这些问题。

### 一、宗教认识方式的本体论根源<sup>①</sup>

#### （一）宗教认识方式的本体论基础

宗教作为人类的一种认识方式如何可能？

这是一个典型的康德式的追问，更确切点说，一个典型的认识论视域内的追问。当然，人们可以改变追问的具体内容和外在形式，但无论怎样变，我们都注定是在进行康德式的追问，因为

---

<sup>①</sup> “宗教”这个词很笼统，涵盖面极宽，通常指一种有特定教义、信仰、传统、组织、机构、仪式等等的意识形态形式。因此，人们对宗教作社会学、政治学、心理学、人类学等方面的研究。本章所谓“宗教认识方式”，是就与作为“思”的一种特定方式的“哲学”相对称的意义而言的。换言之，所谓“宗教认识方式”这个命名本身即是对作为神话学层面的宗教以及作为一种普通的社会意识形态现象的宗教的扬弃。本章力图从认识论—生存论的层面切入，并在与哲学之思的相互比照和互相激发中，突入宗教之思的基础、特点和意义。

认识论视域的追问实乃近代一切追问之本质。

作为追问，此追问本身无疑是一种巨大的敞开。透过此追问，全部宗教现象和宗教问题都被收摄到认识论的视界下，为这个追问蕴含着的威力所掠过，从而获得了自己的形象、位置、规定以及本质。沿着此追问，人们对宗教的社会层面、心理维度、认识特点等等进行了一系列极富成果的研究和阐释。如果把这一系列极富成果的研究和阐释总结一下，那么关于宗教认识方式人们大致得出了两个最基本的认识论评判：(1) 作为一种认识方式的宗教乃人类无知的、蒙昧的、幼稚的、错谬的认识方式，简言之，非科学的认识方式；(2) 宗教认识乃人类的物质文明和精神文明相对落后的产物。

按理说，有了近代以来丰硕的研究成果，尤其是有了上述两个基本上得到公认的认识论评判，包括宗教认识在内的整个宗教现象应已从根本上得到了解释，就是说，已不再成其为一个问题。然而我们仍然要以典型的认识论的方式执着地追问：宗教认识如何可能？我们之所以仍要追问，并不是我们认为前人的研究成果以及评判是“错误的”。事情的本质不在于作出“正确抑或错误”这样简单的断言。任何敞开都注定要付出代价。敞开的代价便是遮蔽。敞开就是遮蔽，敞开已经遮蔽。将宗教作为一种认识对象纳入认识论的视界，从而赢获此认识对象的种种认识论规定，如上所说，这是一种巨大的敞开。但是，对宗教的这个认识论的敞开本身，在敞开的同时也构成了一种认识论的遮蔽。这种敞开性的遮蔽遮蔽了什么？遮蔽了宗教的本体论或生存论的根源，亦即宗教本真的存在之维。

人类有科学认识方式，有哲学认识方式，有艺术认识方式，但人类怎么“能有”宗教的认识方式？如果说，人类有宗教的认识形式在近现代以前尚能以单纯的认识论逻辑（如“无知”、“蒙昧”、“有意识的欺骗”、“无意识的麻醉”等等）获得相对合理的

解释的话，那么，在科学认识日益普及以及人类文明相对进步的今天，关于宗教的这些单纯认识论解释的狭隘性、局限性和内在冲突性便显得异常触目。比如，按照认识论的视界，任何一种认识要成其为认识，首先必需要有自己特定的认识对象，不管这种对象是感性的还是理性的，是可见的还是不可见的。科学认识是这样，艺术认识和哲学认识均是如此。依此标准，宗教作为一种特殊的认识形式，其根本的、实在的认识对象是什么呢？上帝？佛？道？真主？以基督教为例。基督教的根本认识对象当然是“上帝”。然上帝是什么呢？根据科学的认识论标准，所谓全知全能的上帝实际上是永远也无法证实的，因而是虚构的，因而是根本不存在的。换句话说，宗教作为一种“信仰”也许尚能够成立，可作为一种严格意义上的认识，则完全不可能成立，因为它非但作为一种认识是完全错误的，更重要的是，它连最起码的“认识对象”都没有。顺着认识论视域的这种逻辑思路，人类压根儿便不应该“有”宗教认识这种认识形式，至少在人类有了科学认识方式以后应是如此。值得深思的是，人类不仅在非科学时代的过去而且即便在科学时代的今天也同样“有”宗教这种认识方式。这意味着什么？至少意味着那种把宗教认识简单地归结为“错误的”，从而认为宗教认识方式会随着科学知识的普及和社会文明的进步而逐渐趋于消亡的传统认识论观点，不但没能切中事情的要害，而且恰恰遮蔽了这个要害；<sup>①</sup>意味着人类的宗教

<sup>①</sup> 仿佛是有为了替这种认识论观点提供一个最尖锐的注脚似的，1997年3月间，在美国加利福尼亚圣底戈市郊区的一座豪华的庄园别墅里，一个由39名才华横溢的电子工程技术专家和学者组成的叫“天堂之门”的宗教组织成员集体自杀。“天堂之门”教的教主、前圣托马斯大学的教授马歇尔·阿普尔怀特在自杀前说：“我们教会的成员来自宇宙中其他星球，我们将要回到自己的星球上去……我们自杀后，灵魂将离开躯体，飞向太空。”这一伙智商极高的科学家为什么要自杀？为什么他们要相信像“灵魂飞升”这样如此“不科学”的观念？对这一事件还可以提出无数个“为什么”。不过，所有的“为什么”加起来也抵不上这样一个“为什么”来得更加意味深长：为什么他们竟然还是科学家？

认识方式，事实上并不源出于这种特殊认识方式的“认识论的”维度。

人类有抑或无宗教认识方式，本质上并不取决于人类的认识是“先进”抑或“落后”，“野蛮”抑或“文明”，“科学”抑或“不科学”，甚至也不取决于主观上的“需要”抑或“不需要”。人类“有”宗教认识方式，而且这个“有”延绵数千年，几乎与人类的历史一样久远。面对这个异常触目的“事实”，我们的任务不是以现时最时髦的观点从外面去寻找这种那种“合理的”解释或者推断，而应是首先伸出我们思想的耳朵，去倾听此“事实”沉默的言说。那么，此事实言说着什么？言说着的不过就是并且仅仅就是“此事实”自身：人作为人而生存的的确确“有”宗教认识方式。事实言说着，而言说着的只是这个事实本身。这是多么空洞呵！确乎如此，倘若我们无力倾听此种“空洞”的话。然而，当我们持留在此空洞处，聆听回荡在此空洞深处的无声的言说，——那澄明之本源便会向我们敞涌。一旦事情的本源处被占取，那个康德式的追问就会再次以振聋发聩的威力迎向我们：宗教认识方式如何可能？

人作为人而生存便有宗教认识方式。这个言说着的事实激发着我们的思。人有宗教认识方式，这其实就摆明：这个“有”植根于人之为人或人作为人生存的存在本身之中。于是，不得不追问的是：人作为人而生存的规定很多，如理性的动物，劳动的动物，会说话的动物等等，其中最本质最源始的是什么？“根”、“本质”、“源始”这些词往往给出一种事先的引导，似乎被追问的东西深奥得不得了，玄远得不得了。诚然如此。可是，真正深奥、玄远得不得了的东西，实际上也就是普通、平凡、基本得不得了的东西。在人作为人的生存中，最基本和最源始从而也最普通和最平凡从而也最容易和最可能处于被遗忘状态的本体论向度，就是人始终是以“有死”和“有限”的生存方式生存的存在

者。

人作为有死者、有限者而生存，这本是一个本体论上不证自明的事实。但是，不证自明的东西恰恰是最晦暗不明的东西，因为不证自明正因为其不证自明，才能不证自明地顽强而且极有效地拦截住我们的思。不过，思在遭遇拦截的地方，才正好是思被邀请和被召唤的地方。

人作为有死者、有限者生存，这说的什么？对于我们的那个追问（即宗教认识方式如何可能），这又意味着什么？显而易见，只有首先领悟了前一个问题，才能真正应答后一个问题。

人生存着。人怎样生存着？始终以有死、有限的方式生存着。人有死，这话究竟在说什么？要听懂这话本真的言说，至少有两点必须澄清。第一，凡是人都有一个生物学或生理学层面上的终点，传统上称此终点为死亡。人有死中的“有死”，不等于这种作为一个生物学上的“终点事件”的死亡。为把这种生物学上的死亡与本体论意义上的死亡区分开来，我们采用海德格尔的区分，将生物学层面上的死称为“亡故”，而死亡则用来专指本体论意义上的死亡。死亡比亡故更基本、更源始，因为人“只有死着，才能够亡故。”<sup>①</sup>人只要还没有亡故，就总已经以“有死”抑或“能死”的方式死着，就是说以此种方式“活着”。这种穿透一切“活着”的有死，先于任何形式的亡故。人并非亡故时才“有死”，亡故恰恰是“有死”的彻底丧失。<sup>②</sup>第二，如果人有死，难道动物、植物就没有死？确乎如此。在日常生活的实用范围内，死亡纯系一件“自然之事”。有如诞生一样，死亡既非选择也非不选择的结果，正所谓“身不由己”。但是，死亡虽为

<sup>①</sup> [德] 海德格尔：《存在与时间》，麦奎利与罗宾森英译本，纽约1962年版，第291页。

<sup>②</sup> 关于死亡与亡故的更详细的分疏，可参见余平：《论海德格尔的死亡本体论及其阐释学意义》（《哲学研究》1995年第11期）。

一件自然之事，可包括动植物在内的自然本身却无所谓死亡。我们不说“河死了”，“房子死了”，我们只说“人死了”。是的，我们也说人之外其它有生命的东西死了，如“树死了”，“狗死了”，然这只不过是一种拟人手法，一种人类自我中心的投射手法。诚如海德格尔所说：“只有人赴死。动物只是消亡。无论在它之前还是在它之后，动物都不具有作为死亡的死亡。”<sup>①</sup> 人之外的，本质上都是自然。唯人才是有死者，唯人才能有死。

在澄清了以上两点后，让我们洗耳恭听“人有死，人有限”这话的言说。人有死，这话当然不是说人能把死亡当作某种对象性的东西来“占有”。只要我们本真地倾听，便会听出这话说的是人在生存维度上区别于自然的一种最根本和最源始的生存方式。人乃有死者，这话用更容易从概念上理解的话来说就是：人乃有限者。人是什么？人即能限定自己的存在者。“能限定”说的什么？当然不是说人的体内贮备着一种待激发的内部能力，凭此能力人仿佛可以限定也可以不限定自己似的。人始终已被整体锁定在“有限”的生存道上。人有死，故人有限，故人无论如何都已经限定了自身，就是说，“有限”乃人之为人最基本的生存方式。以“有限”的方式生存意味着什么？撇开其它的方面不说，起码意味着以下两点：意味着人的“超越性”已经切入，同时也意味着那“无限”的存在之维已经敞出。有限，故已给出了超越的可能。有有限，才有超越，才能超越；无限，便无超越，也不能超越。而超越的可能性之所以已在有限者的有限生存中被释放出来，那只因为有限本身实际上就已经是超越的存在性在场。正是在有限者有限的生存方式中，那生存的无限之维便已作为有限生存的对方敞显了出来。有限透射出无限，无限在有限中莅临。无限到场说的什么？当然不是说有限者借助其超越性把无

<sup>①</sup> 孙周兴选编：《海德格尔选集》（下），上海三联书店1996年版，第1179页。

限“产生”出来，更不是说有限者变成了无限者。相反，无限到场呼唤有限者去作为有限者生存。<sup>①</sup>有限者作为有限者，同时承担着有限与无限的区别和统一。有限者之为有限者，就因为它正好是有限与无限的界面：有有限，才有无限；有限与无限之统一并不消灭两者的差别，反倒以此差别为前提；有限者就是使此种差别成其为差别同时又使此种差别归于统一的存在者。只有通过这个作为界面的有限者的有限之生存，有限与无限才能是其所是地到场。所以，从最源始的本体论意义上讲，有死、有限乃人之成其为人最根本的本体论条件。

只要我们的理论之思洞见了这个本体论条件，我们便能在本源处来应答那个康德式的追问。

## （二）宗教认识方式的存在性秘密

宗教认识方式如何可能？所有认识论层面的解释（如认识能力不足，无意识的恐惧和需要、强烈情绪的有意识体验，对自然和社会的支配欲望等等<sup>②</sup>）虽然都有助于对宗教认识方式之根源的理解，但这些派生的解释均未能切中事情的本质。海德格尔说：“死亡乃是无之圣殿……作为无之圣殿，死亡乃是存在的庇护所。”<sup>③</sup>人之有死、有限庇护着人作为人的生存，因而也庇护着宗教这种人类最古老的认识方式，构成这种认识方式最深处的存在性源泉。人有死，人有限，所以人才可能有宗教认识方式。尽管从逻辑上讲，有死、有限并非人有宗教认识方式的充分条件，但却是其必要条件。更具体地讲，人有死，人有限，这本身就意味着划开感性世界与超感性世界或者此岸世界与彼岸世界的可能性已经被给了出来；意味着“永恒”、“无限”、“上帝”以及

① 详见本章第四部分。

② [美] 玛丽·乔·梅多与理查德·德·卡霍：《宗教心理学》，四川人民出版社1990年版，第6—11页。

③ 孙周兴选编：《海德格尔选集》（下），上海三联书店1996年版，第1179页。



诸神已经或者以神话的方式或者以宗教之思的方式存在性地悬临；一句话，意味着宗教认识方式以及整个宗教王国存在的可能性已经存在性地敞开。

人有死，人有限，所以人有宗教，无死、无限，便无宗教。有死者、必死者、有限者，这些词究竟要将我们带往何方？带向那世世代代的芸芸众生不绝如缕的呼唤中去：逝者如斯夫，不舍昼夜；道可道，非常道，名可名，非常名；西风残照，汉家陵阙；苦海无边，回头是岸；主啊，离开你是死，返归你是生，我们愿触摸你奥秘的边沿，我们期待你的指引……这些如泣如诉的话语在呼唤什么？呼唤呼唤者所阙如者。人在此岸向彼岸呼唤，人作为必死者、有限者向永恒、向无限呼唤。正是此类绵绵不绝的呼唤，激发着在神话以及思的意义上的上帝、佛、道、真主等诸神的降临。可见，推出人之生存的有死性和有限性，也就推出了全部宗教王国的存在性秘密。人之生存的有死性和有限性作为永不枯竭的存在性源泉，围浸着每一种宗教的每一种存在方式，滋养着一切宗教信仰的一切信仰活动，庇护着人类全部宗教历史的全部历史过程。倘若人没有有死性和有限性，更精确点说，倘若人不是以有死、有限的方式生存着，那么，整个宗教世界就势必遭受覆巢之劫，以“宗教”的名义所覆盖的全部宗教的活动、方式、过程也必然随之土崩瓦解：假如人没有死，假如人没有限，根植于人生存的本体论条件基础上的各种古老而又庞大的宗教系统就会轰然坍塌，诸如神圣与世俗、天堂与地狱、原罪与救赎、出家与不出家、成佛与不成佛、道与非道、修道与不修道等等这样一些直接维系着宗教王国存在的最起码的区别和逻辑前提，在“人没有死，人没有限”的那一顷刻间便已灰飞烟灭；假如人没有死，没有限，那么诸如布道、祈祷、坐禅、罪感、畏惧、焦虑、感恩、崇拜、迷狂、八苦、生死轮回、末日审判等等这样的宗教观念、宗教意识、宗教情感和宗教行为必将从作为有

死者和有限者的人的生存之根处崩落；甚至象礼拜、诵经、烧香、拜佛、求签这些最普通的宗教行为方式，也必将断然从人的日常生活中扭身而去，因为无死者和无限者是绝不可能也绝无必要再拥有唯有死和有限的“凡人”才可能拥有的上述宗教观念、宗教意识、宗教情绪和宗教活动的。

有死、有限庇护着全部已经出现和可能出现的宗教存在方式。正是人的这种统摄着一切宗教领域，穿透所有宗教活动的有死、有限的存在性在场，构建着人类宗教认识方式以及所有宗教存在方式永不衰竭的本体论源泉。一旦我们的思突人这个源泉，“宗教认识如何可能？”这个康德式的追问事实上就已经走向“解蔽”，即进入了一个真正澄明的境域。

## 二、宗教认识与哲学认识的血缘联系

### （一）宗教认识与哲学认识的内在联系

即使只从现象上看，宗教认识与哲学认识之间也存在着一种难分难解的血肉联系。在人类有文字记载的历史上，宗教认识和哲学认识可以说是最早的意识形态形式。从历史渊源上看，这两种“世界观”的形式有时是难以断然划分的。在中西哲学史和宗教史上，很多开创性的人物都同时既是哲学认识也是宗教认识的奠基性人物，如苏格拉底、柏拉图、亚里士多德、托马斯·阿奎那、康德、黑格尔、尼采、克尔凯戈尔、老子、庄子、孔孟等等。这些开创性人物的著述，横贯宗教与哲学领域，建构、塑造和陶冶着哲学和宗教的思考方式、概念模式、体系结构甚至表述风格等等，成为哲学认识和宗教认识绵绵不断的思想以及灵感的源泉。在希腊神话与“逻各斯”之间，在“上帝”与“理性”之间，在“天”与“道”、“名”与“实”之间，概言之，在西方哲学与基督教之间，在佛教、道教与中国哲学之间，始终存在着一种“剪不断，理还乱”的血肉关系。当然，宗教认识和哲学认识

与人类其它的认识领域（即与自然科学、社会科学、道德、艺术等认识领域）无疑也存在着非常密切的联系，但这些联系无论怎样也没有达到哲学认识与宗教认识之间的联系那样的广度和深度。不是有些哲学家偶然对宗教问题感兴趣，而有些宗教家则碰巧对哲学问题感兴趣。可以这样说，几乎所有哲学家的思考都会自觉不自觉地进入宗教之维，而“神学家无论愿意与否都不得不寻求哲学家的帮助。”<sup>①</sup>事实上，由理性而入信仰以及由信仰而通理性，这正是人类意识形态的两种最基本和最源始的方式，因为人类始终生存在理性与信仰的张力之中。所以，哲学认识与宗教认识之间存在着一种绝非偶然的内在联系。然而，倘若这种内在联系存在的话，那么接踵而至的追问便会迎向我们：这种内在联系是什么？为什么会有这种内在联系？

如上所说，人的有死性和有限性乃人之为人的本体论基础。需要进一步指出的是，这个基础对于人类来说，与其说是一种纯粹否定性的力量，不如说是一种真正肯定性的力量，因为从本质上讲，正是这个基础庇护着包括哲学和宗教在内的人类特有的认识方式及其持有的生存方式。人只要意识到自己在这个世界上生存的有限性和短暂性，人就已经是在以否定的方式生存，同时也从这种否定中赢获了自己作为人生存的更深刻的肯定性的本质存在，即超越性的存在。人之超越性并不在人的有死性和有限性之外，更不是从外面硬塞给人的一种偶然属性，毋宁说，超越性作为人的一种存在的可能性或可能的存在，是在而且也只能是在人的有死和有限的生存中才开放出来，才绽显出来，才存在起来。<sup>②</sup>只因为人有死、有限，人才有超越的存在；而又只因为人

<sup>①</sup> [美] 约翰·麦奎利：《神学的语言与逻辑》，四川人民出版社 1992 年版，第 45 页。

<sup>②</sup> 参见余平：《论海德格尔的死亡本体论及其阐释学意义》一文的第三部分，《哲学研究》1995 年第 11 期。

有超越性，人才可能在这个星球上到处留下只有超越性的人才能留下的创造、业绩和历史。应该说，人类所有认识世界和改造世界的活动，本质上均是此种超越性的显现或展示。无须赘言，宗教和哲学乃这种超越性最基本的形式，而且也正是作为对感性的世界或形而下的世界的超越，宗教和哲学之间才存在着上述那种“剪不断，理还乱”的血肉联系。

### (二) 最原始和最深刻的超越方式

宗教认识乃人之超越性最原始的方式。不管基于什么原因，一旦人类最早的祖先觉悟到自身存在的那个粉碎性的否定性，即人生存的有死性和有限性，他们便会或早或迟地从那个原始的、野性的、窘迫的、纯粹满足肉体需要的生存世界中抬起头来，向苍天的深处望去。望见了什么？上帝？真主？佛？还是诸神？苍穹的深处还是苍穹。实际上，望见了什么无关紧要，甚至是否望见以及能否望见均无关紧要。紧要的不是有无某种“什么”被确实望见，紧要的是这个“望”本身。处在人与非人边界上的祖先们只要开始抬头仰望，这一抬头，一仰望，其本身就是最伟大、最辉煌的诞生，即人作为人的诞生。抬头，意味着对感性的、可见的日常世界的否定或扬弃；仰望，意味着感性世界之上或之外的另一个超感性的彼岸世界（天堂、地狱等等）的出场及建构。尽管这个超感性世界作为对感性的现象世界的抽象、模仿和颠倒而显得粗糙不堪，但无论如何，“抬头仰望”必竟已经完成了人之为人的飞跃，实现了对当下的感性世界最原始也是最基本的超越。

一切宗教都奠基在对感性的可见世界的否定或扬弃上，建立在感性世界与超感性世界、具体世界与理念世界、现象世界与本质世界、此岸世界与彼岸世界的划分上。海德格尔写道：“上帝乃是表示理念和理想领域的名称。自柏拉图以来，更确切地说，自晚期希腊和基督教对柏拉图哲学的解释以来，这一超感性领域

就被当作真实的和真正现实的世界了。与之相区别，感性世界只不过是尘世的、易变的、因而是完全表面的、非现实的世界。”<sup>①</sup>无须赘言，对感性世界与超感性世界的划分，各种具体的宗教均有自己的划分方式。但我们这里所关注的不是某种宗教怎样划分感性与超感性世界，而是感性世界与超感性世界的划分本身所蕴含着的本体论意义。

不管基督教如何界说“上帝”，佛教如何阐释“佛”，道教怎样规定“道”，伊斯兰教怎样理解“真主”，这些界说、阐释、规定和理解的本质都不在于它们是否“正确”，是否符合“客观存在”，而在于从这些界说、阐释、规定和理解中绽现出来的本体论意义。如上所说，作为人类的一种认识方式，宗教乃人最源始的超越方式。这种超越方式在今天看来，特别是以今天“科学的”眼光看来，也许显得很幼稚和很粗糙，但这丝毫无损于宗教认识方式作为人最源始和最基本的超越方式对于人类生存所具有的那种源源不断的伟大的存在性意义。<sup>②</sup>开端是最神奇最有力量的。今天处于科学时代的我们当然可以追问诸如“上帝或真主是否真正存在？”“什么是佛或道？”这样的对于宗教来说显得异常尖锐的问题。然更为尖锐的是，无论我们从此种追问中得出什么样的结论，我们的追问事实上已经建立在感性世界与超感性世界区分的基础之上，也就是说，我们的追问本身已经分享着宗教对感性世界的超越的结果。因此，即令我们否定上帝，否定佛、道，否定尘世与天国、此岸与彼岸的划分，这种否定本身之所以可能，不仅在逻辑上早已为被否定者所含蕴和激发，而且在存在

<sup>①</sup> 孙周兴选编：《海德格尔选集》（下），上海三联书店1996年版，第770—771页。

<sup>②</sup> 何况，宗教认识方式也在随着历史的变化而不断改变其存在方式，当代宗教尤其是基督教，实际上早已扬弃了其粗糙的“神话”方式，而愈来愈具有“反思性”。

上也早已分享着被否定者，为被否定者所陶染和滋养。如果把感性世界、可见世界、现象世界、此岸世界等等在宽泛的意义上界定为“形而下”的世界的话，那么，超感性世界、不可见世界、本质世界、彼岸世界等等就自然属于“形而上”的世界了。宗教认识方式的本质或其基本的本体论意义就在于，它作为对感性世界的超越，源始地敞显出了一个形而上的世界。

形而上的世界，这也正是哲学的领域。从基本上讲，哲学就是“形而上”之学，亦即所谓“形而上学”。在数千年的哲学史上，虽然关于哲学的对象、内容、结构等等各家各派均有自己独特的见解，但无论哪家哪派的哲学，只要真正称得上是哲学，本质上都只能是“形而上”之学。“形而上”（metaphysical）这个词除了狭义地意指“物理学之后”的意思外，还广义地意指“超自然的”、“超感觉的”的意思。狭义的也好，广义的也罢，总之作为形而上之学的哲学，本身即指向一种超越。哲学认识绝非仅仅是在事后无关痛痒地去“总结”或“归纳”别人已经得到的认识。哲学认识的价值和生命即在于超越。完全可以说，没有超越就没有哲学，包括对已经这样那样地硬化为“形而上学”的过时了的哲学体系、哲学概念和哲学思考方式的超越。哲学认识乃人之超越性存在最深刻的方式。<sup>①</sup>

不言而喻，作为人类认识的两种基本的超越方式，哲学认识与宗教认识在对象、内容、方式、特点等方面都存在着巨大的差异（详见本章第三部分），然就超越感性世界，指向形而上之维度以及拓展人生存的意义王国而言，它们非但是一致的，并且还互相渗透和相互激发。理解了这一点，也就从根本上理解了宗教认识与哲学认识之间的那种内在的血缘联系。

---

<sup>①</sup> 参见本章第三部分和第四部分。由于主题的制约及问题的深度，关于哲学的超越性问题、哲学与“形而上”以及“形而上学”的关系问题，这里均无法深入展开，这些哲学问题必须要作专题研究。

### 三、宗教认识与哲学认识的根本区别

#### (一) 宗教认识方式与哲学认识方式的本质区别

作为人类的两种生命现象，宗教与哲学的区别是一目了然的：前者属于“信仰”的领域，后者则归于“理性”的王国。信仰与理性，其间的区别似乎是不言自明的。然而，倘若我们把宗教和哲学作为人类的两种反思—认识形式，两者之间的根本区别又是什么呢？

宗教认识和哲学认识作为对人类生存的感性之维的超越，都指向人类生存的形而上之维，此乃它们一致的地方。但是，切入形而上之维是一回事，怎样切入又是另一回事。实际上，以不同的方式切入人类生存的形而上维度，这正是将宗教认识与哲学认识区分开来的关键所在。

在西方哲学史上，黑格尔曾经对宗教认识与哲学认识之间的区别作过著名的阐述。在黑格尔看来，绝对精神就是通过人的头脑对绝对的理解。在任何情况下，理解的内容都是绝对。绝对精神的不同阶段由各种不同的形式构成，如逻辑阶段、自然阶段和精神阶段。宗教与哲学属于精神阶段中的“绝对精神”阶段。（精神阶段本身分为“主观精神”、“客观精神”和“绝对精神”三个阶段）“绝对精神”又细分为“艺术”、“宗教”和“哲学”。黑格尔认为，从把绝对精神作为感性客体（艺术）来理解到把它作为纯思想（哲学）来理解，理智不是马上就能达到的。在既不是以纯感觉的方式又不是以纯理性的方式认识绝对的过程中，有一个中间阶段，这个中间阶段便是宗教。绝对精神的内容是绝对，而绝对即思想。在艺术中，这个绝对思想采取了感性客体的形式。在哲学中，它采取思想的形式，因而在哲学中内容与形式是统一的。在宗教里，内容也是绝对思想，但形式却介于艺术与哲学之间。也就是说，绝对思想部分是感性的，部分是理性的。

宗教认识乃有形的思想，即用图象或表象展现的思想。所以，宗教认识对于黑格尔来说就是：处于图象思想形式中的绝对的表现形式，或者说是用图象表现的关于理性真理的象征。宗教以绝对真理为其内容，但它的缺陷是它以偶然性的形式来描述这一真理（如宗教把世界的创造作为一种偶发的偶然事件来加以描述）。宗教的这种缺陷通过用必然性的形式代替偶然性的形式而消除了。当剥去宗教的偶然性而只剩下纯思想的时候，我们便得到了赋予绝对内容以绝对形式的哲学。

蒸发掉黑格尔哲学所特有的水份，宗教认识方式与哲学认识方式的基本差别就跃然而出：前者以图象或表象的方式展现思想，后者则以纯思的方式展现思想。应该说，黑格尔的这种解释虽然有将信仰理性化的倾向，但此种解释必竟于两者的同一中（思想）见出了两者之间的差别（图象与纯思），于两者的差别中捉住了两者的同一，从而凿通了信仰与理性之间的鸿沟，使得信仰与理性互相映现，互相照亮。跟随着黑格尔的这种解释，阐释学的空间便会往深处拓展：宗教有无理性之向度？哲学有无信仰之向度？信仰的理性与理性以及理性的信仰与信仰有无区别？如果黑格尔用理性去统摄信仰是错误的，那么信仰的理性与理性的信仰究竟是怎样相互勾连，相互激发的？诸如此类的问题迟早会以这样那样的形式在上述黑格尔的阐释学视域内爆发。不过，我们这里关注的不是对上面这类问题的应答，而是黑格尔关于宗教认识与哲学认识的基本区别之标准本身的局限性。下面力图通过对黑格尔的标准之局限性的分析，更加深入地去理解和阐释宗教认识及哲学认识的特性，并在这种理解和阐释中让宗教认识及哲学认识对于人类生存的意义境域向我们开敞出来。

诚如黑格尔所说，宗教作为一种认识方式，确实以图象、表象、象征等形式为其基本特征，而哲学认识则以概念、判断、推理等形式为其基本特征。但是，第一，宗教认识并非没有概念、



判断和推理的方式，<sup>①</sup> 哲学认识也并非没有表象、象征和图象的方式。<sup>②</sup> 因此，以图象与概念作为区分宗教认识与哲学认识的标准，至少不是一种“强标准”。第二，按黑格尔的理性主义原则，宗教认识只不过是哲学认识的准备阶段，其存在的价值只是为了发展或过渡到哲学认识阶段，故宗教认识自然低于哲学认识，附属于哲学认识。显然，此乃一种典型的“哲学自我中心”的偏见。这种偏见不仅遮蔽了宗教认识独有的价值和意义，而且也错失了哲学认识的价值和意义。宗教认识的价值或意义是什么？无论这种意义是什么，有一点是肯定的，即宗教认识绝不是为了过渡到“更高级”的哲学认识的预备阶段。

必须指出，我们对黑格尔关于宗教认识与哲学认识之区别的批判性反思，不是想要证明黑格尔的区别是错误的，而只是想要指出黑格尔的区别的局限性。如前文所说，宗教认识和哲学认识均切入了人类认识以及人类生存的形而上向度。作为两种不同的认识方式，有如黑格尔已区分的那样，宗教是以图象或表象的方式而哲学则是以纯思的方式突入这一维度的。现在的问题不是黑格尔的区分是正确抑或错误，而是有一个追问从这个区分中迎向我们：宗教认识的图象方式与哲学认识的纯思方式之间的本质区别是什么？

倘若我们以简洁的命题形式来表述这种本质区别，那么，所谓哲学认识方式，不外乎是一种最源始、最基本和最典型的“对象化的”认识方式，而所谓宗教认识方式，则不外乎是一种最源始、最基本和最典型的“非对象化的”认识方式。

---

① 典型的如安瑟伦关于“上帝存在的本体论证明”，慧能关于“幡动”、“风动”与“心动”的推论等等。即便是更少“反思”特点的日常的宗教认识，也有自己的概念和推论方式，如生死轮回说，因果报应说等“野性思维”方式，尽管后者显得比前者更粗糙一些。

② 这一点更加不言而喻。可以说，没有任何哲学认识不含蕴着或携带着这样那样的表象、图象和象征等等。

## (二) 对象化的认识方式

翻开哲学史，我们不难发现，哲学追问一切。哲学追问物质，追问精神，追问世界，追问宇宙，追问生存，追问死亡，追问时间空间，追问善恶美丑，等等。哲学怎样追问？以“这是什么？”的方式追问。应该说，这是一个普通得不能再普通的追问方式了。对此追问，人们可以极容易地根据自己的知识和经验作出相应的回答：这是物质，这是自然，这是植物，这是道德，这是美丑等等。然而，这类回答实质上不过是一种由各种知识和经验决定的“形而下”的回答。作为一种思维方式，“这是什么？”的提问并非只是等待着这种抑或那种形而下的关于“什么”的界定，相反，思考以及界定这个“什么”的首要前提在于这个“什么”已经成为思考和界定的“对象”。进而言之，无论我们在形而下层面上为这个“什么”找到了看起来多么完整的界定，这种界定自身最终也注定会作为又一个对象性的“什么”而受到追问。正如一句古希腊警句说的那样：听吧，来抬你出去的人的脚步声已经到了门口。可见，所谓“哲学追问一切”中的“一切”，并不仅仅是在浅表的空间视域内的“一切”，而且是在深度的时间—历史境域内的“一切”。通过“这是什么？”这种极普通的追问方式，哲学不但赢获了关于这个“什么”的种种形而下的认识，更重要也更为关键的在于，哲学认识也在此种追问中占取着、发挥着、生产着一种“不断对象化自身”这种非常根本的“形而上”的思考方式。只要“这是什么？”的追问始终合理，那么一切的一切，自然、社会、历史、经济、政治、家庭、信仰、意志、爱情，以及更抽象的思维、意识、无意识、理解、逻辑、语言和更神圣的自由、权威、传统乃至上帝及诸神，甚至思维的思维、意识的意识、反思的反思、逻辑的逻辑、追问的追问等等等等，终究都势必被作为对象化的“什么”而受到追问。没有任何东西能挡住这个滚滚向前的追问洪流，没有任何东西能逃脱沦

为“对象”的历史命运。正是这种不断使一切都对象化而最终使一切都“过时”的追问或思考方式，以否定的方式不断刷新着形而上的可能境域。这个对象化的思考方式，更精确点说，这个以使一切对象化的方式不断更新着形而上的可能境域的追问或思考方式，就是所谓“哲学认识方式”的根本特点、源始本质和本真意义。

### （三）非对象化的认识方式

现在让我们来看看宗教认识方式。随着社会历史的变迁，随着自然科学、社会科学和哲学的变化发展，宗教认识与其它认识一样，也不断地改变着自己的存在方式（包括术语、思想、视域、言说方式等等）。<sup>①</sup>可是，不管各宗教随时代怎样变化，宗教作为一种认识方式的本质却是始终如一的。这个本质与哲学认识的本质，即使一切对象化的方式正好互为阴阳，故而可以将之表述为与哲学认识方式相互映照的一种“非对象化的”认识方式。

宗教认识无对象。基督教的“上帝”，伊斯兰教的“真主”，佛教的“佛”，道教的“道”乃这些宗教趋向的目标。粗看起来，这些目标似乎就是各宗教认识的对象。其实，当我们用“对象”这个词的时候，可以说就已经错失了宗教这种人类特有的认识方式了。当代新教神学家奥特说，基督教的上帝“永远不会是我们的精神对象。”“上帝是无法定义的，我们永远不会成功地说出上帝是什么。”<sup>②</sup>老子的《道德经》劈头便说：“道可道，非常道，名可名，非常名。”佛教的涅槃也不是一个可以把捉的对象性事

<sup>①</sup> 这一特点在西方基督教近现代的历史演变上显得尤为突出，只消提一提那些随时代和社会不断流变的神学流派（如辩证神学、世俗神学、先验神学、存在神学、文化神学、政治神学等）便足以说明这一点。佛教、道教等也同样如此，只不过由于文化背景的区别不如基督教表现得那样触目而已。

<sup>②</sup> [瑞士]奥特：《不可言说的言说》，北京三联书店1994年版，第4页、第9页。

件，涅槃乃一种绝对的“寂静”，一种绝对的“空”。所以，上帝、涅槃、道等均不可能构成哲学和科学视域内的认识对象，不管是感性的还是超感性的。既然宗教认识无对象，那当然也就谈不上什么“对象化”的问题。这是否意味着宗教作为一种“认识”，根本就不能成立呢？没有作为对象的“上帝”，哪有关于“上帝”的认识呢？可问题恰恰就在于，人类不仅到处都有而且还从来就有关于上帝及诸神、佛、道等等的浩浩不绝的认识，尽管这极不符合对象化认识方式的逻辑。<sup>①</sup> 无对象而“有”认识，这种我们将之命名为“非对象化”的认识方式到底是一种怎样的认识方式呢？为了避免把“非对象化的认识方式”作为一个对象来描述，下面我们选印度思者奥修的《禅的故事》<sup>②</sup> 作为激发点，以便逼近甚而突入这种非对象化的认识方式。

尼姑齐若学习了很多年，但仍没能开悟。一天晚上，她正提着盛满水的旧木桶走着。她边走边看折射在水桶里的满月。突然，竹编的水桶箍断了，水桶散了架，水全跑出来了，水中之月消失了——而齐若开悟了。她写下了下面的话：这样的方法和那样的方法，我尽力将水桶保持完好，期望脆弱的竹子永远不会断裂。突然，桶底塌陷，再没有水，再没有水中之月，在我手中是空。

这个颇具激发性的故事说的什么？说的是“禅”的故事。禅的故事说的什么？说的是尼姑齐若抵达“空”或进入“空”的境

<sup>①</sup> 按照此种逻辑，无对象或对象不真，则关于对象的认识便必然是假的、伪的、错的甚或无意义的认识，这是此种逻辑最直接和最激进的推论。事实上，这种对象化认识方式的逻辑更多的时候是表现为较为隐蔽和较为温和的推论：无对象或者对象不真，则关于对象的认识要么是有意识的欺骗（或出于统治、或出于政治、或出于意识形态的需要），要么便是某种生存境况的异化反映（如费尔巴哈的关于上帝乃人之本质的异化了的对象性存在的典型观点）。把宗教这种非对象化的认识方式作为对象化的认识方式来理解和批判，这并没有什么错。然同样没有错的是，这样的理解和批判虽然敞显了宗教认识的某些规定性，但也同时至深地遮蔽了宗教认识方式的另外一些也许可以说是更本真的东西。

<sup>②</sup> [印] 奥修：《没有水，没有月亮——禅的故事》，中译文参见《芙蓉》1994年第89期。

界的故事。“空”的境界说的什么？什么都没有说。按对象化的概念认识方式，空或无并不指称某种作为空或无的对象，作为概念，空或无只是对作为感性和理性对象的“实在”或“有”的纯粹的否定或消解，就是说，我们无法“合逻辑地”把空、无作为对象性的东西来把握。正如海德格尔所说：“实际上，人们并不能把无当作某一外在事物，象雨、山或任何一种对象那样来谈论和处理。从根本上说，无是所有科学都无法通达的。”<sup>①</sup>倘若空的境界什么都没有说，那么整个“禅的故事”也同样什么都没有说。我们能够把这个故事作为一个对象性的事件来把握吗？换句话说，我们能够学习齐若开悟的方式以便象她那样开悟吗？奥修写道：“不要跟齐若学！它并不是发生在你身上的那种方式。”“齐若的发生只有一次，从来不会重复——从不，永不！所以你不能重复它，因为你不是齐若。但那为什么会不断继续，是因为我们的头脑作为一个逻辑系统在工作着，如果它的发生是由齐若提着一只水桶，然后水桶掉下，破了，水流掉了，映像消失了，开悟便发生了，这就造成了一种仪式！”<sup>②</sup>开悟是怎样发生在佛陀身上的呢？他坐在一颗菩提树下，闭上眼睛，于是开悟了。如果你把佛陀的开悟方式作为对象来把握，学他那样坐着，闭上眼睛，那么你只不过是在发傻。当你学习齐若去提水桶，学习佛陀摆出姿势时，你已经永远地错失了开悟的可能。同一个触发点既是开始也是终结：对齐若和佛陀是开始，对你就是终结。总而言之，倘若你把别人开悟的外在形式作为外在的对象来把握，那么这种对象化的把握方式本身就已经构成为一种严重的遮蔽状态。

除了佛教的“开悟”之外，基督教的“祈祷”、“见证”，道

① [德] 海德格尔：《形而上学导论》，商务印书馆1996年版，第26页。

② [印] 奥修：《没有水，没有月亮——禅的故事》，参见《芙蓉》1994年第89期。

教的“入道”等等均可说是典型的非对象化的认识方式。不消说，按哲学和科学的视界来看，宗教认识根本就算不上什么“认识”，因为什么“上帝”，什么“佛”、“道”之类的东西实质上并非真正感性地或理性地存在着的对象。对于这种对象化的传统观念，我们不想多说什么。在此我们只想说，并非宗教这种非对象化的认识方式不是认识，而是非宗教性的对象化的认识只不过是对象化的认识方式而已。

如果我们问：什么是非对象化的认识方式？它有哪些性质或特点？当我们如此发问时，我们实质上仍然囚禁在对象化的认识方式的境域内，所以不管答案如何，我们都注定已经与非对象化的认识方式交臂失之，正如把齐若和佛陀开悟的方式作为对象来把握一样。可是，倘若非对象化的认识方式不能作为任何一种可能的对象来理解、阐释和言说，那么我们又怎样进入或至少靠近这种非对象化的认识方式呢？对此我们还能说些什么呢？本来，对于无法对象化地言说的东西，就理应维持缄默，但也许我们仍可以小心谨慎地说：非对象化的认识不是任何一种知识及知识的运用；作为一种认识，它是本真的倾听，通过这种本真的倾听，你不仅会听见世界的“寂静之音”，应和存在的那不在场的在场性呼唤，而且甚至会直接掉进那存在的深渊。

对象化的认识与非对象化的认识，这两种人类认识中相互否定。从而相互补充和相互激发的不同维度，伴随着人类生存几千年的历史演进生生不息。这个事实本身不正显现出人类认识的内在张力吗？而这种显现本身不也正在不断地向我们的思发出一种近乎急迫的呼唤和邀请吗？

#### 四、宗教之思与哲学之思的意义境域

##### （一）宗教之思的意义境域

我们不能简单地驻足在宗教认识与哲学认识之间异同点的外

在比较上，而是要在此基础上走向更深处的意义境域。在科学技术日益发达的境况下，对于人类生存及文明的进步来说，宗教之思和哲学之思究竟有何意义？这个询问不是要为宗教之思和哲学之思寻找一个存在的理由——因为在人类生存的洪流中，两者如影随形般的存在本身，就是最雄辩和最有深度的理由——而是要穿透这个理由去敞显、赢取、张扬和拓展宗教之思和哲学之思的意义境域。

人生在世有数不清的关怀：关怀婚姻、家庭、父母、子女、工作、收入、住房、文凭、职称、升迁、地位、事业等等等等。与这些眼前的、具体的和实在的关怀相比，宗教之思所关怀的“上帝”、“佛”、“道”等等便显得遥远、飘渺、不着边际。<sup>①</sup>前一种关怀是实用的、当下的因而是变化的，后一种关怀则是升华的、超越的因而是终极的。宗教之思乃朝向人之真实的深层维度上的一种终极眷注。至此，我们已经突入本章的核心：对于人类生存来说，作为终极眷注的宗教之思的意义何在？

当代宗教学家贝格尔说：“宗教是人建立神圣的活动。”需要询问的是，人为什么除了各种世俗活动外，还有这种“建立神圣的活动”？换句话说，人除了数不清的世俗关怀外，为什么还有超越于世俗关怀之上的终极关怀？显而易见，这样的询问已经探入终极关怀的意义境域。

从字面上讲，“终极”一词有“最终”、“最后”、“顶点”、“极点”、“终点”等意思，因此，“终极关怀”就应指最终的或最后的或最高的关怀，关怀之极点，关怀之顶点等等。与贴近生活甚而就是生活本身的种种非终极的关怀相比，宗教的关怀确实可

---

<sup>①</sup> 当然，世俗化了的宗教关怀也非常贴近甚至直接构成人们的日常生活，如为了发财、走运、平安、长寿等实用目的而求神拜佛、修身养性之类的宗教性活动。不过，此类仪式化、教条化和意识形态化了的宗教性活动，实际上只是一种神话—迷信活动，还远远谈不上我们所谓“宗教之思”的层次。

以说是最终的或最高的关怀，即无法超越的关怀。然而，这并不意味着宗教的关怀离人的生存很遥远，不，恰恰相反。且不说那些已经世俗化了的礼拜、洗礼、烧香、拜佛、求签等生活化了的宗教性活动，即便是那些反思性极强的宗教之思活动，实质上离人们的世俗生存不是远而是近得不能再近了。真正远的东西并不是因为它离观者的距离太远，反倒是因为距离太近，才会成为实质上远的东西。“近”本质上绝非一种可以量化可以算计出的距离。当我们观察和认识距离我们上亿光年的河外星系时，远的东西不是作为观察和认识对象的河外星系，而是那就在眼前的天文望远镜或者那距离短得不能再短了的架在我们鼻梁上的眼镜。同样的道理，宗教之思的终极关怀之所以粗看起来显得离世俗生活很遥远，那仅仅是因为它本质上离人的本真生存太近，太近，近得来以至于人们几乎无法将之从自己实际的生存活动中剥离出去作为对象来考察和认识。本章第一部分已经指出，人之有死性或有限性的生存方式，乃整个宗教王国的本体论基础。不言而喻，作为终极关怀的宗教之思乃是扎根于人之生存的有死性或有限性这个本体论根基上的。因此，作为终极关怀的宗教之思乃是内在于人的生存本身中的一种源始的关怀。相比之下，所有非终极的世俗性关怀倒成了此种终极的源始关怀的派生样态。确乎如此，人们对家庭、子女、金钱、名誉、地位等的关怀，无疑是从对生死的关怀中派生出来的关怀，甚至人能有这些派生的第二级、第三级关怀的这个“能有”本身，也只有在生死关怀这个终极关怀的存在性在场中，才有可能存在性地释放出来。可见，所谓“终极关怀”绝非远离各种世俗的非终极关怀的另一种外在关怀，毋宁说是隐伏在所有非终极关怀深处的最源始和最内在的关怀。终极的实际上便是无限的，因为有限的便不是终极的；无限的实际上便是超越的，因为超越本身便是无限的到场，或者说是“现实的”无限；超越的实际上便是最初的或非终极的，因为超越便是



对最初的或非终极的超越。终极的——无限的——超越的——非终极的，这并不是一种“阐释学循环”，而是存在自身的循环。因此，如果说宗教乃人建立神圣的活动，那么此种建立神圣的活动本质上毫无疑问地是指向非神圣的各种世俗活动的。若我们的思能消释神圣活动与非神圣活动之间的认识论壁垒，则作为终极眷注的宗教之思的意义境域便会在此种消释中逐渐向我们透显出来。

正如上文已指出的那样，作为非对象化的认识方式，宗教之思无对象。不能不进一步询问的是，作为终极眷注，这种无对象的宗教之思怎么可能是“终极的”关怀？这个询问也就是要应答前文所发出的询问：对于人类生存来说，宗教之思到底有何生存性的意义？下面让我们倾听和分享基督教的“上帝之思”，以便由此去敞显和赢获整个宗教之思的意义境域。

从近代科技崛起到尼采喊出“上帝已死”以来，作为宗教之思的基督教发生了很大的变化，以至于在基督教神学内部产生了诸如“我们时代的上帝”、“上帝死后之神学”这样的问题。“今天的基督徒不再像从前的路德那样询问：‘我怎样赢得一位仁慈的上帝？’而是更加彻底、更加根本地询问：‘上帝，你在哪里？’基督徒不再因上帝的愤怒而痛苦，而是因上帝不在场的印象而痛苦。”在这个科技发达的时代，那种曾经流行了好多世纪之久的上帝观念“已经成为一种在神学上不再成立的尚古主义。”<sup>①</sup>“世界不是上帝，今天无论对有神论者还是无神论者来说，这都是清楚明白的。世界并不以这种方式对上帝开放，以致于他不得不随时进行干预以维持其运行。”<sup>②</sup>然而，根据流俗的非宗教观或反宗教观，“上帝”原本就不存在。宣称一个从来就没有存在过的

① [瑞士] 奥特：《不可言说的言说》，北京三联书店 1994 年版，第 106 页。

② [美] 约翰·麦奎利：《神学的语言与逻辑》四川人民出版社 1992 年版，第 11 页。

“上帝”死了，这是什么意思？更确切地问：“上帝死了”这话究竟向我们道出了什么？奥特写道：“不是上帝‘死了’，而是神话有神论的前提已历史性地死去。它不再被当代人，甚至不再被一些当代基督徒视为前提。固然总还有无数当今之人尚未发现这一点，但这丝毫改变不了这种精神的发展。不过，神话有神论为前提已死，绝不说明当今之人不再询问上帝。他们反而将上帝当作生存之最终根据和奥秘来询问。”<sup>①</sup>的确，在科学标准铺天盖地的今天，那种原始的、粗糙的、幼稚的人神同形同性论的上帝观念，即那种将上帝简单地对象化为与人相似的万能者的观念看起来当真是死了。但是，所谓“上帝死了”就是说的这种对象化了的上帝甚或关于上帝的观念死了吗？如果仅此而已，那么我们实质上就仍然未能听见“上帝死了”这话本真的言说。

说“上帝死了”与说“上帝活着”其实是同一回事，前者只不过是扬弃了的后者，只不过是对其的“反动”，而正如海德格尔所说，所有的反动（Anti-）都仍“拘执于它所反对的东西的本质之中。”<sup>②</sup>“死了”意味着曾经活着，“活着”意味着将会死去。因此，无论上帝是死是活，问题的核心都在于“上帝”这个词到底指的什么。<sup>③</sup>按“什么”这个词所要求的标准来看，“上帝”这个词的根本意蕴在于，它始终不指任何“什么”，它始终无法被任何“什么”所界定。<sup>④</sup>也就是说，有如“佛”、“道”这些词一样，“上帝”这个词什么也没有说。既然如此，我们凭什

① [瑞士] 奥特：《不可言说的言说》，北京三联书店 1994 年版，第 159 页。

② 孙周兴选编：《海德格尔选集》（下），上海三联书店 1996 年版，第 771 页。

③ 一些当代神学家对此有相当清醒的认识。如根据保罗·范·布伦的说法，事情不仅如尼采所说的是“上帝已死”，“现在的问题是‘上帝’一词也死了。”（参见约翰·麦奎利：《神学的语言与逻辑》，四川人民出版社 1992 年版，第 1—2 页。）

④ 不管是一神教还是多神教，也不管是自然神论还是泛神论，所有这些宗教上和神学上的派别都企图按照自己的信仰及理解将上帝界定在自己的视域内。但不同的派别和不同的界定这个事实恰恰存在性地证明了“上帝”是无法界定住的。

么去作出“上帝死了”抑或“上帝尚活着”的判决？更何况生与死均只是凡人的事，我们又怎么能把凡人之事强加在上帝身上？所以，若“上帝”这个词实质上什么也没有说，“上帝死了”这话也同样实质上什么也没有说。

然而，“什么都没有说”这话又是说的什么？“什么都没有说”，我们流俗的对象化思维方式正是撞碎在这里，而倾听着的非对象化的思也正是由这里突入。“什么都没有说”，这话说的是“说了”，只是没有“说出什么”。这意味着，“什么都没有说”这话说的是任何“什么”，即说的不是任何“形而下”的什么。人仰望着向上帝诉说已经数千年了。如果人关于上帝的命名实质上什么都没有说，那么这本身无疑是人沉默的最本真的存在性言说。“上帝”这一命名不断地和历史性地界说着我们人类的生存境域。更明确点说，在这个命名中，隐藏着一种理解以及解释我们人之生存的意义界域。这种隐藏着的意义界域不是任何既定的宗教教条，毋宁说是不断地和历史性地从对人生存的形而下维度的否定中，不断地和历史性地开启、激发和拓展出来的人生存的形而上境域。<sup>①</sup>正因为“上帝”这个词说的不是任何“什么”，故而事实上它已经说出了一切。“我们从‘上帝何在’这个问题出发。我相信答案是清楚的：上帝在我们的日常生活中。宗教性何在？我要说，宗教性不在于死守既定的教条和条文。毋宁说，宗教性意味着，在思想中并由此以整个生命，始终向生活中的那一向度——历险的、神秘的、超强的和超理性的向度——敞开自己的心灵。”<sup>②</sup>但是，虽然“上帝在我们的日常生活中”，虽然“上帝”这个词已说出了一切，可此种“在我们的日常生活中”的存在性“在场”，仍然坚守其为那种存在性的“缺席”，这种

<sup>①</sup> 基督教的“禁欲”，佛教的“出家”，道教的“修炼”、“云游”等都不过是这种否定形而下的世俗生存而迎向生存的形而上境域的极端形式。

<sup>②</sup> 【瑞士】奥特：《不可言说的言说》，北京三联书店1994年版，第79页。

“已说出了一切”的“说”，仍然三缄其口为“什么都没有说”。因此，“上帝”、“佛”、“道”等这些既神圣又普通的命名，实质上乃人之生存境域边界上的一种形而上之召唤。

作为一种存在性的形而上召唤，上帝之思以及整个宗教之思召唤什么？召唤作为有死者、有限者的人去作为有死者、有限者生存。这话说的是什么意思呢？正如本章第一部分已指出的那样，有死、有限，故已在本体论上给出了超越生存的可能性；正因为有死、有限，才需超越，才能超越，才有超越。然而，无论人怎样超越，也无论人的此种超越性存在的角触伸得多么远，多么深，以超越为本性的人都不可能超越“超越”的本质：超越者与被超越者始终都是有限者。固然，在人对有限性的超越中，无限已经到场，无限已经被占取。然无限到场或无限被占取，并不意味着作为有限者的人能够凭借其超越性，一举抹去“有限”的界线，一跃而成为无限者。事情刚好相反，超越性的人只有始终和牢牢地守护着“有限”这条界线，他才能够看守住自身超越性地生存的本体论资格。实质上，上帝、佛、道等就是超越性生存的人的这条本体论界线，而上帝之思以及整个宗教之思，作为一种存在性的形而上召唤，不过就是在以非对象化的认识方式终古不息地召唤这条形而上的本体论界线。

在这个宣布“上帝已死”的时代，在这个诸神已隐匿的时代，在这个人的目光可以远及数十亿光年的时代，在这个信息爆炸、电脑全面侵入地球上每一个角落的时代，在这个尚未送走核威胁，却又迎来了“克隆”的时代，概言之，在这个技术“座架”（海德格尔用语）君临一切的时代，宗教之思的形而上召唤，从飘渺的天国也从凿凿的尘世，唤醒着、启示着、做诫着作为必死者和有限者的人：人不是无限者，不是宇宙的中心，不管人今天以及以后的文明如何辉煌和发达，技术文明的视野抵达怎样的宽度和深度，人在这个星球上所取得的所有业绩都远远不是也不

可能是存在的全部；在人的技术文明的视野的前面、上面乃至整个周围的深不可测处，始终有一条超越性的人超越不了的形而上的存在性疆界，即宗教之思所迎向的上帝、佛、道等等。倾听着宗教之思这种无声的傲诫，不禁令人想起并卷入诗人哈勒尔对上帝的吟唱：“一山又一山，一万又一万，世界之上，我堆起世界，时间之上，我加上时间……所有数的乘方，再乘以万千遍，距你的一部分还是很远。”<sup>①</sup>的确，作为必死者和有限者的人始终超越不了这条使自身赖以成其为自身的本体论界线，对于超越性的人来说，此界线始终保持着其形而上的奥秘。唯其如此，宗教之思才召唤此界线，召唤此奥秘；反过来说，也唯因宗教之思奠基在此种形而上的存在性召唤之根基上，所谓“宗教之思”才会成为人类生存中流淌不息的意义之源。

## （二）哲学之思的意义境域

现在让我们从宗教之思的意义境域转向哲学之思的意义境域。<sup>②</sup>如果说，宗教之思乃人之生存境域边界上的一种形而上之召唤的话，那么哲学之思就是在此边界上的一种形而上的开放。前文说过，哲学追问一切。所谓“追问一切”不仅仅是说哲学追问这，追问那，更重要且更本质的是说，哲学在对各种“这”与“那”的形而下的追问中，占取着、发挥着、生产着和更新着“不断对象化自身”这样一种非常根本的“形而上”的思考方式。（参见本章第三部分）因此，从本质上讲，哲学就是“形而上”之学，即所谓“形而上学”。（参见本章第二部分）

然而，若哲学追问一切，若哲学就是形而上学，那我们便不得不以哲学的方式再追问：何谓“形而上”？众所周知，自康德以降的整个近现代西方哲学几乎都以反形而上学为己任。可所谓

<sup>①</sup> [德]黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第229页。

<sup>②</sup> “哲学之思的意义境域”无疑是一个专题，涉及哲学的方方面面，非三言两语能说透。下文仅在与宗教之思的意义境域相呼应的范围内，对其作一必要的概说。

“形而上学”又是什么？形而上与形而上学之间有无本质区别？详尽分疏这些专题性的问题显然不是这里的任务。在此，我们只想围绕我们的论题，指出两个最基本的要点。

第一点，何谓形而上？从语义和逻辑上讲，形而上是相对于形而下而言的，这是不言而喻的。然“相对于”说的是什么？父亲是相对于儿子而言的，男人是相对于女人而言的。所谓“形而上相对于形而下”说的便是这种“相对于”吗？从表象上看，确实如此，因为正象没有儿子就没有父亲一样，没有形而下也就没有形而上，反之亦然。倘若我们的理解仅止于此，那么我们并未理解形而上与形而下关系的本质。不管父与子、男与女的关系如何不可分割，怎样相互渗透，这种关系所体现的实质上不外乎是两个海德格尔称之为“在者”之间的关系。<sup>①</sup> 如果将此种“在者关系”的框架套在形而上与形而下的关系上，这种理解的方式本身便已经形成了对形而上与形而下关系之本质的严重遮蔽。形而上固然是形而下的对方，却不是诸如子是父或女是男的对方的对方，就是说，形而上虽相对于形而下，却不是象形而下那样的一种“在者”，我们不是有一个形而下的领域，并且还有一个形而上的领域。正如本然的无限既不在有限之外也不在有限之内，而就是且只是对有限的超越一样，本然的形而上也既不在形而下之外也不在形而下之内，而就是且只是对形而下的超越。这意味着，并非感性的、具体的、在场的就为形而下，抽象的、玄远的、不在场的就为形而上，质言之，形而上绝不是另一种形式的形而下；作为对形而下的超越，形而上实质上是一种存在性的可能性境域；作为这种存在的可能性，形而上显然不是固有的，现存的，僵死的，毋宁说是诞生的，发生的，开放的。由此我们走向第二点：何谓形而上学？我们说过，哲学即形而上之学。严

<sup>①</sup> [德] 海德格尔：《存在与时间》，北京三联书店 1987 年版，第 1—6 页。

格地讲，这话并未搔到痒处。哲学之思不等于而且远远不等于形而上学。有哲学之思就有形而上学，因为哲学之思形成或结果为形而上学，但有形而上学却不一定有而且常常没有哲学之思，因为形而上学不过是凝固了的、过时了的甚至是死去了的哲学之思，而哲学之思则是流动着的、生成着的、开放着的形而上。用比较时髦的话说，形而上学只不过是哲学之思燃烧后遗留下来的“痕迹”而已。哲学之思一旦冻结为形而上学，形而上便逐渐隐匿，哲学之思便开始退场直到最后缺席，而那曾经一度突入了形而上的形而上学便一步步蜕变为不折不扣的形而下。于是，隐匿的又再度被呼唤，缺席的又再度被邀请。在此呼唤和邀请中，哲学之思又再度迎向一个前所未有的生存境界。

通过上面两点，我们实际上已经跨进哲学之思的意义境域：哲学之思并不是在其它种种认识之后外在地附加上去的一种奢侈的认识“总结”，也不是关于世界的一种无关痛痒的“总的看法”；对于人类生存来说，哲学之思乃超越性的摇篮，创造性的栖居之处。作为超越和创造的圣所，哲学之思乃一种存在性的形而上开放，或者说，一种人类生存中开放着的形而上。这种以对象化的方式展现着的形而上开放，与作为形而上之召唤的以非对象化的方式展现着的宗教之思一道，共同构成了人类生存洪流中永不衰竭的创造性和超越性的源泉，反过来讲，哲学之思和宗教之思也正因为是这种源泉，它们才构成为人类生存中不可或缺的存在性向度。

## 第六章 宗教与道德

历史表明，在远古，宗教和道德乃是二而一的东西。那时，“风俗需要神灵的核准，宗教和道德的命令构成一个统一的法典，虔诚和道德被看作同一个东西。”<sup>①</sup> 这一点从摩西律法中即可见出。其分裂是后来的事。不过，作为分裂后的两者，亦既有相异的一面，又有相同的一面。本章所要讨论的，就是两者的异同及其联系。

### 一、宗教与道德异同的一般概说

宗教和道德是否一回事？如果不是一回事，区别又何在？马修·阿诺德（M. Arnold）认为，“宗教不过是为情感激发的道德”<sup>②</sup>，因而可还原为道德。但持这种看法的毕竟是少数，绝大多数人都认为有区别，并为此而提出了这样或那样的理由。我们认为，宗教与道德确有分疏，但亦有相通或相同之处。

#### （一）宗教与道德的相异面

宗教与道德的区别因观点（视角）的不同而有种种。我们姑

① [德] 包尔生：《伦理学体系》，中国社会科学出版社 1988 年版，第 354 页。

② [德] 见 R. 奥托：《论神圣》，四川人民出版社 1996 年版，第 3 页。



从以下四个方面来加以分疏。

第一，从存在维度看二者的区别。在“宗教与人”一章（第四章）中，我们曾指出，人因其“在世”（在世界中存在），故要与世界发生三种最基本的关系：（1）人与物；（2）人与人；（3）人与“神”。前两种关系为现实性关系，后一种为超越性关系。在这三种关系中，道德定位在哪里？显然应在人—人关系的向度上。这里讲的道德，主要指调节人人关系的一种方式及其内化意识。作为这样的东西，其存身的领域始终不出人—人关系的现实维度。宗教则不同。在宗教中，目的不是要与人发生一般的现实关系，而是要与某个神圣者发生特殊的超越关系。这个非人的神圣者不在我们这个“此岸”世界，而是存在于人的普通经验无法感知的“彼岸”世界。所以，与道德不同，宗教始终走在人—“神”关系的向度上。

这恐怕为宗教与道德的最大区别。下面的第二个区别可视为它的引伸。

第二，从与求生活动的距离看二者的区别。这里的求生活动指人为了单纯的生存而展开的活动。如果以此为“中轴”来比照宗教与道德，那么，一眼便能见出，道德离它近而宗教离它远。

何以道德离求生近而宗教远？人为了生存，必须和外部世界发物质性的交换关系，其目的是要获取为生存所需的物质利益。但是，由于人对此种利益的追求是在人类社会中的进行的，由于人类社会中处于不同时空条件下的个人、集团、群体等等对利益的关系和理解并不总是一致的，故又导致了种种利益冲突。为了不使此种冲突最终发展到威胁人的生存本身，于是人们又逐渐制订出各种规范，用以调节人们获利（求利与分利）的方式。道德就是其中重要的一种方式（当然，它最初总是和宗教禁忌结合在一起的）。荀子《礼论》中的一段话，正可拿来说明道德论理与求生活动的关系：

人生而有欲，欲而不得，则不能无求；求而无度量分界，则不能不争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求；使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持相长，是礼之所起也。

荀子所说的“礼”、“礼义”，也就是道德规范。可见，作为人们求利、分利原则的道德<sup>①</sup>，乃是应求生活活动需要而产生并服务于求生活活动的，其功能在于使求利、分利的活动固定化、有序化、合理化。中国思想史上之反复出现“义利之辨”，正好从一个侧面反映了两者关系的密切（近）。之所以如此，乃是因两者皆处于求生存的领域。宗教则不同。尽管原始宗教也常带有浓厚的祈福色彩，但发展至今，宗教的基本功能却不在祈福，而多在为人生提供某种安身立命的终极依傍。作为此种东西，宗教的意义不是助人求生存，而是求生存的意义。求生存的意义是与求生存并列的一维。人对物质利益的需求当然重要，无之，人不能存活；但人对意义的需求也同样重要，甚至更为重要，无之，人纵使活着，也倍感空虚无聊。意义象星光，闪烁在我们单纯生存的黑暗天穹；象节日，使我们单调漫长的劳作有了期盼和报偿；象驿站，在我们长途爬涉后为我们提供憩息与安居。因为有了意义，我们才有了勃勃的兴致和甜美的慰藉，才感到生活是可以接受的、甚至是美好的、值得一过的。人求意义的方式有种种：既可向世内事物求取，也可向“世外事物”求取。宗教可说是人求意义的一种极端方式，其特点是，以对超自然存在者的信仰来取得在世的信心和依傍。

<sup>①</sup> 这种道德被弗洛姆称为“社会内在的伦理”，与那些以人本身的成长和发展为目的的“普遍伦理”有别。这一分疏也见于儒家“仁”的系统（偏于内在自我修养）和“礼的系统（偏于外在社会规范）。本章所说的“道德”，主要指偏于社会规范的部分。

正由于二者存身的领域不同、功能不同，故它们对人生的作用也有局部和整体的分疏。道德局限于人—人关系方面，只考虑和解决这方面的问题，一般而言，不会渗入、影响作为整体的人的世界观和人生观，故只起局部的调节作用。宗教则不然。宗教作为一种信仰，大多是包罗万象的，旨在对世界和人生提供一种统一的说明和指导。它不仅要建立一种确定的人—“神”关系，而且在此关系下，还要重新阐明、规定人—人关系甚至人—物关系。对信仰者来说，它常常表现为一种总体解决，造成信仰者的“根本转变”。既是“根本转变，当然也就要求道德态度和观念的相应调整和转变。由此观之，宗教离求生存活动远而道德近。这个“远”、“近”其实是“高”、“低”的不同。宗教“高”，故具有统摄性、目的性；道德“低”，故具有局部性、手段性。中西哲人如冯友兰、克尔凯郭尔等，把“宗教境界”或“宗教阶段”视为高于“道德境界”或“道德阶段”的最高人生境界，究其原因，莫不蛰伏于此。

第三，从发挥作用的范围和方式看二者的区别。上已指出，宗教“高”而道德“低”。这是就它们对人生发挥的作用而言的。然就对社会发挥作用而言，则宗教“窄”而道德“宽”。社会中的人，并不都是信仰宗教的人。宗教只对那些信从者起作用。如果说在古代社会中人们尚有选择不信教的自由，那么，在现代社会中，这种自由相对说来就更大了。所以，无论宗教的影响有多大，信奉者有多广，它都不可能对社会全体成员起作用。反之，道德则不然。道德的适应范围不是社会局部而是整个社会，既适用于非宗教徒，也适用于宗教徒。凡由人群形成社会的地方，就必然有道德规范的产生和运作。无论意识得到和同意与否，人们在其社会生活中都必须遵循某些道德规范。即使在宗教团体中，也有调节、规范信徒关系和行为的道德准则存在。就此而言，道德是人们无法摆脱的，而宗教则是可以选择的；道德是

普适的，而宗教则是特适的。

就发挥作用的方式看，道德与宗教也有所不同。道德不同于法律的地方，就在于它的非强制性。对于某一道德准则，当事人可以遵守，也可以不遵守。人们可以谴责他，但却无权强迫他。道德固然具有某种约束力，但这种约束主要来自当事人的内在良知，而不在于某种外部权威。对于内心蔑视道德的人来说，再多的外部谴责也无济于事。反之，宗教之于信仰者则是绝对的权威。一个皈依宗教的信徒，凡事都得按宗教的教义和戒律来行动。任何与之相背离的言行都被视为亵渎与叛变，并常常在违规者的内心引起深重的罪感和忏悔。只要选择了信仰宗教，那就意味着必须遵守它的清规戒律。违反这些戒律，不惟要受到谴责，而且还要受到惩罚，严重的还会被逐出宗门。宗教约束力不仅来自虔信者的内在信仰，而且还来自外部的宗教社团和宗教权威。这是宗教在对人发挥作用方式上不同于道德的地方。

第四，从表现形式看二者的区别。道德和宗教还有一个明显的不同，这就是在表现形式上，道德规范具有相似性，而宗教信仰则具有较大的差异性。人们很容易发现，无论何时何处，道德要求大体上都是相似的，都有比如守信、诚实、敬老、爱幼、不淫邪、不偷盗等要求和规范。它们不因民族不同而大相庭径，亦不因时代相异而骤然改变。宗教则不是这样。从空间上看，似有多少民族（甚至种族）就有多少种宗教；从时间上看，宗教又有原始宗教、神学宗教、多神宗教、一神宗教等大的演进。倘若再进一步，就会发现这些林林总总的宗教在宗教教义、崇拜对象、仪式禁忌、组织制度乃至情感体验等方面都各不相同。

何以神在宗教中用不同的声音说话，而道德却用大抵相同的语言说话呢？这或许是因为，凡有人存在的地方，就有人伦和利益的存在，为了调节人们相互之间及其与利益之间的关系，便逐渐发展出一种大体上相似的道德要求和规范。此外，道德意识和

行为是一种经验中的合理化行为，当人们道德地思考和行为时，他们就把自己交给理性所应遵循的那些法则，而法则本身就具有一般性和普适性。而宗教的神圣对象却不在人们的经验范围内。超自然的力量、现象和存在不是人们所能观察和把握的，故人们与这些东西的具体关系也不确定。于是人们只好诉诸想象，而想象必有不同，总有种族、环境和历史文化方面的因素因人而异。这恐怕是宗教差异性的重要原之一。

道德毕竟只有相似性。道德因阶级、时代、地域等等而具有差异和变化的情况也是有目共睹的。这里的相似性是仅就最一般的道德要求和道德规范而言的。另一方面，宗教固然有种种不同的表现形态，但它们之被称为宗教，则又表明它们具有观念、情感、行为乃至组织上的一致性，尽管这种一致性仍主要是形式上的。

以上，我们从宗教与道德在人对世界的关系中所处的地位、其与求生活动的距离、其发挥作用的范围和方式、以及表现的形式等四个方面来分疏它们的不同。若挪动观察的视角，相信还可罗列一些。不过，上述分疏大体上已把宗教和道德的区别勾勒出来了。

## （二）宗教与道德的相同面

宗教与道德固然有区别，但也有相同或相通的地方。这种相同或相通主要表现在两个方面：

第一，有二元对峙的价值座标。在人对世界的三种关系中，最具价值性的乃是人—“神”关系向度。这一向度因其能向人生提供意义而常被称为“价值之维”。反之，人—物关系向度最少价值性，因为人与之打交道的乃是自然事物。对于自然之物，首要的要求是如其所是地描述，而不是主观地评判与规范。处于二者之间的是人—人关系向度。人人关系有多种结合形态与存在样态，婚姻、经济、法律、政治、道德等即其基本形式与样态。这个领域因涉及责任、利益和权利而充满了各种规范。规范的一个

主要功能就是评等定级，亦即评价。所以人—人关系的领域乃是一个价值性很强的领域。在这一点上，它离人—“神”关系向度“近”而离人—物关系向度“远”。这样，作为规范人与人一般关系准则的道德便与宗教取得了内在勾通的渠道。

宗教与道德的此种价值相通性，可由宗教和道德中都存在的善恶二元设置来加以说明。在几乎所有的宗教中，都有天堂与地狱的对峙；都有代表善的力量的神和代表恶的力量的神，如琐罗亚斯德教的阿胡拉·玛兹达（善神）与安格拉·曼纽（恶神），印度教的毗湿奴（善神）与湿婆（恶神），佛教的菩萨、阿罗汉（善神）与罗刹（魔鬼），伊斯兰教的安拉（真主）与易卜劣厮（色旦），基督教的上帝（全善）与撒旦（魔鬼）；都有遵守教义教规的正念善行与违背教义教规的邪念恶行。宗教中的此种善恶二元设置及评价标准正好在形式上也是道德的基本设置及评价标准。道德的正面价值为善、负面价值为恶。人们把符合正面价值的行为称为善从而褒扬之，把违背正面价值或符合负面价值的行为称为恶从而贬抑之。道德虽不象宗教那样设置天国地狱，用来安顿善人恶徒；但无德之人却被归于“喻于利”的“小人”之列，而有德之人则被归于“喻于义”的“君子”之列。这同样是判然有别的两个世界。可见，尽管宗教与道德在人对世界关系的座标中分处的向度不同，尽管宗教的善恶与道德的善恶也不完全相同（这在亚伯拉罕杀以撒以献上帝的故事中表现得最明显），然而在善恶设置的价值座标上却有相同、相通之处。有此相同与相通，宗教和道德才能以此为中介而相互转换和影响。

第二，有维护、巩固社会秩序的相似功能。人类的共同生活是需要秩序的。某种秩序在历史上一旦形成，便具有相对的稳定性。这种稳定性来自何处？归根到底来自人们的维护。人们维护社会秩序的方式可以有种种，如习俗、道德、法律等等。但纵观历史，流传得最广而又最有效的方式恐怕得算宗教了。

宗教维护社会秩序的稳定主要表现在三个方面。首先，宗教能对社会秩序及其制度安排的合理性提供终极的论证。所谓终极论证，其义有二：一是绝对的，不容质疑。任何别的论证由于都是从世间取证故都是相对的，可以质疑的，唯有神的允诺和首肯才是绝对无疑的。二是最后的，即在这种论证的背后再没有别的论证了。由此可见，终极论证也即“圣化”。这是最高的权威。某一社会秩序及其制度安排一经“圣化”，便取得了最高的合法性。这样，尽管该秩序及其制度安排要随社会的变化而变化，尽管也时常受来自各方面侵扰和威胁，但是，一旦它们被赋予神圣的外观，其稳定性便大为加强。在这一点上，道德所起的作用相对说来要弱一些。而且，由于上述原因，宗教甚至还能“圣化”道德（详后），而道德却难以“圣化”宗教。这在宗教传统深厚和全民信教的社会中尤其如此。其次，宗教能消解威胁既定社会秩序的某些力量。无论社会的秩序化如何成功，总有大量无序现象存在，如自然中的灾害，社会中的腐败，人生中的痛苦等等。这类现象特别是社会的不公正，给社会带来不稳定和冲突的可能。宗教通过对这些无序因素的合理化解释，如佛教的轮回报应说，基督教的神正论与审判说，虽说无法完全避免但至少缓解了那些可能导致冲突的力量。<sup>①</sup>这显然有助于维持和巩固既定的社会秩序。再次，宗教能成为社会团结与协调的粘合剂。宗教凭借相同的信仰、体验和仪式，能形成宗教共同体。这种共同体的团结和稳定通常超过一般的社会团体。基督教会自成立以来，历近二千年而依然存在，比任何一个西方机构都要坚固持久。<sup>②</sup>宗教社团是社会的一个组成部分，部分的稳定通常也会造成整体的稳定。同时，当某一宗教信仰超出信徒的范围而为全社会所普遍

① [美] 贝格尔：《神圣的帷幕》第3章，上海人民出版社1992年版。

② [德] 包尔生：《伦理学体系》，中国社会科学出版社1988年版，第137页。

认同时，就能成为全社会团结与协调的粘合剂。基督教在西方世界所起的作用，伊斯兰教在阿拉伯世界所起的作用，大抵如此。日本在明治维新之后国民意识凝聚力高度强化，究其原因，很大程序上乃是“恢复并神化了天皇的权力，将‘神道’制度化，培养了人们对天皇的效忠、服从和敬畏，从而使社会保持一种强大的同心力”。<sup>①</sup>在缺乏深厚宗教传统的文化中，除以强力为后盾的法制外，维护、稳定社会秩序的主要角色是由道德扮演的。道德虽有普遍性的优势，但在强度和凝聚力上却逊于宗教。

除维护、稳定社会秩序外，宗教尚有建立社会秩序的一面。一种社会秩序最初是如何建立的？恐怕离不开宗教的参与。人们最初对宇宙构成、社会构成的理解和建构，常常就有宗教的信念伴随其中。这一点在原始社会中，在政教合一、国教制和宗教民族化的社会中，乃是显而易见的。在这类社会中，教义、教规和礼仪已经同人们的生活习俗融为一体从而形成某种秩序。此外，宗教也有冲击、破坏社会秩序和特定的一面。这常常是由不同的宗教之间或同一宗教的不同教派之间的牴牾和争斗造成的。中东地区冲突的原因很多，但其中重要的一个，便是犹太教徒、伊斯兰教徒与基督教徒之间的宗教冲突。英国北爱尔兰则是新旧基督教徒之间的冲突。这些冲突极大地破坏了该地区的稳定和秩序。宗教对既定社会秩序的冲击和改变有时还来自宗教内部的改革。如所周知，宗教改革运动不仅对天主教和西欧社会造成极大的冲击，而且还通过新教伦理（与其他因素一道）最终形成了一种被称为资本主义的新秩序。

另一方面，由于道德在本质上是“关于人类在和平与统一中一道生活的规则”（霍布士语），故道德天然就具有建构、维护和

---

<sup>①</sup> 见陈麟书、袁亚恩主编的《宗教社会学通论》，四川大学出版社1992年版，第107页。



巩固社会秩序的功能。在这一点上，道德和宗教有着极大的一致性。道德虽不象宗教那样能“圣化”社会秩序，但在某种意义上，却能加以“德化”。在古代中国，国家和社会秩序合法性的来源常常被说成是“天”，但合于圣人之道如合于周公、文、武、孔、孟之道，也未尝不是一种合法性的根据。合于圣人之道，主要是合于他们立下的道德法规。一个被认为是合于圣人之道的政权或秩序，便能获得更多人的认同，从而具有更大的稳定性。当然，道德维护社会秩序的此种功能不是绝对的，也不可能是绝对的。在某些时候，还反而对既定的社会秩序造成冲击和破坏。这主要见于下述两种情况：一是外来道德观念和伦理习俗侵入本土道德观念和伦理习俗，如包括道德习俗在内的西方价值观对近代中国社会的影响和冲击；一是从内部新生出的道德观念对传统道德习俗的冲击，如在近代中国社会逐渐形成的共产主义道德观对孔孟之道的冲击。这种不同的道德观念和伦理习俗固然对既定的社会秩序造成冲击和破坏，但另一方面也可能同时在起建构新的社会秩序的作用。

## 二、宗教与世俗道德的关系

所谓世俗道德，是指世俗社会（不含宗教社团）中通行的道德准则及其系统。谈世俗道德，也就假定了宗教道德的存在。宗教本身并不是道德，因为宗教反映的是人—“神”关系，这种关系的基本要求不是道德而是信仰与崇拜。但是，宗教也是人的一种活动方式，也要形成某种由信徒组成的团体。为了规范信徒之间以及信徒与俗人之间的关系，也需要有一种道德。但这种道德却不是世俗性质而是宗教性质的。既称道德，就有一致之处，这就是两者所处理的都是人与人之间的关系，不过一为俗人之间的关系，一为（或主要为）信徒之间的关系。既称宗教道德与世俗道德，就有相异之处，基本的就是前者是在人—“神”关系的背

景上对人人关系的道德要求，后者则是人一人关系的背景上对人人关系的道德要求。宗教道德的特点留待下节谈。这里先说作为整体的宗教与世俗道德的关系。

大而言之，宗教与世俗道德的关系表现为两者的交互影响。

#### (一) 宗教对世俗道德的影响

宗教对世俗道德的影响主要体现在两个方面：

第一，宗教对世俗道德的“圣化”。根据以上所述可知：道德乃调节、维护人人关系的一种社会规范。现需回答的一个问题是：此规范的权威性如何？此规范是否在一切情况下都必须遵守？后一问题在很大程序上要依前一问题为转移。如果道德规范的权威性不足或根本就缺乏权威性，那就不易起到强制和使人认同的作用。前已指出道德不象法律，它主要诉诸人的自觉遵守。如果道德的合法性成了问题，人们就不必遵守，或至少在某些时候不必遵守。道德要取得权威性，其途径有种种。风俗与舆论即其中之一。但最高的权威性显然应在超人间的地方。再没有比神赋予的更具合法性了。一旦取得这样联系，便为宗教对道德的“圣化”留出了地盘。这样一来，人间的道德关系、道德秩序和道德规范就被说成是上天或神灵的要求，是上帝为人制订的律法和准则。如“摩西十诫”（内有六诫在今天看来属道德方面的要求）就被说成是摩西从西耐山带回的上帝约定的十条诫命。又如中国殷商时期的人伦政治体系，被说成是天赐给大禹的（“天乃赐禹洪范九畴，彝伦攸叙”）。再如中国汉儒董仲舒就把“三纲”（君臣父子夫妇）、“六纪”（诸父兄弟族人诸舅师长朋友）这一封建人伦关系和等序说成是上天的示意和安排（“王道之三纲，可求于天”）。一旦取得这样的权威，道德就变得神圣起来，它的要求现在就成了神的命令。服从这些规则就是敬神，反之就是渎神。渎神是要遭报应的，不在今世就在来生。这就极大增强了道德的约束力。宗教对道德的这种“圣化”虽说并不能杜绝道德违犯行

为,但对于那些即使是有意破坏道德规范的人也多少形成一定的压力,这在一个社会不甚发达民智不甚开化的时代尤其如此。

对于宗教“圣化”道德的现象,过去人们多从统治者欺骗的角度去加以解释。这当然是一个原因。但这是从社会学的角度观到的。若挪动观察的视角,比如从学理的角度即从道德活动的内在要求的角度去观察,也许还能观到另外的东西。

宗教之所以能“圣化”一般的世俗道德,最重要的原因恐怕还是道德活动的内在要求。人生在世,从事着各种各样的活动,究其目的,最终还是为了追求幸福。当然,幸福不能是道德的基础,因为那样一来,每一假幸福之名而求其实现的利欲都将披上道德的外衣。但是,道德又必然要求幸福。有道德而不幸福甚至痛苦,这无论如何也是违情悖理的。幸福应该是对按道德要求行事的人的奖赏,而不幸则应是对违反破坏道德要求的人的惩罚。所谓奖善惩恶,此之谓也。然而,在现实生活中,按道德要求行事的人并不总能得到幸福。在很多情况下,由于种种原因,按道德要求行事的人不仅得不到幸福,反而要得到不幸甚至灾祸,而不按道德要求行事的人不仅不受惩罚,甚至还十分走运。“卑鄙是卑鄙者的通行证,高尚是高尚者的墓志铭。”(北岛诗句)古往今来,这一价值倒错可说是屡见不鲜的事实。社会对此毫无办法。然而,此种倒错若大量发生,又会形成对道德的瓦解:既然有德之人多有不幸而无耻之徒反获幸福,那人们就会纷纷效尤后者而轻贱前者。这样一来,现存的道德关系、道德秩序和道德准则就会要么被人公开唾弃要么名存实亡。为了避免这种情况出现,道德便诉诸这样一个存在者,这个存在者不仅明辨是非(全善),对人的所有行为了若指掌(全知),而且具有实行惩恶扬善的能力(全能)。这样的存在者是谁呢?就是宗教性的神灵、上帝或上天。只有他们能保证道德生活的顺利进行。另一方面,道德还须假定来生的存在。因为假如人只此一生,人们就容易产生

“在我之后哪怕洪水滔天”的想法，由此而倾向于一意孤行而无所忌惮。而有德者早夭无德者善终的实情又可能加深人们的不负责任。所以必须表明这一点：不是不报，而是时候不到。对于今生所作的业，有可能在来生得到报应。来生的奖惩，对一般人来说，始终是悬在他们今生之上的一把达摩克利斯之剑。而来生的观念（灵魂不朽、地狱、天堂之类）正是宗教的一个主要观念。可见，德、福之间的现实分裂，内在地（在情理上）要求某个最高的权威和评判者，这个评判者能超越世人的偏见，明见、公正，而且有能力在他认为是适当的时候施行正义的报复，从而保证某一合理的道德伦理秩序。所以，不惟宗教能“圣化”道德，而道德特别是世俗道德也本然地要求着宗教。易言之，道德秩序需要一个伟大的道德家，这便是神或上帝。道德要求“圣化”，其实也即要求价值合理实现的最高保证。而宗教正好能提供这种保证。某些统治者的利用和欺骗原也是顺着这种要求来进行的。

须指出，宗教“圣化”道德，为道德提供一个为其需要的最高权威，并不意味着道德因此就能完全免遭人们的违犯和破坏。无论何时何地，都有违犯和破坏道德秩序的事情发生。但无可否认的是，总的说来，宗教对道德的“圣化”有助于人们对现存道德关系、道德秩序和道德准则的认同和遵守。比较而言，在有深厚宗教传统和全民信教传统的社会，道德遵守与维系的记录总要好于无此传统的社会。

第二，宗教把自己的信条（包括道德信条）直接转化为世俗道德。在具有深厚宗教传统和全民信教传统的社会，宗教信仰与世俗道德很难截然分开。在这种社会中，社会通行的道德要求大都以宗教信仰或宗教道德的形式出现。比如，西方社会中绝大多数人的主要道德伦理观念，其实也就是基督教所教示和主张的那些道德伦理观念（近代法国革命是例外，性道德方面近些年来是例外）。施行道德教导的责任操于牧师之手，而圣经被认为是

有关道德事务的主要权威。宗教把自己的信条转化为世俗道德的一个突出例子，就是新教伦理对世俗道德的影响。这种影响至少帮助形成了一种以勤俭节欲等道德观念和精神气质为核心的资本主义精神。这种情况也存在于穆斯林世界。在那里，社会通行的道德也即是《古兰经》所训示的道德，或至少是与之不抵触的道德。在不具有上述传统的社会中，宗教特别是宗教道德对世俗道德的影响也是很大的。如所周知，作为佛教戒律（如“五戒”、“八戒”等）之一的“不杀生”，原是对信徒的一种道德要求，但随着佛教在中国的广泛传播，也逐渐进入一般中国人的道德观念之中，其影响至今犹在。

## （二）世俗道德对宗教的影响

世俗道德对宗教的影响也主要体现在两个方面。

第一，宗教从世俗道德吸取某些道德资源，使之成为自己教义和道德的组成部分。宗教教义尤其是宗教道德的许多内容，如忠信、宽容、爱人、不偷盗、不淫邪等，与世俗道德的要求几乎完全一致。这与其说是宗教把自己的道德主张施之于世，毋宁说是宗教把早已存在的世俗道德收摄于己。这样说的根据是，凡有人群的地方，就有道德关系、道德秩序和道德准则的形成。它们最初可能与宗教的活动和观念交织在一起，但从逻辑上说却可以无待于宗教。究竟在起源上宗教先于道德，还是道德先于宗教，抑或两者同时出现，这是一个很难彻底弄清的问题。从宗教学看，持各种看法的人都有。我们的上述说法，即宗教把早已存在的世俗道德收摄于己，是基于这样的假设：人—人关系比人—“神”关系更源始：为了形成人—“神”关系，首须有人的存在，而人的存在不在同时形成某种道德关系，乃是不可思议的。

第二，世俗道德迫使宗教作出某种相应的改变。世俗道德迫使宗教作出相应改变主要出现在两种情况中：一是世俗道德因自身的变化而迫使相关的宗教改变自己的主张和态度。这主要发生

在相同的文化系统中。例如，近现代西方人在性道德方面所发生的观念变化，就迫使基督教作出相应的调整。姑不论异性间较自由的性关系，甚至对“同性恋”这种反常的性关系，近年来基督教也有所宽容和接受。据报道，一些教堂（包括天主教教堂）已开始为同性恋者主持婚礼。再如伊斯兰教的一夫多妻制，以前一直是一种神圣化了的婚姻制度，但本世纪以来，随着社会进步和人们观念的相应改变，很多伊斯兰教的国家和教会已不再坚持这一制度，有的甚至还制定了反一夫多妻的法律。二是本土的世俗道德迫使外来的宗教改变自己的主张和信条。这主要发生在不同文化系统的交往和融合中。姑以中国为例。如所周知，佛教本是印度宗教，于汉时输入。当其输入时，我国早已形成以儒家伦理为核心的本土道德。儒家伦理道德的本质是入世的，基本上是以血缘关系为基础而形成的宗法伦理（其核心是“孝”）和政治伦理（其核心是“忠”）。这种伦理同出世的佛教，特别是同佛教的出家（不敬父母）、离俗（不敬王者）存在着尖锐的矛盾。为此之故，佛教受到了儒家知识分子和统治阶级的猛烈抨击。从范缜到傅奕、韩愈等人，都大力排佛。尽管反佛的理由不尽相同，但有一点却是一致的，这就是佛教出家离俗要求与儒家君臣父子之义的冲突。韩愈说唐僧：“口不言先王之法。身不服先王之服，不知君臣之义，父子之情”（《谏迎佛骨表》），傅奕则谓“不忠不孝，削发而揖君亲”（《广弘明集》卷11），都集中在这一点上。更有甚者，还发生了“三武一宗”（后魏太武帝，北周武帝，唐武宗，后周世宗）的大规模灭佛事件，致使十数万座庙宇被毁，数十万僧尼还俗。这几次反佛事件的原因虽很复杂，不可一概而论，但佛教与本土道德伦理的上述冲突不可不说是一个带根本性的原因。冲突的结果迫使佛教修改自己的某些教义，以缓和与儒家（也包括道家、道教）道德伦理的冲突，同时也尽可能把儒道两家的某些信条融摄进来。早在三国时期，佛教就开始了调和儒

佛的工作，南北朝以后，佛教更是常把“五戒”比儒家的“五常”：“仁者，不杀之禁也；义者，不盗之禁也；礼者，不邪之禁也，智者，不酒之禁也，信者，不妄之禁也。”宋天台宗智园称自己晚年所作皆“以宗儒为本”。契嵩作《孝论》十二章，称佛教最重孝，“孝为戒先”。明代佛教四大禅师也都提倡儒、佛、道的结合。株宏谓“儒主治世，佛主出世”，佛教可以“阴助王化之所不及”，而儒教可以“显助佛法之所不及”，佛儒可以互补、相得益彰。真可谓儒佛道三家“门墙虽异本相同”。法清则以儒道代佛，谓“孔、老即佛化身”。智旭著《四书蕩益解》、《孝闻说》、《广孝序》等，大力赞扬儒家思想。<sup>①</sup> 在实践方面，佛教也一改其原有规定而变得灵活起来，如信徒可以蓄发，可以不辞父母妻子在家修行，等等。由于不断地调整自己的教义教规，以适合中国本土的伦理道德、风俗习惯，佛教终于在中国站稳了脚跟并成为中国文化不可分割的一部分。回教在中国的传入也有类似的情况。回教自唐宋传入，至元明盛极一时。王治心先生考其原因时提到一点，即“对于儒家思想的容纳与尊崇”。他说回民“对于中国人所尊的天，并不反对，以为天就是阿拉神，所以很能与儒家尊天思想相调和。尤其特别是尊敬孔圣人，读儒书应科举，以孔子的伦理道德为最高道德”。“所以儒回之间，绝不发生什么冲突，很能博得历来儒家的好评。政府也不加以禁止，像历来三武一宗的破坏佛教、傅奕、韩愈等反对佛道、沈灌、杨光先等排斥耶教，从没有及到回教，大概因为回教人只知保守宗教范围，在思想上既与儒家调和，在政治上又无何种干涉，所以能够保持长时间的相安。”<sup>②</sup> 基督教在中国的传播，更因其完全相异

<sup>①</sup> 参见方立天：《佛教哲学》，中国人民大学出版社1987年版，第45页至46页。

<sup>②</sup> 参见王治心：《中国宗教思想史大纲》，东方出版社1996年版，第154页至155页。

的文化品质而有种种困难复杂的情形。但有一点与佛教和回教在中国的传播相同，那就是以适应中国本土文化习俗，来取得人民和统治者的容忍。据载，明神宗时，利玛窦为进入中国传教，脱掉了天主教的僧服，改换成儒装，并花了多年的时间来学习汉语、了解中国社会。最后终于得到朝庭的好感，允准移居京都传教，皈依者达二百多人，其中有钟铭仁、黄明沙等著名人物。另有徐光启、杨廷筠等人与其合作翻译了不少的西方典籍。利玛窦在中国的活动绝非个人行为，其所代表的是西方的天主教教会，他能在中国立脚传道，亦反映了作为外来宗教对中国本土文化包括世俗伦理道德的适应。这种情况在其他基督教传教士的活动中也有所体现。

以上表明，不惟世俗道德要受宗教的影响，而且宗教也要受世俗道德的影响。这是一种双向的关系。比较而言，在古代和中世纪，宗教对世俗道德的影响要大些；在近现代，世俗道德对宗教的影响要大些。在具有深厚宗教传统和全民信教传统的社会中，宗教对世俗道德的影响要大些；在不具有深厚宗教传统和全民信教传统的社会中，则世俗道德对宗教（包括外来宗教）的影响要大些。完全不受世俗道德影响的宗教，以及完全不受宗教影响的世俗道德，无论理论上还是历史上，都是不存在的。

### 三、宗教道德的基本特征

上节已经指出，谈世俗道德，也就假定了宗教道德的存在。存在必有其特征。本节拟就宗教道德自身的特征再谈一点看法。

#### （一）何谓宗教道德？

究竟有无一种宗教道德？在这个问题上通常有两种看法。一是否认有宗教道德。这种看法认为，所谓宗教道德实际上也即世俗道德，是移入宗教并捺上宗教标记的世俗道德。另一看法则肯定有一与世俗道德不同的宗教道德的存在，但却认为它体现的是



人与神的关系。这两种相异的想法有一共同点，即都把人一“神”关系看作人一人关系的异化表现。不同仅在于：前一看法因把人一“神”关系还原为人一人关系从而把宗教道德还原为世俗道德；后一看法则认为这种异化了的人一“神”关系具有相对的独立性，故宗教道德不同于世俗道德，其不同就在于它体现的是人一“神”关系要求的规范和准则。总之，前一看法取消了宗教道德，后一看法则把道德关系化归为宗教关系。

我们对这两种看法皆有所取舍。我们不同意否认宗教道德存在的看法，但却承认把宗教道德视为世俗道德内容有相当的合理性；我们同意肯定宗教道德存在的看法，但却反对把作为人一人关系反映的道德归结为人一“神”关系。总之，我们认为，所谓宗教道德，是指宗教对于信徒（信徒之间以及信徒与俗人之间）的道德要求。就此而言，它走在人一人关系向度而非人一“神”关系向度，人一“神”关系属宗教关系而非道德关系；但另一方面，这种道德又不完全等同于世俗道德，这是因为它从属于宗教信仰，是在人一“神”关系背景中对人人关系的一种要求，就此而言，它又是罩有神圣光辉的世俗道德。<sup>①</sup>

## （二）宗教道德的基本特征

特征总是在比较中见出的。谈宗教道德的特征，也一定是在与一般道德即世俗道德的比较中见出的。上面已经触及宗教道德的特征。这里再作一点展开。

宗教道德大致有下述三个基本特征。

第一，有一神圣的宗教背景。有无神圣的宗教背景，可说是宗教道德和世俗道德的分水岭。所谓“神圣的宗教背景”包含两

<sup>①</sup> 究竟宗教道德与世俗道德在内容和形式上有多大相似度，这是有争议的。康德认为没有区别，因为神与人都是服从同样的理性原则。而某些功利主义者（如P.N. 史密斯）则认为有区别，因为宗教道德本质上是义务论的，即建立在无需考虑后果的原则上，而世俗道德则是目的论的，即要考虑产生最大程度的善。

层意思。第一，宗教总有一关于圣—凡、善—恶、净—染、拯救—堕落、有罪—涤罪等二元对立的设置。从凡俗、不洁、邪恶、堕落向对立面即神圣、至善、净洁、得救的转化，不仅要在体现人—“神”关系的虔信上下功夫，而且还要求在体现人—人关系的道德上作努力。但信徒在道德上努力的最终目的，不是要在合理求利分利的基础上达到和谐的世俗人际关系，而是要最终（今生或来世）脱离这个凡俗世界，达到神圣的超越境界。在此，“成圣”不等于“成德”。后者只是前者的必要部分。也就是说，宗教道德有一向上的超越指归，只是为信徒达到神圣境界所要求的手段。第二，与上相应，宗教总要求对某一超自然存在物的信仰。对信徒来说，这种信仰是首要的：不是在满足其他需求（包括道德需求）之后才有此信仰，而是首先有此信仰的光照，然后才谈得上其他活动的意义和指归。这种信仰也是最高的：它不仅常在终极关怀的意义上为人提供在世的依傍，而且它的命令和要求也是绝对的，是包括道德伦理在内的其他人生内容所必须服从的。《旧约圣经》中的亚伯拉罕的故事最能说明此点。亚伯拉罕虔信上帝。上帝为了考验他的忠诚，命令他将其独生子带到指定的地方献为燔祭。亚伯拉罕痛苦万状。但他最后还是决心照上帝的吩咐去做。这个极端的例子表明，在宗教的要求中，信仰是高于一切的。道德不与信仰冲突则罢，若有冲突，那就必须放弃道德伦理的要求，以满足对信仰对象的绝对忠诚。现实生活中也是这样。如所周知，佛教对出家修行的基本要求，就是要放弃世俗道德伦理加于人身上的责任即修、齐、治、平那一套。

以上表明，道德在宗教中和在世俗中的地位和作用是不同的：在世俗中，如在中国儒家那里，“成德”可以是世俗生活和人格修养的最高目的，而在宗教那里，“成德”只是通往“成圣”的一个阶梯，必要时，可以为了信仰而牺牲道德。

当然，说世俗道德无此神圣的宗教背景，并不意味着它就一

定没有其他的超越背景。在儒家道德中，“天”就是这样的超越背景，尽管它缺乏宗教意义上的“神圣”性质。

第二，倾向于众生平等的泛爱。如果说在对神的关系上宗教道德有挚爱的倾向，那么，在对人及万物的关系上宗教道德则有泛爱的倾向。宗教，特别是启示宗教，大都提倡一种泛爱。这种爱不仅要我们爱自己、爱我们的亲友和邻居，而且还要我们爱不爱我们的人。耶稣说，“有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打”，<sup>①</sup>又说，“要爱你们的仇敌。为那逼迫你们的祷告”。<sup>②</sup>诚然，世俗道德也讲爱，但那常常是一种有差等的爱；也讲宽恕，但却有一个限度，超出这个限度，恨就是合理的。不仅如此，宗教还把这种爱推广到一切有情之物。佛教戒律中的“不杀生”、“放生”，实指对动物的爱和怜悯之心。佛经中有关佛陀“舍身饲虎”、“割肉贸鸽”的故事，尽管出于编造，却也从一个侧面反映了佛教大慈大悲的广度和深度。

对神圣存在物的爱是一种宗教关系，对世界众生的爱是一种道德关系。这两种性质的爱不见得是冲突的。并不像费尔巴哈断言的那样，“道德与宗教，信仰与爱，是直接互相矛盾的。谁只要爱上了上帝，谁就不再能够爱人，……反之亦然。”<sup>③</sup>两者可以而且能够共存。这不仅常是宗教教义本身的要求（如耶稣说：“我赐给你们一条新命令，乃是叫你们彼此相爱，我怎样爱你们，你们也要怎样相爱。”<sup>④</sup>），而且也为很多信徒的实践所证实：那些信仰最笃的人，也是爱意最浓的人。

说宗教道德有平等泛爱的倾向，并不否认宗教中有基于信仰不同所生的仇恨甚至迫害的事实。《圣经》中有耶和華令扫罗消

① 《新约圣经·马太福音》，第5章第39节。

② 《新约圣经·马太福音》，第5章第44节。

③ 《费尔巴哈哲学著作选辑》下卷，北京三联书店1962年版，第800页。

④ 《新约圣经·约翰福音》第13章第34节。

灭亚玛力人的话（“灭尽他们所有的，不可怜他们，将男女、孩童、吃奶的并牛、羊、骆驼和驴尽行杀死。”<sup>①</sup>）；佛教《大涅槃经》中有要杀死诽谤佛经的婆罗门的话；伊斯兰教《古兰经》中也有要杀戮和驱逐异端的话。在很多宗教的历史中，也有迫害异端的不少记录，有的还发展为大规模的宗教战争。这都是事实。这显然与宗教所宣扬的泛爱精神相牴牾，需要认真对待。但也需看到，作为宗教组织的教会的行为与作为信仰的宗教教义本身，恐怕还是有区别的。进言之，宗教教义中的某些对立言论与带倾向性的言论，恐怕也还是有区别的。更何况宗教本身也处于发展变化之中，也有一个反省、检讨和改进的问题。这个问题较复杂，这里暂不涉及，只指出宗教道德有此泛爱“倾向”。这或许是可以成立的。

第三，更带禁欲色彩。我们曾把世俗道德的主体视为求利分利的原则。作为此种东西，世俗道德一般并不否定利益，而是要为利益的获得和分配确定合理的原则。“君子爱财，取之有道。”只要是正当所得，世俗道德并不反对。当然，为达到某种境界，君子也可以轻利。但只是“轻”而已，尚不致弄到“非”利的地步。与世俗道德相比，宗教道德也不完全否定利的存在的合理性，但一般而言，总是把对利益的需求降到限于生存的最小程度。基督教认为“贪财是万恶之根”，要求信徒“不要为自己积攒财宝在地上”，而要“甘心施舍，乐意供给人”；伊斯兰教也反对信徒聚敛钱财，指责“沉醉今生及其服饰的人”，要求信徒尽量施舍、斋戒和奉献。佛教因其独特的教义，在这方面尤为突出。佛教要求信徒特别是出家人不得婚娶、蓄财，不得贪恋物质享受，不游戏不装扮，不睡高广豪华的大床，甚至不饮酒、不食非时食。其中专门注重苦修的，称为“头陀行者”，除最简单的

<sup>①</sup> 《旧约圣经·撒母耳记》第15章第3节。

穿戴外，一无所有，故有“芒鞋斗笠一头陀”的说法。天主教的“托钵僧”，情形与此相类。更有的宗教信仰徒，如印度教信徒，包括瑜珈派和耆那派，不惟放弃一般的物质享受，甚至还有意折磨自己的身体，以痛苦为目的。

当然，反例和变异总是存在的。有些宗教也并不主张禁欲，如琐罗亚斯德教的《波斯古经》就明文规定禁止斋戒与苦行。而一些原来有严格禁欲倾向的宗教也有随社会演进而松动其要求的情况。如上所说，佛教为适应中国的特殊国情，允许信徒在家修行，这就认可了信徒世俗生活及其经济保障的合法性。在这一方式中，财产、婚姻不惟可以保留，甚至还可以不坐禅、不诵经、不礼佛。发展到末流，竟纵情声色（所谓“酒肆淫房，遍历道场，鼓乐音声，皆谈般若”），反倒有纵欲的倾向。又如，自唐传入的佛教之喇嘛教一脉，到元朝竟演成“演揲儿”即广聚女子以取乐的恶风。

宗教道德之所以普遍要求信徒拒斥物质财富及其享受，从而带有浓厚的禁欲苦行色彩，那主要是因为，不如此便不足以与世俗生活划清界线，不足以表明信徒对神性存在与自我拯救的坚定信心。以往，人们从世俗人道主义的立场，对这种禁欲与苦行多有批评。这些批评自有其合理性。但却往往忽略了这一点：禁欲与苦行总是对贪婪、纵欲（人很容易沉溺其中）的比照和反拔；从中透现的，是人在克服自然必然性和社会必然性的强制时所能达到的自由境界。此外，禁欲和苦行在客观上也带来了资源的节省，这在一个资源逐渐减少和人口逐渐增多的地球上，并非是没有意义的事。

## 第七章 宗教与科学

自从科学借助于哥白尼的日心说，宣告了对宗教和自然哲学的反叛，成为人类一种独立的认识形式以来，宗教与科学间的相互碰撞，砥励、影响和渗透便随处可见。更由于宗教和科学在当代社会名声日益显赫，已成为“影响人类的两股最强大的普遍力量”，所以探讨宗教与科学的相互关系问题，数百年来，始终是哲学、社会学、文化学等多学科关注的热点。因此正确认识宗教与科学的相互关系，不仅关系到这两个学科的历史命运，而且有助于利用和驾驭这两股“普遍力量”，促进人类社会的进步和发展。

### 一、对宗教与科学相互关系的不同见解

长期以来，一方面，由于宗教和科学之间相互影响的内容和形式在不断变化；另一方面，由于人们所处的时代背景，所持的立场、视角和研究方法的差异，人们对宗教和科学相互关系的见解是极不相同的。概括起来，可归结为下列三种基本类型：

#### （一）对立说

我们知道，近代科学产生于宗教气氛浓厚的欧洲。在近代科学创立的最初几个世纪内，科学与宗教的冲突曾经达到过登峰造

极的地步，这之中既有口诛笔伐的理论交锋，也有血与火的社会对抗。曾几何时，为了给科学争取地盘，树立权威，粉碎宗教教义在认识领域中对真理的扼杀和压制，伽利略、布鲁诺等一批科学精英在与宗教的抗争中，付出了十分沉重的代价乃至生命。以至于到了19世纪末，著名的博物学家海克尔还曾不无感慨地指出：“科学和基督教之间的矛盾日益尖锐化，是动荡的十九世纪的显著特征之一。”<sup>①</sup>在这种剧烈的对抗中，一批又一批科学家、哲学家对宗教持坚决批判的态度。许多科学家和哲学家普遍认为：“基督教和近代教育的基本原则处于不可调和的斗争之中，这场斗争，要就是以基督教的反动的全面胜利而告终，要就是以近代文化彻底战胜基督教而告终；要就是强大的袭击式的罗马天主教扼杀了所有人民的自由，要就是基督教归于灭亡，即使不在名义上，但却在事实上归于灭亡。”<sup>②</sup>面对这种批判，宗教教会也毫不退让，到了1864年12月，罗马教会还发布了所谓的《教皇通谕和教会禁书目录》，重申剥夺理性和科学的任何独立活动，要求人们绝对服从“唯一造福的信仰”。而之所以会造成这种尖锐冲突，海克尔指出，其根源在于：“因为近代对自然认知的胜利进展超越了以往各个世纪的科学成就，这也同样清楚地表明，那些使理性屈从于所谓‘启示’的一切神秘的世界观都是站不住脚的。基督教也属于这种情况。”<sup>③</sup>科学规律与宗教教义的在认知功能上的冲突，导致了科学与宗教这两股社会力量与认识形式的全面对抗。

## （二）分立说

从18世纪开始，尽管宗教极不情愿看到科学在认识领域中的节节胜利，但是科学以强大震撼力迫使宗教逐步退出认识领域

<sup>①</sup> <sup>②</sup> <sup>③</sup> [德] 恩斯特·海克尔：《宇宙之谜》，上海人民出版社1974年版，第291页。

的现象却逐步发生了。特别是进入 19 世纪初以来，罗马教会在一方面为历史上受过教会迫害的科学家平反昭雪的同时，另一方面则主张用新的科学成果对神学的教义“推陈出新”，以便更好地顺应和应用科学成果来解释神学。一些具有改革意识的神学家甚至提出了将科学与宗教的研究对象进行区分，各自在自己独立的范围内活动的主张。例如，当代佛学大师大同法师在其所著《广义宗教学》中就明确指出：“科学的对象是物质，宗教的对象是精神，精神和物质是不能偏重的……宗教和科学是并行不悖……兼收并蓄、毫无冲突的”。<sup>①</sup>

在宗教对科学的态度出现明显变化的同时，一批科学家和哲学家也主张放弃科学与宗教全面对抗的观点，而采用康德的“科学与宗教相互关系的二元论”观点，来调合科学与宗教的矛盾。

我们知道，早在 19 世纪上半叶，德国著名哲学家康德就曾给我们描绘过用“纯粹理性”的宫殿来安置自然规律和科学理性，而用“实践理性”的殿堂来供奉伦理规范和“神的启示”，二者之间互相辉映但却并不相扰的诱人图画。这种观点在科学与宗教尚处于尖锐对抗的时代，的确曾让人耳目一新。康德曾经指出，物质的世界和人类的伦理世界是两个迥然不同的世界。因此，对物质世界的认识只有通过纯粹理性才可达到。在纯粹理性的领地中，没有任何可以容纳人格化的上帝，自由意志和不死的灵魂这样一些东西的场所，也找不到对这些东西的现实性的合理证明。但是对于人类伦理世界而言，情况就恰恰相反。他指出，人类伦理世界完全不依赖于物质的世界并服从完全不同的规律。正因为如此，作为道德生活基础的人类伦理意识，也完全不依赖于科学认识，而更多地依赖于宗教信仰。在实践理性的领地中，

<sup>①</sup> 大同法师：《广义宗教学》，台湾天华出版事业股份有限公司 1990 年版，第 104 页。



人格化的上帝，自由意志和不死的灵魂是其当然的主人。它们引导人们按照“无上命令”，即完全无条件的普遍伦理要求去行动，去面对现实生活。这种用理性的知识将神从前门赶出去，又用纯粹的信仰将它们从后门放进来的有趣观点，二百年来一直是毁誉参半，至今仍存。

### (三) 关联说

人类进入 20 世纪以来，一方面由于科学对自然界研究进入到前所未有的深度和广度，在远离日常生活经验的领域内，对未知世界的探索不仅需要一种被爱因斯坦称之为“科学的宗教精神”的东西作为支撑，而且需要从人类其它各种认识形式中去寻求方法论的帮助，同时，面对日益复杂的人类社会生活，特别是面对科学技术进步给人类社会带来的双重影响，也迫切需要正确认识和运用人类的各种认识形式，来对付社会生活中的各种挑战。因此，本世纪以来，不断有一些著名的科学家和哲学家主张重新审视科学与宗教的相互关系，正确揭示二者之间的联系和区别，特别是从最普遍的方法论领域去寻求二者的关联。

我们知道，早在本世纪 30 年代，著名的物理学家爱因斯坦就曾在《宗教和科学》这篇文章中，提出过一个“同通常理解很不相同的关于科学同宗教关系的概念。”<sup>①</sup> 爱因斯坦认为，通过对宗教发展历史的考察可以知道，尽管支配一切宗教信念和宗教活动的原始基础是人类的情感、愿望和社会冲动，但在人类发展的不同时期，人类的情感、愿望和社会冲动却是通过不同的宗教形式而得以体现的。他指出，在原始人那里，引起宗教观念的最主要原因是恐惧——对饥饿、野兽、疾病和死亡的恐惧，因此这一时期的宗教可称之为“恐惧宗教”。在这种宗教中，“上帝是这样的一种神，人们希望得到它的保佑，而害怕受到它的惩罚；这

<sup>①</sup> 《宗教与科学》《爱因斯坦文集》第 1 卷，商务印书馆 1977 年版，第 281 页。

种感情类似于孩子对父亲的那种感情的升华，对于这种神，人们同它建立起多少象是个人之间的那种亲切关系，尽管它被渲染成多么可敬畏的东西”。<sup>①</sup> 随着人类文明的发展，恐惧宗教便逐渐为“道德宗教”所取代。在这种宗教中，“求得引导、慈爱和扶助的愿望形成了社会的或者道德的上帝概念。就是这个上帝，他保护人、支配人、奖励人和惩罚人；上帝按照信仰者的眼光所及的范围来爱护和抚育部族的生命，或者是人类的生命，或者甚至是生命本身；他是人在悲痛和愿望不能满足时的安慰者；他又是死者灵魂的保护者。这就是社会的或道德的上帝概念。”<sup>②</sup> 而到了现代人那里，科学的昌盛，普遍的因果关系被揭示和确认，对于一切具有现代科学观念的人来说，他既用不着恐惧的宗教，也用不着社会的或者道德的宗教。这是因为：“一个有赏有罚的上帝，是他所不能想象的，理由很简单：一个人的行动总是受外部和内部的必然性决定的，因此在上帝眼里，就不能要他负什么责任，正象一个无生命的物体不能对它的行动负责一样。有人因此责备科学损害道德，但是这种责备是不公正的。一个人的伦理行为应当有效地建立在同情心、教育，以及社会联系和社会需要上；而宗教基础则是没有必要的。如果一个人因为害怕死后受罚和希望死后得赏，才来约束自己，那实在是太糟了。”<sup>③</sup> 但是，现代人，特别是从事理论研究的科学工作者却实实在在地需要一种“宇宙宗教感情”——即“对自然规律的和谐所感到的狂喜的惊奇，因为这种和谐显示出这样一种高超的理性，同它相比，人类一切有系统的思想和行动都只是它的一种微不足道的反映。”<sup>④</sup> 这种宇宙宗教感情为科学研究提供最有力、最高尚的动机，给

① 《爱因斯坦文集》第1卷，商务印书馆1977年版，第283页。

② 《爱因斯坦文集》第1卷，商务印书馆1977年版，第280页。

③ 《爱因斯坦文集》第1卷，商务印书馆1977年版，第282页。

④ 《爱因斯坦文集》第1卷，商务印书馆1977年版，第283页。

献身科学的人以力量，使他们不顾无尽的挫折而坚定不移地忠诚于他们的志向。……因而“在我们这个唯物论的时代，只有严肃的科学工作者才是深信宗教的人”。<sup>①</sup>

如果说爱因斯坦仅仅从宗教活动和科学活动对各自的信仰和目的的热忱追求的相似性，来讨论宗教与科学二者的相关性的视角还过于狭窄的话，那么此后的一些科学家和哲学家对科学与宗教相互关系的讨论则在更加广阔的领域内展开。他们主张尽管科学和宗教之间的确存在不可忽视的巨大差异，但二者之间在历史渊源、理论框架、语言形式、社会功能、特别是方法论方面却有着千丝万缕的联系，在对二者作出恰当区分的同时，认识二者的共同点是一件意义重大的事，对二者的发展和社会进步都有重要意义。例如，当代美国著名的物理学家、宗教学家、社会文化学家巴伯教授就曾认为，当我们致力于讨论：（1）科学与宗教的方法，（2）人与自然的关系，（3）上帝与自然的关系等课题时便不难发现，将科学和宗教绝对分立开来，将它们描绘成“人类思想的两个密不透风的分隔间”的观点是站不住脚的。宗教与科学在内容上、方法上和功能上的相互关联不容忽视，否则我们将既不能正确认识科学，也不能正确认识宗教，更谈不上建立一种“整合的世界观”。<sup>②</sup> 对此他曾引用哲学家怀特海的名言——“当我们思考对于人类来说宗教和科学究竟是什么这个问题时，说历史的未来进程取决于我们这一代人怎样处理它们之间的关系，是毫不夸张的”<sup>③</sup> 来说明正确认识宗教和科学的相互关系的极端重要性，这不能不发人深省。

① 《爱因斯坦文集》第1卷，商务印书馆1977年版，第282页。

② [美]伊安·G.巴伯：《科学与宗教》，四川人民出版社1993年版，第5页。

③ [美]伊安·G.巴伯：《科学与宗教》，四川人民出版社1993年版，第13页。

## 二、宗教与科学的区别和联系

显而易见，“对抗说”和“分立说”着眼于宗教和科学之间的差异，力图在二者之间构建起相互区分的尺度，这无论从历史的角度，还是从现实的角度看，都是有一定意义的。但是，从辩证思维和系统思维的观点来看，区分事物的目的是为了综合，将事物区分为部分或要素是为了进一步搞清部分或要素之间的相互作用，从而在更高层次上将事物进行整合，认识事物的系统结构和功能。我们研究人类文化现象也不能例外。因此，从一般方法论的角度便不难作出判定，我们在研究宗教与科学相互关系的过程中，“关联说”无疑更具合理性和建设性，有着更为重要的历史和现实意义。

如果我们撇开宗教和科学各自庞杂浩繁的具体内容，从总体特征上我们可以将宗教广义地定义为：“对那些被认为是值得寄予终极关切和为之献身的东西作出反应的一种人生取向”，它作为一种多侧面的现象，既“在体现了特定传统和理想的人类社团中得到表现；”又是“由各种制度、实践和信仰组成的复合体”。<sup>①</sup>而科学则可广义地定义为：对自然规律加以认识和利用的知识体系、认识形式和实践活动。它也有着自己特定传统、理想、认知方式和实践方式。总起来看，宗教和科学二者之间的区别和联系主要可概括为下列几个方面：

### （一）宗教与科学在内容方面的关联

从内容的角度看，宗教和科学作为两种普遍的文化现象，曾经明显经历过从同一到分化再到互相调适的过程。

英国科学哲学家波普尔曾经将人类文化的发展过程推测为本

<sup>①</sup> [美] 伊安·G·巴伯：《科学与宗教》，四川人民出版社1993年版，第11页—12页。

能→巫术→宗教→哲学→常识→科学的进化序列，尽管当前还没有充分的证据来证明这一推测，但是在人类文化进化史上，宗教先于科学而存在，宗教与哲学曾为科学之母却是一个不争的事实。在人类智力的早期阶段，由于社会生产力发展水平和人类认识能力的低下，还无法形成像现代科学一样的实证知识和实验手段去探索自然和解释自然，于是作为人们信仰工具的宗教也就不可避免地成为了人们认识和解释自然的重要工具，而且一度几乎是唯一的工具。人们在对人生的终极目的、现世与来世、幸福与痛苦、生与死、善与恶等问题进行宗教思考的过程中，不可避免地会对自然现象、人与自然的关系等进行涉猎和思考。从而在宗教教义和经典文献中累积了大量的科学材料和观察证据，特别是在人们力图通过影响和控制神力，来达到某种宗教目的的宗教仪式和巫术活动中，人们不得不以这样或那样的方式去变革自然，从事原始意义上的科学实验活动。正由于此，在各门科学的萌芽时期，都有一个受宗教诱导的过程。例如卦相术对于数学、占星术对于天文学、炼金术对于化学、炼丹术对于医学、宗教割礼术对于生物学……等等。几乎没有例外。对此，科学史家丹皮尔曾用十分生动的语言描绘过这一过程：在人类智力的早期阶段，人们“认为同类事物可以感应相生，因此就企图在交感巫术的仪式中，用模仿自然的办法，来为丰富的土壤求得雨水、日光和肥沃。有的人不满足于这样求得的结果，就进到另一阶段，相信起神灵来了。他们以为自然界必定有种种精灵主宰，这些精灵与他们一样反复无常，但却更有力量。太阳变成了菲巴斯的火焰车，雷电成了宙斯或索尔的武器。于是人们就用和更原始时期一样的仪式，或者是从更原始时期的仪式演变出来的仪式，来讨好这些精灵。另外一些人看到天空星辰位置不变，行星运行颇有规律，就以为一定有一个不变的命运之神在控制着人类的命运。而人类的命运可以从天象中观察到的。巫术、占星术和宗教显然必须同

科学的起源一并加以研究。”<sup>①</sup>

在科学萌芽时期，科学与宗教的水乳交融不容置疑，那么到了科学的成熟时期，两者的关系又怎样呢？

我们知道，科学在宗教和哲学的母体中经过了漫长的孕育过程，到了16世纪欧洲文艺复兴以后，才开始有了自己的独立形态，形成了自己完整的理论体系和实践体系。造成科学与宗教和哲学分化的主要原因在于：第一，文艺复兴以后的欧洲出现了资本主义的萌芽，更高层次的生产力发展需求，更大规模的社会化生产活动，世界范围的商品贸易，客观上要求人们精确地把握自然规律。宗教知识显然已经不能满足这种需求。而凭借系统的实验方法和数学方法武装起来的科学才有可能担负起这一任务；第二，科学在寻求通过揭示自然规律达到对自然现象进行解释的过程中，受其解释功能本性所驱使，必然要求这些解释要建立在可靠的经验和系统的实证知识的基础上，要求诉诸于理性；而宗教对自然现象的解释往往是建立在零星的常识，已经形成的不可变更的宗教教义的基础上的，往往诉诸于信仰。这种解释功能本性上的差异，也必然促使二者的分化；第三，随着人类智力的发展，人类对人自身的幸福与痛苦，生与死等现象的生理机制和心理机制的认识，也不能停留在宗教体验和神的启示的基础上，而必须建立在系统的实验、观察和科学研究的基础上，这也促使科学与宗教分道扬镳。于是首先是在天文学，然后在物理学、生物学、生理学、化学等各个领域，科学开始了对宗教教义的全面反叛，科学理论的丛林便应运而生。

从内容上看，近、现代科学思想对宗教教义的冲击主要表现在下列几个方面。

1) 在上帝与自然的关系问题上，上帝从世界的至高无上的

<sup>①</sup> [英] W.C. 丹皮尔：《科学史》，商务印书馆1979年版，第9—10页。

创造者和管理者，转变成为了“世界秩序缺口的弥补者”。

正如巴伯所指出：“科学对宗教思想的任何冲击，都不如它在转变人们关于上帝在其与自然的关系上的作用的概念方面来得强烈。”<sup>①</sup> 我们知道，在各类宗教教义中，几乎都有一个至高无上的造物主存在，它靠自己的无上智慧和能力创造了整个世界，因而也就理所当然地成为了世界的统治者。用优美的文字、动人的故事来描述造物主创世的奇迹和威严，是各种宗教教义中最富有诗意，最富有激情的内容。以《圣经》为例，圣经用了大量篇幅详尽地描述了上帝创造万物的过程。上帝先用5天的时间创造了光、天地、日月星辰，天上的飞鸟和水中的生物。到了第六天他造了陆地各种动物、昆虫和野兽。最后又按照自己的形象用泥土造了人，并将生气吹入泥人的鼻孔使其成为了具有灵气的活人。后来上帝又通过种种方法使人知善恶、懂廉耻，使世界万物有了秩序和法纪。从此上帝便按照自己的旨意，通过“天启真理”实现着对世界的严格统治。这种统治是既不能也不该加以怀疑和动摇的。服从上帝的这种统治，人类才有幸福，世界才能长存。

科学对宗教的冲击首先集中在神造万物，神统治万物这一宗教教义的基本信条上。近、现代天文学告诉我们，在漫长的二百亿年内，我们的宇宙经历了一个自然的生存、发展和演化的过程，化学元素从宇宙诞生时的原初物质创生而来，而日月星辰则由原始星云演化而成，它们按照固有的规律周而复始的旋转和运动，不受任何神灵的支配；近、现代物理学告诉我们，光、热、电、磁及机械能既不能创造也不能消灭，只能从一种形式向另一种形式转化，而且其转化前后在量上保持着守恒，无论在宇观、宏观还是在微观领域内概莫例外；近、现代化学告诉我们，任何

<sup>①</sup> [美]伊安·G.巴伯：《科学与宗教》，四川人民出版社1993年版，第51页。

物质都是由各种化学元素所组成，化学元素在化学反应中既不能创造也不能消灭，但可通过复杂的化合和分解反应使各类化学物质不断改变自己的表现形态；近、现代生物学告诉我们，无机物和有机物之间，并没有一条不可逾越的鸿沟，地球上的生物物种并不是一成不变的，而是在自然原因的驱使下，不断经历着从低级到高级、从简单到复杂的漫长的进化过程……。尽管到了二十世纪末，仍然有不少的宇宙之谜，尚不能由科学圆满解答，但是神作为造物主和宇宙统治者的地位却受到了根本的动摇。既然世界万物的自然生成和变化的图像已经大致清楚，既然世界万物按照自然规律运动和变化，那么人们就不再需要神创万物的假定，也就不再会虔诚地自愿接受神的统治了。

自然界和万事万物借助于科学摆脱了神的统治以后，神便从至高无上的造物者转换成了“弥补缺口的角色”，即在科学尚不能发挥认知功能的地方，在自然界的秩序尚不能得到有效说明的地方，神的幽灵才有可能浮现。就象牛顿物理学中神秘的“第一推动力”一样。正如兰德所指出：“作为一种科学原则，上帝观念在 19 世纪被明确地摒弃了。随着对世界如何产生这一问题的科学理性阐述的不断深化，启蒙运动时期的上帝——时钟制造者一般的创世主烟消云散了。即便有些宗教信徒还相信在那些漫长的过程背后有一个创世主，他们也是基于宗教，而不是科学的理由而持有这种信仰。”<sup>①</sup>

2) 在人与自然的关系问题上，人从宇宙体系的中心转变成为“自然界的有理性的普通成员”。

在大多数宗教教义中，神对自然万物的统治几乎都是通过人来实现的，人是神创造的世界秩序的中心。在这个世界中，自然

<sup>①</sup> 兰德：《近代心灵的创造》，第 554 页，参见 [美] 伊安·G. 巴伯：《科学与宗教》，四川人民出版社 1993 年版，第 144 页。



从属于人，而低于人类的其它神创物的职能，则是根据它们对实现人类目的的作用来解释的。自然界首先是神活动的舞台，而神的活动则通过人的活动传递到世界万物，反过来所有的自然物都服务于人，而人则服务于神。这就是大多数宗教教义给我们勾画出的世界总图式。仍然以《圣经》为例：圣经将整个宇宙发展史划分为创世、立约、降世、传教以及至善至美五个阶段，宇宙的活动在神创万物之后，则集中表现为上帝为拯救有罪的人类而进行的赎罪活动。“上帝之道化成耶稣的降世及蒙难。人的最终目的是同上帝合为一体；拯救在于利用上帝所赐予的恩典，把人的目的与上帝的目的结合起来。人是暂存的肉体与永存的灵魂的统一体。作为自由而又有理性的存在物，人的职责和任务就在于既与理智，也与上帝的旨意保持一致”。<sup>①</sup>上帝通过拯救受到玷污的人的灵魂，使人的理性融于上帝的神性；而正由于人具有可感悟神性的理性，所以人与万物相区别并代替神实现对万物的统治。这便是许多宗教教义在讨论人与自然相互关系时所给出的一般逻辑。然而，近、现代科学，特别是生物学、人类学等学科的发展，对上述逻辑提出了尖锐的挑战。

我们知道，早在达尔文的生物进化论那里，人类超乎“自然”之外的生理属性就已被物种漫长的自然进化系列所淹没。“人是猴变的”这个今天已成为常识的论断将人头上的神谜的宗教光环驱逐得干干净净。既然从人的肉体方面看，人与动物之间具有不可否认的连续性，正如赫胥黎声称的那样，人与最高等类人猿的差别还不及高等与低等类人猿的差别那么大，那么人们就只好把人与动物的差异性，把人的独特性寄希望于人的理智和人的道德良知了。如果能证明只有人才具有至高无上的理智，具有与生俱来的道德良知的話，人作为“万物之主宰”，“宇宙之中

<sup>①</sup> [美] 伊安·G. 巴伯：《科学与宗教》，四川人民出版社1993年版，第27页。

心”的信念仍有可能维持。但是不幸的是，近现代科学依然未给其留下多少回旋余地。近现代生物学、人类学以大量不可辩驳的事实证明，伴随着从动物机体向人的机体进化，同时也存在着从动物的心理向人的思维的漫长的进化过程，作为人类理智的物质外壳的语言，以及作为人类理智的内容，即概念和句子的意义，都是自然进化和社会进化的产物，这一进化过程至今都仍在进行着。人类的理智并不是上帝赋予的和一成不变的，而是自然和社会运动的盲目偶然性和合规律的必然性的共同产物。至于人所具有的道德良知，按照达尔文的观点，它也是自然和社会进化的产物。“在早期人类历史中，一个其成长具有强大的社会本能——诸如忠贞不二和为公共利益献身的精神——的部族，才可能具有一种胜过其他部族的优势。一旦道德规范具备了生存价值，那么道德水准就会上升。通过野蛮部落在与较文明的民族的争斗过程中先后被消灭的史实，达尔文发现了这种内在的伦理优势的进一步证据。他以相似的方式把人类情感与理智特征追溯到人类和亚人类的早期发展阶段。”<sup>①</sup>当然，达尔文建立在自然选择基础上的“进化伦理观”在今天也遇到了挑战，因为我们实在难以将道德良知与人类的生存需求完全联系起来，正如生物学家华莱士所指出的那样，人类在艺术、音乐和伦理方面的确有一些先于使用需求而存在的“潜能”。然而这种潜能并不是“神”给予的，而是连绵不断的人类文化因素的产物。反过来这些潜能又构成人类文化因素自身。今天的人类学以及众多社会科学均倾向于得出上述结论。

既然人并不是超自然的存在物，那么他作为神的旨意的传递者和体现者的作用便不可能存在。世界并不按照人的目的而存在和运转，因此尊重自然，正确处理人与自然的关系，以自然界的

<sup>①</sup> [美] 伊安·G. 巴伯：《科学与宗教》，四川人民出版社1993年版，第118页。

普通成员与自然和谐相处，这就是今天的科学给我们得出的结论和忠告。

3) 在人类的身体与心智的相互关系问题上，“灵魂不灭论”已完全转化为一种教条。

我们知道，对人类痛苦和幸福、生与死，现世和来世等问题的思考，也是大多数宗教教义中的重要内容。尽管不同的宗教派别对这些问题的具体回答不尽相同，但相信灵魂不灭却是共同的观点。例如在基督教中关于“不灭的灵魂与复活的肉体在天国中获得永生”，佛教中关于“不灭的灵魂在轮回转世中得到永生”等等。从理论上讲，宗教在这个问题上的立场可用柏拉图的“身心二元论”来加以描述。柏拉图认为人的肉体是会死的，是物质的，形而下的；而灵魂是不死的，非物质的，形而上的。两者只是在个体生命期间暂时结合在一起，而无论在此之前或之后，自主灵魂都是永生的。灵魂在它进入人的躯体之前已经作为灵魂、作为“永恒的理念”而存在着，当它离开躯体之后，它就又会在恰当时机选择一个最适合其本性的躯体作为其住所。正如海克尔所指出，柏拉图的这种身心二元论对人类文明史曾产生过很大影响：“一方面，柏拉图灵魂学说和被基督教所采纳的新柏拉图派神秘主义密切有关。另一方面，它后来成为唯灵论和唯心主义哲学的一根主要支柱。”<sup>①</sup>

近、现代科学的进步对灵魂不灭论已经给予了毁灭性的打击，一系列的科学结论证明了灵魂不灭论是完全站不住脚的。例如，(1) 生理学的研究告诉我们，人类的灵魂（即智力活动）与高级动物的灵魂一样，不是一种独立的非物质的东西，而是大脑功能的总和。这种功能是以大脑复杂的微观结构为基础的，并受控制大脑复杂生化活动的自然规律的影响和制约；(2) 组织学和

<sup>①</sup> [德] 恩斯特·海克尔：《宇宙之谜》，上海人民出版社1974年版，第185页。

病理学的研究告诉我们，各种灵魂活动受大脑各个辖区（如语言中枢、视觉区、听觉区）的制约，没有辖区的正常状态或辖区由于疾病等原因遭到了破坏，灵魂活动就会出现障碍甚至丧失；(3) 心理学的研究告诉我们，人的灵魂活动与高级动物的灵魂活动并无原则区别，只不过人的第二信号系统的形成和发展，使人有了比动物更高级的智力活动；(4) 生物学和人类学的研究告诉我们，人脑是从哺乳动物的大脑，更进一步是从更低等生物的大脑，依次逐步进化而来的……如此等等。正如海克尔在本世纪初就已经断言的一样，“灵魂不死”的观点“在二十世纪已不再成为严肃的科学研究的对象，而只能是先验信仰的对象”了。<sup>①</sup>

综上所述，近、现代科学从内容上对宗教的冲击和反叛是致命和深刻的。但是一方面由于科学始终不可能达到尽善尽美的程度，科学总是在不断创造“已知”的同时，也在不断地创造“未知”，另一方面，由于人类对未知领域进行探求的欲望是永无止境的，于是当着科学尚不能满足人们对未知世界的探索欲望时，其它认识形式便会自然地，恰当地或者不恰当地担当起这一任务，宗教当然也不例外。因此，在科学昌明的今天，现代宗教便自然而然地表现出一种十分有趣的现象：一方面从科学理论中提取对自己有利的材料，引伸出宗教结论；另一方面则在科学尚不能说明问题的地方直接得出宗教结论来。

对于第一方面，我们不难举出下列例证：(1) 在天文学领域：大爆炸宇宙说关于总星系演化的理论，热力学中关于宇宙最终达到热平衡的理论（热寂说），被认为表明了宇宙在时空尺度上是有限的，因而可支持神“创世”的观念；(2) 在物理学领域内，量子力学揭示的微观领域中的不确定性，被认为支持了神是不确定性因素的控制者的观念；(3) 在生物学领域内，生命起源

<sup>①</sup> [德] 恩斯特·海克尔：《宇宙之谜》，上海人民出版社1974年版，第191页。

问题上的“灾变说”，生物进化为什么会出现由低级向高级演化的方向性等问题的探讨，也被认为是自然界中存在着神的创造性力量的证据；(4) 在生理学领域，人的意识与人的机体之间的相互关系问题上至今仍有一些实验上和理论上的缺环，这些缺环往往被作为支持某些宗教信仰的证据。而对于第二个方面，例如人们对自然界的结构为什么如此之精密，自然界的秩序为什么如此之严谨，自然界的规律为什么如此之精深，自然界的奥谜为什么如此之复杂等问题进行追问时，科学本身便难以作出统一回答了。在这样的领域内，不仅神学家们沾沾自喜地大谈神的伟大，甚至许多科学家也往往据此认为存在着一个智慧的神圣设计者。

## (二) 宗教与科学在方法上的关联

如果说宗教与科学在内容上存在关联的看法还易于为人们所认同的话，那么从方法的角度论证宗教与科学的不连续性，说明二者在方法上的大相径庭，则是当代许多神学家、科学家和哲学家的共同追求。在他们看来，宗教和科学“这两个领域应当是完全分离和独立的。不仅它们在内容上毫无共同之处，而且它们的认知方法也如此不同，以至有益的比较或类比也毫无可能。为了保护宗教，使其免遭科学的攻击，只有将两者完全分开；如此，便不可能发生冲突，因为一个问题要么属于科学的辖区，要么属于宗教的辖区，决不能同时属于两者。但由于同样的缘故，任何一方都不可能有助于另一方问题的解决。神学感兴趣的问题，对于科学既索然无味，又不能问津科学；反之亦然。”<sup>①</sup> 在宗教圈内，不少神学家们认为，宗教和科学在方法上的差异至少表现在下列几个方面：(1) 由于宗教问题是从人格性的自我王国中产生的，而不是从科学所研究的非人格的客观王国中产生的，所以在研究方法上它主要借助于个人对宗教教义和活动的体验，而不是

<sup>①</sup> [美] 伊安·G. 巴伯：《科学与宗教》，四川人民出版社 1993 年版，第 150 页。

借助于对自然的实验和观察；(2) 宗教从根本上是以神为中心，所以应关注神及其神通过其使者所表现出来的作用，而不是关注人类思维和理性。信仰不是用理性推导出来的观念，而是神的赐与和人对神的首创精神的顺从和响应；(3) 宗教语言与科学语言也迥然不同。宗教共同体使用的是“演员语言”，而科学共同体使用的则是“观众语言”。前者的功能主要是为人树立一个终极关怀和献身的目标，为人们推荐一种人生取向、生活方式和一套特定的道德准则。后者则为人们提供对自然的解释，提供对外部世界加以预测和控制的工具。

在科学界，不少的科学家、科学哲学家，则反复强调宗教方法与科学方法存在如下根本区别：(1) 科学研究的是“世界是什么”，而不是“世界应该怎么样”，所以科学只对至少在统计学意义上合规律的事物感兴趣，特殊事件只有在它呈现出有序性或反复性时，它才为科学家所研究，所以科学主要凭借的是反复的观察和细致的推理。实验方法和数学方法是科学的灵魂。而在宗教中盛行的个人的心理体验在科学研究中几乎没有任何方法论地位；(2) 科学研究的成果必须接受实验的反复检验，如果新的实验结果与原有的研究成果有冲突，那么原有的成果就将受到置疑乃至被修订，所以在科学领域中没有也不应当有类似宗教教义中的那些不变的信仰和教条；(3) 科学研究成果和其语言表述，“在伦理上是中性的”，因为它们能为各种人类目的服务。尽管科学事业在其本身的活动中体现了人类价值，如合作、诚实、探索和自由等等，但它并没有为人们的伦理问题的抉择提供一个合理的基础。科学千方百计为人们揭示自然规律，而人们运用这些规律去为实现自己的何种目的服务，科学则无力加以约束。

不难看出，由于宗教和科学客观上是存在巨大反差的两种文化形式，所以它们在方法上的差异自然十分明显。但是，只简单地把握这些差异是无助于对二者的透彻理解的。通过对宗教和科

学认识活动机制的考察，可以看到，二者在方法上显现出一种十分复杂的关联状态。

### 1) 宗教体验和科学经验

怀特海曾经指出：“宗教信条是试图用精确的术语来阐明展示在人类宗教体验中的真理。与此完全相同，物理学的信条是试图用精确的术语阐明展示在人类感觉经验中的真理”。<sup>①</sup> 宗教体验和科学经验分别是宗教认识和科学认识活动的基础。宗教体验并不是凭空产生的，而是在人们狂热的宗教崇拜活动的熏陶中，在对已有宗教观念的领会中，在对历史事件和个人的当前境况与神的启示的对比思考中产生的。在这些实在过程的作用下，形成了恐惧和崇敬、卑微和内疚、接受宽恕的愿望和在社会行动中的个人责任感等等，人们的宗教体验便得以形成，再通过对这些体验的系统整理和阐释，便形成了各种宗教认识。而科学经验则是在长期的科学训练，在精密的实验，系统的观察和严格的推理过程中产生的。科学家们通过对仪器的操作，有选择地获得观察对象的各种数据和现象，运用已有的知识分析这些数据和现象而形成科学经验，再通过对这些经验的系统整理和阐释，便形成了各种科学认识。由此可知，从认识基础的角度看，二者在方法上的相似之处主要表现在：(1) 二者的产生过程都是实在的，都存在着客观基础；(2) 已经形成的观念或知识对宗教体验和科学经验的形成具有导向作用；(3) 个人的涉入，即个人对宗教活动或科学实验活动的参与，对宗教体验或科学经验的形成都具有十分重要的意义。而在此问题上，二者的差异主要有：(1) 二者产生的现实基础的内容迥然不同，一个是对社会生活和个人境况的关照和思索，一个是对自然现象和自然规律的把握和探索；如果说在

<sup>①</sup> 参见 [美] 伊安·G·巴伯：《科学与宗教》，四川人民出版社 1993 年版，第 265 页。

宗教认识中也包含一些对自然的认识的话，然而在本质上那只不过是人们将对社会和人生境况的体验用以比附自然。(2) 已有的宗教观念对宗教体验的导向作用远不如科学知识对科学经验的导向作用规范和强烈，因此宗教体验更带有浓厚的个人色彩。也就是说在科学实验活动中，科学家受到“科学范式”的严格约束，而在宗教活动中，参与的个人则有极大的自主性和独立性。

## 2) 宗教阐释与科学理论

宗教认识和科学认识都不是零乱材料的堆积，最终都是以理论化的方式出现的。在这方面，二者的相互关联主要表现为：(1) 在同材料的关系问题上，科学理论要求与科学经验的一致性，要求理论应接受科学经验的严格检验；而宗教阐释则要求与宗教共同体从历史事件或个人的生活境况中所得出的宗教体验相一致，与特定的神学传统相一致。如果缺乏理论与其被阐释的材料之间的一致性，无论是科学理论还是宗教阐释都不会被人们所认同。(2) 可理解性。科学理论不仅要确认科学经验和科学事实，而且致力于对它们进行透彻的理解，而这种理解的常用方式是寻求和建立模型。例如，为了理解热现象的本质，人们给出了关于微观粒子不规则运动的统计物理学模型。宗教阐释也不例外，它努力通过类比或构建模型来为宗教体验寻求精晰的合理的解释，以便使人们能达到对这些体验的充分理解。例如在《圣经》中，基督耶稣便是一个人格化的上帝的生动模型，《圣经》力图使人们可以通过对耶稣的行为的理解达到对上帝旨意的理解。(3) 连贯性。宗教阐释和科学理论都努力使自身成为一个无内在矛盾的逻辑体系，努力遵循人类思维的基本属性——思维的无矛盾性。二者都力图编织一个内部协调一致的概念之网来表达自己的特定内容。(4) 可扩展性。宗教阐释和科学理论在功能上都不仅仅在于阐释宗教体验和科学经验，而要向其它领域扩展。正如巴伯所指出的那样：“尽管宗教信念主要适用于对个人生活



的阐释，它们也提供了一个有关整个实在的连贯的见解。神学并非像某些存在主义者所认为的那样局限于对我们内心生活中的事件的讨论；即便是个人存在的意义，也包含了我们对宇宙的理解。”<sup>①</sup> 科学认识也不例外，它决不把自己的功能仅仅局限在对自然规律的把握上，而总是力图将自己的解释功能延伸到人类社会生活乃至整个世界。正如同宗教阐释和科学理论功能的可扩展性，大大强化了它们的社会影响。但如果这种扩展发生了失误，各种问题便会随之而生。例如，当人们用宗教信条简单地解释自然现象的时候；当人们用自然规律简单地比附社会现象的时候，这种错误的功能扩展便立即显现在我们面前。

### 3) 宗教信仰和科学理性

在对宗教和科学进行方法论思考时，许多人都倾向于将宗教界定为“信仰”，而将科学定义为“理性”。宗教和科学这种性质上的差异似乎是不言而喻的。人们在进行这种区分时所持的理由是：宗教主要是一套给定的信息，它无法接受系统地客观检验，它拒绝严格的批判性对话。而科学则是一组客观的发现，它必须接受反复地客观检验和持续不断地批判性对话。然而根据现代科学认识论的观点，宗教和科学在性质上的差异并非如此简单。宗教信仰和科学理性的差异不在于能不能接受检验，而在于怎样接受检验；不在于是否接受批判性对话，而在于怎样进行批判性对话。在这方面，二者的异同主要表现在：（1）从检验的基础看，为宗教认识提供支撑的主要是宗教信徒的宗教体验，而这种体验是对神圣事物的敬畏、向往、迷惑和惊奇的混合物；而为科学认识提供支持的主要是实验和观察的数据和事实，是人们在科学实验活动中所产生的感觉经验；（2）从检验的方法看，宗教主要是通过吸引人们参与宗教崇拜活动，以及用宗教观念引导人们对现

<sup>①</sup> [美] 伊安·G. 巴伯：《科学与宗教》，四川人民出版社 1993 年版，第 324 页。

实生活的领悟而获得支持的，检验的主要方法是内省法，即检验者的内心感悟。而科学则是通过精心地设计和使用仪器，通过仪器与认识对象相互作用的特定结果，来支撑其认识结论的，检验的主要方法是实验方法；(3) 从检验的过程看，由于不存在“中性观察者”，所以，已经形成的宗教认识和科学认识对各自的检验过程都要产生导向作用，检验证据必然要受“理论的污染”。但是，“在宗教中，从阐释成分到经验成分的‘反馈’要大得多，因为利益与奉献深深影响着个人与团体的宗教生活，……任何一组基本信念都有产生起自我维护作用的证据的倾向，因此也就有自我证明的倾向”。<sup>①</sup> 而科学认识所揭示的自然规律对人们的利益和愿望并不直接关联，所以已有的科学认识对科学证据的污染在性质上比起宗教认识对宗教体验的污染存在明显差异；(4) 从检验的结果看，科学认识的检验结果并不是绝对确定的，科学认识的完全证实和完全证伪都是不可能的，“判决性实验”是不存在的。在这一点上，科学认识的检验结果与宗教认识的检验结果在性质上有相似之处。但是在这方面，二者至少存在下列两方面的差异：第一，“评估某种宗教世界观的可能性不应同评估科学理论的可能性相比，而应同评估替代性世界观的可能性相比”。<sup>②</sup> 宗教认识在本质上是一种世界观，是一种人生态度和信仰，因此对宗教认识的检验不仅仅是接受一种阐释性假说，而且是承认一个值得崇拜和遵奉的神圣实体，在这里“我们信仰的是上帝，不是我们自己的宗教体验”。<sup>③</sup> 所以，当我们的体验与宗教认识不符合时，遭到怀疑的是前者而不是后者。而科学认识不是一组形而上学范畴，而是人们对自然规律的把握，因此，当科学事实与

<sup>①</sup> [美] 伊安·G. 巴柏：《科学与宗教》，四川人民出版社 1993 年版，第 327—328 页。

<sup>②③</sup> [美] 伊安·G. 巴柏：《科学与宗教》，四川人民出版社 1993 年版，第 330 页。

科学理论不相符合时，人们在反复检查科学事实无误的情况下，便会对科学认识本身提出置疑。第二，在科学中，无论科学认识经历了多少次严格检验，人们都不将这些认识看成绝对真理。人们始终是用怀疑的眼光审视着一切。而当出现新的科学事实和新的科学理论时，科学内部的批判性对话便不断推动着科学认识的更新。而在宗教中，虽然不少开明的宗教人士也主张“信仰并不排斥怀疑”，承认“任何教会或书籍或教条都不是绝对无误的，并且不存在任何不可废弃的理论”。<sup>①</sup>但是宗教认识中的这种怀疑主要是用于“破坏有关上帝的不适当的形象。”上帝先验地被认为是至善至美的，这是不容怀疑的，可以怀疑的只是人们对至善至美的上帝的具体理解和体验。正由于受这种逻辑所制约，在宗教那里，批判性对话便成了各宗教团体对神的不同信仰之间的交锋，成为他们对自己理解的神的形象的反复诠释和申辩。这种批判性对话与科学中的批判性对话相比，的确存在着巨大差别。

#### 4) 宗教语言与科学语言

任何认识成果都必须通过语言来加以巩固和表达，而不同的认识成果所寻求的语言表达形式必然存在着差异。为了更好地理解宗教和科学的相互关系，不少的学者也从方法论的角度对宗教语言和科学语言的区别和联系进行过认真探讨。概括起来，宗教语言和科学语言的相互关联主要表现在下列两个方面：(1) 从语言的类型看：宗教主要采用是自然语言，而科学则主要采用科学术语。这里所说的自然语言是人们在日常生活中普遍采用的，建立在常识基础上的语言。而科学术语则是指经过严格定义的，与科学学科密切关连的，用特定符号系统来表述的语言。当然，在科学认识形成的早期，科学思想也一度是用自然语言来加以表达的，但随着科学认识的成熟，一整套科学术语得以确立，科学便

<sup>①</sup> [美] 伊安·G. 巴柏：《科学与宗教》，四川人民出版社 1993 年版，第 290 页。

获得了与其它认识形式不同的语言表达形式。而正由于科学术语的单义性，意义的确定性和形式的抽象性，使得科学认识更加清晰、精确、简洁和统一，但也使得科学认识只有在经过严格的科学训练的人那里才易于被接受，对于一般社会公众而言，对科学认识的透彻了解则存在一定困难。而宗教将其思想通过自然语言来加以表达，由于自然语言的多义性，易变性和形式的具体生动性，从而使得在宗教认识中比喻多于推理、启示多于解释，人们对其理解因自己的体验而异，难以达到统一。但其通俗易懂的语言表达形式，使其易于为一般社会公众所接受，故具有十分强大的社会影响力；(2) 从语言的性质看：宗教语言主要是“演员语言”，即宗教语言表达的是人们的生活态度，行为准则和对世界的期望，其表述体系主要由一系列“应当怎样”的价值陈述所构成。按逻辑实证主义的看法，从逻辑性质上看，这些价值陈述无所谓真假。而科学语言主要是“观众语言”，它表达的是不依赖于认识主体的外部世界的规律，其表述体系主要是由一系列“是怎样”的事实陈述所构成。按照逻辑实证主义的看法，这些事实陈述从逻辑性质上看，是存在真假的。

### (三) 宗教和科学在功能上的关联

从宗教和科学的功能的角度看，不少人主张二者是完全分立的。在现代，这一观点尤其是以语言分析哲学中的“工具主义”流派为典型代表。在他们看来，宗教和科学“这两个领域决不可能发生相互竞争和冲突，因为它们的功能是完全不一样的。即便是最好的锯也不能取代榔头，因为它们是用以完成不同任务的。当宗教在尽其职能时，它毫不畏惧科学，因为后者在干一件不同的事。二者达到了一种泾渭分明的境地，没有任何重叠；科学语言的功能是预测和控制，而宗教语言的功能是崇拜和取向。双方

都以自己的方式达到自己的目的”。<sup>①</sup> 宗教具有的是非认知功能，科学具有的是认知功能，二者各司其职，互不相扰。然而，逻辑和历史的分析告诉我们，上述认识是极为肤浅的。

### 1) 宗教和科学在认知功能上的关联

科学具有认知功能，这是不言而喻的。科学使人们实现对周围世界客观规律的了解，从而使得人们在变革外部世界的活动中获得自由，这便是科学巨大的认知功能。那么宗教是否具有类似的认知功能呢？无论从逻辑还是从事实的角度看，对此应得出肯定的答案。首先，逻辑分析告诉我们，宗教所推崇的伦理原则应当是与有关实在性质的观念密切相联的。推荐一种生活方式，一种献身精神，也就意味着宇宙必然具有如此的性质；宣扬一种献身精神，是以献身者对献身对象的某些认识为先决条件的，否则宗教教义便成了完全的“虚构”，而完全的虚构是没有道德力量的。因此，人们在宗教生活中，“必须问关于宗教语言同崇拜和献身对象的关系这样的问题，而不仅是问它同使用它的主体的关系这样的问题。我们要探讨的，不仅是人类生活中终极关切的功能，也是那种终极关切的对象的实在性。如果人们不接受宗教宣称它所拥有的真理，那么宗教的各种不同的‘用途’便会消失，因为宗教语言在意图上是参照性的，假如缺乏所有那些认知因素，那么献身就将是随意性的。宗教绝不仅仅是理智上的认同，但它是以此种认同为先决条件的。”<sup>②</sup> 宗教必须具备认知功能，它只有源源不断地将人们关于外部世界的认识融入自己的体系中，才能使自己的道德和情感追求获得值得信赖的基础。其次，宗教的历史发展进程告诉我们，宗教在科学产生以前，将常识纳入自己的体系之中，曾经显示过巨大的认知功能，当然这之中也

① [美] 伊安·G. 巴伯：《科学与宗教》，四川人民出版社 1993 年版，第 314 页。

② [美] 伊安·G. 巴伯：《宗教与科学》，四川人民出版社 1993 年版，第 315 页。

渗入了不少虚构和迷信。而在科学产生之后，宗教自觉和不自觉地引用大量的科学材料，为自己的基本信念进行论证，从而使得宗教的内容更富“真实性”和“感染力”。试想，在科学昌明的今天，如果宗教仍然坚持地心说，反对日心说，那么宗教在人们心目中的地位那将会是什么模样呢？当然，在这里我们必须警惕的是，宗教的认知功能比起科学来说是十分脆弱的，它只是在强化其非认知功能过程中的副产品。因此，我们必须记住，“显示上帝影响的最大的可能性存在于人类生活之中。神性首创精神最为明确地显示在宗教体验和历史的启示之中，而不是显示在区别于人的自然之中；……只有在崇拜和敬畏中，我们才能认识到上帝的神秘，认识到任何宣称已弄清上帝之真理的人为体系实际上都是一厢情愿和自命不凡的。”<sup>①</sup> 夸大宗教的认知功能，用宗教教义来解释自然，必然陷入用人类的情感和体验来比附自然现象和自然规律的泥潭。在对自然的认识问题上，宗教必须从属于科学，而决不能使科学从属于宗教。

## 2) 宗教和科学在非认知功能上的关联

宗教具有非认知功能，也是不言而喻的。宗教通过影响人的情绪，调动人的情感，安抚人的灵魂，塑造人的人性，千百年来对人类社会产生着十分显著的作用。由于这些作用的显现没有明晰的理性特征，它更多地是表现宗教仪式中，而不是宗教教义中，所以我们将其称之为非认知功能，以便与科学的认知功能相区别。为什么宗教具有这些非认知功能呢？当代著名哲学家卡西尔曾作出过系统回答。按照卡西尔的看法，在人的感觉经验中存在着三个发展程度不同的层次。第一个层次是“情感层次”。在这个层次中，人们感知的并不是事物的客观特征，而是“观相学的特征”。在这个阶段，人们“看见或感到的一切，都被某种

<sup>①</sup> [美] 伊安·G. 巴伯：《科学与宗教》，四川人民出版社1993年版，第584页。

特殊的气氛所围绕——欢乐或悲伤的气氛，苦恼的气氛，兴奋的气氛，欢欣鼓舞或意气消沉的气氛，等等。在这里我们不能把‘事物’说成是死气沉沉的中立的东西。所有的对象不是善意的就是恶意的，不是友好的就是敌对的，不是亲近的就是危险的，不是引人向往、消魂夺魄的就是凶相毕露，令人反感的。我们可以轻而易举地再现人类经验的这种初级形式，因为即使在文明人的生活中它也绝对没有丧失它的原初力量。如果我们处在极端激动的情绪中时，我们就仍然具有对所有事物的这种戏剧性观念：它们不再出现平常的面貌，而是突然地改变了它们的相貌，带上了特殊的感情色彩——爱或恨，恐惧或希望。再没有什么东西能比我们经验中的这些原初倾向与被科学引导的真理的理想之间的差别更大了。”<sup>①</sup> 将自己的感情色彩赋于被观察对象，这是人类产生感觉经验必经的最初一步。在此之后，便出现感觉经验发展的第二个层次——“知觉层次”。即“所谓‘第二性的质’的世界——就处在了一种居间的位置：它已经抛弃和克服了我们的观相学经验的最初阶段，又还没有达到在我们的科学概念中——在我们对物理世界的概念中已经获得那种普遍化形式阶段”。<sup>②</sup> 在这里卡西尔所说的普遍化形式阶段，就是感觉经验发展的第三个层次，即“概念层次”。卡西尔认为，无论从人类认识的系统发生，还是从人类认识的个体发生的角度看，“所有这三个阶段都有它们一定的功能价值。它们没有一个是单纯的错觉，每一个就它自己的范围而言，都是我们步向实在的台阶。”<sup>③</sup> 显然，如果卡西尔的观点是正确的话，那么，我们就必然得出如下结论：从历史的角度看，宗教是人类认识处于“情感层次”阶段的产物，而科学则是人类认识处于“概念层次”的产物；从现实的角度

① [德] 恩斯特·卡西尔：《人论》，上海译文出版社 1986 年版，第 98 页。

② [德] 恩斯特·卡西尔：《人论》，上海译文出版社 1986 年版，第 99 页。

③ [德] 恩斯特·卡西尔：《人论》，上海译文出版社 1986 年版，第 99 页。

看，宗教则在人类社会活动中，在“情感层次”上发挥着非认知功能，而科学则在人类社会活动中，在“概念层次”上发挥着认知功能。正如卡西尔所提出，在科学的光芒下，宗教“虽然失去了一切客观的或宇宙论的价值，但是它们的人类学价值继续存在着。在我们人类世界中我们不能否认它们，不能失去它们；它们保持着它们的地位和它们的意义。”<sup>①</sup> 特别是考虑到今天的科学还无法揭开人类情感之谜的现状，情况就更是如此了。

### 三、科学的发展与当代宗教的走向

如果说 19 世纪以前，科学还是在宗教的强烈压抑之下苦苦求生的话，那么到了 20 世纪的今天，宗教则深深感受到了科学的重压。科学以其深刻的解释力，精确的预测力，以及通过技术而对周围世界的强大的变革力，使今天的自然成为了“人化的自然”，使今天的社会变成了“科学化的社会”。科学在今天似乎成了真理的化身和代名词，成为人类社会生活的支柱和幸福的源泉。科学这种蒸蒸日上的状况至少给宗教直接造成了下列几方面的困境：（1）在现代社会中和在有宗教信仰自由的条件下，人们的文化和受教育的程度，同其对所在社会流行的宗教的离心倾向，出现了正相关现象。即人们的文化和受教育的程度越高，对宗教的离心倾向越大，反之便越小。特别是知识分子成为对宗教具有最大离心力的社会集团。对此，美国著名科学家 L·戴塔在对美国各知识领域的许多代表人物进行了广泛调查后，得出结论说：“多数学者对宗教问题或者极不关心，或者不愿把自己同宗教联系在一起。”<sup>②</sup> 西方宗教界人士也同样意识到了这一点，并且认为，对今天的宗教来说，知识分子始终是一个“折磨人的孩

<sup>①</sup> [德] 恩斯特·卡西尔：《人论》，上海译文出版社 1986 年版，第 98 页。

<sup>②</sup> [德] 恩斯特·戴塔：《家庭宗教的环境和早期科学的创造力》，载《美国社会学杂志》1967 年（第 32 卷）第 4 期，第 626 页。



子”。在科学的冲击下，宗教赖以生存的社会基础的逐渐瓦解和动摇，不能不使人们对宗教的前途忧虑；(2) 一批当代著名思想家继续坚持以科学为楷模来透视宗教，抨击宗教，宣称科学将最终战胜宗教。例如，哲学家罗素从实证主义的观点出发，宣称宗教问题是不可实证的“形而上学”问题，因而不存在的，并坚持科学将最终战胜宗教；精神分析学家弗洛伊德也指出，宗教纯粹是一种心理现象的产物，是人类幼年时期的智力结晶，已进入成熟期的现代人类根本就不需要宗教。他同时还把现代人信仰宗教看作是一种心理变态，并指出科学将最终消灭宗教。这些著名思想家对宗教的彻底否定态度，也加深了宗教的危机。(3) 在科学的强大压力下，当代宗教组织不得不一再作出对科学的友善姿态，以缓解科学与宗教的矛盾，并努力争取科学家及广大知识分子对宗教的同情和支持。对于这种现象，一家西方报纸为此发表评论说：“今天的教廷想要跟上科学发展的新步伐，以避免宗教和科学之间出现任何不必要的冲突，并把科学引导到有益于人类的方向上去”，即引导科学使之符合宗教教义。<sup>①</sup> 因而，每当科学家指出科学发现的结论与宗教教义不符时，教廷总是表示：“乐意倾听世界上杰出科学家们的建议和意见”，并一再宣称，宗教无意对自然界说三道四，“《圣经》并不想教导人们知道天堂是如何形成的，而只是教导人们怎样才能到达天堂。”<sup>②</sup> 综上所述不难看出，当代宗教在科学的冲击下已明显处于转折关头。

那么伴随着当代科学的蓬勃发展，宗教未来的走向究竟会怎样呢？要想对这个问题做出准确预测，无疑是困难的。但我们至少可以从下列两个方面作出有益的思考。

(一) 科学不是万能的，科学的发展需要用宗教等人类其它认识形式来加以调适。

---

①② 参见谈锋：《科学在宗教殿堂中》载《人民日报》1983年12月10日。

早在本世纪 30 年代，著名的科学学家 J.D. 贝尔纳就曾经针对现代科学发展中的种种问题，提出过“科学能够存在下去吗”的疑问。他指出：“我们已经看到各种机构在历史进程中产生，停滞不前和消灭的过程。我们怎么知道科学不会遇到同样的命运呢？事实上，在现时代以前，历史上也有过一次极其伟大的科学运动，那就是古希腊时代的科学，它也有过自己的机构，但是在孕育它的那个社会本身毁灭之前，它就消灭了。我们怎么知道现代科学不会遇上同一情况，而且的确确在此刻还没有遇到同一情况呢？”<sup>①</sup> 如果说半个世纪前贝尔纳的提问，在当时还没有引起人们多少警惕的话，那么在今天，这一疑问已经成为了世界性的话题了。

我们知道，20 世纪是科学突飞猛进的世纪，一方面新的科学成果层出不穷，特别是近 30 年来，人类所得到的科学新发现和技术新发明的数量，比过去两千年的总和还要多；另一方面科学在社会生活中的广泛应用，极大地提高了劳动生产力，促进了物资财富的迅速增长，同时也推动了社会生活方式和社会制度的改变和进步。人们正满腔热情地憧憬着科学的更加辉煌的未来。在这种背景下，人们又有什么理由为科学发展的前途担忧呢？概略地说，人们的担忧主要集中在下列几个方面：（1）科学发展的消极作用表现得日益明显。科学的广泛应用一方面给人类社会带来了繁荣和富强，另一方面它的滥用也给人类带来了灾难和恐惧。科学是一把双刃剑，一方面它推动着文明的发展和进步，另一方面它又使人类具备了彻底毁灭文明的能力。“上帝用六天的时间创造的一切，今天的人类可以在一小时内将其毁灭”。只要我们粗略地计算一下当今世界核武库的爆炸力总量，再看看剑拔弩张的世界强权政治和利益对抗，有理智的人都绝不会将上述言

<sup>①</sup> [英] J.D. 贝尔纳：《科学的社会功能》，商务印书馆 1982 年版，第 48 页。

论当成戏言。今天，人口膨涨、环境破坏、资源匮乏，能源危机、粮食短缺等遍及全球的重大问题，无不与人们凭借科学的强大威力，肆无忌惮地掠夺自然界有关。面对这一切，单靠科学自身是难以从根本解决问题的。因此，众多有识之士便大声疾呼理智、道义、良心、人性、社会公正和平，大声疾呼科学家、政治家和社会公众的责任感和忧患意识。一些人甚至直接提出了有必要用宗教来恢复现代人的本性，强化他们的道德情感，以扼制科学发展的消极影响。显然，如果上述这一切都不能奏效的话，科学的发展就完全有可能既葬送自身，也葬送整个人类文明。(2) 激烈的社会竞争给科学共同体和科学家带来巨大压力。科学共同体和科学家与其它一切社会集团和成员一样，都是生活在现实社会之中的。社会的政治、经济、文化等各方面的发展和变化，客观上要使得他们面临许多不可预料的盲目因素。正如贝尔纳当年所指出的那样：“我们必须认识到：科学之所以能够在它的现代规模上存在下来，一定是因为它对它的资助者有其积极的价值。科学家总要维持生活，而他的工作极少是可以立即产生出产品来的。科学家有独立生活资财或者可以依靠副业为生的时代早已过去了”，因此，单从经济上考虑，科学家的研究就必然要“受到控制整个生产过程的利益集团的有效控制，即令不是在细节上受到控制，也是在研究的总方向上受到控制”。<sup>①</sup> 当着强大的政治和经济集团的要求与科学家的愿望不相符合时，当着激烈的社会竞争引发科学共同体之间和科学家之间的激烈竞争时，当着社会的不公正和腐败现象随处可见时，当着社会公众对科学研究一时难以正确理解时，……这一切便会给科学家心灵带来巨大压力，而这些压力单靠科学是无法排除的，但是，对于科学的发展来说，它又是必须排除的。于是这就为通过宗教来调解心理

<sup>①</sup> [英] J.D. 贝尔纳：《科学的社会功能》，商务印书馆 1982 年版，第 46 页。

压力，保持精神上的心态平衡留下了余地。事实上，在现代社会中，有相当多的科学家正是由于上述原因去关注宗教，在宗教的绿洲中寻求精神补偿的。(3) 艰辛的科学研究使科学家需要精神支撑。今天的科学研究，其广度、深度和难度都不是以前时代可以比拟的。一项重大的科学成果，往往需要科学家们一代人乃至几代人呕心泣血的劳动。科学活动不再是“满足心智”的闲暇之作，而是无止境的探索和巨大的付出。在科研活动中，“对于大多数人来说，它意味着种种疾病，强制的愚昧，苦难、无效的劳动和未尽天年的夭折，对于其余的人来说，它意味着忧心忡忡，探索不已而又虚度年华的一生。科学能够改变这一切情况，不过只有当科学界同一切能够理解它的功能的、志同道合的社会力量配合起来的时候，才能做到这一点。”<sup>①</sup> 在漫长的艰辛的科学探索的过程中，科学家们需要对“自然规律和谐所感到的惊奇”，需要对“人的创造本性的崇拜”，即需要爱因斯坦所说的“宇宙宗教感情”也就不足为奇了。

总而言之，在今天的社会中，那种认为科学可以包治百病，科学的发展将取代人类其它认识形式的“科学沙文主义”观点是十分愚蠢的。伴随着科学的发展，人类的各种认识形式都必将在自身的变革和发展中，为人类社会的进步和发展服务，宗教当然也不例外。

## (二) 宗教将在变革中发挥自己的特有功能

我们知道，宗教在其漫长的发展过程中，曾一度成为保守、愚昧和残暴的代名词。在科学兴起之时，它用火刑场来维护愚昧的传统观念；在社会变革之时，它又常常成为统治阶级“麻痹人民的精神鸦片”……这一切都是宗教历史上的耻辱。那么造成这种耻辱的认识论根源何在呢？卡西尔将其归结为“强烈的稳定化

<sup>①</sup> [英] 贝尔纳：《科学的社会功能》，商务印书馆 1982 年版，第 28 页。

倾向”。卡西尔指出：在人类生活中，神话和宗教“这两种文化现象似乎是最保守的力量”。在它们那里“凡是远古时代就存在的东西，都是坚不可摧、无可怀疑的。对它们提出疑问那就等于犯了渎圣罪。在原始人的思想中，没有比年代的神圣性更神圣的东西了。正是年代久远才使所有的东西包括物理的东西和人类的制度获得了它们的意义、它们的尊严、它们的道德和宗教价值。为了保持这种尊严，就绝对必须使人类的秩序以同一不变的形态延续和保存下去。破坏延续性就会毁灭神话和宗教生活的根基”。<sup>①</sup> 显而易见，宗教在历史上呈现出来的“稳定化倾向”，与在继承和创新的辩证运动中，永无止境地发展着的科学是格格不入的。科学在其发展过程中的“革命性”是其永保活力的根源之所在。学习科学的“革命本性”乃是当代宗教焕发活力的基本条件。

正如卡西尔所指出，当代宗教的发展已经出现了令人振奋的新动态。他指出：“宗教史告诉我们，宗教思想的这种最初形式决不能表明宗教的真正意义和目的。在这里我们也发现了一种朝相反方向的持续进展。原始的神话和宗教思想给人类生活带来的那种禁忌逐渐地放宽了，最后似乎失去了它的约束力。一种新的动态形态的宗教出现了，它为道德和宗教生活开启了一个新前景。在这样一种动态的宗教中，个人的力量已经取得了对单纯的稳定化力量的优势。宗教生活已经达到了它的成熟期，获得了它的自由；它打破了一种僵硬的传统主义的符咒。”<sup>②</sup> 那么，当代宗教已经呈现出和应当继续呈现出哪些新变化呢？第一，削弱或放弃自己对自然与社会现象的解释权利，而更多地把视线转向人类生存的意义和情感的领域，转向伦理道德的领域。当代许多著

① [德] 恩斯特·卡西尔：《人论》，上海译文出版社 1986 年版，第 284 页。

② [德] 恩斯特·卡西尔：《人论》，上海译文出版社 1986 年版，第 284—285 页。

名的宗教学家都对历史上宗教对科学的迫害表示出深深的忏悔，他们认为宗教应当主动退出自然科学的领地，应当主动地将物质世界完全交给科学，而专注于研究人的精神世界。主张宗教在运用科学知识来论证宗教信仰时，只具有借鉴和象征的意义，而绝不是对世界的具体变化和发展作出有别于科学的结论。第二，重新调整自己的价值观，以约束和扶正科学，校正人们的价值观。在当代科学的消极应用所带来的后果日益严重，要求力保社会可持续发展的呼声日益强烈的情况下，许多宗教人士主张建立一种“生态神学”，以改变现存的科学和宗教共同助长的“鼓励对地球及人类以外的生命形式进行危险掠夺的态度。”<sup>①</sup> 在这种新宗教中“不得不重新思考和重新运用基督教的价值观念，在许多情况下，这意味着需要对早期圣经训谕（例如，训戒人类统治世间万物）重新作出解释。”<sup>②</sup> 于是，“在基督教神学上长久以来用以证明人类无限制掠夺和利用自然界是一种合法行为的‘统治’二字，目前正突然地和明显地被重新解释了。目前，按照‘统治’的新定义，上帝对人类的第一训戒就是要人们作为他所创造的一切的管理人和保护人”。<sup>③</sup> 考虑到宗教的通俗性和在一般公众中的广泛影响，宗教的新价值观的确立，对人类社会的持续发展和进步的意义深远而巨大。第三，宗教世俗化倾向更加明显。受现实社会的实际生活与斗争经验的启示，世界上不少新派神学家已经逐渐意识到，单纯依靠传统的宗教信仰和说教，是不能“拯救”人类的；拯救人类还得靠人们自身的奋斗和实践。因此他们号召人们不要把人们的主要目标放在“天国”和“来世”，而首先要着眼于追求现实的社会公正和求得现实生活的幸福。他们从宗教

① [美] 莱斯特·R. 布朗：《建设一个持续发展的社会》科学技术文献出版社1984年版，第262页。

②③ [美] 莱斯特·R. 布朗：《建设一个持续发展的社会》，科学技术文献出版社1984年版，第266页。

道德的“博爱”、“慈悲”的观点出发，抨击现实生活中的经济剥削、政治压迫、种族歧视等不公正现象，主张建立一个公正平等的社会。这种思潮成为当代基督教社会主义、伊斯兰教社会主义、佛教社会主义、解放神学、黑人神学、女权神学等宗教运动的重要武器，表现出了明显的进步意义。它大大降低了宗教的虚幻性，使宗教更贴近社会生活，具有更明显的世俗化特征。

诚然，宗教的变革是一个艰难的过程，来自宗教内部和社会各方面的压力将使这一过程复杂化。但是既然变革已经开始，而对于宗教而言，又的确存在一个科学尚无力有效涉猎的研究领域，那么我们就没有理由不重视卡西尔对科学和宗教乃至整个人类文化未来命运的估计：“作为一个整体的人类文化，可以被称之为不断自我解放的历程。语言、艺术、宗教、科学，是这一历程中的不同阶段。在所有这些阶段中，人都发现并且证实了一种新的力量——建设一个人自己的世界、一个‘理想’世界的力量。……这些力量不可能被归结为一个公分母。它们趋向于不同的方向，遵循着不同的原则。但是这种多样性和相异性并不意味着不一致或不和谐。所有这些功能都是相辅相成。每一种功能都开启了一个新的地平线并且向我们展示了人性的一个新方面。不和谐者就是与它自身的相和谐；对立面并不是彼此排斥，而是互相依存：‘对立造成和谐，正如弓与六弦琴。’”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> [德] 恩斯特·卡西尔：《人论》，上海译文出版社 1986 年版，第 288 页。

## 第八章 宗教与文学艺术

宗教与艺术，在人类文明发展史上都起过不可替代的作用，是互相交织的两条文化主线。宗教和艺术在起源、发展、变化上，都具有明显的共通性。宗教得到艺术的力量而广为传播，艺术得到宗教的需要而加速发展。宗教与文学的关系也是如此之密切，几乎任何一种文学体裁都能找到受到宗教影响的作品或宗教文学作品。宗教思维与艺术思维、审美思想，在形式和内容上都有许多相似之处。从宗教的角度研究艺术，从艺术的角度研究宗教，这是当前学术与文化研究中的重要方式。

### 一、原始宗教与原始艺术

#### (一) 宗教和艺术同源

如果我们按照马克思在大多数论述中的提法，将宗教作为“意识形态”来看的话，那么，宗教与艺术这两种意识形态之间的密切关系，可以从它们的发生、发展的历史中得到极为生动而形象的证明。可以说，宗教与艺术的原始形态是不分彼此的、二而一的，原始的宗教就是典型的“膜拜艺术”<sup>①</sup>。而原始的艺术，

<sup>①</sup> [苏] 乌格里诺维奇：《艺术与宗教》，三联书店北京 1987 年版，第 78 页。



被中外许多人类学家、考古学家发现，或多或少都与某种“崇拜”或宗教有关。

宗教和艺术都不是自古以来就有的。它们是一种历史现象，是人类社会发展到一定的历史阶段才出现的“意识形态”。根据人类学家的考证，到新石器时代晚期，包含宗教和艺术在内的原始“意识”形态才开始出现，而且是以一种“综合”的形态出现的。这之前，人类还经历了漫长的（约300万年）“从猿到人”进化过程（猿人——古人——新人）。在这个进化过程中，宗教或艺术，都还没有出现。这个漫长的过程，甚至被有些学者称为“前宗教时代”。这是人类正在慢慢克服动物性而产生出“人性”的过程，人还处在无意识、无忧虑、无希望和追求的时期，当然不会有对自然力和超自然力量的意识和想象。

在原始社会里，人类各种活动的分化和专业化还仅仅在萌芽，只是某种按性别和年龄进行的极简单的、临时性的劳动分工。比如，青壮年男性可能主要负责狩猎大型动物，而妇女儿童则负责采集野生植物果实块根和狩猎小动物。大约是在新石器时代晚期，氏族社会中除了生产劳动本身之外，还存在非生产活动领域。这一领域除了消费活动外，还包括萌芽状态的精神活动。这就是包含巫术（即“宗教”）、求知、教育、抒情和审美等等本质和功能上完全不同的精神需求的综合体——“仪式”。这就是人类从蒙昧、野蛮中开始觉醒和意识到“人”自己的开始，是人类跨越了生物学的“古人”时期和历史学的“前宗教时代”，而站在向所谓“现代”人飞跃的门槛上。从这个意义上讲，崇拜、巫术加上艺术的表达形式，是人类的“意识”已经产生的重要标志，也是人带着自己朦胧的“思想”最终脱离动物祖先的最后的一步。

在“古人”的晚期，如前10万年至前4万年之间生活在德国杜塞多夫尼安德特河流域的“尼安德特人”，已被考古学家和

人类学家证实有明显的“宗教”（或“类宗教”）的痕迹。“尼安德特人”已有墓葬，并有一定之规，比如大多头朝东脚朝西，表明他们希望死者能够看到太阳，看到光明。尸骸旁边还放有多达几十件的石器和石制生产工具（如石斧）作为随葬品，这表明他们希望人到了阴间之后，照样能够使用原来的工具谋生。而阳世和阴间的观念，正是产生宗教崇拜的需求（及其“仪式”）基础。特别是许多熊头骨被发现是有意安放在他们洞穴的角落或石板“箱”里，并且还用小石块围绕。人类学家解释，这是“尼安德特人”在举行某些有关狩猎的巫术仪式使用的，不是祭品就是崇拜的对象。与此相应，“尼安德特人”已经有了给石器刮面和磨边，给骨头片刻横线组成的图案的行为。他们还在石板上用红色的石料描绘了道道对称协调的横纹和丛丛斑点，有的还在石板上耐心地抠出类似“笑涡”那样的图案。这些，已经不是纯粹出于“实用”的目的，而是明显包含有审美的、艺术的因素了。

“古人”进化到“新人”，人的生理特征已经与现代人没很明显的区别，智力得到较大的发展，可考的宗教行为和艺术活动也比以前更为明显。前2.5万年前左右生活在我国北京房山县周口店龙骨山一带的“山顶洞人”，就属于较典型的“新人”。“山顶洞人”生产活动的范围和复杂程度和产品种类和质量，都远远超过了“古人”。他们在制造更为精致的生产工具，会磨制骨针、缝制衣服，掌握了人工取火和存火的技术。他们居住的山洞分为“上室”和“下室”。“上室”在山洞的前部（靠外部），是活人的公共住室；而“下室”在洞的后部（靠内的部分），是死人的公共墓地。死者的尸骸上撒有赤铁矿石粒，这是象征火与血、或光与热的，认为死者可由此得到光明和温暖，并能重新获得生命。同时，尸体旁边还放着各种各样的石器和装饰品，如磨制光滑的石斧、石珠、穿孔的兽牙、兽角和海蚶壳等，是供死者在阴间使用和佩戴的。特别是陪葬的装饰物品，反映的文化信息是多方面

的。一方面明显反映了“山顶洞人”对死后世界的确认，对死后“生活”质量的追求，这是宗教信仰的因素；另一方面，又反映出“山顶洞人”审美要求的发展和进步，这是艺术因素。格罗塞说：“原始装饰的效力，并不限于它是什么，大半还在于它是代表什么。”<sup>①</sup> 普列汉诺夫也说：“野蛮人在使用虎的皮、爪和牙齿或是野牛的皮和角来装饰自己的时候，他是在暗示自己的灵巧和有力，因为谁战胜了灵巧的东西，谁就是灵巧的人，谁战胜了力大的东西，谁自己就是有力的人。此外，这里可能还掺杂着某种迷信。”他还举例说：“北美洲西部的红色人种非常喜爱用当地最凶暴的野兽——灰熊的爪做装饰品。红种人的战士认为，灰熊的凶暴和大胆会传给用它的爪在装饰品的人。”“这些爪部分的是作他的装饰品，部分的是作他的护身符。”<sup>②</sup> 在“山顶洞人”看来，人死后可以到另一世界继续自己的一切，包括狩猎技能和成功的荣耀。要不然，将没有“实用”价值、却花了许多工夫来制造的装饰品作“陪葬品”，就是一件奢侈得毫无道理的事了。

特别值得一提的还有我国山东大汶口出土的玉斧，也属于新石器时代晚期的遗物。这种玉斧的造型厚薄、方圆，十分规整、匀称，色彩又是那么润泽、光洁、斑斓可爱。而玉石质地坚硬易碎，难于加工，也难于作为生产工具使用。故虽保留了工具的形式，却没有实用价值，明显是一种“审美”产品和“象征”符号。至于是用于表示部落“族长”权力的“权杖”，或是类似于“萨满”、“毕摩”跳神时的“法器”，或者两者兼而有之，都是可能的。因为在原始部落里，“族长”就是“萨满”或“祭司”，协调管理本族事务，同时负责沟通人与“神”（或“灵”）的世界。

说宗教和艺术同源，并且是人一定历史阶段的产物，甚至还

<sup>①</sup> [德] 格罗塞：《艺术的起源》，商务印书馆 1974 年版，第 107 页。

<sup>②</sup> [俄] 普列汉诺夫：《论艺术——没有地址的信》，三联书店 1973 年北京第 1 版，第 10-11 页。

有“现实”的证明，这就是那些尚生活在最原始阶段的氏族和部落的无宗教、无艺术的状况。居住在印度尼西亚苏门答腊密林中的库布部落人，尚不会打猎、生火，也无固定居所，只靠吃野果、树根、青蛙、蜥蜴、毛虫为生，没有任何有“宗教”色彩的举动和近似“艺术”的活动。生活在南美洲最南端的火地岛上的野蛮人，在上世纪70年代，还只会制造和使用很简单的石器工具，语言不清晰，智力很低，甚至连死人也不知道埋葬，没有“阳世”和“阴间”的概念，或“灵魂不死”之类的概念，也就没有宗教信仰和宗教活动。又如斯里兰卡的维达人、印度的西朗人和澳大利亚的一些土著人等，也都没神灵观念，也没有“艺术”的、审美的需求和表现形式。

总之，宗教与艺术的同源，并且是人类某一历史阶段的产物，与其说是个理论问题，还不如说是个历史的事实，是个已经被二百年来现代科学反复证明了的“事实”。关键在于我们怎样理解和解释这个“事实”。

## （二）宗教与艺术的共同的社会根源

从宗教和艺术的上述同源历史，已经大致可以看出，原始宗教是自然压迫的产物，是人神化自然物和自然力的必然结果。一方面，自然物和自然力是以人类的对立面或异己力量的面目出现的：野兽、瘟疫、洪水、地震等等自然灾害，人们无法抵抗；风、雨、雷、电等等自然现象，人们无法理解。这些自然物和自然力都给人带来了沉重的生存压力。另一方面，自然物和自然力又是人类的最大恩赐者：将阳光、空气、水、火、山岳、土地、动植物资源带给人类，提供给他们衣、食、住、用等生存条件、活动场所，人类又必然无限感激、敬仰自然物和自然力。对于这样一个他们无法“解释”、理解的世界，原始人必然将它的威力和妙用神秘化，必然认为有超自然的东西和力量在左右着它。这正是自然力崇拜、原始宗教产生的基础。对此，正如恩格斯指出

的，在人的历史的初期被歪曲反映为神灵的，“首先是自然力量”，在此后的继续进化中，自然力量“在不同的民族那里又经历了极为不同和极为复杂的人格化”。<sup>①</sup>这个“人格化”过程，实际上也就包含了一种艺术创作的“形象化”，包含了一种真正的“神话”因素，或者叫做原始神话基础。

对于自然和自然力的神秘化，根本上是产生于原始人在改造自然利用自然取得起码生活资料的“劳动”当中。可以说原始宗教和原始艺术的产生，其最重要的社会原因和社会根源就是人类的第一社会实践——劳动。劳动，反映人类与自然的关系；劳动，创造了人间的一切物质和精神的财富，也同时创造了“人”本身。宗教和艺术，作为人创造的成果，最初其实也是从人的物质生产劳动及其劳动关系中发展起来的。法国的一位社会学家说：“当个体开始清楚地意识到作为个人的自我，当个人开始把自己所属的那个集体区别开来，只是在这时候，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。”<sup>②</sup>这种被或多或少加以美化的自然神的（形象）“意识”，集中体现在“巫术”中。

原始宗教与艺术的最初、最原始的同一体或最初的形式，就是今天在宗教或民俗中还大量留存的各式各样的“巫术”或巫术因素。原始巫术其实就是试图通过某种模拟的“劳动”（如狩猎）形式来影响将要从事的实际劳动，以获好收成。按哲学家、文化学家的定义，巫术就是指人们企图借超自然力影响周围事物和现象的各种信仰和专门巫术活动的总和。在原始巫术中，对超自然物的信仰以极其原始的形式表现出来。它的实质是把愿望当做现实，把超自然力当做可以沟通的对象，再用艺术的或准艺术的

① 《马克思恩格斯选集》第3卷，第354页。

② [法]列维·布留尔：《原始思维》，商务印书馆1983年版，第432页。

形式来表达这种愿望。在绝大多数情况下，巫术活动包含的宗教或信仰因素，是同艺术或“表演”的因素结合在一起的。欧洲的几个原始人生活的洞穴都有绘制的人像，据专家分析均为举行巫术的专业人员。其中最著名的是绘在法国南部“三友洞”主要入口上方的“跳舞的巫师”。这是一个显然带有面具，头戴多叉鹿角，半兽的、动态的男人像。当代澳大利亚宗教学家加里·特朗普（Garry Trompf）教授认为，这个形象要么是“兽主”，要么是作为他的化身的巫师，即“泛萨满教”论者所说的萨满。他同意这幅X射线透视式的绘画，与萨满能“看见”自己的骨骼的天赋能力有关。<sup>①</sup>更为生动的例子是人种学家和宗教文化学家所描述的北美洲印第安部落曼丹人的“野牛舞”。每当野牛群远离印第安人的住扎地点时，曼丹人总要演出“野牛舞”，以便通过巫术把野牛招回，从而保证狩猎顺遂。每一圈舞蹈由五至十五个印第安人参加。他们头戴野牛头皮，有时换上配有犄角的面具，手持通常用来猎取野牛的刀枪弓箭。舞蹈由各组跳舞者轮流上场，持续不断，有时长达两三个星期，直到野牛出现为止。舞蹈描绘（即摹仿）打猎的情景。跳舞者中谁若疲倦，大家就向他发射装有钝簇的箭。他摹仿野牛，倒在地上。参加者抓住两脚把他拽出场外，摹仿给野牛剥皮开膛、取出内脏的动作。然后，他被释放，而又有谁倒在场中空地上，如此循环反复。<sup>②</sup>在“野牛舞”中，除了表现对超自然物的信仰，即相信狩猎仪式同狩猎收获之间存在着超自然的联系，还包含着其他许多因素，如锻炼猎人的本领、力量和灵敏性，熟悉并准确摹仿野兽的习惯，从审美的情感上掌握身体动作的节奏与协调，这就成为舞蹈艺术产生的基础。如果在这种舞蹈基础上更“形式”化一些，配上节奏鲜明的

① [澳]加里·特朗普：《宗教起源探索》，四川人民出版社1995年版，第232页。

② 参见乌格里诺维奇：《艺术与宗教》第44—45页。

音乐，就是真正的成熟的“艺术”了。

### （三）原始仪式的复杂功能

产生艺术和宗教的社会需求是各不相同的。然而，在原始社会中，巫术和艺术是混融在一起的，集中表现在原始仪式上。一方面是常常将崇拜对象作为绘画艺术的题材，作为一种象征物来加以塑造，人们对这象征物加以顶礼膜拜；另一方面原始仪式本身也是宗教和艺术活动，即是类似上述“野牛舞”那样的对狩猎劳动的摹仿，既是将这种劳动过程艺术地“再现”出来，又是在对劳动对象（野牛）实施“巫术”或称“禁咒”，并且也从艺术摹仿中表现自己对将来的劳动结果的信心，而这舞蹈本身还能使舞蹈者得到审美的愉快。可见，原始仪式一出现就包含了宗教因素和审美态度，它的功能和作用也因此而显得十分复杂。

需要说明的是，我们这里讨论的“巫术”活动和仪式，实际上只是指主要存在于原始社会的、被当代宗教文化学者称之为“原生巫教”那一部分，而不是指“次生巫教”、“再生巫教”直至流传至今的巫教。<sup>①</sup> 不过，考察后二者，同样可以看出原始仪式的宗教与艺术结合的基本形态。《说文》定义说：“巫，祝也。女能事无形，以舞降神者也。象人两袂，舞形，也工同意。”巫，又称祝，专事请神送鬼。所谓“事无形”，就是指专事沟通看不见、摸不着的鬼神。祝字在甲骨文中写成一个人跪在地上向天祷告之形，就是“象”的巫师请神的“形”象。请神送鬼是一种宗教性质的“仪式”，但又是通过歌舞的方式来进行的。可见，巫既是人与鬼神的媒介，又是能歌善舞的艺术家，也许还是当时最杰出的歌手和舞蹈家。同时，巫师为了营造巫术气氛，绘制了许多壁画和其他绘画，也雕塑了许多为巫术和巫术气氛的艺术作品，如图腾柱、神像。可见，巫术推动艺术，艺术促进巫术，两

<sup>①</sup> 参见宋兆麟：《巫与巫术》，四川人民出版社1989年，第2页。

者之间，互为因果。

这种巫术式的仪式，甚至在今天还有“活化石”性的存在。一是在彝族的毕摩教、纳西族的东巴教、普米族的沙巴教、满族的萨满教的“跳神”活动中，二是在中国道教的“科仪”中。特别是道教“科仪”中流传至今的“禹步”，更是耐人寻味。《法言·重黎》就说：“姒氏治水土，而巫步多禹。”后来李轨就从道教角度神化这一点，他为此句作注说：“禹治水土，涉山川，病足，故行跛）也。……而巫俗多效禹步。”再后来的道教经书干脆将“禹步”作为禁咒术的仪式，有道经说：“禹步者，盖是夏禹所为术，召役神灵之行步。”说禹“届南海之滨，见鸟禁咒，能令大石翻动。此鸟禁时，常作是步。禹摸逐写其行，令之人术。自兹以还，无术不验。固禹制作，故曰禹步。”<sup>①</sup>这“鸟”，就是有灵性的动物神或图腾。禹模仿鸟的“步”态动作，是想要借助神灵施行巫术的禁咒。而“禹步”就仪式化、程式化为后世道教科仪中的“跳神”类舞步了。这种“禹步”，在目前作为道教科仪还有流传。

过去苗族的“放五猖”召魂，也是这种流传下来的宗教与艺术的结合物。据《八寨县志稿》卷二十一记载，苗族“所奉之制二神头，一男性，赤面长须，曰‘师公’；一女形白面，曰‘师娘’。临时各以一竹承其颈，竹上下贯两圈衣，以男女衣倚立于案之左右，下以两碗承其足，又设一小案，右供二小神头，曰‘五猖’。巫党敲锣击鼓，于此巫则被红衣，戴七佛冠，右执神带，左执牛角，或吹或歌或舞，抑扬拜跪，进退徐疾，衣裙舒圆，旋转生风。至深夜大巫两手挥袂，小巫戴假面具，扮土地引导，受令而出，受令而入，曰‘放五猖’。大巫则踏阄吹角，侧

<sup>①</sup> 《洞神八帝元变经·禹步致灵第四》，《道藏》第28册，上海书店1988年版，第398页。



耳听之，谓其时必有应者，不应则再吹。时掷卦，卦得吉，谓已得生魂。”<sup>①</sup>这段文字，相当生动地描述了苗族的一种召魂巫术施展的全过程，其中的歌舞、鼓乐、衣冠、神器已经相当艺术化，连舞蹈姿势、吹角神情都历历在目。虽然这是记载的近代苗族召魂巫术，但无疑保留了相当大程度的“原生巫教”和“次生巫教”的成分，至少在其仪式的外在形式本身是这样。从这个角度说，巫术仪式为人类文化史保留下了宗教与艺术相结合的原始、次原始形式，对我们今天认识和研究宗教和艺术的发生发展历史，提供了生动的例证。

#### （四）原始神话的起源和演变

无论世界各大文明还是现存的原始部落，都曾经经历过文化学和人类学称之为“神话时代”的时期。各大文明系统和原始社会的神话，都有各自的发展历程和文化特点，分别给人类文明史创造和提供了绚丽多彩、美不胜收的神话作品。可以说，世界各民族的文化过去和现在都不同程度地受到神话的影响，神话渗透于民族精神之中，甚至成为民族文化特色的文学表现。在远古的“神话时代”，人类的一切精神活动，如科学、审美、道德、价值判断等等，都是围绕着神话展开的，或者说是都还没有从神话中分离出来。神话实际上是原始人经过世代地不断加工创作而成的口头文学（后来又经文字记录和加工）作品。虽然开始它可能是整个部族的无意识创作，但它终究是原始文化的核心，是原始人的“世界观”最自然朴素的展示和发展。原始社会人类将外界的一切东西，不管是生物还是无生物，自然力或自然现象，都看作是和自己相同的有生命、有意志的活物。而在物我之间，更有一种看不见的东西做自己和群体之间的纽带，这就成为宗教意识的萌芽，由此而产生的首批传说和故事，从文化学角度说就是

<sup>①</sup> 参见宋兆麟：《巫与巫术》，四川人民出版社1989年，第225～226页。

神话，从思维角度说就是神话思维。正如马克思说：“任何神话都是用想象和借助想象以征服自然力，支配自然力，把自然力加以形象化；因而，随着这些自然力之实际上被支配，神话也就消失了。……希腊艺术的前提是希腊神话，也就是已经通过人民的幻想用一种不自觉地艺术方式加工过的自然和社会本身。”<sup>①</sup>

神话本身是多种因素构成的整体，但其中最核心的文化因素一是宗教，二是艺术。而且，这两个核心因素在原始神话里，从内容到形式，都是交织、混融在一起的，难分彼此。原始宗教所经历的发展过程，从自然物崇拜到精灵崇拜，从图腾崇拜、祖先崇拜到最初的鬼神崇拜，都可以从神话的内容和形式的演变中反映出来。神话，是自然宗教时代的产物，是自然宗教（马克思也称之为“自发宗教”）思维与艺术思维完美结合的产物，是人类“儿童”和幼年时期思维成果的集中体现。马克思对古希腊神话及其基础上生长出来的古希腊艺术和史诗，给予极高的评价，他说：“希腊神话不只是希腊艺术的武库，而且是它的土壤。”他认为，它们“仍然能够给我们以艺术享受，而且就某方面说还是一种规范和高不可及的范本”，并且会“作为永不复返的阶段而显示出永久的魅力”。<sup>②</sup>从宗教发展的连续性看，最早的宗教观念集中体现在神话中。随着生产方式和社会形态的不断发展变化，宗教逐渐摆脱了原始神话的思维方式，而形成通常称为以理性为基础的神学体系。虽然在神话中也不乏理性思维，而在神学体系里也保留着相当多的神话成分，并且它自身还在不断地创造出新的神话。但是，总的说来，理性宗教的神学已经超越神话阶段，不再运用神话思维方式去理解外部世界，尽管理性宗教的“神

<sup>①</sup> 马克思：《〈政治经济学批判〉导言》，《马克思恩格斯选集》第2卷，第113页。

<sup>②</sup> 马克思：《〈政治经济学批判〉导言》，《马克思恩格斯选集》第2卷，第113~114页。

话”同原始宗教的神话具有某种继承性。<sup>①</sup>

从认识发展角度说，神话是原始社会人类的特有的思维方式，体现了他们的认知方式和认识能力。原始社会人类以此同周围的环境建立一种现实的联系。从认识的角度说，神话所描述的世界对于原始社会人类，就像科学图景对于现代人一样，乃是一个真实的世界。他们完全相信神话世界里面所发生的一切自然的、超自然的事件，无论这些事件对于今天的我们是如何的不可思议。神话的一个重要功能，在于解答疑难，满足原始社会人类的好奇心。同时，作为一种思维形式，神话还停留在感性抽象的阶段。这种感性的抽象与理性的抽象不同，不是将感性材料中的共同属性抽取出来，由诸种共同属性构成一个逻辑体系，而是停留在直观思维的水平上。最初的神话中的神，是所谓瞬息神，即无规定性的神的意象。如我国白族史诗《创世纪》第一部“洪荒时代”，描写洪荒时代的景象是：树木会走路，石头会走路，牛马、猪狗、鸡鸭、飞禽走兽都会说话。这些和自己一样会走路、说话的“活物”，就是早期原始社会人们创造神话的材料。最早的一批神话，便是一批动物、植物故事，尤其是描述禽言兽语的动物故事是神话的核心。<sup>②</sup> 早期原始先民以神话思维眼光看世界，以身边切近的动植物为题材，创作出首批神话故事。这类神话，就其活泼生动的表现形式看，略近于童话；就其内容含义看，又略近于寓言。这类神话流传演变到后世，就成了童话和寓言，文学家用它来驰骋想象，哲学家用它来发展思辩，如先秦诸子著作特别是《庄子》，其寓言中应当是有原始神话在内容和表现形式方面的影响的。

<sup>①</sup> 参见罗竹风等：《人·宗教·社会》，上海社会科学院出版社1995年版，第314页。

<sup>②</sup> 参见袁珂：《中国神话通论》，巴蜀出版社1991年，第6~16页。以下各段未注明者，亦参见该书。

神话发展的下一个阶段，是宗教意识更强的图腾崇拜的神话。图腾（Totem）一语，出自北美印第安部落联盟之一的亚尔京干人，意思是“它的亲族”。图腾主义相信，人和动植物乃至无生物、自然现象之间，存在着某种不可见的联系，认为本氏族成员与被认作本氏族图腾的动物、植物以及无生物或自然现象，具有某种亲族关系。当时人们还处在母系氏族社会，过着半血族群婚制的“不知有父”的生活，并不知道性交与生育的关系，以为妇女生育是因为图腾钻进了肚子的缘故。后来一切感生神话的兴起，都应当是以此为基础和出发点的。如我国上古黄帝号有熊氏<sup>①</sup>，可能黄帝就属于以熊为图腾的氏族；而所谓“黄帝与炎帝战于阪泉之野，帅熊、罴、狼、豹、豸、虎为前驱，雕、鹖、鹰、鸢为旗帜”<sup>②</sup>，现代文史学者认为这可能就是作为部落联盟酋长的黄帝，率领着这些以鸟兽命名（也就是以鸟兽为图腾）的氏族集团，与炎帝（一说实为蚩尤）在阪泉地方作战。

再后来，神话反映的就是巫术阶段的宗教文化了。前面已经对巫术的本质和特点作了探讨，这里还要举一些中国神话例子。如《六韬》载姜太公画丁侯的图象而射之，《拾遗记》载萑弘为周灵王从空中招致能“变夏改寒”的两个异人，这都是明显的对巫术的描写。又如，《山海经·大荒北经》载旱魃被驱鬼的人的咒语一咒，马上就逃跑了，以至天降大雨，这是写巫术咒语的力量；还有该书载蚩尤能“作大雾”，为了与黄帝对阵，就请来“风伯雨师”，“纵大风雨”，而旱魃却能够使风雨停止、反形成大旱等等。这些，虽然都被后世宗教（如道教）直接吸收进入其神学的“神话”（其书甚至成为道教经典），并作为宗教的“神通”来引证，但是，它们到底还是曲折反映了原始神话中的巫术内

① 参见《史记·五帝本纪》裴骃集解

② 见《列子·黄帝篇》。

容，反映了原始神话思维的特点，为人类文化史留下了宝贵的资料和例证。巫术时代的神话还表明，那时的原始人类虽说还是相当无知和软弱的，但他们已经萌生了通过种种虚幻的方式去控制自然、战胜敌人的愿望，这种愿望及其表达方式，是神话的，因而也就是宗教的（巫术的）和艺术的。

最后，原始神话还有一种“过渡性”形态或演变过程，即精灵和诸神的神话。精灵和诸神的神话的这种过渡性和演变特点表现在以下几个方面。首先，神话逐渐变得不再是主观和客观未曾分解的统一体了。在这种较晚期的原始神话中，先后形了精灵和诸神。每个精灵和神都是一定的自然原质或自然现象、人的特性和品质、人的各种活动等等的感性的象征的体现。神话形象从自然原质和自然现象的虚幻的化身，演变成为社会生活的各个方面、人这一社会动物的各种特征的化身。如古希腊神话中，波塞冬是沧海的化身和象征，赫淮斯托斯是打铁业的化身和象征，雅典娜是智慧的化身和象征，阿芙洛狄忒是爱情的化身和象征等等。诸神在艺术上的象征化，是沿着从怪物形象和动物形象到拟人形象的方向发展的，因为怪物形象和动物形象同原始社会的较早阶段相适应，反映人们对自然物的恐惧；而拟人形象则表现原始社会发展的较晚阶段上人们之间的关系。例如，古希腊神话中，宙斯原本是雷电，后来才变成宙斯的属性，而他自己则变成奥林匹斯山诸神之首，完全是人的外貌了。然后，神话形象又从象征转到比喻。这标志着神话的宗教成分的衰落和各种艺术成分的强化。象征意味着部分地把神话形象同被象征的客体等同起来，而比喻则只是一种形象的比较，并不要求相信所用形象的实在性。在这里，神话已经不是名副其实的神话，而成为表现纯粹艺术的内容的一种形式，成为艺术的一种事实。其次，带混融性的原始神话形象逐渐分解并且趋于复杂。始祖、造化先后变成创造世界、统率世界的精灵和诸神，而启蒙英雄则独树一帜地变成

同诸神分庭抗礼的形象，如赋予人类理性和智慧、从天上偷火给人类，以至触怒宙斯、被锁钉在山上受苦的泰坦巨神普罗米修斯。这时的创世过程被描绘成纯粹物质的，造化或用泥土抟人，或在打铁坊里打造各种天体。这种演变，最后甚至变成大神能够从“虚无”中来创造世界了，如古埃及神话中的卜塔（Ptah）神“用心思和语言”来创造世界，古希伯莱神雅赫淮（JHWH，据考应读作 Jahweh 或基督教读作 Jehovah）也是叫出什么的名就可出现什么东西。各个民族的“史诗”，无疑也以这最后阶段的神话为基础，或者说保留了象征的、比喻的神话形象及其思维特点。至于到了真正的“宗教”（人为宗教）时代，象中国的关于上古时代的燧人氏发明了火、有巢氏发明了造住房、神农氏发明了中草药治病等等传说，就自然而然地成为宗教“神话”的基础，成了宗教神学的有机组成部分。神话，就从这时起完成了它的历史使命，成为永远不可重复的文化历史博物馆藏的“文物”和“化石”。

#### （五）宗教与艺术的分蘖

当人类社会超越了原始时代，作为社会意识形态整体的“宗教—艺术”结合的一体化形态，就逐渐地开始了分化。当人们还相信神话所叙述的事件的“实在性”、真实性的时候，神话始终是神话。一旦人们不再相信这点，神话就变成了史诗、童话等艺术作品。神话意识也朝着两个方向发展：一是向人为宗教（神学宗教）形成方向演变，成为神学宗教建构其神学思想体系、塑造其“神系”的思想基础、意识来源；二是向超越神话意识方向发展，克服“神话—宗教”意识，转而以想象创造新的更加富于人情、人性意味的艺术形象，由此就产生了各种体裁的民间艺术创

作，包括各民族的史诗和童话。<sup>①</sup>这就是宗教与艺术的分蘖，它们在后来的历史发展中逐渐形成可以明确区分的两种意识形态和文化形态。也就是在这个时候，哲学和道德也从原始混融状态的“宗教—艺术”一体化意识形态中分离出来，成为真正意义上的意识形态。换言之，阶级社会的出现和进一步的社会分工，在促进物质生产的进步和发展的同时，也极大地促进了精神生产的进步和发展，宗教、艺术（包括文学）、哲学、道德意识，都自立门户，成了独立的社会意识形态。虽然从这时起直到现在，社会意识形态之间还有交叉和融汇的情况，但是，这些意识形态各自的思想内容和表现形式都具有自己的相对独立性和鲜明特色，不再具有“血缘”上的关系，而且它们也具有各不相同的反作用于社会的途径和方式。这里特别值得指出的是，宗教本身还是一种社会的文化的实体，对社会的政治、文化、经济等等“基础”因素，有着不可忽视的影响，有时甚至可以左右社会本身（如政教合一的政体）。对于社会实体的宗教的讨论，我们将在以后专门讨论，这里主要还是谈的作为意识形态和文化思想形态的宗教。

这里，我们可以从中国上古神话中“西王母”形象，怎样演变为后来道教的第一女神形象当中看出，原始神话的神灵形象与神学宗教的神仙形象是多么的不同。在上古，“觚竹、北户、西王母、日下，谓之四荒”<sup>②</sup>，“西王母”只是某个原始部落或部落首领的名称；后来《山海经·西次三经》记载“西王母，其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残”，显然还保留着原始神话或原始宗教中象征着灾害性自然力量的凶神恶煞形象的痕迹。其形象“如人”，可见还不是人，更不要说神仙了。而道教成立之后，西王母就被道教塑造成了“年可卅许，修短得

<sup>①</sup> 参见〔苏〕乌格里诺维奇：《艺术与宗教》，文化生活出版社1987年，第85-88页。

<sup>②</sup> 《尔雅·释地》。

中，天姿掩霭，容颜绝世”的女神形象。<sup>①</sup>从此以后，这一美丽、雍容的形象就基本定型，并且成为道教的最高女神和东王公的配偶。如《云笈七签》卷一百一十四之《西王母传》，说她叫“九灵太妙龟山金母”，“乃西华之至妙，洞阴之至尊”，群仙恭侍，仪仗威严，衣饰华美，彩云缭绕，香风拂拂，仙乐阵阵，俨然女神之尊了。到著名神魔小说《西游记》中，她已经成了“王母娘娘”，是“玉皇大帝”的正宫皇后，也更加富于世俗后宫气息了。原始神话思维“非自觉”地创造出的“四荒”、“五残”之一的“西王母”，经过神学宗教的人为加工，成了美丑与之截然相反的道教女神，正是原始宗教与神学宗教在造神方式、以及它们与文学的关系存在显著区别的生动例证。从宗教与艺术的内在关系来说，《尔雅》和《山海经》记载的“西王母”，是原始神话的非自觉的想象的产物；而《汉武帝内传》、《云笈七签》（实际上也都是收入明《道藏》的道教经典）以及长篇小说《西游记》中的“西王母”，已经是神学宗教的有意识塑造的“膜拜艺术”的形象，是我国学者特称为“仙话”的一种文学作品的主人公形象了。在后者那里，虽然宗教和文学还是“共生”的，但已经不是原始神话的“混融”形态，而主要是宗教利用文学的表现力和传播手段，来宣传自己的教义、扩大自己的影响，最多只是反映出宗教的“内容”和它的传教“形式”之间的矛盾关系罢了。

正因为有如此巨大的差别，我们在怀着崇敬之情诵读屈原的《离骚》、《天问》的时候，我们不会因其中借用了许多原始神话和传说内容，而将它们看成是“神话”本身；我们在欣赏刘向的《列仙传》和葛洪的《神仙传》中记叙的各种各样、千奇百怪的古代神仙丰采的时候，我们才不会因其中涉及上古传说中人而将它们看成是上古宗教思想的反映，因为它们反映的实际上已经是

<sup>①</sup> 参见《汉武帝内传》，台湾商务版《四库全书》第1042册，第290页。



道教的思想 and 道教的神仙理想了。以上这些作品，无论其所包含的宗教的思想内容有多少，从它们的艺术想象的飞扬、写作技巧的上乘、形象塑造的创新、语言和表达的艺术化程度等方面看，与其说它们是宗教与艺术的结合的产物，毋宁说它们是富于开创性和当时时代特色的文学作品。因此可以看出，当原始神话的社会的文化的基础一旦消逝，宗教和艺术的分化就不可避免了。应当说，这种分化是人类文化的进步，是人的文明史的一个重要环节。从此，人类文化创造的聪明才智得到更充分地发挥，宗教和艺术相互促进又相得益彰，殊途同归地满足着人们的审美的、信仰的精神需求。

## 二、宗教与艺术

自从宗教和艺术从原始混融的“意识形态”中分离出来、自立门户之后，它们之间的关系就成了“兄弟”关系，一方面宗教需要依赖艺术来宣传教义、影响信徒，另一方面艺术又因为社会的需要（包括宗教的“需要”）而得到了发展和提高的机会。如果说原始的“宗教—艺术”混合体当中，宗教因素对艺术因素的利用和依赖还是不自觉的话，人为宗教、神学宗教的对于艺术的利用和依赖就是相当自觉的了。艺术由于其具体、生动、形象化的表现形式和“大众化”文化特点，在社会意识形态中属于影响面最大、社会作用层次最多、作用方式最灵活的一种。因而，宗教利用艺术的形式，常常能够将许多深奥的、抽象的宗教教义、宗教思想，用广大普通群众都能领会和接受的方式表现出来；同时，以艺术方式来营造和渲染宗教的神圣神秘肃穆氛围，是其他的非形象化的意识形态所做不到的。因此，我国的宗教学者往往认为，“世界上的宗教，没有不依靠艺术而存在和求得发展的”，“世界上的各种宗教，尤其是大的宗教派别，都要千方百计地利

用艺术，从而使宗教与艺术结下了不解之缘”。<sup>①</sup> 而宗教，又常常给艺术提供了可供借鉴和移植的思想内容，古希腊神话曾经是赫伦人（赫伦人 Hellenes，即印欧族古希腊人，自称是赫伦神 Hellend 的苗裔。）宗教的主要因素，后来却变成了艺术作品流传至今。

### （一）宗教与艺术家

实际上，原始神话的产生和“创作”，已经暗示我们：原始时代的宗教家和艺术家往往是二而一的，巫师常常就是具有神秘艺术创造能力和艺术解释权的准“艺术家”。而当宗教与艺术分离之后，宗教教职人员和宗教信徒不可能个个都是艺术家，艺术家也不可能人人兼任教职或作个鬻诚的宗教徒，但是艺术家作为特殊的精神生产者，他的精神状态、创作心理、思想基础、感情特征、思维方式等等，在许多情况下与宗教体验、宗教感情、宗教心理是极为相似的和相通的。比如，在人的宗教和艺术活动中，幻想都起着极为重要的作用。艺术创作无法离开幻想和想象来进行。任何一种艺术作品，绘画、雕塑、小说、史诗、抒情诗、交响乐、江南丝竹、戏剧、电影，都不是“照像机式”或“镜子式”地反映现实。艺术家总要以自己的想象力来改造他对生活的印象、观察和映象。即使在标榜最“写实”、最“自然主义”的艺术表现中，幻想的作用即创造性想象的作用，同样也促使艺术家、作家自觉不自觉地采用富于个性的眼光看待现实生活，采用独特的艺术语言和表现形式表达这种独特的感受和思考的结果。宗教的观念和信仰，没有人类幻想的活动也无由产生和发展。原始人举行巫术活动时，总在自己心目中将这种活动同他们希望的某种结果联系在一起。他们的想象和宗教意识，在这两

<sup>①</sup> 陈麟书、袁亚愚主编：《宗教社会学通论》，四川大学出版社 1992 年版，第 199 页。

种活动之间建立起虚构的、幻想的联系。在人为宗教中，人们开始创造被赋予意识和意志的超自然物的虚幻形象（即精灵和诸神）。所有宗教的主要标志，就是相信超自然物，相信真实地存在着人类幻想所创造的各种实体、特性和关系。

在艺术家特别是天才艺术家的创作中，艺术想象的积累和爆发，常常表现为创作的“灵感”。而灵感（Inspiration）的词源本身，无疑就有宗教的、宗教心理的成份在内。当艺术家进入艺术创造中想象力得到极大发挥的最为壮丽的状态之时，他的创造性的形象思维豁然贯通，想象和幻想如云蒸霞蔚、变幻莫测，似乎非人力可以控制和导引。当艺术家创造出如鬼斧神工之作品，流传于世，使人叹为观止之余，总使人疑心这些作家艺术家若有神助，或天人下凡。如中国民间神话故事和宗教传说中的“奎星”下凡助人写文章的希望，凡人马良得“神笔”而画龙点睛、龙飞破壁的妙想等等。从艺术创作主体说，艺术创作的灵感状态甚至连艺术家本人也无法理解和把握，在心里也常常以为自己有鬼神附体、得神仙传感。这本来只是说明古人对思维的规律和精神的物质基础了解甚少，在前科学的时代更是如此。这种神秘的想象形态、思维方式，也给古代艺术家和艺术的鉴赏者提供了将艺术活动往宗教或迷信方向靠拢的思想基础。特别是佛教禅宗的“顿悟”体验，实在很大成份上得力于艺术的灵感式思维的宗教化。

作家艺术家作为个人，常常是社会中比较敏感而经历坎坷的成员。他们的个人经历的坎坷，他们的敏感，都使他们对社会的不平、不公正感受深切，又对包括自己在内的个人命运深感无可奈何，怨天尤人，同时他们又对社会的变化发展及其规律感到神秘莫测，似乎有超自然超物质的东西在左右着它、玩弄着它。当古人还不能正确认识社会发展规律和个人命运的偶然与必然时，他们对个人命运加以改变的希望，他们对社会所作的这样那样的抗争，实际上很容易流于失败和失望，对个人命运的希望，因其

结果的不可预料而就很容易寄托在神灵身上。这就是越是敏感的作家艺术家越是容易陷入神秘主义、容易接受宗教教义（哪怕是教义的某一个方面）的认识论的、心理的和情感的原因。所谓“爱与死是文学艺术的永恒主题”，所谓“宗教和诗在本质上是相同的”，<sup>①</sup>或多或少就反映了艺术家在思想上、艺术在内容方面容易陷入宗教式的神秘感受的情况。

宗教和艺术还有个共同的特点，就是都是通过鲜明的感性映象来反映现实。如果不谈艺术正面地、如实地反映而宗教是负面的、颠倒地反映这个根本的区别的话，艺术和宗教在对接受者的作用方式、作用途径以及需要“塑造”理想形象等方面上，是如此相似，以至于艺术家常常自觉不自觉地采用各种艺术手段来为宗教的神仙造型，常常在自己创造的艺术形象上涂抹上宗教的或类宗教的理想的灵光。在古代的浪漫主义艺术家那里，宗教的内容或非宗教的内容，是很难区分清楚的。比如，汤显祖自称“一生四梦，得意处惟在牡丹”的《牡丹亭》，及其女主人公杜丽娘形象的塑造，如果没有她“梦而死”、“死而生”的离奇情节为主线，没有当时已经十分完备的关于阳世阴间、人鬼神可相通的宗教观念和民间故事作文化的铺垫，可以说就没有了这部巨著，也没有了这位美丽多情的人而鬼、鬼而人的杜丽娘。古代艺术家显然没必要、也不可能创作中区分宗教的、非宗教的因素。而宗教因素，却给艺术家及其创作提供了极为生动的形象和极为活跃的想象。

当然，还有一种特别的情况需要注意，即艺术家本人就是宗教信徒或者热心的宗教文化的宣传家。这方面最有代表性的是唐代的王维。王维（701—761），字摩诘，曾官右拾遗、尚书右丞，

<sup>①</sup> 美国哲学家桑塔那亚（1863—1952）语，参见赵兴珊：《科学·艺术·哲学断想》，三联出版社1985年版，第129页。

著名诗人。他早年即信佛教，曾在荐福寺道光禅师处“十年座下，俯伏受教”，曾隐居终南山，晚年又广泛结交僧道，读佛经，悟禅理，焚香独坐，谈禅赋诗，亦官亦隐，以至终老。他的许多诗文，直接表现其对佛教思想的理解和解释，流露出浓厚的佛家出世思想和虚无主义倾向。他的许多诗作，如著名的《鹿柴》：

空山不见人，但闻人语响。  
返景入深林，复照青苔上。

《鸟鸣涧》：

人闲桂花落，夜静春山空。  
月出惊山鸟，时鸣春涧中。

《归辋川作》：

谷口疏钟动，渔樵稍欲稀。  
悠然远山暮，独向白云归。  
菱蔓弱难定，杨花轻易飞。  
东皋春草色，惆怅掩柴扉。

都是后世文论家所盛赞的“画中有诗，诗中有画”的经典作品。这种富于幽远淡雅意味的诗作，其中的“禅味”和“禅意”，是被历来的文论家和文史家集中阐扬、发掘的，也是王维之所以能傲立于强手如林的唐代诗坛的主要原因。唐代还有柳宗元好佛，李白好道，也是人所共知、传为美谈的。在中国历代书画家中，王羲之、陶弘景、吴道子、怀素、周朗、颜辉、赵孟頫、鲜于枢、仇英、徐渭、陈洪绶、吴历、原济（石涛）、石溪、弘仁、

黄慎、罗聘（两峰）、改琦……，或本佛、道中人，或擅书、画宗教题材，艺术家与宗教的关系之密切，可见一斑。他们作为作家、艺术家，其内心的宗教情结与艺术美追求的纽结，实在是难分难解的。宗教意识、宗教感情对他们的艺术创作产生的深刻影响和巨大推进，从其作品可以清楚地看出。

## （二）宗教与绘画、雕塑

在宗教因素与艺术因素还未分离的原始社会，艺术因素中的造型艺术部分，得到原始的宗教因素的推动而得到比较大的发展。以我们今天的话来说，即是雕塑、绘画、舞蹈、音乐、装饰这样的等原始艺术因素，因为宗教巫术活动的需要而发展起来。这在前面“原始宗教与原始艺术”里已经有所论证。在此，我们要着重阐述的，是进入人为宗教、神学宗教时代之后，宗教对已经分离出来的各种艺术体式的关系和影响。

我国有学者认为，雕塑和绘画艺术在人类文明的初期都曾有过短暂的自我意识而没有完全被宗教所左右。他们举例说：在古埃及帝王的陵墓和神庙的墙壁的壁画和浮雕上，我们可以看到不少的写生题材，像游泳的鱼、飞翔的鸟、奔跑的野牛等。这些绘画和浮雕的题材有好些都是反映一般的社会生活的，包括反映农业、园艺、手工作坊的各种劳动的场面以及畜牧、狩猎、统治者的日常生活、市集、运输等等。克诺萨斯王宫的壁画也有着强烈的写实倾向，在南面的长廊有庆典游行壁画，王后寝宫和国王宫殿等处也有表现国王贵族的活动和集会或自然景物的内容。在雕塑方面，中国上古时代的陶猪透露出浓郁的生活气息；古希腊的雕塑如《掷铁饼者》和《持矛者》等雕像则显示出强烈的人文主义精神。但很快地，随着宗教势力的加强，雕塑和绘画就成了宗教的重要表现手法之一，表现的内容则主要限于神和神的世界，其表现的形式也受到严格的限制。这种情况一直持续到近代才有改变。在此之前，有些雕塑和绘画所受到宗教的束缚虽然少

些（如在中国古代一直存在着独立的世俗绘画），然而也往往不能完全摆脱宗教的影响。如：即使是中国古代的世俗绘画，那技法也是在宗教绘画中成熟的，意境也大多是与宗教有关的，许多作品不是佛教的“空”、“静”意趣，则是道教的仙道、自然的趣味。绘画的理论当然更是大受佛、道二教的影响。<sup>①</sup> 我们认为，这些学者的论证和判断在大方向和总体上是完全正确的，也是富于启发性的。如果将他们所说的“人类文明的初期”理解、定义为“神话时代”末期或者“神话时代”（原始社会）之后，可以说他们对于包括中国的“陶猪”和古希腊的“掷铁饼者”雕像和“持矛者”雕像在内的古代艺术品的分析，就天衣无缝了。实际上，他们所提到的“王宫的壁画”的确有“生活气息”，但这样题材的“壁画”同样出现在王陵或神庙的墙壁上（如中国的“马王堆墓葬”中）。这样的题材，同“游泳的鱼、飞翔的鸟、奔跑的野牛”（自然物崇拜的孑余？）一样，出现在陵墓的墙壁上，就表现出与纯“世俗”的、纯“艺术”的艺术追求不太一样的审美趣味和价值观。墓主的俗世生活也好，花鸟虫鱼也好，出现在墓葬壁画中不但是墓葬本身的“装饰”，更是上古原始神话时代流传下来的“将想象和希望当做现实”的原始（宗教）思维方式的演变与展现，是对墓主人的灵魂升上“天堂”、“天宫”永享幸福、快乐的艺术祈祷。至于“天堂”和“天宫”的生活，为什么会与俗世的帝王生活如此相似，大约画家本来就认为“天上生活”就像人间的帝王生活吧。

同样道理，欣赏和理解古希腊神话题材雕塑群、古罗马神话和传说题材雕塑群、古埃及的人面狮身雕塑、中国汉代神话题材帛画（如马王堆出土者）、古印度神话大神湿婆、飞天的雕塑和

<sup>①</sup> 参见陈麟书、袁亚愚主编：《宗教社会学通论》，四川大学出版社1992年版，第202～203页。

画像、泉州老子石雕坐像、乐山、荣县石雕大佛坐像、敦煌佛教人物故事石雕和壁画等中外宗教艺术遗产，以及至今还有市场的手绘的、印制的基督教圣像、佛教观音菩萨像、弥勒佛像、道教太上老君像等等现代“宗教艺术”，就不会简单地用纯艺术的审美眼光或标准去作判断了。对这样的为了宗教的目的而创作、制造的古今中外的种种绘画、雕塑作品，特别是以神学宗教的崇拜对象为题材和主题的作品，不管它们在艺术上的品位如何、质量怎样，其为宗教目的服务的核心内容，对于我们正在论证的问题来说，也都是有力的、生动的例证。我们不是想用宗教艺术代替或抹杀艺术本身的存在和独立价值，而只是说宗教艺术历来是艺术中一个不可忽视的部分，在许多时候曾以其广泛的群众性需求和大众化特点，推促了各个艺术品种的产生和进步。

当然，宗教艺术特别是宗教雕塑、宗教绘画本身，在人类艺术发展史上也有很重要的地位和独立的艺术价值。这里有必要定义一下宗教艺术本身。宗教的题材、宗教的形象，都不等于该作品即是宗教艺术。比如，文艺复兴时代的伟大艺术家，如达·芬奇、米开朗基罗等人，都有不少作品取材于《圣经》，刻划的是宗教神话人物形象，但是，他们的这些作品实际上体现了世俗的思想内容。达·芬奇的名画《最后的晚餐》就是这类作品的代表。在这幅画作中，画家注意展示的不是宗教教义的内容，而是巨大的人生的悲剧，表现人们的各种性格，揭示他们的精神世界，准确而鲜明地刻画他们的内心感受。画家把“最后的晚餐”当做犹太背叛耶稣的场面，立意要将这传统的画面引入悲剧的开端，使之因此而获得全新的情调和思想的闪光。米开朗基罗的雕塑和绘画也是这样，虽然往往从基督教宗教神话中借取形象和题材，但其人物形象显现出的雷霆万钧的人格力量、奔放昂扬的战斗激情、不畏苦难敢于反抗的决心，都与基督教的思想大相径庭或针锋相对。这样的主题和思想，当然是不符合教会艺术的要求的。



因此，狭义的宗教艺术，是指艺术家用艺术手段来肯定超自然界的实在性，把人说成完全依赖于超自然物的软弱而有罪的生灵，这种总体的宗教性思想倾向，总体的思想意义，才是宗教艺术的本质特征。因此，狭义的宗教艺术，如宗教雕塑和宗教绘画，其实是说的诸如佛教庙宇和道教宫观里的佛塑像、三清塑像，或是喇嘛庙里的“唐卡”、道观里的道教壁画。如果从宗教对艺术的影响角度来看，广义的宗教艺术是指题材、形象和-content 正面涉及宗教文化，带有一定宗教文化色彩的艺术作品。因此，广义的宗教艺术，特别是绘画和雕塑，将在整个艺术领域所占比例相当大。这也可以看出宗教对艺术的影响的深远和巨大的程度。

宗教对绘画和雕塑的影响还远不止于此。这种意识的、思想的、情感的、心理的影响，更多地表现在绘画和雕塑所展示的民族特色和时代特色方面。比如，中国画中的“山水画”，其产生和发展所受中国道教和中国佛教的“虚静”、“色空”观影响是很大的。中国山水画的意境和韵味，崇尚的正是佛、道教的飘然出世、卓然不群和空灵寂静的精神追求。又如，中国书法是特殊的、变形的绘画，中国书法在发展进步中，得到禅宗“妙悟”思想的推动，得到道教书“符”需要的助长，都是中国艺术史的事实。王羲之的书法，据说好多灵感都来自于佛教、道教的感悟和心境；怀素的草书，如天马行空，不循成格，显然也是佛家追求灵魂升华、飘然出世品格的艺术体现。唐代著名画家吴道子，入宫任“内教博士”，他所画的佛教人物与他的山水画都是当时最高水平的艺术品。清初以石涛为代表的书画“四僧”，他们作品中，旷远山水，奇峰异石，诗、书、画相得益彰，对当时和后世影响巨大而深远，宗教意识和宗教情感给予他们的艺术创作的营养应当是十分重要的。

### （三）宗教与舞蹈和音乐

如我们在谈论“原始宗教”的特点所说，那时的宗教因素与

艺术因素特别是音乐和舞蹈的结合是天然的，特别在原始巫术活动中。舞蹈实际上在图腾信仰时代的宗教“仪式”结合在一起，仪式就以巫师的舞蹈为高潮。这时期的舞蹈，要么表现图腾崇拜的对象，要么表现崇拜者对于图腾的敬仰和祈祷。这种舞蹈，开始的时候可能比较“直观”，是某种模仿而已。但后来，程式的东西、象征的东西越来越多，以至于渐渐向纯艺术过渡，变成了民间的更多属于娱乐性质的了。当然，当代某些宗教里，也还保留了变相的舞蹈，如道教的“布罡踏斗”的“禹步”，其舞蹈的形式已经相当淡化，但还是能够看出最初的从民间宗教中吸收的巫舞雏形。当代东南亚民间舞蹈和民族舞蹈中，也许还保留着一些宗教因素或与宗教有关的舞蹈语汇。不过，现代世界性宗教，大约是因为其文明程度较高的缘故，往往呈献出理性因素重于感性因素的特点，宗教仪式中的舞蹈艺术因素基本上已经看不到了。有的学者把这种情况，看作是宗教的进步和进化，是有一定道理的。

宗教与音乐的关系，就比宗教与舞蹈的关系复杂、密切得多。原始宗教活动中音乐因素也是与宗教因素几乎同时发展起来，比如，图腾崇拜活动中模仿动物的叫声，巫舞中节奏强劲的呼喊、吼叫，实际上就是后来“声乐”（也称“歌唱”）萌芽，在当时人们中应该是代表最高的“艺术水平”的。中国古书《管子·地员》说：“凡听徵，如负猪，豕觉而骇；凡听羽，如鸣马在野；凡听宫，如牛鸣穴窖中；凡听商，如离群羊；凡听角，如雉登木以鸣，音疾以清。”以种种动物的鸣叫来比喻“五音”的特点，既形象又生动，无疑还遗留下了远古先民原始朴素的模仿式“声乐”的痕迹。最早的歌曲，是原始崇拜活动中的神秘祝颂中的巫歌，由专门的歌唱人（即巫师）来演唱的。《尚书·伊训》记载：“恒舞于宫，酣歌于室，时谓巫风。”孔颖达注云：“巫以歌舞事神，凡巫皆善歌舞，用以取悦鬼神。”这样的巫歌巫舞，大

约同今天还可见到的巫歌巫舞相似。《诗经》里的《雅》、《颂》部分，保留了许多上古时代的祭祀乐歌，《楚辞·九歌》也是古代楚地的祭神歌曲，虽然它们已经经过了后世文人的加工和删改，但其基本的巫歌特点是明显易见的。古代的“英雄史诗”如外国的《伊利亚特》、《奥德赛》，蒙古族的《格萨尔》等长篇巨作，无疑也留下了一些上古“巫歌”的内容和表达形式，可以从中折射出上古巫歌的丰采。这也可以看作是古代宗教对音乐的影响。

人为宗教、神学宗教与音乐的关系，也体现在民间音乐对宗教音乐的影响和推动上面，主要是宗教借助于民间音乐的形式传教。早期道教经典《太平经》，民间宗教和民间文学的味道很浓，其中好多篇章（实际上在当时是“单行本”）直接保留下“韵散”夹杂的原貌，显然是当时道士（“师”）传教用过的说唱文学底本。唐代的宣传佛教、道教故事的“敦煌曲子词”，就是这种富于民间特点的“歌唱”艺术形式的生动代表。曲子词、散曲起源于民间，敦煌曲子词在民间的原名叫《云谣集杂曲子》。《碧鸡漫志》记载：“盖隋以来，今之所谓曲子者渐兴。”当时许多道士也用这种体裁制作道曲。《敦煌曲子词·谒金门》中，便有一首名为《仙境美》的道曲：“仙境美，满洞桃花绿水。宝殿琼楼霞阁翠，六铢常挂体。闲即天宫游戏，满酌琼浆任醉。谁羨浮生荣与贵，临回着即是。”从内容到形式，都是十分典型的道教歌词、神仙歌谣。唐末五代时，张若海在《玄坛刊误论》中说道教音乐“广陈杂乐，巴歌渝舞，悉参其间”。<sup>①</sup> 汉末从蜀地发源的道教，吸收巴蜀民歌营养，丰富其传教音乐，当是自然而然的事。国外的宗教音乐也是这样，如基督教最早的作曲家、意大利米兰的僧侣圣·安姆波罗斯（公元340—379）写了许多宗教颂歌，就是在吸

<sup>①</sup> 参见王纯五、甘绍成编著：《中国道教音乐》，西南交通大学出版社1993年，第19页。

收民间曲调基础上写成的。公元6世纪，罗马教皇格里高利一世花费了十多年的时间，选出了许多典型的歌调，确立为“教堂歌调”，并订立了许多演唱规则。这就是著名的“格里高利圣咏”。而这同样是吸收了古代东方和希腊的音调以及当时的民间旋律的结果。基督教音乐在其发展中，还利用了骑士文化和法国游吟诗人的歌谣作品，以及德国恋诗歌手的抒情诗。教皇约翰二十二世曾竭力反对经文歌采用世俗的、民间的音乐曲调，但教会还是利用它来传播宗教思想。

宗教组织还有组织有系统地对音乐进行研究，对于推动音乐理论的进步也起过积极的作用。宗教组织为了传播宗教，建立了不少的学习和研究音乐艺术的机构，培养宗教音乐人才。图隆梯（？—915年）和诺特克（840—912年）等人，不仅演唱圣咏，还创造了一种新的调式。法国北部阿芒得教堂的僧侣胡克巴尔（849—930年）在希腊调式体系的基础上建立了一种新的条式体系，并撰写了调式理论的著作。他还与其他人一起，在格里高利圣咏形成过程的同时，发展了符号记谱法。记谱体系的建立对世界音乐艺术的发展，具有非常重大的意义。

在中国，历代统治者的倡导和参与，使道教、佛教音乐得到不断发展。如唐玄宗时期，是唐代道教音乐大发展的时期，这时出现并完善的“青词”文体，以后一直风行于宋明时代。据《唐会要》卷三十三记，天宝十三年太乐署供奉的曲名中，林钟宫（道调）有《步虚》。《步虚声》，据考也属于燕（地名）乐系统，大约也是在民间音乐的基础上发展起来的。《旧唐书》卷一九二《潘师正传》云：“太常所献新乐，帝（高宗）又令以《祈仙》、《翹仙》为名。”《新唐书·礼乐志》也记载：“帝（玄宗）方寝喜神仙之事，诏道士司马承祯制《玄真道曲》，茅山道士李会元制《大罗天曲》，工部侍郎贺知章制《紫清上圣曲》。太清宫成，太常卿韦缙制《景云》、《九真》、《紫极》、《小长寿》、《承天》、《顺

天乐》六曲。”甚至皇帝也亲自创作道教乐曲，演奏道教乐曲。《混元圣纪》（载《道藏》）记载：“（开元二十九年）二月辛卯，帝（玄宗）制《霓裳羽衣曲》、《紫微八卦舞》，以荐献于太清宫，贵异于九庙也。”又记载：“（天宝四年）帝制《降真召仙之曲》、《紫微送仙之曲》，于太清宫奏之。”甚至以行政命令来规定道教音乐的文本格式，该经有记载说：“诏以祝版为青词，用青纸朱书。改用青词，盖从道教斋醮科仪也。”<sup>①</sup> 这些道教音乐作品，无疑给中国音乐史增加了浓重的一笔。当然，后来到宋明时期，因皇帝好道，以至出现了以作“青词”而得宠的“青词宰相”，宗教对艺术的负面影响，也就到了登峰造极、荒诞不经的地步了。

宗教对某些音乐体式的发展，起过直接的推动作用。17世纪，基督教新教出于宗教宣传与活动的需要而创造出了清唱剧的形式，这是一种在中世纪奇迹剧基础上吸收了意大利歌剧的营养而发展起来的新体裁。这种音乐形式为许多音乐家所采用。象亨德尔的《弥赛亚》，就是借清唱剧体裁，通过圣经故事，来表现严肃的、伦理的思想内容，集中发挥音乐的表现力。亨德尔还用合唱手法来表现强大的集体感和史诗般宏伟的场面。他的创作手法深刻地影响了18世纪下半叶的德国音乐家海顿。海顿的《创世纪》和《四季》，创造性地发展了清唱剧的体裁，使这种宗教音世俗化。又如，基督教在教堂音乐中用管风琴弹奏的音乐，对欧洲的音乐发展有很大的影响。这种音乐形式对巴赫的风琴艺术的创造有直接的影响。巴赫发展了基督教音乐中接近复调合唱曲的“宗教康塔塔”形式，创造出一种声乐器乐综合的新型康塔塔。此外，一些音乐大师在创作中的“宗教情结”，实际上也是

<sup>①</sup> 参见王纯五、甘绍成编著：《中国道教音乐》，西南交通大学出版社1993年，第17页。

宗教影响音乐的重要方式。贝多芬的许多作品，如《庄严弥撒曲》、《圣灵存在》、《给我们安息》等作品，就体现了这种影响。瓦格纳的作品中所散发出的奇异的芬芳，是基督教和佛教以及叔本华学说结合的产物。欧洲 18、19 世纪的音乐大师无不受到基督教的影响，而基督教又通过他们影响了当时欧洲音乐的发展。<sup>①</sup>

#### (四) 宗教与建筑艺术

大约因为留存至今的古代建筑许多都是宗教建筑，大约还因为世界上历代皇宫都模拟本国本民族主要宗教建筑风格，所以当代人文学者认为，在所有造型艺术中建筑艺术受宗教的影响最大，甚至说宗教是推动建筑艺术发展的主要力量。<sup>②</sup> 古埃及的金字塔，欧洲许许多多的大教堂，缅甸的黄金钻石佛塔，中国数不胜数的历代寺庙、道观、宝塔、坟墓等等，无不是宗教建筑艺术的典范，无不是宗教建筑艺术水平的证明。

在古代的造型艺术中，建筑艺术的确是更少“集体无意识”的艺术品种，它与其它造型艺术相比，更多的是计划性、“技术”性、“物质”性的因素，更注重创作集体的共同劳动成果，所包含的劳动“价值”是所有造型艺术作品中（除特殊的巨型雕塑之外）是最高最大的。这就决定了建筑艺术作品在创作中的非随意性。设计思想中，宗教目的或准宗教目的（如皇宫），无疑事先就被反复地考虑过了。同时宗教的或类宗教的“禁忌”问题，也在该建筑的选址和土建过程中得到解决（如“风水”预测这样的问题）。宗教需要和宗教目的，是支持古代统治者不惜劳民伤财地大兴土木，修筑各种宗教用途的建筑物核心的精神支柱。宗

<sup>①</sup> 参见陈麟书、袁亚愚主编：《宗教社会学通论》，四川大学出版社 1992 年版，第 204—206 页。

<sup>②</sup> 参见陈麟书、袁亚愚主编：《宗教社会学通论》，四川大学出版社 1992 年版，第 201 页。

庙、神殿、教堂、佛寺、道观等等，实际上就是在这种精神需求之下不断建立和发展起来的。比如，意大利的圣彼得大教堂，由大建筑家布拉曼设计，是全世界最大的教堂，历时近百年方得以完工，所花费的时间和钱财，也堪称世界之最，如果仅仅为了艺术的目的，是绝不可能做到的，统治者也是不可能有那么大的耐心或“赏鉴”需求的。正如汤普逊所说，在中世纪时代，寺院是“独一的消息总汇，也是王公贵族在来到他们庄园时的唯一消遣场所。如果没有寺院，乡村生活，在人们尤其是劳动人们看来，将是一种凄凉的生活；就是，单纯而无希望的苦役、没有节日庆祝活动的斋期、没有娱乐或假日的工作这一回可悲的事”。<sup>①</sup> 在收获之后，在中世纪寺院里，常有一大群变戏法者、音乐师和有趣的游荡者来打破乡村里的沉闷单调的生活。当庄稼和果实收集之后，寺院和修道院常常是集会和演戏的场所；僧侣们演出神剧或神秘剧，而角力比赛和粗俗游戏使庄园农民获得娱乐。<sup>②</sup> 在寺院、教堂举行的宗教性的集会活动，如各种宗教圣事和节庆活动，充满了庄严肃穆气氛和阴郁凄惨的色调，但也是民俗活动的一部分，因此，在寺院、教堂的建筑思想和审美要求上，也要适应这种神性和俗世的要求。所以，无论在欧洲在中国，在广大农村的寺院或教堂的建筑风格实际上只是在较高水平的农家（地主）的大院格局上，加上对神殿或皇宫的憧憬或模拟。倒是传播到了异域他乡的某种宗教在当地建造的寺庙或教堂，在相当长时间里保持了该宗教或教派原来所在地的宗教建筑的民族风格和地方风格；在皇城的“国教”寺庙或教堂，一直保持与其文明程度、发达程度相适应的规模、气派、格调。

“歌特式”（Gothic）建筑，是中世纪基督教最杰出的文化、

---

<sup>①</sup> <sup>②</sup> 汤普逊：《中世纪经济社会史》下册，商务印书馆1963年版，第259—560页。

艺术的成就，甚至超过“骑士文学”。到了12世纪以后，哥特式建筑及其所代表的当时时尚的艺术风格，作为一种熔铸了浓厚的基督教神秘主义意韵的新颖形式，成为风靡欧洲、最高贵典雅的艺术风格。至今在西方屹立着的许多气势恢弘的大教堂，巴黎圣母院、亚眠大教堂、兰斯大教堂等等，都是哥特式建筑艺术的杰作。在哥特式建筑的典型作品天主教堂中，不仅是那高耸入云的尖顶、充满了怪诞和夸张特点的巨大肋拱、五光十色的花窗隔屏，甚至连每一块石头、每一片玻璃、每一个精雕细镂的局部，都在宣扬着基督教的彼岸精神和灵性理想。与罗马式建筑不同，哥特式建筑以纤弱华丽的艺术风格和怪异夸张的浪漫气质而著称于世，它卓越地反映了中世纪盛期人们痛苦绝望的现实生活与奇思异想的浪漫激情之间的那种惊心动魄的巨大反差和令人惊异的强烈渴望。关于哥特式教堂所产生的那种奇特的宗教效果，丹纳的分析十分透彻：

走进教堂的人心里都很凄惨，到这儿来求的也无非是痛苦的思想。他们想着灾难深重，被火坑包围的生活，想着地狱里无边无际、无休无歇的刑罚，想着基督在十字架上的受难，想着殉道的圣徒被毒刑折磨。他们受过这些宗教教育，心中存着个人的恐惧，受不了白日的明朗与美丽的风光；他们不让光明与健康日光射进屋子。教堂内部罩着一片冰冷惨淡的阴影，只有从彩色玻璃中透入的光线变做血红的颜色，变做紫石英与黄玉的华彩，成为一团珠光宝气的神秘的火焰，奇异的照明，好像开向天国的窗户。

如此纤巧与过敏的想象力绝对不会满足于普通的形式。先是对形式本身不感兴趣；一定要形式成为一种象征，暗示庄严神秘的东西。正堂与耳堂的交叉代表基督



死难的十字架；玫瑰花窗连同它钻石形的花瓣代表久恒的玫瑰；叶子代表一切得救的灵魂；各个部分的尺寸都相当于圣数。另一方面，形式的富丽，怪异，大胆，纤巧，庞大，正好投合病态的幻想所产生的夸张的情绪与好奇心。这一类的心灵需要强烈，复杂，古怪，过火，变化多端的刺激。他们排斥圆柱，圆拱，平放的横梁，总之排斥古代建筑的稳固的基础，匀称的比例，朴素的美。……从发展的普遍看，哥特式建筑的确表现并且证实极大的精神苦闷。这种一方面不健全，一方面波澜壮阔的苦闷，整个中世纪的人都受到它的激动和困扰。<sup>①</sup>

因此，有学者富于艺术味地指出：哥特式教堂就是一个向信仰者敞开的“天国的窗口”，透过色彩斑斓、令人目眩神迷的玻璃花窗，光彩照人的上帝正在把他那充满慈爱和柔情的目光投向诚惶诚恐的信仰者；而在教堂正中高耸的十字架上，基督的痉挛的肌躯和痛苦的面容又不由分说地把人们的灵魂带入了无尽的痛悔之中。……在经历了这样的痛心疾首的忏悔之后，当人们从教堂中走出去时，他的灵魂无疑已经在这座哥特式的“炼狱”中经受了一次脱胎换骨式的净化过程。<sup>②</sup> 教堂建筑艺术的审美价值，显然是服从于它的宗教的教化功能和社会作用的。这也是评价一切宗教建筑艺术时必须注意的。

再看中国历代佛教寺庙，一部分是民间集资修建的，更多是历代封建帝王下令或朝廷出资修建的。晋文帝造波提寺，宋文帝造天竺寺、报恩寺，孝武帝造药王新安寺，明帝造湘东寺、兴皇寺、湘宫寺，齐高帝造建元寺，武帝造齐安寺、禅灵寺、集善

① 丹纳：《艺术哲学》，安徽文艺出版社1991年版，第98—101页。

② 参见赵林：《西方宗教文化》，长江文艺出版社1997年版，第246—256页。

寺，梁武帝造智度寺、法王寺、仙窟寺、光宅寺、肖帝寺、解脱寺、同行寺、劝善寺、资圣寺、天光寺、大敬爱寺、同泰寺，简文帝造天皇寺，陈后主造大皇寺。这些仅仅是五代所造寺庙一部分，加上民间所造，前代所造，后世所说的“一千二百寺”也还只是虚指约数，实际上当时实存佛寺恐怕要远远超过这个数字。与大造佛寺匹配，历代帝王还到处支持营造佛教石窟佛像以弘扬佛法。从新疆的高昌、库车、拜城，甘肃的敦煌、凉州、永靖、天水，到山西大同的云岗，太原的天龙山，河南洛阳的龙门，山东济南的千佛崖，南京的栖霞山，以及四川的广元、大足、乐山等地，规模之大、数量之多，都是十分惊人的。我国的石窟、佛像、寺庙，好多都是从南朝开始营造，中经隋唐，直至宋元，历时千年之久，所耗费的人力物力财力，难以计数。正由于统治者信仰和利用宗教，宗教建筑艺术（和石雕艺术）才不断地发展前进，并在五千年的漫长岁月里给世界文明留下了一批宝贵的建筑艺术遗产，给今天和将来昭示着人类自身及其审美意识成长的历程。

#### （五）宗教与戏剧

宗教与戏剧发生关系其实也历史悠久，在西方有古希腊戏剧作为最早的例证。古代希腊戏剧起源于更古老的酒神崇拜及酒神祭典。在古希腊神话中，酒神狄俄倪索斯是大神宙斯和塞墨勒之子，掌管植物的生长，曾教人类种葡萄，因而受到农人的崇拜。酒神祭典中有装扮成半人半羊的妇女合唱队参加游行队伍，古代希腊悲剧即起源于酒神颂歌。“悲剧”一词的希腊文原意，就是“山羊之歌”，而祭典中的狂欢歌舞部分也成了喜剧的根源。希腊悲剧大多数取材于神话，作家对古代神话做出自己的解释和处理，通过神话故事来表达自己的思想，反映当时的现实。酒神祭典带来的合唱成分始终起着重要作用。悲剧有固定的结构程式（开场、进场、一系列的戏剧场面、合唱歌、退场），初期作品采

用三联剧的形式，台词用诗体写成，富有文学价值，较多地留下了原始宗教仪式的痕迹。

最著名的希腊悲剧《被绑的普罗米修斯》，是“悲剧之父”埃斯库罗斯（前 525—456）数十部剧作中最有代表性的作品，剧中写的是古代希腊神话中的普罗米修斯的故事。普罗米修斯是十二提坦神之一，人的创造者。他从神那里盗得火种造福人类，因而受到宙斯的惩罚，被用铁链绑在山崖上，白天被宙斯派来的恶鹰啄食肝脏，晚上伤口自己复原。如果普罗米修斯不说出宙斯即将被谁推翻的秘密，就要永远地这样受苦下去。悲剧颂扬的是普罗米修斯这样不屈的精神及其同情受苦的人类的并愿意为了人类的生存和进步忍受苦难的意志，通过这则神话故事曲折地反映了雅典民主派对寡头派的斗争。神话题材，类宗教仪式的表演，歌舞诗并重的形式，无疑会给该剧的观众以凝重而强烈的悲剧效果。对于以埃斯库罗斯为代表的希腊悲剧，马克思给予极高的评价，并称普罗米修斯的悲剧形象是“哲学的日历中最高尚的圣者和殉道者”。<sup>①</sup>

其后不久的索福克勒斯（前 496—406），创作有一百余部剧本，多以古代神话和传说为题材。他最负盛名的悲剧《俄狄浦斯王》，写传说故事：俄狄浦斯是特拜王拉伊俄斯和王后伊俄卡斯忒的儿子。他出生以前，福玻斯（即阿波罗）曾对拉伊俄斯预言，这孩子将来会杀父娶母。因此，当孩子出生以后，拉伊俄斯和伊俄卡斯忒便叫人把孩子抛弃在喀泰戎峡谷里，并把他的左右小脚跟钉在一起。不料拉伊俄斯家的老牧人出于怜悯，把这孩子送给在那里山上牧羊的一个科任托斯的牧人。这牧人又把婴孩送给科任托斯国王波吕玻斯和王后墨洛珀为养子。俄狄浦斯长大之后，从福玻斯的预言中得知自己注定的可怕命运，因为害怕犯

<sup>①</sup> 马克思：《〈博士论文〉序》，人民出版社 1961 年版，第 3 页。

罪，便赶快离开波吕玻斯和墨洛珀，只身出走。他在路上撞见一伙不相识的人，因故争吵，结果把他们杀死了。其中一个人就是忒拜王拉伊俄斯。俄狄浦斯到了忒拜，替忒拜人除了人面狮身怪兽的大害，竟被拥戴为忒拜王，并娶了前王的妻子，那正是他的亲生母亲伊俄卡斯忒。神的预言应验了，注定的命运实现了。这以后，这个不幸的、其实是无辜的俄狄浦斯遭受到一连串的折磨和报应。当事情的真相完全弄明白以后，伊俄卡斯忒便悲愤自缢，而俄狄浦斯也悔恨地把自己的一双眼睛弄瞎了。显然，古代英雄传说中的俄狄浦斯的悲剧，已经被剧作家改造为表达人对“命运”抗争的故事。然而，这其中无疑有宿命意识作思想背景，有神话传说作文化基础。

在古代印度，笈多王朝时代的迦梨陀婆（约公元四、五世纪）是最伟大的诗人和戏剧家，他的最著名的戏剧剧本《沙恭达罗》，写的就是一些古代半人半神的人物形象。《沙恭达罗》是一部七幕剧，描写古代国王豆扇陀和沙恭达罗恋爱的故事。豆扇陀率领仆从外出打猎，为了追逐一只鹿，他奔驰到了净修林里，意外地遇见了年轻貌美的净修女沙恭达罗。两人一见钟情，就用干阔婆方式（自由的方式）结了婚。后来国王回到城里去了，留给沙恭达罗一只宝石戒指。沙恭达罗留在净修林里，朝思暮想，神思恍惚，因此得罪了一个仙人。仙人大怒，离去时发出诅咒，说她的情人一定会把她忘掉，只有当他看到自己留下的纪念品时才能恢复记忆，承认自己的妻子。隔了不久，沙恭达罗就辞别净修林，进城到王宫里去找国王。在路上，一时疏忽，竟把国王留给她的宝石戒指遗失了。到了宫里，国王果然不认识她。随她怎么说，他也不承认他们之间有夫妻关系。在绝望中，她化作一道金光上天去了。后来一个渔夫在一条大鱼的肚子里找到那只戒指，把它献给国王，国王一见到戒指，立刻恢复了记忆，想起了沙恭达罗，悔恨交加。最后国王终于找到了沙恭达罗和她的儿子。这

个儿子后来继承了王位，是印度传说中最古的一个皇帝。在剧中，古代宗教和当时的社会生活交织在一起，人和神同时生活在一起，组成一种神秘而不乏现实性的“神话”气氛，给人留下相当深刻的印象。宗教在剧中不但是背景，也是现实生活的一部分，是世人的精神的寄托。

中国戏剧发展成熟较晚，但同样受到中国宗教、特别是佛教和道教的影响。中国戏剧中有不少作品是宣扬因果报应、因缘和合、六道轮回观念的；戏剧结构往往遵循善有善报、恶有恶报的框子，利用转世、神变、阴阳交通、人鬼同出等情节。在“唐戏弄”时代，戏剧在内容方面明显有佛教影响，佛教宣传本的音乐、舞蹈、戏剧因素，如随佛教传入的西域、天竺舞乐、戏剧，都对当时戏剧产生了相当大的影响。当代有学者考证，当时“杂戏”中的“弄婆罗（门）”，应是当时的佛教戏剧。<sup>①</sup>佛教题材戏剧里，“目连戏”是最有影响的系列剧之一。按中国佛教的说法，目连之母刘氏，生前恣吝作恶，死后堕入地狱受苦，如处倒悬，目连求佛救度，佛令他在众僧夏季安居终了的七月十五日备百味饮食供养众僧，他终于以神通将母亲救出。早在宋代，目连戏已经出现。据记载：“七月十五日，中元节。先数日，市井卖冥器……即印卖《尊圣目连经》。又以竹竿斫成三脚，高三、五尺，上织灯窝之状，谓之盂兰盆，挂搭衣服、冥钱在上焚之。市肆乐人，自过七夕，便般（演出——引者注）《目连救母杂剧》，直至十五日止，观者倍增。”<sup>②</sup>盂兰盆是梵文 Ulambana 的音译，即救倒悬的意思。目连戏可以从七夕一直上演到七月十五，可见情节已经相当复杂，且很可能是连台本戏。明代郑之珍整理的《目连救母行孝戏文》，共 100 出，是以旧本为依据改编的，可见其规

① 参见任二白：《唐戏弄》上册，商务印书馆 1963 年版，第 309—310 页。

② 孟元老：《东京梦华录》卷 8。

模。到了清代，从民间戏曲到宫廷剧本张照的《劝善金科》，目连故事成了戏曲的重要题材。这个题材的戏曲，把佛教关于轮回、报应、礼佛、敬僧的说教与儒家所讲的孝道结合起来，很能表明民俗佛教把宗教与迷信统合到传统伦理上去的特点。目连戏的复杂结构、情节，以及基于佛教观念的离奇的构思，对以后的戏曲发展也给以相当的影响。其他佛教题材戏剧，还有各种各样的“观音戏”、“济公戏”、“达摩戏”等等。这些戏剧作品，对于中国老百姓和通俗文化的深广影响，是文史家已经论证了的历史事实。

明人朱权《太和正音谱》中，将元杂剧分为12科，其中之一为“神仙道化”；其他“科”中，如“隐居乐道”、“神头鬼面”二科，有的剧目实际也是与道教有关的题材。清人姚燮《今乐考证》列有“神仙故事”类。明人臧懋循《元曲选》中，保存了神仙道化剧14种：无名氏《张天师断风花雪月》，岳伯川《吕洞宾度铁拐李岳》，马致远《吕洞宾三醉岳阳楼》、《西华山陈抟高卧》、《邯郸道醒悟黄粱梦》、《马丹阳三度任风子》，范子安《陈季卿误上竹叶舟》，贾仲名《铁拐李度金童玉女》，谷子敬《吕洞宾三度城南柳》，杨景贤《马丹阳度脱刘行首》，王子一《刘晨阮肇误入桃源》，尚仲贤《柳毅传书》，无名氏《萨真人夜度碧桃花》，李好古《张生煮海》。这些杂剧大多取材于道教传说，其中又多为全真道人度人的故事，无非说凡人沉迷于酒色财气，不知人生虚幻，后来由神仙或高道点化，从幡然醒悟，修真入道。例如，元代道化剧的典型作品《吕洞宾度铁拐李岳》，写宋代郑州六案都孔目岳寿，虽有小过，但为官清廉，却被钦差魏国公误会，惊恐致死，入地狱后受阎王责罚，为吕洞宾所救，借尸还魂于李屠之子小李屠。不料小李屠竟是瘸腿，岳寿（还魂叫李岳）感慨万千，自以为这是因为昔日有过“心不正”之事，才导致今日“身不正”。再加上苦于家事情缘之纠葛，遂大彻大悟，随吕

洞宾出家修仙而去。剧情渗透因果报应思想，及除却酒、色、财、气而无欲专修的劝喻，明显来自全真道思想。剧本结构紧凑，线索集中，悬念迭起，是神仙道化剧中艺术性较强的一出。

元代著名戏曲家马致远、李时中同艺人花李郎、红字李二合作创作的《邯郸道省悟黄粱梦》，也是著名的道化剧。该剧写吕洞宾自幼攻习儒业，欲赴考以求取功名，途经邯郸道黄花店。骊山老母化作黄花店主，为吕洞宾煮黄粱饭；汉钟离化作道士，使吕洞宾大睡一场。吕梦中经历十八年宦海沉浮，世态炎凉：先作兵马大元帅，出征平叛，因饮壮行酒吐血，因此断了酒；又因卖阵受贿，被朝廷发配，因此绝了财；又见妻子与人通奸，因此去了色；发配路上饿馁欲死，乞讨求生，因此没了气。于是，酒、色、财、气都去掉了，就大彻大悟而觉醒，其时黄粱饭犹未熟透。他得悟仙道，就跟着汉钟离学仙去了。剧本在唐代相同题材传奇小说的故事的基础上，进一步加工再创造，写成了一部对后世戏曲创作影响极大的作品。全剧将全真道教义寓于生动的故事情节之中，用富于想象力的曲折故事感染读者和观众，艺术性强，影响大，既宣传了道教，又推动了元杂剧的发展和提高，在古代文化史和艺术史上都有一定的地位。

明代神仙道化剧还有更大发展，形式上更加成熟，内容上更加丰富，儒、释、道三教思想融汇贯通，形成更多样化的道教戏剧的思想艺术特点。据说是明宁献王朱权写的《独步大罗天》、明周宪王写的《东华仙三度十长生》、《洛阳风月牡丹仙》、《吕洞宾花月神仙会》、《海棠仙》、《紫阳仙三度常春寿》、《福禄寿仙宫庆会》、《蟠桃会群仙庆寿》、《瑶池会八仙庆寿》、状元杨慎写的《宴清都洞天玄记》、宫廷内万寿教坊供奉的《宝光殿》等16种“神仙庆贺戏”，无名氏写的《李云卿得悟真仙》、《吕纯阳点化度黄龙》、《边洞玄慕道升仙》、《孙真人南极登仙会》、《太乙仙夜断桃花记》、《雷泽遇仙记》等等，在元杂剧之后又形成了一个神仙

道化戏剧的高潮。这个时期，道、佛教题材将戏剧推上了一个新的艺术高度，内容更加“世俗化”，戏剧形式更加群众化。

总而言之，古今中外的宗教与戏剧的关系都很密切，宗教在某个阶段对当时戏剧的推动和促进，是戏剧史家不应忽视的，也是文化史家应该作更深广研究的。

### 三、宗教与文学

语言文字是运载思想的符号系统，文学是语言的艺术。也许因为文学的“工具语言”的特殊性，体现人的信仰和崇拜层次思想的宗教思想，与其他上层建筑和意识形态相比，更容易渗透进语言艺术即文学中去，因而各民族文学中都有宗教文学或宗教题材文学的作品。实际上，文学在内容和形式上，都受到宗教的内容和表达形式的影响；文学家作为思想极为活跃的知识分子之一类，许多时候都要对当时的宗教问题或类宗教问题做一些有意识的思考，在其文学作品中就常常流露出宗教的或宗教式的“情结”；文学的接受者、读者在俗世生活中的试图超越俗世生活的精神追求和精神寄托，总是要以宗教的或类宗教的情怀要求文学的内容和形式。凡此种种，势必对文学的产生和发展形成深刻的影响，而文学的产生和发展也常常对宗教的传播和提高产生重大的影响。戏剧属于综合的、表演的艺术，戏剧剧本实质也是演出的提示和科白的大纲，其文学性是附属的、次要的，故我们在上面“宗教与艺术”中讨论了宗教与戏剧的关系。这里，我们所谈的文学，主要是指诗歌、小说这样的主要以语言为造型手段的文学形式，虽然许多时代的文学与艺术的文化学的、美学的关系都是极为密切的。此外，因为宗教经典如传记、史志，有好多本身就是散文或韵散结合的文体，而非标准意义的艺术性散文，而宗教文献中的散文与文学的关系主要体现在内容上思想上而不是艺术审美的关系上，故仅以诗歌、小说两种最典型的文学体裁论述



这一问题。

### (一) 宗教对文学发展的影响

宗教对文学的影响，主要表现在对文学的内容的影响和对文学的形式的影响两个方面。宗教对文学内容的影响，具有一种“先天”的、“遗传”的特点，就是说，宗教和文学在思想内容上本来就是有宗教的时代的同根生的两种文化、意识形态。宗教的主张和观念，常常成为文学的主要思想内容。换句话说，就是宗教常常利用各种文学形式来表达和传播自己的主张和观念。古今中外，最早的文学作品大都是反映与宗教有关的思想内容的。苏美尔、巴比伦最早的文学多是宗教神话和传说。而当今世界几大宗教的经典，在其产生之时，都是当时社会的最优秀的文学作品。《圣经》是当时希伯来人的诗歌、民间故事和传说等的文学总集；《古兰经》是古代阿拉伯文学的最高成就；佛教的教义和理论，多半都是通过一系列寓言和故事表现出来的；中国道教的《南华真经》（即《庄子》）的寓言故事和充满辩证意味的思想，在儒教以外为中国文学开辟了广阔的文学天地和文学传统。古希腊、罗马的神话故事和神的形象，佛祖悟道的故事和许许多多佛、菩萨形象，太上老君和八仙的以道化人的故事以及无数神仙形象等等。这些不胜枚举的宗教故事、宗教人物形象，给世界各民族文学提供了取之不尽的创作原料，也为文学的发展准备了极为广阔的读者群众基础和心理定势。

各个宗教一经确立和传播开来之后，便会在自己的影响所及范围内，以其各自的文化独特性影响文学，并在文学的文化本质上刻划下宗教传统和宗教意识的烙印。当基督教在欧洲传播开来之后，它的宗教经典《圣经》就不仅为欧洲后世的文学提供了大量的题材，刺激了西欧骑士文学的产生，其教理和教义也影响了所有的文学家，以至整个中世纪欧洲的文学主要就是基督教文学。在欧洲中世纪文学中，我们很难找出不受基督教思想影响的

作品，即便是民间创作的诗歌、小说也是如此。这种情况一直影响到欧洲的近代、现代文学。著名作家中，直接宣扬基督教精神的也不少，从但丁的《神曲》，到雨果的《悲惨世界》、托尔斯泰的《复活》、德莱塞的《美国的悲剧》等等，无不如此。《圣经》的翻译，促进了欧洲民族语言的形成和发展，是十分明显的事实，其中德文译本和英文译本尤其显著。

与此相同，伊斯兰教自从在阿拉伯世界确立其宗教文化统治地位以后，也对阿拉伯文学甚至语言产生了强烈的、深刻的影响，使阿拉伯文学形成了带有鲜明伊斯兰教文化特色的文学传统。这种传统由于是与阿拉伯民族特点相结合的，所以在一定程度上使人觉得它也就是阿拉伯民族的传统。现今阿拉伯语文学科，也都以《古兰经》为中心。阿拉伯的文字学、语法学、修辞学、圣训学、教律学、法理学、教义学等等，也都是为了使青年一代了解《古兰经》。而至今的阿拉伯文学都是建筑在这种伊斯兰教文化基础之上的。<sup>①</sup>

在非全民信教的国家或民族，虽然没有出现像基督教和伊斯兰教影响欧洲和阿拉伯世界那种情况，但宗教对这些国家或民族的文学的影响也是相当深刻的。以中国为例，佛教的传入对中国文学影响就十分深远。佛教传入中国之后，逐渐与中国本土产生的传统宗教道教相互吸收、融汇，在逐渐中国化过程中形成了中国佛教这一分支，并大大影响和丰富了中国的文学和语言，丰富了中国文学的艺术想象力。比如，游仙诗和山水诗、山水散文，本来是由道家、道教思想推动产生和发展起来的，但山水诗和山水散文在唐代以后由于佛教禅宗的兴起而日益充满了佛家的空灵意味。宋元以后，甚至连道教人士所作的山水诗和山水散文，也

<sup>①</sup> 以上参见陈麟书、袁亚愚主编：《宗教社会学通论》，四川大学出版社1992年版，第206—207页。

常常流露出佛家意境，使用了禅悟的艺术语言。中国的音韵学，是受佛经诵读的影响而产生的，而律诗、绝句和词则是音韵学在文学上应用的巨大成果。不仅如此，佛教还给中国文学带来了新的观念、新的思想。原先中国儒家是讲“纲常”的，中国传统宗教道教是讲“常道”的，而佛教却讲“空”和“不真”，使人耳目一新，给文学开拓出新的意境和天地。文学评论的标准和方法，也因此有了新的变化，“学诗好似学参禅”是讲创作规律，有“境”无“境”是评文学作品的美学质量，而以“性灵”成派则更表露了一种形而上的禅意禅思。对于佛教对中国文学的巨大影响，现代学者多有评述。胡适就说：“印度人幻想文学之输入确有绝大的解放力。试看中古时代的神仙文学到列仙传、神仙传，何等简单，何等拘谨？从列仙传到西游记、封神榜，这里面才是印度的幻想文学的大影响。”<sup>①</sup> 他所说的“印度的幻想文学”，即指佛教的各种神话故事。如果不计较他将《列仙传》、《神仙传》批评为“简单”、“拘谨”的简单化毛病，他所说的明清长篇小说的内容的确不少涉及佛教文化和佛教思想。梁启超也说：“我国自搜神记以下一派之小说，不能谓与大庄严经论一类之书无因缘。而近代一二巨制水浒、红楼之流，其结体运笔，受华严、涅槃之影响者实甚多。即宋元明以降，杂剧、传奇、弹词等长篇歌曲，亦间接汲取佛本行赞等书之流焉。”<sup>②</sup> 考虑到他所说的“水浒”、“红楼”是佛教鼎盛的明、清时期的产物，而当时中国传统宗教道教也常常以佛教的语言和表达方式阐述自己的主张，因而，他的论述总体上是正确的。当然，将这些小说仅仅说成在“结体运笔”方面“受华严、涅槃之影响者实甚多”而已，实际上还低估了佛教对文学思想内容方面的深刻影响。鲁迅对此

① 胡适：《白话文学史》上卷，新月书店1931年版，第195页。

② 梁启超：《翻译文学与佛典》，载《中国佛学研究史》，三联书店上海分店1988年版，第132—133页。

也有论述，他说：“中国本信巫，秦汉以来，神仙之说盛行，汉末又大畅巫风，而鬼道愈炽；会小乘佛教亦入中土，渐见流传。凡此，皆张皇鬼神，称道灵异，故自晋迄隋，特多鬼怪之书。”<sup>①</sup>鲁迅的看法比梁启超、胡适更切合中国文学史实际，他一针见血地指出晋、隋之间“鬼怪之书”特多的原因，是道教、佛教相互竞争、相互吸收共同扩展宗教领域的结果，是道、佛思想与中国传统的巫鬼思想结合的文学表现形态，而不仅仅是佛教作用的结果。郑振铎也认为中国古代俗文学受佛、道教的影响也很大，他说：“在变文没有发现以前，我们简直不知道‘平话’怎么会突然在宋代产生出来？‘诸宫调’的来历是怎么样的？盛行于明清二代的宝卷、弹词和鼓词，到底是近代的产物呢？还是‘古已有之’的？”<sup>②</sup>他从民间“讲唱”文学发展的角度，探讨了和“变文”作为俗文学、口头文学重要形式及其对后世俗文学的影响问题，而“变文”从内容到形式都是适应佛教、道教传教需要而产生发展起来的。这里又可见宗教对中国俗文学的影响。

宗教利用文学及艺术形式为传播自己的思想服务，历来是有意识的。中国古代帝王无论好道还是好佛，总是利用王权维护、支持该宗教的存在与发展，同时又常常身体力行地创作宗教文学艺术作品，带头以文学艺术手段宣传宗教思想。因此，在封建社会道教里，无论古今中外的帝王，利用宗教影中外的帝王，利用宗教影响文学艺术都是有意为之的。即使在当代，宗教试图利用文学艺术也是积极主动的。现代天主教思想家和教会活动家，就十分关心宗教文艺的作用。他们由于教区群众对教会事物兴趣淡薄，对基督教信仰的诸多问题漠不关心而感到忧虑，便积极地想

<sup>①</sup> 鲁迅：《中国小说史略》，《鲁迅全集》第9卷，人民文学出版社1982年版，第43页。

<sup>②</sup> 郑振铎：《中国俗文学史》，人民文学出版社1959年版，第180页。

启发他们在想象中达到超现实，“在某种象征中涉及超现实。”<sup>①</sup>

## （二）宗教与诗歌

最古老的诗歌无疑就是我们已经讨论过的“巫歌”，是类似《诗经》的“雅”、“颂”中的祭祀诗歌和《楚辞》里的那些富于神话意味的诗歌。原始宗教与诗歌的关系，本来是密切不可分割的。各民族的《创世记》类的长诗，以及后来的“英雄史诗”，实际上是基于古代宗教特别是原始宗教文化的。诗歌，因其表现手法的特别，因为它在艺术思维和艺术手法方面的非“线性”特点，如其强调“灵感”的作用，强调“通感”等手法，在形式上特别容易用来表达宗教的思想和意识，所以，历来诗歌的“意象”里、“意境”中，不乏宗教的或类宗教的内容。法国的英雄史诗《罗兰之歌》（1080年）描写查理大帝的将军罗兰为基督教利益而与敌人英勇战斗，壮烈牺牲，后来被直接送上天堂。德国的英雄史诗《尼伯龙根之歌》（1200年）描写王子齐格菲的英雄事迹，以及他的妻子克里姆希尔德复仇的故事。这些长诗不但保留了当时社会生活中基督教的作用和影响的实际，而且也或多或少地展示了所谓基督教精神。在欧洲文学史上，这也是两部影响大，有重要地位的诗作。作为中世纪的最末一位诗人、新时代的最初一位诗人，但丁及其伟大的诗作《神曲》，题材和思想可以说都是以宗教的现实和宗教的社会理想为基础的，他的人文主义思想萌芽，也是生长在中世纪宗教文化的大环境大气氛中的。正如美学家朱光潜先生在《中西诗在情趣上的比较》中说：“诗虽然不是讨论哲学和宣扬宗教的工具，但是它的后面如果没有哲学和宗教，就不易达到深广的境界。”中国古代文学评论家严羽认为，“禅”与“诗”的内在联系是极为紧密的，他说：“大抵禅道

<sup>①</sup> [苏] 乌格里洛维奇：《艺术与宗教》，三联出版社1987年版，第177—178页。

惟在妙悟，诗道亦在妙悟。”“盛唐诸人惟在兴趣，羚羊挂角，无迹可求。故其妙处透彻玲珑，不可凑泊，如空中之音，相中之色，水中之月，镜中之象，言有尽而意无穷。”完全是以“禅道”喻“诗道”。

中国是诗歌的大国，三千年来的文学史很大程度上就是诗歌史。中国佛教对中国诗歌发展的影响是在所有文学体裁中最大的。佛典“十二分教”中有两部分是韵文，汉译中统称为偈、颂或偈颂。用诗歌来表示歌颂赞叹是古印度的传统，而佛教初传宣扬教义首先要用简短的韵文，以便口耳相传，后来逐渐附会上散文，才创造出韵散结合的形式。佛教十分重视韵文的特殊作用，有佛经说：“菩萨欲净佛土，故求好音声。欲使国土中众生闻好音声，其心柔软。心柔软，故受化易。是故以音声因缘供养佛。”<sup>①</sup>高僧慧远就说佛经中的赞叹歌颂“其颂声也，拟象天乐……拊之金石，则百兽率舞；奏之管弦，则人神同感。斯乃穷音声之妙会，极自然之众趣，不可胜言者矣。又其为经，标偈以立本，述本以广义，先弘内以明外，譬由根而寻条，可谓美发于中，畅于四肢者也。”<sup>②</sup>因此，三藏经藏中大量使用韵文的偈颂，而汉译佛经也力求用韵文形式来翻译偈颂。这就必然要求翻译者有相当高的文学修养和诗歌水平。自东晋以后，僧侣中出现大批能诗文的人，他们的创作也直接受到佛典影响，其中包含大量的偈颂体诗歌的写作。到了中唐，更出现了诗僧这样一种特殊人物。仅唐五代时期，现在见于著作录的诗僧的诗集就有四十家左右。这样，佛典的偈颂和中国佛教徒的诗歌创作，就向中国诗歌输入了不少新的表现方法和思想。有著作探讨了这种影响，认为

① 《大智度论》卷13。

② 慧能：《阿毘昙心序》，《出三藏记集》卷10。

佛教对中国诗歌发展的影响主要表现在以下三个方面。<sup>①</sup>

一是诗风的通俗化。偈颂翻译用了中国诗歌的形式，主要是五言，也有四言、七言、六言的。这与汉以后五言诗在诗坛流行的形势正好相适应，同时又极力保持了拙朴通俗的风格。这除了受翻译者文化水平和翻译文体的限制之外，主要是由于作为宗教宣传品必须面向大众。如有汉译佛经（偈）行文极像民歌：

何物重于地？何物高于空？何物疾于风？何物多于草？

戒德重于地，慢高于虚空。忆念疾于风，思想多于草。<sup>②</sup>

这实际上成了一种新的韵文体式。这种诗体首先被诗僧在创作中借鉴。著名的如唐初的王梵志，中唐的寒山、拾得以及中晚唐诗僧们的大创作。他们有意以偈为诗，取偈的通俗来改造诗的表达形式。寒山有诗说：

有个王秀才，笑我诗多失。云不识蜂腰，仍不会鹤膝。平侧不解押，凡言取次出。我笑你作诗，如盲徒咏日。<sup>③</sup>

拾得也这样理解诗的通俗化形式的重要：

我诗也是诗，有人唤作偈。诗偈总一般，读时须仔

<sup>①</sup> 参见孙昌武：《佛教与中国文学》，上海人民出版社1988年版，第248—259页。

<sup>②</sup> 《杂阿含经》卷49。

<sup>③</sup> 《全唐诗》卷806。

细。<sup>①</sup>

这种诗体，在艺术上借鉴了偈颂通俗自由的表达形式，又结合中国民间文学的形式加以发展，特别在民间语言分运用上更丰富大胆；其内容方面也并非全是宣传佛教消极观念的，有些是利用佛教思想批判现实人生的。这种通俗诗体在唐代大为流行，这从敦煌文献中发现的大量写本可以证明。这种写法，不仅影响了中唐“元和体”，而且对晚唐五代诗歌、宋代文人诗歌（如王安石、杨万里、范成大等人）的通俗化理论和创作，都产生了深刻的影响。

二是诗意的说理化。由于佛教偈颂到底是宣扬佛理的，故有一部偈颂或描摹叙述，或抒写情志，以至表达对人生社会、宇宙事相的看法，理与诗意相得益彰，可看作是哲理诗。无论以诗以文表达对于佛理的认识和理解，这在诗僧的文学创作中是倾向一致、目标一致的。以诗说理，和以文说理，只是换了一种手法而已，追求的都是人生体验、哲理机趣的艺术化表达。如皎然诗云：

山居不买剡中山，湖上千峰处处闲。芳草白云留我住，世人何事得相关。<sup>②</sup>

还有贯休《怀邻叟》：

常思东溪庞眉翁，是非不解两颊红。桔槔打水声嘎嘎，紫芋白薤肥蒙蒙。鸥鸭静游深竹里，儿孙多在好花

① 《全唐诗》卷 807。

② 皎然：《题湖上草堂》，《全唐诗》卷 815。



中。千门万户皆车马，谁爱如斯太古风。<sup>①</sup>

这类诗有一定意境，哲理或从诗语中自然流露，或意在言外。

到了禅宗大兴，南禅讲究“顿悟”，讲“明心见性”，要求截断常识的情解，不形于文字，直接领悟绝言之道。这就要在诗中使用比喻、象征、暗示等手法，以“绕路说禅”。<sup>②</sup>如《坛经》记载神秀开悟诗：

身是菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，莫使有尘埃。

慧能却不以为然，他站在“顿悟”立场翻案说示法偈：

菩提本无树，明镜亦非台。佛性常清净，何处有尘埃。

这两首著名的禅理诗，明白如话，却又以相差无几的意象表达了截然相反的禅思。简洁，然而余味无穷；语锋犀利，却又内涵丰富。也许作为诗歌，它们还不能算是十分高明，但它们所代表的以诗论禅的风气，却是诗坛流传千年绵绵不绝的一支流脉，这种写法被诗人广泛吸取使用。自谢灵运等人起，诗人们都写过不少表现佛理的作品。这也可以看是佛教促进诗歌向哲理化方向发展的直接表现。到了宋代，“学诗浑似学参禅”成了诗坛流行的话头。唐宋著名诗人几乎都写过这样的哲理诗。比如，李白《庐山东林寺夜怀》：

① 《全唐诗》卷 836。

② 《碧岩录》卷 1。

我寻青莲宇，独往谢城阙。霜清东林钟，水白虎溪月。天香生虚空，天乐鸣不歇。宴坐寂不动，大千入毫发。湛然冥真心，旷劫断出没。<sup>①</sup>

常建《题破山寺后禅院》：

清晨入古寺，初日照高林。竹径通幽处，禅房花木深。山光悦鸟性，潭影空人心。万籁此都寂，但余钟磬声。<sup>②</sup>

如果说李白此诗，禅意之中有“道意”，那是完全可以的，因为在李白眼里，佛道的理想境界，都是寄托自己白云飘渺的情思的最好意象。而常建诗的意境和主题指向，就是比较纯粹的佛家遐思了。又如袁宏道《感兴》：

俗尘近不得，远之亦为尘。扰扰色界里，具足清净人。何方超梦幻，无法过贪嗔。曹丘一滴水，了然智慧津。<sup>③</sup>

这是直接以禅意为题材，以禅思为意兴。当然，这样的佛理诗只是一个方面，还有另外一种是不直接写佛理的，但其中对宇宙、人生的理解深深蕴含在诗的意象中，使人只能在诗语之外体会出来，可以说是发展了的更为艺术化的借诗明禅之诗法。这种无禅之禅诗，其代表可推苏东坡的《题西林壁》。总之，诗歌从唐到宋的发展，与佛教、道教思想深深地渗透进了文学界有极大的关

① 《李太白全集》卷23。

② 《全唐诗》卷144。

③ 《袁宏道集笺校》卷1。

系。

三是丰富了诗歌的表现手法。佛经有好多本来就是富于描写的长篇叙事诗，如《佛所行赞》，描写佛陀一生行事，自其家世、出生到出家、悟道直到涅槃，长达9000行，比350行的《孔雀东南飞》长得多。其表现手法，铺叙描写，曲折细腻；大胆直接，收放自如；夸张比喻，新人耳目。如其《离欲品》对宫中彩女以色相诱惑太子的“欲态”的极力铺陈描写，其大胆直率程度，是中国传统诗歌所无有的。《华严经》、《涅槃经》等大部大乘经典中的偈颂，长于夸张描写，给中国诗歌输入了可供借鉴的新的表现手法。偈颂在句法、修辞以及格律上，也给中国诗歌发展以影响。例如韩愈的《南山诗》排比形容南山，用了51个“或”字句，这种句法在《佛所行赞》中已经运用，其《破魔品》有一处一连用了31个“或”字句。

道教从汉末形成之日起，就与诗歌结下了不解之缘。道教教义常用诗歌表达，如《道德真经颂》等长篇明道诗。金元之际道士刘处玄《仙乐集》中有一组五言诗，多达161首，充分展示了全真教派的教义。宣传神仙信仰的道教诗歌种类很多：有歌颂最高神仙的，如《三清乐》等；有描绘神仙生活的，如《步玄曲》等；有记载神仙传授的，如《金莲正宗记》中的传赞等；有抒发仰慕神仙、向往清修隐居生活的，数量更多，道士文集中开卷即是，不胜枚举；道教斋醮中的唱诵也多为诗歌，如《卫灵咒》、《祈雨颂》等；还有记录内丹功法的，如《悟真篇》等通篇都是诗词。以上所述，多为道教中人所作，主要收录在《道藏》中的赞颂、传记和文集中。道教诗歌的数量，相当巨大，如与禅意诗相加，在中国诗歌中所占比例是非常大的。

道教诗歌的形式基本上与中国诗歌的发展同步。属于先秦至汉代的道教典籍中的诗歌，多为骚体和四言；至汉代，道经中也多五言诗，七言诗开始萌芽，体现和推动了诗歌体式的创新；到

了唐代，近体诗也进入了道教经籍，宋元时代的词和散曲也在道书中出现，最典型的为《鹤鸣余音》；明代民歌大兴，《张三丰全书》中便有不少道情和小曲。道教中人还以作诗为教育方式来加深教徒对教义的理解，如李道纯的登堂续诗游戏。此外，非道教徒也创作了大量的与道教有关的诗歌，如《楚辞》中的《远游》，《古诗十九首》中咏神仙叹生死的名篇，魏晋的游仙诗，唐代的游仙诗门，宋词中与道教关系密切的词牌，元曲中的神仙道化剧，明代的道情等等，都应属于道教诗歌范畴。总之，道教充分利用了诗这一文学体裁，同时也影响和参与了中国古代诗歌的变化和发展。

比如，游仙诗是道教文学体裁之一，为早期道教歌咏仙人漫游之情的诗歌品种，其源在汉以前。及至魏晋，随着道教活动的发展以及道教神仙谱系的壮大，游仙诗日趋成熟，梁萧统《文选》列“游仙”类，可见其在一代诗风中的影响。魏晋道教中人如葛玄、吴猛、许谧、杨蹊等，文人如曹操、曹丕、曹植、嵇康、阮籍、何劭、张华、成公绥、郭璞等，均有游仙诗传世。游仙诗体裁多为五言诗，句长10至16句不等。其类型从思想格调上看，以富贵而游仙者为正体，以坎坷而游仙者为变体；从表现形式上看，以作者与众神仙共游为正体，以神仙自游者为变体。游仙诗神韵磅礴，想象奇异，其铺陈追汉赋遣词华丽之遗风，开浪漫主义诗风。在两晋游仙诗中，以道教占验派术数家郭璞的游仙诗最为著名。他的《游仙诗》保存完整的有11首，另有8首残篇，散见于《诗品》、《北堂书钞》中。其诗名句有：

“朱门何足托，未若托蓬莱。”“采药游名山，将以救年颓。呼吸玉滋液，妙气盈胸怀。登仙抚龙骊，迅驾乘奔雷。”“悠然心永怀，眇而自遐想。仰思举云翼，延首矫玉掌。啸傲遗世罗，纵情在独往。”

充分表现了他强调个人修炼成仙、事在人为的神仙理想和修仙实践。这种思想和实践，与同时代的神仙家也相差无几。嵇康的《游仙诗》也很能说明当时文人中“服饵”思想已经十分普及了：

王乔弃我去，乘云驾六龙。飘摇戏园圃，黄老路相逢。  
授我自然道，旷若发童蒙。采药钟山隅，服食改姿容。  
蝉蜕弃秽累，结友家板桐。

参照他所作的《养生论》文，可见他实际上也是热衷于神仙修炼的，而且善于将这种修仙理想用诗歌形式表现出来。道教对诗歌形式的这种利用的“需求”，也给中国古代诗歌在形式方面的发展提供了社会和文化的基础和契机。

### （三）宗教与小说

如果将有一定情节性、以叙事写人为主要故事、传记和散文作为小说的雏形的话，那么无论中外，小说的起源都很早。在西方，古代希腊神话传说从叙事性、情节性、人物形象的多样性上来说，实际上就是“故事”小说的雏形。《圣经》的故事，是非常有名的传播极广的宗教作品，就其文学手法来讲，更接近小说。在中国，《庄子》中大量生动而想象飞扬的“寓言”故事，奠定了后世宗教题材小说的基础，而且也被道教直接作为塑造神仙形象的根源和蓝本。佛教的许多说教故事，本身就是用生动的劝善故事来宣扬佛理的，比如保留在南传佛教巴利文三藏《小部》的《佛本生经》中，这种故事多达 547 个，号称“五百本生”。在汉译佛经比较集中保存佛本生故事的，也有十几部，其中，少则有几个故事，多则有一百余个故事。这些宗教故事，也就是佛教对小说史的贡献。中国道教的《列仙传》、《神仙传》为代表的汉代以后的“仙话”，更是记传形式的小说了。在西方，

骑士文学中的英雄美人故事中，还保留了不少的宗教目的、宗教动机，还有许多关于英雄与毒龙、巨人、怪物、魔鬼开战的情节。至于前面已经提到过的作家的宗教情感、宗教意识表露在小说当中，就是伟大如维克多·雨果、列夫·托尔斯泰、德莱塞、曹雪芹者，也是显而易见的。宗教，不但给小说提供了丰富的题材和人物形象，而且也给小说艺术形式的发展和成熟提供了多方面的推动。

中国小说的发展，也同样脱离不了宗教的影响。鲁迅早就说：“大共琐语支言，史官末学；神鬼精物，数术波流；真人福地，神仙之中驷；幽验冥征，释氏之下乘。人间小书，致远恐泥，而洪笔晚起，此其权舆。”<sup>①</sup>在他看来，这类鬼神之类思想，也是早期故事、小说内容的基本来源。本节开头所述，鲁迅还对“神仙之说”、“巫风”、“鬼道”、“小乘佛教”等等对“六朝之鬼神志怪书”的直接影响，有精彩的论述，并指出这些志怪小说“其书有出于文人者，有出于教徒者”。<sup>②</sup>当谈到唐传奇（小说）的时候，他一方面指明其“大归则究在文采与意想，与昔之传鬼神明因果而外无他意者，甚异其趣”，同时又指出其“出于志怪”，有“谈祸福以寓惩劝”<sup>③</sup>的内容。他还论及宋话本、神魔小说，谈到《红楼梦》时，也一再言及它与佛教的关系。

为什么宗教特别是佛教与中国小说有如此密切的关系？首先是，中国的小说作为一种文学体裁与西方不同，它一直比较接近民众。宋、元以后的长篇、短篇小说的发展，与民间说唱文人相轻有密切关系，就是早期文人创作的志怪与传奇，也多取材于民间传说。而佛教自传入中国后，一直就十分重视民众性与通俗

① 鲁迅《古小说钩沈·序》，《鲁迅全集》人民文学出版社1982年版，第10卷，第3页。

② 《鲁迅全集》第9卷，第43页。

③ 《鲁迅全集》第9卷，第70—71页。

性，注意向民俗化方向发展。这样，佛教自然就需要更为通俗的文学形式、文学体裁，来宣传教理教义，感化民众。与诗歌特别与格律诗相比，小说这样的感性的、形象化的艺术形式更容易掌握群众。民俗的文学形式很容易与佛教的这种民俗化需求一拍即合。其次，佛典中的许多故事及其写法，很容易被小说创作作为借鉴。佛教譬喻经典，是最早传译并广受人们欢迎的，后来的佛传、本生故事也被广泛介绍。从讲经发展出“变文”，形成了独创的叙事文学形式。变文又影响到宋人的“说话”（相当于今天的“评书”）。宋“话本”的“说经”、“说参请”，就是从佛教的讲经宣传中演变来的。这不但给中国小说的发展提供了不少故事、情节，也提供了许多表现技巧。还有，中国传统的儒学注重义理、重实际，“子不语怪、力、乱、神”，这无疑限制了像小说这样需要丰富想象的文体形式的充分发展，特别是对于超现实题材小说的发展更是这样。而中国宗教特别是中国佛教和道教，富于幻想和夸张，又注重利用形象的形式，与小说的构思和表现有相似的地方。而中国小说在传播宗教思想和观念上，都起过特定的、重要的作用。可以说，中国民间关于轮回、报应、天堂、地狱、观音菩萨、太上老君、玉皇大帝、八洞神仙、阎王小鬼等等认识，往往不是直接来自佛典、道经，而是得自于文学作品特别是小说、戏曲和讲唱文学。<sup>①</sup>

以佛教与小说关系为例，晋干宝《搜神记》，是我国保存比较完整的最早的一部志怪小说集，作者明确阐述自己的写作目的是“发明神道之不诬”。<sup>②</sup> 它广泛描写了人与鬼、幽与明之间的种种故事和传闻，思想比较复杂，儒、道、巫都有，也有佛教内容。如果把传记文学也算作广义的小说，历代涉及佛教、道教内

<sup>①</sup> 参见孙昌武：《佛教与中国文学》，上海人民出版社1988年版，第259—261页。

<sup>②</sup> 《搜神记·序》，中华书局本。

容的作品就更多了。在宋元话本和拟话本中，宗教思想特别是佛教、道教思想表现得相当普遍。《清平山堂话本》、冯梦龙的“三言”、凌蒙初的“二拍”，以及后来的《石点头》、《西湖二集》、《醉醒石》里，不少作品都张扬鬼魂、冥界。宣传业报、宿命，用佛教的轮回报应和道教的因果承负思想来结构整个故事，用宗教的故事或准宗教的故事来加强小说的故事性和情节性。《清平山堂话本》中的《五戒禅师私红莲记》，写犯了色戒的五戒禅师（后来托生为苏东坡）和为救他免除佛罚的明悟禅师（后来托生为佛印）的友情，但其中的佛教轮回、济度观念，也是作为主线的。《醒世恒言》中的《佛印师四调琴娘》、《古今小说》中的《明月和尚度柳翠》，还有《清平山堂话本》中的《菩萨蛮》，也是这样的作品。拟话本中，只看题目就知道小说的内容，如《古今小说》中的《游酆都胡毋迪吟诗》、《梁武帝累修成佛》，《初刻拍案惊奇》中的《大姐魂游完宿愿，小妹病起续前缘》，《二刻拍案惊奇》中的《庵内看恶鬼善神，井中谈前因后果》等等。这些小说，实际上等于是佛教宣传品。

另一些佛教题材小说，也许作者主观上是宣扬宗教意识、宗教观点，但其内容的客观逻辑却显示出超宗教的社会意义和思想价值。如《警世通言》卷十七的《陆五汉硬留合色鞋》，写浮浪子弟张荇与潘寿儿有情，无赖陆五汉乘暗夜骗奸了潘寿儿并杀了她的双亲，而杀人罪名却落到了张荇头上。后来张荇使银子买通了看守，得以和潘寿儿对证，终于使案情真相大白。这个故事里，不但张荇自己说“这也是前世冤业，不消说起”，而在冤案得到剖白之后，他也“吃了长斋”，改过行善了。小说开头的诗句也说“爽口食多应损胃，快心事过必为殃”，最后又说“奸赌两般都不染，太平无事做人家”，试图用宿命报应观点来解释这个故事的意义。虽然如此，小说描写的实际，却超越了作者的主观意图：因为该公案的公平了结，靠的还是张荇的银子。因为张



幕用银子行贿，牢子们才让他与潘寿儿相见，这正是案情发展转折的关键。这在客观上反映了城市经济发达的社会条件下“金钱”的力量，和社会的实际情形。又如《古今小说》第二卷的《陈御史巧勘金钗钿》，写顾阿秀父亲嫌贫爱富，试图割断她与落魄公子鲁学曾的原定姻缘，其母与她设计想周济公子，反而被人骗奸，致使顾阿秀受辱自杀，公子也受辱犯了杀人罪，后来死了的顾阿秀“负魂”到别人身上，方才使案情大白。本来，小说也极力描写了办案的陈御史微服出访，搞调查研究，终于查明案情中的疑点，实际上写出了清官陈御史实事求是的办案经过。但它同时将“负魂”情节作为解决最后疑难的关键，这又将故事的结果和意义归结为“天道何曾负善人”、“不久自有天报”等宗教观点上去了。换言之，即使是相当优秀的小说，也常常将主题思想用宗教观点、宗教思想、宗教感情来加以总结。如《三国演义》开卷诗云：“滚滚长江东流水，浪花淘尽英雄。是非成败转头空。青山依旧在，几度夕阳红。白发渔樵江渚上，惯看秋月春风。一壶浊酒喜相逢。古今多少事，都付笑谈中。”这里流露了强烈的佛教“色空”观念和宿命色彩。《说岳全传》本来写民族斗争、忠奸斗争，但又说金兵入侵中原是因为宋徽宗不敬天地，因此玉皇大帝发怒，命赤须龙下凡，降生为金兀术；而如来佛又怕赤须龙无人制服，所以派大鹏鸟下凡，降生为岳飞，保卫宋室江山；岳飞与秦桧夫妇的斗争，则又是大鹏鸟与蛟精、女士蝠的业报。这必然会模糊小说的社会主题，降低其思想价值。像《金瓶梅》和《红楼梦》这样的“人情小说”（鲁迅语），不但有许多故事情节直接写宗教状况，内容和主题上也直接从宗教特别是佛教思想逻辑上去命题、构思。如《红楼梦》从开头空空道人关于“色空”（其实是佛教思想）的说教，甄士隐的《好了歌》，到最后宝玉对薛宝钗感叹“我们生来已陷溺在贪嗔痴爱中”，然后随一僧一道飘然出家而去，其思想与语言都是佛教的。此外，像《济公

传》这样直接以理想化的佛教人物为主人公的小说也很有影响。总之，佛教不但扩大了中国小说的题材领域，而且为中国小说增加了神佛、鬼魂、龙王、诸天、菩萨等等形象，丰富了小说人物画廊，甚至还将佛教故事的“证实”、因果完整的结构形式，以及再生、转生、离魂等引出的丰富想象和奇诡情节，带给了中国小说，促进了中国小说的发展。

中国古典短篇小说与道教也有着密切的血缘关系。道教以其特有的艺术想象和艺术创造方式建构神仙谱系、神乎其教，以维系、传播其宗可信仰；小说则利用道教的思维、想象和表达方式，创造了美的形象、美的意境，以倾诉自己的爱慕、怨恨和期望。强调奇幻，甚至提倡志怪搜神，一直是中国古典小说创作中奔腾激荡的一大潮流。作为开始“有意为小说”的唐传奇，其源就出于充满神仙家言、受道教影响至深的六朝志怪，其中有的出色作品还出自道士之手。在后来之“话本”小说中编缀道教异文、记述道教活动、描绘神仙精怪，或打上道教思想、艺术烙印的篇什，也占很大比重。宋元明清的文言小说，更直接承袭着叙奇记异的传统，道教因素渗透诸多篇章；《聊斋志异》即是其杰出的艺术范例。在古典小说发展的每一阶段，道教不仅促生了大量优秀佳作，而且始终赋予小说以绚丽神奇的审美情趣、色彩缤纷瑰丽迷人的艺术意象、梦幻般纵横不羁的想象力。在整个文学史上，道化小说是一朵斑斓夺目的艺术奇花。

学界一般将道教小说分为三大类：一是道教传奇小说，二是道教志怪小说，三是道教世情小说。这既是中国小说发展历史的阶段性划分，又是按照题材和体裁的大略划分，反正是展现了道教的思想内容就是了。道教小说一般单独成集的很少，只是作为一类宗教题材的作品，大半见于历代小说散文集中，如《玄怪录》、《续玄怪录》、《集异记》、《甘泽谣》、《三水小牍》、《宣室志》、《传奇》、《太平广记》、《夷坚志》、《剪灯新话》、《剪灯余

话》、《剪灯因话》、《虞初新志》、《聊斋志异》、《夜谈随影》、《夜雨秋灯录》、《萤窗异草》、《淞隐漫录》、《清稗类钞》、《清平山堂话本》、《三言》、《二拍》、《三刻拍案惊奇》、《豆棚闲话》、《醉醒石》、《石点头》、《西湖佳话》、《西湖二集》等等。其中，短篇的有《枕中记》、《虬髯客传》、《巩仙》、《灌园叟晚逢仙女》、《唐明皇好道集奇人》、《文昌司怜才慢注禄籍》等等，长篇有“神魔小说”：《北游记》、《东游记》、《封神演义》、《三遂平妖传》、《绿野仙踪》等等。如唐陈翰《异闻录》中的传奇小说《枕中记》<sup>①</sup>，写道士吕翁行邯郸道中，息邸舍，以囊中枕授卢生，使其入梦。卢生梦中娶清河崔氏女，次年进士及第，官运亨通，直至户部尚书、御使大夫，权倾一时。后为“时宰所忌”，贬谪端州刺史。三年后征为常侍，与萧嵩、裴光庭同执大政十余年，号为贤相。后因同僚诬害，以交结边将图谋不轨获罪，于狱中欲自刎时为妻所救。醒时方见店主蒸黍未熟，怆然而悟人生如梦。又如敦煌变文中唯一以道士为题材的作品《叶净能话》（或题《叶净能诗》、《叶净能小说》），通篇为散文，结尾有一段四言韵文写唐玄宗对叶净能的思念。小说写叶净能得到神人授与的符，能招天下鬼神。后来应玄宗之诏，赴京城长安。一路上画符渡河，画符化作天神救人性命。到了京城，住玄都观，弹琴长啸，不进饮食，施法诛杀野狐精。入宫，召对称旨，留于宫中。后来为玄宗出外求取仙药，高力士不信，以计试叶净能，反遭叶戏弄。又变酒瓮为道士陪玄宗喝酒，为玄宗取龙肉。天旱，叶净能画符借雨。上元之夕，陪玄宗去蜀都观灯；中秋之夜，带玄宗游月宫。后来叶又画符化神，取一宫女侍寝，致宫女有妊。玄宗与高力士伏甲士五百人欲杀叶。五百甲士挺剑时，叶早已知道，即没入殿柱之中。高力士用剑削柱，削去一半尚无踪影，只闻叶奏道：“且归大罗

<sup>①</sup> 收入《太平广记》中改题《吕翁》。

天。”后来有中使在蜀州见到叶，叶托中使传言说“永不见皇上”。玄宗悔之无及。整篇作品反映了对符篆派道士的崇敬。艺术上叙述流畅，情节跌宕，细节描写生动，语言较典雅，是变文中的优秀之作。明清的长篇道教神魔小说，以明吴元泰《东游记》、明道士陆西星《封神演义》和清李百川《绿野仙踪》最为著名。《东游记》又名《上洞八仙传》、《八仙出处东游传记》，共2卷56回，写传说中八仙铁拐李、汉钟离、吕洞宾、张果老、韩湘子、曹国舅、何仙姑、蓝采和得道成仙的故事。八仙各自经历一番曲折而成仙之后，携手共渡东海，因名《东游记》。东游过程中，八仙又与东海龙王之子魔揭大战一场，八仙获胜。小说情节曲折离奇，系根据当时已有的笔记、小说、戏剧等改编，内容较以往八仙传说更趋完整丰富，对后世民间文艺和道教文学影响很大。

道教神仙传记，是道教对中国古代“浪漫主义”文学的独特贡献。在《史记》、《汉书》时代，道教的神仙传记就已经开创了“神话”（仙话）浪漫主义的“人为”创作时期。到道教成教之后，仙（人）真（人）传记正式成为一种文学体裁，涌现在文坛上。唐宋以后，随着叙事新文体“传奇”的出现，宣扬道教仙真（道教人物）事迹的“神仙传记”在教内外大量涌现、广为流传。从此，“神仙传记”在文学史上具有了不可忽视、不可替代的地位。虽然“神仙传记”在本质上是“人为宗教”（马克思语）的神学宣传和宗教的“造神”，但从文学创作的角度说，它创造的艺术形象、艺术想象力、形象创造方式、艺术感染力和影响力及其作用方式、以及它的文体意义等等，都应该列入文学史和文艺学研究的范围。如果从神仙传记的艺术手法和创作方法来讲，它可以说是中国古典小说的一个特殊分支。实际上，文学史家早就有将神仙传记和“仙话”列入古典小说的传统。在道教典籍里，神仙传记也作为一种独立的文体存在，举不胜举的历代仙真形

象，丰富了中国古代文学人物画廊，并且为通俗小说、神仙戏剧、道教题材曲艺作品提供了取之不尽的艺术素材和艺术借鉴。收录神仙传记类作品的集子有：《列仙传》、《神仙传》、《续仙传》、《疑仙传》、《紫阳真人内传》、《许太史真君图传》、《上清后圣道君列传》、《许真君仙传》、《凝阳董真人遇仙记》、《南岳九真人传》、《录异记》、《江淮异人录》、《仙苑编珠》、《墉城集仙录》、《混元圣纪》、《太上老君年谱要略》、《太上混元真录》、《吕祖志》、《三洞群仙录》、《仙派》、《甘水仙源录》、《汉武帝内传》、《历世真仙体道通鉴》、《太极葛仙公传》、《申仙翁传》、《广黄帝本纪》、《清微仙谱》、《道迹灵仙记》、《元始上真群仙记》、《云笈七签》、《纯阳帝君神化妙通纪》等等。神仙传记中所叙写人物形象，往往在道教历史上起过重要作用、有重要地位的道教人物、传说神仙写得较详细生动，笔墨花得多，故事较复杂曲折，文学特点更为鲜明突出，达到了当时比较高的艺术水平。从其艺术体裁的发展来看，汉魏晋时期的神仙传记多为笔记体，较简略，但由于多是当时著名文人所作，故往往较描写生动、想象丰富，富于时代特点。到唐宋，神仙传融汇了许多文人传奇因素和民间文学色彩，故显得既有体裁上的成熟感，又有符合大众欣赏要求的普及性。到了元代，以赵道一的《仙鉴》为代表的仙真传记达到了思想和艺术的最高峰，其时有的小说化倾向强化了，有的在纪实基础上发挥艺术想象，有的甚至篇幅巨大得可单独成书。通观神仙传记，写得好的作品不胜枚举，如：太上老君、广成子、黄帝、安期生、三茅真君、于吉、左慈、葛洪、张陵、张鲁、范长生、许逊、寇谦之、陶弘景、八仙、张三丰等等。总之，道教神仙传记将文学的现实基础与浪漫想象充分发展、张扬、交融起来，将《史记》的严谨同《山海经》的不拘结合起来，用写小说的多种手法来写传记，对中国叙事文学起了推动作用，同其他道教文学艺术形式一起，给中国古典文学大厦添砖加瓦。

#### (四) 宗教文学与俗世文学

宗教文艺（即文学和艺术，为论述方便，下文只提文学）有其特定的含义，学界一般认为，只有那些直接崇拜“异己力量”，公开为宗教教义服务的文学，才是宗教文学。而那些仅仅具有某种宗教思想意识，并不直接崇拜异己力量，也不是公开为宗教教义服务的文学，也还算不上是宗教文学。有的作品，虽然它们的主题、题材、人物形象（如神仙形象）、故事情节等可能来自宗教经典，但其思想倾向、审美趣味及其所反映的社会内容，都不是信仰崇拜的宗教内容所能包含的，这样的作品也不能简单视之为宗教文学作品。如《红楼梦》这样的长篇小说，也许作家的创作初衷和创作目的是表达佛教的“色空”观，但是它展现出来的社会思想内容，它刻画出来的生动而性格丰富的人物形象，就大大突破了宗教观点的局限，是宗教思想意识所不能涵盖的。因此，这样的作品就不能说是宗教文学。

宗教文学，从文化形态说是宗教文化的一个分支，而从内容特点来说又是特定内容的一种文学。它是宗教和文学的融合体，文学的表达手段的加盟使宗教具有了更为有力的感染力和表现力，宗教的思想内容的滋养使之更具理想化魅力。在宗教文学这个统一体中，没有文学的感染力，或失去宗教的诱惑力，宗教文学都会丧失其神通，显得苍白无力。作为文学的一种，宗教文学与世俗文学的区别主要表现在这几个方面：一，世俗文学致力于形象地反映现实的世俗生活，反映社会的生产活动、社会活动和科学试验，它以自己的全部精神和精力关注着现实社会，把人类的社会实践作为自己的源泉和动力。与此相反，宗教文学则致力于生动描绘虚幻不实的彼岸世界，描述神仙灵鬼奇妙动人的行事，宣扬神仙的智慧、力量和德行。它毕恭毕敬地注视着宗教神学的动向，以迎合宗教神学的需要为宗旨。二，世俗文学着重于塑造有血有肉有感情的“人”，把为人和为社会服务当做自己的

首要任务，尽力鼓舞人们积极追求真、善、美，力求指点人们把现实世界装扮得更美好一点。与此相反，宗教文学则着重于塑造虚幻不实的神仙、神圣、神灵形象，和同样虚幻不实的神仙、神圣、神灵境界，把为宗教神学服务视为自己的神圣职责，把人们的注意力引导到追求修仙成佛和“彼岸世界”上，其实质还是让人服从神、皈依上帝。三，世俗文学紧跟时代的步伐，不断从世俗的政治思想、法律思想以及道德、科学、哲学当中汲取营养，也尽力给予社会意识的其他形态以积极的影响。它以积极的姿态对待社会变革，往往成为推动社会进步和文化发展的重要精神支撑点和支持力。与此相反，宗教文学虽然也不断地从社会意识的其他形态中汲取有益于它自身的东西，但它着重的是从宗教神学和宗教活动中寻找根据，常常以因循守旧的态度对待社会变革和文化发展，往往滞后于社会变革和文化进步。像《西游记》这样的作品，之所以拥有如此持久的生命力和如此广泛的读者，并非因为它宣扬了宗教思想，而是因为它通过神魔故事反映了真正的现实内容和时代精神，因为孙行者、猪八戒和形形色色的神佛仙、妖精怪身上带有人们如此熟悉的世俗的性格和行为特征。

当然，世俗文学中也有落后和反动的作品，宗教文学中也不乏进步和积极的名篇。但这是针对具体作品而言，并非是说世俗文学与宗教文学在思想内容上、表达形式上没有什么区别。即便如此，宗教文学和世俗文学还是有着天然的联系。比如，宗教文学既不是来自神灵的灵感，也不是来自虚幻的彼岸世界，而是来自客观的世俗世界，是对世俗世界的曲折的、颠倒的形象化反映。从这个意义上说，宗教文学可以说就是世俗文学的扭曲或颠倒形式，或说是世俗文学的神化的形式。世俗文学的神化，是应宗教组织的需要出现的。宗教组织将文学纳入其神学体系，目的就在于要支配、利用文学，使之有效地为其信仰崇拜服务的。其次，佛经、圣经和古兰经的宗教故事所描写的人情世故，虽然都

给人以强烈的神秘感，但也都有浓厚的世俗气息，这是尽人皆知的事实。宗教文学离不开世俗文学，还表现在它的文学形式实际上也建立在对世俗文学的艺术形式、表现手法、语言文字、文体结构等方面的引进和吸收上，甚至它的读者群也是世俗文学读者群的最主要的部分。再次，被纳入神学系统的宗教文学又有其相对独立性，它以其独有的特色和功能影响人们的信仰和行为，并进而影响社会的世俗生活和世俗文学。比如，许多世俗文学作品往往受到宗教和宗教文学的影响，前文所举例中，世俗文学无论小说还是诗歌都清晰可见宗教和宗教文学的影响，而实际上这种影响的例子是不胜枚举的。文学史上有许多名著之所以彪炳于世，很大程度上恰恰因为宗教思想和宗教文学的滋养，如《西游记》、《桃花源记》、《柳毅传书》、《牡丹亭》、《聊斋志异》、《神曲》、《李尔王》、《悲惨世界》、《复活》等等中外名著即是其中代表。

#### 四、宗教与美学思想

马克思认为，人和动物最大的区别之一，就是可以能动地改造世界，能够按照“美”的要求改造客观世界的同时，也改造自己的主观世界。因此，他说“劳动创造美”，又说人们按照“美的规律来塑造事物”。<sup>①</sup> 换言之，人的审美需求、美学理想、美感意识，必然会体现在人的文化创造、文明历史的所有阶段、所有领域。在人类文明史上，只有我们还没有认识的美，而没有审美不能达到的疆域。中国的古人是相当重视美和美育的。孔夫子就认为《韶》乐是最美的音乐，“尽美矣，又尽善矣”，听了甚至

---

<sup>①</sup> 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1979年版，第50—51页。



能使人“三月不知肉味”<sup>①</sup>。孟子也讲“充实之谓美”<sup>②</sup>。老子深入地探讨了美丑的辩证关系：“天下皆知美之为美，斯恶已”<sup>③</sup>。庄子要求人“原天地之美”，因为“天地有大美而不言”<sup>④</sup>。在中国人五千年的文明史上，对美的追求从来没有中断过。宗教思想里，也反映出人的美学思想和美学意识，实际上，宗教美学思想意识是人类美学思想的一个特定的分支，是各民族传统美学思想的不可忽视的一个重要部分。

### (一) 宗教理想与美学人格

文学作品中的人物形象必然带有创作者美学理想的印迹，其歌颂对象必然代表创作者心目中的理想的美学人格。同样，当人在人为宗教中按照自己的理想塑造宗教之神和上帝形象的时候，最高神和上帝必然集中了真、善、美，必然是宗教美学人格（即神性）理想的最高代表。在西方神学美学中，这种宗教美学人格理想被表述为“真、善、美统一于神”，“美在上帝”，“上帝是美的根源”。<sup>⑤</sup> 佛教将成佛作为最高宗教目标，将佛和有“佛性”的人看作是真善美的统一体，作为宗教的理想人格来追求。同样，在中国的道教中，这种至真、至善、至美的宗教人格理想也是体现在绝对神性的代表“神”和“人一神”化的“仙人”、“真人”身上的。从美的本质论和审美感知论的角度来看，中国道教和西方宗教神学都强调“美”的主观性，强调美的判断标准在于审美主体的人格和心灵，这种主观唯心主义的美学观点当然是与

① 《论语·八佾》，《论语·述而》。

② 《孟子·尽心章》。

③ 《道德经·第二章》。

④ 《庄子·知北游》。

⑤ 这是[罗马]普洛丁(Plotinus, 205—270)、[罗马]圣·奥古斯丁(S. A. Augustinus, 354—430)、[法国]库申(Victor Cousin, 1792—1867)等的著名观点，可见在长达十五、六个世纪之中西方宗教神学美学核心观点的一贯性。参见《西方美学家论美和美感》，商务印书馆1980年5月版，第57页，第64页，第234页。

它们的宗教本质相适应的。区别在于，西方的神和上帝之美是绝对的、人是不可能达到的，而道教的“仙真”之美是相对的、人是可以学致的。这恐怕正是中、西文化的根本区别在宗教思想领域的表现，也是中、西民族性格在宗教神学美学思想当中的泾渭分明之处。对于基督教、伊斯兰教、佛教等“世界宗教”，其宗教思想中的美学部分、人格部分已经探讨得比较多了，而我国的传统宗教道教的美学人格思想在学界还探索得不够，而道教思想又集中代表着中国传统美学思想的宗教化形态，这里我们将以点带面，着重讨论体现在道教“仙真”理想中的美学人格（神格）观点，以此说明中国古人也爱美，即使是古代的道教人士也是爱美的。同时也算是对阐扬中华民族传统文化尽一分努力。

道教认为，神仙是可学致的美学理想人格。道教以求长生不死、得道成仙为主要目标。这个目标就是道教美学理想人格的宗教化表现。按照《抱朴子》以后道教的观点，“神仙”中的“神”，是组成天地万物的“道”、“一”或“玄”元之气的化身，是人格化（亦即神化）的“道”——如太上老君为代表的“三清”、“四御”——具有一种无法模拟的、无与伦比的绝对的神性“美”；而“神仙”中的“仙人”、“真人”，是“人”经过艰苦修炼而与“道”合，或白日飞升，或内外丹成，或德行感天地得仙人度脱，或死而不亡“尸解”而去，终于成为永享逍遥自在大幸福、大快乐的“仙”——如彭祖、容成公、安期生、赤松子、张三丰、三茅真君、宁封子、尹真人、许真君、“八仙”——他们的人格（即神性）中明显还保留了“人性”的一面，因此他们的人格“美”中更多的保留了俗世的美学观点和审美倾向。所以，“仙人”、“真人”作宗教美学人格理想，明显具有中国特色——具有相对的神性美（这是修仙的基础）的“人”，可以并且能够“修”成具芯偲缘神性美的“仙人”，人性美与神性美在这一点上变得可以相通了。由于这种以绝对自由为追求的美学人格理想，

十分适应那些在野的、失意的知识分子的心理调整、自我平衡的需求,因而他们自觉不自觉地用自己还没有被剥夺的笔,创造、描绘了“前宗教”的“神仙”形象,借以抒发自己的抑郁和向往。

“真”,是美学的基本范畴。神仙,是道教修道人的美学理想人格(亦即“神格”),是道教的宗教意义的真善美的统一体。耐人寻味的是,为何道教将得道的仙人称为“真人”?“真人”一说,语源很早,原是先秦道家用来指那些保持本性、领悟了宇宙真谛(即“至道”)的彻悟者。《庄子》就提出了先秦道家“真人”理想人格的标准:这标准之一,是“有真人,而后有真知。何谓真人?古之真人,不逆寡,不雄成,不谟士。若然者,过而弗悔,当而不自得也。”<sup>①</sup>这是说,修成或造就“真人”,是天下人得以了解世界、得到绝对真理“真知”的前提和保证。庄子还认为,古代的“真人”,在心智上、对自我和世界的了解和认识上,有一种深邃的感悟力、洞察力;对自己的心理和行为,又有着极强的主观控制力。“真人”应该能够自然而然地、毫不勉强地做到不去预测事物刚刚萌芽的先兆,因为事物有它自身的发生发展的规律,你不必、也不可能去了解和控制它。这当然是以“看破红尘”形式出现的不可知论。这种超然物外、对世事人生淡然处之的人格理想,当然是庄子按照自己“心静自然少忧烦”的隐于市的“大隐”风格,及自得其乐的切身体会创造出来的。这之中所包含的哲人和知者的自我确认和自我陶醉,对后世试图保持人格独立的知识分子,特别对葛洪、王重阳这样好道求仙的知识分子无疑一直都很有吸引力。这标准之二,是“真人”应该“登高不栗,入水不濡,入火不热,是知之能登假于道者也若此”。庄子的本意,是说真正得道的“真人”,因为看透了物我的同一、沧桑变迁的必然、人世生死沉浮的更替,便认为人生的一

<sup>①</sup> 《庄子·大宗师》。

一切都如梦境，不必较真才是“真”性，所以，面对艰难困苦和危险就会抱一种超然的、无所谓的态度。这态度，在表面看起来就像是无所畏惧于赴汤蹈火一样。这是先秦道家心目中最优雅、飘逸、美好的处世态度和为人品格。它最初也许只是文学家、哲学家的一种形象化比喻，但当《庄子》成为道教经典、特别是被敕封为《南华真经》之后，这种超然态度被逐渐神秘化为“真人”的一种特异功能，一种可以从历代的巫术和超能力中找到依据的“神通”。标准之三，“古之真人，其寝不梦，其觉无忧，其食不甘；其息深深，真人息之以踵，众人息之以喉”，“不知说（悦）生，不知恶死。其出不訢，其入不距”，“古之真人，其状义而不朋”。庄子是说，“真人”表现出来的感情和情绪应该是极为稳定的，这是因为他参透了宇宙和人生，连生死这样的人生大事都不能引动他心田的涟漪，他的顺乎“自然”之心已经完全内化为得灵魂一样了。所以这种稳定是超人的、绝对的。睡觉也没有梦，醒来也没有什么忧烦的事在心头；即使吃了好东西也没有甜美的感受；他永远保持心情的平静，以至他的呼吸就像是脚后跟出入，又深又平稳，而不像平常人那样用喉管呼吸、容易激动；他已经达到对于“生”都不感到高兴、对于“死”也不感到悲伤，就像对待“出入”家门一样平静、无动于衷的地步；他处世正义不结朋党，独往独来，襟怀开阔，永不发言表态……，总之，这是一种超越社会人、甚至超越了自然人的纯审美心态和非功利人格。后来道教将这种心态和人格神化为一种修炼的方法（如内丹功法），纳入追求长生成仙的宗教思想体系，成为道教的修炼心态和理想人格。这个“真”，是得道者永葆心情平静安详和心理、人格上的纯真之“真”。

“朴”，不但是一种得“道”状态和一种完美的人格（即“真”，亦美也）标准，同时也是一种达到或炼成这种状态和人格的阶梯和途径（“常德乃足，复归于朴”）。“朴”，是个具有意象

之“朦胧美”的哲学、美学的观念，同时作为一种人格目标，在道教中被赋予了越来越多的可操作性和通过修炼达到的可能性。晋葛洪之所以自号“抱朴子”，除了表达自己对于“道”的执着追求外，还表达了自己“抱朴”——永远拥抱“朴素”的美好人格理想和人格追求。怎样修道成“仙”，怎样达到“真人”级的人格理想？《道德真经》认为只要做到“见素抱朴，少私寡欲，绝学无忧”，就有可能。本来，结合这句话的上文“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。此三者，以为文不足，……”<sup>①</sup>这种“朴素无为”的政治理想，还可参见其第三十七章<sup>②</sup>，“道常无为而无不为。帝王若能守之，万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之朴。无名之朴，夫亦将无欲。不欲以静，天下将自定”。这个“无名之朴”，甚至被说成是一种（名词性的）政治体制和统治术。）可以看出，哲学家老子的原意主要还是针对“政治”问题、或者说是“政治哲学”问题。然而，对于他所劝告的对象来说，这又是讲的统治者的自我“修养”问题。故尔，后世道教将这句话从“修”的角度解释为“修道”要领，也是有道理、有根据的。号称“万古丹经王”的《周易参同契》的作者、东汉气功理论家魏伯阳，在这本书的《魏真人自序》（即“作者自序”）中，开宗明义就说：“邻国鄙夫，幽谷朽生，挟怀朴素，不乐权荣，栖迟僻陋，忽略利名，执守恬淡，希时安宁，宴然闲居，乃撰此文”。这位“魏真人”自我评价的“挟怀朴素”，其实就是一种人品美和人格美的写照。

这种以“真”、“纯朴”为基础的宗教美学人格理想，如果对所有宗教仔细考察一下都可发现其踪迹，只不过表现形式和表达言语各自不同罢了。

① 《道德经》第19章。

② 《道德经》第37章。

## (二) 宗教需要与审美需要

人的一切精神需要即所谓高级的需要，其终极的根源应当到人们的物质生产即生活中去寻找，都要到人类社会存在和发展状态中寻找。需要是人对一定客观事物的需求，它表现为愿望、意向、兴趣，而成为行动的一种直接原因。这也是宗教与艺术存在的人的心理根源。宗教作为一种“信仰”的精神需要，同艺术作为“审美”的精神需要一样，都是人类发展到感觉到“自我”的独立存在的历史阶段产生的主要的两大精神需要。这种“历时性”的状态，以及各民族对宗教和艺术的需求与推进方式可能有很大的不同，特别是对这种不同之处作“共时性”研究的时候。

宗教的需要也是人的主要精神需要之一，这从原始宗教的全民性特点，和当前宗教全球 80% 的人群覆盖面，都可以体会到这种需要的强烈。一百多年前，恩格斯认为，对于一种征服罗马帝国、统治人类的绝大多数达一千八百年之久的宗教（基督教），简单地说它是骗子、是无稽之谈，是不能解决问题的。他特别强调说：“创立宗教的人，必须本身感到宗教的需要，并且懂得群众对宗教的需要，而繁琐哲学家通常不是这样。”<sup>①</sup> 宗教需要是人的一种信仰需要。人需要有信仰来支持、指导自己的行动，正如费尔巴哈说的：“人类必须有信仰。”弗兰克尔（V. Frankl）认为，人的主要动机是要揭示出自己的生存的意义，这个意义离不开信仰。人献身于某一目的、某一理想或超越自身的力量，是人追求生命过程中完善的表现，对生存方向的追求和献身理想的需要，是人的存在本能之一。人所展示的最丰富的魔力，并不是肉体的表现，而正是信仰、理想的表现。人活着需要信仰，信仰

<sup>①</sup> 恩格斯：《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》，《马克思恩格斯全集》第 19 卷，第 328 页。

实际上也是一种希望，通常并不是由于相信才寄予希望，而是由于有所希望才相信。宗教信仰正是众多信仰之一，在基督教的教义问答中，信仰就是相信我们不曾见过的的事物，根据使徒保罗的说法，信仰乃是“所企望的事物的实体，不曾见过的事物的证据”。宗教信仰的特征首先就在于它的对象是超自然的力量，其次是它在虔诚信徒身上能引起强烈的信心和情感。我国基督教三自爱国运动的领袖吴耀宗，在青年时期忧国忧民，冥思苦想，探求宇宙人生的意义，以求解脱民众的苦难，最后他选择、接受了基督教教义。他后来回忆当时觉悟的情景：“我第一次读到《马太福音》第五、六、七章——即“登山宝训”——我的内心忽然发现一种光明，使我不知不觉地手舞足蹈，心中充满不可形容的愉快，我觉得自己十几年来辛辛苦苦地追求而没有找到的东西，在那三章书内，完全给我显示了。至于显示的是什么，我当时也没功夫去分析。我只觉得那三章书内说的话，句句都针锋相对地说到我心坎里深刻的地方。同时我在字里行间，隐约看见那个说话的人。他的仪容威严而和蔼，勇敢而沉默，他的脸上发出慈爱的光辉。……以往的懊悔，现在的安慰，将来的希望，在那一刹那间，都涌到我的脑际，使我不由自主地五体投地，向着那个光辉形象说：‘主呀，你是我的救主’”。他从此以基督教的信仰指引他的一生，他放弃了薪金优渥、前程可待的海关职务去从事基督教青年会的工作，“就是对人生的追求要符合上帝的旨意，上帝的旨意不是要人追求名利、追求物质的享受，人生在世，要有高尚的追求。”<sup>①</sup>这就从他切身的宗教感情和宗教信仰发生的过程和原因上，形象而生动地写出了宗教信仰作为一种精神需要，是怎样在现代人特别是知识分子心中萌芽、生长起来的。

<sup>①</sup> 参见罗竹风主编：《人·社会·宗教》，上海社会科学院出版社1995年版，第128—153页。

仔细分析起来，宗教信仰是适应了人的多种、多层次的精神需要的。人需要有所信赖，也需要有爱的寄托与抚慰。人的一生充满了困难、坎坷，只有已逝去的生命才是真实的、体验了的，未来的人生是不尽的未知数。面对一个风云变幻的世界，人总感到无能、渺小、缺乏信赖感。宗教提供了人人可以信赖的万能的神灵，全智全能的上帝成了众人之父，观音菩萨、圣母马利亚成了慈爱的有求必应的众人之母。真主、佛陀、菩萨、耶稣基督、太上老君等等，被信徒认为是具有超自然力的可靠可依傍的对象。在他们怀里、他们脚下，信徒就不觉得孤立无援，就如希腊神话中的安泰站在大地母亲之上，就有力量、有勇气面对不定的、多难的人生。面对选择、决疑的难题，两难的抉择已使人不知所措，多中求一就更使人深感为难。人们常常愿意依赖于神灵的决定，将自己生存中的疑难交付给神，因为人们相信，由一个在能力和智慧上远远高出自己的对象来决策是不会错的，相信其绝对正确、可靠，这一点本身就能使信徒放心。将来事态发展证实有利于自己，则是神的英明、正确、福佑，他会欢天喜地、额手称庆、感谢神灵；如果证实选择不利于自己，信徒也不会像事由自己所决定那样后悔不已，因为这决定是由神做出的，他已经将自己交托出去了，是命中注定的，这不良后果并非他自己选择的苦果，并非他自己的责任。依赖神灵，简直具有对信徒的脆弱心理的保护机制，信徒们一有难事就求神拜佛、祈祷上帝、请求神灵启示，这就发展出形形色色的占卜活动，以解决人们生活中遇到的种种命题。宗教还能帮助人们摆脱死的恐惧和孤独。人在发展中获得理性，随之就有了对死亡的恐惧和对孤独的难以忍受。按照弗罗姆的说法，人暂时摆脱这种恐惧、焦虑的办法有三种：一是像原始宗教中的许多狂欢仪式，使外部世界在心中暂时消失或减弱，二是从众的办法，使自己达到与周围人同一以克服孤独，三是创造活动，通过创造活动使创造者及其创造对象成为



一体。这三种办法，实际上都包含了宗教的心理因素和艺术的心理因素。在人类历史的初期，人通过与自然保持一致和与自然界的原始联系，来获得安全感、克服孤独与分离：原始宗教中的图腾崇拜和动物崇拜等，使人达到这一目的。人类发展到较晚阶段，人就将自己创造出来的东西变成宗教形式的“爱的对象”，这就是用泥土、木头以及金、银等做成的偶像。人赋予神灵以人的形象，神兼有母亲的仁爱和父亲的威严，人对神的爱也犹如对父母的爱。在纯粹神学宗教中，对于信徒来说，其信仰对象成为潜在的可能、无名的一、不可表达的存在以及一切存在的基础。因此，“上帝对人类来说成了一种用以表达在更早的进化阶段追求完满性的象征，成了一种人类用以表达心灵世界方面的象征，成了一种人类用以表达爱、真理、正义的象征。人相信‘上帝’所代表的原则，他思索真理，体验爱和正义，并且把生活中所有这些认为是唯一有价值的东西……爱上帝，如果一个人要用这个词儿的话，那么就意味着渴望获得爱人的全部能力，渴望在自己的身上认识到上帝所象征的爱。”<sup>①</sup>同时，宗教最好地满足了人对不死的追求，能消除死的恐惧。宗教的灵魂观就是宣扬死亡的只是肉体，作为精神实质的灵魂是不灭的，光这一点就使人逃避了最冷酷无情的绝对的死，稍稍得到了安慰，减少了对死亡的恐惧。宗教建造了一个彼岸世界，不仅自己能以另一种方式存在，而且父母、妻子儿女、亲朋好友都能在那里团聚，仍可生活在一起，死亡仿佛只是离开一个世界进到另一个世界，就像搬了一次家似的。基督教、伊斯兰教甚至超越以往宗教关于不死的灵魂或“彼岸人”生活于另一世界的图象，向信徒们展示真正的肉身的复活，允诺信徒们可以因信仰而得救，在复活日号角吹响之后，死去的信徒会重新成为有血有肉的人，且是生活在远比目

<sup>①</sup> [美] 弗罗姆：《爱的艺术》，华夏出版社1987年版，第163页。

前美好的国度之中。有的宗教也体现了对不死的向往和追求，如中国道教。道教宣扬长生不死，得道成仙，生命永驻，认为人可以通过种种修炼超越死亡，而达到永生，或白日飞升，或尸解成仙，成为逍遥自在的神仙。因而，那些在今世活得有权有势有名有利的人，那些极为迷恋今生享受的人对道教的这种观点十分青睐。宗教还为信徒提供了群体和交往的需要和场所，各种宗教组织和宗教活动使信徒有了群体的归属，满足了人的群体和交往这一本性的需要。频繁的宗教活动充实了信徒的生活，教友之间的联系使他们找回了在社会上失去的群体，重新结成了他们的社会，这能使他们意识到归属于浩大的群体而得到壮美、奇伟、升华的美感和快感。与此同时，宗教还满足人追求宁静的需要。走进教堂、寺观，可感受到一种神圣、庄严、肃穆、宁静的气氛，仿佛来到另一世界，无论僧尼道众念经还是教堂里的唱诗，都使人在有声中感到一种超凡脱俗的无声的宁静，有的信徒甚至可在这一宁静中沉思而开启智慧之门，获得超验直觉式的全新“知识”。情感的宣泄也是信徒在宗教活动中希望达到和满足的需要。宗教信徒在信教和参加宗教活动中，能获得情感的宣泄这种心理保护机制，从而减少其精神痛苦，趋向幸福。宗教还提供了道德规范，宗教的道德内容成为一部分人在道德方面的需要，而且宗教的道德比世俗的道德更具“权威性”，更便于“内化”，比律令的控制力更大、效果更好。

审美需要也是宗教徒希望在宗教中获得的一种需要。人都有爱美的天性，美好的东西作用于人的感官能产生愉悦的感受。文化素养高的人固然懂得欣赏美，对美的需求有高层次的要求。文化素质低的人甚至完全没有受过正规教育的人也同样爱美。山沟里的女孩也要用红头绳扎辫子，住窑洞的老奶奶也要在窗户上贴上窗花，巴黎圣母院外貌奇丑无比的敲钟人卡西莫多，看见爱丝米拉达也会被她的美貌惊呆。宗教信徒可以从宗教及其活动中体

验和感受到美，早在柏拉图那里就已经明确阐述过了。柏拉图认为美感是灵魂在迷狂状态中对于“美的理念”的回忆，他说：“……有这种迷狂的人见到尘世的美，就回忆起上界里真正的美，因而恢复羽翼，而且重生羽翼，急于高飞远举，可是心有余而力不足，像一个鸟儿一样，昂首向高处凝望，把下界的一切置之度外，因此被人指为迷狂。现在我们可以得到关于这种迷狂的结论了，就是在各种神灵凭附之中，这是最好的一种，无论就性质还是就根源来说，无论就迷狂者本人还是就他的知交来说。……每个人的灵魂，我前已说过，天然地曾经观照过永恒真实界，否则它就不会附到人体上来。但是从尘世事物来引起对上界事物的回忆，这却凡是灵魂都可容易做到的，凡是对于上界事物只暂时约略窥见而那些灵魂不易做到这一点，凡是下地之后不幸习染尘世罪恶而忘掉上界伟大景象的那些灵魂也不易做到这一点。”他甚至将审美和美感直接与宗教挂钩，他说：“一个人如果不是新近参加入教典礼，或是受了污染，他就很迟钝，不易从观照人世间叫做美的东西，而高升到上界，到美本身。他也不能抱着敬心朝这方面去望，却把自己抛到淫欲里，象畜生一样纵情任欲，违背天理，既没有忌惮，也不顾羞耻。至于刚参加入教典礼的人却不然，他所常观照的是过去在诸天境界所见到的真实体，如果他见到一个面孔有神明相，或是美本身的一个成功的仿影，他就先打一个寒颤，仿佛从前在上界挣扎时的惶恐再来侵袭他；他凝视这美形，于是心里起一种虔敬，敬它如敬神；如果他不怕人说他迷狂到了极顶，他就会向爱人馨香祷祝，如向神灵一样。”<sup>①</sup>又如，普洛丁就认为物体美是由于分享一种来自神明的“理式”而得到的，凡物质还没有完全由“理式”赋予形式，那就是丑。他解释“物体美是什么”这个美学问题说：“首先它是第一眼就可以感觉

<sup>①</sup> 《西方美学家论美和美感》，商务印书馆 1980 年版，第 34—35 页。

到的一种特质，心灵凭理性断定它美、认识它、欢迎它，仿佛和它很相契。”物体美是由心灵来断定的，这心灵的断定准则又从何而来呢？所以他又说：“心灵既然是心灵，与真实界（普洛丁所说的“真实界”，就是理式世界，也就是神。）很相近，真界比它更高，所以它一旦看到某些东西和自己同类或是有亲属关系的痕迹，就欣喜若狂地欢迎它们，因而回想到自己和属于自己的一切。这里的美和那里的美（“这里”指尘世，“那里”指“真实界”、上界。）有什么类似呢？……依我们看，它们之所以美，是由于它们分享得一种理式。……当理式来到一个单纯的或各部分同质的东西上面，就使那东西在全体上显得美。这就好象一种自然力，象艺术一样进行。”他集中讨论心灵与美、理式的关系，认为“心灵一旦经过了净化，就变成了一种理式或一种理性，就变成无形体的，纯然理智的，完全隶属于神，神才是美的来源，凡是和美同类的事物也都是从神那里来的。……心灵由理性而美，其它各种事物——例如行动与事业，之所以美，都是由于心灵在那些事物上印上它自己的形式。使物体能称为美也是心灵。作为一种神圣的东西，作为美的一部分，心灵使自己所接触到而且统治住一切东西都变成美的，美到它们所能达到的限度。”正是从这样的观点出发，他的宗教神学的美学观之核心论点自然就是“真善美统一于神”了。<sup>①</sup>这种唯心主义神学美学观，并非只有古代才有，实际上它与宗教本身的世界观是完全相适应的。如法国十九世纪的著名哲学家、美学家库申就说：“上帝是一切事物的根源，所以它是最完善的美的根源，因而它是一切自然美的根源，而一切自然美只能或多或少不完美地表达上帝；上帝是美的根源，正如它是物质世界、智性世界与道德世界的创造者。”他甚至用完全神学家的口气、充满宗教感情地说：“上帝的恩惠，

<sup>①</sup> 《西方美学家论美和美感》，商务印书馆1980年版，第54—58页。

在自然界极小的和极大的事件里都有所表现，不过我们由于习知惯见，容易把它忘记，但是，细想一下，这种关切和恩惠就使我们赞美，感激并且高呼，这是一位至善至美、对造物充满热爱的上帝。由此可见，上帝是我们以上区分的三个不同种类的美——物质美，智性美，道德美——的根源。”<sup>①</sup>

从审美理想的角度说，宗教理想和宗教追求同时也是一种富于民族特点的美学理想和美学追求，它甚至更多地保持了传统文化和传统美学的原生态形式。比如，道教讲“善下”的美学倾向，尚“朴素”的美学爱好，尊“神仙”的美学境界，求“虚静”的审美心态，崇“逍遥”的美学风度，“道在山林”的隐逸兴趣，“文非余事”的尚文艺术美观点，“今必胜古”的文艺美学发展论，从“专气致柔”而讲“气韵”、“气象”的“文气”论等等，既是前承先秦道、儒、墨等百家美学思想的，又是后来有意吸收传入中土的佛教美学思想的。不过，道教美学思想到底是一种宗教的思想，它是用宗教的语言表达出来的，是适应其传教、以“道”化人的需要的。因此，它既不像文人论“美”那样，直接结合艺术美学的创造和鉴赏活动来展开论述，又不像哲人论“美”那样，着力探索美的本质、美感的根源和建构美学的学术理论系统。从总体看，在道教的“文本”中，道教美学思想是零散的、潜在的、隐含的和曲折的。但从它的思想的广阔程度说，道教美学思想又是复杂的、丰富的、有特点的、有体系的。道教二千年的历史发展及其思想的兼容并蓄的特点，使之成为一个极为复杂、矛盾、变化多端的文化体系和思想体系。从实践上来看，宗教艺术集中体现了宗教美学意识和宗教美学思想。

在前面“宗教与艺术”、“宗教与文学”部分，对于宗教文艺所体现的宗教美学意识和观点，我们已经有不少的感性的了解。

<sup>①</sup> 《西方美学家论美和美感》，商务印书馆1980年版，第234—235页。

当宗教利用文艺为其服务的时候，无论音乐、舞蹈、建筑艺术、绘画、雕塑、戏剧、曲艺等艺术形式，还是小说、散文、诗词等文学形式，都无一例外地表现了宗教的思想内容，都采取了与之相适应的文学的、艺术的表现形式。作为宗教的美学思想表现，宗教文艺体现的正是该宗教运载的传统文化精神。发掘它，研究它，正是为了发掘和研究传统的“信仰主义”思想中，所包含的民族的“好美”思想特点。应该说，这对于我们探索民族美学思想的渊源，发现中国人美学意识中的文化优点，剔除其中包含的文化“劣根性”，都应该有所帮助、有所借鉴。宗教思想不但拥有丰富的文学、艺术的表现形式，而且有相当完整而成体系的美学思想。宗教美学思想是各民族传统美学思想的有机组成部分。由于它扎根于本民族文化的深厚土壤，所以对当代的美育，对我们提高民族自信心、自豪感提供了文化背景，也对今天的社会主义精神文明建设具有借鉴的意义。

### （三）宗教思维与审美思维

宗教思维与艺术思维在思维形式上有许多相似之处，因而历来中外学者专家都从宗教与艺术的共源性上来讨论它们的相似性，而且已经从这个角度取得了许多成果，做出了许多重要的结论。比如，宗教思维和艺术思维在“外观”上有许多显而易见的相似：都强调想象、幻想和灵感，都强调借助直观形象传播思想，都运用文学语言和艺术手段，都注重从“受众”的情感和感性上下功夫，都注重对受众的潜移默化，艺术思维往往还吸收宗教思维的方式和思想成果以形成诸如“神韵”、“灵气”、“灵感”、“精神”、“飘逸”、“顿悟”、“通感”之类说法，作为自己的范畴和概念来使用。再加上在文学艺术创作中，宗教的思想意识常常不知不觉地渗透到作家艺术家的笔下，这样，宗教思维与艺术思维的交叉和融合的情况就变得更为复杂多样了。马克思使用相当文学化的语言表述道：“宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界

的感情，正象它是没有精神的制度的精神一样”。<sup>①</sup>他还从另一角度谈及“宗教”的思维说，“整体，当它在头脑中作为被思维的整体出现时，是思维着的头脑中的产物，这个头脑用它所专有的方式掌握世界，而这种方式是不同于对世界的艺术的、宗教的、实践—精神的掌握的”。<sup>②</sup>这就为我们探讨宗教思维与艺术审美的思维之间的联系与区别问题，开辟了认识途径，打下了理论基础。

马克思用以跟“理论—逻辑的”这种头脑“专有的”掌握世界的方式对举的，是另外三种“不同”的掌握方式，即“艺术的、宗教的、实践—精神的”方式。马克思在这段文字中使用简练的认识论的术语，强调研究“政治经济学的方法”要使用“理论—逻辑的”思维方式，必须遵守理论思维的逻辑规则，不能将这种对世界的理论的、思辩的掌握方式，与对世界的“艺术的、宗教的、实践—精神的”掌握方式混为一谈。显然，这里的“掌握世界”的“方式”大致相当于认知途径或思维形式，而不是讲社会“意识形态”。宗教，是有具体社会思想内容的“意识形态”；而“宗教的”掌握方式，则是具有“宗教的”意识特点（如信仰特点）的认知途径或思维形式。“艺术的、宗教的、实践—精神的”掌握方式，是与“科学的”、“论理—逻辑的”、一般称为抽象逻辑的思维方式完全不同的方式。然而，谈到“艺术的、宗教的、实践—精神的”方式的含义和关系的时候，学者们却见仁见智，分歧很大。将这三种掌握方式认作一家的，典型代表当数苏联学者乌格里洛维奇的有名著作《艺术与宗教》。<sup>③</sup>其

<sup>①</sup> 马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，《马克思恩格斯选集》人民出版社1972年5月第1版，第1卷第1—2页。

<sup>②</sup> 马克思：《〈政治经济学批判〉导言》，同上书第2卷，第104页。

<sup>③</sup> [苏]乌格里洛维奇：《艺术与宗教》，王先睿、李鹏增译，北京生活、读书、新知、三联书店1987年8月第1版，版权页注：“根据苏联政治书籍出版社1982年版本译出。”见其第3—10页。

《导言》这样说：“马克思把对世界的艺术的和宗教的掌握称为对世界的‘实践—精神的’掌握”，（其实马克思并没有这么“称为”——笔者按，）与“借助抽象范畴对世界的理论的掌握”“区别开来”，“是因为专门考虑到‘实践—精神的’掌握要求以显明的感性映象，即在某些物质形式中得到体现的实在映象，把现实再现出来”。<sup>①</sup>然后，作者分析了艺术与宗教“这两种社会意识形态的某些共同特点”，诸如不脱离“实在映象”来再现现实，“总是包含人对世界的主观态度”，“人的幻想都起着及其重要的作用”，不能“离开人的感情、情感、感受”等等<sup>②</sup>这些分析和判断，在大方向上无疑有道理。特别联系该书后来对于“宗教和艺术的起源”、“宗教艺术及其矛盾”等精彩阐述看，作者对“宗教的”和“艺术的”掌握方式的特点的提炼是基本准确的。然而，他错误理解和解说了马克思的原话，将“艺术的、宗教的、实践—精神的”掌握方式，仅仅作为是与“理论的掌握”对举的“一种”方式，即“实践—精神的”方式。换言之，“实践—精神的”方式包涵“艺术的、宗教的”方式。他也说，这只是个人的看法，承认“在苏联文献中对此有各种不同的意见”。<sup>③</sup>笔者认为，马克思讲的“艺术的、宗教的、实践—精神的”掌握是三种不同的思维逻辑方式。其理由是：首先，马克思原文中“艺术的、宗教的、实践—精神的”三个词，在句中显然没有大小之分，不存在谁涵盖谁的问题。其次，我们还应该注意到，马克思用以表示“艺术的、宗教的”方式的两个形容词的“词根”——“艺术”和“宗教”，在马克思理论体系中的重大原则区别，马克思讲的“掌握方式”决不是指社会“意识形态”。再次，如按乌氏的说法，似乎人只有“科学的”和“实践—精神的”两种思维方式。这不符合人有多种思维形式的实际。此外，乌氏把“实践—精神

①②③ [苏] 乌格里诺维奇：《艺术与宗教》，第3—10页。



的”方式解说成是与“艺术的”方式相同的“感性映象”的思维  
方式，本身也是一种误解。我国有学者在80年代初就已经意识  
到，马克思讲的实际上是四种“掌握方式”，因而最好直接使用  
“掌握方式”<sup>①</sup>这样的提法来讨论这个问题，以免差之毫厘，谬  
以千里。这位学者关于“实践—精神的”方式的阐述和思考，也  
极富吸引力和启发性。他认为，这是一种“在实践中直接认识、  
理解和改造世界”的掌握方式；“又带有直观的、直感的性质”，  
“而且是经常采用的方式”。他甚至用人们日常生活中关于“水往  
低处流”这样直接掌握的例子，来说明这种方式的认知特点。<sup>②</sup>

宗教思维强调的灵感和“直觉”，实际上在文学艺术创作和  
其他创造性脑力劳动中，同样是常见的思维形式或形态。我们知  
道，现代认知理论之所谓“直觉思维”，是指一种只可意会，不  
可言传的突如其来的心理体验，是人们常说的一种顿悟、灵感式  
的认知活动。它的特点是不借助于逻辑推论，而把平常的理性活  
动撇开。它超越人们习以为常的感性认识的范围。同时，它并不  
是人们有意造成的，而是经过长期潜心探索，借助各种知识，多  
种方法，反复实践或实验，未能获得突破性进展后来却在偶然因  
素的激发下，“异想天开”地产生了突变、飞跃式的突然贯通，  
取得常态下无法想象的认知结果。尽管它与宗教“直觉”之间在  
形式或特点方面存在着基本的相似之处，但两者认识的起点和终  
点、对象和目的，却是完全不同的。这种直觉的（或“灵感的”）  
认识方式，因其非线性逻辑的特性，很容易被宗教家或神学家用  
来解释宗教神学的神秘“认识”途径和方式——即对神或“道”  
的“体悟”特点，所以往往被简单化地当做神秘主义、唯心主义  
的一部分。

---

<sup>①②</sup> 陈辽：《马克思恩格斯文艺思想初探》，四川人民出版社1983年5月第1版，第140—149页。

我们认为，马克思提出的这四种掌握方式即思维形式各自有其特点，就是：

“论理的”掌握方式，是抽象—逻辑的思维；

“艺术的”掌握方式，是形象—逻辑的思维；

“宗教的”掌握方式，是信仰—逻辑的思维；

“实践—精神的”掌握方式，是实践—精神的思维。

在这里，我们要进一步解释：“宗教的”掌握或思维形式，是有其信仰的逻辑的，这个“逻辑”当中，既有抽象的、理论形态的部分，又有形象的、类似艺术形态的部分。恩格斯说，“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式”。<sup>①</sup>因此，尽管“宗教的”思维方式里头往往吸收、包含、使用了抽象的逻辑、形象的逻辑甚至某些“实践—精神的”思维的成果，但是，它还是不可能离开这种“幻想的反映”形式。对原始的“自然宗教”来说，这种方式的“掌握”也许还带来一种初民的稚气的想象，和原始艺术的“永久的魅力”。<sup>②</sup>而到了“神学宗教”阶段，这种“掌握”和思维形式带来的就更多的就是对“人间力量”、现实世界的误解和曲解。同时，“宗教的”掌握和思维形式有自己的“信仰”的“逻辑”。比如，对“超人间力量”的不准怀疑为基点，由此出发的对各种各样的神迹的“证明”，对人的“原罪”的论证，对于“天堂地狱”、“因果报应”和“五代承负”的宣讲，对种种“赎罪”方式、“证佛”方式、“得道成仙”方式的神学证明和个人修持，宗教禁忌、宗教戒律、

<sup>①</sup> 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1972年版，第354页。

<sup>②</sup> 见《马克思恩格斯选集》第2卷，第133—144页，关于古希腊神话具有“永久的魅力”的论述。笔者认为，这种“永久的魅力”不但来自于古人对世界的“艺术的”方式的掌握，而且也来自古人对世界的“宗教的”方式的掌握。

宗教伦理在整个宗教意识和宗教理论中的重要地位等等。任何人为宗教都有其完备程度不同的神学理论体系,而这种理论体系的“逻辑”性,也只有从“信仰”这个角度才能把握、才能理清头绪。

从这个角度,我们就比较容易理解为什么原始宗教与原始艺术融为一体、不分彼此,为什么神学宗教也往往能自然而然地利用文艺形式传播教义了。

#### (四) 宗教的社会美、自然美思想

宗教作为一种意识形态,其中所包含的社会美思想集中体现在它对怎样利用艺术传播其教义的看法上,也体现在它对于宗教艺术的巨大社会作用的认识和主动追求上面。因此,我们结合宗教文学艺术来讨论宗教的社会美思想,就容易抓住问题,提纲挈领。

宗教艺术为宗教神学的生存和发展提供了一系列经常而必要的条件。在某种意义上说,没有宗教艺术,宗教神学就失去了很大的一块领地,宗教神学的社会功能也难以有效地发挥。客观上说,神灵的形象、服饰、宫殿、花园、感情、神格、言行、历史,都是宗教艺术奉献给它的。就连信教群众进行宗教崇拜活动所用的仪式、所跳的舞、所唱的歌、所吟的诗、所传讲的故事,也都是宗教文学艺术提供的。从主观上说,宗教当然不可能承认自己的神学理论和神学基础竟然来自众人的“创作”,但它对于已有的“创作”成果包括整个神学体系在内,都持一种神圣不可侵犯和不容致疑的态度。对于所有的宗教艺术作品,都将其纳入宗教的思想体系。大多数宗教里,信徒们都将人造的偶像当做自己崇拜对象的象征来礼拜。宗教观里,“祭神如神在”还不够,它还要求信徒们相信“祭神神即在”!也因此,任何宗教都极为重视宗教艺术的发展,都极为重视利用各种艺术形式为自己服务。在这一点上,中国道教的想法很有代表性。道教文艺美学思想的目的意识或称社会意识、现实感十分强烈,这主要体现在它

对艺术美的社会作用的极度夸张和扩大上。《太平经》就说：“故举乐，得上意者，可以度世；得其中意者，可以致平、除凶害也；得其下意者，可以乐人也。上得其意者，可以乐神灵也；中得其意者，可以乐精；下得其意者，可以乐身。俱得其意，上帝王可游而无事。”<sup>①</sup>用现代汉语来翻译一下，就是：音乐的社会作用是巨大的，高档的可以使神仙愉悦，中档的能够使个人的精神愉快，最低档的也会使人肉体放松；如果这几个档次的作用都发挥出来，国家、政治也就太平无事了。从这一美学观点出发，这部道经有好多处用大致相近的逻辑和语言表达这种社会美思想。又如它说：“乐小具小得其意者，以乐人；中具中得其意者，以乐治；上具上得其意者，以乐天地。得乐人法者，人为其悦喜；得乐治法者，治为其平安；得乐天地法者，天地为其和。天地和，则凡物为之无病，群神为之常喜，无有怒时也，是正太平气至，具乐之悦喜也”。因此它认为，道教艺术美之作用的极致和理想是“太平气至，人民但当日相向而游，具乐器以为常，因以和调相化，上有益国家，使天气和调，常喜国家寿，天下亦被其德教而无咎”。<sup>②</sup>以“乐”治天下，以“乐”安国家，音乐的艺术作用和价值，已经被宗教和准宗教的美学理想，加工成了远远超出其实际能量的“超级”意识形态。

宗教艺术将强烈的艺术魅力注入到宗教神学的机体中，使宗教神学极大地增添了艺术感染力，宗教艺术设计所实际上成为巩固宗教信仰、激发宗教感情的有力手段。任何宗教经典在形成过程中，一方面尽可能通俗化，同时一方面尽可能艺术化，以适应更广泛的传播需要。中国道教由于特别注重宗教文艺的社会教育作用，所以强调文章和文艺不是茶余饭后的“余事”，强调文艺

<sup>①</sup> 《太平经》第116卷《某诀》，上海古籍出版社，第541页。

<sup>②</sup> 《太平经》第113卷《乐怒吉凶诀》，上海古籍出版社，第507—509页。

审美价值及其在宗教行为中的重要性。但由于道教本身包含的民间宗教的因素，道教思想不能不带有对通俗艺术的重视，对艺术通俗化的要求。知常真人姬志真有道诗曰：“下里巴歌始成俗，阳春唱出转增疑。”<sup>①</sup>换句话说，《下里巴人》、《阳春白雪》作为艺术品，虽有高下精粗之分，对于不同对象会有不同的审美价值，但在传道“化人”的意义上，是有其共同的目标和内核的。因此，从传统的“文一道”关系命题角度说，道教的“文非余事”思想完全可以同“文以载道”论分庭抗礼又殊途同归。今人南怀瑾先生在探讨了禅宗与道家（道教）的异同及其对中国文学的影响之后，认为“文学与宗教”“它们本来就是不可分离的连理枝”；宗教“都是劝人为善，都是想挽救世道人心的劫难”，故尔“全靠它的教义，构成文学的最高价值，它从本有平民的俗文学中，升华到文学的最高境界”。这反过来“才能使宗教的生命历史，永远延续下去”。<sup>②</sup>这至少说明，包括道教在内的“宗教”，对“文学”（即文艺）的依托和推促的历史事实；也说明道教文艺美学思想势所必然地体现了、凝聚着中国古代文艺美学思想，并且有自己独特的理论贡献和宗教化的“人文精神”。

正如宗教文艺内容丰富、形式多样一样，宗教的社会美思想也包含了相当丰富的社会思想内容，并且十分重视宗教利用文艺形式从心理、伦理、哲学、社会等各个方面去影响人们。任何宗教都善于利用文艺形式教化教徒，引导他们用宗教神学标准去分是非、明善恶、辨真伪、别美丑，进而选择行为，影响社会。宗教实践证明，宗教文艺是宗教社会美思想的集中体现，宗教文艺对宗教文化系统的其他各个方面，都有不同程度的强化作用，即增强其感化信徒、征服人心的作用，因而宗教文化系统的其他各

① 《云山集》卷之二《论经》，上海书店本《道藏》第25册，第375页。

② 南怀瑾：《禅宗与道家》，复旦大学出版社1991年3月版，第107—108页。

个方面大都注重从宗教文艺中汲取力量。仅以中国道教借助文学形式对宗教道德在个人的“修炼”中的重要意义的阐述为例，即可看出这一点。全真道“龙门派”开创者丘处机，秉承全真道“三教合一”的精神，把自己的传道活动、修道过程都作为弘扬这种“仁”、“爱”教义的机会。他在自己的一首诗中宣称：“莫问天机事怎生，唯修阴德念常更。人情反覆皆仙道，日用操持尽力行。”<sup>①</sup>他认为，朝代更替，个人命运的升沉荣辱，人情世故的“反覆”无常，都不是个人能够左右的。只要你抓住“修阴德”这个根本不放，从每天每时每一件事做起，抱着与人为善的心态去尽力修养自己的善性，那么，得道成仙的可能也就在每时每事之中。道教最有影响的“格言”是：“祸福无门，唯人自招；善恶之报，如影随形。”<sup>②</sup>不只是后来的道经这样说，实际上，早期的《太平经》早就从传统的“天人感应”的角度，指出人的善恶行品会反过来直接影响他的社会的、物质的存在：“夫天地之性，自古到今，善者致善，恶者致恶，正者致正，邪者致邪，此自然之术，无可怪也。故人心端正清静，至诚感天，无有恶意，瑞应善物为其出。”<sup>③</sup>这里的“致”，是“招来，引来”之意。这段话是说，存心善良的人或人做了善事，可以得到善报；心术不良的人或人作了恶，就会招来恶报；正人君子或为人正直端庄，必然会命运平安顺利；而邪恶小人或总是邪思恶行，就会走进命运的死胡同，不得善终。可以说，这种思想贯穿于所有宗教文艺作品的主题思想当中。

宗教的社会美思想通过宗教文艺的广泛传播，往往超越信教

<sup>①</sup> 丘处机：《石磻溪集》卷之二《答樊生》，上海书店本《道藏》第25册，第816页。

<sup>②</sup> 《太上感应篇》。

<sup>③</sup> 王明：《太平经合校》卷一百八《瑞议训诀》，第512—513页。以下引此书只注页码或篇名。

群众的界限而影响到更广泛的世俗群众的审美心理、感情和行为。宗教文艺之所以能够超越信徒范围，主要是通过它对世俗文艺的影响来达到的。宗教文艺对世俗文艺的影响，在那些以某种宗教为“国教”的国家和地区是非常突出的。在我国，佛道两教文艺不仅影响着民族建筑、雕塑、绘画、舞蹈、音乐，而且也相当明显地影响着我国小说、诗歌等文学。如伟大的现实主义名著《红楼梦》，其作为全书纲领的第一回中，那首耐人寻味的“好了歌”这样唱道：“世人都晓神仙好，唯有功名忘不了！古今将相在何方，荒冢一堆草没了。世人都晓神仙好，只有金银忘不了！终朝只恨聚无多，及到多时眼闭了。世人都晓神仙好，只有娇妻忘不了！君生日日说恩爱，君死又随人去了。世人都晓神仙好，只有儿孙忘不了！痴心父母古来多，孝顺子孙谁见了？”这样浓厚的“看破红尘”的宗教思想，其实也是当时社会流行的文艺思想的体现，是作者不得不接受的社会影响和美学传统。又如其第五回的“警幻仙曲十二支”的最后一支“飞鸟各投林”，预示的也是这种宿命的人生观和美学观：“为官的，家业雕零；富贵的，金银散尽；有恩的，死里逃生；无情的，分明报应；欠命的，命已还；欠泪的，泪已尽；冤冤相报实非轻，分离聚合皆前定。欲知命短问前生，老来富贵也真侥幸。看破的，遁入空门；痴迷的，枉送了性命。——好一似食尽鸟投林，落了一片白茫茫大地真干净。”这里，佛教的灵魂不灭，因果报应，三世轮回，一切皆空等等思想，借助这种美学的、艺术的表达，体现得多么充分！虽然宗教的社会美思想和宗教文学艺术一样，也是随时代变化发展的，但它们的本质特点是不会变的，那就是：“对膜拜艺术来说，主要的不是反映现实，而是使人‘接近’神灵。在他内心中树立宗教形象，激发宗教感情。”<sup>①</sup>这也是我们探讨宗教社

<sup>①</sup> 【苏】乌格里诺维奇：《艺术与宗教》，第125页。

会美思想时需要注意的要害之点。

与此相对应的，是宗教对“自然美”的看法。宗教的自然美观，是宗教“人一天”观的美学化形态，是宗教美学趣味观点中最有意味、最有特点的部分。中国佛教和中国道教总是号召隐遁山林，对山水林泉之美有特殊的爱好，是有其哲学、美学的深刻根源的。对道教来说，这根源，来自道家哲学核心（亦美学核心）观点与天地万物及其自律的一致与联系，即“道法自然”的根本原则，也来自后世道教的“长生久视”、飞升成仙的宗教目的，即向最高的自然“美”——“天地之美”学习的要求。如庄子说：“圣人者，原天地之美而达万物之理，是故至人无为，大圣不作，观于天地之谓也。”<sup>①</sup>“原天地之美”，即推究和仿效天地之美，是道家美学朴素的唯物本质论和“自然美”审美论的简练表达，集中体现了道家“美在天然”、“美在无为”的思想。同时，它又是后世道教“道一美”思想的对象化表达，即集中体现“道一美”的“长生久视”之美的对象化表达。“天地”之所以“美”，在于它们体现了“道”的“大美”，更在于它们是像“道”一样永存不坏的。修道的最终目的就是为了“人与道合”，得到长生成仙的大幸福、大快乐，所以“原天地之美”就是按“天地”的自然规律办事，达到“与天地同久”的“至美”境界的意思。

唐、宋以后，道教对天然山水之美似乎更为看重，修道（如炼内、外丹）与山明水秀的环境的联系似乎也越来越紧密了。有道经说：“下士修身断情忍色，服御养身；远弃荣丽，栖憩幽林，爱山乐水，耽玩静真；淡泊守固，绝谷休粮，长斋念道，过中不餐；端坐则与师宝相对，出入则与鸟兽为群；孤旅岩穴，独景空山；思不慕归，悲不悼形；契阔林涧，怡神拟餐；面有饥容，心

<sup>①</sup> 《南华真经·知北游》，《道教三经合璧》，浙江古籍出版社，第239—240页。



如怀丹；难苦备婴，玄有和颜；见试不恐，心静敬安。如之之行，上感虚皇，九生九灭，志愿不退，执固殊坚，克得变化，乘空飞行，游宴五岳……”<sup>①</sup> 这里提出的“爱山乐水”，既是道教的一种修炼途径，又是一种美学情趣。修道人在山水之间养性怡情，自得其乐，甚至可以达到不思饮食的地步。这段话明显吸收了不少佛教（如禅宗）思想的成分，也保留了庄子“宁生而曳尾涂中”<sup>②</sup> 的出世态度。山水、幽林、空山、岩穴、林涧、乃至五岳之或奇险或峻逸或秀丽之美，是修道、得道者所喜爱的，可以从中体会出无穷乐趣的自然物，因为它们与修道人的心胸和品格是那么一致，那么和谐。至于修道人所“乐”之水，更与道家的审美趣味有天然的联系。老子就讲“上善若水”，从审美角度说，“上善”即指最高的美。后世修道人不但能够从“水”的清澈、善下、流动不止、以柔克刚等特点中，领悟宇宙间至上的真理，而且能从中体会到“水”既温柔又刚强，既弱小又强大，既平静安详又波澜壮阔的对立统一之美。因此，历代“道隐”忒好山水就不是偶然的了。

葛洪说过：“山林之非有道也，而为道者必入山林，诚欲远彼腥膻，而即此清静也。”<sup>③</sup> 按他的意思，并非“山林”本身“有道”（这与后世道教内丹修炼中所谓“采天地之真气”的要求不是属于同一范畴），而是入“山林”可以远离“腥膻”的人世，而进入相对“清静”的修炼环境之中。这种不受人世俗事干扰的环境，当然更加有利于修道炼丹，同时，如上文所说，“清静”（包括清静的环境）也是一种美。后世道教经典也常常是这样立论的，如《真诰》就说：“若夫能眇邈于当世，则所重唯身也；

① 《太上洞玄灵宝真一劝戒法轮妙经》，上海书店本《道藏》第6册，第171页。

② 《庄子·秋水》。

③ 《抱朴子内篇校释·明本》，中华书局本，第186—187页。

罕营外难者，则无死地矣。是以古之学者，握玄荃以藏领，匿颖镜于纷务，凝神乎山岩之庭，顺真于逸谷之津。”<sup>①</sup>正因为这样，“夫真才例多隐逸，栖身林岭之中，远人间而抱淡，则必（撷）言而玄鬓也”。有识之士心存出世之想，当然就会退而养性存真，不与世俗同流合污，躲进深山老林，就是最好的“修道”途径。“夫清静未若东山，养真未若幽林，栖景而虚上，远风尘之网缠，于是荣辱之罗何足以羁至士耶？”可见，山林虽非有道，但的确可以求得“清静”和安宁，也的确更容易“契道”。南宋高道白玉蟾也论及山水之乐，他认为：“山中之人，其所乐不在乎山之乐，盖其心之乐，而乐乎山者，心境一如也。对境无心，对心无境，斯则隐山之善乐者欤？”所以，真正能得“山之乐”者，恰恰在于“无心于山，无山于心”。“若夫人能以此心自立，虽园林之僻者亦此心也，市井之喧者亦此心也”。<sup>②</sup>这样，无论身处“山林”还是“市井”，都会有从内心深处自生的快乐。这样的极端的“内乐”论，很明显受到了唐代以来勃然兴起的禅宗思想的影响，其论述逻辑、行文方式甚至语言格调，无不展示出浓厚的“禅味”美感论。与西方的自然美论相比较，在对自然美的鉴赏上面，中国传统的这种融汇“三教”而取决“自心”的美感论本身，就带有鲜明的民族特色。

总之，宗教社会美观点代表了宗教化的“人—人”美学观，宗教自然美观点代表了宗教化的“人—天”美学观，它们从两个不同角度和层面上标志了宗教美学思想的“超人间力量”信仰的内核，也代表了宗教美学思想的基本特色和表现形式。了解这一点，对我们探讨宗教与文学艺术的哲学关系，无疑有提纲挈领的意义。

<sup>①</sup> 陶弘景：《真诰》卷二，上海书店本《道藏》第20卷，第501页。以下未注明出处的引文，见《真诰》卷七。

<sup>②</sup> 《海琼问道集·海琼君隐山文》，上海书店本《道藏》第33册，第140页。

## 第九章 宗教与民俗

从某种意义上说，宗教就是一种特别的民俗，民俗与宗教有千丝万缕的联系。无论衣、食、住、行等民俗生活的各个方面，都有宗教的深刻影响；宗教对于人们对自己的婚、丧、生、老、病认识，也有许多渠道和层面的渗透。宗教与民俗中的禁忌，简直就是民族文化中难分彼此的亲兄弟。阐述、解释宗教与民俗的关系及其种种存在形式，无疑是相当有意味的事。

### 一、宗教与民俗的定义

所谓“民俗”，顾名思义就是指民间风俗或民间习俗。它是一种产生于民间又流传于民间的世代相袭的思想和习惯性的行为系统，是人类文明的一个有机组成部分。民俗植根在深厚的社会基础之中，形成于一个历史过程之中，因此，它在一定程度上反映着一个地区或一个民族的历史发展过程和社会政治、经济、文化的状况。各民族由于社会环境、自然环境以及历史发展的不同，其民俗也不一样。民俗一旦形成，它所包含的思想内容和行为规律对民众就有一定的约束力，而这种约束力来源于传统的习惯势力和某些信仰和宗教的力量。民俗在社会文化生活中具有重

要的作用，这正是我们探讨宗教与民俗关系的现实原因。<sup>①</sup>

中国从先秦时起，就十分注意民俗的观察和研究，认为是同政治有密切关系的问题。《礼记·王制篇》有记载说：“天子五年一巡守。岁二月，东巡守……命大师陈诗，以观民风。”<sup>②</sup>通过民歌民谣以“观民风”，即从民众文艺角度来考察民俗，又通过民风民俗了解民众生活和心态。同时，统治者还十分重视民风民俗对民众行为的规范作用，即我们今天之所谓“社会控制”作用。比如，孔夫子历来就重视从政治角度来了解、把握民风民俗，将民间风俗的变化和改造作为治国安民的大业对待，据说他讲过：“移风易俗，莫善于乐；安上治民，莫善于礼。”<sup>③</sup>这句话本意在强调作为社会意识形态的文艺和作为社会上层建筑的等级秩序在政治中的作用，但孔夫子将“风俗”与“上”、“民”相提并论，充分说明他对体察民风民俗的重视。

民俗学作为独立的人文学科的专有名词首先出现在英国，英语原文是 Folklo，是英国民俗学会（Folk-lore Society）创始人之一、考古学家、英国议会秘书汤姆士（W.J.Thoms）于1846年用萨克逊（Saxon）语的两个词（Folk, Lore）合成的。这个名词原意是“民众的知识”或“民间的智慧”（the Lore of the Folk）。他出版过《民俗学报》、《民俗学》等杂志。从1878年到1981年，英国民俗学会已先后召开过103次年会。现在英、法、德、美、日等国的民俗研究已经有相当规模，并各自有自己的特色和体系。我国的现代意义的民俗研究，一般认为起自1920年北京大学的歌谣研究会，但实际上在清代末已有出现，如张亮采的专著《中国风俗史》。1927年后广州中山大学又创办《民俗》周刊。

① 参见罗竹风主编：《人·社会·宗教》，上海社会科学院出版社1995年版，第322—331页。

② 见《十三经注疏》中华书局1980年版，第1328页。

③ 《孝经·广要道章》，中华书局1980年版，《十三经注疏》第2556页。

我国民俗学起步虽然落后较多时间，但在改革开放以后，同宗教学一样得到长足的发展，在一些方面取得较大成绩。

在民俗研究中，本来就包含宗教和民俗信仰的内容；研究宗教，也必然要涉及到宗教的民俗的文化的环境，要涉及到宗教与民俗信仰的关系问题。可以说，古代的民俗问题，几乎都与当时的宗教和信仰问题有这样那样的关系。各民族的宗教信仰状况，本来就是该民族文化的传统和现实中最具典型意义的内容，人们某些关于宗教的礼仪和祭祀，就是民俗的组成部分。根据1979年联合国教科文组织“亚洲口头传统文化研究会议”上提出的民俗分类，民俗包括口头传说类、习惯行为类、物质文化类和文艺类。其中习惯行为类就指的是信仰、仪式和节庆等，多与宗教有关。《不列颠百科全书》将民俗分为信仰与习惯、传说与俗语、艺术等三类。其中信仰与习惯包括关于自然现象和无生物的迷信，即草木动物、鬼魂精灵、巫术占卜、生死仪式、节日等，这些也大多与宗教信仰有关。我国民俗学家乌丙安在他的专著《中国民俗学》中将中国民俗分为四大类：经济的民俗、社会的民俗、信仰的民俗、游艺的民俗。其中社会的民俗、信仰的民俗和游艺的民俗三部分中多数内容都与宗教信仰有关，就连经济的民俗中也还有“服饰的信仰习俗惯制”、“信仰上的饮食惯制”、“有关房屋的信仰”等等内容涉及宗教信仰。可见，宗教信仰方面的民俗是宗教与民众生活最密切相关的那一部分内容的集中反映，也是民众的宗教心理和宗教需要的直接反映。

宗教性民俗是整个民俗中最有影响、几乎无处不在的部分。由于宗教和民俗都具有历史悠久、人群覆盖面广的文化学特点，宗教性民俗也同样具有相似的特色。其一，宗教性民俗具有群众性。社会民众特别是社会底层民众都热心、虔诚地参与各种有宗教色彩的或者历史上原属于某种宗教的信仰的民俗活动。比如，“端午节”的民俗禁忌和划龙船吃粽子的习俗，北方广大地区的

群众性求雨仪式和“晒龙王”的习俗，明显比成熟宗教的类似活动具有广泛得多的群众性。其二，宗教性民俗具有传统性。民俗的产生，是与一定的社会政治、经济发展的水平密切相关的。远古时代，社会生产力低下，人们的思想意识也还处于蒙昧阶段，人们对宇宙日月星辰的运行、大自然风雨雷电的产生以及山川河流、树木花草、春夏秋冬等自然现象，还有人类本身的生老病死等生命现象都无法理解，于是产生一种原始的畏惧和崇拜心理。万物有灵的宗教观就是产生在这种观念和心理的基础上。随着社会的发展，原始宗教作为一种宗教消失在宗教发展的历史进程之中。但是，原始宗教的祭祀与崇拜、禁忌与巫术等等，作为民俗的一部分被保留下来传承至今。比如，在群众中至今存在的算命、测字、看面相、看手相、看风水、符咒治病、打卦占卜、扶乩跳神之类，就是这种传统的宗教性民俗的遗留。其三，宗教性民俗具有融合性。任何地区任何民族的民俗，既是共时的，又包含丰富的历时的内容。民俗会随着社会生产力的发展、人们对自然和社会认识能力的提高而不断丰富和扩大。民族图腾崇拜与祖先崇拜的习俗发展起来了，岁时风俗以及适应家族和家庭成员之间相互关系的民族习惯也出现并发展起来。人类的宗教观念也发展起来，从多神教进入一神教，从自然宗教进入人为宗教，从原始宗教进入神学宗教，最终形成比较完备的、文明程度更高的宗教形式。在这过程中，传统的民俗和新形成的民俗常常融合在一起，自然崇拜和祖先崇拜以及对系统宗教的神灵崇拜的习俗往往结合在一起，佛教寺庙、道教宫观里有人磕头礼拜，而山边巨石、古碑、古树、峭壁、山洞、河畔、泉边也常常可见香烛点燃。这就是下层民众多种信仰习俗同时存在、混融在一起的体现。其四，宗教性民俗具有社会性。各种宗教性民俗活动，从开始以宗教徒参加为主，逐渐演化为成为非宗教徒也参加、甚至以一般民众为主的民俗活动，其宗教性质逐渐减弱，而其民俗性逐

渐增强。如基督教的复活节、圣诞节，已经成了西方国家各民族的重大节日，并演化形成了一些固定程式的庆祝活动，而且随着社会的发展、民族间的文化交流，这种民俗性庆典也传到非基督教国家。这些节日对于基督教徒仍然具有神圣色彩，而对于广大民众则越来越具有民俗色彩。中国古代佛教的“行像”活动、道教的“斋醮”活动，实际上也是民俗色彩很浓的社会性、大众化的活动。总之，宗教性民俗在整个民俗中占了很大比例，是整个民俗中最具根本意义的部分。

## 二、宗教与民俗信仰

从现代宗教学角度说，民俗信仰是一种近似宗教信仰的准宗教现象，在某种意义上（如对宗教作非严格的解释），它也可以被视为宗教信仰。但是，民俗信仰终归和严格意义上的有组织的宗教信仰不同，其社会作用、社会控制力、约束力也是不完全相同的。虽然如此，民俗信仰同宗教信仰的关系又相当密切，在一些民族和国家中，民俗信仰和宗教往往交织在一起，互相渗透、互相转化，很难将两者截然分开。因此，探讨宗教和民俗信仰的关系，既有助于我们更深入地了解宗教，也有助于我们更深入地认识民俗信仰和整个民俗问题。<sup>①</sup>

### （一）宗教信仰与民俗信仰的区别

民俗信仰常常被称为民间信仰或民间宗教，但它比宗教具有更长的历史和更广泛的内容。它既具有民间习俗的性质，又有原始宗教和一般宗教信仰的某些特征。它本身也属于自发的社会习惯形成的习俗，而非有意的人为制作。它的存在和流行，像其他社会习俗一样，是一种很广的社会现象，而非少数的或个别的事

<sup>①</sup> 参见陈麟书、袁亚愚主编：《宗教社会学通论》，四川大学出版社1992年版，第212—221页。

例。民俗信仰的特点也是很鲜明的，它在时间上有较强的历史传承性，在空间上有较广泛的社会传播性，在形式上有一定地域性和历史的变异性，在内容上有实用性和功利性、丰富性和多样性，在作用上有狭隘性和保守性。当然，这些特点也是一般民俗的共同特点，从这里也可见民俗信仰的文化性质主要还是接近一般意义的民俗。

民俗信仰和宗教性民俗都有共同的特点，就是它们与原始宗教或自然宗教的文化血缘关系极密切，其中有些信仰直接来自原始自然崇拜或祖先崇拜，但它们同文明社会宗教却离得比较远，区别也比较明显：

各种文明社会宗教都有固定的信徒组织如教会、教团等，而民俗信仰一般则无固定的组织机构，其信徒是广泛散布于社会的自由信仰个体或小的社会群体；

各种文明社会宗教有固定的宗教活动场所，如佛教的寺庙，道教的宫观坛场，天主教、基督教、东正教的教堂，伊斯兰教的清真寺，而民俗信仰则没有固定的信仰活动场所；

各种文明社会宗教一般有一个至高无上的信奉对象，如佛教的佛陀或“如来”，道教的太上老君或玉皇大帝，天主教、基督教的上帝，伊斯兰教的安拉，而民俗信仰所信奉的神却没有至高无上者，一般民俗信仰都是在泛神崇拜的基础上，根据信仰者的具体需要以及不同行业的功利需要随机选择一种或多种不同行业的信仰对象，这些信仰对象之间并无主次或主从之分别；

各种文明社会宗教都有自己公认的宗教创始人，并被当作本宗教的最高权威、鼻祖，而民俗信仰几乎都没有公认的创始人，也不存在什么支配民俗信仰的权威或始祖，这充分说明民俗信仰的自发特点；

各种文明社会宗教内部都有自己的派别，如佛教内部的小乘和大乘教派，道教内部的全真派和正一派，伊斯兰教的逊尼派和



什叶派，基督教内部的罗马天主教和新教，新教内部又分路德教派和加尔文教派等等，而民俗信仰尽管会因地域、行业和民族的不同而出形式上的差别，但却并没像各种文明社会宗教那样出现不同派系；

各种文明社会宗教的都有较完整的教义学说和信仰体系，并能形诸经典，而民俗信仰则是相当纷乱、零碎的迷信，并无完整的信仰体系，也没有成系统的经典；

各种文明社会宗教及其派系几乎都有其共同遵守的教规戒律，甚至还设有宗教法庭来维护教规戒律的执行和制度化，而民俗信仰则无信仰者共同的遵守的教规戒律以及强制执行的机构；

各种文明社会宗教都有专门的神职人员管理本教固定的宗教场所、主持宗教活动，而民俗信仰则一般都没有专门的神职人员，只是由分散在民间的广大信仰者或个别兼职的活动主持人从事民俗信仰活动；

各种文明社会宗教一般都有进行宗教仪式的各种法器，而民俗信仰者在从事民俗活动或民间宗教仪式时一般没有什么法器；

各种文明社会宗教一般都带有大众化的自觉信仰意识，因而教徒的宗教意识无论何时何地都相当清晰，并无明显的功利主义色彩，而民俗信仰一般无自觉信仰意识，其信仰人往往带有极为明显和狭隘的功利主义性质，其崇拜对象和信仰范围往往根据往往根据个人、家庭或小集团的利益或某一具体需要或目的所决定；

各种文明社会宗教都供奉纯属本教的神祇，而民俗信仰所信奉的神则有明显的重叠性和多样性，在一些民间小庙中甚至可以同时兼容并纳不同宗教的主要神祇；

各种文明社会宗教的教义和经典对外都不封锁保密，而民俗信仰的许多内容如占卜、算命、风水、扶乩、跳神、驱鬼、放蛊之类，一般都对外严格保密和封锁，因此某些民俗信仰的内容，

往往成了某些人谋利的手段；

各种文明社会宗教的神学理论带有人为的、哲理化特点，脱离了原始宗教的形态，而民俗信仰的许多内容却明显带有原始宗教的特征。

可见，民俗信仰和宗教尽管都是人们对超自然超人间力量的信仰，但两者在形式和内容上有着明显区别，它们的社会、文化的相对独立也是明显的，因此，在怎样对待它们、怎样处理它们的相互关系上同样要强调具体问题具体分析。

## （二）民俗信仰的类型及其与宗教的联系

民俗信仰在世各国和各民族中的表现是多种多样的，根据我国的情况可以将它们概括为五种类型。这些类型，有的既是民俗信仰又是宗教信仰，故有某种重合和交叉。

第一种类型是源于自然崇拜的民俗信仰。此类信仰最初表现为原始居民把天体、气象、山川、河流等自然现象及自然力神化，赋予它们超自然的神力，这即原始宗教与民俗信仰的合二而一状态。随着社会的发展，这原始的自然崇拜逐渐向自然神人格化和世俗化演变，开始按照人的自然属性和社会属性来塑造自然神。在我国，道教在东汉产生之初，也将部分自然神仙化；魏晋南北朝佛教则在中国化过程中吸收了部分自然神祇为佛教神祇。然而，民间的自然神崇拜同时也以自己的方式从多种途径演化为各个时代的民俗信仰，而并不管崇拜对象属于那种或那些宗教。中国民俗信仰中的自然神形象，常见的有如下几类：一是对气象的信仰，如崇拜雷公、电母、风伯、雨师等；二是对土地、石与火的信仰，如崇拜土地神、山石神、灶神等。

第二种类型是源于动植物崇拜的民俗信仰。对于动植物崇拜的民俗信仰，也是原始宗教的主要部分。随着农业社会的到来，狩猎时代的许多动物和植物神灵崇拜内容逐步消失，而一些与人类生活息息相关的动物和植物，以及人类感到恐惧和迷惑的动物

和植物，至今还有少数被崇拜和祭祀。据我国近期收集的调查资料，这类信仰可大致分为两种：一是动物神崇拜的民俗信仰，主要是对牛神、马神、羊神、蛇神的崇拜、祭祀；二是植物神崇拜的民俗信仰，如苋菜崇拜（因苋菜汤汁呈血红色，被菜农认为是有灵的精怪且有补血功效）、菖蒲崇拜（因菖蒲有驱虫御瘟疫之功效）、柳枝崇拜（因其有旺盛的存活力，有不死之说）、桃木崇拜（因被认为有祛邪避鬼功效）以及花崇拜、谷物崇拜、果树崇拜、古树崇拜等。

第三种类型是祖先和名人先师崇拜的民俗信仰。在我国，对祖先和名人先师的崇拜起源于原始时代的祖先鬼神崇拜。到周代宗法制度形成后，这种崇拜在殷周神哲理论上演化为祭祖之德和敬天地之道的统一。到两汉之际，随着汉儒“天人感应”和“天人合一”宗教哲学理论的产生，又使先秦的“敬天法祖”信仰同儒家“礼三本”思想相融合，使民间开始形成用天地鬼神和先祖君师之灵佑护宗族兴旺的信仰，此后又成为世俗民众中最普及、最虔诚的民俗信仰。该类型的民俗信仰大致可分为：一，家神崇拜，祈求“家神”赐福禳灾，或在家设位，或清明扫墓祭供品；二，供奉“天地君亲师”神位，此为儒教产物，在中国古代很盛行，至今还有存留；三，对圣人、英雄和行业保护神等具有超凡的“仁、智、勇”品格人物的崇拜，他们被认为能祛邪镇恶，如对孔子、关公、张飞、大禹、李冰、妈祖的崇拜。此外，一些地方性的崇拜对象，也是这种亦人亦神的人物，如四川忠县长期供奉明代女英雄秦良玉，上海附近民间农历二月八日祭祀辅佐大禹治水的张渤，浙江嘉兴群众祭祀金山大王霍光，河南民间祭祀张巡和许远，江苏松江、太仓妇女祭祀元代黄道婆，海南民间祭祀海瑞、苏轼，广东、广西民间祭祀古越人女领袖冯氏夫人，山海关民间祭祀孟姜女等。

第四种类型是崇拜行业神的民俗信仰。新中国建立前，中国

社会各主要行业所祭祀的行业保护神崇拜，实质上是融祖先崇拜和文化英雄崇拜等为一体的混融民俗信仰形态。这些行业神被认为具有行业始祖的护佑功能之外，对行业神的祭祀活动实际上还有协调行业经济和生产活动的作用。自八十年代以来，随着民俗信仰和宗教活动的恢复以及个体经济形式的发展，某些行业神祭祀又部分复活了。过去，我国民间所崇拜的行业神主要有：泥、画、木、石、塑等建筑业供奉鲁班；金、银、铜、铁、锡匠供奉老君；皮行祭祀祖师孙王；医药业祭祀扁鹊和孙思邈；理发行业祭祀吕洞宾；屠宰业人员祭祀张飞；缝纫、制帽业祭祀远古轩辕黄帝；饮食业人员建詹王会，祭祀的据说是唐代宫廷一姓詹的御厨；缣丝、丝织业以及磨面业人员祭祀螺祖；鞭炮、炼硝、井盐业祭祀火神菩萨；画业人员祭祀远古伏羲帝；制笔业，祭祀蒙恬；造纸业祭祀蔡伦；制梳、制篾业祭祀玉贞圣母；酿酒、糟坊业祭祀杜康；制糖业祭祀杜母（即杜康之妻）；制茶业、茶坊祭祀陆羽；豆腐业，祭祀木兰或淮郎；烙饼业奉汉宣帝为祖师神；印刷业人员祭祀苍颉；教师业尊孔子为祖师；公务人员尊祀汉高祖的丞相萧何、汉惠帝丞相曹参为行业神；水利人员奉治水英雄李冰父子行业神；戏曲和杂技行祭祀梨园神唐明皇；制织人员祭祀东汉张衡和唐代褚遂良；刻字、印刷、锦匣、裱画等工匠和文具店人员奉文昌神为祖师；商贾祭祀赵公明和关羽；银楼业人员祭祀吕纯阳；水果业人员祭祀孙大圣（即孙悟空）；船筏工祭祀孟公和孟姥；运输业祭祀后周世宗柴荣；制线业祭葛仙；染坊业祭祀梅仙；制漆业和漆工祭祀达摩；袍哥界祭关羽；农民祭牛王神；算命、阴阳先生祭周公；娼妓祭白眉神；乞丐祭朱元璋；制伞业祭九天玄女；竹器业祭鲍姑；衡器业祭释迦牟尼等等。这些行业神大都是历史上行业和专业的巨匠和能人，对他们的崇拜成为中国民俗信仰的主要内容和特色。

第五种类型是避邪禳灾、禁忌、卜算吉凶的民俗信仰。这是

由鬼神信仰演化来的一种迷信信仰。在中国民间，既有借助道教的符篆斋醮御鬼驱邪之方术、佛教祈禳禁劾、除灾祛难之禅咒，又有大量民间辟邪除病的巫术。这些辟邪化凶的信仰，在旧中国不胜枚举。现今我国民间仍然流行着有关这方面的迷信信仰遗风，重要者列举数种：一，门神（其职责是驱鬼避邪、保护家中清吉平安）符篆和秘文，主要有辟邪门符、护身符、驱虫符、辟邪物（八卦铜币符、刀币符、鞭炮、公鸡血、护命绳、长命锁、白鸡血、头角爪牙等）；二，卜算、奇门遁甲术、相术、扶乩、烧蛋；三，择吉，包括合婚择吉、建造择吉、丧葬择吉等；四，咒语，原是僧、道、方士所用，民俗信仰吸收过来作为自己信仰的一部分，其中有的也是从原始宗教那里吸收过来的。

### （三）宗教与民俗信仰的冲突

民俗信仰与宗教作为两个相互独立的信仰体系，互相间必然发生一定的矛盾和冲突。然而由于两者都是属于对超自然力的信仰，且在同一民族中常常具有同源性，故尔往往又相互渗透相互融合。

宗教与民俗信仰的矛盾和冲突主要产生和来自绝大多数宗教的排他特性，越是极端性质的宗教越是如此。这种排他性往往使许多宗教只崇尚自己的信仰而反对其他的信仰，凡是不符合它所主张的信仰的，都要予以排斥打击。它们既排斥打击别的宗教，也排斥打击民间信仰。如基督教在欧洲中世纪对信仰和从事巫术者的残酷迫害，极为鲜明地证明了这一点。也正由于此，欧洲各国的民俗信仰才没有像中国这样保存得如此多、如此广。在近代，当基督教在清朝又一次传入还处于封建社会的中国的时候，西方传教士也曾竭力排斥中国的民俗信仰，如不准当时中国的人教者再坚持祖先崇拜，因而曾引起清廷下令驱逐“洋教”。后来，基督教虽出于传教的策略需要而改变了自原来姿态，但一当站稳脚跟之后，它还是在自己的信徒中排斥了中国的民俗信仰。

也有的宗教排他性不像基督教那么强烈或只在某个阶段排斥异己。如中国道教不但宽容民俗信仰而且吸收了不少民俗信仰的内容。佛教在传入中国时，对中国的祖先崇拜持排斥态度，但后来中国化后不但不排斥还将中国的孝道吸收了过去，甚至还根据中国的民俗信仰创造了一些有中国民俗特征的神，如有“送子”功能的女观音菩萨。这些事例说明，宗教同民俗信仰虽有矛盾冲突的一面，也确实存在着相互渗透、相互融合的一面。宗教同民俗信仰的渗透和融合，主要有以下几种形式和途径：

其一，宗教信仰、宗教观念的民俗化。这使宗教的内容成了民俗信仰的内容，与民俗节庆或其他纪念活动结合在一起支配人们的思想和行为。比如，西方各民族苟已经民俗化了的洗礼、圣诞节、复活节，本来是基督教的观念和节日，现在已经成了最普遍、最通俗的民间习俗。还有伊斯兰民族的斋节、开斋节也是这样民俗化了的。此外，过去我国民间比较普遍的为死者“做道场”、“超度亡魂”等活动，虽然从佛教、道教而来，但实际上在世俗人们那里已带有相当强的民俗色彩。

其二，宗教借用原有的民俗信念（包括禁忌），在原有的民俗观念中输入了宗教内容，而使它们演变成民俗形式与宗教内容相结合的信念。如在伊斯兰教产生之前，地中海东部地区和北非已存在忌食猪肉的禁忌，并由此产生了视猪肉为“污秽”的观念。伊斯兰教的创始人穆罕默德借用真主安拉的名义推行忌食猪肉的禁律。从而使忌食猪肉的民俗宗教化，成为穆斯林最典型的宗教民俗。生产、生活中的许多宗教民俗一般是这样产生的。

其三，民俗信仰在流传中与宗教观念合流，两者相互融合，相得益彰。如在我国和世界各国的民俗信仰中早就存在的“生死有命，富贵在天”的宿命论思想，在经过佛教的轮回说、道教的承负说、基督教一些教派的预定说的融合与改造之后，变得更为精致和“理论化”，而这些宗教的有关学说也因此而获得更广泛

的群众基础。

其四，宗教与民俗信仰同源而生，共同流传，相互渗透，相互促进。这从好多民族的丧葬习俗及祭祀活动中表现得最为明显。最初，人类并无认真处理尸体的观念和习俗，后来随着灵魂观念的产生，人们就对尸体的处置萌生了特定的民俗信仰与祭祀活动，同时也从中引发出了相应的宗教思想。此后，这两者都相互渗透和促进，并影响了后来宗教观念和民俗信仰的发展。

此外，宗教同民俗信仰的相互关系，还通过各宗教教徒的实际信教状况表现出来。各宗教的信徒虽然在为何信教以及对所信宗教的了解、认识、态度等方面千差万别，但大致可分成这两种情况：一种是对所信宗教有真正了解、熟知该宗教教义的神学理论而信仰该宗教。这种人是少数，他们信教是对有关宗教神学与哲理的折服，因而信念坚定而真诚，并不会随俗而改变自己的信仰。另一种是所谓“通俗信仰者”，他们信教往往出于个人功利目的，或为了适应周围社会环境和压力。这类人并不通晓所信宗教的教义，一般只满足于遵循民俗性的宗教教规（如斋戒、食素、定时礼拜等）。他们信教也许只是因为“习惯”使然，也许担心不信教会受到周围的谴责、疏远或受到制裁。这类信教者乃是顺应社会化要求而信教的民俗信仰者式的教徒，而不是宗教神学教徒。这类信徒在过去和现在的宗教信仰人群中都是绝大多数。由于这类人信仰宗教的特定方式，也由于他们人数众多，他们实际上就把所信宗教信仰民俗化了。这也许会使该宗教的整体质量降低，但却会使该宗教更接近一般民众的水平，更容易为广大群众所接受，更有普及性。这也是宗教能够保持广泛群众基础并得以长期延续下去的重要原因。

### 三、宗教与衣、食、住民俗

消费生活的民俗是整个民俗中最主要、最重要、最活跃的部

分，其三个大的方面：衣、食、住的民俗，为民俗中最能反映民族特色、时代特色、文化特色甚至地域特色的部分。衣、食、住既是物质的消费活动，反映着社会的物质生产、消费的方式、体制和习惯，它们又是民族文化精神及其特点的载体，反映着民族的爱好、追求、审美趣味、宗教信仰、行为特征等等文化内容。衣、食、住当中反映出人们的宗教与民俗状况，是历来的历史学研究、考古学研究中探讨和考证的主要问题之一。实际上，文化学、历史学和考古学意义的衣、食、住反映出的宗教问题和民俗问题，包含或涉及了当时整个社会、经济、文化的各个方面，这对我们深入探讨宗教与民俗的关系，深入理解民族传统文化传统都有提纲挈领的意义。

#### （一）宗教与服饰习俗

服饰是人类的智慧创造，它有两重民俗性：一是实用的保护身体，二是文化的装饰意义。在许多宗教传说和“创世纪”故事里，原始人（如流行的“亚当和夏娃”故事）最初用树叶或草或条带状物遮蔽下体，是由于某种原因（如“偷吃了智慧树的果实”）有了智慧，有了羞耻之心之故。其实不然，这种说法在民俗学中并无实证意义，因为古老民俗中对“性”（即生育）的崇拜，是对人自身再生产的一种原始信仰，对性征只有加意保护、刻意炫耀的动机，绝不会有以此为“羞耻”的可能。这种宗教信仰的说法，实际上是将服饰的文化意义（装饰意义）等同于它们的第一的实用意义，将文明人对服饰的看法扩展到了原始时代人类那里去了。弄清楚这一点，对我们在下文区分服饰民俗文化的时代性、服饰同宗教关系的时代定位，都是一个必要的基础。

衣着服饰的民俗调查显示，衣着的使用并不均衡，与地域及其文化环境有密切关系。在热带或亚热带，衣服的制作和使用的习俗发展得较为缓慢，无论男女或民族文化状态怎样，当地的衣服习俗处于相对简单的状况。在温带以北地区，衣着习俗比较复



杂，讲究配套穿戴，颜色醒目。服饰习俗中，衣服（上、下衣）是主要的、最基本、最典型的配置，传承范围最广；而脚下的鞋、袜，头上的帽子，却是次要的、不典型的、附属的物件，因其使用并非普遍。比如，鞋袜在我国北方特别是在西北、东北寒冷地区，是必要的服饰，皮、毡靴使用普遍；然而在江南水乡、西南少数民族中，有些地方无论男女都“打赤脚”，并不习惯于穿着鞋袜。这种区别，在宗教和民俗信仰中有鲜明的表现。佛教起源于南亚的印度、尼泊尔一带，佛陀的最初形象显然是赤脚的。他身着的简便的、单薄的服装，显然适用于当地气候和自然条件，也与当时当地的民族服饰没有多大区别。这随着佛教的传播，这种宗教的服饰就作为一种文化标志和文化特征普及到了所有地区的佛教徒中。在我国，无论藏传佛教还是汉传佛教，“袈裟”总是保持了佛祖服饰的那种基本的特定形制，只是加上了富于民族色彩的改变。再如，西方近代以来相当普及的“圣诞老人”形象，其皮毛的大衣、毛皮大靴子、大毛帽子，是典型的西方寒冷地区的老人的服饰形象。圣诞老人及其服饰，实际上已经成了一种独特的西方民俗信仰的形象化展现。

现代许多宗教的教职人员，在正式场合多半穿着该宗教的礼仪服装“袍”。基督教、佛教、伊斯兰教、道教、神道教的教职人员，最外层都穿着式样各别、但都可以被称为法袍的长袍子。这类宗教的服饰，一方面说明这些宗教及其服饰都是从古代服饰基础上发展演变过来的，还保留着相当程度的古代人的衣着风尚；另一方面，长袍大袖型的衣着，又是宗教职业的象征和标志。具有与宗教的神秘、庄严、肃穆气氛相适应的衣着效果。在我国上古时代，男女都穿裙，即古书上所谓“裳”、“中衣”。随着社会生产的发展、男女分工的不同，男子服饰逐渐淘汰了裙，形成了古代的所谓“褌袴”，以至于变成今天的裤子。女子则保持了穿裙习俗，特别是西南各少数民族妇女以穿裙为主，保持了

女服的古俗。而袍，本来也是古服，男女均可以着，但一般是在上层人士或某种仪礼场合才穿。文明宗教的教职人员，一般不以体力劳动为主，又需要在公众面前保持庄严形象，故无论男女教职人员均以道袍、僧袍为常服。而彝族民间宗教里的“毕摩”、北方萨满教中的“萨满”，就没有什么以资区别于常人的专用法服或宽大的道袍，其服装与平常百姓几乎没什么区别，只是在做“法事”的时候穿、戴上一些特别的“法服”类的和有宗教象征意义的衣和饰而已。这与这些民间宗教的民间特点、巫师们的非“专职”特点分不开。当然，必须看到，原始部落的首长（往往同时兼任“萨满”、巫师），在服饰上已经与部落的普通成员有了一些区别，但还没有达到可以区分神职人员和非神职人员的地步。从表征意义来说，孔己己坚持要穿的长衫，反倒接近于宗教教职人员的袍服效果。而他只是受“儒教”毒害太深的落魄读书人，穿着长衫只是为了可怜的脸面，因为在民间习俗里，穿长衫的肯定非“劳力者”。

服饰的色彩也是体现民俗的主要因素。服饰中的色彩的作用，一是为了审美（如装饰美）需要，二是色彩本身所标志的信仰方面的意义。这两个方面，在服饰的民俗中往往是结合在一起的，阴色、阳色所标志的丧服、吉服的涵义，都有对色彩崇拜的信仰因素在内。据《礼记》记载，天子服装的颜色是按季节有变化的规矩的，如孟春穿青色，孟夏穿赤色，季夏穿黄色，孟秋穿白色，孟冬穿黑色，这是按季节的阴阳五行制定出五方正色而成为礼俗的。除了正色之外，又按相生相克的信仰，定出了间色，介于五色之间。我国服饰的色彩，与古代五方正色的信仰相结合，形成了历代服饰的底色而世代更迭。我国民间服饰，冬春两季多穿蓝、黑两色衣服，正是这种古俗的延续，而并非在当代才突然形成的风气。《诗经·邶风》中有指责穿着衣服色彩不符合规矩的诗句“绿兮衣兮，绿衣黄裳”。按当时习俗，上衣应是正色，

下裳应是间色，而在这里，黄色这五个正色中的正中色反而成了下裳的颜色，本是间色的绿色，反而用作上衣的色彩，因此被指责为不合习俗和礼节。在我国古代，僧、道服饰除了样式与世俗不同之外，色彩的规定也是十分严格的。僧又分为禅僧、讲僧、教僧。据《明会典》记载：禅僧的常服为茶褐色、青绦，披五色袈裟；讲僧常服则为五色，绿绦，披浅红色袈裟；教僧常服为黑色，黑绦，披浅红色袈裟。道士的常服，为青色法衣，近代也有以浅蓝代替青色的，道观住持和朝服、法事礼服才为紫、红色。除此之外，历来在我国仪礼中也有服饰的要求。大致来说，喜庆礼仪的服饰正色为红、黄，间色为浅绿、浅红；凶丧礼仪的服饰正色为白、黑，间色为灰、深褐等。在西方，教职人员如牧师、神甫，常穿黑，只有主教才穿红；吉服（如婚服）中，女多为白；丧服中，女多为黑。穆斯林的白色帽子，阿訇的白色法服，可见伊斯兰教是尚白的。在我国古代有时也以白色服饰为吉色的，但流传至今的已不多见了。清代皇室在很长历史时期以中央黄色为基本色彩，为最贵色，对大臣以赏赐“黄马褂”为荣贵。而在更古的时代，宫廷赏赐平民服装皆避正色。如唐睿宗政元太极时，曾赐服给国内老人，八十岁以上的赐“绿衫”，九十岁以上的赐“绯衫”。我国不同民族因信仰等原因对色彩的看法也有不同，如回族男子戴白色帽的习俗，朝鲜族老年妇女穿白色衣裤的习俗，傈僳族妇女上衣多用红、黑、绿花布配成条格、白衣服袖口镶黑布边，土族妇女上衣的两袖多用红、绿等多种布配成横条，彝族男子裹黑色头帕、披黑色“查尔瓦”等。又如，红色兜肚、红色腰带、红色内短裤等所标志的驱邪祝吉的民俗信仰色彩，也是相当浓厚的。此外，从服饰色彩的历史沿革考察，我国历代服饰色彩时尚是不同的，夏尚黑，商尚白，周尚赤，秦复夏制尚黑，汉复周制尚赤；到了唐代，服色尚黄，旗帜尚赤，宋代沿袭，元也尚黄，而明代改制取法周、汉，用唐、宋旗色为服

色尚赤；清代又复黄。服饰色彩呈历史的循环状态。这也是由于宗教的、民俗信仰的缘故。

服饰受信仰习俗影响，还集中体现在礼仪内容上面。在我国古代，礼仪服饰的习俗制度的代表，是流行两千多年的丧服制，带有明显的宗法制烙印和民俗化信仰的痕迹。如古代丧服的“五服”惯制：一，“斩缞”为最重孝服，即用最粗生麻布制成，断处外露，不缉边。丧礼中，子与未嫁女为父母服丧，承孙为祖父母服丧，妻为夫服丧。服三年。二，“齐缞”为次重丧服，即用粗麻布制成，剪断处缉边。为祖父母服一年，为曾祖父母服五个月，为高曾祖父母服三个月。三，“大功”为稍轻孝服，即用熟麻布制成，比“齐缞”稍细。为伯叔父母、堂兄弟、未嫁堂姊妹服丧九个月。四，“小功”为次轻孝服，即用较细麻布制成，为从祖父母、堂伯叔父母、未嫁祖姑、堂姑、已嫁堂姊妹、外祖父母、母舅、母姨服丧五个月。五，“缌麻”为最轻孝服，即用细熟麻布制成，为从曾祖父母、族伯叔父母、族兄弟姊妹、表兄弟、岳父母服三个月。这“五服”，实际上标志了直系血缘关系与旁系血缘关系的尊与卑、亲与疏的差异。五个等级的丧服所表现出的五服亲族，在长期的封建社会里维系着我国九族制的家族、亲族体系，强有力地控制着封建时代的社会基础。丧服本身，就是以传统民俗信仰为基础的文化现象。

信仰的习俗惯制，是把实际生活中的服饰习惯转移到信仰习俗当中去。如，人死后所穿的“寿衣”，完全没有实用的或观赏的意义，甚至礼仪上的意义也不占主要位置，它只是作为“亡灵”消费生活的延续，纯属信仰方面的需要。在我国较偏僻的地区，至今还有在亲人临死前必须赶紧为他穿上殓衣（即“寿衣”）的习俗，最忌死人光身而“去”，这是传统的“灵魂不死”观念在服饰习俗上的反映。在华北各地，过去还流行农历十月初一给去世亲人送寒衣、“烧包袱”的习俗，这同样也是将生活中的服

饰需要向信仰习俗转移的做法。至于旧社会里各种许愿、还愿、给神庙中的神像捐献神衣，也是将人间消费生活中互相馈赠衣服鞋帽的习俗转移到宗教和民俗信仰当中。

## (二) 宗教与饮食习俗

人类的饮食，既是基于人的生物性需要的生理活动，又是体现人的文明程度和民俗习惯的文化形态。人类在饮食生活的发展过程中，大致是两种状态，一是自然饮食状态，二是调制饮食状态。当人类进入熟食、调制饮食阶段，饮食习俗才产生了，这才是饮食习俗的真正开端。火的使用所代表的饮食习俗的开始，几乎同时就产生了对火等自然事象的崇拜。从地下遗址的考古研究可见，上古时代人就是炊间和聚食地方是统一的，炊间在住室的中央，上有天窗出烟，下有篝火或火塘，在火上做炊，就食者围火聚食。这是一直流传后世的聚食古俗，这在西南少数民族中还多有遗留。这种食俗和食制，特别是家中火塘火种的宝贵，也是至今流传在西南少数民族中对火塘的种种民俗信仰性的禁忌、敬畏的原因。

当粮食类生产在原始农业中有了发展，古代食俗就进入了丰富阶段。在我国西安附近半坡文化遗址中，发现了一罐碳化了的粟（或黍、稷），证明我国黄河流域北方远古时代就已经食用黄米了。在古代文献《书经》的《盘庚》、《酒诰》中，《诗经》、《论语》、《孟子》中，也记载食用黄米的习俗，证明黍和稷是我国殷周时的主食。在云南几处新石器时期文化遗址中，也都相继发现了三千多年前稻谷的碳化粒，十分雄辩地证明我国南方吃稻米很古的事实。《山海经·海内经》记载了我国西南地区古代盛产“膏菽、膏稻、膏黍、膏稷”等“百谷”的传说。《淮南子·汜论训》记有一则神话故事，说古代炎帝拾得丹雀啣来的一株九穗禾上的谷粒，播种后产米供食，可长生不老。《孝子传》中讲了舜的父亲瞽叟夜得怪梦，见凤凰口啣米的传说。许多谷种来源传

说，都显示出古代米食传统的悠久历史。在广东、广西、福建、四川、贵州等地山区，都流传着“出米岩”、“出米洞”或“出米臼”的奇异传说。这类民间传说中，我国南方古老的米食习俗已经被神话化或神化了。

我国酒类品种繁多，民间家用酒，多依照古法酿造，或糯米酒，或青稞酒，后来发展成各种粮食酒，如高粱酒，各种水果酒，如葡萄酒，还有薯类酒等等。在民间，对这各种酒的酿造工艺和酿造技术祖师，往往都有相关的神奇的、传奇色彩的神话传说故事。比如，山西汾酒据史书记载已有一千多年历史，在关于山西汾酒的众多传说中，有一种是与宗教神话有关的：说是山西汾阳县城外三十里有个小村子名叫杏花村，该村酿酒一直使用村里的一口古井的水，但酿出的酒并无特色。后来，有位神仙经过这个村子，他喝了井水又吐回井里，村人都以为他恶作剧，但从此以后再用这井水酿酒就醇郁浓郁，香飘十里，于是“杏花村”便名扬天下了。至于祭祀、典礼、甚至宗教仪式上，酒的使用，就更加富于民俗信仰色彩。如，结义兄弟“拜把子”要喝“血酒”，来源于古代传统的“歃血为盟”仪式；结婚仪式上，新人要喝“交杯酒”；军队誓师出征，要喝“壮行酒”；帝王泰山“封禅”，要以酒祭天地鬼神；庆祝生日，要喝“寿酒”；清明祭奠死者，也要摆上酒饭、香烛；连小孩子过“满月”，也要请亲朋好友喝“满月酒”等等。酒，已经成了民俗信仰中表达某种情思和祈望的助燃剂，能够使各种民俗仪式性场合气氛更为强烈。

饮食中的民俗信仰因素，还表现在饮食上讲究吉利、避凶趋福上。全世界各国各民族过“新年”，都有自己特定的饮食习俗，而这种种习俗多半找得到民俗信仰的或宗教的缘由。中国人的节日饮食习俗，更是五花八门：正月十五吃元宵（汤圆），寒食清明的冷饭糕饼，五月端午的粽子和雄黄酒，八月中秋的月饼和黄酒，腊八的粥，辞岁的饺子等等，无不与宗教传说、民俗信仰相

关。在伊斯兰国家，因为宗教信仰和民俗信仰的原因，民间饮食习惯，特别是节日饮食习惯，也是有许多讲究和相当严格的定制的。当然，并非民俗的饮食习惯都需要保留和流传下去。我国古人就曾有意对影响正常生活的信仰习俗做过改革，如魏武帝之前，山西太原一带寒食旧俗，禁火吃冷食长达一百零五天之久，严重影响了人们的生产和生活，病者死者很多。皇帝派人作了调查，颁布《明罚令》，革除这个陋俗，强令为炊，使寒食禁火缩短到三天到一天，有利于正常生活、生产的进行。

人类饮食的生物本能和饮食习惯，被人类祖先从“万物有灵”的角度，理解为万物都具有的共同特性，所以，从很古的时候便有了以“牺牲”供奉各种神灵或祖先的信仰习俗。原始时代的“血祭”，即用杀人、杀牛、杀羊、杀猪为祭品，让天鬼神、列祖列宗享用这些原始贡献的食物。后来，改为用“酒祭”；再后来，改为用“供果”，可以用面粉做成一些象征性的供品了。如馒头，据考证古代即是用面粉做成像人头那么大，象征战争胜利的“牺牲”——“蛮头”。可见也是早期“血祭”遗风的陈迹。在民间，给亡人供酒菜供饭食，既有纪念死者的意义，也让“亡灵”能在阴间继续生前的生活的迷信成份。至于将佛教仪式中的给鬼“施食”转变成民间比较普及的信仰风俗，一方面说明佛教影响大，另一方面也说明佛教在中国化过程中，极力吸收民间信仰的因素以增强自己的号召力和群众性。又如，“中元节”（一般是农历七月十五），原来是佛教、道教节日，后来演变为祭鬼祀祖为主的民间岁时节日俗称“鬼节”、“七月半”，在宋代已经比较成型。原以祭祖为中心，先给祖先烧纸（纸钱）、“送寒衣”，然后以新米做的糕、饭以及瓜果等祭享祖先。一些聚族而居的地方，还于这一天举行族祭，祭毕宴聚而散。民间还根据佛教、道教说法，这一天是饿鬼接受施食的日子，明代后还定这一天为城隍出巡日，民间多进行“斋孤”活动，这一天也就成为大型“庙

会”的日子。

在民间信仰里，灶神是一位特殊的神仙。道教称之为“东厨司命大帝”。民俗信仰中，灶君为一家之主，有监察该户人家善恶的职责，每逢农历十月二十三日或二十四日，要上天向玉皇大帝报告该户人家的功与过，来年又天庭赐与该户祸福。所以须谨慎祭祀他。据古书记载，本来古代的“祭灶”属于老年妇女从事的祭祀，但后来因灶神被纳入道教神仙谱系，且地位越来越高，以至可直接上天面见玉帝奏本，民间就渐渐成了男子的祭祀，妇女反而不许参加了。“祭灶神”，又称“送灶神”、“辞灶”、“送灶”、“谢灶”，其仪式本身，也极富于民俗信仰色彩。送灶供品，各地不完全相同。但一般要准备胶牙饧（一般用麦芽饧）、年糕，或将糖（饧）做成锭状，称作糖元宝，据说可以将灶君的牙齿粘住，使他在玉帝面前说不出坏话；又多以酒糟涂抹灶门，称为醉司命，意思是让灶君喝醉酒，在玉帝面前说不出话来，该人家即使做了点儿坏事恶事，也可因此而幸免上天的惩罚。江南地区祭品中常用芋艿及柿子。芋艿，吴语中谐音为“嗯呐”（为吴语中常用的应答语），柿吴语中谐音“是”，据说是希望灶君见了玉帝，倘玉帝问起这家人家是好人吗？灶君即回答说“嗯呐”或“是”。又用菱角为祭品，因吴语中菱角的谐音为“灵咯”，意为“好的”，故实希望在玉帝问到这家人怎么样？灶君即回答“灵咯”。这显然是将神仙的个性世俗化了。这样的灶君，就像是人间的一位有些贪杯馋嘴、又有些迷迷糊糊的小老头儿，并非高高在上的凶神恶煞。灶君管人间每家人的饮食，还要兼职管理该户人家的善恶言行，有向上级汇报的责任，也有含糊、敷衍的毛病，容易被供品拉拢。这样的灶君，使人感到亲切，而不使人畏惧，是民间创造的民俗信仰中的充满喜剧意味的神仙形象。

民俗信仰关于饮食方面的还有一些，如生育前后的各种饮食禁忌，怀孕期间忌食兔肉，认为吃了兔肉会生下“兔唇”的孩



子；又怀孕期间祭食姜，以为姜外形多分叉，怕生下孩子会有“六指”。南方有的地方生育小孩后，为了防病消灾，要到乡邻各家各户去要米粮，名为“讨百家饭”。还有一些地方于农历十月初一要吃糯米红饭，名为“吃红饭”，这是为苍蝇“饯行”的一顿饭。人们在厨房供上一碗红饭，让最后的苍蝇饱餐一顿，主人口中还念祝祷词，甚至有的还说苍蝇今年走了，勿忘明年再会。这样的愚昧落后的迷信习俗，已经成了有害的恶俗，必须革除。当然，也有的饮食民俗动议和效果也还是正面的。如老人常教育小孩子，吃饭时不要剩饭，不要在碗里留下饭粒，不然要得“天花”、长“麻子”。虽然是从民俗信仰角度说的，目的还是强调节约和卫生。

由于宗教与民俗信仰有千丝万缕的联系，故从饮食民俗中体现的关于信仰和迷信方面的内容，既多又杂，很难区分这些内容究竟来自宗教，还是来自民俗信仰。但根本的一点可以肯定，就是宗教及其民间形式，是非常容易在民俗这个大文化圈里统一起来的。至少，我们从以上关于饮食的民俗信仰文化现象中清楚地看出这点。

### （三）宗教与居住习俗

古文化遗址为我们提供了充分的证据，证明人类的居住习俗早在原始时代就已经产生。古文献所记载的上古传说中关于“有巢氏”教人们建造住房，实际上反映了原始社会中国人最早居住习俗的形成及其基本形式。在古人眼里，能够教人脱离穴居而用木材建造住房，无疑具有“神”的智慧和力量。全世界各民族的所有古代神话传说中，都有将最初的住房建造神化的内容，有的甚至有专司神仙住房宫殿建造的“工匠神”形象。

宫室庙宇，在全世界各文化系都是一种最能体现民族风格和宗教特点的建筑。在上古，帝王的宫殿，常常就是举行宗教活动的场所。在宗教建筑独立于世俗建筑之后，各教的庙宇神殿其实

就是略加改变的、略有缩小的当时的帝王宫殿格式。据说，宫室之制，起于黄帝。黄帝就有“合宫”、“楼阁”、“明堂”等不同类型的建筑物。到了夏殷时代，宫室更为壮丽。据说桀为了个人享受，崇尚豪华，不惜花费巨额经费，建造了“琼宫”、“瑶台”等恐怕是当时的超豪华建筑。纣王在“鹿台”大兴土木，建造了配有“玉门”的“琼室”，还建造“沙邱宛台”为游宴之所，据传说还有“肉林”、“酒池”，极尽豪华奢侈。据文献记载，帝王的豪华建筑，也使民间深受影响，有钱的大臣、百姓也纷纷效尤，以至建造豪华建筑渐渐成了风气。这些建筑，在后来的宗教神话里，就成为神仙所居的仙宫神殿的蓝本。后来秦始皇建造的超大型园林式宫殿阿房宫，其不惜耗尽天下财力去追求豪华的用心，可以从他派徐福带童男童女各五百人出海访神仙、求仙药的传说中看出，其中应当是有模仿神仙居住宫殿的因素的。在古代的宗教信仰生活中，可以看到“佛”和“神仙”也都有各自的居室、住屋，象我国著名的莫高窟、云冈石窟、龙门石窟、麦积山石窟、大小千佛洞及摩崖造像、各地数不胜数的寺、庙、宫、观、殿、堂、庵、塔等等，都是这种神、佛的住房标志。其中有各地的“卧佛寺”，佛像也采取卧姿，虽然在佛教来说这是佛的“涅槃”造像，但以民间百姓眼光看，是与人间的小憩卧姿相差无几，该寺庙实在可被看成是佛祖的一处住房，更显现出居住房屋在民俗信仰方面的意义。宗教建筑，其实也是人们将人间的消费生活方式转移到信仰方面去的一种文化传承，也是人们敬神、媚神的重要侧面。当然，在文化发展的角度审视，各种宗教殿堂庙宇建筑，往往构成历代建筑艺术的结晶，成为人类文化的宝贵遗产。

这里要特别指出，“明堂”本来是帝王布政之所，大约相当于北京故宫所陈列的那个朝会大臣、议论朝政的大殿堂，但在中国道教里却借用为宗教方术术语，如在道教内丹法中，指“两眉

间却入一寸为明堂”<sup>①</sup> 穴位；或指喉咙之下的穴位，即“喉咙一名重楼，重楼之下为明堂”<sup>②</sup>；还有指肺、指“中丹田”、指鼻的多种说法；在道教堪舆术中，明堂又指墓前“地气”聚合之处，大致是山前平坦开阔、水聚交流的地段，诸山朝拱，众水聚绕，地形走势仿佛文武百官罗拜于天子的殿堂。这样被借用作宗教术语或秘语的古代建筑用语还不少。而宗教或民间信仰风俗中对于建筑物的地理朝向、位置、气候条件、风水等生活条件、建筑材料来源等等的考察，往往通过神秘的方术（如道教的堪舆术和民俗信仰中的“看风水”）来解决。在旧中国，上至王公大臣，下至黎民百姓，修房造屋是件大事，不请风水先生看看风水，分析一下“龙脉”、“地气”，是不能使主人放心的。阴阳先生或风水先生的“相宅”活动，与看墓葬穴位，合称“相阴阳宅”。“看阴宅”，即是考察决定死者坟墓的恰当位置，因为坟墓是亡人的“宅院、住屋”。而祖先在阴间的住处，还直接影响到后代子孙在阳世的身家性命、子系财产、官位名声等等，当然就不可不慎。在“祖坟”地界，各坟墓的排列顺序和位置，也依照人间居室的尊卑长幼次序予以安置，这种做法是将居住生活方式向祖灵信仰转移的古俗遗留，认为死者同样享有继续生前居住的生活。在民间流传的关于“鬼”、“狐仙”的传说故事里，往往都生动地描绘了这些“鬼灵”、“精灵”们的住屋宅院，并说到以后又过了若干时间方才揭晓这些住屋多是住宅废墟、古墓、洞穴。这些故事情节里，就包含有居住与信仰观念结合的成分。至于由这些迷信观念形成的“阴阳宅相生相克”的说法和做法，也是过去迷信职业者利用住屋的有关民俗信仰的遗风所进行的活动，对人们现实的居住生活有一定的威慑力量。为了破除这些所谓的相克与不祥，

① 见《黄庭外景经·上部经》。

② 见《黄庭内景经·肝气部》。

民间营造房屋时往往使用“镇物”，还通过房屋的装饰性雕塑、彩绘等方法，以驱邪安宅。建造房屋上大梁时，还要放鞭炮驱邪秽，大梁上要贴上红色纸条，上写一些宗教“咒语”或画上“驱鬼符”，要请工匠、帮工喝酒等等，也是民俗信仰在居住上的表现。

与此观念相关，中国南北各地汉族老百姓的民居，对着大门，都有“堂屋”居中。而堂屋里正中，供奉着“神仙”、“佛祖”、“观音大士”，或者祖先牌位和画像。所以，民间住房的堂屋，既是全家人平常生活起居、聚议的用房，又是民俗信仰和崇拜活动的场所。因而，自家人和客人在堂屋的举止言行、坐立位置，都有许多讲究和禁忌。又如满族居室中的西墙，为供奉祖先的神圣部位，不许悬挂其它东西，南北火炕相连的西炕较窄，俗称“万字炕”，也是神圣的位置，不准随便坐卧。蒙古包内的西北部位，也是神圣的位置，也有从民俗信仰角度流传下来的许多规矩和禁忌。西南少数民族如纳西族、普米族、摩梭人的室中心的火塘，历来是神圣部位，不可侵犯或跨越，并由此保留了许多尊奉火神的习俗。火塘旁边的神龛，更是神圣部位，对家神的不敬，被认为会给该户人家带来坏运。

#### 四、宗教与婚俗

在远古时期，原始宗教有的部分本来就是“生殖崇拜”，这时宗教与原始婚俗的关系极为密切。从某种程度上说，这种原始宗教也就是原始婚俗的有机组成部分。历史上的人为宗教，开始几乎都存在过禁欲主义的阶段，都有过禁欲主义的主张和教规。但随着历史的发展、社会的进步，传统宗教在尽可能适应时代、社会要求的同时，也逐步改变了自己对待男女关系和婚姻的看法和教规。当前，文明宗教的世俗化程度日渐增强，宗教对婚姻问题的态度也日渐“随俗”了。应该看到，世界上各大宗教都有关

于男女关系和婚姻问题的看法和规矩，以神学方式对世俗的这些问题表态，无疑是有巨大的伦理影响力和社会控制力的。一般认为，文明程度较高的宗教，对男女关系和婚姻问题比较符合世俗社会的公共准则和民俗习惯，如基督教、天主教、伊斯兰教等；有的宗教则在教理教义方面已经作了一些对现实社会的适应性改变，有的教派在此问题上的观点也比较适应当代社会需要，而有的宗教教派还维持着传统的观点和教规。在民俗信仰当中，对于男女关系和婚姻的信仰风俗主要还是基于民族传统文化传统之上，宗教和民俗信仰通过多种渠道影响着今天人们的婚俗及其婚姻观念。

#### （一）原始宗教与原始婚俗

与婚姻问题相关的是性，以今天人们的眼光看来，宗教必然是主张禁欲的，因为我们所看到的许多宗教如佛教徒、道教徒（实际上是全真道派）都讲“出家”修行的。其实，宗教主张禁欲是有的，但也有的宗教并不主张禁欲。的确，宗教一般都在教义信条上把为善祛恶作为进入天堂的重要条件，还有许多宗教同时把罪恶的根源归结为物质对象的诱惑和肉体的情欲，把苦行苦修作为崇高圣洁的宗教美德，从而导致否定一切物质享受、违反人道原则的苦行主义和禁欲主义。一些极端的宗教和教派，甚至在教义规定上奉行及其严厉的禁欲苦修的苦行主义。但是，古今中外宗教史上，也确有一些宗教和教派属于例外。如印度教中的“性力派”、佛教的密宗、古希腊的狄奥尼索斯崇拜、道教的“黄帝容成术”等等，实际上还具有纵欲主义倾向。禁欲也好，纵欲也好，的确与宗教关系密切，而且都是从原始社会及原始宗教那时就打下了基础的，从那时传承下来的。

原始社会的婚姻关系比较简单直接，原始婚俗，实际上就是原始社会的关于性关系的风俗。当人作为体现自然人性的人，在不受任何外在的强制以及文化观念的内在抑制的时候，人是不会

抑制和放弃其与生俱来的生存本能和生殖本能的。这也就是说，早期原始社会处在自然状态下的人，是不会禁制人性欲求，搞什么禁欲主义的。事实上，人类早期的宗教崇拜不仅不禁制生存本能和生殖本能，而且与实现这两种本能有关。原始时代盛行的自然崇拜，其崇拜对象无非就是原始人生存所系的自然力和自然物，崇拜它们的根本目的是企求神灵的佑助，更加顺利地获得食物。原始人还流行“生殖器崇拜”，这实际上是把人类的生殖本能神圣化。在母权制氏族社会，是“女阴崇拜”；到父权制氏族社会，又发展为“且”（即男性生殖器）崇拜。显然，在当时那种情况下，是不可能出现禁制本能的禁欲主义的。<sup>①</sup>

再后来，宗教的确也和禁欲主义发生了联系。在父权制氏族社会时期，即已出现了以歧视妇女为内容和形式的禁忌，如许多原始氏族对于妇女的初潮期、月经期、妊娠期、生育期的生活中，特别是出征打仗之前和之中，不许接触女人，不许与妻子同房睡觉，更严禁过性生活等等。原始宗教之所以做出这些歧视妇女、禁制性关系的禁忌规定，是认为妇女和性关系在这些特殊的时间和场合是不洁净的、污秽的，为神所厌恶。为讨得神的喜爱，求得神的佑助，便应予以禁制。可以推断，诸如此类的宗教禁忌便是视妇女和性关系为罪恶的性禁欲主义的原始形式。宗教禁忌与宗教神灵观念一样古老，是人类随着神圣观念的产生伴生的对自己行为的限制和约束，以此来表达人们对神圣物的敬畏感。有了神圣物的观念，就会伴生对神圣物的敬畏感，并由此而产生禁忌规定，而禁忌规定意味着禁欲主义。原始宗教禁忌的出现相当早，按照类型可分为以下几种：一是“语言禁忌”，在一定的神圣物以及与之相联系的“圣时”和“圣地”，有些话不能说；二是“作业禁忌”，在神圣物面前，在圣时或圣地，有些事

<sup>①</sup> 参见吕大吉：《人道与神道》，上海人民出版社1991年版，第140—142页。

不能做；三是“食物禁忌”，什么可吃，什么不可吃，各种宗教都有特殊的规定；四是“性禁忌”，即对于异性接触和性生活的暂时性的或永久性的禁戒。这四种禁忌，按次序一个比一个严格，要求信仰者自我控制、自我禁戒的成份更多，完全实现它的难度越来越大。大体上可以肯定，宗教禁忌的难度是随着宗教神灵的神性的高度而发展的。原始时代早期的神圣物主要是令人畏惧、带来危险的异己力量，原始人在它们面前自然而然地会发出某种情不自禁的声音；后来，便有意识地规定某种声音为禁忌，于是就产生了“语言禁忌”。因此，语言禁忌可能是最早出现的简便易行的宗教禁忌。后来，人们赋予神圣物之神性越来越多，越来越高，对自己行为的禁忌规定也越来越多，越来越难，逐渐出现作业禁忌和食物禁忌，在更高的阶段上又出现了性禁忌。食物禁忌与性禁忌所禁止的对象是“饮食、男女”这两项“人之大欲”（即基本人性），所以，这两大禁忌具有禁欲主义性质，是原始时代宗教禁忌制度发展到相当高的阶段出现的事物。例如，许多原始民族规定，一个人在其成长的不同阶段都有或长或短的禁食期，而且往往随着年龄的增长而加长禁食的天数。有的原始宗教规定成年礼的禁食竟长达十天之久，在此期间，禁食者被隔离开，单独居住在一个秘密所在，不仅不许吃食物，甚至不许喝水。随着宗教观念的进一步发展，男女关系不仅被视为不洁净，而且与道德上的“罪”、“恶”联系起来，从而产生性禁忌。许多原始民族和古代民族每逢重大节日、重大事件几乎都要实行性禁忌。例如，重要生产活动、狩猎行动，特别是出征打仗之前，都禁止与妇女同床睡觉、行性生活，甚至禁与妇女接触、交谈，不许吃女人煮的食物、摸女人摸过的东西。

原始社会和古代社会宗教生活中的食、性禁忌，实质上是禁制人的生存欲望和生殖欲望，因此，它们最能体现人对神圣物的敬畏感。自从原始的宗教禁忌发展到食、性禁忌之后，它们就成

了宗教生活崇拜活动的基本方式和主要内容。食物禁忌后来演变成各种宗教中的斋戒制度，性禁忌则演变成为各种宗教中的洁身仪式和关于性的戒律（如出家修行、关于“色戒”、“淫戒”等）。当然，由于不同宗教有不同的教义、信条和神学理论，它们对斋戒、洁身及性戒律等等禁忌和教规的性质和意义的说明是各不相同的。尽管如此，它们的基本形式是一致的，都起源于原始宗教生活中的禁忌制度。

## （二）不同宗教对婚姻的不同态度

任何一个正常的社会和正常的人都会主张去恶向善，反对道德上的罪恶，宗教也不例外。而且，宗教还以其神圣的权威来强化社会对道德罪恶的反对。问题在于什么是罪、恶，其根源何在，如何清除它们等等，宗教和非宗教的回答是不一样的。宗教的答案有其特殊性。一来说，历史上大的宗教和教派多是用精神—物质、灵魂—肉体的二元论来解释个人在道德上善和恶的原因，一般认为灵魂本来是纯净的，物质和肉体才是不洁的、污秽的。道德上的一切罪恶是由于肉体的物质欲求对灵魂的污染，因而物质和肉体的欲求乃是一切罪恶的根源。只有否定物质生活，弃绝肉体欲求，自觉忍受苦难才能使灵魂得救。一些极端的宗教禁欲主义甚至宣扬灵魂得救的唯一道路便是摆脱肉体的束缚，其结果是使许多信徒以各种方式折磨自己。许多宗教都把妇女看成是诱发人的肉体情欲、造成道德犯罪的重要原因，因此都有严格的歧视妇女的教义规定和性禁忌方面的戒律规定，反对男女建的性生活，进而反对婚姻和家庭。在这方面，印度宗教最为突出。<sup>①</sup>

在印度宗教看来，要想通过禅定达到梵我同一的解脱之境，最根本的障碍是人的情欲或人对尘世生活的眷恋。一个人若儿女

<sup>①</sup> 参见吕大吉：《人道与神道》，上海人民出版社1991年版，第158—177页。



之情过盛，酒色财气之类物欲过多，就会去追求实现诸如此类饮食男女之欲，从而注定要作恶行、得恶报，不能得到解脱。因而在禅定过程中，则不可能排除情欲的干扰，将心思集中到宗教目标之上，实现梵我同一的证悟。正是由于这种宗教哲学主张，当时各派印度宗教都逐渐发展出否定情欲的禁欲主义和鄙弃尘世生活的厌世主义、出世主义，主张人们离尘绝世，遁迹山林，进行禅定苦修。这种宗教禁欲主义的理论后来发展为新婆罗门教（印度教）关于所谓“四行期”的主张：一个人在过了青年时代的“梵行期”和成年时代的“家住期”之后，要离开家庭，到山林静僻之地修行习定，悟道求真，是为“悟栖期”；到晚年则托钵云游，禁欲苦行，作为“圣者”终此一生，是为“遁世期”。这意味着把禁欲主义的理论在宗教修行生活中制度化了。后来的耆那教在根本教义上也继承了传统的宗教观点。比如，它规定了五种根本的戒律：不杀生、不欺诳、不偷盗、不奸淫、戒私财，其后两条其实就是传统禁欲主义教条，对后世宗教的影响也是很大的。“不奸淫”，是典型的宗教性禁戒规定。

佛教创教人释迦牟尼曾追随一些宗教大师从事苦修禅定，试验过许多苦行方法，但仍未找到解脱的正道，故后来放弃苦修，另寻正道，终于成佛。他创立的佛教认为，“苦”的原因是由于人无知、无明而产生的贪欲，由贪欲而引起行为，是为作“业”。作业必有报，人死后必须重新进入新的生命过程，以便领受果报，或转生为天、人、阿修罗、牲畜，或下地狱，为饿鬼，是为“六道轮回”。而新的生命过程仍然要经历生老病死，仍然是苦。故要断苦因，不作业，断生死，绝轮回，入涅槃，终成佛。释迦牟尼为其弟子（包括出家弟子和在家弟子）规定了戒杀生、戒偷盗、戒邪淫、戒妄语、戒饮酒等五条戒律。对出家弟子，规定的戒律更多更严。这些戒律的主要内容是禁制人对“饮食、男女”的欲求。出家弟子必须离妻别子，以云游乞食为生，是无非是禁

制人的性欲和食欲。佛教对人的性本能更是严格加以禁制，因为这种性本能引起的冲动和欲望，最能导致佛教徒感情上的骚动（“烦恼”），所以，佛陀规定其弟子最好抛妻别子，以便修习禅定。佛教认为凡修习禅定达到阿罗汉果位者，必须断绝一切烦恼，禁绝一切性方面的生理欲望，不仅断绝男女性生活，甚至不许出现梦中遗精之类事体。

诺斯替教是在公元一世纪与基督教同时流行于希腊—罗马世界的一种秘传宗教，后来又吸收基督教某些教义，成为基督教的一个异端教派。该教认为，基督救人救世，在于赐人以智慧或“诺斯”（Gnosis，意为真知），使人知道如何从肉体之桎梏中解脱出来。解脱之道就是要与神合作，刻苦自励，禁欲苦修。诺斯替教为此目的，规定了不少戒条，主要内容不外是禁戒“饮食、男女”之类人之大欲，如禁止触摸和尝食某些食物，禁止婚娶和性关系。与该教同时流行于世的古代宗教摩尼教，也认为只有通过宗教禁欲，即通过弃绝酒肉、性欲、婚姻、财富和劳动，才能净化人的灵魂，回到它由之而来的光明王国中去。

早期基督教对于灵魂与肉体及性和婚姻问题还没明确的教义规定，但由于教徒中贪婪好色、淫乱苟合之类事件的增多，一些宗教领袖才逐渐重视到这些问题的严重性，故提出了一些解决办法。如保罗虽不反对结婚生子，但其总倾向是否定性交的，因为性交有碍于灵魂得救，最好一生不过男女性生活，严守童身。他说：“论到童身，我没有主的命令。但我既蒙主怜恤，能作忠心的人，就把自己的意见告诉你们。因现今的艰难，据我看来，人不如守素安常才好。你有妻子缠着呢，就不要脱离。你没有妻子缠着呢，就不要要求妻子。你若娶妻，并不是犯罪。处女若出嫁，也不是犯罪。然而这等人肉身比受苦难，我却愿意你们免受这苦难。弟兄们，我对你们说，时候减少了。从此以后，那有妻子的，要像没妻子。哀哭的，要像不哀哭。快乐的，要像不快

乐。置买的，要像无有所得。用世物的，要像不用世物。因为这世界的样子将要过去了。我愿你们无所牵挂。没娶妻的，是为主的事挂虑，想怎样叫主喜悦。娶了妻的，是为世上的事挂虑，想怎样叫妻子喜悦。妇人和处女也有分别。没有出嫁的是为主的事挂虑，要身体灵魂都圣洁。已经出嫁的，是为世上的事挂虑，想怎样叫丈夫喜悦。我说这话，是为你们的益处。不是要牢笼你们，乃是要叫你们行合宜的事，得以殷勤服事主，没有分心的事……倘若人心里坚定，没有不得已的事，并且由得自己作主，心里又决定了女儿不出嫁，如此行也好。这样看来，叫自己的女儿出嫁是好，不叫她出嫁更是好。丈夫活着的时候，妻子是被约束的，丈夫若死了，妻子就可以自由，随意再嫁。只是要嫁这在主里面的人。然而按我的意见，若常守节更有福气。我也想自己是上帝的灵感动了。”<sup>①</sup> 从这种理论发展出早期基督教禁欲主义。虔诚的基督教徒为了摆脱“饮食男女”之类肉体之欲对灵魂的诱惑，常常离尘遁世，甚至逃避到荒无人烟的沙漠旷野中，过着极端清苦的隐修生活，与自己的肉体情欲进行搏斗。公元三世纪中四世纪初，基督教逐渐兴起到男女修道院苦修的修道运动。修道者们视性欲为罪恶，视身体的清洁为灵魂的污秽，视守童身为神圣，宣誓立志坚守清贫、苦行与贞节。第一位隐修而获得“圣徒”称号的是安东尼，他在离家不远的茅舍中独居了15年，又到遥远的沙漠中住了20年，他住在坟墓里，未曾洗过一次澡，未曾伤害过身上的一只虱子和小虫。圣亚伯拉罕信教五十年，从不洗脸洗脚。后来，中世纪的卡塔尔派神学也是极端厌恶男女的性生活和婚姻关系，说亚当和夏娃最大罪恶就是他们的淫乐，淫乐才是伊甸园的禁果；说生儿育女实质上是把善神造化的灵魂囚禁在恶魔造化的肉体之中，夫妻同居比通奸更应受到诅咒，有孩

<sup>①</sup> 《旧约圣经·哥多林前书》第7章第25—40节。

子的妇女是恶魔缠身等等。虽然文艺复兴以后基督教的宗教禁欲主义逐渐减弱了它的影响，但基督教与一切重视灵魂得救的宗教一样，已与否定肉体情欲的禁欲主义结下了不解之缘，不同的只是表现形式和程度的差别而已。

伊斯兰教经典《古兰经》并未认为肉体为罪恶之源，但其中所谓人类祖先阿丹与其妻好媧因偷吃禁果而获罪并因此而被逐出乐园的说法，使许多穆斯林觉得饮食男女之类肉体情欲乃是人类犯罪的根源，因此而主张通过禁欲、苦行、忏悔之类宗教修行，邀取真主的宽恕和恩宠，于末日审判时获得进入天国的权利。伊斯兰教的苏非派算是比较系统严格的禁欲主义，他们主张排除尘世生活对灵魂和精神的干扰，遁世隐修，主张放弃富贵荣华，放弃财产，视黄金为秽物，满足于贫贱生活。有的该派教徒甚至抛妻弃子，过独身生活，以静坐和守夜为务。

中国道教早期并不讲禁欲，甚至还以为男女交合有利于身心健康，能够使人长寿，故提倡“黄帝容成之术”，当做成仙法术之一。但唐宋以后，特别是宋元时代全真道派兴起，全真派强调的是离尘出世、苦修苦行、抛弃妻子家室，过独身生活。该派创始人王重阳，不但自己出家修行，住地穴，自称之“活死人墓”，还尽力劝化马钰夫妇抛弃家业，脱离夫妻关系，出家修道。结果，马钰和其妻（即后来道号孙不二的的女冠），果然依照他的话出家修道，经历许多磨难和艰辛，各自分道扬镳、传授弟子，终于都成了一代宗师，均得了道而列为“全真七子”。

当代也有一些极端的邪教，把与教主发生性关系作为得道、接近上帝或飞升天堂的途径之一。这在本质上与这种宗教危害社会、侵害个人生命财产、提倡野蛮反对文明的效果一致，也是一种反社会行为，而不再属于宗教或民间习俗问题了。

### （三）信仰因素与婚俗

从婚姻俗制的发展阶段性来看，每个阶段的婚俗都与信仰因

素相联系，或者说都有信仰或宗教的因素作为依据。每个民族、每个地区的婚俗，也总是能和信仰因素和宗教因素挂上钩。在民间，有关婚姻的民俗性信仰，品种繁多，举不胜举，而且多半具有仪式意义和禳祈目的。

在旧中国，谈论婚娶时十分重视男女双方的“八字”是否相合，如果不合，是决不能结为夫妻的。所谓“八字”，就是将人的出生年、月、日、时，各配以天干、地支，每项两字，依次排列成八个字，如甲子、乙丑、丙寅、丁卯等，叫作八字。以八字找出“五行”，再以相生相克之说来推断祸福寿夭，所得结果为八字命。因此，男女双方的八字，如相冲相犯则命不合，属相如果相克命也不合。如果女人的八字克夫，丈夫婚后难免一死；男人的八字克妻，婚后妻子也难免早死。女人的八字如果犯了扫帚星，会使夫家不得安宁。如夫妇的属相不合，婚后也不会和睦，而且还会多灾多难。民间就有白马怕青羊，羊鼠相交一断休，蛇虎配婚一刀割，兔儿见龙泪交流，金鸡玉犬难避难，猪共猿猴不到头，二狗不共槽，两龙不同潭，羊落虎口难逃等等说法。民间婚姻要合八字的习俗由来已久，相传周代的纳吉礼，就是将男女双方的生辰交给巫师，让他用龟甲和蓍草来卜断吉凶。发展到当代，即使推算出八字相合还不行，还要用种种神秘的方法验证。大多数地方，是把男女的八字放在祖宗神案下压三天，以求得祖宗的神灵保佑。如果三天之内家中一切平安，万事顺利，不出事故，就证明男女双方八字相合、命运相配了。浙江富阳、安吉等地，男家将女方的八字放在灶台上七天，求灶王爷保佑，在此期间哪怕是摔破一只碗和死了一只鸡，也被认为是男女的命相不合。有的地方甚至将八字放在灶台上达一个月之久。在海南琼崖，媒人将女方的八字抛在男方家门前，由男方订婚者亲自捡起来放到自家的米缸中，如家里三天内不发生口角，不损坏任何东西，没有任何不祥之兆，就证明男女八字相合，可以结婚。四川

资中还有“合水八字”的习俗，即先请算命先生推算双方八字，如相合，又将八字压在神龛香炉下三天，观察是否吉利，如吉利，又将双方八字分别放在两个碗里，在夜深人静以后将这两个载着男女命运碗放在水缸对角漂浮。第二天一早打开水缸盖，如两只碗离得很远，就认为两人命不合；如两只碗相距不远或相靠，则为大吉。

在茶乡安徽黄山，有喝茶定亲的习俗。据说很久以前，黄山的青年男女以对歌定亲，三月三晚上在山坡上对歌，对上了女方到男方家过一夜，到第二年三月三，如有了孩子便抱着孩子到男家结婚。如果没有怀孕，允许再对歌一次。如还是未孕，则不能再对歌，姑娘只好住进寡女村，终身不能嫁人。据说有年三月三，美丽的姑娘茶姑与小伙子吕夯宝对上了歌，她来到吕家门前，对夯宝说：“如果我这一夜不孕怎么办？你看寡女村受苦的姐妹还少吗？”两人想出了一个办法。谷雨这天，茶姑和一群姑娘采茶后又累又渴，茶姑说：“现在要是有一壶茶该多好！”姑娘们说：“除非天上的神仙爱你，送你一壶茶。”茶姑便寻找起来，果然在一棵茶树上找到了一壶茶。姑娘们痛快喝了个够，剩下最后一点茶水时，大家对茶姑说：“这是天上给你的定亲水，快喝了吧。”这时，吕夯宝钻出来喊：“谁拿了我的茶壶？”于是大家欢呼起来：“神仙吕洞宾的后人用茶壶作媒要娶茶姑了！”村里的老人们认为这是天意，就打破常规，同意他们结婚了。从此，黄山就有了喝茶定亲的习俗：采茶姑娘喝了那个小伙子茶壶里的水，就等于宣布与茶壶的主人定亲了。显然这是个民间故事，已经将神仙帮助的情节淡化了，但其中借助神仙名义的细节还可见信仰的影响力。

在西方民俗中，爱神常是一个手持弓箭、有翅膀的可爱小孩儿，他的金箭射中男女双方的心，这对男女就会相爱、结婚。在中国，充当这一角色的，是一位慈祥、和蔼的老神仙——月下老

人。《红楼梦》第五十七回中，薛姨妈说：“自古道：‘千里姻缘一线牵’，管姻缘的有位月下老人，预先注定，暗里只用一根红线，把这两人的脚绊住，凭你两家哪怕隔着海呢，若有姻缘的，终究有机会作了夫妇。”李复言的传奇小说《续幽怪录·定婚店》最早记述了这个故事：相传唐朝时，有个名叫韦固的年轻人，因父母早亡，为早娶亲以续后嗣，多方托媒求亲却总也不成功。一次，他相亲途经宋城时，因起得早，天还没亮。在月光下有一位老人在翻一本写着古怪文字的书，手里还拿着一缕赤红丝线。韦固问老人看的是什么书，回答说这是天下的婚牍；又问这缕赤红丝线是做什么用的，老人回答说这是赤绳，是用来系夫妻足的，即使是仇人或者远隔千山万水，只要这绳子一系上了，两人总能成为夫妇。于是韦固便向老人请教自己的婚姻，老人查看书后对他说，“眼前婚姻一概不可望，你的夫人现在才三岁，得十四年后才能与你成亲”。韦固不信，老人便带他去相看，原来这女孩是一个瞎眼卖菜老妇人的女儿。韦固生怕自己真的成为穷小女孩的丈夫，起了歹心，于是派仆人去刺死小女孩。而仆人手软了，没刺中要害，仅在小女孩的眉心刺了一刀。以后的许多年，韦固累次求婚都没成功。直到14年之后，韦固任刺史王泰的参军，因王泰赏识他的才干，便将女儿嫁给了他。这女子容貌端丽，只是常在眉间贴花以装饰，即便洗澡时也不取下来，这才得知这女子正是14年前自己派人刺伤的女孩，后来被王泰收养过来了。从此人们便相信婚姻是“千里姻缘一线牵”，“赤绳系足”而定下的。在汉族民间，正式结婚之前都要行定亲礼，多数地方是摆酒宴广请父老乡亲，将婚约公布于众，称为吃“定亲酒”或“吃安心酒”。还有的是男家将定亲礼物送到女家时，点红蜡烛、放鞭炮。无论哪种形式，只要定亲了，女的虽然没有过门，但已经是男方的人了，别人就不能再登门求亲了。

农历二月初八是景华山彝族人的插花节，是一个保护彝族姑

娘和她们的爱情的节日。相传马樱花本来生长在皇宫中，山野是见不到她的。当牡丹被封为“花中之王”后，皇宫中的人只是观赏牡丹，没人再理会马樱花，甚至皇后还说她的花朵又厚又粗不讨人喜欢。马樱花一气之下来到彝山与山花结伴。这时，彝山有一个魔王，他强迫彝寨选美女供他蹂躏，每夜一个，夜夜不许落空。姑娘们痛不欲生，纷纷自尽。马樱花不忍姐妹受辱，变成一位花枝招展的彝家少女来到魔王身边，魔王从未见过如此美貌的少女，非常兴奋。马樱花说：“大王，按照彝家的规矩，在嫁给你之前我要敬你三杯酒。”她端起酒杯，摘下插鬓发上的马樱花放在壶中。魔王不知马樱花有毒，便同身边的将士将酒全喝光了，只一会儿功夫，这些人便全死了。从此，每到二月初八早晨，彝族青年便身穿节日盛装，把采到的一簇簇鲜花背下山，在自家的门上、墙上、窗户上插满鲜花，甚至在牛角上也挂上一束，大路上也搭起花门、花棚。这样，渐渐地，插花避邪的含义就演变成了对歌颂青春和爱情的涵义了。

中国老百姓还善于通过“谐音”想象来表达对婚姻和爱情的美好祝愿，比如，人们认为百合包含了“百年好合”的意思，所以在国内好多地区，姑娘们用百合来表达对爱情和美好婚姻的希望。百合，是一种多年生草本植物，是传统中药之一，也是道教认为服用了能使人延年益寿的好东西，民间就认为它能够驱除邪魔，还被称为“送子仙”。姑娘们把百合花戴在胸前，用以祛邪毒，同时又希望能得到如意郎君的爱情。姑娘们还把百合花装进绣袋里，缝成心形香包送给心上人，希望自己的爱情永远美好。在姑娘的婚礼或过生日的时候，将百合作为礼物，据说接到这种礼物的姑娘以后定能生一个可爱的男娃娃。新郎新娘进洞房时要饮百合汤。人们还将百合花图案绘、绣在新人的床上用品上，祝愿他们百年好合，早生贵子。人们认为，百合又是一种能使人忘记烦恼的植物，无论你有什么烦恼，闻到百合花香即可消除，从



而保持心胸的舒畅。这样，这味中药的实用价值和民俗信仰方面的象征意义就完美的统一起来了。

在四川、云南交界的泸沽湖，意译为“母湖”或“女湖”，是现代不多见的“世外桃源”式的地方。明代诗人胡墩有诗赞美泸沽湖云：“泸湖秋水间，隐隐袅芙蓉。并峙波间鼎，连排海上峰。倒涵天一碧，横锁树千重。应识仙源近，乘槎访赤松。”直接将这里比作道教神仙传说中的神仙之乡。这里湖光山色，美不胜收；人民善良，世风古朴；湖畔居住着勤劳、善良的“摩梭”人，他们的“走婚”风俗，是一条独特的风景线，对山外来客具有一种神秘的吸引力。关于泸沽湖摩梭人保留至今、引以为荣的“阿肖”（或译“阿夏”）婚俗，一直是个费解之谜。阿肖，摩梭语，专指有性关系的男女朋友（有区别于一般意义的朋友——“阿注”）。按照摩梭人自己的神话传说，这种“阿肖”走婚是从远古格姆女神开始的。所以，结交阿肖是天经地义的事。传说住在泸沽湖畔的格姆女神不仅美丽，而且风流多情，从来不甘寂寞。她与当地的“瓦汝卜拉”男山神有长期的正式阿肖关系，同时又和周围的“瓦哈”、“阿纳”、“则枝”、“后龙”以及四川盐源县境内的“公母山”等有临时阿肖关系。格姆女神和男山神幽会时，只能在天黑之后、鸡鸣前进行，否则就要受到天神的责难。有一次，格姆女神正与则枝山神偶居，被她的长期阿肖瓦汝卜拉山神发现，瓦汝卜拉山神一怒之下拔刀砍掉了则枝山神的生殖器（现今永宁盆地东南部一条长型山堡，便是当地人视为则枝的那节生殖器）。格姆女神和后龙山神都能歌善舞，两人一见钟情，情深意浓之际，常常背着瓦汝卜拉山神秘密幽会。有一天夜里，格姆和后龙纵情欢乐，缠绵不舍，忘记了一切，突然听到远方的鸡鸣声。后龙慌忙跳上马背，扬鞭催马。不料马失前蹄，在山下踩出一个深深的马蹄印。格姆难舍自己心爱的情人，一边呼喊后龙，一边追赶。追到马蹄印边时，天已启明。女神站在马蹄印

边，十分伤心地哭了七天七夜，倾盆如雨的泪水填满了马蹄印，成了个马蹄印状的“谢纳米”，即泸沽湖。一部分泪水向东面溢了出去，即成了草海（当地地名）。后龙听到哭喊声，深情地回头一望，万分留恋，将自己颈上的珍珠串抛了过去，想送给心上人。不料线断珠落，有几颗珍珠掉到泪水里，变成了湖中的几个岛屿。当地人认为阿肖关系是格姆女神传下来的，所以说“女神都找阿肖，我们也要找阿肖”，理所当然。泸沽湖摩梭人的阿肖走婚俗制，据统计至今还有60%到70%的人在实行着。<sup>①</sup>按照与上述的格姆女神结交阿肖大致相同的办法，泸沽湖摩梭男女通过公开或秘密的多种方式结交，建立阿肖关系之后，有的要经过一段秘密走访偶居的初期阶段，在青年男女中尤其如此。最初的约会，多是避人耳目，悄悄进行。男子常在夜深人静时，去女阿肖家，按约好的暗号，或抛石子，或用烟斗敲门等，等候中的女子闻声开门，将男阿肖引入“花房”（即闺房）。到拂晓前，男子便匆匆离去，返回自己母家。经过一段时间的秘密走访，女子便将男阿肖公开，男阿肖便可公开走访女阿肖，并可登堂入室，到女阿肖家正房喝茶聊天，享受热情的招待，成为正式阿肖。阿肖关系有长期、临时之分，维持时间长短不一，因情而异，短则几天、几个月，长则几年十几年。一般年轻时相对不稳定，随着年龄的增长逐步趋于稳定。地域上，男女阿肖相距越远越不稳定。男女阿肖，一般都不会从一而终。无论男女，一生结交的阿肖，大多在数个以上。多数青壮年男女，一般有一个长期阿肖，同时可能有一个至几个临时阿肖。而解除阿肖关系，也相当简便、自然，不会闹得满城风雨。看来，格姆女神结交阿肖的神话故事，就是泸沽湖摩梭人自己爱情婚姻风俗的曲折反映。

<sup>①</sup> 李达珠、李耕冬：《未解之谜：最后的母系部落》，四川民族出版社1996年出版，第73~84页。

## 五、宗教与人生仪礼俗

人生仪礼，又称个人生活仪礼，国际上又称“通过仪礼”，本是从佛教术语“Rites de Passage”译过来的。每个人在其一生中，都有必经的几个生活阶段，每个人的社会属性就是通过这些重要阶段不断确立起来。在各个阶段，自古以来就用一定的仪式做出标记和表示，以便获得社会的承认和评价。在人的一生中各个阶段的民俗性中，往往包含着或直接或间接的宗教的、民俗信仰的文化因素。

### （一）人生仪礼俗的类型及其宗教因素

人生仪礼的全过程，是按人年龄的增长过程显示的，通常以“岁”为单位计算，几乎每岁都有一定的仪礼。但是，重大仪礼只在几个重要的阶段出现，由此构成了人类生活中普遍遵循的四大仪礼习俗，即诞生礼、成年礼、婚礼、葬礼。在我国传统习惯中，寿礼也占有较重要的位置。由于它实质上是每岁诞生纪念日的重复，所以不另计为一种。从生到死过程中的全部仪式，按照国内学者通常的划分，大致可分为三种类型：

一是脱离前状况的仪式。在人的生长过程中，凡是脱离以前状况的异常重要的变化，都简称脱离前状况，这时举行的有关仪式，在民俗学上称作脱离前状况的仪式。如人从母腹中出生，为庆祝他的脱离前状况（孕育），父母和家人为他作诞生仪式。由于人对自己的生老病死缺乏科学认识，诞生仪式自古以来都被当做一种宗教的、民俗信仰的仪式对待。对于人的死亡也是这样，死亡被认为只是肉体死亡而灵魂出壳，因而这种脱离前状况的仪式，从来都带有祝愿死者灵魂升天或转生的意义。

二是过渡阶段的仪式。人生长过程中，凡是生活各重要阶段相间隔的过程，都是过渡阶段，其仪式为过渡阶段仪式。如，人生下来到成年，是人生重要的成长阶段，要经过十几年的幼年、

少年期的渐变过程。其间，幼儿有“三朝”、“满月”、“百日”、“周岁”等仪式，也是有许多类信仰的禁忌和类宗教的祝愿因素的。从“周岁”直到成年，成年直到结婚，结婚直到死亡，其间都有这种过渡阶段的仪式。

三是进入新状况的仪式。过渡阶段之后进入重要生活阶段的所有仪式，都是进入新状况的仪式。如成年期的成年礼（如冠礼），结婚期的婚礼，都是这种进入新状况的仪式。

这三种仪式又被称作人生仪礼三阶段。在实践中，人生仪礼往往与信仰民俗发生极大的关系，全部仪式所包含的社会特征与信仰特征交织在一起，形成复杂、多样、多重的民俗结构。这种结构在中国民俗中有特异表现，首先是在社会意识中，传统的人生观念总是和人们的吉凶祸福观念有直接的关系，特别是一些宗教派生出来的迷信观念和有关仪式、手段，对于人生仪式的多重属性的形成，有不容置疑的作用。因此，人生仪礼在民俗观念中呈现出一种由生到死的社会生活中的过程，和由死到生的信仰生活中的过程，这两种过程的衔接与循环，正是民俗传承中对人的一生及其转化的标志。尤其在我国的佛教“轮回”、“转世”说的影响下，这种标志更形成一种十分顽固的观念，严重支配了我国社会生活及信仰生活很长的历史时期。如果说社会的民俗指的是人从生到长、从长到老、从老到死的各个阶段和整个过程，那么，信仰的民俗指的就是人死之后，灵魂转世、转生，再投胎为人的由死到生的过程。实际上，无论古今中外，人都要用相应的民俗仪礼来度过自己的一生，任何人都不会排除自己的民俗性格，这恰恰是人的社会属性的重要标志。从民俗的角度看，民俗仪礼本身就包含着浓厚的信仰文化的底蕴；而从信仰的角度看，民俗仪礼又常常可以反映宗教、信仰的民间特点和民族特点，甚至成为宗教通向社会的捷径。

## （二）诞生礼

诞生礼标志人生的开端，本来应该是人生仪礼中的一个重大仪式，但由于孕育的生理特殊性，以及婴儿出生的某些信仰禁忌的制约，诞生礼往往在极小的范围内举行。这种仪式既包含为新生儿祝福、祝吉的意义，也有为产妇驱邪的表示，而且往往带有神秘色彩。

在婴儿诞生前，孕妇本身的禁忌就很多，如禁食、禁视、避讳等等，都有各民族各地的惯例。未孕时的求子（如拜“送子观音”、拜福禄寿三星），临产设产房的种种习惯，都是为诞生礼作准备的。婴儿诞生前后，其父严禁进入产房，这在《礼记》中就已有这方面的记载了。现在少数民族中仍有这种习俗，如壮族作丈夫的在妻子临产期间一个月不准进入产房。但在芒人、苦聪人中却有相反的习俗，产妇临产，在房屋附近搭一所芭蕉叶棚，由自己的丈夫接生，丈夫这时要同妻子在棚内同住。

在我国古代，婴儿诞生也有相关的仪式和标志，而且由于宗法制度和天地阴阳观念的影响，对男女婴的诞生仪式有所区别。从《诗经·小雅·斯干》中可见当时情形：生了男孩，“载寝之床，载衣之裳，载弄之璋”，用以表示尊贵也祝愿他将来升官发财；生了女孩，则“载寝之地，载衣之褐，载弄之瓦”，用以表示卑顺和祝愿她将来当个好女儿，为丈夫当好贤内助、作个好妻子。又如《礼记》记载：生了男孩，即“设弧于门左”，左为“天道所尊”；而生了女孩，则“设帨于门右”，右为“地道所尊”。“弧”是木弓，祷祝男孩将来的阳刚；“帨”是手帕，祷祝女孩将来的阴柔。

古代往往把婴儿的诞生礼放到其诞生后的第三天，俗称“三朝”。当日或行用礼物“接生”的仪式，多有外祖母家送红蛋、十全果祝贺。生男又行射天地四方的仪式。后来又产生了“洗三”仪式。北方多用艾叶、花椒等草药煎汤洗婴儿，边洗边念祝词，以驱灾避瘟。宋代产后三朝为婴儿行“落脐灸凶”，实际上

也是为了保佑新生儿平安、祝愿他健康成长而行的仪式。诞生礼的过渡期仪式，在人的一生中式样较多，满月、百日、周岁为婴儿最阶段的过渡仪式。这阶段要行剃发礼、认舅礼、命名（乳名）礼、抓周礼等等。旧俗命乳名十分郑重，有的地方由生父携带糖饼之类请村中长者、族中有威望者取名，名字要与长辈亲属的名字避讳，通常多取吉字做名，如贵儿、祥儿、小龙、虎仔，但在民间更多的取“贱”名或带有符咒意味的名，以求免灾避邪，容易抚养。如“小狗子”、“猫仔”、“小牛”及“锁柱”、“拴柱”等等。南方还有“上篮称”取名习俗，仪式是包扎的婴儿加上吉祥物，如加父亲靴子取作官、加书取读书成材、加母发取发达发财，用秤称过，然后把所得斤两做为乳名，如“七斤”、“九斤”之类。在满族中又有以家族长的年龄命名的习俗，如婴儿诞生时祖父88岁，乳名则叫“八十八”，其祈禳意义也在于保佑该婴儿长命百岁或避邪祛秽。

满月剃头仪式在旧时代也比较隆重，主要由外祖母家赠礼，布置礼堂，请全福人抱婴儿坐中间，由剃头匠人剃胎发，胎发多收藏起来或用丝袋装起挂在床头。剃头后小儿穿新衣，亲友赠礼物并聚餐，剃头匠人得供桌上的所有供品。南方也有在剃过头上用嚼碎的陈茶叶擦抹，以使头皮发青色，象征和祝愿婴儿将来满头秀发，健康成长。百日，北方多称“百岁”，是祝长寿的仪式。亲属多有馈赠“长名锁”的，表示锁住了他的命根，阎王小鬼就忘记了他，用以保佑小孩子健康成长。周岁，旧时又行“抓周”仪式，用以预测小儿一生事业前途，是卜测命运的信仰民俗，有的甚至还要请端公、巫婆到场。如《红楼梦》写贾宝玉抓周抓了些脂粉之类，于是贾政等人预测他将来会是女儿行中人，故需严加管束。以后的少年礼，多半以其每年生日为主，北方多用五色线穿古代铜钱制锁，生日挂在颈上，按年岁穿铜钱数，行挂锁礼，又称“锁关”，以求平安结实，有的直到十二岁方可解锁

“开关”。诞生礼的周期纪念就转化为寿诞礼。总之，诞生礼以及过渡期礼除了其宗教的、民俗信仰的因素之外，在我国有两个突出特点，一是所有仪式的含义都在于祈求长命、长寿，二是以生男仪式为重。这与封建时代的社会文化特点有关。

### （三）成年礼

古今中外各个民族都有自己独特的成年仪式，而且越是宗教信仰气氛浓厚的人群，越是注重成年仪式的“规范”性和隆重程度。非洲有的部落，为某个人举行成年仪式，甚至整个部落为之举行长达一整天的集体舞蹈。我国古代成年礼，通称“冠礼”，据《礼记·冠义》记载，仪式十分隆重，不仅选好良辰吉日，还要选择为冠者举行冠礼的“大宾”。同时，冠礼也是为以后的婚礼作基础的仪式，刚刚达到加冠年龄，通常又称为“弱冠”，二十岁（相当于现代的十八周岁）为“冠岁”，真正成为冠者（成年人）应当是在二十岁以后。

我国目前各少数民族中有的还保留着古老的成年礼俗，例如拔牙、染牙、穿裙、穿裤、盘发等仪式，都是进入成年的标志。如像永宁纳西族母系社会残余的成年礼，是给进入成年期的男子行穿裤子礼，女子行穿裙子礼，由亲友宾客观礼，承认他们进入成年，赋予他们结交异性“阿注”（朋友）的权利，使他们可以公开参加各种青年社交活动。

泸沽湖摩梭人告别少年时，也要举行成丁礼，即“穿裤子和穿裙子仪式”，表示他们有了灵魂，可以作为成年人参加生产劳动、参与社交活动，死后也可以在氏族公墓火葬。在此之前，男女孩均穿麻布长衫。成丁礼在男女虚岁十三岁时举行，也有九岁、十一岁时举行的。成丁礼在春节举行。主持仪式的人由达巴（巫师）占卜决定。属相相同且性别相同者，才具备主持人的起码条件。正月初一早晨，达巴和喇嘛（藏传佛教僧人）开始诵经，祭祀祖先。接着，吹响法螺（海螺），成丁礼正式开始。男

女少年分别踩在正房内男柱和女柱旁的猪膘（一种盐、香料腌制的整肥猪肉）和装有粮食的口袋上，由主持人脱去少年身上的长衫，改装易服。男的先从左脚穿裤，女的先从右脚穿裙。穿戴就绪，便跪在喇嘛面前，由喇嘛再诵一遍祷告经文。诵经毕，由家庭主妇向祖先、火塘神献食，同时，达巴要呼唤家庭中每个死者的名字，家庭主妇则将所献之食物举过头顶，撒在房屋上，让乌鸦来吃。接着，由主持人引导少男少女依次向经堂、上下火塘神、达巴、喇嘛和年长者磕头施礼，每个人都要向磕头者念一遍诸如长命百岁、福禄双至之类的颂词，并赏赐钱财之类礼物，然后全家共进早餐。餐后，即开始办酒席，在本村内请客。少男和少女向所有来宾磕头施礼，客人则赠送钱或其它礼物，并念些大吉大利的颂词表示祝贺。最后，由母亲或年长者将受过成丁礼的少男少女领到生父家和其他亲族家中礼拜。去时要带上一些食品盒，内装各种食物，其中有粑粑及各种“花花糖”（用各种粮食炒爆后粘成），并带上一圈猪膘肉、一斤白酒和一节新鲜的猪或羊的四腿骨肉。到了对方家中，也要向经堂、灶神和各位年长者磕头。家中主妇带来的食物每样取少许，用以祭祀祖先和灶神。祭祀完毕即招待拜访者。少男少女返家时，对方要赠送一套或一件衣服和一些钱，多少不定，也有送一只羊子或一件金属家具如铜瓢、铜锅之类作纪念，通常生父家送的东西要多些。

泸沽湖摩梭人的成丁礼，其成因明显有民俗信仰的根源。相传在洪荒时代之后，男始祖初志尼宇俄和女始祖泽翁矣几米繁衍了后代，但天神给所有动物赐寿，谁能在天神赐寿之时应声，谁就能得到相应的寿数。赐寿这晚，天神首先喊了一千岁，大雁机灵，叫了一声，于是得到了一千岁；喊到一百岁时，野鸭叫了一声，得到一百岁；喊了六十岁时，狗叫了一声，得到六十岁；喊到十三岁时，男始祖才从梦中醒来，应了一声，结果只得到十三岁。由于人所得的寿数太短，始祖母亲只好与狗商量调换寿命。



经过一阵讨价还价，狗答应了，但提出条件：人不能用脚踢狗，不能用扫帚打狗；大年三十晚上，人吃什么，狗也同样享受，狗死时必须送上一条裤子、一个碗、一碗肉和一团饭。始祖都一一答应。这样人与狗才换了寿数，人有了六十岁寿数。泸沽湖摩梭人就以十三岁的成丁礼来纪念，平时也按照讲好的条件来待狗，狗死后也要履行诺言。这就是成丁礼的来历。<sup>①</sup> 这是典型的原始宗教传说与民俗密切联系的生动例证。

#### （四）结婚礼

婚礼是人生十分重要的大礼，是“终身大事”的主要民俗仪式。世界各民族都十分重视婚礼，而婚礼中所包含的信仰、宗教成分是显而易见的。如在基督教教堂进行婚礼仪式，其了解程度通过各种传媒已大大超过了其信仰人群和社区，已成为西方最流行的民俗仪式。新娘的白色婚纱和新郎的礼服，甚至成为今天服装设计大师创作的一个部分。

我国自古以来重视婚礼，其“六礼”是封建时代婚礼的模式，对今天的新婚礼仪式也有很大影响。“六礼”实际上是中式婚礼六个阶段的仪式。

一是纳采：男方请媒提亲后，女方同意议婚，男方备礼去女家求婚，礼物用雁。关于古礼用雁，较早说法是雁系候鸟，“木落南翔，冰泮北沍”。是顺乎阴阳的往来，以雁为礼，即象征顺乎阴阳之意。其中自然有上古原始宗教成份。

二是问名：求婚后托请媒人问女方姓名及生年月日准备合婚的仪式。问名礼的核心是古俗中的“卜”问仪式，即后来的“合生辰八字”。这正是民俗信仰的形式和内容。因为“八字”不合，古往今来不知有多少人无缘结合，造成悲剧。广东、海南许多地

<sup>①</sup> 参见李达珠、李耕冬《未解之谜：最后的母系部落》，四川民族出版社1996年版，第22—24页。

方向名不用合八字，只是“纳槟榔为礼”、“只送槟榔”。这习俗来自当地少数民族，与中原地方风俗有显著区别。

三是纳吉：即把问名后占卜合婚的好结果再通知女方的仪式。后世将这阶段的仪式称为“订盟”，现代称为“订婚”，是婚姻仪式中的关键环节。男家卜吉之后，再备礼物到女家决定婚约，民间称“送定”、“过定”、“定聘”、“过小礼”。旧时多用戒指、首饰、彩绸、礼饼、礼香礼烛，也有用羊、猪的。送过定礼，表示婚约已成。礼物中的香烛，也是用于与信仰内容相关的仪式的。

四是纳征：又称纳币，是订盟之后男方将聘礼送往女家，进入成婚阶段的重要仪礼，俗称“过大礼”。男方备有礼物单、装礼品的箱笼，由人挑抬，伴以鼓乐，在媒人和押礼人的护送下前往女方。女方也有“回礼”。这阶段仪式中，与信仰民俗相关的是聘礼的数目，各种各类都要成双数，“好事成双”，其名称也多含吉祥如意的含义。近代将聘礼简化为现款，数目也要求是吉祥数字。

五是请期：选择好结婚日期，备礼到女家，征得女方同意的仪式。古代也用雁，后来改用其他礼物。到近代，干脆在送聘礼时就顺便把“日子”定下来。

六是亲迎：新郎亲往女家迎娶新娘的仪式。该段仪式实际上是婚礼的主要过程，有人认为这才是正式婚礼。这也是最能体现信仰习俗的仪式。旧时婚礼主要过程，在男方家的有“添妆”、“认大小”、“食新娘茶”、“闹洞房”、“装（点）烟”等等。在路上，用花轿、喜车、马、喜船，或背新娘、抱新娘等等。亲迎时用轿两顶，新郎乘一顶，另选一全福小孩乘一顶“压轿”，前往女方迎娶。亲迎中有陪新郎至女家迎娶的“傧相”，搀扶新娘上轿的“好命人”，从女家起车起轿时，有的女家向新郎献四喜汤、茶。亲迎队伍返回男家后，由门外进入室内全过程有种种仪式，

多半是民俗信仰类内容，迎轿、下轿、祭拜天地祖宗、拜父母，礼成人洞房等等，主要喻意是祝愿吉利、驱除邪秽。

少数民族的婚礼，由于民族文化传统的差别，与汉族有许多不同。如鄂论春族婚礼中第一项是求婚，由媒人代表男方相女方家长提出求婚，如得到允许，媒人向女方父母磕头，作为求婚告成。第二项是认亲，男未婚夫由母亲或婶母及一些亲友陪同，携带酒肉到女家，女家邀集近亲，双方举行认亲礼，未来的女婿要给女方长辈亲戚敬酒磕头，但不得向未来岳父母磕头。认亲当晚，未婚男女吃一种叫“老考太”的粘粥，然后，在女方“歌人柱”（该族住棚）提前同居约一个月。第三项才是过礼，男方往女家送马匹、野猪、酒等彩礼，并议定迎娶日期，这时女婿才向岳父母敬酒磕头谢恩。第四项是迎娶，女婿带领本部落兄弟姐妹乘马去女方部落，女方派出送亲队伍也各骑马迎至半路，燃起篝火，喝酒吃肉。此刻，新娘故意骑马离去，新郎骑马追赶，然后并辔而回，共同到男家衍赴宴。傈僳族婚礼分为两个阶段，一是过礼，二是娶亲。过礼又称“赔财礼”，男方于订婚后选吉日向女方父兄送财礼，一次或多次送完均可。过礼当日，女方要备酒、宰杀猪羊款待男方来客及未婚夫，并邀请本家亲戚和同村各家来喝酒。娶亲以女方送嫁为主，当天由女方杀一口小猪，蒸米饭一袋、米饼一百块，酒一瓶，放在竹笼中由人背到新娘家。其民俗信仰内容，主要体现在这两个阶段仪式所定的日子上，一般要选猴、鼠、蛇三个吉日进行，认为这三个日子主“多子”。

#### （五）丧葬礼

丧葬礼是人结束了一生后，由亲友等进行哀悼、纪念、评价的仪式，同时也是殓殡祭奠的仪式。这个仪式所包含的民俗信仰或宗教信仰的成份，是四种人生仪礼中最明显、最浓烈的一种。首先是，世界上所有宗教都对于人的死亡和有关丧葬问题形成了各自独特的仪式和规范，都有各不相同的丧葬形式和葬法，都有

与其信仰体系密切相关的关于丧葬的“理论”根据和实施细则。中国古代帝王耗资巨大的陵墓，古埃及法老费工费时的“金字塔”和“木乃伊”，中国楚人构思巧妙的“悬棺”，安放佛教高僧骨灰的各种材料各种型制的宝塔，康藏地区的“天葬”等等，无一不是同宗教或民俗信仰中的“灵魂不灭”观点相联系。其次，所有宗教都有超度亡魂或末日审判这样的对死亡意义的判断标准，都有通过死亡及其丧葬仪式扩大其信仰领域和影响度的具体方法。基督教要求临死前的最后的忏悔和下葬时墓地上的诵经，佛教的超度亡魂的“放焰口”、“施食”等法事，中国道教的灵前诵经做“道场”等等，都是这类仪式。

《红楼梦》描写秦可卿死了，贾府大办丧事，“择准停灵七七四十九日，三日后开丧送外闻。这四十九日，单请一百零八众僧人在大厅上拜‘大悲忏’，超度前亡后死鬼魂；另设一坛于天香楼，是九十九位全真道士，打十九日解冤洗业醮。然后停灵于会芳园中，灵前另外五十众高僧、五十位高道，对坛按七作好事。”这只是停灵祭悼，就这样大的场面，竟动用了三百零七名僧道，充分反映出封建时代丧事与宗教信仰的直接联系。还有，在“五七”的正日子上，“那应佛僧正开方破狱，传灯照亡，参阎君，拘都鬼，延请地藏王，开金桥，引幢幡，那道士们正伏章申表，朝三清，叩玉帝；禅僧们行香，放焰口，拜水忏；又有十二众青年尼僧，搭绣衣，鞞红鞋，在灵前默诵接引诸咒，十分热闹。”到了“发引”日，由六十四名青衣请灵，送殡队伍真是浩浩荡荡，压地银山一般，光轿子就不下百十余乘；骑驾车轿，各种执事陈设，摆了三四里远；各家亲友又彩棚高搭，设席张宴，大搞路祭，就这样吹吹打打，安灵于铁槛寺后，还做了三日道场方去。从小说的传神描述中，我们可以看到当时丧葬习俗的信仰、宗教化深入的程度。

葬式所包含的宗教、民俗信仰成份，也是具有深刻的文化意

义的。土葬，是通用的葬式，这种葬式还可分为许多有区别的分支形式，是从古代就沿用下来的，有的民族或宗教还将此葬式做为丧葬规定。火葬，也是古代就有的葬法，在我国，最早在某些少数民族中流行，后来因佛教的倡导流传更广。水葬，即将尸体包裹后投入河、海之中，在国外海洋民族中多见。天葬，又叫露天葬、鸟葬、风葬，特别典型的是青藏高原藏族中的天葬，还保留至今。药物存尸，如古埃及的“木乃伊”，佛教高僧的肉身金像。其它还有“腹葬”等流传范围较小、较原始的葬法。无论何种葬法葬制，原初涵义都与宗教、信仰有关，一般都是想通过某种方式的安葬死者尸体，使死者的灵魂得到飞升或重新投胎转世为人创造条件。各种葬式的传统文化意义，实际上都是基于这种信仰的基础的。

我国历来将处理死者看作重大而庄严的事情，传统的丧礼形成了一套完整的程式：

一是停尸，这是人死后的第一个仪式。《仪礼·士丧礼》载：“死于适室，帛用敛食。”即以北屋为正屋，则死于北牖下床上的一律迁到南牖下床上，停放好尸体，脱去死衣，盖上特制的敛被。现代北方人死在炕上，一律用木板停尸地上，东北地区甚至不准死在炕上，临死前抬到地上木板上。临死前先换“寿衣”。灵前供饭（“倒头饭”），点灯（长明灯），以供灵魂上路果腹和照阴间路。傈僳族停尸多靠火塘边，头向地势高处，头包头布，头前供酒饭、猪肉，男供九斤，女供七斤，祈求死者保佑平安。

二是招魂。古俗招魂，巫师或亲属从前方升屋，手持寿衣，呼叫死者之名三声，以示取魂魄返归于衣，然后从后方下屋，将衣覆盖死者身上。近代，受佛教影响之家向西方呼叫，多为子呼父母，词语多为“走西方大路”之类，祝愿死者拜佛成正果。西南地区农村，丧家还在门前立招魂幡。

三是吊丧。丧礼的公开，先由死者家属报丧，由死者晚辈到

亲族家“叩报丧头”，通知死讯。西南少数民族常用吹竹号报丧的仪式。设灵堂，孝男孝女守灵、举哀，手执“哭丧棒”，朝夕和宾至时都要哭灵。一般信佛信道人家，此时即请僧人或道士到场做法事、“道场”，大体情形如《红楼梦》上述的描写。

四是殡仪，又称“入殓”、“大殓”，即入棺的仪式。死者入棺，上铺下盖都有讲究，有钱人家棺木外部的油漆彩绘都有信仰上的意义。盖棺钉盖时，孝子高叫“躲钉”，也是民俗信仰方面内容。随葬物品，有些本来是信仰的需要，如死者身下放垫铜币、银币，或放棺内四角，或放成七星状。少数民族随葬物品虽各有不同，但究其根源，也多出于信仰的原因。入棺及其随后的祭奠仪式，实际上是丧仪的核心部分。

五是送葬，又称下葬，是全部丧礼的最后程序。土葬法先有掘墓破土“卜吉”仪式，有富裕人家生前就营造墓室。汉族送葬时行列旧俗有定制，富户人家先导“打路鬼”、各仪仗、僧道鼓乐，然后是扛抬灵柩，孝子驾灵扛幡，孝女及亲族送灵车。拉柩族用两根木料扎成担架抬尸，又一男子手持火把或端一火盆随带死者衣物用具送行，表示死者还能像生前那样生活；下葬死者作面部俯卧、侧身，手交叉；埋后平整坟土，不垒坟，在坟场焚毁死者衣物；然后返回祭祀祖先，跳舞唱歌表示驱逐鬼魂。

在人生各项仪礼中，葬礼的内容最为复杂多样，且其社会生活成分多被信仰成分所掩盖。从葬礼开始所举行的各种追荐仪式，就都是信仰习俗的仪式了。如受佛教影响，人死后举行“斋七”，每七天设斋会追荐一次，共追荐七次，即七七四十九天，以为这样可以超度亡灵。又说佛经认为，人死之后到出生之间，亡灵有“中阴身”寻求生缘，以七日为一周期，不得生缘，更续一七，至七七必转生。以后还有“百日”、“周年”、及每年的“忌辰”，需做纪念性的法事。总之，人死后的仪礼，大多进入宗教或民俗信仰的范围，与其他人生仪礼相比，离社会关系类的仪

式更远了。

人从婴儿诞生开始，社会的习俗与信仰的习俗便交织在一起，经过连续不断的过渡仪礼，把一生重大阶段仪式串联起来，直到离开人世。任何人的一生都不能脱离生活仪礼的习俗。人的一生的一生的仪礼，在各民族社会文化发展中，都发挥过和发挥着重要的影响和作用，仪礼的发展、变异或改革，对社会的进步有着直接关系。

## 六、宗教与禁忌

禁忌，指的是习俗禁止和忌讳的某些行为和言语。社会的禁忌，既有宗教信仰性的，也有世俗性的；既有历史传承下来的，也有后人新建的。不同地区、不同民族由于历史、地域、文化背景的差异，禁忌的内容也多有不同。因此，《礼记·曲礼上》要求：“入境而问禁，入国而问俗。”<sup>①</sup> 禁忌，实际上是习俗信仰和信仰民俗的一部分。

### （一）禁忌的产生及其根源

禁忌产生很古，它是原始人宗教观念的一部分。现代学者认为，“禁忌起源于危险”。禁忌英语为 Taboo，它源于波里尼亚语 Tabu，原来的意思是“禁制”和“被禁制”。例如人不能接触尸体，“不能接触”即是“禁制”，尸体即是“被禁制”，而接触过尸体的人自身也成了“被禁制”的，他只有通过净化仪式后才能成为正常的人，不再“被禁制”，称为 Noa。关于导致禁忌的原因，弗雷泽认为，原始人并不能区别出神圣和玷污等概念，因为禁忌起源于“危险”的观念。被禁忌的人必定是自己处于危险之中，而且还有影响别人的危险，把这些人与其他人隔离开来，就是使危险既不能接近他人，又不能向四周扩散，这便是禁忌行为

<sup>①</sup> 《十三经注疏》，中华书局 1980 年版，第 1251 页。

的目的。弗雷泽的“交感巫术”体系包含了积极规则和消极规则，法术属于积极规则，而禁忌属于消极规则。积极的巫术的目的在于获得一个希望得到的结果，而消极的禁忌的目的在于要避免不希望得到的结果。斯坦纳（F. Steiner）从仪式价值论角度也指出，禁忌的作用就是将危险限定在一定的范围之内。<sup>①</sup>

禁忌也有“两面价值”。弗洛伊德在《图腾与禁忌》一书提出这种说法，他认为禁忌代表了两个不同方面的意义，首先是崇高、神圣的，同时又是神秘的、危险的、禁止的、不洁的。禁忌意指某种含有被限制或禁止而不可触摸等性质的东西存在，原始民族把这种假设的神秘力量称为“玛纳”，它们能够利用无生命的物质作媒介传播，被视为禁忌的人或物就像带电一样会产生传递作用。弗洛伊德指出，原始民族对禁忌的信仰，同患强迫性神经官能症（obsessional neurosis）的病人的临床症状和心理机制方面没什么区别。禁忌是在上一代人的强迫下为下一代人所接受的，它们一代一代传承下来，只是一种经由父母和社会权威的强迫下遵循传统的结果。弗洛伊德认为，禁忌的社会意义在于维护社会的制度。一个人触犯某种禁忌会造成社会的危险，即使他没有危害到所有的人，他仍然必须受到全社会的惩罚，因为破坏禁忌如果不受到惩罚，其他人就会模仿其行为，这将使现有的社会制度瓦解。

汤姆士（N. W. Thomas）认为禁忌有“保护功能”，他在《不列颠百科全书》中写道，禁忌的原始功能是为了达“保护”的目的，主要是起了对人的某种保护作用。如保护重要人物——酋长、巫师等——使之免受伤害；保护老弱妇孺和一般民众不受酋长、巫师或玛纳所伤害；防止触摸或接触到死人尸体所引起的

<sup>①</sup> 参见罗竹风主编：《人·社会·宗教》，上海社会科学院出版社 1995 年版，第 285—292 页。



危险或误吃某些食物；避免危及生命的重要行为，使之免受干扰，如分娩、成年礼、婚姻和性机能等；保护一般人不受神鬼的愤怒或其力量所伤害；保护个人的财产、工具等等。原始宗教的禁忌旨在避凶趋吉，而制度化宗教的禁忌发展成了戒律，成为宗教道德规范之一，甚至成为法律。两者的最终目的都是发挥着社会的整合功能，不使现存的社会秩序受到破坏。禁忌的一致性及其在社会中的有效作用往往体现着社会的凝聚力。另一方面，它固守旧的社会体系，则又是保守的、阻碍社会进步的，特别是其中留存的迷信成分，对于已经更新的社会体系和社会思想往往有不良影响。例如中国古代禳解之术常有用铜镜祛邪，在住宅门前悬置铜镜避邪。如果今天的居民楼里仍在门前悬镜，常会闹得邻里不和。

禁忌不仅宗教中有，世俗社会中也有。其中既有表示社会特权的，也有表示崇敬的。世俗禁忌往往与礼法有密切关系。如唐代的法律对不依轨式僭用衣服器物者有严厉处罚。世俗禁忌有相当一部分同历史上的宗教禁忌有关，有的还出自宗教禁忌。例如：寒食节不举火的禁忌，就出自晋文公祭祀悼念介之推。由于介之推抱木焚死，所以禁火，传说举火者要遭雷击。农历新年出行忌遇出殡，就出自旧时宗教观念，认为鬼魂随棺而行，遇见出殡就会鬼魂附体，是年必有大灾。汉族逢丧事即用纯素，春秋战国时就流行，因此，喜庆之事忌用白，以免带来凶灾。这类世俗禁忌由于流传日久，其宗教色彩与民俗合而为一，因此宗教禁忌的来源也就鲜为人知了。英国社会人类学家利奇（E. R. Leach）也认为，从宗教的角度说，生与死是两个对立面，但又是一个便士的两面，互相依存，与此岸世界相对应的还有一个彼岸世界，此岸世界的生死不可分割，而彼岸世界则两者有别；此岸世界里有不完善的、必然死亡的人，彼岸世界里则有不朽的非人（神），神就是人的对立面。然而神在彼岸世界那么遥远，人在情感上不

能感到满足，希望诸神近在身边，于是宗教在此岸世界与彼岸世界之间架了一座桥，这就是带有双关意义的超自然物：以人的姿态出现的神仙，童贞女圣母，龙，半人半兽的超自然怪物，都属于禁忌范围，其神圣性甚至超过了神本身。这就将禁忌的宗教根源揭示得相当清楚了。

## （二）禁忌的分类

禁忌习俗通过口头传承及行为示范，广泛流传，历史悠久。禁忌事象五花八门、千奇百怪，渗透在人们社会生活的方方面面。归纳起来，禁忌大体上可分为五个方面：

其一，把大自然中的自然力或自然物看成神圣的不可侵犯的事物来加以崇拜，形成了对日、月、星、风雨、雷电、虹霓、水、火、山、石等物象的禁忌观念与行为。比如中国好多地方不许小孩用手指月亮，认为这会使小孩耳朵生疮烂掉。

其二，把某种动物或植物看作是与本氏族祖先有近缘关系的神圣物，形成了严禁捕杀或禁止冲犯等禁忌。如对虎、熊、牛、羊、犬、兔、鹤、鹰、乌鸦、孔雀、天鹅、雁、蛇、蜂、蜘蛛、蝎等动物，及竹、荞麦、紫柚木、菌、人参等植物的各种禁忌。

其三，对祖灵的崇拜所派生出来的关于祖先象征或遗物的禁忌。如东北满族住室西墙上的“祖宗板”及上面安置的“祖宗匣”（内装象征祖先的绶、绘像、祖先遗物如箭等物）、木制“香碟”及满文挂彩，都是禁物。汉族宗祠的祖先牌位及画像，是神圣不可侵犯的，决不可以当着祖先牌位讲粗话或不敬的话，更不能有其他不敬举止，如系外姓人冒犯，则视同冒犯本族全体族人。一般人家的祖先牌位也有同样的禁忌。

其四，对鬼灵、精灵的崇拜所派生出来的关于所谓鬼、怪之类及其活动场所的禁忌。如傈僳族中有的村寨死了人，全村忌吃辣椒，谁吃谁便被认为是死者仇人。家中小孩死了，忌吃羊肉和葱蒜，否则被认为冲犯了鬼灵。如南方许多地区，不许以手比划

蛇的长短，否则会被蛇精缠上。

其五，对吉凶祸福的命运的迷信派生出来的趋吉避凶观念所形成的禁忌。如合婚时认为新婚夫妇的命相禁忌结婚当时和某种属相的宾客相会；怀孕时忌食生姜或兔肉，以防生下婴儿有六指或兔唇的生理缺陷。又如，结婚忌单日；喜庆日忌打碎器皿；婚期忌订在五、七、九月；佤族中有不许把姜、芭蕉叶、红毛叶、蜜花树叶及野茶叶拿进家来的禁忌，认为这些“鬼”用的东西进家不吉利。佤族人中还有的还不吃鸡蛋和鸡，也严禁出售，认为这些是“鬼”用的，人用之不祥。西方人也有忌七、十一、十三等数字、日期的，也是属于这种“预防”灾祸的信仰类禁忌。

这五个方面的禁忌，在人们的生产、生活的许多事象中都或多或少地有某些遗留，区别只是由于民族、地区发展的不平衡，在经济文化相对较落后的地方更多些也较原始一些，宗教气氛浓厚的地方更多些更强些。如在怒族，往往村寨附近的核桃树下为祭祀场地，周围的树木都是“神木”，严禁砍伐以及在这里狩猎。布朗族有的祭礼中用的猪、牛、鸡头肉等，严禁祭祀家的人和妇女吃，特别禁止孕妇及其丈夫吃，有的村寨在祭祀日严禁外村寨人入村。汉族也有忌说“死”或与“死”字相近字音如“四”的禁忌。

禁忌迷信不是孤立的，它常与占卜之类迷信活动结合起来，流行于各种仪式节日之中。婚礼中的许多禁忌就来自合婚时的占卜，葬礼中的许多禁忌也来自阴宅堪舆及五行相克的卜筮。巫术活动场所，也伴有五花八门的禁忌，并由此构成巫蛊类、祭祀类迷信的一种手段。

### （三）祭祀禁忌

祭祀、供奉鬼神、精灵、祖先的各种迷信仪式，统称为祭祀。它与禁忌有密切关系，往往是祭祀的同时也需要某些方面的禁忌，而祭祀的实际上是积极主动解除禁忌的方式，而禁忌是祭

祀仪式的消极被动的补充。在民俗学和宗教学的意义上，祭祀既包括宗教徒的一般宗教祭祀仪式活动，也指的是各民族民间自发的、具有原始信仰和民间信仰色彩的祭祀。这后一种祭祀，多伴随与民俗信仰有关的禁忌，是对自然物、自然现象、氏族图腾、祖灵、鬼神的崇拜仪式。祭祀是人类有较为系统的神灵观念之后的原始信仰活动，由它派生出一种介乎神鬼与人之间或沟通神鬼与人的职能，通常由专业宗教人员或“祭司”、“巫师”、“撒满”、“毕摩”、“端公”等类人物来主持执行，也有由部落酋长、头人、氏族长、家族长等类人主持执行的。

常见的祭祀，有祭天地、祭日月星、祭水火、祭雷电风雨等大自然神灵；有祭山神、土地、门神、灶神、厕神等民间神祇的，有祭各种动植物精灵的；有祭祖先神、村寨守护神、行业神的；也有祭各种鬼灵的。从宗教与民俗信仰的关系看，中国道教是个特殊的例子，这就是它自古以来就具有对民俗信仰的吸收和包融，或者说道教始终保留了民俗性民间性宗教的特色和行为方式，因而道教的崇拜对象和祭祀方式，不少直接来自民俗信仰，故比较适应当时民间信仰崇拜的需要。

祭天地，是原始宗教祭祀之一。中国古代帝王有出征或其他国家大事，必先祭拜天地，以求保佑。后来祭天地的含义和形式，逐渐有了变化，但对天地所代表和象征的宗教的、信仰上的意义，是基本不变的。北京的天坛、地坛，就是当年天子祭拜天地的场所。满族初兴时，在其军事行动中常常举行萨满教的祭天地仪式，每逢得胜回师或与蒙古各部实行军事联盟时，都要告祭天地。按照满族信仰，天为阳，地为阴，白色象征阳，黑色象征阴，所以祭时要杀黑牛白马为牺牲，用血享天地。纳西族祭天多由村寨中各家轮流主持，祭台上插柏树枝于中间，两边各插一栗树枝，以求人畜平安。达斡尔族的祭“腾格里”（即天）仪式，由只会念祝辞、咒语，不会“显神灵”的巫师“巴格其”或“巴

尔西”主持，不举行跳神。通常有两种规格：一为全部落集体大祭，二是家祭。在祭天的家祭仪式是，先选择吉日吉时，把二岁小牛或肥猪安放在院子中作为祭天供物；在院门外悬挂靴子一双，紧闭板门，禁止通行。没院门板的，用鱼网或网绳遮住大门；不挂靴子的，由一男子持弓箭立在房顶上监守。家里人进出只许跳墙越障。在正房外西南角支架横木一根，披棉絮一床或在院里搭圆形帐幕一座。然后由主祭师念祝祷辞，祷辞是韵诵体，祝毕杀牛或猪，在室内煮骨肉，在室外煮内脏，煮好后众家人吃肉啃骨，随后用叁箕装骨抛出院外，只留颈骨插在木杆顶端，挂在大门旁，祭礼到此结束。祭天地仪式举行前后，有许多禁忌，如沐浴净身、不进荤腥、不行夫妻生活等等。

祭日月礼也是古祭仪之一，在我国汉族早就流行，而且许多少数民族也有。如鄂伦春族祭日月神便是古老信仰习俗，认为日月神是恩主神，把日月形象绘制在所供神像上。该族人们若有是非争议、苦难冤情或需祈求降福，都向太阳明誓祷告。打猎前举行祭月仪式，把月神视为监视百兽之神。祈求时，晚上在外边放净盆，次日晨盆中出现兽毛则主吉。彝族认为日月神是善神，予以崇拜。汉族对日神的崇拜很早，上古认为“曦和”就是太阳的“御者”，后来也有说东王公即太阳神而西王母即月神的。<sup>①</sup>古代，祭星神在汉族中也十分盛行，尤其注重祭北斗七星，妇女拜祭牵牛、织女星的也多见。少数民族也有祭星习俗，如鄂伦春族烧七柱香祭北斗七星，满族许多姓氏祭三星和七星。

祭雷神也是中国普遍的民俗信仰祭祀。雷神又称“雷公”、“雷师”，是代天行惩罚、主降灾驱邪恶神鬼的天神。广大汉族和北方、南方的一些少数民族，从很古的时候起，就把雷神看作天

<sup>①</sup> 参见何新：《诸神的起源：中国远古太阳神崇拜》，光明日报出版社1996年出版，第14页。

帝的执刑神，认为被雷击的人是受到上天惩罚，或被天神召去使役的人。汉族祭雷神，多因当地被雷灾，故供酒饭、燃香烛以谢罪媚神。拉祜族祭风雨雷电之神“都伯”，则有祈祷风调雨顺的意思。布朗族祭雷神，用白公鸡一只、米一碗、酒半斤、茶一碗及香、纸等。北方广大干旱地区祈雨，也是同类祭祀仪式，多为祈求保佑农耕生产之意。民间对雷神的敬畏，也表现在对它有种种禁忌，如打雷时不得敲锣打鼓以及发出巨大声响，祭雷神时也有同样禁忌。

祭祀山神，也是中国古代就有的大祭，如两千年前就开始的泰山“封禅”仪式，纯是皇家祭祀，后来因道教影响逐渐宗教程式化，也就完全脱离了上古原始宗教时代的含义。在少数民族的祭山神活动中，反而保留更多的原始风味。傈僳族祭山神仪式由氏族长老主持，用酒一碗、树叶一片，将酒泼向四方，念祝祷辞说：“管岩石的神，管树林的神……我将花花的碗，盛着我没有吃过的酒，先给你吃……”主要是祈求山神保护庄稼。布朗族祭山神仪式与祭雷神的相同，只是鸡要用红色的。达斡尔族、鄂伦春族供奉山神“白那查”，总是把打猎获得的第一个猎物作为山神的供品。鄂温克族也将山神看作掌管狩猎的大神，一般到远地出猎者多祭山神，通常选林中一棵粗大的树，绘制一老人像为神像，用兽肉供祭。在汉族，民间也有山神庙，如《水浒》中林冲暂避风雪的山神庙是一破败小庙，这山神实际上只是山上特定的“土地爷”了。

在中原地区，祭祀农业之神的历史悠久。《礼记·祭法》记述祭祀“稷”神的来历：“厉山氏之有天下也，其子曰农，能殖百谷，夏之衰也，周弃继之，故祀以为稷。”一般祭稷神（谷物之神）同祭“社”神（土地之神）合并进行。这表明中国很早就已经进入了农业社会，是以农业立国的。我国少数民族至今还遗留卜祭谷神的仪礼，正是古代祭祀“稷”神的原始形态。如瑶族春

耕前由各家各户祭谷神，由别人家男子主祭，用一箩谷，三碗鸡肉或鸡蛋作祭品，燃三炷香，占卜请祖先神，祈求丰收。祭罢将谷子放到楼上，农历八月中秋用来舂米，加三穗新谷做饭尝新。拉祜族祭谷魂在收谷时，用只鸡在地边上叫谷魂，让鸡用爪把秕谷挠入口袋，然后背着口袋一路撒谷回家一路祝祷，把收谷时惊走的谷魂召回来；到家杀鸡、卜吉，将一只鸡爪和几粒米谷放入小布袋悬挂粮仓，求粮食丰收。

在原始信仰中大量存在的精灵崇拜、鬼灵崇拜，都相应地有多种形式的祭祀，特别是在北方萨满教影响深的民族以及西南各种巫教支配的民族中，祭精灵、祭鬼怪十分流行。如达斡尔族祭拜的“霍列力”，就是十分杂乱的精灵、鬼怪。纳西族祭各种鬼灵，有各种相应的仪礼，如祭吊死鬼“之池”，祭家外的鬼“比初”，祭家内的鬼“库初”，祭疯死鬼“牙”，祭害哑鬼“炸”，祭致小儿受惊鬼“吐”“格”等等。傈僳族也有祭家鬼“白夸尼”的仪式，祭院子鬼“白加尼”的仪式，以及祭其它鬼灵二十余种，且其中十一种祭祀，不能用本族语言，而要用白族语言，可见仪式本身也还有所禁忌。

民间信仰祭祀及禁忌还有许多，如祭石（如蒙古族祭“敖包”、西南少数民族祭“白石”），祭火，祭门神、祭灶神、祭祖先等等。信仰类祭祀及其手段不断发展，使原始信仰具有一定的稳固性，即使在现代，也还有种种祭仪或准祭仪影响着传统的民俗生活。实际上，只要宗教的社会、文化基础还存在，类宗教的祭祀和禁忌也同样具有存在的基础和条件。

#### （四）岁时节庆与忌日

岁时节日由来已久，其源出自古代历法和农事祭祀节日习俗、宗教节日习俗、民族民间传统节日习俗。这三个方面在历史发展过程中又相互影响、相互渗透，因此，岁时节日往往带有信仰民俗的影子，虽然有的在现时已经不很明显。

如在我国，与二十四节气相并行的节日，主要在各季各月朔望之间。朔为“上日”，为各月之初一。按古历法，正月为瑞月，其一日为元日，一元之始的正月元旦，是古俗中大庆大祭的节日，延续至今，虽然改称春节，但民间仍以之为旧历新年。望日月圆，为月之十五。古代数术在方士、道家传播，常有“三元”之说，即天官、地官、水官，又说天官赐福，该神为正月十五日生，是为上元；地官赦罪，该神为七月十五日生，是为中元；水官解厄，该神为十月十五日生，是为下元。后来都发展为节日，上元节为一年的第一个望日，大庆大祭，是夕发展为“元宵节”。中元节按元代周密的《乾淳岁时记》所述，“七月十五日道家谓之中元节，各有斋醮等会，寺僧则于此日作盂兰盆斋，而人家也以此日祀（祖）先”。八月望日（八月十五日）逐步发展演变成中秋节。在秦汉时，中秋只是指秋天第二个月即八月，月内主要以“白露”为节日，节前卜筮，择节后吉日祀奉各尊神。中秋节以唐宋两代为最盛。

除了初一、十五为节之外，古代又以甲在干支排列日时，因此许多“日”又逐渐上升为节。比如，早在春秋战国时期，便有“正月上辛”的节祭日，上辛是每月上旬的辛日，正月上旬辛日行祭。到汉代，正月上辛日专祭祀太乙神，汉武帝时在长安东南郊设祭坛奉祭，道教也陈设酒脯饼饵币帛致祭。而“正月上辰”（日），众人“出池边盥濯，食蓬饵，以祓妖邪”<sup>①</sup>。又如“上巳”，指的是农历三月上旬巳日，早在秦汉前就已有了节日祭祀活动，以郑国为代表，通行在该日“祓于水滨”，举行招魂续魄的仪式。汉魏之后，“上巳日”便改俗不必取巳日，而定为三月初三，这便是后世发展起来的许多民族都有的“三月三”各类型节日的由来。当道教流行，据道教传说西王母诞辰为三月初三，

<sup>①</sup> 见《西京杂记》。



这天由王母设蟠桃盛会宴请众神仙，各路神仙都来为她庆寿，所以道教也于三月三日举行盛典，相沿成习，与民间节日融汇。“上九”也是这样，在古俗中，每月二十九日都称为上九。后来只将九月九日称为“上九”，也就是唐代即已经十分流行的“重阳”节。再如，上古时凡逢五的日子都称“午”，据说到了屈原投江自沉之后，民间为了纪念这位爱国诗人，将其自沉之日五月初五定为“重午”节，俗称“端午”，到了这天，赛龙舟、抛粽子、燃香烛，为他召魂。同时，在民俗中又有避鬼兵、止病瘟的驱邪禳灾的意思，故采菖蒲、艾叶、蟾酥，涂雄黄，制雄黄酒。朱砂酒，系五色丝，采草药，张挂符印及钟馗像等等。

同时，由于民俗信仰上的原因，有些干支日又发展成为“忌日”。比如，数千年来迷信的“子卯不乐”，以每月子日、卯日为“恶日”，不但不能定为节日，相反还要有所避忌。《左传》昭公九年记载说：“辰在子卯，谓之疾日。”古代对子卯日之所以成为恶日说法有三：一说子为贪狼，卯为阴贼；一说子卯相刑，故为忌日；一说因夏桀死于乙卯日，殷纣死于甲子日，故实为国君忌日云。无论哪种说法，其实都是反映信仰民俗在“忌日”形成中的决定性作用。又如清明节，古代又称三月节。最早是农事重要节日，因到这一节气是最好的耕种时令。这个节气很早便与前一二日的寒食节汇合。寒食节本来是古代禁火的忌日，与晋文公重耳悼念介之推的传说祭日相附会，于是又与祭奠祖先亡灵的郊游扫墓结合，形成综合节日（忌日），在二十四节气中突出出来。又如中元七月十五日，本来是把一年两分后下半年的第一个望日，只是一般的节令。而当佛教盛行之后，大约从六世纪起形成重大节日，我国俗称“鬼节”。该日原是佛教徒追荐祖先的祭祀日，佛教称为“盂兰盆会”（或“盂兰盆斋”、“盂兰盆供”，为梵文 Ullambana 的音译），是求佛救度亡灵的宗教法会活动。这天僧寺举行水陆道场、诵经法会、放灯等宗教仪式和活动，施斋众

僧。佛教在家居士徒众，也都上坟祭祖，供佛求助。旧时中元节与上元节形成了一年两度、春秋对应的大节日，与佛教对中元的影响关系极大。

“腊八”的形成和演变，与宗教和民俗信仰关系更为密切，演化过程也很为典型。十二月“腊日”，原是冬至后三戌，后变为初八，即俗称的“腊八”。“腊八”早在秦汉以前就是重要农、猎祭祀日，每逢腊八，各家要举行隆重的家祭活动。古腊祭共祭祀五种家神：门神、户神、宅神、灶神、井神，同时还要祭祀祖先。腊八旧俗在北方农村给水井供献腊八粥，正式这种古俗的遗风。在佛教传入中国后，腊八又有了新的意义。据佛教传说，十二月初八日正好是释迦牟尼得道之日，他得道之前，曾有牧女相他敬献乳糜。为纪念佛祖得道，佛寺都在这天诵经，并用精粮谷米与干果做粥供佛，叫腊八粥，渐渐广传民间，成为节日食品。

宗教节日直接成为民俗节日的也有不少，特别在全民信教的民族中更是如此。如伊斯兰教的开斋节（波斯文 Rozah，阿拉伯文 Idal—Fitr，我国新疆地区称“肉孜节”），宰牲节（阿拉伯文 Idal—kurbān，音译为“古尔邦节”）既是宗教节日，又是民俗节日。又如我国云南西双版纳傣族佛教徒过的关门节（“奥瓦萨”）和开门节（“豪瓦萨”），也是完全属于小乘佛教的净居把斋活动，民间听经、奉献物币，都充满了佛教敬佛的色彩。世界上信奉基督教的地区的圣诞节、感恩节，也是这种节日，只不过随着基督教的“世俗化”，这些节日也更加民俗化而已。

这种宗教性节日，在我国的少数民族中也有很多。如白族受佛教影响的民俗节日观音庙会就是明显的例子。在白族中，广泛流传着观音降服吃人魔罗刹的宗教传说，笃信观音对白族人的救度，甚至传说三月街场就有观音当年夺回平坝时与罗刹签约的地方，就连大理四景中的三景苍山雪、下关风、洱海月也都与观音信仰密切相关。故每年农历四月二十五日在上阳溪举行的观音

会，成为当地的重大民族节日。又如瑶族信奉祖先神盘王，各地都有盘王庙，又称“社庙”，每年或隔若干年祭祀一次。广西南丹瑶族，为感念盘王夫妇造天地、教瑶族人种田，每年农历三月三十日小祭，六月三十日大祭，祈求盘王保佑。再如景颇族的盛大祭典是不定期的祭祀类节日：“木恼恼”，又称“总戈”，也有连起来称为“木恼总戈”。这是景颇族人向他们信奉的最大的天鬼木代祈福的大节日。在景颇族传说中，木代鬼是天地创造者彭支伦及其妻子威纯木占所生幼子，他是继承人，居诸天鬼之首，故要隆重祭祀，祈求它保佑人畜平安、五谷丰登。祭祀期约为每隔二三年举行一次，也有隔十几年举行一次的。西南少数民族中以彝族为代表的传统的火把节，也是盛大的民俗信仰类节日，以祭神祭田、送祟除邪为主要内容。每年农历六月二十四日前后为云南彝族的火把节，六月初六为贵州彝族火把节，彝历虎月（农历七月）为四川大凉山彝族火把节的日子。大致都归结为以火烧天神降下的“天虫”，有夏季驱瘟灭虫的祈禳意义。火把节在傣族、拉祜族、纳西族中也有，有关传说大同小异。

应该说，最能体现民俗节日与宗教信仰、民俗禁忌密切关系的，还是各民族都有的形形色色新年。无论该民族的新年是在何日，它的隆重规模、庆祝方式、深入人心的程度，都是其他所有节日之冠。新年节的民俗信仰性特点，还世俗化到了人们不知不觉地遵从、随俗的地步。如汉族的新年“春节”，大年三十晚上的“守岁”，放鞭炮，吃饺子，吃年夜饭，大年初一的贴春联、穿新衣、戴新帽，给长辈磕头拜年，长辈给小辈“压岁钱”，以及家中老人们告诫孙辈的新年不许说“死”、“鬼”、“破”、“糟”、“完”之类词语的禁忌，可以说是相当普及，为人熟悉的。其他各个民族的新年节，也各有自己的特点，但其中的禁忌和民俗信仰内容也是千姿百态、各不相同的。总之，任何民俗的节日、忌日，都是各项民俗的综合展现，节日的服饰、饮食、家庭活动、

仪礼，亲友社交往来，信仰的诸种仪式，禁忌的多种多样，娱乐的多样形式等等，是节日程序中必不可少的内容和构成因素。从民俗节日和忌日这个窗口，我们可以窥见宗教、民俗信仰在现实生活中的广泛而深刻影响。这些，正是构成各民族文化独特性的重要组成部分。

#### （五）巫蛊迷信与准宗教

在前文论述宗教与艺术的关系时，我们已经讨论过原始宗教和原始巫术问题。原始时代的巫术，是与自然宗教或原生态的巫教相适应的。而我们在这里讨论的，是文化学家通称的“人为巫术”，即阶级社会产生以后的巫术。这种巫术的特点是它已经逐渐失去了自然宗教时代巫术的古朴性质，增加了人为成分，具有较多的欺骗因素。这种巫术除继续反映人与自然界的关系外，也侧重于反映人与人之间的关系，以至与官方宗教合流，成为统治阶级欺压人民的工具。随着社会的发展，巫术的形式越来越复杂，仪式越来越繁琐，不断增加一些新的巫术，如放蛊巫术和神判巫术就是后起的。这时的巫术既有祈福禳灾的“白巫术”，又有以害人为目的的“黑巫术”。此时的巫术是与人为宗教或次生形态和再生形态的巫教相适应的。同时也要看到，自然巫术与人为巫术虽然代表两个不同的发展阶段，但两者并不是截然分开的，而是有个交错发展的过程，有相互交融的情况。特别是在阶级社会的初期，两种巫术并存，难分彼此。即使到了封建社会晚期，自然巫术还在民间存在着，还以准宗教或传统宗教的“术”的某种形式出现。即便在当今世界，国内外都可以发现这两种巫术的“活”的形式。

我国同所有文明古国一样，有久远的巫术文化传统。我国又是多民族的大国，各个民族都保留了各种民间巫术形式。所以，以现存的巫术形态论，我国的这方面的情况，可说具有相当的代表性。我国常见的巫术大致可分为以下五种：

一是祈求巫术。祈求巫术指人们以一定的方式，祈求自然力或鬼神帮助自己实现某种目的。如汉族求雨多祈求龙王降雨，有的地方抬龙王像游街，把泉水和井水淘干，在门口放置水盆，盆内插有柳树枝。苗族求雨除了向龙神祈求降雨之外，还要往龙潭中丢撒一种带毒的植物粉末，以刺激龙王降雨。广东连南瑶族求雨十分复杂，共举行三次：<sup>①</sup>第一次，由道士到二十里外的横坑（地名）上供念经，祈求龙王降雨，如果三天内降雨则杀牲还愿，不下雨则举行第二次求雨；第二次求雨，方法是到大庙将所有祖先的偶像用茅草捆起来，让他上天求雨。要是近期下雨就为偶像松绑，否则要举行第三次求雨。第三次求雨是将大庙里所有祖先的偶像取下来，丢到水塘里泡，再取出来，分别把偶像的头泡在盛有污水的七个大缸中，并放进蛇、虫、鼠、蚊、田螺、青蛙等动物，意思是让偶像们无法忍受，直到下雨才把偶像取出来送回原处供奉。这种求雨是软硬兼施，即祈求，又用激将法。云南傈僳族求雨，则以树条或竹条编一方形编织物，涂上泥巴，由属龙的人在其上点一堆火，放入江中或水塘里，如火灭即表示即将降雨。如还不奏效，则也是用“激将法”：一是以弓箭射龙漂，使龙发怒而降雨；二是往江中撒放毒药，毒死扁头鱼，认为龙看见扁头鱼死了，自己也会畏惧，只好下雨。这是典型农业社会的巫术形式。如贝尔纳所说：“在打猎文化时期，只通过雨对动物生活的影响间接察觉雨对植物的影响，但现在雨量对于农作物的影响已成为关系生死的事。用模仿的幻术来求雨，成为仪式中另一主要目的。”<sup>②</sup> 祈求巫术还有多种，如关于狩猎的，关于生育的，关于求福求寿的等等。

二是招魂巫术。招魂即是把失落的灵魂招回来的巫术。招魂

<sup>①</sup> 参见宋兆麟：《巫与巫术》，四川民族出版社1989年版，第222页。

<sup>②</sup> [法]贝尔纳：《历史上的科学》，科学出版社1983年版，第54页。

是灵魂崇拜的派生物，或是从祖先崇拜中产生出来的召亡魂术。但招魂不限于人，也有关于动物、植物的，如基诺族、布朗族、拉祜族的为谷神招魂，毛难族、仡佬族、苗族为牛招魂。在我国，各民族中都有招魂术。汉族小孩生病，往往认为是灵魂失落在村外了，妈妈则拿着小孩衣物到村外呼叫孩子的名字。《金瓶梅词话》第五十三回中对刘巫婆为西门庆的儿子“收惊”作了极为详细的描写，收惊就是为小孩招魂。胡朴安《中华全国风俗志》下篇卷三记载：“病者寒热久而不住，医药罔效，俗谓‘失魂’之故。延请巫人捉之于旷野间，见一虫象，斯即病人之魂，捉归掷病人床，喃喃数语，病起则有功，病拜亦不任答。此种迷信，惟乡间有之。”彝族不仅为生病的小孩招魂，也为出门多年不归或死在异乡的长辈招魂。这种招魂由巫师主持，地点在一个高山上，站在山顶能望见出走者或死者出走的方向，巫师一面呼喊死者的名字，一面用麻线去佯沾死者的灵魂归来。西双版纳傣族的招魂术中还包括敬鬼因素，事先砍一段竹竿，在竹竿上凿四个孔，分别放入稻谷、米、砂和水，在竹竿一头扎几片芭蕉叶，此物象征箭。再用一根竹片制成一把竹弓。砍一个四棱形的木棍，两头拴若干片纸，象征灵魂作过的桥。此外用四根带杈的竹子，在上面拴上棉线，象征房子。巫师招魂时，把上述四件东西送到村外，为病人喊魂，这些物件都具有各自的含义，意思是通过竹弓把供品——房子、米、稻谷、水送给鬼，请鬼高抬贵手，把病人的灵魂放掉，灵魂可以沿着桥回到家里来。

招魂术不限于为病人招魂，也可把死去的妻子（丈夫）或情人的灵魂找回来叙述离别之苦，西方当代流行的巫术中这类招魂术也很多。在我国，仡佬族有些思念亡妻或情人的男子，多请女巫把她的亡灵请回来。巫师用被单把自己的头蒙上，请神附体，不久她似乎就进入昏迷状态，宣布神已经附体，这时祈求者就对神提出请求，于是女巫又代表亡灵出现，与求神的男子互相对

歌、倾吐衷情。国外多称这种巫术为爱情巫术，专家认为“许多爱情巫术（这种巫术流行于全世界）的信仰者，时常用爱人的所有物和身上的东西，迫使他或她回心转意。”<sup>①</sup>

三是诅咒巫术。诅咒又称诅语、咒语、巫辞、巫术语言等，是以朗诵或歌唱的形式表达某些语言，从而达到危害对方的巫术形式。这是种古老的巫术形式，因其用语常晦涩，更带神秘性。

由于信仰者相信事物与其名称等同，人就是其名，名即其人，所以可通过诅咒对方的名字来达到巫术目的。如西南的汉族、白族平时禁忌别人在夜间叫自己或长辈的名字，以为这很容易造成被叫者被鬼捉去。同样，人和他的画像、塑像、雕像也是相等的，故巫术中也常诅咒对方的形象。如《汉书·西南夷传》记载汉武帝曾派使者去调和夜郎王、叟町王和漏卧侯之间的纠纷，夜郎王对此极为不满，便“刻木象汉吏，立道旁射之”。诅咒巫术也可借助对方的某种东西来实施。如傣族有一种“放罗”巫术，目的是挑拨别人夫妻关系，便于自己插足。其方法是从那对夫妻家的坟地篱笆上取来两块竹片，刻上“你俩胸上长了刺，彼此不能拥抱，只能像隔河相望一样”，然后把这两块竹片放在该夫妻的竹楼下，认为三天内该夫妻就会失和，甚至离婚。

诅咒巫术也有用杀牲方式进行的。如普米族在军事行动之前，必吹牛角号集合，动员所有男子都要参加战斗，并以木棍击牛头使昏迷，从牛肋下刺进一刀，用手将牛心取出来丢在地上，又砍下牛角丢在山上，牛皮则架起来，同时把牛血滴在酒中，以牛角盛血酒，头人领先喝酒，说：“现在要打仗了，必须取胜，不能战败，这就要大家一条心，勇敢善战，谁要变心就像牛一样死去。”说毕，头人带领众人，从牛皮下钻过去，然后大家共同煮牛肉吃。头人的话，既是誓言，又是对叛徒的诅咒。这样的诅

<sup>①</sup> [美] 利普斯：《事物的起源》，四川民族出版社 1982 年版，第 338 页。

咒仪式，傈僳族也有。又如贵州苗族有“打狗剝鸡”的诅咒仪式，用来证实自己的清白，就是将诅咒巫术用在日常生活的纠纷中了。

四是驱鬼巫术。驱鬼，是对鬼进行攻击和驱赶的巫术，在分娩、建房、治病、丧葬中经常使用。据《荆楚岁时记》引述《风俗通》记载，古代早就有了用桃树枝打鬼的巫术形式。凉山彝族巫师毕摩在为病人打鬼时，让病人坐在门口，头顶一个竹筐箕，毕摩大声疾呼：“把害人的鬼抓住！快抓住它！”同时命令助手拿起铁锹，把火塘里的草木灰撒向病人头上，利用灰把鬼赶走。彝族的另一种巫师苏尼驱鬼时，在火塘边摆不少树枝供品，他围绕火塘而行，一边敲羊皮鼓，一边请各位山神来临，随之突然把一个陶罐口打开，说：“把鬼捉住了，快放在陶罐里。”说罢立即把罐口封住，并大声叫：“害人的鬼，我要烧死你！”语毕，苏尼将罐中的“鬼”倒进火塘里，并且说：“鬼啊，你等着吧！到了竹筐能盛水的时候你再回来。”傣族为病人驱鬼，是在病人身边放一竹席，席上放置一芭蕉盒，内盛一个泥人，象征害人生病的鬼，然后把芭蕉盒关牢，认为如此病人就会康复。佤族村寨发生灾害后，几个鬼师就在村前布置驱鬼场所。青年人都来参加驱鬼仪式，其中前面两个青年人的脸和手上都绘有令人恐怖的花纹，头扎布巾，一手持利剑，一手拿铁链。接着有两个人抬一口铁锅，点燃火把，再后又两个人抬一只收灾船，鬼师手持桃树枝，众人尾随而行，挨门挨户进行赶鬼，或以石砍，或以矛刺，同时从每家院内拾一把垃圾象征灾异，放进收灾船里，由村里将鬼赶到村外，最后在村外把收灾船烧掉。驱鬼巫师还常戴面具。

五是放蛊巫术。蛊，本来是一种毒虫，按《本草纲目·虫部四》中说：“取百虫入瓮中，经年开之，必有一虫尽食诸虫，即此名为蛊。”放蛊，即是巫术中以毒虫作祟害人的民间迷信手段，



古老而神秘，主要流行于我国南方各地和一些少数民族中。<sup>①</sup>

放蛊巫术被看作是最恐怖的巫术，在民间种类很多，历代文人笔记、医学典籍中多有记载。通常的蛊种有：金蚕蛊、疳蛊、癩蛊、肿蛊、泥鳅蛊、石头蛊、篾片蛊、蛇蛊等。其中金蚕蛊据称最为凶恶。旧时在广东、福建的一些县里乡下，养金蚕的迷信活动较为盛行。据说金蚕是一种无形的虫灵，它能替人做事，最勤于打扫清洁，大凡室内很干净的人家，便被认为养金蚕的人家。制金蚕的方法是选用蛇、蜈蚣等虫类十二种，埋于十字路口，经七七四十九日（或另一神秘数字）取出存于香炉中，即成为金蚕。据说此物有几种神秘作用：一是可以使主人家富起来，但若真富起来，主人也要告诉金蚕还亏欠多少，否则金蚕要求化钱买人给他吃，不然则作祟。二是养金蚕家如不愿要它了，可以做“嫁金蚕”，转嫁出去。古时嫁金蚕用包包银两、花粉和香灰（代表金蚕）放在路上，任人拾银钱时把金蚕带走。三是金蚕可使外人中毒后胸腹肿胀、七窍流血身亡。这方面的作用，显然就是用来害人的。疳蛊又称“放蛋”、“放疳”、“放蜂”，在广东、广西流行。制法是在端午日捉蜈蚣、小蛇、蚰蜒、蚂蚁、毒蜂、蝉、蚯蚓等加头发，曝干后研为粉末，供奉在瘟神像前，久而成蛊，放饮食中可毒害人。癩蛊、肿蛊、泥鳅蛊、石头蛊、篾片蛊等，也都是试图以蛊害人的“黑蛊”巫术。

有趣的是，民间也有以巫术手段对付蛊毒的方法。如预防蛊毒法：凡是蛛网灰尘满布之家，则疑为养蛊之家，忌与之往来；凡就食如主人先用筷子敲杯碗后盛饭菜的，疑为施蛊，可不食或道破；凡外出进食，宜随身带大蒜先食，主人不敢下毒；据说蛊毒入酒难治，故出门可不饮酒以防。另有验蛊之法：凡疑心自己中蛊毒者，可嚼生黄豆，如无腥味则已中蛊；也可口含熟鸭蛋白

<sup>①</sup> 参见乌丙安：《中国民俗学》，辽宁大学出版社1985年版，第285—287页。

(上插一银针)，如过半个时辰蛋白和银针变黑，则为中蛊。还有解毒法：服雄黄、大蒜、菖蒲煎水，或石榴根水，可泻毒；又说金蚕最怕刺猬，可入药治疗蛊毒。古代医药书上常记载许多医蛊的偏方，五花八门，多为巫医之术。但以科学推测，这些方法在那种科学不发达的时代大约也有一定的防病防毒的功效，只不过是巫术或反巫术的方式表达出来罢了。

#### (六) 占卜与征兆

占卜，是极为古老的迷信形式。《说文》解说“占，视兆也，从卜口”，“数筮而知祸福也”。可见，占是与兆密切相关的。卜，是我国殷代就盛行的迷信形式，《说文》说“卜，灼剥龟也，象灸龟之形”，即用火烧龟壳，察看其龟裂的横竖纹路以测吉凶的一种迷信手段。卜字象形，正是象龟甲的裂纹状。占卜，是因为遇到事情不能决定或难测其吉凶，而求助于天或“神”的暗示、指示的巫术形式。占卜所得结果，往往就成为下一步行为、举措的规范，也就是成为新的一种禁忌。

与占卜有关的是关于征兆的解说和预言未来。预言是巫师预测未来事态变化、前景好坏的一种活动。预言还不是标准的巫术，因为，巫师认为巫术能影响、控制自然和他人，以达到自己的目的，而预言只能预知未来却不能改变未来，所以它不是标准意义上的巫术。预言只是将对于未来的一般意义的预测加以神秘化，是巫师分析了主客观形势之后对其中最大可能性的猜度。至于这种猜度有可能被后来的事实映证，这种预言也会有“应验”可能，这是因为预言者的判断和猜度，根据了比较可靠的事实，命中了那种影响事物发展变化的主要因素和主要线索的缘故。一般说来，预言也常常是宗教领袖人物宣传教义、左右人群的一种常用手段。宗教经典里往往也记载了许多关于历史、未来的“预言”，如“末日审判”这样的预言，实际上是不可证实、对宗教信仰徒来说也是不必证实的。这与民俗信仰中的预言形态，既很相

似，又有区别。

征兆也是古老的迷信手段，古代称为兆、征象，又称“庶征”。其中包括“休征”和“咎征”。巫师认为前者是吉祥的征兆，对人有利无害；后者是凶兆，对人为有害之兆。征兆所取事象，是自然的，是自然现象或人体生理变化而出现的现象，有些是偶然发生的，有些则是规律性的。这与占卜所取事象不同，后者是由人主动进行的，有其预定的计划，也可选择适当的占卜材料。征兆的种类很多：天体兆，如日月光彩异常、日蚀月食、流星飞落、新星爆发、地震成灾等等；气象兆，如风雨雷电、霜露甘霖、龙卷风大台风、虹霓等等；动物兆，如鸟群南归、夜闻枭（猫头鹰）啼、水牛断角、猪生独仔、蛇横卧道上、马鹿进屋、白日遇虎、出门乌鸦叫、屋内蜂筑巢、母鸡报晓等；植物兆，如田生嘉禾、灵芝朱草出现、二树连理等；灰烬兆，如灯火跳动、夜遇“鬼火”（磷火）、柴灰现足迹等；人体兆，如心跳加快、眼皮跳动、耳鸣脸热、夜做怪梦、人生怪胎等等。从以上可见，凡是人可观察或接触的对象，都可以做为人判断吉凶的征兆。这是因为，人最初是把自己与万物混为一体的，自己有灵魂，万物也有灵魂，而且可互相转化，即万物的喜怒哀乐也可影响人自己的安危。这是与原始宗教的自然崇拜一致的。自然宗教信仰，本来就认为自然现象的出现和变化，必然引起人主观行为的变化，人与物有因果关系，在中国叫做“天人合一”、“天人感应”。所以，将人体或自然界的“征兆”看成是鬼神的意志的表现，是在警告或预示某种吉凶灾祥，也就是自古而然的信仰类民俗。至于用科学来解释这些自然现象和人体现象，则是与这种古老的征兆迷信背道而驰的事。

占卜有的对象就是因为征兆的出现，比如夜有所梦，白天就请圆梦人（解释梦的人）或巫师来“圆梦”，而这解释梦境的活动就带有占卜的性质，有的甚至直接使用占卜手段。这可称为间

接占卜，又如我国自春秋战国以来就有的“相术”。相术，即用看人体、居室、墓地的形态来推测人的吉凶祸福的方术，有相面、相手、相宅、相字、相印等。还有更为典型的占卜，一般称为直接占卜，如“求签”、“打卦”、“测字”等现存的占卜方术。一般说来，占卜必须有三个要素：一是问卜者，他带着一定的疑难问题，有求于占卜者；二是占卜者，他根据问卜者的要求，通过一定的占卜方法，预知所问事项的吉凶祸福，给问卜者一定的回答；三是占卜工具和材料。巫师选择占卜工具和材料是十分讲究的，因为有这么一种观念：人与鬼神有联系但不能直接对话，必须借助于第三者的人或物。这中间人，就是巫师；这灵物，就是占卜用的工具、材料。在信仰占卜之术的人看来，占卜工具和材料，具有沟通人神（鬼）间联系的灵性，既可表达求卜者的意愿，又能代表神鬼的态度。龟壳、牛羊的肩胛骨、蓍草、蛙骨、鸡、鸡蛋、刀、斧等物，均可充当占卜工具。有些民族还有专门贮存占卜工具的容器，如凉山彝族的日月筒或签筒。<sup>①</sup>

占卜是预测某种事物事件真伪、吉凶、善恶的一种巫术“技术”方法，由于它有很大的偶然性，而求卜者又总是怀着求吉避凶的要求或心理，一旦占卜得到凶兆，对求卜者无疑是个莫大的打击。因此他们遇到这种情况，也总是持半信半疑的态度，想继续占卜。巫师对此也总是姑息迁就，遵从求卜者意愿，继续占卜，直到得到吉兆吉象。此类办法，古已有之。《尚书·洪范》记：“三人占，则从二人之吉。”《论语·知实》也有记载：“……乃卜三龟，三龟均吉。”这是由一位巫师一连占卜三次，都取得了想要的好兆头、好卦象。凉山彝族订婚时，必须杀猪看胆汁，吉则订婚，不吉则再杀猪看胆，直到得到了吉兆为止。佉族为病人看病，也要杀鸡看骨占卜，如头次不吉，就继续杀鸡看骨，直

<sup>①</sup> 参见宋兆麟《巫与巫术》，四川民族出版社1989年版，第150—151页。

到达到预期要求为止。这其实也说明占卜本身的自欺欺人的特点。

从巫教信仰的角度说，占卜是其中的“未来学”分支，不但历史久远，而且种类繁多。我国民间占卜方法主要有：求签，多为宗教场所或准宗教场所附属的占卜活动，预先制作好的签筒、签、签诗，求卜者先向崇拜的神仙焚香礼拜，自己现场摇动签筒，取先自动跳出的签，按照编号取签诗，如不懂其中意思，再由该场所主持者解释之。这是汉族和汉族与其他民族杂居地区民间相当流行的占卜方法，具有相当成系统的解读法，也有较强的宗教色彩。有的宗教场所，如乡下的道教宫观，常常有直接由教内人士主持的求签活动。卦卜，俗称“打卦”，以竹、木制成的卦具二件或四件，由卜者随意丢在地上，看其反、正，结合问卜人的求问内容，由卜者解释卦象及其含义。因其含义需要卜者“计算”、解释，故也称“算卦”。此法起源更早，《周易》其实就是当时卜卦用的书本。阴阳、八卦，就是这个历史悠久的术数体系的简称。其大致含义是：阴为地，阳为天；乾卦象天，坤卦象地，巽卦象风，震卦象雷，离卦象火，坎卦象水，兑卦象泽，艮卦象山；由八卦排列组合而成八八六十四卦，用以象征自然现象和社会现象的种种变化和情况。这种古老的数术，在周代有朴素的辩证法因素，广泛运用于卜筮活动中，以后逐渐神秘化，成为宗教的（如道教）“数术”预测学组成部分，再后来演变为民俗信仰中占卜方术。这类卜卦方术还有民间常见的“金钱卦”，即将随意摇动然后撒落的铜钱的正反面排列组成而成的卦象作为预测数据，以判断问卜人“心象”之兆，再查找固定的卦谱讖语，分出吉凶。少数民族中流行的占卜法就更多了，如“捣酒卜”、“烧香卜”、“蚂蚁卜”、“青蛙卜”、“鸡卜”、“骨卜”、“工具（刀、斧、枪）卜”、“食物（米、饭、酒、鸡蛋）卜”、“人体（手、面、头）”、“用具（筷子、水缸、碗、柜、衣服）卜”、“蓍草

(竹、木)卜”等等。

占卜迷信还与宗教信仰或民俗信仰相结合，互相支撑，互相补充，具有更多的群众基础和神秘色彩，最典型的即是“扶乩”。扶乩，又称扶箕、扶鸾、飞鸾，也是一种古代就有的占卜形式。据考，这种占卜形式发端于紫姑崇拜，而相传紫姑乃狐仙所变化，或死妇所化。《异苑》卷五记载：“世有紫姑神，古来相传是人家妾，为大家所嫉，每以秽事相次役，正月十五日感激而死。故世人以其目作其形，夜于厕间或猪栏边迎之，祝曰：‘子胥不在，曹姑亦归，小姑可出戏。’捉者觉重，便是神来，奠设果酒，亦觉貌辉辉有色，即跳躅不住。能占众事，卜未来蚕桑，又善射钩，好则大舞，恶则仰眠。”唐宋时期有不少描写紫姑的记载。苏轼《东坡集》卷十三有记载：“有神降于洲之侨人郭氏之第，与人言如响，且尚赋诗”，“衣草木为妇人，而置筋手中，两童子扶焉，以筋画字”。《海上纪闻》也记载了明代嘉靖皇帝虔信扶乩，曾经下令修建“承天阁”，以崇奉紫姑神。吏部尚书熊端肃上书反对，认为乩仙不可信，应该赶快停止兴建土木。嘉靖皇帝大怒，随即将他撤职。可见这种占卜法在明宫廷也很有地位。又如山西太原的名胜古迹纯阳宫，按道教传说，当初在明万历年间建造时，就连亭台楼阁的建造设计，都是道教神仙吕洞宾（纯阳）借“仙乩”布置的，说是“亭洞幽雅，俱非人思意所及，即对额皆乩笔所题，碑记乃李太白乩笔也”。<sup>①</sup>扶乩之术，在今天台湾道教中还很流行。扶乩办法：预设“乩盘”，盘内盛沙，又制丁字形木架，垂锥形笔为“乩笔”。问卜时，由一至二人“扶乩”，乩笔在沙盘中写字，即表示某神仙答疑解惑、预测未来、言休戚祸福。台湾道教扶乩，多为“吕仙”降坛，因为台湾道教多为全真道派，推崇吕洞宾之故。辽宁扶乩所用工具为箩，将箩

<sup>①</sup> 《山西通志》

---

悬挂在梁上，下插一笔，待“乩童”领神后，能书写出文字来，故又称“扶筭”。总之，这是一种比较复杂的占卜，是一种与请神、人神对话相结合的占卜方法。

## 第十章 宗教与民族

宗教与民族的关系是非常密切的。从历史和现实来看，没有脱离民族的宗教，也没有不信仰宗教的民族。宗教在民族的形成、融合、凝聚、发展过程中具有极其重要的作用，要深入探讨民族问题，必须研究宗教和民族的关系。

### 一、宗教与民族的融合

#### (一) 宗教与民族的形成

民族的形成是一个漫长的历史过程，斯大林在《马克思主义与民族问题》一书中指出：“民族是人们在历史上形成的一种具有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同民族文化和特点上的共同心理素质的稳定共同体。”从斯大林关于民族定义的论述中可以看出，必须具备“共同语言、共同地域、共同经济生活、共同的文化、共同心理素质”，才能形成民族这一“稳定共同体”。这一稳定的社会共同体并非人类一经产生就存在着的，而是在社会发展的一定历史阶段上形成的。人类社会经由氏族部落瓦解，而形成民族，是一个漫长而复杂的历史过程。氏族是在原始社会蒙昧时代的中级阶段产生的，到野蛮时代的低级阶段而达到全盛。在野蛮时代的中级阶段，就逐渐走向衰落、瓦



解，开始了民族形成的过程。民族形成的决定性因素，是社会生产的发展。由于生产力的发展，在原始社会后期发生了几次社会大分工。首先是游牧业和农业的分工，接着是手工业和农业的分工。社会大分工的发展，进一步促进了劳动生产率的提高和社会财富的增加，开始出现了私有制的萌芽。随着私有制的产生，阶级对立的现象也就逐渐产生和扩大起来，于是以血缘关系为纽带的氏族公社、部落和部落联盟走向了瓦解，而以地缘关系为基础的各种社会组织，如民族、国家等也就相继产生。概而言之，在原始社会后期，由于永久性部落联盟的建立，加入联盟的各个部落经过长期而且是多方面的交往，在生产发展的基础上和多方面社会需要的条件下，就逐渐统一了它们所占住的领土，形成了共同的地域，沟通了它们所用的语言，形成了自己的共同语言，加强了它们之间的社会交往关系，形成了自己的共同经济联系，风俗习惯，以及共同的文化和共同的心理素质。从氏族——胞族——部落——部落联盟——民族，这就是古代民族形成的历史过程和一般规律。世界上相当多数的民族形成，基本上遵循了这一规律。

从民族形成的一般历史过程和规律，可以看出，生产力的发展，经济联系的扩大、国家的出现，是民族赖以形成的基本条件。但宗教的产生和发展，在民族的形成过程中，亦具有极其重要的促进作用。宗教在民族形成的过程中，其促进作用集中地体现在民族“共同心理素质”的形成上。

宗教在原始氏族公社时代即已存在，这即是宗教史上所说的氏族宗教。氏族宗教盛行图腾、女始祖、鬼魂、巫师、精灵、魔力、天神崇拜，具有信仰多神的特征。到原始社会末期，随着私有制的产生和阶级的分化，氏族长老、专业祭司或巫师和部落酋长便成了享有特权的贵族阶层，部落联盟成为政治国家的原始形式。当部落联盟彻底瓦解，国家机构产生后，统治者为了巩固和

加强政权，从神学理论上阐发君权和神权的一致性，宣称王权、君位神授，变多神论为一神论，使氏族宗教成为国家宗教，并利用政权的力量，将宗教作为国家体制的一部分，以诱导和强制的方式，将宗教信仰作为全体民众的义务，无论性别、年龄、地位，都得按国家的法典和社会习俗，崇奉官方提倡的传统神灵，使本国的居民有大体相同的宗教信仰，从而促使和强化了民族“共同心理素质”的形成。

夏民族是中国古代史上最早形成的民族之一。自大禹变禅让制为传子制以后，形成了最早的国家形态。夏朝统治者提倡天命鬼神信仰，史称“夏道尊命。事鬼敬神而远之”<sup>①</sup>，将天命、鬼神信仰作为官方规定的宗教，并采用多种形式予以宣播，这就形成了夏民族所特有的“共同心理素质”，这首先表现在对于吉凶祸福、寿夭贵贱等人事活动采取听天由命的观念。与此同时，还表现在对祖先神的极端崇拜。夏朝所铸的“九鼎”，就是夏民族崇拜祖先的象征，“铸鼎象物”<sup>②</sup>“祀夏配天，不失旧物”<sup>③</sup>，就是在鼎这样的国家重器上刻画象征图腾之物，以表示不忘祖宗。因此，“大鼎”不仅是夏朝国家政权的代表，而且也成为夏民族的民族象征。儒家经典表彰大禹“菲饮食而致孝乎鬼神，恶衣服而美乎黻冕”<sup>④</sup>，就是肯定大禹菲薄饮食而孝敬鬼神，穿着素朴简陋而精制祭服的崇拜祖先神的宗教信仰。由此可见，尊鬼事神、崇天敬祖这一宗教信仰，已成为夏民族的共同心理素质，因此，《礼记·祭法》将这一宗教信仰概括为“夏后氏亦禘黄帝而郊鲧，祖顓頊而宗禹”，即夏民族将黄帝、鲧、顓頊，大禹作为祖先神而祭祀，祈求他们保佑自己。

① 《礼记·表記》。

② 《左传·宣公三年》。

③ 《左传·哀公元年》。

④ 《论语·泰伯》。

商代贵族特别迷信鬼神，他们认为鬼神世界有一个至高无上的神在主宰，这个神是“上帝”或“帝”。“上帝”是商王的祖先神。商王宣称自己是“上帝”的后代和人间的代表，“先王有服，恪谨天命，……今不承于右，罔知天之断命”<sup>①</sup>，他们以帝俊为高祖，认为自己依靠先公先王的神灵庇佑而兴旺发达，因此，对祭祀祖先神极为重视，事无巨细，都要祭神占卜，求告于祖先。由于统治者率先示范，商民族相信鬼神的宗教氛围十分浓厚，“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼”，<sup>②</sup>重鬼神而轻人事，是商民族的普遍心态。商民族的这一共同心理素质直接源于原始社会的巫术、祈年、自然崇拜等宗教活动。这些宗教活动往往对鬼神、祖先进行祭祀，并奉献牺牲品，而这些牺牲品中，有不少“人祭”在内。在商部落进入奴隶社会之后，古老的“人祭”仪式表现为商民族的共同心理素质，使商代的奴隶制染上了浓厚的宗教色彩，一时，“人祭”，“人殉”之风大盛。据考古学上的发现，在商王朝后期的都城——安阳小屯附近的商王和贵族的墓葬中，有大量的祭祀坑和车马坑。在这些坑和商故都宫殿遗迹的基址下面，到处可见身首异处，肢体残缺、捆绑活埋，或处以腰斩的奴隶尸体。真可谓触目惊心，举世罕见。这就是古老的人祭习俗同奴隶制相联系的例证，使商民族的共同心理素质打上了奴隶制的烙印。据有关专家统计，殷墟卜辞的甲骨文中，记有人祭资料共一千三百五十片；一千九百九十二条卜辞中，载有一万四千一百九十七人成为“人祭”的牺牲品。<sup>③</sup>从这些血淋淋的数字中，我们不能不承认“人祭”“人殉”这一宗教习俗仪式是商民族共同心理素质的一个重要表现和特点。这一无可辩驳的历史事实，正好反映了商民族“尊而不亲，其民之蔽，荡而不静，胜而

① 《尚书·盘庚上》。

② 《礼记·表記》。

③ 胡厚宣：《中国奴隶社会的人殉和人祭》下篇《文物》1974年第8期。

无耻”<sup>①</sup>的好勇、善斗、粗旷而不羁的民族性格。这一民族性格的形成，同原始宗教的习俗密切相关。

继商之后，而勃然兴起的周民族在华夏民族的形成过程中起了核心作用，这不仅是周民族有先进的共同经济生活的基础，而且还有在华夏族形成过程中起主导作用的“周礼”文化。这“周礼”文化作为周民族的“共同心理素质”，亦是由宗教信仰演变而来。周人用人格化的“天”来代替“帝”、“上帝”的观念，对天命非常崇拜，宗教意识仍占支配地位。周代的统治者竭力宣传天命的神圣性、权威性、不可怀疑性，并认为周代的兴盛，是周文王、周武王禀受天命的结果，从而顺应天命而禀受土地和人民：“丕显文王受天有大命，在武王嗣文作邦，辟厥匿，匍有四方，峻正厥民……粤我其遍省首王，受民受疆土”<sup>②</sup>在周人对天命的崇拜中，将“天”与祖先神分离开来，在宗教信仰上，崇拜二元的“天”神和祖先神，这种对天命鬼神观念的“损益”，导致了周民族在共同心理素质上出现了伦理性和宗法性的特点，将宗教观念上的敬天，引伸、延长为伦理观念上的敬德，即“以天为宗，以德为本”<sup>③</sup>，将宗教观念上的尊祖，延长为伦理观念上的宗孝，这就是以祖为宗，以孝为本，德以配天，孝以敬祖，形成了周民族“有孝有德”<sup>④</sup>，伦理性极强的共同心理素质。由于尊天法祖，有孝有德的伦理宗教思想在周人头脑中占了支配地位，因此，在财富和权力的继承、分配问题上，便形成了嫡长子继承制。其具体内容是：天子之位世代相传，每代天子都以嫡长子继承王位，奉始祖为大宗，嫡长子的诸弟封为诸侯，则为小宗。每代诸侯亦实行嫡长子继承制，奉始祖为大宗，任命诸弟为

① 《礼记·表記》。

② 参见郭沫若：《奴隶制时代》图版三释文，科学出版社1956年新1版。

③ 《庄子·天下篇》。

④ 《诗经·大雅·卷阿》。

卿大夫，又为小宗。卿大夫与士亦采取上述的继承方法。这样一来，就形成了“大邦维屏，大宗维翰，怀德维宁，宗子维城”<sup>①</sup>的共同心理素质，其宗法特征尤为明显。周民族这种宗法型的共同心理素质，是周人崇拜祖先神这一宗教信仰发展的必然结果。离开了尊天法祖的宗教观念，就不可能形成这种具有强烈宗法精神的民族共同心理素质。

在先秦时期，中国长江流域的社会发展进程相对于黄河流域而言是比较缓慢的。因此，楚民族的形成也晚于中原地区的华夏族。楚民族的前身是活动于长江、汉水流域的各氏族和部落，这些氏族和部落被中国史书典籍称之为“蛮”，“南辟之民曰蛮”<sup>②</sup>，“南方曰蛮”<sup>③</sup>。在由“蛮”族发展成楚民族的过程中，原始宗教发挥了异常重要的维系、纽带作用。南方的“蛮”人特别信仰多神自然崇拜的宗教，信鬼崇巫，蔚然成风。他们相信十大神灵：天神：东皇太乙（星名，天之尊神）、云中君（云神）、大司命（星名，主宰寿夭之神）、少司命（星名，主子嗣之神）、东君（太阳神）；地神：湘君、湘夫人（湘水之神）、河伯（河神）、山鬼（山神）、人鬼（为氏族、部落利益而战死之人）。此外，还有风神、雨神、雷神等自然神灵。王逸在《九歌·序》中将这种宗教氛围概括为“昔楚国南郢之邑，沅、湘之间，其俗信鬼而好祠”。这种“信鬼而好祠”，“巫风事妖神”的习俗，本是南方“蛮”族的普遍心态，这种普遍心态，逐渐演化成楚民族的共同心理素质。如果说，南方“蛮”人部落是崇尚多神论的话，那么在蛮人部落融合成楚民族的过程中，就集中地表现为对龙、凤的崇拜。楚民族视龙为神物，对龙狂热地崇拜，这在《楚辞》中有大量反映，《东君》云“驾云辔兮乘雷，载云旗兮委蛇”；《湘君》

① 《诗经·大雅·板》。

② 《大戴礼记·千乘》。

③ 《礼记·王制》。

云：“驾飞龙兮北征，遭吾道兮洞庭”；《河伯》云：“驾两龙兮骖螭，”“鱼鳞屋兮龙堂”。在楚民族的生活习俗中，“龙”处处可见：以龙为饰，车船作龙形，衣服上绘龙形，划船比赛用龙舟，青铜礼器上透镂空成蟠螭纹，宛如无数小龙在翻腾、缠绕，工艺精美绝伦，叹为观止……。楚民族在崇龙之时，也爱凤。“凤”被楚民族视为与龙匹配的吉祥神灵。他们称凤为“鸾”，《离骚》中说：“吾令凤鸟飞腾兮”，“鸾皇为余先戒兮”，“鸾鸟凤皇日以远兮”，一句话，对凤赞不绝口。楚民族爱凤入迷，甚至把山鸡也当成凤凰来供奉。在长江楚墓中出土的“龙凤人物帛画”，以白描的方式，勾画了侧立的贵妇，腾飞的凤鸟，蜿蜒的飞龙，形象而生动地再现了楚民族的龙、凤崇拜意识。

由于楚民族是由南方“蛮”人部落形成的，“蛮”人部落的宗教信仰使楚民族的共同心理素质具有浓厚的宗教色彩。楚民族强悍刚劲，崇尚英雄，崇尚武力，这种民族性格同鬼神崇拜，尤其是对“人鬼”的敬仰有关。屈原在《国殇》中赞扬那些在战场上为国捐躯的勇士是“身既死兮神可灵，子魂魄兮为鬼雄”，认为他们肉体虽灭，但精神长存，是人们祭祀、崇敬的“鬼雄”，这种宗教意识的民族性格构成了楚民族独具心理特色的民族之魂。

从以上的简略分析，可以看出，宗教在民族的形成过程中，尤其是民族“共同心理素质”的形成，其作用是非常巨大的，必须给予高度的重视，并进行客观而科学的分析。

## （二）宗教与民族的凝聚

世界上各个国家或地区的不同民族，作为特殊的社会共同体，自有其相对的独立性。由于历史和现实的多种因素，不同民族之间产生矛盾和冲突，这已成为相当普遍的事实。如果不能正确处理和解决民族间的矛盾和冲突，这就会导致或加剧国家、地区之间的局势动荡，不利于各民族的和睦相处与发展；反之，如

果能正确处理和解决民族间的矛盾和冲突，就会缓和乃至消除紧张局势，增强民族内部和民族之间的凝聚力，化干戈为玉帛，促进各民族的共同发展和繁荣。宗教作为一种普遍存在的社会现象和意识形态，在化解民族冲突，增强民族凝聚力，沟通民族感情方面，发挥了独特作用，受到了民族学家、宗教学家、社会学家、政治学家的的高度重视。

佛教是世界三大宗教之一。佛教自两汉之际传入中国之后，很快便与中国本土文化结合，在推动、促进中国境内各民族的融合方面，起了积极作用。魏晋南北朝时期，既是中国历史上的一个分裂动荡时期，又是南北各民族的大融合时期。中国古代这种各民族的相互同化与融合，固然有其深刻的经济、政治、军事、思想、文化诸方面的动因，但与佛教的教义也有密切关系。在魏晋时期，北方各民族，即“五胡十六国”之间，民族、种族偏见极深，互相敌视和仇杀，使中原地区陷入战乱之中，经济、文化受到极大的摧残，各族人民处于水深火热之中。中国传统的儒家教义，被视为汉民族的信仰，而其中的夷夏之辨思想，更成为汉族封建统治者推行民族歧视和民族压迫的工具，激起了少数民族的不满和反抗，导致民族之间的冲突不断扩大和升级。而佛教来自西方的印度，被少数民族的统治者石勒称之为“正所奉祀”的“戎神”，很快成为北方各少数民族的宗教，这样一来，北方少数民族和汉族有了共同的宗教信仰，这对于消除种族隔离，化解民族纠纷，融合民族生活习惯，形成共有的心理素质，产生和发挥了积极作用。尤其是佛教所宣传的“不杀生”，因果报应论，行善积德论，对当时文化落后、嗜杀成性的上层贵族来说，比较容易接受和采纳，这就减少了战争和民族屠戮现象的发生，有利于各民族之间的友好相处。后赵时期著名的高僧佛图澄（公元231—348年），就运用佛教“戒杀生”和积善祈福的理论，说服了石虎，制止了一些民族仇杀事件，救了不少人的性命。

石虎继石勒之后，执掌后赵国政。他极端信佛，礼遇佛图澄。他常问佛图澄：何为佛法？佛图澄直截了当地回答他：“佛法不杀。”石虎听了这一回答，大为不解，他继续问道：

朕为天下之主，非刑杀无以肃清海内。  
既违戒杀生，虽复事佛，讵获福耶？

针对石虎“非刑杀无以肃清海内”的担心，佛图澄又向石虎指出：

帝王之事佛，当在体恭心顺，显畅三宝，不为暴虐，不害无辜。至于凶愚无赖，非化所迁，有罪不得不杀，有恶不得不刑，但当杀可杀，刑可刑耳。若暴虐恣意，杀害非罪，虽复倾财事法，无解殃祸。愿陛下省欲兴慈，广及一切，则佛教永隆，福祚方远。<sup>①</sup>

佛图澄在回答石虎的这段话中，将佛教“戒杀生”的戒律作了改造，他向石虎指出，所谓“不杀生”，是不得“暴虐恣意，杀害非罪”，即不可凭君主的感情用事，滥杀无辜。如果“杀害非罪”，即使倾尽财力去崇奉佛法，也不能免除祸殃，更谈不上成佛了。但对于危害帝王封建统治的“有罪”之人，佛图澄认为也是“可杀”，“可刑”的。佛图澄关于“不杀生”的新解，既维护了帝王的“刑杀”之威，又制止了帝王暴虐，“杀害非罪”之举，受到了石虎的肯定。石虎在尔后的当政时期，不再将“刑杀”之威运用于民族之间的屠戮，而仅仅是针对不接受封建统治教化之人，使不少无辜者存活下来，“凡应被诛余残，蒙其益者，

<sup>①</sup> 《高僧传》卷9《佛图澄传》。



十有八九”<sup>①</sup>。显然，石虎接受了佛教“不杀生”的戒律，这对于减少民族、种族屠杀，使北方各族和平相处，相互交融、同化是大有益处的。

在南北朝时期，前秦国君苻坚也很笃信佛教，并因此而迅速地接受汉族文化的熏陶，以汉族僧人道安为师，重用汉族士人王猛。让王猛执掌前秦国政，在很大程度上清除了氐、汉两族之间的界限。苻坚没有民族偏见，重用王猛，引起了氐族豪强的仇视和不满，他们大肆攻击王猛，史称：

王猛亲宠益密，朝政莫不由之。

特进樊世，氐豪也，有助于苻氏，负气倨傲，众辱猛曰：“吾辈与先帝共兴事业，而不预时权；君无汗马之劳，何敢专管大任？是为我耕稼而君食之乎？”猛曰：“方当使君为宰夫，安置耕稼而已。”世大怒曰：“要当悬汝头于长安城门，不尔者，终不处于世也。”猛言之于坚，坚怒曰：“必须杀此老氐，然后百僚可整。”……世怒起，将击猛，左右止之。世遂丑言大骂，坚由此发怒，命斩之于西廐。诸氐纷纷，竞陈猛短，坚恚甚，慢骂，或有鞭撻于殿庭者。<sup>②</sup>

在这场汉族士人与氐族权贵的斗争中，苻坚本人尽管是氐族政权的君主，但并没有偏袒樊世等诸氐豪强，反而旗帜鲜明地支持王猛，将侮辱、威胁，并扬言杀害王猛的王猛“斩之西廐”，对其他氐族权贵予以“慢骂”，并在殿庭当众“鞭撻”。苻坚如此信任、支持王猛，自然同他加强君主专制政策有关，但不容否

① 《高僧传》卷9《佛图澄传》。

② 《晋书·载记·苻坚上》。

认，这同他虔诚信仰佛教，泯灭民族界限也是密切相连的。可以说，苻坚的宗教信仰，促使他加速了汉化的进程，从而超越了民族界限。他对道安推崇备致。当前秦大军攻占襄阳，道安随军到长安后，苻坚兴高采烈地对群臣说：“昔晋氏平吴，利在二陆；今破汉南，获士裁一人有半耳。”<sup>①</sup> 苻坚认为，西晋王朝平定东吴，最大的收获，是得到了陆机、陆云这两位文学家；而前秦大军攻破襄阳，才获得一个半人才。这一人指道安，而半人指东晋名士刁凿齿，可见对道安尊崇之高。苻坚敬信道安，仰慕佛法精微广大，凡有疑难大事，都向道安请教。道安不仅是苻坚信仰佛教的国师，而且也是前秦的高级军事、政治顾问。他和道安朝夕相处，在东苑游幸时，他命道安同辇而行，尚书左仆射权翼极为不满，他劝谏道安说，你不应与陛下同乘一辇。又对苻坚奏道：“道安毁形之士，不宜参穆神舆”，苻坚大怒，斥责权翼道：“安公道冥至境，德为时尊，朕举天下之重，未足以易之。非公与辇之荣，此乃朕之显也。”<sup>②</sup> 苻坚下令，命权翼扶道安升辇，给道安以隆重礼遇。由于道安受到苻坚的恩信，使他放弃了早期对胡族政权所持的“戎狄孔棘”，“豺豸猾夏”的鄙屑态度，竭诚地拥护这位雄才大略的氏族国君。在苻坚向他示意南下攻晋之时，他委婉地劝阻苻坚，要他以华夏各族的天子自居，“苟文德足以怀远，可不烦寸兵而坐宾百越”<sup>③</sup>，并引用《诗经》“惠此中国，以绥四方”的话来勉励苻坚，以文德绥靖，一统天下。从这些话可以看出，道安已摒弃了传统儒学的夷夏之防，将信仰佛教的苻坚视为奉天承运的君主了。共同的佛教信仰，使氏族国君和汉族、高僧结成政治盟友，民族之间的鄙屑、歧视、猜疑已荡然无存。在苻坚攻晋失败，长安危急，伐鼓近郊之时，道安仍留在苻坚身

① 《晋书·陆机传》。

②③ 《晋书·载记·苻坚下》。

边，为他出谋划策，直至去世，未离苻坚一步，可以说与苻坚这位氏族君主同患难，共始终。

利用佛教“不杀生”，“慈悲为怀”的教义和戒律，制止民族仇杀，促进各民族和睦相处，是一些杰出的思想家、政治家常用的从政谋略。唐代著名的思想家、政治改革家柳宗元（公元773—819年）在运用佛教思想治理柳州，增强柳州地区的民族团结方面，作出了重大贡献。柳宗元在世界观上，唯物主义的元气论和无神论思想占居主导地位，但他并不排斥佛教。在儒、佛、道三教进行融合的唐代，他以“诸子合观”的态度，研究佛教三十余年，诚如他本人所言：“吾自幼好佛，求其道，积三十年”<sup>①</sup>。他大力提倡“统以儒释”，认为佛教义理在本质上与儒家思想是一致的，他说：“浮图诚有不可斥者，往往与《易》、《论语》合。诚乐之，其于性情爽然，不与孔子异道”<sup>②</sup>。基于儒释统一的立场，他在担任地方官员时，既以儒家仁政说治民，又以佛教“好生止杀”，“慈悲为本”的教义开化百姓。他晚年担任柳州刺史时，尤其注重以佛教思想教化当地各族百姓。柳州在唐代是远离中原的少数民族聚居地。由于经济、文化落后，各民族、部族之间，常因利益冲突而发生械斗，死伤民众甚多，严重地影响了柳州地区的安定。柳宗元一方面采取经济和行政措施，调解各族之间的冲突；另一方面，针对少数民族信鬼崇巫的宗教习俗，大力宣传佛教的“戒杀生”，“善恶因果报应论”，因势利导，使各族百姓接受了佛教的思想，减少了武装冲突和相互仇杀，基本上做到友好相处与往来。柳宗元以佛教佐教化的治理方针，在柳州取得了显著的成功，他政绩蜚然，受到各族人民的爱戴与怀念。

① 《柳河东集·送巽上人》。

② 《柳河东集·送僧浩初》。

作为中国本土文化代表的宗教——道教，在增强民族凝聚力方面，所起的作用也是非常显著和突出的。东汉末年，天师道的创立者张道陵在鹤鸣山建立道场，推行“五斗米”道，教化百姓，他吸收了西南地区少数民族的某些宗教信仰，并纳入天师道的教义中，团结了汉族和少数民族信众。他去世后，其子张衡继续传教。张衡羽化后，其子张鲁在汉中地区实行政教合一的统治，得到汉族和西南地区各少数民族的拥护，史称：

陵死，子衡行其道。衡死，鲁复行之。益州牧刘焉以鲁为督义司马，与别部司马张修将兵击汉中太守苏固，鲁遂袭修杀之，夺其众。焉死，子璋代立，以鲁不顺，尽杀鲁母家室。鲁遂据汉中，以鬼道教民，自号“师君”。其来学道者，初皆名“鬼卒”。受本道已信，号“祭酒”。各领部众，多者为治头大祭酒。皆教以诚信不欺诈，有病自首其过，大都与黄巾相似。诸祭酒皆作义舍，如今之亭传。又置义米肉，悬于义舍，行路者量腹取足，若过多，鬼道辄病之。犯法者三原而后乃行刑。不置长吏，皆以祭酒为治，民夷便乐之。<sup>①</sup>

张鲁从刘焉、刘璋父子政权中独立出来，在汉中地区割据，建立“政教合一”的政权，以“义米、义肉”为经济基础，以“自首其过”，“犯法三原而后乃行刑”为法制手段，以“诚信不欺诈”为道德规范，以“不置长吏，皆以祭酒为治”为行政机构，融合汉族、少数民族的儒、道思想及宗教信仰，推行“无为而治”的治国方针，在战乱频仍，天下纷争的东汉末年，营建了一方乐土，使“民夷便乐之。雄据巴汉垂三十年”<sup>②</sup>。这“民夷便

①② 《三国志·魏书·张鲁传》。

乐之”的称道，就肯定了张鲁政权以五斗米道治国，受到了汉族和西南各族人民的竭诚拥护。“雄据巴、汉垂三十年”的张鲁政权，以不可驳斥的史实证明了道教在民族融合进程中所起的积极作用。

在西南地区，笃信天师道的少数民族中，以賚民和氐羌人为多。在西晋后期，秦雍流民中的李流集团能够推翻西晋王朝在益州地区的统治，建立成汉政权，在很大程度上是借助天师道的信仰，作为维系、团结汉族和其他少数民族的手段，从而建立了以巴賚李氏为主的成汉国。成汉政权的重要社会支柱，便是当时蜀中著名的天师道首领——范长生。据《晋书·载记·李流传》载：秦雍流民举兵反晋之时，益州地区人心惶惶，不知所从。李特死后，“三蜀百姓并保险结坞，城邑皆空，流野无所掠，士众饥困”。另一流民首领李流被困在郫城。糗秣缺乏，危在旦夕。李流军中天师道徒甚多，有一道徒徐兴到青城山向范长生求援，范长生慷慨资助军粮，使李流军势复振。李雄攻占成都后，建立“成汉”政权，准备推范长生为君，范长生坚决推辞，并劝李雄即帝位。李雄称帝后，尊范长生为“天地太师”，“西山侯”。范长生竭忠尽智地辅佐李雄，使成汉政权保持稳定，“简刑约法，甚有名称。……事少役稀，百姓富贵，闾门不闭，无相侵盗。……由是夷夏安之，威震西土。时海内大乱，而蜀独无事”<sup>①</sup>。成汉政权虽未象张鲁那样实行政教合一的统治，但在天师道的统一旗帜下，汉族、少数民族的信众消除了民族隔阂，结成了反对西晋统治的政治同盟，建立了各族和睦相处的“成汉”政权，创造了“夷夏安之”的稳定局面。成汉政权的首脑人物出自巴賚族，而范长生亦可能出自賚人部落。据唐长孺先生在《魏晋南北朝史论丛续编·范长生与巴氏踞蜀的关系》一文中的考证，范长

<sup>①</sup> 《晋书·载记·李雄》。

生本为涪陵郡豪姓之一。而蜀汉时期的涪陵郡为五溪蛮、巴蛮、白虎蛮的杂居之地。涪陵郡的賁人首领之中，就有范姓豪族。范长生出自賁族的可能性很大。因此，范长生支持李流、李雄，既有同族的关系，又有共同信道的因素。可以说，共同的道教信仰，增强了賁族内部的团结，又加强了賁族等少数民族和汉族的交融，从而使当时的西南少数民族迅速地接受汉文化，加快了民族相融的过程，以至在“海内大乱”的年代，出现了罕见的“夷夏安之”，各民族友好相处的和平局面。各族共同信仰天师道，是这一和平局面赖以形成、巩固的重要精神力量。

### （三）宗教与民族融合的形式及途径

从宗教学和民族学的交叉角度考察，纵观历史发展，横向透视当代，我们不难发现，宗教与民族融合的形式及途径是相当复杂而微妙的。一个民族可以信仰多种宗教，一种宗教可以为多个民族所信仰。宗教既可以成为民族融合的精神纽带，也可以成为民族分裂的工具和手段。宗教在民族融合中所起的不同作用和效应，同宗教在民族融合进程中所采取的形式和途径有很大关系。就一般情况而言，宗教在促进民族融合的进程中，采取了如下的形式和途径：

第一，博采各族信仰而共成一教。一个宗教要成为民族融合的精神力量，那就必须要有开放的胸襟，容纳、吸收、改造多种民族的宗教信仰，使之成为各族民众都能接受和认同的宗教，才能在民族融合的进程中起到积极作用。道教之所以在民族融合进程中产生如此巨大的维系力量，就在于他是一个容纳汉族和各少数民族多种宗教信仰为一体的宗教。大邑鹤鸣山、都江堰市的青城山成为天师道的发源地和重要传道场所，这同鹤鸣山、青城山所处的人文环境有关。在古代的巴蜀，这两个地区北通渝氏，西达邛夔，是西南地区各族人民进行经济、文化交流的走廊，所谓“六夷、九氐、七羌”杂居之地，即指鹤鸣山、青城山一带。在

这些民族杂居之地，流行着各种各样的宗教信仰：汉族崇奉黄老之术，“巴俗事道，尤重老子之术”；<sup>①</sup> 少数民族相信鬼神威力，“夷事道，蛮事鬼”<sup>②</sup>。蒙文通先生认为，天师道就是吸收了各族的原始宗教信仰而成：“五斗叟郝索聚众为乱，叟即西南民族之称，知五斗米教原行于西南少数民族。”<sup>③</sup> 向达先生也说：“我疑心张陵在鹤鸣山学道，所学的道即是氏羌的宗教信仰，以此为中心，而缘饰以《老子》之五千文。因为天师道的思想源出氏羌族，所以李雄、苻坚、姚萇、以及南诏、大理，才能靡然风从，受之不疑”<sup>④</sup>。道教文化的研究者王明先生认为“原始的五斗米道，大抵从民间流行的巫鬼道演变而来”<sup>⑤</sup> 王家祐先生也赞同这一观点，他说：“张陵的天师道是黄老儒墨在巴蜀地区土壤上开放的一枝奇花。是吸取了巴蜀族的原始巫术（鬼道）与地区传统民俗而创成的”。<sup>⑥</sup> 由此可见，张陵学道鹤鸣山，吸取了西南少数民族的三官信仰、丧葬礼仪、符篆、巫鬼之术，并以汉族的黄老之术、神仙家思想为理论基础，创建了为各族人民所承认、信奉的天师道。这样一来，天师道成为西南汉族、夷族所共同崇奉的宗教，在民族融合的进程中，作为维系各族团结，化解民族纠纷的精神纽带和指导思想，就是自然而然，顺理成章的事了。

佛教虽然是从印度传来中国的宗教，但也吸收、容纳、依附中国古代汉族所固有的宗教思想，形成了具有中国文化特色的汉传佛教，从而在民族融合的进程中，冲破了夷夏之辨的堤防，成为各民族相互同化、友好交往的桥梁。东汉时的佛教，主要是吸

① 《北史·泉企传》。

② 《夔城图经》。

③ 参见《道教史琐谈》 《中国哲学》第4辑。

④ 《历史研究》1954年第2期。

⑤ 参见王明为卿希泰先生主编《中国道教史》所作之序，四川人民出版社1988年出版。

⑥ 王家祐《道教论稿》，巴蜀书社1987年出版，第153页。

收道家、道教和神仙方术的思想，将佛、道思想融为一体，使佛教的“好生恶杀”戒律同道家的“清虚无为”之术相提并论。东汉桓帝时的大臣襄楷，在向桓帝上疏时，就将佛教、黄老之术视为一体，他说道：“又闻宫中立黄老浮屠之祠，此道清虚，贵尚无为，好生恶杀，省欲去奢”。<sup>①</sup>袁宏也认为：“佛者，汉言觉。其教以修慈悲心为主。不杀生，专务清净。其精者号为沙门。沙门者，汉言息心，盖息意去欲，而欲归于无为也。……有经数十万，以虚无为宗。”<sup>②</sup>由于佛教徒自觉地将佛教教义同神仙方术、黄老之学相结合，这就赢得了帝王将相、士民百姓的拥护。释迦牟尼被视为大神，佛教的斋忏等仪式也被视作祠祀之方，所以，汉明帝的弟弟刘英“诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠”<sup>③</sup>，既信黄老道，又崇佛教。在东汉，信道崇佛，被视为时尚。在魏晋时期，《老子》、《庄子》、《周易》之学流行，佛教也依附这一“玄”风而大力传播。东晋高僧道安就宣称：“自经流秦土，有自来矣，……斯邦人老庄教行，与方等经兼忘相似，故因风易行也”<sup>④</sup>他将大乘般若学与道家、道教的思想融合在一起，将“无”与“空”视为万物之本，形成了本无宗这一佛教学派。东晋时期的大乘般若“六家七宗”，可以说都是佛教吸收玄学，道教思想的产物。当时的名僧、名士解空、谈玄、悟道是相一致的。即色宗的代表人物支道林，既是名僧，又是名士，在阐发“夫色之性也，不自有色。色不自有，虽色而空”<sup>⑤</sup>的观点时，又大讲《南华经》的“逍遥游”，对“逍遥”之义有精深的钻研和发挥，成为僧、俗两界人士所津津乐道的“支理”。正因为佛教自觉地同

① 《后汉书·襄楷传》。

② 《后汉纪卷十》载。

③ 《后汉书·楚王英传》。

④ 道安：《鼻奈耶序》。

⑤ 《支道林集·妙观章》。



魏晋的玄风相依傍，所以被少数民族视为“戎神”的佛教才受到汉族的广泛信仰，在消除民族猜疑，缓解民族纠纷，加强各族的融合进程中，发挥了巨大的历史作用。

第二，尊崇一教而兼重其它宗教。由于存在着一个民族信仰多种宗教和一个宗教为多个民族所共奉的复杂现象，一些有远见卓识的政治家在执政时，往往提倡信仰某一宗教时，同时尊重其他宗教信仰，从而赢得各族信徒的拥戴，并加强了各民族之间的融合与团结。

中国封建社会的盛唐时代，不仅经济繁荣，文化昌盛，而且也是各民族友好相处，相互融合的时代。这种盛况的出现，同唐太宗李世民提倡道教而兼重其它宗教的政策有密切关联。唐太宗即位后，竭力推崇道教，四处兴建道观，并以天子之尊为一些道观书额，既提高道观的知名度，又体现朝庭崇道的虔诚。他确认道教为本家，尊老子为祖祢，并在诏令中宣称：“诸华之教，翻居一乘之后。流通忘反，于兹累代。朕夙夜寅畏，缅惟至道，思革前弊，纳诸轨物。况朕之本系，出于柱史，今鼎祀克昌，既凭上德之庆，亦赖无为之功，……自今以后，斋供行立，至于称谓，其道士、女冠可在僧尼之前。庶敦本之俗，畅于九有；尊祖之风，贴诸万叶，告报天下，主者施行”<sup>①</sup>。李世民的这一诏令，非常明确地将道教提高到官方宗教的地位，并居于其他宗教之上。李世民虽然认为道教是“诸华”之教，但对于从印度传入，而为各民族所崇奉的佛教，也一体优容，不仅保留佛教，而且让它发展，辅佐教化，“示存异方之教”，表现了唐太宗容纳异邦宗教的博大胸襟。在贞观十五年，他到弘福寺为穆太后追福，自制疏，称皇帝菩萨戒弟子。又施绢二百匹，并亲自接见寺主道懿，好言抚慰。李世民对玄奘极为礼敬，并全力支持他的译经事业。

<sup>①</sup> 《全唐文》卷六第一册《叙太宗皇帝令道士在僧前诏表》。

由于玄奘得到朝廷的扶植，在弘福寺主持译经工作，经过十九年的努力，共译佛教经文七十五部，一千三百三十五卷。唐太宗对“异方之教”的优容，还表现在他允许新传入的景教有合法传授的权利上。景教是基督教的一个支派，5世纪创建于叙利亚，后传入波斯。贞观九年，波斯景教教士阿罗本来到长安。唐太宗对这位远道而来的异邦教士表现出罕见的热情，命宰相房玄龄迎于西郊，礼仪隆重，待如上宾。贞观十二年，李世明又特准阿罗本在长安建大秦寺一所，让他向长安士庶传播景教，并亲自下诏说：“道无常名，圣无常体，随方设教，密济群生”<sup>①</sup>，这充分反映了唐太宗不因推崇本土道教而排斥外来宗教的思想。由于唐太宗对景教的优容，有利于对西域的平定，在加强与中亚各国经济、文化交流的同时，也巩固了唐王朝内部各民族的团结。唐太宗不仅受到汉族士庶的拥戴，而且也获得各少数民族的好感，被尊为各族共主“天可汗”。

第三，一教包容诸族而无排他性。宗教在民族融合的进程中能发挥积极作用，其中有一个重要的途径，那就是原本属于某一民族的特定宗教，除保留自身的民族形式和特征外，还超越民族的界限，在教义、科仪中反映其他民族的需求和信仰，成为包容诸族而无民族狭隘性、排他性的宗教，使一民族之宗教成为多民族的宗教，从而在共同宗教的信仰下，巩固了各民族的团结，推动了各民族的友好往来与交流。这种包容诸族而无排他性的宗教，应以道教最为突出。

在秦汉以来的封建社会中，历代封建统治者大讲夷夏之辨，推行“内诸夏而外夷狄”的民族压迫和民族歧视政策，导致了战争和动乱，阻碍了民族之间的团结。但作为汉民族所持有的宗教——道教，在民族问题上，却表现了罕有的宽容性。不但不排斥

<sup>①</sup> 《大秦景教流行中国碑》。

少数民族，而且以开放的姿态，欢迎少数民族入教，平等友好地对待各少数民族。

首先，规定各少数民族与汉族在入教问题上一视同仁，而无民族歧视。道教在有关典籍中宣称：“或……生在中华、或生夷狄之中，或生蛮戎之内”的“众生”，均一体相待，使他们“心修正道，渐入仙宗”<sup>①</sup>。并且还公开将我国各少数民族列入入教对象，根本不存在什么夷夏之别：“今故下教作七言……走气八极周复还，观视百姓夷胡秦，不见人种但尸民”<sup>②</sup>，即是说在入教、传法的问题上，对各族百姓是一体相待而无民族之别的。

其次，规定了少数民族入教受箓的仪式。道教的某些典籍，针对少数民族的具体情况，制定了他们加入道教的特殊仪式。这些典籍指出：凡是“蛮貊狄獠”入教，必须注明入教者的姓名和住址，出生年月，入教的原因和理由，入教的志愿：“某年月时，为某事随某某得来中国，闻见道科，弥增喜悦，含炁愿活，凭真乞生，依法资信，奉辞以闻，伏愿明师特垂矜副，谨辞”。<sup>③</sup>这些科仪，虽未完全排除民族歧视，但毕竟为少数民族入教敞开了大门，使更多的少数民族人士成为道教徒。

再次，道教诸尊神中也包含有少数民族之神灵。如道教最高尊神元始天尊和三清神像，有的是三眼，额上两眉间一眼为纵目，这种三眼神即是古代蜀人所崇奉的纵目神。四川凉山彝族所奉马王神和云南昆明两担石苗族所奉虫神亦为三眼。由此可见，这种三眼神原本源于西南少数民族。据历史文献记载，道教的文昌帝君，本名张亚子，其先祖为越巂人。这越巂亦为少数民族地区，张亚子在很大程度上，也可能是少数民族。作为汉民族所创立的道教，不仅吸收少数民族的宗教信仰、仪式，而且将少数民

① 《道藏》第十九册《太上玄灵北斗本命延生真经》。

② 《道藏》第三十册《正一法文教戒科经·天师教》。

③ 《道藏》第五十三册《正一法文太上外箓仪下 上夷要受箓》。

族之神引入自身的神灵谱系之中，这既有利于道教在少数民族中发展，又沟通、融洽了汉民族和少数民族的宗教情感，使道教成为民族融合的重大精神力量。

从以上的论述，可以看出，宗教在民族融合的进程中占有举足轻重的地位。统治者处理得当，宗教的发展与民族的融合，必将同步而进，否则，宗教的对立必将导致民族的分裂和冲突。例如，斯里兰卡是一个全民信教的国家，斯里兰卡的宗教问题同民族问题交织在一起。斯里兰卡的僧伽罗族信仰佛教，泰米尔族信仰印度教。斯里兰卡政府在一九七二年制定的新宪法中，规定给佛教以“最优先的地位”，并声称“保护和提倡佛教乃是国家的职责”，从而把佛教提高到“国教”的地位，这就极大地伤害了泰米尔人的宗教感情和民族感情，激起了泰米尔人的愤怒和抗议，加剧了泰米尔人和僧伽罗人的民族对立情绪，并由此引发了国内一系列的冲突与动乱。可见，宗教在民族融合的进程中，既可以产生正面的积极作用，亦可以出现负面的消极效应，关键在于统治者能否因势利导、经权结合地处理民族与宗教问题。

## 二、宗教与民族的发展

### (一) 宗教与民族经济的繁荣

一个民族的生存和发展，必须依赖一定的物质生活条件，这就需要大力发展经济。民族经济的发展，固然离不开自然气候、地理环境、社会制度、管理水平等诸多因素，但同宗教也有相当程度的联系。在民族经济繁荣的表象后面，我们随时随地可以探寻到宗教影响的痕迹。

中国是世界闻名的古国，以华夏族为主体的汉民族经济在古代达到非常繁荣的局面，这同道教的“长生”思想有关。道教是一个热爱生命、注重养生、追求长生的宗教。它继承和发扬了中华民族养生文化的精华。道教追求长生，必然重视对生命科学的

探索和研究，而生命科学的勃兴，则直接促进了汉民族经济的发展与繁荣。

道教认为，“能致长生，则副天地”，“生，道之别体也”<sup>①</sup>，“仙道贵生，无量度人”<sup>②</sup>，将追求长生，与天地同寿作为重要教义。为了追求长生，道教注重身心修养，既炼形，又养心，在炼形养心方面，创建和发展了气功、炼丹、医药、武术、卫生等科学。这些生命科学的发展，对汉民族的经济繁荣产生了一定的推动作用。尤其是医药学的发展，直接导致种植业、畜牧业的兴旺。因为不少的药材都需要动、植物提供。为医药提供药材的种植业、畜牧业在汉民族的经济中占了相当大的比重，这不能不认为与道教的养生、长生思想有千丝万缕的联系。

道教为求长生而炼制金丹，客观上积累了化学知识，成为古代化学的先导。在葛洪所著的《抱朴子》中已有“丹砂烧之成水银，积变又成丹砂”的化学反应的结论，用现代化学反应式表述，即是： $Hg_s + O_2 \rightarrow Hg + SO_2$   $Hg + s \rightarrow Hg_s$ （黑） $\rightarrow Hg_s$ （赤红）葛洪在《黄白篇》中还记载了以武都雄黄作黄金的方法。后来，在炼丹的实践过程中还产生了伟大发明——火药。因此，李约瑟说：“道教能将理论付诸实践，所以，东亚的化学、矿物学、植物学、动物学和药物学，都发端于道教”<sup>③</sup>。由于道教的教义、方术直接促进了这些科学的发展，从而也带动了近现代汉民族工业的崛起。

道教的养生学重视饮食调养以延年益寿，这就发展和丰富了中国传统的饮食文化，使饮食业繁荣起来。如青城山的“洞天贡茶”、“洞天乳酒”，“白果炖鸡”，“青城泡菜”深受游人喜爱，销量倍增，厂家四起，活跃了山区经济。道教徒也直接办厂，投入

① 《老子想尔注》。

② 《道藏》首经《太上灵宝无量度人上品妙经》。

③ 《中国科学技术史》第二卷第十章《道家与道教》。

市场竞争，成为青城旅游经济的一大特色。

中国汉民族经济的繁荣同汉传佛教亦有密切关系。佛教传入中国后，很快同汉文化结合在一起，并反过来作用于汉民族的经济。佛教的般若中道观讲“空”而不废“有”，主张“因缘所生法，我说即是空；亦为是假名，亦是中道义”<sup>①</sup>将“空”，“假”，“中”结合起来，认为空、假、中三谛是圆融一体的，出世间法与世间法原本无碍，治生产业皆是实相，运水搬柴无非妙道。僧侣修行悟“空”的同时，对世间俗业亦不废弃，使佛教具有超世性和现实性的特点。为了更有利于佛教的传播，僧侣一边大做法事，一边兴办寺院经济，并直接管理田庄，开设商店，当铺，使丰田美宅皆归寺院，从而使寺院经济蓬勃发展，在隋唐时期达到极点。寺院经济的发展，对当时汉民族经济的繁荣，无疑是起了推波助澜的作用。重经济、重现实利益，这成为中国汉地佛教的一大特色。这在一定程度上减弱了佛教的超世性，对于鼓励信徒从事经济活动是有积极意义的。当代的僧侣和佛门信徒，在“人间佛教”思想的指导下，积极开办企业、经商，不但以庙养庙，而且为繁荣市场经济作出了一定贡献。

中国汉地僧人有执着的求法精神。为了寻取真经，他们不畏艰险，赴天竺求法。在求法的途中，敢于探险，发现新途，另辟通道，为加强内地与边远地区的经济，文化联系，建立了不灭之功。唐三藏赴西天取经，为中印经济、文化的交流作出了贡献，这已为人们熟知。在他之前，南北朝时期的高僧，为求法而发现益州（今四川地区）经吐谷浑到西域的通道，却鲜为人知。北魏真君五年（公元444年），北魏出兵占领鄯善，使鄯善通过吐谷浑入益州的道路不通。但在此之前，这条道路是畅通的。这条道路是益州入西域的必经之径。这一充满艰险的途径，是由南朝僧

<sup>①</sup> 《大正藏》卷三〇《中论·观四谛品》。

人发现和开辟的。由于河西走廊成为北魏与沮渠无讳争战的场所，南朝僧人到西域求法，只好另觅蹊径，就找到了由益州经吐谷浑上西域大道的崎岖之路。高僧慧览即是其中一员。他“姓成，酒泉人……览曾游西域，顶戴佛钵，仍于罽宾从达摩比丘咨受禅要……后以戒法授览。览还至于阆，复以戒法授彼方诸僧。后乃归，路由河南，河南吐谷浑慕延，世子琼等敬览德闻，遣使并资材，令于蜀立左军寺，览即居之。……宋大明中卒，春秋六十余矣”<sup>①</sup>。从慧览的传法道路记载，可以看出，他是经“河南路”的吐谷浑境，由西域到四川的僧人。除他之外，来往于这条通道上的僧人尚有法献、达明、昙无竭、惠生等和尚。这一道路的开通，不仅有利于僧人西行求法，而且促进了南朝、北朝汉民族经济、文化的繁荣。

汉民族的共同经济生活特征，主要表现为“男耕女织”。这种“男耕女织”的经济特征固然是由封建社会的自然经济，即一家一户为基本生产单位的小农经济所决定的，但同汉民族的宗教观念亦有联系。西汉时期，宗教化、谶纬化的神学法典——《白虎通义》就指出：

三纲法天地人，六纪法六合。君臣法天，取象日月屈伸，功归天也。父子法地，取象五行转相生也。夫妇法人，取象人合阴阳，有施化端也。<sup>②</sup>

女者，如也，从如人也，在家从父母，虽嫁从夫，夫歿从子也。

妇者，服也。服于家事，事人者也。夫有恶行，妻不得去者，地无去天之意也。<sup>③</sup>

《白虎通义》将三纲六纪、妇女的三从，妇女的义务同有意

① 《高僧传》卷一一《释慧览传》。

② 《白虎通义·三纲六纪》。

③ 《白虎通义·嫁娶》。

志、有主宰的天地、阴阳、五行相比附，确定了妇女绝对服从丈夫，并在家中操劳的义务，这同《易传》中所说的“男主乎外，女主乎内”的思想结合在一起，为“男耕女织”的经济模式奠定了宗教思想的根基。

欧洲近代民族社会经济的发展同样受到宗教观念的极大影响。马克斯·韦伯（公元1864—1920年）是当代西方有影响的社会科学家之一。他毕生致力于考察“世界诸宗教的经济伦理观”，试图从比较的角度去探讨世界诸民族的精神文化气质与该民族的社会经济发展之间的内在联系。他在《新教伦理与资本主义精神》一书中力图论证，西方民族在经过宗教改革后所形成的新教，对于近代资本主义经济的发展起了重大作用。他经过长期的考查和研究，得出了如下结论：

艰苦劳动精神，积极进取精神（或不管将其称为什么精神）的觉醒之往往被归功于新教，必须不要象流行的看法那样将其理解为对生活乐趣的享受，或也不应在任何意义上与启蒙运动联系起来。……如果旧日的新教精神和现代的资本主义文化之间有什么内在联系的话，……应在纯粹的宗教品性中寻找。<sup>①</sup>

马克斯·韦伯以大量的统计资料，阐发了宗教的禁欲主义同欧洲民族经济发展的关系，揭示了宗教观念，特别是改革后的新教对经济发展的巨大影响，其观点引人注目，发人深省。

## （二）宗教与民族文化的昌盛

宗教本身即是一种极其重要而影响巨大的文化现象。可以说，任何一个民族文化的产生、发展、演变、兴衰，都渗透着宗教的观念，同宗教的诸因素息息相关。尤其是一些在世界范围内盛行、传播的宗教，对民族文化的影响作用更为突出。中国汉民

<sup>①</sup> [德] 马克斯·韦伯著《新教伦理与资本主义精神》第30页，生活、读书、新知三联书店1987年12月第1版。



族以悠久而丰富多彩的文化著称于世，其中受佛教思想的熏陶就十分突出。

中国汉民族的文学艺术十分昌盛，这同佛教思想的融入有密切关系。魏晋时期的艺苑诗坛就畅行大乘般若之风，使文坛、艺苑渗透着强烈的般若气息，迸发出睿智的哲理精神，为文学艺术的更新与繁荣注入了生机与活力。新的文体、意境、遣词因般若梵音的高唱而诞生，文坛、艺苑的风貌为之一新。在汉末至东晋义熙时期，由于玄学清谈思潮盛行，玄学的有无、本末、体用，言象之辩的观念左右着文坛、艺苑的审美观念和创作理论以及技巧和方法。在贵无贱有的影响下，体现自然美的佳山胜水在文人士大夫的心目中成为由“无”衍生出来的“末”和“有”，是由“无”主宰的“形迹”。文人名士登临山水，只能将山水作为“悟道”、“散怀”、“畅神”的工具和途径，不能过多地留恋于山水的形迹。这样一来，重神而轻形，削弱了对山水美的形象描绘。随着大乘佛学般若中道观的流行，这一模山范水的艺术形式发生了转关。贵无贱有的观念为“非有非无”，“亦有亦无”，“有无称异，其道一也”的中观原则所代替。文人学士不再认为山水是微不足道的“形迹”，而是佛学“空”理的象征，是“有相”和“无相”的统一。“有相”的山水和“无相”的“佛、真谛”是一体相融的。山川的神灵即是佛理的中道。著名画师宗炳在《画山水序》中就说：“圣人以神法道”，即用山川神灵体现般若中道。宗炳对即色义作了新解，主张“夫色不自色，虽色而空；缘合而有，本自无有。皆如幻之所作，梦之所见，虽有非有，将来未至，过去已灭，现在不住，又无定有”<sup>①</sup>，这种新解已非支道林“色不自色”的原意，而是已悟“非有非无”的中道观。他运用这种“非有非无”，有无一如的观点审视山水神灵，得出了“山

<sup>①</sup> 《全宋文》卷二十。

水质而有趣灵”的结论，将山水的形质（有）同山水的趣灵（无）交融为一体，扬弃了贵无贱有，割裂有无的思想，认为无形的妙理寓于有形的山水之中。通过模山范水，如实描绘其形质，自然能了悟其中的“趣灵”。他提倡“以形写形”，“以色貌色”的艺术手法，使形神一体的艺术手法盛行于刘宋时期。在佛像的雕塑方面，注重刻画形象，涂金饰彩。书法、绘画理论也倾向于赋彩绘形，不同于“以形写神”，“追求神似”的抽象手法，使艺术作品更有鲜明的形象特色。谢赫在《古画品录》中，一反东晋名画家顾恺之的“传神写照”法，力主以“生动”，“用笔”、“象形”、“赋彩”、“位置”、“模写”为绘画的“六法”，突出写实的原则，一扫玄学“得意忘言”的手法，使写实的画风，文风一跃而成文坛，艺苑的主流。梁代著名的文学批评家刘勰（公元466—538年）高度地赞赏这种写实的文风，他说：“自近代以来，文贵形似，窥情风景之上，钻貌草木之中，……体物为妙，功在密附，故巧言切状，如印之印泥，不加雕削，而曲写毫芥。故能贍言而见貌，即宗而知时也”。<sup>①</sup>刘勰认为，这种文风注重写形而“窥情”，象“印之印泥”一样，如实地反映了事物的形状，没有主观的比附曲解，“不加雕削”，使人通过文章的言词而能准确地把握事物的神况，肯定了词能达意、形能体神，即有而悟无的审美观。应该说，般若中道观双边否定的思维方式，有无一体的主张，对于文学艺术理论、创作手法的写形而悟神的审美观的形成，起了催化剂的作用。中国汉民族文化中，重现实的传统，除受儒家思想影响外，同大乘般若学的中道观亦有内在联系。

中国汉民族的诗歌尤享盛名，这同佛教的般若学，禅学亦有深厚的渊源。大乘空宗的一切皆空的思想，给晋宋时期的诗歌创

<sup>①</sup> 《文心雕龙·物色》。

作以巨大影响。如佛教诗人支道林，既精通般若学，又深谙老庄之学，他将这两种思潮汇聚在一起，融入诗歌之中，使他的诗歌文采冲逸，才藻新奇，深受当时的文人赞赏。谢灵运喜咏山水，他将山水之形胜和佛学之空理结合，在刻画山水个性的诗品中，移入一种怡然自得的意境。成为诗歌创作上“庄老告退，山水方滋”的转关人。唐代禅宗兴起和唐诗蔚为一代文学精华，几乎同时纷呈异彩，这也得益于宗教与文学的相互交融。禅和诗都需要内心体验，都重视象喻和启发，都追求言外之意。禅宗这种宗教实践和诗歌创作实践的某些类似，提供了二者相互沟通的桥梁。在唐代，一些著名诗人谈禅、参禅，作诗表达禅趣、禅理，禅师也和诗人酬唱，吟诗，表达人生的理想境界，从而表现出禅对诗的单向强烈渗透和深入浸染，为唐代诗歌创新开辟了新路。这种渗透来自两个方面：一是以禅入诗，将禅意、禅味引入诗中；二是以禅喻诗，即用禅学论诗。从而使禅，诗交融，共同上升到更高的佳境，奠定了唐诗繁荣的文化基础。在禅、诗交互的作用下，涌现出了王维、白居易、王梵志、寒山子、拾得等以禅赋诗的大家，留下了传诵千古，引为绝唱的无数名篇。

如果说中国汉民族的诗歌中，重现实、悟哲理的创作理论和手法多受儒、佛思想的影响的话，那么，中国汉民族的文学中，浪漫主义的色彩，向往美好境界的审美观，则多受道教思想的浸染。无论是游仙诗、志怪传奇或即兴所作的诗文，都充满了道教思想的色彩，寄予着文人、墨客的成仙愿望。唐代著名大诗人李白少年学道于大匡山，对道教十分崇信，写下了不少颂扬道教的名篇，他的《庐山谣寄卢侍御虚舟》，即是其中著名的一首，他在此诗的末尾唱道：“早服还丹无世情，琴心三迭道初成。遥见仙人彩云里，手把芙蓉朝玉京。先期汗漫九垓上，愿接卢敖游太清。”这首诗，浪漫主义色彩非常浓厚，可以说是一首典型的崇道诗，既服金丹，又慕神仙，企望九天之上敖游太空，这完全是

飘飘欲仙的境界了。继“仙才”李白之后的“鬼才”李贺亦是如此。他的诗作，涉及鬼神之多，简直是罕与伦比。他的《神弦曲》、《神弦别曲》、《兰香神女庙》等诗都浸透了道教的神仙氛围。宋代的陆游、范成大、朱熹、辛弃疾、苏东坡等人，均是如此。他们的诗大多富于想象、夸张，独具豪迈超越世表之情，神仙家思想尤其浓厚，若没有道教的思想熏陶，他们是不可能写出这种诗文的。道教为汉民族文学的昌盛，也产生了相当大的积极作用。

宗教教义中关于宇宙观和人生观的论述，包含着丰富的哲学思想。这些丰富的哲学思想在不同的历史条件下，补充、发展了各民族的哲学体系，将其理论营养汇注入各民族的哲学体系之中，使民族哲学包容了某些宗教内容，在一定程度上，促进了民族哲学的勃兴。

中国汉民族的古代哲学之所以博大精深，除受《周易》、《老子》、《庄子》哲学思维形式的熏陶外，同佛教的宇宙观、人生论也有血脉关系。在魏晋时期，佛教大乘般若学先依附玄风而放浪，尔后又补充、发展玄学，使佛、玄思潮交汇而奔流，提高了中国汉民族古代哲学的思维水平。东晋名僧僧肇在《物不迁论》中所阐发的“动静未始异”，“必求静于诸动”的动静相即观，在《般若无知论》中所弘扬的“般若无知，无所不知”的不知即知的认识论，分别为玄学的动静观、言意之辩所吸收，并且相互呼应，丰富、深化和发展了玄学，使玄学不仅以谈“三玄”为主，而且包含了佛教哲学所独具的某些辩证内容。

中国汉民族的古代哲学，在宋明时期达到鼎盛。宋明理学以儒家政治伦理思想为核心，吸收了佛教的哲理思辨结构和道教的宇宙生成论，从而形成了一个“致广大，尽精微，综罗百代”的哲学体系，统治中国后期封建社会达七、八百年之久。理学虽然号称是儒学发展的第二阶段，但受佛教、道教思想的影响是很明

显的。首先，从宋代理学大家治学和著书立说的过程来看，他们无一不是“泛滥诸家，出入老、释”的。周敦颐与慧南、常总等禅师交往密切，自称“穷禅之客”。程颢“出入释老几十年”，程颐赞叹禅宗“不动心”。张载虽然反对佛教的性空，幻化之说，但也曾“访诸释老，累年穷究其说”<sup>①</sup>。王夫之也主张吸收佛、老的思想营养，提出“入其垒，袭其辎”的命题，以丰富自己的哲学体系。其次，佛教思想对理学的心性论、本体论以很大影响，使其心性论、本体论更具思辨哲学的特征，摒弃了先秦儒学伦理思想的肤浅性和枯燥说教。心性论和本体论原本在儒学中是相对薄弱的环节。而佛教对此却阐发甚多。理学家们在构建心性论和本体论时，摄取佛教的相关资料，借鉴相近的思想理论，吸收有关的思维经验、教训和成果，建立了相对成熟的，具有哲理的心性论和本体论。禅宗“知为心体”，“知觉是性”的思想为理学家所吸收，提出了“人性本明”的命题，注重了心性的认知功能。朱熹大讲“人心至灵”，“此心本来虚灵，万理具备事事物物，皆所当知”，<sup>②</sup>“人之良知，本所固有”，<sup>③</sup>这些说法同禅宗的人心本性是灵知不昧的思想如出一辙。禅宗的知为心体的思想更是直接渗透入陆、王心学的心性论之中。陆九渊提出的“心即理”命题，认为天理、人伦、物则都在吾心之中，“宇宙即是吾心，吾心即是宇宙”，这和禅宗心体为知的思路相通。王阳明以良知为主，认为知是心的作用，心又是性的作用，以性同归于理，心、性、理三者相即为一，这同禅宗的心性论亦是一致的，有异曲同工之妙。王阳明本人也承认，他的心学与禅学相近，仅有毫厘之差：“然释氏之说，亦自有同于吾儒，而不害其为异者，惟在于

① 《宋史道学传·一》。

② 《朱子语类》卷六〇。

③ 《朱子语类》卷一八。

几微毫忽之间而已”<sup>①</sup>。佛教对于程朱理学和陆王心学的本体论的影响，更是直接、深刻。佛教的华严宗提出“理事无碍法界”，“事事无碍法界”的学说，以理为本体，以事为现象，多角度地阐发了本体和现象，现象和现象之间的圆融无碍关系。禅宗也讲“理事不二”<sup>②</sup>，这些思想为理学，心学所摄取，将儒家伦理准则上升到“天理”高度，为儒家伦理政治学说哲理化，提供了本体论的依据。朱熹在阐发“理一分殊”的命题时，直接授引佛教“月印万川”之喻，他说：“释氏云，‘一月普现一切水，一切水月一月摄’，这是那释氏也窥见得这些道理。”<sup>③</sup>朱熹的引文出自玄觉的《永嘉证道歌》，由此可见，“理一分殊”之说是源自佛教的哲理思辨形式。陆、王心学所提出的“心即理”，“心自然会知”，“心外无理”，“心外无事”的命题，可以说是直接导源于禅宗的“万法尽在自心，何不从于自心顿现真如本性”<sup>④</sup>的理论。心学、禅学从思想和文字方面都是相一致的。因此，朱熹批评陆九渊“假佛释之似，以乱孟子之实”，直斥陆九渊“近禅”。而陆九渊本人已坦然承认自己看过《楞严》、《圆觉》、《维摩》等佛经，受过禅宗影响，“自是胸中无奈许多禅何”<sup>⑤</sup>。而朱熹本人同样接受佛教思想浸染，在他的理学体系中运用了华严宗“一即一切，一切即一”的思辨形式。最后，佛教对理学的思想方法亦有明显影响。理学家们注重心与物、心与性关系的探讨，主张以心观物，以物观心，以物观物，以心观心，这同禅宗临济宗“宾看主，主看宾，主看主、宾看宾”的主客互照的认知，领悟模式是息息相关的。禅宗不重经教，提倡简易法门，这就启迪了心学大

① 《明儒学案》卷一〇。

② 《五灯会元》卷九。

③ 《朱子语类》卷一八。

④ 敦煌本《坛经》。

⑤ 《朱子语类》卷一二四。

师一扫注疏之繁，重视内心领悟的“易简”功夫，这同禅宗“明心见性”的修行功夫亦是合拍的。禅宗编写语录，程、朱、陆、王等人也纷纷效法，各有语录、语类面世，“鄙猥之言”时现，这显然是受了禅宗文风的吹拂和侵袭。

佛教，道教不仅共同作用于玄学，理学，促进、推动了中国古代汉民族哲学的繁荣，而且还相互摄取，增强自身宗教哲学理论的思辨性。隋唐时期的道教学者，大量援佛入道，在他们的著作中重放般若学的光辉，形成了“重玄”论哲学，使般若中道思想在隋唐时期又以改造道教的理论形式去显现其惊人的逻辑征服力，为道教理论的深化作出了贡献。唐代道士成玄英首倡“重玄之道”，借用《老子》一章“玄之又玄，众妙之门”的提法，既反对执著有与无的边见，又反对执著“非有非无”，这种“重玄”思想，即无限的双边否定思维形式，即源于佛教三论宗，同三论宗大师吉藏所说的“夫有非有是，此则为是，无是无非，乃名为正。……为息于邪，强名为正。正邪既息，正亦不留，故心无所著”<sup>①</sup>的观点是完全契合的。继成玄英之后，道士李荣、王玄览都吸取大乘般若中观的思辨方式，激扬了以连锁否定方式著称的“重玄”论，使道教哲学跃向又一个高峰。

宗教对哲学影响的力度之大，莫过于欧洲民族的中世纪哲学。恩格斯曾指出：中世纪只知道一种意识形态，即宗教和神学。基督教在中世纪至高无上的地位，决定了欧洲中世纪的民族哲学只能从属于神学和宗教，在神权大于王权的同时，哲学成了神学的婢女。产生于11至14纪的经院哲学，通过抽象、繁琐的思辨方法为基督教神学服务，讨论的命题与宗教神学直接有关，如“天堂里的玫瑰花是否有刺？”“一个针尖上能占几个天使？”等问题。宣称上帝创造万物，万物是上帝的部分，上帝又在万物

<sup>①</sup> 《三论玄义》。

之中，这种接近泛神论的观点在经院哲学中占据十分重要的地位。无论是奥古斯丁主义，还是托马斯·阿奎那的理论，都是对基督教思想的哲学论证。即使是关于共相与个相的唯名论和唯实论的争辩，也充满了神学、宗教色彩。如果说，佛、道二教对中国汉民族的哲学兴盛，主要产生推动作用的话，那么基督教神学对欧洲民族的中世纪哲学，则产生了明显的负面效应。

宗教，不仅对中国汉民族的文化繁荣产生了重大影响，而且对中国少数民族的历史发展、政治制度、文学艺术、民风民俗、性格气质，也具有相当大的催生和推动作用。

众所周知，由张陵、张衡、张鲁所开创和传播的“五斗米”道，在三国时期的巴、汉地区形成了“民夷便乐之”，“以祭酒为治”的政教合一制度，不仅维持了巴、汉地区的和平与稳定，而且巩固、加强了汉族与羌族等少数民族的友谊与团结。在中原地区处于“白骨蔽于野，千里无鸡鸣”的战乱之际，巴汉地区俨然成为一方乐土，使汉族和少数民族的经济、文化仍然得到相当程度的发展。这种政教合一的行政管理体制不仅出现于三国时的巴、汉地区，而且也存在于藏族的地方政权之中。公元9世纪，佛教由印度传入西藏（唐代称吐蕃），受到当时吐蕃政权第一代松赞干布及其继位人的大力支持和推行，并受到当时封建领主集团的扶植，而得以广泛传播，并形成了众多的派别。其中势力强大的噶举、萨迦两派，拥有为数不少的信徒，在吐蕃地区有深厚的社会基础，在元、明两朝，控制了西藏地方政权。15世纪，在明、清中央王朝的支持和认可下，在西藏建立了政教合一的封建农奴制政权。达赖和班禅这两个活佛，既是西藏最高的宗教领袖，又是世俗社会的最高统治者，融教主与领主于一身。大大小小的寺院，形成了完备而复杂的经院制度和僧伽制度，并且占有大量的土地、森林、牧场、牲畜，以及大量的农奴。这些寺院，既是人间的精神统治者，又是奴隶主，统治西藏数百年。藏传佛



教在元朝时期，又北传蒙古。19世纪中叶，在蒙古封建王公贵族的扶持和推崇下，藏传佛教的格鲁派成为大多数蒙古族人所信奉的宗教。在蒙古贵族的庇护下，藏传佛教在蒙古地区不仅广为传播，而且深深地影响到蒙古地区各级政权的施政方针，成为维护王公贵族统治的精神支柱。清政府为了笼络蒙古王公贵族和达到自己的政治目的，也竭力推行“兴黄教以安众蒙古”的民族政策，更加强了黄教在蒙古族中的统治地位，使蒙古地区的各级封建政权，具有浓厚的“政教合一”的色彩。17世纪以后，伊斯兰教在新疆广为传播，影响日趋加强。随着中亚地区苏菲神秘主义的渗透，以及与维吾尔地区的封建势力相结合，在一些地方出现了“和卓”（圣裔）教团。他们在世俗封建主的支持下，集中宗教地产，形成封建农奴制，并分为南门派和北门派，相继掌握教权，并与地方政权结合，共同治理新疆。伊斯兰教苏菲主义派传入西北地区后，在回族、东乡等民族中逐渐形成了教主兼领主的门宦制度。教主管辖众多教坊，以至高无上的绝对权威统率教徒，并任命教长，教主拥有大量的生产资料和生活资料，在经济上、精神上，都占统治和优先地位。在宗教、政权相结合的条件下，新疆的宗教制也曾设宗教法庭，严格推行伊斯兰教法典，对社会生活有很大的指导和干预权。宗教法庭的庭长由高级阿訇担任，设有审判官和各种法吏，可以按伊斯兰教法典处理民事、刑事案件，判处刑罚，教众必须遵守、服从、执行。我国云南地区，少数民族众多，位居全国之冠。云南地区也是盛行南传佛教的境域，傣族的土司既是领主，又兼宗教首领，享有宗教的称号和权力，其政教合一的色彩也比较突出和引人注目。这些例证充分说明，宗教对我国汉族和少数民族的行政管理体制是具有很大的影响和不可低估的作用。

宗教不仅影响少数民族的政治制度，而且长期成为少数民族占统治地位的思想文化体系，并使宗教涵盖、包容、更新了少数

民族的文化成果，使少数民族的文化成果打上了深深的宗教烙印。藏传佛教在传播过程中，吸收了藏、蒙等少数民族的传统文化，成为支配他们生活的宗教，并对藏族的语言、文学产生很大影响。藏传佛教的僧侣，综合、吸收、改造汉、藏、印的医学成果，形成了独具雪域高原特色的“藏医”，传入蒙古后，又发展成漠南草原上的“蒙医”。藏传佛教的寺院建筑，规模宏大，气势雄伟，雕梁画栋，备极精巧，如布达拉宫、甘丹寺、哲蚌寺、色拉寺、塔尔寺、拉卜楞寺，都是藏传佛教寺院，独具民族、地方特色的杰作。藏传佛教的雕塑、绘画、造像工艺十分高超，雕印工艺精美，藏经装璜瑰丽，堪称藏族文化的奇珍异宝。傣族普遍相仰南传的小乘佛教，即上座部佛教，傣族男童一到入学年龄，就必须出家为僧，在寺庙学习文化，接近成年再还俗进入社会。寺院成为傣族人民的学府和文化中心。在佛教文化的熏陶和浸染下，傣族的天文、历算、医药、诗歌、传说、民族故事，十分发达和流行。伊斯兰教对少数民族文化的影响尤为突出。伊斯兰教的教义、教规，影响着少数民族的思想意识和行为规范，形成了不少民族习惯和观念。明清时期，回族出现了大批汉文伊斯兰教的译著和专著，如刘智的《天方性礼》、《天方典礼》，马注的《清真指南》、马复初的《四典要会》，对回族的思想文化，都产生了重大影响。

宗教对少数民族的生活方式、价值观念、心理状态也有不同程度的影响。在西北回族、维吾尔族等信仰伊斯兰教的地区，几乎村村都建有清真寺，每日进行五次礼拜，每年有一次斋月，自愿作宗教奉献。随着经济的发展和交通的便利，每年到沙特朝觐的穆斯林逐年增多。藏族男子出家为僧者不在少数，相当普遍。藏族群众对活佛的信仰达到顶礼膜拜的程度，宗教信仰同他们的生活方式、道德准则、民族性格与气质，已达到水乳交融的地步。可以毫不夸张地说，在维吾尔族、回族、藏族等少数民族的

文化宝库中，处处都闪烁着宗教信仰的光辉。

### 三、宗教与民族政策

#### (一) 宗教与民族问题的由来

从宗教与民族的融合以及宗教与民族文明的发展，我们可以看出，宗教问题与民族问题从古到今都是交织在一起而不可分割的。这种交织在古代社会尤为明显。某些具有民族特点的宗教，往往和整个民族的生死存亡、兴衰得失休戚相关。最初的宗教观念是在各个民族所生活的独特条件下发展而成的。每个民族的神灵，实质上是民族之神。这种民族之神实质上就是“民族精神”，“民族本质”的表现和象征。黑格尔曾经就说明了这一点，他指出：一个民族通过劳动而与神相结合，不在于空洞的希望和推迟到渺茫未来的现实性，而在于为神争光和对神的献礼中、实际考验中直接享受这个民族自己的财产和装饰……神所享有的光荣就是富有艺术天才和宏伟气概的民族的光荣。

马克思、恩格斯在古代宗教与民族关系的问题上，对二者的联系和不可分性，也进行了大量精辟的论述，他们认为：古代国家的宗教随着古代国家的灭亡而消亡，这用不着特别的说明，因为古代国家的“真正宗教”就是崇拜他们自己的“民族”，他们的“国家”。不是古代宗教的毁灭引起古代国家的毁灭，相反地，正是古代国家的毁灭才引起了古代宗教的毁灭。<sup>①</sup>

古代一切宗教都是自发的部落宗教和后来的民族宗教，它们从各民族的社会和政治条件中产生，并和它们一起生长。宗教的这些基础一旦遭到破坏，沿袭的社会形式，继承的政治结构和民族独立一旦遭到毁灭，那么与之相适应的宗教自然也就崩溃。本民族神可以容许异民族神和自己并立（这在古代是通常现象），

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第1卷，第114页。

但不能容许他们居于自己之上。……民族神一旦不能保卫民族的独立和自主，就会自取灭亡。<sup>①</sup>

从马克思、恩格斯的论述，可以看出，宗教与民族国家共存亡的现象是非常普遍，对于古代多神教或唯一主神教而言，更是如此。但对于古代已经发展成熟的一神论宗教来说，有的宗教虽同民族密不可分，但不因这一民族国家的毁灭或民族独立自主权的丧失而消亡。相反，某一民族在政治上的失败往往更容易激起它在宗教上的热情而奋起，将宗教视为民族之魂，并以此作为复兴民族国家的旗帜。只要这个民族存在，宗教对于这个民族就起着重要的精神支柱的作用。同时，这种宗教便起着团结，联合本民族的作用，成为民族成员的勇气和希望之源。在民族的“复兴”和崛起，争取民族解放和自主统一的斗争中，民族宗教发挥了极其巨大的作用。如被古罗马帝国灭亡了的以色列王国，夷平耶路撒冷神殿和遣散犹太人之后，犹太教并未随之而消亡，反而在世界各地存在，成为犹太民族复国的旗帜，犹太拉比成为犹太民族复兴的精神领袖。在历史上，欧洲的波兰三次被瓜分，波兰民族为了在信奉东正教的俄罗斯帝国和信奉新教的普鲁士王国的夹缝中生存，就以天主教作为其民族旗帜和象征，等待复国的时机，波兰民族和天主教便结下不解之缘。从世界的范围看，印度教与印度民族息息相连，伊斯兰教与阿拉伯民族水乳交融，而基督教却为很多西方民族所信奉，道教则是中国汉民族所特有，同时亦为其他少数民族的某些成员所信仰的宗教。佛教虽在全球传播，但在不同的国家和地区，其民族性也非常突出。对于主要信仰某一宗教的民族来说，他们信奉的这一宗教，体现了民族的个人性和“神圣的自我”。他们以宗教来维护民族尊敬，宗教聚会和民族凝聚，在某种程度上融为一体。宗教与民族的这种交织关

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第19卷，第333页。

系，体现了民族文化性与政治性的统一，我们必须慎重对待，不可掉以轻心。

此外，在民族关系上，宗教不仅仅是信仰问题，而且也涉及到民族的团结和国家的统一问题。宗教传统在相当大的程度上是维系民族团结的力量，各种宗教的传统习俗已经渗透到人们的日常生活之中，传统的宗教礼仪代代相传，在教徒中已成为不可违背的行为规范。尤其是在少数民族地区，教徒集居的地区，宗教生活和民族生活相结合，成为民族成员的习惯，宗教的传统节日，也是民族的盛大节日。这些节日，不断激发教徒们的宗教感情，形成民族成员的共同心理结构。这些传统和习俗不仅在过去社会中存在，而且在今后的社会中仍然以各种形式延续与发展，在不少民族的社会生活中产生巨大的作用。诚如周恩来所说：“宗教在教义上有某些积极作用，对民族关系也可以起推动作用”<sup>①</sup>，要使宗教的“某些积极作用”得到最大限度的发挥，就必须妥善地处理宗教与民族的关系，制定相应的宗教与民族政策，使宗教政策和民族政策相互补充，交替作用，既充分发挥宗教的“某些积极作用”，又有利于民族的团结和国家的统一。

## （二）宗教政策与民族关系

宗教在社会生活中具有强大的“整合功能”，这种“整合功能”就是“使社会结成整体的因素。宗教把个人的行为与活动汇集起来，把人们的思想、感情、向往结合起来，把社会集团和机构的力量集中起来，从而促进社会的稳定”。<sup>②</sup>由于宗教具有这种“整合功能”，因此，统治者能否制定正确的宗教政策，能否充分发挥这种“整合功能”，这就成为能否正确处理民族关系，从而促进社会稳定的关键问题。

<sup>①</sup> 《周恩来统一战线文选》第308页。

<sup>②</sup> [苏]伊·尼·亚市洛柯夫：《宗教社会学》，四川人民出版社1989年版，第121页。

中国魏晋南北朝时期的统治者，对佛、道二教的“整合功能”有足够的重视，北方的统治者虽曾发动过几次压抑宗教的活动，但主要是出自某一特定时期经济、政治上的考虑，一般而言，对佛、道思想还是赏识和利用的。北方少数民族统治者为了更强有力地控制中原地区，进一步统一中国，他们采取“汉化”政策，迅速接受汉民族的先进文化和生产方式。为了消除夷夏之辨的影响，他们顺应汉地土庶普遍信仰佛教这一社会现象，宣种佛教是“戎神”，大力提倡和崇敬。同时也采取兼容并包的宗教政策，对外来佛教，汉民族的道教，少数民族原有的宗教一体优容，不加歧视，使儒、佛、道三教并行不悖，从而协调民族关系，解决民族冲突，使少数民族与汉族在思想信仰上相互认同，价值观趋于一致，从而实现了民族的大融合。尤其是厉行改革的北魏孝文帝，他使汉化政策和包容、共奉儒、佛、道的宗教政策同步进行，使少数民族的汉化和佛教的中国化融为一体，缓和了民族矛盾，消除了民族隔阂，使北方各族人民的文化习俗，思想意识日益融合，为隋唐的统一，奠定了基础。

唐王朝是中国历史上强盛的多民族统一国家。唐王朝的实际开创者唐太宗被中国境内的各少数民族尊称为“天可汗”，受到他们的竭诚拥护，就在于李世民一扫夷夏之辨的民族歧视的狭隘观念，执行一条民族和睦的政策，巩固了边境，加强了汉族与少数民族的友谊，团结，促进了少数民族地区的经济、文化发展。唐太宗推行的民族和睦政策有多方面的内容，其中提倡容纳、遵奉多种宗教，即是重要的组成部分。李世民容纳“异方之教”的宗教政策，增强了国内各民族的团结，维护了国家的统一。他推崇道教，但对佛学经典亦有精深研究。李世民不仅大力支持玄奘译经，而且为了增强大唐王朝在世界上的地位和声望，对东亚各国赴唐求法的名僧给予热情的关怀和慰勉，有利于加强中国与朝鲜民族、日本民族的文化交流，贞观二年，高丽沙门道登来到京

师长安，唐太宗让他师从三论宗祖师吉藏参悟三论义旨。道登学成归国后，东渡日本，主持兴元寺，授传三论义旨，成为日本三论宗的开创者。早年入唐求法的新罗僧人神昉，精通大、小乘经论。贞观十六年六月，唐太宗命他参加玄奘译场，成为玄奘四大上足之一，为译经僧人的重要成员。新罗僧人圆测在贞观初年，来到长安，太宗屈尊降礼，亲自接受他的祝福，并赐以度牒。新罗僧人慈藏于贞观二年，率弟子十余人赴长安，唐太宗下敕抚慰，优礼有加。他在贞观十七年学成归国，唐太宗赐他袈裟及彩缎，又送藏经一部。他回国以后，弘扬佛法，成为大藏经始祖。贞观年间，唐王朝同东亚各族关系亲密，友好交往不断，这同李世民推行的开明宗教政策有密切关系。李世民一反“自古皆贵中华，贱夷狄”的民族偏见，推行“朕独爱之如一，故其种落皆依朕如父母”<sup>①</sup>的民族团结政策，通过“和亲”的方式，加强汉族与少数民族的团结。在“和亲”时，李世民尊重少数民族的宗教习俗，派信仰民族宗教的公主担任“和亲”使命。如吐蕃人有自己的宗教习俗：“重鬼有巫，事獯羝为大神。喜浮屠法，习咒诅。国之政事，必以桑门参决”<sup>②</sup>。唐太宗针对这一情况，就委派虔诚的佛教信徒——文成公主入藏。文成公主将一尊释迦牟尼像带到拉萨，并参与指导大昭寺的修建。由于文成公主的指导，大昭寺的建筑风格颇具唐代特色，飞檐重阁，石狮装饰，如同中原寺庙。文成公主亲植柳树，以表留念，至今犹存，被藏胞称为“唐柳”或“公主柳”。可以说，文成公主与松赞干布的联姻，本身即是唐太宗民族和睦政策和宗教包容政策的双重体现。由于唐太宗采取了正确的宗教政策和民族政策，赢得了吐蕃族的竭诚拥戴，松赞干布受封为“驸马都尉”、“西海郡王”之后，上书唐

① 《资治通鉴》卷一九八。

② 《新唐书·吐蕃传》。

廷，表示效忠。他在书中对唐高宗说：天子初即位，若有不忠于朝廷的乱臣贼子，“愿勒兵赴国共讨之。”继松赞干布之后，赤德祖赞继续与唐朝联姻，娶金城公主为妻，并上疏唐玄宗称：“外甥是先皇帝舅宿亲，又蒙降金城公主，遂和同为一家，天下百姓，普皆安乐。”公元821年，吐蕃派使者到长安，请求会盟。公元823年，在拉萨建立了会盟碑，重申唐蕃的舅甥关系，决心“社稷协同如一”，增强了汉、藏的民族团结。

13世纪，元王朝对西藏地区行使完全的主权，进行全面施政。为了加强、巩固西藏同元朝中央政府之间的关系，元世祖采取扶植萨迦教派的宗教政策，封萨迦教派新教主八思巴为国师，授王印，在中央政府设立了掌管佛教和西藏行政事务的机构——总制院，后名宣政院，由八思巴兼管院务，在西藏建立了政教合一的制度。以后西藏的宗教首脑人物，一般都追踪八思巴的足迹，心向内地，籍中央政治力量的扶持，树立自己的声望和地位，密切了藏族与祖国各民族之间的友好关系。

明、清两朝沿袭元朝扶植西藏喇嘛教的政策，封各教派最高首领为法王，并确定朝贡关系。噶举派法王帕莫竹巴取代萨迦统治后，于1372年派代表赴南京拜见明太祖朱元璋，请求朝廷下诏批准噶举法王统治西藏。朱元璋封他为“大司徒”、“勤国公”，“灌顶大师”，并颁赐“统御西藏三部十三万户”之敕诏。以后，每代法王都派人到京请封。1578年，明朝所封的顺义王俺答可汗给西藏黄教首领索即加措一个尊号：“圣识一切瓦齐尔达赖喇嘛。”这即是达赖喇嘛名号之始。清王朝对喇嘛教亦大力扶持，在顺治、康熙时期，正式确立了达赖、班禅的宗教地位，建立了这两个黄教转世活佛系统的制度。1750年，清王朝制定“西藏善后章程”，次年，授权达赖管理西藏行政事务，加强了中央与地方，藏族与祖国各民族的友好、亲密关系。

从唐、元、明、清同西藏的关系发展可以看出，只有采取正



确的宗教政策，尊重少数民族的宗教信仰，才能促进民族团结与和睦，密切中央与地方的关系，维护祖国的统一。

其他国家在通过制定宗教政策以促进民族和解与团结方面，亦做了大量工作，提供了值得借鉴的经验和教训。

泰国是东南亚一个多民族国家，为了消除民族对立，稳定社会秩序，泰国政府对南疆的穆斯林采取了一系列政策。针对穆斯林保留传统文化、宗教、语言的心理状态，泰国政府在1963年至1964年制定了任命行政官员的标准，明确规定：赴任南疆诸府的官吏必须通晓伊斯兰教；1971年，又制定了穆斯林子弟优先入大学的措施。由于伊斯兰教在思想、政治以及生活方面对信徒有较大影响，泰政府在实施民族同化统一措施中采取了灵活性的政策。泰政府对学校教育非常重视，在穆斯林散居区设立官办学校，在学习《古兰经》之时，也学习佛教的道德规范。在曼谷设立伊斯兰专科学校，开设伊斯兰研究课程。进入80年代以后，高等伊斯兰教育和研究机构不断扩大，如宋卡大学就录取了许多穆斯林学生；设立伊斯兰教研究中心，颁授伊斯兰教研究的学位；1981年，还成立了伊斯兰教领袖人物进修的研究班。泰政府对伊斯兰教设施也给予大量资助，由政府出资在全国修缮原有清真寺。对也拉、沙敦、陶公各府的寺院也给予援助。1997年，在曼谷建造了伊斯兰教交流中心大厦。此外，穆斯林官员去麦加朝觐时，工资照发。高校毕业考试获最佳成绩的穆斯林学生，也可由政府资助去麦加朝觐。中央和地方政府都设有管理宗教事务的机构，中央由内务部负责，政府的各穆斯林中心组成府的代表委员会，该委员会的头人是政府解决穆斯林问题的顾问。各府每个穆斯林都属于附近由伊玛目带领的宗教团体，这类宗教团体归穆斯林中心管辖。迄今为止，泰政府一直致力于使南疆穆斯林与国家统一，完成统一的手段多样化，以民族缓和为原则，不把同化放在首位，通过一系列尊重穆斯林宗教和文化的政策，并辅之以

优先解决政治和经济问题，增强了民族团结，加快了国家统一，社会稳定的进程。

北爱尔兰的宗教与民族问题，对英国来说，是一个十分棘手的问题，也是西欧一个典型的民族问题。

北爱尔兰是大不列颠和北爱尔兰联合王国的一部分，面积为一点四万平方公里，人口约一百五十余万。其中 2/3 讲英语，是信奉新教的英格兰人和苏格兰人的移民后裔，其余 1/3 的居民则是信仰天主教的爱尔兰人。几百年来，这两个民族归属不同、文化传统相异，宗教信仰有别的民族经常发生冲突，危机此起彼伏，流血事件层出不穷，甚至导致国际纠纷，使英国政府和爱尔兰政府都曾直接卷入而无力自拔。北爱尔兰问题实质上是以宗教冲突形式出现的民族纠纷。爱尔兰人和英格兰人移民后裔是两个不同的民族，爱尔兰人是爱尔兰岛的基本居民，是以克尔特人为主，吸收了诺曼人成份长期发展而成的。他们讲爱尔兰语，这是一种属于印欧语系克尔特族的语言。爱尔兰人信奉天主教，并保持了克尔特人的传统文化。而英格兰人则是由克尔特人、盎格鲁人、撒克逊人、丹人、诺曼人长期结合而成。在北爱尔兰的英国移民后裔也讲英语，它属于印欧语系的日尔曼语族，他们是新教徒，同样有自己的传统文化。从 12 世纪盎格鲁——诺尔曼人侵入爱尔兰岛开始，便埋下了民族矛盾的种子。16 世纪，天主教再度分裂为天主教和新教，使英、爱两族的矛盾，以宗教冲突的形式出现，并愈演愈烈。19 世纪初，英国强迫爱尔兰签定同盟条约，吞并爱尔兰，并成立大不列颠与爱尔兰联合王国，从而使这两个民族的矛盾公开化，日益尖锐、复杂。本世纪 20 年代，南爱尔兰成立自由邦之后，北爱尔兰的问题便更加突出了。几十年来，北爱尔兰执政党推行一套压迫和歧视爱尔兰人的政策，加剧了民族矛盾，使北爱尔兰局势长期动荡不安。对这种以宗教冲突形式出现的民族矛盾，英、爱双方都在寻求解决矛盾的方法和

途径。迄今为止，有关人士提出了六种可供选择的方案：实现南北爱尔兰统一；爱尔兰重新加入英联邦；北爱尔兰独立；建立一个分享权力的政府，加强北爱尔兰同英国的一体化；重新分裂组合。这些方案表明了英、爱两族不同阶层的愿望，但真正实现，却是困难重重。最近，二十八岁的天主教徒特伦斯·恩赖特在北爱尔兰首府被人枪杀，又激化了两族矛盾，使北爱尔兰的和平进程充满困难和曲折。看来，要解决这个矛盾，在注重经济、政治问题的同时，和缓天主教与新教的冲突，平等对待二教，互相尊重对方的宗教信仰，尊重对方的传统文化，为和平谈判创造一个温和的氛围，为最终解决英、爱民族冲突铺平道路。

坦桑尼亚也是一个多民族结构的发展中国家。据坦桑政府的统计，民族数高达126个。其中班图尼格罗人占93.6%，包括一百多个民族。各族的历史、文化、经济、宗教信仰、风俗习惯千差万别，多姿多采，其地区分布也相当复杂。为了解决民族矛盾，坦桑政府采取了一系列政策，其中包括宗教政策，以促进民族团结，并取得了显著成效。

坦桑尼亚民族众多，宗教信仰多样。据最近资料统计，约有30%的居民信奉基督教，其中2/3为天主教徒，1/3为新教徒，包括路德派、英国国会教派等，且主要分布在三大经济发展地区——北方的乞力马扎罗省和阿鲁沙地区，湖区的姆旺扎省、马腊省和卡盖拉省，南方的姆贝亚省、伊加林省和鲁伍马省；另外30%的居民信奉伊斯兰教，属逊尼派，主要分布在桑给巴尔诸岛。全国尚有近40%的居民尚保持传统信仰，崇拜神灵和自然力。多年来，以尼雷尔为首的革命党深知宗教在当今社会中的地位和作用，并吸取了一些国家和地区因宗教冲突而引起民族纠纷的教训，一贯坚持“信仰自由，各教平等，教政互不干涉、教辅政和教为民”的方针。在坦桑党和国家领导人当中，党的主席和政府总理信奉基督教，党的总书记和国家总统信奉伊斯兰教。全

国设有“全坦桑基督教协会”和“全坦桑伊斯兰教协会”，各有自己的刊物。各协会在各省设有分会，每年在不同的省会举行年会，届时党和国家领导人中有人出席并讲话。国家举行重大节日庆典活动时，两大宗教的负责人就座在主席台上，每年一度的“英雄节”仪式中，总统和总理在致悼词后，两大主教和阿訇分别致悼词。由于政府大力推行宗教平等政策，两大教派极为和谐。在伊斯兰教的重大节日时，全国的基督教徒放假庆祝，时逢基督教的重大节日时，全国穆斯林也放假庆贺。尼雷尔主席和姆维尼总统经常在宗教活动中向全国民众发表演说，呼吁宗教团体要为革命党贯彻《阿鲁沙宣言》精神，维护国家统一，巩固联合、民族团结而教育教民，不允许利用宗教活动有损以上原则。与此同时，也坚持党和政府不干预正常宗教活动的原则。由于坦桑政府对传统宗教信仰采取顺其自然的方针，平等对待各宗教派别，消除了宗教冲突，维护了民族团结。

从以上的一些事例，我们可以看到，在当今世界，宗教与民族问题是错综复杂地交织在一起。只有正确地认识宗教与民族问题的联系和区别，才有助于正确解决宗教问题和民族问题。宗教和民族关系非常密切。宗教总是借助于民族共同体的存在并实现其社会功能，几乎没有不与宗教关联的民族，有的民族基本上是全民信仰某一宗教。但宗教和民族亦有严格的区别。民族共同体既不属上层建筑，也不是意识形态，宗教先于民族而产生，在发展、传播中方形成世界性宗教，很多民族共信一种宗教，而某一民族亦可信仰多种宗教。宗教和民族既密切相关，又不能混为一谈。只有注意这一问题的联系和区别，制定正确的宗教政策，尊重各民族的宗教信仰，平等对待各民族宗教，才能促进民族团结，防止分裂，维护国家统一。

### （三）宗教政策与民族政策的互动性

由于宗教问题和民族问题是相互交织，密切关联的，因此，

宗教政策和民族政策之间便产生了很强的互动性、互补性。从某种意义上说，宗教政策构成了民族政策的重要内容和组成部分，而民族政策在相当大的程度上也体现了宗教政策，这两方面政策的交替执行，互相作用，促进了宗教和民族问题的解决。

就我国目前情况而论，宗教和民族问题是十分重要的。我国党和政府历来非常重视民族、宗教问题。从老一辈无产阶级革命家毛泽东、周恩来、邓小平到第三代中央领导集体，都高度重视民族、宗教问题。江泽民总书记明确指出：“民族宗教无小事”。我们党运用马列主义关于民族、宗教问题的基本理论，结合中国的实际情况解决自己的民族、宗教问题，逐步制定了一系列符合国情的民族政策和宗教政策，并在具体执行过程中，将二者有机地结合起来，既保障了宗教活动在国家法律、法规和政策允许范围内的正常开展，又增强了民族团结，促进了民族地区经济、文化的繁荣。在解决、处理民族和宗教的问题上，取得了举世公认的成就。这些成就的取得，充分体现了宗教政策和民族政策的互动性。

正确贯彻执行尊重民族风俗习惯的政策，这是民族政策的一项重要内容。民族风俗习惯是一个民族在自己长期的历史发展过程中相沿久积而成的风俗，是逐渐形成的难以改变的生活方式，是各民族在饮食、服饰、居住、生产、婚姻、丧葬、节庆、娱乐、礼仪等物质和文化生活方面广泛流行的风气、习尚、喜好和禁忌的总称。这是各民族政治、经济、文化生活的一种表现，是一个民族在社会历史发展过程中为适应环境和追求民族生存、团结、发展而形成的，它反映了一个民族共同的心理感情，起着维护和巩固民族共同体的作用。尊重民族风俗习惯，是尊重该民族的表现，是增强民族团结的重要途径。而这些风俗习惯中，就包含有某些宗教信仰的内容，一些民族的禁忌就同该民族所信奉的宗教经典的规定有关。因此，要认真贯彻执行尊重民族风俗习惯

的政策，就必须通晓宗教政策、宗教知识；严格执行宗教政策。从而尊重民族感情，维护民族团结。

宗教政策和民族政策的关联性，互动性，在民族、宗教上层人士的统战政策中，也体现得尤为突出。少数民族的上层人士，往往又是宗教首脑人物，或者虔诚地信仰某一宗教。宗教首脑人物，或者本身即是少数民族上层人士，或者同上层人士交往密切，在少数民族中享有崇高威望，有很强的号召力和影响。团结民族、宗教上层爱国人士是我党统一战线中的一贯政策。早在红军长征时期，红军尊重沿途少数民族的风俗习惯，尊重他们的宗教信仰，保护寺庙和文物，受到少数民族的拥护和支持。刘伯承与彝族首领小叶丹结盟，在川康藏区联合宗教上层人士，建立藏民革命自治政府，使红军顺利通过彝、藏地区。新中国建立后，我们党对少数民族的上层人士、宗教人士的统一战线得到广泛发展，民族政策，宗教政策普遍落实，民族、宗教上层爱国人士在党的领导下，为加强民族团结，消除民族隔阂，安定社会秩序，发展生产，繁荣经济文化，反对民族分裂主义，抵制国外敌对势力的渗透，加强各民族的团结，作了大量工作，发挥了更大的历史作用。实践证明，在具体工作中，将宗教政策和民族政策有机结合起来，发挥这两种政策的互动、互补作用，必将为宗教工作和民族工作开创出新局面。

## 结 语

宗教，是人类历史上最古老的文化之一，并没有因其古老而被人类遗忘，相反，正因其古老而在人类文明的历史长河留下了悠长而深巨的刻痕，并化为人类浩大的社会意识，影响着一代又一代人们的精神生活和物质生活。人类文明发展至今，宗教的历史一直伴随着她，如果说宗教是文明的产床，那么，宗教之关怀文明，正如母亲之关爱她的孩子，这位母亲并非完美无缺，但任一的人类文明，无不让人感受到这位母亲的气息。既使我们已隐约看到了 21 世纪的曙光，人类在科学的殿堂徜徉已久，但据统计，现代全球人口中仍有半数以上的人们虔信着不同种类的宗教。仅此，人们要相互地了解、理解和共处，如果不知道宗教为何物，那将难以想象。现在由于科技的进步，对自然的征服，为人类带来福利的同时，也带来了难以估价的损失，曾致力于挽救亚马逊雨林的前任巴西环境部长说：“现代工业文明是一种疯狂的宗教，我们正在铲除、毒害、摧毁地球上的一切生命系统。我们正在透支我们的子孙无法偿付的支票……我们的作为，好象我们就是地球上的最后一代。如果我们不从心理、心灵、见解上做

一番彻底的改变，地球将像金星一般地变成焦炭而死亡。”<sup>①</sup> 我们当然不是地球上的最后一代，我们这一代的死亡更不代表人类文明的终结。

众所周知，任何伟大的宗教传统，如基督教、佛教及伊斯兰教等，都明晰地向人们表达了个体的死亡并非终点，一代人的死亡也只是文明及精神进步的阶梯，我们何能如此狂妄地挥动科学的利剑斩断我们自己的未来及我们子孙的金色前程？

三百年前，当科学的辉光照耀宗教的黑暗之域，人类的确在探索外在世界的手段上取得了突飞猛进的发展，并因此创造了惊人的成就。宗教中的愚昧说教被彻底清除，但人类的宗教精神自此也风雨飘摇。物质财富的积累，改善了人们的生活水平，也刺激了人类贪婪的本性，物质文明的进步并不必然导致人们精神文明的进步。面对现代文明，我们却更加颤栗：核子炸弹的威胁，人口的急速膨胀，环境污染的日益加剧，能源的枯竭，地球物种的减少……我们进退维谷，如还不猛醒自己的思想和言行，我们势必会断送我们自己及人类已创造出的辉煌文明。

人类文明处于这样的关头，宗教亦处于这样的关头，只有这两者的携手同行，人类才有希望摆脱噩运的追迫，寻到真正的进化之梯筏。

面对交通、通讯日益发达的现代文明，宗教亦以其古老的智慧驾上时代的飞车更快速地传递着人类和平与安宁的福音，她已从宏伟的神殿步入尘世。无论从东方的喜马拉雅，还是从西方的奥林俾斯山，神们都更加地贴近世人的心坎。20世纪的传统宗教，可谓旧貌换新颜，而一些新兴的宗教，更显出她们的时代性。当然，亦有一些不美的，甚至是邪教的杂音偶有现世，但从整体上，宗教在20世纪正面临一个巨大的变化，即宗教的处境

<sup>①</sup> 索甲仁波切：《西藏生死书》，内蒙古文化出版社1998年10月版，第8页。



化趋势，又称为世俗化趋势。美国《宗教百科全书》对宗教世俗化是这样界定的：世俗化是一个过程，在这个过程中，宗教的意识、活动和机构，逐渐地失去了对社会的重要性。这表明宗教在社会系统的操作中变成了一种边缘现象，社会运动变得理性化，而脱离了宗教机构的控制。<sup>①</sup>它道出了部分的真理。的确，人类文明进入 20 世纪，科技的发展使宗教的神说变成了真正的神话，不再成为人们观察世界、解释世界的主要工具，但在人们实际的生活里，宗教却远没有成为“边缘”。传统宗教在 20 世纪的衰退是显见的，但在这种衰退中又迅速地以新的形式掘起的趋势，亦是显见的。就从我们的身边，便能日渐感受宗教在中国复兴的迹象：中共十一届三中全会后，中国的改革开放使中国人民走向了富裕之路，随着人们生活水平的不断提高，佛寺道庙里的香烟不是也随之隆盛了起来吗？如果这只是特殊现象，那么我们来看看当今世界上最发达的国家美国：“19 世纪信教人数的比率一直在快速上升，整个 20 世纪出现了惊人的稳定”<sup>②</sup>，“尽管信教情况在某些指标上出现了下滑，但社会学家还是认为美国最现代化也是去教堂人数最多的国家。”<sup>③</sup>不难看出，宗教与物质文明并非想象地那样冲突得厉害，宗教与科学也并非想象地那样水火不容。宗教在 20 世纪的处境化，一方面表现了传统教理教义的大面积失落，另一方面也表现了在新形势下传统教理教义的改变和宗教本身惊人的适应力。宗教在 20 世纪所承受的衰落是暂时的，“它通过改变自己的位置和功能重新组织了其在现实社会中的力量。这是两方面的：宗教一方面变得私人化了，由于个人在不同的、世界观相互矛盾的机构中不断变化角色，它必然建立起自己对世

<sup>①</sup> 参见陈麟书：《宗教观的历史·理论·现实》，四川大学出版社 1996 年 7 月版，第 470 页。

<sup>②③</sup> 参见陈麟书：《宗教观的历史·理论·现实》，四川大学出版社 1996 年 7 月版，第 483 页。

界的解释。这就可能包括某些个人化的宗教。……另一方面，宗教世界一般化了，它在伪装的形式下遍及世俗世界以表现自己。”<sup>①</sup>也许更进一步地，它在此时代的表现形式根本就不再是伪装，而是完全现代化了的宗教的新形式。纵观历史，宗教从原始时代的服务于人到中世纪的人完全匍匐于上帝的伟力，到20世纪重新返回人间，再度以关怀人自身作为鹄的，它作了一次凤凰自焚似的涅槃。宗教在现代的处境化变革，至为充分地体现出她服务于人间的最后本质，人创造出神，不仅是基于超越性需要，更深层地，是因为神可以造福于人。

从某种意义上讲，宗教的处境化将更能促进人类文明的发展。第一，宗教的处境化使人们摆脱了旧有的教理教义之束缚，用一种更具有时代特色的科学眼光和哲学来看待宗教自身在新时代的地位与作用，使迷信与盲从的因素大为减少，改善了人们对宗教的疏远；第二，宗教的处境化使宗教自身的构成人员质量提高，整体信教人数虽有所下降，但质的方面上得到补偿；同时利于恢复人们对宗教的信心；第三，它更为强劲地发挥了宗教在人类精神领域的历来就具有的巨大的道德教化作用，使人们在物欲横流、道心惟微的现状中，感受到宗教那无可替代的殊胜优势。第四，无可否认的是，人们虽然已创造出了灿烂的物质文明，但人们依然生活在一个冷漠的、甚或残酷的非人性的社会里；虽然理性化、科层化、制度化带来了效率和效益，但人也被这疯狂的机械运作弄得疯狂，并倍感冷落与孤独。生活像一把双刃的剑，城市文明让人住进了高楼大厦，也锁住了他们自由的心灵，表面的繁华并不代表人已生活在真正的美好世界里，社会的压力及黑暗面亦成为人心灵的苦难之源。孤独、焦虑、无意义感、渺小感

<sup>①</sup> 奥利威尔·柴钱伦：《世俗化范式：一种规范》。《对宗教的科学研究》，1991年第12期。

成为时代的文明病。而正是宗教，在人们的这块心灵空间中，提供了源源不绝的温暖之流，抚慰他们的心灵伤痛，并提供超越性的终极关怀，让人重获生而为人的尊严感和意义感，使宗教在当代人的生活中愈来愈不容忽视，“宗教观念对社会事务的影响愈来愈深，介入更多的世俗事物之中，关注世人的现世幸福。”<sup>①</sup>诚如所言，而且更为重要地，宗教还提供生死的意义与终极关怀，当代藏传佛教的一位杰出上师索甲仁波切有这样一段颇具深意的话：“有时候我会想，在已开发世界中，那些最富裕、最强盛的国家，就像佛经上所描述的天界。天神的生活穷奢极侈，享尽欢乐，从来没有想到过生命的精神层面。一切都很顺利，直到死亡逼近，出现不可逆料的腐坏现象。那时候，天神的娇妻美妾再也不敢接近他们，只是远远地把花丢过来，偶尔祈求他们能够再转世为天神。不论他们怎么回忆过去的快乐幸福，都不能免于他们受苦；所有的作为只是火上添油而已。因此，临终的天神都是在痛苦中孤单地死去。

天神的命运，让我想起今天我们对待老人、病人和临终者的方式。我们的社会只迷恋年轻、性和权力，却逃避老年和病衰。当老年人完成了他们一生的工作而不再有用时，我们加以遗弃，这不是很可怕的事吗？我们把他们丢进老人院，让他们孤独无依地死去，这不是很令人困惑的事吗？”<sup>②</sup>

索甲仁波切以佛的大悲心写出《西藏生死书》，向人间开示佛解脱人类生死苦痛的大法门，其发心是何等的仁善而深切。他的思想几可以代表西藏佛教之关怀世事人情的最高宣说：佛不在西天的佛国，而就在你的周围、在你的心中。其实，不仅是佛教，其他的有巨大影响力的宗教无一不提供这生死之门的终极关

① 《世界宗教总览》，东方出版社 1993 年 1 月版，第 125 页。

② 索伊仁波切：《西藏生死书》，内蒙古文化出版社 1988 年 10 月版，第 9 页。

怀，这种关怀乃是宗教走进世俗世界的不二法门。

当然，从另一方面来看，宗教的处境化虽然使各宗教更加具有适应性，但宗教间的壁垒并没被完全打破，宗教宽容亦只在一定程度和一定范围，且因宗教信仰之不同而引起的地区性的冲突亦时有发生，有的甚至跨国跨洲：

“90年代中期，在穆斯林和非穆斯林之间发生的28次断层线冲突中，有19次发生在穆斯林与基督教之间；与东正教徒的冲突为11次，与非洲及东南亚国家的西方基督教徒之间的冲突为7次。”<sup>①</sup>信仰的不同所导致的不同文明间的冲突，从古至今，就没有间断过，而基督教与伊斯兰教的冲突更是由来有自，远的有十字军的近百年东征，近约有90年代初的海湾战争。这些反映出既使人类的文明和科技的发展已取得了相当的成就，但国与国、民族与民族、人与人之间，却仍不时会因自我的偏狭与信仰的膨胀而彼此敌视、憎恨，甚而残酷地相互仇杀。宗教之间的相互宽容虽早就出现了，但程度远远不够，尤其是现代已有核子武器的时代，人们就更要小心地彼此相处。九十年代中期以来，中东地区仍是世界不安定因素的重要策源，东欧亦不太平，就其实质，则都与民族间的宗教信仰干系颇大。而且现在独联体中俄罗斯欲将东正教定为国教，引起了世界及独联体内部国家的强烈关注，我们决不可掉以轻心地认为，这只是纯信仰里的问题，它会渗透进社会的各个层面中，产生人们难以估计的影响。它是否会成为冷战结束后人类彼此冲突的又一强力动因，还有待时日，但它的影响无疑将是深远的。它预示人类彼此的信仰宽容还有很长的路要走，而宗教的处境化在这方面的作用，亦应被有意识地引导到彼此宽容这个大趋势上来，方能给人类现代的和平与未来带

<sup>①</sup> [美] 塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，新华出版社1998年3月版，第234页。

来希望。

纵观 20 世纪宗教处境化的大趋势，它对人类当代文明及未来的影响虽比不上中世纪那样深广，但它依然是人类文明中最具影响的力量之一，则是无疑的。在今后的相当长的一段历史时期，宗教仍将伴随着人类文明前行的历程，只要有人类，只要人类还有未知的事物，只要人类还有生死的困惑，宗教的存在就有充分的基础。而人类文明的一个特殊组成，即是宗教文明，它代表着一种特定的信仰体系，一个特殊的社会集团，一种特别的生活方式。有史以来，直到今天，人类都还不曾放弃过它，虽有间断或损益，但它是如此地强劲有力和富有生机，它已融进人类文明的滚滚长河，化成了它的一部分。宗教在 20 世纪的处境化变革极鲜明地展示出它仍将伴着人类文明的脚步稳健地迈进 21 世纪。

## 参 考 书 目

- 《马克思恩格斯选集》，人民出版社 1972 年版
- 《毛泽东选集》，人民出版社 1991 年版
- 《邓小平文选》，人民出版社 1993 年版
- 卿希泰主编：《中国道教史》第一、第二、第三、第四卷，四川人民出版社  
修订版 1997 年版
- 方立天：《中国佛教与传统文化》，上海人民出版社 1988 年 4 月第 1 版
- 罗纳德·C. 约翰斯通：《社会中的宗教》，四川人民出版社 1991 年版
- 陈麟书主编 石衍丰副主编：《宗教观的历史、理论、现实》，四川大学出  
版社 1996 年 7 月第 1 版
- 程世平：《文明之源》，四川人民出版社 1994 年 10 月第 1 版
- 蒙默：《南方民族史论集》，四川民族出版社 1993 年 8 月第 1 版
- 徐杰舜著：《汉民族发展史》，四川民族出版社 1993 年 1 月第 1 版
- 郝时远、阮西湖主编：《当代世界民族问题与民族政策》，四川民族出版社  
1994 年 1 月第 1 版
- 普列汉诺夫：《论艺术——没有地址的信》，三联书店 1973 年北京第一版
- 乌格里诺维奇：《艺术与宗教》，三联书店 1987 年版
- 加里·特朗普：《宗教起源探索》，四川人民出版社 1995 年版
- 汤普逊：《中世纪经济社会史》，商务印书馆 1963 年版
- 丹纳：《艺术哲学》，安徽文艺出版社 1991 年版北京大学哲学系译