

失魅时代的超越之维： 当代语境中的中国宗教问题

杨煦生（中国人民大学）

在中国语境中，宗教问题是重大且意义独特的文化主题和社会主题。做为本届中欧论坛宗教组的主题阐释，本文不准备也不可能就中国宗教问题的方方面面的进行具体的展开和论证，更无法就某一专门问题进行深度论证。我们所那期望的仅仅是，将这个领域中的若干根本性问题、难题及其所包含的种种悖谬式的困境，先期作出粗略的标示，以期为本组讨论提供一些基本的视点，开启初始的视界。

难题 I： 宗教概念在中国的特殊语境：名与实

在中国，宗教的难题，从学理的角度，首先表现为宗教的名与实之间的一定程度的悖谬。

在汉籍文献中，作为复合词的“宗教”一词，曾经出现于佛教典籍中，然而这并不太具备坚定性的学术意义。学术意义上的宗教概念，尽管是近代假道日本引进的、作为西方语词 Religion 的相应汉译译名的现代学术术语，可传统文献中相应或相近的意蕴，却自先秦便有迹可循。《尚书·尧典》中便有“禋于六宗”之说，尽管此“宗”和我们今天的所谓宗教还有很大的观念距离，而应该首先从社会学意义上得到理解。然而，《周易·观卦·彖辞》中的“观天之神道，而四时不忒，圣人以神道设教，而天下服矣”一段言说，则与现代学术思想范式（Paradigma）中的宗教问题完全可以对话和沟通。这里，现代学术意义上的诸家百说共同认定的诸多宗教要素，都已经清晰显现，这里有被各派宗教

学理论视为宗教的本质规定的超越层面——“神道”，并且是“天之神道”；这里有大多数体制宗教所必然经历的“设教”问题；这里还涉及宗教社会学的重大主题，即宗教的良性社会功能的问题，这就是“天下服”的问题——宗教如何构建生活世界的意义，如何增进社会个体的灵性和谐以及建构于这一基础之上的社会总体和谐的问题。

恰恰又是《易经》中的这段在比较宗教学角度意义最完满的“神道设教”思想，遗留下最为模糊的中国宗教难题，即儒教的难题。在何种意义上，圣人设了“教”？此“教”超越性层面何在？具体模态如何？体制性基础何在？宗教实践的模式如何？所有这些，都为今天的儒教争论留下了无尽的话题。

难题 II：宗教史实与宗教精神：中国，一个宗教的国度，还是一个自始就非宗教的国度？

毫无疑问，如果人们愿意谈论中国的宗教史实的话，这可以是一个无限冗长的题目。众所周知，宗教和宗教性是中国思想史的一个重要领域，从上古的巫文化（Wuism / Shamannism）以降，现在聚讼不休的儒教问题姑且不论，汉代真正全面成型的本土宗教道教，同样是汉代开始进入中原地区的佛教，在，这都是在宗教界与世俗界都已成不争之实的事情。除佛教以外，一部中西宗教交通史至今不但是汉学的显学，也是世界比较宗教学领域永不止息的话题。景教，祆教，摩尼教，伊斯兰教一直是中原与西域、汉学、宗教学与中亚学的热门课题。16世纪末，由利玛窦等耶稣会士所揭开的中国文化与基督教文化的正面的对话依今依然延续，由正一教和南方民间宗教结合蔓延而成的种种民间教派和崇拜一直还活跃在广阔的乡村，佛教与西藏、蒙古本土文化互融而成的喇嘛教佛教谱系，本身就是一个难以穷尽的领域。更遑论依今还活跃在阿勒泰语系少数民族的萨满教传统，活跃在台湾海峡两岸的妈祖崇拜……

自近代以来，从梁启超、夏曾佑、蔡元培、陈独秀、胡适、梁漱溟以降，精英思想界一直在争论着中国有无宗教的问题。上文所简略提及的宗教现象对争论双方来说，实际上都是不争的事实。然而，关于中国有无宗教何以成为一个问题，恰恰发人深思。简略而言，可以初步论断，一方面，精英思想界所面对的是以儒家传统为精神生活主导倾向的事实世界；另一方面，一种以闪米特

地区发源的三大一神论宗教为先行模式的宗教观，不自觉地导控了这些思想精英们的评判。在欧洲的基督教神学和宗教学日益开放、模式与规范日益灵活的20世纪，偏偏是中国学人不自觉地捡起了这种以基督教神学的内在框架为标准的保守宗教观。

德国著名普世神学家汉斯·昆（Hans Kueng）从他毕生的普世神学研究和宗教对话经验出发，提出了世界宗教三大河系的理论及闪米特河系的先知宗教系统（犹太教、基督教和伊斯兰教），印度河系的神秘宗教系统（佛教和印度教）和中国河系的系统（儒教、道教和中国化的大乘佛教）这也许可以为我们提供一个中国有无宗教的争议的新的理论思考的出发点。

难题 III：现代性建构过程中的宗教：脱魅（Entzauberung）和致魅（Verzauberung）

借用著名德国社会学家马克斯·韦伯（Max Weber）的论旨，整部世界近现代史实际上是一部精神上的脱魅史，而宗教就是这部脱魅史上不断被祛除着的“魔魅”之一。自文艺复兴宗教改革以降，发端于西方继而蓬勃于世界的理性的近代理性主义、实验科学精神、工业化浪潮、民主政治浪潮的确一步步地剥夺着精神世界的“魔魅”。然而，宗教是不是真的就随着尼采的一句“上帝死了”而退出了世界的和个人的精神生活的舞台？这显然是误解，并且可能是极为严重的误解。

法国社会学家 Maurice Godelier 在他著名的演讲《西方会成为人类的普世模式吗？》中指出，所谓的现代西方是建立在三个轴心之上的，这就是资本主义、议会民主制和基督教。我们也许可以把这三个轴心抽象化为西方现代性的三个基本要素，以资本主义自由贸易为核心的经济模式、以普选和代议制为核心的民主政治与以基督教为核心的精神生活形式。再进一步，我们可以将问题抽象化为现代性的三只可能的鼎足：经济生活的生产与流通方式，政治生活的组织形式和精神生活的个人皈依形式和意义建立形式。

以此出发，我们才可以避免对韦伯命题的浅薄理解而把世界近现代历史进程看成单维的脱魅过程，我们也才可能理解为何在理性主义和科学主义磅礴全球的时代，宗教生活却以不同的形式重新焕发出令人难以置信的勃勃生机。

我们也才能坦诚面对宗教在社会功能方面的双刃：和谐的动力和冲突的根源。在此，一个更为艰难的问题恐怕是在这个被科学技术和工业化文明无情脱魅的世界里，重新确认某种精神生活的超越层面，重新强调个人性灵的无限丰富性，这其实已经是一个重新致魅（*Verzauberung*）的过程。这可能是理解当代宗教生活的一个重要基点，否则，我们无法理解近几十年以来全球范围内如火如荼的 New Age 和种种新宗教性。

脱魅与致魅恐怕也是理解近二十年的中国宗教热的一个基点。儒教问题的争论正方兴未艾，各种带有民间色彩的佛教、道教在广阔乡村的复兴也日益构成当代中国生活的精神景观，基督教与中国文明的对话也早已经并不仅仅在士大夫与传教士之间进行。总之，现代性中的个体的、性灵的、内在的层面与宗教生活都有某种不可分解性。这在中国现代性中，也恐怕难以例外。对宗教和宗教性问题的深入思索，正成为对中国现代性建构的一个无法回避的重要层面。

杨煦生（中国人民大学），2007



<http://creativecommons.org/licenses/by-nd/2.0/fr/deed.fr>