

导论

在本书中,我将以“宗教性”和“宗教性生存伦理”为基本观念和基本视域来解读和研究基督教伦理和儒家伦理,就是说,要把基督教伦理和儒家伦理作为宗教性的生存伦理予以理解和阐发。一般来讲,视基督教伦理为宗教伦理是无疑的,但视儒家伦理也为宗教伦理则并非没有疑义,但在本书中恰恰要将二者一并作为宗教性生存伦理的两种典型范式来解读。由是,何谓宗教性生存伦理将成为一个前提性问题,也是将儒家作为宗教性的生存伦理进行解读的基本依据。而在“宗教性生存伦理”概念中,“宗教性”的概念又是思想的基础和理解的关键。下面我对“宗教性”和“宗教性生存伦理”的基本观念进行简要的阐释,并借助相关思想资源的梳理以获得理论的支持,以此为基督教和儒家的观念构架奠定基础。

一、“宗教性”与“宗教性生存伦理”的观念

在习常的理解中,一方面,宗教和宗教伦理往往被定位于某一特殊的社会领域和某种特定的人类活动,是与政治及政治伦

理、经济及经济伦理、艺术及艺术伦理、环境及环境伦理等不同门类的观念体系,是宗教徒在其宗教活动以及社会生活中尊奉的一套特殊的伦理诫命和行为规范。另一方面,现实中的宗教及宗教伦理不仅有其特定的人群共同体作为承载者,而且有其特定的制度机构、仪式仪规和教义信条,更有其各自不同的崇拜对象,于是有基督教和基督教伦理、佛教和佛教伦理、道教和道教伦理等各种形态。这种宗教社会学式的考察将宗教和宗教伦理放在现象形态的层面,作为各种社会生活现象中的一种来把握。我将跳出这个层面,从生活世界的诸多表象形态回溯到人类根本性一整全性的生存本身来看,试图找出宗教和宗教伦理的本质性或本源性所在。这是一种普遍的宗教形而上学层面的“看”,也是一种生存论的宗教现象学之“思”。其中首要和关键的一环在于看出或思出宗教之为宗教的本质意义何在,因为宗教伦理的观念基于宗教的观念,关于宗教本质意义的理解决定着关于宗教伦理的意义定位。

依照生存论现象学的形而上学之思,各种各样的“宗教现象形态”,比如基督教、佛教、道教以及儒家(或儒教),虽然从客体性指向来看,其尊奉的对象有“上帝—圣言”“佛法—佛陀”“道—神仙”“天命—圣人”以及一系列教义学说和礼仪制度的众多差异,从主体性指向来看,人类亦有各种不同的宗教经验如启示—信仰、觉悟—超脱、修炼—坐忘、尽心—知性—知天等,然而,搁置这些差异,透过或越出这些差异而诉诸后面的意义指向,就会发现它们有着基础上的共同性或一致性。

首先,从人的对象性指向来看,它们都是对某种至上者的终极性观照。无论是佛教的“佛法”,基督教的“上帝”,还是道教的“道”和儒家的“天”,虽然它们的具体含义非常不同,但在根本意义上都是作为某种终极的至上者而存在的,构成世间一切现象存在及其运行的灵机和源泉、目标和根据、法则和决定者。正因如此,也就被赋予了某种绝对的不可侵犯的神圣性意义,而人类对于它们的各种形态的观照,不论是基督教的、佛教的、道教的,甚或是儒教的,本质上都属于某种终极性的观照。

其次,从人的自身性指向来看,各种宗教都是对人性有限性的超越性观照,实际上也是对人性生命的完满性的寻求。基督教里堕落的人在“罪性”中受缚,因而要靠“上帝的恩典”以获救而“重生”并“永生”,“道成肉身”的耶稣基督便是永生的“完人”典型;佛教的众生在生死中“轮回”,因而要在对“佛法”的体悟和修行中“成佛”,以跳出三界、超脱轮回、进入永恒的“涅槃”境界,“佛陀”便是“了悟”佛法的典型;道教里的凡界俗人则要在重生恶死、全身保生的根本观念下,通过修炼“真道”羽化登仙,实现长生久视的“神仙”境界,“仙人”便是修道“得道”的典型;而对于儒家来说,每个人通过尽心知性知天的修身养性返本内求之路,以及正心诚意修

齐治平的由内及外、由己及人的外推之路,以实现天人合一和内圣外王的至高境界,也是实现成德成人、成贤成圣的完美人格的追求,“圣人”便是天人合一与内圣外王的典型。这一切都表明,各家各教无不在根本目的上致力于追求生命的完满性,在本质上都属于试图摆脱自身有限性禁锢的超越性观照。

在此,终极性和超越性是一体化的。从终极性的至上者来看,说它是终极性的也就意味着它是超越性的,因为超越了一切存在的有限性而是终极而超越的存在者,所以对至上者的终极性观照也是超越性观照。从有限的存在者来看,对自身有限性的超越观照同时就是终极观照,因为只有以终极存在为根据,超越有限才是可能的;没有终极存在作为意义支撑,有限者自身的超越行为可能面临滑入虚无之境的危险。因此综合起来讲,对终极而超越的至上者的观照也就是试图打破自身有限性存在的超越而终极的观照。在宗教状态下,自身性指向和对象性指向是同时并存、一体两面的同构关系与整体存在。这也是基于宗教生存论的立场,在现象学视镜中呈现出来的跳出主客对立的源始浑然的存在状态。

我将对至上存在的“终极观照”和对有限性存在的“超越观照”视为宗教的本源意义和生存论意义,而“信仰”和“信念”则是其基本实现方式和存在方式。终极的指向和超越的姿态由于突破了有限的经验和理性的逻辑,而在这个限度之外伸向了永恒无限的信念之境和信仰之路。这也意味着,宗教作为终极而超越的观照在根本上是一种“信仰观照”。在信仰的观照下,人的有限性存在通过对终极性存在的超越性取向或依归而获得了生存秩序的意义之基。我将这种指向终极而超越之维的生存依归性称作“宗教性”,既包含着宗教世界里终极而超越的神圣性存在之维,也包含着人们对于这种存在所持守的终极而超越的信念性生存之维,是终极而超越的至上存在和终极而超越的信仰姿态的统一体。一言概之,“宗教性”即人类的整个价值生存在意义取向上的终极性和超越性。

通过信仰以指向终极而超越之维的“宗教性”是宗教之为宗教的核心与灵魂,也是宗教里最重要、最本质的东西,它是在普遍的形而上学层面上彰显出来的,也可称为“形而上学宗教性”。而由教义信条、仪式仪轨、组织机构、教堂庙宇、特定群体和崇拜对象所构成的一整套外在而庞大的宗教表象系统,则变得不再显著而淡出了视野。透过这种形而上学的宗教性视镜(与现象学视镜重合),一切宗教对于人类存在来说,都可还原为某种面对世界和人类自身的本源性生存模式,即立身有限性境遇,而取向终极性和超越性依归的信念生存。由此,我们便跳出了仅仅指向某种特殊领域和特殊活动的宗教,进入到人类整体性与根本性的生存活动中。这种生活动在客体方面体现为道德伦理传统的历史创造,在主体方面体现为个体生命世界的意义生成,终极而超越的“宗教性”则为个体心灵秩序和社会伦理秩序

的建构而奠基。由是,任何一种伦理道德传统都是一种“宗教性”的价值生存体系,每一个个体的生命过程也都是一种“宗教性”的生存方式。这一切都基于人类超越生物本能限度而追求文化生存意义的特有精神本性,取决于人类试图打破生命存在的暂时性—有限性藩篱而取向永恒性—无限性之境的先天形而上学本性。

于是,在“宗教性”的基础上我们确立起“宗教性生存伦理”的概念。它包含着宗教性、生存性、伦理性三者同构且浑然一体的观念。所谓“生存性”取人的存在性之义,非指任何一种具体生活样态,而是指涉人类生存本身;所谓“伦理性”意味着人伦生存本身的价值纹理,以道德教化的文明特质区别于动物本能生存;所谓“宗教性”则指向人类信仰生存的终极之维和超越之维,从而打通天人之际、有无之界与神人之间。质言之,生存性言述着人的存在本体,伦理性指示着人的道德经纬,宗教性则彰显着人的生存限度以及由此关切终极而试图超越的信念取向。因此,将宗教性、生存性、伦理性一体化的“宗教性生存伦理”意味着:将“宗教伦理”解读为“生存性”的,生存性的就是存在性的;将人的“生存伦理”解读为“宗教性”的,宗教性的也是本源性的;由是,在原发性意义上,道德性伦理即是生存性伦理,亦即是宗教性伦理;在宗教性生存伦理的观念中打通生存伦理和宗教伦理、伦理生存和宗教生存之间的界限,使其融合为一个整体性的存在结构,表现为人类基本的原始同一的生存状态。这样一来,我们跳出了寻常的见解,即宗教伦理是特定信徒群体守持的一套基于特定宗教教义的道德诫命和行为规范。相反,“宗教伦理”作为“宗教性的生存伦理”,乃是人类根于终极关切的基本生存结构和价值结构,也是一种承载着超越的意义指向的普遍道德构架和生命展开进程。基督教伦理、佛教伦理和儒家伦理等,都不过是宗教性生存伦理的特定表达形态。

以此来看,任何一个源远流长的伦理文化传统都是一种宗教性的生存伦理体系,无不具有将人的整个社会生活秩序和心灵生活秩序引向某种终极价值根据,进而确立某种超越性生存姿态的根本质性,也可称之为“信念生存伦理”。基督教伦理和佛教伦理如此,儒家伦理也不例外。反过来说,借助于形而上学的“宗教性”和“宗教性生存伦理”的观念和视野,我们可以消解关于世俗伦理与宗教伦理截然二分的成见,因此悬置甚或解构儒家是不是宗教、儒家伦理是不是宗教伦理的诸多争议。

二、“宗教性”观念的思想史资源检要

“宗教性”是本书隐含的根基性概念,也是我们将基督教和儒家共同解读为宗教性生存伦理的思想关键。这一概念是从西方丰富的宗教思想资源中吸收和借鉴、引申和转化而来的。为了使宗教性生存伦理的观念获得深厚的学理性支持,我

将选择四位现代人物——西美尔、蒂利希、卢克曼和史密斯——为代表,对他们的理论所包含的“宗教性”思想,择其要点进行专门的梳理和阐发,以彰显他们对于什么是宗教的本质的理解。大致说来,这些理论观点可以概括为两种视野下的观照:一是从人的内在而独特的精神生存本性出发去阐释宗教,二是从人的社会伦理和文化活动出发去阐释宗教。下面逐一展开讨论。

西美尔(G. Simmel)对于“宗教”和“宗教性”两个概念进行过明确的区分,坚持以“宗教性”为取向的宗教观。他沿着两条解释路径进行:首先,立足于个体性生命存在,用“宗教性”(die Religiositaet)指涉某种先天的内在的生命品性,一种非肉体生命乃灵魂生命的存在天性;同时,用“宗教”(die Religion)指涉那些后天的外在的教义、制度和机构,它们不过是“宗教性”的外部呈现形态。宗教的生机不是活在建制性的宗教机构里,而是活在个体心性里,宗教性才是宗教的灵魂与内核。西美尔说:“宗教性……是我们灵魂中的一种存在或事件,是我们天赋的一部分。宗教天性(religioese Natur)在本质上和情欲天性(erotische Natur)是一样的。”^①它是“最内在的生命特征”,“是宗教灵魂的基本存在,它规定了灵魂的一般品质及特殊品质的倾向和功能”。^②宗教的和理性的、艺术的、实践的一样,都是内在于生命之中的“先天形式冲动”,在构建世界图景和规整生命内容的过程中,它的独特功能在于“用新的形式把内容推上超验境界”,建构起“无数的信仰世界、神圣世界、拯救世界”。^③在此,“宗教性”的根本意义在于指向“超验”的维度,它使生命存在越出了有限的经验的偶然的层面,朝向某种完整的绝对的和终极的生存秩序。无论外在宗教有多少变化,宗教的价值都会“完好无损地保存在灵魂中”,因为人的个体禀性有永不消亡的“内在宗教性”。

其次,西美尔还立足于人的在世关系来解释宗教性的意蕴,用宗教性指涉一种在世关系中的情感所向、一种社会性的精神结构。任何个体都需要生活在社会性的场域,在世关系是个体生命的展开空间。“宗教性”作为个体内在的灵魂天性在其社会生活中得以展开和实现,由此衍生或构成为人际关系中的宗教性。他说:“人与人之间各种各样的关系中都包含着一种宗教因素。孝顺儿女与其父母之间的关系;忠心耿耿的爱国者与其祖国之间的关系或满腔热情的大同主义者与人类之间的关系;产业工人与其成长过程中的阶级之间的关系或骄横的封建贵族与其等级之间的关系;下层人民与欺骗他们的统治者之间的关系;合格的士兵与其队

① [德]西美尔:《现代人与宗教》,曹卫东等译,北京,中国人民大学出版社,2003,第48页。

② [德]西美尔:《现代人与宗教》,曹卫东等译,第49页。

③ 参见[德]西美尔:《现代人与宗教》,曹卫东等译,第86~88页。

伍之间的关系等,所有这些关系虽然内容五花八门,但如果从心理学角度对它们的形式仔细加以考察,就会发现它们有着一种我们必须称之为宗教的共同基调。一切宗教性(Religiositaet)都包含着无私的奉献与执着的追求、屈从与反抗、感官的直接性与精神的抽象性等的某种独特的混合;这样便形成了一定的情感张力,一种特别真诚和稳固的内在关系,一种面向更高秩序的立场——主体同时也把秩序当作是自身内的东西。在我看来,宗教契机似乎就隐含在上述这些关系以及其他种种关系中;由于有了这种特殊的宗教契机,所有这些关系便跟那些单纯建立在利己主义或心灵感应、外在力量或道德力量之上的关系区别开来。”^①

这里所谈论的蕴含在一切人际关系中的“宗教性”或“共同基调”是人的在世关系所拥有的某种普遍性的品质或倾向、某种共同性的情感或态度、某种一致性的精神结构或行为方式,具有将“升华、神圣、献身、忠诚”融为一体的特征。它是原初的自发形成的,既具有高度抽象的精神性,由之人世关系才会蕴含着某种内在的至上性指向;也具有感性直接性,它使得每个人都能切身地触摸到,在情感上构成了某种实在的归属感,也因此人际间的各种关系获得了稳固的基础、方向和秩序。在西美尔看来,由于人与人之间的关系贯穿着“宗教性的基调”,在社会理想中蕴含着“宗教性的理想”,便使得人与人之间的忠诚关系类似于人与神之间的忠诚关系,构成了“维系社会的最可靠的纽带”。假如没有这种宗教信仰,“社会将是一盘散沙”而“不复存在”。^②

正是在个体及其人际关系所蕴含的“宗教性”的基础上,才逐渐发展出一套套独立而特殊的、外在而成熟的建构性宗教,如基督教、佛教等。因此,“宗教”不过是人间关系的“绝对化形式”,宗教的超验世界则是“社会关系形式经过不断地凝聚和脱俗”的结果。反之,在一切人际关系中蕴含的宗教性为社会整体提供了内在的凝聚力,也使得人类生存的伦理秩序获得了意义根基和确定方向。西美尔将这种存在于个体及其人际关系整体中的宗教性视为一种“形而上学的价值之在”,并将走出外在宗教客体的束缚,重建主体内在形而上学宗教性信仰,视为摆脱宗教现代性困境的道路,称此为继启蒙范式之后的新范式。^③

如果说西美尔通过内在宗教性和外在宗教建构的区分彰显了宗教性的本质性及其在个体生存和人际关系中的普遍性,那么,蒂利希(P. Tillich)的“终极关切”(The Ultimate Concern)概念可以看作是给宗教性的内涵以进一步的解释。蒂利

① [德]西美尔:《现代人与宗教》,曹卫东等译,第4~5页。

② [德]西美尔:《现代人与宗教》,曹卫东等译,第114~115页。

③ 关于西美尔宗教观深入具体的讨论,可参阅田薇:《信念与道德——宗教伦理的视域》,北京,线装书局,2012,第160~186页。

希从人类内部精神生活和外部文化创造的统一角度将宗教最根本的意义解释为“无限的和无条件的终极关切”。按照他的看法,在人的生存活动中有着各种各样的精神关切和物质关切,最终的无条件的精神关切便属于宗教信仰。作为终极关切的宗教信仰不是人类精神的特殊行为而是核心行为,也不是人类精神活动的特殊机能而是所有机能的基础,更不是人类精神生活的某一部分而是人类精神生活的要旨、基础和深层。^①它体现着人的超越意识和人格生活的整体性和统一性,对人类精神的各个部分都有着决定性影响。^②而内部精神活动的外化过程就是人类文化形态的创造,在这一创造活动中无不蕴含着终极关切,各种文化样态无一不是表达人类终极关切的特定形式。比如在道德领域表现为“道德需求的无条件性”,在认知领域表现为“对终极实在的热切渴望”,在审美领域表现为“对终极意义的无尽的期望”。^③可见,宗教是赋予文化终极意义的“本体”,文化则是宗教表达自身的“形式”。而作为人类精神的“特殊方面”和“特殊领域”的“宗教”的出现,恰恰是人的精神生活与“自身之基础和深层的悲剧性分裂”的结果,也是“人与他的自身真实存在的疏离”。当宗教在现代世界完全和人们的生活分离之日,也正是人类存在陷入“困境”和“堕落”之时。^④

显然,蒂利希在这里要表明的是,宗教的实质绝不在于一套独立的宗教建制(教义和制度),相反,当宗教完全沦为是一套外在建制系统的时候恰恰构成了宗教的异化,而是在于那支撑一切精神生活和文化创造的终极关切。正因如此,宗教获得了生存论意义上的定位,与人类的生活世界融贯为一个整体存在,并构成人类文化表达样式的基础和本体。这意味着,在人的全部精神活动的终极关切处是“宗教性”的,一切文化生存的基本伦理秩序在其本源处也是“宗教性”的。

如果说蒂利希在西美尔的先天宗教性概念上给出的是一种终极关切的意义解释,那么卢克曼(T. Luckmann)的宗教意义原型论则用“世界观”(Weltanschauung)和“个人同一”(Individuelle Identität)进行阐释。面对以教会为中心的建制性宗教由中心退居边缘的现代性事实,能否将之解读为宗教意义在现代世界的消解?卢克曼认为,如果将教会宗教等同于普遍宗教,则必然得出宗教正在普遍衰落,现代世界越来越少“宗教性”,现代人的生活也越来越缺乏“真正意义”。然而,这一结

① 参见[美]蒂利希:《文化神学》,陈新权、王平译,何光沪选编:《蒂利希选集》上,上海,上海三联书店,1999,第382~383页。

② [美]蒂利希:《信仰的动力》(*Dynamics of Faith*, Happer & Row, Publishers, 1957),转引自张志刚:《宗教学是什么》,北京,北京大学出版社,2002,第241页。

③ 参见[美]蒂利希:《文化神学》,陈新权、王平译,何光沪选编:《蒂利希选集》上,第382页。

④ 参见[美]蒂利希:《文化神学》,陈新权、王平译,何光沪选编:《蒂利希选集》上,第383、412页。

论是由宗教的特殊“历史形式”取代了宗教存在的原型意义。^①实际上,教会宗教这种专门制度化的存在形态只不过是宗教在历史上产生发展起来的一种具体而特殊的形式,在社会演进中并不一定会自始至终保持为唯一的形式,也不可能构成为宗教之为宗教的原型意义。一切试图以教会宗教来评价和定义普遍宗教的做法都是狭隘的种族主义偏见。

那么,作为原型的宗教意义又是什么呢?卢克曼提出了世界观和个人同一的概念。如果说任何个体的存在都具有超越生物性存在的层面,这个层面就是使人和动物区分开来的“意义世界”,那么,成为个体之人就是超越生物性而建构意义世界的过程。这个意义世界的建构和个体之人的成型是一个同一的社会化过程:在这个过程中自己的过去、现在、未来得以整合进由社会定义的个人道德经历中而超越了个人直接的经验,导致了个体化自我的成型和客观化意义体系的建立。卢克曼认为,这一过程因着对于个人的超脱性和整合性而是“宗教的”过程。他说,我们将人类有机体对生物本性的超越称作宗教现象,将自我成型的社会过程视为基本上是宗教的过程。^②于是我们看到宗教在人类学上首先获得了一个普遍的理由。

继而,卢克曼将这个累代建构起来的意义体系称作“世界观”。它对任何一个个体而言都是一种置身其中的“社会客观化实在”而具有“历史在先性”,使得人类有机体超脱了直接的生活脉络而被整合进一个“意义的脉络传统”中。基于此,卢克曼做出了如下判断:“世界观作为一个‘客观的’与历史的社会实在,执行着本质上是宗教的功能,我们将它定义为宗教的基本社会形式。这一社会形式在人类社会是普遍的。”^③那么,作为宗教的基本社会形式而普遍存在的世界观是如何发挥宗教功能的呢?卢克曼进一步的分析指明,世界观作为意义系统是一个包含着等级秩序的结构,世界观的宗教功能就是由一个处于最高层级的、代表着世界观整体等级结构的本质的意义领域来承担和执行的,它被称为“神圣世界”或“终极意义系统”。正是关于这个神圣世界或终极意义系统的一系列表达——一套宗教表象或一套象征符号系统,使得世界观作为宗教的普遍社会形式又得以转化为“宗教的具体社会历史形式”。^④后者体现为各种不同的宗教传统和宗教形态,在历史发展过程中也会发生变化,如基督教、儒教、佛教以及教皇制的天主教和牧师制的基督新教等。基督教作为一种教会制度专门化的宗教只是宗教的一种特殊表象形态,

① 参见[德]卢克曼:《无形的宗教——现代社会中的宗教问题》,覃方明译,北京,中国人民大学出版社,2003,第70页。

② 参见[德]卢克曼:《无形的宗教——现代社会中的宗教问题》,覃方明译,第37页。

③ [德]卢克曼:《无形的宗教——现代社会中的宗教问题》,覃方明译,第42页。

④ [德]卢克曼:《无形的宗教——现代社会中的宗教问题》,覃方明译,第52页。

它由中心到边缘的衰落不过是具体形式的变化,而作为普遍社会形式的世界观及其最高层级终极意义系统,这一宗教的本质—原型意义在现代世界依然存在。

与“世界观”这一中心概念相应的还有“个人同一”。如果说世界观对于个人而言彰显的是一个客观实在的社会性意义等级系统,那么个人同一则是将这一客观的意义等级系统内化的一个意义连贯的主观相关性系统,它构成了历史中自我认同的基础。卢克曼将这种个人同一定义为“个人宗教虔信的普遍形式”。^① 相应于世界观等级结构中的神圣世界—终极意义系统的具体宗教社会形式,将之内化为个人意识结构中的“宗教层面”就是“个人宗教信仰的具体形式”。比如“教会”形式的宗教表述在社会中形成了起支配作用的有关终极意义的“官方模型”,而个人宗教信仰的具体形式也就相应地表现为“教会取向的个人虔信”。在现代世界伴随着教会宗教的社会支配地位的解体,统一赋予的官方意义模型转变为个人“私人领域”的一种主观意义选择,传统的“有形宗教”转化为现代的“无形宗教”。提供终极意义主题的好比一个消费品市场,每个人根据自己的消费偏好,从形形色色的终极意义上挑选适合自己的消费主题。有关神圣世界的终极意义系统不再是一个意义连贯的整体,而是一个松散的、不稳定的意义秩序结构,个人的情感好恶制约着优先性的意义模式。概言之,无形宗教的基础移出了基本社会制度领域而进入了私人领域,个人信仰表现为多元的和自主的社会形式,教会取向的个人信仰仅是形式之一。结论是,现代人的宗教生活采取了新的形式,宗教的意义和功能在现代世界依然普遍存在。

上述可见,卢克曼将宗教植根于人类有机体对于生物本性的超越这一基本的人类学事实,使宗教的存在与人的存在之间确立了普遍的本质联系,将世界观和个人同一作为宗教的普遍形式使其遍及整个社会和个人,并以此实现意义整合的宗教功能,从社会哲学的层面上为宗教提供了普遍的学理解释。这一解释显然越出了宗教的各种现象形态和各种文化传统的具体差异,直指其普遍而本质的“宗教性”意义。

为了更好地揭示人类一切宗教文化生活所包含的这种“宗教性”的意谓,史密斯(W. C. Smith)甚至提出,解构“宗教”概念代之以一对新概念——“信仰”(Faith)和“累积的传统”(Cumulative Tradition),以便跳出“谁是真宗教”的伪问题及其论争。在他看来,作为一种教义和制度的统一实体,一种社团性的信仰体系,这种意义上的宗教概念不过是近代以来西方文化的产物,却被当作宗教标尺推到了全世界。通过追溯宗教观念的起源和演变可知,这种宗教概念不仅在西方宗教史上是

① [德]卢克曼:《无形的宗教——现代社会中的宗教问题》,覃方明译,第63页。

变化的,而且更不适合对于东方宗教文化的解释。要想真正把握各种不同的宗教传统,必须放弃当下的宗教概念,用“信仰”来指称在个人和超越之间发生的、无法从外部直接审视的宗教经验,它是一切个人性宗教生活的内在生命;用“累积的传统”来指称信仰得以表达的、可以对之进行客观观察的文化框架,它是历史的世代累积的结果。^① 翻开佛教的经文、古埃及的经卷、中国古代的典籍、印度人的梵经,还有希伯来语、希腊语的《圣经》,这些文献都没有一个可以表示现代“宗教”概念的词语,但都提到了诸如佛法、道、天命、梵、神、真理这一类东西,它们充满了活生生的宗教性,并在对这些东西的世代崇敬和尊奉的态度中形成了各自独特的文化传统。

因此,史密斯说,在世界范围内我们都可以广泛观察到人的生活是“宗教性的”,任何时代和地区的人们,各种不同文化传统中的人们一直都是“宗教性”的,其实“宗教性的生活是人的一种属性”。可是,当宗教从一种“个人生活的性质”转向一种“组织化的体系”和“一个个实体性的宗教”时,那种“共通性”就不复存在了。^② “宗教的”比“宗教”更能贴近人类的个体性生活^③,而近代以来出现的以某种社会建制、特定社团形式为标志的“宗教实体”概念,则恰恰跟宗教生活实践的衰落联系在一起。如果没有宗教的概念,人们更容易是宗教性的,而宗教的出现反倒可能成了“虔敬的一个敌人”。^④ 因而,保留“宗教性”,用一个具有普遍解释效用的概念框架即“信仰”和“累积的传统”来消解“宗教”概念就成了史密斯的主张。在他看来,任何一种历史性的宗教生活体系都包含着一个信仰的内核,一个文化表达框架;前者是活生生个体性的,后者是文明累积而成的社群性的伦理传统。

综上所述,在“宗教性”的意义上,就像汤因比所言,宗教是人类个体面对世界所特有的本质生存态度,也是文明传承的内在源泉和动力^⑤,“一种文明形态就是其宗教的表达方式”^⑥;或者像道森(C. Dawson)说的那样,人类各种文化现象都是宗教信仰与社会生活相结合的不同类型^⑦。这意味着宗教性是一切个体生存深处的终极意义指向,也是所有文明传统的信念根基。

① 参见[加]史密斯:《宗教的意义和终结》,董江阳译,北京,中国人民大学出版社,2005,第333~334页。

② 参见[加]史密斯:《宗教的意义和终结》,董江阳译,第123~124页。

③ 参见[加]史密斯:《宗教的意义和终结》,董江阳译,第385~386页。

④ 参见[加]史密斯:《宗教的意义和终结》,董江阳译,第19页。

⑤ 参见[英]汤因比:《文明经受着考验》,沈辉等译,杭州,浙江人民出版社,1988,第203页。

⑥ [英]汤因比、[日]池田大作:《选择生命》(Choose Life, Oxford University Press, 1976),转引自张志刚:《宗教学是什么》,第127页。

⑦ 参见[英]道森:《宗教与西方文化的兴起》,长川某译,成都,四川人民出版社,1989,第1~17页。