

書評

張志剛，《宗教文化學導論》（台北：宗博出版社，2005年11月繁體字初版），293頁。

林端

台灣大學社會學系

本書作者是北京大學宗教學系宗教理論教研室主任張志剛教授，出身哲學的他，兼治“宗教學”（Religious Studies, Religionswissenschaft）之後，1993年在中國大陸出版這本《宗教文化學導論》，最近這本書在台灣由“宗博出版社”發行繁體字版。一方面這是海峽兩岸宗教研究實際交流的具體例子，二方面這也會促成跨學科的對話與整合，因為“宗教學”作為一門新興的獨立學科，它在整體華人世界正在發展建構當中，各種不同專長的、以研究宗教為志業的宗教學者，彼此之間需要多多對話，例如宗教哲學家、宗教現象學家、宗教史學家、宗教文學家等人文學科專長的宗教學者，應該要與宗教社會學家、宗教人類學家、宗教經濟學家、宗教心理學家等社會科學專長的宗教學者多多交流。甚至在這個講究宗教對話的時代，研究宗教的人，作為“研究者”的身份，也應跟實際信仰宗教的宗教信徒，具有“信仰者”身份的人，還有兼具這兩種身份的神學家或佛學家與道學家，也要多多交流。最理想的“宗教學”這門學科的知識建構工作，應該由人文學者、社會科學學者、宗教信仰者、神學家、佛學家與道學家等共同完成。我們在這裏要引用佛教經典一個很有趣的故事來進一步說明，這也就是中文成語“瞎子摸象”的典故來源：¹



“爾時。世尊告諸比丘言。乃往過去有王名鏡面。時。集生盲人聚在一處。而告之曰。汝等生盲。寧識象不。對曰。大王。我不識。不知。王復告言。汝等欲知彼形類不。對曰。欲知。時。王即敕侍者。使將象來。令衆盲子手自捫象。中有摸象得鼻者。王言此是象。或有摸象得其牙者。或有摸象得其耳者。或有摸象得其頭者。或有摸象得其背者。或有摸象得其腹者。或有摸象得其臂者。或有摸象得其膊者。或有摸象得其跡者。或有摸象得其尾者。王皆語言。此是象也時。鏡面王即卻彼象。問盲子言。象何等類。其諸盲子。得象鼻者。言象如曲轆。得象牙者。言象如杵。得象耳者。言象如箕。得象頭者。言象如鼎。得象背者。言象如丘阜。得象腹者。言象如壁。得象臂者。言象如樹。得象膊者。言象如柱。得象跡者。言象如白。得象尾者。言象如繩。各各共諍。互相是非。此言如是。彼言不爾。云云不已。遂至鬥諍。時。王見此。歡喜大笑。”

這個佛經的故事，正好可以清楚地說明，要研究人類社會極端豐富的宗教經驗，是多麼地困難。任何宗教研究者，不管他是從哪一個學科出發，都免不了受到原有學科的局限：原有學科訓練，提供他有利的工具，來深入分析宗教現象，但是“利之所在，弊亦隨之”，這個有利的工具，也客觀局限了他認識全面性宗教現象的可能。所以各個不同學術背景出身的宗教學者，就會像“瞎子摸象”一樣，當他盡其可能地去認識宗教、研究宗教、分析宗教的時候，無可避免的他也建構了自己有關宗教的認識論、方法論與本體論。如何在“各有一偏”的宗教研究立場上，最後綜合出海納百川的“宗教學”，無疑是個高難度的挑戰。佛教華嚴世界講求的“一多相容”，其實也可以在宗教學的知識建構上，體現出其特色來。



也就是在這樣宗教學術交流的前提上，這本作者十三年前的舊作，發行台灣繁體字版的時候，我們閱讀起來，也有著獨特的意義。一九七七年，文革剛結束的時候，作者通過全國的高考，進入北京大學哲學系就讀，從本科生到研究生，專長都是哲學，尤其熱愛歷史哲學與文化哲學。後來北大哲學系裏，創立了大陸第一個宗教學系（這個是大陸宗教學系的特色，通常附設在哲學系之下，一套人馬，兩塊招牌），作者就從哲學轉到宗教學，在這樣的基礎之上，希望以原有的哲學底子，對“宗教學”作推陳出新的貢獻。於是在歷史哲學與文化哲學的基礎之上，作者認為“文化研究”可以跟“宗教研究”作一個綜合與交流，而建構出的新的人文學科，他稱之為“宗教文化學”，他希望透過六個不同的學者所展現出來的不同的宗教研究典範，分別是從馬林諾夫斯基（Bronislaw Malinowski, 1884-1942）的文化人類學、韋伯（Max Weber, 1864-1920）的宗教社會學、道森（Christopher Dawson, 1889-1970）的文化史學、湯恩比（Arnold J. Toynbee, 1889-1975）的歷史哲學、蒂利希（Paul Tillich, 1886-1965）的文化神學，還有卡西爾（Ernst Cassirer, 1874-1945）的文化哲學，在這樣綜合性的討論之下，前後六七年，包括作者在美國一年的訪問期間，他作了很嘗試性的撰寫計劃。十多年後，新版在台灣發行，儘管作者認為這個“少年之作”，有其雙重的歷史局限性：一方面是少年功利的主觀局限性，二方面則是意識形態的客觀局限性，但他仍然希望客觀保存原書的學術原貌，既可以體現當年剛進入“宗教學”研究的豪情，且可以強調“宗教文化學”這門新興學科的重要性，進一步還可期待海峽這一岸的學者的共鳴。

這本近三百頁的書，分為三個部分：第一部分是第一章，作者提出他的假設與求證，並說明“宗教文化學”這門學科創立的重要性；第二部分則是包括第二到第七章，分別討論這六位學者



研究宗教的特定典範，第三部分則是第八章，所謂“不是結論的結論”。我們可以先從第一章來看，作者認為這個是一個比較大膽的假設，首先他必須要跟唯物史觀的立場作對話，來強調文化價值觀念與文化心理狀態，對於學術活動的相對獨立性的促進作用，在這樣的立場之上，作者希望擺脫過多意識形態的限制，而來理解一九一四年開展出來的歐洲現代史，作者引用德國歷史哲學家斯賓格勒的學說，討論到西方文化的沒落，也討論到歐洲中心論與文化多元論的問題。他強調文化比較研究，是以多元文化觀為其基本前提的。因此，從歐洲中心論轉到文化多元論，進而展開文化比較研究，這對現代西方人文科學來說，是一個帶有必然性的邏輯走向。第二個走向，他則強調要從理性主義轉到“非理性主義”，作者強調學術上的“非理性主義”是一個中性的概念，就其內容來說，事實上是相對於自然主義的方法論，而要強調文化科學的非自然主義的立場，處於社會總體危機中的文化心理，促使西方當代人文學者藉著非理性主義，深刻地反省近代哲學與社會科學研究的歷史局限性，就其積極面向來說，是從理性主義轉化非理性主義，進而深化文化研究，這是現代西方人文科學第二個帶有必然性的邏輯取向。

作完這樣的假設之後，在求證的過程裏，作者作了選擇素材的工作，既要注重無神論學者的思想，也要重視信仰宗教的學者，甚至神學家的立場。因此，宗教圈外人（outsider）以及宗教圈內人（insider）的立場皆需兼顧，才能使宗教的文化研究能夠相輔相成：他選擇的專家，其中道森是一個天主教徒，蒂利希則是神學家兼哲學家。此外，作者還要強調，這些研究宗教文化的學者，都有他們方法論的獨特立場。選定素材之後，他對於這六位學者加以描述，然後最後再進行批判，尤其是進行方法論的批判，譬如說對其惟心史觀進行批判，但是批判之餘，也要理解他們確實提出帶有突破性的具體研究方法。作者強調說，先以



唯物史觀作為研究準則，首先在描述的基礎上，對這些學者的方法論進行批判，進而站在批判的基礎上，把各個學者在“宗教文化學”的貢獻，一些有價值的基本問題，梳理出來。

在我們討論那六位學者的學說之前，我們先來看看第八章“不是結論的結論”，作者強調“宗教文化學”在主題上，應該有兩個重要的特點：首先，現代西方的宗教文化研究，跟它的宏觀文化背景，有著明顯的連繫，一九一四年的第一次世界大戰，西方現代出現的文化危機，促成了對西方整體宏觀文化的反省，現代西方的宗教文化研究，亦即所謂的“宗教文化學”，必須要把整體西方宏觀的文化背景納入思考。這六位學者，無一不是對整體西方文化危機進行反省，“宗教文化學”的誕生，要擺在這樣的文化大環境裏，才能夠得到恰當的理解。其次，作者強調現在的西方宗教文化研究，跟人文科學的發展有明顯的連繫，換句話說，體現了積極的“非理性”的精神，超越了以往社會科學方法論的歷史局限性，從“自然的理性”走向“文化的非理性”，從表層的意識走向深層的潛意識，努力追求自然的對立面，亦即文化的內在動因。在這種情形下，作者強調“宗教文化學”跟“比較宗教學”還是有所差異的，因為“比較宗教學”還是以宗教為中心，以宗教現象為中心，就宗教本身而探討宗教，而“宗教文化學”則關注在“宗教與文化”之間的關係問題，強調這兩者的內在關係，對於全面而具體的探討宗教現象的關鍵性意義，這樣的學術取向，會拓寬和深化“宗教學”研究的主題，開展出新的“宗教學”研究的方向。

在這章第二節的方法批判上，作者進行兩個層次的批判，第一個是具體方法的批判，第二個是哲學觀念的批判，首先在具體方法的批判上，作者發現有多種具體研究方法的並存性，要嘛是功能分析學派的文化人類學方法，要嘛是理念型的宗教社會學方法，要嘛是信仰主義的文化史學方法，要嘛是現實信仰主義的



文化神學方法，還有經驗論的歷史哲學方法，以及符號功能論的文化哲學方法。此外，他也認為這些具體研究方法，除了並存之外，還具有交叉的特性，作者強調，“宗教文化學”會體現出下列具體的面向：宗教與文化本體、宗教與文化結構、宗教與文化過程、宗教與文化功能、宗教與文化心理或文化潛意識等等。

在方法論批判之上，作者進行了哲學觀念的批判，無可避免的，在一九九三年的大陸，作者必須指出這些學者惟心史觀的立場，認為他們是以社會意識來說明社會存在，不是以文化解釋宗教，而是以宗教來解釋文化。為了對這樣的惟心史觀進行解構，作者引用馬克思與恩格斯的唯物史觀，將神還諸於人，將宗教還諸歷史，用人來解釋神，用歷史來解釋宗教。其次，不是用思想關係來解釋宗教的本質，而是用物質關係，特別是生產關係來解釋宗教的本質，但是，作者強調這六位學者惟心主義的傾向，並非傳統惟心論與信仰主義的簡單重複，他們確實論證了宗教是一種基本的人類文化現象，而且宗教活動在人類文化進程中，具有不可磨滅的重大歷史作用，所以作者希望要克服惟心史觀的或信仰主義的消極影響，以唯物史觀的基本觀念為學術探索的導向，建立新的“宗教文化學”的理論成果，在這種情形下，作者強調這是一個“不是結論的結論”。

有關本書第二部分的討論，第二章是有關馬林諾夫斯基的宗教理論，對於他的宗教功能論作一定的說明後，在第五節裏，作者進行一定程度的批判，他認為他的宗教人類學研究，其實是從形而上學的抽象思辨，走向經驗主義的具體分析，在原始宗教與原始巫術的研究領域裏有相當大的貢獻。但是，作者也強調，就像我們前面所談到的“利之所在，弊亦隨之”，過度推崇經驗主義，就會陷入以經驗劃地為牢，走向“極端的經驗主義”的立場。這使得他的功能論的文化分析，變成是機械的、靜止的，而不帶有辨證的歷史的含意，他強調只有把文化要素置於文化過程



當中，才可能對文化功能進行有效的考察。他批判說，極端經驗主義的哲學立場，會導致徹底否定歷史過程的邏輯條件，喪失了深層的歷史主義精神。作者這個討論，事實上，有關歷史的/結構功能的，貫時性的/共時性的這種兩難命題，人類學家與社會學家，已經有多方面的反省。如果是一個非功能論的人類學家，如歷史人類學家，他未必會提出類似的宗教人類學理論，換句話說，他對馬林諾夫斯基的批判，還是立基在想要建構具有歷史主義精神的“宗教文化學”的立場上來加以討論。

在有關韋伯的討論裏，他主要著眼在《基督新教倫理與資本主義精神》以及《儒教與道教》這兩本著作之上。這正好是筆者專攻的領域，細究其實，這兩本書其實正好彰顯了韋伯比較宗教社會學裏，“文化內的宗教比較”與“文化間的宗教比較”這兩個重要部分，韋伯在“文化內的宗教比較”裏，透過基督新教與中世紀天主教的比較，來彰顯新教倫理的獨特性，以及“新教倫理與資本主義精神”之間的“選擇性的親近關係”，而“文化間的宗教比較”則以中國的儒教、道教，印度的印度教、佛教、古猶太教與伊斯蘭教等，探討這些宗教倫理跟他們所處的社會之間，並沒有自發性地產生資本主義精神的“選擇性的親近關係”。

在第五節討論韋伯的哲學意涵裏，作者正確地指出韋伯並不是一個惟心論者，韋伯並沒有想要單純地強調宗教觀念決定經濟活動，這種惟心史觀的立場，作者強調韋伯的結論，跟馬克思的唯物史觀，兩者的理論分歧只是局部性的，並不具有整體意義上的可比性，而且韋伯對唯物史觀，也作某種程度的妥協。其次，他認為韋伯本人的哲學觀念，不是始終如一的，而是充滿矛盾的，作者認為，在歷史哲學上，韋伯排斥了一元論，而陷入了相對主義的現象，結果使他有關世界宗教的比較研究，也失去了內在的邏輯體系。批判完韋伯的相對主義的立場，他進一步批判韋



伯的“理念型”（ideal type, Idealtypus）的研究方法，他強調它是一種“調和過程中的合理性”，這並不是“邏輯上的合理性”，他認為韋伯的理念型，把概念的主觀與實在的客觀之間的距離拉得更遠，韋伯的世界宗教比較研究中，所提出來的一大堆概念，究竟能在多大程度，反映文化存在或說明歷史現實呢？

我們在這裏，要對作者的韋伯研究，提出我們的批判意見。首先，我們認為，作者很客觀地討論了從馬克思到韋伯的學術發展歷史，的的確確，韋伯並不是以惟心論取代馬克思的唯物論，相反的，韋伯很清楚的意識到作為一個“後馬克思的”學者，簡單落入惟心/惟物的二元對立式的對抗，是沒有太大意義的。相反的，物質力量與精神力量，經濟與宗教，在人類歷史的發展過程裏，只要天時、地利、人和的條件具備，任何一面對另外一面，都有可能產生一定的影響。其次，作者批判韋伯在經驗科學的立場上，承認經濟力量與宗教力量等多元歷史決定力量的存在，同時又對各地區文化的獨特性，賦予一定的重視，在這種情形下，很容易落入相對主義的陷阱，所以基本上他以唯物史觀的一元論的立場，或者說首尾一貫的具有邏輯一致性的歷史精神的立場，來批判韋伯這種開放性的、多元性的歷史精神。的確，韋伯並不願意指出，人類歷史的固定方向與確切的邏輯，但是要說韋伯因此就是一個相對主義者，我想還是一種過度強烈的論斷。基本上所有社會學家，都會強調社會文化脈絡的重要性，或多或少都有一些相對主義的面向，但是說韋伯是一個徹底的相對主義者，則或多或少忽略了韋伯的理解社會學（interpretative sociology, *verstehende Soziologie*），恰恰是想要整合歷史主義與人文學科所要強調的“獨特性”，以及經驗主義與自然科學所要強調的“普遍性”，他認為人類的歷史發展是開放而多元的，但他也無意要去建構一個徹底相對主義的歷史哲學。



其次，作者認為“理念型”的研究方法，是一種“調和中的合理性”，並非“邏輯上的合理性”。在這樣的立場上，作者強調要積極去發現理論創造的邏輯取向，韋伯的“理念型”的建構，基本上建立在新康德主義的認識論的基礎之上，並沒有辦法以概念來掌握真正的文化實在與歷史現實。在這裏我們只能說，作者的立場，跟韋伯與新康德主義的立場，在認識論上恰恰屬於兩端，韋伯強調概念的有限性，而具體的歷史實在，無法透過我們學者的“理念型”概念來加以重建，而作者似乎還是希望一個比較唯物史觀的實在論的立場，認為概念與理論，可以建構正確的邏輯取向，然後可以進而去掌握人類歷史的發展方向，而“宗教文化學”也應該體現出這樣的特色，要掌握宗教與文化的互動關係的全貌。在這一點上，也許沒有最終的誰是誰非，而是在於不同學者的基於不同的認識論立場，所產生的仁智之見的問題。

最後，我們還是要回到前面“瞎子摸象”的故事，作者所建構的“宗教文化學”雖然是十幾年前的舊作，雖然是在“客觀的唯物史觀”以及“主觀的少年之作”的雙重局限性之下，但是整本書閱讀起來，對筆者這個專攻宗教社會學與宗教人類學的台灣學者，其實也還是有長足收穫的。起碼在海峽兩岸的“宗教學”交流之上，大陸以哲學來涵養宗教學，宗教哲學研究，在量與質上都很可觀；但是在台灣的這一邊，宗教的社會科學研究，無論是宗教人類學的或宗教社會學的，長期以來，研究成果也相當豐富。換句話說，作者的“宗教文化學”的知識建構，事實上就觸及了“宗教學”裏人文學科與社會科學的整合，而在海峽兩岸來說，很有趣的，雙方長處不一，這本書與其他“宗教學”著作在台的出版，正說明華人社會的宗教研究，也已經到了互補短長，相互整合的時刻。



人類的社會的宗教現象與宗教經驗，是那麼豐富也那麼龐大，每個宗教研究者對這個宛如大象的宗教研究對象，我們各個其實都像個瞎子一樣，在黑暗中摸索，摸到什麼是什麼，“利之所在，弊亦隨之”，這是我們時刻必須要自我提醒的。

韋伯在去世前一年（一九一九年），所作的一場著名的演講，就是所謂“學術作為一種志業”，在那裏他強調我們每個人的學術研究，都是片面而短暫的，我們註定被後來的學者所挑戰、所超越，正因為我們會被挑戰、會被超越，我們更要孜孜矻矻地不斷努力，勇往直前，正因為我們要被超越，我們學術的價值才更顯得光亮。而這個研究精神，正好可以作為激勵兩岸“宗教學”研究，彼此相互切磋、相生相成的堅實基礎！

注釋

- 1 語出《長阿含·世記經》大正藏第一冊頁128c、129a，CBETA電子佛典（大正版），<http://www.cbeta.org>（中華電子佛典協會）。

