

重新认识宗教学之源端

——麦克斯·缪勒评传

卓新平 ⊙

内容提要：宗教学作为一门独立的新兴人文学科与麦克斯·缪勒的创立直接相关，因此认识宗教学的本质及其学科特点，有必要回溯缪勒关于宗教学的最初构设及其学科定位。缪勒一方面强调宗教学的独立性及其非信仰依属的性质，另一方面则主张宗教学的比较意蕴及其研究方法，由此形成宗教学对宗教的批判性和科学性审视。今天重新思考缪勒莫立宗教学的基本创意，对于了解宗教学发展的历史和现状都有其独特的学术价值。

关键词：比较宗教学 比较语言学 比较神话学 比较神学

作者简介：卓新平，中国社会科学院学部委员，世界宗教研究所研究员，中国宗教学会会长，太湖世界文化论坛副主席，中国统一战线理论研究会常务理事及民族宗教理论甘肃研究基地研究员。

一、导论：麦克斯·缪勒的生平与著述

西方宗教学一般以麦克斯·缪勒（Friedrich Max Müller）为其创始人，因为他首先采用了“宗教学”（Science of Religion）这一表述，并以此为主题发表了相关专论。缪勒于1823年12月6日出生在德国的德绍，其父威廉·缪勒（Wilhelm Müller）为著名古典语言学家和浪漫派诗人，28岁时就担任了德绍公爵图书馆馆长，但刚33岁就于1827年英年早逝，幼年的麦克斯·缪勒被父亲的朋友所收养，在一种颇有浪漫主义诗人气质的氛围中长大。麦克斯·缪勒后来亦成为著名的自然主义语言学家，并且以其博学多闻而成为当时乃凤毛麟角的梵文学家、印度学专家、比较神话学家，更是西方宗教学的创始人。他早年在莱比锡大学学习语言学，于1841年就获得了印度学教师资格，1843年拿到博士学位，1844年出版了有关印度文化传统的文集。随后他先后去柏林和法国巴黎深造，在1845年就有了出版印度经典《梨俱吠陀》的构想。缪勒后来得到东印度公司的赞助而到英国伦敦从事研究工作，并于1848年移居牛津，从此在英国度过了50多年，其中大部分时间是在牛津大学万灵学院担任教授和研究员。他于1850年担任其近代欧洲语言学副教授，1854年起为其全职教授，1857年获得牛津大学名誉学位，1868年起担任比较语言学和比较神话学教授。他从比较语言学出发来从事比较神话学的研究，并由此进而创立了比较宗教学学科。此外，缪勒虽然移居英国，仍对德国思想文化有着浓厚兴趣，曾将威廉·谢热尔（Wilhelm Scherer）的《德国文学史》和康德的《纯粹理性批判》译成英文出版。其学术贡献和学术影响使他先后被邀请担任过9所大学和学院的荣誉教授，为13个学会组织的外国委员和30个学会组织的荣誉会员。1900年10月，麦克斯·缪勒在牛津去世。

缪勒一生著译甚丰，主要学术领域为古印度吠陀经典的研究和比较语言、神话及比较宗教学，曾用了25年的时间完成出版6卷本译著《梨俱吠陀》（附有塞耶纳的注释）（1849—1874年由牛津大学出版社出版），并著有《古代梵文文献史》（1859）；此外，他于1875年开始主编出版51卷本的《东方圣书集》（1882—1910），先后用了约25年，为此他还放弃了

比较语言学教授这一讲席位置,在其去世那年仅差3卷未完成。这一古典文献的整理汇编出版,为宗教学的资料建设做出了巨大贡献。缪勒的学术著作还包括《比较神话学》(1856)、《希腊神话学》(1858)、《民俗学》(1863)、《论传教》(1873)、《德国工作坊拾零》(4卷文集,1867—1875)、《宗教学导论》(1873,德译本《比较宗教学导论》,1874)、《宗教的起源与发展》(赫伯特讲座,1878)、《论语言、神话与宗教》(1881)、《印度能给我们什么教诲?》(1883)、《自然宗教》(1888年吉福德讲座,1889)、《物质宗教》(1891年吉福德讲座,1891)、《神智学或心理宗教》(1892年吉福德讲座,1893)、《人类宗教》(1894)、《神话学和民间传说论集》(1895)、《神话学论文集》(1897)、以及《印度哲学的六种体系》(1899)等。其传记作品包括《麦克斯·缪勒》(2卷本,1898—1899;德译本《往日时光——老朋友:人生记忆》,1901)、《我的自传:散论》(W. G. Max Müller编,1901),以及其夫人(Georgina)编《缪勒生平及其书信》(2卷本,1902)。

二、比较宗教学的创立

1870年,缪勒应邀到伦敦为英国皇家科学研究所作了四次讲演,旨在对世界几大宗教进行比较,向英国学界对之加以初步介绍;这一基本思路在其应邀在伦敦西敏寺的演讲中得以确立。1873年,缪勒将这四篇讲演稿结集出版,取名为《宗教学导论》(An Introduction to the Science of Religion),从而率先提出了“宗教学”这一术语,这本书的出版也标志着宗教学这一新兴学科的诞生。1874年,《宗教学导论》的德译本出版,书名则明确定为《比较宗教学导论》,由此明确了“宗教学”最初即“比较宗教学”(die Vergleichende Religionswissenschaft, or: the Comparative Study of Religion)的基本定位。缪勒曾对其宗教学研究的目的如此表白说,“我们想知道,宗教是什么,它在人的精神中有何基础,其在人类历史发展过程中的规律是什么。”^①为此,他强调宗教研究的“科学”性:“今天我开始对‘宗教学’——我想不如说是在对世界诸宗教进行真正的科学研究之前,对某些必须解决的基本问题——进行系列演讲的时候,我的心情就象当年我在这里为语言学呼吁时的一样。”“我知道我将不得不面对顽固的反对者,他们将否认有可能以科学的态度对待宗教,正如他们以前否认有可能以科学态度对待语言一样。”这是因为,“对有些人来说,宗教这个题目似乎太神圣了,不能以科学的态度来对待;对另一些人来说,宗教与中世纪的炼金术和占星术一样,只不过是谬误或幻觉构成的东西,不配受到科学界的注意。”^②缪勒根据自己研究比较语言学的经验,从这种比较的方法出发,认为建立比较宗教学体系的时机已经成熟。他主张对每一个宗教都加以平等的研究和检验,以便可以证实辨假、去伪存真。而以前在基督教世界对其他“异教”的鄙视和忽略,从而也无法真正弄清楚基督教的面貌;只有对世界各宗教加以科学研究,才可能对自我传承的宗教重新认识,找准其在世界史意义上人类宗教中的真实定位。当时欧洲基督教神学界对于研究多种宗教的要求不以为然,著名教会史学者哈纳克强调只要研究基督教这一种宗教就足够了,宣称“谁不知道这一宗教,他就什么也不知道;而谁能知道它和它的历史,他就知道了一切。”^③而缪勒则针锋相对,并借用歌德对语言的评价“只懂得一种语言的人,一无所知”来界定对宗教的理解,强调只知其一则为无知,“只懂得一种宗

① R. N. Danekar: “Max Mueller—Comparative Religion and Mythology”(麦克斯·缪勒——比较宗教与神话), H. Rau (ed.): F. Max Müller—What He Can Teach Us, Bombay 1974, p.8.

② 麦克斯·缪勒:《宗教学导论》,陈观胜、李培荣译,上海人民出版社,1989年,第4—5页。

③ 参见兰茨科维斯基主编:《宗教学的本质与特征》,达姆施塔特,1974年德文版,第333页。

教的人，其实就什么宗教也不懂。”如果真正有对神圣的敬畏，那也需要对各种宗教的比较研究，这并不会伤害信仰者的感情。只有通过不同宗教的比较研究，才可能获得真正的信任和依赖，在这种追求真理的精神中获得真正意义上的忠诚和虔信。

缪勒认为，通过比较宗教学，就可以如研究语言学那样，对宗教按其语言等谱系来加以分类。他结合自然神话学派、民俗学、人类学和社会学等研究，主张寻根溯源地从宗教术语的词源学研究入手来获得其语言学、文化学上的意义；“神明”作为“人格化的自然力量”与人之宗教关联，就在于这种自然力量与相关人群接近其所通过的途径首先乃是语言的途径，以这种语言传媒及其意义之追究就产生了宗教。在他看来，原始语言的词根不只是客体之表述，而乃具有主动的性质，结果其丰富含义及混淆不清会给人造成其表述对象自身有其独立和个性的印象，从而诞生了远古的神话。故此，缪勒认为带有这种神话的原始宗教实乃源自古代人“语言上的毛病”。所以，对宗教的科学研究也需要这种找出错谬的批判精神。从“语病”之谬则可辨析出“神名”之原意。缪勒列举的一个经典例子，就是“阿波罗”与“达芙妮”的语义，古希腊神话描述太阳神阿波罗爱上了达芙妮，达芙妮因不能摆脱阿波罗的追赶纠缠而变为月桂树；但从其原始语义来看，阿波罗指“太阳”，达芙妮指“黎明”，这一神话的本义是指东方破晓、朝阳升起这一自然现象，而古人诗意般的语言表达却意为太阳赶跑了黎明，从而白昼到来。此外，“精神”一词乃由“呼吸”衍化而来，“死者”一词则源于“阴影”，它们本来只是某种转借之义，结果却喧宾夺主成为自己的具体特征和实质性内容。这种原初语言之主体性的人格化过程遂使其本来的寓意消失，语言词汇出现意义转换，本来空洞的“神名”（nomina）却成为实在的“神灵”（numina）。根据对印欧各种民族神话中其神名的词根之探，缪勒认为它们都有着相同的词根“照耀”（Div），故而断定这些神话的原初概念都与“太阳”相关，为此他主张古印欧神话乃典型的太阳神话，直到后来面对各种批评才放弃这一见解。

三、宗教学的研究范围及其问题意识

缪勒基于古代语言学谱系而对宗教加以分类，认为世界宗教可以分为三大类型：第一种类型为印欧雅利安谱系宗教，包括古印度婆罗门教，佛教，以及古波斯的琐罗亚斯德教，因而他不仅研究了印度古经《梨俱吠陀》，也探讨了波斯古经《阿维斯陀》，认为印欧语系的宗教注重在自然中发现神名，与自然关联密切。第二种类型为闪族谱系的宗教，包括《摩西五经》所反映的亚伯拉罕传统宗教，即《旧约》所载犹太教，《新约》时期的基督教，以及《古兰经》时代的伊斯兰教。其特点反映出在动态的历史进程中对神明的敬拜。而第三种则为缪勒自己所假定的突雷尼（图兰）语族，他将印欧谱系和闪族谱系之外的宗教都归为此类，主要为古代亚洲的宗教，其中亦可分为北方系统和南方系统，北方系统包括中国的宗教及中亚宗教，南方系统则为泰米尔人的宗教和后来传入的佛教。但缪勒在此并不能说清突雷尼语族宗教神明观念的根源，其分类亦被人质疑。

在西方宗教传统中，基督教的理论神学曾占上风，但这种纯理论的神学在缪勒看来已很难说清楚涉及宗教的大部分问题；因此，以一种比较神学来替代则很有必要。虽然缪勒将其宗教学分为比较神学和理论神学两部分，其真正立意却在比较神学。而比较神学正是要探究整个人类宗教史的所有事实，对之加以全面收集、归类和批判性研究。这种比较方法即比较宗教学的精髓所在，由此而把宗教作为科学观察和研究的对象，深入分析宗教内在和外在的意义。这里，缪勒认为宗教学的研究有两大任务：一是研究宗教的历史现象，即关注已经发生的史实；二是解释宗教的意义，而这种解释应该具有普遍性，对宗教发展的最低阶段和最高阶段都能适用。基于其比较语言学的功底，缪勒强调宗教学中语言基础的重要，指出只有熟悉掌握相关宗

教的语言,才能真正深入这一宗教而获得对其学说及精神传承的理解。此外,他坚持宗教学研究不是简单的描述,而要具有批判性研究,应该对一切宗教包括基督教加以公平、平等地比较、研究,而不可在此贬低其它宗教、抬高基督教。在比较宗教学中,科学“不党”,不要拉帮结派、持有成见。当然,缪勒承认基督教的研究有其独特价值,即如《旧约》所言“应许之地”,给人带来希望,让人做好准备,恰如犹太教作为犹太民族的宗教而曾经成为融通世界的基督教得以奠立之准备。因此,缪勒在一定程度上仍然基于基督教的立场、观点,对基督教在世界宗教中的地位有意抬高,故其“比较神学”“比较宗教学”的研究也仍有其局限性。

四、从渴慕“无限”看宗教的本质

缪勒对宗教发展持一种进化的态度,认为宗教史就是如莱辛所讲的“人类的教育”,是不断前进发展的历史。这样,就不要贬损任何宗教,因为每一种宗教的意义本身都乃属于宗教更高意义的一个部分,此即古代宗教原初之义的意义、价值和作用。而各种宗教的指归就是寻求、归向“无限”,此即人的“信仰天赋”,是“一种心理能力或倾向”。于是,缪勒宣称宗教就是人“领悟无限的主观才能”,指出“宗教是一种内心的本能,或气质,它独立地、不借助感觉和理性,能使人们领悟在不同名称和各种伪装下的无限。没有这种才能,也就没有宗教,甚至连最低级的偶像崇拜和物神崇拜也没有。只要我们注意倾听,就可以在所有的宗教中听到这种精神的呻吟,这是一种渴望,力图要认识那不可认识的,说出那说不出的,渴望得到神和上帝的爱”。^① 渴慕和追求“无限”,这是缪勒对宗教本质的理解和把握。人的这种精神气质,大概就是伊利亚德所说宗教乃一种“人类学常数”之蕴涵。这里,缪勒思想的局限性在于脱离社会实际而空洞地仅从观念形态上来找寻宗教的本质,故而很难从根本上说清宗教的起因及宗教精神所具有的复杂社会蕴涵。与社会无关的抽象思辨在宗教认识上看似玄奥、神奇,却不能解决宗教所祈求得到回答的根本问题。为此才有强调社会本质、找出其社会关联的正确宗教认知,此即马克思主义宗教观对缪勒宗教观的超越和扬弃。

不过,从认识论发展的意义上来看,与仅从贬低宗教价值即基于迷信观念来理解宗教的传统认知相比较,缪勒关于宗教追求之“无限”体悟的思想,无疑对深化我们对宗教的认知及其本质洞观很有帮助。很遗憾,缪勒在宗教理解上本已经解决的这一问题,却迄今在一些讨论上仍纠缠不清,故而成为宗教认知上的盲点。其实,如果基于对“追求无限”及其宏观叙说的宗教思维特点之把握,那么对宗教哲理认知上、在科学家为何信教及科学与宗教关系上的一些难点或困惑,则可迎刃而解。应该承认,在宗教认知上明确体现出人类不断在超越自我的努力,其对“无限”或“无限者”的领悟,实质上就是人从局限走向无限、从局部走向整体这种精神努力之思维特征的反映,其中积极的因素明显大于那种消极放弃的情绪。这里,宗教思维则在走向哲理所探究的范围,使人的认知及精神境界都得以提升。如果我们今天要发掘、体会宗教中的积极因素,引导宗教与我们当今社会实现积极的适应,那么则很有必要反思、琢磨缪勒的这一宗教理解及其对宗教本质的界说。至少,缪勒在关涉思辨、逻辑之思想史发展,以及在人类精神科学之基本建构上的贡献是不言而喻的。

五、神明观念的进化及其“完美境界”的意蕴

除此之外,缪勒还对宗教中最为核心的“神明”观念做出了他自己的解读,即从追求神圣性、完美性来阐释人心目中的“神明”之意。他说,“无论什么地方的宗教,它的意图总是

^① 麦克斯·缪勒:《宗教的起源与发展》,金泽译,上海人民出版社,1989年,第15页。

神圣的。一个宗教，无论多么不完善，无论多么稚气，它总是把人的灵魂放置在神的面前；一个关于神的观念，无论多么不完善，无论多么稚气，它总是代表当时的人在心灵上所能达到和掌握的关于完美境界的最高理想。宗教使人的心灵面对这最高的理想，宗教使心灵升高，超过一般的美德标准，最终使人们渴望一种更高尚和更美好的生活——沐浴神之光辉的生活。”^① 其实这也表达了人们常说的“止于至善”之精神境界，因而也与传统宗教的神明观念明显有别。当然，将“神明”与“无限”、“绝对”、“完美”相联系，人类宗教也经历了曲折的发展，并非一蹴而就的。缪勒认为，这种神明观念乃有其发展的三阶段，最初阶段乃远古宗教中的“单一主神”观念，它们独来独往，各部隶属，在各自领域乃有最高威权；第二阶段即“多神”教的观念发展，这是由远古宗教的“单一主神”观念而导致了“众神”的诞生；第三阶段则为“绝对一神”的观念，其特点即超越一切、至高无上、包罗万象。从自然神经人格神而达绝对一神，缪勒的神学解释学也与传统神学明显不同，而且也并没有停止在所谓“绝对一神”的认知阶段，其思维之路仍在往前延续。这种“绝对一”的整体观已经接近人对世界基质的认识，从而可以大化为“无极”，最终归于“道可道，非常道”的“无言”之境，进入“绝对有”与“绝对无”的神秘融会。其神秘之悟即宗教，而其思辨之探则为哲学。故此，现代宗教哲学家约翰·希克（John Hick）才将这种“神明”认知之说深化、也简化到“终极实在”之论。所以，仅仅从“人格神论”来继续说明宗教的理论，在当代社会思想家、理论家的学术话语及其讨论中，显然有其老化、过时之嫌；对宗教神明观研究上的与时俱进，应该成为当务之急。不过，缪勒在此仍有其思想的历史局限，即还是未曾尝试脱离从观念到观念的思维窠臼，尚没有、也不可能上升到观念与社会的有机关联。所以说，缪勒宗教研究学说中社会实际、实践的缺失，乃其宗教学体系建构中的最大遗憾。

在这种追求“无上完美”、臻于完善的行程中，缪勒认为宗教的不同发展阶段亦有其不同侧重和特色。“缪勒认为宗教产生和发展是沿着三条基本线索展开的，这就是从自然对象中形成物质宗教，从人类自身中形成人类宗教，然后在心理宗教中合流。”^② 正是在对“无限”的理解及追求中，人类的宗教得以不断完善和逐渐丰富的表达。在缪勒看来，“不同民族在客体上对自然现象中无限之物的信仰而形成了对‘无限’上帝的崇敬，这乃‘物质宗教’的发展之途；古代人类在主体上对自我的反思而产生出灵魂崇拜，开始在灵魂与肉体之关系、人的命运与死亡等问题上找到内在的无限，这乃‘人类宗教’的发展之途；人们把两种无限综合来看，探讨生与死、有限与无限、空间与时间、主体与客体、灵魂与上帝的相互关系，这乃‘神智宗教’或‘心理宗教’的发展之途。”^③ 缪勒基本完成了对其“无限”观念在不同阶段宗教思想中的结合，其留下的则是人类社会之巨大空白。

六、沟通东西的视域和比较批判的方法

在缪勒的宗教学探究中，其基本素材主要是来自印度古代宗教，他所汇编的50多卷《东方圣书集》中大多为印度宗教典籍，占30余卷。当然，缪勒也特别注意到对中国古代宗教典籍的搜集和英译，包括理雅各（James Legge）英译的《四书五经》等经典。缪勒曾向西方读者介绍说，“中国的古代宗教，即孔子的宗教和老子的宗教的经典已有了极佳的译本，对人类古代信仰感兴趣的人均可通过译本对它进行研究。”^④ 按照缪勒的理念，比较宗教学的基础研

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

② 麦克斯·缪勒：《宗教的起源与发展》，金泽译，中译本序，第3页。

③ 卓新平：《宗教起源纵横谈》，湖南人民出版社，1988年，第100页。

④ 麦克斯·缪勒：《宗教学导论》，陈观胜、李培荣译，第15页。

究就是要对宗教经典加以搜集和研究,必须意识到“世界诸大宗教各有作为其基础、贯彻其精神的原始经文”,“正如我们在着手进行语言比较之前,必须知道各种语言最古老的形式一样,我们也必须先对每种宗教最古老的形式有一清晰的概念,才能决定某一宗教的价值,才能把它与宗教信仰的其他形式作比较。”^①以“语言”之途,缪勒试图在宗教研究领域沟通东西方,其思路在宗教比较及对话上能否超越东西方却语焉不详,这在其视域中仍是一个模糊的远方。

尽管缪勒的思考及研究因其时代局限而存有缺陷,其创立的宗教学亦不完善,然其在宗教学学科建设上迈出的这一步却极为关键。与以往欧洲的基督教神学研究之本质区别,就在于缪勒所奠立的比较宗教学“能鲜明地表示出它研究的是世界上各种宗教传统(犹太教——基督教传统当然也包括在内),把它们作为观察的现象,而不是作为崇奉的信条来研究。”^②缪勒在此强调了两点,其一,宗教比较非常重要,没有比较的研究是在自我封闭的藩篱中盲行,此即缪勒“只知其一则一无所知”的名言所喻;其二,宗教研究必须持批判的态度,而绝非护教的辩解或虔信的赞言。缪勒在此宣称,“我认为我们研究宗教史的人所得到的最大的好处,是学会了以批判的态度从事学术研究。”^③显然,这种观察和批判的态度已与以往在教言教、维护信仰的宗教神学截然不同。而且,在一定程度上也与后来宗教史学所强调的“观察性描述”和“悬置判断”有着微妙的区别。这是我们研究、评价缪勒的比较宗教学所必须意识到的。当然,缪勒所谓“批判”只是学术意义层面的批判,而并没有涉足政治层面的批判,因此与马克思主义将宗教批判与社会政治批判密切结合也有很大的差距。

缪勒乃旨在“一门关于宗教的科学,以不带偏见地、真正科学地比较人类的一切宗教,或至少是比较人类所有的最重要的宗教为基础的宗教学的建立”,^④而这样一门科学就是“对世界上各种宗教的起源、结构和特征进行比较,同时考虑确定各种宗教真正的一致之处和歧异之处,它们彼此之间的关系范围,以及将其视为不同类型时,它们相对的高低优劣”。^⑤这些定位对于我们真正弄清楚什么是宗教学,什么是其比较方法都非常重要。缪勒由此而开创了宗教研究的一个全新的时代,界定了宗教学的真实蕴含。夏普在评价缪勒的贡献时如此指出,“他已经使‘宗教学’这个术语流行开来。……更为重要的是他给予比较的宗教研究以一种推动,一种形态,一套专门术语和一系列观念。”^⑥“事实上,在麦克斯·缪勒之前的宗教研究领域,尽管有广泛而且充分的资料,但却是杂乱无章的。在他之后,人们可以看到,这个领域已作为一个整体服从于一种方法,总而言之,得到了科学的处理。”^⑦对于缪勒所完成的这些“科学的处理”,我们应该有着清晰的认识,由此接着往前走,推动宗教学的科学发展,而不是又退到缪勒之前去重复那些已经过时的话语,更不能从清晰重返迷茫。所以说,我们今天分析研究缪勒的比较宗教学创意,重新认识宗教学之源端,准确把握缪勒的思想精髓及其研究方法的鲜明特点,对于中国宗教学的当代发展和定位,都富有深刻而独特的警醒和启迪意义。

(责任编辑 王伟)

① 麦克斯·缪勒:《宗教学导论》,陈观胜、李培荣译,第15—16页。

② 埃里克·J.夏普:《比较宗教学史》,吕大吉等译,上海人民出版社,1988年,第4页。

③ 麦克斯·缪勒:《宗教学导论》,陈观胜、李培荣译,第15页。

④ 埃里克·J.夏普:《比较宗教学史》,吕大吉等译,第1页。

⑤ 同上书,第2页。

⑥ 同上书,第57页。

⑦ 同上书,第58页。