

## 杨庆堃宗教社会学思想与梁启超“中国无宗教论”<sup>〔\*〕</sup>

——兼与黄进兴先生商榷

○ 李华伟

(中国社会科学院 世界宗教研究所, 北京 100732)

〔摘要〕黄进兴认为,杨庆堃对儒教(孔教)在传统中国社会、政治、教化功能的论述,不过是梁漱溟《东西文化及其哲学》一书相关思想的“社会学翻版”。实际上,《东西文化及其哲学》是对梁启超《欧游心影录》中第一章结尾部分的发挥。通过追溯梁启超关于儒教的看法及中国无宗教论的论述,我们可以发现,杨庆堃受梁启超的影响颇大。梁启超关于中国无宗教论、“崇德报功”的论述,以悖谬的方式对杨庆堃的思想产生了深远的影响,为其提供了思考问题的一种方向。梁启超有关中国宗教的论述是杨庆堃宗教社会学思想的中国源头,杨庆堃对儒教乃至整个中国宗教的论述更像是梁启超相关论述的“社会学翻版”。

〔关键词〕杨庆堃;儒教;弥散型宗教;中国无宗教论;“崇德报功”

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2017.11.010

最近十年来,宗教社会学家杨庆堃的专著《中国社会中的宗教》(*Religion in Chinese Society*)在大陆宗教学界一直是畅销书。<sup>〔1〕</sup>从事经验研究的学者,只要涉及中国宗教问题,言必称杨庆堃,杨庆堃的影响可见一斑。国内外对杨庆堃《中国社会中的宗教》一书的研究,比较重视其理论框架的西方根源,指出其受韦伯、帕森斯、瓦哈的影响颇大,而对其思想所受中国方面的影响却没有探究。

黄进兴是提及杨庆堃儒教论述之中国思想根源的极少数学者之一。黄进兴指出,杨庆堃对儒教在传统中国社会、政治、教化功能的论述,不过是梁漱溟《东

---

作者简介:李华伟,中国社会科学院世界宗教研究所副研究员。

〔\*〕本文系国家社会科学基金项目“近现代中国民族国家建设与儒教的互动关系研究(1895—1919)”(17BZJ011)的成果。

西文化及其哲学》一书相关思想的“社会学翻版”。<sup>[2]</sup>黄进兴所引梁漱溟的论述为：“凡宗教效用，他（儒家）无不具有，而一般宗教荒谬不通种种毛病，他都没有”<sup>[3]</sup>。该句话出自梁漱溟的《东西文化及其哲学》。虽然梁漱溟认为梁启超在《欧游心影录》一书中对中国文化的种种褒扬“没有一句话是对的”<sup>[4]</sup>，但实际上，《东西文化及其哲学》是对梁启超《欧游心影录》中第一章结尾部分的发挥。<sup>[5]</sup>可以看出，无论肯定还是否定梁启超的观点，梁漱溟受梁启超影响之大，则是不容回避的事实。单单从这句话来看，“凡宗教效用，他（儒家）无不具有，而一般宗教荒谬不通种种毛病，他都没有”<sup>[6]</sup>，实际上与梁启超《保教非所以尊孔论》一文所说“盖孔子立教之根柢，全与西方教主不同。吾非必欲抑群教以扬孔子，但孔教虽不能有他教之势力，而亦不至有他教之流弊也”<sup>[7]</sup>相似。

通过追溯梁启超关于儒教、中国无宗教论的论述，可以发现，杨庆堃受梁启超的影响颇大。甚至可以说，梁启超有关中国宗教的论述实际上是杨庆堃宗教社会学思想的中国源头。如果非要说杨庆堃的宗教社会学思想是某人思想的社会学翻版，那么，我们毋宁说杨庆堃对儒教的论述乃至对中国宗教的论述更像是梁启超相关论述的社会学翻版，只不过有些时候是从梁启超思想的反面立意。

### 一、杨庆堃对儒教的论述及其对梁启超思想的引述与批评

作为一个深受结构功能论影响的社会学家，杨庆堃一直关注宗教问题。1954年杨庆堃参加了美国远东学社第二届中国思想会议，并发表了《儒家思想与中国宗教之间的功能关系》一文。杨庆堃说，该文是“宗教在中国社会生活与社会组织中的功能角色这一个广泛问题的一部分”<sup>[8]</sup>。而“宗教在中国社会生活与社会组织中的功能角色”正是杨庆堃于1961年由加州大学出版社出版的《中国社会中的宗教》一书所关注的中心问题。1964年，杨庆堃为葛斯(H.Gerth)翻译的马克斯·韦伯的《中国的宗教》(The Religion of China)之英译本撰写了导言。1968年，杨庆堃赴香港中文大学任教，其所教授的课程内容后来由刘创楚教授整理为《中国社会：从不变到巨变》一书在香港出版，在该书中“宗教制度”仍是重要的一节。由此可以看出，杨庆堃对中国宗教的关注是一贯而持久的。

如前所述，“宗教在中国社会生活与社会组织中的功能角色”是《中国社会中的宗教》一书所要解决的问题。宗教在中国社会中的功能角色为何成为问题？这与中国有无宗教这一问题联系在一起。杨庆堃指出：“梁启超、胡适等受全球世俗化思潮的影响，将宗教作为理性主义不够发达的产物，因而高扬科学的旗帜、强调中国文明的世俗性和理性主义特征，认为中国是个没有宗教的国家。”<sup>[9]</sup>

征诸历史，中国宗教是否存在，即中国宗教的有无，从传教士明末入华传教起就成为有争议的问题。“五四”前后，梁启超、胡适等人都认为中国没有宗教，蔡元培等人提出了各种宗教替代论。中国无宗教论和宗教替代论的提出说明，在当时的知识分子眼中，宗教在中国社会中地位模糊，是可有可无的东西。

为何中外学者大都对中国是否存在宗教争论不休，为何不少中外学者、思想

家都认为中国没有宗教呢？在杨庆堃看来，这是因为，他们都以基督教作为宗教定义的标准，以基督教世界的模式作为参照系来衡量中国的宗教，由此，“中国社会制度框架体系下缺乏一个结构显著的、正式的、组织化的宗教系统结构”就被解读为“中国无宗教”<sup>[10]</sup>。

杨庆堃将梁启超和胡适作为中国无宗教论的代表人物，并在书中对两人的观点进行了引述和评析。明显可以看出，杨庆堃对梁启超的引述所用的篇幅要大一些。兹仅列出杨庆堃书中所引梁启超的段落：

“在中国宗教史——纯粹的宗教史——有无可能，尚是问题。宗教史里边，教义是一部分，教会的变迁是一部分。教义是要超现实世界的，或讲天堂或讲死后的灵魂……根据这两点来看，中国是否有教会的国家，大可研究。近来推尊孔子的人想把孔子作宗教……第一点，可以说，宗教利用人类暧昧不清楚的情感才能成功，和理性是不兼容的……孔子全不如此，全在理性方面，专从现在现实着想，和宗教原质全不相容。第二点，教会，孔子以后的儒家是没有的，现在有的是冒牌。……中国土产里既没有宗教，那么中国宗教史主要的部分只是外来的宗教。……又佛教的禅宗勉强可以说是中国自创的一派，然很近哲学，到底应该认为是教派，抑应认为是学派，又是问题。……就中国原有的宗教讲，先秦没有宗教，后来只有道教，又很无聊。……做中国史把道教叙述上去，可以说是大羞耻。他们所做对于民族毫无利益，而且以左道惑众，扰乱治安，历代不绝……”<sup>[11]</sup>

以该段文字中论述儒教的内容来看，梁启超一方面坚持孔子非宗教家，儒教非宗教，另外，坚持儒教无教会（组织）。

从这段话中，我们读出了“中国无宗教论”、儒教非宗教。不过，如果我们继续阅读所引的梁启超原著中“宗教史”论述的后面部分，我们则可以读出梁启超对处理儒教问题的游移。遗憾的是，这一部分，杨庆堃没有引用。然而，我们从杨庆堃对儒教和中国宗教整体的处理中，也能发现杨庆堃对儒教到底是否属于宗教问题的游移，这种游移一方面是因为儒教问题的复杂性，另外一方面也不能不说是深受梁启超影响的结果。实际上，杨庆堃整本书所要解决的最重要的问题，正是梁启超所提出的儒教非宗教但其观念却弥散在中国人生活中这一悖论。尽管杨庆堃并没有完整呈现梁启超的相关论述，但是，事实上杨庆堃对上引梁启超文字之后没有引用部分的发挥远远超过对所注引部分的阐释。

除此之外，还有一个相对间接的证据可以证明杨庆堃可能受梁启超思想的影响。梁启超曾受邀到燕京大学演讲，其演讲题目为《社会学在中国方面的几个重要问题研究举例（在燕大社会学学会演讲）》，该演讲内容由周传儒笔记整理之后，发表在1927年6月的《社会学界》第1卷上。研究中，梁启超专门谈到了信仰问题，并说：

“中国人的信仰，依时代不同；地理上的分配，亦多少有点区别；即如六朝的佛教，宋代的道教，清代的喇嘛教，现在的耶稣教，都算一种特色。此外

历代的英雄豪杰,有功社会国家的各地崇奉尤多;假使调查历代神庙,将其中所塑所绘的神像,列为一样(榜)好像封神榜一样;然后,推求其原因,考察其来历,必能得很好的结果”<sup>[12]</sup>。

1928—1932年,杨庆堃在燕京大学社会学攻读学士学位,1932—1934年他在燕京大学社会学系攻读硕士学位。虽无直接的证据说明杨庆堃阅读过梁启超由演讲整理成的文字,但杨庆堃的研究受这段文字的启发之可能性颇大。杨庆堃书中不少章节正是对该段文字的展开和论证。

此外,杨庆堃祖籍广东南海,而南海也是康有为的故乡,杨庆堃对儒教问题的处理是否受到康有为将儒教宗教化的刺激,目前仍不得而知。至少在《中国社会中的宗教》一书的注释中,我们看不到康有为的任何影响。但康有为对儒教问题的处理,不能不引起时人和后人的思考。有人考证杨庆堃出生于广东南海西樵<sup>[13]</sup>,而这正是康有为读书的地方,这一故乡情,恐怕对杨庆堃的学术关怀和社会关怀不无影响。因此,杨庆堃于《中国社会中的宗教》出版前,先于1954年完成了《儒家思想与中国宗教之间的功能关系》一文<sup>[14]</sup>,也许与其对儒家思想在中国社会中的功能和结构性地位的长期思考有关。

## 二、梁启超的中国无宗教论及其矛盾

梁启超的中国无宗教论,并不始于《中国历史研究法补编》。而是始于1901年的《南海康先生传》,并通过1902年的《保教非所以尊孔论》《论自由》《论佛教与群治之关系》等确立下来。自此,直到梁启超去世,“流质易变”的梁启超在这一点看法上却持之不变。

### 1. 梁启超中国无宗教论溯源

戊戌变法之前,梁启超追随康有为进行保教活动。然而,到了《南海康先生传》中,出现了“中国非宗教之国”的表述。梁启超说,“吾中国非宗教之国,故数千年来,无一宗教家。”<sup>[15]</sup>这是对“中国非宗教之国”的首次表述,也是中国无宗教论的首次表述。在《论自由》中,梁启超再次强调说“吾国非宗教国,数千年无教争”<sup>[16]</sup>。

中国为何从人人信奉儒教的国家变成了“非宗教国”?梁启超的思想为何在短短几年内发生了如此大的变化?这一切要从《保教非所以尊孔论》这一重要的文献中寻找端倪。

### 2. 儒教非宗教

到了1902年,梁启超明确否定儒教为宗教,否定孔子为宗教家,明确放弃“保教”的主张。梁启超认为儒教非宗教的理由和根据,均需从其关于宗教的定义看出。

#### (1) 孔子非宗教家、中国非宗教国

在《保教非所以尊孔论》中,梁启超根据对西方人宗教概念的理解,对宗教做出了界定:“所谓宗教者,专指迷信宗仰而言,其权力范围乃在躯壳界之外,以魂

灵为根据,以礼拜为仪式,以脱离尘世为目的,以涅槃天国为究竟,以来世祸福为法门”<sup>[17]</sup>。

在梁启超看来,儒教与西方的宗教不同。因为,“孔子……所教者,专在世界国家之事,伦理道德之原,无迷信,无礼拜,不禁怀疑,不仇外道,孔教所以特异于群教者在是”。在梁启超看来,“孔子立教之根柢,全与西方教主不同……孔教虽不能有他教之势力,而亦不至有他教之流弊”<sup>[18]</sup>。梁启超并以西方人常以孔子与西方哲学家苏格拉底并称,大胆提出,“孔子者,哲学家,经世家,教育家,而非宗教家也”,“夫不为宗教家,何损于孔子”<sup>[19]</sup>。

梁启超认为儒教非宗教,明显受到西方人宗教概念的影响,是杨庆堃所批评的以西方基督教为模式来衡量中国宗教的典型<sup>[20]</sup>。然而,更为重要的原因,则是梁启超看到宗教与科学的冲突,认为宗教将随着科学的发展而趋向消亡。由此,梁启超将儒教从宗教中区分出来,以高尚儒教,彰显儒教之高于各宗教的特征。

“流质易变”的梁启超,在从“保教党之骁将”走向“保教党之大敌”之后<sup>[21]</sup>,却停留在坚持儒教非宗教之上,不曾变更。坚持儒教非宗教的理由也基本一致。这或许与梁启超对宗教的界定一直未曾做大的变更有关。在杨庆堃上引的梁启超于1926—1927年所写的《中国历史研究法补编》讲义中,梁启超认为“教义是要超现实世界的,或讲天堂或讲死后的灵魂”,这与《保教非所以尊孔论》所讲的“所谓宗教者……以魂灵为根据……以脱离尘世为目的,以涅槃天国为究竟,以来世祸福为法门”<sup>[22]</sup>颇为一致。

## (2)对儒教组织属性的论述

在《保教非所以尊孔论》中,梁启超已否定了保教的必要性,也否定了组织保教会或对儒教进行组织化的必要性。在《中国历史研究法补编》中,梁启超坚持儒教非宗教的第二个理由就是儒教在历史上是没有教会组织的。<sup>[23]</sup>

## (3)中国无宗教及其例外:“崇德报功”

按照梁启超的理解,宗教要讲死后世界、教主都是“超绝人类”、宗教必然涉及非理性的层面。故而,在推崇理性的梁启超看来,儒教不是宗教(因为儒教注重现实、理性),因而中国没有宗教反而是中国的光荣,是理性的胜利。

梁启超所说的“中国非宗教国”、中国无宗教,并非指中国没有任何宗教,而是指除制度性宗教,如佛道教、伊斯兰教、基督教的信徒之外,绝大多数的中国人并无宗教归属。

然而,梁启超观察到,绝大多数的中国人虽不属于制度性宗教的信徒,但却并非毫无信仰。梁启超说,“中国人实在没有宗教,只有崇德报功的观念”<sup>[24]</sup>。梁启超认为中国无宗教,因此,在他看来,有无可能撰写中国宗教史尚是问题。<sup>[25]</sup>在分析了儒教非宗教,佛道和外来宗教影响甚小,几乎否定了中国多数人口信仰宗教的社会事实之后,梁启超笔锋一转,指出:“做中国宗教史,倒有一部分可写得有精彩”<sup>[26]</sup>。

梁启超列举了孔子对神鬼和祭祀的矛盾态度:一方面否定死后世界,另一方

面却对祭祀极为看重。梁启超从孔子的态度中,归纳出“崇德报功”的观念,认为这一观念影响了中国人对神灵的态度和人神关系。梁启超甚至认为,中国人对外来宗教的宽容、不排斥等态度可以从“崇德报功”的观念来理解。<sup>[27]</sup>

从相关论述来看,在梁启超眼中,“崇德报功”的观念及其实践,不属于宗教,但又近似于宗教。对于“崇德报功”的观念及实践是否属于宗教,梁启超进行了模棱两可的处理。

不过根据梁启超前面对宗教的定义——“(宗教乃)迷信宗仰”,“崇德报功”之类的观念和实践应属于宗教,但却明显与习见的佛道教不同,故而梁启超将之单列出来,希望引人研究。1922年,梁启超在《评非宗教同盟》中对宗教的内涵和外延做了界定:“宗教是各个人所信仰的对象”。梁启超对信仰作了界定:“信仰是情感的产物,不是理性的产物”“信仰是目的,不是手段”。如此一来,信仰的范围较为宽泛,“从最下等的崇拜无生物崇拜动物起,直登最高等的如一神论无神论,都是宗教”<sup>[28]</sup>。根据这一概念,宗教的外延极为宽泛。按照这一界定,中国无宗教论不能成立。显然,梁启超并未意识到《评非宗教同盟》这篇文章和他所坚持的中国无宗教论之间的矛盾和张力。

#### (4)对宗教功能的重视是梁启超的一贯主张

梁启超认为,人类社会处于进化之中,现有的社会仍存在宗教<sup>[29]</sup>,因此,考察宗教的功能就是有好处的。在《论宗教家与哲学家之长短得失》一文中,梁启超分析了宗教的五大价值(功能):统一团体、予人希望、予人解脱、约束个体、予人魄力。<sup>[30]</sup>在梁启超看来,宗教必然式微,但宗教统一团体、予人希望、解脱、约束和魄力之功能不容忽视。

对宗教功能的重视,是梁启超思想中的显著特点。杨庆堃在研究中国宗教时采用了帕森斯的结构功能论,这与梁启超重视中国宗教功能的思路也颇为契合。

### 三、发现宗教在中国社会中的结构和功能:杨庆堃对梁启超中国无宗教论的反动

生于广东南海西樵的杨庆堃,注意到“寺院、神坛散落各处,举目皆是”。这让杨庆堃颇为困惑。一方面是中国无宗教论,另一方面,乡间小庙处处可见,那么,宗教传统在中国社会中究竟居于何种地位?在杨庆堃看来,中国无宗教论者深受基督教一神教宗教概念的影响,由此,“中国社会制度框架体系下缺乏一个结构显著的、正式的、组织化的宗教系统结构”就被解读为“中国无宗教”<sup>[31]</sup>。

面对理论与事实的矛盾,杨庆堃采取了修正理论的做法。在借鉴宗教社会学家瓦哈的结构性理论视角和保罗·蒂利希的功能性视角的基础上<sup>[32]</sup>,杨庆堃从结构功能论的视角,提出了自己的宗教界定标准,“把超自然作为中国宗教的中心内容、传统中国社会组织的关键因素来对待”<sup>[33]</sup>。由此概念界定出发,杨庆堃发现并论证了宗教在中国家庭、社会和经济团体、社区、国家层面中的位置,以及儒家学说的宗教面向、宗教和传统道德秩序的关系等。杨庆堃认为,“低估宗教在中国社会的地位,实际上是有悖于历史事实的。在中国广袤的土地上,几乎

每个角落都有寺院、祠堂、神坛和拜神的地方。”<sup>[34]</sup>可以说,正是由于杨庆堃在理论建构上的努力,存在于中国社会中的大量宗教现象得以纳入研究者的视野,并成为“宗教事实”,而不再是韦伯所言的“功能性神灵的大杂烩”<sup>[35]</sup>。

受结构功能论大师帕森斯所提出的弥漫性和特殊性概念的启发,借鉴了瓦哈在《宗教社会学》中对两种宗教组织的区分,杨庆堃提出了对后世影响深远的宗教类型学概念——制度性宗教(institutional religion)和弥散型宗教(又译弥漫性宗教、弥散性宗教、普化宗教、分散性宗教等,diffused religion)。制度性宗教,有独立于世俗组织之外的神学体系、仪式和组织,因而,具有“一种独立的社会制度的属性”。而弥散型宗教的神学体系、仪式和组织则与世俗组织制度交织在一起,“成为世俗制度的观念、仪式和结构的一部分”,没有独立于世俗组织之外。<sup>[36]</sup>对制度性宗教和弥散型宗教的区分,为研究宗教在中国社会中到底具有何种结构和功能提供了新的解释路径。按照杨庆堃的论述,中国的制度性宗教主要有佛道教和民间教派,而弥散型宗教则依附于、渗透于诸如家庭、社会和经济团体、社区、政治伦理、儒学及其仪式、传统道德秩序等组织和秩序之中。

运用弥散型宗教这一概念,杨庆堃不仅将包括中央政治秩序在内的几乎所有社会制度和社区组织生活中的宗教因素予以分析,而且分析了弥散型宗教在中国社会中的功能的重要性——即维系社会制度的稳定性。

采取这一对概念,杨庆堃发现了宗教在中国社会中的功能的重要性与结构性地位不相称的问题,即“弥漫性宗教在社会生活的所有主要层面广为流行,维系着社会制度的稳定;而制度性宗教虽然有其自身重要性,但是缺乏组织性力量,在整个中国社会系统中不能成为强有力的结构性因素”<sup>[37]</sup>。这一发现回答了何以中国社会看起来是非宗教的——因为具有了强势结构性地位的弥散型宗教自身并无独立组织,所以通常不被视作宗教,连带中国社会也被视作非宗教的;而制度性宗教如佛道教,恰恰因为有独立的组织,游离于中国社会主流之外,其功能性地位远远不如弥散型宗教重要。与此同时,杨庆堃并未割裂制度性宗教和弥散型宗教的关系,反而认为,制度性宗教和弥散型宗教“相互依赖、互为表里”“在功能角色上相互作用、影响”<sup>[38]</sup>。

#### 四、比较杨庆堃与梁启超对儒教和“崇德报功”的处理

比较杨庆堃和梁启超对儒教宗教性和“崇德报功”的处理,能给我们带来新的思想刺激。

##### 1. 对儒教问题的处理

无疑,梁启超自1902年以来,坚持儒教不是宗教、孔子非宗教家、儒教历史上没有宗教组织等观点。但与此同时,梁启超明确指出,“崇德报功”的观念是中国宗教中的重要观念,对中国人神关系有着非同寻常的影响。对“崇德报功”观念影响下的祭祀行为,梁启超作了分析,他认为,“报”的观念“贯彻了祭的全部分”<sup>[39]</sup>,祭祀行为中并不含有避祸求福或鬼神可以左右人之祸福的观念。梁启

超的这一解释,过滤了祭祀行为中的神秘主义和超自然信仰的成分,单单强调了其中的理性主义色彩。这一方面是因为梁启超的知识分子身份,使得他以知识分子的眼光来看待“崇德报功”观念影响下的祭祀行为;另一方面,也与梁启超有意强调中国宗教的理性主义成分有关。

而杨庆堃对儒教问题的处理则颇为模糊,且审慎。在《儒家思想与中国宗教之间的功能关系》一文中,杨庆堃肯定儒教不是宗教,他认为,正因为儒教主要着重的是道德方面,与宗教分离,才能与宗教合作。<sup>[40]</sup>同时,杨庆堃认为,儒教有宗教成分,本身含有超自然因素,宋朝以后才被理学家朝着理性化的方向建构。杨庆堃分析了以往关于孔子的不可知论的误解,分析了儒家思想接受“天”、命定论、占卜等超自然观念以及阴阳五行的影响,<sup>[41]</sup>特别讨论了儒教对祭祀与祖先崇拜的强调。杨庆堃特别指出,儒教对祭祀与祖先崇拜的态度存在二重性质<sup>[42]</sup>,即这些仪式对君子和平民之意义和功能截然不同。学界通常认为祖先崇拜属于儒教,但杨庆堃的理解却与此不同。杨庆堃认为祖先崇拜不属于儒教,而是一个独立于儒教的宗教现象,属于混合宗教,祖先崇拜不是儒教,但“支持儒家所设计的亲属团体的道德”<sup>[43]</sup>。这些观点,在杨庆堃的《中国社会中的宗教》一书中得以展开。如果仔细考虑《中国社会中的宗教》一书的章节设置(第二章与第十章并列),就能明白,杨庆堃视祖先崇拜与儒家的宗教性为两个有关联的事务,而并非将之视为一体。杨庆堃的这一区分和创见应该引起学界的重视。

## 2.对社区信仰等弥散型宗教的处理

如前所述,梁启超对“崇德报功”影响下的信仰实践的强调及其具体论述,集中在《中国历史研究法补编》和《社会学在中国方面的几个重要问题研究举例(在燕大社会学演讲)》中。梁启超说:“历代的英雄豪杰,有功社会国家的各地崇奉尤多;假使调查历代神庙,将其中所塑所绘的神像,列为一样(榜)好像封神榜一样;然后,推求其原因,考察其来历,必能得很好的结果”<sup>[44]</sup>。在《中国历史研究法补编》中,梁启超也专门谈及“中国历代神的变迁”,并说,“我们若是把中国人所供祀的神,一一根究他的来历,大抵没有不是由人变来的。我们看他受祀范围的广狭,年代的久暂,和一般民众祀他的心理,做成专篇,倒是宗教史里很有精彩的一部分。所以可以说中国人实在没有宗教,只有崇德报功的观念”。梁启超认为,中国人对外来宗教的宽容、不排斥可以从“崇德报功”的观念来理解。<sup>[45]</sup>

梁启超对“崇德报功”影响下的信仰实践的强调及其具体论述,虽然语焉不详,但其影响却颇为深远。杨庆堃在《儒家思想与中国宗教之间的功能关系》一文中提到了“崇德报功”这一词。<sup>[46]</sup>杨联陞在《“报”——中国社会关系的一个基础》中专门引用了梁启超关于“崇德报功”的解读。杨联陞此文和杨庆堃一文均为参加1954年美国远东学社第二届中国思想会议“中国思想与制度”的论文,并于三年后被编入费正清主编的论文集中。<sup>[47]</sup>

## 五、结 语

杨庆堃的书出版以后,莫里斯·弗里德曼(Maurice Freedman)曾撰写书评



予以评论。在《论中国宗教的社会学研究》一文中，弗里德曼将杨庆堃的研究置于高延、葛兰言、韦伯等人对中国宗教的社会学研究系列之中，高度称赞杨庆堃“把中国宗教作为一个整体解释的方法”，认为杨庆堃把“将中国宗教当作一个实体”的社会学传统推向了顶点。<sup>[48]</sup>

以研究民间教派闻名于世的欧大年则认为，杨庆堃的《中国社会中的宗教》“简直可以被称为研究中国宗教的‘圣经’”<sup>[49]</sup>。此外，国外的汉学家如王斯福、James Watson、杜赞奇、韩书瑞、周越等人的研究，或显或隐均深受杨庆堃的影响。

该书的中文版问世以后，杨庆堃所提出的弥散型宗教这一概念迅速走红，起到了为民间信仰正名的作用，也为研究中国社会中的宗教提供了新的思路和概念工具。

在关注杨庆堃的同时，我们不能忽略其思想来源。认清这一思想来源，对深刻理解杨庆堃的思路、理论倾向和具体见解有助益。如果我们仔细梳理梁漱溟和梁启超关于中国宗教问题的论述，我们便不难发现黄进兴的论断存在误判。毋庸置疑，梁漱溟关于中国宗教的论述极少，除了《东西文化及其哲学》一书的相关论述以外，我们几乎难以找到梁漱溟论述中国宗教的专文。作为“最后的儒家”，梁漱溟对宗教或具有宗教性的体系尤其是儒教抱持与孔子相似的态度——孔子反对宗教，孔子注重现世而非后世。而且，梁漱溟认为孔子提倡孝悌和礼乐，对人类社会起到了与其他宗教类似的功能，所以，儒教不是宗教，但宗教所具有的功能，儒教一样有。此外，梁漱溟将中国社会总结为“伦理本位、职业分途”，在这样的社会中，宗教的结构地位并不明显。相比较而言，梁启超关于宗教的论述则较为丰富，“中国无宗教论”和“崇德报功”等主张，不仅在梁启超的思想中展开得相对较为充分，也受到了后人的不断关注和研究，后来者更多地发挥和研究的是梁启超的相关论述而非梁漱溟的说法，这并非偶然，而是有着深刻的内在原因。此外，即便梁漱溟和梁启超在某些论述上基本一致，但两人相关论述的发表时间是可考的。梁启超的相关论述发表在1902年，且发表当时即对思想界产生了飓风般的影响，梁漱溟不可能不了解。梁漱溟关于儒教的相关论述尤其是“凡宗教效用，他（儒家）无不具有，而一般宗教荒谬不通种种毛病，他都没有”一句，也许是自家体悟出来的，但却与梁启超此前的表达几乎雷同。此外，梁启超提出并画龙点睛地论述了“崇德报功”这一中国人的重要观念，作为他所说的“中国无宗教论”的例外和补充。正是梁启超关于中国无宗教论、“崇德报功”的论述，以悖谬的方式对杨庆堃的思想产生了深远的影响，为杨庆堃提供了思考问题的一种方向。

如果我们比较杨庆堃对“民间信仰”“弥散型宗教”的研究<sup>[50]</sup>和梁启超的相关论述，不难看出，杨庆堃该书所受梁启超思想影响之深远。

因此，与其采纳黄进兴的观点，坚称杨庆堃此书是梁漱溟《东西文化及其哲学》一书相关思想的“社会学翻版”<sup>[51]</sup>，不如更准确地说，杨庆堃该书是梁启超有关论述的“社会学翻版”。这样说，并不否定杨庆堃的价值。若没有杨庆堃对梁

启超的相关论述进行社会学转化和深入研究,中国宗教的特征乃至中国宗教是否存在,至今仍将是悬而未决的大问题。可以说,正是杨庆堃开启了论述中国宗教的特点及其在中国社会中的结构性地位和功能的端绪,而梁启超则是刺激杨庆堃思想和思路的源泉。

### 注释:

- [1][美]杨庆堃:《中国社会中的宗教》,范丽珠译,成都:四川人民出版社,2016年。
- [2][51]黄进兴:《从理学到伦理学》,北京:中华书局,2014年,第268、268页。
- [3][6]梁漱溟:《东西文化及其哲学》,香港:自由学人社,1960年,第142、142页。
- [4]梁漱溟:《东西文化及其哲学》,《梁漱溟全集》(一),济南:山东人民出版社,1989年,第342页。
- [5]朱维铮:《〈清代学术概论〉导读》,梁启超:《清代学术概论》,北京:中华书局,2010年,第28页。
- [7][17][18][19][21][22]梁启超:《保教非所以尊孔论》,《新民丛报》(第2号)1902年2月22日。
- [8][14][40][41][42][43][46]杨庆堃:《儒家思想与中国宗教之间的功能关系》,[美]费正清主编:《中国思想与制度论集》,段昌国等译,台北:联经出版事业公司,1979年,第320、319—347、334—345、325、332—333、334、331页。
- [9][35]李华伟:《寻找宗教在中国社会中的位置》,《新京报》2016年12月31日。
- [10][11][20][31][32][33][34][36][37][38][美]杨庆堃:《中国社会中的宗教》,范丽珠译,成都:四川人民出版社,2016年,第17、4—5、17、17、1、2、6、228—229、229—230、229页。
- [12][44]梁启超:《社会学在中国方面的几个重要问题研究举例(在燕大社会学会演讲)》,《社会学界》(第1卷)1927年6月,《〈饮冰室合集〉集外文》(中册),北京:北京大学出版社,2005年,第1070、1070页。
- [13]社会学视野网:<http://www.sociologyol.org/yanjiubankuai/xuejierenwu/yangqingkun/>。
- [15]任公(梁启超):《南海康先生传》,《清议报》(第100册)1901年12月21日。
- [16]梁启超:《论自由》,《新民丛报》(第7、8号)1902年5月8日、22日。
- [23][24][25][26][27][39][45]梁启超:《中国历史研究法补编》,北京:中华书局,2010年,第173、173、168、171、171—174、171、173页。
- [28]梁启超:《评非宗教同盟》,张钦士选辑:《国内近十年之宗教思潮》,北京:燕京华文学校,1927年,第261—262页。
- [29]赵文茹:《从保教骁将到保教大致——梁启超对孔教与宗教关系之认识与流变》,《中山大学研究生学刊》(社会科学版)2013年第4期。
- [30]梁启超:《论宗教家与哲学家之长短得失》,《新民丛报》(第19号)1902年10月31日。
- [47]J.R.Fairbank, *Chinese Thought and Institution*, Chicago: The University of Chicago Press, 1957.
- [48][英]莫里斯·弗里德曼:《论中国宗教的社会学研究》,金泽、李华伟主编:《宗教社会学》(第一辑),北京:社会科学文献出版社,2013年,第231—256页。
- [49][美]欧大年:《荐序》,[美]杨庆堃:《中国社会中的宗教》,范丽珠译,成都:四川人民出版社,2016年。
- [50]李华伟:《论杨庆堃对“民间信仰”与“弥散型宗教”的研究:贡献、问题与超越》,陈进国主编:《宗教人类学》(第六辑),北京:社会科学文献出版社,2015年。

[责任编辑:刘 璠]