

教育部人文社会科学重点研究基地基金资助

宗教学译丛 *Religious S*

國立台灣大學圖書館



-b29564396

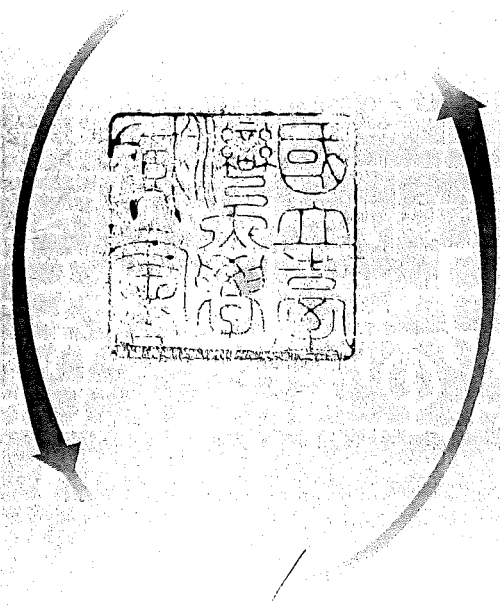
2746166

宗教社会学史

Sociology of Religion: An Historical Introduction

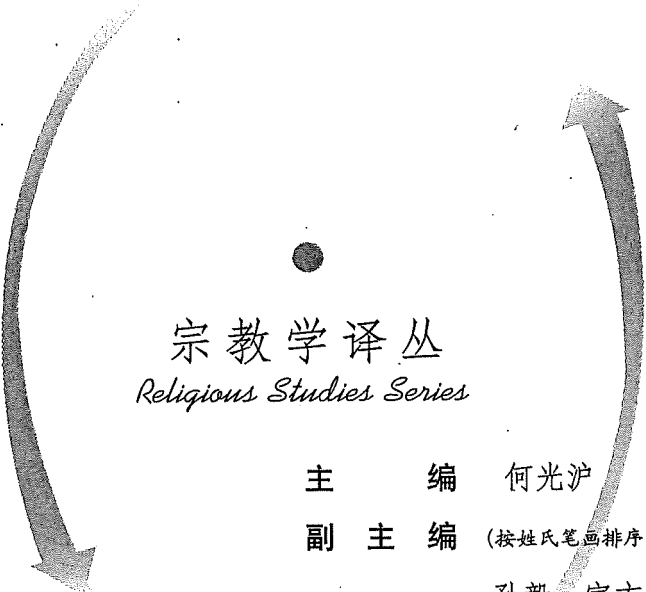
[意] 罗伯托·希普里阿尼 (Roberto Cipriani) / 著
劳拉·费拉罗迪 (Laura Ferrarotti) / 英译

高师宁 / 译
何光沪 / 校



2746166

中国人民大学出版社



宗教学译丛
Religious Studies Series

主 编 何光沪

副 主 编 (按姓氏笔画排序)

孙毅 宣方 高师宁

宗教学，无论在西方还是在中国，近年来似乎正在成为“显学”。

在西方学术界，面对着伊斯兰教在世界上许多地区内的勃兴，穆斯林和清真寺在西方许多城市中的涌现；面对着佛教和印度教乃至某些中国宗教不单在亚洲继续存在，而且在西方扩大地盘的事实；面对着基督新教在中国和东亚、基督正教在俄国和东欧、基督公教和基督新教在亚非拉广大地区迅速复兴和发展的现状；面对着形形色色的新兴宗教在世界各地如雨后春笋、此消彼长的局面；面对着社会生活世俗化与宗教信仰多元化齐头并进的形势……学者们不得不投入更多的精力，去研究与宗教相关的问题，不得不尽力采用多学科的方法（包括社会学、心理学、历史学、经济学、文化学、人类学、现象学、哲学等学科的方法），去研究宗教及与之相关的各种现

象和关系，甚至不得不时时更新研究的方法、重新思考以往的结论。凡此种种，都使得宗教学不但在学生众多的大学课堂上经久不衰，在种类繁多的学术会议上热闹兴旺，在自成一类的学术出版中日益发达，而且在从上帝存在的证明这样古老的传统哲学问题，到新兴宗教的作用这样紧迫的当代社会问题上，在从精神生活的趋势这样普遍的社会人生问题，到宗教对话的基础这样现实的文明共处问题上，都继续发挥着不可或缺的重大作用。因此之故，宗教学在西方，以130岁的高龄（就宗教科学言），甚至2500岁的高龄（就宗教哲学言），而呈现出蓬勃生长的态势。

在中国学术界，自从20世纪80年代初以来，各宗教的迅速复苏和发展，对学者们的工作提出了纷繁多样、层出不穷的理论问题和实践问题，提出了基础研究和应用研究同步发展以适应宗教形势和社会形势的现实要求。而研究宗教的学者们尽管来自不同的领域，尽管面临缺少资料、缺少资金、缺少语言训练、缺少社会理解等等困难，仍然依靠自发自愿的、艰苦卓绝的努力，继承了前辈们中断了30年的宗教学术事业，使中国宗教学在短短20余年间，获得了琳琅满目的丰富成果，取得了令人瞩目的巨大进展。现在，对于宗教学研究的迫切性、重要性，社会各界已有了越来越多的理解，一些政府机构和宗教团体，已经越来越重视宗教学的研究，不少社会科学院和高等院校，也越来越关心和支持这门人文学科和社会科学的发展。这种情况，作为中国宗教学界众多学者20年努力的可喜结果，不但是中国学术全面发展之福，也是中国社会健康发展之福。

然而，我们也必须看到，中国的宗教学发展还面临一些具体而重大的困难。除了需要社会上下各界的进一步理解和思想解放，以便进一步消除研究禁区和填补研究空白之外，曾经夭折而新生不过20余年，因而同发达国家相比还很弱小的中国宗教学最需要的，一是培养人才，二是积累资料。在前一方面，现在已有一些高校设立了宗教学系，更多的高校设立了名称各异、侧重不同的研究所或研究中心。尽管这些机构在培养人才方面，总体上说还存在“倒金字塔”（即研究生多于本科

生)或类似现象,但毕竟已在开始扭转人才缺少的困境。在后一方面,现在国内在资料的翻译引进方面依然十分零散,在发达国家宗教学百花齐放、分支细密、大师辈出、名作如林的情况下,我们可以找到的资料更如一鳞半爪,少得可怜。这不但使研究者难以站在前人的肩膀上扩大视野,难以从前人的成果中吸取自己成长所需的养分,大大拖了现有研究工作的后腿,而且使有关专业的老师和学生难以得到教学所需的资料,难以了解基本的(更不必说最新的)学术进展情况,直接拖了人才培养工作的后腿。

有鉴于此,我们不惮能力薄弱,组织创设这套译丛,希望得到学术界、教育界新老朋友、耆儒新秀们的参与和支持,一起来开始扭转中国宗教学资料缺少的困境,一起来为中国宗教学的人才培养做一些资料积累的工作。在初创阶段,为了适应我国宗教学需求的特点和我国宗教发展的特点,拟设立宗教学研究(包括描述性研究、规范性研究和对话性研究)、佛教研究和基督教研究三大系列;为了适应学术研究、教学参考和广大读者层次不同的需要,拟采取概论专著和经典名著兼收并容的方针。

我相信,零散的力量若能相对集中,累积的效果必将十分可观。我还相信,很多朋友都有推进学术、造福社会的美好愿望,让我们共勉,把这愿望变成行动吧!

何光沪

2003年10月31日

于中国人民大学宜园

	图表目录.....	1
	英文版前言.....	1
	从社会学角度对宗教的界定	1
第一章	丰富的源泉	13
	第一节 历史—哲学的背景	13
	第二节 奥古斯特·孔德： 普遍的宗教	30
	第三节 托克维尔：宗教与民主	36
	第四节 柏格森：宗教与 “生命冲动”	39
	第五节 人类学的贡献	44

第二章	古典时期	71
✓	第一节 杜尔凯姆：宗教的诸种形式·····	71
✓	第二节 韦伯：世界诸宗教·····	83
✓	第三节 西美尔：宗教性与宗教·····	97
	第四节 弗洛伊德：宗教的心理维度·····	104
	第五节 威廉·詹姆斯：社会心理学 视角中的宗教·····	115
第三章	当代阶段	121
	第一节 作为普遍现象的宗教·····	121
	第二节 宏观社会学的方法·····	128
	第三节 历史—文化的原动力·····	133
	第四节 法兰克福学派与宗教·····	152
	第五节 新欧洲的角度·····	156
	第六节 社会人类学角度·····	168
第四章	近期的发展	182
	第一节 世俗化·····	182
	第二节 宗教的多元主义·····	195
	第三节 罗伯特·贝拉：公民宗教·····	202
	第四节 北美的倾向·····	208
	第五节 欧洲的倾向·····	226
	第六节 尼克拉斯·卢曼著作中作为 功能的宗教·····	247
	第七节 新兴宗教运动·····	254
	后记·····	258
	作者、影响、关键概念、主题的相关线索··	261
	参考书目·····	284
	作者索引·····	312
	一般索引·····	318

图 1: 从维科到莫斯	70
图 2: 从杜尔凯姆到詹姆斯	120
图 3: 从列维-布留尔到索洛金	133
图 4: 从特洛伊奇到马迪诺	151
图 5: 从法兰克福学派到道格拉斯	181
图 6: 从阿夸维瓦到乌什诺	226
图 7: 从普拉特到伯克弗德	257
内容概要:	
作者、影响、关键概念、主题的相关	
线索	261
一般性图表	280
一般性图表图形示意	281
古典时期图表	282
当代阶段图表	283

viii 从一开始，我就打算把这本书写成一本以学者和学生为对象的，具有国际性的读物。因此，它涉及的面很广，不仅涉及这门作为整体的学科——宗教社会学，也涉及许多学者，包括欧洲或美国的学者。

由于考虑到详细研究大量材料的困难，我们不仅列出了每一个对宗教社会学作出过科学贡献（包括其关键词、所受到的影响以及所发挥的影响）的要点系列，简要地说明了我们认为作为参考资料最有意义的那些著作，而且也采用了图解的形式，制作了一些综合性图表和梗概说明。

这本书不止是一本“教科书”，它对应用到宗教现象研究中的社会学思想史进行了系统的介绍，但是并未过分地强调涉及每个作者的那些带有批评性的争论，之所以这样，是想要避免一本范围已经明确无误的书负担过重。

本书的出发点是追溯到一种更远的源头，因为像宗教社会学这样的学科并不会自然而然地产生；相反，它是从哲学方法开始，经过漫长时间才发展形成的（也许这是本书最重要的创新之一）。这样一种追溯到哲学源头的出发点，被一步步地证明是有道理的，在我们经历了若干岁月之后，直到今天的时代，这种追溯最终被证明是合理的。此外，与一般的社会学一样，宗教社会学不可避免地具有一些带有哲学特点的根源。

应该说明，本书在内容的安排上有一些问题，因为在论述某种思想的一个完整章节中，我们会以一位作者作为结束，而这位作者却比下一章节开始时涉及的另一位作者的出生时间要晚（例如，关于社会人类学家马歇尔·莫斯 [Marcel Mauss] 的那一章，就先于论述艾米尔·杜尔凯姆 [Emile Durkheim, 1858—1917] 的那一章^①）。但是，附在作者姓名之后的年代有助于读者尽快地让学者们各就各位，将他们归于适当的时间背景中，因此，读者不至于被本书在陈述中所安排的顺序搞糊涂。

通过学者而不是通过主题来呈现此门学科的发展是很有必要的，这样做的目的，主要是为了避免我们考察的这门学科变得支离破碎（它已经相当混乱不堪了）。在宗教社会学舞台上的诸多不同主角之间的联系，一直是我们特别关注之点，从这种联系出发，那种强大的推动力，即，北美社会学在 20 世纪后半叶产生出宗教社会学所依赖的推动力，将会清楚地体现出来。

然而，把北美的宗教社会学同欧洲孤立开来是不可能的，欧洲也不可能保持其全封闭的孤立状态。因为长时间以来，大西洋两岸思想的交流与沟通一直在令人瞩目地增强。这本书是对这些交流与沟通的肯定，我希望它能够成为横贯两岸的大桥，并以这样一种方式来促进交流，创造出新的成果。只要我们在此清楚地明确了这些承诺，那么，它们就不会落空。

^① 马歇尔·莫斯 (Marcel Mauss) 生于 1872 年，1950 年逝世，而评述比他年长的杜尔凯姆的那一章，却安排在后——译者注（本书全部脚注均为译者注）。

从社会学角度 对宗教的界定

1 要对宗教社会学进行界定，最简单的方法就是说，它是社会学理论与方法在研究宗教现象上的应用。从历史上看，社会学与宗教社会学之间曾一直有着非常密切的关系。尽管在社会学的一般领域内，理论与方法缓慢而又曲折的发展曾经影响了宗教社会学的发展，然而，后者也从社会学一般领域的日益增加之精确性与科学有效性中受益匪浅。一个重要的事实是，一般社会学中伟大的“经典”理论家，例如孔德 (Auguste Comte, 1798—1857)、杜尔凯姆、西美尔 (Simmel, 1858—1918)、韦伯 (Max Weber, 1864—1920)、索洛金 (Pitirim Sorokin) 与帕森斯 (Talcott Parsons)，也都是宗教社会学领域的主要代表。

这里存在着一个关键的问题，形形色色的社会学家们的各种不同方法对之或赞成或反对。有些社会学家主张，宗教社会学的研究方法，就是

定义

大胆地表白信仰或反对表白信仰；另一些人则认为对信仰应持一种中立的立场，他们拒绝在自己的著作中涉及或应用任何信仰表白。但是，几乎没有任何社会学家采取与这两种立场保持同等距离的中间立场。每一个社会学家个人的信仰，都会从他们各自采用的宗教定义中清楚地表现出来。伊维斯·拉姆伯特（Yves Lambert）一直致力于这方面的研究（1991），他在宗教的实质性定义（substantive definition）与功能性定义（functional definition）之间划出了界限。（前一种定义涉及的是宗教的实质性因素：宗教活动、超自然者、不可见者、仪式等。而后一种定义则强调宗教功能的内涵，即宗教在社会中的角色。）当宗教社会学作为一门学科首次登台时，关于宗教的实质性定义十分盛行；后来，尤其是伴随着关于世俗化的争论，功能性的研究方法变得更有影响。然而，这两种方法都与学者个人或社会学家个人的信仰（或不信仰）的问题以及信仰之所属（或无所属）的问题有关，并且受到它们的限制。

韦伯与杜尔凯姆的理论，就是倾向于用实质性方法研究宗教的例子；鲁克曼（Thomas Luckman）和尼克拉斯·卢曼（Niklas Luhmann，1927—1998）则是采用更加明确的功能性方法的社会学家的例子。

倾向于实质性的宗教定义

- 2 对于杜尔凯姆而言，“宗教是一种与神圣事物有关的信仰与实践组成的统一体系，也就是说，被分开与被禁止的事物——信仰与实践，将所有信奉它们的人结合在一个被称为教会的道德共同体中”（杜尔凯姆，[1912] 1995：44）。这个定义的实质性因素是：信仰、实践、不可接近的神圣实体以及教会。在更早的一个定义中，杜尔凯姆曾经更加关注宗教现象，而且既没有提及“共同体”，也没有提及“神圣者”。（杜尔凯姆，[1898] 1996：67）

相反，马克斯·韦伯从来就没有给出过明确的宗教定义。

定义

然而，我们可以从他的一些著作中发现某些迹象。例如，在韦伯关于世界宗教之经济特性的研究中，他将宗教描述为“调节人类生存的体系”，这些体系曾经成功地“将大量的信仰者聚集在它们的周围”（韦伯，[1921—1922] 1976a: 327）。

让·塞归（Jean Séguéy）曾经正确地评论说：

在《经济与社会》——此书明确地涉及宗教社会学——第5章第一段的第一行中，韦伯认为，要在其著作的开头提供一个关于宗教的定义是不可能的。“至少得在这本著作结束时，我们才能够努力得到这样一个定义。”然而在其书结束时，他已不再思考此事了。（塞归，1988a: 174）

韦伯这样做的理由也许是，如果要对被认为是“宗教”的东西所具有的形式与内容作出界定，必然会危及韦伯关于科学之中性与价值之中立的含义。或许，正如塞归所说，这个理由就是，韦伯不愿意参与已经过时的、类似费尔巴哈（Ludwig Feuerbach）关于宗教之本质的那种争论。

然而，韦伯的目的仍然是非常明确的：研究群体的宗教行为，也就是在共同体中的行为以及它同各种超自然力量的关系。事实上，韦伯的注意力集中于人与超自然之间关系的调节；结果，他那含糊的宗教定义也是一种功能性的定义，因为那种调节所发挥的作用，是为了控制人与超自然之间的关系。尽管缺少基本的定义，但是，韦伯的研究方法仍是一种运用了 *verstehen*^① 的方法（也就是说，从社会行为者自身的角度出发，努力去理解所发生的事件），尤其是通过努力去理解其他社会主体的宗教生活。作为社会舞台上的主角，他们自己已经给出了关于其信仰、关于其宗教世界观、关于其仪式的定义。³ 因此，通过抓住这些个体给出的关于其宗教的定义，就可以假设一种以经验为基础的观点，而不必去关注社会学家自己的解释的可能性。

① 德文，意为“理解”。

按照塞归的看法，韦伯的分析中应该被考虑到的另一个相关因素，是他对宗教类比与隐喻的利用，也就是说，在世俗背景中，从类比或者隐喻的角度去运用各种宗教形态，例如，被韦伯称为价值观之“多神论”的东西，就可以用来说明各种价值形式的“多元性”与“神圣性”以及伦理个人主义的结果。

就个人的角度而言，韦伯并不支持价值观之多元性的观点，但是，作为一个社会学家，他不得不考虑它们的存在。他写道，由于生活必须以自身为基础，必须根据它自己的条件而得到理解，因此，生活能够知道的，仅是这些神与另一些神的永无休止的争斗。或者说得更直接些，对待生活的最终可能的态度，是不可妥协的，因此，它们的争斗绝不可能有最后的终结（韦伯，1962a：152）。于是，韦伯提出下面这个问题就是恰当的了：“在争斗不休的众神中，我们应该崇拜哪一个？抑或，如果我们应该崇拜一个完全不同的神，那么他又是谁呢？”（同上书：153）

因为文化形式能够成为意义的载体，所以，某些并不一定是宗教的文化形式也就可能取代宗教。韦伯已经用关于宗教之隐喻化的术语描述过这些倾向，而它们在今天得到了证实。正如塞归进一步注意到的那样，某些隐喻性宗教（metaphoric religions）已经获得了它们所需要的提示，其来源是：

鲁克曼称为“无形宗教”（invisible religions, 1976）的东西；其他的来源大致可以说是阿纳尔多·尼斯替（Arnaldo Nesti, 1985）的“隐形宗教”（implicit religion），或者是罗伯特·陶勒（Robert Towler, 1974）和罗伯托·希普里阿尼（1988b）的“扩散式宗教”（diffused religion），或者是雷蒙德·阿罗恩（Raymond Aron, [1955], 1977）和让-彼尔勒·西隆内（Jean-Pierre Sironneau, 1982）的“政治宗教”（political religion）。“隐喻性”宗教的概念，其优势是容易全球化，但这也给它带来一些困难：接近这个概念的现象太过于纷繁多样。（塞归，1988a：180）

这个关于宗教之未来的观点并不仅仅是韦伯式的。杜尔凯

姆似乎也没想过一种可能更具功能性的宗教，他指出：

一种完全由内在的、主观的状态构成的并且可以由我们每一个人随意建构的宗教，是今天人们所渴望的。然而，不论这些渴望多么真切，它们都不可能影响我们对宗教的定义：这个定义仅仅能够适用于真实的、已明确的事实，而不适用于尚未确定的各种可能性。宗教是能够被界定的，人们现在定义它们，过去也定义过它们，但是，如果它们在将来会变得多少有些模糊的话，就不能够界定它们了。这种宗教个人主义（religious individualism）的倾向也许将会成为事实；但是，在多大程度上能够这么说呢？
4 （首先我们必须了解宗教是什么，它是由什么要素构成的，它产生的根源是什么，它具有什么样的功能）——在我们开始进行研究之前，所有问题的答案都不可能事先预定。只有在这种研究结束时，我才能尝试着去预测未来。（杜尔凯姆，[1912] 1955：44）

我们已经知道了杜尔凯姆的宗教定义。但是，在其论著的结尾，他又避免作出这种预言：“当然，现在我们不可能说，这些解释能够扩展多远，它们是否可能解决每个问题。”（同上书：448）然而，事实是，杜尔凯姆对宗教主观主义（religious subjectivism）的论及，在后来对宗教进行社会学分析的发展中，成了这样一种更为显著的功能主义（例如在鲁克曼的宗教定义中，在其“无形宗教”的理论中，尤其是其“个人宗教性”[individual religiosity]理念中）的先驱。

宗教的功能性定义

关于宗教的定义，鲁克曼作过详细的说明：

当然，一旦宗教的实质性定义被接受，人们就可能带

着希望或怀着恐惧提出这样的问题：宗教是否是或者已经成为一种异常的现象。如果我们采用杜尔凯姆提出的建议，或者至少是隐含在其著作中的建议，根据宗教的普遍社会功能来界定宗教，那么，这个问题将不再是问题。为了有利于宗教社会学理论的发展，我们必须对这个建议进行详细的说明。这将会涉及某些我们应努力克服的困难。然而，这里有一点是可以确定无疑的：宗教的功能性定义，可以避免习惯性的意识形态偏差和“种族中心”的狭隘性，而这二者都是由宗教的实质性定义带来的。（鲁克曼，1967：42）

对鲁克曼而言，不是具有基本社会学意义的宗教活动，而是客观化了的的意义系统即“象征世界”（symbolic universes），将日常生活的体验与实在的“超验”层面联系起来。其他的意义体系并未指向日常生活世界之外；也就是说，它们并没有包含一个“超验的”指涉（transcendent reference；同上书：44）。鲁克曼把宗教描述为“象征世界”，其灵感来自其老师阿弗雷德·舒茨（Alfred Schutz）的现象社会学（phenomenological sociology）。舒茨研究过日常生活与象征相联系的各种不同形式，他把这种种不同形式理解为“自然的超验性与社会的超验性”。不过，这种方法更远的源头可以追溯到实用主义，实用主义总是参照一个概念的实际结果来界定它（詹姆斯，1904），在威廉·詹姆斯（William James，1842—1910，[1890] 1912）的功能主义中，他把宗教视为一个亚领域，并断言宗教与科学理论、政治和艺术具有同样的功用。然而，舒茨宁愿称这些亚领域为“意义的有限范围”，其中每一种意义范围都具有特定的实在之“认识类型”的特征。

然而，鲁克曼的宗教定义超出了关于描述的常规模式。他论述说，“将人类有机体对生物特性的超越称为宗教现象，是与宗教概念的基本含义相一致的……这种现象依赖于自我与社会之间的功能性关系”（鲁克曼，1967：49）。鲁克曼的目标是迈向诸如个体的自主性、自我表达、自我实现、灵活性特征、性特征、家庭主义等这类“现代宗教的主题”，这些主题代表

了“无形宗教”，它不同于形形色色之宗教活动的有形性。但是，鲁克曼对宗教的这种描述，使自己遭到了批评。尤其是有一种批评认为，他将宗教概念过分扩展，远远超出了通常被认为是属于宗教的体验范围。然而，鲁克曼本人预见到了这种批评：

因此，我们也许会将导致自我形成的社会过程视为从基本上说是宗教的过程。顺便提一下，这种观点与这个术语的语源学并不冲突。在这种观点看来，宗教变成了无所不包的现象，它也许会遭到来自宗教的神学立场与“实质论”（substantivist）立场的反驳。我们认为，这种反驳是无效的。对生物特性的超越，是人类普遍的现象。（鲁克曼，1967：49）

换言之，在鲁克曼看来，宗教仍然是“黏合剂”或纽带，在此意义上与其语源学相符。“黏合剂”并不必然涉及人类存在以及被组织起来的历史宗教之诸神之间的连接，但是却涉及与一种世界观的联系。因此，鲁克曼认为，涉及“超自然者”的宗教定义是一种“捷径”；他没有运用关于“实在的社会结构”之经典理论（贝格尔与鲁克曼，1966），相反，却提出了“宗教之普遍的人类学条件”的问题以及宗教是“社会实在之独特部分”的问题。尤其要指出的是，鲁克曼坚持认为：

人类有机体对生物特性的那种超越，基本上是一个宗教的过程。我们现在也许要继续说，社会化作为在其中获得这种超越的具体过程，在本质上也是宗教的。它依赖于宗教普遍的人类学条件以及在社会过程中意识与良知的个体化，并且在历史社会秩序之下的意义结构的内化中实现自身。我们将这种意义结构称为世界观。（鲁克曼，1967：51）

- 6 因此，对于鲁克曼而言，宗教可以被界定为一种世界观。事实上，“作为一种‘客观的’、历史的社会实在，这种‘世界观’

本质上发挥着宗教的功能，可以将之界定为宗教的基本社会形式。这一社会形式在人类社会普遍存在的”（同上书：53）。

尼克拉斯·卢曼也是从功能主义的角度来提出宗教定义的：

在一个确定的世界中，制度与环境之间存在一种关系，这种关系能够不受任何变化的干扰，由于宗教不可能受限于外在的（环境）与内在的（制度），所以，（宗教）在社会制度方面发挥着改造不确定世界的功能。换言之，宗教必须论证所有类型的合理性，并且使它们成为可以容忍的，各种自我认同、种种分门别类以及关于期待的任何形式，都应该以一种简化的形式进行，同时对批评保持开放。即便是宗教自身，也必须保持在容易理解的普遍意义的层面上，必须代表表象（*appresentation*）。但是，在宗教悠久的历史中，它却竭尽全力去囊括种种有代表性的形式，这种做法可能意味着会冒纯粹是代表而已的风险。结果，使其功能及其局限性都很明显的一个关于具体化的难题就出现了。（卢曼，1991：36）

对卢曼而言，宗教的功能在于减少不确定性与复杂性，确定那些看来似乎不具确定性的东西，同时使那些似乎是不可理解的东西变成可以理解的。因此，超自然的范畴终归是有用的，因为它可以简化复杂性。但是，总的说来，在卢曼看来，宗教是一个缺乏神圣指涉物的体系，即它缺乏意义的施予者。宗教体系惟一的指涉对象就是它自己。这是个自我制造、自我产生、自我建构的体系。

在卢曼《宗教的功能》（*Funktion der Religion*）一书的意大利文版导言中，塞基俄·贝拉迪内利（Sergio Belardinelli）正确地提出，“在这本书一开头，卢曼就用其制度理论（*systems theory*）表述了宗教的恰当功能，即代表‘表象’”（同上书：1）。舒茨也讨论过“表象”的问题（1962），他参照的是胡塞尔（Husserl）的《笛卡尔的沉思》（*Cartesian meditation*）的第5版（[1950] 1977），在该书中，胡塞尔谈及了“表象”或

“类推感知” (analogical perception), 即, 将不论已被感知或未被感知的两种既不同但又有联系的因素 (例如烟与火) 联系在一起的方式。对已被看见之物的感知, 能够使人重新认识未被看见之物: “以直接方式感知的, 或在再现中给予我们的在后者, 以一种类推的方式表现了未被看见的在后者”; 结果, “正在表现的对象, 即正在直接感知的对象和已经被感知到的对象相联系, 或者构成了相似的一对” (舒茨, 1962: 295)。表象以另一个存在为前提, 而其中只有部分是可以看见的。正是在这一点上, 我们发现了表象的真正局限: 它不能够表现它所指涉的对象。宗教力图这样做, 也就是说, 它在努力表现着不可能表现的东西。尽管宗教存留在其制度之内, 然而它似乎比其他制度更指向外在环境, 因此在某种程度上, 也更致力于既把握“制度”(内在的)又把握“环境”(外在的); 也就是说, 宗教力图把握作为整体的世界。然而, 宗教是与实在的偶然性相联系的, 因此, 上帝自身就成了偶然的因素, 是被想像出来满足简化复杂性之要求的。

值得注意的另一方面是, 宗教是一种制度, 是那些作为信众、属于宗教的人组成的制度, 在宗教之外, 存在着属于非信众的环境; 而这二者都是世界的组成部分。因此, 卢曼对于与信众密切相关的超验存在者——上帝的问题并不感兴趣; 但是, 他关注宗教功能的适当性, 这种适当性涉及当代社会的复杂性、差异性。按照卢曼的制度理论, 宗教的功能只有在涉及制度、环境与世界之间的关系时才能够被说明。于是, 在作为仍然是一种自主的、部分制度的宗教的初始分化 (metadifferentiation) 中发挥作用的原则, 是自我转化 (self-transformation) 与自我具体化 (self-specialization) 的能力, 这种能力不是通过利用作为部分制度的一种内在功能, 而是依赖于表现了一种特殊功能的全球社会制度去发挥影响 (卢曼, 1991)。

换言之, 卢曼否定了宗教的“整合性制度性功能”的观点 (同上书: 24-26), 那是典型的杜尔凯姆的思路, 相反, 他建议将注意力投向制度与环境之间的差异方面以及产生意义的诸种过程上。卢曼论述道:

与那种肯定宗教整合性制度性功能的思路相对照，功能性分析允许而且事实上加强了一种基本指涉，这种指涉关系到功能相同的东西的整个范畴这样一个根本问题。由于精确性的缺乏不可避免，因此，这种缺乏也应该予以明确承认，即便从纯文字的观点去看，它也可能被否定——正如当我们以宗教的名义谈及神圣者、神秘者，或者超越的存在物时，这种精确性也可能被否定。通过这样的解说，这种分析过程就过早地完成了。这些分析为达到自身的目标，任意轻率地处理宗教体验，其结果是造成了某种短路。而功能分析宁可选用一种远距离的方法，在对概念的多方面运用之意义上；这种方法极其重视与外部事物相关的各种联系，重视对源自不同概念背景的各种理论方法的使用。就它自身的目标而言，它加强了分解与重组的能力。（卢曼，1991：24-26）

8 然而，尽管我们可以撇开卢曼的主张不谈，但是，这种怀疑却一直存在：制度理论对于宗教的理解可能代表着一种束缚，它陷入了一种铁一般的逻辑，这种逻辑几乎不允许社会学之可能性的领域有任何替代物。当然，正如卢曼清醒意识到的那样：

仅仅只与功能上的确定性相联系的宗教概念，由于其自身的不确定性而经常受到批评。一方面，它过于宽泛，因为它包括了各种活生生的体验以及种种被认为不是宗教的对象；另一方面，它又几乎什么都没有说，因为一个单独而抽象的功能性符号，不足以理解宗教的内在多样性与有限的可变性。这个概念表述中的诸多缺陷，不可能依靠通过说明“如何”去满足其功能而得到克服，因此，也不可能凭借将宗教描述为信仰超人的实体而得到克服。（同上书：88-89）

因此，对于功能的分析应该是多元的，因为

其目的是，在宗教理论中，每一种社会制度以及作为整体的社会，必须解决的问题不止一个，它需要满足功能的多样性。一种关于宗教的制度理论和一种关于宗教的功能理论发展的能力，如果能够促使分析超出功能与功能障碍的范围，那么它就将是成功的。（卢曼，1991：88-89）

宗教对付不安全感与重新表述其意义的能力，不是一个次要的问题。事实上，“它解释了诸多的事件与诸多的可能性，赋予了它们以意义秩序，从而也可能使可以容忍的不安全感增加了”（同上书：88）。

走向一种较为简化的宗教描述

我们考察了宗教的实质性定义与功能性定义，我们呼吁各种更加开放、更加多元的宗教定义，而不是在一个单一的解释范围内，或者从单一的信仰表白角度去刻画宗教，这种呼吁的必要性已经非常清楚。换言之，研究宗教的一种恰当的社会学方法，必然会使我们放弃来自纯粹主观体验的概念，并将所有理论或解释奠基于多样、多元、普遍的方法的更加广阔的范围之上。为了达到这一目标，找出一个公分母是有用处的，这个公分母应该在最大程度上，成为与各种完全不同的宗教母体相关的所有可能途径的基础。这里的困难部分在于，我们必须去找出这种能够适用于不同历史时期和不同文化的公分母的构成元素。

- 9 这个公分母的首要元素，可能是初始经验参照（meta-empirical reference）的概念，它以各种解说的模式，把意义赋予了人类的存在和事件（不论是日常的、重复的或独特的、例外的事件）。然而，依赖于不可能直接体验、客观上也不可证实的现象的这种做法，应该被认为是一种可行的途径，因为某些社会宗教行动者（即那些事实上曾经有过宗教体验的人），可能在没有证实的、形而上的“转变”情况下做到这一点，甚

至可能认为他们的宗教体验是客观的，几乎是具有物质性的。在这种情况下，一个人也许可以思考一下内在论（immanen-tism），这种理论考虑的是经验范围内的所有问题，或者可以思考一下泛神论，这种观点将创造的力量归因于自然。

因此，初始经验的思路不过是让自己转入一种复杂领域的假设；这正是布鲁默（Blumer, 1954）称为“感官化概念”（sensitizing concept）的东西，也就是说，是一种最小限度的理论解说，它可以被重新塑造，可以适应不同的具体环境。这样一来，在超验世界与实在之间，就没有对比可言了。从本质上说，这就像一个人要在实在中去看一种非人的呈现，同时又以植根于同一实在中的解释性意义之观点去看待这种呈现。这两种观点并不相互排斥；它们相互也不是对立的。事实上，它们有时可能在同一点上汇合：用宗教作为钥匙，去理解和解释生命。

此外，对于个人可能意指的宗教的界定，田野调查研究也能够作出一种根本的贡献，这种研究确定、验证、说明、集中、划分以及表达了我们讨论中与之相关的那些前提和暂时的界定。

第一节 历史—哲学的背景

历史—批评的方法

13 以科学方法研究宗教现象在很久以前便开始了，然而其发展的步伐却相当缓慢。这种研究开始的年代可以追溯到7世纪^①，而且它与伽利略（Galilean）的科学、笛卡尔（Cartesian）的理性主义和斯宾诺莎（Spinozism）的学说有关联，也就是说，它与自由的宗教研究需要摆脱信仰主义的和意识形态的主张有关联。皮尔杰沃基沃·格拉希（Piergiorgio Grassi）就此写道：“今天，我

^① 原文如此，但应为17世纪。

们能够更清楚地了解斯宾诺莎的思想是如何在 17 世纪后期的英语文化圈内传播的，它影响着政治与宗教的争论……斯宾诺莎曾希望恢复圣经解释学应有的地位。”（1984：54-55）

巴鲁赫（贝内迪特）·斯宾诺莎（Baruch [Benedict] Spinoza）从 1632 年至 1677 年一直生活在荷兰；他的父母具有西班牙和葡萄牙血统。斯宾诺莎的犹太血统，是那些对宗教研究的发展起着至关重要作用的学者们共同具有的特征。^① 斯宾诺莎一直受到来自各方面的批评（格拉西，1984），例如，因为他是“犹太人”，或者因为他被“逐出了自己的团体”，“他去世时，没有神职人员的帮助，也没有信仰大家所相信的那个上帝”；他被称为“无神论的象征”，“不信神的哲学家，是对宗教与社会的一种威胁”；等等。但是，他也一直被视为“谨慎而率直的人”，一个“善良的无神论者，一个冷静而朴素，遵守国家法律，不为财富所羁，在道德上无可指责的人”（同上）。斯宾诺莎的《神学政治论》（*Tractatus theologico-politicus*）（1670）并没有找到一条通向成功的平坦大道，因为正是这部著作对预言、奇迹和神证论的信仰进行了批判。

斯宾诺莎曾热情地捍卫作为一个自由思想家的权利。为了坚持其自主性，他完全拒绝了路易十四的经济支助，在海德堡大学谋到一个教职。斯宾诺莎曾经为反对阻碍我们认识真理的偏见而奋斗过。其动机主要是道德上的（这使他更接近杜尔凯姆）。他赞成国家应高于教会。他主要的目标，是争取能够用一种完全自由的形式来表达其思想。这种自由应该伴随着理性的态度以及科学知识基础，它们能够导向在任何时空都有效的法则。真理能够通过推理的方法获得，也就是说，实在应该得到理解，其方法是，首先考虑重要而可靠的理念，这些理念能够适用于特定的情况，从一般推导出个别。

斯宾诺莎的历史—批评方法直接与建立一个自由社会所涉及的政治问题相关联，自由的社会必然会对各种新的解决问题的方法持开放态度，其中包括向研究宗教的世俗方法持开放态度。

① 在此指具有犹太血统的马克思、杜尔凯姆、弗洛伊德、列维-布留尔等人。

除了上述的考虑之外，在斯宾诺莎的思想中，还存在着其他明显的、更严格意义上的哲学含义。然而，从后来社会科学定位明确的发展来看，在此令我们感兴趣的，是斯宾诺莎的先锋立场。

维科（1668—1744）：遵从天意的公民神学

尽管反感笛卡尔主义以及构成社会学源头的理性的、经验的种种假设，但是，基阿姆巴迪斯塔·维科（Giambattista Vico）还是为宗教现象研究中的变革作出了贡献。通过其研究哲学问题的历史方法，他了解了宗教与上帝观念在人类历史中的起源。事实上，在其著作《新科学》（*New Science*）一书中，他说道，“属于所有民族的公民世界，都是以宗教为开端的”（1999：[8] 8），后来他又多次重复过这一说法。

在维科看来，通过历史学（新科学）——拥有自己的法则与方法的历史学，大体上就可能解释社会、自然与实在。诸神时代，或者“唯感知”（mere feeling）时代是开端，接下来是英雄的时代，或者是“想像的”时代。最后是靠“理性”统治的人的时代。不同的说法是，“人首先是感知事物但并未注意它们，后来由于自己内心的痛苦与骚动而注意到它们，最后才以一种清晰的思想来反映它们”（同上书：94）。

每一个社会都反映了其特定时代的特征。因此，社会在顺序上是神权制、贵族制，然后是民主制。但是在（三个阶段的）每个周期结束时，都存在着危机，随着周期的循环又回到诸神时代，每一事物又重新开始。在第三阶段即人类理性时代到来之前，神话仍然占有统治地位。

按照维科的观点，神圣的天意（整个《新科学》中的核心思想）是所有这些发展阶段的源泉。事实上，历史学是一种“根据天意来论证的公民神学”。根据这个逻辑，维科关于“宗教力量”的理念，应该归结为：

神圣的天意创造了这个过程，通过这个过程，凶残的人们从无法律的状况中被引导进入文明，并且创造了国

家。凭借着唤醒人们心中已被模糊了的神性之理念（人在无知的状况下，会将神性的理念归结为与神不相容的其他各种对象），天意做到了这一点。而且，由于人们害怕这种虚构的神性，他们开始在生活中创造某种秩序。（维科，1999：87）

《新科学》的这一原则意味着，即便在困难的条件下，宗教也伴随着教育的活动。习惯于舞刀动枪的凶残民族，可以变得温良驯服，而且可以加强社会秩序。维科事先讨论了第七公理（或称为形而上学原则）中的这个基本原理，它证明“神圣天意是存在的，而且作为神的立法头脑而行动。那些专注其身体优势之民族的激情，也许使得这些民族会像充满野性的、孤独的野兽一样地生活，然而，也因为这种激情，它创造出了各种公民机构，将这些民族维系在人类社会范围之内”（同上书：78）。从上述最后一句话，我们可以清楚地看到，宗教与社会之间，宗教信仰与公民秩序之间，存在着一种联系。

帕斯奎尔·梭西欧（Pasquale Soccio）在对维科《新科学》的介绍中观察到：

这是一种用天意论证的公民神学——让我们强调这个形容词**公民的**——也就是说，神圣天意通过自然手段形成的简单人类知识（即按年代顺序排列的、先于受教育得到的知识）而行动。在此，使用“论证”一词，说明了人类的事物和事实之自然与历史的秩序。天意的作用在人类起源时特别清楚，那时，它只通过“自然的途径”来行动，并且以出自理性与善意的行动来揭示自身，因此，其目的是要指引人类朝着正义、社会以及共同和睦相处的方向发展。于是，那些想要按照“不同的甚至相反的途径”来行动的自私个体，都会受到天意作用的积极影响，都会朝着生活在社会之中的人所需的倾向而发展。（1983：214）

维科在其著作的结尾，对宗教发出了赞美：

天意使得世界最初的政府将自己奠基于宗教之上，只有宗教能够使得家庭的状态成为可能。接着，当它们发展而进入英雄公民政治或者贵族政治时，宗教显然又提供了能够保持稳定的主要基础。然后，随着它们迈入民众政治，宗教仍然以人民获得民主的手段来发挥作用。最后，当它们在君主政治中得到生养生息时，宗教同样地必须充当统治者的屏障。如果人民丧失了自己的宗教，就没有任何东西能够维系他们在社会中的生活。他们也就失去了保卫自己的屏障，失去了作出决定的基础，失去了稳定的根基，失去了生存于世界中所要依赖的形式。(1999：490)

宗教的核心地位是不变的。它就像公民生活中的一个永恒的盾牌，因此，它也是各民族社会历史中的必要成分。

16

最后，维科公开地表达了他的宗教偏见，他说：

只有宗教能够通过唤起足够有效地促使人们去行动的意识，使他们完成具有德行的工作……这是我们真基督教与其他所有宗教（它们都是假宗教）之间的本质区别。在基督教中，神的恩典为着无限和永恒的善而激励着有德行的工作。由于这种善是超出意识的，因此，人的思想也必须将意识推向德行。(同上书：490-491)

顺理成章，“这种新科学牢牢地与对虔敬的研究联系在一起；除非一个人虔敬，否则他不可能具有真正的智慧”（同上书：491）。

后来对宗教事实进行的分析，都省略了作为智慧与科学知识之重要成分的虔敬。维科关于宗教的讨论仍然是有用处的，尤其有助于我们去分析宗教随着历史而发生的变化，这种分析揭示了宗教与不同社会之间的密切关系。

休谟（1711—1776）的自然宗教

一种类似宗教社会学这样的科学学科的产生，并非一蹴而

就。作为一个独立的研究领域，宗教社会学出现之前，在对待宗教的问题上，就存在着种种对比鲜明的态度。一方面，宗教（尤其是在宗教的组织形式方面）遭到了猛烈的攻击；另一方面，个人的信仰表白又得到了全力的保护。更罕见的是，中立的立场出现了，此种立场的目标，只是对宗教现象进行社会的分析——然而还不是社会学的分析。

宗教社会学的起源，可以通过各种不同的渠道来追溯。然而，宗教哲学的发展，对于社会科学最初对宗教现象的解释所作的贡献，比其他学科更大。事实上，哲学与社会学之间的联合是一个不可否认的事实。

然而，应该强调的是，我们不能认为，本书以下章节中所涉及的学者都是重要的宗教社会学家。事实上，“社会学”这一术语是在他们生活的时期才出现的。然而，在这本书中，我们要讨论休谟（David Hume）、费尔巴哈、托克维尔（Alexis de Tocqueville, 1805—1859）、马克思（Karl Marx）、柏格森（Henri Bergson, 1859—1941）的贡献，因为他们在历史上的重要性以及他们的理论的分量，是之后这门科学发展的关键。

17 由于这些作者追随的是不同的意识形态与哲学倾向，因此，他们对于宗教的看法便成为各种占优势的关键点与分界线。后来对于宗教的研究逐渐变得更加客观，因为这种研究使经验科学的规则适用于社会现象。在19世纪末与20世纪初之间，实证主义的贡献至关重要。正是在这种哲学盛行的影响下，社会学诞生了。

然而，宗教社会学发展的轨迹并不十分清楚。事实上，只要考虑一下活跃在18世纪与19世纪的哲学家们的著作就可以看到，这种发展轨迹并没有直接导致杜尔凯姆与韦伯的出现。我们应该格外地关注对这种轨迹的探索，以便能够去发现各种强调宗教在社会中之作用的理论趋势与文化态度。

苏格兰哲学家大卫·休谟之所以成为我们应该考虑的第一位作者，是因为他对宗教的分析在本质上采用的是经验主义的方法。他谈到了自然宗教，认为其根基可以在人之本能的层次上发现，因为从本能的角度来看，人类被三种因素——幸福、贫穷与死亡——所驱使。追求愉悦、害怕贫穷与死亡，使得人

们通过创造与预测各种拟人化的形象，即战胜一切恐惧的手段，在宗教中去追求能够满足需要的答案与解释。

由此，我们可以推导出，休谟的思想对宗教之经验解释的发展具有重要性。他的思想也影响了应用于宗教研究中的更为现代的认知理论的发展。这种理论依赖的是对实在的具体感知，而且避免了不可能在经验上得到证实的种种神学假说与假设。

在苏格兰所谓的道德主义者（他们有时被冠以这样的称呼）或苏格兰的现实主义者中，亚当·费古森（Adam Ferguson）与约翰·米拉（John Millar）当属主要人物。他们探索了公民社会（孟德斯鸠 [Montesquieu] 的影响很明显）以及应用于社会学研究中的相关事实——例如群体、冲突、所有权、“联合”（这是一种合作的形式，旨在创造诸如宗教团体那样的联合机构）、劳动的分配、无序与力量等——的各种概念性的重要假设。不过，这些术语中的大多数都不是根据今天的社会学用法来界定的。大卫·休谟，这位哲学家、经济学家、历史学家（他也写过一本英国史），是在一种有利于经验研究方法的环境中工作的。然而，一方面，如果说他是因为上帝在经验上是不可证实的而否定了关于上帝的假说，那么另一方面，他又认为，指导个体生活的种种感受具有一种重要的作用。尽管各种感受都缺乏经验基础，但是，人们的信仰似乎一贯地支持赋予生命以意义的伦理、宗教以及其他社会体验。

18 休谟的《人性论》（*Human Nature*, 1739—1740）分为两部，并以匿名的形式出版。第一部分为两册，于1739年问世，第二部分为三册不同的书，于1740年出版。第二部的三本书涉及三个内容：知识（卷一）、热情（卷二）以及伦理（卷三）。他对于宗教问题的讨论，是以一种在那个时代看来不寻常的、大胆的方式进行的。休谟关于宗教的最著名的评论，部分出现在《人性论》一书中。对这些观点的简要叙述，可见于“四篇论文”：《宗教的自然史》、《论感受》、《论悲剧》与《论鉴赏的标准》（[1757] 1996），尤其可见于《自然宗教对话录》（*Dialogues concerning Natural Religion*, [1779] 1998）。

在休谟看来，既然体验自身是奠基于感知之上的，因而情

感是宗教的基础。然而，从体验又派生出种种理念，感受、记忆和期待都与之相关。上帝的存在不可能证实。因此，当最终要解释关于上帝的理念时，信仰者与非信仰者同样都是无法做到的，上帝的理念也许仅仅是一种可能的、不必要的拟人化性质。站在信仰者的立场上，这也可能解释某种怀疑论。由于奇迹不可能从理性上得到解释，也因为科学的进步越来越有可能发现新的范围，为各种现象提供新的解释，因而只有通过怀疑的镜头才能够了解奇迹（休谟，1748）。所以，奇迹似乎与迷信的态度相关联，与想了解超自然事件的意愿相关联。事实上，一般来说，对于奇迹的见证几乎不存在，对于所发生的一切的各种看法，一般而言也经常相互冲突。按照休谟的观点：

只有经验能够使人的证明具有权威性；而且，同样的经验能够使我们确信自然律。因此，当这两种经验相互冲突时，我们所能做的，只是放弃其中之一，接受或此或彼的观点，同时对保留下来的那种观点充满信心。（休谟，[1757] 1996：146）

从更具社会学意味的角度来看，休谟在信奉一神论与信奉多神论的民族之间作出了区别：前者具有一种更理性的世界观，而后者则与批判性较少的思路相关联。然而，信奉多神论的民族更容易接受不同的观点，一般而言，他们在交往方面也更为开放（休谟，1996：47）。此外，多神论与形而上学领域的关系更密切，因为诸神似乎更接近于人类主体。

休谟断言，所有的知识都受到经验的控制。他的方法与牛顿（Newton）研究物理学的方法相类似。休谟认为，社会实在基本上属于物理学的领域。这种分析态度既是其在《人性论》（休谟，[1739—1740] 1986）——这是一本不成熟的著作，写于休谟第一次在法国（弗勒克，笛卡尔曾在此受过教育）逗留期间，后来遭到否定——一书中表现出的态度，也是其后期以真实姓名出版的多本著作中的态度。

简言之，人们可以说，休谟并没有否认宗教的可能性。事实上，他也不可能否认这种可能性，因为经验表明了宗教现象

的存在。他的怀疑态度主要在于解释宗教事实的证据，要在经验与理性上为宗教事实提供证据是不可能的。宗教信仰最终是各种感受而非知识。其实，人重视感受胜于重视理性。

尽管休谟基本上属于怀疑主义者，但是他主要关注的是道德问题。伦理与宗教间的关联并非偶然。事实上，他不赞同争论道德问题的某些方式，或者不赞同对宗教所持的狂热态度，然而，他也并不完全否定它们。相反，他持一种平和的态度，一方面蔑视宗教的奇迹论，另一方面又蔑视宗教在理性与经验上的各种主张。休谟对待道德的态度，似乎预示了一个世纪之后杜尔凯姆的类似关注。与杜尔凯姆一样，休谟对于自杀这一主题的兴趣并不是偶然的（休谟，[1777] 1996）。1757年，休谟写了一篇关于这一主题的论文，此文在他去世20年后才发表。

在休谟的时代，他是一个有争议的学者。他是一个无神论者的名声，成了他获得教授职务的障碍。他是经济学家亚当·斯密（Adam Smith）的朋友，还与卢梭（Jean Jacques Rousseau）有过一场众所周知的争论（休谟帮助这位瑞士哲学家逃到斯塔福德郡 [Staffordshire]，以躲避其法国的检举人，由于卢梭的平等自由观念，那些人认为他是个革命者）。尽管休谟是一个反形而上学的思想家，但是，在这位苏格兰哲学家的熟人中，有不少的神职人员。直至生命的最后时刻，休谟仍然是一个非信仰者，正如他在一本他逝世后才出版的著作中所写的那样，他不相信灵魂不灭。尽管如此，他的同胞们仍然称他为“圣徒大卫”（Saint David）。

大卫·休谟的经验归纳法，与社会学之父孔德的实证主义思想有关联。它也预示了由彼得·贝格尔（Peter Berger）发展的方法论上的无神论^①（methodological atheism，[1967] 1973），即一种以放弃一切在经验上无根基之必然性为基础的科学选择。休谟的思想一直没有得到社会学以及社会科学史家们的充分重视，尤其没有得到宗教哲学家们的充分重视。宗教

^① 指一种在对宗教研究中假定上帝并不存在的方法论，主张在研究中撇开宗教信仰的具体内容和性质的判断，将超越社会学范围的宗教问题留给神学家。

哲学家们——除了学者布卡罗 (Bucaro, 1988: 50 - 57) 和奥利维梯 (Olivetti, 1992: 226 - 228) 之外——似乎都赞同一种“记忆的诅咒” (damnatio memoriae), 他们谴责这位爱丁堡的哲学家, 把他打入了记忆的冷宫。奥利维梯写道: “当宗教哲学作为哲学研究的一个独立领域出现时, 它在本质上是作为一种关于宗教或团体的社会理论, 或者一种一般的社会理论而发展的。”这种双重特征——在特定意义上是社会宗教的特征, 在一般意义上是社会的特征——在对休谟的介绍中得到进一步的肯定: “从历史上看, 宗教哲学 (及其名称本身) 是作为本体论的形而上学之危机的结果而得以发展的。这一点既适用于康德与后康德的传统, 也适用于经验主义的传统 (参见休谟的《自然宗教对话录》)” (1992: 225 - 226)。

新教牧师弗里德里希·施莱尔马赫 (Friedrich Schleiermacher, 1768—1834) 也值得一提, 他对宗教哲学也很有兴趣。施莱尔马赫是柏林大学教义神学教授, 他认为, 宗教是有限存在对于无限存在的“全然依赖之感受” (feeling of utter dependence), 而无限存在是出于世界或上帝的实在。这种“感受”或“全然的自我意识”, 是属于神圣存在的宗教意识。这样的上帝就是一切。这种看法实质上是斯宾诺莎式的、泛神论式的, 因为它认为, 相对于其他人类活动 (包括历史上的教会) 而言, 宗教是完全自发的。

按照施莱尔马赫的观点, 个体由于自己的特性, 在无限者之内获得了一种特定的地位, 而社会与宗教本身, 就是作为这些个体之中的诸关系的一种汇合而出现的。因此, 宗教不应该依靠道德与科学的推理来解释。最终获得成功的是宗教感受, 它不同于作为体制的宗教。从原始的拜物教到多神教, 到古典时代, 再到基督教, 在个体之内, 宗教越来越成为一种主观体验。一种“虔敬的自我意识” (pious self-consciousness) 从宗教体验、宗教感受中发展出来, 它产生了“虔敬的社团”, 在这种社团中, 人们可以发现基督教会。

因此, 正是宗教, 在古文明国的国民们彻底打破了时空的限制时, 将全世界每一种独特的生活方式视为一个全

能存在者的作品与领域。人们依靠直觉知道了作为整体的宇宙行事的独特方式，于是指明了这种直觉……正是宗教，在人们摆脱了属于这个世界的时代，即沟壑纵横、崎岖不平而又脆弱的黑铁时代时，在奥林匹斯山众神的幸福生活中重新寻找到了黄金时代……作为神的行为，宗教代表了世界上的一切事件；它表明了它与一个无限总体的联系。（施莱尔马赫，[1799] 1988：105）

从施莱尔马赫最为出名的著作《论宗教：对有教养的蔑视宗教者的演讲》（*Speeches on Its Cultured Despisers*）（1799年匿名出版）一书中，我们可以得知，他认为教条与教义都是次要的。他的最后一部著作《基督教信仰》（*The Christian Faith*）于1821年出版，在此书中，施莱尔马赫将归纳法充分地应用于宗教经验。他强调说，“虔敬的自我意识”先于体制化的宗教。确实，宗教的基础来源于宗教感受，也就是说，来源于体验。在这一点上，社会学家彼得·贝格尔宁愿使用“体验”（*experience*）这一术语。贝格尔写道：

21

对施莱尔马赫的基本批评之一，一直针对的是这种印象，即，他的方法是费尔巴哈方法的先驱。必须更准确些说，施莱尔马赫的方法是与费尔巴哈的方法相对立的。后者……企图将无限简化为有限，将神学变为人类学。相反，施莱尔马赫在其神学化过程中，只是运用了人类学的起点，而且他认为，有限就是被无限的各种显现击穿。在对奇迹的讨论（在浸透了启蒙运动之理性主义的知识环境中，这是一个无力的主题）中，他论述说，就无限者在最自然与最普通的事件中的表征与暗示的这个意义而言，世界充满了奇迹。（贝格尔，1979：118-119）

施莱尔马赫关于“全然依赖之感受”的观点，影响了鲁道夫·奥托（Rudolf Otto）关于神圣者的理念。此外，施莱尔马赫的归纳法，显然接近威廉·詹姆斯的分析方法。

费尔巴哈（1804—1872）思想中宗教的人类学本质

路德维希·费尔巴哈出生于巴伐利亚（Bavaria），曾在海德堡大学学习神学。后来，他在柏林学习哲学，在那里，黑格尔曾经是他的老师。费尔巴哈的观点经常被认为是无神论的观点，然而他自己却否认这一点。他认为信仰是人性的投射。因此，神圣的三位一体必然是与人的三种特性，即理性、意志和爱相联系的。通过他的人性神学，费尔巴哈宣称，由于无神论，人类变成了膜拜的对象。因此，实践“人性的宗教”是可能的（这也是奥古斯特·孔德的思想）。

就像休谟一样，费尔巴哈也匿名发表了一篇论文：《论死亡与永生的思想》（[1830] 1980），他在其中宣称他不相信永生（因为这个声明，他失去了大学的教职）。后来他又发表了两篇论文：《论哲学与基督教》（1839）与《基督教的本质》（[1841] 1989）。在第一篇论文中，他谈到了基督教的消失，他认为基督教必将会简化为仅仅是一个理念。在第二篇论文中，宗教被完全看成是人对于无限者的意识。与休谟的理念相同，在费尔巴哈看来，上帝是人的投射。这就是所谓宗教的人类学本质，它与宗教的神学本质相对立，在神学中，上帝被视为是存在于人世间的实在之外的。然后，通过圣餐、祈祷和对启示的信仰，上帝便成了宗教唯物主义的对象。因此，上帝之善、爱、道德律，就只是满足人本性之需要的幻觉。

22 费尔巴哈关于宗教的和以人为中心的投射论，导致了对宗教事实作一种人的解释，导致了一种唯物主义的人类学，导致了对一切形式的神话的否定。于是，上帝贯穿于整个人格化的过程中。因此，人不应该被认为是上帝的形象，相反，上帝是来源于人投射的影子，而人却在神性中疏离了自身。一般而言的宗教（与特定而言的基督教），代表了人与其本质的关系。上帝是人的这种本质的结果，人的本质被提到形而上学的高度，并且成为信仰的对象。神在本质上是人。自然人（与休谟的自然宗教一词相呼应）通过与他人接触去实现自身，或者通过平等和有回报的对话形式与上帝接触去实现自身。这种观点

被宗教哲学家马丁·布伯 (Martin Buber) 进一步发展, 布伯出版了一本名为《我与你》(I and Thou) 的书。从新教的角度去看, 卡尔·巴特 (Karl Barth) 也作出了贡献, 巴特是反纳粹运动的支持者, 他影响了迪特里希·朋霍费尔 (Dietrich Bonhoeffer), 是一个泛基督教主义的理论家。

在这一点上, 布伯关于这种辩证法核心作用所作的评价值得一提:

费尔巴哈开始了关于“你”的发现, 这一直被称为现代思想的“哥白尼事件”与“基本事件”。它的重要性正如唯心主义发现“我”一样, 必然导致欧洲思想的又一个新开端, 这个新开端将使我们超越首先进入那个更新的哲学时代的笛卡尔哲学。在我年轻的时候, 费尔巴哈给了我非常重要的激励。(戈尔维茨 [Gollwitzer], 1970: 58, 脚注 34)

正如社会学的科学方法起源可以追溯到笛卡尔的实验方法一样, 人们也可以认为, 研究宗教现象的非形上学方法的发展, 在某种程度上可以追根溯源到费尔巴哈的人类学。

还应该提及费尔巴哈企图解决理性与感受之间的冲突所作的努力。他明显地偏爱后者, 同时, 他又鼓励人们以工作来替代祈祷, 把个人与上帝的关系变为个人与他人的关系, 把与来世的张力变为与此世的张力。在费尔巴哈看来, 人的本质居于人的自身之中, 而不是居于上帝与宗教之中。上帝与宗教使人自身分离。于是, 就存在着一种需要, 通过人类学化上帝与宗教来恢复人的本质, 请记住, 上帝与宗教是人之精神的投射。通过对上帝与宗教的否定, 人便肯定了自身; 因此, 正是人自己变成了上帝, 而不是上帝变成了人。就这样, 人本主义就变成了一种无神论。

23 费尔巴哈是黑格尔左派中的一位重要人物, 他摒弃了黑格尔唯心哲学所提出的那种准宗教 (黑格尔认为, 事物的本质存在于诸观念的概念中, 由此, 所有的问题都存在其中), 喜欢一种更现实的、更情感性的唯物主义, 这种唯物主义为马克思

与恩格斯(Friedrich Engels)铺平了道路。然而,马克思在1845年写了一篇简明的论文《关于费尔巴哈的提纲》(*These on Feuerbach*, 于1888年他死后发表),批判了费尔巴哈。在这篇论文中,马克思指责费尔巴哈缺乏“革命的”情感(论文第一条),因为他没有在理论与实践之间,思想与人的情感特征之间作出区别,忽略了从解释世界到改变世界的过程(论文第十一条)。在这篇论文的第四条中,马克思论述道:

费尔巴哈是从宗教上的自我异化,从世界被二重化为宗教的、想像的世界和现实的世界这一事实出发的。他做的工作是把宗教世界归结于它的世俗基础。他没有注意到,在做完这一工作之后,主要的事情还没有做。因为,世俗基础使自己从自身中分离出去,并在云霄中固定为一个独立王国,这一事实,只能用这个世俗基础的自我分裂和自我矛盾来说明。因此,对于世俗基础本身首先应当从它的矛盾中去理解;然后用排除矛盾的方法在实践中使之革命化。^①(马克思,[1888],1935:74)

更明显的社会学观点可见于这篇论文的第六条与第七条:
“费尔巴哈把宗教的本质归结于人的本质。但是,人的本质不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上,它是一切社会关系的总和。”(马克思,[1888],1935:74-75)因此,在马克思看来,费尔巴哈所理解的人并不是社会存在,而只是在其主观的宗教感情中处于孤立状态的单个的人,他只是作为一个自然事实,与他人分有这种宗教感情:“因此,费尔巴哈没有看到,‘宗教感情’本身是社会的产物,而他所分析的抽象的个人,实际上是属于一定的社会形式的。”^②(同上书:75)马克思并不是社会学家,但是他在《关于费尔巴哈的提纲》中反映出来的社会学的分量,是不能够被忽视的。

① 译文引自《马克思恩格斯选集》,2版,第1卷,59页,北京,人民出版社,1995。

② 译文引自《马克思恩格斯选集》,2版,第1卷,60页。

马克思（1818—1883）的观点：“人民的鸦片”与“被压迫生灵的叹息”

24 卡尔·马克思出生于一个德国犹太人的家庭，后来这个家庭皈依了路德宗。与一般人的想法相反，马克思的宗教观并不是单方面的。他曾写道：“宗教里的苦难既是现实的苦难的表现，又是对这种现实的苦难的抗议”^①（马克思，1844，见马克思与恩格斯，1959）。作为一种“苍白无力的”解决问题的方法，选择信仰宗教是物质贫困的结果，但是，它也表现了对于现实状况的不满与不接受，这就为反抗任何形式的奴役铺平了道路。事实上，“宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的心境，正像它是无精神活力的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片”^②（马克思，[1844] 1959）；因此，对宗教的渴求，也是要使人摆脱压迫、战胜无精神状况与艰苦条件的一种社会雄心。然而，宗教自身又阻碍了人类迈出反抗的步伐，也就是说，它阻碍了反抗现实状况的真正的革命行动。因此，在马克思看来，宗教并没有足够的战斗力——它总是处于革命的边缘，但是从来不去实践革命。

我们应该强调，在马克思看来，社会关系（包括生产关系）是解释许多不同运动的关键，也是解释属于存在之变化与维系之因素的关键。马克思将这样一些不同的过程描述为对象的异化（也就是说，劳动产品变成了对劳动者而言是陌生的东西）与过程的异化（即指劳动者在其劳动中并没有得到自我实现，同时却丧失了其人性）。另一个过程是社会异化的过程，它的出现在于，社会成员中不断增长的分异性和这样一种事实，即劳动产品属于从中获取利润的其他主体。所有这些过程，也存在于宗教之中。事实上，马克思写道，人加给上帝的越多，留给自己的就越少。

对此，布卡罗正确地评论说：

① 译文引自《马克思恩格斯选集》，2版，第1卷，1页。

② 译文引自《马克思恩格斯选集》，2版，第1卷，2页。

就所使用的表达而言，马克思利用了费尔巴哈关于宗教异化的概念。然而，在内容上，马克思颠倒了费尔巴哈的观点，并且把它们限定在劳动者与其劳动产品的关系上，坚持认为这种异化是基本的异化，其他一切形式的异化都来源于它。马克思一直利用宗教之异化来描述异化的主要形式，就生产者而言，那是劳动者之对象的异化形式。因此，在马克思看来，宗教之异化既不是首要的，也不是最重要的异化。在此，马克思的思想与早期的哲学，包括费尔巴哈的哲学之间，都存在着差别。根据马克思的观点，宗教是作为社会的完全颠倒的产物，而不是作为人之未实现的愿望与梦想的结果而产生的。宗教是对这种颠倒在理论上的意识。（布卡罗，1988：67）

然而，尤其重要的是，宗教具有一种意识形态的特征，特别是考虑到它在维系资本主义社会中的作用时更是如此。作为一种观念体系，宗教维护着在社会上有决定权的阶级（即统治阶级）的利益。另一方面，宗教又是一种幻想，它阻碍着人们从反对资产阶级和反对资本主义的角度去行动。

25 但是，宗教不只是“人民的鸦片”，也不只是“阶级剥削”的工具。马克思承认，宗教也是“彼岸世界的智慧”，是知识的特殊形式，尽管它缺乏自由与理性。

与神的关系来源于关于实在的社会建构。“国家、社会产生了宗教即颠倒了的世界观，因为它们本身就是颠倒了的世界。”（马克思，[1844] 1959：262）这句引语提出了一个老问题：对宗教的理论分析与从意识形态之观点来看其作用之间的冲突。社会学家马塞罗·费德尔（Marcello Fedele）在介绍马克思和恩格斯论宗教的著述时，正确地指出，在讨论马克思主义与基督教时，“关于宗教意识之本质的逻辑—社会学问题，长期以来，一直被那种对基督教及其教义的社会内容进行部分的、有限的历史政治分析所替代了”（1973：42）。

事实上，与费尔巴哈的立场相比较，马克思的分析立场看起来更简单明了。在关于人民的问题上，费尔巴哈支持那种全

球角度的观点，他超出了社会经济范围的狭窄领域。在这个意义上，我们有可能去解释马克思从理解宗教实在到克服宗教本身所发生的转变。马克思认为，对于一个没有阶级的社会（在那种社会中，无论是有神论还是无神论，都没有存在的理由）来说，宗教的消亡必然是基本条件。最终，在一种由以人之“积极意识”为基础的社会主义统治的环境中，对上帝的否定将证明是不必要的。马克思的目标是要创造“这个世界的真理”，而不是关注“天堂”（除了它属于自然的那部分之外）。

幸福本身来源于对宗教的抑制，因为要从领悟“真正的实在”来保持人的本质的种种幻想，在此遭到了破灭。

按照马克思的观点，与宗教作斗争意味着与既定的实在进行斗争。更清楚的是，“宗教批判使人摆脱了幻想，使人能够作为摆脱了幻想、具有理性的人来思想，来行动，来建立自己的现实性；使他能够围绕着自身和自己现实的太阳旋转。宗教只是幻想的太阳，当人还没有开始围绕自身旋转以前，它总围绕着人而旋转”（马克思，[1844] 1959：263）。

从马克思早年到其成熟时期的思想中，批判宗教一直都是一个重要特征。鲁西亚诺·帕内托（Luciano Parinetto）写道：

26 理解宗教异化之神秘，是理解商品形式之神秘的入门知识。一个人意识到宗教微妙的神秘化，也就能够抓住那些属于资本的东西，并且警惕它（资本）。任何人如果不批判资本，就不可能很好地批判宗教。商品崇拜与宗教之间的类比，变得更容易理解了，即，就商品的制造者人而言，宗教的对象显然也是独立的，正如就工人而言，商品也是独立的一样。

撇开奥托·马都乐（Otto Maduro）的贡献不论，马克思宗教社会学的倾向，一直没有得到真正充分的发展。然而，在其他学科——从经济学到政治学——却不存在这种状况。

第二节 奥古斯特·孔德：普遍的宗教

27 法国哲学家奥古斯特·孔德一直是实证社会科学的最重要人物。他曾当过圣西门（Saint-Simon，社会学家，支持一种以四海之内皆兄弟的伦理为基础的新基督教）的秘书。孔德创造了“社会学”这一术语，他坚信科学能够解决人（他将其定义为“伟大的存在者”，Great Being）的一切问题；而且还宣称，他本人就是科学的“高级教士”。他认为科学是人类进化三个阶段中的最后一个阶段。第一阶段是“神学”阶段，在此阶段中，实在通过诸神的存在而得到解释。孔德界定的第二个阶段是“形而上学”阶段，因为此阶段是建立在纯抽象之上的。第三个阶段是“实证”阶段，它建立在观察与事实的相互关系之上。“实证哲学”最终必然要调整所有不同的科学，而其中，作为最复杂学科的社会学将出现，因为它的功能是调节社会的进化。

正如孔德在其著作中指出的，类似形而上学和神学哲学（theological philosophy）那样的学科，不可能说明社会的前景。事实上，形而上学哲学专注的是主观的角度，而神学哲学使真实生活从属于空想的命运。但是，孔德的新哲学采纳了那种作为最终系统化之普遍基础的社会观点。上述那两门学科不可能允许纯粹中立的情感的发展，甚至从教义上否认它们的存在，它们凭借的或者是学术上无用的模棱两可之说，或者是只专注于个人的得救（孔德，1830—1842）。¹

孔德热中于“人性宗教”^①（religion of humanity）的理念，而且致力于建立以“伟大的存在者”为基础的三位一体的团体，即“伟大的存在者”（即人）、“伟大的物神”（Great Fetish，即世界）和“伟大的手段或中介”（Great Mean or Middle，即空

^① 我国不少学者曾将孔德所创的宗教说成“人道教”，译者认为“人性宗教”更符合作者的原意。

间)的团体。孔德创造的另一个术语“利他主义”(altruism),在其心智活动中处于核心地位,它是崇拜的对象,应由人性宗教来将之付诸实践。在其《实证主义教义问答手册》(*Catéchisme positiviste*; 孔德, 1852)一书中,孔德引导读者进入了“普遍宗教的本质内容”。然而,要很好地掌握孔德的思想,重要的是要参考他的《实证哲学教程》(*Cours de philosophie positive*; 孔德, [1830—1842] 1967)以及《实证政治学体系:论人性宗教的社会体制之特征》(*Système de politique positive, ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*; 孔德, 1851—1854)。

在孔德看来,只有那些在过去、现在以及未来都慷慨地“为他人而活”的一代人,已经或者将会为普遍宗教作出贡献,他们才称得上真正的人。实证主义本身变成了宗教,一种“正确、完全、真实”的宗教,它完全不同于神学阶段的宗教,也不同于形而上学阶段的宗教。

尽管雷蒙德·阿罗恩(Raymond Aron)对孔德持批评态度,但是他也承认:

孔德的宗教,正如你们所知的,并没有在人世间获得成功,但也不像一般人认为的那样荒谬。总之,在我看来,比起其他社会学家努力传播(无论是否自愿)的许多其他宗教或准宗教观念来,它的确要高一筹……因此,如果一个人坚持要从社会学中创造出一种宗教(对此我并不赞同),那么惟一可能的宗教,必将是孔德的宗教……此外,孔德希望我们去爱的东西,既不是今天的法国社会,也不是明天的俄国社会或后天的美国社会,而是那种基本人性,某些人能够获得这种人性,而所有人都应该朝着此方向提升自己。(阿罗恩, 1998: 12)

这些优秀的人就是孔德所谓的普遍宗教中的圣徒。在巴黎帕耶尼(Payenne)大街5号的人性宗教教堂(该教堂近来已经重新对公众开放)内,他们是实证哲学崇拜的对象。在此,阿罗恩又一次写道:“如果在孔德所谓的‘人’中,死者多于活人

的话，那不是根据统计而得到的结果；而只是因为，作为我们必然会去爱戴的人，死者虽死犹生，他们值得孔德称为主体永远不朽的人。”（同上书：122）

29 孔德关于人性之理念的灵感，极有可能源于圣西门。事实上，在圣西门的著作《一个日内瓦居民给当代人的信》（*Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporaines*, 1802—1803）中，人们可能读到过一种关于“科学的宗教”，尤其是一种关于作为人之发明物的宗教以及根据其本质，倾向于赋予人类一般组织结构的惟一政治体制的宗教（圣西门，1975：139）。正如圣西门一样，孔德追求有组织的人类的理想，这种理想受到作为主要统一因素之宗教的调节，当这种宗教能够逐渐改善团体的生活时，它也就具有了社会政治的含义。孔德强调的社会团结，是一种潜在的目标，目的是对其时代之危机作出回应。他的信念先于杜尔凯姆的理念；看来在关于社会秩序的问题上，孔德与杜尔凯姆都拥有同样的观点。然而，人们也必须记住，圣西门对他们二人都具有重要的影响。

可以肯定，在孔德的实证社会学中，存在着一种“宗教性”，它与孔德莫基于事实观察之上的信念并不冲突。他的“社会物理学”后来被称为社会学，当它被用来分析社会现象时，它假定存在着一种科学的精确性。至于宗教，孔德首先考虑的是宗教的历史起源（神学阶段），而否认了它的抽象表达（形而上学阶段），在其著作的结尾，孔德否认基督教与天主教传统的解决方法。他认为，这些解决方法都不适合人性的提升，但却认为实证哲学与“人性宗教”（尤其是后者）则非常适合这个目标。

除了通过历史比较法之外，孔德也希望依靠应用于物理学中的那类假设推理方法来验证某些规律。最终的结果是历时观（diachronic view）的形成，按照这种观点，科学曾经一直扮演着主要角色：过去将人性从神学主张中解放出来，然后是从形而上学的主张中解放出来，科学帮助人类从童年阶段迈向了成人与更具自我意识的阶段。科学本身证明，它是一种有用的工具，可以重建代表“社会秩序之永恒精神基础”的社会理论。

科学与精神层面的重叠，是孔德思想的特色。从孔德与克

罗替尔德·德·沃克斯（Clotilde de Vaux，孔德的灵感缪斯、“圣徒朋友”、“人性宗教的女祭司”）之间的关系中，我们能够同时领悟到这两个层面，并且能够真正认识设置在克罗替尔德住宅中的“人性宗教教堂”。在那座建筑物的前面，人们可以读到下面的题词：“爱是原则；秩序是基础；进步是目标。”^①在孔德出版的某些论文集的扉页上，也出现过同样的题词（参见《实证哲学教程》，孔德，1852）。

这座教堂是一群实证主义者在1900年修建的。现在楼内是一个名叫“实证主义使命”的文化协会的所在地。教堂内的每样东西几乎都是用教会语言来描述的。有一本“宗教实证主义的日历”（它的一年有13个月，每个月有28天）。每个月份与每一天都用著名人物如亚里士多德或谷腾堡（Gutenberg）^②等来命名。在这座教堂内，还有各种题词，它们或多或少是出自孔德的著作，例如：“人越来越成为宗教之人”；“家庭、家乡、人性”；“人努力工作，人性引导他”；“为他人而活”。另外一条题词是：“奥古斯特·孔德，普遍宗教之父，人性的第一位高级教士。”

30 这座教堂的墙面被分为几个有规则的空间，每个空间代表不同的艺术（建筑、雕刻、绘画、音乐与诗歌）以及表现现代性的不同形式（现代史诗、现代工业、现代戏剧、现代哲学、现代政治、现代科学、女性的现代平等）。然后是一系列著名人物：谷腾堡、莎士比亚、笛卡尔、弗里德里希（Frederic，著名的比利时画家）、比加特（Bichat，著名的病理解剖学家）、艾罗伊莎（Eloisa）。还有一些对人性作出过贡献的重要女性：卡斯第尔的伊莎贝拉·比特利希（Beatrice, Isabel of Castille）、艾利莎·莫库尔（Elisa Mercoeur）、波西米亚的伊丽莎白（Elizabeth of Bohemia，英国斯图亚特王朝第一代国王詹姆士一世的女儿）、圣特·基内维夫（Sainte-Genevieve）、索菲亚·杰曼（Sophie German，数学家）以及童年的化身。这些女性都归属于官方宗教的教会。然而，她们中的绝大多数人都独领风骚于

① 原文为法语：L' Amour pour principe; L' Ordre pour base, Et le Progres pour but.

② 谷腾堡（1398—1468），德国金匠，铅活字印刷术的发明者。

各个不同的领域，因此，这也肯定了孔德哲学与其“普遍宗教”具有多种不同学科的特征以及“普世的”特征。最后，在教堂的圣坛上，有一条意大利语题词：“童贞母亲，你的儿子之女。”^①在这条题词下面，有一条拉丁文题词：“但愿我爱你胜过爱我自己，爱我自己只是为了爱你。”^②

孔德与克罗替尔德·德·沃克斯之间的关系更能说明问题。他们二人对自己过去的婚姻都深感失望，然后便开始了一周见面两次的交往，此外，每隔两天还要交换信件。孔德把克罗替尔德理想化了，认为她是人性与他自己，即“高级教士”之间的伟大中保。这种浪漫的宗教气氛，完成了那幅使这对情人成为丰富情感与智力象征之完美榜样的图画。关于这对情人，伍尔夫·利柏尼斯（Wolf Lepenies）写了一部具有纪实性意义的故事，希望读者能够更多地理解理性与热情、科学与宗教、理想与现实之间不可分割的关系。

在实证主义从科学论题向宗教转变的这种过程中，有一本小说发挥了重要的作用。1845年4月30日，孔德借给克罗替尔德·德·沃克斯一本英国作家亨利·菲尔丁（Henry Fielding）的《汤姆·琼斯》……第二天，克罗替尔德去感谢他，并希望能够尽快地与孔德交谈一下菲尔丁的书。这两封信是“神圣通信”的开始。克罗替尔德并没有思辨成就方面的野心，她只希望从哲学家那里获得教导与灵感，尽管这位哲学家不属于任何一所大学，然而其声望却远远超出巴黎和法国……以孔德的思维方式来完成的这种变化过程的意义，是极其深刻的。6月2日是天主教徒庆祝圣徒克罗替尔德的节日。孔德，这位神学时代的批判者，利用这个机会为克罗替尔德·德·沃克斯写了一篇关于“纪念交往”的文章……他又一次热切地转向天主教（对此的证明不是他关于奥古斯丁的读本），这位系统的实证主义者似乎越来越像中世纪那些伟人的惟一合法继承

① 原文为：Vergine Madre Figlia del tuo Figlio。

② 原文为：Amem te plus quam me nec me nisi propter te。

人……甚至在克罗替尔德还活着时，孔德就发展了克罗替尔德崇拜团体，这个团体是对未实现之热情的一种系统的补偿……孔德热衷于创建一种宗教……他与克罗替尔德·德·沃克斯的恋情，代表了社会科学史上不同寻常的有趣插曲……最终，在他与克罗替尔德交往的难忘岁月中发生的每一件平常的事，都呈现出了宗教的意义。人性宗教与其仪式（克罗替尔德曾经崇拜这种仪式）现在几乎没有追随者了……然而，正如我们今天从当地注册登记办公室了解到的文件那样，巴西和利物浦的实证主义者买下并重新装修了帕耶尼大街5号那幢破旧的房子；克罗替尔德就住在帕耶尼大街7号，即现在这座礼拜堂的隔壁楼里。它在很久以前就被毁坏了……只有那本已经完成的名为《实证政治学体系：论人性宗教的社会体制之特征》的著作，是对克罗替尔德的纪念……孔德解释了那个事实，即，他最初的目的，是要证明实证主义的理性胜过神学的所有体系，而他后来所做的一切，是要说明这种惟一真宗教的道德优势。（利柏尼斯，1988：27-38）

这段长长的引文包括了许多段落，它们表现了孔德与克罗替尔德之关系的基本理念。然而，它几乎没有触及二人之间深厚的情感交流与科学交流。每一个细节都肯定了“人性宗教”的假设，克罗替尔德·德·沃克斯是人性宗教至关重要的代表。在人性宗教教堂的圣坛上有一幅可能是克罗替尔德的肖像，那并不是一种偶然。

在《实证主义教义问答手册》（尤其是在第一与第九次谈话录）中，孔德专门分析了这种宗教的含义。“人性宗教”包括了人类存在的个体与社会范围，它们以这种方式形成一个“整体”，因为道德与物质部分表明了同样的方向。孔德谈到过一种真正的“综合”，不过这个概念只考虑了精神范围。相反，“整体”的理念却集合了人性的所有方面。

因此，为了平衡并调整每一个体的天性，为了在形形色色的主观个体中创建一种联系，宗教是必需的。这样一种宗教的特征在于，要在体质、智力与道德层面去完善人性。

第三节 托克维尔：宗教与民主

33 法国历史学家亚利克西斯·德·托克维尔是《论美国的民主》(*Democracy in America*)一书的著名作者,该书在1835—1840年间于巴黎出版,几乎与孔德的《实证哲学教程》同时。在这本名著中,托克维尔描述了美国自由民主传统的习惯、风俗与信念。按照托克维尔的看法,特定的宗教为创建并维系一个以自由为基础的稳定社会提供了条件。这可能就是在美国宗教信仰与自由精神之间成功的配合有助于持久民主的原因。与之相反,法国教会与世俗界长达若干世纪的冲突,则致使这两种精神背道而驰。

其结果是,美国人大概受到宗教的影响,很好地利用了民主。而他们的习惯与风俗也构成了民主的基础。正如基沃尔基沃·卡恩德罗索(Giorgio Candeloro)在意大利文版的《论美国的民主》导言中所指出的:“在托克维尔看来,宗教是美国人的习俗之一。他认为宗教对政治有着巨大的影响。”从1831年5月到1832年2月,托克维尔在美国度过了长达9个月的时间,他

把维系道德与既定政治秩序的制度化功能归因于宗教。因此,他认为,尽管在那些岁月中,各种宗教教派林立,但是,美国人总是以一种积极的态度去尊重宗教信仰,同时他也认为,在这种现象之下,可能存在着极大的伪善。(卡恩德罗索,1996:11)

在其著作《旧制度与大革命》(*L'Ancien Régime et la Révolution*, [1856] 1988)一书中,托克维尔论述说,法国革命类似于宗教革命,因为它考虑的是“一般的人”,它超出了特定的范围,而且采用的是一种全球性的角度。法国革命关注

的是“此世”，而宗教革命的目标是“来世”。雷蒙德·阿罗恩赞同这种观点，即政治危机与宗教革命之间的一致性似乎是现代社会各种伟大革命的典型特征。他认为，将这种命题一般化是可能的：当一种政治革命希望在普遍层次上具有影响力，并且把自己乔装成是拯救人性的惟一途径时，它就保留了宗教革命的某些特点（阿罗恩，[1955] 1977）。

让我们再来看看《论美国的民主》，至少有两点值得我们特别注意：第一点是托克维尔对宗教的论述：“宗教被认为是一种政治体制，它对美国人观念中的民主共和国的维系作出了强有力的贡献”（托克维尔，1966：300），“宗教观点对于美国政治社会具有间接的影响”（同上书：303）以及“有种种主要原因，它们使美国宗教势力强大”（同上书：308）。

作者以一种详细的、具有纪实特点的方式，呈现了他关于美国民主之宗教基础的论题。托克维尔关注的主要是社会的分层，他写道：

在我看来，在不同的基督宗教教派中，天主教的情况正好相反，它是人群中最可能促进平等条件的宗教之一。在天主教教会中，宗教团体仅由两种因素构成：神父与信众。只有神父在其羊群之上，而跟随他的所有人都是平等的。（托克维尔，1966：300）

关于天主教教会的寡头政治结构，托克维尔早就指出了它的缺陷，他补充说：“如果天主教的信仰是使信徒服从的原因，那么它肯定不会使他们处于不平等的状态中。”事实上，“天主教信仰就像一种绝对君主政体；如果把君主赶走，那么社会的所有其他阶层会比在共和国中更加平等”。另一方面，“在美国，与政府毫无干系的神父职位出现的时间并不久，因此我们可以发现，天主教徒显然比任何一个阶层的人，都更愿意将关于平等条款的教义传递进政治世界中”。由此可见，就其宗教而言，天主教徒是忠实的、严守教规的，然而，在处理政治问题时，他们表现出巨大的独立性。事实上：

在美国，虽然宗教并没有在社会管理层面发挥直接的作用，但是却肯定被视为各种政治原则之首；因为如果它不是在调节自由所需的口味，就是在促进对自由的利用……我不知道所有的美国人是否都虔诚地信仰他们的宗教——谁能够研究人的内心呢？——但是，我敢肯定，他们认为宗教是维系共和制度所必需的东西。（同上书：300-306）

35 在叙述其对美国的访问时，托克维尔变得更加彻底：“在他们的国度中，人人都把宗教的和平的支配地位归结为政教分离”（同上书：308）。事实上，神职人员一直是远离政治势力的，托克维尔认为这一点尤其重要，并且认为，“一旦与政治势力结成联盟，宗教就会增加其凌驾于少数人之上的职权，就会丧失支配一切的希望”（同上书：310）。这种结果似乎是自相矛盾的：为了更具影响力，人们必须远离政治。所以，“与宗教在某些时期某些国家中曾经有过的力量相比，在美国，宗教的力量也许要小一些；但是它的影响却更为持久”（同上书：312）。托克维尔并不隐瞒他的天主教教徒身份以及为了“恢复欧洲基督教会昔日的活力”而对实际问题的关注（托克维尔，1966：314）。不过，要在这一点上赞同他并不容易。他这本名著的其他方面似乎更有趣。尤其是在第一部书的第二卷中，第5、第6和第7章涉及了这样一些问题，如“美国宗教如何利用其民主倾向”（同上书：20），“罗马天主教在美国的发展”（同上书：29）以及“民主国家倒向泛神论的原因”（同上书：31）。此外，在第二部书的第二卷中，第9、第12和第15章涉及下述论题：“美国人将正确理解的自我利益原则运用到宗教问题上”（同上书：121），“为什么一些美国人会表现出一种狂热的唯灵论倾向”（同上书：134），“宗教信仰如何经常将美国人的思想转向非物质性方面的享受”（同上书：143）。托克维尔声称：“我不相信自我利益是宗教信徒的惟一动机，但是我相信，自我利益是宗教自身用来管理人群的主要手段，我不怀疑，宗教正是因此而击败了多数对手，才得以盛行。”（同上

书：126)

托克维尔解释美国宗教教派林立的原因，是凭借“狂热的、几乎是疯狂的唯灵论倾向”，而引起这种唯灵论倾向的事实是，“灵魂具有必须得到满足的需求”（同上书：134）。托克维尔写道：“宗教最大的优势在于，激励各种与常识直接相反的原则。任何一种宗教，如果不能使人所希望的东西高于并超出人世间的宝藏，如果不能将人的灵魂自然地提升到超越那些意义之层次上，那么，它就不可能存在。”（同上书：22）因此，“由于所有的民主倾向并不绝对地与宗教对立，而且通过利用这些倾向可以达到宗教自身的目的，因此，宗教成功地坚持着与其最危险的对手——个体的独立精神——的争斗”（同上书：28）。托克维尔认为，天主教信仰在美国取得巨大的进步并非偶然。然而，他并没有预见到，“我们的后代越来越倾向于分为两部分，一些人完全放弃了基督教，而另一些人重新转向罗马教会”（同上书：30）。这位法国历史学家看见了泛神论中其他一些方面的改进，因为“人的思想企图同时包容形形色色的不同对象，它总是不断地努力把形形色色的结果与单一的原因联系起来”（同上书：31）。最后，应该认识到，“大多数宗教只不过是用来教导人关于灵魂不朽之教义的一般的、简单的、实用的手段。而那就是一个具有民主性的民族从其信仰中得到的最大好处，因此，比起其他所有民族来，宗教对这样的民族具有更大的必要性”（托克维尔，1966：145）。

第四节 柏格森：宗教与“生命冲动”

37 宗教即社会情感，这是柏格森充满刺激而又清晰的思想中与众不同的特征。这位法国思想家更喜欢一种哲学的角度，这种哲学角度后来经历了不同的发展，并表现出了元学科的性质。

亨利·柏格森充分地意识到了19世纪法国哲学的发展。他

在介绍亚历山大·加恩 (Alexandre Gunn) 的一本书中写道：作者的优点是，“将这种发展与一些本质性的问题，如科学、自由、进步、道德、宗教等同起来”（加恩，1922：8-9）。这些“关注”构成了从孔德到托克维尔，再到柏格森哲学的线索。然而，柏格森也受到美国哲学家如威廉·詹姆斯（[1902] 1961）的影响，他为在法国传播这位实证主义哲学家的理念助了一臂之力。

在其论著《思想与变化》(*La pensée et le mouvant*, [1934] 1946) 中，柏格森论述说，一种新科学总是具有独断性的。由于这种新科学的经验有限，因而它很少能够说明事实，最多能够说明一些简单的观点（不论这些观点是否来源于事实，而对待事实的方法也总是靠推理）。柏格森深信，形而上学比其他科学更容易遭受这种危险。他也认为，为了开启达到内心体验的通道，一个人不得不清理自己的思想。每个人都具有直觉的能力，然而，人们正常地运用直觉，只是因为种种有益于实际生活的功能。形而上学家的工作靠的是过去在语言中存储起来的先验概念。这些概念（仿佛它们来自天堂）在人的头脑中展示了一个超感知的实在。柏拉图关于理念的理论就源于此。这种理论，经过亚里士多德主义与新柏拉图主义，逐渐激励了那些没有意识到它的现代哲学家（[1934] 1946）。

38 这些评论看来同样也适用于新产生的社会学与实证主义的科学主义，后者涉及思维的一种非常独断的趋势，这种思维依赖的只是极少的基本概念。人们从一种被称为演绎的推理转向归纳的实践，于是，社会事实就丧失了其分量与重要性。所有社会学著作涉及的都是这些理念而不是事实本身。相反，在柏格森看来，所有的探寻都应该首先清除一切假设，因为它们阻碍着近距离地研究人的内心体验。因此，柏格森并没有与站在实证主义立场的孔德为伍，因为后者似乎主要是以理论上的反思为基础的。抽象的因素绝不应该胜过经验资料。柏格森也批评孔德的普遍的宗教，因为它过多地以理性思维为基础，而不是依赖于具体事实。

为了更好地理解人的内心维度，领悟人的真正动机——宗教体验的个体模式与社会模式——柏格森倡导一种更严格的科

学方法。柏格森不仅是个哲学家，也是一位数学家和第一流的作家——1927年他曾获得诺贝尔文学奖。柏格森习惯于精确演算，习惯于让事实经验处于中心地位，习惯于社会静力学与动力学之间的区别，也习惯于有意识地去看待体制宗教与狂热宗教之间的差别。

《道德与宗教的两个来源》（*Les deux sources de la morale et de la religion*，柏格森，[1974] 1986）是柏格森最成熟和最著名的精神性作品（在法国它再版了100多次）。在这本书中，柏格森区分了人的行为的两个主要特点：静态特征与动态特征。前者导向科学，但是它具有武断、约束、保守的特点，这些特点通常暗示着流行的宗教；另一方面，动态的基础能够产生出关于起源的伦理以及关于神秘体验的创造性，而神秘体验恰好是宗教创始人的典型特征。

柏格森的目标是为精神维度提供空间，他强烈地反对严重限制了宗教知识的理性主义的解决办法。美国实用主义者威廉·詹姆士对柏格森佩服得五体投地并非偶然。他们是朋友，而且一直保持着通信联系。

按照柏格森的观点，大脑的直觉潜力高于典型的理性思维的逻辑秩序。为了获取实在的本质性资料（这种资料经常逃脱肤浅的、外在的分析），我们值得去研究它们。因此，在实证的、定量的方法之后，要逃脱定性的方法是不可能的，在处理宗教问题时尤其如此。这就是在长期追随包括斯宾塞（Herbert Spencer）之进化论（斯宾塞，1976）在内的一种思路之后，柏格森得出的结论。

在柏格森看来，分析是主要的科学方法。由于超越外在表象十分关键，所以这种方法特别适合探寻相关的宗教。因此，正如普隆特拉（Prontera）所说的：

在自我封闭的道德与静态宗教（其特征是禁令、习惯与例行公事）之内，群体的保守因素占有优势。当然，这种例行的公事的确也会产生机械的凝聚力，但是同时，它也扼杀了生命与自由。另一方面，在开放的道德与动态的宗教之内，对秩序的否定、对被动性与习惯的中断，使爱

的波涛涌升，而只有爱才能够提升新的生命形式与存在的方式。圣徒与神秘主义者不仅是见证人，而且也是这种深刻的更新与再生的具体代表，更新与再生意味着回到源头，回到创造的种种活力。（普隆特拉，1991：771）

简言之，实在看起来必然不同于它所呈现的样子。

柏格森的生命哲学本质上是以“生命冲动”（*élan vital*）这个概念为基础的。它是一种为精神与物质提供创新形式的具有推动力的因素。宇宙自身是一部“造神机”（*machine à faire des dieux*；柏格森，[1974] 1986：317）。说它是一部“造神机”，是因为它凭借宇宙学而创造了形形色色的神灵的代表。然而，生命的冲动最终将会耗尽，而创造并保护着自己宗教的各种自我封闭的社会将会发展。正如柏格森自己所言，这种现象可能是“天性的一种自卫性反映，它反抗可能会使个体受到压抑、可能会使社会遭到消解的一切东西”（同上书：205）。然而，生命冲动的非凡力量超越了空洞的仪式，为动态宗教即神秘主义的发展作出了贡献。因此，柏格森写道，为数不多的圣徒与先知表现出一种令人难以置信的精力和无畏以及概括与实现的力量（同上）。换言之，替代具有约束力的教义的，是对揭示神之生命冲动特征的一种不寻常的要求。于是，社会变成了自发、动态的社会，能够自由地表达其一切原初的潜力，而这种潜力迄今为止仍然被一种压抑性的社会所遮蔽。另一方面，

在一个既定社会中，将其成员捆绑在一起的是传统，是需要，是为保卫这个群体反对其他群体以及将其置于高于一切的地位而作出的决定。维系并拉紧这根绳索，毫无疑问是宗教的目标（我们已经发现它这样做完全是出于本性）；它属于群体成员共同所有，它用仪式与庆典的形式，将所有成员彼此亲密地联系在一起，它是此群体区别于彼群体的标记，它是完成共同事业的成功保证，也是战胜共同危险的保证。出自自然之手的宗教，用今天的话来说，已经同时完成了道德的与民族的两种功能，这个事实是确

定无疑的。事实上，这两种功能在只有习俗存在的那些未开化的社会中，才会不可避免地混淆在一起。然而那一类社会一旦发展起来，下一个趋势应该就是将与宗教携手联合。参照我们已经作出的解释，那一类社会是很容易得到理解的。（同上书：206）

这些话也许使我们想起了杜尔凯姆在1912年出版的《宗教生活的基本形式》（*Formes élémentaires de la vie religieuse*, [1912] 1955），或者，甚至想起了休谟的自然宗教。

40 在哲学方面，我们不能忘记在宗教现象研究方面的另一个重要贡献。事实上，在讨论文化人类学对宗教研究的贡献之前，值得一提的重要人物是弗里德里希·尼采（Friedrich Nietzsche, 1844—1900）。尼采对韦伯的影响引人注目（弗勒赫曼 [Fleischmann], 1964），这种影响尤其表现在个人与政治控制之间的关系这一问题上。此外，宗教与社会分层之间具有联系的观点也源于尼采。韦伯详细地阐述了这一观点，并且提出，一个社会阶层的宗教观点与另一社会阶层的宗教观点是相对立的。为了支持这种看法，韦伯求助于“神证论”（theodicy），即神的审判，它会在善恶条件之间、被选择与被诅咒之间作出区别，并对社会分层的合理性作出论证。重生、道成肉身以及拯救的可能性，就是要维持对苦难的提升，这与印度教和佛教的教义相符。按照韦伯的观点，阶级冲突也有宗教冲突的成分。

曾经在巴塞尔大学当过教授的尼采，对知识社会学（与宗教社会学）的发展作出了重要贡献。当他分析人类实在时，其卓越的工具是怀疑与不信任，这也是其哲学方法的主要特征。此外，尼采（[1886] 1989）详细阐述了以“强力意志”（Will zur Macht）为基础的意识形态（它与宗教有紧密的联系）的概念。根据尼采的看法，真相必定要被人们所认为是真相的东西所替代。人高于一切事物，而其目标是自我控制。当人不能够成功于此时，他就会在未来的理念中，在另外的生命中找回补偿。尼采警告我们，不应该去培养这种幻觉。相反，为了成为“超人”（Übermensch），人必须变得更强大。

尼采对犹太教与基督教的价值观，例如谦卑、怜悯、慷慨、高贵、自我克制以及超自然者进行了激烈的批判，这种批判的结果导致了“上帝死了”观点的产生。事实上，基督教的道德神学使上帝与人类过于相像。换言之，上帝就是不安宁的人类意识的投射。因此，“强力意志”是对自由的渴望的提升，而这种自由只有通过战胜人的超人才能获得。超人是一种全新的存在——是理性与热情的一种混合物。

尼采呼吁“重新评定价值观以及进行价值观的革命”，继现今时代之后开创一个新的时代。为了在超人的创造活动中获得自由，我们的时代必定是一个为“超人”之出现做准备的转换平台，而“超人”，即创造者，他正直、无偏见、勇敢，是具有高度智力而又孤独的存在。

这个观点一直被人们不断地讨论，同时也遭到了大量的批判。然而，人们不可能否定，尼采的思想对宗教现象研究之种种理论（以及弗洛伊德的心理分析）产生了重要的影响。总之，正如 B.S. 特纳（B.S. Turner）所写的（1991：39），尼采的无神神学对宗教社会学具有特殊的、持久的意义。尤其是当我们考虑韦伯对于现代社会的批判以及贝格尔对“信任危机”的分析时，就更是如此。

第五节 人类学的贡献

**爱德华·布内特·泰勒（Edward Burnett Tylor, 1832—1917）：
原始宗教与万物有灵论**

43 爱德华·布内特·泰勒被视为文化人类学的“创始人”。他是贵格会^①信徒，是第一个企图用人类学方法分析宗教的学者。他坚持认为，宗教的起源可以用万物有灵论（animism）来

① 基督教新教的教派，又称公谊会，创立于17世纪；反对仪式固定化，不行圣餐和洗礼，崇拜活动无固定程序。

解释，这种观点认为，所有的自然因素中都有一种独立的生命，而且应该被视为“精神存在物”。原始人的仪式及其付诸实践的方式证明了这种理念。泰勒的万物有灵论可以描述如下：

第一，各种生理现象，例如睡眠、做梦、恍惚、疾病与死亡，都归因于精灵，它们能够离开所栖息的身体……
第二，亡者的精灵能够在梦中、幻觉与幻想中显现……于是，对祖先的崇拜有助于理解关于纯精灵概念的起源……
第三，最初，精灵只被认为是人的灵魂，后来，它与动物、植物及一切存在物产生了联系……第四，精灵可能拥有不属于它们的身体……关于善精灵和恶精灵的概念已经存在；于是，需要去劝说恶的精灵……第五，善精灵的概念得到越来越多的传播……第六，一个特定的神灵逐渐变得更重要，而且超出了其他的神灵……第七，泰勒承认这样一些民族的存在，他们已经拥有了自己的关于至高存在之理念……第八，通过万物有灵论，可以解释各种崇拜活动，例如祈祷、献祭、苦修、葬礼、净身礼等的起源与施行。（波卡西诺 [Boccassino]，1974：43-58）

44 对于万物有灵论的这种解释，为我们提供了一种典型的进化论与神话学观点的实例，尤其是当人们认为梦幻与实在相符时。因此，万物有灵论被认为不可能具有任何科学的基础。事实上，它不接受这样一种可能性，即，属于古文化时代的人发展出了不同于其他神灵的“至高存在”之观念（彼塔诺尼 [Pettazzoni]，1965）。此外，波卡西诺还写道：“泰勒的体系是以历史的错误（即，万物有灵是所有民族都共同具有的原始状况）为基础的。”（1974：49）

在其著作《原始文化》（*Primitive Culture*, [1871] 1958）一书中，尤其是在第一卷的结论部分与第二卷的大多数内容中，泰勒虽然也写到了各种仪式，但是主要是在讨论万物有灵论。乌戈·波纳那特（Ugo Bonanate）认为，在泰勒看来：

解释宗教发展的万物有灵论的核心的重要性在于，它的建构本身就是要用来决定后续的发展。从相信单一的灵魂存在，推导出有一条途径存在，它通向一个万物都具有灵魂的世界，通过这条途径，便可能解释一切现象……万物有灵论是一般的自然哲学，因为它也许解释了人的生活与这个世界的方方面面。（1975：10-11）

正如泰勒自己所写的：

万物有灵的观念是处于人类发展中非常低级阶段的部落的特征，从那时起，这种观念向上发展，最后进入高级的现代文化之中；尽管在其转换中发生了深刻的变化，但是它自始至终保持了一种不间断的连续性……事实上，万物有灵论是这样一种宗教哲学的基础，它从野蛮人的宗教哲学发展到了文明人的宗教哲学。（泰勒：[1871] 1958：II, 10）

至于巫术，泰勒表达了一种相当否定性的观点：“就其主要原理而言，巫术属于我们所知的最低级的文明阶段，属于较低级的种族，这些种族完全没有受过世界的教化；一直顽固地保持着巫术。”（同上书：I, 112）

在《原始文化》出版后的许多年中，主要是由于杜尔凯姆的批评（[1912] 1955），万物有灵论逐渐丧失了其在科学上的可信度。然而，以巫术仪式为主题的一场争论却展开了，那场争论为具有创新与启发性的调查研究提供了进一步的机会。同时，对于原始无神论或者（具有“天神”概念的）原始一神论的责难与谩骂，也逐渐消失了。

威廉·罗伯特逊·史密斯（William Robertson Smith, 1846—1894）： 著作中的神话与仪式

罗伯特逊·史密斯是苏格兰独立教会的牧师。他尤其以研究古代闪族宗教（Semitic religions）与主编《不列颠百科全

书》(Encyclopedia Britannica)第九卷(1889年出版)而闻名。值得注意的是,百科全书中“献祭”这一条目,史密斯将之界定为这样一种愿望的表达,这种愿望即:一个团体的成员感到必须与神结合在一起。这些人(尤其是通过图腾仪式)分享着同样的崇拜。

45

史密斯认为,动物或植物与特定的部落之间存在着某种血缘关系,有着某种联系。对于一个团体的成员而言,图腾常常是一种禁忌;然而,为了团体或氏族的平安,有时图腾也可以用作食物。于是,该团体与图腾之间完全的结合就实现了。用“具有神人两性的动物”作祭品,为人与神之间建立了联系。通过图腾祭品的肉与血,它代表了一个已形成的团体的成就。这是对神圣与世俗汇合的许诺。

这位《论闪族宗教讲演录》(Lectures on the Religion of the Semites, 罗伯特逊·史密斯, [1889] 1956)的作者也是一位《圣经》专家。他对弗雷泽(Sir James George Frazer)、杜尔凯姆和弗洛伊德(Sigmund Freud, 1856—1939)都有很大的影响。按照史密斯的观点:

严格地说,仪式的与实际的运用就是古代宗教的总和,从一开始就清楚地意识到这一点是非常重要的。原始时代的宗教不是信仰加实际运用那样一套体系;它是一套固定的传统活动,社会中的每一位成员都要将之作为一种程序而遵从它。如果人们赞同做某种事情,却又认为他们的行为没有任何理由,那么人就不成其为人。但是,在古代宗教中,那种理由并不是首先被程式化形成教义,然后再用活动的形式表达出来,相反,活动先于教义理论。在开始用语言表达一般原则之前,人就创立了关于行为的一般规则;政治机构比政治理论更为古老,同样,宗教机构也比宗教理论更加古老。(同上书:20)

换言之,在罗伯特逊·史密斯看来,宗教实践先于宗教教义,不仅宗教如此,政治也如此。结构总是先于理论。因此,在开始之时,可能存在着某种没有理论的结构,但是,从来不存在

没有具体结构的理论。同时，宗教也并非理性努力的产物，而是特定文化、一系列习俗、拥有种种仪式的共同体和社会组织的结果。照此而言，各种神话就是各种不同的理论，是仪式在意识中的合法化。然而，阿尔弗恩索·马利亚·德·诺拉（Alfonso Maria di Nola）在写到关于仪式与神话的年代学顺序时警告说：

46 在那些年代中，对原始人宗教形式的研究为支持人类学的观点作出了贡献。在威廉·罗伯特逊·史密斯的那本著作中，我们可以找到那种观点最引人注目的表达。罗伯特逊·史密斯曾经有一个名叫J.F. 麦克伦南（J.F. MacLennan）的学生，他用原始文化与所发现的图腾来界定族外婚的结构。罗伯特逊·史密斯曾受到麦克伦南的研究（强调所研究的文化的仪式方面）与J.G. 弗雷泽的图腾研究（这些研究见于1887年出版的《图腾制度》一书中）的极大影响。因此，罗伯特逊·史密斯的研究标志着一种错误的方法论与历史学角度的开端。宗教研究用了很长的时间而且非常困难地才摆脱了这种错误的角度。罗伯特逊·史密斯设想图腾制度是宗教生活的“基本形式”。他企图通过图腾制度来解释闪族宗教中的献祭。他最先（或者至少说是最先者之一）指出了神话与仪式之间关系的动态的、相互作用的特征。后来他得出了错误的——或者让我们这样说，他得出了并非永远正确的——结论，即仪式的历史先于神话的历史。（德·诺拉，1974：94-95）

在描述闪族宗教时，罗伯特逊·史密斯（[1889] 1995）阐述了对神圣者的矛盾心理。他强调了这个事实，即，神殿的建立通常与神灵的出现相联系，也就是说，是神灵显现的结果（同上）。然而，他对实践先于信仰却坚信不疑：

但是，古代的宗教多半都没有信条；它们完全是由各种机构与活动组成的。毋庸置疑，从习惯上说，人们不会追随某种不带有任何意义的活动；然而，作为一种规则，

我们发现，整个活动是严格固定的，附带其上的意义则极其含糊，同样的仪式被不同的人以不同的方式去解释，结果却并没有出现正统与异端的问题……简言之，仪式不是与教义而是与神话相关联的。（罗伯特逊·史密斯，[1889] 1995：16-17）

在随后的一段文字中，有更多的内容都与上述观点相关：

那些强制性的或者有价值的东西，是严格地表演由宗教传统规定的某些神圣的动作。情况就是如此，由此可见，神话学不应该享有突出的地位，在科学地研究古代信仰时，人们太过于经常地将这种地位分派给神话学。就神话在于解释仪式这一点而论，其价值总是第二位的，也许我们有把握肯定，几乎在每一个例子中，神话都是起源于仪式，而非仪式起源于神话。因为仪式是固定的，而神话则变化无常；仪式是强制性的，而对神话相信与否，则由崇拜者自行判断。更重要的是，古代宗教神话的最大部分，都与特定的圣地相关联，或者说是与特定的部落与地区的宗教庆典相关的。（同上书：17-18）

47 在宗教研究中，罗伯特逊·史密斯公式化了所有的观察报告，其中一个报告特别有助于发展对基督教观点之外的宗教现象进行的分析：“在欧洲，惟一得到认真研究的宗教形式，一直是形形色色的基督教教会的形式。”（同上书：16）这就意味着，由于一种具有误导作用的欧洲观点，因此对欧洲背景之外以及对其他时期的研究的所有努力，都怀有偏见。事实上，这种观点假定，在其他民族与不同的历史年代中，可以发现同样的因素、年代顺序以及被当代欧洲人体验过的种种活动。然而，如果一个人意识到这种偏见，那么，就有可能感受到，各种文化中的宗教有着完全不同的特征。事实上：

在我们这些现代人看来，宗教首先是个人的信念，是得到过论证的信仰的问题。然而，对于古代人而言，它是

公民公共生活的一个部分，它被简化为固定的形式，个人不需要去理解这些形式，也不需要随意去批判或者否定它们。不信奉宗教，就是对国家的冒犯；因为，如果神圣的传统被篡改，社会的基础就会随之被削弱，众神的恩宠就会丧失。（罗伯特逊·史密斯，[1889] 1995：21）

罗伯特逊·史密斯的《闪族宗教》(*Religion of the Semites*)，在许多场合都预示了后来被杜尔凯姆发展的同一种思想线索：“人并没有选择自己的宗教，也没有为自己设计宗教；对人而言，宗教是作为社会责任与义务的一般程序的组成部分，当然也是作为一个问题而强加给个人的……宗教的存在，不是为了拯救灵魂，而是为了社会的维系与安宁。”（同上书：28-29）简言之，宗教与日常生活本来就深深地相互交织在一起。出生于既定家庭的个人，必须遵从家庭与国家的宗教。宗教只是社会生活的一个方面，它受到一定的规则限制与调整。它具有的特点，同样也可以在图腾崇拜中发现，因为，“宗教并不是个人与超自然力的任意关联，而是一个团体的所有成员与一种力量的关联，这种力量从最深处有利于该团体，它保护该团体的法律与道德秩序”（同上书：55）。杜尔凯姆以一种更加清晰的方式，沿着同样的思路，怀着对社会稳定的同一种关注，最终发展出了他的经典思想。

弗雷泽：巫术与宗教

詹姆斯·乔治·弗雷泽爵士生于格拉斯哥，是《金枝》(*The Golden Bough*)一书的作者。关于他，学者阿尔弗恩索·马利亚·德·诺拉这样写道：“令人警醒的种种文化神话从负面影响了历史—宗教诸学科的发展，致使人们对这些学科之外的宗教生活产生了错误的想像，而弗雷泽的研究可以被认为是一些神话中的一种。”（1974：99）德·诺拉批评弗雷泽“没有历史感”，在方法上是“幼稚的”。此外，当弗雷泽研究“神话—仪式再现”（即神话在其他文化中再现）的现象时，他一直相当肤浅。他没有通过参照明确共有的模式去考虑那种再现的原

因以及“被重复的东西”的原因。他没有抓住神话与仪式之间的关联。事实上，存在着这样一些仪式活动，“它们几乎不以个人为基础，它们更经常地属于群体的宗教体验。这些仪式的显著特点，是与重复的形式有一种特定的关系，或者说，其形式本身是独一无二的”（1974：93）。

48 弗雷泽在研究中采用了探求现象变化的历时角度；也就是说，他考察了不同时代的实践活动与风俗习惯。他将巫术的出现置于世界的开端，而宗教的发展则放在其后。宗教一点点地取代了巫术的地位，但是，即便是在技术先进的社会，巫术也不会完全消失。文艺复兴的思想家如彭波纳齐（Pomponazzi，1462—1525）与坎帕内拉（Campanella，1568—1639）就利用了巫术活动。

乔万里·皮科·德拉·米兰多拉（Giovanni Pico della Mirandola，1493—1494）就深信巫术与宗教是紧密地联系在一起。他说：“Nulla est scientia, quae nos magis certificet de divinitate Christi quam magia et Cabala。”^①从这些例子，我们就有可能理解宗教进化的真正含义。也就是说，神话思想之首要与基本的特征，并没有完全被摧毁。（卡西勒 [Cassirer]：1962：97）

因此，在皮科看来，证明了基督之神性的，是巫术而不是科学，巫术与宗教之间的连续性似乎是显而易见的。

弗雷泽从曼哈德（Mannhardt）论植物之精灵的著作（1875—1877）中找到了理论支持。他对巫术的两种形式——顺势巫术（the homeopathic magic）或模拟巫术（imitative magic）与接触巫术（contagious magic）做了区别。模拟巫术以相似理念为基础，通过这种巫术，相似物便产生出相似物。另一方面，接触巫术以触染理念为基础：如果触及一个对象，那么，它的力量即魔力，便会继续对触及它的那个因素发生影

① 拉丁文，意为：能证明基督神性的，更多的是科学而不是巫术与犹太教神秘教义。

响。的确，“尽管弗雷泽事实上认为巫术是一系列的谬误，但是他仍然将之视为历史，而且是历史的开端。”（科克西亚拉 [Cocchiara]，1965：xxv）

在其不朽之作《金枝》一书中，弗雷泽（[1890，1900，1907] 1994）将人类的进化分为三个时期：巫术、宗教然后是科学。这样一种发展是与同一种观点相关联的：事实上，作者提供了如此令人印象深刻的丰富资料及信息，以至于与其我们把他当成一个理论家，还不如将他视为一个著名的档案收藏家。然而，他对人类知识的贡献是重要的。弗雷泽意识到了界定宗教的困难，于是他倾向于沿着他关于巫术的概念来解说宗教。他写道，宗教是^①

对被认为能够指导和控制自然与人生进程的超人力量的迎合或抚慰。这样说来，宗教包含了理论和实践两大部分，那就是：对超人力量的信仰以及讨其欢心、使其息怒的种种企图。在这两者中，显然信仰在先，因为必须相信神的存在才会想要取悦于神。（《金枝》：I，46）

一方面，巫术利用具有抚慰功能的、基于无根据的理性之上的技术；另一方面，宗教则通过信仰、实践、信念和功能来追求直接与神灵的联系。

49

总之，宗教认定，世界是由那些其意志可能被说服的、有意识的行为者加以引导的，就这一点来说，它就基本上是同巫术以及科学相对立的。巫术或科学都想当然地认为，自然的进程不取决于个别人物的激情或任性，而是取决于机械进行着的不变法则。不同的是，这种认识在巫术中是暗含的，而在科学中却毫不隐讳。（同上书：48）

弗雷泽在论及“金枝”（这也是其著作的标题）的巫术作

^① 以下关于《金枝》的几段译文，除改动个别字句外，均引自徐育英、汪培基、张泽石所译的《金枝》（中国民间文艺出版社，1987），在此表示感谢。

用时，发现了一个简明的例子，在说明此点时将之提供出来，想必是有用的。

维吉尔在这里肯定是把金枝描写为长在一株圣橡树上的东西，并把它同槲寄生相比拟。所以，按逻辑推理，结论必然是：所说的金枝，不是别的什么东西，只能是透过诗的薄雾或民间迷信看到的槲寄生。现在我们有根据可以相信：阿里奇亚丛林中的祭司——森林之王——就是金枝生长的那棵树的化身。因此，如果那棵树就是橡树的话，林中之王就一定是橡树精灵的化身。于是，不难理解，为什么必须折下金枝，才能把它杀死……为了使这两者完全相似，只需再假定，过去也是将林中之王在一年一度的阿里奇亚丛林里庆祝仲夏节的篝火中焚化的（无论是焚化其尸体还是将他活活烧死）……这样看来，在意大利的中心，美丽的内米湖畔，在远古时期，每年都上演着同一部十分激烈的悲剧。（《金枝》：II，796-797）

“金枝”这个名字本身的得来，也许是“由于槲寄生的树枝折下来存放几个月以后变得十足的金黄色的缘故。那鲜艳的金色光泽，不仅在叶上，而且遍布枝茎，整个树枝看起来确实像是一根金枝”。再者，“黄色可以部分地证明，何以槲寄生有时又被认为具有显示大地上的宝藏的性能，因为根据巫术顺势原则，黄色树枝和黄色金子之间有一种自然的亲密关系”（同上书：797）。此外，它也提到：

意大利阿里奇亚橡树林中的森林之王狄安娜祭司。他也许就是伟大的意大利天神朱庇特的化身，朱庇特曾经仁慈地乘着闪电自天而降，住在人间，栖身于内米小山谷内神的圣橡树上长着的槲寄生——雷电笏帚——金枝之中。如果的确是这样的话，就无怪这位祭司要手提宝剑捍卫那神明与他本人生命所系的神秘的树枝了。他所侍奉并与之结婚的女神（如果我没有弄错的话），正是天神的真正的妻子，即天后本人。因为她喜爱这里寂静的群山和幽深的

丛林，喜爱在蔚碧的夜空飘然徘徊，满怀喜悦地俯视着映
50 在狄安娜的明镜，那宁静闪亮的湖面上的自己的倩影。
(《金枝》：II，803-804)

这个简明的例子证实了弗雷泽进行人类学分析的方法——游荡于浪漫的文学风格之间，外加讽刺的手法以及各种无力的、矫情的、用于解释的造句。然而，许多学者（其中有弗洛伊德与米希亚·伊利亚德 [Mircea Eliade]）一直都在大量地使用由弗雷泽搜集起来的材料。伊利亚德赞赏弗雷泽的博学与文学才能，他写道，正是由于弗雷泽，那些“植物中的群魔”统治着人种学和宗教史的研究，直到第一次世界大战开始时这种状况才结束（伊利亚德，[1948] 1976：516）。弗洛伊德也承认弗雷泽的贡献，同时参考了弗雷泽关于巫术、万物有灵论以及模拟律与接触律的思想。在反对某些批评时，弗洛伊德甚至站在弗雷泽的一边。

值得一提的是，弗雷泽在杜尔凯姆与弗洛伊德之前，就已经写了大量关于图腾的东西。按照弗雷泽的观点：

图腾崇拜既是一种宗教体系，也是一种社会体系。就其宗教方面而言，它是由人与其图腾之间相互尊重与相互保护的关系组成的；就其社会方面而言，它包含了同族人相互间的关系以及和外族人之间的关系……人与其图腾之间的这种联系互利互惠；图腾保护人，人则以各种不同的方式来表示他对图腾的尊重，如果图腾是动物便不杀之，如果是植物便不砍伐或者采集之……属于同一图腾的人不可通婚，或者说，相互间不可发生性行为。（弗雷泽，1887：3，2，58）

后来，弗洛伊德引用了这些段落（弗洛伊德，1953b）。

最后，弗雷泽总结了图腾崇拜起源的三种假设：“外在灵魂”、“与生育力相关的巫术感应”以及“动物的化身”，这些假设是以特定的信仰为基础的。

马林诺夫斯基 (Bronislaw Malinowski, 1884—1942):
需要、文化与宗教

在我们进行过的所有讨论中（在此，所有的讨论不仅包括诸团体的组织结构，也包括信仰、仪式与神话），罗伯特逊·史密斯也许是第一个有意识地坚持社会学维度的人。他的追随者，法国主要社会学家与人类学家艾米尔·杜尔凯姆，后来发展了一套最充分的、最鼓舞人心的社会学体系。然而，这套体系搀进了某种形而上的先入之见，最重要的是，它不仅完全地否定了内省的心理学思考，而且也否定了人类行为的生物学基础。不过，在许多方面，杜尔凯姆都可以被视为现代人类学那些倾向中最合理的一种倾向的代表，而现代人类学的目标，首先是完全科学地将文化理解为一种特定的现象（马林诺夫斯基，1944：19）。

马林诺夫斯基于1884年出生在波兰克拉科夫，是伦敦经济学院的第一位社会人类学教授。读一读他在《文化的科学理论与其他论文》（*A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, 1944）一书中写的上述那段话，我们就可以推测出他在研究文化与宗教时所采用的方法。他承认罗伯特逊·史密斯对于宗教社会史的贡献，同时，他又阐明了自己的观点。他批评杜尔凯姆过分地看重社会学资料，低估了与生物学相关的心理学维度。另一方面，马林诺夫斯基认为，在对文化进行分析时，心理学与生物学都是非常重要的。

需要理论是马林诺夫斯基思想的基调。他认为人有各种不同的简单需要，一般而言，这些需要通过群体的合作、认知的进步以及人的价值观的发展而得到适当的满足。事实上，他这样说：

由于我们生活在文化中，由于我们能够体验文化，能够科学地观察文化，文化最根本的真相是，人的组织变成了各种永久性的群体。这些群体依靠某些一致性、某些传统律法或习俗而相互关联……我们也总是有可能从社会学

角度，去解说和判断这些组织起来的人类群体能够产生什么影响，它们满足了什么需要，它们为自己和作为整体的团体提供了什么服务。（马林诺夫斯基，1944：43）

鼓励人类合作的一般原则之一是与再生产相关联的。这个原则阐释了这样一些人类行为和机构，例如婚姻、父母与子女两代人之间的关系以及在一个扩展家庭群体中的种种关系的合理性。这些不同的关系是在法律、经济与宗教的基础上起源的。另一个“整合原则”（integration principle）直接关系到职业与工作的环境。为了达到共同的目标，一些特定的活动就得以组织起来。因此，在宗教层面上，存在着“教区、教派与教会”。

按照马林诺夫斯基的观点，满足人类需要的某些组织形式在所有文化中都存在着。宗教就是一个例子。由于宗教满足了人类的基本需要，因此它在每一种文化中都一直存在。事实上，生物学的前提并不是影响人类行为的惟一因素。文化需要，或者说对于基本需要的文化回应，也都应该予以考虑。就此意义而言，宗教一直在社会中具有相应的位置。

52 马林诺夫斯基批评了弗雷泽关于巫术与宗教的理论，尤其对他的两个原则——模仿律与接触律——进行了攻击。他写道：“在我们现代的人类学知识中，关于巫术的那种理论，也是关于最初级的世界观的理论，是站不住脚的。现在我们知道，原始人已经意识到了自然过程中的科学规律。”（同上书：196）这是完全不同的一种观点。然而，马林诺夫斯基用它来颠覆了弗雷泽的观点，因为“弗雷泽关于巫术的站不住脚的理论，是一种关于联想的被滥用了的原则，弗雷泽并没有肯定它，也没有肯定他的三阶段进化论，但是，却肯定了那个合理而正确的观点，即科学、巫术与宗教总是一直控制着人类行为发展的不同阶段”（同上书：197）。这样，马林诺夫斯基一方面希望证明巫术与宗教有本质的区别，另一方面又希望证明巫术与科学知识有本质的区别。“（那就是为什么）我们能够在此再现弗雷泽理论的原因：同类可以产生同类，或者说接触可以持续，这些并不是对观念的联想，而是对于愿望的目标与结果的肯定与设定，它们形成了巫术的心理学基础。”（马林诺夫斯

基, 1944: 199) 此外, “在弗雷泽看来, 巫术是人对自然力量的直接威迫; 宗教是信仰者对神灵的安抚。然而, 这二者之间的不同, 应该首先在那样一个次一级问题中发现: 宗教涉及的是人类体验的基本问题, 而巫术针对的总是特定的、具体的、细微的问题”(同上书: 200)。因此, 巫术主要是关注直接的、细小的问题以及特殊的现存个案和个人的问题, 而宗教覆盖了更长的时间跨度, 涉及更一般领域的问题, 因为它处理的是普遍的问题:

宗教关注死亡与永生, 关注以一种整体的、普遍的方式对于各种自然力的崇拜, 关注人对神灵之统治的向往……在其教义的结构中, 宗教总是将自身表现为一种界定人在宇宙中之位置、人的起源以及人的目标的信仰体系。从实用主义的角度说, 对于一般的个体而言, 由于要战胜死亡、灾难和命运等各种具有毁灭性的预测, 因此, 宗教是必要的。通过相信永生, 相信人在宇宙中平静的死亡或者是与神灵的再结合, 宗教解决了这些问题。从社会的角度说, 因为宗教总是文明的核心, 是道德价值的主要动机, 所以它与处于较低和较高层次上的每一种形式或组织都有联系……巫术是作为仪式、行为和咒语之综合而出现的……宗教采取的形式是公开的或私下的仪式、祈祷、献祭以及圣餐等。(同上书: 200-201)

因此, 在通过文化来满足需要的初级阶段, 巫术看来是一种科学。一旦巫术消失, 人自己就会询问关于终极的问题, 询问“人类的起源、人类的命运以及关于生与死、关于宇宙等问题。因此, 宗教需要的出现, 是作为能够建立体系和建构知识的人之需要的直接结果”(同上书: 202)。

53 马林诺夫斯基是一个功能主义者, 而且还是一个见多识广的、精确的理论家, 正如他在《文化的科学理论及其他论文》一书中所表现的一样。事实上, 他发展的许多概念, 都是他在1914至1918年间, 在新几内亚尤其是在特罗布利亚洲德岛上进行田野调查研究的结果, 在此之后, 他出版了《西太平洋的亚

尔古人》(*Argonauts of the Western Pacific*, 1922)。此外,在 20 世纪 30 年代,马林诺夫斯基完成了对非洲的研究。他在人类学方面的力作《巫术、科学、宗教与其他论文》(*Magic, Science and Religion and Other Essays*, 1948)一书,在其逝世后才出版,这本书为读者提供了全面理解社会宗教问题的径路。该书也包括了对特罗布利亚德岛上死者之精灵与神话的研究。此书的宗旨是,认为每一种习俗、每一种传统、每一种文化因素,都具有特定的功能,都在社会生活中扮演着重要的角色。这位学者的目的,是要理解并解释这些功能的现实意义。

按照马林诺夫斯基的功能主义观点,在特罗布利亚德岛上,宗教并不是作为一种广泛传播的现象而出现的。另一方面,巫术具有重要的神话学背景,这种背景证明了仪式庆典的合理性,而且这种需要任何时候都存在。咒语、仪式以及祭主活动的条件是巫术的基础。巫术具有教诲的功能,也就是说具有生产、保护和毁灭的力量以及表现和象征的功能。此外,巫术与宗教是对立的,巫术与主体的心理需要相关。当个人经历了危急时刻,当个人不得不作出重大选择时,他们都会求助于巫术。从此产生出了一种“乐观主义的仪式典礼”(ritualization of optimism),这是一种旨在克服困难的积极观点。此外,当解决各种问题,尤其是生存问题的替换手段不存在时,巫术充当了一种次一级的工具。然而,一旦发现了新的、起决定作用的解决方法以及获得了进一步的知识时,巫术便会消失。马林诺夫斯基似乎对此很肯定,尤其是他在非洲度过一些时光之后。

拉德克里夫-布朗 (Alfred Reginald Radcliffe-Brown, 1881—1955): 社会结构与宗教

阿尔弗雷德·利基那尔德·拉德克里夫-布朗持守着功能主义的观点。这种观点认为,社会事实犹如自然现象一样,有其自身的规律。拉德克里夫-布朗曾经进行过田野调查工作,尤其重要的是 1906—1908 年间在安达曼群岛,1910—1912 年间在澳大利亚所做的田野研究。

按照拉德克里夫-布朗的观点，巫术的仪式，例如在表现生或死的场合所表演的仪式，具有一种给予事件本身以支持的功能，它们产生了重要的社会效果。在任何一个时代，在一个所发生的事件需要一种强制性的社会行为来支持的社会中，都会建立起一种仪式关系，这种关系包含着尊重并且呈现出传统的、不断发展的特征。“基督徒与每一周的第一天之间的关系，就是仪式行为的典型例子”（拉德克里夫-布朗：《原始社会的结构与功能》，1952）。然而，据史科鲁普斯基（Skorupski）的观察（1983：72），也有许多形形色色的表达方式和各种各样的仪式形式，它们并不包含某种特定的态度。它们最多会演变成为一种正式的习俗。事实上，以非神圣物，或者甚至是令人不快的、肮脏的、不纯的物体为对象的仪式表演，的确也存在着。在这种情况下，禁止本身就是仪式的组成部分。因此，

仪式性的禁止是一种与信念相关的行为规则，这种信念认为，如果违反规则，其后果是不守规则的人在仪式中的地位将发生不良的变化。尽管仪式地位的这种变化在不同的社会有不同的表现方式，然而，任何地方都存在着这样一种观念，即，某种或小或大的不幸，可能会降临在相关人的身上。（拉德克里夫-布朗，1952：134-135）

区分拥有技术手段的仪式活动与象征表达的仪式活动也是非常必要的。宗教通常利用的是象征性仪式。事实上，

在动物的社会，社会合作依赖的是本能；而在人类社会，这些合作却依赖许多不同种类的象征物的作用……尽管有某种规则是必须遵循的，但是，仪式的主要基础，却在于将仪式的价值赋予对象与地点，这些对象与地点，要么本身就是维系一个团体之成员重要的共同利益的东西，要么就是这些东西的象征性的代表。（拉德克里夫-布朗，1952：150-151）

拉德克里夫-布朗的功能主义特别关注结构方面。在这个

意义上，我们称之为“结构功能主义”（structural functionalism）肯定是有道理的，因为它把一种重要的作用归因于社会生活的诸多方面，而且这种作用有助于维系结构的继续。拉德克里夫-布朗深受杜尔凯姆的影响，他在位于印度洋上的安达曼群岛上的研究，看来事实上是肯定了杜尔凯姆关于宗教具有维系共同身份与社会团结之功能的假设。社会的整合是通过节日、舞蹈和庆典等组织形式来维系的，这些组织形式巩固了社会结构。这种看法表明了拉德克里夫-布朗关注的是社会概念，而不是文化概念。当涉及功能的各种规律时，他利用了与结构和社会生理学相关的诸如社会形态学等概念。尽管他没有像马林诺夫斯基那样直接地论及需要，但是，拉德克里夫-布朗谈到了生存的基本条件。

55 雷蒙德·弗思（Raymond Firth, 1975: 135 - 136）写道，拉德克里夫-布朗根据神话与社会的关系，解释了安达曼人的神话的象征意义。他对特定的象征概念与行为所作的解释，看来是清楚可信的，尽管其中有那么一点点说教的意味。拉德克里夫-布朗采用的是比较方法，由于这种方法能够激励研究者去参照比较社会的不同层次，因而它是一种有吸引力的分析方法。其他的学者（例如皮纳德·德·拉·布拉耶 [Pinard de la Boullaye], 1922；施密特 [Schmidt], 1934；德马赫 [Demarchi], 1998）也一直在采用这种方法。

拉德克里夫-布朗本人曾经在亚历山大利亚的皇家法鲁克大学教授过社会科学，他曾明确地说过，“在我将社会人类学界定为对人类社会的研究时，也有人将其定义为对文化的研究”（1952: 189）。也是因为这个选择，使得拉德克里夫-布朗更接近杜尔凯姆。然而，他与杜尔凯姆是有区别的，拉德克里夫-布朗更关注社会结构，认为应该研究社会结构，就像研究自然社会的模式一样。他论述道，人类主体能够调整自身去适应自然，而不是去经受文化层面上的变化。他比较离谱的说法是，对于社会结构的研究，应该属于个体在其中是基本结构的自然科学领域，无论如何，社会问题都属于自然现象的特殊范畴。

与杜尔凯姆一样，拉德克里夫-布朗将社会功能毋庸置疑的地位归因于宗教。他明确地主张：

我们可以（至少作为一种可能性来）接受这样一种理论：任何宗教都是重要的，或者都是社会构造的重要组成部分，正如道德和法律是那个复杂制度的组成部分一样，凭借这个制度，人们能够一起生活在各种安排有序的社会关系之中。从这种观点出发，我们要处理的不是宗教起源问题，而是关于宗教的诸种社会功能——例如，它们对于社会秩序之形成与维系所做的贡献——的问题。有许多人肯定会说，只有真正的宗教（例如他们自己的宗教）才是能够提供有序的社会生活的基础。我们考虑的假设则是，宗教的社会功能并不取决于其真伪，我们认为是错误的甚至是荒谬的、令人厌恶的宗教，例如某种野蛮部落的宗教，也许都是重要的，都是那个社会结构中的有效部分，没有这些“错误”的宗教，社会就不可能进步，现代文明就不可能发展。（1952：154）

在此，拉德克里夫-布朗假设了一种非判断性的、科学的建设性立场。他的目标是，当结构功能主义运用于宗教现象学时，他要引证并证明（结构）功能主义的可靠性。他的结论证实了宗教具有的广泛社会功能，或者说，证实了宗教以及它们独立的内在价值。宗教的社会现实意义，团体生活以及社会自身的存在，都是一些极其关键的东西。

56. 为了说明宗教与社会结构之间的密切关系，拉德克里夫-布朗利用了所收集到的关于祖先崇拜与澳大利亚图腾制度的材料。他强调了宗教活动如何加强了社会联系，巩固了社会规则，增强了道德与法律。

拉德克里夫-布朗的结论也为社会—宗教研究指出了一种具有实用价值的方向。其建议综合如下：

- (1) 为了理解一种特定的宗教，我们必须研究它的各种影响。因此，我们必须研究这种宗教所发挥的作用。
- (2) 由于人的行为主要是受所谓情感（一种被认为是精神气质的东西）的控制，因此，我们必须尽可能地去发现，当个人加入特定的宗教崇拜团体时，在其身上所出现的那

些情感究竟为何物。(3) 在宗教研究中，我们必须首先审查宗教的特殊活动、庆典以及集体或个体的仪式。(4) 某些特殊的教义标志着现代宗教的特征，对信仰这些教义的强调，看来是结构复杂之社会中的某些社会发展的结果。(5) 在某些社会中，宗教与社会结构之间存在着一种直接而密切的关系。祖先崇拜与澳大利亚的图腾制度一直都是说明这种关系的最佳例证……但是，个别独立的宗教结构是以一个民族中的不同教会、教派或者崇拜团体等形式而存在着，在这些地方，宗教与整个社会结构的关系，在许多方面是间接的，而且要发现这种关系的迹象并不容易。(6) 作为一般的形式（不论这种形式会有什么价值），我们可以认为，一切宗教中所表达的东西，就是我称之为在两方面都具有依赖意义的东西，而且，宗教正是通过不断地维持那种依赖意义而发挥其社会功能的。(1952: 177)

拉德克里夫-布朗所写到的那种依赖，关注的是这样一种事实，即“无论在任何地方，宗教都是这样一种表达，它采用了一种或其他一种依赖于我们自身之外的力量的意义形式，而这种力量，我们可以称为精神或道德的力量（同上书：157）。

马歇尔·莫斯（1872—1950）：整体社会事实与作为交换的礼物

马歇尔·莫斯是对拉德克里夫-布朗最有影响的作家之一。莫斯经常处于不同学科与不同主题相互交叉的十字路口。事实上，他最初曾与其叔叔和新来的教师艾米尔·杜尔凯姆一起工作，后来他对杜尔凯姆产生了极大的影响。接着，他又影响了自己的学生，功能主义者克劳德·列维-斯特劳斯（Claude Lévy-Strauss）、列维-布留尔（Lévy-Bruhl），甚至还有亨利·哈伯特（Henri Hubert），他与哈伯特合著了《马兰基斯的宗教史》（*Mélanges d'histoire des religions*, 哈伯特，莫斯，1909）一书。因此，我们可以把他称为：这个世纪前半叶宗教人类学领域中最重要学者之一。然而，要决定他是一个社会学家还是一个人类学家，是很困难的。他的著作独到新颖，具有原创

性，所涉及的主题是礼物，即作为与社会结构相关的一种交换的那种礼物。

57 他先是与他人合作，后来又主持了著名的《社会学年鉴》(*L'Année Sociologique*; 该年鉴首期于1898年问世)的编辑工作。莫斯以其广博的社会科学知识而闻名。他像弗雷泽一样，是一个博学之士。除了是一个辛劳工作的编辑和孜孜不倦的资料收集者之外，他也活跃于文化领域，并且在巴黎创建了“闪族人种研究所”。与拉德克里夫-布朗不同，莫斯个人从来没有从事过田野调查工作，然而，他极大地激励了那位与他同时代的结构功能主义者。此外，他也为其他学者，首先是列维-斯特劳斯，提供了许多重要的线索。在政治上，他积极地参与社会主义者的活动，参与他们的《人性日报》的工作。与左拉(E. mile Zola)^①和诺勒(Jean Jaurès)^②一样，莫斯也是德雷福斯(Dreyfusard)^③的一个支持者。

为了研究没有文字的社会，莫斯充分利用了自己广泛的语言学知识，同时他也意识到了心理学的问题。因此可以说，莫斯是一个真正的学者，一个能够从此领域轻易地转向彼领域，同时又能够从每个领域吸取精华的人才。

在其关于科学的论文(1899)发表之后，莫斯又出版了《礼物》(*Gift*, [1925] 1990)一书，该书后来成了名著。在这本论著中，莫斯提供了许多关于美拉尼西亚、波利尼西亚和北美文化的材料。他特别分析了交换与契约的行为。尽管莫斯采用的是一种广泛且包容的方法，他的调查研究却通常局限于某个范围。根据马特利(Martelli)的观察：

随着人们对社会动力论和具有多维度的各种事实的复杂性有了更为清楚的意识，整体社会事实必然会涉及较高

① 法国作家(1840—1902)，自然主义文学的代表。在德雷福斯一案中曾发表公开信“我控诉”(1899)，为此冤案辩护。

② 法国社会主义者(1858—1914)，左派议员，《人性日报》的创办人，后被暗杀。

③ 阿尔弗列·德雷福斯是法国炮兵军官，1894年被诬告通敌而入狱。此案件引起法国举国愤怒，经过十余年反复斗争，德雷福斯终于在1906年沉冤得雪。该事件属于法国近代史上的大事件之一。

层次上的方法论的普遍化。通过这种途径，就有可能避免过度的断裂与抽象……莫斯认为，社会事实可以分为从宏观（例如雅典、罗马的城邦国家，或一个帝国的首都）到微观（例如法国中部，或者美拉尼西亚岛的居民）等各种不同的层面。这些异质概念属于整体社会事实的范畴，它们的共同点在于，都拥有解释性的力量，也就是说，它们允许研究者去发现那个社会的本质特征。虽然所有的事实都是社会事实，但是，只有其中的一些能够被认为是整体的社会事实。因为它们特定的地位与性质，它们允许重建各种复杂的关系和特殊的社会机构，同时，它们也阐明了人的天性以及社交性的基础。（马特利，1987：129-130）

后来，鲁思·本尼迪克特（Ruth Benedict，1887—1948）就是根据这些理念，去阐述她关于“文化模式”的概念的。

按照莫斯的看法，某些神话和宗教象征，都属于典型的绝对社会事实，它们具有的功能，就是宗教的功能。事实上，它们本身就是理解它们所属之文化的主要途径。献祭自身也许被视为一种绝对社会事实。其基本内容是用来献祭牺牲品（无论它们是什么——物品、植物、动物，或者人）的消耗与毁灭。就像关于提供或供奉的概念一样，献祭物也具有其他的意义。然而，献祭后面的基本概念仍然是牺牲品，例如要被吃掉的食物，应该被烧焦或者分成碎状的某种东西，或者被撕裂的身体。将血与身体进行致命的分离是这种献祭的一个例子。参与献祭或者接受献祭——神灵或物体、地点或人群、活动或者建筑物——都可能从献祭中获利。为了阐明不同的献祭仪式，这种区别是至关重要的。

莫斯认为献祭是一种宗教行为，它改变了实施者的身份，正如它改变了其中涉及的事物的性质一样。祭品作为两种不同的、对立的、互不联系的因素之间的中介而起作用，于是，世俗的东西变成了神圣的。这两种东西都参与了祭品的献祭。从字面上讲，献祭意味着将本来并非神圣的东西变为神圣的。

莫斯进一步阐述了作为一种礼物，一种相互交换祭品的献祭概念。根据给予—索取的行为逻辑，无论是谁在献祭中担任

角色，都会期望着有所回报，尤其是从向其呈上祭品的神灵那里得到回报。在印度的吠陀宗教中，献祭并不只是简单地供奉一个物品，而是向作为给予者的玛纳（mana，即神力）提供礼物，而他要与接受神力者一起分享。因此，接受者要服从给予者的力量。通过这份礼物，对话双方逐渐统一，而且接受者可能变成了捐赠者。玛纳出自美拉利西亚语，被认为能够促成一系列的可能性，也就是说，能够促成与神、图腾、死者和自然的紧密关系。因此，从另一个角度来看，玛纳也会变成一种可利用的因素，它也能够支配其信仰者。就这样，巫术逐渐与宗教脱离开来。事实上，它创造了人的自我中心。尽管只有人会为其将来焦虑、害怕，感到不确定，但是人也充满了希望，尤其被认为有玛纳之神力附身的人更是如此。

巫术与宗教之间的关系是莫斯考虑的主要问题。这也是一个有争议的、难以处理的主题。让·卡塞努夫（Jean Cazeneuve）企图说明其中的某些关键：

根据莫斯的观点，宗教组织是由举行仪式活动、相信神话的不同团体组成的。仪式是传统的活动，具有特定的目的，神话是强加给个人的传统信仰。在从事人种学研究的过程中，莫斯在更宽泛的意义上，将巫术视为宗教的一部分，然而，在严格的意义上，他又将巫术从宗教中分离出来。在莫斯看来，巫术是仪式和信仰的统一体，换言之，是一种“体系化（systematization）的结果，是由秘方、秘诀构成的一个整体，一般而言，它比宗教更加个人化。”（卡塞努夫，1968：66）

59 正如我们所见，莫斯关于巫术的定义十分接近杜尔凯姆的宗教概念。^① 这两个术语的某些相似性是可以肯定的。此外，按照莫斯的看法，虽然没有必要将巫术完全地从宗教中排除，

^① 在此指杜尔凯姆的宗教概念的前一部分：“宗教是与神圣事物（即与世俗之物有别而被归入禁忌范围的东西）有关的信仰和实践的统一体系”；但此概念的后一部分，即“这些信仰和实践将所有的信奉者团结到一个称为教会的单一的道德共同体之中”，却指出了宗教与巫术的最大区别，巫术没有组织，属于个体行为。

但是，要考虑二者之间的关系，也不应该忽视其区别（莫斯，1968：409）。莫斯的目的非常明确，而且在这个意义上，莫斯看来要先杜尔凯姆一步，即，莫斯认为，巫术是后来成为人类心智之基础的集体表现的原始形式（莫斯，1902—1903，1975：142）。

事实上，

人们总是认为巫术活动违反规律，是反常的。巫术经常在秘密状态下进行。因此，巫术仪式被视为与有组织形式的崇拜团体的仪式不同，而且是常常容易被禁止的活动。巫师能够在承认其角色的社会中，在特定的、非同寻常的环境中找到自我。因此，人们的观念有助于确立这类巫师的地位以及他们具有的影响。对于凭借集体性来界说的仪式和巫术之各种表现而言，同样如此。尽管巫术在许多方面处于社会的边缘，但是，人们对于巫术的相信，奠定了巫术的基础。（卡塞努夫，1968：69）

莫斯关于巫师的诸种假设体现了其方法的新颖，这种方法与其他解释者的方法，例如泰勒的万物有灵论、弗雷泽的关于巫术是伪科学的观点相反。莫斯通过种种例子来说明，巫术仪式是遵从社会规范并且体现了集体的期待（[1952] 1990）。按照他的观点，一个人通过三种途径——启示、献祭和传统，便可以成为巫师。莫斯也倾向于否定那些批评，即，指责巫师因为个人利益而进行欺诈。莫斯以澳大利亚的巫师为例，那些巫师用一些小石块塞满自己的嘴，然后声称这一切是他们的传授者之精灵所为。莫斯解释说，这样做的目的，是要满足想成为巫师的社会期待。这些行为不应该被解释为是因个人利益而进行的欺诈，而应该解释为，巫师（作为一种有专长的人）施展的各种模仿。社会给予了他一种权威，而他自己必须相信这种权威。自然而然地，他被赋予了能够使其功能得以发挥的那种精神。于是，他不得不采取一种严肃的姿态，这样，人们才可能认真地对待他，正如他认真地对待自己一样（莫斯，[1925] 1990，1975）。

玛纳是一种令人期待的、得到承认的力量，对巫术的信仰就是从它之中引发的。玛纳赋予了物体、事件和人一种巫术或宗教的态度。在卡塞努夫看来，玛纳同时拥有一种人格与非人格的力量，既拥有物质的，又拥有精神的特征。玛纳被置于空间“另一个”隐蔽起来的维度中，这个维度超出了诸如长、宽、高的范畴。玛纳为宗教或巫术的信仰与实践提供了共同的基础。宗教与巫术的起源正是在于各种共同的情感状态。卡塞努夫站在杜尔凯姆的立场上，并强调指出，巫术与宗教之间真正的区别在于，后者存在于教会中。总之，玛纳不可能被排除。

莫斯一贯强调，某些仪式当然是宗教的仪式，举例来说，有规律的、公开的、强制性的仪式，例如节日与圣餐就属于宗教仪式的范畴。然而，按照弗雷泽的观点，在这些仪式中，有一部分并不是宗教仪式。也有其他一些仪式通常只属于巫术仪式。这些仪式通常用来制造某种不幸以惩罚某人。它们被明确地禁用，甚至受到处罚，这使得巫术仪式与宗教仪式之间的对抗状态变得清晰。正是这样一种禁止，用巫术的术语来说，具有邪恶之眼的特征。因此，巫术与宗教是两个极端。在所有的宗教中都存在着理想，人们以追求理想的名义而诵唱赞美诗，举行献祭仪式，这些活动受到各种禁令的保护。巫术不属于这些特定的范围，它总是倾向于邪恶之眼，并且提供了那些仪式中所需要的各种鬼怪幽灵，而人类已经懂得去期盼它们了（莫斯，1902—1903，1975：21—22）。

从根本上说，莫斯坚持认为，巫术与宗教一样，是一种“价值判断的相互作用”。情感方面的各种意义被归属于其体系的不同对象。然而，这样一些价值判断并非个体精神的作用；它们表达了各种社会情感，这些情感在生死攸关或者事出有因的时候就已经形成，并且跟动物与植物、职业与性别、星辰与物理现象、土壤的结构、事件等的某些任意选择都有关联。在莫斯看来，关于玛纳的概念就如同关于神圣的概念一样，归根结底只不过是一类集体思维而已，这种集体思维形成了自身的判断，增加了一种分类法，确立了它的影响范围，同时对其受孤立的程度作出了限制（莫斯，1902—1903，1975：120—121）。一言以蔽之，对莫斯来说，巫术仪式不属于有组织的崇

拜团体，也就是说，它是私下的、隐匿的，具有一种容易被禁之物的倾向。莫斯认为，他对巫术的界定，所根据的，不是巫术仪式的形式基础，而是产生这些仪式的各种基本条件以及这些仪式在极其复杂的社会行为中的地位（莫斯，1902—1903，1975：120—121，[1925] 1990）。

莫斯也这样说过，巫术既与社会相关，也与技术相关。它不仅是一种实践的艺术，而且也是思想观念的财富。巫术承认知识的重要性，这是其最重要的因素之一。事实上，对于巫术而言，知识就是力量。当宗教通过其理性因素倾向于形而上学时，巫术却企图以一种实用的方法，去理解自然是如何发挥作用的（莫斯，1902—1903，1975：140—141）。

61 事实上，莫斯之贡献的核心在于对通过礼物开始的交换关系的研究（莫斯，[1925] 1990）。礼物将所建立的关系象征化，因此它具有了一种超越其交换价值的社会价值。最主要的是，相互的关系建立起来了。每一种现存的东西都为加强团体的凝聚力作出了贡献。通过献祭的方式，礼物成为集体关注的对象。个人如果放弃对于一个物体的所有权，那么他就得采取一种放弃的立场，完全地献身于团体的幸福。结果，得到好处的是整个社会，而且新的平衡也出现了。

我们也应该稍微关注一下莫斯关于祈祷的论述（莫斯，1968）。对此，马特利是这样来评述的：

祈祷也具有宗教仪式的所有显著特点。首先，它是一种行为，我们不能够将之与神话、梦想或神学沉思相混淆。它是一种**传统**的行为，仪式中包含了这种行为，而且它与传统相关联。正如宗教本身是有效的一样，祈祷也是有效的。当祈祷属于纯粹的崇拜时（这种情况常见于一神论宗教中），它也是向采取行动之神灵宣泄的一种辞令。通常有一些口头仪式，类似咒语，非常接近于祈祷。然而，莫斯是将祈祷归于宗教口头仪式的范围，这些仪式包括了各种形式，例如发誓、宗教性结盟中的文字契约等，其目的是表达美好的愿望，祝福以及诅咒等。即便如此，不同的口头仪式之间的界限也没有得到明确的界定。事实

上，祈祷可以具有发誓的价值，同样，祝愿也可能具有祈祷等的形式。(马特利，1987：48)

总之，正如莫斯所强调的(1968：414)，祈祷就是一种用口头表达来关注神圣问题的宗教仪式。

马歇尔·莫斯并不赞成杜尔凯姆关于神圣者是宗教现象之基础的观点。在玛纳的理念中，莫斯观察到一种更加古老而又全面的概念，这种概念允许对属于不同历史时期，不同世界范围的各种宗教的、巫术的、占卦的、民俗的现象进行更为灵活的分类。罗伯特·亨利·科德林顿(Robert Henry Codrington, 1891)在对马来亚社会的研究中，也总结了这种观点。按照莫斯的看法，玛纳的概念澄清了巫术力量的社会源头。它也包含并且统一了宗教现象呈现出的纷繁多样的形态，然而，文化的差异正是在于它灵活的多义性。因此，在一种更加广泛的意义上，玛纳，包括“巫术和神圣化，民间的与流行的各种迷信，都可以被视为宗教现象”(莫斯，1947)。相反，在严格意义上，神圣者的概念属于宗教。

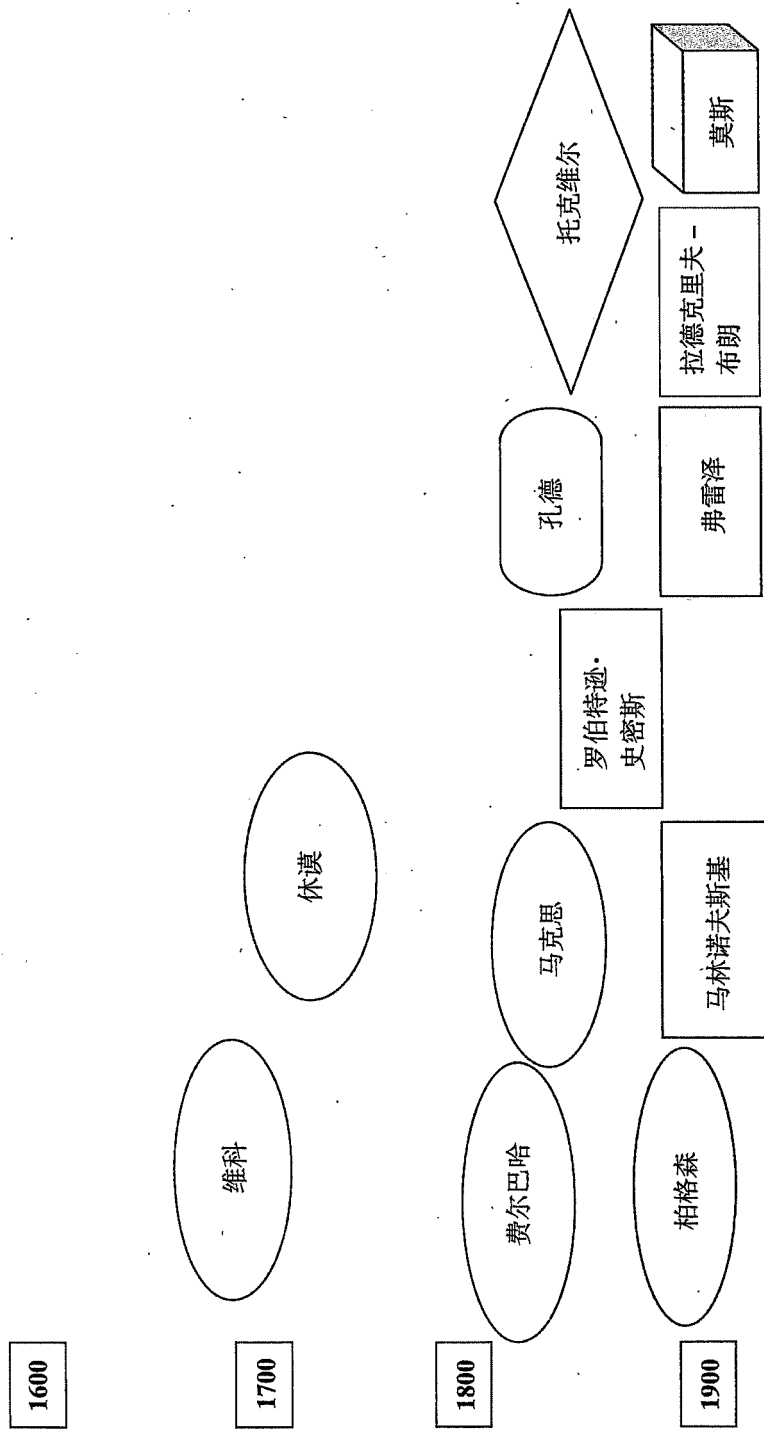


图1 从维科到莫斯

第一节 杜尔凯姆：宗教的诸种形式

宗教与社会

65 社会—宗教的研究在艾米尔·杜尔凯姆之前很久就开始了，其目的是建立一个独立的学科——宗教社会学。杜尔凯姆对于社会—宗教研究的整个发展趋势作出了贡献。此外，许多兴趣广泛的学者也对这门学科的发展作出了贡献。

在这些学者中，除了莫斯之外，还有亨利·哈伯特、罗伯特·赫茨（Robert Hertz）、鲁西恩·列维-布留尔和阿诺尔德·范·根尼普（Arnold van Gennep）。杜尔凯姆是这一大群人中的核心。杜尔凯姆的著述深受罗伯特逊·史密斯的影响，而

福斯特尔·德·库兰治 (Fustel de Coulanges, [1864], 1980) 对于杜氏的影响, 主要体现在促使他将宗教作为社会的本质部分去思考这个方面。库兰治研究了希腊与罗马的古典宗教, 识别出自然神崇拜与死者崇拜 (在家庭的层面上) 的社会连带主义^① 的特征。他声称, 婚姻与父亲的权威 (patria potestas) 正如家庭关系、私有财产和遗产一样, 起源于宗教。就家庭而言, 它远不只是群体的自然结合, 而是一种宗教上的结合, 随着时代的发展, 家庭逐渐增加, 其数目越来越多, 最后城市出现了。在此, 共同的崇拜活动在分享同一种仪式、同一个祭坛或寺庙、同样的神圣热情 (这种热情得到小心的呵护) 的人中, 发挥了一种纽带的作用。

在杜尔凯姆的童年时代, 宗教与家庭关系是两个重要的因素。杜尔凯姆的父亲莫塞斯 (Moses) 是个犹太教的拉比, 母亲梅拉尼 (Melanie) 则完全献身于这个家庭。他的家庭同时也是一个聚会团体, 一个神圣的场所。此外, 犹太教在家庭中与其他人共同分享宗教仪式的做法, 也在家庭内外两方面加强了这些关系。

宗教生活的种种形式是杜尔凯姆那本最成熟的著作中特定的主题 (杜尔凯姆, [1912] 1995), 也是最受批判的主题。杜尔凯姆的所有著述加起来共有 43 部, 其中包括书评。在其所有的著述中, 杜氏都处理了作为一个重要主题, 至少是与社会学相关的主题的宗教。

66 为了向读者提供一个关于杜尔凯姆的思想的更清晰、更全面的轮廓, 我们最好尽可能地抛开由这位社会学家的著作引起的相关争论, 尽管这些争论仍然在继续, 相当多的学者仍然对之兴趣盎然。批评的书目浩如烟海, 仅书名就有几千种。就宗教社会学领域而言, 杜尔凯姆的著作的引用率比韦伯高, 也许是引用率最高的作者。

因此, 我们最好通过《宗教生活的基本形式: 澳大利亚的图腾体系》一书, 直接描述杜尔凯姆文本的内容。该书导言中的研究主题为: “宗教社会学与认知理论” (Religious Sociology

^① 一种社会学理论, 认为利害相关的社会组织是以社会成员的相互依存为基础的。

and Theory of Knowledge)^①，这个标题听起来像一种宣言。宗教与认知的联系（后来尤其得到贝格尔与鲁克曼的发展），将杜尔凯姆的这部著作定位于社会学的两个分支学科即宗教社会学与认知社会学之内。然而，在宏观的层次上，这个主题也具有比较广泛的角度。在导言中，杜尔凯姆写到，此书的目的是要研究原始宗教，因为它是迄今所知的最简单的宗教。为了界定它是原始的，宗教的体系应该具备两个首要条件：第一，它应该处于组织形式最简单的社会背景中；第二，不必参照过去的任何宗教体系就能够对它作出解释。这就是所要研究的宗教体系应该尽可能是最原始、最简单的理由。至于“原始的”这个术语，杜尔凯姆已经意识到了这个词可能引起的歧义，他解释到：

大家将会看到，就像“原始的”一词一样，我赋予了“起源”一词一种完全相对的意义。我不是指一种绝对意义上的开端，而是指迄今所知的一种最简单的状态——我们现在不可能超出的状态。当我谈及历史或宗教思想的起源与开端时，必须在这种意义上理解那些表述。（杜尔凯姆，[1912] 1995：7，注释3）

在杜尔凯姆看来，只有远古时期的宗教而非其他宗教，才能够使我们理解人的宗教倾向，而这种倾向是人性中永恒的和本质的方面。因此，为了掌握宗教性的各种不变因素，我们必须追溯到最远古的宗教。这种研究远不止是考古学的研究，它必须以社会学的调查形式来进行，通过孤立人类起源时的种种条件，来理解现今状态下的人们。

杜尔凯姆认为，不应该用西方人的观点来研究最原始的宗教，例如澳大利亚部落的宗教，而要牢记人类种种具体的需要。尽管某些神话和仪式稀奇古怪，但是社会学家必须透过表

^① 在此将“Knowledge”译为“认知”，比译为“知识”更确切，它表达了一种动态过程，同样，后来由贝格尔等人发展的 Sociology of Knowledge，译者认为译为“认知社会学”更好一些。

层去发现宗教性自身的本质。事实上，虚假的宗教并不存在。每一种宗教都有其创建的理由，最初的需要，基本的原因和动机，而这一切反过来又滋养了宗教自身。只有如此，我们才有可能去研究每一种宗教都表现出来的共同根基。

人们研究“低级”社会的原因何在呢？

在低级社会中，较少的个性发展，较小的群体规模，同质的外部环境，这一切都将差异和变化减少到了最低限度。这样的群体有规律地发展着智力与道德的一致性；在比较先进的社会中，这类一致性的例子，我们很难发现。一切属于公有……同时一切也都是统一的、简单的……那些无关紧要的奢侈品还没有发展起来，没有掩盖原始的东西。一切都被缩减成了绝对必不可少的东西，缩减到了没有它们就没有宗教的程度。但是，必不可少的东西也就是基本的东西，换言之，是我们首先要了解的重要的东西。（杜尔凯姆，[1912] 1995：5）

后来，人们逐步用“结构”这一概念来说明这种原始的核心。“结构”是一个既成功又有争议的概念。在杜尔凯姆的特殊追随者克劳德·列维-施特劳斯的许多著述中，“结构”就是一个基本的概念（西普里阿尼，1988a）。

在此，至少有两个确定的关键点必须强调。一方面，最早的各种表述体系（即人创造了世界和其自身）都是关于宗教起源的，这一点一直为人们所熟知。没有一种宗教不涉及宇宙论，不涉及对“神”的思索（杜尔凯姆，[1912] 1995：8）。对于世界最初的认识、最早的世界观，主要都是宗教的。宇宙和神性是同一回事，就像知识与宗教是同一回事一样。另一方面，杜尔凯姆在其著作中又下了这样一个结论，他写道：

宗教具有突出的社会性。宗教表象是表达集体实在的集体表述；仪式是从集聚在一起的群体之中产生的，其目的是激发、维系或重新创造群体的某些精神状态。此外，如果种种概念起源于宗教，那么它们必然分有一切宗教共

有的因素，而且也必然具有社会性，是集体思维的产物。至少——鉴于我们今天对这些问题的理解，我们应该避免过激和武断的论述——我们可以说，它们包含了大量的社会性因素。（杜尔凯姆，[1912] 1995：9）

68 宗教与社会似乎有重叠的方面，它们不可分割地交织在一起。社会实在是宗教性的，宗教条件是社会性的——它们的合法化是相互作用的。一个团体要么是宗教团体，要么它就完全不可能存在。然而，杜尔凯姆认为，是他把宗教与社会之间的这种一致性推到了极致。因此，在这个问题上，他变得小心谨慎，而且声称，他的这些理念是以现存的认知表述为基础的，这是一种典型的科学声明。然而，他强调了在时间顺序问题上的宗教起源性质。因此，“空间组织以社会组织为模式，是社会组织的复制品。任何一种理念，甚至包括左与右之间区别的观念，如果不是宗教因而也不是社会表现的产物，就不可能存在，更不会成为人性的组成部分”（同上书：11-12）。

宗教与社会之间的关系，类似于个人与社会之间的关系：“人具有两重性。人的身上有两种存在，一是个体的存在，其基础是人的身体，由于这个事实，它的活动范围受到严格的限制；另一个是社会存在，它在我们之中，代表着通过观察可以知晓的智力与道德领域的最高实在，即我所说的社会。”（同上书：15-16）

神圣与世俗

杜尔凯姆也积极地批评了其他学者的宗教理论。尽管他肢解了这些理论，但是，他的反思既敏锐也具说服力。通过一种辩证的审视，思考了赫伯特·斯宾塞的理论（[1882-1885] 1967）、马克斯·缪勒（Max Müller）的理论（1889）以及关于神的概念，参照爱德华·B·泰勒（[1871] 1958）和弗雷泽的著作，杜尔凯姆讨论了关于超自然者的概念。他简短的结论是：存在着无神的仪式，神灵起源于仪式（杜尔凯姆，[1912] 1995：33）。他后来这样表述道：

宗教现象属于两个基本的范畴：信仰与仪式。前者是观点和看法的层面，由各种表现组成；后者是特定的行为方式。思想与行为的分离完全存在于这两种现象的范畴之间……为了确定仪式自身的特征，就必须确定仪式对象的特征，而仪式对象的特性是在信仰中表达的。因此，我们只有在界定了信仰之后，才能界定仪式。人们所知的一切宗教信仰，无论是简单还是复杂，都展示了一个共同的特征：它们将人能够想到的事物，不论是真实的还是理想的，都预先分成了两类——对立的两类——我们可以用两种截然不同的术语来表述它们：“世俗”与“神圣”，这两个词非常贴切地转达了其含义……无论何时何地，神圣之物与世俗之物总是被人类理性视为相互分离的两类，是两个毫无共同点的世界。在此世界发挥作用的能量，不仅是在彼世界遇到挑战的能量，而且被提升到了一个更高的层次；它们是两种不同的能量。在不同的宗教中，人们对这种对立的认识也是不同的……但是，尽管对立的形式多种多样，对立的事实却普遍存在。（同上书：36）

69 神圣与世俗之间的清楚界限，也许源于杜尔凯姆个人所受的教育，它是这个社会学家最欠说服力的表述之一。似乎杜尔凯姆本人也意识到了这一点，并且企图澄清这个问题。

这并不是说，一种存在物绝对不可能从这个世界转到另一个世界。但是，当这种转换发生时，发生的方式就显示出这两个领域基本的二元性，因为，它暗示了一种真实的变化。许多民族都举行的成年礼，尤其能够充分地显示这种变化。成年礼是引导青年人进入宗教生活的一系列仪式之一。最初，一个人来自纯粹世俗的世界，他在那里度过了自己的童年时代，然后进入神圣物的世界。这种状态的变化并不被视为只是先前存在的种子的生长，而是彻底地脱胎换骨。此时，可以说这个年轻人死了，原来的那个他已不复存在，已被另外一个人替代。他以一种新的形式

获得了再生。(杜尔凯姆, [1912] 1995: 36-37)

杜尔凯姆清楚地表达了这个观点: 神圣与世俗是两种不同的东西。此外,

神圣之物是世俗之物不应该也不可能接触之物, 否则必遭惩罚。当然, 这种禁止接触的状态也不能过分到让这两个世界不能够沟通, 因为如果世俗之物无法与神圣之物发生关系, 那么神圣也就毫无益处了。建立这种关系本身, 是一种微妙的运作, 它需要小心谨慎, 也要求助某种或多或少有些复杂的进入仪式。然而, 如果世俗之物不舍弃自身的特征, 如果不借助某种方式在某种程度上变成神圣之物本身, 那么, 这种运作就不可能进行。总之, 这两个不同的类别不可能同时既相互接触, 又保持自身(同上书: 38)。

尽管这位法国社会学家经常强调神圣与世俗的分离, 但是, 有时他又会否认这种分离, 至少是部分地否认。确实, 事实真相与任何过激的立场和绝对的表述并不相符。

众所周知, 杜尔凯姆并未直接从事过田野调查研究, 不过, 他利用了其他学者的研究与著述来分析澳大利亚的部落文化。尽管那些材料从表面上看来是一致的, 但是, 它们太复杂, 常常模棱两可甚至相互矛盾。杜尔凯姆对那些经验材料的处理极为小心, 而且非常忠实于原有内容。在其成年时期, 杜尔凯姆的犹太教背景对他仍然具有影响, 尽管他声称自己是个不可知论者。他所采取的认真严肃的方法与科学态度, 似乎成了他的新宗教。他企图发现宗教情感的起源, 但对抨击宗教信仰背后的非理性却毫无兴趣。他的目的在于理解宗教情感在社会、团结与社群结果中所发挥的作用, 最终要了解社会作为新的神圣实体出现的原因。

与孔德的理念相比, 杜尔凯姆的观点似乎更有道理。

杜尔凯姆将社会与宗教放在一起考虑, 这种学说在

许多方面很接近孔德关于人性宗教的可笑观点；不过，要实现孔德的理念，只能在科学在社会中占有统治地位的未来，而杜尔凯姆的观点是，社会就是（事实上一直都是）人的宗教。这是一种在含义上近乎于中世纪之观念的现实主义与具体化的极端例子。（亚伯拉罕 [Abraham]，1973：100）

关于杜尔凯姆，塔尔科特·帕森斯（1968）采取了一种不同的立场。他强调了神圣与世俗之间、道德责任与个人利益之间差异的一致性。帕森斯对于神圣物特征的进一步考虑更富刺激性，他认为，赋予神圣物特征的不是那个物体本身，而是被认为属于物体的一种象征因素和文化因素，这种因素具有与信仰和情感相关联的意义，一言以蔽之，具有与“各种表象”（representations）相联系的意义。因此，帕森斯宁愿讨论象征体系，尤其是“关于宗教的各种表现体系”（主要是由于道德的维度，这些体系被整合于社会结构之内）。他认为，杜尔凯姆阐明的象征体系具有一种集体的内涵，因为它主要是一种文化体系。我们在所谓原始文化中发现的微小程度的差异，使我们确定了“种种基本形式”，即宗教生活的起源。按照杜尔凯姆的看法，社会领域也是文化性的。帕森斯承认，杜尔凯姆为划分社会体系与文化体系之间的区别作出了贡献。然而，由于杜尔凯姆将其研究局限于差别极其细微的社会，这也就阻碍了他确认在其“种种表象”与社会结构之间的那种联系，是否适用于更加复杂的社会。然而，这个问题之所以存在，更多在于杜尔凯姆研究之初的状况，因为文化同时也被认为是一种社会的与宗教的现象。不过，在更加复杂的社会中，这一点不可能得到检验。

此外，正如帕森斯所认识到的，杜尔凯姆的观点是宗教研究中的转折点。与爱德华·泰勒（[1871] 1958）、赫伯特·斯宾塞（[1882—1885] 1967）和卡尔·马克思（[1888] 1935）不一样，杜尔凯姆没有设想宗教的消亡。相反，他认为在当代社会中，宗教将一如既往地像它在原始时代一样，发挥着同样重要的作用。也许在将来，仍然会存在着具有宗教之功能的同等

物，例如鲁克曼所谓的无形宗教（鲁克曼，1967）。另一方面，从一开始就十分清楚的是，杜尔凯姆的《宗教生活的基本形式》并没有攻击宗教。

只要读一下这本书，就能够肯定这一点。

就特征而言，宗教现象总是将已知的和可知的宇宙一分为二，分为无所不包而又相互排斥的两大类。神圣之物受到禁忌的保护与隔离；世俗之物则是被施以禁忌的对象，必须与神圣之物保持距离。宗教信仰就是那样一些表象，它们不仅表达了神圣之物的性质，也表达了神圣之物相互间的关系以及它们和世俗之物的关系。最后，仪式是指导性的准则，它们规定人在神圣之物面前，必须如何行事为人。一定数量的神圣之物确立了其相互间的等同关系与从属关系，并且形成了具有某种一致性的体系，而这种体系又不属于同类的其他体系，这样，信仰与仪式一起，构成了宗教。（杜尔凯姆，[1912] 1995：38）

杜尔凯姆用这一简明扼要的陈述，表达了他关于宗教、神圣、世俗的观念，从中我们也许可以了解帕森斯对杜尔凯姆主要特点的解释。同时，我们也可以更容易地再一次了解到杜尔凯姆立场的清晰基调——世界“永远”是分为神圣与世俗这两部分的。因此，任何折中的解决办法都必须抛弃。当然，我们应该小心地接受这种观点；杜尔凯姆本人有时也意识到了这一点。

巫术、宗教与教会^①

在界定宗教之前，杜尔凯姆曾企图界定巫术，以便防止在这两个术语中出现任何可能的混淆。在此之前，杜尔凯姆的前辈及其同时代人已经大量地研究了巫术。他们认为巫术是基本的论题，然而他们并没有为此提供充分的完全根据经验的支持。

^① 此处的教会并不专指基督教会，而是指一般的宗教团体。

巫术也是由信仰与仪式构成的。与宗教一样，巫术也有自己的神话和教义，不过这些神话与教义没有得到充分的发展，也许是因为巫术追求技术与功利的目标，因而它不在纯粹的沉思中浪费时间。巫术也有自己的庆典、祭祀、祭礼、祈祷、吟唱和舞蹈。巫师乞求的那些存在物和他调动的力量，不仅与宗教诉诸的力量的性质相同，而且它们往往就是同一种力量。在最原始的社会中，死者的灵魂大体上就是神圣物和宗教仪式的对象，然而与此同时，它们又在巫术中发挥着主要作用。在美拉尼西亚和澳大利亚，在古代希腊与信奉基督教的各民族中，死者的灵魂、骨骼和毛发，都是巫师经常使用的法器。（杜尔凯姆，[1912] 1995：39-40）

在界定了巫术之后，杜尔凯姆就可以为教会下定义了：教会即“一个社会，其成员不仅以同样的方式想像神圣世界以及它与世俗世界的关系，而且也将这种共同的表象转化为共同的实践”（同上书：41）。

关于这一点，有必要作些评论。第一，在此使用的“社会”（society）这个术语，太宽泛、太一般化。杜尔凯姆应该使用另外两个术语：“组织”（organization）或“团体”（community）。他在其他场合谈到教会时，使用的就是这两个词。第二，由世界与崇拜活动之共同理念提供的统一特征，得到了有力的强调。第三，神圣与世俗之间的关系又一次被表述为创立教会的本质因素。于是，宗教与教会相互重叠，以至于这两个术语变得不可分离了。如果宗教生活存在，那么教会也就存在。而规模较小的群体只是“附属于较大教会的崇拜团体”。

在巫术领域也存在着追随者的团体。不过，其凝聚力与对团体的意识却几乎不存在，因此，“**不存在巫术的教会**”（同上书：42，黑体为原书形式）。（巫师与其委托人之间的联系非常短暂，就像巫术信条与其追随者之间的关系一样。同样一种巫术经验持续的时间并不特别的长。而且，“巫师拥有客户，但没有教会”。对巫师来说，每一个客户都是独立的，与其他客

户没有关系。因此，强调个体的态度是巫术特有的，它与教会强调团结的态度形成鲜明的对比。在这方面，杜尔凯姆引用了罗伯特逊·史密斯（[1889] 1956）的观点，但是后者未能在巫术与宗教之间、巫术与教会之间作出明确的划分。经验不断地表明，这两者之间的差距不是绝对的。然而，杜尔凯姆给教会下了一个令人难忘的定义：“由所有信仰者，包括俗人与教士，共同组成的道德共同体。”（杜尔凯姆，[1912] 1995：42）

在此，杜尔凯姆预见未来的宗教社会学的某些方面，这门学科将会倾向于强调个体的宗教表达。他为强调“个体宗教”埋下了伏笔，并且阐明了一个既有吸引力又相当机敏的问题：“纵观整个历史，这些个体宗教不仅非常普遍，而且今天有些人仍然会提出这个问题，即，这类宗教是否并不一定会成为宗教生活的主要形式——有一天，惟一的崇拜形式就是每个人自由地在自己内心进行崇拜活动，这一天是否不会到来。”
73（同上书：43）正因为如此，我们就有了关于当代宗教之主观主义的独特解释，有了鲁克曼关于“无形宗教”（1967）的独特解释，也有了关于“现代宗教行动者”的独特解释（科拉迪 [Corradi]，1993）。

然而，杜尔凯姆如此沉醉于自己的社会中心主义之中，以至于他草率地加上了这样一条解释：这类个体崇拜形式不是独特的、自主的宗教体系，而仅仅是这些个体所属的整个教会所共有的宗教的某些方面（同上书：43）。总之，每一种崇拜形式都只有在教会之内才能得到落实。

后来在其书中，杜尔凯姆又一次讨论了宗教的主观主义：“宗教完全是由内在的、主观的状态构成的，可以由我们每一个人随意去建构”（同上书：44）。不过，杜尔凯姆很快就决定放弃或者延迟这种宗教的切实可行的范围。这时，他向读者提供了下述这条简明的宗教定义：“宗教是与神圣事物（即与世俗之物有别而被归入禁忌范围的东西）有关的信仰和实践的统一体系，这些信仰和实践将所有的信奉者团结到一个称为教会的单一的道德共同体之中。”（杜尔凯姆，[1912] 1995：44，黑体为原书形式）然后，杜尔凯姆谈到了以信仰的抽象化和实践的具体化为基础的、具有凝聚力的“统一体系”。由于信仰

与实践，通过教会表现出的团体意识，个人在其中被团结起来。简言之，“宗教观念与教会观念是不可分离的……宗教显然是不寻常的集体的事物”（同上书：44）。

于是，作者又重申了同样的概念：宗教的特征就是社会事实。信仰与实践是社会的象征。宗教形式的源头就是聚集在一起。因此，杜尔凯姆批驳了爱德华·B·泰勒（[1871] 1958）认为自然界的每一因素都拥有灵魂的万物有灵论的观点，也批驳了马克斯·缪勒（1889）的自然现象崇拜论。

因此，在《宗教生活的基本形式》一书的最后部分，为了发现最基本的宗教形式，杜尔凯姆转向了对最简单的原始社会——阿兰达社会——的研究。他广泛地谈及图腾，并且希望表明，氏族的命名根据的是一切仪式都以此为中心的图腾。这种原始社会相信神秘的力量使图腾充满了生命，因此图腾被认为能够惩罚种种违规的行为。由于被选为图腾的植物或动物并不具备这种特殊的性质，因此，我们可以认为图腾在本质上是一种象征，它既代表神灵也代表氏族。正如宗教与社会一样，图腾与氏族也以同样的方式相互认同。

杜尔凯姆对阿兰达社会的研究表明，这个社会首先经历了个人主义的时期，随后是更具宗教性的阶段，这个阶段以群体的团结为特征。社会自身就是道德权威的体现，它敦促个人去遵守他们的规则。只有这样，为一个强有力的社会团体做奉献的精神才能够树立起来，而这种精神能够克服个人的目的。

74 杜尔凯姆在其分析（[1912] 1995）中讨论了范围广泛的各种问题，它们大都与澳大利亚形形色色的图腾形式有关，在此我们很难详细逐一介绍。总之，一些最有意义的讨论都涉及了各种区别：精灵与神灵之间、与禁忌相关的消极崇拜形式和禁欲仪式，同与献祭和祭品有关的积极崇拜形式和模仿仪式之间（它们都是具有代表性的，值得记住的，也是必须赎罪的）、善与恶的神圣物之间的区别。

杜尔凯姆在其结论中强调，“宗教中存在着某种永恒的东西，它必然比宗教思想为自身附加的一系列特定象征更富生命力。任何社会都会体验到，它需要不时地维系并加强集体情感与集体意识，这些情感与意识能够为它提供凝聚力和独特的个

性”（杜尔凯姆，[1912] 1995：429）。此外，杜尔凯姆还作出了一个清楚简明的预言：“在将来，宗教显然不可能扮演它过去曾扮演过的角色。然而，宗教似乎注定只会改变自身，而绝不会消亡。”（同上书：432）

第二节 韦伯：世界诸宗教

加尔文宗与资本主义

75 马克斯·韦伯深受一群享有声誉的神学家与史学家的影响，他们之中有神学家奥托·鲍姆加登（Otto Baumgarten）和他的父亲、著名的历史学家赫尔曼（Hermann）以及美国神学家威廉·艾米利·詹宁（William Emery Channing, 1780—1842）。韦伯与其兄阿尔弗雷德（Alfred）关于宗教问题的讨论，也使他深受影响。之后，他成了历史学家特沃多·莫姆森（Theodor Mommsen）的学生，后来参加了社会福音运动，在此过程中他遇见了“无产者的牧师”弗里德里希·劳曼（Friedrich Naumann）；他通过向牧师们发放问卷，在工人中开展研究活动。韦伯与神学家厄恩斯特·特洛伊奇（Ernst Troeltsch）是朋友，后来又与格奥尔格·西美尔建立了联系。1904年，韦伯访问了美国，在那里亲眼目睹的团队精神和宗教精神令他大受震动。经过这一段长时期的准备之后，韦伯开始动手写作其奠基性的论著：《新教伦理与资本主义精神》（*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*；韦伯，[1904—1905] 1976b）。

韦伯的名字经常与马克思的名字联系在一起；事实上，他一直有“资产阶级的马克思”这一称号。马克思是他的公认的对手，其影子时时存在。然而，韦伯对于宗教现象的研究表明，他的兴趣全然不同于马克思。通过对宗教现象的研究，他首先揭示了新教伦理的社会经济结果，在其晚年，又遵循同样的思路，出版了一系列关于世界诸种宗教之经济伦理的专著。

在韦伯看来，马克思对于资本主义的分析太具决定论色

彩。另一方面，韦伯相信，宗教传统之中观念的发展能够影响人的行为。加尔文宗为资本主义的发展提供了一个意识形态的基础。事实上，预定论（predestination）这一概念意味着，个人认为有必要在上帝的拣选中去证明他的选民身份。这一点可以通过表明个人经济活动的实际收入的丰硕成果来预示。预定论的概念也与天职（vocation，即德文 Beruf）的概念相关联，此外也与禁欲主义，与辛苦劳作的各种形式相关联。按照韦伯的观点，所有这一切刺激了生产力，然后带来了资本的积累，因为人们通常选择将其财产投资于新的事业，而不是将其收入消耗在生活方面。

虽然韦伯并没有完全忽视资本主义发展的更加严酷的经济环境，但是，他的目的是要反驳对于历史的唯物主义的理解。他承认资本主义在现代社会实在中的力量，然而他却认为，社会的动力不是由单一因素促成的。这就是他将宗教与经济联系在一起的理由。

当然，韦伯的分析并非无懈可击；他过分广博的知识有时反而不可能得到证实，同时也很难掌握。他的论述经常会离题，以至于这些论述变成了知识上的满足。尽管如此，他仍然是宗教现象研究方面的奠基人，这主要是因为他的客观见解，尤其是他在社会宗教研究中的不寻常的态度。

在其《新教伦理与资本主义精神》一书中，马克斯·韦伯特别考察了加尔文宗、虔敬派、卫斯理宗以及浸礼宗等教派，强调通过恩典、生活的种种规则，特别是预定论的概念而获得拣选的作用。首先，他企图去发现特定的宗派组织与社会阶层之间有什么样的关联。然后，他研究了路德宗关于天职的概念。最后，他讨论了新教禁欲主义的职业伦理。

作为一种参照点和比较手段，韦伯大量地使用了“理想型”这一概念。通过强调某些显著的特征，他获得了一种经验性的范畴，他能够检查一个假设对于这个范畴的作用、重要性以及影响。理想型是一种方法论工具。因此，以新教伦理为出发点，韦伯能够建立一套属于理想型的规律，也就是说，新教有利于我们所知的资本主义这种特殊现象的发展。然而，作为一种开始的条件，这种理想型的概念既非绝对，亦非是惟一的

可能。在进一步的研究中，还可以增加其他的理想型条件。

针对韦伯著作的各种评论性文章一直很多，而且还在不断增加，涉及的范围相当广泛。许多学者一直在研究这位德国学者的思想，他们中有内拉实 (Neurath)、克劳斯 (Kraus)、陶尼 (Tawney)、帕森斯、特洛伊奇、雅斯贝尔斯 (Jaspers)、舒茨、阿罗恩 (Aron, [1955] 1977: 447 - 523)、本迪克斯 (Bendix)、弗洛伊德、让西门 (Runciman)、吉登斯 (Giddens)、罗西 (Rossi)、费拉罗迪 (Ferrarotti) 和加瓦利 (Cavalli)。

新教伦理

韦伯分析的关键点，是“某种宗教观念对于一种经济精神发展的影响，或者说对于一种经济体系之社会精神气质的影响。因此，我们要处理的是现代经济生活与禁欲的新教之理性伦理的关系问题” (1976b: 27)。这种影响是可见的，因为“工商界领导者、资本拥有者、现代企业中的高级技工以及在技术与商业方面受过培训的高级人才，绝大多数都是新教徒” (1976b: 35)。然而，对于这种情况，这位采取科学的、非判断性态度的宗教社会学鼻祖，提出了极具批评性的评论：

另一方面，加尔文教的教规，正如它在 16 世纪的日内瓦和苏格兰、16 世纪与 17 世纪之交的荷兰大部分地区、17 世纪的新英格兰以及有一段时间在英格兰本土所实施的那样，在我们看来，是一种绝对无法忍受的、对于可能生存的个人所实施的宗教控制形式。(1976b: 37)

然而，在强调加尔文信仰的理性主义姿态具有的控制性特征时，这种评价是有用的。这种理性姿态后来发展成为一种内在的世俗禁欲主义，它维持了经济利益之重要性与对此世的善行漠不关心之间的明显矛盾。韦伯甚至断定，在每个人的日常生活中，强烈的商业意识与所属的严格宗教组织之间，有着直接的关联，尤其是在那些“其来世是以财富而著称的教派”（同上书：44）中更是如此。

这种“资本主义精神”从本质上说以四个原则为其特征：

切记，时间就是金钱……切记，信誉就是金钱……切记，金钱可以生殖，具有繁衍性……切记那条格言：善付账者是他人钱袋的主人。具有按时付账之口碑的人，随时随地都能够集资到朋友的闲钱。（同上书：48-49）

每一样东西似乎都涉及金钱。韦伯引用了本杰明·富兰克林（Benjamin Franklin）在其警言中陈述的观念（这些警语分两集于1736和1748年出版），在其中，富兰克林又发展了关于增加个人资本的重要性的观念。这种观念与“诚实有利于获得信誉”的伦理相符。按照这种伦理中蕴涵的思想，挣钱被视为生存的目标，而不是满足个人需要的手段。因此，职业上的成功是获得上帝拣选的表征。富兰克林还记得其属于加尔文派的父亲的教导：你看见办事殷勤的人么，他必站在君王面前（《旧约·箴言》22：29）。因此，在工作中尽职尽责的人，应该见到最高的权威（在此即上帝的比喻），或者说，他是为君王工作，而不是为任何无名的老板工作。

虔敬派^①具有路德教的源头，韦伯评论其宗教教育时说，这种教育非常个人化，而且是以行为上的信仰为基础的，它比其他宗教更加有利于一种经济的态度。事实上，韦伯写道：

在此，集中精神的能力，绝对重要的忠于职守的责任感，最经常地与算计如何可能获得高收入的严格经济观结合在一起，与最大限度地增加业绩的冷静自制力和节俭心结合在一起。这便为那种以劳动为自身目的，并视劳动为对资本主义而言是必不可少的天职的观念，提供了最有利的基础：由于这种宗教教育，战胜传统主义的机会就是最大的。（1976b：63）

① 德国路德宗教教会派别之一，又称虔诚派。认为宗教的要点不在于持守死板的教条形式，而在于日常生活行为中表现出“内心虔诚”，反对一切世俗娱乐活动。17世纪后期在德国盛极一时。

根据韦伯的看法，我们很容易从这一点出发，去理解西方工业化类型的“现代资本主义精神”是什么。它是：

以我们用本杰明·富兰克林为例说明的那种方式理性地、系统地追求利润的一种态度。然而，历史的事实已经证明了这一点，即：一方面，那种心态在资本主义企业中找到自己最适合的表达；另一方面，企业又从这种资本主义精神中获得了自身最适合的动机。（同上书：65）

“在那种冷酷无情的生活环境中成长起来的人”，具有这种强烈的逻辑思维。他们“既精打细算，同时又敢想敢为，最主要的是，他们不仅有节制，而且有信誉，精明能干，尽心尽职，并且严格地持守着资产阶级的观点和原则”（同上书：69）。这些人都是具有资本主义精神的教士，是完全地献身于他们的工作，通过职业“得到拣选的人”，而那些“被预定”者，通过挣钱表明了上帝拣选了他们。他们以禁欲的方式来生活，既不浪费时间，也不挥霍劳动为他们创造的利润。

作为天职的职业

天职的观念是一个至关重要的概念。

79 现在，我们不可能产生误解的是，在德语 Beruf（职业、使命、天职）一词中（也许在英语的 calling [职业、使命、天职] 一词中更清楚），至少含有一种宗教概念，即上帝交付的任务。在具体的情境下越是强调这个词，这一概念的含义就越加明确。如果追溯一下这个词在人类文明语言中的历史，我们就会发现，无论是信奉天主教的诸民族，还是古代各民族，都没有类似我们所知的“天职”（指在终生任务这个意义上，一种确定的工作领域）这种概念的表达，而这个词却一直存在于所有信奉新教的民族中。（1976b：79）

天职也是：

在世俗事务中履行职责，这是个人能够设想的道德行为的最高形式。而这一点无疑赋予了日常世俗活动一种宗教意义，同时在此种意义上首次创造了天职这个概念。因此，天职这个概念（天主教分为教规和规劝的伦理训导抛弃了它）揭示了新教各宗派的核心教义。上帝可以接受的惟一一种生存方式，不是以修士般的禁欲主义去超越世俗道德，而是通过履行个人在此世的地位强加于他的责任来达到。这就是他的天职。（同上书：80）

因此，这必然导致新教徒将“他在此世的生活作为一种工作来接受”（同上书：88）。

然而，为了避免读者在理解新教与资本主义关系时得出一种过分的决定论，韦伯急切地划出了他的解释范围。

在这个研究中，也许可以清楚表明的是，我们没有任何企图从任何意义上去评价宗教改革的观念，无论它关注的是社会价值还是宗教价值。我们将继续处理宗教改革的方方面面，它们必须是真正的，哪怕是偶然的甚至是表面的宗教意识。因为我们只试图阐明，在我们这种特定的世俗现代文化发展网络的形成中，在数不胜数的不同历史因素非常复杂地相互作用中各种宗教力量所扮演的角色。因此，我们只希望探究，在什么程度上，这种文化的某些特征可以归因为宗教改革的影响。同时，我们也必须摆脱这种看法，即，作为一种历史的必然结局，我们可以从某种经济规律中推导出宗教改革尤其是种种纯粹的政治过程，不会轻易受任何一种经济解释的影响，为了让新创建的教会存活下来，它们只能同时发挥作用。然而，另一方面，我们也不想坚持这样一种愚不可及的教条主义观点，即，资本主义精神（就对这个术语所做的上述解释之暂时意义而言）之所以产生，是宗教改革的某种结果所致，或者说，作为一种经济体系的资本主义，是宗教改革的产物。

资本主义商业组织的某种重要形式，要比宗教改革历史悠久，这个事实本身就足以反驳这种观点。相反，我们只希望探明，宗教力量是否并且在什么程度上参与了这种精神在质的方面的形成以及在量的方面遍及全世界的传播。（1976b：90-91）

这位来自海德堡的社会学家早就预料到了人们对他的批评，同时他也清楚地意识到，资本主义现象在路德宗与宗教改革出现之前就存在了。他想要强调的是这样一种观点，即，资本主义与新教之间的特定关系，在特定的条件下才会出现，尤其是在那些宗教条件有利于解释资本主义的地方才会出现。另一方面，并非所有的新教徒都采取同17世纪加尔文宗、虔敬派和浸礼派的同样方式来过禁欲的生活。而且，“我们感兴趣的所有道德行为类型，也许在大相径庭的各宗派信徒中都以同一种方式展示出来，它们出自上述提及的四个源泉，或者源于其中几种的结合”（同上书：96-97）。

预定论与禁欲主义

还有一个重要的问题，是关于通过神圣恩典获得拯救、得到拣选的教义。尽管有罪的人不能达到至善，但是上帝仍然干预着人间世务，并且预定了一些人能够得到永生，而另一些人则被宣告永远死亡。天主教教会实施的作为拯救之手段的圣事^①，对于获得拯救的关系并不大。上帝“喜欢”直接施行他的恩宠“命令”。如果一个人得到拣选，那么，就必须把上帝作为自己惟一的信心、惟一倾听自己忏悔的对象，不需要以任何人的活动作为中介。因此，“加尔文教徒与他的上帝的交流，是在精神孤独的深处进行的”（1976b：106-107）。结果，

这个世界是只为荣耀上帝服务，是只为此目的而存在

^① 即圣礼，天主教有七件圣事：洗礼、坚振、告解、圣体、终傅、神品和婚配。新教一般只承认两件圣事，即是洗礼和圣餐。

的。被拣选的基督徒在此世的惟一任务，就是尽其全力遵从上帝的诫命，增加上帝的荣耀。但是，上帝要求基督徒要有社会成就，因为上帝要人们根据他的诫命来组织社会生活，以符合那个目的。基督徒在此世的社会活动完全是为了 *ad maiorem gloriam Dei*^②。因此，在为团体世俗生活服务的职业中的劳动，也分有了这一特征。（同上书：108）

81 要根据人们日常的行为来区分被上帝拣选的人和被上帝摒弃的人，是非常不容易的。然而，被拣选的人却被要求，通过表明自己的确信和不间断的职业活动，来证明他得到恩宠的状态。这样一种态度抹杀了宗教上的怀疑，为恩宠状态提供了确定性。因此，乐善好施是不够的，一个人应该提升善行的神圣性，创造一种在禁欲主义中实现其自身的新生活体系。这就意味着倡导一种有条理、有意识的生活，压抑生活中那些不道德的享受。这种行为方式得到天主教的修院制度和加尔文宗的认可。新教改革的关键，在于把每个基督徒变成僧侣和苦行僧，这并不是偶然的。除此之外，加尔文教徒还添加了献身于职业的重要性。

对于虔敬派来说，拯救也可以在俗世世界中找到。按照虔敬派的原则，这就导致了对个人职业生活的严格控制，导致了在职业活动之内与道德有关的强烈的宗教基础（1976b：108）。事业上的成功，成为圣召的表征，是得到恩宠的受益行为的表征。因此，个人的职业就像在团体的兄弟友谊关系之内的使命一样。

对于循道宗^②来说，情况则刚好相反，对于 *certitudo salutis*^③，必须靠正确的行为才能达到。这从一开始就一直是其宗教活动中的关键点。这个主要的目标是“神圣化”。“无论这个目标多么难以实现（一般来说要在个人生命终结时方能达

① 拉丁文，意为“增加上帝的荣耀”。

② 基督教新教主要派别之一，尤其强调遵循道德规范，主张过严格的宗教生活。

③ 拉丁文，意为“惟一的确信”。

到)，但是，它是必须追求的目标，因为它最终保证了‘惟一的确信’，并以一种平静的信心替代了加尔文信徒那种抑郁的焦虑。”（同上书：141）

这种状态与浸礼派^①运动、门诺派^②和贵格派^③有别。这些运动表达了对于社会某些方面的完全否定；例如，它们反对任何公共的职位，反对承担一切政治义务，反对所有的妥协。特别是，

就我们的目的而言，决定性的关键在于宗教恩宠状态的观念，这是所有宗派都共有的观念，作为一种身份，它将获得恩宠的人从肉体的堕落、从此世中区分出来。另一方面，虽然在不同教义中获得恩宠的方式不同，但是，绝不可能通过任何巫术般的圣事、通过忏悔来获得，也不能靠个人的善行来达到。获得恩宠的惟一可能是，证明具有与自然人的生活方式明显不同的特殊行为方式。（1976b：153）

最后，

从最初起就从此世隐遁到孤独中去的基督教禁欲主义，已经统治了它曾经以修道院的方式或通过教会而放弃的世界。但是，从总体来看，它还保留了这个未受影响的世俗界日常生活的自然特征。现在，它关闭了修院的大门，迈向了生活的市场，把它的方式方法渗透到仪轨之中，将之变成此世中的一种生活，即一种既不属于此世又不以此世为目的的生活。（同上书：154）

然而，我们应该考虑到一种因素的重要性：“这种禁欲主

① 基督教新教主要派别之一，主张受洗者必须全身浸入水中，故名。

② 16世纪起源于荷兰的基督教新派，反对婴儿洗礼、服兵役等，主张生活俭朴。

③ 基督教新教派别之一，又称“公谊会”或“教友派”，认为教徒能够直接领受“圣灵”感动而讲道，因此而不设立牧师，反对圣事，崇拜活动无固定程序等。

82 义竭力反对一样东西，即对生活的自发享受以及它必须提供的一切。（同上书：166）因此，享受生活就是反对禁欲主义，就是从工作和宗教行为中转移出来。甚至去戏院也成了一种应该被谴责的行为。生活必须是单一的、千篇一律的。购买和拥有越来越多的物品没有任何益处，但是会让人增加自己在上帝面前，为了上帝的荣誉和荣耀，对其正确用钱的责任感。

对于在此世的天职中，殚精竭虑、持之以恒、有条不紊的工作所作的宗教评价，既是作为禁欲主义的最高的手段，同时也是作为再生与真诚信仰的最可靠、最明确的证明。它必然为我们在此称为资本主义精神的那种生活态度的扩展，起到最有力的、可以想像的杠杆作用。（同上书：172）

事实上，可以得到证实的是，通过节俭与积累财富的强烈愿望的显著倾向，资本逐步地增加了。

教会与教派

1893年，第一届世界宗教议会在芝加哥举行。韦伯出席了此议会并且对之留下了深刻的印象。这一事件也表明，亚洲诸宗教正式加盟北美的大众文化。韦伯受到这种影响的激励，开始着手计划写作一部有详细文献根据的巨著《宗教社会学》（*Sociology of Religion*；韦伯，[1920—1921, 1922] 1976a）。这部著作的出版是在《新教伦理与资本主义精神》一书问世之后才决定的。在这部新作中，韦伯写了一系列类似书一样长的论文，每一篇论文都涉及一种不同的宗教：儒教、道教、印度教、佛教和古代犹太教（最后这一篇论文未完成），根据一种伦理观，他对世界诸宗教进行了比较研究。他也写下一些关于“宗教对世界拒斥”的“Zwischenbetrachtung”^①（韦伯，[1920—1921, 1922] 1976a: II, 583—625）。

① 德语，意为“中间性考虑”。

韦伯于 1913 年开始动手写作，1919 年完成书稿。1915 年，韦伯发表了“导言”和“论儒教”一文。同时，他开始思考东方的主要宗教。最初，韦伯希望将这一系列论文收集在《经济与社会》（*Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922）一书中，但是在 1920—1921 年间，它们分别出现在《宗教社会学论文集》（*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*）一书中；1922—1923 年此书再版。不过，这部包括三卷本的著作收有《新教伦理与资本主义精神》的第一卷，在 1922 年时已出了第三版。

83 在此之前，即韦伯 1904 年到美国旅行之后，他已经开始写作关于教会与教派的论著（1906）。他在《宗教社会学论文集》第一卷中，重新收编进这篇扩充过的论文，并取名为《新教诸教派与资本主义精神》。后来，韦伯对该文本进行了修改，并将它定为《新教伦理与资本主义精神》的续篇。他重新讨论了教会与教派的概念，这些概念也被特洛伊奇进一步阐述过（[1912] 1976）。

就美国教派林立的情况而言，韦伯提供了不少有趣的详情，他以一种非正式的方式，即一种处于社会学的描述和新闻记者的手法之间的方式来表现它们。他报道了在旅行同伴帮助下获得的观察，与此同时，也增添了一些历史性的观察并下结论说：

教派的成员资格意味着道德资格证明，尤其是个人的商业道德证明，这一点是至关重要的。它代表着与‘教会’成员资格的不同，教会成员资格是天生的，教会让恩宠的光芒既照耀着义人，也照耀着不义之人……原则上说，与教会的联系是义不容辞的，因此，成员的资格无需证明。然而教派是一些人按照某个原则自愿组成的团体，他们具有宗教上与道德上的资格。如果一个人凭借宗教的验证找到能够主动接收他为成员的地方，他就会自愿加入此教派（韦伯，1962b: 305）。

教会与教派之间的区别非常有趣。一般而言，教派强加于个人身上的束缚要紧些，所属意味要强些，要求自愿支持，有

严格的社会控制，这一切都是为保证教派成员之间的忠诚以及他们在经济伦理上的公平。

以下这些并非偶然：

从过去到现在，特定含义的美国民主都具有一种特征，即，它并没有造成无组织的、像一盘散沙式的个体群，相反，它造就了一群复杂、严密且具排他性然而又是自愿的个体……凡希望在这种民主中被充分地组织起来的人，无论其地位如何，不仅必须服从中产阶级社会的习俗（包括非常严格的时尚），而且作为一条规则，他还必须能够表明他已经成功地获得允许进入某个教派、俱乐部或者某类称兄道弟的协会，无论哪一种组织，只要能够被认为是足够合法的。他必须靠证明他是个绅士，来维持他在这个社会中的地位。（同上书：310-311）

除了教派在美国具有的影响之外，韦伯也同时认为，在欧洲，教派在许多世纪以来一直在广泛地扩展（韦伯，1962b：310-311）。于是，在又一次谈到浸礼宗、虔敬派和循道宗时，韦伯注意到，这些倡导苦行的教派的纪律，非常接近女修院的纪律，它比教会纪律严格得多，而且，这些教派规定了神职人员在见习期的条例。事实上，在得到教派接受之前，一个人必须经历一段考验时期。然而，

84 教派（或者说秘密集会）的成员，为了进入这个团体圈内，必须有某种资格。具有这些资格，对于发展理性的现代资本主义是非常重要的，这一点在第一篇论著《新教伦理与资本主义精神》中已经得到阐明。为了在这个圈子中保持自身，其成员必须不断地证明他已经获得了这些资格。这些资格在成员的身上连续不断地得到培育。因此，就像他在来世会获得福佑一样，他此时此地的整个社会存在，都依赖于他对自身的“证明”（1962b：320）。

韦伯从事宗教伦理与社会经济过程之关系的研究时期是其一生中最艰难的时期，因为他患了精神方面的疾病。但是，他仍然努力勤奋，仍然能够去进行细致的观察，并提出独到的见解。他深受母亲海勒尼（Hélène）和像母亲一样的姨妈伊达·鲍姆加登（Ida Baumgarten）的加尔文宗背景的影响。这部分地解释了他对社会行为之精神性方面感兴趣的原因。

韦伯深信，加尔文宗在这样一种理念——金融上的成功以及随之而来的资本积累，表明子神的拣选的存在——的传播中，起了关键的作用。因此，此世的禁欲主义是一种有利于资本主义发展，并且可以使宗教道德责任变得可以忍受的选择。

韦伯最初在他编辑的杂志《社会科学与社会政治》（*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*）上，后来又 在别的期刊上，提出了他对与资本主义精神关联的新教禁欲道德伦理的解释。韦伯和西美尔等人创办了德国“社会学协会”，然而，1910年，在该协会首次会议期间，韦伯却发现了俄国的神秘主义。于是，他开始研究反对禁欲主义的俄国神秘主义，因为，对于禁欲主义而言，每一样东西都是基于个体的行为的，个体的行为只是作为神在此世的工具，而俄国神秘主义的目标是个人与神的合一。

因此，在后来很长一段清教徒式的生活中，神秘主义、禁欲主义以及性欲主义一起充斥着韦伯的思想（威姆斯特 [Whimster]，1995；威姆斯特和拉什 [Lash]，1987；米茨曼 [Mitzman]，1985）。这直接与韦伯的个人生活，尤其与一种婚外关系相关联，这种婚外关系使他仔细去思考宗教对此世的拒斥（韦伯，1976a：II，583-625；1962c）。

在政治社会学领域，韦伯在卡里斯玛的、传统的、合法的权威之间进行的区分，看来非常关键。卡里斯玛权威既包括宗教素质，又包括先知内涵。韦伯后来在其大部头论文《东方宗教》（1962）与《犹太教》中都使用了这些概念。

雷蒙德·阿罗恩总结了韦伯的观点：

在韦伯宗教社会学的开端，我就发现了对原始宗教（它与杜尔凯姆在《宗教生活的基本形式》中所用的概念非常相近）的解释……在原始宗教中，韦伯保留了作为主要概念的卡里斯玛观念，它与杜尔凯姆的“神圣”观念非常相似。卡里斯玛是一种超乎寻常的品质，或者如韦伯所说，是一种不属于日常生活的品质，它可以附着于人、动物、植物和各种东西之上。为了理解韦伯的观点，我们可以说，在原始人的世界中，存在着日常之物与超常之物之间的区别，或者用杜尔凯姆的术语来说，存在着世俗之物与神圣之物之间的区别。就人类宗教史而言，如果这种分离点是指人被放入神圣中的世界，那么，我们这个时代所到达的这个点，被韦伯称之为 *Entzauberung der Welt*，即，世界的祛除巫魅。原本附着于我们周围的各种物体和造物的那种神圣性、额外的品质，在人类冒险经历的黎明时期就已经丧失殆尽了。资本主义世界——也就是我们所有人今天生活于其中的世界，苏联和西方国家都一样——都是由各种力量或者各种造物构成的，它们将自身提供给我们使用、改变和消耗，但是，它们却已不再具有卡里斯玛的魅力了。（阿罗恩，1970：II，271-272）

在上面提到的论及不同宗教团体的章节中，虽然韦伯最后讨论了宗教的产生，巫师、祭司、先知（后者被认为与前者两者不同）的作用，伦理、禁忌与图腾制等问题，但是，他尤其关注团体、宣道、灵魂的医治、社会的分层以及宗教等问题。最后，他讨论了神证论（*theodicy*）的问题（即，证明上帝对人的方式的正确性的问题）和拯救的问题。韦伯也处理了曾经讨论过的宗教与资本主义之间的问题以及宗教对世界的拒斥，因为传统宗教，例如犹太教、天主教、新教、伊斯兰教和佛教，都遇到过这些问题。

韦伯以其特有的方式，轻便地从一个领域转向另一个领域，为读者提供了大量参考资料、精确的细节、与众不同的特征以及令人信服的例证——一个极佳的例子，是他在“出世禁

欲” (asceticism of the rejection of the world) 与 “入世禁欲” (intra-worldly asceticism) 之间所作的区别。

韦伯进行调查研究的宗旨始终如一，即掌握经济与宗教之间的关联。在论述宗教艺术的作用时，韦伯所进行的一些思考为我们提供了一个清楚的例子：

86 尤其是大众宗教，因为其效果所要求的力量，它经常地、直接地依赖艺术的手段，它倾向于对大众的各种需要迁就让步，而这种迁就让步在任何地方都会引起巫术与偶像崇拜的倾向。除此之外，有组织的大众宗教经常与由经济利益带来的艺术相联系，例如，在拜占庭时期，修士们通过圣像交易来获取经济利益。那些修士是拜占庭帝国力量的最具决定性作用的对手，而且在那个时候，他们同时也仍然是有力的唯灵论者。但是，支持着这个帝国力量的军队反对偶像崇拜，因为它所招募的成员都是来自伊斯兰教国家的边缘省份。而帝国的力量企图切断修士们的那种经济来源，希望能够摧毁对手的经济力量，因为对其统治整个教会的计划而言，他们无疑是最危险的。（韦伯，1978：II，609）

第三节 西美尔：宗教性与宗教

作为宗教创造者的宗教性

87 作为一种科学学科，社会学一直存在着，而且一个多世纪以来，由于运用了有利于宗教现象之分析的理论方法与经验调查，这个学科一直在向前发展。众所周知，在这个领域，昔日的所有的主要的社会学家们，都提出过他们独特的见解和系统的解释，这些见解和解释在今天仍然是有用的，那些处理关于宗教与宗教性之旧与新的动力的学者们，最终也还是在利用这些见解和解释。

宗教与宗教性 (religiosity) 这两个概念, 是专家们无数次热烈的、富有成效的争论的开端。德国社会学家格奥尔格·西美尔用下列方法区别了宗教与宗教性: 他将宗教性定义为人类体验的内在形式, 因此它在顺序上先于宗教。宗教只是宗教性在经验上的转换, 是通过不同的方式如教会、教派、宗派与运动, 在组织层面上的一种实现。

西美尔写道, 正如认识不可能产生出因果性而因果性却能够产生出认识一样, 宗教也不可能创造出宗教性, 但是宗教性却可以创造出宗教 (西美尔, [1906, 1912] 1977)。事实上, 在人的身上存在着一种特殊的内在气质, 一种个人可以在其中发现其自身的特殊状态, 一种宗教倾向, 那是与神圣者相遇的前提。另一方面, 宗教是一种文化的产物, 它是在个体长期的相互交流中, 并且通过无数次相互作用的体验之后进入存在的, 这些交流与体验在作为机构的教会中, 或在其他有组织的宗教形式中, 找到了其社会出路。共同的信仰成为这些机构的基础; 个体乐于去感受宗教, 或者说, 个体乐于具有宗教性。

同样的过程在西美尔的“社交倾向”(德语为 *Geselligkeit*, 英语为 *sociability*) 概念中也得到了描述, 这个概念被表述为, 即便冲突存在, 人们也具有不得不在一起且要组成团体的自然倾向。从这种倾向中派生出了最基本的文化产品, 即社会本身以及它的一套制度, 它们被创造出来满足个人和各种社会问题的需要。

这就是西美尔社会学思想中的核心方面。事实上, 在“宗教性”与“社交倾向”这两个概念的使用中, 存在着一种本质上的相似性。确实, 在《社会学》(*Soziologie*, 1908) 一书中, 西美尔处理了“社交倾向”这个概念, 该书的出版恰好是在他的论文《论宗教》(*Religion*, [1906] 1977) 第一版发表两年之后。的确, 比起“社交倾向”一词来, 西美尔更喜欢“*Vergesellschaftung*”^① 这个术语, 它的主要的意思是“增长的社会化”(growing socialization) 或“成为社团”(societalization)。然而, 在后来的社会学著作中, “社交倾向”这个术语

^① 德语, 意为“社会化”。

的使用更加广泛。

在西美尔的社会—宗教研究方法中，宗教性与“社交倾向”之间的相似性是非常明显的。正如宗教性是宗教的基础一样，“社交倾向”也是社会起源的基础。此外，在《论宗教》的第二版（[1912] 1997）中，宗教气质与社会气质在有可能构成宗教生活这一点上，彼此是交织在一起的。这种宗教生活描述了从最初简单的宗教实用性，到作为最终结果的“绝对神圣观念”的转变过程。这种结局是可能的，正如西美尔所写到的，因为

处于充分发展状态中的宗教，即与超验领域相联系的整个精神状态，将自身作为绝对的、统一的情感和冲动形式表现出来，而社会生活自身以一种尝试性的和显然是实验性的方式，在作为气质或者功能的宗教倾向的范围内发展着这些情感和冲动。（[1912] 1997: 151）

因此，宗教生活具有两个方面：以社会交流为基础的互为主体方面以及以各种不同方式表现的更为具体的方面（在制度层面上有教会，而各种运动、团体和其他具有凝聚力的形式，代表的是较少形式化的结果）。西美尔写道，“社会生活最具特征的形式之一，即生活的那些固定的规范之一，是习俗的规范（在比较不成熟的文化中，即由社会决定的行为者的一般特征的形式），社会凭借它而保证其成员以一种适当的、有益的方式行动”，正是在这样的范围内，这些现象都包括进了一幅全面的图景中（同上书：151：152）。

宗教性与文化

为了更好地了解西美尔的方法，我们应该考虑他关于文化的概念，因为他在一本书中对于这个概念的表述，似乎与纯粹的宗教关注相去甚远。在其著作《金钱哲学》（*Philosophy of Money*；西美尔，[1900] 1990）中，西美尔写道：

如果我们将文化定义为优雅，定义为生活的理性化形式、心智与实际工作的成就，那么，我们就是将这些价值置于一种背景之中，而根据这些价值自身的客观意义，它们不可能自动归属其中。由于我们将它们解释为关于自然活力的被强化的展示，潜在的、超出了发展层面的，通过其自身的特性能够获得的完满与差异，因此对于我们来说，它们就变成了关于文化的各种体现。一种自然的活力或指向是必要的，其目的仅仅在于能够被实际的发展所超越，它是形成文化概念的先决条件。从文化的立场出发，生活的价值是文明化了的自然；在此，它们不具备（正如它们过去所有的）来自上天的，通过关于幸福、才智和美丽的理想来衡量的那种孤立的意义。相反，它们是作为一种我们称之为自然的基础的发展而显现的，在它们成为文化的范围内，它们超越了文化的力量和理性的内容。（西美尔，[1900] 1990：446）

至于宗教，西美尔表达了同样的观点。最初的宗教只是自然，然后当它完全发展成为文化时，它便成了更具精神性的东西。于是，最初的禀性变成了文化产品；它将自身从一种简单的态度变成一种具体的实在。因此，从自然向文化的转变，在许多方面相当于从宗教性向宗教的转换。

另一方面，宗教性为习俗与习惯提供了一种富有生命力的本质。正如西美尔所写到的，可以恰当地认为：

习俗、法律以及个体的道德，是社会各种因素的不同组合，所有这一切都能够以完全相同的行为准则为基础，而且事实上，在历史上，在不同时期的不同民族之中，它们以形形色色的形式出现。在那些允许团体去鼓励个人行动的社会形式中，宗教是非常合适的形式。社会环境具有宗教性的特点，一直经常是它们发展的特殊舞台。在一个既定时期，社会生活的一个方面，不论在过去还是将来，都是由人群之间关系的不同形式所代表的，这样的社会生活将会接受宗教的形式。（西美尔，[1906, 1912] 1997：

本来，人们也许会论证说，社会性通过习俗创造了社会，宗教性通过宗教生活创造了宗教。

霍斯特·容杰·海勒（Horst Jürgen Helle）在英文版的《论宗教》的导言中正确地指出，西美尔在强调群体成员的凝聚角色方面先于杜尔凯姆，因为他将宗教性表述为：向一个群体之特定神灵的献身（西美尔，[1906, 1912] 1997: 152）。

事实上，对于杜尔凯姆而言，当宗教生活被认为是与宗教体验相关联的态度与行为的一个统一体时，关于宗教生活的这个概念似乎更为重要。不论我们在什么时候遇到关于宗教生活的例子，我们肯定都可以在其基础上发现一个属于人的明确群体（杜尔凯姆，[1912] 1955）。宗教生活与群体成员之间的关联，是直接而又理所当然的。在“宗教信仰总是一个特定团体的共同信仰，这个团体不仅拥有它们并且还要实行一致的仪式”（同上书：41）的程度上，这种关联就出现了。因此，宗教信仰需要一种集体性，它们在个人层面上不可能得到承认。在这一点上，杜尔凯姆与西美尔的区别很明显——西美尔过多地强调了个体的宗教倾向。

同时，杜尔凯姆有一个清楚的宗教观念，即，致使宗教团体或教会出现的信仰与仪式的群体：“社会成员们以同样的方式来想像神圣世界以及它与世俗世界的关系，而且他们还将这种共同的表象转化为共同的实践，这个社会就是人们所谓的教会”（同上书：41）。宗教生活的结果，或者简单地说，宗教的结果变成了教会，这被认为是既定的。事实上，杜尔凯姆论述说，“在历史上，我们没有发现过没有教会的宗教”（同上书：41）。

在巫术的世界观中，人们遭遇到的，是对巫术更多的、工具性的、个人的使用，杜尔凯姆以此为基础，在宗教与巫术之间作出了明确的区分。就教会体验而言，巫术有点不同，因为巫术的实践者并不设法拥有共同的宗教生活。因此，杜尔凯姆宣称，“**不存在巫术的教会**”（同上书：42，黑体为原书形式）。而信徒和他们的神职人员经历并分享着共同的宗教生活，共同

的教会，而巫师及其追随者却不然。

特别可能的是，人们也许会说，信仰应归入西美尔关于宗教性的看法之中，而仪式也许应夹在宗教性与宗教之间，因为它们以信仰为基础，没有信仰它们就丧失了存在的理由。此外，如果没有某种结构的保护，没有一个特定的地点来举行仪式，没有一种正常的联络渠道，没有角色的差异，没有事先确定好的象征体系，因此也没有教会组织或者某种类似的东西，那么，仪式必定是不可能想像的。就此来比较西美尔与杜尔凯姆，可以得出下列理论比较的框架：

现象学类型（西美尔）：宗教性——关联——宗教

经验类型（杜尔凯姆）：信仰——仪式——教会

然而必须说清楚，西美尔并没有明确地谈及“关联”。也许宗教生活这个概念本身，就能够较好地表达从宗教气质到信仰之客观化，最后到宗教这样一种具有指导性思路的理念。事实上，西美尔写道，“人们可以列举出生活的三个领域，它们表明了这种向宗教主题的转换：人转向围绕着自己的外在的自然界的行为”（西美尔，[1906, 1912] 1997: 144 - 145）。按照西美尔的说法，这就是宗教因素如何发现了自己的空间：“事物获得了宗教的意义，被提升到超验的层面，因为它们从一开始就已经被包含在宗教范畴之内；甚至在它们被完全地承认为宗教现象之前，这种范畴已经决定了它们的结构”（同上书：146）。

在此，西美尔又一次表现了其思想上的一致性，这种一致性在以下论述中得到了进一步的发展。他写道：“因此，以认识论作为出发点，我们会将我们的生活内容，从客观上得以确证的实在领域中抽离出来，这样，从历史的角度去看，我们是将生活内容的主要部分，从人类积淀的心智劳动之原料中抽离出来。在此，我们也可以找到准备由个体思想去实现的预先形成的内容。”（西美尔，[1900] 1990: 452）

在这个内容中，传统承担了转换未被阐述过的内容的那种职能，而至今，这些内容仍然被人类在延续的过程中，一代接着一代地使用。文化是历史客观主义的一种形式，它从已被认为是确证的、客观化的诸多“真理”的遗产中，抽离出了各种

具有一致性的因素。然而，文化不会使自身高于其物质形式，但是会以抽象的形式（尽管这是无法在经验上测定的一种形式）保留其自身分离的性质。“精神”的高水准并没有在其经验转换中被降低，但是它仍然是不可捉摸的，甚至是神秘的。因此，从那种潜能到行动本身，从可能性到具体实现，从事实到物质化，在人类能够（事实上他们能够）管理自己的世界，能够凭借“话语和行为、组织和传统”继承“客观化的精神”的程度上，这种转换是具有可行性的。因此，

通过建立客观思想的这种范畴，将之作为一般事物之确证的理性内容的历史体现，我们可以看到，作为主观发展的文化过程——作为人类文化的事物的文化——是如何能够从其内容中分离出来的，这一点会变得十分清晰。通过进入那种范畴，这种内容似乎可以说就获得了另一种物质条件，因而为客观的和人格的文化的独立发展这一现象提供了基础。思想的这种客观化能够提供一种形式，这种形式使得心智劳动的保存与积累成为可能；它是人类历史范畴中最重要和最具深远意义的。（西美尔，[1900] 1990：452-453）

现在，让我们回到上述关于理论框架的话题。事实上，当我们把以宗教为开端的常用概念转向以宗教性为结束这个话题时，信仰自身似乎才是那个原初的难点，也就是说，原初的难点是宗教性。然而，宗教性通过仪式——我们必须设想包括有祈祷——而变得清晰。作为那种最终的、关系密切而又必要的结果，制度层面上升与发展，最后变成宗教。

92 当我们企图沿着同样的理论分析思路去了解杜尔凯姆和西美尔的见解时，这条双行道也许会导致一些有趣的结果，然而，因为它一开始就既是被决定的对象，又是作出决定的主体，所以，它必然会排除与西美尔—杜尔凯姆轨迹之单行道不一致的其他任何可能的替换命题。如果我们赞成这条误导的路线——它只能导向制度这个惟一的目的地，那么，对于那些没有包含在已经被预言并且从历史角度看是预先规定的东西之中

的事物，我们就不可能进行充分的分析。

简言之，无论由这两位作者提出的理论是如何地富有刺激性和有用性，它们都变成了一种具有既合又分之特征的解释陷阱，变成了一条既不允许道路并行，又不允许它们分岔的协定。

第四节 弗洛伊德：宗教的心理维度

心理与宗教

93 西格蒙德·弗洛伊德是在一个宗教现象的研究十分繁荣的历史与文化时期从事其工作的。这位具有犹太血统的内科医生、心理分析学的鼻祖，于1856年出生于摩拉维亚，即今天的捷克共和国。他曾在维也纳学习医学，专修精神病学，后来到巴黎继续学习精神病学，并对心理疾病的现象产生了特殊的兴趣。通过其“自由联想”（free association）术，弗洛伊德能够使具有特殊病状的病人回想起过去的一些事情，这些事情可能是引起这种症状的原因。弗洛伊德的这种“自由联想”术可见于其著作《梦的解析》（*The Interpretation of Dreams*；[1938—1939] 1953a：第4~5卷），它替代了在对精神病患的解释与处理中使用的催眠术。弗洛伊德对于宗教的科学兴趣，开始于他的著作《强迫症行为与宗教实践》（*Obsessive Actions and Religious Practices*，1959：第9卷）。在其学术生涯之初，他每周与其他同事和学者进行交流，加深了对心理分析问题的认识，后来这种经常的碰面为维也纳心理分析学派与国际心理分析协会的产生奠定了基础。在以后的岁月中，弗洛伊德开始对精神病患的起源进行了性方面的解释。他形成了恋母情结（Oedipus complex，又称俄狄浦斯情结）这个概念，恋母情结起源于爱恋异性的母亲，结果导向了对同性父亲的冒进性情感。后来，在其论著《图腾与禁忌》（*Totem and Taboo*；1953b：第13卷）中，弗洛伊德考察了关于图腾制度的问题。

他分析了《17世纪的一种着魔神经疾病》(A Seventeenth Century Demonological Neurosis, 1961a)的个案。在《幻想的未来》(The Future of an Illusion; 1961b: 第21卷)与《宗教体验》(A Religious Experience; 1961c: 第21卷)这两本著作中,弗洛伊德写到了上帝与宗教。在其生命的后期,他出版了《摩西与一神教》(Moses and Monotheism; 1964: 第23卷)。1938年,当德国纳粹侵占了维也纳时,弗洛伊德离开这个国家去了伦敦,1939年在伦敦逝世。

94 关于强迫性神经疾病的宗教特征与隐秘特征(弗洛伊德,1959: 第9卷,117),是引起弗洛伊德兴趣的最早假说之一。事实上,他认为,在“受精神病痛苦折磨的患者身上出现的强迫性行为,与信仰者表达自身虔诚的那些仪式”之间,有一种很有意义的相似性。他精确地描述了这种相似性,对于这种相似性可以有各种不同的理解:

很容易在神经病患者的刻板行为与宗教仪式的神秘行为之间找到相似之处,例如从由于疏忽引起的良心不安之中,从与其他一切行为的隔绝(这在禁止打扰中表现出来)中,从他们在每一个细节中常表现出的那种认真状态中。然而二者的差异也同样清楚,它们中的微小差异是如此明显,以至于使得对它们进行这样的比较有不敬之嫌:与仪式(例如祈祷、转向东方等)的既定特征相对照,神经病患者的刻板行为更加容易因人而异,它们的隐秘特点是与宗教仪式的公开性和团体特征相反的,然而,最重要的是,事实上,宗教仪式充满了意义,而且具有象征性的意思,神经病患者看来却就像傻子似的,麻木不仁。(弗洛伊德,1959: 第9卷,119)

由此可见,象征性的领域是宗教实践的基础。

在考察了几个特殊的临床病例之后,在这篇论文的将近结尾之处,弗洛伊德企图解释仪式与宗教性之间的关系。

宗教的形式似乎也是奠基于对某种本能冲动的抑制与

放弃之上的。然而，就像在神经病患中一样，这些冲动不是性本能的惟一成分；它们是寻求自我的，在社交中具有伤害性的本能，虽然如此，它们通常都具有性的成分。随着一连串诱惑而来的罪的意识以及因为害怕神的惩罚而表现出的焦虑不安，总之，我们对宗教领域中这一切的熟悉，一直先于对神经病患中这一切的熟悉。也许因为性成分的混合性，也许因为本能的某些一般性特征，对本能的压抑证明也是宗教生活中的一种不满足、无止境的过程。事实上，完全倒退进入罪的状态，在虔诚的人中比在神经病患者中更为普遍，这些导致了宗教行为的一种新形式，即自我惩罚的行为，这种行为在强迫性神经病患中有其对应物。（弗洛伊德，1959：第9卷，125）

事实上，在神经病强迫症与宗教活动之间所作的这种比较，不可能是完全讲得通的。一方面，正如我们已经提到的，在宗教层面上存在着象征的领域；另一方面，也存在着通过忏悔行为来为个人进行的赎罪。这就意味着，强迫性行为与宗教活动只有部分的重叠。然而，这两者之间存在着的联系是有趣的，在某种程度上这种联系也是真的。为了提出这样一种假设，即，强迫性神经病也许是一种个体性的宗教，而宗教也可能具有普遍的强迫性神经病的特点，弗洛伊德利用了这些联系（弗洛伊德，1959：第9卷）。

图腾与乱伦

《图腾与禁忌》（弗洛伊德，1953b：第13卷）是一部更成熟更有创见的著作。卡尔·克伦伊（Karl Kerényi）曾经描述过弗洛伊德如何对英国的人类学的最新作品产生了极大的兴趣。他如饥似渴地阅读了詹姆斯·弗雷泽的可以找到的多卷本不朽之著《图腾制与外婚制》（*Totemism and Exogamy*, 1909）和《金枝》的许多部分（[1907—1915] 1994）。克伦伊提醒读者，《金枝》是以对罗马附近内米湖边古代仪式的描述为开端的。1911至1915年，这部书增加到了12卷，而且已经再版了三

次。弗洛伊德在罗马逗留过三次，在此期间，他利用一些时间研究了这些书，而那时他也正在写作《图腾与禁忌》，而且有一次在罗马逗留期间，他写完了《图腾与禁忌》的导言。弗洛伊德也承认，泰罗尔山区的环境对于其著作的开头（从1911年9月11日给路德维希·宾斯万格 [Ludwig Binswanger] 的信开始）具有影响。弗洛伊德写道，整个泰罗尔山区的十字架是如此多，它们常常在数量上胜过了游客。这诱导着他去研究宗教心理学（克伦伊，1969：10）。

当然，《图腾与禁忌》是一个雄心勃勃的计划的結果，是长期酝酿之后的产物。弗洛伊德自己不可能完全掩盖他的意图：他希望建立一种宗教理论，一种宗教起源论，它能够替代许多当时的学者已过时的贡献。这不是一项容易的任务。弗洛伊德不止一次地打算放弃它，并且专心致志于他所编辑的、需要定期出版的杂志《意象》。然而，这本书最终还是问世了。在书中，弗洛伊德赞同弗雷泽关于母系血统先出现的观点；然而，弗洛伊德的目的是要支持这样一种理念，即，正如弗雷泽所提及的（1910），图腾禁忌与那些对其母亲有乱伦欲望的儿子有关，而不是与那些对其女儿有乱伦欲望的父亲有关。事实上，克伦伊认为，弗洛伊德是《金枝》（弗雷泽，[1907—1915] 1994）——一本比起《图腾制与外婚制》（[弗雷泽，1910]）来不那么严肃的作品——的一位非常细心的读者。

96 弗雷泽的方法在很长时期中都具有影响力，虽然对他所描写的那些事实的解释有些简单和肤浅。事实上，弗洛伊德对于“野蛮人”的行为和神经病人的行为之间的相似性的观察，更具有说服力。关于这一点，克伦伊正确地评论说，这些类似性关系到人们在巫术和图腾制中发现的那些典型行为以及它与神经病个体行为的相似之处，而不取决于任何理论的解释。这些类似性被解释为两种不同的人类领域——第一种属于人种学家，第二种属于内科医生和心理分析学家——所关注的“共同现象”，对这些现象继续进行论述，正是《图腾与禁忌》的科学价值之所在（克伦伊，1969：16—17）。

弗洛伊德的这本书，是社会—宗教研究方面最有意义的一本书。构成全书的四篇论文所讨论的，都是原始人群的行为，

它们与能够在神经病人身上发现的某些特征相关。因此，这些特征属于所有个体共有的一种无意识基础。这本书的副标题是清楚的——野蛮人与精神病人精神生活中的某些共同点。它所表明的目的，是要在将弗洛伊德思想与荣格（Carl G. Jung）思想完全分离的角度之内，去发现宗教的起源。

第一篇论文涉及的是《乱伦的恐怖》。第二篇关注的是《禁忌与情感的矛盾心理》。第三篇是《万物有灵论、巫术与思想的全能》。最后一篇是《返回童年的图腾》，该篇论文提出了一个曾由罗伯特逊·史密斯讨论过的，关于图腾食物和闪族人宗教的问题。

在1930年出版的希伯来文的《图腾与禁忌》一书的导言中，弗洛伊德声称，尽管事实上他的书讨论的是宗教起源问题，但是他并没有接受犹太教的观点。就犹太教而言，他没有采取一种特别赞成的立场，因为他想证明，他的态度是非判断性的、科学的态度。

在给他的学生和他的传记作者琼斯（Jones）的一封信（1913年4月9日）中，他声称这项工作是他所完成的最艰苦的任务。此外，在《图腾与禁忌》中，许多主题，例如乱伦、情感、童年时代对于动物的惧怕等，弗洛伊德过去曾经反复地涉及过。正如塞萨尔·穆萨迪（Cesare Musatti）所强调的：

在崇拜图腾的野蛮人的生活中，人们发现了两种关于图腾的法则，也就是说，按照恋母情结，在神经病患者中也可能发现同样的法则，这对于弗洛伊德来说，是至关重要的。图腾崇拜与族外婚之间的紧密联系，一直被人种学家和弗雷泽本人在其后来的著作中否认过，但是现在得到了弗洛伊德的完全承认。弗洛伊德支持这种联系，不仅是因为其他学者也相信它，而且是因为他能够根据他对神经病患者的心理分析经验来证实这种联系。（弗洛伊德，1953b: XIII, 6）

穆萨迪提及的那两条法则，涉及了反对杀害图腾的禁令和反对与属于同一图腾或氏族的女性性交的禁令（同上书：11-15）。

根据弗洛伊德的看法，最早的时候，图腾崇拜是一种重要的社会—宗教制度，随着时代的发展，它已经逐渐被忽略了。事实上，在现代宗教中并不存在图腾崇拜的痕迹。另一方面，与图腾崇拜密切相关的禁忌，在今天的宗教中仍然是有效的。

禁忌首先与图腾本身有关，它不可能被清除。然而，禁忌也用于其他的对象与个人。事实上，在今天，禁忌昔日的角色已经被恐惧替代了。通过神经病人的、迷念执著的行为形式（它们总是与特别的仪式有关），就有可能去研究原始人的态度和行为。原始人发展出了一种对图腾既爱又恨的情感，他们对自己的父亲也怀有同样的感情，因此就会重新形成恋母情结的典型状况。

在第一篇论文中，弗洛伊德自问道：“什么是图腾？”

通常它是一类动物（不论是可食用的、无害的，还是危险的、令人害怕的），属于一种植物或一种自然现象（例如雨和水）的情况较少，它代表着与整个氏族的特殊关系。首先，图腾是一个氏族的共同祖先；同时，它也是他们的守护神和帮手，它将神谕传达给他们，如果危险降临到其他人身上，它会识别并救助自己的孩子。反过来，同一氏族的人负有神圣的职责（得到自动的认可），不允许杀害或破坏他们的图腾，避免吃掉它的肉（或者以其他方式从它那里获得好处）。

除了几个典型的弗洛伊德式的观念——例如与禁止享乐相关的观念——之外，这个关于图腾的界说并没有为在《图腾与禁忌》出版时就已经存在的观点增添任何新意。图腾崇拜通过母系，后来也通过父系被继承下来。接着，弗洛伊德又涉及了禁忌：“在我们发现图腾崇拜的每一个地方都发现了一条法则，它反对属于同一图腾的人相互有性方面的关系，后来又反对他们结婚。这就是‘族外婚’的形成，它是一种与图腾崇拜有关的制度。”（弗洛伊德，1953b: 4）

在第二篇论文中，我们可以读到这样一段话：

“禁忌” (taboo) 是一个波利尼西亚的词汇。我们很难为它找一个译文，因为包含在它之内的概念，我们已经不再使用。在古代罗马人中，这个词一直很流行，他们的“sacer”一词，与波利尼西亚的“taboo”同义……正如我们所见，“禁忌”一词的意思分成了两个相反的范畴。一方面，对我们来说，这个词意为“神圣的” (sacred)、“被尊为神圣的” (consecrated)；另一方面，它也意指“可怕的”、“危险的”、“禁止的”、“不洁的”……因此，“禁忌”就具有了某种不可接近的意思，它主要表达的是禁止和限制。我们在语词上的这种搭配——“神圣的恐惧”，从意义上说，经常与“禁忌”是一致的。(同上书：18)

98 事实上，“神圣的恐惧”并不具有宗教与道德的起源。神圣的实体并没有规定这种禁令。相反，这种禁令的起源仍然是个未知数。正是通过这样一种重要细节，禁忌与强迫症才会有某些联系：

神经病患者强迫性的禁令和禁忌之间最明显、最惊人的共同点，是这些禁令都缺乏动机，在起源上都令人费解。由于它们是在某种并非特殊的时刻出现的，因此，它们被一种压制不住的恐惧所维护。关于惩罚的外在威胁并没有被要求，因为存在着一种内在的肯定，一种道德信念，即，任何一种违规与亵渎，都将导致不堪忍受的灾难。（弗洛伊德，1953b：26）

弗洛伊德认为，关于禁忌与强迫性神经病患之间的联系的根本问题，完全缺乏理由来说明禁令以及禁忌之内在化是必需的。此外，也存在着这种可能性，即禁忌之对象会扩散，从禁令中可能会引导出仪式的起源。弗洛伊德列举了一长串名单，它们是关于各种不同禁忌形式的例子和特例。

第三篇论文涉及万物有灵论。关于这个主题，这位心理分析学的鼻祖论述说：

万物有灵论是一种思想体系。它并不只是对特殊的现象作出解释，而且也允许我们从单一观点去把整个宇宙理解为一个单一体。如果我们要追随这些权威性说法的话，那么，人类在若干年代的过程中，已经发展出三种这类的思想体系——关于宇宙的三幅伟大的图景：万物有灵论的（神话学的）、宗教的和科学的图景。（同上书：77）

从这段论述中我们可以清楚地看到，弗洛伊德也参考了斯宾塞、冯特（Wilhelm Wundt）和泰勒的观点，这些观点都支持弗洛伊德的作为一种心理分析理论的万物有灵论思想。关于“思想的全能”，弗洛伊德写道：

在万物有灵论阶段，人认为自己是全能的。在宗教阶段，人把全能转给了神灵，但是他们并没有真正地放弃它。因为他们根据自己的意愿，以不同的方式保留了影响神灵的力量。科学关于宇宙的观点不再为人的全能保留任何余地；人已经意识到自身的渺小，甘心服从死亡，服从自然的必然性。（同上书：88）

此外，巫术不过是万物有灵论的一种技术。在大量引用 99 S. 雷纳克（S. Reinach）所写的《12 个物品中的图腾崇拜代码》（1900 年出版）之后，弗洛伊德对弗雷泽（他的灵感的源泉）表示了他的敬意，后来，通过评论各种讨论族外婚是否先于图腾制的社会学与心理学理论，他继续了自己的研究。弗洛伊德认为，心理分析体验能够解决这个问题。为了达到此目标，他讨论了孩子对于动物常有的恐惧感，即动物恐惧症。也是在这种事例中，解释集中在性和恋母情结的问题上，例如，在小汉斯的故事中，“汉斯羡慕其父亲有一个大阴茎，而且害怕他会威胁自己”（弗洛伊德，1953b: 130）。然后，在进行了一系列动机方面的类比之后，弗洛伊德将父亲比作动物。如果作为图腾的动物是父亲，那么图腾的禁令就是恰当的、有道理的——父亲不能被屠杀，与他的女人性交也是被禁止的。俄狄浦斯杀父娶母，违犯了习俗。因此，弗洛伊德认为，图腾制

度是从恋母情结中起源与发展的。

结果，与罗伯特逊·史密斯一样，为了强调吃喝的重要性，尤其是食用图腾动物仪式的重要性，弗洛伊德仔细地研究了图腾食物的问题。通过这个行动，参与者与神圣的躯体、“神圣的接合剂”联系起来了，用罗伯特逊·史密斯的话来说，弗洛伊德是在用十分夸张的语调作报告。事实上，屠杀和集体食用图腾动物的神圣仪式，是图腾宗教的重要特征。在通常的情况下，图腾动物是不能够被屠杀的（同上书：XIII）。弗洛伊德的结论是，“就我们目前的知识而论，宗教、道德、社会和艺术起源，都集中于恋母情结中。这一结论与心理分析的发现（即同样的情节构成了所有神经病的核心）完全一致”（同上书：156-157）。他也表达了一点儿怀疑和保留：“我必须用一点篇幅来指出，在关于理解观念之广泛联系方面，虽然我的论述曾经导致了一种高度的趋同现象，但是这个事实不能够使我们无视我的前提的不确实性，或者我的结论中所涉及的困难。”（同上书：157）

弗洛伊德深信，宗教是避免神经病的一种手段。宗教能够投射出父亲的形象，这个形象与一系列的禁令相联系。此外，宗教似乎让成年人感到一种孩子式的安全感，因而延长了人的童年。

弗洛伊德认为历史就是两种本能——生的本能（Eros）与死的本能（Thanatos）之间的斗争。

100 弗洛伊德在《17世纪的一种着魔神经疾病》（弗洛伊德，1961a）一书中进行的分析，就是从历史的角度进行的。他研究了一个被认为是着了魔的艺术家有关文件。弗洛伊德强调了着魔者的主要特征以及他与其父亲相像的程度。同时，弗洛伊德论述说，着魔也可能是使一个人从罪感中释放出来的手段。因此，我们也可以视魔鬼为被否定的不良愿望，这些愿望起源于被压抑的本能冲动（同上）。

作为幻想的宗教

在《幻想的未来》（*The Future of an Illusion*, 1961b:

vol. XXI) 一书中，弗洛伊德特别涉及了宗教问题，他承认宗教对于许多人而言是有用的。然而他赞同这样一种观点：随着更加具有理性的批判意识的发展，宗教在未来将会消亡。在这篇论文中，弗洛伊德选择了对话的形式。他设想并且写下了具有批判意识的读者可能会提出的反对意见。在论及文明与宗教之间的关系方面，他以这种方式回答了想像中的对话者：“宗教观念与文明的其他所有成就一样，都是出自同样的需求：人们需要保护自身以抵抗大自然威力无穷的力量。”（同上书：21）

但是，宗教的表述是什么呢？

宗教观念是关于外部（或者内部）实在的条件和事实的教义与断言，它们告知人们某些他们自己还没有发现的东西，它们对人们的信念提出了要求。由于它们向我们提供了关于我们生活中什么是最重要与最有趣的事情的信息，因此它们得到了特别高的赞颂。（同上书：25）

然而，宗教教义似乎又是幻想。此外，

在宗教教义具有不受限制的支配权时，一般而言，人们是否仍然感到比较幸福，是值得怀疑的；可以肯定他们并不具有更多的道德性。人们已经知道如何去客观化宗教的训导，如何放弃他们的努力。祭司们的责任是保证对宗教的顺从，他们在这样做时也部分地满足了他们自己的需要。上帝的仁慈必然会限制他的公正。一个人犯了罪，然后他作出了一点牺牲，或者赎罪，然后他又一次得到赦免。（1961b: 37）

在其结论中，弗洛伊德表示了对科学的赞赏，因为科学绝对不是幻想。相反，在完全充分的意义上，认为可以对科学作出选择的假设，则是幻想，因为它们佯称可以提供科学方法不可能提供的东西。

在《一种宗教体验》（*A Religious Experience*）一书中，

弗洛伊德（1961c: vol. XXI）简要地考察了一个从无神论转向宗教信仰的案例。这是北美一个物理学家的故事，此人在见到一个已死亡的妇女的脸之后，变成了信仰者。由于弗洛伊德自己是一个非信仰者，他对此故事表示怀疑。在对这个案例的解释中，弗洛伊德又一次诉诸恋母情结。已死亡的妇女的脸使这位博士想起了他自己的母亲，然后与其父亲进行恋母情结式的竞争。此外，在父亲形象与上帝之间也存在着相同性。首先，对于父亲的仇恨占了上风；这是不信的阶段。然而，在后来，

冲突似乎以一种幻觉精神病的形式展开：能够听得见发自内心的声音——这是对反抗上帝发出的警告。然而，斗争的结果又一次在宗教范围内展示，它是由恋母情结的命运预定的：完全地归顺上帝父亲的意志。年轻人变成了信仰者，接受了自其童年起就被教诲的关于上帝和耶稣基督的每一样事情。他有了一种宗教体验，经历了一次皈依。（同上书：171）

弗洛伊德系统地阐明了这种分析的假设。然而，很清楚的是，对于那个案例的更加深入的讨论，必然要求直接了解许多更细的情节，尤其是对那个人自己的了解。事实上，一个人的皈依并不只是由看见了一张脸而引起的。在皈依的案例中，所涉及的各种机制通常是长时期的积累，很难完全解说清楚。

组成《摩西与一神教》（*Moses and Monotheism*；弗洛伊德，1964：vol. XXIII）一书的三篇论文，值得我们用比现在可以做到的更长的篇幅来说明。弗洛伊德阐明了他的目的，他要写一本关于摩西的“历史小说”。尤其是在该书的第一部分，弗洛伊德保持了一种小说的风格，第三部分相当长，而且充满了各种思考。在这三篇论文中，犹太民族的问题和宗教的问题逐步地交织在一起。摩西的多面性格有助于对于各种问题，例如对神灵的崇拜、出埃及的意义、道德的需要以及宗教的历史真相等进行考察。而这最后一个问题使弗洛伊德重新评价了宗教的体验。

第一篇论文是关于“作为埃及人的摩西”；第二篇涉及的

是摩西是否是埃及人的问题；第三篇即最后一篇论文讨论了“摩西、他的臣民和一神论的宗教”。作为埃及人的摩西是一神宗教的信奉者，他使犹太人皈依了这种一神教，而犹太人却决定要杀死他。然而，犹太人后来又通过所谓“被压迫者的回归”，重新塑造了摩西的形象。事实上，通过教义和礼仪，重新书写了过去的历史。避免遗忘是一种手段。最后，弗洛伊德也讨论了基督宗教，按照弗洛伊德的说法，基督宗教是圣保罗创立的。弗洛伊德认为基督宗教是犹太教自然发展的结果。

第五节 威廉·詹姆斯：社会心理学视角中的宗教

实用主义与宗教

103 威廉·詹姆斯对宗教现象的经验分析作出了重要的贡献。詹姆斯的兴趣涉及了许多不同的领域。他是一个实用主义者（詹姆斯 [1902] 1961），曾经受到哲学家和逻辑学家查尔斯·桑德斯·皮尔士（Charles Sanders Peirce, 1839—1914）的巨大影响。詹姆斯的注意力主要集中于观念的结果与影响而非观念本身。作为一个激进的经验主义者，詹姆斯反对身一心二元论的观点。在其学术生涯的最初阶段，他涉及的领域是一般的心理学研究，后来转向从经验角度来进行研究的宗教心理学（詹姆斯 [1902] 1961）。詹姆斯的父亲是一个新教神学家，其兄是小说家亨利·詹姆斯（Henry James）。在这样一个令人骄傲的家庭背景中，威廉·詹姆斯有许多不同的经历。1865至1866年间，他曾带领一支探险队到过巴西；做过解剖学的教员；后来又教授过心理学、生理学以及哲学。

尽管心绞痛不断地折磨着他，詹姆斯仍然是一个孜孜不倦的学者，他全力以赴地投入到科学与信仰之间的关系以及信念、“特殊的现在”（即本身中就包含着未来与过去）的学习与研究中。按照他的理论，情绪来源于肉体的、身体的感知。因此，整个情绪的过程起源于感官印象，这种印象首先在身体活

动中引起变化，然后激发了情绪的产生。这个理论由丹麦生物学卡尔·乔治·兰基（Carl George Lange, 1834—1900）重新介绍过，就循环体系内的变化而言，它又以詹姆斯—兰基理论而为人所知。此外，詹姆斯将宗教信仰视为超越了简单证据的途径，视为一种真正的、强烈的相信的意志，因此，就相信（believing）而言，即使是一种非决定性的立场，也揭示了对于信念本身的否定性态度。

104 詹姆斯很感谢皮尔士，因为他

把思想的具体运用同原则分离开来，从而使思想变成了一种服务……他称之为**实用主义**的原则；他为这个原理所作的辩护如下：思想要得以行进，其惟一可以想像的动因，就是要获得某种信念，否则思想就会停滞不前了。只有当我们关于一个主题的思想在信念中找到其安息之处时，我们关于这个主题的行为才可能确实地、稳靠地开始。简言之，信念是行动的准则；思想的整个功能，不过是产生行动的习惯的一个步骤。（詹姆斯 [1902] 1961: 347）

以皮尔士的观点为先决条件，就可能克服形而上的一推论的方法，就可能达到一种更辩证的、更少“神学”意味的反思。因此也有可能去想像一种“宗教的批判科学”，这种科学“因其起源的物质性特征而依赖于个体的种种经验事实，而且必然会通过其所有批判性的重建，与个体经验保持一致。它绝不可能脱离具体的生活，或者说，绝不可能在概念的真空中发挥作用”（詹姆斯 [1902] 1961: 356）。

事实上，詹姆斯更多的是将其方法莫基于经验而不是哲学的思考。由于要涉及具体的体验，他利用了大量的事例；虽然他批评宗教，但是他却赞同宗教的基本规则。尽管他是一个令人不可思议的大学问家，然而，他却宁愿去研究“精神状态”而不去研究教义与理论，通过这种研究，他能够掌握宗教在个体身上完全发挥作用的力量。

詹姆斯也被各种不同的宗教形式所吸引，这些形式既包括神秘的人物，又包括一般的信徒。他采用了一种多元论的而不

是一元论的方法。事实上，在他看来，宗教生活的实在似乎并不是同源的。相反，它具有丰富的意义与理念，其价值得到了理论与实践的支持。

1961年，H·理查德·尼布尔（H. Richard Niebuhr）将詹姆斯对宗教经验（同上）的古典研究评价为“宗教思想研究的里程碑”。事实上，此书（指《宗教经验之种种》）是一个充满了原创性与富有成效之理念的文本。首先，“体制宗教（institutional religion）”与“个人宗教”（personal religion）之间的基本区别必须强调。

105 一开始引起我们注意的，是宗教领域内存在着的一种巨大分野。一方面是体制宗教，另一方面是个人宗教。正如萨巴蒂尔（M.P. Sabatier）所说，宗教的一个分支保持了神性，另一个分支关注的是人。崇拜与献祭、感动神灵的各种方法、神学、仪式与教会组织，这些都是体制宗教的基本要素。如果我们将自己的观点局限于此，那么，我们就应该将宗教界定为一种外在的技巧，即努力去赢得神之青睐的那种技巧。相反，在那个更加个人性的宗教分支中，构成人兴趣之核心的人自身的内在素质，他的意识、他的功过、他的无奈、他的不完满，才是基本的要素。而且，尽管对于神的关爱，个人会失掉或者会得到，但是它仍然是个人宗教的基本特征，而且神学在其中发挥了重要的作用，然而，个人宗教所激励的行为是个人的行为，而不是仪式的行为，个人仅仅靠自己来处理这类宗教事务，而教会组织以及教会神职人员、圣礼以及其他的中介，都一起被降到次要的地位。那种关系直接从心到心，从灵魂到灵魂，直接在人与其造物主之间进行。（詹姆斯 [1902] 1961: 41）

显然，詹姆斯非常强烈地倾向于对个人宗教的分析。这便使他接近保罗·萨巴蒂尔（1858—1928，一个著名的、受到批

评的学者，研究阿西西的圣弗朗西斯^① 方面的专家，神学家、历史学家) 的立场。因此，为了突出“纯粹而简单的个人宗教的领域”，詹姆斯超越了典型的体制化范围。

关于这一点的讨论相当活跃：

至少在某种意义上，个人宗教将会证明自身比神学或教会体制更为根本。教会一旦建立，它就依靠现成的传统运作；但是，每一个教会的创始者最初都将其力量归功于他们个人直接与神的交流这一事实。不论是属于超人的创始者如基督、佛陀与穆罕默德，还是基督教教派内的所有创造人，都是如此；——因此，甚至对于那些仍然认为它是不完全的人来说，个人宗教似乎都应该仍然是种原始的东西。(詹姆斯 [1902] 1961: 42)

后来，他又以这样一种方式总结了这个主题：

在对宗教现象的价值进行批评性的判断时，坚持个人宗教的功能与体制的、团体的或部落产物的宗教之功能之间的区别是非常重要的……我们平常使用的“宗教”一词，在意义上是模棱两可的。综观一下历史，我们才会明白，是宗教的天才们吸引了追随者，产生了由同情者们汇成的各种群体，这已形成了一种规律。当这些群体强盛到足已组织自身时，它们就成了拥有自己共同野心的教会机构。于是，政治的精神和独断统治的强烈欲望很容易就渗入其中，并且玷污了原本纯洁的东西。所以，当我们今天听到“宗教”一词时，我们不免会想到这个或那个“教会”；然而对于某些人来说，“教会”这个词意味着如此之多的虚伪、残暴、卑鄙和顽固不化的迷信，以至于他们会不分青红皂白地、得意地说，他们非常“憎恨”宗教。就连我们这些属于教会的人，也不能够使其他教会（除我们自己的教会之外）免除这种广泛的斥责。(詹姆斯 [1902] 1961:267)

^① 方济各 (1181—1226)，又译“法兰西斯”，天主教托钵修会方济各会的创始人。

正如我在前边所述，詹姆斯的主要兴趣并不是体制化的宗教：

106

我们所研究的宗教经验，是深埋在私人内心中的经验。这种直接属于个体的经验的出现，对于那些目击它产生的人而言，似乎总是一种异端的创立。这种经验赤裸裸地、独行独往地来到这个世界；而且，至少在一段时间内，总是将拥有这种经验的人驱赶进荒漠中，经常是赶进门外的真正荒漠中，而那些地方，正是佛陀、耶稣、穆罕默德、圣弗朗西斯、乔治·弗克斯以及许多别的人不得不去的地方。（同上书：276）

作为个人经验的宗教

总之，个人的领域是非常重要的；它不可能被忽略。事实上，詹姆斯将宗教定义为：“所有个体在其孤独时，由于感到与他们所认为是神的任何对象保持着关系而产生的感情、行为和体验”（同上书：42；黑体为原书形式）。另一方面，他也深信，个体的宗教经验根植于意识的神秘状态之中（同上书：299）。

由于反对其他前宗教形式的存在，詹姆斯肯定了个体宗教的优越性：

确实，在宗教中，从时间顺序上看，还有其他比个人在道德意识方面的虔敬更原始的现象……但是，除了相当多的人类学家，例如杰文斯（Jevons）和弗雷泽，直接地表达了“宗教”与“巫术”是相互对立的这一事实之外，可以肯定的是，导致巫术、物神崇拜（fetishism）以及更低劣的迷信的那整个思想体系，也许不但可以称为原始科学，也可以称为原始宗教。于是，这个问题又一次变成了词语的问题；总之，我们关于这些早期阶段的所有知识和情感的所有知识，只是靠推测得来的，是不完全的，因此，进一步的讨论也是不值得的。（詹姆斯 [1902] 1961：42）

关于原始宗教的问题，在此是以一种相当敷衍了事的方式来处

理的。

关于宗教与精神病理学——那也是弗洛伊德感兴趣的领域——之间的关系的讨论，似乎没有那么肤浅。詹姆斯承认，少数宗教经验的起源可以追溯到病理学状态。然而，他否认宗教的性起源，尤其否认将宗教重新解释为性变态（同上）。不过，詹姆斯承认，忧郁、愉悦以及入神，都有可能在宗教信仰的发展中发挥重要作用。

然而，他批评了少数过分的态度：

107 首先让我们来谈谈虔诚。当虔诚失去平衡时，它的缺点之一可以称为狂热盲信 (Fanaticism)。狂热盲信（当它不只是教会之野心的表现时）就是将忠诚推向了痉挛式的极端了。当一个极其忠诚而又心胸狭隘的人，一度被“某个超人值得其专心奕奕地信奉”这种情感控制时，可能最先发生的事情就是，它会理想化这种信奉本身。（同上书：271）

接着，詹姆斯讨论了献祭、忏悔与祈祷等概念。关于后者，他尤其敏锐和确定。他认为，祈祷是“与被视为神的那种力量的每一种内心的交流或悔改……在较宽泛的意义上说，祈祷是宗教的灵魂与本质”（同上书：361）。

从斯塔伯克 (Starbuck, 1899) 那里，詹姆斯获得了关于宗教意识的成长和成年时期皈依的重要经验资料。他也高度评价了斯塔伯克对于问卷的应用 (1866—1947)。然而，在他自己的研究中，詹姆斯宁愿采用传记性的和自传性的材料，他称之为“人的档案”，因为它提供了许多关于存在之意义的、能够说明问题的例证。

1800

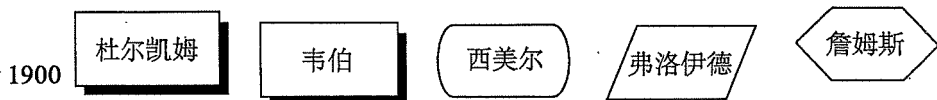


图2 从杜尔凯姆到詹姆斯

第一节 作为普遍现象的宗教

列维-布留尔 (1857—1939)：原始民族的超自然

111 列维-布留尔在宗教社会学这门社会科学领域中，并不是一位很有代表性的专家。像孔德一样，他是一位哲学家，并同孔德一样对伦理学具有很大的兴趣。这种兴趣也使他接近于杜尔凯姆。列维-布留尔是一位具有犹太血统的学者，可以说他既是人类学家又是哲学家。他拥有各种不同学科的体验，而且参与了关于个人与社会问题的最早的争论。他支持杜尔凯姆关于集体表象 (collective representations) 具有核心作用的立场，这些表象被认为也存在于原始民族的思维之中。

然而，列维-布留尔也告诫我们，要警惕对其“集体表象”之表达可能出现的错误理解。它不应该被解释为（像它在今天会被解释的那样）一种认知的事实（一种理念、一种图像或者一个物体的概念）。相反，它是一种复杂得多的现象，以情感因素为特征，而情感因素又涉及对实在的一种完全不同的态度。例如，这样一种集体表象是相信存在于自然环境、神话、仪式和巫术活动中的诸精灵。然而，集体表象不是要去满足学习和解释不同现象的知识需要，而是要表达集体情感的期望（参见对于列维-布留尔的介绍，1973：10-11）。于是，情感具有了一种科学的现实意义。

列维-布留尔直到第二次世界大战开始后才逝世。他出版了一系列著作，内容主要关涉原始部落、原始人的思维、他们对于自然与超自然的看法、他们的神话以及随之出现的关于存在的神秘概念（列维-布留尔，1938）。可以说，他是一个对社会学问题也有兴趣的人类学家。尽管他没有选择去从事田野调查工作，而主要是通过二手资料——其他学者的研究与人种学家和传教士的报告——来工作。此外，他经常旅行，不断地比较他所收集到的资料。

112 卡洛·普兰迪（Carlo Prandi，1989：7）对我们了解这位人类学家提供了一份很好的背景解释：

列维-布留尔明确定向的职业，经历了一种逐渐激烈的变化。这种变化致使他从对理论思维的研究（这是西方哲学传统的典型），转向了对属于那些因为没有文字传统而不恰当地被称为“原始人”的民族之文化传统的本能思维的研究。

列维-布留尔（[1931]，1935，1973）写了一系列关于原始人的研究著作。他以其著作《原始思维中的超自然与自然》（*Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*）一书而闻名，该书于1931年出版，强调了原始思维中神秘的、前逻辑的以及直觉的特征。这样，我们能够在可见物与不可见物之间，在可感知的实在与其他世界之间看见某种连续性。因此，

对于原始人来说，在超感知的世界中寻求对于发生在可感知的世界中的现象的解释，似乎是合乎逻辑的。然而索洛金(1957)反对这种看法，他认为，原始思维通过所获得的体验，能够将提供解释的可能性归因于可感知的世界。要做到这一点，可以通过在现象中找到一种关联以及每一次都在行为中寻找出诸因素的特征与潜在性。

根据列维-布留尔的观点，神话和仪式是两个能够彼此加强的因素。事实上，神话能够解释仪式；而仪式则使神话合法化。因此，神话是仪式部分的永恒方面（也就是崇拜），在仪式中，时间的起源与终结之间的汇合出现了。

围绕着血的神秘功效的问题，列维-布留尔的几点反思既有独创性又有趣味：

我们视它——血——为一种由于心脏赋予它的动力而在动脉和静脉中循环的液体。当血离开了人体时，它便凝固形成血块，这是人人所知的，但是，这种性质在我们现在关于血的概念中并不是主要的部分；一般说来，我们很少会想到这一点。然而原始人完全不知道心脏的功能、血的循环和凝固，对他们而言，干了的血和形成的血块是血的基本特征。他们含含糊糊地把它想像为血中的存在物，而流动的血在他们看来似乎只是血的短暂的、次要的方面。

由原始人规定的各种仪式的形式，就起源于这种角度不同的认识：

113 因此，当要去参加仪式的土著用红色的赭石粉涂抹自己的身体时，那不是他们去扮演其角色的一种装束。事实上，他们相信他们是在用血摩擦自己的身体，正如生病的人要用红色的赭石粉摩擦他们的全身一样，他们相信这样做是在更新自己生命的力量，仪式中的行动者们感到，就像血所能起到的作用那样，赭石粉赋予了他们同样神秘的性质。(列维-布留尔，[1931] 1935: 268-269)

爱德华·伊文斯-普利查德 (Edward Evans-Pritchard, 1902—1973)

像列维-布留尔一样，爱德华·伊文斯-普利查德是又一位致力于研究原始宗教起源的学者。他是牛津大学社会人类学教授，《原始宗教诸理论》(*Theories of Primitive Religion*, 伊文斯-普利查德, 1965)一书的作者。在这本书中，他用了一个完整的部分专门研究列维-布留尔，他把列维-布留尔与帕勒托(Pareto)相比较，当时帕勒托正在研究各种非逻辑性的行为。伊文斯-普利查德论述说，列维-布留尔

总是拒绝承认自己属于杜尔凯姆的圈子；因此，只有在形式的意义上，可以称他为杜尔凯姆的合作者之一。他其实更像一个纯粹的哲学家；因为他的兴趣在于原始人的思维体系而不是原始社会的制度。他认为，通过对行为方式和思维方式的分析，一个人可以开始研究社会生活，这是符合逻辑的。也许人们应该说，他是以逻辑学家的身份来研究社会生活的，因为在他的书中，逻辑问题是一个至关重要的问题，事实上，在研究思维系统时，逻辑问题的地位确实应该如此。(同上书：78-79)

伊文斯-普利查德对列维-布留尔做了进一步的反思，他写道，列维-布留尔“如果不是第一个，也是第一批强调原始思维的人之一。当把原始思维作为孤立的事实来考虑时，在我们看来它们是如此陌生，有时的确相当愚蠢；但当我们把它们视为思想和行为模式的一部分时，它们却是有意義的，每一个部分都与其他部分有一种清楚的关系”(同上书：86)。所以，这种关系具有根本的重要性。

伊文斯-普利查德反对关于实在的进化论图景；比起马林诺夫斯基来，他更接近拉德克利夫-布朗。此外，他坚定地认为，利用田野工作的直接经验来从事经验研究是非常必要的。

另一个关键的问题，是伊文斯-普利查德赋予了从历史角度进行研究的重要性。没有历史，人类学不可能存在(伊文

斯-普利查德, 1965: 14)。对于伊文斯-普利查德观点的关键性争论在于宗教对于个人与社会生活的“影响”的问题。他提出了“关系”理论, 认为必须通过宗教的影响, 并且依靠这种关系理论来研究和理解宗教, 换言之, 必须在与生活同文化的其他方面的关系中来研究和理解宗教。也许这种观点是受马林诺夫斯基的功能主义的影响, 或者说, 是对这种功能主义的发展。然而, 人们可能不同意伊文斯-普利查德的这个观点, 即, 为了理解宗教, 一个人必须成为信徒; 事实上, 正是在这一点上, 伊文斯-普利查德一直受到攻击。

伊文斯-普利查德企图把尼罗河地区的努伊尔人的宗教比作犹太教 (1956), 因为那种宗教具有一神论的特征, 然而, 他的努力是非常苍白无力的。事实上, 在努伊尔人的宗教中确实存在着一个神, 被称为“kwoth”, 另外一些神被称为“kuth”, 意为“精灵”。在希伯来语中, “ruah”一词表示奇妙的大自然的深“呼吸”。伊文斯-普利查德对于这两种宗教之间的这些相似性概念的研究, 正是从这一因素开始的。

然而, 根本的关键点仍然没有变, 仍然是一个关于不同性质的问题: “科学处理的是关系而不是起源与本质。如果说原始宗教的事实完全能够从社会学的角度来解释, 就此而言, 它必定处于与其他事实的关系之中, 那些事实既是它形成一种理念与实践体系的源泉, 也是与它相关联的其他社会现象。”(伊文斯-普利查德, 1965: 111)

杰拉都斯·范·德·莱乌 (Gerardus van der Leeuw, 1890—1950): 现象学的分析

荷兰神学家和历史学家范·德·莱乌深受胡塞尔和狄尔泰 (Wilhelm Dilthey, 1833—1911) 的影响 ([1933] 1986), 这首先表现在他关于宗教的思想方面。然而, 他发展了一种个人的和独立的科学观点。他似乎主要关注的是宗教自身所表现出来的东西, 宗教被认为是一种现象学的事件, 是一个客体, 存在于与承认它的主体之关系中。通常, 现象学被理解为一种站在主体的立场上研究客体的方法。

基奥范尼·弗洛拉莫 (Giovanni Filoramo) 对于范·德·莱乌的方法论之三个阶段做了一个很好的综合：

(1) 对宗教现象的经历过的体验 (或 Erlebnis) 进行考虑；(2) 理解 (或 Verstehen) 那些宗教现象；(3) 给出证据 (或 Bezeugung)。第一点和第二点都包含在狄尔泰关于理解之解释学的两个基本方面的现象学范式之内。(弗洛拉莫, 1984: 38-39)

115 宗教现象学研究者必须做的第一件事，是要对讨论中的客体具有同情心 (Einfühlung)。这是解说所研究对象自身的重要的、不可回避的方面。这也是在众多杂乱无章的材料中使那种客体复活的惟一方式。因此，正如弗洛拉莫解释的，根据关于 Verstehen (理解) 的同样一种词源学的考察，客体会将自身转化为主体。根据狄尔泰对于体验 (Erlebnis) 的描述在结构上的修正，所有这一切的目标都在于重新试验并重新体验 (Erleben) 客体。按照范·德·莱乌的观点，这第二个基本阶段涉及两种在逻辑上不同的运作，然而，这两种运作是一个过程相互补充的两个方面。第一种运作是对客体进行静态的现象学理解；其目的是根据客体的各个独立因素来界定客体之所是。第二种运作是一种起源—结构的操作；它在这些作为活生生的总体被了解、被体验、被经历的因素之间，建立起诸种结构上的联系。从这种“理解宗教”或者“领悟宗教” (弗洛拉莫, 1985: 280-283) 的现象学出发，有一条通向将理解与证据相结合的神学结果的道路，它充分地表明了范·德·莱乌个人对于基督教的想法。这种选择我们既能在他的著作中，又能在他作为牧师的身份中发现。因此，标榜价值中立的宗教现象学之可能性已经在逐渐衰减了。

范·德·莱乌比其他学者更加关注德国社会学思想的发展，他重新开始并且详细阐述了韦伯的理想型概念。为了抓住“宗教的本质” (essence of religion)，他把这个概念与关于结构的概念联系在一起。事实上，范·德·莱乌考虑了能够在实在中发现的那种“结构”或“层次”，现象学以一种静态的形式对之

做了描述。正如范·德·莱乌所写的，结构有一种统一的性质，它不能够被再分为不同的部分，然而尽管结构是一种不可分割的系统性整体，但是应该通过其各个组成部分去理解它。它是不能够被添加或者减少的不同因素的一种组织结构，然而，把它视为一个整体就可以理解它。换言之，我们可以体验结构，但却不是直接去体验它；它是被建构起来的，而不是从因果逻辑中抽象出来的。结构就是按照一种意义被组织起来的实在（范·德·莱乌，[1933] 1986）。

此外，范·德·莱乌对于仪式和神话的考察也包括在一种传统的研究倾向之中，正如我们已经看到的，这种倾向吸引了许多不同的学者。通过对神圣现象的研究，范·德·莱乌强调了与宗教经验相关联的力量的特殊性。在处理与那种力量相关联的人的行为时，他谈到了关于宗教的一种科学。与威廉·詹姆斯不同，他并没有把制度层面与个人层面分开；在这个问题上，他坚持认为，每一样东西都是个人的，但是没有任何东西只是个人的。此外，对于实在，他抱有一种末世论的观点：他关于“极端事物”（extreme things）——宗教体验的最后意义——的思想得到了关注。

116 与大多数先前的学者的目标不同，范·德·莱乌放弃了寻找宗教起源的念头。他将自己的考察与研究限制在具体的环境、确定的历史宗教以及有组织宗派范围之内。他企图了解宗教自身表达的东西。事实上，在个人的层面上，对于所涉及的每一个对象，宗教具有不同的形式。这也适合于范·德·莱乌本人；他承认有一种严格意义上的个人宗教，这种宗教不同于属于一种具体的历史宗教的那种宗教形式。在这一点上，为了分析不同的有组织的宗教的表现形式，诉诸理想型的需要就出现了，于是，研究从基督教到佛教这类宗教的一般和特殊形式的必要性也就随之而来了。因此，历史材料和现象学的理解是相关联的。然而，为了研究一种特定信仰的内容，范·德·莱乌没有选择使用现象学的方法。相反，他决定去了解人类主体用宗教信仰建立起来的关系以及他对于这种关系必须说的东西。因此，现象学集中研究了这样一种力量，个体需要那种力量去赋予其生存以意义，去崇拜一个至高的存在。这样一种至高力量的存

在为生活提供了意义，而生活本身也围绕着它被组织起来了。于是，这种意义在生存道路的结构中有了一种显著的地位。总之，拯救有助于指导生活朝着一种特定的方向进行。宗教自身的目的在于使过去与现在的生活中的各种困难具有意义。最后，按照范·德·莱乌的观点，每一种宗教都在朝着被视为是改进、解放和再创造的拯救而努力，然而，这种救赎却是来自于其他的地方的某种其他东西。

第二节 宏观社会学的方法

塔尔科特·帕森斯 (1902—1979)：作为整体的宗教

117 按照塔尔科特·帕森斯的观点 (192b)，宗教或多或少是关于神圣实体或超自然实体的统一信仰整体，这些信仰是不寻常的，然而却是可以利用的。就此而言，帕森斯与杜尔凯姆的观点具有一致性。信仰与在每一个社会中发展起来的实践与制度是相互关联的。在这些信仰中，生活本身发现了其意义，它使我们能够面对生存的诸多问题。无法预言和不可控制的事件刺激了对于宗教信仰的需要。当个人为了达到既定的目标而不得不面对异常的工作或职业时，这种需要通常就变得明显。因此，宗教被用来作为缓解挫折，安慰那些因不能够实现其愿望而不满意的个人的工具。

然而，应该弄清楚的是，对于帕森斯来说，在复杂的社会中，劳动的分工已将一种定位明确的角色归于每一种功能。因此，宗教层面对于其他社会领域和各种可变事物并没有太大的影响。单独的个体通过他们的价值观与宗教信仰而对其生活的环境发生影响。

塔尔科特·帕森斯并没有出版任何涉及宗教社会学专题的书籍。然而，他却不时地对这一学科所涉及的某些重要主题发表评论。首先，通过说明宗教性的世俗层面应该以宗教价值观的名义指导现实，帕森斯使自己脱离了与索洛金和他的观念模

式的联系。宗教之制度化的目标，是实现其所肯定的各种价值观，因此这种制度化必然从这种实现中产生出来。

118 同样地，在帕森斯看来，宗教的内在层面不同于其外在层面。因此宗教具有各种功能，这些功能顾及了社会的统一、加强团结以及维系宗教自身与它所涉及的社会结构之间的密切关系。杜尔凯姆（帕森斯，1978）和马林诺夫斯基已经强调了宗教的这些功能（帕森斯曾在伦敦经济学院师从于马林诺夫斯基）。所以说，这是运用于宗教材料研究方面的那种结构—功能框架。这也肯定了韦伯关于关系的假设，这种关系是属于一种特定文化的宗教观，同与那种宗教有关的、同时也存在于社会之中的规范和目标的存在之间的关系。

帕森斯与索洛金之间曾经进行过重要的意见交换，这在宗教社会学发展中占有重要的地位，尽管今天当代的许多学者并没有意识到在这两位学者之间这种科学讨论的重要性。帕森斯为他关于实在之观点和索洛金之观点间的区别奉上了一篇长文（帕森斯，1963；扎德拉 [Zadra]，1969）。他认为自己的论文是向索洛金致敬，而且认为索洛金是属于西方社会学思想传统的作者（扎德拉，1969：301）。

帕森斯强调了关于社会的因而也是关于宗教性的渐进的功能性的分化。然而，如果宗教是关于超越的一种具有优势的图景，如果宗教的目的是要以宗教价值观的名义统治世界，那么，在这两种情况下，宗教仍然是社会的一种积极因素。在帕森斯看来，基督教具有强烈的内在于世界中的特征，而索洛金则从外在于世界的立场来看待基督教。

下述引文将使这一点更加清楚：

我认为宗教是人类行为的一个方面。就像所有的其他方面一样，在社会、文化和个性发展的过程中，在一种具有双重性的意义上，它经历了分化的过程。这些过程中的第一个关键，是宗教体系自身内的分化，第二个关键是在更为一般的行为体系中，宗教因素从非宗教因素中分化出来。在后面一种状况下，也许可以说，一般发展的倾向是，从同一行为结构中的宗教成分和非宗教成分之融合到

行为的多方面之间的逐渐明显的分化。(帕森斯, 1963: 37)

此外, 在帕森斯看来, 分化包含着对一个特定历史时期所作的同质界定。事实上, 即便存在着占优势的基本图景, 同时也可能存在着不同的异质部分。“宗教性的程度”并非永远不变, 而是在与社会逐步分化保持一致的同时, 它也经历了连续不断的变化。因此, “基督教社会的宗教性程度明显地经历了一个逐渐衰落的过程, 仅仅是由于这样一个事实, 即, 从功能的角度来看, 那个社会已经变成一个比往日的‘初期教会’更加高度分化的行为体系了”(同上书: 39页)。

于是, 帕森斯为读者提供了一个关于“分化”的历史例证:

119

教会的概念暗含了保罗与犹太教律法的最后决裂, 它造成了作为一种宗教体系(一种文化体系)的基督教, 与作为一种社会体系的“民族”的概念的分化。由于罗马人在那个时代的世俗社会中的统治地位, 这种分化就用这句著名的简明陈述表达出来了——“恺撒的归于恺撒”, 教会没有宣称对世俗社会具有管辖权。同时, 这种教会也是一个团结的集体。在此的关键是关于“基督的兄弟”这一概念。(同上书: 40)

塔尔科特·帕森斯并没有强调教会自身从一开始就是一个特殊的社会组织: “它在自己的社会结构中使一套价值观制度化了”(帕森斯, 1963: 48), 并且通过教士的工作和教导支持着这个凡俗的世界。此外, 在教会的神圣体制与行政体制之间也存在着内在的分化。同时, 与世俗社会的分化也发生了。关于分化的进一步例证, 我们可以从“个体宗教之‘自治权’”(同上书: 50)中看到。以初期的基督教教会为开端, 经历了中世纪的教会直到新教改革, 这是一个漫长的时期, 在此期间所有的这些分化都出现了。受到韦伯思想的激励, 帕森斯更加强新教的改革。后来, 他反对特洛伊奇的思想, 特洛伊奇在

天主教、路德宗和加尔文宗里发现了许多“关于基督教社会概念在西方历史中的真实可信的观点”（同上书：60）。事实上，帕森斯认为，在北美，“宗派多元主义”与基督教的体制化和新教改革是一致的，其中存在着一种真正的连续性。

就传统的教会—教派的两分法而言，社会学领域内的结构功能主义思潮的体现，与韦伯和特洛伊奇的思想既有一致之处，又有不相符之点，它视“宗派”为第三种可能性。事实上，宗派

与教会类型一样，都拥有在宗教的与世俗的利益范围之间的分化……另一方面，宗派也和教派类型一样，具有作为自愿社团的特征，在那种社团中，个体成员仅仅受到个人自主的献身的约束，而不受其他任何归属性因素的约束……因此，宗派能够接受世俗社会，因为对于基督徒个人而言，它是一个合法的行为领域，在那个领域中，个人可以根据他自己的自主性而不是根据宗教权威有组织的控制来行动。但是准确地说，因为他是基督徒，所以他不会简单地接受他在那里发现的每一样东西；他会努力在与基督教价值观保持更好的一致性方面创造那种环境。（同上书：61）

120 宗派的现象属于第四个阶段，它是继初期教会、中世纪教会以及新教改革之后而出现的。宗派是一个具有多种入会模式的自愿联盟。它的多元特征在北美尤其典型，这种特征是以宽容和自由为基础的。

皮替利姆·索洛金（1889—1968）：禁欲主义与行动主义

帕森斯概述了索洛金关于文化取向之论述的三重模式：

观念化的模式，就是将肯定无疑的首要地位赋予宗教感受中的超越的、来世的兴趣。实在自身被界定为最终超出了对这种感受的获得，是超越性的实在。生活的目的必

然是尽可能地达到与超越实在之特性的一致性，而通向这个目的的道路必然涉及此世所有的利益。宽泛些说，来世的禁欲主义和神秘主义就是通达它的道路……与观念化模式相反的另一极是感知性模式。在此，实在之经验性的、也就是“物质性的”方面，被视为最终具有真实性或统治性的东西。在实际的行为中，对世界的感知性观点的含义，是在此时此地创造最大的机会，是关注此世的成功、权力以及——总而言之——首先考虑享乐主义的满足感。观念主义的模式被认为是两者之间的中介（不是在单纯的“妥协”的意义上，而是在能够在两个主要的组成部分之间达成一种和谐的平衡这一综合的意义上）。因此，在从观念化（ideational）模式到观念主义的（idealistic）优势，然后再从观念主义的优势到感知性模式的文明史中，这样一种基本的分类被用来作为一种框架，即作为概述一种发展着的主导模式的框架。（帕森斯，1963：34-35）

在观念化的文化之内，出现了“主动观念化的文化精神”，这是从“观念化的禁欲主义”中派生出来的。事实上：

一旦禁欲主义的创始者们吸引了其他人的注意，他们便开始获得追随者。随着追随者人数的增加，一个组织就出现了；随着组织的出现，纯粹的禁欲主义的态度——完全漠视经验世界的事务以及不干预经验世界的事务的态度——便就不再可能存在了。“组织”或“机构”是此世的一种现象。它要求管理、指挥、指导以及许多纯粹属于经验范畴的对各种需要和关系的处理。因此，任何一种禁欲思潮，一旦发展到具有影响力的程度，就变成了组织；而一旦变成了组织，就必然地、越来越主动地观念化；而越主动，其发展就越快。这就是发生转变的那种不可避免的环节。（索洛金，1957：46）

关于这一结论在其他方面的典型例证，是圣方济各（Francis of Assisi）。当他吸引了相当数量的追随者之后，他便

发现自己处于一个有组织的形式的核心地位，这个有组织的形式有许多具体的世俗问题需要解决。就这样，禁欲主义开始丧失了其原初的纯洁性，开始混杂了此世的许多东西。于是行动主义（activism）便开始盛行了。

按照索洛金的观点，从禁欲主义到行动主义的历程，标志着宗教一方力量的丧失，宗教一方发现自己被迫通过依靠受到制约的形式来维护着它的各种原则。于是，它们经历了某种导向感受性模式的蜕变：“直到它们风纪败坏，丧失了它们的活力和精神，堕入了感知心理的陷阱之中。”（同上书：47）

122

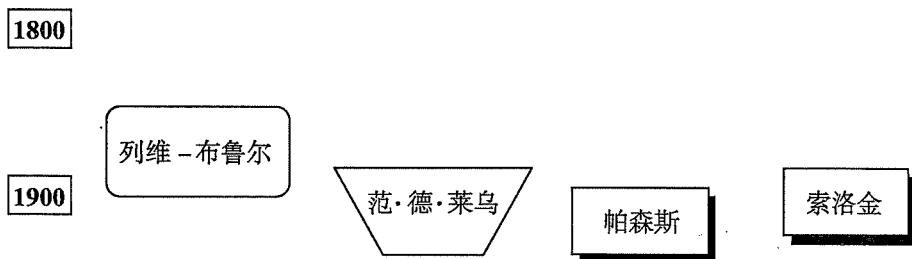


图3 从列维-布留尔到索洛金

第三节 历史—文化的原动力

厄恩斯特·特洛伊奇（1865—1923）：对教会与教派的分析

123

路德宗的神学家和社会学家厄恩斯特·特洛伊奇一直受到狄尔泰的影响，他发展出了一套关于教会与教派的类型学（特洛伊奇，[1912] 1976）。按照他的观点，一个人因为出生而通常属于某一教会。然而，属于教会的个人并未被迫去遵循各种严格的准则。但是，一个人决定参加某一教派（这也是韦伯所用的概念），这种行为则是要以个人的选择为基础的。与教会不同，教派的个体成员的行为会在更加严格得多的方式上受到

控制。特洛伊奇在神秘主义和精神性宗教中，发现了另一种接近于教会和教派的范畴。

教会的目的是要得到大众而不是要得到一群忠心耿耿的精英的支持，因而它通常是保守的，并且常常使自己去适应世俗的要求。相反，教派以更加严格的立场为特征，因为其成员表现出了更强烈和更直接的献身精神。一般而言，教派具有某种脱离社会的特点。社会本身就是一个受到敌视的对象。任何一个不属于教派的人，都在不同的程度上受到区别对待。而教会要寻求社会的支持，教派却要远离社会，其目的是要保护那些在社会中没有什么权力的成员。因此，比起教会来，教派不那么体制化，它倾向于较少注重外在形式。教派是一种自发产生的团体组织。

特洛伊奇的第三个范畴即神秘的精神宗教，具有更加个人化的特征，因此一般而言不强调其成员之间的相互作用。而且，它不重视教会具有的某些典型因素例如圣礼、教条、道德原则以及组织层面。另外，与教会不同，神秘主义的目标并不是要改变世界。

124 在这一点上应该提及一下，纯粹的教会和教派在经验的层次上并不容易发现。事实上，在许多例证中，教会与教派的特征倾向于重叠，因此，这就造成了辨别二者的困难。所以，依靠对于社会实在的主观解释去界定教会或教派，就存在着危险。

某些学者（如伯克 [Becker]，1939）把特洛伊奇关于神秘主义的范畴合并进了膜拜团体（cult）的概念之中，因为这类膜拜团体的成员之间的关系既松散又脆弱，也因为这类团体具有体制化层次较低、相当宽容的宗教性等特征。

然而，毫无疑问，特洛伊奇的定义考虑的主要是关于教会与教派之间的两分法问题。这便导致了学者中的一场争论：在这个问题上，是否是韦伯影响了特洛伊奇。例如，阿尔弗雷德·杜梅斯（Alfred Dumais，1997）就支持那种相反的观点，即认为，是特洛伊奇影响了韦伯。

为了说明教会与教派这两个范畴之间区别的具体内容，就此直接去读读特洛伊奇的文本是很有用的，它在很多方面与韦伯所描写的那些内容是一致的。不过，这两位作者的著作出版

日期，对于决定究竟是谁影响了谁并没有很大的帮助。特洛伊奇于1912年出版了他的著作。然而，在很多年以前，韦伯就在策划一部关于宗教的系统著作；1906年在他出版的《基督教世界》与《法兰克福时报》中，他就提出了关于“教会”与“教派”的定义（韦伯，1906）。正如在这卷书中已经提到的，韦伯论证说，教派要求一种更加严格的道德，以便保证其成员有一种强烈的归属感，感到自己属于某种类似于秘密社团那样的精英团体（韦伯，1962b：320）。

对特洛伊奇来说，

从一开始那些实际上的区别就是相当清楚的。教会属于那种非常保守之类型的组织，它在某种程度上接纳了世俗的秩序并且控制着大众；因此，从原则上说，它是普世的，希望控制人类的整个生活。另一方面，教派是相对小型的团体；它们追求个人内心的完满，其目标是每个团体成员之间直接的个人性的友情。因此，从一开始，它们就迫使自己的组织局限在一种小团体中，所以也不得不放弃想要统治世界的思想。它们对于世界、国家和社会的态度也许是冷漠的、容忍的或者是敌视的，因为它们不想去控制和加入社会生活的这些形式；相反，它们倾向于避开这一切；它们的目标，要么是容忍自己团体与之并行存在，要么是以其自己的社团去代替那些社会机构。（特洛伊奇，[1912] 1976：331）

从这段简略的描述中，也许可以得出一系列结论：

125 教会不得不去统治社会，迫使社会的所有成员归属于它的范围和影响之下；但是，另一方面，她的稳定完全不受她对所有个人影响所达到的程度这一事实的影响。教会是各个民族的伟大教育家，就像所有的教育者一样，她知道如何去处理各种不同程度的能力与成熟性，如何仅仅依靠适应和妥协去达致她的目标。然而，与一个客观组织的这种体制原则相比，教派是一个自愿的团体，其成员凭借

自己的自由意愿而加入这种团体。因此，教派的生活依赖于个体的主动服务和相互合作；作为一个独立的成员，每一个个体在其团契中都有自己的地位；团体的约束力并不是通过共同拥有神的恩典来间接地分予的，相反，它是在个人生活的各种关系中直接实现的。（特洛伊奇，[1912] 1976：338-339）

与韦伯一样，由于特洛伊奇的眼界超出了基督教与所谓的世界诸宗教，因而他以一种更加开放和多元的方法对研究宗教的社会学科做了贡献（基塞尔 [Gisel]，1992）。

鲁道夫·奥托（1869—1937）：非理性与理性之间的神圣者

德国神学家、哲学家和历史学家鲁道夫·奥托以一种比其他学者更系统的方式探索了关于神圣者的问题。他最重要的著作是《神圣者的理念》（*The Idea of the Holy*^①；奥托，[1917] 1958），对宗教有兴趣的学者们视这部书为名著。它正好在宗教社会学的主要经典著作出版之后问世，而且表明了施莱尔马赫和其他德国学者对于奥托的影响。除了施莱尔马赫之外，奥托也受到威廉·詹姆斯的影响。

奥托认为，宗教来源于理性与非理性之力量的汇合，这便使神圣者作为一种单独的范畴、一种神秘的、具有魅力的、“完全相异”（wholly other）的因素而独立出来。奥托认为，只有具备宗教情怀的人才能够领悟关于神圣者的概念；这种看法必然将那些从来就没有“宗教情怀”的人排斥在外。正是在这一点上，关于谁能够对宗教事实进行分析的问题又一次出现了。在其著作的第三章，奥托走得更远，以至于警告其读者说：“无论是谁，只要他不可能做到这一点，无论是谁，只要他不知道在他的体验中有过这样的瞬间，他都不需要继续往下阅读此书了。”（同上书：8）

奥托以下述这番话作为开始：

① 由成穷等人翻译的中文版题为“论‘神圣’”。

对每一种有神论的上帝概念，尤其是对基督教的上帝概念而言，用精神、理性、目的、善良意志、最高权力、自我这样一些性质来对神性加以指称和确切描绘，乃是至关重要的。这样，对上帝的本性就是从与我们人类的理性和人格的相似性来思考的，只是当这些性质被用到我们身上时，我们才知道它们是有所限定的，而被用于上帝时则是“完全的”，即，是被看作绝对的和不受限制的。所有这些性质都能形成明晰确定的概念：这些概念可被理智地把握，可被思考分析，甚至还容许下定义。这种能从概念上来思虑的对象可称为“理性的”。因此，用上述性质来描述的神性便是一种理性的东西，而如此看待上帝的宗教便是一种“理性的”宗教。^①（奥托，[1917] 1958：1）

理性变成了一种标准，凭借这种标准去承认为民众建构的宗教层面。神性是完美的，但却以一种不完美的形式存在于人之内。宗教可以被认为是符合理性的事物，它允许我们根据人类明确的特征（在神那里这种特征被最大限度地加强了）的同一种波长去想像神。

理性的这第一种层面既不是惟一的方式，也不足以对神性作出界定。神性肯定也具有非理性的特征，但却不能够将之比喻为人的特征，否则，神性的至高无上性就会被消解。在这方面，奥托非常清楚，他这样表述说：

在所有这些情况中，被凸现出来的都是“理性的”因素，而其他因素则常常凸现不出来……因为这些理性概念根本不能穷尽神这一观念，它们在事实上指称着非理性的或超理性的主体，而这些性质不过是这个主体的属性而已。它们是这个主体的一些“根本的”（不只是偶然的）性质，但须注意的是，它们也是一些假想的根本性质。这

^① 此节引文的译文引自成穷等人所译中文本《论“神圣”》，略有改动，以下长段引文均出自此书，在此表示感谢。

就是说，我们不得不借用它们来指称那个由它们所修饰的主体，但那个主体的更深本质却不是、也不能靠它们来得到领会，而只有靠一种全然不同的领会。（奥托，[1917] 1958：2）

依靠它的这些特征（它们与人类的那些特征相同），神同时既是表达的，但也是不可表达的，因为它高居于人的维度之上。奥托准确地评论说：

然而，尽管这个主体总在闪避着概念式的理解方式，但却必然以某种方式已在我们的把握之中了，否则我们就绝不可能对它有所言说。甚至神秘主义——当其把这个主体作为不可言说者（arretion）加以谈论时——也并不真要表明宗教意识的对象是绝对无话可说的，否则，神秘主义只能存在于未被打破的缄默之中，然而，神秘主义者的一个总的特征却是他们的滔滔雄辩。（同上）

理性与非理性之间的辩证关系成了适合于在宗教领域进行研究的方法论。事实上，在这种研究中，只分析理性的表述而不将它们置于一种更宽广的相互作用的图景中是不可能的。

127 在这方面，最有意义的例证显然是由神圣者自身的范畴提供的：

“神圣”即“神圣者”，是一个宗教领域特有的解释范畴与评价范畴。当然，它也可用于其他领域如伦理学领域，但它本身却不是来自那一领域的。尽管这个范畴有其复杂性，但却包含着一种十分特殊的因素或“要素”，这种因素或“要素”不同于上面我们给予“理性”这一词语的那种含义，并且由于不能用概念来加以领会，所以也是不可言说的。（同上书：5）

根据奥托的看法，神圣者是每一种宗教的核心。他认为神圣者是“神秘的”（numinous），是从神性（noumen）以及“精

神” (Spirit) 派生出来的。因此, 神圣者创造了“造物”的依赖情感——一个显然是从施莱尔马赫 ([1799] 1988) 那里来的成分——这就是所谓神秘者的第一因素。^①

这种神秘的情感同时也是别的其他东西。事实上, 在仪式庆典中, 在充满了宗教性的地方, “只存在着一种恰当的表达, 即‘令人敬畏的神秘’ (mysterium tremendum)”——强大的奥秘 (奥托, [1917] 1958: 12)。现在让我们来看看“神秘者的第二因素”。它具有多种形式与各种表达——冥想、欣喜若狂、痉挛、入神和恐惧。“人们会立即感到, 还必须加上一个更深的因素, 这就是‘威力’、‘强力’、‘绝对不可抗拒性’ (absolute overpoweringness) 的因素, 我们将用‘威严’ (majestas) 一词来代表这个因素。” (同上书: 19)

奥托又进一步选出了其他因素:

在神秘对象中, 除了敬畏与威严外, 还有第三个、也是最后一个因素, 我大胆地把它称为神秘的对象“催迫” (urgency) 或“活力” (energy) 因素。这种因素在“愤怒” (orghe) 中尤为生动可感; 它还到处以象征性表达的方式来表达自己——诸如生机、激情、情绪、意志、力、活力、激越、行动、动力等。从魔鬼层面直到“活生生的”上帝观。(同上书: 23)

但是那不是全部。神秘者也是不可思议的、“令人畏惧的”; 它是“完全相异”的某种东西 (同上书: 25)。它得到了代表“神秘者的第三个因素”的神秘赞美诗的赞颂。此外, 它还拥有“魅力”, 它是具有吸引力的——这是令人战栗的第四个因素——它是丰富的, 这是“神秘者的第五个因素”。

就这样, 奥托考察了关于神秘者的直接与间接的表达形式。他谈到了艺术, 讨论了《旧约》与《新约》以及路德宗神学中存在的神秘情感。

于是我们获得了关于神圣者的定义: 一个被完整的历史过

^① 即“受造感”。

程赋予了特征的“综合范畴”（奥托，[1917] 1958：25）。

理性部分和非理性的方面构成了神圣者。然而，我们不得不维持——与每一种感觉论和进化论相反——神圣者构成了一个纯粹先在的范畴的观点。另一方面，存在着绝对、完善、必然和实体，它们是关于至善的理性观念，至善是一种绝对的、有约束力的价值。这些理性的观念并不是从任何情感的知觉中“发展”出来的。另一方面，神秘者和相应的情感的方面绝对是纯粹的，完全像理性的观念和情感一样。在此，康德（Kant）提出的关于“纯粹”观念和“纯粹”的尊重感的标准，找到了它们自己恰当的用武之地（同上）。

于是，奥托概括地说：

不仅是“神圣”这个复杂范畴的理性的诸成分是先验的，它的非理性的诸成分也是先验的，而且各自都处于同一程度。宗教既不臣服于道德，也不臣服于目的论，它既不是“伦理的”，也不是“目的的”，它不从先决条件中吸取生命；它的非理性内容，如同它的理性内容一样，在精神自身的隐秘深处有它自己独立的根。（同上书：136）

非理性与理性之间的联系，通过“对神的道德化”而进入了存在（同上），也就是说，通过在关于规范、规则、道德以及正义的标准（它们都依赖于神，即一切善和正义的看护者）等人类的主题之中的发展，它们进入了存在。

然而，必须记住的是，神圣者也有其自己的外在表现形式。关于这种说法的例子，是神话与仪式之间的联系，法国学者阿诺尔德·范·根尼普（Arnold van Gennep, 1873 - 1957）曾经对此进行过研究。（范·根尼普曾经批评过杜尔凯姆的图腾理论。）对舞蹈的叙述与姿态之间的这种关联，通过关于舞蹈的故事和神话而得到表达。直接参与仪式的人和观众，形成了对于神话的戏剧化而言是基本因素的一种整体（范·根尼普，[1909] 1981）。

“仪式的意义”仍然是超出其具有时间性的演出的。不直接参照神话，是可以举行仪式的，然而，有了关于起源的神

话，那种完整的关系就可得以保持。但是，如果神话与仪式之间发生了分离，那么，人们必然就只能谈论传说了。

R.H. 陶尼 (R.H. Tawney, 1880—1962): 宗教与资本主义

历史学家 R.H. 陶尼的《宗教与资本主义的兴起》(*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, [1926] 1977), 显然是参照了马克斯·韦伯的经典研究《新教伦理与资本主义精神》(韦伯, [1904—1905], 1976b)。

129

弗朗科·费拉罗迪阐明了这两位学者的观点之间的区别：

与韦伯不同，陶尼认为英国的新教从一开始就具有某种特征，例如，具有从社会意义来看的集体主义、生活严肃和纪律严明，它受到资本主义发展的影响，而且一直将其伦理服从于资本主义发展的需要。事实上，这种新的“相适应的”形式，对于资本主义自身的发展一直都有一种值得注意的影响。陶尼批评韦伯忽略了新教的经济与社会条件的影响。此外，陶尼强调，由宗教构成的特殊“性质”，对于资本主义的发展来说，比其特定的规章（例如禁欲的生活方式之类）要更加重要。（陶尼，1975：21）

就此而言，费拉罗迪是参照了帕森斯的立场来进行评说的（1962）。根据陶尼的观点，新教对于资本主义的影响完全是随意的，是对被假定的资本主义非道德论的一种软弱的反抗；然而对于韦伯而言，从加尔文宗到后来的清教的发展绝不仅仅是从本质上也不是对外部环境之变化的适应。它涉及对宗教立场之潜在含义的一种“澄清”。总而言之，陶尼表示赞同与节俭的个人主义相反的伦理素养（陶尼，1975：14—15）。

因此可以说，陶尼研究的基础是奠定在英国历史的经验之上的，而且部分是通过强调资本主义对于新教的最初影响（而不是新教对于资本主义的影响），将韦伯的论点颠倒过来了。然而，陶尼后来也承认，在清教中存在一种对于资本主义需要的强大适应性。清教徒影响资本主义发展的能力必然出自这

样一种新的局面。

陶尼承认，在很多激励过他的人中，特洛伊奇和韦伯对他的著作产生过影响，之后，他又沿着一条关于政治、基督教会以及经济的重建的三重思路展开了他的论点：

从英国击败无敌舰队^①到爆发革命之间，这个大锅炉中的每一种成分在其他所有成分中都发生了微妙的变化。既存在着行动，也存在着反动。“加尔文主义的精神”与“那些获得新生的人的精神刺激了经济、革命以及日复一日的商贸”^②。如果说在理论上是独特的，那么，在实践中就是相互交织在一起的。尽管清教有助于社会秩序的形成，但是它自身也在不断地被社会秩序所塑造。（陶尼，[1926] 1977: xii - xiii）

130 在其著作中，陶尼宁可保持一种历史学的方法，然而他的历史学的重建并没有超出 16、17 世纪编年史的局限。他也通过处理欧洲大陆（集中在路德宗和加尔文宗）关于利润的获取、贪婪、高利贷以及宗教改革等问题，对中世纪进行了考察。他后来还考察了英国教会以及清教运动所扮演的角色。

陶尼批判韦伯轻视了加尔文主义的影响。然而，当其 1936 年出版的那本书再版时，尽管陶尼大体上仍然保持了他的观点，然而他似乎淡化了他攻击的主调：

清教是英国中产阶级的教师。它提高了他们的德行，净化了（并没有根除）他们处处可见的恶习，给了他们一种肯定无疑的保证，即，在美德和恶习的背后，有着一位全能之神的庄严、铁面无私的法律，没有他的先知先觉，铁锤不可能在铁砧上锤打，图画不可能装在画框内。然而，它是一所奇怪的学校，所教授的课程不超过一门，清

① 指 1588 年西班牙进攻英国时的舰队，在此意指战争。

② 原文为 *L'esprit calviniste*”，“*L'esprit des hommes nouveaux que la revolution économique du temps introduit dans la vie des affaires*”。

教的各种社会反映，无论是激烈的、持久的还是深刻的，都不应该以那种简单的公式（即助长个人主义的公式）来概括总结的。韦伯在其著名的著作中阐明了这个论点，即，加尔文主义以及英国形式的加尔文主义，是资本主义之父，特洛伊奇、舒尔茨-盖维尔尼茨（Schulze-Gaevernitz）和康宁汉（Cunningham），都为这一同样的解释贡献出了他们那种具有权威的影响力。（陶尼，[1926，1936] 1977：211）

H·理查德·尼布尔（1894—1962）以及北美的宗派

人们也可能不会认为 H·理查德·尼布尔是一个社会学家，然而他的研究却涉及了一些社会学方面的问题。他最重要的著作《宗派主义的社会源泉》（*The Social Sources of Denominationalism*，尼布尔，1972）于 1929 年首次出版时，可能被认为是一部神学著作。然而，由于尼布尔在其著作中小心翼翼地处理了社会宗教的诸种动力，而且涉及像韦伯、特洛伊奇、陶尼这样一些学者，因此，这本书也可以包括进对宗教的社会学研究之中，它所参照的是北美的特殊背景，处理的是关于宗派的一些主题。

尼布尔的主要关注似乎是教会的分裂，即教会的“宗派活动”（factionalism）倾向，这种宗派活动代表了一种真正的“伦理道德方面的失败”。此外，一个宗教群体是变成教会还是变成教派，必然会在教义和道德方面产生不同的影响。

131 尼布尔——其兄莱因霍尔德·尼布尔（Reinhold Niebuhr）是一位神学家和社会伦理学学者，曾写过一部论社会伦理方面的重要著作（R. 尼布尔，1932）——曾埋怨说基督教教会内缺乏共同的伦理。这些教会通常在一些重要的问题上意见不一，很少在共同的目标上达成共识。他清楚地表述说，“因此，宗派代表了宗教在伦理道德方面的失败”（H. 尼布尔，[1929] 1972：25）。

这种失败的根源可以追溯到过去，甚至宗教改革也没有能够满足穷人的需要（同上书：34）。后来中产阶级的注重个人

取向的利益出现了。至此，距离民族主义与“地方主义”的路也就不远了。

尼布尔注意到，大多数形形色色的基督教教派都是在美国起源与发展的。起源于欧洲的那些教派在欧洲以外也以各种不同的方式发展着。其结果是，源于各种不同教派中的冲突造成了深深的、不可挽回的分裂。于是，各种属于民族主义的、“地方主义”的以及宗派主义的教会林立。甚至在东方与西方，北方与南方之间的这些分裂，也影响到了宗教关系的各种不同形式。不同教会的五花八门的体验：边疆的、各种不同社会阶层的、移民的、语言的和伦理之差异的体验，深刻地影响了教会的基本态度。例如，像“全国浸信会”（National Baptist Convention）、“非洲人卫理公会”（African Methodist Episcopal）、“非洲人卫理公会锡安会”（African Methodist Episcopal Zion）以及“有色人种卫理公会”（the Colored Methodist Episcopal）等教会，完全是黑人的宗派。尼布尔也注意到了其他较小规模的黑人团体的存在（同上书：239）。

应该记住的是，我们将宗派这一概念的起源归于尼布尔本人。尽管宗派与教会非常接近，但是它缺乏后者那种企图统治世界的倾向。

当教派与世俗世界发生冲突后，它们自身会发生某种变化，尼布尔对此也很感兴趣。他注意到一些教派内部正在逐步衰落，而这种衰落导致了它们演变成为宗派。

地方主义的倾向体现为文化分裂以及从这种分裂中派生出来的各种不同利益。宗派的发展是与世界的分裂同步的。这就是为什么追随着“民族主义和资本主义之领导的基督教……不得不继续着那种分裂过程的原因”，“在基督教过去的整个历史中，那种分裂过程一直是非常明显的”（同上书：270）。

尼布尔最后呼吁，教会应该朝着淡化宗派倾向的方向发展，这样的教会才能够超越分裂，才能够战胜个人的各种利益。而要做到这一点，惟一可走的一条道路，就是忏悔与献身。不过，在这一点上，尼布尔是作为一个神学家而非社会科学家来说话的。

伊利亚德 (1907—1986): 神话与象征

132

一提到罗马尼亚学者米希亚·伊利亚德，人们立即会想到那个关于“永恒循环的神话” (Myth of the eternal return)，他用了整整一本书 (伊利亚德，[1949] 1991) 来研究这个主题，目的在于准确地分析各种各样在非固定时间举行的集体仪式，举行这些仪式需要建造用来崇拜的殿堂，需要庄严地吟诵关于宇宙结构的起源神话。伊利亚德写道：

从中受益的是整个的团体，包括生者与死者。在对神话重新描述的那种时候，整个的团体得到了新生；它重新发现了其“起源”，再次体验了其“源头”。关于普遍得到新生的观点，是通过宗教对宇宙神话的那种重新表述带来的，在许多传统社会中，这种观点都得到了文献的证明……因此，关于神话—仪式会使世界周期性地更新的说法，能够向我们表明，神话在古代文化与东方最古老的文明中具有最重要的功能。(伊利亚德，1998：35—36)

一旦澄清了这一点，文化相对主义的取向就会出现，这种相对主义取向非常强调与种种神话有关的背景：“当然，象征体系也是同样的，但是，其背景是不同的，它是依靠在每一种情况中都给予了我们真实意义的背景所表达的目的。”(伊利亚德，1998：82) 那些曾经得到一种社会现象之所有形式完全承认的古老概念，看来已经被克服了。事实上，伊利亚德认为，在今天，要用一般的词语谈及神话和仪式已经不再可能。此外，在今天，我们很难实现原始人在其自身与自然之间体验到的那种合一。这类一般性的考虑是纯粹抽象的，同样也适合一般而言的“原始人”的概念。那种最具体与最特殊的材料，是由在历史中并通过历史揭示了自身的宗教现象所提供的 (伊利亚德，1998：82)。

伊利亚德写道，我们回到过去的方式是不同的，它们会引起几种情况的出现：首先是原始情景 (混乱或者前宇宙起源的

状态，或者创世的时间)的直接的重新统一；其次是不断逐步地回到“源头”，从现在返回到绝对的开端（伊利亚德，[1952] 1991）。

在伊利亚德研究的各种不同象征中，除了时间的那些象征之外，处理“中心”和“联系”的那些象征值得一提。正如杜梅日尔（Dumézil）在其《想像与象征：论巫术与宗教的象征体系》（*Images et Symboles. Essais sur le Symbolisme magico-religieux*）一书的引言中所强调的，存在着各种被大量使用的基本描述；例如，“中心”（center）在其第三种维度就变为“顶点”（zenith），根据这种变化，一个社会内的所有分层和价值观，都追随着等级标准进行了顺序排列。“联系”首先表达的是这样一种事实，即，每一种生理的、集体的和智力的生活形式，都是一种诸关系的纠缠。尽管伊利亚德只用了区区几页，然而却以大量恰当的例证，阐述了这两种主题——“中心”与“关系”的丰富多彩的变化，有助于我们去了解它们的不可分割的特征。

133 关于中心与关系的一个重要变化，我们可以从“曼荼罗”（mandala）来了解：

这个术语自身意为“一个圆环”，从藏语来的各种翻译有时用“中心”，有时用“围绕着它的东西”来描述它。事实上，曼荼罗代表的是诸圆环的一整个系列，或者同心，或者非同心，内接在一个方形中；在这种图形中，密教中的众神的不同神位，通过各种有色的线绳或者有色的米粉在底部画出来，而且是按秩序排列的。因此，曼荼罗代表了一种世界的形象（*Imago mundi*），同时也是一个象征性的万神殿……像曼荼罗一样，任何一个印度寺庙都是一个小宇宙，同时也是一个万神殿……曼荼罗可以用来支持（或者在同时或前后相续地）具体仪式或精神集中的行为，或者神秘生理的技术。这种多义性，这种对中心的多象征的运用，一般是很容易理解的，因为每一个人都倾向（即使是无意识的）于中心，倾向于他自己的中心，在

那里他可以发现完整的实在——神圣性。（伊利亚德，
[1952] 1991：50-54）

伊利亚德详细地谈到了印度的神伐楼拿（Varuna），这是印欧神话中的一个可怕的至高神，它靠使用绳子、绳结和黏合术来统治世界。后来伊利亚德还曾讨论过这种“黏合”的情况，这种黏合的技术曾经主要是用于古代意大利，尤其是用于民间医疗治病的过程中，作为处理病者病情和死亡时所用的一种巫术手段。人们相信那些活动，认为送葬的神灵和魔鬼用绳子可以控制病患与死亡。对于这些问题，伊利亚德提出了一种新的解释角度：

毫无疑问，所有这些信念和所有这些仪式都将我们带入了巫术的思想领域。然而，依据这个事实，即，这些民间的活动起源于巫术，难道我们就有权把“联结”（tying）的一般象征视为巫术思想独有的创造吗？我认为我们没有这个权利。在印欧人中间，即便是“黏合”的仪式和象征也包括了冥府的和太阴的成分，因而显现出了强烈的巫术的影响——这一点并不能肯定——我们仍然不得不去解释其他的文献，它们不仅表达了真实的宗教体验，而且也表达了关于人和世界的一般概念，这个概念本身是真正宗教的而非巫术的概念。（同上书：112-113）

简言之，各种元素的存在是与隐秘的神灵相关联的，例如，冥府这种鬼神世界的各种元素，或者月亮女神的各种元素，都证明在宗教中也可能使用了“黏合”的象征。密特拉教^①（Mithras）的寺庙（供奉密特拉神）提供了这种存在的例证。134 罗马的圣克勒门特神殿和圣斯特法诺·罗童多神殿都修建在密特拉教的寺庙之上。在圣斯特法诺·罗童多，有一尊保存得很好的太阴神像。确实，宗教本身就是一种很好的黏合剂；事实

^① 流传于罗马帝国的秘密宗教之一。

上，“宗教”这个词的词源（re-ligare）就意味着联合、连接。最后，可以肯定，整体是被连接（link）起来的，或者通过巫术和神话，或者通过宗教。（伊利亚德，[1952] 1991：112-113）

最后，伊利亚德谴责了泰勒和弗雷泽的“混淆”，因为

在他们的人类学与人种学的研究中，他们积累的例证没有显现出任何地理的或历史的连续性，而且他们可能把澳大利亚的神话与一个出自西伯利亚、非洲或者北美的神话放在一起引用，这样人们可能相信，无论他们在任何时候，任何地方，他们碰到的关于“人类思想在自然现象面前作出的反映”，都是相同的、统一的。（伊利亚德，[1952] 1991：175）

伊利亚德的主要贡献是他的《宗教史论》（*Traité histoire des religions*），此书于1948年在巴黎第一次出版。这本书有一个清晰的构架，涉及各种不同的话题，作者同时运用了宇宙学、生物学、神话学和象征主义等观点。在这本巨著中，伊利亚德研究的主题涉及神圣与世俗，天上的神，太阳崇拜与月亮崇拜，水、石头、地球和素食主义的象征，生殖崇拜，神圣的时空，神话的功能以及象征的结构等。这一连串长长的名目表明了此书内容之丰富，证明了伊利亚德的博学多才。

简单地说，伊利亚德在对其著作的导言中处理了两个特殊的问题：（1）什么是宗教？（2）在什么程度上，一个人可以谈论宗教的历史？伊利亚德怀疑对宗教现象作出初步定义的用处。为此，他似乎很满意对于神圣显现（hierophanies，他用这个词意指表现出“神圣”的任何东西）的描述。

关于“‘原始’宗教的复杂性”，作者得出了一个有意义的结论（伊利亚德 [1958] 1966：30）：

（1）从性质上看，神圣之物不同于世俗之物，然而，无论怎样或无论在什么地方，神圣之物也许都能够显现出自身……（2）神圣之物的这种辩证性特征属于所有宗教，

而不仅属于被假定的“原始”形式…… (3) 不论在任何地方，你都不可能找到仅仅只有基本成分的神圣显现（不寻常的、超常的、新奇的力量表现以及玛纳等）…… (4) 然而在任何地方（甚至在除了这些较高级宗教形式的痕迹之外），我们都可以发现一种体系，一种那些具有基本成分的神圣显现适合于它的体系。

另一个结论探讨的主题有：关于神圣天空之象征的持续性；关于水的宗教净化功能的一贯性；对作为果实之生产者的地球的开发；通过属于神圣时空的神话和仪式表达出来的，对“为了永生而怀旧”的反复更新。

135 最后，“神圣显现的辩证特征也为自发地、完全地重新发现所有宗教的各种价值留下了余地，无论这些价值会是什么，无论重新发现它们的社会或者个人会处于什么样的历史舞台之上”（伊利亚德，[1952] 1991：465）。

厄内斯托·德·马迪诺（Ernesto De Martino, 1908—1965）：

巫术的问题

意大利人类学家厄内斯托·德·马迪诺并不完全赞同伊利亚德所作出的解释方法。德·马迪诺对伊利亚德于1957年发表的一篇文章（已收入《巫术的世界》第二版的附录中）做了如下评论：

因为几个原因，我决定将米希亚·伊利亚德的一些短评放入这个附录之内。首先，它们引起了一些偏激的后果——甚至以一种讥讽的格调——暴露出一些不可避免地会动摇此书结构的缺陷来；其次，伊利亚德的评论涉及的是一种典型例子，这个例子关涉到被称为历史—宗教之非理性与文化相对主义（对此我是不赞同的）的那些特殊思潮。这两种观点忽略了问题的复杂性以及和西方思想之历史倾向相关的任务的重要性。（德·马迪诺，1973：313）

德·马迪诺与伊利亚德之间在理论与意识形态上的距离是明显的。尽管这位意大利的人种—人类学家曾经追随过伯内德托·克罗齐 (Benedetto Croce) 的理念,但是他仍然选择了一种历史的角度 (德·马迪诺, 1941), 因为他也受到过马克思主义的一些影响, 而且其目的是想发现现象的历史起源。他的研究是多面的, 所处理的是与宗教有关的社会科学的一些典型主题。这些主题包括巫术 (德·马迪诺, 1960, 1975, 1976)、象征体系 (德·马迪诺, 1962)、跳舞病 (tarantism, 德·马迪诺, 1961)、葬礼挽歌 (德·马迪诺, 1958) 以及启示 (德·马迪诺, 1977)。

他对于巫术的研究 (德·马迪诺, 1973) 也许一直是其最有意义的工作。这个研究围绕着德·马迪诺在不同场合使用的一个概念 (德·马迪诺, 1958, 1973): “呈现之危机” (crisis of presence), 正如德·马迪诺所写的, 作为一种“痛苦”, “呈现之危机”表达了面对非存在之危险时, 希望作为一种“呈现”而存在的意愿。于是, 暂时性变成了一个难题, 这样就会激发起保护与救赎的需要。个人总是希望重新建立起他自己那已被损害的存在 (德·马迪诺, 1973: 95)。尤其是在巫术世界中, 存在着两个反复出现的因素: “冒丧失自己灵魂的危险, 结果, 同时也得冒丧失得救之可能的危险” (同上书: 96)。一言以蔽之, 个人的存在具有丧失自身的危险。这种危险通过救赎的形式, 救助存在的形式而得以克服。依靠巫术是克服存在危机的最经常使用的形式之一。

136 德·马迪诺 (同上) 解释说, 当一个人经历着一个艰难的存在时期, 面对着要竭尽全力去解决的一个问题时, 一般来说, 最后依靠巫术的手段来为面临危险的存在而战斗的情况就会出现。一个人甚至会依靠巫术的手段去解决日常生活中的一些很小的困难。德·马迪诺继续说道: “一般而言, 一个存在物的呈现的减弱, 是与存在物必然要卷入的世界的减弱紧密相关的。因此, 就会存在着各种巫术的技术, 它们的主要目的, 是与在意识中越来越多地以‘相异者’的身份出现的这个世界抗争。” (德·马迪诺, 1973: 111) 这样一来, 咒语、“反咒语”和其他救赎的形式, 就变成了巫术世界之生存戏剧的一部分,

其根源

可以追溯到最原初的体验——面对危险的呈现，它是一种抵挡危险的保护形式。呈现不能与“在彼处”的存在之努力相并存。呈现逃离开；它掏空自己，遭受到有害的影响，被偷走、被吃掉，如此等等……于是，巫术插进来，克服了这些困难，与分崩离析的过程抗争。通过巫术，危险得以指明，接下来也会得到正视。（同上书：195）

德·马迪诺（1958）后来又进一步写到了呈现的丧失，尤其是在克罗齐提出了批评之后。德·马迪诺重申了他的观点，他陈述说，呈现丧失的危险以及随后被抹掉的危险，对于原始文明和当代的社会来说，都是一种既定的事实。在今天的社会中，这种威胁涉及从一个人的文化背景中，从正在进行的过程中被删去的危险，因此这也是“不在彼处”的危险。

德·马迪诺特别强调负面的、邪恶的“非历史化”，它与呈现的危机有关，因为各种事件的具体历史根源不再被承认。体制化的宗教可能被视为非历史化的另一种形式。正是以元历史秩序即神话为基础，才能够处理行为的元历史秩序即仪式（同上书：37）。对于德·马迪诺而言，宗教生活成了一种保护的技术，它创造了各种价值，这些价值能够通过文化去重新构成因为呈现之丧失而产生的个人恐惧。

137

1800

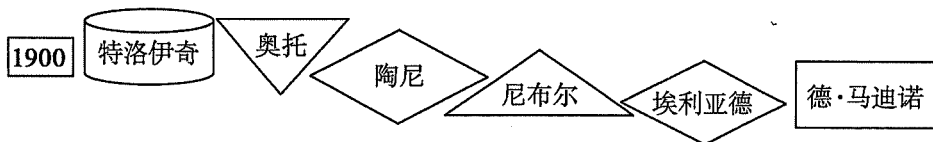


图4 从特洛伊奇到马迪诺

第四节 法兰克福学派与宗教

139 法兰克福学派的学者们似乎对研究 20 世纪社会的宗教因素并不感兴趣，尤其是在他们的“社会批判理论”与“否定的辩证法”出现之后。

然而，阿多尔诺 (Adorno, 1903—1969)，尤其是霍克海默 Horkheimer, 1895—1973) 为我们提供了多种论及宗教的令人兴奋的、有独创性的著作。他们以法兰克福学派的马克思主义观点为反思的开端，然后形成了一个或者具有神学意义的立场，或者至少是从对话的角度对当今世纪那些最值得注意的知识分子开放的立场。在那些知识分子当中，有保罗·蒂里希 (Paul Tillich, 1886—1965)——特别是在霍克海默的例子中——卡尔·巴特 (1886—1968)、马丁·布伯 (1878—1965) 和厄恩斯特·布洛赫 (Ernst Bloch, 1885—1977)，他曾一直是约尔根·哈贝马斯 (Jürgen Habermas, 1929—) 研究的对象。

属于“社会研究所” (Institut für Sozialforschung) 的那些社会学家们，对形而上学持一种反感的态度，后来又对任何一种宗教意识形态持反感态度。他们认为，教会将理性作为工具来利用，目的是为了以各种假设的更高的动机 (它们与个人实际的愿望没有任何关系) 之名，控制并且制服这门社会学科。

按照霍克海默和阿多尔诺的观点 ([1947] 1977)，尽管启蒙运动对克服神权政治有着积极的贡献，但是，它也在绝对理性的名义之下，助长了反民主的以及专制的解决方法的出现。

霍克海默尤其相信，属于人类行为的某些方面是不可测知的。他对宗教的态度“不是纯粹的否定，而是显示出一种小心翼翼的、毫无预见性的方法。他考察了宗教现象的各种不同方面，尽情地表达了他对那些现象的看法，同时他也常常采用讽刺和挖苦的方式。然而，他相信各种运动与宗教信仰之间存在着相关的社会作用” (希普里阿尼，1986: 12)。

在霍克海默的思想中，流露出一种“对相异者怀旧的”

(nostalgia for the Other) 情绪，这种怀旧其实并没有被表达出来，或者说，至少是被悬搁起来的。然而，在他的朋友与同事阿多尔诺逝世时他所表达的东西，仍然是很清楚的。霍克海默写道，尽管阿多尔诺总是在谈论“对相异者的怀旧”，但是他从来没有使用过诸如天堂、永恒或美这类词藻。霍克海默强调了这个事实，即，当阿多尔诺曾经问他本人关于世界的问题时，说到底，他已经领悟了那个“相异者”。同时，他也相信，只通过描述是不可能理解那个“相异者”的。相反，只有通过为世界本来面目的解释，也才有可能领悟，这个世界并不是我们的思想能够在其中得到安宁的惟一的地方、惟一的目的地（霍克海默，1969：108-109）。

霍克海默本人（1970）曾经表现出对于犹太教和基督教的某些兴趣，然而他并没有放弃其最初的马克思主义的立场，他曾明确而又充分地谈到过“对于完全相异者的怀旧”。

他论证说，宗教因素不可能总是作为与此世问题无关的东西来发挥作用，相反，它也许反而有助于那种在今天谴责对此世的逃离的种种力量的发展。正是因为这个理由，社会研究的使命，是将宗教作为一种现象来调查，而这种现象只能够在与民众的社会生活和其物质与精神的文化的联系中得到理解。这种方针在社会研究所的那些有独创性的研究项目中有所体现。

根据阿多尔诺的看法，死亡并不代表存在的普遍性。此外，阿多尔诺还相信，深刻地思考死亡的不可能性，并没有保护思想免受各种形而上学经验的不可靠性的影响（阿多尔诺，[1960] 1990）。简言之，尽管作为一种实在的来世被否定了，但是它仍然在哲学与社会学的反思中具有重要性。除此之外，现在已经被世俗化的形而上学概念，仍然在被称为“生活意义之问题”的动力之中发挥作用（同上）。

在《道德的底线》（*Minima moralia*）（[1951] 1993）一书中，阿多尔诺抨击了被经济利益操纵的知识。

同样的事情也发生在宗教之中。阿多尔诺并没有根据宗教的基本性质去攻击宗教，但是他批评了在资本主义的运用之中常常见到的那类意识形态。阿多尔诺表达的对宗

教的猛烈批评，应该被视为包括在他对整个官僚社会严厉攻击的整体态度之中。事实上，在马克思主义分析的一般框架之内，这种方法是可以理解的；此外，阿多尔诺并没有使马克思主义分析免受某些批评。最后的结果是相当悲观的。阿多尔诺只是在历史的层面谈到了希望。至于拯救，他暗示说，它代表了一种向着希望的开放，但那是一种乌托邦式的希望（希普里阿尼，1986：21）。

141 按照霍克海默对阿多尔诺的解读，寻找“相异者”是一个不能够放弃的最后目标。在阿多尔诺的著作《否定的辩证法》（*Negative Dialectics*, [1966] 1990）一书中，出现了一个关于在奥斯维辛（Auschwitz）之后可能发生什么的问题。主要的问题是，无辜人们的死亡是否需要批判性的反思以及作为对正义之最终需要的救赎。如果正义不能够在人类世界中找到，任何进一步的希望——能够将秩序赋予每种因素的神圣正义——的缺失，可能看起来都会像一种不可解释的怪物。

值得一提的是阿多尔诺关于占星术的著作。阿多尔诺将占星术界定为“间接的迷信”（secondhand superstition）。这篇论文载于1952—1953年的《洛杉矶时报》，是他花费了三个月研究后的结果。阿多尔诺登在报纸上的文章对占星术进行了内容分析，同时，他也考察了与圣经戒律以及高度竞争社会的逻辑的那种关联。总之，他得出的结论是：占星术本身是一种直接与现实状况相关的意识形态的工具。

艾利克·弗罗姆（Erich Fromm, 1900—1980）是法兰克福学派的另一位代表。然而，在他到美国之后，就与其德国同事分道扬镳了。弗罗姆的部分著作涉及对精神主题的研究，他发展了心理分析与宗教之间的关系。事实上，《心理分析与宗教》（*Psychoanalysis and Religion*, [1950] 1958）是弗罗姆在1950年出版的一本小书的书名。在这本书中，弗罗姆写道：

心理分析家和教会的代表一直都在表达着那种过去的观点……数量可观的牧师从事心理分析研究这个事实说明，对于心理和宗教之结合的信念，是如何深深地渗入到

牧师活动的领域的。如果我试图重新在这些章节中讨论关于宗教与心理分析这一问题，那是因为我说明，不论是选择不妥协的反对还是选择相同的兴趣，都是虚妄的；一种全面而无偏见的讨论能够说明，宗教与心理分析之间的关系太复杂，因而不能把这种关系硬说成这些既简单又方便的态度中的任何一种。（同上书：8-9）

首先，应该注意到，弗罗姆把宗教作为一种科学学科来论述，这似乎是相当成问题的。甚至在他之前，在1938年，卡尔·G·荣格就试图将这两个领域结合在一起了。事实上，他出版了《心理学与宗教》（*Psychology and Religion*, 1958）一书，书中收集了他为此专题所作的一些演讲。几年之后，即1942年，他出版了一本论弥撒之象征的书（荣格，[1942] 1954）。在这本书中，荣格研究了发生在圣餐仪式过程中的变化，他认为这是超出了理性之理解的彼岸状况的拟人化象征（同上）。

142 在提到弗洛伊德在《幻象的未来》一书中的观点之后，弗罗姆继续讨论了荣格。在他看来，荣格的观点似乎与弗洛伊德的观点相左。荣格必然是把自己限制在了对于事实的观察上，而没有进行形而上学的或者哲学的考虑，正如荣格自己在《心理学与宗教》（1958：2）一书中所提到的那样。弗罗姆从荣格的著作中引用了另一段文字，在那一段文字中，宗教被界定为“对鲁道夫·奥托恰当地称为‘神秘的’东西的仔细认真的观察”，也就是说，是一种不是由意志的行为引发的具有动力的存在或者影响。正相反，“它抓住并控制了总是其牺牲品而非其创造者的人类主体”（弗罗姆，[1950] 1958：17；黑体为原文形式）。接着，弗罗姆对这两位同事的不同观点做了一个总结：“当我们分别就弗洛伊德与荣格的立场作总结时，我们可以说，弗洛伊德以伦理为名——可以称为‘宗教’的一种态度——反对宗教。另一方面，荣格将宗教简化成为心理学现象，同时又把无意识提高成为宗教现象”（同上书：20）。事实上，在弗洛伊德那里，存在着对上帝的而不是对伦理理想的否定，而在荣格那里，无意识的层次被强调到最终它会获得一种

宗教维度的地步。

至于弗罗姆，尽管有某些困难，他也阐明了他自己的宗教定义：“一种由赋予个人以取向结构和献身对象的团体所分有的思想和行为的体系。”（同上书：21）如果不是因为“献身”这个词，这一宽泛的定义也可以被用来界定各种不同的社会现象。然而，弗罗姆相信，就这个目的而言，他的描述已经足够了。事实上，在他的观点中，所有的社会（即便是过去的社会）都总是存在着宗教，没有宗教的社会是不可思议的（同上）。此外，心理分析是作为“灵魂治疗”（同上书：65）来发挥作用的，因为它为患者提供了“爱的艺术”（同上）。

第五节 新欧洲的角度

乔亚齐姆·瓦赫（Joachim Wach, 1898—1955）的宗教社会学

143

在宗教社会学思想史中，乔亚齐姆·瓦赫一直被人们忽略。这也许是因为他同时涉及了几个不同的学科。他最初的工作属于宗教学的领域，即宗教的科学，这门学科一直在德国流行发展，是这些研究中最具传统性的学科之一。1935年，像其法兰克福学派的许多同事一样，瓦赫离开了纳粹统治的德国，流亡到了美国，之后，他写了一本关于宗教社会学的著作。

为了全面地理解瓦赫的观点，我们必须考虑瓦赫追随狄尔泰的 *Verstehen*（理解）理论而对释经学产生的强烈兴趣。事实上，瓦赫写了一部三卷本的大部头著作来论及对社会实在的理解，它们分别于1926、1929和1933年在图宾根出版。

瓦赫与德国伟大的现象学家弗里德里希·海勒（Friedrich Heiler）和马堡学派（这个称呼不太恰当）的主要成员鲁道夫·奥托的相遇，对于瓦赫的宗教社会学的发展至关重要。

因此，瓦赫研究工作的最初领域是释经学和现象学。他与一些重要的学者和哲学家如韦伯、特洛伊奇、胡塞尔和西美尔都有联系。弗里德里希·施莱尔马赫的著作对他更具影响力，

尤其是施莱尔马赫对与宗教体制有关的宗教体验与宗教自律的强调。

144 瓦赫运用了一种方法——Verstehen，通过这种方法，人们能够深入作为生命核心之个体的最内在的情感，从这种情感中，表达的世界和精神的目标便逐渐形成。从作为被研究之客体的宗教出发，瓦赫对宗教越来越感兴趣，因为宗教是通过对宗教性的体验而由人实践的东西。对瓦赫而言（对在他之前的奥托和施莱尔马赫也一样），宗教就其本质来说，是一种体验，即 Erlebnis，它是宗教生活的源泉。在这一点上，西美尔在宗教性与宗教之间所作的区别又体现出来了，詹姆斯在个体宗教与体制宗教之间所作的区别也再现了。

瓦赫认为，研究方法、宗教对社会的影响，社会群体和宗教的认同以及社会对宗教的影响，都具有极大的重要性。

至于方法论，瓦赫更愿意选择诠释学来作为解释的理论。他认为（瓦赫，1944），研究宗教的科学需要涉及各种命题、方法和解释之限制的精确定义和全面讨论（就像在神学、哲学和法学等大体系中出现的那些讨论一样）。然而，人们必须注意到，在此的参照框架并不是宗教社会学，而是宗教学（Religionswissenschaft）。

为了理解社会与宗教之间互动的复杂性，瓦赫补充说，他利用了描述与解释的方法。他关注“基督教社会学”的风险（同上书：7），因为“假设宗教社会学应该等同于那些明确的社会改革项目（在社会福音派宣传的高潮时期经常是这样的），那是一种错误。那种社会学的概念必然违背了作为一种描述性科学的真正的特性”（瓦赫，1944：7-8）。

另一个重要的要求是，对待宗教体验的各种不同形式，应该保持一种中立性、一种在科学上和认识上的公开性。事实上，一个人不应该将自身限制于只研究他自己之宗教的范围。此外，一个人应该持一种同情的态度，那种态度对于理解是有用的，换言之，那是对信仰者自己所理解的宗教现象的特性与意义的了解与理解。

乔亚齐姆·瓦赫曾在德国莱比锡大学、美国布朗大学及芝加哥大学教过书。他自己曾经属于路德宗，但是在美国，他加

入了主教派教会。他对宗教与社会之间的互动非常感兴趣，并且从奥托提供的基本观念（这种观念视宗教为对神圣者的体验）出发，简述了一些卓有成效的假设。按照瓦赫的看法，对宗教的理论表述是教义，崇拜表现为活动，而社会方面则是通过各种社会关系来表现自身的交流。

在关于宗教之矛盾心理方面，瓦赫也与马克思和霍克海默之论点是一致的，他写道：“宗教的影响是双重的：有积极的或者连贯的、整合的影响，也有负面的、破坏性的、分裂的影响。”（同上书：35）对群体和个体而言，对神圣者的体验以及传统扮演的角色都是基本的。

瓦赫关于膜拜团体的类型学是多样的，即，存在着家庭膜拜团体，父母的、地区的、种族的、民族的膜拜团体以及根据性别和年龄组成的其他类型。另一重要的分类是创建型宗教（founded religion，它们与新团体富有灵性的领袖和发起人有关）与“兄弟关系”型宗教（Brotherhood kind of religion），此类宗教经常是在创立者去世后得到发展。至于创建型宗教，即从人类体验派生出来的宗教，教会团体的形式是其发展的第二步，即教会代替了领袖的卡里斯玛地位，然后向由“兄弟关系”型宗教继续扮演的那种角色发展。

然而，正是在反抗教会团体的范围之内，各种分歧与分裂都出现了。此外，还存在着一种内部反抗的形式：

那是在教会团体自身之内形成的一些团体，它们反对教会团体的政策，反对被它们认为是有害的“妥协”和“败坏”的东西。一般而言，这些温和的批评会直接针对着教义信条、膜拜因素以及组织形式。在那些想要提高该团体之宗教与伦理的标准而又不激起分裂的人之中，最后一个因素即组成形式是批评的主要对象。（瓦赫，1944：173）

德国虔敬派的创始人菲利普·斯本内尔（Philipp Spener）把这种宗教潮流中的虔敬团体称为教会中的教会（同上书：145）。这种虔敬团体“是一种组织结构松散的团体”，参加的

人数有限，因为共同的热情、特殊的信念、强烈的献身精神和严格的纪律而团结在一起，这种团体的宗旨，是要努力获得比在当时流行的条件下能够实现的更高的精神与道德的完满（同上书：175）。另一种形式是由所谓“兄弟关系”提供的，这种形式产生出一种对待主流团体之教义、崇拜和实践的“自由的”批评态度，表现出对于一些特定的（如果不是异端的话）观点或者是冷漠的、或者是倾向于拥护的态度（同上书：180）。最后，还可以有这样一类修道类型的团体，它们有着“更严格、更严厉的关于在主流团体内的新共同体的概念”（同上书：181）。在更严重的分裂事件中，还会出现拥有自己组织原则的“独立团体”。另一方面，“教派”要更活跃得多，它们具有一些“不同寻常和稀奇古怪”的特征（同上书：199）。简言之，“我们可以毫无问题地得出结论说：各种具有典型特征的态度……决定了教派，或者，例如独立团体的社会学类型”（同上书：202）。

146 瓦赫的分析涉及不同的时代与地区，显示出一种能够正确利用可用资料和资源的能力。瓦赫区别了多种“军人宗教”（religions of the warrior，存在于墨西哥、密特拉神崇拜团体^①和佛教的禅宗里）和“商人宗教”（religions of the merchant，出现在日本宗教、中国宗教、耆那教与印度袄教中）。最后，在亚洲还存在着各种各样的“农民宗教”（religions of the peasants）。

作者在其书的结尾描述了各种典型的宗教人物，例如创立者、改革者、先知、占卜者、术士、有洞察力的人、圣人、祭司和“宗教信徒”。

我们已经提到，弗里德里希·海勒曾经影响过瓦赫，应该一起被提到的人物，还有古斯塔夫·门欣（Gustav Mensching，1901—1978）。门欣是马堡学派的重要成员之一，是一位理解（Verstehen）派的宗教现象学家，《宗教社会学》（*Religious Sociology*，1951）一书的作者。然而，按照威登格伦（Widengren）的评论（1969），他的某些思想已经过时了。然而，他

① 古代波斯一种神秘宗教密特拉教（Mithraism）中的光明之神。

对杜尔凯姆的批评性评论是值得—提的。门欣认为，社会文化条件并未对宗教造成决定性的影响，因此，应该考察其他的特征。通过“理解”，门欣的解释往往反驳了杜尔凯姆的假设与北美功能主义的观点，这些观点是以这样一种假设为基础的，即，作为对集体与个人需要的回答，宗教是必须的。门欣并不否认社会与宗教因素之间存在着相互的关联；然而，他宁愿从一种双重的角度——通过研究存在于宗教领域与宗教自身的社会关系之内的社会现象——来处理它们。此外他认为，一般的宗教社会学是在各种不同的历史宗教之内来分析社会关系之基本的、普遍的特征的，而特殊的宗教社会学只涉及一种特定的宗教。按照门欣的看法，这种研究之典型例子，是特洛伊奇对于基督教教会的社会学说的研究。

加布列尔·勒·布拉斯 (Gabriel Le Bras, 1891—1970):

宗教与宗教实践

加布列尔·勒·布拉斯是教会法方面的教授，在法国和其他地方促进了“宗教的社会学”(religious sociology)^①的发展。在从古典的宗教社会学，到更能发挥作用的方法论之途径（尤其是在统计学方面）的转变中，他发挥了至关重要的作用。1954年，他在巴黎创办了“宗教社会学研究会”。

147 由于勒·布拉斯只关注宗教的人口统计，只关注与宗教活动有关的材料以及有规律地参与弥撒、参与复活节仪式和那些至少一年作一次忏悔和领取圣餐的宗教信仰者的人数，因此他一直遭到来自各方的批判。事实上，他曾明确地声称，只研究宗教的活动并不能提供足够的关于“宗教之生命力”的材料。尽管有这样的看法，勒·布拉斯的研究仍然在对宗教人口作多项统计方面（而不是在社会学的调查方面）得到了更多的发展。他的研究主要是在法国进行的。

① 即以社会学方法为手段，以传播宗教信仰为目的的研究倾向。其研究内容仅限于教徒生活、教会传教成果等。与宗教社会学(Sociology of Religion)有本质的区别。第二次世界大战之后曾流行于法国、比利时等地。

1926年，勒·布拉斯完成了他在英格兰的第一次调查。就田野调查工作结果在教牧方面的运用而言，他的目的是很清楚的，当然他认为其他的专家也必须进行这项工作。在其多篇论文中，勒·布拉斯明确地陈述了他与天主教的密切关系。他以科学专题论集的形式出版了许多论著，内容涉及诸如考古学、历史、地理以及社会学等学科，但是它们几乎都是为天主教杂志而撰写的。

勒·布拉斯相信，对宗教活动的研究比较容易进入，但是也是比较肤浅的。这位学者非常清楚地意识到需要深入“灵魂”的调查，需要更深入地对类似信仰之缘由和宗教情感等那类主题进行研究。在他看来，这种调查也应该涉及在特定环境（例如在教区、学校和车间）之内的信仰内容及信仰强度。“耐心而谨慎的研究者们不会忽视个人和社会因素的复杂性，他们必须进行调查”（勒·布拉斯，1955—1956）。勒·布拉斯的用语（他谈及“灵魂”而不是社会的个体）体现了他在其中游移的那种观点。然而，他忠实于他的目的：要考虑除活动之外，作为宗教标志的其他重要因素。此外，他希望从天主教社会学转换到更加广泛的、更富理解力的宗教社会学（同上），以便防止有可能来自教牧界的攻击。勒·布拉斯写道，他意识到这样一个事实，即，社会学除了能够在教会人士（无论是天主教徒还是穆斯林）之中引起大量的怀疑之外，也能够激起热烈的感情。因此，勒·布拉斯企图找出教士们担心的是什么。他认为，首先他们害怕的是研究者的轻率；然后害怕混乱的意外发现会使人们沮丧；最后，他们关注宗教现象是否可能被描述为或者被简化为一种世俗的机能。勒·布拉斯处理了这三点中的每一点，并努力理解这类害怕形成的基础。就第一点而言，他认为，研究者的轻率是有限度的，因为他们所观察到的东西是公开的。至于第二点，害怕令人不愉快的意外出现，表现出对上帝缺乏信赖，对其仆人的反应缺乏信赖。最后一点是一种最为严肃的反对理由，因为它出自真正的宗教的恐惧。事实上，将灵魂的状态解释为纯粹是人的原因的结果，而且期待某些补偿会出自这些解释，这些做法无助于增加上帝行为的重要性。甚至在神秘主义者中，大部分心灵都能够观察到，至善的精神与

邪恶的精神都存在于具有血肉之躯的人身上。我们可以只通过对有形世界的观察来领悟精神的灵验性（勒·布拉斯，1955—1956）。看来勒·布拉斯的讨论是以一种深深地植根于教会问题中的推理来完成的。然而，勒·布拉斯决心要捍卫学术工作和它的看似有理性，哪怕它们是出于宗教的角度。

这一角度在勒·布拉斯身上具有典型性。他的缺点大都在干，他公开承认他的忠诚，他有时将这种忠诚用作战胜意识形态之种种困难的方法。这些困难源于他关于真实现象的先入之见，它们与社会学分析的结论恰好相反。然而，这位教会法方面的杰出学者能够获取相关的科学结果，他的一系列著述对此作出了证明。在其论文中，他扩展了区域性研究、主教管辖区的研究、大学的论文以及历史的和社会学的研究项目的使用范围。他是如此之多的科学活动的组织者，以至于他关于科学的保留态度似乎消失了。然而，与宗教社会学或者宗教相比，他更倾向于宗教的社会学。不过，勒·布拉斯有时对宗教社会学也表现出一种更豁达的态度（同上）。

最后，为了提供关于教会中教士活动的经验行为的证据，勒·布拉斯仍然采用了实证的方法。这种活动通常缺乏关于经验现象的任何特殊知识。勒·布拉斯认为，现在应该在“教区之外”的领域而不是在教会经验之内来进行研究。在教区之内，只可能发现传统的存在而不是宗教的发展。

勒·布拉斯意识到信仰是一种内在的现象，这种内在现象是很难进行研究的。他写道，想要在外部的行为和意识之间建立一种精确的关系必然是无用的，而要否认存在着的一种关系也必然是无意义的（勒·布拉斯，1955—1956）。

勒·布拉斯也创建了一些精确的标准和关于方法的操作指南。他建议要关注统计的过程，警惕不适当的概念化；必须以具体事实为基础去仔细地证实现有的陈述。后来，勒·布拉斯又建立了某种资料类型学。他谈到“季节性的宗教徒”，并以此来描述那些只在特殊时刻（例如受洗、婚礼、葬礼和首次领圣餐）才去教会的人。这些“活动者们”去教会，并在复活节领取圣餐。而“虔诚而热忱的人”则参加各种宗教社团，经常领取圣餐。有一些受洗的人并不参加任何宗教活动，还有一些

人属于其他的宗教，也有一些人不属于任何宗教（同上）。最后，勒·布拉斯将宗教生活的特征界定为“信念、行动与实践”（同上）。

149

勒·布拉斯的任务之一，是绘制代表法国所有地区宗教生活之标志的地图、图形和图表（同上）。这个雄心勃勃的任务并不是由勒·布拉斯本人完成的，而是（至少部分是）由F. 布拉尔（F. Boulard）完成的。1947年，布拉尔出版了一幅关于法国乡村宗教生活的地图。后来，其他的一些学者也完成了关于法国宗教性的地理志这一非常有用的任务（伊萨姆贝特 [Isambert] 与特勒诺伊勒 [Terrenoire]，1980）。

在结论中，勒·布拉斯写道：“对于描述性的科学来说，实际活动是一种非常有趣的现象。然而，深入研究诸种原因，被证明是更有趣的。”他提出了正常参与宗教活动的原因可能会是什么这样一个问题。答案显然只能是信仰，正如我们可以说，不参与宗教活动似乎也是因为无视宗教一样。“然而，对于不同的人来说，信仰包含了各种表述，不同的倾向以及程度不一的强度”（勒·布拉斯：1955—1956）。勒·布拉斯所使用的术语倾向于描述各种原因而不是那些趋势。它已经相当过时了，而且违背了它与其实证主义传统的关联。

雅克·勒克勒克（Jacques Leclercq，1891—1971）：

开拓者与创建者

一门社会科学学科的历史与成功，并不必然或绝对地与学术出版物或者研究的数量和质量相关联。对一门学科的形成与发展而言，重要的甚至是更具决定性的、有贡献的东西，是这样一些因素：学术协会、大学章程的变化、在教学中对新科目的引进、研究中心的成立、广泛研究的开始以及杂志和出版社的创立。所有这些，为一门新学科在大学团体之内提供了重要性、可见性和共识性。同时它们也带来了人力和财力资源，而这些资源有利于建立一门社会科学新领域这样一个艰难的任务。众所周知，一门新学科，至少在其初创阶段，人们对它的可行性和有效性总是充满了怀疑。

社会学的情况可能就是如此。在 19 世纪末期和 20 世纪初期，尽管有大量社会学方面的作品问世，然而，在许多国家和许多大学，社会学的发展并非一帆风顺。这些困难并不绝对是由于政治上的原因，意大利的例子就可以说明这一点。

社会学在比利时出现的时间相当晚，而它在比利时的邻国法国、德国和英国却早已存在。在天主教的卢汶大学，由于雅克·勒克勒克的努力，社会学才在 1938 年得以引进。勒克勒克是一位思想开放的哲学家，为了消除围绕着社会学可以推测的实证倾向而出现的各种偏见，他作出了积极的贡献。

第二次世界大战之后，勒克勒克对社会学与宗教社会学的发展所提供的帮助，在比利时和其他地方发挥了至关重要的作用。1948 年，他创办了“国际宗教社会学大会”（Conférence Internationale de Sociologie Religieuse，简称 CISR），并担任大会的主席。大会的成员不仅有来自欧洲的社会学家，也有来自欧洲之外的社会学家，他们每两年在关于比较理论和宗教社会学领域研究的学术研讨会上相聚一次。最初，大会由天主教徒管理，然而，后来大会易名为“国际宗教社会学学会”（Société Internationale de Sociologie des Religions，简称 SISR），它便抛弃了其信仰上的内涵。

1948 年，勒克勒克出版了一部介绍社会学的书。这部书的问世，为这门学科在比利时得到承认作出了进一步的贡献。

然而，勒克勒克最终的目的，是要为传播福音提供一种有用的工具。他的方法是一种经验性的方法，因为他深受北美社会学传统的影响，而北美的传统一向赞同少一些思辨性和哲学性的立场。在这方面，勒克勒克与勒·布拉斯很接近。然而，当他力图将神学与社会学接合在一起，即将神学社会学化时，他又与那位法国学者完全不同。在第四届宗教社会学大会上，勒克勒克阐明了他的目的。他写道，他并不完全热中于社会学神学。他论证说，企图进行这类综合也许太快了一点。最终，宗教的社会学作为一种方法或调查领域才只是开端（勒克勒克，1955：167）：勒克勒克并未放弃他的任务，只是将它推迟罢了。

亨利·迪斯洛赫 (Henri Desroche, 1914—1994):

可操作的宗教社会学

一个宗教社会学家一直或仍然以宗教人士的身份，在教会、宗派或者其他类型的信仰团体中工作，这种情况并不具有普遍性。人们会提出疑问，对于学者的工作来说，这种情况是否会形成一种障碍，抑或是一种优势，而且他是否可能会持一种客观的态度。特别值得一提的是，当韦伯怀疑一个人是否必须有一对好耳朵才能够讨论音乐时，他自己就意识到了这个问题。事实上，对于韦伯的怀疑答案并不止一个，因为这个问题并不像一个人必须具有信仰那样有一个清楚的界限。总之，优势与缺点都是存在的。一个牧师可以是一个真正的社会学家，正如一个平信徒学者能够用教会的术语表达他自己，或者相反，采取一种反对体制化的立场一样。

151 勒·布拉斯曾经影响过亨利·迪斯洛赫，后者对马克思主义的文献有极好的领悟，而且也是在社会主义与宗教社会学之间建立联系的第一批学者之一（迪斯洛赫，1965）。他的情况提供了一个很好的例证：教会教育能够在个人研究的有效领域和社会追求方面发挥作用。

迪斯洛赫写了一本《宗教的社会学》(*Sociologies religieuses*, 迪斯洛赫, 1968), 在此书中, 他采用了一种多元的视角, 这种角度使得他去讨论各种宗教——注意到多元现象的存在 (迪斯洛赫, 1962, 1972) ——社会主义 (迪斯洛赫, 1965)、宗教的社会学 (迪斯洛赫, 1968)、宗教现象 (迪斯洛赫, 1974) 以及弥赛亚主义和千禧年学说 (迪斯洛赫, 1969)。

迪斯洛赫绝不是一个马克思主义者, 似乎也没有追随过任何一种特定的意识形态。也许正是由于这个原因, 他看上去是一个独来独往的人, 尽管他有时也通过实践一种“希望的社会学”来表现出某种程度的一致性 (塞归, 1994: 11)。他所受的基督教的教育和基督教的背景, 可以解释他对改革运动和乌

托邦运动有着极大的兴趣。顺着这条道路，他被美国的震颤派^①——这个教派以其复杂的仪式舞蹈闻名——所吸引，并将它作为研究对象（迪斯洛赫，1955）。此外，他也是特洛伊奇的热心读者（[1912] 1976）。

迪斯洛赫对学科间的相互交流总是持一种开放的态度。他通过不同的途径，并随其天性的倾向积极地参与活动，为于1954年在巴黎成立的“宗教社会学团体”贡献了力量。1956年，“宗教社会学档案馆”成立，他是创建者之一，这个组织今天被称为“宗教社会科学档案馆”。正如勒克勒克一样（迪斯洛赫和塞归，1970：186-192），迪斯洛赫在社会神学和非神学的社会学之间划出了界限（同上书：197）。作为非神学的社会学家，他受到宗教社会学经典著作的激励。他批评勒克勒克，声称社会学必须摆脱神学、信仰告白、教士和教会的影响。这一点可以通过排除任何形式的教条主义来做到。迪斯洛赫在“宗教的社会学”的经验层面上理论化了这门学科；要放弃宗教的社会学的教条的、意识形态的和护教的基础，这一点是非常必要的（迪斯洛赫和塞归，1970：198）。

由于第三世界的发展与合作问题非常敏感，迪斯洛赫又创立了“宗教—发展跨党派团体”（Intergroupe Religion-Développement，简称IRD）以及“共同行动团体”（Collège Coopératif）。

弗朗索瓦·胡塔尔（François Houtart，1925—）：

传教的宗教社会学

152 从许多角度来看，弗朗索瓦·胡塔尔的理性方式非常接近迪斯洛赫。他是宗教社会学领域中一位不同寻常的学者。他对举步维艰的政治和经济形势非常感兴趣，这便使他自己的角度有别于勒克勒克；他为宗教社会学注入了一种传教的热情，并且创办了一个研究中心。这个中心最先是大学的一个研究中心，但是后来当其创立者退休后它就关闭了。由于频繁地到南

^① 基督教新教的一个派别，从英国公谊会分出，流行于北美。

美和亚洲去旅行，也由于他所掌管的宗教社会学方面的国际性杂志《社会视域》(*Social Compass*；由“社会与社会—宗教研究联合国机构”出版)，弗朗索瓦·胡塔尔成了一位国际知名学者。

尽管他是梵蒂冈第二次大公会议的一名顾问，但是，胡塔尔一直对天主教的教阶制持一种批判态度。他与拉丁美洲的改革运动、越南解放运动和为葡萄牙殖民地之解放工作的团体非常接近。他与印度和斯里兰卡社会的民众保持着联系，这使得他更加关注在与政治的关系中以及在与诸如同新殖民主义相关联的发展与结构问题的关系中，作为体制和文化因素的宗教问题（胡塔尔与勒米 [Rémy]，1969）。

在其大多数著作中，胡塔尔都涉及了教会组织在大变动时期和革命运动中的角色问题。胡塔尔关注的是，教会是否是一种反革命的力量。他企图通过各种不同的研究，去寻找宗教体制能够与政治领域建立一种关系的社会条件。他得出的结论是，在宗教领域之内，关于社会各种关系的内容，与那些在这个领域中工作的人的立场更紧密相关，而在某种程度上，这些社会关系涉及了政治事件（胡塔尔与罗塞 [Rousseau]，1973：123）。

胡塔尔的理论立场是十分清楚的。对他而言，宗教显然是各种社会与团体中的一个角色。然而，他写道，这种角色并不必然是具有“功能的”，也可能是反功能的。属于这种角色的各种变量既是外在的，即附属于各种社会或团体的，也是内在于宗教自身中的，尤其是存在于宗教之结构因素中的，即存在于教义、道德、崇拜、团体和教牧因素之中的（胡塔尔与勒米，1969）。

第六节 社会人类学角度

威尔·赫伯格 (Will Herberg, 1909—1977):
在美国作为身份的宗教

158

如果人们仔细考虑一下所谓的美国生活方式，那么他就可能察觉到这种方式的泛宗教 (parareligious) 特征，因为美国的生活方式为个体的生存行为提供了各种相关的参考框架。威尔·赫伯格提议对美国的三种宗教作出区别：新教、天主教和犹太教 (1955)。在美国，这三种宗教曾经包括了与宗教相关的各种最大的关系。可以肯定的是，在今天的北美社会，这种状况已不复存在了。移民浪潮的洪流为社会文化与宗教带来了巨大的变迁和差异。

按照赫伯格的观点，与一种特定的宗教教派建立亲密关系，能够确立一种生活方式，并通过这种方式来指导个人与集体的行为和相互的作用。也就是说，成为新教徒、天主教徒或者犹太教徒，便是与那些分享同一宗教信条的国民建立了一种特定的关系。

一方面，与宗教发生关系，就是有了一种具有防卫性与保护性的机制，它能够抵御外部实在的侵害；另一方面，这种宗教群体又提供了一种联系的网络，其中包括大量个体之间的关系。因此，学校、商界、个体间的相互关系以及社会的联盟，最终能够通过现存的各种宗教组织得到发展。虽然这些宗教组织既不是官方的，也不是正式宣称属于教派的，但是，它们事实上发挥着作用，似乎它们多多少少就是宗教的团体。因此，选择一种可见的关系，就是创造了各种否则便不可能存在的职位。

事实上，就社会影响而言，移民的母国并没有他或她的宗教重要。因此，是意大利人或者是爱尔兰人并不比是天主教徒更重要。此外，随着时间的流逝，民族的背景便倾向于淡化直

到完全消失，而宗教的关系却越来越重要。

必须说清楚的是，这样一种过程并不直接与任何特定的信仰验证或宗教实践相联系。至关重要的是与宗教团体认同的过程，在美国，这样的团体发挥着一种“锚”的作用，人们必须竭尽全力去牢牢抓住它。简言之，威尔·赫伯格认为，由于北美社会多元文化混杂的状况，宗教身份胜过民族身份。在这里，宗教的重要性不依赖于具体的、执著的献身和参与。

最初，威尔·赫伯格追随的是马克思主义的理论，后来，他逐渐对莱因霍尔德·尼布尔（理查德·尼布尔的弟弟）影响下的神学感兴趣（1932）。赫伯格以他的著作《新教徒、天主教徒、犹太教徒》（*Protestant, Catholic, Jew*, 1955）在北美宗教社会学史上留下了有意义的标记，他的基本命题似乎是对贝拉（Robert N. Bellah, 1927—）的“公民宗教”（1967）的预言。事实上，赫伯格对于公民宗教的预言曾经得到了广泛的认可。在其他人中，约瑟·加珊诺瓦（Jose Casanova）写道（1994）：在20世纪50年代中期，那三种宗教——新教、天主教、犹太教，构成了美国新型公民宗教的三种宗派形式。这个新型宗教的教义和道德的核心存在于新教伦理中，也存在于对美国扮演千禧年角色的信念中（同上）。我们也许可以补充说，这三种宗教也代表了在各方面都是美国人的三种方式。

许多学者都在理论上赞同赫伯格的基本观点，并且通过经验材料证实了他的观点。除了为美国公民宗教铺设了道路之外，赫伯格的观点可以在关于公共宗教与宗教非私人化的领域之内加以进一步发展（同上）。他的思想对适用于宗教的各种“理性选择”理论也是一种贡献。

J·米尔顿·英格（J. Milton Yinger, 1916—）：

宗教、社会与个人

J·米尔顿·英格最著名的著作《宗教、社会与个人》（*Religion, Society, and the Individual*）于1957年问世。后来英格又继续出版了《宗教的科学研究》（*The Scientific Study of Religion*, 1970）。在这本书中，英格将宗教定义为一种信仰与

实践的体系，通过这种体系，个人组成的团体能够处理人类的终极问题。

英格深信，在宗教研究中，研究者也应该考虑社会与文化的问题。在处理个人与群体的问题时，这样一种宽广的角度也必定是适用的。也就是说，宗教社会学应该从全球的角度来思考问题，当然它不应该超出自己的界限。因此，严格意义上的心理的、社会心理的以及教育学方面的问题，应该从社会学领域排除，即使多学科的相互交流是不能完全消除的。

155 按照英格的想法，在考察宗教经验——包括其起源、神学、文化表达和思想观念的发展等不同方面时，我们会发现，宗教经验必然会受到社会、文化和个体人格的影响，因此，宗教社会学也就必然会具有非常明显的科学特征（英格，1957）。这样一种观点在其著作的标题中已经清楚地体现出来了。

英格同时声明，这种分析不应该局限于社会与宗教之间的关系，在此，宗教是作为一种非独立性变量而发挥作用的。这两种因素之间的辩证关系也可以颠倒过来，即，把宗教视为独立的变量，而社会或者文化或者个体作为接受宗教影响的对象。

然而，从观念上讲，宗教能够做些什么呢？此外，宗教通过其结构、操作者和信仰者事实上又做了些什么呢？英格在这二者之间划分了界限。

英格坚持认为，一种单一的理论不可能适用于所有的特殊场合。宗教之间的差异也是如此，因此，企图从一种单一的理论角度来看待各种不同的宗教是徒劳无益的。为此，他提出了一种折中的解决方案，根据这种方案，各种综合性的理论命题能够与一种特定的理论设想相结合，而这种特定的理论设想能够证明个体的文化背景以及特定宗教的特殊性质。

在宗教、社会、文化与个体的相互作用中，每一种变化必然都是重要的、具有影响力的，尽管它也许仅仅属于这四种因素中的一个。事实上，其他的因素也会受到这种变化的影响（英格，1957）。

英格赞同要对宗教进行比较研究的那种观点。然而，他也意识到了比较研究在方法上与操作上的种种困难，这些困难可

能会使这种研究因为要求新的科学信息而没有成效。

英格是从功能的角度来定义宗教的，例如，他认为，应该根据宗教之作为而非其本质来认识宗教。宗教的这种显功能将会为人们在生活中提供一种目标，能够为诸如死亡、痛苦、不公正以及生存状态中的任何邪恶提供一种意义。“宗教就是要努力相对化个人的理想以及他的恐惧，其做法是，使它们从属于一种绝对的善的观念，使它们与人类群体共同拥有、并且经常相互冲突的需要和愿望更加和谐”（英格，1970：17）。共同拥有的仪式与信念，对意识自身来说是非常重要的，这是在解释一种争取终极胜利的策略。组织起来的团体有助于增加对于人类状况的意识，有助于维系和教授同样的仪式和信念（同上）。

156 至于教会与教派之间的区别，英格考虑了三种变量：一个团体排他的程度或开放的程度；这个团体是否接受世俗价值观；这个团体在国家的结构中同各种特殊的职业的和科层组织的创建相结合的程度。

此外，英格讨论了“建制教派”（established sect）的概念（英格，1970：17），这个概念指的是一种组织结构完备、小心呵护着其各种特权的群体。由于对团体生活精明的自足性的管理，这些特权得到了保护，因此，团体生活建立在稳定的、排除了外部干扰的基础之上。

在理论层面上，英格企图将功能论的方法与冲突论和结构功能论的观点相结合。他提出通过利用“宗教的场论”（the field theory）来同时考虑这三种方法（英格，1965）。按照这种观点，结构会影响个人，而个人也会通过特定的行为来表现这种影响。同时，结构与个体都会经历各种变化。然而，其他的外部因素也可能影响结构与个体。

最终，宗教是一种动态与变化的过程，其结果也可能满足社会体系的各种需要。

杰哈德·E·伦斯基 (Gerhard E. Lenski, 1924—):
对于宗教诸种因素的研究

杰哈德·E·伦斯基于 1957 年至 1958 年期间，一直致力于宗教因素的田野调查研究，这使得他在宗教社会学界名声大振。由于这项研究，有一些过去曾经在理论上而从来未在经验上表述过的假设得到了证实。

伦斯基的研究思路关注的是宗教团体和种族团体，因此它确证了赫伯格曾经提出的 (1955) 宗教关联的重要性。伦斯基的研究可以界定为一种多维度的调查研究，因为它从几种不同的分析层面处理了它的对象。此外，从方法上讲，它也是最新颖的，它表明，用这种方法对宗教问题进行严肃的研究是可行的。

达里奥·扎德拉 (Dario Zadra, 1969: 38 - 39) 曾这样评论说，根据伦斯基的研究，存在着各种“共同体纽带” (community bonds)，它们将个体团结在宗教团体之中，同时，也存在着各种“联合性的约束” (associational bindings)，它们将个人联系起来。因为这个理由，对于宗教团体之凝聚力和这些团体发挥的功能的研究，不可能简化为与各种联合相关联的那些正式关系 (例如，教区与教区居民之间的关系)。因此，对于宗教团体的研究必须扩展至在那个宗教团体之内发展的共同体关系的整个网络。伦斯基也曾论述说 (1961: 17 - 21)，宗教团体既是共同体，又是联合体。这就是伦斯基考虑宗教共同体与宗教联合体的理由。

伦斯基的研究主要以底特律的城区为对象，那里主要的大团体分别为白人新教 (41%)、白人天主教 (35%)、黑人新教 (15%) 和犹太教 (4%)。伦斯基发现，底特律的新教团体已经不再像过去那样是一种自我封闭性的团体，然而，种族性的团体却仍然是自我封闭的。在底特律的新教徒中，以“种族”为基础的界限相当分明。人们也分种族来参与宗教仪式。相反，在同类的种族团体之间，却存在着多种相互的交流和关系。这些资料表明，在新教派别中，除了个体成员的社会条件

与出身地点之外，其他的差异微乎其微。伦斯基也在天主教与犹太教中进行了对比。

如果人们考察共同体纽带与联合性约束，就可以清楚地看到，白人新教徒在联合体与共同体内所具有的联系是平均的。白人天主教徒在联合体内拥有的联系较强，而在共同体内却保持平均。黑人新教徒在联合体内的联系是平均的，但在共同体内则显示出强势。相反，犹太教徒的联系似乎在联合体内处于弱势，而在共同体内则很强。

伦斯基发现，比起新教徒和犹太教徒来，天主教徒顺从于经济本性的倾向要淡一些，对于科学和科学活动，他们表现出的态度也各不相同。根据伦斯基的研究，这些倾向源于早期紧密的家庭关系，也由于对顺从的强调。这两种因素会削弱各种不太重要的关系，影响他们对待科学事业和从事经济活动的天性与气质。

克利福德·基尔茨 (Clifford Geertz, 1926—):

比较宗教社会学

塔尔科特·帕森斯的学生克利福德·基尔茨将宗教作为一种具有极强的连续性，表现出原创性以及有说服力的经验证据的社会—文化现象来研究。从他开始对爪哇的研究起，他就将宗教视为本质上是一种建立在乡村、市场以及政府官僚机构之上的文化体系。后来在一篇特殊的论文中，他又清楚地表达了作为一种文化体系，宗教所具有的这些特征（基尔茨，1966；扎德拉引自基尔茨，1969：85）。

158 首先，基尔茨清楚地表明了他的观点：宗教象征是特定的生活方式与特定的（通常是隐含的）形而上学之间的一致性的基础。这个概念，即，宗教将人类行为置于一种想像的宇宙秩序之上，并在人类体验的层面上投射出宇宙秩序的形象，并没有什么新意。然而，这个概念却从来没有得到过仔细的分析（基尔茨，1966；扎德拉引自基尔茨，1966：85）。在这一点上，基尔茨进一步提出了他自己关于宗教的“功能性定义”：（1）一套象征体系，（2）旨在人群中建立强有力的、普遍的、

持久的情感和动机，其途径是（3）简明地表述那些对一般生存秩序的概括，（4）并且以事实性结构对这些概括作出说明，（5）并以一种独特的方式使这些情感和动机看起来是真实的（基尔茨，1966；扎德拉引自基尔茨，1969：86）。在这种详细分析的基础上，基尔茨认为，就文化模式，也就是说，就象征的复杂体系而言，人类学家眼中的第一重要的一般特征，是信息的外在源泉。使用“外在”（external）这个词，基尔茨所指的是——例如，与基因不同的——被置于个人有机体之外的文化模式，我们可以在共同意识的主观世界中找到它们，而所有的个体都是在那些模式中诞生、发展，并且在死后继续存在的（基尔茨，1966；扎德拉引自基尔茨，1969：87）。换言之，这个问题存在于包括了在一个更可理解的体系之内采取行动的各种理想与各种原因之中。随着时间的推移，那些复合体本身就日益开始分化，而且产生出了各种不同的宗教体验。摩洛哥的伊斯兰教和印度尼西亚的伊斯兰教的变化，可以为这种发展演变提供例证。作者也通过长期的田野研究直接观察到了这种变化。达里奥·扎德拉强调了基尔茨的“意向内核”（intentional nucleus）这一概念的意义。这个概念被放在了各种完全不同的结构形式（象征的和制度化的形式，个人的与集体的形式）的交叉点上。这个“意向内核”在行为或者体制的特征之内形成了一种特定的融合形态。在对爪哇的研究（基尔茨，1960）中，通过对伊斯兰教中三种不同层次之认同的分析，作者可能发现了某些相同的东西。在摩洛哥和印度尼西亚的例证中，作为研究对象的宗教，甚至更加重要，因为宗教是一种体制，一种崇拜团体，一种信仰。为了能够跟踪研究摩洛哥和印度尼西亚伊斯兰教中的各种不同倾向，作者以两个典型人物为线索，他们曾经对其时代的现实作出过解释，而且他们对于各自的社会与宗教文化都具有重要的影响。作者对之进行分析的那个历史时期属于前现代时期，但是，这种研究方法并没有丧失其社会学的和人类学的特点；在今天的情景下运用这种方法仍然有效，这一点已经得到了证明。

在印度尼西亚，基尔茨以苏南卡利德雅加（Sunan Kalidjaga）的那些人物（他们属于爪哇的信奉印度教的宫廷中央集权

的传统)为线索,并且证实了某种具有三重性的含义:关于“可效仿的中心”(exemplary center,国王、宫廷和首都)的教义;关于“分等级的灵性”(graduated spirituality,国王处于宗教各阶层的顶端)的教义;关于“剧场—国家”(theatre-state,对文化主题而言,宫廷的礼仪已成为典范)的教义。同时,世俗主义往往拒绝宫廷的中心地位,而书写文化则保卫了传统和教义的综合体系。这些概念的综合是随着苏加诺(Sukarno)的出现而出现的,苏加诺恢复了中心地位的象征和剧场—国家的模式;他也悄悄地在精神领导的理念中加上了自己的东西。在摩洛哥,最初的关键人物是西德·拉森·莱乌西(Sidi Lahsen Lyusi),他集好战与心灵上的优点于一身。莱乌西成功地将体制化的卡里斯玛与灵性混在一起。这些对立物之所以能够接合在一起,靠的是苏非派(一种神秘的伊斯兰教团体)的理论和和其他的一些因素。与此相反,被称为撒拉菲伊亚(Salafyyia)的摩洛哥书写文化,却不同于上述这种调和方式。最后,国王穆罕默德五世成功地将体制化的卡里斯玛特征与那些神圣的特征融合在一起。

在摩洛哥,卡里斯玛的模式非常普遍,但在印度尼西亚,中心化的结构却占有统治地位。这是在比较宗教领域那些最成功的研究中的一个最重要的发现。另一方面,基尔茨也并不满足于其他学者在更早时期取得的那些成就:

在那些厚厚的书卷中,关于图腾神话、入会仪式、对巫术的信念、萨满的表演等主题究竟是些什么呢?人种学家们一直在把它们与一个多世纪以来如此令人吃惊的工业发展联系在一起……难道它们没有包括我们的主题?答案非常简单,没有……系统研究宗教的目的是,或者无论如何应该是,不仅描述理念、行为与制度,而且要决定理念、行为和制度是如何维持,以什么特定的方式维持了宗教信仰的,或者说没有维持甚至限制了宗教信仰的。(基尔茨,1968:1-2)

具体地说,“宗教也许是一块被丢进这个世界的石头;但是它

肯定是一块可以触摸知晓的石头，而且一定是有人将它丢了进来”（同上书：3）。由于这个原因，没有耶稣，人们就不可能理解基督教，没有穆罕默德，就不可能理解伊斯兰教，没有吠陀经典，就不可能理解印度教；然而，没有大格列高里教皇，人们也不可能理解基督教，没有乌勒玛（ulama，伊斯兰教对学者的称谓），也不可能理解伊斯兰教，没有种姓制度，也不能理解印度教。

杜尔凯姆、韦伯、马林诺夫斯基和帕森斯，还有伊利亚德、舒茨、贝拉对基尔茨的影响，是非常清楚的。

以下是基尔茨批判态度的一个例子：

160

即便是杜尔凯姆著名的论述，即，上帝是社会的象征，也是不正确的（我认为它是不正确的），但是某些特定的信仰（还有某些特定的怀疑），在某些特定的社会盛行仍然是真实的，比较宗教社会学对于一般地理解人类存在的精神层面的贡献，既开始于又结束于对这些经验的，即有规律的相互联系的性质的揭示。为什么摩洛哥的伊斯兰教非常活跃、严格、教条，而且颇为重视人的地位，为什么印度尼西亚的伊斯兰教有点宗教混合的色彩，具有反思性和多样性，具有很强的宗教现象学的意味，其中的重要原因在于，至少部分在于，它们存在于其中并与之共同发展的那种集体生活。（基尔茨，1968：20）

这个最后的评论听起来充满了文化相对主义的意味，在某种程度上，它是将诸种态度和行为模式的起源归于地区性的特点。实际上，从理论上来说明基尔茨的立场要更清楚得多。它并没有沉溺于各种笼统的简化之中。事实上，“如果对宗教现象进行科学的理解是研究的方向，那么，这就要通过将它们归类为一些有限的一般类型，来减少它们的多样性”（同上书：24）。

另外一个批判的关注点是“原始思维”的问题：我们是否应该像马林诺夫斯基那样，认为它是实用的，或者像列维-布留尔的解释一样，认为它是神秘的。对于这个问题，基尔茨提

出了一种明智的解决办法：“这种二分法是一种虚假的方法，而且任何一个人，不论是文明人还是未开化的人，都既是理性的又是感性的，这种结论事实上是很自然的。”（同上书：91）在关于支持“理性选择”论（杨 [Young]，1997）与支持以情感为基调的各种解释（赫威乌-勒格 [Hervieu-Lèger] 和查姆平 [Champion]，1986，1989）之间，最近有过一场争论，从中我们也可能发现同样的东西。

基尔茨关于宗教的观点（基尔茨，1968）是奠基于这样一个事实之上的，即，对于那些信仰神圣象征的人来说，神圣的象征说明了世界结构的一种景象和人类行为的一种程序，这二者是一种直接的相互反映（同上书：97）。

因此，在构成对社会实在的表达时，象征也能够影响它，也就是说，象征是实在的模式，也是为了实在而形成的模式。此外，人们能够很容易地读懂基尔茨的一句话，这句话显然与舒茨（1962）有关：“当人们转向日常生活时，他们是以日常的用语来了解事物的。如果他们是宗教信徒，那些日常的用语就会受到其宗教信仰的影响，因为根据信仰的性质，要求控制人类的行为的有效统治权，是最具有彼岸性质的，而又最不具有伦理性质。”（基尔茨，1968：110）

**麦尔弗德·E·斯皮罗 (Melford E. Spiro, 1920—)：
宗教的功能与动机：心理文化变量**

麦尔弗德·E·斯皮罗是社会文化方法的又一位支持者。他将心理分析的方法用于他在缅甸、密克罗尼西亚和以色列的研究中。然而，他的基本方式仍然是一种人类学的方式。

161 他追随的是一种现今已不普遍的理论传统，即，认为人类需要处于核心地位，它能够导致各种情感行为。宗教必定是这些行为模式之一，尤其是在家庭式的团体中有其基础。

《缅甸人的超自然主义》(*Burmese Supernaturalisms*, [1978] 1996) 一书，是斯皮罗最著名的研究成果。此书从主体的、结构的与信仰取向的角度出发，考察了缅甸民众的宗教性。作者认为，在上述三个层面上都存在着一种紧密的相互作

用，这种相互作用标志出形形色色的宗教形态。

斯皮罗还有一篇论文也非常有名，此文刊登在他的一本文集中（本童 [Banton]，1966：85-126）。为了寻求一种解决方法（根据这种方法，宗教最终是一种文化体制），在《宗教的论题：定义与解释的问题》（*The Issue of Religion: Problems of Definition and Explanation*）一书中，关于宗教的问题得到了详尽的讨论。因为每一种体制都是满足人类需要的工具，因此，宗教可以定义为以文化之相互作用为基础的一种体制，它与从文化角度假设的超自然的存在物相关联（同上书：96）。按照斯皮罗的观点，宗教与其他文化体制之间的差别在于这样一个事实，即，只有在宗教中，行为、信仰和价值体系，才与超自然存在物相关联。

斯皮罗企图解释在什么程度上宗教信仰的活动与各种需要和功能相联系。他根据四种类型描述了宗教的功能：有意的一得到了承认的功能，无意的一未获承认的功能，有意的一未获承认的功能以及无意的一得到承认的功能。然后，他从那些真实的功能中区别出了各种明显功能，最后，他描述了通过调整、适应和整合，宗教在认识、实质和表达层次上所满足的种种期待。

对宗教的各种解释，不仅可以来自功能的角度，而且也可以用表示原因的术语来表达。事实上，斯皮罗写道：

我一直认为，宗教信仰的获得应该从原因的角度得到解释，应该根据动机来解释这些信仰实践——这意味着对于宗教的解释，可以从因果角度与功能角度这两方面来进行。宗教一直在持续着，因为它具有各种功能——它确实能够，或者被认为能够满足某些愿望，然而，宗教之所以一直在持续着，是因为它具有某些原因——它是由对满足这些愿望的那种期待而引发的。两者都是必需的，只有任何一个都是不够的，两者在一起时，它们就是必需的和足够的了。宗教行为的原因应该在这些愿望中发现，它能被这些愿望所激发，它的功能包含着对那些愿望的满足，而那些愿望又构成了它的动机。（同上书：117）

显然，斯皮罗运用了心理学与社会学的变量。尽管宗教的认知基础在于儿童时期的体验，然而，对它的解释应该在社会结构的变量中，尤其是在家庭的各种变量中找到。就家庭的变量而言，宗教维度是作为一种依赖的变量而出现的。宗教持续的原因既有心理方面的，又有动机方面的；因此，这些变量应该被视为独立的变量。在这些联系中，家庭又一次发挥了一种战略上的作用。因此，我们可以说，必须在包括了社会与个性之方法的基础上去解释宗教。

玛丽·道格拉斯 (Mary Douglas, 1921—)：象征与宗教

如果不参考维克托·特纳 (Victor Turner, 1920—1983) 对于赞比亚尼德姆布人的仪式 (特纳, 1967, 1969) 和朝圣 (特纳, 1978) 的研究成果，就不可能理解玛丽·道格拉斯关于象征的那本著作。通过对象征的分析，特纳视仪式为一种力量的过程，那一过程的特征是：结构 (活跃于一个既定社会中的组织) 和反结构 (这是一种对于不支持各种体制的人类集体意义的重新界定) 以及阈限性的因素 (转换) 之间的比较。

玛丽·道格拉斯的著作流露出一种对于基督教的敏感，全书既体现了她的导师爱德华·伊文斯-普利查德的影响，也体现了艾米尔·杜尔凯姆的影响。她最初研究的对象是生活在扎伊尔的勒勒人 (道格拉斯, 1975, 1982)。在她的研究成果《纯洁与危险》 (*Purity and Danger*) (1966) 一书中，道格拉斯讨论了这样一个难题，即，要弄清楚在那些或多或少可以算是严格的宗教之间存在着差异的原因是什么。她的两篇论著，《勒勒人的社会与宗教的象征》 (*Social and Religious Symbolism of the Lele*) 和《勒勒人宗教象征的动物》 (*The Animals of the Religious Symbolism of the Lele*) 表明，管理着卫生和礼仪、性关系和饮食的各种规定，来源于勒勒人关于宇宙的概念。对于这些规定，勒勒人不可能提出一种理性的、明确合理的解释。这类推理很快就会使人对某些原则与标准提出怀疑，而那些原则和标准是勒勒人关于这个世界与生活的基础。因此，这样一种看法自然会遭到弃绝。

玛丽·道格拉斯写道：勒勒人并没有任何系统的神学，也没有可供人研究其宗教的教义体系。如果我们关注他们的宗教，我们会发现，他们的宗教似乎就只是各种不同的令人吃惊的禁忌，这些禁忌常常与每一个人相关，但有时也只与少数个体相关。仪式——就像所有的仪式一样——都是象征性的，然而其意义却是含混不清的。它们出现在每一天的生活情境中，一系列同样的象征也被用于这些情境；它类似于一种宗教，其中，通过比喻和诗一般的暗示，礼仪的语言能够激发起热烈的反响，然而它从来没有规定过自己的术语，因为它使用的词汇在非仪式的规则中也能够得到很好的理解（道格拉斯，1975，1982）。

勒勒人的组织以崇拜团体为基础。在这些崇拜仪式中，只有一种仪式是向一种食蚁动物——穿山甲献祭。穿山甲一次仅能够生出一只后代。从这个观点出发，至少，穿山甲看起来与人类相似。众所周知，人类生双胞胎的情况并不普遍，因此，在勒勒人中，能够生双胞胎的父母具有某些优势。同样，作为一种崇拜对象的惟一动物，穿山甲也享有那种特权。道格拉斯的分析方法非常接近列维-斯特劳斯的结构主义方法（希普里阿尼，1988a）。然而，道格拉斯承认，并不是任何事情都能够根据新结构主义分析的基础来解释的（道格拉斯，1975，1982）。

道格拉斯的著作《自然的各种象征》（*Natural Symbols*）一书中最重要观点之一，是关于一种网格/团体（grid/group）的提法。网格要审查影响个人的种种社会规范。而团体则是在个人的社会行为依赖于社会关系的那种程度上建立的。此外，团体的敏感性可以或强或弱；网格的敏感性同样也可以或强或弱，也就是说，社会规则可以或强或弱。将强弱不同的网格与团体结合在一起，人们可以得到四种可能：弱网格与弱团体，强网格与强团体，弱网格与强团体，强网格与弱团体。其结果是，比如，强网格和强团体的社会处境表明了一种向往仪式的倾向；而弱网格与弱团体的社会处境则倾向于一种集体主义的热情；最后，弱网格与强团体的那类社会处境具有某种宗派主义的倾向。

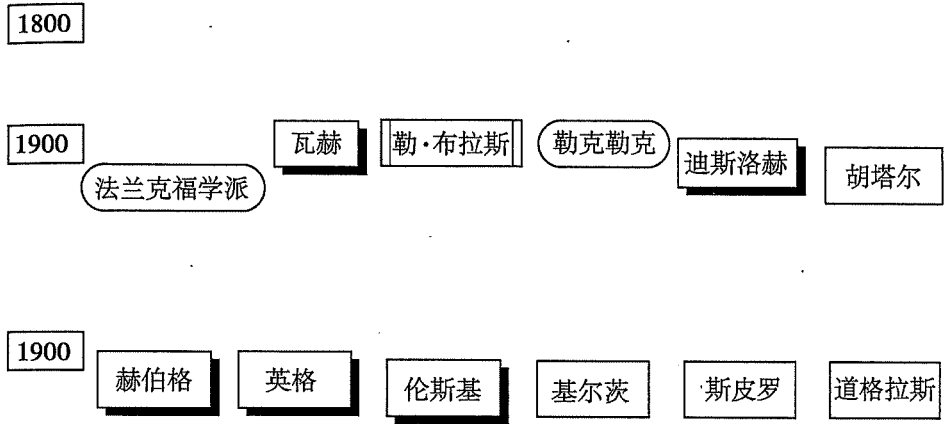


图 5 从法兰克福学派到道格拉斯

第一节 世俗化

阿夸维瓦 (Sabino Acquaviva, 1927—):
神圣者的隐退

167 萨比诺·阿夸维瓦是意大利帕都阿 (Padua) 大学的社会学家。1961年,一批社会科学家首次运用了世界范围内关于宗教活动的统计学文献,其目的是说明神圣者之危机,阿夸维瓦就是其中的一个。宗教可能在未来仍然存在,是他早期的一个想法。而在《工业社会中神圣者之隐退》(*The Eclipse of the Holy in Industrial Society*, 1976)一书中,他逐渐修正了自己的一些说法。在另一本题为《意识形态之终结:世俗化》

(*The End of an Ideology: Secularization*) 的书中,阿夸维瓦自己承认:“大致来说,实践活动方面存在的危机与宗教的危机几乎是相重叠的,因此出现了关于工业文明中神圣者隐退的理论……这种理论的基础是建立在用来测量自16世纪以来出现的那些新征兆和危机的某些指标之上的(阿夸维瓦,1989:7)。然而,作为一个过程,世俗化自身可能导致了宗教性的一些新形式。很显然,如果宗教的各种外在形式被剥夺了,那么,最终就会出现体验神圣者的种种新形式,这恰恰是因为游戏规则发生了变化”(同上书:9)。这是一种关于到“后隐退”(postecclipse)时期的论证,目的在于强调,“由于世俗化,宗教性以及宗教的性质在变化,强度在减弱”(同上书:11)。为了证明其观点,阿夸维瓦创造了一个新词语。他写道:比起谈论世俗化来,我们可以更多地谈论“去巫术化”(demagicalization)(同上书:11)。因此,人们可以论证说,神圣者的隐退,是相应于对神圣者之巫术式的利用的终结。对于社会宗教实在的这种解释并不新鲜,因为在其早期的著作中,阿夸维瓦曾写道:“对神圣者之巫术式的利用,经常与通俗宗教和异教联系在一起;在天主教的环境中,那已是过去的事了;在对圣地和圣徒迷恋与利用衰落之后,在对作为我们日常生活中造成巨大转折的强大因素的奇迹的神话形象衰落之后,这种异教大致就解体了”(阿夸维瓦,1979:33)。

168

阿夸维瓦解释了一个进一步的假设,即,宗教的生物心理学(人类学)。这个概念假定,“通过宗教实践,尤其是通过体验,宗教是有助于完全地克服,或者部分地克服这样一种压力的,这种压力来源于对满足一系列需要的限制”(阿夸维瓦与斯德拉,1989:21)。这些需要涉及的内容如下:“‘长生不死’的生理需要”,“未实现的爱的需要,生理上与心理上被爱的需要以及随之而来的情欲和力比多的升华的需要”。因此,“我将我的爱完全集中于上帝,或者将我的爱献给具有宗教特征的、抽象的、理想的上帝的替代物”。“探求的需要或本能,通过大脑新皮层的活动,导致了认知的需要、解释每一样东西的需要;而无所不知的上帝,是每一样东西的原因,他满足了这种需要。处理事件的需要、支配事物的需要,导致了巫术的发

展，随着时间的推移和世俗化，巫术在科学中不断地改变着自身”，“狩猎和捕杀动物产生了一种罪感，通过仪式性的献祭和饮食，这种罪感被升华与控制”；“宗教和宗教性也与将意义归诸事情与事实的‘心理需要’密切相关”；“仪式行为部分地具有生理性（biogrammatic）的起源”（同上书：21-27）。阿夸维瓦在其著作《情欲、死亡与宗教经验》（*Eros, morte ed esperienza religiosa*, 1990）一书中重新考虑了这些主题。

阿夸维瓦认为，宗教的这种心理学基础，是一种满足“生理性”需要的手段。完成了这些论述之后，他又开始讨论关于“去神圣化”（desacralization）的新主题：“就宗教的危机而言，来自教会的内部的原因多于外部的原因。”（阿夸维瓦与斯德拉，1989：56）

有必要说明，“去神圣化”这个概念过去一般被界定为：“对于神圣者的体验，即对于完全相异者的一种心理体验，在强度上和扩散方面的一种减少”，而世俗化关注的是结构，除了把神圣意义加诸道德之外，也把神圣意义或者巫术价值加诸人和事物（阿夸维瓦，1971：67）。

然而，《工业社会中神圣者之隐退》一书的结论仍然有待于确证。阿夸维瓦写道：事实上，“这一点是肯定无疑的，神圣者的隐退与在人类社会和人之心理的发展中发生的变化相关联；我们不能认为它是偶然的，但是，它将决定各种传统、各种文化以及各种宗教价值观等随着时间而来的或者确定无疑的衰落”（同上书：306）。然而，作者在其他地方又表达了某些疑问：“我不知道在不远的将来还会发生什么……一个人能够肯定的只有一件事，在新的实在形成之前，会有一段很长的时间，新的文明将会告诉我们，（特别是）如何提出那些永恒的难题：生、死以及宇宙的意义。”（阿夸维瓦，1990：238）

169 在《工业社会中神圣者之隐退》（阿夸维瓦，1976）的一个最新版本中，作者在没有改变此书实质内容的情况下，更加尖锐地提出了他在1961年论述过的问题。他坚持认为，宗教处于危机中的说法并不完全属实。但是，那却是他书中的基本论题（阿夸维瓦，1971，1992：13）。坦率地说，当提及实存的不确定性时，这些结论性的评论增加了更多的复杂性。事实

上，阿夸维瓦陈述道：

从宗教的观点来看，人类已经进入了“漫长的黑夜”，随着每一代的过去，夜色只会更阴沉，我们现在似乎仍未能窥见其尽头。在这黑夜里，上帝或神圣者似乎已无处容身；而赋予我们生存意义，帮助我们面对生死传统方式，也愈来愈软弱无力。即便宗教行为的动机——解释苦难的需要，对于世事无常的意识——仍然存在，我们自己和周围的一切。^① 每个人似乎都逐渐地远离了在其自身中或者他们的周围的宗教的存在：他们常常会想要知道，在某个地方是否真正存在着或者一直存在着某种东西，它不是不确定的、令人怀疑的以及在生存上不可靠的东西。（阿夸维瓦，1971，1992：261）

大卫·马丁（David Martin，1929—）：世俗化概念的正反两面

英国社会学家，伦敦经济学院的大卫·马丁对于世俗化概念抱有一种公开质疑的态度：“我认为应该考虑过去一直对‘世俗化’这个概念的用法，而且应该说明，那些用法（或者也许更准确些说，那些滥用）是阻碍宗教社会学进步的障碍。”（马丁，1969：9）

马丁激烈的批评（马丁，1967：11）具有强烈的说服力和激情。马丁比较了乐观的理性主义、马克思主义和存在主义，他得出了这样一个结论：世俗化的概念是对那些导致了肤浅的概括的意识形态偏见的屈从。而这正是他建议从社会学的词汇中删除世俗化概念的原因。他考察了世俗化的各种形式，这些形式一直涉及基督教与科学思想之发展和无产者之异化的联系。

马丁也曾反对对于世俗化的那种乌托邦式的利用，说明了在从杜尔凯姆到帕森斯，从韦伯到贝格尔的古典社会学思维之

^① 此句似乎未完，原文如此。

基础上，正确使用这一概念的必要性。事实上，他坚持认为，由于拥有来自社会学团体的贡献，可以获得一种更加广泛的批评的方法。

170

在其著作《关于世俗化的一般理论》（*A General Theory of Secularization*, 1978a）一书中，马丁再次讨论了世俗化的问题。他在书中提出了对这种现象尤其是欧洲的这种现象的一种概述，并且提出了他自己的理论。在马丁看来，宗教意味着接受属于某一层面上的实在，这种实在超越了通过科学得到的关于世界的知识，也超越了人的范围。与此同时，他也坚持认为，世俗化具有一个广泛的范围，因而并不坚持否认世俗化这一术语。他关于世俗化的一般理论也受到杜尔凯姆、帕森斯和布利安·威尔逊（Bryan Wilson）的影响。从一开始，马丁就说明，关于世俗化的理论不是一种抽象的理论，相反，它是一种经验性的理论，它以研究的资料为基础。不幸的是，那个理论有一种种族中心的观点，它只与西方有联系；不过，作者是完全意识到这种缺陷的。

马丁认为，社会具有不同类型的分层：单一型，以天主教国家为代表；“两极”型，以新教教会为多数派的一极；多元型，在英国有国教以及其他不信奉国教者的各种零散组织形式；美国意义上的多元型，没有国教，有的是形形色色的宗派组织；斯堪的纳维亚意义上的多元型，以新教路德宗为核心角色；东正教意义上的单一型，是东欧教会与国家之间的一致性。然而，不论是在天主教还是在其他宗教中，都有许多的例外。例如在瑞士各州，在一种特定的背景下，由相互竞争的各种宗教组成了一种混合型，马丁对此也进行了说明。此外，马丁也从相反的一面分析了世俗单一型的例子，例如苏联。在另一章节中，他阐述了那类起反作用的机制的模式，尤其是战后的西班牙与其文化天主教，受到限制的不信奉国教者，具有高度宗教性的活动（也有一些区别：例如在安大路西亚的活动，宗教性就较低）。马丁还有一些社会学评论专门论述了神职人员的危机。大体上说，马丁关于世俗化的一般理论是建构在来自不同文化背景的分析范畴之基础上的。

如果一个人接受了由奥利弗·特桑伦（Oliver Tschannen）提供的解释，那么，就可能理解这位宗教社会学家可能具有的

含糊不清之处。特桑伦写道（1992：293），马丁的立场是，反对将世俗化概念作为一种单线发展的、不可能逆转的过程来理解，如果考虑到这一点，那么，我们会发现，马丁关于世俗化的立场是有其自身的一致性的。不过，他是把世俗化概念作为一个复杂的、有两面性的过程来接受的。马丁的著作《当代宗教的困境》（*The Dilemmas of Contemporary Religion*, 1978b）似乎肯定了这种解释。

这位作者更晚近一些时期（马丁，1990）的研究，关注的是与其关于世俗化之一般理论相联系的拉丁美洲新教的传播问题以及基督教与战争之间的关系问题（马丁，1997）。

布利安·威尔逊（1926— ）的研究：教派与世俗化

171 布利安·威尔逊与大卫·马丁一起，甚至在他之前，就被认为是英国宗教社会学界的先驱。他处理的是与不同寻常的宗教献身有关的、范围广泛的各种主题。

威尔逊最著名的著作讨论的是教派问题（威尔逊，1961），而他最喜爱的主题之一是世俗化问题（威尔逊，1976）。

尽管教派现象是一个得到充分研究的问题，然而，对这种现象的研究却经常受到概念的限制和价值判断的影响。因此，威尔逊企图严格地界定教派这一概念以及从这一概念中派生出来的类型学。他批评特洛伊奇对于教派类型所作的分类太随意。在他看来，特洛伊奇过分地关注关于千禧年的观点，但在所有类型的教派中都不存在这种观点。此外，关于宗教现象的当代概念不应该忽略这样一个事实，即，许多教派已不再是小型的团体，相反，它们在全世界不同的地区拥有大量的人群。威尔逊尤其避免将教会与教派对立起来，在此意义上可以说，教会不再可能代表通向形而上真理之路的核心机构。

按照威尔逊的观点，在全体成员几乎都是自愿选择加入教派这个意义上说，教派是个自愿的组织。然而，年长成员的意志同样也可以自由地决定新加入者的去留。申请者事先必须通过一道测试，以便能够成为“我们”中的一员，而“我们”是教派对自身的界定，因为它认为自己是一个精英团体，对其成员可以强加一些特别的规则。不愿意服从这些规则的个人会被

开除。就此而言，个人对于一个教派的献身能够被强烈地意识到，而且这种意识逐渐变得明显。意识形态上的合法化论证控制着每一个成员和每一项活动。教派与社会相互作用的方式是多种多样的：某些教派接受这个世界，而另一些教派则弃绝这个世界。根据对这个世界的各种不同态度及其反映，威尔逊认为可以将教派分为以下几种类型：

(1) 皈依型 (conversion)：目的在于关注个人内心的变化，因为这个世界是一个糟糕的世界。

(2) 革命型 (revolution)：超自然的变化能够改造这个邪恶的世界。

(3) 内向型 (introversion)：拯救是社会之外的事，因此必须从社会退缩回来。

(4) 操纵型 (manipulation)：虽然在这个世界上拯救是可能的，但是要获得拯救必须使用不同寻常的手段，例如神秘主义、秘传、物质的力量，此外，金钱也是必要的。

(5) 幻术型 (thaumaturgy)：这个世界充满了邪恶；要逃离此世以及此世的通常法则，超自然力量是必须的。

172 (6) 改革型 (reformation)：尽管邪恶就在此世，但是一个人能够通过适当的干预，一种神圣的层次所提出的干预来矫正它。

(7) 乌托邦型 (utopia)：必须在宗教原则的基础之上全盘重构这个世界。^①

这一系列复杂的类型并没有穷尽“对世界的非正统反应”的所有可能的形式。但是，它们无疑有助于对当代教派的发展作出社会学的理解与解释。

① 此书对于威尔逊的教派分类的介绍过于简单。为便于读者理解，在此再作一点补充。皈依型教派可以在任何一种社会环境中出现。革命型教派多出现于第三世界。操纵型教派具有属于此世的拯救目标，往往强调通过精神的质变而达到。改革型教派以战胜现存世界之邪恶为己任，并希望通过符合意识控制的改革来达到自己的目的。内向型教派认为世界是邪恶的，它们企图避开现世，专注于个人灵性的修养来获得拯救。乌托邦型教派也追求一种拯救，但是它们是通过折中各种宗教教理，在此基础上进行大幅度的重新建构，目的在于建立一个没有张力的、只属于其教派的小世界，即一个享乐的世界，一个最终可以向圈内的每一个人开放的世界。幻术型教派一般来说也常常可以在第三世界发现。但是与革命型不同的是，它们至今仍然十分活跃。参见 Wilson: *Religion Sects*, New York: McGraw-Hill, 1970, pp.7, 38-40.

威尔逊为我们描绘了一幅关于美国教派在欧洲和拉丁美洲状况的地图，这幅地图非常有用。这些教派，例如摩门教、耶和華见证会与五旬节派都具有强烈的劝导人改宗的特征。威尔逊研究了它们在美国产生以后的发展，他表明，例如，自第二次世界大战之后，耶和華见证会如何将其自身从一个传统的教派改变为一个真正的群众性运动。作者提供的统计资料非常有趣。他的著作包括对南非和日本教派的两个研究。最后，尽管教派显示出纷繁多样的外貌，但是，按照威尔逊的观点，它们仍然属于关爱一类的团体。目前它们的生存与它们的条件有着各种张力。一旦这些张力减弱，加入其他信仰团体的愿望可以预见将会出现。

在处理世俗化问题时，宗教与社会的关系显得至关重要。在威尔逊看来，世俗化并不仅仅是在社会中发生的变化，也是社会在其基本机制上发生的变化（威尔逊，1982）。具体说来，这种变化包括宗教力量的减弱以及对教会财产的征用。对于超自然者的提及也在减少，因此，宗教自身丧失了重要性。和马丁一样，在威尔逊看来，世俗化是一个漫长的过程，这个过程受制于各种使宗教之多种功能消失的变化。威尔逊总结道：

在西方以及在其他完全现代化的国家，传统宗教屈从于社会机制的变化。在现代社会的任何地方，传统信仰对于社会的运作，或者说在一般人看来，对于日常生活体验的影响，都是微弱的、边缘的……（事实上），很难看到宗教如何能够为社会秩序的其他不可取消的模式注入自己的灵感。迄今为止，宗教的努力所发挥的影响，只存在于各种边缘地带和空隙之中，主要存在于私人生活的范围内。（同上书：179）

173 世俗化不仅是一个实际状况，而且它是社会行动者的深层信念之组成部分：“人们对于超自然者的信赖不仅越来越少（尤其在传统上被接受的基督教形式中），而且，他们现在——这是相对而言较晚近的变化——强烈地认为宗教在社会秩序之中的重要性正在减少。”（威尔逊，1976:15）关于参与宗教活动方面的数

据证明了这种倾向。这种衰退似乎证明：传统的信仰不再一如既往。威尔逊最后的预言是：“宗教正在走向死亡。在现代社会，还没有迹象表明宗教有任何重生的前景。”（同上书：116）

威尔逊与卡勒尔·多贝拉尔（Karel Dobbelaere）一起，对于日本佛教组织创价学会（该组织在英格兰和欧洲其他地方都有成员）进行了问卷调查研究（威尔逊与多贝拉尔，1994）。

弗朗哥·费拉罗迪（1926— ）的三部曲

弗朗哥·费拉罗迪分析了世俗化在当代社会的进程。在《非信仰者的神学》（*A Theology for Non-Believers*）一书中，他清楚地说明：“此书关注的一些讨论，是近年来社会学论述一直集中讨论的问题——从罗伯特·N·贝拉的‘公民宗教’到托马斯·鲁克曼的‘无形宗教’，最后到彼得·贝格尔关于‘世俗化’的某种引起轰动的理论——尽管它们引起了各种争议，但它们也是社会学方面的重要的成果。”（费拉罗迪，1987：v）此书前言的这种表述，反映了费拉罗迪在《走向对神圣者的社会创造》（*Toward the Social Production of the Profane*, 1970）一书和他的另一部著作《关于神圣与世俗的文化学》（*Culturology of the Sacred and of the Profane*, 1965）中曾经使用过的研究方法。

然而，讨论此问题的动机也有一种意大利的背景^①，尤其是在关于“神圣者之隐退”的假定方面。费拉罗迪如此表述了他的意图：

我们并没有像某些人草率地声称的那样，看到神圣者的完全隐退，正相反，我们看到了一种回归神圣者的趋势，它被体验为对使人失望的人类理性的一种否定，被体验为一种对非理性的回归、对作为满意之源泉的纯粹情感的回归以及对令人迷茫而同时不乏建设性的荒诞之重要性

^① 在基勒斯·克普尔（Gilles Kepel）的《上帝的复仇：伊斯兰教、基督教与犹太教在现代世界的复活》一书中，就有关于意大利的再基督教化运动之成功的论述。

的回归……此外，所需要的是，重新创建一种后传统主义的合理性：它不再是以理性—非理性之两难为基础的二分法，相反，它能够容纳反理性和初始理性的各种冲力，这些冲力是人类体验的一部分，甚至是进入人类体验的一些决定性因素。（费拉罗迪，1987：22）

174 费拉罗迪的兴趣并不限于宗教社会学领域，而是扩展到哲学与社会学：从康德、马克思和尼采，到孔德、杜尔凯姆和韦伯。在《非信仰者的神学》一书的第七章中尤其体现了这一点。在那里，费拉罗迪阐述了一个大胆的提议：社会学（正如它曾经做的那样）能够将神学颠倒个儿，用这样一种方法，能够使它成为“与伦理原则和社会实践相关的基本手段，或者，成为具有历史根基的伦理（而不仅仅是抽象地、无结果地传扬的伦理）的本质性载体”（同上书：161）。看来作者已经超越了纯社会学的分析，或者更准确些说，他利用了社会学洞见，以便详细说明在其结论性的评论中变得十分清楚的一个意义深远的观点：“因此，不是上帝，而是上帝的奥秘，即对朦胧领域的意识与尊重，使人——每一个男人和每一个女人——变为不可穷尽的，使他们认识到非理性的魔力，唤起他们对可能事物的移动的地平线的回忆；使他们超越获取与功利的逻辑，能够平静地审查人和事物。”（同上书：169）

1983年，费拉罗迪在其著作《神圣者的悖论》（*The Paradox of the Sacred*）一书中，进一步研究了宗教与技术之间的关系（费拉罗迪，1984）。《非信仰者的神学》面对的是对今天的问题所进行的哲学与神学的思考，而在这本新书中，作者又转向了各种哲学的考虑。这就是为什么这些研究会以对理性之危机、对神圣者之渴求、魔鬼的出现和工业社会之观察为开端的原因。费拉罗迪三部曲的第二卷的特征，是具有强烈的批评性，它为第三卷书的问世做了铺垫，第三卷书原先名为《君士坦丁的基督教之后》，后来最终定下的名字是《没有教条的信仰》（*A Faith Without Dogma*），这个改变是根据西蒙·韦尔（Simon Weil）的一句话：“教条绝对不应该被肯定。”（费拉罗迪，1993）

在《神圣者的悖论》一书中，费拉罗迪论证道：没有在宗教与宗教性之间作出区别，是宗教社会学家的一个错误：

宗教性是一种深层的、没有被科层化的个人体验，将教会宗教与宗教性混淆，会阻碍我们去认识到这一点，即，被假定的“神圣者的隐退”不仅没有发生，而且相反，对于宗教与共同体的需求还在毋庸置疑地增加，现在，我们正在看到的是兴旺发达的“对神圣者进行的社会创造”。（费拉罗迪，1984：19）

在说明了“神圣者的隐退”是一个“没有根据的”假设之后，作者提出了他自己的观点：

175 宗教、神圣者、神灵所指的并不是同样的实在。它们活动于不同的层次，服从着互不相容的逻辑。宗教在其等级制的形式中，是对神圣者之管理的一种表述。神圣是与世俗相对的，但是它并不必然需要神灵的存在。一个人也许可以说，作为力量之结构以及经济利益和社会政治影响之核心的宗教，它获利越多，神圣者的范围就会缩得越小。宗教信众的领域与神圣者的领域并不必然相重叠。一个人可以用很好的证据坚持说，当对于神圣者的需要或者“渴求”增加时，组织化的宗教就会衰落。这种悖论在于，组织化的宗教正在全面地非神圣化，对于神圣者纯洁的体验，即便在与神的关系中，不仅没有得到宗教等级制度的帮助，相反却受到了阻碍。从假设的角度来看，人们需要下结论说，并不存在着神圣者的隐退，而是宗教的衰落，或者更准确些说，是教会宗教的衰落。（同上书：37）

然而，我们必须考虑，还存在着另外一种悖论：“‘神圣者’是一种元人（matahuman），他大致是人类的共存所必需的，用以避免生活变得单调，避免衡量自身的参数或者参照点变得模糊，避免丧失‘对难题的意识’，丧失那种真正属于人的独一无二的东西”（费拉罗迪，1984：83）。

在《没有教条的信仰》一书中，在最早的两本书中出现的许多概念和观点，都被重新讨论，并且得到进一步的深化。从“灵之风”到神学难题，从作为其自身中善的发展的神话，到无节制的机械的理性主义，从神圣者的内在矛盾到恶魔崇拜，再到关于邪恶的社会学等，都得到了重新讨论。在这本著作中，费拉罗迪采取了“清理存货”的方法，利用了在过去的著作（尤其是《走向对神圣者的社会创造》一书）中曾经处理过的田野调查工作方面的经验证据以及孔德和杜尔凯姆曾经处理过的宗教问题。他对于意大利的公民宗教（贝拉，1967）之可能性，抱着一种怀疑的态度。在那个国家

尽管意大利实证主义的理论和概念工具的脆弱之处是明显的，但是，在意大利，“公民宗教”的困难并不仅仅是来自哲学的匮乏。自从1860年意大利统一后，它就缺乏一种所有公民都具有的深层的民族体验，这种体验能够巩固其基本的内聚力……（在意大利），“公民宗教”似乎注定会难以生存，几乎没有能力去获得那种为共同利益服务的“内在倾向”，而这种共同利益，在今天似乎表现为公民社会有秩序地进步的一种基本的前提条件。（费拉罗迪，1993：118-120）

这些评论与提出世俗化问题的其他学者所论述的立场并不一致：

神圣者指向一种共同体的联系并以之为前提。就其外在的、仪式的方面而言，这种联系是宗教的纽带，是信仰者的社团，是教会。然而，正是因为这个原因，神圣者与宗教绝不能混为一谈。它们是两种实在，不应该轻率地将之合并，即便在日常的语言中它们经常被用作同义词。事实是，神圣者的理念先于关于上帝的理念，宗教也许只不过是神圣者的管理机构，一种有这样一种风险的权力结构，即，可能会恶魔一般地去取代神圣者，同时又宣称是在为神圣者服务。（同上书：144-145）

多贝拉尔 (1933—)：作为一种多维现象的世俗化

176

卡勒尔·多贝拉尔是卢汶天主教大学说佛拉芒 (Flemish) 语的社会学家，他属于勒克勒克开创的那个传统，也就是说，他具有结合了各种不同好辩立场的天主教取向。这便导致了多贝拉尔对抗官方教会的教义，而且宁可选择安立甘宗教会的某些方法。他还研究过佛教 (威尔逊和多贝拉尔, 1994)。此外，多贝拉尔还从事过各种各样的实证研究，尤其是在比利时从事这些研究 (沃耶、多贝拉尔、勒米和比列特 [Billiet], 1985; 沃耶、多贝拉尔、勒米和比列特, 1992)。

多贝拉尔参加过各种不同的学术团体，这使得他对在国际学术舞台上出现的各种倾向有一种全面的了解。他关于世俗化 (被他界定为具有多维度的一个概念，多贝拉尔, 1981) 的著作证明了他的国际经验。按照他的看法，世俗化可以再分为三个层面：社会的即世俗的层面 (由于制度的差异，宗教因此而丧失了其普遍的特征，变成了若干制度中的一个)；制度层面，它由宗教的变化 (伴随着现代化与宗教的此世化而来的变化) 所代表；个人层面，由宗教之复杂情况 (伴随着正式宗教活动的衰落) 所造成。只有第一个层面直接涉及世俗化现象。事实上，在这个问题上，多贝拉尔是如此深信不疑，以至于他宁愿使用一个具有歧义的术语 “lay”^①，而不使用更专业得多的词 “secularization”^②。

特桑伦总结了多贝拉尔的观点 (1992: 310)：世俗化既不是等同于下降、衰落，也不是宗教病理学的一种形式，也不是一种单线进化的过程。“下降” (fall) 这个词代表的是宗教社会的崩溃，中世纪的社会曾被错误地认为是一种宗教社会。

用这样的方法解决了关于世俗化的问题之后，多贝拉尔选择了一种实质性定义的类型^③，进一步对宗教定义进行了研

① 该词意为“一般信徒的”、“俗人的”、“外行的”等。

② 该词意为“世俗化”，宗教社会学家在讨论此现象时的专用术语。

③ 参见本书导言。

究，因为在他看来，功能性的定义似乎就具有实质性。接着，他从整合的观点出发，考察了社会与宗教的关系。他严厉地批评了关于“公民宗教”（贝拉，1967）的说法，清楚地表明公民宗教并不是一种宗教。多贝拉尔的评论非常具有说服力，他认为，公民宗教导致的是一种被迫性的认同，这种被迫性认同通过把一种设想的整合强加给文化与宗教上的少数派来压制他们。在这个意义上，公民宗教等于是造成社会分崩离析的一个因素。多贝拉尔后来批评了世俗化过程的只遵循单一路线发展的特征，最后，他在两种分析倾向之间作出了区别，第一种分析源于杜尔凯姆（以及帕森斯和其他人），第二种分析以具有韦伯倾向的布利安·威尔逊为代表。

多贝拉尔的结论可以被视为一种邀请，邀请人们去选择对作为意义体系并在社会与个人层面发挥作用的宗教进行研究。

第二节 宗教的多元主义

托马斯·鲁克曼（1927—）：“现代宗教的主题”

托马斯·鲁克曼的兴趣既在认知社会学方面（贝格尔和鲁克曼，1966），又在宗教社会学方面。他提供的资料与反思，往往都超越了一种暂时性的旨趣而表明有一种持久的价值。鲁克曼的最著名的著作题为《无形宗教》（*The Invisible Religion*；鲁克曼，[1963]1967），尽管关于宗教的概念仍有争议，但是，此书的优势在于它显示了许多新的方向。在书中鲁克曼写道：

对于个人在社会中生存的难题的一种统一的观点，可以在宗教社会学理论中发现。在社会学传统中，这种洞见应该归功于艾米尔·杜尔凯姆和马克斯·韦伯……尽管他们的理论不同，但是值得注意的是，在宗教研究中，韦伯和杜尔凯姆都努力寻求理解个人在社会中定位的关键。（鲁克曼，[1963] 1967：12）

鲁克曼处理宗教问题的方式完全不同于杜尔凯姆与韦伯，详细说明一下这一点是非常重要的。按照他的观点，这两位古典作家之间的联系是以这样一个事实为基础的，即，“韦伯和杜尔凯姆都认识到了本书所预设的东西：个人在社会中生存的难题是一个‘宗教的’难题”（同上书：12）。对超自然者的任何涉及都干脆被略去了。在此，鲁克曼只用带上引号的宗教的这一形容词并非偶然。当他谈及关于个人在当代社会中之关系的“宗教的”成分时，他同样也只在该词上使用了引号（同上书：17）。

鲁克曼尤其批评了这样一种宗教社会学，一般而言，这种宗教社会学使用的是一种狭隘的观点，完全沉浸于对教会体制的衰落进行微观的描述。相反，根据鲁克曼的判断，个人在社会中生存的难题，从本质上说，是一个与宗教的社会形式相关的难题（同上）。

180 这种社会形式是由于教会取向的宗教被抛弃而形成的，教会取向的宗教已经被贬到了现代社会的边缘。

鲁克曼的研究方法受到各种不同的影响，如受到实用主义社会心理学家乔治·赫伯特·米德（George Herbert Mead, 1863—1931）和他的导师、现象学家以及社会学家阿尔弗雷德·舒茨（1962）的影响。因此，鲁克曼思考的结果是非常之敏锐的：“世界观作为一种‘客观的’和历史的实在，发挥着一种本质上是宗教的功能，并且把宗教的功能解释为宗教的基本社会形式。这种社会形式在人类社会中是普遍存在的。”（鲁克曼，1967：53）此外，鲁克曼还写道：日常生活的“终极”意义和超常体验的意义，是位于实在的这种“不同”的与“神圣”的那边的（同上）。

鲁克曼开始对与典型的个体宗教性相对立的教会宗教性的特征与范围进行了考察。他的陈述十分贴切：对一个既定社会的普通成员来说，宗教之“官方”模式的“理论”特征，增加了这种模式与“终极”意义之主观体系之间的潜在分裂（鲁克曼，1967：53）。

此外，

神圣世界首先依赖于“私人领域”和关照这一领域的次级制度，再加上神圣世界之主题的纷繁多样，这个事实对于现代社会中个体宗教性的性质具有重要的影响。当“官方”模式不存在时，个体也可以从“终极”意义的各种不同主题中作出选择。（同上书：105）

在这些“现代宗教主题”之中，“自主个体”的主题逐渐代表了在对于身份的私人寻求中的各种外在压制和各种传统禁忌的缺失（同上书：110）。在这些联系中，“现在盛行的流动性社会的精神气质，可以被认为是自我实现主题的一种具体表达……另一种对自我表现和自我实现之主题的专属于现代的清晰表达是‘性’……在现代工业社会的神圣世界中占有重要地位的另外一个主题是‘家庭主义’”（同上书：111-112）。在鲁克曼看来，家庭和性是紧密结合在一起的，而且可以被视为宗教的主题。这些主题和自我表现与自我实现一起，形成了一个整体，它包括了个人的独立性和流动性，它们可以被界定为“无形宗教”（invisible religion）。人们可能假定，无形宗教是与有形宗教相对立的，后者是传统宗教社会学研究的对象，这种研究主要关注的是对节日与盛典活动层面的测量。

此外，与这些重要主题一起的还有其他一些宗教论题，相对而言它们不那么重要，

181

有些宗教论题要求拥有“神圣”的地位。当然，后者对“自主”的个体而言，是可以在各种类型的宗教表象之中获取的。它们在下述意义上不如那些重大的主题重要：它们不大可能被选为建构“终极”意义的主观体系的基石。如前所述，许多次一级主题要么源于传统的基督教世界，要么源自18世纪和19世纪“世俗的”意识形态。（鲁克曼，1967：113）

在次一级的主题中，关于死亡的主题并不存在。因此，这个具有明显宗教特征的因素并没有把握住它在现代社会的核心角色和意义。相反，“私人领域”获得了核心的地位和终极意

义。这就是宗教的“新社会形式”（同上书：163）。此外，“宗教的新社会形式的出现，部分地被现代工业社会的更容易看得见的那些经济与政治特征所掩蔽了。我们试图描述的这种倾向不可能逆转”（同上书：117）。最后，世俗化必然会有单线发展的过程——这与多贝拉尔和其他人坚持的观点相反，同时会以象征性的分化为开端，而结构上的分化会随之而来。理查德·K·芬恩（Richard K. Fenn）的观点正好相反（1978），他相信世俗化起源于后者，即结构上的分化。

一般而言，在当代的宗教社会学家中，“无形宗教”的假说所引起的批评要多于对它的赞同。然而，从这个假说中也可能引出一些社会学的洞见。甚至那些从事被鲁克曼称为（也许会挑起争端）“新宗教社会学”的学者们，也必定会思考那样一些洞见。按照鲁克曼的观点，新宗教社会学要为曾经“糟糕地忽视了它在理论上最有意义的任务——分析现代社会中宗教的变化着的社会基础，不必然是制度基础——负责（鲁克曼，1967：18）。

贝格尔（1929—）：从“神圣的帷幕”到喜剧的超验性

彼得·贝格尔最初与鲁克曼一起工作（贝格尔与鲁克曼，1966），后来，他逐渐在这个方面的研究具有高度的原创性，他的研究目标是基本的一致性，尽管其研究的对象看来是纷繁多样的。贝格尔是在对新教神学家及新教制度的批评气氛中开始其宗教社会学的工作的。尽管他深受杜尔凯姆与韦伯的影响，但是他和鲁克曼一样，也与阿尔弗雷德·舒茨有联系。

182 在其著作《神圣的帷幕》（*The Sacred Canopy*）一书中，贝格尔将宗教的社会结构设想为人类对一种神圣秩序的投射，这样，当人类处于困难和不肯定的生存状态时，某种“神圣的帷幕”（贝格尔，1967）就会保护他们。

由于受到韦伯的激励，贝格尔的方法论要求充分地运用 *Verstehen*（理解）的手段，然而又不能忘记价值中立的原则。

贝格尔的主要关注点是世俗化与多元化。前者产生后者，因为世俗化倾向使宗教制度变得不可信赖，而多元化又造成了

世俗化的取向。后来，贝格尔将其注意力集中于多元化的讨论。

贝格尔认为，世俗化并非不可逆转。正是多元化造成了各种新的局势，它们与过去存在的宗教传统形成了对比。诉诸宗教的个人形式成了必然的结果。

多元化也不仅是各种宗教信仰内部的问题，它也涉及与对各种关于实在及其社会结构之解释的非宗教对手的竞争（贝格尔与鲁克曼，1966）。这些竞争者既有革命的或者民族主义的意识形态运动，又有个人主义的或者性解放的价值体系，它们都非常活跃。同时，宗教体系所提供的那个答案，又指向一种更大的合理化与官僚化，这种合理化与官僚化意味着与现代社会之功能需要相一致的人事方面的选择和形式。

当贝格尔更加具体地谈论世俗化的问题时，他所指的是，在各种不同社会和文化领域中所表达出来的一种拒绝宗教统治的过程。甚至教育也摆脱了教会权威的直接影响。世俗化的动向不仅影响到社会结构，而且影响到艺术、哲学、文学甚至科学。在向社会实在发布其观点方面，科学变得更加自主和世俗，但是，这种现象在不同的群体和背景中显然是相当不同的。

正如贝格尔在《神圣的帷幕》（1967）一书的编者前言和导言中（贝格尔，1969：9）所言，他已经意识到他的这本关于宗教之社会实在的书，可能会被认为是一本关于无神论的论述。因此，在接下来的一本书（《天使的传言》[*A Rumer of Argels*]）中，他又写了几乎是辩护性的“天使的传言”（贝格尔，1969），其目的是为了表明，超自然者就出现在日常生活的许多方面——例如游戏与幽默方面——当中，在后来的几年中，他的兴趣转向了幽默。超验性并没有被归结为仅是传言，现代性也不可能取代宗教。

作为一个真正的“韦伯主义者”，贝格尔知道他必须保持客观的立场（贝格尔，1973a：9）。然而，他声称自己是一个基督徒，只是还没有发现自己的选择——他称这种选择为适当的异端，这个术语出现在他后来的几本著作中。对他来说，“宗教在任何时候都是极其重要的，在我们今天的时代尤其重

要”（同上书：10）。然而，贝格尔却继续说：

今天，作为有意义的实在，超自然者缺席了，或者远离了现代社会中的许多人，也许是大多数人的日常生活的范围，而这些人似乎正在设法过一种没有它也很好的生活。这意味着，那些认为超自然者对他们而言仍然是或者还是有意义的实在的人们，发现他们自己处于少数人的地位，更准确些说，是一个认识上的少数派，是那样的一群人，他们的世界观完全不同于在其社会中一般被认为是理所当然的那种世界观。（同上书：18）

在各种不同理由的基础上，这位作者坚持认为：“因此，存在着某些思考的理由，至少，关于超自然主义的宗教之财富，在大型社会中是可望存活下来的。”（同上书：41）因此，

我们很有理由预测，在一个“处处充满令人惊奇之事”的世界中，世俗化的全球倾向将会继续。对于超自然者令人印象深刻的再发现，在一个大现象的范围内，不是出现在书本上……尽管这不是一幅戏剧性的图景，然而，它更可能要么是关于宗教之终结，要么是关于复活众神即将到来之时代的预言性的景象。（同上书：41-42）

《天使的传言》被认为是从施莱尔马赫意义上的自由神学之前提来考虑问题的——从本质上说，它是对某些造成世俗化的那些神学家的反驳，他们将超自然者化约为一种简单的传言，然而，这种传言代表了某种存在着的迹象，即便是属于少数人的迹象。这本书自始至终围绕着当代的这个神学争论。在这一框架内，贝格尔的老观点又重新出现了。“喜剧反映出人类精神在世界上所受到的束缚”（贝格尔，1973a：90），然而事实上，“通过嘲笑人类精神所受到的限制，幽默意味着这种束缚并非终极，而且将会被克服，同时凭借这种内涵，幽默还提供了另一种超验的表征——在这个例子中，采取的形式是得救的暗示”（同上）。对于幽默的这种解释（它既是神学的，又

是社会学的),可以追溯到《不确实的景象》(*The Precarious Vision*, 贝格尔, 1961)一书,而且,35年之后,它又重新出现在一本系统论述作为代表了超验之表征的形而上维度的喜剧的著作中(贝格尔,1997:205-215)。

然而,贝格尔为什么要选择“幽默”这个词呢?他的解释如下:

几年以前,有人问一个在欧洲某城市贫民区工作的牧师为什么他要做这些工作,他回答道:“那是因为关于上帝的传言也许并没有完全地消失。”这句话非常贴切地表达了在我们的处境之中超验的表征已经成为——传言——并不是非常著名的传言。这本书不是一本关于天使的书。至多可以说它是天使学的一个序言,如果人们认为这个词意指对上帝之信使(即上帝在实在中的表征)的研究的话。不论我们是否愿意,我们都处于超验已经被化约为传言……这样一种情境之中。如果超验的表征在我们的时代已经成为传言,那么我们可以开始探索这些传言——也许还可以追踪它们至其源头。(贝格尔,1968:119,120)

不容置疑,贝格尔在这段话中表现出来的韦伯意味要比在别的地方少:他关于信仰的立场是清楚的。他的取向如果不是教牧学的,也是颇有神学意味的。另一方面,当他评论说,在他这部著作的大部分内容中,他一直在理性地表明我们时代的神学思想有可能重新发现超自然者时,这一目标非常明确。

贝格尔的这种思想继续在《献祭的金字塔》(*Pyramids of Sacrifice*, 1974)一书中得到发展,这本书的内容很有一点伊万·伊利奇(Ivan Illich)的调子,它理解第三世界的需要,反对被资本主义发展所强加的各种献祭。在这本书中,贝格尔牢记着这一点:政治伦理可以引起深刻的社会变化。

他的另一本重要著作是《异端的命令》(*The Heretical Imperative*, 贝格尔,1979),在此书中,施莱尔马赫的影响跃然纸上。作者对宗教传统提出了三个假设:演绎(deduction),即为权威所作的辩护;化约(reduction),即生存处境的世俗

化；归纳（induction），即种种传统体验的重新恢复。

然而，核心的问题是对异端的选择的问题，这种选择是当代处境所强加的：最典型的是，朝向罗马不再是必然的了，而是转向朝圣贝拿勒斯（Benares，印度古城），也就是转向印度教的传统，于是就在世界各宗教之间，在耶路撒冷和贝拿勒斯之间，造成了一种对立。在后来的著作中，我们可以看到作者力图恢复这方面的工作所作的努力（贝格尔，1981）。

最后，在《一种遥远的荣耀：对轻信时代信仰的探索》（*A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*）一书中，贝格尔的思想变得更加清晰。他评论道（贝格尔，1992：147-148）：事实上，为了到达贝拿勒斯城的恒河边，一个人可以在黎明时加入朝圣的队伍；从大西洋到中国海，他都可以和朝圣的人们一起，在遍布各地的清真寺中停留。但是，按照贝格尔的说法，第二天清晨当然照样会来临；然而，只要记得过去的关于超验实在的体验，我们就不可能不去思考过去的确定性，因此也不可能不去作出比较和评价。

第三节 罗伯特·贝拉：公民宗教

185 有时会出现这样的事情：一篇短小的论文很快就成为一种经典，一种不可或缺的参考资料，胜过关于同样主题的一本大部头著作。罗伯特·贝拉的情况正是如此，他写了一篇关于美国公民宗教（1967）和一篇关于宗教进化发展的文章（1964），它们经常被引用。这两篇文章中的理论都具有极大的原创性，以至于在还没有得到必要的经验证实之前，就已经十分吸引人了。事实上，贝拉的挑战已经刺激了当代的宗教社会学领域。人们可能会反对贝拉的观点，但是却不可能忽视它们。

贝拉曾是韩国研究中心和日本研究中心的主任，后来有一段时间在伯克利加利福尼亚大学的社会学系任主任。他的学术兴趣十分广泛：他研究过日本德川幕府时代（1524—1868）的宗教（贝拉，1957），也在一本多学科的书里描写过当代美国人

人的生活习惯（贝拉与其他作者，1986）。

作为塔尔科特·帕森斯的学生，贝拉也受到杜尔凯姆和韦伯的影响。他也参照了哈贝马斯的著作，尽管他更喜欢神学家蒂里希（1886—1965）的著作。

他与帕森斯合作的结果，是发表了一篇论述关于“宗教之进化”（贝拉，1964）的论文。在此，进化被视为一种“逐渐提高组织的分化与复杂性的过程，这种过程能够赋予有机体、社会体系，或者任何要研究的对象以更大的适应其环境的能力，从而，在某种意义上，它们与其环境的关系，比起那些较为简单的祖先来要更具有自主性”（同上书：358）。他对宗教概念的界定虽然是综合的，但是同样也保持着某种平衡：宗教是“一套象征的形式与活动，它们使人与其生存的终极条件相联系”（同上书：359）。贝拉将进化与宗教这两个概念放到一起，提出了宗教进化的五个阶段：

186

- (1) 原始宗教，例如澳大利亚土著的宗教；
- (2) 古代宗教，如美洲土著的宗教；
- (3) 历史宗教，古代犹太教、儒教、佛教、伊斯兰教、原始基督教；
- (4) 前现代宗教，以新教为代表；
- (5) 现代宗教，宗教的个人主义在其中占主导地位。

贝拉考虑了下述这样一些维度：宗教的象征体系、宗教行为、宗教组织和它们的社会含义。

原始宗教的宗教象征体系属于神话与梦幻的变体；宗教行为以参与、身份和仪式为基础；因此，不存在独立的宗教组织；宗教的社会含义包括了以仪式来加强团结以及使年轻人社会化的可能性。

在古代宗教中，宗教象征体系表明了神话中的神灵和人之间比较直接的相互作用。仪式也是一种活动，在这种活动中，人与神的关系变成十分清楚；崇拜团体变得更多；社会结构似乎是在一种宇宙秩序的框架内被组织起来的。至于历史宗教，各种象征体系的分化更大；宗教行为似乎是得到拯救的必要条

件；宗教组织表现为众多的信仰团体；在社会层面上，宗教成了一种意识形态的黏合剂，它能够对改革和革命产生影响。

在前现代宗教中，象征体系涉及了人与神的直接关系；宗教行为自身与生活同一，而不再等同于苦修的活动；宗教组织不再具有等级制。贝拉评论说，“宗教对政治与道德问题所作的直接反应并没有消失，但是，宗教取向对于社会的影响也与各种世俗体制为中介，宗教的价值观一直通过这些体制来表达”（贝拉，1964：370）。

最后贝拉分析说，现代宗教克服了过去的许多二元论，否定了传统的象征体系。在这种联系之中，哲学—神学的方法更加清晰。首先，贝拉论述道：

在19世纪早期的神学领域，施莱尔马赫在许多方面都是关键人物，他看到了康德的突破的许多更加深层的含义……然而，20世纪中期，施莱尔马赫所作的那种努力的更深层含义，一直被各种不同的人物（诸如蒂里希、布尔特曼 [Rudolf Bultmann]、朋霍费尔）以各种不同的方式发展着。蒂里希关于“入神的自然主义”（ecstatic naturalism）的断言，布尔特曼关于“非神话化”（demythologization）的观点，朋霍费尔对“非宗教的基督教”（religionless Christianity）的探索，尽管不可能简单地把它们相互等同，但是，它们都是为适应现代处境所作的各种努力。（同上书：371）

187 至于宗教行为方面，贝拉写道：“宗教组织如何具体地调整它们长久以来受到尊重的崇拜和虔诚的实践活动以适应现代社会的各种条件，这在宗教界内日益受到关注。”（同上书：373）相反，在宗教组织的层面上，“我的头脑就是我的教会”的倾向，或者“我自己就是一个教派”的倾向似乎日益流行。从社会含义的角度来看：

除了在社会层面之外，在文化和人格层面，现代社会意味着的自由，是否能够在大规模的社会中得到稳定的制

度化，仍然是有待于进一步观察的。然而，正是这种一直以意义崩溃和道德标准衰落为特征的处境，也可以（我要更胸有成竹地论证说）被视为是在为人类行为的每一个范围中的创新提供前所未有的机会。（贝拉，1964：373-374）

这样一种理论框架似乎并不能够有效地抵挡某些具体的批评。然而，即使如此，贝拉的这种努力也是有助于与之相关的争论的。

贝拉论美国公民宗教的很有原始性的著作，可以追溯到1966年在《代达罗斯》（*Daedalus*；贝拉，1967）上发表的演讲。在演讲的开头他陈述道，“这种宗教——或者更好一些的表达是这种宗教维度——有其自身的严肃性与完整性，并且要求像理解其他任何一种宗教一样去理解它”（贝拉，1970：168）。这句引文出自后来的一本书《信仰之外》（*Beyond Belief*，1970），这本书包括了1966年的那篇演讲，那篇演讲也收录在题为《宗教的处境》（*The Religious Situation*，1968）一书中。在《信仰之外》第七章的一个脚注中，贝拉澄清了一些疑问：

我认为，美国公民宗教的核心传统不是作为一种国家的自我崇拜的形式，而是作为这个国家对超越于它的那些道德原则的服从，对于它的评判也应该根据这些原则来进行。从这些说法出发，我想这一点应该是清楚的。我深信，不论各种批评家们是否喜欢它，每一个国家和每一个民族都会拥有某种宗教性的自我理解的形式。

最后的这一点评论似乎表明了贝拉的某种失望，因为一些学者对他的公民宗教的理念持有许多保留。他陈述道：“这种公众宗教的维度是通过一套信念、象征和仪式来表达的，我称之为美国的公民宗教。在这种宗教中，总统的就职演说是一个重要的仪式活动。它重新肯定了最高政治权威在宗教上的合法化，除此之外，它还有其他一些功能。”（同上书：17）因此，贝拉

对从华盛顿到肯尼迪诸位总统的就职演说以及各种政治仪式都进行了仔细的考察，这并不是偶然的。

188 “公民宗教”这一术语，曾经在卢梭（Rousseau, 1712—1778）的《社会契约论》（*Social Contract*）（第四卷第七章）中出现过，它关注的是上帝的存在、死后的生命、对善的回报、对恶的惩罚以及宗教之间相互的宽容。在美国，“开国之父们（尤其是最初的几届总统）的话语和行动，确定了公民宗教的形式和基调，从那时起，它一直被维持下来……公民宗教的上帝并不仅仅是‘惟一的神’，他还突出了神性的严厉的一面，他与秩序、法律和权利的关系，要比拯救与爱的关系更加密切”（贝拉，1970：175）。贝拉的评论非常贴切：公民宗教既不是基督教的，也不是反基督教的，也不是以宗派方式出现的基督教。另一方面，它也不是纯粹而又简单意义上的“一般宗教”。贝拉宣称，公民宗教也一直在使自身摆脱空洞的形式主义，企图以一种民族的和宗教的自我意识之真正载体的面貌出现。当贝拉论证这一点时，毫无疑问，他将自己的意见加进了这个美国人的宗教概念之中，他争论道：

将富有生命力的国际象征体系结合进我们的公民宗教中是很有必要的，或者，也许一种更好的表述方式是，它将导致美国的公民宗教成为世界的新公民宗教的一个部分……一种世界公民宗教，作为美国公民宗教的一种完成而不是一种否定，也许能够得到接纳。（同上书：186）

这类宗教形式的内容具有《圣经》的根基：出埃及、选民、允许之地、新耶路撒冷、作为牺牲的死亡以及复活等。所有这些因素都很容易在美利坚合众国的历史发展与形成过程中找到痕迹。

然而，贝拉的许多希望注定会遭到破灭。在《中断的契约》（*The Broken Covenant*, 1975）一书中，他将公民宗教界定为一个空洞无物的、被打破了的容器。这种悲观主义显然得到了这些偶然情况的证明：一方面是越南战争，另一方面是水

门事件丑闻引起的总统职位合法性的丧失。^①

后来出版的一本更具系统性、多学科性、创新性的著作，似乎带来了一种不同的、比较乐观的结果，此书处理的是美国社会中的个人主义与执著献身的问题（贝拉、马德森 [Madsen]、舒利文 [Sullivan]、斯威德勒 [Swidler] 和蒂普顿 [Tipton]，1986）。《心灵的习惯》（*The Habits of the Heart*）一书的研究集中于 20 世纪 60 年代的那场危机，具体来说可以将之理解为一种宗教性的危机。一旦美国文化把功利主义斥为一种不能令人满意的解决方法，它就会表现出一种更加个人主义的倾向，例如，更加强调与佛教禅宗十分相投的那样一种主观体验。然而，在贝拉看来，这种立场只会有利于返回到功利的个人主义。

189 从方法论上说，贝拉的这种研究属于实质性的研究。事实上，它充分利用了有助于描述美国“民族特征”的各种实质性访谈和人生故事。当代社会的现状与未来产生了一种病态，这种病态在上述著作中使用的引文里，被用来作为其假设的经验证据。在美国，个人主义是作为其文化遗产中一个具有意义的部分而出现的。这种取向有其自身的意识形态内涵，而且它形成了自我满足的道德的特征，这种道德被认为也能够作为社会与政治的指南而发挥作用。然而，缺少基本的价值这一点正在变得十分清楚。这种结果是必然的，因为公民的、《圣经》的以及共和的传统，通过强调关于人的社会和公共的维度，从而避免了个人主义的最极端的形式。然而，这种公民所属性的危机往往会模糊这种社会倾向，会助长逃离社会，而在个人主义中寻找避难所。看来，人们对其有一种信仰的社会将不再存在了，因为组织的纽带、各种网络、规范、合作以及相互帮助等，已经式微了。贝拉等人在 20 世纪 80 年代所描述的这种倾向，在后来的十年中得到了确认。总而言之，现代宗教是以一种急剧增加的个人主义，换言之，是以一种超级私人化（“我自己的宗教”）的方式来呈现其自身的。《心灵的习惯》一书用了一整章来说明这样一种宗教（贝拉和其他人，1986：

① 指美国总统尼克松因水门事件而被迫离职。

极端的个人主义宗教，尤其是当它采取信仰无限自我的形式时，看起来就像是存在于与保守主义的或基要主义的宗教完全不同的世界之中。然而，它们依然是构成大多数美国人宗教生活的两个极。对第一个极来说，上帝只是放大的自我；对第二个极而言，上帝是在宇宙之外与人对立的。一种人追寻的是与这个世界最终同一的自我；另一种人追寻的是在世界中提供秩序的外在的上帝。这两种追求都肯定了作为个人信仰之基础的个体宗教体验之价值。从此一极转换到彼一极，并不像人们可能设想的那么少有。

贝拉也引用了一个例证：“谢拉·拉尔森 (Sheila Larson) 在摆脱了早期压制性的、顺从的家庭生活之后，一直努力在自身中找到一个中心。她的‘谢拉主义’的根源在于，努力将外在的权威变成内在的意义。解释其信仰的这两种体验都采取了一种相似的形式” (贝拉, 1986: 235)。最后贝拉认为，宗教个人主义在许多方面都适合于我们今天的社会。正如世俗的个人主义一样，宗教个人主义并不会消失。

第四节 北美的倾向

盖·E·斯万森 (Guy E. Swanson, 1922—1995):
宗教的社会心理学

191 盖·E·斯万森是一名社会心理学家，他对美国的宗教社会学并没有产生很大的影响。然而，他在学术上的边缘性并不说明忽略他对宗教学所作出的思想贡献（他的名字甚至在一些最重要的宗教社会学手册中也没有被提到）是有道理的。宗教社会心理学被认为是一门边缘的学科，这样一个事实也许对他没

有什么帮助。其实，集哲学家和心理学家于一身的威廉·詹姆斯的情况也是如此，他至今仍受到某种排斥，他应得到的主角地位也没有得到承认。

盖·E·斯万森曾任教于密歇根大学与伯克利的加利福尼亚大学。他采用一种交叉学科的方法，在《科学研究宗教》(*Journal for the Scientific Study*)杂志上发表了一篇非常令人兴奋的论文(斯万森，1971)。1984年出版的《社会学分析》(*Sociological Analysis*；后来改名为《宗教社会学》[*Sociology of Religion*])刊登了一篇关于“盖·E·斯万森著作讨论”的文章(见该刊177~222页)，两年之后，又刊登了斯万森论述内在性与超越性的另一篇论文(斯万森，1986)。

与贝拉一样，斯万森认为，“终极价值观”是社会学对宗教事实作出解释的关键概念。尤其在他论述原始宗教性的著作《诸神之诞生》(*The Birth of Gods*；斯万森，1960)一书中，他遵循了历史悠久的人类学与社会学传统的研究趋势，详细地阐述了这个主题。以杜尔凯姆的观念，尤其是以作为宗教体系之生产者的社会这一概念为基础，斯万森将各种结构与各种信念联系起来，仿佛它们可以相互反映一样。换言之，某种信念的类型与同一个社会或者类似的社会要保持一致。这就导致了对众神进行一种等级分类，这对应于一个既定社会中众多集团的、同样分为等级的权力结构。因此，一神教对应于由一个精英或者说由一小撮统治集团(君王的集团)统治的社会理念。按照斯万森的看法，一个简单社会的构成，最多只能有三个具有至高权力的集体。如果有四个集团，就会导致复杂的局面。

那些拥有至高权力的集团对于“社会生活的某些领域行使着最初的、独立的管辖权”(同上书：42)。尤其是当我们考虑到家庭、村庄和邻里时更是如此。斯万森考察了近50个社会，他发现，对个人的神圣化直接与社会的衰弱成比例。然而，斯万森与杜尔凯姆不同，他没有去分析仪式的贡献与意义。在他看来，要从个人与社会的观点去理解宗教现象，对超自然信仰加以考虑似乎就已经足够了。

大家也应该还记得，斯万森也曾撰写过论世俗化的文章，并与贝拉论公民宗教的论文一起，登载于《宗教的处境》

(*The Religious Situation*, 1968) 一书中。斯万森的观点是：宗教社团不再能够产生具有意义和影响力的终极价值观，因为，世俗社会中的各种角色与制度，同时都具有了一种神圣的性质。

安德鲁·M·格利勒 (Andrew M. Greeley, 1928—):

一个具有多面性的天主教社会学家

与其大多数天主教同事不同，安德鲁·M·格利勒一直是一个思想上的领袖，他在非天主教的圈子之内也具有较大的影响。然而，我们也应该提到这位芝加哥神父的其他方面，以此来证明他的性格具有多面性。事实上，他也一直是位严肃的学者，一直在从事社会工作与批评方面的写作。

首先，格利勒似乎要正面处理作为全球实体的现实。其次，他并不只是一个在图书馆工作的学者。作为天主教界与美国新教宗派方面 (格利勒, 1972a) 的专家，他也活跃于“全国舆论研究中心” (National Opinion Research Center)。他的兴趣在于各种教学法问题，他还撰写过小说 (大约 30 本) 与诗歌。他并没有忽视其他社会科学，尤其是人类学、心理学与宗教史学方面的发现。格利勒特别强调宗教的经验维度，他很惋惜宗教社会领域的过分理论化倾向，喜欢从事经验研究，他本人总是以各种精确的方法论为工具来从事这种研究。

193 安德鲁·M·格利勒讨论了对世俗化概念的应用与滥用，他称世俗化概念为一种神话 (同上书: 127 - 155)，并且为宗教之持久性这一主题做了辩护 (格利勒, 1972b)。他坚持认为，不论是世俗化的假设还是关于有严重危机的假设，在经验上都没有得到证实 (格利勒, 1972a: 150)。对于宗教的未来，格利勒有一些非常清晰的观点：宗教将不会丧失其信众，宗教的影响也不会减落；神圣者不会马上被世俗者替代；全职的教牧人员不会后继无人；崇拜仪式不会被简化；宗教组织会变得更加成熟；各种宗派也不会注定要消失。与此同时，格利勒也认为，一种新的先知的见证将会出现，这也不是不可能的，地方性的会众团体会保持下去，但是，要改变大众的宗教冷漠心态

也是不容易的。

格利勒认为，宗教好像一个圆圈，每一个人都可以从任何一点进入：宗教是由经验、想像、叙述、团体以及仪式构成的。只是到了后来，宗教才变成了教义、虔敬和规范。事实上，格利勒谈到了叙事性的象征，它们在宗教团体之内得到分享，并且被用来解释生命的意义。

格利勒说他曾经受到基尔茨（还有杜尔凯姆与韦伯）、詹姆斯和奥托的影响。他还特别提到基尔茨使他受益“极大”（格利勒，1972a: iii）。

格利勒一直与芝加哥大学和亚利桑那大学保持着联系。他的大量著述目录包括了将近四千个题目，还包括很多发表在报上的文章。1986年，他以“一个教区神父的自白”（*Confessions of a Parish Priest*）为题，发表了自传。

在他喜爱的那些主题中，人们可以看到超常现象的动力（格利勒，1975）、入神现象、阶层的形成、酗酒现象以及美国的天主教（格利勒，1977）等。他企图证实象征在建构与确立生活意义中的核心作用。他认为，宗教是由人们能够在仪式与叙事中找到的形象所构成的。这些叙事使得各种社会主体得以在自己的生活之中去讲述并实现拯救的故事。

他对于自己所在教区的社会学研究（格利勒，1962），证实了赫伯格（1955）关于美国人（他们总是可以分为新教徒、天主教徒与犹太教徒）的三大宗教归属的假设。格利勒也观察到所谓“同类婚姻”（*endogamic marriages*）的盛行，也就是说，在自己的宗教团体内部联姻这种现象的流行。

为了回应伦斯基的观点（1961），格利勒在《宗教与职业生涯》（*Religion and Career*，1963）一书中表明，在科学与经济领域，天主教徒与新教徒之间没有实质性的区别。此外，天主教既没有轻视各种科学学科，也没有轻视美国社会的基本价值观，例如自主权、献身以及物质上的成功等。不过，格利勒又在新教、天主教和犹太教各具特色的伦理体系中找到了证据，证明它们要么倾向于个人主义，要么倾向于团体（格利勒，1989）。

理查德·K·芬恩（1934— ）：一位反潮流的社会学家

194

理查德·K·芬恩曾经是一名圣公会教士，后来成为新宗教社会学的支持者，在关于世俗化的问题上，他也是一名自成一类的理论家。他的科学研究成果超出了关于世俗化问题的传统社会学的边界，因为他处理的是更加广泛的问题，例如公民宗教，此外，他也表达了对于分化之性质的一些怀疑。最重要的是，芬恩一直与北美重量级的社会学家，从帕森斯到贝拉，有过重要的讨论。所有这些都可以解释为什么我将芬恩放在本书“北美倾向”这一部分，而不是放在关于“世俗化”的那个部分。

与塔尔科特·帕森斯不同，按照芬恩的观点，在一个具有高度分化性和世俗性的社会，在文化、结构和个人之中不可能存在任何的一致性。帕森斯强调的那种秩序不可能得到维持，因为相同的宗教基础受到了各种世俗理论的威胁，这些理论破坏了各种道德原则。芬恩（1979）观察到，甚至教会成员能够给予宗教活动的帮助都可能非常有限，因为其他的机构也要求这些对象给予积极的协助。此外，社会的个体也可能受到终极意义的各种不同模式的吸引。因此，在不同的或者对立的价值观之间，个体经常处于矛盾和冲突中。在这一点上，芬恩表达得非常清楚。他激烈地反驳帕森斯，认为帕森斯的一致性模式在这样一个复杂的、具有高度分化性的社会体系中，并没有任何启发性的帮助。文化的多样性是如此之大，不可能允许一种单一的道德秩序存在。按照芬恩的看法，作为道德秩序的那种社会概念，是建立在宗教基础上的，它具有一致性的特征，但它不再适合那些期望可以对之作出解释的事实。（同上）最终，“当我们发现，对于所涉及的行动者来说，那些表面上具有世俗性的活动具有一种终极的意义，而传统宗教的机构只具有眼前的意义时，我们也许不会感到惊奇”（芬恩，1969：124）。

按照芬恩的观点，宗教不会消亡；然而，它会丧失它在社会中的战略性的作用。芬恩用了五个连续的阶段，清楚地阐明了他关于世俗化的理论。发展进步并不是单线的，因为衰退可

能会从一个阶段出现，再退回到前一个阶段。因此，除了依赖各种事件之外，世俗化也能够引发各种事件。

195 在宗教开始出现时，既没有宗教神职人员也没有专门的工作人员。因此，第一个阶段的特征是神职人员的出现，在整个世俗化过程中，他们都是起作用的。在第二个阶段，出现了明确区分宗教与世俗因素的要求。结果，作为“一个过程”的世俗化概念出现了，“社会的各个部分力图在这个过程中解释它们相互间的关系以及它们与更大社会的关系”（芬恩，1978：29）。接下来的一个阶段涉及的是“公民宗教”的问题。当芬恩考虑贝拉的论述时，他采取了一种批判性的姿态。然而，如果把“公民宗教”这个概念视为一种“非世俗化”（desecularization）之策略的话，也就是说，如果将它视为社会各部分之间存在的冲突的调解者的话，那么，芬恩可以接受这个概念。第四个阶段的特征是，力图解释神圣性之种种局限的讨论十分流行。国家和教会以及其他一些规模较小的团体都参加了这种讨论。然而，到头来，神圣的一方^① 仍然还是会因自身的分散而丧失其力量。与此同时，也会有一些团体要求将它们的神圣者概念合法化。结果，这就导致了卡里斯玛式的人物和精英大量增加。目前的情况则属于最后一个阶段，其特征是，个体与社会之间，个人与团体之间出现了分裂。一方面，集体的价值观念倾向于世俗化，另一方面，个人的价值观却被神圣化。

对世俗化的社会采取适应态度的不同形式，可以考虑用两个参数来决定：神圣者的范围以及个人的与集体的价值观二者的整合程度。对世俗化来说，早期的天主教与新教都是最不合适形式，因为它们关于神圣者、集体价值观与个人价值观的概念过于宽泛，这些东西在它们中得到了整合。关于神圣者的最低限度的概念和一种最有力的整合，是摩门教徒的一大特点。其他福音派的新教徒，就其价值观而言，整合性较低，但是，其神圣者的范围却极有关关注的价值。最后，巫术与神秘主义还保留有最后的一席之地，因为它们表现出了对于世俗化的良好适应。因此，世俗化既没有使宗教在社会中消失，也没有

^① 在此指教会。

阻止某些诸如巫术活动的神秘形式同世俗环境保持着协调。

汉斯·莫尔 (Hans Mol, 1922—)：关于宗教身份的理论

汉斯·莫尔出生于荷兰。他曾在新西兰、澳大利亚、美国和加拿大任教，既是一名牧师，也是一位神学专家，又是“国际社会学学会”中“宗教社会学研究委员会”的前任主席。他是一名新功能主义者，曾经以一种严格依据文献的精确方法讨论过世俗化的“不可避免”的过程。他设想了一种新的科学的社会理论（莫尔，1976），将身份认同视为一种宗教（莫尔，1978）。他所写的关于杜尔凯姆、韦伯、弗洛伊德、弗罗姆、贝拉与贝格尔的东西，具有某种批判的眼光。

196 莫尔认为，人对于一种牢固的、可靠的身份有一种抑制不住的需要。宗教在功能上可以满足这种需要。尽管过去与现在都发生了许多的变化，但是社会、个人与团体的身份却仍然得以维持，这是因为宗教能够应对这些社会象征的更新过程。趋同与冲突的情况都是存在的。最后的结果是，身份认同通过四种方式而得到神圣化。第一种方式是客观化，即，将世俗生存的各种不同因素放在一个有序的、持久的、非时间性的参照框架之内的趋势。第二种方式是投身参与，即，一种集中于特殊的身份、意义体系之上的情感；第三个因素是仪式，作为意义体系的连接与再现，其目标是阻止意义体系的丧失；最后是神话，即，通过关于人类角色的陈述，将现实与个人的经验神圣化。

在莫尔看来，趋向变化的倾向与那些保持不变的倾向找到了一种平衡，一种辩证的共存。莫尔声称，宗教能够对一种改变既定情境的新因素作出反应，正如一粒沙子进入牡蛎的体内之后，牡蛎用养育珍珠的分泌液来包裹沙子（用一种以沙子为中心的方法，将它一层层地缠起来），以适应沙子的入侵（莫尔，1976）。因此，“改宗、卡里斯玛、出生仪式、入会仪式、结婚仪式以及死亡，从本质上说，都是为了统一整合变化，而不是为了消除变化”（同上书：263）的种种机制。存在着一种对已经出现的东西进行非神圣化的过程以及一种对新东西进行

神圣化的过程。一种身份可以替代另一种身份。这种进一步的神圣化通过各种制度形式而出现。事实上，宗教能够使意义体系稳定，同时也能够加强实在的观念，使身份认同神圣化。宗教的现实意义，既在于通过强调在罪与拯救之间的挣扎来解释生命，也在于支持那些没有什么特权的人的脆弱的身份认同。“相异性”的增加似乎总是伴随着社会经济的复杂性与文化的复杂性的增长，这种复杂性导致了对自然的控制。

正如韦伯与特洛伊奇所做的那样，在对各种教派进行了分析（同上书：166-183）之后，莫尔撰写了关于普世宗教的著作（同上书：184-201）。“现代工业社会的复杂性必然使得个人与团体的独立性大大增加，这就为社会整合的成功以及包罗万象的意义体系的维系造成了各种困难。”（同上书：200）与教派不同，普世宗教倾向于在个人与社会之间支持一种相互的适应性。佛教、基督教、儒教、印度教和伊斯兰教都倾向于将社会身份神圣化，然而，却没有给人造成特别的困难。这些普世宗教在历史的长河中存活下来，因为它们不仅能够改变、整合一些有抗拒性的团体，而且能够改良并增强社会的团结（同上书：184）。

罗德尼·斯达克（Rodney Stark, 1934—）：多形式的社会学

197 罗德尼·斯达克是一个多产作家，他经常与其他社会学家一起合作著书。他最早与查尔斯·E·格洛克（Charles E. Glock）一起工作（格洛克与斯达克，1965，1966；斯达克与格洛克，1968），后来与威廉·S·班布里奇（William S. Bainbridge）合作（斯达克与班布里奇，1980，1985，1987，1996），也与劳伦斯·R·伊安纳科尼（Laurence R. Iannaccone）联手（斯达克与伊安纳科尼，1994），还与罗杰尔·芬克（Roger Finke）共同写作（芬克与斯达克，1992）。与这些作者一起，斯达克撰写了一系列著作，甚至在北美宗教社会学之外的学术界，它们也具有基本的参照价值。他们的每一部著作都以其特殊的方式，组成了一种既具概念性又具经验性的作品，并成为第一流的方法论工具，尽管如此，这些书中也仍然存在

某些值得注意的经验研究方面的倒退。我们也可以说，斯达克理论道路上的四个阶段，是与四个合作者——格洛克、班布里奇、伊安纳科尼和芬克中的每一位相关联的。

具体说来，格洛克（格洛克与斯达克，1965）在关于宗教献身的著述中，作出了一个重要的贡献，提出了献身由五个方面所构成这一命题。这五个方面是：经验、仪式、意识形态、理性以及结果。第一个方面关注的是个人所体验到的与神灵有关的感觉、情绪和喜悦。第二个方面包括所有的庆典、礼仪、祈祷、重要事件、崇拜以及圣事。第三个方面包括与信仰相关的观念、原则、价值观、内容以及目的。第四个方面涉及关于神圣经典的基本知识。最后，第五个方面关注的是信仰的具体结果，这种结果通过非特定宗教环境（例如家庭与工作场所）中的行为、活动和行动表现出来。这些方面可能成为宗教性的各种指示剂，也就是说，能够成为经验调查中有用的测量手段。

在对宗教献身所作的研究中，斯达克与格洛克（1968）提供了一个例证。这个研究的目的，是在以下参数的基础上对宗教性的等级进行测量：

- (1) 一般地肯定上帝的存在；
- (2) 相信一个具有人格的上帝；
- (3) 相信以《圣经》描述为基础的奇迹；
- (4) 相信来生；
- (5) 相信恶魔的存在；
- (6) 相信基督是具有神性的人；
- (7) 相信一个孩子生下来没有原罪的观念。

这些命题的启发性价值在于，它们是绝对地以信仰为基础的，而其他重要的宗教变量并没有考虑在内。

这两位作者的目的是理解宗教献身的性质（同上），同时也要确定宗教献身的起源与其在社会心理方面产生的结果（不过，关于这一主题的两本计划中的书一直未出版）。整个的研究工作集中在这四个方面：信仰、实践、经验以及认知。实践

分为仪式活动——即与仪式有关的公开的团体活动——以及虔诚的行为——即私下的、个人的行为，例如个人的祈祷。斯达克与格洛克强调了宗教之非体制化特征的重要性，因此，他们的贡献在于扩展了社会宗教调查的一般视野，因为这种调查经常受到只能在仪式行进时刻作测量的限制。

斯达克与班布里奇（1980；班布里奇与斯达克，1984）通常将宗教定义为：对因为目标受挫而产生的不满的补偿形式。因此，宗教是一种预期的回报之替代物，是一种“关于获取回报的建议”（斯达克，引自杨，1997：7）。后来，斯达克与班布里奇又界定了关于教会、宗派、教派与膜拜团体的类型，这种类型学曾经在斯瓦托斯（Swatos）的著作（1975）中出现过。教会以强烈的自我合法化为特征，它排斥了其他宗教形式的合法性，不考虑任何异议与替代物。另一方面，具有各种制度的社会似乎充满竞争。教派既有自我合法化的特点，又有反对其他有组织的宗教形式（认为只有自己的宗教形式才是合法的；格洛克与斯达克，1966）的倾向。教派则否认社会，因为它们认为社会是充满敌意的，因此应该以各种不同的方式来对抗它。这便造成了其自身的孤立，但同时它又是对社会变化的一种刺激。与此相反，宗派则与社会相适应，也承认其他宗教教义的合法性，而且也不存在对社会施加强力控制的倾向。最后，膜拜团体代表的是更为特殊的一些方面，它们承认其他宗教的解决方案，但是一般而言并不与社会保持一致，而是显示出了明确的不同，但却又没有超越社会。

斯达克与班布里奇的科学著作也许是他们最具有原创性的贡献。他们详细地说明了交换理论与“补偿”观念，补偿被视为对于未来回报的一种承诺，尽管未来的回报不能够立即得到证实，但是，作为一种为确定的目标进行交换的补偿形式，它是可以被接受的（斯达克与班布里奇，1980）。

斯达克（引自杨，1997：3）承认他受益于卡尔·波普（Karl Popper，1902—1994）的理性主义批判及其对于经验知识的怀疑，这些思想尤其体现在波普的著作《猜想与反驳》（*Conjectures and Refutations*，1969）一书中。斯达克澄清了他的概念：“我希望这一点是清楚的，即，理论不会也不应该

暗示宗教补偿物是真还是伪。它仅仅假定，人类估价并交换这些补偿物时所凭借的理性选择之过程（引自荣格，1997：7）。

199 普遍的宗教献身形式在于这样一个事实：“撇开力量不论，个人与团体都将会为了在此世不存在的回报而倾向于接受宗教的补偿（引自上书：8；黑体为原书形式）。斯达克对这个方面尤其感兴趣，他将此作为他的第三个公理并对之进行了简要的说明；然而，他也没有忽略前两个公理，它们作为他关于宗教之理论的一个环节而发挥作用：“（1）个人或团体的力量可以从反面同接受对非常稀少之回报的宗教补偿相联系”（引自上书：8；黑体为原作者所加）。或者换一种说法，这段话意味着，有力量和富有的人会追求直接的、物质的回报，而穷苦的人则更容易接受宗教的补偿，因此希望储藏在来世中的有价值的回报。这样一种宗教献身类似于同教派有关的执著。“（2）个人与团体的力量也可以从正面同对宗教组织的控制以及可以从中获取的回报相联系”（引自上书：8；黑体为原书形式）。与前一个公理相反，这一公理更接近于教会类型的执著。从这三个公理中可以推断，斯达克很可能强烈地倾向于一种特殊的宗教理论，从中人们还可以推论出，他的学术取向是经验分析。由于这种立场，他表明了一种朝向经验认知的明显倾向，这种倾向起源于休谟。20世纪70年代中期以后，威廉·S·班布里奇也开始赞同这种立场。班布里奇是一个“疯狂得足以赞同在完全演绎的宗教理论上合作”（引自上书：10）的学者。

斯达克与班布里奇之间合作的结果一直是十分丰硕的。斯达克提出各种公理，班布里奇就求证它们在逻辑推论上是否有漏洞，如果需要，他就会提出补充的环节。然而，在解释了理论之后，这两位学者在发表时曾遇到一些困难，斯达克曾在以自传的形式（引自荣格，1997：11）发表的著作中提到过这一点。因此，他们决定一部分一部分地公开他们的理论方法。他们联名发表了22篇文章，并将这些文章结集成一部书，取名为《宗教之未来》（*The future of Religion*；斯达克与班布里奇，1985），这部书获得了“科学研究宗教学会”的奖励。这部书反对世俗化的一般倾向，说明了被视为威望与特权的一种替代物，宗教具有持久性。此书还提供了大量支持他们理论框

架的经验性文献。

在这一次成功之后，这两位作者又为其理论著作而开始新的工作。两年之后，另一本名为《宗教理论》（*A Theory of Religion*；斯达克与班布里奇，1987）的著作问世。在这本书中，他们提出了7条公理，104个定义，344个命题，还有一些评论与讨论。由于不可能在此一一介绍这些的内容，我们只介绍这七条公理以及一个定义和一个命题。

公理1：人类的认知与行动在从过去到未来的时间里都会发生。

公理2：人总是追求他们认知为回报的东西，总是避免他们认知为代价的东西。

公理3：回报在种类、价值以及通用性方面是千变万化的。

公理4：人类的行动是受复杂而又有限的信息传递体系指导的，这个体系的功能是辨识问题并尝试解决问题。

200

公理5：某些预期的回报供应非常有限，还有一些回报根本不存在。

公理6：人类追求的大多数回报一旦被利用，就会被毁坏。

公理7：那些决定能力的个体属性和社会属性，在任何社会的个人和团体中都是分配不均的。（同上书：325）

定义23：宗教组织属于社会事业，其基本目的是创造、维持和交换以超自然为基础的通用补偿物。（同上书：326）

命题339：在短期之内，世俗化刺激了教派运动的发展。（斯达克与班布里奇，1987：349）

事实上，世俗过程是能够自我限制的过程，它产生了新的宗教运动，具体来说就是从传统的历史宗教中游离出来的新教派。在这一点上，我们应该提醒读者，这两位作者是将这些命题视为这样一种陈述，其作用一方面是在公理与命题之间，另一方面是在公理与经验世界之间作为一种纽带（引自荣格，1997：26）。这种设计出来的方法对于田野工作中的经验调查

是非常有用的。

与此同时，斯达克也发展了关于“宗教经济”的观念，他想通过这个观念来证实存在着一个有规律的以及潜在的消费者市场，存在着一群公司（宗教组织），为了提供一系列宗教产品，它们随时准备着像商品供应商那样行动，提供那样一种市场，因而创造出了一种需求（斯达克，1985）。结果，这种市场的多元化并没有导致宗教的衰落与世俗化。相反，各种不同的宗教信仰变得更加强大，更具竞争性。因此，尤其是当信仰者找到一种适当的答案来解决他们个人的期待时，这种局面是有利于信仰者的参与的。斯达克与劳伦斯·R·伊安纳科尼（1994）将这种以经济为基础的观点运用到了欧洲的情况中。在那里，他们发现，宗教的需求是存在的，但是多元的教会组织是十分不够的。

多元主义增长与宗教组织复苏的假设得到了《美国教会活动——1776—1990：我们宗教经济中的赢者与输家》（*The Churching of America——1776—1990: Winners and Losers in Our Religious Economy*）一书的支持（芬克与斯达克，1992）。真实的情况是，尽管各种不同教派（尤其是浸礼派教徒）处于增长阶段，但主要的宗派（首先是圣公会、长老会和公理会）却停滞不前，并表现出某种衰退的迹象（天主教在最近几十年的“后公会议”^①阶段也是如此）。

采用这种宗教市场的观点，斯达克还对宗教冲突、宗教经济的稳定性与动力、希腊罗马时代之早期基督教的发展等主题进行了研究。然而，他的基本目标仍然是建构一种“真实的”宗教理论，这种理论与“理性选择”的理论没有什么关系，即使在詹姆斯·S·科勒曼（James S. Coleman, 1926—1995）所说的意义上也没有什么关系。理性选择的理论是以个体行动者的选择自由为基础的，行动者有其自己的资源，有控制资源的能力，有需要保护的利益，有需要最大化的回报。这便导致行动者去进行一种关于代价与获利的理性计算，换言之，当面对着要求一种理性选择的特定事件时，例如，在考虑是否加入宗教

^① 指20世纪60年代梵蒂冈第二次大公会议之后。

时，既定的行动相对说来具有何等的恰当性。然而，有些行动者并非个人而是集体，也就是说，是一些联合起来的行动者，他们是由“立场”而不是由人员组成的，他们有权利、责任、利益和资源：商业上的种种公司、职业上的各种工会以及其他包括某种宗教特征的各种协会都是如此（科勒曼，1990：第4部）。

最后值得一提的是，斯达克回到了他过去在犯罪学方面的研究，又与班布里奇进行了合作（1996）。这一次，他们考察了宗教与越轨行为之间的关系，强调个人行为以及社会在团体方面进行控制的作用。他们谈到了社会与道德的整合资源，提出了四个新的命题。关于社会资源，在个人的层面上：“在个人依附于其他接受规范之合法性的人的程度上，个人会遵从规范。相反，在他们缺乏这种依附的程度上，他们会偏离规范。在团体层面上，当群体处于一种较低的依附程度时，偏离度会比较高。”（同上书：5；黑体为原作者所加）至于个人层面上和同等条件下的道德资源：“宗教信仰者比非宗教信仰者产生偏离行为的可能性要小一些。在团体层面上，偏离行为的程度是十分不同的，从社会生态或者集体的单一整体，到显示出道德整合的一定程度，各有不同。”（同上书：7）宗教自身作为一种偏离的现象，可以通过对膜拜团体的考察来对之进行分析。然而，它造成了更多的杜尔凯姆类型的团体^①的出现。这些团体促进整合，倾向于限制偏离的行为。例如，酒精与毒品的消费量，被发现是与宗教归属的不同有关系的（科勒曼，1990：81-99）。

罗兰德·罗伯特逊（1938— ）：全球化趋向的观点

罗兰德·罗伯特逊是布利安·威尔逊的学生，他的那些具有启发性的观点，得益于杜尔凯姆、韦伯——他分析了他们关于拯救的理论（罗兰德·罗伯特逊，1978）——西美尔和帕森斯

^① 指具有凝聚力、整合力的团体。因杜尔凯姆强调宗教团体在这方面的作用，故有此说。

(罗兰德·罗伯逊, 1982)。

202

罗伯逊的主要贡献之一是他研究全球现象的方法(罗伯逊, 1992)。从以下这些论题中, 我们可以了解他研究的主要线索: 现代性的诸多意义, 宗教运动的创造性作用, 经典作家长期的意义, 宗教在社会学中的地位。(关于这些主题, 在由弗兰克·勒克纳 [Frank J. Lechner] 所编的《科学研究宗教》杂志 1992 年第 3 期的导言中, 有非常清楚的表述。这一期杂志是 1991 年在匹茨堡为罗伯逊举行的一个研讨会的专刊。)

用加勒特 (Garrett) 的话来说, “罗伯逊是当代理论家精英团体中少有的一位, 这些精英理论家在宏观社会层面上有效地应用了象征互动主义的诸多范畴”(加勒特, 1992: 299)。多年以来, 罗伯逊一直有着重要的贡献, 他的著作《宗教社会学》(*Sociology of Religion*; 罗伯逊, 1971) 就是一例。

随着其兴趣从现代化向全球化的转移, 罗伯逊正在沿着欧洲和美国社会学已经标明的道路前进。此外, 他并不相信宗教的私人化。他认为, 宗教能够在不同的文化之间增强其相互接近, 能够以这样一种方式为全球化创造一种基础, 而在世界范围内, 全球化正是奠基于整合的社会与文化体系的各个地区性单元之上的。对于世俗化的难题, 罗伯逊表现出的兴趣不大, 然而, 当他出版其著作《对宗教的社会学解释》(*The Sociological Interpretation of Religion*; 罗伯逊, 1970: 34 - 47) 一书时, 这个问题却占有突出的地位。在那本书中, 他在宗教的实质性定义(这是他推崇的)与功能性定义之间划出了一个界限。在他看来, 尤其是由于教派运动的历程, 因此, 无论如何宗教都注定会长期持续下去。后来, 他的注意力转向了种族关系与多元文化主义方面, 他强调, 宗教在全球化过程中的决定性作用, 类似于宗教在现代化过程中已经发挥的作用。具体来说, 罗伯逊强调说, 他的兴趣既在于比较研究方面, 也在于相互作用方面, 这两个方面是构成其象征互动论的社会学观点的主要因素。在《宗教社会学》(罗伯逊, 1971: 15) 一书中, 他试图勾画出一个可能的全球框架, 这个框架要包括不同的背景(从非洲到拉丁美洲), 不同的时代(从所谓的原

始社会到中世纪与现代社会)，相关的社会科学（从历史到人类学）以及各种信仰（从巫术到新教）。因此，我们面对着各种宗教归属与分析立场的严重考验。罗伯特逊沿着两个维度——历史的维度与地理的维度——努力去涵盖一个宽广的范围，从各种宗教到各种有关的社会类型都在其中。此外，他强调对不同社会与文化背景中的各种宗教进行社会学的比较。罗伯特逊一直在努力避免主要处理西方工业社会的那种倾向，而且他比一般学者都更加注意人类学的资料。

按照罗伯特逊的观点，宗教实际上是全球化过程中一个整合性的部分。这个过程并不具有单一的经济特征，而是以个体、人类、民族社会以及各种社会的体系之间的关系为基础的。其结果，就是个人身份与社会身份的淡化。在这样一个框架之内，教会与国家也会处于冲突之中。在此期间，为了保护自身原来的根基以及重新塑造世界秩序，某些宗教组织似乎会扶持一种民族主义的原教旨主义。然而，人们总是要求宗教团体与宗教运动赋予世界以一种意义，同时这种意义也应该是对世界的解释。

总而言之；一方面，罗伯特逊否认任何关于世俗化的假设以及非世俗化（即回归神圣者）的假设；另一方面，他又坚持认为：

在一个逐步全球化的世界……关于社会的、文明的、地区性的身份形式的问题日显重要；主要原因在于，全球性的相互依赖日益增加，随之而来的对传统身份相对化的过程也已出现。在这样的处境之中，在建构和重新建构社会的以及其他的身份方面，宗教将发挥非常重要的作用，而且宗教在这样做的时候，将与各种政治力量发生密切的联系或者与之发生竞争，这几乎是不可避免的。用更加一般的话来说，我们的注意力应该导向这个方面，即，宗教传统和宗教运动对全球化现象本身所作出的回应。（罗伯特逊，1987：31-32）

罗伯特·乌什诺 (Robert Wuthnow, 1946—):

道德、宗教与文化

204

罗伯特·乌什诺出版了许多非常具有原创性的、高质量的著作,其中,《21世纪的基督教》(*Christianity in the Twenty-first Century*; 罗伯特·乌什诺, 1994a)、《话语的共同体》(*Communities of Discourse*; 乌什诺, 1989a)以及《同情的行动》(*Acts of Compassion*; 乌什诺, 1991)最具代表性。乌什诺的第一部作品是《意识的变革》(*The Consciousness Reformation*; 乌什诺, 1976),在这部书中,他概括了四种意义体系:有神论的意义体系、个人主义的意义体系、社会—科学的意义体系和神秘的意义体系。最后两种意义体系乃是最近这一历史阶段的特征,而且通过具体的研究(例如对旧金山海湾地区的调查研究),这一点已经从经验上得到证实。这项研究涉及1 000个16岁到30岁的年轻人,考察了加利福尼亚的新宗教运动,尤其是那些起源于东方的运动(例如“超觉静坐会”、瑜伽、禅宗、占星术、超感官知觉等)。与传统教会相比,这些运动代表了(尤其在年轻人中)某种“新的意识”(乌什诺, 1978)。宗教组织也许可以向满足新的需要和新的神秘形式提供适当的答案;在这个程度上,新兴宗教现象也可以解释为美国宗教的复苏。但是,仿佛是预言关于全球化的讨论一样,乌什诺提出了一些隐含的问题:“美国公民宗教的共同宗派价值观,似乎特别容易受到这些国际性的影响,这个国家努力使它自身区别于世界上其他的国家,努力重新界定它对世界的使命,这便是这种价值观的一种标志。”(同上书: 200)总而言之,美国一直对世界其他地区非常有兴趣(两次干预欧洲和亚洲的战争),结果忽略了它自己的国家身份,变得很容易受到外部因素的影响。按照乌什诺的观点,思考美国公民宗教复苏的时代也许已经到来。最初,乌什诺追随的是贝拉的假设:宗教纽带的存在,可能会使美国人民的多样性在共有的价值观之下相互协调。

尽管乌什诺对自己的老师格洛克与贝拉一直忠心耿耿，充满敬意，但是，他后来的著作更加自主，更多地脱离了这一社会学学派共同的智慧。他的第一部著作关注的是文化变迁与意识形态的作用（乌什诺，1987）。在后来的一部著作中（乌什诺，1989a），乌什诺研究了各种意识形态在宗教改革、启蒙运动以及欧洲社会主义时期的制度化问题。然而，他的主要兴趣是第二次世界大战结束时期的美国宗教。这种宗教并没有消失：它经历了变化，但是仍然比较活跃。

在1988年的一部著作中，乌什诺考虑了美国多数派的宗教即主流宗教的特征。其目的是要确定宗教信仰与美国社会之间的关系（乌什诺，1989b）。他注意到了众多宗派面对的种种困难，同时也注意到那些没有附属于宗教结构之团体的发展。他还谈到了自由派与保守派之间的分裂，为了给“美国一个灵魂”而相互进行的竞争（乌什诺，1989b）。然而，美国的现实要复杂得多，而且包括了例如属于自愿活动的众多部门，尤其是与宗教献身相联系的那些部门（乌什诺，1991）。这些部门得到了属于体制化宗教组织的民众的最集中的贡献。其中最有关系的是那些起支柱作用的团体，在它们之中，上帝的存在是能够比较直接地被感知到的，人们可以在《分享的旅程》（*Sharing the Journey*；乌什诺，1994c）一书中读到这一点。在这些背景之中，个人主义被克服了，但是这些情况只是暂时的，它们会受到变化的影响。乌什诺论述道，由于自愿活动坚持要求关注他人，这种活动（包括宗教取向的活动）所发挥的作用，在美国社会结构中是具有战略意义的。

205 在另一本书《创造神圣者》（*Producing the Sacred*；乌什诺，1994b）中，他再次评论了宗教之公共维度的问题。这本书说明了宗教组织具有在社会中发挥作用的能力，也具有传递具有精神性特征的公共信息的能力。“宗教组织具有五种形式：会众、等级、特殊旨趣、学术机构以及公共仪式……每一种形式都参与公共活动，都努力在公众生活中使神圣者呈现出来，在社会大环境中营造出独特的小环境。”（同上书：18）乌什诺坚信，“这类组织的特殊贡献与它们面对的挑战，值得特别的关注，而不要仅仅强调宗教是一个一成不变的常规实体”（同

上书：18)。

罗伯特·乌什诺是不断成长中的美国宗教社会学群体中最年轻的成员之一。一个世纪之前，只有几篇对于宗教社会学有价值的文章在美国发表，而在今天，每年有好几百篇文章问世，我们必须思考这种令人瞩目的发展。这种对宗教社会学越来越大的兴趣，应该归功于在此提到的诸位美国学者的工作。

206

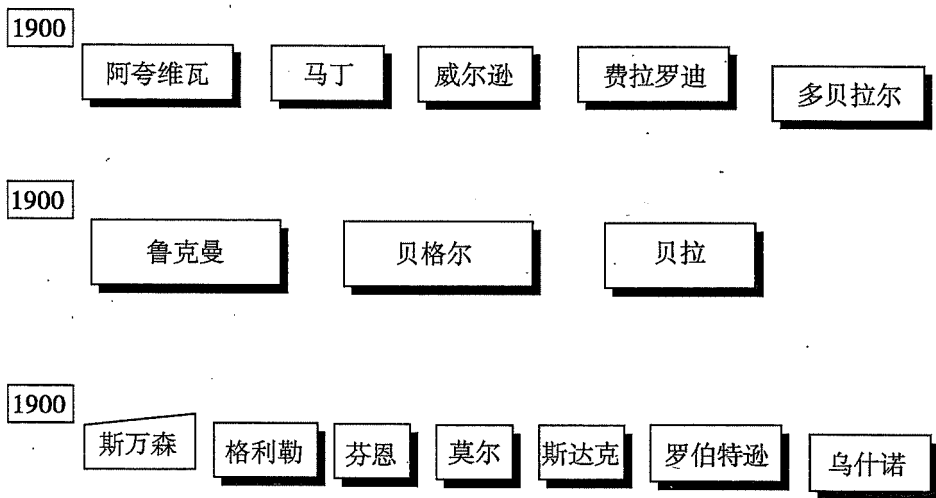


图6 从阿夸维瓦到乌什诺

第五节 欧洲的倾向

艾米尔·普拉特 (Emile Poulat, 1920—)：历史与社会之间

207

艾米尔·普拉特曾任法国高等教育与社会科学研究所的主任，也是国家科学研究中心的主任，他是少有的在全世界都十分闻名的法国宗教社会学家之一。普拉特被认为是《宗教社会科学档案》(*Archives de Sciences Sociales des Religions*; 1973年之前，该杂志名为《宗教社会学档案》 [*Archives de Sociologie*

des Religions]) 最主要的撰稿人之一, 其理由是: 除了是这本杂志审稿委员会的成员之外, 他还写过许多详细的书评, 并为这本杂志的出版做了大量工作。

普拉特熟悉其他的学科 (通过法理学家勒·布拉斯和心理学家伊格纳斯·梅耶尔逊 [Ignace Meyerson]), 尤其和历史学界十分熟悉, 这也使得他在社会学圈子之外享有声誉。他在宗教社会学领域进行研究的方法是非常具有原创性的。作为天主教方面的一位重量级专家, 他利用社会学的手段对各种现象 (今天的与过去的现象) 进行了详细的、令人信服的分析。他驾轻就熟地活跃于不同的学科领域: 傅立叶 (Fourier) 的乌托邦社会主义 (普拉特, 1957)、耶稣会士布勒蒙德 (Bremond) 的通灵学 (普拉特, 1972)、现代主义 (普拉特, 1962, 1982)、工人兼神职人员 (普拉特, 1961, 1965)、整合主义 (普拉特, 1969) 以及从民主问题到平信徒团体的问题 (普拉特, 1987)。

按照普拉特的观点 (1986: 260), 存在着一个“教会势力范围”, 正如存在着一种“美国势力范围”和“苏联势力范围”一样。在普拉特看来, 教会势力范围就是“罗马天主教会影响的范围, 它使得其他的范围, 甚至其他的国家与它保持一致”。此外, 普拉特坚持认为, “教会的势力范围要超出在教会法所规定的教会自身; 它再不能够被等同于上帝的臣民, 那是一个以信仰为基础的教义概念” (同上书: 267)。

208 也许正如我们可以想到的那样, 普拉特关注的中心是法国。但是, 从法国这个社会实验室开始, 他打开了通向其他社会环境的大门, 其目的是要得出可以适用于更广大的天主教世界的种种结论。他研究了现代自由的起源、平信徒中的共和派的起源以及科学主义文化的起源, 这些东西并不是宗教的兴趣所在 (普拉特, 1987)。关于两个法国, 即一个俗人的法国和一个天主教的法国, 他所说的是, 二者之间存在着一种对抗。这个问题在意大利和其他国家也很受人关注。他的结论是:

良心、教会与国家的种种现行制度, 没有一个具有那种保持自我封闭的手段。当这三个因素中的一个太具侵略

性、压制性或者威胁性时，其他的两个因素就可能结成联盟去反对它。在人类社会之内，在专政与无政府主义之间，自由指向的是一条狭窄的小路；它是一种永久的创新，一个脆弱的事业，但是也是一种巨大的力量。（同上书：435）

在欧洲，关于宗教（它不可能只是一个留给教会的领域）也存在着一个类似的问题，事实上，也是

国家的问题，是欧洲各国的问题，尽管这些国家认为自己是自由的、世俗的国家。它们共同拥有一个相同的、以法治和自由为基础的关于国家的概念。这便使它们处于一种自相矛盾的境地：一方面，任何东西都逃脱不了法律，即使自由也不例外；另一方面，它们又还远不具有完全一致的法律与自由概念。（普拉特，1993：408）

普拉特还发明了另外一个词 metheosociology（元社会学），并用它来界定宗教社会学。他对此的论证是：

这个新词也许具有某种风险，但是……它表达了它想说的东西：一种关于各个时代的气候的社会学，它关注未来，研究天空（这是宗教社会学能够做的最起码的事情），对于气候带的持久稳定性（而自愿的行动对于这种稳定性几乎不可能有什么影响）甚为敏感，但是也对于只要保持有利的风向就能够存活的季节观念十分敏感。（普拉特，1988：9）

通过这些修辞和比喻，作者希望说明的是一种研究宗教现象的社会学方法。这种现象应该既是稳定的，又是可变的，在人们的关注中，它对周围的实在既是静态的，又是动态的，它能够理解整体，也能够理解细节，既是持久的，又是短暂的。一言以蔽之，宗教现象是界限分明的各种历史制度与偶然出现的小型运动。要研究这种现象，需要一种严格的方法，一种向不可

预料的事件开放，因此是既向长久不变的东西，也向变化无常的东西开放的方法。普拉特（1988）通过他的一部著作，为我们提供了关于这种方法的一个极佳的例证，这部著作是由一些“理性之小颗粒或微尘”构成的，全书共有七章，其中的理性是：“实用的”、“普遍的”、“被接受的”、“被共有的”、“天主教的”、“适合于人的”。从对众多形容词的这种比喻式的使用，人们可以了解普拉特思考的深度，这些思考使我们能够质疑某些东西：对和平的期望，对战争的需要，精神力量以及理智的局限，自由与神圣者，圣洁与个人宗教，教会与经济，而不必去求助于世俗化的概念。

普拉特也是一位喜爱研究文件档案的学者，他能够在文件档案中找到种种关于政教之间关系的重要文献（普拉特，1988：8-9），找到珍贵的、具有启发意义的文字，个人的资料（普拉特，1961），未发表过的文稿，或鲜为人知的作品等（普拉特，1972）。

他熟知天主教界及其神职人员以及 18、19 世纪宗教知识分子，这使得他发表的众多作品已经成为历史—社会学信息和诠释的丰富宝藏。在撰写关于精神力量的著作时，普拉特将圣座（指罗马教廷）解释为一种“被否定又被认可的力量”。历史学家能够告诉我们，“教会（在孔德时代，它事实上被排除在政治力量之外）如何能够逐步地重新进入国际舞台，在教会之外的许多人看来，这是令人吃惊的，而在教会内部的某些人看来，这是不光彩的”（普拉特，1988：53）。

关于今天的社会宗教形势（主要是与法国有关的社会宗教形势），普拉特的理解似乎在俗人的态度与作为私人的、个体之体验的宗教态度之间，保持着一种很好的平衡。他曾写道：“就法国的大部分领域而言——不仅在政治上，而且在经济、法律、科学文化、教育、体育、健康、社会保险等方面，它都是一个体制化的世俗社会。它没有排斥宗教的东西，而是让每一个公民自由地去评判宗教，也就是说，让他们去自由地讨论宗教，这样，就能够在全社会系统内重新引入宗教。”（同上书：97）于是，私人性的价值观就会在社会中得到协调和评价，就像在某种股票市场上一样。不过，宗教危机的迹象也仍

然存在（普拉特，1996）。

伊萨姆贝尔（François André Isambert, 1924—）：神圣者的象征

弗朗索瓦·安德烈·伊萨姆贝尔是法国高等教育与社会科学研究室的主任，法兰西宗教社会学协会前任主席。他属于追随勒·布拉斯学说的那个圈子。他曾经根据勒·布拉斯的最初设计，完成了绘制法国宗教性地理图分布的任务（伊萨姆贝尔与特勒诺伊勒，1980）。

210 在迪斯洛赫还在撰写马克思与宗教关系的著作，普拉特（普拉特与其他人，1961；普拉特，1965）还在研究工人兼神职人员的时候，伊萨姆贝尔就已经在致力于基督教与劳动阶级之间关系的研究了（1961）。

后来，在20世纪70年代末到80年代初之间，除了绘制宗教分布图这个有价值的工作之外，伊萨姆贝尔还研究了避孕与堕胎（伊萨姆贝尔与拉德列勒 [Ladrière]，1979）。后来他发表了其学术研究生涯之多产阶段的两篇具有代表性的研究成果。第一篇关注的是制度化的仪式（伊萨姆贝尔，1979），第二篇讨论的是民间的仪式（伊萨姆贝尔，1982）。这两项研究的目的，是要提供一种能够适用于宗教与社会领域的关于象征之有效性的理论。这样，就可能避免陷入在研究宗教仪式的倾向结束之后普遍流行的主观主义的陷阱。

与此同时，伊萨姆贝尔提出了一种“社会学的人类学”，旨在通过依靠不同文化间的类比来分析社会现象。这样一来，就有可能克服与研究之特定时空相关的某种狭隘性。正如伊萨姆贝尔所写的，这种角度应该导致对于“社会生活中的象征行动之更一般的理论”作出清晰的说明（伊萨姆贝尔，1979：25）。

通过对具有内在的、操纵性的、私秘的性质特征的巫术的分析，伊萨姆贝尔研究了具有与巫术相反特征的宗教，宗教的特征是超验的、安抚性的、公开的。伊萨姆贝尔认为，在巫术与宗教之间存在的是一种两极性（polarity）而非边界（同上书：44）。总之，“关于宗教的社会学的人类学，能够在对当代

宗教领域的分析之内，重新使用关于巫术的社会学的概念性工具”（伊萨姆贝尔，1979：60）。

为了测定象征的作用，伊萨姆贝尔分析了象征的三个方面：意义——它能够成为心智的内容；对象（它可能也是一种姿势或声音）——它能够在物质的世界中被感知；承诺——由意义与对象间的关联引起的社会事件。因此，按照伊萨姆贝尔的看法，象征的作用同时由这三个层次组成。无论如何，社会学家们已经特别意识到了象征的作用是一种社会作用”（同上书：85）。

伊萨姆贝尔追随奥斯丁（Austin, 1911—1960）和他关于“表现性的表达”这一思想，即，这种表达是通过其已经得到表达这一简单事实来表现所说的东西（奥斯丁，1988）。伊萨姆贝尔认为，“当仪式通过将必须建立的关系进行同样的象征化，来按照过去建立的形态去实现它与其他东西——人、物或神的关系时”，应该将仪式视为一种表现。伊萨姆贝尔写道，
211 “这种程序并不是一件神秘的事情——我永远都可以向上帝祈祷，即便上帝并不存在——因为行为总是倾向于与指示它们的象征（不论是否是用语言的象征）一致。事实上，如果没有象征，行为就很难维持”（伊萨姆贝尔，1979：99—100）。因此，如果没有“祈祷”这个动词以及祈祷者常有的象征性的姿态，那么，人就很难进行祈祷。

仪式本身是一种独特的表现行动。然而，正如伊萨姆贝尔所写道的，“今天的仪式正在经历着体制化作用的危机；因此，人们经常不是在仪式的自身表现过程中，不是在其精确的规则中，而是在其他的地方去寻求仪式的作用”（同上书：113）。然后，伊萨姆贝尔用了长长的整整一章来分析天主教“为病人涂膏”的圣事的象征性作用。

他的一篇关于民间节日之宗教性的论文，是以神圣者的歧义为主题的（伊萨姆贝尔，1982）。伊萨姆贝尔依据大量文献，对法国的“宗教的”社会学的发展进行了很好的介绍，这个领域是由加布列尔·勒·布拉斯和关于“非基督教化”（表示世俗化的另一个术语）的讨论所主导的；在此之后，他概述、深化并且批判性地重新考察了民间宗教、各种节日以及神圣者。这

三种因素分别与他的书的三个部分相对应。这三个概念属于一个完整的体系，因此，“民间宗教与各种节日都涉及它们通过行动来表达基本意义的神圣者”（伊萨姆贝尔，1982：15）。

伊萨姆贝尔强调，谈论民间宗教可能意味着，不论是对概念化了的宗教形式，还是对正规的宗教形式，都不予以接受，尤其是在涉及其内容时更是如此。

因此，人们可能会不采用诸如“异教的”和“基督教的”、“幼稚的”和“初级的”这样一些概念，但是也可能不会采用“原初的”和“真正的”这样一些概念，以便以一种关于它们的统一标准去理解信仰体系。上述这些概念可能被置于其中的那种社会地位，可能不再有助于解释民间宗教的背离与越轨，或者也可能不再有助于评价它们的基础，然而，作为集体的分享活动，却有助于理解“创造的叹息”。（同上书：122）

伊萨姆贝尔在讨论民间宗教的这一节的结尾处，对具有马克思主义意味的那些受压迫者做了以上的评论。

种种重要的象征意义和仪式是与各种节日相关联的。首先，它是一种集体的活动，组成这种活动的有

各种各样的再现形式，即支持这种活动的物质的或精神的形象。各种物质对象、装饰品以及食物等也是如此，它们对于节日的进行是很有作用的。其次，节日，如果不是包罗万象的，至少也是纷繁多样的，因为它牵涉到社会生活的各个不同层面。在这一方面，节日的概念超过了礼仪和仪式的概念，它是仪式的一种继续。最后，在这种活动唤起一种存在、一种事件、一种集体性的意义上，它是具有象征意义的。象征化是节日的特点。这种象征的特点又意味着另一个特点，它只不过是某一个方面：为了使得象征可以辨识，保持相对固定的形式是很重要的。（同上书：160）

在这一点上，伊萨姆贝尔向我们概述了他对各种节日形式——从家庭形式到公众形式，从典型的宗教形式到其他具有种种性质的形式。在详细地考察了杜尔凯姆及其追随者关于神圣者的概念之后（伊萨姆贝尔，1982：215-245），伊萨姆贝尔详细阐明了民间宗教、节日与神圣者相互交织在一起的方式。

民间宗教的观念要求将宗教不变之本质中的神圣者观念全球化，因此，它会将这种观念与“原初的神圣者”（original sacred，而后者似乎使一些现代的神学家深感兴趣）相联系。如果说民间宗教是具有节日意味的，这将会得到一个有深远意义的关于节日的概念，这个概念倾向于使节日成为一种仪式性的形式，这在另一方面，也常常与那种“原初神圣者”有关联。（同上书：286）

最后一个解释关注的是神圣者：不可能将它纳入与宗教领域有密切关联的任何形式。按照伊萨姆贝尔的观点，神圣者的特征不可能与诉诸作为科学与技术之替代物的超自然的手段相混淆，不可能与自然的人格化相混淆，不可能与对某种价值观（如某一政党、某一特殊的事业或某一民族）的神圣化相混淆。最后，伊萨姆贝尔描述了一种社会学，并鼓吹这种社会学。这样一种社会学“摆脱了神话，但是却充分理解当代世界可能仍然隐藏在神话和奥秘术语中的一切”（同上书：305）。

让·塞归（1925— ）：从对经典的研究到对宗教运动的考察

让·塞归的工作有两个方面使其闻名于世。首先，他是研究宗教社会学经典作家（尤其是杜尔凯姆、韦伯和特洛伊奇）方面的专家（塞归，1972，1986，1988a；见古沃洛 [Guolo] 著作，1996：149；1980，1994a）。其次，他是研究宗教运动和少数派群体、乌托邦、卡里斯玛、宗教秩序以及弥赛亚主义和千禧年主义方面的先行者（塞归，1977，1989；1971；1984b；1984a；1993）。塞归及其学生还研究了宗教与现代性之间的关系（塞归，1986），他也为其学生（其中包括赫韦尔-

宗教社会学史

列格 [Hervieu-léger]) 后来的研究铺垫了道路。作为《宗教社会科学档案》杂志的主编，塞归一直坚持着一种交叉学科与交叉信仰的研究方法。

213 20世纪60年代以来，塞归一直显示出一种具有深远影响的科学观点的倾向，避免在各门学科之间造成种种画地为牢的独立部门（迪斯洛赫与塞归，1970）。在批评了神学家对于研究宗教之非神学的宗教学^①不友好的态度后，塞归承认自己近来倾向于接受关于宗教的人文学科的各种贡献，但是，与世俗学科相比，他称那些神学学科为“好出恶言的母亲”（abusive mothers）。按照他的观点，作为一门规范性的学科，神学是站在某一种宗教的立场上，来研究这种既定宗教的原始资料、教义、实践以及制度的。神学的特征是具有规范性，并声称具有权威性，因此，当神学必须接受竞争（这种竞争至少在第一个阶段来自它称为异教或非正统的东西）这个事实时，自然会处于困难之中（迪斯洛赫与塞归，1970：38）。

通过对社会学史和宗教社会学史的简明叙述，塞归概述了这一困难道路上的各个阶段：“例如，在孔德那里，社会学是作为一种新神学而开始的。在杜尔凯姆那里，通过‘对超自然者’的全面压制，社会学将社会和宗教的对象相等同。在马克斯·韦伯那里则相反，社会学搁置了价值观的问题。而厄恩斯特·特洛伊奇既是神学家又是基督教社会学家。”（同上书：45-46）

在对宗教学的概述所作的结论中，塞归似乎深信：

对于宗教的非宗教与非神学的研究，已经在与神学的对立中构成了它们自身，神学与对宗教的非神学研究之间的关系——对立、合作与统一，一直都没有改变。现在，对于宗教现象的非神学的研究，已经成为教会人士与非教会人士、信徒与非信徒的共同兴趣。（同上书：51）

接近宗教制度的那些团体与接近俗人的那些团体之间的分

^① 例如宗教社会学、宗教心理学、宗教人类学等学科。

歧造成了许多障碍（塞归，1973），为了克服这些障碍，塞归描述了这样一种非神学的普世学（ecumenology），这种普世学能够对“一系列关于迄今为止还没有被考虑过的关于人和方法的种种假说，例如马克思主义的假说”敞开大门。“从一种特定的观点出发，通过各种非神学学科的合作，并且实际上也与奠基于小心解说的方式和方法上的神学学科合作，最后的解决方法便能够获得”（迪斯洛赫与塞归，1970：257）。

1977年，塞归出版了他的著作《法国门诺派再洗礼教徒诸团体》（*Les assembles anabaptistes-mennonites de France*）。该书长达900余页。

214

这部著作代表着对一个国家中的门诺派再洗礼教徒所作的最具有深远意义的研究。塞归的分析集中于以这样一些历史的宗教的方面，描述了对一种既定的宗教传统的坚持。塞归提出的问题是：那些宗教信仰与实践在相当长的时期中如何可能自我传递。按照他的看法，这种自我传递是可能的，因为那些信仰与实践具有根据社会条件改变自身的能力，尽管它们的倾向是反抗那些社会条件……总之，在这个过程中的社会行动者，只有通过坚持不懈地回到过去，并在新条件下重新体验过去，才能找到自己的身份。（引自普兰迪 [Prandi] 论塞归，1994a：10-11）

至于各种定义问题，塞归追随韦伯关于“隐喻性宗教”（metaphorical religion）或“类比性宗教”（analogical religion）的观点，这种宗教并不求助于超自然力量，但是从全球意义上看，它具有宗教的别的大多数特征。因此，“这种隐喻性宗教能够创造意义；它是内在体验的对象与手段；但是，它并不自称打开了通向脱离意义领域的世界、存在物或各种力量的道路。它将人置于与一种超越的联系之中，这种超越并不来源于日常生活，因此并不要求彼岸的认可”（1988a：178）。不过，这并不能够妨碍进入道德责任，或者说，也不能够妨碍进入例如在艺术中那样的人神状态。因此，源于韦伯理论的“替代性宗教”（substitute religions）得到了承认。

事实上，塞归的主要注意力是放在特洛伊奇身上的。在这一方面，塞归不仅在厄恩斯特·特洛伊奇其人的研究方面，而且在其著作的研究方面，都填补了一项空白，他研究这个人物的目的，是要提供一种平衡的形象，记住这位学者的各个不同方面以及这些不同方面辩证地相互作用的方式。这里也有一个问题，它既与研究的对象重合，同时又超出了这个对象本身。这个问题代表了塞归用了全书的大部分篇幅来讨论的核心点以及所喜爱的主题并非偶然。“它关注的是通过考察基督教的历史，各种模式和类型——教会、教派、神秘组织的历史（特洛伊奇就是在此基础上来看待中世纪的发展的），来评价宗教改革以及后来的分裂”（塞归，1980，1994a）。

塞归对于特洛伊奇的兴趣不是没有理由的。我们必须注意这种兴趣，因为特洛伊奇在扩大或者证实韦伯的某些观点或概念方面很有贡献。“他对狄尔泰与韦伯的依赖并不意味着他不能够根据自己的目标去改造他们的贡献。这对于狄尔泰尤其如此，当然，就韦伯而言也是如此。”塞归坚持认为，“特洛伊奇的社会学是关于基督教的历史社会学，而且，在其长达 994 页的《基督教会的社会学说》一书中，这一点是十分清楚的”（塞归，1980，1994a：88）。

塞归对于特洛伊奇思想与著作的重新说明是十分清晰的。事实上，这种重新说明是将这位德国学者放在其思想完整的形成与发展中来考虑的，即在《基督教会的社会学说》（*Social Teaching of the Christian Churches*）出版之前与之后来考虑的（特洛伊奇，[1912]，1976）。塞归分析了特洛伊奇早期的基本的社会化思想，后来又讨论了那些经常被忽视的著作，例如，作者死后出版的著作，诸如特洛伊奇 1923 年在去世前于英格兰写的那些信件。塞归怀着丰富的情感，并以充分的了解描述了特洛伊奇社会生活的所有细节以及与其科学工作相关的文化影响。

关于特洛伊奇，塞归的结论是（1980，1994a：347）相当明确的而且是不容置疑的。他坚持认为，特洛伊奇思想的发展一直非常特别。特洛伊奇利用了韦伯的大量概念，而韦伯清楚地意识到特洛伊奇的工作具有极高的水准。在塞归看来，特洛

伊奇的不足之处可以从一些次要的方面看出来，尤其是在他对狄尔泰哲学的忠诚以及他坚持对超越之存在的参照方面。

让·勒米（1938—）：关于城市生活与宗教之间关系的分析

在比利时和其他一些国家，人们常常提到让·勒米的学术讲座和他出版的著作。他所供职的卢汶大学是宗教研究的一个重要中心。

让·勒米不仅分析了天主教会的结构与作用，还分析了民间宗教的实践活动的各种意义，天主教与民间宗教都经历了宗教与政治和经济的对峙以及宗教与现代性的妥协。让·勒米从来没有停止过更新在这一领域的思考，长期以来，那种思考一直局限于归纳性的社会学志。勒米研究了社会学的经典著作，尤其是马克斯·韦伯，但是，他对这些著作的解释，总是由于他的社会学想像力而显得生气勃勃。（沃耶，1996：5）

勒米也是都市社会学方面的专家。因此，他也能够将宗教性的各个方面与都市化的各个方面结合起来思考。在其研究活动的初期，由于受到勒·布拉斯和费尔兰德·布拉德的影响，这一点表现得尤其突出（布拉德与勒米，1968）。

在勒米看来，社会的基本结构是经济结构。弗利斯·达塞托（Felice Dassetto）总结过他所开设的课程（参与指导的研究），在马利内斯—布鲁塞尔的主教区的宗教社会学中心，勒米是弗朗索瓦·胡塔尔的合作者，他曾经主持过在查勒卢瓦工业区进行的一项大规模研究。

在这项研究中，人们已经能够发现勒米思维的典型特征，即，一种与丰富想像力相结合的深刻的理论性与分析性的自律。其结果是坚持不懈地向新的观察空间和新的解释模式开放……从对都市现实的观察，从为写作一篇关于教牧活动的论文所作的体制研究出发，勒米详尽地进行了

一系列的反思，其目的在于说明，教会的教牧活动在都市环境中与现代性相适应的各种方式……勒米试图描绘在社会成形的各种不同层次上的多元化问题以及它对宗教体系的影响。（达塞托引自胡塔尔与勒米，1969，1974：12-13）

由于这一原因，勒米在并未充分分化的社会（这种社会在文化上是相当简单的、单一的，各种标准和价值观都具有同质的合法性）与充分分化的社会，或者正处于分化状态中的社会（在这种社会中，事实上还是靠基督教提供合法性论证，但在同一批基督徒中，对于那些应该调节社会生活的标准和价值观，又存在着严重的分歧）之间划出了界限。在第二种社会类型中，宗教的多元现象出现了，公民们由于具有种种重叠的成员身份而处于持久的张力中。“他们可以从一个领域换到另一个领域，而且希望在面对不同取向时，其宗教领袖能够代表这种观点（胡塔尔与勒米，1969：80）。

在进行研究时，勒米建议保持描述性概念与分析性概念的分离。然而，这种分离并不意味着放弃任何概念。实际上，人们应该区别“描述层次上的观察与全球层次上的解释。这两方面的混淆经常导致宏观社会学与微观社会学之间的无谓的辩论”（勒米，1981：44）。勒米更加清楚地强调说：

有一些社会学家不能够区分描述层次与分析层次，他们视宗教为社会生活的基本现象。因此宗教被解释为某种功能性的需要。这便不幸地导向一种无谓的争论。某些人认为宗教具有积极的特征，缺乏这种特征，社会就不健全。

因此，无神论者必然会被认为是丧失了一种基本的因素，即宗教的因素。“然而，如果在这类行动者中发现一种整体化的献身，那么，就可以称之为准宗教。”例如，马克思主义就被视为一种宗教，因为对其斗士们来说，它意味着一种整体的献身。“在此可以看到，某种低级的替代品被视为取代了宗教。”

(勒米, 1981: 37)

勒米的目的是避免不合理的、没有根据的混淆, 保持宗教的本质。在他看来, 一种具有深远意义的宗教定义能够扩展这个概念的适用性, 使其超出可认知的社会学实在范围的限制, 向那些因过于分化而被认为不可能比较和不可能类比的领域靠拢。

布尔加拉西 (Silvano Burgalassi, 1921—): 对宗教行为的探索

西尔瓦诺·布尔加拉西是比萨大学的社会学家, 意大利宗教社会学的先驱。然而, 我们应该首先提一下罗伦卓·米拉尼 (Lorenzo Milani, 1923—1967), 他的《教牧的体验》 (*Esperienze pastorali*; 米拉尼, 1974) 一书于1957年首次出版。米拉尼的著作是对桑达米亚诺教区 (位于图斯卡尼) 的严格而又详细的研究, 它具体讨论了教理问答、圣事、娱乐、教育、政治倾向、移民、住房和工作等问题。该书包括了大量丰富多彩的资料, 它们是由一群合作者帮助收集的, 他们中有例如“寡妇或鳏夫和老处女”, 有些东西依赖的是“当地流传的某种街谈巷议” (同上书: 474)。

1967年, 西尔瓦诺·布尔加拉西写了《教会中的意大利人》 (*Italians in Church*), 他的种种发现

非常简单, 没有科学研究所要求的那种完美而全面的假设。如果说第一章提出了关于意大利宗教现实与社会现实的某种观点的话, 第二章则分析了宗教行为的心理学与社会学的因素; 其他章节则关注宗教之生命力的某些方面, 或者关注的是一般的解释。(布尔加拉西, 1967: 5)

作者批评了关于神圣者隐退的观点 (阿夸维瓦, 1971), 他写道: “这类说法——诸如世界危机、神圣者之危机、价值观的苍白无力或者危机、文明的危机——使用的频率越来越多。” 在他看来, 这些陈述与看法经常不过是简单的假设, “应

该通过进一步的研究从经验上去证实”（布尔加拉西，1967：67）。

为了避免误解，术语的准确也被认为是非常重要的。例如，布尔加拉西将神圣者界定为：“通过作为中介而发挥作用的神性，在人类与事物之间所建立起来的一种关系，或者说，也是通过事物（例如图腾等）为中介而体验到的与神圣者的一种关系”（同上书：70）。宗教性是“神性与人之间关系的任何一种外在的或内在的表现形式”。最后，宗教活动是“一个人或者一个社会团体在教会赋予的义务（规则）或者建议（虔敬）方面，所履行的外在的顺从”（同上）。

布尔加拉西从经验角度研究了定期的洗礼活动、出席圣餐崇拜和参与祈祷等。

布尔加拉西的著作《意大利人的宗教行为》（*The Religious Behavior of Italians*, 1968），从经验的层次上对这些活动进行了更清晰的说明。在这部书中，布尔加拉西考察了意大利人（位于1 072个自治市中的3 418个教区）的宗教性，并划分出了三个主要的地带：北部——在宗教活动、收入与教育三者之间有明显的关系；中部——宗教活动与收入之间的联系十分突出；南部——都市地区的宗教活动随着教育的提高稍有增加。

218 至于图斯卡尼地区的宗教性，较高的程度总是与深厚的宗教传统有关，尤其与持续不变的宗教活动形式相关（同上书：176）。图斯卡尼地区的资料提出了一个重建该地区若干教区的庞大计划（同上书：77-310）。

布尔加拉西最重要的工作（1970a），即关于所谓隐匿的基督教的工作，是对全国性的宗教性进行研究的首次努力。这项工作比那项从统计学上看更具代表性，而且一直在米兰的天主教大学指导下进行的研究领先了几乎25年（塞萨勒奥 [Cesareo]、希普里阿尼、加勒利 [Garelli]、兰塞替 [Lanzetti]、罗瓦替 [Rovati]，1995）。

布尔加拉西具有指导意义的研究发现了五种“亚文化”（对这个术语的使用曾经引起过一些争论）。第一种是无神论的亚文化，“这是一种局限于人类社会价值观的信念”，它只包括

马克思主义、无政府主义与无神论者。第二种亚文化的范围相当大，也许太大，因为它力图把各种不同的东西连接在一起。它涉及的是“宗教上的冷漠者”，他们与天主教有关系，而且不愿意切断与宗教的联系，虽然他们并不十分遵守规则，但却对宗教价值观保持敏感，在特救论与普救论之间动摇不定。第三种类型是“官方天主教会模式”，它相信教会的教诲，以积极的宗教活动和强烈的归属于天主教的意识为特征。第四种亚文化是“巫术式的神圣”，尤其体现在民间宗教性之中，它具有传统的、家庭的取向，具有排他性，重仪式，具有迷信与巫术的倾向。最后一种亚文化呈“弥漫状态”，它是由先知式的创新所造成的，以向未来完全开放，经常以同宗教制度断然决裂为特征。

这项研究曾在 27 个教区进行，在 9 个地区（皮埃蒙特区、威尼托区、伊米利亚区、托斯卡纳区、拱门区、拉齐奥区、阿普利亚区、卡拉布里亚区以及坎帕尼亚区）都进行了三项调查，共发放了 2 160 份问卷。调查结果显示，属于冷漠型亚文化者占受访者人数的 55%；属于巫术—神圣型的占 20%；属于官方教会模式的占 15%；而属于无神论型与先知型的各占 5%。

在同一年（1971），布尔加拉西（1970b）发表了关于意大利神职人员职业危机的研究结果。

利利亚尼·沃耶（Liliane Voyé, 1938—）：

作为文化体制的宗教姿态

利利亚尼·沃耶是让·勒米的学生，他代表了法国—比利时的宗教社会学学派，这个学派还包括勒克勒克与胡塔尔等其他一些人。沃耶追随勒·布拉斯，以传统的方法开始其工作，但是仍然不乏一些原创性的观点（沃耶，1973）。后来他进行了一项更精细的研究工作（沃耶、巴文-勒格洛斯 [Bawin-Legros]、克科弗斯 [Kerkhofs]、迪科伯拉勒 [Dkobbelaere]，1992）。

gious Gesture; 沃耶, 1973) 这部论著属于运用于宗教实践的社会学, 但是它采取了新的、更加开放的方向, 导致宗教社会学中出现了一个不寻常的观点, 即关于文化体制的理论。

在为该书写的序言(同上书: 1)中, 勒米回顾了勒·布拉斯与布拉德等这些前辈的工作, 但是也提到了布拉德在完成比利时宗教活动图景中的竞争对手郁杰尼·柯拉德(Eugène Colard, 1952)。勒米接着写道, 这些前辈都将

沃耶的这本著作置于法国与比利时的以天主教社会学为主的传统的中心地位。这部书非常有趣, 首先因为它提供了在比利时进行的各种不同研究的详细目录和一种综述。此外, 由于把星期日的宗教活动(这是一种特定的、具有周期性的活动)视为一些宗教姿态, 它提出了一种将社会因素与文化因素结合在一起的解释。通过强调这样一种事实, 即, 宗教姿态与具有发展能力的无意识的集体性相关联, 这项研究对于工业社会与都市社会的天主教社会学作出了贡献。

换言之, 这项调查研究的结果表明, 坚持节日的宗教活动不仅是社会化活动(例如, 将关于节日的职责交给新的一代)的结果, 而且是地方性文化的结果, 家庭在这种文化中保持有效的角色。参加弥撒成为一种制度, 一种文化体制, 它将一种不断重复的姿态变成了一种持久的、不变的、具有文化属性的特殊行为。

沃耶说明了宗教活动容易受到不同的地区、移民的浪潮以及语言特点之种种局限的影响。事实上, 参加弥撒这种姿态似乎决定了日常生活的节奏, 并且调节与调整着日常生活的这种节奏。这样一种功能, 一般属于某种社会文化体制的这种功能, 由于它具有使其自身延续的能力而得以保持下来。佛拉芒人与瓦龙人之间的区别, 或者说天主教徒与社会主义者之间的差异, 都是进一步的参照系数, 它们可以在宗教活动的层面上发挥作用, 并且可以决定统计的比率。沃耶的分析以关于使文化模式具有操作性的日常生活的研究为基础, 其目的在于解释

在行为层次上的各种影响，尤其考虑到了因为在长时期内历史文化分层的形成而使宗教姿态具有了稳定性。这些分层产生了同样持久的影响。

宗教姿态的这种自我再生性具有一种优势，它表明，当面对社会结构的全球性发展时，会出现新的综合性的解决问题的方法。而尽管这种结构正在改变着宗教的实质，但是节日的姿态看来并没有发生变化。

220 出乎意料的是，除了农村与城市背景之间的分化以及农业活动的不同类型外，田野工作的组织也是可以解释宗教活动之地区层次的因素。这项研究的复杂组织，利用了地图和历史资料、因素分析与不同的文化变量，提供了必须考虑的种种发现物，这些发现也是以后进行比较研究时所必须的。

由于涉及农村的劳动，通过下列这样一个事实我们得到了一项综合指标，即“对农业工作的多种参与形式，以一种非常清晰的方式与星期日的宗教活动相互关联，在宗教活动兴盛的地区，参与的状况与直接从事农业工作的组织相关联，而在宗教活动较弱的地区，参与的状况则同间接的农业工作相关联”（沃耶，1973：182）。此外，通过说明地区性文化的每一个瓦解过程都对宗教活动产生了影响，致使宗教活动减少”（同上书：202），因而从经验上证实了宗教姿态与地区文化之间的关联。然而，应该考虑的是，这种得到经验证实的结论只对星期日的宗教活动有效，反之，在同等意义上的、对于宗教性的其他方面的证据并不存在。

丹尼尔·赫韦尔-列格（1947— ）：情感、记忆与宗教

丹尼尔·赫韦尔-列格在社会科学高等研究中心与宗教信仰跨学科研究中心任教，并且继让·塞归之后出任《宗教社会科学档案》的主编。丹尼尔·赫韦尔-列格对宗教社会学有一些创新性的贡献，曾经与弗朗索瓦·查姆平（Françoise Champion）合作出版过著作（查姆平与赫韦尔-列格，1990；赫韦尔-列格与查姆平，1986，1989）。

丹尼尔·赫韦尔-列格对 1968 年抗议运动^① 时期的天主教学生进行过分析。十年之后，她又与贝特兰·赫韦尔（Bertrand Hervieu）一起，发表了另外一篇关于反体制化的乌托邦与共同体运动的研究论文（列格与赫韦尔，1983）。这项研究关注的中心，是“这样一些年轻学生的共同体验，他们出生在知识分子的中产阶级家庭，但离家出走到了法国南部人口稀少的地区……这项研究的主要旨趣，是要证实经济转向和实现那些乌托邦计划的可能性”（赫韦尔-列格，1993，1996：120）。

221 丹尼尔·赫韦尔-列格认为，世俗化概念不应该仅仅被理解为不能对当代社会产生影响的宗教体制的危机，她的这一重新思考是值得信赖的。事实上，通过多样化了的经验形式，例如新兴宗教运动（同上），社会自身在目前也可能产生某些社会化的替代方式。

危机中的神圣者的矛盾征兆以及新兴宗教的热情引起的矛盾征兆，使得丹尼尔·赫韦尔-列格去关注宗教与现代性之间的关系。我们应该去理解这样一个问题，即，在宗教的衰落与兴起之间，“在参与活动的信仰者消失之后”（赫韦尔-列格，1986，1989：27），在随着“非天主教化”（同上书：41）以及“教区文化和文明结束”（同上书：57）之后，宗教在目前发展的动力到底是什么。她的结论是，强调与上帝在情感上的关系（这是个性完成的源泉，也是与他人关系之丰富多彩的源泉），倾向于将重视仪式的天主教转向“超验的人文主义，这种人文主义似乎会危害到关于拯救的一种伦理方面的情感性概念，使它具有太多的世俗特征”（赫韦尔-列格与查姆平，1989：61）。后来，赫韦尔-列格考察了神职人员、民间宗教以及新兴宗教运动的情况，尤其是现代性与世俗化之间关系的状况。她特别强调新兴宗教运动的作用。按照她的观点，这些运动说明了，“当面对理性之时，世俗化并不意味着宗教的消失。它指出：在一个从结构上不可能满足期望的社会（为了生存本身，这种社会必然会增加种种期望值）中，宗教活动的重组是一种持久

^① 在此指 20 世纪 60 年代在欧洲和北美发生的广泛的社会抗议运动，又称反文化运动。

的过程”（赫韦尔-列格，1986，1989：198）。

在分别考虑了新教与天主教的未来景象之后，赫韦尔-列格论证了一种由“情感共同体”（emotional communities）构成的新基督教正处于上升之中。这种宗教是由诸多自愿团体组成的，个人根据明确的选择而成为这些团体的成员。这种非常个人化的选择，在共同体及其每一个成员之间形成了一种十分紧密的关系（赫韦尔-列格与查姆平，1989：298）。这些战斗性很强的成员使自己远离了最循规蹈矩的那些信仰者。总而言之，赫韦尔-列格坚持认为，“就基督教与现代性之间的自我实现（它已经切断了它与基督教末世论的联系）而言，以情感共同体为基础的宗教的扩展，是与探求一种妥协的新形式相呼应的”（赫韦尔-列格，1986，1989：306-307）。最终，宗教将成为以承认其价值观为基础的某种“权威性的集体记忆”。

赫韦尔-列格以一种革新的新基调开始从事情感宗教这一主题的研究。“与各种制度相对立，情感共同体发挥着一种关键的作用；它们为信仰者的体验提供了足够的空间，并且否认各种教条式的公式化的表述。因此，赫韦尔-列格发现了这样一种情感的维度，它有助于克服世俗化之困境，而世俗是一种远远没有完成的世俗化。

222

在回顾了塞归关于“隐喻性宗教”或“类比性宗教”的提议（塞归，1988a：177-178）之后，赫韦尔-列格将宗教解说为：一种不断涉及传统之权威和信徒之家庭的连续性的信仰方式，或者是“有信念的传递”（believing descendency）。使用“有信念的”这个术语，赫韦尔-列格意指的是，

个人与集体的并不依赖于经验证实的全部信念（persuasion），一般而言，也不依赖于科学控制的各种被认可的方法。相反，这些信念在这样一个事实中找到了它们的合理性，这个事实即，它们赋予了那些信仰者的主观体验以一致性和意义。如果我们使用“有信念的”（believing）而不说信仰（faith）一词，这是因为这样一个事实，即，除了通常说的信念外，我们的意思还包括了所有那些活动、语言、姿态、自发产生的无意识行为，信念（belief）

通过所有这一切表现出自身。(赫韦尔-列格, 1993)

按照赫韦尔-列格的观点, 信念意味着在行为当中有信仰, 也就是说, 是一种“经过实际的信仰”(赫韦尔-列格, 1996: 113-114)。

根据这些前提, 我们最终获得了一个宗教的定义: “宗教是一种意识形态的、实践的、象征的手段, 通过这种手段, 属于特定信仰者之传递的这样一种个人意识和集体意识得以形成、维系、发展以及控制”(赫韦尔-列格, 1993, 1996: 129)。

具体说来, 赫韦尔-列格注意到, 与传统的分离是当代社会的一个典型特征, 当代社会已经不再是一个以记忆为基础的社会, 反之, “个人主义的直接主义”却占了上风。人们想的是在物质上越来越好, 但绝不是拯救自己的灵魂。

赫韦尔-列格认为, 就宗教记忆而言, 集体记忆的规范性由于这样一个事实而得到加强, 即, “无论是在客观上还是在主观上”, 该团体都将自己界定为信仰者的传递(同上书: 193), 在信仰者的后代中延续的信仰,

在缅怀过去的行动中, 以这样一种方式表现出了自己, 以便赋予现在以意义并且预测未来。记忆的活动以仪式的形式发展了自身。与社会仪式的所有其他形式相比较, 宗教仪式的特征在于这样一个事实, 即, 姿态和话语有规律的重复, 旨在将自身嵌入记忆的当下时间序列中, 类似任何个人的生活过程一样, 某些基本的事件会在这个过程中发生。这些事件使得传递的序列能够构成自身, 并且证明这种传递序列有能力超越任何带来危险的经历而使自身永久化(赫韦尔-列格, 1993, 1996: 194)。

然而, 在现代社会, 记忆容易变得支离破碎而丧失其特殊性(同上书: 200); 宗教记忆处于危机之中。因为世俗化, 这种危机既涉及“对连续性的想像”方面, 又涉及“家庭”方面(同上书, 206-207)。结果是, 现代社会宗教的虚位以及不具直接性和功能性的记忆消失(同上书: 218)。归根结底, 人

们会谈谈到从记忆到健忘的过程。但是，对传递的重新创造正在出现（同上书：219-233）：乌托邦；“有选择性的兄弟情谊”；也就是说，宗教团体在绝对自由中选择了共同分享的体验，这种体验能够产生共同的后代；各种新的“民族宗教”正在伴随着民族性与宗教之间的特殊纽带而发展。这种纽带呈现出一种“放弃宗教的特点，因为宗教已经丧失了任何自主性的社会实在”（同上书：252）。换言之，我们在此面对的是一种“后传统的宗教”，它“超越了世俗化”（同上书：261-270）。

第六节 尼克拉斯·卢曼著作中作为功能的宗教

225 德国社会学家尼克拉斯·卢曼不仅研究塔尔科特·帕森斯，也追随帕森斯。卢曼是一位有严谨体系的功能主义者，他曾经写过关于宗教的著述。卢曼曾回忆道，对于他已故的妻子和他自己来说，宗教的意义超越了一种理论所能够论述的一切（卢曼，[1977] 1991：20）。

卢曼任教于比勒菲尔德（Bielefeld）大学。反对卢曼的人的基本理由在于，卢曼的理论具有包罗万象的特征。要证实宗教对于社会可能不具有功能性的影响，任何可选择的办法或者途径都被他堵死了。经验研究似乎说明，个人、宗教与社会之间的关系，比从定义上来说就是功能复杂的社会中所发生的那种关系要清楚得多。

卢曼关于宗教之功能的论著（[1977] 1991）并不是出自一种整体的设计，它也不是专门致力于宗教现象之研究的一种理性思考的一部分。卢曼的这部著述共有五章，它们讨论了不同的问题：宗教的社会功能，宗教教义与社会发展，宗教的社会体系中的偶然变化，世俗化与组织。这些主题中的每一个，都可以构成一本独立著作的主题。第二章是篇幅最长的一章，这一章的讨论直接针对神学家，而且有大量的脚注。其中有少量的见解并不属于纯粹社会学的范畴，倒很像是在呼吁宗教领域，首先是神学领域，进行某些具体的活动。人们必然会补充

说，卢曼的贡献就在于其关于功能之分化的理论部分，他将这种理论运用到了从政治到法律的其他很多领域。要全面地理解他的推理有些困难，这主要是因为他的那些概念性定义过于简明。

卢曼的主要论点是，作为一种社会体系，宗教以一种全面的、终极的意义，调节控制着人与世界的诸种关系。当然，要以一种有意义的方式存在于此世，社会是基本的条件。“在这个分析中，我们运用体系的这个概念，对内在与外在之间的差异，环境与体系之间的差异进行了解说。这种差异被解释为复杂性中的差异，因此可以说，环境总是比体系本身更为复杂。”（同上书：83）在实践中，社会是一个社交（外在的）体系，其目的在于调节控制（内在的）环境。这个体系的作用就是用来减少环境的复杂性。因此，前者总是没有后者那么复杂。

同时应该记住，就体系而言，环境是外在的，体系是适应环境之巨大的、无限的、可变性的整个说明机制。在此，有必要考虑这个事实，即，在卢曼看来，作为体系的社会意味着，将它想像为诸亚体系的总和，而每一种亚体系都控制着外在环境的一部分，这是非常重要的。当然，存在着各种不同的亚体系或局部的体系，例如政治、法律、宗教等。最后，应该记住，具有形形色色的生活方式、愿望、行为以及信念的个人，构成了社会模式与行为的一个巨大而不可预测的系列：因而有了社会环境的复杂性（阿夸维瓦与佩斯 [Pace]，1996：45）。每一种体系的功能都在于减少分化，而要达到此目标，必须要通过能为更好的交流提供规则与程序的亚体系或局部体系来完成。

因此，体系的分化是以两种体系秩序的存在为前提的：全球秩序与局部秩序。这两种秩序具有某些显著的特点：

就全球体系而言，单一的功能只是许多功能中的一个；尽管一种体系不可能通过赞同其功能中的一个而反对另一个来使自身特殊化，但是，在全球体系之功能范围内，只要将全球体系当作一种特定的环境来考虑，它能够做到这一点，它利用环境，最后为环境提供对这种特殊功

能的满足。如果运用到宗教方面……宗教仍然是全球社会体系的一个功能，因此可以保留它对体系环境的参考作用。尽管宗教功能有其特殊性，但宗教体系仍然是一种社会体系，在这种社会体系中，其他功能的多样性必然同时会得到满足。（卢曼，1991：54）

227 如果将这种功能体系方面的逻辑运用于宗教，人们会发现，在下述意义上，即，在一个体系与环境能够形成一种关系，而这种关系又能够避免二者任意变化的确定世界上，不可能将它局限于外在的（环境）与内在的（体系）这一意义上，宗教为社会体系提供了改变不确定世界的功能（同上书：36）。然而，世界是什么呢？卢曼认为，“适当体系化的行为能够使环境复活，而环境的事件则可以让体系加入环境自身。因此，可以说，通过意义的使用，世界被建构为一个完整的范围。在这个范围内，体系关联于自己的环境，也将自己的环境与自身关联起来”（同上书：32）。然而，“世界本身并不是一种体系”（同上书：26）。因此，世界可以被确认为一种双相的关系，是体系与其环境之间的一种具有双向性的关系。然而，如果我们再问，什么是一个体系的环境呢？卢曼陈述道：

它就是由这种体系界定的一切……因此，环境这个概念是在与体系的关系之中来界定的，每一种体系都拥有一种特定的环境……因此，不同体系的各种环境不可能等同；它们只可能有大范围的重叠。不属于一种体系的所有东西的总和，在其自身中都不可能构成一种体系。甚至当它们再结合时，体系的诸环境也不会构成一个更大的体系。（同上书：26）

尽管包括了“其他一切”，然而“对每一种体系来说，环境只有作为一种偶然的选才与之有关联。为了有选择地从其环境中退出，体系必须利用在环境内部界定的一种网络，只有其本身才能获取信息价值的网络。这样，环境就变成了‘可以辨识的’”（卢曼，1991：28）。

关于体系——环境——世界这个三位一体，在卢曼的理论中，头两个因素发挥着战略上的作用。大多数整合功能都是以体系和环境的概念为基础的。最独特的观点是关于体系的观点。个体是用行动来表达自身的最小实体，行动总是被程序化的规则所调节。这些规则将主体的贡献减到最小，而将体系的功能扩展到最大。

在各种社会的宗教中，都存在着一种在社会上是客观的性质，然而，在各种精神体系的宗教中，也存在着客观的性质。在这两种情况下，两种程序都存在，而两种程序都会导致意义的建构。在这一领域内，宗教似乎比其他具有同等功能的东西更具影响力。

在（一种社会背景中的）宗教与具有个人特征的宗教性之间的差别是十分清楚的，二者之间的相互关系也是十分清楚的。事实上，宗教性既有个人源泉，也有社会根源。当它们由于另外的体系环境而结合时，它们相互依赖，但是却不能把二者之中的一个归结为另一个。（同上书：39）

228 因此，宗教不会消失，但是可以肯定，宗教也不会发挥一种核心的作用。科学、经济和政治的情况也如此。宗教创造自己的各种交往，然而，对整个社会的复杂整体来说，那些交往并没有意义。这也是世俗化的一种迹象，因为宗教的亚体系只是许多可能的亚体系中的一个。它提供意义，确定含义，然而其有效性却非常有限。尽管事实如此，卢曼仍然坚持认为，宗教的功能不再是整合性的功能，而是解释性的功能。也就是说，对个人而言，它代表着意义的源泉，它允许个人能够将实在中支离破碎的东西想像为统一的，将相对的东西想像为绝对的。因此，它为个体提供了种种其他亚体系已经排斥的（佩斯，见阿夸维瓦与佩斯，1996：46）种种解释性钥匙。最终，宗教的局部体系仍然会像沙漠中的绿洲一样，在那片沙漠中，没有意义的提供者，因为许多有利于体系规则的东西已经不存在了。然而，卢曼还是十分强烈地主张，“功能分析不可能仅

仅通过引入这种解释的需要而得到满足，解释的需要是一种生存状态，它让事物保持其原貌”（卢曼，1991：25）。

作为一种亚体系，宗教的 autopoietic^① 与自动参照的功能性，仍然能够使其自身显现并创造出种种象征的交流形式。但是，它主要的任务仍然是要减少复杂性。宗教已经把自身一些独一无二的特征交给了其他亚体系；然而，由于它适应了现代性，它仍然得以成功地生存下来。

卢曼认为，人们要求宗教去发展那种“再现不可能再现者”的功能（同上书：36）。“换言之，宗教具有那种‘再现’的功能性任务，也就是说，即指明、决定或者补偿那最不可决定的东西，也就是不可呈现和不可决定的东西，即世界整体”（卢曼引自 S. 贝拉迪内利，1991：3）。这里的难题在于要将复杂性从不确定的转化为确定的：“归根结底，宗教必然与世界的偶然性发生关联”（引自 S. 贝拉迪内利，同上书：5）。事实上，宗教设定了作为一种偶然性表述的上帝的概念，它十分有助于促成从不确定向确定的转化，因而减少了复杂性。这样，宗教就通过“元分化”（meta-differentiation）而继续前行，也就是说，它出于自身，创造自身（在此它是一种 autopoiesis），作为惟一上帝（与众神或多种价值观的多神论比较起来，神的独一无二性也是对于复杂性的减少）的答案。如果这一点有利于宗教，那么人们同时也不应该忽略在跟上社会中的功能性分化之步伐时，宗教存在的不相适应之处。

社会的世俗化与这种局部的宗教体系之各种困难有密切的关系。按照卢曼的观点：

我们今天的社会已经成为功能形式方面的一种分化了的体系，也就是说，在这一种体系中，每一种功能性环境都得到了更大的稳定性与更大的自主性，但是，它也变得更具依赖性，原因是这样一种事实和方式，即，其他的功能也要在其中得到满足。而世俗化只是这样一种社会的诸多结果中的一个。宗教体系不可能再具有它过去曾经有过

229

① 据作者自己的解释，此词意为“一个根据自己对世界的看法而生活的人”。

的同一种整合能力。(引自 S. 贝拉迪内利, 同上书: 12)

根据这样一种前提, 卢曼考察了种种神学的教义, 把它们看成是自动参照性的表达(同上书: 81-176), 而且他相信, 宗教体系的组织是一种关系调节者(同上书: 261-302)。

从一开始, 卢曼就非常清楚地阐明了自己的观点: “这个出发点所关系到的, 是没有处于正常功能形态中, 但却处于其间接影响中的社会文化的发展。这种发展增加了社会体系的复杂性, 将优势给予了那些通过功能的专门化去面对各种选择要求的秩序化结构”(同上书: 22)。这个说法引进了这样一种认识, 即, 作为一种亚文化, 宗教没有能够成功地面对分化的需要, 因而受到了制约或惩罚; 然而与此同时, 宗教在扩展其将不确定性还原为确定性之功能任务之时, 找到了继续存在下去的各种手段。

为了澄清关于宗教体系的“元分化”这一问题, 卢曼写道:

这不仅是一个社会学的现象, 而且, 作为各种较高级的形式之可能性的条件, 这同时也是信仰的一个主题。就我们的传统而言, 它经常在**教会**这个概念中得到发展。相信元分化是不可能的, 但是, 毋庸置疑, 通过增加具体的内容, 排除多余抽象的交换的可能性, 相信教会则是可能的。这种从社会学理论向宗教信条教义的转化, 从意识上得到了思考和运用。作为一种以抽象的体系模式相关的插入概念因素和扩展概念因素的过程, 它应该达到对于复杂性的减少。(同上书: 135)

在这一方面, 记住下面这一点可能会十分有用: 相信教会是信仰之“诸多条目”中的一项。这是被信经(Credo)所证实的, 在天主教世界, 信经是一种独特的信仰表白。

卢曼概括了从宗教体系之角度来看待的社会体系(同上书: 292-294)。社会的内在环境与宗教体系都融入了社会体系之中。有组织的官方教会处于核心地位; 教会成员的作用

(可再分为集中的与非集中的) 在两个同心圆的相交部分显示出来；而非教会成员则处于未相交的部分，他们也可以被分为集中的与非集中的。这是一种典型的体系—环境的图解，它

充分地说明了教会行政组织的核心地位，从需要控制的相互关系来看，所具有的各种局限：教会机构必须把自己的决策过程同那种关系联系起来，那种关系是由具有不同程度之集中性的教会成员，在其经历过的体验与其宗教和非宗教行为之间建立起来的，或者能够建立起来的；同样，这不仅是为了那些非教会成员，而且（当成员的身份不可能获得或被拒绝时），也是为了教会成员与非教会成员之间的关系。（引自 S. 贝拉迪内利，1991：292-294）

换言之，复杂性本身会阻碍考虑种种相互依赖的任何努力。正确的选择变成了不再可行的事情。例如，在经济活动中，有组织的官方教会进入了内在的社会环境，因此在这方面成为经济体系的一部分，它们同时也经常是政治体系和法律体系的一部分。在其自身之内，有组织的正式教会必须把各种显然是宗教的决策置于与非宗教性决策的关系中，并将二者置于与内在社会环境和对于宗教体系而言是内在的那种环境的关系之中，最后，还要置于与教会成员和非教会成员（在他们对宗教的态度是正面的程度上）的关系之中。每一种决策都意味着一种可能具有高度分化特征的关系。选择是多种多样的，而宗教的基本维度则在各种可能情景的混合状态中丧失了，这些情景既不容易控制，也不容易证明其合理性。

第七节 新兴宗教运动

艾林·巴坦·巴克 (Eileen Bartan Barker, 1938—):
超越对新兴宗教运动的偏见

231 艾林·巴坦·巴克任教于伦敦经济学院。她创建了“宗教运动信息网络中心”(Information Network Focus on Religious Movements, 简称INFORM), 曾经担任过“科学宗教研究协会”以及“英国社会学学会宗教社会学研究组”的主席。

巴克最著名的著作是《成为统一教会的成员: 洗脑还是选择?》(*The Making of a Moonie: Brainwashing or Choice?*; 1984)。在该书中, 她重新解释了统一教会^① 教主文鲜明(Sung Myung Moon)牧师的追随者们加入该教会的动因。

艾林·巴克的研究专著《新兴宗教运动》(*New Religious Movements*, 1989; 简称NRM)也非常有名。她是个不知疲倦的研究者和旅行家, 曾经做过大量的田野调查研究, 也组织过多次国际会议。

为了深入研究新兴宗教经验的现象, 艾林·巴克得到英国不同教会——安立甘宗、天主教会、浸礼会、循道公会等——的信任。

至于宗教运动, 巴克采取了一种中立的、社会科学的方法; 她尊重各种不同的行为与仪式, 绝不促成任何类型的反新兴宗教运动的活动。她与各种不同团体相互沟通的能力非常引人注目。她也表现出了一种能够适应不同环境的能力。

乍看之下, 她的著作《新兴宗教运动》似乎是一本实用性的入门指南。然而, 除此之外, 这本书也是一本严肃的、材料充实的研究, 提供了许多第一手资料。在该书中, 她以一种不

^① 全称为“世界基督教统一-圣灵协会, 1954年由文鲜明创立于韩国汉城的新兴宗教团体, 现已改名为“促进世界和平家庭联合会”。

偏不倚的、科学上很严谨的方法，描述了一个个的团体特征。巴克自己写道，这个领域中的许多学者曾经花费了大量的时间去实地研究新兴宗教运动，他们经常生活在极其不友好的环境中，而且发现他们自己卷入了各种大量的陌生的活动中，尽管如此，作为学者，他们的参与观察也是有各种限制的。新兴宗教运动的成员们曾经接受过深入的访谈。除了吉姆·琼斯（Jim Jones）的“人民圣殿教”^①和“查尔斯·曼森家庭”（Charles Manson family）的成员之外，巴克能够与她书中提到的几乎所有新兴宗教运动的成员进行交谈。此外，她也一直在听取各种人的倾诉，其中既包括新兴宗教团体前成员以及几百位前成员的父母、朋友、支持者、敌对者，也包括任何能够对一种运动进行的各种方式以及这种运动对外部世界之影响作出某种解释的人。作为一个研究人员，巴克及她的小组还设计和分析了各种问卷。她一直不辞劳苦地努力去掌握大量现存的资料，也一直在研究各种“受控团体”，以便通过同其他“人口”的资料相对照来评价她所收集到的关于新兴宗教运动的材料。（巴克，1989）

在对“新兴宗教运动”这一术语可能产生的误解进行了澄清之后，巴克将之定义为：能够对这样一些基本问题——诸如生命的意义或者人类在自然界的作用之类问题，提供终极答案的团体（巴克，1989）。

巴克的著作文笔流畅，明白易懂，对消除种种偏见作出了贡献，而且为更好地了解各种不同的团体与运动提供了有用的信息。她的材料提供了关于不同形式的改宗、所采用的说服技巧、集权式的权威主义以及家庭中存在的张力等方面的信息。这部书是她多年田野调查的结果，田野调查只是她所采用的一种研究方法，这种方法使她能够对各种难题以及发现一种适当的解决问题方法的可能性得到深入而充分的理解。事实上，在该书的第二部分，作者正面讨论了与“中间的”解决方法相对立的所谓“被迫地减少限制”这一问题，这是一个要与改宗者

^① 由美国人吉姆·琼斯创立的新兴宗教，1978年11月在圭亚那集体自杀，死亡人数达912人。

一起来讨论的问题。

詹姆斯·伯克弗德 (James Beckford, 1942—):

宗教运动与变化

233

詹姆斯·伯克弗德的第一部著作(伯克弗德, 1975)是关于“耶和华见证会”^①的研究, 它已经成为研究新兴宗教运动方面的经典著作。在此之后, 伯克弗德又对新兴宗教运动以及它们引起的反映——尤其是那些“反膜拜”团体——进行了调查。这项研究的一部分发表在《文化争论》(*Cultural Controversies*)一书中(伯克弗德, 1985), 它分析了新兴宗教运动以及它的那些反对者们的活动。伯克弗德提供了一份关于不同程度之从属关系——从最远的(叛教)到最近的(投入)——的分类。在这两种相反的态度中, 还存在着各种不同的关于参与程度的形态。而新兴宗教运动的成员与非成员之间的关系也同样有意义。作为一名研究者, 在获取了对新兴宗教运动研究的长期的经验之后, 伯克弗德感觉到他已经能够明确地表述一些定义, 并且提出一些假设以供证实。他写道, 宗教运动的概念所指的是一种有组织形式的尝试, 即, 要在一种宗教内造成某些变化。这种尝试通常会在宗教运动及其竞争者和反对者之间引起种种紧张和冲突(伯克弗德, 1986)。这种运动的本质总是处于体制性质的对立面, 而且似乎是与之相冲突的。

但是, “运动”这一术语也暗示着, 人们的宗教观念与敏感性也许发生了极大的变化, 至少在开始时期, 不再依赖于有组织形式的宗教运动。来自近代的各种例证包括, 许多教派的基督徒越来越赞成培养卡里斯玛式的圣灵的天赋; 在伊斯兰世界的许多地方, 伊斯兰教常常以严格的精神方式开始复苏; 在巴西, 民众对各种灵性活动的狂热已得到证实(伯克弗德, 1986: X)。

① 19世纪中期在美国由基督复临派衍生出来的新兴宗教团体。

事实是，“宗教运动一直都存在，尽管在许多宗教学术研究中存在着否认其重要性的倾向，这种倾向的目的在于强调，在主要的世界宗教传统中，各种教义、情感和仪式的巨大而稳定的复合体，即便不占主导地位，也是具有连续性的”（同上）。

伯克弗德总结道：“20 世纪急速的社会变化是与大量新兴宗教运动的兴起相关联的。新兴宗教运动既是对变化作出的反映，也是为变化作出贡献的一种途径。”（同上书：XV）

伯克弗德不止一次地表达了对其学科之未来的强烈关注。因此，他一直在从相关的领域去寻求各种参照和支持点，以便有利于宗教社会学发展成为一门完备的社会科学。他的目的是要防止宗教社会学家陷入孤立的境地。

在《宗教与先进工业社会》（*Religion and Advanced Industrial Society*, 1989）一书中，伯克弗德提出了他的设想。他论证说，当代各种企图把握宗教之社会学意义的努力，都应该考虑到关于先进工业社会和新世界秩序的独特之处的种种理论。此外，伯克弗德还提出了对经典著作与其后来之结果的批判的历史的评论。他强调了尤其在 20 世纪后期，在科学张力中出现的衰落。事实上，伯克弗德肯定，只是在前不久，才出现了一种放弃考虑工业社会之问题的倾向。结果，这种倾向导致了关于宗教之社会学影响的种种新见解（同上）。

234

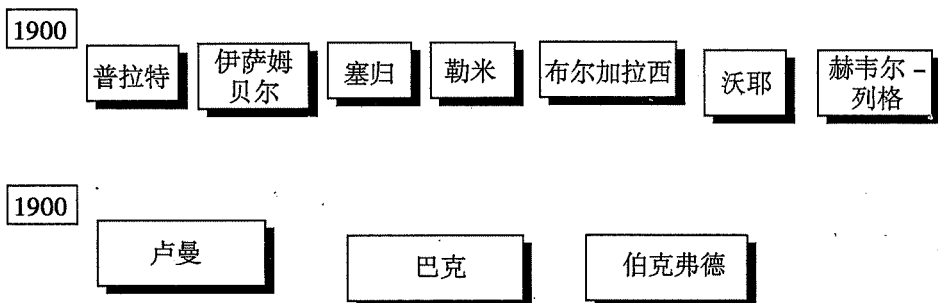


图 7 从普拉特到伯克弗德

235 既然当一本书完成之后作者会为它写前言，那么，为它写一篇后记就更加恰当了。后记可以提供一个机会，让作者说一些脱离书中内容的话，但也不是完全与书中内容完全无关的话。

首先，我必须感谢下列很多学者：威廉·H·斯瓦托斯，宗教社会学学会的执行主任，他好心地指点我穿越了北美社会学的迷宫；萨尔瓦多尔·阿布鲁塞斯、萨比诺·阿夸维瓦、西尔瓦诺·布尔加拉西、鲁加·迪沃塔列韦、弗朗哥·费拉罗迪、皮尔杰沃基沃·格拉希、弗朗索瓦·胡塔尔、斯特法诺·马特利、大卫·马丁、大卫·麦格纳杰、伊米勒·普拉特、伊利欧·罗杰洛、让·塞归、图利欧·腾托利，感谢他们审读并评论了一些章节；卡勒尔·多贝拉尔、丹尼尔·赫韦尔-列格、罗德尼·斯达克和利利亚尼·沃耶，感谢他们提供了关于他们的科学著作的宝贵信息；劳拉·弗拉罗迪，

感谢她将此书从意大利语译成英语，卡特林娜·麦克勒德与威廉·旦托尼欧，感谢他们对此书的编辑工作和提出的重要建议；尤其要感谢玛利亚·莎勿利亚、皮特洛·西普里亚尼和杰乌斯普·帕鲁姆波，我将此书献给他们，以感谢他们培养了我的敏感性，使我在处理宗教问题时，能够既注重参与，又保持一种批判性的距离。

在几年以前，此书是不可能写成的，至少不可能以这样一种形式写成。就社会宗教的思考而言，只有连续地研究了欧洲和北美的背景，才使我能够理解各位作者与各种倾向的不同的重要性。

此书的目的，是要通过仔细地收集各位作者共同的理论兴趣与研究兴趣，克服欧洲学者和北美学者之间的鸿沟。换言之，在英国和美国，许多教科书经常倾向于地区性的范围，甚至不提及宗教社会学领域中的欧洲经典作家，我一直努力尝试去超越这些不足之处。另一方面，在欧洲，这一领域的简明著作却又相当缺乏。

236 希望此书能够成为前进中的一步，能够超越过去的学术经历。然而，我也必须承认，它并没有公平地反映其他各地区的宗教社会学，尤其是在中美洲和南美洲、非洲、亚洲和澳大利亚正十分活跃、兴旺发达的宗教社会学。希望在不久的将来我能够把那些区域包括进来。

此书以一般读者、学者或学生为对象。我的选择是提供一些具体的“概要”，以便给出关于各位学者的清晰的、具有理论的和传记方面的信息。从这个观点来看，似乎可以肯定的是，当被个人化时，各种彼此不同的见解和影响的相互作用就更加清晰可见了。

在我所分析研究的大约 70 个学者中，只有四位女性学者。然而，应该说，她们都是当代的女性。这意味着一种积极的变化，尤其在关于女性对未来的作用和贡献方面更是如此。

为了将提到的所有问题和学者放在历史与主题连续线索之内，图解概要和关于作者、主要作品、影响、关键概念和主题的概要说明都是十分有用的。请务必记住，我们一直在处理的是一些摘要和描述性的综述，一般说来这些东西应避免将形

形形色色的主题进一步问题化。

对不同作者的正面理解以某种方式表现在对他们著作的重述。我在任何可能的时候都会提到这一点，即，我应该对不同的解释完全负责。但是，一般而言，根据对每一个作者所分派的篇幅，根据所作的重述、所用的定性的形容词、所引用的书的数量或者所描述的书的数量等，所有作者相对的重要性应该就十分清楚了。我一直特别注意努力传达此书所引用的作者们的真正思想。因此，只要参考的是他们思想中的关键段落，我都选择使用了直接引语。

237 对每一位作者所作的概述如下：

1. 主要英语著作的标题（包括原版本的出版时间）；
2. 影响过此位作者的诸学者（用符号 \Rightarrow 表示，放在诸学者后）；
3. 关键概念与基本主题；
4. 受此位学者影响的学者（用符号 \Rightarrow 表示，放在诸学者前）；影响过此位作者影响，同时又受其影响的学者（用符号 \Leftrightarrow 表示）。

第一章 丰富的源泉

历史—哲学的背景

斯宾诺莎：历史批判方法与思想自由

维科

《新科学》(1774)

经验实证主义者

作为新科学的历史

三个时期：诸神、众英雄、人类

历史中的神圣天意

宗教在教育方面的影响

休谟

《宗教的自然史》(1757)

经验主义者

自然宗教

作为宗教之基础的情感

伦理与宗教

⇒孔德、贝格尔

施莱尔马赫：作为绝对依赖之情感的宗教

238

费尔巴哈

《基督教的本质》(1841)

黑格尔⇒

人在神性中的自我异化

人的中心性

摒弃黑格尔的唯心主义

⇒马克思、布伯、巴特、朋霍费尔

马克思

《关于费尔巴哈的提纲》

宗教是“人民的鸦片”

宗教是“被压迫生灵的叹息”

宗教异化

宗教是知识的一种形式

宗教是“被颠倒的世界的意识”

宗教的意识形态特征

对宗教的批判

⇒马都乐

普遍的宗教

孔德

《实证哲学教程》(1830—1842)

实证主义者

圣西门

三个阶段的规律：神学阶段、形而上学阶段、实证阶段

人性宗教

宗教与民主

托克维尔

《论美国的民主》(1835—1840)

宗教精神与自由精神

宗教对政治的影响

宗教之未来

宗教与“生命冲动”

柏格森

《道德与宗教的两个来源》(1932)

生命哲学

⇒斯宾塞、孔德、托克维尔、詹姆斯

宗教是社会情感

科学与伦理

人类学的贡献

罗伯特逊·史密斯
《论闪族宗教讲演录》(1889)
麦克伦南→
作为神人结合的献祭
仪式先于教义
神话与仪式之间的动力
⇒弗雷泽、杜尔凯姆、弗洛伊德

弗雷泽
《金枝》(1890)
曼哈德→
仪式与习俗
模拟巫术与接触巫术
内米与阿里奇亚的槲寄生的神秘树枝
图腾
⇒杜尔凯姆、弗洛伊德、伊利亚德

马林诺夫斯基
《文化的科学理论与其他论文》(1944)
功能主义者
罗伯特逊·史密斯、杜尔凯姆、弗雷泽⇒
需要理论
人类行为的生物学基础
整合原则
巫术与宗教

✓ 拉德克里夫-布朗
《原始社会的结构与功能》(1952)
结构功能主义者
杜尔凯姆→
手段的仪式与象征仪式
宗教的社会功能

宗教的影响

✓ 莫斯

《礼物》(1925)

结构—功能主义者

杜尔凯姆、拉德克里夫-布朗⇒

礼物与交换

240 全面的社会事实

神话与象征

献祭与玛纳

巫术与宗教

作为一种口头仪式的祈祷

⇒列维-布留尔、霍伯特、列维-斯特劳斯

第二章 古典时期

宗教的诸种形式

✓ 杜尔凯姆

《宗教生活的基本形式》(1912)

福斯特尔、德·库兰治、斯宾塞、孔德、罗伯特逊、史密斯、
缪勒、弗雷泽⇒

✓ 图腾制度

原始宗教

个人与社会

信仰与仪式

神圣与世俗

巫术与教会

⇒莫斯、霍伯特、赫茨、列维-布留尔、范·根尼普、列维-斯特劳斯、帕森斯、贝格尔、鲁克曼

世界诸宗教

韦伯

《新教伦理与资本主义精神》(1904—1905)

詹宁、阿尔弗雷德·韦伯、莫姆森、劳曼、特洛伊奇、西美尔⇒
“资产阶级的马克思”

反对关于历史的唯物主义概念

理想型

预定论与拯救

天职

时间就是金钱

经济上的成功

禁欲主义

资本积累

教派

宗教的经济伦理

宗教性与宗教

241 西美尔

《论宗教》(1906—1912)

杜尔凯姆⇒

宗教性的概念

社交倾向

作为社会关系的宗教生活

宗教的概念

宗教的心理维度

弗洛伊德

《图腾与禁忌》(1913)

斯宾塞、冯特、泰勒、弗雷泽、罗伯特逊·史密斯⇒

自由联想术
强迫症与宗教性
恋母情结（俄狄浦斯情结）
图腾与禁忌
万物有灵论
禁止乱伦
宗教的表述
摩西与希伯来的问题

社会心理学视角中的宗教

詹姆斯
《宗教经验之种种》（1902）
实用主义者
皮尔士、斯塔伯克、保罗·萨巴蒂尔⇒
詹姆斯—兰基的情感论
宗教形式的多样性
体制宗教
个人宗教
宗教与精神病理学

第三章 当代阶段

作为一般的宗教

列维-布留尔
《原始思维中的超自然与自然》（1931）
原始人的前逻辑思维
242 可见之物与不可见之物间的统一
血的神秘功效

伊文斯-普利查德：宗教与其他社会现象的关系

范·德·莱乌

《宗教现象学》(1933)

胡塞尔、狄尔泰、韦伯⇒

主体与客体之间的密切关系

理解与体验

理想型与结构

作为拯救的宗教

宏观社会学的方法

帕森斯

结构—功能主义者

杜尔凯姆、韦伯⇒

索洛金的批评

分化

宗派的多元主义

索洛金

《社会的与文化的动力》(1957)

观念化的模式

感受性模式

唯心主义的模式

禁欲主义与积极行动主义

历史—文化的原动力

特洛伊奇

《教会与基督教的社会教义》(1912)

狄尔泰⇒

教会

教派

① 神秘主义
⇒ 韦伯

奥托

《论神圣》(1917)

施莱尔马赫、詹姆斯⇒

理性与非理性

“令人战栗”者

“令人敬畏的神秘”

243 “完全相异者”

作为先验范畴的神圣者

范·根尼普：神话与仪式

陶尼

《宗教与资本主义的兴起》(1926)

特洛伊奇、韦伯⇒

清教与资本主义

对韦伯与特洛伊奇的批评

尼布尔

《宗派主义的社会源泉》(1929)

韦伯、特洛伊奇、陶尼⇒

教会、教派与宗派

民族主义、资本主义与其“地方主义”

伊利亚德

《宗教史论》(1948)

回到源头

文化相对主义

“中心”与“关系”的象征

神圣与世俗

德·马迪诺

《巫术的世界》(1948)

呈现之危机

负面的非历史化

法兰克福学派与宗教

霍克海默：对宗教的并非纯粹否定的态度

阿多尔诺：关于“相异者”的问题

弗罗姆：作为信仰对象之体系的心理分析与宗教

荣格：无意识、宗教及弥撒的象征主义

新欧洲的角度

瓦赫

《宗教社会学》(1944)

施莱尔马赫、狄尔泰、特洛伊奇、奥托、海勒⇒

宗教的科学

作为方法论的理解

作为体验的宗教

创建型宗教（由领袖创造）

244 教会中的教会

教会内的对抗团体

门欣：“理解派的”宗教现象学

勒·布拉斯

《宗教社会学研究》(1955)

宗教实践

宗教的社会学与宗教社会学

“季节性的遵奉者”、“活动者”与“虔诚而热忱的人”

宗教地理学

⇒普拉特、伊萨姆贝尔、迪斯洛赫、塞归

勒克勒克
《宗教的社会学指南》(1948)
“国际宗教社会学学会”创始人
社会学神学

迪斯洛赫
《宗教的社会学》(1968)
特洛伊奇、勒·布拉斯→
社会—神学与非神学的社会学
马克思主义与诸宗教

胡塔尔
《美国天主教社会学的方方面面》(1957)
宗教与体制力量
宗教与革命
功能性宗教与反功能宗教

社会人类学角度

赫伯格
《新教徒、天主教徒、犹太教徒》(1955)
宗教与“美国生活方式”
“公民宗教”的预示

英格
《宗教、社会与个人》(1957)
宗教的功能性定义
教会、教派类型
宗教的场论

245 伦斯基
《宗教因素》(1961)

对宗教的多角度的分析

联合性纽带与共同性纽带

宗教与“种族”

天主教徒与经济活动和科学活动保持着距离

基尔茨

《伊斯兰教》(1968)

杜尔凯姆、韦伯、马林诺夫斯基、帕森斯、伊利亚德、舒茨、贝拉→

作为文化体系的宗教

卡里斯玛式的伊斯兰教(摩洛哥)和中心化的伊斯兰教(印度尼西亚)

宗教的象征

实在的象征与为了实在的象征

对杜尔凯姆、马林诺夫斯基和列维-布留尔的批评

斯皮罗

《缅甸人的超自然主义》(1978)

心理人类学方法

需要与愿望

个性、结构与信仰

对宗教的功能性与因果性解释

家庭的中心性

特纳：仪式的过程(结构、反结构、阈限性)

道格拉斯

《自然的各种象征》(1970)

杜尔凯姆、伊文斯-普利查德、列维-斯特劳斯→

新结构主义者

勒勒人的宗教

网格/团体的说法

第四章 近期的发展

世俗化

阿夸维瓦

《工业社会中神圣者之隐退》(1961)

宗教活动的衰落

对神圣者巫术式的利用的终结

宗教的生物心理学假设

世俗化与去神圣化

246 马丁

《关于世俗化的一般理论》(1961)

杜尔凯姆、帕森斯、威尔逊⇒

反对关于世俗化的概念

理性主义、马克思主义、存在主义：世俗化的诸种意识形态

单一型、两极型、多元型、混合型

世俗化的模棱两可性

威尔逊

教派与社会(1961)

对特洛伊奇的批判

教派的各种类型

从皈依型到乌托邦型

宗教影响的丧失

费拉罗迪

《非信仰者的神学》(1983)

神圣者之衰退的说法是没有根据的假设

宗教、教会宗教与个人的宗教性

宗教的 descalizing

对于元人的需要

作为神圣者之管理结构的宗教

多贝拉尔

《世俗化：一个多维度的概念》(1981)

世俗化、宗教变化、宗教参与

世俗化并非具有单线进化性，而是具有可逆性

对“公民宗教”的批评

作为意义体系的宗教

宗教的多元主义

鲁克曼

《无形宗教》(1963)

杜尔凯姆、韦伯、米德、舒茨⇒

作为宗教之社会形式的世界的概念

教会取向的宗教性与个人宗教性

作为神圣宇宙的“私人领域”

自主性、自我表达、自我实现、性、家庭主义

对关于死亡主题的克服

“无形宗教”的不可逆转性

贝格尔

《神圣的帷幕：宗教社会学的理论要素》(1967)

施莱尔马赫、杜尔凯姆、韦伯、舒茨⇒

世俗化与多元化

247 宗教体制的官僚化

作为超验者之表征的讽刺

作为“认识之少数派”的宗教

作为“传言”的宗教

世界宗教之中的比较

公民宗教

贝拉

《心灵的习惯》(1985)

杜尔凯姆、韦伯、帕森斯、哈贝马斯、蒂里希⇒

作为分化的宗教进化论

原始宗教、古代宗教、历史宗教、前现代宗教、现代宗教

象征性的宗教体制、宗教行为、宗教组织、社会含义

作为公开事实与宗教和民族之自我理解的公民宗教

个人主义与社会奉献

“谢拉主义”：外在权威与内在意义之间

⇒乌什诺

北美的倾向

斯万森

《诸神之诞生》(1960)

杜尔凯姆⇒

终极价值观

原始宗教性

社会结构与宗教信仰

统治集团

格利勒

《非世俗的人》(1972)

杜尔凯姆、韦伯、詹姆斯、奥托、基尔茨⇒

世俗化的神话

狭隘的象征

新教、天主教与犹太教的同类婚姻

芬恩

《关于世俗化的理论》(1978)

帕森斯⇒

文化、结构与个性之中的不一致性

世俗化的五个阶段

神圣者的范围以及在个体价值观与集体价值观之间的整合

248 莫尔

《身份与神圣者》(1976)

身份的世俗化

客观化、投身参与、仪式、神话

稳定的传统与变化之间的平衡

在人与社会之间具有适应性的普世宗教

格洛克：宗教献身（经验、仪式、意识形态、理性以及结果）

斯达克

《宗教理论》(1987，与 W.S. 班布里奇合作)

波普⇒

宗教性的指示剂：肯定上帝的存在，信仰上帝、奇迹、来生、
恶魔的存在、基督以及他无罪的诞生

信仰、实践、经验与知识

回报与补偿

教会、宗派、教派与膜拜团体

宗教的持久性

7条公理，104个定义，344个命题

宗教经济

罗伯特逊

《全球化：全球文化的社会理论》(1992)

杜尔凯姆、韦伯、西美尔、帕森斯⇒

现代化

全球化

对世俗化主题的冷漠

比较与互动

宗教与全球化

乌什诺

《创造神圣者》(1994)

格洛克、贝拉⇒

意义体系：有神论的、个人主义的、社会科学的、神秘的意义体系

“新意识”

主流宗教

自愿性的工作

起支持作用的小型团体

公共宗教

宗教组织的诸多形式：会众制、主教制、特殊旨趣、学术机构以及公共仪式

欧洲的倾向

249 普拉特

《教会就是一个世界》(1986)

勒·布拉斯⇒

“教会势力范围”

世俗文化与天主教文化

“元社会学”

精神力量

伊萨姆贝尔

《神圣者的意义》(1982)

勒·布拉斯⇒

象征的影响

社会学的人类学

意义、对象与承诺

表现行动的仪式

民间宗教、节日与神圣者

塞归

《基督教与社会：厄恩斯特·特洛伊奇的社会学》(1980)

勒·布拉斯⇒

神学与宗教的非神学学科

非神学的普世学

隐喻性宗教与类比性宗教

对门诺派再洗礼教徒的研究

⇒赫韦尔-列格

勒米

《发展中的教会与社会》(1969, 与 F. 胡塔尔合作)

宗教与其都市化

教会与现代化

未充分分化的社会与充分分化的社会(或者正处于分化状态中的社会)

各种关系的多元化

描述层次与解释层次

⇒沃耶

布尔加拉西

《隐匿的基督教》(1973)

无神论的亚文化、冷漠型的亚文化、官方模式、巫术式的神圣亚文化、先知性的亚文化

250 沃耶

《宗教姿态的社会学》(1973)

勒米⇒

文化机制理论

宗教姿态的自我再生

农业组织工作与宗教活动

赫韦尔-列格

《宗教与记忆》(1993)

塞归⇒

情感共同体
信仰者的后代
与传统分离
从记忆到健忘
后传统的宗教

作为功能的宗教

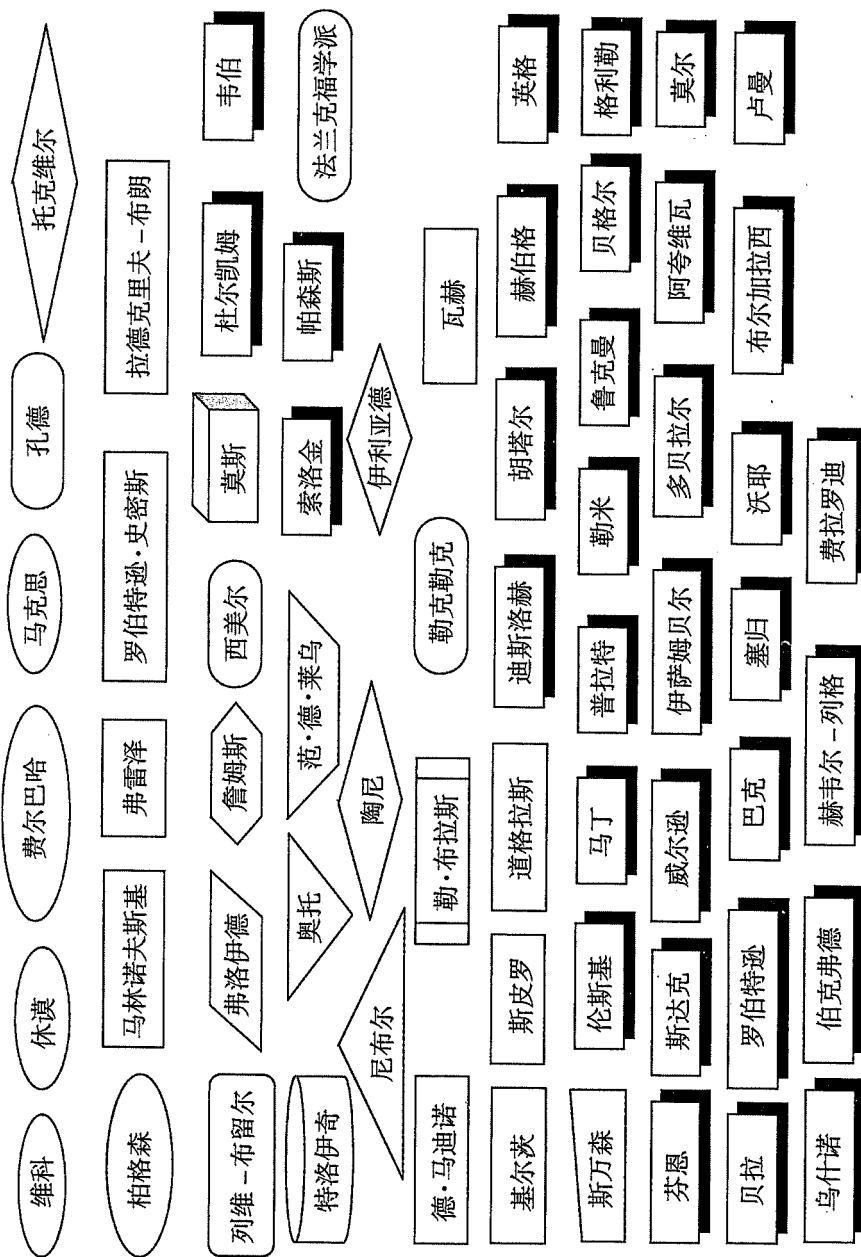
卢曼
《宗教的功能》(1977)
帕森斯→
功能分化性理论
作为体系的社会
环境、体系与世界
全球体系与局部体系(或亚体系)
从不可决定者到可决定者
作为分化的世俗化
宗教体系的自我参照性
元分化:教会
作为关系调节者之组织的复杂性

新兴宗教运动

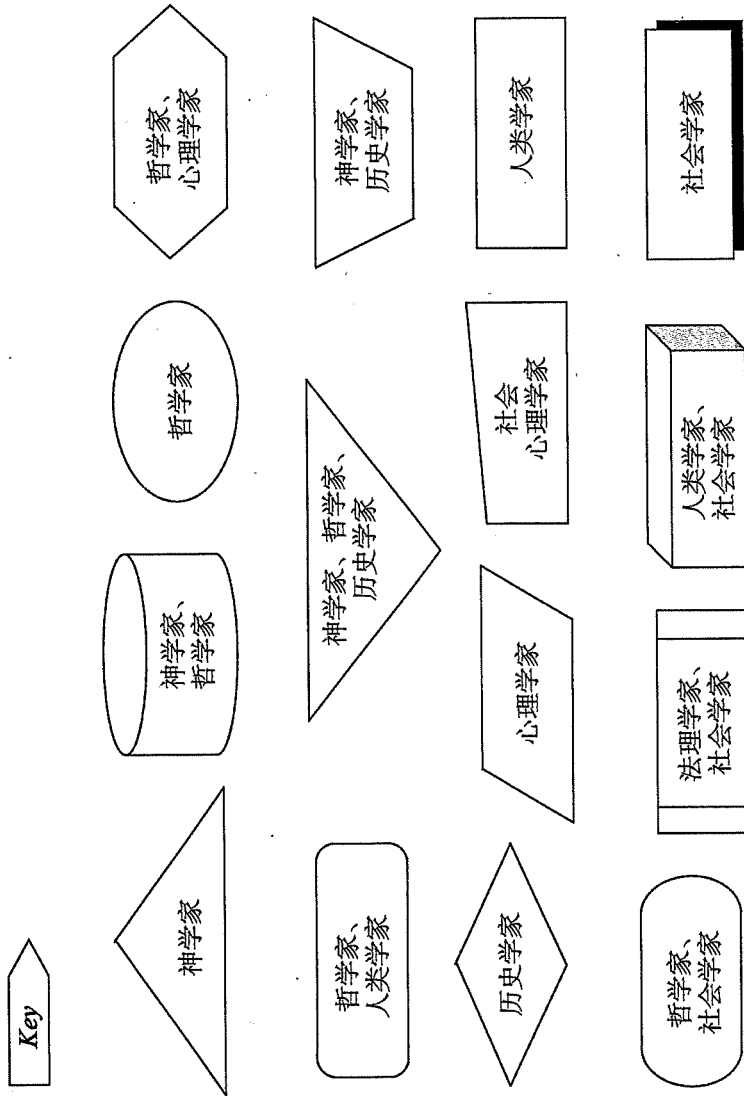
巴克
《成为统一教会的成员:洗脑还是选择?》(1984)
NRM(《新兴宗教运动》)
分析的中立原则
对关键问题的各种终极答案

伯克弗德
《预言的号角》(1975)
对“耶和华见证会”的调查
关于宗教运动的概念
宗教社会学的孤立

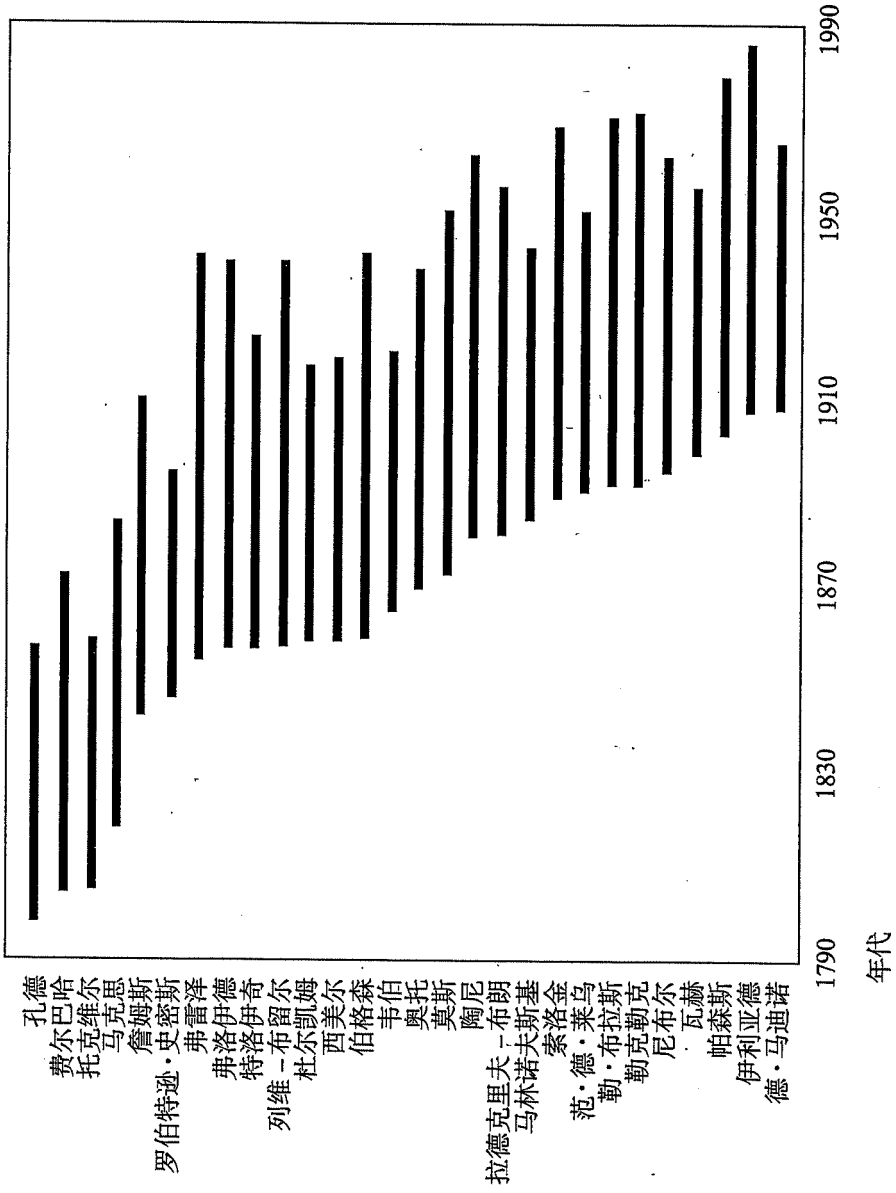
一般性图表



一般性图表图形示意

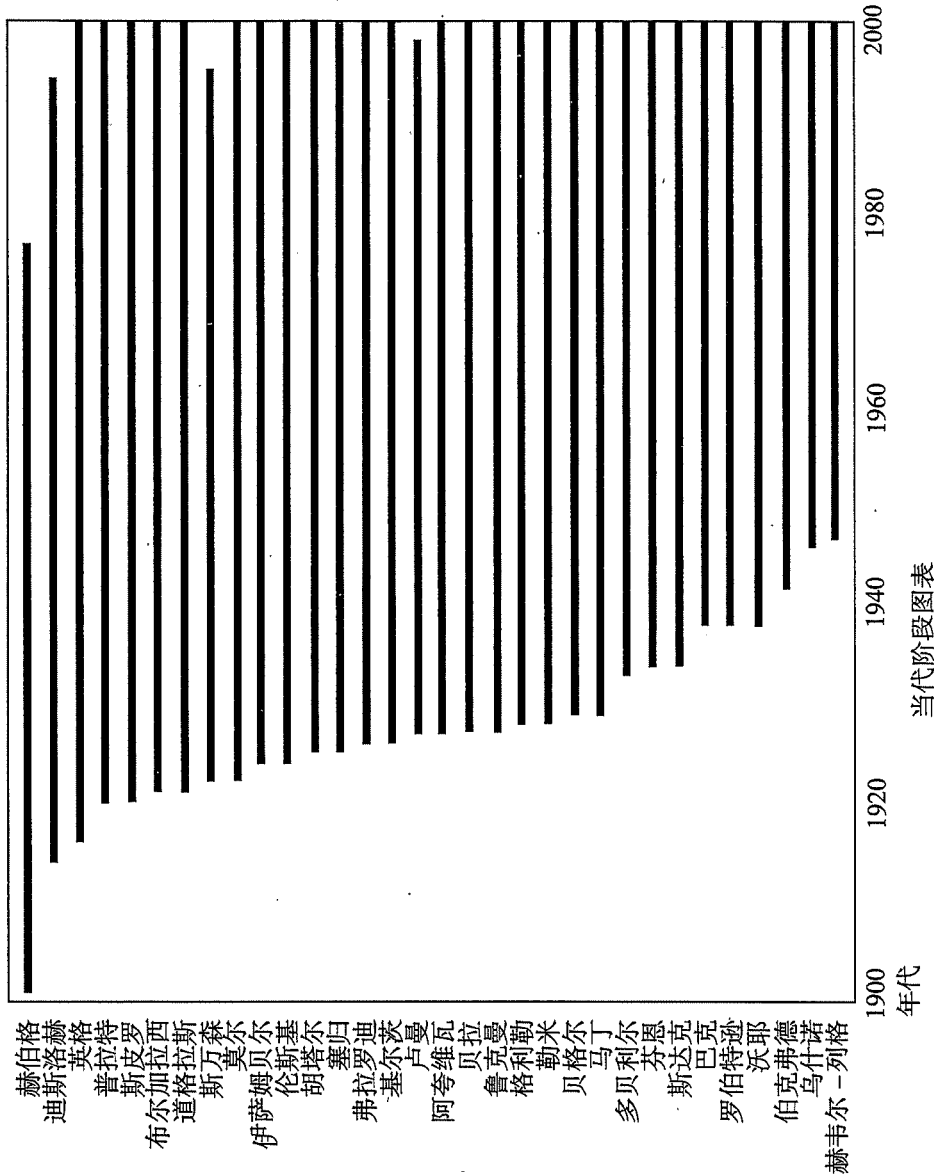


作者、影响、关键概念、主题的相关线索



古典时期图表

作者



作者

作者、影响、关键概念、主题的相关线索

- Abraham, J. H. 1973. *Origins and Growth of Sociology*. Harmondsworth: Penguin.
- Acquaviva, S. S. 1971. *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*. Milan: Comunità.
[Reprint: Mondadori, Milan, 1992.]
- . 1979. *The Eclipse of the Holy in Industrial Society*. London: Blackwell.
- . 1979. *Il seme religioso della rivolta*. Milan: Rusconi.
- . 1990. *Eros, morte ed esperienza religiosa*. Rome and Bari: Laterza.
- Acquaviva, S. S., and E. Pace. 1996. *Sociologia delle religioni. Problemi e prospettive*. Rome: Borla.
- Acquaviva, S. S., and R. Stella. 1989. *Fine di un'ideologia: La secolarizzazione*. Rome: Borla.

- Adorno, T. W. 1975. "The Stars Down the Earth: the Los Angeles Times' Astrology Columns." In *Soziologische Schriften*. Vol.2. Frankfurt: Suhrkamp.
- . [1966] 1990. *Negative Dialectics*. Vol.1. Translated by E. B. Ashton. New York: Continuum. [Original edition in German.]
- . [1951] 1993. *Minima Moralia: Reflections from a Damaged Life*. London: Verso. [Original edition in German.]
- Aron, R. 1970. *Main Currents in Sociological Thought*. New York: Doubleday. 2 vols.
- . [1955] 1977. *The Opium of the Intellectuals*. Reprint. Westport, CT: Greenwood.
- . 1998. *Main Currents in Sociological Thought*. Vol. 1. New Brunswick, NJ: Transaction.
- Austin, J. L. 1988. In M. Sbisà and J. O. Urmsson, eds., *How to Do Things with Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bainbridge, W. S., and W. Stark. 1984. "Formal Explanation of Religion: A Progress Report." *Sociological Analysis* 45: 145 – 58.
- Banton, M., ed. 1966. *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock.
- Barker, E. V. 1984. *The Making of a Moonie: Brainwashing or Choice?* Oxford: Blackwell.
- . 1989. *New Religious Movements: A Practical Introduction*. London: HMSO.
- Becker, H. 1932. *Systematic Sociology on the Basis of the Beziehungslehre and Gebildelehre of Leopold von Wiese*. New York: Wiley.
- Beckford, J. A. 1975. *The Trumpet of Prophecy: A sociological Analysis of Jehovah's Witnesses*. Oxford: Blackwell.
- . 1985. *Cult Controversies: The Societal Response to New*

- Religious Movements*. London: Tavistock.
- , ed. 1986. *New Religious Movements and Rapid Social Change*. London: Sage.
- . 1989. *Religion and Advanced Industrial Society*. London: Unwin Hyman.
- Bellah, R.N. 1957. *Tokugawa Religion: The Cultural Roots of Modern Japan*. Glencoe, IL: Free Press.
- . 1964. "Religious Evolution." *American Sociological Review* 29(3):358 – 74.
- . 1967. "Civil Religion in America." *Daedalus* 96:1 – 21.
- . 1968 – 69. *The Religious Situation*. Boston: Beacon. 2 vols.
- . 1970. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York: Harper & Row.
- . 1975. *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. New York: Seabury.
- Bellah, R.N., R Madsen, W.M. Sullivan, A. Swidler, and S. M. Tipton. 1986. *Habits of the Heart*. Berkeley: University of California Press.
- Benedict, R. 1934. *Patterns of Culture*. Boston: Houghton Mifflin.
- ✓ Berger, P. L 1961. *The Precarious Vision*. Garden City, NY: Doubleday.
- . 1967. *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, NY: Doubleday.
- . 1969. *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. Garden City, NY: Doubleday.
- . [1967] 1973. *The Social Reality of Religion*. Harmondsworth: Penguin. [Originally published as: *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, NY: Doubleday, 1967.]
- . 1974. *Pyramids of Sacrifice: Political Ethics and Social*

- Change*. New York: Basic Books.
- . 1979. *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affiliation*. Garden City, NY: Doubleday.
- . 1981. *The Other Side of God: A Polarity in World Religions*. Garden City, NY: Doubleday.
- . 1992. *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*. New York: Free Press.
- . 1997. *Redeeming Laughter: The Comic Dimension of Human Experience*. Hawthorne, NY: Aldine de Gruyter, and Berlin: Walter de Gruyter.
- Berger, P. L., and T. Luckmann. 1966. *The Social Construction of Reality*. Garden City, NY: Doubleday.
- Bergson, H. [1934] 1946. *La Pensee et le mouvant*. Paris: Alcan.
- . [1974] 1986. *The Two Sources of Morality and Religion*. Translated by R. A. Audra and C. Brereton. South Bend, IN: University of Notre Dame Press.
- Blumer, H. 1954. "What Is Wrong with Social Theory?" *American Sociological Review* 19:3-10.
- Boccassino, R 1974. *Etnologia religiosa*. Naples: Edizioni del Delfino.
- Bonanate, U. 1975. *Antropologia e religione*. Turin: Loescher.
- Boulard, F, and J. Remy. 1968. *Pratique religieuse urbaine et regions culturelles*. Paris: Éditions Ouvrières.
- Buber, M. 1952. *Das Problem des Menschen*. Heidelberg: L. Schneider.
- Bucaro, G. 1988. *Filosofia della religione: Forme e figure*. 2nd ed. Rome: Citta Nuova.
- Burgalassi, S. 1967. *Italiani in chiesa: Analisi sociologica del comportamento religioso*. Brescia: Morcelliana.
- . 1968. *Il comportamento religioso degli italiani: Tre saggi di analisi socio-religiose*. Florence: Vallecchi.

- . 1970a. *Le cristianita nascoste: Dove va la cristianita italiana?* Bologna: Dehoniane.
- . 1970b. *Preti in crisi? Tendenze sociologiche del clero italiano*. Fossano: Esperienze.
- Candeloro, G. 1966. “Prefazione” [Preface], in A. de Tocqueville, *La democrazia in America*. G. Candeloro, ed. Milan: Rizzoli.
- Casanova, J. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cassirer, E. 1962. *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Cavalli, L. 1968. *Max Weber: Religione e società*. Bologna: II Mulino.
- Cazeneuve, J. 1968. *Sociologie de Marcel Mauss*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Cesareo, V., R. Cipriani, F. Garelli, C. Lanzetti, and G. Rovati, G. 1995. *La religiosità in Italia*. Milan: Mondadori.
- Champion, F. and D. Hervieu-Léger, eds. 1990. *De l'émotion en religion*. Paris: Centurion.
- Cipriani, R, ed. 1986. *La teoria critica della religione*. Rome: Borla.
- . 1988a. *Claude Lévi-Strauss: Una introduzione*. Rome: Armando.
- . 1988b. *La religione diffusa: Teoria e prassi*. Rome: Borla.
- Cocchiara, G. 1965. “Prefazione” [Preface], in J. G. Frazer, *Il ramo d'oro Studio sulla magia e la religione* [*The Golden Bough*]. Turin: Boringhieri.
- Codrington, R. H. 1891. *The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folklore*. Oxford: Clarendon.
- Coleman J. S. 1990. *Foundations of Social Theory*. Cambridge MA: Harvard University Press.

- Collard E. 1952. "Commentaire de la carte de la pratique dominicale en Belgique." *Lumen Vitae* 4:644-52.
- Comte A. [1830-42] 1967. *Corso di filosofia positiva*. F. Ferrarotti, ed. Turin: UTET. 2 vols. [Original edition: *Cours de philosophie positive*. Paris: Ed. Rouen; reprint: Paris: Société Positiviste, 1892; text uses Italian edition: 1967.]
- . 1851-54. *Système de politique positive, ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*. Paris: L. Mathias.
- . 1852. *Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle, en onze entretiens systématiques entre une femme et un prêtre de l'humanité*. Paris: Chez l'auteur et chez Carilian-Goeury et V. Dalmont.
- Corradi C. 1993. "Conclusioni: L'attore religioso del moderno." In R. Cipriani, ed., *Sentieri della Religiosità: Un'indagine a Roma*, 263-66. Brescia: Morcelliana.
- de Martino, E. 1941. *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Bari and Rome: Laterza.
- . 1958. *Morte e pianto rituale nel mondo antico: Dal lamento pagano al pianto di Maria*. Turin: Boringhieri.
- . 1960. *Sud e magia*. Milan: Feltrinelli.
- . 1961. *La terra del rimorso: Contributo a una storia religiosa del sud*. Milan: Il Saggiatore.
- . 1962. *Furore, simbolo, valore*. Milan: Il Saggiatore.
- . [1948] 1973. *Il mondo magico: Prolegomeni a una storia del magismo*. Turin: Boringhieri.
- . 1975. *Mondo popolare e magia in Lucania*. Rome and Matera: Basilicata.
- , ed. 1976. *Magia e civiltà*. Milan: Garzanti.
- . 1977. *La fine del mondo*. Turin: Einaudi.
- Demarchi, F., ed. 1988. *Wilhelm Schmidt: Un etnologo sempre attuale*. Bologna: Dehoniane.

- Desroche, H. 1955. *Les Shakers américains: D' un néochristianisme à un pré-socialisme*. Paris: Éditions du Minuit.
- . 1962. *Marxisme et religions*. Paris: Presses Universitaires de France.
- . 1965. *Socialismes et sociologie religieuse*. Paris: Cujas.
- . 1968. *Sociologies religieuses*. Paris: Presses Universitaires de France.
- . 1969. *Dieux d'hommes: Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'Ère Chrétienne*. Paris and the Hague: Mouton.
- . 1972. *L'homme et ses religions: Sciences humaines et expériences religieuses*. Paris: Éditions du Cerf.
- . 1974. *Les religions de contrebande: Essai sur les phénomènes religieux en époques critiques*. Paris: Mame.
- Desroché, H., and J. Séguéy, eds. 1970. *Introduction aux sciences humaines des religions*. Paris: Cujas.
- di Nola, A. M. 1974. *Antropologia religiosa: Introduzione al problema e campioni di ricerca*. Florence: Vallecchi.
- Dobbelaere, K. 1981. "Secularization: A Multi-Dimensional Concept" *Current Sociology* 29:2.
- Douglas, M. 1966. *Purity and Danger*. London: Routledge and Kegan Paul.
- . 1970. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. Harmondsworth: Penguin.
- . 1975. *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*. London: Routledge and Kegan Paul.
- . 1982. *In the Active Voice*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Dumais, A. 1997. *Historicité et foi chrétienne: Une lecture du théologien Ernst Treoltzsch*. Québec City: Les Presses de l'Université Laval.
- Durkheim, E. [1898] 1996. "De la définition des phénomènes religieux," *L'Année Sociologique* 2:1–28.

- . 1996. *Per una definizione dei fenomeni religiosi*. Rome: Armando.
- . [1912] 1995. *The Elementary Forms of the Religious Life: The Totemic System in Australia*. Translated by K. E. Fields. New York: Free Press. [Original edition in French.]
- Eliade, M. [1948] 1976. *Trattato di storia delle religioni*. Torino: Boringhieri. [Original edition in French: *Traité d'histoire des religions*. Paris: Payot.]
- . [1952] 1991. *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*. Translated by P. Mairet. Princeton, NJ: Princeton University Press. [Original edition in French.]
- . [1949] 1991. *Myth of the Eternal Return: Or Cosmos and History*. Translated by W. R. Trask. Princeton, NJ: Princeton University Press. [Original edition in French.]
- . [1958] 1996. *Patterns in Comparative Religion*. Translated by R. Sheed. Reprint. Lincoln: University of Nebraska Press.
- . 1998. *Myth and Reality*. Reprint. Prospect Heights, IL: Waveland.
- Evans-Pritchard, E. E. 1956. *Nuer Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1965. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1971. *Teorie sulla religione primitiva*. Introduction by V. Lanternari. Florence: Sansoni.
- Fenn, R. K. 1969. "The Secularization of Values: Analytical Framework for the Study of Secularization." *Journal for the Scientific Study of Religion* 1:112-24.
- . 1970. "The Process of Secularization: A Post-Parsonian View." *Journal for the Scientific Study of Religion* 2: 117-36.
- . 1978. *Toward a Theory of Secularization*. Storrs, CT:

- Society for the Scientific Study of Religion.
- Ferguson, A. [1767] 1980. *An Essay on the History of Civil Society*. Reprint. New Brunswick, NJ: Transaction. [Original published in Edinburgh.]
- Ferrarotti, F. 1965. *Cultorologia del sacro e del profano*. G. Harrison, ed. Milan: Feltrinelli.
- . 1970. *Toward the Social Production of the Sacred*. San Diego, CA: Essay.
- . 1983. “Il paradosso del sacro.” Rome-Bari: Laterza.
- . 1984. “The Paradox of the Sacred.” *International Journal of Sociology* 14(2):3–108.
- . [1983] 1987. *A Theology for Non-Believers: post-Christian and post-Marxist Reflections*. Millwood, NY: Associated Faculty Press.
- . 1993. *Faith without Dogma: The Place of Religion in Postmodern Societies*. New Brunswick, NJ: Transaction.
- . 1990. *Una fede senza dogmi*. Rome-Bari: Laterza.
- Feuerbach, L. A. 1839. *Über Philosophie und Christentum* (On Philosophy and Christianity).
- . [1830] 1980. *Thoughts on Death and Immortality*. Translated by J. A. Massey. Berkeley: University of California Press. [Original published in German anonymously.]
- . [1841] 1989. *The Essence of Christianity*. Translated by G. Eliot [M. A. Evans]. Reprint. Amherst, NY: Prometheus Books. [Original edition in German.]
- Filoramo, G. 1984, “Prefazione” [Preface], in G. Videngren, *Fenomenologia della religione*. Bologna: Dehoniane.
- . 1985. *Religione e ragione tra ottocento e novecento*. Rome and Bari: Laterza.
- Finke, R., and R. Stark 1992, *The churching of America—1776—1990: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Firth, R. 1975. *Symbols: Public and Private*. London: George

Allen & Unwin.

Fleischmann, E. 1964. "De Weber À Nietzsche." *Archives Européennes de Sociologie* 5:190-238.

Frazer, J. G. 1887. *Totemism*. Edinburgh: A&C. Black.

———. 1910. *Totemism and Exogamy*. London: Macmillan. 4 vols.

———. [1907-15] 1994. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Oxford: Oxford University Press. [Reprint: 1 vol. abridged ed. London: Macmillan, 1922.]

Freud, S. 1953a. *The Interpretation of Dreams*. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vols. 4, 5. J. Strachey, ed. London: Hogarth. [*Die Traumdeutung*, Leipzig-Wien, 1900 (1899).]

———. 1953b. *Totem and Taboo*. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 13, pp. 1-161. J. Strachey, ed. London: Hogarth. [*Totem und Taboo*, Helle, Leipzig-Wien; Italian edition: *Totem e Tabù*, in *Opere*, vol. 7, pp. 1-64 (1912-14), C. Musatti, ed.; S. Daniele, trans. Boringhieri, Torino.]

———. 1959. *Obsessive Actions and Religious Practices*. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 9, 115-27. J. Strachey, ed. London: Hogarth. ["Zwangsbandlungen und Religionsübungen," *Zeitschrift für Religionspsychologie*, 1 (1, 1907), 4-12.]

———. 1961a. *A Seventeenth Century Demonological Neurosis*. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 19. J. Strachey, ed. London: Hogarth. ["Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert," *Imago*, 4(1, 1923), 1-34.]

———. 1961b. *The Future of an Illusion*. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 21, pp. 5-56. J. Strachey, ed. London: Hogarth.

[*Die Zukunft einer Illusion*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig-Wien-Zürich, 1927.]

——. 1961c. *A Religious Experience*. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 21, pp. 167 – 73. J. Strachey, ed. London: Hogarth. [“Ein Religiöse Erlebnis,” *Imago*, 14(1, 1928 [1927]), 7 – 10.]

——. 1964. *Moses and Monotheism*. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 23. J. Strachey, ed. London: Hogarth. [*Der Mann Moses und die Monotheistische Religion: Drei Abhandlungen*, Allert de Lange, Amsterdam, 1939 (1938).]

Fromm, E. [1950] 1958. *Psychoanalysis and Religion*. New Haven, CT: Yale University Press.

Fustel de Coulanges, N. D. [1864] 1980. *The Ancient City*. Reprint. Baltimore: Johns Hopkins University Press. [Original edition in French.]

Garrett, W. R. 1992. “Thinking Religion in the Global Circumstance: A Critique of Roland Robertson’s Globalization Theory.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 3:297 – 303.

✓ Geertz, C. 1960. *The Religion of Java*. Glencoe, IL: Free Press.

——. 1966. “Religion as a Cultural System.” In M. Banton, ed., *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, 1 – 46. London: Tavistock.

——. 1968. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. New Haven, CT: Yale University Press.

Gisel, P. 1992. *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*. Geneva: Labor et Fides.

Glock, C. Y., and R. Stark. 1965. *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand McNally.

——. 1966. *Christian Beliefs and Anti-Semitism*. New York:

- Harper and Row.
- Gollwitzer, H. 1970. *The Christian Faith and the Marxist Criticism of Religion*. Edinburgh: Saint Andrew.
- Grassi, A. M. 1984. *Modelli di filosofia della religione*, Urbino: Quattroventi.
- Greeley, A. M. 1962. "Some Aspects of Interaction Between Religious Groups in an Upper Middle Class Roman Catholic Parish." *Social Compass* 9:39-61.
- . 1963. *Religion and Career: A Study of College Graduates*. New York: Sheed and Ward.
- . 1972a. *The Denominational Society: A Sociological Approach to Religion in America*. Glenview, IL: Scott, Foresman.
- . 1972b. *Unsecular Man: The Persistence of Religion*. New York: Schocken.
- . 1974. *Ecstasy: A Way of Knowing*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- . 1975. *The Sociology of the Paranormal: A Reconnaissance*. Beverly Hills, CA: Sage.
- . 1977. *The American Catholic: A Social Portrait*. New York: Basic Books.
- . 1989. "Protestant and Catholic: Is the Analogical Imagination Extinct?" *American Sociological Review* 54 (4): 485-502.
- Gunn, A. 1922. *Modern French Philosophy: A Study of the Development since Comte*. London: Fisher Unwin.
- Guolo, R., ed. 1996. *Il paradosso della tradizione: Religioni e modernità*. Milan: Guerini e Associati.
- Herberg, W. 1955. *Protestant-Catholic-Jew: An Essay in American Religious Sociology*. Garden City, NY: Doubleday.
- Hervieu-Léger, D. 1973. *De la mission à la protestation: L'évolution des étudiants chrétiens 1965 - 1970*. Paris:

- Éditions du Cerf.
- . 1993. *La religion pour mémoire*. Paris: Éditions du Cerf.
- . 1996. *Religione e memoria*. Bologna: Il Mulino.
- , with D. Champion. 1986. *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris: Éditions du Cerf.
- , with D. Champion. 1989. *Verso un nuovo cristianesimo? Introduzione alla sociologia del cristianesimo occidentale*. Brescia: Queripiana.
- Horkheimer, M. 1931. “Die gegenwärtige Lage der Soziophilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung.” *Frankfurter Universitätsreden* 37:3–6.
- . 1969. “Himmel, Ewigkeit und Schönheit.” *Der Spiegel* 33:108–9.
- . 1970. *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen: Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior*. Hamburg: Furche-Verlag H. Renneback KG.
- Horkheimer, M., and T. W. Adorno. [1947] 1997. *Dialectic of Enlightenment*. Reprint. Oxford-London: Blackwell. [Original edition in German published in Netherlands.]
- Houtart, F. 1957. *Aspects sociologiques du catholicisme américain*. Paris: Les Éditions Ouvrières.
- Houtart, F., and J. Rémy. 1969. *Église et société en mutation*. Paris: Mame.
- . 1974. *Chiesa e società in evoluzione*. Bologna: Dehoniane.
- Houtart, F., and A. Rousseau. 1973. *L'église force anti-révolutionnaire?* Brussels: Éditions Vie Ouvrière and Paris: Les Éditions Ouvrières.
- Hubert, H., and M. Mauss. 1909. *Mélanges d'histoire des religions*. Paris: Alcan.
- Hume, D. 1754–63. *History of England: From the Invasion of Julius Caesar to the Revolution of 1688*. Reprint. Indianapolis, IN: Liberty Fund. 6 vols.

- . [1757] 1969. *Storia naturale della religione*. Florence: La Nuova Italia.
- . (anon.). [1739 – 40] 1986. *A Treatise of Human Nature*. Reprint of 3 vols. in one vol. New York: Viking Penguin.
- . [1758] 1988. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Reprint. Amherst, NY: Prometheus.
- . [1757] 1996. *Four Dissertations: The Natural History of Religion, Of the Passions, Of Tragedy, Of the Standard of Taste*. Reprint. Herndon, VA: Books International.
- . [1777] 1996. *Essays on Suicide and the Immortality of the Soul*. Reprint. Herndon, VA: Books International.
- . [1875] 1996. *Philosophical Works*: T. H. Green and T. H. Green, eds. Bristol: Thoemmes. 4 vols.
- . [1779] 1998. *Dialogue Concerning Natural Religion*. Reprint, 2nd ed. Indianapolis, IN: Hackett.
- Husserl, E. [1950] 1977. *Cartesian Meditations*, vol. 1. Translated by D. Cairns. The Hague: Kluwer/Martinus Nijhoff. [Original edition in German.]
- Isambert, F.-A. 1961. *Christianisme et classe ouvrière*. Paris: Casterman.
- . 1979. *Rite et efficacité symbolique: Essai d'anthropologie symbolique*. Paris: Éditions du Cerf.
- . 1982. *Le sens du sacré: Fête et religion populaire*. Paris: Éditions du Minuit.
- , with P. Ladrière. 1979. *Contraception et avortement*. Paris: CNRS.
- Isambert, F.-A., and J. Terrenoire. 1980. *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France*. Paris: CNRS.
- James, W. [1890] 1912. *Principles of Psychology*. Mineola, NY: Dover.
- . 1904. *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. New York: Longmans.

- . [1902] 1961. *Varieties of Religious Experience: A Study in Human Understanding*. New York: Collier Macmillan.
- Jung, C. G. [1942] 1954. *Das Wandlungssymbol in der Messe*. Olten: Walter Verlag.
- . 1958. *Psychology and Religion*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Kerenyi, K. 1969. "Introduzione." In S. Freud, *Totem e Tabù*. Translated by S. Daniele, 7–22. Turin: Boringhieri.
- Lambert, Y. 1991. "La 'Tour de Babel' des définitions de la religion." *Social Compass* 38(1):73–85.
- Le Bras, G. 1955–56. *Études de sociologie religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France. 2 vols.
- Leclercq, J. 1948. *Introduction à la sociologie*. Louvain: IRES.
- . 1955. "Sociologie religieuse et théologie." In *Actes du IV^e Congrès De Sociologie Religieuse*. Paris: Éditions Ouvrières.
- Léger, D. and B. Hervieu 1983. *Des communautés pour des temps difficiles: Néo-ruraux ou nouveaux moines*. Paris: Centurion.
- Lenski, G. 1961. *The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics and Family Life*. Garden City, NY: Doubleday.
- Lepenes, W. 1988. *Between Literature and Science: The Rise of Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levy-Bruhl, L. [1931] 1935. *Primitives and the Supernatural*. New York: E. P. Dutton. [Original edition in French.]
- . 1938. *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*. Paris: Alcan.
- . 1973. *Sovrannaturale e natura nella mentalità primitiva*. Rome: Newton Compton. [Original edition in French.]
- Luckmann, T. [1963] 1967. *The Invisible Religion: The Transformation of Symbols in Industrial Society*. New York: Macmillan. [Original edition in German.]

- Luhmann, N. [1977] 1991. *Funzione della religione*. Introduction and translated by S. Belardinelli, ed. [Original edition in German: *Funktion der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.]
- Maduro, O. 1979. *Religión y lucha de clases*. Caracas: Editorial Ateneo de Caracas.
- Malinowski, B. 1915. "The Natives of Mailu: Preliminary Results of the Robert Mond Research Work in British New Guinea." *Proceedings of the Royal Society of Southern Australia, Adelaide* 39:494 - 706.
- . 1922. *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge.
- . 1944. *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- . 1948. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Glencoe, IL: Free Press.
- Mannhardt, W. 1875 - 77. *Antike Wald-und Feldkulte*. Berlin. 2 vols.
- Martelli, S. 1987. *Marcel Mauss: Una introduzione*. Rome: Armando.
- Martin, S. 1967. *A Sociology of English Religion*. London: Heinemann.
- . 1969. *The Religious and the Secular: Studies in Secularization*. London: Routledge & Kegan Paul.
- . 1978a. *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell.
- . 1978b. *The Dilemmas of Contemporary Religion*. Oxford: Blackwell.
- . 1990. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell.
- . 1997. *Does Christianity Cause War?* Oxford: Oxford University Press.
- Marx, K. [1888] 1935. "Theses on Feuerbach." In F. Engels, *Ludwig Feuerbach and on the Outcome of Classical German*

- Philosophy*. C. P. Dutt, ed. New York: International.
- . [1844] 1959. "Towards the Critique of Hegel's Philosophy of Right." In *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*. L. S. Feuer, ed. Garden City, NY: Doubleday.
- . 1973. "Tesi su Feuerbach." In K. Marx and F. Engels, *Scritti sulla Religione*. M. Fedele, ed. Rome: Savelli.
- Mauss, M. 1899. "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice." *L'Année Sociologique* 2:29 – 138.
- . 1902 – 3. "Esquisse d'une théorie générale de la magie." *L'Année Sociologique* 7:1 – 146.
- . 1947. *Manuel d'ethnographie*. Paris: Payot.
- . 1968. "La prière." In *Oeuvres*, vol. 1 (*Les fonctions sociales du sacré*), 357 – 478. Paris: Editions du Minuit.
- . 1975. *Teoria generale della magia*. Rome: Newton Compton.
- . [1925] 1990. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Translated by W. D. Halls. New York: Norton. [Original edition in French.]
- Mensching, G. 1951. *Sociologie religieuse*. Edited and translated by P. Jundt. Paris: Payot.
- Milani, L. 1974. *Esperienze pastorali*. Florence: Libreria Editrice Fiorentina.
- Millar, J. [1771] 1996. *The Origin of the Distinction of Ranks*. Reprint of 2nd ed., 1806. Herndon, Virginia: Books International.
- Mitzman, A. 1985. *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber*. New Brunswick, NJ: Transaction.
- Mol, H. 1976. *Identity and the Sacred: A Sketch for a New Social-Scientific Theory of Religion*. Oxford: Blackwell.
- , ed. 1978. *Identity and Religion: International Cross-Cultural Approaches*. Beverly Hills, CA: Sage.
- . 1989. "The Secularization of Canada." *Research in the*

- Social Scientific Study of Religion* 1:197 – 215.
- Müller, M. 1889. *Natural Religion*. London.
- Nesti, A. 1985. *Il religioso implicito*. Rome: Ianaua.
- Niebuhr, H. R. [1929] 1972. *The Social Sources of Denominationalism*. New York: World.
- Niebuhr, R. 1932. *Moral Man and Immoral Society*. New York: Scribners.
- Nietzsche, F. W. [1886] 1989. *Beyond Good and Evil*. Translated by W. Kaufmann. New York: Random House. [Original edition in German.]
- Olivetti, M. M. 1992. *Analogia del soggetto*. Rome and Bari: Laterza.
- Otto, R. [1917] 1958. *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*. Oxford: Oxford University Press. [Original edition in German.]
- Pace, E. 1996. In Acquaviva, S. S., and E. Pace, eds., *Sociologia delle religioni. Problemi e prospettive*, Rome: La Nuova Italia Scientifica.
- Parinetto, L. 1976. *Né dio, né capitale: Marx, marxismo, religione*. Milan: Contemporanea Edizioni.
- Parsons, T. 1962. "In Memoriam: Richard Henry Tawney (1880 – 1962)." *American Sociological Review* 27 (6): 880 – 90.
- . 1963. "Christianity and Modern Industrial Society." In E. Tiryakiari, ed., *Sociological Theory, Values, and Socio-cultural Change: Essays in Honor of Pitirim A. Sorokiri*. Glencoe, IL: Free Press.
- . 1968. "Emile Durkheim." In D. L. Sills, ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 4, 311 – 19. New York: Macmillan.
- . 1972. "Religious Perspectives in Sociology and Social Psychology." In W. A. Lessa and E. Z. Vogt, eds., *Reader*

- in Comparative Religion*, 88 – 93. New York: Harper & Row.
- . 1978. “Durkheim on Religion Revisited.” In *Action Theory and the Human Condition*, 213 – 32. New York: Free Press.
- Pettazzoni, R. 1965. *L'essere supremo nelle religioni primitive*. Turin: Einaudi.
- Pinard de la Boullaye, H. 1922. *L'étude comparée des religions: Essai critique*. Paris: Beauchesne. [3 vols.: vol. 1 contains the study proper; vol. 2 deals with the methods; vol. 3 contains alphabetic tables.]
- Popper, K. R. 1969. *Conjectures and Refutations*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Poulat, É. 1957. *Les cahiers manuscrits de Fourier*. Paris: Éditions du Minuit.
- . 1961. *Le “Journal d'un prêtre d'après-demain” (1902 – 1903) de l'abbé Calippe*. Paris: Casterman.
- . 1962. *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*. Paris: Casterman.
- . 1965. *Naissance des prêtres ouvriers*. Paris: Casterman.
- . 1969. *Intégrisme et catholicisme intégral*. Paris: Casterman.
- . 1972. *Une oeuvre clandestine d'Henri Bremond: “Sylvain Leblanc. Un clerc qui n'a pas trahi: Alfred Loisy d'après ses mémoires (1931)”*. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura.
- . 1982. *Modernistica: Horizons, physionomies, débats*. Paris: Nouvelles Éditions Latines.
- . 1986. *L'Église, c'est un monde: L'Éclésiosphère*. Paris: Éditions du Cerf.
- . 1987. *Liberté, laïcité: La guerre des deux Frances et le principe de la modernité*. Paris: Éditions du Cerf.
- . 1988. *Poussières de raison. Esquisses de météosociologie*

- dans un monde au risque de l'homme*. Paris: Éditions du Cerf.
- . 1993. "L'Europe religieuse des États." In G. Vincent and J.-P. Willaime, eds., *Religions et transformations de l'Europe*. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg.
- . 1996. *L'era post-cristiana. Un uomo uscito da Dio*. Turin: SEI.
- Poulat, É., et al. 1961. *Priests and Workers: An Anglo-French Discussion*. London: SCM.
- Prandi, C. 1989. *Lucien Lévy-Bruhl: Una introduzione*. Rome: Armando.
- Prontera, A. 1991. "Henri Bergson." In *Novecento filosofico e scientifico: Protagonisti*. A. Negri, ed. Vol. 1, 767–77. Settimo Milanese: Marzorati.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1922. *The Andaman Islanders*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1952. *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses*. Glencoe, IL: Free Press.
- Rémy, J. 1981. "Micro ou Macro Sociologie du Religieux." *Actes 16ème conférence internationale de sociologie des religions*, 23–45. Lausanne: CISR.
- Robertson, R. 1970. *The Sociological Interpretation of Religion*. Oxford: Blackwell.
- , ed. 1971. *Sociology of Religion: Selected Readings*. Harmondsworth: Penguin.
- . 1978. *Meaning and Change: Explorations in the Cultural Sociology of Modern Society*. Oxford: Blackwell.
- . 1982. "Parsons on the Evolutionary Significance of American Religion." *Sociological Analysis* 4:307–26.
- . 1987. "From Secularization to Globalization." *Journal of Oriental Studies* 1:28–32.
- . 1992. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage.

- Saint-Simon, C. H. de. 1975. *Opere*. M. T. Pichetto, ed. Turin: UTET.
- Schleiermacher, F. D. E. [1799] 1988. *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*. Cambridge, England: Cambridge University Press. [Original edition in German.]
- . 1821. *The Christian Faith*. Schmidt, W. 1934. *Manuale di storia comparata delle religioni*. Brescia: Morcelliana.
- Schutz, A. 1962. *Collected Papers*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Séguy, J. 1970. “Introduction au sciences humaines des religions.” In *Panorama des Sciences des religions*, pp. 37 – 52. Paris: Cujas.
- . 1971. “Une sociologie des sociétés imaginées: Monachisme et utopie.” *Annales, E. S. C*, 2:328 – 54.
- . 1972. “Max Weber et la sociologie historique des religions.” *Archives de Sociologie des Religions*, 1:71 – 103.
- . 1973. *Le Conflits du Dialogue*. Paris: Éditions du CerE.
- . 1977. *Les assemblees anabaptistes-mennonites de France*. Paris and the Hague: Mouton.
- . 1980. *Christianisme et société: Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*. Paris: Éditions du Cerf.
- . 1984a. “Pour une sociologie de l’ordre religieux.” *Archives de sciences sociales des religions* 57(1):55 – 68.
- . 1984b. “Charisme, Prophétie, Religion Populaire.” *Archives de sciences sociales des religions* 57(2):153 – 68.
- . 1986. “Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber.” *Archives de sciences sociales des religions* 51(1):127 – 38.
- . 1988. “L’approche wébérienne des phénomènes religieux.” In R. Cipriani and M. I. Maciotti, eds., *Omaggio a Ferrarotti*, 163 – 85. Rome: SIARES.
- . 1989. “Un cas d’institutionnalisation du croire: Les

- assemblées anabaptistes-mennonites de France.” *Recherches de Science Religieuse*, 2:165 – 96.
- . 1993. “Messianismes et millénarisme. Ou de l’attente comme catégorie de l’agir social” In F. Chazel, ed., *Action collective et mouvements sociaux*. Paris: Presses Universitaires de France.
- . 1994a. *Cristianesimo e società. La socioogia di Ernst Troeltsch*. Introdution by C. Prandi. Brescia: Morcelliana.
- . 1994b. “In memoriam: Henri Desroche (1914 – 1994).” *Archives de sciences sociales des religions*, 87:5 – 12.
- . 1996. In *Il paradosso della tradizione: Religioni e modernità*, Guolo, R, ed. Milan: Guerini e Associati. Simmel, G. 1908. *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- . [1900] 1990. *The Philosophy of Money*. London: Routledge. [Original edition in German.]
- . [1906, 1912] 1997. *Essays on Religion*. H. J. Helle, ed. New Haven, CT: Yale University Press. [Original edition in German.]
- Sironneau, J. P. 1982. *Sécularisation et religions politiques*. Paris and the Hague: Mouton.
- Skorupski, J. 1983. *Symbol and Theory: A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, W. Robertson. [1889] 1956. *The Religion of the Semites*. New York: Meridian.
- Sorokin, P. 1957. *Social and Cultural Dynamics*. Boston: Porter Sargent.
- Spencer, H. 1882 – 85. *Principles of Sociology*. London: Williams and Norgate. 2 vols.
- Spinoza, B. (anon.). [1670] 1991. *Tractatus Theologico-Politicus*. 2nd ed. Translated by S. Shirley. Leiden: Brill. [Original edition in Latin, published in Amsterdam.]

- Spiro, M. E. [1978] 1996. *Burmese Supernaturalism*. New Brunswick, NJ: Transaction.
- Starbuck, E. D. 1899. *The Psychology of Religion: An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness*. New York: Charles Scribner's Sons.
- ✓ Stark, R. 1985. "From Church-Sect to Religious Economies." In P. E. Hammond, ed., *The Sacred in a Post-Secular Age*, 139–49. Berkeley: University of California Press.
- ✓ Stark, R., and W. S. Bainbridge. 1980. "Towards a Theory of Religion: Religious Commitment." *Journal for the Scientific Study of Religion* 2:114–28.
- . 1985. *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press.
- . 1987. *A Theory of Religion*. Bern and New York: Peter Lang.
- . 1996. *Religion, Deviance, and Social Control*. New York: Routledge.
- Stark, R., and C. Y. Glock. 1968. *American Piety: The Nature of Religious Commitment*. Berkeley: University of California Press.
- Stark, R., and L. R. Iannaccone. 1994. "A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe." *Journal for the Scientific Study of Religion* 3:230–52.
- Swanson, G. E. 1960. *The Birth of the Gods: The Origin of Primitive Beliefs*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- . 1968. "Modern Secularity." In D. Cutler, ed., *The Religious Situation: 1968*. Boston: Beacon.
- . 1971. "Life with God." *Journal for the Scientific Study of Religion* XX:169–99.
- . 1986. "Immanence and Transcendence." *Sociological Analysis* 47(3):189–213.

- Swatos, W. 1975. "Monopolism, Pluralism, Acceptance, and Rejection: An Integrated Model for Church-Sect Theory." *Review of Religious Research* 3:174 – 85.
- Tawney, R. H. 1975. *Opere*. F. Ferrarotti, ed. Torino: UTET.
- . [1926, 1936] 1977. *Religion and the Rise of Capitalism*. London: Murray. *The Religious Situation*. 1968. Annual.
- Tocqueville, A. de. 1856. *L'Ancien Régime e la Révolution*. Paris.
- . 1996. *La democrazia in America*. G. Candeloro, ed. Milan: Rizzoli.
- Towler, R. 1974. *Homo Religiosus: Sociological Problems in the Study of Religion*. London: Constable.
- Troeltsch, E. [1912] 1976. *The Social Teaching of the Christian Churches*. Chicago: University of Chicago Press. [Original edition in German.]
- Tschannen, O. 1992. *Les théories de la sécularisation*. Geneva: Droz.
- Turner, B. S. 1991. *Religion and Social Theory*. London: Sage.
- Turner, V. W. 1967. *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- . 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine.
- Turner, V. W., and E. Turner. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press.
- Tylor, E. B. [1871] 1958. *Primitive Culture*. Vol. 1: *The Origins of Culture*; vol. 2: *Religion in Primitive Culture*. New York: Harper & Row.
- van der Leeuw, G. [1933] 1986. *Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology*. Princeton, NJ: Princeton University Press. 2 vols. [Original edition in Ger-

man.]

- van Gennep, A. [1909] 1961. *The Rites of Passage*. Translated by M. B. Vizedon and G. L. Caffee. Chicago: University of Chicago Press. [Original edition in French.]
- Vico, G. [1844] 1984. *The New Science of Giambattista Vico*. Translated by T. G. Bergin and M. H. Fisch. Ithaca, NY: Cornell University Press. [Based on 3rd ed. of original work, published in 1744.]
- Voyé, L. 1973. *Sociologie du geste religieux: De l'analyse de la pratique dominicale en Belgique à une interprétation théorique*. Brussels: Les Éditions Vie Ouvrière.
- , ed. 1996. *Figures des dieux: Rites et mouvements religieux: Hommage à Jean Rémy*. Brussels: De Boeck Université.
- Voyé, L., Bawin-LeGros, B., Kerkhofs, J., and Dobbelaere, K. 1992. *Belges, heureux et satisfaits: les valeurs des Belges dans les années 90*. Brussels: De Boeck Université.
- Voyé, L., Dobbelaere, K., Rémy, J., and Billiet, J., eds. 1985. *La Belgique et ses Dieux: Églises, mouvements religieux et laïques*. Louvain-la-Neuve: Cabay.
- , eds. 1992. *Belges, heureux et satisfaits: Les valeurs des belges dans les années 90*. Brussels: De Boeck Université.
- Wach, J. 1944. *Sociology of Religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Weber, M. 1906. "Kirchen." *Frankfurter Zeitung*, 13 April; "Sekten." *Frankfurter Zeitung*, 15 April; "'Kirchen' und 'Sekten' in Nordamerika," *Christliche Welt*, 20.
- . 1920 – 21; 1922 – 23. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: Mohr.
- . 1922. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr.
- . 1962a. "Science as a Vocation." In *From Max Weber: Essays in Sociology*, 129 – 56. Translated by H. H. Gerth. H. H. Gerth and C. W. Mills, eds. New York: Oxford

- University Press. [1st Galaxy edition, 1958.]
- . 1962b. “The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism.” In *From Max Weber: Essays in Sociology*, 302–22. Translated by H. H. Gerth. H. H. Gerth and C. W. Mills, eds. New York: Oxford University Press. [1st Galaxy edition, 1958.]
- . 1962c. “Religious Rejections of the World.” In *From Max Weber: Essays in Sociology*, 323–59. Translated by H. H. Gerth. H. H. Gerth and C. W. Mills, eds. New York: Oxford University Press. [1st Galaxy edition, 1958.]
- . [1921–22] 1976a. *Sociologia delle Religioni*. C. Sebastiani, ed. Torino: Utet. 2 vols.
- . [1904–5] 1976b. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Allen and Unwin.
- . 1978. *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*. G. Roth and C. Wittich, eds. Berkeley: University of California Press. 2 vols.
- . [1917–19] 1990. *Ancient Judaism*. D. Martindale, ed. Translated by H. H. Gerth. New York: Free Press. [Original edition in German.]
- . [1915] 1990. *The Religion of China: Confucianism and Taoism*. C. K. Yang, ed. New York: Free Press. [Original edition in German.]
- . [1920–23] 1990. *The Sociology of Religion*. Translated by E. Fischhoff. Boston: Beacon. [Original edition in German, 3 vols.]
- . [1916–17] 1992. *Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. [Original edition in German.]
- . [1904–6] 1998. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by T. Parsons. 2nd rev. ed. Los Angeles: Roxbury. [Original edition in German.]

- Whimster, S. 1995. "Max Weber on the Erotic and Some Comparisons with the Work of Foucault." *International Sociology* 10(4):447-62.
- Whimster, S., and S. Lash, eds. 1987. *Max Weber, Rationality and Modernity*. London: Unwin Hyman.
- Widengren, G. 1969. *Religionsphänomenologie*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Wilson, B. 1961. *Sects and Society*. Berkeley: University of California Press.
- . 1976. *Contemporary Transformations of Religion*. New York: Oxford University Press.
- . 1982. *Religion in Sociological Perspective*. New York: Oxford University Press.
- Wilson, B., and K. Dobbelaere. 1994. *A Time to Chant: The Soka Gakkai Buddhists in Britain*. Oxford: Clarendon, Oxford University Press.
- Wuthnow, R. 1976. *The Consciousness Reformation*. Berkeley: University of California Press.
- . 1978. *Experimentation in American Religion: The New Mysticism and Their Implications for the Churches*. Berkeley: University of California Press.
- . 1987. *Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis*. Berkeley: University of California Press.
- . 1988. *The Restructuring of American Religion: Society and Faith since World War II*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- . 1989a. *Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment and European Socialism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . 1989b. *The Struggle for America's Soul: Evangelicals, Liberals, and Secularism*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- . 1991. *Acts of Compassion*. Princeton, NJ: Princeton

- University Press.
- . 1994a. *Christianity in the 21st Century*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1994b. *Producing the Sacred: An Essay on Public Religion*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- . 1994c. *Sharing the Journey: Support Groups and America's New Quest for Community*. New York: Free Press.
- Yinger, J. M. 1957. *Religion, Society and the Individual*. New York: Macmillan.
- . 1965. *Toward a Field Theory of Religion*. New York: McGraw-Hill.
- . 1970. *The Scientific Study of Religion*. New York: McGraw-Hill.
- Young, L. A., ed. 1997. *Rational Choice Theory and Religion*. New York: Routledge.
- Zadra, D., ed. 1969. *Sociologia della Religione: Testi e Documenti*. Milan: Hoepli.

- Abraham, J. H., 亚伯拉罕, 70
Acquaviva, S. S., 阿夸维瓦, 167, 169, 226, 228
Adorno, T. W., 阿多尔诺, 139-141
Aron, R., 阿罗恩, 28, 33-34, 85
Austin, J. L., 奥斯丁, 210
- Bainbridge, W. S., 班布里奇, 197-199, 201
Banton, M., 本童, 161
Barker, E. B., 巴克, 231-232
Bawin-Legros, B., 巴文-勒格洛斯, 218
Becker, H., 伯克, 124
Beckford, J. A., 伯克弗德, 232-233
Belardinelli, S., 贝拉迪内利, 6, 228
Bellah, R. N., 贝拉, 173, 176, 185-189, 204
Benedict, R., 本尼迪克特, 57
Berger, P. L., 贝格尔, 19-21, 41, 66, 173, 179,
181-184

Bergson, H. , 柏格森, 16, 37-41
Billiet, J. , 比列特, 176
Blumer, H. , 布鲁默, 9
Boccassino, R. , 波卡西诺, 43
Bonanate, U. , 波纳那特, 44
Boulard, F. , 布拉尔, 149
Bremond, H. , 布勒蒙德, 207
Buber, M. , 布伯, 22, 139
Bucaro, G. , 布卡罗, 19, 24
Burgalassi, S. , 布尔加拉西, 216-218

Casanova, J. , 加珊诺瓦, 154
Cassirer, E. , 卡西勒, 48
Cavalli, L. , 加瓦利, 76
Cazeneuve, J. , 卡塞努夫, 58-59
Champion, F. , 查姆平, 160, 221
Cipriani, R. , 希普里阿尼, 139-140, 163
Cocchiara, G. , 科克西亚拉, 48
Codrington, R. H. , 科德林顿, 61
Coleman, J. S. , 科勒曼, 201
Collard, E. , 柯拉德, 219
Comte, A. , 孔德, 1, 19, 27-31, 38, 70; 175, 213
Corradi, C. , 科拉迪, 73

De Martino, E. , 德·马迪诺, 135-136
Demarchi, F. , 德马赫, 55
Desroche, H. , 迪斯洛赫, 150-151
Dilthey, W. , 狄尔泰, 114-115, 123, 143, 214-215
Di Nola, A.M. , 德·诺拉, 45-47
Dobbelaere, K. , 多贝拉尔, 173, 176-177, 218
Douglas, M. , 道格拉斯, 162-163
Dumais, A. , 杜梅斯, 124
Durkheim, E. , 杜尔凯姆, 1-4, 7, 28-29, 39, 45, 50-51, 56, 59,
65-74, 89-92, 117, 162, 175, 179, 191, 212-213
Eliade, M. , 伊利亚德, 131-135

- Engels, F., 恩格斯, 23
- Evans-Pritchard, E., 伊文斯-普利查德, 113-114, 162
- Fenn, R. K., 芬恩, 181, 194-195
- Ferguson, A., 费古森, 17
- Ferrarotti, F., 费拉罗迪, 129, 173-175
- Feuerbach, L., 费尔巴哈, 16, 21-23, 25
- Filoramo, G., 弗洛拉莫, 114
- Finke, R., 芬克, 197, 200
- Firth, R., 弗思, 54-55
- Fleischmann, E., 弗勒赫曼, 40
- Fourier, C., 傅立叶, 207
- Frazer, J. G., 弗雷泽, 45, 47-50, 60, 68, 95, 99, 134
- Freud, S., 弗洛伊德, 45, 50, 93-101
- Fromm, E., 弗罗姆, 141-142
- Fustel de Coulanges, N. D., 弗斯特尔·德库兰杰斯
- Garrett, W. R., 加勒特, 202
- Geertz, C., 基尔茨, 157-160, 193
- Gisel, P., 基塞尔, 125
- Glock, C. Y., 格洛克, 196-198
- Gollwitzer, H., 戈尔维茨, 22
- Grassi, A. M., 格拉希, 13
- Greeley, A. M., 格里勒, 192-193
- Gunn, A., 加恩, 37
- Guolo, R., 古沃洛, 212
- Herberg, W., 赫伯格, 153-154, 156, 193
- Hervieu, B., 赫韦尔, 220
- Hervieu-Leger, D., 赫韦尔-列格, 160, 220-223
- Horkheimer, M., 霍克海默, 139-140, 144
- Houtart, Francois, 弗朗索瓦·胡塔尔, 151-152
- Hubert, H., 哈伯特, 56, 65
- Hume, D., 休谟, 16-21, 39
- Husserl, E., 胡塞尔, 6, 144

Iannaccone, L. R., 伊安纳科尼, 197, 200

Isambert, F. A., 伊萨姆贝尔, 209-212

James, H., 詹姆斯, 103

James, W., 詹姆斯, 4-5, 20, 38, 103-107

Jung, C. G., 荣格, 141-142

Kerényi, K., 克伦伊, 95-95

Kerkhofs, J., 克科弗斯, 218

Lambert, Y., 拉姆伯特, 1

Lash, S., 拉什, 84

Le Bras, G., 勒·布拉斯, 146-150, 211

Leclercq, J., 勒克勒克, 149-150

Lenski, G. E., 伦斯基, 156-157, 193

Lepenies, W., 利柏尼斯, 30-31

Lévy-Bruhl, L., 列维-布留尔, 56, 65, 111-113, 160

Luckmann, T., 鲁克曼, 1, 3-6, 66, 173, 179-181

Luhmann, N., 卢曼, 1, 6-8, 225-230

Madsen, R., 马德森, 188

Maduro, O., 马都乐, 26

Malinowski, B., 马林洛夫斯基, 50-53, 113, 117-118

Mannhardt, W., 曼哈德, 48

Martelli, S., 马特利, 57, 61

Martin, D., 马丁, 169-170

Marx, K., 马克思, 16, 23-26, 70, 144

Mauss, M., 莫斯, 56-61

Mensching, G., 门欣, 146

Milani, L., 米拉尼, 216-217

Millar, J., 米拉, 17

Mitzman, A., 米茨曼, 84

Mol, H., 莫尔, 195-196

Müller, M., 缪勒, 68, 73

Nesti, A., 尼斯替, 3

- Niebuhr, H. R., 尼布尔, 104, 130-131, 154
 Niebuhr, R., 尼布尔, 130, 154
 Nietzsche, F., 尼采, 40
- Olivetti, M. M., 奥利维梯, 19-20
 Otto, R., 奥托, 21, 125-128, 142-144
- Pace, E., 佩斯, 226, 228
 Parinetto, L., 帕内托, 25-26
 Parsons, T., 帕森斯, 1, 70, 117-120, 185, 194, 225
 Pettazzoni, R., 彼塔诺尼, 44
 Pinard de la Boullaye, H., 皮纳德·德·拉·布拉耶, 55
 Popper, K., 波普, 198
 Poulat, É., 普拉特, 207-209
 Prandi, C., 普兰迪, 112, 214
 Prontera, A., 普隆特拉, 38-39
- Radcliffe-Brown, A., 拉德克里夫-布朗, 53-56, 113
 Rémy, J., 勒米, 152, 176, 215-216, 218
 Robertson, R., 罗伯特逊, 201-203
- Saint-Simon, C. H., 圣西门, 28
 Schleiermacher, F. D. E., 施莱尔马赫, 20-21, 127, 143-144, 183-184, 186
 Schmidt, W., 施密特, 55
 Schutz, A., 舒茨, 4-6, 160, 180-181
 Séguy, J., 塞归, 2-3, 212-215, 220
 Simmel, G., 西美尔, 1, 75, 84, 87-92
 Sironneau, J. P., 西隆内, 3
 Skorupski, J., 史科鲁普斯基, 54
 Smith, A., 亚当·斯密, 19
 Smith, W. Robertson, 史密斯, W·罗伯特逊, 44-47, 72, 99
 Sorokin, P., 索洛金, 1, 112, 117, 120-121
 Spencer, H., 斯宾塞, 38, 70, 98
 Spiro, M. E., 斯皮罗, 160-162
 Starbuck, E. D., 斯塔伯克, 107

- Stark, R., 斯达克, 196-201
- Stella, R., 斯德拉, 167, 168
- Sullivan, W. M., 舒利文,
- Swanson, G. E., 斯万森, 191-192
- Swatos, W., 斯瓦托斯, 198
- Swidler, A., 斯威德勒, 188
-
- Tawney, R. H., 陶尼, 128-130
- Terrenoire, J., 特勒诺伊勒, 209
- Tipton, S. M., 蒂普顿, 188
- Tocqueville, A. de, 托克维尔, 16, 33-36
- Towler, R., 陶勒, 3
- Troeltsch, E., 特洛伊奇, 83, 123-125, 129, 151, 171, 196, 213-215
- Tschannen, O., 特桑伦, 170, 176
- Turner, B. S., 特纳, 40-41, 162
- Turner, V. W., 特纳, 162
- Tylor, E. B., 泰勒, 43-44, 68, 70, 73, 98, 134
-
- van der Leeuw, G., 范·德·莱乌, 114-116
- van Gennep, A., 范·根尼普, 65, 128
- Vico, G., 维科, 14-16
- Voyé, L., 沃耶, 176, 215, 218-220
-
- Wach, J., 瓦赫, 143-146
- Weber, M., 韦伯, 1-3, 40-41, 75-86, 115, 124, 129, 179, 196, 213-214
- Whimster, S., 威姆斯特, 84
- Widengren, G., 威登格伦, 146
- Wilson, B., 威尔逊, 171-173, 177, 201
- Wuthnow, R., 乌什诺, 203-205
-
- Yinger, J. M., 英格, 154-156
- Young, L. A., 杨, 198
-
- Zadra, D., 扎德拉, 118, 156-158
- Zola, E., 左拉, 57

- Abraham, J. H., 亚伯拉罕, 70
- Acquaviva, Sabino, 阿夸维瓦, 萨比诺, 167-169, 226, 228
- Activism, 行为主义, 120-121
- Acts of Compassion* (Wuthnow), 《同情的行动》(乌什诺), 203
- Adorno, Theodor (Wiesengrund), 阿多尔诺, 瑟沃多, 139-141
- Alienation of the object, 商品的异化, 24
- Altruism, 利他主义, 27
- Andaman Islands religion, 安达曼岛人的宗教, 53-55
- Animals of the Religious Symbolism of the Lele, The* (Douglas), 《勒勒人宗教象征的动物》(道格拉斯), 162
- Animism, 万物有灵论, 43-44, 98
- Anthropological contributions to religion 人类学对宗教研究的贡献
- Frazer and, 弗雷泽和~, 47-50

- Malinowski and, 马林诺夫斯基和~, 50-53
- Mauss and, 莫斯和~, 56-61
- Radcliffe-Brown and, 拉德克里夫-布朗和~, 53-56
- Robertson Smith and, 罗伯特逊·史密斯和~, 44-47
- time line, 时代图表, 62
- Tylor and, 泰勒和~, 43-44,
- Anthropological essence of religion, 宗教的人类学本质, 21-23
- Apostolat Positiviste* (Comte), 《实证哲学教程》(孔德), 29
- Argonauts of the Western Pacific* (Malinowski), 《西太平洋的亚尔古人》
(马林诺夫斯基), 53
- Aristotelianism, 亚里士多德主义, 37
- Aron, Raymond, 阿罗恩, 雷蒙德, 28, 33-34, 85
- Arreton*, 不可言说的, 126
- Art, religious, 宗教的艺术, 85-86
- Arunta community, 阿兰达社团, 73
- Asceticism, 禁欲主义, 80-84, 120-121
- Associational bindings, 协作体, 156
- Astrology, 占星术, 141
- Auschwitz, 奥斯维辛, 141
- Austin, J. L., 奥斯丁, 210
-
- Bainbridge, William S., 班布里奇, 威廉姆, 197-199, 201
- Baptists, 浸礼派, 81, 83
- Barker, Eileen Bartan, 巴克, 艾林·巴坦, 231-232
- Barth, Karl, 巴特, 卡尔, 22, 139
- Baumgarten, Otto, 鲍姆加登, 奥托, 75
- Bawin-Legros, B., 巴文-勒格洛斯, B., 218
- Beckford, James, 伯克弗德, 詹姆斯, 232-233
- Behavior, religious, 宗教的行为, 216-218
- Belardinelli, Sergio, 贝拉迪内利, 塞基俄, 6, 228
- Beliefs, 信念, 68
- Believing descendancy, 有信心的传递, 222
- Bellah, Robert N., 贝拉, 罗伯特, 173, 176, 185-189, 204
- Benedict, Ruth, 本尼迪克特, 鲁思, 57
- Berger, Peter L., 贝格尔, 彼得, 19-21, 41, 66, 173, 179, 181-184
- Bergson, Henry, 柏格森, 亨利, 16, 37-41

- Beyond Belief* (Bellah), 《信仰之外》(贝拉), 187
- Billiet, J., 比列特, 176
- Biopsychology of religion, 宗教生理心理学, 168
- Blumer, Herbert, 布鲁默, 赫伯特, 9
- Boccassino, R., 波卡西诺, 43
- Body-soul dualism, 身一心二元论, 103
- Bonanate, Ugo, 波纳那特, 乌戈, 44
- Boulard, F., 布拉尔, 149
- Broken Covenant, The* (Bellah), 《中断的契约》(贝拉), 188
- Buber, Martin, 布伯, 马丁, 22, 139
- Bucaro, G., 布卡罗, 19, 24
- Burgalassi, Silvano, 布尔加拉西, 西尔瓦诺, 216-218
- Burmese and Supernaturalisms* (Spiro), 《缅甸人的超自然主义》(斯皮罗), 161
- Calvinism, 加尔文主义, 75-76, 84, 130
- Campanella, Tomasso, 坎帕内拉, 托马索, 48
- Candeloro, Giorgio, 卡恩德罗索, 基沃尔基沃, 33
- Capitalism, 资本主义, 75-78, 128-130
- Cartesian meditation* (Husserl), 《笛卡尔的沉思》(胡塞尔), 6
- Casanova, Jose, 加珊诺瓦, 约瑟, 154
- Cassirer, Ernst, 卡西勒, 艾尔恩斯特, 48
- Catechisme positiviste* (Comte), 《实证主义教义问答手册》(孔德), 27-29, 31
- Catholicism, 天主教教义, 34-35, 147, 195, 221
- Cazeneuve, Jean, 卡塞努夫, 让, 58-59
- Certitudo salutis*, 惟一的确信, 81
- Champion, F., 查姆平, 160, 221
- Channing, Emery, 詹宁, 艾米利, 75
- “Chapel of Humanity”, “人性宗教教堂”, 28-31
- Christianity, 基督教, 118-119
- Christianity in the Twenty-first Century* (Wuthnow), 《21世纪的基督教》(乌什诺), 203
- Church, 教会,
- Durkheim and, 杜尔凯姆和~, 71-74
- sects and, 教派和~, 82-84, 123-125

- Yinger and, 英格和~, 155
- Churching of America, The* (1776 - 1990), 《美国教会发展史: 1776—1990》, 200
- Cipriani, Roberto, 希普里阿尼, 罗伯托, 139 - 140, 163
- CISR (Conférence Internationale de Sociologie Religieuse), 宗教社会学国际会议, 150
- City life and religion, 城市生活与宗教, 215 - 216
- Civil religion, 城市宗教,
- Bellah and, 贝拉和~, 173, 185 - 189
- Herberg and, 赫伯格和~, 154
- Wuthnow and, 乌什诺和~, 204
- Civil theology, 公民宗教, 14 - 16
- Clotilde de Vaux, 克罗替尔德·德·沃克斯, 29 - 31
- Cocchiara, Giuseppe, 科克西亚拉, 基乌塞伯, 48
- Codrington, Robert Henry, 科德林顿, 罗伯特·亨利, 61
- Coleman, James S., 科勒曼, 詹姆斯·S, 201
- Collard, Eugène, 柯拉德, 郁杰尼, 219
- Collège Coopératif*, 联合团体, 151
- Community bonds, 联合体, 156
- Comparative sociology of religion, 宗教比较社会学, 157 - 160
- Comte, Auguste, 孔德, 奥古斯特, 1, 19, 27 - 31, 38, 70, 175, 213
- Confessorz ofa Parish Priest* (Greeley), 《一个教区牧师的自白》(格利勒), 193
- Conjectures and Refutations* (Popper), 《猜想与反驳》(波普), 198
- Consciousness Reformation, The* (Wuthnow), 《意识的变革》(乌什诺), 203
- Corradi, C., 科拉迪, 73
- Cours de philosophie positive* (Comte), 《实证哲学教程》(孔德), 28
- Criticism against religion, 对宗教的批判, 25 - 26
- Croce, Benedetto, 克罗齐, 伯内德托, 135 - 136
- Cults, 膜拜, 膜拜团体, 145
- Cultural Controversies* (Beckford), 《文化争论》(伯克弗德), 232
- Culture, 文化,
- ideational, 概念的~, 120
- morality and, 道德和~, 203 - 205
- orientation of, ~的定位, 120

- pattern of, ~的模式, 57
 religion and, 宗教和~, 50-53
 religiosity and, 宗教性和~, 88-92
Culturology of the Sacred and the Profane (Ferrarotti), 《关于神圣与世俗的文化学》(费拉罗迪), 173

 Dassetto, Felice, 达塞托, 弗利斯, 215
 Demarchi, E., 德马赫, 55
 De Martino, Ernesto, 德·马迪诺, 厄内斯托, 135-136
 Death instinct (*Thanatos*), 死的本能, 99
 Definitions of religion, 宗教的定义
 functional, 宗教的功能性定义, 1, 4-8, 155, 158
 pluralistic, 多元角度的宗教定义, 8-9
 substantive, 宗教的实质性定义, 1-4
 Demagicalization, 祛除巫术, 非巫术化, 16
Democracy in America (Tocqueville), 《论美国的民主》(托克维尔) 33-34
 Democracy and religion, 民主与宗教, 33-36
Demonic Neurosis of the Seventeenth Century, The (Freud), 《17世纪的一种着魔神经疾病》(弗洛伊德), 93, 99
 Denominational pluralism, 宗派多元论, 119
 Denominationalism, 宗派主义, 130-131
 Descartes, Rene, 笛卡尔, 勒内, 13, 22
 Desroche, Henri, 迪斯洛赫, 亨利, 150-151
 Di Nola, Alfonso Maria, 德·诺拉, 阿尔弗恩索, 马利亚, 45-47
Die Religion (Simmel), 《论宗教》(西美尔), 88
 Differentiation, 差异, 118-119, 226
Dilemmas of Contemporary Religion, The (Martin), 《当代宗教的困境》(马丁) 170
 Dilthey, Wilhelm, 狄尔泰, 威尔赫姆, 114-115, 123, 143, 214-215
 Distress, religious, 宗教的悲痛, 23-24
 Divine, 神的(神圣的), 68, 128
 Divinity, 神, 神性, 25
 Dobbelaere, Karel, 多贝拉尔, 卡勒尔, 173, 176-177, 218
 Dominant groups, 占优势的群体, 191-192
 Douglas, Mary, 道格拉斯, 玛丽, 162-163

- Dualism, body-soul, 二元论, 身一心的, 103
- Dumais, Alfred, 杜梅斯, 阿尔弗雷德, 124
- Dumézil, Georges, 杜梅日尔, 乔治斯, 132
- Durkheim, Emile, 杜尔凯姆, 艾米尔, 1-4, 7, 28-29, 39, 45,
50-51, 56, 59, 65-74, 89-92, 117, 162, 175, 179, 191, 212-
213
- Dynamic behavior, 动态的行为, 38
- Ecclesiastic organization's role, 教会组织的角色, 152
- Ecclesiosphere, 教会势力范围, 207
- Economic spirit, 经济精神, 76-77
- Economy, religious, 宗教的经济, 200-201
- Ecumenology, nontheological, 非神学的普世学, 213
- Élan vital*, 《生命冲动》(柏格森), 39
- Elementary Forms of Religious Life, The* (Durkheim), 《宗教生活的基本形式》(杜尔凯姆), 66, 71, 73
- Eliade, Mircea, 伊利亚德, 米希亚, 131-135
- Emotion and religion, 情感与宗教, 221
- Empathy (*Einfühlung*), 移情(入神), 114
- Empirical inductivism, 经验归纳主义, 19
- Engels, F., 恩格斯, 23
- Erlebnis*, 体验, 115, 144
- Eros (life instinct), 生命的本能, 99
- Eros, morte ed esperienza religiosa* (Acquaviva), 《情欲、死亡与宗教体验》(阿夸维瓦), 168
- Esperienze pastorali* (Milani), 《教牧的体验》(米兰尼), 217
- Essence of Christianity, The* (Feuerbach), 《宗教的本质》(费尔巴哈), 21
- Ethos of an economic system, 一种经济制度的风尚, 76-77
- European perspectives 欧洲的角度,
Desroche and, 迪斯洛赫和~, 150-151
Houtart and, 胡塔尔和~, 151-152
Le Bras and, 勒·布拉斯和~, 146-149
Leclercq and, 勒克勒克和~, 149-150
Wach and, 瓦赫和~, 143-146
- European trends 欧洲的倾向,
Burgalassi and, 布尔加拉西和~, 216-218

- Hervieu-Léger and, 赫韦尔-列格和~, 220 - 223
- Isambert and, 伊萨姆贝尔和~, 209 - 212
- Poulat and, 普拉特和~, 207 - 209
- Rémy and, 勒米和~, 215 - 216
- Séguy and, 塞归和~, 212 - 215
- time line, 作者年代表图, 234
- Voyé and, 沃耶和~, 218 - 220
- Evans-Pritchard, Edward, 伊文斯-普利查德, 爱德华, 113 - 114, 162
- Exchange relationship started by the gift, 由礼物开始的交换关系, 60 - 61
- Exchange theory, 交换理论, 198
- Experience, 经验, 体验, 20 - 21, 106 - 107
- Faith, 信仰, 148
- Faith Without Dogma*, A (Ferrarotti), 《没有教条的信仰》, (费拉罗迪), 175
- Far Glory*, A (Berger), 《一种遥远的荣耀: 对轻信时代信仰的探索》, 184
- Fedele, Marcello, 费德尔, 马塞罗, 25
- Feeling, religious (Gefühl), 宗教的情感, 20
- Fenn Richard K., 芬恩, 理查德·K, 181, 194 - 195
- FERES (Fédération Internationale des Instituts de Researches Sociales et Socio Religieuses), 社会与社会—宗教研究联合国际机构, 152
- Ferguson, Adam, 费古森, 亚当, 17
- Ferrarotti, Franco, 费拉罗迪, 弗朗科, 129, 173 - 175
- Feuerbach, Ludwig, 费尔巴哈, 路德维希, 16, 21 - 23, 25
- Filoramo, Giovanni, 弗洛拉莫, 基奥范尼, 114
- Fine di un'ideologia* (The End of Ideology) (Acquaviva), 《意识形态的终结》(阿夸维瓦), 167
- Finke, Roger, 芬克, 罗杰尔, 197, 200
- Firth, Raymond, 弗思, 雷蒙德, 54 - 55
- Formes élémentaires de la vie religieuse* (Durkheim), 《宗教生活的基本形式》(杜尔凯姆), 39
- Forms of religious life 宗教生活的诸形式,
- church, 教会, 71 - 74
- magic, 巫术, 71 - 74
- profane, 世俗, 68 - 71

- sacred, 神圣, 68 - 71
- society, 社会, 65 - 68
- Francis of Assisi, 方济各 (又译弗朗西斯), 120 - 121
- Frankfurt school and religion, 法兰克福学派与宗教
- Adorno and, 阿多尔诺和~, 139 - 141
- Fromm and, 弗洛姆和~, 141 - 142
- Horkheimer and, 霍克海默和~, 139 - 140
- Jung and, 荣格和~, 141 - 142
- Franklin, Benjamin, 富兰克林, 本杰明, 77
- Frazer, Sir James George, 弗雷泽, 45, 47 - 50, 60, 68, 95, 99, 134
- Free association technique, 自由联合技巧, 93
- Freud, Sigmund, 弗洛伊德, 西格蒙德, 45, 50, 93 - 101
- Fromm, Erich, 弗罗姆, 艾利克, 141 - 142
- Functional definition of religion, 宗教的功能性定义, 1, 4 - 8, 155, 158
- Functionalism of Malinowski, 马林诺夫斯基的功能主义, 52 - 53, 113
- Functions, religious, 宗教的诸功能, 160 - 162, 225 - 230
- Funktion der Religion* (Luhmann), 《宗教的功能》(卢曼), 6
- Future of an Illusion, The* (Freud), 《幻想的未来》(弗洛伊德), 93, 100, 141
- Future of Religion, The* (Stark and Bainbridge), 《宗教之未来》(斯达克与班布里奇), 199
- Garrett, W. R., 加勒特, 202
- Geertz, Clifford, 基尔茨, 克利福德, 157 - 160, 193
- General Theory of Secularization, A* (Martin), 《关于世俗化的一般理论》(马丁), 169 - 170
- Geselligkeit*, 社交倾向, 87 - 88
- Gesture, religious, 宗教的态度, 218 - 220
- Gisel, P., 基塞尔, 125
- Globalization and religion, 全球化与宗教, 201 - 203
- Glock, Charles E., 格洛克, 查尔斯, 196 - 198, 204
- Godless theology, 无神宗教, 40 - 41
- Golden Bough, The* (Frazer), 《金枝》(弗雷泽), 47 - 50, 95
- Gollwitzer, H., 戈尔维茨, 22
- Grassi, Piergiorgio, 格拉西, 皮尔杰沃基沃, 13
- Greeley, Andrew M., 格利勒, 安德鲁, 192 - 193

- Grid/ group concept, 网格/团体概念, 163
- Group for the Sociology of Religion (Paris), (巴黎的) 宗教社会学团体, 146, 151
- Gunn, Alexandre, 加恩, 亚历山大, 37
- Habermas, Jürgen, 哈贝马斯, 约尔根, 139
- Habits of the Heart, The* (Bellah), 《心灵的习惯》(贝拉), 188-189
- Hegel, M., 黑格尔, 22-23
- Heiler, Friedrich, 海勒, 弗里德里希, 143, 146
- Helle, Horst Jürgen, 海勒, 霍斯特, 容杰, 89
- Herberg, Will, 赫伯格, 威尔, 153-154, 156, 193
- Heretical Imperative, The* (Berger), 《异端的命令》(贝格尔), 184
- Hertz, Robert, 赫茨, 罗伯特, 65
- Hervieu, Bertrand, 赫韦尔, 贝特兰, 220
- Hervieu-Léger, Daniele, 赫韦尔-列格, 丹尼尔, 160, 220-223
- Historical-critical method, 历史的批判方法, 13-14
- Historical-cultural dynamics, 历史文化动力学,
 de Martino and, 德·马迪诺和~, 135-136
 Eliade and, 伊利亚德和~, 131-135
 Niebuhr and, 尼布尔和~, 130-131
 Otto and, 奥托和~, 125-128
 Tawney and, 陶尼和~, 128-130
 time line, 作者年代图表, 137
 Troeltsch and, 特洛伊奇和~, 123-125
- Historical-philosophical background of religion, 宗教的历史—哲学背景,
 Feuerbach and, 费尔巴哈和~, 21-23
 historical-critical method and, 历史的批判方法和~, 13-14
 Hume and, 休谟和~, 16-21
 Marx and, 马克思和~, 23-26
 Spinoza and, 斯宾诺莎和~, 13-14
 Vico and, 维科和~, 14-16
- Holiness, 神圣(神圣者), 127
- Holy Trinity, 神圣的三位一体, 21
- Horkheimer, Max, 霍克海默, 马克斯, 139-140, 144
- Horoscopes, 占星, 星座, 141
- Houtart, Francois, 胡塔尔, 弗朗索瓦, 151-152

- Hubert, Henri, 哈伯特, 亨利, 56, 65
- Humanity, religion of, 人性宗教, 27-29, 31
- Hume, David, 休谟, 大卫, 16-21, 39
- Hussed, Edmund, 胡塞尔, 艾德蒙德, 6, 114
- Iannaccone, Laurence R., 伊安纳科尼, 劳伦斯·R, 197, 200
- Idea of the Holy, The* (Otto), 《论神圣者》(奥托), 125
- Identity, religious, 认同, 身份, 宗教的, 153-154, 195-196
- Il comportamento religioso degli italiani* (The Religious Behavior of Italians) (Burgalassi), 《意大利人的宗教行为》(布尔加拉西), 217
- Illusion, religion as, 宗教作为幻觉(幻象), 100-101
- Incest, 乱伦, 95-100
- Individualism, 个人主义, 154-156, 188-189, 204
- INFORM, 宗教运动信息网络中心, 231
- Information Network Focus on Religious Movements (INFORM), 宗教运动信息网络中心, 231
- International Conference of Sociology of Religion, 国际宗教社会学大会, 150
- Invisible Religion, The* (Luckmann), 《无形宗教》(鲁克曼), 179
- IRD (*Intergrroupe Religion-Développement*), 宗教发展跨党派团体, 151
- Irrationality, 非理性, 不合理性, 125-128
- Isambert, François André, 伊萨姆贝尔, 弗朗索瓦, 安德烈, 209-212
- Issue of Religion, The* (Spiro), 《宗教的论题》(斯皮罗), 161
- Italiani in chiesa* (Italians in Church) (Burgalassi), 《教会中的意大利人》(布尔加拉西), 217
- James, Henry, 詹姆斯, 亨利, 103
- James, William, 詹姆斯, 威廉姆, 4-5, 20, 38, 103-107
- James-Lange theory of emotions, 詹姆斯-兰基的情感理论, 103
- Jaurès, Jean, 诺勒, 让, 57
- Jehovah's Witnesses, 耶和华见证会, 172
- Jones, Jim, 琼斯, 吉姆, 232
- Jung, Carl G., 荣格, 卡尔·G, 141-142
- Kalidjaga, Sunan, 卡利德雅加, 苏南, 158
- Kerényi, Karl, 克伦伊, 卡尔, 95-96

Kerkhofs, J., 克科弗斯, 218

La pensée et Le mouvant (Bergson), 《思想与变化》(柏格森), 37

Lambert, Yves, 拉姆伯特, 伊维斯, 1

L'Ancien Régime et la Revolution (Tocqueville), 《旧制度与大革命》(托克维尔), 33

Lange, Carl George, 兰基, 卡尔·乔治, 103

Lay, term of, 俗人的、世俗的, 术语, 176

Le Bras, Gabriel, 勒·布拉斯, 加布列尔, 146-150, 211

Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive (Lévy-Bruhl), 《原始思维中的超自然与自然》(列维-布留尔) 112

Lechner, Frank J., 勒克纳, 弗兰克·J, 202

Leclercq, Jacques, 勒克勒克, 雅克, 149-150

L'eclissi del sacro nellà civiltà industriale (The Eclipse of the Holy in Industrial Society) (Acquaviva), 《工业社会中神圣者之隐退》(阿夸维瓦), 167-168

Lectures on the Religion of the Semites (Robertson Smith), 《论闪族宗教讲演录》(罗伯特逊·史密斯), 45

Lele community, 勒勒人社团, 162-163

Lenski, Gerhard E., 伦斯基, 杰哈德·E, 156-157, 193

Lepenies, Wolf, 利柏尼斯, 伍尔夫, 30-31

Les assemblées anabaptistes - mennonites de France (séguy), 《法国门诺派再洗礼教徒诸团体》(塞归), 213

Les deux sources de la morale et de la religion (Bergson), 《道德与宗教的两个来源》(柏格森), 38

Lévi-Strauss, Claude, 列维-斯特劳斯, 克劳德, 56-57, 67

Lévy-Bruhl, Lucien, 列维-布留尔, 鲁西恩, 56, 65, 111-113, 160

Life instinct (Eros), 生命的本能, 99

Liturgy, 圣餐仪式, 211

Luckmann, Thomas, 鲁克曼, 托马斯 1, 3-6, 66, 173, 179-181

Luhmann, Niklas, 卢曼, 尼克拉斯, 1, 6-8, 225-230

Lyusi, Sidi Lahsen, 莱乌西, 西德·拉森, 159

MacLennan, J. F., 麦克伦南, J.F., 45

Macrosociological approach, 宏观社会学的方法

Parsons and, 帕森斯和~, 117-120

- Sorokin and, 索洛金和~, 120-121
time line, 作者年代图表, 122
- Maduro, Otto, 马都乐, 奥托, 26
- Magic and religion 巫术与宗教
Acquaviva and, 阿夸维瓦和~, 167
Durkheim and, 杜尔凯姆和~, 71-74
Frazer and, 弗雷泽和~, 47-50
Mauss and, 莫斯和~, 59-60
- Magic, Science and Religion and Other Essays* (Malinowski), 《巫术、科学、宗教与其他论文》(马林诺夫斯基), 53
- Mainstream religion, 主流宗教, 204
- Making of a Moonie, The* (Barker), 《成为统一教会的成员》(巴克), 231
- Malinowski, Bronislaw, 马林诺夫斯基, 布洛尼斯拉夫, 50-53, 113, 117-118
- Mana*, 玛纳, 58-61
- Mandala*, 曼荼罗, 133
- Manson (Charles) family, 曼森(查尔斯)家庭, 232
- Marriage, 婚姻, 65
- Martelli, S., 马特利, 57, 61
- Martin, David, 马丁, 大卫, 169-171
- Marx, Karl, 马克思, 卡尔, 16, 23-26, 70, 144
- Mauss, Marcel, 莫斯, 马歇尔, 56-61
- Mead, George Herbert, 米德, 乔治·赫伯特, 180
- Mélanges d'histoire* (Mauss and Hubert), 《马兰基斯的宗教史》(莫斯和哈伯特), 56
- Memory, religious, 宗教的记忆(回忆), 222-223
- Mennonites, 门诺派教徒, 81
- Mensching, Gustav, 门欣, 古斯塔夫, 146
- Meta-empirical approach, 初始经验的方法, 9
- Metadifferentiation (Ausdifferenzierung) of religion, 宗教的初始分化, 7, 228
- Metheosociology, 方法社会学, 208
- Methodists, 卫理公会, 81, 83
- Methodological atheism, 方法论上的无神论, 19
- Milani, Lorenzo, 米拉尼, 罗伦卓, 216-217

- Millar, John, 米拉, 约翰, 17
- Minima moralia* (Adorno), 《道德的底线》(阿多尔诺), 140
- Mol, Hans, 莫尔, 汉斯, 195-196
- Mommsen, Theodor, 莫姆森, 特沃多, 75
- Morality and religion, 道德与宗教, 203-205
- Mormons, 摩门教, 172, 195
- Moses, 摩西, 101
- Moses and Monotheism* (Freud), 《摩西与一神教》(弗洛伊德), 101
- Motivations, religious, 宗教的动机, 160-162
- Müller, Max, 缪勒, 马克斯, 68, 73
- Musatti, Cesare, 穆萨迪, 塞萨尔, 96
- Mysticism, 神秘主义, 84, 123-124
- Myths 神话,
- Eliade and, 伊利亚德和~, 131-135
 - rites and, 仪式和~, 45-46, 115
 - Robertson Smith and, 罗伯特逊·史密斯和~, 45-47
 - Van der Leeuw and, 范·德·莱乌和~, 115
- Natural religion, 自然宗教, 16-21, 39
- Natural Symbols* (Douglas), 《自然的各种象征》(道格拉斯), 163
- Naumann, Friedrich, 劳曼, 弗里德里希, 75
- Needs and religion, 需要与宗教, 50-53
- Negative Dialectics* (Adorno), 《否定的辩证法》(阿多尔诺), 141
- Neoplatonism, 新柏拉图主义, 37
- Nesti, Arnaldo, 尼斯替, 阿纳尔多, 3
- New Religious Movements* (NMR) (Barker), 《新兴宗教运动》(巴克), 231-232
- New Science, 新科学, 14-16, 37
- Niebuhr, H. Richard, 尼布尔, H. 理查德, 104, 130-131, 154
- Niebuhr, Reinhold, 尼布尔, 莱因霍尔德, 130, 154
- Nietzsche, Friedrich, 尼采, 弗里德里希, 40
- NMR (Barker), 《新兴宗教运动》(巴克), 231-232
- Nontheological sociology, 无神社会学, 151
- North American trends, 北美倾向,
- Fenn and, 芬恩和~, 194-195
 - Greeley and, 格利勒和~, 192-193

- Mol and, 莫尔和~, 195 - 196
- Robertson and, 罗伯特逊和~, 201 - 203
- Stark and, 斯达克和~, 196 - 201
- Swanson and, 斯万森和~, 191 - 192
- time line, 作者年代图表, 206
- Wuthnow and, 乌什诺和~, 203 - 205
- Nuer community, 努伊尔人的社团, 114
-
- Obsessions and religiosity, 神经病强迫症与宗教性, 94 - 95
- Obsessive Actions and Religious Practices* (Freud), 《强迫症行为与宗教实践》(弗洛伊德), 93
- Oedipus complex, 恋母情结, 俄狄浦斯情结, 93, 99 - 101
- Olivetti, M. M., 奥利维梯, M.M., 19 - 20
- On Philosophy and Christianity* (Feuerbach), 《论哲学与基督教》(费尔巴哈), 21
- On Religion* (Schleiermacher), 《论宗教》(施莱尔马赫), 20
- Otto, Rudolf, 奥托, 鲁道夫, 21, 125 - 128, 142 - 144
-
- Paradox of the Sacred, The* (Ferrarotti), 《神圣者的悖论》(费拉罗迪), 174
- Pareto, Vilfredo, 帕勒托, 韦尔弗利多, 113
- Parinetto, Luciano, 帕内托, 鲁西亚诺, 25 - 26
- Parliament of the World's Religions (1893), 世界宗教大会, 82
- Parsons, Talcott, 帕森斯, 塔尔科特, 1, 70, 117 - 120, 185, 194, 225
- Patria potestas*, 父亲的权威, 65
- Peirce, Charles Sanders, 皮尔士, 查尔斯·桑德斯, 103 - 104
- Pentecostals, 五旬节派, 172
- People's Temple of Jim Jones, 吉米·琼斯的人民圣殿教, 232
- Personal experience, religion as, 宗教作为个体的经验, 106 - 107
- Phenomenological analysis, 现象学分析, 114 - 116
- Philosophy of Money* (Simmel), 《金钱哲学》(西美尔), 88 - 89
- Pico della Mirandola, Giovanni, 皮科·德拉·米兰多拉, 乔万里, 48
- Pietism, 虔敬派, 78, 81, 83, 145
- Pinard de la Boullaye, H., 皮纳德·德·拉·布拉耶, H., 55
- Pious communities, 虔敬的社团, 20
- Platonic theory of ideas, 柏拉图关于理念的理论, 37

- Pluralism, religious, 宗教的多元主义
 Berger and, 贝格尔和~, 181-184
 Luckmann and, 鲁克曼和~, 179-181
- Polytheism of values, 价值观的多神论, 3
- Pomponazzi, Pietro, 彭波纳齐, 皮耶特洛, 48
- Popper, Karl, 波普, 卡尔, 198
- Positivism, 实证主义, 28-29, 148
- Poulat, Émile, 普拉特, 艾米尔, 207-209
- Pragmatism and religion, 实用主义与宗教, 103-106
- Prandi, Carlo, 普兰迪, 卡洛, 112, 214
- Precarious Vision, The* (Berger), 《不确实的景象》(贝格尔), 183
- Predestination, 预定论, 80-82
- Primitive Culture* (Tylor), 《原始文化》(泰勒), 44
- Primitive religion, 原始宗教
 Aron and, 阿罗恩和~, 85
 Bellah and, 贝拉和~, 186
 James and, 詹姆斯和~, 106
 Lévy-Bruhl and, 列维-布留尔和~, 111-113
 Tylor and, 泰勒和~, 43-44
- Producing the Sacred* (Wuthnow), 《创造神圣者》(乌什诺), 204
- Profane, 世俗, 68-71
- Pronitera, A., 普隆特拉, 38-39
- Protestant, Catholic, Jew* (Herberg), 《新教徒、天主教徒、犹太教徒》(赫伯格), 154
- Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, The* (Weber), 《新教伦理与资本主义精神》(韦伯), 75-76, 82-84, 128
- Protestantism, 新教教义, 76-78, 195, 221
- Providence, 天意, 14-16
- Psyche and religion, 心灵与宗教, 93-95
- Psychic dimension of religion, 宗教的精神维度
 illusion and, 幻觉和~, 100-101
 incest and, 乱伦和~, 95-100
 psyche and, 心智(灵魂)和~, 93-95
 totemism and, 图腾和~, 95-100
- Psycho-cultural variables, 心理-文化变量, 160-162
- Psychoanalysis and Religion* (Fromm), 《心理分析与宗教》(弗罗姆), 141

- Psychology and Religion* (Jung), 《心理学与宗教》(荣格), 141 - 142
- Psychosocial perspective of religion, 宗教的心理学角度,
 personal experience and, 个体经验和~, 106 - 107
 pragmatism and, 实用主义和~, 103 - 106
 time line, 作者年代图表, 108
- Purity and Danger* (Douglas), 《纯洁与危险》(道格拉斯), 162
- Pyramids of Sacrifice* (Berger), 《献祭的金字塔》(贝格尔), 184
- Quakers, 贵格派, 81
- Radcliffe-Brown, Alfred, 拉德克里夫-布朗, 阿尔弗雷德, 53 - 56, 113
- Rational choice theories, 理性选择理论, 154
- Rationality, 合理性, 125 - 128
- Reinach, S., 雷纳克, 98 - 99
- Religion and Advanced Industrial Society* (Beckford), 《宗教与先进的工业
 社会》(伯克弗德), 233
- Religion and Career* (Greeley), 《宗教与职业生涯》(格利勒), 193
- “Religion of humanity”, “人性的宗教”, 27 - 29, 31
- Religion and the Rise of Capitalism* (Tawney), 《宗教与资本主义的兴起》
 (陶尼), 128
- Religion of the Semites* (Robertson Smith), 《闪族宗教》(罗伯特逊·史密
 斯), 47
- Religion, Society, and the Individual* (Yinger), 《宗教、社会与个人》
 (英格), 154
- Religion as universal, 具有普遍性的宗教
 Evans-Pritchard and, 伊文斯-普利查德和~, 113 - 114
 Lévy-Bruhl and, 列维-布留尔和~, 111 - 113
 van der Leeuw and, 范·德·莱乌和~, 114 - 116
- Religionswissenschaft*, 宗教的科学, 143 - 144
- Religiosität*, 宗教性, 88
- Religiosity, 宗教性,
 culture and, 文化和~, 88 - 92
 Glock and, 格洛克和~, 197
 Isambert and, 伊萨姆贝尔和~, 211
 as maker of religion, ~作为宗教的创始者, 87 - 88
 obsessions and, 强迫症和~, 94 - 95

- Religious Evolution* (Bellah), 《宗教进化论》(贝拉), 185
- Religious Experience, A* (Freud), 《宗教体验》(弗洛伊德), 93, 100
- Religious factor, 宗教因素, 156-157
- Religious forms (*see* Forms of religious life), 宗教诸形式 (参见宗教生活的诸形式)
- Religious movements, 宗教运动,
- Barker and, 巴克和~, 231-232
- Beckford and, 伯克弗德和~, 232-233
- time line, 作者年代图表, 234
- Religious Situation, The* (Swanson), 《宗教的处境》(斯万森), 192
- Rémy Jean, 勒米, 让, 152, 176, 215-216, 218
- Revolutions, 革命, 33-34
- Rites, 仪式, 44-47, 59-60, 68, 115
- Rituals, 礼仪, 典礼, 仪式, 90, 112-113, 210
- Robertson, Roland, 罗伯特逊, 罗兰德, 201-203
- Robertson Smith, William, 罗伯特逊·史密斯, 威廉, 44-47, 50, 72, 99
- Rousseau, J., 卢梭, J., 19, 152, 187-188
- Rumour of Angels, A* (Berger), 《天使的传言》(贝格尔), 183
- Russian mysticism, 俄国神秘主义, 84
- Sabatier, Paul, 萨巴蒂尔, 保罗, 104-105
- Sacred, 神圣的, 58, 68-71, 125-128, 144-145
- Acquaviva and, 阿夸维瓦和~, 167-169
- Ferrarotti and, 费拉罗迪和~, 173-175
- Isambert and, 伊萨姆贝尔和~, 209-212
- Otto and, 奥托和~, 125-128
- secularization and, 世俗化和~, 167-169
- Sacred Canopy, The* (Berger), 《神圣的帷幕》(贝格尔), 181-182
- Sacrifice, 献祭, 44-45
- Saint-Simon, 圣西门, 28
- Salvation, 拯救, 80-82
- Schleiermacher, Friedrich, 施莱尔马赫, 弗里德里希, 20-21, 127, 143-144, 183-184, 186
- Schmidt, W., 施密特, 55
- Schutz, Alfred, 舒茨, 阿尔弗雷德, 4-6, 160, 180-181

- Scientific Study of Religion* (Yinger), 《宗教的科学研究》(英格), 154
- Scientific Theory of Culture and Other Essays, A* (Malinowski), 《文化的科学理论及其他论文》(马林诺夫斯基), 52
- Sects, 教派,
- church and, 教会和~, 82-84, 123-125
 - secularization and, 世俗化和~, 171-173
 - Troeltsch and, 特洛伊奇和~, 123-125
 - Universe of religions and, 宗教的普遍性和~, 82-84
 - Wilson and, 威尔逊和~, 171-173
 - Yinger and, 英格和~, 155-156
- Secularization, 世俗化,
- Acquaviva and, 阿夸维瓦和~, 167-169
 - Berger and, 贝格尔和~, 181
 - Dobbelaere and, 多贝拉尔和~, 176-177
 - Fenn and, 芬恩和~, 194-195
 - Ferrarotti and, 费拉罗迪和~, 173-175
 - Greeley and, 格利勒和~, 192-193
 - Hervieu-Leger and, 赫韦尔-列格和~, 220-221
 - Martin and, 马丁和~, 169-170
 - as multidimensional phenomenon, ~作为多样化的现象, 176-177
 - pros and cons of, ~的正面与负面, 169-170
 - Robertson and, 罗伯特逊和~, 201-203
 - sacred and, 神圣的和~, 167-169
 - sects and, 教派和~, 171-173
 - Stark and, 斯达克和~, 200
 - Wilson and, 威尔逊和~, 171-173
- Séguy, Jean, 塞归, 让, 2-3, 212-215, 220
- Self-consciousness, pious, 纯粹的自我意识, 20
- Semitic religions, 闪族宗教, 45-46
- Sensitizing concept, 敏感的概念, 9
- Shakers, American, 美国的震颤派, 151
- Sharing the Journey* (Wuthnow), 《分享的旅程》(乌什诺), 204
- Simmel, Georg, 西美尔, 格奥尔格, 1, 75, 84, 87-92
- Sironneau, Jean-Pierre, 西隆内, 让-彼尔勒, 3
- SISR (Société Internationale de Sociologie des Religions), 国际宗教社会学协会, 150

- Skorupski, J., 史科鲁普斯基, 54
- Smith, Adam, 斯密, 亚当, 19
- Socio, Pasquale, 梭西欧, 帕斯奎尔, 15
- Social alienation, 社会异化, 24
- Social Contract* (Rousseau), 《社会契约论》(卢梭), 187-188
- Social facts, 社会事实, 57-61
- Social psychology of religion, 宗教社会心理学, 191-192
- Social and Religious Symbolism of the Lele* (Douglas), 《勒勒人的社会与宗教象征》(道格拉斯), 162
- Social Sources of Denominationalism, The* (Niebuhr), 《宗派主义的社会源泉》(尼布尔), 130
- Social structure and religion, 社会结构与宗教, 53-56
- Social Teaching of the Christian Churches* (Séguy), 《基督教教会的社会学说》(塞归), 214
- Socialization, growing, 逐步增长的社会化, 88
- Society 社会
- religion and, 宗教和~, 154-156
- religious life and, 宗教生活和~, 65-68
- Society for the Scientific Study of Religion, 科学地研究宗教的团体, 199
- Socioanthropological perspectives 社会人类学角度
- Douglas and, 道格拉斯和~, 162-163
- Geertz and, 基尔茨和~, 57-160
- Herberg and, 赫伯格和~, 153-154
- Lenski and, 伦斯基和~, 156-157
- Spiro and, 斯皮罗和~, 160-162
- time line, 作者年代图表, 164
- Yinger and, 英格和~, 154-156
- Sociocentrism, 社会中心论, 72-73
- Sociological Interpretation of Religion, The* (Robertson), 《对宗教的社会学解释》(罗伯特逊), 202
- Sociologies religieuses* (Desroche), 《宗教社会学》(迪斯洛赫), 151
- Sociology of Religion* (Robertson), 《宗教社会学》(罗伯特逊), 202
- Sociology of Religion* (Weber), 《宗教社会学》(韦伯), 82
- Sociology of the Religious Gesture* (Voyé), 《宗教姿态的社会学》(沃耶), 219
- Sociotheology, 社会神学, 151

- Sokka Gakkai, 创价学会, 173
- Sorokin, Pitirim, 索洛金, 皮替利姆, 1, 112, 117, 120-121
- Soul, 灵魂, 心灵, 147
- Sovereign groups, 具有至高权力的团体, 191-192
- Specious present, 特殊的现在, 103
- Spencer, Herbert, 斯宾塞, 赫伯特, 38, 70, 98
- Spener, Philipp, 斯本内尔, 菲利普, 145
- Spinoza, Baruch (Benedict), 斯宾诺莎, 巴鲁赫 (贝内迪特), 13-14
- Spiro, Melford E., 斯皮罗, 麦尔弗德·E, 160-162
- Starbuck, E. D., 斯塔伯克, 107
- Stark, Rodney, 斯达克, 罗德尼, 196-201
- Static behavior, 静态行为, 38
- Strength of religion, 宗教之力量, 14-15
- Subcultures, 亚文化, 218
- Subjectivism, religious, 宗教的主观主义, 73
- Substantive definition of religion, 关于宗教的实质性定义, 1-4
- Supernatural, 超自然的 (超自然者), 5, 111-113
- Swanson, Guy E., 斯万森, 盖·E, 191-192
- Swatos, W., 斯瓦托斯, W., 198
- Symbolic systems, 象征体系, 70, 90, 186
- Symbolic universe, religion as, 作为象征世界的宗教, 4-5
- Symbols, 象征
- Bellah and, 贝拉和~, 185-186
 - Douglas and, 道格拉斯和~, 162-163
 - Eliade and, 伊利亚德和~, 131-135
 - Geertz and, 基尔茨和~, 160
 - Isambert and, 伊萨姆贝尔和~, 209-212
- System, religion as, 作为体制的宗教, 7
- Système de politique positive, ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité* (Comte), 《实证政治学体系: 论人性宗教的社会体制之特征》(孔德), 28
- Taboo, 塔布, 禁忌, 97-98
- Tawney, R. H., 陶尼, R.H, 128-130
- Terrenoire, J., 特勒诺伊勒, J., 209
- Thanatos* (death instinct), 死的本能, 99

- Theodicy, 神正论 (神义论), 40
- Theology for Non-Believers*, A (Ferrarotti), 《非信仰者的神学》(费拉罗迪), 173-174
- Theories of Primitive Religion* (Evans-Pritchard), 《原始宗教诸理论》(伊文斯-普利查德), 113
- Theory of Religion*, A (Stark and Bainbridge), 《宗教理论》(斯达克与班布里奇), 199
- Theses on Feuerbach* (Marx), 《关于费尔巴哈的提纲》(马克思), 23
- Thoughts on death and Immortality* (Feuerbach), 《论死亡与永生的思想》(费尔巴哈), 21
- Tillich, Paul, 蒂里希, 保罗, 139, 185
- Tobriand Islands religion, 安德曼群岛的宗教, 53
- Tocqueville, Alexis de, 托克维尔, 亚利克西斯·德, 16, 33-36
- Totem and Taboo* (Freud), 《图腾与禁忌》(弗洛伊德), 93, 95-96
- Totem, 图腾, 97
- Totemism, 图腾制,
 Durkheim and, 杜尔凯姆和~, 74
 Frazer and, 弗雷泽和~, 50
 incest and, 乱伦和~, 95-100
 Robertson Smith and, 罗伯特逊·史密斯和~, 44-45
- Totemism and Exogamy* (Frazer), 《图腾制与外婚制》(弗雷泽), 95
- Toward a Social Production of the Sacred* (Ferrarotti), 《走向对神圣者的社会创造》(费拉罗迪), 173, 175
- Towler, Robert, 陶勒, 罗伯特, 3
- Tractatus theologico-politicus* (Spinoza), 《神学政治论》(斯宾诺莎), 13
- Tradition, 传统, 222
- Treatise of Human Nature* (Hume), 《人性论》(休谟), 17-19
- Troeltsch, Ernst, 特洛伊奇, 厄恩斯特, 83, 123-125, 129, 151, 171, 196, 213-215
- Tschannen, Oliver, 特桑伦, 奥利弗, 170, 176
- Turner, B. S., 特纳, B.S., 40-41, 162
- Turner, Victor W., 特纳, 维克托·W, 162
- Tylor, Edward Burnett, 泰勒, 爱德华·布内特, 43-44, 68, 70, 73, 98, 134
- Universal religions 世界宗教 (普遍宗教)

- asceticism and, 禁欲主义和~, 80-84
- Calvinism and, 加尔文宗和~, 加尔文主义, 75-76, 84
- capitalism and, 资本主义和~, 75-78
- churches and, 教会和~, 82-84
- Comte and, 孔德和~; 27-31
- predestination and, 预定论和~, 80-82
- Protestant ethics and, 新教伦理和~, 76-78, 84
- sects and, 教派和~, 82-84
- universe of religions and, 宗教的世界和~, 84-86
- vocation and, 天职和~, 75-76, 78-80
- Universe of religions, 宗教的世界, 84-86
-
- Value-free position (*Wertfreiheit*), 价值中立, 2
- Van der Leeuw, Gerardus, 范·德·莱乌, 114-116
- Van Gennep, Arnold, 范·根尼普, 阿诺尔德, 65, 128
- Varuna (Indian god), 伐楼拿 (印度神名), 133
- Vergesellschaftung* (growing socialization), 逐步增长的世界世俗化现象, 88
- Verstehen* theory, 理解的理论, 2, 114, 143-144, 146, 182
- Verstehende Religion* (Comprehending Religion), 理解宗教, 115
- Vico, Giambattista, 维科, 基阿姆巴迪斯塔, 14-16
- Vitalistic philosophy, 活力论哲学, 38-39
- Vocation (*Beruf*), 天职, 75-76, 78-80
- Voyé, Liliane, 沃耶, 利利亚尼, 176, 215, 218-220
-
- Wach, Joachim, 瓦赫, 乔亚齐姆, 143-146
- Weber, Max, 韦伯, 马克斯, 1-3, 40-41, 75-86, 115, 124, 129, 179; 196, 213-214
- Weltanschauung* (World view), 世界观, 6, 67, 90
- Will to power (*Will zur Macht*), 强力意志, 40
- Wilson, Bryan, 威尔逊, 布利安, 171-173, 177, 201
- Winners and Losers in Our Religious Economy* (Finke and Stark), 《我们宗教经济中的赢者与输家》(芬克与斯达克), 200
- Wundt, Wilhelm, 冯特, 韦尔海姆, 98
- Wuthnow, Robert, 乌什诺, 罗伯特, 203-205

Yinger, J. Milton, 英格, J·米尔顿, 154-156

Young, L. A., 杨, L. A, 198

Zadra, Dario, 扎德拉, 达里奥, 118, 156-158

Zola, Émile, 左拉, 艾米利, 57

Sociology of Religion: An Historical Introduction / Roberto Cipriani;
translated by Laura Ferrarotti; edited and revised by Katrina McLeod
and William D' Antonio.

Originally published as *Manuale di sociologia della religione*
Copyright © 1997 Edizioni Borla s. r. l.

Copyright © 2000 by Walter de Gruyter, Inc., New York

Simplified Chinese Translation Copyright © 2004 by China Renmin
University Press

本书中文简体字版由 Aldine de Gruyter 出版公司授权中国人民大学出版社
在中国境内独家出版发行。未经许可,不得翻印。

图书在版编目 (CIP) 数据

宗教社会学史 / [意] 希普里阿尼著; 费拉罗迪英译; 高师宁译.

北京: 中国人民大学出版社, 2005

(宗教学译丛/何光沪主编)

ISBN 7-300-06965-7

I. 宗…

II. ①希… ②费… ③高…

III. 宗教社会学-宗教史

IV. B920-09

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2005) 第 133303 号

宗教学译丛

宗教社会学史

[意] 罗伯托·希普里阿尼 (Roberto Cipriani) 著

劳拉·费拉罗迪 (Laura Ferrarotti) 英译

高师宁 译

何光沪 校

出版发行 中国人民大学出版社

社 址 北京中关村大街 31 号

邮政编码 100080

电 话 010-62511242 (总编室)

010-62511239 (出版部)

010-82501766 (邮购部)

010-62514148 (门市部)

010-62515195 (发行公司)

010-62515275 (盗版举报)

网 址 <http://www.crup.com.cn>

<http://www.ttrnet.com>(人大教研网)

经 销 新华书店

印 刷 北京新丰印刷厂

开 本 965×1270 毫米 1/16

版 次 2005 年 11 月第 1 版

印 张 22 插页 1

印 次 2006 年 12 月第 2 次印刷

字 数 310 000

定 价 28.00

版权所有 侵权必究

印装差错 负责调换