罗伯特·贝拉的宗教社会学思想述评*

李 峰

(华东政法大学社会发展学院, 上海, 201620)

摘 要:作为当代著名的社会学家,贝拉的思想主要围绕着现代性议题中宗教的意义和功能而展开。从其宗教社会学大致可分为求学阶段的学术积累、哈佛大学时期的"悲观的乐观主义"、20 世纪 60 年代中后期的"乐观的悲观主义"和 70 年代后的"后新教徒"问题四个时期,他分别对宗教的本质、宗教研究的路径、宗教与现代化、宗教进化、美国公民宗教和美国道德生态重建等具体议题进行了分析。但我国学界对贝拉的介绍和研究多具碎片化。贝拉宗教社会学的基石是其宗教观,而这种宗教观又主要扎根于西方特别是美国社会之中。为此,我们对贝拉理论的接受和批判都必须以此为逻辑起点;同时,我们更不应仅拘囿于他的某个论说,而应对其学说有着整体的把握。

关键词:贝拉;宗教观;宗教与现代化;宗教进化论;公民宗教

罗伯特·贝拉(Robert Neeley Bellah,1927—)现为美国伯克莱加利福尼亚大学社会学和比较研究教授,他是少有的一位精通社会学、人类学、宗教学、哲学和神学的学者。在汉语学术界,对贝拉的研究大致可分为四个阶段。最早的贝拉是作为一个美国文化研究者而被译介到国内。随后,高师宁[①]和赵沛鐸[②]等学者对贝拉的早期思想进行了介绍,其重点其宗教进化论。第三个阶段的研究主要在韦伯命题之下对贝拉的现代化论进行探讨,这体现于贝拉的《德川宗教》的翻译和出版。伴随着我国国力的不断强大,对何为中国人的共同精神家园,以及儒家是否为教等的探讨成为学界的重要议题,在此背景下,贝拉的"公民宗教"成为学界关注的第四阶段的重点。[③]

本文认为,对贝拉宗教社会学思想的了解不应局限于片段式地探讨,而更应做整体性的分析,同时,在此基础上,我们还有必要对其思想的内在逻辑及其所处的社会情境进行梳理。基于此,本文从贝拉的宗教观及分析路径、宗教与现代化、宗教进化论和公民宗教论等方面展示其宗教社会学的全息图。

一 学术背景和概要

贝拉出生在一个虔诚的基督教长老会家庭,但二战使他开始质疑以前的宗教和政治信仰。在高中的最后一年,贝拉开始阅读马克思主义读物。考入哈佛大学社会关系学系后,贝拉抛弃了基督教信仰,转而认同马克思主义。同时,贝拉认为,对现代社会的把握应该从人类初民状态和异文化中去探寻。为此,他将人类学作为自己本科阶段的主修方向。

随后,贝拉在硕士阶段的主攻东亚文明。为从理论上更深层次探讨现代性的实质,博士期间他追随帕森斯等探究日本德川时期的宗教与现代化的关系。此间,在接触到神学家保罗·蒂利希(Paul Tillich)的思想后,贝拉开始重新思考基督教信仰。在毕业之际,贝拉放弃了马克思主义,重新皈依基督教。博士毕业后,由于他曾是位马克思主义者,在麦卡锡主义盛行的背景下,贝拉选择前往加拿大 McGill 大学伊斯兰教研究所从事博士后研究。

* 本文为国家社科基金项目"当代美国宗教社会学思潮研究"(项目编号:04BJ018)阶段性成果。

① 高师宁:《贝拉的宗教进化论与公民宗教说》,《世界宗教文化》,1994 年,第 3 期。

② 赵沛鐸:《贝拉的宗教社会学理论》,《东吴社会学报》,1997 年,第 6 期。

③ 陈勇:《公民宗教论综述》,陈明、朱汉民主编:《原道》,北京,首都师范大学出版社,2006 年;陈明:《对话或独白:儒教之公民宗教说随札》,陈明、朱汉民主编:《原道》,北京,首都师范大学出版社,2007 年;汲喆:《论公民宗教》,《社会学研究》,2011 年,第 1 期。

博士后出站后,麦卡锡主义也在美国逐渐平息,贝拉回到哈佛大学,并完成了《宗教进化》和《德川宗教》的写作。"悲观的乐观主义"是贝拉此阶段的学术基调。其乐观主义与当时的现代化理论一致:认为现代化的结果是诞生一个民主、自由和富裕的美好社会。悲观主义则主要体现在贝拉在讨论进步时发现,每个阶段在自由增多的同时,人们破坏自由的可能也在增多。

1967 年,贝拉调入加州大学伯克利分校。同年,他发表了影响深远的论文《美国公民宗教》。此阶段贝拉的学术基调可概括为"乐观的悲观主义"。乐观表现为贝拉一直试图为现代自由社会进行辩护;悲观主义则表现为他越来越认可韦伯所说的理性化"铁笼"。

20 世纪 70 年代后,贝拉越来越关注"后新教徒(post-Protestant man)"问题。他开始从对宗教的关注过渡到对文化的关注,从对现代化的关注过渡到对个人主义与公民道德间张力的关注。这些主要反映于《心灵的习性》、《破碎的盟约》和《美好社会》等著作中。

一言以蔽之,贝拉的宗教社会学集中于对宗教意义的探讨,他的核心议题是分析在社会中被视为神圣的价值象征体系及其功能,而这又被他近来表述为"置于人类整个历史框架中进行理解的现代性议题……并对我们最深层次,且将现代性置于危险状态的社会和文化困境进行思考"①。

二 宗教之本质及分析路径

贝拉的宗教观是其整个理论的基石,当然,其宗教观也经历了一个逐步发展的过程。对宗教的本质,贝拉最初接受了马克思主义的宗教论。后来受蒂利希的影响,他转而从宗教内部来探讨宗教。而舒茨等人的现象学社会理论和弗洛伊德的学说则为他深入的分析提供了主要的思路。

依照舒茨关于社会实在的理论,贝拉认为,只有在自我和外在世界相遇时才能产生实在。如果某种超验能在不同的个体之间得到互证,那么它就具有了真实性。而宗教本身就是一个宗教体验集合。为此,与涂尔干一样,贝拉也认为它是实在的。但贝拉又认为,涂尔干等虽然认识到宗教中诸如情感等非理性因素的重要性,然而他们都没对此进行细致分析,而这在弗洛伊德关于宗教是现实的投射性产物的论述中得到了弥补。为此,对宗教的探讨一方面需要从其内部入手,另一方面也要考虑现实的投射,在内在宗教与外在现实间建立联系。

基于此,贝拉认为,宗教是作为人自身与其终极关怀联系的意义结构,宗教体验能带来整体感,为此,"宗教是人之生活的一个部分,如同语言之于自我界定一样重要"②。也就是说,个体之所以为人,是因为他有着对意义和整体感的追求。整体感是借助超验性的象征符号来获得,而宗教是一个包括主观和客观的整体,它提供了一个使生命和行动都具有意义感的脉络。③

基于上述宗教观,贝拉提出了一种宗教研究的分析策略:象征实在论(Symbolic Realism)。贝拉认为,以往的宗教研究大致存在几种化约主义倾向④:一种是结果化约主义,它强调启蒙理性,视宗教为虚妄之物。另一种是"象征化约主义",它认为宗教具有一定的真实性,宗教研究就是要去客观地分析宗教象征背后的社会事实。

但贝拉认为这两种化约主义实质都是 17 世纪出现的主宰着西方思想界的科学方法的反映。贝拉反对这种研究取向。他认为,经验科学的方法仅适合于探讨客观物质属性,不能无原则地拓展到宗教分析;同时,脱离了社会科学的神学式宗教研究又会导致"形而上学的化约主义"⑤。为此,"我们应杜绝任何化约主义,象征实在论是宗教的社会科学研究的唯一合适的认识论原则⑥",它提供"双重视角,一方面我们要尽力分析作为客体存在的宗教系统;另一方面,我们也需将之视为作为主观存在的宗教……虽然路径不同,但宗教与科学各自都是一个整体"⑦。

---

① Bellah, Robert N. & Steven M. Tipton (ed.), *Robert Bellah Reader*, Durham: Duke University Press, 2006. pp. vii.

②③⑥ Bellah, Robert N. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, NY: Harper & Row. 1970, pp. 223; pp. 252—253; pp. 253.

④ Bellah, Robert N. Christianity and Symbolic Realism, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1970, 2, pp. 89—96.

⑤⑦ Bellah, Robert N. Confessions of Former Establishment Fundamentalist, *Bulletin of the Council for the Study of Religion*. 1970, 1, pp. 6; pp. 95.

三　宗教与现代化

贝拉对宗教与现代化间的关系的分析大致可分为两个阶段：第一阶段大致为20世纪50年代，此时贝拉对现代化基本持乐观主义态度，他重点探讨了日本崛起背后的韦伯命题逻辑；同时，他也对中国和伊斯兰世界现代化进程中的宗教问题也进行一定的研究。第二阶段是20世纪60年代后，贝拉开始更深刻的反思韦伯命题和现代化理论。

（一）德川宗教：韦伯命题下的日本检验

贝拉的问题意识是，“日本的成功并不能归因于人们所想象的日本人所具有的某种神秘的模仿能力，而要归因于为日后发展奠定了基础的前现代时期中的某种因素……问题在于日本的宗教中是否存在着与新教伦理相似的功能。”①贝拉的问题是韦伯式的，但其分析模式却是帕森斯式的结构功能主义。与韦伯提出的新教伦理促使经济理性化不同，贝拉提出了另一种从传统社会成功转型为工业社会的路径，即“还可以通过以政治理性化（关注政治价值）为媒介间接地实现其转变”②。

首先，贝拉接受保罗·蒂利希的定义，认为宗教是指人对终极关切的态度和行动。现代工业社会是指以经济在社会体系中以及经济价值在价值体系中占有举足轻重的地位为特征的社会。贝拉认为，日本作为一个以政治价值为优先的国家，可能出现这样一种情形：“权力变得普遍化并得到扩大，相对地摆脱了传统主义的束缚，仅受到理性规范的支配……政治理性化所具有的相对的自由可能产生惊人的结果……日本给我们树立了这种理性化过程的一个活生生的独特样板，只有通过对这一点的了解，才能够理解日本的独特的经济发展。”③基于此，贝拉从宗教文化入手，通过对德川时期日本宗教状况、伦理价值以及社会政治结构的分析，揭示了日本传统社会以政治价值为中心的价值系统与社会系统的相互作用，并构成日本现代化的文化渊源。

（二）中国当代社会的宗教象征化

对中国的分析并非贝拉的重点。与对日本社会的分析不同，贝拉对中国的论述并不全是在韦伯式问题下进行。他集中关注两个方面：

第一，贝拉以亚里士多德提出的家庭与宗教象征体系间的关系以及弗洛伊德的俄狄浦斯情结为切入点，通过对基督教和儒教中的父与子关系的分析，来探讨中国革命的本质。贝拉认为，共产主义可部分地解释为是对基督宗教的一种富于侵略性的模仿。而中国的革命可被理解为子对父的直接侵犯，这虽然表面上似乎有违儒教，但其动员手段却是与过去道教、佛教起着类似功能的共产主义；在此过程中，对社会的诸阶层实行的共产主义再教育又类似于儒教所提倡的象征性谴责；同时，儒教在中国共产党取得政权后，又赋予父子关系新的象征和阐释。因此，中国的共产主义道路也必须依照基督教和儒教象征化的双重背景来理解。

第二，结合《德川宗教》的思路，他也对社会主义中国进行了较为简单的分析。贝拉认为，近代中国之所以未能走上现代化道路，一个重要原因在于“中国是以整合价值占首位为其特征，而日本则以重视政治或达到目标为特征”④。但类宗教的共产主义的成功使得中国形成了强有力的政治体制和政治价值，它完全取代了中国传统的整合价值。儒教的现世理性主义和政治系统的意识形态相结合成为中国迅速工业化的启动力。为此，“在儒教传统的残存因素与隐秘的基督教共产主义之间的微妙辩证法有助于解释当前中国社会的动力机制。”⑤基于此，贝拉在《德川宗教》中预言，“中国将会作为实现工业化的第三个伟大的非西欧社会而加入日本和俄国的行列”⑥。

（三）伊斯兰教传统与现代化

贝拉也对伊斯兰教传统与现代化的关系问题也进行了一定的探讨。他从神、社会、政治与人的关系角度来探讨伊斯兰教传统对现代化的影响。贝拉认为，从早期伊斯兰教到中世纪伊斯兰教，再到近代伊斯兰

①③④⑥ ［美］贝拉：《德川宗教：现代日本的文化渊源》，北京：三联书店，2003年，第3—4页；第9页；第229页；第235页。
② ［韩］柳承武：《对〈德川宗教〉的佛教社会学诠释》，《国外社会学》，2002年，第4期。
⑤ ［美］贝拉：《基督教和儒教中的父与子》，覃方明译，《社会理论（第4辑）》，北京：社会科学文献出版社，2008年，第178页。

教传社会传统的崩溃和改革的努力,它们都在个体、家庭、政治和世界观等方面阻碍了现代化的发展。

另外,面对着西方文化的冲击,对伊斯兰教的绝对信仰还滋生出抗拒现代化的伊斯兰原教旨主义、伊斯兰民族主义等力量。虽然遵经者运动的改革努力在一定程度上推进了穆斯林世界的现代化进程,但这种成功是有限的。因为当代伊斯兰教最大的局限在于未能明晰地区分理性和信仰,其结果是限制了理性在解决社会问题中的作用。为此,穆斯林世界的现代化面临的不仅是需要发展出有利于政治、家庭和个人的支持系统,而且更重要是伊斯兰教要从政教合一的现状逐渐退缩到仅对个体的私人领域产生影响[①]。

(四)相关的反思

《德川宗教》在为贝拉赢得极大的荣誉同时,也遭到许多学者的批评。20 世纪 60 年代后,贝拉在宗教与现代化关系及其对现代化的态度上发生了很大的改变。

首先,贝拉认为,韦伯命题及自己的思路被学界所误解。韦伯命题启发了众多的研究,这些探讨共同之处在于在非西方社会寻找新教的功能替代物。但贝拉认为,韦伯的比较研究并非单纯的动机进路,而是制度进路,其真实意图是想厘清经济发展背后起推动或阻碍作用的制度因素。贝拉认为,韦伯议题适用亚洲最合适的方法是结构论的取向,即在讨论这些问题时,不能就宗教而言宗教,还应参考具体的社会结构。自己的《德》正是基于此的实践,只不过它对日本传统社会中的制度有助于经济发展的判断过于乐观。

其次,贝拉对意义与现代化的关系也进行了反思。贝拉认为,现代化不仅包含科学和技术等,而且还包括自由主义之精神。若现代化缺乏相应的精神支持,它带来的是破坏,而非建设。对于次生现代化国家来说,支持现代化的新精神甚至比新的科技更为重要。但对于这些国家来说,自由主义与本土传统价值观都存在着或多或少的冲突,现代化带来的社会转型往往导致社会的认同危机。这需要经历一次现代社会心理革命的洗礼,以期产生出更具包容性、支持性的社会和人格系统。但若当传统宗教提供的价值观与现代化难以兼容时,可能滋生出浪漫民族主义和激进社会主义。[②]前者借助对民族特殊性的强调完成社会心理革命,后者则通过强调社会不公完成社会心理革命。但两者会导致一种畸形的现代化,会使社会、个人陷入更深的危机。同时,现代化是一个永远的过程,因此,没有哪个社会从终极意义上解决了意义和现代化关系的问题,即便是现代化最先发轫的西方。

四 宗教进化

19 世纪早期宗教的科学研究基本是在进化论的框架下进行,但到 20 世纪 30 年代后,进化论逐渐为社会学所抛弃。正如帕森斯所言:"斯宾塞已经死了。"[③]但到 20 世纪 50、60 年代,帕森斯又重新唤醒斯宾塞。在帕森斯和马克思的进化论思想的影响下,贝拉提出了自己的宗教进化论。

(一)宗教进化论

贝拉首先对进化和宗教进行了界定。他认为进化是组织不断分化和复杂化的过程,它使得有机体、社会系统或任何相关的单位更能适应环境,以至于在某种意义上,它较之前不太复杂的先行者更能摆脱环境的限制。而宗教是关于人之生存终极状态的影响力象征形式和行为实践。为此,宗教进化也就不是宗教人和人之终极宗教状况的进化,而是作为象征系统的宗教的进化。[④]

基于此,贝拉提出一系列假设:宗教象征体系不断变化;宗教行动、宗教行动者的性质、宗教组织、宗教在社会中的位置等概念也应随象征体系的变迁而改变;这些变化构成了宗教进化,宗教进化又影响着其它社会领域的社会文化进化;而社会文化的变迁既影响到宗教的象征体系,同时也反映在人与其生存终极状态关系的象征符号系统中。

依照这些标准,贝拉在韦伯的宗教进化阶段[⑤]的基础上,提出了宗教进化的五个阶段:原始宗教、古代宗教、历史宗教、早期现代宗教和现代宗教。同时,贝拉在对五阶段进行论述之前一再申明,他的阶

①② Bellah, Robert N. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, NY: Harper & Row. 1970, pp.166; pp.72.
③ [美]帕森斯:《社会行动的结构》,南京:译林出版社,2003 年,第 3 页。
④ Bellah, Robert N & Steven M. Tipton (ed.), *Robert Bellah Reader*, Durham: Duke University Press, 2006. pp.24.
⑤ Frederick Bird, Max Weber's perspectives on religious evolution, Studies *in Religion/Sciences Religieuses*, 1984.13.

段划分只是种理性类型的划分，并不表示阶段之间是简单的线性关系，后一个阶段的宗教也会倒退成前某阶段的宗教；而且所有阶段特征的宗教还可能同时并存于一个社会。

（二）心理进化下的新宗教进化论

贝拉近年来认为，“虽然我在1964年关于宗教进化的文章中仅提供了一个分析框架，但我认为其中大部分内容仍有用，我的思想近年来深入了许多”[①]。这种深入主要表现在贝拉对心理学研究成果的关注。

唐纳德（Merlin Donald）的心理进化学说形成了贝拉新宗教进化的基本框架。唐纳德将人类认知发展的进化分为脉络片段（episodic）、模仿、叙事或神话、理论文化四个阶段[②]。贝拉认为模仿、叙事或神话和理论三个阶段在宗教生活中非常重要。

在贝拉看来，理论文化并非是宗教的本质。在人类无文字的漫漫长河中，人们是通过身体进行互动和相互表达，而这就是宗教仪式的开始。[③]它们都是通过模仿习得，是为宗教的最初阶段。自人类能完全使用语言后的成千上万年中，神话成为文化表达的主要形式了。叙事有其独特，可以胜任理论无法做到的事情，因为科学无法回答人之存在的本质意义。为此，贝拉之处，叙事也是我们人类种族、政治和宗教的源头。

虽然贝拉并未系统地对新宗教进化论进行论述，但这的确使其在摆脱西方中心主义的羁绊方面的确取得了一定的成功。同时，贝拉对宗教的认识也更进一步，他抛弃了以西方基督宗教为标准的神人关系界定路径，认为宗教的核心就是人类文化的叙事式自我解释。从这个意义来讲，宗教的历史就是人类的历史，关注宗教进化也即是关注人类社会和文化的进化。

五　公民宗教

公民宗教是贝拉提出的最富争议性和影响力的论题，同时也为他开辟了新的研究取向：以自我批判的形式肯定了以前受到自己质疑的美国社会的核心价值。从贝拉公民宗教议题的“进化史”来看，其分析经历了从乐观到悲观，再到乐观；从公民宗教论到圣经和共和传统的文化论和道德生态论的转变。但贝拉的思想一以贯之：虽然个体主义是现代社会必须的基本品质之一，但美国社会当务之急是需要一种具有超越性的道德力量限制个体主义的过分膨胀，通过这样的文化转型，在保护个人自由的前提下，建构起一种更具全民参与性和公共责任感的民主社会；同样，也唯有如此才能实现全人类的美好社会。

（一）公民宗教论的提出和发展

虽然贝拉强调自己没受卢梭的多少影响，但不论是从术语，还是从问题意识上，贝拉的公民宗教与卢梭的公民宗教有着千丝万缕的联系，他们都关注多元社会社会秩序何以可能问题。但我们必须承认，贝拉的公民宗教主要是在涂尔干的理论框架下论述的。

受涂尔干的影响，贝拉提出以下理论假设：社会会神圣化其主流价值，或者神圣化能代表主流价值的事件、人和物。[④]在美国，这种团结形式和神圣化的主流价值观就是与其它宗教并存，且与它们有着显著不同的制度化的公民宗教。它是“在一套信仰、象征和礼仪中所表达的公共宗教信仰维度”[⑤]，是对美国经验的终极的和普遍现实的理解，这种理解又通常通过仪式得以表达。

贝拉的公民宗教一经提出，就遭致许多现实问题和学者的质疑。[⑥]对此，贝拉一再宣称，大多数评论者所言的美国公民宗教并非他意指的公民宗教。在1970年出版的《超越信仰》一书中，贝拉强调，公民

---

①⑤ Bellah, Robert N & Steven M. Tipton (ed.), *Robert Bellah Reader*, Durham: Duke University Press, 2006. pp. 7; pp. 228.

② Merlin Donald, *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge: Harvard University Press, 1991.

③ Bellah, Robert N. Ritual Roots of Society and Culture, in Michele Dillon, *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press. 2003, pp. 9.

④ Robert E. Staugger, Bellah's Civil Religion, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1975, 4, pp. 390.

⑥ James A. Mathisen, Twenty Years after Bellah: Whatever Happened to American Civil Religion? *Sociological Analysis*, 1989. 2.

宗教不是"对美利坚民族盲目的崇拜[①]"。随后,贝拉运用社会建构论来论述其公民宗教论,他认为,任何国家都存在某种意义上的公民宗教,它体现的是一种核心价值观,这种价值观不是对国家的崇拜,而是具有一定普世意义的终极精神关怀[②]。在《破碎的盟约》一书中,贝拉进一步完善了宗教的现实建构论,他认为,学界对公民宗教的论证过多纠缠于如何界定,而忽视了其实质内容[③]。1980 年,贝拉与哈蒙合作出版了《公民宗教各形态》,这也是贝拉关于公民宗教的最后一部作品。在此书中,针对威尔逊[④]等人的批评,贝拉在继续肯定公民宗教的核心命题的同时,还强调"美国公民宗教虽然有可靠的机构支持,但它从某种意义上来讲是一种形式的、边缘的东西。之所以是'形式的',是因为它的信条既稀少又抽象……说它是'边缘的',是因为它在法律和宪政框架下不享有官方支持"[⑤]。

贝拉虽然一直试图完善公民宗教论,但我们也可看到他在理论上的犹豫。他在《破》第二版写的序言中承认,公民宗教所指的确太过含糊。到《心灵的习性》后,公民宗教完全从贝拉的论著中消失,取而代之的是"圣经和共和传统"。用贝拉自己的话来说:"由于某些批评家想用'公民宗教'来指对国家的偶像崇拜……那和我的意思正好相反。该词有它的用处,但也容易引起误会,或许最好把它忘了算了"[⑥]。

(二)道德生态重建

自《心》之后,贝拉的关注点上升到文化,但与公民宗教一致,贝拉仍关注于美国社会中的个人主义与公共责任文化支撑问题。《心》与《美》是这阶段最主要的成果。

《心》在思路上仍具有明显的涂尔干痕迹,它要回答的问题是,在现代社会,"我们应该如何生活?我们是如何看待怎样生活这一问题?"[⑦]。贝拉他们以托克维尔对美国的"心灵的习性"总结为起点来进行论述。他们认为,自由制度生存与否的关键因素之一在于私人生活和公共生活之间的联系。现代性不再需要大一统的文化支持,它产生的是分化性的文化,这与个人主义密不可分。但一个社会如果没有聚合力,那么它必将崩溃。为此,美国社会必须寻找聚合性文化,避免个人主义极端化的发展,以联系私人生活与公共生活。这种聚合性文化就是美国的心灵的习性:"公民恢复和重建起能够维持人类社会并在文化上确认'自由条款'的国民生态……为了向功利型个人主义提出挑战……我们必须在与圣经教义传统和共和主义传统进行的对话中加强这一可供选择取代的生态学。"[⑧]同时,鉴于当前社会的现状,这又不是某个政府、个人或群体单方面能胜任的,它需要通过一次关注道德问题的社会运动,建立起一个新的道德生态,实现美好社会。

对于何谓"美好社会",贝拉及合作者们并未给出明确的表述,但它包括一系列"好"的要素。在他们看来,为实现美好社会,《心》提出的解决方案的前提是个体要意识到自己在一个共同体中。但从美国的现实来看,人们难以理解这些传统,即便知道,也不知如何将之应用到生活,因为社会中缺乏配套的制度。

解决美国困境有两种思路:一种是哲学自由主义(philosophical liberals),它认为社会问题只能通过自主的个体、市场经济和程序国家来解决;另一种是社区主义(communitariannism),其指导原则是权利与责任,它反对以自我为中心,呼吁重建社区集体主义精神、维护社区和社会的共同秩序。[⑨]贝拉的《心》被学界归为社区主义阵营。但贝拉指出,"如果社区主义者认为更具实质意义的族群认同和更积极地参与民主生活是任何好社会正常运作的必须要素的话,那么我们才是真正的社区主义者……只有

① Bellah, Robert N. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, NY: Harper & Row. 1970, pp. 168.

② Bellah, Robert N. American Civil Religion in the 1970s, in Russell E. Riehey & Donald G. Jones, *American Civil Religion*, NY: Harper & Row. 1974. pp. 8.

③ Bellah, Robert N. *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, NY: Seabury Press, 1975. pp. ix.

④ Wilson, John F. *Public Religion in American Culture*, Philadelphia: Temple University Press 1979.

⑤ [美]贝拉、哈蒙:《公民宗教各形态》,北京:世界知识出版社,2003 年,第 11—12 页。

⑥ [美]贝拉:《"公民宗教"与社会冲突——贝拉专访》,二十一世纪(网络版)2003 年 3 月号。

⑦ Bellah, Robert N & Richard Madsen. ect., Habits of the Heart: *Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985, pp. vi.

⑧ [美]雷诺兹、诺曼:《〈心灵的习性〉的挑战》,北京:三联书店出版社,1993 年,第 28 页。

⑨ 夏建中:《社会学的社区主义理论》,《学术交流》,2009 年,第 8 期,第 117 页。

公民更积极地参与经济和政治领域的结构中，才有助于我们克服当下社会生活的深层次问题”[①]，而这一切又可集中为“信任”和“责任”。贝拉等人认为，正是因为信任的丧失，才使得我们现代的社会问题层出不穷；同时，即便是一般的信任也不会建构起一个美好的社会，因为不具超越性的信任常常导致对他群的不信任。

贝拉他们进而认为，我们应该从宗教中汲取传统养分，将信任和责任视为“一种将我们自己定位为人类社会共同体的成员的信仰所赐的礼物”[②]，但是，在现代社会中，没有任何一个宗教能承担得起这种历史重任。我们只有把世俗之信任和有责任的行动扩展为一种自然宇宙法则和某种终极意义并付诸私人、公共生活时，制度才既是信任的产物，也是公民公共责任和制度公共责任的统一物，美好社会也就会有希望。

六　简　评

对于贝拉的宗教社会学，我们不应仅拘囿于某个论说，而应对其学说有着整体的把握，其中既包括对其理论的梳理，也包括批判，唯有如此，我们在引用其概念或理论讨论中国问题时才更具合理性。

首先，从整体来看，贝拉宗教社会学的基石是建立在两个假设之上：第一，宗教是人之生存结构的一部分，是表达人与其生存终极状况间联系的一套象征符号体系；第二，任何社会都需要一个能提供整体感的宗教，唯有这种超越性才能实现社会的整合。为此，我们对贝拉理论的接受和批判都必须以此为逻辑起点，而非仅就其理论而谈理论。

其次，作为一名社会学家，贝拉的宗教研究独树一格。在宗教的社会科学研究中，大致存在着规范性研究和经验性研究两个路径，规范性研究重视宗教体系内部的思辨，经验性研究强调实证量化探讨，主流的宗教社会学更偏重于后者。实证主义主张将社会视为一个整体，并从经验的角度进行分析。但经验是整体而复杂的，涉及个体的主观和客观两方面，而主观的内容是无法通过客观的观察获得，这就形成了实证主义方法论的悖论之一。对此，贝拉的象征实在论很好地处理了来自宗教和社会学的两种传统，这样既兼顾到了宗教固有的特性，又无损于社会学作为经验科学的尊严。莱斯特·库尔茨称之为“主观阐释”[③]。

这种研究取向对我国宗教社会学的发展极具借鉴。我国宗教社会学正经历从规范性研究向经验性研究转变的阶段。这种转变有其进步性，但却越来越走向另一个极端。当前宗教社会学领域盛行的宗教理性选择理论就是这种倾向的一个代表。该理论的核心在于理性，但这种理性是何者的理性？是研究者客位之理性，还是信徒主位之理性？为此，我们的确有必要突破“社会科学和人文科学之间的铁幕，而成为社会的自我理解或自我解释的一种形式”[④]。

最后，贝拉的公民宗教是我国学界时下关注的主要议题。如前所述，有些学者让儒家扮演中国公民宗教之角色，承受建构中华民族共同精神家园之重的任务。若要接受这些，首先我们必须承认贝拉宗教社会学上述的假设，但这有似乎与我国的现实相悖；其次我们还必须艰难地扛起贝拉他已放弃的公民宗教大旗。一方面，现代社会是个多元化社会，如同西方批评贝拉公民宗教的基督教化和国家崇拜一样，我们也必须慎重对待某一文化的人为独大，这不仅关乎平等与否的问题，而且还可能陷入宗教或文化民族主义的怪圈。另一方面，贝拉公民宗教实质是处理的在尊重个人主义的基础上，限制其过分的膨胀，在私人生活与公共领域建立起一种全民参与性和公共责任感的联系，我国的问题意识是否如此，若不是，公民宗教恐怕就得需要重新阐释。

（责任编辑　唐忠毛）

①② Bellah, Robert N, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, and Steven M. Tipton, *The Good Society*, NY: Alfred A. Knopf, 1991. pp. 6; pp. 286.

③ ［美］莱斯特·库尔茨：《地球村里的诸神：宗教社会学入门》，北京：北京大学出版社，2010 年，第 19 页。

④ ［美］贝拉：《心灵的习性》，翟宏彪等译，北京：三联书店出版社，1991 年，第 452、454 页。