

朝向一个包容性的宗教社会学： 基于齐美尔理论的反思*

何 蓉

[摘 要] 宗教是古典社会理论家齐美尔在其学术生涯最后20年的研究主题之一，提供了理解齐美尔的现代性理论的独特切入点。从宗教社会学角度来看，齐美尔的宗教研究立足于个体的生命体验，突破了具体的宗教形态，有助于建立一个包容性的分析框架。作者梳理了齐美尔有关宗教作为一种生命形式、宗教情感与社会关系等论述，指出其宗教性概念赋予了信仰者以自主性。通过总结宗教性概念所具有的稳定性和弥散性等特征，本文讨论了齐美尔理论对当代宗教社会学和中国宗教研究的意义。

[关键词] 齐美尔 现代性 宗教性

[中图分类号] C91-0 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1000-114X(2021)06-0190-13

引言：学术史背景下的齐美尔宗教研究

一般而言，世界上的宗教都在观照一些类似的终极问题，如生与死、善与恶、幸福与苦难、光明与黑暗；但宗教本身的形态则各不相同、甚至相互排斥。近代以来，随着全球化的飞速发展，不同的文明体系、不同的宗教信仰以前所未有的频次与程度相遇、甚至冲突，如何认识差异、寻找共识，如何化解对立、达成共生，是思想者、决策者都必须面对的问题。

在此背景下，19世纪中后期开始的宗教学术研究，借着社会科学的兴起与发展，为人类认识、理解、分析多样的宗教现象提供了学科的指针。其中，宗教社会学的学术力度在于，能够突破诸宗教的藩篱，从人类社会多样的宗教实践中抽离出具有普遍意义的概念。宗教社会学的学术触角，

*本文系2017年度国家社会科学基金重大项目“汉传佛教僧众社会生活史”（项目号17ZDA23）的阶段性成果。

既涉及具体而微的人类行动的基本动力，也关注宏观的文明分析与历史比较，因而包含着社会学诸领域中具有基础意义的研究主题，以社会学的视角认识人类文明发展的动力与机制。

宗教社会学的最初发力得益于古典社会理论家的良多贡献，一方面，他们代表社会学为理解人类文明与世界历史发展提供了理论洞见，另一方面，宗教问题也往往是古典理论家在其思想臻于成熟时的重要思考议题。得益于涂尔干、韦伯等理论大家的贡献，宗教社会学具有面向全世界、全人类的视野，具有包容差异、并试图解释文明发展的理论雄心。

例如，涂尔干关注多元性中的统一性。他在澳洲、美洲的初民社会的信仰实践中、在看似原初的社会组织现象中，看到了古今一致的人类心智，因而，当他断言“原始人的心性和我们的心性绝不是毫不相关的。我们的逻辑就出自他们的逻辑”^①时，意味着他反对基于简单类比的社会进化论、对多样的人类文化平等相待。韦伯的理论则立足于人类文明发展的不同路径，提供了基于多元的共生格局，将其理论发展指向了多重现代性和人类社会的多元发展路径，建立了世界文明的比较-历史研究。

在涵盖人类诸文明的相同与差异、变与不变的意义上，同为古典社会理论家的格奥尔格·齐美尔值得进一步的研究。齐美尔关照的是现代化了的人及其世界，一个分工高度发达、个性却越发被抽空的时代，一个五彩斑斓却令人耳聋目眩的、陌生人环伺的城市，对于现代人来说，功利的追求可以击溃同胞之爱，科学技术令古老的说教无可容身，保守者的教会则固守成见，视无信仰者、或异信仰者为缺乏道德约束的人。面对这样一个充满张力的悖谬的世界，齐美尔通过其货币哲学、城市与现代文化等研究，指出人的生命的丰富性、社会关系的多维度被讲求效率的功利目标所压制，表现为一位现代性的诊断者，而其宗教研究则聚焦于无时或止的生命之流，指向了在现代的境况之下，人类精神重新获得整体性的可能性。

就本文关心的问题而言，齐美尔立足于当下的时代、人生的碎片，建立了一个包容着宗教与社会、变与不变的研究框架。在齐美尔的时代，西方社会对亚洲等非西方社会存在着系统的偏见，但他明确指出，“作为对未知事物的知识、对形而上学的直接或间接的体验”，人类历史上、不同文明、不同群体所供奉的神灵并无本质差异，不管是叫巴尔还是奥丁，上帝或是梵天，^②由此不仅可以超越基督宗教传统，而且有可能超越所有具体宗教形态的局限，应对偏见、促发具包容性的思考。

对比同时代的研究者，例如，韦伯侧重于宗教理念指导下的宗教行为和宗教组织形式，威廉·詹姆斯侧重于宗教的经验，齐美尔的宗教研究立足于主观性因素，处理了宗教情感、宗教生活、宗教形态及其社会影响等多方面的内容。其中包含着某种因果多元论的立场，不仅关注宗教关系中的社会因素，还发掘了社会关系中内在的宗教情感因素。

简言之，1898年发表的《论宗教社会学》奠定了齐美尔宗教社会学研究的基本结构，齐美尔在1902年的《宗教的认识论》、1906年的《论宗教》中较为全面地论述了宗教性的理论，并在其后有关城市、艺术、现代文化等研究中加以应用和发展。本文认为，齐美尔的贡献在于，提供了以“宗教性”概念为核心的理论方案，以人的生命体验、人类相通的宗教情感为前提，涉及宗教何以变化、社会何以联结等基本问题，既有助于关注宗教自身的变革，又可以宗教作为入手点理解社会化的过程与文化的现象。

不过，在当代宗教社会学的发展过程中，尽管产生了诸多颇具启发意义的中层理论及经验研究，其理论视野却大大地收敛了，宗教社会学在相当程度上成了“基督宗教的社会学”（the sociol-

ogy of Christianity),^③其理论概念、测量指标等,主要建立在特定的、基督宗教的经验之上,延伸到其他宗教传统中时,难免会产生相互的不适应、不匹配。以宗教性概念来看,虽然在宗教社会学、宗教心理学等相关领域有所发展,但其意义在应用中发生了微妙的改变,距离齐美尔及韦伯、涂尔干等理论家的包容性和开阔性甚远,实际上难以应对宗教现象的差异与变化,既不能妥当地应用于西方以外的宗教与文化,也无法解释20世纪80年代以来国际社会的宗教复兴和新宗教现象。

了解这一点对于中国当代学术尤其重要。长期以来存在的有关中国宗教的一些讨论,如儒教等东方宗教是否为宗教等问题,其本质是西方理论不契合于中国经验。换言之,当代的宗教社会学主流范式所依傍的宗教传统,与中国传统迥然不同,如果将其研究工具不加批判地直接应用于中国社会,难免会产生理论的水土不服、经验的削足适履。^④

基于此,本文将在梳理齐美尔宗教性及其理论意义的基础之上,提出初步的反思与推论,以便从宗教社会学的角度加深对中国社会与中国文化的理解。

一、齐美尔论宗教社会学：以生命体验为基点的研究

与韦伯不同,齐美尔的宗教研究纲领并不着力于具体的、历史的过程,而在生命的细节中、从实在的碎片中找寻现代性的本质,他笔下的社会,不是一个静止的、外在的、压倒一切的实体,而是一个持续进行的社会化过程,社会的整体性在各个部分的交互作用或互动中得以达成。人与人之间的互动构成了社会的基础,无论是斗争、冲突,抑或妥协、和平,都是社会化的形式。宗教便是诸多社会形式的一个,为世界与存在提供整体的、无所不包的解释,即对生命及死亡之后的世界提供一套信仰或说法。

在齐美尔的时代,宗教处于现代化潮流的冲击之下,源自古老时代的教义似乎构成了发展之羁绊,逐渐退出公共视线,学者们着重于探讨宗教的起源,例如,弗雷泽等人类学家关注原初宗教,弗洛伊德则以心理分析理论展开其文明研究,齐美尔理论的意义在于,将宗教拉回了当下的社会。《论宗教社会学》是齐美尔首篇重要的宗教研究作品,一个基本的问题是:如果将宗教视为一种社会形式,如何处理作为内容的宗教的多样性?从齐美尔理论的直接脉络而言,需要解决的是形式与内容的统一,而从更普遍意义上讲,涉及到如何将人类社会诸多实践统一到“宗教”的名称之下的问题。

对此,齐美尔看法非常明确,即“宗教”概念不应局限于基督教的模式,本身应当容纳差异性,他将基督徒、佛教徒,乃至南太平洋的岛民、印第安人等分布极为广泛、信仰实践极为不同的群体都纳入了“宗教”这一名称之下,包括所有的“冲动、观念与关系”。齐美尔认为,信仰者有其持守的价值,研究者应当认可各个宗教群体本身的边界;另一方面,他反对每一种宗教信仰将自身“个别动机的意义”夸大为“宗教本质的普遍规律”的做法。^⑤齐美尔的这一观点显然意味着,对于身处于某一主导的宗教传统之中的研究者来说,不应将部分的宗教经验普遍化为一般的理论原则。

齐美尔的学科立场鲜明,即宗教徒所珍视的神圣性、真实性,是否、以及在多大程度上存在,并不属于宗教社会学的研究主题,无论是其主观情感、还是客观真理意义上的价值,都不在宗教社会学的评判或测量范围。这是一种立场,反对站在个别经验上排斥其他;这也是一种方法,反对将特殊性直接提升为普遍性。

在根本上，齐美尔并不着力于对宗教进行历史性溯源，而是提出了“多重起源（Urspruenge）”的观念，由此，将宗教视为一个不断在传承中重新创造的过程，而不是一个既定的、外在的、对人有着主导性的力量，宗教的起源不是只有一种、不只是在遥远时代的某种偶然或天才的作品，而系于每一个信仰者的实践：

即使是作为灵魂的现实性，宗教也不是已经完成的东西，不是固定不变的实体，而是一个生机勃勃的过程；虽然一切传统内容牢不可破，每个灵魂、每个历史瞬间还是必须独自创造出这样的过程来；宗教的活力和核心就在于，现有宗教不断进入感情之流，情感活动又必须不停地重新塑造现有宗教，就像水滴虽然不断变化，却制造出稳定的彩虹图像。所以，从发生学角度解释宗教，不仅能把握其传统的历史起源，而且能够抓住其一切现实活力；正因为宗教具有现实活力，我们才能从父辈那里把宗教遗产继承过来，并化为已有；因此，从这个意义上，宗教的确有多重‘起源’（Urspruenge），它们是在‘源始’宗教出现很久之后，才粉墨登场并发挥作用的。^⑥

这样，每个时代的每一信仰者都在其传承和创新中成为宗教的一个缘起、一个环节，现实的、既存的宗教，并不是因为它所护持的古老信念而变得权威，相反，它是因为每一个传承者才活在当下，才在改变与创造中获得绵延的活力。

齐美尔的这一观念，不仅使人们从外在的、既有宗教的支配之下解脱，而且使人自身成为宗教传承的一部分。正是在每一代的信仰者不断的内化、体验与重塑中，宗教才具有其现实的活力。齐美尔在讨论宗教的本质，却实实在在地塑造了一个使宗教具有生命力的个体。这一个体是流变的、具有个性，如同水滴一样流变不居，却使宗教之流奔腾畅行；这一个体是虔信者，却并非被动的、迷信的，他可能是一粒微尘，但并不空洞，有其深刻的内在情感与生命体验，并借此让原初的宗教理念与实践活在当下。

而且，尽管这一个体自身是相对的、有限的、易朽的，但个体因其所依附的整合性而获得绝对性的价值，此即齐美尔所讲的某种“上帝”的观念。齐美尔认为，其以绝对实体的形式出现，“用绝对形式表现相对内容”，是善、正义、宽容的化身，是这些美德的人格化。^⑦于是，齐美尔认为，有限的个体因确认绝对存在而获得情感满足，无需理性的确证，特定的信仰便导向了特定的行为模式与伦理结果。

齐美尔不仅确认了作为信仰者的个体相对于具体宗教的主动性，而且将人与宗教的关系放回人与人、社会的关系中来看。宗教不仅不是外在的绝对性的力量，而且是在人与人在互动中产生的，换言之，齐美尔提供了一个宗教在“社会”中动态更新的概念。

例如，信仰贯通了宗教与社会。社会关系得以建立、维持，背后是以信仰为基础的，或者说，信仰的观念外化为实践中的关系：

我们相互之间的关系并非完全建立在真正了解对方的基础之上；毋宁说，我们的情感和意向表现在那些我们只能称之为信仰的观念当中，但就其自身而言，这些观念反过来又对实践关系产生影响。^⑧

这样，相信或信任不一定建立在清晰的认知基础上，我们对他人的爱与信任，并非基于理性的认知、而是一种认定：

我们信仰某人，虽然有悖于一切理性论证，而且种种现象看上去又是如此的矛盾，可我们仍然矢志不移，这是维系人类社会最可靠的纽带之一。^⑨

这样，我们看到的不仅是宗教的社会维度，我们更能看到社会关系中的宗教意味，使得以下的社会关系区别于纯粹利益的计较、纯粹外在的力量的那些关系：

人与人之间各种各样的关系中都包含着一种宗教因素。孝顺儿女与其父母之间的关系；忠心耿耿的爱国者与其祖国之间的关系或满腔热情的大同主义者与人类之间的关系；产业工人与其成长过程中的阶级之间的关系或骄横的封建贵族与其等级之间的关系；下层人民与欺骗他们的统治者之间的关系，合格的士兵与其队伍之间的关系等等，……它们有着一一种我们必须称之为宗教的共同基调。^⑩

由此可以梳理出一种社会关系的宗教因素的发展，即宗教形式是人与人之间诸多关系形式的一种，“人在相互接触中，在纯粹精神层面上的相互作用过程中奠定了某种基调（Tone），该基调一步步地提高，直到脱颖而出，发展成为独立的客观存在，而这就是宗教”。^⑪

可见，在齐美尔的宗教理论框架中，不是神圣性凌驾于人之上，而是人为着自己内在的需要、将自己投射到对象上而创造出来神圣物；个人对上帝的态度、个人对社会整体的态度之间存在着一种类似，即一种依附感（feeling of dependency），个人系附于某种普遍的、更高的存在，既是他的归属和认同，也是他的个性所依托之处。

整体而言，齐美尔的《论宗教社会学》一方面摆脱了具体宗教的局限，另一方面剖析了社会的宗教内涵，奠定了其宗教社会学的几个重要基点。

一个首要的基点是，宗教作为社会形式的一种，其立足点在个体，外在的具体宗教形态构成了个体的前提、平台和制约，而个体在其自身的实践中努力实现其生命价值与自由。这样，以形式与内容的统一为前提，齐美尔强调了信仰者既有其归属、又有自主性，而不仅仅是被动与服从。

第二，宗教社会学的研究对象，不仅限于宗教信仰者，而且包括每一个社会成员；不仅有基于宗教的社会互动，还包括体现在社会关系中的信仰因素。在齐美尔笔下，个体所具有的信仰既表现为对宗教事物的信靠，也表现为对家人、友伴、祖国之爱，这便意味着，宗教实际上是人与人的互动中、基于内在的某种情感或基调而产生的一种关系类型，社会关系包含着宗教情感的基调。这丰富了我们对社会关系的认识，即社会关系不仅仅产生于成本收益的考量、不仅仅由于道德的要求、不仅仅屈从于外在的强力，而有一种超出理性确证的确认或认定，并具有与之相应的情感关联、伦理的要求、行为的指向。

第三，宗教是基于每一个体的生命体验的、生机勃勃的过程。如前所述，每一个体都流变如水滴，但却能够映射出稳定的彩虹。现实中的宗教通过社会化过程进入到每一个体的内在，个体并非被动的接受者，而表现为主动的创造者，将自身的生命体验注入、重塑宗教。这使得宗教并非精英-大众的引导-跟从模式，每一个体都是传承的一个环节，接续、引导出其身后的传统。

这一立场同样在齐美尔后期对艺术、文化的研究中得到了体现。宗教或艺术的表达，其主题或许是人的一闪即逝的内心体验，却具有整体性的价值，因为在偶然性的碎片之中，闪耀着社会现实的总体趋势与意义：

生活表面上的每一点，只要它看起来是在心灵的深处出自内心而产生的，就可以从它身上探究它的内心，一切平庸的琐碎小事毕竟通过总的趋势与最后决定生活的意义和方式联系在一起。^⑫

这样，齐美尔所谓的宗教，是持续的社会化过程中的一个重要范畴，既包括宗教的既有形式，又包括反对既有形式的内在力量；其主题涉及心理现象，方法和方向上却指向外在的、流变中统

一的社会。这使他的宗教概念既具有丰富的层次，又有某种张力，在内容上包含着人类社会诸多信仰形式，在稳定中蕴含着流变、在流变中折射出一致。尤其是在现代性的时代条件之下，宗教范畴包含着生命之力反对形式约束的冲突和成果，这些所谓的形式的约束，便是具体的、历史的宗教形态，无论基督教也好、东方诸宗教也好，都是宗教领域的生命争取自由时首先需要面对的；因而，对于一个现代人而言，宗教既是他所面对的前提约束、又构成了争取自我价值的领域。

这样，在齐美尔的理论中，宗教一词既是一种生命形式、又是生命本身。这两方面既相互依存又存在张力。一方面，“没有形式，生命便不成为生命”，一旦生命产生出它用以表现和认识自己的某种形式时，就成为文化；艺术、宗教、科学、技术、法律等都是其作品。这些形式“蕴含着生命之流并供给它以内容与形式、自由和秩序”；另一方面，形式产生于生命，却不具有生命的“永不停歇的节奏、升与沉、永恒的新生、不断分化和重新统一”；生命在形式的框架中、又不断地高于这些框架。^⑮体现在个体的人身上，他在以其生命追寻其自我价值的时候，不得不面对现实的宗教约束，有恭顺、也可能会抗争。

为解决宗教概念本身的张力，齐美尔进一步做出了宗教与宗教性的区分。他的基本立场可以总结如下：宗教是人与人之间诸多关系形式的一种，宗教性则是一种人的内在倾向和社会的精神结构；宗教性是自发形成的，宗教则是派生物；宗教性先于宗教，宗教是宗教性的创造物。换言之，宗教性是人的内在品质，宗教则是宗教性的一种实现，作为经验性的呈现方式，宗教的具体形态受到历史传承、外在环境等因素的影响，例如献祭等仪式、教会或教派等组织方式，会有差异和变化。

二、“宗教性”视角的贡献

齐美尔强调生命的力量、个体的主观性。他在《论宗教的认识论》中指出，从人的整体关系立场上，宗教是主观态度，或者说是整体实在的主观反思。做一个类比来看，既然可以区分思维的过程与构成其内容的客观世界，就可以将客观存在着、通行着的宗教与“作为人的主观过程的宗教”加以区别。这样，一方面能够以理性的观点评判宗教的不同内容，例如，作为形而上学事实的启示、原罪等观念，作为习俗、道德秩序的要求等，这样，神学价值、伦理指向等差异极大的宗教信仰形式，都可作为宗教的内容来理解、分析；另一方面，人的内在生命、宗教虔诚的体验，如存在与义务、可能性与必然性、欲求与恐惧等，构成了一个系列，人所意识的内容、事物的意义等都贯穿其中。这便是宗教性起作用的方式：作为基本的形式的范畴，将基调（tonality）带给特定的心智图像。^⑯

所谓宗教性，是心灵的一个统一且基本的状态，作为一个自成一体的范畴，宗教性令其内容具有重要性与自主性，如同存在、义务等一样，构成了整体世界中一个独特的内容。人的心灵可以感受到特定的、持续的发展变化，而宗教性本身，或者说心灵的虔诚情感的深度、主观重要程度等保持不变，正如存在的内容不同、而存在始终是存在一样。这实际上意味着，宗教的教化或许能够使人变得虔诚、或显得虔诚，但不能真正改变一个人的宗教性品质；而具有显著的宗教性的人，即使他没有机会知道上帝或佛陀的名字，也会以虔诚的心性去敬拜他所认定的对象物。

宗教性的意义不仅在于个人，而且在于外在的世界。在《论宗教》之中，齐美尔更进一步地揭示了作为生命领域的范畴，“宗教之流”连绵不断，渗透到“生命的内容之中”并用自己方式加以塑造，赋予生命以新形式并将其推上超验的境界。^⑰

以宗教性为基础，齐美尔提出了一个“多重世界”的构想，即我们所身处的“现实”（reality）并不是“世界本身”（the world per se），而只是“一种世界”（one world），与此世界并存的，还有艺术世界、宗教世界（the worlds of art or religion），这些世界的构成物质（material）相同，但以不同的模式（mold）塑造、始自不同的前提假设（assumption）。换言之，齐美尔认为，我们所经验到的“真实”世界，只是众多世界中的一个可能性，是其中最能服务于人类的本性与需求的一个而已，这一现实之外，我们还可以有艺术的世界与宗教的世界，科学的世界和游戏的世界；艺术世界以相同的、基本的现实要素，通过赋予其审美的需求、情感的价值，从而超越了现实，而宗教的世界，带着新的张力、新的维度和新的综合，以“宗教生命重新塑造了这世界”，以特定的基调表征了整体的存在；因而，在其纯粹形式（pure form）的层面，宗教自成一体而不会与构成其他世界的范畴相冲突，而在宗教模式的生命过程中，宗教的过程逐步获得了其具体的、客观的形式。^⑩

依照齐美尔的立场，在宗教领域中，最根本的不是既有的神灵、仪式或组织，而是人的宗教情绪或情感（Die religiöse Stimmung），在其作为生命过程的流动中，将所发生的塑造为宗教范畴，由此令宗教过程凝结为具体的对象或构造。应用齐美尔多重世界的逻辑，客观的、既有的宗教形式本身只是众多可能性的一种，是内在蓬勃的宗教性在生命过程中的具体化而已，宗教性本身才是最核心的生命特征：

作为内在的生命性质、作为独特的存在类型，只有在散布于世界的物质多样性当中时，宗教性才获得其实体，从而以自己、与自己面对面：一方面是宗教的世界，另一方面是宗教的主体。宗教性必须以自身特定的性质为世界的诸多元素着色，从而超越其他可能塑造这些元素的形式，进而由这一羽翼丰满的宗教性发展出多种多样的信仰世界，各有其神灵和教旨。^⑪

宗教性对于现代人尤其具有意义，即应对现代化过程中人的个性丧失，构成客观文化与主观文化之间的某种第三领域。由此，即便是在货币理性的主导之下、在现实权威的支配之下，人仍然可以凭着其内心的生命力确定自己世界的基调。^⑫

齐美尔指出，随着现代社会的来临，造成了现代文明中客观精神对主观精神的优势，以语言与法律、科学与生产技术等为代表的客观精神日渐发展，但主观精神发展却越发不完善，从而产生了现代世界的悖论：人类社会取得了总体的进步的同时，在教养、献身精神等方面却比过去退步了；社会分工越来越细的同时，对人的工作要求越来越单一；发展到极点，就会使“作为整体的人的个性丧失殆尽”，人变得微不足道，“在庞大的雇佣和权力组织面前成了一粒小小的灰尘”。^⑬不过，潜藏于人内在深处的“生命”将为着实现自由的抗争，表现为现代文化的冲突：生命要通过形式来表现和实现自己的自由，形式又必然妨碍着生命的发展并阻止其自由，从而产生了“生命本身反对形式或形式原则的斗争”。^⑭因而，现代性构成了一种人生体验，流变易逝的社会现实变成了人的内心世界的一部分，能够捕捉生命之流中的人的表达形式，如宗教、如艺术，构成了联结客观文化与主观文化的桥梁。

从齐美尔的理论，可以推演出有关现代社会的、不同于世俗化理论的命题：在现代化了的世界，具体的宗教可能丧失了权威，但不必认为世界因此而变得世俗化而与传统社会截然区分；人们的内心仍有视为神圣的事物，那不必是耶和华或佛陀，但却是构成人与他的社会的本质因素。进一步地看，借着宗教与宗教性的区分，能够平等容纳多样的人类实践，赋予具体历史形态及其

变迁以意义。

首先，宗教本身是变化的、多样的、甚至彼此冲突，但宗教性却保持稳定、自成一体，有自身的自主性。这便意味着，无论宗教的形态如何、社会的结构如何，宗教性是主观的态度，但却是客观的存在，其本身相对稳定，构成了自己的逻辑，既不评判其他范畴，也不受其他范畴的主导。

其次，宗教性不会要求特定的内容，特定的内容也不必然要求自己成为宗教。例如，不能够从上帝的概念便推理出上帝的存在，或者从存在的事实推理出上帝的必然性。从研究的角度来看，这有助于突破基于特定宗教内容的独断和局限。

第三，宗教是整体社会实在的有机的组织部分；宗教性以特定的宗教内容表现出来，但并不局限于内容本身，而体现在多种社会交互、社会关系之中，正如具有审美气质的人总会对好看的事物有反应，爱国者会热爱他的国家，热血之士拥戴自由、平等与正义，虔诚的人总是会供奉传统和传承下来的偶像。也就是说，宗教自身的内容有限，但宗教性能够体现在诸多的关系内容当中，如奉献、如热爱、如服从等，其核心都具有某种虔诚的因素。

三、齐美尔对当代宗教社会学的启示：一个包容性的分析框架

在当代宗教社会学的发展中，宗教性概念成为建立宗教测量指标的理论框架。例如，通过将信仰、教义、体验、实践等不同层次的概念统合在一起，将主观领域的价值、理念与皈依和客观领域的行为、组织等内容整合起来，建立宗教性概念的不同维度，如共同体归属、审美的、知性的、超验的等，在每一维度上建立相对的模式变项，力图将宗教的相关特征整合成一个可以进行测量的、有表现能力的体系。^①应用这一研究工具可以进行一些跨国的研究，例如，信仰上帝、或者基于祖先崇拜的父系祖先的敬拜之间，是否会造行为的差异，上帝的形象（image）的差异是否产生不同的约束力。^②

不过，宗教性概念在使用的过程中，重点发生了微妙的位移。这与更大范围内的趋势有关，20世纪60年代以来的宗教社会学理论失却了经典理论时期的展拓，往往局限于以基督宗教为或明或暗的前提，既不能容纳变化、也不能容纳多样性。

例如，世俗化理论对宗教行动者有某种固化的刻板印象，20世纪60年代，世俗化命题整合进现代化理论之中，基本框架建立在欧洲启蒙理念和社会变革历程之上，认为现代社会在越来越复杂、越来越理性化、越来越个体化的同时，会越来越丧失宗教的虔诚。^③这一立场实际上预设了线性的社会进化史观，将基督宗教的观念与发展普遍化为一般理论，在设定现代/传统的二分的同时，设定了世俗/虔诚的对立。

20世纪80年代以来兴起的理性选择理论虽然将宗教研究建立在一个比较稳定的理性人的假设之上，其立场也是鲜明的，即以自由市场为比喻，强调多样性、多元主义更有利于宗教间的竞争，^④但在其研究中有将宗教性（religiosity）逐步转变为宗教虔诚（religiousness）倾向，宗教性中所包含的与现实宗教形态的张力被消解掉了。^⑤

简言之，宗教性概念在当代宗教社会学中的应用存在两方面的问题。首先，现有的基于宗教性概念的研究，大多在本质上仍然是一种文化的、内化的路径，将既定的宗教形态认定为宗教本身，模糊了宗教性与宗教虔诚之间的区别。这种模糊性的一个问题是，一旦涉及到非基督教的主体，既定的形态特征不适用，就会发生某种排他，这突出地体现在中国宗教、尤其是儒教是否为

宗教的问题上。例如，杜维明为《中庸：论儒学的宗教性》中文版所做“导言：儒家人文精神的宗教涵义”中指出，“在比较文明的格局之中，强调儒家人文精神的宗教性无非是要阐明儒家的人生哲学虽然入世但却有向往天道的维度”，^⑤点明了他所使用的“religiousness”，系指一套学说、一些伦理等具有的宗教的超越性。

实际上，基于前述齐美尔的理论，即便儒学并不符合以基督宗教为原型的宗教的模样，但具有儒学思想、秉持儒者情怀、践行儒家伦理者具有宗教性的内在本质，则是一个题中应有之义，并不需要费力辩解。而且，儒学宗教性的基础在于人的主体性，其伦理原则在一代代儒者的心志与实践中新火相传，儒学历千年而不堕，在于其内在的主观价值：接受儒学伦理与相应的制度安排是一种虔诚（religiousness），立足于内心、求索天道而不断挣脱外在的形式化约束的则是一种充沛的宗教性（religiosity）。

第二，从宗教性转向宗教虔诚，表现出当代宗教社会学的保守转向，视野收缩于既定的宗教形态之下的、作为一种内化后果的信仰者及其行为，这在一定程度上导致了不得不引入灵性等话题度甚高又语焉不详的概念。^⑥在这个意义上，社会学家罗伯特·伍斯诺的立场有一定深度，他依个体的宗教倾向将信仰者划分为两类，一类是“虔诚的栖居者”（religious dwellers），倾向于接受传统的宗教权威形式，另一类是“灵性的探寻者”（spiritual seekers），其自主性占先，倾向于挣脱外部权威和传统宗教教条的约束。^⑦对比前述可知，结合这两者，实质上是回到了齐美尔的宗教/宗教性概念的区别。

以上批评并不是简单地向经典理论致敬，而是一种理论反思：与社会学奠基时期相比，我们是否能够打破固化的现实、超越时代的前提、回归自身的经验？理解具有悠久历史和文化积淀的中国，尤其需要回到经典、返观自身。

就本文的论述而言，齐美尔有关宗教性的理论有以下三个方面的启示，即宗教性具有稳定特征，在社会生活中有替代效应和弥散效应；这将有助于理解中国的宗教经验。

首先，宗教性是人的一个功能性的内在品质并保持相对稳定。从个体层面来看，宗教性的表现因人而异、因具体情况而异，有的人完全受其主宰、有些人则只有比较“初步的”（rudimentary）宗教性形式；特定的信仰对象并不会与超越性相对应，虔诚者的虔诚，不仅表现为宗教之内，而且在于他对生活的方方面面所持的特定反应，在生命的理论与实践的细节中去体会特定类型的统一。^⑧

基于稳定的宗教性前提来看中国，中国社会较少建制性宗教，表明宗教性可能有其他的表达方式，或者体现在其他的社会关系、社会制度与社会生活当中；另一方面，中国人具有注重家庭、热爱乡土、爱国主义等特征，由此形成的社会关系本身又具有某种基于信仰的约束力，因此在功能上与建制宗教有一致之处。

第二，基于以上稳定性特征，在社会生活中就会看到某种替代效应。以生命哲学的角度来看，宗教如同水流一样浸润着生命，而生命中还有诸多可能的范畴，如果宗教不发生作用，生命的内容就会按照知性的、实践的、艺术的等方式塑造，并以新的生命形式进入超验境界。在这个意义上，宗教与其他生命形式并不冲突。

例如，以齐美尔的立场而言，宗教与科学两者间并不冲突，世界有其自身的法则。宗教从世界的统一中分化出来，获得了某种独立的发展力量，这种独立并不必然代表着争夺或冲突。从根本上看，宗教与科学各自提供了一套有关整体实在的方案，彼此间是分立而非冲突的关系，宗教

认为存在一个创造并保存人的存在的超验的力量；而科学的精神只将有充分证据的、可验证的当作可信的现实，二者本质上都是认知并诠释生命整体的方式，“彼此不仅不会冲突、甚至不会相遇”；宗教作为“一种特定的存在状态”并不会引起科学的非议，只有当宗教将“事物的图像”与其“内在本质”分离，将其固化为某种“知识体系”、并模仿科学的思想过程、以科学的术语与其竞争时，才会被批驳。^③

因此，近代以来所见的宗教衰退，是具体的历史形态的衰退，而替代效应会在两个层次上显现，一个是其他生命范畴，如科学、如艺术等会在一定意义上替代宗教，产生新的生命形式；另一层次上，宗教领域会产生替代的信仰方式，即稳定存在的宗教性有了新的具体化形式，例如，由当代宗教社会学观察可见，致力于灵性的寻求、偏好异文化的信仰实践等现象，换言之，当公共的宗教生活空间减少时，宗教性就会有其他的表达形式。

第三为弥散效应，作为一种人的品质，宗教性内在地包含在某些社会关系、社会秩序等方面，以一种弥散的方式影响到社会的诸多方面。恭顺或虔敬（*pietas*）既体现在人与人之间、也体现在人与神之间的忠诚关系之中，此类社会关系混合着奉献与追求、屈从与反抗等因素，保持着一定的情感张力，结成一种真诚而稳定的内在关系。因而，家庭中的孝与宗教中的虔敬结成了不同的社会关系，但作为超越功利的较量、面向更高主体的关系，都凝结着神圣性的体验。这便意味着，在一个不存在上帝（*God*）的世界中，某些社会关系有其神圣意义，同样有可能存在着基于虔敬情感的伦理约束与道德特性。^④

由这一点可以得出的看法是，在中国，无神论者或无宗教信仰者，信仰着其他的关系、情感或事物，并产生相应的道德规范。这有助于厘清宗教与道德之间的关系，即一方面宗教有道德说教的内容，另一方面，宗教虔诚的人不一定就更有道德，更不能认为，没有宗教信仰者就没有道德约束，中国即是一个宗教不显著、但道德意识强的社会。

基于以上理论特征，可以弥补当代宗教社会学局限于特定的、以基督宗教为主的宗教传统的不足，对于理解中国社会与宗教，亦有新的视角，有助于建立更具文化自觉的研究范式和治理模式。

讨论与结论

在学科史上，齐美尔完成了德国从19世纪的“道德科学”向20世纪的“社会学”的转变，相当于涂尔干在法国起到的作用。^⑤从1898年到1918年逝世的二十年间，围绕着宗教问题，齐美尔写作的主题包括：作为范畴的宗教与社会、宗教与宗教研究、宗教与现代性、宗教与艺术等，^⑥他的宗教研究不仅是对宗教社会学的贡献，而且成为我们今天理解齐美尔思想成熟时期社会学的重要入手点。限于篇幅，本文仅对其宗教社会学的基本立场和核心概念加以论述，其间的理论主题仍有颇多可拓展之处。

齐美尔的立场，简而言之：宗教常变，宗教性恒存。齐美尔以个体的生命体验为立足点，区分宗教性（*religiosity*）与宗教（*religion*），揭示出历史的宗教形态所遮蔽的人类共通的宗教情感，具体的宗教是形式、是边缘，个体的生命与情感是内容、是中心。基于此，使其理论框架可以包容基于时间的演化、基于空间的延展所带来的差异性。

首先，这一研究框架有助于加深对其现代性理论的理解。齐美尔在有关经济生活、城市生活与现代文化等研究中，塑造了一个客观文化飞速发展、主观精神步步落后的现代性趋势，货币的

形式理性和在陌生人中运行的现实。^③而经由其宗教问题的研究，塑造了一个立足于个体生命体验的、流变的生机勃勃的社会，揭示了在基于功利考量的现实以外的、不同范畴的多重世界。由此可见，齐美尔不仅是一个现代社会的诊断者，通过其宗教研究（以及艺术研究），他为这个世界提示了其他的存在的可能性、借之可以达成统一的渠道。

从齐美尔有关宗教与宗教性的关系解释来看，如果说宗教是宗教性的外在的突显、具体化的实现，那么宗教行为便是实践着的宗教性；然而，宗教性的实践并不限于宗教行为，它可能产生特定的主观价值、理念或道德，可能表现为爱国者的热情、家庭内的慈爱与恭顺、陌生人之间基于信任的互动。

其次，齐美尔对宗教社会学的研究有直接的启示。齐美尔塑造的流变的宗教形态、内在的宗教性品质涵摄了宗教领域中的变与不变，既有的宗教制度、信条、实践等构成了宗教信仰者的认知渠道和前提条件，但是，宗教性而不是宗教令人虔诚；“虔诚的人总是虔诚的”（a religious person always religious，……）；^④……世界按照自己的既有法则去发展^⑤。从齐美尔看来，在现代社会中，宗教性会在个体生命体验中传承、创造，产生新的形态。

齐美尔的宗教研究还具有社会理论的重要性。例如，齐美尔并未将宗教视为一个既定的、社会的分支领域；齐美尔认为，宗教并非受社会决定、随社会变迁，反而是宗教将意义赋予生命、塑造个体的世界；现代人身处在既功利、又讲求效率的社会现实中，但宗教使得人拥有一个比理性的计较更为丰富的生命体验。简言之，齐美尔从社会关系角度理解宗教的产生、从个体生命体验中建立宗教与社会的传承与重塑，并发掘特定社会关系之中的宗教情感因素。

尤其是，他的宗教性理论概念拨开了宗教形态的具体差异的遮蔽，揭示了内在的、人类相通的宗教情感，使得一种基于相通前提的跨文化理解成为可能，有助于建立超越不同文明形态的研究思路。对于中国研究而言，可以避免用西方宗教组织与实践的模式来切割中国经验，建立贴近中国文化与中国社会自身的勃勃生机与创造力的研究范式，理解中华文明的特定运行机制。例如，传统中国社会的宗教性特征偏宽容而非排他，宗教制度化、组织化程度弱，但存在大量的民间信仰、私人宗教实践，而且往往跨越了各宗教群体的边界，对于今天的世界可以提供一种宗教多元共生的思路。与此同时，中国人的宗教性可能更多地体现在现世的社会关系当中，形成了相应的伦理、责任或义务，个体具有的身份、社会位置，个体互动的规范，都处于相应的约束之下，构成了一个无神论传统浓厚、但道德良俗深入人心的文明。

① [法] 埃米尔·涂尔干，《宗教生活基本形式》，渠东、汲喆译，上海：上海人民出版社，2006年，第311页。

② Georg Simmel, “The Problem of Religion Today” (1911), in Horst Juergen Helle and Ludwig Nieder, eds., *Essays on Religion*, trans. , Horst Juergen Helle and Ludwig Nieder, New Haven & London: Yale University Press, 1997, pp.7-19.

③ Brian S. Turner, *Religion and Social Theory: A Mate-*

rialistic Perspective, Atlantic Highland, N.J.: Humanities Press, 1983, p.5.

④何蓉，《范式与悖论：对中国宗教研究的方法论反思》，载谢立中、罗兰（主编）：《社会学知识的建构—后西方社会学的探索》，北京：北京大学出版社，2017年。

⑤ [德] 格奥尔格·齐[西]美尔，《论宗教社会学》，载《现代人与宗教》，曹卫东等译，北京：中国人民大学出版社，第1~22页，引文出自第1页。

- ⑥ [德] 格奥尔格·齐 [西] 美尔,《论宗教社会学》,载《现代人与宗教》,曹卫东等译,北京:中国人民大学出版社,第1~22页,引文出自第20页。
- ⑦ [德] 格奥尔格·齐 [西] 美尔,《论宗教社会学》,载《现代人与宗教》,曹卫东等译,北京:中国人民大学出版社,第1~22页,引文出自第19页。
- ⑧ [德] 格奥尔格·齐 [西] 美尔,《论宗教社会学》,载《现代人与宗教》,曹卫东等译,北京:中国人民大学出版社,第1~22页,引文出自第9~10页。
- ⑨ [德] 格奥尔格·齐 [西] 美尔,《论宗教社会学》,载《现代人与宗教》,曹卫东等译,北京:中国人民大学出版社,第1~22页,引文出自第11页。
- ⑩⑪ [德] 格奥尔格·齐 [西] 美尔,《论宗教社会学》,载《现代人与宗教》,曹卫东等译,北京:中国人民大学出版社,第1~22页,引文出自第4页。
- ⑫ [德] G·齐美尔,《大城市与精神生活》,载《桥与门——齐美尔随笔集》,涯鸿、宇声等译,上海:上海三联书店出版社,1991年,第258~279页,引文出自第263~264页。
- ⑬ [德] 格奥尔格·齐 [西] 美尔,《现代文化的冲突》,载《现代人与宗教》,曹卫东等译,北京:中国人民大学出版社,第23~44页,引文出自第23、40页。
- ⑭ Georg Simmel, “Contributions to the Epistemology of Religion” (1902), in Horst Juergen Helle and Ludwig Nieder, eds., *Essays on Religion*, trans., Horst Juergen Helle and Ludwig Nieder, New Haven & London: Yale University Press, 1997, pp. 121-133.
- ⑮ Georg Simmel, “Religion” [1912 (1906)], in Horst Juergen Helle and Ludwig Nieder, eds., *Essays on Religion*, trans., Horst Juergen Helle and Ludwig Nieder, New Haven & London: Yale University Press, 1997, pp. 137-214, 144.
- ⑯⑰ Georg Simmel, “Religion” [1912 (1906)], in Horst Juergen Helle and Ludwig Nieder, eds., *Essays on Religion*, trans., Horst Juergen Helle and Ludwig Nieder, New Haven & London: Yale University Press, 1997, pp. 137-214, pp. 140-141, p. 144; pp. 137-214, p. 144.
- ⑱新近的中文研究尝试从生命哲学角度对伦理准则的个体法则进行探究,相关研究参见潘利侠:《生命与伦理:齐美尔生命哲学基础上的个体法则》,上海:《社会》,2020年第2期。
- ⑲ [德] G·齐美尔,《大城市与精神生活》,载《桥与门——齐美尔随笔集》,涯鸿、宇声等译,上海:上海三联书店出版社,1991年,第258~279页,引文出自第276页。
- ⑳ [德] 齐 [西] 美尔,《现代文化的冲突》,载《现代人与宗教》,曹卫东等译,北京:中国人民大学出版社,第23~44页,引文出自第25页。
- ㉑ G. H. Mueller, “The Dimensions of Religiosity,” *Sociological Analysis*, vol. 41, no. 1 (Spring 1980), pp. 1-24.
- ㉒ Pierre Bréchon, 2007, “Cross-National Comparisons of Individual Religiosity”, in James A. Beckford and Jay N. Deremath, eds, *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, London: SAGE Publications, pp. 463-489.
- ㉓ Philip S. Gorski, “Historicizing the Secularization Debate: An Agenda for Research,” in Michele Dillon, ed., *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge, U. K.: Cambridge University Press, 2003, pp. 110-122.
- ㉔ R. Stark and W. S. Bainbridge, *The Future of Religion*, Berkeley: University of California Press, 1985.
- ㉕ R. Stark, “Physiology and Faith: Addressing the ‘Universal’ Gender Difference in Religious Commitment,” *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 41, no. 3 (September 2002), pp. 495 - 507.
- ㉖ 杜维明:《中庸:论儒学的宗教性》,北京:北京三联书店,2013年。
- ㉗ Brian J. Zinnbauer, K. I. Pargement, ect., “Religion and Spirituality: Unfuzzing the Fuzzy,” *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 36, No. 4 (December 1997), pp. 549-564; M. M. Schillehofer, A. M. Omoto, and J. R. Adelman, 2008, “How Do ‘Religion’ and ‘Spirituality’ Differ? Lay Definitions Among Older Adults,” *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 47, No. 3 (September 2008), pp. 411-425.
- ㉘ R. Wuthnow, *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s*, Berkeley, CA: University of California Press, 1998.
- ㉙⑳㉚ Georg Simmel, “Fundamental Religious Ideas and

Modern Science: An Inquiry” (1909), in Horst Juergen Helle and Ludwig Nieder, eds., *Essays on Religion*, trans., Horst Juergen Helle and Ludwig Nieder, New Haven & London: Yale University Press, 1997, pp. 3-6.

⑳齐美尔在《论宗教的认识论》中讨论了教会将无神论谴责为不道德的错误观点，其影响在于首先，“将意味着信仰的内在特性跟道德特性混为一谈”；其次，持信仰有道德意义的看法，会忽略一点，即“灵魂的相应总态势往往通过其它特性和行为在信仰的内在特性中表现出来”；第三，“人们把含有这一意义的信仰直接跟一个特定的信仰内容统一起来，排斥一切其它信仰内容”。这样发展的极端是，“信仰发展成具有道德意义”（[德] G·齐美尔，《桥与门——齐美尔随笔集》，涯鸿、宇声等译，上海：上海三联书店出版社，1991年，第122页）。

㉑ Lawrence Scaff, “Georg Simmel”, in George Ritzer, ed., *The Blackwell Companion to Major Classical Social Theorists*, Malden, MA: Blackwell Pub-

lishing, 2003, pp. 239-266.

㉒齐美尔宗教研究著作一个较全的英文版即本书所引1997版；中文版有不同的选编，散见于《宗教社会学》、《现代人与宗教》、《桥与门》等译著中。

㉓李凌静：《货币之桥上的迷失者：齐美尔论货币与现代性体验》，上海：《社会》，2018年第5期；吉砚茹：《现代生命的“社会化”图景》，上海：《社会》，2018年第5期。

㉔ Georg Simmel, “Religion” [1912 (1906)], in Horst Juergen Helle and Ludwig Nieder, eds., *Essays on Religion*, trans., Horst Juergen Helle and Ludwig Nieder, New Haven & London: Yale University Press, 1997, pp. 137-214.

作者简介：何 蓉，中国社会科学院社会学研究所研究员、博士生导师。北京 100732

[责任编辑 陈泽涛]