

# 如何超越经典世俗化理论？

——评宗教社会学的三种后世俗化学论述

汲 喆

**提要：**本文评论了三种超越经典世俗化理论的思路：以理性选择理论为基础的宗教经济模式、以多维度分析和去制度化为中心的新世俗化理论，以及旨在比较不同社会在现代化过程中的宗教—政治—文化互动关系的多元宗教现代性研究。作者指出，对经典世俗化理论的真正超越，不在于简单地否定宗教衰落的命题本身，而在于更好地回答经典世俗化理论所提出的问题，即通过重新追问现代性与宗教变迁的动态关系，将研究的焦点从对现代性的确证转换成对现代性的批判。

**关键词：**经典世俗化理论 宗教经济模式 新世俗化理论 多元宗教现代性 现代性 宗教变迁

## 一、导 言

在当代宗教社会学研究中，对经典“世俗化”（secularization）理论的质疑已经不能算是具有原创性的工作了。所谓经典世俗化理论，主要是指由欧洲的启蒙理念和经验生发而来的、以经典社会学家们的某些论述为基础的有关宗教在现代化进程中趋于衰落的各种观点。在理论层面上，这类观点在上个世纪60—70年代（甚至更早些）就已经暴露了众多问题，例如它们所具有的强烈的意识形态色彩、所预设的线性社会进化史观及其西方—基督教中心主义的宗教观念等等。从经验的角度来看，宗教随着社会的现代化必然衰退的假设以及与这一假设相关的政教分离、宗教的私人化等衍生性命题，似乎也与当代世界的宗教景观颇为矛盾。事实上，近20—30年中，各种新、老宗教不仅在全球范围内普遍兴旺，而且也继续在公共领域中扮演着重要角色。东西方相继发生的有宗教深刻卷入的政治事件尤其凸显了这一势态，例如1979年的伊朗伊斯兰革命、1989年的东欧剧变以及2001年的“911”事件。正因如此，不少学者都不约而同地将对经典世俗化理论的批判视为更新宗

教社会学理论的起点。在这股潮流中,美国社会学家贝格尔(Peter Berger)的转向具有指标性意义,也常为世俗化理论的批评者所乐道。这位20世纪60年代世俗化理论的重要建构者在90年代末公开承认世俗化理论“是个错误”。根据他最近的看法(Berger, 1999),除西欧以外,当今世界与其说是处在世俗化当中,不如说是处在宗教复兴当中;或者说,现在的趋势是“去世俗化”(deseccularization)的。<sup>①</sup>

很难有一个议题能像世俗化这样,既是公认的老生常谈,却又能不断地激起人们的热情。争论不绝的原因之一在于世俗化概念本身就充满歧义。由于争论者往往在不同的理论和经验的上下文中、针对不同层面的问题使用这一概念,新的话题便层出不穷。此外,人们对于宗教/非宗教、神圣/世俗的界限往往有不同的理解,所以,对经典世俗化理论的否定、批判和修正虽然可以说是汗牛充栋,但争论并未达致共识,或者说也不可能达成共识。事实上,对世俗化的反省还在不断地累积并向不同的方向进展,因此,对相关争论的梳理甚至已经成为了宗教社会学研究的一个重要课题。本文并不打算系统地回顾这一远未终结的理论公案<sup>②</sup>,而是要集中讨论三种较有影响的超越经典世俗化理论的思路,它们是:宗教经济模式(religious economies model,或称“宗教市场理论”)、“多维的”(multidimensional)和“去制度化”(deinstitutionalization)的“新世俗化理论”,以及“多元宗教现代性”(multiple religious modernities)理论。这三种“后世俗化”论述分别代表了当代宗教社会学对待世俗化理论遗产的三种策略:否弃、重新定义和有限使用。通过对这三种后世俗化理论的述评,我将试图说明什么是经典世俗化理论的核心关怀、如何可能超越经典世俗化理论,并分析这些后世俗化论述和最近一些中国宗教研究之间的关联。

## 二、宗教经济模式:理性与市场的迷思

自从马丁(Martin, 1965, 1969)指出世俗化是一个充满意识形态的

① 针对贝格尔的这种转向,一些社会学家也作出了批判性的回应,参见 Woodhead, 2001, 特别是其中 Steve Bruce 和 Danièle Hervieu-Léger 的文章。

② 在宗教社会学领域中对世俗化争论的分析概述,参见 Gorski, 2000, 2003; Beckford, 2003, 30-72; Wilkins, 2006a.

概念并提出把世俗化“从社会学的词典中清除出去”之后，一些学者就提出全面摒弃世俗化理论。他们认为，世俗化理论不仅缺乏经验的支持，而且是论述不系统的大杂烩(Hadden, 1987)。而最近十几年中宗教经济模式作为一种替代性理论的确立，在某些研究者看来，则标志着世俗化理论被真正击败了。

在20世纪80年代初，美国社会学家斯达克和本博瑞兹(Stark & Bainbridge, 1985, 1987)就试图以对“补偿”(compensation)的寻求来解释宗教行为。从这种交换论和心理—功能主义的观点出发，斯达克与芬克、艾纳孔等人在80年代末和90年代初相继发表了一系列文章和著作，将新古典主义经济学的一些理论和方法引入宗教研究，逐步建立了理解宗教现象的“经济学模式”(例如 Stark, 1985; Finke & Stark, 1988; Iannaccone, 1991, 1992; Finke, 1992)，并借此向世俗化理论提出挑战。依据这种模式，个体行动者的宗教行为可以看作是以计算代价/利益的理性选择(rational choice)为基础的消费行为，宗教机构或团体则可以看作是提供宗教产品的企业。于是，宗教的兴衰主要取决于宗教市场内部供求关系的变化和市场自由竞争的程度，而与现代化的进程无关。这样，宗教在现代化美国的高度繁荣这一经典世俗化理论无法说明的现象，用经济学模式就很容易理解了。根据自由主义经济学的原理，一个宗教企业成功与否，取决于它在宗教市场中满足消费者需要的能力；而一个宗教市场兴旺与否，则取决于市场开放的程度与企业竞争的水平。由于美国的宗教经济体是多元主义的和自由竞争的，因此，各宗教企业会不断努力降低宗教生活的成本，提高宗教服务的质量，争取宗教消费者，促进宗教消费的总量。在这样的社会中，虽然不同的宗教企业的经营各有成败，但是，宗教市场在总体上必然是繁荣的(Finke, 1992)。基于同样的理由，宗教经济模式也可以说明欧洲宗教的衰落。相对于美国而言，欧洲是一个处在高度管制和垄断之下的宗教经济体，宗教企业缺乏动力提供符合消费者需要的产品，宗教市场的活力和宗教参与的强度自然就会降低(Stark & Iannaccone, 1994)。有鉴于此，这些学者们信心十足地宣称要抛弃世俗化的“教条”与“神话”，彻底“埋葬世俗化命题”(Stark & Finke, 2000: 33, 57—79)。

宗教经济模式提出之后，在美国很快得到了部分学者的肯定，被称为是真正推翻了根源于欧洲的、以世俗化理论为核心的“旧范式”的“新范式”(Warner, 1993)。经过十几年的努力，宗教经济模式现已建立了

一套比较系统的理论论述和研究方法,遵循这一模式的经验调查也渐成规模。不过,这种“新范式”也受到了不少批评,特别是在欧洲。这些批评主要集中在三个相互关联的方面。首先,宗教经济模式的个体主义方法论的效度相当有限。正如该模式的建立者们所承认的那样,“理性选择”作为宗教行为的“人性的方面”是一种规范性的公设,是宗教经济学的整套理论演绎推理的起点。然而,在批评者看来,这一公设对人类行为的理解是极为片面的。罗伯逊(Robertson, 1992)在评论宗教经济模式时就曾引用布迪厄(Pierre Bourdieu)的理论指出,人的社会行为往往与主观的理性计算无关,而是由惯习(habitus)与场域(field)、能动性(agency)与结构之间的关系所决定的。布鲁斯(Bruce, 1993, 1999)则强调,自由主义经济学所理解的理性只是人类理性中的一种,而且是最不适用于理解宗教行为的一种。从理论上讲,只有在完全世俗化了的情况下,宗教的理性选择才有可能实现。针对这些批评,在最近的题名为《解释宗教之人的方面》的宗教经济学的集大成之作中,斯达克和芬克(Stark & Finke, 2000)试图把在其理论的早期版本中受到忽视的情感、品味等因素纳入到理性选择中来。不过,这种努力仍然难以中和其理论基础中个体自利的心理学观点(Jerolmack & Porpora, 2004)。<sup>①</sup> 第二,宗教经济模式把与宗教现象有关的社会关系化约为市场、供求的关系,这种经济还原论掩盖了宗教现象的复杂性。例如,史铎慈(Stolz, 2006)认为,就宗教是一种符号体系而言,宗教产品有很多种类型,它们并非都要通过市场进行流通和交换。这一观点呼应了意大利社会学家巴奇(Pace, 2006)的看法,后者认为,宗教现象中的一些社会交换,特别是那些与“奇魅”(charisma)现象有关的互动,就不是基于理性选择的 market 行为,而是一种莫斯(Marcel Mauss)意义上的礼物(gift)交流。第三,和宗教经济学家们所声称的普遍有效性相反,宗教经济模式带有深刻的西方—美国中心论色彩。这一模式的两大假设——理性人和基于契约的市场关系——完全来自现代美国文化对人性与社会的理解。这种宗教经济人的形象是文化特殊主义的,甚至在相当程度上就是韦伯(Max Weber)笔下的新教徒的理想类型的某种再现(Mellor, 2000)。无

<sup>①</sup> 除了这一类从对理性选择理论的谨慎态度出发对宗教经济模式所做的批评以外,还有一类居中的观点(Spickard, 1998),即认为虽然理性选择理论无法正确诠释人的主观行动,但以此为基础的研究却有助于人们理解宗教市场的整体结构。

怪乎辛普森(Simpson, 1990)曾从斯达克等人的早期著作中读出了以美国人为荣的意味;而沃纳(Warner, 1993)在称颂这一“新范式”时,不忘首先要指出它绝非来自欧洲的旧范式,而是“完全独立地来自美国历史的启迪”。<sup>①</sup>

尽管如此,不可否认宗教经济模式是一种易操作的、有解释力的理论。的确,这个理论从一开始就表现出了旺盛的活力,很快催生了一批同一类型的在美国内外进行的实证研究。最近几年,在美国普度大学杨凤岗教授的大力推动下(杨凤岗, 2002, 2007; 林巧薇, 2003),宗教经济模式以“宗教市场理论”的名义,作为一种普遍有效的“新范式”被介绍到中国。不少中国学者报之以热情回应(例如魏德东, 2003; 张志鹏, 2004),甚至赞之以宗教社会学中的“哥白尼式革命”。对这一理论在中国社会的应用与检验,也激发了一些优秀的研究。例如,卢云峰(Lu, 2005)从企业逻辑出发分析了法轮功的组织和理论的演变;杨凤岗(Yang, 2006)根据政治管制的程度将中国的宗教市场进行了划分;李向平(2006)则提出要把宗教市场理论和对中国宗教的分散性特征的把握结合起来。2006年6月,在中国人民大学召开的第三届宗教社会科学研讨会即以宗教市场理论为主题。根据这次研讨会的报道,主办者期望这种宗教社会学的“最新理论成果”在中国的应用不仅可以对当代中国宗教作出妥帖解释,而且也可以借助中国经验修正和发展这一新范式,使中国宗教研究在不久的将来“出现突破性的飞越,并以此反哺西方”(魏德东, 2006)。

像其他任何一种西方“最新”理论一样,宗教经济模式无疑值得中国学者学习和应用,不过,要理解中国学者对宗教经济模式的热情,除了学术本身的理由以外,还必须考虑到中国学术—政治场域的独特情境。首先,在中国官方的学科分类当中,宗教研究长期处在哲学、史学的支配之下,而宗教经济模式则提供了简明易用的资源,满足了不少学者使宗教研究独立出来并进而“社会科学化”的期望。宗教经济模式标榜“实证主义”取向和定量的经验调查,其理论是由大量相互参照的、低度抽象的定义和命题构成的。和源自欧洲的社会理论相比,这种理论具有一种典型的将社会学“行为科学”化的美式风格。但也正因如此,

<sup>①</sup> 宗教经济模式引发的讨论不限于此。感兴趣的读者可以参考 Bruce, 1992; Jelen, 2002; Stolz, 2008。

宗教经济模式具有“中程理论”那种较为优越的可操作性和生产性。只要将这些命题应用到一个具体的宗教企业或界限相对明确的宗教市场中加以检验,就可以得到既“理论化”又“科学”的研究,并和那些“基于纯粹思辨的”研究区别开来。另一方面,宗教经济模式提供了一套论述,使人们可以使用经济学术语(如供求关系、市场结构、消费偏好等等)来描述和分析宗教现象。尽管此类描述和分析在某种程度上只是对已知事实的一种比喻式的复述,而未作实质性的解释,但是,这种修辞学的操作不仅使宗教研究显得更“科学”,而且也使处在学术界边缘的宗教学和处在学术界中心的经济学联系起来。更为重要的是,宗教经济模式所蕴含的美国新古典经济学的自由主义意识形态,呼应了中国政治—学术界的主流话语,这使得有关“宗教市场”的研究具备了“政治正确”的正当性。与此同时,这一模式所暗示的减少国家调控、促进宗教多元竞争的诉求,也使中国学者可以委婉地表达出他们对宗教自由的认同和对宗教管制的批评。

换言之,宗教经济模式对于社会科学取向的中国宗教研究起到了某种解放和建构的作用,不过,这种解放和建构本身也充满权力的意涵。特别是,如果未能注意到这种理论的有限性,把一些美国社会学家在国际学术场域中对欧洲传统理论强势的反应当作是西方宗教社会学的有效共识,那么,这种理论接受甚至还有可能对中国宗教研究的整体建设产生某种遮蔽的效果。例如,为了说明宗教经济模式是“划时代的”的新范式,就必须建构一个被否定掉的旧范式。因此,中国学者在传播宗教市场理论的过程中,也几乎全盘接受了美国宗教经济学家们对于世俗化理论的简单否定态度,在相当程度上忽略了与世俗化理论有关的诸多复杂的社会学问题和深刻的理论洞见。

那么,到底应该如何看待宗教经济模式对世俗化理论的否定呢?它是否像其支持者所声称的那样,“彻底战胜”了世俗化理论呢?在做出评价之前,我们应该首先明确经典世俗化理论的问题究竟出在哪里。在此,有必要区分世俗化理论的出发点和结论。从结论上看,经典世俗化理论难免都与对宗教衰退的预测有关;但从出发点上看,这个理论的核心关怀则是现代性与宗教变迁的关系。对这种关系的理解,在经典社会学家涂尔干(Emile Durkheim)和韦伯那里其实都是极为复杂和充满张力的。不过,在很多情况下和相当长的时间里,现代宗教变迁被简明扼要地表述为理性将现代社会与现代人从宗教权威中解放出来的过

程。这种“世俗化”观念把现代性看作是对宗教的否定，二者的关系甚至被看作是零和游戏。<sup>①</sup> 这样，世俗化从最初的比较传统社会与现代社会的描述性概念，很快变成了以线性的进化史观为基础的有关社会总体趋势的断言。于是，问题出现了：宗教社会学本应提供标定宗教变迁的方法以便人们对宗教的现代命运做出开放的理解，然而，世俗化理论却过早地给出了一种预测性的结论，从而遮蔽了对宗教之现代变迁的其他种种可能性的观察与想象。与此同时，世俗化理论的预言性质也使之或明或暗地与某种乌托邦或反乌托邦观念联系在一起，从而和各种“进步”或“保守”的意识形态纠缠不清。简言之，世俗化理论的提出本来是为了研究宗教在现代社会中的变迁，但是，它的预言式的表达却妨碍和限制了这种研究本身。

然而，这并不意味着世俗化理论是个应该被“埋葬”的、完全不值一提的错误。世俗化理论的价值，不在于它有关宗教衰落的判断的有效性，而在于它是对宗教之现代命运的一个伟大猜想。无论这一猜想及其附属命题被证实还是被否定，提出这一猜想的意义都是不可抹杀的：这就是将宗教变迁当作一个一般社会学的基本问题从而将宗教研究和现代性研究这二者结合起来加以讨论的理论雄心。之所以充满矛盾的世俗化论述往往比各种有关宗教的更显“正确”和“可靠”的“经验研究”和“中程理论”具有更大的思想魅力，就在于它应许了宗教研究对于一般社会学的可能贡献。因此，对世俗化理论的真正超越，不在于简单地否定宗教衰落的命题本身，而在于能够回到世俗化理论的出发点并更好地回答世俗化理论所提出的问题，即如何在一般的层面上把握现代性与宗教变迁的动态关系。

正是在这一点上，宗教经济模式似乎并未理解经典世俗化理论的剑锋所指。它放弃了经典世俗化理论对社会结构和社会“气质”（ethos）变迁的关注，而把重点放在了宗教的“微观基础”和宗教团体的管理、运作上面。这并不是说采用宗教经济模式进行的研究无法涉及宏观因素。事实上，和普通的经济学研究一样，这一模式不仅可以分析个人与宗教企业之间的关系，也可以分析宗教企业之间的关系以及宗教企业

<sup>①</sup> 即使如此，社会学理论中的世俗化概念也从来没有像宗教经济学家们所批评的那样，把宗教看作是非理性的和必将灭亡的。事实上，毋宁说世俗化理论假设了宗教永远不会消亡（参见 Yamane, 1997）。

与市场环境之间的关系。但是,宗教经济模式未能、或者无法追问那些更为根本的问题,例如:个体的宗教偏好从何而来?不同国家的宗教管制的历史根源是什么?古代的市场与现代的市场是否有区别?因此,虽然宗教经济模式的作者们开启了一个极具生产性的研究取径,但是,他们并未真正动摇世俗化理论。事实上,无论作为他们推论之基础的理性选择理论是否恰当,这一模式与经典世俗化理论都没有在同一个层面上讨论问题(Gorski, 2000, 2003)。利用自由主义经济学的话语,宗教经济模式可以不断累积市场运作的“法则”,以分析特定宗教企业的成败或特定宗教经济体的兴衰。但是,它没有对现代人的心态与生活处境的变迁——这是宗教在现代社会发生转型并重新定位的根本——提出更有说服力的社会学理解。和同样使用“资财”(good)、“资本”等经济学术语分析宗教现象的韦伯、布迪厄等人的社会学相比,这种“新范式”对于“人”的把握还停留在亚当·斯密(Adam Smith)的古典学说的框架之内。从这个角度来看,宗教经济模式与其说是激进的,不如说是保守的。

### 三、多维度与去制度化:兴衰兼具的悖论

和宗教经济学家们相反,另一些学者不是把“理性”的个体当作宗教观念得以形成、宗教组织得以衍生的微观基础,而是要从社会的宏观变迁来理解现代人建构其宗教性(religiosity)的新方式。他们保留了“世俗化”这一术语,但是提出了更细节化的重新定义,以便使这一概念既能灵活地回应当代的宗教变迁,也能保持经典世俗化理论那种对现代性问题的敏感。于是,尽管“世俗化”的概念仍然被继续使用,但其理论焦点却在很大程度上发生了转换:有关现代性的核心议题从所向披靡的合理化(rationalization)转变为充满矛盾的自主主体(autonomous subject)。为了区别于经典世俗化理论,这些论述有时被称为“新世俗化理论”。

新世俗化理论的主要方法是不再将世俗化看作是宗教衰退的单一的和不可逆转的趋势,而是不同维度的有关宗教变迁的多种现象的复杂集合,这些现象既对立又统一,既相生又相克。早在上个世纪60年代,主观方面的世俗化(个人看待世界和生活时不再必需宗教解释的帮

助)和客观方面的世俗化(宗教在整体社会生活中地位下降)的区别以及它们可能出现的不对称已经引起了社会学家的注意(Berger, 1969: 107—109; 贝格尔, 1991: 128—130)。不过,多维的世俗化概念的真正确立,首先得益于比利时社会学家道博莱尔(Dobbelaere, 1981, 2002)的工作。他在上世纪80年代初提出,不应笼统地讨论宗教兴衰与否,而要把世俗化看作是宗教在社会、制度和个体三个维度上的演变过程。具体言之,世俗化主要包括三类现象:在宏观层面上宗教和其他社会制度之间的分化、在中观层面上宗教界内部的现世取向、在微观层面上个体在宗教组织中整合程度的降低。世俗化在这三个层面上都不是某种必然的趋势或法则。作为一个分析性的概念,它的功能在于为考察现代社会的宗教变迁提供一个基本的框架。此后,卡萨诺瓦(Casanova, 1994)进一步发展了这种多维的世俗化概念。他指出,世俗化是由几个相互独立的运动构成的,包括世俗生活与宗教规范的脱离、信仰人数的减少与仪式参与程度的减弱,以及宗教退入私人生活的领域。卡萨诺瓦当然不认为这三种现象是必然趋势,但他也不赞成放弃世俗化概念,而是要对它加以详细定义以便检验。在此,卡萨诺瓦的一个关键贡献在于,他强调世俗化的这些方面虽有相互重叠之处,但原则上是相互分离的,它们变化的方向和强度并非总是一致的。从这个方向深入下去,不难发现,世俗化实际上变成了一个具有内在张力的现象。例如,一项在全球范围内对16个新教团体进行的调查表明,个体宗教性的活跃与宏观层面上宗教影响力的衰落可以同时存在(Dekker et al., 1997)。达薇(Davie, 1994)则通过她在英国的研究指出,对宗教机构所主导的集体宗教活动的参与程度的降低,并不必然影响个体虔信的强度。换言之,一个具有强烈宗教意识的人,并不一定要通过接受教会的指导、参与集体的仪式实践来建构其宗教身份和宗教生活。在当代社会中,很多宗教虔信者不完全认同既有的宗教建制,也没有明确的制度归属,这种现象她称之为“信而不群”(believing without belonging)。

事实上,宗教传统制度(教会)权威的削弱不仅可以和宗教在个体层面上的兴盛同时发生,而且这两者之间还存在着因果关系。正是由于宗教制度失去权威和吸引力,个体对超验性观念与实践的兴趣才更广泛地以非制度的方式,在(传统意义上的)非宗教的社会与文化空间中大量地表现出来。这就是说,制度性的宗教生活不再必然是维系个体宗教性的主要方式;个体根据他自身对生活世界的理解,通过对各种

可用符号资源的选择和拼贴(bricolage),或者进一步借助私密性的、小共同体的互动,便可以确立有效的信仰。这样建立起来的宗教认同不以建制宗教的规范性要求为基础,倒是往往诉诸于个体通过反思选择的、文化、伦理、智识、审美或情感等方面的理由,因而可以称之为个体宗教性之建构的“去制度化”。对这类现象的社会学反思可以追溯到西美尔(Georg Simmel)对现代性的分析以及后来卢克曼(Thomas Luckmann)在其《无形的宗教》一书中所表达的观点:由于社会结构的高度分化和个体自主性的不断增强,现代社会中出现了教会取向的宗教的边缘化和宗教的私人化(Luckmann, 1967; 卢克曼, 1995)。在相当程度上,“去制度化”呼应了多维的世俗化概念中制度方面和个体方面的变化向量可能不相一致的观点。因此,新世俗化理论也常被看作是“去制度化”的世俗化理论。依据这种理论,一方面,世俗化意味着建制宗教及其机构对分化后的其他社会领域以及个体宗教生活的影响力的下降;另一方面,世俗化意味着个体在宗教制度失去了信用后转以种种非制度化的社会方式构建其宗教生活。为此,法国社会学家爱尔维优-雷杰将世俗化总结为两种趋势的综合(Hervieu-Léger, 1993: 243-259; 1999: 36-37):包括传统宗教的制度性失控以及各种新的宗教社会表达方式的增生。<sup>①</sup>

多维的世俗化概念为现代条件下的个体虔诚留出了解释空间。而对个体信仰的去制度化现象的讨论,则开辟了宗教社会学重新审视现代性的新方向。在经典世俗化理论中,合理化是把握现代性的首要概念,是世俗化的基本动力。而在去制度化的世俗化理论中,学者们主要是从“自主主体”这一角度来考察现代性的。显然,社会结构与社会行为的合理化和自主主体的形成具有密切的关联(Taylor, 1989)。我们既可以把它们并列为现代性的两个特征,也可以认为前者包含了后者。因为自主主体的形成既是世界的合理化的一个后果,同时也是再生产这种合理化的一个条件。但是,以合理化为经典的世俗化理论关注的是世界的“祛魅”(disenchantment)的总体进展,而新世俗化理论则把个体在世界祛魅之后的复杂境遇纳入了议事日程。

<sup>①</sup> 需要补充的是,信仰的去制度化不但不意味着个体虔信的下降,也不必然意味着宗教在社会层面的衰落。即使缺乏制度权威的支持,宗教仍然可以作为社会秩序的基本符号参照发挥作用(参见 Willaime, 1998: 111-113 2006a)。事实上,现代中国的儒教大体上就是这种情况。

一般而言，经典世俗化理论的某些论述中所包含的现代人在理性的引导下逐步摆脱宗教的想法，具有相当的进步主义的乐观色彩。但是，在新世俗化理论中，这种乐观主义被越来越清晰的危机意识所取代。社会学家们注意到，现代人在道德上获得了自由的同时，也失去传统规范性价值的庇护，往往不得不独自以创新的形式承担起使生活富有意义的重大责任。现代人的这一困境，被贝格尔称为在失去“神圣的帷幕”的危机中心灵的漂泊无家（Berger et al., 1974），在吉登斯（Giddens, 1991）那里则是所谓“盛现代性”（high modernity）条件下反思的自我日益增强的存在性焦虑。这也是为什么爱尔维优—雷杰（Hervieu-Léger, 1993: 135—136, 1999）强调要以悖论的而非线性的视角来把握现代性的缘故。她认为，现代性往往产生出本质上与其相对立的、外在的、他律的东西。一方面，个体自主性的增强侵蚀着传统宗教的制度权威；但另一方面，这种增强的自主性也产生出对建构信仰的新的社会化方式的更强烈的需要。因此，世俗化必然是一个兴衰兼具的矛盾现象。这个矛盾现象说明，宗教既不是传统的剩余物，也不是对现代性力有不逮之处的补充，而是既被现代性重构同时又重构着现代性的基本社会要素。正因如此，我们才有可能和必要讨论所谓“宗教现代性”的问题。

就此而言，新世俗化理论具有明显的现代性批判的意味。与这一理论取向相关，有一些研究开始从现代性条件下的自由与无意义、个体自主与社会规训的悖论关系出发，考察当代宗教生活中的情感维度、新兴宗教反科层化的结构特征和反文化主题，借此反省早期现代性的后果。然而，在某些宗教经济学家们眼中，新世俗化理论却是“虚伪”的。他们认为，对世俗化的重新定义不过是为了“使得此命题的倡导者可以根据需要来转换定义，从而逃避对它不利的事实”（Stark & Finke, 2000; 斯达克、芬克, 2004: 73）。他们坚持，只要承认个体虔诚的存在，就等于否定了世俗化论题本身。显然，这再一次说明，宗教经济学家们既不理解现代性的悖论特征，也不明白新世俗化理论和经典世俗化理论一样，都是以现代性问题为核心的：这种理论继承了韦伯、西美尔、涂尔干等人的社会学关怀，而且本身就是现代性的自反性的体现。

不过，宗教经济学家们的另一批评却切中要害：多维度的和去制度化的世俗化概念在很大程度上是为基督教欧洲量身定做的。的确，新世俗化理论是从西方（欧洲）出发构建起来的，其背景是基督宗教教会曾经垄断宗教场域的特定历史和个体主义盛行的社会现实。当然，持

新世俗化论理论的学者们也大都清楚地意识到了这一点,他们在研究中常常明确指出这类诠释仅限于当代欧洲。事实上,由于对西方一基督教中心论的警惕已经成为今天学术界的常识,新世俗化理论较少经典世俗化理论的那种普遍主义雄心。

但是,这并不意味着新世俗化理论对于欧洲以外的社会和宗教没有意义。毫无疑问,社会、组织和个体这几个分析层次对任何复杂社会中的宗教研究都具有启发性。有学者甚至认为,道博莱尔提出的世俗化三维框架可以成为分析现代“全球社会”(global society)中宗教变迁的有力工具,借此建立全球化背景下宗教形态的新类型学(Beyer, 1999)。至于宗教“去制度化”或“制度失控”的命题,也并非只能用于诠释基督宗教(特别是天主教)背景下的个体宗教性,它实际上为考察所有支配性的制度化宗教的现代命运提供了一个视角。例如,制度儒教在中国现代化过程中的解体及其各种重建的努力(干春松, 2003, 2006),就可以看作是“去制度化”的世俗化的一个典型个案。尽管这一过程的原因和后果与西欧天主教的情况很不相同,但是从社会学的角度来看,儒教的制度变迁同样也与内在于现代性的结构—制度分化和价值分化密切相关。

#### 四、多元宗教现代性:一与多的辩证

由于感到新世俗化理论和经典世俗化理论一样较少考虑到欧洲以外的经验,一些学者不再满足于仅仅通过研究重点的转移和概念的重新定义来超越经典世俗化理论,转而提出要搁置世俗化理论,直接把研究瞄向不同宗教在不同社会中的多元变迁。这样,我们就有了对世俗化理论的第三种批判性态度:不放弃世俗化理论,但把它更明确地限定于特定历史条件下的特定社会(主要是启蒙以后的西欧),以便在一种全球的视野中,更多地考虑社会变迁和宗教变迁的多样性。

马丁(Martin, 1978)曾指出,世俗化并非在任何社会中都能发生;只有在具有垄断的宗教以及明确的世俗/宗教二元区分的社会中才有可能存在我们通常所说的世俗化。显然,历史上的欧洲是最符合这一标准的社会。最近,有关西欧是惟一适用经典世俗化理论的一个特例的看法引起了人们的关注(Berger, 1999; Davie, 2000, 2002; Willaime 2006a)。

根据这种观点，基于欧洲的启蒙理念和 18、19 世纪的工业化经验的世俗化论述在今天的欧洲仍然相当有效，但是，这一论述并不具有普遍的意义。达薇在她 2002 年出版的一项研究中，考察对比了欧洲、美国、拉美、撒哈拉以南非洲、菲律宾以及韩国等地基督宗教发展的情况。她指出，似乎除了欧洲以外，其他现代社会中的基督宗教都很兴旺，并没有衰落的趋向。为了克服经典世俗化理论的普遍主义观点，达薇将她对这一现象的解释诉诸于以色列社会学家艾森斯塔德 (Eisenstadt, 2000) 的多元现代性 (multiple modernities) 理论。这种理论认为，现代性是依据各自社会不同的政治、经济和文化脉络实现的。因此，并不存在一个单一的现代性，而是有多个现代性，或者说，现代性具有多种模式。欧洲的现代性虽然是诸种现代性的起源，而且目前仍然对于非欧洲社会的现代性建构起着重要的参考作用，但欧洲的现代性只是现代性自我实现的种种可能的方式之一。有鉴于此，在不同的现代性中，宗教的形式及其演变自然也各不相同。同样在艾森斯塔德的理论启发下，爱尔维优—雷杰 (Hervieu-Léger, 2003) 则建议直接使用“多元宗教现代性”的概念，将其作为超越经典世俗化理论单一线性进化史观的工具。她认为，在现代社会，宗教制度的规范能力一般而言是在下降；但是，在这个世俗化过程中，不同国家的宗教与政治发生关联的具体模式相差甚远，宗教的符号结构在文化中发挥影响的程度和方式也很不相同。多元宗教现代性的研究目标，就是要通过脉络化 (contextualisation) 的工作避免把世俗化当作一种普遍的历史法则，转而考察、比较在现代化过程中，不同社会是如何以不同的方式区分宗教意义和社会秩序的。爱尔维优—雷杰提出了两种研究多元宗教现代性的方法。一种是“谱系学”方法，即勾画出不同国家现代化的路线图。例如，美国和欧洲虽然都实现了政治领域相对于宗教权力的自主，但是，作为遽然兴建的民族国家，美国的政治自主性恰恰是以神学合法性为基础的，而欧洲的政治自主则是政治经过长期努力从宗教控制下解脱出来的结果。因此，正像托克维尔 (Alexis de Tocqueville) 所指出的那样，在美国，自由精神和宗教精神是紧密相连的；但在法国，启蒙只有通过宗教的反对才能实现。另一种方法是“地质学”方法，即挖掘现代化的宗教—文化根源，分析从制度到心态、从集体行动到个体良知的文明积淀。例如，在法国这样一个高度世俗化的国家，其学校制度、政治仪式其实都是依据原来宗教共同体的模式建立起来的。而在瑞典这个教会活动参与率极低的北欧国

家,其民主社会主义的意识形态却和新教路德宗的福音伦理学有着密切的历史联系。这样一来,对世俗化的解读就出现了翻转:考察的重点不再是合理化或个体主义对宗教虔信与实践的影响,而是宗教在历史、文化层面上“无形中”对现代性的建构作用。换言之,不是某种普遍的世俗化法则决定了宗教的现代命运,而是宗教的文化积淀本身决定了世俗化的形式与方向。

多元(宗教)现代性理论已经成为诠释非西方国家宗教变迁的一个重要工具(例如 König, 2000; Spohn, 2003; Kamali, 2007)。与之异曲同工的是近年来兴起的“复数的”“俗世性”(lǎ cì té /secularism)研究。“俗世性”或“俗世化”(lǎ cì sà huà)是指以“政教分离”为核心的一种现代制度安排。“lǎ cì té”一词的希腊语词源是“laos”(λαός),即“人民”、“民体”。俗世化主要是指在现代社会中,原来由宗教所支配的、作为“圣事”的政治、教育、婚姻等事务在司法的意义上脱离宗教,作为公共事务归由俗世人民加以管理;而宗教作为诸种社会制度之一,也要基于俗世的基本原则处理与其他社会制度的关系。俗世化与世俗化的区别在于,世俗化主要是指宗教在社会、文化中的地位的变化过程,而俗世化关注的是制度构建的政治原则与实践,如政治不受宗教支配、观念与信仰自由、诸宗教平等,等等。现代世界中作为司法原则的俗世性的确立,通常以1905年法国通过“政教分离法”为标志。长期以来,有关俗世性的研究也基本局限在法国。但是,最近几年,这方面的研究不断向法国以外的国家扩展。首先,欧盟的建设促使人们比较欧洲各国政教关系的差异与共同点(Baubérot, 1994; Willaime, 2004)。以此为出发点,对诸现代国家俗世性或“反/伪俗世性”的考察,也扩展到了欧盟以外的地区,如加拿大(Milot, 2002)、美国、墨西哥、阿尔及利亚、中亚及俄罗斯、日本和中国(Baubérot & Wiewiorka, 2005)。

无论是“多元宗教现代性”理论还是“复数的俗世性”研究,其目标都是以现代民族国家为基本框架,通过考察政治、宗教与文化这三者的构型(configuration)的多样性,重新认识现代性的可能性与限度。对于当代中国宗教研究来说,这也是最有魅力和前景的领域之一。归根结底,宗教社会学的目标是经由对宗教事实的考察理解“社会”与“人”的建构逻辑,而宗教事实的社会学意义往往就鲜明地呈现在它们和政治、文化现象的关系之中。就此而言,海内外学者已经积累了不少出色的研究。例如,刘小枫(1998)分析了中国宗教、政治与伦理秩序的复杂关

系及其现代性困境；杜赞奇以华北和东北(满洲国)为中心，梳理了中国现代国家初建时宗教群体与国家权力的互动以及宗教认同与国民身份的相互建构过程(Duara, 1988, 2003)；王斯福(Feuchtwang, 2001)、王铭铭(1997, 2004; Feuchtwang & Wang, 2001)、郭于华(郭于华主编, 2000)、周越(Chau, 2005)等学者以不同的视角考察了民间宗教的权威、组织和仪式在社会—权力格局的现代变迁中的角色。高万桑系统地回顾了有关“宗教”的现代政治和智识话语对中国宗教景观和政教关系的影响(Goossaert, 2003, 2006, 2007)；杜瑞乐分析了现代学术制度和哲学话语对儒家的形塑作用(杜瑞乐, 2003; Thoraval, 2005a, 2005b)；宗树人则考察了气功等宗教性的身体实践与政治、科学等现代主义话语的交涉(Palmer, 2005, 2007)。目前来看，宗教变迁与民族国家建构之间的关系是其中最富有成果的主题，甚至已经发展出了多种范式。<sup>①</sup> 上述这些研究分属社会学、人类学、历史学和哲学等多个领域，也不是任何单一的理论应用到中国田野之后的简单产物。这些研究的共同特点在于，它们既能在描述上做到高度脉络化，也能在问题意识上保持对现代性的敏感，因而共同为反思中国宗教—政治—文化的现代经验奠定了基础。从理论上讲，可以认为它们呼应了多元宗教现代性的研究理念。

多元(宗教)现代性概念为把握全球化条件下宗教景观的复杂性提供了表述和分析工具。但是，作为在普遍主义与特殊主义之间开辟第三条道路的一种策略，多元现代性的论述是以辩证的方式达成的，因而难免某种内在的紧张。根据艾森斯塔德的观点，现代性的建构具有不同的模式，其中有些模式虽然表面上看来是反西方的、反现代的，但从根本上说它们也都是现代的(Eisenstadt, 1999a)；这是因为，源于西方启蒙承诺的现代性内在地具有自由与控制、极权与多元等等相互对立的方面，这些方面又在其全球性扩张中不断被地方性所重构。因此，现代文明就是这些既相互冲突又分享着某种共同的参照的诸方面的对立统一(Eisenstadt, 1999b)。那么，对立各方所分享的共同参照到底是什么呢？在何种意义上可以说那些表面上相互冲突的现象都是“现代”的呢？多元现代性理论必须给这些问题提供令人信服的答案。换言之，打破欧洲中心主义的现代性观点本身，并不意味着就解决或取消了如

① 对于这些研究范式的分类与批评，见高万桑(2006)。从现代性的角度出发对中国宗教和国家关系的最新研究，见杨美惠所主编的论文集(Yang, 2008)。

何在一般的层面上理解现代性的问题。对于关心宗教与现代性的关系的研究者而言,问题似乎又回到了起点。指出不同现代社会中的宗教变迁的方式与后果各不相同,这仅仅完成了任务的一半,更重要的是,要说明这些不同的宗教变迁在何种意义上是现代的。当然,对于什么是现代性的共同计划或根本特征,不同的学者自有其答案,例如自反性的制度化、特定的历史观念和特定的主体化方式等等(Eisenstadt, 2000; Hervieu-Léger, 1993, 1999; Willaime, 2006b)。但显然,在这方面,问题仍然是开放的。

## 五、结论:从确证现代性到批判现代性

对经典世俗化理论的否定、批判和修正是 20 世纪后半期宗教社会学理论更新的主要动力。本文所评论的三种后世俗化论述,就是不同学术团体根据各自的传统和立场对这一总体运动的反应。尽管这些研究各有其优势和限度,但它们已经大大丰富了我们对于当代宗教现象的理解,为我们超越经典论述提供了多种可能。然而另一方面,多少有些吊诡的是,这些研究的深度和丰富性,也进一步证明甚至强化了世俗化研究在宗教社会学中的核心地位。无论是否喜欢世俗化议题,任何企图对于宗教社会学的理论发展和学科命运进行严肃思考的人都不能不回到这一议题上重新出发。这种重新出发,并不是简单地对某个既有命题加以否定或辩护,而是要以相关争论所提供的理论和经验素材为基础,分辨出经典世俗化理论所未能有效地完成的社会学任务,争取找到完成这一任务的各种可能的新视角和新方法。换言之,对经典世俗化理论的超越,并不仅仅取决于我们指出了它有多少问题(problem),而更取决于在多大程度上我们能够更令人满意地回答它所提出的问题(question)。

在这个意义上,超越经典世俗化理论,就是要超越宗教衰落的预言,重新回到对现代宗教变迁的诊断上来。实际上,宗教/世俗的二元区分和“走出宗教”的观念既有基督教的根源,也是以西方为中心的早期现代性自我理解、自我确证的产物(Willaime, 2006a: 758)。和非西方社会一样,宗教也一度被建构为现代性的“他者”,成为对照甚至克服的对象。但是,作为一种面向未来的、不断自我超越的时间制度,现代

性不仅意味着相对于“传统”的一次断裂，更意味着不断地自我否定和自我断裂。如果早期现代性要克服的是“传统”，那么晚近的现代性（这种现代性在不同的论述脉络中被称为后现代性、盛现代性、自反现代性、第二现代性、极度现代性）则以否定早期现代性为主要特征。后世俗化论述大体可以定位于此。在这新一轮的“古今之争”当中，后世俗化论述作为现代性的自反性在宗教社会学中的反映，促使宗教社会学的工作重心从确证现代性向批判现代性转换。正因如此，后世俗化论述提供了一个契机：通过对社会变迁和宗教变迁这二者关系的重新追问，以反思现代性为条件和目标的后世俗化研究不仅有助于宗教研究再度回到社会学的中心，而且也有助于重建中的中国宗教社会学立乎其大、确立有效的问题意识。

#### 参考文献：

- 彼得·贝格尔，1991，《神圣的帷幕——宗教社会学理论之要素》，高师宁译，何光沪校，上海：上海人民出版社。
- 杜瑞乐，2003，《儒家经验与哲学话语——对当代新儒家诸疑难的反思》，《中国学术》总第十四辑。
- 干春松，2003，《制度化儒家及其解体》，北京：中国人民大学出版社。
- ，2006，《制度儒学》，上海：上海人民出版社。
- 高万桑，2006，《近代中国的国家与宗教：宗教政策与学术典范》，《中央研究院近代史研究所集刊》第五十四期。
- 郭于华主编，2000，《仪式与社会变迁》，北京：社会科学文献出版社。
- 李向平，2006，《信仰如何构成宗教——“宗教市场论”与中国宗教的地域性经验》（[http://lxp0711.blog.hexun.com/5792756\\_d.html](http://lxp0711.blog.hexun.com/5792756_d.html)）。
- 林巧薇，2003，《杨凤岗博士谈宗教社会学的范式转型》，《宗教学研究》第3期。
- 刘小枫，1998，《现代性社会理论绪论——现代性与现代中国》，上海：上海三联书店。
- 卢克曼，1995，《无形的宗教——现代社会中的宗教问题》，覃方明译，香港：汉语基督教文化研究所。
- 罗德尼·斯达克、罗杰尔·芬克，2004，《信仰的法则——解释宗教之人的方面》，杨凤岗译，北京：中国人民大学出版社。
- 王铭铭，1997，《村落视野中的文化与权力：闽台三村五论》，北京：三联书店。
- ，2004，《溪村家族——社区史、仪式与地方政治》，贵阳：贵州人民出版社。
- 魏德东，2003，《宗教社会科学研究范式的“哥白尼革命”——读〈宗教市场论〉》，《宗教研究》第1期。
- ，2006《第三届宗教社会科学研究研讨会在人大召开》（<http://www.philosophyol.com/dept/Article/Class1/Class11/200607/895.html>）。
- 杨凤岗，2002，《基督宗教研究与社会科学的革命——论科学的宗教学是如何成为可能的》，载

- 于罗秉祥、姜丕盛主编《大学与基督宗教研究》，香港：香港浸会大学中华基督宗教研究中心。
- ，2006，《中国宗教的三色市场》，《中国人民大学学报》第6期。
- ，2007，《宗教社会学中的“哥白尼式革命”》，载于李捷理编《社会学（西方人文社科前沿述评）》，北京：中国人民大学出版社。
- 张志鹏，2004《宗教信仰市场经济学分析》（<http://www.jjxj.com.cn/news-detail.jsp?keyno=5466>）。
- Baulé rot, Jean (ed.) 1994 *Religions et laïcité dans l'Europe des douze*. Paris: Syros.
- Baulé rot, Jean & Michel Wieviorka (eds.) 2005, *De la séparation des Eglises et de l'Etat à l'avenir de la laïcité*. Paris: Laube.
- Beckford James A. 2003, *Social Theory & Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berger Peter 1969, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, New York: Doubleday and Company.
- (ed.) 1999, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Centre; Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans Publishing Co.
- Berger, P., B. Berger & H. Kellner 1974 *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. New York: Random House.
- Beyer, Peter 1999, “Secularization from the Perspective of Globalization: A Response to Dobbelaere.” *Sociology of Religion* 60 (3).
- Bruce Steve (ed.) 1992, *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*. Oxford: Clarendon Press.
- 1993 “Religion and Rational Choice: A Critique of Economic Explanations of Religious Behavior.” *Sociology of Religion* 54 (2).
- 1999 *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice*. Oxford: Oxford University Press.
- 2001, “The Curious Case of the Unnecessary Recantation: Berger and Secularization.” In Linda Woodhead (ed.), *Peter Berger and the Study of Religion*. London and New York: Routledge.
- Casanova José 1994, *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Chau Adam Yuet 2005, *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China*. Stanford: Stanford University Press.
- Davis Grace 1994, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- 2000 *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press.
- 2002 *Europe, the Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darton, Longman and Todd.
- Dekker, G., D. Loudness & R. Rice (eds.) 1997, *Rethinking Secularization: Reformed Reactions to Modernity*. Lanham, MD: University Press of America.
- Dobbelaere Karel 1981, “Secularization: A Multi-dimensional Concept.” *Current Sociology* 29 (2).
- 2002 *Secularization: An Analysis at Three Level*. Bruxelles: P. I. E. -Peter Lang.
- Duara, Prasenjit 1988, *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900—1942*. Stanford:

- Stanford University Press.
- 2003, *Sovereignty and Authenticity: Mandukuo and the East Asian Modern*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Eisenstadt, Shmuel N. 1999a, *Fundamentalism, Sectarism and Revolutions: The Jacobin Dimension of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1999b, “Multiple Modernities in an Age of Globalization.” *Canadian Journal of Sociology* 24 (2).
- 2000 “Multiple Modernities.” *Daedalus* 129 (1).
- Feuchtwang, Stephan 2001, *Religion in China: The Imperial Metaphor*. Richmond: Curzon.
- Feuchtwang, Stephan & Mingming Wang 2001, *Grassroots Charisma: Four Local Leaders in China*. London and New York: Routledge.
- Finkel, Roger 1992 *The Churking of America, 1776 — 1990: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Finkel, Roger & Rodney Stark 1988, “Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906.” *American Sociological Review* 63.
- Giddens, Anthony 1991, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity.
- Goossaert, Vincent 2003, “Le destin de la religion chinoise au 20<sup>e</sup> siècle.” *Social Compass* 50 (4).
- 2006, “1898: The Beginning of the End for Chinese Religion ?” *Journal of Asian Studies* 65 (2).
- 2007, “L’ invention des ‘ religions ’ en Chine moderne.” In Anne Cheng (ed.), *La pensée en Chine aujourd’hui*. Paris: Gallimard.
- Gorski, Philip S. 2000 “Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700.” *American Sociological Review* 65 (1).
- 2003, “Historicizing the Secularization Debate: An Agenda for Research.” In Michele Dillon (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hadden, Jeffrey K. 1987, “Toward Desacralizing Secularization Theory.” *Social Forces* 65 (3).
- Hervieu-Léger, Danièle 1993, *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf.
- 1999 *Le pèlerin et le converti. la religion en mouvement*. Paris: Flammarion.
- 2001, “The Twofold Limit of the Notion of Secularization.” In Linda Woodhead (ed.), *Peter Berger and the Study of Religion*. London and New York: Routledge.
- 2003, “Pour une sociologie des ‘ modernités religieuses multiples ’ : une autre approche de la ‘ religion invisible ’ des sociétés européennes.” *Social Compass* 50 (3).
- Iannaccone, Laurence 1991, “The Consequences of Religious Market Structure.” *Rationality and Society* 3.
- 1992 “Religious Markets and the Economics of Religion.” *Social Compass* 39 (1).
- Jelen, Ted G. (ed.) 2002, *Sacred Markets, Sacred Canopies: Essays on Religious Markets and Religious Pluralism*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Jerolmack, Colin & Douglas Porpora 2004, “Religion, Rationality, and Experience: A Response to the New Rational Choice Theory of Religion.” *Sociological Theory* 22 (1).
- Kamali, Masoud 2007, “Multiple Modernities and Islamism in Iran.” *Social Compass* 54 (3).

- König, Matthias 2000, "Religion and the Nation-State in South Korea; A Case of Changing Interpretations of Modernity in a Global Context." *Social Compass* 47 (4).
- Lu, Yunfeng 2005, "Entrepreneurial Logics and the Evolution of Falun Gong." *Journal for the Scientific Study of Religion* 44 (2).
- Luckmann, Thomas 1967, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York; Macmillan.
- Martin, David 1965, "Towards Eliminating the Concept of Secularization." In Gould Julius (ed.), *Penguin Survey of the Social Sciences*. Baltimore; Penguin.
- 1969 *The Religious and the Secular*. London; Routledge.
- 1978 *A General Theory of Secularization*. Oxford; Blackwell.
- Mellos, Philip A. 2000 "Rational Choice or Sacred Contagion? 'Rationality', 'Non-rationality' and Religion." *Social Compass* 47 (2).
- Milot, Micheline 2002, *Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec*. Turnhout; Brepols Publishers.
- Pace, Enzo 2006, "Salvation Goods, the Gift Economy and Charismatic Concern." *Social Compass* 53 (1).
- Palmer, David A. 2005, *La fièvre du Qigong. Guérison, religion et politique en Chine, 1949—1999*. Paris; EHESS.
- 2007, *Qigong Fever: Body, Science, and Utopia in China*. New York; Columbia University Press.
- Robertson, Roland 1992, "The Economization of Religion? Reflections on the Promise and Limitations of the Economic Approach." *Social Compass* 39.
- Simpson, John H. 1990, "The Stark-Bainbridge Theory of Religion." *Journal for the Scientific Study of Religion* 29 (3).
- Spickard, James V. 1998, "Rethinking Religious Social Action; What Is 'Rational' about Rational-Choice Theory?" *Sociology of Religion* 59 (2).
- Spoehl, Willfried 2003 "Multiple Modernity, Nationalism and Religion; A Global Perspective." *Current Sociology* 51 (3—4).
- Stark, Rodney 1985 "From Church-Sect to Religious Economies." In Phillip E. Hammond (ed.), *The Sacred in a Post-Secular Age*. Berkeley; University of California Press.
- Stark, Rodney & William S. Bainbridge 1985, *The Future of Religion*. Berkeley; University of California Press.
- 1987, *A Theory of Religion*. New York; Peter Lang.
- Stark, Rodney & Roger Finke 2000, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley; University of California Press.
- Stark, Rodney & Laurence Iannaccone 1994 "A Supply-side Reinterpretation of the Secularization of Europe." *Journal for the Scientific Study of Religion* 33.
- Stolz, Jörg 2006, "Salvation Goods and Religious Markets; Integrating Rational Choice and Weberian Perspectives." *Social Compass* 53 (1).

- (ed.) 2008, *Salvation Goods and Religious Markets: Theory and Applications*. Bern: Peter Lang.
- Taylor, Charles 1989, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Thoraval, J  l 2005a, “La question de l’ intuition intellectuelle et la philosophie confuc  enne contemporaine.” *Revue internationale de philosophie* 2.
- 2005b, “Sur la transformation de la pensée n  o-confuc  enne en discours philosophique moderne.” *Extr  me-Orient, Extr  me-Occident* 27.
- Wamer, R. Stephen 1993, “Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States.” *American Journal of Sociology* 98.
- Willaime, Jean-Paul 1998, *Sociologie des religions*. Paris: PUF.
- 2004 *Europe et religions. Les enjeux du XXIe siècle*, Paris: Fayard.
- 2006a, “La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions.” *Revue française de sociologie* 47 (4).
- 2006b, “Religion in Ultramodernity.” In James A. Beckford & John Walliss (eds.), *Theorising Religion: Classical and Contemporary Debates*. Oxon: Ashgate.
- Woodhead, Linda (ed.) 2001, *Peter Berger and the Study of Religion*. London, New York: Routledge.
- Yamane, David 1997, “Secularization on Trial: In Defense of a Neosecularization Paradigm.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 36 (1).
- Yang Fenggang 2006, “The Red, Black, and Gray Markets of Religion in China.” *Sociological Quarterly* 47.
- Yang, Mayfair Mei-hui (ed.) 2008, *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*. Berkeley: University of California Press.

作者单位：法国社会  宗教  俗世性研究所(GSRL)、法国国家科学研究中心(CNRS)

责任编辑：杨 可

**PAPER**

The Changing Chinese Model of Economic Development and the Institutional Perspectives in Economic Sociology ..... *Gao Bai* 1

**Abstract** Institutionalism is one of the most influential perspectives in American economic sociology. It resists the pre-given, exogenous assumption of rationality adopted by economics and the rational choice theory, rejects their methodological individualism, and abolishes their pursuit of “grand theorizing”, advocating the development of the middle-range theories. Institutionalism in economic sociology has three important research directions; it emphasizes the social construction of rationality, stressing the role of cognition in this process; it regards state building and market building as a mutually interactive, undividable process and maintains that the state is both an actor and a structure and it affects the economic life in important ways; it also highlights the role played by non-market governance structures. When the process of globalization reverses its course, these three research directions can provide unique angles for us to study the changes in the Chinese model of economic development.

The Southeast and the Southwest: Searching for the connections between “academic regions” ..... *Wang Mingming* 32

**Abstract:** This article examines two existing “academic regions” in Chinese anthropology: the Southeastern and Southwestern models of anthropology. The author points out that the “bifurcation” of Southeastern “complex” of communities, lineages, markets, and folk religions and Southwestern “ways of being ethnic” has created a serious problem for the anthropology of Chinese civilization. He also argues that to further “internal understandings” of either region, it is necessary to think “externally” — to bring “external relationships” into “internal structures”. The author has written extensively on sinological anthropology and ethnology as well as Chinese social science in general. In this context, he criticizes anthropologies in China and abroad of their common negligence of the relationships which have played important roles in the configuration of the regions under the empire-turned nation.

How to Go beyond the Classical Secularization Theory? On three post-

**Abstract:** This article explores three attempts by the sociology of religion to go beyond the classical secularization theory: the religious economies model based on rational choice theory, the new secularization theory centered on multidimensional analysis and deinstitutionalization, and the study of multiple religious modernities conducted by comparing the interactions between religion, culture and politics taking place in various societies engaged in a modernization process. The author argues that truly going beyond the classical secularization theory demands more than simply negating the thesis of religious decline. Indeed, the challenge is rather to better answer the crucial question raised by such a classical theory, namely how to interpret the dynamic relations between modernity and religious change, so as to shift the focus from the validation of modernity to a critical examination of modernity.

**Abstract:** In Durkheim's social theory the relation between individual and society is the central problem, the complexity of which has been fully exhibited by his argument with Adam Smith. Their argument not only brings to light the moral functions of division of labour, but also reveals the inherent predicaments of abstract society. This article thinks that Durkheim's later thoughts about religion and individualism provide some possibility for solving the predicaments. This lies in two aspects; on one hand, Durkheim insisted that society only exists and preserves through its materialization, individual consciousness and its symbolic self-representation; on the other hand, he claimed that social integration can be achieved by constructing a kind of moral individualism in modern society. This article explains Durkheim's whole thoughts in regard to the relation between individual and society, not only to clarify the possibility he provides for modern society, but also to clarify his modernity problem. Thus Durkheim's problem is more of sense than his answer for us.

**Abstract:** Constitutional democracy or elite democracy is always regarded as a panacea of taming democracy and a safeguard of liberty in western political tradition. But according to Pierre Rosanvallon's analysis of the pathology of French democracy, it is just an illusion. In fact, what succeeded in keeping France away from revolution is not political rationalism or universal suffrage. The more decisive factor is that civil society's capacity of autonomy and self-government has been growing since 1890s. Moreover, the further development of popular sovereignty in civil society is the most important way of protecting civil rights and