

# 迈向一种关于现代性的宗教社会学

——爱尔维优·雷杰《宗教存于记忆》述评

汲 喆

20世纪70年代以来，宗教社会学的理论进展主要在于对经典“世俗化”（*sécularisation*）理论的批判。其基调是不再把世俗化与合理化（*rationalisation*）看作是现代化进程的一体两面，而是以动态的观点，关注宗教形态的多样性及其变迁，重新勘定宗教在现代社会中的位置以及个体与宗教的关系。这就要求发展出新的研究范式，以把握在当代社会再生产条件下的宗教事实（*faits religieux*）。在这方面，卢克曼（Thomas Luckmann）、伯格（Peter Berger）、贝拉（Robert Bellah）和吉尔兹（Clifford Geertz）等人都做出了各具特色的尝试。但他们的理论织体，大体上不出社会建构论（*constructionnisme social*）、现象学社会学和功能主义这三条线的纵横交错。相较而言，法国社会学家达妮埃尔·爱尔维优·雷杰（Danièle Hervieu-Léger）<sup>①</sup>则从阿博瓦克（Maurice Halbwachs）的集体记忆（*Mémoire collective*）理论中汲取资源，开拓了沟通宗教研究和一般社会理论的新途径。

和其他抱有理论雄心的社会学家一样，爱尔维优·雷杰不惮于回到“宗教”定义这一基本问题上，开启新的争论。在她的成名作《宗教存于记忆》<sup>②</sup>中，她针对有关宗教的两类社会学定义提出了批评，一类是流行于北美的广义的功能定义<sup>③</sup>，另一类是英伦学者所偏好的狭义的实质定

① 爱尔维优·雷杰女士生于1947年，曾多年担任法国“宗教事实科际研究中心”（Centre d'Etudes Interdisciplinaires des Faits Religieux）主任，现为《宗教社会科学》（Archives de Sciences Sociales des Religions）季刊主编、法国社会科学高等研究院（Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales）教授、院长。

② Danièle Hervieu-Léger, *La Religion pour mémoire*, Paris: Cerf, 1993, 以下简称RM。就法语而言，该书书名颇为微妙，兼有“宗教守护记忆”、“宗教的主旨在于记忆”等意义。该书英译者则将其稍嫌夸张地译成“作为一种记忆链条的宗教”（*Religion as a Chain of Memory*, translated by Simon Lee, Polity Press, 2000）。

③ 代表人物包括卢克曼、伯格、贝拉、帕森斯等，参见RM, pp. 47-55, 57-59。

义。<sup>①</sup>前者是涂尔干的功能主义传统和韦伯的“意义”理论相互激荡的结果，强调信仰的社会效用，倾向于将宗教视为一种能帮助人们超越平庸、失望和焦虑的意义装置 (dispositif)。后者则坚持寻找宗教的实质内核，强调信仰的内容，往往诉诸“超自然”、“乌托邦”、“彼岸”等概念。广义的功能定义的缺点在于，它造成了宗教与现代社会中复杂多样的意义生产机制 (如政治、艺术) 之间的含混，导致宗教社会学视野的失焦。而狭义的实质定义不仅 (对西方社会学家来说) 很难避免以犹太—基督教为模板的种族中心主义，而且面对复杂多样的新兴宗教更是显得进退失据。<sup>②</sup>不能否认，这两类定义对不同旨趣的研究各具有效性，但它们都无法恰如其分地廓清宗教社会学的当代研究对象，从而在处理宗教在现代性中的定位问题时表现出明显的不足。<sup>③</sup>在主要梳理和批评了宗教社会学研究中对涂尔干“神圣” (le sacré) 的理解和应用之后<sup>④</sup>，爱尔维优—雷杰指出，就关注现代变迁的宗教社会学而言，其研究重点不应是宗教信仰内容的变化，而应是“信的方式” (mode de croire) 的转变。在此，她刻意将动词“信” (croire) 名词化，以避免直接使用名词的“信仰” (croyance)，因为后者往往指代信仰的内容。所谓“信”，就是“成其所信”、“行其所信”，是“被生活的”信仰 (croyance vécue)。以一种“去实质的” (désubstantivé) 立场，她强调，对宗教的社会学考察，归根结底不应纠缠于特定的信仰对象、特殊的社会实践乃至种种对世界的表象，而应该着力于使“信”得以成就、使“信”得以组织的特定方式。要确定一种“信”是不是宗教性的，大可不必研究信仰的功能或内容，而应该探询成其所信的合法化类型 (type de légitimation)。事实上，凡是宗教性的信行 (acte de croire)，都会以或明或暗地方式诉诸某种传统的权威。<sup>⑤</sup>是否以某种传统作为想像性参照 (référence imaginaire) 的合法化权威，构成了甄别宗教事实的首要的、甚至是惟一的标准。

这样，爱尔维优—雷杰首先把宗教问题和“传统”联系起来。但这

① 持此类观点的主要有罗伯森 (Roland Robertson) 和威尔森 (Bryan Wilson)，参见 RM, p. 50, pp. 55-57。

② 同样，企图通过描述各种宗教的历史形态的共同点来定义宗教的方法，也因其刻板而无法处理当代宗教表达 (expression religieuse) 中的重组和创新，参见 RM, p. 60。

③ 细致的批评，参见 RM, pp. 57-61。在 Danièle Hervieu-Léger et Jean-Paul Willaime, *Sociologies et religion* (Paris: PUF, 2001) 中，爱尔维优—雷杰更直截了当地指出，实质论和功能论的争执，实际上是教义学与神秘论之对立的某种翻版，见 p. 231。

④ 参见 RM, pp. 65-104。

⑤ 参见 RM, pp. 104-110。

绝不是说，宗教本质上是与现代社会相对立的“传统社会”的一个基本组成部分。事实上，传统与现代的对立只是一种理想类型意义上的对立。在现实的历史中，传统与现代彼此交叠，前者重于秩序，后者突出变动，两者共同构成了社会再生产的基本动力。<sup>①</sup>指出宗教锚在传统上，并非是要将其与现代性对立起来；相反，它恰恰表明，宗教研究必须切入现代性研究的一个核心问题，即连续性与变迁的辩证关系。因为无论在前现代社会还是在现代社会，传统都并非一成不变。传统就是规范过去与当下之间的连续性的种种表象与态度、理论与实践。传统的力量并不在于它来自于真实的过去，而在于它能够为行动者提供意义资源，使之根据当下的要求进行重新诠释，从而令共同体具备必要的连续性。<sup>②</sup>在这个意义上，宗教作为保存、处理传统的重要社会机制，其形态的演变也就是既定社会的运动逻辑的具体化。

但是，以动态社会学的观点，强调传统的内在创造力（宗教在生态运动、东欧的政治变迁中所扮演的角色就是这种创造力的实证），只能说明现代性的某些问题和缺陷为传统提供了自我更新的空间。要真正确立一种关涉现代性的宗教社会学，讨论“现代性的宗教产品”，还必须说明宗教在结构层面上与现代性的必然联系，在作者看来，也就是要确认以自主主体（*sujet autonome*）的出现为主要特征的现代性，仍能系统性地产生出参照传统权威的需要。<sup>③</sup>为此，爱尔维优·雷杰指出，应当以悖论（*paradoxe*）的视角来把握现代性。也就是说，现代性往往产生出本质上与其相对立的、外在的、他律的（*hétéronomie*）东西。<sup>④</sup>像社会、政治和经济上的悖论<sup>⑤</sup>一样，现代社会中的宗教秩序也是一个悖论。一方面，个体自主性的增强侵蚀着传统的权威；但另一方面，这种增强的自主性也产生出对新形式的传统权威的需要。不少学者都认识到信仰在现代社会中有个体化、原子化的趋势，但是，很少有人注意到这种个体化、原子化有其不可避免的界限。因为意义的生产如果要产生出意义来，（至少在特定时刻的）集体的分享是必要条件。也就是说，意义必须以某种方式得到社会性的认可。社会愈加分化，个体愈加独立，交流的需要就

① 参见 RM, p. 122, p. 124。

② 参见 RM, pp. 121-129。

③ 参见 RM, p. 135。

④ 参见 RM, p. 136。

⑤ 在这些方面，爱尔维优·雷杰尤其提到 Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* (Paris: Seuil, 1983) 以及波兰尼 (Karl Polanyi) 的贡献，见 RM, p. 136。

愈显迫切。个体主义的增强并没有取消集体经验的必要性，只是这种经验的有效框架会随着社会脉络有所改变。在流动性大幅增加、社会关系抽象化了的高度现代性社会，当先期社会分化所产生的教会、家庭、学校、政党等意义装置已经无法继续向个体提供足够的认同和意义支持的时候，志愿性的共同体（*communauté volontaire*）则为个体使其生存意义得到社会性认可提供了新的可能性。在这种情况下，向某种（想像中的和经过重新诠释的）传统寻找意义参照的做法，乃是组织志愿性社团、在微观层面上实现社会凝聚的一种重要动力。<sup>①</sup>这实际上就是旧有的建制宗教框架之外的新兴宗教团体蓬勃发展的结构性原因。<sup>②</sup>

确立了“传统”问题在宗教研究中的轴心地位，“记忆”的问题自然浮出水面。因为记忆既是传统合法化的对象，也是传统赖以依存的基础。所谓记忆，就是意识到现在的事件与过去的事件具有某种意义关系。阿博瓦克的集体记忆理论还告诉我们，记忆是集体分享和社会建构的结果。（Halbwachs, 1994; 1997）事实上，任何一种信仰宗系（*lignée croyante*）<sup>③</sup>的维持，都需要认定过去、现在和未来的个体或集体的信仰者都归属于同一个精神性的共同体。<sup>④</sup>可以说，传统不过就是赋有权威的记忆（*mémoire autorisée*）；宗教传统的维系和创新问题，实际上就是记忆的建构、传承和重组问题。有鉴于此，爱尔维优—雷杰指出，记忆的概念，可以成为更新“世俗化”问题意识的一个重要工具。与前现代社会相比，现代社会不再是一个传统与全部社会生活融为一体的社会，不再是一个以再生产过去之遗存为己任的社会，因而也就不再是一个“记忆的社会”。社会学家对现代性的非连续性多有共识，然而迄今为止，在宗教和现代性的关系问题上，人们对于“记忆”这样的经典社会学中既有的、直接关涉到（非）连续性问题的概念却鲜有利用。<sup>⑤</sup>事实上，任何一种宗教都可以被视为“动员集体记忆的某种特定方式”<sup>⑥</sup>。和其他类型的集体记忆一样，宗教性的集体记忆也兼有规范（*normatif*）和创新（*créatif*）两个方面。就规范的方面而言，宗教记忆主要表现为通过重复性的仪式实践，来确立信仰群体对特定传统的归属及其连续

① 参见 RM, pp. 136 - 141。

② 这就意味着，分化、分解是当代宗教场域的基本逻辑，建制宗教之外的宗教性团体的增生不可避免。参见 Danièle Hervieu-Léger, 2001; Berger, P., Berger, B et Kellner, H., 1974。

③ 所谓信仰宗系，即宗教的传承，信仰的想像性参照，参见 RM, p. 119。

④ 参见 RM, p. 119。

⑤ 参见 RM, pp. 177 - 178。

⑥ 参见 RM, p. 178。

性。不同宗教对记忆的管理、控制模式各不相同，但在任何情况下，对“真实的记忆”的掌控能力，都是宗教权力的核心。与此同时，由于诉诸传统的情感强度、符号选择以及信仰群体的具体条件和当下需要等方面的因素，宗教的记忆实践也充满了变化与创新。<sup>①</sup>可以说，要理解宗教与现代性的关系，一个前提条件就是要把握宗教记忆在现代社会中的处境。就此而言，正如阿博瓦克的分析所揭示的那样，由于社会“自由”和批判理性的增强，个体角色丛的复杂化，时间、空间和社会制度的分化等因素，在现代社会中，旧有的记忆框架逐步失效，个体缺乏能够整合其经验的坚实统一的记忆基础，集体记忆面临着肤浅化和碎块化的趋势。从而，宗教在现代社会中的定位问题，就可以表述如下：在记忆发生瞬时化（instantanéisation）和粉末化（pulvérisation）的条件下，特定个体和群体如何确立对其所坚持的信仰宗系的归属？<sup>②</sup>换言之，“世俗化”可以不再被简单地视为理性对宗教的驱逐，而是被理解为整体性的社会演变中宗教记忆的危机。社会学观察的重点，就是特定宗教传统如何面对“失忆”的个体，根据当下的需要维系其文化上的可接受性（plausibilité），以及新兴宗教如何与现代文化中的个体达成交易，采取各种策略构建一种新形式的被赋予权威的记忆。<sup>③</sup>

基于上述理由，爱尔维优-雷杰在《宗教存于记忆》一书中提出了宗教的如下定义<sup>④</sup>：

宗教是一种意识形态的、实践的和符号的装置，借助这种装置，（个体和集体）对于一种特定信仰宗系的归属意识得以被构建、维护、发展和控制。

这一定义实际上包含了三个基本要素：“信”的（意识形态的、实践的和符号的）表达、对某种连续性的记忆（即宗教共同体意识）和作为此记忆之合法化参照的特定传统。<sup>⑤</sup>毋庸赘言，这一定义只是社会学种种

① 参见 RM, pp. 178-182.

② 参见 RM, p. 187. 参见 pp. 183-186.

③ 参见 RM, pp. 187-203. 在这一节中，爱尔维优-雷杰运用其理论，分析了法国社会中家庭和农村生活的变迁对天主教堂区文化所赖以生存的集体记忆框架的影响。在 RM, pp. 205-259，也就是该书的最后部分，她集中分析了当代民族宗教（ethno-religion）的兴起、建制宗教机构难以维持其记忆的垄断性权威等问题。

④ 参见 RM, p. 119.

⑤ 参见 RM, p. 142.

可能的“工作假设”之一，其目的在于考察现代社会中的宗教变迁。

尽管爱尔维优-雷杰在讨论中反复提到“共同体的归属意识”，但是在我看来，作者理论关怀的重点，并不是近年来在宗教社会学领域颇为热门的“认同”问题。事实上，《宗教存于记忆》的重要贡献，在于通过对“传统”和“记忆”这两个概念的阐发，将时间的维度<sup>①</sup>引入了宗教研究，同时策略性地使宗教社会学的论述与“现代性”议题形成了语义上的必要关联，从而使宗教社会学能够切入到现代性问题上来，并进而为一般社会学做出理论贡献。爱尔维优-雷杰曾在她的另一本著作中明确指出，贯穿《宗教存于记忆》一书中的基本假设，就是任何社会，即便是以直接性 (*immédiateté*) 为特征的最现代的社会，都不能不以传统为参照，保持哪怕是最低限度的连续性 (Hervieu-Léger, 1999: 24)。而宗教恰恰就是体现和保持连续性的基本机制。依据阿博瓦克的分析<sup>②</sup>，这主要表现为两个方面：首先，当社会发生变迁而宗教也要有所改变时，宗教会尽可能地保持旧有的观念框架，将其演变乃至与这种演变相关的社会变迁合法化为对传统的回归，从而维持其自身的和谐，并有助于社会的和谐。其次，更重要的是，宗教得以创生的事件必然要被信仰共同体加以神圣化并抽空其历史性；宗教学说与膜拜，归根结底无非都是对某种永恒参照（如圣经、佛陀的生平）的不断回忆。从这个角度来讲，宗教就是记忆的事实、记忆的游戏 (Hervieu-Léger et Willaime, 2001: 213-215, 228)。基于这一点，我们可以认为，宗教的时间乃是永恒 (*éternité*) 与反复 (*répétition*) 的时间，它与其他社会生活领域中计算绵延的、不断累积向前的时间截然相分 (Hervieu-Léger et Willaime, 2001: 215)。爱尔维优-雷杰指出，“如果我们遵循阿博瓦克的思路一推到底，可以说宗教与世俗的分裂，就出自传统的时间制度与历史的时间制度两者之间的极端抵牾” (Hervieu-Léger et Willaime, 2001: 215, 211)。<sup>③</sup>事实上，如果我们遵循爱尔维优-雷杰的思路一推到底，或许也可以说，当代宗教社会学的核心议题，就是宗教的时间性与现代性的时间性之间的紧张以及化解这种紧张的各种努力。因为现代的时间性，就是“当下” (*présent*) 的时间性、“流变” (*devenir*) 的时间性 (Mead, 1980; Zaki

① 需要注意，时间的维度并不是指历史的维度，参见下文。

② 爱尔维优-雷杰对阿博瓦克宗教社会学的总结与阐发，见 Hervieu-Léger et Willaime, 2001: 195-232。

③ 有必要指出的是，阿博瓦克以及爱尔维优-雷杰对宗教时间的论述与伊利亚德 (Mircea Eliade) 的论述有所差别，后者更具实质论和形而上学的色彩，参见 Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris: Gallimard, 1965, II。

Ladi, 2000; Zarifian, 2001), 是建立在可变性和反思的历史性基础之上的时间性 (Giddens, 1991; Gauchet, 1985)。如果说宗教的时间性意味着永恒、重复、记忆、回归、稳定、连续, 那么现代的时间性则意味着瞬间、变化、遗忘、进步、流动、断裂。正是由于这两种时间性的紧张与对照, 当代宗教现象才能够将现代变迁的力度、方向和效果凸显出来, 从而成为社会学最富有成果的研究领域之一。

因此, 《宗教存于记忆》一书把握了现代性的时间性这一关键, 经由“传统”的策略性迂回, 成功地达成了一种关于现代性的宗教社会学。不过, 把“传统”作为理解宗教现象的主轴也自有其风险。为此, 作者曾在书中专门澄清: 一方面, 传统未必一定与信仰或宗教相关; 只有当遵循传统成为义务并且具体化为信仰实践的时候, 这种传统才有可能关涉到宗教。另一方面, 现代社会中的“信”, 也未必一定与传统或宗教有关。人们可以信科学、信进步、信革命, 只有当这种“信”的合法性完全来自传统参照的时候, 它才可能是宗教的“信”。归根结底, 宗教的“信”, 只是当代社会中种种“信”的一种<sup>①</sup>。尽管有这样的澄清, 但是, 这一定义似乎和广义的功能定义一样, 仍然无法勾勒出宗教的准确边界。什么样的传统可以被视为宗教传统实际上仍旧有些难以把握, 因为“义务”和“信仰实践”也都需要再说明。而且, 在我看来, 在现代社会中宗教信仰的合法性, 也并非排他地来自传统参照。其他领域的合法化资源, 例如政治领域的“平等”、“民主”、“和平”、“发展”等话语, 也都可以被当代宗教团体有效地引用。

不过, 必须指出, 事实上, 要勾勒出宗教的准确边界几乎是一件不可能的事。尤其是在现代社会, 宗教的符号、信仰、实践、话语、认同等要素都可以彼此分离, 特别是与宗教机构相分离, 弥散在世俗活动领域<sup>②</sup>; 与此同时, 各种分化了的制度也可能具备宗教的维度和功能, 宗教与非宗教的界限显得漂移不定 (卢曼, 1998:52)。爱尔维优·雷杰也完全了解这一点。除了强调必须将其定义视为理想类型以外, 她指出, 社会学研究也要从“宗教”(religion) 转向“具有宗教特征的事物”(le religieux)。现代社会中的各领域(科学、艺术、体育……)已经分化出各种不同模式的“信”, 它们都可以在特定条件下产生具有神圣感的意

① 参见 RM, pp. 141-146。

② 参见拙文“The Non-institutional Religious Re-composition among the Chinese Youth.” *Youth in Postmodern China: Between Detraditionalisation and Beyond Tradition*, ed. by Jean-Charles Lagrée, 即出。

义体验；而且，在同一个社会活动领域中，多种不同模式的“信”也可能彼此交叠。换言之，一方面，现代社会中的神圣性（sacralité）和宗教性（religiosité）并不必然重合，因此不能再以“神圣”和“凡俗”的区分来定义宗教（Durkheim, 1991）；相反，借助是否向传统寻求合法化参照这一标准，却可以有效地区隔宗教与非宗教的意义生产机制，从而避免“世俗宗教”（religion séculière）之类功能主义的含糊提法。<sup>①</sup>另一方面，各种社会生活领域的宗教维度（尽管这一维度在该领域可能并不占据支配地位），特别在某些需要“信”的领域（如政治）中对传统的召唤和建构过程，都可以合法地成为宗教社会学的研究对象。这样，宗教社会学就可以超越“场域”（champ）观念的封闭性，将视野扩展到各种现代社会现象中的宗教成份，以及宗教在社会、文化空间中的各种新形式的展现和表达，从而使宗教社会学研究从实体化的“宗教”向更为复杂的“宗教事实”过渡。<sup>②</sup>

因此，可以说，爱尔维优-雷杰的宗教定义至少具有以下双重优势：面对宗教的现代变迁，它没有象功能主义定义那样使研究领域过度膨胀以至于“无形”（invisible），同时，它也突破了实质论定义的保守性，为探索种种游离在旧有社会学视野之外的宗教现象提供了研究线索和表述工具。通过重新考察现代性，梳理宗教、传统和记忆的关系，《宗教存于记忆》一书倡导一种去实质的、注重抽象形式的和时间角度的研究范式，这有助于社会学从对“宗教衰落”的偏见和对“新兴宗教”的踌躇中彻底走出，有助于社会学准确、全面地把握宗教现代性（modernité religieuse），也有助于宗教研究和关于现代性的一般社会理论之间的汇通。或许正因如此，伯格才对该书及其作者做出这样的评价<sup>③</sup>：

依据最上乘的法国社会学传统，她（爱尔维优-雷杰）将现代宗教问题置于现代意识的宏阔诠释之下。其著作将成为该领域的经典。

① 例如，以奥格（Marc Augé）（1982）和戴维（Grace Davie）（1993a, 1993b）的分析为基础，爱尔维优-雷杰将足球赛和宗教这两种意义生产机制区分开来。虽然前者通过集体经验和情感交融也能够产生神圣性和意义，但是，它在意义生产模式方面的特点（如体验的瞬时性、特定时间段内的完成性、与地方文化的关联等等），与通过仪式化回忆为当下体验赋予意义的宗教大不相同。参见 RM, pp. 147-155。

② 参见 RM, pp. 156-173。

③ 参见《宗教存于记忆》英译本封底。



参考文献:

- 卢曼,1995,《宗教教义与社会演化》,刘小枫选编,刘锋、李秋零译,香港:汉语基督教文化研究所。
- Augé, Marc 1982, "Football: De l'histoire sociale à L'anthropologie religieuse." *Le Débat*, n° 19, Février.
- Berger, P., Berger, B. et Kellner, H. 1974, *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. New York: Random House, Inc., Vintage Books edition.
- Davie, Grace 1993a, "You'll Never Walk Alone: The Anfield Pilgrimage." *Pilgrimage in Popular culture*, (eds.) by Ian Reader & Yony Walter. London: Macmillan Press.
- 1993b, "Believing without Belonging: A Liverpool Case Study." *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°81.
- Durkheim, Emile 1991, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Librairie Générale Française.
- Gauchet, Marcel 1985, *Le Désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard.
- Giddens, Anthony 1991, *Modernity and Self Identity*. Cambridge: Polity.
- Halbwachs 1994, *Les Cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel.
- 1997, *La Mémoire collective*. Paris: Albin Michel, nouvelle édition, revue et augmentée (1re éd. PUF, 1950).
- Hervieu-Léger, Danièle 2001, *La religion en miettes on la question des sectes*. Paris: Calmann-Lévy.
- 1999, *Le pèlerin et le converti: La religion en mouvement*, Paris: Flammarion.
- Hervieu-Léger, Danièle et Jean-Paul Willaime 2001, *Sociologies et religion*. Paris: PUF.
- Mead, George Herbert 1980, *The Philosophy of the Present*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Zaki Ladi 2000, *Le sacré du présent*. Paris: Flammarion.
- Zarifian, Philippe 2001, *Temps et modernité: Le temps comme enjeu du monde moderne*. Paris: L'Harmattan.

作者单位: 法国社会科学高等研究院 (EHESS)

责任编辑: 沈杰