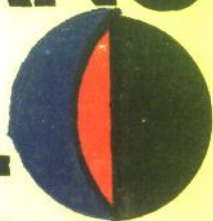


西方学术译丛

THE SACRED CANO- PY ELEMENTS OF A SOCIOLO- GICAL THEORY OF RELIGION



PETER L. BERGER

神圣的

帷幕

宗教社会学理论
之要素

[美]彼得·贝格尔著
高师宁译 何光沪校

上海人民出版社

西方学术译丛

神圣 的帷幕

宗教社会学理论
之要素

[美]彼得·贝格尔著
高师宁译 何光沪校
上海人民出版社

The Sacred Canopy
Elements of a Sociological
Theory of Religion
Peter L. Berger

根据Doubleday and Company, Inc.
Garden City, New York 1969年版译出

责任编辑 倪为国
封面装帧 袁银昌

神圣的帷幕

宗教社会学理论之要素

〔美〕彼得·贝格尔 著

高 师 宁译

何 光 沪校

上海人民出版社出版、发行

(上海绍兴路 54 号)

新华书店上海发行所经销 常熟新华印刷厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 9.25 插页 2 字数 194,000

1991 年 7 月第 1 版 1991 年 7 月第 1 次印刷

印数 1-4,500

ISBN 7-208-01074-9/B·143

定价 4.90 元

译者序

宗教是一种源远流长的社会现象。但是，系统地、客观地研究宗教的团体、教规、礼仪、伦理，研究宗教与社会结构及其他社会因素的相互关系和相互作用，研究作为一个社会系统的宗教的功能和发展规律的宗教社会学，则只有近百年的历史。

在宗教社会学近百年的历史中，迈克斯·韦伯和艾弥尔·杜尔凯姆占有重要的地位。由于他们的巨大影响，在西方宗教社会学领域内一直存在着两大倾向。第一种倾向以韦伯为代表，强调“不仅宗教是社会的产物，而且包含在宗教体系中的观念自身也会对社会发生影响，并可能在许多重要方面影响社会变化的过程”。第二种倾向由杜尔凯姆肇端，“强调宗教是社会和心理统一的源泉”^①。韦伯与杜尔凯姆的思想，被认为是当今西方宗教社会学的理论基础，而这两座并峙双峰也被誉为宗教社会学的创始者。

在韦伯去世后的三十年中，宗教社会学一度处于一种休眠状态。在此期间，社会学家们或忽视了宗教现象，或只在一种狭窄的描述的基础上处理这种现象。宗教社会学因缺乏理论深度

^① 弗兰克·惠灵编：《当代研究宗教的方法》，芒顿出版社1985年版，第2卷，116页。

GDZ 87/119

和能引起兴趣的主题而衰落了。1950年以后，随着社会学的繁荣与发展，以及宗教在美国复兴并日益引人注目，宗教社会学也开始苏醒，而且进入了它的现代阶段。

韦伯与杜尔凯姆的宗教社会学研究的角度和方法彼此不同，风格迥异，但他们都力图从理论上去论述宗教的本质、起源以及功能。如果说这是宗教社会学古典阶段的一大特征的话，那么，现代阶段的西方宗教社会学的主要特征，除了与其时代精神一致的“多元”性之外，就是把作为整体的宗教分割成相互独立的各个方面，过分注重对宗教的这些侧面，如宗教组织、教规、教派等等的研究，注重探讨宗教与社会变化、种族偏见、离婚、家庭等之间的相互关系，忽视了从整体上或宏观上去把握宗教的本质和功能的理论研究。但是，从60年代末到70年代，西方宗教社会学的研究出现了一种新的趋势，即恢复对基本理论问题的探索。笔者由于各种局限，不敢贸然将这种新趋势称为宗教社会学发展的第三阶段，但却认为这种新的趋势之出现在宗教社会学发展的历史中是极其重要的。它同60年代以前的宗教社会学的一般特征之间的差异，使它不可能被完全归为那个时期的简单延续。它以前一时期大量的研究成果和方法为基础，既不脱离作为现代科学研究特征的经验主义和实证主义方法，同时又从抽象思辨的哲学高度，力求把宗教作为一个整体来进行理论概括，得出一般结论。本书的作者彼得·贝格尔，正是这个新趋势的主要代表之一，而这本部头不大的“巨著”，不仅是贝格尔的代表作，而且被誉为是韦伯《新教伦理与资本主义精神》的姐妹篇，是自那时以来对宗教社会学最重要的贡献。

贝格尔是当代著名的美国社会学家和宗教社会学家，波士

顿大学、鲁特基斯大学和社会科学研究院研究生院的教授，美国宗教学研究协会前任主席。贝格尔先从事社会学研究，后来兴趣转入宗教社会学领域。他在宗教研究方面的著述甚丰，除《神圣的帷幕》以外，还有《天使的传言》、《神圣集会的噪音》、《不确定的观点》、《异端的命令》、《面向现代性》等书。

贝格尔开始其作为宗教社会学家的生涯时，正值应用社会学的鼎盛时代。宗教社会学也陷于实用的、狭隘的、微观的研究。贝格尔认为“宗教社会学一直太专注于教会和教派体制”，他把这种研究斥为“教会的社会学”，^①认为“它的目光应该拓宽”^②。他力图排除这种只见树木不见森林的方法，企图探索潜藏于“体制形式的宗教后面”^③的东西。西方宗教社会学界认为，他“比这个领域内的人们近来所从事的研究，在理论上和哲学上的抱负更为远大”^④。贝格尔在其研究中，力求统一西方宗教社会学界自韦伯和杜尔凯姆以来一直存在的两种倾向。他既从理论与哲学的角度整体地论述宗教的本质、功能及其在人类社会中的地位，又十分注重宗教的历史演变过程。因此之故，《大英百科全书》称他为当今宗教社会学界的“极有影响的折衷主义者”，说他“创造了一套有生命的理论”。

贝格尔的宗教社会学思想的整个体系，是以宗教与人类活动的关系为主要线索，探讨宗教对于人类“建造世界”和“维系世界”的作用以及这种作用的基础。他还运用这套理论体系，分析了当代西方社会的世俗化现象。西方宗教学界公认这些是他对

① 贝格尔：《天使的传言》，达布尔代公司1970年版，第4页。

②③④ 罗兰德·罗伯特逊编：《社会学对宗教的解释》，牛津1972年版，第18页，第23页。

于这门学科的主要贡献。他的这套理论在当代西方宗教学界占有的举足轻重的地位，使他几乎与韦伯、杜尔凯姆、帕森斯等一代大师齐名。我们把这部凝聚、囊括了贝格尔理论体系的“巨著”奉献给广大读者，希望它能拓宽我们的眼界，使我们能进一步了解当代西方宗教社会学研究的状况，有助于我们自己的认识与研究。

—

在《神圣的帷幕》一书中，贝格尔开宗明义说：“每一个人类社会，都是一种建造世界的活动，宗教在这项活动中占有一个特殊的位置”。何为建造世界的活动？宗教与这项活动又有什么关系呢？

贝格尔所谓“建造世界”，实指人类构筑自己生活于其中的广义的文化系统。社会是文化之一部分，因而社会也是人建造世界的活动。社会的形成，是一个充满辩证关系的过程，这个过程包括三个阶段：外在化、客观化和内在化。

外在化，就是人通过其肉体和精神的的活动，不断将自己的存在倾注入世界的过程。所谓客观化，是指人类的产物都具有一个规律：即它一旦产生，就具有了独立性，有其自身的逻辑，它的创造主体在某种意义上就开始受制于它。而内在化，则意味着人将客观化了的产物重新吸收进自己的意识，于是它们就既是外在的实在，又是内在于人自己意识中的现象。这三个阶段是浑然不可分割的整体。按照贝格尔的说法，外在化的必然性，来自人的生理构造的未完成性，也就是说，人体的天生结构不能完

全适应其生活方式的要求,既不具有特殊的确定的功能,也未被导向一种具有特殊性质的环境。外在化的结果,就是人类社会得以建立。人类社会一经建立,就具有其自身存在的客观规律,它为个人规定了得到社会全体成员共同承认的意义,并把这些意义加诸于每一个人。每个人都得接受社会对他的指导、控制以及保护。如果与社会背离,个人就会丧失其身份和意义,陷入“失范”行为之中。而就人类追求意义和秩序的本能而言,无意义和失范对人是一种巨大的恐怖。贝格尔由此推论,人类建造世界的基本宗旨,就是建造人天生所缺乏的那种类于动物的严密结构,即秩序和法则,秩序化和法则化的主要作用,就是提供抵抗恐怖的避难所。而宗教,正是一种“用神圣的方式进行秩序化的人类活动”。这也正是贝格尔对宗教的解释和定义。^①

如果我们解剖一下贝格尔的宗教定义,就可以看到,它是由两个部分组成的:秩序化的活动以及秩序化的方式。当然,具有秩序化功能的活动并不一定都是宗教。例如科学,就把世界描述为一个自身具有秩序或规律的对象。很显然,秩序化的方式,即“神圣”二字,才是贝格尔宗教定义的关键。

现代宗教学家鲁道夫·奥托把“神圣”的基本意义定为“神秘的”或“令人既敬畏又向往的”^②。贝格尔吸取了奥托的解释,认为“神圣”意指一种“神秘而又使人敬畏的性质”,它不是人,然而却与人有关。这种具有神圣性质的力量可以是自然客体,也可

^① 贝格尔对宗教的定义在《神圣的帷幕》一书中出现过多次,尽管表述上有些不同,但意思都一样。此处的引文仅为其中最为简明扼要的一处。

^② 约翰·麦奎利:《二十世纪宗教思想》,上海人民出版社1989年版,第261页。

以是人造客体。例如，一块岩石，一件工具，一个酋长，或者一种特殊习俗，都可以被神圣化，甚至时间和空间也可以被赋予这种特性。

神圣有两种层次上的反义词，一是世俗，即神圣性质之匮乏，贝格尔在此继承了杜尔凯姆的思想，认为一切现象都是世俗的，只有当它们在后来被以这样或那样的方式输入了神圣的性质后才成为神圣的。因此这类神圣物具有不同寻常的特点：它的神圣性要通过种种仪式，才能象征性地得到重新肯定。一旦失去了这种特性，它就成为世俗的了。

然而，贝格尔要强调的是神圣一词在更深层次上的相反范畴，即无秩序的范畴。神圣秩序，照贝格尔关于社会形成的三个阶段的学说，是从无秩序中产生的，并与无秩序相对立。神圣的秩序包括人而又超越了人，它给人提供了抵抗混乱无序之恐怖的“终极防护物”。宗教所假定的这种神圣秩序是一个巨大的实在，它将人的生命安置在一种有终极意义的秩序中。贝格尔对深层次上的神圣的重要性十分关注，因为这种神圣性是不可失去的，一旦丧失，剩下的就不是世俗而是无秩序的混乱。于是宗教的重要作用也就不言而喻了。

虽然秩序化并不必然伴随着神圣化，但在论及这个问题时，作为社会学家的贝格尔不是从逻辑出发，而是从经验出发，他说，从历史角度考察人类世界，就会发现，一切最初的秩序化都具有神圣的特征，似乎首先“只有借助于神圣者，人才有可能设想一个宇宙”。正是基于这个事实，贝格尔认为，宗教在人类建造世界的活动中，“起着一种战略作用”。宗教意味着“最大限度地达到人的自我外在化，最大限度地达到人向实在输入他自己的意

义的目的”。“宗教是把整个宇宙设想为对人来说具有意义的大胆尝试”。

的确，贝格爾的这种思想有一种使人耳目一新的感觉。纵观现代西方思想家对文化、社会与宗教的论述，从方法上讲，除了传统的对社会过程、历史文化结构、社会结构、社会形态的研究之外，不外有两大派。一派是沿袭孔德、斯宾塞实证路线的新进化论、多向进化论、结构主义等理论；另一派是所谓人本主义的非理性思潮，如从个人心理根源解释社会文化现象的精神分析论，存在主义的生存价值论，认为对社会秩序起联结作用的，主要是富有主观意义的符号的相互作用论等等。贝格爾是从人的生理结构之未完成性入手，开辟了一个从哲学人类学和现象社会学来解释人类活动，尤其是宗教活动的新角度。如果再仔细琢磨一下贝格爾的这些思想，我们又会觉得其根基似曾相识。

贝格爾这些思想的基本点，在于强调人类不能离开秩序和意义。社会文化，特别是宗教，正是使人类免于混乱和无意义之恐怖的屏障，而意义和秩序不过是人类活动的产物。这种思想认识在西方思想的全部历史中有着久远而深厚的基础。从亚里士多德对形式和质料的论述，到基督教关于上帝从虚无创世的教义，从康德的“人为自然立法”到新康德主义的意义理论，可以说，整个西方思想都有这样一个共同的公分母，即把无序或混乱几乎等同于非存在，或者至少等同于无意义。

除此之外，我们说似曾相识，还由于贝格爾吸取了韦伯、杜尔凯姆、奥托等思想家的不少理论成就。他对宗教意义的探寻，对宗教作用的分析，几乎可以说是上述几位思想家思想的归纳和延伸。难怪西方宗教社会学界公认他的思想是一种“综合理

论”，称他是“极有影响的折衷主义者”。

贝格尔对宗教定义的推导过程以及其定义本身，表明他把宗教提到了人类生存方式的层次上。不可否认，人类的生存即便不能断然定论说是以秩序为前提的，至少也可以说是与秩序联系在一起的。但是，贝格尔对宗教论述有一个隐含的前提，即世界本身是无秩序、无规律可言的。至少，他先否定了世界的可知性，他的潜台词是与康德站在同一阵线之内的。但是贝格尔的目的却与康德的大相径庭，他对世界的本体问题存而不论，只是要从此推论出宗教是人类活动的产物。他的这种方法被称为“方法论上的无神论。”毫无疑问，这种方法是与神学对世界本质的描述和对宗教的定义针锋相对的。它剥去了宗教起源的神圣光圈，赋予了它人造物的特征。就此而言，贝格尔的研究方法是具有一定积极意义的。

贝格尔认为人类对意义的渴求是一种本能，人将自己的意义和秩序投射到宇宙活动中，是人的生理结构之未完成性的必然结果。照此推理，人类建造意义和秩序的活动也是一种本能，它类似于蜜蜂造蜂巢和蜂群内等级森严的分工本能。当然二者也有着本质的不同，前者是后天的，后者是先天的。如果宗教就是建立神圣秩序的人类活动的话，宗教也可以说是一种本能。于是，只要有人类活动，甚至只要有类生存，就一定会有宗教。只是由于这种本能的后天性（这似乎是一种自相矛盾的说法），人类建造秩序的方式可以各不相同，因此人类创造出的宗教也是形形色色，有变化有发展的而已。同贝格尔很接近的宗教学家鲁克曼曾把宗教定义为“人类有机体的一种能力，这种能力通过构造客观的、在道德方面有约束力的、包罗万象的意义体系而超

越了人类的有机体的生物本性。”^①贝格尔批评他未从本质上来解释宗教。但在事实上，贝格尔自己的宗教定义也有相当宽的外延，就此而论，他们二人是异曲同工的。他们都有一种倾向，即把对宗教的研究推广到一些具有某种近似宗教的社会功能的非宗教事物上。这种倾向是同当代宗教研究中，从宗教信仰和宗教实践所构成的狭义的宗教体系，转向一种更为广泛的宗教意识和宗教情感的趋势相一致的。这种研究认为，宗教意识和宗教情感是人类生存必不可少的东西。当然，我们并不赞同这种看法，但是这种研究范围的扩展，不仅对于全面地理解社会现象是有益的，而且也有助于我们从更广的角度来理解宗教本身。

如何从本质上给宗教下定义，首先得解决什么是本质的问题。应该说，事物之本质是决定该事物所以为该事物，并与其他种类事物区别开来的质的规定性。在贝格尔的宗教定义中，人类活动并不是体现宗教本质的用语，因为人类活动有千千万万，而建立秩序的人类活动又何止万千。如哲学、政治、法律和科学等方面的活动，都在整体上或者在某些领域内建立了人类赖以生存的秩序。显然“神圣”才是这个定义的核心词。秩序一经“神圣”化，的确就有别于哲学建立的秩序，法律建立的秩序及一切别的秩序了。至于把这种神圣秩序称作上帝、道、神，还是别的什么，那不过是形式问题而已。这也是贝格尔的定义与鲁克曼的不同之处。鲁克曼的“宗教是人类有机体的一种能力”之说，并未将宗教与人类有机体的其他能力区别开来。那么什么是宗

^① 罗兰德·罗伯特逊编：《社会学对宗教的解释》，第41页。

教的本质呢?关于这一点,宗教学界长期以来众说纷纭。一般而言,把宗教确定为信仰和崇拜神或神性物的体系的说法,得到较多的支持,宗教对神或神性物的崇拜,基本上可以使它区别于诸如哲学、文学、法律等其他意识形态和其他社会现象。基于上述,可以说贝格尔的宗教定义的确比鲁克曼的定义更接近于宗教的本质。

事物的本质必然要从事物的各个方面表现出来。贝格尔的定义是从功能的角度来揭示宗教的本质的。人类活动无疑是一种行动,行动必定具有一定的功能。在贝格尔的定义中,宗教的功能就是建立一种秩序,但又不是一般的秩序,而是神圣的秩序。宗教的这种活动可以包括宗教的观念与思想活动,体验与情感活动,行为与组织活动。从这个角度去探索宗教的本质,可以开拓我们研究的眼界,启发我们的思路。当然我们应该注意,事物的功能决不等于事物的本质。由于二者不可分割,从功能角度出发,可以认识本质,但是功能角度并不是唯一的角度,尽管它常常是一个方便的角度。

二

在论及社会形成的辩证过程时,贝格尔曾指出过人类产物的两大特征:非固有性和非稳定性。人类的^①活动创造了意义和秩序,而意义和秩序一旦建立,论证其合理性的过程也就必然出现。贝格尔认为,古往今来,在历史上流传最广而又最有效的论证社会秩序合理从而维系了社会之稳定的手段,就是宗教。综观他在《神圣的帷幕》全书中的论述,我们可以把他关于宗教维

系社会的功能分为两部分。

首先是宗教对社会制度（指社会学上对社会全部惯例体系的总称）和社会角色之合理性的论证。

任何一个社会都存在着将其客观化了的制度秩序一代代传下去的问题。如何使这些从无到有建立起来的秩序在将来的延续能够得到最可靠的保证呢？贝格尔的回答是“建立宗教的合理化论证”。也就是说，宗教用其神圣的帷幕遮盖住制度秩序的一切人造的特征，把它们来自虚无基地的标记撤下，使它们变成某种在时间的开端就已存在着的東西。宗教正是通过这种赋予社会制度秩序以终极有效的本体论地位的手段，把经验社会不稳定的实在与终极实在联系起来，从而证明了它们的合理性。于是，尽管制度随着社会的变化而变化，尽管它们时常受到来自各方面的威胁，但是，一旦它们被赋予了必然的、稳固的、永久的外貌，它们就具有了不朽的性质。

个人在社会中扮演的角色的稳定，也直接关系到社会秩序的稳定。个人的身份和角色，依赖于他人的认可和分派。个人只能在他人认可的范围内，把自己与角色认同。然而他人又相当容易改变或撤回那种认可和分派，于是个人与角色和身份的关系就处于不稳定之状态。而宗教却使个人在社会中的脆弱身份与角色获得了稳靠的基础。正如一条阿拉伯谚语所说的：“人忘了的，神还记得”。于是上帝成了最可信赖而又最有意义的他人。个人与角色和身份的认同关系就**变得更深刻，更稳定了。**

其次是宗教对无秩序现象提供的合理化解释。

我们可以看到，无论秩序化、社会化如何成功，各种无秩序

的现象，诸如天灾人祸，总是存在的。宗教为这些现象提供了合理化的解释，这是宗教神正论的功能。

在人的经验中，无秩序的经验及边缘情境如恶梦、死亡总会发生，而且无论社会如何被神圣化，痛苦与不幸总是伴随着人的一生。宗教神正论的功能就是把这一切无秩序的经验、痛苦及不幸说成是有意义的，是需要的，是命定的。人对意义的需要，与对解脱和幸福的需要同样或甚至更加强烈。宗教神正论虽不能提供解脱和幸福，但却能提供意义，这正好满足了受苦难者的愿望。

神正论对于社会的作用类似于对个人的作用。社会作为一个整体，也可以把无秩序的事件归并到社会既定的法则中，即把它们看成是必然的。于是，不仅是自然灾害、疾病死亡，一切恶都可以得到解释，而且人们相互给对方造成的不幸也可以得到解释。

因此，贝格尔说，宗教神正论由于穷人的贫困而为他们提供意义，也由于富人的财富而为他们提供意义。神正论的重要功能，就是对社会的力量与权利的普遍不平等作解释，它论证了不平等制度的合理性，也就维系了这种不平等。

从贝格尔关于宗教维系社会的论述中，我们可以发现宗教合理化作用的一个基本诀窍，就是把人的产物转化为超人的或非人的客观事实，使人造的社会从非人的产品的角度得到解释。宗教何以做到这一点？它的合理化论证的基础何在？贝格尔认为是因为宗教具有异化的力量。

贝格尔认为异化是一个过程，通过这个过程，个人与其世界的辩证关系在意识中失落了。所谓辩证关系的失落，也就是人

与其世界之间的实际关系被颠倒了。作用者成了被作用者，创造者成了产品。宗教正是具有这种异化的力量，它把人的产物变为超人的或非人的东西，使人的法则变成了神圣的秩序，或者至少是从人之外获得了意义的实在。人建造的一切具有无数偶然性，天生的不稳定，而神造的一切则似乎是不朽的。

宗教假设了人的世界之外有一个世界，假设了与人完全相异的神圣者。这些假设不可能在人的经验范围之内得到证实，它们无论在终极方面会是些什么，但在经验方面，只是人类活动的产物，是人的投射。贝格尔认为，人类在自身的外在化过程中把人的意义投射到宇宙之中，这些投射被客观化了。这些宗教意义的客观化是被创造出来的客观化，而且含有外在的压倒一切的意义，因此可以说，宗教的意义也是人的异化的投射。

按照贝格尔的观点，这种异化的本质，就是把虚构的无情性强加于人建造的产物之上。这种本质最重要的结果，是把以经验为根据的历史和经历，错误地理解为是以超经验的必然性为基础的。人类存在的无数偶然事件变成了神圣法则不可避免的形式。人生活在自己亲手建造的世界上，却仿佛注定要依靠那种种完全独立于他们自己的世界的力量才能活下去。宗教证明了这种异化的合理性，因此，人类活动投射进去的意义凝结成了一个巨大的、神秘的世界，它以一个被异化了的身份，高居于人的世界之上，它最终得到了宗教的认可。为此，贝格尔无不感叹地说：“异化也是宗教意识在探求一个对人类有意义的宇宙时所付出的代价！”

对宗教功能的探索，是宗教社会学家历来关注的一大课题。宗教人类学功能派大师马林诺夫斯基说：“在每一种文明中，每

一种习俗、器物、观念、信仰都完成着某种重要的功能”。^①连“西装袖子上的扣子，也表示着对传统的尊敬”。^②宗教作为一种社会现象，长期地影响着人们的生活，乃至社会的发展，因而对于宗教功能的讨论，无疑是非常重要的。

在宗教社会学的最早阶段，这个问题就受到了重视。孔德曾把寻找社会长期稳定的原因确立为其研究的任务。他认为宗教就是社会团结与协调的一个主要原因。宗教信仰使得个人严格地服从于超越个人利益之上的社会目标，使人与人的感情联系得到发展，使分散的个人在社会之内联系起来。在杜尔凯姆那里，对宗教功能分析的注重，使他的研究冲破了19世纪人类学家宗教研究的藩篱。杜氏认为宗教之所以存在，就是为了完成维系社会，使之一体化的功能。至于韦伯，不仅重视宗教使社会一体化的功能，还以极大的兴趣研究了宗教对于社会变革的作用。这在宗教功能的研究中，无疑是一个大进步。他的研究说明了观念意识对社会发展的反作用。现代社会学结构功能派大师帕森斯，更是具体地描述了宗教的功能：“首先，宗教使道德的价值、情感和行为体系的规范有了认识上的意义；其次，宗教平衡了合理地期待行为结果，与实际能看到的后果之间的差异。”^③

贝格尔撇开了对宗教功能的具体论述，而从哲学和认识论角度，概括地指出了宗教赋予社会秩序以本体论地位的作用。他不仅看到了宗教对既定秩序和制度的论证，也看到了宗教对于无秩序、混乱、痛苦和死亡的论证。在此，贝格尔抓住了宗教能

① 《西方社会学史》，能源出版社1987年版，第121页。

② 《西方社会学的发展及其主要理论》，中国社会学函授大学编，第65页。

③ 《当代研究宗教的方法》，第155页。