

黑龙江大学

硕士学位论文

宗教在现代社会中存在的合法性——西美尔宗教社会学思想述
评

姓名：陈立勇

申请学位级别：硕士

专业：宗教学

指导教师：陈树林

20080505

中文摘要

西美尔不仅与马克思、韦伯并称为现代资本主义理论的三大经典思想家，同时也是西方宗教社会学理论的奠基人之一。但长期以来，西美尔对于宗教的社会学分析不被纳入学界视野中，没有得到足够的重视。本文以西美尔对于现代西方文化危机及人类困境的有关阐释入手，尝试将他的宗教社会学思想纳入整个现代西方的社会、文化背景中予以解读，以发掘其独特的学术价值。

西美尔深刻地意识到现代社会的文化危机对于人的主体精神和终极生命意义的消解，主张回归宗教以获得解脱。西美尔将宗教性作为其宗教社会学理论的基石构建自己的宗教社会学理论。在他看来，宗教的特定历史形态并不等同于宗教本身，宗教在现代社会中并没有消亡，现代人依然葆有宗教性；宗教在现代社会中的困境在于其宗教性的遮蔽或消解，主张从宗教回归宗教性，从大众宗教转向个体宗教，从实体性宗教转向个体性宗教。由此，西美尔开启了个体性宗教的研究视角，在继承的基础上超越了古典社会学开辟的研究路向，为人类的生存困境寻指出了一条解脱之路，同时也证明了宗教在现代社会中的存在的合法性地位。

关键词：西美尔；现代社会；宗教性；宗教功能

Abstract

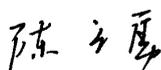
George Simmel is not only seen as the greatest classic thinker in the modern capitalism with Karl Marx and Max Weber, but also is one of the founders in the study of the western sociology of religion. But since a long period of time, Simmel's analysis of society for religion was not brought into the main eyesight of academe, and didn't gain enough recognition. The article begins my research with Simmel's interpretations of modern western culture crisis and human predicament, and attempt to understand his sociology of religion thought, and tap its particular value.

George Simmel was deeply aware of the dangers of modern society culture crisis to human subject consciousness and ultimate life sense, and he advocated return to religion. "Religiosität" is the cornerstone of Simmel's sociology of religion theory. In his opinion, the specified historical form of religion was not equal to religion itself. Religion didn't wither away in the modern society; the modern people also maintain the "religiosität". The predicament of religion in the modern society is the concealment of "religiosität". Simmel explored the transformation: from religion return to "religiosität", from group return to individual, from substantive religion return to individual religion. Simmel followed but surpassed the research visual angle of classical sociology in the study of religion, and set a new research visual angle of individual religion. As a result, he pursued a way for human predicament, and proved the validity of religion in the modern society.

Keywords: Georg Simmel; modern society; "religiosität"; the function of religion

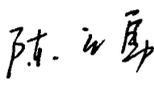
独创性声明

本人声明所呈交的学位论文是本人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。据我所知，除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得黑龙江大学或其他教育机构的学位或证书而使用过的材料。

学位论文作者签名：  签字日期：2008年5月18日

学位论文版权使用授权书

本人完全了解黑龙江大学有关保留、使用学位论文的规定，同意学校保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许论文被查阅和借阅。本人授权黑龙江大学可以将学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或其他复制手段保存、汇编本学位论文。

学位论文作者签名：  导师签名： 

签字日期：2008年5月18日 签字日期：2008年5月20日

学位论文作者毕业后去向：

工作单位：

电话：

通讯地址：

邮编：

绪言

西方学术界一般公认韦伯(Max Weber, 1864-1920)、涂尔干(Emile Durkheim, 1858-1917)、特洛尔奇(Ernst Peter Wilhelm Troeltsch, 1865-1923)三人为宗教社会学的创建者,而格奥尔格·西美尔(译名又为齐美尔、齐梅尔,Georg Simmel, 1858-1918)对宗教的社会学分析不被学术界纳入视野之中,长期以来没有得到应有的重视。不过,近年来西方学术界已经逐渐的认识到,西美尔不仅仅是一位社会学大师,也是一位杰出的宗教社会学家。雅布洛克夫曾在《德意志联邦共和国的宗教社会学》一文中将西美尔与韦伯、特洛尔奇并列为德国宗教社会学的创始人之一,并引用了达姆的话说:“齐美尔的科学功绩和学术声望仅仅在今天才得到公认。类似于法国的迪尔凯姆,他在德国是社会学摆脱其他各学科的束缚,制定出新的独立的知识领域的界限的人”^①。

1858年3月1日,西美尔出生在德国柏林市中心一个富裕的犹太家庭中。他的父亲是一位改信天主教的犹太商人,母亲则信奉路德教。幼年的西美尔曾受洗于路德教堂,他对宗教有了理智的兴趣时,便抛弃了这种信仰。西美尔的母亲性格乖戾暴躁、专横跋扈,与幼子的关系十分疏远。西美尔的父亲在1874年去世后,其父亲的一个朋友——一个叫弗里德尔(Julius Friedländer)音乐出版商——被指定为西美尔的监护人,并从他那里继承了一笔可观的遗产^②。不过西美尔似乎从来没有享受过无忧无虑的生活,甚至在他晚年获得教授职务后也是如此。

大学预科毕业后,西美尔进入柏林大学学习历史和哲学,历史学家蒙森、特赖奇克,人类学家拉察鲁斯,心理学家巴施蒂安等人,都曾是西美尔的学术

① K. W. 达姆:社会的彼岸:社会批判中的宗教[M],慕尼黑,1975年,第70页。转引自[前苏联]雅布洛克夫:德意志联邦共和国的宗教社会学[J].国外社会学,1989(4).第14页。

② 关于这一情况,美国东华盛顿大学教授W. D. 珀杜在所著《西方社会学——人物·学派·思想》一书中并没有提到其监护人的情况。珀杜是这样描述的:“……幸运的是,他的家境不错,当他一直当商人的父亲去世时,为年轻的齐美尔留下了一大笔遗产。”([美]W. D. 珀杜.西方社会学:人物·学派·思想.贾春增,李强等译,石家庄:河北人民出版社,1992年版.第220页.)有关西美尔的其他传记中大多数都提到了其监护人的一些情况,并指明勉强维持西美尔生计的那笔财产正是继承于其监护人。

启蒙人。在柏林大学学习期间，西美尔求知欲强，兴趣极为广泛，从历史到哲学、从心理学到各门社会科学，他广为涉猎，为以后多方面的学术研究打下了坚实的基础。1881年，西美尔以一篇关于康德的题为《依据康德的自然单子论谈物质的性质》的论文获得哲学博士学位。1885年，西美尔成了柏林大学的一名无薪大学讲师^①。西美尔在这个职位上曾先后讲授过逻辑学、哲学史、伦理学、社会心理学和社会学等课程。此外，他还开设过关于康德、叔本华、尼采、达尔文等专题讲座。西美尔是个出色的演讲者，他的广博学识和深入透辟的分析吸引了一大批学生和知识分子，同时也得到了柏林文化界的好评。但是，“尽管他的课程引起了人们极大的兴趣，他的学术生涯却是不幸的，甚至是悲惨的。”^②西美尔在无薪讲师的位置上一待就是15年，就是在这段时间中，西美尔与同样才华横溢的格特鲁德·琴娜^③结婚。直到1901年西美尔43岁的时候，学术当局才授予他柏林大学副教授这么一个纯粹的荣誉称号，而仍然将他排除在学术委员会的一切事物之外，不被允许参与主要的学术活动。尽管有着诸如韦伯、滕尼斯这样一些著名学者的支持和游说，但西美尔的学术提升之事总是遭到断然拒绝而以失败告终^④。

虽然西美尔受到学术界学院派的排挤，但他却活跃在柏林的知识界和文化界，经常参加和出席各种文化名人的沙龙聚会，得到了许多著名学者的友谊和支持。西美尔赢得了滕尼斯的公开敬重和韦伯的尊敬，李凯尔特、胡塞尔已经哈纳克(Harnack)等人也曾多次给予他当之无愧的学术赞赏，涂尔干在《社会学

① 所谓无薪大学讲师即校方不支付工资，个人的全部收入只能依靠收取学生的听课费。

② [美]刘易斯·A·科塞. 社会思想家[M]. 上海: 上海人民出版社, 2007年版. 第172页.

③ 西美尔的妻子格特鲁德是一位很有才干的哲学家，她曾以玛丽-路易斯·恩肯多尔夫(Marie-Luise Enckendorg)为笔名，发表过许多有关宗教、性行为的哲学著作。他们的家也是柏林文化界上层人士经常聚会的场所。我们有理由相信，西美尔的有关宗教思想的论述与她的影响是有关系的。

④ 关于西美尔为什么屡遭德国学术委员会排斥的原因有很多说法。总结观之，主要有以下三点：第一，西美尔的折衷主义以及他与德国智慧传统的部分裂痕使得他不能获得把持着主流文化的学院内教授的承认；第二，德国学术界十分普遍的反犹倾向也极大的阻碍了西美尔的发展，被视为一种学术上的不安定因素；第三，西美尔的边际地位也是19世纪和20世纪之交社会学本身所处的边际地位的一种反映。在当时，社会学不仅被视为一种非学科化的智力尝试，而且保守的人们也将社会学视为一种潜在的政治威胁(参见[美]W. D. 珀杜. 西方社会学: 人物·学派·思想[M]. 贾春增, 李强等译. 石家庄: 河北人民出版社, 1992年版. 第220-221页; [美]刘易斯·A·科塞. 社会思想家[M]. 上海: 上海人民出版社, 2007年版. 第172-173页; [英]戴维·弗里斯比. 《货币哲学》英文版导言[C]. 阮殷之译, 见[德]西美尔. 金钱、性别、现代生活风格[M]. 顾仁明译, 上海: 学林出版社, 2000年版. 第201页.)。

年鉴》上曾发表过他的文章，美国的 A. 斯莫尔^①也发表了西美尔的大量文章。

西美尔的一生都是在大学讲坛和学术沙龙上度过的，他一生的学术成就也是作为一名出色的演讲者而赢得的。30 年的苦心经营终于使他获得了梦寐以求的大学专职教授的头衔，在去世前两年的 1914 年他终于被斯特拉斯堡大学聘为教授。然而命运多舛，当他离开首都柏林赴地处德法交界的斯特拉斯堡荣升教授时，第一次世界大战爆发了。大学中断了课程，教室变成了医院，使西美尔的教授梦即刻沦为泡影，他黯然神伤地返回了柏林。1915 年西美尔辗转来到海德堡大学争取由于威廉·文德尔班 (Wilhelm Windelband) 和埃米尔·拉斯克 (Emil Lask) 逝世而留下的空缺，然而再一次失败了。西美尔在世界大战的兵荒马乱的动荡日子里度过了最后的岁月，在战争行将结束之际的 1918 年 9 月 28 日，他走完了作为学者的一生，终年 60 岁。

西美尔是一个多产的思想家。生前，他在各种报刊上发表了 200 多篇文章，还有很多著述是在他逝世后由他的妻子、学生以及好友编辑发表的。他在哲学、伦理学、社会学、宗教社会学、文化批评等方面造诣深厚，有 15 部影响较大的重要学术著作。1890 年，他发表了第一篇关于社会问题的专论——题为《社会分化》——后，其学术目光一直关注伦理学和历史哲学等方面。若干年后，西美尔的学术兴趣转向社会学，在 1892—1893 年间发表了早期的两部重要著作：《历史哲学的若干问题》和两卷本的《伦理学导论》。1898 年，西美尔首次公开发表了他的第一篇关于宗教的学术论文《论宗教社会学》，这篇论文也是古典社会学家中最早对宗教现象进行社会学考察的论文之一^②。自此以后，西美尔对宗教产生了浓厚的兴趣，相继发表了《论宗教的认识论》(1902)，《论灵魂拯救》(1903)，《生命的矛盾和宗教》(1904)，《宗教的地位问题》(1911)，《上帝的位格》，《论宗教》(1906/1912) 等等，在其后的一些著作中和散见于报纸的文艺评论中，不时出现附带的关于宗教议题的分析，语言浅尝辄止却不乏启发性的思

① A. 斯莫尔是美国芝加哥大学《美国社会学杂志》的首任编辑。正是由于 A. 斯莫尔的努力，美国学术界较早的接触到了西美尔的思想，为后来西美尔的社会学思想在美国风靡一时做出了贡献。

② 在古典社会学家中，涂尔干的《宗教现象的定义》与西美尔的《论宗教社会学》在同一年发表；其《宗教生活的基本形式》(1912) 要比西美尔的《论宗教》(初版 1906) 要晚，而韦伯的《宗教社会学》则写于 1918 年到 1920 年之间。

考。除了上述西美尔的著作外，还包括最为学术界熟知的介于哲学和社会学边缘的《货币哲学》（1900年）以及《社会学：关于社会形式的探讨》（1908年）。在西美尔晚年，他写了几本关于文化和文艺批评的著作，例如《文化哲学》（1911年）、《歌德风格》（1913年）和《伦勃朗》（1916年），以及历史哲学的著作《哲学的基本问题》（1910年）等。西美尔在晚年转向生命哲学，其最后一本出版物《生命直观》（1918年）表明了他的观点^①。

西美尔是最早为英语学界熟悉的德国社会学古典大师，其论文在19世纪末已经有英译本，而且对他的研究一直不断（除了两次世界大战之前的那段时间）。然而，英语学界对于西美尔也是相当陌生的——不仅英语学界，就是德语学界对于西美尔的重新发现，也是20世纪80年代以来的事。随着后现代理论的出场，人们从西美尔那里不断发现相关的论题，陆续又有西美尔论著的新编英文选本问世，德语学界也同样如此。英国Glasgow大学社会学教授弗里斯比（Davis P. Frisby）早年在德国专研西美尔，在1982年的第一届西美尔国际研讨会上发表论文《西美尔的现代性理论》开启了此后西美尔与现代性研究（特别是英文的美尔研究）的主要思路。《现代性碎片》（卢晖临、周怡、李林艳译，北京：商务印书馆，2003年版）以及弗里斯比教授编辑的三卷本西美尔研究文集，更是反映了英语学界西美尔研究的晚近成果。

自上世纪80年代末汉语学界出现有关西美尔生平及思想的文字^②，至今已有30余年了。30年来，随着德国和西方社会学界对西美尔的研究日益广泛和深入，特别是上世纪90年代以来，西美尔的著作陆续翻译成汉语，使得我国学者也对西美尔进行了越来越多的探讨，形成了一些具有代表性的著述。西美尔被称为“第一个现代性社会学家”^③，汉语学界的研究也多集中在其现代性思想的研究上，特别是针对他的《货币哲学》的研究更是如火如荼。2003年12月24

① 参见[美]刘易斯·A·科塞. 社会思想名家[M]. 上海: 上海人民出版社, 2007年版. 第174-175页.

② 苏国勋教授的《齐美尔》（见袁澍涓主编. 现代西方著名哲学家评传[M]. 成都: 四川人民出版社, 1988年版.）对于西美尔的生平及其历史哲学、社会学思想进行了梳理和评介，这是目前有据可查的最早介绍西美尔生平及其基本思想的文章。同年，李银河博士在《国外社会学》1988年第6期上发表《齐美尔社会学思想评介》一文，对西美尔社会学思想进行了介绍和初步的系统评述。

③ [美]戴维·弗里斯比. 现代性的碎片[M]. 卢晖临等译, 北京: 商务印书馆, 2003年版. 第52页..

绪 言

月—25日，由《中国社会科学》杂志社和上海财经大学人文学院在上海联合举办了“全国货币哲学高级研讨班”。来自全国哲学、经济学和社会学等学科的专家学者70余人进行了研讨，其中西美尔的货币哲学思想是本次研讨会争论的焦点之一。不过，如果我们翻查一下近年来的关于西美尔研究的著作、论述就会发现，其论述视角普遍缺少一种宗教维度。西美尔关于宗教的论述，特别是其宗教社会学思想仍被人们忽视，而在关于古典宗教社会学的主流论述中，人们一直受到涂尔干、韦伯、马克思等人思路的影响。他们的思路的重要性无可否认，但同样无可否认的是：涂尔干、韦伯以及马克思等人的思路仅仅是古典宗教社会学诸思路之一。事实上，涂尔干、韦伯以及马克思等人的思路并未涵括宗教社会学的全部重要主题。汉语学界如果想要建立自己的宗教社会学学说体系，西美尔的宗教社会学思想或许可以被视为一种独特的思想资源。

第一章 现代人的生存困境与宗教应答

作为人的现实生存状态，人类困境并非是某一历史阶段或仅仅是现代社会中的独特产物，它总是与人的生存如影随从。一方面，人类的生存困境，是由人的本性——人是唯一能够体验到自己的生存困境的存在物——决定的，自我意识与现实生存状态之间始终处于矛盾之中；另一方面，人类困境是由人的文化属性决定的，人类的生活内容本身与外在文化样式之间始终存在着张力。传统社会中人的生存困境主要体现在自然对人类生存的压制上，其根本原因在于生产力水平不足。而现代社会的来临导致了人类基本生存问题的转型，人文主义走向虚无主义，理性主义名誉扫地，科学精神被技术至上所取代，宗教失去合法性。可以说，现代人的生存状况已经出现了传统与现代的重大分野，虚无主义已经成为了人类生活中的底色。

西美尔作为与马克思、韦伯并列的“现代资本主义理论的三大经典思想家”，从每一个理智健全人的生命感觉的角度出发，深刻地意识到现代社会中的文化困境对人的主体精神和终极生命意义的消解。西美尔通过对现代社会和现代人的困境所进行的深入探讨，使我们有理由相信，他已经掌握了现代社会中个体和群体的生存状态和文化制度的形式结构——他通过对现代社会中文化困境的社会学梳理，选择货币和以货币为基础的关系形式来理解现代社会文化危机的整个内涵，并从文化危机过渡到宗教危机，寻求传统宗教形式的转向，为人类困境寻求一条解救方案。这使他走在了这一时代主题的前列，远远超越了与他同时代的思想家的同时，也使后来的思想家望其项背。

第一节 现代社会中的文化危机

我们所说的“现代社会”是西方文艺复兴的人文精神与17世纪的科学革命相结合的产物。在自然时间跨度上，它始自欧洲历史中从三十年战争结束(1648年)到法国大革命结束这一段时期；而在思想领域中，它常常开始于从弗朗西斯·培根的《新工具》(1620年)到康德的《纯粹理性批判》(1781年)这一现代

思想新纪元以来的思想发展历程。而我们所谓的“文化危机”，正是发生在这一发展历程中，它可以简单地界定为特定时代的主导型文化模式的失范，“是指生活于这种文化模式之中的人们原有的文化模式正在逐渐失范和消失，而新的文化模式尚未形成。原有的理解、思维、活动和范式在应付新的问题时已经失效，而新的框架尚未造就”^①。西美尔从精神活动的角度来考察，认为现代文化危机的根源就在于生命与形式的永恒冲突之中。

一、生命与形式的冲突是文化危机的根源

西美尔把文化视为属人的形式和力量，他认为文化就是生命产生出来用以表现和认识自己的某种形式，是由生命与形式构成的整体存在样式。生命是文化内蕴的精神，是文化发展与变迁的最终动力因，而形式就是用以承载生命的框架，代表了客观即具有一定风格的艺术形式。现代文化危机的根源就体现在生命与形式的永恒冲突与对抗之中。

西美尔说：“生命只能以特殊的形式取代自己；然而，由于它本质上是永不停歇的，所以它永远不停地同自己的产物进行斗争，这一点是不变的，不以它自己为转移。这个过程表明旧形式为新形式所取代。……生命总是持续不断地在死亡复活——复活死亡之间运动着。”^②从本质上而言，只有那些遵循自己的规则、有自己的目的与稳定性的形式才能表现内在生命，而这些规则、目的以及稳定性是从一定的自主性中生成的，它们不依附于创造它们的精神动力而存在。西美尔认为，生命与形式之间有一个悖论：一方面，创造性的生命总是会产生一些与生命对抗，甚至会摧毁生命的东西；另一方面，没有独立的存在而重要性的形式，生命将无法表达自身。“这一悖论是真正的、无所不在的文化悲剧”^③。形式同生命是不可分割的，没有形式，生命便不能称其自身为生命。但是，用来表达生命的形式一经出现，就会立即要求有一种超越特定历史阶段和摆脱生命律动的效力，这在一定程度上可以称作生命内在超越性和自在性之间

① 陈树林. 危机与拯救——蒂利希文化神学导论[M]. 北京: 人民出版社, 2004 年版. 第 10 页.

② [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译. 北京: 中国人民大学出版社, 2003 年. 第 24 页.

③ [德]西美尔. 时尚的哲学[M]. 费勇等译. 北京: 文化艺术出版社, 2001 年版. 第 175 页.

的张力，“这种紧张关系很快就在各个领域内表现出来；并终于发展成为一种综合的文化危机。”^①

在这里，我们有必要区分一下西美尔两种不同的形式概念。虽然在这个问题上西美尔并没有明确的区分，不过它的形式概念实际上有两种类型。一种是内形式，指的是生命的形式冲动本身；一种是外形式，指由生命的形式冲动的结果形成的客体文化形式。如果我们对哲学、艺术、道德做如是区分的话，那么，理性认识、艺术想象和道德意识是内形式；哲学体系、艺术作品、道德规范是外形式。西美尔认为，生命形式冲动与旧的文化形式的冲突、斗争从启蒙运动到法国大革命的历史时期就已存在，生命以其不可质疑性生成自己的对立面和障碍，这些对立面和障碍同时也被证明是生命发展和延续的动力。但现代社会的文化危机与以前所有时代的文化危机之所以不同，原因就在于生命与形式的斗争“不是充满生命的当代形式反对毫无生命的旧形式的斗争，而是生命反对形式或形式原则的斗争”^②。这样一来，便出现了两个后果：一方面，生命由于脱离了原有的传统的、旧的形式而逐渐成为否定的、消极的、即将死亡的东西；另一方面，作为主动约束着形式的生命不允许新形式的创造。由此，生命因反对形式本身以致不再有形式可用来表达自己。生命的表现，不再是新的形式的形成，而只是生命的单纯原始表现、“绝对生命的一次冲击”。生命既不依赖旧形式，也不创造新形式，变成了一个孤零零的存在。对西美尔来说，生命反对形式本身意味着一种全新的精神品质的诞生——绝然属我的生命本能和自我精神：在片刻、短促、心理紧张、漠视、玩世不恭等等生命感触中，现代人抛弃了对永恒和意义的知性追求，直接把身体现时、即刻的观感当作永恒的体验。由此一来，现代人的形象的本质就是根本没有本质^③。

二、现代文化危机的表现形态

生命与形式之间永不停歇的冲突和斗争，构成了西美尔深为忧虑的文化困

① [德]西美尔,《现代人与宗教》[M].曹卫东等译,北京:中国人民大学出版社,2003年版.第25页.

② [德]西美尔,《现代人与宗教》[M].曹卫东等译,北京:中国人民大学出版社,2003年版.第25页.

③ 刘小枫,《现代性社会理论绪论——现代性与现代社会中国》[M].上海:三联书店,1998年版.第2-3页.

境。西美尔认为，现代社会中的文化危机主要表现在以下两个方面：“首先，生活的目的臣服于手段，从而不可避免地使许多不过是手段的事物被人们认为是目的；其次，文化的客观产品独立发展，服从于纯粹的客观规则，二者游离于主体文化之外，而且它们发展的速度已经将后者远远地甩在了后面。”^①

大抵而言，现代社会可以分为两个维度，一个是制度性维度，表征为“人的手段”，即强调工具理性和历史理性、必然、整体、技术、秩序和利润；另一个维度是审美性维度，表征为“人的目的”，即张扬人文理性和个体精神、偶然、边缘、审美、感性和反叛^②。在现代社会中，制度性维度在工具理性强盛之际压迫审美性维度，导致人的目的臣服于手段，这也正如西美尔所言，“目的与目标的地位正逐渐被手段与方法所篡夺”^③。

西美尔认为，文化也可以被理解成一种灵魂的改进，这种改进不能直接在灵魂内部完成，“它是间接完成的，经由物种的智力成就其历史的产物：知识、生活方式、艺术、国家、一个人的职业与生活经历——这一切构成了文化之路”^④。也就是说，主体精神在这条文化之路上能够使自身达到一种更高级更进步的状态。由此一来，一切能够增进文化发展、进步的行为，都会以手段和目的的形式堆积在一起。“过分庞大的目的与手段所导致的后果影响深远，……有难以胜数的事物，客观地说，不过是一种过渡阶段，一种达到目的的手段。但当我们为它而奋斗的时候，甚至往往在我们得到它们之后，它们对我们而言变成了一种终结意义上的野心的满足。”^⑤在纯粹的思想层面，我们需要在相对意义上强化目的，但如果仅仅将所谓的“终极目标”作为动力，那么的主体精神将逐渐衰减。面对着现代社会中技术的全面扩张，西美尔不无忧虑的说：“飞速发展并蔓延开来的技术——不单纯局限于物质领域——形成了一张手段之网，而我们深陷其中，从手段到手段，愈益增多的中介阶段蒙蔽了我们的视线，使我们看

① [德]西美尔.时尚的哲学[M].费勇等译,北京:文化艺术出版社,2001年版.第173页.

② 参见王岳川.现代性的存现方式[J].学术研究,2007(4).第6页.

③ [德]西美尔.时尚的哲学[M].费勇等译,北京:文化艺术出版社,2001年版.第173页.

④ [德]西美尔.时尚的哲学[M].费勇等译,北京:文化艺术出版社,2001年版.第171页.

⑤ [德]西美尔.时尚的哲学[M].费勇等译,北京:文化艺术出版社,2001年版.第171页.

不清自己真正终极目标。”^①西美尔认为，这是极端的内在危险：一方面，它威胁着一切文化的发展、进步和完善；另一方面，导致了人的生活变得越来越没有价值。人们放弃了对事物本质、对生活目的的追求，转而妥协于作为此在的纯粹手段，其结果必然是人的主体价值和终极意义的丧失。

现代文化危机的第二个表现形态是主体文化与客体文化的离异。按照前述生命与形式的关系分析，我们可以将内形式可称之为主体文化，将外形式称之为客体形式。具体而言，主体文化是一种个体文化、精神文化，而客体文化则是一种物质文化。西美尔认为，在前现代社会中，文化的内容和形式之间、新形式取代旧形式之间是处于和谐统一的状态的，人们“可直接将大量的客观文化应用于自己的主观文化建设，使主客观文化同时得以和谐发展”^②。然而，在现代社会中，这种和谐状态破碎了，“事态化、机构教养文化及客观思维文化正日益复杂、精细，其扩展范围无穷无尽，它们的内在统一关系都归向文化整体，而文化整体又拒绝把各种个体文化归结到自己之中。”^③客体文化与主体文化的离异、对立，以及前者对后者的压制，已经阻断了主体素质向完善状态的演化之路，在一定意义上而言，这才是现代文化困境的实质。

在现代社会，特别是启蒙运动的延伸将理性置于目空一切的地位，这势必导致现代个体高扬外在的物质文化，而并对内在的精神文化构成巨大威胁。客体文化对主体文化的压制趋势将愈演愈烈，“近百年来，在生产设备和生产技术服务方面、在各种知识和艺术方面、在不断改善的生活方式和生活情趣方面，社会分工日益繁多复杂。作为个性开化原材料的个人能力很难适应这一发展速度，已远远地落在后面。”^④客体文化与主体文化之间的鸿沟越来越大，这势必导致个体对文化的普遍不满，以及作为整体文化精神的衰竭。西美尔曾在《1870年以来德国生活与思想的趋向》一文中开宗明义地指出，虽然当时的德国在物质文明方面取得了空前的发展和有效的程度，但是“没有人会声言人类因此而

① [德]西美尔. 时尚的哲学[M]. 费勇等译, 北京: 文化艺术出版社, 2001年版. 第172页.

② [德]西美尔. 桥与门——齐美尔随笔集[M]. 涯鸿, 宇声译, 上海: 三联书店, 1991年版. 第96页.

③ [德]西美尔. 桥与门——齐美尔随笔集[M]. 涯鸿, 宇声译, 上海: 三联书店, 1991年版. 第96页.

④ [德]西美尔. 桥与门——齐美尔随笔集[M]. 涯鸿, 宇声译, 上海: 三联书店, 1991年版. 第95页.

相应地在精神上得到改进、提升和充实。”^①人的内在价值的发展要落后于物质价值的发展增进速度，作为个性化原材料的个人能力很难适应这一发展速度，已远远地落在后面。西美尔从过去七十年间文明的发展态势出发，得出了一个为所有的观察者都赞同的结论：“生活已日趋外化(externalization)，生活的技术方面压倒了其内在的方面，即生活中的个人价值。”^②文化是人类的创造，然而对个人来说，似乎又从来没有创造过这个世界。客体文化领域的发展进步，反而使个人的主体价值和创造精神更加的枯竭。

第二节 货币成为现代人的新上帝

在西美尔看来，任何社会行为或关系都可以成为理解整个社会生活世界的方式，甚至成为了解社会生活世界重要面向及意义的方式。因此，西美尔选择货币和以货币为基础的关系来窥视现代社会文化危机的整个内涵。他在以《货币哲学》及《现代文化中的金钱》为代表的一系列的著作和论文中，得出了一个结论性的观点：货币已经成为了现代人的新上帝。

一、人重新沦为货币的奴隶

货币经济的出现是现代社会一个决定性的事件，它改变了交换的形式，由此转变了人们对于价值的看法。随着社会分工的不断深入，现代社会中发展起来的货币经济摧毁了前现代社会自然经济中物物交换的单一形式，以及物物交换经济中很典型的个性与物质之间相互依存的关系。在货币经济的发展过程中，货币作为交换媒介的功能越来越具有纯客观性和纯技术性特质：“在我们这个时代里，货币越来越变成一种纯粹的符号，就其内在价值而言变得越来越中性。”^③与马克思关心作为资本的货币不同，西美尔关注的是作为文化现象的货币，考察的不是一个经济问题或社会问题，而是一个文化问题和精神内在性问题。西美尔认为，货币的纯客观化和纯技术性特征在现代社会中意味着货币的非人格化，它隐去了社会生活中一切事物的本质、特征和形态，以一种数量关系来

① [德]西美尔. 宗教社会学[M]. 上海:上海人民出版社, 2003 年版. 第 182 页.

② [德]西美尔. 宗教社会学[M]. 上海:上海人民出版社, 2003 年版. 第 183 页.

③ [德]西美尔. 货币哲学[M]. 陈戎女等译, 北京:华夏出版社, 2002 年版. 第 85 页.

取而代之，在原则上，人人可取而用之。货币的纯客观化和纯技术性通过交换关系渗透到日常生活中，个人之间原有的个性与情感因素已不复存在，现代社会中人们用以调节个人和社会关系的手段被客观化为算计方法。由此以来，“整个社会中发生的事件和事物的本质都成为了可计算的，而文化的客观化则是这种客观化趋势的最终结果”^①。

货币在现代社会经济事务中产生了宏观效应，尤其引发了社会文化主导精神的转变，产生了对个体心理气质的影响。通过交换关系，货币成了衡量社会经济价值乃至个体价值的标准，并渗透到社会经济、文化生活中。“货币使一切形形色色的东西得到平衡，通过价格多少的差别来表示事物之间的一切质的区别。货币是不带任何色彩的，是中立的，所以货币便以一切价值的公分母自居，成了最严厉的调解者。货币挖空了事物的核心，挖空了事物的特性、特有的价值和特点，毫无挽回的余地。事物都以相同的比重在滚滚向前的货币洪流中漂流，全都处于同一个水平，仅仅是一个个的大小不同。”^②西美尔观察到货币的交换功能是其本质特征，对文化领域的作用意味着货币成为了价值的符号表征，货币即价值，货币是“一切价值的公分母”，将所有不可计算的价值和特性化为可计算的量，在货币的度量下，事物质的差别不复存在，一切都被量化。

现代货币经济生活中主体生存感觉的异化以及终极价值的丧失是西美尔货币-文化论的最终落脚点。“客体的质的本性由于货币经济而失去了其在心理上的重要性，根据货币的价值客体持续地被要求进行估价，这最终使之成为唯一有效的评价方式；人们越来越频繁地在那些无法用货币方式表示出来的事物的特殊价值旁快速掠过。它所带来的报复性后果是一种非常现代的感受：生活的核心与意义从我们的手指间一次次溜走，确定无疑的满足感越来越罕见，所有的努力与活动实际上都没有价值。”^③社会朝向绝对理性和非个人化的方向发展，而个体的选择性却在现代社会中慢慢隐去，被逐渐忽视掉。于是，现代人不再满足于事物自身的内在魅力，反而看中自己的感官刺激；不再看重自己的生命

① 赵卫华, 消费的社会结构意义[J]. 中国社会科学院研究生学报, 2004(1). 第 75 页.

② [德]西美尔. 桥与门——西美尔随笔集[M]. 涯鸿, 宇声译, 上海: 三联书店, 1991 年版. 第 265-266 页.

③ [德]西美尔. 时尚的哲学[M]. 费勇等译, 北京: 文化艺术出版社, 2001 年版. 第 101 页.

感觉，而是看重自己和别人拥有什么东西以及所拥有东西的数量。现代文化价值的平等化、量化和客体化，造成的是终结追求和意义的失落；现实客观世界的发展进步，却是以人的精神生活的衰退为代价。

当然，西美尔是一个温和的批判者，他辩证地看到了货币经济所支持着的现代文化的两种不同的发展方向。“现代文化的潮流奔涌向两个似乎截然相反的方向：一头朝向作为社会循环之产物的一致与平等化，这种社会循环通过在平等的条件下将最不相关的事物联系起来而变得愈益包罗万有；另一头是朝向最私人的事物细致阐述，朝向个人的独立与其发展的自主性。两股潮流都为货币经济所支持。首先，货币经济使得一种完全普遍的利益和一种任何地方都一样有效的联系与交流的手段的出现成为可能；其次，它允许最明确的保留权、个性化和个性自由的存在。”^①如果说前一种发展倾向是由货币经济引起的文化的平等化、量化和客体化，那后一种发展倾向则将货币与人身解放和个性自由联系在了一起。事实也确实如此。人身解放与个性自由，历史地考察，是在传统社会的实物经济向现代社会中的货币经济的转变中开始的，这种转变十分紧密地和货币原则的绝对有效性联系在一起。人们拥有多少货币，便拥有多少自由，这似乎是关于货币与自由关系的一个正比例公式。不过，西美尔并不赞同这一说法，“一方面，人们感觉到拥有物向货币的转化是一种解放。……然而，这非常的自由是多么迅速地转变为生活的乏味与对生活实质的遗失啊！”^②在货币的目的论序列中，由金钱所引发的人身解放与个性自由转瞬即逝，到头来剩下的只能是无聊和空虚感充斥在整个生命中。正如西美尔所说的：“我们迈出第一步时是自由的，而迈出第二步时就是奴隶了”^③。

在西方现代思想史上，处于世纪之交的尼采(F.W.Nietzsche, 1844-1900)借助疯子之口庄严宣告：“上帝死了永远死了！”^④把上帝杀死在最后的道德避难所中，宣告了上帝所承载的传统价值的崩溃。虽然上帝已死，但它本来的位置依

① [德]西美尔. 时尚的哲学[M]. 费勇等译, 北京: 文化艺术出版社, 2001年版. 第99页.

② [德]西美尔. 时尚的哲学[M]. 费勇等译, 北京: 文化艺术出版社, 2001年版. 第100-101页.

③ [德]西美尔. 货币哲学[M]. 陈戎女等译, 北京: 华夏出版社, 2002年版. 第159页.

④ [德]F. W. 尼采. 快乐的科学[M]. 桂林: 漓江出版社, 1977年版. 第151页.

然保留着，尽管这已经是一个空位了。海德格尔说，这个空出的位置“要求人们重新去占有它，用别的东西去代替那个消失了的上帝”^①。西美尔正是在这个意义上，从日常生活层面上敏锐地观察到，货币已经占据传统上帝留下的空位，成为了现代人的新上帝。

二、“栖居在桥上”的人向生存目的回归

货币古已有之，在任何时代个人对货币都是贪婪的。但在西美尔看来，最为强烈的、最为广泛的对货币的欲望却只发生在一些特别的年代里。“在当前——犹如希腊和罗马的衰落时期——以及在远离个人内心世界的地方，生活的所有方面、人类相互之间的关系以及与客观文化之间的关系，都染上了铜臭。”^②对于大多数人来说，货币象征着目的论序列的终点，它减少了人们在宗教中寻求精神慰藉和信仰满足的需要。特别是对于西方社会而言，货币取代那个全能全善全知的具有人格的上帝而成为了现代人的新上帝。

西美尔认为，以货币为中心的生活产生的生命感觉同以上帝为中心的生活产生的生命感觉在形式上具有相似之处：上帝的观念超越了世间所有一切相对的事物，是终极性的抽象综合。在上帝观念中，生活的矛盾获得了协调统一，生命中所有不可调和的东西找到了和谐。同样，货币也超越了所有具体的事物，显得似乎可以调节一切生活矛盾。人们相信货币万能，就如同信赖上帝万能。从前，宗教虔诚、对上帝的渴望是人们的生活中持续的精神状态；而在现代货币经济社会中，这种持续的精神状态却变成了对货币的渴望和永无止境地单一追求。正如西美尔所说：“从来还没有一个这样的东西能够像货币一样如此畅通无阻地、毫无保留地发展成为一种绝对的心理性价值，一种控制我们实践意识、牵动我们全部注意力的终极目的”^③。

西美尔认为，货币是手段变目的最为极端的例子。在现代社会里，金钱成了现代生活中唯一而最为直接的目标，现代人的一切以货币为绝对中心而旋转

① [德]海德格尔. 林中路[M]. 孙周兴译, 上海: 上海译文出版社, 1997年版. 第231页.

② [德]西美尔. 货币哲学[M]. 陈戎女等译, 北京: 华夏出版社, 2002年版. 第165-166页.

③ [德]西美尔. 货币哲学[M]. 陈戎女等译, 北京: 华夏出版社, 2002年版. 第161页.

不停，货币成了个人此在与社会发展的“永动机”。大多数的现代人把赚钱当作首要的追求目标，相信生活中的所有幸福和所有追求的最终满足，都与拥有一定数量的金钱紧密地联系在一起。可是，“一旦生活只关注金钱，这种手段就变得没有用处和不能令人满意——金钱只是通向最终价值的桥梁，而人是无法栖居在桥上的”。^①人们将情感、价值、终极追求等都寄托在了金钱之上，生命感觉注定要萎缩。现代人正是在这种永无止境的此在追逐中迷失了方向而无法到达理想的彼岸，于是成了栖居在桥上的无家可归之人。

在现代社会中，手段被当成目的，目的臣服于手段，把内在与外在生活的理性秩序搅成了一团乱麻；客体文化发展到一定程度，其发展速度之快，已经把独立赋予对象物以重要性的主体文化远远抛在了后面。作为整体的文化实际上已经难逃“巴比塔”的厄运，“最终结果将会是文化一直持续发展到灭亡的地步”^②。现代人面对着日益繁盛的以货币为代表的外在物地增长，陷入了一种近似病态的自我陶醉中。人无法永远栖居在桥上！这不仅是西美尔对于整个西方现代社会发展的一个很严厉的针砭，更是提醒现代人的一句警示恒言。对于现代人来说，要想继续生存下去，必须寻求出路。

其实，当尼采喊出“上帝已死”时，就意味着人的存在的绝对本质已死，现代人不得不走出自己在精神上的“童年期”而开始进入无所依傍的“成年期”，不得不经历极为痛苦的“精神断乳”。当西美尔声称货币已经成为现代人的“新上帝”时，一个更为彻底、更为根本的虚无主义时代终于到来了。人要生存，就必须关注自身的存在问题，但这个“存在”已经不能再度被规定为“自然的存在”、“理性的存在”、或“作为上帝之摹本的存在”，不能再次把人的存在本身客体化、事实化。人要继续生存下去，必须向生存目的回归，将人的存在理解为终极的、无条件的存在中心，它关乎人之生命、关乎人之命运，关乎人之生存目的。

① [德]西美尔. 金钱、性别、现代生活风格[M]. 顾仁明译, 上海: 学林出版社, 2000年版. 第10页.

② [德]西美尔. 时尚的哲学[M]. 费勇等译, 北京: 文化艺术出版社, 2001年版. 第184页.

第三节 现代人生存困境的宗教应答

在西方思想发展史上,特别是在启蒙运动之后,思想家们面对着人类生存的困境和文化危机,往往试图到基督教中寻找解救的答案。不论是以巴特、蒂利希、麦奎利等为代表的神学家站在基督教神学的立场上,还是孔德、韦伯、舍勒、丹尼尔·贝尔等社会学家和哲学家站在非基督教的立场上,尽管他们的研究视角各有不同,但其回归宗教的价值指向却是一致的。西美尔也不出其左右。他综合考察了人类的生存困境和文化危机之后,认为:“在充满混乱与浅薄的当下,我们最大的希望之一就在于这种对生命中最深切事物的回归——这种回归的性质完全是宗教化的”^①。对于西美尔来说,现代人一方面丧失了启蒙以来对自身理性的信仰,另一方面也丧失了对政治权威的信仰。“精神只有在失去语言之后才能找到宗教信仰,”^②现代人必须重新矫正生存的根基,赋予主体以鲜活的生命力。这就涉及到西美尔宗教社会学思想的一个重要的问题意识:现代社会中宗教形式的转化及其意义。但是,宗教形式的这种现代转化是有条件的,它基于两个层面上的考量:其一是现实层面,即客观性建制宗教(传统宗教)在现代人心中的地位走向了衰落;其二是精神层面,即时代核心观念向“生命”概念的转向,生命意识得以觉醒。人们有宗教需求即“宗教的冲动”,西美尔把弥补生命不完美的意向,调和人们之间的矛盾、达成巩固和稳定、公正和团结、幸福和享受的愿望,都归入这种需求中。

一、传统宗教在现代社会中的地位

正如西美尔所言:“现代人既不会衷心耿耿的信奉某种现成的宗教,也不会故作‘清醒’地声称宗教只是人类的黄粱美梦,渐渐地,人类便会从中苏醒过来。然而,就是面对这样一种事实,现代人却陷入了极度的不安。”^③现代人不再信仰传统宗教,但现代人仍然葆有宗教需要。这是西美尔对宗教在现代社会中的地位所做的基本的判定。

① [德]西美尔.宗教社会学[M].曹卫东等译,上海:上海人民出版社,2003年版.第224页.

② [德]西美尔.现代人与宗教[M].曹卫东等译,北京:中国人民大学出版社,2003年版.第42页.

③ [德]西美尔.现代人与宗教[M].曹卫东等译,北京:中国人民大学出版社,2003年版.第45页.

西美尔认识到，传统宗教的教义对于近代无神论而言，的确已经失效。西方社会的宗教是以犹太—基督教为根本传统的，为西方人提供了一种关于自然界和道德的伦理原则的解释，同时，这种解释也是西方人的精神支撑之所在。但是，随着科学的发展，特别是达尔文进化论的影响，更多的人开始用理性和科学的观点来观察人和世界的创造，更多的人开始摆脱上帝的理念，进而用进化论的规律来解释那些现象。“不仅各种与宗教不相关的科学成果，而且当代的普遍科学理智情绪促使人们严肃思考宗教信条的不真实性问题。”^①一个外行人是很容易信仰上帝的，但对达尔文以后的科学来说，创造已不再是神秘的事情了。在进化理论的光芒下，“上帝”被贬为一种实用的假说，创世与造人的故事成为一个神话、一首诗、一个清楚地表现了某种东西的象征，但已经不再被作为是科学的真理而存在了。一旦宗教失去了解释自然界的权威，宗教就像是失去了一条腿，继续保存下来的只是道德要求的宣传。但是，在那个金钱已经代替全能、全知、全善的上帝而成为“新上帝”的时代，在将金钱作为人生最终追求的时代，《旧约》所宣讲的“热爱你的邻人”，以及《新约》号召人们“热爱陌生人”，“热爱你的仇敌”，“卖掉你的所有，去分给穷人”等诫命又有谁去认真地执行呢？所以，我们可以这么说，在现代资本主义占支配地位的“伦理”（“ethic”）已经削去了宗教的另一条腿。上帝既放弃了作为世界的创造者，也放弃了主张爱邻居、克服贪婪等价值的发言人的位置。

不过，传统宗教衰落的根本原因并不是自然科学或历史科学的产生。对于西美尔来说，“关于年轻妇女生了个孩子，把水变成酒，死者复活升天等等传说，通过19世纪的自然科学并不比13世纪时通过人的想象经验来得不真实些。”^②自然科学或历史科学根本无损于犹太—基督教传统的主观意义——不是指客观的宗教意义——因为历史是可以理解和解释的，对历史发展的认识和理解并不妨碍宗教在其先验现象与其它现象毫无明显区别之处拥有一种独特的超验意义。西美尔认为，上帝的概念并非有损于科学，关于上帝存在的一整套学说虽然受

① [德]西美尔，桥与门——齐美尔随笔集[M]，涪鸿，宇声译，上海：三联书店，1991年版，第124页。

② [德]西美尔，桥与门——齐美尔随笔集[M]，涪鸿，宇声译，上海：三联书店，1991年版，第124页。

到了质疑，但是在我们所能认识的世界过程的能力之外，“尚有一个恒定因素，即上帝的意志，在为维护上帝存在而起作用，这一点不仅不可争辩地存在着，而且科学兴趣尚未去触动它”。^①对西美尔而言，科学精神反对的是宗教信仰在科学的范围内寻求合法性，拒绝信仰的科学化。

在西美尔看来，宗教并非会像马克思所设想的那样会趋于灭亡，现代人仍然葆有宗教需要。事实也确实如此。人类既不乐意也不能完全缺少宗教，人们的生活不能单纯的有面包相伴，他必然要有一种幻想，一种信仰，以唤醒他的兴趣，以便使他与动物相区别。西美尔认为，宗教“就是我们灵魂中的一种存在或事件，是我们天赋的一部分。”^②塔利弗洛也说：“信仰事实上是基于个体心灵的巨大激情与客观不确定之间的矛盾。”^③正如美国社会学家乔治·C·霍曼斯所说的，人从未将自身囿于为群体生存所必需的那些“活动、互动和感情”，人对这些因素的发挥远远超过生存的需要。启蒙文化消解了现代人的信仰对象，传统的超验信仰内容已不再为人信奉，他们被判为幻想。现代人不再信仰传统的宗教，但对于现代人而言“宗教天性(religiöse Natur)在本质上和情欲天性(erotische Natur)是一样的”^④，它存在于人的主体灵魂中，丝毫没有触动。

二、生命意识的时代觉醒

正如帕森斯所揭示的那样，现代社会由于社会分化使得社会的子系统与宗教建制的相分割，导致的结果就是宗教的社会功能萎缩为仅能支配社会成员的个体生命意识^⑤。西美尔认为，“在每一个重要的文化时代，人们都可以发现一种精神由之发生并与之相适应的核心观念。每一种核心观念都会无休无止地被修改、被搅乱和受到反对。然而它却始终代表着这个时代的‘神秘的存在’。在每一个时代，凡是在实在的最完美的存在、最绝对最超验的状态，与最高价值

① [德]西美尔. 桥与门——齐美尔随笔集[M]. 涯鸿, 宇声译, 上海: 三联书店, 1991年版. 第125页.

② [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003年版. 第48页.

③ Charles Taliaferro. Contemporary Philosophy of Religion[M]. Oxford: Blackwell, 1998. P.49.

④ [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003年版. 第48页.

⑤ [美]T·帕森斯. 现代社会结构与过程[M]. 梁向阳译, 北京: 光明日报出版社, 1988年版. 第247页.

以及对我和世界所提出的最绝对的要求相联系之外，都有核心观念。”^①每一时代的思想都围绕着一个核心观念展开并支配着这个时代所有问题的解答。同样，这一核心观念的解体也就意味着新时代的来临，文化就是在这种观念的不断解体与重建中得到推进。例如在古希腊古典时代的核心观念是存在；中世纪基督教时代取代存在的是高居于我们之上的、具有无限力量和全部现实来源的上帝；文艺复兴时期则是自然观念逐步取代上帝。17世纪以来随着自然法则的建立和人类对自然改造增强逐渐生成了自我概念，这种自我既是绝对的道德要求，同时也是形而上学的世界目的。西美尔认为，19世纪的理性主义运动尽管丰富多彩，但是却没有发展出一种综合的核心观念^②。只是到了19世纪的末叶，“一个新的观念才出现：生命的概念被提高到了中心地位，其中关于实在的观念已经同形而上学、心理学、伦理学和美学价值联系起来。”^③现代社会人们对于生命意义地探寻，使得宗教在现代社会中获得了前所未有的意义。现代人不必介意经常去教堂礼拜的人数，或者教会的数量，而是将宗教的客体建制形式放在一边而去关心人自身的生命意义。西美尔对现代社会有一段极为精辟的论述：生命的意义是什么？它纯粹作为生命的价值是什么？“只有这个问题解决了，才能对知识和道德、自我和理性、艺术和上帝、幸福和痛苦进行探索。它的答案决定一切。”^④生命概念是现代一切思想问题解答的基础，只有触及“生命”这一核心理念，思想方为现代的。这是因为：“过去和现在的文化形式之间的桥梁似乎被摧毁了；我们只有关注我们脚下未形成的生命的深渊。”^⑤

当然，何谓生命的意义，人们大多会依据其所从事的职业经历而给出一个专业化的回答，因为对于西美尔来说，现代社会缺乏综合的、共同的文化理想^⑥。这与社会学界耳熟能详的韦伯的思想是相一致的：生命意义的释义在现代社会

① [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003年版. 第26页.

② 西美尔认为, 如果一定要给这个时代打上一个烙印的话, 可以勉强给这个时代赋予社会的观念. 因为它对许多思想家来说集中体现了生命的现实. 个体经常被理解为社会关系的纯粹交叉点, 甚至被理解为像原子一样的虚构.

③ [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003年版. 第27页.

④ [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003年版. 第29页.

⑤ [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003年版. 第44页.

⑥ [德]西美尔. 现代文化的冲突[M]. 参见刘小枫编. 人类困境中的审美精神. 魏育青等译, 上海: 上海知识出版社, 1994年版. 第243页.

已个体化。不过在对于现代社会的出现及其基本的社会、精神形态的确认等方面，西美尔与涂尔干、韦伯乃至特洛尔奇的着眼点不同，而与舍勒较为相似，所关注的是现代精神气质的转型及其结构：即面对现代社会的文化危机以及由此带来的文化困境，如何重新调整和校正人的生存根基和精神气质。

正是基于以上两个方面的考虑，西美尔认为重新调整和校正人的生存根基和精神气质，并由此走出人类生存困境的根本出路在于转变传统的宗教形式。他说：“除了改造内在态度外，别无其它出路。……即把宗教当作灵魂的一种内在活动”^①，实现由外在形式意义的“宗教”转向主体内在生命的“宗教性”，即淡化传统的建制宗教，转而挖掘深存于现代人灵魂之中的宗教虔诚，使宗教内在化。在这种转变过程中，现代人将重新获得生命的意义，重构生命赖以存在的基石。藉此，信仰对于现代人而言将不再是精神的桎梏而是生命活动的最高追求。在这种情况下，生命将与宗教融为一体，而成为生命的一种必要形式。由此，西美尔为人类生存的困境找到了一条解脱之路——重返宗教情怀。不过，对于宗教而言，它必须在现代社会中证明自身存在的合法性才能承担起拯救人类生存困境的重任。

^① [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003 年版. 第 47 页.

第二章 宗教在现代社会中存在的合法性

所谓宗教在现代社会中存在的合法性，即指关于其存在理由或原因的分析。宗教在现代社会中是存在的，这并不仅仅是一个有关于可能世界的思辨性问题，更是一个对于生活世界中具有特殊性质的现实存在及其必然性进行深度探讨的现实课题。

古典社会学家将宗教问题作为其建构理论框架的主要论题进行研究，他们的主要问题意识在于：宗教在前现代社会行使的诸多职能已经在现代社会中遭到了削弱，甚至被逐出了原有领域，宗教的这种现代转变已经动摇了现代社会形态和社会理念变迁的基础。韦伯自始至终的宗教研究均以客观性建制宗教作为研究对象，将其视为一种与世俗秩序判然有别的神圣秩序，而从未关注作为主体的人的灵魂状态和宗教生命，得出的结论是宗教在现代社会中正在逐渐衰落，甚至将最终消亡。涂尔干和西美尔的宗教观有很多的相似之处，他曾宣称，“宗教并没有注定要消亡，它只是要改变自己罢了”^①。不过，涂尔干的分析手法仍然是通过研究原始的传统宗教，借以揭示宗教的最基本形式赖以成型的原因。与韦伯和涂尔干不同，西美尔并不把传统宗教或建制宗教当作宗教本身而视其为唯一的表现形式，他关心和关注的是真正的灵魂状态和宗教生命。西美尔的基本结论是：宗教的特定历史形态并不等同于宗教本身，宗教在现代社会中并没有消亡，现代人依然葆有宗教性。

第一节 宗教形式的现代转化

宗教与宗教性的区分是西美尔宗教社会学理论的出发点，他的整个宗教学说最终以“宗教性”作为落脚点。西美尔认为，随着传统宗教在现代社会中法权地位的丧失，以及时代的核心观念转向“生命”概念，宗教与宗教性的区分和转化将成为可能和必然的趋势。

^① [法]涂尔干, 宗教生活的基本形式[M]. 渠东, 汲喆译, 上海: 上海人民出版社, 2006 年版. 第 409 页.

一、宗教与宗教性的区分

近代以来, 宗教研究者采取诸如人类学、历史学、心理学和社会学等不同的研究方法, 对宗教进行重新的释义, 以此作为解释现代社会形态特征的有效切入点。对宗教的界定众说纷纭, 但大体上可以分为以下三种类型。第一类观点是以信仰对象(神、上帝等)来界定宗教, 人类学家泰勒、弗雷泽属于此类。例如弗雷泽认为宗教“指的是对被认能够指导和控制自然与人生进程的超人力量的迎合或抚慰。”^①另一类观点是以信仰主体为出发点, 将主体的个人体验作为宗教的基础和本质, 以近代宗教学的创始人麦克斯·缪勒、美国宗教心理学家詹姆士以及德国神学家奥托等为代表。例如詹姆士曾提出宗教就是“各个人在他孤单时候由于觉得他与神圣的对象保持联系所发生的情感、行为和体验”^②最后一类是以社会功能的角度来界定宗教, 以美国宗教学家英格等为代表。

西美尔对于宗教的阐释区别于以上诸家观点。他认为, 宗教在现代社会中有两种存在形式。前者是客观性的建制宗教, 有独立的实体结构, 与主体生命无涉; 后者是内存于主体生命之中的个体性宗教, 不涉及客观对应物。“一方面, 是具有宗教的或教会现实的客观性(Objektivität), 它是根据自身规则组建的自给自足的一个世界, 就其意义和价值而言, 它对个体完全无动于衷, 个体只能接受它、仰视它。另一方面, 宗教完全放置在主体的内在生命(innere Leben)里; 不管这些超验的东西和崇拜是否作为形而上学的现实存在, 它们的宗教意义完全在于单个灵魂的状态(Beschaffenheiten)和感动, 灵魂的状态和感动或许被那些超验的东西和崇拜融化, 但或许也会赋予它们以意义和生命。前一种情况下, 宗教的性质意涵着神祇与灵魂的明确对立, 以及随之而来似乎彼此的接受。后者中, 宗教性是从最深刻的个体创造性和自我的责任中涌出的一种灵魂生命(ein seelisches Leben selbst), 作为宗教的存在, 它自身具有一种超越主体的形而上的意义和庄严。”^③在西美尔看来, 客观的建制性宗教是一种以教义、教堂、圣

① [英]弗雷泽, 金枝[M], 徐育新等译, 北京:中国民间文艺出版社, 1987年版, 第77页。

② 转引自吕大吉, 宗教学通论新编[M], 北京:中国人民大学出版社, 2002年版, 第57页。

③ [德]西美尔, 伦勃朗的宗教艺术, 转引自陈戎女, 宗教与现代性[M], 上海:上海书店出版社, 2006年版, 第226页。

礼等为主要建制内容所组成的，它是死气沉沉的、神秘莫测而具有隐喻性的；而宗教性则是生机勃勃的，是生命本身的内在表现形式。通过前文关于生命与形式的冲突，我们已经了解，生命需要形式来表达自身，可是一旦有了形式，生命又被局限在自身之中。与此相对应，客观性的建制宗教就是用宗教取代了宗教性，用宗教在某一特定历史阶段的产物来取代了宗教本身，结果只能是宗教失去内在的生命活力最终走向枯竭。而在西美尔看来，“只有这种我们所说的宗教性的特殊内在存在所创造或仿造的一切，才称得上是宗教。”^①

这样，西美尔就在现实层面上划分了宗教的两种在世形式：客观性（建制）宗教和个体性宗教。与马克思和韦伯的宗教社会学研究的对象确定为客体性（建制）宗教不同，西美尔则将自己的研究领域设定在后一种宗教：即作为人的内在生命形式和精神结构的个体性宗教。在西美尔看来，“宗教主要是构成整体关系一方的人的主观态度，或是人对该关系现实性的主观反应。它纯粹是人的感觉和信仰，是我们灵魂的一种状态或经历。”^②西美尔认为，如同必须将构成思维内容的客观世界区别于思维过程本身一样，我们也应将客观存在着和通行着的宗教内容与作为人的主观过程的宗教加以区别。西美尔的这种宗教与宗教性的区分构成了其宗教社会学研究的理论基石。

二、宗教性是宗教灵魂的基本存在

西美尔认为，随着客观性建制宗教在现代社会中法权地位的衰落和时代的核心观念向“生命”概念转变，使得宗教向宗教性的转变成为可能和必然。宗教不能仅仅拘泥于宗教建制本身，它必须关注作为主体的灵魂状态和宗教生命。类似于麦克斯·缪勒关于“宗教是人的主观才能”的定义，西美尔也认为，宗教性^③是灵魂的一种基本存在。他说：“纯粹的宗教天性意味着，宗教拥有它不仅仅是作为一种财富或能力，而是说，其存在是一种宗教性的，它发挥的是宗

① [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003年版. 第52页.

② [德]西美尔. 桥与门——西美尔随笔集[M]. 涯鸿, 宇声译, 上海: 三联书店, 1991年版. 第109页.

③ 在西美尔的诸多形式概念中, 诸如宗教性(Religiosität)、宗教虔诚(Religiosität)、宗教天性(Religöse Natur)、宗教倾向(die religiöse Färbung)等术语, 其含义基本相同, 均表示与客体性宗教相区别的内存于主体生命中的宗教形式.

教功能，就像我们的肉体施展有机功能一样。……宗教虔诚事实上是宗教灵魂的基本存在，它规定了灵魂的一般品质以及特殊品质的倾向和功能。”^①

首先，宗教性是人的自然属性。在西美尔看来，通过宗教性所得出的宗教倾向“作为一种社会精神结构，一种人们对待他者的特有行为方式，是自发形成的。相比之下，作为建立在有关独立实体和旨趣的观念之上的成熟宗教只是一种派生物”^②。西美尔认为，宗教倾向并非源于所信仰的超验的绝对物，而是主体情感自身的一种特殊品质。西美尔将作为主观态度的宗教性归入人的生存状态之中，这意味着宗教性无论在任何历史阶段都是与人的生命如影随形的。宗教性作为灵魂状态和宗教生命中的一种存在或事件，是我们天赋的一部分，在本质上是同情欲是一样与生俱来的。作为一种天生的规定性，“即使把宗教天性放到一座没有任何神性言语和概念的孤岛上，也同样如此”^③。

其次，宗教性是产生宗教的先决条件。宗教性作为宗教灵魂的一种基本存在和人类体验的一种内在形式，在顺序上先于宗教。宗教只是宗教性在经验层面上的一种转换形式，是通过不同的方式如教会、教派、宗派与宗教运动等，在组织和建制层面上的一种实现。西美尔认为，正如认识不可能产生出因果关系而因果关系却能够生成认识一样，“不是宗教宗教创造了宗教虔诚，而是宗教虔诚创造了宗教”^④宗教性作为灵魂的基本存在，并不必然外化为客观性的建制宗教，只有当宗教性找到适合表现自身的形式时，才会通过客观性的外化而形成某种意义体系，最终发展成为实存宗教。

最后，宗教性是一个充满生机与活力的过程。西美尔认为，宗教作为灵魂的基本存在，也不是已经完成的结果，不是固定不变的实体，而是一个充满着生机与活力的过程。“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塑造现有宗教，就像水滴虽然不断变化，却制造出稳定

① [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003 年版. 第 48-49 页.

② [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003 年版. 第 6 页.

③ [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003 年版. 第 48 页.

④ [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003 年版. 第 94 页.

的彩虹图像。”^①西美尔作为生命哲学的代表人物，在其晚年十分重视生命本身和生命衍生物的区别。他认为，生命冲动本身是一种内在的生存本质，是活生生的涌动之流；而生命衍生物是生命冲动衍生出来的外在物化形式。可见，西美尔的这一思想是其生命哲学在宗教思想上的表现。

三、宗教性对理解现代宗教的意义

宗教与宗教性的区分，为我们很好地理解现代宗教状态提供了理论根据。西美尔认为：“当前宗教形势的困境在于，人们对宗教的虔诚和一切传统宗教之间关系紧张，前者是内部存在或人的需要，后者是内部存在的内容，用来满足人的需要。”^②西美尔将现代社会中宗教的所谓困境理解为宗教虔诚和传统宗教之间的紧张，即宗教性与宗教的紧张。这种紧张关系实际上是文化危机在宗教上的表现。我们已经了解，主体文化与客体文化的离异是现代文化危机的表现形态之一。与此相对应，启蒙运动使传统宗教教义不再可信，这首先又是由于信仰主体和信仰对象(宗教的超验内容)分离的结果。在当今时代，“宗教信仰中的彼岸世界的客体却被排斥在外，至少在一大部分人中是如此。但这并不意味着这些人从此没有任何宗教信仰。在以往，这些基本需要在新教条的创建中体现出来，但到了今天，怀着信仰的虔诚主体的情况是他不再认为这是宗教生活正确的表达。”^③对于西美尔来说，启蒙文化虽然消解了现代人的信仰对象，传统的超验信仰内容已不再为人所信奉，现代人已将其判为幻想，但是现代人依然葆有宗教需要，即宗教性。我们已经了解，宗教性是宗教灵魂的基本存在，这种宗教性的需要不以宗教的特殊历史阶段的形式为转移。

西美尔认为，存在于无数现代人最深远的灵魂深处的两难处境就在于：“虽然不可能再保留传统的教堂化宗教，但宗教的推动力仍然存在。”如果我们转变原有的宗教认识，将宗教性视为宗教生命的一种基本存在，那么现代社会所谓宗教的困境就在于客观性的建制宗教的衰落，而不是宗教生命的枯竭。在西美

① [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003年版. 第20页.

② [德]西美尔. 桥与门——西美尔随笔集[M]. 涯鸿, 宇声译, 上海: 三联书店, 1991年版. 第124页.

③ [德]西美尔. 时尚的哲学[M]. 费勇等译, 北京: 文化艺术出版社, 2001年版. 第167页.

尔看来,客观性的建制宗教并不能代表宗教本身,它在现代社会中所遭遇的困境不能代表是宗教性事情了生机和活力。所以,要探讨宗教在现代社会中的存在方式,失去了对于宗教性的阐释将是不全面的,也是不圆满的。

在西美尔看来,宗教性作为内存于主体生命中的灵魂存在与现实的社会理念之间并没有冲突。特别是所谓的宗教与科学的冲突,在宗教与宗教性的区分中都将得到解决。西美尔认为:“如果宗教不是许多主张的总和,而是特定的‘人的现状存在’(So-Sein der mensehen),并由此形成世界内容的特性化和等级化,那么,宗教跟宗教就很少冲突,……只有当宗教的事物面貌由其实质性的内部存在来取代时,……宗教对科学才不会冲突。”^①不过,对于西美尔来说,现存的客观性建制宗教要想真正的摆脱困境,必须进行彻底地转向:“当前处境的巨大困惑及其未来取决于,普遍类型的宗教虔诚能否实现由天国实体和超验‘事实’向生命的宗教结构和内在现实性——哲学上称之为我们实存的形而上学意义的自我意识——的转向;而且,随着这种转向,一切超验的追求和奉献、幸福和失落、正义和仁慈,可以说不再雄踞生命范围之上,而是退居生命范围之内。”^②这是宗教转向的精神途径。对于西美尔来说,不管是历史宗教,还是一切就其作为有关世俗彼岸的超验事实的原则而言与历史宗教处于相同水平之上的宗教,在现代社会中都必须做出这样的答复。

第二节 宗教是社会关系的一种超越形式

西美尔认为,宗教情感和宗教冲动作为西美尔设定的一种形式范畴,不仅仅是主体宗教灵魂的一种基本存在,同时也是一种社会形式的存在。当然,宗教性的这种客体化形式形成的还不是成型的宗教,用西美尔的话说只能称之为“半成熟宗教”。

一、社会关系中的宗教因素

西美尔在分析宗教起源问题时,曾明确指出:“我所考察的只是个别本身具

① [德]西美尔.桥与门——西美尔随笔集[M].涯鸿,宇声译,上海:三联书店,1991年版.第129页.

② [德]西美尔.现代人与宗教[M].曹卫东等译,北京:中国人民大学出版社,2003年版.第57页.

有宗教特征的社会状况和社会关系；也就是说，它们具有这种宗教特征，不是现存宗教馈赠给它们的，也不是它们从现存宗教那里索取过来的。恰恰相反，它们能够用自身所独有的宗教意味为宗教添砖加瓦。”^①对于西美尔来说，宗教情感和宗教冲动只是宗教产生的可能条件而非必然条件，在人与人的社会关系中亦包含着某种宗教因素。

在西美尔看来，宗教是社会的一种超越性形式，而并非是一种安慰性幻想的社会倒影。社会由人与人之间的交互作用构成，即两人之间或通过第三人形成的生活关系。所谓社会形式是连接社会中人与人交互作用的规则，例如风俗、法律、道德和宗教都是这类作为社会的人际互动秩序的诸多形式类型。宗教作为其中的一种社会形式类型，本身就孕育在这种人与人所构成的社会关系中，这意味着它具有社会实在性；反过来，社会作为人与人的交互关系，其本身就带有宗教因素。“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，所有这些关系虽然内容五花八门，但如果从心理学角度对它们的形式仔细加以考察，就会发现它们有些一种我们必须称之为宗教的共同基调。”^②这种所谓的“共同基调”类似于宗教信仰的情感倾向，也就是西美尔所说的宗教性。在西美尔看来，宗教性包含了各种神圣性、忠诚型和献身性的宗教特征，是一个集各种情感追求于一体的独特混合体。这种独特混合体具有一定的情感张力和稳固的内在关系，从而形成了一种面向更高秩序的立场。

在西美尔看来，正是由于在人与人的交互关系中有一种被称为宗教契机或敬虔情感，才使得这些关系与单纯建立在利己主义或心灵感应等等之上的关系截然区别开来。当然，这种宗教因素对社会关系的影响作用可大可小，“小则小

① [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003年版. 第105页.

② [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003年版. 第4页.

到犹如微弱的泛音(Oberton)用以陪衬这些关系,大可大到左右它们的倾向”^①,甚至形成实体性建制宗教。敬虔情感是一种灵魂情绪,诸如人与人之间的忠诚关系和人与神之间的忠诚关系都能在这种宗教虔诚中得以体现。但敬虔情感“是动态的宗教虔诚(Religiosität),它不必变成与诸神、与宗教之间的固定关系形式”^②。这就好比是“宗教人”的宗教虔诚一样,它不针对任何具体的客观化神灵,不针对作为纯粹虔诚对象的形象,它是“没有宗教的宗教天性”^③。

“宗教”一词的原始含义是人群因某种一致性而结成的凝聚体。霍斯特·容杰·海勒(Horst Jürgen Helle)在西美尔英文版的《论宗教》一书的引言中曾正确地指出:“西美尔在强调群体成员的凝聚角色方面先于杜尔凯姆,因为他将宗教性表述为:向一个群体之特定神灵的献身。”^④事实上,对于涂尔干而言,当宗教生活被认为是与宗教体验相关联的态度与行为的一个统一体时,关于宗教生活的这个概念似乎就更为重要了。在涂尔干看来,宗教生活在任何情况下都可以在其基础上发现一个属人的明确群体。宗教生活与群体成员之间的关联在涂尔干看来是直接而又理所当然的。“真正的宗教信仰总是某个特定集体的共同信仰,这个集体不仅宣称效忠于这些信仰,而且还要奉行与这些信仰有关的各种仪式。”^⑤因此,涂尔干认为宗教信仰需要一种集体性,它们在个人层面上是不可能得到承认的。在这一点上,涂尔干与西美尔的区别就很明显了——西美尔过多地强调了个体的宗教倾向。不过,在西美尔看来,所谓群体首先是由个人聚合起来的,当个人与集体的关系“具有融升华、献身、神圣、忠诚于一体的特征”^⑥,就是宗教性的关系。从这个关系出发,宗教性与现实生活相结合具有两个具体化的发展方向:其一是超越社会内容的束缚,发展出一套具有理想内容的神圣观念体系,即诸神。他们是“作为纯粹的关系形式而存在,并与现实

① [德]西美尔.现代人与宗教[M].曹卫东等译,北京:中国人民大学出版社,2003年版.第5页.

② [德]西美尔.现代人与宗教[M].曹卫东等译,北京:中国人民大学出版社,2003年版.第107页.

③ [德]西美尔.现代人与宗教[M].曹卫东等译,北京:中国人民大学出版社,2003年版.第107页.

④ 转引自[意]罗伯托·西普里阿尼.宗教社会学史[M].高师宁译,北京:中国人民大学出版社,2005年版.第101页.

⑤ [法]涂尔干.宗教生活的基本形式[M].渠东,汲喆译,上海:上海人民出版社,2006年版.第39页.

⑥ [德]西美尔.现代人与宗教[M].曹卫东等译,北京:中国人民大学出版社,2003年版.第7页.

生活内容水乳交融的一切诤的集中体现”^①。其二是幻想观念通过分工落实和具体实现，分化出一个具有特殊身份的宗教专职阶层，例如教士、僧侣或儒生。他们是神圣观念体系的化身，其职责是专门料理宗教性的关系。如此一来，宗教性通过这种过程获得了观念上和形态上的独立，“宗教”就出现了。宗教一旦在社会关系中获得自立和实现，“它便会回过身来，自发地对人与人之间紧密的精神联系施加影响，赋予它们一种我们所熟悉的宗教虔诚的特征。宗教这么做，只是为了回报起初这些关系对它的养育之恩。”^②换言之，所有的宗教形式在最原初都是由社会形式转换而来的，宗教形式一旦凝聚成形，又会反过来对其赖以形成的母体——社会形式产生规导作用。

二、“宗教性—关系—宗教”的转化思路

涂尔干在宗教生成问题上与西美尔有着不同的思想。涂尔干有一个清楚的宗教观念，即致使宗教团体或教会出现的是信仰与仪式的群体：“集体成员不仅以同样的方式来思考有关神圣世界及其凡俗世界的关系问题，而且还把这些共同观念转变成为共同的实践，从而构成了社会，即人们所谓的教会。”^③宗教生活的结果转化成教会在涂尔干看来是既定的事实，因为他的一个直接的判断就是：“在所有历史中，我们还没有发现过一个没有教会的宗教”^④。西美尔的研究也涉及信仰和仪式，强调的却是“关系”的重要作用，其目的依然是服务于宗教—社会的关联性研究。首先，西美尔认为，信仰最初是作为人与人之间的一种关系而存在的，是构成宗教的基本特征。“我信仰上帝”这个基本命题，“不仅是说，上帝的此在虽然不可确证，但我依然深信不疑；同时也意味着我与上帝之间存在着某种内在联系，意味着我有一种献身上帝的情感，意味着我把上帝当作生活的准绳”^⑤。宗教性的形式融于此在的社会关系中，因为人与上帝的关系同人与社会的关系有很大的相似性，也就是说人对上帝的依附感同人对社

① [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003年版. 第7页.

② [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003年版. 第7页.

③ [法]涂尔干. 宗教生活的基本形式[M]. 渠东, 汲喆译, 上海: 上海人民出版社, 2006年版. 第39页.

④ [法]涂尔干. 宗教生活的基本形式[M]. 渠东, 汲喆译, 上海: 上海人民出版社, 2006年版. 第39页.

⑤ [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003年版. 第10页.

会共同体的依附感具有类似性。在这里我们发现了施莱尔马赫思想的影子。很显然，西美尔是“把施莱尔马赫的依附感宗教哲学的论题转换为社会学论题，提出了依附感的宗教社会学”^①。而对于宗教仪式之一的“献祭”而言，其中蕴含的宗教因素与世俗社会关系中的奉献和接受相似。在古印度人的献祭仪式中，神灵通过接受祭品壮大了自己；而人则通过奉献从神灵那里获得了权力。人们“把馈赠和接受的社会关系当作前提，这种关系由于其独特的内在构成而自愿听从宗教情绪的驱使，把自己扩展到超验领域”^②。

或许，信仰应该归入西美尔关于宗教性的一系列看法中，而仪式则应夹杂在宗教性与宗教之间，因为它们以信仰作为其安身立命的基础，没有信仰它们就丧失了继续存在下去的合法性。不过，在西美尔看来，无论是信仰、仪式，亦或“恭顺”^③，在本质上都是一种关系形式。然而我们必须说清楚，西美尔并没有在宗教社会学的视角上明确地论及“关系”这个形式范畴。或许对于西美尔来说，宗教生活这个概念本身就能够较好地表达从宗教倾向到宗教性，最后摆脱社会因素的束缚而生成宗教这样一种具有指导性思路的理念。事实上，对于宗教性的转型问题，西美尔认为，“生命领域中大概主要有三个部分能够使宗教转型得以发生，它们是：人对待外在自然的态度、对待命运(das Schicksal)的态度以及对待周围人世的态度。”^④个体生命在自然面前获得的是对崇高的超验力量的震惊或恐惧、紧张或兴奋、委屈或感激的感受，仿佛有个灵魂通过其对象向我们言说——所有这一切都可称之为宗教性的。从内在来看，命运概念具有偶然性的因素。所以，个体生命与自身生命的关系揭示的是这种偶然性与生命意义之间的基本张力。相对于以上两者而言，西美尔更加强调个体生命与人际的关系方面，以及洋溢于其中的宗教源泉。在这一关系中，具有造型功能的宗教虔诚仅仅由于结构上与世界相吻合的内容，就足以形成历史上称之为宗教

① 刘小枫.《现代人与宗教》导言[C],见西美尔.现代人与宗教[M].曹卫东等译,北京:中国人民大学出版社,2003年版.第9页.

② [德]西美尔.现代人与宗教[M].曹卫东等译,北京:中国人民大学出版社,2003年版.第102页.

③ 关于西美尔对“恭顺”概念的强调,请参见[德]西美尔.现代人与宗教[M].曹卫东等译,北京:中国人民大学出版社,2003年版.第100页.

④ [德]西美尔.现代人与宗教[M].曹卫东等译,北京:中国人民大学出版社,2003年版.第87页.

的东西。按照西美尔的说法，这就是宗教因素如何发现了自己的空间：“事物之所以具有宗教意义，并且成长为超验形态，是因为一开始把握它们时依据的就是宗教范畴，而且，在它们明确而全面地表现出宗教性之前，宗教范畴便已经规定了其结构。”^①

在此，我们需要进一步明确西美尔关于宗教与社会之关系的阐释。在西美尔看来，一方面社会形式中需要并充满了宗教因素，这是由于“社会需要一种固定的尺度，需要情感陪伴，需要神圣性，其必然性表现为舍此别无其他选择，有了它们，社会规范展示出一种新的凝聚状态”。另一方面在于宗教性需要并被社会形式所充满，“撇开其社会意义，这些关系永远不会产生宗教价值”。这两方面正是客观性宗教得以成型的原因之所在：“宗教范畴是灵魂的一种生活方式和体验世界的方式，作为洞察和行动潜能，它抓住了此在的内容，并因此而获得了面对由它建立起来的对象世界的可能性——即相对于作为内在性的无对象状态或节奏的宗教虔诚的宗教世界。宗教虔诚在一定程度上充满或占有的内容都是些社会形态，从中将越来越看到，它们的结构注定了它们要成为宗教本质的生活和活动场所。”^②

世俗化的社会关系中所包含的超验性的宗教因素，具有形成客观性建制宗教的可能性。不过，西美尔似乎并不关心宗教实体化的细节问题。超越性的宗教性与世俗化的社会关系之间的不解之缘在宗教的自然转型过程中遭遇了困境，宗教生命中所夹杂的经验的、世俗化的成分和非宗教性因素，破坏了宗教性向“最纯粹意义上的宗教”的转化途径。由此，“这种宗教存在与这些社会形态之间的关系不再继续向前朝着超验形态发展，而是回过头来转向内在，向着可以说是成熟宗教的灵魂结构发展。”^③在现代社会中，作为宗教灵魂的宗教性只能蜕变成私人的需要和宗教生命的自我展现。

① [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003 年版. 第 88-89 页.

② [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003 年版. 第 110 页.

③ [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003 年版. 第 137 页.

第三节 宗教在现代社会中的个体性存在

涂尔干在表述宗教与社会的关系时,认为其类似于个人与社会之间的关系:“人是双重的。人具有两种存在:一是个体存在,它的基础是有机体,因此其活动范围是受到严格限制的;二是社会存在,它代表着我们通过观察可以了解到的智力和道德秩序中的最高实在,即我所说的社会。”^①在涂尔干看来,社会实在具有宗教性,宗教条件则是社会性的——它们的合法性是相互作用、相互授权的。与涂尔干不同,西美尔认为,由于客观性建制宗教在现代社会中的衰落以及现代社会对于“自我信仰”的强调,主体宗教性不可能在客观性建制宗教或传统宗教中找到自己的合法领域。主体宗教性向社会层面发展而试图转型为客观性建制宗教的努力归于失败,剩下的就只有一条路可走:即向个体层面发展。

一、个体性宗教在现代社会中的实现

宗教作为文化产物,按照西美尔生命与形式二元互动的理论阐释,是宗教冲动寻求合适的宗教形式用以表达自身。宗教性作为内存于宗教灵魂和社会关系中的一种生机勃勃的宗教冲动,却拒绝世俗性社会因素的摄入。由此以来,现代宗教冲动不再是以新的宗教形式来更新宗教生命,而只能是以纯粹的宗教生命来表达自身。西美尔认为,这首先体现于神秘主义在现代社会中的泛滥。神秘主义有双重动机:其一,反对和指导宗教感情的形式被认为不适用于现代生活;其二,生命渴望以被客观形式所挫败,宗教冲动必须寻求不同的目的和方式^②。与处于传统的一体化社会中的古代神秘主义不同,处于分化的世俗社会中的现代神秘主义只能是“极少数智力和程度发展较高的人”用以满足自身宗教需要一种极端方式。西美尔认为,神秘主义的泛滥将最终导致宗教生命的衰落:“无定型的神秘主义标志着一个历史瞬间,在这一瞬间内,内在生活不再进

① [法]涂尔干. 宗教生活的基本形式[M]. 渠东,汲喆译,上海:上海人民出版社,2006年版.第13页.

② [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译,北京:中国人民大学出版社,2003年版.第39-40页.

入目前形象的形式，因为没有形式存在，它不可能创造其它合适的形象。”^①在西美尔看来，宗教性的神秘主义道路是行不通的。

所以，西美尔认为现代社会中的宗教已经不能通过信仰的主体和被信仰的客体的这种极性来表现自身了。在这种新的倾向和趋势朝向事物的终极状态发展时，宗教将作为生命的直接表现手段而发挥作用。故此，在现代社会中，“宗教就像自身一样，它的目的不在于满足外在的需要，而是在一个更深入的领域中寻求连续不断的生命”^②。如此一来，西美尔便构建了宗教在现代社会中在个体层面发展出来的一种存在样式——个体性宗教：它完全是由内在的、主观的宗教状态(宗教性)构成的。在前文宗教与宗教性的区分中，我们已经窥视到了西美尔对于客观建制宗教与个体性宗教的区分。前者对应的是教义、教堂、礼仪等客观建制体系而忽视信徒内在的主体宗教需要的满足；而后者则直指灵魂深处的宗教渴望，生命的存在就是宗教的此在。虽然神秘主义也试图破除教条主义的藩篱，但其对无形式的无限追求，以及强调以单纯精神渴求为基础的表現模式的探索使其永远不能在社会中立足。

西美尔认为，宗教在现代社会中的这一现代样式只能存在于宗教人^③当中，“只有当宗教取代生命本身而成为生命内容，只有当宗教本身在真正的宗教人——对他们来说，宗教才是真实的‘生命本体’身上，把其作为整个生命过程和存在特征的本质转移到某个超验实体和任意一种对立的现实性当中，上述一切才有可能发生。”^④宗教人承担宗教在现代社会中的存在样式，其内容与超验世界、教会教义、福祉盛事，以及礼拜功课都全然没有丝毫瓜葛。而对于那些本身很少或根本就不具备宗教性的人来说，其宗教活动仅限于周末到教堂参加礼拜，教义就成了他们实现宗教实存的唯一可能性。这正是西美尔所说的，“谁

① [德]西美尔. 桥与门——齐美尔随笔集[M]. 涯鸿, 宇声译, 上海: 三联书店, 1991年版. 第102页.

② [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003年版. 第41页.

③ “宗教人”是西美尔宗教社会学所使用的重要概念之一。在西美尔看来，宗教人并不等同于我们通常意义上所说的宗教信徒，而是指人的一种潜在的宗教倾向或是具有强烈宗教性的一种人格存在。西美尔相信，宗教人在他们灵魂发端伊始，就已经打上了浓厚的宗教色彩。不过，西美尔并没有对宗教人进行详细论述，后来的宗教学家，特别是伊利亚德曾著书立说专门研究了宗教人的生存样式。关于伊利亚德对于“宗教人”的详细阐释请参见[罗]米尔恰·伊利亚德. 神圣与世俗[M]. 王建光译, 北京: 华夏出版社, 2002年版.

④ [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003年版. 第53-54页.

内心没有上帝，就肯定要从身外去拥有他。历史信仰上彻底的宗教人则不分内外，永远身怀上帝。”^①

对个体性宗教的强调在古典社会学家中并非只有西美尔一家，与他同时代的涂尔干亦有所阐释。尽管涂尔干重视“群体”概念，强调“集体意识”，但他在《宗教生活的基本形式》中预见未来宗教社会学的某些方面，即这门学科将会倾向于强调个体的宗教表达。涂尔干为强调“个体宗教”打下了伏笔，并由此阐明了一个富有启发性的问题：“在历史进程中，不仅这些个体宗教频繁出现，而且就目前而言，许多人也心存疑问：这些个体宗教会不会注定成为宗教生活最主要的形式呢？每个人都可以在自己的内心中自由地进行膜拜，除此之外，就不再有其他的膜拜形式了——这样的日子难道不会到来吗？”^②对于西美尔来说，这已经不是未来，而是活生生的社会事实了。

二、个体性宗教的价值指向——灵魂拯救

人类精神初始的超越，首先是实现于“灵魂不死”观念的产生。以往，有些学者把先民的“灵魂不死”观念只作为迷信加以批判，乃是只知其一不知其二的批判。灵魂是一个内涵深邃的复杂范畴。在宗教、哲学、艺术等不同文化领域分别赋予其不同的内涵。但是，灵魂属于精神世界，是人的精神之核心，则是各领域都承认的。对于犹太—基督教传统而言，“灵魂不死”观念是与其罪感意识连联系的。

罪感意识是犹太—基督教的基本精神，也是西方文化的重要特征之一。犹太—基督教传统认为，人生之即有原罪，为此必须在尘世受苦受难，面临地狱的威胁。这种罪感意识在犹太—基督教传统中，在其狭义层面上是指由于亚当夏娃受蛊惑偷吃了善恶树上的智慧果所犯下；而在其广义层面上则是指上帝与人的失和：即不信上帝之罪。人如何赎罪，实现得救呢？从《旧约》条款到早期教父的诸多理论都有所涉及。奥古斯丁将赎罪理论系统化，把《圣经》中有关“罪”的说法发展成为“原罪”理论，认为人只有皈依教会才能得到上帝的恩

① [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003 年版. 第 56 页.

② [法]涂尔干. 宗教生活的基本形式[M]. 渠东, 汲喆译, 上海: 上海人民出版社, 2006 年版. 第 41 页.

典从而得到救赎。客观性建制宗教就是遵循奥古斯丁的理论，宣扬教会与教义的作用，鼓吹个体只有依托教会、忠信于教义和神职人员才有得到救赎的可能。正所谓：“教会之外无救恩”。

西美尔认为，基督教关于理想的灵魂救赎的解释漏洞百出。他强调指出，人是一个自由的存在，在其本质核心决定本质外围的程度上是自由的。所以，基督教救赎的根本危害就在于，“这种拯救靠外界力量，外界行为，靠宗教信仰，它对灵魂本身来说，是偶然的東西，是摧残灵魂自由的强行。”^①在西美尔看来，宗教转向宗教性，大众转向个体，客观性建制宗教转向个体性宗教实现了救赎方式的转变。个体性宗教以生机勃勃的宗教性为核心，其最高的价值实现就是灵魂救赎，即“不必从外部对灵魂进行什么加工或改造，只需从根木上脱去它的外壳，使它成为本来就是的东西。”^②所以，个体性宗教认为，灵魂拯救的根本在于挖掘蕴藏在每个主体灵魂最内在的东西，即成为真正的“宗教人”，而无须通过外在的努力去获取这种完善。灵魂拯救是个体性宗教的最高价值实现，而灵魂拯救的途径只能通过灵魂与上帝的相互关系才能够实现，但这种关系在西美尔看来只能是一种感觉状态，而非概念性或现实性的关系。成为真正的“宗教人”并非意味着要在主体自身之外再虚构一种具有神性的领域，藉此依靠外在的客观信仰来对自我的生命起作用，而只是在个体生命的灵魂开始活动的那一刻。即使传统的客观性建制宗教形态在现代社会中会遭遇到消亡的命运，但“宗教价值却依然完好无损地保留在灵魂中”^③，因为所谓宗教活力永远在于和谐或不和谐、充满希望或绝望的生命本身。

西美尔认为，由于人生的罪孽和生活的纷乱早已蒙蔽了我们的双眼，使得我们在混沌的阴影中无法认清自我，所以，“我们首先要去除笼罩在灵魂上空的一切外在因素及其力量，灵魂摆脱了这一切，灵魂就得到了拯救。‘谁正在丢失灵魂，谁就会赢得灵魂！’灵魂正是通过这一途径找到了自己。”^④灵魂认清了

① [德]西美尔. 桥与门——齐美尔随笔集[M]. 涯鸿, 宇声译, 上海: 三联书店, 1991年版. 第135页.

② [德]西美尔. 桥与门——齐美尔随笔集[M]. 涯鸿, 宇声译, 上海: 三联书店, 1991年版. 第132-133页.

③ [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003年版. 第52页.

④ [德]西美尔. 桥与门——齐美尔随笔集[M]. 涯鸿, 宇声译, 上海: 三联书店, 1991年版. 第133页.

自我，便摆脱了利己主义的羁绊。在西美尔看来，利己主义使得灵魂追求外在，期待各种幸运与保障，成为灵魂丢失自己的弯路。灵魂通过以上途径认清了自我，成为灵魂本身，因为“灵魂四周都是灵魂本身，是它最纯洁的内在”^①。灵魂摆脱非我，认清自我，回归本身的时候，“宗教的拯救领域才能成为自由的王国”^②。...

灵魂拯救对于西美尔来说是个体性宗教的最高价值指向，但是这种价值指向又并非是纯粹虚无缥缈的，它实现的基础必须以现实的社会存在为根基，即宗教要实现在现代社会中的功能发挥，只有这样西美尔所谓的个体性宗教才能在现代社会中更具有合法性。

① [德]西美尔. 桥与门——齐美尔随笔集[M]. 涯鸿, 宇声译, 上海:三联书店, 1991年版. 第134页.

② [德]西美尔. 桥与门——齐美尔随笔集[M]. 涯鸿, 宇声译, 上海:三联书店, 1991年版. 第135页.

第三章 宗教在现代社会中的整合功能

现代社会与传统社会相比，分化以及由分化所导致的个体化倾向是其主要特征之一。现代社会构架日益趋向分化，一些构架原本所兼顾的多种功能已经渐渐被专职构架所取而代之。在这个过程中，宗教方面表现得尤为明显。在前现代社会中，宗教就像一个无孔不入的垄断系统，透过宗教的理念和组织渗透到社会生活的每一个环节，不单为社会提供了凝聚力，更垄断了各种功能。而在现代社会中，宗教功能趋向分化，宗教逐渐退出了各个公共领域。可以说，宗教在前现代社会中所履行的功能在现代社会中已经发生了重大转折。

古典社会学家讨论宗教的功能，大多是从宗教的积极功能入手，而很较少论述其批判或离散功能。涂尔干在对原始宗教的研究中，不仅揭示了宗教的聚合成员、巩固团体、慰藉情感等功能，而且还论及了宗教意识的形成对人类思维能力发展的促进作用。韦伯指出，神正论论证了特定制度秩序的合理性，显示了宗教所行使得得一种整合社会、维护秩序的功能。在宗教的诸多功能中，西美尔唯独关注其整合性功能。他认为认为社会形式的最基本功能就是整合性。社会整合性有多种形式：种族、家庭、国家和社会，即通过某个中心使得个体不至于彼此分离。宗教作为一种社会形式，其基本功能在于为社会整合性提供绝对形式。在西美尔看来，宗教的整合功能主要在于克服人的偶在性，赋予人的生存以安全感和意义，它连接了人与人之间的关系，使社会成为一个整体。前现代社会转向现代社会后，随着个体自由成为个体的内在倾向和诉求，传统的宗教整合形式遭遇到了困难。对于西美尔来说，要实现宗教在现代社会中的合法存在，就必须确保宗教依然葆有整合功能。所以，现代人必须调和现代社会中个体自由与宗教整合之间的紧张关系，实现宗教整合的现代转向。

第一节 宗教整合与社会整合的关系

在西美尔看来，整合性在本质上是指在杂乱无章的诸多事物之间的普遍联系和相互作用，使它们成为紧密相联的整体。西美尔将宗教整合性与社会整合

性功能相比较,发现二者在结构上有相似性,经常相互影响甚至相互转化。但是宗教整合性不同于社会整合性,它是社会整合性的绝对而纯粹的形式,这种绝对形式在上帝观念中得到最充分的表达。

一、宗教整合与社会整合的相似性

受康德先天综合论思想的影响,西美尔认为,人不是简单地被动接受事物杂乱无章的表象,而总是寻找把万物统一起来的普遍联系和相互作用。也就是说,为了把握世间纷繁复杂的现象,实际上已经预设了个别现象具有的某种更高的整合性和中心化。一切现实性内容在一定程度上都是些社会形式和质料,具有社会结构形式,所以诸如种族、家庭、国家等一切专业组织都具有这种社会结构形式,同样也就具有通过现存的中心控制个体彼此分离和自由活动的整合性和中心化倾向。所以,西美尔说:“集体成员之间地关系好比十个指头,既能相对自由和独立活动,又能相互作用、相依为命,构成一个整合体。一切社会生活都是相互作用,因此,它们也是整合的,因为,所谓整合性,不外乎指多个因素彼此相连、休戚与共。”^①通过整合,一方面使得社会成员置于社会关系的支配之下;另一方面又保障了集体内部的成员享有充分的自由。对于西美尔来说,宗教作为一种社会形式,也同样具有上述功能。在整合概念下,“社会现象和宗教现象如此接近,以至于社会结构注定具有宗教特征,宗教结构则表现为那种社会结构的象征和绝对化”^②。

“宗教神圣性从外表来看只是社会需要的伴生现象,[实际上却与社会需要构成了密不可分的内在整合性]。(就其本质而言与这种社会需要构成了密不可分的内在整合性)社会需要用宗教形式提出,从而把上帝承担的义务放到个体与整体之间的关系当中,等等,所有这些只是社会关系,就‘其内在形式’而言可以说是早就具备的情感动机的明晰化和客观化而已”^③。由此可见,西美尔的宗教社会学早已经预设了宗教整合性与社会整合性之间的契合,即二者在诸如

① [德]西美尔.现代人与宗教[M].曹卫东等译,北京:中国人民大学出版社,2003年版.第12页.

② [德]西美尔.现代人与宗教[M].曹卫东等译,北京:中国人民大学出版社,2003年版.第118页.

③ [德]西美尔.现代人与宗教[M].曹卫东等译,北京:中国人民大学出版社,2003年版.第104页.

结构、功能、形式等方面具有某种相似性。在西美尔的宗教—社会功能论中，宗教整合与社会整合之间之所以存在着契合关系，第一个方面的原因就是由宗教性这一宗教灵魂的基本形式和社会精神结构决定的。因此，宗教整合与社会整合的契合之前提就是宗教灵魂范畴的整合性：“灵魂生命的某些任意典型的运动形式既活跃在宗教此在结构中，同样活跃在社会此在结构中，从而使某些现象的相似性扎根在一个极其普遍的形式整合性之中”^①。所以，对于西美尔来说，所谓社会整合与宗教整合之间的契合，并不是单纯意义上毫无瓜葛现象之间案的偶然相似性，而是“灵魂范畴的整合性”先在地活跃在人的相互作用的实质上，而后又在纯粹原始的结构中得到了相同的表达。

宗教整合与社会整合之契合关系的第二方面原因在于二者之间具有深厚基础：“[宗教范畴充满并构造社会关系，而且同样能够被它们重新表现出来](成为社会关系形式)，其深厚基础在于：个体对待上帝的态度同个体对待社会共性的态度相互之间极为相似”^②人之于上帝的关系在于个体对上帝的既忠心耿耿又希望得到提携和拯救；上帝既是起源又是归属；个体与其既相互区别又彼此一致。“由于人与其上帝之间的相互关系把一切可能存在的共时关系和历时关系都囊括无遗，所以，它显然是在重复个体与其社会集体之间业已存在的行为方式。”^③当然，人与社会之间的诸多态度旨趣，如信赖、忠诚、依附等等也同样存在于宗教领域中。而对于马克思等其他思想家而言，后者才是前者生成的真正的基础和源泉。

当然，我们说宗教整合与社会整合之间具有相似关系并不意味着二者之间具有完全相同的整合旨趣。种族、国家、家庭或社团所具有的整合功能使得内外、亲疏有别，而宗教整合却使圣俗有别。一方面，宗教整合与社会整合之间的相似性却使得宗教的整合功能能够转化为社会整合功能，以此来规范社会秩序；另一方面，二者之间不同整合旨趣又使宗教整合超越了社会整合，使其成为社会整合的一种超越形式，这使得宗教整合行使社会整合的功能成为必然。

① [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003 年版. 第 110 页.

② [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003 年版. 第 99 页.

③ [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003 年版. 第 100 页.

二、宗教的社会功能在于提供社会整合的绝对形式

社会整合旨在将纷繁复杂的诸多事物整合起来形成一个紧密联系的整体，不过社会的这种整合旨趣在发展过程中由于有替代个体的倾向而必然遭遇双重矛盾。首先是与其他敌对集体划清界限，“促使集体成员走到一起，并赋予他们以集体属性是最有效的手段，就是为了共同的生活空间而同仇敌忾。”^①通过这种方式，个体在共同的社会利益与普遍遵循的价值观下整合于社会有机体之中。社会整合的第二个矛盾特征体现在集体对待个体成员的态度上。集体中的各个成员是彼此独立并在一定程度上是自由的，然而“正是由于个人觉得他多少是自为的，所以，把他和其他人组织起来的整合力量才更加明确地表现为，他要么把自己奉献出去，使其实存加入到整个生命循环中去，要去干脆作对，把自己当做整体的一个对立部分。”^②在西美尔看来，社会作为处于外在于个体的权力组织形态对个体具有强迫性的整合要求，而这违背了个体的整合意愿：自由的个体试图摆脱整合性，即使对其施加最为严格、最单纯的束缚，社会整合性也不能与有机体的各个组成部分所达到的整合性相提并论^③。

西美尔认为，社会整合的独特形式集中体现在“由上帝概念维持的此在的宗教整合性”^④。我们最初从社会领域中所揭示出来的事物和旨趣的整合性，在上帝的观念中摆脱了一切外在物的束缚，从而得到了最为纯粹的表现。而上帝观念的内在本质在西美尔看来就在于：“把各种各样彼此矛盾的事物相互联系并整合起来——当然，这种整合可以是太一上帝的绝对整合，也可以是涉及个别存在领域的多元神论的局部整合。”^⑤所以，当社会整合性失去功效和亲和力之后，宗教整合性就顺势发挥作用。如此一来，我们不得不说：“宗教整合性简直就是社会整合性的绝对形式”。

神的言说本身就是整合性，而正是神的言说才确保了整合性凌驾于一切个体之上。这种由上帝的观念所支撑的宗教整合性在基督教中表现的尤为明显。

① [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003 年版. 第 118 页.

② [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003 年版. 第 118-119 页.

③ [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003 年版. 第 12 页.

④ [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003 年版. 第 119 页.

⑤ [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003 年版. 第 13 页.

基督教的整合性动机有两个源头。首先，基督教的整合性来自于历史流传下来的纯粹经验型的社会整合形式：即从罗马时期，特别是罗马帝国晚期占统治地位的合作精神中继承过来的。其次，它来自于新上帝的人格形式：即由小写的人格神(god)向基督教全能全知全善的上帝(God)的演化^①。所以，在基督教中，宗教的社会功能籍着上帝(God)的观念而达到了更为纯粹的表达。西美尔相信，基督教中“整合的上帝是形而上学的统一基础，有了他，可以克服经验层面上的分裂，此外，他也是社会整合性的象征以及合法的载体”^②。对于西美尔来说，社会整合中社会对个体自由的压制以及由此引起的个体与社会整合的张力将得到消解。“大概只有在宗教领域里，个人的潜能才有可能得到充分的发挥，而又不会相互倾轧，因为耶稣有谕：上帝国里人人平等。”^③

宗教整合性超越社会整合性的第二个方面就体现在由宗教本身所生成的一种观念化的集体生活形式，西美尔称之为“和平性(Friedlichkeit)”^④。这尤为表现在基督教的各种节日，特别是圣诞节之中。西美尔认为，基督教的节日是唯一一种能够从社会心理学角度彻底打消个体情绪与陌生情绪或对立情绪之间可能存在的界限的节日。在宗教节日中，和平共处的社会原则超越了社会学意义上的内在特征，而在节日的情绪氛围中得到了积极而普遍的意义。由此一来，“宗教世界图景散发出来的统一与和平体现为，在宗教集体中，各派之间达到了最大限度的和解，如同它在一切集体内部所占据绝对统治地位一样。从某种意义上讲，这就成了社会整合性的形式向上帝概念的绝对整合性过渡的阶梯。”^⑤

宗教整合作为社会整合的绝对形式，这使得宗教行使社会整合的功能成为一种可能和必然，宗教藉此能够凭借宗教的绝对整合功能来实现社会整合。因为，“社会需要一种固定的尺度，需要情感陪伴，需要神圣性，其必然性表现在为舍此别无其他选择，有了它们，社会规范展示出一种新的聚集状态。”^⑥

① [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003年版. 第120-121页.

② [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003年版. 第122页.

③ [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003年版. 第122页.

④ [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003年版. 第123页.

⑤ [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003年版. 第124页.

⑥ [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003年版. 第98页.

第二节 宗教整合功能的现代演变

在前现代社会中，宗教主要依靠绝对的上帝观和客观性建制宗教来履行宗教整合功能。个体的宗教需求消沉于集体性的宗教教义和宗教机构等宗教的外在形式中，个体需要和宗教整合之间基本不存在张力，客观性建制宗教对于个体具有强大的整合功能。但这种传统的宗教—社会一体化的模式随着现代社会的来临发生了根本转变。客观性建制宗教的衰落和个体自由的现代诉求使得宗教的社会整合功能逐渐弱化，而后者是主要原因。

一、个体性是现代社会的伦理诉求

与现代社会相比，人在前现代社会的特征就是缺乏自由。单独就宗教领域而言，个体与超验力量之间的关系中究竟有多大的独立性，始终是个问题。奥古斯丁虽然把个体置于历史进程中，但是，面对历史进程的个体就像面对上帝一样身不由己和软弱无力，而神人协作问题就一直贯穿于整个教会史当中。人的这种卑微地位表现在客观性建制宗教的整合之中就意味着集体对于个体的压制以及个体的消弭。“集体的整合性体现为，在古代宗教里，关心上帝说到底一般都是集体的事情。个人只有通过施展魔术才能为其私人利益求得魔力；但这在公共场所是绝对不允许的，因为个体不应当靠损害集体，而只能是在集体整合性范围之内寻求帮助”^①。集体对个人的压制使得个人的轮廓模糊，抑制了个人自由，独特性和自我责任感的发展。尽管个体自由极力回避整体的整合性，整合性在原始而狭隘的社会组织中并没有像肌体的整合性在其组成部分中那样明确地得到贯彻，但是二者之间并不存在着明显的张力。

进入现代社会后，宗教的集体整合功能逐渐弱化。首先是由于社会分化所导致的客观性建制宗教的法权地位的丧失，宗教丧失了对社会和人的全面规导而退回到“为自己保留的领地中”^②。这一方面我们在前文一再论述，在此不做赘言。更为重要的是，个体性已经成为了现代社会的伦理诉求，其结果便是人

① [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003年版. 第120页.

② [法]涂尔干. 宗教生活的基本形式[M]. 渠东, 汲喆译, 上海: 上海人民出版社, 2006年版. 第409页.

的主体地位得以彰显。正如西美尔所言，“有意识地从根本上强调个性，看起来至少是文艺复兴的成就”^①现代社会对于前现代社会超越的一个结果，便是现代意义上的个人的诞生。“人发现自己及他人是人，是独立的实体；他发现大自然与他有两方面的不同：它是人在理论和实践上要主宰的对象；它的美又使它成为人们体验快乐的对象。人在实践上发现了新大陆，在精神上则发展了大同精神，一种如但丁所说的‘吾乡即是全世界’的精神。人借此发现了世界。”^②伴随着人主体地位彰显的同时便是人对自由的向往，二者在一定程度上是同一个问题的两个不同方面。

然而，个体性作为现代社会的伦理诉求，良好而和谐的社会本身也并不是单子形式的裂散无序状态，而是整合中的个体自由。由于宗教本身具有整合性，个体性宗教并不能够使个体的特殊性成为具有单调的片面性和扭曲的极端性特征。所以，西美尔说：“宗教能够把人的特殊性以及不同人的共时性在同一时空中完美地表现出来，而这是竞争无法做到的。”^③在西美尔看来，宗教所追求的最终目的与每种世俗社会活动的最终目的的区别就在于：它无须为了满足某个追去者而放弃其他追求者，即无须将个体的特殊性发展到自身的要求和理想无法满足的程度。所以，尽管连耶稣也承认人的天赋具有差异性，但是这种宗教上的个体分化都要“比一般的社会分化来的温和而含蓄，同时也因此而成为社会分化的更为纯粹和更家完美的对应形态”^④。

当然，西美尔很清楚的是，现代人对于个体性的诉求并不意味着人可以摆脱社会的统辖，随心所欲。对于西美尔来说，自由表现在个体在社会现实中的生存自律，即个体对其行为负责。但是，西美尔敏锐地观察到，如果在现代社会中存在个体性宗教的话，宗教就依然葆有对于个体的内在整合性，个体自由和宗教整合之间仍然存在着紧张关系，只不过这种整合已经从宗教的社会整合

① [德]西美尔, 桥与门——齐美尔随笔集[M]. 涯鸿, 宇声译, 上海: 三联书店, 1991年版. 第291页.

② [意]雅各布·布克哈特. 意大利文艺复兴时期的文化. 转引自[美]弗洛姆, 逃避自由[M]. 刘林海译, 北京: 国际文化出版公司, 2002年版. 第32页.

③ [德]西美尔, 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003年版. 第144页.

④ [德]西美尔, 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003年版. 第145页.

转向了对个体的内在整合。

二、个体性宗教的功能转向——个体内在整合

西美尔认为，客观性建制宗教的最大困难在于：“宗教是从灵魂的要求和冲动中产生出来的，这些要求和冲动与经验‘事实’以及知性范畴毫不相干，但是它们并没有建构一种自律的生活世界”^①。社会试图成为一个整体和有机的统一体，从而使得每个个体仅仅充当社会的一个成员；个体应当应当尽可能地全力以赴地履行作为社会成员所必须承担的义务，个体应当不断地重新给自己定位，直到自己完全适应于承担这项功能，“个体的整合性冲动和整体性冲动极力反对的这种角色”^②。所以，如果要实现宗教在现代社会的继续整合功能的发挥，就必须破除个体整合与主体自由之间的张力，实现宗教的个体整合。

我们已经明了，个体自由是现代社会相对于前现代社会所具有的重要特征之一。在前现代社会中，个体的宗教性需求和个体的自由需求消解在客观性建制宗教的强制执行之中，“社会的完善是以个体的不完善为代价的，是以违背自然而把个体的力量束缚在某种专门劳动上，从而使它们丧失了无数可能性为代价的。”而在现代社会中，个体性宗教以气势磅礴的宗教性为核心，能够实现个体自由的纯粹表达。所以西美尔说：“自由的意义倒是在于，一旦我们的个别行为是对我们个性的纯粹表达，一旦我们的自我摆脱了其外在立法的预定而在这种行为中得到表现，那么，我们便渴望实现并保持自律。……真正使个人对其行为负责的自由是指，个人通过其所有行为组成一个内在紧密联系的有机整体，原则上讲，该整体反对更高整体把他作为其内部的一个成员并依赖于它。”^③个体自由反对的是外在强加于个体的权威力量，而宗教性作为主体灵魂的一种存在，能够实现个体的这种自律要求。西美尔认为，对于个体性宗教而言，“人的整个天性都是整合的”^④。

前文我们已经指出，个体性宗教的价值指向是灵魂拯救，而通过以上论述

① [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003 年版. 第 85 页.
② [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003 年版. 第 128 页.
③ [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003 年版. 第 128 页.
④ [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003 年版. 第 118 页.

我们知道，宗教在现代社会中的整合功能发生了转向，即通过个体性宗教来实现人的个体整合。由此可见，灵魂拯救与个体整合在西美尔的宗教社会学思想中具有同一性质，或者说所谓的灵魂拯救是在个体整合实现的基础上展开的。西美尔说，“如果根据其最内在的主观目的把宗教理解为灵魂的获救途径，那么，从中便可以看出一切灵魂都具有某种相似性，相似就相似在一个灵魂与绝对者之间，都存在着直接的联系；其整合性就源于这种相似性，而非来自只有通过相互补充才能实现共同的目标的差异性。”^①灵魂拯救和个体整合针对的都是个体灵魂，而对于个体灵魂而言，其本身的完善依靠的是自身而无需他人的弥补。个体内在整合和灵魂拯救都是主体的一种自我实现。“宗教的需要自始至终都是一致的，即要求获救”。

当然，在西美尔看来，实现个体内在的整合并不意味着宗教的整合力量可以提供给高度分化的社会一个和谐的现实形式，而是在个体的内心中克服现代文化危机所带来的生活的碎片化以及诸多的不安、焦虑、苦恼和困惑等处境。韦伯在其《中间观察》中所认为的生活秩序与价值域所不可调和的冲突问题，最终在西美尔作为个体灵魂的宗教性以及个体整合中得以解决了，这也是宗教最为本分的任务：在无休止的冲突和飘荡中寻得解脱与和解。所以在西美尔看来，宗教的个体内在整合是可能的，因为宗教的绝对整合形式本来就可以容纳个体自由。

在西美尔看来，现代社会消解了传统的客观性建制宗教所具有的宗教—社会一体化的整合功能，消解了外在客观形式(教会教义、救恩事工等)所具有的传统绝对整合性，但作为灵魂存在状态的宗教性和宗教冲动却依然存在。个体所拒绝的是外在强加于个体的权威力量，而非个体内在整合自身的意识。人类在现代社会中遭遇了前所未有的生存困境，实现宗教像个体性宗教的转向，进而回归宗教性所寻求的不仅仅是通过个体整合而实现内心暂时的平静与祥和，最为终极的目的依然是灵魂拯救。对于西美尔来说，个体整合是一种个体性的生存事件，包含有无限不确定性的个体的信仰虽然具有社会性，但终究是

① [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003年版. 第134页.

个人的心灵之事。个体的“我信”直接与超验和无限进行无中介地沟通、对话。一方面，在无限的世界里，所有世俗当下的悖论都得以消解，个体最终将达到圆满；另一方面，在社会层面，个体通过对宗教意义系统的体认和重塑而促进了社会的整合。当然，宗教作为一种具有社会性的意义系统，在现实生活中所起到的作用不可能都是积极向上的正功能，也有可能是裂散功能，这在漫长的宗教史上已经得到了证明。所以，我们可以说，西美尔对宗教整合功能的认识和分析是有失偏颇的。在西美尔那里，他从个体的主体心性角度分析，重点关心的只是个体自身以及个体与超验者(上帝)之间的和谐关系，这种整合或许只存在于他的理想社会的模型中，而不存在于社会现实中。

不过对于西美尔来说，个体最终是否达到个体整合以及最终究竟如何赢得灵魂拯救，世上不存在万能的处方，各人都应各自走自己的道路。但对于现代人而言，“灵魂拯救是对一切人性方面包罗万象的普遍要求。倘若灵魂拯救的根本在于挖掘蕴藏在每个灵魂深处的、在思想中确实存在而尚不很纯的自我塑造的东西，那么它就揭示了某种动机之一，从这些动机出发，现代生活重又自发地摸向宗教，似乎我们那灾难深重的生活在宗教之中找到了一种安慰和措词——我们不是找到解脱的话——说明他们自古以来就是人类的苦难。”^①

① [德]西美尔. 桥与门——西美尔随笔集[M]. 涯鸿, 宇声译, 上海: 三联书店, 1991年版. 第139页.

结 语

西美尔从 1898 年发表《论宗教社会学》开始到 1918 年逝世止，前后近二十年的时间，一直将宗教研究贯穿于其学术思想的整个发展历程中。西美尔在论述方式上破除宏大叙事，其文章多以论文(或小品文)的形式从哲学、社会学、心理学、文化学等角度对内在的宗教性生命及其在现代社会中的转化进行了独到的分析。尽管西美尔的宗教思想没有形成大部头的系统性著作，但其宗教思想的内涵相当广泛，其中不乏富含启发性的理论因子。刘小枫博士曾言：“在古典的社会理论家中，乃至当今的诸多宗教理论家那里，我很少发现有比西美尔的宗教思想最为丰富的。”^①尽管涂尔干和韦伯的宗教理论著述很多，但在涵盖面上却是远远赶不上西美尔的。

(一) 西美尔宗教社会学的研究方法

要对宗教社会学进行界定，最简单而行之有效的方法可以说，它是社会学理论与方法在研究宗教现象上的应用。从学科历史的发展脉络上看，社会学与宗教社会学之间一直有着十分密切的联系。尽管在社会学的一般领域内，理论与方法缓慢而又曲折的发展曾经影响了宗教社会学，然而，后者也从社会学一般领域的日益增加的精确性与科学有效性中受益匪浅。一个重要的事实就是，一般社会学中伟大的“经典”理论家，譬如孔德(Auguste Comte, 1798-1857)、涂尔干、西美尔、韦伯、索洛金(Pitirim Sorokin, 1889-1968)与帕森斯(Talcott Parsons, 1902-1979)，也都是宗教社会学领域的主要代表人物。在这些社会学家中，有人主张宗教社会学的研究方法就是大胆的表白信仰或反对表白信仰；另一些人则认为对信仰应持一种中立的立场，他们拒绝在自己的著作中涉及或应用任何信仰表白。大体而言，西美尔宗教社会学的研究方法属于后者。

西美尔认为，尽管宗教现象包括超验观念、宗教虔诚、上帝概念等超验内容，但是宗教社会学的研究方法应该完全遵循科学、客观、经验的原则。西美

^① 刘小枫.《现代人与宗教》导言[J].参见[德]西美尔.现代人与宗教[M].曹卫东等译,北京:中国人民大学出版社,2003年版.第37页.

尔坚持：“将用一种极其世俗化、极其经验性的方式解释超验观念，而且，在解释过程中根本既不会触及已有观念的主观情感价值，也不会去追问其客观真理价值。我们仅仅通过发生学和心理学的研究，无法揭示这两块价值领域的宏旨。”^①对于西美尔来说，主观情感价值和客观真理价值属于价值论领域，仅通过发生学和心理学的研究方法是无法把握的。西美尔强调的科学、客观、经验的原则，与涂尔干和马克斯·韦伯所强调的社会学的研究原则是一脉相承的。涂尔干是实证方法论的奠基者，在《社会学方法的规则》一书中，他通过将社会学认识对象规定为对行动者个人具有外在性与强制性“社会事实”的方法，提出了社会学研究，包括对宗教的研究“必须排除一切成见”，“必须将社会事实当作事物来看待”等著名的方法论规则，从而确立了社会学的地位。同样，价值问题是韦伯社会科学方法论的思想的核心，“价值中立”的原则一直为韦伯所引以为豪^②。西美尔秉承古典社会学的方法论传统，但没有僵化地遵循自己的研究原则，对于主观情感领域中的“宗教虔诚”、“宗教冲动”、“宗教需求”等基本的形式范畴亦展开论述。特别是在晚年，受尼采、叔本华及柏格森生命哲学的影响，西美尔转向非理性主义，这一时期为西美尔所津津乐道的是永不衰竭、冲动的生命之流，他通过形形色色的现象来探索生命形式模式，这在西美尔关于宗教与生命及其形式的论述中有很大的体现。

西美尔的宗教社会学思想糅杂了哲学先验形式论、心理发生学、社会学功能理论、宗教哲学认识论、宗教现象学，擅长直觉的感受力，具有思辨的理论态度。他在宗教社会学方法论上受到了孔德、涂尔干和韦伯等思想家的社会学、宗教社会学研究方法的影响，但本身却有着自己的独特之处，其宗教社会学研究方法本身既不是田野调查，也非计量统计，而是一种一般经验类型的描述方法。“与涂尔干的实证宗教学，韦伯的比较宗教学相比，西美尔是带有现象学本

① [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003 年版. 第 2 页.

② 对于韦伯的“价值中立”原则一直以来就存有误解。韦伯的本意是明确的，即价值立场和价值判断总是先于科学研究，前者是后者的动力，而非非相反。科学虽然能够且应当揭示事件背后的价值判断，却不能评判其价值。科学只能反身去认识价值，而不能判断价值是否正当。因此，韦伯的所谓“价值中立”，更多的是指科学在价值判断上的无能为力，而非要科学放弃价值分析，更不意味着科学本身无价值立场。

质直观特征的自由主义功能宗教学。”^①

(二) 西美尔宗教社会学思想的独特性

西美尔同其他古典社会学家一样，关注宗教在现代社会结构中的序位，其中心问题是：“在现代资本主义的世俗社会形态中，超越性的宗教如何可能？其意义何在？”^②

首先，西美尔区分宗教和宗教性，为“宗教-现代性”的研究路向开辟了独特的视域。西美尔拒绝马克思和韦伯宗教社会学议题中的宗教与社会的二元区分，他把宗教奠基于人与人的社会交往之上，认为宗教是社会的一种超越性形式，而非一种安慰性幻想的社会倒影。在西美尔看来，马克思和韦伯没有区分“宗教性”和“宗教”。“宗教性”是一种“社会精神结构”，反映的是人际交往的行为方式，往往是一种根植于主体生命而自发形成情绪状态、灵魂的敞开状态、作为与超越域相遇的前提的体验形式，并不具有客观的实体建制形式；而“宗教”则具有独立的建制实体和教义旨趣，是一种有如艺术、科学那样的实体建制形式，在本质上“有些类似于罗马时期或现代意义上的国家”^③。在西美尔看来，马克思和韦伯将宗教视为一种既定的神圣秩序，正是从后一种宗教观来研究宗教的。西美尔将宗教与宗教性的区分作为其整个宗教社会学理论的基石，全面阐述了宗教与社会、宗教与内在生命、宗教的整合功能等议题，开启了其“宗教-现代性”研究的独特视域。

其次，西美尔开启个体性宗教的研究视角，遵循并超越了古典社会学开辟的“宗教—现代性”的研究路向，为宗教的现代性困境找到了一条解脱之路。西美尔关于宗教性与宗教的区分是他的宗教社会学思想的基本主题，藉此，他从内在世俗化层面界定了宗教在现代社会中的状态，即私人化的个体性宗教。面对宗教在现代社会中的困境，孔德寻求建立一种以人性、爱为崇拜对象，以实证主义为教义的新宗教——人道教。对涂尔干而言，现代社会的危机体现在

① 陈戎女. 西美尔与现代性[M]. 上海: 上海书店出版社, 2006年版. 第224页.

② 刘小枫. 《现代人与宗教》导言[J]. 参见[德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003年版. 第5页.

③ [德]西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003年版. 第6页.

“道德个人主义与法团公共性”之间的张力中，而解决之道就在于恢复信仰客体的现实性。而对于韦伯来说，面对着工具理性与价值理性之间的冲突，社会已经陷入理性的“铁笼”，成为了一个祛魅的社会。“与孔德、涂尔干不同，韦伯认为，祛魅了的世界已不可能再受魅，只有恢复个体的有效性，使信仰必须个体化，才能应对现代社会中的宗教困境”^①。西美尔否认孔德、涂尔干和韦伯等宗教社会学家针对实体性宗教的研究所得出的世俗化命题：宗教正在普遍地衰落，当代世界正在变得日益缺少“宗教性”，现代世界的普通公民正在过着一种日益缺乏“真正”意义的生活^②。西美尔不认同这一结论，他在宗教和宗教性相区分的基础上指出，宗教的特殊历史形式并不代表宗教整体原型，宗教在现代社会中并没有消亡，现代人依然葆有宗教性。与孔德、韦伯、涂尔干以及特洛尔奇等人的实体性宗教研究不同，西美尔从个体生命方面来研究个体性宗教，力求指出在社会化过程中宗教对个体实现认同的贡献。他提出只赋予一次的、个人的独一无二的生命是怎样在普遍的、包罗万象的历史过程中发展的这个问题，并试图从形式社会学出发的原则对问题作出回答。西美尔认为，宗教在现代社会中的困境在于其宗教性的遮蔽或消解。由此，西美尔主张从宗教回归宗教性，从大众宗教转向个体宗教，从实体性宗教转向个体性宗教。

再次，西美尔宗教社会学思想的宗教社会功能学说上承古典社会学的功能主义分析传统，下启卢克曼“无形宗教”论题和贝格尔宗教社会学的研究思路，具有重要的历史地位。涂尔干通常被视为宗教社会学的功能主义之父，他的宗教社会观与西美尔的宗教社会观最为接近。两人都认为，没有任何宗教是虚假的，这与马克思对于宗教的基本判断截然不同。涂尔干注重人类学的材料，从结构功能的角度解释宗教，比较现代社会与传统社会的组织结构异同，探讨宗教对现代的个人主义生活观与社会秩序的关系问题^③。这与西美尔的宗教理论的问题意识是相同的。不过刘小枫博士也曾经指出，涂尔干并未在哲学上提出一

① 李峰. 刍议古典社会学中的“现代性与宗教”论题[J]. 学术界, 2007(6). 第 157 页.

② 对于“世俗化命题”的解释，学界说法不一。在这里我们采用美国宗教社会学家罗德尼·斯达克教授对世俗化的总结与阐释。参见[美]罗德尼·斯达克. 信仰的法则——解释宗教之人的方面[M]. 杨凤岗译, 北京: 中国人民大学出版社, 2004 年版, 第 72-75 页.

③ [美]安东尼·吉登斯. 宗教与认识论: 杜尔凯姆的宗教理论[J]. 国外社会学, 1989(4). 第 7-12 页.

套宗教论述，也没有就宗教与现代社会生活的关系问题展开具体的论述，而西美尔的宗教观恰恰在这两方面提供了丰富的思考^①。对于后来的宗教社会学家而言，西美尔的借鉴意义而不容忽视。一方面，社会关系本身具有某种宗教的性质（并非是建制性宗教形态所给予的），另一方面，宗教在现代社会合法性的体现离不开社会关系的表达（宗教性占有的内容都是社会形态）。西美尔的这一观点已经开启了卢克曼“无形宗教”论题以及贝格尔宗教社会学的研究思路。

或许，正是由于西美尔宗教思想所缺乏的系统性导致了学界缺乏对其宗教思想重视，但我们不能因此而继续忽视其独特的学术价值。不管是西美尔的现代性思想，还是他的货币哲学，宗教都应该构成完整西美尔研究的重要一维。刘小枫博士曾言，西美尔的“宗教—现代性”的研究路向在古典社会学理论中是一个例外^②，其个体性宗教研究已经从古典社会学的研究路向中开辟出了一条不同寻常的路径。在一定意义上，我们可以说，西美尔的宗教社会学思想上承古典社会学的分析传统，下启现代宗教社会学的研究思路，具有重要的历史地位。当代学者已经意识到，现代宗教社会学的发展乃至繁荣如果继续忽视西美尔宗教社会学的思想遗产，无疑是一种重大的资源浪费和精神损失。

① 刘小枫，《现代人与宗教》导言[J]，参见[德]西美尔，现代人与宗教[M]，曹卫东等译，北京：中国人民大学出版社，2003年版，第13页。

② 刘小枫，现代性社会理论绪论——现代性与现代社会中国[M]，上海：三联书店，1998年版，第492页。

参考文献

一、中文文献

- [1] [德]格奥尔格·西美尔. 桥与门——齐美尔随笔集[M]. 涯鸿、宇声译, 上海: 三联书店, 1991.
- [2] [德]格奥尔格·西美尔. 金钱、性别、现代生活风格[M]. 顾仁明译, 上海: 学林出版社, 2000.
- [3] [德]格奥尔格·西美尔. 时尚的哲学[M]. 费勇等译, 北京: 文化艺术出版社, 2001.
- [4] [德]格奥尔格·西美尔. 货币哲学[M]. 陈戎女等译, 北京: 华夏出版社, 2002.
- [5] [德]格奥尔格·西美尔. 社会学: 关于社会化形式的研究[M]. 林荣远译, 北京: 华夏出版社, 2002.
- [6] [德]格奥尔格·西美尔. 社会学是如何可能的: 齐美尔社会学文选[M]. 林荣远编译, 桂林: 广西师范大学出版社, 2002.
- [7] [德]格奥尔格·西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003.
- [8] [德]格奥尔格·西美尔. 宗教社会学[M]. 曹卫东等译, 上海: 上海人民出版社, 2003.
- [9] [德]格奥尔格·西美尔. 生命直观[M]. 刁承俊译, 北京: 三联书店, 2003.
- [10] [德]格奥尔格·西美尔. 哲学的主要问题[M]. 钱敏汝译, 上海: 上海译文出版社, 2006.
- [11] [法]雷蒙·阿隆. 社会学主要思潮[M]. 葛智强等译, 上海: 译文出版社, 1988.
- [12] [美]T·帕森斯. 现代社会的结构与过程[M]. 北京: 光明日报出版社, 1988.
- [13] 袁澍涓. 现代西方著名哲学家评传[C]. 成都: 四川人民出版社, 1988.
- [14] [美]刘易斯·科塞. 社会思想名家[M]. 石人译, 北京: 中国社会科学出版社, 1990.

参考文献

- [15] [美]W. D. 珀杜. 西方社会学: 人物·学派·思想[M]. 贾春增、李强等译. 石家庄: 河北人民出版社, 1992.
- [16] 成伯清. 格奥尔格·齐美尔: 现代性诊断[M]. 杭州大学出版社, 1999.
- [17] [日]北川东子. 齐美尔: 生存形式[M]. 赵玉婷译, 石家庄: 河北教育出版社, 2002.
- [18] [美]戴维·弗里斯比. 现代性的碎片[M]. 卢晖临等译, 北京: 商务印书馆, 2003.
- [19] [意]罗伯托·西普里阿尼. 宗教社会学[M]. 高师宁译. 北京: 中国人民大学出版社, 2005.
- [20] 刘小枫. 现代性社会理论绪论——现代性与现代社会中国[M]. 上海: 三联书店, 1998.
- [21] 陈戎女. 西美尔与现代性[M]. 上海: 上海书店出版社, 2006.
- [22] [美]丹尼尔·贝尔. 资本主义文化矛盾[M]. 赵一凡等译, 北京: 三联书店, 1989.
- [23] [德]卡尔·雅斯贝斯. 时代的精神状况[M]. 王德峰译, 上海: 上海译文出版社, 1997.
- [24] [德]埃米尔·涂尔干. 宗教生活的基本形式[M]. 渠东、汲喆译, 上海: 上海人民出版社, 1999.
- [25] [德]马克斯·韦伯. 新教伦理与资本主义精神[M]. 陈维纲等译, 北京: 三联书店, 1987.
- [26] [法]亨利·伯格森. 宗教与道德的两个来源[M]. 王作虹等译, 贵阳: 贵州人民出版社, 2000.
- [27] [美]P. L. 贝格尔. 神圣的帷幕——宗教社会学理论之要素[M]. 高师宁译, 上海: 上海人民出版社, 1991.
- [28] [美]P. L. 贝格尔. 天使的传言——现代社会与超自然再发现[M]. 高师宁译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003.
- [29] [德]马克斯·舍勒. 人在宇宙中的地位[M]. 李伯杰译, 贵阳: 贵州人民出

- 版社, 2000.
- [30] [美]斐迪南·费尔曼. 生命哲学[M]. 李健明译, 北京: 华夏出版社, 2000.
- [31] 樊志辉. 内在与超越之间[M]. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2002.
- [32] 陈树林. 危机与拯救——蒂利希文化神学导论[M]. 北京: 人民出版社, 2004.
- [33] [美]埃·弗洛姆. 精神分析与宗教[M]. 孙向晨译, 上海: 上海世纪出版社, 2006.
- [34] [德]曼弗雷德·弗兰克. 个体的不可消逝性[M]. 先刚译, 北京: 华夏出版社, 2001.
- [35] [美]J. C. 利文斯顿. 现代基督教思想(上卷)[M]. 何光沪译, 成都: 四川人民出版社, 1999.
- [36] [法]让-弗朗索瓦·利奥塔. 后现代道德[M]. 莫伟民等译, 上海: 学林出版社, 2000.
- [37] [匈]卢卡奇. 理性的毁灭[M]. 王玖兴等译, 济南: 山东人民出版社, 1997.
- [38] [德]鲁克曼. 无形的宗教——现代社会中的宗教问题[M]. 覃方明译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003.
- [39] [德]卢曼. 宗教教义与社会演化[M]. 刘峰、李秋零译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003.
- [40] 马克思恩格斯选集(第1卷)[M]. 北京: 人民出版社, 1995.
- [41] [德]马克斯·舍勒. 死·永生·上帝[M]. 孙周兴译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003.
- [42] 孙毅. 个体的人——祈克果的基督教生存论理想[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2004.
- [43] [德]马克斯·韦伯. 经济与社会(上卷)[M]. 北京: 商务印书馆, 1997.
- [44] [美]罗德尼·斯达克. 信仰的法则——解释宗教之人的方面[M]. 杨凤岗译, 北京: 中国人民大学出版社, 2004.
- [45] 吕大吉. 宗教学通论新编[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2002.

参考文献

- [46] 李银河. 齐美尔社会学思想评介[J]. 国外社会学, 1988(6).
- [47] [前苏联]雅布洛克夫. 德意志联邦共和国的宗教社会学[J]. 国外社会学, 1989(4).
- [48] [英]安东尼·吉登斯. 宗教与认识论: 杜尔凯姆的宗教理论[J]. 国外社会学, 1989(4).
- [49] [美]丹尼尔·贝尔. 现代性与现代主义的矛盾之解决[J]. 国外社会学, 1991(2).
- [50] 陈戎女. 西美尔宗教社会学思想述评[J]. 基督教文化学刊(第2辑), 1999.
- [51] 刘小枫. 金钱·性别·生活感觉[J]. 开放时代, 2000, (5).
- [52] 张亮. 走出思想史阴影的齐美尔[J]. 社会, 2003(4).
- [53] 王小章. 齐美尔论现代性体验[J]. 社会, 2003(4).
- [54] 郭景萍. 社会学浪漫主义探观[J]. 社会, 2006(1).
- [55] 王岳川. 现代性的存现方式[J]. 学术研究, 2007(4).
- [56] 李峰. 刍议古典社会学中的“现代性与宗教”论题[J]. 学术界, 2007(6).
- [57] 陈立勇. “韦伯命题”的旨趣及启示[J]. 学术交流, 2008(1).

二、英文文献

- [1] Georg Simmel. *The Philosophy of Money*[M]. London: Routledge & Kegan 1999.
- [2] George Ritzer. *Contemporary Sociological Theory and Its Classical Roots: The Basics*[M]. Beijing: Peking University Press, 2004.
- [3] Taliaferro. *Contemporary Philosophy of Religion*[M]. Oxford: Blackwell. 1998.

致 谢

硕士研究生的学习随着这篇论文最后几个字的敲定行将结束，心中真有一种难言的不舍与留恋。这段时间以来，我也常在思考，将这篇论文作为研究生学习乃至整个学生时代的一种纪念，是否具有合法性？本科四年，硕士研究生三年，在黑大的这片热土上我度过了七年的青春年华。我深深地依恋着这片热土，依恋联通广场上的青青草坪，依恋八角亭旁的株株丁香，依恋每晚主楼(后楼)上的那盏明灯……。感谢这片土地继续培养了我，“博学慎思、参天尽物”的黑大精神终将成为我一生中的宝贵财富。

我衷心地感谢我亲爱的导师陈树林教授。我至今仍清晰地记得本科社会学原著选读课堂上陈老师的谆谆教导、同学们之间激烈的思想交锋，正是在这个课堂上我似乎明白了大学应该如何学习，如何读书。正是在陈老师的引导下，我结合社会学和宗教学知识，初步迈入了宗教社会学的研究领域。我的论文从选题、提纲的拟定、写作和最后的修改、定稿都倾注了陈老师大量的心血。是陈老师的关怀、启发、点拨、激励使得我克服了一切生活上的困难和治学上的浮躁情绪，使我在宗教学之路上踏实地奋力前行。从如何为学到如何做人，他的言传身教对我的影响非三言两语可以言尽。陈老师之于我，是恩师，是益友，亦如父亲。

我还要衷心地感谢我另三位亲爱的导师，樊志辉教授、王志军教授和罗跃军教授。樊老师学贯中西、治学严谨，风趣幽默，在宗教学的课堂上总是能旁征博引、深入浅出，每每都听得入迷。也正是由于樊老师与海内外学术界的广泛联系，才促成了诸多宗教研究者来黑大讲学、交流，宗教学的学生也得以有机会走出去参加学术会议和理论学习，而我们是直接的受益者。王老师治学严谨、对学生严格要求，不苟言笑可是笑起来却又是可爱得很，新兴宗教课堂上那情那景至今印象深刻，记忆犹新。罗老师与我们年龄较为相仿，他治学严谨，勤奋好学，外语能力极佳。我至今仍清晰记得去他家中做客时，看到书桌上的多种外文书籍资料以及其上勾勾点点的批注、标记时的感受。

致 谢

我还要衷心地感谢美国普渡大学的杨凤岗教授，中国人民大学的魏德东教授，上海大学的李向平教授，华南师范大学的姚南强教授以及在 SSSR 雅虎学术群中的各位学仁，他们都曾对我的论文写作给予鼓励和帮助。特别是姚南强老师，在获悉我准备研究西美尔的宗教社会学思想后，特地给我邮寄了他的一位学生所总结的关于西美尔思想的材料，令我不胜感激。

我衷心地感谢同我一起学习的王丽娜、于晓兰和高杨三位同学，感谢你们在 3 年的学习、生活和工作中给予我的支持和帮助，感谢你们所给予我的最大的忍耐、宽容与理解，感谢你们陪我一同走过人生的这一段最为美好的青春年华。同时，我还要感谢宗教学的所有师兄和众多的师弟师妹们，我们就像一家人，相处得是那么的和谐、融洽，感谢你们让我感受到了人世间最为真切的情感。

最后，我要说的是感谢我的父母，感谢我的亲人们。

攻读学位期间发表论文

- [1] 宗教在构建和谐社会中的功能[J]. 理论探讨, 2006(6).
- [2] 爱国爱教的一面光辉旗帜——悼念傅铁山主教[N]. 黑龙江日报, 2007-5-7.
- [3] 西美尔论宗教在现代社会中的功能[J]. 理论探讨, 2007(6).
- [4] “韦伯命题”的旨趣及启示[J]. 学术交流, 2008(1).