

# 二十一世紀評論

## 宗教與公共生活秩序

按語：兩年前，亨廷頓(Samuel P. Huntington)教授提出，各大文明的宗教衝突將決定未來國際政治格局的發展，此論曾引起漢語學界廣泛爭議(見本刊第十九期)。然而，近年來國家內部的與自願性宗教組織有關的暴力事件，使宗教與公共生活秩序的關係問題受到學界關注。早在此之前，美國著名社會學家貝拉(Robert N. Bellah)提出，某一國家內部的不同宗教群體，有益於民主制度中的個人自由與社會團契的整合，在美國學術界引起廣泛關注和討論。這一論斷與新興社群主義合流。就目前的情況來看，國家內部的宗教群體與公共生活秩序的關係問題，顯得更為切實。為此，本期刊出三篇討論宗教群體與公共生活秩序關係的文章，希望引起學界對這一問題的關注。

# 「公民宗教」與社會衝突 ——貝拉專訪

• 貝拉 (Robert N. Bellah)

貝拉(Robert N. Bellah)教授是當代美國有影響的社會思想家、宗教社會學家，其著作和由他主持的研究小組的論著，近二十年來致力診斷美國的社會及道德生態危機，提出靠美國歷史中形成的宗教和公民傳統來克服這些危機，引起社會廣泛關注和學界的持續論爭。我們很榮幸貝拉接受本刊專訪，(▲)為本刊編輯室提出的問題，(□)是貝拉的回答。我們委托加州大學柏克萊分校比較文學系博士候選人錢俊先生完成這個訪談錄。對貝拉教授的支持以及錢俊先生的合作，我們謹此表示衷心感謝。

——編輯室

▲ 貝拉教授，多謝接受本刊訪問。

你生於奧克拉荷馬，在保守的宗教環境中長大。你的青春反叛期在哈佛，馬克思主義曾是你的理想。但馬克思對宗教在現代社會中的作用持消極看法，你好像又回到奧克拉荷馬去了。〔貝拉笑〕能否講講你怎麼轉向研究宗教？

□ 我兩歲就離開奧克拉荷馬了。我在南加州長大，小時候去的是保守教堂，主要文化影響也是單調、乏味的南加州氣氛。直至中學時我去了另一所教堂，也相當保守，但碰到一位激進的中學牧師，他具有強烈的先知意識，特別關心社會正義。所以即使在我上大學前，宗教同某種要求更佳社會的聯繫就已經存在了。我不曾經歷過一段完全私人化的、個人主義式的信仰，我一直關心社會。後來到了哈佛，成了馬克思主義者，我覺得馬克思主義可能表達了某種更為深層的聖經千禧年、啟示意義上的新天地。很不幸，世界上許多國家、許多人轉向馬克思主義，都期望它能為人類帶來一個更好的世界，但現實中卻從來沒有出現。〔笑〕在俄國絕對沒有……我對中國的現狀也沒甚麼好感……反正結果很失望。

我覺得馬克思主義可能表達了某種更為深層的聖經千禧年、啟示意義上的新天地。很不幸，世界上許多國家、許多人轉向馬克思主義，都是期望它能為人類帶來一個更好的世界，但現實中卻從來沒有出現。

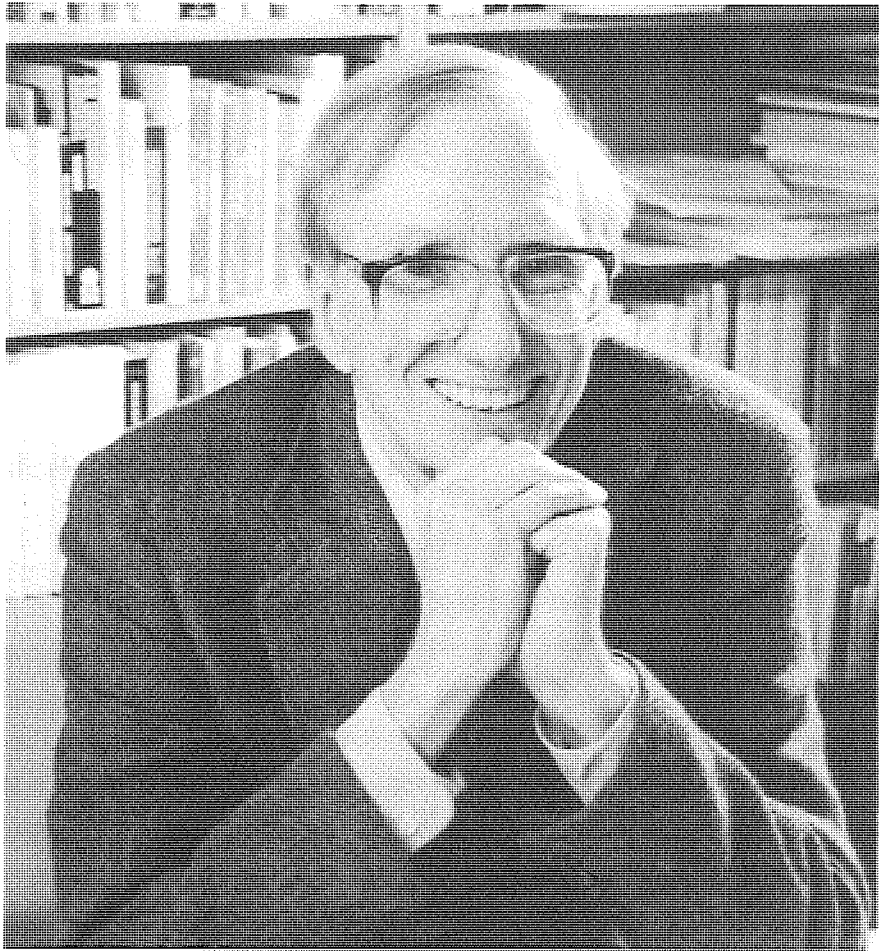


Photo By Jane Scherr

貝拉近照

儘管如此，今天的世界與馬克思並非完全不相干，這一點貴刊某些讀者或許很難接受。假如我能用一個馬克思的術語，當今這個世界，「資本家統治階級」約一百五十年來第一次沒有了對手。在大部分西方國家沒有有效的勞工運動。美國的勞工運動每年以0.5%遞減，到公元2000年很可能就全沒了。也沒有任何有效的反對黨，所有政黨都這樣那樣地主要為富人服務。貧富兩極分化到處都在蔓延。在中國的新經濟秩序中，80%的人被拋在一邊。美國也一樣，大概佔20%-30%的下層階級人口，完全被拋在一邊。美國社會的中產階級越來越沒有安全感。公司裁員、轉半職、失掉福利等等。馬克思作為批評家勝過預言家，他的藥方不怎麼樣，但他的診斷在今天仍然正確。

▲ 然而馬克思對宗教可沒甚麼好話……

□ 馬克思咬定經濟利益是歷史的唯一因素，這當然是一大缺陷。即使我是馬克思主義者時也不相信這一點，馬克思主義本身就駁斥了馬克思主義。許多人，就拿我自己來說，並非貧困出身，也不是來自工人階級，我並不是因受苦而成為馬克思主義者。我是個布爾喬亞資產階級，但我關心正義。馬克思主義

馬克思主義咬定經濟利益是歷史的唯一因素，這當然是一大缺陷。即使我是馬克思主義者的時候也不相信這一點，因為馬克思主義本身就駁斥了馬克思主義。

對我來說主要是理念，而不是經濟利益。馬克思的唯物主義忽視文化觀念（當然包括宗教）的力量，當然沒道理，是極錯誤的思維方式。

▲ 講到奧克拉荷馬，因為那起可怕的炸聯邦大樓事件最近在新聞中經常聽到。據說同大衛教派事件有關。現時世界上到處有新興宗教、準宗教團體或崇拜運動復興，對現代社會的公共秩序似乎有負面影響，其他例子還有當今日本的「奧姆真理教」。各種宗教團體的活動如何對現代社會發揮良性作用，猶如你在與人合著的《新宗教意識》(The New Religious Consciousness)一書中所希望的那樣？

□ 像德州衛科市(Waco, Texas)大衛教派那樣的病態團體畢竟只是少數。現在成百上千個新興宗教團體，僅有極少部分像日本「奧姆真理教」那樣具有暴力和破壞性。我不是說它們不重要，但這不是整個局面。有各種類型的團體，有些是極好的，有些則否。其實極端宗教團體的歷史源遠流長。在西方，可以一直追溯到基督教的發軔期。所以不要成為「當下主義者」，以為這類事情是第一次發生。幾百年、甚至上千年來都有瘋瘋癲癲的教派。比如看一下摩門教的歷史，現在摩門教徒很受人尊敬，有上百萬信徒，當中有共和黨人，完全正常的美國人，但該教派在創設時，卻是一個非常極端的團體，甚至有自己的國民警衛武裝，在他們的發展歷史中碰到過相當大的麻煩。〔笑〕(譯者註：剛剛決定2002年冬季奧運會在猶他州首府鹽湖城(Salt Lake City)舉行，這是摩門教徒聚集及管制地。)所以我們應以適當的角度看待這些極端組織。

談到奧克拉荷馬市爆炸，我覺得這個事件同美國的經濟狀況很有關連。許多人過去曾有相當穩定的、終身性的工作，但現在遭解僱，得去快餐店或類似的低層工作，他們還不算在最低層，起碼算中下階級。他們有極大的不安全感，擔心是否有能力維持生計、扶養家庭，這就導致他們易於接受一些偏執狂式的想法。比如一種怪論說，聯合國要入侵美國……聯合國最無能的……〔笑〕塞爾維亞人都能把它打了，但不知怎麼反正聯合國要入侵美國，這些論調簡直荒唐。我想當人們壓力太大、焦慮過甚時，很容易加入宗教崇拜團體，有時更會接受一些病態、偏執狂式的想法，並導致暴力行為。

▲ 但你曾希望宗教團體提供某種「革命性的另外途徑」……

□ 歷史上恐怕有不同的時機。假如用杜克海姆(Emile Durkheim)的術語來形容，60年代末和70年代初是一個「宗教膨脹」時期，一個歡樂雀躍的時期。當時越戰還沒有結束，因此還有很多焦慮，但也充滿希望，一般人認為我們的社會會開放起來。此時產生的宗教團體充滿喜慶與歡樂，絲毫沒偏執狂。在《新宗教意識》最後一章或許我太自我陶醉了一點，想像這類團體會給美國社會帶來真正的結構性變化，但那個時期和我們現在處於一個非常不同的時機。

談到奧克拉荷馬市爆炸，我覺得這個事件同美國的經濟狀況很有關連。中下階層有極大的不安全感，他們擔心是否有能力維持生計、扶養家庭，這就導致他們易於接受一些偏執狂式的想法。

▲ 你在思考宗教與現代多元社會的關係時，尤其關注個體自主與社會共契的關係。在你主持撰寫的《心靈的習性》(*Habits of the Heart*)一書中，對美國社會的個人主義傳統持相當批評的態度，但你其實並不想放棄個體自主的原則，對不對？你只是要復興宗教的整合作用以制衡極端個人主義。然而，如你所見，當宗教經驗已變得私人化、個體化，宗教何以還能制衡個人主義，鞏固社會共契？

□ 哈，一連串挑戰性的問題。在《心靈的習性》第六章中，我們特意區分了不同種類的個人主義，有聖經式個人主義、共和式個人主義，以及更為功利性、表露性的個人主義。我們並不拒斥把強有力的個人和強有力的社群看成一體而非對立的個人主義。這在《新世紀啟示錄》(*The Good Society*)一書中也很明確。我看這個論題在東亞特別成問題，因為東亞社會傳統一直很強調社群，個人權利沒有得到傳統的有力支持。我給日譯《心靈的習性》寫序時，曾告誡千萬別把它看成是對日本語境中的個人主義的攻擊。假如我在日本，我會擁護個人主義，而不是批評它。因而這是一個語境的問題。就個人主義本身而言，只要它不自外於社會關注，它便是正面的好東西。攻擊這樣的個人主義不是我的目的。

正如托克維爾(Charles Alexis de Tocqueville)所說，儘管宗教注重個人虔誠，但它仍能把人們拉向公共世界領域。我看至今仍有很多事實可以證明這是對的，起碼在美國是如此。《聖經》的誡命主要教導人要盡心盡意愛主，並要愛人如己。如果按「好撒瑪利亞人」(*Good Samaritan*)的故事，愛鄰舍並非只指愛那些跟你一模一樣的人，還要愛那些賤民、被社會拋棄者。貧民區的男性黑人青年、吸毒者，都是你的鄰舍。這是基督信仰：有責任關懷所有的人，不光對自己的社會，而且包括世界上所有的人。我們都是同一個身體的不同部分，彼此互為肢體，這種很強的身體比喻，還有特別為天主教所強調的「共善」傳統，都是美國人不多的幾個象徵資源，可用來思考他們有欠於別人，思考人際關係、社會責任，而不是甚麼都以自我為中心，自我欣賞。沒錯，某種宗教確實接近自我隔離的個人主義，但我可以肯定地說，大部分美國的基督宗教仍然把個體帶向社會，在較窮的社區尤其是這樣。我有一個研究生在奧克蘭(Oakland)六、七個以黑人或西班牙裔為主的教區工作，他們都能團結起來支持自己的社區，對市議會施加壓力，等等。我認為有很多事實可以證明，宗教介入同公民義務參與相一致，並沒有使人們和這些隔開來。

▲ 就算宗教制衡個人主義的共和功能存在，這種制衡對於一個主要是功利性個人主義的社會意味着甚麼呢？〔貝拉笑〕它好像只是延長了你所不贊同的自我中心社會的穩定性。

□ 美國文化向來模稜兩可，不完全是功利性、個人主義的。你看，美國社會

在東亞社會傳統一直很強調社群，個人權利沒有得到傳統的有力支持。我給日譯《心靈的習性》寫序時，曾告誡千萬別把它看成是對日本語境中的個人主義的攻擊。假如我在日本，我會擁護個人主義，而不是批評它。

仍比世界上任何其他社會有更多的人自願幫助他人。我是說，有兩個方向同時並行，某種靈魂上的角鬥。韋斯特(Cornel West)在他為《新世紀啟示錄》寫的書評中說，該書是有關美國人靈魂的角鬥。大部分美國人其實知道，他們只有在愛別人的關係中才能得到完善，不是只關心自己。但有一半時候他們會認為，我就是為了我自己。因而這是個持久戰。但我可不認為宗教只是支撐社會，以使個人主義可以瘋狂地一往向前……[笑]不，我不這麼認為。

▲ 你致力於重建道德討論的公共空間，尋求公共生活道德的一致性基礎。用你的話說，在當今「後傳統主義的」社會中，不僅群體的利益分化，而且宗教的多元競爭均趨增長，一種公共的社會道德基礎如何可能？這與宗教或甚麼樣的宗教有關？

□ 確實有很多因素會引起宗教緊張。在世界某些地方，比如在原南斯拉夫，穆斯林、東正教徒和天主教徒互相殘殺，當然可以看到宗教衝突會導致大慘劇。從另一方面看，美國社會因其自身的歷史，宗教的傳統類型的明確分界線已不復存在，天主教徒和新教徒不再爭鬥，但百多年前相當緊張。其實，每一個主要宗教團體內部的差別比外在的差別要大，保守和自由的天主教徒、保守和自由的新教徒更會內部爭鬥，而不是一致對外。這是個問題，但謝天謝地，它沒有原南斯拉夫的問題嚴重。我覺得今天在各大文明之間，其實存在着某些基本的共同準則、倫理準則。亨廷頓(Samuel P. Huntington)講，下一個時期的重大衝突將會發生在各大文明的宗教之間……

其實，每一個主要宗教團體內部的差別比外在的差別要大，也就是說，保守和自由的天主教徒、保守和自由的新教徒更會內部爭鬥。我覺得今天在各大文明之間，其實也存在着某些基本的共同準則、倫理準則，而不像亨廷頓所講的那樣。

▲ 其實我們正要問你本刊曾刊載並在漢語知識界引起爭議的亨廷頓……

□ 那好，假如我們就看美國，儘管在許多問題上有緊張、衝突，比如贊成和反對墮胎等等，起碼在某種抽象的高度，確實存有共識。我們不希望有絕對一致，要絕對一致得去找毛澤東、去找斯大林。大家競爭在本質上並不壞，只要互相尊重。假如有人在墮胎診所開始殺人，就很壞了。但只要大家說：你那樣認為，我尊重你的權利，但我要和你爭辯，並且在政治上組織起來實現我的主張，我看就很好。我認為，在我們的社會中對某些根本問題雖有爭議，甚至吵得很兇，但仍有足夠的共識，不至使社會四分五裂，即使有些邊緣性問題很嚴重，像這次奧克拉荷馬市爆炸事件。我不認為美國社會正要進入一個內戰時期，絕沒這回事。唯一理由是，不管怎樣仍有某種層次的共同信念。就看這回克林頓(Clinton)和金里奇(Gingrich)(就平衡赤字)的聯手戲，當然，在某種程度上那是公關，他們並非像他們說的那樣互相一致。但從另一個層次看，他們都在屈從於美國社會的某種共同要求，美國人說：得了，別一天到晚互相嘶罵。即使你們有分歧，也要把對方像人一樣對待。這也是美國文化的一部分。

▲ 喬姆斯基(Noam Chomsky)肯定會說，本來就是一個政黨嘛……

□ 喬姆斯基，他有自己的極端觀點……

▲ 我們這個專訪題為「公民宗教與社會衝突」。在你的宗教研究中，你曾以闡發美國文化中盧梭(J.J. Rousseau)所謂的「公民宗教」(civil religion)這一概念而著名。甚麼叫「公民宗教」？它既非專指基督教，亦非「泛稱宗教」，那它有甚麼標準？它是否為美國歷史經驗所特有？它對美國社會意味着甚麼？

我研讀了所有美國總統的就職演講，沒有一個不提上帝，但卻從未提過耶穌基督。我覺得這很有意思，它意味着一種美國受天祐的觀念。所以美國的公民宗教，是有關上帝和美國人民的關係問題。

□ 我描述的是一種專指美國的東西，人們在其他地方不會發現完全一樣的東西。但任何社會都面臨這一問題，即如何以某種終極的象徵、某種意義根基來闡述最高層次的政治象徵。因而，所謂宗教與政治的關係問題到處都存在。美國對該問題的特殊解決辦法根植於美國的歷史經驗。我認為極為重要的是，美國創建於十八世紀晚期，當時的精英文化主要是自然神論(Deist)，因而多神論不可能，自然神論仍信仰只有一個上帝。另一方面，自然神論對啟示相當懷疑，對耶穌基督根本沒說甚麼，因而代表了一種相當抽象的宗教信仰。精英文化的宗教信仰覺得老百姓總歸都是基督徒。這種建立於十八世紀末期的語言一直沒變。我研讀了所有美國總統的就職演講，沒有一個不提上帝，但卻從未提過耶穌基督。我覺得這很有意思，它意味着一種美國受天祐的觀念。不管怎樣，這對美國具有一種特殊意義，這一點林肯闡述得最為透徹。林肯是繼開國元勳後「公民宗教」最重要的聲音，鑒於黑奴問題，他號召國家面對審判。所以，美國的「公民宗教」，是有關上帝和美國人民的關係問題。就此而論，它很具體，不是「泛稱宗教」。它關涉這個國家在其歷史中的宗教。其原則很簡單，有一抽象的、幾乎可稱作唯一神教的(unitarian)，而不是三位一體的(trinitarian)上帝，祂同美國人民有關係，美國人應遵循自然法則和自然之神，就像《獨立宣言》所說，但總違背這些法則，因而要面對上帝的審判。我從來沒有聲稱「公民宗教」包括了美國的所有宗教生活。由於某些批評家想用「公民宗教」來指對國家的偶像崇拜，我實際上已不用這一詞，《心靈的習性》和《新世紀啟示錄》中都沒有「公民宗教」一詞。我從來沒有用它來指對國家的偶像崇拜，那和我的意思正好相反。該詞有它的用處，但也容易引起誤會，或許最好把它忘了算了。

▲ 即使沒有名稱，也讓我們追究一下該問題。誠然，「公民宗教」在美國經驗中經林肯和馬丁·路德·金(Martin Luther King)在農奴和民權運動中起了積極作用。但它也不盡為善。正如你指出，它曾以「命定說」(manifest destiny)的名義為征服和幾乎滅絕美國印第安人提供合法性。從跨文化角度看，我們知道哥倫布本來的目的地是亞洲的印度和中國。要是美國經驗發生在印度，印度人對「公民宗教」可能就不以為然。碰巧在歷史上大約同時，中國被滿洲人征服。要

是滿洲人採取滅絕漢人的政策，並提出類似的「公民宗教」為之提供合法性，漢人或任何被征服的民族，肯定也不接受。那麼，為甚麼仍有必要提倡某種本質上能為種族滅絕提供合法性的東西，不管它叫甚麼？

□ 我想問題是：美國的「公民宗教」是不是本質上具有種族滅絕性的？我認為不是。還有一個美國的宗教信仰和我所指的「公民宗教」的區別問題，後者仍是相當有限的美國經驗的一部分。大部分美國人具有的普遍概念，其內涵不僅是「公民宗教」，更主要是教會宗教，即我們是上帝的特選子民，是救世主。因而我們得把靈光帶給世界各地的「落後」民族……這個，我看也不能簡單化看待，還存在某種角度。很早開始就有兩種模式，其一是，美國作為一個榜樣，我們不去打敗別人，而只是力圖指示某種方向，假如有人跟，那當然好，不然那就隨他們去，我們不管，這是一個很強的傳統，美國早期就存在。另外一種是，不管你願不願意，都要用軍事武力傳播正確思想，其中存在着滅絕種族的可能性，那怎麼辦？因為有這個可能性，我們就把整個美國宗教信仰都廢掉？那是烏托邦，廢不掉。我的觀點是，為甚麼不吸取健康的部分來抵制病態的部分。簡單地整個放棄，意味着有倫理道德觀的人讓無倫理道德的人把整個傳統都廢掉。我認為最好是爭取傳統，而不是因為有被歪曲和導致極惡的可能就棄而不爭。

再說滿洲人，他們聰明，意識到他們人少漢人多，便採取了可以稱作「中國的公民宗教」的東西。他們成了儒者，大清皇帝是天子，就像漢人皇帝一樣。他們並不是沒有「公民宗教」，他們用了現有的「公民宗教」來強加對漢人的統治，我看那也並不怎麼樣。清政權有腐敗、剝削，這到處都有，沒有一個社會沒有的。每一個社會都作出某種努力來表明其最高權力具有某種宇宙意義。日本傳統上一直認為日皇源自太陽女神，一直到1946年，日皇才宣布他不是神。這是現代國家的銅器時代式的神授君權，沒辦法，任何國家都有類似的東西。問題是沒法擺脫它，只有去爭。我覺得中國今天一大問題是如何對待儒教。它並沒消失，各個角落都見得到。在台灣和新加坡當然存在……

▲ 就這方面我們馬上還有更多問題要問，從歷史回到現時和未來。在你最近與人合著的《新世紀啟示錄》一書中，你試圖為美國在後冷戰時期勾畫出一幅新的前景。像亨廷頓和喬姆斯基一樣（本刊最近都有兩位的專輯），你也是一位公眾知識份子，很關切美國在世界的位置。亨廷頓宣稱正進入一個「文明衝突」的時代，作為一位宗教社會學家，你是否看到將會出現一個文化宗教戰爭的時代？或者，你是否願意看到美國文化以傳媒和大眾文化為前衛在世界各地長驅直入？

□ 這給我的是兩個同樣不愉快的選擇。不，我不認為我們將看到一個以宗教作為基本分界線的新的衝突時期。之所以會產生宗教衝突如此嚴重的幻覺，主

我不認為我們將看到一個以宗教作為基本分界線的新的衝突時期。之所以會產生宗教衝突如此嚴重的幻覺，主要是由於大部分伊斯蘭社會經歷了一段極為慘痛的殖民統治，失去了許多自尊，需要重新肯定自己的尊嚴和文化價值，這就使得它有時顯得有點極端。



要是由於伊斯蘭教在世界復興所引起的一些特殊問題，和其他宗教團體無涉，當然同佛教、儒教等等無關。我想，主要是由於大部分伊斯蘭社會經歷了一段極為慘痛的殖民統治，失去了許多自尊，需要重新肯定自己的尊嚴和文化價值，也許這就是為甚麼它有時顯得有點極端。即使這樣，不管所謂的伊斯蘭原教旨主義多強，我們知道在穆斯林中，有許多是溫和派、改良派，並不相信原教旨主義。因此，把伊斯蘭教或任何宗教認作是單一同質性的，都沒甚麼道理，誰都知道基督宗教也不是單一同質性的。類似於我對美國的宗教團體所說的，與其把宗教看做文明衝突的分界線，不如說每一個主要宗教—文明群體內部充滿矛盾，而每一群體內部的矛盾同其他群體內部的矛盾相似。無論是猶太人、穆斯林、基督徒或印度人，宗教自由主義和宗教保守主義的矛盾，都是類似的。我想這才是重要的問題，而不是亨廷頓所說的。至於另一個問題，美國大眾文化滲透世界各地……，還有傳媒，那是個恐怖的惡夢。我希望世界各地的人能起來抵制，因為那當然不是個健康的前景。

我從主要研究日本轉向主要研究美國，其實和越戰有關。60年代中期，我發表了〈美國的公民宗教〉一文，論證越戰違背美國的「公民宗教」。文章後來引起巨大反響，到處邀請我演講、寫文章等等。於是我違背了自己學術和知識上的願望，被拖入這個領域。

▲ 你不僅因研究美國現代社會中的宗教問題而著稱。事實上，你早年以東亞宗教研究著稱，特別是日本的傳統宗教與現代化的關係。是甚麼促使你從東亞研究轉向美國研究？你後來對美國社會的研究好像也受到東亞文化某些方面的影響，尤其是你對社會和諧的注重。假如是真的話，你好像從未對此明言。你是否認為這兩種文化根本上互為「他者」，因而跨文化研究很危險？

□ 我從主要研究日本轉向主要研究美國，其實和一個特定的歷史時機有關。60年代中期，我在*Daedalus*雜誌發表了〈美國的公民宗教〉(“Civil Religion in America”)一文，文末提到富爾布萊特(Fulbright)議員有關權力之傲慢，並論證越戰違背美國的「公民宗教」。那是一種公共的公民行動。文章引起巨大反響，到處邀請我演講、寫文章等等。我強烈認為越戰是錯誤的，所以大家要聽我講，我應該回應。於是我違背了自己學術和知識上的願望，被拖入這個領域。我研究日本的一個原因是想遠離美國。但出於公民義務，我後來一晃三十年研究美國。謝天謝地，我現在不研究美國了，興趣又回到研究宗教演化。

很多人已指出，我們研究美國社會的進路，可能受到我對東亞社會研究的影響，不光是我，還有我的合著者之一馬德森(Richard Madsen)，他是中國問題專家，他最近有一本書就是講中美交流的，特別是通過傳教士等。我們兩人都對我們暫時稱作“mores”的東西有一種特殊敏感，也就是儒家傳統中「禮」的概念，這指某種恰當行為，甚至包括儀式。所以我們對美國的研究顯示出某種我們對東亞社會研究的影響。現在我正回到比較研究，在我論宗教演化的著述中，將有一章專論儒教和中國。

▲ 那好，現在就請你講講和中國有關的問題。你發表於1965年的〈基督教和

儒教的父子關係) (“Father and Son in Christianity and Confucianism”)一文，其實也是跨宗教文化研究的典範。你如何評論現代儒生(如梁漱溟)的一個論點：儒家本來就不是宗教，但優於宗教。「樂」提供宗教性境界，「禮」提供社群的和諧，故有宗教的良好功能，而無宗教(如基督教)的負面後果？

□ 我得說那是一種護教性的論點，「護教」指其技術上的意思。面對西方的壓力，所有非西方社會都想出理由來證明他們是優越的，因為西方使他們感到劣等，便回應說其實他們才是真正的優越。關於儒學是否是宗教，胡適曾論證儒學是一種哲學，更像柏拉圖和亞里斯多德而不像基督教，等等。這是可爭議的。杜維明堅持儒學是他所謂的「宗教性哲學」，不是世俗哲學，所以，可能要看如何定義宗教。按我看來，儒家可以稱作宗教，它和其他流行的道教和佛教一起扮演了宗教的功能。它不是一個教派，但在中國兩千多年的精英階層起了宗教的作用。

▲ 現代化過程中的宗教演化，無論在西方或非西方社會，曾是你的一個研究重點。你如何看待中國現代化過程中的政教關係問題？百年前，康有為倡立孔教為國教，如今中國政府一改反孔傳統，對孔子另眼看待，你如何看？

□ 這很複雜。儒教在日本的現代化過程中當然起了某種作用，那是一種由上而下、國家控制、等級森嚴形式的現代化過程。儒教很模稜兩可。真要把它從其壓制性、專權性的一面解放出來，我想是當代中國知識份子的一個重大任務。按我說，至今它主要被用於加固專權性的現代化，在台灣是這樣，還有新加坡，它們現在無疑都是現代化國家，但不是民主國家，或許台灣可以說正在走向民主。因此我認為，儒教可以在一個健康的、民主的現代化過程中扮演角色，但需要改良其最深層的部分教義。

▲ 你對《聖經》宗教的象徵體系在現代社會中的作用持肯定看法。社會調查顯示，近十餘年來，中國大陸的基督宗教(尤其新教徒)有急升之勢，而且鄉村多於城市，老人多於青年，女性多於男性，受教育程度低的多於受教育程度高的。你如何評論基督宗教在中國的未來發展和與社會秩序的關係？

□ 這問題要看其發展，主要還是取決於甚麼樣的基督宗教。假如是一種非常狹隘、原教旨主義的基督宗教，那我看可能就沒甚麼益處。即使如此，那樣的基督宗教也可能造就遵紀守法、勤奮耐勞、可為社會作出貢獻的人。我則希望中國的基督宗教能更為寬大開放，同中國的非基督宗教發展積極正面的關係，有功於加強公共責任、公共義務、民主公民感。在西方，基督宗教因其同民主機制的長期關聯，這當然是基督宗教傳統中的一個可能性。假如能如此，作為一種容忍而非偏狹的聲音，它可以成為中國的一個積極因素。

真要把儒教從其壓制性、專權性的一面解放出來，我想是當代中國知識份子的一個重大任務。我認為，儒教至今主要被用於加固專權性的現代化，但它可以在一個健康的、民主的現代化過程中扮演角色，這就需要改良其最深層的部分教義。

▲ 最後，回到宗教團體問題。在當今中國的改革過程中，由於經濟秩序改革引起社會秩序的變化，也有民間宗教的復興，還有被視為異端的自願宗教組織，它們大都在鄉村發展。你從宗教社會學角度如何看待這些民間性的自願宗教組織與中國當代社會的政治和道德秩序的關係？

在社會急劇變遷的時期，人們的自我認同受到威脅，各種宗教組織便經常應運而生。它們可能會是偏執狂式的，非常專橫，也可能幫助人過渡，從而對世界有更寬廣的認識。

□ 我不是這方面的專家，不太清楚這些組織的情況。我的感覺是，在社會急劇變遷的時期，人們的自我認同受到威脅，各種宗教組織便經常應運而生，它們提供抱團感、自我認同感、意義象徵，等等。它們可能會是偏執狂式的，非常專橫，也可能幫助人過渡，從而對世界有更寬廣的認識。有一點是肯定的，你無法避免它，世界各地任何社會都有新的宗教團體出現，拉丁美洲、非洲，到處都有，中國也不例外。在中國也得想辦法處理，因為人被拋進一種變化中，心理上尚不怎麼理解，往往就走這條路。當然，最佳的結果是，至少有相當一部分這類團體能扮演積極的角色，幫助人們適應一個更為開放、更為民主的社會。

▲ 貝拉教授，非常感謝您接受訪談！

錢俊 譯

貝拉 (Robert Nelly Bellah) 1927年生，哈佛大學哲學博士(1955)，自70年代至今任加州大學柏克萊分校福特社會學與比較研究教授。貝拉的研究集中於考察社會中被視為神聖的價值象徵體系及其社會功能，試圖綜合杜克海姆與韋伯的宗教社會學。早期代表作《德川宗教》(*Tokugawa Religion*, 1957, 王曉山譯, 香港牛津大學出版社, 1994)分析日本十七至十九世紀的宗教為現代化過程提供的動力和合法性；《超越信仰：後傳統世界中的宗教論集》(*Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, 1970, 徐以驊譯, 香港卓越出版社, 即出)論述基督教、伊斯蘭教和亞洲宗教在現代化過程中的演化和功能；《破碎的契約：磨難時代中的美國公民宗教》(*The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, 1975)一書提出「公民宗教」論，曾引起學界激烈論辯；由貝拉主持撰寫的《心靈的習性：美國個人生活中的個人主義和公共責任》(*Habits of the Heart*, 1985, 翟宏彪等譯, 北京三聯書店, 1991)指出美國的原子個人主義的社會痼疾，引起美國知識界的廣泛論辯，有關文獻見 C.H. Charles & R.V. Norman: 《美國社會：〈心靈的習性〉的挑戰》(1988, 徐克維等譯, 北京三聯書店, 1993)。其他由貝拉主持撰寫的論集主要有：《新宗教意識》(*The New Religious Consciousness*)、《公民宗教種種》(*Varieties of Civil Religion*)、《非公民宗教》(*Uncivil Religion*)、《好社會》(*The Good Society*, 中譯本名為《新世紀啟示錄》，台北正中書局, 1994)。