

世俗化与宗教

Secularization and Religion

孙尚扬 北京大学

Sun Shangyang Peking University

[英文提要]

Secularization is considered one of the most important topics in the theory and practice of the sociology of religion. In this paper, secularization is defined in terms of a disenchantment of the world or rationalization in the social process. This process has led to the diminution or dissolution of the value society traditionally gives to religious thought, practice, and institutions. As a result, many areas of life in society are no longer influenced by religion, thus bringing about structural societal change, forcing religion to adapt to secular values, or to retreat from the public arena into the privacy of people's spiritual lives, where religious sensitivity and spirituality suffer further decline. By looking at various related theories, this article presents an in depth study of the origins of secularization, its different manifestations, its impact on modern society and on the future of religion.

宗教社会学对宗教的考察分析是以对宗教的社会性的认定为前提的,它一再强调宗教的社会性实际上包含着这样一层深意,即必须以变化的眼光来看待宗教与社会的关系,也就是说,随着社会

本身的变迁,处于社会中、受制于社会并且试图以自己的理想形塑社会的宗教也必然会随之发生变化。特洛尔奇就曾经这样说过:“如果一个宗教体系拥有关于世俗世界的社会学说,那么它必然在最大的程度上是受这个世界所规定的,尤其是为这个世界的历史更替和变迁所规定。”^① 揆诸世界各大文明之事实,大多数宗教本身都拥有这样的社会学说,或至少可以通过这些宗教的知识精英而推演出这样的社会学说。因此,各种宗教之受到俗世的变化之规定,乃是势所必然,理所当然之事。

在宗教与现代社会的互动中,影响最大的社会过程莫过于世俗化。本文的目的在于对世俗化作出界定,探析世俗化的根源,对世俗化的表现形式作类型学的分析,并就世俗化与宗教的前景问题作一点粗浅的思考。鉴于宗教社会学的积累性和思想上的连续性,我们对上述问题的探究都是以前人和时贤的研究成果为思想资源的。

一、世俗化释义

世俗化是绝大多数宗教社会学家共同关注的重大论题,有人甚至认为世俗化是宗教社会学中在理论和实践上最重要的问题。^②但是,对于对世俗化的理解,学者们却并未达致共识。首先,由于对宗教的界定方式不同,对于是否存在着世俗化这一问题,学者们就有不同的看法。著名宗教社会学家威尔逊就曾指出,采用功能性定义的人倾向于拒斥世俗化的说法,而采用实质性定义的人

^① 特洛尔奇:《基督教与社会理论》,朱雁冰、刘宗坤等译,汉语基督教文化研究所,1998,第299页。

^② Susan Budd, *Sociology and Religion*, Collier—Macmillan Publishers, 1973, p. 119.

则更可能支持世俗化的说法。^①此其原因在于,如果像功能主义者那样以一种包容性做法界定宗教,那么,有很多现代性的现象都可以算作宗教,因为这些现象都履行着类似于宗教的功能,如有人认为意识形态乃至科学都可以算作宗教,有些中国学者甚至认为气功也是宗教,称之为气功教,对于这些人来说,当然不存在着宗教正在衰退或消亡意义上的世俗化。而如果采用实质性的定义,那么,对超自然力量的信仰的衰退就当然意味着世俗化。此外,即使在承认世俗化的实在性的学者中,对世俗化的界定的分歧还导致了学者们对世俗化的原因、影响的理解的多元性。以上这些歧异是无可厚非的,各种说法至少可以丰富我们对世俗化的各个方面的深入理解和把握。

我们不妨以词源学的分析开始本文的探讨。据寇克斯在《世俗之城》一书中的考察,英语世俗(secular)一词的拉丁语词根 saeculum 本意包含着两层意义,一是指“时代”,二是指“世界”。在拉丁语里,除了 saeculum 外,还有 mundus 可以指称世界。但是,saeculum 更多的是时间词汇,对应于希腊语的 αἰών,主要意指生活的时期或时代;mundus 则是空间词汇,对应于希腊语的 κοσμος,意指宇宙或被创造的秩序。希腊人和希伯莱人对世界的理解是迥然不同的,希腊人将世界理解为场所、位置,他们认为,事件是在世界内发生的,但对世界本身并无任何意义,这样,世界便不过是容纳各种事件的外壳,没有世界历史这样的东西。而希伯莱人则从时间的意义上来理解世界,世界本质上是历史的,是始于创世、迈向圆满的一系列事件。后来,通过早期基督徒的努力,希伯莱信仰逐渐影响希腊世界,希腊人的世界概念开始时间化,“世界变成历史。κοσμος 变成 αἰών,saeculum 变成 mundus”。secular 乃是希腊人妥协的产

^① Hamilton, *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspective*, Routledge, 1995, p. 166.

物,它表示这个变化的世界与永恒的宗教世界处于对立的关系之中。寇克斯认为,这种用法已经偏离了圣经的原意,意味着宗教世界没有时间,亘古不变,在价值上高于变动不居的世俗世界。在最初的意义,一位宗教的教职人员调离原工作,转而承担教区的济贫职责,这个过程被称作“世俗化”。但是,这个词的用法逐渐宽泛化,当教权与皇权的分离成为基督教世界里的生活事实时,属灵的和世俗的二者之间分离便获得了制度性的表现形式,这种分离被称作世俗化;很快,当教会的某些职责转向政治权威时,也被称作世俗化。最后,甚至当学校和医院转向民政管理部门时,也被称作世俗化。而这个概念在晚近更被用来指称宗教对文化整合的象征着决定权的丧失。寇克斯认为,后一种用法中所说的文化的世俗化乃是政治和社会世俗化的一种不可避免的共生现象。^①

曾经有一段时期,世俗化这个概念被赋予了鲜明的价值色彩,具有启蒙情怀的思想家们认为世俗化乃是人脱离宗教的保护或控制而获得符合人性的自由的社会过程,因而欢呼和推进世俗化,而教会内的一些人士则称之为“异教化”或“非基督教化”,并对其持批判和抗拒的态度。

宗教社会学家们则力图恪守价值中立的立场来界定和研究世俗化这一重要的社会过程。寇克斯将世俗化界定为人从宗教和形而上学的庇护中解放出来,也是人的注意力从来世转向此世。^②如果说这一界定因为其中所使用的“解放”一词(liberation)还包含着些许的价值判断色彩,贝格尔的界定就显得允执其中了。他指出,“世俗化意指这样一个过程,通过这种过程,社会和文化的一部分摆脱了宗教制度和宗教象征的控制。”这个定义的任何概念

^① Harvey Cox, *The Secular City*, The Macmillan Company, 1965, pp. 18—20. 本书参考了北京大学尚新建先生的未刊博士论文《美国世俗化的宗教与威廉·詹姆斯的彻底经验主义》中的综述,见该文13页。

^② *The Secular City*, p. 17.

(包括控制)都可以作社会学的中性解释。贝格尔不仅注意到了政治、社会、文化领域里的世俗化现象和过程,更注意到了意识领域里的世俗化,所谓意识的世俗化“意味着现代西方社会造成了这么一批数目不断增加的个人,他们看待世界和自己的生活时,根本不需要宗教解释的帮助。”^①

在众多对世俗化的界定中,席勒尔(Shiner)对这个概念所包含的各种含义的分析与列述被认为是最为详尽和有用的。席勒尔认为,这个概念有六种含义,其一指宗教的衰退,由此而导致先前被接受的宗教象征、教义和制度丧失了其重要性,这一现象在无宗教的社会里达到了顶峰。其二指与“此世”越来越大的一致性,在这种一致性中,人们的注意力远离超自然者,转向此生的急迫需要和问题。宗教关切和组织与社会关切和非宗教组织越来越难以区分。其三指社会与宗教的分离,宗教退回到其自身的独立的领域,成为个人的私事,获得一种完全内向的特征,并且不再对外于宗教本身的社会生活的任一方面产生影响。其四指宗教所经历的一种转化过程,也就是宗教信仰和制度转化为非宗教的形式。这包括原先被认为是以神圣的力量为根基的知识、行为和制度转化为纯粹的人类的创造和责任。其五指世界的非神圣化,随着人和自然成为理性的因果分析和控制的对象,世界便丧失了其神圣化的特征,因为在这些解释和控制中,超自然者已经不再发挥任何作用。其六指从神圣社会迈向世俗社会的运动或变化,也就是抛弃对传统的价值和实践的信奉,转而接受变化,并将所有的决定和行为都建立在理性的和功利主义的基础之上。^②有些人对世俗化的理解仅指宗教在社会中的地位发生了变化,席勒尔的界定显然要必这样的理解宽

^① 贝格尔:《神圣的帷幕:宗教社会学理论之要素》,高师宁译,上海人民出版社,1991,第128页。

^② Hamilton, *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspective*, p. 166.

泛得多。不过,需要指出的是,席勒尔所列举的六种含义并不是彼此互相排斥的,也就是说,这六种含义中有的彼此之间可能具有一种可推导的关系。例如,从社会与宗教的分离(第三种含义)中,也许可以推导出从神圣社会迈向世俗社会的含义(第六种含义)来。

席勒尔对世俗化的各种含义的分殊固然较为详尽,学者们却一直在寻求一种更为简明的关于世俗化的界定。那么,究竟应该如何简明地界定世俗化的本质特征?国内有的学者倾向于以非神圣化来界定世俗化,认为世俗化就是非神圣化,它意指一个漫长的社会变化过程,这个过程涉及两个方面,一是社会的变化,即人类社会各个领域逐渐摆脱宗教之羁绊,社会各种制度日益理性化;二是宗教本身的变化,即使宗教不断调节自身以适应社会向“世俗”的变化。^①这一界定使用的是负的方法,即以非神圣化界定世俗化的本质。不过,如果我们考虑到宗教的私人化也是世俗化的一种表现形式,那么,那些将信仰仅表现在个人精神生活的宗教信徒,其生活样态是否也完全具有所谓非神圣化的特征?在界定世俗化时,这是一个不得不面对的问题。此外,将世俗化划分为两个过程,即社会与宗教本身的世俗化,是否恰当?又是否全面?出于对这些问题的考虑,笔者主张参考韦伯的相关论述、以正的方法来界定世俗化的本质,尽管韦伯直接使用世俗化并对此进行分析的文字并不多见。韦伯曾指出:“我们时代的命运特征是理性化、理智化,首要的则是‘世界的祛魅’(disenchantment of the world)”。在韦伯那里,世界的祛魅与理性化是经常可以互用的两个概念,其程度可以用正负两种方式来衡量,负的方式指人的思想中巫术性的成分被取代的程度,正的方式则指的是思想在系统的融贯性和自然主义的

^① 戴康生、彭耀主编:《宗教社会学》,社会科学文献出版社,2000,第200—201页。

一致性方面所达到的程度。^①此外,韦伯认为,这一过程不仅导致社会组织尤其是经济、政治组织的理性化,也对人的心性结构或心态(ethos)产生了深刻的影响。

因此,我们认为,世俗化乃是世界祛魅或理性化的过程,这一过程既导致宗教思想、实践和制度的社会重要性的贬值乃至丧失,使得社会生活的诸多领域逐渐摆脱宗教的影响,从而产生结构性的社会变化,也导致宗教本身或者不得不适应世俗的价值,或者仅退回到私人的精神生活领域,更导致个体心性结构中的宗教性的衰退。

上述界定尝试着从正面界定世俗化的本质,同时吸收了一些学者对世俗化的三个层面的区分,即个体层面的世俗化(个体宗教性的衰退)、社会层面的世俗化(宗教影响社会的范围受到限制)和制度层面的世俗化(宗教适应社会的价值)。^②此外,我们并不认为社会的世俗化和宗教自身的世俗化是两个社会过程,毋宁说,这两个层面的世俗化实际上是同一种社会过程的不同方面,而不是两种独立的社会过程。下面的分析会涉及到对这一问题的讨论。

二、世俗化探源

世俗化是一个影响至深至大的社会过程,为了探明这一过程的来龙去脉,很多学者都倾注了很大的热情和心血来探讨世俗化的原因。这些探讨的角度大体上不外两种,其一是从宗教内部来探寻其源头,其二是从宗教与社会的互动中、或社会对宗教的影响中来探寻其原因。此外,学者们大多同意这样一种观点,即对于世俗

^① Max Weber, From Max Weber: Essays in Sociology, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd, 1947. p. 155 and p. 51.

^② Gerard Dekker, Donald Luidens, Rodger Rice, Rethinking Secularization: Reformed Reactions to Modernity, University Press of America, 1997. p. 2.

化这样一种大范围内的历史现象,是不能用任何单一的原因来给予完全、充分的解释的。

在绍述学者们的分析之前,有必要说明一点,即大多数学者都认为世俗化是一种在全球分布极不均匀的现象,有的学者干脆认为世俗化是一种西方现象,诚如威尔逊所说的那样,这些人所说的世俗化往往就是基督教世界的非基督化。如果他们在非西方社会也发现了类似的世俗化现象,也大多会视之为后发外生型的。因此,他们对世俗化的原因的探寻大多限定在西方社会和宗教之中。当然,人们可能会在伊斯兰教世界里找到自发原生型的世俗化现象,若然,则西方学者的做法的可信性就要大打折扣了。

从西方宗教内部探寻世俗化之源头的学者,当以贝格尔和寇克斯为最重要的代表。具体而言,他们是从圣经信仰传统中探析基督教世界世俗化的原因。

寇克斯认为,世俗化乃是圣经信仰对历史的影响所带来的理所当然的结果。他揭示了圣经信仰三种核心要素是如何分别导致世俗化的三个向度的,此即:自然的祛魅始于圣经中的创世神话,政治的非神圣化始于圣经中的出埃及记,价值的世俗化始于圣经中的登山宝训,尤其是宝训中关于禁止崇拜偶像的诫命。^①

贝格尔也持类似的看法,他认为,起源于圣经传统的宗教发展可以被认为是现代世俗化世界形成的原因,基督教就是它自己的掘墓人。贝格尔对世俗化的探源分析始于他对新教在现代世界的建立过程的作用的肯定,他认为,新教最大限度地消减了天主教的圣礼与仪式,冒着这种简单化的危险,尽可能地使其自身摆脱了神圣者的三个最古老和最有力量的伴随物,这就是神秘、奇迹和魔力,这个过程本质就是世界的祛魅或世界祛除魔力,也就是韦伯

^① Cox, *The Secular City*, p. 17, pp. 21-36.

所说的理性化。新教切断了天主教一直都非常珍视并且由教会垄断着的超验的神圣世界与经验的此世之间的连续性,以一种史无前例的方式将人抛回来依靠他自己。新教这样做的目的是剥夺此世的神圣性,以便强调超验的上帝的可畏尊严,结果是它只为人神之间留下了一条非常狭小的通道。一旦切断这条狭小的交流通道,世俗化的闸门便洞然大开。因为这样一来,就确实可以认为,在彻底内在的人类世界里,“上帝死了”,这个世界在思想和行动上便开始接受系统的理性的渗透,这里指的是的现代的科学技术在现代世界中的渗透。因此,贝格尔发展了韦伯的相关思想,进一步提出如下的断言:“无论其他因素的重要性有多大,还是新教为世俗化充当了历史上决定性的先锋。”

但是,贝格尔并不认为新教的世俗化能力是一种新产生的东西,而是像寇克斯一样,相信世俗化的根子可以在古代以色列宗教的最早的源泉中发现,也就是说,世界的祛魅在旧约中就已经开始了。最初,以色列人的宇宙论与埃及和美索不达米亚文明一样,假定在经验的东西与超经验的东西之间、在人的世界与神的世界之间,存在着连续性。这种宇宙论为人提供了一种安全感,因为它意味着,无论发生了什么事,无论这些事多么可怕,由于它们与事物的终极意义都有关联,因而它们对于人是有意义的。但是,后来被编入旧约正典的那些传说却将以色列的起源解释为两次出走:族长们从美索不达米亚的出走,摩西领导下从埃及出走。其结果是造成了与一个完整的世界的决裂。作为隐喻,这两次出走象征着以色列人抛弃了埃及和美索不达米亚的关于宇宙秩序的观念。这种摒弃具体体现在以色列宗教中的三个特征:超验化、历史化和伦理的理性化之中。旧约圣经中的上帝是站在宇宙之外的唯一至上神,这个神是历史性的,提出了非常彻底的道德要求。他要求献祭,但他根本不受巫术操纵的影响。上帝的超验化导致了上帝与人之间的

两极分化,以及二者之间彻底祛除了神话特征的世界。历史化则使得丧失了神话中的神力的世界既是上帝活动的场所,也是高度个体化的人活动的场所。这种个体化虽然与近代的个人主义以及希腊哲学中关于个人的概念有别,却意味着旧约为个人的概念,为个人的尊严及其行动自由等观念,提供了一个宗教框架,其重要性是显而易见的。伦理的理性化则主要是由于耶和華信仰的基本态度是反巫术的。祭司和先知都有功于这种因素的传承。这主要表现在:祭司伦理在仪式中清除一切巫术和狂乱的成分,并继续发展着作为日常生活基本规则的律法;先知则通过坚持整个生命应该为上帝服务而将一种有凝聚力的、理性的结构加于日常活动的整个范围之上,因而也发挥了理性化的作用。虽然难以断言散居在世界各地的犹太人的宗教在现代世界的理性化中扮演了关键角色,却可以认为理性化的宗旨通过基督教的传播对现代西方的形成发挥了效用。在贝格尔看来,犹太教中固有的世俗化的种子后来被吸收到天主教之中,最终通过新教而发育成熟。也就是说,如果追溯历史的话,世界的祛魅之根源远远早于文艺复兴和宗教改革运动,可以在旧约圣经中发现其源头。

贝格尔还试图从西方宗教自身的组织形式和制度中发现世俗化的根源。他认为,基督教的另一个核心特征就是基督教教会的社会形式,它代表着宗教制度专门化的一种独特的样态。因为从比较宗教学的角度来看,比较普遍的状况是宗教活动和象征渗透在整个制度结构中,而基督教则把宗教活动和象征集中在单一的制度范围之内,这种专门化固然强化了基督教对文化象征的垄断,却客观上将社会的其余部分界定为“此世”或“这个世界”,使之成为一个至少相对脱离神圣者管辖范围的世俗领地。一旦基督教世界及其在神圣者与世俗之间的微妙的平衡作为一种社会实在而分崩离析,在神圣者管辖范围之外的此世就会加速其世俗化的进程,因为

这个领域更容易屈从于理性化的进程,也更容易采用新的思想、知识和科学。新教的路德宗有关于两个世界的教义,其中,世俗世界的自主性实际上被赋予了神学上的合理性。这不过是基督教两极分化的世界观的逻辑发展。^①

上述的探寻实际上就是在基督教内部裁定那些导致西方文明与社会理性化的因素,韦伯的影响在这种研究中可谓至关重要。

注重在西方宗教传统内部探寻世俗化之源头的社会学家们并不排它地拒斥在宗教之外探讨其原因。例如,寇克斯就曾将世俗化的迅猛发展和最终形成浪潮的原因归诸城市化。他认为,城市文明的兴起和传统宗教的崩溃乃是我们时代的两个主要标志,也是彼此密切相关的两个运动。城市化给人们共同生活的方式带来了巨大的变化,城市化的现代形式之所以成为可能,只是由于它借助了从宗教世界观的残骸中滋出来的科学技术的发展。世俗化作为同一时代的运动,标志着人们把握和理解其共同生活的方式发生了变化,只有在城市生活中的都市化式的面对面的相遇揭示了人们原先认为是天经地义的神话与传统的相对性之后,才会出现世俗化。人们共同生活的方式极大地影响了他们理解其生活的意义的方式,反之亦然。乡村和城市的设计是用来反映天堂之城即众神的居所的模式。但是,一旦形成之后,城邦的模式就会影响后代体验生活和想象诸神的方式。社会以及这些社会赖以生存的象征互相影响着对方。在我们的时代,世俗的大城市既代表着我们共同生活的方式,也象征着我们的世界观。如果说希腊人将宇宙感知为无限放大的城邦,中世纪人将宇宙感知为封建庄园的无限扩展,那么,我们则将宇宙感知为人的城市。城市是人类探索和努力奋斗的领地,诸神已经从此地逃之夭夭。世界已经成为人的使命和人的责

^① 以上分别参看贝格尔:《神圣的帷幕》,第153,133—134,143—144,147—148页。

任;当代人已经成为世界主义者,世界已经变成了人的城市,而人的城市则已经扩展到可以囊括世界的地步了。指称达到这一切的过程的名称,就是世俗化。^①寇克斯对城市化过程以及这一过程对人们的生活方式乃至心性结构的影响的描述固然深刻,但这一过程也许并非导致世俗化的最深刻的原因。

著名的宗教社会学家威尔逊对世俗化之源头的探寻也采用了相似的路径,不过,他的分析集中于那些外于基督教、但构成世俗化基础的社会过程。由于韦伯的深刻影响,威尔逊也相信理性化的增长是世俗化过程中的核心因素,但他认为,并不是基督教固有的内在的倾向在世俗化的过程中充当了主角,而是科学知识与方法自主性的增长才是世俗化的主要原因,因为科学的知识与方法直接削弱了宗教对世界的解释的可信性。当科学的方法用于对社会的研究时,对宗教性的世界观的结构和破坏作用就更为巨大。宗教以千禧年说所提供的承诺,宗教使社会合法化和正当化的能力都因此被削弱。此外,宗教制度的专门化和制度上的分离在世俗化过程中的作用也非常重要。为了获得正义与更好的生存条件,人们开始求助于政治制度和政治过程,而不是求助于教会或来世。教会也因为政教分离而丧失了其在教育方面的垄断地位,更因此丧失了传播其信息、促进自身之发展的能力。原先,教会的一个重要角色是规定道德标准,但在世俗化的过程中,教会也丧失了这一角色。现在是议会和政治家们在关注和努力解决这些问题。只是在举办人生礼仪方面,教会还在担当主角,但即使这方面的作用也在衰退。威尔逊强调的另一个重要因素是近代城市化境遇中的宗教社群的衰落,这一过程直接导致了社会控制的核心与本质的变化。威尔逊指出,在真正的社群里,社会控制都有其道德和宗教的基

^① Harvey Cox, *The Secular City*, p. 1.

础,但是,在现代理性化、技术化和官僚化的尘世里,社会控制却是非人化的(impersonal),其先前的道德和伦理基础都已经丧失殆尽。在世俗化之前,共同的价值都是在集体性的仪式和宗教庆典中得到表达,而现在,宗教在这方面的社会意义已经丧失。

综上所述,威尔逊主要是在外于西方宗教自身的社会过程中探求世俗化的原因。他的一些观点遭到了相当尖锐的批评。汉密尔顿指出,威尔逊提到的那些社会过程也许只是次要的原因,不是解释世俗化的根本原因。他认为,取代宗教对世界的解释的唯物主义或科学的世界观的增长本身只是社会变迁过程的一个部分或方面,宗教的衰落也是这一变迁的一个部分。这只不过是同一枚硬币的两面罢了。说科学的兴起是宗教衰落的原因,并不强于说宗教的衰落是允许科学兴起的一个便利因素。二者的此兴彼衰分别都是同一社会过程的另一方面,二者都是更为深层的社会变迁的结果。此外,科学固然有助于破坏宗教的根基,因为一旦科学获得了它所赢得的声望,并构成社会生活的许多方面的基础,它就会使得宗教的世界观大成问题;但这并不是由于科学的观点与宗教的世界观具有内在的矛盾,因为宗教并不一定会致力于解决与科学一样的问题。例如,宗教不一定会究问自然世界里的事物是如何在经验上彼此相关的,它只是关注事物为何是其所是。科学可能会向人们昭示世界的构成方式,但是,关于世界的意义和人存在的意义仍然是我们必须解决的问题。由于科学和宗教所面对的问题具有隔离性,领域各不相同,它们便有可能是处于彼此不相冲突的关系之中。汉密尔顿指出,威尔逊可能注意到了这一点,但他并未由此得出恰当的结论,因为他只是注意到了一个事实,即宗教丧失了其声望。这一点并非不正确,但这却不是根本性的社会过程。

那么,究竟是什么样的更为根本性的社会过程导致了世俗化呢?也许正是对这一问题的关注使得一些西方学者不得不谈及马

克思和恩格斯的相关论述。马恩认为,除了宗教改革以外,正是封建主义的衰败和资产阶级的兴起成为宗教世界观和对社会秩序的的宗教性的合法化论证遭受致命打击的原因。只有法国大革命是极力要完全抛弃宗教性的世界观的,但资产阶级革命更为唯物主义扫清了道路。正是这些才为科学创造了可能性,这一时期经历了对世界的科学研究方法的增长和各个领域里的知识的进步。无神论也是在这一时期才成为可能的。而在政治领域里,再也不是教义和神圣经典为政府和政权提供合法性,发挥这一作用的乃是公民。人们越来越相信,尘世的事务与上帝或宗教无关。社会秩序不再被看作上帝的赐予,而是被看作由人类形成的契约、共识或决定。换言之,唯物主义随着宗教的衰落而发展,而宗教的衰落既加速了这一发展,也是这一发展的结果。^①

严格来说,上述对世俗化的外在原因的探寻都是以这样一种关于世俗化的定义为前提的,即世俗化意味着宗教的衰落。在笔者看来,世俗化固然意味着宗教的社会功能的萎缩,因而意味着宗教的社会重要性以及宗教自身的衰落,但这还只是世俗化的一面。例如,按照宗教社会学中的意义理论家们的理解,在现代社会中,宗教为个体和群体提供解决意义问题的答案的功能仍然是可能的,而且是非常重要的。这说明宗教在社会秩序领域里的功能的萎缩并不同时意味着其意义功能的丧失,而是相反,即可能促使传统的或新兴的宗教在后一领域里的角色更为凸显或重要。由此看来,对世俗化过程的理解取决于人们所青睐的关于宗教在社会中的角色的理论类型,也取决于人们对宗教本身的理解。诚如汉密尔顿指出的那样,如果把宗教看作对剥削与压迫的反应,那么对世俗化的解释就会论及富庶与民主的增长;如果把宗教看作缺乏知识与理解

^① 以上参 Hamilton, *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspective*, pp. 173-175.

的结果,那么,世俗化就会被解释为科学发展的结果;如果认为宗教是恐惧和不确定性的产物,那么,世俗化就会被解释为人类不断增长的解释和控制自然世界的能力的结果;如果认为宗教是用来使社会得到整合与凝聚的功能事项,那么,世俗化就是这样一个事实的结果,即现代境遇中需要更为合适的价值观念;而如果认为宗教是人们用来赋予其生存以意义的方式,那么,世俗化就是意义危机的结果,或者是这样一个过程的结果,即人们正在寻求新的、而且是更为适于其生存条件的提供意义的方式。

简言之,对世俗化原因的探寻取决于人们对世俗化与宗教本身的界定。没有一种单一的原因可以充分地解释世俗化这样一种极为复杂、规模巨大的社会历史过程,宗教社会学家们从各个角度所提供的解释可能都会偏于一隅,但都有助于我们全面地理解这一社会过程的真正原因。

三、世俗化的类型与表现形式

如上所述,大多数宗教社会学家都将世俗化视为西方现象,也就是认为世俗化是发生在欧美的社会过程,其他社会的世俗化大多被看作后发外生型的现象。但是,欧美的世俗化难道属于同一种类型吗?

卢克曼和贝格尔对这一问题的回答颇有洞见。贝格尔在认定西方社会中教会式的宗教性——在主要的基督教教会传统内的宗教信仰和宗教活动——已经走向衰亡的同时,更指出这样一个事实,即,在欧洲,这一过程一般而言所采取的是一种在体制参与上逐渐衰退的形式,也就是人们越来越少地参加崇拜仪式和采用圣礼。而美国则相反,根据教会成员人数的调查,参加活动的人数一直在增加,而其参与的动机则与传统的动机大为不同。人们发现,

忠于教会强烈希望从罪和地狱之火中获得拯救的美国人越来越少了,许多美国人之所以积极参与教会的活动是出于两个原因,其一是为了为孩子提供道德教育和为家庭生活提供指南,其二是因为这是其特定社区的生活方式的一部分。卢克曼曾将欧洲和美国的这两种世俗化的类型分别称作外在的世俗化和内在的世俗化,贝格尔对此极表赞同。不过,贝格尔同时还指出,这两种世俗化都有一种共同的特点,即传统宗教信仰不仅在大部分普通人眼中变得毫无意义,而且在许多无论其动机如何、仍属于教会的人眼中也毫无意义了。换言之,不论世俗化表现为外在的类型,还是表现为内在的类型,都意味着或表现为传统的宗教性的衰落。^①

对世俗化的类型的分析实际上已经涉及到了世俗化的表现形式,而一些学者对世俗化的过程的描述也不可避免地涉及到同样的问题。例如,费恩(Fenn)就划分了世俗化的五个阶段,这五个阶段实际上也就是世俗化的五种表现形式。费恩认为,世俗化的第一个阶段表现为宗教角色与制度的分化,这一过程很早就已经开始了,不同的教职人员的出现就是这一分化过程的一部分,而且,这一过程在整个宗教史上都一直持续着。需要指出的是,费恩所说的第一个阶段实际上指的是宗教内部的世俗化因素的发展过程,与前面贝格尔谈到的基督教教会形式或宗教制度的专门化所导致的世界的两极分化和世俗化,讨论的是同一个问题。费恩界定的第二个阶段包含在这样一种要求中,即在宗教问题与世俗问题之间划清界限。一般而言,在世俗建制与宗教建制的法权领域变得泾渭分明之前,世俗的结构就已经和宗教的结构有所分化了。它们可能永远也不会完全泾渭分明,而是界限有些模糊。圣俗之间的区分的模糊化可能本身就得到了世俗化过程的推助。世俗化的第三个阶段

^① 贝格尔:《天使的传言》,高师宁译,汉语基督教文化研究所,1996,第14页。

涉及到那种超越社会的各个不同组成部分的利益的、普泛化的宗教象征的发展,这里,费恩是就美国的情况而言的,他具体指的是美国的公民宗教的发展。换言之,贝拉曾经大谈特谈的美国公民宗教,在费恩看来不过是美国宗教世俗化的一个阶段或一种表现形式。在第四个阶段,出现了宗教上的少数派和风格独特或怪异的对情景的界定。政治权威被世俗化了,但神圣者仍然弥漫周遭,因为许多群体都寻求宗教基础之上的合法性。在第五个阶段,出现了个体生活与群体生活的分离。费恩还指出,在世俗化的五个阶段中,在有些阶段可以看到这一过程的矛盾性。例如,公民宗教的出现既是世俗化的一个阶段,也是非世俗化的一种形式。为了确定对情景的界定,国家可能会努力遏制宗教的自主性,限制宗教的领地,但与此同时,又会借用神圣主题和原则的权威,以便使国家自身得到合法化。^①

关于费恩所说的世俗化的第二个阶段,亦即世俗领域与宗教领域的分化,有必要在此作一些补充说明。这种分化中最为重要的莫过于政教分离。我们知道,宗教与国家政治权力之间的关系大致有以下四种类型:其一是政教合一,其特征是宗教权力超越世俗的政治权力,世俗的政治权力从属并服从于宗教权力;其二是政治权力相对独立,但在很大程度上依附和从属于宗教权力,中世纪的西欧基本上属于这种情况;其三是政治权力和宗教权力相对平衡,或前者略微超过后者的相互依赖型,许多存在着国教的国家都属于这种情况,这一类型是政教分离的雏形;其四就是政教分离型。^②在此,我们关心的并不是政教分离的历史过程,而是这一原则对社会与宗教二者的意含。政教分离实际上包含三重意义或原则,第一

^① 以上参 Hamilton, *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspective*, pp. 179-180.

^② 参陈麟书:《宗教社会学通论》,四川大学出版社,1992,第164-165页。

是意味着建制宗教与国家政治权力的分离,第二是建制宗教与公共生活秩序的分离,第三则意味着,在自由的民主国家里,政府不仅没有义务,也没有权力为社会成员提供一整套关于生命一生活的意义规定。^① 这里,我们只重点分析一下第一层含义,关于这一点,帕森斯在谈到美国的情况时,认为它是美国在立国之初针对欧洲的国教制度,在宪法的层次上,在联邦宪法和州宪法中拒斥教会与国家的合一或联盟。这一原则的贯彻导致的结果是:1,教派多元主义,在社区中有数目不定而权力平等的宗教群体或教会;2,任何宗教群体或教派都不容许享有来自政府的特殊优惠,任何教派都可以平等享有政府对教育、慈善事业和宗教的免税政策;3,公民身份不包含赞成任何宗教信条或屈服于任何宗教体系的权威与压力。4,就政治权威组织而言,除了政治上保护宗教自由以外,宗教不再是“公共”关系的对象了,它被移置到私人事务的方面。^② 这种美国模式的分化意味着宗教不再享有国家权力的支持,也不再承担为国家权力提供正当性的责任,也就是说,宗教因此丧失了其社会法权,宗教的社会功能领域因此而大为萎缩。

世俗领域与宗教领域的分化还包括教育、道德从宗教中分化出来,也包括家庭系统的分化。尽管这些分化并不一定意味着基本价值的变化,而是社会价值系统结构的变化,即托克维尔所说的政制改变而仍保留旧的宗教信仰,但是,社会功能的分化却确实使得宗教失去了许多权利。^③

以上分析表明,我们将社会功能的分化视为世俗化的一种重要的表现形式。确实,许多社会学家,包括涂尔干、卢克曼、帕森斯等人都将分化视为辨识现代性的一个重要标志。但是,其中有的宗

① 参刘小枫:《现代社会理论绪论》,上海三联书店,1998,第460—474页。

② 帕森斯:《现代社会的结构与过程》,光明日报出版社,1988年,第242页。

③ 刘小枫:《现代社会理论绪论》,第467页。

教社会学家却主张对世俗化与分化进行区分。他们辩称,结构分化并不一定要以世俗化为前提,分化只是赋予宗教以一种有限却更为有力的角色,因为一旦教会不再与世俗活动纠缠在一起,它就可以更为牢固地建立在纯净的属灵的或内在的需要的基础之上。上面提到的帕森斯就是这样一位社会学家,虽然我们已经将他讨论的结构分化视为世俗化的表现形式,他本人却相信分化使得宗教更加充满力量,因为分化迫使宗教更集注于发挥其核心功能,即为群体和个体提供意义系统。对于这样的辩难,也有更为有力的反驳。这种反驳意见认为,尽管上面的那种说素对神学家颇有吸引力,却没有什么社会学意义。因为使价值更为纯净、远离社会境况和压力,更有可能弱化而不是强化这些价值成为行动之基础的可能性。^①在笔者看来,如果对社会结构分化这样的现代性现象对宗教的弱化作用视而不见,而是曲为之说,那么,我们就几乎没有必要再谈论世俗化对宗教的冲击了。世俗化对宗教的冲击是不能仅凭一种热情或乐观的信念就能消解的。另外,我们还可以将莫顿对某一事项的多种功能的分析运用于对帕森斯的辩难的反驳。实际上,帕森斯所说的分化的结果(迫使宗教集注于其核心功能),只不过是分化的隐性功能,而分化的最初显性动机也许正在于削弱宗教对世俗领域的垄断。

世俗化在宗教自身中也有很多表现形式。关于这一点,我们仍然可以以宗教的构成因素作为分析的切入点。我们不妨仍以基督教为例,先看看其神学教义方面的情况。贝格尔认为,基督教面对世俗化浪潮的冲击,只能在适应和抵抗这两者之间作出选择,很多看似独特的态度也只是在适应与抵抗这两个极端的中间所作出的选择;而当代基督宗教的神学危机的根源,正在于对各种选择进

^① Susan Budd, *Sociologists and Religion*, p. 121.

行合理性的论证。在这方面,新教可以说是现代世界中宗教状况的原型。在19世纪后半叶,资本主义经历了所谓环境黄金时代,这一时代的特征是对西方文明的文化的、政治的、经济的价值观充满了信任和信心,而这种信任充分地反映在新教自由主义的乐观的世界观之中。新教自由主义的神学家们与俗世的妥协并不是在压力强迫之下达成的,而是面对着物质上和价值上被认为具有极大的吸引力并且值得赞扬的世俗文化而达成的。新教自由主义的统治时期,与资本主义世界保持着魅力和信誉的时期是一致的、同步的。那么,新教的神学旨趣究竟具有何种社会性学意义呢?贝格尔认为,新教自由主义实际上是以一种激烈的方式使宗教主观化了,使基督教对实在的解释符合世俗意识对实在的感知和假设。通过主观化,传统宗教对世界解释的客观性或实在性逐渐丧失,宗教日益成为自由的主观选择的问题,也就是说,宗教丧失了其主观的强制性的特征。与此同时,宗教“实体”也逐渐从外在于个人意识的事实参照系转变成了被置于意识之内的参照系。例如,基督的复活不再被认为是外部物质自然界里的事件,而被转换成了信仰者意识中与生存或心理有关的现象。这样,宗教所涉及的实在,便从宇宙、历史转向了个人意识,宇宙学变成了心理学,历史变成了传记。在这样的转变过程中,神学调整了自身,适应了现代世俗化思想的前提。在这一转变过程中,神学对各种哲学、心理学乃至社会学的修辞和思想资料都是开放的。例如,来自新康德主义的象征概念被广泛运用,传统宗教的论断由此而可以被看成只有象征意义。由于心理主义的渗透,一些神学家也乐于将宗教视为一种心理疗法而证立宗教存在的合理性。换言之,在宗教传统丧失了实在性的情况下,只要有助于论证宗教机构存在的合理性,一切都可以为我所

用。^① 在本世纪的新教神学中,甚至出现了世俗神学、上帝已死派神学。这一切都表明,新教在神学教义方面不得不严肃面对世俗化所提出的挑战,甚至自觉地迎合世俗化思想的需求。

在基督宗教中,天主教在面对世俗化和多元主义时,一直在竭力维持其坚定的抵抗态度,罗马教廷曾在 20 世纪压制各种现代主义和自由化思潮。但是,在 20 世纪 60 年代的梵蒂冈第二次大公会议之后,天主教在神学教义方面也有所变化,各国天主教神学中也都出现了自由主义思潮。

世俗化在宗教的组织、仪式和信徒群体等方面也都有具体的表现。新教不仅在教义方面像贝格尔所说的那样冒了简单化的危险,在组织机构方面更废除了天主教的那种等级森严的僧侣制度,以人人皆可为祭司相号召,既简化了其组织形式,也适应了现代社会中高扬个体价值和主体性的价值观。在礼仪方面,总体趋势是去繁就简,不少天主教教会举办的圣事越来越少,例如,很少举办坚振礼,连洗礼和婚礼也越来越世俗化。新教的教会更多地充当了社区社交活动的场所,它们组织老人俱乐部、婚姻咨询处乃至旅游观光,引入心理疗法,等等,不一而足。就是在传教活动方面,也越来越多地运用现代化的工具,例如无线电广播传教,设立电视教堂,用电话传教,用电脑传送经文。如前所述,天主教方面,教皇的每一次出访都会得到大众媒体的广泛报道,教廷在这方面也不甘落后,这都是以世俗的工具和方法,对宗教领袖进行包装,同时传递教会的信息。基督宗教教会对一些典型的大规模的现代性现象如同性恋、堕胎的态度也有所变化,尽管天主教在这方面一直持抵制和反对的态度,新教中却有些自由派像俗众一样对此表示宽容和赞同。

由信徒构成的宗教群体一直是各种宗教存续的重要的社会实

^① 以上参贝格尔:《神圣的帷幕》,第 180,184—185,192—194 页。

在基础,信徒之间的互动构成宗教的看似有理结构。而世俗化在现代信徒那里的表现更为明显。首先是心性结构中的宗教性的变化,这主要表现在:许多当代信徒的宗教信仰越来越淡漠。据英国的一项调查,1974年被调查的青少年中只有36%的人怀疑上帝的存在,而1989年,这个比例已经超过半数。1983年,“欧洲体系研究会”所公布的对9个欧洲国家的一项调查显示:在法国,1968年相信上帝存在、相信有天堂、相信有地狱的人分别占被调查人数的71%,39%,22%,而到了1981年,这个数字分别下降到62%,22%,15%;在荷兰,1968年相信上帝存在、相信灵魂不朽、相信有天堂和相信有地狱的人分别占被调查人数的79%,50%,53%,28%,而到了1981年,这个数字分别下降到65%,42%,39%,15%。在前联邦德国,也有类似的情况。^①另一种表现形式是信徒的宗教热情锐减,他们很少参加教会活动,即使参加也只是“主日基督徒”(Sunday Christian)。世俗化在宗教自身那里也表现为宗教信仰徒的人数在总人口中所占的比例不断下降。以基督宗教为例,1900年,基督徒占世界总人口的34.4%,第一次世界大战以后,以每10年0.4%的速度下降。只是在80年代末以后,才略有回升,即便如此,1989年,基督徒占也仅世界总人口的32.9%。新教徒人数在70年代以后则一直处于下降之中,在欧洲、北美和大洋洲更是呈直线下降的趋势。例如,在北美洲,1970年,新教徒占总人口的60.9%,1975年下降到57.2%,1980年下降到54.2%,1989年更下降到50.3%,仅略微超过半数。^②

面对世俗化所带来的传统的宗教性不断下降的趋势,人们不禁要问,世俗化会毫无限制地发展下去吗?宗教会因此而被完全挤出人类社会生活与个体精神生活的领地吗?

① 以上参陈麟书:《宗教社会学通论》,第222—223页。

② 转引自于可:《当代基督新教》,东方出版社,1996,第334页。

四、世俗化与宗教的前景

事实上,在界定世俗化本身、分析世俗化的根源和表现形式时,我们已经不时谈到了世俗化与宗教的前景的关系这一问题,本节则要集中讨论一下这个问题。

有一点需要先指出的是,在近代理性挣脱宗教的桎梏的过程中,尤其是从启蒙运动开始之后,就有许多知识分子像古代犹太人期待着弥赛亚的将降临一样,如饥似渴地期待着宗教的彻底消亡。社会科学家更是早就预言宗教“迷信”将会完全被科学理性所取代,在社会学、心理学和人类学等领域里,一些声名卓著的人物更相信人类将会迎来一个全新的时代,那时,宗教的那种孩子气的幻觉将会完全被抛弃。然而,宗教这种曾经遭受许多诅咒的人类制度至今仍然顽强地存在着。据《1990年大英百科年鉴》的统计,全世界50多亿人口中,各种宗教的信徒占75%,世界各国和各地区都有不少各种宗教的信徒。尽管世俗化使得西方一些国家的宗教信徒在其总人口中的比例不断下降,但是,由于世俗化分布的不均匀,在1980年到1990年这10年间,世界各种宗教的信徒增长率却几乎与世界总人口的增长率不相上下。这表明,宗教并未因为世俗化浪潮的汹涌澎湃或一些知识分子的诅咒而走向终结。这也使得宗教社会学家们在就世俗化与宗教的前景作出论断时,不得不持非常审慎的态度,因为他们面对的乃是一个具有相当难度的问题。以下,我们将分类介绍几种相关的态度及其理论前提。

对世俗化浪潮中的宗教前景持乐观态度的重要宗教社会学家有贝拉、史大可和班布里奇。贝拉的乐观态度基于他对宗教进化论的信念。在贝拉看来,宗教的进化主要表现在象征的进化。在进化的谱系中,最后一个阶段是现代宗教,而其特点是信仰的个体化、

多元化和世俗化,人与其终极生存条件的关系的象征化不再被任何宗教组织(教会)所垄断,个体拥有更多的自由和能力去寻求新的象征,发现和创造自己的意义系统。因此,在贝拉那里,世俗化促进了宗教的进化,他似乎并不为世俗化浪潮中的宗教前景感到担忧,而是相反,即相信宗教在世俗化过程中仍然有着光明的前景。

史大可和班布里奇的乐观态度则建立在他们对世俗化本身的特征的分析的基础之上,他们认定,世俗化具有自我限制的特征。他们承认,世俗化是现代社会的一大潮流或趋势,但世俗化并不预示着宗教的消亡。当世俗化在一个社会的某些部分里不断推进时,在该社会的其它部分里,也出现了相反的趋势,即宗教的强化。此外,世俗化并非一帆风顺地以相同的速度向前推进,而是有急有缓,任何社会中占支配地位的宗教组织都会因世俗化而越来越入世、越来越世俗化,但是,其后果并不是宗教的终结,而只是作为信仰的宗教的命运的一种转换,即那些过于世俗化的宗教被那些更有生机、不太入世的宗教所取代。通过对现代社会中的传统宗教与新兴宗教的调查研究,他们发现,世俗化的自我限制特征使得世俗化过程带来了两种对其发挥抵消作用的过程:这就是宗教复兴和宗教创新。

在世俗化过程中,那些遭到这一过程侵蚀的宗教组织放弃了市场对不太世俗化的宗教的实质性的需求,正是这一需求产生了与之分道扬镳的教派运动。这样,从世俗化中便产生了宗教复兴,这种复兴乃是一种抗议性的宗教群体形式,其目的是复兴传统宗教的那种有生机的出世性,世俗化还会推助新兴宗教运动的勃兴。^①关于这一点,我们在此不拟详述。这里,我们只想指出:正是宗教复兴和宗教创新这两个与世俗化相伴随的社会过程,使得史

^① Stark and Bainbridge, *The Future of Religion*, University of California Press, 1985, pp. 1-2.

大可和班布里奇相信,世俗化本身是一种具有自我限制特征的社会过程,它不会奔流到海不复回,将一切宗教都冲刷殆尽。

贝格尔则属于那种对世俗化浪潮中的宗教前景持悲观态度的社会学家。他对世俗化过程及其影响的把握和描述使得他相信,世俗化使人们产生了对宗教的信任危机,也就是说,世俗化导致了传统宗教对于实在的解释之看似有理性的全面崩溃;这种主观的或意识的世俗化在社会结构层次上还有与之相关联的对应物,此即客观的世俗化。客观的世俗化意味着,人们要面对各种对实在进行宗教解释和非宗教解释的力量,这些力量彼此之间完全是一种竞争关系,它们争夺着人们的忠诚或注意力,但由于政教分离的原因,又没有一种力量可以获得强制人们屈从之的社会法权。这样,人们原先用来建构神圣秩序的宗教便不得不走向市场,在宗教的超级市场上出售自己,任人选购。于是,宗教的命运完全在于它是否能满足顾客的需要,不再像传统宗教那样能够建立一种赋予每个个体以终极意义的共同世界。正是对宗教的实质性的界定,使得贝格尔相信,传统宗教所提供的统一象征与统一的世界观曾像一块神圣的帷幕一样,支撑着人类所建构的脆弱不堪的世界,而世俗化则已经将宗教侵蚀为一块支离破碎的帷幕,即便它仍不失其神圣性,却再也不能支撑整个人类社会了。因此,贝格尔对世俗化浪潮中的宗教前景持悲观的态度。我们可以看到,贝格尔的悲观来自他对传统的宗教性的持守,更由于他对宗教的功能持一种整体性的预设。而宗教社会学的研究恰好表明,并不存在着一成不变的宗教性,宗教性也是与时俱进的,在不同的时代具有不同的表现样态;而莫顿的理论更说明,“功能一体的设定”,即认为社会文化要素(宗教是其中的一种)对整个社会或所有社会成员都履行某种或某些功能的预设是非常不恰当的。

此外,一些具有个体认信的学者对宗教的前景更是持不移的

乐观态度。在中国,当以刘小枫为其代表。刘氏是文化基督徒的代言人,他的相关论述虽然也不时涉及比较宗教的研究,却主要是以基督教为言述对象的。他像帕森斯一样相信,世俗化虽然导致了教会的社会法权的丧失和政治功能的萎缩,但教会的宗教功能却因此而增强了,所谓宗教功能就是调节个人信仰与社会的公共价值之间的动机平衡:也就是通过宗教价值影响个体确立起基本的命运选择,这种选择构成个体生存的意义系统。基督教在现代社会中的功能端在于提供意义系统。有鉴于此,刘氏断言,世俗化最终并不等于彻底的非宗教化,而是划清宗教世界与尘世领域的界线,再求得两者之间的平衡与互动,这是基督教在世俗的现代社会中葆有宗教功能的前提。他认为,划界的结果是双重性:一方面,宗教信仰的纷争不至被引向政治和社会冲突;另一方面,由于宗教深入到个人和自愿社团的心性领域,社会政治和伦理的实际取向并未完全受世俗力量的制约,反而是宗教对社会政治和伦理的领域有无形的规约力。^①刘小枫通过对现代社会中的宗教功能如何可能这一问题的回答,展示了他对世俗化过程中宗教前景的乐观理念。

关于宗教的前景问题,实际上是一种预测学的问题。宗教社会学作为一种解释性的科学,本不应当承担对宗教的前景进行预测这样沉重的课业。此外,预测通常会导入某种信念,这与宗教社会学对客观性、价值中立的诉求也是格格不入的。不过,宗教与世俗化二者之间的关系中出现的一些既成的事实,却也确实可以成为演绎推论的大前提。例如,世俗化并未将制度形态的宗教和现代社会中的个体的心性结构中的宗教性冲刷殆尽,这使得很多人不能不相信,宗教在世俗化的浪潮中自有其因应变局的各种方式。这或

^① 刘小枫:《现代性社会理论绪论》,第471,481页。

许是笔者就世俗化与宗教的前景之间的关系,所愿意作出的唯一的一个不太强的结论。