

# “合法性”与“神圣性”的解释

## ——中国宗教社会学核心命题及其四十年演变

李向平

(华东师范大学社会学系,上海 201100)

[摘要]当代中国宗教社会学的核心命题,可谓中国社会人神之间何为正当性、何谓神圣性及其不断交往、互动,甚至形成悖论的历程。改革开放40年来,中国宗教社会学的发展与演变,正是此类问题意识直接变迁的结果。在此过程中,中国宗教社会学的问题意识及其讨论先后呈现为宗教功能的多种证明、合法性证明方式的断裂、宗教定义及其解释的冲突、神圣化还是社会结构等重要层面。虽然这些论述所涉及内容和领域非常复杂,但其研究方法却以功能主义为基本底色,因此而促成了建构新时代中国宗教社会学话语体系及其知识体系的紧迫性与必要性。

[关键词]宗教社会学;核心命题;功能证明;神圣定义

[基金项目]2018年度国家社会科学基金重大招标项目《中国特色宗教社会学话语体系及其本土知识结构研究》(18ZDA230);2019年度上海市教育委员会科创计划重大项目《中华文明信仰与当代中国心态秩序重建》(2019-01-07-00-05-E00011)

[作者简介]李向平(1958—),男,湖南邵东人,华东师范大学现代城市研究中心与社会学系教授、博士生导师,主要从事宗教社会学等研究。

[中图分类号]C919 [文献标识码]A [文章编号]1003-7071(2019)06-0015-09 [收稿日期]2019-07-10

### 一、从无到有的学术发轫

宗教社会学是欧美社会学一个经典论域,但对中国学术界而言曾一度是空白。100多年来,欧美宗教社会学大致循沿马克斯·韦伯关于宗教与伦理动力和涂尔干关于宗教与社会整合、团结的理论两大方向,先后形成了功能主义、进化论、冲突论、现象学、互动论、理性选择等各种流派,从宗教功能的研究,拓展到宗教的社会形式、社会行为、宗教生活、宗教组织、宗教运动等方面的研究。就其一般性研究问题而言,宗教社会学研究的是宗教与社会结构、宗教与社会过程之间的那些重要而微妙的内在关系。这些问题本身,虽然并不直接指向宗教所依赖的超验信念真理性,而主要关心这些信念在人们的历史经验和社会过程中的作用,但它却为现代人更好地理解宗教社会关系,提供了一幅重要的图景。

1980年代以来,中国宗教社会学的研究始于对欧美宗教社会学经典论著的译介,以及始于1980年代“宗教鸦片论”的南北之争,讨论宗教在中国社会主义

社会存在的必然性、宗教与社会的关系和功能等问题。其中,代表性成果有《中国社会主义时期的宗教问题》、《当代中国宗教问题的思考》等<sup>①</sup>,从基本上肯定宗教在中国社会存在的社会、文化及其伦理价值,到直接认同宗教学研究在当代中国社会的发轫与发展所具有的理论意义,进而促成当代中国宗教学研究先后经历了“鸦片论”、“文化论”、“社会论”与“神圣论”等若干阶段。

1980年代中期至1990年代初期,中国宗教社会学主要以对国外宗教社会学的译介为特征。例如,卓新平《西方宗教学研究导引》专辟“宗教社会学”一章,介绍了100余种西方宗教社会学主要著作<sup>[1]</sup>;苏国勋《理性化及其限制——韦伯思想引论》详细论述了韦伯宗教社会学思想<sup>[2]</sup>。国外宗教社会学方面的重要著作,如韦伯(M. Weber)的《新教伦理与资本主义精神》、《儒教和道教》、《韦伯社会学文选》,贝格尔(P. Berger)《神圣的帷幕》,涂尔干《宗教生活的基本形式》等,在此期间相继译介于中国学术界。同时,介绍欧美宗教社会

<sup>①</sup>罗竹风等主编《中国社会主义时期的宗教问题》(上海社会科学院出版社1987年版),萧志恬《当代中国宗教问题的思考》(上海社会科学院出版社1994年版)。

学的基本理论、流派及评述各宗教社会学家的文章,不断问世。

1992年,陈麟书、袁亚愚主编的《宗教社会学通论》系统介绍了宗教社会学学科体系及其理论特征,提出了宗教社会学论域中对宗教的定义,并试图采用宗教社会学的基本理论来分析一般宗教问题,讨论中国宗教在社会中的地位与功能、宗教组织、教徒心理及其历史演变状况等<sup>[3]</sup>。

在此之后,中国宗教社会学方面的研究逐渐出现一个热潮,所出版的著作和发表的论文不仅在数量上多于过去,研究视野也逐步扩大:从研究中国宗教的社会地位与社会功能,到中国人的宗教性、宗教心理;从宗教与社会互动个案研究,到中国城市基督徒的信仰与生活;从基督教与少数民族的关系,到转型时期地区性的基督教;从佛耶共存的个案研究,到佛教徒的宗教生活;从民间宗教的复兴,到准宗教、伪宗教、新兴宗教的出场,再到对中国宗教组织结构和类型特点的研究,等等。

2003年10月,由中国人民大学佛教与宗教理论研究所与美国旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所牵头,在北京郊外大觉寺宾馆召开“当代宗教与实证性研究方法”的小型学术研讨会。2004年7月,中国人民大学佛教与宗教理论研究所发起召开以“中国宗教社会学:现状与走向”为主题的国际学术研讨会。这是中国国内首次明确地以“宗教社会学”为主题的学术会议。2005年7月,中国人民大学与云南民族大学在昆明联合举办以“社会科学视野下的宗教与民族”为主题的第二届学术会议。以此为契机,中国学术界连续举办了多届宗教社会学研讨会,对“宗教研究新范式的探索与发展”、“宗教社会学研究的新方法与新领域”等专业问题展开研讨。这些具有明显专业学科性的研讨会与工作坊,不仅为宗教社会学领域的研究者相聚一堂、相互学习和交流提供了机会,也为新一代研究者搭建了一个亮相的平台。年度性的学术会议已成为宗教社会学作为一个专业学科成熟的标志,并且对中国宗教社会学的发展与成型构成了重要而深远的影响。

迄今为止,中国宗教社会学已在译介欧美经典,研究中国本土宗教社会的社会学及宗教学领域具有比较丰厚的专业积累,形成了中国宗教社会学的理论架构与方法论体系。同时,也在相关的演进过程中逐步呈现出中国宗教社会学研究的某些理论特征。

## 二、中国特色的宗教社会学

1980年代,可谓标志着中国宗教社会学在中国学术界中专业领域的正式成型。2000年,戴康生主编《宗

教社会学》一书出版,这是中国宗教社会学开始与对中国社会的观察和研究相结合的重要标志之一。该书强调,中国传统社会的一个重要特征为宗教宗法性,故中国社会各类宗教现象与宗法制度关联紧密。这是中国与欧洲传统社会的一个重要区别。这一特征,决定了作为上层建筑组成部分的宗教现象具有独特的多层次性和社会功能。就传统宗教与政治的关系而言,“王权下的宗教”是对中国传统社会中王权与教权各自地位及相互关系的准确概括。另外,该书还专门论述了社会主义社会下的宗教这一具有重要现实意义的问题,认为在社会主义中国,宗教已经并将继续作为社会一个必不可少的部分而存在下去,并对中国社会发挥其独特的功能<sup>[4]</sup>。

与戴著全面而宏观的论述相比,孙尚扬的《宗教社会学》则以专题论述的形式呈现,以独特的研究主题为线索,对宗教社会学这一学科加以通论。该书以对宗教社会学中“秩序”与“意义”两大主题的探讨为核心来组织全书架构。作者指出,这两大主题系分别由涂尔干的社会静力学方式与马克斯·韦伯的社会动力学理论结构所凸显和建构<sup>[5]</sup>。

2005年,高师宁运用参与观察、深度访谈及问卷调查相结合和补充的研究方法,对当代北京基督教和基督徒总体情况作了较全面的描述与深入分析,出版了《当代北京的基督教与基督徒——宗教社会学个案研究》一书。该书从个体层面出发,着重研究的是教徒的“宗教性”、北京基督徒宗教虔诚度,认为宗教是一种与神圣者密切相关的生活态度和生活方式。这种定义方式,构成了对威廉·詹姆士关于体制宗教与个体宗教划分观点的一定程度的修正,区分了“体制宗教”与“个体宗教”或个人信仰的不同<sup>[6]</sup>。同年出版的专著,还有范丽珠《当代中国人宗教信仰的变迁——深圳民间宗教信徒的田野研究》。该书集中论述信仰者个体的人生经历及其在日常生活中的超验经历,认为中国虽没有如西方那样多的宗教与神学探讨,但不乏中国人独有的丰富宗教经验,由此对信仰者的个体宗教性予以充分肯定<sup>[7]</sup>。

2006年,李向平出版《信仰、革命与权力秩序——中国宗教社会学研究》、《中国当代宗教的社会学诠释》两书,以讨论中国宗教所具有的本土特征及其社会化问题。前者在个体性精神关怀层面的“信仰”与作为群体性信仰、制度化“宗教”之间,发现中国人基于其远近亲疏、尊卑贵贱的伦理原则及由此产生的“关系—信仰”模型。在此“信仰—关系”模式中,该书提炼出“公共宗教”和“私人信仰”这一对命题,以解释中国宗教信仰的社会构成<sup>[8]</sup>。后者则主要围绕宗教在中国之“社

会性”和“合法性”两个概念展开 对当代中国宗教制度变迁及其社会场域、宗教社会性及其表达、制度变迁与功能定位、功能整合与职能分割等现象进行分析。其中 特别探讨了当代中国宗教的社会性及其表达的问题 特别是在国家权力与市场经济之外的宗教社会关系中 提出了“宗教社会化”的重要命题<sup>[9]</sup>。这些讨论, 与《信仰、革命与权力秩序——中国宗教社会学研究》一道 经由历史而当代 打通历史与现实 初步建构起具有中国经验特征的宗教社会学叙述架构。

那些源于欧美的宗教社会学固有主题是个体与社会、神圣与世俗、宗教组织与社会制度、政治与宗教之间的复杂关系。在这些关系之中 埃米尔·涂尔干和马克斯·韦伯都曾以为宗教信仰能解释社会规范的普遍约束力及其合法性 宗教神圣及其与社会、国家世俗性的二元结构 即是这种约束力与合法性的基本构成。但与欧美社会亚伯拉罕宗教信仰体系相异 中国社会儒、释、道、基督教、伊斯兰教、天主教及其民间信仰方式中的无数信仰者、教职人员、仪式专家的行动逻辑表明 中国宗教社会学的基本问题并非欧美宗教中神圣与世俗的关系 而是如何妥善处置神圣关系与社会文化之间的复杂互动 尤其是在这些复杂互动关系中宗教存在的合法性问题 以及在此合法性之中宗教信仰神圣性如何适应于此合法性的问题。

对于这些基本问题 中国宗教社会学的研究大多从宗教与社会的实际关系出发 作了相当的探索。钱宁的《厄莎·佛祖·耶稣——拉祜族的宗教信仰与社会变迁》对不同时期族群关系、宗教信仰与社会变迁之间的互动关系作了论述<sup>[10]</sup>。刘志军的《乡村都市化与宗教信仰变迁》探讨了在中国乡村都市化进程中传统宗教和基督教的兴衰变化及其深层原因与未来走向<sup>[11]</sup>。梁丽萍的《中国人的宗教心理》, 论述了社会结构的转型与宗教皈依之间的内在关系, 讨论了世人最为关心的中国宗教信仰及其认同的实际问题 同时也解释了宗教之神圣与世俗社会的关系并非二元对立<sup>[12]</sup>。何光沪主编的《宗教与当代中国社会》系统论述了中国佛教、道教、基督教、天主教、伊斯兰教五大制度性宗教与中国当代社会的基本关系及各大宗教随中国历史社会变迁而发生的显著变化<sup>[13]</sup>。吴梓明等的《边界的共融——全球地域化视角下的中国城市基督教研究》在全球地域化的理论视角下, 论述了在全球化和地域化双向互动背景下 中国城市基督教的制度变迁与认同模式的转换 同时探讨了基督教地域化、中

国化的社会学论题<sup>[14]</sup>。与此同时 吴飞的《麦芒上的圣言: 一个乡村天主教群体中的信仰和生活》<sup>[15]</sup>、陈村富《转型期的中国基督教——浙江基督教个案研究》、李峰《乡村基督教的组织特征及其社会结构性位秩——华南 Y 县 X 镇基督教教会组织研究》等研究成果 既有宗教社会学的专业讨论 同时也体现了学者在建构中国宗教社会学方面的艰辛探索。

在这些论著之中 宗教适应社会的合法性与宗教信仰本身的神圣性如何形成、如何表达等问题 始终左右着中国宗教社会学理论与方法的演进脉络。换言之 在介绍和探讨国外宗教社会学理论的基础上 中国宗教社会学学者经常是针对当代中国宗教本身及其与中国社会诸种关系 主要是从宗教与社会相适应的问题切入。为此 中国宗教社会学的本土化进程逐步明显 田野实证和理论建构均获进展 学术界先后提出了宗教与宗教、民间信仰、宗教与社会关系之间的融合, 认为民间信仰是中国“最重要”的宗教传统 具有很强的渗透性和包容力。针对一神、多神宗教及其关系平衡问题的“宗教生态论” 认为现存宗教与农业文明、家族社会形成和谐关系“宗教生态多元通和模式”<sup>①</sup> 注重不同宗教关系之间的平衡与协调、引入经济学研究方法讨论宗教关系及其资源配置问题的“宗教市场论”<sup>[16]</sup> 以及认为宗教及其信仰是一种以神人之伦为基础的权力关系建构 呈现个人信仰与家族、伦理、国家、权力间的重叠和互动的“权力论”<sup>[17]</sup> 等等 大多在不同维度形成并且推进了宗教社会学中国特色理论体系的渐次形成。

### 三、合法性证明方式的单一偏向

中国宗教社会学界几十年来最为重要的任务之一 就是要面对当代中国社会的急速变迁 为宗教与社会的良性互动提供公共产品 还要不断对欧美宗教社会学理论与方法的译介和探讨 与欧美宗教社会学界进行对话 同时又要解决当代中国宗教社会学的具体问题。概括地说 这些问题主要就是宗教的社会功能、宗教与社会变迁、宗教组织、宗教与身份认同、宗教的社会服务与慈善事业以及中国宗教社会学理论与方法的本土化建设 等等。而中国宗教社会学界对于扩散宗教概念的偏爱 则基本上形成了对宗教存在与当下社会合法性问题的功能性证明。

1961 年 华裔美籍社会学家杨庆堃英文版《中国社会中的宗教——宗教的现代社会功能与其历史因素之

①段琦《宗教生态失衡与中国基督教的发展》(《当代中国民族宗教问题研究》第 4 集 2009 年) 牟钟鉴《宗教生态论》(《当代中国民族宗教问题研究》第 8 集 2014 年)。

研究》一书问世,后于2007年译为中文出版<sup>[18]</sup>。该书对中国的宗教格局和宗教在中国社会中的重要功能作了深入阐述,提出“制度宗教”与“扩散宗教”概念,指出宗教在中国社会的存在模式及其与欧美宗教存在形式的不同,中国宗教的扩散形式促成了神圣与世俗关系的整合及宗教社会学对此功能的普遍证明。

杨庆堃运用结构功能主义理论的分析方式,并使用“扩散(diffused)宗教”这一概念把中国宗教以及中国宗教如何定义的“模糊”现象总结为“缺乏显著性结构”的特征,以试图回答中国有无宗教的问题。作者认为,中国宗教与西方宗教不同的最大特征,即是制度宗教的结构性与功能上的重要性极不相称。这种不相称的结果促成中国宗教缺乏有组织力量,使中国社会生活中缺乏结构性的圣俗二元张力。这是中国宗教在与社会的互动中所能形成的一种历史传统,因此把中国宗教社会学的问题置于具体的中国历史与社会语境之中,集中研究中国宗教适应于社会的“扩散性社会功能”并被称之为认识和研究中国宗教问题的一种新范式。

实际上,宗教社会学理论中的功能派是迄今影响最大、成果最丰的一派。“整个20世纪50年代,如同社会学其他领域一样,宗教社会学也一直为帕式的功能论所支配,其研究的主题多集中于宗教对社会结构的整合功能及对个体的调适功能等。”<sup>[19]</sup>而出自于帕森斯功能理论的扩散宗教概念,很自然地会把扩散宗教与社会相适应的功能研究置于重要的地位,这就导致不少论著在讨论当代中国宗教与社会主义社会相适应等问题的必然性、宗教与社会的关系与功能等问题方面,虽然出现了大量研究论著,研究宗教之社会服务、公益慈善及其社会资本的形成<sup>[20]</sup>,但在很大程度上呈现出宗教社会学偏向于功能主义研究的理论偏向<sup>[21]</sup>。这种理论偏向给予宗教社会学的中国发展以非常重要之影响,进而导致学术界在传统宗教与外来宗教比较研究方面的差异,重于传统宗教社会功能的扩散特征,而基本上忽略了外来宗教组织功能与社会关系的研究。

本来,宗教社会学领域的宗教组织研究最能够体现宗教社会学本土化的研究特色,而中国宗教社会学领域对宗教组织的研究亦比较关注,各类代表性宗教社会学论著皆有对宗教组织的论述,介绍欧美相关理论的发展以及中国国内宗教组织的研究状况。即便是在当代中国宗教的社会学研究中,“宗教”一词很难直接成为研究单位或概念工具,只有引入“宗教组织”、“宗教制度”或“宗教社团”等概念,并在此类研究之中成为主要研究单位,既可作为直接的研究对象,更可以

成为宗教社会学研究宗教与社会特殊联系的核心概念,并由此衍生出相应的变项——如秩序、行动、意义、信仰、经验、经济等等,将直接影响到宗教的实证研究或宗教的社会学研究的成果和意义。

在已有研究基础上,有的论著把儒教组织类型划分为“混合宗教”与“独立宗教”,“现世宗教”与“超世宗教”,“精神化宗教”与“制度化宗教”,而儒教则属于二者之中的前者。此外,中国宗教组织的社会特征也可归纳为三类:如混合式的社团形式、“单位等级”的组织形式、“国家支配型”或“社团混合型”。如果从法律的、结构的、资源处理的、科层管理等方面入手,应当更能够进入宗教社会学的组织研究层面<sup>[22]</sup>。另有宗教社会学的个案分析,如对浙江温州城镇化中宗教组织的内部结构及其社会位置作有深入研究,采用开放系统理论,探讨教会组织在社会转型过程的特征以及基督教在社会结构中的位置,并对中国宗教组织社会学研究的相关问题包括教会——教派类型学在中国宗教社会学中的适用性问题进行讨论<sup>[23]</sup>。而宗教组织作为重要的社会力量,曾在参与社会救助和公益慈善领域发挥了重要的作用和影响,学术界亦从不同方面对中国宗教公益事业作了较深入的论述<sup>[24]</sup>。很明显,中国社会的变迁本将导致社会组织及制度方面的一系列变迁,在此过程中将凸显宗教组织或社团的重要性,使其可能成为与社会发生联系的重要纽带。因此,在宗教社会学研究之中,宗教组织已成为中国宗教社会学研究中一个重要的分析工具和研究单位。

在此背景下,中国宗教社会学界借助于“扩散宗教”(diffused religion)的概念,大大强化了对民间信仰的研究以及佛教、道教方面的研究,特别是对民间信仰在当代社会合法性的论述,超越了基于欧美基督教及其社会关系的理论与方法,但一方面则把宗教社会学的研究旨趣单一化,在很大程度上忽略了“制度宗教”(institutional religion)方面的研究。这种研究偏向一旦与曾经主宰中国宗教研究的功能主义理论相结合,就构成了扩散型宗教功能的偏爱,进而偏重于对传统宗教活动类型的认定,直接左右了组织型宗教功能的论述。宗教功能之积极与消极之分别,大多与此类研究密切相关。为此,中国宗教学界原来集中于宗教适应于社会的功能偏向,无论是从“鸦片论”到“文化论”,还是从“适应论”到“世俗论”……在此之后大多流失于单一化的功能研究或合法性的证明。

#### 四、宗教定义及其解释的冲突

曾有研究者批评称,中国研究领域之中的本土学者或外国学者一直受制于东方学的困境,中国作为他

者或研究对象,其主宰性研究路径则是中西文化的特异性。至于宗教社会学在中国也具有一定程度上“基督宗教社会学”的倾向,认为其概念和理论来自西方经验而不适用中国现实<sup>[25]</sup>,会在中国宗教社会学研究中遭遇某些适应性难题。

首先,源自于西文“Religion”以及基督宗教的“宗教”概念,主要意指对神道的信仰。它与政治、经济、文化、民族等概念一样,系由清末知识分子从日语译介到中国语境,经历了不同力量尤其是国家力量的塑造,尤其是当代中国宗教的一定发展或者复兴,主要是适应新的经济、社会和政治变革<sup>[26]</sup>,以及政治和经济合力的结果<sup>[27]</sup>,才形成了今天中国学术界使用的宗教范畴。尽管“宗教”一词在中华古籍中亦有类似说法,但中国宗教的定义与内涵之所以不同于西方亚伯拉罕宗教的定义方式与具体内涵,主要就是在儒、释、道关于宗教的定义方式。儒、释、道三教虽然包含对神灵的祭祀,但并不局限于神灵。

儒教之关于宗教,其“宗”为宗族关系、祖宗崇拜、宗法制度等,其“教”为教化、教导之意,包括礼乐教化、纲常名教,上行下效曰教。佛教之关于宗教,分为教门与宗门,其上根一闻,顿了自心,圆修道品,即名为“宗”;其中下闻之,进修道品,渐悟真理,即名为“教”。道教之关于宗教,以“道”为最高信仰,化生万物的本原,寻求有关实践修炼成仙的方法。儒、释、道的宗教定义方式,甚至对于神圣的定义方式及对神圣关系的构成,均与西方宗教相异。只有“礼”及礼仪,可以包含今日所用“宗教”一词的真实内涵,既有伦理制度、教义思想,亦包括宗教祭礼等仪式、祭典。“宗”的独特意义在于人伦秩序的强调,“教”则注重伦理教化。至于宗教“礼仪”的操作和实行,不仅仅是社会事业,同时也是宗教行为,体现在社会权力共同体之中的,往往促使宗教本身的意义淡漠,注重于“神道设教”的权力表达,以祭祀驾驭群神,进而突出了社会共同关注的“公共”意义。

与此同时,宗教祭祀活动也分成两个方面:公共性质的宗教祭祀活动由国家主持;私人性质的宗教祭祀则仅仅允许以私人个体方式,由民间的巫师、僧侣主持,但是其伦理要求只是要求履行特别的道德真诚即可,以及神灵庇护之下的个别方式的道德义务,并不涉及人格本身和个人生活方式的塑造,特别是不会构成社会生活或社会行动的道德规范。因此,中国社会处理神人关系及其伦理规范的宗教及其信仰方式,大都镶嵌在一个“总体神圣”的“公共社会”之中,乃至当代中国社会的五大宗教、民间信仰也大都包含有一种公共管理和私人信仰的对应关系,并逐步构成了当代中

国改革开放以来 40 年宗教变迁的内在逻辑<sup>[28]</sup>。所以,宗教倘若能够作为社会团体,才能直接参与对社会的组织;私人宗教则无团体特征,故无公共性社会功能,而把意义局限在个别性的精神救赎。这就构成了中国人私人形式的“宗教性”,而将那些活动在礼仪制度层面的宗教行为界定为“宗教”。

尽管杨庆堃在 1980 年代对此类中国宗教特征也以“混合宗教”<sup>[29]</sup>概念来加以论述,并认为在当代中国社会的变迁中,这种混合式的宗教发展形态在某种程度上必须变“混合形式”为“专业形式”(specificity)的社会组织,重新制定其组织及其目标、观念、制度、程序等。这个由“混合”到“专业”的过程,同时也是现代社会领域分割或制度分割的一个必然结果,不仅关系宗教社会关系,更是当代中国社会转型的必然趋势。

但是,何谓宗教,以及何为制度宗教,何为扩散宗教,这种事关中国宗教社会学基本问题的定义之争、宗教的社会特征以及宗教信仰方式之中,有关中国传统宗教中多神与亚伯拉罕宗教体系中一神信仰之争,甚至在很大程度上直接制约着中国当代宗教社会学的形成、演进及其理论趋向,形成了宗教与社会关系解释方面的冲突。

表面上,迄今为止的中国宗教社会学研究论题或者是当代宗教的研究,一般都集中于民间信仰的研究、部分基督教的研究、很少一部分的伊斯兰教研究,而佛教、道教的研究则比较欠缺,实际上即是大部分研究者解读杨庆堃有关“扩散宗教”之具体研究的结果。比如,民间信仰研究、宗教生态论的面世,就是紧密围绕着宗教信仰方式体系是否拥有组织形态而呈现出的研究偏重。

民间信仰曾经是中国社会最传统的信仰。作为跨学科研究对象的民间信仰是民俗学、历史学、人类学等研究的重点,而长期缺乏社会学视野的思考。随着中国社会变迁与发展,当地经济、宗教政策及社会制度对民间信仰的关系,以及民间信仰对民众生活、社会秩序、经济发展及社区政治的影响等,民间信仰逐渐成为人们关注的重点,开始进入宗教社会学界的研究视野<sup>[30]</sup>。针对民间信仰在当代社会变迁环境下的发展问题,有学者认为,“民间信仰长期以来难以得到正确社会定位,使得民间信仰只能存在于民间而难以体现其社会性和公共性。民间信仰大多被卷入到‘非遗’文化建设,成为新农村文化及地方经济发展诸多热潮中的一种依附关系,深入其中又缺乏明确的主体性定位,更缺乏社会政策方面的有效支持,最终形成了被社会卷入、却又被社会政策悬置的存在形态”,并提出了民间信仰社会化建构路径,是从一个社会公共事务的层面

出发。还强调指出“将民间信仰与社会建设统一起来,建构一种自立自在的民间信仰型组织,才是当下民间信仰建设之题中要义。”<sup>[31]</sup>

此外,宗教生态问题实际上是宗教间关系,给转换为宗教的制度与扩散发展的问题。学人所论“宗教生态”指的是社会中各种宗教的存在状况。宗教生态论的基本观点是:在正常情况下,各种宗教之间应该是相互制约、自由自发地达到一个彼此平衡的状态,即各得其所,且具有各自的市场,满足不同人群的需要。但是,如果不适当地加以人为干涉,就会打破宗教信仰间的互动与平衡<sup>[32] [P13]</sup>。

一般认为,宗教生态论之重要,即在于有效解释了改革开放后中国基督教快速发展的原因:一方面是因为佛教、道教及其民间信仰方式经常被看作是迷信;另一方面是因为传统民间信仰模式缺乏制度宗教那样的优势,由此导致人纷纷抛弃传统信仰,通过皈依基督教使自身的宗教需求得到满足。这固然是因为在原来的宗教政策语境之中放大了“制度宗教”概念中的制度效应。

然而,“制度”本身是一个典型的中国特色概念,却在此宗教社会学讨论之中被理解为外来概念,进而使“制度宗教”与“扩散宗教”形成二元对立关系。

虽然社会学的“制度”在韦伯那里可被理解为理性化的社会惯例及其设置,那么,对于中国传统民间信仰的强调,似乎就是通过扩散宗教的概念及其研究,而在强调一种非制度方式的信仰方式,通过对扩散型功能方式的强调,在论述宗教与社会相适应的新形式。

《易·节》中言“天地节,而四时成。节以制度,不伤财,不害民。”而《礼记·礼运》进一步说明道“故政者,君之所以藏身也。是故夫政必本于天,肴以降命。命降于社之谓肴地,降于祖庙之谓仁义,降于山川之谓兴作,降于五祀之谓制度,此圣人所以藏身之固也。故圣人参于天地,并于鬼神以治政也。”对此“制度”的意义,孔颖达与程颐的解释均注意到“制度”原是对天道的模仿,系由王者或圣人创立,即所谓“天垂象,圣人则之”,“圣人立制度以为节”,其目的是使人世间运转有序。既然“制度”是圣人流传下来的,符合天道,需长久遵行,故有“圣人立制”、“圣人创制”之说。即便依据当代社会学观念,制度也是要求公众共同遵守的办事规程或行动准则,指的是在一定历史条件下形成的法令、礼俗等规范或一定的规格。

由此观之,制度宗教的概念似乎在对比、强调扩散宗教作为中国宗教特色的同时,实际上是弱化了中国宗教治理的制度要求,单一证明“扩散宗教”对于当下社会之适应,至于那种以自我利益为核心的大众宗教,

基本无法构成基层社会的团结及秩序。

## 五、神圣还是世俗问题

无论如何,中国宗教社会学在近几十年的发展,研究内容范围日益广泛,从不同层面探讨中国宗教与社会互动,注重对现代化过程中及中国社会变迁背景下中国宗教问题的讨论,尤其侧重于目前国内宗教现象的个案调查与分析,促成了研究对象、成果内容及其问题意识的本土化趋向,同时出现了一批具有时代特征的宗教社会学论著。从宗教与社会相适应的要求到宗教功能理论,从基督教“教会—教派”研究模式到中国宗教组织研究,特别是在宗教与社会关系方面的不少论著均说明,中国宗教已经与社会主义社会制度相适应,能够发挥其应有的社会服务功能。

在此方面,从宗教的定义方式到中国人信仰宗教的具体方式,从国家与社会关系的研究视角到中国宗教与社会互动方式的讨论,从扩散宗教到民间信仰的社会学研究,等等,其中不少论著已经基本脱离了基于西方宗教社会学神圣与世俗二元两分的经典理论架构,而尽可能地从宗教与社会有机互动关系来梳理中国宗教经验,逐步形成了中国宗教社会学的研究框架。其理论趋向,大多是针对西方宗教社会学提出的神圣与世俗、宗教与国家二元对立的观念所作的论述与讨论,特别是理解中国宗教的各种理论、方法,无不体现了中国宗教社会学研究如要超越基督宗教社会学,首先就是要超越西方宗教的经典世俗化理论,建构中国宗教社会学的神圣理论、神圣关系等本土概念。

1980年代以来,宗教合法性概念曾经是宗教社会学论述中国宗教能够适应于社会主义社会的基本概念工具。至于宗教神圣性问题的讨论,则与中国宗教社会学如何超越欧美宗教神圣与世俗关系的论述方法紧密相关,涉及其专业贡献与学术话语的形成。

与宗教神圣性形成比较的宗教世俗化命题,曾作为宗教社会学研究的经典议题之一,却在1993年被宣称旧范式<sup>[33]</sup>。这在首次宣告宗教社会学新范式的浮现,宗教实证研究之发现与旧范式之预设的不协调和矛盾以及新的理论探索的日趋成熟,使世俗化理论范式引发的争议与挑战。即便是作为宗教世俗化提倡者的宗教社会学家彼特·贝格尔,在事隔30年后也放弃了其早年论述过的世俗化理论,并在全球化问题前提下提出“去世俗化”理论,以重新解释这30年来美国宗教乃至世界宗教的最新发展<sup>[34]</sup>。这种理论变化说明欧美宗教社会学理论的变迁,宗教市场论被视为进入21世纪以来极具影响的宗教社会学理论之一,就是这种理论变迁的结果之一。它借助经济学的理论与研究方

法在经验分析的基础上,通过一系列概念术语和命题框架的建构来分析宗教问题<sup>[35]</sup>。但是,该理论不可避免地要与宗教世俗化理论面临同样的挑战,如有些论述质疑的适用性和解释性,不免带有基督教中心论之嫌。

联系当代中国的社会变迁所遭遇到类似理论变迁的冲击,即身为一个传统文明国家在现代化转型中所遇到的基本问题,就是如何实现终极关怀和工具理性的分离,解决国家在现代化过程中制度变迁所受到的神圣性困扰,进而给这种社会转型或制度变迁提供价值的神圣性。此类问题如置于宗教社会学领域,即是神圣与世俗关系在社会变迁中可能的结果,宗教在当下社会中合法性如何形成并得以体现,最后直接影响到中国宗教社会学研究的演进。

2002年之后,“宗教市场论”被视为一种新的研究范式“新范式”<sup>①</sup>被介绍到中国宗教学界,同时中国学者也开始关注西方宗教社会学理论的范式转换特征,而世俗化、理性选择以及后世俗化等重要论题在西方学界产生强烈影响并引入中国宗教社会学领域之后,促成了中国国内宗教社会学界的反思与讨论。

中国学者在试图超越西方宗教经典世俗化理论的同时,亦开始关注和讨论中国宗教的世俗化问题。例如,高师宁在《关于世俗化问题》、《世俗化与宗教的未来》<sup>②</sup>等文章中对世俗化的定义、表现等问题作了较为深入的介绍和探讨。另外,学术界也对当代中国宗教的世俗化特征进行了描述和分析,如冯丹《社会转型期中国宗教的世俗化倾向》<sup>[36]</sup>、宫哲兵《武汉市宗教的现状与世俗化特点——当前城市宗教工作田野调查之一》<sup>[37]</sup>、李向平《社会化,还是世俗化?——中国当代佛教发展的社会学审视》<sup>[38]</sup>等,从传统语境、传统经典中有关“世俗”的词汇,以及相关文化、宗教信仰表达模式的分析入手,认为中国社会与中国宗教的关系,并非神圣与世俗的二元对立结构,而是一种特殊的相互嵌入关系。因此,世俗化概念自然就难以适用于中国宗教社会学的论述,故与其使用“世俗化”这一概念,不如梳理中国宗教神圣性的“社会化”问题,从“公共宗教”和“私人信仰”的互动机制方面,讨论当代中国宗教所具有的社会化可能与结果。

很明显,固有的宗教世俗化模式并不能描述全球化背景下各国和地区社会的宗教现象,认为中国宗教社会学研究应超越基督教社会学,超越西方宗教的经典世俗化理论<sup>[39]</sup>。为此,学术界应当不断讨论其固

有的“神圣”及其“宗教”概念,逐步呈现中国宗教社会学本土化研究,还原宗教社会生活的本来特征。所以,中国宗教及其信仰方式的研究主题,既非单一神圣问题,亦非世俗问题,而是神圣性及其公—私表达的社会机制问题。甚至在宗教定义方式的中外差别方面,也是基于神圣定义、神圣性实践方式等不同层面的差异,其中的主要问题体现于神圣性的社会建构方面,而非一神、多神崇拜。相关研究表明,作为信仰共同体中的神圣关系,在信仰模式的实践与建构过程中,其建构与实践的逻辑,主要在于建构神圣关系的建构者对神圣资源的占有及支配方式,以及因神圣资源配置作为建构信仰关系的主要策略。在神圣关系的建构与变迁过程中,神圣关系的实践与建构、信仰模式与宗教形态,是一个随着神圣关系的变异而变异的社会过程<sup>[40]</sup>。

## 六、新时代的中国宗教社会学

从宗教社会学的理论方法出发,作为研究对象的宗教及其思想体系,实际上是作为一种社会现象进入宗教社会学的论域。因此,宗教的神圣性、社会性及其表达形式,可以说是宗教社会学的基本问题,当然也是宗教与社会关系的最基本方面。中国宗教的历史、现实特征,决定了当代中国宗教社会学理论的基本问题,是中国宗教的神圣性、社会性及其表达形式。

当前,随着一系列宗教社会学理论译著的出版,中国学术界对宗教社会学有了更进一步的认识,研究更加重视实证性和科学性,逐渐从单一经验研究转向田野调查与理论分析相结合,从定性研究转向定性定量研究方法的结合,并注重对本土宗教独特性的挖掘,以及宗教社会学理论的本土化发展,为学科发展、观察宗教及其宗教行为提供了丰厚的积累。

曾经有这样的评论,就整体而言,宗教社会学在中国的研究曾较为随意,一些研究者受制于自己的学术兴趣和研究条件,研究方向不明确,尚未很好地思考过需要解决什么样的理论问题。就实证研究而言,从研究的对象上看,基督宗教多于其他宗教,包括民间宗教;从地域上看,田野点的选择东部、南部多,西部、北部少;从方法上看,质化(定性)研究远远多于量化(定量)研究;从成果的质量上看,侧重事例和罗列数字的调查报告多,缺乏理论的归纳与提升<sup>[41]</sup>。迄今为止,十多年来,此类问题似乎并无多大改变,只是民间信仰的研究开始多于对其他宗教的研究,基督宗教研究有一些进

①魏德东《宗教社会学范式:探索与发展》(《中国人民大学学报》2006年第6期)、李向平、陈彬《宗教市场论:当代西方宗教社会学理论的新范式》(上海市社会科学规划办公室等《国外社会科学前沿》第10辑,上海人民出版社2007年版)第546—558页。

②高师宁《关于世俗化问题》(《世界宗教文化》1995年第4期)、《世俗化与宗教的未来》(《中国人民大学学报》2002年第5期)。

展,但佛教、道教、伊斯兰教的社会学研究尤其缺乏进一步研究,缺乏宗教社会学的对比研究。

诚然,结合西方理论和中国现实,中国宗教社会学近年来获得了长足的发展。按研究思路,可将其分为两类:一是作为自变量的宗教研究,这与西方宗教社会学的经典研究范式一致,但这种研究取向存在着脱离中国社会现实,就宗教谈宗教的理论风险。二是作为因变量的宗教研究,该取向虽较充分考虑了社会对宗教的影响,并先后发展出宗教市场论、宗教生态论和权力场域论三种理论范式,但它们背后不同的社会结构假设能否准确反映中国当前的社会现实,能否形成一种“通过社会来分析宗教,通过宗教来透视社会”的双向的分析思路<sup>[42]</sup>。对此后的宗教社会学发展构成了一定挑战。

总体来说,目前中国宗教社会学知识体系建设中仍存在某些不足:其一,缺少从传统信仰体系中汲取营养,中国宗教经验亦未自觉成为宗教社会学知识建构的重要元素;其二,缺乏本土经验概念化、体系化,田野调查与理论提升分离,并对话于西方理论;其三,中国宗教及其信仰方式的经验与意义,并未在宗教社会学中的理论领域中全面、认真地加以论述,对中国宗教信仰的历史特征、神圣关系的社会学特征尚缺少深入、系统地研究。

特别是,其研究方法大多局限于功能主义话语体系。曾经主宰了中国宗教研究的结构功能主义,特别偏重于对宗教活动类型的区分与认定,仅只推崇其中的一种活动类型,而否定另外一种活动类型。它们对中国宗教研究的影响已深入骨髓,比如在制度宗教与扩散宗教,偏向于扩散宗教、用功能主义方法来证明宗教在当代社会的合法性与神圣性等,引发学术界对宗教关系及其宗教生态论等问题的普遍关注,甚至重构宗教关系之间的某种二元分离,均与此类理论的影响密切相关。这在一定程度上会直接影响、左右学术界对宗教社会学本土化问题的深入把握与理性分析,甚至遮蔽了对其中的相关理论问题予以提升与提炼。以至于在此语境之中,学术界很容易为“基督教社会学”范式所局限,而倾向于以为宗教社会学相关理论与方法均来自于基督教文明,解释不了中国宗教经验与中国信仰问题,所以呈现出两种研究偏向:不是拒绝外来的理论方法,就是套用西方的理论方法,彼此二元对立。就此而言,虽然不少论著都试图论述中国宗教问题的社会学特征,却又不得不借助于西方宗教社会学固有的理论方法;或恰好相反,使用传统宗教的研究方法批评西方宗教社会学理论,从而在中国经验与西方理论之间缺乏深度对话,在一定程度上遮蔽了宗教社

会学本土化的真实问题。

一方面,现代西方主流理论多从理性人的构造出发,将其作为一切认识的前提。不少中国学者把它们硬套于中国宗教实际,结果使相关研究不时走向歧途;另一方面,反对这种研究倾向的,或提倡本土化的学者,又多局限于经验研究,罔顾理论,或干脆认同于传统信仰本身。此外,有的试图与西方理论展开对话,但一般仅止于说明西方理论,不符合中国宗教情境及研究,亦未进一步提炼出中国学术话语或理论。此与学术界其他中国研究领域的基本倾向大体一致,大都以未能形成自己独立的学术理论为憾。

面对新时代中国社会的巨大转型过程中的合法性与神圣性的关系,中国宗教社会学究竟为何,能够何为?不仅事关中国宗教社会学的专业发展,同时也在验证着中国宗教社会学的能力与魅力,能否为理解中国人的精神世界及其神圣性提供具有解释方法的公共产品。

#### [参考文献]

- [1]卓新平.西方宗教学研究导引[M].北京:中国社会科学出版社,1990.
- [2]苏国勋.理性化及其限制——韦伯思想引论[M].上海:上海人民出版社,1988.
- [3]陈麟书,袁亚愚.宗教社会学通论[M].成都:四川人民出版社,1992.
- [4]戴康生,彭耀.宗教社会学[M].北京:社会科学文献出版社,2000.
- [5]孙尚扬.宗教社会学[M].北京:北京大学出版社,2001.
- [6]高师宁.当代北京的基督教与基督徒——宗教社会学个案研究[M].香港:道风书社,2005.
- [7]范丽珠.当代中国人宗教信仰的变迁——深圳民间宗教信徒的田野研究[M].新北:韦伯文化国际出版公司,2005.
- [8]李向平.信仰、革命与权力秩序——中国宗教社会学研究[M].上海:上海人民出版社,2006.
- [9]李向平.中国当代宗教的社会学诠释[M].上海:上海人民出版社,2006.
- [10]钱宁.厄莎·佛祖·耶稣:拉祜族宗教信仰与社会变迁[J].思想战线,1997(4).
- [11]刘志军.乡村都市化与宗教信仰变迁:山西平陆张家店镇个案研究[D].广州:中山大学博士学位论文,2003.
- [12]梁丽萍.中国人的宗教心理[M].北京:社会科学文献出版社,2004.
- [13]何光沪.宗教与当代中国社会[M].北京:中国人民大学出版社,2006.
- [14]吴梓明.等.边际的共融——全球地域化视角下的中国城市基督教研究[M].上海:上海人民出版社,2009.
- [15]吴飞.麦芒上的圣言[M].香港:道风书社,2001.



- [16]魏德东.宗教社会学的范式转换及其影响[J].中国人民大学学报 2010(3).
- [17]李向平.两种信仰概念及其权力观[J].华东师范大学学报, 2013(3).
- [18]杨庆堃.中国社会中的宗教——宗教的现代社会功能与其历史因素之研究[M].上海:上海人民出版社, 2007.
- [19]李峰.20世纪60年代后西方宗教社会学理论研究取向[J].求索 2005(9).
- [20]张士江 魏德东.中国宗教公益事业的回顾与展望[M].北京:宗教文化出版社, 2008.
- [21]李向平.中国宗教社会学研究的功能主义偏向[A].金泽 李华伟.宗教社会学:第4辑[C].北京:社会科学文献出版社, 2016.
- [22]杨静.现代社会的宗教组织及其特征——宗教社会学关于宗教组织的研究[J].上海大学学报 2004(2).
- [23]李峰.乡村基督教的组织特征及其社会结构性位秩:华南Y县X镇基督教会组织研究[M].上海:复旦大学出版社, 2005.
- [24]潘宏纹.从“第三部门”理论及视角反思我国的宗教慈善现代转型问题[J].四川省社会主义学院学报 2016(1).
- [25]卢云峰.超越基督宗教社会学:兼论宗教市场论在华人社会中的适用性问题[J].社会学研究 2008(5).
- [26]萧凤霞.反思历史人类学[J].历史人类学学刊 2009(2).
- [27]王斯福.帝国的隐喻:中国民间宗教[M].南京:江苏人民出版社, 2008.
- [28]李向平.中国当代宗教四十年的变迁逻辑——宗教信仰方式的公私关系及其转换视角[J].福州大学学报 2018(4).
- [29]刘创楚 杨庆堃.中国社会——从不变到巨变[M].香港:香港中文大学出版社, 1989.
- [30]王守恩.民间信仰研究的价值、成就与未来趋向[J].山西大学学报(哲学社会科学版) 2008(5).
- [31]赵翠翠.被“社会政策”悬置起来的民间信仰[J].西北民族大学学报 2014(1).
- [32]段琦.宗教生态失衡与中国基督教的发展[J].当代中国民族宗教问题研究 2009(13).
- [33]R. Stephen Warner. Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States[J]. American Journal of Sociology, 1993.
- [34]Berger P.L. The Desecularization of the World: A Global Overview[J]. The National Interest, No.46, Winter 1996/97, Washington, D.C.
- [35]罗德尼·斯达克 罗杰尔·芬克.信仰的法则[M].北京:中国人民大学出版社, 2004.
- [36]冯丹.社会转型期中国宗教的世俗化倾向[J].学术交流, 1998(5).
- [37]宫哲兵.武汉市宗教的现状与世俗化特点——当前城市宗教工作田野调查之一[J].宗教学研究 2003(3).
- [38]李向平.社会化 还是世俗化?——中国当代佛教发展的社会学审视[J].学术月刊 2007(7).
- [39]汲喆.如何超越经典世俗化理论——评宗教社会学的三种后世俗论[J].社会学研究 2008(4).
- [40]李向平 李峰.“神人关系”及其信仰方式的构成——基于“长三角”地区的数据分析[J].社会学研究 2015(1).
- [41]高师宁.宗教社会学研究在中国大陆的发展[J].上海大学学报 2007(3).
- [42]李峰.回到社会:对当前宗教社会学研究范式之反思[J].江海学刊, 2013(5).

## The Explanation of “Legitimacy” and “Sacredness” ——The Core Proposition of China’s Religious Sociology and Its Forty-year Evolution

LI Xiang-ping

(Department of Sociology, East China Normal University, Shanghai 201100, China)

**Abstract:** The core proposition of contemporary Chinese religious sociology can be described as the course of the legitimacy, sanctity, continuous communication, interaction and even paradox between human beings and gods in Chinese society. In the past 40 years, the problem consciousness and its discussion of Chinese religious sociology have been presented in many aspects, such as the multiple proofs of religious function, the fracture of the way of proof of legitimacy, the conflict of religious definition and its interpretation, the sanctification or social structure, etc. The contents and fields of these discussions are very complex, but their research methods are based on functionalism, which contributes to the urgency and necessity of constructing the discourse system and knowledge system of Chinese religious sociology in the new era.

**Key Words:** religious sociology; core proposition; functional proof; sacred definition

[责任编辑、校对:冯金忠]