

宗教社会学：

范式转型与中国经验

The Sociology of Religion:
Paradigm Transition and
the Chinese Experience

胡安宁◎著

社会发展与社会政策论丛



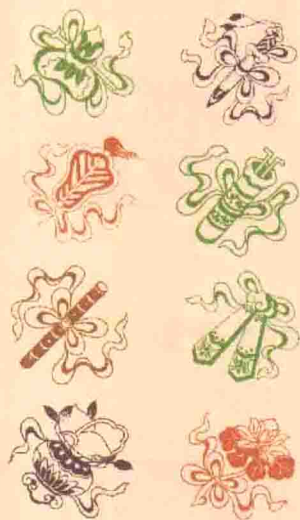
社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

宗教社会学： 范式转型与中国经验

The Sociology of Religion:
Paradigm Transition and
the Chinese Experience

胡安宁◎著

社会发展与社会政策论丛



图书在版编目(CIP)数据

宗教社会学：范式转型与中国经验 / 胡安宁著.
—北京：社会科学文献出版社，2013. 11
(社会发展与社会政策论丛)
ISBN 978 - 7 - 5097 - 5346 - 0
I. ①宗… II. ①胡… III. ①宗教社会学 - 研究
IV. ①B920

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 277630 号



· 社会发展与社会政策论丛 ·
宗教社会学：范式转型与中国经验

著 者 / 胡安宁

出 版 人 / 谢寿光

出 版 者 / 社会科学文献出版社

地 址 / 北京市西城区北三环中路甲 29 号院 3 号楼华龙大厦

邮政编码 / 100029

责任部门 / 社会政法分社 (010) 59367156

电子信箱 / shekebu@ssap.cn

项目统筹 / 童根兴

经 销 / 社会科学文献出版社市场营销中心 (010) 59367081 59367089

读者服务 / 读者服务中心 (010) 59367028

责任编辑 / 刘 荣

责任校对 / 秦 晶

责任印制 / 岳 阳

印 装 / 三河市尚艺印装有限公司

开 本 / 787mm × 1092mm 1/16

版 次 / 2013 年 11 月第 1 版

印 次 / 2013 年 11 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978 - 7 - 5097 - 5346 - 0

定 价 / 45.00 元

印 张 / 12.75

字 数 / 215 千字

本书如有破损、缺页、装订错误，请与本社读者服务中心联系更换

▲ 版权所有 翻印必究

本丛书由复旦大学“985工程”学科建设项目资助

主 编 梁 鸿 刘 欣

编委会（以姓氏拼音为序）

陈家华	顾东辉	梁 鸿	刘 欣	彭希哲
瞿铁鹏	孙时进	王 丰	王桂新	周 怡

前言

在中国社会的大背景下研究与宗教相关的主题往往能够带给学者们一个有趣的学术之旅。这个学术之旅的起点在于“宗教”一词的含义上。在中国传统社会中，“宗”一般指代宗派（例如佛教的不同传统）或者祖先（例如我们今天所谈到的“认祖归宗”），而“教”则含有教化、教育之意。从这种意义上讲，西方意义上的宗教（religion）与中国传统社会中人们所普遍接受的宗教观念和实践还是有一定差异的。正是因为如此，在研究中国社会的宗教问题时，学者们往往会感觉中国宗教“似有似无”。我们很难去回答中国社会究竟有没有宗教这个问题，因为这取决于我们对于宗教的界定是什么。界定不同，答案往往也就不同。从早期来到中国的汉学家以及传教士开始，一直到现当代的宗教学者，这种“似有似无”的感觉总是萦绕在脑中挥之不去。从某种意义上说，这种感觉更多地源自“宗教”一词所具有的西方式的常规含义与很多中国现实背景下的所谓的宗教实践之间存在的差异。正是出于这样的缘由，杨庆堃提出的著名的“弥散宗教”（diffused religion）的概念才得到了宗教社会学的广泛认可，因为大家终于得到了一个新的理论概念来总结中国人宗教性的基本特征。至今，中国宗教的弥散性依然是主流学界理解中国宗教现象的一个关键概念。

然而，近世以来中国社会的现代化进程让研究中国宗教的学者们看到了很多传统社会的弥散性宗教开始了自身制度化（institutionalization）的努力。以往分散的宗教实践开始变得聚集起来，以往不成系统的宗教教义开始变得成文化，等等。这些制度化的努力甚至影响到了传统的武术、中医等和宗教实践活动有紧密联系的文化元素（传统的宗教、武术、中医等的基本实践形式是分散的，但是近世以来这些分散的实践逐渐被削弱，取而代之的是协会性质的实践，例如武术协会、道教协会、中医协会等。这种协会化的努力恰恰是自身制

度化变迁的一个重要方面)。除了传统宗教自身制度化的努力,基督教的传入和迅猛发展也让很多信奉这一宗教的人们有了一种西方意义上的“系统化”的宗教生活(例如定期的礼拜等)。正是因为如此,今天我们再用 religion 一词来看待中国社会的宗教活动时,人们的信仰和实践似乎与这个词的基本含义渐渐贴近了。

由此,今天中国社会人们的宗教实践究竟在何种意义上是弥散的,在何种意义上变得系统化、教义化和制度化,这成为学者们需要探讨的重要主题之一。而与这一主题相关联的一个问题便是,中国社会的宗教真的是混合主义的(syncretistic)吗?和弥散性一样,主流学界在分析中国社会的宗教问题时,往往认为中国人的宗教是混合主义的。这种混合主义既体现在人们的信仰体系之中,又体现在人们的信仰实践之中。出于某种功利性的考虑,中国人对待宗教的态度常常被认为是“不认真的”。如果一个神灵是灵验的,那么他或者她的信徒就会有很多;而一旦这个神灵不灵验,他或者她的庙宇就会变得门可罗雀。人们很少坚持信奉某一特定的神灵,结果便是每个人那里都有一个“万神殿”。同样的道理,人们的宗教实践也可以综合各种宗教传统的仪式和活动并将它们糅合在一起。比如:在佛教的宗教实践中可以看到道教的影子,在天主教的教堂中可以看到佛教意义上的莲花台。一言以蔽之,长期以来学界一致认为,中国人的宗教是如此的混合主义以致人们的信仰(belief)、实践(practice)和皈依(belonging)可以互相独立以致彼此不一致。这种情形让熟悉基督教传统下严格信仰体系的学者们在面对中国宗教问题时无从下手,而这又一次回到了“何谓宗教”这个最基本的问题上来。因此,在中国社会研究宗教所进行的学术旅程一开始就不得不面临一个“拦路虎”,即“什么才算得上是宗教”、“中国社会有没有宗教”以及“中国宗教的特点是什么”等基本问题。

除了对宗教的定义之外,在中国社会研究宗教问题还不得不面对人们对那些和宗教相关联的活动、传统的复杂感情。可以说,整体而言中国社会对待宗教的态度是“又爱又恨”的。之所以说“爱”,是因为支持中国数千年文明的很多风俗习惯以及礼仪、道德都无时无刻不折射出宗教的影子。传统社会的家族体制所依赖的精神支柱之一便是对家庭祖先的崇拜和供奉。正是因为对过世之人的敬意才支撑起了对家族中的长者的某种孝道(filial piety)。传统行业协会(行会)也需要供奉一个行业神(例如戏曲之神唐明皇)以求行业兴盛、

财源广进。到了今天，这些宗教的（religious）、类宗教的（quasi-religious）或者半宗教的（semi-religious）实践形式依然存在。虽然现在大的家族已经很少见了，但是每逢清明节人们依然还是会去为祖先上香。这种实践提醒不同分支的后辈们他们有着共同的祖先，是一个大家族中的同胞。这种观念甚至在国家层面上也有所体现（例如对黄帝等中华民族祖先的祭祀等）。虽然今天行会已经被现代的行业协会所取代，但是分散的商户们还是会供奉各种神灵以保佑自己生意兴隆（一个最简单的例子便是在饭店中摆放招财猫）。除了这些，遍布于全国各地的算命、烧香活动更是不胜枚举。这些算命、烧香的实践可以说在中国社会历史悠久，虽历经多次压制，但生命力依然旺盛。这些丰富多彩的宗教实践代表了整个社会长期积淀下来的宗教资本（religious capital），我们对这种种的信仰、实践抱有深厚的感情。这种感情通过各种各样的途径（例如家庭内部长辈对晚辈的教导等）一代代传递了下来。与对各种宗教活动的情感积累一起存在的，还有“宗教”一词在我们心目中的负面形象。提到宗教，我们有时也会展现出对它的排斥心理。近代以来，科学主义、理性主义的发展以及无神论的宣传使得人们很轻易地给宗教活动贴上了一个负面的标签。曾几何时，当人们听说一个人信教的时候，第一反应往往是问“这个人怎么了”，而不是将之视为一种正常的个人选择。所以，在中国历史上的很多时期，人们往往将信教与“不正常”一词联系在一起。这种负面的态度也会通过各种途径传递、传播。因此，当我们在中国社会的背景下研究宗教时，我们势必会被中国社会对待宗教的这种“又爱又恨”的情绪所冲击着。

情形如此复杂，我们为什么还要研究宗教呢？针对这个问题，不同的学科或许有不同的答案。例如：民俗学的学者们也许会说宗教实践和宗教信仰体系中蕴含了大量的中华传统民间习俗，因此需要从这样一个宝库中把它们挖掘出来；宗教学的学者们或许会说研究中外宗教典籍可以帮助我们更好地理解中国社会以及西方社会。无论是从什么学科的角度出发，笔者认为，我们之所以研究宗教，一个最为根本的原因在于：宗教可以让人变得不一样。换句话说，正是因为信教的个体和不信教的个体在特定的方面体现出了巨大的差异性，我们才会去关心宗教问题以及宗教如何让人变得不同。那么，宗教会让人们体现出哪些不同呢？大量的经验研究提供了丰富的素材来回答这个问题。经典社会学家马克斯·韦伯（Max Weber）认为，宗教（特指欧洲基督新教）会让人在现

世生活中为了增添上帝的荣耀而努力工作，从而促进了一种资本主义的经济伦理。卡尔·马克思（Karl Marx）则认为，宗教是人民的鸦片，因此信教的人更加容易安于现状并将希望寄托于来世，从而维持了阶级社会中统治者（尤其是资产阶级）对于被统治者的压迫。社会学家埃米尔·涂尔干（Emile Durkheim）则认为宗教可以让信教的人有更高水平的社会团结。到了现当代，宗教社会学的研究针对宗教究竟让人们有什么变化这个问题提供了更多的答案。例如：一些激进的宗教团体的信徒会因为信教而变得贫困，因为他们的大部分收入都需要贡献给自己的宗教组织；一些自由度比较高的宗教团体帮助信徒参与各种各样的社会服务，从而让他们有更高的贡献与服务意识。此外，有些宗教可以帮助信徒更加快乐（因为有神灵的护佑），而有些宗教会让信徒变得疯狂（例如各国的邪教组织）。可以说，在现代社会，宗教信徒日常生活的各个侧面都或多或少地会因为宗教而变得不同。当然，这种不同可能是社会所认可的，也有可能是社会所拒斥的。正是因为宗教有着如此大的影响力（或者说魔力），可以让人们变得如此的不同，我们才有研究宗教的必要。在当代中国社会，根据官方统计的数据和学者们收集的数据，改革开放之后不同宗教的信徒都有了一定程度的提升。这些宗教信徒都有可能因为自己的信仰而在某些方面变得不同。在这样的社会背景之下，我们的确需要更为精细的研究去探究这种不同及其与宗教实践特定方面的联系。换句话说，这恰恰是在当代中国社会进行宗教方面学术研究的一个重要的动力。

那么，我们应当如何去研究宗教呢？简单来讲，目前存在三种研究宗教的进路：一种是神学院的宗教研究，一种是宗教研究式的宗教研究，最后一种是经验性的宗教研究。需要提前做出说明的是，这里所区分的这三种研究路径彼此之间不是绝对分割的。恰恰相反，今天的宗教研究已经逐渐超越了学科之间的壁垒而彼此借鉴、融合。鉴于此，这里所做的区分或可看作韦伯意义上的理想类型（ideal type）。具体来讲，神学院的宗教研究的主要目的是培养神职人员。也就是说，神学院的宗教研究者本身就是特定宗教的信徒，而且从神学院毕业以后他们也会成为引导别人成为宗教信徒的宗教神职人员。宗教研究式的宗教研究的关注点在于宗教自身的变动和发展。采取这种路径的研究者需要对所研究的宗教教义以及其他的方面（例如组织体系）有比较深入的了解，但是他们和神学院的宗教研究不同的一点在于宗教研究学者并不必然是宗教的信

徒，他们也没有义务去传播他们所研究的宗教。经验性的宗教研究则关心的是在特定的社会环境中，宗教是如何和社会的其他部门互动的。因此，对于经验性的宗教研究者而言，只是了解宗教的教义和宗教自身的历史发展可能并不够。经验性的宗教研究者们会将自己的关注点更多地放在特定宗教和其他社会因素（例如国家、市场等）之间的关系上面。在针对中国社会的宗教研究中，神学的研究由专门的神学院的神职人员进行，他们对于宗教典籍的钻研将成为他们未来进行宗教传播的知识基础。除了他们之外，大量的研究更多的是宗教研究式的。这部分的研究为我们了解中国社会不同宗教的基本教义、仪规等提供了大量的珍贵的信息。与之相比，经验性的宗教研究还处于起步阶段。相比于我们对宗教典籍的掌握，我们对于处于社会中的活生生的宗教的基本情况还知之甚少。例如：什么因素决定了什么人会去信仰某种宗教？某种宗教的信徒和其他宗教的信徒甚至不信仰宗教的人相比有什么不同？针对这些问题，我们到目前为止只是积累了一定的经验素材（主要是田野访谈的材料），尚且缺乏对这些素材的深入挖掘和进一步的思考。因此，就目前中国社会的宗教研究而言，我们在保持对宗教教义本身的研究力度的基础上，或许应当进一步地积累经验材料来更加深入细致地探究当代中国社会不同宗教的现实情况。

但是，经验性的宗教研究并非易事。在这方面，我们面临诸多的困境。第一，资料的缺乏。任何以经验事实为基础的学科无一例外地需要掌握大量的第一手资料。但是，针对中国宗教的资料却相当匮乏。这就使得经验性的宗教研究学者不得不根据自己的研究主题进行小范围、小时段的调查（这种调查既可以是田野性质的访谈也可以是问卷调查）。与之相比，我们还需要更多的全国范围内的大范围调查资料以及历时性的资料。第二，资料收集工具的落后。任何经验资料的收集都需要一定的资料收集工具，在大范围的调查中尤其如此。在这方面，我们的资料收集工具就是具体的问题和研究主题。但这里的一个悖论是，我们正是因为不熟悉特定的宗教主题才会去进行调查，但是任何调查工具的建立与选取却是立足于对特定主题熟悉的基础之上。为了解决这一悖论，通常学者们会求助于文献来建立相关的研究问题，但这和现实之间无疑是有一定距离的。未来的经验研究需要基于已有的经验分析，然后通过进一步的更为细致的经验探索来形成一种良性的循环，而不应当仅仅从抽象的理论出发来“想象”现实的情况。第三，被调查对象的配合度不高。在过去的几十年中，

针对各种主题的大规模调查层出不穷，这在一定程度上造成了一种“调查疲劳”。无论是具体承接社会调查任务的单位（例如统计局下属的调查大队、高校）还是接受调查的个体，都可能存在这样的问题。其结果便是调查的结果中存在某种有偏向的信息。此外，很多被调查者依然倾向于对宗教问题讳莫如深，他们不太愿意随意将自己的宗教生活这样私密的信息透露给别人，因此收集来的数据会产生大量的缺失值。这些问题都是未来经验性的宗教研究需要解决的。

摆在读者面前的这本书希望能够对中国宗教的经验研究做以下贡献。从方法论的角度来看，任何经验研究都是在一定的研究范式（paradigm）基础上进行的。在过去的几十年中，宗教社会学经历了学科内部研究范式上的激烈争论。在这些争论中，宗教社会学学者们从自己的研究视角出发论述了宗教社会学新研究范式的具体特点，但是到目前为止还没有相关的研究对这些范式讨论进行梳理并将其纳入一个统一的分析框架中。因此，在本书的第一部分，笔者借助于科技哲学领域内对于社会科学研究方法论的分析来具体阐述宗教社会学新旧研究范式的具体特征及其相互关系。在本书的第二部分，笔者针对中国社会宗教研究中的具体经验主题进行了讨论。由于中国社会民间宗教具有重要的地位，在这一部分中笔者首先系统梳理了到目前为止人类学以及社会学领域中针对中国民间宗教的相关研究以及未尽的议题。随后，本研究先后利用台湾社会变迁调查的数据以及中国综合社会调查（2010）、中国综合社会调查（2006）的数据具体分析了不同类型的民间宗教是否如世俗化或者理性化理论所主张的那样随着社会的现代化而逐渐衰亡。这些研究不再停留在理论思辨上，而是将关心的重点放在经验事实上面，力图通过具体的经验数据分析来论证民间宗教与社会现代化发展的关系。除了民间宗教之外，中国社会和其他社会相比，一个比较独特的地方在于存在某些针对宗教信仰的制度设计，这种制度设计曾经给宗教信徒带来巨大的冲击。今天，这些制度设计是否依然能够强有力地影响宗教信徒的生活呢？针对这些问题，笔者通过分析全国范围的调查数据进行了探讨。

第一部分 宗教社会学范式转型：对多层次范式内涵的 分析及对范式转型概念的阐释

内容提要	3
引 言	6
第一章 研究背景和研究主题	8
第一节 研究背景	8
第二节 本部分研究所要解决的问题	12
第二章 对范式及范式转型概念的辨析	17
第一节 范式概念的模糊性及多层次性	17
第二节 关于宗教社会学范式转型的讨论	21
第三节 对宗教社会学范式转型概念的方法论辨析	27
第三章 宗教社会学范式转型之前的传统范式解析	34
第一节 宗教社会学的研究范围	34
第二节 结构/制度范式	35
第三节 诠释学范式	39

第四章 何谓转型：对宗教社会学范式转型概念的进一步分析	44
第一节 多样化、整合性与替代（完全整合）：对范式转型概念的一种辨析	44
第二节 理性选择范式对结构/制度范式的整合性表现	47
第三节 理性选择范式对诠释学范式的整合性表现	51
第四节 新范式能否替代旧范式？	59
第五节 结论、反思以及需要进一步研究的问题	64
结论和总结	70

第二部分 中国宗教：理论回顾与经验分析

内容提要	77
引 言	79
第五章 民间宗教的人类学与社会学研究：回顾与前瞻	80
第一节 民间宗教研究的人类学传统：从“三教”学说文化分析	81
第二节 民间宗教研究的社会学传统：探索民间宗教的特定模式	87
第三节 民间宗教的概念扩展	88
第四节 民间宗教研究与主流社会学理论的结合	90
第五节 民间宗教的比较研究	92
第六节 总结	94
第六章 当代中国民间信仰的经验状况初探： 基于中国综合社会调查（2010）的分析	101
第一节 数据介绍和测量	102
第二节 当代中国民间信仰的经验状况：描述性信息	107
第三节 当代中国民间宗教实践的经验状况：社会-人口学特征	111

第四节	总结	116
第七章	民间宗教会随着现代化进程而消亡吗？ ——来自台湾地区实证调查的经验	117
第一节	研究背景	117
第二节	在一个非管制的宗教市场内部，谁会是胜出者呢？	119
第三节	方法论	128
第四节	经验发现	133
第五节	结论和探讨	138
附录	台湾佛教和民间宗教的年龄 - 时期 - 同期群分析	140
第八章	从中国民间宗教信仰的角度再看世俗化进程： 一个理论探讨	147
第九章	当代中国社会宗教身份与经济地位的关系研究： 基于中国综合社会调查（2006）的分析	153
第一节	研究背景	153
第二节	理论视角	154
第三节	数据和变量	157
第四节	经验发现	165
第五节	结论和讨论	170
附录 A	基于均匀前验分布的自相关图	171
附录 B	基于正态前验分布的自相关图	173
全书结论与讨论：	迈向经验的中国宗教社会学研究	177
后 记		182
索 引		184

图目录

图 1-1	本部分的论证思路	16
图 2-1	三种范式转型理论的关系和递进	29
图 3-1	马克思的结构/制度分析框架	37
图 4-1	范式转型的三种模式	46
图 4-2	理性选择范式的结构	47
图 4-3	对社会复杂性困境的回应	57
图 4-4	社会人对理性人的扩展	58
图 4-5	论证范式替代时本节的思路	60
图 4-6	理性选择范式对于旧范式的重复论证	61
图 4-7	论证范式转型的含义时本书采取的思路	64
图 6-1	民间信仰主要元素的信仰比例	108
图 6-2	民间宗教、佛教与道教的信仰情况	109
图 6-3	巫术性活动的参与情况	110
图 6-4	趋利避害活动的参与情况	110
图 6-5	教育水平与参加巫术性活动的关系	114
图 6-6	年龄段与参加趋利避害活动的关系	115
图 6-7	年龄段与参加巫术性活动的关系	115
图 7-1	台湾不同宗教的历时性发展趋势	133
图 7-2	控制了年龄和同期群效应以后台湾佛教和民间宗教的归信 概率的变化趋势	135
图 7-3	台湾地区参与趋利避害活动、算命以及看风水活动的人的 比例变化	136

图 7-4	自我认定为佛教徒的人的比例变化以及参与过改宗仪式的佛教徒的比例变化	137
图 9-1	本研究的理论视角	157
图 9-2	中介效果的理论模型	167

表目录

表 4-1	理性选择范式逻辑中大前提和小前提在内容上的关系	53
表 4-2	理性选择范式逻辑中大前提和小前提在形式上的关系	54
表 4-3	社会人假说对于理性选择范式逻辑中大前提与小前提 内容的影响	56
表 4-4	社会人假说对于理性选择范式逻辑中大前提与小前提 形式的影响	56
表 4-5	三种范式的差异	62
表 5-1	对“民间宗教是什么”的理论辨析	85
表 6-1	趋利避害活动与巫术性活动的性别特征	112
表 6-2	趋利避害活动与巫术性活动的教育特征	113
表 6-3	趋利避害活动与巫术性活动的年龄分布特征	114
表 9-1	描述性统计信息	159
表 9-2	联立方程组模型结果	165
表 9-3	结构方程模型的贝叶斯估计结果	168

第一部分

宗教社会学范式转型： 对多层次范式内涵的分析及 对范式转型概念的阐释