

回到社会： 对当前宗教社会学研究范式之反思^{*}

李 峰

内容提要 近年来,结合西方的理论和中国的现实,我国宗教社会学获得了长足的发展。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都不能准确反映我国当前的社会现实。基于此,必须在这三种宗教理论范式的基础上发展出一种“通过社会来分析宗教,通过宗教来透视社会”的分析思路。

关键词 社会结构 宗教市场论 宗教生态论 权力场域论 宗教社会学

改革开放以来,宗教的快速发展使得我国学界对这一社会事实的关注日甚,宗教研究先后经历了“鸦片论”、“文化论”和“社会论”这三个研究阶段。在此背景下,宗教社会学研究也逐渐兴起。同时,在当前对制度宗教,特别是对基督教的社会学研究中,越来越多的研究摆脱以往描述式的论证,开始有意识地运用西方宗教社会学理论范式进行分析。

大体来说,我们可以将国内学界已有的宗教社会学研究分为两类:其一是作为自变量的宗教研究,这类研究的分析思路基本都是比较信教群体与不信教群体、不同宗教信仰群体以及同一宗教信仰群体内部不同亚群体之间在社会态度或行为方面的差异。这也是西方宗教社会学的经典分析路径和主要分析路径,其源头可追溯到韦伯关

于新教伦理与资本主义精神的分析以及涂尔干关于宗教构成社会团结的讨论。其二是作为因变量的宗教研究,这一取向的成果多以较为宏观的视野关注宗教在中国当下的处境以及不同宗教间的关系。

笔者认为,第一种研究取向的主要贡献在于为我们展示了当前宗教之于社会或社会群体的作用现状,属于“实然”研究范畴。但这一研究范式的缺陷在于就问题谈问题,对于中西方宗教究竟为何社会处境不一未能给出令人信服的解释。这种不足可表达为“只有宗教,没有社会”,即将宗教从社会中剥离出来,宗教变成一个自足的领域,信徒也变成一个生活在真空中的宗教人。^①这显然与事实不符。

第二种研究取向在一定程度上弥补了上述分

* 本文系国家社科基金青年项目“当代西方宗教社会学理论的范式之争及基于中国经验的对话”(项目编号:13CSH001)的阶段性成果。

析思路的缺陷,充分考虑到了社会对宗教的影响。在此方面,目前我国学界发展出的颇具中国特色的“宗教市场论”、“宗教生态论”和“权力场域论”等研究范式是其中的佼佼者。然而,笔者认为,这些研究虽然都考虑到中国社会的因素,但这三种范式的理论前提——社会却不尽相同。具体来说,源自美国宗教社会学的宗教市场论,其理论隐喻对应的是基于美国自由多元主义下的社会;宗教生态论则沿袭了传统主义的社会观;而权力场域论背后的逻辑则是极权主义社会。

由此观之,当我们以不同的社会假设作为镜子时,镜中的宗教也展示出不同的面目。而社会学的首要任务就是展示真实的社会现象。为此,本文提出“通过社会来分析宗教,通过宗教来透视社会”的研究思路。具体来说,对于嵌入在历史和社会结构中的宗教,我们应先跳出单纯的就宗教而论宗教的思维模式,回到对所处社会的探讨,然后再来审视宗教的状况。这样,中国的宗教社会学理论也许就能更准确地把握宗教与社会的互动规律。当真实的宗教处境展示出来后,它又会作为一面镜子,反射出我国当前社会的处境。由此,我们的宗教社会学研究不仅对中国宗教,也会对中国社会的发展做出更贴近现实的判断和相应的理论贡献,其在主流社会学中的地位才可能得以回归。

对“社会”之理解:社会结构及其模式

“社会”作为社会学的核心概念,社会学家对其的理解有着万千景象。在我国学界,虽然越来越多的成果声称有别于传统思辨哲学,是基于社会的宗教研究。但在具体分析时,对于所提及的社会到底是什么,许多研究却采取存而不论的态度,由此造成了社会概念的空泛化。为此,本文认为,要实现使宗教“回到社会”之目标,我们就得将社会的概念具体化,回答宗教所嵌入的社会到底是什么样的。在当前学界,对社会的理解有两种不同的视角:一种是发端于政治哲学领域的国家与社会之关系视野。在此视野下,社会一般被理解为与国家相对的一个存在领域;另一种是社会学领域的探讨社会之构成的视野,其中又包括

集体主义和个体主义两种视角。前者基于社会唯实论将社会理解为包含着关系结构和制度结构的社会结构,以马克思和涂尔干为代表;后者则基于社会唯名论突出个体行动的价值,否认社会的实体存在,主要代表是韦伯。当然,上述两种视角主要是基于划分标准的分野,在实际内容方面有许多重叠之处。而且进入20世纪70年代以后,许多理论家试图整合个体主义与集体主义的二元对立,如吉登斯用“结构化特征”置换“社会”,布迪厄用“场域”取代“社会”等。本文无意对学术界关于“社会”之理解展开全面述评。

我们认为,国家与社会关系之社会观仅将社会视为一个有别于公共部门之外的自主领域,据此甚至还会出现有些国家“无社会”的情况。而基于社会结构角度对社会的理解则要宽泛得多,它将制度权力和关系格局都涵盖其中,是对社会成员的组成方式及其关系格局的全面描述。这种界定可为跨国或跨文化比较提供一个更合适的平台。为此,本文选择社会唯实论的观点,将社会理解为社会结构,以实现“空泛的社会”的超越。

根据不同的标准,社会结构可划分为不同的类型。伦理本位和官本主义是中国社会有别于西方的最主要特征,而伦理本位实质是关系本位,官本主义实质是权力本位,也就是说,关系和权力在中国社会中尤为重要。为此,本文选取关系和权力作为标准,将现代社会结构分为极权主义(totalitarianism)、多元主义和法团主义三类。

虽然西方学界对极权主义有不同的理解,但他们都承认,极权主义意味着私人及公共生活的所有方面都包摄在一个囊括一切的统治过程之内。这种社会结构的特征有:从权力分布情况来看,政治、经济和文化等权力都高度集中于上层和中央政府,从而构成了一元的权力结构体系。这种一元不仅表现在权力结构的向上集中,而且诸如政治、经济和文化等不同性质的权力没有分化,高度集中在一起;同时,全社会还集中分享一种官方指定、并得到国家机器维持和执行的意识形态。一旦有人违背或背离这种意识形态,就会受到国家权力的制裁。而权力的强制性又得到国家暴力机器和司法制度的保证。

多元主义则是基于个人主义和自由主义理念而形成的一种社会结构模型,具有明显的个体主义特征。多元主义假设社会由许多利益、价值相互冲突的群体组成,而群体是个体偏好和利益集合的结果;由此,人们通过参加群体将个人意志转化为群体行动,群体间展开积极影响政府政策的竞争。其特征表现为:权力分散于政府、议会、法院、利益集团和公民等之间;权利分化得较充分;具有高度的利益组织化;授权来源于民众,采取的是自下而上的方式。在多元主义看来,政治的基本场所在社会而非国家,利益集团是社会政治行动的基本单位,它是位于公民个体和决策者之间的利益传递机制,主导着社会的基本政治秩序。美国是多元主义社会结构最典型的代表。

多元主义在彰显社会高度活力的同时,它对社会中心论的强调——要求社会与国家应保持一定的张力,以及通过“竞争—制衡”来实现社会秩序的主张也蕴含着一定的风险。这种风险表现为,由于社会中的不同团体在资源动员和行动能力上有强有弱,若完全自由竞争不能产生相互制衡的力量,或缺乏相应的民主和公共理性支撑时,其结果会使社会中的一部分利益团体被排除在社会整合之外,社会稳定随之就会出现问题。因此,对上述风险的有效化解是多元主义社会有序运作的前提。

而在有着悠久历史传统的欧洲大陆诸国,法团主义有着较大的影响,欧洲福利国家体制、工会组织等都承接了法团主义主旨。这种社会结构在理论上试图避免多元主义的风险,力图使得社会不同的利益都能得到有序的集中、传输、协调和组织,并用各方同意的方式进入体制,以便使决策过程有序地吸收社会的需求,将社会冲突降低到不损害秩序的限度。具体来说,在法团主义社会结构中,国家具有重要地位,它合法地参与经济决策,主导工业发展方向,而社会则参与以行业划分的功能团体形式,双方相互承认对方的合法性资格和权利,并相互协商制定有关的政策。也就是说,法团主义政治体制的中心任务是促进国家和社会团体的制度化合作,从而有序地将社会利益组织、集中和传达到国家决策体制中去。为实现

这点,在制度层面,获得国家批准的功能团体数量是限定的,通常来说,每个行业仅有一个可参与国家决策的团体;而每个行业团体内部的不同代表组织依照与国家政权接近的机会和距离以层级秩序排列。这就形成了这样的结果:不同功能团体之间是非竞争的关系,功能团体在自己领域内享有垄断性的代表地位,获批准的功能团体对相关的公共事务有建议、咨询责任。作为交换,对功能团体的若干事项,国家应有相当程度的控制;同时功能团体在政府决策完成后还有上传下达和执行的义务。^②

三种宗教社会学研究范式之社会观

从上述对三种社会结构的介绍中我们可以看出,社会各子系统在不同社会结构模式下的运作方式和逻辑迥异,宗教亦然。基于此,宗教社会学研究应先对中国的社会结构有一个较为清晰的认知,然后才能更好地展示宗教在中国社会中的“实然”处境。据此观之,我国宗教社会学研究的三种范式对社会的假设各不相同,为此,它们对中国社会中的宗教处境的理解和描述也各异。

以宗教市场论为例,不论是该理论在西方的产生,还是在中国社会运用过程中提出的一些观点,其立论均是以多元主义社会结构为理论前提的。它假设一个社会应具有明晰的权力分化,宗教作为社会子系统有着自主的运作逻辑。在此条件下,不同宗教团体展开充分的市场化竞争。这种依靠供给关系的市场调解既能保障宗教的健康发展,又能有效地保护民众的信仰权利。反之,若宗教存在着管制,那么必然会导致宗教的非健康发展,民众信仰权利也就受到了侵犯。

就中国社会现实而言,与西方相比,我国的社会分化程度尚低,保留了诸多的总体主义特征。在西方社会,宗教作为一个与其他社会子系统并列的子系统,有其内在的运作逻辑。然而,在中国显然不是如此。宗教在中国传统社会中一直无结构性地位^③,在现代社会也处于一种“悬置”状态。这突出表现为宗教作为一个社会子系统的非自主性:时常与权力和关系纠缠在一起。为此,有学者指出,缺乏对中国社会中的权力和关系主义

运作的观照,宗教市场就不能成立。据此来看,由于中国社会的非多元主义特征,所以对中国宗教的探讨也就不能完全沿袭宗教市场论分析范式。若硬性套用,那么在理论上,由于权力和关系在不同的地区、不同的时空运作方式各不相同,因此,中国宗教呈现出来的就不止是三色市场^④,而是万花筒般的市场。在现实隐喻方面,若“只论宗教,没及社会”,不顾中国社会结构之现实以市场论的原则来探讨宗教,其结果势必会将宗教问题置于高倍放大镜下观察,宗教也就俨然成为中国社会中背着十字架的赴难者,集各种苦难于一身。

与宗教市场论相对的宗教生态论的基本观点认为,宗教生态失衡是当今中国基督教发展迅速的主要原因^⑤;导致宗教生态失衡的原因在于,国家宗教战略的偏差,使得民间宗教发展不足;而中国人的精神家园只能在传统宗教信仰中才能找到。我们很难将宗教生态论与前文所述的三种现代社会结构对应起来,它混杂着中国传统社会中关于正统与非正统信仰的划分逻辑以及本土宗教与“洋教”区隔的民族主义情绪,可称之为一种在传统主义和国家主义思潮^⑥影响下的社会观。

具体而言,一方面,宗教生态论与我国文化传统中将信仰分为正信和淫祀保持一致,这种区分既可表现为宗教与迷信之别,也可表现为儒释道与“洋教”之异。另一方面,生态论是在当今中国文化保守主义或民族主义抬头的大背景下兴起的一种宗教分析范式,其理论本意与文化保守主义有着同样的核心诉求,即“要实现中国的现代化和中华民族的伟大复兴必先有中华民族文化的复兴,以及建立在民族文化复兴基础上的民族意识复兴;而民族文化复兴必先得尊重、理解并重新解释民族文化传统;主张在灌注世代精神和融会世界文化的基础上,推动民族国家现代化和民族文化现代化”^⑦。

宗教生态论虽然与宗教市场论在社会假设和理论表述方面迥然不同,但它们的研究缺陷却具有相似性——缺乏对中国社会中的关系和权力的考虑。具体而言,就正信和淫祀之划分而言,宗教生态论回避了其中的区分标准和界定主体等问题。对此的回答可为,不论从文化还是从实践来

看,政治权力才是最终的裁判力量。由此,宗教生态论背后的社会实质是国家权力统摄下的社会。若按此逻辑,在实践层面上,宗教生态论极易与公权联系在一起,并强化权力的至上化,甚至还可能导致“扶植(中国)宗教对抗(西方)宗教”的政策实践。在文化层面上,宗教生态论的逻辑还会强化基督教不是中国人的传统信仰或正统信仰之观点,而这实质是将基督教是“洋教”还是“非洋教”的对抗性认识的再度激活。这些显然与现代社会的基本要求相悖。

正是在这个意义上,有学者认为如果我们将宗教置于中国社会的权力和关系运作的框架下进行讨论,那么,宗教的深层次问题就不是市场或生态问题,实质是权力问题。宗教权力场域论就是基于此判断而产生的,其所对应的是极权主义社会结构假设。这一理论范式的基本逻辑是,由于中国社会权力的一元性,纵向的社会结构必须由权力来实现整合,而这种整合是通过意识形态及附着之上的组织来实现,任何公开化的意识形态和组织形态都必须服从于这种权力安排。具体来说,一方面,为支持权力的一元化,社会必然要有一个大一统的意识形态,而国家实际上在某种程度上扮演着为全体民众提供伦理规范的角色。异质性的意识形态只能作为顺从性的亚文化,而不能作为反文化存在。另一方面,一切合法的社会团体都必须处于权力的控制下。为此,任何被官方认定的社会团体都或多或少表现出半官半民的特征。而对于宗教而言,不论是从意识形态,还是从组织形态来看,相对于执政党的权力而言,它都是作为社会中的异质性存在并被加以控制的。从这个角度来看,政府对宗教的管制只不过是其对社会管制的一个组成部分,并非专门针对性的管理。同时,当政权从意识形态和组织活动等方面完成对宗教供给方——宗教组织的权力渗透后,它也就没必要对个体私人化的信仰实行过多的控制。这就出现了一个特殊的中国宗教现象:个体宗教信仰的高度自由化和私人化与宗教事务的非完全自由化并存。

这种理论对分析中国宗教极具穿透力,但我们从中也可以看到,这种思路中的权力是一种整

体式的一元权力,它的运作贯穿着中央和地方,并且遵循着同样的权力控制逻辑。这种判断显然忽视了中国社会结构的复杂性以及由此导致的权力运作的多样性。为此,对其的讨论也必须回到关于中国社会结构的分析,即当代中国社会结构究竟是什么样的。西方学界在很长时间内都认为中国社会结构属于极权主义范畴,是作为多元主义对立面而出现的。^⑧但面对着改革开放后中国的变化,对中国社会结构判断的不同声音开始出现,有学者认为,中国社会与苏东模式具有许多差异,极权主义范式所主张的“无社会”的判断不能反映中国社会的真实状态。^⑨怀特(White)和魏昂德(Walder)分别通过经验分析证明了民间组织^⑩和公民空间^⑪的成长。

因此,权力场域论虽看到了宗教运作背后的权力和关系因素,但其极权主义社会结构假设却难以准确定位中国社会的现实。而且从现实情况来看,权力场域论也难以解释一些宗教现象,如为什么国家公权力对待宗教之态度会厚此薄彼?为什么不同的地区具有不同的宗教生态,有的基督教影响大,有的本土宗教或民间宗教影响大?除了历史的宗教分布原因、宗教方自身的策略运用外,地方政府对之的态度为什么也迥异?这些问题都不是用权力的一元化就能完全解释的。

理论推进和新的分析框架

鉴于上述三种范式对中国社会之假设的偏差,我们有必要先对中国社会结构进行厘清。在对当代中国社会结构的诸多判断中,由于极权主义和多元主义对中国社会现实描述的缺陷,法团主义成为最具影响力的观点之一。越来越多的学者注意到中国社会存在着法团主义色彩的运作形态,如国家在社会生活中的重要性,权力的有限分化和集中,社会团体的功能性和限定性等。基于不同的经验材料,国家法团主义、地方法团主义和权威法团主义等模式纷纷出现。^⑫本文认为,在诸多的分析中,地方法团主义尤为引人注目,因为它看到一个重要的现象,即中央和地方并非完全一致。^⑬在极权主义的理想类型下,权力自上而下的表达渠道通畅,但在现实中却出现地方与中央博

弈的复杂化。

基于此,本文试图综合权力场域论的分析框架,抛弃其极权主义的社会假设,采用地方法团主义的社会结构主张,提出中央、地方和宗教三重分析框架。

首先,在对社会环境的宏观判断方面,改革开放以后,随着社会的分化,大一统式的意识形态对社会影响的衰落是一个不争的事实。同时,随着经济、军事等硬实力的快速发展,如何提高中国的软实力,同时如何更好地实现对海外华人的统战工作也就自然提上议事日程。而这些又必须在保证现有的权力格局的前提下进行。与之前合法性资源的减法操作不同,20世纪80年代后,执政党在合法性资源的选择方面采用了加法操作,即执政党不仅要坚持自己的意识形态理念,而且更要将自己塑造为中国传统文化的继承人和建设者。由此,必然影响原有社会文化的构成,促使社会向多元化转型。

其次,对于地方政府而言,作为政权的地方代理人,除了在意识形态上与中央保持一致外,其合法性基石既有来自上级的认可,也越来越需要社会的肯定。这表现为,一方面,经济发展是上级对地方官员进政绩考核以及决定其升迁的关键标准;另一方面,1994年分税制改革后,地方政府的财权被压缩,但事权却不断增加,教育、医疗和养老等社会事业的资金压力也使得地方政府必须将经济发展列为重中之重的工作。在此背景下,再加上宗教事务管理的属地化原则,地方政府对宗教就可能采取以下态度:其一,由于上级仍在很大程度上决定着官员的升迁,所以,只要本地区宗教的发展未严重触及现有的明文政策,地方政府可能实行“无为而治”。因为对其管理不仅会消耗资源,而且还容易将事情闹大,从而招致上级的指责,影响到相关官员的升迁。在这种治理逻辑下,即便是出现了宗教类事件,地方政府最理性的做法也是大事化小。同时,宗教事务名义上是由民族与宗教事务管理局负责,但实质是多头管理格局,统战部、公安局等党政机构都有所涉及,当大家都将宗教事务视为“敏感”、吃力不讨好的事务时,地方政府的各部门间还可能会相互推诿,从而

进一步强化了“无为而治”的政策实践。其二,在某些地区,当宗教不再成为官员升迁的障碍,相反还可资利用时,宗教的发展就可能得到地方政府的支持。这通常有两类情况:一是所谓的“统战、文化搭台,宗教唱戏”,这主要涉及具有统战价值和增进国家认同价值的宗教或信仰,如妈祖崇拜、炎帝和黄帝祭拜等,这与中央的理念也具有高度一致性;二是所谓的“经济搭台,宗教唱戏”,这主要表现为能为地方带来经济利益和知名度的宗教场所和活动,而这种经济利益可以通过旅游收入和申报文化遗产等方式获取。

最后,在社会日趋多元化以及中央和地方诉求的侧重点有所不同的背景下,一方面,宗教的活动空间越来越大,另一方面,不同宗教组织的活动策略是否符合以上权力意识,也决定着它们的发展。其共同的规律是,当某宗教组织成功地实现了形式上的“去宗教化”,它就会得以快速发展。具体的规律性策略表现为民间宗教和本土宗教打的文化牌和统战牌,基督宗教打的慈善牌和扶贫牌等。这些举措满足了地方政府对于经济发展的诉求。在此方面,宗教与政府的关系甚至是相得益彰。

综上所述,我们认为,虽然欧美宗教社会学也一直关注在社会变迁过程中,宗教在社会结构中位置变化这一问题,并先后提出了“世俗化”、“私人化”、“新兴宗教”、“公共宗教”等相关议题和理论,构成了欧美社会学界对宗教于社会结构中的位置考察的全息图。其共同之处是讨论作为一个独立社会领域的宗教,在与其他社会领域相遇时的功能及界限渗透问题,因此,这是一种横向的功能性结构考察。但在当前中国社会中我们更需要做的是考察在社会急剧转型和分化的过程中,宗教在纵向社会结构中的位置,以及由此延伸出的宗教与横向社会团体在互动过程中所体现的社会性等问题。这个问题的实质是社会结构转型中权力的边界和分配问题。因此,从这个方面来看,笔者认为,中国宗教社会学在一定程度上是一个政治社会学或现代社会治理问题,而不是一个孤立的悲情存在。

当然,以上所述更多侧重于回答当前的宗教在社会结构中的“实然”问题,对于“应然”或未来的发展而言,我们同样应先与普通社会学的议题对接,探讨中国未来的社会结构转型路径,这样就过渡到一个普通社会学问题,即中国社会结构转型将从总体性社会转向何方?是更类似于以美国为代表的多元主义,还是更类似于以法国等欧洲国家为代表的法团主义。笔者认为,从当前学界和实践提出的诸如备案制等解决之道来看,似乎更具法团主义的影子。也唯有如此,宗教社会学就不再仅是宗教学的宗教社会学,也是社会学的宗教社会学,从而更能体现学科的交叉性,更有利于学科的发展。

- ①李峰《网络、认同与行动:基督徒的社会行动逻辑》,《社会科学家》2010年第6期。
- ②⑫参见张静《法团主义》,中国社会科学出版社2005年版。
- ③相关论述参见杨庆堃《中国社会中的宗教》,上海人民出版社2007年版。
- ④杨凤岗《中国宗教市场的三色市场》,《中国人民大学学报》2006年第6期。
- ⑤段琦《宗教生态失衡对基督教发展的影响——以江西余干县的宗教调查为例》,《中国民族报》2010年1月12日。
- ⑥所谓国家主义是指强调国家在国内社会中的最高权力观和在国际社会中的中心主义原则(参见蔡拓《全球主义与国家主义》,《中国社会科学》2000年第3期)。它与传统主义一样,仅是一种思潮,而非社会结构形式。
- ⑦孟凡东、何爱国《20世纪中国文化民族主义的三大核心诉求》,《北方论丛》2007年第3期。
- ⑧⑨David Shambaugh (eds.), *American Studies Contemporary China*, Washington, D. C: Woodrow Wilson Center Press, 1993.
- ⑩White, Gordon, "Prospects for civil society in China: A case study of Xiaoshan city", *The Australian Journal of Chinese Affairs*, 29, 1993.
- ⑪Walder, Andrew G., "Property Rights and Stratification in Socialist Redistributive Economies", *American Sociological Review*, 57, 1992.
- ⑬Oi, Jean C., "The role of the state in China's transitional economy", *The China Quarterly*, 1, 1995.

作者简介:李峰,1976年生,社会学博士,华东政法大学社会发展学院副教授。

(责任编辑:丁惠平)