

宗教社会学田野调查的几点认识

王再兴

(四川大学 道教与宗教文化研究所, 四川 成都 610064)

摘要:在一次有关基督教在当代中国的文化与伦理功能的田野调查中,笔者借鉴当代西方科学实证型宗教社会学理论与方法,获得了一些调查研究经验与认识:1. 田野调查中观察视角的主客位转换并克服主观性;2. 中国基督教会的医病赶鬼现象具有存在的“合理性”;3. 中国基督教会社会参与度虽然有限但有逐渐加强的趋势,而且其社会参与方式正在发生变化;4. 中国基督教会将向多元化方向发展。

关键词:宗教社会学;田野调查;认识

中图分类号:B978 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-5315(2006)03-0033-05

最近一二十年,田野调查被欧美学者引入宗教学研究领域,我国宗教学界近年来也开始尝试运用宗教社会学理论与田野调查方法研究中国基督教。但总的来看,我国宗教学研究人员的绝大多数都是书斋式学者,能像人类学者那样背起行囊做田野调研工作的人很少。我们偶尔也能从大陆学术刊物上看到个别宗教学者撰写的田野调查文章,但是,这些田野调查事先没有科学的问卷设计,事后没有严格的定量与定性分析,所以它们与当代科学实证型宗教社会学[1]研究之间有很明显的区别。由此可见,如果没有库恩(Thomas S. Kuhn)所谓科学范式上的“革命”,我国的宗教社会学研究难以从理论和方法上实现突破与更新。2002年,中国人民大学基督教文化研究所承担了教育部重点课题——“基督教在中国社会经济转型时期的文化与伦理功能”研究,是大陆宗教学界第一次系统运用当代最新宗教社会学理论与田野调查方法研究中国基督教的尝试。笔者有幸参与此项课题研究,并得到杨凤岗博士的指导。现就这次田野调查中的几点认识整理出来,请方家不吝赐教。

一 学术客观性与田野调查方法的主客位转换

当代宗教社会学研究方法源自于20世纪英美实证主义哲学,重“效验”与“客观性”是其特色所在。1980年代以来,欧美学者在宗教社会学研究领域引入了人类学常用的“参与观察”和“深度访谈”两项最主要的田野调查方法,要求研究者在实际工作中适当进行主位(Emic)与客位(Etic)^①[2](106页)之间的转换。

上述田野调查方法和原则并不是什么深奥难懂的学问,然而,对于习惯于传统哲学人文学思想方法的研究者来说,这些东西在实际操作中却不那么容易把握,因此他们做田野工作之前总是自觉不自觉地戴上有色眼镜。在第一次调查的时候,就先入为主地带带有中国基督教社群年龄构成老、文化水平低、女性占大多数、思想陈旧、保守落后等印象。同教会神学界人士一样,我认为,现在“谈中国教会为现代化作贡献还为时过早”[3][4],有时甚至还会产生如斯马特(N. Smart)所指出的那种情形,“怀疑它们是否算得上是基督教”[5](3页)。结果,我第一次带回来的调查材料被课题负责人指责为:“主观性太强,观察不深入不仔细,给人以走马观花的感觉。”通过总结失败教训,我意识到,做田野调查首先要克

收稿日期:2005-07-16

作者简介:王再兴(1963—),男,湖南常德人,四川大学道教与宗教文化研究所博士生。

服的最也是最难克服的一道难关就是个人的主观性。通过不断转换视角和改进方法,笔者基本摆脱了以前那些先入为主的见解的束缚,并认识到我们今天对中国基督教的调查研究不能完全以西方教会史和当代西方教会的理论框架来生搬硬套。最后的调查结果表明,我们在下车伊始时所持有的那些主观印象存在不少的问题,比方说,如何看待农村信徒的信仰生活混杂民间信仰成份的问题,如何看待教会对当代中国社会尤其是对广大农村社会产生作用与影响的问题。

我们以前深受哲学人文学科传统影响,习惯于从自我本位和实在论角度来看问题,难以实现主客位的转换,这样的视角和研究方法不符合科学实证型宗教社会学的学术原则。当代宗教社会学的田野调研方法乃是人类学家所主张的观察视角的主客位转换原则。正如人类学比较研究中存在强势民族与弱小族群、文明社会与原始社会之间进行高下优劣之区分与比较的问题〔6〕(102页),宗教社会学研究也存在“局外人”与“局内人”之间的对比关系与视角转换问题。当代宗教社会学者一般原则是,不应局外人与局内人的观点作人为的偏废取舍,而是应该对它们进行兼收并蓄的综合研究。也就是说,研究者应当尽可能地采取一种麦克库契恩(Russell T. McCutcheon)所谓“方法论上的不可知论”立场。然而,在实际操作中,无论局外人还是局内人都或多或少地带有自己的主观立场与倾向,不可能将大脑漂成一张白纸后再进行田野调查。由于学术客观性受损,田野调查的主客位转换也就会受到影响,而且客观性受损的程度越大,主客位的转换也就越难。当然,正如许多学者曾经指出的那样,纯客观的、不偏不倚的社会科学研究可能永远只是一个难以达到的理想目标。但是,自从韦伯提出“守望者”式的现代学者标准以来,学术的客观公正性已经逐渐成为衡量学术水平和学术价值的公认标准。

二 关于“医病赶鬼”现象

所谓“医病赶鬼”现象就是指当代中国基督教尤其是农村教会中普遍存在的用诉祷治病祛邪的现象。迄今为止,大陆宗教学者对基督教会中的医病赶鬼现象普遍有这样两种观点:一种观点认为,这是贫困愚昧无知的反映,原因在于广大信徒群众缺少文化教育;另一种观点认为,这是一种低级和不健全的宗教生活体验,有待完善和提高,这与贫穷和缺医

少药的生活环境有关。其实,当初我们也是这样看待医病赶鬼问题。但是,经过田野调查之后,我们对此问题有了新的认识。

按照斯马特的宗教功能与作用分类法,医病赶鬼现象应该属于宗教的“经验与情感”层面〔5〕(5—12页)。传统宗教学理论处理这个问题的方法通常沿着施莱马赫(F. Schleiermacher)和詹姆斯(W. James)的路线,将宗教体验完全视为信仰者个人的心理和情感作用,于是“医病赶鬼”被认为是一种纯粹信仰者个人心理方面的内容。然而,我们在田野调查中发现,即使是在“经验与情感”层面,宗教的社会属性也是显而易见的。我们观察到,与传统的中国民间宗教不同,基督徒为“医病赶鬼”所作的祈祷通常都以群体方式进行,就连以前作过“降公”、“师娘”(道教中的男女巫师)后来改信基督教的信徒,也能自觉或不自觉地从以前的“个人念咒”式转变为“二三人在一起奉主的名祷告”式。农村教会通常都在聚会礼拜中专设为某些有病痛或不平安的信徒记名祈祷的程序,城区教会也常在礼拜结束后让部分有特别要求的信徒留下来集体祈祷。就笔者所见,个别教会的年轻教士有意淡化“医病赶鬼”的气氛,有意取消聚会中记名祈祷程序,让“有需求”的信徒独自在家祷告,结果让很多信徒不满意,来参加聚会的人数因此逐渐减少,有些信徒甚至只得请“有恩赐”的长老私下祷告。这些实证材料表明,那种将宗教经验仅仅视为信仰者个体的一种心理(或情感、意识)活动的观点带有“只见树木不见森林”的毛病。基督教的医病赶鬼显然不同于原始宗教与民间信仰(如萨满教)。基督教会的治疗过程是在一个社会群体中进行,而且被医治者也参与到这一过程,信徒群体中没有治疗者与被治疗者之分;而传统民间宗教的情形刚好相反,治疗过程通常是某个患者单独举行,患者完全处于被动地位,而且巫师与患者是一对一的治疗者与被治疗者的关系。由此可见,中国基督教的医病赶鬼现象与传统民间宗教之间存在着明显分疏,区别在于有无社会属性。基督教的这种社会属性正是当代科学的宗教学研究的着眼点。宗教社会学领域中的主流观点认为,宗教经验通常是信仰者在举行宗教仪式的那一段“共享时间”(美国学者 Alfred Schutz 语)〔7〕(266页)、在一个被称为“教会”^②的群体中共同实现的。从宗教现象学的角度而言,信仰者感到神圣者在此“共享

时间”中降临到了他们的“教会”，从而使他们分享了某种超越实在，进而使他们的身体与心灵两方面得到了治疗与安慰[8](95页)。

庸庸讳言，“医病赶鬼”至今仍很流行，尤其在缺医少药的农村地区比较盛行，而且还将继续成为农村信徒人数增长的主要途径。如果沿用传统的“反映论”，人们可以很方便地给“医病赶鬼”现象套上落后、愚昧或迷信之类的标签。然而，当我们从科学实证的宗教社会学角度看到公开合法的宗教组织以一种有序的社会整合方式给那些贫困无助的人们带来生命的慰藉，就会觉得“医病赶鬼”不应该被一味地理解为一种消极的东西或者一个根本上带贬义的概念，而应该用科学的态度将它视为一种具有其存在的“合理性”的宗教现象或一个中性的概念。

三 关于宗教的社会功能

杜尔凯姆在其宗教定义中不承认“教会”有超越的神圣维度，但他反对别人把他的“宗教的本质即社会”视为历史唯物主义的简单重复，理由是他的这个“社会”并不是以物质形式呈现的现实社会的抽象或反映，而是一种自律的精神实在[9](552—558页)。这样，杜尔凯姆在排除了有神无神的问题后又抛出了另一个问题，即信仰者个体如何将自己与“社会”相联系的问题，实际上也就是后世研究者所关注的宗教的社会功能问题，如卢克曼(T. Luckman)提出的“无形的宗教”理论指出宗教将以新的形态与社会功能出现，贝拉(R. Bellah)提出的“公民宗教”概念则指出公民身份与文化认同的问题。

带着上述问题，我们在田野调查中对基督教社会功能的具体表现形式给予高度重视。我们注意到，教会一般都很重视宣传“教会是神的家”这一教义思想。很多教会都实行定期探访制度，信徒家有要事时更是每请必到。有的教会还称礼拜天聚会时的事务通报为“家事报告”。基督徒普遍反映，他们在受洗加入教会后有一种精神上的归宿感。大量的实证材料表明，教会这个“家”在行使其社会功能方面表现出相当重要的现实意义。从教徒处境来看，中国教会自从实行“爱国爱教、荣神益人”的处境化原则后，成功地解决了公民身份与基督徒身份相结合的问题，从而赢得了政府和主流社会的肯定。从信徒群众参加社会经济建设方面的情况来看，他们认为教会这个“大家”与教会这个“天家”以及自己的“小家”不仅不相冲突而且相得益彰，教会群体家

庭和睦、离婚率低等等都与教会的教导有莫大的关系。教会在一定程度上充当了社会宏观体系中的辅助性功能组织的角色，有时甚至还可能成为信仰者家庭与社会生活矛盾纠纷的缓冲地带。例如，涉及到基督徒的家庭不和、邻里纠纷以及民事争执时，教会通常都会派人出面调解，而且效果不错。

从宗教乃是整个社会体系中的一个子系统的社会学立论而言，基督教作为一种典型的堂会制宗教，与其它中国传统的佛教道教和其它宗教相比，它在促进信仰者个体的社会化，实现社会整合方面显示出一定的功能优势。结合当代中国社会变革的时代背景来看，教会生活填补了城乡居民社区生活的不足，在两个文明建设中的作用很明显。教会建设搞得好的地方，通常是经济文化生活良好、邻里和睦、犯罪率低、离婚率低的地方，教会在宏观社会体系中起到了辅助性与建设性功能作用。有权威资料反映，基督教信教人数突然呈现大幅度增长主要是在1980年代，部分地区又于1990年代呈现跳跃性增长[10](203页)。这种情况从我们的田野调查资料中得到了印证，农村教会在1980年代发展快些，城市里的基督教信徒主要是1990年代前期发展起来的。对照一下改革开放20年的历史，原因就很清楚地显现出来：1980年代初，农村完成了分田到户的责任承包制，农村公社解散；1990年代初，邓小平南巡讲话后城市改革步伐骤然加快，全面推行下岗分流、产业调整和股份制，这两次城乡社会体制的大变革都直接反映到基督教会的发展进程中。

四 关于基督徒社会参与程度和参与方式

当代宗教社会学者非常重视宗教对社会政治生活的参与，尤其以美国学者关于“新社会运动”的研究最具特色。所谓“新社会运动”是指不以传统阶级矛盾的观点为指导，并超越物质利益诉求，而以某种带有深层宗教意蕴的道德伦理诉求为目标的新式社会运动，如妇女运动、生态环保运动等[7](267页)。根据香港陈慎庆教授的评介，美国的“新社会运动”研究不仅建立了一定的理论范式，而且还将研究的触角上溯到19世纪的“福音运动”，以当代宗教社会学理论和方法去评价它，结果发现“福音运动”不只是一场神学思潮，而是一场旨在以基督教的道德价值取向重构资本主义政治经济秩序的全方位社会运动[7](270页)。

由于历史文化传统不同，中国基督教的社会参

与程度当然不能与以基督教为主流社会意识的欧美社会相比。但是,通过借鉴当代宗教社会学的理论和方法,我们也留意观察到中国教会和基督徒个人的社会参与程度和参与方式同西方基督教社会中的情形相比有明显的不同,而且基督教的社会参与程度在教会复兴以来的20多年里有逐渐加强的趋势,其参与方式亦有一些变化。通过调查,我们了解到,1980年代的各级教会主要社会参与方式是配合政府落实宗教信仰自由政策,为老一辈传道人平反冤假错案,收回原有宗教房地产;1990年代以后,中国逐渐走上法制化的轨道,县级以上的三自教会负责人一般都在人大或政协部门投入参政议政工作,教会以社团法人的身份经常性地参加社会救助、赈灾、“希望工程”等社会公益活动,逐渐赢得了全社会的广泛认同与好评。现在,中国基督教三自爱国委员会彻底改变了“洋教”面貌,全面实现“爱国爱教、荣神益人”,“一个基督徒应该而且能够成为一个好公民”的指导方针[11]。

值得特别注意的是,最近几年主流教会积极引导神学思想建设。从宗教社会学的角度,它应该被理解为教会在获得了社会身份这个“硬件”基础之后开始注意到精神文化导向这个“软件”部分。中国教会的这种发展轨迹与美国“新社会运动”研究学者米路士(A. Melucci)所提出来的“文化符码”(culture codes)与“身份认同商议”(negotiation of identity)的理论总结是基本一致的[7](269页)。如此看来,中国教会在基本实现了它在中国社会的身份认同之后,又在向深层次多方面社会参与方面进行理论探索。

中国教会的社会参与程度还很有限,这主要是由中西不同的历史文化处境所造成的。但是,如果考虑到中国教会的年轻与幼稚,那么我们有理由对其未来的发展前景保持一定的期待值。从历史的角度看,基督教是近代才传入中国的一种外来宗教,而当代中国是一个具有悠久历史文化传统同时又以无神论作为思想意识主流形态的社会。从传统的意识形态截然对立的观点或现代文化冲突论的观点来看,中国基督教似乎可能会处于传统宗教与世俗化两面挤压的隙缝中艰难生存的状态,更难以实现社会参与并发挥其应有的社会功能。然而,上述推论在今天已被彻底否定。从实践方面讲,基督教不仅在中国生存下来,而且成为发展最快的宗教。从理

论方面讲,中国传统宗教的社会组织结构是以儒教的“家—国—天下”模式建立起来的,这种封建宗法制的社会结构在20世纪中国的现代化进程中业已解体。关于世俗化的问题,就中国社会以无神论为主流意识形态而言,这个问题在改革开放以来已经通过落实宗教信仰自由政策而得到解决;从作为现代化进程的伴生现象,即全球普遍意义上世俗化现象而言,就连这种观点的主要支持者伯格(P. Berger)等人后来都已表示放弃[1](247页),人们现在更多地是从宗教“市场化”、“多元化”来取代它^③[12]。

五 关于中国教会多元化趋势

宗教多元化问题也是当代实证型宗教社会学理论关注的焦点问题之一。传统范式宗教学理论认为宗教多元化局面是宗教走向消亡的过渡阶段,而新范式的宗教社会学理论试图证明宗教多元性会带来宗教的总体复兴,现代社会宗教多元性的局面应该被理解为正常状态[1](252页)。我们注意到,中国基督教会将来是否会朝着多元化方向发展的问已经引起教会内的神学家和教会外的基督教学者们的关注。南京神学院的陈泽民教授指出:“随着教会的发展,一些‘小教派’的离心倾向日渐明显,必须有新的对策和构思。”[13]中国社科院世界宗教研究所卓新平博士也曾指出,近现代西方基督宗教呈多元化方向发展而同期中国基督教会却呈一体化方向发展,对此应作处境化解释[14](100—101页)。

我们在此次田野调查工作中亦针对上述理论问题从学术视角进行了考察研究。中国教会目前主要由向政府主管部门申报登记的全国统一的三自教会与其它没有申报登记的众多的小教派和为数众多的家庭教会组成。三自教会采用全国统一的“两会制”教政管理模式^④,而小教派和家庭教会的组织形式比较分散,有明显的多元化发展趋势。众所周知,改革开放以来,中国基督教发展很快,但教会的发展取向在这20多年里有明显的变化。1980年代,三自教会的发展速度超过其它小教会,而1990年代以来,小教派和家庭教会的发展速度远远快于三自教会。有些三自教会出现聚会人数减少的情况,原因在于牧教质量跟不上,信徒的宗教生活需求得不到满足,同时有“官办教会”的印记。抛开教会方面的基督教学问题不谈,我们认为当代中国的社会生态环境也有利于小教派和家庭教会的发展,主要理

由是改革开放的总趋势是中国在全球化的过程中与世界融为一体,中国社会也将在一定程度上朝着社会经济文化的多元化方向发展。教会总是由一定社会经济文化阶层中的人群组织的,根据迈克盖文(Donald A. McGarvan)“单一性群体原则”(homogeneous unit principle)的教会增长理论,单个的教会群体总是由一个在种族、肤色、阶级、职业、语言、文化习俗以及受教育程度相近的人群组成的,而且这样的教会发展较快。

然而,中国是一个有着 2000 多年中央集权制行政管理模式的国家,历史上传统儒释道宗教也总是通过依附国家政权来行使教化职能。在西方,新教改革以后也有个别国家走上了教政合一的道路。中国基督教作为一门从西方传入的弱小的新宗教,其首要任务应当是实现本土化,求得合法生存权。所以,三自教会的“两会制”一体化管理模式也有其必

然性和必要性。无论从教政管理还是神学思想方面来看,中国教会目前都还是不成熟的教会,而且还有某些异端邪教假借基督教之名给教会带来破坏作用。因此,建立一套与政府平行设置的管理机构来层层配合政府主管部门行使宗教事务管理职能,这也是势所难免。如此看来,中国教会未来的发展趋势将面临一场“多元化”与“一体化”的博弈。

中国大陆的科学实证型宗教社会学研究还处于起步阶段,在理论与方法上与欧美还有明显的一段差距,而欧美“科学研究宗教学会”在 2001 年年会上已经发出了“进军主流”口号^[1](253 页)。然而,我们愿意努力在中国这块“希望的田野”上耕耘,与其他学者一道,使宗教社会学研究向更深层次、更高水平迈进。

注释:

- ①“Emic”和“Etic”是派克于 1960 年代从语言学学术语“phonemic”和“phonetic”发明而来的,以后遂为学界广泛使用。
- ②沿用杜尔凯姆的做法打引号,泛指普通信仰群体,而不是专指基督教会。
- ③德国苏为德教授(H. Seiwert)就持这种观点,并于 2003 年来四川大学作“世界宗教市场:当今世界的宗教经济”学术报告。
- ④与全国行政级别平行设置的各级“三自爱国委员会”和“基督教协会”,分别产生于上世纪 50 年代和 80 年代,是中国基督教处境化过程中产生出来的、过渡型的教政管理模式。

参考文献:

- [1]杨凤岗. 基督宗教研究与社会科学的革命——论科学的宗教学是如何成为可能的[A]. 大学与基督宗教研究[C]. 香港:浸会大学,2002.
- [2]菲奥纳·鲍伊. 宗教人类学导论[M]. 金泽,何其敏译. 北京:中国人民大学出版社,2004.
- [3]陈泽民. 中国基督教会面对现代化的挑战[J]. 金陵神学志,1992,(21):21.
- [4]阚保平. 中国教会与现代化[J]. 金陵神学志,1998,(35):25.
- [5]N·斯马特. 世界宗教[M]. 高师宁等译. 北京:北京大学出版社,2004.
- [6]拉德克利夫·布朗. 社会人类学方法[M]. 夏建中译. 北京:华夏出版社,2002.
- [7]陈慎庆. 基督宗教研究:社会学的进路[A]. 大学与基督宗教研究[C]. 香港:浸会大学,2002.
- [8]Mircea Eliade. *The Sacred and the Profane*. Harcourt, Brace & World, Inc. 1959.
- [9]杜尔凯姆. 宗教生活的基本形式[M]. 渠东等译. 上海:上海人民出版社,1999.
- [10]李平晔. 90 年代中国宗教发展状况报告[A]. 基督教文化学刊:第 2 辑[C]. 北京:东方出版社,1999.
- [11]陈泽民. 中国教会的变化与 21 世纪的展望[J]. 金陵神学志,2001,(2):13.
- [12]陈霞. 世界宗教市场:苏为德教授访问四川大学宗教所演讲提要[J]. 宗教学研究,2003,(2).
- [13]陈泽民. 中国教会与普世教会[J]. 金陵神学志,1998,(2).
- [14]卓新平. 基督宗教在中国的文化处境[A]. 卓新平. 宗教比较与对话:第 2 辑[C]. 北京:社会科学文献出版社,2000.

[责任编辑:凌兴珍]