

构建中国宗教社会学的自主知识体系刍议： 概念、方法与理论

◎ 卢云峰 侯凌风 黄星尧

内容提要：构建宗教社会学的自主知识体系是中国特色哲学社会科学发展的重要一环。本文认为，可以从“概念—方法—理论”三个层次推进宗教社会学自主知识体系的建立。首先，宗教社会学需要结合中国实际发掘重要的标识性概念，关注命、运、阴阳、风水、天命、阴德、报应等重要的超自然观念，以及它们产生的社会与心理影响。其次，推进量化宗教研究的本土化，积极开发兼顾混合性与综摄性信仰特征的宗教性测量工具。最后，我们需要将“独立宗教—混合宗教”等经典的类型学改造成中层理论，拓展宗教社会学的研究边界与视野。

关键词：自主知识体系 宗教社会学 标识性概念 宗教测量 类型学

作者简介：卢云峰，贵州民族大学社会学院特聘教授；侯凌风，贵州民族大学社会学院博士研究生；黄星尧，中央民族大学民族学与社会学学院讲师。

一、引言

2016年5月17日，在哲学社会科学工作座谈会上，习近平总书记指出：“哲学社会科学是人们认识世界、改造世界的重要工具，是推动历史发展和社会进步的重要力量，其发展水平反映了一个民族的思维能力、精神品格、文明素质，体现了一个国家的综合国力和国际竞争力。”2022年，习近平总书记在中国人民大学考察时进一步指出：“加快构建中国特色哲学社会科学，归根结底是建构中国自主的知识体系。”这一系列重要论述，不仅为新时代中国哲学社会科学的发展指明了方向，也为宗教社会学这一重要分支学科的转型提供了时代契机。

我们认为，建构我国宗教社会学的自主知识体系，可以从概念、方法、理论三个方面入手。首先需要从标识性概念出发，理解中国独特的宗教现实，对以超自然观念为代表的标识性概念进行系统化的梳理，找到宗教社会学的基本问题和概念；其次需要探索符合我国国情的宗教研究方法和量化研究工具；最后我们主张在经典类型学研究的基础上建构中层理论，为未来的理论突破夯实根基。

二、重要宗教用语的标识性概念化

近些年来，哲学社会科学研究愈发重视“标识性概念”在构建自主知识体系中发挥的作用。所谓“标识性概念”，“在于它集中地、凝练地、鲜明地‘标识’了某种思想体系、理论体系、学术体系的‘主体性’和‘自主性’。具体言之，‘标识性概念’的‘标识性’，就在于它蕴含着构成该体系的‘基本理念’和‘解释原则’，它显示了构成该体系的概念框架和概念系统的‘普照的光’和‘活的灵魂’，它开拓了建构和发展该体系的‘思想平台’和‘理论空间’。”^① 不仅如此，“标识性概念”还具有明确的本土性内涵，它并非直接从海外学界移植而

^① 孙正聿：《原创性概念和标识性概念——建构中国自主知识体系的概念基础》，《中国社会科学》2024年第7期。

来，而是以本土情境和价值作为基础，能够反映具有本土特色的事物。^① 因此，要构建宗教社会学的自主知识体系，第一步就是要把握重要的标识性概念。

毋庸讳言，作为一个舶来的学科，宗教社会学的知识体系最初是从欧美传入的。因此，宗教社会学的重要概念无可避免地会带上欧美印记，甚至窄化为“基督宗教社会学”。^② 西方宗教社会学名宿罗伯特·贝拉早就认识到：“‘宗教’这一研究对象本身就是历史地构成的。值得注意的是，在现代用法中，‘宗教’一词的历史仅约两百年。在前现代社会，宗教是整体生活的一个维度，是一种生活方式的自觉表达。在许多社会中，至今依然如此。认为宗教本质上是一种私人信仰体系、教会是志同道合的信徒组成的自愿社团，这其实是现代新教的观念。这样看，遗憾的是，‘宗教史学’（Religionsgeschichte）与‘宗教科学’（Religionswissenschaft）最具影响力的形态都起源于新教盛行的德国，并迅速被新教文化背景的美国所接纳。上百年来，我们一直试图让宗教研究‘去新教化’，但至今仍未成功。”^③ 贝拉认为，要克服这一弊病，首先要从特定社会语境中的日常用语出发挖掘学术概念。他对日本宗教的研究就是一个典型案例。

贝拉的《德川宗教》一书试图证明日本在近现代的工业化与现代化也依赖于宗教带来的某种精神气质。^④ 在核心的理论框架上，贝拉虽然尝试综合韦伯与帕森斯的体系，用普遍主义/特殊主义，表现/归属等类型变量来探究日本的价值体系。但是，他敏锐意识到了日本与欧美社会的差异，它集中体现在基本价值类型的差异上，例如日本是“政治价值优先”的，而前现代的欧洲与当代的美国则分别以“宗教价值”与“经济价值”为核心。为此，他决定深入探究日本传统制度体系中的忠、恩等概念的自身内涵，而不是将它们机械性地替换为预定论中荣耀上帝的心理动力。例如武士的“忠诚”是仅限于对集团首领的一种特殊主义伦理；武士的“报恩”则是一种“每天决意去死”的禁欲献身意识。这些概念所蕴含的武士伦理既推动了君主制的建立与权力的理性化，也为日本国民奠定了勤勉、克制、节俭的生活样式。^⑤ 通过将日常用语转化为可供分析的标识性概念，贝拉清晰地呈现了日本宗教的独特性所在。

日常用语也是理解中国宗教生活的关键所在。受理性主义思潮影响，近代中国知识分子往往认为“中国无宗教”，^⑥ 这一论断也与韦伯对中国宗教功能的判断相呼应。^⑦ 然而，杨庆堃却不以为然。在他看来，中国宗教的地位之所以模糊不清，是因为“宗教与伦理相分离”。换言之，它的伦理主张并非源自自身的教义，而是主流的儒家学说。^⑧ 这同时也意味着“宗教与伦理的相互支持”：超自然象征对儒家伦理的支持。^⑨ 事实上，这正是杨庆堃“混合宗

① 郭忠华：《自主知识体系视域下的标识性概念建构》，《中国社会科学》2024年第5期。

② 卢云峰：《超越基督宗教社会学——兼论宗教市场理论在华人社会的适用性问题》，《社会学研究》2008年第5期。

③ Bellah, Robert, “Introduction”, In *The Robert Bellah Reader*, edited by Robert Bellah & Steven Tipton, Durham and London: Duke University Press, 2006, p. 6.

④ [美] 罗伯特·贝拉：《德川宗教：现代日本的文化渊源》，王晓山等译，生活·读书·新知三联书店1998年。

⑤ 陈来：《现代化理论视野中的东亚传统》，《读书》1997年第3期。

⑥ 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》，范丽珠译，四川人民出版社2016年，第3—6页。

⑦ [德] 马克斯·韦伯：《儒教与道教》，王容芬译，商务印书馆1999年。

⑧ C. K. Yang, “The Functional Relationship Between Confucian Thought and Chinese Religion”, In *Chinese Thought and Institutions*, edited by John K. Fairbank, Chicago: University of Chicago Press, 1957, pp. 269–290.

⑨ 黄剑波、梅汝阳：《超自然象征的伦理功能：蒂利希对杨庆堃的影响》，《世界宗教文化》2023年第1期。

教”真正指涉的功能性机制，即“宗教倾向于对儒家价值观给予超自然的认可”。^① 这些所谓的超自然观念，不仅包括佛道教、民间信仰的教义、仪式体系中的神灵、传说，还涉及天命、风水、因果报应、阴阳五行等日常用语。尤其是后者，深刻形塑着中国人的制度规范与行动伦理。与杨庆堃同时代的杨联陞就尝试探讨“报”这一日常用语对中国社会制度的影响。^② 他发现，由佛教的“三世果报”与道教的“承负论”发展而来的因果报应观念，扩展到中国人日常生活的各类制度中，带来了家庭主义、世俗理性主义与道德特殊主义等伦理影响。这一研究视角也启发了众多中国宗教史的研究者。例如包筠雅就发现，晚明以来功德观念的发展与彼时社会的道德变迁和政治经济动荡有关。传统士人为了重新调整道德资质与经济成就之间的关联，以一种更加系统化、理性化的功德观念，将不断壮大的商人群体纳入精英阶层。^③ 卜正明同样注意到了这一结构变迁与文化观念之间的深刻关系，他认为晚明以来的功德观念为士绅群体参与地方公共活动提供了一条便捷的渠道：将寺庙捐赠转化为社会声望。^④ 受此影响，当代的诸多社会学家、人类学家开始从关系、人情、面子等日常用语，理解中国人在更广泛的生活领域中的行动原则。^⑤

将此类“日常用语”转化为“标识性概念”是当代宗教社会学自主知识体系建设的重要任务。正如杨庆堃所说，中国宗教生活的关键要素既不是以基督宗教为蓝本的堂会型宗教，也不是此类宗教中所弥漫的神、鬼、祖先等人格化观念，那些最重要的分析对象蕴含在我们的日常用语中。民间俗语有云：“一命二运三风水，四积阴德五读书，六名七相八敬鬼神，九交贵人十养生。”在这些决定人生轨迹的重要观念之中，到了第八位才出现人格化的神灵形象，而那些法则化的超自然观念则常常被主流的宗教研究所忽视，但他们在中国人精神生活中的重要性又是极其突出的。^⑥ 但因为囿于固有的基督宗教视野，后续的众多人类学家仍然把研究焦点放在“神”“鬼”“祖先”等人格化的观念之上。^⑦ 事实上，恰恰是这些不同阶层所共享的法则化或非人格化观念，才真正支配着人们的日常生活，与世俗制度紧密结合在一起。^⑧ 如果说，武雅士以来对神灵官僚的政治经济学分析意在探讨宗教观念背后的利益动力的话；那么杨庆堃、弗里德曼等人对命、运、风水、阴德、天命、阴阳、报应等观念的分析，则指涉了世界观的议题。^⑨ 而这些观念所蕴含的支配性法则，往往超越了人类学所关注的各种阶层和地域差异，为中国宗教的社会学分析提供了合适的研究对象。

为打造中国宗教社会学的标识性概念，我们有必要延续杨庆堃的思路，对超自然观念

① C. K. Yang, “The Functional Relationship Between Confucian Thought and Chinese Religion”, In *Chinese Thought and Institutions*, edited by John K. Fairbank, Chicago: University of Chicago Press, 1957, pp. 269–290.

② [美] 杨联陞：《报作为中国社会关系基础的思想》，载费正清编，《中国的思想与制度》，郭晓兵等译，世界知识出版社2008年。

③ [美] 包筠雅：《功过格：明清社会的道德秩序》，杜正贞等译，浙江大学出版社1999年。

④ [加] 卜正明：《为权力祈祷：佛教与晚明中国士绅社会的形成》，张华译，江苏人民出版社2005年。

⑤ 边燕杰主编：《关系社会学：理论与研究》，社会科学出版社2011年；翟学伟：《人情、面子与权力的再生产》，北京大学出版社2013年。阎云翔：《礼物的流动：一个中国村庄中的互惠原则与社会网络》，上海人民出版社2017年。

⑥ [英] 弗里德曼：《论中国宗教的社会学研究》，载武雅士主编：《中国社会中的宗教与仪式》，彭泽安、邵铁峰译，江苏人民出版社2021年，第39页。

⑦ [美] 焦大卫：《神·鬼·祖先：一个台湾乡村的民间信仰》，丁仁杰译，联经出版2012年；[美] 武雅士：《神、鬼和祖先》，载武雅士主编：《中国社会中的宗教与仪式》，彭泽安、邵铁峰译，江苏人民出版社2021年。

⑧ [美] 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》，范丽珠译，四川人民出版社2016年，第214页。

⑨ 卢云峰：《回到超自然观念——兼论杨庆堃对中国宗教人类学研究的影响》，《中国研究》2023年第29期。

进行深入研究。首先，研究者需要充分发掘传统中国社会中重要的超自然观念，包括但不限于命、运、风水、阴德、天命、阴阳、报应等重要观念，借助历史文献、田野调查深入了解此类观念的内涵、逻辑与实践样态。目前，对上述观念的分析大多还停留在思想史或社会史层面。如何通过一套系统的理论框架来探讨此类观念与社会制度之间的深层关系，就是宗教社会学所专长的领域。从这个角度来说，传统的宗教社会学的研究仍然局限于人格化观念与“人神关系”。但是中国经验表明，超自然观念并不限于人格化的神、鬼、祖先，还包括各类非人格化的观念或宇宙论，对它们的考察可以揭示这些观念背后的支配性法则。

在此基础上，我们还可以进一步关注超自然观念的社会与心理影响。第一，超自然观念可能具有独特的社会影响。以杨庆堃最为关注的“天命”观念为例，超自然观念可能对政治合法性产生深远的影响。杨念群指出，同为政治合法性的最高来源，中国的“天”与西方的“神”存在两个巨大的不同：中国的“天”具有明显的非人格化特征，而西方则始终坚持人格化的神祇信仰；中国的“天”和民众之间缺乏一个神性的中介物进行沟通，而西方人神之间的通道始终是贯通的。^① 并且，在建构政治合法性的过程中，风水观念在清廷的天命维系之中起到了重要的作用，天命的转移与“地气迁徙”的过程息息相关。^② 第二，超自然观念可能具有独特的心理影响。既有研究表明，超自然观念可能会对人们的归因对象、归因维度、归因过程和归因后果产生全方位的影响，形成一定的中西差异。^③ 因此，未来研究需要聚焦于超自然观念对中国人归因模式的影响，运用实验法等科学手段去探索超自然观念对中国人的归因图式（Schema）乃至认知结构的深层影响。这些研究不仅有利于理解中国人的精神世界和心灵秩序，也有利于拓展宗教社会学的边界，提升宗教社会学研究的概念和理论输出能力。

三、宗教测量方法的本土化

在标识性概念的基础上，构建宗教社会学的自主知识体系还需要处理研究方法的问题。总体而言，实证研究的方法可以分为质性研究和量化研究两种类型，作为一种传统经典的方法，宗教社会学的质性研究已经高度本土化。因此，本文主要聚焦于宗教社会学的量化研究。作为一种发展迅速且用途广泛的研究方法，量化研究的发展是构建宗教社会学的自主知识体系的必要一环。

宗教性测量是一切宗教社会学量化分析的基础。如果无法准确地捕捉人们真实的宗教信仰，那关于宗教的深入研究则无从谈起。尽管已有多个大型社会调查将宗教访题纳入调查范围之内，但多数宗教访题都借鉴自西方的宗教调查经验，因此难免水土不服。我们认为中国宗教的特殊性为西方的宗教性测量工具带来了四个方面的挑战。^④ 首先，“宗教”这一概念并不够清晰。对普罗大众而言，宗教却是一个不甚明晰的概念。因此，一般社会调查中识别出的“无宗教信仰者”，可能拥有一些未被识别的宗教信仰或实践，如风水、择日等。^⑤ 其次，

① 杨念群：《什么是中国思想史的根本性议题——以中西若干概念的比较为例》，《开放时代》2026年第1期。

② 杨念群：《“天命”如何转移：清朝“大一统”观的形成与实践》，上海人民出版社2022年版。

③ 卢云峰、陈朗、吴胜涛：《略论超自然观念对中国人归因的影响》，《世界宗教文化》2023年第3期。

④ Zhang, Chunni, & Yunfeng Lu, “The Measure of Chinese Religions: Denomination-Based or Deity-Based?”, *Chinese Journal of Sociology*, vol. 6, no. 3, 2020, pp. 410–426; 张春泥、卢云峰：《如何在社会调查中更好地测量中国人的宗教信仰？》，《社会》2018年第5期。

⑤ 张茂桂、林本炫：《宗教的社会意象：一个知识社会学的课题》，《中央研究院民族学研究所集刊》1992年第74期；宋文里、李亦园：《个人宗教性：台湾地区宗教信仰的另一种观察》，《清华学报》1988年第1期。

宗派归属并非中国宗教信仰的必要条件，大多数的民间信仰并没有独立的组织制度，与世俗制度高度混合。这样一来，使用宗派本位（如基督教、天主教、伊斯兰教、佛教、道教）的方法进行测量很难捕捉到民众真实的信仰，中国民众的宗教信仰更多地体现在信神和拜神上。再次，中国的宗教信仰存在高度的混合性与非排他性特征，这一点显著区别于犹太—基督宗教的一神论观点。^① 对于中国人而言，具有多种不同的宗教信仰或实践是稀松平常的，不同的信仰与实践之间也不存在必然的冲突。^② 最后，与西方社会（尤其是美国）相比，中国宗教的社会形象存在明显的不同，因此会产生不同的社会赞许度偏误。在中国，宗教通常会受到社会贬抑，而非社会赞许，因此，社会调查常常会低估中国人的宗教信仰状况。

有感于此，我们团队在宗教测量的本土化改造方面做了一些尝试，主要是利用北京大学中国家庭追踪调查（China Family Panel Studies, CFPS）的平台来实施，前后持续十年并多次改进测量方法。总体而言，CFPS 宗教性测量的改进主要体现在三个方面。首先，CFPS 引入了神灵本位的测量方案替代宗派本位的测量方案，即询问受访者“信什么”并以崇拜对象作为选项，包括佛或菩萨（佛教）、神仙（道教）、真主安拉（伊斯兰教）、天主（天主教）、耶稣基督（基督教）五种宗教传统中的神灵。其次，CFPS 采用了多选或组合单选的提问形式取代单选题，对受访者逐一提问是否信仰某个宗教或信仰对象，该设计一来符合中国人宗教信仰的混合性和综摄性，允许受访者选择多种信仰；二来提高了测量的准确性，防止受访者出于走捷径的心理不选、少选，或只偏向于选择部分前置或后置的选项。最后，在神灵测量的基础上，CFPS 加入了独特的民间信仰测量内容，包括对祖先、风水、鬼、命等事物的信仰。

就目前来看，CFPS 的本土化宗教性测量取得了一些成果。该测量的第一个优势在于，它能够捕捉到混合的信仰形态，从而对广大的民间信仰者进行识别。在 CFPS 之前，各大社会调查往往直接通过询问“您的宗教信仰是否是‘民间信仰’”等类似的问题^③ 对民间信仰进行测量，然而，以此方法测量出来的民间信仰者群体规模极小，与定性研究中的既有观察高度背离。杨庆堃指出，“在中国广袤的土地上，几乎每个角落都有寺院、祠堂、神坛和拜神的地方。寺院、神坛散落于各处，举目皆是，表明宗教在中国社会强大的、无所不在的影响力，它们是一个社会现实的象征”。^④ 许理和也指出，中国传统社会宗教信仰的版图可以用“一个基座、三座大山”来形容，所谓“一个基座”是指民间信仰，而“三座大山”则指儒、释、道三教。^⑤ 因此，运用传统的宗教性测量得出的结论——民间信仰群体的规模很小，比例很低——显然存在重大的问题。CFPS 表明，约四分之三的中国人拥有至少一种宗教信仰，约半数的中国人拥有两个及以上的宗教信仰，我们可以将这种混合的宗教信仰者识别为民间信仰

① Lu, Yunfeng, & Lang, Graeme, “Beyond exclusive religions: challenges for the sociology of religion in China.”, *Social Science in China*, vol. 31, no. 1, 2010, pp. 198–216.

② Jordan, David. . “The Glyphomancy Factor: Observation on Chinese Conversion.” In *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, edited by Robert W. Hefner. Berkeley: University of California Press, 1993, pp. 285–303.

③ 此处以“中国综合社会调查”（Chinese General Social Survey, CGSS）和“中国社会状况综合调查”（Chinese Social Survey, CSS）这两个具有代表性的大型社会调查为例，对民间信仰的传统测量方案进行说明。在 2010 至 2021 年的调查中，CGSS 通过直接询问受访者“您的宗教信仰（选项：民间信仰（拜妈祖、关公等））”来调查民间信仰的情况。在 2006 至 2021 年的调查中，CSS 通过直接询问受访者“您的宗教信仰是（选项：民间信仰）”来调查民间信仰的情况。

④ 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》，范丽珠译，四川人民出版社 2016 年，第 6 页。

⑤ Zürcher E., “Buddhist influence on early Taoism: A survey of scriptural evidence.”, *T'oung Pao*, vol. 66, no. 1, 1980, pp. 84–147.

者。利用潜类别分析（Latent Class Analysis）的方法，中国人的信仰模式大致可以区分为无信仰或单一信仰（46.1%）、风水信仰（30.3%）、混合佛道信仰（20.3%）与泛信者（3.3%）四种类型。^①由此，CFPS的调查结果得出了与定性研究观察相符的结论，民间信仰仍然是我国宗教信仰版图的主要组成部分与重要根基。

本土化宗教性测量的第二个优势在于，它能以差异化的口径估计中国五大宗教的信众群体规模，给出一个更精确的规模估计。以佛教为例，佛教在中国本身的边界并不清晰，从仅仅在主观上信仰佛教，到具有吃斋念佛的行为，再到具有正式的皈依行为，佛教信众的宗教信仰与实践具有非常复杂的形态。CFPS能够结合信仰与实践两个维度，以三种不同的标准估计佛教群体的数量：“狭义佛教信众”（8.6%）、“广义佛教信众”（15.6%）和“佛或菩萨的信仰者”（32.4%）。“佛或菩萨的信仰者”的规模是仅根据个人的主观认定来确定的；“广义佛教信众”则排除了同时信仰两种及以上制度性宗教的受访者，即民间信仰者；“狭义佛教信众”进一步将宗教实践纳入了考虑，将没有烧香拜佛实践的群体排除在外。这种类似于同心圆图示的估计更能够切近佛教信仰的现实，远比给一个点估计要适合。总之，量化宗教研究需要借助更多的数据、更精确的测量、更有效的方法，为经典的宗教社会学研究助力，用实证证据推进自主知识体系的建立。

四、经典类型学的理论化

在构建自主知识体系的过程之中，标识性概念与研究方法的积累都无法替代理论的独特性与重要性。经过四十多年的发展，无论是在一般理论还是具体经验层次，中国宗教社会学都已经积累相当可观的研究成果。在传统与当代理论方面，古典宗教社会学家作品的译介与研究、世俗化和宗教理性选择等欧美理论思潮的讨论层出不穷；经验研究的范围则扩展至宗教与社会变迁、宗教组织、宗教与身份认同、宗教与社会服务等方面的研究。然而，如何将宏观理论落实到对具体经验的理解上来，同时又不囿于个案研究的简单叠加？关键是大力发展中层理论。

我们认为，应该以中层理论为中介来联结宗教社会学的一般理论研究与经验研究，这是建构中国宗教社会学理论体系的重要一环。一方面，中层理论不满足于一般宏观理论的抽象程度，要求研究者在既有的基本概念和理论基础上，依据经验形成一些亚类型或子范畴；另一方面，中层理论又需要超越不断积累的田野个案，通过不同个案的比较、提炼和概括，抽象出某些命题、知识和模式。中层理论的发展，既可以继承提炼自中国经验的理论范畴，也可以将其改造，从而与国际理论体系形成对话，更好地理解宗教运行机制的模式、宗教与其他社会文化形态的互动模式。

在中国宗教社会学中，杨庆堃的“独立宗教—混合宗教”是一个很好的例证。杨庆堃认为：“将结构功能方法应用于中国社会，我们可以观察到宗教的两种结构形式。一种是独立宗教，它拥有独立于其他世俗社会制度的神学、仪式和组织体系。它本身就是一种社会制度，拥有独立的基本观念和结构体系。另一种是混合宗教，其神学、仪式和组织与世俗制度的观念及结构，以及社会秩序的其他方面紧密融合。混合宗教的信仰和仪式作为社会组织模式的组成部分，形成了自身的组织体系。在混合形式下，宗教以有组织的方式，在中国社会生活

^① Zhang, Chunni, Yunfeng Lu, & He Sheng, “Exploring Chinese Folk Religion: Popularity, Diffuseness and Diversities.” , *Chinese Journal of Sociology*, vol. 7, no. 4, 2021, pp. 575–592.

的每一个主要方面发挥着广泛的功能。”^① 简而言之，独立宗教和混合宗教之间的区别，是“独立于世俗制度之外”还是“混合于世俗制度之中”的区别，是成员的宗教身份“独立于其世俗身份”还是“混同于世俗身份”的区别。^②

如果只是按照上述原理进行分类，“独立宗教－混合宗教”只能称为一种类型学，还称不上动态理论。为了挖掘这一理论的潜力，必须从静态的类型学分析走向动态过程研究。我们可以借鉴西方宗教社会学中的“教派－教会”（Sect－Church）理论来完成这一点。“教派－教会理论”源于特洛尔奇提出的类型学，依据社会与宗教组织之间的关系，他认为教会“在一定程度上接受世俗秩序，并支配着大众，依赖于上层阶级发展”，而教派“是相对较小的群体，他们追求个人内在的完美……不想控制和融入（世界、国家和社会）这些社会生活形式”。^③ 尽管存在多种复杂的分类方式，约翰逊（Benton Johnson）主张，教会与教派只有一种本质性区别：宗教群体对外部社会的态度。教派拒斥外部社会，而教会则接受外部社会。^④ 约翰逊还认为，尼布尔将动态视角引入了类型学分析的做法值得注意，尼布尔认为，宗教组织对待社会的态度可能会随着时间自然地变化，例如，教派组织往往只在一代人的时间内排斥社会，随着代际更迭，多数教派会与外部社会和解，转变为教会。^⑤ 因此，关于何种因素影响了教派与教会之间相互转变的研究成为“教派－教会”理论的重要发展方向。^⑥

杨庆堃的“独立宗教－混合宗教”类型学也可以发展成一个类似于“教派－教会”理论的中层理论，也就是说，独立宗教与混合宗教也并非一成不变的。随着历史条件的变化，独立宗教可能会逐渐融入世俗制度，逐渐转变为一种混合宗教，反之亦然。我们团队曾经以三一教的历史变迁为案例进行说明。三一教发端于明朝嘉靖年间，至今仍活跃在福建莆田和海外莆田籍侨民社区之中。1998年以来，莆田市陆续在各区县及市一级成立了专门的三一教协会，三一教的合法性得到了政府主管部门的承认。根据杨庆堃的标准，三一教主要作为独立宗教存在，它拥有独立于世俗制度的神学教义、仪式和组织。不过，在一些历史时期，三一教也出现过向混合宗教转变的趋势。在与地方社会互动的历史过程中，特别是在受到政府管制后，三一教会逐渐淡化其独立宗教的性质，转而与世俗制度发生混合，具体表现为：与家庭、宗族混合，与村庄、社区混合，与商业会馆等社会团体混合。这种混合发生的主要原因包括传统政府管制与三一教组织建构的多缘性。^⑦ 更多可能的原因仍亟待探索。不难看出，随着动态视角的纳入，“独立宗教－混合宗教”这一静态类型学被发展为一种追问其演变动力的动态理论，其理论延展性得到了巨大的发展。

除了“独立宗教－混合宗教”之外，上文提到的超自然观念中的“神－鬼－祖先”也是一种类似的类型学框架，关于其变迁动力的分析同样引起了巨大的反响。在关于中国宗教的社会学研究之中，我们能够找到更多的类型学框架，但不应止步于此。如何纳入动态视角，将传统类型学发展为更为充实的理论，是我国宗教社会学发展的应有之义。

① 此处参照英文原文进行翻译，参见 Yang, C. K., *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley: University of California Press, 1961, p. 20.

② 卢云峰：《论“混合宗教”与“独立宗教”——兼论〈中国社会中的宗教〉之经典性》，《社会学研究》2019年第2期。

③ Troeltsch, Ernst, *The Social Teaching of the Christian Churches*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1931, p. 331.

④ Johnson, Benton, “On Church and Sect.” *American Sociological Review*, vol. 28, no. 4, 1963, pp. 539–549.

⑤ Niebuhr, H. Richard, *The Social Sources of Denominationalism*. Cleveland and New York: The World Company, 1929, p. 19.

⑥ 卢云峰：《从类型学到动态研究：兼论信仰的流动》，《社会》2013年第2期。

⑦ 卢云峰、黄星尧：《“独立宗教－混合宗教”理论建构初探——以三一教为例》，《北京大学学报（哲学社会科学版）》2024年第2期。

五、结论

围绕构建我国宗教社会学的自主知识体系这一主题，我们讨论了三种可能的路径：重要宗教用语的标识性概念化，宗教测量方法的本土化以及经典类型学的理论化。首先，构建宗教社会学的自主知识体系需要找到中国宗教的标识性概念并把它们学科化，尤其是杨庆堃等人关注的命、运、风水、阴德、天命、阴阳、报应等非人格化超自然观念。与西方以人格化形象示人的超自然观念不同，中国的超自然观念拥有独特的内涵，产生了深远的社会与心理影响。因此，针对超自然观念的研究构成了构建宗教社会学的自主知识体系的基础。在此基础上，量化宗教研究的本土化同样重要。为了对标识性概念进行深入分析，研究方法也必须进行本土化。传统的宗教性测量主要基于西方的聚会性和排他性宗教设计而来，这些测量工具并不适应我国宗教的混合性与综摄性特征，难以捕捉真实的宗教信仰状况。我们利用 CFPS 对宗教测量的改进提供了一种测量工具本土化的例证，说明了量化宗教研究本土化的可能性与必要性。最后，所有的概念研究与方法设计最终的目标都是自主性理论的建立，构建宗教社会学的自主知识体系需要将既有的经典类型学转换为更具研究潜力的动态理论，这将有利于拓展宗教社会学的研究边界与视野。过去十年，我们团队在这三方面进行了一些尝试，但不免挂一漏万，更多的工作还有待来日，有待来者。

（责任编辑 王 伟）