

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white lowercase letters on a solid blue rectangular background.

Twenty years of research on state-religion relations in China : sociological perspective= 中國政教關係研究二十年—社會學的觀點

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Chan, Shun-hing
Publisher	Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, Chung Chi College, Shatin, Hong Kong
Rights	Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, Chung Chi College, Shatin, Hong Kong
Download date	2026-09-25 11:10:55
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/3978238

Twenty Years of Research on
State–Religion Relations in China:
Sociological Perspective
中國政教關係研究二十年
——社會學的觀點

CHAN SHUN-HING

陳慎慶

Abstract

Over the last two decades, social science researchers have published a variety of works on state–religion relations in China. This paper examines five different works, explains their theoretical models and approaches, and evaluates their contributions and limitations. These works include Richard Madsen’s model of control and resistance, Mayfair Yang’s secularization theory, Vincent Goossaert and David Palmer’s ecological approach, Yang Fenggang’s religious market theory, and Peter van der Veer, Yoshiko Ashiwa, and David Wank’s institutional theory. The conclusion proposes some suggestions for studying state–religion relations in contemporary China.

CHAN Shun-hing (CHEN Shenqing 陳慎慶) is professor of the Department of Religion and Philosophy, Hong Kong Baptist University.

本文曾發表於香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心於2016年12月舉辦的第八屆「基督教與中國社會文化」國際年青學者研討會。

Keywords: Church-state relations, control and resistance, secularization theory, ecological approach, religious economy, institutional theory

在過去二十年，社會科學領域的研究者發表了多種關於中國政教關係的著作。本文從社會學的視角討論其中五種不同進路的著作，解釋其所採用的理論模型，並評論它們的貢獻和局限。這些理論包括趙文詞的操控與抵抗、楊美惠的世俗化理論、高萬桑和宗樹人的生態進路、楊鳳崗的宗教市場理論，以及范筆德、足羽與志子和汪大衛的體制理論。結論部分從目前研究的不足提出一些研究當代中國政教關係的建議。

關鍵字：政教關係、操控和抵抗、世俗化理論、生態進路、宗教經濟學、體制理論

一、導言

過去二十年，社會科學領域的研究者出版了多種關於中國政教關係的著作。本文從社會學的視角討論其中有代表性的著作，解釋其所採用的理論模型和進路，並評論它們的貢獻和局限。這些理論模型包括趙文詞(Richard Madsen)的操控與抵抗、楊美惠的世俗化理論、高萬桑(Vincent Goossaert)和宗樹人(David Palmer)的生態進路、楊鳳崗的宗教市場理論、范筆德(Peter van der Veer)、足羽與志子(Yoshiko Ashiwa)和汪大衛(David L. Wank)的體制理論。

本文的研究焦點是政教關係。傳統上，社會科學文獻使用政教關係一詞指的是教會和國家的關係(church-state relations)，而政府和國家是可以互換的觀念。教會和國家的研究與歐美社會基督宗教的傳統和組織有關。然而，當研究者從歐美社會轉向研究中國宗教，而研究對象是佛教、道教和民間宗教的時候，教會一詞便不再適用。這些研究者多使用國家和宗教的關係(state-religion relations)一詞，以突顯其研究對象不限於教會組織。不過，在漢語的脈絡，政教關係一詞的「教」可以同時解作「宗教」或「教會」。因此，

政教關係也就可以指向國家和宗教的關係，而採用政教關係一詞可以避免用詞上累贅。

在以下，本文依照五種著作的出版日期逐一闡述和評論，結論部分將會從目前研究的不足提出一些研究當代中國政教關係的建議。

二、研究中國政教關係的五種理論模型

社會科學領域的研究者一般採用理論去解釋人類的行為和社群關係，而不同的研究者會採用不同的理論模型和進路去分析社會現象。政教關係的社會科學研究也如是。我們學習這些理論和分析時，也應認識其優點和局限。

1. 操控與抵抗的模型

趙文詞在 1998 年出版的《中國的天主教徒——在萌芽中的公民社會的悲劇與盼望》(*China's Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society*) 從社會學觀點分析二十世紀九十年代中國的政教關係。¹ 他採用普特南(Robert Putnam)的公民社群理論，以「公民性」(civility)作為研究焦點，檢視天主教會在組織上具備多少公民性的內涵。² 然而，在政教關係方面，他卻是從層級制度的視角去分析中國政府和天主教會的衝突，描繪出一幅關於中國政府對天主教會操控和天主教會對中國政府抵抗的圖畫。

趙文詞於 1992 至 1993 年在華北對天主教會進行田野考察。他首先於 1992 年在天津做了兩星期的事前預備工作，然後於 1993

¹ Richard Madsen, *China's Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society* (Berkeley: University of California Press, 1998).

² Ibid., 14.

年秋天在天津停留了兩個月。他去的地方主要是天津市和滄州市，也曾經到天津市外圍的農村探訪當地的天主教徒。有一位天津社會科學院的研究員幫助他在天津的寶坻縣和滄州的獻縣收集天主教徒的個案和做深度訪談。在研究方法上，他承認其研究可能出現地理上的偏弊，因為他集中研究華北，沒有考察華南沿海城市那些在經濟上較繁榮和思想上較自由的天主教社群。³

趙文詞用了許多篇幅去分析中國政府、公開教會和地下教會之間的複雜關係。他指出，在體制上共產政權與天主教會十分相似。在共產政權統治中國的政治現實下，只有天主教會願意服從中國政府，政府才會容忍教會。但是，梵蒂岡的領袖不能接受教會服從共產政權，並呼籲中國的天主教徒忍受政府的控訴，而不是與新政權妥協。當共產黨人在 1949 年取得權力後，他們迅速驅逐所有天主教和基督新教的外國傳教士，以及對所有宗教生活施加控制。⁴ 兩者的衝突一直維持到文革結束，才開始出現轉機。

1979 年，中國政府開始實施新的宗教政策，釋放繫獄的神職人員，重開或重建一些教會，並把一些教產歸還給教會。教會逐步恢復開辦修道院和修女院。同時，愛國會也恢復運作。政府制訂嚴格的規條限制天主教會，要求所有的宗教活動必需在登記的場所進行。

趙文詞從操控與抵抗的視角去分析這個時期中國政府與公開教會和地下教會的關係。在公開教會方面，政府表明天主教群體願意接受愛國會和宗教局規管的話，他們便可以公開活動。只要神職人員不違反政府訂下的規條，政府容許那些從未與愛國會合作的主教和神父在教會工作，甚至恢復他們的職務。但是，這些神父仍需要在愛國會監控的處境下工作，而愛國會是由一些被視為與政府同謀的天主教徒所統領的。⁵

³ Ibid., 15–21.

⁴ Ibid., 34.

⁵ Ibid., 40–41.

在地下教會方面，那些神職人員因為無法與梵蒂岡保持聯繫，他們自行祝聖了一些主教和一大批神父。地下教會從國外獲得道德和物質上強大的支援。1988年，中國政府釋放了上海教區大主教龔品梅。龔品梅被囚禁了33年，是中國天主教會其中一位對梵蒂岡表達忠誠的重要象徵人物。不過，當愈來愈多信徒參加公開教會的彌撒，地下教會領袖向公開教會的對抗愈趨激烈。在1989年北京天安門民主運動期間，地下教會的對抗達至高峰。趙文詞指出，政府因為恐懼東歐的事件影響中國，加強鎮壓教會。一些政府人員採用愈來愈殘酷的方法對付神職人員。范學俺主教的遭遇便是一例。⁶

從上可見，趙文詞研究政教關係的視角在於政府的操控和天主教會的抵抗。這個解釋模型可以說是二十世紀九十年代西方學者研究中國國家與宗教關係的主流觀點。不過，這種觀點漸漸受到當代學者的質疑。足羽與志子和汪大衛在2009年編輯的《製造宗教，製造國家——現代中國的宗教性政治》(*Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China*)稱這種研究進路為「對抗和衝突的二元框架」，認為這種解釋模型存在很大的局限。他們指出，強調對抗和衝突的關係忽略了政教互動過程中除了政府和宗教團體，還存在第三方的行動者。其次，除了衝突，國家與宗教的互動還可以有競爭、適應和合作等關係。⁷ 關於操控和抵抗模型的解釋能力，本文稍後會進一步討論。

2. 世俗化理論

楊美惠在她編輯的《中國的宗教虔信——現代性的傷痛和國家的形成》(*Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State For-*

⁶ Ibid., 42–44.

⁷ Yoshiko Ashiwa and David Wank, “Making Religion, Making the State in Modern China: An Introductory Essay,” in *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China*, ed. Yoshiko Ashiwa and David Wank (Stanford, CA: Stanford University Press, 2009), 3–5.

mation) 的導言中，從世俗化理論的視角去分析近代中國政教關係的互動和發展。⁸ 她研究的焦點是在現代化的過程中，中國如何學習西方去建設現代國家，以及國家的精英如何規劃宗教去配合國家建設的目標。她指出，現代化是指物質和社會的改變，而現代性則指那些加速改變的新知識和論述，目的是建設一個現代化社會。她認為世俗化可以理解為傳統宗教的取向、儀式和體制在社會生活中失去活力的過程。在現代工商業社會中，傳統宗教不再有生命力。其次，世俗化也可以理解為宗教的動力從新的社會體制中退卻，變成功能性的專項。這樣，宗教便只能在私人領域或宗教專職團體中活動。她指出，研究中國宗教變遷一個不可忽略的背景是殖民的歷史。在西方以外，許多國家的世俗化經驗都與殖民或後殖民的歷史脈絡有關。正是在這些歷史脈絡中，許多國家開展它們的現代化計劃。世俗化是殖民過程部分的產物，以及促成反殖民的行動。⁹

在中國，國家的精英為了建設現代國家，製造各種知識的範式，例如世俗化的議題。他們建構了一個有利於建造現代國家的知識體系，並且開展全國性打擊傳統宗教的行動。國家的精英小心翼翼地在中國倡導世俗化的議題，這有時是在國家建設的複雜過程中強加推行的，目的是使現代國家得以成長。但是，不同於西方的是，中國的世俗化是一個從上而下的工程，由國家及其受高等教育的精英所推動。因此，中國的世俗化過程是全國性和中央性的，致力剝奪地方宗教社群和他們的神祇的身分和自主性。中國的國家精英熱衷於接受西方所提供的現代性論述，包括啟蒙主義、社會進化論、基督新教思想和科學的無神論。與此同時，基督新教借用西方科學和進步的思想，引進「宗教」和「迷信」的類型，對「文明」作出了一個新的定義。這種對文明的理解與舊日儒家所推崇的教化

⁸ Mayfair Mei-hui Yang, "Introduction," in *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*, ed. Mayfair Mei-hui Yang (Berkeley: University of California Press, 2008), 1–40.

⁹ Ibid., 4–5.

和培育聖人的想法大為不同。更重要的是，這些文明類型是在社會生活中持續地去除魅幻的必要工具。¹⁰

楊美惠指出，馬克思理論家和不同國家的社會主義社會也為中國提供了有別於西方自由主義的另類世俗化的論述。馬克思的世俗化思想在於其歷史演化論。他提出締造革命式的進步所需要的歷史條件，及通過物質而不是精神的手段，把社會推進到一個公平分配生產成果的共產主義階段。由於馬克思的階級理論認為宗教是統治階級的宰制工具，是「真正苦難的表達和對真正苦難的抗議」，它假設了階級鬥爭和革命勝利之後，人們不再需要宗教。¹¹

從上可見，楊美惠從世俗化理論的視角去分析中國社會政教關係的變遷。她認為國民政府為了建設國家而推行現代化計劃，而現代化的另一面便是世俗化。就在這樣的政治規劃下宗教被重新改造或打擊。共產政權繼承了國民政府建設現代國家的目標，但以另一種方法去除宗教。楊美惠的分析焦點是中國的傳統宗教，而她認為世俗化理論可以解釋當時宗教的狀況。但是，假如世俗化理論是有效的，它應能全面解釋當時中國社會的宗教，包括基督新教。從民國時期的歷史看，基督新教和政府有良好的關係，而政府對待基督新教的態度有別於中國的傳統宗教。基督新教不僅沒有被政府改造或打擊，而且成為「宗教」的模範，是中國傳統宗教的學習對象。由此可見，政府對宗教的態度是差別對待，改造或打擊的做法只是針對某些類型的宗教。若是這樣，世俗化的理論模型便不能整體地解釋當時的政教關係。事實上，楊美惠的著眼點是國家的現代化計劃，特別是國家精英的行為。她的分析更應放在國家的體制和政策如何改變了宗教的生存條件。關於這一點，在下面體制理論部分將會有詳細的討論。

¹⁰ Ibid., 6–8.

¹¹ Ibid., 8.

3. 生態進路

高萬桑和宗樹人在 2011 年出版的《現代中國的宗教問題》(*The Religious Question in Modern China*)，提出以生態進路(ecological approach)去分析中國社會的宗教結構和變遷。在概念上，這個研究進路也可以應用於分析政教關係。¹²

生態進路把中國社會視為一個生態系統，而宗教則是一個生態演化過程的部分元素。兩位作者提出，在這個系統中宗教經常與其他元素互動；假若其中一個元素有巨大改變，或有新的元素出現了，會導致生態系統中其他元素的連串改變。他們解釋，生態的研究進路是建基於人類學的觀點。宗教雖然是一個獨特的體制，但不能與別的體制完全分離。這個研究進路不僅可以分析地方社會的宗教活動和它們的組織，以及它們與本地的經濟和政治生活的連繫，而且可以通過宗教的形式分析傳統中國社會的經濟和政治結構。他們認為，中國社會的生態系統包括個人的需要、記憶和欲求；社會生活中環境、科技和經濟生活；文化象徵和實踐、宇宙觀和意識形態的系統；各種群體和社會組織的模式；以及各種暴力的形式和強制性的社會控制。在某種條件下，這個生態系統中的各種元素或會達至一種動力的均衡狀態，因而產生相對穩定的處境。然而，在另一些情況，一些元素的改變會引致連鎖反應，造成系統的失衡，或急劇的改變。¹³

生態進路如何可以應用於研究中國社會？兩位作者對社會的生態系統的元素作出詳細的闡釋，而這些元素也可以視為可供觀察和研究的課題，其中包括：（1）現代化的規範性意識形態和論述，推動某種世界觀和倡議某種社會變化的特定方向。（2）國家擴張、政策、運動和革命，試圖以政治手段實踐某種意識形態。

（3）由於新科技的發展，使到理性和工業模式的大規模經濟生產

¹² Vincent Goossaert and David Palmer, *The Religious Question in Modern China* (Chicago: The University of Chicago Press, 2011), 6–13.

¹³ *Ibid.*, 6–8.

成為可能。(4) 由經濟和人口改變造成的社會關係的轉變。(5) 由社會、政治、經濟和文化秩序重組所促成的新個人主體性的風格。(6) 新產品的風格，散佈於藝術、文學、宗教和其他文化領域，表達上述主體性、世界觀和科技的可能性。¹⁴

從生態的研究進路，兩位作者提出他們著作所關注的宗教問題。他們認為，二十世紀中國社會的宗教景觀與二十世紀以前有着巨大的差異。在二十世紀以前，中國社會雖然也有不同的宗教，但當時有一個秩序的重心：一個宗教政治性的國家。在清帝制政權的覆亡和 1919 年反傳統的五四運動裏，中國國民拒絕了這個秩序的中心。結果是，中國社會出現一個去中心的宗教宇宙，而其影響向各方擴散開去。因為傳統中國的宇宙觀和社會是由宗教建構而成的，否定國家作為秩序重心的結果是出現一個去中心的社會，一個去中心的中國：一個在中央的帝國(Middle Kingdom)失去了它的中心。他們詰問，現代中國的宗教問題在於：「中國的世界會否再次出現一個靈性的重心？」¹⁵ 這個不僅是宗教問題，也是政教關係的重要議題。

必須注意的是，兩位作者強調他們提出的生態進路有別於近年中國大陸學者所提出的宗教生態論(religious ecology)。兩種研究進路不同之處在於，他們認為中國大陸學者採用的是一種整全觀去討論社會中所有的宗教性形式，而他們討論宗教景觀時雖然也採用生態作為隱喻，但沒有指涉一個自主性的宗教生態系統。他們澄清，生態進路把宗教修持、網絡和體制視為一個廣泛和開放的社會生態的一部分，在其中宗教元素恆常地與其他元素互相連繫，而宗教場域的成分和界線也經常在競逐之中。¹⁶

以上是對高萬桑和宗樹人的生態進路的簡要解說，以下評論這個理論模型的優點和局限。高萬桑和宗樹人所提出的生態進路基本上是人類學傳統的系統論。他們提出宗教是生態系統中的一部

¹⁴ Ibid., 8–9.

¹⁵ Ibid., 3.

¹⁶ Ibid., 12–13.

分，與其他部分互動會帶來生態系統的均衡或造成失衡。用系統論的語言來表述，也可以說宗教是一個子系統，這個子系統與其他政治或經濟的子系統互動會造成整個系統的均衡或失衡。生態進路對研究中國宗教的貢獻在於，兩位作者把系統論的思維用於解釋中國宗教，用新穎的語言加以表述，並且提出許多細緻和獨到的觀察。然而，從社會學的研究方法去看生態進路，其缺失在於未有清楚交待理論模型的基本變項、不同變項的關係，以及這些變項如何操作。雖然兩位作者提出生態系統的各種元素，以及把有關元素作出仔細的說明，但這些元素有別於作為分析工具的變項。例如，我們可以提出：在當代中國社會這個生態系統中，怎樣的政教關係可以稱為均衡或失衡的狀態？我們應如何進行測量？沒有說明變項，我們就難以科學地分析和測量他們所表述的現象。

4. 宗教市場理論

楊鳳崗於 2006 年出版其著名的論文〈中國宗教的三色市場〉(“The Red, Black, and Gray Markets of Religion in China”), 從宗教經濟學的視角分析當代中國的宗教動態。¹⁷ 其後，他以這篇論文為中心，加上其他文章，進一步擴充為 2012 年出版的《中國的宗教——在共產政權統治下的生存與復興》(*Religion in China: Survival and Revival under Communist Rule*)。¹⁸ 基本上，我們可以把三色市場理論視為斯達克(Rodney Stark)和芬克(Roger Finke)的宗教經濟學的中國化版本，因為兩者的假設和理論邏輯是一致的。¹⁹ 不過，楊鳳崗把有關理論模型巧妙地應用在當代中國的處境。我們可以從他著作中所提出的研究問題、定義和命題去理解三色市場理論的分

¹⁷ Yang Fenggang, “The Red, Black, and Gray Markets of Religion in China,” *Sociological Quarterly* 47, no. 1 (February 2006): 93–122.

¹⁸ Yang Fenggang, *Religion in China: Survival and Revival under Communist Rule* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

¹⁹ Rodney Stark and Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* (Berkeley: University of California Press, 2000).

析進路。以下是他提出的三個研究問題，由此切入當代中國政教關係的分析：²⁰

(1) 國家的控制能夠增加或減少多少宗教？

(2) 為甚麼國家消滅宗教的措施失敗了？

(3) 假如規管宗教無助於減少宗教的參與，原因是甚麼？會有甚麼結果？

至於三色市場的定義，楊鳳崗提出「紅色宗教市場」是指所有官方許可和合法的宗教團體、信徒和宗教活動。「黑色宗教市場」是指所有官方禁止和非法的宗教團體、信徒和宗教活動。「灰色宗教市場」則指所有在法律地位上模糊的宗教或靈性團體、修煉者和宗教活動。²¹

三色市場理論的核心是三組可供觀察和實證研究的命題。命題1是「宗教團體的數目和營運被限制至某個程度，黑色宗教市場會出現，儘管個人要付出高昂的成本。」命題2是「紅色宗教市場被限制和黑色宗教市場被打壓至某個程度，灰色宗教市場會出現。」命題3是「在規管宗教方面，限制和打壓的力度愈大，灰色宗教市場必然變得愈大。」²² 在解釋三種宗教市場的概念以後，楊鳳崗提供多個例子去說明不同宗教團體和信仰者如何在政府的規管下進行宗教活動，而這些例子也作為證據支持三色市場的存在。

楊鳳崗補充說，三色市場的界線不是清楚劃分，而是經常變動的。當政府加強規管宗教到某個程度，以至灰色市場也變成非法，則會出現兩種結果：(1) 黑色市場會擴大；(2) 灰色市場的宗教活動會消失。他認為這說明市場力量在發揮作用，而宗教群體和信徒的反應不一定是政府所想見到的發展方向。²³

²⁰ Yang, *Religion in China*, 85.

²¹ Ibid., 86–87.

²² Ibid., 89–90.

²³ Ibid., 121–22.

宗教經濟學的進路對宗教現象的分析引起極大的爭議，這在宗教社會學的文獻已有相當深入的討論。²⁴ 本文介紹的幾位研究者對三色市場理論也提出批判性的評論。我們可以分別從理論邏輯和實證研究兩方面作出探討。

高萬桑和宗樹人對三色市場理論有以下評語：

它經常寬鬆地用於描述各種類別的宗教活動，把這些活動視為發生在一個「市場」，在其中各個宗教「企業」在互相競爭。這些研究的大部分分析把自己限制在某些特定的宗教群體類別，因為該理論的應用善於分析某些案例，而拙於解說另一些案例。²⁵

要理解高萬桑和宗樹人的評論，首要問的是甚麼是理性的行為？甚麼是市場力量？基本上，宗教經濟學是一種「理性選擇」(rational choice) 模型。這種模型假設了經濟理性(economic rationality)是社會上普遍的思維方式，而人們的社會生活都採用經濟理性行事，因此市場力量能夠發揮作用。但是，甚麼是理性的行為，其實是由文化所界定的。在宗教團體中，甚麼是理性的行為，是由宗教文化中的價值所界定的。只有在世俗化的社會，宗教的價值和規範對宗教團體和信仰者失去約束力的時候，宗教經濟學的理论才能解釋人們的宗教行為。這便是三色市場理論善於分析某些案例，而拙於解說另一些案例的原因。

范筆德則對三色市場理論提出一個關於實證研究的評論：「楊鳳崗的紅市、黑市和灰市的結構性區分忽略了形式化或非形式化的過程，而這是各個行動者互動的一部分，其中包括國家的行動

²⁴ Frank Lechner, "Rational Choice and Religious Economies," in *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, ed. James Beckford and N. J. Demerath III (London: Sage Publications, 2007), 81–97; David Lehmann, "Rational Choice and the Sociology of Religion," in *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, ed. Bryan Turner (West Sussex: Wiley-Blackwell, 2010), 181–200.

²⁵ Goossaert and Palmer, *The Religious Question in Modern China*, 12.

者。」²⁶ 我對中國天主教政教關係的研究個案支持范筆德的判斷。一方面，一些處於黑市的天主教地下教會能夠像處於紅市的公開教會般自由活動。另一方面，地方政府官員與地下教會的神職人員往往有非形式的交往，從中建立雙方的默契，由此地方政府官員給予地下教會神職人員自由活動的默許。²⁷ 在一些教區，地方政府官員甚至會跟黑市中的地下教會神職人員議價，要求他們轉到公開教會工作。²⁸ 三色市場理論所提供的命題，對於解釋現實政教關係的狀況有頗大程度的落差。

5. 體制理論

范筆德於 2014 年出版的《亞洲的現代精神——中國和印度的靈性和世俗》(*The Modern Spirit of Asia: The Spiritual and the Secular in China and India*) 探討歐洲的世俗主義進入亞洲各國，及成為國家體制的意識形態以後，如何影響當地宗教的生存和發展。該書的研究焦點放在中國和印度，比較兩地的異同。²⁹ 事實上，這本書的基本論題和研究方法，早已在作者於 2001 年出版的《帝國的相遇——印度和英國的宗教與現代性》(*Imperial Encounter: Religion and Modernity in India and Britain*) 中展示出來。³⁰ 《亞洲的現代精神》一書只是把有關論題延伸到中國。由於本文旨在討論中國政教關係研究的不同理論模型，以下集中解說范筆德對中國的分析。

²⁶ Peter van der Veer, *The Modern Spirit of Asia: The Spiritual and the Secular in China and India* (Princeton: Princeton University Press, 2014), 154.

²⁷ Chan Shun-hing, "Changing Church and State Relations in Contemporary China: The Case of the Mindong Diocese, Fujian Province," *The China Quarterly* 212 (2012): 982–99.

²⁸ Chan Shun-hing, "Changing Church-State Relations in Contemporary China: The Case of the Fengxiang Diocese," *Chinese Sociological Review* 45, no. 2 (Winter 2012–13): 65–77; Chan Shun-hing, "Changing Church-State Relations in Contemporary China: A Case Study of the Cangzhou Diocese," *Journal of Church and State* 57, no. 2 (2015): 243–67.

²⁹ van der Veer, *The Modern Spirit of Asia*.

³⁰ Peter van der Veer, *Imperial Encounter: Religion and Modernity in India and Britain* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001).

范筆德提出，世俗主義指涉三個不同層面的意思。首先，世俗主義在歐洲指的是政教分離。不過，宗教在亞洲並沒有像教會般被組織起來。研究者不應把歐洲的案例直接應用於詮釋亞洲社會的宗教狀況，而應該分析世俗主義在亞洲生根發展的不同路徑。其次，世俗主義指向宗教在社會中被邊緣化。最後，世俗主義指宗教作為一種知識的來源，它變得與社會生活愈來愈不相干。這是因為科學知識愈來愈重要，而宗教權威並沒有限制科學知識的開展。³¹

范筆德指出，世俗主義與現代性密不可分。他是從一個「互動歷史」(interactional history) 的視角去理解歐洲的現代性對其他國家的影響。那就是說，在帝國主義擴張的軌跡中，歐洲的現代化計劃以及其相關的革命性的理念，如民族、平等、公民權、民主、人權等，不僅在大西洋的美國和歐洲之間互相影響，同時也在亞洲和非洲社會之間互相激蕩。其次，世俗化是知識分子致力推動的一個歷史計劃，以及是一個歷史過程。世俗主義作為意識形態為人們提供一個促成宗教衰落的目標和作為一種自我實現的預言。因此，他建議研究者若想要深入認識這段歷史，不僅要考察知識分子在這方面所扮演的角色，同時要看他們對權力來源的反應，特別是他們如何使用國家機器，尤其是法律，以及社會運動去達成他們的目標。³²

范筆德提出，十九世紀末晚清時期的「毀廟辦學」能夠說明世俗主義在中國生根發展的情況。「毀廟辦學」是一個改革運動口號，用於反對廟宇和宗教神職人員。「毀廟」和「辦學」兩種元素併在一起，因為教育能訓練人們的現代和理性思維，而廟宇所代表的迷信和巫術思維則應該放棄。在中國，世俗主義作為一種意識形態和實踐，首先是反對神職人員。它吸引了那些接受現代和西方思想的知識分子和傳媒的注意。中國的世俗主義以科學主義和理性主義的形式出現。其次，中國的知識分子從日本把「迷信」和「宗教」兩個詞語借過來。用這些詞語時，人們同時作了區分，「宗

³¹ van der Veer, *The Modern Spirit of Asia*, 140.

³² *Ibid.*, 144.

教」是那些對國家的道德有貢獻的事物，而「迷信」就是那些不利於現代進步的事物。³³

在民國時期，世俗主義從意識形態轉變為國家體制的精神基礎。這是從清帝國的遠古政權過渡到現代共和國，在論述上和體制上的重要轉移。世俗主義為各方知識分子所認同，包括國民黨人和共產黨人，以及許多主張改革的宗教思想家。在這時期，傳統的三教系統轉變為共和國的五大宗教：佛教、道教、天主教、基督新教和伊斯蘭教。反神職人員運動與科學主義和西方啟蒙運動的思想深深地連結起來。運動的推動者主張以科學的理性和道德的宗教取代巫術，並以此作為國民的身分認同。³⁴

范筆德基本上是一個歷史學者，其研究的關注點是現代國家的比較歷史，而不是建構社會理論。把世俗主義和國家體制的關係建構成理論模型的任務，由足羽與志子和汪大衛來完成。上述兩位學者在 2004 年召開一個關於宗教和國家互動的學術會議，並於 2009 年編輯成論文集《製造宗教，製造國家——現代中國的宗教性政治》。他們在論文集的導言提出以體制理論(*institutional theory*)去研究中國的政治和宗教議題，並且指出中國的政教關係是由國家和宗教的行動者互相建構而成的。³⁵

根據足羽與志子和汪大衛的解釋，體制理論的關鍵概念是「體制」和「體制化」。體制是指「一些規則能夠構成社群，塑造個體去理解他們和別人的關係，以及為有目的的行動提供基礎」，而體制化則是指「各種處境適應體制的過程」。³⁶ 他們指出，現代中國政教關係的特徵可以稱為「宗教體制化」(*institutionalization of religion*)。意思是，中國社會的宗教團體需要改變自己去適應國家的體制，在這過程中政府和宗教團體互相影響，並構成當代的政治格局。

³³ Ibid., 145–49.

³⁴ Ibid., 149–50.

³⁵ Ashiwa and Wank, “Making Religion, Making the State in Modern China,” 1–21.

³⁶ Ibid., 8.

足羽與志子和汪大衛稱那些強調操控和抵抗的理論模型為「對抗和衝突的二元框架」和「把國家和宗教衝突置於國家的現代霸權論述的二元框架」。他們認為，體制理論比它們更能解釋中國社會中真實的政治課題。體制理論優勝之處是它包含了政教互動過程中各種不同行動者，以及認真看待他們在互動過程中的競爭、適應、合作或衝突等各種行為。他們並且指出，強調國家操控的框架對宗教含有一種本質主義的假設，即把宗教視為個人信仰，而國家應該尊重個人信仰和不應干預宗教自由。³⁷

汪大衛在一篇研究當代中國佛教復興的論文，指出廈門南普陀寺從 1979 至 2001 年的三個發展階段，不同行動者在不同階段互相結盟和競爭。影響南普陀寺和宗教事務局關係的因素主要是對經濟資源的控制、人事任命，以及與中央溝通的渠道，而有關行動者以宗教政策的條文去增強自己的力量，而不是宗教政策本身導致宗教團體和地方政府部門的衝突。³⁸

體制理論提供了一個實用的研究進路去考察中國社會的政教關係。這個理論模型有許多優點。首先，它認真看待政治行為，從政治的脈絡去作思考和分析政教關係，避免了前述其他理論模型的偏弊。其次，這個理論有充足的包容性和靈活性，大大擴闊了政教關係研究中所要觀察的對象，以及容納政教互動的各種可能性。然而，體制理論的一些論述仍有待釐清。

范筆德認為歐美國家的世俗主義進入中國後，從意識形態轉變為國家體制的精神基礎，從而影響了日後的政教關係。這個觀點忽略了文化的韌力。問題在於，在漫長的歷史中，中國文化的政教關係元素是否也持續地影響國人的想法和進入國家體制？余國藩在其專著《中國的國家與宗教——歷史和文獻的觀點》(*State and Religion in China: Historical and Textual Perspective*)，在探討帝制時期帝王對待宗教的態度後，指出其中的政治文化仍深深地嵌入今天

³⁷ Ibid., 3–6.

³⁸ David Wank, “Institutionalizing Modern ‘Religion’ in China’s Buddhism: Political Phases of a Local Revival,” in Ashiwa and Wank, *Making Religion, Making the State*, 126–50.

的政治體制：「帝制時期的國家崇拜或已因政治革命被廢除，但其主要的思維方式，以及其用某種特殊的意識形態形式去膜拜國家權力和合法性的執迷，依然屹立不倒。」³⁹ 中國帝制的政治文化和歐洲的世俗主義如何糅合成當代的意識形態，並作為國家政治體制的基礎影響著今天的政教關係，是值得進一步探討的課題。

其次，足羽與志子和汪大衛對那些強調對抗和衝突的政教關係的批評有啟發性，但是他們的批評也忽略了不同宗教類別背後制度的差異，使得不同類別的宗教人士面對國家權力有不同的取態。例如，汪大衛在廈門的南普陀寺研究，也許說明了當地佛教人士已經接受了政權凌駕教權的政治現實，而他們的關注點是在這前提下爭取資源去開展弘教工作。然而，這種取態不一定見諸其他宗教。在我的天主教政教關係研究，政權凌駕教權的權力關係在天主教社群中仍是有爭議性的，因此對抗和衝突往往是政教關係的核心問題。⁴⁰ 從理論建構的角度看，體制理論本身假設了政教互動過程的多種可能性，包括競爭和衝突。只要研究者不把操控與抵抗模型高舉為唯一的範式，足羽與志子和汪大衛大可視其為體制理論的一個構成部分，接受對抗和衝突的解釋力，能夠說明不同宗教類別的政教互動模式。

³⁹ Anthony Yu, *State and Religion in China: Historical and Textual Perspective* (Chicago, IL: Open Court, 2005), 145. 宗樹人也有近似的看法，見 David Palmer, "Heretical Doctrines, Reactionary Secret Societies, Evil Cults: Labelling Heterodoxy in Twentieth-Century China," in *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*, ed. Mayfair Mei-hui Yang (Berkeley: University of California Press, 2008), 134.

⁴⁰ 溫州的政教關係是一個具闡明性的例子。見 Chan Shun-hing, "Changing Church-State Relations in Contemporary China: The Case of Wenzhou Diocese," *International Sociology* 31, no. 4 (July 2016): 489-507.

三、討論：研究當代中國政教關係的建議

本文討論五種研究當代政教關係的理論模型，評論它們的貢獻和局限。在這部分，筆者提出一些研究政教關係的建議，包括「歷文實」的方法、本土觀念、比較研究，以及社會科學的人文主義。因為篇幅所限，這裡只作扼要的論述。

「歷文實」的方法是指歷史、文獻和實地調查的綜合方法。這是歐大年(Daniel Overmyer)針對中國宗教研究提出的研究方法。⁴¹ 我認為這個綜合方法同樣適用於中國政教關係的研究。目前的一些政教關係的研究著作，研究者所用的只是官方文獻和互聯網中搜尋的資料，然後就根據這些資料去詮釋政教關係。這樣的詮釋往往與現實的情況有很大的差距。「歷文實」是一個較全面的方法去分析一個地方的政教關係。

本土觀念是指以當地宗教人的視角和理解去分析政教關係。一直以來，社會學本土化是中國社會學研究者重視的課題，本土化的進路也可應用在政教關係研究。⁴² 舉例來說，在我的中國天主教田野考察，不同教區的神職人員經常重複使用「周旋」一詞去描述當地的政教互動方式。⁴³「周旋」一詞的含義有別於西方政教關係研究者常用的「抵抗」(resistance) 或「對抗」(confrontation)。以本土語言所表達的觀念去分析政教互動，有助準確捕捉真實的權力關係。

比較研究是宗教研究的基本主張。在宗教社會學，韋伯的經濟和世界宗教倫理的比較研究更奠定了歷史比較法的基礎。從事政

⁴¹ 歐大年：〈歷史、文獻和實地調查——研究中國宗教的綜合方法〉，《歷史人類學學刊》2.1 (2004): 197–205。

⁴² Chan Shun-hing, “Indigenization and the Study of Chinese Religion and Society,” *Social Transformation in Chinese Societies* 4 (2009): 217–43.

⁴³ 漢語辭典對「周旋」一詞有如下解釋：「相機進退，與對手追逐較量。」參見漢語網，2017年12月18日瀏覽，<http://www.chinesewords.org/dict/63822-396.html>。

教關係的比較研究有一個深遠的含意：中國的政教關係不是西方個案的另一個版本，而是人類社會中權力關係的另一種模式，因此兩者可以作比較研究。一些學者已經發表了他們的比較研究成果，後來者可以在他們開拓的道路走下去。⁴⁴

社會科學不同學派的理論傳統和方法論隱含各自的價值精神。一般而言，馬克思學派主張通過社會革命或改革去解放被社會制度壓迫的人；涂爾幹學派強調科學的客觀性和以實證研究去建立社會秩序；韋伯學派則藉著對意義的理解去分析社會，而他關注的問題是現代社會中工具理性的過度擴張導致意義和自由的喪失。在以上三大社會學派中，韋伯學派具有濃厚的人文主義色彩。足羽與志子和汪大衛批評「對抗和衝突的二元框架」含有本質主義的假設，反映出他們研究的實證主義傾向。從韋伯學派的視角看，政教關係研究涉及社會政治制度對人的宰制，關懷那些在政教關係中被宰制的人和幫助他們獲得自由，應是社會科學研究者的志業。

⁴⁴ Christopher Marsh, *Religion and the State in Russia and China: Suppression, Survival, and Revival* (New York: Continuum, 2011).