

# 往来于他者与自我之间

——经验性宗教研究的问题及可能

Communication between Self and The Other

——Feasibility Issues in Studying Religious Experience

黄剑波 中国社会科学院

Huang Jianbo China Academy of Social Sciences

记得一次一个注重实证研究的社会学家到一群注重人文解释的人类学家当中做学术报告，尽管报告的主体内容为人类学家们所接受，但他们却对这位社会学家从头到尾都在强调的“实证”二字表示极大的疑虑和关怀。他们觉得这很容易让人联系到被人诟病的孔德“实证主义”，而且担心研究者过于自信于自己的绝对客观地位，并指责这种将研究对象客体化的做法实质上是“政治”上的不平等，是典型的霸权。这位社会学家对这些批评很难接受，并将之归结为不同的学科取向所引致的方法论分歧。他没有意识到这群人类学家之所以有这么强烈的反应，是因为人类学界已经对这个“科学”与“人文”的问题争论了百年之久，而他们由于深受格尔兹阐释人类学以及整个后现代思潮的影响，对于“科学”、“实证”等词汇产生了某种天然的反感和免疫，认为这与人文关怀和理解相去甚远。也正是因为这样，人类学家一般不愿意采用“实证或实证性研究”这样的说法，而宁愿称之为“经验或经验性研究”。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 这两种汉语表述都可以译为 empirical。

## 1. 经验性宗教研究的意义与可能

宗教或宗教现象作为一个领域，正如其他任何一个研究领域一样，都应当并必须是多学科交叉、合作的研究，从神学、哲学、文学，到心理学、社会学、人类学，都应当对这个领域的研究做出各自的贡献。不过由于一些历史和政治的原因，中国的宗教研究长期以来是以思辨式的哲学、神学为主，目前也仍然如此。但这并不意味着经验性研究不存在，例如1960年代大规模的少数民族社会文化调查中也涉及大量的宗教调查。只不过这样的经验研究并不多见，也不被政府及学界所重视，处于比较边缘的地位。

然而，从20世纪90年代以来，国家有关部门以及一些大学的研究机构相继开展了一些研究课题，专注于现实问题的研究，并且强调使用经验性的调查方法。以基督教研究为例，比较重要的课题就有中央统战部“20世纪90年代宗教发展状况普查”、国家宗教局“各国政教关系和宗教法规调研”、中国社会科学院“北京宗教现状研究”和“珠江三角洲宗教状况、特点、趋势与对策研究”、中国人民大学“基督教在中国社会转型时期的文化功能”等。其他单位及个人对现实宗教问题也表现出了极大的关注和兴趣，并展开了一系列相关的调查研究。国家社会科学基金宗教学学科“十五”规划课题指南、教育部宗教学学科“十五”规划调研报告等，也将现实性、经验性的研究列为重点。

这些课题和个人研究兴趣的兴起表明了经验研究在宗教研究领域的回归，也显示了社会学、人类学等学科的学者参与宗教研究的可能和价值。同时，这也表明越来越多的相关人士意识到在传统的神学和人文研究进路之外，社会科学应当是一个有必要和有意义的展开宗教研究的第三条道路。这三者之间的取向和方法都有很大的差异，但正是因为有不同才有对彼此需要，才能真正

构成互补，以期能对宗教现象做更为深入的探求和理解。事实上，经验性研究的意义和必要（why）想必多数人都能同意，关键问题在于这种研究到底是什么样的研究（What），又如何展开（How）。

## 2. 假设—验证研究的问题及价值

从已经完成和正在进行的经验性研究课题来看，大部分都采取了假设—验证的方式，而采取的方法主要是社会学的问卷和人类学的访谈。以下我将从人类学的角度来审视假设—验证研究的问题和价值，对问卷和访谈做一简单的讨论，最后探讨一个更深层次的问题，即研究者的身份问题。

人类学家的研究通常有四种不同的进路，分别为理论取向、课题取向、方法取向以及假设—验证取向。理论取向是指怎样对文化现象进行解释的一般态度。也就是说，研究者展开其研究主要根据的是进化论、功能论、结构论，还是实践论，或者后结构、后现代等其他诸多理论。课题取向是指研究者关注的是哪些领域或课题，例如经济、政治、宗教或者象征符号。方法取向是指研究者主要采用什么研究方法，主要分为民族志、民族史、跨文化比较研究。<sup>①</sup>应该说，前三种研究进路是人类学传统上的主流，但是也有越来越多的人类学家否认他们倾向于任何特定的理论、课题兴趣或研究方法，而认为自己具有假设—验证取向。

对于这一类的人类学家来说，任何类型的理论都可以考虑，各式各样的研究方法也都可以采用。他们的主要目的在于对可能

<sup>①</sup> 按照恩伯夫妇的观点（恩伯，1988），根据研究空间和时间两个维度可以进一步细分如下表：

	单一社会	地区	世界范围抽样
非历史的	民族志	控制比较	跨文化研究
历史的	民族史	控制比较	跨文化历史研究

的解释进行验证，因为他们相信任何解释都应当经受得住在一套系统收集的资料面前可能被证伪的考验。对他们来说，尽管一种解释看上去很有道理，或者很有说服力，但是都不能使其成为可以接受的充分理由，而仍然必须经过验证和具有足够的支持条件。而且，即使这种解释得到了验证结果的支持，也还存在着怀疑的余地。这就带来了一个严肃的知识社会学问题，即如果按照这种研究取向，所有的知识都是不确定的，而且这些知识的确性会随着新的检验的进行而增强，或减弱。而这就意味着一个更为严重的哲学问题，即我们可能永远得不到绝对真理，从而陷入绝对的相对主义之中，导致真理问题上的不可知论。

值得注意的是，人类学中这种研究取向的兴起是比较晚近的事情，几乎与反对宏大叙事、质疑传统理论和方法的后现代思潮同步。换句话说，正是由于整个学界中对试图解释一切的宏大理论的反动和解构，使得这种看起来倾向于碎片式（fragment）的研究得以兴起。

尽管假设—验证取向的研究可能导向解释的个体化和知识的碎片化，但这并不意味着假设—验证取向的研究没有价值。相反，这也正是这种研究取向的魅力所在。原因很简单，对某种或某几种理论不断进行验证的结果，会使我们得到越来越可信的知识，或者说我们能越来越接近真实。

需要指出的是，假设—验证取向的经验性研究并不“只是要印证一些事先就可以想见的推断”<sup>①</sup>，而是就某个理论不断证伪

---

<sup>①</sup> 事实上，真正从事经验性研究的学者的第一个训练课程就应当是：“我不知道研究结果会是什么。”如果一个研究者在事先就已经知道了研究结果，那么人文学者的担心就是合理的：这样的经验性研究“恐怕就仅仅是在形式上完成了一个规范的研究过程，而并没有多少实际的意义。”同时，恐怕这样的研究者需要回头去接受一点基本的学科训练了。

的过程。因为，理论（Theory）永远也不可能绝对肯定地得到证实。有些结论、有些可引申出来的假说会得不到今后研究的证实，这种可能性总是存在的。但是，理论却可以被证明是错的。我们可以利用系统收集的资料来对理论进行检验，从而驳倒这些理论。反过来说，如果我们所收集到的资料显示这个理论在这个个案中是成立的，那么我们就继续对这个理论持怀疑性的接受态度，但是这个理论得到了进一步的加强，因为又得到了一个个案的证实。这也正是经验性研究的价值所在。

还有一点也很重要，一项理论是否可信，应当得到不同时间、不同空间、不同处境下的个案的验证。因此，就算一个再古老的理论，我们也可以在今天这个时代下进行重新验证。同样，一个在西方被证实为适用的理论，我们可以在接受它之前在中国进行验证。而不只是简单地将这些理论接受为“常识所认定的命题”，事实上我们以为的“常识”极有可能只是我们根据自己的知识背景而形成的某种假设和推断而已，是实质上的“偏见”，而非真正意义上的“共同知识”（Common Sense）。

### 3. 关于问卷与访谈

人类学的问卷其实可以分为三种类型：结构型问卷、半结构型问卷和开放问卷。开放问卷是指研究者几乎没有任何理论的前设，而完全根据报道人（informant）的叙述来进行记录。事实上，这种所谓的问卷通常连设计好的问题都没有，而是期待能从日常的谈话中让报道人无意识地将自己的文化生活讲述给研究者。无疑，这种问卷方法是无法为多数人接受的，尤其是强调“规范”的社会学家更是无法容忍这种“放任”的研究过程。

我们通常所采用的是结构型问卷，也就是研究者设计了一些问题，并且假定了几个答案，然后让报道人来进行选择。尽管有些比较周到的研究者特意设计了一些开放性的问题，即不是选择

题，而是简答题，但由于要考虑到对后期数据的统计和分析，通常这种问题并不多，而且也只作为参考性问题，而不是问卷的主体。尽管这种问卷非常适合于进行统计分析，而且也容易得到回应（通常这些问题并不复杂），但确实容易出现人文学者所观察到的问题，即研究者的预期目标有时过于明显，甚至带有善意的诱导。比如一些问卷调查的问题，基本上可以设想被调查者会做出何种应对。

人类学家更倾向于使用的问卷是半结构性问卷（semi-structured questionnaire），简单地说就是处于结构性和开放性问卷之间的一种问卷形式。通常来讲，这种问卷以某种理论为前设（当然研究者对结果持开放的态度），也列举了一些关键的问题，但是这些问题一般不是选择式的，而是简答式的，或者说半开放的。事实上，可以说这种问卷具有的是问题的大纲，至于具体的问题则需要根据不同的报道人，根据不同的场景进行置换和修正。这样一种问卷的选择与人类学的访谈直接相关，因为这种问卷中的问题需要研究者在与报道人交往过程中对同一个问题进行多方求证，试图得到最为接近真实和最为完整的回答或讲述。研究者可能需要从多方面来问同一个问题，甚至重复地问同一个问题。这一方面是为了尽量避免出现研究者对报道人的讲述的“过度诠释”，而出现在访谈记录中只在表面上或形式上保留了报道人的原话这种情况。另一方面则是考虑到报道人的一个比较普遍的倾向，即他也会在与研究者互动的过程中揣摩研究者的心思，从而给予一个研究者“想要”或“预计”的答案。这并不是说报道人故意提供虚假的信息，而是说每个人都可能在与人互动中根据不同的场景提供不同方面和不同层次的信息。也正是因为这样，人类学家所期待的最佳报道人应当是那些不知道，或者在访谈过程中有意识地不采用我们所使用的社会科学分类和分析体

系，同时又对本文化有深度参与的人。因为访谈想得到的是报道人的叙述，而不是分析。<sup>①</sup>

这样的问卷和访谈显然要求比结构性问卷更多的时间和投入。后者甚至只需要在街头随便找一个人就可以进行，也许只需要几分钟就可以完成一份问卷。而前者则可能要花几个小时，甚至很多天才能得到一份完整的访谈记录。事实上，传统的人类学研究鼓励研究者花更长的时间在田野点进行调查和访谈，就一个农业社会来讲最佳时间是1年，即一个农业生活周期。

另一个影响人类学访谈的时间趋向更长的因素在于人类学家的一个假定，他们假定报道人对于外来者（研究者）具有天然的戒备。因此，如果我们要想真正进入一个文化，或者进入一个人的生活，就必须要花足够长的时间来保证这个关系的建立和进深。在此谨举一例。1998年我到四川大凉山地区做调查时，曾经就一个简单的问题向同一个人多次提问，然而得到的答案完全不同。抵达这位彝族兄弟家的第一天晚上，我们坐在火塘边上开始闲聊。我问他有几个孩子，他说“一个”，并且说：“只生一个好啊，养不起啊。”我问他是个男孩还是女孩，他说是女孩，不过他说“生男生女都一样嘛”。第二天那位介绍我到他的当地干部离开村子回城了。晚上我再问他相同的问题，他说，“还是得再生个儿子”，并说“女子留不住啊”。在他那里住了1个月，临走前的晚上我再次问他，他哈哈大笑着说，“当然是越多越好啊”。在这个个案中我们可以看到，不同的人物互动、不同的场景、不同的个人关系和参与极大地影响了报道人对同一问题的回应。

因此，尽管我个人完全赞同社会学家在访谈过程中所主张的

<sup>①</sup> 这并不是说报道人不能对问题进行分析或提出见解，而是说不要迎合研究者的需要并采用研究者的分析体系来给出答案。

“所听即事实”的原则，因为这至少比“猜想的事实”要更为可靠一些，而且若非如此，研究者就无法继续以下的分析和研究了。不过，作为人类学者，我主张研究者需要花更多的时间和精力来使“所听的”真正更为接近“事实”。

#### 4. 往来于他者与自我之间：研究者的身份问题

需要正视的是，社会学或人类学的经验性宗教研究也具有一些自己学科和方法上的问题和局限。尽管人文学者对经验性研究的批评，有些可能是出于不同学科之间的隔阂，是因为不了解或误解，但一些人文学者非常准确地指出了其中一个问题：社会学或人类学的经验研究有一个共同的倾向，研究者可能过于重视所谓的“第一手材料”而没有充分利用已有的文献、资料和相关调查报告。这往往会带来两个方面的问题。其一表现为研究的深度、广度明显不够，容易成为材料的简单堆积和描述，而无法就相关问题提出有见地的解释和观点。另一方面则表现于研究的投入与产出不成比例，并且可能出现对同一问题的意义不大的重复性研究。在这一点上，社会学或人类学者无疑应当效法人文学者，尤其是史学研究者的文献工夫，尽量使自己的经验性研究能有一个更为深厚的论据基础，并且可能得到更为有力的研究结论。

人文学者，或者受质疑传统人类学致力于建立某种“科学”的后学思潮影响的人类学者，对经验性研究的批评更多地集中于科学的宗教学的“高度客观性”。他们指出，社会科学不同于自然科学的地方在于，其研究对象与自己是同类，或者说研究的是自己作为其中一部分的群体或体系。因此，所谓的客观只能是一厢情愿的向往。什么是“科学的宗教学”？社会学家将之定义为：使用实证的方法，收集实证的资料 and 材料，并且进行客观的分析和归纳，从而得出科学的理论来理解宗教现象以及宗教与



社会其他方面的互动关系。显然，在这个界定中，实证和客观是两个关键词汇，因为实证性和客观性是社会科学有别于哲学和人文学科的地方。然而，社会学家们也承认任何单项研究和任何研究者个人的主观性和局限性，而且，科学的宗教的客观性是相对的，因为从事对于宗教现象进行科学研究的人总是有其主观立场和倾向的。

对于这个问题，社会学家给出这样的解答，这种主观性和客观性在同样研究的重复（replication）当中得到不断的超越和克服，在多元交流和互补中达到一种多元客观性。这剂药方应该说还是可行的，具有一定效用。<sup>①</sup>但是我们或许可以从方法论上做一个换位思考，以期能够在宗教研究中既有规范的方法和过程，又能有整体论的人文诠释和关怀。

古往今来的人们都希望能认识自己，这种冲动形成了上古时代的神话和传说，构成了哲学及现代科学发展的原动力。认识自己可以从自己着手，考察自己的生活、习性、文化、体质特征等，但这显然是不够的，因为更完整、准确地认识自己还需要一个对照或镜子，而他者正好可以作为一个参照体系。本质上讲，人是一种关系的动物，即是在关系中界定自己和认识自己，并依据这样得来的身份（社会认同）和角色（社会对个人的行为期待）与别的个体产生互动。个体的人如此，群体的人亦是如此。可以说，他者作为认识自我的参照，其存在是必要的，甚至是不可避免的。

作为与自我相互界定的参照物，他者一直是我们的衡量自己的

---

<sup>①</sup> 我认为除了“邀请不同学科、不同背景的研究者去处理同样一批田野调查材料，对于实证性研究是绝对必要的”（杨慧林，2003），也有必要对同一田野点进行重复的跟踪式调查，以及不同研究人员对同一田野点的调查。这样多重调查、多人调查（各人独立进行）的结果必然在可信度和可靠度上都能有极大的提高。

价值、特征或共同人性的标尺，其形象经常出现于古今许多文献和传说。人类学家相信通过研究他者能够比仅仅研究自己能更为深刻地认识自己。正是出于这样的一个相信，人类学家将自己的研究着眼于他者的身上。但是，研究他者的人类学家最终要达成的目标显然还是为了更好地认识自己，尽管也许是批判地认识自己。20 世纪的社会文化人类学者许下诺言，声称要在两个方面给予数量广大的西方读者以启蒙。……另一方面，人类学者用较隐晦的词句许诺要使自己的研究成为对西方自己的文化进行批评。他们声称，通过描写异文化，我们可以反省我们自己的文化模式，从而瓦解人们的常识，促使我们重新检讨大家想当然的一些想法。

那么谁是他者？对犹太人而言，外邦人是他者，对希腊—罗马人而言，“野蛮人”也是他者，而一些区域性学派或研究，如“印第安学”（Indianology）、埃及学（Egyptology）、东方学（Orientalism），印第安人、埃及、东方这些概念莫不是对于西方文化和西方人而言的他者。但是，一个有趣的事实在于，这些被视为他者的文化和人群其实本身也是一个具有自觉意识的主体，因此，对外邦人而言，犹太人是不折不扣的异类，对野蛮人而言，希腊—罗马人也是当然的他者，对印第安人、埃及、东方而言，西方、西方人和西方文化也是他们作为对照的参照物。这种互为他者的情况使得我们对“他者”的确认陷入复杂化的境地。

然而，更为复杂的问题在于，他者的存在不仅是不同群体和文化之间的，更是存在于同一群体和文化之内的。就犹太人中占据主导地位的法利赛人而言，施洗约翰和耶稣及其门徒显然是异端，而耶稣的教导也是在针对法利赛人的批判而得以逐步展开的。对西方文化体系而言，不仅有存在于其外的他者，更有置身其内种种边际性群体，他们所身体力行的“奇风异俗”对于西方

支配性文化而言也是他者。20世纪80年代以来西方人类学对本土研究兴趣的高涨实际上是人类学回归本土运动的一大潮流，安东尼·科恩在一系列作品中指出人类学不仅要延续研究“被殖民化的人民”的传统，还有必要对西方内部被殖民化的社会群体加以分析，以达到反思西方主流文化，进而更准确地认识西方文化的目的（Cohen, 1982; 1986; 1988）。

可见，我们所讲的“他者”不仅仅指向与自己不同的人群（others），更多的是指向与自己不同的文化（other cultures）。换句话说，我们所主要关注的不是作为人群的他者，而是文化意义上的“他者性”（Cultural otherness）（Hertfeld, 1987）。从这个意义上讲，他者的涵盖非常之广，既可能是客观存在的异类群体和文化，也可能只不过是被人构建出来的他者，即所谓“想像的异邦”，这个异邦既可能真是在遥远的天边，又可能就近在眼前。

人类学发展100余年来，其田野不断在改变和拓展，最初是作为遥远的异邦的“初民社会”，后来回到自己所在的复杂文明社会，而且不仅研究那些边缘性群体，也进行对主流群体的研究。田野的涵义已经远远不是异邦或乡村了，翁乃群（1997）认为人类学研究正在走出“山野”。而费孝通（1998）的观点似乎更为令人振奋，更为开拓视界，他认为“人文世界，无处不是田野”。这与佩雷诺将他者界定为“差异”的观点不谋而合，只要存在差异，存在与自己的不同，那里就有人类学的田野（Peirano, 1998）。人类学家对学科、对自己的反思最为深刻的地方正是在田野中，因为人类学家在田野中需要不时地将研究者自己作为研究客体来进行反观。

如果作为研究者的“我”试图真正理解报道人的意义体系，研究者就需要力图成为“我”所研究的他者中的一员（虽然肯定

还会或多或少带有自己的文化背景和意义体系), 这是我们所说的“要进得去”。然而, 就我所见, 当前一些经验性宗教研究的问题的关键仍然在于研究者根本就还没有“进去”, 他之所见、所闻及所录都不过是相当表面和肤浅的一些现象, 而没有真正达到对被研究者/报道人的理解。正是在这一点上, 宗教研究者的信徒身份或者对某种宗教的情感认同在事实上成了一个独特的优势, 即容易进入该信仰群体, 而且可能得到的是更为接近真实的分享和讲述, 并得以参与一些比较私人或隐秘的宗教活动。相反, 对于非信徒的研究者来说, 要进入某个宗教团体就相对比较困难。有意思的是, 他们可能更容易得到并轻信所得到的信息。

以基督教研究为例, 非信徒研究者所得到的材料更有可能是见证式的。这显然与基督徒向非信徒传福音的倾向有关, 因为当基督徒与非基督徒交往的时候, 尤其是那种短期性甚至一次性的交往中, 往往倾向于讲述自己蒙恩的过程, 以及上帝是如何改变自己的生活的。这并不意味着他们故意提供了错误的信息, 而只表示由于研究者交往时间以及彼此关系的程度, 使得研究者所获得的信息是不完整的。因为显然基督徒的生活并非完美意义上的“圣徒”, 他也有软弱, 有挣扎, 而这些东西通常他是只与信徒, 或者是长期交往、彼此信任的朋友来分享和讲述的。也就是说, 如果我们只根据基督徒所提供的见证式材料来进行任何理论的归纳和推演, 都可能只不过是得到一些理想的图式 (ideal type), 而绝不是真正的客观事实 (reality)。而且, 在这种不完整的材料基础之上进行任何完善的分析或处理, 无论对这些材料的分析者来自多少个不同的学科或背景, 都只可能是在沙滩上建造房屋。

不过, 需要承认的是, 研究者的信徒身份或宗教认同的确可能是一种局限, 可能过于相信个体经验和活泼的个人见证和信仰经历, 如果他仅仅意识到自己是个信徒, 而没有意识到自己研究

者的身份，以及自己进行经验性研究者的职责。事实上，人类学家认为，只是“进去”某个文化对于理解该文化还是不够的，我们还需要“出得来”<sup>①</sup>。但是当我们出来的时候，研究者其实已经不再是进去之前纯粹的“我”了，因为他已经受到了（或多或少）被研究者的意义体系的影响，从而得以具有报道人的眼光和视角来反观作为研究者的自己。从这个意义上讲，人类学家成为了认识自己的“他者”。

因此，对于人类学家来说，他之进行宗教研究，确实需要两个方面的知识和训练，即人类学方法的专业训练，以及对某种宗教的了解和体认。<sup>②</sup> 后者是为了方便其进入，而前者则是为了让其能出来。在整个研究过程中，人类学家都在不断地重复这个过程，进去—出来—进去—出来。这不是一个一次性的事件，而是在他者与自我之间的来往反复。也正是在这样的往来之中，人类学家试图能更为确切地理解被研究的某个宗教或某个群体的真实文化，从而做出更为贴近真实的记录，并以此为基础进行合理的分析和综合，构建对某一宗教现象和问题的解释和理论。

## 结 语

正如本文开初所说，不同的研究进路和学科都有其自身存在的理由和合理性，也彼此需要和互补。本文所提供的主要是一个人类学的角度，而且是其中一位人类学者的角度。其愿望无非是

---

① 库柏对源自萨伊德和后现代反思话语的本土主义民族志提出了深具洞见的批评，这种民族志假定只有本地人才能理解本地人，而且只有本地人才是评判民族志的惟一标准（Kuper, 1994）。

② 尽管我在前文中提到信徒或有情感认同者容易进入，但是对于没有信仰认同的研究者来说，具有相当的宗教知识显然也会有助于其进入。

在宗教研究的神学、哲学、史学、文学、社会学等诸多声部之外  
填补一点人类学的声音，以促进不同学科之间彼此的了解、尊重  
和合作，使得宗教研究这部交响曲更为动听。