

第十六章 中国宗教与民间信仰

中国宗教，是中国社会的基本向度。在制度层面，中国宗教和中国政治制度、经济制度和社会制度有复杂的关联；在集体心理和行动层面，中国宗教是中国人精神生活和社会行动的基本组分；在行动策略层面，中国宗教是中国人应对不确定性和道德选择的主要解决之道。

直面中国宗教，有多元的研究路径。首先是神学路径，中国特定宗教的神学家对其信仰的宗教教义和宗教原典的辩护、诠释和重构，是其例证；其次是人文学路径，其研究实践和方式主要是宗教哲学的玄思和宗教史的梳理；第三是实证路径，其主体是宗教社会学、宗教心理学和宗教人类学有关中国宗教制度、中国人宗教心理及宗教行为的经验探索 and 理论建构。

中国宗教经验，是中国经验的基本组成部分。揭示中国宗教制度的演化，探索中国人宗教心理及宗教行为的逻辑，是中国宗教研究者尤其是中国宗教社会学者的一项基本任务。本章目的是在评论宗教社会学和宗教心理学基本研究范式的基础上，综合有关中国宗教的实证研究，来勾勒中国宗教经验的图景，并尝试提出解释中国人宗教行为的理论模型，以贡献中国学者有关宗教研究的中国经验和理论。

第一节 中国宗教共同体的建构

一 概念辨析：宗教、民间信仰和迷信

有多少宗教研究者，也许就有多少宗教的界定。但这个事实并不妨碍我们自己有所偏好的理解。宗教（religion），在西文词源学的意义上，有沟通和交往的含义。它指人和神或诸神的沟通。因为不了解神的语言，这种沟通主要是借助神启和体悟。通过沟通，人逐渐意识到圣俗之间的区隔，意识到自身的有限性、偶在性和凡俗性，以及神和有关神的品质特性的无限性、超验性和神圣性。崇拜和信仰之心由此而生。因为神的形象、事迹和行

为是人的有限理性无法想象的，神授的文字和神所显示的神迹就成为了解、体悟和敬拜神的基本文本和媒介。信仰是内心的，而这种内心的信仰必然和必须在可观察的外显行为中表达出来。内在的信仰和外在的敬拜行为因此相伴相生。个体信徒的敬拜行为不断地重复实践，成为规则化的行为模式，也就是个体的敬拜行为模式化的动作序列，或称之为敬拜仪式（ritual of worship）。同样，信仰的信徒之间还会相互交流皈依后的平安、喜悦、焦虑和恩典，以及各自的敬拜方式。结果是共识性的敬拜仪式得以建构，共同体意识或教会得以形成。

这种在思想实验基础上的推论，典范性地体现在涂尔干的宗教界定中：

宗教是一种与既与众不同又不可冒犯的神圣事物有关的信仰和仪轨所组成的统一体系，这些信仰和仪轨将所有信奉它们的人结合在一个被称之为“教会”的道德共同体之内。（涂尔干，1999：54）

依照涂尔干的诠释，宗教的基本因子可以剥离出来。第一是所敬拜的神和体现神的全能、全知和全善的神之言或神之道即宗教原典。所敬拜的神，可以是唯一的，也可能是复数形式的，一神教和多神教由此得以引申和区分；所敬拜的神是超验的还是具体的，宗教和伪宗教/偶像崇拜/邪教等由此得以引申和区分；神之言是神授的还是伪造的，真经和伪经也由此得以引申和区分。

第二是信众或信徒。涂尔干说得精妙：如果没有信徒的供奉和祭祀，神就会死去（涂尔干，1999：44）。马克思的宗教鸦片论和异化论，在这点上有着同样的意蕴。

第三是宗教仪式。信徒内心的虔信，通过规则化的敬拜行为模式即宗教仪式不断强化。

第四是由同样的信徒在宗教仪式的实践中不断生产和再生产的道德共同体，或教会。即使是卢克曼意义上的“私人宗教”（卢克曼，2003），信徒也会在想象中参与建构和重构这种道德共同体。也正是因为教会对于宗教的基本意义，涂尔干在宗教和巫术之间进行严格区分。对涂尔干而言，不存在巫术教会，巫师和其弟子之间也没有共同体的生活。

提请注意的是，上述这些因素，只是宗教组分的逻辑序列，而不是其重要性的等级序列。

在宗教的演化过程中，有的宗教逐渐组织化和制度化，并且获得明确的合法化地位，而有的则处在分散状态，甚至是隐藏状态。前者可称为制度化宗教，后者则是民间信仰（马西沙，2005；王铭铭，1997：149～185）或分散宗教（Yang，1961）。面对偶然的不可预测的具体事件的信仰，则是迷信。它所关注的只是世俗的福祸得失，与神圣无关。

二 有关中国人宗教信仰的迷思

近代以来，在东方学的语境下，中国作为“他者”一直是被关注的焦点，尽管其意图有良善和恶意之分。与之对应，“中国人是否存在纯粹的宗教信仰”这个问题，一直备受争议。

这是个貌似愚昧的问题。但它有其独特的生成逻辑和历史意蕴，并和中国基督宗教共同体的建构历程密切关联。从781年“大秦景教流行中国碑”立碑以来，中国基督宗教（包括天主教、正教和新教）共同体的建造，一直绵延至今。其背后中西经济、军事和文化资源的实力对比，成为双方或交流或对抗的轴心。1840年鸦片战争之前，因为国力强盛，中西之间的交流，尽管存在“礼仪之争”，中方还能处在平等甚至主导地位（张国刚，2003）。随着近代中国国力的逐渐衰弱，“中华归主”（the Christian Occupation of China），或基督宗教征服中国，就成为西方传教士的梦想和西方宣教运动的动因。西方殖民扩张在政治、经济和军事上的征服，一直伴随基督宗教的征服。对西方殖民者而言，让非西方的“他者”文明化的过程，也就是皈依基督宗教的过程。在这种意义上，近代的基督宗教，主要是文化殖民和文化侵略的工具，尽管有伴随其行动的非预期后果。

列强的坚船利炮，没有征服中国；基督宗教，也没有使中华归主。中国人是否存在纯粹的宗教信仰，就开始被系统地恶意建构。这个疑问至少有两层含义。第一，中国人的心智还没有成熟到能皈依基督洞悉上帝奥妙的程度；以基督宗教的纯粹性而论，中国人没有纯粹的宗教信仰。第二，即使中国人有某种尚未成熟的宗教情怀，它也是实利取向的而不是虔敬的，是人世的而不是超验的。这些特征，被认为显著地体现在有关中国人宗教行为的刻板观念中。中国人，被认为是遇神敬神，遇佛拜佛；或者是临时抱佛脚。

有关中国人宗教信仰的疑问，经过韦伯比较宗教社会学的诠释，又和中国近代资本主义精神的缺失以及近代中国的衰落相关联（韦伯，2004）。而在《中国文化的深层结构》中，中国人的宗教信仰，被进一步地歪曲为肉体化的宗教观（孙隆基，2004：12~144），而与超越意向无缘。孙隆基没有注意到在英文里有时指称“每个人”或“某人”的时候，也说“每个身体”（everybody）或“某个身体”（anybody）。预设文化差异、乱贴文化决定论标签的这类研究，在今天已不足一提。但它们契合直觉和感性，不需要深沉的理性和思考，还是有很大的迷惑力。

三 当代中国社会的宗教图景

世界上最主要的宗教，在当代中国都能发现她们最虔敬的信徒，唯一的例外可能是犹太教。中国宗教史是世界宗教史的缩影。尽管还没有可信的统计和数据来精确地描绘当代中国人的宗教生活全貌，但概要的宗教图景还是可以勾画出来的（国务院新闻办，

1997)。

(1) 道教 (Daoism)。中国本土宗教，创立于公元2世纪。现有职业宗教人员乾道和坤道2.5万人左右。平信徒人数不详。中国人向来有“以道治身”的说法，中国人的身体可以说是“道家的”。其部分基本教义如阴阳五行观念和养身实践为民众所熟知，是中国人生活常识和日常实践的一部分。

(2) 佛教 (Buddhism)。公元1世纪从印度传入。现有职业宗教人员出家僧尼40万人左右。平信徒人数不详。中国人向来有“以佛治心”的说法，中国人的心灵可以说是“佛教的”。“轮回”、“转世”和“菩萨”等观念是中国人常识的一部分。

(3) 儒教 (Confucianism)。是否存在“儒教”，仍然是学术争论的焦点。而在国家的宗教分类中，儒教并不存在。中国人向来有“以儒治世”的说法，儒教传统和中国政治传统密不可分。并且，儒家的“天命观”和“祖先崇拜”具有深刻的宗教意蕴，是中国人生活常识和日常实践的一部分。

以上就是绝大多数中国人所了解的“三教”，而有些中国人还有“三教合一”的期盼。

(4) 伊斯兰教 (Islam)。它从公元7世纪传入，为中国10多个少数民族的普遍信仰。信徒人数约为2000万。“9·11”之后，伊斯兰教受到国际社会的广泛关切。而在中国西部边疆地区，一些宗教分离分子、宗教极端分子和宗教恐怖分子正在利用伊斯兰教的资源。

(5) 基督教 (Christianity)。由于基督教会的分裂和宗教改革运动，基督教分为天主教 (Catholicism)、基督新教 (Protestantism) 和正教 (Orthodox)。天主教从公元7世纪起几度传入中国，在1840年后大规模传入。现有教职人员4000人，天主教徒约1200万人。其中合法教徒400万人左右，与地下教会有关的信徒约800万人左右。新教从公元19世纪初传入，也在1840年后大规模传入。现有教牧传道人员约2万人左右。信徒约5000万人，他们分别与受承认的教会或不被承认的家庭教会有关。东正教曾经经沙俄战俘于1685年左右传入，但到今天只有余音 (乐峰，1999：第12~13章)。基督教和中国近代史有深刻的纠缠，并且直至今天，罗马天主教会梵蒂冈 (Vatican) 和中国政府还没有缔结外交关系，但它想影响中国的宗教事务。

在这些制度化的宗教之外，还有种类繁多的民间信仰。而“法轮功事件”又使种类繁多的中国“新宗教运动”进入视线。“新宗教运动”有拟似宗教的外衣，但实质上是由“宗教企业家” (religious entrepreneur) 所操纵的对抗现状的集体行动 (Lu, 2005)。

在中国宗教共同体的建构过程中，无论是制度化的宗教如儒释道、基督宗教和伊斯兰教，还是分散宗教如种种民间信仰，都为中国特定信徒群体提供道德行为的选择资源。

可以尝试概括中国宗教共同体的建构和中国宗教经验的基本特征。第一，中国人有纯粹而虔信的宗教信仰和宗教传统；第二，中国人在信仰上有“和而不同”的胸怀；第三，

中国人有“万教归一”的气度。中国宗教经验，有助于不同宗教之间的友好对话和交流，以降低甚至消除以宗教冲突为核心的文明冲突。

第二节 中国社会变迁中的宗教制度

一 宗教社会学的范式转型

(一) 欧洲宗教经验和世俗化范式

宗教在欧洲，曾经是社会整合、道德建构和权利运作的唯一合法性源泉。在现代性的演化过程中，宗教的多元基本功能，随着理性化和个体化的发展，被不断地“除魅”。在马克思、涂尔干和韦伯等经典研究的基础上，当代社会中的宗教本质、宗教功能和宗教实践，面向不同取向的理智审查和追问。其中，宗教世俗化（secularization）范式和宗教理性选择（rational choice）范式，是相继处于主宰性地位的理论框架或研究视角。

所谓宗教世俗化，就是宗教在社会生活中的各个方面都逐渐丧失影响的过程，或者说宗教不断趋向社会和文化边缘的过程，亦即宗教与社会不断疏离的过程。其最激进的口号是尼采“上帝死了”的论断。依据威尔逊的典范论述，世俗化，意味着广泛发生的长时距的历史过程。在其中，财富、权力和活动，无论其外在表征还是功能，都从以超自然的参照框架为核心的制度，向依照经验的、理性的和实用的准则而运作的制度转移；但在这过程中，并不排除一些领域的再神圣化过程（resacralization），它以宗教领袖和宗教先知的突现作为宗教文化新生的例证（Wilson, 1982: 11-12）。

有不同变式的宗教世俗化的理论主张。它们共享的核心是分化命题：至少在现代西方，宗教和非宗教制度面临不断增长的分化（Gorski, 2000: 138-142）。为宗教世俗化范式进行辩护的实证资料，主要是欧洲宗教史的资料和当代欧洲价值观的大型跨国调查资料。

在西欧宗教史的演化过程中，基督宗教参与的比率不断衰落，而非基督宗教信仰如占星术（astrology）、巫术和轮回转世（reincarnation）等，则不断增长。西方基督教会的分裂以及宗教改革（the Reformation）也严重降低了宗教精英和宗教制度的威权和中心地位（穆尔，2000）。这些宗教史的证据表明宗教制度和宗教世界观在逐渐丧失其基本影响。

世俗化的实证维度主要体现在三个方面：教会参与者（church attendance）人数的不断降低；社会生活的凡俗化（laicization）和宗教正统性（orthodoxy）的消解（Ester et al., 1993: 10）。而哈尔曼和默尔，则用六个经验指标如教会参与者、正统性或宗教的认知维度、宗教情感（religiosity）、对教会的信任、过渡仪式（rites of passage）和教会的公

共角色，来证实发生在欧洲的宗教世俗化过程（Halman & Moor, 1993: 37-56）。

宗教的世俗化，被认为还伴随着宗教的私人化（the privatization of religion）。宗教的私人化不仅意味着宗教信仰已是“个人”自主性的选择，还意味着这些信仰已不能无所阻碍地在公共生活中进行传播。宗教私人化，交织着人的觉醒和“个人”的发现。“个人”的发现，或者是自主自我的发生，或者是“占有式个体主义”的凸现。个人信仰的实践和内化，远离了共同体生活强有力的支撑。而共同体生活中的仪式和庆典，承载了共同体的集体意识和群体记忆，它给共同体的成员以温暖、安全和依靠。没有共同体的支撑，有两种后果。其积极后果，可能是营造人自主运用理性和智慧的氛围，这是康德意义上的人的自我启蒙。但更严重的是其消极后果：个人变成孤立的一分子被抛在世上，他得为自己所有的行为独自决断并承担责任。就信仰而言，他得独自而无助地面对上帝。他渴望和感悟上帝的恩宠和眷顾，但无人分享；他恐惧和逃避上帝的愤怒和遗弃，但无人怜悯。“个人”的发现，使人逃离共同体的束缚，但又使人承受难以承受的重负和责任。针对这种境况，卢克曼明确地主张，在现代社会中，宗教已从“有形宗教”即以教会为制度基础的信仰体制，转化为以个人虔信为基础的“无形宗教”（卢克曼，2003）。

世俗化范式遭受严厉的质疑。斯毕卡德认为，世俗化范式反映了后启蒙西方的进步神话（Spickard, 1998: 178-180）。其实质是把西方社会作为世界宗教史的中心，而非西方社会则是世界宗教史的边缘；西方社会已经是由理性化和个体化主宰的“现代”社会，而非西方社会则还是受宗教世界观困扰的“传统”社会。或者说，世俗化范式以一种有偏见的方式来界定宗教，因此构造了西方宗教和非西方宗教的虚假对立。

在世俗化的权威话语的阴影中，公民宗教（civic religion）、新宗教运动、大众宗教（popular religions）、宗教原教旨主义（religious fundamentalism）的勃兴，则代表了宗教在剧烈社会变迁中的转型。以拉丁美洲都市中底层民众的大众宗教运动为例证，帕克展现了与宗教世俗化理论完全不同的社会图景（Parker, 1998）。

世俗化范式的功能逻辑意味着现代社会的功能化过程需要宗教退缩到私人领域。而热依斯则从现代民族国家及其权力运作的合法性入手，对之提出雄辩的诘问。热依斯总结道，对于现代社会和发展中社会而言，宗教仍然会对政治权力进行合法性授权或对之提出质疑。宗教世俗化，是政治精英和宗教精英权力博弈的结果。同时，它也被援引为一种意识形态，为现存的权力结构辩护，并使政治精英、经济精英和文化精英免于道德责难；而宗教的重新复兴，则代表了普通民众对社会发展过程中财富分配不公的道德抗争（Riis, 1998: 270-271）。

宗教遗产不仅仅渗透在国内社会生活中，它还是理解当今国际关系的基本线索之一。苏国勋从美国的新教传统和公民宗教中，挖掘出美国的国际关系的基本原则以及文明冲突的潜在宗教原因（苏国勋，2004）。

（二）美国宗教经验和理性选择范式

在世俗化范式的框架内，支持“反世俗化命题”（anti-secularization thesis）的经验事实不断涌现。其主体资料是所谓的美国宗教特异论（American religious exceptionalism）。其核心是政教分离，以及自由市场体系中的宗教动员（religious mobilization）。教会与国家的分离，使所有宗教实体处在同一起点上，而只有那些能通过自愿手段动员必备资源的教会才能生存和发展。美国宗教特异论的具体表现在于，在整个19世纪和20世纪前半叶的快速现代化过程中，美国宗教信仰徒人口比例大幅度增长（Warner, 1993: 1048-1050）。或者说，就美国的宗教历史事实而言，社会现代化伴随着广泛的宗教动员。在所谓的基督王国（Christendom）中，美国现在是最典型的宗教国家。而支持反世俗化命题的其他资料，则是有关秘密教派（sectarianism）的研究，以及世界范围的宗教原教旨主义勃兴的事实。

世俗化范式否定资料的不断累积，使宗教社会学的范式转换成为内在要求。对宗教世俗化范式系统的解构，来自20世纪90年代以来占据主宰叙事的宗教市场论范式，它是理性选择范式在宗教社会学领域的拓展。相对于世俗化范式的统一框架，宗教的理性选择范式，更是一相对松散的研究路径，其支持者有社会学家、经济学家和历史学家。它们共同的出发点，在于质疑世俗化范式所鼓吹的宗教分化论，而采用经济图像或隐喻（economic imagery or metaphor）来描绘西方社会宗教生活的变迁图景。它们又被称为宗教经济论或神性经济论（divine economy）。

宗教市场论的系统宣言，是由宗教市场论的旗手沃纳书写的（Warner, 1993）。在这篇雄文中，沃纳声称，宗教社会学正面临从旧范式即世俗化范式向新范式即宗教市场论范式的转换。在宗教多元化的公开市场中，每个潜在的宗教信仰徒，为了自己灵性生活的需要，会理性地选择宗教商品。而作为宗教供给方，他们得精心地建构营销和动员策略，以吸引潜在顾客，并防止“搭便车”（free-riding）。进一步，宗教市场，被认为类似于商品市场。在宗教市场中，宗教多元性（religious pluralism）会引发宗教竞争，其结果是提高和改善宗教商品的数量和质量，促进宗教参与和宗教活力（religious vitality）。

宗教市场论的坚定支持者艾纳孔，在《为什么严厉的教会会强大》（Why strict churches are strong）（Iannaccone, 1994）的经典论文中，应用宗教市场论来解释美国宗教历史中的特定事实，亦即美国最大也最古老的新教教派（Protestant denominations）的命运转换。经过2个世纪的增长直至20世纪50年代达到顶峰为止，自由的新教教派在丧失信徒，而多数严厉的保守新教教派信徒人数则在上升。艾纳孔基于理性选择范式论证道：严厉性（strictness）使宗教组织更为强大，也更有吸引力，因为它减少搭便车情况，使缺乏承诺和献身精神的信徒望而却步，但却使虔诚信徒全身心地投入和参与（Iannaccone, 1994: 1180）。

而芬克和其合作者则采用 1855 年和 1865 年纽约州的人口普查资料，来探讨宗教多元化和高水平的宗教参与之间的关系，以求证实宗教市场论。他们的研究证实了在宗教自由市场中，多元化和竞争将会凸显，而整体的宗教参与也会提高（Finke et al., 1996）。

宗教市场论的系统论证是由斯达克和芬克完成的。在《信仰的法则——解释宗教之人的方面》这本著作中，他们在实证资料基础上，建构了宗教市场论的严密体系（斯达克、芬克，2004）。

宗教市场论范式也始终遭受严厉的批评和质疑。质疑者有两类：世俗化范式的辩护者或修正者；对世俗化范式及市场论范式都存疑的学者。

作为世俗化范式坚定的辩护者，莱希纳对沃纳所宣告的范式转换进行了严厉的批评。莱希纳认为沃纳所谓的新范式及其论证，有三个严重漏洞。第一，沃纳错误地界定了所谓的“旧范式”的特征，因此也错误地诊断了其缺陷；第二，沃纳新范式的系统论证基于共识性的宗教事实的常识，即宗教实践和象征体系（symbolism）植根于社区的体验和结构之中，而这也是旧范式的核心；第三，沃纳新范式的经济学隐喻的理性选择定向仍是模糊不清的，有待细致地辨析（Lechner, 1997: 183）。莱希纳总结道：“在宗教社会学中，沃纳新范式的主张应被拒绝：它基于对经典范式不精确的描述和评价；它也包含经典范式重要的遗产；它仅仅显示了为新范式所必需的替代理论的踪迹；他的一些论断仍面临反证据（counterevidence）和疑难。”（Lechner, 1997: 191）

而作为新旧范式论争的中立者，斯毕卡德对宗教市场论的批评从理性选择论的基本假定入手。他援引韦伯的价值理性和工具理性的分野，对“理性经济人”的隐喻，尤其对艾纳孔的宗教市场论，进行细致的解剖。斯毕卡德主张应迈向非西方宗教社会学如儒家宗教社会学（a Confucian Sociology of Religion），以替代西方文化中心主义的世俗化范式或市场论范式（Spickard, 1998: 180 - 188）。

戈斯基也以一种疏离的立场来关注新旧范式之间的论争。依照旧范式，西方社会自中世纪以降正日益世俗化；而依照新范式，它正日益宗教化。为了证实或证伪新旧范式所构造的西方宗教发展的图景，戈斯基利用历史和档案资料，深入地考察了宗教改革前后西欧的宗教生活（Gorski, 2000: 138 - 167）。他总结道，在宗教改革前后，西欧社会所发生的社会结构和宗教体验的变迁，远比新旧范式所理解的更为复杂。而事实上，新旧范式之间，也远不像其各自的辩护者所以为的那样对立而不可调和。他构造了一种宗教变迁的辩证模式：西方社会，一方面更为世俗化，但另一方面则更为宗教化；或者说，社会结构层面的世俗化和个体层面的宗教活力（religious vitality）正相伴相随（Gorski, 2000: 159 - 162）。

戈斯基和蔡夫在为 2001 年《社会学年评》所撰写的评论中，仔细而集中地讨论了新旧范式所共同关心的基本问题，即宗教多元性和宗教参与之间的关系问题（Chaves &

Gorski, 2001)。在他们看来,世俗化范式所坚持的是宗教多元性会降低宗教参与,而市场论范式则论证这两者的关系是积极关系。他们重点评论了支持市场论范式的主要经验研究。这些研究有两类:大样本的调查和历史的比较研究。他们发现这些经验研究并没有证实宗教市场论的基本假定,即宗教多元性促进宗教参与。他们主张更为恰当的宗教社会学应该从宗教市场论迈向宗教的政治经济学,它能够把宗教市场放置在更为宏大的文化和制度语境中(Chaves & Gorski, 2001: 278 - 279)。而在随后的论文中,戈斯基进一步具体地勾画了超越新旧范式的两种替代研究路径,它们是社会政治冲突模式(the sociopolitical conflict model, SPCM)和社会文化转型模式(the sociocultural transformation model, SCTM)(Gorski, 2003)。

西方宗教社会学的新旧范式及其替代模式,致力于阐释西方社会变迁中宗教生活异常复杂的变迁图景。这些模式和范式背后的共同点在于,宗教仍是西方社会生活基本的社会事实。中国社会正在经历宏大的社会变迁,也同样面临宗教世俗化和宗教复兴的挑战,宗教现象也同样是中国社会基本的社会事实。

二 中国宗教:政府管制与宗教变迁

中国宗教共同体的建构和国家权力之间有复杂的纠缠(李向平, 2006)。如果说西方尤其是美国有公开而自由的宗教市场和宗教经济,那在中国的宗教市场和宗教经济的演化过程中,国家权力是基本的自变量。尽管中国宪法和中国政府保护和促进公民宗教信仰自由,但在维护国家主权、保障社会和谐和社会稳定的大前提下,国家对宗教市场还是有适度的干预。这种干预由两方面组成。第一,国家严禁外国宗教势力干涉中国宗教事务,损害中国宗教方面的主权;第二,国家严禁有不良企图的宗教企业家借宗教自由名义来进行社会动员和集体行动,以危害社会安定(国务院新闻办, 1997)。因此,奠基在欧洲宗教经验基础上的宗教演化的世俗化范式,和以美国的宗教经验为基础的宗教理性选择范式,被用来解释当代中国社会的宗教变迁,可能有所不逮。其基本原因在于中国宗教制度是镶嵌在政治制度中,而因此呈现出独特的演化路径和演化逻辑。但这种宗教经验的差异,绝对不能想当然地归结为中西文化的差异。

(一) 政府管制和宗教变迁

“一贯道”是中国近代创立的民间宗教(马西沙, 2005: 147 - 169)。它从20世纪40年代开始在中国台湾地区传播,1953年被台湾当局取缔。但压制并没有达到消灭一贯道的目的。一贯道的信徒,从20世纪50年代的不到1000人,发展到1989年的44万人。一贯道的逆势增长并非孤立的个案。欧洲历史上基督宗教的境况与之高度类似。它既不能在世俗化的框架下进行合理解释,也无法用宗教市场论范式进行解释。这是中国民间宗教制度演化的独特经验。北京大学社会学系卢云峰博士对这个问题和事实进行了深入的田野

研究，构造了政府管制和宗教变迁的理论模型（Lu, 2007; Chapter 2）。其基本假设是，对特定的宗教制度而言，宗教压制会产生一些意外后果，而这些意外后果反过来会促进被压制宗教的成长和宗教活力。卢云峰发现宗教压制有四种意外后果。其一，宗教压制刺激宗教进行教义创新，从而创造性地将现世的苦难转换为来世的收益，并提高信徒对宗教的承诺和献身精神（religious commitment）。其二，宗教压制刺激宗教进行制度创新，使宗教的组织方式和传教方式能适应严苛的政治环境。其三是减少“搭便车”行为。其四是降低宗教产品的风险，因为压制会坚定虔诚信徒的信心，使信徒对来世的收益更加确信。卢云峰的个案研究，展现了政府管制和宗教变迁的复杂机制和逻辑，为把握当代中国宗教变迁提供了独特的洞识。

（二）中国宗教的三色市场

华人学者杨凤岗所关注的问题是在政府管制之下，中国整体的宗教市场的分化格局。具体说来，加强宗教管制的实际效果如何？宗教管制和宗教变迁之间的关系何在？宗教管制如何影响宗教信仰和行为（杨凤岗，2006；Yang, 2006）。杨凤岗构造了当代中国宗教市场的三色市场模型。其基本论点是：“加强宗教管制的结果不是宗教信仰和行为的整体减低，而是致使宗教市场复杂化，即出现三个宗教市场，而且每个市场都有自身特别的动力学。这三个市场是：红市——合法的宗教组织、信众及活动；黑市——政府禁止或取缔的宗教组织、信众及活动；灰市——既不合法也不非法，既合法又非法的宗教组织、信众及活动。”（杨凤岗，2006：43）

在此基础上，杨凤岗还构造了中国宗教市场的三色市场模型的命题体系。

命题1：只要宗教组织在数量和活动上受到政府限制，黑市就必然会出现（无论信徒个人要付出的代价有多大）

命题2：只要红市受到限制和黑市受到镇压，灰市就必然会出现。

命题3：宗教管制越严，宗教灰市越大。（杨凤岗，2006：43-45）

对杨凤岗来说，中国宗教的三色市场内部有独特的运作机制，而三色市场之间也有特定的依从关系。政府管制越严，宗教灰市越大；而降低管制，黑市和灰市减小，红市增大。他认为在目前的中国宗教市场中，灰市最大，也最为复杂。作为灰市的主要代表，繁多的民间宗教和信仰利用灵活的行动策略，游走在红市和黑市之间，填补普通民众的信仰渴求。

（三）管制解除（deregulation）和宗教变迁

杨凤岗探讨了宗教管制的社会后果，卢云峰及其合作者则探讨了解除管制对宗教变迁的影响（Lu & Lang, 2006; Lu et al., 2007）。按照“教派—教会”理论，教派是与主流社会关系紧张的宗教团体，教会则是与主流社会关系和谐的宗教团体。该理论认为，随着成员的代际更替和经济地位的提高，教派会重新诠释其教义从而逐渐降低与外部社会的张

力，也即存在着一个从教派到教会的转变（斯达克、芬克，2004）。卢云峰和梁景文发现，政府管制制约着教派的变迁。在传统中国社会，官府的镇压使教派不断分裂，很难建立起稳定的结构，教义转换也无从谈起。但随着宗教管制的解除，台湾地区的一些教派，比如一贯道，开始迈向制度化。成员教育程度和社会经济地位的提高促使一贯道对教义进行扬弃。这些努力使一贯道与主流社会更和谐，即向教会转变（Lu & Lang, 2006）。管制解除不仅仅导致一贯道的变迁，其他传统中国宗教也开始改变其组织形式。在竞争的压力下，民间宗教开始教团化，各宗教团体更注重成员资格，强调宗教聚会（religious congregation）。简言之，在解除管制的华人社会，传统比较松散的基于“分灵”原则的庙宇体系逐渐被结构严谨的宗教法人取代（Lu et al., 2007）。

概言之，制度层面的中国宗教经验，既不服从世俗化逻辑，也无法限定在宗教市场论的框架下。由于政府管制和管制解除，变迁中国社会中的宗教制度，或者有非预期的增长，或者栖身在三色市场的某个角落，或者有制度重构。

第三节 中国人的宗教心理和宗教行为

宗教信仰，不仅仅是哲学家安乐椅上的沉思对象，也不仅仅是神学家的护教学（apologetics）和辩证学（polemics）的书面文本；宗教信仰，不仅仅存在于宗教典籍和宗教仪轨中，也不仅仅是教徒的制度语境，它还是教徒群体在身、心、灵的活动中的被践行的生命体悟和人生实践，是对生命意义和生活目的的集体关切，是对超验价值的共同体验和群体承诺。因此讨论中国宗教经验，也必然要关注中国人的宗教心理和宗教行为。

一 宗教心理和行为：多维的研究路径

（一）宗教心理学的荒芜和复兴

心理学的奠基者在20世纪初就开始关注宗教心理和行为，如威廉·詹姆士有关宗教体验的研究、斯塔伯克有关皈依的研究、弗洛伊德关于图腾和禁忌的研究。尽管如此，直到20世纪60年代，心理学和宗教还一直相互敌视和猜疑。宗教，在微观层面，关乎人的灵魂救赎。宗教精英也一直主宰着对灵魂问题的话语权。而脱胎于哲学玄思的科学心理学，力图对心理和意识现象进行实证研讨。宗教精英和心理学家为争夺对心灵的解释权，竞争和冲突在所难免。就宗教精英而言，他们一直抵制对心灵的实证研究；而对心理学家而言，他们也一直使自身尽可能地远离宗教，也一直逃避对宗教的实证研究。与其他领域的学者相比，心理学家更少可能卷入宗教（斯达克、芬克，2004：66）。在这种情势下，宗教心理学尤其是宗教社会心理学的研究几近荒芜，便在情理之中。

但在社会心理学的基石领域（the cornerstone of social psychology）即态度研究领域，

有不断增长的证据表明，个体和群体内在的信念、态度和价值观，对个体和群体的行为产生显著的影响。有关吸食毒品、婚外性行为、精神治疗和精神健康等问题的研究表明，宗教性 (religiousness)，作为态度-行为因果链节中的内隐变量或背景变量，若隐若现，无法忽视；而宗教信徒和非宗教信徒相比较而言，其内化的宗教信念、态度和价值观是其行为基本的解释或预测变量。这些研究的自然结果，是激发社会心理学家开始逐渐承认并正视宗教态度和宗教信念作为社会心理变量的重要意义。宗教社会心理学的研究热情开始复苏。其主要的学科制度标志是 1961 年宗教科学研究学会 (the Society for the Scientific Study of Religion) 开始出版《科学研究宗教杂志》(*Journal for the Scientific Study of Religion*)，其中，社会心理学家是宗教实证研究的生力军。随后在 1976 年，美国心理学会 (the American Psychological Association, APA) 创立宗教心理学分会 (Division 36)。直至 1988 年，《心理学年评》(*Annual Review of Psychology*) 终于第一次有宗教心理学的进展评论 (Gorsuch, 1988: 201-221)。社会心理学家，开始了对宗教心理和行为的系统研究。

这些研究，概言之，受两类范式主导：心理计量学范式 (psychometric paradigm) 和跨学科研究范式 (interdisciplinary paradigm) (Emmons & Paloutzian, 2003: 377-402)。心理计量学范式主要以基督宗教为对象，关注宗教态度、宗教信念和宗教行为的测量，是 20 世纪 80 年代之前的宗教社会心理学研究的主宰路径。它们可纳入三类范畴：宗教构念的操作化或宗教变量的测量，宗教变量作为因变量，以及宗教变量作为自变量。其中，第一类研究是后两类研究的基础。而跨学科研究范式则以宗教行为的问题为导向，援引跨学科的理智资源，是当代宗教社会心理学研究的主宰路径。

(二) 心理计量学范式

宗教构念的操作化：测量和指标。在心理计量学定向的实证研究中，如何对宗教构念 (religious construct) 进行操作化，或如何测量宗教变量，就成为中心问题。宗教构念，作为共识，已被分解为宗教态度 (包括宗教信念)、宗教体验、宗教认知和宗教行为。

有关宗教态度的测量，如对宗教典籍、对上帝或死亡的态度，已非常完善。无论是瑟斯顿的态度等距量表 (Thurstone equal-appearing interval inventory)、奥斯古德的语义分化量表 (Osgood semantic differential inventory)，还是单一项目的自陈量表 (self-rating with single item)，都已是信度 (reliability) 和效度 (validity) 很高的研究工具；而在宗教态度和宗教行为之间也有高度的相关 (Gorsuch, 1988: 206-208)。此外，简单的开放式问卷可用来测量宗教体验；而简单的问卷和填空方法可用来测量有关的宗教认知和宗教知识。对于宗教行为也有细致的测量指标。如教堂的成员人数、参与教会活动的频率、私下祷告的时间、阅读圣经的时间、给教会的捐赠等等。

格洛克 (Glock) 在 1962 年构造了有关宗教活动的多维度测量 (multi-dimensional

measures of religiosity) (转引自 Argyle & Beit-Hallahmi, 1975: 5-6)。格洛克认为宗教活动在五个维度上表现出来: 意识形态的维度 (ideological)、仪式的维度 (ritualistic)、体验的维度 (experiential)、理智的维度 (intellectual) 和效果的维度 (consequential)。意识形态的维度, 指祷告和崇拜等宗教活动; 仪式的维度, 指参与种种的教会活动; 体验的维度, 指皈依体验和其他的神秘体验; 理智的维度, 指对宗教经典和实践的知识; 而效果的维度, 则指宗教活动对其他领域的行为和心理的影响。在以后的宗教研究中, 格洛克宗教活动的多维度测量, 也许可修正或拓展为灵性资本的度量指标体系。

宗教变量作为因变量。有大量的经验研究关注宗教信念和宗教行为的先决条件 (antecedents) 以及产生宗教行为的种种社会心理过程, 而这些条件和过程, 被认为是宗教活动的原因。在这一类研究中, 宗教变量是作为因变量。社会语境因素如父母的态度、家庭的社会经济地位、教育程度, 和个人特质如性别、年龄、族群 (ethnicity) 以及人格特征等, 对于宗教活动如皈依和神秘体验的影响, 受到细致的探讨。

宗教变量作为自变量。宗教态度和宗教行为对于个体和群体在其他领域中的行为和心理的影响, 也有系统的研究。在这一类研究中, 宗教变量是作为自变量。宗教变量, 被发现对吸食毒品、婚外性行为、精神治疗和精神健康、偏见和歧视、亲社会行为和社会认知及认同等主题, 都有实质性的影响。

(三) 跨学科研究范式

爱蒙斯和帕娄辰把过去 25 年宗教社会心理学研究的主宰范式称为多水平的跨学科研究范式 (multilevel interdisciplinary paradigm) (Ermons & Paloutzian, 2003), 以之替代心理计量学范式。这些研究有两个主要特征。第一, 对宗教变量的测量, 拓展至基督宗教以外的一般宗教性 (religiousness) 和灵性 (spirituality) 的测量。第二, 对宗教情感、宗教德性 (virtue) 以及宗教和人格的关系, 援引多学科的理论和方法资源, 进行系统的研究。爱蒙斯和帕娄辰详细评论了特定的宗教德性如感恩 (gratitude)、宽恕 (forgiveness) 和谦卑 (humility) 的经验研究, 还概要介绍了宗教的认知科学、宗教体验的神经生物学 (neurobiology)、宗教的进化心理学和行为基因学研究。

宗教心理学的跨学科范式, 一方面表征宗教心理学的研究正成为研究热点, 但另一方面, 它也体现了宗教心理学的研究缺乏共识性的概念框架。在这些细致而又琐碎的实证研究中, 活生生的行动者被淹没在宗教态度、宗教体验以及个体特征的碎片中。社会行动者, 或具体地, 宗教行动者, 必须被凸显出来, 使之在有关宗教的实证研究中占有一席之地。

二 宗教 (群体) 资格: 中国人的宗教行为模式

在中国北京基督新教群体的田野研究基础上, 我们尝试以作为社会行动者的宗教群

体为核心对中国人的宗教行为进行概括（方文，2002）。

（一）行动者有多重群体资格

在任何社会语境之下，都存在既定的社会分类（social classification）或社会范畴化（social categorization）机制。有关社会范畴化机制的感悟，是人社会知识体系的一部分，也是共享实在的一部分。无论是基于先赋的品质还是后致的特征，甚至是特定制度化的标定，人在生命历程中被归属于不同的群体，拥有多元群体资格（multiple membership）。人的社会存在的本质，实际上可具体化为人的多元群体资格在社会生活中的具体表征过程。而对宗教行动者而言，宗教群体资格只是其多重群体资格的一个面向。

就先赋的群体资格而言，接生的关口、“诞生的创伤”（birth-trauma）和出生后的庆典，就是其进入社会的条件和仪式（rites of initiation）；就后致的群体资格而言，不同转折关口的考试和资格证书就是其入会条件，而典礼和迎新会则是新成员的入会仪式；就由制度化的标定所赋予的群体资格而言，程序性的安排、选择、认定和裁决是其入会条件，并伴随对应的人会仪式。无论是入会条件和入会仪式，还是对群体资格的评价，在一定程度上和在一定范围内，都是社会共识的（social consensual）。尽管秘密社团的入会条件和入会仪式不为外群体所知，但它们也是内群共享知识的一部分。

（二）皈依一种宗教即主动追求其宗教群体资格

皈依，是指非宗教信徒变为一种宗教信徒的过程，或者从一种宗教信徒变成另一种宗教信徒的过程。对已经禀赋多元群体资格的行动者而言，皈依的结果是他主动地获得一种新的群体资格，即宗教群体资格。而对没有自主判断和行为能力的个体如婴儿或昏迷病人而言，我们基于推定同意（inferred consent）原则。这有两层含义。第一，我们推定他们法定监护人的意愿是其意愿的合适代表；第二，如果他们有自主判断和行为能力，我们推定他们的行动意愿和其法定监护人的意愿一致。

对一神教而言，其宗教群体资格是单一而排他的；而对多神教而言，宗教群体资格可以是多重而叠加的。一神教和多神教的区分可得以引申。第一，宗教群体资格的权重有别。一神教的群体资格之于皈依者更为珍贵，更为凸显。第二，入会条件有别。因为一神教是高度排他的，其群体资格的获得要经受更严厉的考验。第三，去皈依的后果有别。如果皈依者对其特定宗教群体资格没有社会认同感，他就会忽视或放弃这种资格，或者寻求新的宗教群体资格。这个过程，可称之为去皈依（de-conversion）。皈依和去皈依，是宗教变迁的基本动力之一。对一神教而言，去皈依的社会心理后果更为严重，也更为持久。

宗教群体资格的获得，也会有入会条件和入会仪式。在一神教和多神教之间，以及一神教的不同教派之间，入会条件和入会仪式有别。有的条件更为严厉而苛刻，仪式更为庄重而神圣。这些差别不是随意的安排，而是有深刻的社会心理意蕴。

宗教市场论学者艾纳孔也曾注意到这个基本问题。他主张，严厉性（strictness）使宗

教组织更为强大，也更有吸引力，因为它降低“搭便车”（Iannaccone, 1994: 1180）。艾纳孔的解释差矣。严厉条件的人会议式，依据认知失调论（the theory of cognitive dissonance）（Festinger, 1957; Aronson & Mills, 1959），会使皈依者产生对宗教群体资格的高承诺、依恋和认同，会使皈依者更为珍爱自身的宗教资格。

还有庄重而神圣的仪式（Dillon, 2003: 31 - 44）。马歇尔构造了有关仪式活动的综合理论模型——仪式实践论（the theory of ritual practice）。在马歇尔的模式里，仪式活动有两个基本元素：仪式给参与者所创造的共在情景（co-presence）和仪式实践（ritual practices）或仪轨，有种种社会心理过程和机制渗透其中（Marshall, 2002: 360 - 380）。共在情景和仪式实践，在庄重而神圣的仪式中，使参与者能超越俗世的羁绊，体验到超验的价值，并因此强化宗教共同体意识和自身的信仰。

（三）宗教群体资格的识别和觉知以社会范畴化作为认知基础

物以类聚，人以群分。为了理解所生活的世界，行动者不得不对人和物等进行分类，并把他们纳入不同的范畴中，以削减环境的复杂性。分类过程，亦即社会范畴化过程（social categorization）。涂尔干和莫斯的原始分类研究，深刻地洞悉了分类问题在社会生活中的基础意义（涂尔干、莫斯，2000）。而李林艳则细致梳理了社会学传统中从涂尔干和莫斯到布迪厄分类思想的发展脉络，完备地凸现了社会分类之于社会支配的基础意义（李林艳，2004: 200 - 230）。但在社会学的语境中，分类过程或范畴化无所依托，其主体只是抽象的社会。

范畴化只能是行动者的范畴化，它们同时也是行动者的基本认知潜能和认知工具。即使是在原初状态下，行动者也能进行初始分类或范畴化。而4~5月大的幼儿也开始辨别家人和外人，开始有“认生”反应。借助社会范畴化，行动者一方面能对社会环境进行切割、分类和秩序化，并因此而采取灵活权衡的社会行动；另一方面，也为自我参照提供了一个定向系统，它们创造和界定行动者在社会中的位置（Tajfel & Turner, 1986: 15 - 16）。

范畴化过程具有交互性。其一，行动者一出生，就生长在既定的社会范畴化语境中，被分类和标定。其二，行动者以自我为中心，对自身和在场的他人进行分类，把自身和他人纳入确定的群体之中，但同时行动者自身也被在场的他人分类。其三，行动者的分类和他人的分类具有最低限度的重叠共识。也正因为如此，对群体资格的评价是社会共识性的，并且社会范畴化体制是共享实在的一部分。

作为范畴化主体，行动者并不是宗教市场论学者所鼓吹的“理性经济人”，他是“被驱动的策略家”（the motivated tactician）（Taylor, 1998）。在种种形式的理性人或经济人的人观假定（personhood）中，行动者被认为能完备地收集与问题情景相关的信息，进而进行完备的加工并做出最优决策。就宗教实践而言，潜在信徒，依照宗教市场论者的逻辑

辑，为了满足其灵性生活的需要，在多元化的宗教商品市场上，能够理性地权衡并做出最优决断，从而购买最优的宗教商品。

“被驱动的策略家”，意味着行动者有可资利用的多元信息加工策略，而这些策略的选择则基于行动者的目标、动机、需要以及社会环境中的力量。具体说，行动者，有时如“朴素科学家”（naive scientist），对相关任务的信息进行系统而认知努力的加工，有时又如“认知吝啬者”（cognitive miser），在面临任务情景或问题情景时，进行启发式和认知节俭的加工。但无论如何，他们的社会认知加工过程，总是为了满足其目标和动机。因此，有关行动者的线形图像，正被一个复杂的能动者替代。他能在复杂的社会过程和社会情景中，对范围广泛的信息如即时的社会语境、自身的内在状态和远期目标，保持高度的敏感，并能援引可资利用的社会和文化资源，主动地认知和建构社会实在。

行动者社会范畴化的基本策略是（多重）二元编码（the binary codings）（Beyer, 1998; Chaiken & Trope, 1999）。在对人和物等进行分类的过程中，行动者的主宰偏好是采用对立概念来进行区分。二元编码的分类策略或二元编码机制有两个直接后果。第一，在任何社会语境之下，基于特定显著的分类线索，在场的所有人以分类者为核心，被纳入内群体和外群体之中。尤其明显的是在宗教场域，通过社会范畴化，宗教群体与外群体得以区分，并且这种区分是社会共识性的。第二，行动者在共时和历时的分类体制下，基于交互性的范畴化过程，被纳入多重的二元编码的逻辑之中，他因此会负荷多重的群体资格。

对宗教行动者而言，在其宗教群体资格之外，他还同时负荷其他多重的群体资格。只有在其宗教资格凸显时，他才是教徒。其宗教资格如何凸显以引导其心理活动和行为表现，就成为另一基础性难题。有关社会知识激活的社会认知研究，就专注于这一难题，并有典范性的研究成果。

把社会知识的激活机制和群体资格的凸显关联起来，需要进行辨析。行动者在其毕生社会化过程中，无论基于启发式加工还是系统加工，都会形塑其独特的社会知识体系，其基本单元就是社会范畴。行动者的社会知识体系，关乎特定的社会和文化语境，关乎自身和他人的态度、能力、情感和行为及其行为后果，也关乎特定群体资格的获得、条件及其行为准则。行动者的社会知识体系，并不是逻辑连贯的，而是“领域-特异的”（domain-specific），分别对应于不同面向的语境。这些“领域-特异的”的社会知识，在特定语境下处在潜伏状态，等待被激活和调动。如果与特定群体资格相对应的“领域-特异的”的社会知识或社会范畴被激活和调动，就可以逻辑合理地推断他的群体资格被激活和调动，并相应地引导和主宰后续的心理和行为。因此，多重群体资格的行动者在具体情景下凸显其特定群体资格的问题，就可转换为行动者的社会知识体系中“领域-特异的”的社会范畴被激活和调动的问题。

在希金斯启动研究 (priming) (Higgins et al., 1977) 的基础上, 社会知识的激活机制被系统地揭示出来 (Higgins, 1996)。第一是可接近性 (accessibility)。通过范畴启动或被频繁使用, 社会知识体系中与特定范畴相对应的“领域-特异的”知识从潜伏和沉睡状态转变为准备状态或待命状态 (readiness)。处在准备状态或待命状态的社会知识, 类似于行动者手头的工具箱 (tool-kit), 时刻准备派上用场。第二是可用性 (applicability)。待命状态的社会知识或工具箱, 在面对问题情景或任务时, 存在两种情况: 吻合或者不吻合, 匹配或者不匹配。只有吻合或匹配的待命知识, 才能被应用, 亦即具有可用性, 或称之为“吻合优度” (goodness of fit)。而那些不匹配的知识, 尽管被激活而处在待命状态, 它们也不会被应用, 就像工具箱中不合用的工具一样。可接近性和可用性主要关注行动者的因素。在此之外, 希金斯主张特定情景中刺激或线索的显著性 (salience) 也会激活特定范畴。如在我们所研究的基督新教场域中, 与基督新教有关的刺激无处不在, 具有高度的显著性。它必然会从信徒——非信徒这个维度在信徒身上激活宗教范畴, 并且同时在非信徒或慕道者身上激活“我不是信徒”的知识。宗教信徒和非宗教信徒之间可觉知的差异或符号边界, 通过二元编码的范畴化逻辑, 得以形塑。

(四) 宗教行动者对其宗教资格的积极评价通过社会比较得以强化

宗教徒对其宗教群体资格的积极评价, 即是宗教认同。换言之, 宗教群体资格对其具有积极的认知/情感/价值意蕴。而这种宗教认同, 通过社会比较过程而得以强化。

费斯汀格最先系统构造了精美的社会比较论的假设-演绎体系, 来解释和预测个体有关能力和观点的社会比较过程, 并在逻辑上涵盖了社会学传统中的参照群体论和相对剥夺论这些中层理论模型 (Festinger, 1954)。但费斯汀格的社会比较过程只是内群的人际比较, 它仅基于个体的人格特征。泰费尔则把人际比较过程拓展至内群与外群之间的群际比较 (Tajfel, 1981: 254-267)。特定群体资格的显著意义, 只有在和他群体的关系中, 亦即在与他群体的比较和对比中, 才呈现出来 (Tajfel, 1981: 256-259)。通过内群/外群比较, 积极评价我属群体的压力, 导致社会群体力图把自身和其他群体区别开来。

概言之, 社会比较过程有两类: 内群的人际比较和内群与外群之间的群际比较。通过内群人际比较产生内群分化 (in-group differentiation), 而通过内群和外群之间的群际比较产生外群同质性 (out-group homogeneity)。

宗教内群通过人际比较产生内群分化, 其分化准则是灵性资本。世俗社会群体中的内群分化和精英生产逻辑, 主要是基于权力资本、经济资本和文化资本, 并形成特定的角色结构和地位结构。我们的实地研究发现, 在宗教群体内部, 这些世俗社会中的分化逻辑是不相干的。宗教群体有其独特的内群分化和精英生产逻辑, 其准则或尺度是灵性资本 (spiritual capital)。

宗教市场论学者也注意到这类问题。艾纳孔在其宗教市场论的图式中, 类比经济资

本，构造了“宗教资本”（religious capital）的概念。宗教资本，是宗教信徒所拥有的“与特定宗教有关的技能和经验，它们包括宗教知识、对教会仪轨和教义的熟悉程度，以及与宗教同伴的友谊网络”（Iannaccone, 1990；转引自 Verter, 2003：158）。艾纳孔对宗教资本的界定，涵盖了布迪厄多元资本论中的社会资本（同伴的友谊网络）和文化资本（教会仪轨和教义的熟悉程度和宗教知识）。但艾纳孔恰恰放弃了宗教的核心特征：信仰者的情感承诺。在艾纳孔的宗教资本基础上，斯达克和芬克把宗教资本理解为对特定宗教文化的掌握和依恋程度（斯达克、芬克，2004：150）。但这些宗教市场论学者对宗教生活的理解有致命的偏差。请比较一个不信仰基督宗教的基督宗教学者和一个不识字的乡村虔诚基督徒之间的宗教文化修养。前者可能对基督教义和《圣经》以及基督宗教的历史演化和现状，有系统而雄辩的修养，但他不信；而后者，可能连上帝或基督这些字都不会写，但上帝在他的心里。

在布迪厄符号资本的基础上，伏太尔构造了灵性资本的概念（Verter, 2003）。但伏太尔过分强调信徒功利性的灵性资本积累和传递的逻辑，以求在社会位置层级化的激烈竞争中获得优势。就我们的实地研究而言，这些都是无关紧要的。

在伏太尔研究的基础上，灵性资本，可界定为宗教徒在其灵性活动中劳动的积累和所蒙受的恩典。宗教群体内部，不同信徒所蒙受的恩典和自身的灵性努力是不同的，其结果是灵性资本在不同信徒身上的分布是不一样的。正是基于灵性资本这种偏异的分布，内群分化和精英生产逻辑可以辨析出来。基于我们的实地研究，灵性资本可从三个方面进行度量：信仰的纯粹性程度、宗教行为的卷入性程度和宗教群体内部人际网络中的相对位置（方文，2005）。

（五）宗教群体的惯例性和典范性行为模式不断激活宗教群体资格

特定群体资格一旦获得，它就是动态的，而不是凝固的。换言之，群体资格通过规则化的社会行为得以不断彰显出来。它有两个基本功能。其一，规则化的社会行为，从外显的意义上不断生产和再生产可觉知的群体标志。而这些群体标志是识别和评价群体资格的基本线索，同时也是群际符号边界的线索。这些标志主要有话语行为模式（波特、韦瑟雷尔，2006）、消费模式、容貌风度和品位。

其二，规则化的社会行为，是群体记忆和群体社会表征体系的载体（Farr & Moscovici, 1984；Moscovici, 2000）。其结果是群体资格的显著性被不断激活，群体社会认同和群体符号边界在行动中不断地生产和再生产。

而对宗教群体而言，其惯例性和典范性的行为模式，主要是读经、与教友定期的聚会和定期参加宗教仪式。通过这些典范性的社会行为，宗教徒在行动中不断地强化自身的宗教资格，不断地体验和重构跨时空的神圣共同体的群体记忆和群体社会表征体系，不断生产和再生产群体社会认同以及和他群体的符号边界。

（六）基于灵性资本和世俗资本，宗教徒的宗教生活和世俗生活得以区分

必须再次强调，宗教资格只是宗教徒多元群体资格的一个面向，尽管是权重可能很重的一个面向。可以把宗教徒在其宗教资格主导下的生活称为宗教生活或神圣生活，而称由其他多元群体资格所主导的生活为世俗生活。宗教徒的宗教生活是基于灵性资本，而世俗生活则是基于权力资本、经济资本和文化资本，或统称为世俗资本。宗教徒的灵性资本，在有些语境下，可能具有全能资本特性，可能转化为形式不同的世俗资本，如在神权国家中。尽管如此，因为灵性资本和世俗资本各自发挥作用的领域有别，宗教徒的宗教生活和世俗社会得以区分。

如果宗教徒的灵性资本蜕变为全能资本，宗教徒的宗教群体资格几乎在所有情景下都具有显著性。多元资本之间的相互竞争和不可替代，是健全社会功能分化的基本特征，也是行动者潜能完备实现的可能条件。行动者身上是多种力量交互博弈的战场，但它动态而均衡。它从一个侧面表明功能分化的不同群体在社会生活中各自独具的尊严和合法性，以及行动者多元群体资格之间不可替代的独具尊严和合法性。如果一种资本形式具有全能特征，它能替代或转换为可欲求的其他所有资本形式，这种社会就是高度僵化而独断的社会。

如果灵性资本逾越其合法性的领域，替代或转换为可欲求的其他所有资本形式，宗教徒动态而多元的群体资格就已名存实亡，他所有的生活被宗教资格主宰，他的宗教资格几乎在所有情景下具有显著性。如果宗教行动者的宗教资格几乎在所有情景下都具有显著性，他们的灵性资本就转变为生命资本。

生命资本是指以生命为武器的意愿和能力。生命资本是所有人都拥有的潜在资本形式，它无价而唯一，无可替代也不可复生，它是也应该是终极目的而不是任何其他目的的手段。其价值超越所有资本形式，具有神圣而超验的品质。当生命资本替换为其他资本形式的时候，生命被贬低，被践踏。大多数人没有意愿，没有机会，也没有勇气用生命作为最终手段。生命成为生命资本，只有有限的几种可能。其一，绝望中的无助者。面对困境时，他们没有任何可以倚靠，唯有生命——只有一次机会的生命。其二，杀身成仁的义士。他们用生命来成就理想、信念和忠诚。其三，极端的宗教徒。当肉体生命被认为是灵性生命或永恒生命的手段时，肉体生命的尊严就会被贬低。他们随时准备为其宗教资格和极端认同支付生命资本。而宗教性的自杀袭击者，就是基于极端的宗教认同而支付生命资本。

基于灵性资本，有可能识别潜在的宗教性自杀袭击者和其他宗教极端分子。恐怖主义是社会学新的研究领域。恐怖主义社会学已关注下列基本议题：恐怖主义的社会起源和社会建构；作为政治暴力和沟通手段的恐怖主义；恐怖主义的组织化、恐怖分子的社会化以及恐怖主义的社会控制（Turk，2004）。但如何识别和监控潜在的恐怖分子，仍然是研究

上的挑战。基于灵性资本，有可能识别潜在的宗教性恐怖分子。因为对宗教性的自杀袭击者和其他宗教极端分子而言，宗教群体资格是其生命的唯一，在几乎所有情景下都具有显著性。他们时刻准备着用生命作为武器去实现自身对宗教资格的承诺和忠诚。他们的灵性资本必然和普通信徒有可觉知的差别。宗教（群体）资格论的框架，可能为这类问题提供洞识和灵感。

陀思妥耶夫斯基曾说：没有上帝，任何行为都是合法的；而中国古语有言：头顶三尺有神灵。对我们所关注的宗教徒而言，无论是头顶上的星空，还是心中的道德法则，都同样蕴涵令人敬畏的神性之光。而在更为普遍的意义，头顶上的“神灵”，无论是宗教徒心中感性的上帝还是抽象的自由法则，甚至是普通人的内心良知，他都在凝视（gazing）；而他的凝视以及与之相伴的敬畏，是行动中的社会秩序和社会演化的基础。

思考题：

1. 请根据调查经验具体分析和回答“中国人究竟有没有纯粹的宗教信仰”？
2. 什么是宗教群体和非宗教群体的内群分化逻辑？
3. 在世俗化范式和宗教市场论范式的当代论争中，中国宗教经验能提供怎样的启示？
4. 宗教认同建构的基本机制是什么？
5. 宗教冲突被认为是文明冲突的基本形式，请用中国多元宗教共存的经验来对这个命题进行评论。

参考文献

- 波特和韦瑟雷尔，2006，《话语和社会心理学》，肖文明等译，方文校，北京：中国人民大学出版社。
- 方文，2002，《社会行动者》，北京：中国社会科学出版社。
- 方文，2005，《群体符号边界如何形成？以北京基督新教群体为例》，《社会学研究》第1期。
- 乐峰，1999，《东正教史》，北京：中国社会科学出版社。
- 李林艳，2004，《社会生活中的分类与支配：从迪尔凯姆到布尔迪厄》，《社会理论论丛》第二辑，南京：南京大学出版社。
- 李向平，2006，《信仰、革命与权力秩序：中国宗教社会学研究》，上海：上海人民出版社。
- 卢克曼，2003，《无形的宗教——现代社会中的宗教问题》，覃方明译，北京：中国人民大学出版社。
- 穆尔，2000，《基督教简史》，郭舜平等译，北京：商务印书馆。
- 马西沙，2005，《中国民间宗教简史》，上海：上海人民出版社。
- 斯达克、芬克，2004，《信仰的法则——解释宗教之人的方面》，杨凤岗译，北京：中国人民大学出版社。
- 苏国勋，2004，《从社会学的视角看“文明冲突论”》，《社会学研究》第3期。
- 孙隆基，2004，《中国文化的深层结构》，桂林：广西师范大学出版社。

- 涂尔干, 1999, 《宗教生活的基本形式》, 渠东等译, 上海: 上海人民出版社。
- 涂尔干、莫斯, 2000, 《原始分类》, 汲喆译, 渠东校, 上海: 上海人民出版社。
- 王铭铭, 1997, 《社会人类学与中国研究》, 北京: 三联书店。
- 韦伯, 2004, 《韦伯作品集 V: 中国的宗教 宗教与世界》, 康乐等译, 桂林: 广西师范大学出版社。
- 杨凤岗, 2006, 《中国宗教的三色市场》, 《中国人民大学学报》第 6 期。
- 张国刚, 2003, 《从中西初识到礼仪之争——明清传教士与中西文化交流》, 北京: 人民出版社。
- 中华人民共和国国务院新闻办公室, 1997, 《中国人的宗教信仰自由状况》白皮书。
- Argyle, M. & B. Beit-Hallahmi. 1975. *The Social Psychology of Religion*. London: Routledge & Paul.
- Aronson, E. & J. Mills. 1959. "The Effect of Severity of Initiation on Liking for a Group." *Journal of Abnormal and Social Psychology*, Vol. 59.
- Beyer, P. 1998. "The Modern Emergence of Religions and a Global Social System for Religion." *International Sociology*, Vol. 13, No. 2.
- Chaiken, S. & Y. Trope. (Eds.) 1999. *Dual-Process Theories in Social Psychology*. New York: Guilford.
- Chaves, M. & P. S. Gorski. 2001. "Religious Pluralism and Religious Participation." *Annual Review of Sociology*, Vol. 27.
- Dillon, M. (Ed.) 2003. *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Emmons, R. A. & R. F. Paloutzian. 2003. "The Psychology of Religion." *Annual Review of Psychology*, Vol. 54.
- Ester, P. et al. 1993. "Value Shift in Western Societies." In P. Ester et al. (Eds.) *The Individualized Society: Value Change in Europe and North America*. Tilburg: Tilburg University Press.
- Farr, R. M. & S. Moscovici (Eds.) 1984. *Social Representation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Festinger, L. 1954. "A Theory of Social Comparison Processes." *Human Relations*, Vol. 7.
- Festinger, L. 1957. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford: Stanford University Press.
- Finke, R. et al. 1996. "Mobilizing Local Religious Markets: Religious Pluralism in the Empire State, 1855 - 1865." *American Sociological Review*, Vol. 61.
- Gorski, P. S. 2000. "Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, CA. 1300 - 1700." *American Sociological Review*, Vol. 65.
- Gorski, P. S. 2003. "Historicizing the Secularization Debate: An Agenda for Research." In M. Dillon (Ed.) *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gorsuch, R. L. 1988. "Psychology of Religion." *Annual Review of Psychology*, vol. 39.
- Halman, L. & R. de Moor. 1993. "Religion, Churches and Moral Values." In P. Ester et al. (Eds.) *The Individualized Society: Value Change in Europe and North America*. Tilburg: Tilburg University Press.
- Higgins, E. T. et al. 1977. "Category Accessibility and Impression Formation." *Journal of Experimental Social Psychology*, Vol. 13.
- Higgins, E. T. 1996. "Knowledge Activation: Accessibility, Applicability and Salience." In E. T. Higgins & A. E. Kruglanski (Eds.) *Social Psychology: Handbook of Basic Principles*. New York: Guilford Press.
- Iannaccone, L. R. 1994. "Why Strict Churches Are Strong." *American Journal of Sociology*, Vol. 99.
- Lechner, F. J. 1997. "The 'New Paradigm' in the Sociology of Religion: Comment on Warner." *American Journal of Sociology*, Vol. 103.
- Lu, Y. F. (卢云峰) 2005. "Entrepreneurial Logic and the Evolution of Falun Gong." *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 44 (2).
- Lu, Y. F. 2007 (in Press). *Religious Economy and Chinese Sects: Yiguan Dao in Taiwan*, Lanham, Md. :

- Lexington Books.
- Lu, Y. F. & G. Lang. 2006. "Impact of the State on the Evolution of a Sect." *Sociology of Religion: A Quarterly Review*, Vol 67 (3).
- Lu, Y. F. et al. (Forthcoming, 2007), "Deregulation and Religious Market in Taiwan." *The Sociological Quarterly*.
- Marshall, D. A. 2002. "Behavior, Belonging, and Belief: A Theory of Ritual Practice." *Sociological Theory*, Vol 20, No. 3.
- Moscovici, S. 2000. *Social Representations: Explorations in Social Psychology*. Cambridge: Polity.
- Parker, C. G. 1998. "Modern Popular Religion." *International Sociology*, Vol 13, No. 2.
- Riis, O. 1998. "Religion Re-Emerging: The Role of Religion in Legitimizing Integration and Power in Modern Societies." *International Sociology*, Vol. 13, No. 2.
- Spickard, J. V. 1998. "Ethnocentrism, Social Theory and Non-Western Sociology of Religion: Towards a Confucian Alternative." *International Sociology*, Vol. 13, No. 2.
- Tajfel, H. 1981. *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tajfel, H., and J. C. Turner. 1986. "The Social Identity Theory of Intergroup Behavior." In S. Worchel et al. (Eds.) *Psychology of Intergroup Relations*. Chicago: Nelson-Hall.
- Taylor, S. E. 1998. "The Social Being in Social Psychology." In D. T. Gilbert et al. (Eds.) *The Handbook of Social Psychology* (4th ed. 2Vol s) (Vol 1). New York: McGraw-Hill.
- Turk, A. T. 2004. "Sociology of Terrorism." *Annual Review of Sociology*, Vol 30.
- Verter, B. 2003. "Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu Against Bourdieu." *Sociological Theory*, Vol. 21, No. 2.
- Warner, R. S. 1993. "Work in Progress Towards a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States." *American Journal of Sociology*, Vol 98, No. 5.
- Wilson, B. R. 1982. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Yang, C. K. (杨庆堃) 1961. *Religion in Chinese Society*. Berkeley: University of California Press.
- Yang, F. G. (杨凤岗) 2006. "The Red, Black, and Gray Markets of Religion in China." *The Sociological Quarterly* 47.

作者：方文（北京大学社会学系）