

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

伦理 · 身份 · 认同 [Ethics · Identity · Recognition]

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 | 李, 向平 |
| Publisher | 中国基督教三自爱国运动委员会; 中国基督教协会 |
| Rights | With permission of the license/copyright holder |
| Download date | 2026-07-11 14:18:51 |
| Link to Item | http://hdl.handle.net/20.500.12424/182725 |

李向平：伦理·身份·认同——中国当代基督教徒的伦理生活

李向平

“基督教在中国社会转型时期的文化功能”之课题^[①]，其重点是市场转型期的基督徒伦理，以考虑借此检验马克斯·韦伯的经典命题。韦伯的新教伦理与资本主义精神命题认为，新教伦理是现代理性资本主义产生的精神动力之一，新教伦理有助于（conducive）现代理性资本主义的出现。韦伯在《儒教与道教》中又论证说，传统的儒家伦理不能成为这样的动力。

因此，该研究的主要问题，是在当今中国社会，基督教伦理是否也有助于市场经济制度的发展建立？在当今中国的社会条件下，中国基督教伦理是否有助于市场经济制度的发展？

不过，尽管该课题的研究设计已把相应的伦理观念分类为经济伦理、家庭伦理、生命伦理等，而在经济伦理方面又分为职业伦理、商业伦理等，而本文却认为能够通过秩序伦理的认同和实践方式，来处理当代中国基督教以及基督教徒的行动模式。本文认为，不仅仅是伦理的认同，而是基于信仰、伦理所规范的认同模式，却是认识中国基督教在中国社会的定位和功能的最基本路径。

因为身份的定义及其认同系统的构成，既可认识凡俗社会中的宗教制度及其社会定位，亦可认识宗教信徒怎样在不同的社会成员中获得自己应有的权利和承担的责任、义务，从而以宗教组织的途径达成理性秩序。尤其是信仰者的认信选择，基于他们对自己身份的期待、接受和认同，亦即他们如何进行自我的身份建构和选择。因此，国家、社会乃至其他社会组织成员，大都可能确立、维护或消除、破坏某种身份系统，从而使社会中的权威资源出现重新配置，使某一部分社会成员获得相对比较优越、或比较弱势的地位。在这个意义上，某一社会组织或是社会阶层的“身份”系统，意味着各种权威资源的重新配置。所以，社会身份的定义和身份认同系统的建构和变化，往往伴随着社会整合问题，^[②]呈现出社会理性化的相应的程度，进而回应韦伯新教伦理与资本主义发展的相关命题。

本文大致分为三个部分，一是韦伯问题的中国式解读方法的检讨；二是中国社会语境中的宗教认同方式及其特征；三是依据该课题提供的访谈资料，对中国当代基督教认同模式的一些认识和讨论，进而探索中国基督教的社会定义和身份认同方式，如何以其现存的理性化形式进入当代中国的社会—经济结构。

一、韦伯式问题（Weberian）的中国解读

韦伯及其比较宗教社会学的研究，曾经是刚恢复不久的中国学术界一个重要的发展视角，并成为了1980年代中、后期中国“文化热”中的一个“热点”，学术界为此而热衷于谈论“两个马克思”，即卡尔·马克思与马克斯·韦伯，并把这些问题的讨论与传统文化与现代化问题结合在一起，作为传统文化是否适应中国现代化发展的一个主要理论依据来加以讨论。

早在1980年代的初期，就有香港中文大学的金耀基教授与美国波士顿大学的彼特·伯杰（Peter Berger）等人将“新教伦理论题”与东亚“四小龙”的经济起飞放在一起，引起了一场规模较大的学术争论。其中尤以韦伯的“新教伦理论题”（the Protestant Thesis）及对中国宗教的理论为中心的讨论最是激烈。以金耀基教授^[③]为代表的一方学者认为，东亚的“经济奇迹”表明韦伯的相应论述，如果不是有缺陷的话，至少也是不完全的，许多学者认为韦伯没有充分全面地

考察儒教与道教中可能促进资本主义发展的因素；而韦伯理论的支持者则强调韦伯理论主要论证的是中国为什么没有产生理性的资本主义形式，而这一形式却会在西方蓬勃发展。因此用东亚“四小龙”的例子来证明韦伯理论的失误是不妥当的。〔4〕

今天看来，这些论争似乎早已冷却，但问题却遗留下来了，今天的讨论可以视为它的延续之一。

国内第一本研究马克斯·韦伯的专著，是苏国勋教授的《理性化及其限制——韦伯思想引论》。在这本著作中，苏国勋指出，韦伯的全部宗教社会学主旨在于研究世界几大宗教教义的理性化程度和过程，尤为关注基督教新教是怎样在漫长的发展过程中减出巫术和迷信的成分而引发出一种普遍性的社会伦理，以及这种伦理是如何影响人们的经济行为，最终导致资本主义在西欧的产生。〔5〕

在1980年代中国“文化热”的过程中，曾经有人预言文化热之后就是宗教热，亦曾有一些人基于自己对韦伯的误读，以为中国人所以没有现代化的产生，就是因为中国人没有上帝的信仰，于是，人们急欲要寻找的，似乎就是一个韦伯式新教伦理的功能替代，以新的文化信仰换取一个中国现代化的发展，从而促使当时中国学术界内形成一种“文化决定论”。

韦伯思想对于当时中国思想界的冲击，不仅仅是因为他新教伦理的命题，同时还有他的《中国宗教——儒教与道教》。韦伯这本书的目的，是要证明中国之所以没能成功地发展出理性的资产阶级资本主义，其主要原因就是在于缺乏一种特殊宗教伦理作为不可或缺的行动伦理。正如韦伯自己申明的那样：他关心的并非宗教的本质，而是把研究特定社会行动的条件和后果当作我们的任务。从宗教这一特殊的角度认识和研究社会，这是韦伯的宗教社会学研究与此前的宗教研究的最大区别。所以，人们往往把此书看作是韦伯继续他在《新教伦理与资本主义精神》中的主题，试图就传统的中国社会、以及儒教与道教的特殊面貌，与资本主义经济和资本主义精神的特点相对照。

从当时理论讨论的轨迹而言，1980年代中期中国学界开始对韦伯式问题的解读，大致是受到一种以结构功能主义为中心的现代化理论的影响，即帕森斯的韦伯诠释。这种帕森斯式的对于韦伯的解读和思考模式，造成了结构功能典范下的韦伯诠释在欧美地区包括德国本土一枝独秀的现象。尤其重要的是将韦伯的新教伦理命题与现代化研究的结合，他们不是把新教伦理当作刺激现代化的因子，透过宗教比较去寻找非西方社会的“功能对等项”（functionalequivalent），就是假定新教伦理和个人之“成就动机”（achievement motivation）有关，以便筑通一条“通往现代化之路”。

这种研究取向，以美国社会为发展蓝图的现代化研究，常常充斥着结构功能论的术语，过分工具性地套用韦伯对于新教伦理与资本主义之间关系的解说，其结果不仅容易造成理解韦伯作品本意时的盲点，也未能把握到韦伯对西方文明自我批判的精髓。1960年代的社会学家，如贝拉（R.Bellah）、艾森斯塔特（S.N.Eisenstadt）等人，皆试图在现代化理论的架构下寻求儒家伦理在非西方地区的“功能替代物”。

此外，杨庆堃先生于1964年为该书英译本再版所写的引介中，也完全依赖帕森斯的诠释模式，认为韦伯的主要目的是证明“中国所以没能成功地发展出理性的资产阶级资本主义，其主要原因在于缺乏一种特殊宗教伦理作为不可或缺的鼓舞力量。这类诠释，极其容易误导读者至片面的”唯心论“。观诸近年论及儒教伦理与经济发展关系的文章，仍然有不少学者是透过这个框框去理解韦伯的，乃至谬误百出，杨氏的”导论“似乎难脱”始作俑者“之咎。〔6〕

在有关韦伯中国宗教的社会学研究和讨论中，形形色色，各种著述各有侧重，基本上形成了“韦伯理论——儒家伦理——经济发展”三部曲。然三者之间的关系似乎有点纠缠不清，既影

响到对韦伯宗教社会学思想理论的解读，同时也涉及到如何理解中国社会的宗教现象。[⑦]其中，代表性著述如余英时先生在他的著名的《中国近世宗教伦理与商人精神》一书中，即针对韦伯式（Weberian）的问题，旨在中国历史上提出一个马克思式（Marxian）的问题，以回应韦伯对于中国儒教伦理的批判。

韦伯的宗教社会学研究的一个显著特点，就是将物质和精神视作为两个有自主性的因素，在历史上各有擅扬，彼此处于不断的辩证关系，并在此之中加入了社会学的观察角度。[⑧]韦伯的“入世制欲主义”，结合了理念和利益，考察了信仰基督教新教地区民众特殊的处事态度，进而考察西方资本主义构成的理论，认为西方资本主义之所以能够首先发展在西方世界，主要就是因为那种由理念、利益和社会组织三个层面构成的价值观念与行为制度，尤其是理念的制度化与利益的制度化的相互配合，一种类似新教伦理的价值理念才能够发挥出应有的社会功能。

然余英时先生认为韦伯基本上是反对唯物史观的，余英时先生也意识到韦伯所认定的资本主义具有三个相互独立的历史因素，即经济基础、社会政治组织、当时占主导地位的宗教思想，然他却认定韦伯的新教伦理命题是局限于思想背景的分析的。[⑨]为此，余英时先生在其论著之中反复要论证、说明的就是韦伯所言之新教伦理，如入世苦行，勤劳、节俭、诚实、讲信用等新教美德，传统的中国儒教伦理、中国商人的行为与观念之中同样也包括了这些伦理美德，即认为中国儒家也有入世苦行的宗教伦理，也有理性主义，但苦行和理性主义却未能深入到政治和法律之中。

正如学界已经指出的那样，理性化是理解韦伯社会学理论的关键之处，这对于理解韦伯的中国宗教社会学研究也同样是个关键。余英时却误解了韦伯的这个理性化概念。韦伯追问的问题是近代西方何以能够出现理性主义，何以能够贯彻理性主义，渗透到生活的每一个领域。余英时的论述似乎还没有碰到韦伯论旨的中心脉络。[⑩]

余英时先生对于韦伯宗教社会学理论的解释路径，基本上类似于帕森斯的诠释路径，也几同于杨庆堃在其导论之中对于新教伦理的片面强调。所以余英时先生苦苦寻找的就是一个类似于上帝、类似于新教伦理那样的对等物。他认为，韦伯对中国商人的误解即在于他看错了中国的价值系统，认为中国人缺乏一个内在的价值核心，也没有某种中心而自主的价值立场，换句话说，即没有超越的宗教道德的信仰。为此，余英时要论证中国人有这样一个价值系统，是内在的超越的价值系统。“诚”和“不欺”，上通“天之道”，这便为儒教的价值系统找到了宗教性的超越根据。基于这样一个对等物，许多问题似乎就迎刃而解了。儒教的“天理世界”，就是“彼世”的观念。新儒教的彼岸必然是一个“理”的世界或“形而上”的世界，是“彼世”而面对“此世”的，与“此世”不隔绝的超越世界。[11]

所以，他认为，“我们只要把‘上帝’换成‘天理’，便可以发现新儒家的社会伦理有很多都和清教若合符节。……其最大的不同之处仅在超越的根据上面。清教徒以入世苦行是上帝的绝对命令，上帝的选民表现以此世的成就来保证彼世的永生。”至于新儒家也未尝没有与加尔文教徒共同之处，这便是他们对社会的使命感。新儒家不是“替上帝行道”，而是“替天行道”。新儒家的“经世”，想在此世全面地建立一个儒教的文化秩序，也许更接近加尔文教派重建的“神圣社群”的积极精神。……[12]

显然，余先生要证明的当然不是中国资本主义的发生、发展问题，而是执意要在韦伯的新教伦理与儒家伦理之间寻找一种对等的替代，尤其是儒教的天理与基督教新教的彼岸世界的替代，那么儒教伦理的社会功能就能够自由发挥了。虽然在他的论述中没有明显的结构功能主义的痕迹，但是他在寻找“功能替代物”的路径却是与之若合符节的。

诚然，韦伯对中国宗教的研究，至少是忽略了一个重要的环节，那就是宗教在中国社会中

的功能并非如西方基督教那样的“一元中心”，中国人从一开始就有相当多元的宗教观，儒道的哲学原则也不排斥其它的宗教，使得中国能够百教杂处。所以韦伯仅从儒教的观念来解释中国人的精神世界，显然是过分狭隘了。关键的是，中国人的宗教、信仰无法担当这个角色，为中国的“停滞”负责。为此，鉴于东亚“四小龙”的经济发展，提出“儒教文化圈”，宣称儒教伦理有助于资本主义经济发展，...这些命题表面上是在质疑韦伯对儒教的论点，实际上却停留在以宗教来解释经济的功能主义韦伯式中国问题方法里。[13]

有研究表明，韦伯仅仅是考虑了新教价值观念对资本主义发展的那些价值观的影响，对价值领域内某些观念如何进入现实生活则缺乏说明，从而必然使人难以理解“影响”是如何产生的。另一方面，如果韦伯认为资本主义“精神”不仅是一种个人所具有的“精神”，而是一种社会规范，那么，他也未能说明个人信念是怎样演变成为社会规范的。因为，“解释任何社会组织的发展或出现，无论它是资本主义经济组织或其它类型的组织，必须说明这一组织内部的职位结构是怎样出现的？说明动机支配着组织中的个人，使其各司其责？什么样的报酬结构，使组织内部相互依赖的关系得以维持？这些是分析社会组织时应当解答的中心问题。由此看来，尽管马克思关于资本主义由封建主义发展而来的分析曾引起各种争论，但它比韦伯在《新教伦理和资本主义精神》中的相应分析，更为接近如上要求。”[14]

在解释社会变迁现象的时候，仅仅是使用文化、价值、精神的概念，而不涉及社会—经济组织等问题，这种努力往往会落空，易于被误读。由此就不难理解为什么一直有人把韦伯的新教伦理及其宗教社会学的比较研究，视为一种“文化心理学”或“心理属性”的研究。[15]因为，在宏观与微观之间即社会学讲的行动与结构之间，绝非个人价值倾向、精神或者信仰的简单拼凑。就韦伯的《新教伦理和资本主义精神》这个典型例子来说，韦伯仅仅是表达了一个宏观命题：反映社会特征的宗教伦理在宗教改革中（特别是在那些信奉加尔文教的地方），发展为新教；新教伦理中包含了有利于资本主义经济组织发展的价值观念。[16]

中国学界自1980年代末以来，那种源自“文化热”过程中的“文化决定论”，实与上述对韦伯的误读无不关系，把一个现代化的问题转化为一个传统文化如何改造的工程了。等到1990年代后期，东亚金融危机的时候，世人又宣称“儒教文化圈”的理论不攻自破。那么，以儒教伦理来解释韦伯式“新教伦理论题”以解读中国现代化问题的命题还能剩下多少学术价值呢？如果把这个问题给予还原，宗教现象就不仅仅是一种精神关怀和伦理动力了。

韦伯把宗教的理性化视为社会行动和社会组织理性化程度的标志，而宗教的理性化则制约着人的行为方式和社会组织的发展；反过来，社会的发展又进一步促进着宗教理性进化的趋势。在这里，宗教是和经济利益、社会组织紧密联系在一起的一个整体，宗教是一个能够理性化的社会存在形式。不同的宗教自然具有不同的理性类型。韦伯虽然强调唯有西方基督教产生了“理性化”的发展方向，但是他同时也承认世界其他地区的其它宗教都有建构出各异其趣的“理性主义”类型，社会科学家所要致力的是寻找出不同的理性主义的比较点，理解其中的异同以及重建这些理性主义类型的历史形塑过程。[17]

神人关系、人际关系及其关系类型的结构，是理解西方基督教与中国宗教的主要问题的所在。对于神人关系的处理方式不同，就会相应地影响到社会伦常关系的处理。最可值得讨论的问题是，中国人与神的关系难以被宗教组织予以制度化，甚至被处理为一种人间利益的交换关系，随时可以移动、转换、正如儒教伦理圣人正义论的核心——道德心性一样，依人而异，道德随机。这样就失去了得以理性化的基础。

在神人关系之间，乃至天人关系、圣凡关系之间，儒家学人所努力建造的价值世界与现实世界的关系，实际上是一种“无中介的理性主义”[18]，它只好转向为宗教与哲学的结合，不能成为普遍性社会规范，只能是部分高层人士、知识分子的精神特权、乃至宗教特权，其理解世界和人生的努力就会因此而趋向神秘主义，难以从中引申出一种入世的合理性行为方式。

这个缺乏的中介，实质上就是神人关系的制度化处理方式，神人关系之间的“交往媒介”即被设置在凡俗权力制度之中，高度角色化。因此，儒教与基督教新教不同，它是被嵌入在凡俗权力秩序中，权力所赋予的角色关系决定了它拥有资源而无法神圣，无法担当社会转型、经济发展的理性功能。所以在社会转型之际，“弃儒”而就贾、入教，就是一种超越固有人际关系的一种重要方法，只有出离固有的人际伦常关系了，人们才能重新选择。对此，如果仅仅使用一种道德伦理的替代方法、一种寻找功能替代物的方法，几乎就是同语反复。

日本的韦伯研究专家金子荣一曾指出：“就最重要的灵魂救赎而言，‘有机的’人际关系是毫无依靠的。结果，遂产生了极impersonal性格的社会道德。如果中国的社会道德，因已知之对人际关系如何而异，则清教徒的社会道德乃与他人关系无关而成立其特色。……这种社会道德的普遍主义成为社会结合之理性化的主要基础。如果道德因对人而有不同，即难以透过事来创制人的结合；反之，道德具有与对人关系无关之一样性时，则易。……在对人关系理性化的程度上，儒教不及清教徒。”[19]正是那种非个人、出离了人际关系的、客观的理性主义、普遍主义，促进了资本主义的理性组织和组织官僚制的发展。此当为韦伯新教伦理命题的真正内涵。

二、作为社会定义和身份认同方式的宗教伦理

当然，本课题的研究对象，并非儒教，而是西方欧美舶来并已相当中国化的基督教，所以对它的讨论，或许会具有一种直截了当的启示，用不着在儒教之外寻找功能替代物，能够直接面对中国社会—经济变迁中基督教信仰的伦理功能和社会定义等问题，再度厘清于中国基督教经验基础之上所得以呈现的韦伯式问题。

从宗教与社会—经济发展的内在关系而言，一种宗教伦理的基本功能，往往是如何使它的信仰群体呈现为一种社会身份的认同，或者是群体的，或者是个人的，并能经由这种认同方式而将宗教—信仰初步构成一种有系统、有方法的社会生活态度，促使该宗教所具有的意义关联和利益关系制度化，最终建构一种从伦理的理想主义到实际的理性主义，从而才能转变为直接的社会—经济发展的动力模式。这就是说，经由该宗教系统内部的身份认同途径，基督教信仰群体也许能够从宗教信仰的“伦理化”，引申出一种普遍化的“神观念”，将宗教伦理予以人间化、专职化和阶层化的技术处理。[20]因为单一、个体的、非系统的宗教伦理现象，并非韦伯命题的真实意义。

然需指出的是，中国社会中的基督教认同方式，常常被历史和政治所忽略。中国基督教的群体或个人的身份认同，往往会具有一种伦理意义之外的政治认同制约，使它们隶属于具体政治—历史情境下的历史—文化变量而已，很大程度变型为一种外在的政治身份划分，而非深入到宗教信仰徒内在的信仰体系，所以难言其宗教本身所具有的伦理认同意义。

尤其是近代中国的教案中的基督教，往往被视为一个并不具有宗教信仰特征的生活群体，使用了一种意识形态化的解读方法——将地方基督教群体刻画成为经济和政治上特殊的社会群体，从而在一定程度上消解了基督教信仰在信仰者社会身份塑造中的特殊作用。所谓基督教徒，仅仅是一种外在的无足轻重的身份标签，其内涵同日常生活中的其他社会群体（比如靠某种特定行业为生的生活群体）相比并无任何特殊之处。所以近代中国历史上引起教案冲突的原因，亦不过是日常生活的琐事，同宗教本身并无直接关联。基督教在此依然是一种政治资源，一种外在的标签。至于基督教徒的身份认同，对于基督教徒而言，究竟具有何种意义以及具有多大程度的认同，当然就无人注意了。[21]

在这里，身份认同可以说是宗教的“行动单位”，是为了对付特殊的环境，根本上是解决问题的工具，是执行的角色。[22]至于在宗教教义学中，与“承诺”相当的概念有认信、皈依、受洗等等。这些概念都表示一种选择性的自我认同（即便是出自某种“召唤”）。[23]其中，信仰

选择、个人虔信程度等等，是教徒的个人认同，而宗教团体与凡俗社会之间以及与其他社会团体之间的关系互动，则可以呈现为一种群体间的社会认同。这意味着宗教组织成员及其共同拥有的信仰，同时还意味着能够使宗教信徒个体成员作为一个“我们”行事的制度，定义了基督教组织、信仰者个人与凡俗社会里各类他者之间的种种关系。

为此，宗教及其信仰间的身份认同方式，既可揭示社会—经济运行结构的某种机制，同时亦能包括和体现了社会—经济秩序的内在运行机制和动力机制。就此身份认同与宗教系统的特殊关系而言，如果宗教系统里的自我纽带既意味着个人系统的身份界定，同时也意味着社会系统的身份界定；如果身份总是处于环境中系统的偶然身份，那么，在确立身份时就必得满足这样一个条件：既把身份归属于经验，又归属于行动。一个人在为系统选择身份时不可能不同时选择一个相关的环境，反之亦然。把身份要么归属于系统，要么归属于环境——这个二项对立图式已经预设了系统是在环境中建构起来的；它不能应用于建构过程本身。[24]

这样，中国当代社会—经济运行机制之中的基督教伦理及其社会定义的问题，就能够转换为该宗教系统如何进入社会—经济领域、以及该宗教信仰者如何认同、接受该宗教生存的社会规范并亦理解该社会如何接受、认同基督教伦理及其信仰者的问题，要么是宗教系统认同问题，要么是宗教系统与社会环境间的认同问题。倘若两者之间的认同模式都无法完全建构的话，那么，就无法论及韦伯新教伦理之命题在中国宗教经验之中的自由呈现了。

在社会学的研究对象之中，经常被提到的有社会认同和自我认同两种方式。社会认同是别人赋予某个人的属性，基本上可以被看作是一个人的标志。同时，社会认同也将该人与具有相同属性的其他人联系起来。多样化的社会认同反映了人们生活的多样化。虽然社会认同的多重性可能成为社会冲突的潜藏来源，但是大多数人是围绕一种主要的认同来组织他们生活的意义和经验的。因而社会认同包括一种集体的维度。这些认同标示出个人是如何与他人“相同”的。基于一系列共有的目标、价值观或者经验的共同认同，能够形成社会运动的重要基础。

至于自我认同则是把我们区分为不同的个体，指的是自我发展的过程，通过这一过程我们形成了对自身以及对周围世界的关系的独特感觉。自我认同概念的提出与符号互动论者的理论有很大的关系。正是通过个人与外部世界不断的沟通才创造和改变了他或她的自我感觉。自我与社会之间的互动过程有助于把个体的私人世界与公共世界联系起来。[25]

1. 社会认同的普遍性限制

在现代社会中，“公民”是现代社会的一种新身份。公民身份的确立，可以说是现代社会的核心。一个社会的重大转型，实际上就是一系列新的社会身份以及新的政治单位的出现。随之而来的，就是新旧不同社会身份间的关系发生激烈变化甚至冲突。于是，人们就需要社会建制做出适应性转型。其中的一个中心论题就是：新的社会身份如何经由新的社会建制被整合进入社会？权威中心和新社会身份的制度化联系如何形成？[26]

就当代中国社会的变迁而言，基督教及其信仰者的身份认同及其合法性的获得，就是这样一种新的社会身份和政治单位，所以，它们所共同面临的一个问题，自然就是如何经由新的社会建制被整合进入社会，从而避免历史上常常出现的被排除在社会领域之外的待遇。

因此，对于中国当代基督教（甚至是中国宗教）来说，它们的社会认同方式中，首先要实现的，就是这样一种“计划性认同”（project identity）。它像一种蓝图设计，以能吸引社会大多数人，并不排除任何人的社会价值和规范性目标为原则，因此个人可以重新定自己的社会地位，借以寻求社会结构的全面改造。[27]通过这种计划性认同途径，以表达基督教与中国当代社会的同质性，或修改基督教与身俱来的异质性。

对此，当代基督教徒似乎皆有同感，认同一致，并且在“爱国—爱教”的行动逻辑中寻到了这种计划性认同的角度和路径：

...基督教确实跟社会上有点很不同的。那么我们呢，一个是在好的方面我们肯定要融合社会，比如爱国，那么我们就是融入社会。国家这个政策，我们作为基督徒肯定要响应这个政策，这是第一个。（引自课题“基督教在中国社会转型时期的文化功能”的研究报告，第59页；下引该报告，仅注页码。）

无论是对基督教、还是对基督教信徒来说，这个身份之认同异常重要。它不仅仅是基督教及其成员在社会中的位置，意味着特定的权利、义务、责任、忠诚对象、认同和行事规则，同时包括该权利、责任和忠诚存在的合法化理由。由此引出的认同方式即是一种紧密相关的“合法性认同”（*legitimizing identity*）。它来自于社会的支配性制度以社会行动者为对象来扩展与合理化它们的支配，公民社会即是对应于这种正当化的支配而产生的。例如：教会、工会、政党、公司、民间社团等等。[28]

这种社会认同体现了中国基督教徒作为社会行动者的合法性，同时也把下列问题作为本课题的核心问题予以了彻底地凸现：在人们的合法性、社会规则认同方面，是否存在着普遍主义的行为模式和道德原则？不同社会的成员是否具有相同意义的权利追求？他们通过身份界定构造的行动规则与秩序结构，能够反映人类基本共同的原则吗？这些原则会因为历史和社会环境的不同而发生相应的改变吗？

它们之间的差异，特别是合法性认同中的普遍差异中，无疑构成了中国基督教社会认同和身份认同中的各种困难。所以，在普遍性的经济生活中，基督教徒也有自我定义的麻烦：

在中国做基督徒很矛盾，做商人基督徒就更矛盾。圣经里面财主的日子最不好过。但是圣经里也有这样的故事：耶稣说有个主人把钱分给三个人，后来最喜欢的是那个把钱用来投资做生意的。基督精神还是鼓励大家赚钱的，不想赚钱的根本不能做生意。只要不单单追求利润，一心把事情做好，钱就自然来了。我能力强，政府重视，又是基督徒，有上帝的祝福，所以我的优势是别人比不了的。（第34页）

这不仅仅是基督教徒个人如何面临信仰与经济问题的难题，如何赚钱的问题，它更是基督教进入社会—经济活动如何获得准入规则的普遍性问题。对此，外籍华人基督教徒似乎更能具有深刻的体验。

在国际性会计事务所做审计工作的外籍华人纳森（Nathan），列举了很多这样的问题：

他认为（商业上的）国际审计标准只有基督教国家做得出，商业上的公平、公正原则也是从基督教国家来的。显然，这是个更大的制度性的问题，基督徒们是无力靠自己的能力予以改变的。最多是在有机会时向有关部门提出建言，不然就只能尽力独善其身了。Nathan在广州居住了三年，但他所在公司的客户绝大部分是外资企业或合资企业，所以他实际面对的“基督教商业伦理”与现实的冲突似乎并不是很激烈。（第36页）

显然，倘若这不是外资企业、或者他不是在外资企业工作的话，他必然会遭遇到“基督教商业伦理”与现实的冲突。这说明计划性、合法性认同程序中普遍性条件的不满足，从而构成了作为社会团体的基督教组织与整个社会—经济结构之间的某些认同条件的缺乏。

一位年轻牧师这样讲道：

信耶稣的人不是说不需要金钱。金钱是中性的。主始终让我们搞清什么啊？次序问题。如果说我们把金钱，把名誉，把地位，把享受放在前面的话，把主放在后面的话，那么我们就犯了行淫乱的罪。金钱啊，物质啊，都象“0”一样，耶稣象什么啊，象“1”一样，当你把耶稣提在前面的时候，后面的“0”越多越好，越多越好。你看很多基督徒都是大老板。反过来，你把主放在后面，钱放在前面的话，那么就表示越来越小。当你把主摆在第一位的时候，“0”越多价值越大，你把主摆在后面的时候，东西越多，离主就越远，价值越小。（第61页）

此类认同方式很不错，但仅仅是基督教团体内部的认同，也是基督教徒个体之间的认同，信仰者身份的确定而已。社会认同则是其他社会赋予某团体、某个人的属性，基本上可以被看作是一个团体组织或者一个人的社会合法性标志。特别是在宗教信仰与身份认同方式之间的差别，基督教团体与其他社会组织之间无疑是不具备合法性认同的普遍性条件的。因为宗教组织的“群体认同并不会成为一种党派性的阶级意识，而是不同个体之间的相互支撑。这种认同使他们成为有别于他人的一个群体。”宗教群体赋予信仰者一种身份，并且还可能导致不同群体之间的冲突。[29]

为此，基督教的社会认同方式绝非一成不变的，只能把社会分析构架置于参与认同的建构过程，借由个人对参与社会的意义和经验的描述与归类，个人在参与社会运动的同时可以与其他成员互动，调整其集体认同的框架。[30]基督教组织中许多基督徒因为信仰而不停地发生工作“跳槽”现象，恰好就说明了这种认同方式的自我调整。

在这些基督徒中，另外一个共同特点就是很多人在信仰基督教后都转换过工作，而信仰是其转换工作的一个重要原因。当然，有人在信仰基督教之前也转换过工作，转换的原因常与良心和道德观念有关。所以，并不是只有基督徒才会因为工作上有违背道德的地方而转换工作。不过，这些基督徒中因为信仰而转换工作的比例的确很高，信教后对于工作上的伦理道德问题更加敏感和有意识。（第30页）

Frank 说，自己在作业务销售不到一年，因为不愿意按老板的指示欺骗客户而辞职。（第30页）Amanda 1995年决志信主，1996年受洗。目前在帮父母经营一座影楼。她说基督精神对她的工作影响很大，以前做过房地产中介，只做了一个月就辞职不干了，主要是因为老板要职员对客户说谎。（第30页）Adam 告诉我们，他已放弃原来在外企大公司的销售工作，开办了一个人力资源公司，主要就是为了把信仰和工作结合起来，探索处理一些商业道德方面的问题。也有的基督徒虽然在工作上面跟自己信仰有一定程度的冲突，但选择了继续干下去，只是尽力独善其身，井水不犯河水。（第31页）.....

他们的共识是：圣经中说得很明白：各人走个人的道路。如果别人要做这些事我也不会去干涉。老板做的事，有些虽然基督徒认为他的做法不正确，但我还是会为他工作，只要我自己做的是不和我的信仰有冲突就行了。当然最好的情况是老板也是基督徒，不会去做什么不好的事。（第31页）

此类现象发生频繁，但并非基督教组织功能的整体发挥，往往是基督教徒的个体选择，基于基督教认信选择的职业选择，所以是一种以个人认同方式的调整，来实现基督教作为一个社会整体与社会间认同方式的调整。当然会在基督教与社会其他领域之间的互动层面，发生计划性认同方式之外的影响。所以教徒们只能希望老板是基督徒就好了，或者是独善其身，而无法去思考认同基本原则的改变等等。这也说明了基督教在社会认同层面的普遍性缺失。一种道德伦理系统难以直接进入社会认同机制。

如果使用社会心理学的术语，这就是在认同建构中缺乏了认同兼容可能。所谓认同兼容，指的是人们对社会上的各种认同的兼容程度。信息不流通，或认同条件比较严苛，故认同兼容比较困难。[31]虽然现代社会的多元化，使个体增加了更多的不确定因素，会出现相对的认同

危机，以为认定的东西并非那样的确定，迫使人们采取认同兼容的方法。然而基督教的社会认同中的兼容问题，并非认同对象及其内容的不确定，而是认同对象之间的难以完全认同，或是计划性、合法性认同间所据条件的普遍性不充分而造成的，进而构成了基督教社会认同间的某些障碍，在准入机制层面构成了基督教之进入社会—经济建构的某些距离。所以，基督教内部强化的，只能是基督教徒个人间相互支持性的个体认同方式。

2.自我认同策略

认同兼容的困难，并非基督徒在教会组织内部的认同困难。相对于传统中国的“普化”式宗教信仰来说，这是目前中国基督教作为一种教会宗教得以存在、发展的基本活力。

在市场大潮中游泳的基督徒商人和职员们，每天都面对很多挑战、疑惑、问题。在开放的教堂里得不到帮助，特别是得不到有关市场伦理的清晰明确教导，有些基督徒便自动组织起来，互相扶持，共同探讨，相互砥砺。（第38页）

信徒都能做到“讲你所经历的，经历你所讲的，讲你所信的，信你所讲的，讲你所行的，行你所讲的”（第76页）

这是这个基督教最基本的个人认同方式，也是几乎所有的基督教徒引以为自豪、同时也最需要付出生活智慧的地方。基于基督教信仰，既把自己与他人区别开来，同时也建构了一种特殊的社会关系。其中，有一种既不同于计划性、合法性认同方式，也不同于社会或个人的认同方式，把它称之为“策略性认同模式”。

为此，把工作与信仰结合是一种很好的认同，但在难以结合的时候也不会出现认同中的障碍。因为，

教徒也是工作中的模范，有良好的职业伦理，善于与人合作，工作负责。认为干好工作是良好行为的表现，是神所喜悦的，也是为神做工。当然，将工作和信仰较好结合起来并不是一件容易的事情，特别是当自己的职业无法公开自己的信仰时（如共产党员不可信教，这份工作又必须要求党员等），（第90页）

即使存在着个人虔信程度不一致的时候，人们也能大致取得伦理共识。

（在）参加聚会的人中，已经信仰而未受洗的人非常多。因此，人们常用“你信主了吗？”这句问话代替“你受洗了吗？”这种现象的原因大概包括：1、不少人认为受洗只是一种形式，关键在于是否信，是否按照基督教的要求去做。2、因为对教会和某些信徒有某种负面的看法，有的人尽管觉得要“看神不看人”，但仍然对受洗有些犹豫。3、按照有些人的解释，是自己“还在挣扎，还得思考”。4、不少人因为自己的处境（有的人是党员，有的人处于领导地位，有的人还有其他一些障碍）觉得只要信，只要参与崇拜就行了，不便受洗。（第114页）

即使是“看神不看人”，对教会和基督教存在一些不同的认识，人们也会以“信”为中心，构筑教徒们之间的支持性认同。这有点类似于佛教信仰中的“不看僧面看佛面”的技术处理方法。

在教会活动的合法性层面，人们往往也是如此。比如对家庭教会，人们似乎关心的不是教会组织形式的合法性认同，而是教徒们之间的信仰认同。比如，

参加青年聚会的人中一半以上也参加各种家庭聚会。这些团契是纯信仰的，大家一起祷告、唱诗、查经，彼此关怀，这对他们的信仰有好处，又不违法；但教会不能支持。（第38页）

类似于上面提到的Frank、Amanda（阿曼达）、Larry（来瑞）、Adam等教徒，他们为了自己的信仰而改变自己的职业，这个过程本身也就是一种身份的认定和确定，仅仅是私人的认同而非教会机制或社会的定义，仅仅是一种教徒们彼此之间自我支持的认同。但正是这种认同方式奠定了基督教能够作为一种现代社会团体的现实得以生存于现代社会，构成次级型的社会组织。同时，也正是这种具有“策略性”的认同方式，基督教组织才能够镶嵌在当代中国社会—经济结构之中，既能直接参与社会—经济活动，亦能够理性地处理一些与基督教信仰构成冲突的凡俗因素。这种“策略性认同模式”，既是基督教徒信仰个性化的特征，同时也经由无数基督教徒的共识，而构成了基督教会认同模式。这与我们后面将提到的“双重认同方式”紧紧配合，是中国基督教伦理与社会—市场经济之“场域关系”得以构成的基本核心。

所以我们就理解，在教徒们的伦理认同中，基督教的伦理原则高于凡俗社会，但在认同过程之中却无法完全把这种宗教伦理本身所具有的超越功能充分呈现，不存在伦理的普遍制约性。基督教徒的企业家常常深感其中的困惑。

当地有基督徒的企业。（老板）在企业家里或者跟政府人员聚在一起的时候，到了一定的时间，就允许他们回家，不必再陪同应酬。这就无形地为基督教树立了一个良好的社会形象。特别是在遇上基督教伦理和社会上某些通行的做法之间的冲突时，他采取的是策略性的回避。

一个真正的基督徒他要高于这个社会。所以这种事情，...实在是有些官员比较腐败。有些事情呢我们能避免的尽量避免，包括跟别人打交道，实在没办法的时候，只能够去应付一下。我们也有请客，请客的时间我基本上都选在中午，而晚上去的话麻烦的事就多了。请客大家喝点酒，他们在那里玩，玩牌啊，我坐在那里陪他们一下，等一下，仁至义尽吗。[然后]我跟他们讲：我工厂里或家里有事，我先走了，你们在这里玩。钱嘛，我付了，这个我请客当然。就是应付一下，尽量避免那些黑暗的事情。（59页）

不过，应当指出的是，也正是在这种困惑之中，基督教信仰和伦理的认同，促成了教徒们的个人认同，不存在基本的障碍，能够使基督教伦理得以制约、表现在自己的生活和职业之中。

在某教堂任执事的LYL，20世纪80年代曾在全国各地跑销售。他说那时社会风气比现在还坏。他是个比较虔诚的基督徒，为了把自己手上的阀门推销出去，他也曾经向别人行贿、请人进包厢，后来实在不想再“犯罪”了（基督教含义上的“罪”，sin），于是在1991年回来办了一个阀门生产厂，以自己的诚信、质量，赢得了一定的市场份额。秦策尚也是这样，先是将自己的厂房迁到自己的老家，然后通过自己的言行表明自己作为一个基督徒的行为准则。他说：

...作为社会的暗流，我们尽量抵制。...现在社会上赌博之风很厉害，还有就是包厢很流行，KTV，三陪啊什么的，很流行。作为基督徒你这块如果不把持自己，就不是基督徒，你不可称自己是基督教徒。（第60页）

对此，其他人也深有同感，

当前社会上的生意人往往缺少诚信，见利忘义，我作为一个基督徒就要坚持诚信。（第121页）

这些宗教体验是比较有代表性的。基督教徒首先能够洁身自好，在认同基督教伦理之后，一个最基本的改变就是道德“观念上的”改变和伦理层面上的自我支持，（第100页）从中获得维系人格与社会文化之间互动的内在力量，最终维持个体人格统一性和一贯性的内在力量。

因此，本研究与其他相关研究的结论接近于一致，即是在某种程度上，基督教徒的认同方式尽管具有相当的实用取向，然其对于灵验意涵的进一步探讨说明，由于对此世生活的观照，基督教徒的身份认同中依然存在着对于精神世界，对于一种超验世界的观照，存在此世生活与精神世界的紧张。因此，形构中国基督教徒身份的真实内容，出自灵验与救赎信仰的一种奇妙混合——正是行动者对于带来灵验的上帝实用然而真诚的信仰使他们成为了基督教徒，也正是对于世俗的观照本身带来了神圣。正是经由了神圣与世俗的混杂，神圣才得以在日常生活中呈现出其内在的纹路。[32]

3. 团契形式的秩序认同

与传统中国宗教的弥散状态相异，基督教的组织特征直接促使基督教徒间常常要以团契的形式来表达教徒间的支持性认同，而且要把这种宗教认同能够被视为一种群体归属。这是基督教在社会转型之中非常重要的一项伦理功能。

江西人Emily（艾米莉），中专毕业出去打工，先在一所幼儿园作老师，后来失业。她对此深有感触。她说：

那时我第一次失业，当时一个基督徒朋友在一家广告公司做事，我就去他那里帮忙。他的老板不是基督徒，但对基督教印象非常好，他们开始是想建立一个基督化公司，上下班都有祷告，我很有心也加入他们的团契，但后来发现不是自己想象的那样。每个人信主的时间不同，而且信的情况也不同，有的带着不同的背景，他们中大部分都是象我希望有一个团契，有安全感，但期望太高，每个人都按自己的想法去做，后来大部分人都离开了。后来我又去找工作，但那段时间就住在基督徒的团契里。（第38页）

实际上，身份认同是一种社会定位过程，通过社会关系来进行社会定位。“一种社会定位需要在某个社会关系网络中指定一个人的确切‘身份’。不管怎样，这一身份成了某种‘类别’，伴有一系列特定的规范约束……某种社会身份，它同时蕴含一系列特定的特权与责任，被赋予该身份的行动者会充分利用或执行这些东西；他们构成了与此位置相联的角色规定。”[33]因此，社会的以及个人之间的身份定位与身份认同，尤其是制度化的社会定义过程，更是任何社会维系其运行秩序的重要基础。韦伯讲的“祛魅”和“理性化”，恰好就是基督教伦理得以通过基督教团契形式而得以建构的基本行动之一。

就社会学的研究而言，基督教教徒之间的身份认同及其构成的社会身份系统，能够以它特有的方式，将分散的个体凝聚成一个整体或一个系统。而这个身份系统的基本功能，是对教徒们所处的位置和角色进行类别区分，通过赋予不同类别及身份以不同的权利、责任和义务，在基督教组织的群体生活中形成“支配—服从”的伦理秩序，从而构成宗教生活、伦理关怀、利益体现等行动逻辑最起码的理性内涵。

然而，局限于基督教本身所具有的镶嵌型关系形态，特别是计划性与合法性的认同结构，往往会把基督教社会认同的关系建构为“小天使”和“小魔鬼”这样一种“一元双向”的关系模式。

商人团契的创办人Adam在讲起商人团契成立的经过时这样说：商人有个困扰——信主之后价值观、世界观有了改变，和现实中流行的世界观发生冲突，他们会觉得星期天在教堂里作小天使，星期一到星期五都作小魔鬼；因为老板让你做，没办法。基督徒做了这些事以后心里很矛盾，而且再没有勇气向别人传福音了。我们想有个团契，目的是让我们的信仰在我们的生命中体现出来，在实践中活出神的话来。（第39页）

个体的信仰，如何能够成为一种群体的生活方式和工作理性？本来就是基督教的新教伦理的题中应有之义。所以，商业团契可能包含有新教伦理与资本主义精神的内在关联。可是，这

个基督教教徒间的团契方式、以及团契的成员，大多属于不同教会；而商人团契本身“和教会没有任何关系”。这种商人团契仅代表了家庭聚会的一种形式，活动并不频繁，每一两个月一次。虽然团契的成员很有信心，但他们依然无法把握这种行动方式。

商人团契的成员David也说，商人团契中主要讨论的问题包括“比如征税、回扣、怎样作一个成功的基督徒商人。基督告诉我们当纳的税必须纳，但我自己的税也没有纳全。……我们现在只能靠圣灵带领，探讨来探讨去也不见得有什么答案。（第39—40页）

尽管“商人团契”这种自发的相互砥砺形式的群体活动，可以被视为是中国当代社会转型中使市场经济趋向理性化的积极因素之一，但“三自”教会对这种作为似乎并不欣赏，从而影响到基督教伦理认同方式的充分制度化和专门化。这些个尴尬处境，无疑就是基督教教会组织在市场化转型中需要改变的局限，使这种“团契”的规模能够做大，同时，这似乎也属于韦伯提出“祛魅”（小魔鬼）或理性化（小天使）中神俗关系模式的建构问题。

这需要圣经的真理，还需要很好的见证来鼓励，说明这条路是行得通的。在中国有个悲哀，我们的团契也不能作大。（第39页）

在神圣与凡俗社会的关系之间，并不仅仅是一种单向的认同构成和定义关系。实际上，社会对基督教的社会定义，往往还要显得更加的重要和深入，从而使基督教与社会之间的关系认同方式建构为一种双向的模式。其直接的宗教—社会结果是，虽然基督教教徒们自己提倡商业团契，行为伦理认同方式及其因素能够直接制约商业构成或经济伦理，但却在经济活动逻辑或者经济组织行动之中，依然还是在基督教徒之间，往往还有另外

一种世俗利害关系的渗入。他们顾忌基督教徒多的公司或企业会使人际关系不好处理。

...基督徒老板并不多，我们所接触的基督徒老板更少。在我们所接触的一些信徒中，听到一些有趣的评论，认为“去基督徒公司还不如去一个普通的公司”。究其原因，一种解释是“关系很难处，平常去教会时大家都是弟兄姊妹，上班时是老板，有些时候拐不过弯来，不知道怎样和老板打交道。”

另一种解释是“普通公司里的关系很简单，只是工作关系，下了班就不用管了，基督徒公司里就要复杂得多，有些话就不好说了。”还有一个曾经在基督徒公司工作过一段时间的人给了一个不同的解释，“有些时候老板想做一些事，不想其他基督徒知道，我又是在公司里上班，不想知道也会知道，搞得老板对我很忌讳，我想了想，何必让人讨厌呢，干脆离开就好了。”

这只是一种声音，也有不少人，尤其是大学毕业生，很希望去基督徒公司工作，觉得那里的工作环境会好一些，人际关系会好相处一些，和老板的关系也会更亲近一些，不至于只是雇佣的关系，还可以是朋友。（第105页）

总之，这大抵就是基督教伦理关系的理性化范畴了。至少可以通过上述的访谈，我们可能看出，中国基督教的伦理关系与市场经济运作模式之间似乎还欠缺某种相互契应的模式，至少还不能说，使基督教的伦理形式建构了市场经济的秩序和行动逻辑，以至于基督教的某些伦理关系仅仅是局限于使人际关系可以得到某种改善的价值功能。

究其本质来说，基督教徒间自发产生的这种团契方法，接近于“反抗的认同”（resistance identity）方式，产生于支配逻辑中地位不一致的宗教行动者，他们因此反抗固有的制度原则。而这种对应于反抗的认同即为自治社群，通常是以被历史、文化、伦理清楚确定的认同为基础，根据支配者的意识形态来建立防卫性的认同。在此群体认同方式里，它们似乎

有一种排除了“排除者”的逻辑，一种重新界定价值与意义之判准的逻辑，以构成宗教小教派、自治群体等等。[34]但它们可能只是一种宗教内团体的建构形式，与韦伯所谓理性化形式似有差异。在某种程度上来说，如果中国基督教徒的社会身份认同得不到真实的认同建构，它们是支离破碎的，无法系统化的，而这种基督教徒群体的双向存在模式，却又渐渐淡化了它们本身具有的宗教性存在形式，仅只呈现为一种道德、伦理层面的认同，那么，这就等于取消了当代中国基督教伦理研究之中韦伯命题的本来意义了。

当然，问题也并非这样简单。

三、基督教伦理的功能表达及其边界

诚然，认同是被“他者”定义的。这虽然不是绝对的，但却是价值系统内的范畴。我们不是自觉地意识到特定的认同，除非我们起来反对另一个与我们不同的群体。[35]

近代以来，中国基督教的乡村建设运动所获得的巨大成功，也是以其宗教性的日趋衰微作为代价的。[36]赵文词也认为，农村社区中的基督教信仰是一种被给定的身份，关乎家族纽带和财产利益，因此不是被选定的信仰。[37]之所以能够获得这样的历史—社会结局，关键的问题是中国基督教的认同形式常常是在“他者”的定义中而能获得极其高度的认同，并且是基于它内部的伦理范畴。

中国人最大的愿望，就是要以个人的道德信仰去处理整个政治、社会问题。因为教会宗教的缺乏，故缺乏普遍通用的道德和信仰。杨庆堃针对中国传统宗教所提出的“扩散”概念，的确是认识中国人非制度性宗教、信仰及其权力秩序的重要观念。因此，扩散宗教这个概念的实际意义，就是指个人伦理要拥抱社会现象的一部分或者全部。[38]

可是，近代以来的中国基督教既然是教会宗教，并非缺乏信仰者个体伦理的制度化系统力量，那么，为什么其普遍化的伦理制约、以及对凡俗社会生活的理性化组织功能也还是一直付诸阙如？宗教如何塑造个人、以及整个社会的生活风格？信仰神圣与日常生活的矛盾关系应当如何处理？这成为了中国基督教的一个严重问题。

1.“成员资格”的特殊定义

宗教信徒的法律表达是“信教公民”这个概念，表明宗教信徒身份与公民身份的一定重叠。其中公民身份的认同基于公民资格，而信教公民的身份认同则局限在宗教团体内部的认同，只能作用在宗教团体之内。而作为教徒和公民的身份重叠，从而呈现了在基督教伦理认同层面的以公民资格（citizenship）与成员资格（membership）的双重对应特征。

其间，所谓公民身份是指个人在特定的民族国家中所获得的成员身份，这种成员身份正是通过享有和承担为该民族国家的法律所正式承认的、具有普遍性的平等性的一系列权利和义务来体现，而且其权利具有平等性和普遍性特征。[39]具有公民身份者即具有公民资格。

成员资格则是指给予某一小共同体成员的地位和权利。这个小共同体可以是村庄、单位，也可以是某个行业协会。其身份是一种内外有别的、具有相当排外性的特定身份。它的覆盖面仅仅局限于一个小共同体，而不会扩散到整个社会。不同的小共同体具有各自的资格认定原则和权利义务体系。身份界定的原则可以是地方性规则，如乡规民约、传统习俗、团体规章等等，而且这种身份界定并不一定与国家的法律制度一致。它的合法性来自于传统习俗、乡规民约以及它所属成员的承认。[40]

基督教教会的群体组织正是一种这样的小共同体。它的教徒成员所能够获得身份认同首先

就是这样一种基于成员身份认同的成员资格。它们不与公民资格相违背，但局限在宗教共同体之中。比如上面提到的基督教成员间的团契形式，大抵上就是这样一种成员资格的定义方法。

教会的各种聚会活动以及频繁的家庭聚会使得信徒有更多的时间和机会相互交往、相互熟悉，从而建立一种亲密的关系，形成群体归属感，积累了社会资本，在遇到危难时就可以彼此互助扶持。群体归属感无论对个体还是对社会来说都是很重要的。对个体来说，它可以使个体找到一种生活的意义，是人的社会性的重要体现。对社会来说，它可以使社会变得有序、稳定。（第134页）

平心而论，它们的后一种社会功能可能是有限的，因为这种成员资格的定义方式，只能是宗教共同体内部的定义方式，难以以一种次级社会组织的机制而扩散到整个社会公共领域，而大多体现为一种“自致性互益组织”的功能界定。因为，

教会群体的认同感和归属感在现在的中国之所以显得特别重要，还与教会的人员构成有关。从教会的受洗统计中可以看到，信徒中妇女多、老人多、文盲多。在目前中国社会，老弱病残等弱势群体是很少被组织起来过群体生活的。没有哪一个群体能像基督教会这样，把这样一些人组织起来，过一种团体的生活，并且是自觉自愿的参与。（第134页）

所以，基督徒在人群当中应该有基督徒的本色，能让人认出来你是基督徒，你不管做哪行哪业，都应该认真去做。（第52页）这里既有基督教徒的道德本色，同时也是基督教徒成员资格的基本内涵。倘若在公民资格与成员资格之间的权利、责任和义务等方面，能够具有一定的普遍整合可能性，那么，成员资格之中的某些伦理认同可能会与公民身份的认同取得契合的结果。如果这二者难以弥合，存在差距的话，那么，基督教共同体内部的成员资格和成员身份的认同，反而会呈现一种道德性自我封闭，惟有强化基督教共同体本身的内部凝聚力。

耶稣叫我们做人要诚实嘛，我们做生意也应该做到诚实，现在不是都提要讲信用，其实也就是我们圣经里说的要诚实，不能骗别人。（第54页）

即使是老板基督教徒，他们也常有这种责任感。

作为企业主呢，你又是基督徒，这个就可能给你生活呢，一个，原来的基督教这种精神引导你，在平时的工作中间，怎样去发挥，你起码有种责任感。我是基督徒，我要考虑基督教对周边的人的影响，因为这并不是我一个人的事情，[而是]会带来一系列的问题。比如说，有人说某人是信基督教的，他的厂破产了，连工人的工资都发不下，材料商都不付款，人都跑了不见影子了，那么无形中就会导致基督教的名誉受损。所以说，[相应的]你就会有社会责任感，有社会责任感你才会努力去工作，努力去做得更好。（第52页）

我们习惯吃亏，平时我们跟别人不一样，客户的定单，我们都用的是好面料，别人都说我们这家的东西是很过硬的，许多厂家也给品牌让我们加工。在价格方面我们也不会多要人家的，是怎么样就是怎么样，主教导我们要诚信为人。（第55页）

正因如此，说明基督教之天职观对基督徒工作伦理的影响：忠心、诚实、认真、殷勤，甚至可以说已经因此而建构了一种以基督教伦理为核心的“灵性资本”。所以，相关的访谈纪录中有许多反映，社会中不少公司愿意聘请基督徒去做事，觉得基督徒又勤快又很可靠，有些公司甚至在招工的时候索性就直接跑到教堂来找。虽然这种喜欢雇用基督徒的老板或公司不能算是很多，但基督徒老板一般都更愿意雇用基督徒员工，主要觉得他们让人放心，不管有没有人看着，他们该干什么就会认认真真去做。（第103页）

然而，成员资格与公民资格之间，双方都有自己的不足和局限。各自虽然掌握有对个人身

份资格部分权利的定义和保护，但都不是充分的维护和定义。公民资格的定义，是一种抽象定义，成员资格的定义，是一种具体利益的实际分配。可是，对成员资格的高度认同和严格界定，同时就有可能影响了公民资格和公民理念的发展。[41]反过来，也存在这样的可能，公民资格和公民信念的不完整，同样也会影响到成员资格的充分呈现，说明其间依然存在着公民与教徒间的某种分离。这就是“生意是生意，信仰是信仰”（第57页）的分别。它说明了公民资格与（宗教教徒）成员资格之间已经存在的差距和冲突。这对于韦伯所谓新教伦理与市场经济的正常发展，新教伦理是否能够转换为现代社会公民的工作伦理，都是一种无法回避的现实障碍。这同时也是上述基督教共同体与社会其他组织之间进行社会认同的一个困难。

于是就出现了许多矛盾的现象。

基督徒的诚实有些时候也会给他们在工作中带来意想不到的麻烦。……但同时也看到，基督徒的市场行为又受到大环境和制度的制约和影响。（第104页）所以，在比较单纯的成员资格的认同过程之中，基督教徒有可能认为，现实的生活是世俗的，只有宗教活动是神圣的。当工作或者经商与宗教活动发生冲突的时候，或者当他们必须对二者进行选择的时候，他们往往选择后者。（第135页）甚至于可能具有这样的行动逻辑：即信徒在工作上的态度，除了诚实、努力外，给人印象很深的一个特点是为了集体宁可自己吃亏。集体可能是教会，也可能是工作单位。（第138页）

这些访谈资料直接反映了基督教徒对于自己成员资格的维系努力，尽管这些努力可能是宗教团体内彼此支持的特殊认同方式，而不具备公民伦理的普遍性内涵，并且还经由这两种资格的认同差异而直接呈现了“价值与信仰的冲突”。

从信仰程度上而言，如果信仰与价值取向间完全统一，则说明这一类的基督徒能够以其信仰为价值观的核心，为生活的首要原则，为了持守与信仰相一致的价值观，他们宁愿放弃个人的其他一切。（第125页）至于某些基督教徒在信仰与价值取向间存有一定距离，或者存有或大或小的冲突，则说明基督教的信仰对于他们来说，基督教信仰既重要，是自己精神生活的需要，但是在生活实践上却因受制于周围环境而不能与信仰完全一致；或者认为信仰不应该成为她为人行事的约束，最极端的，则是由于周围环境或职业需要，常常不得不违反自己的信仰，而按流行的价值观行事。（第125页）

虽然从灵性资本的建构强度来说，这些基督教徒的虔诚信仰，往往会使他们的信仰与价值取向发生冲突，但他们却能够为此产生深深的道德自责。这已经在当代中国社会显得极其难能可贵。他们能够“早通报晚请罪”：每天早上起床前，他都要向上帝祈祷，在祈祷中他就向上帝通报，他今天将不得不去做违背上帝教导的事；每天晚上上床前，他又非常真诚地向上帝忏悔，向上帝请罪。（第125—126页）然而，这种信仰的形式却仅仅构筑了一个基督教团体成员资格的认同而已。如果说宗教是组织、制度化的信仰模式，而信仰则强调信仰者个人的认信选择和信仰虔诚度的话，那么，上述这种呈现为成员资格维系和支持的信仰坚持，实际上已经是一种团体成员间的个人信仰了。借用尼布尔的话来说，这就是不道德的社会与道德的个人间的直接矛盾，而个人的道德则只能在其社团内部才能维持和实现；[42]而基督教或宗教与社会伦理之间的边界，似乎也由此自然而然地呈现出来了。

2.次级组织的社会定义

为此，目前提出的这样一种价值判断，有点过于乐观和简单了：在目前这个政治体制环境中，宗教信徒，特别是基督徒，处于非常弱势。处于弱势的少数人群体，其对于社会的影响是有限的。不过，从另一方面来看，他们的信仰和伦理所影响的经济行为，无论他们的力量有多小，都是在把市场经济朝向一个特别方向推动，这个方向就是趋向韦伯所说的现代“理性资本主义”的。（第77页）

虽然在当代中国市场经济发展的过程中，理性经营因素应该日趋扩大。我们看到，作基督徒经理或老板的，有这种理性化经营的特征。（第35页）

如果这就是韦伯所说的理性，那也是一种次级社会团体或宗教组织的制度理性，而非能比附为那种带来资本主义市场经济发展的“形式理性”。

当代中国自改革开放以来，原有的单位制社会组织体系逐渐被打破，人们对单位的依附性以及心理的归属感大大削弱。作为一种社会团体或者社团组织，基督教会在社会大众间弥补了单位的功能。然而，相对于整个非信教的人群社会而言，基督教依然还是一个少数人构成的社会群体。

正因为这是一个少数人构成的社会群体，教会成员间就具有强烈的群体认同感。

直到现在，社会上对基督教和基督徒的普遍印象仍是“第二妇联”、“老年俱乐部”（尤其是“老太太俱乐部”）、愚昧无能者的避难所。改变这种偏见需要在信徒数量与质量上都有所变化，也就是说，改变这种状况的一方面是信徒在绝对数量上的增长，以在社会上提高基督教的“知名度”；在另一方面更为重要的是，要在信徒的年龄构成、知识层次构成、性别构成上有质量上的改观，以提升基督教的“美誉度”。（第106页）

在参与教会的聚会活动中，人们能够多次听到讲道者提到“我们基督徒”、“我们信教的人”、“上帝的子民”、“某某兄弟某某姊妹”等等之类表明自身身份的称呼。这种强烈的群体认同感是通过教会组织的活动以及在这些活动中信徒之间不断的相互交往逐渐形成的。同时，这种群体认同感又进一步凝聚着教会组织的各种活动以及信徒之间的相互交往。信徒通过教会举行的各种聚会活动不仅在信仰和宗教知识上有了进步，而且这也为信徒之间的交往提供了一个公共空间。（第134页）

在此空间里，基督徒彼此直接能够相互信任。因为，作为基督徒，首先我不会去为自己的利益而骗人。（第32页）

这个活动空间，实际上是与上述的成员资格的认同方式相互配合的。言其为公共空间，实际上也是一个社会团体相对于该团体成员来说的局部空间；而整个基督教组织的社会构成形式，相对于宗教信徒而言，它能够作为一种局部的公共空间。所以，成员资格及其认同方式，在其功能的表达方法就相当于已经建构了一种社会定义格式。而基督教的伦理功能表达必须要经由一些特殊的制度依赖，制度分割及其理性化的实现程度，就直接地制约了基督教教会组织的存在形式。其宗教伦理和精神信仰得以表达的制度形式，同时就等同于一种功能边界的确定。

在此基础上，基督徒的伦理认同以及他们参与社会—经济活动的方式，尽管已经表达有一定的理性化程度，却也只能在基督教团体甚至具有基督教伦理经营特征的某些企业之中，无法影响整个社会—经济的运作机制。

比如，温州地方的企业家在基督教发展过程中起到了相当的促动作用。有些信仰耶稣的企业家，就积极地倡导自己的员工去参加礼拜；温州地方的企业老板信教，他就叫下面的许多打工者去做礼拜。这是温州基督教的特点。工人们很喜欢这样的老板，他们不会扣工资，也不会打工人。

温州市城西堂有1位女老板，叫潘小云，她就曾带着20多人来过圣诞。她在报上一看到有火灾，她就马上拿出1万元钱给教会，另外再加100件新羊毛衫。另外又有一次发生火灾，她再

次拿出了100件羊毛衫和1万元。她还不希望登报宣传。这些信教的老板，对工人的吸引力是很大的。丽水地区松阳县有1个女信徒，她在永嘉打工时，就是受老板信教的影响而入教的。这是基督教对社会经济的影响，吸纳的社会就业人数多。（温州市基督教三自负责人访谈纪录）

所以，基督教讲“爱的吸引”，但也需要经济力量的，空话是没用的。这可以说是基督教伦理理性化的一个很好的具体表达。

他们认为，贫穷的山区基督教就难以发展，发展也慢。经济发展地区的宗教也发展比较快。过去泉州南街礼拜堂的有一位牧师，在晋江地区很著名。现在他们家还住在南街堂。他过去就曾办过实体。另外一位牧师，泉州基督教“两会”的主席，福建省的副主席，现在也办有“三自鞋帽厂”等实体。所以，基督教与经济的发展有着密切的关系，基督教强调“爱”，这不只是关心，还需要有经济支援。

尽管教徒们对于传道、牧师去搞经济，存有一定的反感，认为“一人不侍二主”，从而导致基督教教会从事的经济事业受到一些成员资格制的制约，教徒们不太认可这些经济活动。但教会的负责人却很清醒，始终认为，教会应该有自己的经济。在自养方面存在问题，我们没有实体，教堂都盖不起，仅靠信徒门的自愿奉献，如果信徒富有我们就有发展。福建新建的教堂大都靠海外的捐助。信徒对教会办实体看不惯，所以我们没有经济，连幼儿园、养老院等都办不起来。（福建省基督教会负责人访谈纪录）

这些观念和认同方式，可以说是中国基督教伦理影响能力的局限，也许是中国人的社会传统，宗教是一种被组织的精神生活，只有在一种组织之中才能发挥作用。因此，具有基督教宗教伦理的基督徒，具有如下一些功能就不足为奇了。他们认为，如果基督徒一旦涉足经济活动，很多人表达的一定是一种知足、不贪恋世界和钱财的态度。有一位安息日会信徒，曾经做了几年服装零售生意。她说：1995年的时候，生意不好做了，自己也存了一些钱，儿女的婚事工作都办完了，也就不想再做了，因为圣经上说有吃有喝就当知足，不能太贪财，凡我所得到的都是上帝给的。生意不做了，自己就到教会里做义工了。（第135页）

所以，真正的基督教企业或者是依据基督教伦理精神支撑的公司，在中国当代社会之中可以说是凤毛麟角。温州龙港的一家公司，应当说是这方面的一个典型。

该地方的教堂（龙港主恩堂）主任是家庭毛纺厂的负责人，是县的重点企业。他信教是有家庭传统的。工厂有400人，其中的50%是信徒，工人都是附近几个镇的人。开工时，叫我们教会去祷告；发了奖金，也来教堂谢恩。他的一家都是信徒，是位信仰很深的信徒。厂里有10个股东，都是基督徒，不入党。有3个青年，有人劝他们入党，条件是不信基督，后来他们也就不入了。

信和信是不一样的。从1989年开办以来，10个股东从来没有吵过架、闹分厂。这在龙港县是很独特，对雇工的魅力也很大。这10个股东都是血亲、一个家族。大哥是董事长，项是老二。老大是厂长、老二是副厂长。亲属关系、信仰关系、企业关系，三位一体。（龙港镇主恩堂负责人（平信徒领袖）访谈纪录）

或许，在这样的基督教公司里面，人们就没有了“一人不侍二主”的顾忌。教会领袖同时就是公司老板。可是，这是否就是韦伯所谓的新教伦理与资本主义精神呢？这个答案还难以给出，因为这个现象并不普遍，其间还有许多相反的实例。

我们公司有很多外国人，他们都是基督徒，我们在国内最大的老板也是基督徒，我们真正按神的旨意做事神就会祝福我们。比如说上帝要我们诚实，短期内可能别人认为你是傻子，但从长远看这样做会取得客户的信任，能保持长期的合作关系。如果对老板诚实，老板会信任

你，公司内部也会相互信任，自己或者也不会很累。如果大家互相猜疑就会很累。如果大家知道你是基督徒，按基督徒的方式行事，就会建立一种很好的关系，神就会祝福你的工作。还有，报销是可以多报一点，这样的机会非常多，如果多拿了一些钱，占了公司的便宜，神就会责怪你，让你有犯罪感。（第32页）

新教伦理中的诚实、节俭、清廉等等要求和制约，似乎在这里成为了一种奇怪的经济活动特征。要么是一个不想赚钱的生活清廉的基督教徒，要么是一个欲望多多、拼命想赚钱的市间俗人。其间好像还没有建立起应有的逻辑关联。

那位做海产品生意的个体户就告诉我们说，他本来以为信耶稣生意会比以前好，没想到事实上是比过去还要差一些，他甚至在考虑是不是还要继续信下去。信徒的基督教立场在实际的生活中常常妥协，而与此相关的则是教牧人员在教导上的变通，不再坚持教义的绝对化，并把许多过去是黑白分明的领域归入“灰色领域”，即每个人可以凭着自己的“感动”选择在具体情况下如何行动。

这些理性化的局限或者是理性化表达方式的有限性，在一个已经分化或者是正在分化的现代社会之中，也许是非常正常的。实际上，现代社会中的基督教群体，就是一种专门化的社会法团组织，在社会分工的秩序之中，它承担的即是针对基督教信仰者而言的宗教教化和宗教互益。它已经无法影响一个社会的公共社会生活以及进入了公共领域的市场经济活动。它的宗教伦理及其制约，只能在成员资格和公民资格的双重关系之中，取得一种相互平衡的社会—他者的定义模式。

3. 普遍认同的政治性

在身份认同的形式之中，每个宗教都有一套独特的技术强化其身份认同。这些认同方式如果与信仰相互结合，那么可能是以宗教认同为主题；如果是被社会定义的方式或现实环境因素整合，那么这种认同方式就可能是政治认同。

更加重要的是，宗教行动者所担当的范畴化，或者说是社会范畴化，其本质是宗教行动者基本的认知工具，以对社会语境进行切割、分类和秩序化，同时也为自我参照提供了一个定向系统，即它们创造和界定社会行动者在社会中的位置。宗教行动者在此过程之中则成为了范畴化的主体。[43]

（一方面），基督教的教会观灌输给每个信徒的是个人是在群体中的个人，因此突出一种群体意识，强调建立并维系群体和谐、彼此互助互爱的关系。这种群体观给当前中国社会极度放大的个人主义倾向是一个很好的回收。（第107页）它突出了基督教的群体意识。

（另一方面，基督徒）发光作盐、荣神益人，开展献爱心活动。信徒中的干部和工人，除过好本身的宗教生活外，在各自的工作岗位上，本着发光作盐的经训和荣神益人的精神，积极投身于社会主义经济建设的洪流中去，有不少人做出了突出的成绩，受到社会的认可和政府的赞许，其中部分人已荣获“先进个人”、“劳动模范”、“三八红旗手”，有些被选为各级“人民代表”、“政协委员”，他们克勤克俭、奉公守法、办事公平、不铺张浪费、不讲究排场、移风易俗，为周围群众做出了榜样。94年12月，某地区的基督教换届会议上，区委、区政府领导，根据公安局统计资料表明，该地区的刑事犯罪人员中没有基督徒，因而受到了表扬，认为基督教对社会的安定团结做出了贡献。（第157页）

在邻里关系和社会交往中，基督徒都有良好表现，信徒也以此为自豪。教徒间广泛流传这样的见证：90年代以来，某地区教会最集中的市中心区街道评选出的“五好家庭”基本上都是基督徒家庭（教徒称达90%以上）。

在社会扶贫、救灾等公益活动中信徒都非常积极。所以，笔者所访问过的信徒在社会公益事情上参与程度特别高，不仅要“独善其身”，更能帮助他人。教育程度不高的女性多抱有“信上帝，行好事”的心态。（第84页）

.....

比较基督教徒的伦理认同在经济生活领域之中的结果来说，这种身份强化的结果似乎更加具有中国社会生活的普遍性和规范性。它也是一种理性化的结果，预设了宗教生活被社会定义的整体结构。同时，这更意味着这种形式的社会定义结构，并非每个人精神、信仰的内心重构，而是整个基督教信徒为了进入社会而不得不做好的一种相互指认的自我治理技术。它不是每个基督教徒自己看待自己、认同自己方法，而是人们彼此如何定义对方、如何定义他者的方法。它来自对社会—他者的定义，而非对自己伦理、信仰的定义。

在宗教适应凡俗生活的同时所带来的这种“政治”认同，深刻地塑造了人们日常生活的纹理，尽管它们沉默不语，却与众不同而容易识别；而信仰建构的“伦理”认同，却浅浅地勾画在日常生活的纹理上，尽管可以在个人的内心深处进行讲述，但却难以在社会秩序之中得到辨认。所以，这种基于社会环境认同技术的宗教身份认同模式，可以是一种表面认同，一种尽管可以彼此辨认、却无法认识自身的认同技术。所以，这种认同技术，只能在日常生活的纹理中留下若有若无的痕迹，最终要靠一个外人的眼睛、外在的力量，才能将它挖掘出来。它能够进入生活，却不能由此而全面地重塑人的整个生活风格。[44]

在某种程度上，宗教信仰再度成为被社会—他者定义的途径，希望能由此获得公民资格的一种特殊方法，从而信仰者从有限的日常生活的束缚之中解脱出来，提供了一种公共生活的可能。如，在政府威信降低的今天，教会起到减缓社会矛盾，提供解放人们心灵空间等等作用。如，教徒“下岗”后会到教会祈祷（而不是到社会上闹事），压力自然减少，会积极投身社会，寻找新的机会。（第90页）

然而，基督教徒的双重身份间的认同困难，一直无法提供他们一个界限分明的超越结构，相信祷告能解决生活中的实际问题，（通过）教徒们的见证显然表现了一种神的公义必胜的姿态。（第34页）

与上述基督教行动者惯习相反的是，不少男性信徒对“当官的”怀有敌意，特别是对“执法人员”。由于社会风气不正，社会生活中有一些矛盾。如一般信徒都认为信上帝不能说谎、不能给人送礼，所以办事的时候总吃亏。（第84页）

我们要在这里过上一生。信神的人尚且不能完全把握自己，何况还有更多不信神的人呢。他又说：有时看到外国的“大人物”去教堂，就想到什么时候咱们国家的“大人物”也来教堂就好了，哪怕是陪同别人来一下也好。去教堂表明人家敬畏神，认识到人的不足。如果认为人比神更高明，那这个社会就不好办了。（第86页）

教徒们对“当官的”的所谓“敌意”，以及教徒们希望“大人物”也能够像国外那样取教堂就好了的意愿，尽管表现为一种价值期待，实质上依然还是一种身份认同层面的自信不足，甚至是在宗教信仰之外寻求一种更加强有力的支持，从而在身份认同方式渗透了一种政治的期待，自愿的接受。

正如已有的某些研究所揭示的那样，这些信仰，与其说是一种被选定的信仰，还不如说是一种被给予的身份。在宗教实践中，这并不是个人的信仰问题，而是作为一个社区的成员的地位继承问题。其宗教原则是与家族纽带及其财产利益交织在一起的，在实践中难以被消除，除

非离开农村。所以，他们是一种族群一样的身份群体，其作为一个相对独立的群体，并非信仰，而是体现在身份上。[45]

如果其信仰的关系取决于个人的财产利益关系的话，那么，说明了这个信仰是个人的信仰方式。如果由此而改宗的话，那么就更加说明了这个信仰的选择是基于个人的利益的。那么，宗教之间的交涉关系就只能是个人的而非宗教信仰群体的群体行为方式了。

在其他社会定义的生活领域之中，我们也能发见同样基督教行动者的行动逻辑。不仅仅是出自于个人信仰，更多的是出自于世俗利益的考虑等等。在这些现象的背后，是一种特殊的治理技术切割着他们的日常生活，教会和国家都形成了一套治理技术。这些技术可能构成一种边界，塑造人们的一种观念或习俗，所以这些治理技术在宗教群体之中形成某种整合机制，强化群体认同，并且与当地的社会结构相结合，影响着教徒们的日常生活。[46]

所以，宗教伦理的表达并非基于信仰，而是基于身份和身份的认同方式。其中最大的问题，也就是阻碍韦伯命题在中国社会、中国宗教经验之中完全呈现的问题：他们也许能够把自己的个人认同、基督信仰制度化，却难以在社会生活的规范过程中予以普遍化，构成社会定义下的社会普遍治理技术和公民身份认同；他们无法真正进入他们所生存依赖、天天要打交道的凡俗社会。基督教徒们一旦出离了教堂和礼拜的神圣化时空，进入到日常生活的凡俗世界中的时候，他们的自我认同方式或许就会变得模糊不清，而各种认同技术的漏洞和弱点也就会暴露无遗了。

4.双向认同模式

宗教伦理是具有边界的。就其本身的力量而言，它无法全面地组织社会生活，而宗教生活反而要被社会所组织。在基督教徒的伦理生活中，之所以呈现出社会认同、个人认同和组织认同等若干形式，就是因为基督教徒作为信教公民，他们不得不在公民身份与基督教组织成员身份层面上进行双向的认同，以至于基督教社团组织本身也要同时进行与其他生活组织的认同。正是社会的结构、秩序与基督教组织、基督教徒伦理生活的行动策略和中介变量，不可缺失。

在此类认同方式中，一个最基本的特征，就是它们的双向认同路径。一种是属于基督教徒自己能够把握、也是出自内心精神寻求的内在性认同。这种认同方式仅仅是内在的，内在于他们的信仰世界之中，能使他们在当代社会生活中获得一定程度的“个人自主性”；另一种则是外在的认同取向，不一定是基督教徒或基督教组织出自于他们的内心信仰，而不得不与环境、生活秩序的整合。这种认同方式是外在的，外在于他们存在的社会形式，并且不得不呈现为一种社会子系统的“社会性”。使用通俗的话来讲，这就是属于自己的“认同”，以及不属于自己或者是自己难以把握的“认同”。

已有的研究表明，权利及其资源在社会中怎样配置，人们就认同这些配置方式给予自己的身份，他们就怎样发展和定义新的权利身份，从而构成秩序形成问题。[47]所以，基督教徒的身份认同，一方面是规范了教徒个人的价值选择，另一方面也是神圣资源的配置，通过外在的制度安排表达为社会秩序的认同要求。

它们之间的重叠和契合，近似于一种“二元整合秩序”。这种“二元整合秩序”，由权利声称和利益分配两个层次组成。前者的作用是合法化现有社会的身份和制度结构，后者的作用是社会成员的实际整合。权利声称基于象征性和强制性，它不一定和广泛接受的社会公正观一致，甚至有可能破坏社会整合，再由后者进行修复和弥补，因而利益分配更具有实质性意义。这里呈现的基层社会整合的特征是：它实际是依赖其中的一个层次—利益分配的修复作用，来中和权利声称引发的社会不同意，同时尽可能不去触动权利声称的正式（官方）表述。其中，逻辑的同一性是意识形态秩序，而利益的平衡关乎社会生活秩序，是为根本。生活的延续取决于利

益分配的大致平衡，而在意识形态中强、弱的不平衡，它们甚至可能是各自互不干扰的存在。

这种二元整合秩序，对于权利声称和利益分配的分开处理，不仅保证了支配性结构的延续，而且保证了利益分配的弹性空间，使其可能在实用主义原则下解决社会纠纷，化解社会不同意，而不必过分受到权利声称名分的干扰。当权利声称不被社会接受的时候，当它不被社会多数的公正观念认同的时候，利益分配的相对独立、相对弹性空间可以起到平衡作用，它“中和”了权利声称的不对等与不平衡，使得社会中多数认同的公正观念，获得某种程度利益满足上的实现，使得不同力量得以对自我利益分配的谈判发挥影响。这一点，对于理解基层社会整合颇为重要。[48]

需要说明的是，基督教徒的个人认同方式，并非这种二元整合方式中的“利益分配”，而是精神信仰的个人选择和信仰的虔诚程度，是基于公民身份的基督教成员身份的确定。然而，在基督教徒的个人身份认同及其社会关联之中，我们则不难认识到在此身份认同过程中某种程度上的“实用主义倾向”，从而把精神权利与身份认同中的实际利益认同在一定的条件之下整合起来了。成员资格的定义，乃是基督教组织的实际整合，而社会认同及其公民身份的获得，则具有象征性和强制性，甚至强制的象征性。

黄宗智曾经指出清代法律制度的一个特征，是“道德表达”（道德主义表述）和“对现实的适应”（实用主义处理）两个矛盾方面的相互依赖。[49]实际上，在中国基督教徒的伦理认同和身份认同过程中，同样也存在这样一个特征，它们可以表达为“象征权力”的认同模式与“道德衡量”的认同模式。

领域 主导 资源关系

宗教 象征权力 合法性关系

信仰 道德衡量 伦理关系

在此两大领域之中，其认同规则的社会定义方式实在不同。它们构造了截然不同的社会秩序。两个行动领域的逻辑和规则，具有各自的特征和利益区分。而不同的认同规则所形成的差异，同时又存在着两个分立而必须整合的领域。

虽然，基督教信仰（在当代中国社会）能够有三个方面的影响：一是在一定程度上维持传统价值观，包括优秀的中国传统价值观的作用；二是在多种多样影响价值观的因素中，增加一种以供人们选择；三是以比较高尚的价值观去发挥影响，从而在一定程度上遏制社会价值低俗化的趋势。（第128页）。然下面的现象也不可忽视，这是一个基督教徒自己的观察：

信仰与生活实践的离差，其实在我关注伦理问题的时候就已经注意到了，特别是关于诚实的问题。由于很多信徒为了自己当前利益的考虑，而将圣经的教导在生活实践中打了折扣，在相当程度上损害了基督教信仰的真理性 and 独特性：既然基督徒与非基督徒在行为上没什么两样，那作为非基督徒为什么还要来信一个来自西方文化的“洋教”呢？为什么还要花时间来读圣经、参加聚会呢？当信仰成为一种非必要的生活附属品之后，非信徒就没有了接受信仰的兴趣，而信徒也就逐渐失去了参加聚会的热心。（第159页）

其中，当然包含了社会定义方式对于基督教伦理的接纳程度，同时也反映出基督教徒的伦理生活在一种双向的认同方式的矛盾心理。这种矛盾的认同方式，无法规范，却也严重影响了基督教徒的伦理生活模式。

诚然，我们依然还能够看到杨庆堃所指出的制度宗教与扩散宗教两种类型的存在，并且依

然还存在扩散宗教即个人化信仰的宗教生活方式，甚至还存在着它们之间直接的矛盾，依然还是中国基督教乃至中国宗教的变迁主题，严重影响到当代中国基督教徒的认同方式。这种制度宗教与扩散式的私人信仰直接的差异，可以是身份认同和社会定义的两种方式，确定了宗教信徒与社会公民的双向性结构。

古典社会学产生于个人主义和现代社会秩序的关系问题，而个人与社会秩序之关系，在现代社会之中则可以表述为个人自主性为基础的社会是如何可能的。倘若把这个置于宗教社会学的领域里，它们则是宗教和个人自主性的关系何以成为我们理解现代社会的关键。从这个角度来说，现代社会的个人问题就是一个“宗教”的问题。[50]韦伯提出的新教伦理的命题，正好是欧洲社会经由中世纪而转型为现代社会的当口，在社会系统进行分化的同时，所以新教伦理能够被预设，并可转换为市场经济发展的价值动力。然而，现代社会的分化和变迁，这个命题的核心意义似乎已经转移，转移为一个这样的问题——即现代社会变迁之中的个人信仰，如何与外在的强大制度相互适应，而保证自己的精神权利和个人自主性。现代公民社会，惟有权利能够成为社会生活的核心要素。如要衡量人们的行动是否具有正当性，关键是看它是否尊重他人的权利；而伦理则是传统社会的生活和组织原则，人们的行动只要符合道德原则，那么它就是合理的。

虽然现代社会的个人，其行动特征多半就属于伦理的，而人们常常从道德、而非法律的角度来界定自己的权利、义务和责任。但事实上，他们最需要的却正是从法律、权利的意义来认同自我，进行社会定义，而不仅仅去使用的那些应当如何的道德权利、道德义务和道德责任。不仅仅是宗教伦理的局限如此，就是社会的公共道德也当如此。

在基督教徒的伦理生活之中，可能是疏忽，也可能是遗漏，关于此类宗教徒权利的认同方式却是一个缺失。这也许是调研者的忽略，也许是基督教徒的忽略。尽管我们的基督教徒可以具有这样的共识：

这些基督徒，作为个体，他们大大地影响了周围的人，作为一个群体，他们的与众不同使他们从社会中凸现出来。（第127页）

然而，缺失了作为宗教信仰的权利及其在社会认同之中的社会定义，上述的认同无论如何是不完整的。单纯的伦理无法进行完整的社会定义和身份认同。如果有，也常常局限为成员资格的定义过程。那就是，在制度宗教的社会认同形式基础上，再次将个人信仰定义成为宗教，定义成为宗教的一种表达方式。“个人的就是宗教的”（Personal is Religion）。正如卢克曼说的那样，从有形的宗教转变为无形的宗教了。宗教问题依然还是一个传统的伦理问题。

于是，韦伯的命题似乎可以转换成为为这样一个命题：个人自主性的神圣资源，个人的伦理认同是否就是“宗教”（宗教与权利定义）的问题，或是一个精神权利（信仰与社会表达）的问题？与此相应的是，国家与社会为此伦理认同方式，究竟又提供了多大的社会空间？其次才是它们究竟能够在当代中国社会—经济中能发挥什么样的与何种程度的功能？

卡斯特曾将认同定义为在文化特质或者相关的整套文化特质的基础上建构意义的过程，而这些文化特质是在诸意义上的来源中占有优先位置的；认同是行动者经由个别化的过程而内化建构的，是行动意义的来源，并将其划分为合法性认同、拒斥性认同和筹划性认同，分别与公民社会、公社和共同体相联。[51]

那么，当代中国基督教徒的行动意义是否就能够完全来自其信仰和伦理生活呢？是否能够在其固有的成员资格的身份认同之中衍生出合法性认同、拒斥性认同或筹划性认同呢？这也许就是韦伯新教伦理命题在中国基督教社会经验之上的变迁形式。

因此，对于基督教徒社会身份及其认同方式的研究，对于认识社会成员认同的权利、责任和义务十分重要，这些认同构成了他们对自己身份归属的看法。因为社会成员是通过一系列实践活动去寻找、商议和界定新型的社会成员（权）的性质。在社会学的立场上，这正是在建构新的成员关系、新的行动规则认同和新的整合秩序。[52]

因此，在当代中国的宗教社会学研究中，我们可以基于中国宗教的实际经验，把对宗教制度、宗教理性化、宗教与社会关系等层面的研究，直接转向为宗教信徒对信仰者的身份认同，以及作为宗教信徒对信仰者自己的个人权责、公民身份和信教公民对于公民的精神权利、宗教组织的价值规则等方面的认同研究。因为信教公民的这种认同及其认同方式，将构成宗教与社会直接的真实关系，构成社会结构和信仰权利之间的中介变量。

[①]本文以中国人民大学基督教文化研究中心组织的一项课题即“基督教在中国社会转型时期的文化功能”及其提供的资料作为解读对象。该课题从2000年开始，即对中国大陆八个城市和地区的基督教徒进行了有关基督教伦理生活的具体访谈。在此特别对课题的组织者杨慧林、杨凤刚、谢文郁三位教授以及八位调查员的辛勤工作表示感谢。

[②]此处参阅了张静《身份：公民权利的社会配置与认同》中的相关论述，却侧重于宗教层面。见张静主编《身份认同研究》，上海人民出版社2006年。

/