

Globethics Repository

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

當代北京的基督教與基督徒——宗教社會學個案研究

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	Book
Authors	GAO, Shining
Publisher	Logos & Pneuma Press (ISCS)
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-06-23 07:07:13
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166647

當代北京的 基督教與基督徒

——宗教社會學個案研究



【高師寧 著】

作者簡介

高師寧 現任中國社會科學院世界宗教研究所研究員、中國社會科學院基督教研究中心理事，一直從事宗教社會學與基督教的研究。著有《馬克思主義宗教觀及其相關動向》、《新興宗教初探》；合著有《宗教社會學》、《當代新興宗教》、《宗教研究指要》、《宗教與當代中國社會》；譯有《宗教社會學史》等十幾部名著；已發表論文四十多篇。



當代北京的基督教與基督徒

宗教社會學個案研究

在過去的二十年中，中國社會的開放帶來了宗教信仰的復興。而其中基督教、佛教與民間宗教的復蘇尤其突出，引起了許多學者的極大興趣。此書正是作者在長期從事宗教社會學理論研究之後，走出書齋，進行宗教社會學實證研究的一個成果。它至少是國內幾十年來少有的以第一手調查為基礎，以「求真求實」為目標，實事求是地反映當代北京基督教和基督徒真相的一部作品。

ISBN 962-8911-05-8



9 1789628 911059

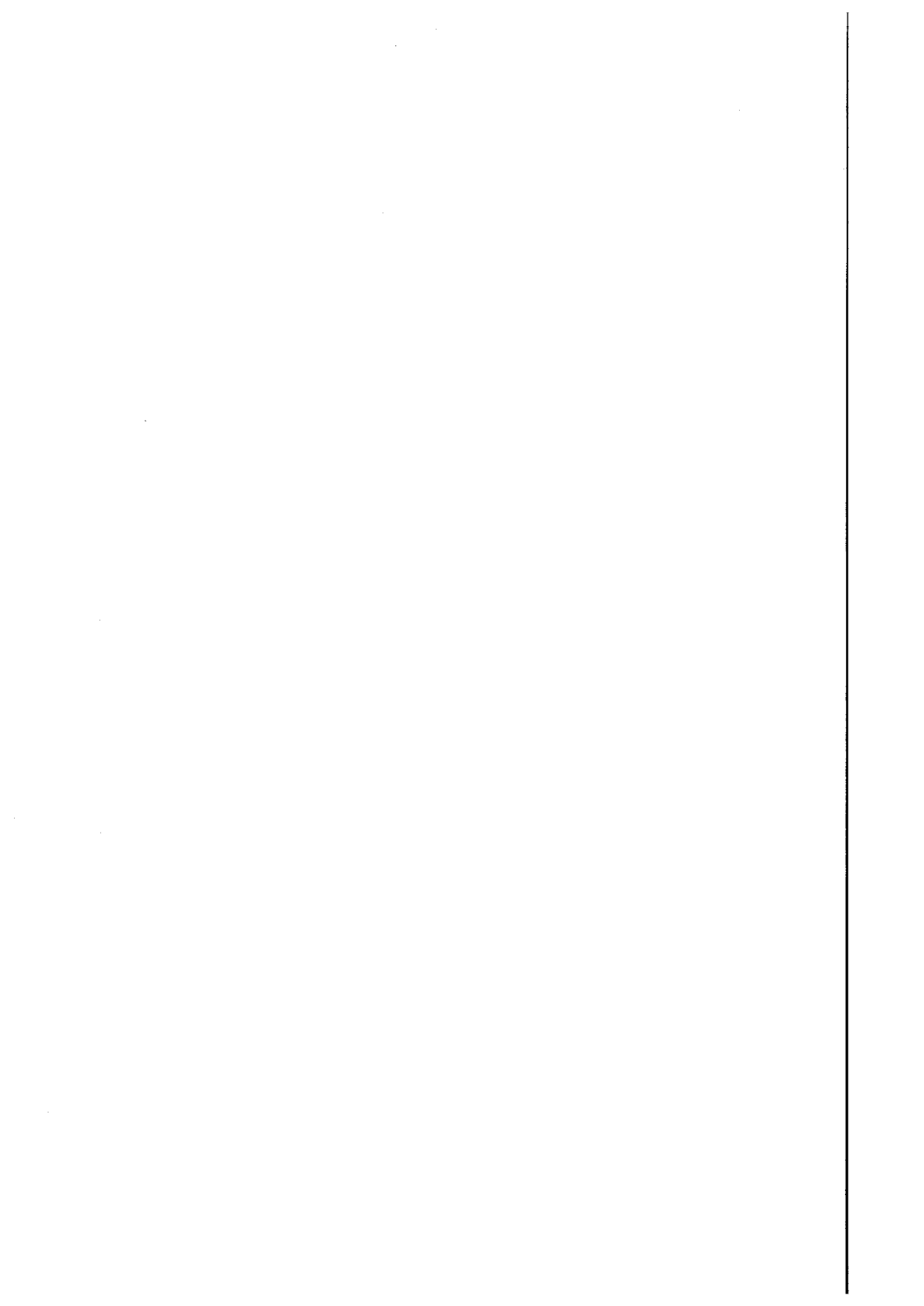
INSTITUTE OF SINO-CHRISTIAN STUDIES MONOGRAPHS SERIES 18

Christianity and Christians in Beijing Today

A Case Study in Sociology of Religion

by Gao Shining

Institute of Sino-Christian Studies



當代北京的基督教與基督徒

宗 教 社 會 學 個 案 研 究

高師寧 著

漢語基督教文化研究所 策劃

漢語基督教文化研究所叢刊·18

策劃 漢語基督教文化研究所

當代北京的基督教與基督徒——宗教社會學個案研究

作者 高師寧
執行編輯 袁明蕙 盧冠霖

道風書社 香港新界沙田道風山路33號

網址：<http://www.iscs.org.hk> 電子郵件：publishing@iscs.org.hk

出版總監 楊熙楠

本書版權 © 2005 漢語基督教文化研究所有限公司

2005年初版

版權所有，未經版權持有人之書面允准，不得以任何方式翻印、貯存或傳送
本書之任何部分。學術論文或評論之引用除外。

Institute of Sino-Christian Studies Monographs Series 18

Christianity and Christians in Beijing Today

A Case Study in Sociology of Religion

by Gao Shining

Copyright © Institute of Sino-Christian Studies Ltd., 2005

Published by the Logos and Pneuma Press. All rights reserved.

First published 2005

THE LOGOS AND PNEUMA PRESS is a division of the Institute of Sino-Christian Studies Ltd. It fosters Sino-Christian scholarship among Chinese intellectuals worldwide through academic and educational publications.

Publisher: Daniel H. N. Yeung

Address: 33 To Fung Shan Road, Shatin, N.T., Hong Kong

Tel: (852) 2694 6868 Website: <http://www.iscs.org.hk> Email: publishing@iscs.org.hk

PRINTED IN HONG KONG

ISBN-10: 962-8911-05-8

ISBN-13: 978-962-8911-05-9

目 錄

何序	11
楊序	19
導言	25
一、 一門需要走出書齋的學科	25
二、 外面的世界真精彩	31
三、 站在前人的肩上	35
四、 態度與方法	41
五、 老話新說	47
六、 宗教社會學在中國	51
七、 「信度」與「效度」	60
第一章 北京的基督教概況	67
一、 多宗派彙集的城市	68
二、 三十年的歷程：從二十世紀五十年代初到八十年代	71
三、 北京城區建制教會所屬五個教堂的簡介	76
四、 改革開放後的主要變化	80
五、 兩種不同形式的教會	88
附件《中國基督教在新中國建設中努力的途徑》	101
第二章 個體信仰的確立	103
一、 現有的主要理論	104

二、	影響個體信仰確立的各種因素	107
三、	皈依的社會性因素	133
四、	對現有理論的回應	138
第三章	個體宗教性之方方面面	145
一、	宗教性的測量維度	145
二、	我們的研究範圍	147
三、	宗教虔誠度各層面的關係分析	180
四、	關於信徒宗教虔誠度的簡要結論	190
第四章	宗教信仰對於個體的影響	197
一、	宗教在現代社會的功能	197
二、	信仰對信徒心理、心態的影響	201
三、	信仰對道德和價值觀的影響	207
四、	信仰對人際關係的影響	218
五、	問卷的反映	229
第五章	世俗生活中的基督徒	239
一、	基督徒的身份認同	240
二、	基督徒對其信仰身份的意識	246
三、	基督徒的家庭教育	257
四、	基督徒的人際交往	262

五、	基督徒的權益意識	267
六、	生活在張力中的基督徒	271
七、	信仰在生活中的位置	274
第六章	思考與問題	279
一、	關於宗教的定義	279
二、	關於人的宗教性	286
三、	關於信仰與道德的關係	289
四、	關於城市教會的不同社會地位	295
五、	關於城市基督教與農村基督教之比較	298
六、	關於基督教在當代中國社會的參與和影響	304
七、	關於中國基督教的改革	314
附錄一、	原課題設想	317
附錄二、	調查問卷	324
附錄三、	參與觀察報告(原始記錄)兩份	332
附錄四、	訪談案例(原始記錄)	355
附錄五、	個案訪談名冊	382
參考書目		389
後記		395

Contents

Preface by He Guanghu	11
Preface by Yang Fenggang	19
Introduction	25
1. A Discipline Which Needs Going out of Study	25
2. The World Outside Is Exciting	31
3. Standing on the Shoulders of the Masters	35
4. Attitudes and Methods	41
5. Old Topics Reconsidered	47
6. Sociology of Religion in China	51
7. "Credibility" and "Validity"	60
Chapter One The Background and Situation of Christianity in Beijing	67
1. A City with Variety of Denominations	68
2. From 1950s to 1980s	71
3. The Five Churches in Beijing City	76
4. The Major Changes Since the "Reform and Opening-up"	80
5. Two Different Types of Church	88
Excursus: The Arduous Path of Chinese Christianity in the New China	101
Chapter Two The Establishment of Individuals' Faith	103
1. The Major Popular Theories	104

2. The Factors Influencing the Establishment of Individuals' Faith	107
3. The Social Relations leading to Conversion	133
4. A Response to the Existing Theories	138
Chapter Three Aspects of Individuals' Religiosity	145
1. The Dimensions of Measuring Religiosity	145
2. The Scope of the Present Research	147
3. An Analysis of the Relationship between Dimensions of Religiosity	180
4. A Brief Conclusion on the Religiosity	190
Chapter Four The Effects of Religious Faith on Individuals	197
1. The Functions of Religion in Modern Society	197
2. The Effects of Faith on Believers' Mentality	201
3. The Effects of Faith on Their Morality and Values	207
4. The Effects of Faith on Their Relationship with Others	218
5. A Reflection on the Questionnaires	229
Chapter Five The Christians in Secular Life	239
1. The Identity of Christians	240
2. The Christians' Consciousness of Their Faith Identity	246
3. The Christians' Family Education	257

4. The Christians' Social Life	262
5. The Christians' Awareness of Their Rights and Interests	267
6. The Christians Living in Tensions	271
7. The Status of Faith in Their Life	274
Chapter Six Some Reflections and Questions	279
1. On Definition of Religion	279
2. On Humans' Religiosity	286
3. On the Relationship between Faith and Morality	289
4. On the Different Social Status of the Different Urban Churches	295
5. On the Comparison of the Urban Christianity with the Rural	298
6. On the Christianity's Participation in and Influences on the Modern Chinese Society	304
7. On the Reformation of Chinese Christian Church	314
Appendix 1. The Original Proposal for the Research	317
Appendix 2. The Questionnaire for the Investigation	324
Appendix 3. Two Reports of Participating Observation	332
Appendix 4. Two Records of Interviews	355
Appendix 5. A List of the Interview Cases	382
References	389
Afterword	395

何序

丈夫為妻子的書寫序，是否合適，是否應該「迴避」？我以前從未想過。

當師寧請老友楊鳳崗寫序，鳳崗自謙說「資格不夠」的時候，師寧說：在漢語宗教學界，搞經驗研究（或中國學者常說的「實證研究」）或宗教社會學的人不多，你說資格不夠，還有幾人敢說夠呢？確實，僅就宗教社會學的學術研究而言，鳳崗雖比師寧晚一些（他在一九八九年才到美國去學習），但他受過最正規的社會學訓練，在這一領域做過多年的科研和教學工作，又對中國基督教現狀親身作過廣泛深入的田野調查，出版過論美國華人基督徒的專著，¹他的「資格」當然不成問題，而且，他的「客觀」更不成問題！

我就不同了。第一，我的「資格」似乎成問題，因為我雖然在「宗教學界」泡了二十多年，卻慚愧得很，時常耳聽窗外，眼望窗外，「一心以為有鴻鵠將至，思援弓繳而射之」，荒廢了聖賢之書和許多時日；第二，我的「客觀」似乎也成問題，因為我雖然星相是在「天秤座」，也不乏公正之心，但畢竟與師寧有夫妻關係，

1. Fenggang Yang, 《美國的中國基督徒：轉信、同化及黏合性身份》（*Chinese Christians in America: Conversion, Assimilation, and Adhesive Identities*; University Park, PA.: Pennsylvania State University Press, 1999）。

要說「舉賢不避親」，恐怕也會被人開一句玩笑：「你已先稱她為賢了！」

然而，朋友求序，尚難推脫，何況「賢妻」？於是，我想了兩則理由來寫這一篇序，儘管以前也寫過一篇（《新興宗教初探》序）卻未寫理由，其實那時有很大的理由。

第一，我想藉這一篇序，為宗教社會學在中國的經驗研究「鼓與呼」。

宗教社會學本質上就是一門經驗學科，同其他社會科學一樣，它以對社會生活的觀察為基礎，從中直接獲取經驗材料，經過分類整理，可以歸納出某些規律，也可以提出某些理論，用以說明社會現象。一句話，它依靠經驗事實，最講究「實事求是」。然而，十分奇怪的是，在「實事求是」成了口頭禪、「聯繫實際」喊了幾十年的中國學術界，尤其是宗教學界，最流行的做法卻恰恰相反：只談抽象理論，不看實際生活；更確切些說，是重理論不重實際，重歷史不重現實，重外國不重中國。這種傾向，其原因可以理解，其結果卻可悲可嘆。

中國自古以來，官修「正史」，常常「為尊者諱」。明朝清朝以後，只有一點是更「明」更「清」——犯諱者可被抄斬滅族！所以學者們普遍「乾嘉學派化」——咬文嚼字，逃避現實。辛亥革命之後學風大開，百家爭鳴；反右運動之後又噤若寒蟬，萬馬齊喑。「改革開放」以後，學術領域似又百花齊放，許多學科重新煥發生機，其中也有宗教學的死而復生和迅速發展。但是，由於宗教在現行體制下的地位特殊，在既定思維中的極度敏感，所以宗教學者有意識、無意識或下意識地避開中國現實的宗教實際狀況的研究，就是十分自然的了。何況，

即使有些學者冒險犯難，在實證研究上付出了努力、取得了成果，比起那些只講理論只玩古董只看外國的成果來，也更有可能被編輯部和出版社退回，於是田野調查時的櫛風沐雨、挑燈寫作時的殫精竭慮，所付出的金錢、時間和精力，也就可能付諸東流。在這樣的環境下，遠離現實的研究，既然在政治上安全得多，在經濟上合算得多，因此自然會盛行得多。反過來說，對現實狀況的研究，特別是經驗的、客觀的、不受意識形態支配的研究，當然也就更加難能可貴了。

與這種特殊的社會環境相關，中國的學術研究還有一個十分獨特的問題，即在方法論上是依靠「文本」還是依靠「事件」的問題。在「說的不做，做的不說」（這是反右運動之後中國老百姓對官方媒體的描述，例如「文革」時中央文件總是說要「打擊一小撮」，大快人心，實際上卻是在「打擊一大片」，人人自危；許多官員在公眾傳媒上總是說要「大公無私」，實際上卻是在「以權謀私」），「正史不信，野史不乖」（這是我看中國歷史的一個結論：就了解中國的歷史和實際而言，官方的說辭，例如正史，並不可信；而民間的說法，例如小說，反而不違總體的事實）的環境下，「文本」常常是誤導的。所以，對中國社會各方面的研究，必須直接觀察老百姓的油鹽柴米、喜怒哀樂，必須以發生在這片土地上和這個人群中的前後相繼的「事件」為基礎，換言之，必須盡力採用經驗的（experimental）、即不以理論或權威為基礎的方法。否則，研究的結論，會與真相相去十萬八千里，甚至南轅北轍、顛倒黑白。記得我讀到某學者根據《鞍鋼憲法》的「文本」，得出「大躍進」運動是合理的這一結論時，我親眼見過的家家戶戶交出

飯鍋菜勺「大煉鋼鐵」，煉出的破爛鐵錠堆在牆角長年生鏽，樹木被砍光了的山區農民不但沒有燃料，而且沒有糧食，凍餓而死的景象再次浮現眼前，那種感覺豈止是「可悲可嘆」？只能是憤怒！

我必須說，即使在今天的中國，某些學科所依據的「文本」或「統計」之類比較可靠一些了，但是至少在宗教現狀研究，尤其是基督教現狀研究的領域，還是只有走出「象牙之塔」，走進信眾生活的「事件」之中，才能擺脫許多「文本」的誤導，給讀者、給後代留下一點歷史的真相。

第二，我想藉這一篇序，表達一點對當今中國基督教的觀感。

這種觀感可以歸結為一句話：當今中國的基督教需要「改革開放」。

基督教在今日中國的迅速發展，不但是眾所周知，而且是舉世矚目。這種局面開始於四分之一世紀之前鄧小平的「改革開放」，那一次重大的政策轉向，激活了中國人的經濟活力或商業潛力，使中國的經濟死而復生，並迅速成長。同時，它也激活了中國人的精神活力或靈性潛力，使中國的宗教死而復生，並迅速發展，而其中發展最迅速的兩種宗教之一，就是基督教。

然而，令人遺憾的是，正如本書最後一節引用一位教會人士所說的：「中國一切都在變，只有教會還在原地。」如果這是說教會持守純正信仰，絕不隨波逐流，那是不僅不令人遺憾，而且還令人欣慰的。然而這裏說的卻是另一件事，即，中國的建制教會還停留在二十世紀五十年和六十年代，停留在連中共正式決議都批評過的「左」的路線逐步上升的年代，停留在中國社會已經基

本上拋棄了的「計劃經濟」的年代，也就是用行政命令手段控制全社會一切領域的時代，任何民間的或社會的力量都不可能存在的時代。從那個時代繼承下來的諸多觀念和諸多體制，多半同純正信仰的持守毫無關係，卻反而不適應已經發生巨變的社會形勢和宗教形勢，因而不利於教會自身的健康發展，不利於教會與社會的良性互動。

例如，就觀念方面而言，五十年代的「三自」觀念，其歷史背景是中國與西方對抗的冷戰時期甚至熱戰（朝鮮戰爭）時期，其觀念背景則是把基督教視為「西方宗教」或「洋教」的時代。在以「和平」和「發展」為人類共同目標的當代世界，在以經濟建設為國內政治中心、以和平對話為外交政策手段的今日中國，在基督教已經變成以亞非拉美等第三世界人民為主體的「南方宗教」，並在中國逐步摘掉了「洋教」帽子的當今時代，對這種舊的「三自」觀念，顯然應該嚴肅反思了。又例如，就體制方面而言，在行政手段控制一切的時代形成的科層制度和管理體制等，顯然既不符合政府放權、發揮社會團體或非政府組織（NGO）、非營利組織（NPO）作用的時代潮流，更不符合基督教會本來的宗教性質，尤其是宗教改革形成的歷史傳統。在這個問題上，基督教的古老傳統與時代潮流是完全一致的，那就是：基督教會應該是一些僅僅由共同信仰結合起來的服從上帝權威的 NGO 和 NPO。我想，中國基督教成為真正的 NGO 和 NPO，這樣的「改革」方向，既適合於中國基督徒的需要，也適合於中國非基督徒的需要，更是這個新時代的需要。

至於「開放」，那也是當今中國基督教必須完成的

一個重要任務。因為，同樣眾所周知而且舉世矚目的是，隨着全球化時代的到來，世界各地的宗教多元化現象也在中國出現，這對處境特殊的中國基督教來說既有正面的影響，也有負面的影響，其中最令中國教會人士憂心的是「異端」、「邪教」出現和發展的可能。實際上，中國政府和中國社會也強烈反對「異端」、「邪教」的氾濫。但是，在這個問題上，一味死守嚴防的阻遏態度或壓制政策，效果往往適得其反。因為它忽略了社會、法律領域的人權平等，忽略了思想、意識領域的「逆反心理」，結果會使一些所謂準宗教、偽宗教或者宗教的小團體更加封閉、更加「抱團」、更加拒斥與外部交流，從而走向狂熱或極端（其實，「異」是常態，「教」更平常，應該警惕的只是「邪」和「端」）。在這方面，正確而有效的對策，是保障所有團體、組織或法人及其成員的正當權利，從而促進其中傾向封閉和極端者對外開放、趨於平和，與社會有交流也有互動，造成其良性轉變的環境與可能。而這就要求中國基督教會自身，當然也要求中國社會和中國政府自身轉變觀念，對這些問題採取開放的態度。

所以，我曾在一次會議上提出，中國基督教的建制教會和非建制教會（即「三自教會」和各種形式的「聚會點」），都需要自我開放、相互開放，也更需要社會的開放。總之，「改革開放」是中國基督教最緊迫的「內外需要」。

兩條「理由」說完了，還有一條自然而然、無須多說的理由。那就是，作為作者的丈夫，我是師寧這本書的第一讀者，更是她的工作過程中一切艱難困苦、喜怒哀樂的第一目睹者，有時還是參與親歷者，我當然為她

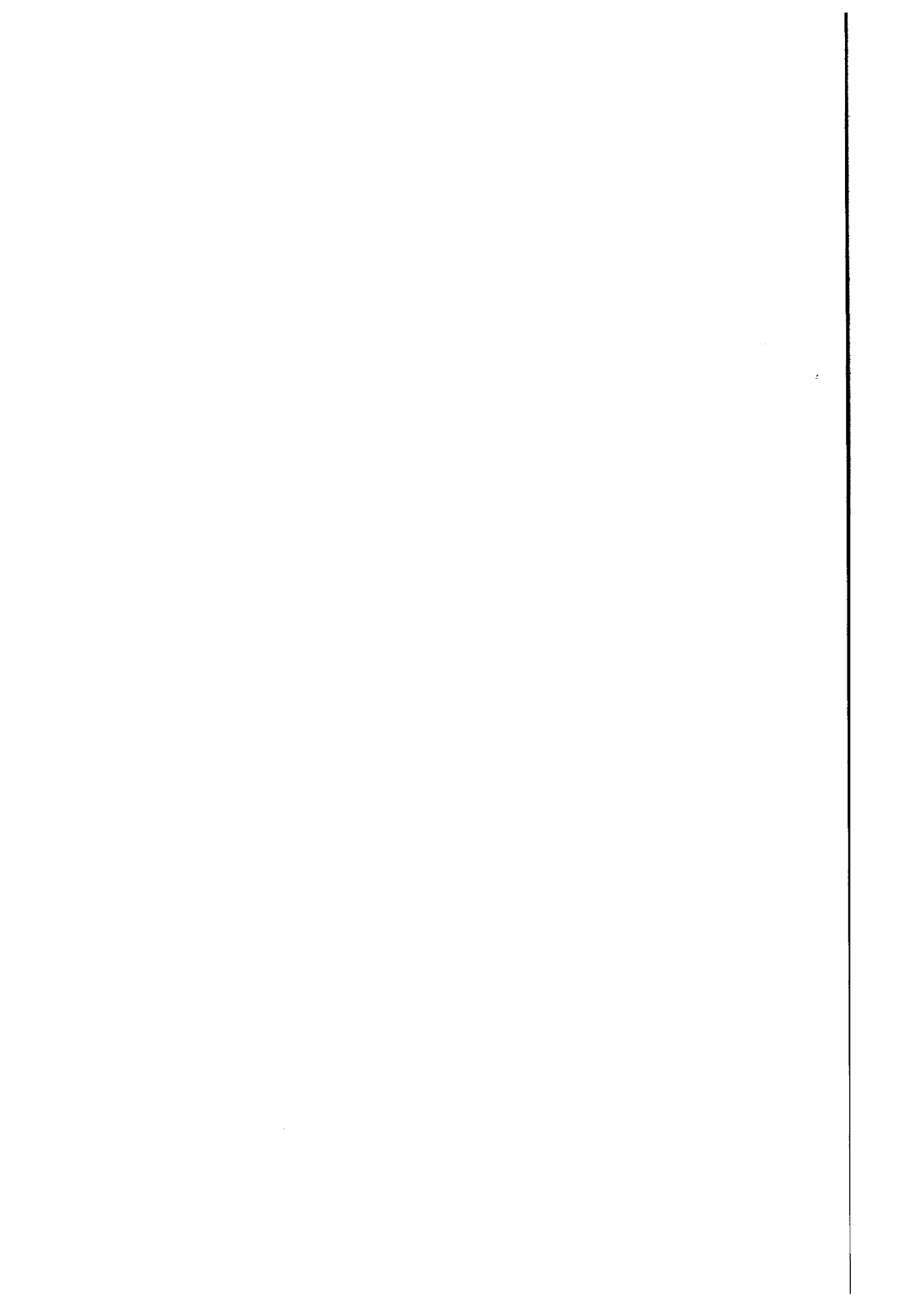
的工作終於結出果實而欣慰，要同她一起長舒一口氣！在今日中國的環境下，進行宗教社會學的經驗研究，進行這方面的觀察、訪談、田野調查等工作，所要對付的困難之繁多、之複雜、之微妙，是難以盡述、外人也難以完全了解和理解的。我既在基督教與宗教研究領域泡了這麼多年，又耳聞目睹她和助手們的辛勞，甚至貢獻了部分的心和腦，所以我覺得這麼說還是「夠資格」的！儘管這本書還有諸多不盡如人意之處，但它至少是國內幾十年來少有的以第一手調查為基礎，以「求真求實」為目標，實事求是地反映二十世紀末葉北京基督教和基督徒真相的一部作品。

也可以說，儘管師寧的攝影技術有限，攝影機器簡陋，但是，她的這幀世紀末中國基督教縮影小照，確實是用她自己的眼、用她自己的心拍攝下來的！

何光滬

二〇〇五年二月二十五日

於北京



楊序

這是我第一次為別人的著作寫序。曾經推托再三，因為我原以為序總是要由夠資格的長者來寫的。我不僅在年齡上比師寧小些，而且師寧是當代中國宗教社會學領域的先行者。她不僅早從二十世紀八十年代中期就開始系統地研讀、介紹、翻譯西方宗教社會學著作，對於宗教社會學的一些理論問題形成獨到的見解，而且是真正把宗教社會學在中國付諸實踐的開拓者之一。

據她說，序也可以由朋友來寫，也就無法推辭了。我跟光滬和師寧的交往始於二十世紀八十年代中期，那時曾多次陋室長談。我原本在哲學中思考宗教，曾經以西方哲學史中上帝觀念的演變為題撰寫碩士論文，而光滬則以西方當代神學中的上帝觀為題完成他的博士論文，因而我們有很多共同感興趣的話題。我到美國後保持書信往來，每次回國也都必定找到他們相聚暢談一番。隨着時間的推移，跟師寧的交流切磋也愈來愈多，因為我到美國後從哲學轉入社會學。他們夫婦各自為中國宗教學的發展所作出的貢獻，令我敬佩。以多年好友和同行的身份提筆寫序，實屬欣然。

另外一個踟躕的原因是我以為寫序是藝術，寫出來不僅要讓人喜歡讀這序，而且應該引發讀者的興趣繼續讀下去。後來想通了，書本身的可讀性不需要用序言來

增益。這是一部宗教社會學的研究著作，是對於北京的基督教組織和基督徒的信仰與生活的一個系統的描述和分析。社會學是社會科學，是科學就有科學的方法和語言。它不是文學，也不是報告文學，更不是新聞記者的報道。嚴謹的科學報告在有些人看來未免會感到枯燥，但是，詳細的描述、系統的分析、簡練的語言本身就具有藝術的美質。正如愛因斯坦用一個簡短的數學公式表達宇宙中物質與能量的轉換守恆，雖無激情文采，也無深奧哲理，但是其科學之美不僅讓深通物理學的內行驚嘆，甚至普通人也能欣賞。所以，讀者拿起這本學術著作，不必期待晦澀思辨，也不必期待激揚文字，但可以期待科學的平實。

宗教學在中國大陸的發展，首先是由人文學者開拓興起的。在從「宗教是鴉片」的教條到「宗教是文化」的命題的艱難曲折的轉變過程中，文史哲的學者們作出了巨大的貢獻，這是必須充分肯定的。另一方面，經過了二十多年的努力，也有愈來愈多的人文學者認識到，除了文史哲以外，我們也要關注宗教現實狀況。只是因為諸多現實因素的限制，致使很多學者難以開展這種研究。

第一種限制來自外在環境。現實問題更加敏感些，研究過程難免遇到種種壓力，寫出來的文章著作會被莫名其妙地封殺。甚至有學養的高官都會遭受不明不白的封殺，而且被封殺了還不知道殺手是誰。師寧對此也甚有體會。值得敬佩的是她能持之以恆，不計一時的得失，堅持做下去，並且做出來，把結果呈現給讀者。

第二種限制來自學者自身。當今中國宗教學學者很多是半路出家，從文史哲等傳統學科轉入宗教研究。雖

然對於研究當代宗教現象有興趣，但是往往缺少必要的工具，即社會科學的理論和方法。其實，宗教社會學的一些理論問題了解起來並不難，因為這些問題本身都具有哲學性。但是，如果把社會學命題當成哲學命題來探討，也就失去社會學的實證科學特性。社會學是要用實證調查的數據材料來說話的，不能單憑閱讀幾本書之後談感想。從科學事業的嚴肅性的角度說，的確是「沒有調查就沒有發言權」。

宗教社會學的某些方法是不容易掌握的，比如科學抽樣、問卷調查、統計模型等，這些需要花很多時間系統學習。但另外一些社會學方法並不難學習，比如參與性觀察和深度訪談。不過，這樣的宗教社會學研究要求學者深入到信徒當中，不僅要求研究者能夠吃苦耐勞，而且要求學者放下書生的清高而與普通百姓平等交談，甚至交心，因為研究者不願交心也就難以贏得被研究者的信任，從而達不到對於信徒深層真實想法的了解。這個挑戰可以說是巨大的。對於一些傳統的書齋型學者來說，恐怕是個難以逾越的障礙。知識分子習慣做書生或讀書人，耕耘之地在書齋。而社會科學研究的最起碼要求就是走出書齋，走入民眾。這是需要開拓精神的。師寧是個勇敢的開拓者。

另一方面，中國宗教學研究目前還缺少社會科學學者的參與。他們對於宗教問題往往沒有興趣，或者看不到宗教現象在其學科中有甚麼值得研究的問題。在歐美社會科學界也曾經有過類似的忽略傾向。不過，過去幾十年來，特別是近十幾年來，有愈來愈多的社會學家、人類學家、政治學家加入到對於宗教的社會科學研究隊伍中來。經濟學是社會科學中最具科學性的學科，如今，

經濟學家研究宗教也已蔚然成風。國內的社會科學家還需要有問題意識，即需要看到或能夠提出關於宗教現象的社會科學問題。個別社會科學家也在嘗試，可惜對於宗教基本知識的缺乏束縛了他們的手腳。在這方面，文史哲的宗教學學者或許可以提供些幫助。

第三種限制是更深層的限制。人文學的學科偏見可能影響了中國宗教學的進一步發展空間。在某些人文學學者眼裏，實證研究（empirical research）是沒有價值的，甚至是浪費資源。的確，一萬元到了人文學學者手裏，可以購買或複印很多本書籍，可以買到時間靜靜坐在書齋裏遨遊書海，任哲理的思辨隨意飛翔，或者三五同仁相聚高談闊論一番。而在宗教社會學學者那裏，走入「田野」（field）需要車馬費、住宿費等等花銷，更要花費時間和口舌之勞，回到書齋後還需要整理田野筆記和訪談記錄，然後從大量的看似繁雜無序的數據（data）中努力梳理，直到歸納總結出一些一般性結論。這是何苦呢？持有這種人文學偏見的人未必很多，但其影響卻不一定小。

我這裏毫無貶低人文學的意思。本人原本是從事哲學研究的，曾經體會到哲學研究的艱辛，更是承認人文學在中國宗教學發展中的巨大貢獻。不過，人文學的宗教學的發達好像也帶來了一個消極面：在中國的宗教學領域中，我隱約感到有一種話語的霸權已然形成，這就是人文學的霸權。這種霸權阻礙了宗教學研究引入社會科學的方法和理論，也阻礙了社會科學學者進入宗教研究領域。假如宗教學與社會科學徹底分家，這是宗教學發展的不幸，是其進一步發展的障礙。

宗教信徒是社會中的人，宗教組織是社會中的組

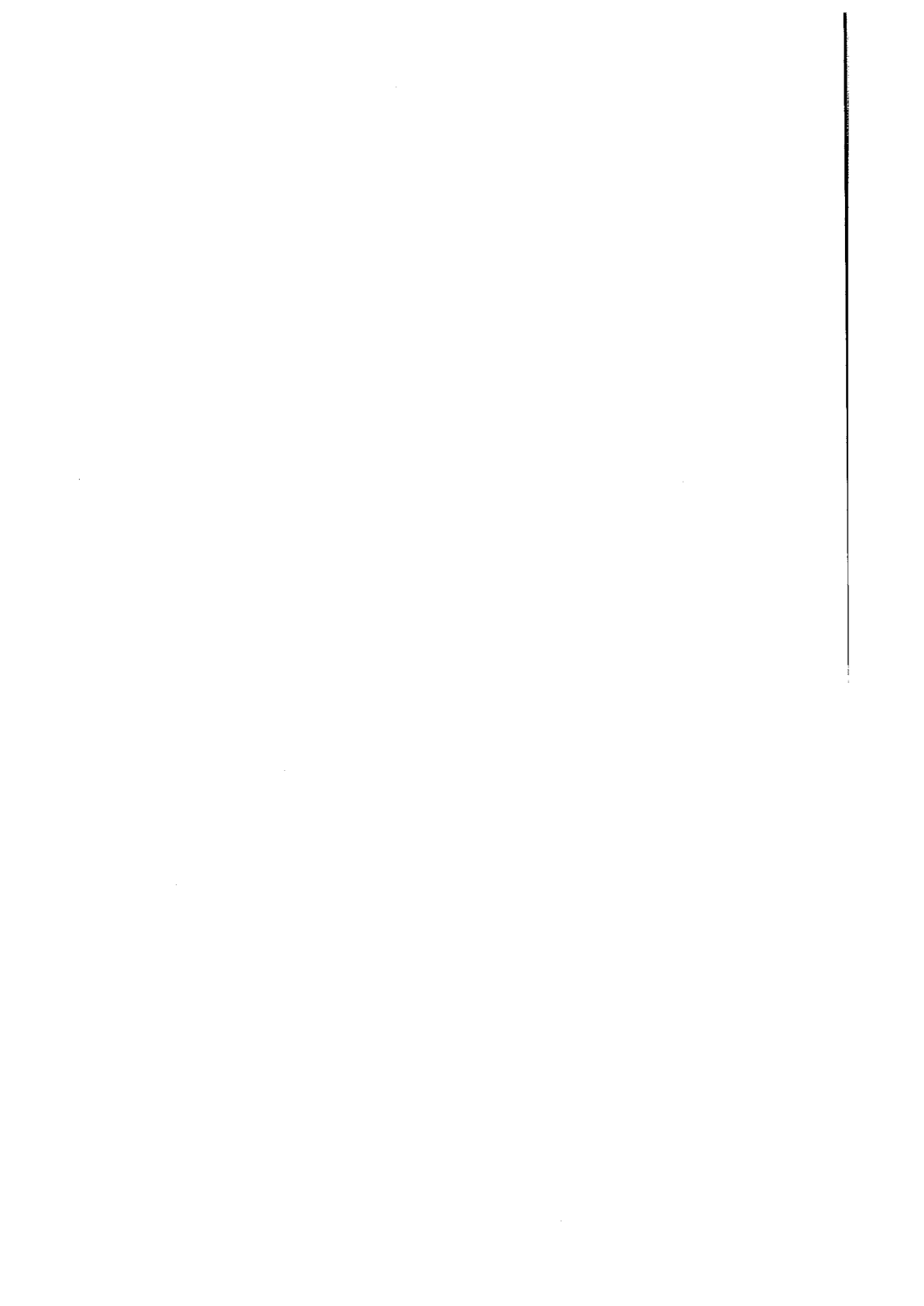
織，宗教徒和宗教組織的行為是在社會中進行的，因此，其社會性是不容否定的。既然如此，就可以而且應當對之進行客觀的、實證的觀察和分析，就像社會科學家們研究家庭、教育、經濟、政治等其他社會現象一樣。這種實證科學的進路跟人文學的進路是非常不同的。真正的實證科學態度是承認實證科學自身的局限，不用科學去代替人文學（或者神學），就像地質學植物學不能代替詩人畫家對於自然的詩意表達一樣。

用社會科學的方法和理論研究宗教，這種研究與人文的或神學的宗教學主要不同之處，在於用實證的（empirical）方法，系統地收集數據資料，並對此進行客觀的分析。「實證、系統、客觀」，這是我們的研究所竭力爭取的目標和評價準繩。這在整個漢語學術圈中尚需努力開拓。師寧的這本書，就是個開拓之作。但願有愈來愈多的學者加入這個開拓者的隊伍。

楊鳳崗

二〇〇五年五月

於美國印第安納州普渡大學



導言

一、一門需要走出書齋的學科

還在很小的時候，就聽說過「秀才不出門能知天下事」這句老話。那時候還不太懂事的我儘管不知天下事爲何，但卻希望當個秀才。當然，這句老話還在以讀書爲擴大眼界之最佳途徑的時代就已經成立，在今天的網絡時代，就更是事實：天下的確可以「一網打盡」。喜愛「泡網」的人，足不出戶，聊起天下大事，可以如數家珍。而今我實現了兒時的夢想，成了一名「秀才」，還会上網去漫遊天下，然而我卻又懷疑起那句老話來了。秀才不出門，真能知天下事？我已經是一個「秀才」，可以每日每時、經年累月地在書齋中從事研究。但是，我能說自己「知天下事」嗎？當然不能，這個否定的答案，同我所從事的學科——宗教社會學——的性質，多少有一些關係。

宗教社會學是宗教學與社會學的交叉學科，也是社會學和宗教學的分支學科。因此，它當然具有社會學的基本特徵即經驗性，這一特徵充分地表明了這門學科的性質：宗教社會學是一門實證學科，它與哲學和宗教哲學之類學科不同，其理論以實證經驗爲基石，其結論來源於事實的思考而非理論的思辨。

宗教社會學的歷史迄今才一百多年，無論是早期的

涂爾幹 (Emile Durkheim)、韋伯 (Max Weber) 等人，二十世紀五、六十年代的倫斯基 (Gerhard E. Lenski)、格洛克 (Charles Y. Glock) 等人，還是今天的斯達克 (Rodney Stark)、巴克 (Eileen Barker) 等人，全都遵循着這個學科的實證原則。涂爾幹以澳大利亞土著和北美土著印第安人的宗教為其研究的具體對象，而提出宗教具有社會性，圖騰崇拜是宗教的原初形態，社會是人崇拜的中心，宗教信仰、儀式活動、神聖事物等等都在集體中產生並被再創造……這些都是宗教社會學一百多年來一直關注的問題。韋伯與涂爾幹不同，他關注的是文明史中的人的社會行爲，即人的以目的、態度為核心的行爲趨向，與宗教相關的價值取向導致社會行爲這一基本觀點貫穿其學說的始終。他通過對宗教現象的研究而揭示了新教倫理與資本主義發展的關係；他對世界各大宗教的比較，更擴展了宗教與經濟之間關係的論述。眾所周知，儘管涂爾幹沒有親自做過任何田野工作，但他依靠了別人提供的複雜繁多而且相互矛盾的材料，並非常小心翼翼地處理這些材料。¹相比那些「出門」的學者，他只能算是一個「安樂椅上的」宗教社會學家。而韋伯與之不同，他有自己的調查、觀察，並且以一種兼有「社會學的和新聞記者的描述的方式」²來表現他掌握的材料。至於美國宗教社會學家倫斯基，更是由於堅持不懈的田野調查而成就斐然。他關於「宗教因素」的調查研究，從經驗上證實了一些當時還停留在理論上的假設。³斯達克

1. 參見 Roberto Cipriani, 《宗教社會學史》(*Sociology of Religion: An Historical Introduction*; New York: Aldine de Gruyter, 2000) 。

2. 參見同上書。

3. 參見 Ninian Smart, 《世界宗教》(*The World's Religions*; Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 頁 11 以下。

與巴克都是當今研究新興宗教的著名宗教社會學家。斯達克曾經深入調查過美國五十個州的新興宗教狀況，正是在這些調查的基礎上，他才提出了關於世俗化的理論。⁴至於巴克，用她自己的話說，則「花了三十多年的時間」⁵去了解不同的新興宗教教派。她追蹤研究了統一教會之後，才寫了〈誰會成爲統一教會成員？〉⁶一文，用大量的事實說明了統一教會的大多數成員都是自願選擇其信仰的。這之所以能完全否定盛行一時的「洗腦論」，就是因爲其實證方法提供了更確切的認識。

如果宗教社會學家全都是一些足不出戶的「安樂椅上的」學者，那麼，他們對自己研究的對象就不可能透徹了解，也就不可能提出在這一領域經久不衰的理論。宗教社會學家不能只當不出門的秀才，這是其研究的對象的複雜性所決定的。因爲宗教具有的不僅是不可見的精神內核，即對於超自然者的信仰，而且還有物質外殼或可見的外部因素，而宗教的活動、宗教的組織、信眾的行爲，以及宗教與社會各方面的聯繫等等，都是可以從經驗上考察的。因此，宗教社會學在其研究中必須採用調查研究和統計分析、參與觀察以及控制實驗等實證方法，學者的書齋絕不是這些研究方法的用武之地。

我於一九八六年開始初進宗教社會學研究的殿堂。在十多年之間，我一直是在宗教社會學理論的大海中遨

-
4. 可參見 Rodney Stark & William Sims Bainbridge, 《宗教之未來：世俗化、復興和新興教派的形成》 (*The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*; Berkeley: University of California Press, 1985)。
 5. 參見二〇〇二年九月在丹麥奧爾胡斯大學 (Aarhus Universitet) 的國際學術會議「新興宗教與全球化」上巴克的發言 (筆者曾參加此次會議)。
 6. Eileen Barker, 〈誰會成爲統一教會成員？〉 (Who'd be a Moonie?), 見 Bryan Wilson 編, 《新興宗教運動的社會影響》 (*The Social Impact of New Religious Movements*; New York: Rose of Sharon Press, 1981), 頁 59-96。

遊，在「他山之石」上攀登，樂此不疲。毫無疑問，這只是一種書齋式的研究進路。當然，這種進路是需要的，在這門學科剛剛在中國起步之時尤其如此。記得在一九八六年，當我選定了研究方向——宗教社會學之後，在堂堂的中國社會科學院世界宗教研究所圖書館和這麼大的中國國家圖書館，我竟然找不到關於這一門學科的一本中文書。原因很簡單，宗教社會學在當時的中國還沒有成爲一門學科，甚至根本不爲封閉了幾十年的中國學術界所知曉。⁷因此，翻譯此領域的西方著作就成了首要任務。有幸的是，我並不是恢復研究生招生後宗教研究方面的第一個學生，早我幾屆的鄭也夫的碩士論文〈評涂爾幹和韋伯的宗教社會學〉已經爲我這位後學提供了許多方便。鄭也夫先生比較了韋伯與涂爾幹的宗教社會學方法，指出韋伯遵循的是孔德（Auguste Comte）所謂動力社會學路線，因而認爲宗教是經濟倫理和社會變革的決定力量，涂爾幹走的則是孔德所謂靜力社會學的路線，因而把宗教視爲維繫社會的力量，介紹了二者對此學科的巨大影響。儘管該文受到當時環境條件的局限，但它仍然是首次把作爲一門獨立學科的宗教社會學介紹給中國學界的開拓性論文。可惜鄭也夫後來似乎離開了這個學科，轉入其他領域了。於是，在我的宗教社會學學術生涯的最初階段中，了解這門學科的概貌，梳理其各歷史階段的發展、基本理論與方法，向國人作一些述評和介紹，基本上就是我的整個工作內容。

十幾年來，我翻譯了一些書，寫了一些論文，這些成果當然也得到了同行的肯定。書齋式的研究並沒有讓

7. 參見拙文〈中國宗教社會學研究回顧〉，載曹中建主編，《中國宗教研究年鑒 1997-1998》（北京：中國社會科學出版社，2000）。

我感到有甚麼問題，相比起東奔西跑的田野調查來說，這種研究至少能夠保證有規律的生活。然而，隨着學術視野逐步開闊，學術交流逐漸增多，我愈來愈感覺到這種研究有重大的缺陷。

大約是在一九九九年，在與一位來自美國的宗教社會學家討論二十世紀八十年代西方宗教社會學的熱門話題「世俗化」時，我被「將了一軍」：我比較熟悉以基督教為信仰背景的西方社會的世俗化問題和關於世俗化的討論；然而，對於中國宗教的世俗化問題，卻十分生疏。因為我既沒有「出門」，也沒有更多地關注他人「出門」後的研究結果，不知真相，不明實情，對於外國學者提出的關於中國宗教「世俗化」的問題無法回答。還有一次震動是在聆聽美國宗教社會學家伊博（Helen Rose Ebaugh）談宗教社會學研究的基本要素之後。伊博有一著作《退出角色》（*Becoming an Ex: The Process of Role Exit*），此書生動地描述了各種不同的人從自己原有角色退出之後所經歷的心靈、情感等各方面的艱辛，甚至精神上的巨痛。她的著作打動人說服人的原因之一，就因為那是她自己的親身經歷：她曾經是位修女，後來她退出了修女的角色，重新進入社會。而她的這種身份，又使她在做調查訪問時能夠與其受訪者產生共鳴。伊博尤其強調宗教社會學田野調查的重要性，在她看來，這是成為宗教社會學者的起碼和首要條件。聽完伊博的演講後我曾經多次問自己：我算是一位宗教社會學者嗎？我的答案是，至少我不算是一個地道的宗教社會學者。這個答案的正確性也得到旁證：有些同行學者在肯定了我的研究之後會補上一句說：「當然，要是能夠用理論說明一點中國的問題就更好了。」這是一種批評也是一種

期望。不過，要改變自己已經習慣的方式，尤其是改變一些固定的觀念，除了反思之外，還得有一定的契機。

就近幾年宗教社會學發展的狀況而言，外部環境的契機正在逐步形成。一些研究宗教的學者已經走出了書齋，深入基層進行社會調查，寫出了具有第一手資料價值的報告和論文。尤其是對中國宗教在當前中國處於轉型時期的狀況，中國宗教與社會主義社會相適應等問題的研究，得到了有關方面的大力支持。田野調查的地位和價值，比起宗教社會學在中國起步之初來，已經得到了很多學者的承認。外部環境的契機常常也是個人契機的源頭，或者說，外部的需要常常會促使個體去調整自己的方向。我正是在這種外部環境的推動下開始「秀才出門」，走上面向現實的宗教社會學之路的。

二〇〇二年夏天，⁸第三屆歐洲普世中國會議在愛爾蘭召開，我應邀作為主題發言人，專門談「信仰與價值觀」的問題。我得知這個信息時是一九九九年年底。會議以「中國」為主題的性質和無法空論的命題，給了我一個不再停留在理論反思而決心「出門」的契機。就這樣，我不再只從書本上看宗教，不再只沉浸在理論研究的興趣中。二〇〇〇年伊始，我出門了。一旦出了門，我才發現，天下的事遠觀與近看是不一樣的，前者是理性的，後者是感性的，前者是僵硬的，後者是鮮活的，前者是看大概，後者是知細節，前者要以後者為基礎，後者要與前者相互補充。就這樣，我從自己從事的學科來判斷，「秀才不出門能知天下事」這句中國人熟知的老話，只是局部的真理。而走出門，正是從一個新的角

8. 此會議原定於二〇〇一年召開，但因愛爾蘭出現的「口蹄疫」而延期一年。

度去看待自己的研究對象；只有走出門，才能符合宗教社會學這個學科領域的要求。

我應記住法國教會學方面的教授勒布拉（Gabriel Le Bras）的話：「耐心而謹慎的研究者們不會忽視個人和社會因素的複雜性，他們必須進行調查」。⁹勒布拉雖然被稱為「宗教的社會學」¹⁰的開拓者，但他在「從古典的宗教社會學到較有效的方法論的途徑（尤其是關於統計學方面）的轉變中，發揮了至關重要的作用」。其原因就是他非常清楚地意識到「需要深入『靈魂』的調查，需要涉及到信仰之緣由和宗教情感等比較深刻的主題」。在他看來，田野調查可以涉及到在特定環境之內的信仰內容及信仰強度。¹¹我想，這正是提高宗教社會學在中國的學術層次所必須的。

二、外面的世界真精彩

走出去的第一感受是：外面的世界真精彩！我曾到過浙江普陀山，目睹了朝山進香的佛教徒幾步一叩的虔誠；也到過杭州靈隱寺，觀察過參加開光法事的信眾和口中念念有詞的僧眾。我曾在江蘇茅山據稱為中國最大的老子像面前，看到善男信女們投下的無數錢幣；也曾在聖誕前夜，在北京宣武門南堂，擠在幾千名天主教徒之中參加彌撒；還曾在北京只有幾十個人的家庭聚會中感受到基督徒間的相互關愛。然而所有這些，只不過是走馬觀花或霧裏看花，只看了一個大概，瞅了一下輪廓，

9. 參見 Cipriani，《宗教社會學史》，同前，頁 147-148。

10. 英文為 religious sociology。「宗教的社會學」於第二次世界大戰後流行於法國、比利時的一種宗教研究動向。其研究方法來自社會學，但目的是為傳播宗教信仰。故有此稱，以區別於並不傳播宗教的「宗教社會學」（sociology of religion）。

11. 參見 Cipriani，《宗教社會學史》，同前。

只能算是深入田野調查的序曲而已。

剛去世的著名宗教學家斯馬特（Ninian Smart）曾指出，宗教具有七大層面：實踐或儀式層面、情感或經驗層面、敘事或神話層面、哲學與教義層面、倫理或律法層面、制度或社會層面以及物質層面。斯達克與本布里奇（William Sims Bainbridge）則認為，宗教研究包括了五個向度：宗教信仰、宗教行為、宗教情感、宗教認知、宗教結果。¹²宗教的不同層面構成了宗教的豐富性與獨特性，而對宗教不同層面的研究則豐富了我們的宗教學，使這門新興的人文科學和社會科學包括了宗教哲學、宗教心理學、宗教人類學、宗教社會學、宗教現象學等不同分支。各門分支學科從不同的角度、用不同的方法對宗教的不同層面進行探究，才有可能得出一個關於宗教的較為完整的認識。宗教社會學研究的是人之宗教信仰的可見部分，其中包括人的宗教組織、宗教行為及其與社會的各種關係，宗教對於社會及信仰個體的作用和效果等等，這些研究不可能只在安樂椅上進行。因此，就其田野工作這一部分而言，不僅要走出門，而且還要走進宗教團體中去，參與觀察，調查訪問，才可能獲得書齋中得不到的、活生生的東西，才可能對已有的理論論述有一種經驗的證實或修正。

外面的世界精彩得讓你無從着手，讓你不得不作出某些取捨。因此，進行選擇是我走出去以後的第一步。首先是在各宗教之間作選擇：是以佛教、基督教還是道教為自己的研究對象。當然，這一步對我來說並不困難。因為宗教社會學是以基督教為主要信仰背景的西方思想

12. 參見 Stark & Bainbridge，《宗教之未來》，同前，頁 9-10。

的產物，在其發展的近兩百年的歷史中，宗教社會學家對於基督教的研究也許是最多的。就中國宗教在改革開放以後的發展而言，基督教是發展最快的宗教之一（另一個發展迅速的宗教是佛教），這本身就是一個值得研究的現象。而就個人的知識結構來說，我對基督教也最熟悉。然而，基督教是一個籠統的概念，其內涵實在太多，外延也實在太廣。於是，我不得不進行第二次、第三次甚至更多的選擇：有必要將天主教與新教（中國人習慣稱之為「基督教」）分開來研究嗎？是以基督教團體呢，還是以基督徒個體為研究對象？當然，事實上個體與團體是有許多密切關係的，在基督教中尤其如此，團體由個體組成，個體不能離開團體。最後，我選擇了基督新教，選擇了基督徒為研究對象，因為基督教的團體特徵十分明確，這樣我就可以兼顧到對教會活動的觀察與參與。作出這個選擇，幾乎純粹屬於自己的興趣。不過，問題又來了，個體當然更是千差萬別，選擇甚麼類型的個體呢？農村的還是城市的，一般的個體還是某一特殊類型的個體？事實上，從第一步開始，選擇便一直在進行。由於走出書齋所涉及的不僅是時間、精力，還有財力，我不得不從自身的各種能力考慮後面的選擇。

我最初的研究對象的定位，是城市（而且是北京）知識分子基督徒。關於這一定位有這樣兩點考慮。

第一，眾所周知，二十世紀八十代之後，中國宗教開始了大規模的復興。其中最引人矚目的是基督教的復興與發展，以至於八十年代後的十年被稱為「中國基督教的黃金時代」。儘管有報告¹³顯示，九十年代之後，

13. 參見李平晔，〈九十年代中國基督教發展狀況報告〉，載《基督教文化學刊》一九九九年第一輯，頁319。

除了幾個地區¹⁴之外，中國基督教的发展已經進入相對平穩的階段，然而事實上信徒人數上升的速度仍然飛快。根據基督教「三自」教會的估計，到二〇〇〇年末，中國的基督新教徒已達 1500 萬人（也有說 2000 萬人）。今天，回顧一下中國基督教這二十餘年的歷程，我們可以發現，基督教高速发展的主要天地是農村，農村基督徒佔全中國基督徒的 80%以上，他們構成了中國基督徒的主體。¹⁵由於中國廣大農村至今仍然十分貧窮，尤其是一些偏僻的地區，幾乎沒有受到現代化大潮的衝擊，經濟仍然很不發達，教育仍然非常落後，與外界的聯繫十分有限，因此，許多學者將中國基督教總結為具有所謂「三多」的特點，即老人多、婦女多、文盲多。但是，有一個現象不得不引起我的關注：近十年來，許多教育程度高的人，包括很年輕的知識分子接受了基督教信仰，他們的加入，逐步改變了教會的成員結構，而他們的要求，也不斷地促使教會去努力提高自身在各方面的素質。因此，事實上，「三多」，尤其是「文盲多」這個特徵在城市（尤其是大城市）的教會中是否還存在，已經需要重新統計後再下結論。

第二，在過去的幾十年間，國人對於宗教的理解多與迷信聯繫在一起，至少認為信教是非理性的，不可理解。而知識分子的一個特徵，就是善於理性思考。現在有這麼多的受過高等教育的人信仰了基督教，他們是否作過理性思考呢？換言之，是甚麼因素促使他們選擇了

14. 如八十年代初，河南省基督徒平均每年增加 5 萬人，但九十年代的年增長率高達 13 萬人以上。其他一些地區如上海、哈爾濱的基督徒人數在九十年代也有大幅度增長。

15. 當然，關於誰是中國基督徒的「主體」，有不同意見，筆者在此僅就農村基督徒數量而言稱之「主體」。

基督教信仰？不同的信徒在信仰上有何不同，體現在甚麼方面？他們在信仰之後發生了甚麼變化？這些變化對於今天的中國現代社會的發展而言有何影響、有無益處？這些都是我感興趣而又在書本上得不到滿意答案的問題，它們也成爲促使我走出書齋的動力。

當然，關於何爲「知識分子」，也是一個仁者智者的問題。我們可以從受教育的程度、社會責任感的程度等方面去界定這一概念。在此，我對「知識分子」的界定很簡單，即一般常說的受過高等教育的人，而高等教育，指的是擁有大專以上的學歷。不過，即便是這樣一個簡單的概念，它所涉及的問題也不得不受制於實際的狀況。例如，在採訪過程中，我發現有的個案非常具有普遍性，非常有價值，然而受訪者的學歷並不很高。最後，我決定採取一種更開放的調查訪問方式，即，並不完全以「受過高等教育」作爲確定訪談對象的條件。採訪本身已經有許多困難了，我們不能再作繭自縛，不能捆住自己的手腳。因此，研究對象的最後範圍正如本書標題所示：城市基督教與基督徒。¹⁶

三、站在前人的肩上

在宗教社會學一百多年的歷史中，已經有了幾代學者努力的足跡。作爲後學，我們能夠從前人那裏汲取豐富的資源，能夠站在前人的肩上，從而看得更遠，這是我們的幸運。事實上，前輩學者不只是給我們留下了知識、理論，而且還有精神，創業的精神、敬業的精神。

16. 事實上，在我此次採訪的五十餘名基督徒中，絕大多數人都是受過高等教育的。因此，儘管這個結果與我的初衷並無大的衝突，但是較寬的範圍仍然給了我較大的餘地。

尤其是從事實證研究的學者，他們除了付出時間和精力，還要對付各種意想不到的困難，面對不同背景的人群，箇中的辛苦只有經歷過的人才能體會和理解。在我的宗教社會學研究生涯中，許多學者的著作都激勵過我，而在我邁出書齋的過程中，下面這些學者的影響更使我難以忘懷。

倫斯基是我知道的第一位進行實證研究的宗教社會學家。他曾於一九五七年在底特律（Detroit）的城區進行了一年的田野調查研究，在那個時候，他關注的是那個地區的宗教團體與種族團體之間的關係。在底特律城，主要的宗教大群體為白人新教群體（41%）、白人天主教群體（35%）、黑人新教群體（15%）和猶太教群體（4%）。作者的調查研究證明，底特律的宗教團體具有明顯的以「種族為基礎」的特點，而且每一種宗教團體將個體信徒聯繫在一起的方式和程度是不同的。倫斯基認為，社會存在着各種各樣的「共同體紐帶」和「協作體約束」，前者指的是將個體團結在宗教組織之內，後者所指的則是通過協作的方式來約束個體。通過調查，倫斯基發現，宗教團體既是共同體又是協作體，不過，各宗教團體在這兩方面所佔的比例不同。信徒對於宗教活動的參與也分為「協作參與」與「共同參與」。前者指信徒參加教會活動的頻率 and 參與這個團體的其他工作的頻率；後者指信徒的三親六戚、至交好友有多少人與之同屬於一個團體。據倫斯基的調查，白人新教徒的協作參與和共同參與率是平均的。白人天主教徒在協作參與方面較強，而在共同參與方面卻保持平均。黑人新教徒在協作參與方面平均，但在共同參與方面則顯示出強勢。相反，猶太教徒似乎在協作參與方面處於弱勢，而在共同參與方

面則很強。此外，倫斯基還證實了韋伯的發現，即比起新教徒和猶太教徒來，天主教徒從事經濟活動的興趣要小得多；而且由於兒童時期密切的家庭關係及家庭對於「順從」的強調，他們對於科學和科學活動表現出的態度也不相同。根據倫斯基的研究，這兩種因素都會削弱他們從事科學與經濟活動的興趣。¹⁷

倫斯基實證研究的意義在於，他試圖探究宗教組織發揮功能的不同結構，而且用事實和數據證明了宗教組織與種族存在着某種關係，這些關係反過來又影響了宗教團體的結構。儘管倫斯基的調查研究無論在內容上、範圍上、對象上都與我所做的相去甚遠，但是，他關於各宗教團體間、各宗教團體內、教區與社區之間的比較研究，卻給了我極大的啟發：以一個城市的主要宗教為對象，關注宗教與社會的互動關係，注重比較分析，發現共同點與不同點，從點進入向面擴展等等，都是我學到的新東西。

斯達克與本布里奇的《宗教之未來：世俗化、復興和新異教派的形成》（*The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*）是我比較喜愛的著作之一，也是我從中受益匪淺的著作之一。這部討論世俗化與新興宗教的著作是在關於世俗化爭論的高峰時期出版的。二十世紀七十年代，意大利宗教社會學家阿夸維瓦（Sabino Acquaviva）在《工業社會中神聖者之衰退》（*The Decline of the Sacred in Industrial Society*）一書中曾就世界宗教格局的變化發出這樣的感慨：「從宗

17. 參見 G. Lenski，《宗教的因素：宗教對政治、經濟及家庭生活影響的社會學研究》（*The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life*; NY: Doubleday, 1969）。

教的角度看，人類已進入漫長的黑夜，隨着每一世代的過去，夜色只會更陰沉，我們現在仍未能窺見其盡頭。在這黑夜裏，上帝的觀念或神聖的意識似乎已無處容身，而賦予我們的生存以意義，幫助我們面對生死的古老方法，也愈來愈站不住腳。¹⁸美國宗教社會學家貝格爾（Peter Berger）對阿夸維瓦的結論發出了贊同的回應，他認為宗教正在逐步地私人化，變成了私人領域的德行。「就宗教是共同的而言，它缺乏『實在性』，而就它是『實在的』而言，它又缺乏共同性。」這樣的宗教已經不再可能再承擔其在傳統社會所肩負的任務，而只成了一種「宗教愛好」。¹⁹但是，斯達克等人提出了不同的看法，他們用於反對世俗化觀點的是事實，是這兩位作者與眾多學者對於美國五十個州和加拿大、歐洲等地宗教狀況的調查資料。在各種事實的基礎上，他們提出了一個新的觀點：「世俗化只是不斷出現在所有宗教機構中的三個基本的、相互關聯的過程中之一。」世俗化過程不僅會自我限制，而且會產生出兩個補償性的過程。一個是宗教的復興，一個是宗教的創新。因此，當更好的新信仰適合於流行的宗教市場需求時，舊的信仰就會黯然失色。所以，「宗教的歷史不僅是衰落的模式；它同樣也是新生和成長的寫照。儘管宗教的資源在社會中不斷地變化，但是宗教的數量仍然保持相對的穩定」。宗教之未來是由世俗化、宗教復興與新興宗教共同組成的。²⁰

18. Sabino S. Acquaviva, 《工業社會中神聖者之衰退》（*The Decline of the Sacred in Industrial Society*; London: Blackwell, 1979），頁 261。

19. 貝格爾著，高師寧譯，《神聖的帷幕：宗教社會學理論之要素》（上海：上海人民出版社，1991），頁 159。

20. 參見 Stark & Bainbridge, 《宗教之未來》，同前，第一章。

斯達克等人的結論也使我重新去思考世俗化與新興宗教的問題，他們對貝格爾理論的抨擊也令我感到興趣。貝格爾的著作是引領我走上這一領域的第一步，也許正是這個原因，我對他的著作似乎有一種偏愛。確實，貝格爾思想之深邃、思辨思維之清晰、邏輯之嚴密，使得閱讀他的著作成了一種享受。但是，貝格爾關於世俗化的結論，除了根據一些歷史資料外，更多地來自推理和思辨，因此，在大量的事實面前，他也承認了自己的錯誤。一九九九年，時值他的世俗化理論發表三十年之後，他寫道：「我想，我和其他大多數宗教社會學家在六十年代就世俗化所寫的東西是個錯誤。我們的潛在論述是說世俗化和現代性攜手並行。愈現代化就愈世俗化。它並不是個荒誕的理論，是有些支持的證據的。但是我想它基本上是錯的。今日世界上大部分國家確實不是世俗的，而是非常宗教的。」²¹

斯達克等人的研究具有突破性，其理論被稱為宗教社會學的新範式。沒有多年對一個領域主要研究動向的關注，收集翔實豐富的資料，進行深入的比較分析，是很難磨出這一劍的。當然，作為宗教社會學領域的重量級人物，貝格爾的真誠坦率，敢於向真理認輸的精神，同樣給我留下了非常深刻的印象。

此外，許多學者對於「宗教性測量」的研究也使我深感興趣。這裏所指的宗教性測量，即需要確定判斷一個人是不是信仰者及其信仰虔誠程度的標準。這種研究在宗教社會學領域有一個發展的過程。最初的判斷標準

21. Peter Berger, 〈認識論上的謙虛：貝格爾訪談錄〉 (Epistemological Modesty: An Interview with Peter Berger), 載《基督教世紀》 (Christian Century, 114 [October 29, 1997])。譯文引自斯達克、芬克著，楊鳳崗譯，《信仰的法則——解釋宗教之人的方面》 (北京：中國人民大學出版社，2004)，頁 97。在此感謝譯者。

是單一的，即一維測定，主要是以人們上教會或參加崇拜活動的次數為基準。後來美國社會學家菲克特（Joseph Fichter）開始把測量標準公式化，而且測量的範圍也擴大到參與崇拜活動的次數、程度、熱情與興趣四方面。格洛克在二十世紀五十年代末又提出了具有影響的多維測量法，後來，他又與斯達克將測量公式擴展至八個方面：體驗、儀式、虔敬、信念、認知、倫理、社會關係以及個人得救信念。英格（J. Milton Yinger）則完全拋開從傳統宗教性概念入手來確定宗教對日常生活影響的方法，他關注能夠對人生提供意義和目的的東西，如苦難、不義、死亡等問題，他的宗教性測量命題正是企圖通過對這樣一些問題的回答，來確定信仰者的終極關切。

還有兩個大師級的人物也是讓我終身受益的。一個是費孝通，一個是李亦園。費孝通先生是中國社會學的奠基人，亦是中國田野調查的開拓者之一。如果說費孝通先生執著於田野調查事業以至痛失新婚妻子王同惠的事情讓我感動的話，那麼，李亦園先生關於田野調查的一番話，道出了一個被許多研究者忽略的重要的道理：「一般人的觀念中，從事學術研究的方法不外兩大類，理工科以實驗研究為主，文科則以文獻資料之探索為重，大都不太注意到有所謂『田野調查』的方法。其實田野調查研究是人文現象研究的重要方法之一，也是『社會科學』與『人文科學』方法最大的差異之處。」²²宗教學研究的就是一種人文現象，而宗教社會學是一門實證性極強的社會科學，正因為如此，田野調查研究是其重要的方法之一，使用這種方法可以使研究者更接近真

22. 李亦園，《李亦園自選集》（上海：上海教育出版社，2002），頁 405。

相，因為，「要了解別人的文化並不是一件容易的事……一個外來的研究者要從當地人的立場去探討問題，實在不是一件簡單的事，但是若未能採取這樣的立場去看問題，事實的真相常會被扭曲。」²³正是在這種思想的指導下，李先生四十多年來一直堅持採用這種方法，從台灣的高山族、漢族，到東南亞華僑，對土著文化、家族、宗族、社團組織結構、社會演化等主題進行了深入細緻的第一手研究。

宗教社會學界前輩學者的經歷說明，沒有親身的感受，就不可能有深入的了解和理解。正如涂爾幹在一九一四年一次「開放思想家」會議上所說的：「我要求開放思想家們應該用跟信徒相同的精神狀態來面對宗教……不把某種宗教情懷帶入宗教研究的人就不能有發言權，那就如同一個盲人談論色彩一樣。」²⁴儘管想要理解宗教的社會科學家不一定都要信仰宗教，但是，「他們需要有足夠的能力來懸置自己的不信，以便取得對於信仰和崇拜現象的某種感受」。²⁵我們這些從事宗教社會學研究的人，不應該是經驗層次上的「宗教盲」。

所有這些前輩以其知識、智慧、體驗和長期辛勞換來的成果，可以給後人無盡的啓發。站在前人的肩上，也就是享受前人的澤惠，即使我輩成績微薄，也當銘感終身。

四、態度與方法

宗教學研究包括神學的、人文的和社會科學的這三

23. 同上，頁 407。

24. 轉引斯達克、芬克著，《信仰的法則》，同前，頁 27-28。

25. 同上。

大進路。如果說以神學為進路的宗教學是從宗教內部進行的邏輯推測和論證，以人文為進路的宗教學是從哲學、史學、思想史等的角度對宗教的反思和闡釋，那麼，以社會科學為進路的宗教學則使用實證的方法（包括量化的和質化的研究），收集實證的數據和材料，進行客觀的分析和歸納，從而得出科學的理論來解釋宗教現象以及宗教與社會其他方面的互動關係。²⁶作為宗教學的一個重要分支學科，宗教社會學是從社會科學的進路來研究宗教的，它有其自身特點，這些特點也是其描述性研究性質所決定的。首先，宗教社會學自覺地堅持置身於從其研究對象之外來看待與解釋宗教現象，不受信仰者關於宗教信仰的看法的影響。借用美國宗教社會學家英格的比喻來解釋這個特點，那就是，如果說信仰者是從教堂內去看教堂五彩繽紛的玻璃窗，而且理解玻璃窗上美麗圖案的意義的話，那麼，宗教社會學家則是從外部去看——玻璃窗是誰設計的？誰是安裝工、維修工？它與其他建築物的窗子有何不同²⁷等等。第二，宗教社會學研究要求價值中立，換言之，這個學科要求其研究者抱以客觀的態度，其研究必須不受其信仰影響。事實上，價值中立並不意味着一概否定宗教的真實性。例如宗教社會學的鼻祖涂爾幹在其論述宗教的唯一著述裏開宗明義：「任何宗教都不是虛假的。就其自身存在的方式而言，任何宗教都真實的；任何宗教都是對既存的人類生存條件作出的反應，儘管形式有所不同。」²⁸當然，絕對

26. 同上，楊鳳崗譯者前言。

27. 英格也對這種「從外邊看」的局限性提出了詰難，他問道：「從外邊如何可能看得見教堂彩色玻璃窗的一切呢？」見其著作《宗教的科學研究》（*The Scientific Study of Religion*; New York: McGraw-Hill, 1970），頁2。

28. 涂爾幹著，渠東、汲喆譯，《宗教生活的基本形式》（上海：上海人民出版社，1999），頁3。

的價值中立是極不容易做到的，因此它可能是宗教社會學的理想甚至神話。不過，絕大多數的宗教社會學家仍然都在朝着這一理想努力。第三，作為一門社會科學，宗教社會學強調經驗性。任何一種理論或預設，任何一種結論，都必須以經驗事實為基礎，它反對臆斷和直覺。

除了這些特點之外，宗教社會學也有獨特的研究方法，主要方法概括起來有六種。第一，跨文化的比較分析法。其特點是通過對不同文化中的宗教進行比較，形成一些概念，再通過這些概念，去識別植根於某一特定文化中的宗教特徵，並分析這些特徵是否能夠在其他文化條件下形成。這種方法的優勢是研究角度寬，視野廣闊。其難點在於不同文化中的各宗教的概念含義有時並不相同，如果在研究中忽略了其差異，便可能會在層次不同或含義不同因而也無法比較的材料中進行比較。第二，歷史分析法，即在宗教與社會歷史之間尋找相互作用的規律或模式。以探索歷史事件與宗教事件之間相關的模式或規律為手段，目的在於提出一種可以解釋宗教與社會在最普遍狀況之下的關係的概念或理論。這種方法得到了普遍的使用，但由於使用者對於歷史的看法不同，²⁹因而容易在使用中將個人的模式強加於歷史材料，使研究帶有主觀性。第三，調查研究與統計分析法。這是研究宗教行為、活動、成員動向等最重要的方法。它對於研究對象的定量與定性分析十分有用。具體做法有設計並發放問卷、訪問座談、隨機抽樣調查等等。這種方法的局限性乃在於使用者自身的局限，例如問卷的設計、取樣範圍的選擇等都取決於學者多方面的素質。此

29. 例如關於法國大革命，西方許多學者與中國一些學者的看法完全不同，因而結論也就不同。

外，這種方法所獲得的資料是靜態的、歷史的，它不可能及時獲取動態的資料。第四，控制實驗法，即以社團為實驗對象，進行觀察比較，以探究在某一條件保持不變的情況下，改變另一條件會導致的結果。由於宗教固有的特徵，此方法的使用較難，範圍較小。第五，參與觀察法，顧名思義，是研究者通過親自參與宗教群體的活動，直接從內部去觀察該群體的方法。通過親身參與，研究者可以獲取相對準確、細微和豐富的第一手資料。但是，參與者必須把握分寸，不應受參與群體的影響。此外，這種方法也有參與範圍有限等方面的不足。³⁰第六，內容分析法，這是宗教社會學中採用較多的方法之一。其要點是研究者通過對各種文本的分析，找出潛在的宗教主題或未被闡明的假設。這種方法必須以文本的準確性為前提，而這一點也就意味着在使用這種方法時，確定文本之可靠性是一個難點。

以上提及的種種方法，在許多研究中都同時使用。因此，儘管每一種方法都不可能十全十美，但是，它們可以相互彌補其不足之處。宗教社會學領域一百多年來研究成果，可以說正是這些方法綜合應用的結果。

我的工作大致可分三個階段，首先是前期的工作計劃設計和準備，然後是計劃的具體實施，例如採訪、參與教會活動、發放問卷以及對於回收問卷的統計分析，最後是將所有資料整理歸類，分析比較，進行寫作。在第二期的工作中，我所採用的是宗教社會學領域的一般方法：訪談、參與觀察、發放問卷和分析問卷。為了完成這些工作，我找了幾個有一定宗教知識、對宗教社會

30. 按照李亦園先生的看法，在此提到的第三、四、五項方法，都可以包括在廣義的「田野研究」中。見《李亦園自選集》，同前，頁 406。

學有一定了解而又熱心於此項工作的助手。具體的工作分爲四步：一、參與一些教會與聚會點的活動，至於參與觀察的對象，我選擇的是北京 XX 教堂和一個聚會點；參與觀察的時間，前者爲兩個月，後者爲六個月。二、取得教友們相當的理解和信任之後，開始正式的訪談工作。三、整理訪談記錄。四、設計並發放問卷，在問卷收回後進行數據錄入和統計描述。

在二〇〇二年中，我和我的助手們陸續深入地採訪了 54 名基督徒。³¹在採訪對象的選擇方面，由於前述研究對象的定位，我們在接觸三自教會³²與各類聚會點時，比較有意地偏向受過高等教育的基督徒。在採訪工作開始後，採訪對象的選擇方式基本上屬於社會學上的所謂「偶遇抽樣」與「雪球抽樣」。³³事實上，由於我們目前的社會環境和我本人在社會學定量研究方法上的欠缺，隨機抽樣對我而言是難以做到的。切實的做法是把握好每一個可能的機會。因此，我們進入田野的方法基本上是從下面切入，即多次參與教會活動後與一些信徒接觸而交上朋友，他們逐步成爲我們的訪談對象；還有側面切入，即靠朋友介紹與推薦來接觸訪談對象。

對城市基督徒進行深入訪談，這種做法在中國宗教社會學研究中還不多。首先，由於中國宗教界眾所周知的特殊處境，學術界與宗教界的交往並不多。因此，儘管我們對受訪者說明了我們的目的和規則，但是，對於我們的採訪，不少基督徒甚至是教會牧師都還存在疑

31. 由於一些機緣，我還採訪了 16 名天主教徒，但這些個案不包括在本書中。

32. 在後文中一律使用「建制教會」一說。

33. 「偶遇抽樣」即以自己方便的形式抽取偶然遇到的人作爲對象，或者選擇最容易找到的人爲對象。「雪球抽樣」即從少數人入手，通過他們再去找更多的人，像滾雪球一樣逐步擴大。可參見風笑天，《社會學研究方法》（北京：中國人民大學出版社，2001），頁 119 以下。

慮，不能夠立即接受。我們必須花一定的時間參與他們的活動，同他們接觸，相互了解和熟悉。有一些基督徒只接納有基督教信仰的採訪者，這也增加了採訪活動的困難。此外，由於接受採訪的基督徒也是形形色色、千人千面，有的在了解了我們的目的後能夠積極配合，願意多談自己，即便是自己的隱私也不在乎。但也有一些人因為性格等原因，在訪談中很被動，問一句答一句，不願意敞開自己。這就導致有些信息的獲取受到了限制。再者，由於這些接受採訪的基督徒都有自己的工作，非常忙碌，因此，有時為了採訪一個人，也不得不多次約會，花費大量時間。另外，一些被採訪的基督徒積極地向採訪人員傳教，有的採訪人員不知如何處理好這種問題，甚至會產生一些小誤會。因此，在感受到「外面的世界真精彩」的同時，我有時也感覺到「外面的世界真無奈」！

關於採訪的內容，我事先就擬定了二十個參考題目（參見附錄一），但是如何將這些問題根據不同的對象恰當地提出，這不僅僅需要一些社會學方面的素養，而且還需要掌握一些交際的藝術。由於我自己在這方面的能力有限，也只是「摸着石頭過河」，無法對幫助我做採訪的助手朋友進行更多的一對一的培訓。因此有些助手做的採訪，尤其是初期的採訪，常常有一問一答的情況，比較單調沉悶，回答也有點兒公式化。但是，由於所有參與人員的認真，加之逐漸有了經驗而且不斷加以總結，漸漸地，回答問題就變成了自然的交談，變成了誠懇的對話，效果就愈來愈好了。

至於問卷，我的考慮是以訪問調查作為平台，在此基礎上擴大採訪的內容而形成問卷。這一考慮主要是想

以採訪為點，問卷為面，形成從點看面、點面交融的調查。問卷設計了三十個簡明的問題，這些問題大多數與採訪時提出的問題相關，甚至可以說是訪談內容的延伸與擴大。我希望通過問卷，能夠在一個較大的背景或一般的狀況下來看待城市基督徒的信仰生活。在問卷設計中，我先後四次找了幾個基督徒試填，並徵求他們的意見，每一次都發現了一些問題。這樣反復修改了一個月，才最終定稿。按照原來的計劃，我準備發放 1000 份問卷。問卷發放對象分為兩個部分，一是參與三自教會活動的信徒，二是參與聚會點活動的信徒，前者為 60%，後者為 40%。由於二〇〇三年「非典」的影響，也由於一些事先未曾想到的困難，事實上共發放了問卷 715 份，其中海澱堂 80 份，缸瓦市堂 100 份，崇文門堂、珠市口堂和寬街堂共 200 份，其餘部分發放於各聚會處和少數我知道的基督徒。問卷收回 575 份（其中從三自教會收回 278 份），回收率為 80.4%，有效樣本為 561 份，有效樣本率為 78.5%。³⁴

總之，在這個紛繁多樣的精彩世界中，我們還是把捉到了一些寶貴的東西，為我國的宗教社會學領域田野調查研究工作，作出了一點現有的書本上尚未見過的嘗試。

五、老話新說

「宗教社會學」這個術語，由此學科的鼻祖涂爾幹最早使用，而且他第一次明確地提出了宗教是一種「社

34. 第一批問卷 400 份發放的時間是在四月復活節之後。此後所有工作都受到了「非典」的影響，只收回 129 份。「非典」之後又發放了 315 份問卷，並陸續收回前一批的一些問卷。關於問卷與問卷設計的說明，見附錄一和附錄二。

會性特別突出的東西」。³⁵事實上，在涂爾幹那裏，該學科的研究範圍就已經大致確定了，即，宗教社會學的任務就是解釋宗教表現的實在從何而來，以及甚麼東西能使人們用宗教這種單一的形式來表達實在，由於涂爾幹認為圖騰象徵的既是神靈同時又是氏族，因此，神靈和氏族實際上是同一個東西，換言之，神靈和社會在本質上是同一個東西。對於社會成員來說，社會就是人們崇拜的神。在此，他在圖騰崇拜與氏族之間，或者說，在宗教與社會之間劃上了一個等號。³⁶因此，宗教社會學應該研究與宗教和社會相關的東西。美國宗教社會學家貝拉（Robert Bellah）對此作出了總結，他認為宗教社會學首先是把宗教理解為人之社會行為的核心的理論研究；其次是對宗教與社會生活的其他領域，諸如經濟、政治、社會階級等等之間的關係的研究；再次是對宗教之功能、組織狀況以及宗教史上各種運動及思潮的研究。³⁷一百多年來，宗教社會學的研究除基本上定位在貝拉所總結的範圍內，對於宗教與社會發展變遷的關係的研究（如對世俗化、新興宗教與現代化關係的研究），甚至對於一些宗教社會心理方面的研究，也曾出現在某些宗教社會學家的著述中。³⁸因此，可以說，在某種程度上，我們的研究是一些前人已經說過的老話題，例如，關於個人的宗教信仰產生的原因、宗教與個人行為之間的關係、宗教的功能等等。不同的是，在進行田野調查之後，對這些老話題的研究，我們就不是僅僅重述別人的理論，

35. 參見涂爾幹著，《宗教生活的基本形式》，同前，頁 11。戴康生、彭羅編，《宗教社會學》（北京：社會科學文獻出版社，2000），頁 17。

36. 參見同上，頁 276。

37. 參見戴康生、彭羅編，《宗教社會學》，同前，頁 4。

38. 著名的有斯達克與本布里奇的《宗教之未來》，巴克的〈誰會成爲統一教會成員？〉，等等。

而且是在用自己發掘的事實來重新證實或證否這樣一些理論，在研究成熟的基礎上，甚至可以提出一些新的東西。一言以蔽之，我們可以老話新說。

這樣一種新說，我想有幾個意義。第一，可以在事實材料的基礎上重新思考一些東西。比如說關於宗教的定義。涂爾幹認為：「宗教是與神聖事物有關的信仰和實踐的統一體，這些信仰和行爲與神聖者（即與世俗事物區分開來歸入禁忌範圍的東西）有關，這些信仰和行爲把所有信奉者團結到一個稱爲教會的單一的道德共同體之中。」³⁹在這個定義中，涂爾幹告訴我們宗教有三個特點：一、與神聖事物有關；二、不僅是信仰而且是行動；三、其作用是團結與整合人群與社會。貝格爾將宗教界定爲「用神聖方式來進行秩序化的人類活動」。⁴⁰這條定義只涉及了宗教的秩序化功能。我們還可以列舉一個提及宗教功能的定義：「宗教是人們藉以和生活中的終極問題進行鬥爭的信仰和行動的體系。」⁴¹這條定義涉及的一種與人的生存有關的宗教功能。儘管迄今並不存在一條得到公認的宗教定義，而且對宗教定義也不以任何標準爲前提，它們只是與研究者本人研究的角度有關。因此，當田野調查結束之後，我也開始重新思考宗教是甚麼的問題。過去我曾爲宗教下過一個定義：宗教是一種對超自然、超人間的力量或神靈之信仰與崇拜爲核心的社會意識，是通過特定的組織制度和行爲活動來體現這種意識的社會體系。⁴²這個定義主要是受到呂大吉

39. 涂爾幹著，《宗教生活的基本形式》，同前，第 54 頁。譯文略有改動。

40. 貝格爾著，《神聖的帷幕》，同前，頁 51。

41. J. Milton Yinger, 《宗教、社會與個人：宗教社會學入門》(*Religion, Society and the Individual: An Introduction to the Sociology of Religion*; New York, 1970), 頁 17。

42. 戴康生、彭躍編，《宗教社會學》，同前，頁 45。

先生關於宗教定義的影響。⁴³事實上，我當時對於宗教的理解，也只基於書本知識。現在我更傾向於認為，宗教對於信眾來說，是與神聖者相關的一種生活方式。當然，如上所述，由於對宗教的定義沒有任何標準，而只與研究者的角度有關，因此，我認為這樣一種思考，在某種程度上能夠解釋包括今天許多新信仰形式在內的種種宗教現象。

第二，可以說得更真切、更生動。其原因就是我們所說的東西不再只是來源於一些不同的符號組成，而是來源於有血有肉的人的真實生活。例如，關於宗教的功能，宗教社會學的大師們曾經從各個角度論述過，這些論述形成了許多經典理論，如需要論、補償論、意義論、整合論等等。而我們的田野調查，能夠論證這些理論，使它們豐富、豐滿。我們能夠用信眾的親身經歷來表明宗教對其生存和生活的意義，它們不僅生動，而且各具特色，更具有說服力。

第三，可以開闢宗教社會學理論與宗教社會學在中國的實際相結合的途徑。宗教社會學雖然起源於西方，但是，作為一門科學，它的研究方法應該具有普遍性，它的理論也應該能說明人類存在的一種普遍現象。因此，用已經確立的方法和理論來解釋自己的問題是非常重要的。另一方面，用我們自己的事實來驗證那些理論的合理性，或者對之提出疑問或修正，也同樣重要，例如許多學者對猶太教、美國天主教進行考查之後，用事實證明韋伯提出的關於新教倫理與資本主義發展的關係的理論，也適用於猶太教和美國天主教。改革開放二十

43. 可參見呂大吉，《宗教學通論》（北京：中國社會科學出版社，1989）關於宗教定義的章節。

多年來，由於中國社會的巨大變化，導致信仰產生的因素在變化，信仰的對象在變化，信仰的特徵在變化，對這些重要的社會現象進行研究，不僅可以豐富原有的關於宗教信仰的理論，而且可以對在中國社會這個特定的生存處境下的基督教與基督徒的方方面面，對宗教信仰與社會發展的關係等等進行有益的探索。總之，所謂「新說」不僅是「照着說」，而且是「接着說」，是用事實來說。

當然，我們應該承認，無論是「照着說」還是「接着說」，由於這個學科在中國才開始邁步，說的人相對還很少，用實證來說的人則又更少。當然，也許我的這一本關於「老話」的再說可能沒有更多的新意，只是一種嘗試而已。儘管如此，我仍然堅信，總有一天，隨著眾人的拾柴，田野調查與實證研究的火焰將會愈燒愈旺，理論與實際相結合的研究必然也將愈來愈成熟，老話不僅會有新意，也許還會產生可以解釋中國獨特生存處境下的宗教信仰的新理論和新方法。

六、宗教社會學在中國

宗教社會學在中國才有二十餘年的歷史，可以說它是改革開放後才逐步引進的一個新興學科，然而，其歷史雖短暫，但前進的步伐卻不慢。如果說二十世紀八十年代是宗教社會學在中國的起點，那麼，二〇〇〇年《宗教社會學》⁴⁴一書的出版可以算是一個重要的標誌，即宗教社會學開始與對中國社會的觀察與研究相結合。⁴⁵自此

44. 戴康生、彭羅編，《宗教社會學》，同前。

45. 在此，分階段的時間並不重要，因為《宗教社會學》一書早已在一九九八年完稿，二〇〇〇年只是其出版時間。

以後，宗教社會學開始進入學術界的視野，引起了有關學術界的廣泛注意。事實上，宗教社會學在中國的發展經歷了一條從理論準備，到借用他山之石並摸索自己的道路，再到確立自己的方向，逐步結合中國宗教現實和宗教特點來進行研究的道路。

改革開放之前，由於眾所周知的原因，在中國，宗教學研究幾乎是一張白紙。除了對某些宗教歷史的有限的研究之外，對於宗教本質、宗教功能等方面的討論，幾乎都是一言堂，完全受到意識形態控制和學術政治化的影響。這種現象直到二十世紀八十年代才開始有了變化。

從二十世紀八十年代到九十年代末這段時間，這門學科在中國的經歷大致可分為三個階段。⁴⁶

第一階段：改革開放初期，即八十年代初期。這個時期可以說是宗教社會學在中國的前期即思想準備時期。八十年代初，宗教研究開始恢復並很快顯現出活力，最突出的表現，是曾圍繞馬克思關於「宗教是人民的鴉片」的論斷進行的所謂「鴉片論爭」。⁴⁷這次論戰儘管帶有當時環境的烙印，但卻為全面理解宗教的社會功能，為深入討論宗教在社會主義時期存在的必然性，進而為中國宗教社會學的建設作了某些思想準備。這一時期的特點是，宗教社會學作為一門專門的社會科學還未在中國出現，此學科的性質、對象、方法以及基本理論等還鮮為人知。然而，宗教學術界對宗教功能等方面的討論，已屬於宗教社會學的範疇。

46. 關於此三個階段的詳細情況，參見曹中建主編，《中國宗教研究年鑑 1997-1998》中高師寧文，同前。

47. 參見同上，何光暹文和高師寧文。

第二階段：八十年代中期到九十年代初期。這是宗教社會學在中國的引進介紹時期。隨着改革開放的深入，宗教研究日益活躍。對於宗教社會學這一門興起並發達於西方的學科來說，引進他山之石已是當務之急。正如我在前面提到的，爲了我自己的學習，我不得不先做翻譯工作。十幾年下來，經過許多學者的努力，宗教社會學一些基本理論書的中譯本已經出現。這一時期的特點大約可以從兩個方面來看：首先是由翻譯帶來的學科資料的建設開始起步，其次是對中國社會主義時期的宗教問題提出了許多與以往完全不同的看法。如果說八十年代初期的「鴉片論爭」還只限於少數學者在馬克思主義宗教觀方面進行純理論的討論的話，這一時期的此類論文則注重從理論上論證社會主義社會宗教存在的必然性，從實踐上分析過去幾十年在執行宗教信仰自由政策方面的教訓與經驗，絕大多數文章比較客觀地評價了社會主義社會宗教的正負功能。

第三階段：一九九二年以後。這一時期可以說是宗教社會學在中國落戶的時期。我所謂的落戶，指的是宗教社會學作爲一門社會科學，在中國開始有了自己的地位。這種地位主要表現在中國學者開始借用國外的理論，努力地去論證社會主義時期宗教存在的必然性，從實踐上分析過去幾十年在執行宗教信仰自由政策方面的教訓與經驗，比較客觀地評價社會主義時期宗教的正負功能，論證宗教與社會主義的相適應性，而且，還嘗試用一些理論來解釋中國社會的狀況與宗教的狀況，以及二者之間的關係。這一階段的許多文章大致從下述兩個方面論述了宗教與社會主義相協調相適應的問題：第一，宗教自身的調節和再生機制，即宗教隨着社會發展

變化而發生某種與社會相適應的變化的機制；第二，我國的宗教信仰自由政策通過憲法和各種法規以法律形式加以確立後，具有長期性和穩定性。

此外，在這個時期，有的研究者已經關注到了世界宗教狀況中的兩個日益引人注目而又相互有關的現象——世俗化問題與新興宗教的問題。對新興宗教的研究，是中國的宗教社會學與國際宗教社會學界目前的研究領域相接軌的一大步。

與這三個階段發展相配合的，是在這個時期，中國社會科學院研究生院以及某些高等院校有了專修此學科的研究生，而且，國家社會科學基金開始陸續向全國學術界「招標」宗教社會學方面的研究項目。此外，上海辭書出版社將原《宗教詞典》擴充為《宗教大詞典》，增補了宗教社會學方面的詞條大約近五十條。這是宗教社會學學科第一次在中國工具書中的出現。這些事實表明，宗教社會學作為一門新興的社會科學得到了學界的重視。

當然，這一時期也有一些學者走出書齋，進行了一些田野調查，為後來的研究提供了非常寶貴的資料。由於那個時期各個方面的條件還不成熟，因此，這些田野調查還沒有真正走入宗教社會學的殿堂。

總之，宗教社會學在中國的發展經歷的一條是從無到有的過程，在這個過程中，中國學者必須借鑒國外已經獲得的學術成果，並且還得不斷地摸索自己的道路。這種發展道路，不僅有其自身的內在邏輯，也與中國社會的開放程度與發展程度密切相關。

二十世紀末，中國社會發生的前所未有的大變化，在文化領域上表現為思想的解放。康德曾經說過，啓蒙

運動的座右銘就是要「有勇氣運用你自己的理性」。中國學術界思想解放的開始，也是需要勇氣運用自己的理性的開始。其結果是學術政治化與觀點一言堂的現象逐漸得到糾正，一個學術上相對寬鬆的環境逐漸形成。另一方面，中國社會的開放也帶來了宗教信仰的復興。在過去的二十年中，中國宗教可謂欣欣向榮，而其中基督教、佛教與民間宗教的復蘇尤其突出，引起了許多學者的極大興趣。可以說，逐步開放的學術環境和逐步正常的宗教環境，為宗教社會學在中國的落戶，提供了不可或缺的前提條件。就此而言，宗教社會學這一時期三個階段的發展，與中國社會發展的自身規律是相一致的。

當然，任何一種新生事物在其發展過程中難免有這樣或那樣的不足，何況一門純西方血統的宗教社會學在一個東方大國的落腳！綜合來看，這一時期此學科的發展有幾方面的明顯不足。

第一，沒有一支既懂得宗教學，又兼通社會學知識的翻譯隊伍，因而翻譯的著作和論文數量有限，同時譯著與譯文也多屬於該學科早期的東西或二十世紀六十年代的成果，未能收集到國外研究的最新動向。更主要的是，沒有系統的翻譯計劃，整個學科的基礎建設意識不強，研究課題比較隨意和陳舊。

第二，缺少明確的研究方向和問題意識。自涂爾幹與韋伯兩位大師的宗教社會學理論形成以來，宗教社會學領域的兩大傾向就一直存在着。以社會靜力學方式探討宗教的傾向，主要關注的是「宗教是甚麼」以及「宗教在人類社會中的作用是甚麼」的問題；而以社會動力學方式研究宗教的傾向，主要關注的是宗教對於社會發展和對於人類的「意義問題」，其思想也為後世的宗教

社會學研究奠定了基礎。⁴⁸儘管在現代時期，國外宗教社會學領域呈現出一種多元景象，新的範疇不斷衝擊着陳舊的理論，但是，這兩種研究傾向仍然有着一定的地位。但是，在過去二十年中，宗教社會學在中國的研究幾乎可以說是十分隨意的，研究者受制於自己的研究條件，就整體而言，研究的方向不明確，也沒有很好地思考過需要解決的問題。

第三，還沒有進入宗教社會學的方法論體系。一般而言，社會研究的方法論體系包括三個研究層次，即方法論、基本方法、具體方法。其中，方法論層次主要探討理論公式、基本假設、研究邏輯、原則規範等；基本方法則是研究方法，指的是貫穿整個研究過程的程序步驟或者是研究的手段和途徑等，其中又可以分出理論研究和應用研究、統計研究（定量研究為主）和實地研究（定性研究為主）；至於具體的研究方法，則是指社會研究之中使用的具體方法技術、包括資料的收集方法、分析方法乃至其他的技術手段和研究工具，諸如觀察、訪問、問卷、抽樣、實驗等方法均可以包含在內。⁴⁹宗教社會學這一時期在中國的研究，還只處於摸索階段，儘管在一些實證研究中，採用了觀察、問卷等具體方式，但還沒有深化其內容，也少有定量方面的研究。

第四，從整體來看，對於宗教學理論和宗教學各分

48. 一些宗教社會學者認為「意義問題」也屬於廣義的宗教之功能的問題。我個人認為這種看法是有一定道理的，而且在過去的著作中也表達過這類觀點。但從另一個角度來看，對於意義問題的探討更有哲學旨趣與意味，且宗教社會學領域中的這兩種傾向也一直有較明顯的界限，因此我現在傾向於將這兩種傾向分開討論。孫尚揚先生對此有很好的解釋，可參見其著作《宗教社會學》（北京：北京大學出版社，2001），頁55。

49. 參見范偉達，《現代社會研究方法》（上海：復旦大學出版社，2001），頁39-41。

支學科（當然包括宗教社會學）的研究和系統教學，遠遠趕不上對各大宗教史的研究與教學。在高等院校，宗教社會學還沒有被納入學科培養計劃，宗教社會學專業的研究生屈指可數。然而，這一學科需要我們自己的專業人才，需要適合於我們自己的專業教材，需要有更多的可以走出書齋進行調查的資金和人員條件，這似乎是這門年輕的學科在中國面臨的最大難題。

如前所述，《宗教社會學》一書的出版代表了宗教社會學在中國的一個重要標誌。此書是中國社會科學院世界宗教研究所學者承擔的國家社會科學基金的課題。作為此書的主要作者之一，在今天來看，我也認為此書有諸多的不足。但是，撇開這些不論，這部著作有一個最大特點，即，它不僅對該學科進行了比較全面的介紹，而且還試圖努力用宗教社會學的一些基本理論來分析一般的宗教以及中國宗教的功能、組織、教徒心理、宗教領袖，以及中國宗教從古代到現代的狀況。無疑，這是中國學者在這個領域裏，第一次以自己的宗教為背景所進行的較為系統的社會學研究的嘗試。可以說，這本著作的問世，為建設中國自己的宗教社會學邁出了可喜的一步。

《宗教社會學》出版才幾年，宗教社會學在中國的面貌已經有了一種質的變化。我們可以從幾個方面來看待這種變化。

首先，中國學術和教育在二十世紀下半葉的非常狀況，造成了中國宗教學研究者很少有宗教學「科班」出身的，許多人從文學、哲學、歷史、倫理、藝術等不同學科「改行」或「轉業」而來。在過去的二十年中，從事宗教社會學研究的學者雖然不多，但是基本情況也是

如此。今天，加盟這個領域的學者愈來愈多，其中已有一些「科班」出身的學者，他們受過比較系統的社會學、甚至宗教社會學的訓練、年輕、有學術熱情，還有良好的外語基礎。因此，宗教社會學在中國的研究隊伍，不僅在數量上壯大，也在質量上更精良。

第二，這幾年發表的宗教社會學方面的著作和論文，儘管在數量上並沒有特別的突出，然而在內容範圍和質量上卻有了很大的提高。前一個時期的許多論著選題局限於關於宗教與社會主義關係的討論，局限於宗教與社會主義相協調相適應的問題。許多論文還殘留着意識形態的影響，作者們仍然在小心翼翼地論證社會主義時期宗教存在的必然性，以及宗教與社會主義精神文明的相適應。儘管有些學者進行了一些調查研究，但是，調查的結果一方面卻受到研究的條件和社會環境的限制，一方面也受到研究方法欠缺的限制。⁵⁰而現在這一時期，學者們關注的範圍顯然在擴大。⁵¹此外，一些宗教學系與社會學系的博士與碩士畢業生的論文也進入了這一領域。顯然，這些研究成果已經遠遠超出了認證宗教與社會主義關係之「相適應」或「相協調」的範圍。

與前段時期相比，除了視野的擴大之外，在研究方法總體上呈現明顯的轉變趨勢：從整體概述轉向個案分

50. 例如，調查地區有限，問卷設計過寬，發放有限，收回更有限等等。

51. 例如，中國人的宗教性（復旦大學范麗珠）、中國城市基督徒的信仰與生活（中國社會科學院世界宗教研究所高師寧）、閩東地區佛耶共存在的個案研究和浙、閩地區佛教徒的宗教生活（上海大學李向平）、宗教與社會互動個案研究（上海大學陶飛亞等）、北京廣化寺的調查研究（中國人民大學魏德東）、基督教與少數民族的關係（雲南社會科學院韓軍學）、上海周邊民間宗教的復興與發展（上海社會科學院宗教研究所羅偉虹）、轉型時期溫州地區的基督教（浙江大學陳村富）、中國人的宗教心理（山西大學梁麗萍）、中國基督教與天主教的個案史（湖北大學康志傑），以及《宗教社會學》（北京大學孫尚揚）等等。

析，從現象描述轉向數據分析，從定性分析轉向定性與定量分析共用，等等。總之，這些研究基本上立足於中國的宗教現狀，體現了更為純正的宗教社會學的意味。與此同時，宗教界也開始加盟宗教社會學的研究。

此外，還有幾個方面也是值得一提的，例如，許多大學開設了宗教社會學專業課程，一批以宗教社會學為專業的研究生正在迅速成長；⁵²舉行了學科性的會議，⁵³在這些會議上，我們還看到了一些新的研究範圍。⁵⁴在「他山之石」的借用方面，學者們更側重於當今宗教社會學領域最新的研究成果的翻譯。在這個領域內，中國學者與包括港台在內的國際學術交往逐漸增多。同時，國家對於人文學科發展和研究的支持力度在增加。

總之，宗教社會學研究在中國的今天，是一派逐步繁榮的景象。比起前一時期來，不論是在學科的建設、資料的收集，還是研究的範圍和方法上，學者們的學科意識更加強烈。換言之，中國的宗教社會學研究正在快速發展之中。如果說前一時期是宗教社會學在中國的準備和落戶時期，那麼，現在可以說是宗教社會學在中國的生根發芽、開花結果的時期。

當然，我們的成長總是與問題和不足相伴的。我認

52. 筆者今年參加審評的博士論文中，已經有相當不錯的宗教社會學實證研究方面的論文。

53. 如二〇〇三年十月，由中國人民大學佛教與宗教學理論研究所與美國舊金山大學利瑪竇中西文化歷史研究所共同舉辦的「當代宗教與實證性研究方法」的小型國際學術研討會；二〇〇四年七月，人民大學佛教與宗教理論研究所再次發起召開的以「中國宗教社會學：現狀與走向」的國際學術研討會。這是國內第一次明確地以宗教社會學為主題的學術會議，而且，參與會議的不僅有不少新人，還有港台及美國、英國、意大利的學者。可以說，有港台學者的加盟，使得「宗教社會學在中國」的提法更加具有全面性。

54. 如中國城鄉基督教會的差異（香港中文大學劉賢）、少數民族中的宗教與女性（雲南民族大學楊國才）、西南少數民族的文化與《聖經》翻譯（中央民族大學游斌）等等。

爲，前一段時期的一些不足仍然存在，而現在研究的最大不足仍然在方法論的第一層面上，也就是說，主要是在對理論公式、基本假設、研究邏輯、原則規範等探討的嚴重不足，甚至缺失。我們的一些研究，還停留在完全描述狀態，多數研究結果仍然只有「點」上的特徵，沒有總結出「面」上的意義，有相當的研究還僅僅停留在經驗階段，沒有明確的問題意識，仍然將田野調查作爲目的而非工具。一些學者更是明確地指出：我們還沒有見到這門學科中有分量的著作。當然，要克服這種不足需要相當長的時間，走出書齋只是宗教社會學的第一步，而走向成熟，既是一個漫長的、需要大家付出大量努力和心血的過程，也是一個需要理論探索、不斷昇華的過程。

七、「信度」與「效度」

眾所周知，實證研究與書齋研究有許多完全不同的方面。其中最大的一個不同是，研究者不得不直接走入研究的環境，走近研究的對象，它更需要研究環境和研究對象的直接配合。然而，當宗教社會學在中國的建設按照自身邏輯不斷向前發展時，我們的研究環境和研究對象與我們的研究任務能夠完全配合嗎？換言之，宗教實證研究所需要的「信度」與「效度」，在當前中國現實社會中能夠實現嗎？這是我從決定走出書齋之時到這一次調查基本結束時，一直在思考的問題。

在社會學研究方法中，所謂「信度」即可靠性，其意思是「採取同樣的方法對同一對象重復進行測量時，其所得結果相一致的程度」。所謂「效度」，又稱測量的有效性或準確度，指的是「測量工具或測量手段能夠

準確測出變量的程度，或者說能夠準確、真實地度量事物屬性的程度」。⁵⁵我在此用的這兩個概念，嚴格說起來並不完全符合社會學方法上的含義，我只是借用其最一般的意思而已。在此，我所謂的「信度」，指的是宗教實證材料的可靠性，所謂「效度」，指的是實證研究的有效性。在這個意義上，我所謂的「信度」與「效度」具有極大的關聯性，因為不可靠的實證材料，必然得不出有效的研究結果。那麼，在中國的現實狀況下，宗教的實證研究是否會存在所謂的「信度」與「效度」的問題呢？在完成了所有的田野調查工作後，我們認為，所謂「信度」與「效度」的問題是存在的。原因有幾個方面。

首先應該承認，我所採用的是「偶遇抽樣」與「雪球抽樣」法，這便使那些最先被碰到的、最方便碰到的、最容易碰到的對象比其他對象有大得多的機會被抽中，因此，就不可能保證北京城的每一個基督徒都有同等的被抽中的概率。因此，從社會學的方法論而言，這種方法的代表性是很有限的，也就是說，如果用我的調查結果與分析結果來推論總體城市基督徒，那麼它是有限的。

其次，中國社會才剛剛開放，近些年來，儘管實證研究在諸如經濟學、教育學等領域早已開始普及，但在宗教研究中，實證研究儘管近年來發展很快，但仍然尚屬等待開墾的處女地。這種滯後的原因是眾所周知的。中國的宗教界，由於過去幾十年政策中「左」的傾向，長期處於受壓制的狀態。即使在今天，宗教政策基本得以落實，不少人仍然心有餘悸，仍然把自己包裹得比較

55. 參見風笑天，《社會學研究方法》，同前，頁 109。

嚴實，儘量避免與外界的過多碰撞，因為宗教問題始終是一個敏感的問題。至於我重點研究的中國的基督教，由於與近現代以來帝國主義對中國的入侵的關聯，由於它長期以來一直頂着「洋教」的帽子，因此，這種狀況更爲突出，也可以理解。作爲研究的對象，教會在很大程度上並不完全向研究者敞開。因此，在田野調查中，我們不可能像許多國外社會學家和宗教社會學家那樣，直接向教堂的牧師詢問教會的各種事宜，站在教堂門口，隨便找人採訪，我們需要一步一步地搞好關係，得到認可，才有可能得到允許和支持。因此，就我自己的工作而言，採訪的第一步幾乎必須是「自上而下」的，這個「上」，即從教會或聚會處的負責人開始，向他們講明我們的目的，並參與他們的活動，請他們推薦合適的人選。這種方法的普遍性是有一定折扣的。在問卷的發放問題上，這種「自上而下」的允許和支持的必要性就更加明顯。當然，你也可以站在教堂門口向參加禮拜後的信徒發放問卷。然而，這種做法的更多後果是，人們從你的手裏接過問卷，然後便把它放在另一處。⁵⁶也有有的聚會點聲明，當頭的沒有點頭，誰都不能接「不相干的人的東西」。我們只能找牧師朋友們幫助，讓他們找人填寫問卷並負責收回來。這種方法的有效性也是有一定折扣的。

另一方面是信徒的配合問題。儘管改革開放已經二十餘年，（新教）基督徒的數量已經突破了兩千萬，但是，相對不信教的廣大中國人而言，他們仍然是少數，是信仰上的弱勢群體。況且基督教幾十年的坎坷道路，

56. 這是我們目睹的事實。某些單位或組織在教堂發放問卷後，到處可見被廢棄的問卷，回收成了大問題。

也讓許多信徒不得不產生強烈的自我保護意識。此外，中國人對於所謂「蓋洛普調查」（Gallup Survey）和各種民意測驗仍然不熟悉不了解。因此，對於教外人員的進入，不少信徒抱有一種戒備之心。我在採訪中碰到這樣一個信徒，面對我和我的助手，他雖然侃侃而談，但是你可以感覺到他的保留非常之大。後來我又要求我的助手再次找他談，一聽到我的助手是個基督徒，他就表示「許多話是不能告訴外人的」，然後給「自己人」講了許多和以前不一樣的東西。可想而知，如果沒有第二次，我第一次的訪談有多少真實性可言呢？所以，我們首先必須和信徒做朋友，在彼此都比較熟悉之後，情況才會好得多。總之，類似的情況一直都存在，一些信徒並不習慣這種採訪，有些人會揀好的講，揀大家都可能會認為是對的說，這大概是一種比較普遍的現象。在問卷的回答中也存在着同樣的問題。有的信徒公開申明必須請示教會領導才敢填寫，有的則人云亦云，照抄別人的答案，有的甚至問我們填甚麼答案對教會要好一些……一言以蔽之，我們獲取的材料真實性和可靠性是有一定折扣的。

當然，所有的實證研究事實上或多或少都存在着信度與效度的問題。我曾與一些西方國家的社會學家或宗教社會學家接觸並談論過這種疑惑。但是，對他們來說，這個問題並不是他們的實證研究中的難點，或者說這樣的問題至少不是一個太大的問題。因為他們所處的環境相對而言是一個開放的環境，是經常有各種民意測驗的環境，是各種宗教都可以自由生存和發展的環境，更主要的是，在他們的環境中，宗教不是這麼敏感的問題，不是一個從政治與意識形態來處理的問題，也不是少數

人的問題。正因為如此，信徒沒有這方面的顧慮，他們的保留態度也許來自別的原因。這種差異應該說是國情的差異，是我們必須注意而又不可能靠學者自身去克服的差異。既然如此，我們應該怎樣來看待「信度」與「效度」的問題呢？

我曾經設想過幾種態度。一是等待。理由是我們進行實證研究的條件還不具備，等到我們掌握好社會學的統計方法時，等到某一天宗教不再是敏感問題時，某一天宗教界沒有戒備之心時。其實，等待就是放棄。這是一種完全消極的態度。當我們等待之時，我們就會錯過這段時期的活生生的宗教現象。一個負責的宗教學研究者是不應該放棄存在於他面前的宗教現象的。二是忽略，即不理睬「信度」與「效度」的問題。理由是這就是中國的國情，反正事實如此，我們將假當真也並不為過。其實，忽略就是捏着鼻子哄眼睛，自欺欺人。當我們忽略這個問題時，我們可能就喪失了一個負責的宗教學研究者應該有的探究思想之心，追求真理之心。三是正視，即看到這個問題的存在。其實，正視了這個問題，也就是承認我們的實證研究存在的不足甚至缺陷，承認我們所做的只是一個角度、一個方面，我們的研究結論是相對、有限、不全面的。這樣做的價值在於，我們沒有放棄這個中國宗教史上特有的時期，特有的狀況。當然，更重要的是，正視這個問題，會提醒我們有意識地去盡我們之所能改進我們的工作方法，使我們的實證研究儘量地接近真實，儘量地可信可靠。

最後我要說，這個以實證材料為基礎的宗教社會學研究，儘管我和所有參與者盡了自己的最大努力，但是，它仍然是有局限的。而且從一開始我就有持一種清醒的

意識：不要幻想通過一次還不太成熟的田野調查得出甚麼新的理論。宗教社會學領域的各種理論，都是經過了許多人的共同努力和艱辛的實證探索而得到的。這樣的一種實證研究，只是我們在宗教社會學領域的一種重要嘗試。更主要的是，我希望通過真切地深入我們研究的對象，使我們能夠更好地理解他們，理解他們的信仰，理解那種信仰與我們這個社會的關係，及時地展現這個時期基督教信仰的一些真實面貌。

我的思考與問題甚至結論只是建立在自己調查基礎之上的一家之言。它是有限的，但是有局限正是任何實證學科存在的前提。我們只能相信我們的所見所聞，對之進行客觀的描述，盡力排除自己的各種主觀猜測與片面詮釋。畢竟，在我們這個領域，如果你親眼看到、親耳聽到的事情都不能算是真，那麼，真在何處呢？

路漫漫其修遠兮，吾將上下而求索。

1

第一章 北京的基督教概況

中國是一個多宗教的國家，即便是千千萬萬沒有明確的宗教身份的中國人，實際上也常常在與佛仙鬼神打交道。另一方面，從歷史上看，中國的五大宗教（佛教、道教、伊斯蘭教、天主教、基督教）的發展都與統治者對於宗教的興趣與態度密切相關。中國佛教的奠基人之一道安法師曾有「不依國主則法事難立」的名言，佛教當然深諳此中真義。事實上，各大宗教都深知這個立足的條件。自元朝定都於北京之後，北京城就成為各宗教的領袖、名人與皇室、官員周旋的場所。北京的特殊地位，賦予了她在宗教方面的特殊的重要性。

北京在歷史上就是多元宗教的聚集地，佛教、道教早就在北京地區落戶，信奉也里可溫教的蒙元皇族也在北京活動，元代以降，伊斯蘭教、天主教、基督新教也都陸續在北京建立了自己的基地。一九四九年前後，北京有道觀 59 座、佛教寺廟 427 座、清真寺 46 座、天主教堂 70 餘座、基督教堂 72 座。一九四九年後，中國宗教的命運與中國社會的命運更加緊密地聯繫在一起，北京的宗教更體現了其首都的特性：各大宗教（除基督教外）的全國性團體總部都設在京城，各大宗教的領袖都住在京城。在歷次「政治運動」中，各大宗教所受到的衝擊在這裏比在中國其他地區更早更直接，它們在這裏

也比在其他任何地區更早、更直接地感受到改革開放的雨露。改革開放後宗教活動恢復至今，全市有佛教寺廟 7 座、道觀 1 座、伊斯蘭教清真寺 70 座、天主教堂 18 座、基督教堂 9 座，共有宗教徒 50 萬人，佔全市總人口的 4%。¹我們所關注的北京基督新教，與各大宗教一樣，也都有着首都地位帶來的特殊性與重要性。

一、多宗派彙集的城市²

北京的地理位置，決定了基督教³的傳入比中國一些沿海城市為晚；而北京的全國中心地位，則造成了基督教進入北京雖晚但派系卻很全的局面。一八〇七年，英國倫敦傳道會（London Missionary Society）的傳教士馬禮遜（Robert Morrison）到廣州，成為基督新教進入中國的第一人；而進入北京的第一個傳教士雒魏林（William Lockhart）也來自倫敦傳道會，此時已是一八六一年，不過雒魏林來北京時的身份卻是英國使館醫官。直到一八六三年清政府解除禁止除羅馬天主教以外的教會在北京傳教的命令之後，基督教各宗派才名正言順地派傳教士進入北京。

從時間上看，基督教各宗派進入北京可以分為兩個階段。第一階段，從一八六三年以後到一九〇〇年之前；第二階段是一九〇〇年之後到一九四九年之前。

一八六三年解禁之後，基督教各大宗派開始陸續派

-
1. 以上有些數字有不同的說法。由於情況的複雜（例如有些寺廟現屬於文物局財產），在此提到的數字僅供參考。本書所有的統計數字，都保留到小數一位，由於四捨五入，總數會有一點出入，在此說明。
 2. 第一、二節主要參見王毓華，《北京基督教史簡編》（北京：北京市基督教三自愛國運動委員會、北京市基督教教務委員會辦公室合編，1995）；姜立勳等，《北京的宗教》（天津：天津古籍出版社，1995）。
 3. 這裏指基督新教。由於這是本書的研究對象，以下不再另注。

傳教士進入北京傳教，建立教會。倫敦傳道會是第一個在北京建教會的傳教機構，緊隨其後，英國聖公會、美國長老會、衛理公會和公理會都派差會先後在北京購買房產建立教堂，開辦學校、醫院及印刷廠等，北京的基督教逐漸發展起來。基督教各差會在北京的傳教分佈有其特點，東城主要為公理會的領域，南城主要是衛理公會的地盤，聖公會主要在西城，長老會則在北城。一九五八年北京實行不分宗派的聯合禮拜時，所保留的東、西、南、北四座教堂仍然體現了各宗派各在一方的特點，除北堂——寬街堂原為基督徒聚會處之外，其他的分別為東堂——燈市口堂——公理會建，西堂——缸瓦市堂——倫敦會建，南堂——珠市口堂——衛理公會建，換言之，多宗派在北京分佈的特點一直延續至文化大革命之前。

一九〇〇年後，北京基督教的發展又上了一個台階，外來傳教士人數迅速增加。如果說第一階段的傳教士主要來自英國的話，這一階段來自美國的傳教士超過了英國，而且更多的宗派都來自美國，此外，北歐傳教士也跨進了北京的大門。

這一階段來北京傳教的有神召會、救世軍、基督復臨安息日會、遠東宣教會和聖經會。神召會的三個派系分別屬於美國、挪威和瑞典，在中國的三個派系於一九四五年聯合，並於一九四七年成立了中國神召會華北聯合會。神召會在北京開設了自己的教堂，這些教堂一直活動到一九五八年。救世軍在北京展開所謂「第一個攻勢」（即開辦三處機構）之時是一九一八年，之後又接着開辦了幾個新的機構，在北京城的東西南北各地區都有了地盤。安息日會於一九二〇年在北京開辦了最早的堂會（後稱北堂），一九二六年後又開辦東堂，東堂附

設小學一所，為其教牧人員與信徒的子女提供信仰教育。遠東宣教會派人到北京時已是一九三〇年。一九五一年，該教會將其在京的四處房產移交給了「中華聖潔教會」，至此，遠東宣教會結束了它在北京的歷史。至於聖經會，可以說它是配合基督教傳教的一個出版機構。一八九〇年由美國聖經會在華成立美華聖經會，並在北京設立分會，一九三七年由於英國聖書會加盟美華聖經會，同時邀請中國信徒參加，改組為中華聖經會，北京美華聖經分會也成為中華聖經會北京分會。北京聖經分會除銷售《聖經》之外，還有幾件值得一提的事：曾於一九九四年專門印製了一本文言文體的《新約全書》作為壽禮，以賀慈禧太后六十歲的生日；於一九二三年建成聖經會樓（位於今東單北大街與煤渣胡同東口交接的北邊，該樓因其獨特的建築風格，於一九八四年成為北京市文物保護單位）；一九三七年舉辦過一次《聖經》展覽，展品中不僅有送給慈禧的《聖經》複製本，還有胡適和蔣介石所用的《聖經》。

隨着信徒的迅速增加，由中國基督徒自己開辦的教會和教堂也逐步發展起來。在北京，這樣的自辦教會和堂會共有 15 個：真耶穌教會（1917）、基督徒會堂（1933）、聖城新教會（1937）、基督徒聚會處（1943）、耶穌基督聖靈永生神的召會（1943）、東大地福音堂（1947）、阜內大街福音堂（1945）、交道口東大街基督徒聚會處（1939）、基督徒家庭佈道會（1919）、香山福音堂（1937）、基督教耶穌家庭福音堂（1935）、一位神召會（1945）、青龍橋福音堂（1948）、基督徒聚會所（1950）、基督徒查經處（1950）。上述教會與堂會都沒有外國差會的教牧人員，但在經濟上不排斥外國人甚至各差會的資助。

當然，除了教會教堂之外，北京各基督教團體還有許多機構與組織：神學院（著名的有燕京大學宗教學院、北京神學院、聯合女子神學院），青年、學生和婦女組織（如北京基督教青年會、北京基督教女青年會、學生公社），從事社會服務的組織（如學生救濟委員會）以及文字出版機構等等。一九四九年一月，北京和平解放，此時北京基督教有信徒 4,891 人，分別屬於不同宗派的教堂共 72 座（不包括直到 1958 年時仍未向政府登記的「一位神召會」）。

二、三十年的歷程：從二十世紀五十年代初到八十年代

前面提到，中華人民共和國成立之後，中國基督教的命運就與中國社會的發展更加緊密地聯繫在一起。而地處首都的北京基督教，更自然成爲中國基督教歷史的縮影。

一九四九年，基督教界的名人吳耀宗、趙紫宸、張雪岩、鄧裕志、劉良模等出席了在北京召開的中國人民政治協商會議第一次全體會議，並成爲候補代表。一九五〇年，周恩來總理三次會見基督教領袖，指出基督教最大的問題是它同帝國主義的關係問題，並讚許基督教所提倡的自治、自養、自傳精神。之後，由上述中國基督教領袖發起的《中國基督教在新中國建設中努力的途徑》宣言（簡稱《革新宣言》）出台。《革新宣言》爲表示基督教在新中國的鮮明政治立場，提出了總任務及達到此目的基本方針與具體辦法。⁴接着，向全國基督徒

4. 參見本章後附件：《中國基督教在新中國建設中努力的途徑》。

徵求簽名的活動開始。據統計，到一九五一年底，全國有 18 萬基督徒簽名贊同宣言，而在北京，參加簽名的基督徒只有 703 人。

一九五〇年年底，副總理郭沫若在政務院作了《關於處理接受美國津貼的文化教育救濟團體的方針》之報告後，北京市教育局、衛生局和民政局分別接管了由教會辦的學校、醫院和慈善福利機構。一九五一年年初，隨着朝鮮戰爭的爆發，北京抗美援朝保衛世界和平基督教分會成立。一九五一年，由政務院文教委員會宗教事務處在北京召開了「處理接受美國津貼的基督教團體會議」，北京有 28 名基督徒分別代表全國、各地區、北京市及個人參加了會議。會議規定中國基督教教會及團體，應與美國差會及大部分由美國經費支持之其他非美國的差會立即斷絕關係，並對在中國基督教教會及團體中工作的美國人員提出了根據不同情況進行不同處理的原則，同時也提出了教會財產的處理意見。

由於當時北京基督教還沒有一個統一的組織，因此，組織各派教牧人員進行各種政治時事學習的任務都由北京抗美援朝保衛世界和平基督教分會承擔。一九五一年，北京各派教牧人員和部分信徒第一次集中進行了為期五週的愛國主義教育學習，參加者有 204 人。一九五二年，《革新宣言》發表兩週年，此時在上海已經成立了全國基督教三自革新運動委員會籌委會，而北京仍然沒有統一的機構。同年，抗美援朝保衛世界和平基督教分會主持舉辦了三期北京基督教三自革新學習班，全市教會及基督教團體的教牧人員與工作人員先後參加了學習，人數達到 346 人，出版學習簡報十二期。一九五三年，北京基督教三自革新學習委員會成立，這為一九

五四年在北京召開的中國基督教全國代表會議打下了基礎。在全國性會議之後，北京基督教三自革新學習委員會易名為北京市基督教三自愛國運動學習委員會。一九五五年，在北京市人民政治協商會議上，基督教界有 3 人當選委員。在後來的兩年中，北京基督教三自革新學習委員會組織了大規模的信徒學習班，以近代帝國主義侵略中國的歷史、新中國的成就和前景、政府的宗教政策、中國基督教三自愛國運動為主要內容。一九五六年四月，北京基督教各教會的 391 名代表出席了北京基督教三自愛國運動代表會議，選出委員 87 名，通過了三自愛國運動委員會簡章。至此，北京基督教有了全市性的領導機構。一九五七年，反右運動開始。該年年底，北京市基督教界社會主義學習會召開，為時半年多。到一九五八年七月中旬結束時，學員中被劃為右派的有 45 人。

一九五八年前，北京全市有教堂 64 所，一九五八年要求全市信徒進行不分宗派的聯合禮拜後，全市只保留了所謂東、西、南、北四所教堂，同時，教會房產交房管局經租，基督教教牧人員、工作人員和神學院師生開始分批到農場、工廠參加勞動。一九六六年文化大革命的風暴席捲全國，宗教界首當其衝。一九六六年八月，北京基督教會成為紅衛兵最早打擊的對象。一九五八年以來保留的四個教堂，立即作為「四舊」被破除，一切宗教活動被迫停止，接着，教會房產每年 71,122 元的經租費停止發放，三自委員會只能靠存款支付一切費用。一九六八年，銀行凍結了三自委員會的存款，教牧人員的生活費和其他開支必須靠每月按預算申請解凍來支付。一九七〇年六月，「軍宣隊」、「工宣隊」先後進駐天主教與基督教會，進行宗教界隊伍的清理工作。

值得一提的是，一九五〇年後基督教界的一系列活動並沒有得到所有教派的支持，尤其是在《革新宣言》和三自愛國運動學習委員會的問題上，以王明道為首的史家胡同基督徒會堂一直是三自革新的反對派，王明道後以「反黨反社會主義」罪名而被捕判刑。

在文化大革命中，中國宗教經歷了一場生死浩劫：無數宗教人員和信徒被當作「牛鬼蛇神」批鬥、遊街、戴高帽、強迫勞動、關押，有些甚至被迫害至死。宗教場所被迫關閉或被佔用，宗教界的財產被侵吞，許多珍貴的宗教文物毀於一旦，一切宗教活動都被禁止。在這段時期，中國社會的現代化進程受到政治鬥爭的嚴重干擾，北京基督教與中國所有地區的其他宗教一樣，由於政治運動的緣故，從處於社會生活邊緣的狀況變成了被批判與被消滅的對象。在這種境況下，沒有人敢公開承認自己是基督徒，教徒只能悄悄地聚會。而被迫轉入地下的聚會一旦被發現，就被當作「反革命串聯」，以反革命陰謀暴亂論處。於是，至少從表面看來，中國一度成爲「無宗教」區，基督教也完全退出了北京人社會生活的舞台。

毛澤東去世後，一九七八年夏，北京市民政局的宗教事務處恢復工作，並開始逐步落實宗教政策。第一步是補發參加勞動的教牧人員與工作人員被扣的工資；同時，開放了少數禮拜堂專門接待住在北京的外國基督徒。一九七九年春，北京基督教三自愛國運動委員會召開第二屆委員會擴大會議，宣佈恢復工作，接着，地處東單北大街的米市教堂開放（後於一九八三年併入崇文門堂）。同年十一月，北京市房管局恢復了基督教房產經租費的發放。一九八〇年，曾被北京市煤氣公司佔用

的缸瓦市堂開放，並於一九八一年四月舉行了開堂後的第一次封牧聖典。一九八三年，北京神學院成立，並開始招收第一批學員，一年之後又開始了第二批學員的招生工作。同年聖誕節，崇文門堂開放。一九八五年，海澱堂與寬街堂恢復活動，一九八八年年底，珠市口堂修復後開堂。至此，北京城有五座教堂恢復了活動。一九八二年和一九八四年，北京市基督教三自愛國運動委員會先後召開了第三屆、第四屆代表會議。而隨着宗教活動的正常化，教牧人員遠遠不能滿足需要已成爲迫在眉睫的問題，自一九八一年後的九年中，北京基督教舉行了四次封牧典禮，有九人受封爲牧師。隨着中國社會逐步走向正常，北京基督教也開始了新生。

如果說，古人所謂的「天高皇帝遠」，是表示邊遠地區受政治權力影響較弱從而可以得到的自由度相對較大的話，那麼，「皇城根下」的狀況則與之相反。北京的基督教因此而有着自身的一些特徵，其中最主要的大概有兩點：第一，北京基督教會最直接地受到意識形態變化的影響。從二十世紀二十年代的非基運動到一九四九年後的歷次政治運動，北京的基督教總是首當其衝，成爲批判打擊的對象；從改革開放到《關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策》（即《十九號文件》）的春風，北京的基督教會也比其他地方先感受到。這種「得風氣之先」的影響，不僅可以從一九四九年前受各國差會在華勢力範圍影響的北京教會分佈格局中反映出來，⁵也可以從北京教會慶祝「三自」運動五十

5. 可參見姜立勳等，《北京的宗教》，同前，頁 363-368。

週年的大型文藝晚會上體現出來。⁶第二，北京作為首都和國際大都會的地位，決定了這裏的基督教會具有對外開放的特點。例如，一九四九年以前，北京的協和教堂就是一個外國人出入的地方。一九四九年後，隨着外國外交人員、傳教士和商務人士先後離去，協和教堂停止了活動。但是在二十世紀七十年代末期，改革開放之後，隨着對外活動的增加，許多國家信仰基督教的國家元首、政府首腦、各界名流在北京時，都要到基督教堂參加活動，信仰基督教的各國駐華外交人員、商務代表和訪客遊人，也需要北京基督教會的宗教服務，所以，基督教會的開放以北京為全國之先，也就十分自然了。

三、北京城區建制教會所屬五個教堂的簡介⁷

1. 崇文門堂

地處北京市城區繁華的崇文門地帶，由美國衛理公會（美以美會）建於一八七〇年，當時取名亞斯立堂，以紀念美以美會第一位赴南美洲傳教的主教亞斯立（Ashery），也是美以美會在華北地區建立的第一所禮

6. 相關的政府工作部門的一些主要領導都參加了慶祝大會。

7. 本節資料主要來源於各教堂的自我介紹。「建制教會」一詞是我借用自葉菁華，《尋真求全》（香港：基督教中國宗教文化研究社，1997）一書的術語。該書指出，中國並無任何基督教會自稱為「三自教會」，政府認可的基督教會的正式名稱也從來不叫「三自教會」，所以，儘管「三自教會」這一名稱被人普遍使用，但仍然不是十分恰當的稱謂。另一方面，與之並列的「家庭教會」一詞，也只是學者對游離於「三自教會」之外的那些教會的總稱。二者的主要區別，實質上只在於是否建立在中國現有的政治—宗教體制之內。所以，該書的「建制教會」與「非建制教會」是更為客觀、更為合理和更有學術性的術語。也許有人會說，中國也沒有任何教會自稱為「建制教會」，對此，我的回答是：這些名稱確實都只是學者從外部對不同教會的描述，但是，有些描述並不能表明對象獨有的特點，因而合理性較低，例如，「三自教會」這一描述並不能表明「三自」這一特徵僅僅為其對象所特有——許多聚會點「三自」的程度一點不亞於「三自教會」（有些聚會點開玩笑說他們是「四自」、「五自」——多了一個「自生」、「自滅」）。另一些描述較能表明其對象獨有的特點，因而合理性較高，如「建制教會」即是。

拜堂。教堂最初建成時僅能容納 400 至 500 人。隨着會眾人數不斷增加，衛理公會決定在原址上重新建堂，並於一八八二年落成。一九〇〇年夏，在義和團運動中被焚毀。一九〇二年清政府撥款重建，一九〇四年春新堂建成。

一九〇四年之前，該堂的主任牧師均由外國傳教士擔任，一九〇四年後由華人擔任。一九五八年夏，當北京市各教會實行聯合禮拜時，該堂停止使用，並被改爲北京市第十三女子中學（後來的第一二五中學）的禮堂。「文革」期間，堂內各種設備破毀十分嚴重，以致面目全非，一九八二年春復堂後，經過大規模整修，正式更名爲北京基督教會崇文門堂，並於當年聖誕節重新恢復聚會活動至今。

二〇〇一年八月，北京市政府撥款 480 萬元人民幣，重新修繕了崇文門教堂的禮拜堂及其附屬房屋。崇文門堂是北京現存基督新教教堂中最大的一所，它是中國基督教與世界各國基督教朋友的交流的橋頭堡，許多外國元首訪華期間參加崇拜活動都被安排在該堂。

2. 海澱堂

位於北京城西北的海澱區，創建於一九〇五年，原爲北京公理會所屬的一個福音佈道所，前稱海澱中華基督教會。海澱堂自創建始就是一所獨立自立的教堂，所有經費均來自當時清華大學和燕京大學一些基督徒教職員的捐贈。

海澱堂會曾於一九二九年創辦培元小學，一九四二年又增設初中部。一九三二年，它與燕京大學婦孺救濟會聯合開設培元、培德、培善三個挑花廠，安置無業女

工 200 餘人，同時設立養老院和婦產醫院為海澱居民免費服務。

一九八五年恢復崇拜活動後，海澱堂完善了內部制度，成立了唱詩班，又相繼設立了售書處、衛生室、食堂等。目前該堂正處於中關村西區改造計劃之中。隨着信教人數的增加，該堂在週日的崇拜活動也增至三堂：上午兩堂，大約有 1500 多人，外賓常有 20 餘位；下午一堂；平時小聚會參加者亦近 100 人。由於海澱堂與北京大學、清華大學、人民大學等高等學府相鄰，參加崇拜者在年齡和教育程度構成方面有其特色，中青年約佔 80%，信徒中受教育程度較高的人也多一些。

3. 缸瓦市堂

坐落在北京西城，一九〇三年左右由英國倫敦傳道會創辦。在二十世紀二十年代末的自立運動中，缸瓦市堂曾成為「中華基督教會」，但英國傳教士仍然居住在此並參加教會工作。一九四一年到一九四五年，缸瓦市堂曾一度由中國教徒自己管理。一九五〇年，最後一位外國傳教士離開缸瓦市堂。

一九五八年後，缸瓦市堂作為西堂被保留，是北京基督教在西城區唯一的一所教堂。一九六二年以後在這裏舉行不分宗派的聯合崇拜。一九六六年以前，參加缸瓦市堂崇拜的信徒少時 10 餘人，多時有 30 至 60 人。文化大革命期間，缸瓦市堂成為北京市煤氣公司的庫房，所有教牧人員下放農村勞動，直到一九八〇年復堂。

由於基督教發展的需要，一九八三年，經北京基督教兩會的批准，安息日會的教徒開始每週六在缸瓦市堂單獨聚會。八十年代初，朝鮮族信徒的聚會就已經開始，

一九九六年正式登記成爲合法聚會，也在缸瓦市堂單獨舉行崇拜。因此，「一堂三聚會」（即週日在此舉行的崇拜有四堂主日聚會、一堂朝鮮語聚會，週六有安息日會信眾的聚會）使缸瓦市堂極具特色，成爲北京城市基督教堂活動中的獨特景象。

4. 寬街堂

在京城中心偏北地帶，原爲「基督徒聚會處」，創建於一九四三年，當時教堂有 456.7 平米，有信徒 500 至 600 人。新中國成立後，基督徒聚會處一度對「三自」持反對態度，曾拒絕參加一九五四年在北京召開的中國基督教全國會議，直到一九五五年才參加了三自愛國運動。寬街堂管理採用的長老制一直延續至今，一九五一年後按立了四位長老，文化大革命之後又按立了四位長老，如今只有其中一位仍然在世。一九五八年，寬街堂作爲北堂被保留下來，直到文化大革命開始，才停止活動。二〇〇〇年後新建的寬街堂有 1200 平米，每週日上午的崇拜活動約有 1400 至 1500 人參加，其中年長者較多，信徒的結構也比較雜，有一些信徒來自順義、門頭溝、昌平等遠郊。儘管寬街堂的禮儀基本保持了聚會處的習慣，但是，現在已設有專職牧師和專職講道員，至今婦女在主日仍然不能夠講道。教會每年夏天舉行一次施洗活動，採用浸禮的方式。

5. 珠市口堂

地處城南鬧市，緊鄰大街，由美國衛理公會建於一九〇四年。自創建之日起，教堂的日常工作就由中國牧師主持。一九二一年，教堂進行了擴建，改修爲三層樓

房。一九二六年，該堂就制定了自養原則，然而直到一九五〇年以前事實上仍然接受美國差會的津貼。一九五八年，珠市口堂作為南堂被保留，文化大革命中活動停止，教堂關閉並被佔用。一九八八年，北京基督教兩會接收了該堂。在進行了全面維修後，珠市口堂於當年聖誕節前開堂。由於北京城南部只有兩座教堂（崇文門堂與珠市口堂），而珠市口堂又更靠南邊，因此，其會眾中有許多來自遠郊區，有許多是在北京城南一帶謀生的外地人，這已成為該教堂的一個特色。現在，每週日該堂有兩堂崇拜活動，每一堂都座無虛席。

四、改革開放後的主要變化⁸

二十世紀八十年代後，中國基督教發展迅速，迄今信徒人數已達一九四九年時的大約三十倍。我們將要考查一下，在這種大形勢之下，北京的基督教的主要變化。

1. 教會的多元化

現在的北京市有城區 4 個，近郊區 4 個，遠郊區 8 個，總面積達 16,808 平方千米，城區總面積也有 1,369.9 平方千米。根據二〇〇〇年全國第五次人口普查數據，北京全市的人口有 1,382 萬，其中流動人口在 300 萬左右。⁹據近年來的統計，北京的基督徒大約有 4 至 5 萬，然而事實上的數字只會更多，而且還在增長。但原有的教堂數目（城區 5 所，郊區 4 所）並未增加。只就崇拜活動而言，這 9 所教堂就已遠遠不能滿足需要。因此，

8. 以下各章節中所涉及的具體數字，只代表我們調查工作那一階段的情況，以後不再說明。

9. 參見《北京旅遊》（北京：中國地圖出版社，2003）。

隨着基督徒的增長，眾多聚會點¹⁰的出現，幾乎是一種必然現象。

從宗教社會學的角度來說，有一些聚會點具有「教派」的某些特點，例如開放性不如公開教會、排他性較強等。許多宗教社會學家都探索過教派的起源。由於宗教的產生與社會有密切的關係，因此從社會入手是宗教社會學家們研究此問題的切入點。美國學者格洛克提到了教派的出現與五種「匱乏」（deprivation）¹¹相關，即經濟匱乏——指經濟收入有限和必需品獲得有限；社會的匱乏——指特權、權力、社會地位、參與各種活動與組織的機會相對缺乏；機體匱乏——指人在肉體和精神健康的缺乏；倫理匱乏——指佔統治地位的價值觀與規範的失效；心理匱乏——指社會成員不滿意現狀，或者認為自己並未被社會真正地接受。¹²一般而言，這些匱乏可能會導致教派的出現，但是，在中國，聚會點產生的原因卻是更具中國特色的。

梁家麟先生曾經分析過中國基督教聚會點產生的各種因素。¹³不可否認，聚會點的出現一直具有政治與宗派的原因。如前所述，對於「三自愛國」運動，從一開始就存在着不同的聲音。各種不同的意見並沒有因為各種運動以及行政命令而消逝，相反，它們不僅延續下來，而且隨着中國基督教的發展而擴大與加深，例如，不贊

10. 有人稱之為「家庭教會」。因為三自教會在公開場合否認中國有「家庭教會」，為了避免某些爭議，筆者在行文中只用此指稱。

11. 英文原意為「被剝奪」、「喪失」等，有人將之譯為「短絀」或「短缺」，筆者認為「匱乏」更符合原意。

12. 參見約翰斯通著，尹今黎、張蕾譯，《社會中的宗教：一種宗教社會學》（成都：四川人民出版社，1991），頁128-130。

13. 梁文稱為「家庭教會」。參見梁家麟，《改革開放以來的中國農村教會》（香港：建道神學院，1999），頁70以下。

同或不滿意建制教會的狀況，反對聯合崇拜形式，希望恢復各宗派自己的崇拜活動和崇拜方式等。然而，就北京的聚會點而言，在最近幾年的發展中，愈來愈多與上述兩個原因無關的因素也在起作用。在二十世紀八十年代初期，北京城只有 10 餘處聚會點，而現在，僅是官方統計的已達 823 處，其中註冊登記的僅有 57 處。¹⁴事實上，北京城的聚會點遠遠不止這個數字。與這種發展速度相關的因素決不是單一的。

首先是地理因素。在最近的二十年中，北京的城市發展速度非常快，北京城不斷擴大，原來市區在二環路之內，如今，隨着城市「攤大餅」式的擴展，三環路、四環路、五環路出現了。北京城的人口也在不斷地增加，基督徒自然也在增加。而市區內仍然只有五所教堂，儘管它們也在不斷地修復擴建，但還是遠遠跟不上北京城擴展的步伐，跟不上基督徒增加的速度。爲了參加教會崇拜活動，許多人在週日要花一兩個小時輾轉幾趟公車才能到達最近的教會，因此，許多人都希望能夠就近參加基督教活動。在我們調查過的 507 個基督徒中，209 人換過教會，其中因爲離家近這一原因而選擇聚會點的佔 30%。其次，由於信徒的素質不斷提高，信徒對於教會的要求也在不斷提高，因爲不滿意建制教會某些神職人員的講道而選擇聚會點的信徒也在增多。第三，有些信徒希望有更多的團契生活，喜歡更親密的人際氣氛，因而他們更願意到小型的、讓信徒能夠分享其宗教體驗的聚會點。此外，有些信徒選擇聚會點，則是因爲那裏的朋友和熟人較多。第四，一些信徒，尤其是服務行業的信

14. 參見王亞明、尹愛娟，〈推進我市宗教事務法制化管理進程〉，載《北京人大》第 5 期（2004），頁 8。

徒，其工作性質決定了他們不可能在週六與週日參加崇拜活動，爲了滿足他們的需要，一些專門在週一到週五活動的聚會點就自然出現了。第五、由於一些信徒（尤其是在國外受洗的信徒）所受的神學教育不同，他們希望按自己的神學理解來組織崇拜活動。第六，「人與群分」的社會心理使一些信徒希望能夠與自己身份相同或職業相近的信徒在一起。第七，原有聚會點因爲各種原因（其中包括聚會點小而人增多）而必然出現的分裂。

聚會點的形式是多種多樣的。根據我們的調查和總結，這些聚會點可以分爲這麼幾種類型：一、以行業特徵爲主的聚會，如商人團契、醫務人員團契、藝術家團契等；二、以其他群體特徵爲主的聚會，如老人團契、家庭主婦團契、夫妻團契、大學生團契、盲人團契等；三、以某一（私營）單位爲主的聚會，這種情況主要出現在一些私營單位領導是基督徒的地方；四、家庭、朋友聚會的擴展。這些聚會點都具有「實用性」特徵，也就是說，它們能夠按照信眾自身的特點，運用《聖經》來解釋並解決自身的問題。例如，商人團契強調，「上帝不是要讓我們在生存線上掙扎」，「只有使財富加增，才能使造物主高興，才是件正確的事情」。信徒應該做生意賺錢，生意上的成功是上帝的美意，失敗是上帝的考驗，只是要以《聖經》爲指導，敬職敬業，就能夠做到既賺錢，又不違背法律和信仰。又如，夫妻聚會點要求夫妻雙方都參加，每次聚會討論一個與家庭有關的主題，旨在說明夫妻結合組成的家庭是上帝在人間創造的第一種社會關係，強調穩定的夫妻關係必須建立在對上帝的仰慕之上等等。正因爲如此，這些聚會深得參與者

的贊同與喜愛。¹⁵

儘管聚會點呈多元格局且各自具有特色，然而，許多聚會點之間相互知道，但是幾乎沒有任何聯繫，有一些聚會點之間也只有一種十分鬆散的關係。此外，真正把自己與建制教會清楚劃界的聚會點並不很多，事實是，許多基督徒既參與建制教會的活動，也參與聚會點的活動；一些聚會點也邀請建制教會的牧師去講道；一些聚會點的負責人甚至表示希望與建制教會的領導人對話，一起舉辦活動。因此，目前雖然建制教會與各聚會點幾乎沒有組織上的關係，甚至有些兩邊都參與的信徒也避免讓別人知道自己的所謂「雙重身份」，然而，這始終是需要中國基督教會正視與解決的一個問題。

2. 信徒結構的改善

前些年很多學者對於中國基督教的研究，常常提及中國基督教的「三多」現象（即信徒結構方面老人多、婦女多、文盲多）。這種現象在中國基督教發展之初肯定是存在的，而且在農村尤其突出，迄今也仍然如此。但是，從北京的情況我們可以看到，在城市基督教二十多年的成長中，這種現象已經大為改觀。

以北京市區的缸瓦市堂為例。在八十年代初，參加主日崇拜的信徒幾乎沒有年輕人。但是在一九九五年，35歲以下的受洗者已佔受洗人數的37%，一九九九年時已達39%。此外，信徒的文化程度也在明顯提高，有大專以上學歷的信徒愈來愈多。在主日聚會中，從一九九五年至一九九九年，有大專以上學歷者佔當年受洗人數

15. 筆者親自看見過商人團契見證的熱烈，當場就有三個參與者表示要立即入教；筆者還深入了解到，夫妻聚會挽救了不少處於危機之中的夫妻關係。

的比例各年依次為 15.6%、27.7%、31.8%、31%、31.1%。¹⁶ 儘管我們還沒有獲得最近三年的確切數據，但是從週日各堂崇拜活動的情況來看，年輕人和高學歷者的比例近年來又有較大提高。下面是一段摘自我們對缸瓦市堂晚堂活動參與觀察的報告：

參加該教堂活動的教徒每次都近 1,000 人，教堂所有的坐位都坐滿，有時還要加座，甚至主堂門外的台階上也坐了人。會眾以青壯年為主，大約七成左右年齡在 20 至 40 歲。中老年人佔三成左右，真正上了年紀的老人不多。女性多於男性，不過相差並不懸殊。有不少人是夫婦或情侶。還有幾個人是帶着孩子來參加的。從他們對場地及活動的熟悉來判斷，他們都是經常來參加活動者；偶爾或臨時來參加的人非常容易辨識出來（最明顯的是外地人），他們不熟悉活動程序，不熟悉《聖經》，不會背誦祈禱文。從會眾的外貌、着裝及神態、行動看，整體素質較高。¹⁷

從我們的觀察和調查來看，聚會點的所謂「三多」現象改觀更大，換言之，在教徒結構方面，男性、年輕人、高學歷者的比例明顯增大。下面，我們再從參與觀察某聚會點六個月之久以後所寫的一份報告中摘出相關的一段：

16. 參見王瀟楠未刊稿〈當代中國基督教會個案分析〉，1999。

17. 全書引用的信徒自述或參與調查報告，均來源於原始的記錄，筆者只在語詞的運用和語法上做了一點理順工作，刪除了一些無意義的口頭語和重複語。以後的引用語不再分別說明。

參加活動的教徒一般在 20 人左右。四人是該教會的核心人員，還有五六人是該集團的職工。其他人有的是參加原來教會活動的，或上述人介紹來的親戚、朋友。會眾大部分年齡在 30 到 40 歲之間（其中五六人約 20 多歲，兩三人 40 多歲）。有三四對夫婦同時參加。有兩三個教徒也常帶孩子來。時有偶爾來參加活動的，如集團外資方的客人，或外地教徒來出差的。有時，有兩三位尚未受洗的人來參加活動。這個教會的成員都屬於白領階級，受教育程度都比較高，經濟收入也不錯。

信徒結構的變化仍然在繼續，這一結論來自我們對於參加教會活動的非信徒的觀察。例如，在海澱教會，每週日來聽講道的學生很多；在各教會和聚會點慶祝聖誕的晚會上，更有許多年輕的非信徒興致勃勃。¹⁸而且，隨着聖誕節商業促銷力度的增加，不少年青人認為過聖誕比過中國人傳統的春節更加有意思。不可否認，這些參與者在某種程度上都是潛在的信徒，他們將是北京基督徒結構改變的重要潛在因素。

3. 教會活動的豐富

隨着信徒人數的增加，各教堂過去只在週日舉行一堂崇拜活動的局面已經改變。以缸瓦市堂為例。該教堂的週日崇拜共有四場，每一場都有近 1,000 人參加。第一場禮拜從早上七時至八時，主要是滿足早起鍛煉或趕早

18. 在二〇〇二年的聖誕節，筆者參加了某個聚會點的活動。參加活動者大約有二百多人，分為二十五桌，每桌八個人，其中有一名基督徒負責。筆者所在的那一桌，有四個大學生，均為第一次參加活動，他們參與活動的目的差不多，希望了解基督教，希望有能夠相互交談的朋友。

市買菜的老年人的需要。第二場與第三場分別開始於八時半和十時半。晚場從七時至十時，該場禮拜不僅可以滿足在週日工作的信徒的需要，而且也為白天因各種原因不能上教堂的信徒提供了方便。除了週日與週六的崇拜活動之外，平時還有一系列的活動：《聖經》學習會、禱告會、青年聚會、婦女聚會等等。此外還有不定期的團契活動，如拜訪組、陪談組的活動；每月一次聖餐崇拜，以及洗禮活動等等。缸瓦市堂週日下午的朝鮮語聚會更是多姿多彩，有多種樂器為唱詩伴奏，領唱者還會翩翩起舞，其場面更加熱烈。海澱堂週日上午有兩堂活動，下午有一堂活動，其餘的教堂（除寬街堂之外）一般上午有兩堂活動，以滿足不同人群的需要。

與建制教會的活動相比，各種「實用性」的聚會點的活動具有更加不拘一格的特色，除了唱詩、證道、讀經、祈禱外，見證、祈禱與代禱也是聚會的兩個重大項目。此外，由於參加的人數一般都在 30 人以下，因此，信徒之間的關愛體現得更充分，信眾之間從信仰問題到生活問題的交流也非常充分。而且，講道內容與信徒所關心的生活問題結合緊密，並有平信徒的直接參與。許多聚會點還舉辦建制教會較難組織的活動，如春遊秋遊、不定時的聚餐、請專家講授關於神學的知識，有的聚會活動還輔之以各種遊戲，如以猜謎形式來學經文，以搶答形式來了解《聖經》知識等等，在復活節、聖誕節等重大節日，還有豐富多彩的人人參與的文藝活動等等。

北京基督教的這些突出變化，標誌着中國城市基督教的发展，不僅在人數上增加，而且信徒的信仰素質也在提高。

五、兩種不同形式的教會

在此節中，我們將通過實際考查來看看建制教會與聚會點這兩種不同形式的教會在環境、組織結構與活動方面的不同。我們選擇了缸瓦市堂與 S 聚會點¹⁹為對象，對前者進行了兩次為期兩個月的參與觀察，第一次是二〇〇二年十一至十二月，參與觀察了該堂每週第三堂主日崇拜的活動，第二次是二〇〇三年七月至八月，每週第四堂的崇拜活動。至於 S 聚會點，我們的參與觀察持續了半年，即從二〇〇二年的四月至九月，參加了十七次主要的崇拜活動。

1. 缸瓦市堂

從環境來看，缸瓦市堂位於北京城繁華的西西南大街，夾在燈飾繽紛琳琅的店鋪之間。教堂簡單樸素的大門極易被人忽略，只有一個金色的十字架符號和銅牌上「北京基督教會 XX 堂」幾個大字，提示着它與周圍店鋪的不同。

教會的活動場所在一個小院內。禮拜堂有大小三間，另外有幾間面積不大的房間分別掛着辦公室、水房、兒童活動室、複製室等牌子。通道上方拉着彩燈。主堂房檐上方立着一個白色的十字架。天黑後，十字架周圍的彩燈和通道上方的彩燈就會亮起來。

小院內的牆上設有四塊玻璃櫥窗，一塊展示着幾張人物肖像畫和靜物素描，大概是教徒的藝術園地，另外三塊張貼着教務活動安排，分別為一年中常規活動的安排，以及具體每月、每週、每天的安排，並寫明了負責人。

19. 因為聚會點的地位未定，在此不備用其真名。

主堂進門的兩個門之間的上方張貼着「進堂須知」，主要內容是要求進入禮拜堂的人要保持恭敬與肅靜。入口處放着捐款奉獻箱。主堂能夠容納五百人。正前方主禮台紫紅色的幕布上方，懸掛着金色的十字架，「以馬內利」四個字分貼在十字架兩邊。挨着幕布放置一個長條案，上面正中擺放着鮮花籃，花籃兩邊各有一個燭台。幕布左邊立着國旗，兩邊各有一個精緻的小告示欄，分別掛着小牌，用中英兩種文字告知當堂唱詩的編號和證道經文的篇名章節。主禮台左右各有二十五個坐位，分五排依次升高。左邊的通常空着，偶爾有幾個教徒坐在那裏。右邊的是唱詩班的位置。左前方是講台，印有金色十字架的紫色的桌布垂在講台正面，講台上放置一個話筒和一個小鮮花籃。主禮台下正中稍右放置一台鋼琴。

教徒的坐席有二十一排，每排二十一個坐位，像一般的禮堂一樣，後排逐漸升高。左後方二十五個坐位靠背上印着「外賓」字樣（在我們所參加的四堂活動中，沒有見過能夠從外貌判斷出來的外賓）。禮堂的後面通道被一個閉路聲像傳輸工作間佔據。裏面安置着一套設備，有兩個人操作，使得主堂的活動可以同時在另外兩個禮拜堂的電視機上收看到。房頂吊着八個吊燈，堂內燈光明亮。兩側牆上分別有數個幾近落地的大玻璃窗，後方兩個空調櫃機和數個吊頂電扇同時工作。

副堂與主堂一牆之隔，九十多把長條椅可供三百多人同時就座。正前方懸掛着十字架，擺放着鮮花籃。房頂上分兩排吊下來六個閉路電視機。小禮拜堂與主副堂有幾步之隔，能容納五十多人。正前方有一個閉路電視機。

缸瓦市堂一堂三會的日常工作由堂務會管理。每週

二上午是堂務會的例會。不同的堂會還有自己的管理機構。以主日堂為例，設有同工會，由教會的正式傳道人組成；事工會，由傳道人和義工代表組成；義工會，由有奉獻之心，有好名聲，有一定知識和能力的信徒組成。它們共同主持着教會的運作。

擔任牧師的基本條件是神學院畢業，牧會一年以上，由本人申請，兩位牧師（其中一人必須是主任牧師）推薦，堂務會審核，最終由基督教兩會批准並報宗教局備案。根據二〇〇三年的調查，缸瓦市堂的一堂三聚會教牧人員共有 15 人，其中 50 歲以上的有 6 人，40 歲到 50 歲的有 1 人，其餘人均為 40 歲以下。就其文化程度而言，年長的教牧人員文化程度普遍高一些，其中大專以上學歷者有 4 人，中專畢業者 2 人；青年教牧人員中有 2 人學歷為大專以上，5 人高中畢業，1 人中專畢業，1 人初中畢業。²⁰

就其宗教知識而言，所有教牧人員對於《聖經》都非常熟悉，幾乎人人都可以隨口指出《聖經》引文的出處。但是在其他相關的宗教知識方面，年長的教牧人員無法與八十、九十年代畢業的神學生相比，而後兩者中，九十年代的神學生的知識面又更寬一些。除了基督教專業外，他們曾經學習過宗教哲學、宗教社會學、法律等相關知識。就信仰層次而言，年長的教牧人員的信仰經歷一般都比年輕的更豐富。一九四九年後，在歷次政治運動中，他們的信仰經過了磨難和挫折，經過了許多反省甚至反覆的過程。那些老教牧人員深得信徒的尊敬與信賴。就職業素質方面而言，總體來說，教牧人員都有

20. 在此，教牧人員的文化程度均按上神學院以前的學歷計算。

很強的使命感，爲自己的工作自豪，因而在工作中任勞任怨、認真負責，從證道、義工培訓到探視病人，都是全身心地投入。

缸瓦市堂的聖詩班有 20 人，男女的比例大約是 1:3，年輕的 20 歲左右，年長的 60 歲左右，每次獻詩他們都身着禮服。他們平時按正規合唱團的要求訓練，唱歌分聲部，優美、和諧的歌聲配上洋溢着崇敬與喜悅的表情，非常令人感動。

信徒的奉獻分自願奉獻和特殊奉獻，也就是說，除了信徒平時參與崇拜活動時有規律的奉獻外，在教會舉行重大活動，或有重大事情（如現在缸瓦市堂的重新修建）時，信徒會自願進行奉獻。奉獻的經費是教堂的重要收入，除了上交 20%北京市基督教兩會（包括教牧人員的工資）之外，其餘款項都用於自身的活動。

從我們的參與觀察記錄來看，缸瓦市堂的崇拜活動安排有固定的格式和規律。每次活動大約有十六項內容：聖詩班入場、聖詩班獻詩、主禮人誦讀一段詩篇、會眾唱詩、禱告（主禮人代禱）、讀啓應經文、會眾唱詩、禱告（共誦《主禱文》）、由主禮人讀證道經文單數節，會眾讀雙數節、詩班獻詩、牧師證道、祈禱、報告事項、會眾唱詩、牧師祝福、聖詩班唱《阿們頌》。每月的第一個禮拜舉行聖餐禮拜，受洗的基督徒領受聖餐，沒有受洗的人可以觀禮。聖餐禮拜活動也有固定儀式：會眾唱詩、牧師主領《聖經》之中關於聖餐的經文、牧師代禱、牧師掰餅頒杯，聖餐組信徒先領受、會眾領受（由聖餐組的信徒頒發餅和杯，在領受前後會眾安靜默禱。一般情況下，大家是在領受前作認罪和省察的禱告，領受後作感恩的禱告）會眾唱讚美詩、牧師祝福、

聖詩班唱《阿們頌》。每年大約有三次受洗活動，按照受洗人的要求，分爲浸水式（大洗）與點水式，前者一般安排在夏天，後者則在每年的復活節與聖誕節舉行。

參加活動的信徒每堂都近 1,000 人，所有的坐位都坐滿，有時還要加座，甚至主堂門外的台階上也坐了人。在整個活動過程中，大家都保持着安靜、莊重、恭敬、專注和積極的參與，特別是唱讚美詩的時候，聲音放得很開，禮堂裏迴盪着優美、宏大的歌聲，給人一種特殊的震撼感。整個活動以禱告貫穿，主禮人或證道人帶禱時，眾人齊聲應「阿們」，彼此呼應緊湊、連貫，在語氣、情緒上形成一個整體。同時，教徒個人也幾乎時時在禱告：只要沒有人在前面講話，人們就在禱告。會眾的情緒會受到證道人演講水平的影響。有時會眾會被講道內容感動而流淚不止，而當證道人語氣比較平淡，舉例時說教味道重而啓發意味少時，極少數會眾會走神、發呆、有懶散之態。

信徒對於崇拜活動的反應，主要是對牧師證道的反應。每次活動後，我們都隨意找幾個聽眾聊聊，所收集到的反應主要有幾個方面。一是對於證道內容的感受。許多信徒認爲牧師的證道對自己極有意義，他們都會省察自己的言行以符合神的要求。例如：「我就是讀經不夠，太懶惰，神就是要管教我，今天神是藉着牧師在提醒我，我得悔改。」「我原來總不敢告訴別人我是基督徒，怕沒做好被人指責，怕使神的名被羞辱。今天我知道我就是，現在就是基督徒，不是做好了時才是基督徒。靠我自己我做不好，靠神我就能行。」「原來總是要求自己做到《聖經》上神所要求的，總是做不到，覺得作基督徒真難。今天神讓我知道，是他先愛了我，我順服

行義不是出於勉強，而是因着要回應他的愛。聽了講道我覺得輕鬆多了。」「神讓我看到自己的本相是那麼糟糕，我真的特別在意我的權利，別人不能無視我、委屈我，可保羅是用自由來放棄使徒應有的權利。我真的很羞愧，願神改變我。」

二是表達感恩之情。例如：「每次聖餐禮拜我都特別感動，主的生命和寶血是爲我捨的，我本來不配，但他卻甘願。我要爲主活，不能再沉迷於對金錢、對世界的追求中了。」「我原來就怕別人問我：『你是不是能肯定你已經得救了？』我怎麼知道呢！今天神告訴我：得救是神藉着耶穌基督已經成就了的，我憑着信就能夠得到，真的感謝神！我現在相信我能得救，並且是永遠得救。」

三是表達對牧師講道的不滿。例如：「這個牧師的語言我總覺着彘扭，好像特喜歡用轉折詞，又用不到位。」「這個傳道人證道，邏輯不清楚，講得慷慨激昂、手舞足蹈，但你不知道他要講甚麼。光看他激動了，我就是不明白他有甚麼可激動的。」「到底甚麼是義的奴僕？他並沒說清楚呀。」「這個牧師說話我聽不懂。每句話都弄得長長的，好像特深奧、特有學問，可我聽不懂。」「總是把簡單的句子搞複雜，定語狀語一大堆，真正想表達的意思反而給淹沒了。」「今天證道確實講了甚麼是永遠得救的根源，但對主題挖掘不夠。前面講時哭講得太多，有些喧賓奪主。主的順服與我們順服跟從有甚麼關係，沒有講出來。」

儘管講道的人水平有限，一些人不滿意，但是仍然有許多人覺得受益匪淺。用一個信徒的話來說，「講道人的水平不可能限制神意，因此，任何糟糕的講道都能

夠讓許多人感動。」

不論在活動開始前或結束後信徒之間的交流都很少，間或有彼此認識的，只是點一下頭或稍微招招手。散場時，近千人從小院狹窄的過道裏走出，沒有擁擠，沒有嘈雜，沒有人顧盼，也沒有人停留。

爲了方便有孩子的信徒參與活動，教堂辦有主日學，目前大約有 15 歲以下的孩子 300 人左右，按年齡分爲不同的班活動。能夠學習的孩子有相應的課本，內容主要摘自國外一些主日學的教材，也有一些由教堂牧師自己編寫。

教堂的社會服務有固定的安排，每年一到兩次，主要是發動有專長的信徒義務爲民服務，如在街頭爲人理髮、修車、義診等等；此外，每年有「擁軍優屬」活動，到養老院、療養中心慰問老人、病人。缸瓦市堂還贊助數量不等的失學兒童（2004 年上半年贊助了 1 個），幫助神學院畢業後到貧困地區從事教牧工作的人員（目前幫助的教牧人員 5 個，已持續 4 年，每年每人 2400 元）。在遇到重大災害時，教堂會多次捐款。

下面我們來看 S 基督教聚會點。

2. S 基督教聚會點²¹

該聚會點的活動場所設立於北京城鬧市中心某合資集團員工的培訓中心。整個中心面積約有 100 平方米左右。進門是一個會客廳，放着兩張圓桌，各圍四把椅子。北面牆壁爲一壁式書櫃。牆邊立着白板，上面寫着歡迎新員工的標語。一條通道向南延伸。通道東側從北向南

21. 由於一些原因，我們無法對 S 聚會點的某些情況進行深入了解。

順序上是一間小會客室、一間辦公室和一間會議室。通道西側從北向南分別是廚房、衛生間和儲藏室。通道南端通一間大會議室。會議室面積約 50 平方米左右，迎面是講台，配有講桌、投影儀、投影板、活動白板、電視機及一套多媒體設備，還有一架鋼琴，共有五六十把椅子。

環境佈置中透露的基督教信息並不十分明顯，懂行的人才知道客廳迎面的壁畫是米勒的《拾穗者》，其義旨來源於《聖經》；另外，衛生間每個小門的內面貼着一小張卡通畫，上有中英文的《聖經》語句，人們在用廁時正好能順眼看到；還有就是會議室一角安放的一個奉獻箱。

二〇〇二年之前，該集團的一些基督徒在該公司附近的辦公樓有一個活動場所，二〇〇二年後，聚會點也差不多同時搬遷到這裏。

聚會點的常任牧師是來自國外的一對 30 多歲的夫婦，3 名同工都是該中心的職員（該中心共有 4 名職員，都是基督徒），還有一位保潔員。平時一般參加者在 20 人上下。聚會點的活動經費源於教徒按自己意願的奉獻，奉獻箱由專人保管，到一定時間打開清點後，牧師會在活動中向大家報告收支情況。

聚會點的主要活動主要是查經及討論，除了週日上午十時至十一時半的活動外，通常還在每週二晚上六時半至八時活動。活動內容通常如下：聚會開始，唱讚美歌約 5 首，由牧師在台前彈吉他伴奏並指揮，有的時候，有一位 20 歲左右的教徒來參加聚會，彈鋼琴伴奏，牧師太太帶領另 3 位年輕的女教徒領唱。眾教徒歌唱時虔誠而投入，時有人手臂作出各種姿勢。唱歌結束時，由牧

師太太領禱告。之後由牧師主持學習《聖經》，一般用半個到一個小時。每次圍繞一個信徒遇到的實際問題或社會話題，從《聖經》中找出相應的教導。例如，「如何做一個謙卑的人」、「成功學」、「得救的條件」、「在末世如何得到力量」、「受傷的醫治」、「心理釋放」、「如何看待死亡」、「如何建立好品格」、「如何被神使用」等。比較突出的話題是對耶穌救贖以及信仰即得救的信心。學習《聖經》以《新約》為主。最後由牧師帶領禱告。牧師帶領大家學習《聖經》後，如果時間早，則分組討論。每組一位同工負責。各人以今天的主題，結合自己的實際談體會。如有人遇到難題，則大家共同幫助分析。討論結束後，每人依次為旁邊的人禱告，最後由負責人做結束禱告。有時某姊妹／弟兄工作或生活中遇到比較大的困難，牧師就為他／她做按手禱告，並請同性別的姊妹／弟兄共同按手。大家各自扶住接受代禱者的肩背（只有牧師才按其頭頂），念出自己的禱告詞。偶爾，查經會後舉行領聖餐餅的儀式。只有受洗的教徒可以領，其他沒受洗的人不可以領。由教徒自己從托盤裏取餅（特製）和酒（以葡萄汁代替，用一次性水杯盛好）。另外，週日由教會提供午餐，下午牧師太太帶領幾位年輕的女教徒練習新的讚美歌約一小時。

在我們參與觀察期間，該聚會點對其成員開辦了系統的十講基督教基礎知識講座，由牧師主講，偶爾牧師外出不在時，由同工講解。此外，聚會點還有特會，即由外來牧師主講的聚會。在我們參與期間，先後有台灣、香港、馬來西亞的牧師各一位來作過演講。這些牧師一般都是當地某教會的負責人或神學院的院長。每當有特會時，來參加的人就比平時多，約 30 人左右。特會結束

後，牧師會應信徒要求，為他們做按手禱告。牧師先詢問信徒的名字，有甚麼疑難，然後有針對性地說出禱告的話。同樣，有時牧師會請男女信徒共同為同性別的姊妹／弟兄按手。

該聚會點不定期地舉行洗禮儀式。在我們參與觀察期間，聚會點曾在懷柔的密雲水庫和聚會點舉行過洗禮儀式。受洗者事前都換上式樣相同的白褂，在其他信徒的讚美歌聲中，接受牧師的詢問，然後在牧師的幫助下全身浸入水中。接受洗禮之後，每位新受洗的信徒都會收到禮物，一本大開本《聖經》，一個題有《聖經》中訓誡的小工藝品；聚會點還為新信徒準備蛋糕，慶祝受洗新生的生日。受洗的信徒都很激動，他們以歌聲、詩歌等形式來表達自己的心情。

此外，聚會點也不定期地舉行旅遊、聚餐等活動，如七月份和洗禮儀式一起組織到北京郊區旅遊兩天，每人交 100 元。十一慶祝國慶舉行免費聚餐。這些活動都歡迎信徒帶家屬或朋友參加。另外，聚會點經常發放各類輔導材料，如基督教基礎知識講義，每月發放一本小冊子，為輔導靈修所用，還有配合查經發放的調查問卷，教徒填寫後不必交回，卻可以據此檢查自己的「靈命」並請牧師幫助分析、做釋放，有時也會刻錄一些 CD 或 VCD，內容是有關的歌曲、特會錄像或電影，只收取成本費。

所有的參與者都能夠非常和睦地相處，他們視教會為能夠釋放自己的地方，在每一次的聚會中，大家都開誠佈公地完全打開自己，暢談自己的看法、困難、疑問，沒有人會嘲笑談話者。因此，每一個人都很願意說話，而且說得都非常好，語詞通順流暢，甚至生動，平常一

些害怕在公開場合說話的人也一反常態，一些在公開場合時說話前言不搭後語，沒有邏輯性的人，此時也能夠侃侃而談。每一個人都抱着這樣一個信念：我說出問題來，一定會得到大家幫助。這似乎是大家共同的心態。例如，一個女信徒好幾次談到自己沒有工作的問題，每次都問大家：「為甚麼我祈禱後神不回答我，我仍然找不到工作？」大家一方面教她應該如何祈禱（如要向神提出明確的問題），一方面也為她代禱。如果會眾不能夠解決談話者的問題，最後就會由牧師來解答。總之，所有的參與者都很開放，非常真誠地對待別人，的確使人感到格外的溫暖，的確有一種釋放感。此外，在查經會後，信徒們願意找牧師單獨談話，主動請牧師或牧師太太對自己進行輔導，把自己工作、生活中遇到的各種難解的問題向他們傾訴、請教，或談自己的屬靈生命長進的體會。同工們也經常關懷詢問其他弟兄姊妹，願意為新來的人講解《聖經》，並到對方家裏去談心。

從以上的參與觀察記錄，我們可以清楚地看到兩種不同形式的教會各自的特色。撇開政治與教派因素不論，我們可以看到，建制教會是一個穩定的團體，幾乎不存在分裂的問題。在環境、設施、活動規範等方面具有許多優勢：活動空間大，裝備齊全，儀式正規，使參與者感到莊重，可以滿足眾多信徒的需要，有利於增強信心；而且教牧人員多，一般都經過神學方面的訓練，水平也比較一致，使信徒有一種正規的感覺。然而，由於信徒多，教牧人員相對人數少而事務性工作多，因此也出現了教會「只牧不養」的情況，不少信徒認為自己的信仰需要在建制教會中得不到滿足，例如，教友之間

缺乏足夠的相互傾訴，教會活動有些單調沉悶等等。

另一方面，聚會點雖然形形色色，一般而言，其優勢都首先在於其人情味更濃。由於人數不多（很多都只有幾個人到十幾個人），參加者相互關係密切，人人都有吐露自己信仰心得的機會，而且還可以有許多討論，有許多分享，有利於教友之間的交流和溝通，使參與者感到一種實在的溫暖；此外，它的活動形式比較豐富、自然，針對性更強，教牧人員與信徒的關係更親密。然而，聚會點也有自身特點帶來的一些問題，例如一些活動場所環境比較差，有的地方人多地小，沒有合適的調溫裝置，冬寒夏熱，使參與者感到不舒服，更談不上其他的現代化設備了；一些聚會點缺少經過專業學習和訓練的神職人員，對於《聖經》的講解有時比較任意；有些則比較封閉，排他性比較強；有的甚至受到民間信仰的影響，格外注重形式，有一些規定也與基督教不相符；²²有的聚會點因為內部一些矛盾而鬧分裂，等等。這些問題都是我們在採訪中觀察和了解到的。

當然，S 聚會點有一些特別，似乎不存在上述這些問題，其原因大約有下面幾個方面：首先，它依托於職工培訓中心，因而有一個良好的環境，中心的設施為教會活動提供了種種物力方面的便利。其次，由於公司的董事長是基督徒，他對聚會點的支持是不言而喻的；教會的同工也是企業的員工，他們把對神的伺奉看作是對企業的貢獻，這種雙重角色的緊密結合不僅沒有造成衝突，而且促進了每一種角色作用的充分發揮；而且，公司的客戶如果是信徒，也會在談生意之餘來教會參加活

22. 例如強調信徒在崇拜活動時哭泣的重要性，要求女信徒只能在本聚會點找男朋友之類。

動，這不僅滿足了客戶信徒的宗教需要，而且也增強了對公司的信任度。這樣一些條件促進了教會穩定核心的形成。此外，該聚會點的牧師舉家從國外來到大陸，拋棄了優異的生活條件，這本身就在教徒中引起崇敬的感情，信徒們非常感嘆牧師夫婦信仰的真誠和奉獻精神，同時，牧師全家相處的和睦也令教徒佩服，給他們作出了好榜樣。對牧師夫妻的敬仰增強了他們的信心，這種敬仰很容易轉化爲一種信仰情感，並成爲教會的一種特殊的凝聚力。

當然，事實上每一個教會都有自己獨特的地方，甚至，它們對於中國社會的影響與參與也有着許多共性。而要講其本質的差異，也許建制教會與多數不同形式的聚會點的最大區別，在於它們的社會合法性方面。我們將在全書的結束部分去思考這些問題。

附件 《中國基督教在新中國建設中努力的途徑》²³

基督教傳到中國，已經有一百四十多年的歷史，在這一百多年中，它對中國的社會，曾經有過相當的貢獻。但是，不幸得很，基督教傳到中國不久以後，帝國主義便在中國開始活動，又因為把基督教傳到中國來的人們，主要的都是從這些帝國主義國家來的，基督教同帝國主義便在有意無意、有形無形之中發生了關係。現在中國的革命勝利了，帝國主義對中國歷史這一個空前的事實，是不會甘心的。它們一定要用盡千方百計，企圖破壞這個既成的事實；它們也會利用基督教，去進行它們挑撥離間，企圖在中國製造反動力量的陰謀。為要提高我們對帝國主義的警惕，為要表示基督教在中國中鮮明的政治立場，為要促成一個為中國人自己所主持的中國教會，為要指出全國的基督徒對新中國建設所應當負起的責任，我們發表了下面這個文件。我們願意號召全國的基督徒，為實現這個文件所提供的原則而努力。

總任務

中國基督教教會及團體徹底擁護《共同綱領》，在政府的領導下，反對帝國主義、封建主義和官僚資本主義，為建設一個獨立、民主、和平、統一和富強的新中國而奮鬥。

23. 《革新宣言》登載於《人民日報》（1950年9月23日）。

基本方針

一、中國基督教教會及團體應以最大的努力及有效的方法，使教會群眾認清帝國主義在中國所造成的罪惡，認識過去帝國主義利用基督教的事實，肅清基督教內部的帝國主義影響，警惕帝國主義，尤其是美帝國主義利用宗教以培養反動力量的陰謀，同時號召他們反對戰爭、擁護和平運動，並教育他們徹底了解及擁護政府的土地改革政策。

二、中國基督教教會及團體應用有效的辦法，培養一般信徒的愛國民主精神，和自尊自信的心理。中國基督教過去所倡導的自治、自養、自傳的運動，已有相當成熟，今後應在最短期內，完成此項任務；同時提倡自我批評，在各種工作上實行檢討整理，精簡節約，以達到基督教革新的目標。

具體方法

一、中國基督教教會及團體，凡仍仰賴外國人才與經濟之協助者，應擬定具體計劃，在最短期內實現自力更生的目標。

二、今後中國基督教教會及團體，在宗教工作方面，應注重基督教本質的深刻認識，宗派間的團結、領導人才的培養和教會制度的改進；在一般工作方面，應注重反帝、反封建、反官僚資本主義的教育，以及勞動生產、認識時代、文娛活動、識字教育、醫藥衛生、兒童保育等為人民服務的工作。

第二章 個體信仰的確立

過去我們曾說，人與動物的區別在於人會製造工具，人擁有語言。後來的科學研究證明，動物也會製造簡單的工具，而且也有自己的語言體系，只是方式不同於人的罷了。人與動物的根本區別究竟何在？人何以被稱為高等動物？我們是否可以認為是因為人擁有宗教呢？

關於宗教的起源問題，近兩百年來我們已經有了許多理論，如泰勒（Charles Taylor）的「萬物有靈論」、馬雷特（Robert R. Marett）的「前萬物有靈論」、斯賓塞（Herbert Spencer）的「祖先崇拜論」、涂爾幹的「圖騰論」、費爾巴哈（Ludwig Feuerbach）的「投射論」等等。儘管它們並不能夠完全解釋宗教的起源，但是，它們從各個不同角度的考察與討論，說明了宗教在遠古人類那裏就已經存在了。宗教是一個與人類存在一樣遠久的普遍社會現象。至於個體信仰宗教的原因，則是另外一個問題（當然，宗教信徒在這個問題上有自己的答案，這不是我們要在此討論的）。本章關注的是，究竟是些甚麼因素影響個體接受了宗教信仰？換言之，個體信仰確立的社會性因素是些甚麼？現有的研究理論是如何解釋這些現象的？

一、現有的主要理論

根據美國《教會研究國際公報》一九九六年的統計，當時全世界的基督徒有 19.55 億人；據該公報的預測，在二〇〇〇年，全世界的基督徒有 21.2 億人左右，而在二〇〇五年，基督徒的人數將會突破 30 億。在這種增長之中，包括中國在內的亞洲和非洲的基督徒增長數佔了絕大多數。在傳統上不屬於基督教文化的國家，這麼多人信仰基督教，其原因是甚麼？這是一個倍受宗教社會學界與宗教心理學界關注的問題。許多學者為此投入了大量心血，從自己的研究中提出了一些關於個體宗教信仰形成的理論。儘管任何理論因有其自身的文化背景而都有局限性，系統的理論也非常之少，但是下面這些理論對於我們的探索還是具有某些參考價值的。

1. 父母投射論

最早提出這種理論的是宗教心理學家弗洛伊德，但是他假設的只有「父親」與神聖者相關聯。在其巨著《圖騰與禁忌》（*Totem and Taboo*）中，弗洛伊德強調，上帝是依照父親的形象塑造的，個體與上帝的關係，是個體與父親的關係，因此，基督教的上帝歸根結底只是被殺的父親的昇華。¹這種理論後來被一些學者接受並擴大為一般性的理論，它假設，在每個社會中，個體早期的社會化經驗與對超自然概念的形成立有聯繫，這種聯繫的基礎是認為神的形象與父母的形象之間有相似點（儘管在心理學上並沒有更多的發現來支持這種理論）。許多學者研究了上帝形象分別與父親和母親形象的關聯，也

1. 參見弗洛伊德著，楊庸一譯，《圖騰與禁忌》（北京：中國民間文藝出版社，1986）。

研究了孩子關於上帝概念的來源和對上帝的態度與對父母態度的關聯等等。²

2. 社會學習論

這種理論認為，宗教信仰、宗教行爲和宗教經驗，只是文化的一部分，因此是可以通過相同的方式有規律地學習與傳遞的。

3. 剝奪／補償論

這種理論強調，個體把在此世受到剝奪而產生不滿卻又不能在此世尋求到的補償的希望寄托於來世。美國社會學家戴維斯（Kingsley Davis）在其著作《人類社會》（*Human Society*）中，這樣表達了剝奪與補償在宗教信仰方面的關係：「在人的一生中，失望愈大，對來世的信念就愈強；因此，超越此世的目標，將會補償遭受挫折的人們爲達到社會要求以及社會所崇尚的目標所不可避免地經受的挫折。」³

4. 邊緣論

這是一種與剝奪／補償論相關的理論，它認爲處於社會邊緣狀態的個體，其邊緣狀態會導致他們去尋找超越此世的出路。不過這種理論具有同剝奪／補償論一樣的缺陷，即它沒有對並未處於邊緣狀態的人之宗教信仰

2. 可參見 Deconchy，〈上帝與父母的形象：宗教自由聯想中的男性與女性〉（*God and Parental Images: The Masculine and Feminine in Religious Free Associations*），載 A. Godin 編，《從喊叫到言說》（*From Cry to Word*；Brussels: Lumen Vitae Press, 1968）；M. E. Spiro & R. G. D'Andrade，〈超自然信仰的跨文化研究〉（*A Cross-cultural Study of Some Supernatural Beliefs*），載《美國人類學家》（*American Anthropologist*, 60 [1958]）……等等。

3. Kingsley Davis，〈人類社會〉（*Human Society*；New York: Macmillan, 1948）。

作出解釋。而且在現代社會，許多人（尤其是年青人）以邊緣狀態為榮耀，以怪誕為驕傲，「處於社會的邊緣狀態」在某些時候是一些人的一種自我選擇，並沒有導致所有選擇此狀態的人去接受宗教信仰，因此這種理論的局限性顯而易見。

5. 需要論

這種理論認為，人們之所以接受宗教信仰，是其需要所致。由於人有各種各樣的需要，這些需要構成了人之行為的動機，決定了人的行為。因此，如果一種宗教能夠滿足某些人的某種需要的話，這些個體就會接受此宗教。

6. 減輕罪惡感論

這種理論認為，由於宗教有減輕罪惡感的功能，因而有罪惡感的人容易被宗教的寬容精神所吸引。

7. 理性選擇論

這種理論認為，行為的主動性是由個體決定的；個體的選擇總是以獲得最大的自我利益作為先決條件。因此，個體的行為選擇是由個人利益所驅動，並且通過精心計算，以達到最大收益。對於宗教信仰的選擇也屬於理性行為。⁴

8. 宗教經濟論

這是宗教社會學領域中由斯達克等宗教社會學家提

4. 可參見 George Ritzer, 《社會學理論》(Sociological Theory; New York: McGraw-Hill, 1996)。

出的最新理論，它實質上是將理性選擇論特指化，即認為理性選擇事實上是一種經濟利益的選擇。「宗教行為——在它發生時——一般是建立在代價／利益計算的基礎上的，因此是理性的行為，這就跟人的其他行為是理性的完全一樣。」⁵這種理論採納了一些經濟學的概念和理論來描述和分析宗教現象，認為宗教個體的行為、宗教組織的變化、以及一個社會中宗教整體的消長都是有規律可循的，就像經濟領域一樣。就個體的信仰而言，按照斯達克的說法，人們試圖作理性選擇，實際上是「擴展了微觀經濟學的一個原則，即試圖使收穫最優化」。這種理論的前提把個體視為「經濟人」，經濟人在日常生活中有一個共同的原則：總是追求他認為是可以得到回報的東西，總是盡量避免他認為是要付出的東西。然而，在任何社會，回報是稀少而分配不均的，而且有些人非常渴望的回報（如永生）根本不可能得到。於是，人們就創造補償物和交換補償物，希望能夠以最少的投入換取最大的回報。而選擇宗教，就是希望獲取最大而又在此世無法得到的回報。⁶

二、影響個體信仰確立的各種因素

由於近年來基督教在中國以極快的速度吸引了許多民眾，這個現象引起了許多研究者的注意和興趣。⁷一些

5. 斯達克、芬克著，楊鳳崗譯，《信仰的法則——解釋宗教之人的方面》（北京：中國人民大學出版社，2004），頁69。

6. 參見 Stark & Bainbridge，《宗教的未來》，同前，頁8-9；以及 Rodney Stark & Roger Finke，《信仰的法則——解釋宗教之人的方面》（*Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*; Berkeley: University of California Press, 2000），第5章，譯文參考楊鳳崗譯，《信仰的法則》，同前，頁148。

7. 例如一些學者提出中國基督徒猛增的原因有：一、宗教政策得到恢復和貫徹；二、文化大革命高壓後的反彈；三、受傳統有神論和迷信觀念的影響；四、受基督教家庭影響；五、生活困難尋求上帝幫助；六、精神苦悶去教堂

學者開始努力從理論走向現實，力求了解這種現象的原因。我們對於基督徒信仰確立之外部因素的考察和探索，就是這方面的一個嘗試。

可以說，促使個體接受宗教信仰的各種因素，都與人的社會性有着密切的關係。人的社會性不僅表現為人的群居，而且表現為人與社會的辯證關係，即，人創造了社會，社會也創造了人。就個體而言，在其成長過程中，在某種程度上，每一個人都是自己環境的創造者，又是自己環境的產物；每一個人都是受環境影響的對象，也是影響環境的主體。我們關於個體宗教信仰形成之各種因素的調查與討論，正是基於這樣一種人與其社會化過程中的辯證關係。

例如，在中國，農村信徒與城市信徒的信仰歷程是有較大區別的。在農村，相信「奇蹟」，尤其是因為信仰而擺脫疾病的奇蹟，是民眾信仰形成的主要原因。一個久病不愈的人因為信仰基督而康復，這種奇蹟常常帶動整個家族、整個村子，甚至整個地區的人皈依基督教。⁸這種現象當然與中國農村特定的生活、醫療等狀況分不開，此外也與農村環境的相對封閉和文化同質的程度較高這一事實有關。但是對於生活在城市的民眾來說，奇蹟卻不是信仰形成的主要原因。儘管促進個人信仰形成的因素總是因人而異，而且許多時候是許多因素同時在發揮作用，然而，仍然有一些共同的因素是清楚可見的。我們可以從一些個案例證中看到這些共同的因素。當

尋求安慰；七、對社會上不公平、腐敗等現象的反感；八、各種個人問題未能解決；九、天災的存在；十、相信天堂存在，希望死後有個好歸宿；十一、受西方文化的影響；十二、基督教自身的吸引力……等等。參見王忠欣主編，《基督教與中國》第一輯（2003）。

8. 參見鄧肇明，《承受與持守》（香港：基督教中國宗教文化研究所，1998）。

然，在分析這些因素之前，我們應該交待一下接受我們採訪的信徒的基本狀況。

根據課題的需要和我們自身的條件，我們正式訪談了 54 名基督徒，⁹並在此基礎上發放問卷 715 份。在受訪信徒中，40 歲以下（不含 40 歲）的 40 人，50 歲以上的 3 人，其餘者年齡在 40 至 50 歲之間。大專以上學歷者 44 人（其中有博士和碩士學位的 15 人），高中學歷者 4 人，初中以下學歷者 2 人，未留資料者 2 人。54 人的職業很雜，有公司總裁、經理，有大學教師、學生，有醫生，有雜誌編輯、記者，有一般職員，有下崗工人……等等。而在回答我們關於年齡、性別、受教育程度等個人基本情況的 560 份¹⁰有效問卷中，40 歲以下的信徒佔 64.8%，受過高等教育的信徒佔 52.7%。至於性別比例，接受採訪的男性為 29 人，比女性多 4 人；問卷調查中男性 182 人，佔 32.5%；女性 378 人，佔 76.5%。我們的調查研究發現，個體接受宗教信仰是有其外部因素的，概括起來，包括家庭、環境、他人的影響以及各種不同的精神需要甚至偶然的原因等等。

1. 家庭的因素

由於人類的一種生物學意義上的獨特需要，家庭在很早時期就出現了。家庭在本質上有這麼幾個特徵：一、它是由一群人組成的；二、家庭的成員長期生活在一起；三、家庭中的成年人要對全體後代負責；四、它是個體在社會化方面最早也是最重要的因素。當然，作為一種

9. 爲了尊重受訪者，此書中所涉及到的人都用字母表示。

10. 文中提到的有效問卷數字不同，是因爲有些受訪者並未完全選擇問卷上的所有答案。爲了尊重事實，我們的統計都以對每個問題答案的準確選擇數爲準。

社會制度，家庭經歷了若干的變化，今天的核心家庭（即只有父母與子女的家庭）已是家庭與時俱進的發展結果。從絕大多數個體的經歷來看，個人一生的大部分時間都是在兩個家庭中度過的，一是生長家庭，即父母的家庭，另一是生育家庭，即自己組織的家庭。由於個體在生命最早期階段的處境的成長都與家庭有關，因此，家庭對於人的影響具有一種獨特的地位。我們的調查所揭示的家庭對個體宗教信仰形成的影響也有所不同，歸結起來可以有以下幾類：

基督教家庭的影響深刻

Z 先生出生在一個五代都是基督徒的家庭，其曾祖父、祖父和父親都是教會長老。他一出生就受了洗禮，從小就參加教會禮拜。在教會被迫關閉的時代，他的父母每天堅持睡前禱告，一個在床的這邊，一個在床的那邊，那種情形給 Z 留下了非常深刻的印象。Z 與其哥哥都明白父母在做甚麼，所以他說：「當父母禱告時，我和我哥就特別乖，大氣兒都不敢出。」雖然他對許多事情不理解，但由於從小所受的影響，他是一個自然的基督徒。在成年之後，Z 先生決定重新受洗。

另一位 Z 先生的祖輩和父母都是基督徒，他從小就受父母影響，自幼就知道基督教，但真正的接受這種信仰是在大學一、二年級期間。「小時候雖然父母偶爾帶我去教堂，但是父母並沒有強化這種教育。他們讓我以學業為主，每當學習成績好了，父母總讓我謝恩。」父母很少講《聖經》，偶爾也舉過《聖經》的例子。他至今記憶猶新的一件事是父母教他唱的一首讚美詩：「擊鼓跳舞讚美他，鼓瑟彈琴讚美他……」由於那時年齡小，

沒有讀過《聖經》，而且在學校接受的是無神論教育，所以他並不理解基督教，也沒有考慮過信仰。上大學一年級的時候，Z 從家裏帶了一本《聖經》回學校，沒事的時候經常翻看。他一讀《聖經》就覺得應該信仰基督教，因此受了洗。一切過程都非常的自然，水到渠成。

家庭中親密成員的影響

D 女士大約四十歲，她的家中只有姥姥是基督徒。她說，「我一直跟姥姥生活在一起，因此信仰過程非常簡單：從小就跟姥姥到教堂，幾乎每週日都去。因此我很熟悉教會的一切，而且也很喜歡教會。」她從小得到的最深印象是，姥姥每一次去教堂都要換上她最好的一件衣服，回來後總是把衣服折得平平整整的，等着下次再穿。「這種印象使我從小就覺得去教會是一件非常嚴肅的事情。」因此，儘管她後來受洗成爲基督徒似乎是出於偶然，但卻沒有任何思想上的障礙，換言之，偶然中有一種自然而然的前提。她十九歲那年正在準備高考。父母都希望她報考醫學院，而按照她的成績，在當時也可以考上一個很好的醫學院。高考前夕，她偶然知道 XX 神學院提前報名招生，就決定要考神學院。但是神學院只收基督徒，於是她就受了洗。儘管遭到無神論信仰的父親和早已退出基督教信仰的母親的反對，但是她仍然堅持自己的決定。

原先拒絕父母的信仰，但在關鍵時刻發生轉變

ZH 先生的父母都是基督徒，但因爲各種原因，Z 先生很反感父母的信仰，與他的弟弟堅持不去教堂。儘管如此，他仍然記得母親的那麼一番話：「一人信主，全

家得福。如果你遇到急事、難事，自己解決不了，就求告神。如果不會禱告，就說：『我媽媽的神，求你幫助我吧。』」他告訴我們，這句話在他遇到困境時，起了作用。一九九二年，有一次他和弟弟開車時，發現前面發生了車禍，他立即駛向出事地點，把傷者抬上車，風馳電掣般地向醫院駛去。由於救人心切，車開得飛快，在躲避迎面來的車輛時，他的車衝進公路旁兩米多寬的深溝。在那一瞬間，他來不及思考，只是在腦海裏閃過了一個念頭：「媽媽的神救我！」在一聲巨響過後，他吃驚地發現他的車居然越過了溝，而且完好無損，連車上的傷員也沒有再傷着。後來，母親讓他去教堂，他不再拒絕，並且不久就受了洗。

在任何社會中，家庭都是個人社會化過程中一個最基本、最重要的因素。對於兒童來說，家庭就是他們的世界。而且，家庭對於兒童的教育，許多是有意識的，但也有許多是父母及其他成員無意識的影響。將家庭作為影響信仰確立的一個因素來看待時，我們從北京基督徒的情況中注意到一個特別的現象。在我們調查訪問的50餘名信徒中，因為生長在基督徒家庭，或者受自己最親密的人影響，自然而然成為基督徒的人數並不多（只佔10%）。而且他們有一個共同之處，即年齡均在40歲以上。這種現象的形成，確實與中國社會特定的政治環境有關。在二十世紀八十年代之前，黨的宗教信仰自由政策受到極左的干擾，宗教幾乎一直處於受到壓制的地位。尤其是文化大革命期間，由於對宗教的迫害達到頂峰，一些信徒迫於害怕等原因，或者放棄了自己的信仰，或者不敢公開自己的信仰，害怕子女受到連累，甚至反對子女信仰。在這種狀態下，家庭的宗教影響在相當程

度上因壓制而減弱。因此，就家庭影響而言，存在着一定年齡段的「斷檔」。另一方面，我們也看到，現在已經開始為人父母的年輕一代基督徒（他們幾乎全是在九十年代接受信仰的）對自己子女的信仰卻異常重視。他們經常帶子女去教堂，真切地希望下一代也能夠接受同他們一樣的信仰。事實上，不少信徒的子女儘管年紀還小，卻已經認同了基督教信仰。這種情況也說明，當宗教生活處於正常狀態時，在信仰問題上，家庭對於子女的影響也處於一種正常狀態中。不過，從調查的事實來看，總體上說，家庭的影響在明顯地減少。不少受訪者的父母是佛教徒，或無神論者，或共產黨員，但家庭對於他們最後選擇的信仰並沒有決定性的影響，甚至當他們選擇了與父母不同的信仰時，遭到家庭反對的人也很少。從社會學角度來看，家庭影響的大小與社會開放的程度相關。一個社會愈傳統、愈封閉，社會文化愈趨同質，家庭影響在個人成長過程中的地位就愈重要，對個人的作用也就愈大。反之，社會愈開放，思想意識愈多元，家庭影響的作用就愈小。這一結論完全適用於當代中國的社會與宗教狀況。

2. 生存情境的因素

每一個人都是獨特的，每一個人的生活經歷也有其獨特性。但是生活經歷的殊途，有時卻可能導致信仰上的同歸。這種現象之所以存在，可以說是人類生活的基本特徵所決定的。按照美國宗教社會學家奧戴(Thomas F. O'Dea)的說法，人的生活具有三大特徵：偶然性——指的是個人生活的環境變化不定，無法預測；有限性（或者說是無能為力狀態）——指人在面臨許多衝突時事實

上處於一種無能為力的狀態之中；匱乏性——指人類社會相對於人的各方面需要而言，總是處於一種不能滿足的匱乏狀態之下。¹¹正因為如此，不論人如何努力，願望與現實總是有距離的，人總會有失望，總不能得到所需要的一切。此外，人還會因為自身的弱點而承受諸多的不幸。環境的變化不定與人的無可奈何、無能為力，會使人們遇到一些「極限」或斷裂點（breaking points）¹²而倍感「走投無路」。許多人的信仰生活，就是從這些充滿痛苦與苦的極限或斷裂點或「走投無路」開始的。

惡劣的生存環境，造成了「自然而然」的接受信仰

二十世紀八十年代之前，中國人的家庭出身有好壞之分（凡父母甚至祖父母輩屬於地主、富農、反革命、壞分子、右派者，為黑五類子女，算為出身不好）。三十多歲的 J 的父母出身都很不好：爺爺和外公都是解放時被政府鎮壓的，外婆因其哥哥在美國而被認為特務，後來又被劃成右派。這種在中國被認為是極壞出身的陰影恐怖地籠罩到了第三代人的心靈。從她懂事（大概四歲多起），在她的記憶裏，家裏從來沒有笑聲，時刻都是一種緊張得讓人窒息的氣氛。她從來都沒有被爸爸媽媽抱過，更不用說被他們愛撫，甚至從來沒有想到和父母親熱，父母似乎也完全忽略了她。在她四歲半時，父親就患了嚴重的風濕性心臟病二尖瓣狹窄，每年醫院都給她們家發病危通知，父親隨時都可能死亡的念頭一直壓在 J 幼小的心裏。母親的生活壓力和精神壓力更是

11. 參見奧戴、阿維德著，劉潤忠等譯，《宗教社會學》（北京：中國社會科學出版社，1990）。

12. 例如，人為甚麼會死？為甚麼會生病？等等。

特別大，她似乎從來不笑，沒有正式工作，一會兒代課，一會兒在裁縫店縫衣服。無論在哪裏，她都是被歧視的對象，地位最低，報酬最少，但要做的事卻很多，而且連一個女人的正常生活都沒有。由於生活的楚痛，她常打 J 來出氣，動不動就罵她：「怎麼就生下了你？當初還不如一生下你就把你塞在尿桶裏悶死，或者扔到醫院的廁所裏。」母親要 J 死的話說得多了，J 也常常想着死，她會在睡覺的時候幻想她生病或自殺死，她心裏的唯一想法是要找一個潔淨的地方去死。她信仰前的生活用一句話概括就是：活着沒有多少意義。似乎她的生命隨時都可以被拿走，然而她一點兒都不眷念。

在這種家庭背景之下，當 J 第一次無意間走進教堂時，湧上心裏的強烈衝動就是：「這就是我的家，我一直在心中尋找的家園！我等了這麼多年，整整三十三年啊！」J 很自然地成了基督徒。

痛苦的家庭關係，使人失去了保護和依靠，信仰首先帶來的是保護和依靠

T 女士在一歲半時父親因意外事故去世了。她從小就渴望愛，希望得到保護。但是母親沒辦法保護她，她認為唯一能保護她的哥哥十六歲又當了兵。她總是在尋找這樣一種保護和愛，在對丈夫的選擇上尤其體現了這種願望。她的婚姻曾因男方戶口在農村而遭到家庭的反對，以至於其母親不認她，哥哥姐姐也與她斷絕關係，所以婚後夫妻二人更是相依為命。然而，當她懷孕後，丈夫卻埋怨她想用孩子把他拴牢，說她要心計，這大大地傷了她的心。孩子出生後，丈夫對母子二人更加不耐煩。孩子才三個月，他就開始打孩子，也打她。她身上

常常青一塊紫一塊，背上還有一道長二十公分的刀疤，那是丈夫對她動刀子留下的（採訪者親眼所見）。她想離婚，而丈夫卻以不准她要孩子相要挾，而她根本不放心沒有北京戶口又不願回老家的丈夫帶孩子。於是，這種地獄般的生活仍在繼續着。隨着孩子漸漸長大，他們倆都把怒氣轉嫁到孩子身上，兩人都打孩子。日子就在這種打罵中度過。T女士從自己的生活中感到丈夫不是她的依靠和保護者。她很早就買過一本《聖經》故事，但從來沒有看過，反而是兒子識字後，《聖經》故事成了兒子的朋友。三十六歲時，她帶着兒子第一次進了教堂。牧師講《聖經》，兒子都知道。T女士說：「我這時才發現我一直尋求的保護者離我這麼近，我居然等了這麼久！在教堂，我感到我找到了我所要的、一直尋找的保護者。」

生活處境把人逼到了絕境，也把人帶到了教堂

ZHC先生的生活經歷了幾起幾落的過程：開始時事業順利，職位升遷，有了房又有了車；後來，吃苦耐勞掙下的十幾萬元一下子賠光了；然後，又從身無分文到有了幾萬元存款，再發展到有了公司、房子、汽車，擁有幾十萬元；而後，又在商場中再次賠光，並倒背了幾十萬元債務。與此同時，家庭中也出現了各種問題：女兒得了白癩風，幾年中看病花去十幾萬元，以至於再沒有錢看病；太太的商店倒閉了，還為此打了六場官司。他自己多次到深圳謀生，但都遇到很大困難，無功而返。於是，家庭和婚姻出現了危機，原來的朋友也離開了他，他不僅被人看不起，而且每天都要躲避債主。他說：「現實把我折磨得沒有勇氣再面對，我甚至想到了死。」一

九九九年，他又一次到深圳，一個月後便身無分文，沒有飯吃也沒有地方住。他正是在絕望之時走進了教會，教會中的弟兄姐妹們熱情地接待了他。以後他便斷斷續續地到教堂來聽講道。三個月後，一貧如洗的他第一次給家裏打了電話，告訴家人自己信主了。「我感到自己就像回頭的浪子一樣，這麼多年終於找到家了。」

L女士在醫科大學醫療專業學習了五年，一九九四年出國，一九九五年回國。一九九八年她又隨丈夫去了加拿大，丈夫把她和兒子送到加拿大半個月就回國了。對於自己的出國經歷，L女士坦言：「在國外幾年，我仍然不知道自己要做甚麼，只是看別人出國自己也要去，跟着別人跑。」國外的生活很寂寞，她把一切希望都放在丈夫身上，當她知道丈夫有外遇時，她的整個精神都崩潰了：原來覺得自己甚麼都行，現在卻一籌莫展，每天只是哭，睡不着。她常問自己：家在哪裏？為甚麼活着？活着有甚麼意思？曾幾次站在碼頭上想自殺。就在此時，她遇到一個北京人，並跟着那人去了教會，最終接受了基督教信仰。

3. 掙扎在死亡線上的生命被信仰拯救

L先生高中畢業後一直做服裝生意，隨後又去澳大利亞留學，回北京後開了一家美容院，生意紅火，他的美容院成了當時北京最大的兩家美容院之一。由於生意十分火爆，L先生請了十個有名的大工。這些大工經常使用假美容美髮用品欺騙顧客，以次充好，賺取客人的錢，其中有四個大工還吸毒。L先生在大工的引誘下也開始吸毒。「我以爲自己很強，不會染上毒癮，只是好奇罷了。我的女友也和我一起吸，沒想到我們卻從此無法自拔。」

到一九九七年，我們已因吸毒花費了幾十萬元（每天的吸毒費用達三千元），還花費了十幾萬元多次去戒毒所戒毒（每次十五天，費用五千元），但是都沒有成功。用藥物戒毒不僅不管用，甚至發生了藥物依賴，形成惡性循環。吸毒三年，我的身體受到很大影響，牙齒壞了，還因突發心臟病兩次被送進醫院搶救，差點就沒命了。」爲了身體，L先生下決心再次戒毒。一九九七年，他同女友一起來到的家鄉——河北省一個偏僻的小山區，遠離了毒源和毒友，專心戒毒。其間，L先生由於忍受不了戒毒所帶來的痛苦，又一次跑回北京買了許多毒品，吸夠了才返回村裏。用L先生的話說，「人一旦吸毒，就要十年戒毒，還會終身想毒，而戒毒的痛苦是無法用語言形容的。」在女友家鄉的那個小山村裏住着許多基督徒，他們是農民，沒甚麼文化，看到他們的痛苦就爲他們唱讚美詩。女友的母親拿來了《聖經》，並告訴他們「主會一次把痛苦承擔」。在女友的建議下，L先生開始讀《聖經》，那時他根本看不懂《舊約》，但是，讀了兩、三個月後就覺得痛苦減輕了，而且一天比一天好轉。他用了半年多的時間讀經，連屋子都沒有出，終於和女友一起戒毒成功。後來他們多次回北京，但再沒想過吸毒，也沒有見過毒友。「我知道這是我的再生，是基督給了我新生命，我從基督的大愛中得救。」二〇〇〇年聖誕節，L先生受洗成爲基督徒。

在許多人看來，宗教是與苦難聯繫在一起的。「有苦難的地方就有宗教」，列寧認爲，這句話雖是一個反動分子說的，但是完全正確。¹³這種說法至今仍然符合某

13. 《列寧選集》（北京：人民出版社，1964），卷二十一，頁257。

些事實，尤其符合中國人自身處境和生存狀況的獨特性，上述一些個案表明了這一點。然而，從這些個案中我們也可以看到，在當今北京這樣的大城市裏，生存處境的苦難、不幸與挫折，常常不再只是因為物資的匱乏而造成，相反，更多的痛苦、不幸與挫折，是在社會向着現代化方向邁進的途中，人們因為物質生活空前富裕、人際關係錯綜複雜，伴隨激烈競爭而來的生存壓力增加，個人命運更加難測等因素而帶來的。在我們的調查中，因為這類因素而受洗者佔受訪者中的 22%。在我們的 561 份問卷中，因為自身的苦難、不幸與挫折而接受信仰的人佔 24.8%。從這兩個結果我們可以推斷，苦難、不幸與挫折的生存環境，已經不再成為決定信仰的重要因素了。事實上，還存在一種與上述案例相反的現象，即宗教並非與苦難相聯。我們在採訪中發現，「走投無路」的感覺並不全部是惡劣的生存處境所引起的，有時候順利舒適的生存環境也會引起人在精神上的「走投無路」。

順利的的生活處境，沒有目標的空洞人生

ZZ 先生儘管出生在農村，但從小到大都非常順利：從小學到高中都是家鄉的狀元，被家鄉的每一個人稱讚；從上大學到在美國拿到碩士、博士學位也沒有碰到甚麼困難，誰都說他命好運氣好。儘管如此，他卻總覺得人生如夢，沒有甚麼意義。在國外雖然物質生活很好，但仍然找不到他自己生存的目的。一九九一年，他的腿被車壓斷，醒過來的第一個感覺就是「為甚麼我要醒來？」，肉體與心靈的痛苦接踵而至，以至於他開始策劃自殺，比如買了人生保險，打聽了因自殺身亡的保險

賠償情況。然而，真正要去尋死時也有各種顧慮。一九九二年是其生命的低谷，他描述了那時的心境：「求生，我沒有目標、動力，因為在美國生活壓力很大，每天的工作千篇一律，如果找到一個滿意的工作，也就意味着後半生都要為保住這個工作而努力，後面的幾十年清清楚楚。求死，我又沒有勇氣，覺得對不起父母，對不起家人。」正是在這個時候，他接觸到了信仰問題。儘管他從來沒有想到過要信教，但是，基督教卻給他打開了一個新天地，使他在精神上煥然一新。一九九三年他正式受洗成為基督徒，後來作出了回國的決定。

舒適的生活解決不了無聊孤單的問題

I女士也是一個生活富足又順利的人。她因為薪水問題，一氣之下「炒了老闆的魷魚」，開始了自己一向都很羨慕的「Housewife」的生活，認為這樣可以充分地享受天倫之樂、可以自由地去逛街、可以在家輕鬆地看看書，做自己想做的事。因此，在辭去工作後和找到新工作前的一段時間，她暫時在家當全職太太。剛開始的幾天，她感到心情愉快，每天都能把生活安排得好好的，看看影碟、讀讀閑書，按着菜譜做做飯菜，等老公下班為他端上可口飯菜。可後來她漸漸覺得，這樣的日子變得很單調，很難熬了。她的自信心和自尊心也在這種日子裏漸漸減弱了。她盼望有人和她說話。然而，無論是丈夫，還是朋友，人人都在忙；她打開電視，卻是不停地換台。最後，她的心情沉重起來，有一種莫名其妙的煩躁，不知道自己究竟想幹甚麼。「我感到很孤單」，沒有工作的不安和無聊讓她覺得世界上沒有人能夠理解她，也沒有人能給她信心使我重新振作起來。她日復一

日的壞情緒使得其胃病復發，身體愈來愈差。正是在這種狀態下，她接到一位在半年多前受洗的朋友的電話，並被邀請參加一次聚會。第一次和大家一起學完《聖經》和唱畢讚美詩之後，I女士說：「我內心充滿了感動，我終於找到了一個我可以信任，可以將我的所有心事、所有的祈求都告訴他的人，而且，他也是唯一能用他的力量和無私的愛來幫助我的人。他就是耶穌基督。」就這樣，I女士接受了基督教信仰。

4. 他人的影響¹⁴

人的社會性的一個表現，是自我與他人的關係：一方面，每一個個體都是構成他人參照群體的成員，另一方面，每一個個體都會在某種程度上，在某些方面參照他人。因此，他人的影響是個體宗教信仰形成的一個不可忽略的方面。當然，他人的影響程度是各有不同的，有的人因為他人的直接影響，很快就確立了自己的信仰，而有的人是因為他人的某些言語和行為引起了自己對信仰的思考，以後才跨入信仰之門的。中國基督徒雖然是少數，然而，他們中一些人與眾不同的言行，使他們在只為自己、一心追求金錢和權位的社會中顯得比較突出，他們在周圍人眼中樹立了一種榜樣。

榜樣的作用

大學畢業後在法院工作的 GQ 女士家原住大雜院，幾戶人共用一個水龍頭。她從小就習慣於大院中各家各戶為自己用水方便而發生的爭吵。多年來院中的公用地

14. 在此的「他人」指家庭成員以外的人。

面總是只有一個老人打掃，爭吵發生時又總是只有那個老人在勸架，而老人自己從不同人爭吵，好像從不用水似的。GQ 女士只覺得那個老人很獨特又很可憐。直到老人死後，GQ 女士才知道那個老人家是基督徒。她告訴我們說：「在別處簡直從來沒有看到這麼好的人！」對老人的可憐變成了敬佩。不久，她自己就受洗入教了。

T 先生讀博士時的一位同學過去是一個只顧自己，決不肯為別人花時間，更不用說花金錢的「拔一毛利天下而不為」者，但是出國一年回來後完全變了。一次，他的一位老鄉來北京玩，不幸生病住院，這位老鄉在北京沒有親人，帶的錢也不夠付醫療費。這位同學知道後，每天都要去探望他，最後還出錢買車票送他回家鄉。這些舉動使 T 先生百思不得其解，還瞎猜他們的關係。後來才知道，這位同學在國外入了教。「他的舉動太讓我意外而感動，因為信仰，整個人都變了。我就是受他感動而入教的。」

他人的無形與有形影響，為自己接受信仰奠定了基礎

G 女士高中畢業後在一家酒店信貸部工作，她的新加坡上司是她見到的第一個基督徒。這位上司每週日都去教堂，這也是基督徒給她的第一個印象。此外，她曾經在中國大飯店認識了一個信仰基督教的雲南女孩，因為這個女孩她在銷售前總是很真誠地做禱告，儘管當時有很多人理解，但是卻給她留下很深的印象。一九九六年一月，她加入安利公司後到印尼開會，途經新加坡時會去看望她的妹妹。她的妹妹嫁到新加坡後一直是家庭婦女，生活很苦悶。G 女士曾勸她出去工作，找回自己的社會價值。半年後 G 女士接到妹妹的電話，說她已

經信了基督教，而且覺得平安幸福。G 女士說：「這使我感到安慰，我想只要她快樂，信甚麼都可以。她勸我也信，還說如果我不信，今後就無法同她在一起（指天堂）了。她的情緒感染了我。」G 女士坦言，她雖然自幼受的是無神論教育，但她本身並非無神論者（八十年代她曾經去西藏的廟裏找喇嘛聊過，後來便開始尋找神，了解神）。爲了了解基督教，她去找過那位雲南女孩，但是沒有找到，於是她便開始讀妹妹給她的關於基督教的資料。後來她接受了基督教信仰。

了解他人的快樂之因，結出自己的信仰之果

C 女士屬於外企的白領階層，一個經常打掃公司衛生男孩的男孩卻引起了她的注意。儘管清潔工在她看來是一個最低級的工作，但是她發現那個男孩與別人不一樣：他每天都特別快樂。C 女士自己工資高，在公司的地位也很不錯，但卻常常覺得煩心的事很多。她很想知道那個清潔工爲甚麼那麼快樂，於是就找機會與他聊天。原來那個男孩是一個基督徒！「這就是快樂的全部原因！」那個男孩不僅給了 C 女士一本《聖經》，還帶她去了教堂。「我親眼看到，親身體驗到甚麼是基督徒，因爲這個快樂的基督徒每天跟我在一起上班。」就這樣，C 女士也「成了一個快樂的基督徒」。

由於他人引導而被動接受了基督教信仰

W 女士一九八九年去日本。她的老闆娘信仰基督教，每次去教堂都拉着她一塊去。她說：「雖然我日語基礎不太好，韓國人（牧師）講的日語更聽不懂，可以說基本上聽不懂講道的內容，但我有一種安心的感覺，

有一種安全感，特別大的安全感，還有心裏得安慰。」大概半年之後，W 女士受了洗。她認為在整個過程中，自己一直處於一種被動狀態，但認為這種結果也不錯，「最直接的好處就是老闆娘高興，她會對我好一點，不會隨便把我炒魷魚」。

從朋友的言行中引起一些思考，促使自己接受了基督教信仰

G 女士接受基督信仰的原因非常簡單。有一次她愛人的朋友到她家吃飯，飯前他們有謝飯祈禱。G 女士從來沒有接觸過基督徒，覺得很尷尬，替他們覺得不好意思。爲了緩和自己的難堪，就主動問他們那樣做的原因。於是，那位朋友開始講了《聖經》、以色列人的歷史等等。「當她講到耶穌的時候，我說我可以理解，因爲各個宗教都有自己的神，也說自己的神是唯一的真神，但是我不會相信這些東西的。」G 女士開始非常肯定這一點。客人臨走前，又講了一句話：「信的人得永生，不信的人被定罪。」當時，G 女士不理解這句話的意思。但待客人走之後，她卻非常認真地思考了朋友的話。於是她開始找關於基督教的書看，開始讀《聖經》。之後，她發覺自己有了一種變化，「就像種下去的種子，長出東西了，是意外的收穫」。她認為自己的信仰是由朋友啓發而「水到渠成」的。

「別人都相信」是自己也可以相信的一個前提

在三年半之前，一個朋友向 H 女士傳福音，並帶她去了教會。用 H 女士的話說：「我一聽，不錯，那麼好的東西我得要，再說，那麼多聰明的人都信，他們都不

是傻子，他們都信，必有它的道理，那我也可以信。」於是她向朋友要了一本《聖經》，從頭到尾讀了一遍，感到非常好，接着她受了洗。

X 先生的一生相當坎坷。他當過兵，當過民工，要過飯，得過絕症。他開始接觸信仰是在部隊的時候，當時曾經有一個下去鍛煉的大學生給過他講信仰的事，他不僅不相信，還罵人家。儘管如此，那位大學生的話卻給他留下了極深的印象。從部隊復員回家以後因為家裏太窮了，他就拼命的賺錢去，可是他的身體條件又不允許他拼命。這時他又想起了那位大學生的話，覺得有信仰可能會好一些，至少有個寄托。但是信甚麼呢，他說：「想來想去還是基督教不錯。好多科學家、國家元首都是基督徒，總之很多有文化的人都信基督教。我也就選擇了基督教。」

我們的訪談工作，證實了「他人」這一因素具有相當的重要性：28%的受訪者是由於其他基督徒榜樣直接或間接的影響而受洗入教。在回答這一問題的 452 份有效問卷中，則有 56.6%的人認為其他基督徒對自己入教影響很大，26.8%的人認為有一些影響，只有 5.3%的人認為自己接受信仰不是由於其他基督徒的影響。

「他人就是地獄」，這是法國存在主義哲學家薩特（Jean-Paul Sartre）的名言。在文化大革命之後不久的西方文化熱中，許多人（尤其是年輕的大學生們）常把這句話掛在嘴上。實際上，這句話在某種程度上也是對文化大革命中人人提防他人、人人自危自衛的寫照。而今天，「他人影響」這一因素的重要性也反映出一個問題，即「他人的榜樣」是與我們現有的社會背景相關聯的：處於轉型時期的中國，傳統價值觀逐步衰落，社會無序

失範加重，人與人之間的誠信出現危機，腐敗現象正在蔓延……正是在這種狀況下，基督徒以「榮神益人」、「關愛他人」、「做光做鹽」為準則的言行，在一些人看來構成了可以參照的榜樣，使基督教信仰對這些人構成了一種有吸引力的嚴肅的選擇。因此，儘管基督徒還是少數，然而，他們的感染力卻超過了其自身人數的限制。

5. 精神追求

人類的文化史表明了這個事實，即人類總有一種精神的追求。所謂精神，指的是與物質相對的東西，這也是人的一個特徵。沒有精神追求的人，如同行屍走肉。按照馬斯洛（Abraham Maslow）關於人之需求的觀點，精神追求是人在生存需要滿足之後的進一步需要，是一種高級的需要。在中國，自一九四九年以後，各方面都處於一元化的封閉狀態中，長時期來，民眾從日常生活的基本需求到精神需求都毫無選擇可言。二十世紀八十年代的改革開放，帶來了中國社會的巨大變化。從那時至今二十餘年的時間中，一方面，普通百姓的物質生活有了極大的改善，另一方面，傳統的價值體系也在社會的激烈轉型中逐步瓦解，因而在精神領域造成了巨大的真空。這樣的外部環境迫使愈來愈多的人思考生活的意義，思考自己的精神需要。在這類思考的過程中，會有一些人最後走向對上帝的信仰。精神追求這個因素在今天比以往任何時候都更突出。

回顧改革開放二十餘年的歷史，我們可以看到，城市居民，尤其是年輕人，在精神生活上的變化大致可以分成幾個階段：一、二十世紀七十年代末到八十年代初，由於對原有理想的失望，在信仰、信心、信任方面都出

現了危機。人們在精神生活上普遍存在着失望、彷徨與尋求；二、八十年代中到八十年末代，人們一方面反省與批判過去，一方面開始重新追求真、善、美的理想，一些人還企圖開始恢復神聖、崇高的精神；三、進入九十年代後，在市場經濟的大潮中，「一切向錢看」成爲時尚，一些人一方面「富得流油」，一方面卻又「窮得只有鈔票」；四、九十年代末進入了「自我中心」的時期，人們（尤其是作爲「獨生子女」的青年一代）普遍關注的是自身：自我的感覺、自身的需要、自己的當前利益。他們的生活目標更實際、更世俗。但是，長時間沒有精神的生活，必然會使許多人感到不安。因此，儘管當下中國市民生活的主流與二十世紀九十年代末相比，並沒有太大的變化，但是，我們仍然可以看到，愈來愈多的人，尤其是年輕的、受過高等教育的人正在走出物質生活的狹隘圈子，而去追求某種精神性的生活。在這種追求中，宗教已經成爲達到目標的途徑之一。在我們的訪談中，精神追求是 29%受訪者信仰形成的原因；在問卷調查中，38.7%的人回答說是因精神追求而信仰了基督教。這種狀況尤其可見於一些知識分子基督徒之中，而且對他們來說，在這種追求中，個人精神的提升與憂國憂民的情結時常結合在一起。

尋求生活的意義

S 先生在談到他的信仰時說：「小時候，我曾經問自己一個問題：我是誰？真的，我不知道，我是誰，我從哪裏來，我爲甚麼在這裏……我開始尋找生活的意義。開始時覺得教育可以滿足這種需求，但後來發現，愈受教育愈能僞裝自己，教育不能拯救我。我又覺得要擁有

力量，但卻發現身邊的一些例子不是這樣的，擁有力量的人與他們當初追求的目標愈來愈遠，看來力量也解決不了問題。我看書，書籍也解決不了我的問題。書中許多虛無主義的東西，讓你愈看愈亂。看到一些哲學家也會自殺，我才知道其實他們也很苦惱。」在大學三年級時，一個教英語的美國學者給他講了《聖經》的道理，「我感覺那些話特有吸引力，於是就去了海澱教會。在教會看到許多人，他們都很平常，但心中卻有平安喜樂，那是你奪也奪不去的，而這些似乎就是我要的」。於是，S 先生接受了基督教信仰。

精神追求是信仰的基礎

H 女士告訴我們，並沒有甚麼特別的事情令她一下子接受了信仰，而是「一生的生活積累、精神追求和主內兄弟姐妹的吸引」，使得她開始信仰基督。H 女士在大學期間對人文、哲學感興趣，曾經買過一本奧古斯丁的《懺悔錄》，翻過但沒有系統看過。八十年代末她大學畢業，感到非常空虛。她的周圍有一些同事信了佛教，當了居士。受他們的影響，H 女士讀過《菜根譚》之類的書，練過打坐，外出拜過神。但是並沒有最後確定自己的信仰。後來她開始反思自己追求信仰的過程，想到自己曾經努力修佛、讀書、練功，卻從未達到所謂入定的意境，沒有長進。於是她開始懷疑佛教，認為它沒有幫助自己。在不斷的反思中，H 女士接觸到了基督徒，開始對基督教有了興趣，並報名進入了慕道班。她說：「一切對我來說都極其自然，那正是我一直尋找的。」

在追求完美目標中發現了完美目標

M 先生的目標是追求完美，而他始終認為自己並沒有達到所追求的目標：儘管從小學習成績很好，但是缺少生活實踐，因此不完美；上大學後自己下了不少工夫，但因為曾經放鬆了自己，許多功課學得不好，不完美。沒有達到自己的目標，他感到很苦惱。直到大學畢業前夕面臨着找工作的事情，他才開始考慮這麼幾個問題：人爲甚麼要工作？人應該做甚麼？甚麼才是幸福？「帶着這些問題，我到圖書館查閱了大量先哲論述幸福的書。我在一本書（作者好像是卡耐基）中看到一段經歷，是說某人在孩子生病時因苦惱而去了教堂，他向上帝祈禱後有了平安的感覺，這感覺成爲他最大的幸福，這本書給我留下很深的印象。」這時他開始讀一些關於基督教的書。「回想自己過去追求的那些目標，我開始明白，上帝才應該是我真正追求的目標，有那樣的目標我才能有平安和喜樂。」

6. 知識追求

認知的需要

Z 先生是某個公司的經理，他接觸基督信仰是在一九九七到一九九八年期間。那時他因工作需要與一個信徒有幾次交談，談話中知道了基督教一詞，而且對宗教問題有了興趣。「我想到了這樣一個問題：基督教、猶太教、佛教都有幾千的歷史，它們爲甚麼能傳到現在？」爲了了解這方面的知識，他開始去教堂，而且在講道後，向牧教人員問很多問題。「他們很頭疼我，因爲我問的問題很尖銳，他們無從答起，只是勸我參加活動系統學習，最多的一句話是『你信了之後，就明白了』。」爲

了尋求這些問題的答案，Z先生參加了教會的學習，而且每一次活動都「不拉下」。儘管他還有一些困惑，但是這已經不妨礙他接納基督教了。

由於專業知識中的迷茫而走進教會

S先生說，在內心深處他不敢說自己是個無神論者。「我大學所選的專業是生物學，它給了我一個對生物和生命深入了解的機會，但是也使我對進化論產生了真正的懷疑，我發現自己的專業與進化論是格格不入的。有時會突然感到不知自己在做甚麼、為甚麼做，雖有一些理由，但迷茫和失落變成了對生存價值的懷疑，並且這種感覺愈來愈強烈。」S先生在中學時代就讀過介紹基督教的文章和《聖經故事》，對基督教《聖經》中的東西有一種神秘感和認同感。「也可能是一種饑渴，我說不清楚。一九九六年冬季的一天，我正巧從缸瓦市堂門前經過，於是我進教堂去聽了講道。那天詩班的歌聲也使我心靈得到淨化。於是我產生了做禮拜的強烈願望，而且每次做完禮拜，就再沒有了那種迷茫感了。現在我覺得生活特別有盼望。」

7. 其他因素

事實上，在我們的採訪中，每一個受訪者的信仰歷程都有自己的獨特性。除了上述影響信仰之共同因素的歸類之外，還有一些案例表明了另外其他一些因素，這些因素之所以沒有歸類，僅因為它們在我們所採訪的對象中表現不那麼集中；還有一些案例表明了個體信仰選擇的偶然性和多元性。

從世間的情感上升到對超越的追求

X 先生說，他選擇基督教信仰是靠一種感覺，而這種感覺卻是來自一本書。他說：「八十年代中期我讀了一本小說《晚霞消失的時候》（李平著）。書中的男主角和女主角自幼相識，少年相知，青年時期相愛卻失之交臂，中年相逢時，女主角拒絕了男主角的追求。我認爲她有一種堅定的信念，儘管那時我對這種信念的理解比較概念和籠統。現在我理解，那種信念的基礎是信靠了上帝，是得救，她已經超越了世俗的感情。小說對我產生了靈魂的震撼，我發現了世俗之愛以外的東西。於是我開始尋找教堂，尋找神。」就在這種尋找的過程中，X 先生經歷了從電大法律專業畢業，到通過律師資格，到成爲專職律師並且事業達到巔峰的過程。但他尋求神的果實卻是在他的事業開始走下坡路，甚至陷入低谷之時才結出來的。一九九六年，他結婚並與妻子一起受洗。

靠一種感覺而走向信仰

R 先生生活順利，事業有成，博士畢業，而且在高校當了教授。他爲甚麼信仰基督教呢？按照他的話說是「靠一種感覺」：「考學的辛苦、社會的壓力、個人心理狀態、比較內向的個性，人與人之間關係的淡漠……我有一種痛苦感，需要找一個比較溫暖的團體。」哪種團體會讓人感到溫暖呢？R 先生說，他記起了還在當博士生時外語老師說起基督教會對他在美國讀書的孩子如何關心照顧的事。他覺得教會可能會是那樣的團體，教會一定是非常溫暖，有人情味的團體。後來，他開始讀《聖經》，希望參加教會團體的願望更強烈。接着他又去了

教會，而且很快就受洗成爲基督徒。

偶然的一次困難，導致了最終的信仰

T女士一九九七年九月到北京打工，她租的房子對面就是一個基督徒聚會點。偶爾碰到他們，她總是聽到這樣的話：我們是信基督教的，是有甚麼困難，找我們哦！後來 T 女士果然在工作中碰到了麻煩。在北京舉目無親的她自然就想起了那句話。就這樣，她到了教堂，最終接受了信仰。

當然，上述個案的一些歸類只是爲了描述之方便，事實上，一些看似偶然的事，也具有某種必然性，也可以歸爲其他一些類別。這種歸類並不重要，重要的是通過這些採訪，我們了解到了在當今的中國社會中，個體信仰確立的一些軌跡，從這些軌跡可以看到它們與社會發展的某些關係。除此之外，我們也對 400 多位信徒進行了問卷調查，試圖了解有哪一些因素影響了他們信仰的確立。除了上述已經提到過的家庭因素、他人因素、精神追求等外，還有一些因素如書籍，影視、廣播、錄像、音樂等媒體等等，都在不同程度上發揮着影響的作用。而其中，「他人」仍然是一個最主要的因素。在此應該提及的是，無論甚麼因素導致信徒走近基督教，教會都起到了使他們最終成爲基督徒的不可替代的作用。當然，教會不僅指某種式樣的建築物，而更是指其活動、其氛圍、其人員、其人際關係等，正是這些綜合在一起的因素，共同發揮着最終的影響。這一點我們在下一節還會進一步討論。

三、皈依的社會性因素

首先，我們要說明一下第二節與此節在內容上的區別。從我們的調查訪問來看，許多受訪者因為上節討論的各種可見的外部因素而接受或接近了基督教，但是，這離他們真正確立自己的信仰即受洗，還有一段或長或短的距離，而這個距離的長短則與個體在各方面的差異有關。換言之，在上一節中，我們討論的是導致個體接觸或接受信仰的各種因素，此節我們要討論個體的皈依問題。

「皈依」(conversion)一詞又被稱為「改宗」，這是宗教心理學中的一個術語，其意為從無宗教信仰走向有宗教信仰，或者從一種宗教信仰轉向另一種宗教信仰，有的宗教心理學家(如威廉·詹姆士[William James])把皈依看成一種思想狀態向另一種更高級、更完美狀態的轉變。¹⁵從我們的採訪調查來看，大多數的信徒在接受基督教信仰之前都沒有有一種明確的信仰，從問卷的反映來看也是這樣。¹⁶這個結果與許多宗教社會學家的調查結果是一致的。換言之，原來沒有其他宗教信仰或者沒有參加其他宗教團體的人，比有其他信仰或者曾經加入過其他宗教團體的人更容易接受基督教。這是因為，原來無基督教信仰的人可能是不知道或不了解基督教，也可能因種種原因而不信基督教，但是，當他們要考慮信仰、選擇基督教時，沒有來自不同信仰方面的障礙，不存在改宗時的鬥爭與痛苦。而我們採訪過的一些原來有其他宗教信仰的人，在改宗教時會有許多的比較和反覆。不過，無論哪一種情況，皈依或改宗都不是一種簡單的過

15. 我們在此專指從無信仰到有信仰的變化。

16. 參見本書第三章第三節關於「入教前的信仰」的圖示。

程。正因為如此，對皈依的研究也一直是宗教心理學上的最重要、最吸引人的課題，而且研究者們都認識到，皈依現象不僅像某些心理學家所言與個體的病理因素或個人心理素質有關，也與某些認識因素和社會因素有關。

社會學家羅弗蘭德 (John Lofland) 討論了兩種因素，一是個體在與宗教團體接觸之前的特點，二是個體與宗教團體接觸後所受的影響。前一個因素正是我們在上節中提到的個體接觸和接受基督教之前的種種不同狀況。關於後一因素，許多社會學家都認為它在本質上是具有高度「社會性的因素」，它涉及到個體在接觸宗教團體之後的幾個方面的變化：社會環境發生的變化（羅弗蘭德稱之為「轉折點」）；感情方面的變化——與宗教團體成員建立了新的感情，原來的感情關係減弱；宗教團體中的某些具有重要意義的東西與潛在皈依者原有的社會關係相遇；個體與宗教團體頻繁的互動。¹⁷從以上討論的幾個變化方面，我們可以看到，皈依是一個過程，它包括了許多的階段和從一個程度到另一個程度的進展，「而且對每個人來說都有一種早就具有的個人背景，這種背景是建立在個人過去的社會化經歷之上的」。¹⁸這個過程就是宗教社會化的過程。

我們的調查採訪也表明了這樣的過程的存在，幾乎每一個受訪者都經歷了這樣的過程，而且在這個過程中，他們以不同的方式和程度表現了羅弗蘭德討論到的變化。例如：

生活處境順利而感到人生沒有目標的 ZZ 先生在接

17. 羅弗蘭德，《世界末日崇拜》，頁 7，參見約翰斯通著，《社會中的宗教》，同前，頁 86-87。

18. 同上，頁 87-88。

觸到基督教後，開始學着自己悄悄地祈禱。幾週後，他發現自己內心有一種變化，有一種平安與喜樂感，有一種想笑想唱的喜悅從心中流出來，甚至在實驗室裏都會感到一陣陣的喜悅。後來一段時間，他感到自己精力充沛，處於興奮狀態，晚上不能入睡，就起來把他對信仰的疑惑記下來。隨着情感的變化，想要成爲基督徒的願望也愈來愈強烈，他最後正式受洗。

在商海沉浮了幾次的 ZHC 先生最後因爲窮困潦倒、失去家庭和朋友而進了教堂，並斷斷續續地到教堂聽了三個月的道。教會給他的印象就是家，教友們都向他伸出了熱情而溫暖的手，「沒有人嫌棄我，我感到自己就像回頭的浪子一樣，這麼多年後終於找到家了」。幾個月後他受了洗。

曾在加拿大的醫科大學畢業生 L 女士在感情生活上遭到不幸後去了教會，剛開始她只把教會當作一個活動的地方，覺得那兒的人很好，又可以免費學英語，還有免費的晚餐。教友們還幫她搬家、買東西。「最不可思議的是每次我說謝謝他們，他們就說不要謝我們，要感謝神；開車送我們去這去那，還說這是神的車，誰都可以用。明明是他們自己的，怎麼說是神的？我還以爲他們這樣做是因爲教會有甚麼規矩。」作爲醫生的 L 女士很驕傲，認爲別人的這些行爲可疑，也許是在騙她，因此有一段時間決定不去教會了。然而正是在她處境最差的那年的生日，她收到一張賀卡，上面寫着「上帝愛你永不變」，L 女士說：「一句話使我淚流不止，在我認爲世界上沒有人愛我時，異國他鄉的關心溫暖了我的心。幾天後我又去教堂，一進門，一首歌『回家吧，回家吧，不要再流浪，天父伸出慈愛的雙手迎接著你……』，讓

我感動得從頭到尾都在哭，當時的感覺就是回家了。」經過幾次反覆，L女士才接受了基督教信仰。

一度沉溺在毒品中的L先生一九九七年夏天在鄉間基督徒的幫助下開始學習《聖經》，逐漸徹底戒了毒。在後來三年多的時間裏，他一面繼續學習《聖經》，一面到教堂聽到講道。他說：「過去我甚麼樣的朋友都交，只要有利可圖就無孔不入，自從戒了毒，我全身心得救，而不是局部的修補，我整個人發生了變化。我現在接觸的人都是教會的，我選擇的工作也是榮耀主的。」二〇〇〇年聖誕節，他才受洗。

Z先生是爲了了解基督教知識而去教會參加慕道班的。在學習結束後，「很多人都領洗，很多人也勸我領洗。但是我跟他們說，信仰應該是謹慎的，我這個人要麼不信，一旦信就會義無反顧。我想印證《聖經》上的話」。之後，他從選擇朋友到選擇妻子都企圖印證《聖經》的話，¹⁹並最終認爲自己的這些經歷的確是印證了《聖經》的話後，他受洗成爲教徒。

我們的個案研究證實了信仰潛在個體在與宗教團體接觸後，其環境、感情、人際關係都發生了不同程度的變化，這些變化又引發了認識上的變化。宗教心理學家認爲個體皈依有認識上的因素。認識因素包括認識上的失調與認識上的歸因。前者是指一個人在認識與行爲上存在着矛盾與分歧，因而造成心理的動盪與不安，接着會在認識上發生變化，最終可能導致信仰上的皈依。後

19. 例如，他曾與一個兒時最好的朋友一起創辦一個公司，朋友是一把手，他是二把手。後來由於生意上的事兩人發生分歧，他提出離開公司。如何對待這樣的朋友，Z先生告訴我們他想到《聖經》上的「愛鄰人」甚至「愛敵人」，最後比較妥善地處理了與朋友的關係。

者是指個體將自己的體驗從認識上尋找原因，即，從結果去推斷原因。上述 T 女士的例子即是。

T 女士的偶然困難如下：「我的員工在為某公司地板打蠟的時候，把大理石地面弄壞了，二百多平米的大理石，要賠好幾萬塊錢，而那時我的工作剛開始起步，資金不足，只有三萬塊錢，而且還在銀行裏不能動用。」她因為這個原因而進了教會，並被告知要通過祈禱來解決問題。儘管她不相信，但仍然抱有希望並開始祈禱，還買了《聖經》，買了關於如何祈禱的書。就在她參加祈禱並且自己也在家中祈禱之後十多天，她的問題解決了，她只賠付了兩千多元。就是在這種煩惱時抱怨，順利時感恩的反覆中，T 女士最終接受了信仰，而且把這種結果歸結為祈禱的功效。

總結我們的調查採訪，我們注意到，絕大多數潛在信徒都談到了決定其最後確立信仰的幾個共同的體會，它們依次（共同點從高到低）是教會的溫暖、教友的熱心和關愛、《聖經》的力量、耶穌的人格魅力、舒暢的心情、願望和需要的滿足。還有少數受訪個體認為自己成為基督徒是「受到上帝呼召」。這類信徒人雖不多，但在談到這個問題時都承認他們既沒有聽見聲音，也沒有內容的描述，僅為自己的主觀感受，然而都認為這種感受「非常真切」。因此，我們在問卷設計時增加了這樣一個因素，選擇這一答案的信徒在 129 份有效問卷²⁰中佔 17.1%。還有一個同信仰的確立有關係的原因值得我們關注，即「希望死後進天堂」。選擇這一答案的人在此組問卷中佔 27%，比例高於因生存中苦難、不幸與挫折

20. 由於問卷有兩個版本，此版本為少數。

而接受信仰的比例。²¹儘管這一因素影響的對象主要是只有初中文化程度者，但有大專以上學歷者在其中也佔30%。這是一個真正具有宗教性的原因，由之看來，當代的科學昌明並沒有使人丟掉這一此生不可證實也不可證偽的渴望。

四、對現有理論的回應

研究個體為甚麼會接受信仰的上述各種理論，在某種程度上都能夠說明個體信仰宗教的某些因素。然而，在現實生活中，由於個體自身的情況千差萬別，個體所處的文化背景和社會環境自有特色，因此，每一種理論又都不能涵蓋所有的因素。因此，當我們用自己的實證材料來重新檢驗這些理論時，我們發現，基督徒信仰確立的原因中有幾點可以回應上述理論。

首先，父母投射論在我們的生存處境中幾乎完全不能證實，其原因是可以理解的。一方面，一般而言，在絕大多數中國人的婚姻和家庭構成中，宗教的合法性並沒有起決定的作用，這一點與基督教文化背景的西方社會家庭構成有很大差異。²²另一方面，父母形象有較大差別，這一點尤其體現在中國過去的大家庭中。那時，父親是一家之主，是祭祖的主持者，而「子不教，父之過」也表明父親是教育子女的關鍵。而父親的形象時常是嚴厲有餘，關愛不足。社會上重男輕女，家庭中男尊女卑的觀念，又使母親的形象受到影響。此外，二十世紀五十至六十年代的各種政治運動，更影響到了中國城市中

21. 之所以沒有將之列為可見的共同因素一類，是因為接受訪問的54名基督徒都沒有談到此問題。

22. 在此不包含少數有信仰傳統的家庭，例如，伊斯蘭教徒的家庭主張相同信仰的男女結合，天主教家庭亦然。

的無數家庭。尤其是在文化大革命中，無論是「先紅」還是「先黑」，還是「後黑」或者灰色的家庭，²³祖父輩幾乎都受到不同程度的、不同原因的衝擊，他們被醜化、被揭短，任人欺凌侮辱的現象處處可見。這些衝擊殃及到整個家庭，父母沒有能力保護自己，更不用說他們的子女了。父母的這種無奈，在某種程度上影響到了子女對父母的感情和態度，看不起父母、埋怨父母、仇恨父母甚至告發父母的情況都存在。因此，孩子心目中的父母形象成爲「上帝」原型的情況極不可能發生。

第二，另外三種理論可以對城市基督徒信仰的確立作出程度不同的說明。社會學習論實際表明了環境影響是個體接受信仰的一個因素。我們的調查表明，孩子可能持有父母的信仰，他們在家中時間愈多，這種可能就愈大。當然，這種理論的局限在於，它無法證明爲甚麼在同一環境中，個體接受的影響有差異，而且也沒有說明，爲甚麼一起學習《聖經》、一起進教堂的個體，在信仰方面的最終結果並不一樣的原因。剝奪／補償論與邊緣論也表明了一些信徒信仰的原因。這種理論指出的被剝奪的範圍首先是經濟、社會等方面的，因此，它可以解釋那些由於出身低微、沒有任何社會地位的個體接受宗教信仰的原因，這種原因在我們訪談的基督徒中所佔比例相對少一些。但是，如果說被剝奪的範圍不僅是經濟、社會地位，還可延伸到身體、道德甚至心理方面的話，這種個案就比較多。最典型的案例是一個兒子患有不治之症十七年的家庭，兒子的病不僅使家庭在經濟

23. 所謂「先紅」指所謂「紅五類」，即革命幹部、工人、農民等的子女，「先黑」則指出身在地主、富農、反革命、壞分子、右派家庭中的人；「後黑」則指文化大革命期間原來的所謂原紅五類，主要是革命幹部的地位被推翻，其子女的出身從紅變成黑；而小商販等出身的人被稱爲「灰」。

上只能維持最低生存狀態，更主要的是使父母身心交瘁，母親說：「每天睜開眼的第一個想法就是把房子燒了，全家一起死掉了事！」最後全家三口全部受洗入教，找到了解釋其苦難的意義。但是，相反的情況也是有的，即各方面未被剝奪的人也會接受宗教信仰，因此這種理論的學術價值仍有其局限性。

第三，需要論事實上是一種涵蓋面很寬的理論。按照馬斯洛的觀點，人的基本需要分爲五種：生理需要、安全需要、愛的需要、尊重的需要以及自我實現的需要。²⁴ 人的這幾種基本需要，並不因爲其文化背景的不同而有很大的差別。而且「基本需要在潛力相對原理的基礎上按相當確定的等級排列」，²⁵換言之，在一般情況下，人只有在基本需要即低層次需要滿足之後，才會產生高級需要。作爲中國最大的城市，北京目前已經進入了世界最先進的現代城市的行列，北京城的物質條件與各方面的環境在全國都是數一數二的。在這種大環境之下，一方面，大多數人的生理需要已經得到滿足或者說其迫切性已降到了較低的程度，而生存需要中的安全需要及愛的需要卻沒有得到相應的滿足，而且，隨着社會的變遷，原來不會有的或者不很明顯的需要，尤其是某些心理方面和感情方面的需要也已出現或突顯出來。至於人格發展的需要，對很多年輕人來說已是一種迫切的需要。除此之外，還有一種需要是馬斯洛沒有強調的，那就是認知的需要。「我是誰？」、「世界是如何開始的？」、「人爲甚麼活着？」等等問題，正是宗教認知的開始。

24. 參見馬斯洛等著，林方主編，《人的潛能和價值》（北京：華夏出版社，1987），頁 162-168。

25. 馬斯洛著，許金聲、劉鋒譯，《自我實現的人》（北京：三聯書店，1987），頁 160。

我們採訪的個案表明，對那些因精神追求與追求真理而走向基督教信仰的個體而言，這些問題常常是他們信仰的開端。總之，無論是哪一類的需要，一旦基督教能夠滿足人們的某些需要時，它就可能成爲人們選擇的對象。

第四，按照「減輕罪惡感論」的字面意思，在此的「罪惡」既有法律上的意思，也有道德上的意思。基督教所講的「罪惡」，不側重法律而側重宗教和道德上的意義。我們採訪的所有基督徒都談到過「有罪感」，這是他們接受基督教成爲信徒的前提：承認自己有罪。他們所言的「罪」也主要是宗教和道德上的罪，即偏離了上帝要求的罪。我們沒有發現調查中有任何個案是因爲有罪惡感同時受到基督教寬容精神吸引而成爲信徒的。受訪者的共同特點是，當他們對基督教有了一定認同後，他們才接受了基督教的「原罪」說，承認人有罪，自己有罪。也就是說，罪感是信仰的結果而不是原因。

第五，我們的採訪調查說明，絕大多數城市基督徒是通過理性思考後去選擇自己的信仰的，有些人甚至比較了基督教與佛教之後才作出最後決定。「信心要過理性關」是一個信徒的總結，這句話得到我們採訪過的一些受過高等教育的信徒所認可。當然，從我們上述的例證來看，在這種選擇中，希望獲取自己的利益或者爲了達到自己的目的的人也不少，哪怕這種利益和目的並非是物質性的。我們可以稱這種選擇是一種「實用性的理性選擇」。一般來說，中國人的信仰具有實用性與功利性，平時不燒香，臨時抱佛腳，見廟就進，見神就拜，爲求平安、健康、財富、成就等目的而選擇信仰的現象非常普遍。然而，我們的調查也有例證表明，隨着社會的發展，城市居民受教育程度的提高，完全從「價值理

性」而非「工具理性」的角度來選擇信仰的人（尤其是受過高等教育的年輕人）開始增加。在我們的採訪中，一個在國外獲得心理學博士學位的信徒告訴我們，他一生順利，學有所成，有很好的工作和人際關係。他認為自己信仰基督教並沒有任何實際考慮。他用坐標系來描述了他的選擇：「原點變了，其坐標值就會變。」他坦言，過去的他是自我或者以某人為原點，而選擇信仰是改變了自己過去的原點，以耶穌基督為原點。「由於原點的改變，自己的位置和角色，甚至處理事情的方式也都發生了變化。」就此而言，一些城市基督徒信仰素質有所提高，在信仰目的與動機上，他們與農村基督徒存在着一定的差距。

在論述宗教經濟論時，關於個體宗教信仰選擇的討論，斯達克等提出了兩個概念：一、社會資本——它是「由人與人之間的依戀構成的」。斯達克指出，當個體對宗教作出選擇時，都會涉及到對社會資本的考慮，都會試圖保留自己的社會資本。此理論可以解釋為甚麼兒童通常都會保持父母和親戚的信仰，因為這樣可以保護他們的血緣紐帶。「通過留在所依戀的人的信仰之內，一個人便可以保留其他人的好感而最優化社會資本。」²⁶由於人與人之間的依戀不僅僅限於家庭之內，因此，這種理論甚至也可以解釋一些人為甚麼能夠因為他人的影響而接受信仰。儘管許多信徒對於「社會資本」的考慮並非完全有意識，甚至是事後的一種思考，但是，這種因素的作用是存在的。二、宗教資本——它是「由對於一個特定宗教文化的掌握和依戀構成的」。宗教資本由

26. 參見 Stark & Finke, 《信仰的法則》，同前，頁 118 以下；譯文參照楊鳳崗中譯本，頁 149。

「文化和情感兩部分構成」。斯達克還認為，個體在選擇宗教信仰時，都會努力保留自己的宗教資本。²⁷在此談及的宗教文化，斯達克指的是從如何畫十字、甚麼時候畫十字、是否說「阿們」等，到經文段落、故事歷史、音樂甚至玩笑。我們的調查事實證明，對基督教文化掌握較少不是選擇信仰的障礙，甚至也不是在信仰上引起反覆的根本原因。至於宗教情感，它是隨着信徒對於崇拜、祈禱、查經等宗教活動的參與而逐步積澱起來的，最後它會逐漸內化，成爲信徒信仰生活中的一種體驗。因此，可以說，當基督徒的宗教資本雄厚時，他們信仰是堅定的，宗教資本使信徒與自己所屬的宗教的關係更加牢固。

我們發現，相對而言，宗教經濟論具有比較強的說服力和概括力，大致能夠說明個體信仰的一種比較普遍的現象，然而，這種理論對於宗教信仰的解釋也有其局限，有些東西是留存在人心靈深處的，它們也許是非理性甚至是超理性的，宗教經濟論的探頭到達不了其深處，那就是我們稱爲人之「宗教性」的東西。總體說來，在宗教社會學和社會心理學領域，對於個體宗教信仰確立因素的探索仍然在進行之中，我們仍然需要更深入地對信仰個體進行了解，才能創立一套更全面的理論。

27. 同上。

Vertical line on the right side of the page.

第三章 個體宗教性之方方面面

從宗教社會學角度來談論的所謂「宗教性」(religiosity或religiousness)，¹原意指個體是否信教及其信仰的虔誠度。這是宗教社會學領域在現代階段發展中出現的一個研究方向。由於本書已經以信教者為研究對象，因此，本章探究的重點，是北京基督徒宗教虔誠度的各個方面以及這些方面的相關性。對於宗教虔誠度的探究，可以了解信仰發展與成熟的過程以及影響這個過程的各種因素。如何測定信徒的宗教虔誠度以及宗教虔誠度包括哪些層面，這也是許多宗教社會學家一直探討的問題。我們在此首先簡單介紹一下國外宗教社會學界的研究狀況。

一、宗教性的測量維度

關於宗教性測量維度的研究，在宗教社會學領域有一個發展的過程。最初的學者(如薩姆納[William G. Sumner]與瑟斯通[Louis L. Thurstone])使用的是「一維測定法」，即以單一的標準——參加宗教儀式的頻率作為判斷依據。這種測定法的層面只有一個，它本身預設了一個前提，即，參與宗教活動的頻率能夠代表信徒的整個宗教行為，而且能夠評價出宗教對信徒的影響強度。事實上，

1. 國內也有人直接譯為「宗教虔誠度」。

這個前提是不完全的。首先，參加宗教活動的原因多種多樣，其中的動機並不一定從其表現形式中體現；倫斯基在《宗教因素》（*The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics and Family Life*）一書中早就提到過：儘管美國人到教堂去得更勤，但他們思想感情、價值觀念的培育，很少是由於宗教本身的原因，而主要是由於各種世俗的原因。²其次，參與宗教活動只是宗教行為之一，不能全面地反映信徒的宗教意識與宗教情感。因此，如僅以參與活動作為測量的層面，以參加活動的頻率為判斷宗教信仰虔誠度的依據，其結果必然有偏差。

後來美國社會學家菲克特開始把測量標準公式化，而且測量的層面也擴大到參與崇拜活動的次數、程度、熱情與興趣四方面。³但是，他的測定法仍然以參與宗教活動為基礎，其局限性不言而喻。格洛克在二十世紀五十年代末提出了具有影響的多維測量法，後來他又與斯達克一起，將測量公式擴展至八個層面：體驗——個體與神交往的感受，儀式——參加崇拜活動的情狀與頻率，虔敬——個體的祈禱及表達忠誠的行為，信念——個體對其宗教團體認同的程度，認知——個體對其團體信仰及教義的了解，倫理——宗教信仰對個體日常生活的態度和行為影響的程度，社會關係——個體親朋好友是否同屬一個宗教團體，個人得救信念——相信自己的信仰能夠提供得救之希望的程度。⁴除此之外，這類多維測

2. 參見 Lenski，〈宗教因素〉，同前。

3. 可參見 Joseph Fichter，〈都市教區的社會關係〉（*Social Relations in the Urban Parish*；Chicago: University of Chicago Press, 1954）。

4. 可參見 Rodney Stark & Charles Y. Glock，〈美國人的虔誠：宗教委身的特性〉（*American Piety: The Nature of Religious Commitment*；Berkeley: University of California Press, 1968）。

定法也有許多發展，其中主要的成果是測量維度的變化，例如，由莫頓·金（Morton King）提出的測定法包括了教義及個體信心、參與、個體的宗教經驗、會眾之間的友誼、理性的追求、宗教成長、教條主義和外發性宗教傾向、談論及閱讀有關宗教的事、財力支持等九個層面。後來這種方法又根據實際獲取的資料略加修改，將理性追求換成宗教知識，在多次的運用中，所得到的因素分析結果都十分接近。這種測定法逐漸穩定成熟。⁵

多維測定法當然比一維測定法進了一大步，它注意到了構成宗教虔誠度的不同層面，因而增加了測定結果的可信度和有效度。但是，由於這類測定法關注的對象主要是基督教文化背景中的個體，因而在將它們用來測量其他文化背景中的信徒時，會出現一些局限和不足。

二、我們的研究範圍

我研究的對象是當代城市的基督徒，他們的生存處境具有極大的獨特性：生活在與西方文化完全不同的中國文化背景下，生活在以無神論為指導思想的國度中，基督教在這裏被視為外來宗教，基督徒人數相對整個人口而言，只是極少數，是一個弱勢群體。此外，中國基督教在二十世紀八十年代之後才開始復蘇發展，目前雖然逐步處於一種比較平和的發展之中，⁶但是無論是教外還是教內，都還有許多待解決的問題。因此，在關注這項研究時，我根據自己研究對象的特點，將考察的範圍

-
5. 可參見 Morton King, 〈宗教變量的測量：設想中的九個方面〉（Measuring the Religious Variable: Nine Proposed Dimensions），載於《科學研究宗教雜誌》（*Journal for the Scientific Study of Religion*, 6 [1967]），頁 173-190。
 6. 所謂「平衡發展」，是相對二十世紀八十年代之後的快速發展而言的。可參見李平暉等人的文章，〈九十年代中國基督教發展狀況報告〉，載《基督教文化學刊》第 1 輯（1999 年），頁 319。

作了一些調整。我探究宗教虔誠度的角度，主要有以下幾個方面：信心、對教會的態度及活動的參與、對《聖經》的認識、祈禱、對傳教的態度、奉獻等；同時，我們也嘗試探究一下這些因素相互之間的關係，希望研究與這些因素相關或影響這些因素的外在條件。我所用的方法是訪談與問卷相結合，屬於內心活動的問題，多用訪談，完全屬於行為的活動，用問卷的形式。而有些行為如祈禱，既牽涉到內心活動，又有形式上的表現，便兩種方法並進。在問卷不可能深入了解信徒的內心世界的地方，深入訪談正好可以彌補這種不足。⁷

1. 信心的發展

貝格爾在論述人與社會之辯證關係時說，社會的形成是一個充滿辯證關係的過程，這個過程包括三個階段：外在化、客觀化和內在化。在此，「外在化」指的是，人通過其肉體和精神的活動，不斷地將自己的存在傾注入世界的過程。「客觀化」指的是，人類的產物都具有一個規律，即它一旦產生，就具有了獨立性，有其自身的邏輯，它的創造主體在某種意義上開始受制於它。「內在化」指的是，人將客觀化了的產物重新吸收進自己的意識，使之成為人自己意識中的現象。通過外在化，人建立了自己的社會；通過客觀化，社會變成了有其自身規律的實在；而通過內在化，人成了社會的產物。⁸我們將借用貝格爾對人與社會之關係的這種描述，來描述信徒信仰發展的過程。

7. 在此我沒有涉及到信徒的宗教體驗問題，主要原因是自己各方面的能力有限，也許有了這一次嘗試後，可以把這一範圍補上。

8. 參見貝格爾著，《神聖的帷幕》，同前，頁8以下。

從我們調查訪問的結果來看，信仰有一個過程（這是受訪者最爲一致的回答）。這個過程表明了人與其信仰對象的關係，它也有三個階段：外在化——信仰對象對於信仰者來說，還是一種外在的、陌生的但卻具有無比權威的至高者；客觀化——相信其信仰對象的存在，甚至有時感受到了這種存在的威力，但與自己還未成爲一體，在日常生活中會對之產生懷疑，甚至導致信仰動搖；內在化——信仰扎根於自己的意識與心靈中，成爲生活方式的一部分。對這個過程的另一種描述，用一個受訪者的話說，信仰「要經歷從信到信靠到順服這三個步驟」。在這個過程中，絕大多數信仰者會出現反覆、動搖，有的人產生了諸多的疑惑，用他們最通常的語言來描述這個過程的狀態，即「受上帝試煉」，是「自己的軟弱和靈性不足」。極少數的人也因爲自己的生活而忽略過信仰。但是，經過這樣一種或長或短的過程之後，幾乎所有的信仰者都認爲自己的信心更加堅定，「靈命」成長得更好。當然，在這個過程中的故事是多姿多采的。我們在此舉幾個例子。

Z 先生是因爲順從父母的意願而接受了信仰，他的信仰過程「既漫長又痛苦」：

大人給我講信仰的時候，我才上小學三年級。當然覺得很奇怪，父母爲甚麼跟這些事有關係？之後，每個禮拜天不論颶風下雨，不論我是不是補課，不管你願意不願意（除非你病得爬不起來），家人都要求我必須去教堂。開始的時候，我對教會很好奇，但是從好奇到變成負擔：別的小孩做完功課就可以睡覺、玩耍，可是我有一件自己不了解的事必

須做！我當時接受到的教會關於信仰的知識是：如果你不如何、如何，你就會如何、如何。我是在很害怕的情況下接受信仰的。我父母對我在宗教方面的要求也是一樣，如果我沒做好，我也會受到懲罰。所以說，當時接受信仰一半是好奇，一半是強制性的。我既怕上帝懲罰，也怕父母懲罰，當然也想讓父母高興，少批評我。我十七、八歲時，信仰波動最大，因為當時和一些同學、朋友們在一起說呀、交流呀，感受到他們過的是一種無拘無束的生活方式，而自己在言行舉止、時間安排上都要受到限制。而這種限制有多少實際價值我感覺不到，能看到的好像就是安慰父母。

而 ZH 先生情況又是另外一種，他是受配偶的要求「愛屋及烏」而信仰的，但是自己並沒有很好的準備。ZH 先生在為從國外回來的兄長（基督徒）接風的談話中，才知道自己的妻子已是基督徒。在飯桌上聽了兄長的一番話後，他覺得自己也已經「信」了。那頓飯之後，一切如故。後來的某一天，他的妻子告訴他有一個受洗的儀式，希望他去看看。

我就和她一塊去了。有很多人，牧師在禱告，我也不懂甚麼叫禱告。我心裏覺得很壓抑。在禱告過程中，很多人就哭了。我不明白他們哭甚麼。儀式最後，牧師問我，說你願意得到永生嗎，願意讓這位主服侍你一生嗎。他說的這些詞都挺安慰我的，我說那就受洗吧。他們就接手給我禱告，這時我卻有反應，覺得頭頂上有一種壓力，好像澆灌的

感覺，心中的鬱悶得到了釋放，很愉快。然後到裏屋受水洗，這時才知道，我妻子早把我受洗的衣服準備好帶來了。受洗出來後，心中真是美極了，非常高興。之後有一個聚會，主要是讚美。我甚麼都不會，只是懷着喜樂的心站在那發傻。之後半個多月，一直維持着這種心情。但是，後來就不一樣了，我很少讀《聖經》，讀的時候往往讀不懂，也不會禱告，覺得信與不信沒有區別，現在我才明白，那是沒有人帶領我從生命上長進。

T女士是因爲生意上碰到困難而去教會。

去了教會十天以後，我學着祈禱，有那麼一點點地進步，我的困難很圓滿地解決了！我接受了基督教。之後，我的公司由七個人發展到三十多個人，收穫也很多，已經穩定了。雖然基督讓我好了，但是後來我又有了別人可能無法接受的很多的困難。我開始對基督抱怨：「這算是甚麼呀？讓我起來了，又讓我跌倒，把困難壓在我身上，這叫甚麼基督、耶穌啊！」我的信心還很不堅定。

Z先生說：

我也有過動搖。我在少林寺基地的生意失敗沒有拿到一分錢，到廣西找工作又被傳銷公司騙了，當時如同雪上加霜，使我家貧如洗。在患難中我就對自己說：「算了，信基督教也沒見着甚麼好處，還這麼麻煩，不信了。」

S 先生經歷的過程可以算是個典型。他告訴我們：

信主和洗禮是我人生的轉折，但是信仰後僅僅一個多月我就對信仰產生了懷疑和動搖。事情是這樣的：一夥農民組成的詐騙團夥冒充政府採購人員，到我們公司購買了一批數量可觀的物資，以提回扣的名義從我們公司騙去數萬元。我發現以後及時報案，並同樣使用欺騙的手段將他們引誘出來，讓公安機關將其抓獲，同時使一些即將受騙的人免遭損失。事情之後我的第一個困惑是，自己信主後完全就依靠神的力量了，在社會上卻失去了對人的洞察力，很輕易地相信了自己信主以前絕不會相信的人，因而變傻了、變遲鈍了。第二個困惑是我報案和使用欺騙手段抓人，是對神沒有信心，在去抓人之前我曾經向神禱告說：「主啊，我現在只能使用人的方法而不能使用神的方法了。」事後我心裏很矛盾，覺得把神放在一邊是不對的，信神就不應該使用人的方法。我認為使用神的方法就要按照《聖經》所說「當忍耐，別人打你的左臉，你要把右臉也給他打，別人脫去你的外衣，你要把內衣也給他」，靠神，就應該在自己被騙以後給騙子打電話說：「喂，你們如果缺錢我再給你們，但是你們不要去騙人啦！」但是這樣是不是真的就解決問題，我不知道答案。我被這種矛盾折磨了很長時間無法解脫，後來我遇到一個和我遭遇相似、也同樣沒有找到解決辦法的姊妹，這個姊妹已經有好幾個星期日不去教堂做禮拜了，看到她，我心裏的困惑就更大了……我現在依然處在動搖中。

從國外回來的 W 女士說：

我的信仰的過程是：開始不認識神，後來認識了，與神有很好的關係，又覺得自己有一個呼召，以為這個呼召是要我回國，但就是在為這個呼召時我又犯罪了，進入低谷，神又在這個低谷中把我救了起來。這就是我們說的軟弱。我在日本時的景況最好，感覺離神最近。神經常和我說話，就是這樣一問一答的，甚至我可以和他談條件。神就是在我身邊，我甚至可以和他撒嬌耍賴，我要的你就得給，不給不行。一九九七年開始上班後因為忙沒有了教會生活，一下子覺得神離我很遠。工作有成績後有很多壓力，加上我又懷孕，心情不好，人際關係也變化了，受到嫉妒、排擠。聚會也不去了。心裏開始覺得不平、委屈，我就責怪說：「神，是你給我這個工作，可你為甚麼在這個時候給我這個孩子？讓我受罪，孩子也受罪？」而且，由於信心的動搖，我的目光開始轉移，從神的身上轉移了，生命一點一點走下坡。

G 女士認為她的信仰過程中有過反覆，這種反覆是因為一些具體的事情所引發的，它們使 G 女士感到信仰有負擔。

我大妹經常講，信主的路走下去是不易的，事實如此。比如，我在參加為時七天的靈修班時，看到某個老師焚毀了信徒送他的用中國結編織的十字架、周恩來像和拿破崙的書，因為他說這些東西有

邪靈，是偶像崇拜。我當時的感覺是，如果生活有這麼多限制，自己就會無所適從。後來我換了一個教會。這個教會強調做「什一」奉獻，有一個月我奉獻了 1,500 元，但是後來看到了教會公佈出來的那個月的收支表，發現那個月大家總共才奉獻了 3,300 元，我心裏就有些不平衡，因為我現在的收入比以前少了很多，同時還要買房子，每個月固定奉獻這麼多錢使我感到負擔很重。

L 女士一九八九年受洗，一九九一年生孩子後，

每日忙着上班、養育孩子，讀經的次數少了。當時每禮拜只休息一天，那時我住在離單位很近的娘家，丈夫一週過來一兩次，因此星期日顯得格外重要。在家與神之間，我選擇了家。我不僅不去做禮拜，甚至連聖誕節、復活節也從我的生活中消失了……我這十三年來的信仰歷程，就如同一個悖逆的浪子，幾度離家出走，又幾度被慈父喚回。

從我們掌握的資料來看，儘管彷徨、動搖的過程是大多數信徒所經歷的，但是，因此而放棄信仰的人只是極少數。在我們所訪的 54 人中，只有 1 位退出了基督教，加入了天主教，因為他認為天主教更適合自己。一位雖然沒有退出，但不再參與任何活動。這位受訪者是這樣說的：

準確地說，我不能說自己是個信徒，說信基督教還可以。作為一個信徒，要有宗教實踐，如禱告、

讀經等。而我從認識我夫人開始到結婚，就沒有宗教實踐了。我夫人的母親信基督教，但她不信。她認為這些東西都是虛偽的、假的、騙人的。比如說，如果我去教堂的話，她認為我很虛偽。我覺得去也沒多大意思，不去也挺好，自己就不想去了，不實踐了。我覺得我們在一起的時候，這些東西很多餘、沒意義、很可笑、很虛偽。她不喜歡甚至看不起這種東西，覺得無聊。我覺得她說得也對。我們倆在一起時，比如說，我去禱告，就顯得有點假惺惺了，沒意義，沒意思。我是這麼看的。對我來說，好像信也好，不信也好，實踐也好，不實踐也好，基督教都不是最主要的東西，一直好像都只是生活中的點綴。

同樣，認為幾乎沒有這種過程的信徒，也處於另一個極端，屬於極少數。他們從一開始「信」就信得非常徹底和堅定，例如我們在上一章中提到的因為信仰而戒了毒品的L先生就是這樣評價自己的信仰的：

戒毒是我人生的轉折點，我信主後就再也沒有動搖過。我得了新生命，感謝主，我從不後悔。基督徒終歸是由私欲構成的肉身，有軟弱的時候。而且我們的愛心和信仰經常受到社會的試探，能否堅持住，心裏會很矛盾……我信神後，在思想上認識了神的存在，神應許人認罪、悔改就會永生。因此，在行為上我為基督做事，為別人做事，為社會做事，逐步完善自己。在為人上，我真誠待人，我現在和那個正在戒毒的弟兄同吃同住，我不知道他是否有

愛滋病。我在為神做工，榮耀上帝，如果我真的因此而死去，那是我的盼望，因為我會和耶穌一樣永生。

對於信仰上的反覆，信徒都有自己的解釋。我們的分析則從另一個層面來進行，在此，我們仍將借用斯達克等人獨到的研究理論和成果。

在上一章中，我們簡單地介紹了斯達克提出的幾個概念：社會資本（由人與人之間的依戀構成的），宗教資本（由對一個特定宗教文化的掌握和依戀構成）。斯達克強調個體在信仰選擇時會努力保留自己已有的社會資本和宗教資本。就此而言，我們可以理解 Z 先生為了讓父母高興因而也是為了自己不捱罵而接受信仰的狀況；同樣，也可以理解 ZH 先生服從妻子安排而受洗的狀況。如果他們將自己的「社會資本」作為信仰選擇的首要因素而沒有考慮其他因素，那麼，在選擇了信仰之後，當信仰需要新的能量去支撐時，這種資本會喪失其作用，也就是說，那些社會資本將不能再為其信仰提供能量。而 T 女士、Z 先生和 S 先生的情況，可以說是他們的宗教資本還不夠，還欠缺。對於一種宗教的認識和了解並不一定是信仰的前提，換言之，沒有這種資本的人也會接受宗教信仰。但是事實說明，宗教資本少的信徒在信仰上容易反覆。上述幾個例子都說明這幾位信徒對於基督教了解和認識缺乏，他們把信仰基督教視為能夠解決自己具體困難的工具或手段。因此，當這個工具和手段沒有達到預期的效果時，失望也會隨着之而來（當然，隨着其宗教資本的增加，信徒的信心會加強）。至於 G 女士的情況，是初入教者表現出的自然情感。作為經濟人的個體，自然會為自己的付出計較。然而，在此

也涉及到信徒對於基督教的認識了解和對於自己所屬教會的情感。當信徒把自己的信仰當成生命之最重要的事情時，他們的宗教情感就會到達頂峰，在我們的採訪中，有一個信徒曾向自己的教會捐了一大筆款，有位信徒將自己的公司完全奉獻出來作為活動場所，無償地提供活動所需的各種費用。由此可見，宗教資本不僅是一種積累，也是堅定信心的重要因素。

有極少數的信徒認為他們幾乎沒有這種過程，也就是說，他們從一開始「信」就信得非常徹底和堅定，例如我們在上一章中提到的因為信仰而戒了毒品的 L 先生。如果用斯達克的宗教經濟理論來解釋，L 先生信仰道路的堅定是因為他得到了最大的回報，而且這種回報是他花了若干金錢和時間都沒有獲取的。反過來說，如果回報少於所期待的（包括上述 T 女士等人的情況），出現反覆的可能就會存在。

2. 對教會的態度及對教會活動的參與

在宗教社會學的研究中，對教會（即宗教組織）的研究是一個重要部分。涂爾幹在其宗教定義中就指出了教會的作用：「宗教是與神聖事物（即與世俗之物有別而被歸入禁忌範圍的東西）有關的信仰和實踐的統一體系，這些信仰和實踐將所有的信奉者團結到一個稱為教會的單一的道德共同體之中。」⁹在此，涂爾幹指出了教會的性質，即道德共同體，也指出了教會的作用，即團結信奉者。根據基督教的傳統教義，教會是基督的身子（肢體），教會是耶穌的新娘。那麼，基督徒怎樣看待

9. 涂爾幹著，《宗教生活的基本形式》，同前，頁 54，譯文根據英文版本有所改動。

教會與教會活動呢？我們在訪談中專門提出了這個問題。絕大多數信徒對教會都持一種肯定的態度，並用自己的親身經歷說明教會很重要，參與教會活動對自己信心的成長不可或缺。我們來看看以下幾個談話記錄：

教會是一個家，是操練敬虔生活的地方，幫助我們認識上帝、認識自己，我就是在這個家裏長大的。當我們在信仰中發生問題時，這些問題往往是很深的，如教會中傳道人的關係、弟兄姊妹的關係等，很多問題需要操練，需要我們到水深之處，虛下心來，謙卑待人，這是認識自己的過程，更是認識上帝的過程。這樣才會使弟兄姊妹的關係更加親密美好，大家都在教會中得以成長。教會是奉耶穌的名聚集的地方，神的名是大有能力的，他能保守我們。在教會是神在工作，所以教會的長進是上帝、聖靈工作的結果。

教會活動很重要，這是神的家，就是我的家，神說，你們不可停止聚會。大家在教會裏得到鼓勵、勸勉、安慰。原來我往教會裏擠，想張揚自己，得到別人的肯定。後來知道甚麼叫真正的服侍，做甚麼事就安靜下來了，現在就自然地去做了，甚麼都不想。比如，客人來了，別人叫我：「XX，給客人倒杯水。」原來我會想：「你自己有手幹嗎自己不倒。」現在讓我倒水，好，倒水，很順服地去做。在教會裏，只要是工作，誰讓我幹甚麼，我都會幫助、參與、一同幹。這就是服侍。

二〇〇〇年聖誕節我剛到北京，經人指點來到缸瓦市堂。教會與我的關係是充電器和電池的關係，它給我愛和對生命的感動，我再把它帶回到人群中。我認為基督教的聚會形式比較好，幾個人在一起就是一個小教會，大家可以互相交流，每週我們可以去教會做禮拜，有上帝在帶領我們，再不會有比這個更好的形式了。我們像主的兒女，像他牧養的羊，他使大家聚在一起做事。沒有教會和團契生活，靈命很難長進。

教會首先是幫助每一個信徒成功的地方，然後是教給人們關懷、交流的地方，如家訪、探望，以及對困難者的特殊奉獻，使大家快樂地付出。我讀《聖經》比較慢，理解慢，教會對我有幫助，我認為慕道班和洗禮班的設計有助於屬靈的成長，這些都對我的信仰有輔導作用。

教會生活很重要，我自己讀《聖經》時常不清楚，所以需要交通和團契，而且大家合力禱告的效果很好。教會中有許多人都有相當的生活經歷，從事各種行業，在他們的見證中能夠找到類似的、有同感的事情，這使我找到共鳴，覺得《聖經》上說的更可信。

長時間不去（教會），就會覺得很軟弱，一個人禱告沒力量，找幾個人一起禱告。一個人面對現在的人和事物是困難的，必須回到基督裏面，彼此相互扶持。我信主很久了，跑了很多教會。起初我

去是為得知識，不是去得生命。有時一天跑幾個教會。可我知識多了，就開始論斷、評斷、到處糾正別人、不把自己定在那裏、驕傲、評說每個講員，看他屬不屬靈。我的信仰生命沒有長進。後來我認識到去教會不是增長知識，在教會中生命才能增長，在生命中實實在在活出來，就是活在基督裏，就能把祝福帶給別人，基督從你生命中照射出來，一定會帶福給別人，要知識同生命一同成長。

教會生活對我的信仰很重要，給我很大幫助，我學會了忍耐、饒恕。我的生意賠本後，別人欠了我一些錢，但我把所有的欠條都撕毀了。有一家公司欠我四萬元工資我也沒有再要，因為我覺得神的恩典已經夠用。我每週必去教堂作禮拜，除非工作實在脫不開身，不過我要作禱告。但是我也有誤區，有時我覺得牧師講得不對，比如說所謂的忍耐，要滿足對方對你的所求。我百思不得其解：如果有人要我的妻子，我應該給嗎？有人目的明確地要錢，我應該給嗎？如果給他錢他仍然不滿足怎麼辦？人對權力的欲望是不斷增長的，滿足是不是等於縱容？

我怎樣看待教會？從屬靈的意義上說，教會是神和聖靈的殿堂，教會是基督的身體，教會是基督的新婦……現在我想談的是一個真實的感受與經歷：過去我只是認為那是一個充滿愛與安慰的像家的地方。現在我看到，由於教會是由人組成的，而即使是基督徒也不可能真正成為基督，即活不出完全的基督的生命；所以在教會中，也充滿了人的軟

弱與缺陷，也有矛盾、傷害……但這一切使世人疏離的人性的弱點，反使基督徒看到人與自身的不完全和基督的完美，從而放棄對人的依賴和對自我的把持，只仰望神；並因為認識到自身的不完全，而接納別人的不完全；因為白白得到神的愛與憐憫，而以基督的愛去愛弟兄姊妹、去憐憫人；因為被神自身的榮光所吸引，而能彼此聯結、扶助、在主裏合而為一。神是這裏的中心，人性的弱點所造成的虧損，在神的愛與權能中得以補全與修復。因此，雖然信徒的年齡、性別、文化程度、社會背景、人生經歷等差異極大，但在教會裏卻能相互接納、彼此包容。我愛教會，儘管她並不完美。

要找一個滿意的教會？沒有！教會是人組成的，當然有許多缺點。可以說沒有一個教會是令人滿意的。但是，信徒到教會是看神不看人，教會的作用是指引我們一個方向，而不是滿足個人的要求。

從上述所引的例子可以看到，大多數信徒對於教會是持肯定態度的，因此也對教會活動的參與抱有熱情。不過，儘管有「看神不看人」的說法，但是，對於教會，信徒還是有選擇的，有的人雖然一直參加教會活動，但認為自己仍然沒有找到適合自己的教會。為此，我們在問卷中詢問了這個問題：「你是否換過教會？」有效樣本數 507 份，回答「否」的有 298 人，佔 58.8%，回答「是」的有 209 人，佔 41.2%。我們又提出了換教會的五種原因供換過教會的人選擇：一、離家近；二、有家人、朋友

或熟人；三、喜歡某個神職人員的講道；四、喜歡那裏的人際氛圍；五、其他，請寫明。所獲樣本數 174 份，選擇離家近的有 91 人，佔 52.0%；有 28 人選擇因為有家人、朋友或熟人，佔 16.1%；選擇「喜歡某個神職人員的講道」有 20 人，佔 11.5%；選擇「喜歡那裏的人際氛圍」的有 32 人，佔 18.4%；有 3 人選擇了「其他」。另外，還有 76 份的樣本注明了換教會的具體緣由，歸結下來有這麼幾類：一、因出國、搬家、到外地求學和工作等（44 人）；二、由於教會搬遷、解散等（9 人）；三、傳道人的原因（3 人）；四、相信換教會是「神的帶領」（7 人）；五、追求真理（13 人）。在此要說明的是，上述有效樣本 174 份加上填有具體原因的樣本 76 份，共有 250 份，超過了肯定回答該問題的 209 份樣本。其原因是一些人雖然回答沒有換過教會，但卻又注明了換教會的原因。這種情況的造成，主要是在問卷設計時，對「選擇某個教會」和「換到某個教會」兩個概念的區別並未特別留意，致使答卷人將「換教會」的原因與「選擇教會」的原因混淆。因此，我們將問卷設計中對「換教會原因」的測量擴大為對「選擇教會原因」的統計。

在第一章中，我們簡要地介紹了北京教會的活動。從我們的調查訪問來看，信徒參與教會活動的狀況有較大的差異性，這不僅與信徒對其信仰的認識和教會的態度有關，也與信徒個人的信仰成效有關。而且，參與教會活動是信徒自身宗教信心成長之過程的一個部分，也就是說，對有些信徒而言也有一個過程。我們在訪談中了解到，這個過程幾乎沒有共同的特徵，因人而異，有的人從不積極到積極，有的人從積極到消極再到積極，有的人一直以自己的時間和興趣為軸心……等等。但也

有這樣幾個信徒，他們認為由於自己信仰了基督教而在心理和身體上都有變化，因此非常積極主動地參與教會活動，有人甚至放棄了自己的工作，完全投入其中。

S女士曾是某出版社編輯，選擇基督教信仰後，認為是上帝使她走過了人生最艱難的路程：渡過了家庭危機、癌症手術後恢復順利。她說：「上帝讓我放棄自己的一切，我也不斷地在上帝帶領下豐滿，使我貧乏的生命完全豐滿，我在神的祝福下『滿溢出來』。」待身體好一些後，她積極參與教會活動，成了一名傳道人。

與此相反，也有兩名信徒幾乎不參加教會活動，其中一人雖然受洗幾年，但認為信仰對他可有可無，去教會的意義等同於去公園。

基督教對我來說是一種裝飾。每天早晨禱告，星期天去教堂，有一種生活的框架，把人框起來了。如果這樣做，給人一個暗示，基督徒應該是一個中規中矩的人，應該過規律的生活。可以這樣理解，我這段時間去了教堂，人家去了公園，就是這樣的。

另一人則因為對教會活動不滿意（受訪者認為原因有很多，但不願過多談及），也從不參加教會活動。當然，他也認為不去教會是不符合自己信仰的要求的，但是自己的實際行動卻滯後於認識。

還有人認為：

去教會參加活動不一定要刻意，比如我要複習考試就會有幾個星期不去，對此我不像有的人那樣有犯罪感。只要真心，在哪裏都能敬拜神；心裏如

果沒有神，去教會只是一種形式，進了神的聖殿，心中離神也是十萬八千里。我看到有些老姊妹天天泡在教會，把那裏當成談天的地方，只不過在談話中間偶爾談到神，對此我感到心裏很難受。

從問卷統計來看，530份有效樣本表明，經常有規律參加活動的人佔86.0%；只在重大節日如聖誕節、復活節等時參加的人佔4.7%；隨意或臨時決定是否參加的人佔9.3%。¹⁰

儘管信徒們是在不同的教會參與宗教活動，但是總體來看，教會生活對於絕大多數信徒而言是非常重要的。就建制教會而言，儘管它在牧養方面存在某些問題，但其優勢是參與活動的人多，儀式比較正式、莊重，有些講道也很不錯，還可以交很多新朋友。而參與聚會點活動的信徒則認為，在小教會中人與人的關係更密切，更能夠體會到「愛」，可以分享他人的各種見證，可以自由地放下自己的重擔。大家共同的感受之一是，教會活動有助於自己信心的堅定。

3. 對《聖經》的認識與閱讀

作為基督教的經典，《聖經》應該是每個信徒的必讀書。從我們的訪談來看，受訪者們都常讀《聖經》，許多信徒在受洗之前就讀過，只有極少數人是接受了基督教後才開始讀《聖經》的。總體的情況是每個人都認為《聖經》是非常重要的，對自己的信仰影響很大，但如何去讀《聖經》卻有些差別。

10. 考慮到問卷的發放是在教堂進行的，接收問卷人員多是經常有規律參加活動的信徒。故此項測量數據只能說明部分問題。

首先，《聖經》對一些信徒接受基督教產生了極大的影響，同時，他們讀《聖經》也有一個過程：

開始讀《創世記》、《列王記》、《歷代志》，覺得有意思，就像中國古代歷史，諸王之間打來鬥去；讀到《約伯記》，講約伯怎麼受苦，覺得無聊；讀《詩篇》，也覺得無聊；讀到《耶利米書》，開始害怕，降甚麼禍之類的，就不讀《舊約》了，轉去讀《新約》。過了一年多，才開始有信仰。以前說信，可沒有真正了解信仰，說不信，又不是，說不準。到了教會，不斷地問問題，開始有了真正的信心，愈讀愈渴慕，也開始經歷神。

十餘年前我就有一本《聖經》。當時翻了翻卻看不下去。我知道這是一本好書，卻讀不進，只好束之高閣。後來由於思想的變化，對《聖經》看得進去了，而且愈看愈覺得有道理。看過之後覺得對很多事情都明瞭了，就像眼睛亮了一樣，心中也感到興奮。每當明白了書中所寫的一個道理，我就覺得心情舒暢。既然《聖經》使我心明眼亮，我也就選擇了基督教，也願意在其中提高自己，願意向人宣講《聖經》中的真道。

讀《聖經》使我認識到上帝是真實存在的，其中的話語都不是憑空捏造的，而是與歷史、考古和真科學相一致的。特別是像《但以理書》第二章的預言以及其他歷史性預言的準確應驗，還有死海古卷的發現，說明這些預言確實是在歷史發生之前就

寫下來了。而且這些預言的話語都是非常直白的，不是模稜兩可、令人費解的。

其次，通過讀《聖經》，從中找出解決自己問題的答案，按照《聖經》的教導去做，是許多信徒所經歷的。以下是一位信徒的說法，具有一定的代表性。

我從《聖經》裏學到了很多以前並沒有意識到的東西。比如在處理夫妻關係上，《聖經》說，丈夫是主，女人要學會順服。以前，我的丈夫總是希望我能變得溫柔，可是我的回答永遠只有一個，那就是「不可能，我本來就不是那樣的人」。可是《聖經》裏提到：「聖靈所結的果子，就是仁愛、喜樂、和平、忍耐、恩慈、良善、信實、溫柔、節制」（加5:22-23）。我想要改變他，首先我得改變我自己。所以，每當我想像以前一樣隨心所欲地發脾氣時，腦海裏就會冒出一個念頭，我對自己說：「你是基督徒，怎麼能夠隨便發脾氣呢？」，然後就在心裏不住地禱告，求上帝來帶領我，求上帝來判斷是非。每當丈夫惹我生氣時，他就會開玩笑說：「你不可以生氣哦，你是基督徒。」我也就一笑了之，誰讓我是基督徒呢。所以，我現在脾氣變得好多了，很少會生氣。即便生氣也就是幾分鐘就好了。在仔細讀了幾個月的《聖經》後，我自己發生了變化。至於我的丈夫，正如《聖經》裏所說的：「你們做妻子的，要順服自己的丈夫，這樣，若有不信從道理的丈夫，他們雖然不聽道，也可以因妻子的品行被感化過來」（彼前 3:1）。丈夫對我信基督的態度也

因我的改變而改變了，他非常鼓勵我去參加團契活動。

第三，下面一段記錄，則表達了信徒的另一種看法，即從讀《聖經》中感悟到了上帝時時與自己同在。

對於基督徒而言，最重要的莫過於《聖經》。實際上，《聖經》絕對不是普通意義上的一本書。它是一本活的、會說話的書，是神向人啓示他自己的一個載體。在一個經歷過神的基督徒的生命歷程中，都會有此經歷。這絕不是簡簡單單的巧合或心理暗示……比如：我事業失敗前，我還沒有一點察覺時，就讀到《詩篇》九十四篇：「我正說我失了腳，耶和華啊！那時你的慈愛扶助我。」我真是覺得這話就是對我說的，於是不停地問自己：「我要失腳了？真的嗎？甚麼事？」前些時候，當我懼怕前路的艱難，但又不敢違背神的帶領時，我曾經歷了反覆的掙扎；最後當我匍匐在神的面前時，我對他說：「我願意在你的帶領下，走出我生命的埃及，行過曠野，進入你所應許的迦南地」，但接着又咬着後槽牙說：「雖然我看不到那是流奶與蜜之地。」立刻，我眼前清楚地映現出幾個大字：《出埃及記》三十三章 14 節。我從沒注意過這段經文，當我翻開《聖經》時，不禁狂喜且感恩：「耶和華說：『我必親自和你同去，使你得安息。』」我真切地聽到了神的應許。

爲了測試一般信徒讀《聖經》的情況，我們在問卷中提出了六個選擇問題：一、每天必讀；二、有空閑時

就讀；三、只在參加讀經小組時讀；四、想起來才讀；五、有問題時讀；六、基本不讀。在 526 份有效樣本中，回答每天必讀者 272 人，佔 51.7%；有空閑時就讀者 150 人，佔 28.5%；只在聚會時讀者 35 人，佔 6.7%；想起來才讀者 43 人，佔 8.2%；有問題時讀者 19 人，佔 3.6%；基本不讀者 7 人，佔 1.3%。這一組數字表明，對於絕大多數信徒來說，讀《聖經》是經常性的。這個結果與我們的訪談結果相同。

4. 祈禱

祈禱是基督徒非常重視的一種宗教行為，它被視為信徒與上帝交通的一種渠道。古代基督教護教家，奧利金（Origen）曾經著有《論祈禱》（*On Prayer*）。中世紀天主教神學家托馬斯·阿奎那（Thomas Aquinas）曾經說過，真正的祈禱是生活在神的氛圍中，生活在神的奧秘內。德國神學家巴特（Karl Barth）曾對祈禱作過如下結論：「神聽祈禱，也採取行動。我們的祈禱的確影響神的行動，甚至影響神的存在；這就是祈禱蒙垂聽的意義。」¹¹一位法國神學家曾說過：宗教是一個在患難中的靈魂與他覺得他自己所倚仗的和其命運所懸靠的那個神秘的權力的一種自覺的有意的關係。因此，祈禱所實現的，正是與上帝的這種關係。宗教心理學家威廉·詹姆士認為，祈禱是「與被視為神的那種力量的每一種內心的交流或悔改……在較寬泛的意義上說，祈禱是宗教的靈魂與本質」。¹²

11. Karl Barth, 《祈禱》（*Prayer*; trans. by Sara F. Terrien; Philadelphia: Westminster Press, 1952），頁 21。

12. William James, 《宗教經驗之種種》（*Varieties of Religious Experience: A Study in Human Understanding*; New York: Collier Macmillan），頁 361。

祈禱的方式多種多樣，有不出聲的「默禱」、出聲的「口禱」、個人的「私禱」、集體的「公禱」、為他人的「代禱」。祈禱詞有規定的成文詞和隨口的無成文詞。祈禱可以不拘時間、地點和形式。基督教的《主禱文》可以說是祈禱的範本：「我們在天上的父：願人都尊稱你的名為聖。願你的國降臨；願你的旨意行在地上，如同行在天上。我們日用的飲食，今日賜給我們。免我們的債，如同我們免了人的債。不叫我們遇見試探；救我們脫離兇惡。因為國度、權柄、榮耀，全是你的，直到永遠。阿們！」¹³從這段祈禱文中，我們可以看到祈禱的主旨，是肯定上帝的本性，對上帝的讚美、懇請、認罪、感恩。對於基督徒而言，祈禱是一種無窮的恩典，他們經常甚至凡事都會祈禱。因此，一般而言，信徒並不總是因為要達到甚麼目的而祈禱。祈禱這一宗教行為經常是信徒之間的一種分享和情感的交流。祈禱儘管可以有許多目的，但是一個重要的結果是，讓祈禱的人感受到了神的真實存在。根據美國宗教社會學家的調查，在二十世紀九十年代，79%的美國人說他們在祈禱時感到了「上帝真實地存在」；72%的人承認他們的祈禱得到過確定的回答。¹⁴在二十世紀末，每天祈禱超過一次的美國人多過每天做愛的人。¹⁵

在我們的調查訪問中，絕大多數受訪信徒都主動提到祈禱這一宗教行為，而且都認為祈禱是非常重要的，它是許多信徒生活中不可缺少的東西。這一點也體現在我們的問卷答案中。在問卷中有這樣一個選擇題：

13. 《馬太福音》六章 9-13 節。

14. 參見斯達克、芬克著，《信仰的法則》，同前，頁 135。

15. 美國駐華大使館新聞文化處，《交流》第 1 期（2000）。

- 您： 1. 每天祈禱 2. 不是每天，但經常祈禱
3. 有時祈禱 4. 極少祈禱¹⁶

我們共收到回答這個題的樣本數 554 份。其中選擇「每天祈禱」者 366 人，佔 66.1%；「不是每天但經常祈禱」者 121 人，佔 21.8%；「有時祈禱」者 53 人，佔 9.6%；「極少祈禱」者 14 例，佔 2.5%。

從我們了解的情況來看，除了上述提到的讚美、感恩、請求赦免罪過之外，還有與神交流、傾訴自己的心聲、講出自己的煩惱等。有些信徒告訴我們，就像「同父親講話一樣」。當然，也有許多信徒的祈禱是在向上帝提要求，要求上帝給他們理想的工作、財富、成功、健康、力量等等；還有一些人的祈禱更加具體，如考試前祈禱求好成績、泊車時求有停車位、找到丟失的東西等等。讓我們來看看以下幾個例子。

H 女士告訴我們：

有一天，我突然接到公司的通知，說我的合同期到了，公司不再與我續簽，月底必須離開工作崗位。我一下子驚呆了，心想：「這是不可能的，我一向按照神的話去做，這事怎麼會臨到我呢？」另一個姊妹和我一同禱告，整整兩天的禱告啊！我在禱告中得到平安，得到啓示，知道這是神的安排。所以我沒去找任何人，沒去利用我的關係試圖解決這一問題，只是禱告……

我每天禱告主：「我要工作，你是我爸爸，你

16. 之所以未設「完全不祈禱」這一選擇，是基於我們在訪談和參與教會活動後對基督徒的普遍認知與了解。

就得給我工作。」我還提了三個具體要求：一、工資要在 2,000 元以上；二、要能侍奉主，這就要求；三、時間有伸縮，有服侍神的時間，不是這樣的工作不要。也有人給我介紹了幾個工作，但都不符合上述要求，不行。不過都是工作找我，我沒去跑。我一切都交給主了，我相信他會滿足我。但是我心裏也非常着急，沒有收入，日子要過，兒子要上學。我愛人一個月才掙一千多塊。我就禱告，拼命地禱告，有時邊哭邊禱告，大聲哭，大聲喊：「主啊，為甚麼，這到底是怎麼了？」……有一次，兒子上學要交 1,200 塊錢。我愛人湊了 700 元，還差 500 元。我急得不行，我禱告主：「主啊，你說你愛我，你要管我，你要給我解決。我的兒子要上學，我的兒子是你賜給的，他是你的兒子，你必須要管他，讓他學習，將來去傳播主的福音。」孩子交錢的頭一天晚上是教會活動。一個姊妹塞給我一個紙卷，只說讓我回家再看。我就知道，是錢，大家給我的援助，而且我知道，就是 500 塊。兩年多來，我天天禱告！結果，工作來了，正像我要求的，錢也不少，又能服侍主，又不太受時間的上的約束，有看望姊妹的時間。雖然沒有甚麼職位，也有其他的矛盾，但我知足了，我感謝主。

W 女士說：

我想報考的大學競爭非常厲害，僅我們班就有十幾個同學報該學校，其中一個女孩子成績特棒。我拼命禱告求神。她的考試成績比我高，但接錄取

通知書時，我被錄取了。第二天我到學校去才知道，他們都沒考上，連我老師都特詫異，怎麼我會被錄取，因為我的成績不是很好。感謝神！這是第一次經歷神。禱告蒙垂聽。我知道了，禱告真管用，原來如此。以後愈來愈多地經歷，信念就愈來愈堅定。

ZH 先生說：

今年新年時，我求神幾件事情。我說：「神哪，你應該垂聽我的禱告，你現在已經聽不見我的禱告了。如果你認我為你的兒子，我的禱告你就應該垂聽。第一，你要在環境上改變我，讓我能純正的信仰上追求；第二，你給我一個工作，讓我能在家裏挑重擔。」差不多有一個星期，有一天早晨，有很深的一個感動，我就起床了，那時才四五點鐘，我就開始禱告，說着說着，我就感到我的話不是由我來控制的，變出了方言的聲音，我聽不懂，但確實是發自內心要說的東西。從那以後，我就有了方言，禱告就蒙垂聽。接下來，難題一個一個解決。後來我到了信仰比較純正的教會，這裏的一個人請我到她的單位工作。我的禱告神都給我成就了。

有一些祈禱的內容還非常瑣碎，非常實際，但是卻表現了一些基督徒對祈禱的信賴與依賴。讓我們來看看下面這位受訪者的祈禱與驗證：

我們一家三人去華威那兒的麥當勞喝咖啡。我

們坐的是公共車，在車上我就禱告，神啊，你要是在，你要是能聽見我禱告，你就讓車在麥當勞店的門口停。也怪了，車就在那兒停了，我們就下了車，那兒本來沒有站！我問售票員：「你們原來不是不在這兒停嗎？」售票員說：「這兒就是不能停，誰知道今天司機為甚麼在這兒停，神經病。」我兒子問我：「媽，你是不是禱告來着？」我說：「是。」在麥當勞喝咖啡可以續杯，我和兒子都續了杯，我先生從來不續。他是那種規規矩矩、特本分的人，就守着他那一點兒，一點不多要，就是愛面子。我就在心裏禱告：「神啊，要是有神，神你就讓他去續杯，還得有奶、糖。奉主耶穌之名禱告」，我選「奉主耶穌之名禱告」呢，我當時也不懂，瞎弄。嘿，一會兒人家自己說：「我去續杯」，問我：「還有糖、奶嗎？」我說：「不知道。」他自己去了，一會兒回來，人家還給了雙份的糖、奶。我兒子問我：「媽，你是不是又禱告來着？」我說：「對！」我們都哈哈大笑。

這些例子表明不僅提供了祈禱的內容，也表述了祈禱的結果，更體現了祈禱人的心態。對於祈禱的成效，我們聽到了許多的見證。當然，祈禱沒有被實現的情況也是有的，有的人出門祈求好天氣，但卻傾盆大雨；祈求上帝救助親人，但親人仍然離去。但是這些並沒有影響信徒們對於祈禱的信心，因為在許多基督徒看來，人不能夠猜透與造物者交流的奧秘，人未祈禱之前，上帝就已經知道了。正如奧古斯丁所說，祈禱是爲了得到神

早已為尋求他的人所預備的東西。¹⁷有些神學家也認為祈禱不一定要有實質可見的效果，否則人會相信事情是因其祈禱而改變，人就會以為自己有力量。許多信徒都相信每一件事都是神對祈禱的回應，神不會忽略祈禱者所求，因此，他們在採取任何行動之前，都要向上帝祈禱，看看是否是神的意見。為此，我們詢問了一些受訪者，如何知道是神的意見。對此，一個信徒總結了幾點：

這是一個生命的問題。多大的孩子就能聽多大的聲音。神對我們也一樣。如果是神的話，你再問一遍：「如果這是出於你的，你就讓我知道。」出於神的東西是磨滅不掉的。不像人的想法，今天想這個，明天想那個，後天又想那個，思慮很多，念頭很快。再有是《聖經》的原則。不符合《聖經》的，就不是出於神，是出於你自己。第三，看是不是榮神益人的，即，榮耀神，造就人。再有就是內心的平安，你覺得心安理得，不會有良心的譴責，沒有擔心和思慮。

由於祈禱這種宗教行為兼有外在形式和內在的體驗，因而它具有一種主觀性，或者說，它更是一種主觀體驗。這也是非信徒的理解與信徒的理解容易錯位的原因。儘管如此，我們發現，祈禱的效果（無論是自己的還是他人的）對信徒的信心具有重要的影響，而且，信徒非常重視集體祈禱，認為那樣更有力量。總之，祈禱是信徒與其崇拜對象之間的情感聯結和信心聯結。

17. Augustine, 《上帝之城》(The City of God), 卷五, 第十章。

5. 對待傳教的態度

在整個調查訪問中，我們有一個感受，即基督徒的傳教意識較強，有些受訪者把我們視為傳教的最佳對象（是自己送上門的），多次主動尋找我們。有一些聚會點也以我們沒有接受信仰（「沒有主的帶領，你們的研究也白搭」）為由，最終拒絕了我們的參與和採訪。當然，之所以信徒有較強的傳教意識，是因為他們牢記着《聖經》上所說的，教會是一個「不能隱藏在山上的城」，而信徒是「世上的鹽」，「世上的光」，要「往普天下去，傳福音給萬民」。¹⁸

不過，由於傳教這一行為不僅與信徒本身的狀況有關，而且要涉及他人，因此，基督徒對於傳教的看法是有差異的，而其傳教行為也因這種差異而有別。在填寫我們問卷的 543 人中，認為傳教「非常重要，因此總是積極參與」的人超過一半，佔 55.8%；有 40.7% 的信徒雖然認為傳教「非常重要，但是否參與要視情況而定」。在此被考慮的不僅是信徒自身的、環境的情況，也有所接觸對象的情況。有 3.3% 的人認為傳教對於自己是「可有可無的事，因而視情況參與」，換言之，在方便的時候，自己會傳教。只有一個信徒認為傳教「與己無關，從來不參與」。

積極傳教的信徒在日常生活中對於他人表現出了更多的熱心和關愛，尤其是當他們發現某些人需要這種關心之後，更是主動。在我們接觸的受訪人中，有一位研究生，儘管她已經畢業，但是她卻經常抽出時間去聽與宗教有關的課，事實上對她來講，聽課並不是目的，與

18. 《馬太福音》五章 13、14 節；《馬可福音》十六章 15 節。

其他聽課者接觸，了解他們關心的問題，才是她的主要想法。由於她非常關心別人，而且主動為需要幫助的人去做許多實際的事情，因此得到別人的信賴。在我們認識她的半年中，就有兩人受她的感動，最終受洗。

我們在問卷中設了這樣一個問題：因為您的信仰，您的家庭成員或社會關係中成為基督徒的還有（可選多項）：

1. 祖父或祖母
2. 父親或母親
3. 兄弟姐妹
4. 配偶
5. 子女
6. 其他親戚
7. 朋友或同事
8. 其他人

在有效的 560 份問卷中，由於信徒的傳教而受洗的對象統計（從多到少）如下：朋友或同事（273 人）；父親或母親（180 人）；子女（158 人）；兄弟姐妹（149 人）；其他親戚（143 人）；配偶（117 人）；其他人（110 人）；祖父或祖母（40 人）。從這個數據來看，被傳教的對象首先是信徒的主要的社會關係，其次是家庭成員，而家庭成員中又以核心家庭成員為主，其他人所佔的比例有限。朋友或同事比例最高的原因比較明顯：對朋友了解、交流和溝通沒有問題；與同事相處的時間長，幾乎所有工作日都在一起，可以以言和行來帶動。祖父或祖母比例最小的情況也與事實相符：有的信徒祖父母已經不在世，有的不住在一個城市，在北京如今仍然三代同堂的家庭相對而言已經比較少了。

6. 奉獻

「奉獻」在本書中專指具有兩種內容的宗教行為，即信徒參與崇拜活動時主動向教會捐獻一定數量的錢和

在教堂購買有關基督教資料的行為。對於奉獻，儘管在《聖經》和教義中都沒有明確規定，但這個傳統源於古代教會。因此，一般而言，基督徒都會自覺地向教會奉獻一定數量的金錢。

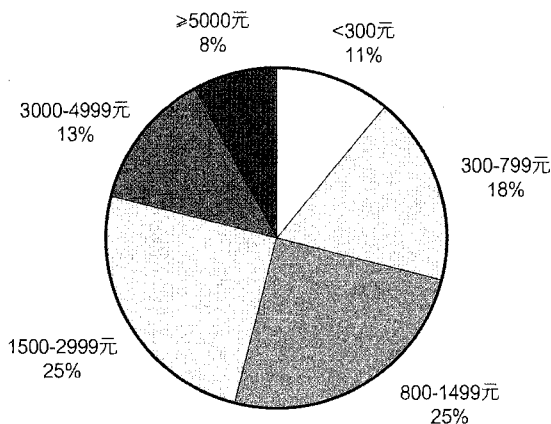
我們先來看看奉獻的第一個內容。每個教會對於奉獻都沒有明確的規定，在北京的一些教堂（如海澱、缸瓦市、珠市口等）只在教堂門口設立了奉獻箱，替代了在活動儀式中用奉獻袋一個接一個地收取奉獻金的方式。當然，對於奉獻，每個信徒的看法也是不同的，一些信徒認為「奉獻是為神」，他們不在乎錢多少，只要能夠拿出，多也是願意的。一些信徒認為「奉獻是為教會的工作」，因此有些人要考慮拿多少，也視教會的工作而定。我們碰到過這樣的信徒，他們不是很放心錢的去向，總怕落到不義之人手中，因此在奉獻時有所保留。也有極個別的信徒告訴我們，自己寧願把錢奉獻給信得過的牧師。還有個別信徒有這樣的心理：當奉獻的錢數量大時（如 100 元），希望大家都看見，尤其是牧師等教會有關人員看見，「這可以讓他們看到我是真信」，某個信徒如是說。然而，是否奉獻的錢數量愈大就表明「信仰真」與「靈命好」呢？一個信徒回答我們：「乞丐奉獻的 3 元錢勝過富人的 300 元」。可見，數量並不能夠說明更多的問題。還有一些聚會處要求信徒「什一」奉獻（即奉獻收入的 10%），儘管要求如此，但事實上實行起來會有困難。從前述 G 女士的例子可以看出，教會其他成員的所有奉獻金額僅比她的什一奉獻多 300 元。¹⁹

19. 參見本章第一節「信心的發展」。

我們之所以將在教堂購買有關基督教資料視為奉獻行爲，是因為許多教堂出售基督教資料（主要的是《聖經》、講道集、教義解釋和少數相關的學術性書籍）不具盈利性質，收入也用在教會活動方面；此外，這些資料在市面上不一定有，如果有也會比教會賣得貴一些。而且，到教會購買有關信仰的資料，是一些信徒了解基督教信仰的渠道之一，也被許多信徒視為是對教會經濟的支持。北京各大教會都設有基督教資料出處；從調查中我們了解到，初到教會的人和新受洗的信徒購買資料的頻率要高一些。

從回答問卷的 530 人的情況來看，近年來的月收入如圖所示：

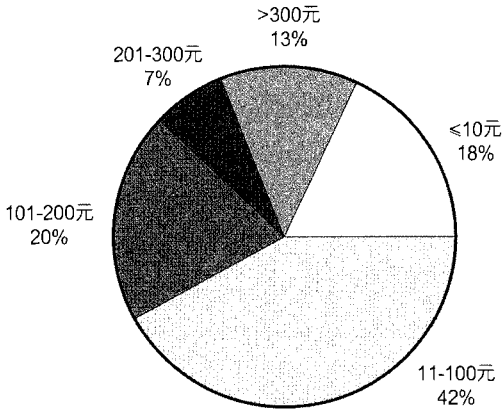
月入



我們將 800 元以下視為低收入，800 至 3000 元視為中等收入，3000 元以上為高收入，低收入者佔 29.4%，中等收入者佔 49.8%，高等收入者佔 20.7%。在最近一年中，

受訪信徒奉獻和購買資料金額，如圖所示（樣本數 522）：

奉獻和購買資料金額



也就是說，這 522 人在最近一年中，每月用在奉獻和購買基督教資料方面的費用平均如下：10 元以下的佔 18%；11 至 100 元的佔 42%；101 至 200 元的佔 20%；201 至 300 元的佔 7%；301 元以上的佔 13%。從統計上看，信徒中屬於中等收入的人數最多，而奉獻金額在 11 至 200 元的人也最多。這種情況與目前中國城市居民的生活狀況是一致的，換言之，在今天的中國城市中，中等收入的家庭（家庭財產在 15 萬至 30 萬元之間）已經到了 49%，佔全國人口的 19%，²⁰儘管北京的高收入者在全國排第一位，²¹但由於基督教信徒在北京人口中只佔極其微弱的比例，²²

20. 資料來源於中新網二〇〇四年三月二十八日發佈的由中國社會科學院提供的信息。

21. 資料來源同上。

22. 北京全市的人口有 1382 萬，其中流動人口在 300 萬左右，登記在冊的基督徒只有幾萬人。

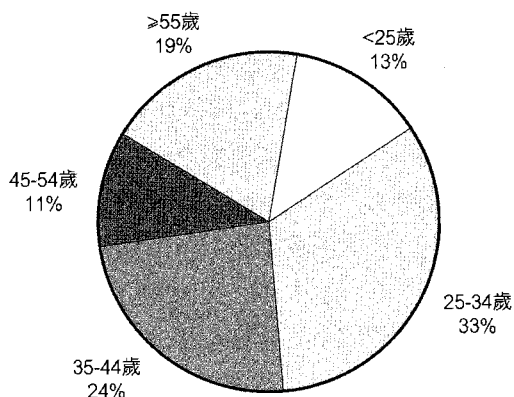
這種狀況當然不可能影響到信徒對於教會的奉獻。我們採訪中碰到過幾位所謂大款信徒，他們的奉獻的確遠遠高出一般信徒，但他們只是極少數。

三、宗教虔誠度各層面的關係分析

我們對於信徒宗教虔誠度的分析，根據的是問卷調查的結果。這不僅是因為問卷採樣的面相對而言較大，而且因為問卷的形式便於統計，因此所得的結論也更客觀一些。在此要說明的是，在我們所回收的 561 份問卷中，並不是每一個人都回答了所有問題，因此，我們在統計相關變量時，是以回答每一個問題的實際人數為準的。

1. 問卷調查者的基本情況

年齡



問卷樣本數：560。24 歲以下人數為 73；25 至 34 歲的人數為 185；35 至 44 歲的人數為 134；45 至 54 歲的有 62

人；55歲以上的人有106人。

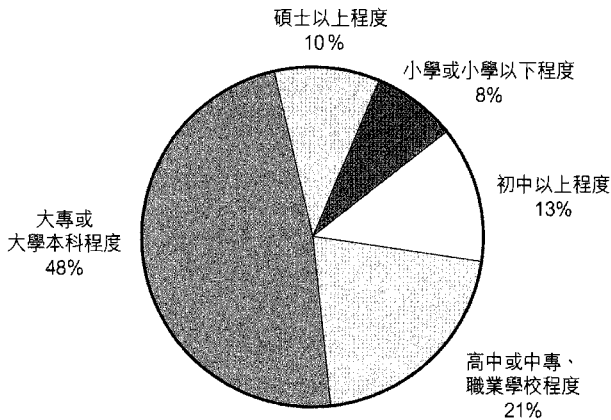
性別

問卷樣本數：560。其中男性信徒有182人，佔32.5%；女性信徒有378人，佔67.5%。

婚姻狀況

問卷樣本數：558。已婚者336人，佔60.2%；未婚者168人，佔30.1%；離異者28人，佔5.0%；喪偶者26人，佔4.7%。

教育程度



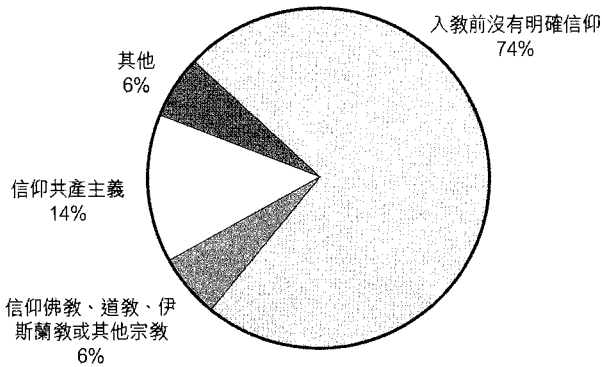
問卷樣本數：559。其中大專或大學本科程度的人最多，共有268人；其次是高中或中專、職業學校程度者，共有117人；初中以上程度者共有73人；碩士程度以上者共有56人；小學或小學以下程度最少，只有45人。

職業

樣本數：520。從業人數較集中的是企業雇員和專業技術人員，分別佔樣本總數的 30%和 28%；其次為個體經營者和學生，分別佔 11%和 10%。其餘的 21%為公務員、私營企業家、無業人員等等。

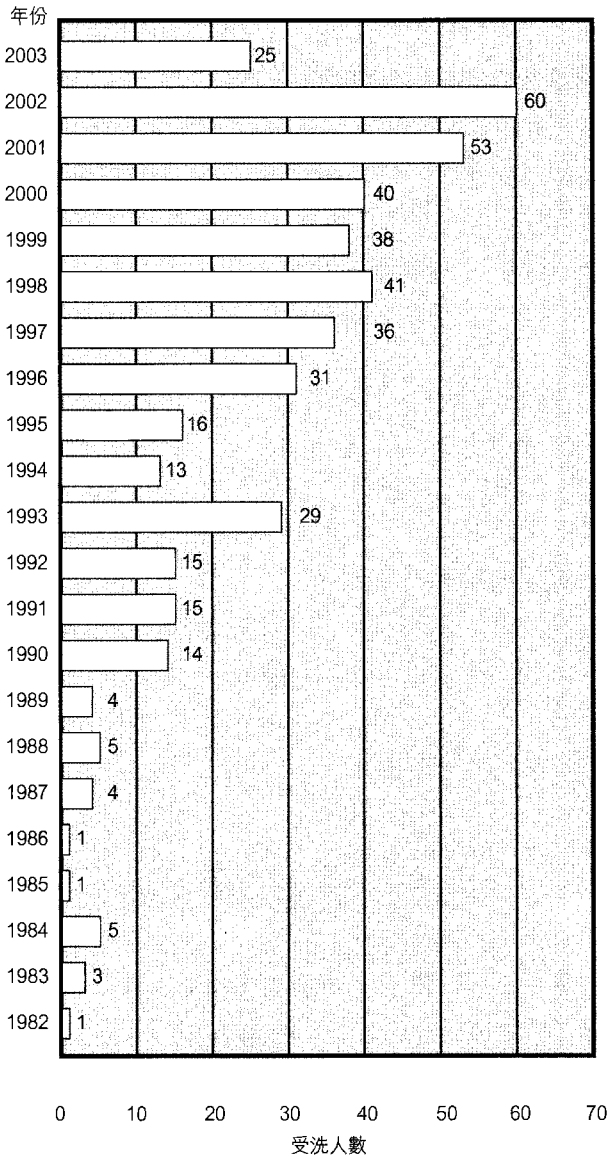
入教前的信仰

樣本數：529。



受洗時間

問卷樣本數 478 份，其中未正式受洗的有 22 人。一九七九年之前樣本涉及的受洗時間內每年有 1 人受洗；一九七九年到一九八九年樣本涉及的受洗時間內每年有 3 人受洗；從一九九〇年開始，受洗人數大幅增加，從一九九〇年到一九九九年，平均每年 25 人受洗，從一九九六年開始，每年受洗人數超過 30 人；二十一世紀前三年，平均每年受洗人數達 51 人。



圖示說明：2003 年受洗人數為 25 人，因為問卷工作在該

年年中結束，因此表中只體現了上半年內的受洗人數。

2. 問卷反映出來的有關變量之關係

在此，我們只就參與問卷調查者的年齡、性別、婚姻狀況、受教育程度以及教齡長短，來對我們所指的宗教虔誠度的幾個方面（教會活動的參與、讀《聖經》、祈禱、傳教、奉獻）進行測定。

年齡

我們設定了五個年齡組：第一組，24 歲以下；第二組，25 至 34 歲；第三組，35 至 44 歲；第四組，45 至 54 歲；第五組，55 歲以上。

——與參與教會活動的關係

我們的問卷統計顯示，在經常有規律參加教會活動的人中，55 歲以上一組的比例最高，達 90.4%；其次是 35 至 44 歲一組，為 88.3%；24 歲以下的一組的比例最低，最高組比最低組高出 9%。

——與讀《聖經》的關係

「每天必讀」《聖經》者的情況與中青年三個年齡組（即第二組、第三組、第四組）之間沒有明顯的關係，僅相差 2% 左右；但與大年齡段即中老年三段（第五組）有較大的關係。統計顯示，年齡段愈高，每天必讀《聖經》的人數比例愈高。青少年組為 32.4%，中青年組平均為 49.6%，中老年組平均為 72.9%。

——與祈禱的關係

每天祈禱的人數與年齡有關係：從第一組到第五組佔該年齡組樣本數的比例分別為：58.3%、63.1%、64.7%、70.0%、76.5%。這是一個逐步遞增的數據，它表明年齡大的信徒每日祈禱多於年齡較小的信徒。

——與奉獻的關係

設奉獻／收入比分三個檔次：²³一、1%（含）以下；二、1-5%；三、5%（含）以上。我們的統計顯示，年齡大的人群傾向於更高的奉獻／收入比。選擇該比例大於5%的人數比例依年齡組一至五分別為：49.2%、44.5%、51.2%、66.0%、68.5%。此外，25至34歲一組的收入／奉獻比最低：在「收入／奉獻比小於1%」選項上的比例最高，為19.1%（各年齡組平均為14.2%），而在「收入／奉獻比大於5%」選項上的比例最低，為44.5%（各年齡組平均為53.3%）。

性別

——與參加教會活動的關係

問卷統計顯示，性別與參與教會活動沒有關係，不同性別在各個選項上相差都不到1%。

——與讀《聖經》的關係

總體來看，女性傾向於比男性讀《聖經》的比例高，「每天必讀」《聖經》的女性比例高於男性，「有空閑

23. 由於考慮到奉獻與收入有關係，因此我們不能只以奉獻的絕對數量來判斷一個人的宗教虔誠度，因而用奉獻在收入中所佔的比例來作為測量虔誠度的一個指標。為了便於計算，我們對問卷中關於收入和奉獻的原始數據進行了一些轉換。儘管這個轉換不太嚴格，但從奉獻／收入比這個指標，還是可以看出一些大致的分佈和趨勢。

時就讀」《聖經》的女性高出男性 10.22%。在「只在參加聚會時讀」、「想起來才讀」、「有問題時讀」和「基本不讀」這幾個選項上，男性高於女性，但差別均小於 4%。

——與祈禱的關係

「每天祈禱」的女性高於男性 5.90%，而「有時祈禱」的男性高於女性 4.01%。總體而言，女性傾向於比男性祈禱得多，但差別不大，不同性別在各個選項上差別小於 6%。

——與傳教的關係

女性傾向於比男性積極，但差別不大。在「積極參與」選項上，女性多於男性 3.39%，在「視情況而定」選項上，男性多於女性 1.96%。

——與奉獻／收入比的關係

根據統計數字來看，男性總體傾向於比女性奉獻多，但在低奉獻數額上女性超過男性，在中、高奉獻數額上男性超過女性，但差別不大，不同性別在各個選項上差別小於 4%。各項統計所得結果與前面總體傾向略有出入，即，在高檔的收入／奉獻比上，男性高於女性 2.48%；在中檔的收入／奉獻比上，女性高於男性 2.69%；在低檔的收入／奉獻比上二者持平。

婚姻

——與參加教會活動的關係

根據我們的統計，不同婚姻狀況的人參加教會活動的情況有所不同。「經常有規律參加」教會活動的人數佔相同婚姻狀況樣本數的比例，從大到小依次為：喪偶

(100%)，已婚(87%)，未婚(83.1%)，離異(77.8%)。

——與祈禱的關係

不同婚姻狀況之人之祈禱情況也有所不同。喪偶的人選擇「每天祈禱」的人數佔該樣本組人數的比例最高，為84.6%，其餘三組平均為65.0%，標準差為2.4%。

——與奉獻／收入比的關係

不同婚姻狀況之人奉獻／收入比例的情況有所不同（標準差為14.8%）。在選擇高檔奉獻／收入的人中，喪偶的人比例（76.2%）最高，超出平均值（53.1%）23%，其次是已婚者（57.3%），離異者（48%），未婚者（42.4%）。

教育程度

——與參加教會活動的關係

問卷統計顯示，教育程度不同的人選擇「經常有規律參加教會活動」的比例差別不大，平均為86.0%，標準差為6.1%。其中，初中水平的人比例最低，為75.0%。

——與讀《聖經》的關係

選擇「每天必讀」《聖經》的人數比例平均為51.4%，標準差為4.6%。其中，碩士以上學歷的人數比例最高，為63.4%。

——與祈禱的關係

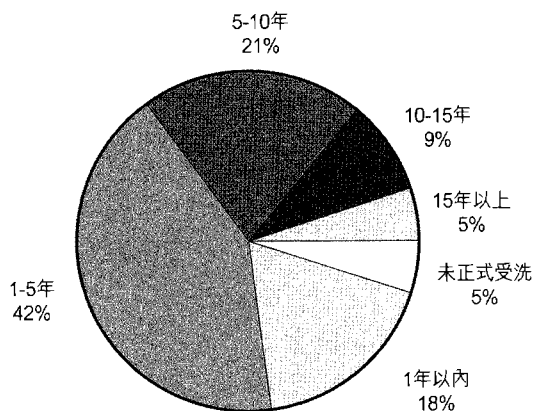
選擇「每天祈禱」的人數比例平均為66.0%，標準差為8.2%。其中，小學水平的人數比例最高，為82.2%。

——與奉獻／收入比的關係

不同教育程度的人的奉獻／收入比有所不同。選擇「高檔奉獻／收入比」的人數在相同教育程度樣本中的比例標準差為 6.8%。碩士以上教育程度的人在此選項上的比例最高，為 67.4%，高中以下教育程度的人情況相近，平均為 55.2%，大學教育程度的人最低，為 49.0%。

教齡

樣本數：529。教齡在一年內者有 95 人；教齡在 1 至 5 年者有 222 人；教齡在 5 至 10 年者有 112 人；教齡在 10 至 15 年者有 48 人；15 年以上教齡者有 26 人；未正式受洗者有 26 人。



——與參加教會活動的關係

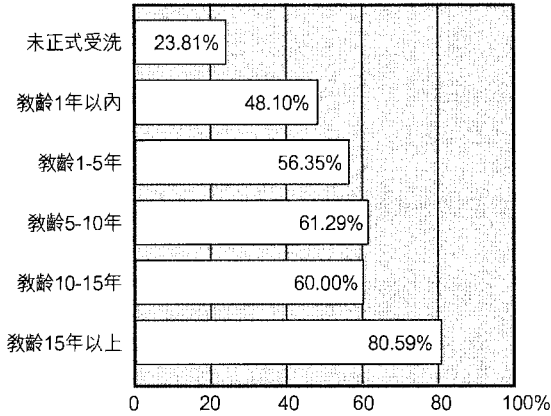
我們的統計顯示，教齡長短與參與教會活動的關係不大。選擇「經常參加」者的比例平均為 89.8%。

——與讀《聖經》的關係

如圖所示：傾向於隨教齡的增長，「每日讀經」的

人數比例增加。

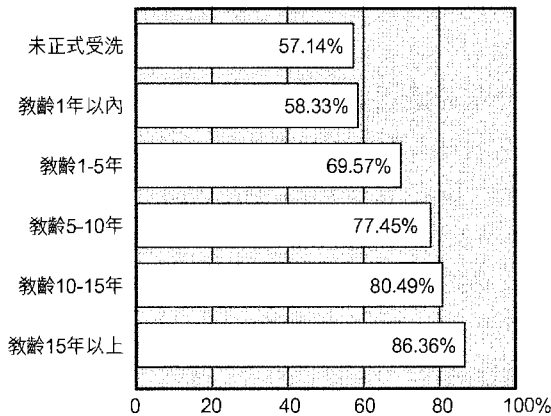
每日讀《聖經》的人數與教齡之比例



——與祈禱的關係：

如圖所示：傾向於隨教齡增長，選擇「每天祈禱」的比例增加。

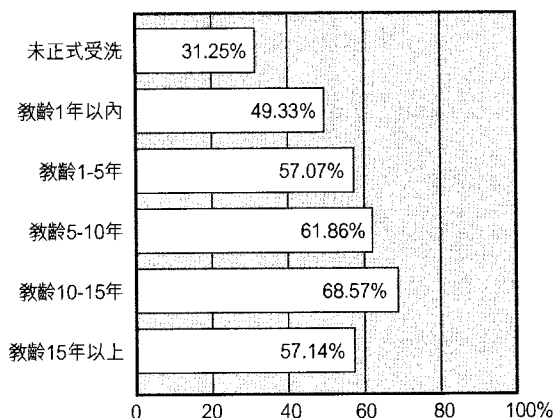
每日祈禱的人數與教齡之比例



——與奉獻收入比的關係：

如圖所示：總的來看，不同教齡的人的奉獻／收入比有所差別（平均 56.8%，標準差為 12.9%）。選擇「高檔奉獻收入比」的人數佔相同教齡樣本數的比例隨教齡增長而增加。圖中顯示 15 年以上教齡者的比例有所回落，其原因是此組信眾多為年紀較大者，有許多人已經退休，收入相對減少。

高檔奉獻／收入人數與教齡之比例



四、關於信徒宗教虔誠度的簡要結論

關於信徒宗教虔誠度的探索是一個引人入勝的課題，同時也是一個仁者見仁智者見智的問題。所謂虔誠，指的是信徒對於信仰的投入，而虔誠度則指信徒通過其宗教行為所表現出來的投入程度和差異。美國著名心理學家奧爾波特（G. Allport）曾把人的宗教虔誠區分為內發性與外發性兩種。所謂內發性的宗教取向，指的是信仰者以宗教為其最重要的價值核心與需求，其他的一切

皆服從其信仰。所謂外發性的宗教取向則指的是，信仰者以宗教來服務自我，其信仰是一種功利性的、自我保護式的信仰。²⁴從我們的調查研究來看，不同信徒表現出來的宗教虔誠度的差異，與許多因素有關。我們根據問卷，對其中的個體因素，即年齡、性別、婚姻狀況、受教育程度、收入高低等等因素，與信徒的宗教行為之相關程度進行了統計和分析。

英國著名宗教社會心理學家阿蓋爾(Michael Argyle)曾經是此方面研究的先行者，他探究了年齡、性別等方面對於信徒宗教行為的影響。儘管阿蓋爾所利用的資料比較陳舊，但是，他根據這些資料得出的結論也可以給我們許多啟發。我們在此列舉阿蓋爾研究的兩個方面。²⁵

首先是年齡與宗教行為的關係。阿蓋爾將年齡分為五個時期：兒童期——3歲至12歲；青少年期——12歲至18歲；成年期——18歲至30歲；中年期——30歲至60歲；老年期——60歲以上。某些研究顯示，宗教的培養在兒童期對孩子的非宗教性行為影響是顯著的。許多研究表明，大多數「宗教信仰的轉變」出現在青少年期。在此階段，青少年上教堂的頻率比成年人高，但是其宗教認知卻比較低。原因在於許多年輕人是因為非宗教性的理由，如參加唱詩班等而去教會。每天祈禱的人數在英國是29%，在美國是55%（資料來源於1967年的調查）。對成年期的研究顯示出宗教虔誠度的衰減，參與活動的人數減少。其中1955年對英國基督徒的一項調查顯示，每週上教堂的人的比例從16歲的28%降低為30

24. 參見瞿海源，《社會心理學新論》（台北：巨流圖書公司，1998），頁157以下。

25. 以下部分參見阿蓋爾著，李季樺、陸洛譯，《宗教社會心理學》（台北：巨流圖書公司，1996），第四、五章。

歲的 16%。1970 年對美國 600 名男子的一項調查顯示，15 歲時上教堂的頻率為 60%，到 30 歲時降到 38%。至於中年期，各種研究的結果不一，但總的說來，信仰改變在此時期是罕見的。60 歲以上的信徒愈來愈少上教堂，但祈禱的人數隨着年齡增長而逐漸增加，在 1955 年的一項研究顯示，30 歲時有 32% 的人每天祈禱，到 70 歲時這個比例則升至 72%。

阿蓋爾關於不同生命階段與宗教的關係的結論，是用表格的形式呈現出來的。我們在此也仍然用其表格形式來介紹。

年齡模式

年齡	上教堂的頻率	態度	信念
18 歲至 30 歲	傳統的（漸減）	穩定	穩定
30 歲至 60 歲	穩定（但在 50 歲至 60 歲間有一個小的 高峰）	傳統的 （漸增）	穩定
60 歲以上	脫離（但看電視）	傳統的 （漸增）	傳統的 （漸增）

圖表說明：「傳統的」即「傳統模式」，指宗教活動與年齡有關係；「穩定」指「穩定模式」，指宗教活動與年齡間的關聯很少。

第二是性別與宗教行為的關係。一九四七年和一九四八年對不同群體的幾項調查都顯示，無論在英國還是美國，女性比男性上教堂的比例高，其比例英國是 1.25

至 1.50，美國為 1.22。每天祈禱的人數女性高於男性，其比例英國為 1.56 至 1.87，美國為 1.59 至 1.70。此外，在神秘體驗和宗教態度方面，女性的得分都高於男性。

關於女性的宗教虔誠度更強的結論，阿蓋爾總結了各研究者的解釋：一、若宗教的功能是為減輕罪惡感，女性罪惡感較深，那麼女性應該更具宗教性；二、如上帝是父親形象的投射，女性喜歡異性，那麼女性將較關心以父親形象出現的神；三、女性較不具進攻性、易憂慮、悲傷、服從性較強、容易接受暗示、易取消極態度等；四、在進行社會化教育的過程中，幾乎所有的文化都強調女孩在服從、責任、溫柔等方面的訓練；五、在許多方面，女性都比男性更易受剝奪。

讓我們回來看看我們自己的調查。從上述各種關係的統計中，我們可以看到宗教行為與信徒個體自身情況的一種大致傾向：

年齡

一、年齡與參與教會活動有關，年齡愈大，參與活動的頻率愈高。二、年齡與讀《聖經》有關：中老年人比青年人更重視讀《聖經》。三、年齡與祈禱有關：年齡大的人祈禱的次數更多，更頻繁。四、年齡與傳教關係不大。五、年齡與奉獻有關係，除第二個年齡組（25 至 34 歲）外，收入／奉獻比隨年齡增加而增高。

性別

一、性別與參與教會活動無關。二、性別與讀《聖經》、祈禱、傳教有關，且都是女性高於男性。三、性別與奉獻有關，男性在高檔奉獻上大於女性，但在低檔

奉獻上則相反。

婚姻

一、婚姻與宗教虔誠度有關係。二、喪偶者在各個層面的指標都最高，其次是已婚者，而離異者和未婚者相對較低。

教育程度

教育程度與宗教虔誠度的各種層面的關係沒有一定規律。

教齡

教齡與宗教虔誠度關係有兩種。一、與參與教會活動沒有太大關係。二、隨着教齡的增加，「每天必讀」《聖經》的人數比例增加。三、隨着教齡增長，選擇「每天祈禱」者的比例增加。四、總體而言，不同教齡者的奉獻收入比有所差別（平均值為 56.8%，標準差為 12.9%）。選擇「高檔奉獻收入比」的人數佔相同教齡樣本數的比例，隨教齡增長而增加；但有 15 年以上教齡者的比例有回落。

根據上述結論，我們可以說，就信徒的宗教虔誠度而言，年長者大於年輕者，教齡長者大於教齡短者，女性在許多方面（除高檔奉獻方面）比男性強，喪偶者在各方面都更虔誠；而教育程度的高低並沒有顯示出更多的差異。這個結果與阿蓋爾的研究有許多的相似之處，換言之，這是一個具有普遍性的結果。當然，這種結果與年長者自身的閱歷、時間的安排、生活的相對安定、心態的相對平和等等方面，與教齡長者對信仰的認識和

體驗、對教會的情感、對《聖經》的理解等方面都有很大的關係。至於女性，阿蓋爾已經有了一些分析。女性從來都是各種宗教最多的信眾。這與女性的社會地位和宗教地位（女性的位置只是教堂的長凳）相關，也與女性的心理狀態甚至是身體狀態相關。而喪偶者的特殊狀況也容易使他們從生命的更深層次來理解信仰，也會更加信賴教會、依賴團體生活。不過，這種結果的更深層次原因，還需要進一步的探究。

第四章 宗教信仰對於個體的影響

本章事實上關注的是宗教之功能。對於宗教功能的探索，是宗教社會學領域一個近乎永恆的課題，而因此形成的功能論，也是此領域一種最活躍、最持久的思想理論。沒有功能的東西是不存在的，失去了功能就意味着死亡。作為一種與人類歷史同樣遠久的社會現象，宗教必然具有某種功能，甚至是多種功能。在一代代宗教社會學家的努力下，對於宗教之功能的探索從社會結構方面，到包括知識、信念以及價值觀在內的文化方面，甚至到人格、心身方面，變得愈來愈深入和廣泛。我們的討論也將從宏觀到微觀，到宗教信仰對於個體在各方面的影響。

一、宗教在現代社會的功能

宗教是一種極其古老而又普遍的社會現象。舍勒（Max Scheler）說，宗教是「人的頭腦和靈魂的一種基本天賦」。貝格爾認為，人是一種精神動物，他不只是尋求生存的手段，他也關注生存的意義，而且是在最深層次上尋求生存的意義。斯達克把宗教視為人之本性——尋求補償——的體現。盧克曼（Thomas Luckmann）甚至把宗教定義為「人類有機體的一種能力」。羅伯遜（Roland Robertson）指出：「一切真正屬

於人性的東西，事實上本身就具有宗教性。」總結當今這些宗教學思想家的話，我們可以得出這樣的結論：有人類存在，就有宗教存在。而宗教之所以存在，正是因為它具有某些不可替代的功能。

在傳統社會，宗教的功能主要體現在三個方面。一、維繫社會：在人類社會形成和發展的早期，社會是被神聖化的。換言之，一個社會的存在依據往往被說成是神聖的，而對其存在之合理性的說明，是由宗教來承擔的。從原始社會的圖騰崇拜到古代社會的君權神授論都表明了這一點。二、提供意義體系：在傳統社會，宗教是人們認識世界、解釋世界的手段。宗教為自然界的一切現象——日月星辰的運轉、四季的更替、各種自然災難、人的生老病死、人生的吉凶禍福，以及社會秩序——財富、力量和權利的等級，提供了一種論證，為人提供了一種基本的世界觀。三、對人的約束：在傳統社會，宗教承擔着整合社會價值觀的重任。倫理道德的價值判斷及行為規範主要來自宗教。各傳統宗教中的清規戒律對幾乎整個社會都具有重要影響；宗教的教規常常可以替代法律，是人們生活行為的基本指導和主要評判標準。

一言以蔽之，宗教在傳統社會具有意識形態方面的壟斷地位。它不僅維繫着整個社會的秩序，而且論證着整個社會存在的合理性；與此同時，又在政治、教育、道德、法律等方面發揮着巨大的影響。它的信條、戒律，是人們從事生產活動、進行相互交往以及日常生活中必須遵循的規範。歷史上不論是以基督教為主要信仰的西方傳統社會，還是伊斯蘭教傳統社會，或是以佛教為國教的傳統社會，都分別以這些宗教為其主要意識形態與共同的價值體系。

另一方面，作為一種社會現象，宗教必然隨着社會的變化而不斷調整自身。處於現代社會的宗教，也開始遇到了前所未有的挑戰。首先，現代社會或現代國家，「以理性的、此岸的天命取代了非理性的、神意的天命」，也就是說，現代社會與國家不再需要宗教作為說明自己存在之合理性的帷幕，社會、國家從神聖化或宗教化，逐漸變得非神聖化即世俗化。其次，儘管人對意義論證的渴求，決不亞於對幸福的渴求，但是，隨着科學理論被用來解釋自然界的現象，也被運用來解釋人類個體和社會方面的現象，因而人的意識結構之基礎的認識逐漸發生了變化，人對社會的看法及日常生活的觀念也隨之發生改變。而這種變化的結果之一，是宗教不再能夠為全社會提供共同價值準則與基本世界觀。再次，正是由於社會結構的多元化和人的認識結構的改變，人們的生活行為準則也變得多元，判斷其對錯主要依靠的是法律而不再是宗教的誡律。因此，宗教的禮儀與教規對個人行為的影響只局限於其成員，不再具有普遍的社會約束力。

總之，在傳統社會具有壟斷地位的宗教，在現代社會已退出了社會的中心舞台，不斷地邊緣化。這種變化的結果，也使得宗教原有的某些功能逐漸衰落。然而，宗教存在的根源卻沒有因為其社會地位的變化而發生根本的變化，宗教最基本提供意義的功能也沒有因為人們生活的變化而喪失。按照帕森斯（Talcott Parsons）的觀點，信仰與在每一個社會中發展起來的實踐與制度是相互關聯的。正是在這些信仰中，生活本身發現了其意義，它使我們能夠面對生存的諸多問題。的確，因為生存有諸多的問題，有無法預言和不可控制的事件，它們刺激

了人對於宗教信仰的需要。當個人爲了達到既定的目標而不得不面對殘酷的現實時，這種需要常常變得明顯。因此，對於信徒來說，信仰可以緩解挫折，給人以安慰，使生活有意義，因此信仰者與其生活都可能發生預想不到的變化。而宗教的這種功能，正是通過單個的信仰者的信仰和價值觀而對其生活的環境發生影響的。因此，宗教對於個體信仰者的影響，是我們關注的一個主題。

此外，從宗教社會學的角度看，宗教的功能是一種「經驗變項」，也就是說，社會的變化會引起宗教之功能發生相應的變化。在現代社會，當宗教逐漸淡出社會的主要舞台時，宗教所具有的某些功能（如提供世界觀和凝聚力等價值的功能）就會逐漸減弱，或者只能在局部的範圍內發揮作用。宗教在現代社會雖然喪失了在政治、法律甚至教育等方面的價值，但它並沒有被其他意識形態或文化形態所替代，這是因爲，宗教獨具一些功能，而且它們在今天更加突顯。

首先是不再具意識形態色彩的宗教的「宗教功能」。這是指宗教本義而言的功能。它主要表現爲調節個人信仰與社會的公共價值之間的關係，向個人提供屬於個人生存（生、死、苦難、幸福等）之意義的選擇。由於現代社會的結構日益複雜，爲人提供的各種機會增多，致使人的慾望增多，競爭也增多，因此，現實與理想之間的差距會愈來愈大，可能影響人生活的因素也愈來愈複雜。此外，現代社會的科技雖然日新月異，但科學並不能夠解決人的存在問題。因此，宗教的「宗教功能」在現代社會不僅沒有被削弱，反而由於現代社會生活的單面化、非人化、非情感化，由於人與自然的疏離、人與人之間的隔膜而得到強化；由於物質生活豐富與精神生

活貧乏的反差而得到強調；由於現代社會給人帶來的孤獨感、冷漠感而更爲人所需要。

其次，由於宗教不再主導或者參與政治，因此它轉而加強了對道德的強調，尤其是強調宗教與整個社會相同的規範與價值取向。再者，由於現代社會結構中亞社會、亞文化圈的出現，個人的身份趨於複雜化。在這種狀況之下，宗教的認同功能也得以加強。宗教的這種功能尤其對於社會中的孤獨者、社會地位低下的民眾、少數民族、外來移民等更具重要意義。

此外，也如宗教社會學家莫爾（Hans Mol）所言，人對於一種牢固的、可靠的身份有一種抑制不住的需要。宗教從功能的角度出發可以滿足這種需要。宗教的現實意義既在於通過強調罪與拯救之間的掙扎來解釋生命，也在於支持脆弱的身份和少有特權的那些人。¹

當然，上述的討論只是一些普遍而論、泛泛而談，我們現在需要從具體和事實入手來探討這個主題。對於信徒而言，宗教信仰是根，是本，它關乎的是靈魂。然而，在這個根與本的之上，確實也結出了果實，這果實正是我們能夠看到和描述的。從我們的調查來看，宗教對於信仰者確實存在着影響，而且有些方面的影響還非常大。

二、信仰對信徒心理、心態的影響

當今的中國城市，大部分人的生活呈現出了前所未有的多元色彩，生活的內容比過去豐富，生活的方式比過去自由、生活的空間比過去開闊。然而，另一方面，我們也看到，現實生活中，對於絕大多數人來說，個體

1. Cipriani, 《宗教社會學史》，同前，頁 195。

心理的壓力不是減少而是加大了。心理壓力的增加當然與社會的發展密切相關，社會的激烈變化既帶來了機會，也引發了危機，不穩定、不確定的事比過去增加了許多。一方面，有工作的人們爲了抓住每一個有限的機會而更加忙碌，另一方面，下崗的、進城來找工作的、老年人等弱勢群體卻在社會的急劇變化中失去了平衡。總之，不同的人群在今天的社會中都發現了自己的心理問題：或是空虛、孤獨，或是焦慮、憂愁，而沒有安全感則是許多人共同的感受。這不僅是因爲生活中總是有苦難或災難存在——例如喪失親人和朋友、被欺騙被偷竊等，還因爲人們單調而快節奏的工作和生活，在他們的心理上產生了疲乏感：時常感到無力做任何自己認爲有意義的事情，即使事事順利的人也會產生諸如「審美疲勞」、「享受疲勞」；而社會中的弱勢群體則無力改變自己沒有着落的生活處境，等等。今天中國城市中出現的這種現象，其實幾十年之前在現代的西方社會就存在，而且尤其顯著。這種現象被二十世紀著名的精神分析家、社會哲學家、美國學者弗洛姆（Erich Fromm）稱爲現代社會的一種「嚴重病態」，弗洛姆指出，這種病態的原因在於現代社會本身，現代社會的原則是獲取利潤和財產，因而它使個人放棄了內心的追求，熱衷於物質財富，迷戀感官享受，但在精神上、心理上卻貧乏、混亂和困惑。

如何去克服空虛、戰勝孤獨、排除焦慮，放鬆自己的心身，是許多現代中國人開始考慮的事。與無信仰者或非信徒相比，一般而言，基督徒因爲其信仰，他們有了一種「信靠」，正如一位信徒所言：「一切有神帶領，一切自有神安排」，因此有了一種安全感，而由此感受

到了一種特別的寧靜和平安，他們的內心充滿了喜樂。在我們的調查中，這幾乎是所有受訪者的感受。在我們的採訪中，有一個家庭的遭遇給了我們很深的印象。

這是一個三口之家，父母四十歲出頭，孩子十七歲。十七歲的孩子本應充滿青春的活力，朝氣蓬勃，但是，他卻從小就患有肌肉無力症，十七年來一直癱瘓在床上。孩子長期的重病，使這個家庭在經濟和感情上都面臨崩潰。父親因為經受不住如此的拖累，每天回家就是發脾氣、喝悶酒；母親面對孩子的病、夫妻的矛盾，總是「怒火滔天」，每天睜開眼的第一個念頭就是「恨不能把房子掀了」。

孩子的病啊、夫妻之間的矛盾呀……真覺得承受不了。有時我就想：「還不如沒我呢！」厭世，覺得活着沒意思。我經常趴在涼台上看，總想找一地兒跳下去得了。還愛忘事兒，脾氣急，有時恨不能拿刀砍了誰才解氣。

孩子雖然不願多談自己的病，但也告訴我們：

在信主之前，我的想法很消極，覺得人的一辈子吧，做好事也是一輩子，做壞事也是一輩子，但做壞事自己能得好處。無非是良心上過不去一點兒，但實際上畢竟得了實惠；如果能逃避法律的責任，那還是挺好的。「人不為己，天誅地滅」，為了生存，甚麼都能做，人對不起自己是最大的錯。人生的意義都一樣，但對於我這樣的狀況，活着也沒甚麼價值。

二〇〇一至二〇〇二年，母子倆相繼受洗成爲基督徒後，他們都感到自己的內心發生了變化。母親說：

信主之後雖然事情還是那樣，但覺得心裏有了依靠、安慰。現在記憶力好多了，好像沒那麼大火氣了，內心之中有了平安，真正的平安。我最喜歡那首讚美詩：「你是我的平安，怒濤中的平安，風雨中的寧靜，忙碌中的安息……」每次聽到這首讚美詩時，我都掉眼淚。確實是這麼回事。現在夫妻也能坐在一起了。這在過去根本不可能。

兒子告訴我們：

開始接觸基督耶穌以來，我發現世界上真的有善惡，我們生命的真實價值和盼望不在世界上，而在天上，我不再盼望肉體的享樂，因為那只是暫時的。由於我的病，我知道了這世界本來就不完美，人也是不完美的。我不抱怨任何人，也不抱怨神。我覺得神會體察他孩子的愁苦，我只要知道他愛我就足夠了。所以正像讚美詩所唱的那樣：「無論我遭遇何事，主所做盡美盡佳。」

其他的受訪者各自的情況不同，但是卻有着共同的體驗。我們來看看他們的這些感受。

「感情豐富且情緒化」，這是別人對我的評價。在沒有工作的日子裏，不安和無聊讓我心情多變、脾氣暴躁、情緒低落。丈夫通常會戲謔地說：「你

要學會調節自己。我倒想有這樣清閑的日子，可以好好休息，看看書，聽聽音樂。」可是，我每天都給他「一片陰鬱的天空」，久而久之，他說，我讓他覺得很累。我也認為，有些事是別人幫不了的，比如說自己的情緒和思想不是有了別人的安慰就能調節過來的。接受上帝後，我的生活還和從前一樣，沒甚麼改變。一樣地在找工作，一樣地要不時地上醫院去復查。可是，我的心情是不一樣了。我相信上帝知道我所想要的一切，它會在暗中看護我。所以，儘管我每天都在重複着同樣的生活內容，可是，我每天都在禱告，心中充滿了喜樂。

當時改革嘛，廠子不景氣，要裁員。別人就唉聲嘆氣，特別受不了。我一方面覺得這是改革大環境帶來的必然結果，沒甚麼可抱怨的；另一方面，也是更重要的，我知道我信的是誰，相信他必然會保守我，為我預備出路。當時人們都特別不理解，說你怎麼老是那麼高興呀，怎麼就不知道發愁呢。咱知道上帝給咱保着險哪，沒啥可愁的。

我在英國時曾經想，回國後一定會幹一番大事業。但是真正回來後，我發現自己既沒有掙很多的錢，也沒有甚麼大事業，我也不擅長搞關係，實際工作和所期望的不一致，使我內心不太平衡。信主後我的心態逐步變得很平和，平安喜樂是以前所沒有的。可以這樣說，過去的我是生活在現在，心放在將來，活得很累；現在我追求心靈的純潔，善待他人，有的人說我不如從前那樣爭強好勝了。不爭

強好勝未必是好事，但是我每天不必像某些人為掙錢那樣忙得不可開交，還有時間奉獻，有時間健身。我還希望參加社會公益事業，如志願者活動，為邊遠地區做一些工作。

信主後最大的變化是知道知足了。受洗後心靈上的平安、富足感是當然的，我在其他任何一方面，如關於錢、工作甚麼的都知道足了。原來可不是，我總想掙更多的錢，天天催着我愛人去掙錢，總是嘮叨：看人家幹這個又掙多少錢了，幹那個又掙多少錢啦。我愛人掙不來錢，我就自己去掙，很辛苦。現在，我不這樣了。錢只要夠用就行了，多點少點沒關係。對我愛人也不施加這麼大的壓力了，他像解放了似的。我真正知道，信的是主耶穌，在信的人有永生，這是最大的盼望，人活着有盼望，自然也就有平安喜樂。

從上述例子來看，基督徒有一個可以「信靠」的對象，他們能夠「放下重擔」，把「一切交托給上帝」，把希望寄托於上帝。當他們這樣做時，其內心正如著名的詩人萊蒙托夫（Mikhail Lermontov）的描寫：「像從心頭忽然卸下重擔，疑慮逃得遠遠——我又聽信，又想哭泣，感到輕鬆、舒坦……」²因此，儘管事還是那些事，人也還是那個人，但是，在人尋求到了生存之意義時，其心理便發生了巨大的變化。而且，由於人自身的局限性，人總要期望依賴某種力量，基督徒正是找到了超越

2. 顧蘊璞譯，《萊蒙托夫詩選》（長沙：湖南人民出版社，1985），頁194。

自身的力量，一旦有了這種「信靠」，也就有安全感，而安全感則僅次於生理需要，是人生活的基本需求之一。³儘管在今天的中國城市，物質條件與各方面的環境已經大有進步，大多數人的生理需要已經得到滿足或者說其迫切性已降到了較低的程度，但生存需要中不可或缺的意義和安全需要卻沒有得到相應的滿足，而且，隨着時代的變遷，原來不會有的或者不很明顯的需要，尤其是某些心理方面的需要，也已出現或突顯出來。在此，我們看到了宗教所具有的能夠調解人之心理和情感的某種功能。

三、信仰對道德和價值觀的影響

一般而言，一個社會總有適應於其結構的道德和價值觀。在傳統社會，提供道德和價值觀的功能往往由佔主導地位的某一種宗教承擔，由於人們按照共同的價值標準去生活，因而在價值判斷上具有很高的一致性。中國古代社會當然也是這樣一個社會。

然而，現代化的過程使社會結構發生了極大的變化，相應地，人的道德標準和價值觀也會發生變化。以西方社會為例，新教倫理提倡的勤奮、儉省、節慾和嚴肅的人生態度曾在資本主義發展初期成爲人們恪守的價值觀。但是，隨着社會的現代化，這一套傳統的道德與價值觀在很多人看來，已變成「上了年紀的乾癟揚基佬的依托」。⁴取而代之的是對金錢的追求和性的「解放」，

3. 心理學家馬斯洛在其「人的動機理論」一文中，把人的基本需要分爲五類：生理需要、安全需要、愛的需要、尊重的需要以及自我實現的需要。參見馬斯洛等著，《人的潛能和價值》，同前，頁 162-168。

4. 貝爾著，趙一凡、浦隆、任曉晉譯，《資本主義文化矛盾》（北京：三聯書店，1989），頁 109。「揚基佬」是對美國人的戲稱。

自我中心、享樂主義、消費主義充斥着社會文化的各個層面。正如社會學家沃爾芬斯坦（Martha Wolfenstein）所說：「在過去，滿足違禁的慾望令人產生負罪感。在今天，如果未能得到歡樂，就會降低人們的自尊心。」⁵隨這種道德和價值觀而來的，常常是自由放任、不受約束的生活態度。於是社會的離婚率、犯罪率增加，性病、酗酒、吸毒甚至暴力，在一些國家已成爲嚴重的社會問題。在與西方社會有着不同的文化背景的中國，人人都可以感知到，我們已有的傳統道德價值觀正在受到嚴重挑戰。

在今天的中國，市場經濟的確立和推進，一方面，不僅改變了原有的經濟體制，極大地調動了人的積極性，豐富了市場，另一方面，也從根本上改變了原有的社會資源分配格局。而這一變動，使新的階層即所謂的小資、中資、大資相繼產生，也引發了各種新社會關係的形成。而所有這些變化，也使得中國傳統的道德價值觀出現了危機。一言以蔽之，社會變化向今天的中國人發起了挑戰。基督徒如何面對這種挑戰，這是我們關注的問題。

道德價值觀作爲決定人的生活取向，提供行事爲人的準則的一套觀念，與人的信仰或終極關切有着緊密的關係。宗教信仰與道德價值觀的關係，正如漢斯·昆（Hans Küng）所說，只有它能夠無條件地保證價值、規範、動機和理想的正當性，並同時使它們變得具體。只有以一種無條件的前提作爲基礎，倫理的指導才是無條件的。一種「純粹」屬人的理性，也能爲價值、規範、動機和

5. 沃爾芬斯坦，〈娛樂道德觀的產生〉，載於《大眾閑暇》（伊州：自由出版社，1958），頁 88。

理想提供基礎。但是，這些東西正像人類的一切，依然是有條件的。只有同無條件者，即最初與最終的實在相聯，它們才會變成無條件的。換言之，宗教為我們為何要負責和向誰負責這一終極問題提供了答案……只有宗教能夠通過共同的儀式和符號以及共同的歷史觀和希望前景，創造精神安全、信任和希望的家園……⁶從我們的調查來看，許多基督徒都因為自己的信仰而有了一種與今天許多人不同的生活取向，它們部分地反映了中國城市基督徒在功利主義的、物質主義的價值觀甚為流行的現代社會，是如何處理信仰與道德價值觀的關係的。當然，在這個問題上，基督徒的認識與行動並非都是相同的，也就是說，他們的信仰對於其道德價值觀的影響是有區別的。不過，我們的調查顯示，他們中大多數人的區別多是程度的不同。我們將這些不同的個案⁷做了初步的分類描述，每一類以一個個案為例，以便更好地反映這種現實狀況。

第一類：信仰與價值取向完全統一

屬於這一類的基督徒以其信仰為價值觀的核心，為生活的首要原則，為了持守與信仰相一致的價值觀，他們寧願放棄個人的其他一切。

L 先生，約七十歲，一九四九年前曾深受一些教士和神學家影響，後又跟隨平民佈道家王明道，因此而在一九四九年後被關押二十多年，出獄後在一個小工廠任倉

6. Hans Küng, 《世界倫理新探——為世界政治和世界經濟的世界倫理》(*A Global Ethic for Global Politics and Economics*; London: SCM, 1997), 頁 142-143。

7. 此節中有一些受訪者不在此次採訪的 54 人中，一些個案源於作者在此之前進行調查的一些零散調查。

庫管理員。在八十年代之後大多數人都只想少幹活多拿錢的環境中，L 先生的工作，不僅沒有時間的限制，甚至沒有任務上的限制：上班看管倉庫發放原料，人人都下班後他便自願去清掃周圍環境，護理住院的癌症病人，晚間則為工廠守門。雖然只是個地位最低微的工人，但他比誰都忙，工廠「領導人」遇到別人不願意做的事，都會分派他去做，其他人需要幫忙時也都去找他。雖然收入僅夠糊口，但是他卻在買神學書和幫助其他人時毫不猶豫。因為他無家庭，隻身住在廠裏，對廠領導的許多惡事如夜裏在廠裏賭博、嫖娼，任意打罵服務員等等，經常目睹又無能為力。一句話，要保住生活來源，他就必須忍受這種骯髒的環境。在反覆考慮之後，他毅然辭職，放棄了工資和他僅有的棲身之地，在農村租了一間小屋，靠他平時省下的幾個小錢生活。對這位經歷了長期折磨和苦難的信徒來說，基督教信仰是他生活的準則，生活上的困難並不能阻礙他追求精神上的滿足。

第二類：信仰與價值取向有一定距離

屬於這一類的基督徒認為信仰是重要的，是自己精神生活的需要，在價值取向上，也認為生活的意義不只是追求物質享受，但是在實踐上卻因受制於周圍環境而不能與信仰完全一致。

W 女士碩士畢業後從事房地產業，在國外留學時受洗。她認為自己十多年來一直是「星期天基督徒」，在她看來，吃飯睡覺是生活，上班拿錢是工作，而「上教堂」就是信仰。因此，她的信仰只是生活中的一個習慣，並不在生活中起作用，用她的話來說，「該幹甚麼就幹

甚麼」，錢是要賺的，怎樣能夠賺到就怎麼去賺，她爲自己出門有「寶馬」，出差有「飛機」而自豪，認爲這一切是她辛苦得到的，她經常說的一句話是：「上帝不是要我們在生存線上掙扎。」但是她認爲信仰不應該成爲她爲人行事的約束。

第三類：信仰與價值取向尚有衝突

此類基督徒信仰非常虔誠，另一方面卻由於周圍環境或職業需要，常常不得不違反自己的信仰，而按流行的價值觀行事，但又爲此而自責。

Y先生，三十多歲，律師，正值其事業的輝煌時期。他堅持每天讀《聖經》，每日祈禱，積極參加聚會點的活動，並爲聚會提供各種方便。在一次聚會中，他談到自己的痛苦和承受的壓力：在中國，律師辯護的勝敗，往往不完全取決於律師的證據搜集和案情熟悉等正常工作，與包括法官在內的各種官員的「關係」是非常重要的。爲此，他常常需要去幹一些見不得人的骯髒勾當，否則必敗無疑。用他的話來說：「明知是火坑也要往裏跳。」因此，他感到非常痛苦。爲了緩和內心的衝突，解決信仰與違心辦事之間的矛盾，他發明了一套減少內心張力的辦法，即「早通報晚請罪」：每天早上起床前，他都要向上帝祈禱，在祈禱中他就向上帝通報，他今天將不得不去做違背上帝教導的事；每天晚上上床前，他又非常真誠地向上帝懺悔，向上帝請罪。他認爲這個方法很好，做違心的事時會心安一些。

第四類：較淺的基督教信仰開始質疑較深的世俗價值觀

此類基督徒多半都入教不久，因其信仰根基不深，

常常受到世俗社會的挑戰，並常常懷疑自己的信仰。

S 小姐，二十四歲左右，大學畢業後在一公司工作，收入不錯，並時常有「意外之財」。她直言不諱地說，她之所以信教，是因為聽人說耶穌是一個全知全能的神，只要相信他，就可以心想事成。而她想要的是錢，要錢來買房子結婚。S 小姐為此受洗為信徒。但是，她想不通的是，入教以後，不僅沒有多賺錢，反而失掉了一筆為數不小的「意外之財」。原委是這樣的：在她的公司常常會發放一些意外的錢，每個員工都心知肚明其來路不正或不合規章，但卻不會因此而拒絕接受，反而希望多多益善。而這一次，S 小姐猶豫鬥爭了許久，最終還是選擇了放棄。她的男友為此與她大吵了一架，差點與她分手。而同事們則對她大惑不解，唯一的一個評價是「她肯定是個基督徒」。儘管放棄這筆錢是 S 小姐的自願選擇，但是她卻為此事難過了許多天，甚至在心裏暗暗懷恨上帝，以至於晚上祈禱時禁不住大罵上帝，認為自己入教是上了當。罵完之後又怕因此而下地獄，又痛哭流涕地請求上帝原諒。在她看來，她的信仰與周圍人們的想法是格格不入的。例如，她的祖母因病要住院開刀，S 小姐反對家人給醫生送紅包，⁸認為這是助長不良風氣。然而，全家都反對她，還因此說她對祖母不孝。最後，她不得不屈服於這種壓力。她認為自己對信仰還沒有正確的認識，但是，周圍人關於她「一定是個基督徒」的評價，使她覺得有一種信心。

8. 近年來，一些公立醫院醫生的醫德下降，如果病人不給主刀的醫生和護理人員送額外的錢即紅包，就會碰到各種刁難，大到手術做不徹底，小到給病人要態度，因而送「紅包」的惡習在社會上興起。

第五類：新信仰完全改變了舊價值觀

此類信徒在信教之前幾乎淪為社會渣滓，有了信仰之後，他們放棄了過去的生活方式，幾乎完全變成了新人。

G 先生的父親是大學教授，母親也是教師，從小受到良好的教育，在初中高中時學習成績都非常優秀。後來因為交友不慎，開始偷竊，從偷小東西一直到偷車，多次被公安機關扣留。最後又因偷竊失去了令人羨慕的工作。由於他的道德品質敗壞，與父母關係日益緊張，他也自暴自棄，奉行所謂「人生在世，吃穿二字」的價值觀。一九九一年當他第一次隨母親來教會時，身着奇裝異服，令人側目而視。但在教會的幫助下，G 先生終於認識到自己的罪過，積極參與教會活動，自願到敬老院去做義工。一九九九年他受洗之後，成了備受稱讚的好信徒。

第六類：正在逐步改變

有了信仰之後，明顯地感受到了自己不論在思想上還是行爲上都有明顯變化，但是，自己也認識到還沒有完全按照信仰的要求去做，一切都還在變化中。

Z 先生碩士畢業後成了一名私營業主。以前的他與人打交道時，想的是對方與他的直接利益有甚麼關係；現在他覺得自己不那麼短視和功利了。以前的他從不會參加任何沒有利益回報的活動，也不會與不可能帶來利益後果的任何人交流，認為那些都是純粹的浪費時間和精力，「說難聽一點，都是丟錢的事」。但是在他信教之後，他可以懷着虔敬的心和畏懼神的心去參加團契。以

前的他稱自己是活在聲色犬馬之中，爲了達到自己最高利益而不在乎損害他人之利；現在的他覺得自己可以以利他的心情來做事，在達到自己目的前會考慮別人的利益。過去他一點稅都不想交，總是偷稅漏稅；現在他開始想交一些了，但是還不想全部交。

從以上個案的分類描述，我們可以引出如下一些進一步的討論：

一、從比例上看，完全能夠依靠自己信仰來抵抗各種誘惑的基督徒在我們的採訪中並不是多數，更多的信徒屬於第六類，即正在逐步改變的一類。新信仰者則幾乎都會感到信仰與現實的差距，從而承受着這種差距帶來的壓力。

信仰堅定的基督徒，能夠堅定地抵抗當今社會的各種誘惑，持守自己高尚的價值觀。由於有信仰，他們在精神追求上有了一個終極目標，因而他們就能夠選擇一種既不以物質利益來算計，也不以個人得失來決定的生活。信仰支持着他們在價值觀多元的今天，作出了與大多數人不同的選擇，並在日常的生活中心遵循一種以其價值觀爲基石的道德規範。因此，在大多數人被物質、自我主宰的時候，他們卻充分地體驗到生活的意義感和充實感，他們的行爲——不論是放棄個人的利益，還是自願承受艱難困苦——，都是出於內心發乎自然的。而在信仰上不是那麼堅定的基督徒，就比較容易受到環境的影響，而這種影響反過來又會動搖其信仰。由此可見，基督徒的信仰既是其道德與價值觀的出發點，又是其歸宿。

二、在上述第四類的例子中，我們看到，一般人會

用「某人肯定是個基督徒」這一判斷來解釋某些他們認為是不合常理的行爲。這種判斷說明了兩個問題。第一，在今天的中國，要做一個真正的基督徒很不容易。這不僅是因為基督徒在無神論者的汪洋大海中只是少數，而且還因為他們中許多人的言行與整個社會流行的功利的、世俗的、爲我的、物質的價值觀有很大的差距。一方面，他們的價值觀與道德觀常常被認為是可笑的、傻氣的、反常的，因此他們的心理要承受巨大的壓力；另一方面，他們也時常處於巨大的誘惑之中，以至於可能會動搖自己的信仰。第二，中國基督徒雖然是少數，然而，他們與眾不同的言行，使他們在人人只爲自己、只追求金錢和權位的世界中顯得尤其突出，他們在周圍人眼中樹立了一種榜樣。事實上，在中國做一個基督徒比在以基督教爲主要傳統的歐洲北美難得多，甚至也比在香港難得多。在歐洲北美，儘管現在基督教在形式上呈現出衰弱跡象，但是，基督教兩千年來所建立的價值體系仍然在整個社會發揮作用，至少，以基督教爲深層核心的基本社會規範並沒有喪失。作爲個人可以不信基督教，甚至可以批判基督教的倫理道德，然而，要在社會上倡導一套與基督教毫無關係的道德價值體系，則是不現實的。在香港，信仰基督教的人雖然也只是少數，但是，基督教的各個教會和社會團體卻可以向社會喊出自己的聲音，可以張揚自身，因而基督教在社會上具有眾所周知的和相當正面的形象。而在中國的情況卻大不相同，基督教會只可以在規定的場合宣傳自己，社會上聽不到它們的聲音。更主要的是，由於多年的宣傳，使很多人對宗教、尤其是所謂「洋教」的基督教仍然有某種戒備、懷疑、異樣等心理，以至於許多信徒不願意當眾

承認自己的信仰。⁹另一方面，八十年代以來由於教徒人數的猛增和學術界的介紹，對基督教的正面認識正在逐漸增加。因此，在中國這種特定的環境中，說一個人「肯定是個基督徒」，幾乎等於說這個人「很好，與眾不同」，換言之，也是對基督徒具有高尚品質的一種讚譽。事實上，許多人在入了教之後，道德自律性有了很大的提高，有的入教前後判若兩人。因此，愈來愈多的人包括一些政府官員認為，在處理如家庭、婚姻、人際關係、戒毒戒煙等生活問題上，基督教發揮了積極的作用。¹⁰這種情況在基督徒集中的農村表現得更突出，以至於有些地方公安部門戲稱，如果全國的人都是基督徒，他們就要失業了。¹¹基督徒的這種道德楷模形象，無疑是他們的信仰影響其價值取向的結果。

三、基督徒要在這樣一種世俗價值觀佔主導和自我中心主義膨脹的艱難環境中抵制誘惑，就必須堅定自己的信仰。而鞏固信仰的重要手段，除了信仰者自己讀《聖經》之外，靈修和團契生活、教會活動是非常重要的。另一方面，由於基督宗教在中國的快速發展，尤其是知識水平較高的信徒的參與，給教會提出了愈來愈高的要求。對於城市中大多數物質生活已經不成問題的信徒來說，社會變化帶來的精神問題比過去更複雜更多樣，很

9. 據一九八八年對北京教徒調查，只有不到一半的人非常願意讓別人知道自己是基督徒，現在這種情況已經有所改變，但並未完全改變。可參見本書第五章。

10. 參見「上海基督教信徒情況調查」問卷分析（上海社會科學院宗教研究所），在回答「基督教對自己的影響」這一問題時，814名受訪者中有23%的人選擇了「脫離罪惡，重新做人」一項，12.6%的人選擇了「改善了家庭、鄰里關係」；25.6%的人選擇了「努力工作，榮神益人」。

11. 趙志恩（江蘇基督教協會會長），〈中國農村教會的現狀和前景〉，該文發表於二〇〇〇年十二月，由世界信義宗聯會中國研習班及香港信義宗神學院舉辦的國際會議「新教教會在中國的發展」（Protestant Church Development in China）。

多是一些心理問題、情感問題，這無疑要求教牧人員在牧養方面有更高的水平。然而，目前教牧人員的素質遠遠跟不上信徒的需要。尤其是對於許多文化層次高的教徒來說，教會的講道缺乏吸引力，無助於解決他們在信仰上與生活中碰到的問題。一些教會人士也坦言，教會無法幫助這類信徒處理信仰中的問題，對任何不同的問題都只是回答說，「放在禱告中去」，或「好好再讀《聖經》」，¹²因而造成信徒流失。許多人不再參加宗教活動的原因很多，但主要原因在於，期望與現實之間的距離較大，教會不能滿足青年教徒的需要。¹³三是社會生活在變化，人們思想在變化，但是教會在其活動形式上卻幾乎一直未變。有一位近三十歲的教會工作人員告知我們，他從一九九〇年受洗之後，參加的每一次崇拜活動（除了講經內容外）都是一模一樣的，在他的教會中，五年前受洗的青年信徒全都離開了，他說：「教會總是有新人來，因此很少有人注意這種事。」

總起來看，當今中國社會的價值觀狀態有三大特點：一是傳統價值觀日漸式微，二是現存價值觀日趨多元，三是比較低俗的價值觀日益流行。相應地，基督教信仰在這三個方面的影響：一是在一定程度上維持傳統價值觀，包括優秀的中國傳統價值觀的作用；二是在多種多樣影響價值觀的因素中，增加一種以供人們選擇；三是以比較高尚的價值觀去發揮影響，從而在一定程度上遏制社會價值低俗化的趨勢。

12. 參見陳澤民，〈基督與文化在中國——一場中美的對話〉，載《金陵神學誌》第17期，頁1。

13. 同上。

四、信仰對人際關係的影響

人是具有社會性的動物，構成人之社會的，無非是人以及與之相關的各種事和各種情。馬克思總結得好：人是社會關係的總和。在種種社會關係中，與個體密切相關的關係由近至遠大概有家庭關係、朋友關係、同事關係以及上述關係之外的他人關係，我們總稱為人際關係。

然而在現代社會，人們的生活方式的重大特徵是短暫、臨時、快捷、便當，昔日那種悠閑、安詳，盡情享受大自然的恩賜，充分體驗人與人之間樂融融的生活方式，早已遠離了現代人而成為小說和電影的素材了。現代社會生活方式的這些特徵造成了人與人之間的疏離，極大地影響了人們的家庭關係、親人關係和其他社會關係：離婚率上升，家庭戰爭不斷，情人不斷更換，至於朋友，正如一個美國歌劇中描述的那樣：「我們的朋友漂過來了，我們同他們聯繫在一起；他們繼續漂流下去，我們必須靠那些道聽途說，要不然就會失去他們的音信；他們又漂回來了，我們或者必須重新開始我們的友誼——追上時間——或者必然會發現，他們與我們已不再相互理解了。」¹⁴而與其他人的關係，更多地是建立在相互需要甚至是利用之上，一言以蔽之，真正純潔的人與人的關係已經久違了。

一般來說，人際關係處理得好，不僅是個體生活幸福、事業有成的基礎，有時也是關鍵。然而事實是，如何處理好人際關係，常常是個體在社會生活中碰到的最普遍、最經常、最頭痛的問題。基督徒當然也不可避免地碰到人際關係中的種種問題。不同的是，在處理這些

14. 轉引自宋林飛，《西方社會學理論》（南京：南京大學出版社，1997），頁513。

問題時，他們的信仰發揮了某種作用，使他們能夠在處理各種人際關係中考慮到對方、他人。我們將從不同的例子來看待宗教信仰在人際關係方面的影響。

我們要看的人際關係首先是家庭關係中的婚姻關係。婚姻是人類社會最早出現的社會關係。恩格斯在《家庭、私有制和國家的起源》（*The Origin of the Family, Private Property and the State*）中曾經說：婚姻代表了「在歷史上出現的最初的階級對立……在這個時代……一些人的幸福和發展是通過另一些人的痛苦和受壓抑而實現的」。¹⁵在這部著作中，恩格斯提出的一個觀點，即，人類社會後來出現的種種壓迫形式，尤其是資本家和工人之間存在的壓迫形式，都是以婚姻中夫妻關係模式為基礎的。在此我們不去評論恩格斯的說法，我們只想指出，由於男性在社會中具有更大權力的事實，由於家庭中性別角色的區別，即使是在男女比較平等的現代民主社會中，婚姻衝突的種子總是存在的。此外，男女雙方包括性格在內的各種差異，也可能成為婚姻衝突的潛在因素。還有些社會學家指出，親密的關係可能比不大親密的關係引起更多的衝突，出現緊張的機會更多，引起感情上糾葛的因素更多。當然，還是有一些外部的因素，例如丈夫或妻子在家庭之外受到的各種影響、女性獨立等等，也會對婚姻帶來衝突。

在今天的中國城市，婚姻引起的衝突相對於過去更多，程度也更激烈。針對這種現象，一些基督教會專門有夫妻聚會或夫妻專題討論等等。而不少基督徒在婚姻問題上也因為信仰而有所改觀。

15. 《馬克思恩格斯全集》第二十一卷（北京：人民出版社，1965），頁 78。

Z先生出身於農民家庭，現在是一家美容攝影公司的總裁。他與妻子的關係有一段時間非常緊張。

我在這個行當見多了各種豔事，接觸的都是各種美人，要花心十分容易，甚至很自然。而我的妻子是鄉下人，既不漂亮，也不年輕，又沒文化，可以說是甚麼沒有甚麼。我的事業在城裏發展之後，夫妻間便三天一小吵兩天一大吵，雙方都對對方咬牙切齒，有時候甚至恨不得殺死對方。這樣的日子持續了很長一段時間。但是，我的信仰使我開始覺得不應該這樣處理問題，於是我天天祈禱。在祈禱時我得到啓示：愛一個人不能僅因為他有可愛之處而去愛；如果他不可愛甚至可恨，卻仍去愛，才是真正的愛。有了這樣的認識之後，我就有意識地改變自己對妻子的態度。我的妻子也是信徒，她也願意我們的關係正常，並為此每天祈禱。由於我們兩人共同努力，夫妻關係開始好轉，這三年來幾乎沒有口鬥。幹我們這一行的許多人私生活都比較隨便，妻子如衣服常換；見面最常問的就是：你怎麼還沒離婚啊？我與妻子的和好，在行裏成了怪事，但是我非常感謝上帝。我們和好後又有了一個孩子，本想不要，但是想到這是上帝的禮物，一定要愛惜。現在孩子已經兩歲多了。

T女士的情況則完全不同：

在我結婚後的三年中，一直認為自己的婚姻非常幸福。然而時間長了，丈夫不像以前那樣溫柔體

貼，我感到深深的失望，可嘆天下沒有愛情保鮮劑，夫妻感情就像一杯茶愈泡愈淡。我生孩子的時候是剖腹，可是丈夫為了他的事業這時卻不在我身邊；孩子三歲時丈夫考上博士，整整念了四年書，我們分居兩地，我負起了家庭的全部責任。這兩年丈夫又做博士後，我又離開了原來的生活環境來北京陪讀。我為他放棄了自己的工作，犧牲了很多的東西，所以我特別抱怨他，怨他疏忽了對我的感情，覺得他欠我太多，我無法和他生活下去了。可我不願讓孩子受到傷害，於是便拼命壓抑自己，所以隔一段時間我就會猛喝一次酒，喝得爛醉把自己關在臥室，有時也抽很多煙，最多的時候一次抽了三包，然後向丈夫大發脾氣。信主以後，我懂得了這樣一個道理：我們的愛應該是捨己的愛，應該是付出的愛，上帝就是我們的榜樣。現在，儘管丈夫仍然很忙，可是我不但不像原來那樣發脾氣，還和孩子一起主動關心他。我現在才體會到丈夫以前有多難，一方面要搞研究，一方面還要安慰我，同時也非常感謝丈夫對這個家對我所做的一切。我的生活現在才算得上真正的幸福。

下面是一位不願留名的受訪者解決婚姻衝突的經歷，它比較具體地向我們展示了信仰的影響：

我根本不愛我的丈夫，在我的思想裏丈夫是有力量的，遇到問題能夠去分析、解決，而不是只會嘆息。而我丈夫就是一遇到事就憂鬱的人，比較內向，而且還由於自卑便經常打我打孩子。三個月的

孩子只要哭，他就掐孩子。有一次我和他出去，遇到一個男同事，我和別人多說了一會兒話，回去以後他就打我，把我半邊臉都打青了，我記恨着他，哪裏愛得起來？有一次我在《聖經》中讀到「人若說『我愛神』，卻恨他的弟兄，就是說謊話的，不愛他所看見的弟兄，就不能愛沒有看見的神。愛神的，也當愛弟兄，這是我們從神所受的命令。」¹⁶我開始反省，我想我連自己身邊的人都不愛，我豈不是假冒偽善的人嗎？我想我不能做假基督徒，但我依靠自己是沒有力量的，但我想愛丈夫又做不到。於是靈命裏經常有爭戰，特別是每次領聖餐前一夜，我們必然要大吵一架。有一次我跪下來禱告：「主啊，我的污穢你都知道，我對丈夫愛不起來，其實我自己也有那麼多的骯髒，求你用您的聖手來潔淨我，我願意把自己的垃圾都打掃乾淨，求你住在我心裏來帶領我。」不久，教會有一個婚姻家庭的講座，講座的互動性很強，當老師問到：「你愛對方有多少？對方的優點是甚麼？」我們結婚十四年，是在場人中婚姻最長的，可是我和丈夫竟然答不出一句話來。尷尬中的丈夫突然說：「我們要重新開始談戀愛。」當我們共同經歷信仰生活時，我們都希望我們的婚姻能夠改變。但此時我又進入一個新的誤區：希望他能改變。而當我發現他的變化不如我所期望的時候，我還是失望，甚至責怪神：上帝呀，我都這麼相信你了，為你做了這麼多的事情，你為甚麼還不改變他？但有一次，我讀到《馬

16. 《約翰一書》四章 20 節。

太福音》：「為甚麼看見你弟兄眼中有刺，卻不想自己眼中有榱木呢？」¹⁷我一下子覺得在上帝面前無地自容，我感到我真是虧欠神的榮耀，因為我發現自己從來就沒有順服丈夫，我總是覺得我做甚麼你管不着，我從來不徵求丈夫的意見，我行我素，難怪丈夫說我連女人最基本的溫柔都沒有給他。於是，我開始牢記神的話：「你們做妻子的，當順服自己的丈夫，如同順服主。」¹⁸後來我又借來一些基督教處理家庭關係的磁帶來聽，一邊聽一邊學習《聖經》，我不再責怪丈夫，只是自己學習《聖經》禱告，在我的心裏按照神的吩咐，有了一個優先次序。上帝不僅帶領我，也帶領他。從那之後，他再也沒有打我，對孩子也基本上不動手了，而且也開始為他在家裏的位置負責任，我們的家庭漸漸有了愛。

這類例子很多。儘管受訪者各自的情況不同，夫妻之間引起衝突的原因不一，程度也不等，但在處理夫妻關係的問題上，他們或是按照《聖經》說的「丈夫是主，女人要學會順服」來調整關係，或是遵從「聖靈所結的果子，就是仁愛、喜樂、和平、忍耐、恩慈、良善、信實、溫柔、節制」來改變自己。¹⁹當然，更主要的是用「愛」來解決夫妻的各種衝突和問題。而解決問題的方法，主要是學習《聖經》和祈禱。

在對親人關係衝突的問題上，一些基督徒也依照自己的信仰去解決問題。W 女士的故事就是一個例子，她

17. 《馬太福音》七章 3 節。

18. 《以弗所書》五章 22 節。

19. 《加拉太書》五章 22-23 節。

當過教師，做過生意，現在教會工作。

我的兄弟姐妹為爭母親留下來的房產發生了嚴重的分歧。我曾經發誓永遠不理我的弟弟和妹妹，因為他們為了自己的利益，在我母親還在世時就爭吵要分家產，對我母親不孝不順，我的弟弟甚至無理強佔了母親留給我哥哥的住房，甚至動手打過母親……好好的一家人後來就成了仇敵。我信教之後，想到耶穌的教導要「愛鄰人」，甚至「愛仇敵」。我就不斷地反省自己，覺得自己在處理這些關係時也有錯，比如非常急躁、罵人、沒有設身處地替弟妹着想。後來，我告訴自己，必須以愛心去面對他們，強迫自己去和解。當然，真要做時是很難的。春節時，我下了決心，揣着一本《聖經》到了弟弟家，首先做了自我批評，然後希望弟弟認識自己的錯誤。儘管現在大家的關係還有些生硬，但是由於我邁出了第一步，已經比過去緩和多了。

除了家庭關係、夫妻關係之外，對於個體來說，朋友關係與同事關係也是生活中最重要的人際關係，而且每個人幾乎每天都必須面對這些關係。在處理這些關係時，不少基督徒也受到了自己信仰的影響。W 女士曾留過學，現在是某外資公司投資集團培訓部負責人，屬於人稱的「女強人」。她感到信仰基督教後……

發生在自己身上的奇蹟，就是我變得有安全感，心裏有了喜樂，變的不那麼張牙舞爪了。我這個人原來可不是這樣。我很霸道，周圍的同事都知

道。我覺得自己能力強，公司裏除了老總就數我的自我感覺良好，因為我的職位很高（日方總裁秘書），看別人怎麼都覺得笨，因此總喜歡指手畫腳。誰都想利用，誰都想指使，甚麼都想爭。其實大家都討厭我，但當面誰都不說，都怕我，我當時可不知道呀。信仰基督教後我有了改變，不再那麼專橫跋扈。再回頭想過去的事情，才明白，哎呀，原來自己是那樣。你知道嗎，一個人如果愈是張狂，顯擺自己，其實心裏愈是沒有安全感，他需要外在的權威、厲害來肯定自己，使自己有安全感。可是，我現在心裏特奇妙地就有了安全感，我變得很喜樂，不是到處給人挑刺兒。同事們也都慢慢願意和我接觸了。

L 女士是個醫生，曾在加拿大開過中醫診所。用她自己的話說，她也是個非常驕傲的醫生，「性格暴躁、態度惡劣、心理煩惱、見病人沒甚麼感覺」。她說：

信主後，我懂得了醫生看病人，要從心裏愛病人，把病人的病當作自己的病一樣看待，病人的痛苦就是我的痛苦，把病人當作傳愛的對象，而不只是病人。有的醫生說給病人看病不要一次治好，讓他們多來兩次，可以多掙些錢。我是盡全力去想辦法治病人的病，不僅是病人自己講到的病，其他我發現的病也儘量去治。別人覺得我傻，其實這才是真蒙福。《聖經》有句名言：你要別人對你怎樣，你就對別人怎樣。別人擔心的是沒錢掙，我擔心的是病治不好。我每次往病人身上扎針都禱告，求神

祝福針扎下去的位置深淺最恰當，結果我扎針效果特別好。我還主動到醫院做義工，進行義診。我的變化太大了：思想上原來是追求錢、地位，行動上以自己為中心，在工作單位是專門搗蛋、向領導挑戰的那種人；原來愛在背後說三道四，現在盡力幫助別人，知道自己沒有資格評論別人；原來不能控制自己，表現出許多惡習，現在能夠接納傷害過我的人，理解他們，原諒他們。單位的人覺得我變了，都猜想是因為我信了教。只有神能改變我。

而被人認為心好善良的J女士坦言道：

過去人們常誇我，說我如何如何好，溫柔、善良。只有我自己明白自己的本相，我做人做得很累，並且有怨言、有苛求（儘管大多數時候沒有表達出來）；即使有時容讓了他人，也是忍受而非真正的寬容，更不要說愛。所以在被別人誇獎時自己心裏很矛盾，有些自得，又感到羞愧。現在有了信仰才知道自己不過是一個很不完全的人，不必違心地去掩蓋自己；愛與寬容就是平等地待人，而我的忍讓卻是居高臨下的，是一種「我才不屑與你計較呢」的態度；有了從神而來的憐憫與愛，我們才會彼此包容。現在自己少了很多自責和負擔，輕鬆多了。

H女士說：

一個同事在辦公室打電話打了四十多分鐘。我忍不住說，電話不要打這麼長時間嘛。結果他衝着

我大叫：「你管得也太多了……」罵了我老半天。要攔在以前，我肯定會跟他講理，我這麼做不是為我自己。現在，我不和他吵。我就這麼看着他，臉上很平靜，可是心裏簡直都要炸了。然後我回自己的屋裏禱告，我哭着禱告，「主啊，為甚麼會這樣，我是管得太多了嗎……」上次崇拜時牧師講要能向人道歉，可是我想我就是不去主動找他道歉，因為我沒錯，我要是去向他道歉，他會以為我驕傲，高姿態，「啊，就你是基督徒！」我原來是很自我的一個人，那真是愛憎分明，我不招惹別人，可別人也別招我。誰要是讓我受委屈，那可不行，你讓我沒面子，我就不再理你了。可現在，我和誰也不吵。誰要是委屈我，讓我不高興，我就禱告，我說，主啊，我錯了，我剛才一定是有不對的地方，讓那個姊妹或弟兄生氣了，求你開啓我的智慧，告訴我應該怎麼辦。——現在變得「狡猾」了，不管怎樣，禱告時先認錯，再和神說別的。神會改變我，只要我願意在他面前。——然後，就沒事了，看誰都可愛。

H 先生在信教之後，對待陌生人的態度也發生了變化：

我的信仰給我的工作帶來的最大幫助，是它給了我無限的自信，從而能讓我變得非常樂觀。用一種樂觀的心態來對待工作，本身就是在工作中勝出的一種資本。在面對人際關係時，上帝總告訴我們要「愛人如己」。所以，我不會去算計人或是跟別

人過不去，會用寬容的心態來對待別人，熱情為別人提供力所能及的幫助，如果被人誤解也可以用平和的心態來對待。例如，我在外企工作時，有一天一個客戶打電話來，急着找人幫他翻譯一封信，想請我們公司英語好的人幫個忙。當時我馬上要下班了，而且這個客戶平時對我們的態度不好，大家都不喜歡他，同事們都說不幫他。雖然這不在我的工作範圍之內，可是他有事相求，我想我應該儘量幫他。所以，我就等他把信傳真過來。當時，我的下屬就在我旁邊看着我做這件事，有一個女孩還憤憤地替我抱打不平說：「他憑甚麼讓我們幫他做？這又不是我們的工作，憑甚麼幫他幹呀？他給多少錢呀？」我做完翻譯後說：「問這麼多為甚麼，工作早幹完了，人難免有需要別人幫忙的時候嘛。」她們當時都默不作聲。在我成為基督徒之前，可能也會和她們一樣有同樣的想法，對個人的得失看得比較重，也不會很寬容，碰到問題時總會去想是別人不對，脾氣也很糟，常常會讓自己的壞情緒傳染別人。但是，我現在不會那樣了。

許多基督徒認識到，基督教信仰強調愛，不僅愛自己、愛鄰人，甚至要愛仇敵，這種愛是高於友情和超越親情的，由於它有一種神聖的、超人的信仰來支撐，因而它使信徒能夠重新認識自己、看待自己。耶穌「愛鄰人」的教導被許多基督徒牢記於心，他對待妓女、窮人、病人等的態度，更是許多基督徒的鏡子和榜樣。從更深層的方面來看，基督教認為，人是上帝的造物，人都是有罪的，在時空上是有限的，在身體上無法超越自然，

在心靈上無力自救，只有依靠上帝的恩典才能夠獲得拯救。仍然，人又是「上帝的形象」，具有「真理的仁義和聖潔」，²⁰人總是要超越自我，在有限中追求無限，在相對中尋找絕對。基督教對於人的這種獨到的認識，乃是基督徒在處理人際關係時的基本前提，而正是這種前提構成了基督教獨特的人際倫理基礎。

五、問卷的反映

我們採訪的基督徒主要談到了信仰對他們上述幾個方面的影響。爲了更清楚地了解宗教信仰對於個體的功能，我們在採訪信徒的基礎上，在問卷中又專門提出了這方面的問題，可以說這是問卷設計時的主要目的之一。當然，在問卷設計時，我們儘可能地考慮到了宗教信仰能夠帶來影響的各個方面。我們的這個問題是：

您入教後是否有如下方面的收穫？

1. 內心的喜悅、寧靜和平安
 - A. 收穫很大
 - B. 有一些收穫
 - C. 沒有收穫
2. 家庭關係的改善
 - A. 收穫很大
 - B. 有一些收穫
 - C. 沒有收穫
3. 家庭之外人際關係的改善
 - A. 收穫很大
 - B. 有一些收穫
 - C. 沒有收穫
4. 不良習慣的改正
 - A. 收穫很大
 - B. 有一些收穫
 - C. 沒有收穫
5. 關心和幫助他人
 - A. 收穫很大
 - B. 有一些收穫
 - C. 沒有收穫

20. 《以弗所書》四章 24 節。

6. 自私心理的克服
A. 收穫很大 B. 有一些收穫 C. 沒有收穫
7. 尋找人生真諦
A. 收穫很大 B. 有一些收穫 C. 沒有收穫
8. 健康狀況改進
A. 收穫很大 B. 有一些收穫 C. 沒有收穫
9. 經濟狀況改善
A. 收穫很大 B. 有一些收穫 C. 沒有收穫
10. 隨遇而安、接受現狀
A. 收穫很大 B. 有一些收穫 C. 沒有收穫
11. 滿意目前的生活
A. 收穫很大 B. 有一些收穫 C. 沒有收穫
12. 見識或知識的增加
A. 收穫很大 B. 有一些收穫 C. 沒有收穫
13. 對前途的信心
A. 收穫很大 B. 有一些收穫 C. 沒有收穫
14. 積極向上的人生觀世界觀
A. 收穫很大 B. 有一些收穫 C. 沒有收穫
15. 個人困難和危機的克服
A. 收穫很大 B. 有一些收穫 C. 沒有收穫

回答此問題的樣本數為 560 份。我們按照選擇「收穫很大」的人數在對應變量上樣本中的比例，從大到小進行了收穫排序：一、內心的喜悅、寧靜和平安（86.6%）；二、尋找人生真諦（80.3%）；三、對前途的信心（77.3%）；四、積極向上的人生觀世界觀（74.6%）；五、個人困難和危機的克服（74.6%）；六、見識或知識的增加（67.6%）；七、滿意目前的生活（64.8%）；八、關心和幫助他人

(62.4%)；九、家庭關係的改善(61.0%)；十、不良習慣的改正(59.3%)；十一、自私心理的克服(59.2%)；十二、家庭之外人際關係的改善(59.1%)；十三、健康狀況改進(51.5%)；十四、隨遇而安、接受現狀(50.5%)；十五、經濟狀況改善(35.6%)。

爲了計算，我們設定「變量收穫度」，意爲「各變量對應選項的取值就選擇該項的樣本數之加權平均值」，並設「收穫很大」取值爲2，「有一些收穫」取值爲1，「沒有收穫」取值爲0，我們再次將變量收穫度從大到小排序，所得到的分值結果如下（保留小數點後兩位）：一、內心的喜悅、寧靜和平安(1.86)；二、滿意目前的生活(1.80)；三、健康狀況改進(1.76)；四、隨遇而安、接受現狀(1.73)；五、經濟狀況改善(1.72)；六、家庭之外人際關係的改善(1.66)；七、自私心理的克服(1.61)；八、個人困難和危機的克服(1.60)；九、見識或知識的增加(1.57)；十、積極向上的人生觀世界觀(1.57)；十一、尋找人生真諦(1.57)；十二、對前途的信心(1.56)；十三、不良習慣的改正(1.41)；十四、關心和幫助他人(1.39)；十五、家庭關係的改善(1.10)。

上述兩個排序與我們的探訪所總結的信仰之影響方面有較高的一致性，即，信仰後感到內心喜悅、寧靜和平安，是信仰對基督徒發揮的最大作用。而且，在樣本認爲「收穫很大」的變量上，有比較明顯的規律，即在精神方面有很大收穫的樣本數超過在世俗生活方面有很大收穫的樣本數，換句話說，此問題的樣本表明「很大」

的收穫更多產生於精神方面。這個規律可以說明，基督徒對於精神方面收穫的感受是共同的、明顯的、敏感的。此外，儘管上述從大到小排序的收穫度上沒有顯示出相同的規律，但卻顯示了收穫度之間具有一定的關聯：由於有了內心喜悅、寧靜與平安的心理和心態，他們接受了自己眼前的生活狀態，認為自己目前的生活，無論酸甜苦辣，都是上帝安排的，這種宗教社會學上稱為「意義」的解釋，使他們安於現狀。自然，有了上述心理和心態的平和，身體也會自然處於放鬆狀態，也會趨於健康。而有了這幾種基本保證後，個體在各個方面進行的努力都有了有效的結果。還值得注意的是，最小收穫度的取值為 1.10，這個值大於我們所設定的「有一些收穫」的值 1。從這個結果也可以看出，一般而言，基督徒在信教之後，在不同的方面都有不同程度上收穫。

與信仰收穫主要相關的因素是教齡，一般而言，教齡愈長，收穫就愈大，但是數據也顯示，教齡在 15 年以上的第六組，有一些回落。根據調查統計顯示，教齡與收穫度的均值，從一到六的教齡組來看，分別為 18.9%、23.6%、24.3%、25.5%、25.1%、24.15。

一般來說，信徒在各方面的收穫都會表現在言行方面，不僅他們自己有所察覺，他們周圍的人，尤其是其親近的人都有所察覺。當然，所有的變化都是漸進的，並不是像有人認為的那樣一蹴而就。我們摘抄一些採訪中的記錄，它們講述的都是一些生活上的小事，但是，正是這些小事在某種程度上卻反映了這種變化，也表明了變化的漸進性。

在我面對選擇時，聖靈會引導我做符合神心意

的選擇。不過，我也時常拒絕聖靈的感動，即明知不對還要做。但基督徒有專門的時間自我檢討——向神禱告。禱告時，聖靈作工，我會為所做的錯事悔悟。通過這樣一個過程，以後做錯的情況會愈來愈少。我們單位有一些人，如果用基督徒的標準來衡量，他們不算是很好的朋友，但我可以與他們和平共處，互相幫助。我認為自己在他們中間是一個強者，所以很多時候是我去幫助他們，並以此獲得快樂。但是他們在應該幫助別人時，多數會表現得很自私。我不期待別人幫助我，如果別人（包括家人）真的幫了我，我會認為是上帝在幫我，我會很感恩。我沒有遇到過甚麼大的考驗，但是如果一個和我關係不太好的人要求向我借一大筆錢，我可能做不到。我們平時付出的有時只是不關痛癢的東西，那種付出對我們來說是沒有甚麼損失的。

信仰後家庭變得和睦了。原來家裏我說了算，家人都得圍着我轉，我要是不高興，誰都得小心翼翼。現在，我知道要去愛別人了。我連看我愛人的眼神都變溫柔了。起碼我會溫柔地看着他了，原來就會挑刺兒，「啊，怎麼屋子這麼亂也不打掃！」自己不願意做的總給自己找理由。比如，我不愛刷碗。吃完飯要是大家都累了，碗沒人刷，我就嚷嚷：「怎麼沒人刷碗！」我想我做飯了，就不必刷碗了。現在，我不嚷嚷了，我會對我愛人說：「我不愛刷碗，你刷行嗎？」他說「行」，我就說「謝謝」。要是大家都不想刷，也沒關係，就下頓前再刷。如果我不願意髒碗堆在那，就不吱聲自己去刷。現在

是不那麼乍刺兒了，變得順服了。我愛人開玩笑說：
「咱家甚麼都是假的，就那神是真的。」

兒子星期六開運動會累了，星期天不想來參加
主日敬拜。早晨躺在被窩裏問我：「媽媽我還去嗎？」
我看得出來他是真累。要是從前，他要是耍懶，我
會大聲呵斥，逼他起床。現在，我不了。我知道，
服侍是自願的。我對兒子說：「神給了你選擇的自由，
你自己決定吧。」兒子呆了一會兒，又問：「媽媽
我還去嗎？」我耐着性子，還是說：「媽媽說了，
你自己決定。」我問他：「你為甚麼要去？神好不好？」
他說：「好。」我說：「那我們應不應該敬
拜他？」兒子說：「應該。」我說：「那你就自己
決定吧。」可他還在那賴着。我看出他在思想鬥爭
呢。一會兒，他問我：「媽媽，你願意我去嗎？」
我說：「媽媽當然願意你去。」他一下子就蹦起來，
「好，媽，那我去」。

我回父母家吃完飯，常這樣翹着二郎腿躺在床上
上看報紙，碗啊、桌子就亂七八糟地攤在那兒。我
哥就指着我說：「這就是咱家的基督徒。」我說：
「基督徒怎麼了，基督徒也是人，我累了，就得歇
着。」我就還這麼呆着。一會兒，我說：「主，我
錯了。」我不知道怎麼自己就知道錯了。現在想來
是聖靈的作工。我就起來，把碗洗了，把桌子都收
了，收拾了屋子。我哥說：「這還差不多像個基督
徒。」

原來我管兒子很厲害，弄得他很怕我。頭幾天，老師留了兩篇作文。他寫完第一篇拿給我看。我一看，甚麼呀！要是在以前，我會拍桌子，吼他：「這是甚麼東西？連個作文也寫不好，你能有甚麼出息！」現在，我好好和他說：「你看，這應該怎麼寫，那應該怎麼寫，知道了嗎……」他把第一篇改了，又寫了第二篇，我沒看。結果老師批改完，他拿給我看，第一篇得了「良」，第二篇得了「優」。現在，我「退居二線」了，把他交給神去管。每天早晨我送他上學去，給他按手禱告，說：「神啊，我把他交給你了，求你的聖靈保守他、教導他，讓他做好他在學校應該做的事。」原來我們一塊走路時，他老離我有一段距離，怕我；現在，他上來拉着我的手，我們倆就這麼親親熱熱地走。

還有一些信徒談到了信仰對生活習慣的影響，儘管聽起來有些神奇，但是，對於當事人來說卻是真實的。我們將之記錄在案：

我從十四歲開始吸煙，是個「優秀的煙民」。我畫畫離不開煙，煙也曾是我畫的內容，吸煙已經是我生活的組成部分，不管多寒酸、多愁苦，煙永遠伴隨着我。我信主後有一天，好像是四月十八日，早晨懵懂之間做了一個夢，夢見我所抽過的煙，甚麼牌子的都有，一根接一根從我嘴裏出來，我嚇壞了，被嚇醒了。我穿衣服下了地，我愛人說：「你在幹嗎？」我說：「我要戒煙了。」她完全不相信：「你能戒煙？那我就不吃飯了。」然而我就真從那

天開始對煙一點感覺都沒有了，甚至也沒甚麼負擔，一般戒煙的痛苦我一點都沒有感覺到。說也怪，從那時到現在，我一支煙也沒抽過。我現在知道，主要用我的時候，他要潔淨我，那天很顯然，他做了他要做的事情。以後我就不會受這個纏累。他運作的過程，我想有很多人的禱告在裏面。並不是信主就不能抽煙。信主後你甚麼事情都可以做，但不是甚麼事情對你都有益處。主讓你做的，肯定對你有益處。人如果做好事也是蒙神的紀念。但如果出於人力要扳掉甚麼毛病，那很難；我戒煙是神要拿掉的，所以不費力。我的同學看我煙也不抽了，酒也不喝了，都奇怪，這是怎麼回事。我也可以通過這個見證給他們傳播福音。當神揀選的、認可的、記入他名冊的，他都要從生命上改變。

從上述幾個方面的案例，我們可以看到，宗教信仰對於個體可見的影響不僅是存在的，也是極大的，而且一般而言是正面的。當然，這些影響是否會擴大延伸到整個社會，那是另一個問題。但是，可能肯定的是，基督教的這種積極正面作用，正在逐步得到社會的認可，基督徒做光做鹽的作用，也正在逐漸被社會發現。當然，宗教信仰對個體發揮的這些功能，只是其社會功能的一個小部分。也許正是因為其小，因而常可能會被人忽略。從這個角度看，我們的調查可以說是對這一小部分功能的考察。

美國宗教社會學家奧戴在其《宗教社會學》一書中，對關於宗教功能的各種論述進行的梳理，也許能夠算是一個比較全面的總結。奧戴將宗教界定為：「人們適應

吉凶禍福的最基本『機制』」。宗教可以提供兩種東西：一個是關於來世的更廣闊的視野，一個是一種儀式；儀式作為工具，使人能夠與給人類足夠安全感、確保人類士氣的來世相聯繫。在此基礎上，奧戴總結了宗教的六種功能：一、支撐、慰藉和調解的功能，旨在支持既有的價值觀和既定目標；二、祭司的功能，通過崇拜和儀式，提供情感上的安全和認同，為各種衝突的觀點和選擇提供參照系，有助於社會的穩定和秩序；三、合法化功能，使現行的社會規範和價值觀神聖化，使之超越於個體之上，合法化社會秩序，有助於社會控制；四、先知的功能，提供能夠成為批判現存社會模式之基礎的標準；五、認同的功能，為個體提供身份的意義；六、教化功能，在個體成長的過程中，幫助他們順利度過生活危機和轉折點。

奧戴認為，宗教的上述六種正面功能，事實上也會帶出六種負面的功能：一、抑制人們的反抗精神；二、其牧師功能可能將一些有限的思想和狹隘觀念神聖化；三、其合法化功能可以賦予那些在特定環境中已經喪失適應能力的行為規範以永恆意義，因而阻礙對於變化無窮的環境的適應；四、其先知功能可能導致純屬烏托邦性質的、不現實的改革要求，以致這些要求成為採取更為切實行動的障礙；五、局限於對舊的認同的忠誠，將自身變成效忠的對象，阻礙新的認同的發展；六、造成個體的依賴感，因而阻礙個體的成熟。²¹

在我們的調查中，絕大多數信徒都不認為自己的宗教信仰對自身有何阻礙與限制，他們總是從積極的、良

21. 以上參見奧戴、阿維德著，《宗教社會學》，同前。

好的方面來解釋認知上的差異和行爲的結果。只有極少數人曾經在接受信仰之前思考過此問題，但是在接受信仰後就否定了自己的疑問。作為調查者，我們認為這種結果是可以理解的。然而，正如奧戴及許多宗教社會學家所言，宗教確實存在着正負功能，宗教功能的這種兩面性說明：一方面，宗教有助於社會整合、美化社會目標、強化社會控制，有助於個體信念與人格平衡；另一方面，它可以是一種瓦解性的因素，即，可以是社會衝突的源泉，導致個體或社會的緊張狀態，成為最有效的調整的障礙和必要的社會重組道路上的攔路石。然而，宗教的積極功能可能向消極功能轉向的條件和機制是甚麼呢？能否控制這種轉換呢？這方面的研究迄今仍然是不足夠的，仍然是宗教社會學領域應該探討的理論與實證課題。

第五章 世俗生活中的基督徒

美國宗教社會學家格爾茨（Clifford Geertz）在其著名的論文〈作為一種文化體系的宗教〉（*Religion as a Cultural System*）中曾說過：「沒有人生活在宗教符號建造的世界中，即使他是聖人；大多數人只是在某些時刻生活在那個世界當中。」¹格爾茨在此所謂的「某些時刻」，應該是指信徒參與教會生活的時刻、自己讀《聖經》的時刻、祈禱的時刻之類。然而，在我們的調查訪問、參與觀察和一般接觸中，我們發現，在某種程度上，許多基督徒正在將其宗教生活擴展，「某些時刻」正在逐漸延伸到生活的每個角落，基督徒的信仰不僅是一種信仰，而且逐漸成爲一種身份或個人的同一感（*identity*）。正如一位負責崇拜活動的人在一次聚會中所說：「我自己十多年來一直是『星期天基督徒』，我那時認爲，吃飯睡覺是生活，上班拿錢是工作，而上教堂就是信仰。因此，我的信仰只是生活中的一個部分，並不在生活中起很大作用。但是，我現在明白了，信仰就是我們生活中的一切。」她的話贏得了熱烈的掌聲，得到了聽眾們完全的認同。對愈來愈多的基督徒來說，信仰已不只是

1. Clifford Geertz, 〈作為一種文化體系的宗教〉（*Religion as a Cultural System*），載 Michael Banton 編，《宗教研究的人類學進路》（*Anthropological Approaches to the Study of Religion*；London: Tavistock, 1966）。

個人內心的一種追求，一種渴望，不只是對於上帝的景仰，也不再只是一種靈性生活，而是生活的全部。在這一章中，我們除了討論信徒的身份認同和信徒對這種身份的意識之外，還將選擇基督徒在教育子女、結交朋友、工作掙錢等幾個方面的態度與表現，來看看中國當今城市中基督徒的信仰與生活。

一、基督徒的身份認同

眾所周知，直到十九世紀，基督新教才開始進入中國，而它在十九世紀後期的大規模進入則伴隨着西方列強的入侵。因此，對於一個以儒家傳統為根基的東方古國而言，長期以來，基督教不僅是「洋教」，而且還打上了「文化侵略」的印跡。由於這個時期中國社會的特殊景況，基督教被視為徹頭徹尾的舶來品，而信仰基督教的中國人，被認為是一些「至愚極貧之民」，²被稱為「二毛子」、「假洋鬼子」，在農村還有許多不同的貶稱。他們之所以信仰基督教，被認為「或為財利所誘」，「或以狂病來疹」、「或奸民倚為聲勢」、「或犯罪求為系援」。³正因為如此，基督徒在那時的中國社會，自然飽受歧視，被視為背叛了自己的國家，因而是「中國」的罪人；被視為藐視祖先，拋棄父母，是「家族」的罪人，因而被禁止參加家族的各種祭祀活動。外界的環境人為地撕裂了中國基督徒的身份認同。

那個時代的基督徒對於自己信仰身份的身份認同順序是

2. 薛福成，〈上李伯相論西人西教書〉，載《庸庵文編》，卷二，轉引自邢福增，《文化適應與中國基督徒：一八六〇至一九一一年》（香港：建道神學院，1995），頁47。

3. 李東沅，〈論傳教〉，載葛士俊輯，《皇朝經世文續編》，卷一一二，洋務十二，轉引自邢福增，《文化適應與中國基督徒》，同前，頁47。

中國人——基督徒——中國基督徒。這種身份順序是有其道理的：選擇成爲基督徒，首先要回答教外人士的問題：作爲中國人，你爲甚麼要成爲基督徒？其次，選擇成爲基督徒，就可能在接受福音的同時，接受信仰背後的西方文化。第三，由於自己的中國人身份與「洋教徒」的身份存在着一種被認爲是對立的關係，因此，選擇成爲基督徒，還必須努力去協調這種看似對立的身份，要努力體認自己是「中國基督徒」。⁴因此，對於中國人來說，選擇基督教信仰是要付出代價的，因爲信仰基督教，「不僅代表着皈依新的宗教，更意味着他們放棄許多原有的權利，及忍受各種隨之而來的負面後果。而此等信仰的代價，都是現世的、及身的，且必須即時清繳」。⁵

從基督教進入中國至今，二百餘年過去了。儘管基督教在中國的道路上坎坷曲折，但是，它的處境已經今非昔比，基督教在中國已經是一個擁有幾千萬信徒的合法的宗教。隨着中國的改革開放，隨着宗教界與學術界的努力，今日中國基督教的「洋教」面貌已有所改觀，國人對於身邊基督徒的認識和了解也更加平和、更加客觀了。在今天的中國，選擇成爲基督徒已經沒有當年那麼大的壓力，因此，基督徒的身份認同也就簡單了許多。

在我們的採訪中，幾乎所有的受訪者都認爲，自己既是中國公民，也是基督徒，這兩種身份既不對立，也不矛盾，相反，它們不僅是統一的，而且對這兩種身份的認同沒有主次之分，也就是說，在這個問題上，基督徒們理性地明白了這兩種身份是處於兩個不相交的層面

4. 同上，頁 80 以下。

5. 參見梁家麟，〈從華人教會看作主門徒的意義〉，載於《今日華人教會》第七期（1988），頁 23，轉引自邢福增，《文化適應與中國基督徒》，同前，頁 80。

上。L女士的說法代表了許多基督徒的心聲：「『上帝的歸上帝，凱撒的歸凱撒。』做一個好公民必須遵守法律、盡公民義務，個人在工作中應該盡職。做一個好基督徒應該去傳福音，當然，上帝的要求高過單位領導的要求，但它們並不矛盾。」更主要的是，幾乎沒有人認為信仰身份與公民身份同時存在是一個問題。此外，還有一些基督徒認為，成為基督徒對於自己的中國公民身份是一個促進，因為《聖經》上說：「當順服在上掌權的，因一切權柄都是出於神的。」基督徒的身份使他們更順從，能夠更好地盡公民的義務。的確，比起基督教在中國曾經經歷過的處境，今天中國的宗教環境是有了長足的進步。儘管如此，是否願意公開自己的基督徒身份，卻是另一個問題。

由於中國是一個以無神論為主要意識形態的國家，宗教信仰者儘管絕對數字達到一億人，但是，比起全國人口的總數來，這仍然是一個少數。而且，自一九四九年後，歷次政治運動都使信仰者受到了衝擊，在「文化大革命」中，這種衝擊普遍擴展到了人身攻擊。害怕捱批被整的後遺症至今仍然使許多年長的信徒心有餘悸；而這種後遺症也或多或少地留給了年輕的一代。在筆者參加的一次聚會中，一位年紀不大（估計三十歲左右）操西北口音的女信徒曾說，她一直害怕別人知道自己是信徒，因此從來沒有公開過自己的信仰身份，更談不上向他人傳福音。但是她覺得「那是不對的」，應該將自己的信仰身份公開，「我沒有甚麼懼怕和顧慮的了，而且我的願望是到西北去傳教……」，除了害怕之外，由於各種原因，一些在國家機關任職、在大學任教的信徒，仍然有許多的顧慮，不願意公開自己的信仰身份。但是，

這種情況也處於變化過程中。

一九九八年，一份對北京市宗教現狀的調查表列出了以下問題：外出時，您是否願意讓別人知道您是教徒？⁶參與答卷者中有 42% 選擇了「非常願意」，24% 選擇了「比較願意」，「無所謂者」佔 32%，「不願意」者僅佔 2%。前兩項選擇的比例為 66%。⁷相比起改革開放之前無人敢於公開承認自己的信徒身份來，這無疑是一個大進步。在我的問卷中，也有同樣的問題：「你是否願意別人知道你是基督徒？」回答此問題的有效樣本數為 544 份，其中，選擇「願意」者佔 83.1%，「不願意」者佔 3.3%，「無所謂」者佔 13.6%。與上述一九九八年問卷比較，一是有效樣本數多了十餘倍，二是我的問卷僅限於北京城的基督徒（上述調查還包括其他宗教信徒），三是僅就選擇「願意」者（不論前者是否包括其他信徒）而言，我的問卷的比例也高出了 17%。此外，在北京召開的幾次宗教研討會上，已經有學者公開亮出了「我是基督徒」的身份。

承認自己的信仰身份是否與信徒的其他方面相關呢？我們對此進行了一些變量關係的探討。從問卷統計來看，女性信徒更傾向於願意公開自己的信仰身份，但兩性之間的差異並不大，在各個選項上差別都小於 3%。而年齡與公開身份之意願的關聯，在我們所設定的五個年齡組中（第一組為 24 歲以下；第二組：25 歲至 34 歲；第三組：35 歲至 44 歲；第四組：45 歲至 54 歲；第五組：55 歲以上。），第四組願意公開身份的人數比例比較明

6. 在此不僅指基督徒，也包括佛教徒和其他信徒。

7. 參見未刊稿：中國社會科學院世界宗教研究所「北京宗教與民間信仰研究課題」組，《北京宗教現狀研究》，1998。

顯低於其他幾組，為 71.7%，其他各組均為 80%以上，最高的是第五組，為 87.9%。從年齡上看，屬於第四組的人在三十年前亦即在文化大革命時期正值青少年時期（15 至 25 歲左右），是其世界觀與人生觀形成時期。文化大革命對於宗教的極大衝擊是否對他們留有負面的影響，以致今天仍然心有顧忌，這是一個仍然需要深入了解的問題。而第五組的高比例也說明，55 歲以上的信徒迄今已經屬於退休下崗的一代，許多人認為「已經沒有甚麼懼怕的了」，而且許多人的情況已經從「完全依靠組織」轉變為「完全依靠教會」，基督徒身份是其身份已經成為他們自我認同的重要標誌，因此他們更熱心於教會的事務，熱心於自己的信仰。這種分析的合理性，得到了另一個關聯的支持，即教齡的長短與公開身份的意願關係並不大。受教育程度的高低與此也沒有更大的關係，例如，選擇「願意」公開自己基督徒身份的人數比例平均為 83.0%，標準差只有 1.9%。

儘管有上述變量上的一些不同，但是，這些事實說明，中國基督徒自身的信仰身份認同不僅已經開始處於一種比較正常的狀態，而且其宗教生活的環境也比過去有了極大的改善：首先，一般民眾不再將有神論信仰視為「怪異」、「不可理解」等等，歧視基督徒的眼光基本上不再存在。其次，一般單位的領導對於其職工的信仰問題也比較理解，有的公司老闆因為基督徒的良好表現，甚至坦言「招工願意招信基督教的」；許多單位並不注重其職工的個人信仰，換言之，是否信仰宗教已經不是被單位拒諸門外的理由。再次，基督徒的家人對於他們選擇的信仰大都表示理解，有少數人開始時持反對態度，後來隨着他們的轉變，其態度也發生了轉變，有

許多信徒的家人最終也接受了基督教。這種變化當然與社會的開放和宗教政策的落實有極大的關係。宗教信仰是私人的事，這樣一種意識已經逐漸在民眾思想中扎根。這一事實，可以有如下的佐證：根據《中國新聞週刊》與新網聯合進行的調查，在 8,584 人參與的投票中，有 5,979 人認為信教的人是可以理解的，認為不可理解的人只佔 30%。⁸

爲了更進一步了解民眾中的「宗教認同」狀況，我們在北京市某醫科大學及其學生實習的醫院，某商業銀行以及某檢察院（由於在檢察院收到問卷的絕對數量較少，後又在某大學法學院研究生中補充發放了一部分問卷），向一些年輕的、受教育程度較高的非信徒發放了 200 份問卷，收回有效答卷 161 份，其中醫科大學 88 份，銀行 44 份，檢察院及法學院 29 份，共有 95 位女性公民和 66 位男性公民參與了我們的調查。⁹問卷共有十五個問題，前十個問題涉及到對宗教信徒、宗教觀念以及宗教實踐行爲的認可。我們對調查結果進行了統計，並得出以下結論：北京地區青年知識階層對宗教的認可狀況是積極正面的，但認可的程度有所不同：在對宗教信徒的認可方面，基本上不存在歧視和偏見，97.5%的人認為自己不會對教徒採取疏遠和防範的態度，70.8%的人認為可以接受自己最親密的人是教徒。在對宗教觀念的認同方面，一般而言不反感；相對而言，對宗教行爲的認可人數最低。此外，從答卷的結果來看，有一個現象值得注意，即問卷參與者們似乎對上教堂的興趣，比上寺院的

8. 《中國新聞週刊》200 期紀念特刊（2004 年 10 月 18 日）。

9. 此調查由人民大學哲學系宗教系碩士研究生張雪松獨立完成，筆者只對其問卷設計提出若干建議，對其統計也提出過意見。在此採用這個調查結果，已得到張雪松允許，在此表示感謝。

興趣更大一些。當然，這是否就說明他們對宗教的認可會因宗教種類的不同（如是基督教還是佛教）而產生差異，仍需要進一步的調查研究。但是，就存在於中國城市青年人中的普遍現象來看，對於西方文化的追求，至少目前仍然是比較火熱的。北京城裏的一些青年人、大學生對聖誕節的喜愛甚至超過中國的傳統節日春節，即為一例。

二、基督徒對其信仰身份的意識

當信仰成爲一種身份或自我認同後，我們在北京基督徒身上看到了他們對自己這種身份的強烈意識感。對此的表現首先當然是對自己信仰身份的承認，這一點我們在上文已經提到，愈來愈多基督徒已經願意並在一些公開場合亮相自己的信仰身份了。其次，作爲基督徒，他們擁有自己的群體、自己的圈子，甚至在話語上也擁有了自己的特色。關於這一點，格爾茨曾經這樣表述：「如果他們是宗教信徒，日常用語就會受到其宗教信念的影響。」¹⁰當代中國城市基督徒的日常用語也有這種情形。在調查訪談中，我們發現，一般基督徒的語言多與《聖經》和教會生活用語有關，而其用法往往與當代流行的用法相去甚遠。例如，在日常用語中，「保守」一詞多指「守舊」，不接受新思想或新事物。但基督徒常用「保守」一詞來表達上帝對他們的關愛——「上帝的保守」意爲上帝的「保全、守護」，並且用之取代了一般人常用的「保護」、「保佑」。除了上述所舉的例

10. Clifford Geertz, 《實踐中的伊斯蘭教：摩洛哥與印度尼西亞的宗教發展》（*Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*; New Haven, CT: Yale University Press, 1968）。

子外，他們還有許多特定的用語，如表達因果關係時，常用「因着」一詞。我們採訪的一名工程師，在發表其關於教會的看法時說了這麼一段話：「……因着認識到自身的不完全，而接納別人的不完全；因着白白得到神的愛與憐憫，而以基督的愛去愛弟兄姊妹、去憐憫人；因着被神自身的榮光所吸引，而能彼此聯結、扶助、在主裏合而為一。」還有一些表達用語也是一般人不常用的，如願上帝「預備我」、「潔淨我」等等。這些用語和表達的獨特性，使基督徒自身與其他人有了一種話語上的區別，儘管他們自己也許並未意識到，但是，在進行了多次的訪談後，我們調查人員幾乎可以通過這些用語和表達方式來判定與我們談話者是不是信徒。

此外，許多基督徒在思維方式上也顯示出某些特點。一般而言，人們通常會從認識上尋找某種原因來解釋自己的體驗或經歷。例如，有人會用個人的特點來說明原因，例如成功時會說：「這是因為我聰明，有實力，別人不如我」等等；或者通過外界的情況來說明原因，如我之所以成功，是某單位「正好缺少一個這方面的人才」等等。也就是說，人們可以把他們的成功歸結為或是自身的或是外界的原因。但是，對於基督徒而言，這種認識上的歸因通常是一種宗教上的歸因，也就是說：「要加上第三種因果的解釋，它建立在超自然的影響之上……」¹¹即，凡成功、順利之事，都歸於神的恩典、美意、眷顧，聽上帝的旨意給的結果；凡失敗、挫折，都歸因於神的試煉或自己對神意的違背。從我們所調查的

11. 謝弗，〈歸因理論與宗教體驗〉（參加美國心理學協會提交的論文），1979年9月；參見梅多等著，陳麟書等譯，《宗教心理學》（成都：四川人民出版社，1990）。

情況來看，上述兩種情況相比，前者明顯比後者多，也就是說，基督徒們都認為，上帝對自己的恩典和美意是經常發生的。許多基督徒凡事都要祈禱，事前求知上帝之意願，對許多基督徒來說是非常重要的。這種認識上的歸因最具體的表現，即基督徒的見證。我們採訪中聽得最多的也是他們的見證。下面是一位公司老總的見證。

二〇〇二年冬天，報名參加我公司培訓班的人很少，每年這時候都是我們這個行業的淡季。為了節約資金，我決定暫停一切工作，讓員工回家三個月，停掉暖氣和電，這樣可以省下五萬元開資。但是，在晚上的祈禱中我聽到上帝的詢問：你讓員工回家，他們如何有錢過春節？你停掉暖氣，租公司房子的計算機班如何能夠上課？你做事不能只顧自己……我三思後覺得有理，決定哪怕貼上五萬元也照上帝旨意辦事。宣佈這個決定後，員工們都很高興。沒有想到這樣做後奇蹟出現了：十二月底突然一下有八十多人報名，冬季培訓班從來沒有過的興旺。結果，除了正常開支的五萬元外，還有不少贏利。

另一則見證也是很有意思的。Z先生說：

我的公司開始改革廢出家族管理制後，我天天祈禱上帝能夠派有管理才能的基督徒來為我管理。我也在靈修時多次講到要做上帝的「真正羔羊」。後來，果然有三個人放棄了高薪來我這裏應聘，三人都是基督徒。我們在一起工作非常默契，公司開始順利發展。幾個月之後的一天吃飯時，我們四人

坐在一起，突然一下意識到我們的姓是甄、鄭、高、楊！是「真正羔羊」！這個排列順序恰好是四人到公司的先後順序。感謝上帝！

上述第一個例子是否還有別的因素在起作用，致使那一年冬天報名的人比往常都多呢？第二個例子是否純屬巧合呢？儘管這些可能都存在，但是，在基督徒那裏，這些不是「可能」，而是上帝恩惠的體現。對上帝恩惠的見證，是基督徒最樂於傳揚的，這種思維方式體現的特徵，不僅堅定了作見證的基督徒的信心，也堅定了其他人的信心。

對自己信仰身份的強烈意識感也表現在基督徒的情緒和心境方面。相對一般人而言，他們顯得比較平和、喜樂。這一感受是我們訪談及回答問卷的幾乎所有基督徒都共有的。這樣的心境當然有其信仰作為基礎，但是從另一方面看，基督徒能夠在教會中與教友交流，能夠將自己的煩事與煩惱比較完全地托出來，自然比其他人多了一個傾吐的渠道。這個渠道是非常重要的，因為對絕大多數人而言，有發泄的渠道，有傾聽的對象，許多煩惱都可能會拋棄。

此外，基督徒強烈的信仰意識感也體現在他們的行事為人方面。在我們的問卷中有這樣一個問題：與非基督徒相比，你認為基督徒在道德品質上應該是「好得多」呢，還是「至少好一些」，或者是「沒有區別」。在所獲取的 552 份有效樣本中，認為基督徒比非基督徒應該「好得多」的佔 77.7%；選擇「至少好一些」的人佔 20.8%，認為「沒有區別」的人僅佔 1.5%。這是一個測試基督徒對自身道德層面的認識的問題。從得到的回答

來看，基督徒對此問題的看法有相當的一致性。這種一致性表明，基督徒認為信仰與良好的道德品質是有關聯的，或者說，品行是不可能同以宗教虔誠為基礎的道德分離的，「道德性」是以宗教為根源的。

另一方面，我們在深入訪談中也了解到，有許多基督徒的確也在用自己的行為證實基督徒要「好得多」或「至少好一些」。這種行為導致的結果，使一般的非基督徒也認為，基督徒要比普通人「好得多」。一個普通的基督徒曾經這樣說過：「我受洗的事並沒有聲張，但是，我在處理許多事情上與周圍的同事們不同，例如比較不注重個人得失，甚至放棄別人都認為是該拿的錢。同事們常對我的為人處事不解，只是猜測說：『她肯定是個基督徒。』我認為這是對我的最高評價。」當然，這個猜測大致說明了一般非基督徒對基督徒的某種看法，即，他們的確比一般人要「好得多」，或者「好一些」。而相反的例證在我們的觀察中也是有的，某人的基督徒身份是公開的，一般人對他的期待就會高一些，而當他的行為並沒有達到人們所希望的良好程度時，周圍的人們就會議論說：「看他，還是個基督徒呢？怎麼會這樣？」

信仰成爲一種身份或自我認同，不僅表明了基督徒的信仰在其生活中的重要性，也表明了他們對這種信仰強烈的自我意識。當然，這種意識的強烈，使許多基督徒感到與基督徒在一起最愉快，而面對非基督徒時，一般而言，個體基督徒都是非常友好的，不過他們中的許多人也時常希望「張揚」自己的信仰，想爲自己的信仰「辯護」，使一般人感到他們有比較強烈的傳教意識。

但是，面對其他宗教信徒如佛教徒、伊斯蘭教徒時，

許多基督徒表現出強烈的不認同，甚至稱之為「邪教徒」。有一位信徒告訴我們，他在從烏魯木齊到北京的火車上與一位伊斯蘭教徒坐在一起，一路上兩人都為自己的信仰辯護，相互指責，最後誰也沒有能夠說服對方，相互卻產生了一些敵意。當聽到我們研究者對於各宗教信仰的看法後，這位受訪者感到有些後悔，承認自己並不了解對方的信仰，也認為「確實應該相互尊重」。這種情況比較多，也就是說，多數基督徒在聽了我們的看法後，會表現出一種寬容的態度，當然仍有一些人表示不贊同或者不理解。但是，在面對一個一個的小群體時，我們發現，一些聚會點表現出比較強烈的排他性。與這些聚會點相比，建制教會相對要開放得多，一些教牧人員對為他們舉辦的進修輔導課中開設有關於其他宗教知識的課程，也表示願意接受。

為了進一步了解基督徒對其他宗教的看法，測試一下城市基督徒的宗教寬容態度，我們專門設計了這樣一個問題：

您認為其他的宗教：

1. 與基督教一樣，也是一種宗教，應當尊重
2. 比基督教低，但含有某些合理因素
3. 是邪教
4. 不清楚
5. 其他：_____

此問題的有效樣本數 534 份。其中，認為其他宗教「與自己的信仰一樣，是他人的自願選擇，應當尊重」者佔 32.4%；選擇「比基督教低，但含有某些合理因素」者佔

11.1%；有 17.2%的人回答是「邪教」，此外，還有 13.1%的人選擇「不清楚」，26.2%的人選擇了「其他」。在 140 個選擇「其他」的樣本中，有 132 個樣本（佔整個樣本數的 24.7%）具體寫出了自己的觀點，它們集中表達一種共同的意思，即基督教不是宗教，是真正的信仰；只有基督教崇拜的神是唯一的真神，其他宗教是拜偶像，所拜的神是假神。這些回答表明，填寫自己意見的基督徒對基督教的理解與我們的理解有一定的距離，他們的回答涉及到對基督教的定義，甚至是對宗教與信仰的定義。而他們從自己認定的角度出發，對其他宗教表現出一種不寬容的態度。當然，總體來看，儘管完全排斥其他宗教的人數不算少，但相當部分的基督徒還是能夠寬容地對待其他宗教的。而且，在對這個問題的回答中，體現了基督徒一種較為強烈的認同自己宗教的情感。

值得注意的是，我們在對問卷進行的諸種雙變量統計中表現出來的一些傾向。宗教寬容態度與信徒年齡有一定的關係。從統計來看，年紀大的人傾向於更高的宗教寬容度。選擇「認為其他宗教與基督教一樣，也是一種宗教，應當尊重」這一選項的比例，從我們設定的一到五年齡組分別為 20.8%、27.9%、31.4%、41.0%、35.9%，平均為 30.7%，標準差為 7.7%。選擇「認為其他宗教是邪教」的比例，從一組到五組分別為 18.1%、21.6%、17.0%、11.5%、7.6%，平均為 16.3%，標準差為 5.6%。宗教寬容態度與性別的關係不大，兩性之間的差異小於 5%。宗教寬容態度與婚性關係的測量體現出，喪偶的人具有較高的寬容度，選擇「認為其他宗教與基督教一樣，也是一種宗教，應當尊重」的比例高於平均比例 11.0%，而選擇「邪教」的比例低於平均比例 12.0%。教育程度與

宗教寬容關係不大，選擇「認為其他宗教與基督教一樣，也是一種宗教，應當尊重」的比例平均為 31%，標準差 2.5%。而信徒教齡的長短與宗教寬容態度有關聯，大體上看，教齡愈長，愈表現出寬容的態度。教齡在 10 年以上的兩組，選擇「與基督教一樣，也是一種宗教，應當尊重」的比例（平均為 42.2%），在較程度上多於其他四組（平均值為 25.8%），而選擇「是邪教」的比例低於其他三組。

這些現象與中國社會的狀況和基督教在中國長期的處境有一定的關係。首先，較長時期以來，在中國的小、中學甚至大學教育中，宗教知識教育處於缺失狀態，廣大民眾對於各宗教並沒有多少了解和知識。而且，由於一九四九年後宗教在中國受壓制的遭遇，也使得介紹宗教知識方面的書籍出版有限，許多人只憑經歷知道宗教「有問題」而不願對之進行更多了解。另一方面，多年來，因為生存問題是中國各宗教所面臨的最主要問題，因此，各宗教還無暇顧及其他問題，希望相互了解的意識還不強，更談不上對話。就個體而言，許多人在成為基督徒後，更不願再了解其他宗教。其次，與其他宗教相比，基督教在中國不僅是少數人的宗教，更被視為一種「洋教」，自其傳入中國之後歷經的磨難要多一些。因此，中國基督徒（不僅是城市基督徒）的信仰表現出了較強烈的自我保護意識與有意無意的自我封閉。從社會學角度來看，這些特徵在處於少數派地位的群體中是相當普遍的。

那麼，身為基督徒的中國城市市民，他們又如何對待中國傳統的文化呢？這是我們調查中關注的問題之一。總體說來，我們調查發現，信徒在接受基督教時，

大多數都沒有考慮過基督教的觀念（如創世論、原罪論、救贖論等），與中國文化是否相融，尤其是對於那些在日常生活中遭遇過某些「極限」（breaking points）的人來說，在中國傳統文化中缺失的這些觀念並沒有引起他們的困惑（只有個別的人因為從小所接受的無神論教育會抱着懷疑心態去研究過基督教），也就是說，他們幾乎從來沒有思考過這些觀念與自己的文化的關係，或者說，沒有從文化衝突的角度去思考過這些問題。¹²但是，當問及他們對於祭祖、上墳、燒紙、磕頭等一些具體的中國傳統文化習俗的看法時，他們卻表示了不同的看法。

大致說來，對於中國傳統的這些習俗，基督徒持有三種不同的看法，其中，持第一種看法的人居多數，其他兩種看法的人要少得多。第一種看法，即完全反對這些習俗，認為它們違反了基督教信仰，是偶像崇拜，因而也絕不參與類似的活動。例如，還是大學生的 S 女士說：

基督教信仰和中國傳統文化習俗有衝突。我的外公生前對我很好，他去世時母親勸我為他燒紙，我覺得自己應該對外公盡孝道，但是燒紙是基督徒不能做的，不能搞偶像崇拜。我覺得上帝的誠命不是專門與中國傳統習俗作對的，而是為世上所有人而立，是為我們好。我為外公做的禱告比燒多少紙都有用，因為有一位真神在傾聽。我堅持不聽從母親的意見。

12. 至少可以說，這些問題似乎只是學界的關注點，事實上在民眾中的反響並不大。

G女士告訴我們，她信教之後，聽了傳道人的話：

就把家中自己所有中國結的手鏈、裝飾品以及翡翠五子登科像等都丟棄或送人了，這些東西有的很貴重，儘管當時自己很心疼，對基督教信仰也不很了解，但是初信時的我仍然很順服。後來我還檢查了自己的被褥、衣物等東西，看看是否有龍的圖案（老師說龍也是偶像），生怕沒有扔全。我購房時認識了一家房地產經理，他也是基督徒，由於信仰相同，所以我們一見如故。我在他的辦公室裏看到桌上擺着當地政府送的佛像，就問他這裏怎麼還有偶像，後來當我再去他的辦公室時，他的同事說，那天我走後，經理立刻帶領全體員工對辦公室進行大清理，把所有的偶像全部扔了。另外，當我去飯館吃飯時，如果飯館供着甚麼偶像，我就禱告說：「奉主的名棄絕它。」

第二種態度是，從認識上反對中國文化的這些習俗，但是，因為考慮到其他各種因素，儘管自己在行動上不再照舊，但對他人的做法抱一種寬容之心。例如，Z先生說：

過去我母親想做法事時，都是由我出面出錢張羅辦理。我信主後，趕上家裏為爺爺的忌日做法事，我只管出錢，但是我沒有再出面，因為主不容許崇拜偶像。

H 先生說：

我自己的信仰與中國文化習俗有很多衝突：比如過年哪、燒香哪、磕頭啊、數字吉利不吉利呀等等，我不會去做。但我覺得，也不要憑着血氣一味地去批評。

Z 女士告訴我們說：

我的父母就很重視這些，特別是春節時會去為死去的家人燒紙，我如果不去他們就會說我不孝順。在這上面我們會有衝突，但我理解他們，我相信上帝的揀選，上帝自有改變他們的時間。所以不是我要他們改變，做甚麼都要靠上帝去做。時間到了，他們自然會有改變。

第三種態度，或改變形式參與這些活動，或者認為，只要心裏沒有認同中國文化的這些習俗，其他一切都是形式，參與也無所謂。

T 女士：

我的家人在春節、清明節都要祭祖先上墳，但信基督以後，我知道我的祖先由於沒有信主被下到陰間，我很難受，但這是沒有辦法的事。現在我們不再祭祖，而是敬祖，過節日時我們到墓地，在他們的墳地獻上一束鮮花，表達哀思。

Z先生的態度非常明確：

上墳我是要去的，應該祭祖，因為他們是我們肉體生命的祖先。我覺得還是應當尊重一些傳統，接受老家的風俗儀式，它不過就是一個儀式嘛，沒有必要讓家裏人難過，只表示一種懷念。

爲了掌握更普遍的現象，我們在問卷中又一次提到這個問題：你認爲基督徒可以參與燒紙錢、磕頭、祭祖等傳統的習俗活動嗎？回答此問題的有效樣本數爲 555 份，其中，認爲「可以」的信徒佔 3.1%；回答「不可以」的佔 83.4%；選擇「視情況而定」的人佔 13.5%。這個結果與我們採談的結果相同。它說明，在對待中國傳統文化習俗的做法上，大多數基督徒都感受到了自己的信仰與中國文化的矛盾，但是大多數也都能夠堅持自己的信仰，放棄傳統文化中與其信仰不符的東西。

三、基督徒的家庭教育

如何教育子女，是當代社會人們談論得最多的話題之一。在中國，尤其是在北京這類大城市，子女的問題是人們尤爲關注的。這不僅是因爲天下父母都愛自己的子女，希望他們有出息，也因爲在生活日益提高的中國城市的許多父母們的心中，自覺不自覺地都有一種希望子女完成自己夙願的意識，子女上大學，因爲自己沒有上過大學，自己喜歡音樂而從來沒有學習音樂的可能，因此願意花錢讓孩子學琴學號，唱歌跳舞，等等。更重要的是，社會的發展向人們傳達了這樣一個信息：沒有較高的知識、沒有一定的技能，將無法在社會上立足。

在這種種因素的影響下，「望子成龍」的傳統觀念在今天的家庭中所佔的位置愈來愈重。還有一個重要的因素，是「獨生子女」的政策使許多父母、祖父母，甚至姑母、姨母等，把自己的所有愛和所有希望都放到了一個孩子的身上。然而，事與願違，獨生子女的教育問題成了當今中國社會最普遍的問題之一。許多孩子在眾多長輩的呵護下，成了小皇帝、小公主，他們生在陽光下，長在蜜罐裏，體會不到甚麼是愛，甚麼是甜，他們不知道還有他人存在，心裏承受力極低。總之，研究生、大學生，甚至中小學生犯罪、自殺等事情，不斷曝光，衝擊着人們的心靈。那麼，在如何教育子女的問題上，基督徒是怎麼做的呢？他們這些做法的結果又如何呢？

我們在第二章中曾經談到，今天的基督徒，尤其是為人父母的年輕一代基督徒，非常重視在教育中貫穿自己的信仰。他們會帶自己的孩子上教會，參加兒童主日學班活動，¹³或者參加復活節、聖誕節這樣的活動。¹⁴在平時的教育中，他們也很注意孩子參與其信仰，給孩子講《聖經》故事、講耶穌、教育孩子要愛別人，要寬容等等。

T 女士的女兒 6 歲，在她想爸爸時，成爲基督徒後的 T 是這樣做的：

有段時間丈夫工作特別忙，每天早上八點半離開家，晚上十二點左右才回家，孩子一週都不能和

13. 北京各大教會爲方便那些帶孩子來參加週日崇拜活動的信徒，都組織有兒童主日學習班。參加主日學班的多是小學生和剛上初中的學生，也有一些 3 至 4 歲的幼兒。

14. 二〇〇二年聖誕節，筆者親見一個只有 6 歲的孩子在聖誕活動中一字不漏地背誦多段《聖經》，獲得滿堂喝彩。

爸爸說話。有一天孩子哭了，說是很想爸爸，如果在以前我也會心煩以至責怪丈夫不顧家，可是現在我總是很輕鬆地安慰孩子：爸爸工作太忙、壓力太大，我們一起禱告，求上帝來幫助爸爸，連上帝都寬容爸爸，我們為甚麼要責怪爸爸呢？現在我們一起禱告，上帝就一邊拉着爸爸的手一邊拉着我們的手，以後等爸爸忙完了，他會好好陪你的。於是我帶着孩子作了禱告，我們又唱讚美詩，孩子心情好了，從此不再埋怨爸爸。我和孩子還經常在紙片上寫着：我們愛你，上帝愛你！

類似的教育也使得一些基督徒的子女與一般孩子有某些不一樣。¹⁵L 女士的女兒 11 歲，她告訴我們幾件關於女兒的故事：

她生在信仰中，長在信仰中，是個雖不拔尖，卻很出色、人見人愛的孩子。這似乎有自吹自擂的嫌疑，但這確是事實。記得她剛滿八歲那年春，我的一位姊妹代養的殘疾孤兒過世了，從八寶山回來，我的心情一直很沉重。我問女兒：「如果媽媽去孤兒院為你抱一個弟弟或妹妹回來，你要一個健康的還是有病的？」她選擇有病的。當我告訴她，我們有可能為了照顧這個孩子花光所有的錢，沒有

15. 有人曾經做了一個實驗：請了六位上小學三年級的孩子（二女四男）到一個朋友家玩，並告訴他們，桌上的糖果他們可以隨便吃。五個孩子一起跑到桌前，有四個把糖抓到自己的口袋裏，然後剝開糖紙立即就吃。只有一個女孩抓到糖後先給了媽媽，然後又遞給幾個阿姨，最後才自己吃。這個孩子的父母都是基督徒。後來，為了獎勵她，我拿出不同造型的冰箱貼讓她選，她似乎每種都喜歡，舉棋不定，最後問可否多要。我告訴她不要貪心，她說是想送給幾個好朋友。結果她自己確實只留了一個。

時間出去玩，甚至連休息的時間也沒有，到最後那孩子還是治不好，還是死掉了，讓我們非常傷心……時，她依舊毫不猶豫地說：「媽媽，還是要他。」她以她並不流暢的語言說：「媽媽，別的孩子也沒有家，可是還可以玩兒，還有快樂和笑，他缺得更多，他更要有家。」那天我是一路流着淚回家的。孩子的話讓我想到，愛的付出的真諦是對方需要愛，而不是我需要的那種付出愛後的滿足感，更不是回報。還有一件事也說明她非常會體貼別人：她的班主任是個女老師。孩子發現每個月老師總是有幾天精神不好，心情也不好。後來從老師那裏我才知道，那幾天她每天都會把自己的一個水果放在老師的桌上。我問她為甚麼，她說「老師不舒服需要」。以往我總是覺得孩子在學習、特長上不盡人意，不如別人的孩子，這時我不能不感謝上帝，他賜給了我優秀的孩子。

當然，那些從小受洗的孩子，是因為父母或家庭中親密的人是基督徒的關係，受訪的父母均表示，在孩子長大之後都要再洗，那時才能成為真正的基督徒。而那些有了一定理解力和自主權的孩子的受洗，父母的影響因素還有多大呢？S女士告訴我們：

在教育孩子的問題上，我對社會上一些家長的做法很反感，他們凡事總是個人利益爭先，還會因為一點小事就撒謊。我的女兒上幼兒園時，有一次因為一個小問題需要向老師解釋，別的家長很善意地教我女兒用撒謊的方式進行開脫，而我對孩子的

品德教育非常重視，絕對不允許那樣做。我女兒現在16歲，已經信主，但她並不是因我信而信。我出國回來後，女兒小學即將畢業，經常隨我參加教會活動，我非常希望她受洗，為她禱告，但我並不給她壓力。後來她自己提出要受洗，並順利地經過了考道，受了洗。以後她經過青春期的反叛階段，加之學校教育環境的影響，曾經一度很消極，現在她已經好多了，有時參加兒童團契，也給同學傳福音。我相信她在成長，希望她去教會做禮拜，過一個正常基督徒的生活。

然而事實上，在今天的中國，家庭教育有時與社會教育會有衝突，面對種種實際情況，一些基督徒也感困惑，不知道怎樣去平衡各種事態和關係。在這種時候，這些信徒能夠處於理性的思索中，同時更希望能夠依靠信仰來解決實際的問題。例如，W女士告訴我們：

我從小受的教育是「人不犯我，我不犯人；人若犯我，我必犯人」。他打你，你就一定要打還他，這是生存的必須。但我教育女兒不是這樣。我不會給她講如果小朋友欺負你，你就打還他。當我女兒向我說「誰弄髒了我的衣服，誰揪了我的辮子」等等時，我就給她說，你要原諒他。但我也有一絲困惑，怎樣才能讓孩子知道，用愛去包容別人才是最有力量的。可是另一方面，做父母的又心疼孩子，不願意孩子受到傷害。我最多和孩子說，去找老師，可這又會變成「打小報告」，對孩子也不好，還會讓孩子還是有怨恨，只不過找一個更厲害的人幫孩

子報復。所以不太容易掌握平衡。這是我在探索的、
在向神禱告的問題。

爲了更多了解基督徒在教育子女問題上的態度，我們在問卷中設計了一道選擇題：在教育子女的問題上，您認爲以基督教信仰爲指導重要嗎？選擇有：一、非常重要；二、比較重要；三、不重要；四、說不準。我們收到的有效樣本數共 544 份。回答「非常重要的」樣本佔 83.6%；「比較重要」的佔 12.1%；「不重要」的佔 0.4%；「說不準」的佔 3.9%。從上述統計數字來看，大多數基督徒是認同在教育子女中以自己的信仰作爲指導的。事實上，在參加問卷調查的基督徒中，因爲自己的信仰而子女受洗成爲基督徒的有 158 人。從我們的統計來看，子女成爲信徒在基督徒向身邊人傳教數量中排第三（第一是朋友或同事，第二是父母）。

四、基督徒的人際交往

十六世紀英國玄學派詩人和散文家多恩（John Donne）有一句詩曰：「人非孤島。」這短短的四個字表明了人的一個共同特徵，即人是社會性的動物。每一個人的一生都是與他人爲伴的，這些他人或多或少，與自己的關係或親近或疏遠。與他人爲伴，不僅是人在現實生活中的需要，也是人心理的需要。所以說，人需要朋友也總會有朋友，這不僅是事實，也是人的社會性的一種體現。當然，選擇朋友的標準不同，有的是因爲感情，有的是因爲共同的遭遇，也有的是志同道合，或者幾者皆有。而且對於所謂的「志」與「道」，不同的人有不同的理解，一般而言，志向、興趣愛好、性格脾氣等方

面的相同，或者是見識、觀點的相投，甚至同鄉、同姓等，都可以成爲交朋友的基礎。結交朋友就形成了群體，從社會學來看，哪怕只有兩三個人也是一個小群體。

按照社會學的研究，每個群體不僅會有某些標記來保持自己的界限，而且都會通過使成員強烈地感到群體內的「我們」與群體外的「他們」之區別來保持自己的界限。對於個體來說，這就是身份認同。作爲一個信仰群體，基督教當然有自己群體的界限。如果說教會就是這個群體的界限的話，上教堂參與崇拜活動、讀《聖經》、祈禱、奉獻、傳教等就是基督徒區別於非基督徒的外部形式，即其外部的身份特徵。而其內在形式，便是基督徒共同的信仰，「主內的弟兄」很容易與「主外」的人區別開來。我們的調查並沒有發現北京城基督教群體具有西方一些研究者提到了那種「進攻性」，但是封閉性卻是存在的。然而，生活在社會中的基督徒，除了自己群體之外，在選擇朋友（包括同性朋友與異性朋友）時，與一般人不同嗎？換言之，他們的信仰會起甚麼作用嗎？我們的採訪涉及到了這個問題。以下是幾種不同的觀點。

T 女士坦言：

我喜歡與基督徒在一起，有一種「自己人」的感覺，沒有負擔，輕鬆愉快，能夠暢所欲言。因此，我的朋友自然都是教友。當然，有時候我對某人印象很好，也談得來，如果對方不是信徒，我就會向他傳教，希望他能夠成爲我們中的一個。

L 先生說：

過去我甚麼樣的朋友都交，只要有利可圖就無孔不入。自從信主後，我全身心得救，而不是局部的修補，我整個人發生了變化。我現在接觸的人都是教會的，選擇的工作也是榮耀主的。

S 女士談到了她的戀愛觀：

我是個大學生。我在社會上經常看到一些大學生對待談戀愛很不負責任，有的人僅僅是因為看到別人有朋友就覺得自己也應該有；有的人交朋友謀求別人的相貌和才華；還有的人是因為空虛或者為了相互利用等等，這種「愛情」是一種玷污。他們肯定不是基督徒。我覺得愛情也是神的一種恩賜，它不是肉體和精神的享受。上帝知道人的生命中有所缺欠、有所需，他讓男女雙方帶着彼此所缺、所需的見面，雙方應該一起承擔責任，一起更好地愛主並為世人做見證。

Z 先生：

我的信仰對我的選擇有祝福作用，在禱告後我可以更平靜地作選擇。但是在選擇朋友時，我不靠禱告，我認為有了信仰就可以自然而然地選擇朋友，不知這是不是神意。當然，我在選擇朋友時除了原來的功利性以外，現在更加注重對方的道德、品德。以前我用一條腿走路，只想靠神就行了，現

在我認為既要靠神本身，也要靠神所賜的智慧，也就是判斷力和洞察力。

M 先生：

在我與朋友的交往中，信仰並沒有束縛我，對方的道德、行為是否符合神的要求，對我來說不重要，我與人的交往完全憑我個人的喜好。

B 先生：

我認為選擇朋友與信仰的關係不大，因為信仰是精神支柱，而當人的價值觀、行為、生活習慣不同時，談不來就不願意成為朋友，不一定是基督徒就可以成為朋友。我在深圳教會的青年聚會點遇到一個老鄉，他在堂裏侍奉，真誠追求主。我主動與他接觸後卻覺得對他不能認可，不僅因為他工作不努力，在為人處世上也與我的節拍不合，於是我主動放棄了和他的來往。

從上述幾種觀點來看，在選擇朋友時，基督徒不一定都以自己的信仰作為擇友的標準，換言之，他們中只有部分人在擇友時會受到自己信仰的影響。

在調查中我們還發現另外一些情況：有個別聚會點要求參與其教會活動的男女性徒只能在自己的教會中選擇伴侶。然而，由於該聚會點的女性多於男性，而且年齡等各方面都有差距，因而一些女性信徒在其教會找不到男朋友，而教會又不允許她們在外邊交男朋友，只是

要她們祈禱。這種情況雖然只是個別，但使一些信徒和新參加者感到迷惑。當然，也有一些信徒認為這種做法已經不是基督教，是異端，因而也引起了一些信徒的困惑。還有個別聚會點要求信徒不要與教外的人來往，認為外邊的世界太複雜，害怕信徒受到影響。在此我們不去評價這些做法（對這些做法，教會都有解釋和參照），而只是提出，這些規定事實上影響了這些聚會點的信徒與外界的接觸與交往。此外，就我們了解，北京某些神學院由於其學員全部是信徒，他們在校期間本身就沒有更多機會與外界接觸。而且，許多學員來自農村，自己的家庭、親戚、鄰里以及周圍的人也都是信徒，他們的朋友當然也都是信徒，他們很少與非信徒交往，有些人幾乎沒有與非信徒認真地交往過。他們告訴筆者，不知道如何與非信徒交往，甚至不想與非信徒交往。由此看來，信仰對信徒在結交朋友方面的影響，在某些地方還牽涉到其他因素，這些因素反過來又加強了信仰的影響。

從我們的採訪來看，未婚的信徒大多數在擇偶時都希望對方能夠有信仰，而且不少人在交往過程中，也影響對方接受了基督教。已婚者則多是女方先受洗信教，之後她們的信仰也在不同程度上影響了其丈夫。

爲了進一步了解基督徒在擇友問題上的認識，我們在問卷中設計了這樣一個題目：您認為在結交朋友（同性、異性都包括）時，對方的信仰需和自己的一致：一、非常重要；二、比較重要；三、不重要；四、說不準。在回答此問題的 549 份有效樣本數中，認為擇友時信仰一致性是非常重要的佔 45.4%；比較重要的佔 34.6%；不重要的佔 19.9%。從這個結果來看，基督徒的信仰對於個體在選擇朋友方面還是有較大影響的，除了完全以信仰

為標準以外，有些基督徒是因為信仰而認識到，交友不能完全是功利性，也需要看對方的道德品質等方面。

五、基督徒的權益意識

中國有句老話「人不為己天誅地滅」，西方經濟學中也有將人描述為「經濟人」的說法。應該說這些說法在很大程度上反映了人的共同心理，但是它畢竟沒有被證實是一種公理，不能說明所有人都是如此。事實上，人是極其複雜的高等動物，可以說，人在有些時候有些事情上是完全考慮自身利益的，但也可能在某些時候某些事情上，會將個人利益置之度外。今天處於轉型時期的中國，首當其衝的個人利益在突出地表現為人在金錢上的利益。中國的古話說「君子愛財取之有道」。這條古訓在今天被很多人提起，其原因就是今天的許多中國人希望致富發財，但是卻不擇手段。那麼，在碰到與自己利益相關的問題時，基督徒一般會採取甚麼態度呢？我們採訪的基督徒各自有不同的態度與做法。

作為某公司總裁的 X 先生說：

我做生意的理念、簽合同的原則是吃虧，講究讓一步。我總是讓合同對方佔 55%，這樣人人都願意與我合作，而講信譽的結果是，我好像每一次都少了 5%，但是我多得了許多 45%。我從未在金錢上費過心，上帝卻從未使我匱乏。當然我也注重好的管理方法，注重自己的努力，不與不良的企業聯合，哪怕自己吃虧。

S 女士是外語系的學生，在做選擇與自己利益有關的

事時，她順從了自己的信仰，放棄了某些個人的利益。

有一次，一個老師讓我翻譯一本意識流小說。小說的文字很美，但是內容卻是關於婚外戀的，我認為宣揚的是骯髒的東西，儘管稿費很高，我還是堅決地拒絕了。因為《聖經》上說，貪婪別人的妻子、背叛自己的親人，這違背了神的旨意。

Z 先生在生意場上幾起幾落，現為某公司的副總經理，負責市場銷售：

當前社會上的生意人往往缺少誠信，見利忘義，我作為一個基督徒就是要堅持誠信。離開化妝品公司以後，我進入 XX 公司搞市場，我把一個銷售量很差的產品做得市場很好，這引起另一個大公司老總的注意。他用高薪高職力邀我加盟其公司，被我堅決拒絕。因為《聖經》上說，侍奉老闆應該像侍奉自己的主人，我不能僅僅因為金錢、職位就離開自己的主人。我曾送給自己的老闆一本《聖經》，還帶他去過一次教堂。雖然後來我們之間搞翻了關係，但老闆說，今後公司招人一定要招基督徒。

G 先生，外企副總：

現在社會上一切向「錢」看，惟利是圖。但是我們做生意必須考慮對方的利益，生意在和諧中進行。我們要考慮幾個層面：神、公司、代理商、消

費者。我們的企業是按基督教的準則成長的，賺錢不是第一位，而是要用安全的產品讓國人分享，為國人樹立榜樣。我們所有產品都有可靠的數據。我們經營的概念是健康，我們注重從科學的角度榮神益人。在我看來，做生意前禱告與不求神的區別是顯明的，禱告後心中平安就做，不平安就不做。別的人在辦照、年檢時都要托人、請客、買飯局，我們沒有這樣做。雖然我們也有軟弱的時候，但總起來說是可以對不好的事說「不」的。正因為如此，有人認為我們傻。

從以上的案例看來，不少基督徒在處理與自己利益相關的某些關係時，的確與當前中國社會「一切向錢看」、為了賺錢不顧手段的流行風氣相悖。當然，他們並不是不看重自己的利益，他們也希望多掙錢，也會在關乎自己利益的事情上考慮、猶豫、掙扎。在回答我們的問題「你怎樣看待金錢」時，幾乎所有的受訪者都認為，金錢是重要的，人不能沒有錢。但是，絕大部分人同時也補充說，自己不會去掙違背信仰的錢。一個外企的副總 Z 先生的話，代表了一些生活境遇較好的基督徒的看法。他說：「金錢是現實生活的基本保障，說它不重要是假話。當然我也不是拜金主義者，我認為能夠滿足日常生活需要就可以了。如果當信仰與金錢有矛盾時，我會首選信仰，因為甚麼都是上帝給的，不該屬於你的，就是強求也沒用。我現在有許多機會可以得到錢，但凡是不符合信仰的我都放棄了。我認為沒有必要刻意節約，人與人節約的標準不一樣。應該享受上帝賜給人的美好生活，如果錢是平平安安得來的，就要心安理得

地享受，不刻意節約也不代表浪費。」那麼，生活在社會下層的基督徒，又是如何看待這個問題的呢？B 女士自己下崗了，兒子常年生病臥床在家，家庭經濟非常緊張，她說：「生活中，錢是不可或缺的。錢能夠決定你的生活，決定你怎樣過日子，也能決定你的人際關係，決定你的地位和行事爲人的方法。因爲你有了錢，你可以不和人商量就去幹。但錢不是最重要的。我是過苦日子的人，節儉很必要。」B 女士表示贊同同時接受我們採訪的 L 先生的觀點，「把我僅有的兩個小錢放在耶和華那裏，或者說，把我們僅有的幾條魚給他，看他做吧」。據我們了解，儘管有些基督徒的經濟狀況並不好，但爲了幫助教會內的兄弟姐妹，他們都樂意把自己的錢交給他們認爲是更急需錢的人。

爲了了解基督徒在這個問題上的普遍態度，我們的問卷中有這麼一個問題：對於金錢的獲取，你認爲：一、能掙多少掙多少；二、有違信仰的錢不掙。回答這個問題的有效樣本數爲 545 份。其中，選擇「能掙多少掙多少，不考慮其他」的有 43 人，佔 7.9%；選擇「有違信仰的錢不掙」的有 502 人，佔 92.1%。

毫無疑問，在這些態度與事實背後的支柱，是信仰。由此可見，信仰在信徒的日常生活，尤其是與自己的經濟利益相關的日常生活中，仍然發揮着相當重要的作用。不可否認，有一些信徒的言行是有差距的，這一點我在調查中亦有所了解甚至發現。這是很自然的現象，因爲信徒也是人，是生活在現實社會中的人，與非信仰者一樣，他們當然會受到外界的種種影響。當然，我們應該意識到，不論基督徒自身如何按照其信仰去要求自己，他們的信仰都不能夠成爲他人要求他們的根據，也

不應成爲他人評判他們的標準。

六、生活在張力中的基督徒

在《聖經·約翰福音》十八章 36 節中，耶穌對審問他的彼拉多說：「我的國不屬這世界。」按照《聖經》的教導，基督徒「居於此世但不屬於此世」。在此，「此世」有三重基本的含義：自然的物質世界、人類社會或國家、背離上帝及其真理的墮落的人性。¹⁶和所有人一樣，基督徒一方面不得不生活在今天的物質世界中，另一方面又應該超然於物質世界之上。基督教的這種教導，無疑使基督徒既有此世的公民身份，又有天國公民的身份。這是兩個絕然不同的國度，兩個國度之間充滿了張力：天國是充滿愛的國度，而世俗之國卻處處有邪惡；天國是絕對公義的，而世俗之國卻存在着不義；在天國只須對上帝忠誠，而世俗之國卻要求對各種人間權勢的服從……正因爲如此，基督徒要在這兩個完全相異的世界保持某種平衡，既在此世做好僕人，又要對此世保持一種清醒的批判，他們自然經常生活在兩個不同世界的張力之中。

在今天的中國，與現代化進程同步的，有理性的脆弱、誠信的薄弱、腐敗的蔓延、傳統美德的逐漸喪失和倫理道德標準的相對化，有人與人之間關係的疏離和物質主義拜金主義的氾濫……一言以蔽之，在今天的中國，基督徒感覺到的張力是空前的，有些張力甚至迫使某些基督徒做出對其生活有重大影響的選擇。在深入訪

16. David F. Wells, 《荒野中的上帝：真理在一種殘夢境界中的實在性》（*God in the Wasteland: The Reality of Truth in a World of Fading Dreams*; Wm. B. Eerdmans, 1994），轉引自董江陽，〈論基督徒在社會中「做鹽做光」的個人影響策略〉（未刊稿）。

談中，我們尤為關注基督徒在價值取向與道德倫理方面是如何處理這些張力的。

在第四章中我們曾經說過，信仰堅定的基督徒，也能夠堅定地抵抗當今社會的各種誘惑，持守自己高尚的價值觀。由於有信仰，他們在精神追求上有一個終極目標，因而他們就能夠選擇一種既不以物質利益來算計，也不以個人得失來決定的生活。而信仰沒有那麼堅定的基督徒，事實上也在努力地用自己的信仰去抵制着有違信仰的各種影響。對於許多基督徒來說，因為有信仰，他們能夠承受來自世俗社會的壓力，當然，在處理信仰與世俗社會之張力時，他們也付出了代價。在此，我們簡述幾個個案。

L 女士在某處做宣傳工作，因工作「有成效」而將被提升。但是，當她接受了基督教信仰後，反省到自己所謂的工作「成效」，幾乎就是不斷地說一些沒有任何實際意義的東西，沒有解決甚麼問題，只是討得了上司的喜歡，她為此深感不安。為了不違背自己的信仰，她決定公開自己是基督徒的身份，自動放棄了升遷的機會。她為此必須付出的代價是「不能再擔任這個工作，必須辭職」。辭職意味着生計突然沒有着落。對於上有老下有小的她的確不是一件小事。她猶豫、徘徊，家人不理解，朋友不贊成。但是，最後她還是義無反顧地放棄了許多人認為是「前途無量」的仕途。

Z 先生的情況完全不同。他下崗了，後經朋友幾番努力，介紹他到一個小公司做事，一週只上兩天班，一月八百元。對於他們全家來說，這無疑是件天大的喜事。但是，第一次上班後，Z 先生就感到了巨大的壓力：他的工作是為老闆做假帳！他一家人都是基督徒，雖然家裏

需要錢，兒子要上學，老人要治病，但是，這種錢不能要，「即使是一月八千也不能要！」這是其老母親的結論，也是全家的一致決定。在我們的整個採訪工作結束時，Z先生還沒有找到工作，儘管如此，他仍然認為自己「特別安心」。

當然，並非所有的基督徒都一樣。儘管有些人信仰很堅定，但是，在具體的壓力下，仍然會順從環境，而這樣的結果是他們處於痛苦之中，倍受張力帶來的折磨。我們採訪的一位律師感覺他受到很大的壓力。W律師說，當他為有罪的人辯護時，他感到自己的心靈被扭曲，因為他要為罪人開脫；當他為受冤的人辯護時，他感到身上要救人的重擔沉甸甸。然而，許多事卻不以他的願望為轉移，他感到痛苦、無奈，想逃避。他告訴我們，終有一天他會放棄這個工作。

關於這種張力，許多基督徒都有不同程度的感受。有一些張力也會使他們在生活和工作有一些顧慮。M先生的感受是一個例子：

我雖然善良卻並不助人為樂，雖然不欺騙卻也不會去愛別人，我多多少少有些私心。另外，我在事業上也沒有別人優越，沒有別人掙錢多，沒有達到一個好的生活狀態。所以當我希望為主作見證，傳福音時，自己卻又沒有信心了；況且我自己的信仰並不十分堅固，對神認識不深，特別怕別人向我提問，怕他們提的問題正好也是我存在的疑問；我也怕曝露自己基督徒的身份而使自己的行為舉止受到約束和監督。

下面的記錄表明，一些基督徒在處理張力時的顧慮在於怕神的名因自己的軟弱而被羞辱：

我原來總不敢告訴別人我是基督徒，怕自己在許多事上做得不好被人指責，怕使神的名被羞辱。今天我知道，我現在就是基督徒，不是做好了時才是基督徒。當然，我也知道了靠我自己是做不好的，靠神我就能行。

儘管今天的城市基督徒在不同程度上都感受到兩種身份、兩種世界的張力，但是，絕大多數人都感到他們的信仰帶來的主要是平安與喜悅。當張力以及隨張力而來的痛苦在信仰中得到解釋時，就有了意義，他們也就感到一種巨大的回報。當然，除了個體基督徒自身的信仰追求之外，教會、團契的分享，基督徒之間的相互關愛、支持，都是化解張力的重要力量。

很多基督徒牢記着《聖經》的教導，如果燈只是隱藏於大門下，如果鹽只是貯藏在器皿裏，它們就不可能發揮其應有的功能。基督徒要保持他們作為基督徒的獨特身份，他們就必須在張力中，在被世俗同化的壓力下保持自己的信念、價值觀、道德標準與生活方式，否則就會像鹽「失了味，只能被丟在外面，任人踐踏」了。儘管從個體基督徒來說，他們對社會不良傾向的批判是有限的，然而，作為一個整體，中國基督教在中國倫理道德的重建中還是可以發揮一定的力量。

七、信仰在生活中的位置

生活是一個過程，其中充滿了酸甜苦辣。生命也是

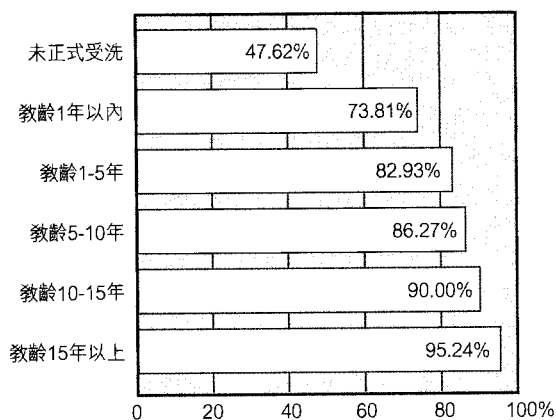
一段旅程，有陽光燦爛之時，也有風風雨雨之日。這是人類個體生命與生活的共同寫照。但是在基督徒看來，有了上帝的恩惠與眷顧，旅途與過程雖然沒有變，人生卻因此而生輝，因此而充滿了意義。

儘管如此，由於人的理想與現實總是存在着一定的距離，因而在生活與生命的過程與旅途中，任何人都會遇到挫折，都會有不幸。至於困難，更是無時不在，無處不在。正因為如此，人總是需要精神支柱，需要朋友，需要他人的幫助。基督徒自然也不例外。不過，他們需要求助的對象，不僅與一般非信徒不同，而且求助對象的順序也與一般人相異。在回答我們問題的 528 名受訪者中，90.3%的人認為自己在需要時首先要求助的是上帝；3.4%的人認為首先救助於教會內的弟兄姊妹；而對於家人與親友的首先求助率，只有 6.1%；至於希望在第一時間求助於單位領導和同事的人，只佔 0.2%。上述統計體現了信仰對於信徒的重要性。

接受我們訪談的絕大部分人都告訴我們，信仰在他們的生活中非常重要。在問卷中，回答「信仰在你生活中的位置」這一問題時，有 74.2%的人選擇了「極其重要」的答案，22.6%的人選擇「重要」，選擇「不太重要」的只有 2.3%，沒有人選擇「無所謂」。與此結果相應的是關於「極其重要」的具體表現：在選擇「極其重要」答案的 95 人中，有 75 人是經常有規律地參加教會活動，每日必讀《聖經》，每天堅持祈禱，認為結交朋友時對方的信仰和自己一致非常重要，在教育子女問題上，認為以基督教信仰為指導非常重要，在處理人際關係與利益時，他們的信仰發揮了非常重要的作用。換言之，他們在日常生活中也時時意識到自己的信仰。

那麼，信仰對於基督徒的這種重要性與其他的變量有沒有關係？如果有，又是怎樣的關係呢？通過問卷，我們對此進行了統計。

與性別的關係。從問卷的統計來看，女性更傾向於認為信仰極其重要，但與男性的差別不大。不同性別在各個選項上差別小於4%。與年齡的關係比較明顯，基本趨勢是年齡愈大，選擇「非常重要」的比例愈高。從我們劃分的年齡一組到五組來看，這些比例分別為71.4%、72.2%、79.6%、75%、85.0%。與婚姻的關係中表現出，喪偶的人選擇「非常重要」的比例高於其他人至少9%。與教育的關係也比較清楚，選擇「非常重要」的人數比例平均為76.46%，標準差6.56%，而其中小學水平的比例最低，為64.4%。教齡是我們測量各種變量與信仰之重要性的關係中對信仰最具影響力的因素，如圖所示，教齡延長，選擇「非常重要」的比例也隨之增加。



那麼，認為信仰在自己生活中非常重要的人，是否在宗教信仰上也是最虔誠的呢？我們的調查統計對此做出了回答：選擇信仰「非常重要」、「重要」、「不太重要」、「無所謂」的樣本的虔誠度均值分別為 21.4%、16.9%、13.8%、12.0%。此外，我們的調查統計也顯示，信仰在信徒生活中所佔的地位也與信徒因信仰而在各方面有收穫相關：信仰的重要性愈高，收穫也就最大，具體來說，選擇「非常重要」、「重要」、「不太重要」的樣本的收穫度均值分別為 25.2%、19.5%、13.2%。

對於許多基督徒來說，信仰是其生活中的重要組成部分，其重要性可以從二〇〇三年「非典」肆虐北京城的那場驚恐中看到。那年復活節之後，北京各個教會都接到了暫停宗教活動的通知。面對那場突如其來的災難，人們驚恐不安：可以不上班的人縮進了自己的小屋，儘量不與外界發生關聯，只從電視機中獲取信息；不得不上班的人用口罩把自己捂得嚴嚴實實，匆匆地來回於家與單位之間，不敢在街上多逗留。那時，奮戰在「非典」前線的白衣戰士是最令人矚目與敬佩的。當然，白衣戰士也是普通人，說他們完全不害怕是不真實的。據筆者的了解，「非典」之後，有一個醫護團體受到了上級的表揚，表揚他們臨危不懼，一直在第一線奮鬥。這個團體中有兩個基督徒在整個過程中做了大量的工作，安慰病人，安慰同伴，每天祈禱讀經，為同行帶來了力量。事實上，除了他們之外，許多信徒也在以不同的方式向這一場瘟疫挑戰。許多聚會點並沒有停止活動，相反，信徒們覺得在這個時候，更需要相互的關愛和團體的支持，更需要用信仰來驅逐內心的恐懼與不安。筆者在此期間電話採訪了一些信徒，從他們那裏得知一些情

況。在此期間，許多信徒打電話給他們的朋友，給他們讀《聖經》，為他們祈禱，告訴他們要靠上帝的力量來戰勝恐懼。與此同時，有些突然發覺沒有安全感的人也想到了基督教和教會，他們也在尋求基督徒的幫忙。許多基督徒給有需要的人送去了《聖經》，送去了問候。一位傳道人因與患者接觸而受到暫時隔離，他每天都接到許多基督徒的慰問電話。在「非典」後期，許多基督徒組織起來，為戰鬥在一線的醫務人員送去禮物，並積極報名參加志願者隊伍。當然，對於許多基督徒來說，這也是個傳播福音的好機會，他們自始至終都沒有忘記這一點。有一位年輕人說：

在過去，我每天工作、娛樂、掙錢，從來都沒有想到過其他，更不用說思考生活與生命的意義。一場「非典」突然喚醒了我，面對着生與死，我開始考慮這些問題了。而正是在這種非常時期，有基督徒向我傳福音，我一下子就被吸引了……

當他們的生命中閃耀着信仰之光時，即使是在黑暗中，生命的意義也都被照亮了。這使人想到了特蕾莎修女，她說：「我微不足道，主才是一切」，她從不自信，只是「懷大愛心，做小事情」，而其所做的一切，卻都是天底下最美麗的事情。

第六章 思考與問題

一種研究如果只是停留在一些經驗材料上，那麼，其價值只能是基礎的、資料性的、非常局限的。如果一種經驗研究能夠引起一些理論上的思考，那麼，它將會拓展我們的視野，使經驗材料上升為一種實證研究，其價值也許會有更多的普遍意義。

當我們的調查研究告一段落，當那些真人真事變成了符號時，由它們引起的一些思考和問題便愈來愈清晰了。

一、關於宗教的定義

所謂定義，指的是一事物之本質在概念上的表現，而事物的本質就是決定該事物之所以為該事物，並與其他種種事物區分開來的質的規定性。事實上，不論是在宗教社會學領域，還是宗教研究的其他領域，都不存在一種得到大家認同的宗教定義。之所以如此，是因為要獲得可以通用於一切目的的宗教定義即使不是不可能的，也是非常困難的；此外，宗教的定義並不需要以本體論方面的標準和宗教知識方面的標準是否正確為前提。一言以蔽之，人人都可以有自己的宗教定義，例如，老百姓認為，宗教就是燒香磕頭；詩人則說：宗教是心靈掙扎的軌跡；有哲人道：宗教是對無限者的敬畏；也有智

者言：宗教是騙子加傻子的結果。其實，每個人的宗教定義都說明了某些問題，或者說，都涉及到宗教的某些方面。想要追求一個全面而又正確，同時能得到所有人認可的宗教定義，只是一種幻想。所以，美國宗教社會學家英格建議我們「應該放棄可能存在一種正確的、令大家都滿意的宗教定義的想法」。¹

在宗教社會學領域，關於宗教的定義通常有兩大類：一類是實質性定義，一類是功能性定義。前者企圖抓住宗教的本質，據此作出界說；後者則以宗教的功能作為定義的內涵。在宗教社會學發展的初期，實質性定義比較盛行，而在此學科的現代階段，尤其是在關於世俗化的討論階段，功能性的定義發揮了更多的影響。在涂爾幹之後，許多宗教社會學家都提出了自己的宗教界定，在此，我們來看幾種具有影響力的宗教定義。

涂爾幹的宗教定義是宗教社會學領域關於宗教定義的經典。涂爾幹認為：「宗教是與神聖事物（即與世俗之物有別而被歸入禁忌範圍的東西）有關的信仰和實踐的統一體系，這些信仰和實踐將所有的信奉者團結到一個稱為教會的單一的道德共同體之中。」²這條定義以及涂爾幹對此定義的思考³涉及到幾點重要內容：一、對神聖事物的信仰是宗教生活的本質；二、宗教儀式是對神聖事物信仰的行為活動。信仰與儀式的關係是後者服從前者，前者決定後者；三、共同的信仰與儀式必須在一個統一的社會即教會中完成；四、教會是一個道德共同體，其作用就是團結所有信仰者；五、宗教的觀念與教

1. John M. Yinger, 《科學研究宗教》(*The Scientific Study of Religion*; New York: McGraw-Hill, 1970), 頁 4。

2. 涂爾幹著, 《宗教生活的基本形式》, 同前, 頁 54。

3. 參見同上, 頁 27-53。

會是不可分離的，因此宗教是集體的事物。涂爾幹的宗教定義涉及到宗教的實質，應該算是一條實質性定義，但是它也涉及到宗教的功能，即將共同信仰的人團結在一起。因此，這是一條實質性與功能性交叉使用的定義。

盧克曼的宗教定義被認為是根據社會功能來界定宗教的最有說服力而又影響深遠的定義。⁴盧克曼認為，宗教是「人類有機體的一種能力。這種能力通過構造客觀的，在道德方面有約束力的、包羅萬象的意義體系而超越了人類有機體的生物本性」，「宗教就等於象徵性的自我超越」。⁵這一定義將宗教的根基從社會結構轉向了人類群體自身的結構，拓展了對於宗教性質的思考，使宗教的性質更具有一般的普遍性，而且不受制於制度結構的變化。也就是說，一切真正屬於人性的東西，事實本身就具有宗教性，於是，宗教不僅是社會現象，也是一種人類學現象。無疑，這是一條外延相當寬泛的定義。

英格的宗教定義是一條道地的涉及到人生的功能性定義。英格認為：「宗教是人們藉以和生活中的終極問題進行鬥爭的信仰和行動體系。」⁶在英格看來，宗教是人們獲得最大幸福的一種手段，可以滿足人在最深層次上的需求。既然苦難與死亡是人生不可避免的事實，那麼，按照英格的觀點，宗教對於人類就是必不可少的。

斯達克與本布里奇的宗教定義與許多社會學家的不同，他們認為，宗教是「主要從事提供以超自然的假設為基礎的一般報償的人類組織」。⁷這兩位學者認為，人

4. 貝格爾著，高師寧譯，《神聖的帷幕：宗教社會學理論之要素》（上海人民出版社，1991），頁203。

5. 參同上書。並參見盧克曼，《無形的宗教——現代社會中的宗教問題》（香港：卓越書樓，1995）。

6. Yinger, 《宗教、社會與個人》，同前，頁7。

7. Stark & Bainbridge, 《宗教之未來》，同前，頁8。

在日常生活中的一个原则，是支持这条定义的基础，即，人总是追求他认为可以得到报偿的东西，总是尽量避免他认为要付出的东西。然而，在任何社会，报偿都是稀少而分配不均的；有一些人们非常渴望的报偿，例如永生，是不可能在此世实现的。由于此世不能获得这种报偿，也不可能通过直接的手段获得这种报偿，没有放弃追求的人们便创造出报偿物并且通过交换报偿物来获取这种报偿。于是，报偿物就成为一种信仰，而宗教提供的报偿物正是一种来世的回报。

我們在此介紹的都是此領域的經典宗教定義。它們是不同的宗教社會學家根據自己的研究得出的，並且從不同的角度揭示了宗教的本質和功能。不過，當我們用這些定義去分析我們所獲取的資料時，便感到其中有一些並不能說明或者不能完全說明我們所掌握的現象。也許，正如貝格爾所言，定義乃是趣味的問題，沒有真假之分，只有用處大小的不同。⁸當我們進行了調查研究之後，也許我們應該在此基礎上重新思考對於我們有用處的宗教定義。

十餘年以前，當我參加「宗教社會學」課題的研究時，我曾經為宗教是甚麼作了一個界定：宗教是一種對超自然、超人間的力量或神靈之信仰與崇拜為核心的社會意識，是通過特定的組織制度和行為活動來體現這種意識的社會體系。⁹這個界定主要是受到呂大吉先生之宗教定義的影響。呂大吉先生的定義是：宗教是把支配人們日常的異己力量幻想地反映為超人間、超自然力量的一種社會意識，以及因此而對之表示信仰和崇拜的行

8. 同上，頁 201。

9. 參見戴康生、彭耀主編，《宗教社會學》，同前，頁 45。

為，是綜合這種意識和行為並使之規範化、體制化的社會文化體系。正如呂先生所言，其定義曾經受到恩格斯在《反杜林論》（*Anti-Dühring*）中提出的那個論斷的影響，¹⁰而恩格斯將神的觀念視為「幻想的反映」，是站在一種無神論的立場而非「價值中立」的立場來評判宗教的。我在對宗教進行上述界定時，注意到了這一點，因而並沒有採用這種帶有價值傾向的表述，而且特別希望強調宗教是一種「社會意識」和「社會體系」。平心而論，這個宗教界定還是有其合理性的，確實也能從宏觀上說明作為一種社會現象的宗教。但是，這是一個來自書本的定義，因此，當我們將它用來說明一些活生生的宗教個體時，顯然有一些勉強與隔膜。

當然，關於宗教的定義從來就眾說紛紜，這就像盲人摸象，是因為每個觀察者的角度不同，而且也與研究者的領域有別相關。何光滬先生就曾嘗試從不同的角度去對宗教作出不同的定義，他認為：「從理論角度或宗教哲學角度看，宗教是由對終極者的信仰所激發，以之為核心又與之相適應的情感體驗、思想觀念、行為活動和組織制度的象徵體系。從實踐角度或宗教社會學角度看，宗教是由對神秘的超人間力量的信念所激發，以之為核心又與之相適應的情感體驗、思想觀念、行為活動和組織制度的社會體系。」¹¹事實上，這兩段話的根本區別有兩點，一是對信仰對象的表述不同：「終極者」與「神秘的超人間力量」；二是對宗教性質的總結不同：

10. 呂大吉，《宗教學通論新編》，同前，頁 79。呂先生後來修正了自己的定義：宗教是關於超人間、超自然力量的一種社會意識，以及因此而對之表示信仰和崇拜的行為，是綜合這種意識和行為並使之規範化、體制化的社會文化體系。

11. 參見《宗教學小詞典》（上海：上海辭書出版社，2002），「宗教」條。（原書「人間」一詞改為「象徵」，是根據何光滬先生的口頭談話。）

「象徵體系」和「社會體系」。在此，何光滬對呂大吉的定義作了修正，而且還區分了人文學科對宗教的定義（象徵體系）和社會科學對宗教的定義（社會體系）。

我們的研究對象是個體，換言之，即個體的宗教。宗教心理學家詹姆士在其名著《宗教經驗之種種》（*The Varieties of Religious Experience*）一書中，首次對宗教進行了區別。他認為：「宗教領域內存在着的一種巨大分野。一方面是體制宗教，另一方面是個人宗教。」體制宗教的基本要素，是崇拜與獻祭、感動神靈的各種方法、神學、儀式與教會組織；而個體宗教的基本要素則是人自身的內在素質，他的意識、他的功過、他的無奈、他的不完滿。對於神的關愛，是個人宗教的基本特徵。¹²此外，詹姆士堅持認為：在對宗教現象的價值進行批評性的判斷時，堅持個人宗教的功能與體制的、團體的或部落產物的宗教功能之間的區別是非常重要的……我們平常使用的「宗教」一詞，在意義上是模稜兩可的。綜觀一下歷史，我們才會明白，是宗教的天才們吸引了追隨者，產生了由同情者們彙成的各種群體，這已形成了一種規律。當這些群體強盛到足以組織自身時，它們就成了擁有自己共同野心的教會機構。於是，政治的精神和獨斷統治的強烈慾望很容易就會滲入其中，並且玷污了原本純潔的東西。¹³詹姆士的宗教研究超越了制度宗教的範圍，突出了個人宗教的領域。正因為如此，H·理察德·尼布爾（H. Richard Niebuhr）指出，詹姆士的研究是「宗教思想研究的里程碑」。¹⁴

12. 參見James, 《宗教經驗之種種》，同前，頁 41；中譯本：唐鉞譯，《宗教經驗之種種》（北京：商務印書館，2002），頁 24 以下。

13. 同上。

14. 參見Cipriani, 《宗教社會學史》，同前，頁 104。

這種個體宗教關注的是人與神的關係，而這種關係，從我們的調查來看，確實是一種直接從心到心，從靈魂到靈魂的關係，二者的交流直接是在人與其造物主之間進行的。正因為有上帝在信徒的心中，因此，他們的生活意義發生了變化，這種變化直接影響到他們在世俗生活中的方方面面：對他人、對事物——對周圍的一切。這種變化，是與對上帝的信仰與崇拜密切相關的，也就是說，對上帝的信仰與崇拜，是其生活意義的基石和根本。此外，在我們的調查研究中，我們也發現，有了這樣一種對上帝的信仰與崇拜之後，一些信徒並不非常地在乎教會、神職人員，甚至教義，但是，他們仍然持有與原來不再相同的生活態度與生活方式。這種狀況使我們想到農村一些教育程度不高的信徒，他們更重視的是「我信了」，至於信仰的對象到底是甚麼，教義是甚麼，對他們來說並不重要。換言之，對許多信徒來說，上帝的存在、耶穌的奇蹟，並不需要憑藉超自然的或某種神力的干預，只需要信仰與覺察，就可以在平凡的日常生活中發現和體會到它。正是建立在此觀察的基礎上，我對於宗教是甚麼進行了重新的思考。

通過調查研究，我們認為，詹姆士關於體制宗教與個體宗教的劃分是很有意義的，也就是說，事實上存在着這樣兩種宗教，它們在某些層面上是重疊的，例如在面對其他社會形態時，在與其他社會形態交往時，或者說，作為社會的一個子系統時；但在許多方面它們又是有區別的，例如本書涉及的個體宗教生活。那麼，如何來界定個體的宗教呢？

我認為，對於信徒而言，宗教是一種與神聖者密切相關的生活態度與生活方式。在這個界定中，「與神聖

者密切相關」表明了個體宗教的本質，而「生活態度與生活方式」是與神聖者相關後的結果，可以說表明宗教的功能，即由信仰帶來的各種變化，由信仰影響到的對人對事的與非信眾不同的態度與處理方法。

當然，由於我們贊同關於兩種宗教的分野的觀點，承認兩種宗教形態既有重疊又有區別，因而由此又引出了幾個相關的問題，關於體制宗教與個體宗教的界定能否統一，如何統一？如果能夠統一，有用的界定又是如何呢？這仍然是需要我們進一步去探索與思考的問題。

二、關於人的宗教性

假如沒有宗教，這個世界會怎樣呢？假如沒有宗教，人們又會怎麼樣呢？當然，這些問題似乎很荒唐，因為這是在假設一個已經存在的東西不存在。不過，由這些荒唐問題引出的，是對人是否具有宗教性的一種思考。

首先，甚麼是人的宗教性是一個值得思考的問題。對於這個問題，一些思想家提出了不同的看法。例如，德國社會學家西美爾（Georg Simmel）區別了宗教與宗教性這兩個概念，他說：宗教性是人類經驗的內在形式，它是宗教的開始。而宗教只是宗教性的經驗轉換，是宗教性通過不同的方式如教會、教派、宗派與運動，在組織層面上的一種實現。認識不可能產生出因果性，但是因果性能夠產生出認識，宗教不可能創造出宗教性，但是宗教性可以創造出宗教。¹⁵西美爾對宗教與宗教性的解釋清楚地表明，宗教性是宗教產生的前提，是宗教各個

15. 同上，頁 87。

要素的基礎，沒有宗教性，便不可能有宗教。儘管他沒有提到這種宗教性是不是人類與生俱來的，抑或它是如何產生的，但是，如果說宗教性是宗教的開始，而且如果從宗教與人類共生的歷史事實來看，我們幾乎可以替西美爾得出這個結論：至少可以說，宗教性是人的潛在特徵之一。

與宗教性相連的超越性是人不同於其他動物之處，正因為如此，人可以超越自然，從而創造文化，人可以超越自我，從而結為社會。因此，宗教同文化有一種深層的關係，而人之所以能夠實現自身潛在的宗教性而信仰宗教，最核心的原因，一方面是人類與生俱來的追求生命意義與力量的本能，它表現為人並非簡單地接受給予他的生命，人總是在生命中追求某種力量；如果他沒有找到這種力量，或者沒有獲得某種滿足，那麼他會力圖汲取力量注入自己的生命。人總是努力地拔高生命，提高它的價值，為生命索取某些更深更廣的意義，渴望更豐富、更深刻、更廣泛的生命。另一方面是人類在生命過程中對自身的短暫、自我的局限的意識。人無法認識和解釋世界上的一切事物，人需要一個超越自身的力量作為依靠。在這個意義上，宗教是人生命向其極限的延伸。也就是說，具有局限性的人類有一種不斷追求的精神，即真正超越自我的精神。這樣一種看似矛盾的人的獨特之處，從本質上說，也許就是人的宗教性。

當然，這裏所指的「人」，是指作為整體的人類。作為個體的人是否都分有人類整體的宗教性呢？如果有，體現在何處？尤其是對於不信教的個體而言，宗教性是受到了暫時的抑制呢，還是沒有被釋放？這些問題都是引人入勝的，但是，要在宗教社會學的研究領域來

回答它們，我們必須再付出更大的努力。從我們的調查來看，除了極少數人在接受信仰時沒有出現所謂「極限」¹⁶現象，也沒有受到其他明確的影響，而的確是通過自己內心的思考和對於人生的認識而產生的「震駭」才接受了信仰之外，幾乎所有受訪者信仰的確信都受各種不同的外界因素的影響。然而，無論上述任何哪一種情況，信徒的內心思考和各種外在的因素影響，都可以歸結為個體的有限性：需要自身之外的某種力量來為自己的人生掌舵，不能靠自己的力量解決人生的各種問題。就此而言，我們也許能夠這樣來總結：當每一個個體意識到自身的有限，開始尋找某種超越自身的依靠時，就實現了自身的「宗教性」。而且，由於信仰關乎的是人之生死、生命的意義、永恆等人生終極問題，對於這些問題的思考，的確可能使人超越日常生活的境界，超越個體自身的局限。這種思考與尋找的結果，往往就是宗教的開始。正如一些信徒所言，一旦接受信仰，就能夠體會到超越。

當然，宗教性屬於人的精神層面，它的外在體現，可以表現為宗教意識與宗教情感。有一些外國學者認為，中國人的宗教意識淡薄，宗教情感不豐富，例如德國大哲學家康德（Immanuel Kant）就認為，宗教在中國受到冷遇，許多人不信上帝，即使那些信教者也很少參加宗教儀式。¹⁷有的學者甚至這樣總結道：「中國的社會並不是建立在科學上，而是建立在宗教、道德和哲學三者奇妙的混合上。歷史上我們找不到哪個民族比中國人

16. 參見本書第二章「個體信仰的確立」。

17. 參見許雅萍，《德國思想家論中國》（南京：江蘇人民出版社，1989），頁68。

更迷信、更懷疑、更虔誠、更理性、更世俗，也沒有任何一個國家這樣而能不受教會控制……」¹⁸這種看法的根據主要是兩點：一、中國人注重現世生活，以人與人的關係來對待人與神的關係，沒有形成超越的觀念，在歷史上也不像歐洲人那樣把宗教放到可以支配一切的核心地位；二、中國人沒有發展出一種像西方基督教那樣的一神宗教。事實上，從古至今，千千萬萬沒有明確宗教身份的中國人，常常在與佛仙鬼神打交道；而明確了宗教信仰的人，則表現出強烈的宗教情感和明確的宗教意識，這是我們在調查中得出的結論，是可以質疑上述種種說法的。

三、關於信仰與道德的關係

我們在第四章中討論基督教對於信徒的影響時提到，許多人在入教之後，道德自律性有了很大的提高，有的入教前後判若兩人。因此愈來愈多人包括一些政府官員認為，在處理如家庭、婚姻、人際關係、戒毒戒煙等生活問題上，基督教發揮了積極的作用。此外也提到，一些沒有公開信徒身份的人，因為其與眾不同的良好行為，被人猜想為「他肯定是個基督徒」；並認為在中國這種特定的環境中，說一個人「肯定是個基督徒」，幾乎等於說這個人「很好，與眾不同」，換言之，這是對基督徒具有高尚品質的一種讚譽。事實上，與這種讚譽相反的意思也在實際生活中存在着，那就是，因為某些基督徒的行為沒有達到周圍人預期的良好程度，因而被質疑為「他哪像個基督徒？」此外，我們在第五章中也

18. 杜蘭著，《世界文明史：東方的遺產》（北京：東方出版社，1999），下冊，頁933。

提到，大多數基督徒自己也認為，基督徒應該比非基督徒好得多或者至少好一些。這些說法與認識雖然角度不同，但是都表明了一點，即，不論是基督徒還是非基督徒，都認為信仰與倫理道德有關聯。

從歷史的角度來看，每一個社會都有與該社會相適應的道德。這種道德具有普遍性、一貫性、持久性甚至是強制性等特徵。而維繫這些道德特徵的，則總是與宗教信仰有關，也就是說，在傳統社會中，宗教信仰是具有普遍性、一貫性、持久性，甚至強制性之社會道德存在的基礎。

近代以前的中國，儒教和儒家文化是中國傳統社會道德的基礎，這種傳統的社會道德，一直為中國人提供行為規範的準則。近代以後，在西方文化的衝擊下，儒教和儒家文化的絕對地位開始動搖，而今，現代化與世俗化已經徹底地瓦解了儒教和儒家文化賴以生存的家族制、宗法制的社會結構，因此，中國傳統的社會道德也面臨了史無前例的危機，幾乎喪失殆盡。另一方面，自一九四九年新中國成立之後樹立的共產主義道德觀，在意識形態的強力之下，似乎也具有一定的普遍性，但是，由於文化大革命的災難，隨着中國社會轉型的開始，隨着人們對於過去幾十年來推行的一整套理念發生信任、信心、信念方面的危機，這種與廣大民眾的現實生活反差太大的道德觀也喪失了其根基。正是在這種狀態下，愈來愈多人意識到中國的社會道德需要重建，也愈來愈多人認同宗教道德是中國道德重建的資源，宗教在倫理道德方面發揮的作用也被視為宗教的重要功能。然而，我們也聽到另外一種聲音：不要將宗教化約為倫理道德。而事實上，我們從調查中了解到基督徒與非基督徒

對宗教信仰與倫理道德的認識和看法，確實具有一種普遍性。因此我們不得不思考：怎樣看待宗教與道德倫理的關係？我們在此以基督教為例探討這個問題。

基督教的核心是「因信稱義」，這也是基督教的基本特徵之一。人在上帝面前得以「稱義」的唯一途徑就是信。「人稱義是因着信，不在乎遵行律法」，¹⁹這就是說，基督教是一個強調上帝恩典的宗教，人不可能靠自身的努力來獲得救贖。馬丁路德明確指出：「凡要行善的，不要先行，乃要先信，信能使人善，因為除了信之外，沒有甚麼可使人善；除了不信之外，也沒有甚麼使人惡。」²⁰這就說明，基督教的稱義，靠的是信心，是對福音恩典的接受，它與律法和善行都無關。在此，路德論及的律法有三種，一是指《舊約》中以十誡為中心規範的人神關係、人倫關係和道德律法；二是《利未記》中關於祭祀禮儀方面的儀文律法；三是規範世俗社會秩序的國家律法。²¹基督徒的道德感正是建立在以十誡為中心的律法之上，並延伸至對世俗社會秩序之律法的遵守。

但是，在基督教設定的神人關係的框架內，人稱義卻常被認為有兩條途徑，一是自上而下的從神到人的途徑，靠的是來自上帝的恩典、福音；一是自下而上從人到神的途徑，靠的是人對上帝的律法的遵守和服從。當然，這兩條途徑是有關係的：人只能憑藉信心去接受上帝的福音而成為義人，這樣的義人是自發地、由衷地遵守律法，他不再在律法之下，而是在上帝的恩典之下。²²

19. 《羅馬書》三章 28 節。

20. 轉引自《天職》，中央編譯出版社，2004。

21. 參見璩理，《馬丁·路德的律法觀》（中國社會科學院研究生院碩士論文，2004）。

22. 同上。

換言之，信心是稱義的根本，而遵守律法只是信心的自然結果。於是，就有了兩種成聖：本體性的聖潔——這是在上帝恩典之下的稱義，它關乎的是人與上帝的關係，不受個人道德素質的影響；倫理性成聖——這是在律法意識之下，在個人身上發生的稱義，在此，稱義被視為一種法律、訴訟程序和法庭宣判的概念。當然，儘管本體性聖潔與倫理性成聖並不必然對立，但是二者是有區別的。一個本體性聖潔的人可以在倫理性成聖上很膚淺，而一個在倫理性成聖上很優秀的人可以與本體性聖潔無關。²³

上述論證清楚地表明了基督教信仰與倫理的關係，即，信是信徒對福音的回應，而行爲是信徒因爲信仰而自然而然地對律法作出的回應。如前所述，信仰對於倫理道德有很大的影響力，它是倫理道德的基石。我們的調查中也表明了這一點，但是，信仰並不等於道德，也不應該被化約爲道德。

事實上，很多基督徒並不完全清楚這樣一種區別，而且，在實際生活中，更多的基督徒傾向於將基督教道德化。許多人在與我們的交談中都會自覺或不自覺地強調自己對律法的遵守，尤其在談到自己的轉變時，大多也是突出倫理道德方面的變化。對於基督徒自身而言，這種狀況是可以理解的，這首先是因爲中國社會今天的道德狀況。在我們的經濟真正騰飛，財富有了極大增長之後，各種文化、娛樂、消遣方式迅速發展。然而，在豐富的物質生活背後，一方面，社會秩序的混亂、職能

23. 以上參見龔立人，〈倫理是否爲宗教的社會角色提供一個恰當的詮釋？：一個基督宗教的個案〉。此論文在二〇〇四年十月二十九日四川大學宗教研究所舉辦的「基督教與道教倫理之比較」國際學術研討會上發表。

部門的腐敗、社會的不公正和無誠信等現象日益突顯。另一方面，在享受所謂高品味的物質生活同時，人們心靈深處的空虛正在擴大。因此，許多基督徒認為自己之所以成為基督徒，正是要持守上帝的律法，在社會中顯出自己作為「鹽」和「光」的作用。其次，基督教稱義教義的深奧與複雜，並不是一般基督徒在入教後立即就能夠理解的，而從倫理道德入手，則是最方便、最能讓人接受的途徑。再者，教會對於聖潔和成聖方面的講解也是遠遠不足夠的，這也與教牧人員自身講道的素質相關。

而就一般的非基督徒而言，將基督教視為僅是道德倫理宗教的人就更多了。這不僅是因為對基督教沒有深入了解，也因為能夠讓一般人真正了解基督教的書籍和資料非常有限。另外，非基督徒身邊的基督徒良好的言行，確實也讓不少人看到了基督徒在道德倫理方面的優勢。當然更重要的是，在中國，對於宗教看法的變化有一個過程，人們從認為「宗教是鴉片」，到認識到「宗教是一種文化」經歷了相當長的時間，而為此學者們付出了非常大的努力。但是，文化並不是信仰，這種將宗教定位為文化之說，雖是一種極大的進步，但也只是一種「中國特色」的方便。這種定位當然只能使非宗教徒從文化的角度來看待宗教。而在中國人意識到自己需要精神空間、需要重建自身的精神家園、需要重建自身的道德體系時，人們也就自然地轉向了宗教。因此，「很多中國人同意宗教道德能為社會主義的中國之精神文明建設提供貢獻。在建設中，中國人不只需要奏出共產主義道德的樂章，也要吸收傳統道德的遺產，包括宗教道

德」，²⁴這說法確實有相當的代表性。

基督徒將基督教道德化的結果，有可能會忽略了基督教信仰的根本，使之變得可有可無。蒂利希（Paul Tillich）在其講道中就會說：「從傳統的基督教的觀點來看，法利賽人代表了所有的邪惡。但在他們的時代，他們卻是虔誠的信徒和道德上熱切的追求者……在他們那個時代是上帝律法的守護者。」²⁵而清教徒和已經成為中產階級教會的新教，他們與法利賽人一樣，也是他們那個時代上帝律法的護衛者。然而，儘管耶穌並不懷疑律法的正確，並不懷疑那些律法守護者是義人，「但他卻站在罪人一邊去反對義人」。正因為如此，蒂利希指出，正是在這一點上，「我們觸及到基督教信息本身的一個神秘，它具有一種似非而是的深刻性，具有震撼並解放人心的力量」。²⁶那就是赦免，無條件的赦免。基督教道德化的結果，必然視赦免的前提為「要因為甚麼」，即為有條件的，而這些條件是人規定的。按照基督教的教義，上帝的赦免與人所作的任何事情，甚至包括自責與自辱都毫無關係。而那些所謂「義人」的不義不在於道德方面，而在於同最終實在相衝突、同上帝相衝突。²⁷至於非基督徒對基督教的道德化，自然是非基督徒理解基督教，甚至其他各種宗教的最方便的途徑，但是這種結果，一方面會將基督教美化，對基督徒抱有「道德榜樣」的期待，而完全放棄了對基督教真諦的了解。另一方面，由於不理解基督教的信仰的根本，也會將基督教

24. 卓新平，〈當代中國的宗教與道德〉，載《世界基督教研究》（2001），頁34，轉引自龔立人，〈倫理是否為宗教的社會角色提供一個恰當的詮釋？：一個基督宗教的個案〉，同上。

25. 何光瀾選編，《蒂里希選集》（上海：三聯書店，1999），下卷，頁709以下。

26. 引自同上書。

27. 參見同上書。

歪曲，例如，有的非信徒就認為，反正殺人、放火……無論如何都可以上天堂，還有甚麼道德可言，這不就是為道德墮落打開了方便之門嗎？我想用一個信徒的話來解答這個問題：

我們每一個人實際上都可能做出可怕的正惡行為，誰也無法預見或肯定。如果我們受到同罪犯一樣的影響，處在同樣的境地，我們也可能會成為和罪犯同樣的人。然而，上帝對我們無條件的赦免，不是縱容或原諒我們的過失行為，而是要讓我們心中充滿更多的上帝之愛。愛比律法要求得更多。只有這樣，邪惡、不公和壓迫才無論如何不會最終佔上風。

當然，在上述這種大環境下的中國建制教會，儘管特別強調「愛」，強調道德行為的重要性，但是卻從來沒有否定信仰的重要性；另一方面，非建制教會雖然特別強調「信」，強調道德行為僅僅是信的結果，但是也從來沒有否定愛心的重要性。對此，學術界應該作出公允全面的評價，以利於雙方的相互理解與和諧。

四、關於城市教會的不同社會地位

北京的基督教會具有多樣性與多元性，是我們的實證研究觀察到的一個基本現象，也就是說，不論是否承認，各式各樣聚會點的存在都是一個事實。當然，由於建制教會與聚會點在其法律地位方面存在着差異，因此，它們的社會地位是不同的。對其社會地位的討論，儘管已經超出了原定課題研究的範圍，但由於不同類型

教會的存在是一個普遍的現象，這個問題無法迴避，對之略作論述的意義也是不言而喻的。當然，在此我們需要將建制教會與聚會點分別而論。

對於建制教會的特徵，是見仁見智的問題，在討論其共同的特點之時，意識形態的意味較多。因此，筆者願意從另一個角度來嘗試一下對它的界定。筆者認為，在今日中國，建制教會可以定義為政府認可的、非營利的、民間性的非民間基督教組織。在此，「政府認可的」、「非營利的」這兩組限定詞可以顧名思義，無需過多的解釋。而「民間性的非民間組織」這種界定卻有些自相矛盾，但是正是這種自相矛盾的界定，體現了中國社會與中國基督教會的「中國特色」。說其是民間性的組織，是從其宗教特性的角度而言：教會是「將所有的信奉者團結到一個單一的道德共同體之中」²⁸的一種組織。基督教的信奉者進入教會，並非因為官方的要求，亦非為着官方的目的，他們來自不同階層、不同行業、不同地區，他們不分民族，不分年齡，不分性別，不分貴賤，不分政治態度，只是因為信仰上的共同性而來到教會。在中國，似乎只有宗教組織是這樣一種「全民性」的組織，它們當然具有最廣泛而深厚的民間基礎。說其是非民間組織，是因為中國的建制教會與其他宗教組織一樣，必須在中國共產黨和中國政府的領導之下，其存在的合法性必須由政府決定，其重大決策也必須由政府宗教事務部門指導與批准。當然，這種界定並沒有否定中國基督教建制教會在許多宗教事務中的管理權，而只是強調，教會的自由度與自主性是非常有限的，而且這在中國並

28. 涂爾幹著，《宗教生活的基本形式》，同前，頁 54。

不是一個秘密。²⁹至於聚會點，因為其法律地位的問題，我們暫時可以將之定義為非營利的、地位未定的民間基督教組織。在此需要解釋的似乎只是「地位未定的」這一定詞。

當然，事實上，聚會點在此只是一個非常籠統的指稱，而且是筆者不得已而使用的指稱。僅僅在北京，各種聚會點就都有自己的特色，有自己獨特的背景。對於這些形形色色的聚會點，很多人已經習慣於用「家庭教會」稱呼它們。有的人對這一名稱表示反對，認為「家庭教會」是反對「三自」的，但並不是所有的聚會點都反對「三自」，因而建議用「自發教會」來區別二者。³⁰正如我們在前邊所說的，僅在北京，聚會點的出現也有眾多的原因，有些完全與對建制教會的態度沒有關係。總之，爭議的存在是一個不爭的事實，而且無論如何，聚會點的法律地位問題仍有待解決。目前，這些游離於建制教會之外的基督教組織，除了其生存的合法性之外，在其他事務上與政府幾乎沒有直接的關係，³¹可以說是道道地地的民間組織。而且，正如前面曾提到的，由於這些基督徒的聚會點多半不以家庭為單位（即使在私人住宅內活動），所以稱之為「家庭教會」確實不恰當；又由於它們多半都是「自治、自養、自傳」的，所以稱之為「反三自」的，就更不恰當了。

儘管建制教會與聚會點的社會地位有所不同，但是，作為一個整體的中國基督教會，對現代中國社會的

29. 有人會說，當今中國所有民間組織都可以如此定位，筆者並不否認這一點。但從邏輯上說，我們並不能夠因為這種說法而否認對建制教會的這種定位。

30. 參見蕭志恬，〈四十年来基督教宗教活動框架的變遷〉，載《宗教》（1991年第1期），頁83。

31. 在此說「幾乎沒有直接關係」，是因為聚會點事實上也不得不隨時根據各種「關於上邊的信息」來調整自身的活動。

參與都是有限的，在中國社會中，基督教只是處於一種非主流的、邊緣的地位。

五、關於城市基督教與農村基督教之比較

眾所周知，二十世紀八十年代之後，中國宗教開始了大規模的復興。其中最引人矚目的是基督教的復興與發展，以至於八十年代後的十年被稱為「中國基督教的黃金時代」。事實上，九十年代之後，除了幾個地區³²之外，中國基督教的發展已經進入相對平穩的階段。今天，回顧一下中國基督教這二十年的歷程，我們可以發現兩個現象，第一，基督教高速發展的主要天地是農村，農村基督徒佔全中國基督徒的 80%以上，他們構成了中國基督徒的主體。³³第二，城市基督教與農村基督教幾乎是沒有關聯的兩個體系。

從我們調查的對象——北京城的基督教與基督徒——來看，城市的基督教會在組織結構上呈現出多元現象，教會活動豐富多彩，信徒結構明顯改變了所謂「三多」的現象（即老人多、婦女多、文盲多）。此外，由於信徒結構的改變，也促使教會的講道解經發生相應的變化，換言之，信徒對於教會的要求正在提高，教會也更注重其教牧人員的素質培訓和神學修養。

中國農村的情況則大不相同，由於廣大農村至今仍然十分貧窮，尤其是一些偏僻的地區，幾乎沒有受到現代化大潮的衝擊，經濟仍然很不發達，教育仍然非常落

32. 如八十年代初，河南省基督徒平均每年增加 5 萬人，但九十年代的年增長率高達 13 萬人以上。其他一些地區如上海、哈爾濱的基督徒人數在九十年代也有大幅度增長。

33. 當然，關於誰是中國基督徒的「主體」，有不同意見，筆者在此僅就農村基督徒數量而言稱之為「主體」。

後，與外界的聯繫十分有限，因此，農村基督教的发展與城市極不相同。

就其組織狀況而言，許多年來，「三自教會」與「愛國教會」一直是中國基督教唯一合法的組織形態。在城市，基督教在組織形態上的這種單一化已發生了巨大變化，由社會發展造成的組織形態的多樣化已經得到愈來愈多的關注，同樣，在農村，基督教的組織形式也呈現出多元現象，但是相對而言，仍然不算豐富。除了少數「三自」堂會之外，還有一些「三自」會管束下的聚會點以及半獨立的農村教會。這種半獨立的農村教會，多由平信徒自創，主要位於偏僻的地區，有些沒有向政府登記，與「三自」教會的關係也十分複雜，例如，有些雖不參與「三自」，但卻願意接受「三自」會的物資支助，有些則與「三自」會沒有任何往來。這種組織最大的特點在於，它們由一些「自然領袖」帶領，崇拜活動任意自由。

就教牧人員而言，在八十年代，由於信教人數激增，教牧人員青黃不接，以致許多偏僻的農村出現了以下的怪現象：教徒一年才能領一次聖餐，有許多人信教多年未能受洗。位於雷州半島的徐聞縣也許是沒有牧師而基督教照樣發展的一個典型。該地區二十世紀九十年代後期共有教堂 19 座，信徒大約有 7 千人左右，然而，因為沒有能夠施洗的牧師，這些信徒中除了幾位在解放前受過洗外，其餘的全部沒有領過洗，而且也沒有領洗的機會。³⁴ 正因為如此，有些地方出現了所謂「自由傳道人」，其中一些人利用神蹟、異夢、異象等民間信仰的各種因

34. 參見鄧肇明，《承受與持守》，同前。

素來吸引民眾信教。當然，現有教牧人員缺乏足夠的訓練，農村教會管理混亂等也是普遍現象。

就信徒而言，農村基督徒仍然有所謂「三多」現象：自改革開放之後，信徒人數發展過快，儘管信徒熱情高、信仰真誠、奉獻精神強，然而信仰素質卻較低。農村基督徒的信仰，具有注重實效的濃厚實用主義色彩，這是與其生活的環境與狀況分不開的。由於絕大多數基督徒生活在貧困的農村，他們有的還沒有解決溫飽問題，更談不上接受教育，此外，大多數地區仍然缺醫少藥，再加之交通不便，封閉、落後、保守是其生活的主要特點。由於生活艱難貧困，又沒有改變眼前現實的途徑，對他們而言，信仰不僅成了解釋其艱難貧困的唯一依據，也是他們祈求平安、祈求衣食、消災祛病的唯一方式，更是改善其自身處境的唯一希望：希望通過信主來求得溫飽與平安，希望信主出現奇蹟。這也成了大多數農村信徒信教的原因。正因為如此，他們在信仰上重視禮儀行為，輕視教義教理，強調個體的體驗，熱衷於作見證和宣揚奇蹟，宣傳信教可以醫治疾病、趕鬼驅魔就成了傳教的主要內容。廣大底層的信徒逐漸把信與不信當成了劃分人的一個最重要的標準，甚至在信者中也要劃分「屬靈」與「不屬靈」的兩種。這種中國式的基要主義，使廣大農村的基督教中流行着形形色色的異端思想。而且，隨着民間宗教的快迅復蘇，基督教民間信仰化的趨勢也比較嚴重。

民間信仰化的基督教，有以下幾個非常明顯的特徵：第一，實用性與功利性。在許多信徒的眼中，上帝不過是自己原來信仰的神仙菩薩而已，因此總是認為上帝是有求必應的，尤其是希望上帝能夠解除病魔纏身的

痛苦。正因為如此，在許多地方，只要有一個人因為信仰基督教而其原有的疾病痊愈的奇蹟發生，就能夠帶動一家人、一族人、一村人甚至一個地區的人皈依基督教。這樣的例子非常多，³⁵有的信徒也公開承認說：「俺不是有病治不好嘛！不為治病信啥教？」有一些人身體不好，巫婆神漢認為是鬼附身，並為他們趕過鬼，結果是花了錢沒治好病，聽人說耶穌是「更大的神」，能量超過一切神仙，又不必花錢就可以治好病，也就信了教。總之，只要有奇蹟發生，甚至佛教徒、道教徒也會步入基督教的殿堂。據一些統計，在廣大農村，因病而入教的信徒佔60%以上。³⁶信仰的實用性也表現在其他方面：《聖經》成了護身符或壓邪鎮惡的法寶，得用紅布包裹，平時放在枕邊，出門帶在身上；耶穌被認為或者是更大的神，或者只是土地神、灶神、豐收神、華陀神等的另一種形式，信徒們像拜過去的神一樣拜他；「哈利路亞」被認為是趕鬼驅魔時的咒語，等等。此外，在遇天災人禍時，農村基督教也扮演著傳統民間宗教的角色。例如逢天旱或水澇時，一些基督徒便聚集在一起，集體禁食祈禱，求上帝降雨或放晴。基督教信仰中的這種強烈的實用性和功利性，無疑是民間信仰特性的影響。在這種影響下，中國農村廣大的基督徒不理解教義、不注重教義，他們更關心的是基督教的實際作用，更關注的是有否奇蹟發生。

第二，信仰上攙雜了各種迷信色彩。應該說，廣大農村信徒的信仰是真誠的，但由於沒有能夠滿足需要的合格正規牧養人員，他們的信仰出現了許多偏差，許多

35. 同上。

36. 梁家麟，《改革開放以來的中國農村教會》，同前，頁226。

迷信色彩攙雜在其間。例如有些牧師在講道中宣傳得救是有憑證的，即名字會被寫在生命冊上，生命冊就是天堂上的「戶口簿」，信徒應該爭取「天籍」；一些地方有向信徒「吹靈氣」（往嘴中吹氣）「吐靈水」（往食物中吐口水）、「摸靈」（在對方身上亂摸）、「哭靈」（半夜三更祈禱時大哭）等等做法。有的信仰強烈的基督徒，成了這類信仰的犧牲品。³⁷此外，由於許多農村基督徒仍然是以扎根於自己思想深處的民間信仰去理解基督教，因此，他們自己訂下的許多規矩也是以民間信仰為準則的。例如，規定某一天為禁食日，在那一天不能殺雞，婦女不能梳頭；有的地方規定婦女月經期間不准讀經，不能進教堂，不能領聖餐，不准用黃顏色的東西，認為黃色不吉祥；不能在非信徒家中吃飯，認為那是不潔之物等等。³⁸這種攙雜了民間信仰色彩的基督教之所以在社會底層的信徒中具有相當市場，許多信徒對之非常投入，深信不疑，是因為他們並不了解甚麼是真正的基督教，基督教與自己過去的信仰有甚麼不同。

第三，信仰形式五花八門。中國農村基督教的實用性，致使信徒尤其重視信仰的形式，因此，各種各樣的活動形式也因此應運而生，「靈歌」的流行是其中一個典型。靈歌在農村教會中的影響巨大，四處流傳，信徒們愛唱靈歌，認為靈歌是因聖靈感動而自然流出來的歌。事實上，許多靈歌都是信徒自己編的。比如一首靈歌就是用中國人民解放軍「三大紀律，八項注意」的曲調來編的。靈歌中的一段唱道：基督的靈歌，我要天天

37. 在江蘇某縣，曾經有一位女青年為了進「天國」而禁食祈禱七天，最後餓死。參見蕭志恬，《當代宗教問題的思考》（上海市社會科學學會，1994），頁162。

38. 參見梁家麟，《改革開放以來的中國農村教會》，同前，頁418。

唱。我要為主活個新生樣。不吃不喝，這個滋味強。專心靠主，主加我力量。³⁹有時候，基督教的活動會與民間的所謂「紅白喜事」相結合，在這種場合信徒會唱靈歌、跳靈舞。有些地方還出現了追求「聖靈充滿」的活動，參與者以各種方式（甚至不惜自殘）來獲取聖靈充滿的快感。⁴⁰

第四，在信仰上輕聽輕信。由於廣大的基層信徒對基督教的理解多半停留在原有信仰的基礎上，因而不可能分辨真假是非，輕聽輕信的現象很普遍。例如，一些信徒聽了耶穌即將在某月某日復臨的宣傳後，竟把已播下的稻種撈出來不種了。有的信徒集體放棄一切世俗生活等待耶穌接他們一起升天。有些地方因為爭坐「聖船」升天堂而出現信徒喪命的慘劇。⁴¹

當前中國農村基督教之所以形成這樣一些特徵，其原因是多方面的。首先當然是民間信仰在民眾意識中根深蒂固，影響巨大。正如一些教會人士所言：基督教在農村發展之快，「實際上是鬼神觀念極普遍的中國老百姓在信仰對象上的一種轉移或移情」。⁴²其次，中國農村生存條件的艱辛眾所周知，這種艱辛是相信奇談怪論、關注信仰之實用性的根基。當然，農村信徒在文化教育等素質上與城市信徒的差異，以及合格教牧人員的奇缺，都是不可忽略的因素。

39. 參見鄧肇明，《承受與持守》，同前，頁90。

40. 參見李睿，〈少數民族教會成長〉，該文發表於二〇〇〇年十二月，由世界信義宗聯會中國研習班及香港信義宗神學院舉辦的國際會議「新教會在中國的發展」。

41. 這類具體資料可參見孫善玲，〈中國民間基督教〉，載高師寧、何光滬編，《基督教文化與現代化》（北京：中國社會科學出版社，1996）；沙廣義，〈談我國宗教的群眾性〉，載《宗教》（1991年第2期）等文。

42. 參見汪維藩，〈談基督教的現狀問題〉，載《宗教》（1991年第1期）。

儘管如此，我們也應該看到，在今天，中國農村基督教是處於其發展史上的高峰期，它比以往的任何時候都更強大。也許，中國農村的現實狀況發生良性的改變之時，將會是基督教依靠自己的力量清理自身之日。

六、關於基督教在當代中國社會的參與和影響

基督教對於中國社會參與是有限的，這不僅指北京基督教而言，也是指中國的基督教而言。因此，在探討這個問題時，我們不得不首先從中國基督教的整體情況來看。

首先這種有限性源於基督教的宗教性質，神聖世界與世俗世界的對立，決定了基督宗教對作為世俗世界的中國社會的參與之有限性是必然的；其次，中國基督教特定的處境與自身的特徵，則決定了這種有限性是全方位的，即既有客觀的限制，又有主觀的限制，既有範圍方面的限制，又有能力方面的限制。在此，「特定的處境」指的是中國特定的政治、社會與文化背景，「自身的特徵」指的是中國基督教在許多人心目中至今還沒有完全摘掉「洋教」的帽子，在中國人口總數中仍然只是「少數派」，其信徒結構總體上說仍未擺脫老人多、婦女多、文盲多的特點。

在中國，宗教不僅被視為個人信仰，也被視為一種政治存在，基督教亦然。國家管理宗教，政治的變化可以決定宗教的命運，這是中國政教關係的特點。近年來，政府提出了引導宗教「與社會主義相適應」、「與社會主義相協調」的方針，這種相適應與相協調的宗旨，主要是要求宗教調整自身來適應社會主義，也就是說，宗教仍然主要處於接受引導的地位。在這種特定的環境

下，中國基督教對社會進程的參與，在某種程度上說，僅僅是因爲它存在，換言之，它的參與是被動的，受指導的。儘管基督教的各級領袖們在中國的上層和各級權力諮議機構（如人大、政協）中佔有一席之地，可以有某種發言與表態的機會，但是，這種發言與表態機會也有限，因此，基督教會對中國社會變革的參與，可以說是處於一種心有餘力不足的地位。再者，基督教的活動限於教會之內，很難向全社會宣揚自身信仰、宣傳自身教義、主動影響社會，更不能通過大眾傳媒擴大自己的影響。因而，事實上中國基督教對中國社會生活的直接作用不大，它對社會發揮的直接影響是極其有限的。

從歷史與政治的層面來看，二十世紀五十年代以後，歷次政治運動對宗教的衝擊至今仍留有不少後遺症。在那過去的幾十年中，由於生存問題是宗教的主要問題，因此，自我保護與自我生存的意識在各宗教組織中都比較強烈。基督教也一樣，尤其是那些游離於建制教會之外，暫時還未獲得合法權利的聚會點更是如此。在與社會互動的過程中，它們不得不更專注於其內部事務，避免與社會有更多的接觸，對於一些世俗性事務的解釋也體現出自身在社會生活中處於邊緣化地位的特點。⁴³此外，由於教會的合法化主要來自政府的認可，因此，在涉及到生存問題時，建制教會總是希望政府出面；而在涉及到宗教性質的問題時，又希望有更大的空間。這種張力自然也影響了它們對社會的參與。

43. 例如，有的聚會點不希望我們去發放問卷，原因是不希望自己的成員與外界有過多的接觸，結果問卷只能由其內部的人來發放。另外，在筆者參加的一次崇拜活動中，有牧師在講道中提到兩種現象：週日早上等候進教堂的人排成隊，與在教堂旁的取款機前等候取錢的人排成隊，並將兩種現象對立，斥責後者。

從文化層面來看，中國傳統文化即儒、釋、道文化，仍然在社會中有着極其廣泛與深厚的影響。基督教從傳入中國伊始，就遇到如何與傳統社會文化相融合的問題，至今這個問題也並沒有獲得根本性的解決。基督教與中國傳統文化衝突的思想根源，大致可以歸納為三點。一是基督教對人格上帝的信仰及其教義如創世論、原罪論、救贖論等在中國文化中比較缺乏和陌生；二是基督教「上帝面前人人平等」的平等觀念，在倡導「親疏有別」的儒家傳統中也是缺失或有別的；三是基督教的一神信仰與中國一般的佛教道教信徒的多神崇拜和象徵體系也相去甚遠。在傳統文化仍在現代社會中發揮着一定作用的今天，基督教想要擴大對社會進程的參與，甚至僅僅如美國基督教來華傳教士明恩溥（Arthur H. Smith）所言，「要想在中國取得立足之地，必先得到人民的承認景仰、贊成與接受」。⁴⁴繼續尋找與中國傳統文化的契合點，這仍然是中國基督教提高其自身的參與性的重要途徑之一。

此外，正如我們在上面說到的，來自民間信仰的挑戰也對基督教的社會參與有着不可小看的影響。中國民間信仰具有悠久的歷史和廣泛的基礎。幾千年來，民間信仰依附中國傳統的儒、釋、道，並與之盤根錯節，形成了中國傳統文化的重要組成部分。隨着中國社會的改革開放，一度被視為迷信的民間信仰迅速復蘇，成為中國社會基層最為活躍的信仰。尤其是在中國廣大農村，形形色色的民間信仰無處不在，它們幾乎成了許多農民

44. 中華續行委辦會調查特委會編，中國社會科學院世界宗教研究所修訂，《中華歸主：中國基督教事業統計（1901-1920）》（北京：中國社會科學出版社，1987），上冊，頁87。

的主要精神生活。因此，一方面，民間信仰與基督教爭奪着信眾，許多地區重新修建各種神廟、大建墳墓，使得大量民眾熱衷於風水、測字、算命等等；另一方面，民間信仰又在某種程度上影響甚至改造着中國農村的基督教，換言之，中國基督教的民間信仰化是當今農村的普遍現象。當前中國農村基督教的特點大致可以歸結為幾點：信徒人數發展快、熱情高、信仰真誠、奉獻精神強、信仰素質低、教牧人員缺、講道水平差、管理混亂等。民間信仰對基督教的滲透，恰好利用了這些特點。民間信仰化的基督教常常不僅是比較低級、粗糙、落後，而且對中國的現代化進程起着一定的阻礙作用。

當然，中國基督教對社會進程參與的有限性也源於中國基督教自身的少數性與封閉性。就信徒的成分來說，中國基督教的廣大信徒分佈在相對貧窮與封閉的農村，他們與現代社會的距離甚遠，對他們而言，信仰基督教，求的是過平安的生活，至多是擺脫貧窮，過上「小康生活」，只有極少數人期望「發財致富」。⁴⁵他們的信仰具有非常明確的功利性，他們關注的多為眼前的實際利益，缺少現代意識，因此，他們事實上很難融入現代社會，更談不上對現代社會產生影響。其次源於其信仰上的保守性。當然，從現實的社會事實來看，這種保守性與其生存狀況相關，換言之，它與中國廣大的基督徒生活在社會底層的事實相關聯。因此，廣大的信徒在信仰上所繼承的基要主義，傾向於不去了解社會的問題，

45. 根據對天津、河南、福建三地區基督教的調查統計，回答近幾年中希望達到的目標是「安生過日子」的人所佔比例，在上述三地依次是 41%、51.9%、62.5%；回答「擺脫貧困」的人所佔比例是 37.3%、18.3%、9.1%；回答「小康」的人所佔比例是 9.3%、13.1%、6.8%；回答「發家致富」的人所佔比例為 12.4%、10.8%、5.6%。

不去關注政治的改良，與世俗社會相隔絕。這種基督教最終只能處於文化的飛地中，不能對中國社會作出積極的貢獻。

此外，除建制教會外，眾多還沒有被納入政府管理程序中的「聚會點」人數眾多，但一般而言相互沒有聯繫。這種分野直接影響了中國基督教作為整體的力量，使其對社會進程參與的力量分散，事實上大大地減少了基督教自身的能量。

具體到北京的基督教，其參與社會進程的步伐與節奏在某些方面要快得多。北京基督教受政治的影響最直接，然而，這種直接性具有兩面效果，例如，在文化大革命中受到批判時它首當其衝，但它也最先沐浴改革開放的陽光雨露。因此，當宗教信仰自由的政策能夠充分實施時，北京的基督教就能夠在參與對外交流、教育、學術、社會服務等方面首先得益。這種「先天的」有利條件為北京基督教會素質的提高打下了良好的基礎。同時，由於生存在現代化程度較高的大都市，信徒的構成和素質都遠較農村基督徒高，因此，大多數北京基督教徒對待中國文化的態度也比較明朗，即既肯定自己的中國文化背景，又認同基督教的信仰，而且認為兩者並不矛盾。當然，在具體行動上，他們都會以自己的信仰而非文化來作為依據。⁴⁶此外，城市基督教，尤其是北京這種大都市的基督教時有信徒培訓輔導活動，信徒交流較為方便，受過正規神學教育的教牧人員相對多一些，因此，民間信仰化的現象很少。

儘管有上述這些優勢，作為整體，北京基督教對於

46. 可參見本書第五章對此方面的調查結果。

中國現代社會的參與仍然十分有限，其原因也與上述我們已經討論過的問題有關。當然，作為個體，一方面，基督徒與其他廣大社會成員一樣，是中國現代化進程中的生力軍；另一方面，他們遵循其信仰而「做光做鹽」的影響，目前雖然點點滴滴，然而卻已經折射出耀眼的閃光。

當然，如果說基督教在中國的社會地位必然影響到其對中國社會的參與的話，那麼，參與的有限性也必然影響到基督教在當代中國社會所發揮的作用。從我們的調查結果來看，可以說，基督教對於當今中國社會的影響，哪怕是得到許多官員、學者、民眾和基督徒自身認可的道德方面的影響，也是極其有限的。要說明這一點。當然必須簡要地考察中國的公民社會與基督教的關係。

如果說，公民社會意味着公民在完全自願的基礎上形成各種非政府、非營利的組織，進行社會服務、社會管理，對政府進行監督，在各種公共領域進行各種活動以保證公民的權益不受忽視或損害的話，那麼可以說，在中國社會還未形成完整意義上的公民社會，或者準確一些說，公民社會的意識，在改革開放後的中國還只處於萌芽階段。在許多西方國家或發達的公民社會中，這樣的組織形式無處不在，形成了「大社會小政府」的格局。而宗教團體，往往是其中最具影響力的一種社會組織。但是，今天的中國基督教並沒有成爲這樣一種具有公民社會性質的組織，對許多還未取得合法性的基督教組織而言，這種社會地位本身就是它們進入公共領域的主要障礙。

公民社會的形成，除了必須具有政治或憲政方面的基礎之外，首先必須具有個體良知的基礎。而宗教的作

用之一，正是對個人良知的喚醒，它也是宗教的道德價值體系的功能。一般而言，一個社會總有適應於其結構的道德價值體系。這種道德價值體系是一個社會文化或文明的內核，是社會的凝聚力，它可以加強並鞏固社會秩序。而且，這樣一種道德價值體系，一方面，只有在超越了意識形態，具有傳統的連續性和最大認可性的時候，它才能對整個社會發揮作用；另一方面，事實證明，只有當它以一種宗教之超越性為其基礎時，它才可能具有持久性。從歷史上看，大多數社會的道德體系都是由宗教來提供的。美國政治學家沃爾德（Kenneth Wald）對此的評價是：教堂是公民美德的孵化器。而對於普通的美國大眾來說，品行是不可能同以宗教虔誠為基礎的道德分離的，「道德性」是以宗教為根源的。⁴⁷

宗教對於社會道德價值觀的影響，與宗教組織掌握的人力資源與社會資源相關。所謂宗教組織，不是指建築物，甚至也不是指組織，而是指人，指人們彼此之間的關係。在美國和一些西方國家，基督教作為主要的信仰，信徒佔全國人口的多數，而由信徒組成的人際網絡，更是普遍。正因為如此，宗教的價值觀必然在一定程度上強化公民的社會道德基礎，而美國與西方發達國家的政治文化和公民社會，也正是在這種基礎上生長出來的。

與之相比，基督教對於中國社會在價值道德方面的影響事實上是十分有限的，這種有限性首先是由於中國基督教的人力資源有限。與全國人口相比，中國基督徒所佔比例非常之小。綜合各方面的統計，全國基督徒人數大約在 2 千萬到 5 千萬之間，80%的基督徒是在農村。

47. 參見哈切森著，段琦、曉鏞譯，《白宮中的上帝》（北京：中國社會科學出版社，1992），頁 256 以下。

然而農村基督徒卻因為受到各種條件的限制，對中國現代社會的影響甚微。⁴⁸城市中的基督徒人數相對少了許多，即使每個基督徒的影響力相對大一些，但總體上也是極其有限的。儘管中國基督徒人數的絕對值很大，但是它在中國仍然只屬於少數派群體、弱勢群體。這一事實，直接影響了它的社會資源和社會影響力。

所謂社會資源，可以說是以群體為中心形成的各種正式和非正式的相互作用的網絡。據一九九六年的統計，在美國，各種宗教機構有 35 萬個，宗教組織雇傭的工作人員超過 1,000 萬人，宗教機構當年的收入約為 770 億美元，一些主流宗教的信徒人均捐款額在 1 千美元左右，而一些小教派信徒人均捐款數都超過 2 千美元。⁴⁹在中國，特殊的社會政治環境和獨特的傳統文化，是基督教不可能在當代中國社會發揮更大作用的主要原因。此外，中國基督徒儘管有幾千萬，但是合法登記的教會卻很有限。而且，由於教會的活動按規定只局限於宗教場所之內，因此，其影響力也就受到限制。另外，儘管中國人生活水平目前有很大提高，但是卻不能與美國和西方一些國家相比，教徒的奉獻少得可憐。北京城的大教會，因為信徒多，奉獻相對多，但是，一些小的聚會點，奉獻金只夠維持教牧人員的基本生活和教會的基本活動。

從美國以及一些西方國家的經驗來看，宗教組織是動員廣大公民關心社會、參與社會的有效機構，被人們稱為「文明社會的支柱」。在美國，由宗教組織發起的

48. 與農村基督教相比，在一些基督徒相對集中的城鎮，基督徒的影響相對要大一些。

49. 參見劉澎，〈宗教與美國公民社會〉，載中國社會科學院世界宗教研究所宗教學理論研究室編，《宗教學理論研究參考》（第 4 期），頁 26。

各項社會服務涉及面之廣，從消除貧困、預防犯罪、反對酗酒和吸毒，到幫助難民、提供醫療衛生援助、發展文化與教育等等，無所不包，無處不在。而受益的人覆蓋全國人口的一半以上，這些服務對於那些收入低、教育程度低、處於弱勢的人們非常重要。而中國基督教會的社會服務卻非常有限。這種服務基本上停留在教會內，像北京各教堂的那些活動，多少有一些「應景」性質，涉及面小，沒有甚麼更大的影響力。

正因為如此，基督教與中國社會的關係幾乎仍然處於一種被動的階段，即，接受引導，調整自身，「與社會主義相適應」。基督教在當今中國社會的地位與影響，決定了中國基督教化是不太可能的，至少在目前看來是如此。

儘管如此，有一種現象還是應該引起我們關注。自改革開放以來，中國的社會變化主要來自經濟制度的轉型，這種轉型給中國的經濟帶來了巨大的活力。就老百姓而言，經濟轉型對他們的直接結果，就是個人掙錢的門路拓寬了，生活水準有了明顯的提高。與經濟改革相比，政治方面的轉型滯後也是人人皆知的，但是，隨着社會的進步，政治已不再能像改革開放以前那樣徹底滲透一切領域的一切活動。因此，思想領域也與經濟領域一樣，擺脫了過去幾十年的一統局面，出現了多元的傾向。這種多元傾向在文化方面的最大體現，是出現了脫離政治意識形態的學術研究，脫離政治意識形態的大眾文化，脫離政治意識形態的個人空間。這樣一些變化對個體的直接影響，便是個體開始有了「心靈思考」的機會和條件。因此，在今天的中國社會，無論是基督教還是其他宗教，對於滿足心靈的需求和饑渴來說，就有了

發揮作用的空間。這種自下而上的變化，也許將會為中國公民社會的真正到來，與及為基督教和其他宗教進入中國社會的公共領域提供某種契機。

當然，上述分析只是我個人的一家之言，北京的基督徒是如何看待基督教對中國的作用的呢？對於這個問題，我們所採訪的基督徒幾乎眾口一詞，都認為基督教對於中國現代社會的發展有積極的影響。當筆者問幾個碩士博士基督徒這個問題時，他們都認為信仰是屬靈的事，信徒聚會時不會討論這些問題，他們也不談論這些屬於「俗世」的問題，但是他們卻一直在思考這些問題。一般信徒的看法如何呢？我們用問卷的形式提出了「你認為基督教對當前的中國社會是否有積極的影響」這個問題。在回答此問題的 544 位基督徒中，有 515 人的反應相當一致，即認為基督教對當前中國社會有積極的影響，比例高達 94.2%；只有 22 人認為沒有影響，持此一看法的人僅佔 4.0%；10 人回答不清楚，佔 1.8%。那麼，基督教能夠在哪些方面對現代中國產生影響呢？45.8% 的信徒認為基督教對現代中國的影響在政治方面；48.9% 的信徒認為在經濟方面；52.8% 的人認為在衛生方面；65.2% 的人認為基督教對社會公正會產生影響；67.8% 的人認為在教育方面有影響；75.5% 的人認為其影響在文化方面；73.6% 的人認為在社會服務方面，而高達 92.8% 的信徒認為基督教能夠為中國的道德重建發揮影響。

事實上，認真考慮過此問題的基督徒是有限的。儘管如此，有人提出「中國不可能只在政治上變革。民主的根基，是基督的精神。只有上帝能夠拯救中國人」。這已經成為許多知識分子基督徒的心聲，這種看法也許表明了以北京為代表的中國大城市知識分子基督徒信仰

的獨特之處。

七、關於中國基督教的改革

自二十世紀八十年代以來，中國社會就邁出了改革的步伐，以經濟領域的改革領軍，各個領域都進行了程度不同的改革。我們可以用「巨變」來形容當今中國社會的特點，可以用「轉型」來說明這種巨變的性質。在這種大形勢之下，中國基督教又如何呢？

一位基督教會人士曾經這樣回答我的問題：中國一切都在變，只有教會還在原地。客觀地說，此話言重了一些，但是它反映了一個基本的事實：中國基督教在中國社會改革浪潮中處於滯後的狀態。這種滯後不僅反映在其思想觀念方面，也反映在其儀式、佈道、社會服務等等方面。當然，這種滯後狀態有其深刻的社會原因，也就是說，滯後與基督教自身在中國的生存狀態相關聯。然而，這並不能夠成爲中國基督教不能進行改革的理由。事實上，中國基督教應該改革的呼聲也不時在教會中響起，而一般基督徒對這個問題也有自己的看法。在此，我們僅就我們調查中獲取的信息來探討這個問題。

我們在問卷中設計了這樣一個問題：

你認為基督教應該根據社會的變化而改變自身嗎？

1. 在教義方面，應該
 - A. 作較大改變
 - B. 稍作改變
 - C. 不作改變
2. 在教會的講道方面，應該
 - A. 作較大改變
 - B. 稍作改變
 - C. 不作改變
3. 在教會人才培養方式方面，應該
 - A. 作較大改變
 - B. 稍作改變
 - C. 不作改變

4. 在參與社會各項事務方面，應該
 - A. 作較大改變
 - B. 稍作改變
 - C. 不作改變
5. 在教會財務管理方面，應該
 - A. 作較大改變
 - B. 稍作改變
 - C. 不作改變
6. 在_____方面，
 - A. 作較大改變
 - B. 稍作改變
 - C. 不作改變
7. 不清楚

參與回答上述問題的人數不一樣。根據統計結果，在 481 個人中，除了 1.3% 的人「不清楚」外，只有 10.2% 的人認為在教義方面應該作較大改變，15.4% 的人認為應該稍作改變，而絕大多數人（73.2%）認為教義不應該改變。關於教會在講道方面是否應進行變革的問題，在 485 個人中，有 28% 的人認為應該有較大改變，有 43.1% 的人認為應稍作改變，認為不應作改變的人佔 27.6%，還有 1.2% 的人選擇了「不清楚」。在教會人才培養方式方面，樣本數為 485 份。42.5% 的信徒認為應該作較大改變，34.0% 的人認為應稍作改變，認為不作改變的人佔 21.9%，「不清楚」的人佔 1.7%。關於基督教會對社會各項事務的參與，在回答問題的 483 個人中，45.3% 的人認為應該作較大改變，認為只稍作改變的佔 33.5%，不作改變的佔 19.5%，仍然有 1.7% 的人回答「不清楚」。至於教會的財務管理，有 448 個人回答了這個問題，認為應該作較大改變的人佔 20.1%，稍作改變的佔 44.6%，不作改變的佔 31.7%，「不清楚」的佔 3.6%。現在讓我們來看看改變期望的均值（即各變量對應選項的取值）。我們將「作較大改變」取值為 2，「稍作改變」取值為 1，「不作改變」取值為 0（「不清楚」的不記入樣本數），

我們得到的「改變期望均值」為（從大到小排序）：參與社會各項事務為 1.3，教會人才培養方式為 1.2，教會的講道為 1.0，教會財務管理為 0.9，教義僅約為 0.4。

從上述統計數字來看，一般信徒都不認為基督教會
在我們所提到幾個方面必須進行較大的改變（各項的均值都沒有超過 2），但是對於教育在培養人才和參與社會各項事務方面，還是有將近一半的人選擇了「應有較大改變」，如果在加上選擇「應稍作改變」的人數，就有 70% 以上的信徒認為應該有所改變。這個結果說明相比其他方面，教會目前在這兩方面還不盡人意。對於「教義」方面的回答結果，基本上是在我們的估計之中，也就是說，絕大多數信徒都認為，基督教教義有其權威性，不是可以隨意改變的。至於對「教會財務管理」方面的回答，三分之一的人信賴目前的管理，近一半的人認為只需要稍作改變，這個結果符合國家審計局對於各宗教財務方面的審計結果。⁵⁰

當然，這樣一些結果，對於中國基督教的改革是否有些參考價值，那是另一個問題。但是，基督教想要在社會變革急劇的社會中活出自己的價值來，也許「思變」是一個不能迴避的問題。

50. 筆者曾參加國家宗教局有關會議，國家審計局在會上報告，在財務方面，基督教（包括天主教）的管理是最好的。

附錄一 原課題設想

在我的學術生涯中，我已經完成過幾個課題，每一次完成後都會發現，起初的設想與後來的結果總有差距。也許這是必然的，因為任何人都不可能在開始將任何計劃設想得周全完滿，總會在過程中不斷地調節自己的想法，更重要的是，在付諸實踐的過程中，每個人都得以現實情況為基礎。儘管如此，為了更好地重現這個課題的整個過程，我仍將課題原來的設想、問題作為附錄呈上；另外，調查研究過程中的有關資料也附上，讓讀者對這個課題有一個比較全面的了解。當然，完整的兩份觀察參與報告和個案記錄也是實證研究課題應該附上的。

《信仰與生活——中國城市基督教徒個案調查、描述與分析》課題設想

一、背景與意義

現代化進程致使中國社會發生了極大的變化。今天，傳統價值觀的衰落，與之相應的一套社會規範的失效，以及價值觀日趨多元，已經逐步成為中國社會在道德價值層面的特點之一。就整個社會而言，經濟發展與社會失範並存，物質生活豐盛與精神生活匱乏同在，這

種現象得到愈來愈多有識之士的關注。正是在這種狀況之下，我們希望能夠通過普通基督教徒的個案調查，了解基督教信仰對於廣大信眾的價值取向有何影響，基督教信仰能否在今天中國人的精神生活中發揮積極的作用，能否成爲中國社會道德重建中的重要因素之一。

二、項目內容

本項目屬於個案調查。由於諸多方面的限制，目前僅主要擬以北京（不包含郊區）的基督教徒爲調查訪問對象。

三、完成項目的方法

- 一、參與：首先要求項目組成員參與基督教教會的多種活動，儘量與他們交朋友。
- 二、訪談：在與受試對象成爲朋友的基礎上，進行個別的深入交談、訪問。
- 三、發放問卷：進行普遍的調查了解，掌握基本狀況（問卷的設計和發放時間在採訪結束後決定）。
- 四、描述：在後一階段對調查狀況進行文字處理。
- 五、分析：首先是定量分析，然後在此基礎上進行理論分析和比較。

附件一 調查訪問中應注意的問題

- 一、正式訪問前，應簡單地向受訪者說明採訪的主要目的與希望了解的主要內容，儘量得到對方的配合。
- 二、應向被訪人說明訪談內容只作學術研究用，對外保密。將來發表，不會採用真實名字。尊重受訪者的隱私權，決不能造成對受訪者的任何傷害。
- 三、採訪中錄音必須得到受訪者的同意，如果是筆錄，必須實事求是，盡力忠實於原意。
- 四、訪問中應避免提出誘導性的問題，儘量使用中性的問話。
- 五、訪問者儘量避免提及自己的觀點與看法，主要是傾聽。
- 六、訪談後，無論有無錄音，都應儘快整理出訪談記錄。記錄要儘量詳細，除了背景外，主要問題的回答要儘量保留原話、原措辭。應該在活動結束後儘快找到安靜處獨自寫出記錄，至少寫出草稿大綱和主要話語、情節，然後在時間允許時完成觀察記錄。

切記：每隔一天，記憶就消失大半。所以，及時完成記錄非常重要，這是田野調查的一個基本要求。如果在二十四小時之內不能完成，也應該爭取在四十八小時之內完成。訪談記錄可以根據所提問題的先後來整理，也可以將相同內容合併歸類。記錄要求完整、清楚、有條理。如果整理時用計算機，請交打印記錄與軟盤。

附件二 調查訪問的主要內容

- 一、信仰過程：為甚麼信仰、為甚麼選擇基督教信仰、通過甚麼渠道接觸基督教、信仰在生活中的位置、對參加教會活動的看法、對甚麼是信仰的看法。
- 二、信仰後為人行事發生的變化：有無變化、如何看待他人（包括不信仰者與信仰其他宗教者）、如何看待社會（包括社會上的不公不義等現象）、當自己面對這些現象時會如何對待、基督教徒的信仰與公民的社會責任的關係。
- 三、生活態度的取向：對金錢、對生活上的奢侈或勤儉的看法，如何處理家庭、婚姻、事業及人際關係等等。

這部分內容可通過這樣一些問題來獲得（問題的秩序可以變化，但內容則要儘量問到。應該注意的問題是，儘量避免乾巴巴的公式化答案，要抓住受訪者的回答挖掘出具體的事例）：

- 一、教育背景是甚麼？甚麼時候接受基督教信仰的？您的父母也是基督教徒嗎？家中有幾代基督教徒？如果不是，他們的信仰是甚麼？
- 二、是甚麼促使你選擇了基督教信仰？有哪些人、事或書對您的信仰有重大影響？是哪些，在甚麼時候？請講具體些好嗎？
- 三、您個人在信仰過程中都有沒有轉折點？你動搖過嗎？後悔過嗎？你覺得你的信仰是否有一個過程，即逐步堅定的過程？是甚麼使你能夠在

這個過程中堅持下去？能夠談些具體例證嗎？

- 四、你認為教會生活或者團契生活對你的信仰起甚麼作用？你怎樣看待你的教會？
- 五、你平時祈禱嗎？你認為祈禱和教會的活動對你的信仰重要嗎？
- 六、你平時讀不讀《聖經》？你認為讀《聖經》重要嗎？
- 七、當你要作選擇時，比如選工作、選學校、選朋友，甚至選擇該做甚麼或不該做甚麼時，你的信仰有沒有起甚麼作用？
- 八、你在工作中遇到過哪些困難？是如何解決的？您覺得您的工作（過去的和現在的）在哪方面跟您的信仰有衝突？能舉一些例子嗎？您覺得您的信仰在哪些方面有助於您的工作？能具體一點嗎？假如您沒有成為基督教徒，您在工作中會有不同的做法嗎？能講個例子來說明嗎？
- 九、你如何看待與對待當前社會上的一些現象（可以根據不同人的不同職業來提問）？（假如是公司法人或經理、個體戶）在你們這一行中，人們一般是怎麼做生意的？即哪些做法是被多數人認為是理所當然的，哪些是不能接受的？您在做生意中是如何去做的呢？為甚麼去做或不做那些事情呢？有哪些是由於您的基督教信仰而不做或去做的呢？那樣的話對於您的生意有甚麼影響？同行對於您的做法理解嗎？基督教徒對於您的做法理解嗎？您是怎樣處理這些關係的呢？
- 十、您結婚了嗎？有孩子嗎？他們做甚麼？他們每

一位的信仰情況怎麼樣？

- 十一、（如果有不信基督教的家庭成員），您是如何同他處關係的？（包括夫妻關係、父子關係等）您的信仰對於家庭關係有甚麼影響？遇到過甚麼矛盾嗎？是怎麼解決的呢？他們反對過您的信仰嗎？
- 十二、在信仰之前和之後，您是如何處理這些人際關係的：工作中的同事、上下級、客戶關係、政府有關部門等。能講一些例子嗎？
- 十三、你如何看待金錢？賺錢時是否考慮你的信仰？如果信仰與你的賺錢方式有矛盾，你是如何處理的？
- 十四、你認為信仰在你的日常生活中佔甚麼地位？你的信仰與你作為公民是否矛盾？
- 十五、您現在參加教會的哪些活動？以前也參加這些活動嗎？
- 十六、你的基督教信仰與現代社會的生活有沒有衝突？如果有，你是如何處理的？
- 十七、春節、清明等中國節日，你的家人是否有一些中國傳統的習俗，如祭祖先、燒香磕頭等等，你參加嗎？你怎麼看待這些活動？
- 十八、你選擇了信仰之後，心理、情感上有沒有變化，請描述一下。
- 十九、你認為基督徒是否應該比非基督徒在道德行為方面更好？能夠說說理由嗎？
- 二十、你認為基督教信仰對今天的中國社會能不能有影響？

附件三 具體記錄的格式

日期：（年月日和星期幾）

時間：（始、終）

地點：（對於場地及其陳設的簡單描述）

採訪人：

採訪手段：（錄音、筆記、事後追記）

採訪時在場者：

受訪者概況：（性別、年齡、職業、教育程度等）

談話內容：（包括提問）

附錄二 調查問卷

《信仰與生活》調查問卷

親愛的基督徒朋友，您好！

我們正在進行一項研究——《信仰與生活》，目的是研究信仰與生活有沒有關係，是甚麼關係。您面前的這份問卷就是這項研究的一個重要部分。我們希望得到您的支持，回答這份問卷。答卷不必署名，答案也沒有對錯之分，請您根據您的實際情況，在「_____」上填寫，或在所選的答案序號上打「✓」，或將所選字母填在相應題目前的「□」內。所有的問卷在統計之後都會銷毀。

送上一個小小的禮物，作為您參與該項研究的紀念。

衷心感謝您的支持與合作！

中國社會科學院世界宗教研究所
「宗教社會心理學」課題組
二〇〇三年四月

一、您的年齡：_____歲

二、您的性別：

1. 女 2. 男

三、您的婚姻狀況：

1. 未婚 2. 已婚 3. 離異 4. 喪偶

四、您的學歷：

1. 小學或小學以下 2. 初中 3. 高中或中專、職業學校
4. 大專或大學本科 5. 碩士以上

五、您的職業（已退休者請選擇退休前的職業）：

1. 公務員 2. 企業雇員 3. 在校學生
4. 私營企業家 5. 個體經營者 6. 無業人員
7. 教、文、科、法、醫等方面專業、技術人員
8. 其他（請寫明）：_____

六、最近一年，您的平均月收入是

1. 299元以下 2. 300-799元 3. 800-1499元
4. 1500-2999元 5. 3000-4999元 6. 5000元以上

七、您受洗的時間是_____年

八、以下方面對你皈依基督教有無直接影響（請填字母，
如某些情況未曾發生過，請在相應的「□」內填「X」）

1. 家庭

- A. 影響很大 B. 有一些影響 C. 無影響

- 2. 其他人向你傳教
 - A. 影響很大 B. 有一些影響 C. 無影響
- 3. 老師介紹
 - A. 影響很大 B. 有一些影響 C. 無影響
- 4. 閱讀書籍
 - A. 影響很大 B. 有一些影響 C. 無影響
- 5. 進過教堂
 - A. 影響很大 B. 有一些影響 C. 無影響
- 6. 通過影視、廣播、錄像、音樂等
 - A. 影響很大 B. 有一些影響 C. 無影響
- 7. 偶爾接觸到教會神職人員
 - A. 影響很大 B. 有一些影響 C. 無影響
- 8. 身邊基督徒的榜樣
 - A. 影響很大 B. 有一些影響 C. 無影響
- 9. 其他（請寫明）：_____

九、入教之前，您的信仰是怎樣的？

- 1. 沒有明確信仰
- 2. 信仰其他宗教（佛、道、伊斯蘭教或其他宗教）
- 3. 信仰共產主義
- 4. 其他

十、您最初接受信仰，最主要是爲了（限選三項）

- 1. 順從父母、家人的要求
- 2. 自己或家人的健康平安
- 3. 戰勝生活中的不幸
- 4. 克服自身的不良習慣
- 5. 希望上帝保佑自己已獲得的成功

6. 希望來世進入天堂
7. 結交朋友，找到真正的友愛
8. 提升自己的精神境界
9. 追求真理或探究宇宙人生真相
10. 回應上帝的呼召
11. 其他（請寫明）：_____

十一、因為您的信仰，您的家庭或社會關係中成為基督徒的還有（可選多項）

1. 祖父或祖母
2. 父親或母親
3. 兄弟姐妹
4. 配偶
5. 子女
6. 其他親戚
7. 朋友或同事
8. 其他人

十二、您是否換過教會？

1. 否
2. 是（請選擇首要原因）
 - A. 離家近
 - B. 有家人、朋友或熟人
 - C. 喜歡某個神職人員的講道
 - D. 喜歡那裏的人際氛圍
 - E. 其他（請寫明）：_____

十三、對於教會的活動，您

1. 經常有規律地參加
2. 聖誕節、復活節等重大節日時參加
3. 隨意或臨時決定是否參加

十四、最近一年，您每月用在奉獻和購買基督教資料方面的費用平均大約是

1. 10 元以下
2. 11-100 元
3. 101-200 元

4. 201-300 元 5. 301 元以上

十五、您

1. 每天祈禱
2. 不是每天，但經常祈禱
3. 有時祈禱
4. 極少祈禱

十六、對於《聖經》，您

1. 每天必讀
2. 有空閑時就讀
3. 只在參加聚會時讀
4. 想起來才讀
5. 有問題時讀
6. 基本不讀

十七、在教育子女的問題上，您認為以基督教信仰為指導重要嗎？

1. 非常重要
2. 比較重要
3. 不重要
4. 說不準

十八、您認為在結交朋友（同性、異性都包括）時，對方的信仰須和自己的一致

1. 非常重要
2. 比較重要
3. 不重要

十九、在處理有關人際關係與利益方面的問題時，您的信仰所發揮的作用

1. 非常重要
2. 比較重要
3. 不重要
4. 說不準

二十、與非基督徒相比，你認為基督徒在道德品質上應該

1. 好得多
2. 至少好一些
3. 沒有區別

二十一、如果您遇到困難需要求助的話，你首先求助的是

1. 上帝
2. 教會內的弟兄姊妹
3. 家人、親友
4. 單位領導、同事

二十二、您認為基督徒可以參與燒紙錢、叩頭祭祖等傳統習俗活動嗎？

1. 可以 2. 不可以 3. 視情況而定

二十三、對於金錢的獲取，您認為

1. 能掙多少掙多少，不考慮其他
2. 有違信仰的錢不掙

二十四、您入教後是否有如下方面的收穫？（請填字母）

1. 內心的喜悅、寧靜和平安
A. 收穫很大 B. 有一些收穫 C. 沒有收穫
2. 家庭關係的改善
A. 收穫很大 B. 有一些收穫 C. 沒有收穫
3. 家庭之外人際關係的改善
A. 收穫很大 B. 有一些收穫 C. 沒有收穫
4. 不良習慣的改正
A. 收穫很大 B. 有一些收穫 C. 沒有收穫
5. 關心和幫助他人
A. 收穫很大 B. 有一些收穫 C. 沒有收穫
6. 自私心理的克服
A. 收穫很大 B. 有一些收穫 C. 沒有收穫
7. 尋找人生真諦
A. 收穫很大 B. 有一些收穫 C. 沒有收穫
8. 健康狀況改進
A. 收穫很大 B. 有一些收穫 C. 沒有收穫
9. 經濟狀況改善
A. 收穫很大 B. 有一些收穫 C. 沒有收穫

- 10. 隨遇而安、接受現狀
 - A. 收穫很大 B. 有一些收穫 C. 沒有收穫
- 11. 滿意目前的生活
 - A. 收穫很大 B. 有一些收穫 C. 沒有收穫
- 12. 見識或知識的增加
 - A. 收穫很大 B. 有一些收穫 C. 沒有收穫
- 13. 對前途的信心
 - A. 收穫很大 B. 有一些收穫 C. 沒有收穫
- 14. 積極向上的人生觀世界觀
 - A. 收穫很大 B. 有一些收穫 C. 沒有收穫
- 15. 個人困難和危機的克服
 - A. 收穫很大 B. 有一些收穫 C. 沒有收穫

二十五、你認為傳教在你的信仰生活中

- 1. 非常重要，因此總是積極參與
- 2. 非常重要，但是否參與要視情況而定
- 3. 可有可無，因而視情況參與
- 4. 與己無關，從來不參與

二十六、你認為基督教對當前的中國社會是否有積極的影響？

- 1. 沒有
- 2. 有（在哪方面，可選多項）
 - A. 政治 B. 經濟 C. 道德 D. 文化
 - E. 教育 F. 衛生（包括醫療） G. 社會公正
 - H. 社會服務 I. 其他（請寫明）：_____
- 3. 不清楚

二十七、你是否願意別人知道你是基督徒

1. 願意 2. 不願意 3. 無所謂

二十八、信仰在你的生活中

1. 極其重要 2. 重要 3. 不太重要 4. 無所謂

二十九、你認為基督教應該根據社會的變化而改變自身嗎？（請填字母）

1. 在教義方面，應該
A. 作較大改變 B. 稍作改變 C. 不作改變
2. 在教會的講道方面，應該
A. 作較大改變 B. 稍作改變 C. 不作改變
3. 在教會人才培養方式方面，應該
A. 作較大改變 B. 稍作改變 C. 不作改變
4. 在參與社會各項事務方面，應該
A. 作較大改變 B. 稍作改變 C. 不作改變
5. 在教會財務管理方面，應該
A. 作較大改變 B. 稍作改變 C. 不作改變
6. 在_____方面，應該
A. 作較大改變 B. 稍作改變 C. 不作改變
7. 不清楚

三十、您認為其他的宗教

1. 與基督教一樣，也是一種宗教，應當尊重
2. 比基督教低，但含有某些合理因素
3. 是邪教
4. 不清楚
5. 其他：_____

附錄三 參與觀察報告（原始記錄）

兩份

一、缸瓦市堂主日晚堂活動

時間：二〇〇三年七月到八月。

地點：北京基督教會缸瓦市堂。

參與活動：主日晚堂崇拜活動七時至八時。

環境：

缸瓦市堂位於繁華的西四南大街上。夾在燈飾繽紛琳琅的店鋪之間，教堂簡單樸素的大門極易被人忽略，只是一個金色的十字架符號和銅牌上「基督教會」幾個字，乍然間似乎提示着不同於滿眼的商業招牌廣告的甚麼東西。挨着大門就是好幾路公交車的停車站。

教會的活動場所在一個小院內。禮拜堂有大小三間，另外有幾間面積不大的房間分別掛着辦公室、水房、兒童活動室、複製室的牌子。通道上方拉着彩燈。主堂房檐上方立着一個白色的十字架。天黑後，十字軍周圍的彩燈和通道上方的彩燈就亮起來。

小院內的牆上設有四塊玻璃櫥窗，一塊展示着幾張人物肖像畫和靜物素描，大概是教徒的藝術園地，另外三塊張貼着教務活動安排，分別為常年按每週中各天的安排、每月的安排、每週安排、每天安排，並寫明了負責人（見附表）。

主堂進門的兩個門之間的上方張貼着「進堂須知」，主要內容是要求進入禮拜堂的人要保持恭敬與肅靜。入口處放着捐款箱。

主堂是能容納五百人的禮堂。正前方主禮台紫紅色的幕布上方，懸掛着金色的十字架，「以馬內利」四個字分貼在十字架兩邊。挨着幕布放置了一個長條案，上面正中擺放着鮮花籃，花籃兩邊各有一個燭台。幕布左邊立着國旗。幕布兩邊各有一個精緻的小告示欄，分別掛着小牌，用中英兩種文字告知當堂唱詩的編號和證道經文的序號。主禮台左右各有二十五個座位，分五排依次升高。左邊的通常空着，偶爾有幾個教徒坐在那裏。右邊的是唱詩班的位置。左前方是講台，印有金色十字架的紫色的桌布垂在講台正面，講台上放置着一個話筒和一個小鮮花籃。主禮台下正中稍右放置了一台鋼琴。

教徒的坐席有二十一排，每排二十一個座位，像一般禮堂一樣，後排逐漸升高。左後方二十五個座位靠背上印着「外賓」字樣（在本人參加的四堂裏沒見過外貌能看得出來的外賓）。禮堂的後面通道被一個閉路聲像傳輸工作間佔據。裏面安置着一套設備，有兩個人操作，使得主堂的活動可以同時在另外兩個禮拜堂的電視上收看到。房頂吊着八個吊燈，堂內燈光明亮。兩側牆上分別有數個幾近落地的大玻璃窗，使人有視覺上通透的感

覺。後方兩個空調櫃機和數個吊頂電扇同時工作，整個禮堂雖坐滿了人，依然溫度適宜。

副堂與主堂一牆之隔，九十多把長條椅可供三百多人同時就座。正前方懸掛着十字架，擺放着鮮花籃。房頂上分兩排吊着六個閉路電視。小禮拜堂與主副堂有幾步之隔，能容納五十多人。正前方有一個閉路電視。

活動：

除星期六和星期一，缸瓦市堂每天都安排有不同內容、針對不同人的活動。如，星期二是查經班，星期三是禱告、見證會，星期四是青年聚會，星期五是姊妹聚會。星期日的主日活動是重點，一天有三堂聚會。本人參與觀察的是主日的晚堂。

本堂活動從晚上七時到八時。實際上，在六時半就已經有一百多人坐在主堂裏，跟一位服侍學唱讚美詩。這些讚美詩基本上是當堂要唱的。學唱到六時五十分左右。到七時正，鋼琴師從台後的小門出來，彈奏一支曲子。然後主領、證道人和唱詩班走出，各就位後，唱詩班由鋼琴伴奏唱一支曲子，大意是，在這崇拜主的地方一切都要肅靜。

活動的正式內容有以下幾個部分：主領唸經文。這段經文一般是讚美耶和華的內容。

詩班獻詩。全體起立一齊唱一首。在整個活動中唱的讚美詩都取自統一的詩集，並且由於之前的教唱以及告示牌上的告知，大家唱起來非常整齊。

主領帶領禱告。全體仍然侍立，低頭禱告，由主領說出禱告詞。禱告詞沒有統一的詞語，不同的主領唸的禱告詞有所差別，但都包括讚美主、感謝主、懺悔自己

的罪債、祈求主對此堂聚會的保守等內容，反映出「由主做主」的中心思想，有時帶有時事、民族的特點。以八月十日為例，禱告詞為：

聖潔榮耀的父神，為我們捨命流血的耶穌基督，我們感謝讚美你。親愛的主啊，當鋼琴的聲音響起的時候，我們的心全然向你。當我們侍立在這裏的時候，我們知道我們對主懷着虧欠。主你愛我們；在過去的日子裏，主你保守我們；在疫情嚴重的時候，主你保守了我們。主我們的口訴說你的恩典。在過去的日子裏，主你的祝福也環繞着我們。讓我們口唱心和地讚美你，因為主你是全知全能的神，全能的父，和平的君。主我們仰望你。主你愛我們，你為我們捨命流血。若不是藉着你，我們沒有一個人能夠還清罪債。親愛的主，謝謝你恩待我們，救我們脫離帶罪的生活，除去我們身上不良的嗜好，讓我們遠離罪惡，讓我們能夠永久找到在地如在天的生活。親愛的主，我們都是些犯了該死的罪的罪人，你卻愛我們，呼召我們，揀選我們。我們皈依在主你的腳前，主你潔淨的寶血潔淨我們的心，潔淨我們的手。主我願意聽從你的吩咐，你讓我們往東我們就往東，順服在主你的腳前；主你讓我們往西我們就往西，讓我們但遵主旨不問前程。讓我們做聽命順從的人。親愛的主，我們在這晚間的時候來到主你的殿前，為了聽懂你經上的話語，主你藉着你僕人的口釋放信息，使我們得到飽足的澆灌。我們把證道的你的僕人交到你的手裏，求你膏抹我們，藉着他的口講出你要講出的話語。親愛

的主，我們要把詩班的弟兄姊妹交到主你的聖手之中，求主讓他們的聲音和諧優美，讓他們的聲音一發出來就感動會眾，讓眾多的人歸在主你的腳前。親愛的主，求你親自敬望（？）你自己的福音，願主把得救的人數漸漸的加給我們。我們把在災難中、地震中、洪水中的人們交在主你的手中，求主保守你的兒女。主願有更多的中華兒女歸在主你的腳前。親愛的主我們把以下的時間都恭敬的交在主你的手裏，求你的靈在我們中間自由自在的運行。讓所有人都為你一個靈所感，讓我們大家都能夠主動地敞開心門，把主你接到我們裏面，來指引我們的生活和行動，讓我們在急難中呼求主，因為主你在我們裏面。求主你在我們中間掌權，得你當得的榮耀。如此的禱告我們不配，一切都奉主基督耶穌的聖名。

這裏提到的疫情、地震、洪水等都是近期的社會關注點，而特別提到「中華兒女」則反映了對本民族人民的關注。

唸啓應經文。一般是選讀詩篇的一首。主領和眾人按節輪流唸，主領唸第一節，眾人接着唸第二節，主領唸第三節，眾人唸第四節，如此類推，最後一節合唸。

唱讚美詩。全體起立齊唱。

誦《主禱文》。在唱完讚美詩後依然侍立，共誦《主禱文》。經文如下：

我們在天上的父，願人都尊你的名為聖。願你的國降臨，願你的旨意行在地上，如同行在天上。

我們日用的飲食，今日賜給我們，免我們的債，如同我們免了人的債。不叫我們遇見試探，救我們脫離兇惡，因為國度、權柄、榮耀，全是你的，直到永遠。阿們。

讀當堂的證道經文。全體一起讀。這一段經文是與後面的證道內容有聯繫的。如七月二十七日證道題目為「誰是愛主的人」，證道經文為《約翰福音》十四章 21-23 節；八月三日的證道題目是「向主謝恩」，證道經文為《路加福音》十七章 11-19 節。

詩班獻詩。這次獻詩是詩班唱，眾人坐着聽。上述活動共持續二十分鐘左右。

證道。證道是整個活動的主體，約用三十五分鐘。證道人一般是傳道人，有時也由牧師擔任。證道開始之前，證道人先帶領眾人低頭禱告。證道的內容，先指出教徒日常生活以及信仰生活中存在的問題，找出《聖經》中的教訓或事例，詳細加以分析，並以通俗的語言加以總結，對提出的問題予以解答，同時體現出《聖經》的「微言大義」。例如，證道題目為「向主謝恩」，證道經文是《路加福音》十七章 11-19 節。從經文中總結出謝恩第一要以語言謝恩，第二要以行動謝恩，第三要及時謝恩。在證道過程中，對信徒存在的誤解予以糾正。比如，一般信徒是向神祈求自己想要的東西，如果得到了就謝恩，得不到就懷疑。這是錯誤的。應該是我們一項一項達到主給我們的要求。大衛為甚麼做了這麼多壞事卻還受神的恩典，因為神最喜歡的是看到人悔罪的表現。再有，常見信徒為生活中佔了便宜的事謝恩，比如買東西被多找了錢、與婆婆吵架吵贏了……等等，就謝

恩說：「感謝主保守我。」這都是對恩典的誤解。人們一般把神蹟當作恩典，而實際上，最大的神蹟是自己的改變，把自己從一個罪人變成謙卑的人，為此最應該感恩和讚美主。所以，證道使信徒加深對《聖經》的理解，維持信仰的純正，使信仰和日常生活融和起來，並對正當乃至高尚的生活起到指導的作用。

證道主要是證道人講解，但也注意與聽眾的交流，如讓大家齊讀證道經文，或提出生活中一種現象，請大家舉手這種現象是否發生在自己身上……等等。這使得證道的過程不顯得沉悶，相反增加了一些生動。

證道的正式內容講完後，證道人帶領眾人禱告。唱讚美詩。眾人起立齊唱。牧師祝福。牧師祝福不是固定的內容，只在有的時候進行。

聖餐禮拜。聖餐禮拜一般在每月第一週舉行。由主領宣佈參加聖餐禮拜的弟兄姊妹留下，不參加的離開，只有受過洗的人才可領受聖餐。大約有三分之一的人參加聖餐禮拜。參加者大多坐在原位禱告。大約有十位同工身着白色禮服，手捧托盤，托盤上放着小塊餅和小杯酒，分散走到領受聖餐的人面前。領受者自己取餅和酒吃掉，然後坐下繼續禱告。領受完的人自行離開了。

整個活動安排有序，時間控制也恰好。雖然證道為主體內容，但唱詩和禱告貫穿整個活動：唱詩眾人齊唱三首，詩班唱一首；禱告共三次，主領開始帶領一次，禱告詞比較長，證道人證道以禱告開始和結束，禱告詞比較短，主要是讚美主，並祈求主保守每個人每一天的生活。在主領或證道人說出每句禱告詞後，眾人都應和「阿們」，聲音隨着帶禱人聲音的抑揚頓挫而有起伏。

人員。參加本堂活動的教徒每次都有近千人，所有的座位都坐滿，有時還要加座，甚至主堂門外的台階上也坐了人。會眾以中青年為主，大約七成左右年齡在二十至四十歲。中老年人佔三成左右，上年紀的老人不多。女性多於男性，不過相差並不懸殊。有不少人是夫婦或情侶。還有幾個人帶着孩子參加。從其對場地及活動的熟悉判斷，都是經常來參加的；偶爾有臨時來參加的，他們顯然是外地人。從會眾的外貌、着裝及神態、行動看，整體素質較高。

下午六點一過就有人來了。到差十分七點時，主堂基本已經坐滿。七點鐘活動開始時，副堂大約坐了五分之一，遲到的人到副堂就座，在七點一刻左右副堂也已坐滿。有不少人不帶《聖經》，但幾乎所有人都帶着讚美詩集，在唱詩的時候用。很多人的看上去已經比較舊了，應當是用了很長時間或經常用；所用的開本大小不一，但裏面讚美詩的順序肯定是一樣的。在整個活動過程中，大家都保持安靜、莊重、恭敬、專注和積極的參與，特別是唱讚美詩的時候，聲音放得很開，禮堂裏迴盪着優美、宏大的歌聲，的確使人感到一種特殊的震撼。

會眾的情緒受證道人演講水平的影響還是可以看出來的。有一次在開始前，一位五十多歲的女教徒站在「教務安排」前看了一會兒，自言自語道：「哦，今天是張書強，好。」她指的是當天的證道人。另外一次，證道人證道當中語氣比較平淡，舉例時的語氣說教的味道重而啓發的意味少，證道不到十分鐘，就有兩個人退場了（當然不知是否出於其他原因），證道進行大約一半時，我目力所及的範圍內有好幾位神情不再專注，有懶散之態，還有的在發呆。

《聖經》教導人們「凡事禱告和謝恩」（引自一位證道人的證道），這點在會眾身上表現的十分突出。一方面，整個活動以禱告貫穿，主領或證道人帶禱，眾人齊聲應「阿們」，彼此呼應緊湊、連貫，在語氣、情緒上形成一個整體，自然使人感到，在那一時刻大家心也如一，指向一個共同的對象，大家共同在禱告。另一方面，教徒個人也幾乎時時在禱告。只要是沒有人在前面講話時，人們就在禱告，旁若無人，閉着眼，微低着頭，沒有固定的手勢，有人自然放在腿上，有人雙手相握放在前排的椅子背上或胸前，神情專注、懇切，不是默想，而是在說，看得出他們嘴唇在不停地動，可以推斷禱告的話語是很多的、連貫的、甚至可能不假思索的。在一次聖餐禮拜的等待中，一個姑娘一直在禱告，淚水順着她臉頰流下來。另外還有好幾個人，在領受聖餐時，先用手擦了擦眼睛。

詩班着禮服。禮服有兩套，區別在領子，一是綠色的，另一是紅色的。詩班有二十人，男女的比例大約是一比三，年輕的二十歲左右，年長的六十歲左右。他們應該是按正規合唱團訓練的，歌唱分聲部，優美、和諧，其中有一兩個人口形和表情都非常專業，不過那種表情洋溢着崇敬與喜悅的光彩，很動人。

從八月份教務安排上推斷，缸瓦市堂骨幹傳道人大約有十四五位，男女都有，輪流擔任主領或證道人。他們着裝正規、整潔，男士都繫領帶。證道都有準備好的講稿。另外，每次活動時都有四五位義工在走道和門口，他們的工作是協助安排座位，使堂內的秩序由於人們尋找座位而受的影響降到最小。

不論開始前或結束後，人們之間很少交談，間或有

彼此認識的，只是點一下頭或稍微招招手。散場時，也是安靜地離開，近千人從小院狹窄的過道裏走出，沒有一點擁擠，一點嘈雜。在大門口，沒有人顧盼，也沒有人停留，各自從容地走了。騎自行車的人都留在後面，大概是免得在人流中磕碰了別人，而且能停幾十輛自行車的存車處就在走道邊，取車、挪車勢必會影響人群的疏散速度。

院內沒有汽車停車位，院外的停車場只能停十幾輛車，而且不是教會的專用停車場；而最近的停車場也在至少五百米以外。進出的人都是步行。另外，幾乎沒有人在門口的車站等車，而其他路號的公交車都在一千米以外。但據此判斷參加活動的人少是有車族或大都住附近，也是欠妥。

參與觀後感：

城市中人們的生活大都以一個星期為週期，而星期日的傍晚，應該是這個週期中人們最自然地落入懈怠和惆悵的時候——休息天已近尾聲，上一星期工作的疲憊剛剛消除卻又面臨着新的忙碌；即使在雙休日裏痛快地玩兒了，現在也玩累了。這個時候，街上的行人大多是臉也油膩了，頭髮蓬亂了，衣服也汗漬、褶皺了，懷着懶散的心情往家走。

然而有這麼一些人，這時正打起最好的精神，懷上最明確的願望，走出家門。走出家門，他們走向教會的門。

我站在教堂的門口，看着人們從三面走進，步履安詳、輕快，神情自然，精神飽滿，臉洗得很乾淨，頭髮梳得很整齊，衣服也整潔，彷彿這一天剛剛開始。我在

懷着好奇的心情，以為在觀察一些特殊的人做特殊的事，可是，他們自然的步伐、自在的神情，卻使我覺得自己是個游離的人、奇怪的人。我試圖體會他們的心情，那一定是因為有所依靠而安穩、因為有所盼望而振奮、因為有所崇敬而喜悅的。此時，他們向着這所依靠的、所盼望的、所崇敬的走來。這大概就是他們和其他路人的不同吧。

天黑了。我站在教堂的門口，看着人們從裏面魚貫而出，分三面走上大街，和其他路人一起成為燈光斑斕的街景的一部分，背影看不出任何區別。我想知道，剛才優美而氣勢宏大的讚美詩歌聲、發自內心的「阿們」的應和、使人如開茅塞的證道，是他們平凡單調的生活的神聖、輝煌的插曲呢，還是心中的主旋律？這插曲或主旋律又怎樣影響着他們和他們旁邊的人呢？

每週活動安排

日期	活動內容	聚會時間	
主日	主日大禮拜	第一堂	07:30-08:30
		第二堂	09:00-10:00
		第三堂	10:30-11:30
		晚 堂	19:00-20:00
週二	查經班	晚	19:00-20:30
週三	禱告、見證會		08:30-09:30
週四	青年聚會		19:00-20:30
週五	姊妹會		08:30-09:30

二〇〇三年八月份教務安排

	禱告會		青年聚會		姊妹會	
	每週二		每週四		每週五	
第一週	6 日	LXX	7 日	ZXX	1 日	MXX
第二週	13 日	ZXX	14 日	LXX	8 日	FXX
第三週	20 日	ZXX	21 日	CXX	15 日	WXX
第四週	27 日	見證會	28 日	ZXX	22 日	QXX
					29 日	LXX

查經會：每週二晚 19:00-20:00 由陳玉珍牧師帶領。

二〇〇三年八月（主日）教務安排

日期	禮拜	晨更堂	一堂	二堂	三堂
		07:30- 08:30	08:00- 09:00	10:00- 11:00	19:00- 20:00
3 日	主持		ZXX	LXX	LXX
聖餐禮拜	證道		CXX	CXX	LXX
10 日			ZXX	QXX	LXX
			DXX	DXX	ZXX
17 日			CXX	DXX	LXX
			ZXX	ZXX	MXX
24 日			ZXX	MXX	ZXX
			LXX	LXX	DXX
31 日			DXX	CXX	LXX
			ZXX	ZXX	LXX

二〇〇三年八月十日（主日）活動安排

	一 堂	二 堂	三 堂
主領	ZXX	QXX	LXX
證道	DXX	DXX	ZXX
唱詩	20、100、25	20、100、25	19、39、263
啓應經文	詩 111	詩 111	詩 29
證道經文	來 8:6-13	來 8:6-13	徒 11:19-24
題目	更美之約	更美之約	患難中的信仰

二、S 教會主日活動

時間：二〇〇二年四月到九月。

地點：北京市 S 教會。

參與活動：週日上午十時至十一時半。

環境：

該教會活動場所設立於某合資集團員工培訓中心，位於北京市中心。該培訓中心面積一百平方米左右。進門是一會客廳，放兩張圓桌，各圍四把椅子。北面牆壁爲一壁式書櫃。牆邊立着白板，上面寫着歡迎新員工的標語。一條通道向南延伸。通道東側從北向南順序上是一間小會客室、一間辦公室和一間會議室。會客室只有三四平方米，放了半圈沙發。辦公室約七八平方米，放三張辦公桌，中心的三位主要職員在此辦公。會議室約

二十平方米，放置了一張十人會議桌，房間的中間安裝一扇通頂活動隔板。通道西側從北向南分別是廚房、男女衛生間和儲藏室。通道南端通一間大會議室。會議室面積約五十平方米左右，迎面是講台，配有講桌、投影儀、投影板、活動白板、電視及一套多媒體設備、話筒，講桌下一角還安放一架鋼琴。左右後三面牆壁上貼滿了職工培訓時用海報紙寫的標語口號及學員的決心、體會。場地中央擺放有五六十把椅子。整個辦公區域都鋪着灰色地毯。整個場所整潔而充滿親和氛圍。客廳的蓋着方花格的桌布，牆壁上懸掛着壁畫，桌台上擺放着仿真花及小飾品，甚至衛生間的標誌都是兩個很有趣的卡通人頭像。廚房有三個工藝品的大涼杯，隨時晾着涼白開水。而迎新標語以及職工培訓的海報心得洋溢着競爭、奮鬥、團隊精神。環境佈置中透露着基督教的信息。客廳迎面的壁畫是米勒（Jean-François Millet）的《拾穗者》（The Gleaners），其義旨來源於《聖經》。衛生間每個小門的內面貼着小張卡通畫，上有中英文的《聖經》語句，人們在用廁時正好能順眼看到。

該中心在二〇〇二年初設立。教會的活動也差不多同時從附近的一處搬到這裏。在此中心成立前，以該集團的一些基督徒為中心有一個教會，活動場所在該公司辦公樓的一處。中心成立後，活動地點就移到這裏。中心負責人就是原教會的成員，她所招募的職工都參加過原教會的活動（但他們都經常提到原來教會中有一位教徒對他們很有影響，但那位教徒卻沒有參加中心的活動）。

教會的成員：

教會的常任牧師是來自國外的一對夫婦，都是三十

多歲。他們帶着一個六歲的兒子。牧師太太現在懷孕。牧師畢業於國外一所神學院。教會的同工有三人，都是該中心的職員。該中心共有四名職員，都是基督徒，除了三位做同工，還有一位保潔員。實際上，該中心在成立招募人選時，就有意識地選擇教徒。以三位同工自己的話說，他們都認為來這裏工作是神的「呼召」。

參加活動的教徒一般在二十人左右。除中心的四位，還有五六位是該集團的職工。其他人有的是參加原來教會活動的，或上述人介紹來的親戚、朋友。會眾大部分年齡在三十到四十歲之間，五六個人二十多歲，兩三個人四十多歲。其中有三四對夫婦同時參加。有兩三個教徒也常帶孩子來。時有偶爾來參加活動的，如集團外資方的客人，或外地教徒來出差的。有時，有兩三位尚未受洗的人來參加活動。這個教會的成員都屬於白領階級，受教育程度都比較高，經濟收入也不錯。

教會的經濟：

在會議的一角放有一個奉獻箱，由專人保管。教徒按自己的意願奉獻。到一定時間，由保管員打開、清點，並在教會活動上由牧師向大家報告收支情況。

教會的主要活動：

1. 日常的查經及討論

通常每週二晚上六時半至八時、週日上午十時至十一時半活動。聚會開始，唱讚美歌約五首，半小時。由牧師在台前彈吉他伴奏並指揮，有的時候，有一位二十歲左右的教徒來參加聚會，彈鋼琴伴奏。牧師太太帶領另三位年輕的女教徒領唱。眾教徒歌唱時虔誠而投入，

時有人手臂作出各種姿勢。唱歌結束時，由牧師太太領禱告。之後由牧師主持學習《聖經》，一般用半個到一個小時。每次圍繞一個與信徒遇到的實際問題或社會話題，從《聖經》中找出相應的教導。例如，「如何做一個謙卑的人」、「成功學」、「得救的條件」、「在末世如何得到力量」、「受傷的醫治」、「心理釋放」、「如何看待死亡」、「如何建立好品格」、「如何被神使用」等。比較突出的話題是對耶穌救贖以及信仰即得救的信心。學習《聖經》以《新約》為主。最後由牧師帶領禱告。一般程序是，牧師帶領大家學習《聖經》後，如果時間早，則分組討論。每組一位同工負責。各人以今天的主題，結合自己的實際談體會。如有人遇到難題，則大家共同幫助分析。討論結束後，每人依次為旁邊的人禱告，最後由負責人做結束禱告。有時遇到某姊妹／弟兄工作或生活中遇到比較大的困難，牧師就為之做按手禱告。通常請同性別的姊妹／弟兄共同做。大家各自扶住接受禱告者的肩背（只有牧師才按其頭頂，並且很少這樣做），唸出自己的禱告詞。偶爾，查經會後舉行領聖餐餅的儀式。只有受過洗的教徒才可以領，其他沒受洗的人不可以領。由教徒自己從托盤裏取餅（特製）和酒（以葡萄汁代替，用一次性水杯盛好）食用。另外，週日由教會提供午餐，下午牧師太太帶領幾位年輕的女教徒練習新的讚美歌約一小時。

2. 基督教基礎知識講解

該教會系統地進行基督教基礎知識的講解，一共十講，發放統一的講義，主要由牧師講解，偶爾，在牧師不在時，由同工講解。第一輪講完後，還為新來的教徒

或非教徒安排另一輪講解。本人只參加了兩講，第一講的主題是「救恩」，牧師首先提出問題：「甚麼是罪？」「做好事能不能得救？」等，然後讓大家討論，牧師根據大家的回答進行講解，更多引用《聖經》中的說法。最後得出結論：不信就是罪。本人還參加了第九講的學習，主題為「甚麼是教會？」。牧師用了十個答案讓大家選擇，如教會是一所建築物，教會是許多人聚集在一起，教會是基督的肢體等等，然後根據大家的選擇從《聖經》中找出關於教會的說法進行講解。

3. 特會

「特會」指由外來牧師主講的聚會。先後有台灣、香港、馬來西亞的牧師各一位來該教會進行演講。這些牧師一般都是當地某教會的負責人或神學院的院長。每當特會時，來參加的人就比平時多，能達三十人左右。特會結束後，牧師會應信徒要求，為之做按手禱告。牧師先詢問信徒的名字、有甚麼疑難，然後有針對性地說出禱告的話。有時牧師請男女信徒共同為同性別的姊妹／弟兄按手。禱告是教徒個人宗教生活以及集體活動的重要內容。不論個人禱告、集體禱告或特會牧師的按手禱告，都強調聖靈的充滿和帶領，這時候，禱告者所說出的話會超出日常語言的水平，語言豐富而流暢，甚至不由自主說出自己所想不到的話；如果沒有聖靈的充滿和帶領，禱告者會說的很勉強，不知說些甚麼，甚至牧師在眾教徒前有時也陷入這種尷尬的境地。教徒認為這是需要自我反省的一個信號，反省自己的屬靈狀況是否有了問題。

4. 受洗儀式

該教會不定期地組織受洗儀式。第一次在七月二十八日，在懷柔的密雲水庫。第二次將在十月份進行。七月二十八日的一次有二十多人受洗，來自本教會的有四位。由 S 牧師施洗。之後的一次查經會上，該教會向每位新受洗的教徒贈送了禮物，一本大開本《聖經》，一個題有《聖經》中訓誡的小工藝品。

5. 人與人的關係

所有參與者都能夠非常和睦地相處，他們視教會為能夠釋放自己的地方，在每一次聚會中，大家都開誠佈公地完全打開自己，可以暢談自己的看法、困難、疑問，沒有人會嘲笑談話者。因此，每一個人都很願意說話，而且說得都非常好，語詞通順流暢，甚至生動，平常一些害怕在公開場合說話的人也一反常態，一些在公開場合說話前言不搭後語，沒有邏輯性的人也能夠侃侃而談。每一個人都抱着這樣一個信念：我說出來的問題，一定會得到大家幫助，這似乎是大家共同的心態。例如，一個女信徒好幾次談到自己沒有工作的問題，每次都問大家：「為甚麼我祈禱後神不回答我，我仍然找不到工作？」大家一方面教她應該如何祈禱（如要向神提出明確的問題），一方面也為她代禱。如果會眾不能夠解決談話者的問題，最後就會由牧師來解答。總之，所有參與者都很開放，非常真誠地對待別人，的確使人感到格外溫暖，的確有一種釋放感。

6. 外出旅遊、聚餐等

不定期地舉行旅遊、聚餐等活動。七月份和受洗儀

式一起組織到北京郊區旅遊兩天，每人交一百元。十一慶祝國慶舉行聚餐，免費。這些活動都邀請教徒帶家屬或朋友參加。九月底宣佈將舉辦兒童主日學校，通過講故事、遊戲等方式，讓兒童了解神。由該教會的教徒在經過八至十個小時的訓練後輪流擔任老師。這樣做的目的，一是小孩子也需要神，而且神在小孩子身上更容易顯示，在兒童時期聽過神的，長大以後更容易成為信徒。二是培養佈道的人才。如果一個教徒在小孩子面前能很「釋放」，才可能在成人面前有吸引力。

7. 個人輔導

教徒經常主動請牧師或牧師太太輔導自己，把自己工作、生活中遇到的各種難題向他們傾訴、請教，或談自己的屬靈生命長進的體會。經常在查經會後，找牧師單獨談。同工們也經常關懷詢問其他弟兄姊妹，願意為新來的人講解《聖經》，並到對方家裏去談心。

8. 學習材料

教會經常發放各類輔導材料。第一類是基督教基礎知識講義，共十講，每講的講義有兩三張紙。第二類是每月發放一本小冊子，為輔導靈修所用。由一位同工負責從某本印刷品上複印下來，發給每個人。第三類是配合查經發放的調查問卷，教徒填寫後不必交回，卻可以據此檢查自己的「靈命」並請牧師幫助分析、做釋放。第四類，教會一位同工負責刻錄一些 CD 或 VCD，內容是有關歌曲、特會錄像或電影，這一類收取成本費。

教會的組織特點略析：

依托職場形成穩定的領導核心。公司的董事長是基督徒，這可能是教會能夠依托職場的重要前提。設立新機構的培訓中心為教會提供了場所的便利，而各方面條件促成中心主任的就任，使教會有了合適的組織者。

教會活動設在企業的職場，教會的同工是企業的員工，這為教會的活動提供了很大的便利。物力方面，企業舒適的場地、先進的設備都可供教會利用，使教會活動穩定而正規，並顯出相當的科技含量、藝術氛圍和人文氣息，加強了活動的效果和教會的吸引力。人力方面，該職場裏的所有四位員工都是教徒，其中三位是同工，職場為教會活動提供的便利通過他們來實現。工作時間裏的長期接觸以及職場角色的穩定性，使之成為教會穩定的核心。這種雙重角色緊密地結合在一起，似乎不僅沒有造成衝突，而且促進了每一種角色的發揮。一方面，因為公司的董事長是基督徒，而且公司的客人也會在談生意之餘來教會參加活動，教會活動的成功無疑對企業的內外公共關係發揮着微妙的作用。另一方面，雖然他們原則上把工作放在首位，但由於這個部門沒有很多工作，所以他們在工作時間所做的大都還是與教會有關的。比如，一位職員按主任的要求，到圖書大廈以及利用網絡查找、編排關於基督教的書目；另一位職員利用工作時間臨摹《拾穗者》——一幅含有《聖經》中意旨的畫，畫好、裝裱後懸掛在接待廳的迎面牆上；另一位職員用了兩個工作日，縫了兩個厚軟的大墊子，供他們禱告時用。他們製作了一大本聖歌歌詞的投影膠片，工作台上放着為教徒刻錄好的有關的 CD、VCD。在工作時間，只要沒有領導交代的工作，就讀《聖經》、禱告或

靈修，有時，在走廊裏能聽到禱告的方言，推開門，就能看到一位職員撲在大墊子上非常投入地禱告。所以，他們是為神維持職場的運轉，這個職場是神預備的，他們是神所揀選的。他們為公司所做的一切，也就是對神的服侍，他們對神的服侍就是對企業的貢獻。

牧師的魅力可被視為教會的靈魂。不論是外貌還是談吐，牧師都流露着溫文爾雅、善良謙和的魅力。在講課中，牧師聲音柔和，語速緩慢，語氣親切，使人心情安靜，沒有任何緊張感。而且，牧師沒有師道尊嚴的架子，在描述生活中的一些現象時，經常使用豐富甚至誇張、滑稽的動作，常常引起聽眾會心、開心的笑聲，使整個查經的過程充滿愉快的氣氛。即使旨在使聽眾生起懺悔之心，也不至於壓抑，相反，促成一種積極的改過自新的願望。

牧師舉家從國外來到大陸傳教，這本身就在教徒中引起崇敬的感情，教徒們感嘆牧師夫婦信仰的真誠和傳道的奉獻精神。同時，牧師全家相處的和睦也令教徒佩服，給教徒作出了教徒家庭的榜樣，而牧師太太的新懷孕並以一名孕婦的形象繼續領唱聖歌並為教徒輔導，更激起教徒內心溫柔、愛憐的情愫。他們看到了不僅高尚而且美好的生活榜樣，對之生起敬仰而親切的感情，並將這種感情延伸為對信仰的感情，成為其宗教感情的一部分。

在講課內容上，一方面，牧師注重把《聖經》中教誡與教徒的實際生活感受、問題與現實結合，使學習《聖經》具有很強的現實意義。有時，這一點通過使用時尚的語言來實現。比如，以「如何成功」為主題，指導查經《馬太福音》二十四章 45-49 節、二十五章 1-14 節、

《提多書》三章 1、2 節、《彼得前書》二章 13 節、《羅馬書》十三章 1、2 節，得出結論為：要成功，就要為人忠心而有見識，做事謹慎又聰明，態度積極又善良，並要服從權威。另外，如，講「創傷的醫治」，談到「情感的年輪」來源於小時候的「家庭暴力」、「性傷害」、「虐待」等，在認識神之前影響你的「人際關係」，在認識神之後，影響你和神的關係，反映為「無用感」、「過度敏感」、「完美主義」等。另一方面，將《聖經》中歷史與社會性的敘述作倫理、個人、生活化的解釋，這樣淡化或消除了教徒中國人的文化背景對理解《聖經》的障礙，同時突顯出《聖經》對教徒個人生活的指導意義。比如，讀《撒母耳記上》十五章 2-9 節，提出問題：我們充滿慈愛和憐憫的神，為甚麼吩咐掃羅去殺盡亞瑪力人？查經《申命記》二十五章 17 節，原來亞瑪力人不敬神，且「趁你病，取你命」。但是掃羅心腸好，沒有全殺掉，犯罪了，結果自己死得很慘。然後牧師分享自己的經驗：為甚麼喉嚨總是發炎？因為不聽醫生的話，吃抗生素不到一個療程，沒有完全殺死細菌，卻使細菌產生抗體。接着牧師指出，神藉着這個事情感動我們，啓示我們得勝的基督徒的秘訣，要在屬靈的生命裏把你的罪，即那苦毒、仇恨、淫亂等等的靈，連根拔起，使之完全滅絕。很多弟兄姊妹不習慣於爭戰，但神呼召我們一定去打仗，所以基督徒不僅是得救的人，而且是得勝的人。這樣，通過把《聖經》教誡與現實情況的結合，把《聖經》中社會性、歷史性、民族性的要素向個人性、實踐性、生活性的轉化，查經就使神突破中西文化的隔閡和《聖經》文字的局限而來到教徒面前，使教徒時有恍然大悟之感，於是信仰得以增強，而牧師本人的威信

也在教徒心中樹立起來。

這樣，牧師淵博的神學造詣和生動的講課方式形成一種鮮活的人格魅力，在這樣的「牧羊人」的牧養下，教徒們不斷增長虔誠、敬仰、感恩與喜樂，在信念和感情上不斷強化，而教會的凝聚力也無形中得到了加強。

附錄四 訪談案例（原始記錄）

案例一

受訪者姓名：WL，女，三十三歲，國內護士專科，出國後修語言專科，後又獲工商管理大學本科學位，現為某外資投資集團培訓部負責人。

採訪時間：二〇〇二年三月二十一日，晚上七時半至九時；二〇〇二年三月二十八日，晚上六時半至七時半；二〇〇二年六月三日，早上十一時至下午三時，在聚會之後、之中、專訪。

採訪地點：被訪問者辦公室。

採訪人：課題組特邀人員。

記錄整理：

一、信仰的過程

信仰主是個逐漸的過程。我一九八九年去日本。我的老闆娘信基督教，每次去教堂都拉着我，所以就跟她去。第一次去後半年左右即一九九一年我受了洗，一九九六年回國。

我小的時候特別喜歡看神話故事，對神秘的東西特別嚮往，人就是這樣，對自己看不到的事情很嚮往。我對佛教沒甚麼好感覺，有排斥心理。因為一進寺廟就有一種陰森森的感覺，很恐怖，不舒服，要不就是四大金剛想要震懾你的樣子，要不就是十八層地獄。對道教沒甚麼排斥心理，去過青城山，沒甚麼感覺，但那些道人給我的感覺比僧人要好一些，他們好像更接近生活，接近人。對比如蓬萊仙境那樣比較美的東西很喜歡。喜歡比如希臘神話等故事。對基督教，覺得那是洋人的東西，不太一樣，但像創世記、伊甸園、天堂，那倒是感覺好一些，但並沒有接受。

只是到了日本，我才第一次去教堂，感受到教堂的神聖，讓人有能夠安心的感覺。回憶起我小時候的嚮往，我覺得我信的應該是這個。我基本上聽不懂講道的內容，日語基礎不太好，韓國人講的日語就更聽不懂。但我到了教堂感覺找到一種安全感，特別大的安全感，還有心裏得安慰。它不是拒絕人的，我感覺我是被接納的。初到日本，我是在掙扎中生活，而到了教堂，有了一種被愛的感覺。再有，進去的第一個感覺是真的神聖，太神聖了，太聖潔了，唯一讓我覺得難受的是我覺得自己配不上這個地方，我覺得我很髒。佛教給人陰森恐怖、拒絕人的感覺；道教雖然接近生活，但不會給你帶來甚麼改變；可是去教堂，立刻給我一種安全感，使我安心，感覺到被接納、被愛，感覺到聖潔。我知道我的根、本性的根、心靈的根可能就在這個地方。

當天佈道的內容我根本聽不懂。老闆娘讓我聽牧師的，站起來，跟着牧師唸，然後填了一個表，活動結束後別人恭喜我接受主了，我才知道這就是接受主。我想

也沒甚麼不好，不會帶來經濟上的損失、人身安全的危害，而且我覺得滿舒服，總之，要就比不要好，人家不是說禮物嘛。後來我才知道那就是決志禱告。我雖然是被動的，但最直接的好處是老闆娘高興，她會對我好一點，不會隨便把我炒魷魚。大約半年後我受了洗。在日本各種壓力那麼大，不容許有精力去安靜地理性地分析事情。一般人是首先得溫飽，然後有一些物質享受，最後才是精神享受。我受洗信耶穌還沒到出於精神的享受，而是覺得它真正能給我幫助，就是我由於信，得到老闆娘的幫助。

我現在覺得神真是滿有憐憫的。不論你抱着甚麼目的來信耶穌，哪怕是唯利是圖，他都憐憫你，都包容你，是他把我改變到今天這種程度，不斷地給我恩典。當你接受耶穌之後，他會讓你漸漸明白他。因為神會啓示他自己，否則人無法了解神。

我一直沒有中文《聖經》。半年多的時間裏，我去教堂就爲了感受那種氣氛，心靈得到安慰，暫時可以逃離外面世界的煩惱。直到受洗後，我不知道牧師怎麼發現我是一個中國人，才送了我一本中文《聖經》，我開始如飢似渴地讀。不知爲甚麼，對《聖經》特感興趣。打電話給我媽，雖然我沒有錢，但我覺得這個電話必須打，讓我媽到教堂裏去拿有關基督教教義的東西，給我寄過來。我媽去找了，並給我寄來了像信仰問答這樣的書，我才知道，信仰的原來是這些東西——受洗時我聽不懂牧師的話，只是聽別人怎麼答，就學着說。現在知道了，就把理性上的東西，不明白的東西，放在一邊，不管，就先這樣信，下去再說。讀到《創世記》、《列王記》、《歷代志》，覺得有意思，像中國古代歷史，

諸王之間打來打去；讀到《約伯記》，講約伯怎麼受苦，覺得無聊；讀《詩篇》，也覺得無聊；讀到《耶利米書》，開始害怕，降甚麼禍之類的，就不讀《舊約》了，去讀《新約》。過了一年多，一九九二年，經人介紹，我開始去華人教會，才開始有信仰。以前說信，可沒有真正了解信仰，說不信，又不是，說不準。到了華人教會，不斷地問問題，開始有真正的信心，愈來愈渴慕。也開始經歷神。

我想報考的大學競爭非常厲害，光我們班就有十幾個同學報該學校，其中一個女孩子成績特棒。我拼命禱告求神。她的考試成績比我高，但接錄取通知書時，我被錄取了。第二天我到學校去，他們都沒考上，連我老師都特詫異，怎麼我會被錄取，因為我的成績不是很好。感謝神，這是第一次經歷神。禱告蒙垂聽。我知道了，禱告真管用，原來如此。以後愈來愈多地經歷，信念就愈來愈堅定。之後到了華人教會，在那裏受造就，生命愈來愈成長，認識到神給我真正的幫助是甚麼。

在一次特會時，散會時，有一個呼召：「把身體獻上，當作活祭，這是聖潔的。」我心裏說，如果上帝你願意用我的話，我願意用身體奉獻給你，你叫我到哪裏去，我都願意。我老公那時時常說要回國，我開始挺不願意的，因為那時我們的經濟狀況已經很穩定，社會關係也有了，可以說進入了一個享受的階段。有一天我看《使徒行傳》時，看到幾個字突然大大地跳出來，那是一段話中的幾個字，講的是彼得被抓，關在監獄中，聖靈對他講話。這段故事沒甚麼特別，但就是「起來，穿上鞋子，束上帶子，跟我走」就這幾個字，突然跳了出來。我第一次遇到這種情況，嚇一跳，心想，這是甚麼

意思？我就禱告神，問神這是甚麼意思，有一天突然明白，「呀，你不是讓我回國吧？」但我馬上就想，不對，是我搞錯了。然而心裏面一直有那種感覺，是讓我回國吧？馬上又否定自己，不對，是我搞錯了。後來才知道，是聖靈的聲音「是讓我回國吧？」我說：「上帝啊，我聽不懂你的話，可是我願意順服你，因為我知道順服你是最美的。你只要把你的意思明明白白告訴我，我就願意順服你。你是不是讓我回國呢？如果是，我也願意順服你。可是，你看我這邊有工作，挺好的，看起來也不像你想讓我回國。可我老公要回國。雖然《聖經》上說，做妻子的要順服丈夫，我應該順服，但到底是不是你讓我回國呢？……那這樣好了，那你就把我在日本的路都堵死……我心裏可能有不順服的地方，如果你把我的路都堵死，我就不得不順服你了。」我就這樣禱告，都不知道這樣禱告有多嚴重，我不知道我為甚麼這樣禱告，我要是知道結果，我絕對不會這樣禱告。後來我才知道，這是聖靈帶出來的禱告。此後一直沒有答案，《聖經》上沒有說，你該回國。過了一段時間，又看到一行字：「若你願意，必然帶我回來。」我心裏問：「這是甚麼意思啊？是讓我回國嗎？要是的話，必然帶我回來？不明白，不明白……不管它，不管它。」禱告過了大約半年左右，我工作的那公司倒閉了。其實我禱告的時候，事情已經發生了，他們開始拖欠工資。到最後，公司還欠我整兩個月的工資。我還沒往回國想，就接着找工作。那時日本經濟很好，找工作應該很容易。可就是找不着。後來終於找到一家，條件特別好，對我也挺滿意。上了一天班，公司人找我說，我們很抱歉，覺得你不適合，不是你做得不好，而是你這個人不適合做我們公司。我

覺得很冤枉，特受打擊。沒辦法，就走了。又找到一家，他們很滿意，上班三天，又被辭了。我想有甚麼了不起，不就是找工作嘛。可那以後，再也找不到公司的工作。我想哪怕打工也行。可哪也不要我，打老虎機店、咖啡廳，甚至洗碗的活都找不着。最後找到一個，在地鐵站發餐巾紙，結果，只發了一個小時，公司的電話說：「小姐，我們發現你不適合這個行業。」我覺得特受刺激。我說：「神哪，你真是把我的路都堵死啊！我都這樣降低了自己的條件，發紙都不行啊！我知道我不對了，我認了。」我禱告：「我聽話，神哪，我知道你要讓我回國了。可我回去幹甚麼？求你給我一點時間，讓我準備準備，心理上和經濟上，我聽你的就是了。我需要一個工作，準備一點錢，然後就回國。」我認錯，其實我明明知道，就是不肯順服嘛。結果就在我家附近找到了一家超市。他們對我特別好，教我全部的業務。後來才知道，這都是爲我回國後的工作做的準備。神讓我回國後做零售業。這是神預備的一切裝備，就是他說的：「你要穿上鞋子，束上帶子……」我就回來了。調整了一年，一九九七年開始到這個公司上班。

二、信仰是否有過動搖、挫折？

信仰的過程是：開始不認識神，後來認識了，與神有很好的關係，又覺得自己有一個呼召，以爲這個呼召回國，但就是在爲這個呼召時犯罪了，進入低谷，神又在這個低谷中把我救了起來。這就是我們說的軟弱。在日本時的景況最好，感覺離神最近。神經常和我說話，就是這樣一問一答的，甚至我和他談條件。神就是在我身邊，我甚至可以和他撒嬌耍賴，我要的你就得給，不

給不行。一九九七年開始上班後，反而不好了。沒有教會生活了。一下子覺得神離我很遠。工作上也有很多壓力，又懷孕，各方面的壓力都來了，人際關係轉變，受到嫉妒、排擠。我就和他們鬥，爭強好勝，我還覺得挺光榮，覺得這是榮耀神，別看我懷孕，照樣比你們做得好。聚會也不去了。心裏開始覺得不平，委屈，我說：「神是你給我的這個工作，可你為甚麼在這個時候給我這個孩子？我受罪，孩子也受罪。」我夾在人際鬥爭的中間，每天很痛苦，甚至受到羞辱，眼淚往肚裏咽，恨得牙癢癢，恨他們。一九九九年是最黑暗的一年。家也不顧了，老公也不顧了，孩子一生下來，就扔給公婆，跟公婆關係也不好。我目光開始轉移，從神的身上轉移了，生命一點一點走下坡。我想我付出了這麼多，應該得到回報，地位上、收入上，他們都欠我的，特別是我的老總，就是他整我。於是就開始犯罪了。權利、金錢慾望都很強，誰要是不順眼，對我不公正，我就加倍地還回去。陷在鬥爭裏，痛苦很大。不斷地犯罪。一犯罪，自責就來了：「你看，你還基督徒呢，你這些事情和一般人有甚麼不一樣呢？」自責愈來愈多，就覺得神已經不能原諒我了，《聖經》裏講：「……他們的罪是不能赦免的。」我想我完蛋了，我就這樣吧。家庭關係也不好，快要離婚了。沒辦法，我想要自殺。神已經不原諒我了，死了算了。就開始琢磨怎樣死，攢安眠藥。又想，《聖經》上說，自殺死的進地獄。我這樣肯定進地獄，看來是不能自殺，但又不想活；可我要活下來呢，或許還有希望。就這樣，連死的勇氣都沒有。知道要進地獄，卻不願意再活下去。陷在爭鬥裏，甚麼都爭，你鬥別人，別人還鬥你呢，總有你鬥不過的，你不難受嗎？我爸媽

都覺得我不正常，精神特萎靡。我家也不願意回，回家就睡覺，誰都不想面對。我老公來看孩子，我也不理他。無法自拔。很多人拉我去聚會，我不去。有一次特會，他們拽着我去。我坐在最後。牧師和我說話，我就想躲，躲避神的面，我做了很多錯事，我沒有辦法去面對。牧師說，有誰需要幫助禱告的，到前面來。別人都往前衝，我往後面躲，我不要。聚會完，我第一個往外跑。牧師說，哎，我們聊會兒天。我說，不不，我有事，我趕緊走。其實我知道，我怕我那點事讓他知道，他是神的僕人，神會告訴他一些事情，我覺得我躲不過。我知道神的眼目在，神在給我機會。我不敢面對。他們找我聚會，我不去，一律拒絕，還說：「瞧那些人還基督徒呢，信耶穌都信成那樣了，我絕對不跟那種人聚會，有他在，你們別想找我去。那些假冒為善的人，他們講的是一套，做出來的都是些甚麼事！我決不和他們同流合污！」說是這麼說，實際上是自己不敢面對。我不能原諒自己，也不能原諒別人。來找我的人就特悲傷，嘆一口氣就走了，我還警告她：「你可小心點。」我後來自己不能承受了，有要發瘋的感覺，神經要崩潰了，良心的自責不能承受了。到二〇〇〇年三月，國外來了一個牧師，辦了一個特會，就是敬拜讚美。他們死活拽着我去。我躲不過去，因為他們讓我幫忙。我就去了。去了才知道，那個聚會是為我預備的。我突然覺得，神不計較我過去的罪，神依然能原諒我。我一直被自責捆綁着，這捆綁的鎖鏈突然斷開了，我覺得神依然原諒我，只要我肯悔改、肯面對。那天我就一直在哭。我跟鞋講，神哪，請你原諒我，我真的沒辦法，只要你肯真的赦免我的罪，我願意重新再來一次。我不知道我有沒有這個機會，但

我相信你還會給我這個機會，我知道你還是愛我，我願意面對我過去的一切。牧師那天說：「你們不要以為自己是被丟棄的人，神依然愛你們。」我原來一直在想，神也不要我了，撒但也不要我了，我想死都死不了。那天我想神真的很愛我。神的醫治，是很快的。就在那天晚上，我的心態一下子就變過來了，我又找到感覺了，我覺得神就在我身邊，他沒有丟棄我。我就開始參加聚會，努力回到家裏去了，努力恢復和老公的關係。在工作上也是一樣。這樣就從挫折裏走出來了。

《聖經》上彼得三次不認主，當基督復活後問彼得你愛我嗎？主說，當你回頭時，你要堅固你的弟兄。所以我現在對在罪中的人有很深的憐憫，因為我知道陷在罪中是多麼的沒有辦法。只有神能幫人斷開鎖鏈，人只要坦誠地來到神的面前，神真的能夠完成一切。感謝神，讓我能夠藉着我自己的經歷，去體會那些正在受到罪捆綁的人。

三、神學訓練

在日本受過很多小的培訓，如神學基礎、佈道……等。現在正在和幾個朋友學習一個課程，可以算是系統的神學訓練。是美國的一個課程，全世界通用的，特別是針對政策法規有限制的地區。應該是三年，我們爭取一兩年內學完。

四、信仰對行爲的改變

發生在自己身上的奇蹟，就是我變得有安全感，心裏有了喜樂，變的不那麼張牙舞爪了。你知道嗎，我這個人原來可不是這樣。我很霸道，她們（周圍的同事）

都知道。我覺得自己能力強，公司裏除了老總就自我感覺良好。誰都想用，誰都想指使，甚麼都想爭，用的都是屬世的方法。只是我到了那一步再也不敢往下做了，害怕了。也在於我的職位很高，看別人怎麼都這麼笨，總喜歡指手畫腳。其實人家都討厭我，但不說，都怕我，我當時可不知道呀！後來當我有了改變，再回頭想過去的事情，才明白，哎呀！原來自己是那樣。你知道嗎，一個人如果愈是張狂，顯擺自己，其實心裏愈是沒有安全感，他需要外在的權威、厲害來肯定自己，使自己有安全感。可是，我信了主以後，我的心裏特奇妙地就有了安全感，我就不再那麼專橫跋扈。我變得很喜樂，不是到處給人挑刺兒。同事們也都慢慢願意和我接觸了。

五、對家庭的影響

他（丈夫）開始不接受基督教，可他後來看到我的變化，覺得很奇怪，很奇妙，就慢慢改變了看法，也開始參加我們的活動，現在也信了。

我當時自己心裏立定這個心志，他不信主，我不結婚。我問神，是不是你給我配的這個人？如果是，你就讓他信耶穌。爲他禱告了四年。那時挺痛苦的。神的恩典，讓他信了。我跟他講，他生氣，不想聽，我邀請他去教會，他從來不去。我強加讓他信，他就抵觸，我們還爲這事吵架。我就和師母及其他教徒講，讓他們幫我爲他禱告。師母說，你搞錯了，不是你逼着他信，你自己的生命先要改變。他看到你的改變，自然就會信，因爲神是真實的神，是自己吸引人過來的，不是要人去說教的。我一下子就想開了。實際上我師母是很含蓄地告

訴我，是我自己生命中有問題，沒有好的見證啊。丈夫太了解我了，我的缺點，軟弱，他看不到神，他看到的都是我的影子。可是我又沒有很好地活出神的形象來，讓他難以接受。他看到我身上的變化後，才開始信。在日本有一次特訓，一個台灣的牧師來講道。我的一個朋友拉着他去，他才去了，那是他第一次去。聽了牧師的佈道，他很感動。最後牧師說，誰願意信主耶穌請舉手，別人都閉上眼睛沒有人看你，這是你個人跟神之間的關係。我知道這是說給他聽的。我就閉上眼睛。後來我朋友告訴我他偷偷睜眼看來着，看見我先生舉了手。結束後我問他怎麼樣，他說就這樣吧，還行。男人就是放下面子。過了大約半年，他受了洗，然後我們就結婚了。

我父母都不是基督徒，他們信仰共產主義。他們尊重我的自由，從來沒反對過，很多事情上都不干涉我。我也給他們講一些福音，我媽媽接受了，只是還沒有受洗；我外婆也接受了，就是我父親還沒有；但他尊重我，從來也沒有提過反對意見。

神在地球上首先設立的是家庭，上帝造人，有了人就有家，有了家，才有團體，才有更大的團體乃至國家。過去我工作和家庭有衝突時，是選擇工作，犧牲家庭。我生第一個孩子時，正好公司開業，我一心撲在公司，完全疏忽了做母親的責任。現在看起來那樣是不對的。給家庭帶來不和，虧欠兒女。關鍵是一個人家庭和陸時，有勇氣去面對外面的一切。家庭是給你力量、給你安息的地方。如果家裏搞得亂七八糟，到公司裏心情不會好。公司肯定是有問題的地方，不可能給你帶來安息。如果你以為公司可以給你帶來安息，那是搞錯了。有些日本人不肯回家，因為家裏不幸福，寧可用工作麻

醉自己，不願意面對家庭。我現在就不選擇這條路。關鍵是夫妻之間的溝通。老公願意你哪樣做，就聽他的。

我認識到家庭問題中我的責任後，就開始想辦法和我老公和好。尋找機會自己先伏下來。從給他打電話開始。原來我從不給他打電話。找話說唄，先建立起溝通才可以，才可以向他道歉。這個過程真的很難。一方面顧慮他是否能原諒我，一方面等待時機。禱告很重要，關鍵是誠意。我自己裏面的東西的改變是一百八十度，很快，就一個晚上，我願意放下面子，放下仇恨去認錯，但和我老公恢復關係是慢慢的，一步一步的。電話中說說孩子的事，問問他胃病好點沒有，爺爺奶奶好不好，要不要帶孩子去看看……等等，一點一點增加頻率，讓他感覺到誠意，慢慢讓神來做修復的工作。過了近半年，正好有一個機會，女兒要上幼兒園，我們就一塊去找，最後一起看中了他們家附近的一個，我說女兒要上這個幼兒園，還是回來住比較方便。他說，那行。挺自然的。藉這個機會就搬回家了。神也挺奇妙的，神會給你預備台階。後來我女兒才在那裏上了半年，這個幼兒園就是讓我有個台階回家。好多事情都得事後總結，慢慢查驗時，才知道神的恩典。感謝主！

懷孕第二胎後，公公婆婆害怕受牽連，把我轟出來不讓我住；我媽接我婆婆的電話說，那我們這兒也不能住啊。我婆婆咒我，還咒我的孩子。我媽也說特難聽的話，讓我去墮胎。我覺得非常受傷害，對他們也有怨恨。但我不能這麼做，因為這是神給的產業。我本來是不容易懷孕的體質。我當時特害怕、憂鬱，但我老公很堅決：「生啊！」神給我的恩典是我老公一直支持我，否則真被壓垮了。對我的一個鼓勵就是摩西的媽媽藏他的故

事，所以那時我就給孩子取名摩西。我到處躲，最後躲到上海我愛人一個朋友家，在這段時間裏醫治我那顆受傷的心，這次不是犯罪受傷，所以神的護理不一樣。我在上海的生活很平靜愉快，參加教會活動，朋友們非常關心我，我真是享受神的愛。我禱告回來有房子住，神真是有恩典，回來後，我小姑子把她的房子給了我住。孩子生下來後，兩邊的老人都很喜歡。到現在孩子都一歲多了，還不敢抱到爺爺奶奶家。爺爺奶奶愛這孩子，因為是男孩兒嘛，他們經常過來看。我也能夠站在他們的角度看問題，以他們受的教育、他們的社會地位，那時他們那樣對我是理所當然的。我能夠放棄仇恨，原諒他們，最根本的原因是因為神愛我，是愛的能力使我能夠去原諒。我帶着仇恨去上海，神就不斷用他的愛包裹我的傷，直到最後我的心被愛充滿，仇恨就慢慢放棄了。

六、對工作行爲的影響

對選擇工作：我列了一個清單，要這樣這樣這樣，禱告說：「如果你都爲我成就，這就是出於你，我也心甘情願，享受在其中。」神就一條一條給我成就，很清楚，真是這樣，而且超過我所求的。去年六月份公司讓我上班，要我這樣這樣這樣，已經給我定好了路，可我不願意去。好幾個部門要我，我就問神：「到底哪條路是你給我定的？」有時心動，又覺得不對，因為環境印證。我有兩個孩子，第一要做媽媽、做妻子，我如果接受那個工作不能擔起做媽媽的責任。《聖經》上講，你是甚麼身份就盡甚麼樣的責任。我的第一身份是妻子、母親，然後是公司職員，我怎樣把這三種角色處理好呢？那就得問神。雖然那個職位給我很多錢，但能不能讓我

三者兼顧呢？我在禱告中分析是不是符合《聖經》原則，我發現很難。我帶孩子很難，服侍神也受影響。於是不符合《聖經》的就馬上剔除掉。我開始為工作禱告，看已經成就了百分之三十，我就知道神會都成就，他的心意在這，他同意我所想的。我就接着大膽地往下要，大膽地等。到年底就決定了，因為我看到成就了百分之七十，而且我心裏很平安。後面的要我上班後才能成就，那我就答應了。神滿信實的，到今年四月份，我就來這裏上班了。

對改變工作：我也去別的公司面試過，也有獵頭公司來找我，條件都很好。但我最終都沒去，因為不敢。這地方是神讓我來的，我不敢走，雖然我犯了很多罪，但我知道神還是在我身邊。這裏是他親自對我說讓我來的，不是透過《聖經》。所以我不敢走，這麼明着去衝突、頂撞他，結果會很慘。我怕，因為那不是神讓我去的。如果我去，我得自己承擔一切，神不承擔責任的，我想我多苦啊，我最後會死得很慘。我不敢。在這裏，雖然我犯罪，神知道那是我的軟弱，他會給我機會，我知道我可以悔改，他擔當我一切的責任。我心裏也有鬥爭。人家來找我時，心裏想去。神的靈使我開始感到懼怕，我開始擔心自己能力行不行，搞不好人際關係怎麼樣，你要是玩不過人家就先被淘汰……等等，就開始擔憂了，最後就不敢去了。其實我從來沒懷疑過自己的能力，所有的事加在我身上都行。獵頭公司來找也是對我能力的肯定，我心裏挺美的。可就是不敢去。那就對了，從結果來看，是對的。被揀選的，不敢躲避。（同事插話，被揀選的，你要是想躲，神讓你躲個夠，到頭來，還是躲不掉。神在創世之前揀選的。《馬太福音》裏，

神說是我揀選你們，不是你們揀選我，神揀選你讓你去結果子，你不去，想去掙高薪，住幾百米的房子，不行。）從結果上看，這些思慮、擔心，是神的靈在裏面做工。你就是走不了。

對從事工作：我這個部門的人都是我挑的，都是有信仰的人。如果換別的位置可能無所謂，但在這裏很重要。因為我第一個想做的是品格培訓，因為給公司帶來改善的不僅是技能、技巧、溝通能力、企業文化等等，這些是有限的，根本上給企業帶來改變的是品格，是員工生命的改變。當每個人的生命都改變時，給企業帶來的動力、爆發力是不一樣的。當然不是這個（信仰）的，但可以引用這裏的東西。當然只有耶穌能使生命根本上發生改變，但由於這裏是企業而且國家有政策，我們不能做這方面的培訓。但真理畢竟是真理，只要按真理去做，就會收真理的果子。我會把這裏的真理教導出來，使大家觀念上發生改變，如果他能按真理去做的話，就能收果子。比如，饒恕人是真理，我把這個真理教導出來，即使他不信耶穌，當他饒恕人時，就能嘗到饒恕人的果子的甘甜，會看到人際關係的改變。如果可以把耶穌基督的名字講出去，沒有問題，這是我最大的願望；但如果不能，我把真理教導出去一樣可以帶來改觀。當然，真正能帶來改變的只有基督，他不接受耶穌生命的話，改變是有限的、很難的。因為，真理是帶着生命的，他只接受真理不接受生命，他沒有辦法活出真理的生命來。那沒有辦法，我必須遵守國家法律。聰明人如果要尋求，在痛苦中想抓到真理時，只有一對一的工作。所以我們公司不僅有培訓，還有協談，心理協談，我們培訓中心還是職工之家。如果有員工有很多問題，很痛苦，

他來找我，我會聽，並講給他真理，可能會給他鎮痛一下，但不會講耶穌。如果他不斷地問這是怎麼回事、爲甚麼，我會再把耶穌講給他，但是個人的交流，不是作爲工作，一定要把握好分寸，因爲我畢竟是公司員工。再比如，解決員工糾紛，弄不好自己就絞進去，必須依靠神的智慧。他可以找我來談，我只是會講他自己的問題，我不調停他們之間的事。這還是一個設想，還沒實施。

比如說，有一個職位，比如說一個部的部長，有幾個候選人，要去競爭。我覺得我有這個能力。我也不是說，要謙卑就不去競爭。但我不會不擇手段地去競爭。因爲如果我應該得到這個職位，這是神賜予我的權柄，使我在這個位置上更好地服侍他。我禱告神：「主啊，我現在想得到這個職位，我知道我的一切都是你賜予的，你給我的一切都是有福的。如果我應該得到這個職位，你會賜福給我。」然後不是就坐在那裏等，也該怎麼辦怎麼辦，該競選競選，寫東西甚麼的。如果主認爲我是應該做，自然我會成；如果我當不上，那是主認爲那對我不好。那我也不會難過啦，嫉妒啦。

七、在信仰過程中，甚麼書或人對自己影響最大？

對我影響最重要的是我在日本時給我教導的那些牧師和師母。我看到他們活出神的形象，謙卑、柔和的方式讓我受到很大影響，所以我更願意跟隨神。書倒沒有多大影響。

八、如何看待金錢？

《聖經·箴言》三十章有一句話非常好，我唸給你

聽：「我求你兩件事，在我未死之先，不要不賜給我……；使我不貧窮也不富足；賜給我需要的飲食，恐怕我飽足不認你，說：耶和華是誰呢？恐怕我貧窮就偷竊，以至褻瀆我神的名。」這就是我對金錢的看法。金錢是手段，供應我需要的東西就夠了。一定要掙錢，供養我孩子、付房費；但有個界限，掙錢不能影響我和神的關係。如果掙錢影響我和我神的關係，我寧可不要這錢。而且我相信上帝必供應我需要的錢。《聖經》上也說，吃勞苦所得來的，是耶和華所賜的福分。神也必賜你得資財的智慧。你今天有健康的身體能出去掙錢是最大的福分了。我選擇工作也和這有關係。我可以在公司裏選擇那些很忙掙錢，也高得多的職位，但那樣我又會把精力都放在工作上，跟神的關係就遠離了。我老公也同意。我禱告說：「如果你不說服我老公的話，那也不是出於你的」。我為這件事禱告了很久。

九、參加教會活動

長時間不去（教會），就會覺得很軟弱，一個人禱告沒力量，找幾個人一起禱告。一個人面對現在的人、事物是困難的，必須回到基督裏面，彼此相互扶持。信主很久了，跑遍了很多教會。在日本的華人教會很多，誰來了都去聽。我是去得知識，不是去得生命。有時一天跑幾個教會，可我的生命沒有長進，知識多了，開始論斷、評斷，到處糾正別人，不把自己定在那裏，生命沒有長進。驕傲，說這個講員，看他多不屬靈。在教會裏，生命才能增長，不是增長知識。在生命中實實在在活出來，就是活在基督裏，就能把祝福帶給別人，基督從你生命中照射出來，一定會帶福給別人，要知識和生

命一同成長。

十、作為基督徒，日常生活價值觀與其他人有沒有矛盾？

一般說沒有甚麼矛盾。只是在教育孩子上，有所不同。我從小受的教育是「人不犯我，我不犯人；人若犯我，我必犯人。」他打你，你就一定要打還他，這是生存的必須。但我教育女兒不是這樣。我不跟她講如果小朋友欺負你，你就打還他。當我女兒向我說：「誰弄髒了我的衣服，誰揪了我的辮子」等等，我就跟她講，你要原諒他。但我也有一絲困惑，怎樣告訴孩子，最有力量的是用愛包容別人。可是做父母的又心疼孩子，不願意孩子受到傷害。我最多和孩子說，去找老師，可這又會形成「打小報告」，對孩子也不好，這讓孩子還是有怨恨，只不過找一個更厲害的人幫孩子報復。所以不太容易掌握平衡。這是我在探索的、在禱告神的。

十一、其他

1. 怎麼知道是神的意思還是自己的意思？

這是一個生命的問題。多大的孩子就聽多大的聲音。神對我們也一樣。如果是神的話，你再問一遍：「如果這是出於你的，你就讓我知道。」出於神的東西是磨滅不掉的。不像人的想法，今天想這個，明天想那個，後天又想那個，思慮很多，念頭很快。就像我回國這件事，心裏很清楚，是神讓我回國，但我不承認，因為我不想回來。不是不肯定，我是不甘心哪！但它還在裏面。最後我用了那個辦法，吃了苦頭，把我所有的積蓄都花光了。事情都過去，我在分析當初那種狀態，要是當時就聽話，就不會吃那麼多苦頭，不會拿不到那幾個月工

資。人就是這樣，又想顯得自己很愛神：「看我很愛你，我都做了禱告了」，可心裏又不情願。真的不甘心情願。人的生活質量達到一定程度後，是不能忍受降低的，在所有的生活細節上都有改變，購物、環境……等等，不只是錢多錢少的事。但裏面總有一個想法：「我是不是該回去」，這就是神在對你講話。再有是《聖經》的原則。比如，看見別人的老公：「啊，我怎麼這麼感動要和他結婚談！這是不是神的意思？」這就錯了，別人的老公你老惦記，這是不符合《聖經》的，就不是出於神，是出於你自己。第三，看是不是榮神益人的，即，榮耀神，造就人。還有環境上的印證，他會給你成就這條路，需要等候。比如，我說你把我所有的門都關掉，就關掉了嘛（指回國一事），讓你呆不下去了。再有就是內心的平安，你覺得心安理得，不會有良心的譴責，沒有擔心和思慮。再有就像孩子大與小。神為甚麼要和人說話？神要達到他的目的。就是說，神跟你講話，神一定讓你明白，對不同的人說不同的話。你真的不明白，不要輕舉妄動，等你裏面真的確定是這樣，再做。《聖經》上說，出於疑惑的都是罪。關於這個問題，我也在學習過程當中，摸索當中。聽神的聲音是很大的功課，要一直在學。直到心竅會習練得通達。你愈聽，愈能明白，你的靈就會開竅。《雅各書》裏有一段（翻開），「唯獨從上面來的，先是清潔，後是和平，溫良，柔順，滿有憐憫，多結善果，沒有偏見，沒有假冒……」清潔是符合《聖經》原則。出於私慾、貪心的都不是。貪心和很多正常的需求之間有時難以區分，看你心裏是否平安。和平，不止是人和人之間，還是人和神之間。他和你講話，一定讓你更多的認識神，這就是成就人和神之間的

和平。

主說的每一句話都是對的，有時候我們看起來好像不可理解，可是你要真照着去做。比如說，主說，別人打你的左臉，你就把右臉也給他打。你就把右臉扭過去，說，你打吧。你看他還敢不敢打。不是我自己願意忍耐的，而是不敢不忍。可是等到經歷過來之後，才發現，哦，原來我忍耐之後可以結出這樣的果子。比如，原來我的一個上司，非常暴躁，經常罵我，吼我，羞辱我：「你傻呀！」「笨蛋！」，差點把煙灰缸都扔我身上，我特別平靜，沒有回過他一句，也沒有一次去告過他——我們那裏很多人如果不滿意外方管理人員，就跑到人事部去告，弄得中外雙方愈來愈僵。我卻一直跟着他幹，我忍着，大不了說：「我錯了，我下次改。」但後來他對我就改變了，非常信賴我，尊重我，以至要決定一些事情時都要問我的意見。公司要他承擔新的項目，他都說，如果我不參與的話，他就不接，他說：「因為有你在能使我的價值百分之百發揮，否則只有百分之五十。」幾年過去了，我看到了變化，我想是神改變了他的心態。另外一個中方的老總，我在試用期的時候就想把我弄掉，一直迫害我、排擠我。我當時想要搬倒他也不是不可能，也就是興風作浪、挑點事就行，讓他們去打得亂七八糟。但我沒有這樣，我只是心裏恨他。直到二〇〇〇年自己得釋放，那種仇恨一下子就淡掉了。我覺得這是神做的，不是人做的。到今天，他說：「我知道對這個公司從心裏有責任心的、願意為這個公司付出的只有你。」這也是我嘗到的一個甜頭。你必須經過整個過程才能看到結果，而在過程中你能做的只有忍耐。所以《聖經》上說，忍耐到頭必定得救。

如果一個人長期恨另一個人，心裏會有一種酸，讓你整個人都崩潰。《聖經》上說，憂傷的靈使骨枯乾。這在科學上也得到證實，就是骨質疏鬆，引起的原因就是腎上腺素分泌過多，使鈣從骨頭裏失去。而甚麼原因引起腎上腺素分泌過多？是憂愁、憂慮、思慮、仇恨、傷心。現在科技發達到這種程度才證明神說的話是對的，這句話才被解開。

2. 是不是大小事都問神？

有人說，原則性的事問神，下面的事我自己做就行了。這是人的性格。我今天不告訴你答案是怎麼樣，關鍵是你願意如何。《聖經》上沒有說哪樣是錯還是對，這是個人習慣不同。對我個人來說，我希望自己凡是都能徵求神的意見。我知道，他是喜歡我這樣的。如果我的小孩做甚麼事都來問媽媽，那很好，特別是孩子青春時期時，如果能多和父母交通，那父母是非常高興的。雖然我希望她有獨立的意識，但她如果能和我保持溝通，我會非常高興。孩子快長成時，是父母最擔心的，擔心他錯誤的決定給他的生命造成虧損。孩子長大了，你沒辦法控制他，他可以控制他自己了。我認為保持和神交通，是會討神喜歡。當然，有時候，先做了以後，回來再和神說對不起對不起！人常常這樣，因為我的生命沒有這麼成熟，在學習過程中。一個人在生命成熟的過程中，多跟神交通，神是非常高興的。神和我們的關係就像父母和孩子的關係，我們應該多體會。

3. 人與神的關係

神會尊重我們自由意志的選擇。在基督徒中存在這

樣一個問題，特別是信了很久的人，他搞不清楚他想要的是甚麼，想，不要我自己的，要出於神的。但這不是神的心意。神賜給人自由意志，是尊重人的自由意志，要人自己選擇。比如我要送孩子一個禮物，要他自己挑，這是一個溝通。他向我提出要求，表示他信任我，而且他願意在他喜歡的事情上我認同他。如果孩子說我要甚麼，說明他有主見，願意承擔責任，我會很高興。如果他一直想要一個東西，求了很久，我給了他，他會珍惜。如果他說，隨便你給我買吧，說明他不願意承擔責任。如果他老不說，就沒有互動的感覺。那我只是單方面地給他，他不見得珍惜。神也是一樣，上面說的是基督徒的一個誤區，我不選擇，神你讓我做甚麼我就做甚麼。只要符合《聖經》原則，你就儘管要，他會給你成就。如果他覺得某個祈求不太好，他會告訴你，你裏面會不平安的，會不舒服，「我這樣禱告不對」，一定是這樣。接着，他會告訴你挑甚麼，你心裏就會有平安。當你說我要某個東西，說明你願意承擔責任。

案例二

受訪者姓名：L，男，三十九歲，大專畢業，做生意。

採訪時間：二〇〇二年四月十九日，下午三時半至五時半。

採訪地點：採訪人辦公室。

採訪人：課題組特邀人員。

記錄整理：

我的父母都是基督徒。父親自幼受洗，母親一直去教堂做禮拜。我的四爺爺叫李瀚文，民國時期曾任白紙坊造幣廠的工會主席，解放後作過上海的大牧師，很有名氣，老一輩的牧師們都知道他。我奶奶也是基督徒。

我於一九八一年在北京高中畢業，一九八九年去澳大利亞一所大學學習語言四個月，可算是大專學歷。我沒受過神學訓練。

我一九八九年高中畢業後一直做服裝生意，一九八九年底去澳大利亞留學，僅學習了四個月的語言就離開學校去做生意。我在澳大利亞呆了兩年，去歐洲旅遊了一年，回京後開了一家美容院。我的美容院生意很好，是當時北京最大的兩家美容院之一。我請了十個有名的大工，他們經常使用假的美容美髮用品欺騙顧客，以次充好，賺取客人的錢，其中有四個大工還吸毒。

一九九四年初，由於錢多了心裏空虛，加之好奇心的影響，我在大工的引誘下開始吸毒。我以為自己很強，不會染上毒癮，我的女友也和我一起吸，沒想到我們從此卻無法自拔。到九七年，我們已經因吸毒花費了幾十萬元（每天的吸毒費用達三千元），還花費了十幾萬元多次去戒毒所戒毒（每次十五天，費用五千元），但是都沒有成功。用藥物戒毒不僅不管用，甚至發生了藥物依賴，形成惡性循環。吸毒三年年，我的身體受到很大影響，牙齒壞了，還因突發心臟病兩次被送進醫院搶救，差點就沒命了。為了身體，我下決心再次戒毒。

一九九七年，我同女友一起來到她的家鄉——河北

省一個偏僻的小山區——，以遠離毒源和毒友，專心戒毒。其間，我由於忍受不了戒毒所帶來的痛苦，又一次跑回北京買了許多毒品，吸夠了才返回村裏。我正式戒毒是在一九九七年七月一日，那是香港回歸的日子。人一旦吸毒，就要十年戒毒，還會終身想毒，而戒毒的痛苦是無法用語言形容的。在女友家鄉那個小山村裏住着許多基督徒，他們是農民，沒甚麼文化，看到我們的痛苦就為我們唱讚美詩。女友的母親拿來了《聖經》，並告訴我們：「主會一次把痛苦承擔。」在女友的建議下，我開始讀《聖經》，那時我根本看不懂《舊約》，奇妙的是，讀了兩三個月後就覺得痛苦減輕了，而且一天比一天好轉。我用了半年多的時間讀經，連屋子都沒有出，終於和女友一起戒毒成功。後來我們多次回北京，但再沒想過吸毒，也沒有見過毒友。我當時並不明白這就是救贖（我以前也曾經多次去雍和宮拜佛以求得生意興隆），後來我知道了這是我的再生，基督給了我新生命。人是上帝造的，許多靠科學解決不了的問題，只能靠上帝。通過求神，我從基督的大愛中得救。一九九九年年初，我來到缸瓦市堂聽了一年道，二〇〇〇年聖誕節我接受了洗禮。

戒毒成功是我人生的轉折點，我信主後就再也沒有動搖過。我得了新生命，感謝主，我不後悔。基督徒雖然有與上帝認識的甘甜，但我們終歸是由私慾構成的肉身，有軟弱的時候。基督徒的生活是很苦的，我們的愛心和信仰經常受到社會的試探，能否堅持住，心裏很矛盾。我因為得救的感覺，就把這一切放在每晚的禱告中，既為自己也為他人（如衝撞我和病中的人），讓他們因着我的好行為而改變對我的態度。作為基督徒，我

們也會因自己所做的錯事（無論別人看見與否）而內疚和自責。

二〇〇二年初，也就是一個多月以前，缸瓦市堂的傳道人將我介紹給兩位吸毒的弟兄，希望以上帝的大能和我的見證幫助他們戒毒。其中一位吸毒者是大興人，剛二十歲，爲了幫助他克服戒毒的痛苦，我二十四小時陪伴着他，向他傳福音。但是剛開始戒毒二十天，他就離開家復吸了，戒毒失敗。等十五天後他回家，我在距我家五分鐘路程的地方爲他找了住房，每天繼續陪伴他，讓他讀經，與信徒團契，讓他看到我們基督徒的好行爲，給他以理解和從未有過的大愛，使他一步一步得救。他說在我身上看到了神的大愛，他母親也因受感動而信上帝，母子二人在今年復活節受了洗。到現在爲止，他已經戒毒一個多月，這二天也沒有再吃藥，我認爲，如果沒有神的大愛，他戒毒就根本不會有成效，因爲據我所知在強制戒毒所幾乎沒有成功的例子。

我們信主，他是一種保護。我們要學神，心靈也要與神交通，行爲也要有約束。作基督徒是很苦的事，別人有錢可以享樂，而我們卻不能和他們一樣。有一次我和朋友們吃完飯，朋友不由分說把我拉到歌廳，他們全都找小姐，而我卻堅決地拒絕了，我覺得我在以我的行爲榮耀上帝。歸向耶穌是爲了向社會盡責，教會給了我神聖的職責，讓我用上帝的大愛感化那些不信主的人歸向耶穌，我們所做的事如果講給醫生聽，他們是不會相信的。

對我信仰影響最大的首先是《聖經》，它給了我生命，使我得救，也使我所帶領的吸毒的弟兄得救。我按照《聖經》所說的去做，用好的行爲榮耀神，我從那個

戒毒的弟兄和他的家人眼中看到了喜樂，使我對主的認識又進一步提高了。《聖經》說：把好事做在暗處，神也在暗處觀望你，因着你的行為，神會賜福你。帶領那個弟兄戒毒，也使我更堅定了自己的信仰，因為主愛真是奇妙。我們吸過毒的人一旦戒毒，在人生中就再沒有甚麼解決不了的問題。

教會和團契生活對我的信仰當然重要。我就是通過教會的呂姊妹認識了那個吸毒的弟兄，我和他互相交流、互相愛護、互相幫助。我們在堂裏敬拜，也是報答主；上帝要求我們跟隨他，我們用團契和歌聲讚美他；他喜歡我們眾人而非一人去敬拜他，彼此堅定信念。我認爲你我今天的交談也是團契，是見證，是神喜悅的，是對社會有好處的。

過去我甚麼樣的朋友都交，只要有利可圖就無孔不入，自從信了主戒了毒，我全身心得救，而不是局部的修補，我整個人發生了變化。我現在接觸的人都是教會的，選擇的工作也是榮耀主的。過去，我和女友戒毒從來沒有成功過，信主使我們成功了。我希望和教會共同辦一個戒毒所，用我的見證和上帝的愛幫助和拯救社會上那些尚未戒毒的人。我的許多朋友很爲我擔心，怕我失敗，但是我要堅持做這件事，哪怕只有一個人戒毒了，也是我的成功。另外，我是做生意的，做生意有一定的規則。我認爲生意和信仰肯定有衝突，因爲人人都要生存、需要錢。現在我做生意時，和對方在公平合理合法的前提下達成協議，如果對方有困難，我可以讓利，但是我絕不會使用不正當的手段得到生意，否則寧可放棄。我們只要相信耶穌，因爲靠他給了我的生命，所以我要按照他的要求去做。我認爲金錢固然重要，但是我

在信主和不信主時對錢的使用是不同的。我不信主時曾經一度揮霍錢財無度，信主後我心態平和，知道如何合理使用金錢，如奉獻的、助人的、生活的等等。金錢的誘惑不會勝過我的信仰。我認為有錢後生活當然有必要節約，不僅是基督徒，誰都應該節約。

我目前在工作中遇到的困難就是辦戒毒所很難。我曾經是一個吸毒者，以我的經歷我認為在醫院戒毒是靠藥物救人，而吸毒者需要心靈得救，世界上沒有一家醫院能夠終身拯救吸毒者，所以我要靠神來拯救他們。而在生活中也遇到了一些問題，例如我在歌廳拒絕小姐之事，這就是考驗，我能夠約束自己，就是信仰的作用。雖然我現在生活苦很多，但是我現在是為他人、為上帝做事，心中充滿喜樂，覺得有盼望，生活也有意義了。

以前佔主導地位的是我的事業和金錢，甚至受洗後我依然有軟弱的時候，認為一生為主做工就行了。自從我帶領那個弟兄戒毒，我對上帝的依賴和信仰才更加堅定了，信仰開始佔第一位。我為主做工，主賜給我的是加倍的。我認為我的信仰和我作為公民是沒有矛盾的，也不會和今後的職業有矛盾，一個好的基督徒就應該是一個好公民。在習俗上我沒有發現甚麼衝突，因為得救，沒有任何東西可以阻止我的信仰。

我信神後，在思想上認識了神的存在，神應許人認罪、悔改就會永生。在行為上我為基督做事，為別人做事，為社會做事，逐步完善自己。在為人上，我真誠待人，我現在和那個正在戒毒的弟兄同吃同住，我不知道他是否有愛滋病。我在為神做工，榮耀上帝，如果我真的因此而死去，那是我的盼望，因為我會和耶穌一樣永生的。

附錄五 個案訪談名冊¹

編碼	訪談對象資料							
	稱謂	性別	年齡	職業(職務)	文化程度	訪談地點	訪談時間	記錄方式
1	L	女	37	教師	碩士	世界宗教研究所	2003年 2月11日	筆錄
2	M	男	34	某雜誌社採編	大學本科	受訪者家	2002年 3月22日	筆錄
3	WL	女	33	某外資投資集團培訓部負責人	大學本科	受訪者辦公室	2002年 3月21日 19:30-21:00 3月28日 18:30-19:30 6月3日 11:00-15:00	訪後筆錄
4	ZH	男	44	某合資公司職員	大專	受訪者單位接待室	2002年 6月26日 15:00-17:00	訪後整理
5	L	女	38	休閒在家	大學本科	受訪者家	2002年 5月17日	錄音整理

1. 本書各章中所涉及的受訪者資料，並不完全源於此次對 54 人的採訪，有一些來源於作者本人在此之前進行的零散調查，其資料未在此表中出現，在此說明。

附錄五 個案訪談名冊

6	C	女	27	外企雇員	研究生	公司辦公室	2002年5月20、28日	錄音整理
7	Z	男	55	銀行職員	大專	受訪者家	2002年6月3日	訪後整理
8	C	男	38	某營養食品公司總經理	研究生	公司辦公室	2000年5月17、27日	訪後整理
9	S	女	26	外企雇員	大學本科	一大廈咖啡廳	2002年4月29日	錄音
10	D	男	30	國家公務員	大專	世界宗教研究所	2002年4月15日	筆錄
11	H	女	37	IBM公司北京辦事處職員	碩士	肯德基餐廳	2002年4月20日 5月5日	筆錄
12	G	女	39	營銷員	高中	世界宗教研究所	2002年4月25日	筆錄
13	L	男	39	做生意	大專	世界宗教研究所	2002年4月19日	筆錄
14	S	女	19	學生	大學本科	世界宗教研究所	2002年5月16日	筆錄
15	W	男	33	旅遊銷售	大專	世界宗教研究所	2002年5月8日	筆錄
16	X	男	44	律師	大學本科	世界宗教研究所	2002年4月11日	筆錄
17	Z	男	36	私營業主	碩士	世界宗教研究所	2002年5月23日	筆錄

當代北京的基督教與基督徒

18	Z	男	36	外企副總	大專	新世紀飯店咖啡廳	2002年 5月30日	筆錄
19	Z	男	40	某攝影藝術發展有限公司總裁	小學	受訪者公司	2002年 1月22日 2月4日	錄音 整理
20	H	男	29	市場營銷經理	大專	愛德熊餐廳	2002年4 月3日下午	筆錄
21	ZH	女	24	文員	大專	愛德熊餐廳	2002年4 月3日下午	筆錄
22	L	女	38	工程師	大學 本科	受訪者家	2002年 5月16日	筆錄
23	L	男	29	機關職員	高中	受訪者家	2002年 7月16日	錄音 整理
24	R	男	16	無 (一直 癱瘓在 床)	無	受訪者家	2002年 7月16日	錄音 整理
25	B	女	39	下崗	高中	受訪者家	2002年7 月16日	錄音 整理
26	ZH	男	50	門市經理	未留 資料	虎坊橋路 邊	2002年5 月14日	錄音 整理
27	TJ	女	30	學生	碩士	受訪者家	2002年 12月2日	錄音 整理
28	未 留 名	女	30	記者	大學 本科	某商場茶 座	2003年 1月15日	錄音 整理

附錄五 個案訪談名冊

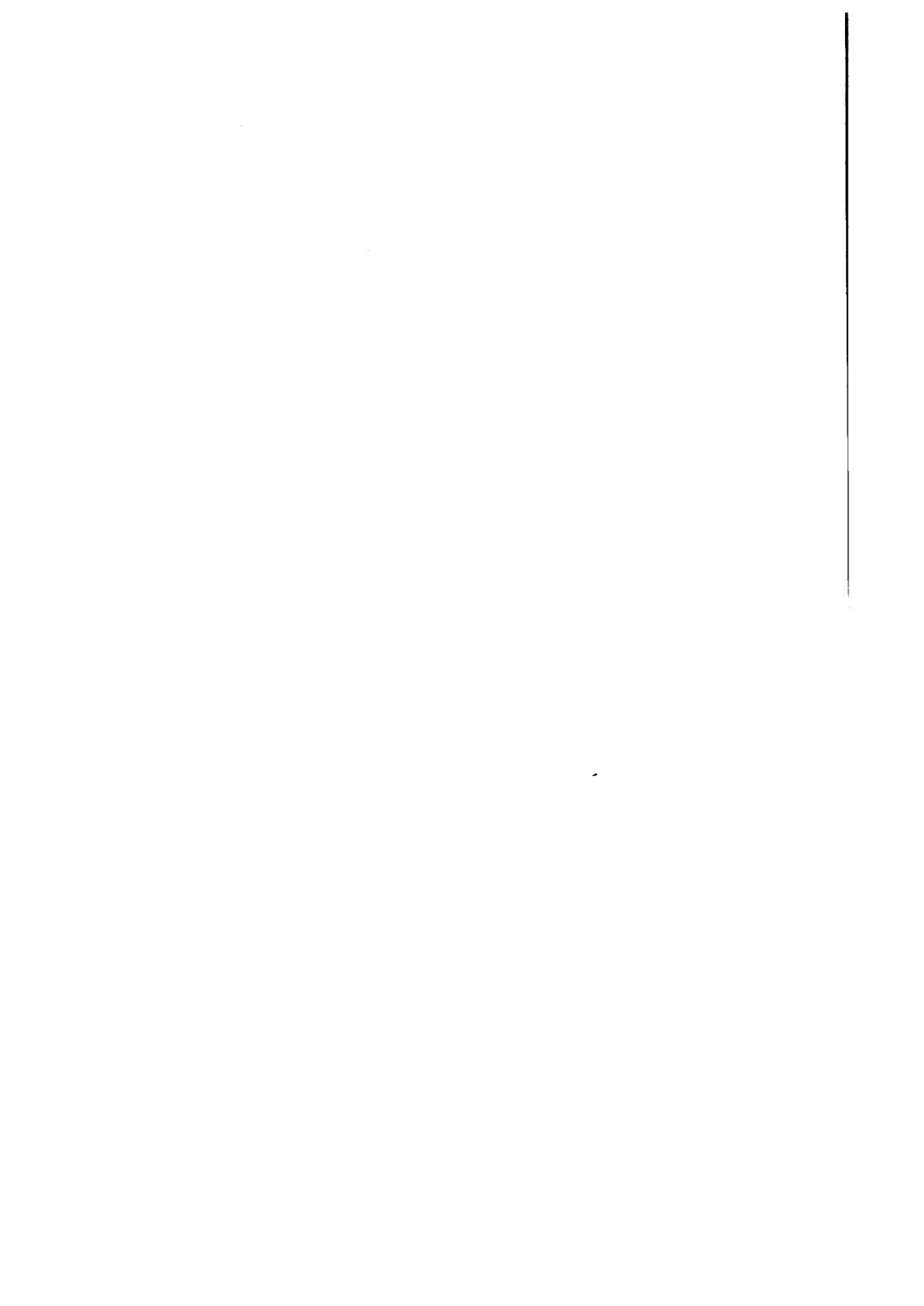
29	未 留 名	男	37	北京某 外企營 銷員	高中	受訪者書 房	2002年 12月18日	錄音 整理
30	未 留 名	女	39	某高校 社區幹 部	大專	受訪者家	2002年 12月10日	錄音 整理
31	Q	男	31	翻譯	碩士	某教堂堂 辦公室	2002年 10月13日	訪後 整理
32	W	女	37	傳道士	大專	某教堂辦 公室	2002年 5月28日	筆錄
33	M	男	26	外企職員	大學 本科	世界宗教 研究所	2002年 9月5日	筆錄
34	ZH	男	26	大學教師	大學 本科	北京大學 醫學部藥 學院某教 研辦公室	2002年 9月7日	筆錄
35	S	男	30	國有企業 部門經理	大學 本科	世界宗教 研究所	2002年 7月1日	筆錄
36	H	男	40	科學研 究	博士		2002年 10月2日	電子 郵件
37	L	女	47	出版社 編輯、傳 道人	碩士	受訪者家	2002年 10月2日	筆錄
38	Z	男	37	某公司 副總裁	未留 資料	探訪者家	2002年 3月27日	訪後 整理
39	W	女	54	無職業	大專	探訪者家	2002年 3月29日	訪後 整理

當代北京的基督教與基督徒

40	RSH	男	30	大學教授	博士	受訪者家	2003年 2月22日	筆錄
41	L	女	37	教師	碩士	世界宗教 研究所	2003年 2月	筆錄
42	X	女	40	牧師	大專	採訪者家	2002年 6月21日	訪後 整理
43	X	女	40	大學教師	碩士	採訪者家	2002年 6月22日	訪後 整理
44	S	女	26	外企僱員	大學 本科	某大廈咖 啡廳	2002年7 月8日下午	訪後 整理
45	Y	男	36	律師	大學 本科	受訪者家	2002年 10月5日	訪後 整理
46	Y	男	40	房地產 公司老 闆	高中	某聚會點	2002年 3月21日	訪後 整理
47	S	女	49	大學教師	大學 本科	受訪者家 及某餐廳	2002年11 月15、17日	訪後 筆錄
48	S	女	24	某公司 職員	大學 本科	某聚會點	2002年 10月16日	訪後 整理
49	SH	男	31	研究人 員	博士	世界宗教 研究所	2002年 6月22日	訪後 整理
50	W	女	40	教師	大專	採訪者家	2003年 3月18日	訪後 整理
51	H	男	40	研究人員	博士	香山	2003年 10月18日	訪後 整理
52	Z	男	39	醫生	大學 本科	採訪者家	2003年 2年18日	錄音 整理

53	Q	男	25	學生	碩士	探訪者家	2002年 3月31日	訪後 整理
54	L	女	30	幹部	大學 本科	探訪者家	2002年 7月25日	訪後 整理

說明：本表未按時間先後排序，只是對於原始記錄的整理。由於訪談工作是由多人所做，有些記錄沒有記下精確時間，有個別受訪者不願留下相關資料。



參考書目

中文書目（按作者姓名拼音排列）

阿蓋爾著，李季樺、陸洛譯，《宗教社會心理學》（台北：巨流圖書公司，1996）。

阿蓋爾著，陳彪譯，《心理學與宗教》（譯稿即將由人民大學出版社出版）。

奧戴、阿維德著，劉潤忠等譯，《宗教社會學》（北京：中國社會科學出版社，1990）。

巴比著，邱澤奇譯，《社會研究方法》（北京：華夏出版社，2000），第8版。

貝格爾著，高師寧譯，《神聖的帷幕：宗教社會學理論之要素》（上海：上海人民出版社，1991）。

《北京旅遊》（北京：中國地圖出版社，2003）。

曹中建主編，《中國宗教研究年鑒 1996》（北京：中國社會科學出版社，1998）。

曹中建主編，《中國宗教研究年鑒 1997-1998》（北京：中國社會科學出版社，2000）。

陳建明，《基督教與中國倫理道德》（成都：四川大學出版社，2002）。

戴康生、彭耀主編，《宗教社會學》（北京：社會科學文獻出版社，2000）。

鄧肇明，《承受與持守：中國大地的福音火炬》（香港：

- 基督教中國宗教文化研究社，1998）。
- 涂爾幹著，渠東、汲喆譯，《宗教生活的基本形式》，（上海：上海人民出版社，1999）。
- 風笑天，《社會學研究方法》（北京：中國人民大學出版社，2001）。
- 弗洛伊德著，楊庸一譯，《圖騰與禁忌》（北京：中國民間文藝出版社，1986）。
- 高師寧主編，《基督教文化與現代化》（北京：中國社會科學出版社，1996）。
- 哈切森著，段琦、曉鏞譯，《白宮中的上帝》（北京：中國社會科學出版社，1992）。
- 韓軍學，《基督教與雲南少數民族》（昆明：雲南人民出版社，2005）。
- 何光滬，《月映萬川：宗教、社會與人生》（北京：中國社會科學出版社，2003）。
- 何光滬選編，《蒂里希選集》（上海：上海三聯書店，1999）。
- 侯傑、范麗珠，《中國民眾意識》（太原：山西教育出版社，1999）。
- 《基督教文化學刊》，1999年後有關文章。
- 詹姆士著，唐鉞譯，《宗教經驗之種種》（北京：商務印書館，2002）。
- 姜立勳等，《北京的宗教》（天津：天津古籍出版社，1995）。
- 呂大吉，《宗教學通論新編》（北京：中國社會科學出版社，1998）。
- 呂大吉，《西方宗教學說史》（北京：中國社會科學出版社，1994）。

- 梁麗萍，《中國人的宗教心理》（北京：社會科學文獻出版社，2004）。
- 梁家麟，《改革開放以來的中國農村教會》（香港：建道神學院，1999）。
- 羅竹風主編，《人·社會·宗教》（上海：上海社會科學院出版社，1995）。
- 羅竹風主編，《中國社會主義時期的宗教問題》（上海：上海社會科學出版社，1987）。
- 盧克曼著，覃方明譯，《無形的宗教——現代社會中的宗教問題》，（香港：卓越書樓，1995）。
- 李培林等，《中國社會分層》（北京：社會科學文獻出版社，2004）。
- 李亦園，《李亦園自選集》（上海：上海教育出版社，2002）。
- 劉澎，〈宗教與美國公民社會〉，載《宗教學理論研究參考》第4期。
- 《馬克思恩格斯全集》第二十一卷（北京：人民出版社，1965）。
- 馬斯洛著，許金聲、劉鋒譯，《自我實現的人》（北京：三聯書店，1987）。
- 馬斯洛等著，林方主編，《人的潛能和價值》（北京：華夏出版社，1987）。
- 梅多等著，陳麟書等譯，《宗教心理學》（成都：四川人民出版社，1990）。
- 瞿海源，《社會心理學新論》（台北：巨流圖書公司，1998）。
- 璩理，《馬丁·路德的律法觀》（中國社會科學院研究生院碩士論文，2004）。

- 薩哈金著，周曉虹等譯，《社會心理學的歷史與體系》（貴陽：貴州人民出版社，1991）。
- 沙廣義，〈談我國宗教的群眾性〉，載《宗教》（1991年第2期）。
- 沙蓮香，《社會心理學》（北京：中國人民大學出版社，2002）。
- 時榮華，《現代社會心理學》（上海：華東師範大學出版社，2001）。
- 斯馬特著，高師寧等譯，《世界宗教》（北京：北京大學出版社，2004）。
- 斯達克、芬克著，楊鳳崗譯，《信仰的法則——解釋宗教之人的方面》（北京：中國人民大學出版社，2004）。
- 宋林飛，《西方社會學理論》（南京：南京大學出版社，1997）。
- 孫尚陽，《宗教社會學》（北京：北京大學出版社，2002）。
- 孫善玲，〈中國民間基督教〉，載高師寧、何光滬編，《基督教文化與現代化》（北京：中國社會科學出版社，1996）。
- 王毓華，《北京基督教史簡編》（北京：北京市基督教三自愛國運動委員會、北京市基督教教務委員會辦公室，1996）。
- 汪維藩，〈談基督教的現狀問題〉，載《宗教》（1991年第1期）。
- 王忠欣主編，《基督教與中國》第一輯（2003）。
- 韋伯著，于曉、陳維綱等譯，《新教倫理與資本主義精神》（北京：三聯書店，1987）。
- 吳飛，《麥芒上的聖言——一個鄉村天主教群體中的信仰生活》（香港：道風書社，2001）。

- 吳梓明、吳小新主編，《基督教與中國社會文化：第一屆國際青年學者研討會論文集》（香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2003）。
- 西美爾著，曹衛東等譯，《現代人與宗教》（香港：道風書社，1997）。
- 蕭志恬，《當代宗教問題的思考》（上海市社會科學學會，1994）。
- 邢福增，《文化適應與中國基督徒：一八六〇至一九一一年》（香港：建道神學院，1995）。
- 許雅萍，《德國思想家論中國》（南京：江蘇人民出版社，1989）。
- 亞力山大著，賈春增等譯，《社會學二十講：二戰以來的理論發展》（北京：華夏出版社，2000）。
- 葉菁華，《尋真求全》（香港：基督教中國宗教文化研究社，1997）。
- 約翰斯通著，尹今黎、張蕾譯，《社會中的宗教：一種宗教社會學》（成都：四川人民出版社，1991）。
- 卓新平等主編，《基督宗教與當代社會》（北京：宗教文化出版社，2000）。

另參照

《宗教》、《世界宗教研究》、《世界宗教文化》、《當代宗教研究》、《天風》、《道風：基督教文化評論》等雜誌及《宗教詞典》、《宗教學小辭典》、《基督教小辭典》。

英文書目

Roberto Cipriani,《宗教社會學史》(*Sociology of Religion*:

- An Historical Introduction*; New York: Aldine de Gruyter, 2000)。
- Joseph Fichter, 《都市教區的社會關係》 (*Social Relations in the Urban Parish*; Chicago: University of Chicago Press, 1954)。
- Clifford Geertz, 《實踐中的伊斯蘭教：摩洛哥與印度尼西亞的宗教發展》 (*Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*; New Haven, CT: Yale University Press, 1968)。
- Andrew Greeley & Gregory Baum, 《宗教之持久性》 (*The Persistence of Religion*; London: SCM Press, 1973)。
- Malcolm B. Hamilton, 《宗教社會學：理論與比較的視角》 (*The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspective*; New York: Routledge, 1995)。
- Hans Küng, 《世界倫理新探——為世界政治和世界經濟的世界倫理》 (*A Global Ethic for Global Politics and Economies*; London: SCM Press, 1997)。
- Gerhard E. Lenski, 《宗教的因素：宗教對政治、經濟及家庭生活影響的社會學研究》 (*The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics and Family Life*; NY: Doubleday, 1969)。
- Keith A. Roberts, 《社會學視野中的宗教》 (*Religion in Sociological Perspective*; Homewood: Illinois, 1984)。
- Rodney Stark & William Sims Bainbridge, 《宗教之未來：世俗化、復興和新異教派的形成》 (*The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*; Berkeley: University of California Press, 1985)。

後記

這是一個馬拉松式的研究課題。

現在我已經跑到終點了，可是還沒有一種輕鬆感，更不要說是成功感了，因為這是我從事宗教社會學研究近二十年來的一次新探索。我不知道自己是否真正地表達了接受我採訪、給予我極大支持的北京基督徒們的心聲。也許我只能說，雖然還有許多方面的不盡人意，但我們都在盡自己最大的努力。我希望他們能夠理解這樣一個結果。

爲此我要感謝他們！此外，我還必須感謝參與我的課題的所有人員：王瀟楠、劉殿利、王鈺、田靜、武東杰、李潔、瞿旭彤、王艷曦。他們按照我的要求做了大量的工作，沒有他們的參與，也就沒有這個結果。在寫作的過程中，我時常回憶起我們共同工作的情景。我希望他們與我一起分享這個成果。

我還要感謝河北天主教信德社和香港建道神學院基督教與中國文化研究中心，尤其是張士江神父、梁作祿（Angelo Lazzarotto）神父和邢福增先生，他們對我的課題予以熱誠而具體的支持，使得我的課題能夠按自己的設計正常進行。感謝關注我的工作的同仁和朋友，在我艱難探索這個對我而言是新的領域時，他們給予我不少鼓勵和肯定。我希望這個小小的研究結果會爲中國宗教

學研究帶來一點新東西。

我也要感謝香港漢語基督教文化研究所的楊熙楠先生，沒有該所和他的大力支持，這本書也許不得不沉睡若干年。每一個作者都希望自己的作品能夠早日問世，但是，在很多時候，作者對於作品的出版卻是無能為力甚至無可奈何的。我希望有更多的出版社能夠成為作者們的後盾。

我也要感謝我的丈夫何光瀟和女兒何可人。儘管我的採訪對象每次到我家都打擾了他們的工作，有時甚至打亂了他們的日常生活，但是他們總是熱情地接待客人。正是有他們的支持，我才得以順利地完成採訪任務。當然，光瀟永遠是我的第一讀者，我已經習慣於等待他的意見，似乎要他認可了，我才會有一種輕鬆。這不是我沒有自信，而是對他的信賴與依賴。為此我常常覺得很內疚：只要我有為，他就得受累！可是我似乎還沒有要停下來休息的準備。我希望他能夠不在乎我的這種內疚，只當是向我學習或夫妻一起跑步罷了。

這場馬拉松跑完了，我又站在起跑線上。這就是我的學術生活，我生活的一個重要部分。

高師寧

二〇〇五年二月二十日

於北京

漢語基督教文化研究所叢刊 出版書目

策劃 漢語基督教文化研究所

- | | | | |
|----|----------------------------|--------------|--------|
| 1 | 《文化基督徒——現象與論爭》 | 漢語基督教文化研究所 編 | 1997 年 |
| 2 | 《基督教、儒教與現代中國革命精神》 | 漢語基督教文化研究所 編 | 1999 年 |
| 3 | 《現代語境中的三一論》 | 漢語基督教文化研究所 編 | 1999 年 |
| 4 | 《韋卓民基督教文集》 | 馬敏 編 | 2000 年 |
| 5 | 《漢語神學芻議》 | 楊熙楠 編 | 2000 年 |
| 6 | 《漢語神學與歷史哲學》 | 劉小楓 著 | 2000 年 |
| 7 | 《巴特與漢語神學》 | 鄧紹光 賴品超 編 | 2000 年 |
| 8 | 《靈知主義及其現代性謀殺》 | 劉小楓 編 | 2001 年 |
| 9 | 《新興宗教初探》 | 高師寧 著 | 2001 年 |
| 10 | 《現代國家與大公主義政治思想》 | 劉小楓 梁作祿 編 | 2001 年 |
| 11 | 《麥芒上的聖言——一個鄉村天主教群體中的信仰和生活》 | 吳飛 著 | 2001 年 |
| 12 | 《古修辭學——希羅文化與聖經詮釋》 | 楊克勤 著 | 2002 年 |
| 13 | 《近代中國佛教與基督宗教的相遇》 | 賴品超 編著 | 2003 年 |
| 14 | 《翻譯與吸納——大公神學與漢語神學》 | 楊熙楠 雷保德 編 | 2004 年 |
| 15 | 《莫爾特曼與漢語神學》 | 曾慶豹 曾念粵 編 | 2004 年 |
| 16 | 《與龍鳳共舞——李景雄神學作品選集》 | 李景雄 著 | 2004 年 |
| 17 | 《聖山腳下的十字架——宗教與社會互動個案研究》 | 吳梓明 等著 | 2005 年 |
| 18 | 《當代北京的基督教與基督徒——宗教社會學個案研究》 | 高師寧 著 | 2005 年 |

