

# 當代中國人宗教信仰的變遷

## — 深圳特區研究報告

范麗珠

復旦大學社會學系

### 前言：世界魔咒與政治神話的解除

關注宗教在現代社會的發展變化是宗教社會學的使命，本項研究通過對深圳民間宗教信徒的個體生命歷程的了解，來解釋現代化社會轉型過程中的宗教現象。作為經濟特區的深圳市是中國實行改革開放政策後崛起的新興城市，和國際大都市香港毗鄰，其前身是廣東省的保安縣。應該說深圳作為一夜之間崛起的城市的確可以稱得上是具有中國特色的故事，原來一個幾萬人口的小漁村，在不長的時間發展成擁有三百萬長期居民的大都會，容納著來自內地四面八方闖天下的新移民和他們的夢想。

發生在二十世紀後二十多年中國大陸的改革開放，以經濟起飛破冰，為整個社會帶來了巨大的變化和前所未有的活力。與無數人都見證了的物質方面變化同步的是，在人們精神世界出現了種種新的現象，而這些現象恰恰在很大程度上表明現代社會雖然是一個經濟起絕對主導性作用的時代，人的個體生命並未與社會的變化相脫節，反而以各種不同的方式顯示著其存在與意義，突出地表現在對生命意義的思索，和宗教信仰的探尋。涂爾幹(Emile Durkheim)、韋伯(Max Weber)等早期社會學家都深切地關注個人在現代社會的命運，他們認識到現代社會的性質給個人帶來了嚴重的後果，因此關注於個人在當代世界中存在的社會環境，並將這種關注體現在社會理論的道德約定之中。儘管他們的

理論不同，但他們都將宗教研究視為理解個人的社會定位的鑰匙。<sup>1</sup>

在後毛澤東時代全方位的社會轉型過程中，中國人的精神生活得到了相對的自由。雖然宗教自由對於官方來說似乎還是服務於改革開放政策的策略，然而在民間所湧動的宗教信仰熱潮，乃至釀成新興的宗教運動，則是中國在現代化過程中一個引人注目的現象。因為「宗教熱」以及宗教運動不是簡單的宗教復興，在很大程度上是現代人走出信仰困境的選擇，突顯出官方意識形態所忽視的、更不情願承認的、存在於民間的「宗教性」；現代化的過程中伴隨著種種的社會變遷，人們對宗教所投入的熱情，既有透過對超自然力量的崇拜，以得到人間福報的用心，也寄託了民間尋求道德重建的希望，以回應官方所倡導的「精神文明」建設。目前各種宗教設立的宗教活動場所共約 85000 餘處，教職人員約 30 萬人，宗教團體 3000 多個，信教人數估計在 1 億以上。<sup>2</sup> 以上的信徒統計數字只是受到官方承認的佛教、道教、伊斯蘭教、天主教、基督教五種，信奉民間信仰的人是不包括在其中的。流行今日的「宗教熱」，不是一夜之間出現的，也不是什麼奇跡，而是有蹤跡可尋的。由人們宗教信仰的逐漸恢復不屬於經濟與物質的範疇，也不為那些知識菁英在出入於中西「體」「用」之際時所青睞，因而沒有體制上的變革與文化方面的運動所顯現出的聲勢，基本上是「潤物細無聲」，悄悄地在民間蘊釀著。

在中國實行開放後短短二十年間，人們對生活意義的追求和對宗教價值的肯定是一個從無神論佔主導地位的時代到信仰自由開放的轉變，或許有人認為人類認同於宗教是簡單的「常識」，然而對於當代中國人來說能夠擺脫政黨倫理控制，在個人生活中給宗教信仰一塊「自留地」則可謂是一個相當大的變化。個人相對不受限制地尋求精神歸屬，擁有自己的心路歷程，這也構成了中國社會變遷的一個部分。像 Richard Madsen 發現的那樣「許多中國人急切地尋求生命的意義，並更新以往擔負提供『意義』的團體。」<sup>3</sup> 因此，本項研究在某種程度上是帶著很強的歷史關

懷，因為要通過考察個人的心路歷程來看當代中國人對超自然信仰的追求，個人的宗教信仰與社會變遷的關係，因為打破泛政治的神聖帷幕，尋找個體精神單位是當代中國人宗教信仰變遷的起點。

「我們的時代，是一個理性化、理智化，總之是『解除世界魔咒』的時代；這個時代的命運，是一切終極而崇高的價值從公眾生活中引退——或者遁入神秘生活的超越領域，或者流於直接人際關係的博愛。」<sup>4</sup> 當歐洲和北美新大陸的資本主義得到了空前的發展，進入了工業化的現代社會，也就開始了韋伯著名的理性化與理智化所向披靡的「解除世界魔咒」(disenchantment)的時代。所謂解除世界魔咒(或解魅)是指資本主義的經濟衝動在工業社會中無可阻擋的影響無所不在的，它在將經濟的、物質的、功利的、理性的精神引入人們的生活的同時，更掃蕩著人類生活的其他方面，特別是以往對社會有絕對控制力的宗教。正如馬克思所說的「一切固定的東西都煙消雲散了，一切神聖的東西都被褻瀆了。」而被伯格(Peter Berger)稱做「神聖的帷幕」的宗教已經不復有往昔的那種蓋天蓋地的力量了。現代資本主義社會使關在神秘世界的世俗化得到釋放，人們生活於一個理性主義的世界，在生活世界實現世俗化。對韋伯來講，世界之日漸「解魅」是一個本身由宗教先知所刺激的理性化的過程，在世界解魅的過程中，巫術逐漸消失於人類日常生活，而理性的資本主義達到它的高峰：「成熟後的資本主義世界裏，宗教會被組織所取代，而科技的理性則居有最高的地位。」<sup>5</sup>

中國的歷史發展進程與西方社會有著很多差異之處，以現代資本主義帶來的工業化來撼動宗教的一統天下，為人們的生活「解魅」是中國社會未曾發生過的事情，然而當我們透過當代中國人精神世界變遷的軌跡去思考的時候，卻發現，中國版本的「解魅」實際上就在二十幾年前上演，它對中國社會震撼的程度並不亞於韋伯在西方社會發現的「解魅」，所不同的是中國人掙脫的是政治「神聖秩序」的禁錮，打破的是籠罩一切的泛政治化

的「神聖帷幕」，走出的是放棄自我追求虛無飄渺的政治理想的「神話」，更從對領袖毫無保留的盲目崇拜中撿拾起了自我。這是一個從泛政治「魔咒」到重回平凡世界的世俗化過程，這個過程在各種細節上迥異於西方世界圍繞著宗教發生的一切，然而在邏輯上卻有相通之處。所不同的是，在從泛政治的信仰中解脫，還原為人性本身世俗化過程的同時，人性本來具有的宗教性漸漸恢復，政教分離的現代化趨勢與逐漸多元化的社會生活更將宗教與屬於生活世界的各種神聖信仰成為多元社會的一部分，於是使中國民間社會也因之進入了一個宗教發展的新時期。

毋庸諱言，自五四運動以來，中國的文化主流一直是非宗教的或反宗教的，一九四九年後執政的共產黨更是以徹底反宗教的馬克思主義為理論基礎，並配合著清除封建迷信的政治運動，將統治中國人精神的儒家學說當做歷史的垃圾予以清除，這些都為在中國持續數十年的政治「神聖秩序」奠定了基礎，並促使千百萬人以宗教般的狂熱投入非理性的文化革命運動。當一場史無前例的浩劫塵埃落定之時，中國大陸進入了一個經濟上開放的時代，隨著政治神話的破滅，人們開始用自己帶著創傷的心靈去思考人生的價值與意義，這種思考在在某種程度上有助於更多的人發現自我，並在一個不再受束縛、日益多元化的社會去尋找屬於自己的信仰，因而開啟了個體向超自然信仰尋求解釋之門。

## 研究方法

本項研究的進行基本上是在一些必要的文獻基礎上，通過訪談的方法來獲得資料。在深圳大約一年的時間，本人親自接觸過的有佛教、與佛教相近神秘的信仰或新興宗教修練者超過 200 人，接受訪談的人有 56 人，有完整訪談錄音的 35 人，每天都有詳細的筆記。每次訪談的時間基本上在 2—3 小時，有些人還有重複訪談。因為為了得到訪談之外更真實的素材，我儘量多與訪談對象接觸，方法就是交朋友，這樣即可以瞭解他們日常生活的

情況，同時更有大量的機會參與他們的宗教活動，比如某些佛教的儀式，放生的活動，以及信徒之間的聚會。這裡更要強調的是，在與佛教徒接觸的過程中，我也透過各種機緣結識了一些新興宗教的組織者和信徒，參加了一些活動和相關的儀式，得到了在他們中間流傳的經書。

現在有必要介紹一下我的訪談對象，基本上在我與這些訪談對象見面之前，我和他們的大多數都是素昧平生的。最早的是透過深圳的佛教寺廟——弘法寺的一位師傅介紹認識了幾位佛教居士，漸漸地就熟悉了這些居士經常活動的一些場所，比如齋餐館和佛教用品的商店等，這樣慢慢地像滾雪球一樣地在深圳結識了一群有佛教和民間宗教信仰的人。在這裡要說明一下，由於有些新興的宗教往往借用大量的佛教理念和用語，因此，即便有些信徒並非皈依了正統的佛教，他們也表示是學佛的人。

許多社會學家近來開始使用敘述的方法進行歷史的分析，在歷史的闡釋中將人類行動者、特別的事件和暫時性因素結合在一起考慮。敘述是歷史學家講述「故事」的傳統方式，敘述分析方法在社會學研究中的重現乃是一種嘗試，通常被用於分析較為中心的角色，而非最宏觀社會學的歷史；使用得更為系統化，而非一如傳統歷史學家所為。E. P. Thompson 通過對英國工人階級構成的研究，向歷史社會學提供了經驗取向的方針，通過廣泛蒐集工人經歷的資料，深入研究歷史個案來把握社會行動者的作用。

通過訪談進行社會學研究的資料蒐集，已經為很多社會學家所使用，並且其成果也為社會學界廣為接受，如 *Chen Village: Under Mao and Deng* (Anita Chan, Richard Madsen, Jonathan Unger, 1992)，*Communist Neo-Traditionalism: Work and Authority in Chinese Industry* (Andrew G. Walder, 1986)，*Habits of the Heart* (Robert Bellah, Richard Madsen etc., 1985) 等均為社會學研究的典範之作。Walder 認為雖然採訪的資料不像官

方文件那樣成體系，但是由於面對著許多複雜的觀點和態度，會使研究的資料更豐富。採訪中，可以提問，進一步深究，從而得到其他的資訊。故採訪資料與書面資料相比有無法估量的長處。由於本項研究所關注的是人們心靈變化的歷程，因此訪談的方式可以接觸不同的人物，通過他們自己講述的故事，來接近生活的本身。而豐富與準確的資料是揭示相關理論之母。

由於本項研究要探討的是普通人心靈變化的歷程，因此除了一些必要的社會背景、官方政策等資料外，很難得到文獻方面的支援。特別是有關宗教方面的資料基本上難以得到相關研究的支援。我曾經翻閱了中國社會科學院編的《中國社會發展藍皮書》(1999年)，沒有關於宗教方面的內容。通過朋友的幫助，我得到了尚未刊行的《深圳市地方誌·宗教誌》，然而其中只是描述了幾大宗教在深圳地區的沿革，甚至連最基本的信徒情況也沒有提及。在統計資料氾濫的現代社會，各種社會經濟指標琳琅滿目方便研究之用，然而基本上沒有關於宗教的統計，不能不是一個很大的缺憾。在台灣，自一九八四年以來有幾次全台灣地區的社會變遷基本調查，關於宗教、術數和巫術行為的資料非常豐富，便於學者瞭解社會變遷下民眾信仰的基本情況。歐大年教授(Daniel L. Overmyer)近來的研究發現對於中國民間宗教和民間信仰的研究在九十年代以來有了前所未有的發展，相關的出版物也越來越豐富，然而這些研究和出版物基本上都是對原始宗教和傳統社會中國宗教現象的描述，鮮有涉及當代宗教發展的研究成果。因此，本項研究的困難之一就是沒有任何途徑得到相關的資料。雖然我相信一個統計資料的說服力勝過千言萬語，然而我們卻不能不正視所面對的困境。當然，用社會統計資料並非是研究宗教現象的唯一方式，這裡我基本上是採用深入訪談的方法，通過對不同個體生命歷程的瞭解，來解釋變化中社會的宗教現象。

實際上，進行成功的訪談並非是件很容易的事情。首先，如何選擇訪談的對象就相當棘手，因為在一個人地生疏的大都市去發現並結識和本研究要關注信仰的人要花費很大的週折；其次，

如何通過打電話讓從未謀面的人接受訪問，而且是談這樣一個較為敏感的話題，也不是件容易的事；第三，當與訪談對象面對面坐下來時，要找恰當的時機進入正題，則是訪談成功與否的關鍵，而不要因為唐突使訪談對象摸不著頭腦，或者不情願講實話；第四，取得人家的信任，成為他們的一員，這樣不僅有更多的機會參與他們的儀式，更能在日後的交往中得到意外的收穫。通過田野訪談得到資料，其艱辛與困難遠遠超過以往我熟悉的在圖書館與書籍對話。但是，對於受過嚴格歷史學訓練的人來說，沒有比自己親自得到真實的資料更讓人興奮的事，特別是這些資料在某種意義上來說也是歷史資料。在這裡我想說，憑著歷史學訓練的知識，這些資料的可靠性絕不比歷史家熟悉的清人筆記或民國筆記低；而對於嚴格的社會學，這些資料恰恰可以通過不同人的不同心靈歷程來詮釋社會變遷中宗教信仰部分。

在比較成功的社會學著作中，較成功地使用訪談資料的不乏其例，上面談到的幾種就是很好的典範之作。在寫作中，力求借鑒他們的成功經驗，以便較好地利用和駕馭資料。

## 宗教社會學有關宗教與現代社會的理論探討

宗教在現代社會的命運如何？既然中國已經踏上經濟現代化之途，如金耀基所講的中國除了「命定地現代化」和「被詛咒地現代化」別無選擇，<sup>6</sup>那麼我們在觸及到這個時代中國人與其生命世界相關的宗教信仰時，就很自然地與現代化聯繫在一起。

Harvey G. Cox 曾以《世俗城》(*Secular City*)為書名，指出世俗城時代的社會是以城市化和傳統宗教的崩潰為主要的標誌。韋伯認為工業化的現代社會進入了物質的、理性的、經濟的「解魅(disenchantment)」時代，揭示了新教倫理對資本主義興起所產生的重要催化和誘變作用，並提出現代資本主義是個解魅時代的命題。的確，新教倫理由「出世」的純粹理想境界轉向「入世」的俗化心態，資本主義精神也就混出了中世紀宗教森嚴的門縫，

進入人們的生活。由此，宗教的命運與世俗化和現代性聯繫在一起，得到多方面的討論，世俗主義的趨勢在現代社會是不可避免的觀點風行一時。

世俗化「起初是隨著宗教戰爭而開始採用的，意指領土或財產之脫離教會權力控制。……在反教權的和『進步』的圈子裡，它逐漸代表了現代人從宗教保護之下的解脫，而在與傳統教會有關聯的圈子裡，它作為『非基督教化』和『異教化』等等而受到攻擊。」<sup>7</sup> 伯格認為世俗化是現代西方歷史上在經驗中可以觀察到的一些極其重要的過程：

我們所謂世俗化意指這樣一種過程，通過這種過程，社會和文化的一些部分擺脫了宗教制度和宗教象徵的控制。……世俗化不止是一個社會結構的過程。它影響著全部文化生活和整個觀念化過程，並且可以從藝術、哲學、文學中宗教內容之衰落，特別是從作為自主的、徹底世俗的世界觀的科學之興起看到它。……現代西方社會造就了這麼一批數目不斷增加的個人，他們看待世界和自己的生活時根本不需要宗教解釋的幫助。<sup>8</sup>

實際上，「世俗化」一詞的使用是與現代社會本身的發展有密切的關係，受到啟蒙時代人本主義思想的影響，古典社會學家幾乎都採取非宗教的態度，認為社會發展的最終結果是宗教在人類社會的消亡。尤其是韋伯提出的「理性化」概念，對世俗化理論的出現和發展有著直接的影響。有關現代社會世俗化的論題，曾經在六十年代到八十年代的歐美宗教社會學界有過相當熱烈的討論。

胡夫諾(Robert J. Wuthnow)在《社會學手冊·宗教社會學》中這樣論述世俗化的爭論：

有關宗教在現代社會中會逐漸地失去重要性或無力影響公共生活的假設曾經被廣泛地接受；事實上，多數對宗

教的研究是在世俗化作為一個無法避免的趨勢這樣一個假設下進行的。而現代社會是非宗教的世俗化的社會的學術觀點，即世俗化理論曾經是宗教社會學的主流。由於宗教非理性的特徵所決定，宗教作為人類理性進化的原始階段，最終將被科學所取代。<sup>9</sup>

不過，世俗化了的資本主義社會不但出現了許多在文化方面的矛盾，同時並沒有因為社會學對宗教的「放逐」，致使宗教徹底退出歷史舞臺。在現代資本主義社會日益發達的今日，宗教依然存在，在各個不同的地區、不同社會以不同的形式表現出來。比如，美國有三分之一的人宣稱自己是基督徒，百分之九十的人參加定期的祈禱儀式；在波蘭全國範圍的大罷工中，工人們高舉的不是紅旗而是聖母的藍旗；在蘇聯，無神論教育和對宗教的壓制政策明顯地失敗了……諸如此類，不勝枚舉。<sup>10</sup> 五十年代的美國「新的宗教像雨後春筍般地出現」，被形象地稱為「神湧現的高峰時刻(rush hour of gods)」。<sup>11</sup> 在中國，儘管經由意識形態方面幾十年無神論宣傳，馬克思有關宗教是鴉片的論述，<sup>12</sup> 更是幾乎到了盡人皆知的程度，並配合以政治或行政手段促使宗教消亡的出現。然而，改革開放之後，各種宗教現象大量出現已經成為不爭的事實。

宗教在現代社會的發展引起社會學家的關注，對宗教一些新的研究漸漸被介紹出來。Theodore Caplow 講述小城的宗教故事；<sup>13</sup> Robert Bellah 和他的同事告訴我們個體層次的宗教，相對於二十世紀的早期在過去的幾十年間有組織的宗教較少為人們所堅持；<sup>14</sup> Rodney Stark 和 William S. Bainnbridge 告訴人們，宗教的將來是活生生的；當 Wade C. Roof 和 William McKinney 指出個人宗教認同之源已經被削弱，同時他們也認為宗教認同的意識形態部分似乎在重要性方面在增強；Steve Warner 展示了美國加州 Mendocino 一個長老會會眾復興生命力的圖像；<sup>15</sup> Nancy Ammerman 講述了在美國原教旨主義者接管了最大的基督教教派——大動作地回應現代化的勢力。<sup>16</sup>

那麼，如何對現代社會的宗教現象加以合理的解釋呢？在宗教社會學的探討中有著不同的觀點。隨著宗教的發展，世俗化理論對現代宗教現象的解說有了新的演化。當代世俗化理論的主要倡導者之一Bryan Wilson認為，當今非傳統性之宗教運動的大量出現，乃是現階段「世俗化」的展現。宗教已經淪為一種外來的消費項目，與個人風格的裝飾品，對於其他的社會制度、政治權力結構、科技對人的壓抑與控制，沒有半點實質的影響。<sup>17</sup> 因為現代化促使社會產生了一個「信仰的超級市場，其產品包括有傳統型的、土產的、新潮型的、復古型、進口的以及神秘主義型。但它們之所以能夠相安無事地共存，只因為社會已經太世俗化了，也因為它們只是不重要的消費項目而已」。<sup>18</sup> Wilson認為，各種新興的宗派(sects)本身，即是正在經歷世俗化社會之特色，同時也可以看做是宗教價值正失去其優越性情境所起之反應。<sup>19</sup>

在宗教社會學領域對於世俗化理論挑戰最為激烈的是理性選擇理論。源於交換理論(exchange theory)的理性選擇理論，在九十年代作為一個主要的理論為很多社會科學家討論。它的主張者們已經在美國的社會學會形成了一派，並在主要的雜誌提出：「理性行為的典範(paradigm)可以保證為社會科學的原則提供一個大的理論整體，比如經濟學、社會學、認知心理學、政治學、道德哲學和法學。理性選擇理論在社會學已經發展已久，但是應用到宗教社會的研究則是近年的事。過去的十年間，理性選擇理論對宗教的社會科學研究方面的衝擊是巨大的，它的極力主張者認為，理性選擇理論為宗教社會學提供了新的典範。這樣的一個視角展示了供方(supply side)和需方(demand side)在宏觀的大範圍的、組織性的及個體層次的現象方面具有同等重要的意義」。<sup>20</sup> 其中主要的學者Stark等人認為，現在必須對人的宗教行為採取經濟理性方式加以研究，超越社會學對宗教的傳統預設，並且以理性選擇理論的觀點從事有關宗教實際狀況的分析。<sup>21</sup>

理性選擇理論認為雖然世俗化是現代社會的主流，並且已經成為具有世界性的現象。但是，世俗化的迅猛發展並不是宗教消

亡的標誌，和任何社會現象一樣，宗教也是隨著社會的變遷而變化。因而「宗教的歷史不是宗教衰落的過程，更是宗教新生和成長的過程。」而世俗化的促進使得宗教在現代社會有了新的變化，並出現了兩個互為補充的現象，即宗教的復興和宗教的革新。<sup>22</sup>

持理性選擇理論進行宗教研究的學者認為，二十世紀以來對於宗教的研究疏於理論上的探討，而理性選擇則為社會科學研究提供了一項的典範，將無數預見和假說置入單一的概念框架，並為可觀察的經驗規則提供理論的解釋。<sup>23</sup>

持理性選擇理論在現代社會宗教研究上的獨特之處，就是將經濟學的觀點帶進來。在此之前，伯格早就用市場的供需關係來說明宗教，<sup>24</sup>不過他僅止於用市場供需原理來描述信徒和宗教團體的關係，尤其是新興宗教，或者是宗教團體的傳教策略，並沒有提出細緻的概念與架構來解釋市場的供需關係類似的宗教現象。伯格用意在於指出，在宗教壟斷的社會中，宗教才能真正說是一種制度，而在一個多元化的社會，宗教因為不再具有全面性世界與建構世界的能力，失去對個人與集體生活進行正當化的權力，所以它不但要和其他宗教(教派)競爭，還要和各種世俗的意識形態競爭。雖然他認為宗教世俗化的結果是導向滿足私人的需求，但是宗教的「行銷」終究是要受到世俗化力量的影響，而且必需迎合世俗化的意識。也就是說將宗教的世俗化和新興宗教的發展視為開拓了一個新的精神產品的多元市場。不過，伯格所提出的宗教的多元化類似市場的競爭，基本上論證宗教世俗化的理論。

理性選擇理論提出所謂宗教經濟(religious economy)的概念，認為宗教經濟包括流行於任何社會所有的宗教行為，與商業經濟相似由市場和現在和潛在的消費者組成。<sup>25</sup>強調宗教組織及其超自然信仰的報償(compensator)作用，各種宗教團體通過互相的競爭吸引信徒(comsumers)。Stark特別用「補償理論」來說明人的

宗教行為，而這個理論又源自於早期他對於宗教行為的交換理論的想法，後與 Roger Finke 和 Laurence R. Iannaccone 共同發展成為理性選擇理論。在 Stark 和 Bainbridge 的理論中，<sup>26</sup> 宗教乃是以超自然的預設提供了補償(compensator)，這就是宗教的定義。因為行動者在實際行動中是追求最大利益的，也就是根據報酬和成本而行動。但是因為報酬的分配，尤其是社會上有價值資源的分配是稀有的，故對於無法獲得這些有價值的報償者，就要通過尋求補償的方式使他們滿足。而宗教以其超自然的假設，成為最有能力為信仰者提供補償的方式。<sup>27</sup> 除了主觀的意義之外，宗教行為也有理性選擇的行動在內，其是其中有關偏好、利益極大化、市場均衡等經濟學預設等。人們在選擇宗教信仰時，和他們在取得其他可供選擇的物品對象時是採取同樣的行為方式，也就是採取計算成本與淨效益的評估。因此，他們不但選擇要接受何種宗教，而且也選擇要參與到何種程度。這種選擇並非不可改變的，他們可以隨著時間而改變其宗教認同(religious identity)，以及宗教參與的水平。基本上，這就是一種將宗教當成市場上之「商品」的一種前提。

當理性選擇理論採用經濟學有關市場的語言來討論宗教現象時，那麼宗教活動也就被視為宗教經濟(religious economies)充斥於社會的層面。宗教經濟正如商業經濟由當前的市場和潛在的顧客組成，一系列的團體(firms)正試圖為這個市場服務，而各種團體提供著宗教「生產線(product lines)」。<sup>28</sup> 同時，理性選擇理論將宗教信徒(宗教消費者)與宗教提供者都看成是自利的。市場自由競爭的規則以及政府的管制，對於宗教的影響就如同對其他世俗商品市場的影響是一樣的。換句話說，多元主義的競爭，將會刺激宗教供給者以更有效的方式，提供更多樣化的信仰選擇，以迎合消費者的特殊需要。

鑒於世俗化理論模式只是預見了宗教需求的衰弱，卻失於解釋宗教活動增加的現象，更沒有談到變化了的供方對社會帶來的衝擊。理性選擇理論支持者一方面使用市場的語言來討論以往被

認為是神聖(實際上過去不是，現在也不是 — Stark 語)的事情，並堅信由經濟學借用一些基本的觀察方式，有助於解釋宗教的現象；另一方面，更加地強調對於宗教「供方」的研究，理性選擇理論認為當代宗教復興以及新興宗教運動的產生是宗教供方(supply side)變化的結果，而與宗教需求(demand)無甚關礙。

Stark 明確地表示：「當我思索宗教經濟的工作時，我很快就意識到其中涉及到的決定性的因素，是否他們有一個自由的市場。」同時，這樣的視角有可能在很多的宗教創新活動中關注於宗教團體(firms)的行為，而並非只關心宗教的消費者(consumers)。「我們沒有關注消費者，而是宗教的供方(religious suppliers)。我們的問題是：在什麼樣的情況下，宗教團體能夠創造一種需求？或者，如果只有某些無精打彩的宗教團體來面對可能的消費者，會有什麼樣的情況發生？」<sup>29</sup> 我認為組織性的宗教的復興與成長是由於供方的變化，而與需求方無關。<sup>30</sup> 因此世俗化理論模式對宗教的研究從傳統宗教社會學對需求面的注重，轉到對供給面的觀察，也就是通過對宗教組織的研究，來看宗教的供給如何影響整個社會的整體宗教參與強度的問題。宗教多元(供給者的相互競爭)是在社會上高度宗教參與的關鍵因素，整個社會宗教參與程度的提高，或者是不同社會彼此之間在宗教需求上的差別，似乎不能從(個人)宗教需求面來理解。使用理性選擇理論研究當代宗教的學者，基本是著眼於現代各種宗教組織的形態、宗教運動及其發展變化。

雖然理性選擇理論用於現代宗教解釋的模式有著非常強勁的勢頭，「理性選擇理論的模式能夠處理大範圍的宗教問題，從而成為這幾十年來宗教的社會科學研究領域中最重要的發展。事實上，理性選擇理論有潛力取代世俗化理論作為宗教社會學的主導理論框架。」<sup>31</sup> 但是，理性選擇理論用於現代宗教解釋的模式也遭到不少學者的質疑。Mary J. Neitz 和 Peter R. Mueser 發現，「理性選擇理論提出問題，但卻無法回答，更遠不能為質性研究提供一個完善的選擇。」他們還用女性主義挑戰理性選擇理論，

因為用理性選擇理論所推演出的現代宗教的含糊模式是本著男人的經驗，沒有考慮到性別的差異。<sup>32</sup>

由於理性選擇理論將人類的宗教活動簡單地與經濟活動等同地看待，更由於重視宗教市場的作用，將供方作為首要的研究對象，而忽視宗教的需方——人的因素，這不能說不是一個十分明顯的缺陷。Ammerman認為在影響現代宗教發展的「眾多的變量因素中，我認為首要的是文化因素(儘管理性選擇理論家們會將文化視為市場結構簡單的部分)。」「不僅文化內容制約著選擇的意義，而且供方與需求方的互相作用也同樣重要。太多的理論資料強調供方，而忘記了供方與需求方始終是相輔相成的。重要的是，人的宗教偏好並不與共同的宗教一致，被動地等待著被無論什麼樣的宗教制度來鑄模。」<sup>33</sup>

也就是說，無論如何制度性的內容無法代替人的內在選擇；經濟性的動因也無法從根本上解說文化的意義。基本上理性選擇理論對於宗教在現代社會命運的解說，都沒有離開對宗教組織形態的關注，然而卻忽視了對隱藏在宗教背後的「宗教性」(religiosity)的考察。

現代社會結構發生了很大的變化，從而促使各種制度所具有的功能也重新界定。正如Talcott Parsons所揭示的那樣，在傳統社會，宗教承擔了道德功能、經濟功能、政治功能、教育功能；在現代社會中，這些功能作為社會分化後相對自立的子系統與宗教建制的相分割，以致於宗教的社會功能萎縮為僅能支配社會成員的個體生命意識。<sup>34</sup> 宗教只是公共生活的一個系統，並且並不佔有絕對的支配地位。

現代社會人們對於生命意義的探尋，使得宗教獲得了前所未有的意義。人們不必介意經常去教堂禮拜的人數，或者教會的數量，而是將宗教的組織形態放在一邊去關心人自身的生命意義。西美爾對現代社會有這樣一段精闢的論述：「生命的意義是什麼？它純粹作為生命的價值是什麼？只有這第一個問題解決了，

才能對知識和道德、自我和理性、藝術和上帝、幸福和痛苦進行探索。它的答案就是一切。」<sup>35</sup> 現代社會使得將生命擺在人的中心位置成為可能，「生命」成為現代思想問題解答的基礎，只有觸及「生命」理念，思想方為現代性的。

在 Max Scheler 看來，現代人的理念是一場「系統的衝動造反」，是人身上一切晦暗的、欲求的、本能的東西反抗精神諸神的革命，感性的衝動已然脫離了精神的整體情愫。現代人仍然想尋找某種確定的、牢固的東西，也就是說 Scheler 認為現代性問題的決定性把握是如何重新調整和校正人的生存根基和精神氣質。雖然，現代人類型及其精神氣質必然對所有傳統的宗教和形而上學的理念構成威脅，但是從根本上講，現代人實際上更關心個體和群體的安身立命的基礎的重新設定。<sup>36</sup> 因為現代社會中，傳統人的理念被根本動搖，以致於在歷史上沒有任何一個時代像當前這樣，人對於自身這樣的困惑不解。現代性不僅是一場社會文化的轉變、環境、制度、藝術的基本概念及形式的轉變，而根本上是人本身的轉變，是人的身體、欲動、心靈和精神的內在構造本身的轉變；不僅是人的實際生存的轉變，更是人的生存標尺的轉變。<sup>37</sup>

出於對生命意義渴求所引發的對宗教探尋之熱情，讓人充分感到內在的「宗教性」呼之欲出，這種情形在現今的中國可以十分清楚地觀察到。每次聽到被訪人談到曾經有過的對生命本身的困惑時，就仿佛親自感受某種出於人對於生命意義的執著與掙扎，而在這裡充滿的是對自身與人類本體的關切，則看不到半點對宗教信仰的玩褻與不恭，如同在「超級市場」購物一樣的心態。正如伯格所談到的「人是什麼？」這一問題不僅是哲學的事業，更是每個人都要用生命來體會的。<sup>38</sup>

毋庸置疑，宗教在現代社會所扮演的角色已經大大地不同於以前。以往統治人的神聖帷幕被資本主義和工業化過程所帶來的一切撕扯得粉碎。在西方世界「世俗化影響普通人的最明顯的方

式之一，是對宗教的『信任危機』……」。<sup>39</sup> 而在中國，不僅宗教被知識階層視為封建迷信，更在文化大革命中，在破除四舊的旗號下遭到滅頂之災。顯然在現代社會生活中，傳統的超驗信仰內容被判為幻想，已不再為人信奉。不過，日常生活各種實際存在的現象又表明，宗教既非完全被世俗化過程所湮滅，也絕非如馬克思設想的那樣，會趨於消亡。即便在長期以無神論思想作為意識形態來控制人們精神的中國，官方也在事實面前不得不承認「那種認為隨著社會主義制度的建立和經濟文化的一定程度的發展，宗教就會很快消亡的想法，是不現實的。那種認為依靠行政命令或其他強制手段，可以一舉消滅宗教的想法和做法，更是背離馬克思主義關於宗教問題的基本觀點的，是完全錯誤和非常有害的。」<sup>40</sup> 「儘管中國政府仍然堅持對宗教的不鼓勵政策，然而宗教的蓬勃發展，迫使我們重新考慮人類對信仰的需要以及宗教作為精神單位(religious community)的吸引力」。<sup>41</sup>

現代社會可以因工業化和社會生活的專門化而日益的世俗化，在中國教堂、寺院被拆毀，神職人員被迫還俗等也都是不遠的過去曾發生的事情，然而這一切似乎不足以使神聖世界徹底地從民眾日常生活中隱退。事實上，無論現代社會中的人們在生活方式上與傳統時代有多麼大的差別，其生活的基本宗教情調並沒有失去。也就是說，社會變遷和文化變遷絲毫沒有改變人類生活根本上的宗教本性。因為，現代生活的社會條件並沒有在本質上產生全新的人類。

因此，我們在分析宗教之於現代社會命運時，發現以往宗教社會學多關心的是以教會為中心的宗教組織形態，基本上人們是將教會與宗教等同起來，反而忽視了宗教的持有者——人這個因素。正如 Thomas Luckmann（盧克曼）所發現的那樣「教會與宗教的等同，已被納入了作為社會制度的科學的社會學的主流觀點。」結果，「宗教社會學未能全身心地關注人在社會中的位置的最為重要的、本質上是宗教的層面。」<sup>42</sup>

也就是說，當人類進入到現代社會，宗教原本的意義漸漸地露出端倪，正如西美爾論證的那樣，宗教是人的靈魂中的「一種存在或事件，是我們天賦的一部分。宗教天性在本質上和情慾是一樣的。」<sup>43</sup> 而宗教情緒的形成，在個體生命與自然的關係方面，是產生震驚感；在個體生命與自身命運的關係方面，是從偶然的生存中獲得生命意義感；在個人與人際的關係方面，是構成歸屬感和同契感。<sup>44</sup> 宗教性——在很大程度上通過接近宗教事實的方式，特別是這些事實並沒有將其輕易地化約為知識分子的所歸列的：儀式就是事實，將宗教性作為一種宗教事實來攷察。因為本來構成教會宗教基礎的價值並不是制度規範，而是那些決定人們日常生活各個層面行為的價值。

宗教性的論證是與西方宗教傳統密切相關的，傳統的宗教性被視為：榮耀、救贖。<sup>45</sup> 以往的研究表明個體的宗教性在積極的方面與價值一致、安全感、傳統和與人為善方面相關，消極方面與價值激勵、個人引導、普世化、權力以及成就有關。宗教性暗示著人們要放棄思想的獨立性，接受宗教教條；放棄某些個人個性，自願地迎合大的宗教社群的內容。<sup>46</sup>

實際上，我們也可以從對宗教的起源的論證來發現「宗教性」基本上是與人同在的，因為宗教並非如有些社會學家論證的那樣是起源與人類的理性，奧托(Rudolf Otto)指出：「有種假設的理論，認為人類秉賦了一種虔畏的感覺，這種內在的特性，表現為一種思慕，對於『非現世的』、『神聖的』、『神的』與人的本性『全不同的』某種東西的一種思慕之情。」所以他的理論就是「宗教起源於它本身」。這並不是說，人從一起頭的時候就有了一個現成的宗教，而是指人類秉賦了一種基本元素——即所謂虔畏的感覺，這元素是凡宗教——由最原始的到最高的——都有的。<sup>47</sup>

D'alexis de Toqueville 認為人的宗教性涉及到對宗教的本質問題的看法，他的觀點是「在所有的生物中，只有人對本身的