

## 基督教與個體主義關係之再思

### ——基於一個個案的探討

劉琪

華東師範大學社會發展學院講師

北京大學法學博士

個體主義，在西方文化的語境下，是與基督教，尤其是新教形影相隨的。早在半個世紀以前，韋伯 (Max Weber) 在其經典著作《新教倫理與資本主義精神》(*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*) 中，<sup>1</sup>就已經指出了新教各個派別 (尤其是加爾文宗) 對於形塑「活在上帝恩寵中的個體」所起到的作用。韋伯認為，加爾文宗的絕對預定論將個體洞察自身命運的可能性徹底扼殺，從而只能將所有的希望寄托在上帝身上。「這一教義的極端非人性，必然給篤信其輝煌的一貫性的一代人的生活帶來一個重要後果，即每個個人所感到的空前的內心孤獨。對宗教改革時期的人們來說，生活中至關重大的是他自己的永恆得救，他只有獨自一人走下去，去面對那個永恆的早已為他決定了的命運，誰也無法幫助他。」<sup>2</sup>當通過教會、聖事而獲得拯救的任何可能性都被完全排除的時候，個體只能從自身與上帝的關係中獲得得救的信息，然而，這裏又存在着一個悖論——由於上帝絕對自由，所謂「得救的確信」從根

---

1. 馬克斯·韋伯著，于曉、陳維剛等譯，《新教倫理與資本主義精神》(北京：三聯書店，1987)。

2. 同上，頁 79，楷體強調為筆者自加，下同。

本上來說是不可能存在的。於是，塵世中充滿了為確保恩寵狀態而不斷努力盡到「天職」的信徒，他們用自身的善行創造出區別於他人的特質，這些善行，雖然不是得救的前提條件，但卻是處於上帝恩寵之中的確信。

在韋伯看來，以加爾文宗為代表的新教通過讓個體單獨面對上帝，面對已被決定的命運，對個體生活形成了有條不紊的控制。韋伯的關懷本不在解析個體主義與新教之間的關係，但他卻隱晦指出了二者之間存在着某種「親和性」。二十餘年後，杜蒙（Louis Dumont）在《論個體主義》（*Individualism*）一書中，<sup>3</sup>則深刻的剖析了新教在形塑現代個體主義價值的過程中起到的決定性作用。杜蒙指出，現代社會是個體主義社會，這裏面的很多因素在最初的基督教中便已經存在，並在漫長的時期內，完成了從「出世的個體」到「入世的個體」的轉化。與韋伯的關注點不同，杜蒙着重指出了由於預定論引發的教會與個體關係的變化。「通過靈魂歸宿預定論，個體走到了教會前面，這是一個根本性的變化……實際上教會現在成了工具，選民們通過它來統治被摒棄者，完成頌揚上帝的任務。教會仍保持古代教會的某些方面，與宗派有所區別，但與此同時，它實際上已成為由個體組成的結合體。」<sup>4</sup>個體成為了自足的信仰對象，可以（如果不是必須）與上帝建立起個人化的關係，而不再需要通過教會得到救贖。

應該說，這種個體化的基督教信仰模式，至今仍舊佔據西方世界的主流，在其中，信徒以個體化的方式開始並維繫與上帝之間的關係。他們的信仰通常有一個明確的起點，以一種個體化的經驗為標誌，如決志禱告或洗禮；在

3. 路易·杜蒙著，谷方譯，《論個體主義——對現代意識形態的人類學觀點》（上海：上海人民出版社，2003）。

4. 同上，頁 53。

歸信之後，也主要靠與上帝建立個體關係，如日常的讀經、靈修、禱告等方式維持信仰。教會，是信徒定期聚會的場所，他們可以從教會的宣講中獲得激勵，也可以與其他信徒交流分享，但這種群體性的集會並不是信仰的根基。

然而，隨着近數十年來基督教在全球的迅速擴張，愈來愈多的人們開始認識到，這種個體化與內在化的信仰模式，是深嵌於西方文化傳統之中的，在非西方文化中，這種信仰模式往往會為接受基督教的人們帶來困擾。羅賓斯（Joel Robbins）對巴布亞新畿內亞烏拉敏（Urapmin）人的研究，便為我們揭示了困境的存在。<sup>5</sup>羅賓斯指出，烏拉敏人的傳統價值觀是關係主義的（relational），每個人都通過與其他人的關係獲得自我認同。在歸信基督教之後，烏拉敏人開始按照個體主義的方式重塑自己，然而，他們卻並不懂得如何圍繞這個新的價值建立起社會生活。於是，基督教給他們帶來了無窮無盡的煩惱。

事實上，無論是韋伯、杜蒙還是羅賓斯的討論，背後都蘊含着一個更大的啟示，即所謂基督教與個體主義的「親和」，其實是與整個西方現代化的過程相伴隨的。現代性將人們從各種傳統的、外在的束縛中解脫出來，而僅僅將宗教視為與個人內心相關的事情。天主教徒通過繁瑣的儀式展現和證明自己的身份，而新教徒們則僅僅關心自己的良心，從根本上來說，這樣的良心只有自己和上帝知曉，與其他人無涉。信仰（belief）替代紀律（discipline），成

---

5. Joel Robbins, 《成為罪人：巴布亞新畿內亞社會中的基督教與道德的煎熬》（*Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*; Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 2004）；參見劉琪，〈文化並置與道德困境——讀 *Becoming Sinners*〉，載《宗教人類學》第二輯（2010），頁 423-430。

為了宗教的主題，對個體內心無休止的拷問與審視，成為了新教徒焦慮的根源。<sup>6</sup>

二〇〇四年，我踏入了一個位於北京、主要由城市新移民組成的教會。在此後的近三年時間裏，我參加了許多這個教會的活動，也與教會裏的不少信徒有過接觸。然而，從始至終讓我感到詫異的是，在這個教會中，我看不到韋伯筆下孤獨的新教徒，也看不到羅賓斯筆下由於價值體系衝突帶來的困擾，相反，我看到的是一種「非個體主義」的信仰，圍繞着教會這個群體建立。需要指出，這裏所謂的「非個體主義」，並不是說個體不是承載信仰的基本單位，而是意味着，在他們的信仰生活中，並沒有形成杜蒙筆下個體主義的價值體系，個體與上帝之間的關係並不是表達與維持信仰的「重中之重」，也並不存在由此而來的對內心世界的拷問。這種集體式的信仰是如何建立起來的？又應當如何理解？這即是我在接下來的行文中要討論的問題。<sup>7</sup>

在討論之前，我想對幾點問題作出說明。首先，我無意於判斷他們信仰的真假或是行為的對錯，而只是想客觀的呈現我所看到的事實；其次，相對於抽象的教條而言，我更加關注這個教會的信眾在日常生活中表達與實踐的信仰；最後，我也清楚的認識到自己研究的局限性，我並不認為這個案例可以代表整個中國，或者代表整個新教徒群

---

6. 參見 Talal Asad, 《宗教的宗譜：基督教與伊斯蘭教中權力的紀律與理性》(*Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*; Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1993)。

7. 關於這個教會的基本情況，可參見劉琪、黃劍波，〈近距離民工教會：一個現象的考察〉，載《當代宗教研究》2007年第2期，頁1-10；Liu Qi, 〈民工的北京家庭教會〉(A Close Look into an Immigrant Workers' Home Church in Beijing)，載《新宗教》(*Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 12.4 [2009])，頁91-98。

體，但我仍舊認為，這個案例對於我們理解中國基督教的現狀，以及基督教與文化之間的關係可以起到一定的幫助。

## 一、歸信：進入集體生活

最初，當我向這個教會的信徒詢問他們的歸信過程時，我常常感到不解：他們並不會向我講述某種個體化的標誌性事件，如決志禱告或洗禮，而只是簡單的告訴我，由於某件事，他們「開了個禮拜」或者「去了教會」。在他們看來，這就是信仰的開始。這裏的「某件事」，大多是疾病或者生活中的其他困難，而他們之所以「開禮拜」或者「去教會」，是為了尋求耶穌基督的幫助。例如，一位弟兄曾經告訴我，他之所以信主，是因為小兒子生了重病，被醫生和陰陽先生判了死刑，在走投無路的時候，他轉向了耶穌基督這位「真神」：

……就那一天早上，在門口的時候，我們本村的一個姊妹，她信主有十年了，她衝我家門口過，她就問我孩子病情，我就跟她說了，她當時說你應該信主，她說世界上唯獨主耶穌是真神，那些都是虛無的，都是魔鬼，你敬拜了這個，把這個治好了，那個又來找你來治，她說你治不休。你既花錢，孩子也遭罪，你信主吧。當時我們就這樣想，是啊，在醫生的手中，好像他沒甚麼好大效果；找那個堂子，<sup>8</sup>他又這麼說，咳，只有找主了，既然耶穌行，我們就找他吧。所以我們就說信主。當時也找到了我們老家的弟兄姊妹，在我們家裏來開了個禮拜。（楷體強調為筆者所加，下同。）

---

8. 即陰陽先生。在此之前，這位弟兄曾經去找過陰陽先生，陰陽先生給他的回答是「死定了，沒得治了」。

與這位弟兄有類似經歷的，還有另外一位姊妹。這位姊妹常年被腰病困擾，後來，被一位親戚帶去了教會：

正好那天我婆家嫂子也從老家來了，可能也就來了不到三天，她是信耶穌的。正好院子裏的那個嫂子，我不是禮拜五的時候跟她講的嗎（講要去信耶穌——筆者注），講了以後她就記住了，我沒有記住。我就不知道我說了沒有說，她就說我說了，我一點也不知道。禮拜四的那一天，有人上那院子裏面聚會，她來找我，說小姑啊，你那天不是跟我說你要信主嗎？我說我啥時候給你說過我要信主呢。她說你忘了，那天打電話的時候你跟我說你要信主。我說我沒有說過我要信主。正好那天我嫂子也在，她說，你也去信吧，我說俺不去信主，你說俺家活那麼多，還有一大盆衣裳，還有白天吃了放起來的碗。我說俺不去，這沒事嗎，活這麼多，幹嘛去做禮拜，我說俺不去。她就說說你去吧，我幫你做活，等着散了會回來我幫你做活。我說你幫我做活我也不去。她非把我拉去……

在這段話中，這位姊妹把「聚會」和「信主」劃上了等號，認為「去聚會」就是接受信仰的表現。這樣的觀念，普遍存在於這個教會的信徒之中。需要指出，這兩段話中提到的「開禮拜」和「去教會」，並不是大型的、正式的禮拜，而只是小規模的、非正式的聚會，一般僅有不到十人參加，大家在一起唱讚美詩，為各種各樣的事情禱告。在這種聚會中聚在一起的，大多是住在同一個院子裏的人，而這些人之間又往往有着親戚或同鄉關係。在對北京「浙江村」的研究中，項飆曾經指出，農民工最初的流動（從農村到城市）往往是被親友關係所帶動的，呈現出鏈

式的形態，到達北京以後，這些「流動鏈」又在經營上合作，生活上往來，形成各種相互重疊互動的圈子。這些圈子是人們日常行為的主要單位，也是社會意識及決策的基礎。<sup>9</sup>在我所討論的案例中，也存在着類似的情況。當談到為甚麼會來到北京時，大多數信徒都提到是由於某個親戚或同鄉的關係，而在來到北京之後，這樣的關係仍舊在他們的生活中扮演着重要角色，信仰，也是其中不可忽視的一個方面。一位「平安信」的姊妹這樣講述自己的歸信經過：

問：你怎麼信主的？

答：沒甚麼呀，平安信唄。沒病沒災的信的。

問：那怎麼突然就想信了？

答：也沒突然信。這院不是有嗎？聚會的，講道的。完了我不是天天在這院玩嗎？

問：你住哪兒啊？

答：我住後院。天天在這兒，他們就說，你信福音吧，我天天說信，完了到禮拜天呢就不信，不來。天天這院也有，但是一直不信。

問：沒有甚麼特別的事情？

答：沒有甚麼特別的事，也就是一點點的事，不是像他們那樣有病，有患難啊，有災啊甚麼的。

問：那一點點的事是甚麼事啊？

答：我們家那位（指丈夫——筆者注）做一夢，說他信福音了，信基督教了。完了我就進來了。

問：他做夢，然後你信了，他沒信？

答：他也是甚麼啊，老在這院呆着，這院有信福音的，他也就是天天聽，聽得時間長了，就做那個夢了。

---

9. 項巖，《跨越邊界的社區：北京「浙江村」的生活史》（北京：三聯書店，2000）。

從這段話中，可以很清楚的看到生活中的耳濡目染對歸信產生的影響。事實上，無論是「平安信」還是「患難信」，他們都是被某位親友或老鄉帶到教會中的，而他們也將「進教會」視為信仰的起點。在歸信的時候，他們不會從理性上對基督教的教義加以分析，也不會經歷某種「生存意義的危機」<sup>10</sup>，而只是為了達成某個實際的願望，或是受到了親朋好友的影響，這兩種原因，又通常纏繞在一起。對於他們而言，歸信與其說是一個重生性的事件，是內心的重大選擇，不如說是一個自然而然的過程，是融入一個新群體的開始。這個群體本來以地緣和親緣作為聯結，到現在，又加入了靈性的紐帶。在某種程度上可以說，他們並沒有主動選擇信仰，而是信仰選擇了他們。

## 二、信仰生活：集體性的塑造與表達

既然歸信意味着融入新的群體，那麼，在歸信之後，群體生活在這些信徒的信仰生活中仍然扮演着重要的角色。筆者在調查過程中發現，「聚會」是維持他們信仰至關重要的一個方面，是否定期參加聚會，很大程度上決定了他們的信仰是否堅固。由於並沒有固定的工作，他們經常四處遷徙，搬家對於他們而言如同家常便飯一樣。筆者常聽他們講到，在搬到一個新地方之後，由於沒有找到新的聚會場所，他們就「軟弱」了，在找到新的教會之後，才又「剛強」了起來。例如，一位姊妹講到，她的丈夫以前不支持她信主，就強迫她搬家到一個沒有教會的地方，試圖讓她離開，但她經過抗爭和努力，最終還是找到了教會：

---

10. 參見麥克·阿蓋爾著，陳彪譯，高師寧校，《宗教心理學導論》（北京：中國人民大學出版社，2005）。



後來我就搬到這邊來了。搬到這邊來就軟弱了，禱告也少。後來我有兩個星期沒有聚會吧。他（被訪者的丈夫——筆者注）心裏想，他讓我上這兒來，就是說我不讓聚會。當時軟弱，禱告少，後來我就老跟我丈夫生氣，我就說不讓我聚會不行。當時讓我搬到這兒來我就說好了，不讓我聚會我不搬來，我說讓我聚會我就搬過來。他說走不開，我說白天走不開晚上可以，我們晚上有聚會，晚上在某某那兒晚上有一個聚會，我說晚上可以到那裏去聚會。我說你不讓我聚會是不可能的事，你要不讓我聚會我就回家。那天晚上我們倆吵，也沒有電話，我來到這兒人生地不熟的時候任何人我也聯繫不上，跟教會的姊妹弟兄也聯繫不上。後來我聽到好像有個征戰，我就還是禱告吧，不禱告還是不行，靠誰都不行。後來我就又禱告，完了那天我丈夫跟我吵了架，隔了好幾天又給我安了一個電話（指手機——筆者注），又給我買了一個自行車，後來我就上那邊教會聚會了。

類似這樣的案例，筆者在調查過程中遇到過很多。與之相應，教會的領袖也非常強調聚會的重要性，甚至將參加聚會的熱心程度視為衡量信仰好壞與否的標準。一位傳道人曾經在講道中提到：

基督徒一顆愛主的心，從哪裏體現出來？你渴慕主的話語。但是你看今天我們從那裏體現出來？今天我們有很多人，對主的話語不渴慕，對主的話語也不慎重，聚會呢也是可有可無。那個熱情沒有了，那個熱心也沒有了。現在的農村教會也是，弟兄姊妹的愛心慢慢冷淡了，然後聚會呢，也不熱忱了。頭些年的聚會是晚上聚會，夜裏聚會，差不多我就知道我們教會就是晚上三點，差不多就是凌晨三點鐘到六

點鐘聚會。哎呀，我一開始信耶穌就是那樣過來的，差不多有幾年的過程當中。但是那個時候，你知道，到兩點鐘就醒了，然後就起來啊，然後就到教會去。教會好幾里路，老太太啊就拄着拐棍，打着馬燈，農村裏，打着馬燈，燈籠。然後就跑到教會裏去聚會。哎呀，那個時候熱心得不得了。那個時候晚上聚會，凌晨那麼暈的時候，哪兒有睡覺的事啊？沒有。聽道很專一。一開始禱告會，農村裏土地，地都是沒有水泥的，還髒，還有高低的，一跪跪一個小時兩個小時，那些老太太。哪一次禱告會都是滿堂，房子都滿滿的。到最後慢慢的怎麼樣呢，哎呀早間聚會不行，很多人休息不過來，慢慢的改成下午聚會。下午聚會都睡好了啊，但是下午聚會就出現一些現象，有人不來啊，有的人講道就開始睡覺了。對主的那個熱忱度真是漸漸冷淡，漸漸冷下來。

在這次講道中，教會領袖一面感嘆「世風日下」，一面激勵弟兄姊妹「回到最初的愛」，找回對聚會的熱忱，聽道的會眾大多表現出很受感動的樣子。<sup>11</sup>事實上，由於文化程度的限制，這個教會的信徒大多很少自己閱讀《聖經》，他們所接受的「屬靈的」知識，幾乎都是通過聚會，從傳道人或者其他弟兄姊妹的口中獲得，因此，聚會對於維持信仰的確起着不可忽視的作用。筆者曾經撰文指出，「神蹟」和「苦難」是這個教會信仰的兩大主題，神蹟以一種實用主義的方式滿足了他們生活中的需要，對苦難的解釋與化解則為他們提供了內心的力量，<sup>12</sup>在這裏，我想進

---

11. 教會的傳道人在每次講道過程中，會時不時穿插一些「哈利路亞」，而會眾則會齊聲用「阿們」來表示回應。在某種程度上，可以從這些「阿們」聲中判斷講道的效果和會眾的感動程度。

12. 參見 Liu, 〈民工在北京家庭教會〉；劉琪、黃劍波，《都市邊緣的民工教會——以「卡里斯瑪」為核心的探討》（香港：香港中文大學出版社，2011）。

一步指出，這兩大主題及其相關闡釋，都是通過聚會獲得的。一方面，苦難，是教會傳道人在講道過程中不斷重複的主題，通過聽道，會眾們逐漸學會以一種新的方式面對苦難，並將現在的苦難在信仰中化為將來的祝福；另一方面，「神蹟」發生的過程，往往並不是信徒自己向上帝禱告求助，而是以「開禮拜」的方式，借助群體的力量。教會的弟兄姊妹求助於「神蹟」的事件，大多是生活中無法解決的難題，如自己或者家人得了不治之症，或是經濟上的困難，前文引用的那位兒子生重病的弟兄，即是典型案例。這位弟兄以充滿感恩的語調，向我講述了邀請弟兄姊妹來他們家「開禮拜」之後出現的神蹟：

……開禮拜，他們來了他們就說，人的盡頭是神的開端嘛，就這麼安慰我們，只有仰望主了。醫生說孩子的大腦有一半已經腐爛了，另一半開始也病變了，治療的話沒有甚麼意義。他回來的時候，開的針劑和藥水都已經服不下去了，服不下去這一切都完了，在醫生的眼中是一點指望也沒有了。那時候就求神啊。感謝主，當時J弟兄帶着我們教會，還有當時西村那地方也有一個教會，他們聚會的時間不是在同一個，我們就抱着孩子這間教會跑到那一間教會。感謝主，教會裏面弟兄姊妹真的，都禁食為我們家孩子禱告，都禁食禱告。感謝主，那真是，每天晚上都有好多弟兄姊妹在我家裏面，在裏面聚會，給他開禮拜，禱告。唉，感謝主，那真是看到弟兄姊妹對主的愛心，對我們的關心，那真是一言難盡，真是感謝主。我們就一心的仰望主，感謝主，那主真是奇妙，那主真來了，真來幫助我們了，感謝主。孩子嗓子的痰慢慢的消去了，痰一消去了，也可以吃東西了，開始可以喝點牛奶，可以吃稀飯，慢慢的就可以吃了。

顯然，在這位弟兄看來，上帝是治好他兒子的病的大恩人，而上帝之所以願意這樣做，是因為弟兄姊妹的愛心感動了上帝。在筆者的調查過程中，很少遇到通過個體與上帝之間的關係求得「神蹟」的案例，幾乎所有神蹟，都是在「開禮拜」，與弟兄姊妹一起禱告之後出現的。換句話說，在這個教會中，上帝的恩典是以一種集體性的方式獲得的。在《聖經》中，耶穌曾經給他的門徒這樣的應許：「因為無論在哪裏，有兩三個人奉我的名聚會，那裏就有我在他們中間。」<sup>13</sup>《聖經》的這句教導，在這一教會中不斷被傳講宣揚，並通過實踐不斷得到證實。

事實上，聚會對於教會的信徒而言，不僅僅有「屬靈」的意義，還有更多信仰以外的內容。這一教會的組織方式是「原子式」的，教會的聚會點大約有近三十個，其中，大的聚會點有六、七十人，小的則只有十餘人。正如前文所言，這些聚會點往往是以地緣或親緣為紐帶建立起來的，散佈在城鄉結合部的各個「城中村」，每一個聚會點的信徒都彼此熟悉，在生活上也經常互相幫助。在調查過程中，無論教會領袖還是普通信徒都告訴筆者，如果教會裏有某位弟兄姊妹家裏有甚麼困難，教會裏都會組織弟兄姊妹去看望他／她，為他／她禱告，必要的時候送上一些錢。無論禱告是否能夠起到效果，對於孤身在外的「異鄉人」而言，有人關心就已經是一種溫暖。

在日常的小型聚會之外，一年一度的大型聖誕聚會，可以視為教會群體性的展示。作為「參與觀察」的一部分，筆者曾經參加過二〇〇四年的聖誕聚會。在一間租來的大倉庫裏，教會編排了各種類型的節目，包括舞蹈、快板、歌曲等。所有的舞蹈編排都非常簡單，借用了秧歌、藏族

---

13. 《馬太福音》十八章 20 節。

舞、新疆舞裏的很多動作，並以彩扇、鈴鼓等為道具。歌曲的歌詞非常淺顯易懂，主要傳揚上帝的愛，以及一些簡單的福音信息。為舞蹈和歌曲伴奏的樂器有鈸、電子琴、吉他等，沒有太多成形的技法和調子，幾種樂器之間的音調、旋律也並不是很相配。至於快板，就更是帶有強烈的鄉土氣息。台下幾百名會眾或坐或站，當場內的氣氛達到高潮時，台上的人唱歌跳舞，台下的很多會眾也會跟着唱起來，並同時打着拍子，整個會場給人渾然一體的感覺。

這次聚會持續了一天，中午，教會提供午飯。飯食相當簡單——豆芽、鹹大頭菜、饅頭，幾個人端着小板凳，圍着一張桌子吃，相互之間隨意聊着天。聚會結束之後，教會派人在門口給每個參與的信徒發禮物，每人一雙襪子，一袋瓜子花生。在參與這次慶祝活動的整個過程中，我深深的感受到一種塗爾幹（Émile Durkheim）式的「共融」。這個時候，教會信徒不再是一個個單獨的個體，而首先是教會「大家庭」的一名成員。在有意無意的參與中，他們與其他弟兄姊妹結成了一體，這種「集體歡騰」帶來的力量，也擴散到他們的日常生活中，使信仰在生活中得以塑造、表達、綿延與傳遞。

### 三、結論與探討：生活中的信仰

坦率的說，我在剛接觸這個教會的時候，心中也有與初次踏入段莊的吳飛類似的疑惑。<sup>14</sup>當我看到他們帶着虔誠的表情唱讚美詩、聽道，以震耳欲聾的音量向上帝禱告的時候，我往往會感到震撼，感到一種莫名的「神聖性」；然而，當聚會結束，回到日常生活中的時候，他們就與其

14. 參見吳飛，《麥芒上的聖言——一個鄉村天主教群體中的信仰和生活》（香港：道風書社，2001）。

他的農民工沒有甚麼兩樣，為了過上更好的生活，整日奔波勞碌。更令人不解的是，當我試圖在「成為基督徒」與他們此前的生活之間尋找某種斷裂的時候，卻總是以失敗告終。在他們看來，成為基督徒並不是人生巨大的轉折，而只是生活進程中的一個選擇，與他們選擇去燒香拜佛、「找堂子」，沒有甚麼本質的區別。在我們這些外人看來的「大事」，在他們看來卻只是稀鬆平常的「小事」，並沒有甚麼值得關注之處。此外，有一天，我在與教會的幾位信徒閒聊的時候提到一個問題：「你相信自己死後會在天國嗎？」這個在我看來對於基督教信仰非常重要，信徒也應該非常確信的問題，卻讓在場的幾位信徒笑了起來，並紛紛表示：「俺們哪裏上得了天國。」當我追問為甚麼的時候，他們七嘴八舌的說起了自己參加聚會不夠積極，或者偶爾要和丈夫吵架，或者有時候要去打麻將之類的事情，然而，卻沒有一個人對這件事表示焦慮或者恐慌，似乎不上天國，對於他們而言並不是那麼重要。

隨着時間的推移，我逐漸認識到，當初困擾我的這些問題，恰好是理解他們信仰的關鍵所在。美國心理學家奧爾波特（Gordon Willard Allport）曾經將宗教取向劃分為「內在」（intrinsic）與「外在」（extrinsic）兩種，並認為內在取向的信徒才是真正的信仰者，而外在取向的信徒更多的只是把宗教當作達到其他目的的手段。<sup>15</sup>相應的，張亞月通過對北京海澱教堂的研究，提出以是否成功建構起基督教教義所規定的意義系統作為劃分標誌，將基督徒劃分為「真

---

15. Gordon Allport, 《個體與他的宗教》（*The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation*; New York: The Macmillan Company, 1950）；參見麥克·阿蓋爾著，陳彪譯，高師寧校，《宗教心理學導論》。

正基督徒」與「名義基督徒」兩種。<sup>16</sup>這種劃分固然能夠在一定程度上解釋我所看到的現象，然而，在我看來，這種解釋路徑也有明顯的缺憾。一方面，身為「外部觀察者」，我們其實沒有能力與權力判斷他們的信仰究竟是真是假，這種蘊含道德判斷的命題，將可能簡化我們對事實的認識。<sup>17</sup>另一方面，正如康納爾（Fenella Cannell）所言，事實上，到底甚麼是「基督教」，從來也不是一個顯而易見的問題。<sup>18</sup>當我們將這種信仰特徵貼上「外在」、「名義」或「功利」等標籤的時候，其實忽略了背後隱藏的更深的問題：為甚麼他們會用這樣的方式來理解本應最強調內心改變，強調犧牲與奉獻的基督教？

在我看來，要回答這個問題，必須要回到日常生活之中，回到中國文化中對「宗教」本身的理解。早在半個世紀前，楊慶堃（C. K. Yang）便在著名的《中國社會中的宗教》（*Religion in Chinese Society*）一書中，將中國宗教分為分散性宗教（diffused religion）與制度性宗教（institutional religion）。楊慶堃指出，中國社會表面上看不到發達的宗教體系，只是因為制度性宗教相對弱勢，而在老百姓的日常生活中，分散性宗教扮演了重要的角色。<sup>19</sup>在新近關於楊慶堃的討論中，魏樂傳（Robert P. Weller）進一步指出，楊慶堃最初提出「分散性宗教」的概念，正是想要強調宗教

16. 張亞月，《跨入上帝之門——基督徒意義系統的建構或重構》（北京大學社會學系二〇〇三年碩士論文）。

17. 事實上，這種帶有道德判斷的命題也蘊含了一個假設，即所謂「名義」或「外在」的信仰方式往往存在於初信階段，在信仰逐漸走向虔誠的過程中，會得到逐步的克服。然而，在我所觀察的這個教會中，功利化的信仰在任何教齡的信徒身上都存在，甚至是從小接受信仰的幾位教會帶領人，也宣揚並且鼓勵這種信仰表達方式。

18. Fenella Cannell 編，《基督教人類學》（*The Anthropology of Christianity*; Durham: Duke University Press, 2006）。

19. 楊慶堃著，范麗珠等譯，《中國社會中的宗教：宗教的現代社會功能及其歷史因素之研究》（上海：上海人民出版社，2007）。

與生活的其他面向緊密相連、不可分割。<sup>20</sup>宗教與生活的密不可分，成為了解答我困惑的出發點。具體而言，雖然基督教在西方是以制度性宗教的形式存在的，但在被傳入中國之後，卻帶上了分散性宗教的特徵。在我描述的這個案例中，信徒們並沒有把基督教看成與他們格格不入的「洋教」，而是用看待傳統宗教同樣的方式看待基督教，這使得他們的歸信平滑而自然。長年研究中國社會的華生（James L. Watson）曾經指出，在涉及到宗教的時候，中國人往往更強調正統實踐（orthopraxy）而非正統信仰（orthodoxy），在一個農村社會中，只要按照傳統的要求完成了禮儀，就不會有人苛求這些人心裏所信的是甚麼。<sup>21</sup>這種對實踐正統性的強調，也能讓我們更好的理解前文所描述的歸信之後的信仰生活。在這些信徒看來，重要的不是他們對信條的理解有多麼清楚、準確、完整，而是他們按照教會的要求完成了儀式實踐。<sup>22</sup>事實上，正如前文所言，在同一個聚會點中聚會的信徒，往往是住在附近，生活與工作背景非常接近的信徒，因此，教會對於他們而言，也扮演了在鄉土文化中極其重要，在城市中卻有所缺失的社區的功能。遵從社區所要求的行為規範，成為了他們的題中之義，這些行為規範，既包括日常生活，也包括宗教實踐。雖然從農村來到了城市，但這更多的只是地理空間上的轉移，並沒有帶來整個生活世界的重塑。他們將傳統

20. 鄭筱筠，〈制度性宗教 VS 分散性宗教——關於楊慶堃《中國社會中的宗教》的討論〉，載《世界宗教文化》2010年第5期，頁40-46。

21. James L. Watson，〈禮儀還是信仰？後帝國中國統一文化的建構〉（Rites or Beliefs? The Construction of a Unified Culture in Late Imperial China），載 Lowell Dittmer & Samuel S. Kim 編，《中國的國家身份》（*China's Quest for National Identity*；Ithaca: Cornell University Press, 1993）。

22. 當然，這個教會中信徒普遍的文化水平不高，也限制了他們對於基督教信條的理解。然而，在我看來，如果僅僅用文化水平來解釋他們的信仰模式，是顯然不夠充分的。至少，他們擁有一套說法，可以寬慰自己「不懂《聖經》是沒有甚麼關係的」，而不是因為知識的缺乏而感到焦慮。



的、基於鄉土的為人處世的方式「搬」到城市之中，而他們的信仰，也仍舊是在傳統的文化圖式中得以理解和表達的信仰，這種信仰，深深嵌入在日常生活之中。生活，對於他們而言，關係着生兒育女，生老病死，以及生意好壞等等，所謂來世，所謂死後能不能進天堂，則並不是那麼重要的問題。<sup>23</sup>

總而言之，我認為，在對中國基督教與基督徒進行研究的時候，如果刻意強調基督教與其他宗教，尤其是傳統民間宗教的截然不同，則不僅無助，反而有礙於我們對日常生活現象的理解。更為重要的，是探究這種宗教如何與傳統的文化及生活方式形成「拼接」，從而融入到接受它的信徒的生活之中。正是在這個意義上，對於中國基督教的研究可以讓我們更深入的理解中國社會與文化，以及「宗教」對於中國老百姓的意涵。

**關鍵詞：**個體主義 價值 歸信 集體性 文化變遷

作者電郵地址：bethliuqi@hotmail.com

---

23. 在這裏，我的陳述隱含着一個危險，即似乎認為中國的「鄉土文化」是靜止不變的。事實上，我也認識到所謂的「傳統文化」是在不斷改變的，尤其是在近幾十年間，很多傳統的價值與生活方式正在發生着翻天覆地的變化。討論究竟甚麼變了，甚麼沒變，不是我在這篇論文中力所能及的。有趣的是，在新近出版的論著中，閻雲翔等人專門關注了當今中國「個體性」的問題，他們指出，雖然個體在當代中國不斷崛起，但卻並沒有增強西方個體主義意識形態在中國的影響。這在一定程度上為本文的論點提供了佐證。參見賀美德、魯納編著，許燁芳等譯，《「自我」中國：現代中國社會中個體的崛起》（上海：譯文出版社，2011）。

## Reflections on Christianity and Individualism: Based on a Chinese Case

LIU Qi

Ph.D., Peking University

Lecturer, Social Development School

East China Normal University

### *Abstract*

This paper concerns the relationship between individualism and Christianity. First of all, I describe in brief the value orientation and core ideas of western individualistic Christianity. And I point out the problem when this value system is used to understand Christianity in the non-western context. Then, based on the empirical data from fieldwork, I depict a Chinese case of non-individualistic Christianity, in which there is no value system of individualism, and the relationship between individual and God is not the axis of belief. Instead, their belief is established around the church with a collective way. Finally, I explain this phenomenon based on the social and cultural context of Chinese society and the arguments about Chinese religion. It sheds some light on relevant issues.

**Keywords:** Individualism; Value; Conversion; Collectivism;  
Culture Change