

# 当代中国宗教信仰与社会经济地位的初步考察\*

何 蓉 F. Carson Mencken

**内容提要：**宗教社会学研究的一个基本问题是，什么样的人、出于什么原因会信仰宗教？基于中国宗教信仰较为弥散的特征，通过对中国宗教调查的数据分析，本研究选取了因果报应信仰作为入手点，通过对信仰者的社会经济地位的考察，表明在农村地区，收入和受教育水平与相信因果报应有正相关关系，从而支持了宗教信仰可以为人们提供积极的现实的补偿的观点。作者还强调，在研究中国宗教时，要将宗教信仰的“意义”探究与当代的社会科学研究的分析方法加以结合。

**关键词：**宗教鸦片论 宗教补偿论 因果报应信仰 社会经济地位

**作者简介：**何蓉，中国社会科学院社会学所副研究员；F. Carson Mencken, Baylor University (U.S.A.), 社会学教授。

宗教社会学家要考察的一个基本的问题是：谁是宗教徒？为什么他们会信仰宗教？对此问题，比较广为人知的是以马克思的（或准确地说是马克思式的）宗教“鸦片”论为代表的立场，即视宗教信徒为社会中较为贫穷蒙昧的弱势阶层，宗教的某种“麻醉”作用可以使他们将注意力从悲惨的现实转向虚无缥缈的天国，从而不去争取现实的幸福。近年来，随着宗教社会学中理性选择理论的发展，产生了宗教“补偿论”的观点，认为宗教为人们提供的不仅仅是超越的意识的层次的想象，而且有存在于现实中的回报，从而试图表明宗教徒并不必然是边缘化的弱势阶层。

面对这两种在字面上针锋相对的理论框架，本文将以关于当代中国的宗教信仰状况的经验调查为基础，分析特定的相信因果报应者的社会经济地位特征，从而对理论进行验证，并尝试提出回到作为意义体系的宗教的研究取向，以利于进一步发展出基于中国本土宗教现象的新的研究范式。

## 一、宗教的作用机制及其途径：剥夺抑或补偿？

自20世纪80年代开始，中国宗教研究的学者们围绕着马克思的“宗教是人民的鸦片”的论断，就宗教的本质或功能问题，展开了一场深入的论争。邱永辉在总结当代宗教研究30年来的成果时对此场争论进行了综述，指出其中既有基本肯定鸦片论的学者，如吕大吉、任继愈，认为宗教是对人民有害的东西，而不是“人民自己”的东西，在社会主义时期，宗教的麻醉作用依然存在，只不过在范围和程度上与阶级社会不同；亦有赵朴初、赵复三、罗竹风等宗教界和学界人士指出，“鸦片”的说法，并非始自马克思，它是对宗教在阶级社会中一定条件下所起的消极作用的一种比喻，符合马克思主义的作法应当是，对具体的宗教和教派在特定历史条件下所起的作用进行具体分析。这一争论在90年代后得以深化，卓新平、潘岳等提出要“与时俱进”、结合历史背景等来理解鸦片论。

整体而言，在有关宗教的社会作用的论述中，马克思的、或者毋宁说是马克思式的“鸦片论”代表了一个颇具影响力的“剥夺论”的（deprivational）取向，即宗教所提供的对于“来世”的期

\* 本文为国家社科基金青年项目（07CSH026）的阶段研究成果。

邱永辉：《当代宗教研究30年综述》，金泽、邱永辉主编《中国宗教报告》（2008），第16-70页，北京：社科文献出版社，2008年。

待,使得受压迫的、被边缘化的、同时又是无知蒙昧的劳苦大众获得某种心理慰藉,忍受现世的种种苦难与不公。马克思式的论断的贡献在于,建立了宗教归属(affiliation)与社会经济地位(social-economic status/SES)之间的相关关系:由于宗教所提供的物品(goods)的麻醉或安慰作用,它自然地吸引了社会中弱势地位的、受教育程度较低的成员。

近30年来,随着宗教社会学中理性选择学派的兴起,又产生了“补偿论”这一相对的论题。斯达克与本布里奇提出了一个关于宗教的一般理论,其基本概念是“宗教补偿”(religious compensators),即人们在宗教中得到的回报。这是一种假定的、无法即刻验证或评估的回报,换言之是所欲求的回报不能满足的情况下一个不可触摸的替代物。在剥夺论的命题中,人们便是因为期待着此类安慰,从而被宗教所吸引的。斯达克与本布里奇理论的优点在于他们指出,宗教组织不仅仅带来“彼世的”补偿,而且为信徒提供了直接回报、或称此世的补偿。由此,通过分析宗教组织的作用,斯达克等认为,宗教皈依与信徒的社会经济地位之间建立了一种多重的关系。

首先,社会经济地位与宗教皈依之较具教派特色的方面——信仰、祈祷、神秘体验等——具有负相关关系;其次,社会经济地位与宗教皈依中具有直接回报的方面具有正相关关系,这些方面包括:教会成员的身份,参加教会活动,宗教组织中的职位等等,这些意味着教会类型的宗教皈依;第三,社会经济地位与不具有回报的事物没有相关关系,例如关于“来生”(life after death)的观念。这一解释框架意味着富有的社会成员参与宗教生活,因为他们凭借教会中的领导性地位、具有影响力的人际网络纽带等夺取了现实的回报,而贫穷无知者无法得到宗教生活的现世的回报,转而在无法确认的体验中寻求来世的补偿。这样就表明在宗教信仰与社会经济地位之间存在着多重的关系,而非剥夺论式的确定的关联。

在斯达克与本布里奇的著作面世之后,后续研究者从不同角度支持了其理论图式,尤其表明了社会经济方面较具优势的阶层在宗教运动中的作用。艾纳孔在一篇重要的研究综述中指出,20世纪60年代以来,宗教经济学的研究成果表明,有关收入或教育——两个重要的社会经济地位指标——与宗教性(religiosity)之间的经验性关系的研究表明,宗教并非贫穷无知者的专利。具体来看,教育通常是宗教参与的一个较弱的、但仍是正向的影响因素;收入是宗教奉献的强相关因素,但与宗教活动的其他指标,如参加教会活动、教会成员的身份、祷告的频率等,则只有非常弱的相关性,与年龄、性别、宗教成长背景等因素相比,收入或工资效应显得有些微不足道。

综上所述,所谓补偿论的理论方向,提出了宗教归属与社会经济地位之间的正向的相关关系,即皈依宗教的人,不仅不是居于社会的劣势地位的群体,而且往往具有较高的教育程度和收入水平。尽管这两种理论视角针锋相对,但是它们的立论基础实际上是相同的,即都是基于具有成熟的以基督教会为蓝本的宗教组织形态、以及集会的(congregational)宗教生活形式。从这两点出发,则它们在具体研究立场上的不同之处,在一定程度上是由于它们针对着人类历史上不同的阶段和对象:马克思的论断对宗教及其功能持批判态度,从一定角度来看,是由于他所处的是一个社会矛盾较尖锐、教会老旧腐败的历史时期;斯达克等看到的是宗教在社会中的积极方面,是由于他们处于社会矛盾较为缓和、宗教领域自由竞争、宗教组织良性发展并较少腐败的背景之下。由此,双方对宗教的功能、教徒皈依的动机等产生了截然不同的意见。

对于研究中国宗教的学者来说,这一状况却引起了一个根本性的困难。因为在中国的宗教领域

Rodney Stark & William Sims Bainbridge, "The Core Theory: Religious Commitment", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 19 (2), pp.114-128, 1980.

Laurence R. Iannaccone, "Introduction to the Economics of Religion", *Journal of Economic Literature*, 36(3), pp.1465-1495, 1998.

中，有组织的宗教生活尽管是存在的，但其发展却非常不足，换言之，鸦片论的或补偿论的作用机制缺少发生的渠道。关于这种情况，在杨庆堃先生专论中国宗教传统的研究中有非常经典的论述。他划分了制度的（institutional）与弥散的（diffused）两种宗教形态，指出前者是较接近西方基督教等普适宗教，但是，后者的影响却更为根本，更加紧密地渗透到世俗制度之中，并因此成为世俗制度的观念、仪式和结构的组成部分。而且，中国人对待神灵和信仰的态度，是一种功利性的、工具性的购买，得偿心愿则此神“灵”、“应”，趋之若鹜。这种一方面组织化程度低、一方面多种多样的信仰与实践嵌入社会方方面面的宗教分布特征，仍可见于当代中国。在2007年由零点公司主持完成的一项当代中国价值观的调查中，仅有约20%的人宣称自己是宗教徒，而且，这些自称是信徒的人中，仅有9.2%有过正式的皈依仪式。但是，在另一方面，在调查进行的之前12个月中，超过60%的受访者曾经在教堂、墓地、祠堂等进行崇拜或祭祀等活动，有37.6%的受访者家中摆放了具有宗教意含的物件。如果说当前西方尤其欧洲的宗教信仰的特征是“信仰但不属于”（belief without belonging）的话，中国社会的宗教信仰则呈现出“无信仰宣称但有宗教实践”（practice without belief/claim）。

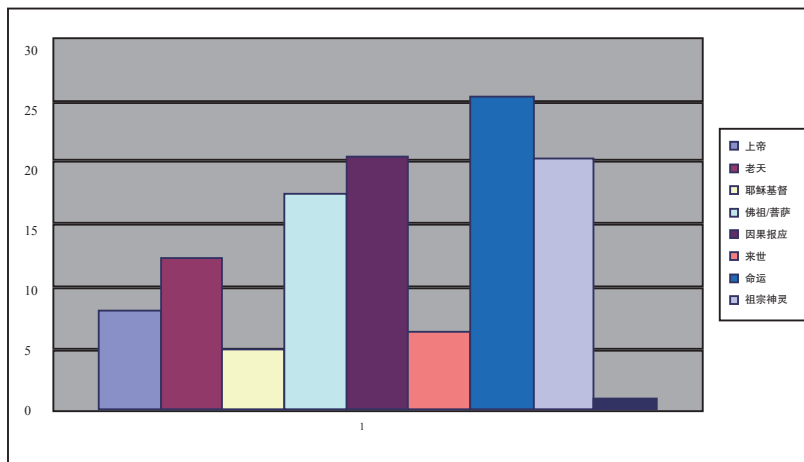
表1 各大宗教的信徒比例（self-claimed）

问题：无论您是否去过教堂、寺庙等宗教场所，对于以下列出的项目，您信还是不信？

	频次	百分比
佛教或信佛	1267	18.1
道教	45	.6
儒教	12	.2
基督教	179	2.5
天主教	15	.2
伊斯兰教	15	.2
没有宗教/什么都不信	5412	77.1
其他/拒答/不知道	77	1.1
总数	7021	100

以是观之，超过3/4的受访者声称自己什么宗教都不信，佛教徒比例最高，为18.1%，基督徒次之，为2.5%。但是，另一方面，相信特定宗教的神、灵或持有某种信仰的人的比例却有所增加，如下图所示：

图1：



C.K.Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, Berkeley: University of California Press, 1961.

韩森 (Hansen, Valerie), 包伟民译:《变迁之神——南宋时期的民间信仰》, 杭州: 浙江人民出版社, 1999年。

其中，超过8%的人认为存在上帝（高于基督教徒、天主教徒合起来的2.7%），超过5%的人认为存在耶稣，17.6%的人相信佛祖或菩萨存在，相信因果报应、命或运和祖宗神灵之存在的人，均超过了20%。而参与敬拜神灵等活动的，亦有一定的比例，如下表所示：

表2 问题：在过去的一年中，您有没有在下列场所敬拜过神灵？

	频次	百分比
在宗教场所（堂、观、寺、庙）	1220	17.4
在墓地（如去世亲人的坟上）或祠堂	3302	43.2
在家里	184	2.6
在其他地方/拒答/说不清	110	1.6
我从不敬拜神灵	2474	35.2
总数*	7020	100

\* 频次数据有误，总数应为7020。

综上所述，直接使用前文的两种理论视角来考察中国现实，显然是有一定的困难的。实际上，除了集会的宗教生活所提供的种种宗教物品之外，宗教的信条本身也对信徒具有精神的吸引力。因此，本文将基于宗教作为“意义”的复合体的立场，即如韦伯所指出的，透过分歧多端的宗教行为的外在表现，从主观的经验、理念与个体所关注的目的来理解具体的宗教行为。

这样，本文接下来的部分，将要在追溯具体的宗教信仰的意义的的基础上，进一步地探讨宗教信仰者的社会经济地位，从而有助于加深对于宗教的社会功能的理解。

本文所关注的是因果报应信仰。在前述的调查中，一个显著的现象是，有20.5%的人相信因果报应的存在，超过了对上帝、耶稣、菩萨、祖先灵魂等具体神灵的信仰者比例。那么，对于相信其存在的人来说，其中可能会包含着怎样样的意义呢？

因果报应思想是印度的业力论与中国本土的观念结合的产物。业或业力（Karma）论，在古代印度的印度教、佛教、耆那教等宗教形式中都有重要的影响。公元1-2世纪左右，佛教传入中土，业力论随之为中土人所知晓，在此过程中，业力论本身也吸收了本土的观念。

在印度的语境下，业力论带有较浓重的宿命论的色彩，从而为其种姓制度提供了一个意识形态的基础。从内容上来说，业力论是与轮回或转生（rebirth）密切相关的。研究者指出，在早期佛教之中，“想要达到涅槃之境的人不应当做善事”，这实际上是一种无所作无所为的态度：由于做任何事情都有其后果，为了达到涅槃的境界，人应当避免轮回转生的因果关联，因此即使是做善事也不受青睐。人类学家斯皮罗对于当代缅甸佛教徒的研究也表明了业力论与转生观念的密切关系。斯皮罗指出，如果转生信仰受到现代生物学等的冲击，“生命”被局限于仅仅只有一次，那么，缅甸人的行为方式将会截然不同。

有趣的是，业力论在传入中国的时候，所遇到的中土原本的观念，恰恰是人仅此一生，死者不能复生。这样的生死观，与业力论的结合，产生了后世的因果报应思想。

余英时先生在其研究中指出，至迟在公元前2世纪之前，中国已经形成灵魂二元论（即“魂”与“魄”）的思想，在人死后，“形魄”和“魂气”朝着不同方向而去，一者入地，一者上天。直到佛教

马克思·韦伯著，康乐、简惠美译：《宗教社会学》，台北远流出版公司，广西师范大学引进版，2005年。

同上。

Gananth Obeyesekere, "The Rebirth Eschatology and its transformations: a contribution to the sociology of early Buddhism", *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, pp.137-164, 1987.

M.E. Spiro, "Buddhism and Economic Action in Burma", *American Anthropologist* 68, pp.1163-1173, 1966.



传入，死后世界或阴间的二元论被阎王掌管的“十王地狱”信仰所代替，天堂与地狱的对立才得以建立起来。

基于传统中土的这种灵魂观、生死观和死后世界的观念，佛教传入引起的思想震动与观念演变是相当可观的。在接受佛教、特别是再生观念以后，注重现世生活的中土人生取向发生重大变化。例如，佛教强调“无我”，本否认轮回有“主体”，但是，中土信徒的再生观念融入了传统的形神二分的观念，用“神”、“魂”、“灵”、“神灵”等本土概念，创造出了“生”与“再生”的主体。

具体到业力论，它发展为中国民间非常流行的三世因果论。而此所谓“三世”，是一个过去、现在与未来的周期，而非前生、今生与来生这样的固定的时段。这种周期的周而复始不断地循环，就是生命之轮回。从其发展来看，一方面着重当下即验的“现报”或“速报”，一方面又强调报应来自于天，而垂下家庭、后世，从而将施报之主宰归之于天。

在此，通过对业力论、生死观在印度和中国的异同之处的梳理，可以看到，关键之处在于人的行动及其结果的因果关联不必是一个以涅槃为最高境界的、不断地从生到死、再生再死的过程，传统的注重现世的取向可见于所谓“现报”、“生报”等概念，意味着人的行动所发生的作用可以作为直接的回报，存在于此世。这就是说，源自印度的、较具宿命论色彩、以再生观念为必要前提的业力论思想，与中土较注重现世的、灵魂二元论等思想相结合，产生了中国本土的因果报应思想。显然，这一思想虽然有转世轮回等方面的内容，但是，就其侧重点的变化而言，它关注着的是此世和较近前的因与果。

由此可以认为，因果报应思想对于信仰者而言，不仅仅提供了再生时改善状况的希望，更重要的是，提供了某种现实的、直接的宗教物品。那么，以前述两种理论视角来衡量，应得出接近补偿论立场的假说，即这一信仰形式所吸引的信徒，倾向于具有较优的社会经济地位。本文接下来的部分将对这一论断进行检验。

## 二、当代中国因果报应信仰的经验考察

本文所使用的数据来自零点公司负责完成的“中国价值观的实证研究”(Empirical Studies of Values in China)的全国性抽样调查，样本数7021，问卷包括了88个涉及受访者价值观念、宗教信仰与实践等内容的问题。经过两次试调查后，2007年5至6月，由零点公司负责完成了正式调查，56个调查点分布于全国，包括3个大城市、6个省级城市、11个地级市、16个镇、20个行政村，通过使用多段概率抽样来完成城镇的选择，在农村地区，每一镇选取1至2个乡，每一乡选择1-2自然村。此外还使用了KISH表以选择每一户中访谈的对象。为保证数据的质量，在正式调查完成之后，通过电话对20%的受访者进行了进一步的检验。

在全部7021个受访者中，共有20.5% (1440位) 受访者表示相信因果报应的存在，其中，女性受访者有25.5% (857位) 相信，男性受访者中有18.8% (583) 相信；相信因果报应的城市居民比例为26.2%，城镇居民为25.2%，农村居民为20.2%。而且，两个重要的SES指标，即教育和收入，也有差

Y ü Ying-Shih, 1987, "'O Soul, Come Back' A study in The Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 47(2), pp.363-395.

侯旭东：《五、六世纪北方民众佛教信仰》，第154-162页，北京：中国社会科学出版社，1998。

黄启江：《佛教因果论的中国化》，《因果、净土与往生：透视中国佛教史上的几个面相》，台湾：学生书局，2004年，第1-46页。

别。首先，不相信与相信者的受教育程度有区别，将受教育程度分为7个等级，1为小学以下，7为硕士及以上，则不信者与信者的受教育程度分别是3.57和3.655，即与不相信的人相比，相信因果报应者倾向于受较多的教育。其次，家庭收入亦有差距，其中，在城市，不相信/相信两个群体的月家庭收入的平均值分别是8550元/8840元，在农村，其年家庭收入的平均值分别是28000元和90000元。

从以上基本分布来看，女性相信因果报应的比例要高于男性；从即教育和收入方面的情况来看，相对于不相信因果报应的人，相信因果报应者都居于较优势的地位。

进一步地，本文将使用Logistic回归检验上节的假说。不过，由于中国的城市与乡村地区的收入状况、生活费用等存在非常大的差距，因此，本次调查将收入的数据分成城乡两个部分，而本文对SES的分析也相应地在城市和乡村两个不同的背景之下展开。

因变量是相信因果报应的存在（虚拟变量，相信者为1），自变量为（1）年龄（岁数），性别（虚拟变量，男性为1），婚姻状况（虚拟变量，已婚为1），职业状况（虚拟变量，有给付薪酬的工作为1）；（2）收入（城市每月家庭收入1=少于500元至15=20000元以上，农村每年家庭收入1=少于500元至20=100000元以上），教育程度（1=小学以下至7=硕士及以上）；（3）三个控制变量，两个是宗教归属（是否佛教徒和是否新教徒），另一个是幸福感（生活是否幸福）。

表3 城市地区因果报应信仰的Logistic回归

	B	exp(B)
教育	-0.022	
收入	0.000	
男性	-0.335	0.175*
年龄	-0.005	
幸福感	0.133	
佛教徒	1.067	
新教徒	0.069	
有薪工作	0.020	
常有项	-1.115	
n=2395	*p<0.05 or less	

表4. 农村地区因果报应信仰的Logistic回归

	B	exp(B)
教育	-0.238	1.268*
收入	0.010	1.010*
男性	-0.424	0.655*
年龄	-0.018	1.018
幸福感	0.379	1.461
佛教徒	0.782	2.185
新教徒	0.138	
有薪工作	0.028	
常有项	-3.231	*
n=878	*p<0.05 or less	

以上结果表明，在中国的城市地区，除了性别之外，因果报应信仰与所有这些自变量都无相关，从而在城市地区，可知女性倾向于相信因果报应；但是，在农村地区，不少变量都很显著，女性、较年长的人、佛教徒、幸福感较强的人趋向于相信因果报应，更重要的是，教育与收入这两个变

量与因果报应信仰之间有强相关关系。

基于这一结果，本文的基本结论是：首先，信仰因果报应者更可能是受到较好教育和有较多收入的人；其次，因果报应信仰提供了一个行动-后果的因果关系链，在此基础上提供了一个善与恶的道德观念；第三，尽管宗教组织并不在场，我们仍然可以提出这样的观点，即因果报应信仰为具有较高社会经济地位的人提供了一个此世的补偿。第四，城市的生活更加错综复杂，以上的这一格局只是在乡村地区非常显著。

我们还可以进一步地在以下几个方面展开讨论：

第一，因果报应思想是中国文化中具有长期历史影响的部分，它所造成的行动-后果的因果关系链和奖善惩恶的功能具有内在的道德约束力。我们可以预测，即使在城市地区，在剧烈的社会变革的背景之下，它仍然会在一定程度上持续地发挥其作用。因此，尽管在中国宗教生活中，制度性宗教、集会的形态发展不充分，但是，宗教仍然有可能通过提供其他类型的宗教物品、例如某些具体的信仰形式，对信徒进行内在的约束，从而发挥劝善止恶的道德功能。换言之，即使是在无神论的传统、多神的实践中，仍然存在着维系道德良俗的重要约束，这对于西方基于一神论的经验对于中国传统宗教的疑虑形成了一定的挑战。

第二，本文着重探讨了社会经济地位与宗教信仰之间关系的问题，表明具有较优社会经济地位的中国人与特定宗教信仰有显著的相关关系。由此可以推理，在目前的宗教发展过程中，会有相当一部分信徒是具有较高收入水平和教育程度的人，这与传统认为宗教活动是无知小民的迷信活动的看法大相径庭。相应地，如何正视宗教的功能，如何正视人民的宗教需求，因应社会变迁背景之下的宗教发展的潮流，应当是确立国家的宗教管理的思路、办法时需要加以考察的问题。

第三，在讨论宗教的功能时，本文采取了“意义”研究的视角，这是韦伯基于其社会行动理论、并在其经典的宗教社会学研究中反复加以强调的。在当前的宗教社会学研究中，艾利森等提出研究宗教、意义体系和个人幸福之间的关系，应是以社会学为核心的宗教研究未来的发展方向之一。研究中国宗教的学者，基于本民族和文化的丰富的宗教实践与独特的宗教理念，对于源自西方社会的理论术语，必须要有所反思。在这个意义上，本文认为宗教社会学家在一定程度上要回到宗教信仰本身的“意义”，了解信徒面对他们的神所获得的伦理、精神、情感等方面的规训、引导、激励；而理论术语本身应当在中国本土的宗教实践中加以应用、验证，并最终提炼出符合中国宗教信仰实际状况的新的研究范式。

（责任编辑 杜澄）

---

Christopher G. Ellison & Darren E. Sherkat, "Is Sociology the Core Discipline for the Scientific Study of Religion?", *Social Forces*, 73(4), pp.1255-1266, 1995.

何蓉：《马克斯·韦伯：以西方为基准的宗教社会学》，《社会理论》第4辑，北京：社科文献出版社，2008年；卢云峰：《超越基督宗教社会学——兼论宗教市场理论在华人社会的适用性问题》，《社会学研究》，2008年第5期。