

新生代对基督教的信任态度 及中介机制

以长三角地区数据为例

社会
2015·2
CJS
第35卷

李 峰

摘 要:本文基于经典的“世代分析”框架和系统信任研究的“文化论”路径,试图回答:与其前辈相比,出生并成长于改革开放之后的新生代在对基督教信任方面有无差异?若有,近代以来影响国人对基督教态度的科学主义和文化民族主义在其间是否仍具中介影响?以此会突显民众对基督教怎样的态度变化?文章通过对长三角地区调查数据的分析发现,与前辈相比,新生代对基督教的信任度更高;科学主义与文化民族主义在世代与基督教信任间发挥着部分中介效应,且影响较弱。由此,我们可以在一定程度上看到新生代在实现包容性国民精神转型方面的向好态势。

关键词:新生代 对基督教的信任 科学主义 文化民族主义

DOI:10.15992/j.cnki.31-1123/c.2015.02.007

New Generation's Trusts on Christianity and the Mediation Effect: Based on the Data in Yangtze River Delta

LI Feng

Abstract: The massive entering of Christianity into China has been related to the invasion of Western countries into modern China and the involvement of China into the process of globalization. In order to save the nation, some social elites introduced scientism and cultural nationalism into China. As a result,

* 作者:李 峰 华东政法大学社会发展学院(Author:LI Feng, School of Social Development, East China University of Political Science and Law) E-mail:lffile@126.com

** 本文得到国家社科基金青年项目“当代西方宗教社会学理论的范式之争及基于中国经验的对话”(13CSH001)的资助。[The paper is supported by the National Social Science Foundation of China, “The Paradigm Debate of between Secularization Theory and Religion Rational Choice Theory and the Dialogue Based on the Experience of China”(13CSH001).]

感谢《社会》匿名评审专家提出的修改和改进建议。文责自负。

Christianity was portrayed as superstition and *yangjiao* (foreign religion). The thoughts evolved to materialistic scientism and anti-imperialism/anti-revisionist nationalism. At the same time, they were ideologized and shared by all the people during the state regime construction. After reform and opening, China had embedded into the process of globalization, and the comprehensive national power is strengthening. At the same time, Christianity is growing rapidly. How do people think of it? Based on the classic cohort analysis and a cultural perspective in institutional trust study, this paper intends to answer: Is there any difference in terms of trust on Christianity between the new and the elder generations? Are the scientism and cultural nationalism still the mediator effect between the cohorts and their trust on Christianity? What is the trend of Chinese's attitudes to Christianity? Using the data from the Survey about Religious Faith in Yangtze River Delta (2011), this research finds: 1) The new generation has more trust in Christianity than the elder one. 2) The scientism and cultural nationalism have the partial mediation effect between the cohorts and the trust in Christianity, but the effect is very weak. To some extent, from these findings we can infer that the spiritual transformation of new generation is developing toward a good way. Meanwhile, due to the limitation of the cross sectional data, the findings of the paper cannot be generalized as we don't consider the factor of the individual life course.

Keywords: new generation, trust on Christianity, scientism, cultural nationalism

基督教入华可上溯至唐代,但大规模传播是近代的事,这也伴随着中国被迫卷入西方主导的全球化的进程,且始终与西方列强对中国的侵略联系在一起。在各种救国图存的努力过程中,科学主义和文化民族主义¹思潮渐起,基督教被建构为与科学相对,与帝国主义相关的

1. 在西方的学术话语体系中,在分析宗教排外问题时,文化民族主义表现为宗教民族主义,本文使用的“文化民族主义”在很大程度上是基于对中国国情以及宗教概念界定困难等方面的考虑。虽然国内学界有用民间宗教或儒教抵制基督教的呼吁,但宗教民族主义与一国或一地区的历史传统有关。它是以宗教认同来界定民族身份,其前提条件是存在“宗教的民族性”与“民族的宗教性”。然而,无论是近代提出的“卫道”,还是当前提出的“中国人的精神家园”,乃至“儒教”,这些是否是宗教还存疑问,即便认可这些为宗教,其在国人的文化认同中的地位也难与基督教和伊斯兰教相提并论。这些都会导致使用宗教民族主义的前提条件的悬置,而用文化民族主义则可以很好地消解这种困境。

“洋教”。²

中国的宗教在 20 世纪 80 年代后获得较快发展,其中以基督教最为突出。从 1807 年英国传教士马礼逊来华传教算起,一直到 1949 年,中国基督徒仅有 70 万左右。³但在改革开放后短短 30 年左右的时间里,中国基督教信众的人数就由 1979 年的约 300 万(黄剑波,2009)增长到目前的 2 305 万。⁴

在社会日趋多元化的当下,随着基督教的快速发展,仍有部分人士秉承科学至上的立场,将包括基督教在内的宗教发展视为一种社会问题,乃至政治问题(李素菊、刘绮菲,2000;黄皖毅,2006;文丁,2009)。还有人基于文化民族主义的立场,主张力挺中国文化主体性,抵制基督教。2006 年北京十位博士联名发布抵制圣诞节的倡议书⁵和 2011 年的曲阜基督教堂风波⁶等公共事件,以及当前中国宗教社会学界出现的“宗教生态论”,都是这方面的表现。

有鉴于此,当综合考虑“无神论”在中国当代社会中的主体地位,以及近代以来中国的社会发展进程时,摆在宗教社会学面前的一个重要任务就是要从实然的角度了解民众如何看待快速发展的基督教及其不同群体间的差异,并从中了解国民心态变化的某种趋势。

依照不同的标准,民众可划分为不同的亚群体,了解不同亚群体对基督教的态度有不同的切入点。考虑到在社会化过程中,社会结构和重大的社会事件都会参与个体生命历程的建构,个体的行为方式、价值观念等也就具有了明显的代际特征(埃尔德,2002;周雪光、侯立仁,2003;Ryder,1965;Elder,1995),因此,世代比较是反映社会变迁的一个有效的分析视角。同时,因为同一时期出生的人经历了同样的社会变迁,所以对世代的划分就可以不必简单地以 10 年为限,而是从“社会

2. 将基督教称为“洋教”,可追溯到 16 世纪末和 17 世纪初的“西洋教”,原本只是与地理概念和文化概念上的东洋/西洋相对应。但到 19 世纪中期以后,“洋教”取代“西洋教”被广泛使用,且含有明显的贬义和排斥之意(孙江,2008)。

3. 参见:中国宗教概况,引自国家宗教事务局网站(<http://www.sara.gov.cn/zwgk/17839.htm>,2013-05-15)。

4. 该数据来自中国社科院世界宗教研究所课题组于 2008—2009 年的全国性大规模抽样调查,目前也被官方采用。

5. 参见网址:<http://news.sohu.com/20061221/n247184990.shtml>,2014-7-30。

6. 参见网址:<http://roll.sohu.com/20110115/n307791999.shtml>,2014-7-30。

代”的角度进行甄别,这对中国相关问题的分析尤为重要。因为1949年后,以改革开放为界,中国社会可分为前后两个时期,相对应的,世代群体也可以分为两大同期群,他们社会态度的变化既是近几十年来中国社会结构急剧转型影响的结果,也是其反映。

鉴于世代的角度对于理解社会、政治和文化上的变迁总是有用的(格伦,2012:53),近年来,虽然中国学界对新生代⁷与其前辈在社会价值观和行为取向等方面的差异已有大量研究(杨雄,1999;李维,1999;廖小平、张长明,2007;李华松,2008;李春玲、施芸卿,2013),但鲜有关于不同世代对基督教态度差异的分析,相关的成果主要集中于对青年宗教信仰状况的探讨(华桦,2009;孟兆怀,2009;许春燕、魏大为,2011)。少数研究虽涉及青年人对宗教的态度(刘绮菲,2000;黄皖毅,2006),但并未将基督教单列出来,也未将其置于中国社会转型和全球化的背景中考察。

基于此,我们现在面对的问题是:对于那些出生和成长于改革开放之后的新生代而言,他们对基督教的态度是否与前辈有所不同,是否呈现较为显著的变化。

明确世代比较这一视角后,我们还看到,探讨民众对基督教的态度也有多种途径。本文认为,基于中国的现实和宗教的地位,信任应当是了解人们对基督教态度的一个有效切入点。因为宗教信仰属于系统信任,而系统信任的实质反映的是民众对其社会合法性的认可程度(哈贝马斯,2000:287)。正是基于此,近年来,宗教信仰研究在西方学界也逐渐兴起。

不过,西方学界的问题意识是为了验证查维斯的新“世俗化论”。古典“世俗化论”通过测量人们的宗教信仰和实践,得出宗教在现代社会必会衰退的结论(Wilson,1982;Dobbelaere,1985)。但到了20世纪70年代,这个论断遇到现实和理论的双重挑战。在此背景下,查维斯(Chaves,1994)对古典“世俗化论”进行了修正。他坚持“世俗化论”中关于宗教的影响会渐趋衰落的立场,但放弃通过宗教实践和信仰等对世俗化趋势进行测量的思路,改而关注宗教权威的变化。为从经验上对此予以证实或证伪,西方学界将“宗教权威”操作化为民众对宗教组

7. 在学界,新生代多用于农民工。本文借此概念并将之指称20世纪80年代后出生的同期群。

织或宗教领袖的信任,由此出现了一些相关的实证研究(Kleiman, Ramsey and Palazzo, 1996; Hoffman, 1998; Chales, 2009)。

与西方关注宗教是否由盛转衰不同,我们关注的是基督教快速发展后的社会合法性。改革开放后,政府对宗教事务管理的日趋法治化表明了宗教政治合法性的取得,而民众对宗教的信任态度则是社会对其接受程度的外在体现之一。基于此立场,中国学界也开始出现从这种视角进行的研究(李峰, 2013),但其探讨的是作为一个整体的宗教组织信任,且缺乏明确的世代比较。

基于上述现实和先行研究,本文要研究的问题是:新生代与前辈在对基督教的信任态度上是否有差异。若有,他们对基督教的信任在多大程度上受到科学主义和文化民族主义倾向的影响。

一、研究思路与研究假设

(一)“世代分析”框架下新生代对基督教的信任

1. 社会转型、国家政策与社会态度:经典“世代分析”框架下新生代对基督教的信任

自埃尔德的《大萧条中的孩子们》于 20 世纪 70 年代出版以后,从宏观社会结构和国家政策变迁的角度对同期群的态度与行为进行研究就成为“世代分析”的经典框架(Mayer and Schoepflin, 1989; George, 1993)。其基本逻辑是:首先,从社会结构看,大规模的社会变迁深深影响个体的生命历程,每个世代由于经历不同的历史时期,同世代内因此保持着某种程度的一致性和连续性,但不同世代之间则呈现明显的差异(Ryder, 1964),而世代比较的目的是为了透视社会变迁过程;其次,除了考察强调社会结构的作用机制外,在现代社会中,由于国家对个体生活的影响越来越大,因此,国家行为和政策在形塑个体社会态度方面也越来越多地扮演着至关重要的角色(Mayer and Muller, 1986)。

对此,我们可以借用李春玲等(2013)提出的“境遇、态度与社会转型”的思路分析年青人问题。境遇包括社会结构和国家政策,它们通过社会化及其他方式影响不同世代的生命历程,由此形塑其社会态度。

对宗教的看法也属于一种社会态度。按此逻辑,不同世代对宗教的态度也会随着社会变迁而明显不同。对此议题投入极大关注的是美国的宗教社会学界。研究者的立场和分析的角度虽不尽相同,但其思

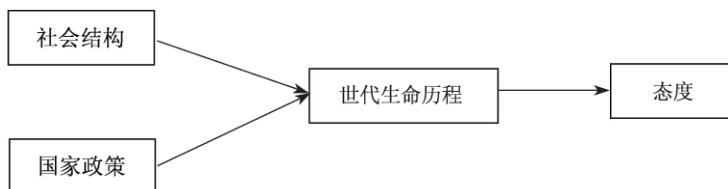


图 1:经典“世代分析”的分析思路

路却基本一致:从社会转型的角度看待世代间宗教信仰状况的差异。20 世纪 60 年代以后,随着后工业社会的来临,特别是经历诸如“反越战”、“女权主义”和“民权运动”等社会事件后,个人主义在西方社会全面崛起,大多数社会机构的社会合法性受到前所未有的质疑,教会也不例外。在此背景下,西方宗教出现了“精神革新”(Wuthnow,1976)、“谢拉教”(Sheilatism)(Bellah, *et al.*, 1985)和无宗教信仰者增多等现象。这些都影响着在此间出生的“X 世代”(Generation X)的宗教观。诸多研究显示,与“婴儿潮一代”(Baby Boomers)和“沉默的一代”(Silence Generation)相比,“X 世代”的信仰更多表现为“灵性而非宗教性”(spiritual but not religious)和“信仰但不归属”(believing without belonging)等特征(Roof,1993;Flory and Miller,2000;Wuthnow,2007;Smith and Snell,2009;Schwadel,2010,2011;Gay and Lynxwiler,2013)。

这种作用机制当然也对中国适用。因此,对不同世代宗教态度的分析,我们既要关注中国社会结构特征及变迁,还应特别注意国家相关政策和行为的影响。与西方国家的福利性公共政策和法规影响个体生命历程的角色(Mayer and Muller,1986)不同,中国的国家政策多具有较强的政治性,相关政策的变化会戏剧性地不断打断和改变个体的生命历程,在不同的阶段,国家政策的变化也会显著影响不同同期群的生活机会(周雪光、侯立仁,2003;Whyte,1985)。具体而言:

第一,1949 年以后,中国逐渐建立起总体性社会格局。在这种社会结构下,政治、经济和文化重合为一,且统摄于意识形态之下,而这又通过单位和公社等总体性组织得以实现(孙立平,2004:5)。与此制度结构配套,中国还形成了信仰一元化的国民精神结构。由此造就了个体间社会态度的高度同质。

在宗教政策方面,新中国成立初期,中央统战部提出的宗教“五性

论”构成了中国共产党对宗教问题的根本认识。⁸同时,面对着复杂的国际环境,取缔宗教体制中历史遗留下来的封建主义因素,防止境外敌对势力对基督教、天主教的利用和控制成为当时政策执行的重点。但自1957年后,伴随着“左”的错误思想政治路线逐渐滋长,特别是到20世纪60年代后,在以阶级斗争为纲的指导方针下,宗教被视为封建迷信,是精神鸦片、反动的意识形态和剥削阶级利用的工具。把信教与愚昧、信仰基督教与可能和外国敌对势力有染画上等号,宗教问题上纲为阶级问题,促使宗教最终消亡被确定为社会主义时期宗教工作的根本任务(龚学增,2001)。

在此社会结构和宗教政策的影响下,“革命”成为国人唯一的价值取向,“为共产主义奋斗终身”也是唯一的价值目标,任何与其不同的价值观和精神取向都被认为是错误的,更不用说是与“无神论”相对的宗教,特别还是与西方有着千丝万缕联系的基督教。这些必然影响此阶段成长的同期群的生命历程,以至于“就五十、六十年代的中国青年来说,对于宗教是什么,他们中的绝大多数是不知道的,也不想知道”(黄志坚等,1991:447)。当然,他们对基督教也自然会更多地持负面评价。

第二,“文革”之后,中国的各项工作开始步入正轨,阶级斗争让位于经济建设和改革开放,社会日趋分化,总体性社会逐渐松动。

在宗教政策方面,1982年,中共中央印发的《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》成为新时期宗教政策的纲领性文件。文件强调,“在世界观上,马克思主义同任何有神论都是对立的;但是在政治行动上,马克思主义者和爱国的宗教信徒却完全可以而且必须结成为社会主义现代化建设共同奋斗的统一战线”。在此纲领指导下,从1978年到1991年,中国的宗教工作进入从政策到观念层面的拨乱反正时期。此后有了“宗教与社会主义相适应”、“宗教与社会主义和谐社会建设”和十八大提出的“发挥宗教界人士和信教群众在促进经济社会发展中的积极作用”等方针。方针政策的调整使得宗教生活正常化,包括基督教在内的各种宗教获得快速发展。当然,冷战结束后,西方国家的宗教渗透和利用宗教干涉中国内政的活动并未停止,这些宗

8. “五性论”是在1958年召开的第五次全国宗教工作会议上正式提出,是指宗教的长期性、群众性、民族性、国际性和复杂性。

教主要集中于基督教和天主教。因此,抵制境外宗教渗透,反对宗教干涉主义,维护国家安全仍是国家宗教工作的一个重要任务(段德智,2013)。但这些仅是在国家安全层面的防范政策。

上述社会结构与国家政策的改变使意识形态对个体的影响开始减弱,信仰一元化的格局出现了松动的可能;而市场经济的确立使整个社会的利益格局日趋多元化,两者共同作用并促成信仰的多元化。“文革”结束后的20世纪80年代,中国的思想界进入活跃期,国外各种社会思潮被引入。在此背景下,作为对之前宗教观的一种纠正,学界掀起了一股“宗教文化”热,不仅为宗教正名,就宗教与迷信的区别进行大量的研究,还将其视为人类的多元文化之一,对其积极功能进行深入分析。此后,信仰一元化的格局更是被1989年的“政治风波”和20世纪90年代的“苏东剧变”等事件进一步瓦解,曾被界定为唯心主义的宗教作为一种具有终极关怀的信仰形式越来越为人们所了解、包容,乃至崇信。

这些虽然会深刻影响所有民众,但正如埃尔德(2002)所说,与人生其他时段相比,国家政策和结构在个体向成人过渡时发生的变更,会给予其以后的生命历程留下长久的影响。因此,这些变化对新生代的形塑作用更大。总的来说,这种影响既体现于新生代的个体意识,也表现在他们所接受信息的结构与内容等方面,而这些使新生代更可能对基督教产生较高的信任度。

首先,市场经济是一种基于平等和公正的社会经济结构,它导致依赖传统和计划经济体制的权威式社会结构出现了松动,这使得新生代与其前辈相比,自我取向更为突出(李维,1999),而独生子女政策又强化了他们的这种个体意识。同时,无论是在文化领域,还是在价值观领域,新生代还都表现出反传统和颠覆权威的特征(李春玲、施芸卿,2013:440)。这些都可能使其对传统形式的思想政治教育产生一定抵触,对宗教问题更倾向作出自主,甚至是与传统相反的判断。

其次,在全球化浪潮和国家改革开放政策的影响下,新生代接受的信息内容和结构也更可能使其对基督教产生较高的信任。当中国实行改革开放,尤其是1995年互联网在中国开始发展和加入WTO后,国人对全球化的体验越来越深刻。全球化不仅仅是经济全球化,还包括宗教全球化,基督教是其中的主力。同时,与前辈相比,新生代的教育程度普遍较高,他们所接受的知识和教育也充分反映了国家“与世界接

轨”的政策,因为诸多的人文社会科学知识都源自西方,这些知识,特别是其早期的发展,都或多或少受到基督教的影响。以上诸因素都会使新生代能更为频繁和全面地了解基督教,并可能转化为对基督教的好感。

最后,与市场化、全球化接壤的消费主义全面形塑了新生代的生活方式和价值观,从而使他们与前辈相比,更可能对基督教产生较高的社会认同感。在市场领域,具有强势符号的商品总是会赢得更多的消费者。在现阶段的中国,强势符号或直接来自西方,或采用西方式的经销方式,由此导致“与西方消费文化获得市场垄断地位和合法性主导权相伴而生的是,消费领域的本土文化缺乏成长空间”(李春玲、施芸卿,2013:434)。新生代对市场领域中强势符号的追从也必然会蔓延到他们对整个西方强势文化的推崇,而作为西方主文化的核心构成之一的基督教,也以各种形式融入其中,近十几年来,圣诞节等“洋节”的热火、美国好莱坞大片的热销等在一定程度上正是此方面的现实反映。

基于上述原因,当基督教利用其自身的特征在社会转型中获得极大的机会结构而快速发展时,对出生且成长于改革开放之前的多数民众来说,这可能是强烈的“文化震惊”,但对新生代而言,这仅是习以为常的现象。有调查显示,青年人对基督教的评价以积极正面为主,基督徒获得认可度最高的评价分别是“平和、善良、宽容、博爱和真诚”(华桦,2007)。为此,如果从社会合法性角度看,新生代对基督教的好感在某种程度上可以转化为对基督教更高的信任。由此提出本文的“世代比较”假设:

假设 1:与前辈相比,新生代对基督教持更高的信任度。

2. 科学主义与文化民族主义:世代分析精细化及基于现实的必要关照

我们认为,在经典的“世代分析”模式中,宏观社会结构和国家政策是一种背景性的变量,包含的内容众多。如果仅以此框架笼统地比较不同世代对基督教信任的差异,在因果链上似乎就会存在一定的化约化风险,因此,我们有必要关照其中某些具体的具有社会意义的影响因素。在本文看来,科学主义与文化民族主义应当是兼具现实和理论意义的两个重要变量,原因在于:

第一,从理论的内在逻辑看,对于系统信任的生成机制,社会学已有“绩效论”(performance-based)和“文化论”(culture-based)两种不同的路径(Mishler and Rose,2001)。“绩效论”以理性为基础,强调系统

信任的内生性,认为制度信任是制度运作,即民众对其运行满意度评估的结果;“文化论”则强调系统信任的外生性,认为对系统的信任源自制度领域之外,是根植于社会中的一种信仰。同时,“文化论”的微观视角强调个体早期的社会化和生活经历,宏观视角强调文化传统的影响(福山,1998;帕特南,2001)。

据此,对基督教的信任也对应着基督教的社会作用和文化传统影响两种形成机制和分析路径。对于前者,由于宗教在中国传统社会中一直没有结构性地位(杨庆堃,2007:275),在当代中国社会结构中仍还处于一种“悬置”状态(李峰,2005)。无论是在国家政策层面,还是在各宗教的实际活动层面,现代意义上的宗教慈善还刚起步。也就是说,宗教于社会的“不落地”处境使其自主性和社会性都受到极大削弱,再加上有些宗教自身的原因,它们在社会中的作用难以被普通民众全面了解,为此,“绩效论”的逻辑在目前难以直接检验。与之相对,由于“文化论”实质上是一种“文化和社会结构论”(房莉杰,2009:134),而文化传统本身就是有机地嵌入社会结构,因此,就当前的情况来看,“文化论”路径对分析基督教信任更具可行性与操作性。

第二,从现实情况来看,对“文化论”的考量不仅仅是因为“绩效论”难以直接检验而采取的权宜之计,更重要的是,与“文化论”的逻辑一致,在现实的宗教领域中,考虑到近代基督教入华后影响国人对其态度的诸要素和中国在全球化进程中地位的变化,我们发现,无论是新文化运动,还是新中国政权,都在用现代性的话语对传统要素和宗教进行先建构和再解构。对基督教而言,这种现代性的话语集中表现为科学主义和文化民族主义思潮,它们一直影响民众对基督教社会形象的评价。同时,科学主义和文化民族主义实质也是社会结构层面的构成要素,它们对个体的影响同样也遵循世代分析的基本逻辑。

鉴于此,本文基于世代分析和信任研究的“文化论”逻辑,提出图2所示的分析框架。从宏观角度看,不同时期的社会结构和国家政策影响不同世代的人对基督教的信任;同时,科学主义和文化民族主义态度在新生代对基督教的信任形成机制中仍可能起中介作用,因此,我们还有必要将它们视为部分中介变量⁹来考察。此外,我们也看到,作为一

9. 之所以给出部分中介变量的判断,是因为如前文所述,影响当前民众对基督教信任的因素众多。

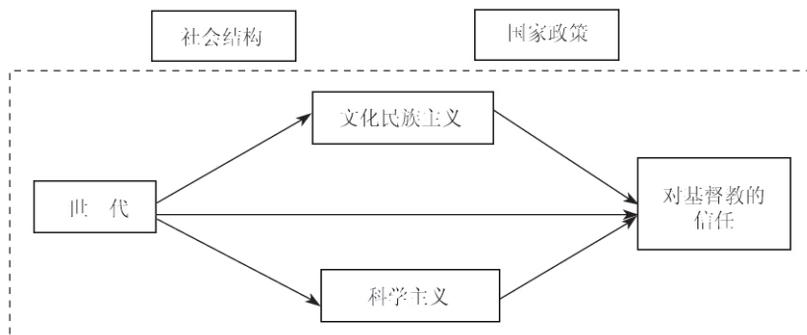


图 2:分析框架图

种社会观念,科学主义和文化民族主义并非一成不变,它们也会受社会结构和国家政策变迁的影响,国家政策有时还可能直接或间接地反映两者的主张。

(二)科学主义、文化民族主义与新生代对基督教的信任

从世代更替的角度看,目前中国公民大部分是 1949 年后出生。考虑到科学主义和文化民族主义在中国的渊源及其诉求的变迁,我们有必要对其发展历程进行简要梳理,进而展现两者在不同时期对基督教社会形象的影响。

1. 近代科学主义、文化民族主义视野下国人对基督教的刻板印象

自鸦片战争之后,面对积贫累弱的近代中国,很多社会精英做了各种救国图存的努力。在这个过程中,随着西学东进,宗教、科学与民族等具有现代意义的词汇和观念被引入中国,其目的在于科学救国和反帝救国。

科学主义虽然有不同类型,但它们的理论内核都认可科学与宗教的对立冲突,将科学与理性、进步,宗教与迷信、落后视为同义词,其本质都是排斥多元论哲学。该思潮在西方的兴起缘于对达尔文“进化论”的争论。对中国来说,鉴于科学给西方带来发达的物质文明和制度文明,科学代表真理和宗教代表谬误的科学主义的立场和观点因此迅速赢得绝大多数中国知识分子的热烈认同(杨庆堃,2007:326),以至于胡适将其评价为“全国一致的崇信”。不仅如此,这种科学观还被赋予解决近代中国出现的源自政治和社会领域的秩序危机和来自文化和精神

领域的意义危机的历史重任。在此理念下,科学就不仅是一种人们认知世界的方法论,还被上升为一种信仰(郭颖颐,2012;李向平,2013)。此时盛行起来的科学主义思潮也构成了中国人接受马克思主义的一种无法剔除的解释学背景(杨国荣,1999),因为马克思主义也主张科学主义,只不过马克思坚持的是超越孔德等人的实证主义科学观之上的唯物主义科学观。¹⁰

同时,作为对西方侵略的一种回应,文化保守主义、民族主义的思潮及运动也风起云涌。文化民族主义在中国也有不同的版本,但都是基于对西方强势的一种回应,其本质是“本土文化—西方文化(洋教)”二元对立式的思维方式,这直接影响国人对基督教的定位——基督教不是中国人的传统信仰或正统信仰。自1846年开始,近代中国既有底层民众发起的大规模反洋教运动,也有知识精英掀起的反教卫道运动。前者如具有暴力性和盲目性排外的义和团运动,以及针对基督教的各种教案,后者则以发生于1922—1927年的“非基督教运动”最具代表性。这次运动既带有19世纪沿袭下来的民族情绪,还更多地使用在新文化运动中从西方传来的科学主义、民族主义、实验主义、无政府主义、社会主义和共产主义的思想作为批判基督教的理论武器(顾卫民,2010:310)。

在现代性话语启蒙和国难当头的时代背景下,国人对宗教的态度在现代和本土意识的交织影响下发生实质改变,科学与宗教、基督教与民族文化二元对立的观念自此一直影响国人对基督教的态度。

2. 1949年到改革开放期间的科学主义、文化民族主义及其对基督教社会形象的建构

1949年之前的科学主义和文化民族主义表现出明显的阶层差异:科学主义以及由此衍生的科学救国思想主要由部分社会精英倡导。与社会精英或试图重塑儒家道统,或引入新的救国之道相比,普罗大众的文化民族主义多为朴素的反洋教式的底层抗争。

新中国完成了救国的历史使命,开始了富国强兵之路。在此过程中,共产党人接过科学主义和民族主义旗帜,并将其有机地融入国家的

10. 与之相对,有学者将胡适等人接受的科学主义称为“经验科学主义”,两者的区别在于,唯物主义科学观是以辩证唯物主义为思想基石,而经验科学主义则是以实证主义为基础(郭颖颐,2010)。

意识形态:科学主义表现为唯物主义科学观,文化民族主义表现为反帝反修。新中国在国家政权建设的进程中,通过历次的政治运动和自上而下的公民身份体制建设,首先使这种思想上升为政党意志,然后使政党意识形态成为全民共享的国家伦理。借此,科学主义和民族主义有机地与社会主义新中国的基本特质融合在一起,并被高度政治化。

由于唯物主义科学观与所有的宗教在意识形态上的异质性,科学主义将所有的宗教都视为消极和落后的社会现象。但在对待基督教的态度上,民族主义表现得更为明显。如在1950年5月,周恩来(1984:180、182、186)先后三次出席了基督教问题的座谈会,并提到:“中国人民对基督教曾产生一个很坏的印象,把基督教叫做‘洋教’……因而也就反对基督教”;“基督教最大的问题,是它同帝国主义的关系问题”;“帝国主义利用宗教团体的问题……客观上是存在的”。与此同时,在对佛教的自新改造方面,毛泽东曾在中国人民政治协商会议第一届全国委员会常务委员会第三十八次会议上说,佛教“同帝国主义联系较少,基本上是和封建主义联系着”(转引自段德智,2013:65)。自此,以反帝国主义渗透为核心宗旨的对基督教的方针政策被一直贯彻开来。

1957年以后,对基督教的“改造”对象也由之前的宗教精英、神职人员和组织扩大至普通信徒。在“文革”时期,基督教更是从人民群众的内部问题上升为阶级问题和爱不爱国等政治立场问题。

在此理念和方针的指导下,基督教既是唯心主义的,又是资产阶级的,还是反社会主义的。这种科学主义和民族主义思维又支配着此时政府宗教政策的制定和实践,然后通过总体性的社会制度设置,以政治动员的方式影响个体的社会化过程,左右着该时期同期群对基督教的态度。

3. 改革开放后的科学主义、文化民族主义和民众对基督教的信任

随着宏观社会结构转型和国家宗教政策的改变,改革开放后,科学主义和文化民族主义也发生了变化,最突出的特征就是去政治化。

首先,社会的多元化必然会导致民众对基督教态度的多元化。在基督教快速增长的状况下,科学主义和文化民族主义虽然仍有市场,但其影响和受众已发生明显分化。

在科学主义方面,虽然有人仍秉承唯物主义的科学观,将包括基督教在内的宗教信仰视为消极的人生态度和非健康的精神生活方式(黄皖毅,2006;李素菊、刘绮菲,2000),是对无神论的冲击(文丁,

2009),但其主体是20世纪80年代前的出生者,其原因在于前文所述的社会变迁。诸多调查也表明,青年人对基督教的态度已基本跳出“科学—迷信”的二元对立思维,表现出更加宽容的态度,甚至皈依者也不乏少数(李素菊、刘绮菲,2000;李华松,2008;华桦,2009)。

当前宗教领域的文化民族主义的兴起主要源自对基督教快速发展的警惕。随着中国国力的不断提升,在社会转型过程中对“精神家园”的追求和冷战后面对国际环境的复杂性而提出的新的国家安全观和软实力建设等诸多因素的综合作用下,在经历了20世纪80年代的“全盘西化”、“新启蒙”和民族虚无主义思潮的影响后,缘于19世纪末和20世纪初的文化保守主义、文化民族主义思潮在20世纪90年代重新抬头(萧功秦,2013:312)。其核心诉求是:“要实现中国的现代化和中华民族的伟大复兴必先有中华民族文化的复兴,以及建立在民族文化复兴基础上的民族意识复兴;而民族文化复兴必先得尊重、理解并重新解释民族文化传统;主张在关注时代精神和融会世界文化的基础上,推动民族国家现代化和民族文化现代化”(孟凡东、何爱国,2007)。在此思潮影响下,面对基督教迅速发展的事实和“宗教市场论”在国内学界的盛行,文化民族主义和保守主义催生了宗教社会学领域的“宗教生态论”研究范式(李峰,2013)。该理论认为,宗教生态失衡是当今中国基督教发展较快的主要原因,导致宗教生态失衡是因为国家宗教战略的偏差,使民间宗教发展不足(段琦,2009;梁家麟,1999)。虽然很多学者声称这是基于多元化的立场而非旨在抵制基督教,但其实质仍是将基督教置于中国文化的对立面,或者“非正统”的存在。

这些的确会影响新生代,但其主体和领军人物多是他们的前辈。从青年人的民族主义特征来看,他们的对象主要是美国和日本,主要涉及反对霸权和领土等政治议题(吴云才,2012)。新生代的民族主义多是基于多元主义和个人主义的观念,较少从文化民族主义的态度看待基督教。即便是对基督教持否定态度,也是较为理性的否定,不再是彻底的否定和打压(黄皖毅,2006)。

基于以上分析,我们认为,科学主义对宗教的影响具有普遍性,基督教也在其中。为此,笔者提出“科学主义中介影响”假设:

假设2:与前辈相比,新生代对基督教的信任度更高,部分是因为他们的科学主义倾向更弱。

相对于科学主义影响的普遍性,文化民族主义的影响则具有特殊性,其对象主要是长期被视为与国外敌对势力有联系的“洋教”——基督教。针对新生代文化民族主义倾向的弱化的状况,笔者提出“文化民族主义中介影响”假设:

假设 3:与前辈相比,新生代对基督教的信任度更高,部分是因为他们的文化民族主义倾向更弱。

二、数据、变量及分析方法

本研究采用的数据来自华东师范大学社会发展学院李向平教授主持的“长三角地区信仰与宗教信仰调查(2011)”。该调查依据中国第六次人口普查数据,建立起上海市、省会城市(南京、杭州)、非省会副中心城市(宁波、苏州和无锡),以及其他 10 个地级市四个抽样框,按 PPS 多层随机抽样原则,以 Kish 表入户的方式,对 18—70 周岁的常住人口进行问卷调查,共获得有效问卷 3 000 份。

(一)因变量:对基督教的信任

由于基督教在西方文化中的主流地位和“church”一词与基督教的天然联系,因此,西方学界对宗教信任的研究多是通过问卷询问受访者对“church”的信任度来测量。中国相关的调查也多沿袭这种问法,笼统地询问受访者对“宗教组织”的信任态度。我们认为,这种测量方式的不足之处在于:一方面,这虽然也能从一定程度上反映作为一个整体的宗教组织在中国社会变迁过程中的社会合法性程度(李峰,2013),但难以呈现不同宗教间的差异;另一方面,宗教的社会形态不仅仅表现为组织的存在,宗教信徒也是其重要的体现形式。

基于此,本文认为,宗教信任应涉及对宗教组织和宗教组织成员的两个信任维度,后者又包括神职人员和普通信徒两类。按此判断,对基督教的信任也就应包括对基督教教会、牧师和普通基督徒三者的信任。在问卷中,其选项都是“非常不信任”、“不太信任”、“一般”、“比较信任”和“非常信任”五个态度量级,我们将其分别赋值为 1—5。表 1 呈现的是受访者对三者信任状况的描述统计信息。

由表 1 的数据可知,民众对基督教教会与对普通基督徒的信任均值是相同,各态度量级的比例分布也基本接近,但将民众对基督教教会与牧师的信任均值配对样本 T 检验(Paired-samples T-Test)显示,两

者间存在显著差异($t=5.896, sig=0.000$)。这在一定程度上证明了本文上述的判断,即对教会组织的信任并不能完全反应民众对整个基督教的信任。

表 1:受访者对基督教教会、牧师和普通基督徒的信任状况统计描述表

	非常不信任 (%)	不太信任 (%)	一般 (%)	比较信任 (%)	非常信任 (%)	均值(标准差)
基督教教会	13.90	36.00	40	8.40	1.50	2.47(0.887)
牧师	18.80	31.70	42.20	6.70	0.40	2.38(0.879)
普通基督徒	14.30	34.50	41.60	8.80	0.70	2.47(0.869)

鉴于此,本文的操作化方法是将三者的信任得分累加,由此生成一个取值为 3—15 的新变量——“对基督教的信任”。¹¹

(二)自变量

1. 核心自变量:

根据世代特征以及学界现有的共识,我们将 1980 年后出生的个体称为“新生代”,也即包括“80 后”和“90 后”;将 1949—1979 年出生的世代作为参照组,笼统称为“80 前”,分别赋值为 1 和 0。

2. 中介变量

(1)科学主义态度 基于科学主义认为宗教代表谬论的立场,本文选取问卷中“要信就信科学,别信宗教”和“求神拜佛信教都是迷信”两题。其选项都为“完全不同意”、“不太同意”、“比较同意”和“完全同意”,我们先分别赋值为 1—4,然后累加形成一个值在 2—8 的新变量“科学主义态度”。经过效度分析,其内部一致性 α 系数(Cronbach's Alpha)为 0.767。

(2)文化民族主义倾向 问卷中有一组有关信仰区隔的态度测试题,本文对其进行因子分析,最终得到三个公共因子。其中之一包括“佛教是印度宗教,所以不适合中国人”、“伊斯兰教是阿拉伯宗教,所以不适合中国人”和“基督宗教(基督教和天主教)是西方的宗教,所以不适合中国人”。如前所述,虽然文化民族主义在不同时期有不同的表现形式,但其共同之处是对外来文化的排斥,这三项都体现了外来宗教与

11. 当然,如此简单的累加也会导致陷入另一种“化约化”的困境,即取消民众对基督教教会、牧师和普通基督徒信任的态度差异,就会忽视其中的社会意义了。但顾及本文所要讨论的议题,并尽可能使其更集中,在此只能做出如此取舍。

本土性的紧张关系,故可视为“文化民族主义因子”。¹²为进一步从数据上检验此三项作为文化民族主义变量的有效性,本文也对其进行效度分析,结果显示,它们的内部一致性 α 系数为 0.805。

3. 控制变量

基于学术惯例和已有的研究,本文将性别、婚姻状况、民族、收入、政治面貌、受教育年限和宗教信仰等作为控制变量。性别的赋值情况为:男=1,女=0;婚姻状况及其赋值为:“未婚”=1、“已婚”=2、“离异或丧偶”=3;民族及其赋值为:汉族=1,少数民族=0;问卷询问了受访者的月收入,其选项为收入区间,由于选择“7 001—8 000 元”以上的人比例很低,我们将其合并,这样就形成九个收入等级:“500 元以下”、“501—1 000”、“1 001—2 000”、“2 001—3 000”、“3 001—4 000”、“4 001—5 000”、“5 001—6 000”、“6 001—7 000”和“7 001 以上”,本文分别赋值为 1—9,并视为等距变量;在政治面貌方面,我们将“共产党员”和“共青团员”合并为“党团员”,¹³赋值为 1,其他为“非党团员”,赋值为 0;受教育年限则被转换为年限:“小学以下”=5,“初中”=9,“高中/中职中专”=12,“大专”=14,“本科”=18,“硕士及以上”=22;对于宗教信仰,问卷列举了“佛教”、“基督教”、“天主教”、“伊斯兰教”、“道教”、“没啥固定信仰,偶尔拜拜神”、“没有我想要的神可以信”和“无神论”等 8 项。由于基督教、天主教、伊斯兰教和道教的回答比例较小,同时考虑到宗教自身的特征,我们将佛教和道教合并,称为“佛道教”;基督教、天主教和伊斯兰教合并为“亚伯拉罕传统宗教”;将“没啥固定信仰,偶尔拜拜神”和“没有我想要的神可以信”合并为“其他信仰”。这样就形成“佛道教”、“亚伯拉罕传统宗教”、“其他信仰”和“无神论”四个定类指标。

12. 因子分析采用 Varimax 旋转方法,KMO 值为 0.803,约 81.05% 的总方差由这三个潜在因子解释。第二个公共因子包括“农民工和公司白领信的神不一样”、“城里人与农村人信的神不一样”和“当官的和老百姓信的神不一样”;第三个公共因子包括“穷人算命祈求,富人烧香保佑”和“有钱的人找神保佑,没钱的人求神保佑”。

13. 根据《中国共产主义青年团章程》,年龄在 14—28 周岁的中国青年可以申请加入共青团。这一年龄段与新生代具有高度的重合性,由此可能导致回归模型出现多重共线性。但考虑到共产党员、共青团员的政治社会化过程和“无神论”主张等都可能影响到他们的科学主义和文化民族主义态度,进而影响对基督教的信任,因此,这一变量也不宜被简单删除,必须纳入模型予以控制。为此,本文将“共产党员”和“共青团员”进行合并,这样,“世代”与“党团员”的相关系数为 0.202,且在 0.001 水平(双侧)上显著,两者仅呈现弱相关。

本文主要自变量的描述统计信息见表 2:

表 2:自变量的描述统计信息

变量	百分比(%) / 均值(标准差)	变量	百分比(%) / 均值(标准差)
对基督教的信任	10.67(2.21)	民族	
世代		汉族	98.5
新生代	27.07	少数民族	1.5
80 前	72.93	政治面貌	
科学主义	5.00(1.24)	党团员	17.46
性别		非党团员	82.30
男	46.97	受教育年限	10.88(3.30)
女	53.03	宗教信仰	
婚姻状况		佛道教	27.60
未婚	15.16	亚伯拉罕传统宗教	3.63
已婚	80.33	其他信仰	30.10
离异或丧偶	4.37	无神论	37.67
月收入等级	4.05(1.74)	文化民族主义因子	初始特征值:1.737 平均方差:0.217

注:1. 表中均未列出缺损值的信息;

2. 关于文化民族主义因子的整体因子分析信息见前文的交代。

对本文的假设进行检验,在数据处理的方法方面,我们先采用一般的多元线性回归(OLS),在控制相关变量的情况下,计算世代与对基督教信任的关系,然后分别加入科学主义和文化民族主义两个中介变量,探讨其与因变量的关系。此外,由于温忠麟等(2013:76)提出的中介效应检验方法在程序上采用了依次检验和 sobel 检验,同时使得拒绝虚无假设而做出中介效应显著判断,和接受虚无假设而做出中介效应不存在的判断两类错误率控制在较小的概率,因此,本文以此方法对两个中介变量进行中介效应检验。

三、数据分析及发现

(一)描述性分析和初步的统计推论

由表 3 的数据可知,新生代的均值为 10.92,高于全样本和“80 前”的均值。同时,经过对新生代与“80 前”均值的独立样本的 t 检验表明,在长三角地区,他们之间在对基督教的信任态度上具有显著的差异,即新生代要高于前辈。这与本文的假设 1 一致。

表 3:不同世代对基督教信任的均值及其差异比较

世代	均值	标准差	T 值
新生代	10.92	2.19	-3.699***
80 前	10.58	2.19	2.23

注:*** $p < 0.001$ (双尾检验)。

(二)多变量分析及中介效应检验

为进一步发现世代、科学主义、文化民族主义与对基督教信任的净影响,再加上其他因素也会有作用,多因素分析因此是必须的。基于前文的逻辑,本文分别建构4个模型:模型1考察的是在控制“性别”等身份变量后,世代与对基督教信任的净相关。模型2和模型3分别加入“科学主义”和“文化民族主义”,以检视中介变量的影响。同时,考虑到随后的中介效应分析,由于中介分析依赖多个模型的系数值和标准误,因此,为了做到分析的可比性,几个模型的核心变量与控制变量都维持不变(胡安宁,2013)。模型4则同时加入“科学主义”和“文化民族主义”(见表4)。

模型1的数据显示,在控制其他变量的情况下,新生代要比前辈对基督教的信任度高。模型2检验的是科学主义对基督教信任的影响。数据显示,两者呈现负相关,即在控制其他变量的条件下,科学主义倾向越高的人,对基督教的信任越低,核心自变量同时仍具有显著性。模型3呈现的是另一中介变量——文化民族主义对基督教信任的净影响。结果显示,模型在加入“文化民族主义”变量后,世代变量仍具统计显著性。文化民族主义因素的P值为0.066,如果将P值的统计边际放宽到0.1,模型3中的数据就表明文化民族主义与对基督教的信任呈负相关,即在控制其他变量的情况下,越认可文化民族主义的人,对基督教的信任度就越低。模型4是将核心自变量和两个中介变量都置入其中的全模型。在此模型中,无论是世代,还是两个中介变量,都在0.05水平以上具有显著性。据此,并结合前文的描述统计分析,我们首先可以接受本文的假设1——新生代比“80前”对基督教持更高的信任度。

上述多元线性回归虽然可以展示因变量与自变量的关系,但在很大程度上会模糊各变量对因变量影响的路径,其中的可能之一是自变量X通过中介变量M对因变量Y产生影响。因此,基于本文的研究思路,我们还有必要对文化民族主义和科学主义进行中介效应检验。

按照温忠麟等(2013)提出的中介效应检验方法,我们先建构起三步回归程序:

$$Y=cX+e_1$$

$$M=aX+e_2$$

$$Y=c'X+bM+e_3$$

表 4: 民众对基督教信任的 OLS 回归

	模型 1	模型 2	模型 3	模型 4
世代(80前)	0.272* (0.120)	0.260* (0.120)	0.265* (0.120)	0.249* (0.120)
科学主义		-0.161** (0.034)		-0.175*** (0.041)
文化民族主义			-0.074+ (0.040)	-0.105** (0.035)
性别(女性)	0.130 (0.081)	0.123 (0.081)	0.130 (0.081)	0.122 (0.081)
婚姻状况(未婚)				
已婚	0.077 (0.150)	0.029 (0.151)	0.078 (0.150)	0.026 (0.150)
离异或丧偶	-0.295 (0.246)	-0.393 (0.247)	-0.282 (0.246)	-0.383 (0.246)
民族(少数民族)	-0.014 (0.333)	-0.023 (0.333)	-0.043 (0.333)	-0.065 (0.333)
月收入等级	0.004 (0.024)	0.004 (0.024)	-0.006 (0.024)	0.007 (0.024)
政治面貌(非党团员)	0.184+ (0.114)	0.169 (0.114)	0.193+ (0.114)	0.178 (0.114)
受教育年限	0.003 (0.014)	-0.003 (0.014)	0.001 (0.014)	-0.006 (0.014)
信仰认同(亚伯拉罕传统宗教)				
佛教	1.656*** (0.202)	1.711*** (0.221)	1.662*** (0.202)	1.725*** (0.202)
其他信仰	1.752*** (0.200)	1.713*** (0.221)	1.756*** (0.200)	1.715*** (0.200)
无神论	2.045*** (0.197)	1.947*** (0.220)	2.044*** (0.197)	1.937*** (0.199)
常数	8.825*** (0.445)	9.492*** (0.491)	8.563*** (0.445)	9.628*** (0.463)
模型 sig	0.000	0.000	0.000	0.000
调整后的 R ²	0.040	0.047	0.041	0.049
N	2 960	2 960	2 957	2 957

注: 1. 变量后括号内为参照组, 表中数据为原始回归系数, 括号内为标准误;

2. 显著性水平: *** p<0.01, ** p<0.01, * p<0.05, + p<0.1(双尾检验)。

从表 5、表 6 的数据看,经过依次检验,两个中介变量检验模型中的 c 、 a 、 b 和 c' 都具统计显著性(表中为标准化系数)。据此,我们可以认为,科学主义和文化民族主义在世代对基督教信任的影响中有部分中介效应。由于在检验中的两个 c 值均为负数,这说明新生代在科学主义与文化民族主义倾向方面比“80 前”弱;同时,两检验模型中的 a 也为负值,因此,我们可以接受假设 2 和假设 3,即新生代比前辈更信任基督教,部分是因为他们的科学主义与文化民族主义倾向更弱。

表 5:科学主义中介效应检验数据表

	科学主义(M)	对基督教的信任(Y)	
		T1	T2
前置变量			
世代(X)	-0.042* (0.051)	0.067*** (0.091)	0.063*** (0.090)
中介变量			
科学主义(M)			-0.106*** (0.032)
模型 sig	0.000	0.000	0.000
调整后的 R ²	0.001	0.004	0.015

注:1. 表中所列为标准化的回归系数,括号内为标准误;

2. 显著性水平:*** $p < 0.01$, ** $p < 0.01$, * $p < 0.05$ (双尾检验)。

表 6:文化民族主义中介效应检验数据表

	文化民族主义(M)	对基督教的信任(Y)	
		T1	T2
前置变量			
世代(X)	-0.067*** (0.041)	0.067*** (0.091)	0.065*** (0.091)
中介变量			
文化民族主义(M)			-0.038* (0.040)
模型 sig	0.000	0.000	0.000
调整后的 R ²	0.004	0.004	0.006

注:1. 表中所列为标准化的回归系数,括号内为标准误;

2. 显著性水平:*** $p < 0.001$, ** $p < 0.01$, * $p < 0.05$ (双尾检验)。

此外,从中介效应量来看,世代经由科学主义对基督教信任的中介效应与总效应之比为 0.066,¹⁴文化民族主义的中介效应与总效应之比为 0.0378。也就是说,对于世代对基督教信任的差异影响,科学主义与文化民族主义的中介效应仅占各自总效应的 6.60%和 3.78%,两

14. 中介效应与总效应之比的计算方法是: $\hat{a}\hat{b}/(\hat{c}+\hat{a}\hat{b})$ (\hat{a} 、 \hat{b} 和 \hat{c} 为各步回归方程中 a 、 b 和 c 对应的标准化系数)(MacKinnon, *et al.*, 1995; 温忠麟等, 2013:73)。

者相差不大。

综上所述,我们发现,虽然科学主义和文化民族主义在世代与对基督教信任的关系中发挥中介影响,但这种影响较弱,后文对此将有详述。

五、结论和讨论

本文的研究依照“世代分析”框架和信任研究的“文化论”思路,经过数据分析,最终证实了本文提出的三个假设。

从社会结构与“文化论”的角度看,同一代人存在类似的性格模式和思维模式,在行为上表现出同样的历史类别(曼海姆,2002)。本研究表明,改革开放后的开放性、多元性等社会结构特征在新生代对基督教的信任态度上也得以体现:他们对基督教的信任度比“80前”高。

从信任生成机制的“文化论”逻辑和中国的历史与现实情况来看,在社会变迁过程中,科学主义与文化民族主义虽然一直影响国人对基督教的态度,但在不同阶段,其表现形式不同,由此对不同世代的影响也各不相同。结果表明,与前辈相比,新生代对这两者的低认同使其对基督教持更高的信任度。

首先,对于科学主义而言,近代中国的科学主义主要被部分社会精英接受。1949年新中国成立后,唯物主义科学观战胜了经验科学主义。同时,经过历次的政治运动和政治社会化机制,科学主义由之前的精英意识转变为大众意识,从单纯的科学信仰转变为政治信仰的重要构成部分之一。改革开放以后,整个社会日趋多元和开放。经过20世纪80年代的大讨论,“科学—宗教”二元对立思维的主导地位有所下降,这在新生代身上表现得更为明显。

其次,对于文化民族主义来说,近代早期的民族主义表现出明显的反帝色彩,其主要目标在于反帝救国,更多是被动地以儒家道统对抗外来的基督教文化。1949年后,在阶级斗争和“冷战”的形式下,文化民族主义以国家意志的方式延续,只不过所依赖的本土文化不是儒教传统,而是马列主义和毛泽东思想,并以此对抗以美国为代表的西方文化。1957年后,基督教更是从政策和实践上都被归入西方资产阶级文化阵营。

20世纪90年代以后,面对复杂的国际环境,经历了20世纪80年代的民族虚无主义后,我们开始重新寻找民族尊严和国家认同的资源。

在国内,随着市场经济的推进,道德失范和人文精神的失落也促使我们开始反思西方文化,由此发展出各种以回归传统文化为鲜明特征的新思潮。不过,此时的民族主义与之前有本质区别。近代形成的把信徒与中国人身份对立的文化民族主义的背景是中国国力的积贫累弱,以及由此造成的极度不自信和文化上的偏激和狭隘。同时,这在某种程度上也是中国传统社会关于宗教正统与淫祀思想的延续。现在的民族主义是在国家日益强盛之时以中国传统文化来图强的民族情感,其内核是源自对儒家文化优越性的自豪感(Gries, 2004: 8),但这仅是多元化社会中的一种社会思潮,并未上升为政策和国家行为,对个体的社会化并不构成强制性的外影响。随着中国深深嵌入全球化的进程和社会的日趋多元化,这种自豪感既可能发展出对外来文化非我族类式的抗拒和排斥,也可能演化为海纳百川式的社会包容和吸纳。本文的数据分析结果显示,在新生代身上更多表现出后一种趋向,即文化民族主义在世代与对基督教信任的关系间仍发挥着部分中介影响,但与前辈相比,这种影响在弱化。

数据也显示,科学主义与文化民族主义的中介效应都很弱。对此,我们认为,这既反映了当前的社会现实,也突显出本研究的不足和深入的方向:

第一,这一情况与前文关于科学主义与文化民族主义影响民众对基督教信任的历时性发展的梳理以及相关数据一致。虽无具体数据,但依照中国之前总体性社会结构和信仰一元化的国民精神结构特征,在改革开放之前,科学主义与文化民族主义对基督教的社会形象应存在强影响。随着中国社会更趋多元和开放,影响宗教判断的科学主义与文化民族主义观念的主导地位也逐渐松动。也就是说,近代以来形成的对基督教的社会形象曾具有强影响的这两个因素在今天已被极大削弱。文中两者的中介效应量及表 4 中的回归系数均较小,在一定程度上也是这个现实的反映。

第二,对于新生代群体而言,本研究强调的是他们作为一个社会世代的同质性,但其内部的异质性会在一定程度上削弱科学主义和文化民族主义的影响。改革开放后,虽然“以意识形态性为主要性格”的“青年解体”,但从国家的方针与政策来看,从改革开放前的“革命青年”到改革开放后的“现代青年”,主流话语仍保持着前后一致的具有强烈意

识形态色彩的政治社会化逻辑:培养社会主义接班人(陈映芳,2007:219—233)。按照经典“世代分析”的逻辑,时代的变迁和社会化中意识形态色彩依旧的政策可能会导致新生代社会态度的双重性,或者在作为一个具有社会学意义的代际群体的同时,也出现内部态度的分化。同时,由于本文数据的调查对象是18—70周岁的人群,因此,样本中还涉及一部分“90后”数据,而相对于“80后”而言,他们许多人还未真正步入社会,所受影响可能更多来自学校等机构的政治社会化。由此,作为个体层面上态度的双重性,以及作为整体层面的内部分化,也会使他们在接受科学主义与文化民族主义的态度上出现多样性,其结果会使在本文研究思路下的世代对基督教信任关系的中介影响被进一步弱化。

第三,就“80前”群体而言,宏观层面的社会变迁的影响是全局性的,他们也不例外。在对基督教的信任方面,虽然在人生各年龄段中,国家政策和结构在个体向成人过渡时发生的变更对个体社会态度的影响最显著(埃尔德,2002),但社会结构和国家政策的变迁不仅只作用于新生代,而且在中国当前所经历的深刻而快速的社会转型的境遇下,“80前”群体也必受其影响。

第四,从个体生命历程角度看,西方的研究显示,随着年龄的增大,人们的宗教参与和对宗教的好感也会逐步增长(Greeley,1989;Stolzenberg,1995)。从信任的角度看,霍夫曼(Hoffman,1998)的研究发现,与年长者相比,年轻人对宗教组织的信任程度低。如果这是个体生命历程中的普遍现象,那么,在世代比较时,我们还应考虑到另一种比较:在同一科学主义或文化民族主义水平下,不同年龄者受其影响以及对基督教信任程度的差异。由于年龄大者更保守,他们对科学主义和文化民族主义的接受程度也比年轻者低,这就会产生一种抑制效应。本研究中两者中介效应量和对应之回归系数偏小,也很可能是这种情况的一个反映。

简言之,无论是世代对基督教的信任,还是科学主义与文化民族主义在其中作为中介的影响,其作用机制都是立体的。当仅简单地顾及新生代与前辈的对比,其结果必然会在一定程度上使科学主义与文化民族主义的中介影响弱化。从这个角度看,本研究并非是严格意义的世代研究,还不能完全反映出社会转型对民众之于基督教信任态度的影响及趋势。要完全实现这些,我们还应综合考虑宏观社会转型的影

响和微观个体转型的变化,而这就存在两个亟待解决的问题:一是新生代的前辈在 20 世纪 80 年代前后面临的科学主义、文化民族主义以及它们对基督教态度的变化,二是虽然中国有不同的国情,但当前的新生代正处于青年期,随着年龄的增大和中国社会转型的深入,他们对基督教的态度也可能会发生改变。基于此,我们认为,对世代比较的完整研究应兼顾到 APC(age-period-cohort)等因素(Yang, *et al.*, 2004),但这需要时间序列数据的支撑,而本研究所依赖的数据只有通过一次调查获取的横截面数据。正是注意到这些缺陷和无奈,一如文章的题目,本研究的问题也仅限于对世代间平面式的亚群体态度差异的比较。

不过,无论什么程度的世代分析,其目的都不止于对现象的描述,还期望借此透视社会变迁的趋势。虽有众多因素没有来得及在具体分析时被充分考虑,而且在有关概念操作化等方面还存在或多或少的瑕疵,但从另一个角度看,综合新生代对基督教更强的信任度,科学主义和文化民族主义的中介影响和对基督教信任的直接影响均较弱等因素,这还是能在一定程度上突显对基督教态度变化的某种趋势。

正如贝拉(Bellah, 1970: 66)指出的那样,现代化不仅包含社会结构、科学、技术等物质内容,还包括价值、宗教等精神议题。如果现代化缺乏相应的精神支持,它带来的往往就是破坏,而非建设。对于次生现代化国家来说,支持现代化的新精神甚至比新的科技更为重要,而这种新精神需要经历一次现代社会心理革命的洗礼,以期产生出更具包容性、支持性的社会和人格系统。

考虑到无论是传统中国,还是近现代中国,主流文化与宗教在大部分时间都保持或紧或松的张力。因此,世代之间对基督教信任的变化也反映社会日趋多元化后民众对基督教态度的一种逐渐宽容的趋势。这也正是日趋多元化、高度融入全球化进程中的大国所应具备的精神气质。如果我们仍抱着原有的思维方式,以“科学—宗教”、“本土文化—洋教”的角度看待基督教,那么其实质是在文化上将基督教是“洋教”还是“非洋教”的对抗性认识的再度激活;在政策层面,它可能导致扶植(中国)宗教对抗(西方)宗教的政策实践。¹⁵正如国家宗教事务局

15. 参见:李向平,“宗教信仰的国家想象力——兼评‘宗教生态论’思潮”,中国民族报·宗教周刊,2010-7-27,第6版。

局长王作安提出的,宗教工作本质是群众工作。¹⁶强大起来的中国不仅需要文化的多样化,更需要多元化,前者强调种类,而后者还强调基于法律、公民认同等共同平台之上的平等的多样性。如果以此视之,那么基督教就不能再被视为一种落后的信仰或一种外来且永远背着侵略“原罪”的“洋教”,而是多元化社会中公民的一种信仰选择。本文以新生代为研究对象,不仅仅是了解现在“是什么”,还试图展望未来“是怎样”,因为他们代表着未来。所幸的是,我们在新生代身上看到了这种进步的方向。

综上所述,在接受本研究的假设和谨慎作出趋势判断的基础上,在研究设计方面,除了上述问题外,鉴于科学主义对所有宗教信任影响的普遍性和文化民族主义对基督教信任影响的特殊性,后续的调查和研究还应将民众对基督教和本土宗教的信任进行对比考察。就此而言,本文不是此方面研究的结束,而是一个开始。

参考文献(References)

- 埃尔德.2002.大萧条的孩子们[M].南京:译林出版社.
- 陈映芳.2007.“青年”与中国的社会变迁[M].北京:社会科学文献出版社.
- 段德智.2013.新中国宗教工作史[M].北京:人民出版社.
- 段琦.2009.宗教生态失衡与中国基督教的发展[G]//当代中国民族宗教问题研究(第4集).中国统一战线理论研究会民族宗教理论甘肃研究基地.兰州:甘肃民族出版社.
- 房莉杰.2009.制度信任的形成过程[J].社会学研究(2):130-148
- 福山,弗朗西斯.1998.信任——社会道德与繁荣的创造[M].呼和浩特:远方出版社.
- 格伦·D.诺瓦尔.2012.世代分析[M].上海:格致出版社.
- 龚学增.2001.中国的宗教问题和中国共产党[J].世界宗教研究(2):1-14.
- 顾卫民.2010.基督教与近代中国[M].上海人民出版社.
- 郭颖颐.2012.中国现代思想中的唯科学主义(1900-1950)[M].南京:江苏人民出版社.
- 哈贝马斯.2000.重建历史唯物主义[M].北京:社会科学文献出版社.
- 胡安宁.2013.一般信任模式的跨部门差异及其中介机制:基于2010年中国综合社会调查的研究[J].社会33(2):60-82.
- 华桦.2007.上海大学生基督徒身份认同及成因分析[D].华东师范大学教育学博士学位论文.
- 华桦.2009.我国青年和大学生信教现象研究综述[J].理论观察(3):129-132.
- 黄剑波.2009.二十年来中国大陆基督教的经验研究述评[G]//基督教思想评论(第9辑).许志伟,主编.上海世纪出版集团.
- 黄皖毅.2006.全球化背景下的中国青年宗教观[J].学术论坛(4):25-28.
- 黄志坚、李树文、吴广川.1991.探索与发展[M].长春:吉林人民出版社.
- 李春玲、施芸卿.2013.境遇、态度与社会转型:80后青年的社会学研究[M].北京:社会

16. 参见:王作安,“宗教工作本质上是群众工作”,人民日报,2013-11-26,第7版。

科学文献出版社.

- 李峰. 2005. 乡村基督教的组织特征及其社会结构性位秩[M]. 上海: 复旦大学出版社.
- 李峰. 2013. 对宗教组织之信任的探索性研究: 以上海数据为例[J]. 社会 33(2): 84—110.
- 李华松. 2008. 改革开放 30 年对“80 后”特征形成的影响[J]. 中国青年研究(11): 89—91.
- 李素菊、刘绮菲. 2000. 青年与“宗教热”[M]. 北京: 中国青年出版社.
- 李维. 1999. 转型期青年价值取向呈三个转变[J]. 探索与争鸣(5): 7—8.
- 李向平. 2013. 科学·信仰·宗教替代——20 世纪初中国的“科学信仰”[J]. 汕头大学学报(人文社会科学版)(2): 5—10.
- 梁家麟. 1999. 改革开放以来的中国农村教会[M]. 香港建道神学院.
- 廖小平、张长明. 2007. 价值观代际变迁的基本规律和特点[J]. 西北大学学报(哲学社会科学版)(5): 10—15.
- 刘绮菲. 2000. 对青年宗教观的社会调查[J]. 北京青年政治学院学报(2): 40—46.
- 曼海姆. 2002. 代问题[M]. 南京大学出版社.
- 孟凡东、何爱国. 2007. 20 世纪中国文化民族主义的三大核心诉求[J]. 北方论丛(3): 79—82.
- 孟兆怀. 2009. 近十年来大学生宗教信仰研究谏论[J]. 四川文理学院学报(社会科学)(4): 1—6.
- 帕特南, 罗伯特 D. 2001. 使民主运转起来[M]. 南昌: 江西人民出版社.
- 孙立平. 2004. 转型与断裂: 改革以来中国社会结构的变迁[M]. 北京: 清华大学出版社.
- 孙江. 2008. 作为他者的“洋教”——关于基督教与晚清社会关系的新阐释[J]. 江海学刊(1): 16—23.
- 孙琼如. 2008. 大学生宗教信仰问题研究回顾与展望[J]. 中国青年研究(11): 63—66.
- 文丁. 2009. 加强科学无神论传播保持社会思想文化生态平衡[J]. 中国党政干部论坛(9): 24—30.
- 温忠麟、刘红云、侯杰泰. 2013. 调解效应和中介效应分析[M]. 北京: 教育出版社.
- 吴云才. 2012. 当代中国青年民族主义研究[J]. 前沿(6): 42—46.
- 萧功秦. 2013. 当代中国六大社会思潮的历史与未来[G]//当代中国八大社会思潮. 马立诚, 主编. 北京: 社会科学文献出版社.
- 许春燕、魏大为. 2011. 宗教与青少年的关系研究述评[J]. 郑州航空工业管理学院学报(社会科学版)(1): 31—33.
- 杨国荣. 1989. 科学的泛化及其历史意蕴——五四时期科学思潮再评价[J]. 哲学研究(5): 11—18.
- 杨庆堃. 2007. 中国社会中的宗教: 宗教的现代社会功能及其历史因素之研究[M]. 上海书店出版社.
- 杨晓慧. 2006. 大学生宗教信仰问题及德育对策研究[J]. 思想教育研究(12): 19—21.
- 杨雄. 1999. 中国当代青年价值观发展的三个阶段[J]. 探索与争鸣(5): 6—7.
- 周恩来. 1984. 周恩来统一战线文选[M]. 北京: 人民出版社.
- 周雪光、侯立仁. 2003. 文革中的孩子们——当代中国的国家与生命历程[G]//中国社会科学院社会学所, 编. 中国社会学. 上海人民出版社.
- Bellah, Robert N. 1970. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York: Harper & Row, Publishers.
- Bellah, Robert N., Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, and Steven M. Tipton. 1985. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. New York: Harper & Row, Publishers.
- Chales, Robia. 2009. “Religiosity and Trust in Religious Institutions: Tales from the South Caucasus(Armenia, Azerbaijan, and Georgia).” *Politics and Religion* 3(special issue 02): 228—261.
- Chaves, Mark. 1994. “Secularization as Declining Religious Authority.” *Social Forces* 72

(3):749—774.

- Collins-Mayo, Sylvia and Pink Dandelion. 2010. *Religion and Youth*. Farnham: Ashgate Publishing Company.
- Dobbelaere, K. 1985. "Secularization Theories and Sociological Paradigms: A Reformulation of the Private-Public Dichotomy and the Problem of Societal Integration." *Sociological Analysis* 46(4):377—387.
- Elder, Glen H., Jr. 1995. "The Life Course Paradigm: Social Change and Individual Development." In *Examining Lives in Context*, edited by Phyllis Moen, Glen H. Elder, Jr., and I. Kurt Luscher. Washington, DC: American Psychological Association.
- Flory, Richard W. and Donald E. Miller. 2000. *GenX Religion*. New York: Routledge.
- Gay, A. David and John P. Lynxwiler. 2013. "Cohort, Spirituality, and Religiosity: A Cross-sectional Comparison." *Journal of Religion & Society* (15):1—17.
- George, Linda K. 1993. "Sociological Perspectives on Life Transitions." *Annual of Review of Sociology* (19):353—373.
- Gries, Peter Hays. 2004. *China's New Nationalism-Pride, Politics and Diplomacy*. Berkeley: University of California Press.
- Hoffman, John P. 1998. "Confidence in Religious Institutions and Secularization: Trends and Implications." *Review of Religious Research* 39(4):321—343.
- Kleiman, Michael B., Nancy Ramsey, and Lorella Pallazo. 1996. "Public Confidence in Religious Leaders: A Perspective from Secularization Theory." *Review of Religious Research* 38(1):79—87.
- Mackinnon, David P., Ghulam Warsi, and James H. Dwyer. 1995. "A Simulation Study of Mediated Effect Measures." *Multivariate Behavioral Research* 30(1):41—62.
- Mayer, Karl Ulrich and Urs Schoepflin. 1989. "The State and the Life Course." *Annual Review of Sociology* (15):187—209
- Mayer, Karl Ulrich and Walter Muller. 1986. "The State and the Structure of the Life Course." In *Human Development and the Life Course: Multidisciplinary Perspectives*, edited by Aage Böttger Sørensen, Franz E. Weinert, and Lonnie R. NJ: L. Erlbaum Associates.
- Mishler, William and Richard Rose. 2001. "What Are the Origins of Political Trust? Testing Institutional and Cultural Theories in Post-communist Societies." *Comparative Political Studies* (34):30—62.
- Roof, Wade Clark. 1993. *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*. New York: Harper Collins.
- Ryder, Norman B. 1965. "The Cohort as a Concept in the Study of Social Change." *American Sociological Review* 30(6):843—861.
- Schwadel, Philip. 2010. "Period and Cohort Effects on Religious Nonaffiliation and Religious Disaffiliation: A Research Note." *Journal for the Scientific Study of Religion* 49(2):311—319.
- Schwadel, Philip. 2011. "Age, Period, and Cohort Effects on Religious Activities and Beliefs." *Social Science Research* (40):181—192.
- Smith, Christian and Patricia Snell. 2009. *Soul in Transition*. New York: Oxford University Press.
- Stolzenberg, Ross M., Mary Blair-Loy, and Linda Waite. 1995. "Religious Participation over the Early Life Course: Age and Family Life Cycles Effects on Church Membership." *American Sociological Review* 60(1):84—103.
- Whyte, Martin King and William Parish. 1984. *Urban Life in Contemporary China*. IL: University of Chicago Press.

- Wilson, Bryan R. 1985. "Secularization: The Inherited Model." In *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*, edited by Philip Hammond. Berkeley: University of California Press.
- Wuthnow, Robert. 1976. *The Consciousness Reformation*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Wuthnow, Robert. 2007. *After the Baby Boomers: How Twenty-and Thirty-Somethings are Shaping the Future of American Religion*. Princeton: Princeton University Press.
- Yang, Yang, Wenjiang J. Fu, and Kenneth C. Land. 2004. "A Methodological Comparison of Age-Period-Cohort Models: The Intrinsic Estimator and Conventional Generalized Linear Models." *Sociological Methodology* 34(1):75-110.

责任编辑:张 军