

如何描述当代中国人宗教信仰的变迁

——深圳民间宗教信徒的田野研究方法简述

Describing Changes in Contemporary Chinese Religion

——Field Research Methodology used in Shenzhen

范丽珠 复旦大学

Fan Lizhu Fudan University

一、问题的提出：除了物质外中国人渴望精神

中国的改革开放，以经济起飞破冰，为整个社会带来了巨大的变化和前所未有的活力，那么变化是否仅仅限于经济层面？结论当然是否定的。其实与无数人都见证了的物质方面变化同步的是，在人们精神世界出现了种种新的现象，而这些现象恰恰在很大程度上表明现代社会虽然是以经济为主导的时代，人的个体生命并未与社会的变化相脱节，反而以各种不同的方式显示着其存在与意义，突出地表现在对生命意义的思索，和宗教信仰的探寻。

而本研究最初的问题或者是萦绕在作者心中的问题实际上就是一个社会现象：在经历了 20 世纪的宗教批判和数十年对宗教绝对控制的年代，出现了宗教的复兴或各种形式的宗教“热”，如何用社会学的理论和话语来诠释。而此前我曾经以历史的视角对中国民众宗教意识做过一些不那么深刻的思考，虽然对探讨当代宗教问题仍然怀有种种的顾虑，但是一个社会学家对于时代命

题的兴趣和来自富有挑战性问题的刺激促使我选择了这样一个题目。因为中国社会由传统到现代的历程不仅仅属于中国人的，而是世界性现代化运动的重要组成部分，故我从一开始就坚信对中国民众精神世界的探讨其意义远远超出题目本身。更何况宗教是社会学创始以来最重要的领域之一，涂尔干（Durkheim）、韦伯等早期社会学家都普遍地关注宗教的研究，我们从古典社会学经典作品可以了解到这点，而这些伟大的社会学家无不深切地关注个人在现代社会的命运，他们认识到现代社会的性质给个人带来了严重的后果，因此关注于个人在当代世界中存在的社会环境，并将这种关注体现在社会理论的道德约定之中。尽管他们的理论不同，但他们都将宗教研究视为理解个人社会定位的钥匙。

Richard Madsen 考察了天津以及河北省的天主教后，认为天主教堂的祈祷人潮只是遍及中国的宗教复兴的一部分。指出当代中国出现的宗教现象是一个相当重要的社会问题，而多数关注中国研究的社会学家或人类学家没能给予充分的重视，因为他们无法想像曾在毛泽东时代受到百般压制的宗教，在当代中国人社会生活中已经成为何等重要的因素。在中国实行开放后短短二十年间，人们对生活意义的追求和对宗教价值的肯定是一个从无神论占主导地位的时代到信仰自由开放的转变，个人相对不受限制地寻求精神归属，拥有自己的心路历程，这也构成了中国社会变迁的一个部分。像 Madsen 发现的那样“许多中国人急切地寻求生命的意义，并更新以往担负提供‘意义’的团体。”（Madsen, 1998: 3）因此，本项研究在某种程度上是带着很强的历史关怀，因为要通过考察个人的心路历程来看当代中国人对超自然信仰的追求，个人的宗教信仰与社会变迁的关系。

有关现代社会与宗教的命题，在社会学界有过相当多的探索，并且已经有不少根据西方社会的实际经验而发展出的理论。

而本项研究是以刚刚走上现代化之途的中国社会为背景，以深圳的田野研究资料为支撑，希望能够在响应社会学已有的理论的同时，探讨在现代化生活中，普通的中国人对精神世界的诉求。

二、社会学理论之于中国社会事实

宗教社会学的理论是建立于资本主义在西方社会的产生、发展与内在矛盾的基础之上的，许多概念与西方社会的历史文化有着血肉的联系。而学者们在使用宗教社会学理论研究中国宗教时，首先要面对并必须要克服一些由于文化差异所造成的隔阂和困难，由于西方的学者或受西方文化影响的人，在认识中国宗教时总是难免带有某种以西方宗教为标准的偏见。

因此，在进行本研究的过程中，作者非常注意两个方面：一方面，要考察中国人的心灵世界必须依靠中国人自己的经验，以自己的生命来省视自己；另一方面，建构中国宗教的逻辑及理论，以期对宗教社会学的发展贡献中国人的心智。

277

（一）以中国人自己的生命来省视自己

无论是中国历史脉络还是中国人个体的生命历程都对于理解中国宗教的变迁有莫大的帮助。

在中国人的信仰世界，神秘的部分与日常生活常常是连在一起的，如果真的要将其分开恐怕会吃力而不讨好。虽然在中国没有西方那么多对宗教与神学探讨，但是却并不乏宗教的经验。本来中国人就十分重视在日常生活中去营造精神的家园，这里姑且不论儒家以伦理行教化之功，就是完全中国化了的佛教信仰也强调佛性存在于万事万物之中。千余年间佛教精神，早已为平民社会日常人生所融化。譬如：人们通过简单地喝茶、散步、休息、

和睡觉来体验这种佛性，所谓挑水担柴都有禅机。而每一种行为都完满适度且都是对其他一切形形色色的生灵充分感悟，因此宇宙自身就是由彼此依赖的舞蹈者们所构成的一张翻动起伏的大网。中国人的宗教实践中，比较地不像西方人那样重视教会那样有组织的活动，即便是到寺庙朝拜进香，也是随意性多过规律性。

在人们日常生活世界里，实际上也充满了各种经常能够体验到神秘现象或得到某种神秘感受的机缘，比如，中国人都心领神会的“缘”（常常很难对西方人讲清楚“缘”的神妙之处），是一种存在于现实生活中经常性的神秘感受。在我的访问过程中，发现这个表述使用的频率相当的高。不论是“人缘”、“佛缘”、“随缘”还是其他什么“缘”，人们喜欢用“缘”来概括一些无法讲清楚的事情和关系。

自鸦片战争后至1949年这段时期内，和政治及社会制度的变化相比，中国人的经济价值观始终没有陷入崩溃状态。而自1978年以来所发生的变化，比过去一百多年来所发生的变化还要深刻而剧烈。奉献型经济伦理，必定给在这种教义下成长的一代人的生活带来一个这样的后果：当信仰遭遇挑战，人们常常感到空前的虚无和幻灭。正因为这种幻灭感，才使得人们对道德产生怀疑。这里还要看到“文化大革命”中，鼓励人们虚伪无耻地告密对中国传统道德的巨大破坏——在人类所有的恶行中，再没有什么比告密更能破坏一个民族的道德积累。

1980年潘晓在那封引起全国范围激烈讨论的信中，提出“人生的路啊，怎么越走越窄”这个疑惑，实际上反映了众多人心中对信仰的困惑，因此引起了人们的共鸣。以往为人们接受的公共价值由于经济改革带来的变化受到冲击，其公正性已经不复存在。共有的价值体系已名存实亡，生活的伦理秩序失去了公共

一致性，各种利益行为的冲突和某些极端的利益行为已经在把社会推向失序状态，从而出现信仰的危机。而在同时，中国传统的宗教由于历经几十年反宗教的政治运动，特别是“文化大革命”中的劫难，其正当性受到多重的撼动，而组织形式也遭到严重的破坏。很显然，由传统宗教为面对现代化命运的中国人提供精神上的出路，实在是有些勉为其难。从80年代初期由“人生的路，怎么越走越窄”的疑惑，引起的全国性的讨论，到80年代普遍的“信仰空虚”，招致的上下之忧虑，一直下来，人们开始为自己的生命思索，寻找意义，而我们此项研究所涉及的那些被访对象也正是其中的一群。

中国有着与西方社会不同的社会历史背景，自工业革命以后，欧美国家基本上是在国家与宗教之间，存在着制度上分离的倾向。“上帝的归上帝，凯撒的归凯撒”。而中国的传统就是政权掌控教权，并由不是宗教的儒家思想权充教化的功能，中国儒家思想，本来寓有极浓的宗教精神。他们抱着天下太平、世界大同的观念，本想要融合全世界一切人类，来共同达到这一种理想的和平生活境界。他们对人类个别的教导，便是人类相互间的孝、悌、忠、恕、爱、敬，他们对人类社会共通间架的建立，便有他们修身、齐家、治国、平天下的大抱负。中国儒家把“政治”和“宗教”两种功能，融通一贯，因此不许有帝国主义之向外政府与不平等的民族界线。1949年以后，更以无神论为旗号，试图将宗教从人们的生活中清除掉，建立一个非宗教社会结构。当经济现代化松动了一元统治的社会，全民精神高度一致的时代已经一去不复返了，于是民众拥有一个属于“私人的精神空间”的愿望，在现代社会成为可能。

现代社会一个突出的特征就是每个人都有机会和可能去寻找属于自己的一片天。对于生活在这个时代的中国人来说，这是一

个十分显著的变化。早在二十几年前，普通人的观念还是“一生听从党安排”，“做一颗永不生锈的螺丝钉，党把你拧在哪里，就在哪里闪闪发光”。在“崇高”的理念下，人们没有权力去安排自己的生命，甚至连工作婚姻也是由各级党的组织来安排，更遑论精神世界的事情了。应该说，现代化所带来的经济变化，搅动了整个社会，“让一部分人先富起来”的经济策略下，使人们在精神方面得到了一块“自由地”，只要不违背“四项基本原则”，便任由你去发挥。

（二）理解中国宗教的内在逻辑及内涵

280 虽然欧美学者对宗教社会学的发展有很大的贡献，但是我们同样相信中国人的宗教经验对于宗教社会学这个领域的丰富与发展也显得十分有意义，并有助于理解现代社会、中国宗教现象和中国民众的精神世界。因此，在进行研究理论架构时，也要充分地从中国宗教本身的逻辑及理论来思考，在了解前辈学者对中国宗教不同认知和研究的基础上，来认识今天中国的状况，这方面的努力价值不亚于对宗教社会学理论本身的熟知。并且要通过当代中国宗教的变迁来进行社会学理论的建构。

在我们建构中国宗教的理论体系时，遇到这样的问题：中国到底有没有宗教？对于中国宗教的社会学研究也是始于西方学者，韦伯当初为了考察“世界诸宗教的经济伦理观”，曾尝试从比较的角度，来探讨世界各主要民族的精神文化气质（ethos）与该民族的社会经济发展之间的内在关系，以便论证经过宗教改革后的新教对于西方近代资本主义发展所起到的重大作用。在这一充满雄心的研究中，其中一部分是研究中国的宗教，《中国宗教——儒教与道教》，我们可以领略到他对中国宗教的分析与独到之见。

韦伯在《中国宗教——儒教与道教》一书中的主题是，儒教（与道教）的传统性格阻碍了像理性的资产阶级、资本主义发展这样一种激烈的变革的一个准备步骤在中国的出现。

不少受西方学术影响的中国学者在探讨中国文化中的宗教现象时，基本上以西方的宗教概念出发，对中国社会中的宗教进行判断，并致使中国社会有无宗教都成了一个攻讦驳难的问题。由于中国文字中原无“宗教”这个词汇，若依中国原有的语词，《易经》系辞上所谓“观天之神道，而四时不忒。圣人以神道设教，而天下服矣”中的“神道设教”一词反映出中国宗教的基本概念。但是经由儒家人文色彩的修饰，偏重在“设教”的社会教化与文化传递上，再加上受西方宗教概念的影响，导致部分学者以为中国是个非宗教国，虽号称有儒释道三教，但是该“教”为教育之教，而非宗教之教，故儒释道算不得宗教。

至于民间的信仰部分，全不被接受新文化的学者们当做中国人的宗教来看待，反而被视为迷信，归于清除之列。由于这些学者对于认识理解中国文化起过相当重要的作用，所以我们无法忽视他们对中国宗教的观点，最早以社会学结构功能主义研究中国宗教的华裔学者杨庆堃在论述中国宗教时，发现近代中国学者中酝酿着一种非常激进的观点，那就是宗教在中国社会根本就不重要。

很显然，有关中国宗教的讨论，深受西方思想形式的影响与支配，无论在理论架构、使用概念、研究方法，甚至研究主题上，始终无法摆脱西方宗教的观念模式及以西方的宗教形态为参照物，而非从中国社会的信仰状况本身去理解中国宗教。完全按照西方宗教的内在逻辑来考察并理解中国宗教存在着一些实际的问题或者容易引起某种困惑。李亦园发现如果按照西方的标准来探讨中国的宗教“总觉得难以正面回答”。“其实答不出来我们自

己信什么教是有其症结所在的，这一症结在于问题问的不对，西方人一向以自己的立场，以信仰超自然一定要成为一‘教’，所以会问别人信什么‘教’；假如他们都能体会别人的信仰不一定要成为一个‘教’，而把问题问成‘你们的信仰是怎样的’，那么问题就容易回答了。”

近年来，随着对中国宗教研究的细化与深入，越来越多的学者认识到再也不可能从上层文化的立场来理解宗教，宗教必须从基层社会来理解。民间宗教指的是所有那些宗教表现、习俗、风格和观点；文化人类学、宗教史以及知识社会学对民间宗教开始了调查研究。这样的民间宗教常常可以没有经典，没有历史记载，没有组织形式而存在。起初它大多根植于农民阶层，常与一个季节变化的节奏紧密相连，注重新年、收获和生死的气氛；它侧重世俗的、物质的需求，适应经济的、肉体的、心理的要求。各种宗教现象除了体现在日常生活中外，在民间还有很多不为正统文化承认的宗教组织存在。

杨庆堃用结构功能的观点解析中国宗教，就出现了两种形态：制度性的宗教（institutional religion）和分散性的宗教（diffused religion）^①。制度性的宗教自身有独特的神学或宇宙解释系统，形式化的崇拜祭祀系统，独立的人事组织进行神学观点的阐释和负责祭祀活动。制度性宗教的一个最大特点，就是其自身可独立于世俗体系之外，从而在某种程度上与之相分离；而分散性的宗教虽然也有其神学、祭祀与人事的运作系统，但无论是其精神内核，还是形式化仪轨组织，均与世俗制度和社会秩序有机地整合在一起，成为结构的一部分，它自身没有任何独立的价值和意义。根据杨庆堃的说法，中国传统文化宗教是一种分散的宗教

① 有的地方将 diffused religion 译为普世性宗教。

(diffused religion) 而非制度化的宗教 (institutional religion), 分散宗教的特质就是其教义、仪式与组织都与其他世俗的社会生活与制度混而为一, 并不像制度化宗教那样有其完全独立的宗教组织与教义、仪式。

杨氏恰恰是发挥了他脚踏中西文化之特别优势, 作为一个华人他对本民族的文化有着特别的体认; 作为一个受到美国社会学训练的学者, 他充分了解了西方文化对待宗教之根本态度与价值取向。正如 Freedman 在《中国宗教的社会学研究》指出的那样, 杨氏对中国宗教与社会的研究是当时少见的对中国宗教进行全面分析与阐述的学者, 他的观点显出作为一个在中国长大, 受到美国社会学训练的中国人所具有的得天独厚的优势。

杨的研究更多地关注了以前学者们所不注意的民间社会, 因而他比较强调对所谓制度性宗教之外的各种神秘信仰与仪式的关注, “超自然因素在我们宗教定义中是一个非常重要的成分, 因为它在中国人宗教生活中的明显存在, 而成为我们此项研究的对象” (introduction); 同时在他的研究中, 大量使用了地方志资料。因为有关中国宗教民间形态资料的缺乏是很多学者面临的问题, 而通过地方志记载, 基本上可以比较全面地把握宗教与社会所发生的各种关系。

著名人类学家李亦园在探讨至高宗教信仰的形态和根本内涵时, 认为表现大传统儒家的理念时, 则成为“天人合一”、“致中合”以及“与天地合”、“与人合”、“调理四时, 太合万物”等形而上哲学概念; 表现在小传统及日常生活, 则见于实物医药习惯、姓名系统、祖先崇拜仪式、择日占卜、风水地理、神明仪式以及符篆咒法等方面, 这些正是普化的中国宗教信仰 (diffused religion) 基本假说所在, 也是一般中国人世俗生活的前提。

那么中国宗教信仰都包括哪些内容, 或者说如果我们考察中

国宗教的话哪些现象可以成为我们研究的对象？

Largerwey 认为：中国的宗教包括儒教、佛教、道教，连同各种神秘的仪式，及看风水、看相、算命等占卜活动。

中国人中除了比较易于识别的宗教行为外，如有过真正的皈依、经常到寺庙朝拜、家中供奉神灵、祖先崇拜仪式、择日占卜、风水地理、神明仪式、相面、神秘气功、民俗医疗以及符箓咒法等，另外还有透过某些语言和沟通才能够了解到的宗教情结，比如，较为普遍且流行的信天命、缘分、报应、业报、轮回、修行、忍耐等话语。

天命观念原是先秦以来神学的核心，认为命运是一种道德报应的观点，充斥着最早的周代文献，有些内容后来编入儒家经典中。天命观念即是先秦以来中国宗教神学之核心，经过佛教、道教之丰富，便愈发地完整而富有弹性，故而始终被中国人所接受。不仅知识上层对天命不排斥，民间百姓更是以此作为解释生命之重要法宝。常言道：死生有命，富贵在天。在对“命”的认同中包括了中国人达到与宇宙和谐之诉求，即把个人的生命与宇宙时间相配合来解释所遭遇的一切。当然，信命并不意味着宿命论，人生不会因此而消极，因为伴随“命”的还有“运”。正所谓：“命由我作，福由己求。”最值得关注的一点是，中国人的“天命观”中，核心的部分不是消极地信命与宿命，反而是积极地寻找和命运挑战的方法，故“我命在我不在天”也是一般民众的信条。而这一点在我的田野研究中有非常多的例证。

缘是一种不可解释的命运、巧合、机会或力量，在中国人的日常生活中扮演着重要的角色，杨国枢曾有专文探讨“缘及其在现代生活中的作用”。缘的观念始于何时已经渺不可考，但明显地是与佛教在民间的流传有关。大乘佛教“因缘”说，强调了事物不是孤立自在地存在，也不会孤立自在地存在和运动。佛教的

“因果果报”之说与“三世因果流转”是缘的主要思想源头。

在现代生活中，尽管缘的意涵已经与传统相比发生了很大的变化。宿命的色彩或减弱，然而正因为其变得模糊，也就增添了许多不可捉摸性，而且在有些场合成为超自然信仰的证明。对现代人来说，接受一个模糊的“缘”作为超自然的表象，要比接受所谓的下凡历劫、妖异变化等容易得多。特别是缘的社会意义不仅是人际和谐与社会关系的维护，实际上它更暗含着某种对社会状况与现实存在的解说与承认，故而人们仍然将缘作为理解生活与生命的重要信仰之一。

李沛良也有同样的发现，他认为缘分是中国社会的一个重要信念，多年以来广泛地流传于民间，影响了民众对周围事物的观感 (perception) 和行为。……在不少香港华人的心目中，缘已是一个“理所当然”的概念，用以理解宇宙万物之关系。除了表示事物之关系以外，缘分的概念也含有先前决定 (pre-determination) 和外界控制的意思。

关于善恶报应。中国宗教中一个深植的传统，即是相信自然或神的报应。正如《易经》(卷一)上说：“积善之家，必有余庆，积不善之家，必有余殃”。

由于没有人直率地否认报应力量在现实人生中的作用，报应作为一种民间信仰对人们把握道德命运和上天赋予的命运有着无可替代的督导功能。因之，有关善与恶的观念深入人心，再加上儒佛道三教利用各自的文化资源配合着强化个人知善止恶的社会意义，故有关劝善与行善渐渐地成为中国社会最基本的道德律。

关于风水。中国人从远古以来一直相信“天人合一”的自然关系协调的法则，因此对空间系统的环境、社区、房屋、居室等方面非常的重视，更充分地表现于“风水”的脉络中。作为中国人社会的一项重要的传统观念，在风水信仰中包括阴宅和阳宅两

个方面，人们相信“阴宅”、“阳宅”选择的好坏直接影响到全族的兴败。

充分地了解中国人宗教信仰所具有的独特而又丰富的内容，对我们的研究非常有助益。上面我们提到了天命信仰、善恶报应、风水观以及缘分认同，此外还有很多的方面值得学者认真对待，如神明崇拜、祖先崇拜、民俗医疗、阴阳五行等。表面上看起来中国宗教似乎杂乱无章，实际上却有着自成一体的系统，如对天命、报应、善恶、缘分、风水、阴阳五行等的信仰都依循共同的逻辑和一致对天地人之理解，在各种仪式的配合下，实践着中国宗教神圣与世俗相得益彰的精神。

三、为什么选择深圳

286

为什么选择深圳？近年来对中国民间信仰的研究多是以农村为基地，如对广东、福建、河北等地的研究。几乎很少有对中国城市民间信仰的研究先例。

应该说深圳作为一夜之间崛起的城市的确可以称得上是具有中国特色的故事，原来一个几万人口的小渔村，在不长的时间发展成拥有三百万长期居民的大都会，容纳着来自内地四面八方闯天下的新移民以及他们的梦想。深圳对于中国来说不仅是改革开放实现现代化的窗口，更是现代化春风荡起的福地。

不少具有资本主义色彩的现代意识是从深圳这里开始流向全国的。比如，“时间就是金钱，效率就是生命”，它不仅是口号，更是人们付诸于实践的箴言，对于刚刚面对一个松动的社会，从没有时间概念和效率观念，特别是一贯视金钱为丑恶的中国人来说简直是太新鲜了。深圳青年可以没有顾虑地发表自己对人生和伦理相当个人化的观点，不仅将民间对意识形态的挑战明朗化，

更表达了人们在实现自我的同时确立属于自己的人生价值观。也就是说，当深圳的人开始在为自己的前途而奋斗和“淘金”的时候，他们也开始了对个体生命的探索。

得益于改革开放在政治方面对人们精神世界控制的松动，使大多数人有机会回到生命的原点，反省人生。事实上，很多人就是从自己把握命运开始个体生命意义探寻之旅的，因为只有自己才能解放自己。而经济上的开放，其意义和影响绝不仅仅限于经济的范畴，对于推动中国社会精神生活世界的多元化有着不可没之功。“打破铁饭碗”的意义不仅是可以吃饱饭，还可以赢得私人的空间和广阔的社会活动空间。因为个人在经济上、人格上的独立，个性、个人尊严的充分尊重逐渐成为社会的先决条件，而不再以国家为先决条件，这样促进了人们意识到自己的个体特殊利益，从行政权力网中解脱出来。韦伯曾经致力于透过对经过宗教改革后的新教中，所存在的对资本主义发展起到重要作用的普遍意义、普遍价值，发现宗教的禁欲主义被带入日常生活，并开始统治世俗道德时，它在形成庞大的近代经济秩序的宇宙过程中就会发挥应有的作用。也就是说，对人生具有意义的那部分，也会与经济的发展产生互动。

正是透过深圳人的个人历程，使我们有机会发现经济发展与个人精神世界的另一种关系。当人们的日常生活受市场经济秩序左右的时候，出现的情形则是对原来价值观、人生观等一切由“党”安排的反叛，以及个人精神世界自由与个人目标圆满的诉求。市场经济多元化的原则影响所及，不但在经济领域，更将生活世界的大门打开，产生了个体理性选择人生的意识，从而出现信仰多元化的情形。现代工业化在中国的发展，不断刺激着精神自由领地的出现，这些精神自由的领地并不是什么人所赐予的，是人们在因为经济开放的时代，日常生活趋向于私人化，相对自

主的职业选择、日渐宽松的社会环境、个人品味的受尊重中逐渐地开发出来的。

四、田野调查的方式与资料的取得

本项研究的进行基本上是在一些必要的文献基础上，通过访谈的方法来获得资料。在深圳大约一年的时间，作者本人亲自接触过的有佛教、与佛教相近神秘信仰或新兴宗教修炼者超过 200 人，接受访谈的人有 56 人，有完整访谈录音的 35 人，每天都有详细的笔记。每次访谈的时间基本上在 2 小时~3 小时，有些人还有重复访谈。为了得到访谈之外更真实的素材，我尽量多与访谈对象接触，方法就是交朋友，这样即可以了解他们日常生活的情况，同时更有大量的机会参与他们的宗教活动，比如某些佛教的仪式，放生的活动，以及信徒之间的聚会。这里更要强调的是，在与佛教徒接触的过程中，我也透过各种机缘结识了一些新兴宗教的组织者和信徒，参加了一些活动和相关的仪式，得到了在他们中间流传的经书。那些接受我访问的人，他们中的绝大多数都是与我素昧平生，他们不但很乐意接受我的访谈，向我倾吐其与信仰相关的心路历程，而且，我在深圳期间，一些人愿意做我的好朋友，只要他们有活动，一定会打电话通知我，有的人还成为与我无话不谈的要好的朋友。当我听着录音机整理访谈资料的时候，每个人不同的声音都能让我立刻回想起他/她的音容笑貌，即使在访谈资料完全变成文字以后，我看到不同人的记录，都能马上反映出他/她谈话时的腔调和神态。所以，我从心里感谢他们的真诚，真诚地把心灵深处的东西捧出来做学术研究的资料。如果，这项研究还有一些价值的话，我想很大一部分功劳要归于他们——我的访谈对象。对他们的相助无以为报令我常常感

到不安，不过，惟一能够安慰自己的是，我力图通过展现他们活生生的人生历程来探讨现代社会宗教的意义，我更是用我的感情、真诚和良心来做这样一个相当学术的研究。

现在有必要介绍一下我的访谈对象，基本上在我与这些访谈对象见面之前，我和他们的大多数都是素昧平生的。最早的是透过深圳的佛教寺庙——弘法寺的一位师傅介绍认识了几位佛教居士，渐渐地就熟悉了这些居士经常活动的一些场所，比如斋餐馆和佛教用品的商店等，这样慢慢地像滚雪球一样地在深圳结识了一群有佛教和民间宗教信仰的人。在这里要说明一下，由于有些新兴的宗教往往借用大量的佛教理念和用语，因此，即便有些信徒并非皈依了正统的佛教，他们也表示是学佛的人。

许多社会学家近来开始使用叙述的方法进行历史的分析，在历史的阐释中将人类行动者、特别的事件和暂时性因素结合在一起考虑。叙述是历史学家讲述“故事”的传统方式，叙述分析方法在社会学研究中的重现乃是一种尝试，通常被用于分析较为中心的角色，而非最宏观社会学的历史；使用得更为系统化，而非一如传统历史学家所为。E. P. Thompson 对英国工人阶级构成的研究，向历史社会学提供了经验取向的方针，通过广泛搜集工人经历的资料，深入研究历史个案来把握社会行动者的作用。

通过访谈进行社会学研究的资料搜集，已经为很多社会学家所使用，并且其成果也为社会学界广为接受，Chen Village: Under Mao and Deng (Chan, Madsen, and Unger, 1992), Communist Neo-traditionalism: Work and Authority in Chinese Industry (Walder, 1986) 与 Habits of the Heart (Bellah, Madsen etc. 1985) 等均为社会学研究的典范之作。Walder 认为虽然采访的资料不像官方文件那样成体系，但是由于面对着许多复杂的观点和态度，会使研究的资料更丰富。采访中，可以提问，进一步深

究，从而得到其他的信息。故采访资料与书面资料相比有无法估量的长处。由于本项研究所关注的是人们心灵变化的历程，因此访谈的方式可以接触不同的人物，通过他们自己讲述的故事，来接近生活的本身。而丰富与准确的资料是揭示相关理论之母。

由于本项研究要探讨的是普通人心灵变化的历程，因此除了一些必要的社会背景、官方政策等资料外，很难得到文献方面的支持。特别是有关宗教方面的资料基本上难以得到相关研究的支持。我曾经翻阅了中国社会科学院编的《中国社会发展蓝皮书》(1999年)，没有关于宗教方面的内容。通过朋友的帮助，我得到了尚未刊行的《深圳市地方志·宗教志》，然而其中只是描述了几大宗教在深圳地区的沿革，甚至连最基本的信徒情况也没有提及。在统计资料泛滥的现代社会，各种社会经济指针琳琅满目，方便研究之用，然而基本上没有关于宗教的统计，不能不是一个很大的缺憾。

欧大年教授(Overmyer)近来的研究发现对于内地学者对中国民间宗教和民间信仰的研究在90年代以来有了前所未有的发展，相关的出版物也越来越丰富，然而这些研究和出版物基本上都是对原始宗教和传统社会中国宗教现象的描述，鲜有涉及当代宗教发展的研究成果。因此，本项研究的困难之一就是没有任何途径得到相关的资料。虽然我相信一个统计资料的说服力胜过千言万语，然而我们却不能不正视所面对的困境。当然，用社会统计资料并非是研究宗教现象的惟一方式，这里我基本上是采用深入访谈的方法，通过对不同个体生命历程的了解，来解释变化中社会的宗教现象。

实际上，进行成功的访谈并非是件很容易的事情。首先，如何选择访谈的对象就相当棘手，因为在一个人地生疏的大都市去发现并结识和本研究要关注的信仰的人要花费很大的周折；其

次，如何通过打电话让从未谋面的人接受访问，而且是谈这样一个较为敏感的话题，也不是件容易的事；第三，当与访谈对象面对面坐下来时，要找恰当的时机进入正题，则是访谈成功与否的关键，而不要因为唐突使访谈对象摸不着头脑，或者不情愿讲实话；第四，取得人家的信任，成为他们的一员，这样不仅有更多的机会参与他们的仪式，更能在日后的交往中得到意外的收获。通过田野访谈得到资料，其艰辛与困难远远超过以往我熟悉的在图书馆与书籍对话。但是，对于受过严格历史学训练的人来说，没有比自己亲自得到真实的资料更让人兴奋的事，特别是这些资料在某种意义上来说也是历史资料。在这里我想说，凭着历史学训练的知识，这些资料的可靠性绝不比历史学家熟悉的清人笔记或民国笔记低；而对于严格的社会学，这些资料恰恰可以通过不同人的不同心灵历程来诠释社会变迁中宗教信仰部分。

在比较成功的社会学著作中，较成功地使用访谈资料的不乏其例，上面谈到的几种就是很好的典范之作。在写作中，力求借鉴他们的成功经验，以便较好地利用和驾驭资料。