

研究論文

世俗時代中宗教徒的雙層反身性： 以中國基督教大學生為例

黃克先

黃克先 國立臺灣大學社會學系助理教授。通訊地址：（106）臺北市大安區羅斯福路四段1號 臺灣大學社會學系311室。Email：huangk@ntu.edu.tw。本研究獲得Max Planck Institute for the Study of Religious Diversity及科技部專題研究計畫「在世俗教育及職業中重鑄神聖：以當代中國靈恩基督教轉型機制為例」（MOST 103-2410-H-002-241）經費資助。本文能出版，首先要感謝原聖靈宗長老傳道的協助，及其大學生團契的熱情接待及慷慨分享。另外，感謝2016年1月8日在中研院社會所演講時與會者的提問及建議，及戴定皇的分享，對我修訂撰寫本文有所幫助。同時，要感謝《臺灣社會學刊》編委會與兩位匿名審查人的仔細閱讀及建議。最後，感謝黃科量、謝珮琪及期刊編輯李貞錚協助文稿潤飾。

收稿日期：2016/03/22，接受刊登：2017/02/06。

中文摘要

近期歐美大學校園內出現宗教活動復現之趨勢，學生雖進入了以往被視為世俗主義堡壘之地卻未因此棄教反而熱衷追求信仰。更引人注目的是，仍奉行無神論、並嚴禁宗教活動的中國校園，竟也出現「大學生宗教熱」。本文以該現象為切入點，透過參與觀察及深度訪談取得的資料，試圖理解基督徒大學生面對各種世俗主義意識型態的衝擊下，如何維持並調適信仰。我指出他們並非掙扎在科學與宗教的零和想像（獨尊宗教拒斥科學，或信仰科學而拋棄宗教傳統）而是調和兩者協商出自身認識世界的方式；在這過程中充分展現宗教徒作為行動者的雙層反身性：首先，在校園內與非信徒日常互動層次上，他們隨對象、情境的轉變而策略性調整論述科學、宗教與迷信之三角關係的方式，據此既能迴避政治風險、不違逆以科學為優位的主流論述，以保持自我的體面，也有效維持宗教認同並促進傳教。其次，宗教徒反身性還深層地展現在他們個人主體反思上；深受實證科學及懷疑精神影響，他們透過內在對話，檢視本身宗教經驗是否可靠，也讓主體以嶄新方式於科學定調為內在構框的世界中，遭遇更具延展性的神聖。藉此個案研究，我們能更妥適地理解世俗時代*中的宗教變遷，及在此過程中行動者能動性可能扮演的角色。

關鍵詞：大學生宗教熱、中國基督教、科學與宗教、宗教經驗、反身性

* 在此世俗時代（secular age）依循著Charles Taylor（2007: 2-3）的定義，意指特定時空下的社會環境，在其中對神聖存在的信仰不再是理所當然，而只是眾多選擇之一，且該選擇往往面臨挑戰而需要努力解釋。

Two-Layered Reflexivity of Believers in a Secular Age: Religious Discourse and Religious Experiences among Christian College Students in China

Ke-Hsien HUANG

Department of Sociology

National Taiwan University

Abstract

The recent interest in religion on European and American college campuses indicates that students are not necessarily rejecting religious values due to science education. A similar phenomenon exists in China, where atheism has always been the ruling party's official ideology, and where on-campus religious activities are officially prohibited. Based on participant observations and interviews, I discuss how Chinese Christian college students maintain their faith within such restrictions. I found that they are not struggling in a zero-sum religion-versus-science game, but successfully reconciling the two by manifesting a two-layered religious reflexivity. When interacting with non-believers, they adjust their elaborations on relationships among science, religion and superstition to maintain a religious identity and to facilitate evangelism. Their reflexivity also manifests in subjective and introverted thinking. They examine their personal religious experiences in the spirit of science education, thus experiencing transcendence amid interstitial space in a science-inspired immanent frame.

Keywords: Christianity in China, faith of college students, reflexivity, religious experience, science and religion

一、前言

「科學讓你飛向月球，宗教卻讓你飛進大樓。」（Science flies you to the moon. Religion flies you into buildings）像這一類突顯宗教與科學之零合關係的口號，普遍流傳在網路及現實生活中，用以指稱宗教徒被宗教權威「洗腦」而自外於這個持續進步的社會，過往不少學術理論也反應了類似的想法（Ecklund 2010: 3-5; Stark and Finke 2000: 57-63）。延續著這種零合式的想像，散播科學思想及人文精神的大學校園便被視為「世俗主義堡壘」，啓蒙學生走出過往被宗教誤導的童稚狀態。然而，近廿年來在歐美大學校園見證了神聖的重返，靈性的探索及宗教相關活動不但沒有絕跡，反而益顯興盛。弔詭的是，這樣的情況也出現在嚴格禁止宗教活動的中國大專院校。儘管整個教育體制旨在灌輸科學無神論的思想並招募人才精英成為黨的下一代領導，但不少中國本地的研究者指出，在大學生中卻發現許多人對宗教十分虔誠，宗教團體也活躍於校園之中。本文試圖從基督徒大學生的角度切入，理解這股中國學者口中的「大學生宗教熱」¹的風潮，探討他們如何面對官方對宗教不友善的制度設計、無神論思想教育、科學挑戰及人際互動中的質疑，同時維持宗教認同並向外傳播信仰。

本文試圖指出，這些宗教徒並非無視科學質疑而僅固守宗教傳統，也非認定科學為傷害真理的毒素而拒斥它，而是反思它與信仰的關係後

¹ 這個所謂的「大學生宗教熱」現象是否存在？究竟「熱」到什麼程度？是否僅是政府欲打壓或基督教團體意識型態宣傳所需，刻意製造的論述？以上問題仍有諸多爭議，有待更嚴謹的系統性調查確認。因此在本文裡，當提及「大學生宗教熱」時總置於括號之中，以提醒讀者勿直接視之為客觀經驗證過的現象。在此註腳感謝審查人的提醒，讓我在本文中更小心、細緻處理相關用詞及論點。

積極調和兩者，繼而改變自我的行動策略及觀念體系。這種傾向不僅限於人際互動中策略性地調整以獲取利益或迴避風險，同時還涉及如何想像神聖介入的世界框架的主體形構。從他們的例子，本研究也展示了科學與宗教之零合觀在理解當代宗教徒信仰及實作上的侷限，強調我們應重視過往常被忽視的反身性（reflexivity），據此看見世俗時代中信仰者的能動性及宗教變遷的可能性。

在2010至2013年間，我曾至中國17個省市進行田野工作，造訪各地原聖靈宗²的教會，有一半左右的時間主要待在城市地區的教會中，以臺灣信徒兼研究者的身分做參與觀察，參加各種例行的宗教活動，其中也包括大學生校園團契的活動。延續當時一些初步的觀察，我在2014年上半年前進了校園，選定了中國某省級城市大學城進行參與觀察。在這個大學城內，總共有約500名的該教會團契成員散布在當地約二十所學校之中，其中有200到300位是固定會出席團契活動並前往教會參加活動的。我住在緊臨校園的商店街區中，平時進入校園在團契成員陪伴下觀察學生生活，有時也跟他們至宿舍內閒聊，晚上通常都有如禱告會、查經會或工作會議等團契活動。到了週五晚上，也會與這些基督徒大學生搭兩個小時的公車自大學城進市中心的教堂：「烏港堂」，展開為期兩天的團契活動。

本文觀察的對象，皆是已受洗歸信或已在教會持續聚會達一年以上的大學生，³ 亦使用半結構訪談大綱，針對團契中這樣的70位基督徒大

² 由於至今在中國與基督教相關的議題仍十分敏感，因此本文中受訪者姓名、教會、學校名稱皆為作者逕取的假名。

³ 在研究過程中，雖也接觸到剛接觸這份信仰並對之有諸多懷疑的「慕道」大學生，但在本篇論文裡，我並不討論這一群人。如審查人所指出的，已歸信並接受這份信仰者與尚未接納者，兩者不論在宗教經驗或宗教理念的詮釋上都有顯著的差

學生進行深度訪談。如此的選擇也呼應了本研究問題的設定，希望理解基督徒大學生如何在世俗時代各種挑戰下維持信仰。這些學生來自十餘所大學（其中入學成績要求最高的一本大學、次佳的二本，及三本或職業學校各占約三分之一），大一、二、三各約占百分之30，女性略多於男性，訪談長度自40分鐘至4個小時都不等，平均約為一個半小時。訪談開始時，會請他們聊聊自己的信仰歷程，包括自己的家族或本身如何信主以及信仰過程中的轉折，接著詢問他們在學校生活與非信徒（包括同學、舍友、輔導員、老師）互動的情況，特別是在信仰議題上，並詢問在校園空間內從事宗教活動（例如禱告、讀聖經、傳教）的可能性及方法。第三部分請他們談談信仰與世俗的界線問題，包括科學、政治宣傳的無神論、文化、迷信與邪教，和他們信仰的關係，也詢問他們對入黨的看法及靠超自然力量治病的宗教經驗。最後則請對方聊聊大學生活的感受及未來的生涯規劃。

二、「大學生宗教熱」的探討及其意涵

在啓蒙運動及科學革命的觀念，由西方向全世界範圍推廣的三百多年來，許多知識份子深信，以往如漫天帷幕籠罩人類知性的宗教，即將在現代社會發展下失去其看似有理性（plausibility），各種社會制度將

異，自然也影響雙層反身性的展現。然而，本文受限於篇幅及研究焦點，擬僅處理前一群人，並以此探討他們如何因應及調適世俗主義意識型態，以此特定角度切入理解「大學生宗教熱」。至於，「面對不利於傳教或接觸信仰的環境下，非信徒為何會對基督教信仰感興趣，並經過什麼樣的過程後而願意入教」這樣的問題，有待未來研究再行處理。更進一步來說，其實還存在著第三群人，即已入教但受世俗主義意識型態或其他因素衝擊而放棄信仰或對之產生懷疑者，他們的轉變也與雙層反身性有不同於前兩群人的關係，有待更深入的剖析。

發展出各自的運作邏輯而脫離受宗教轄管的舊局面；個人編織並生活其上的象徵意義之網將被除魅，各種飄蕩在空中的神靈將被更為可信的實證科學知識取而代之（Berger 1967）。這種「社會文化」與「個人意識」層次將走向世俗化的目的論式想法，也成為各國近代教育家在改革大學教育時的理論依據，逐步去除宗教對大學運作的影響（Goosaert and Palmer 2011: 43-55; Smith 2003a）。例如，在課程教授的知識上，以立基在無神論的科學理性體系為主，宣揚一種客觀普遍主義及理性懷疑主義的精神，將宗教相關的知識（如創造論）邊緣化或直接掃除（Merton 1968: 606-615; Wilson 1978: 412-3）；在校園也推廣多元包容各種少數團體的文化態度，降低宗教在道德觀上的主導地位（Wuthnow 1988: 154-7）；在科層組織上也進行調整，稀釋宗教團體對教育方針的可能影響，引入世俗企業家的財源以擺脫受制於教會團體捐獻的處境（Marsden 1994）。

在這樣的歷史背景下，大學校園這個場域被視為堅實的世俗主義堡壘（*bastion of secularism*），旨在發展並捍衛不受宗教污染的科學知識及人文精神；接受高等教育洗禮的學生，在新知識權威的啓蒙之下將被引領，脫離宗教迷信籠罩的黑暗，最終使大學環境成為孕育棄教的良田（Caplovitz and Sherrow 1977: 109）。然而，1980年代以來隨著宗教社會學的典範轉移（Warner 1993），有愈來愈多的經驗實證資料顯示，接受高等教育似與棄教沒有關係（請見Hartley 2004的細緻回顧），而宗教在校園內的身影不但未曾消逝，甚至有復歸的趨勢。一時之間，大學生的信仰遂在國際上成為熱門議題，相關研究對於預測下一個世代的宗教走向有著重要的指標性（例如Smith and Snell 2009; Astin, Astin and Lindholm 2011; Barry and Abo-Zena 2014; Guest, Aune, Sharma and Rob Warner 2013等）。

（一）校園內的平行線：宗教個人主義趨勢與道德社群的形成

具體來看，學生進入大學後的宗教參與度確實明顯下降，這特別顯現在他們從事傳統宗教活動——如參與教會禮拜——的頻率上（Astin 1993; Bryant, Choi and Yasuno 2003），但這並不意味著他們對信仰或靈性追求沒興趣；相較於沒上大學的同齡人，大學生其實在宗教性的每項表現上都更優異，反倒突顯大學校園可能是對宗教表達及深耕靈性更為有利的環境（Uecker, Regnerus and Margaret 2007: 1684-6; Smith and Denton 2005）。已陸續有研究不約而同指出，大學生認為進大學後自己的信仰變得更重要或更虔誠的比例，要高出更不重要或不虔誠許多。

（Hurtado, Sax, Saenz, Harper, Oseguera, Curley and Arellano 2007; Stoppa and Lefkowitz 2010）。只是，他們如今身處更多元的環境中，信仰的內容及方式已有改變。例如，大學教育或科學雖未傷害學生認定信仰的重要性或使他們棄教，但確實讓學生對信仰的看法有所改變，而最明顯的改變就是更具包容性且不從字面理解聖經（Scheitle 2011; Reimer 2010）。這些大學生信徒也對宗教權威有更多的懷疑及不信任，視個人經驗或理性為信仰生活中更重要的判準（Hill 2011; Guest et al. 2013）。另外，這些不全然服膺宗教權威教導的大學生，往往對教義詮釋及實踐有更高的自主性，並運用各種資源，形塑自身的信仰（Guest et al. 2013: 83-112; 208-210）。換言之，在大學這個個人生命歷程轉變的階段，學生一方面在生活中面臨父母及教會權威的缺席、校園文化衝擊及種種個人精神層面的焦慮，另一方面周遭環境則提供更多資源可供挪用，因此不少人重新找尋、轉化或打造自身的信仰。他們的宗教實踐頗呼應宗教學者揭示的靈性追尋（spiritual quest）或個人拼貼式宗教（Sheilism）

的模式（Bellah, Madsen, Sullivan, Swidler and Tipton, 2007; Roof 1999；黃應貴 2015）。

相較於上述**宗教個人主義**（religious individualism）的發現，在大學生信仰研究中還有另一支**道德社群**（moral community）的文獻頗引人注目。這一批文獻依循著宗教經濟學帶來的視角轉換，在分析上從宗教的需求端轉向供給端，把目光聚焦在活躍於校園中的宗教性團體（Schmalzbauer 2013），如何成功在這個多元意識型態橫流的環境中，透過富含情緒能量的宗教實作、緊密的組織動員及特定的語言操演，形構一強健的次文化認同，成功打造「神聖傘」（sacred umbrella）般的道德社群（Stark 1996; Smith and Emerson 1998; Hill 2009）。這些團體不但讓大學生有更多體驗神聖及展現宗教情感的機會，同時也保護他們免受標榜頻繁派對、豐富性生活、飲酒的校園享樂文化影響，以維持著保守的兩性戒律、穩定的宗教參與及基要派信念（Burdette, Ellison, Hill and Glenn 2009; Freitas 2008: 219-228）。在團體中學生也被教導策略性的作法，避免與不合乎信仰的元素直接衝突，例如不直接在課堂上挑戰進化論說法，或在人群之中隱藏自己的宗教認同（Clydesdale 2007: 59-60）；同時，他們也接受團體內二分式的道德世界觀，認定信仰團體是罪惡威脅之下的堡壘，並以立基在靈界經歷的信仰觀點來理解世俗社會的變遷（Bramadat 2000: 53-69; 111-117）。

（二）看見宗教傳統的變遷及宗教徒反身性

只是，以上討論仍陷於「世俗化的大環境，對抗保留宗教傳統的次文化團體」的二分之一中，預設著這些基督徒大學生被牢牢保護在道德社群裡，以致前述的宗教個人主義及自由化趨勢對他們並無影響，而宗教

傳統仍在團體的圍牆內不變地持存著。然而，事實上這些基督徒大學生，身具多重社會身分、來回穿梭在神聖與世俗制度，也不斷挑戰並變革宗教傳統。更深層來看，這種二分其實複製了社會科學界長期以來對宗教的一種想像：宗教的認同相較於其他社會認同，能更**根本且全面**地決定一個人行為模式，而宗教徒的行動是受宗教傳統灌輸的價值理性趨動（Lichterman 2013; Vasquez 2013）。這並不是說宗教徒的能動性從未被考慮，只是往往被研究者簡化為一種「非結構性的理性行動」，僅揭示了宗教徒會根據立即利益及當前情勢以策略性方式隨機應變，以隨機應變地捍衛信仰（Smith 2003b: 114）。在這樣的分析中，驅動宗教徒行動的宗教信仰、規範、道德，在一波波世俗浪潮挑戰下仍如時空膠囊一般完整持存不變，而宗教研究只是關注教眾團體內，宗教菁英透過何種儀式、論述行動、實作把這套宗教文化「植入」信徒的思維傾向或行動模式中，形成迥異於主流社會的次文化團體（Bender, Cadge, Levitt and Smilde 2013: 8-10; Smilde and May 2010）。如此一來，宗教與社會變遷之間的互動關係無法被釐清，而宗教徒在世俗時代協商並調和信仰的可能也未被充分揭露。

為回應上述反省，我將帶入在過往常被觀察者忽略的「宗教徒的反身性」的視角。⁴ 在此反身性（reflexivity）指的是「正常人們」（而非只是少數知識菁英）都共享一種心理特質，讓人們會反省其身處的情境以考慮自身的行事為人，或反過來說，在考慮自身的前提之下面對所處的情境（consider themselves in relation to their (social) contexts and vice versa）（Archer 2012: 1）。自二十世紀中葉以來，以反身性一詞開展自己理論的社會學者不在少數，但如Garfinkel、Gouldner及Bourdieu多

⁴ 近來，也有重要的宗教社會學者已覺察到反身性這個概念的可能潛力，以理論回顧的方式描繪了它如何協調以往視為不相容的宗教與現代性（Martí 2015）。

將之用在反省知識菁英（特別是社會學家本身）涉及的知識－權力議題之上（請參考黃厚銘 1999；Archer 2007: 45-46），不然就是如Beck、Giddens、Lash等人，把反身性視為是現代性在全球化時代下的某些嶄新特徵（Beck, Giddens and Lash 1994；或參考周桂田 1998）。英國社會理論家Archer（2003, 2007, 2012）近來透過理論反省及經驗應用，為反身性之概念應用於經驗研究的可能上，做出突破性的貢獻，我認為貢獻至少在兩個面向上：首先是把這個詞限縮在行動者主體層次的分析上，讓反身性的概念更清晰有力，並藉反身性的分析，拒斥把個體行動與結構疊合的理論傾向，以突顯「過往因強調個體心理結構與社會結構同型，而忽略主體能慎思且負責下的有意識之變革性行動（transformative actions）」這個面向。第二，Archer考量進了全球化時代下快速社會變遷及各種新局勢，為個體掙脫既有認同或傳統限制帶來的機遇，但也拒斥一些理論家認為「如今行動者可不受既有社會結構及認同決定下做出個人選擇」的樂觀期待（Archer 2007: 29-54），在求取上述兩者平衡之際，帶入內在對話（internal conversation）這個機制，觀察個體在面對全球化情境下諸多嶄新且斷裂的脈絡（new and discontinuous context）中，如何省思過去、現下及未來之自我的關係，據此於日常生活實作下以理性、慎思且負責的方式做決定，以在生存的世界中設法前行（making the way through the world）。我認為Archer這種反身性的研究議程，對我們理解社會變遷如何可能及鉅觀變革之微觀基礎尤為重要，因此置放在前述這種過度強調宗教傳統之決定性、宗教行動之有限分析的氛圍裡，實有助在分析上帶來新視角。

回到本案例來說，我將從Archer反身性議程的視角探問，身處世俗時代的宗教徒，在面對各種挑戰信仰之思想體系及世俗化的社會情境，如何在反省後協商自己既有的信仰觀念、實作及神秘經驗，而這又如何

關聯他們既存的政教關係、教會體制及科學知識系統等。由檢視這樣反身性展現的過程，也可以看見行動者「主觀能力如何中介於客觀的結構或文化力量而影響社會行動的過程」（Archer 2007: 5），意即我們在本研究中可看到，中國世俗主義的教育體制及政治氛圍如何影響了宗教徒反思自己的信仰並進而影響他們的宗教實作及神秘經驗，如此也改變了宗教團體的特性。本文將討論這種反身性如何具體展現兩個層次上，即人際關係（interpersonal）及內在主體（intra-subjective）（Archer 2012: 1-2）。依循這樣的區分，我試圖找尋基督徒大學生在人際互動層次如何因應外在環境及互動對象的不同，轉換他們討論科學、宗教、迷信的論述模式，一方面吻合主流社會之文化劇目（丁仁傑 1999: 131），藉此迴避與老師、輔導員等教育現場之權威者的直接衝突，或與無神論立場堅定的同學起爭論，但同時也能讓互動的對象感覺自己的宗教信仰是有理有據的、有價值的；同時，一旦進入了向對方傳教或維持自我宗教認同的時刻，行動者又能將原侷限在世俗道德層次的宗教信仰，轉譯為超越性意義認知的語意架構中（齊偉先 2010: 15-18）。研究大學生信仰的歐美質性研究者雖已討論過這種人際互動反身性（如前引的 Clydesdale、Bramadat、Freitas的校園民族誌研究），但本文將中國作為比較例子以突顯歷史及文化因素的影響。誠如前頁中Christian Smith對僅限於「非結構性的理性行動」之分析的批評，我同樣認為不應僅看見人際互動的反身性，而應深入考察個人主體內省反身性，從而發現宗教徒如何在科學發展及其教育日益普及的情況下受影響，而非假設宗教團體是免疫於現代性影響之道德社群而無視其轉變。本文將指出他們雖堅持宗教傳統，但主體性已受實證科學的影響，讓他們對神聖及此世的理解已迥異於前一代信徒，而這種個人主體內省反身性特別體現在他們講述親身的**宗教經驗**上。

由於對「內在對話」之反身性的重視，也讓Archer研究宗教時注意到過往的宗教社會學者較少關注，或刻意避談的宗教經驗（Finke 2013; Bender 2010: 7-12），這種在非日常實在內與超驗相遇的經驗，讓人們產生與習慣、常俗思維斷裂的空間，反身性觀察自身與環境、過往的自我與今日乃至未來自我的關係，進而思索改變的可能。Archer等人（2004: 10-14）直言，社會學者因怕科學家地位受損，因此往往不討論涉及經歷神聖之議題，跳過主體的宗教經驗本身而僅處理宗教的實作、論述及文本，但如此取向往往導致刻板的社會建構觀，認為宗教實作、論述及文本都是某些社會結構的反映或決定出來的，而忽略了個體與神聖之關係的模態。以講求直接體驗上帝的靈恩基督教研究為例，確實可以看到社會科學家在研究宗教經驗時的這種傾向：靈恩的經驗普遍被認為是對當代日益工具理性化的社會情境、傳統教會體制內疊床架屋的制度限制的反動（Hunt and Hamilton 1999）。這樣的分析雖提供我們理解宗教如何回應社會變遷，但也讓宗教經驗——這個被信徒視為信仰關鍵的元素——被置於分析視角之外。在華人社會重視靈驗性的宗教脈絡中，經驗神聖的情況在信仰生活中尤為普遍，理應得到更多的重視，而瞿海源（2013）及蔡彥仁率領的團隊（Tsai 2013），曾在近期以量化方式描繪臺灣一般民衆的宗教經驗概況，齊偉先（2010）亦曾藉分析宗教經驗來討論信眾風險觀與宗教招募活動的關係。因此，本研究特別看重信徒的宗教經驗論述，分析它如何反映世俗力量對主體性的影響，以及主體在面對此力量時展現的反身性。

三、研究背景：中共科學無神論立場與高教體制

中共政權自建立以來始終堅持著無神論的看法，認為宗教是人民的

鴉片，終將自人類歷史上消失。然而，1978年後的改革開放使經濟發展成爲政治治理的優先考量，原先對於宗教活動的管制也隨之鬆綁。只是，政府行政上雖允許有限制的宗教自由，但黨國體制仍堅守無神論的意識型態立場，認爲隨著科學教育的普及與人民素質的提升，宗教最終仍將衰亡；而共產黨有責任促進這個過程的實現，只是作法上需要小心，必須注重國際上及國內宗教人士的感受，不能再犯過去文革時期急於消滅宗教而引發的反效果之錯誤（Yang 2012: 57-63）。因此，透過教育體制來樹立科學的世界觀、推廣馬克思主義的科學無神論，並堅持不懈地與唯心主義有神論進行鬥爭，便成爲實現黨對宗教之終極目標的重要手段（李士菊 2002: 315-7；陳安金 2000: 74-75），這樣的工作在大專院校——被視爲「肩負培養社會主義建設人才的歷史重任、推動當代中國馬克思主義大衆化」及招募共產黨下一代接班人才的重要陣地——格外受到重視。因此在1980年代初期，黨政機器開始有序建制大專院內的思想政治教育工作，除了普遍開設馬列主義理論課相關的思想政治必修課（簡稱思政課）外，也讓思想政治教育走向科學化及學科化，以培養此類工作的幹部及教師（邱偉光 1988: 418-426）；自然科學課程中傳遞的理論、基本知識及科學精神，也被視爲上述無神論立場的可靠基礎，有助於「宗教思想的逐步瓦解及科學世界觀的形成……達到……樹立無神論思想的目的。」（李士菊 2002: 320-322）。

除了課程及教學上去除宗教的努力之外，在校園生活中也同樣推動去宗教化的制度設計。中國大專校園內禁止任何宗教組織進入，也不允許宗教活動進行，更不能成立宗教相關的學生社團。在各個系所內設立的輔導員及宿舍內安排的舍監，除了處理行政事務及心理關懷外，其實也監督學生日常生活免受宗教影響並取締傳教活動。得到官方支持及資源挹注的共青團及紅色社團，在校園內倡導無神論並排除有信仰者的加

入（臧金峰、龔鳳臣 2010: 113-115；李岩梅 2013）。大學內還有選拔成績優秀、家世清白、熱心協助公共事務者入黨的機制，此事普遍被視為一種榮譽，並對未來職涯有幫助，但入黨時需宣誓接受無神論，黨員一經被查獲有宗教信仰，即可能面臨退黨。總而言之，校園內官方對宗教不友善的氛圍十分明顯，學生都能感受得到，因此在面對校方入學時的個人資訊填答、校方發放的宗教信仰問卷或老師課堂上的詢問時，許多人會刻意隱瞞信教身分或興趣以避免麻煩。

然而，弔詭的是，如此積極去除宗教的大學校園內，近期卻興起了「宗教熱」並持續升溫，相關單位認為大學宗教管理亮起了紅燈，頻以座談討論如何因應或提出改進大學生思想教育的呼籲，同時也引發許多中國學者爭相針對各地大學生宗教信仰做調查研究，累積有數十篇以上學術著作（黃艷紅 2012）。其中最受專家學者及黨政單位關切的，莫過於是被認為背後有西方帝國主義協助、聲稱發展最迅猛且有組織的基督教（華樺 2008；臧金峰、龔鳳臣 2010）。在大多數的研究中，承認信基督教的大學生約占所有學生中的4至6%（如楊慧林 2003；左鵬 2009），但在浙江也有高到12%（陳安金 2000），是所有宗教類別內最高者（楊慧林 2003；陳安金 2000），或僅次於很多填答者在理解上統包傳統中國宗教的佛教類別。這樣的信教比例高於一般中國民衆，更令有關單位警惕的是竟有超過60%的學生是「望教者」，即雖不信仰宗教但對宗教感興趣（左鵬 2009: 6）。許多學者將此現象歸因於大學生缺乏科學精神、對宗教本質認識不清、缺少正確理想信念、在逸樂文化中迷失意義，或馬克思主義教學上的呆板。我認為這樣的歸因不但幼稚化大學生，同時看不見主體在行動時的可能意義及能動性。本文雖就研究方法設計及問題意識設定而言，無法完整、直接回答為何會發生這樣的「大學生宗教熱」，但試圖透過參與觀察及訪談基督徒大學生，從另一

個角度回應大學生的宗教熱現象：接受高等教育的宗教徒，在普遍存在著各類世俗主義意識型態的環境中，為何不放棄既有的「迷信」？這群固守「家族迷信」的大學生構成了「大學生宗教熱」裡的重要部分；他們既增加了大學生裡宗教信仰者的比例，同時又成為校園內散佈信仰的種子，吸引更多望教者入教。因此，理解這些基督徒大學生如何在校園去宗教化的建制中經營及維持信仰，是重要的研究議題，然而中國相關的學術研究者卻鮮少正視之。底下，我們將首先討論基督徒大學生在面對無神論（包括政治上馬克思主義無神論及科學無神論）衝擊下，如何在與未信者（包括室友、同學、老師、輔導員等）的互動中維持信仰。在處理完人際互動層次的反身性後，在第五節接著討論個人宗教經驗，如何體現主體內省層次的反身性。

四、校園人際互動中回應政治及科學無神論的挑戰

（一）無視或挑戰政治無神論

在中國的教育體制中，學生在求學各階段中都必須修習「思想政治教育」課程，到了大學階段的前兩年，每學期都必須修「思政課」，在我主要參與觀察的中原學院中，學生第一學年需修「思想道德修養與法律基礎」（俗稱「思修」），第二學期需修「毛澤東思想和中國特色社會主義理論體系概論」（俗稱「毛概」）。研究之初，我因想了解至今仍堅持無神論為官方意識型態的政權，如何透過教育來影響受教者對信仰之態度，首先鎖定這樣一門教授馬克思主義、黨意識型態的課程來觀察。我把這個想法告訴團契幾位一起共禱的契友，他們聽到後忍不住相視而笑，告訴我：「那是最無聊的課……大家最不想去上的課。」隔

天，我在上課鐘聲響起前五分鐘，坐進了一堂「毛概」的階梯教室，直到上課五分鐘起，同學一直陸陸續續進來，最後坐滿了一百多個座位。老師是位中年男性，語調鏗鏘有力地使用powerpoint依次講述本學期將涵蓋的主題及大致梗概，「這次十八大三中全會的成果，堪媲美1978年那次三中的成就，我們將首次報告這令人激賞的成果！」他的激昂生動的語調，與底下聽眾的反應形成強烈的反差：我眼前有大約三分之一的同學趴在桌上睡覺，醒著的同學都在低頭做自己的事，按性別可以大致區分為兩種，男同學拿著手機左右搖晃著在打遊戲，女同學則把手機端放在桌上看外國影集；另外還有不少人兩兩聊天或傳著微信，有時聲量大到老師會停止授課地說：「你的聲音大，我麥克風的聲音也必須跟著大，底下同學耳朵難受，那邊同學聲音放小些。」下課鐘聲響，老師未離開而仍在臺前修改自己的powerpoint，學生則繼續原本在做的事。第二節課時，老師遵循著這幾十年來中宣部及教育部對思想教育工作的指導方針，運用多媒體及生活化的題材，希望提起學生對課程內容的興趣，於是放映了一部旨在以平民化、生活化視角展現毛澤東人性、個性和革命意志的大型紀錄片《走進毛澤東》。片中旁白同樣以戲劇化的口吻說著：「他是詩人，又是革命家；他是戰士，又是統帥；他指揮千軍萬馬，自己卻不曾開過一槍……」我後方的一位男同學，終於在上課後首次有了反應，冷笑一聲後，語帶輕蔑反諷地跟一旁的同學說：「我聽得眼淚都要流下來了！」

中國不少討論「大學生宗教熱」的文章，都直指這類思想政治課程呆板、淪為教條是一大原因，導致學生沒興趣了解馬克思主義無神論的內涵，但同時也導因於代表該理念的教學權威本身失去了正當性，這一方面因為來自自有宗教背景的學生的強勢挑戰，另一方面則是思想政治老師本身立場的動搖。基督徒大學生不但未因思政課而感覺信仰受威脅，

反倒興致勃勃認為它是護教的戰場，藉著在這些課程內的表現證明自己忠於信仰的宗教認同。小貞是個說起話來十分溫柔的女孩，但信仰堅定、辦事可靠的她自大二起便擔任團契小組的組長，她告訴我有一回在思政課上：

老師在質疑基督教有問題……他引用聖經上的經節……我不知爲何，一站起來說聖經上沒這句話，他就尷尬了嘛，他也是去抄的……自從知道我是基督教的，他就不敢說得太偏，太偏激太否定的那一種，照顧一下我這邊，之前他說得很順嘛，但知道我是基督徒後就講一下卡一下。

愈來愈多老師感覺到思政課不再是教師單向灌輸無神論的場合，而是需面對宗教徒挑戰的「擂臺」。老師爲了避免被挑戰，通常不會直接否定宗教，有時也會強調它也有助於和諧社會實現的正向社會功能。另外有些思政課的老師由於自身經驗或社會氛圍的影響，對於自己專業——馬克思主義學說的虔信也面臨崩解。他們因爲專業緣故需要接觸宗教內容及相關人士（例如到省內的神學院、佛學院教授政治思想教育），有時反而容易從批判宗教的立場轉爲同情，並反省官方意識型態的缺憾。小杰回憶「政治課」老師曾說：「沒有信仰的人，感覺非常空虛，我常講著馬克思主義」，但終究覺得「這成不了信仰……那些有信仰的人是很幸福的。」甚至也有「毛概」老師則自承會去教會，說「到了教堂，可以讓心情舒暢……你們也應該追求自己信仰。」

相對於絕大多數的基督徒大學生認為這些政治意識型態不過就是種「洗腦」、「黨要我們向著他們，肯定不是真的」而根本不當一回事外，少數幾位基督徒同學因對社會科學有興趣或以此爲專業，認真思考

過政治意識型態與宗教信仰間的關係。他們能欣賞馬克思主義的歷史唯物論及辯證法，並運用這些概念來反過來批判將宗教視為壓迫人民的幻覺的說法。例如，小峰運用辯證法以及發展觀這些概念，相對化且質疑共產黨反宗教的「教條」，認為黨的教導過於「機械」；他認為如今時空背景不同於建黨之初，當時是因為帝國主義滲透進基督教，但如今黨應看到宗教在新時代的用處或唯心主義的重要。學思想政治專業的小英則認為「很多時候說唯心或唯物，其實都是中庸的。你只說唯物是很不對的，它還會強調精神的反作用力，只是先強調物質，再強調精神而已，我覺得唯物主義也會考慮精神問題，只是誰先誰後的問題」，而這樣的說法也因為呼應現今中共強調黨員、菁英的信念教育的重要，以此對抗貪婪物質的腐敗之風的宣傳走向，而顯得不那麼突兀，反倒像小峰說的「辨證地與時俱進」。

（二）擁抱科學：作為正當化宗教、驅除迷信的時代精神

政治這些東西，我不會太大在意，這些東西反正他們也是無憑無據的，也他們講，我也不會去在意。但有些東西，像DNA，他是硬生生扯到這些證據上去，我就覺得不得不在意，有時會上網查。

阿真的描述突顯了一個基督徒大學生，面對政治意識型態與科學的態度差異。相較於政治意識型態，科學對這些基督徒大學生的信仰衝擊要大得多，他們也更加嚴肅看待科學與信仰的關係。對他們來說，科學並不是他們想方設法對抗的敵人，而是信仰要取信於人與自己的關鍵性判斷，是無可迴避的，他們也常利用科學來證成信仰。有些人清楚意識

到這一點，其他人雖無法用語言解釋，但科學已成為他們經驗超越界的透鏡，讓他們的宗教經驗迥異於相同宗教傳統的前人。

基督徒大學生每週六到了烏港堂後，除了與其他信眾一同聚會、在下午有團康安排，以及共同禱告的時間外，團契領導們也會在傍晚安排為時一個半小時的主題課程，內容包含聖經經卷介紹、傳教或關懷教友實務、唱詩練習及其他信仰相關的題目，其中最受歡迎的是「科學與信仰」。一位契友跟我形容「這種課超級受歡迎的……大家眼睛都睜得大大的，盯著講員，很願意去聽……聽到的感覺很奇妙，知道聖經老早就說出了科學知識」，他舉例說幾千年前寫成的以賽亞書就記載「神坐在地球大圈之上」，這違反當時人們認為地是平面的想法，早於天文學千年就印證這個事實。另外，聖經還介紹各種生物及人體的生理構造如何精妙，「若不是偉大造物主，怎麼可能自然形成」。另一位小剛則回憶讓他「覺得很神奇」的上課內容，是關於考古學印證聖經：「紅海底下找到埃及馬車而證明摩西分開紅海的神蹟」、「靠近古代所多瑪處驗出琉璃而證實神毀滅該城」，這些證據都使這些學生可在非教徒前引以為據，確認「我們所信是真的」。

他們之所以如此渴望自身信仰被科學證實，很重要的原因是身在科學無神論教育的環境中，他們在成長中與同儕互動過程中，時常被挑戰「受教育的人怎麼會相信那個？」，周遭的同學、親戚、輔導員、朋友，常會拿各種如「聖經說地球才幾千年，但科學證明已有好幾億年」（一位宿舍輔導員，看到某位教徒同學在書桌前讀聖經時，便趨前問了他這樣的問題）這類疑難來挑戰信徒。為此，這些基督徒大學生熱衷運用官方及大眾認可的科學知識來正當化本身信仰，積極聆聽教會的「科學與信仰」課程，或自行瀏覽網路或用其他管道搜集相關資訊，並撰寫在筆記本上以備不時之需；團契的課程中，每學期也都有傳教實務課程

會演練這類科學挑戰信仰的問答，由較有經驗的傳道人或學長姊提供應對技巧及知識，這些都成爲基督徒大學生的論述工具箱，在向非信徒傳教或日常互動時使用。在這套論述裡，科學與信仰絕非矛盾、衝突的；相反地，兩者是相容的且互補的。

宗教徒爲突顯科學與宗教的相容，往往會拉入對立的第三者以盤對照，此即迷信——以往被認爲與宗教無異，但在科學篩選下能去除的「雜質」。這些基督徒大學生常舉民間信仰爲例，「又是喝符水、又是燒香拜拜、開光……搞得很神秘」，小惠更進一步區分說迷信指得是特定宗教衍生出的不良行爲：「科學否定封建迷信，在我觀念，迷信就是做出一些不合常規，以牟取利益的手段。還有因爲你的無知愚昧做出的一些舉動，比如一些佛教的人，他也是一種信仰，但信佛的人有些會去喝一些符水，這是迷信行爲但信仰佛教卻不是迷信。」他們認爲，就是因爲分不清楚迷信及真正的宗教，所以才會有不少中國人認爲有宗教信仰是很危險或愚蠢的事。在他們週末聚集的教堂裡，一進門處便掛著這樣的海報內容，以釐清訪客們的疑問：

有人認爲信仰宗教是不科學的，是落後的消極思想，甚至乃是科學發達和社會進步的障礙，隨著科學的進步，宗教遲早要被淘汰。但事實不是這樣……正當的信仰，不是世俗的迷信或是傷風敗俗的騙人的假信仰……（真正的）信仰……督促人行善。

在這些中國基督徒大學生論述中，科學被視爲毋庸置疑的標準、人類文明的正面產物，但在不少其他的社會情境中，科學往往被信仰虔誠者指爲侵犯神聖領域的世俗化毒素，與宗教的教導或精神扞格不入，例

如美國基督教右派試圖在中小學教育的課程內容中，清除進化相關的生物知識或加入創造論的觀點（Hartman 2015: 208-212）；中東地區保守穆斯林在面對科學時也採取文化防禦的負面態度，認為這些經由「西方帝國主義管道」傳入的科學知識，暗藏著墮落的物質主義及無神論的觀念，將腐蝕本地的伊斯蘭文明及道德（Edis and BouJaoude 2014）。然而，在當代中國社會——包括在許多著重華人傳統及道德教化的宗教群體內——科學卻能如此自然地與既存信仰體系和諧共構其世界觀，新科技知識也能毫無罣礙地被宗教領袖引入主張現代化的本土信仰團體（Palmer 2007: 102-115），這與西方科學當初被引入時本土與帝國相遇（the imperial encounter）的脈絡有關（van der Veer 2014）。當時，中國備受西方列強侵擾而急待救亡圖存，科學被視為是富國強兵的重要工具而被引入，知識份子也無不倡議科學精神的重要，以革新至使中國積弱不振的民族性。在信仰上，藉著解釋物質世界的科學之引介，清洗掉宗教中「落後」、「愚昧」的傳統迷信，保留住原本中華民族在精神世界中的道德整合力量（請比較Goossaert and Palmer 2011: 43-55; van der Veer 2014: 115-167）。因此，在民族復興的道路之上，科學與宗教被中國人民（包括菁英及俗民）認為是相輔相承、互補互助的，據此排除阻礙進步的中國傳統及只顧物質汲取而無道德的西方帝國主義兩者的夾攻毒害。

（三）深化三角關係：宗教優位、科學有限、迷信是相對的

在中國大學校園內，人們認為科學幫助宗教擺脫了迷信元素，成為道德化的精神力量。這些教徒在與一般的對象互動時，為了避免被旁人

認為自己迷信、落後、被輔導員約談盤問，或迴避同學戲謔式的調侃及自己「說了他們也不懂」的尷尬情況，往往在論述上突顯科學的優位，並使宗教在科學光照下以道德化、去迷信化的姿態「體面地」現身在多元互動情境中，確保對方接受這是份「正當」的信仰。但一旦這些教徒認為對方「認真看待這份信仰」、「有心追求」，或是自己人在教會內討論信仰，這互動情境的轉變將促使他們論述裡的上述三角關係深化為另一模式。事實上，這種論述的轉換，也可視為宗教徒試圖招募非信徒的互動過程中，藉深化論述的策略把「俗信需求認知轉譯為超越性意義認知」，藉此揭示被這個社會體制掩蓋的此世不確知的事態，並賦予特殊的超越性意義（齊偉先 2010）。

首先，基督徒大學生會指出，雖學校教育或社會上的說法，普遍認可科學的重要，但更深入思考會發現科學的侷限。一方面，世界仍有太多科學無法解釋的現象，自稱「從小讀過數千本書……像馬克思主義經典或科學類的」的小強，在高中以前覺得家人讀的聖經及禱告求平安很可笑，不願參與任何教會活動，但在高中時接觸到「圖書館新進一批書，講宇宙未解之謎……書裡刨根問底的去解釋又沒給一個明確的答案……我當時考慮過，也認為這力量不過就是客觀自然規律，我自問是否所有東西都可以靠規律來解釋，並非這樣，存在很多無法用規律解釋清楚的東西。於是才自己拿起聖經找答案。」另一方面，念省醫科大學藥學研究所的阿珠就提到，即使是科學已解釋的現象，也經常被推翻：「科學上這文獻突然明白很多東西會被顛覆掉，它都是錯的……（學科學）覺得痛苦長進不了，因為它一直在變，掌握不了……研究愈深入……一直一直否定。」

如此，宗教信仰的優越性在對比下即被突顯，因為它不但為科學不能解釋的現象提供解答，同時宗教的真理是穩定不變的，不像不斷被否

證的科學知識。阿珠就說：「神給人兩本書，一本是聖經，一本是自然。神對人很好的地方是，是就是，聖經告訴你的東西，不會明年就被顛覆掉了」，因此不同於世人眼光中認為宗教徒不講科學、思考不周密、眼界不客觀，她認為反倒是「更客觀的」，因為「我們又有體驗又學科學，從兩個角度去思考，更有真實性。」學物理的阿超則更進一步以科學語言來證實宗教真理的層次更高，他說：

真正有科學了解的，不能說他有信仰，但他相信神，相信高級生物存在。祂可能不侷限在幾維的概念，想幹嘛就幹嘛……一維生物走一直線，螞蟻只是二維，高的東西他不理解，我們人只懂三維，我們猜想而已，造物主創造了四或五維生物，真正造物主不侷限在維的概念。

雖然同樣接受科學與宗教是相融的，但透過突顯科學的限制及可變性，教徒翻轉了原本宗教仰賴科學以正當化自身的上下階序。

這種「更客觀」的優越感也反映在基督徒大學生對周遭認為科學否定了宗教的人的不屑態度上。他們認為這種人「太片面」，是「因為他們知識水平有限，思考不多……黨教育出來的教條觀念，才會拿科學來直接否定我們的信仰」。甚至，這種光信科學而否定宗教的人，反倒被教徒視為一種新時代的迷信，因為「科學家告訴你一個定理，你也沒去證實過，他說什麼你就信不也是迷信……科學家講什麼我們就信什麼，所謂科學的人說他們有多科學，他們有求證過嗎？」過往，一味虔信宗教而拒絕科學的人，被認為是迷信無知的信眾；如今，在這群同時接受科學教育及宗教信仰的大學生眼中，反倒是一味偏信科學而拒斥宗教者，才是偏狹且迷信的人。

如此一來，迷信與宗教的關係也需被重新檢視。基督徒即使可能對異教敵視，但因為在科學時代下同樣承受迷信污名的威脅，他們同時也對對方產生了同情性理解（Goffman 1963: 19-31），而反思了「迷信」的認定往往決定於認識位置，而各個信仰本質上其實是有共通點的。例如遇見民間信仰者，阿煌會「換位思考去理解，他們……初五要拜，就像我要遵守神的命令，守安息日，聖經記載，就像國家有法律要遵守」，而非斷然認定拜拜是迷信；同樣地，教會講臺上常批判民間信仰者「拜木頭求平安，有什麼用，應該要拜真神」，但經常在考試前禱告求神給予智慧的小華就說：「可是我覺得，他們這麼做讓心裡更踏實，我也不知道該怎麼說誰迷信誰不迷信。」在自己基督教信仰生活裡，大學生也反省到，有可能摻有迷信的元素，例如「有人聖經放在枕頭旁睡覺安心，禱告時一定要對教會發行的月曆禱告神才會聽見，這樣的話相當於把月曆及聖經變偶像，把它們神化掉了。或是禱告一下，把普通的水變藥水喝。」這些大學生認為，別人或許因不理解基督教而認為他們迷信，但「最重要是我們心裡的相信」，並透過外在行為以表達虔敬，然而自己信仰內也可能陷入某種形式主義的表達而沒有虔信在其中，終導致迷信。

究竟這些基督徒大學生虔信的基礎是什麼？問起這些基督徒大學生為何相信這信仰，得到的答案既非因傳統（父母長輩傳下來）的關係，也不是因為世俗的外力強迫（長老要求）或吸引（找朋友），而是因為他們以某種形式曾「確確實實經歷過神」，而這種與神聖相遇的宗教經驗成為驗證這份信仰為真的證據，讓他們能宣稱「**科學靠實驗，信仰靠體驗……**我有我自己的經歷當證據，那比科學家推導出的理論更可靠」，進而確立其宗教優位於科學且不是迷信，同時也更新了傳統信仰的樣貌，在這過程中「得到了自己的信仰」（黃克先 2015）。接下來，

我們要進一步分析這些宗教經驗，展示宗教行動者身處科學時代的反身性，如何影響他們與神聖相遇的方式，同時也反映了他們所鑲嵌的宗教團體及傳統。

五、「信仰靠體驗」：科學構框與集體鑲嵌的宗教經驗

在本節中，我將主要以小剛為例，說明這群基督徒大學生在以科學無神論主導之世俗時代下，提及自身信仰時展現的反身性，並突顯這群基督徒大學生宗教經驗時的四項特色。長相帥氣挺拔的小剛，有個無神論黨員的父親，以及信仰虔誠的媽媽，雖然總被母親催促在信仰上要追求，但他自己小時候並不喜歡上教會，覺得「人是猿猴進化來的。但聖經一打開創世記就說人是神造的，天地神造的，我就覺得剛翻開看就給我感覺這本書亂講，就特別排斥它了」，他的成績一直十分優異，還代表學校參加奧林匹亞比賽，後來進到省內一般公認最好的大學。剛進大一時被團契的學長姊熱烈邀請去教會，他雖然反感且屢次推托，但最後受不了對方頻繁的電話攻勢，決定就去個兩次，然後「實施我的反叛計畫，他們叫我就沒爽快答應，一直爭執好多，電話中，說有其他事情」。就在不打算再踏進教會的那個週末晚上發生了一件他自稱是改變一生的神蹟，我好奇地請他講一講，他的反應有點出乎我意料之外；小剛語速放慢、有些為難地說，「你真的想聽？很冗長耶……那次的經歷不一定講得那麼生動，你們不一定體會得出來。」在我再次請求下才緩緩道來：

這是我人生二十多年以來做的第一個惡夢也是唯一一個，可以讓我從床上坐起來被嚇醒的。不過跟你講可能表達不了那種感覺。那個夢很奇怪，有一個類似巫婆的人……跟我及姊姊或媽媽坐在家裡的石桌前在聊天……最後，巫婆說我是聖靈教會的（信徒），我覺得不可思議，你一個巫婆怎麼會是聖靈教會的，我心裡想但沒講，然後我問了他一句，試探的心態，「咦，信聖靈教會不是應該是信耶穌的嗎？」他回了一句：「說是這麼說，但也不能全信。」其實這句話在夢裡給我嚴重打擊……我心裡就是堅定抱這想法，深深埋藏在心裡沒跟任何人講，覺得我受洗了來到教會，說是說但也不能全信啦，我沒跟任何人講……平常不會想這句話，但聽到這話後知道這是最真實的想法……它怎麼會知道我心裡這樣想，我很害怕。差不多就是到這裡，我從夢中驚醒，夢還有一個讓我害怕之處在……以前做夢夢境的進展是我自己可控制，我可以讓他接下來如何運轉，但那個夢很深刻真實，身如其境，而且故事發展不是我能控制……我開始覺得夢是真的，腦海裡有不同的觀念，是不是真有一位神，不是我在做，是神讓我在做這個夢。巫婆那句話是神把我內心深處想法挖出來講。

從小剛談論自己的宗教經驗中，可以明顯查覺到強烈的內在對話（internal conversation）的反思性思維（reflexive thought）（Archer 2007: 73），其中雜有許多自我懷疑、挑戰，這可以從他講之前的遲疑、再確認、預告無趣，到講述中自我質問這經驗的可信性，乃至於將人的質疑謹記在心看出。這種講述自身宗教經驗時展現的反身性思維，普遍存在於這一些基督徒大學生之間，而這顯然與前一個世代的信徒在

講述自己宗教經驗時的自我確認（self-assertiveness）態度十分不同。⁵ 他們在科學賦予的自我覺察中，質疑地探索（questioning exploration）主體與神聖之間的關係，檢視自己對於神聖的經驗是否適用於許多無神論者反駁他們時用的另類解釋。例如，不少基督徒大學生會提到他們「受聖靈」時身體會自然而然地振動，此時他們會同時對我自問自答說這種身體振動，是否有可能是人無意識地模仿，另一位讀土木的阿強就說有沒有可能是「一種腦電波的放大……突然有種腦電波的觸動，譬如我們工科裡講初始誤差的微小變化，經過無限放大之後會導致結果的巨大差異，譬如你聽過的蝴蝶效應。」當然，大多數的人也一併提供了進一步的證據來反駁剛提出的質疑以證明宗教經驗仍是可信，⁶ 但也有少數人因為尚未尋得能說服自己的理由，而坦言仍在找尋答案的過程中；他們並未放棄或否定信仰，而是繼續參與教會活動，但心中帶著待解答的疑惑。

另外，從小剛及其他人的宗教經驗論述中，可以看到神聖總是具體現身在**另類實在界**，而非日常生活中這個互為主體的基本實在（Schutz 1992: 245-249）。老一輩信徒向我講述的見證中，神聖是現身於日常生活中拯救或威脅他們，例如天使在某人遭逢車禍時將他抱住、魔鬼在夜裡進到屋中把整理好的物品搗亂、在醫院中看見一個白衣人形伸手進入

⁵ 在田野中許多老一輩信徒，一旦聽見有人想聽見證，即津津樂道起來，講述如疾病在某長老禱告後神奇地被治癒、奇妙地躲過迫害的基督徒共產黨員，或路上被車撞但卻安然無恙這一類奇聞。這種講見證的實作被視為「歸榮耀給神」，在傳統上被認為會帶來福氣也確認自己是神喜悅的蒙福之人。

⁶ 例如有位大學生說，自己家鄉有第一次來的慕道友，從來沒見過「說方言」，但仍得到了聖靈；另一位則舉自己的叔叔在家一個人禱告得聖靈，來反駁這種群眾共有的放大效應的說法。

病人腹部，然而在大學生受訪者的描述裡，神聖現身的實在界都不在這個我們直觀生存、互為主體、具連續性及清楚現實感的日常生活實在界，而是在現實感及自我意識較弱的另類實在界中。例如小剛例子中的夢境、半夢半醒之間。另一個這些大學生常感受到神聖現身的實在界，則是認真禱告數十分鐘後進入狂喜的狀態。小剛就說自己在長時間劇烈禱告下體驗到了「雙手很麻，開始抖……那剎那……耳朵聽到外面的世界不一樣，好像本來蒙了一層布，被揭開了」；有些人則形容「被神觸摸了頭」、「有電流及暖流從上面直接灌下來」。然而，這並不是說在他們的日常生活實在中就無神聖的介入，相反地，他們也常感覺到如很快就等到公車、考試格外順利這樣事是「有神的幫助」，但這種幫助背後的神聖，往往被認為是種無形無相的抽象物或昇華成一種心理穩定的力量，而非具體現身為可被感知的對象。

再者，神聖介入的領域往往是在科學知識發展相對不完全、存在較多不確定性之處。從小剛的例子也可以看到，經驗到神聖的那個時刻，經驗者並不會全然沉浸其中，而是在本身懷疑角度驗證下得出的結果，有時甚至是依據自己過往經驗或科學知識交相比對。例如小剛並非直接賦予該夢境神聖性，而是先檢視自己過去所做過所有的夢後，發現這個夢的非比尋常後才認定這是個「異夢」。這些大學生跟我講述的見證中，最常見的類型便是**天氣**（這種類型將在下一節更深入討論）與**生病得醫治**的兩種事件，而氣象學或人體醫學都是科學家已有一定程度的掌握但仍不完全、技術無法全然消除不確定性的領域；見證的講述者會提及醫生告知自己治癒的機率有多低或自己查看手機的天氣預報明明說我們這個地區的降雨機率是百分之百，在貌似違反科學權威依據過去經驗的論斷或有限資訊的預測下，發生了有利自己的情況（如病癒了，或未下雨）講者據此更確定了必然是有神聖的介入，才使得微小的機率事件

也會發生。在此，仍存在難以解釋之變數的科學領域，成爲神聖最容易介入之處，科學反倒爲神聖現身背書，讓信徒認爲這是「超」自然現象。

最後，神聖的顯現往往被描述爲一段時期內許多看似不起眼之小事串連而成的連續體。小剛講到這次異夢後，對這份信仰的感受仍起起伏伏，直到大一下的期末階段發生了另一件「堅定了信仰」的終極事件：

那時變得有點軟弱，每天不會想著向神禱告，每天讀經也沒有維持那麼好，那時信心有點動搖，有點懷疑神。我想會不會大一初的作夢只是巧合中的巧合，是我一廂情願理解成神的動工……當時不知何去何從。期末一個周一晚上……一個弟兄邀我一起過去共禱，原本挺不想去，很軟弱，不想動……他又一直叫，我就跟著他去了……那次禱告跪在那感覺挺不一樣……我跪下傾訴這件讓自己很惱心的事……邊哭邊禱告，把所有東西都掏出來。禱告當中跟神說，神呀到底你存不存在，你存在的話一定給我一點提示，一些啓示讓我相信你，因爲我可能放棄，若你不給我，我可能離開你回去以前狀態……。

還沒禱告完接到個電話，我媽打來的……我媽心情也不好，講一回兒就吵起來……很不友好掛了電話，心裡更難受，就……先走了，想騎車去散心，也沒有目的地，結果就騎進湛江學院（簡稱湛院）環形教學樓那邊，聽到裡面有裝修的聲音，騎上去，裡面什麼人都沒有……騎到了一個湛院的地形圖……用三維模型製作，停下來去看……我停下去看，認真研究它……發現那張模型圖上，跟實際這間湛江學院不太一樣，我一直在

想是否理解錯，無意中看到左上角我就明白了，這是「湛院一期工程圖」……，我當時很驚訝，我忽然可以理解神的意思，忽然覺得可能現在是這種情況，不是自己理想當中的情況，但神有祂的安排，以後神會把它建設得更好，不一定現在的狀態就是不好的。神有祂的美意在裡頭……回想過來覺得今天傍晚經歷，感覺是神的安排。平常周一晚不會去共禱，關係好的弟兄叫動我了，又在禱告中吵了一架，心情不好跑出來散步，又因聲音進了教學樓，又因地圖，對地理感興趣學得好，又會去研究，又讓我看到那行字，看到現在湛院及正在建設的不同，意識到以後神有更好旨意在裡頭，想到這裡，感覺都有神的旨意在當中。有這個想法後，心裡又激動又開心，愣在那裡一會兒……。

借我車的同學說坐車坐錯了，要我去載他……載他時聊天聊著……他說到他家人家庭，我覺得他真是個孝順的孩子，覺得對我媽那樣很不對，回想起來覺得這也是神的安排……以後不管我在生活中或信仰上事奉中遇到任何的事情，只要我回想起以前的經歷，問題都不再是問題。

這個事件之所以令小剛感受到如此真切（authentic），主要是因為它是一連串看似平凡無奇的日常生活瑣事，突然為經驗者主觀頓悟到背後有神聖安排的邏輯，讓原本似乎毫無關係、散在各生活面向（親子、朋友、信仰、課業、眼前場景）的小事被串成是環環相扣且意義深遠的見證。這種一環扣一環的神聖敘事，也緩衝了無神論者的以「巧合」來解釋的挑戰，信徒能反思地說「很多人覺得是巧合，但一旦多了就不

是巧合。」如Bender在她分析波士頓靈性團體時也發現，成員在講述宗教經驗時會通過多重事件的時序安排，來排除它們是因為某些社會、文化、心理的因素而引發的可能，藉由布置它們彼此的關係來創造出該經驗的真切性（authenticity, Bender 2010: 63-5）。這一類環環相扣的日常生活瑣事串成的見證，同時也幫助新世代的基督徒大學生調適另一種焦慮：「為何今日相較於三十年前，神蹟愈來愈少見，是不是神離棄了我們？」⁷ 老一輩的見證往往是單一的、戲劇化的重大事件（通常性命攸關或徹底改變眼前生活的），例如車禍、大病、被下到監牢，然而這些年輕人談論的多半是旁人不以為意，但對經驗者異常重要的連串瑣碎事件，它們若個別在不同時空發生或許就是「平凡」，但因為經驗者配合其身心及社會狀態，以他／她認為有意義的嵌合方式接續發生，因而成為「非凡」，如一位讀思想政治的姊妹所言：「有的時候不一定要經過很多患難大風大浪才能體驗到神。上學期我跟神說我不要患難，想透過禱告來體驗你……患難也好，平安也好，自己最重要的是有一顆敏感的心去體驗神。」

從以上自基督徒大學生宗教經驗敘事中耙梳出的四項特點——（1）自我科學質疑、（2）神聖現身另類實在界、（3）事件發生在科學尚待發展且不確定性高的領域、（4）平凡瑣事環環相扣而成就「非凡」的神聖——可以看出，這些基督徒大學生，並非無視或拒斥各種科學證據或論點對宗教的挑戰，而是在覺察科學論點的質疑下，反身性地展現了與前一代迥異的經驗神聖的方式及敘事。⁸

⁷ 這個問題，在我做田野的過程中，曾多次出現在青年團契的查經討論、講道聚會的內容，以及私下的聊天裡，充分顯示教內信徒對此一現象的憂心。

⁸ 感謝審查人提醒，在受訪者的神聖敘事中，我們可以看出兩種類型。一種涉及的僅是客觀世界的「物」的關聯邏輯（例如宗教活動的舉辦與降雨的時機），但第二

個人宗教經驗的集體鑲嵌

宗教經驗雖涉個人反身性思維的能動性，但絕非是孤離原子化之個體直接與實在界互動得出的結果：他們所身處的組織、群體及制度將中介了這個認識過程。以下，我透過三個面向來談這些個人宗教經驗如何鑲嵌於他們隸屬的宗教團體，分別是**儀式中的集體歡騰現象、組織提供的實作模板，以及在團體互動中形成的認知融貫**。這些大學生當說到「感受到神」，很常是在一些團契契員在一起共同從事某些儀式性行為，其中最典型的一種就是長時間的共同禱告，特別是在每半年一次的「祈求靈恩」的活動中。在這活動中約有七、八十位大學生，一同到會堂前方的長方形空地，一同禱告長達六十分鐘（每20分鐘休息五分）。禱告者嘶吼吶喊的聲音十分震撼，許多祈禱者的身體及胸前握緊的雙手振動不已。有不少人自訴，他們在這活動中感受到難以忘懷的感受，像前述小剛的經驗，或「感覺被電到了，頭髮整個被吸過去」，也有人「隱約看到了十字架」，更多人是心裡感受到平靜或喜樂，淚或汗流不止。值得注意的是，這樣的禱告儀式的進行是分組進行，組別則是按照平時較常在一起社交、活動、探訪的鄰近學校，然後欲祈求靈恩及體驗神的人跪在最前頭，後面則是這群同組的朋友們以該人為頂點跪成三角形，「替前頭的人禱告」，每逢休息的五分鐘，後頭助陣者將上前去鼓舞、打氣，要祈求者再多堅持一下、更迫切吶喊，有些人則分享自己以

種則同時涉入「主體意志」的決定被納到了解釋構框之中（例如上帝感動某人做了特定的選擇）。從我目前的訪談資料來看，受訪者皆自視主體本身為世界的一環，並不認為與外在的物有何不同，因此在描述「神蹟」時，自身意志常被說成「不知為何」、「就是這樣」做了某個成就神旨的決定，這顯然與他們宗教上的某些神學主張相「矛盾」，而這種矛盾是否可透過某種機制、實作來消解或調和，尚有待進一步的思考及資料整理。

前求聖靈屢挫屢戰的經驗，還有人會遞上手帕或衛生紙供對方擦汗。

這種在儀式性集體行動中挹注的情緒能量（emotional energy，Collins 2004），大大增進了參與者的投入程度，也進而強化了情境的神聖感及團體向心力。一位過去「在家禱告時間都不長……本來想放棄信仰」的大二男孩就說，朋友邀他來祈求靈恩的活動，「本來以前禱告時間一長，跪得就想吐……但因為大家一起禱告，有夥伴，不會感覺特別孤單，信仰這條路還是很需要夥伴……現在感覺很輕鬆了，習慣了。」從此可見，宗教組織安排的儀式環境，讓人經歷了集體歡騰，如此也易誘發出特定宗教經驗。有趣的是，有些基督徒大學生也意識到上述「集體歡騰導引出神聖感」的社會科學分析，因此會進一步解釋，提出一些獨自禱告同樣經歷聖靈感動的反證來駁斥，在此可又一次看出反身性的思維。

此外，宗教組織本就會依循傳統，在資深者或宗教菁英的指導下，提供某種宗教實作的模板供信徒採用，以與神聖接觸，最典型的例子即禱告或讀經。近期的研究發現，宗教團體為了因應當代情境的轉變，也不斷求新求變地設計更有效果的實作模板（如Luhmann 2012）。在我所研究的團體裡也發現有趣的創新實作模式，幫助大學生們「製造」有意義的宗教經驗。大學生團契每個月都會安排一次的「靈修小語分享」，它有點類似教會原本崇拜聚會就有的「見證會」：在每週六中午安排幾位「領受神恩」的弟兄姊妹到臺前講述見證。但是，有別於見證會中講述的多是威脅生命、破壞家庭的「大」病痛或問題被醫治或解決，靈修小語分享之所以名之為靈修小語，強調的是在日常屬靈修為中個人的「小」感想。大學生利用這機會能回想過去習以為常、不以為意的小事背後，如何「有神的美意」，例如補課的時間剛好錯開了聚會時間，讓自己能聽到某場很棒的道理、來教會的過程中天氣很好但一進會

堂就下起大雨。

組織由上而下的引導絕非單向形塑信徒與神聖的遭遇模式，也會讓行動者自發運用資源及科技，發展相對應的個人習慣，反過來強化及再製整個團體的宗教經驗分享的次文化。例如，阿鴻甚至自己去買了一本筆記本，「當初只是單純地想把這份感動記錄下來，我想也能把自己的感動當成日記，原本沒有想分享給大家看」，如今在他的包包都放了這筆記本，「讀經的時候有什麼感動就寫下來，就想也把自己的想法記錄下來，對事情的感動也可以記錄下來。」這些喜歡寫靈修小語的同學，除了在團契安排的時間分享外，也會把寫的東西在網路社群中傳播，引發契友們的討論或回應。

最後，宗教經驗並非本質上就是神聖的，而是被主體指認為神聖，而這個指認的行動常是個爭鬥的（contested）認知過程，尤其是在中國教育環境的脈絡中，許多人都有被無神論的同學、老師或家人質問或挑戰的經驗。然而，這些基督徒也擁有一解釋性社群（interpretative community），來為他們的宗教經驗背書，共同指認出何為神聖，並抵禦外界不信者的懷疑及質疑。我前提及的天氣型見證——在旁人眼中不過就是湊巧沒下雨或出太陽——，就是這些解釋性社群共同指認出宗教經驗的典型例子。許多基督徒大學生會激動向我講述這些發生在辦教會團體活動時發生的天氣異象。這類見證通常有如下的過程，首先是教徒們興高采烈期待並準備舉辦某項大型戶外活動，然而選定的日期卻被氣象專家預報當天將會是不利該活動的氣候，於是教徒們齊心禱告以避免先前的準備因氣候不佳而白費，到了當天大家又驚又喜地發現禱告蒙神垂聽，氣候一反專家預測，活動順利舉行。某次團契運動會就是碰上大雨預測但最終仍在陰天中順利進行，結束時，

契長說我們回去的時候要趕緊，因為神已將一整天的雨積蓄起來（等活動結束要釋放）……大家很聽他的話，趕緊回去……結果等最遠的契員到宿舍後，雨真的就下下來了，非常大，大家就拼命（向契友彼此）發簡訊分享，大家都非常有收穫，那天每個人都很感動，當他們打電話回報臨江（該市內距市中心最遠的一區）那邊的到了學校，我那時站在陽臺上看到地面上雨水都漲上來了，下得很大，跟契長講得一樣。

這事成為許多人眼中自己經歷的重大神蹟。但姊妹小義同時也講到了這經驗附帶的挫折感，當她在那天下雨時，興奮地向身旁未信教的室友講述這一個見證時：「他們也沒什麼想法，也覺得挺自然，沒什麼反應……聽完好像也沒什麼。我以後就不會跟他們講這一類事。」另一位小英聽到了後，做了一個簡短有力的註腳：「這就是**別人眼中的平凡事，我們經歷的大神蹟**。」透過團體內的確認，及日後不斷在聚會時公開回憶、闡述，這事件便被集體指認為共同認可的神蹟，而不是個人一廂情願的誤認。

泰勒（Charles Taylor）曾在備受關注的巨著《世俗時代》（*A Secular Age*）中提出了著名的概念「**內在構框**」（immanent frame）⁹來稱呼今人已形成一相對於超越界、自成「自然」秩序的世俗世界觀。在

⁹ 在此需特別說明，不少宗教學者對immanent該字的使用方式不同於Taylor。前者常用這個字來泛指東方宗教的神聖觀之特性，認為不同於西方宗教中神聖是外在於人且與人迥然切割的存在，在如佛、道教等東方宗教中的神聖，往往內存於人自身，例如人皆有佛性也能成佛樣的說法。但在Taylor的書中，該字指的是，人在當代認知事物如何運作這件事上，已不再如前現代人們引入外在於這個世界的力量，而僅限於用這個世界內在的邏輯來解釋。就此來看，Taylor是以該字指稱世俗時代人們的知識論特色，而不像一般宗教學者使用上指涉的是東方宗教的存有論特色。

此構框中行動者自覺身處毋需也不會參照外在的理念，即可依據普遍適用的律則理解的宇宙，而新科學的興起也正提供這種內在自足的秩序一個明晰的理論性支持（2007: 542-3）。即使泰勒本人提及這種內在構框可有開放性或封閉性的兩種詮釋方向，但也不諱言許多讀者會採後者的路徑理解這概念。這樣的思路由來已久，包括韋伯（Max Weber）的世界除魅說（1970），以及Peter Berger論證猶太基督宗教的上帝概念的「基進超越性」，如何導致了這個「向神聖封閉起來」之世界的基進內在性；如今，這片西方的天空不再有天使及神祇出沒，清出的領地被天文學家及太空人進入占領（Berger 1967: 112-3）。然而這種內在構框說卻也被不少學者批評有西方中心傾向，指出世俗性的發展路徑是多元的，而人們的認知構框也因歷史文化及社會發展而有歧異，就如丁仁傑也以民間信仰迥異於西方世俗化理論預測的發展路徑（即他所謂「核心性宗教替代」及「邊陲性宗教擴張」），直言「我們的社會卻是在臺灣的天空裡，天使，或更確切來說，王爺、媽祖與觀音等眾神，並沒有從天空空出過他們的位置，但在此同時，天文學家與太空人卻一同擠進了這個天空裡。」（2004: 120）只是，這種挑戰泰勒西方中心式的內在構框論點的學者，也經常以文明區塊式的想像框架劃開了西方與非西方，但「後者在被殖民或全球化過程中，如何受前者影響？」、「推動科技及西式教育是否可能複製內在構框？」，這些疑問就無法在上述二分的理解下被探究；同時，我們也無法理解行動者如何在內在構框中調和科學與宗教，並據此以新方式遭遇神聖。

本研究分析了這些中國基督徒大學生如何討論科學與信仰的關係、神聖如何現身及影響他們的生活，而這又如何不同於上一代的信徒，結果確實可以發現除魅化的過程，正隨著科學教育的普及而進行著，這些大學生的敘事中出現內在構框的世界觀，這種世界觀迥異上一代信徒那

種魔鬼、神靈充斥日常生活實在界的情況。這些大學生認知到實在界的運作都在某種自然律則的規範下，然而，神聖既未全然退出這個內在構框的世界，神靈與科學事物也並非以相同狀態共存於天空之上。過去那種有違自然物理律則的宗教經驗（即神聖現身日常生活實在界、以人格化形象出現，戲劇性改變外在世界物理狀態的「大」神蹟），如今被科學教育下形成的內在構框濾篩下已不復存在；神聖，已轉化為一種極具**延展性**的形式，重新出現在這個內在構框世界觀中存在的**間隙空間**之內。透過以上田野資料，我明確指出這些間隙空間包括（1）如夢境、狂喜入迷等另類實在，（2）如人體醫學及氣象學等尚有許多科學家不解之謎的領域，及（3）拉長的時間軸上日常瑣碎事件與事件串起的連續體。神聖之所以能存在於以上間隙空間，端賴行動者具反身性的展現；他們熟悉科學知識的背景讓自己無法如前一代經歷那種違反日常實在之自然律的見證，但他們同時也藉由團體動力及組織資源，形塑新一代的「神蹟」，在內在構框之世界觀內的間隙空間尋得與神聖的相遇。在此的案例分析，可視為註釋泰勒內在構框說之開放性詮釋的一種嘗試。

六、結論：宗教徒在社會變遷中的調和與協商

世界許多地方——包括中國——為何在大學校園內會見證到興盛的宗教活動？本文雖未直接找尋出導致此現象的因素來回答此問，但透過反省過往一般人乃至學者在理解宗教現象時的傾向，本研究特別把焦點放置在進入大學教育體制的宗教徒，以其反身性的角度切入，間接解釋「大學生宗教熱」如何可能，討論了這群接受祖傳信仰的大學生，為何未放棄、反倒熱衷地投入黨機器及教育工作者口中的「封建迷信」？對

於他們而言，科學與宗教並非零合，這群大學生也未因虔信而拒斥或無視科學的挑戰。他們在多元的人際互動情境中，以及個人主體內省中努力調和科學與宗教的關係，一方面未受科學挑戰而棄教、同時能反思並融合這些挑戰以建立更細緻的信仰體系或實作方式。如此，這些宗教徒不但能策略性迴避與政治無神論的正面衝突，也能以調和科學的姿態體面地與非信徒互動，同時也維持了宗教認同，並在傳教活動中以科學構框下的宗教經驗自我說服並接觸非教徒。神聖在世俗時代並未在宗教徒的經驗中消失，只是以更具延展性的姿態潛身於間隙空間等待他們覺察。

過往基督徒大學生或科學與宗教之關係的研究多半是以歐美為對象，這一個以中國大學生為對象的研究則提出了一個比較、對照的案例，突顯出不同的歷史發展軌跡、政教關係與社會體制如何影響宗教徒協商科學與宗教之關係。我們至少可以發現三項差異：（1）誠如我在第三節中所示，相較於歐美或中東這些擁有一神教傳統的地區，科學的權威性在中國更加穩固，其無可質疑的優越地位乃源於它在十九世紀中葉以來中國與西方帝國主義相遇的歷史下，被知識份子乃至一般中國人賦予的救國色彩。（2）由於中國政府透過各種制度設計（包括官方的宗教局、公安、統戰部及其他部門，以及半官方的愛國運動組織）規範並限制宗教活動（請參考Huang 2014），中國教會制度化、組織化的程度體制遠較歐美低，因此教會權威能影響宗教徒（包括大學生）在日常生活中協商世俗界線的程度也隨之較低，因此如我第三節所顯示的，這些大學生未全然被較保守的教會正式教導影響，而可依據個人經驗及理解，更有彈性詮釋科學、宗教及迷信的關係。（3）相較於在歐美質性研究中所見的福音派大學生情況，中國基督徒大學生的宗教經驗似乎「更科學」，即使這些學生都來自一個充滿神蹟奇事的教派傳統（請參

考Huang 2016)。因此，如第四節所示，他們將經驗到的神聖以各種方式與科學知識支持的內在構框相互調和，這種神聖敘事技巧也證成了這些受高等教育者的「信仰素質」，鞏固他們在教會階序中的優勢（黃克先 2015）。從這裡也可看出一個極特殊的中國基督教特色，即受制於緊繃的政教關係及緊縮的宗教政策下，中國基督教的教會組織化及教義制度化程度相對較低，因此反而賦予教徒在教義詮釋及實作上更高的能動性。¹⁰

隨著宗教社會學典範轉移，愈來愈多關於宗教如何在世俗社會持續興盛的研究出爐，過往認為「現代人世界觀，因科學及分工複雜，在思想上如何不同於籠罩在宗教的前現代人」的迷思也被打破。只是，宗教傳統的內涵並非從未變動：即便傳統內涵看似相同，它如何在嶄新的社會情境中被賦予意義及踐行，將成為新時代的宗教社會學一個關鍵的問題。就像Peter Berger在放棄世俗化理論後，曾如此指出新的分析方向：「多元主義讓個體所處的社會環境的看似合理結構數目倍增……多元主義改變的與其說是個體的信仰，不如說是他們如何去信仰的方式。」（2014: 32）因此，研究者除了透過問卷調查到的宗教類屬、信仰認同及宗教參與頻率理解宗教性，或觀察宗教場所內信徒聚會、儀式與宗教菁英講道之外，也應傾聽信仰者的生命史敘事、發生在日常生活的見證、他們詮釋教義及經典的論述（Wuthnow 2011; Ammerman 2014）。本研究回應了這樣的趨勢，具體指出宗教徒在日常實踐信仰時的雙層反身性——人際互動及個人主體內省層次——如何中介在包含世俗化過程的社會變遷與個人行動之間。因此，宗教徒既不會因為某些粗糙世俗化理論支持者（如中國「大學生宗教熱」文獻）預測，在遭遇科學教育或其他挑戰信仰合理性的知識後放棄信仰；宗教徒也不盡然只深受宗教權

¹⁰ 此一觀察受惠於齊偉先的評論，特此致謝。

威「洗腦」而昧於社會現實、不受社會變遷力量影響，執著於基本教義。同時宗教徒的能動性也不只展現在以往文獻專注的為迴避和世俗力量的衝突「非結構性的理性行動」上，同時也體現在他們調和新思潮與宗教傳統的主體性上。

進一步考慮，我們也可發現這種宗教反身性之展現，並非無差別、均質地出現在各種時空脈絡及社會環境裡。中國改革開放以來經歷的快速社會變遷、高教環境的變革、宗教政策方向的驟變，為這群中國基督徒大學生的生活環境中製造了許多脈絡性斷裂（*contextual discontinuity*），前一代宗教徒習慣的思維及行為模式已無法直接適切延用到這一代信徒的環境裡；官方的科學無神論教育雖迫使他們反思自己的信仰，但近期中國社會體制走向市場化、許多制度取法歐美，原本政治意識型態日漸脫離現實生活處境，這些因素大大提高了行動者擺脫過往各種傳統及認同的可能，給予他們展現自主反身性（*autonomous reflexivity*, Archer 2007）更大的空間。再者，也並非在任何一群宗教徒，都能如本文中的基督徒大學生在信仰上展現反身性。他們教育過程中累積出的挑戰既有權威及運用邏輯思辨的思維習慣、運用科技吸取各類資訊新知的能力，以及身處在鼓勵多元思考之校園環境，這些因素都讓這些基督徒大學生比其他中國社會中的群體更容易進行反身性的思考。未來，我們能進一步追問，宗教徒積極調和世俗主義與傳統信仰的程度及方式，如何因著不同社會脈絡中，宗教面對挑戰的議題（如在中國面對科學無神論，或在臺灣面對婚姻平權的議題）而有所變化？而這又與宗教傳統、宗教組織、政治經濟及歷史文化脈絡有何關係。藉此，我們能更好地面對全球各地愈來愈多宗教團體日益積極進入公共領域試圖左右政策制定的新局。¹¹

¹¹ 本文審查人問到：「宗教反身性是否與一般反身性有所區別？」這是個本文難

作者簡介

黃克先，國立臺灣大學社會學系助理教授。長期關注台灣與中國的政教關係及宗教發展，近期則開始從事無家者及貧窮議題的民族誌研究。

以回應但值得本文在此基礎上進一步深究的問題。本文設定的其中一項研究意圖即，試圖挑戰一般認定「宗教徒往往只盲目聽從權威、一遇到超驗就只能服從」的預設，以展現宗教徒行動時反身性的可能，因此本文花了許多篇幅嘗試說明他們如一般人一樣會進行反身性思考進而行動。因此，我一方面限於篇幅、也限於研究視角的盲點，無力進一步探討這種宗教反身性與其他領域中見到的反身性是否有所差異。

參考書目

- 丁仁傑，1999，〈文化脈絡中的積功德行爲：以臺灣佛教慈濟功德會的參與者爲例，兼論助人行爲的跨文化研究〉。《中央研究院民族學研究所集刊》85: 113-177。
- _____，2004，《社會分化與宗教制度變遷》。臺北：聯經。
- 左鵬，2009，〈大學校園中的基督教聚會點——來自北京某高校的調查〉。《北京科技大學學報：社會科學版》1: 6-9。
- 李士菊，2002，《科學無神論研究》。北京：人民出版社。
- 李岩梅，2013，〈我國大學生宗教信仰管理研究〉。《河南社會科學》2: 28-30。
- 邱偉光，1988，《思想政治教育學概論》。天津：天津人民出版社。
- 周桂田，1998，〈現代性與風險社會〉。《臺灣社會學刊》21: 89-129。
- 陳安金，2000，〈當前大學生宗教信仰問題的思考〉。《浙江海洋學院學報，人文科學版》17(3): 72-75。
- 黃克先，2015，〈區隔但交纏互賴的信仰復振：中國城市教會中農村移民的宗教生活〉，《臺灣社會學》30: 53-96。
- 黃厚銘，1999，〈知識份子、社會學家、與反身性〉。《臺大社會學刊》27: 41-70。
- 黃應貴，2015，〈宗教的個人化與關係性存有〉。頁001-026，收錄於黃應貴編，《日常生活中的當代宗教：宗教的個人化與關係性存有》。新北市：群學。
- 黃艷紅，2012，〈北京大學生宗教信仰調查研究綜述〉。《科學與無神論》6: 33-41。

- 齊偉先，2010，〈現代社會中宗教發展的風險意涵：臺灣宗教活動規劃所體現的「選擇的親近性」〉。《臺灣社會學》19: 1-54。
- 華樺，2008，〈大學生信仰基督教狀況調查——以上海部分高校大學生為例〉。《青年研究》1: 27-34。
- 楊慧林，2003，〈當代中國大學生對基督教信仰的理解特徵〉。 眞网
http://www.regentcsp.org/list_bbs.asp?id=287
- 臧金峰與龔鳳臣（2010）〈對高校推動馬克思主義大眾化的幾點思考——從基督教團契組織在大學生中擴張的原因分析〉。《長春工業大學學報。高教研究版》31(2): 112-115。
- 瞿海源，2013，〈探討臺灣民衆神秘經驗〉，收錄於瞿海源主編，《宗教、術數與社會變遷》。臺北：巨流。
- Ammerman, Nancy, 2014, *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*. New York: Oxford University Press.
- Archer, M. S., 2003, *Structure, agency and the internal conversation*. New York: Cambridge University Press.
- , 2007, *Making our way through the world: Human reflexivity and social mobility*. New York: Cambridge University Press.
- , 2012, *The reflexive imperative in late modernity*. New York: Cambridge University Press.
- Archer, Margaret S., Andrew Collier and Douglas V. Porpora, 2004, “Introduction.” in *Transcendence: Critical Realism and God*, edited by M. S. Archer, A. Collier and D. V. Porpora. London: Routledge.
- Astin, A. W., 1993, *What matters in college?: Four critical years revisited (Vol. 1)*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Astin, A. W., H. S. Astin and Jennifer A. Lindholm, 2011, “Assessing

- students' spiritual and religious qualities.” *Journal of College Student Development* 52(1): 39-61.
- Barry, C. M. and Mona M. Abo-Zena, 2014, *Emerging adults' religiousness and spirituality: Meaning-making in an age of transition*. New York: Oxford University Press.
- Beck, U, A. Giddens and S. Lash. 1994. *Reflexive modernization: Politics, tradition and aesthetics in the modern social order*. London: Polity.
- Bellah, R. N., R. Madsen, W. M. Sullivan, A. Swidler and S. M. Tipton, 2007, *Habits of the heart: Individualism and commitment in American life*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Bender, C., 2010, *The New Metaphysicals: Spirituality and the American Religious Imagination*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Bender, C., W. Cadge, P. Levitt and D. Smilde, 2013, “Introduction: Religion on the edge: De-centering and Re-centering.” Pp. 1-22 in *Religion on the Edge: De-centering and Re-centering the Sociology of Religion*, edited by C. Bender, W. Cadge, P. Levitt and D. Smilde. New York: Oxford University Press.
- Berger, Peter L., 1967, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books.
- , 2014, *The Many Altars of Modernity*. Berlin: De Gruyter Mouton
- Bryant, A. N., J. Y. Choi and M. Yasuno, 2003 “Understanding the religious and spiritual dimensions of students' lives in the first year of college.” *Journal of College Student Development* 44(6): 723-745.
- Burdette, A. M., C. G. Ellison, T. D. Hill and N. D. Glenn, 2009, “‘Hooking up’ at college: Does religion make a difference?” *Journal for the*

Scientific Study of Religion 48(3): 535-551.

Caplovitz, David, and Fred Sherrow, 1977, *The religious drop-outs: Apostasy among college graduates (Vol. 44)*. New York: Sage Publications, Inc.

Clydesdale, T., 2007, *The first year out: Understanding American teens after high school*. Chicago: University of Chicago Press.

Collins, R., 2004, *Interaction Ritual Chains*. Princeton: Princeton University Press.

Ecklund, E. H., 2010, *Science vs. religion: What scientists really think*. New York: Oxford University Press.

Edis, Taner and Saouma BouJaoude, 2014, "Rejecting Materialism: Responses to Modern Science in the Muslim Middle East." Pp. 1663-90 in *International Handbook of Research in History, Philosophy and Science Teaching*, edited by Michael R. Matthews. Dordrecht, Netherlands: Springer.

Freitas, D., 2008, *Sex and the Soul: Juggling Sexuality, Spirituality, Romance, and Religion on Americas College Campuses*. Oxford University Press.

Finke, R., 2013, "Rediscovering the religious Experience." Pp. V-Xi in *Religious Experience: In Contemporary Taiwan and China*, edited by Y. Z. Tsai. Taipei: Chengchi University Press.

Goffman, E. 1963. *Stigma: Notes on the management of spoiled identity*. Simon and Schuster.

Goossaert, V. and D. A. Palmer, 2011, *The religious question in modern China*. Chicago: University of Chicago Press.

Guest, M., K. Aune, S. Sharma and Rob Warner, 2013, *Christianity and the university experience: Understanding student faith*. London: A&C

Black.

Hartley III, H. V., 2004, "How College Affects Students' Religious Faith and Practice: A Review of Research." *College Student Affairs Journal*, 23(2): 111-129.

Hartman, Andrew, 2015, *A history of the culture wars: A war for the soul of America*. Chicago: The University of Chicago Press.

Hill, J. P., 2009, "Higher education as moral community: Institutional influences on religious participation during college." *Journal for the Scientific Study of Religion* 48(3): 515-534.

——, 2011, "Faith and understanding: Specifying the impact of higher education on religious belief." *Journal for the scientific study of religion* 50(3): 533-551.

Huang, Ke-hsien, 2014, "Dyadic Nexus Fighting Two-Front Battles: A Study of the Micro-level Process of Religion-State Relations in Contemporary China." *Journal for the Scientific Study of Religion* 53(4): 706-721

——, 2016, "Sect-to-Church Movement in Globalization: Transforming Pentecostalism and Coastal Intermediaries in Contemporary China." *Journal for the Scientific Study of Religion* 55(2): 407-416, doi: 10.1111/jssr.12257

Hunt, Stephen, Malcolm Hamilton and Tony Walter, 1999, *Charismatic Christianity: Sociological Perspectives*. New York: St. Martin's Press.

Hurtado, S., L. J. Sax, V. Saenz, C. E. Harper, L. Oseguera, J. Curley and L. Arellano, 2007, *Findings from the 2005 administration of your first college year (YFCY): National aggregates*. Retrieved from https://www.heri.ucla.edu/PDFs/2005_YFCY_REPORT_FINAL.pdf

- Lichterman, Paul, 2013, "Studying Public Religion: Beyond the Beliefs-Driven Actor." in *Religion on the Edge: De-centering and Re-centering the Sociology of Religion*, edited by C. Bender, W. Cadge, P. Levitt and D. Smilde. New York: Oxford University Press.
- Luhrmann, T. M., 2012, *When God Talks Back*. New York: Vintage.
- Marsden, George, 1994, "The soul of the American university." *Theological Studies* 55(4): 782.
- Merton, Robert King, 1968, *Social theory and social structure*. New York: Simon and Schuster.
- Palmer, D., 2007, *Qigong Fever: Body, Science, and the Politics of Religion in China, 1949-1999*. New York: Columbia University Press.
- Bramadat, P., 2000, *The church on the world's turf An evangelical student group at a secular university*. New York: Oxford University Press.
- Reimer, S., 2010, "Higher education and theological liberalism: Revisiting the old issue." *Sociology of Religion* 71(4): 393-408.
- Roof, Wade Clark., 1999, *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Scheitle, C. P., 2011, "US college students' perception of religion and science: Conflict, collaboration, or independence? A research note." *Journal for the Scientific Study of Religion* 50(1): 175-186.
- Schutz, A. 著，盧嵐蘭譯，1992，〈舒茲論文集〉。臺北：桂冠。
- Smilde, D. and M. May, 2010, "The emerging strong program in the sociology of religion." *Social Science Research Council Working Paper*.
- Smith, C., 2003a, *The secular revolution: Power, interests, and conflict in*

- the secularization of American public life*, edited by Christian Smith. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- , 2003b, *Moral, believing animals: Human personhood and culture*. New York: Oxford University Press.
- Smith, C. and M. L. Denton, 2005, *Soul searching: The religious and spiritual lives of American teenagers*. New York: Oxford University Press.
- Smith, C. and M. Emerson, 1998, *American evangelicalism: Embattled and thriving*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, C. and Snell, P., 2009, *Souls in transition: The religious and spiritual lives of emerging adults: The religious and spiritual lives of emerging adults*. New York: Oxford University Press.
- Stark, Rodney, 1996, "Religion as Context: Hellfire and Delinquency One More Time." *Sociology of Religion* 57: 163-173.
- Stark, R., and R. Finke, 2000, *Acts of faith: Explaining the human side of religion*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Stoppa, T. M. and E. S. Lefkowitz, 2010, "Longitudinal changes in religiosity among emerging adult college students." *Journal of Research on Adolescence* 20(1): 23-38.
- Schmalzbauer, J. A., 2013, "Campus Religious Life in America: Revitalization and Renewal." *Society* 50(2): 115-131.
- Taylor, C., 2007, *A secular age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Tsai, Y. Z., 2013, *Religious Experience: In Contemporary Taiwan and China*. Taipei: Chengchi University Press.
- Uecker, J. E., M. D. Regnerus and Margaret L. Vaaler, 2007, "Losing my

religion: The social sources of religious decline in early adulthood.”
Social Forces 85(4): 1667-1692.

Van der Veer, P., 2014, *The modern spirit of Asia: the spiritual and the secular in China and India*. Princeton: Princeton University Press.

Vasquez, Manuel A., 2013, “Grappling with the legacy of modernity: implications for the sociology of religion.” Pp. 23-42 in *Religion on the Edge: De-centering and Re-centering the Sociology of Religion*, edited by C. Bender, W. Cadge, P. Levitt and D. Smilde, New York: Oxford University Press.

Warner, R. Stephen, 1993, “Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States.” *American Journal of Sociology* 98(5): 1044-1093.

Weber, M., 1970, “The social psychology of the world religions.” in *From Max Weber: Essays in Social Theory*, edited by H. Gerth and C. Mills. London: Routledge.

Wilson, J., 1978, *Religion in American society*. Englewood Cliffs. NJ: Prentice-Hall.

Wuthnow, R., 1988, *The restructuring of American religion: Society and faith since World War II*. Princeton: Princeton University Press.

——, 2011, “Take Talk Seriously.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 50(1): 1-21.

Yang, F, 2012, *Religion in China: Survival and revival under communist rule*. New York: Oxford University Press.