

群体符号边界如何形成？*

——以北京基督新教群体为例

方 文

提要：论文以北京的一个基督新教群体为研究对象，力图揭示社会生活中群体符号边界形成的社会心理过程和机制。论文发现，通过社会范畴化，基督群体和他群体之间的符号边界得以形成；通过社会比较过程所形成的群体符号边界，同时也是群际符号边界得以不断强化；而通过内群体惯例性的和典范性的社会行动，由群体记忆所承载的群体文化、群体风格和群体社会表征体系，以及群际符号边界得以不断地生产和再生产。论文还期望为宗教研究和群体研究，甚至是普通群体符号边界论的构造，提供刺激和灵感。

关键词：符号边界 社会范畴化 社会比较 社会表征 灵性资本

一、导论：问题的缘起

本文尝试回答两个问题。首要的和直接的问题是如何对客观的社会分化进行主观界定？次要的和间接的问题是中国人是否存在纯粹的宗教信仰和宗教情怀？

首要问题：社会分化的主观界定：群体符号边界如何形成？

在特定的社会语境中，每个人都被分类或范畴化，因此获得多重确定的群体身份或范畴成员资格（the membership of a group or a category），并占有自身确定的社会位置。分类的尺度或标准，有的是先赋的，如性别、年龄、肤色或族群，甚至是户籍和出身地；有的是后致的，如教育水平和个人职业，甚至是消费和品味。这些先赋的和后致的尺度或标准相互纠结，构成多重复杂的相关关联。社会分层研究者把这些多重复杂的相关关联简化为相对简单的构念，如社会资本、文化资本、经济资本

* 本文是2003年度国家社科基金项目（批准号03BSH001）的部分成果，并受北京大学“985工程”第2期项目的资助。李康乐和张亚月参与了本研究访谈资料的整理和问卷调查。本文初稿承蒙陈端洪、杨宜音、张志学、李康和肖文明等师友的精心指点和批评。谨此致谢。

和权力资本，以之作为核心的和价值负荷最重的分类线索。基于这些核心的分类线索，他们将特定语境中的所有个体都纳入有限的类别或范畴之中，实质上也就是群体之中。这些范畴或群体，被称为阶层或阶级，以表征种种社会资源占有的不平等格局，并以之作为洞悉社会秩序和社会变迁的线索（李培林等, 2004；陆学艺主编，2002；2004；完备的评论，参看张宛丽，2004:33-45）。

这些分类的尺度或标准及其分类结果，作为共享的社会实在或社会表征，是人的社会知识体系的一部分。人在社会互动中，能援引启发式原则（judgmental heuristics）（Kahneman et al., 2001/1982:3-20）和有限理性的判断，对其自身和他人的社会位置和社会阶层的所属进行有效的识别。换言之，人在社会互动中能有效地识别自身和他人的群体所属，并能犀利而灵便地觉察到我属群体与他群体之间有形和无形的差异或边界。既有的研究，尤其是社会分层研究，所关注的只是分层的尺度和形态，分层之后社会资源占有的不平等格局，以及不平等格局的生产和再生产过程。社会分层或群体分化的主观界定等社会心理过程，则受到严重的忽视。人如何接受社会分层或群体分化的结果？人如何识别自身和他人所属的社会阶层的异同？人如何建构或解构对所属阶层或群体的社会认同？人又如何在社会行动中表征其独特的阶层或群体风格？一句话，在社会生活中，人如何识别我群体和他群体之间的符号边界？或者说，群体符号边界如何形成？这是本文关注的首要问题。

次要问题：中国人是否存在纯粹的宗教信仰？

本文所关注的次要问题，是“中国人是否存在纯粹的宗教信仰”？

这个貌似愚昧的问题，有其独特的生成逻辑和历史意蕴，它和中国基督宗教共同体的建构历程密切相关。从 781 年“大秦景教流行中国碑”立碑以来，中国基督宗教（包括天主教、正教和新教）共同体的建造绵延至今，其背后中西经济、军事和文化资源的实力对比，成为双方或交流或对抗的轴心。鸦片战争之前，因为国力强盛，中西之间的交流，尽管存在“礼仪之争”，中方还能处在平等甚至主导地位（张国刚, 2003）。随着近代中国国力的逐渐衰弱，“中华归主”（the Christian Occupation of China），或基督宗教征服中国，就成为西方传教士的梦想和西方宣教运动的动因。西方殖民扩张在政治、经济和军事上的征服，一直伴随基督

宗教的征服。对西方殖民者而言，让非西方的“他者”文明化的过程，也就是皈依基督宗教的过程。在这种意义上，近代的基督宗教，主要是文化殖民和文化侵略的工具，尽管也伴随着其行动的非预期后果。

列强的坚船利炮没有征服中国；基督宗教也没有使“中华归主”。于是，“中国人是否存在纯粹的宗教信仰”这一问题，便开始被研究者所关注，并被“恶意”地系统建构。这个疑问至少有两层涵义。第一，中国人的心智还没有成熟到能皈依基督洞悉上帝奥妙的程度；以基督宗教的纯粹性而论，中国人没有纯粹的宗教信仰。第二，即使中国人有某种尚未成熟的宗教情怀，他也是实利取向的而不是虔敬的，是入世的而不是超验的。这些特征，被认为显著地体现在有关中国人宗教行为的刻板观念中。中国人，被认为或者是遇神敬神，遇佛拜佛；或是临时抱佛脚。

有关中国人的宗教信仰的疑问，经过韦伯比较宗教社会学的诠释，又和中国近代资本主义精神的缺失以及近代中国的衰落相关联。而在《中国文化的深层结构》中，中国人的宗教信仰被进一步地歪曲为肉体化的宗教观（孙隆基，2004:12-144），与超越意向无缘。作者没有注意到在英文里有时指称“每个人”或“某人”的时候也说“每个身体”（everybody）或“某个身体”（anybody）。

在中国人丰富多彩的宗教生活中，我们将选择北京的一个基督新教群体作为例证，援引当代社会心理学的社会认知（social cognition）研究和社会认同（social identity）研究作为基本的理智资源，来研究群体符号边界形成的社会心理过程和机制，并对“中国人是否存在纯粹的宗教信仰”的疑问进行间接辩明。具体说，本文的基本问题是，在认同建构和终极意义追寻过程中，基督宗教群体如何形塑、强化和再生产我群体和他群体的符号边界？论文还期望为宗教研究和群体研究，甚至是普通群体符号边界论的构造，提供刺激和灵感。

二、“被流放的”社会行动者：宗教社会心理学的研究范式

任何研究评论，都预设研究者知识背景的有限性和研究领域的制度化分割，同时也意味着研究者独具的问题取向和社会关怀；它也为研究

评论的选择性和诠释性提供正当性的辩护。本文的评论，将不关注宗教作为神学事实的哲学论证，不关注宗教人类学的理智资源，不关注当代宗教社会学有关宗教世俗化范式和宗教市场论范式之间的论辩，也不关注中国基督宗教共同体的建构历程。本文的评论，将集中关注宗教作为社会心理事实的相关研究，它们是社会行动者在其宗教体验和宗教行动中不断生产和再生产的社会心理过程。

(一) 宗教社会心理学的荒芜和复兴

心理学的奠基者在 20 世纪初就开始关注宗教心理和行为，如威廉·詹姆士有关宗教体验的研究，斯塔伯克有关皈依的研究，弗洛伊德关于图腾和禁忌的研究。尽管如此，但直到 60 年代，心理学和宗教还一直相互敌视和猜疑。宗教，在微观层面，关乎人的灵魂救赎；宗教精英也一直主宰着对灵魂问题的话语权。而脱胎于哲学玄思的科学心理学则力图对心理和意识现象进行实证的研讨。宗教精英和心理学家，为争夺对心灵的解释权，竞争和冲突在所难免。就宗教精英而言，他们一直抵制对心灵的实证研究；而对心理学家而言，他们也一直使自身尽可能地远离宗教，也一直逃避对宗教的实证研究。与其他领域的学者相比，心理学家更少可能卷入宗教（斯达克、芬克，2004:66）。在这种情势下，宗教心理学尤其是宗教社会心理学的研究几近荒芜。

但在社会心理学的基石领域（the cornerstone of social psychology）即态度研究领域有不断增长的证据表明，个体和群体内在的信念、态度和价值观对个体和群体的行为产生显著的影响。有关吸食毒品、婚外性行为、精神治疗和精神健康等问题的研究表明，宗教性（religiousness），作为态度—行为因果链节中的内隐变量或背景变量，若隐若现，无法忽视。而宗教信徒和非宗教信徒相比较而言，其内化的宗教信念、态度和价值观是其行为的基本解释或预测变量。这些研究的自然结果，激发社会心理学家开始逐渐承认和正视宗教态度和宗教信念作为社会心理变量的重要意义。宗教社会心理学的研究热情开始复苏，其主要的学科制度标志是 1961 年宗教科学研究学会（the Society for the Scientific Study of Religion）开始出版《宗教科学研究杂志》（*Journal for the Scientific Study of Religion*），其中，社会心理学家是宗教实证研究的生力军。随后在 1976 年，美国心理学会（the American Psychological Associ-

ation, APA) 创立宗教心理学分会 (Division 36)。直至 1988 年, 《心理学年评》(*Annual Review of Psychology*) 终于第一次有宗教心理学的进展评论 (Gorsuch, 1988:201-221)。社会心理学家开始了对宗教心理和行为的系统研究。

这些研究, 概言之, 受两类范式主导: 心理计量学范式 (psychometric paradigm) 和跨学科研究范式 (interdisciplinary paradigm) (Emmons & Paloutzian, 2003:377-402)。心理计量学范式主要以基督宗教为对象, 关注宗教态度、宗教信仰和宗教行为的测量, 是 20 世纪 80 年代之前的宗教社会心理学研究的主宰路径。它们可纳入三类范畴: 宗教构念的操作化或宗教变量的测量; 宗教变量作为因变量; 宗教变量作为自变量。其中, 第一类研究是后两类研究的基础。而跨学科研究范式则以宗教行为的问题为导向, 援引跨学科的理智资源, 是当代宗教社会心理学研究的主宰路径。

(二) 心理计量学范式

宗教构念的操作化: 测量和指标。在心理计量学定向的实证研究中, 如何对宗教构念 (religious construct) 进行操作化, 或如何测量宗教变量, 成为中心问题。宗教构念, 作为共识, 已被分解为宗教态度 (包括宗教信仰)、宗教体验、宗教认知和宗教行为。

有关宗教态度的测量, 如对宗教典籍、对上帝或死亡的态度, 已非常完善。无论是瑟斯顿的态度等距量表 (Thurstone equal-appearing interval inventory)、奥斯古德的语义分化量表 (Osgood semantic differential inventory), 还是单一项目的自陈量表 (self-rating with single item), 都已是信度 (reliability) 和效度 (validity) 很高的研究工具; 而在宗教态度和宗教行为之间也有高度的相关 (Gorsuch, 1988:206-208)。此外, 简单的开放式问卷可用来测量宗教体验; 而简单的问卷和填空方法可用来测量有关的宗教认知和宗教知识。对于宗教行为也有细致的测量指标, 如教堂的成员人数、参与教会活动的频率、私下祷告的时间、阅读圣经的时间、给教会的捐赠等等。

格洛克 (Glock) 在 1962 年构造了有关宗教活动的多维度测量 (multi-dimensional measures of religiosity) (转引自 Argyle & Beit-Hallahmi, 1975:5-6)。格洛克认为宗教活动在 5 个维度上表现出来: 意识形态

的维度 (ideological)、仪式的维度 (ritualistic)、体验的维度 (experiential)、理智的维度 (intellectual) 和效果的维度 (consequential)。意识形态的维度, 指祷告和崇拜等宗教活动; 仪式的维度, 指参与种种的教会活动; 体验的维度, 指皈依体验和其他的神秘体验; 理智的维度, 指对宗教经典和实践的知识; 而效果的维度, 则指宗教活动对其他领域的行为和心理的影响。在以后的宗教研究中, 格洛克宗教活动的多维度测量, 也许可修正或拓展为灵性资本的度量指标体系。

宗教变量作为因变量。有大量的经验研究关注宗教信念和宗教行为的先决条件 (antecedents) 以及产生宗教行为的种种社会心理过程, 而这些条件和过程, 被认为是宗教活动的原因。在这一类研究中, 宗教变量是作为因变量。社会语境因素 (如父母的态度、家庭的社会经济地位、教育程度) 和个人特质 (如性别、年龄、族群性 [ethnicity]) 以及人格特征等, 对于宗教活动如皈依、神秘体验的影响得到细致的探讨。

宗教变量作为自变量。宗教态度和宗教行为对于个体和群体在其他领域中的行为和心理的影响, 也有系统的研究。在这一类研究中, 宗教变量是作为自变量。宗教变量, 被发现对吸食毒品、婚外性行为、精神治疗和精神健康、偏见和歧视、亲社会行为和社会认知及认同等主题都有实质性的影响。

(三) 跨学科研究范式

爱蒙斯和帕娄辰 (Emmons & Paloutzian, 2003) 把过去 25 年宗教社会心理学研究的主宰范式称为多水平的跨学科研究范式 (multilevel interdisciplinary paradigm), 以之替代心理计量学范式。这些研究有两个主要特征: 第一, 对宗教变量的测量, 拓展至对基督宗教以外的一般宗教性 (religiousness) 和灵性 (spirituality) 的测量。第二, 对宗教情感、宗教德性 (virtue) 以及宗教和人格的关系, 援引多学科的理智和方法资源进行系统的研究。爱蒙斯和帕娄辰详细评论了特定的宗教德性如感恩 (gratitude)、宽恕 (forgiveness) 和谦卑 (humility) 的经验研究, 还概要介绍了宗教的认知科学、宗教体验的神经生物学 (neurobiology)、宗教的进化心理学和行为基因学研究。

宗教社会心理学的跨学科范式, 一方面表征宗教社会心理学的研究

正成为研究热点，但另一方面，它也体现了宗教社会心理学的研究缺乏共识性的概念框架。在这些细致而又琐碎的实证研究中，我们无法对作为整体的宗教行动者的行动逻辑和认同建构有丝毫了解，我们也无法把握作为群体的社会行动者如何建构、维系和表征其符号边界。活生生的社会行动者，被淹没在宗教态度、宗教体验以及个体特征的碎片中。

概言之，宗教信仰不仅仅是哲学家安乐椅上的沉思对象，也不仅仅是神学家的护教学（apologetics）和辨证学（polemics）的书面文本；宗教信仰不仅仅存在于宗教典籍和宗教仪轨中，也不仅仅是社会行动者的制度语境；它还是宗教信仰群体在身、心、灵的活动中被践行的生命体悟和人生实践，是对生命意义和生活目的的集体关切，对于超验价值的共同体验和群体承诺。社会行动者，或具体地，宗教行动者，必须被凸显出来，使之在有关宗教的实证研究中占有一席之地。在社会行动者被“流放”的地方，正是我们研究的逻辑起点。

三、研究逻辑和研究程序

（一）核心概念辨析

1. 社会行动者

社会行动者是指社会行为的负荷者，他秉承确定的生物特质，援引相关的文化资源，在实际的社会语境中生发实际的社会行为。一方面，他是社会生活的参与者；另一方面，他是社会生活的建构者。社会行动者不能还原为社会结构中的地位、身份或角色；也不能还原为个体稳定的人格特征或内在的欲望或冲动；他也不是特定的社会结构、社会制度、社会过程或文化规范的奴仆。作为整体的不可解析的社会存在，他是生物行动者、文化行动者和社会能动者的三位一体（方文，2002）。皈依特定宗教并获得特定宗教群体资格的社会行动者，我们称之为宗教行动者。

2. 群体

群体，首先是由两个或更多的个体所组成的集合。群体成员，也许共享某种工具主义和客观主义的特征，如共同目标、共同命运、正式或内隐的由地位和角色关系所构成的社会结构，甚至还有面对面的互动，但它们都不是群体界定的核心特质。群体之所以存在，是因为群体成员

把自身理解为群体中的一分子，并获得认同感和归属感；并且，这种身份归属有基本的社会共识，亦即至少有一个他人表示认可。例如，民族作为想象共同体，是真正意义上的群体，尽管其大多数成员之间远没有面对面的互动机会。

群体，因此可界定为一些个体的集合体。这些个体把其自身觉知为同一社会范畴的成员，并在对自身的这种共同界定中共享一些情感卷入，以及在有关其群体和群体成员身份的评价上，获得一定程度的社会共识（Tajfel & Turner, 1986:15）。在这个意义上，群体的界定以及群体成员资格的获得，是内群自我界定和外群的社会界定交互作用的结果。由于外群社会界定的导入而引发的共识性的社会评价，使群体自我界定的主观意味具有客观内涵。

不同群体或社会范畴的实体性（entitativity or entity-like）的程度，亦即群体或社会范畴可觉知的群体性（perceived groupiness）的程度，相互有别。社会认知学者从不同视角来度量群体或范畴的实体性。群体成员的接近性（proximity）、相似性、共同命运（这些属于充分条件）以及对共同的隶属身份（必要条件）的感知上的差异，是群体实体性的一种度量指标（Sherman et al., 1999:80-110）。群体实体性，对于目标群体的社会信息加工、群体边界的维系和群体成员的社会认同，具有重要意义。高实体性的群体会被感知为真实的社会实在，而不是社会建构；它所勾画的群体边界会更为牢固；而群体成员的认同感和归属感会更为强烈，其所负荷的认知/情感/价值意蕴也会更为显著。应该强调的是，群体实体性并不是凝固的，在不同的时空场景中，会有不同的界定。

值得注意的是，杰肯斯在群体和范畴之间进行了区分。他主张群体是群体成员自我界定的，并对群体的隶属关系有明确的自我觉知；而范畴则是范畴外的行动者所集体界定的，范畴内的成员并没有对范畴资格的明确觉知（Jenkins, 1996:80-89）。如年收入在 20000 - 25000 元的个体集合，他们就不是群体，而是社会范畴。但在我们的研究脉络中，这种区分并无必要。

3. 符号边界

边界（boundary），首先意味着差异（difference）、区隔（distinction）或界限（border）。具体说，边界是人和物的限度或边缘的界线，

是自身与他人或他物得以区分并表明差异的刻度。但区分和差异背后，预设人的认知活动，尤其是分类或范畴化过程；并且，这种区分结果是社会共识性的，而不是私人性的。

人在认知活动中对人和物进行区分所形成的边界，有的是现实性的和有形的，如门槛或国界线；但更多的则是概念性的和想象性的，如学者或政客。符号边界（symbolic boundary），因此可界定为社会行动者在对人和物进行分类时所获得的概念上的区分，并且这种区分是社会共识性的。而群体符号边界就是社会实在中有关群际差异的共识性的概念区分。群体符号边界同时也就是群际符号边界。

由于拉蒙特等学者的开创性研究（Lamont & Fournier, 1992），符号边界已成为当代社会科学的核心范畴。社会语境中的符号边界关联许多重大的社会主题，如社会资源和社会机会的不平等分配和不平等再生产，社会分层和阶级分化，社会包含（social inclusion）和社会排斥（social exclusion），消费、品位和生活风格，宽容和歧视，社会流动的策略选择和学术分工，族群认同和族群关系（Lamont & Molnar, 2002: 167-195）。但这些独创性的研究，要么关注社会政治力量和文化资源在符号边界形成中的重要作用，要么关注所形成的符号边界之社会不平等后果。而符号边界形成、强化和再生产过程中独特的社会心理过程和机制，则受到严重的忽视。于此，当代社会心理学的理智资源，能够提供洞察力和灵感。

（二）研究假定和研究程序

1. 本文的基本假定

- （1）社会群体之间，都存在符号边界。
- （2）群体符号边界的建构，以社会范畴化作为认知基础。
- （3）在社会范畴化的基础上，我群体与他群体的区分，通过社会比较得以强化，并产生内群分化（in-group differentiation）和外群同质性（out-group homogeneity）。

（4）我群体在社会行动中，通过群体记忆，不断地表征和再生产自身的群体风格和社会表征体系，进一步再生产群体符号边界。

2. 研究程序

由于基督宗教群体成员或基督徒只有在特定场景中才能被精确识

别，故我们选择北京海淀区的一个基督新教堂为研究场景，进行长达3年多的实地研究（2000年1月-2003年5月）。研究的对象是教堂在每周5晚（6:30-8:00）青年聚会中的基督徒。通过较长时间定期的教堂活动的实地参与，我们得以了解基督宗教场域的仪式化过程及其参与者的宗教卷入（religious involvement）。

在此基础上，我们编制了名为“宗教行动者”的问卷。经过10人的试测和与少数基督徒的讨论后，我们对问卷进行了修改。随后，我们在一次聚会上，发放了100份问卷。因教堂在每周5晚上的青年聚会中，有非基督徒，所以在收回的80份问卷中，承认自己“信主的”，有50份。依照是否“受洗”这一客观指标，我们排除了19份承认自己“信主”但没有“受洗”的问卷，只关注31份“信主”而又“受洗”的问卷。

在这31份问卷基础上，我们选择了15人作深度访谈。访谈提纲涉及到皈依过程中重要的生活事件，皈依后的日常活动和宗教活动，教会中的社会网络，以及对于上帝、死亡、罪和救赎等主题的认知和感受。在这期间，我们还深度访谈了15位非基督徒的北京大学学生，访谈提纲涉及对于上帝、死亡、罪和救赎等主题的认知和感受，以之和基督徒进行对比。

四、社会范畴化：基督徒群体符号边界的建构

（一）社会范畴化：社会行动者的基本认知机制

物以类聚，人以群分。为了理解所生活的世界，我们不得不对人和物等进行分类，并把他们纳入不同的范畴，以削减环境的复杂性。分类过程亦即范畴化过程（categorization）。人类语言体系中的名词系统就是分类的范畴系统。涂尔干和莫斯的原始分类研究深刻地洞悉了分类问题在社会生活中的基础意义（涂尔干、莫斯，2000）。李林艳则细致梳理了社会学传统中从涂尔干和莫斯到布迪厄分类思想的发展脉络，完备地凸现了社会分类之于社会支配的基础意义（李林艳，2004：200-230）。但在社会学的语境中，分类过程或范畴化无所依托，其主体只是抽象的社会。

范畴化，首先是社会行动者所担当的范畴化，因此又可称之为社会范畴化 (social categorization)，而无论范畴化的对象是人还是物体。社会范畴化，实质上是社会行动者基本的认知工具，以对社会环境进行切割、分类和秩序化，并因此而采取灵活权衡的社会行动。但是社会范畴化并不仅仅是使社会世界系统化，而且也为自己参照提供了一个定向系统，即它们创造和界定社会行动者在社会中的位置 (Tajfel & Turner, 1986: 15-16)。一句话，社会行动者或宗教行动者首先是范畴化主体。

1. 谁在范畴化？范畴化主体的修辞学变迁

隐喻 (metaphor)，亚里士多德谓之即以他物之名名此物。在当代科学哲学的研究中，隐喻被认为具有方法论的意涵 (郭贵春, 2004)。范畴化主体的修辞学隐喻，历经从“朴素科学家”经过“认知吝啬者”向“被驱动的策略家”的演化 (Taylor, 1998:70-77; Operario & Fiske, 1999:63-78)。

朴素科学家。在由海德尔所开创的归因研究传统中，归因理论家通过对日常生活中行动者的因果、责任和特质的归因研究，提出了社会行动者作为“朴素科学家” (naïve scientist) 的隐喻。这个隐喻实质上是“理性人”假设的变式，主宰了 1960 年代末期和 1970 年代的归因研究。“朴素科学家”的隐喻有两层基本涵义：第一，行动者是“科学家”。行动者在日常生活中的认知过程尤其是归因过程，类似于科学家在实验室中的研究过程。他会仔细地收集自身和他人的相关社会信息，然后基于逻辑规则进行理性地推论，以洞悉自身和他人的行为原因以及责任担当。或者说，行动者会建构某种规范原则 (如凯利的归因共变模型 [covariation model or ANOVA Model])，作为判断和推论的框架。第二，行动者是“朴素的”。他并不严格恪守科学研究的正当程序，会有错误和偏差，从而偏离规范原则。有关归因过程偏差的研究，如基本归因错误、行动者—观察者差异，自助偏差 (self-serving biases) 和群助偏差 (group-serving biases) 等 (完备的评论，参考 Fincham & Hewstone, 2001)，深刻地揭示了行动者作为科学家的朴素本质。

行动者作为“朴素科学家”的隐喻，强调了行动者社会行为的“应然”品质或形式维度，而把行动者的推论偏差看成是对规范模型的偏离，严重忽视了这些偏差正是行动者的行为现实的事实。行动者并不总是遵从理性或逻辑的步骤来认识他人和自身，并且肯定存在偏差。基于

对行动者的这种行为现实的肯定，以及对其原因的探求，社会行动者，在 1980 年代被转换为“认知吝啬者”（cognitive miser）。

认知吝啬者。由于认知心理学有关短时记忆和即时加工过程（on-line processing）的研究，以及有关判断错误和偏差的研究，社会行动者的“理性人”图象面临质疑。其中，西蒙的“有限理性”（bounded rationality）和“满意决策”（satisficing）界说，卡尼曼和特沃斯基的判断启发式模型，占据论辩中心。达成共识的是，社会行动者的社会认知过程或社会信息的加工过程，受其内在的即时加工能力和短时记忆容量的限制。社会行动者无法精确而仔细地理性审查所感受的繁杂的社会信息，而必须进行快速有效地处理。或者说，在社会信息加工过程中，精确性让位于有效性。社会行动者在日常实践中，也已经构造和掌握一些快速有效的启发式策略（参考 Kunda, 1999: Chap. 3），来节俭地分配即时加工的认知资源。“认知吝啬者”的隐喻在 1980 年代浮出水面。

“认知吝啬者”的隐喻有两个内在的缺陷。首先，与即时加工能力和短时记忆容量的有限性相对应的，是行动者长时记忆系统容量的近乎无限性，以及社会知识体系的丰富性。在应对繁杂的社会刺激过程中，行动者往往会调动长时记忆系统中丰富的原初知识（prior knowledge）。其次，行动者并不是对社会刺激进行被动而懒惰的应付，行动者的目标、意向、动机及情感，也会对社会认知过程产生基本影响。具体说，面对无关紧要的目标，行动者会进行快速有效的加工，用有效性来置换精确性；而当目标之于行动者有重要权重时，行动者会针对社会刺激，充分调动一切相关的认知资源，进行认真而细致地审查。如此说来，社会行动者有两种加工方式对应于不同的目标和动机，或者为自动性加工，或者为系统加工。认知吝啬者的隐喻只把握了前者的特征，而忽视了后者的特征。认知吝啬者的隐喻在 1990 年代演化为“被驱动的策略家”（motivated tactician）成为必然。

“被驱动的策略家”。“被驱动的策略家”，意味着行动者有可资利用的多元信息加工策略，而这些策略的选择，则基于行动者的目标、动机、需要以及社会环境中的力量（Taylor, 1998: 75）。具体说，社会行动者，有时如“朴素科学家”，对相关任务的信息进行系统而认知努力的加工；有时又如“认知吝啬者”，在面临任务情景或问题情景时，进行启发式和认知节俭的加工。但无论如何，他们的社会认知加工过

程总是为了满足其目标和动机。因此，有关社会行动者的线形图象正被一个复杂的能动者所替代。他能在复杂的社会过程和社会情景中，对范围广泛的信息如即时的社会语境、自身的内在状态和远期目标，保持高度的敏感，并能援引可资利用的社会和文化资源，主动地认知和建构社会实在。

“被驱动的策略家”的隐喻，在种种形式的双过程模型（dual-process models）中，有最典型的表征。概括地说，所有形式的双过程模型的共享特征在于，社会行动者在社会认知的发动、社会情感的表达和社会行为的实施中，存在联合行动的（co-acting）两套社会认知的加工子系统：第一套子系统，是即时的（spontaneous）、自动的（automatic）、启发式的、认知节俭的（cognitive-effortless）和无意识的（unconscious）；第二套子系统，是延迟的（delayed）、可控制的（controlled）、系统的、认知努力（cognitive-effortful）的和特意的（deliberative）（Chaiken & Trope, 1999）。社会行动者往往更多依靠第一套子系统，因为它仅需要较少的认知资源，也更容易发动；但在有能力、动机和时间进行完备思考的时候，社会行动者就会依靠第二套子系统，因为它需要更完善的认知资源和认知努力。

双过程模型，体现在社会行动者不同的行为领域中。在有关判断和推理的研究中，爱波斯坦（Epstein）主张社会行动者存在整体性的、情感性的、联想—驱动的经验系统，和分析性的、逻辑的和理性—定向的理智系统。在其基础上，斯鲁安（Sloan）主张，联想系统使社会行动者的判断基于环境中的相似性和规则性；而理智系统则基于符号结构的操作，遵循明确的计算规则（Shafir & LeBoeuf, 2002:499-500）。

在有关印象形成（impression formation）的研究中，布莱沃尔构造了印象形成的双过程模型：基于既定范畴的识别过程（identification）和基于个体独特性的个体化过程（individuation）（Brewer, 1988）。前者依据目标个体（the target person）和既定范畴的刻板观念的吻合程度，进行自动加工；而后者则依据个体的特异性，进行系统加工。

而在态度形成和态度改变的研究中，20世纪80年代后期所构造的有关劝说的双过程模型（dual-process models of persuasion），则是社会行动者作为被驱动的策略家的典范模型（完备的评论，参考 Bohner, 2001:254-263; Petty & Wegener, 1998）。在派特（Petty）等所构造的精

致化可能性模型 (elaboration likelihood model, ELM) 中, 劝说的边缘路径 (peripheral route to persuasion), 主要由种种认知节俭的机制所构成, 如条件作用、社会认同化和启发式的应用; 而劝说的中心路径 (central route to persuasion), 则是对劝说论据和其他信息进行仔细而认真地审查。而在切肯 (Chaiken) 等所构造的启发式加工—系统加工模型 (the heuristic-systematic model, HSM) 中, 社会行动者如果有足够的能力、动机和时间, 他就会对相关的劝说信息进行系统的加工, 否则就会依照情景线索进行启发式加工。

概言之, 被驱动的策略家的隐喻, 为范畴化主体或社会行动者提供了合适的人观假定 (personhood)。社会行动者不再是被剥离了社会语境特征的抽象主体或“去语境化的主体” (decontextualized subject), 也不再是追求预期效用最大化的理性行动者。

2. 社会范畴化的基本策略: 二元编码机制

所谓二元编码机制 (binary codings), 乃是作为被驱动的策略家的社会行动者, 在对人和物等进行分类的过程中, 采用对立概念来进行区分的方式或策略。它是社会范畴化的主宰偏好。施米特有关“政治就是区分敌友”的论断 (施米特, 2003:138), 是二元编码机制最雄辩的宣言。

二元编码机制是人类物种最基本的认知能力, 甚至是人类最基本的生存现实。小到细胞活动的兴奋—抑制状态和神经元活动的二元逻辑, 大到性别的男 (雄)—女 (雌) 区分, 二元编码, 成为我们知识体系最基本的逻辑轴心。依据一种范畴考古学, 生命—死亡构念, 也许是人类物种智慧活动最原初的二元对立和生命体验。而精神和肉体、现象和本质、理智和激情、有限与超越、神圣和世俗、善和恶等诸多范畴, 它们作为由之而引申的二元对立, 一同被建构为人类智慧体系的基本概念框架。

在现代人文社会科学的演化过程中, 二元编码, 也扮演了核心角色。它是辨析特定学科核心问题域的基本工具, 同时也是建构学科概念框架的基本元素。

在人类学中, “我文化—异文化”的分野是学科核心问题域。无论是涂尔干的原始分类系统, 列维—斯特劳斯的分类体系, 还是道格拉斯有关“洁”和“不洁” (purity - impurity) 的研究, 格尔茨有关地方性

知识和普遍知识的研究，二元编码，都是其最基本的概念元素。

在社会学的演化过程中，行动—秩序的悖论或对立是学科核心问题域。在金克斯主编的《社会学中核心的二元对立》论文集中，构成社会学概念体系的23对二元对立范畴被仔细地梳理（Jenks, 1998）。

而在社会心理学的概念体系中，我们也能辨析出一系列的二元范畴，如遗传—环境、先天—后天、种系演化—个体发生（phylogeny/ ontogeny）、意识—行为、理性—非理性、正常—异常、个体—群体、认知—情感、记忆—遗忘、男性特质—女性特质（masculinity/ femininity）、个体主义—集体主义、爱—恨、合作—竞争、利他—侵犯、图形—背景（figure/ background），人际行为—群际行为、内群偏好—外群歧视（in-group favoritism/ out-group discrimination）。此外，还有种种形式的双过程模型中的二元范畴。

二元编码机制，不仅体现在社会行动者所建构的形式化的知识体系中，它也渗透在社会过程和社会制度中。在卢曼的社会系统体系中，二元编码是现代社会的构成要素（constitutive）。拜耶尔在卢曼论说的基础上，仔细地论证了二元编码机制在现代西方社会各子系统中运作的逻辑（Beyer, 1998:156-161）。

在与财富有关的现代资本主义的经济系统中，财产的占有或缺失（property owning and not owning）之间的区分，是基于货币交换的系统构成的主宰编码，而买—卖活动则是经济系统中的核心活动。这种二元编码机制为后继的社会过程，无论在经济系统内部或外部，都会产生有意义的和显著的影响（Beyer, 1998:157）。

在以知识为核心的现代科学系统中，真命题和假命题之间的二元区分也扮演类似的角色。基于真假区分的逻辑规则的实证研究是求知活动的核心，并且通过技术上的应用而对其他系统产生作用（Beyer, 1998:158）。而在以权力为核心的政治（polity）系统中，有权—无权（politic-impolitic）是最基本的二元区分，政治活动或决策，则依照这种区分影响权力的获得或维持（Beyer, 1998:158）。

二元编码是社会行动者历史形成的基本策略，不同的社会系统因此被建构为自主而不同的社会结构，并在社会生活中表征其相互的差别。以财富、知识和政治而言，它们都是整体社会的有机组分，但各自基本的二元编码是依据各自的基本活动类型被独立地建构而成，并相互区分

或相互分化。实证研究使知识与财富和权力的分化成为可能；而货币交换则使财富与知识和权力的分化成为可能；权力的实施则使权力有别于知识和财富（Beyer, 1998:158）。

拜耶尔还以二元编码机制为视角，来透视现代西方社会和中国社会宗教境况的演化历程。在欧洲中世纪，基督宗教系统核心的二元编码是救赎—诅咒（salvation / damnation），辅之以次级的二元编码（secondary binary coding）即善—恶（Beyer, 1998:158）。在整体社会系统中，所有的心理和行为都以救赎—诅咒为核心，以善—恶为标准。所引发的神正论（theodicy）问题，即上帝是否和如何为恶负责的问题，也由上帝对德行行为的恩宠（divine grace）得以解决，而教会则掌握救赎—诅咒的所有解释权。宗教改革解构了教会的垄断地位，由教会所阐释的普世的善—恶标准被替换为个体的信仰虔诚，或激进的预定论（predestinarianism），但其核心的和次级的二元编码则依然故我。而就中国宗教的个案而言，拜耶尔认为并不存在作为社会分层基础的核心的宗教二元编码。在儒家传统中，有效的二元编码则是次级编码，即文人—百姓（learned / ignorant or uneducated）（Beyer, 1998:167-168）。它意味着在中国社会的分化过程中，自主的宗教系统并不成熟。

概言之，二元编码机制是社会行动者基本的分类策略或范畴化策略，同时也是社会生活各个面向的基本运行策略。

（二）群体符号边界的形成：我们对他们

1. 基督宗教群体资格获得的入会仪式：皈依和洗礼

群体资格的获得，有的是先赋的，有的则是后致的，但都会有确定的入会仪式（ritual of initiation）。皈依（conversion）后的洗礼（baptism）是基督徒最基本的入会仪式。

皈依。所谓皈依即是非宗教信徒或其他宗教信徒转变为特定宗教信徒的过程，它意味着皈依者在信念、态度、价值观和行为各个方面全面的转型。就基督宗教而言，上帝被认为以不同的方式在不同的罪人身上做工，使他们皈依基督。在这个意义上，不同的基督信徒有不同的皈依历程。德尔图良（Tertullian）的“惟其荒谬，吾信弥坚”的声言，圣·奥古斯丁花园中的神秘皈依体验，帕斯卡的打赌界说，威廉·詹姆士所生动记述的种种神秘皈依体验，都鲜明地反映了丰富多彩的皈依过程。

但社会心理学家还力图用实证方法揭示皈依过程的模式和特征 (Argyle & Beit - Hallahmi, 1975; 洛文塔尔, 2002:第3章)。李康乐在对皈依文献细致梳理的基础上,对海淀基督教堂的宗教群体的皈依过程进行了独创性的研究(李康乐, 2003:第3章)。

宗教皈依只是主观体验,它还必须有客观的行为指标。在问卷研究中,我们用“是否洗礼”这个客观指标,把19位声称皈依但没有接受洗礼的个体排除在我们所关注的基督信徒之外。我们对他们声称皈依但没有接受洗礼的原因进行了简单的统计分类:“还不够资格的”有12人,没有回答原因的有3人,“没有时间的”有2人,“不认同一些教义”的有1人,“信主即可的”有1人。这些统计指数,尽管并没有代表性,但还是可佐证洗礼是基督徒身份的基本条件。

洗礼:神学意义和社会心理意义。洗礼是基督教会的圣事之一。天主教和东正教都认为圣事共7种:洗礼、坚振或坚信、告解或忏悔、圣体或圣餐、终傅或临终涂油、神品或圣职以及婚配;而我们现在所关注的基督新教,只承认洗礼和圣餐。洗礼,不仅是洗去了罪恶的象征,而且也意味着人与基督建立了新的联系,和他同归于死,又一同复活。《新约·马太福音》中说:“所以,你们要去使万民作我的门徒,奉父、子、圣灵的名,给他们施洗”(第28章,第19节)。受洗的外在意义在于,在神和在人面前宣布自己要决心信主和加入基督教会;其内在意义在于,归入基督名下,成为神的子民即基督徒。对潜在的基督徒而言,洗礼是洁净、入教和重生的重大仪式。

有关洗礼中水的象征意义,伊利亚德的阐释可谓精妙:“旧人通过水中的洗礼而死去,同时通过洗礼而获得一个新的再造的生命……洗礼代表了死亡和埋葬,也代表了生命和复活……当我们的头伸入水中时,就好像把头伸入墓穴之中;旧人被浸没,就好像被完全埋葬。当我们从水中出来时,我们也同时作为一个新人而重生”(伊利亚德, 2003:73)。而洗礼作为入会仪式的神学意义,伊利亚德也有精妙的阐释。洗礼类似于跨越门槛,穿过此门,完成从世俗向神圣的转变;也意味着从一种生命模式向另一种生命模式的转变,一种本体论地位上的彻底改变(伊利亚德, 2003:103-106)。

但在我们的访谈中,有位基督徒对洗礼的意义有进一步深刻的叩问。

重生对一个基督徒是非常重要的，是基督徒在基督里面生命的开始。很多人都以为受洗的时候就是重生，其实不是的，受洗就是通过一个仪式确定一种身份。就好比一个产品被生产出来它是合格的，并不要检验员盖上合格章才是合格的，之前就是合格的，盖个章只是程序而已。基督徒的重生也就是上帝在你的心里做工作重新创造了，这样就重生了，受洗礼就相当于盖上一个章，说你“合格”了。而且盖上合格章不一定就是合格的，也可能检验出错了；就像受洗了，也不一定就被上帝拣选了，仪式之下可能是个假冒伪善的人。所以说，受洗和重生是两回事。（访谈资料：基督徒 GX）

洗礼不仅仅是神学的，它也有着深刻的社会心理内涵。马歇尔构造了有关仪式活动的综合理论模型仪式实践论（the theory of ritual practice）。在马歇尔的图式里，仪式活动有两个基本元素：仪式给参与者所创造的共在情景（co-presence）和仪式实践（ritual practices），有种种社会心理过程和机制渗透其中（Marshall, 2002:360-380）。首先是共在情景。共在，通过群体界定、人际比较和群体极化（group polarization），对信念有直接效果；共在又通过依恋（attachment）、相似性和最简范畴化（mere categorization）等社会心理机制，对归属感（belonging）有直接效果；共在，同时还会激发其他重要的社会心理过程，如去个体化（de-individuation）、生理唤醒（arousal）和社会促进（social facilitation），以及从众（conformity）和心理感染（mental contagion）。所有这些对仪式参与者的认知、情感和行为所有方面都有显著影响（Marshall, 2002:361 - 363）。

其次是仪式实践。马歇尔明确主张，在共在情景中，参与者在面对反常（anomaly）、过渡（transitions）或更新（renewals）事件时，总得做点什么（Marshall, 2002:363 - 368）。在仪式实践的表演中，参与者对自身和同伴行为的不当归因（misattribution），他们所体验的认知失调（cognitive dissonance），以及对自身和同伴行为的自我知觉（self-perception）等，都极大地强化宗教信念和归属感。李康乐在马歇尔仪式实践论的基础上，对海淀堂的基督宗教活动仪式进行了完备而精彩的呈现和阐释（李康乐, 2003）。

皈依和洗礼明确了基督宗教群体成员的范畴资格。这种群体身份或

社会范畴资格和基督徒所负荷的其他群体身份或社会范畴资格迭加在一起，构成社会行动者丰富多彩的社会存在。

2. 社会行动者的多范畴身份及显著范畴身份的激活

在多重二元编码的基础上，社会行动者同时负荷多范畴身份，拥有多群体的成员资格。社会认知发展研究的证据表明，有些范畴身份是原初的，如年龄、性别和肤色。这些原初的社会范畴的重要性从许多方面体现出来。它们是社会语境中刺激分布最广泛的因子，其被识别的线索更为明显而显著；它们是个体生命历程中最先学会和领悟的范畴；它们有坚实的生物学基础和进化的适应意义；进一步，它们还是在社会结构和过程中支配等级形成的基础和文化工具箱中的重要资源；而这些范畴身份的激活，是自动加工的（Durkin, 1995）。

其他的非原初范畴的激活则有赖于特定情景中范畴的显著性（category salience），即范畴的便利性（availability）和可接近性（accessibility）（Fiske & Taylor, 1991）。过去经常被使用的范畴，最近被使用的或被启动的（primed）范畴，或相对于特定情景而言具有线索显著性的范畴，更易被系统地激活。而特纳主张元对比原则（meta-contrast principle），则是范畴激活的基本原则（Turner et al., 1987:51-52）。但无论是原初范畴还是非原初范畴，是自动激活还是系统激活，其结果都是以二元编码形式表现出来。而就社会行动者的范畴化而言，范畴激活的结果，就是在特定的社会语境中“我们—他们”之间群体符号边界的形成和建构。

3. 基督宗教场域中群体符号边界的形成

在基督宗教场域中，下列的话语行为或人际互动序列是惯例性的和典范性的。

基督徒：您信主几年了？

慕道者或普通参与者：我还没有信。

基督徒：那您……

这是简单的人际互动序列，也是话语分析（discourse analysis）理论家所专注的最普通的对话行为的文本（Potter & Wetherell, 1999/1987）。但在我们的分析脉络中，其内隐的显著意义从三个方面表现出来。

第一，人际行为对群际行为。

泰弗尔和特纳细致而雄辩地在社会行为两极之间进行了原初区分 (Tajfel & Turner, 1986:8)。社会行为相应的两极, 他们将之称为人际行为 (interpersonal behavior) 对群际行为 (inter-group behavior)。其中一极即人际行为, 它指两个或多个个体间的互动, 这种互动, 完全由他们之间的人际关系和个体特征所决定, 完全不受他们各自所属的种种社会群体和社会范畴的影响。而另一极即群际行为, 则由两个或多个个体 (或者由个体组成的群体) 之间的互动所构成, 这种互动完全由他们所属的种种社会群体和社会范畴的成员身份或成员资格所决定, 完全不受卷入其中的个体之间的个人关系的影响。

人际行为和人际关系与群际行为和群际关系之间的基本区别, 可用两个例证来进行说明。其一是现代社会中的爱情观。理想的爱情, 在现代社会中, 被认为是基于双方的个人品性和人格特征, 而不是基于双方家庭的门第、声望或社会地位这些群体特征。其二就是“文革”期间家庭成员之间的相互背叛和告密行为。家庭成员之间的互动本来是最典型的人际互动, 但在阶级斗争的意识形态背景下, 人际的亲情蜕变为对不同阶级身份的承诺。其背后都蕴涵人际关系和群际关系的本质差异。

个体的群体成员身份或资格是确定的认知实在, 对个体具有基本的认知 / 情感 / 价值意涵, 它也是个体社会认同的基本源泉。群际之间的互动不能还原为人际之间的互动, 因为有许多新的特质会从群际互动中突现出来, 如刻板观念、偏见和歧视, 甚至是污名 (stigma)。

在前述基督宗教场域原型式的对话中, 基督徒和慕道者所依次代表的群体的实体性 (entitativity or entity-like) 的程度是有差别的。基督徒可明确地感知自身作为普世教会的一员; 而慕道者只是意识到自身还不是其中的成员。表面上看来, 这段对话, 是最简单的面对面的人际互动序列。但它实质上所反映的是隶属于两个不同范畴的个体之间的群际互动。

第二, 群际差异之放大效应。

泰费尔在微群体或最简群体范式 (minimal group paradigm) 的研究中发现, 基于琐碎的武断的标准把实验参与者进行分类, 就能产生外群歧视 (out-group discrimination) 和内群偏好 (in-group favoritism) (Tajfel, 1970)。随后的大量研究也发现, 无论在实验室还是在现实的社会场景中, 群际分类或范畴化会有效地加强群际差异, 而呈现出放大效

应 (accentuation effect)。

第三，我们对他们：群体符号边界的共识知觉。

如前所述，通过那个原型式的对话，基督徒和慕道者各自觉知到自身和对方所分别隶属的范畴身份以及无形的群体边界。它是互动双方在社会行动中集体建构的共享实在。它不是独断的，而是共识性的。他们之间个人特征上的可能相似性被范畴身份上的特异性 (category distinctiveness) 所取代。我与他的关系被置换为我们和它们之间的关系，或我群体 (we-group) 与他群体 (they-group) 之间的关系，或内群体 (in-group) 与外群体 (out-group) 之间的关系。而对各种行为表现的特质归因、因果归因和责任归因，以及行为之判断和评价，就不再基于个人的生理或心理特征，而是基于群体或范畴的刻板观念 (stereotype)。

在这种语境下，基督徒和非基督徒明确了相互共同默认的符号边界。这种已明确了符号边界，通过群际之间的社会比较，继续维持并不断强化。它表现在两个方面：基督群体的内群特异性 (in-group distinctiveness) 不断生产和再生产，而非基督群体的外群同质性 (out-group homogeneity) 得以建构。值得强调的是，基督群体的内群特异性，也是非基督群体眼中的外群同质性；而基督群体眼中的非基督群体的外群同质性，亦是非基督群体的内群特异性。基督群体的内群特异性的生产和再生产，是对群体符号边界的巩固和确认，是对群体身份的凸现和记忆。内群特异性和内群分化相互关联。而通过基督群体内部的人际比较和社会互动，内群分化 (in-group differentiation) 得以展开，丰富多彩的内群动力学 (in-group dynamics) 得以衍生。

五、群际符号边界的强化：社会比较过程

(一) 社会比较过程：人际比较和群际比较

社会行动者总要去评价和界定自身的能力和观点；而当没有客观的和非社会的手段可资利用的时候，他不得不依次去和他人的能力和观点进行比较。费斯汀格构造了精美的社会比较论的假设—演绎体系，以解释和预测个体有关能力和观点的社会比较过程，并在逻辑上涵盖了社会学传统中的参照群体论和相对剥夺论这些中层理论模型 (Festinger,

1954)。沙赫特把费斯汀格有关能力和观点的社会比较过程拓展至情感领域。沙赫特发现在特定情景中，如果个体无法明晰自身的情感体验，他人的情感体验和反应就成为自身情感体验、情感认知和情感反应的比较框架（Schachter, 1959）。在费斯汀格及其拓展的理论框架中，社会比较过程的运行基于个体的人格特征的人际比较，其社会性的范畴身份并没有从背景中显现出来。

而基于个体的群体或范畴身份的社会比较过程或群际比较过程，和人际比较过程一样，也是基本的社会过程之一。特定群体或范畴身份的显著意义只有在和他群体的关系中，亦即在与他群体的比较和对比中才呈现出来（Tajfel, 1981:256-259）。我属群体（one's own group）的评价，决定于对特定的他群体的参照。这种参照依据价值—负荷的品质和特征通过社会比较而获得。内群和外群之间积极的差异比较（discrepant comparison）产生高声望，而消极的差异比较则会导致低声望。通过内群 / 外群比较，积极评价我属群体的压力导致社会群体力图把自身和其他群体区别开来。

泰弗尔和特纳在其《群际行为的社会认同论》这篇经典论文中，对社会比较过程的基本意义和条件进行了进一步的界说。他们主张，在具体的社会情境中，至少有三类类变量会影响到群际分化。第一，个体必须将其成员身份已经内化为其自我概念的一部分，即他们必须在主观上认同相关的内群体。其次，社会情境必须允许群际比较的存在，这种比较使选择和评价相关的关系品质成为可能。第三，内群体并不是将自身和所有认知上可资利用的外群体进行比较：可比较的外群体必须被看成是一个相关的比较群体。类似性、接近性和情境显著性都是决定外群可比性（comparability）的变量（Tajfel & Turner, 1986:16-17）。社会比较过程，通过社会认同理论家的精细诠释，已被视为社会认同建构和符号边界强化的基本机制之一。

（二）群际比较：外群同质性

群际比较，在我们的研究中，可拓展为两部分：共时比较和历时比较。共时比较是指基督徒群体和非基督徒群体的横向比较；而历时比较则是一个基督徒在皈依和受洗之前后的比较，因为皈依和受洗前后，基督徒即使作为个体也是隶属于不同群体或范畴的。无论是共时比较还是

历时比较都导向外群同质性 (out-group homogeneity)。

1. 共时比较：基督徒眼中的非基督徒

我觉得基督徒与非基督徒区别很大。就单单说我身边的同学，他们会为了一件小事、一件私欲的事，而去吵架。他们都很自私，我觉得。但是在基督徒身上你看不到这种自私。也许，也许他们也有自私的时候，但是没有非基督徒感觉那么强烈。(访谈资料：基督徒 CH)。

即使基督徒在感知非基督徒眼中的基督徒形象时，外群同质性也会呈现出来。

基督徒首先是相信有上帝的人。我跟你讲我的一个同事对我的评价，因为这个同事是刚参加工作不久，我跟他的关系有一点类似师傅带徒弟。他也知道我的信仰，他也知道我对一些事情的看法。有一次他做了一个评价，他说很多事情你能做到但是我做不到，他说师傅你相信有位上帝，上帝他能够祝福你，你不管周围发生什么事情，别人说着好也好坏也好，你相信好像上帝会帮助你处理好。你做事情会很认真去做，不管这个事情看得见也好看不见也好，你会很踏实地去做，我做不到这一点。那是从他的镜子来看我自己的情况。区别还有很多，将来去的地方也不同。(访谈资料：基督徒 HM)

2. 共时比较：非基督徒眼中的基督徒

在我们对非基督徒的访谈中，他们对基督徒有积极的评价，也有消极的评价。关于消极评价，请看下面的访谈资料：

我觉得生命的意义就在于挣扎，生命的意义就在于在普通的生活里挣扎，就是在你本来很难过下去的时候，你过下去了，就是挺着这种能力。我觉得这就是生命的尊严，就是这种能力。他们(基督徒)偷懒他们就信上帝。(访谈资料：非基督徒 HYQ)

变成基督徒的那些人，也许都是现实生活中的失意者，他们没有

勇气去直面困难和挫折，只好退缩到信仰中。（访谈资料：非基督徒 CDH）。

非基督徒对基督徒也有积极评价，请看下面的访谈资料：

一个是他们比我们这些世俗的人更有精神，眼里闪烁着理想的光芒，不像我们世俗的人有时候会很迷茫，他们有一个确定的意识形态，确定的理想。不光是基督徒是这样的，而是所有的宗教的信徒都是这样的，比如我接触过的伊斯兰的教徒和佛教徒，他们表现他们的宗教一面或者说是神圣生活的时候都是这样的一种表情，就比如祈祷的时候。但是在生活中他们大部分的时间还是和普通人一样的，比如吃喝玩乐，比如他们的喜怒哀乐也和普通人一样。但是到关键时刻，比如他碰到一个很危机的事情，他可能有一个诉求，比如他可以祷告啊，这样他的心情可以很快地平静下来。所以我觉得宗教客观上有心理安慰这样一个功能。（访谈资料：非基督徒 TFM）

3. 历时比较：皈依和洗礼前后

在受访的基督徒中，每位都会以感恩态度详细描述皈依和洗礼前后自身整体上的改变。

皈依之前，我是个罪人，像其他的罪人一样，过着没有希望的生活。出于主的慈悲和恩典，我终于向主悔改，成为主的子女，过着“重生”的生活。（访谈资料：基督徒 KF）

像其他姑娘一样，我曾经有许多梦想，美丽的梦想。我一直向往童话中那只可爱的蓝蝴蝶，可每每在实际中抓在手中就变成灰蝴蝶。我尝试过种种生活，美院中开放的舞会，青年艺术家的沙龙，以及激动人心的爱情。但这些都不能平息我内心的不安和躁动。一次，内心极度疲乏的时候，我偶然地走进教堂。那静穆的氛围，圣洁的唱诗，一下子全抓住了我的心，我的心充满了感动。我终于找到了我灵魂的绿草地。我忏悔我所犯下的过失，躺在主的温柔的怀中找到了平安。（访谈资料：基督徒 YS）

(三) 基督徒内群的人际比较：内群分化

1. 基督徒内群平等性

基督徒之间互称兄弟姐妹。他们之间的交往剥离了世俗社会生活中所注重的社会身份，呈现出令人惊异的平等性。在我们的问卷中，有这样的一个问题：“您认为在聚会中有核心人物吗？”在被访的 31 人中，回答“有”的 12 人，“没有”的 15 人，没回答者 4 人。

有位基督徒在访谈中特意陈述了这个问题。

在团契里，有些人出面组织管理。这样的人他的地位应该是低的，或者说至少他自己把自己的地位是放低的，就自己宁愿谦卑。耶稣也说，他来不是要人服侍，而是要服侍人的。在团契里面，这些人也是一样。就是说你们要做最大的，就要做最小的。你要学会去服侍别人，不是说我就是灵命很高或怎么样然后你们大家来服侍我，不是这样。

我觉得这个事情（有的人骄傲）是有可能的，当你（受）恩赐很多的时候，你常常会撇开上帝，把荣耀归为自己。人在追求神的荣耀时常常会标榜自己，我怎么样怎么样。我觉得最好的方法是你为他祷告，让上帝来亲自左右他。因为对一个基督徒来讲，他是有内在圣灵的责备，他会告诉你，就是圣经上说，无论你往左走还是往右走，你心里必定会有声音告诉你，这是正路，想想上帝的保守。骄傲自然是很大一个敌人，上帝最抵挡的就是骄傲的人。（访谈资料：基督徒 DN）

2. 基督徒群体的内部分化：灵性资本

基督徒的群体生活被他们自身界定为是平等的生活，有别于非基督徒的世俗生活，超越了基于财富、声望和权力的社会分层逻辑，或精英生产逻辑。尽管如此，我们在长时间的实地研究中，还是发现基督徒群体生活中精英的活动及其影响，以及基督徒群体内部独特的分化逻辑。基督徒群体内部分化和精英生产的逻辑是灵性资本内群比较的结果。

灵性。灵性（spirituality），无论基于万物有灵论（animism）还是笛卡儿的身心二元的系统诠释，首先不是物质或肉体。在心理学的演化

过程中，灵性又从“心理”中分化出来，成为不灭的精神实体，不会随肉体的消亡而消亡，并会引发严肃的反应。在基督宗教的脉络中，灵性，或圣灵，是神圣的三位一体（the Trinity）的基本组成部分之一，与圣父和圣子同等同存，直至永远。圣灵，通常被认为是神的灵或耶稣基督的灵，有其位格或存在形式。正如《新约·罗马书》中写的“如果神的灵住在你们心里，你们就不属肉体，乃属圣灵了。人若没有基督的灵，就不是属基督的。基督若在你们心里，身体就因罪而死，心灵却因义而活。然而，叫耶稣从死里复活者的灵若住在你们心里，那叫耶稣基督从死里复活的，也必藉着住在你们心里的圣灵，使你们必死的身体又活过来”（8:9-11）。

在神学之外，当代宗教社会心理学家也力图对灵性进行概念化。赫尔在仔细辨析的基础上认为灵性就是“由追求神圣而引发的情感、思想、体验和行为。而追求（search）是指识别、言说、维持或转变的努力；而神圣（sacred），则是指个体所感知的神性存在、神性客体、终极实体，或终极真理”（Hill et al., 2000:66）。在这个意义上，基督徒的灵性，源于上帝的恩典和自身对神圣的不懈追求。但上帝的恩典并不是等额或平均分配的，而基督徒自身的追求也不是同质的。因此，不同的基督徒必然会有不同质的灵性资源、灵性修养和灵性感知。

灵性资本。如何去测度不同基督徒灵性资源（spiritual capital）的差异？资本，乃是所累积的劳动；灵性资本，应该是在灵性活动中劳动的积累。艾纳孔在其宗教市场论的图式中，类比经济资本，构造了宗教资本（religious capital）的概念。宗教资本，是宗教信徒所拥有的“与特定宗教有关的技能和经验，它们包括宗教知识、对教会议轨和教义的熟悉程度，以及与宗教同伴的友谊网络”（Iannaccone, 1990; 转引自 Vertier, 2003:158）。艾纳孔对宗教资本的界定涵盖了布迪厄多元资本论中的社会资本（同伴的友谊网络）、符号资本（教会议轨和教义的熟悉程度）和文化资本（宗教知识）。但艾纳孔恰恰放弃了宗教的核心特征：信仰者的情感承诺。在艾纳孔的宗教资本基础上，斯达克和芬克把宗教资本理解为对特定宗教文化的掌握和依恋程度（斯达克、芬克，2004:150）。但这些宗教市场论学者对宗教生活的理解有致命的偏差。试比较一个不信仰基督宗教的基督宗教学者和一个不识字的乡村虔诚基督徒之间的宗教文化修养。前者可能对基督教义和《圣经》以及基督宗教的历

史演化和现状有系统而雄辩的修养，但他不信；而后者可能连上帝或基督这些字都不会写，但上帝在他的心里。这也是文化学习和濡化（acculturation）之间的本质差别。

在布迪厄符号资本的基础上，伏泰尔构造了灵性资本的概念（Verter, 2003）。但伏泰尔也过分强调信徒功利性的灵性资本积累和传递的逻辑，以求在社会位置层级化的激烈竞争中获得优势。就我们的实地研究而言，这些都是无关紧要的。在我们所研究的基督宗教群体内部，不同基督徒所蒙受的恩典和自身的灵性努力的相关特征可以被辨析出来。

第一，基督信仰的纯粹性—功利性。

奥尔波特在有关内在宗教—外在宗教的研究中，深刻地洞悉了这个问题的本质意义。所谓内在宗教，意味着信徒生活已经无保留地内藏着一个人信仰的全部信条。这类信徒更坚决地为宗教服务，而不是让宗教为自己服务。而外在宗教是为自我服务的，功利主义和自我保护式的，它以牺牲外集团的利益向教徒提供安慰与拯救（转引自洛文塔尔，2002:144 - 149）。可以逻辑合理地用宗教行动者的概念来拓展奥尔波特有关内在宗教—外在宗教的理念。或者说，遵循奥尔波特的逻辑，我们可以把内在宗教—外在宗教的宗教分类学拓展为宗教信徒的宗教取向分类学，即内在（宗教）信徒—外在（宗教）信徒。

内在信徒是信仰纯粹的。他们在宗教里发现他们最得意的动机，其他的需要，不管多么强烈，都只被看作是次要的，并且尽可能地把它们纳入到与宗教信念和规定相协调的范围内。他们在接受了一种信条以后，个人努力使信条内在化，并成为行动的道德法则。从这个意义上讲，他们在生活中把他的宗教活生生地体现出来了。

外在信徒是功利性的。他们倾向于利用宗教来达到自己的目的。他们可能发现宗教在许多方面都是有用的，如提供安全与安慰，交际与娱乐，地位与自我表白。他们很少认真去信奉和接受信条，或者只是有选择地将某些信条改装以适应那些根本需要。

张亚月在对北京基督新教家庭教会的研究中，从另外的角度，诠释了这个问题（张亚月，2003:第3章）。她以基督徒意义系统的建构和重构为中心，发现了真正基督徒或纯粹基督徒和名义基督徒的本质区别。前者是信仰纯粹的和宗教承诺的；而后者则是以信仰为工具，期望满足

自身的功利性目的。

第二，宗教行为的卷入性程度。

基督信仰的纯粹性—功利性只是灵性资本的主观性指标，而宗教行为的卷入性程度则是可观测的行为指标或客观指标。教会参与频率、阅读圣经或相关资料的时间长短、祷告时间长短及频率、为教堂捐款的相对比例或参与义工的时间等等，都可以用简单问卷予以测量，并在基督徒群体中进行人际比较。

第三，宗教人际网络中的相对位置。

有些信徒比之其他信徒在宗教群体中扮演更为核心的角色，也更多地组织和协调宗教群体的宗教活动。我们在访谈资料中发现，灵性资本的高低以及信仰的纯粹性—功利性等个人特征，在基督群体内部是共识性的；或者说，基督群体内部的宗教精英的生产，在内群体也是共识性的。

因此，在我们所研究的宗教群体内部，通过灵性资本的人际比较，基于信仰的纯粹性程度、宗教行为的卷入性程度和人际网络中的相对位置，内群分化得以显现。

社会比较过程，无论是自动加工还是系统加工，都会强化既有的群体符号边界和群际符号边界。其结果是外群的同质性和内群的差异性或内群分化。

六、符号边界的生产 and 再生产：行动中的社会表征

行动者在行动中所形成的群体符号边界，是动态的而不是凝固的。群体在社会语境中，通过独特的群体社会行动，不断彰显其独特的群体文化，或独特的群体行动风格，或独特的社会表征体系，使群际符号边界不断地生产和再生产。

(一) 群体文化和社会行为：工具箱、群体风格和社会表征

一种僵化、凝固而有目的论意味的文化观正在解体。其主导观念在于认定特定文化有其核心价值观和行为准则体系，它主宰特定文化语境中社会行动者的实际行为；在其解释背后，“文化”这个有待精确诠释

的构念，蜕变为概念魔术和随意乱贴的标签。这也是种种文化研究、跨文化研究和本土研究的致命缺陷。没有一个作为外在约束规则体系的文化呈现在社会行动者面前，迫使他依其规则而行事。文化只是在社会行动者灵活而多彩的行动中体现出来。文化之于社会行为的本质，从三个方面展现出来。或者说，文化和社会行为的复杂关系，从三阶段序列中体现出来：其一，文化为社会行动者的行动策略提供多重选择的资源，或“工具箱”(tool kit)(Swidler, 1986)；其二，文化在特定群体的社会行动中、或在社会互动中体现出来 (culture in interaction)(Eliasoph & Lichteman, 2003)；其三，在群体社会行动的基础上，文化作为群体风格和群体的社会表征体系 (social representation)，不断地生产和再生产 (Moscovici, 2000)。

1. 文化作为工具箱

文化影响社会行为，并不是为行为定向提供终极价值，仅仅是形塑社会行动者的习惯、技能和风格的所有储备 (repertoire) 或工具箱；而社会行动者藉此建构其多元的行动策略 (Swidler, 1986:273)。斯威德乐还细致辨析了在社会稳定时期 (settled period) 和社会变迁时期 (unsettled period) 文化影响的两个不同模式。在社会稳定时期，文化独立地影响社会行动，但仅仅是为社会行动者的多重行动路线提供行动资源；而在社会变迁时期，行动的社会结构限制决定了相互竞争的意识形态的生存图景，而在竞争中占据优势的外显的意识形态主宰社会行动的行动策略。

2. 文化在社会行动中或群体行动风格中

文化赋予社会行动者多元的行动策略，在社会行动者的具体行动和日常实践中得以体现。它通过特定的群体成员的同质性的社会行动而生产和再生产群体行动风格 (group style) (Eliasoph & Lichteman, 2003) 和群体的社会认同。

3. 群体的社会表征体系

群体行动风格的生产和再生产过程，为群体成员不断地提供或使他们不断地建构作为整体的群体社会表征。它是特定群体在社会行动中不断建构和重构的有关社会实在的共享参照框架 (Moscovici, 2000)，以使我群体和他群体的符号边界亦即群际符号边界不断生产和再生产。而这种不断生产和再生产的群体社会表征体系，又成为社会行动者后继的

社会行动资源。

在这一文化和社会行为关系的三阶段序列模型中，社会行动者及其社会行动处在功能序列的核心。通过社会行动者所负荷的社会行动，作为工具箱的既定文化资源、群体行动风格和群体的社会表征体系得以具体体现并相互关联。

而在基督徒群体中，其典范性的和惯例性的社会行为主要是阅读圣经、祷告和团契。通过这些特定的社会行为，基督徒一方面强化自身的社会认同和群体记忆，生产和再生产我群体的群体风格和社会表征；另一方面不断强化与他群体的区别。

(二) 基督教群体的典范行为：阅读圣经、祷告和团契

我们从实地研究和深入访谈中得知，阅读圣经和祷告是基督徒基本的行为元素。它们不但是基督徒日常生活不可或缺的一部分，还渗透在基督徒的宗教群体生活或团契中。

1. 阅读圣经

在我们的问卷中，有个项目是“你经常阅读圣经吗？”在被访的31人中，回答“每天”阅读者25人，“只在聚会时”阅读者6人。阅读圣经的意义在基督教的宣教材料《新生命—福音性查经：105》中被强调为：“神的话语《圣经》，就是属灵生命的粮食，也是基督徒行为的总纲。为灵命健康成长，应每天汲取灵粮”。阅读圣经的过程，也是基督徒承接群体记忆而濡化的过程。

2. 祷告

所谓祷告 (prayer)，是向上帝或崇拜对象做庄严请求或感恩。在基督徒眼里，祷告就是和神交谈。在我们的问卷中，有个项目是“你经常祷告吗？”结果是被访的31人中，回答“每天祷告”者24人，“想起来才祷告”者6人，“很少祷告”者1人。由此可见，在我们所研究的基督群体中，祷告是基督徒基本的行动方式。

通过向神祷告，基督徒更加真实地感觉到神的存在，并因此不断强化自己的信仰。张亚月在其家庭教会的研究中，对祷告的功能有精彩的评论：祷告在实质上是一种交流，是基督徒与想像中的一个全智、全能、全善的上帝的交流。在这种交流中，基督徒感到自己有所依靠，被神所垂爱。他们通过祷告抒发愁苦、释放情感、寻求安慰、忏悔罪责

(张亚月, 2003: 第3章)。

无论是阅读圣经还是祷告, 它们可以是基督徒的私人行为, 但更为显著的, 它们也是基督徒团契生活的基本成分。

3. 团契

基督教的宣教材料明示“教会”对基督徒而言是“不能离开属灵的家”(《新生命—福音性查经: 106》), 在宽广的意义上, 教会就是基督徒奉主之名的群体聚会。这种聚会, 可以在教堂中, 也可以在任何地方。为了跟制度化的天主教会相区别, 基督徒的聚会称为团契。

团契活动也是仪式化的社会行动。所有的基督徒都是仪式共在情景的能动建构者和仪式实践的主动卷入者。在团契活动中, 阅读圣经、祈祷、同唱赞美诗和见证等, 是基督共同体的群体记忆和社会行动的标准程序和主要内容, 并跨越时空。其间的见证, 就是将亲眼所见、亲身所感的恩典和神秘体验与其他基督徒分享。于是, “见证”成为基督徒群体的神迹建构和恩典体验的重要手段。^①

基督徒群体, 在其个体性的圣经阅读和祈祷中, 或者在其团契生活的主动参与中, 都惯例性地不断地与神沟通, 和主交流, 并受同伴成员的社会促进。例如, 无论是正式的教堂聚会还是非正式的团契, 在聚会结束时, 所有参与者都齐唱主祷文。通过这些典范性的社会行为, 基督徒不断地体验和重构跨时空的神圣共同体的群体记忆, 不断地形塑和再生产群体社会表征体系, 并不断生产和再生产群体社会认同以及与他群体的符号边界。

概言之, 通过社会范畴化, 基督群体和他群体的符号边界得以形成; 通过社会比较过程, 所形成的群体符号边界同时也就是群际符号边界得以不断强化; 而通过内群体惯例性的和典范性的社会行动, 由群体记忆所承载的群体文化、群体风格和群体社会表征体系, 得以不断地生产和再生产, 同时也在生产和再生产着群际符号边界。

^① 对见证中所渗透的社会心理过程如认知失调和不当归因 (misattribution), 李康乐有创造性的研究 (李康乐, 2003: 第4章)。

七、结 语

(一) 社会语境中的群体符号边界：门槛隐喻

社会行动者有多重的群体资格或范畴身份，因此也就会形塑多重的群体符号边界。因为不同的群体资格对社会行动者的认同建构有不同的权重，群体符号边界也因此有不同的强度和清晰度，而群体符号边界之跨越也因此有不同的难度。

群体符号边界的跨越其实就是社会流动和社会变迁。当行动者个体性地或群体性地离开原有的所属群体而获得新的群体身份时，社会流动和社会变迁便发生了。如果行动者是个体性地离开或脱离所属群体，这意味着个体对以前所属群体的认同解构（disidentification）；这种个体流动策略的实施，只是个人的而不是群体的地位改变（Tajfel & Turner, 1986:19）。如果行动者是群体性地脱离所属群体，则意味着内群和外群客观的相对位置的彻底改变（Tajfel & Turner, 1986:20）。

群体符号边界实质上是人的社会身份之门，门内是人的存在之家。由于多重的群体资格和身份，人也就有多处住所。出门、串门和破门，表明了 in 分层社会中人之处境和相应的行动策略。出门是人离开一处住所，是人自由地跨越群体符号边界；串门是社会位置相似的人之间的交往，是友好地跨越符号边界；而破门则是强力逾越既定明晰的群际符号边界。奇异的是，人能审慎而明辨地出门、串门和破门，而社会生活也因此在此在流动和变迁中呈现出规则和秩序。

(二) 敬畏和行动中的秩序

在中国基督宗教共同体的建构历程中，中国基督徒群体曾承受基督徒身份和中国人身份的两难困境。一方面，他们皈依基督，基于纯粹信仰，想成为上帝的选民，获得救赎；另一方面，他们又是面对列强侵略的中国人，有时甚至被国人称为列强的走狗。在身份尴尬的困境中，中国基督徒群体作为整体，已经并且还在良好履行基督徒和中国人的身份、责任和义务（卓新平，2000:164-183）。

奥尔波特发现美国有纯粹信仰和功利信仰；我们发现中国有纯粹基

信徒和名义基督徒。在这个意义上，“中国人的宗教信仰是虔信主义倘或是实利主义的”，不过是个虚假问题，不足一辩。

陀思妥耶夫斯基曾说：没有上帝，任何行为都是合法的；而中国古语则言：头顶三尺有神灵。对我们所研究的基督徒而言，无论是头顶上的星空，还是心中的道德法则，都同样蕴涵令人敬畏的神性之光。而在更为普遍的意义，头顶上的“神灵”，无论是基督徒心中感性的上帝还是抽象的自由法则，甚至是普通人的内心良知，他都在凝视；而他的凝视以及与之相伴的敬畏，是行动中的社会秩序和社会演化的基础。

参考文献：

- 方文，2002，《社会行动者》，北京：中国社会科学出版社。
- 郭贵春，2004，《科学隐喻的方法论意义》，《中国社会科学》第2期。
- 李康乐，2003，《仪式中的宗教行动者：海淀堂基督徒行为模式研究》，北京大学社会学系硕士学位论文。
- 李林艳，2004，《社会生活中的分类与支配：从迪尔凯姆到布迪厄》，《社会理论丛》第2辑。
- 李培林等，2004，《中国社会分层》，北京：社会科学文献出版社。
- 陆学艺主编，2002，《当代中国社会阶层研究报告》，北京：社会科学文献出版社。
- ，2004，《当代中国社会流动》，北京：社会科学文献出版社。
- 洛文塔尔，2002，《宗教心理学简论》，罗跃军译，北京：北京大学出版社。
- 斯达克、芬克，2004，《信仰的法则——解释宗教之人的方面》，杨凤岗译，北京：中国人民大学出版社。
- 施米特，2003，《政治的概念》，刘宗坤等译，上海：上海人民出版社。
- 孙隆基，2004，《中国文化的深层结构》，桂林：广西师范大学出版社。
- 涂尔干、莫斯，2000，《原始分类》，汲喆译，渠东校，上海：上海人民出版社。
- 伊利亚德，2003，《神圣与世俗》，王建光译，北京：华夏出版社。
- 张国刚，2003，《从中西初识到礼仪之争：明清传教士与中西文化交流》，北京：人民出版社。
- 张宛丽，2004，《现阶段中国社会分层近期研究综述》，中国社会科学院社会学研究所编，《中国社会学年鉴(1999-2002)》，北京：社会科学文献出版社。
- 张亚月，2003，《跨入上帝之门：基督徒意义系统的建构和重构》，北京大学社会学系硕士学位论文。
- 卓新平，2000，《基督教新论》，北京：社会科学文献出版社。
- Argyle, M. & Beit-Hallahmi, B. 1975, *The Social Psychology of Religion*. Routledge & Paul.
- Beyer, P. 1998, "The Modern Emergency of Religions and a Global Social System for Religion." *International Sociology*, vol.13(2).
- Bohner, G. 2001, "Attitude." in M. Hewstone et al. (eds.) *Introduction to Social Psychology: An European Perspective* (3rded.). Blackwell.
- Brewer, M. B. 1988, "A Dual Process Model of Impression Formation." *Advances in Social Cognition*, vol.1.
- Chaiken, S. & Trope, Y. (eds.) 1999, *Dual-Process Theories in Social Psychology*. New York:

- Guilford.
- Durkin, K. 1995, *Developmental Social Psychology: From Infancy to Old Age*. Oxford: Blackwell.
- Eliasoph, N. & Lichteman, P. 2003, "Culture in Interaction." *American Journal of Sociology*, vol.108 (4).
- Emmons, R. A. & Paloutzian, R. F. 2003, "The Psychology of Religion." *Annual Review of Psychology*, vol. 54.
- Festinger, L. 1954, "A Theory of Social Comparison Processes." *Human Relations*, Vol. 7.
- Fincham, F. & Hewstone, M. 2001, "Attribution Theory and Research: From Basic to Applied." in M. Hewstone et al. (eds.) *Introduction to Social Psychology: An European Perspective* (3rd ed.). Blackwell.
- Fiske, S. & Taylor, S. E. 1991, *Social Cognition* (2nd ed.). New York: McGraw- Hill.
- Gorsuch, R. L. 1988, "Psychology of Religion." *Annual Review of Psychology*, vol. 39.
- Hill, P. C. et al. 2000, "Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure." *Journal for the Theory of Social Behavior*, vol. 30(1).
- Jenkins, R. 1996, *Social Identity*, London: Routledge.
- Jenks, C. (ed.) 1998, *Core Sociological Dichotomies*. London: Sage.
- Kunda, Z. 1999, *Social Cognition: Making Sense of People*. MIT Press.
- Kahneman, D. et al. (eds.) 2001/1982, *Judgment Under Uncertainty: Heuristics and Biases*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lamont, M. & Fournier, M. (eds.) 1992, *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*. The University of Chicago Press.
- Lamont, M. & Molnar, V. 2002, "The Study of Boundaries in the Social Sciences." *Annual Review of Sociology*, vol. 28.
- Marshall, D. A. 2002, "Behavior, Belonging, and Belief: A Theory of Ritual Practice." *Sociological Theory*, vol.20(3).
- Moscovici, S. 2000, *Social Representations: Explorations in Social Psychology*, Cambridge: Polity.
- Operario, D. & Fiske, S. T. 1999, "Social Cognition Permeates Social Psychology: Motivated Mental Processes Guide the Study of Human Social Behavior." *Asian Journal of Social Psychology*, vol.2.
- Petty, R. E. & Wegener, D. T. 1998, "Attitude Change: Multiple Roles for Persuasion Variable." in D. T. Gilbert et al. (eds.) *The Handbook of Social Psychology* (4th ed., vol. 1). New York: McGraw-Hill.
- Potter, J. & Wetherell, M. 1999/1987, *Discourse and Social Psychology: Beyond Attitudes and Behavior*. London: Sage.
- Schachter, S. 1959, *The Psychology of Affiliation*. Stanford: Stanford University Press.
- Shafir, E. & LeBoeuf 2002, "Rationality." *Annual Review of Psychology*, vol. 53.
- Sherman, S. J. et al. 1999, "Perceived Entitativity and the Social Identity Value of Group Membership." in D. Abrams & M. A. Hogg (eds.) *Social Identity and Social Cognition*. Oxford: Blackwell.
- Swidler, A. 1986, "Culture in Action: Symbols and Strategies." *American Sociological Review*, vol.51 (April).
- Tajfel, H. 1970, "Experiments in Intergroup Discrimination." *Scientific American*, 223. also in M. A. Hogg et al. (eds.) 2001, *Key Readings in Social Psychology: Intergroup Relations*. Taylor and Francis.

- 1981, *Human Groups and Social Category*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tajfel, H. & Turner, J. C. 1986, "The Social Identity Theory of Intergroup Behavior." in S. Worchel et al. (eds.) *Psychology of Intergroup Relations*. Chicago: Nelson- Hall.
- Taylor, S. E. 1998, "The Social Being in Social Psychology." in D. T. Gilbert et al. (eds.) *The Handbook of Social Psychology* (4th ed. 2vol.s). New York: McGraw-Hill.
- Turner, J. C. et al. 1987, *Rediscovering the Social Group: A Self-Categorization Theory*. Oxford: Blackwell.
- Verter, B. 2003, "Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu Against Bourdieu." *Sociological Theory*, vol.21(2).

作者单位：北京大学社会学系、北京大学中国社会与发展研究中心
责任编辑：张宛丽

PAPER

Social Transformation: The new issue on sociology of development
 *Sun Liping* 1

Abstract: There are two academic traditions in sociology of development, one is theories of modernization which focuses on modernization of Western developed countries; another is theories of development which focuses on development process of developing countries in Latin America, Africa and East Asia. These traditions formed themes in sociology of development, but meanwhile they limited its scope. This paper insists that transformation of China, pre-Soviet Union and the states of East Europe provide new themes for sociology of development, including varied roads of different countries and areas, relationship between state and society, inequality in development, etc. These themes will expand theoretical horizon of sociology of development and provide probability of building new theories. The author suggests that sociology of development should face practical transformation of transitional states and theories of development should include theories of modernization, development and transformation.

On the Symbolic Boundary of Groups: Social psychological processes and mechanism
 *Fang Wen* 25

Abstract: Based on the field study of a Protestant Group in Beijing, the paper tries to discern the mechanism and dynamic process in the formation of symbolic boundary of groups. The paper finds that the symbolic boundary between the Protestant group and other groups is formed by social categorization; the formed symbolic boundary is then strengthened by social comparison; and the group style and the social representations loaded on the group memory is produced and reproduced by the ingroup routinized and exemplar social actions, which means that the symbolic boundary between groups is produced and reproduced at the same time. The paper hopes render insights and stimulations for the future study on the religion study, group study and even the construction of general theory of symbolic boundary between groups.

Conceptualization of the Social within Sociological Knowledge: Doxa and Bourdieu's sociological knowledge theory
 *Tian Geng* 60

Abstract: Criticizing scholastic point of view as the main epistemic obstacle for adequate social science, Bourdieu's knowledge theory stands out as "a sociology of sociology" of which the dialectic between substantive social analysis and proposals of sociological knowledge is the bedrock. So the paper tries to comprehend this point through his concept