



## 内容摘要

自 1980 年代初以来,伴随着国家宗教信仰自由政策的恢复,农村的宗教活动活跃起来。基督新教在中国农村的发展令人瞩目,其中信仰基督新教的大多数是贫困的村民和中老年妇女。

在当代宗教研究中,学者们主要从文化比较的角度来认识基督新教在中国的传播,及其中国化、本土化问题,但对于活生生的农村教会和农民教徒却鲜有人关注。本文采用“社会支持”分析框架来解释近二十年来农村基督教信徒人数迅速增加的原因和现状。通过这一分析框架,我们可理解改革以来中国农村“乡政村治”治理模式下,村民关系与村民信仰变化的联系。同时,也可以理解作为意识形态的宗教思想与现有的乡村治理之间的张力。

本文通过实证调查观察到,近二十年来由于由于基督教及其基层教会组织能突破血缘、地缘限制,在生、老、病、死、结婚等重要人生阶段和信徒们陷入困境时提供超越性的意义和帮助。教堂和聚会点等固定的宗教活动场所,加固了信徒们之间的相互认同和情感,增强了他们的凝聚力。而这些既不同于日益理性化的村民关系,又在宗教思想和宗教礼仪方面与原有的传统民间文化相抵触。

本文认为,必须将农村宗教信仰的变化与农村社会秩序的变化和乡村治理现状联系起来,将其置于国家与农民、农民与市场、农民与农民的关系当中去理解。

关键词: 中国乡村; 妇女; 基督教; 社会支持



## Abstract

Accompanied by the recovery of the policy of national freedom of religion since the early 1980s, the religion of the countryside is getting active. Christ Protestantism development of the countryside attracts people's attention in China, great majority of Protestantism are poor villagers and middle-aged and old women among them.

Among contemporary religious research, the scholars always analyze the Christ Protestantism spread in China and localization question from angle that culture compare mainly, but few people pay close attention to the Christians in the real countryside. This dissertation analyze the Christians spread with " society support " frame, explain rural reason and current situation that number increase rapidly, in the past 20 years. Through this analyze frame, we can understand the connection that villager's relation and villager's faith change under the " township government and villagers self-governance" mode since the intelligible reform. At the same time, we can understand the tension while religious thought as ideology and village governance. It was be reviewed by positive investigation that Christianize and its organizations could offer surmounting meaning and help for villagers when they face to the important time such as catch, old, disease, death, marry and puzzled because of its ability beyond geographical and Blood relationship limitation.

The fixed religious place has strengthened the mutual approval and emotion between the believers and strengthened their cohesiveness. All of those things are different from rational villager's relation day by day. Furthermore, the religious thought and religious etiquette contravene already existing traditional folk culture.

The dissertation argued that we must build the relationship between rural China governance, social change and the change of religious belief. This must be explained in the relationship of nation and villagers, villagers and market, villagers and villagers.

**Key words:** rural society; women; Christianity; social support



## 华中师范大学学位论文原创性声明和使用授权说明

### 原创性声明

本人郑重声明：所提交的学位论文，是本人在导师指导下，独立进行研究工作所取得的研究成果。除文中已经标明引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的研究成果。对本文的研究做出贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本声明的法律结果由本人承担。

作者签名：

日期： 年 月 日

### 学位论文版权使用授权书

本学位论文作者完全了解学校有关保留、使用学位论文的规定，即：学校有权保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许论文被查阅和借阅。本人授权华中师范大学可以将本学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存和汇编本学位论文。同时授权中国科学技术信息研究所将本学位论文收录到《中国学位论文全文数据库》，并通过网络向社会公众提供信息服务。

作者签名：

导师签名：

日期： 年 月 日

日期： 年 月 日

本人已经认真阅读“CALIS 高校学位论文全文数据库发布章程”，同意将本人的学位论文提交“CALIS 高校学位论文全文数据库”中全文发布，并可按“章程”中的规定享受相关权益。同意论文提交后滞后：半年；一年；二年发布。

作者签名：

导师签名：

日期： 年 月 日

日期： 年 月 日



## 第一部分 导论

### 一、研究缘起

1978年党的十一届三中全会后，改革开放成为中国新的现代化策略，中国社会进入了一个新的历史时期，几乎贯穿整个20世纪的“革命”逐渐成为往事，国家在政治、经济、社会的制度安排上作出了重大调整，总体上国家放松了控制。就广袤的农村而言，由于中国政治发生由全能政治转向后全能政治的巨大变迁，国家对农村的治理方式也发生改变，国家权力从村庄社会退出，“三级所有，队为基础”的人民公社体制逐渐解体，国家不再对农村实行全面严密的控制，而是代之以推行“乡政村治”的治理模式<sup>①</sup>，国家的行政性权力上收至乡镇一级，在乡镇以下推行村民自治。经济上，庭联产承包责任制这一新的农业生产经营方式得到国家的认可并作为一项政策推广开来，集体劳动组织解散了，农户经济重新成为农民们的生活方式，农民生产积极性被极大调动起来。意识形态上，原来的“阶级斗争”话语被限制，突破传统意义上的意识形态教义，从革命转向建设，以爱国主义为内核重组意识形态话语，放松了对农民精神思想活动的控制，突出表现在“文革”结束后，中国共产党在宗教问题上，恢复了马克思主义的宗教信仰自由政策。

1979年9月13日，在中共中央批转的《新时期党的民族与宗教政策》文件中，重新强调“宗教信仰自由，是我们党正确处理群众宗教信仰的一项根本政策”。1982年3月21日，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》，标志着我国全面恢复宗教信仰自由政策。在这个文件里，对于宗教信仰自由，专门作了解释：“每个公民既有宗教信仰的自由，也有不信仰宗教的自由；有信仰这种宗教的自由，也有信仰那种宗教的自由；在同一宗教里面，有信仰这个教派的自由，也有信仰那个教派的自由；有过去不信教而现在信教的自由，也有过去信教而现在不信教的自由。”<sup>②</sup>由此，宗教信仰从政策上保证成为公民个人的私事，不再因自己的信仰而受到歧视、打击和迫害。

与此相对应的是，各种宗教和民间信仰的大举复兴。在上世纪80年代，各式各样的宗教在一些农村地区广泛传播，出现了所谓“宗教热”现象，许多宗教组织和

<sup>①</sup> 张厚安、徐勇主笔，项继权、吴毅、张劲松等著：《中国农村政治稳定与发展》，武汉出版社1995年版，第514页。

<sup>②</sup> 编写组：《新时期宗教工作文献选编》，宗教文化出版社，1995年版，第60页。



团体大肆修缮、扩建教堂、寺院和道观，增加宗教活动场所，采取各种手段广收信徒。那些被压制的、曾被国家权力称之为“迷信”和“封建”的、在农民们看来符合其生存法则和心理需要的民间传统，又得以重建。农村纷纷兴建土地庙、山神庙、财神庙等，当时一部分青少年也对佛教、道教、信仰表现出高度热忱，少数青年甚至要求出家去名山、名刹当僧尼、为道士。

据不完全统计，我国现有天主教徒 400 万，基督教徒 1000 万，伊斯兰教徒 1800 万，藏传佛教教徒 750 万，南传佛教教徒 200 万，加上其他宗教共计 1 亿人左右。其中，农民教徒占绝大多数，是我国信教群众的主体。<sup>①</sup>

更引人注目的是，农村信仰外来宗教(主要指基督新教)的人数日益增长，其增长速度远远超过佛教、道教等本土宗教。在依旧“日出而出，日落而息”的村庄，已经建起了不少简易的教堂。有的地方甚至一个村就有一个教堂。

基督新教自 1807 年(清仁宗嘉庆十二年)由英国伦敦教会传教士马礼逊传入我国。与天主教一样，基督教是在鸦片战争之后真正大规模传入中国，借助一系列不平等条约中的“保教条款”深入内地，扩展其传教事业。由于基督教的传教活动与外国殖民侵略活动的紧密联系，因此尽管有的传教士来中国的动机出自传教热忱，在传教当地作出了积极的贡献，但是不少传教士参与贩卖鸦片、参与侵华战争、参与野蛮的抢劫、参与签订不平等条约等一系列依仗殖民势力的恶劣行径，给中国人造成了信仰、生存和民族的危机，激起了中国人民的强烈反抗。在近代，中国先后 4 次发生反教浪潮，教案频仍，发展的信徒人数在最初 30 余年中所收信徒不满百人。在义和团运动后的 20 年中，新教势力在中国得到了较大发展。1900 年教徒人数为 8 万，1922 年增至 40 万。至中华人民共和国成立前夕，在中国活动的有 130 多个差会，教徒人数达 70 多万。中华人民共和国成立后，全国广大爱国基督教徒开展了中国基督教三自爱国运动，中国基督教进入了一个新时期。历经“文革”，包括基督教在内的宗教团体及教徒受到重创，基督教发展几乎停滞。那么，为什么在 80 年代至今却得到迅猛发展？农民们在解决了“温饱”问题，并朝着“小康”目标迈进之后，留守在农村的农民尤其是妇女转向了信仰基督教，这种看似相互矛盾的现象是如何产生的？外来的宗教信仰为何会在农村中大行其道？教会的主要力量是穷人和妇女，这意味着基督教对乡村治理有什么样的影响？这些问题成了本文试图解释的问题。

① 编辑部：《当前我国宗教工作的新形势》，《中国宗教》2002 年第 1 期。



## 二、文献梳理

基督教 19 世纪初传入我国，它的传播以及影响一直以来都受到文化学者的强烈关注。目前学术界对基督教的研究比较热心。不过，学术界主要从宗教学、历史学和哲学的角度探讨研究基督教与中国文化之间的关联，这种文化关联的探讨涉及基督教与儒家思想、基督教与佛教、基督教与道教之间的异同，基督教中国化的文化场等问题。这种知识层面的研究，意图概括出基督教与本土的儒释道文化之间的异同点，并探讨这些文化上的差异和张力是否会形成“文明的冲突”。<sup>①</sup>

而对于“活生生的农村教会和农民信徒”，目前尚未引起学术界的广泛关注。对基督教在中国的实践现状，尚未有专著出现，只有极少量的论文进行探讨和分析，因此，到目前为止，研究当代农村宗教传播对农民信仰变化的影响，以及由此对乡村治理产生的影响的成果十分缺乏。根据中国期刊网关键词“宗教”的检索，在 1994 年以来研究成果中，仅有 30 余篇论文（调研报告）对中西部农村地区的宗教传播问题作了简略的探讨。这些论文（调研报告）及相关研究成果展现的研究状况大体如下：

第一，研究者对新时期的农村“宗教热”进行了少量区域性的调查。1990 代早期，买文兰、陈苏宁、龙立云、鲁帆、魏昌斌、周宪钦等人剖析了豫西、湘北农村宗教低层次性及心理状况。九十年代中期，邵世轩、吕朝阳、戴敏、戴讷等人对湘西北、苏北基督教的迅速发展及教徒的基础结构进行了简要分析。王悦南、席升阳、马凌等人曾呼吁对抚顺、洛阳等地农村地区的宗教传播对基层政权的影响予以关注。余孝恒对长江上游农村地区信教群众数量进行了估算，并对其进行了归类。林盛根、张诺夫对闽东和闽南农村地区，一些宗教势力对社会秩序的影响进行了初步分析。较有理论分析深度的成果，是吴飞对华北某县农村天主教活动中宗教精英的分析。九十年代末，张连月、宋清华、陈月芳等人对河北、河南、安徽等地农村宗教传播，及与农村基层党组织建设的关系问题进行初步调查。本世纪初，赵社民、林祥国等人对河南、江苏农村宗教传播的调研表明，教徒的年龄呈上升趋势。

第二，研究者对引起新时期农村“宗教热”的直接原因进行了简要分析，将其主要归结为：一些人精神生活贫乏；一些基层干部缺乏为人民服务的意识；一些地方文化建设落后；农业生产落后；农村缺少必要的社会保障，生活中遇到的困难自己无法解决；科技普及落后，农村地区医疗、教育制度的不健全，农民认识水平低；贫富差距的出现冲击着农民的传统思想，心理上的反差使农民去寻求心灵宁静；农

<sup>①</sup> 萨缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪等译，新华出版社 1998 年版。



民的从众心理，等等。这些论文或调查报告，大多只对直接原因进行了简要归纳，而未深入分析。张连月的专著《宗教活动频繁地区农村基层党组织建设的加强与改进》因侧重于讨论党组织建设问题，也未对“宗教热”的社会原因予以详细探讨。

第三，研究者对农村宗教传播的社会影响进行了初步分析。林祥国基于江苏调研的资料分析认为，宗教传播总体上与当今社会是相适应、相协调，对地区的经济文化发展、社会公益事业有所裨益，只有少数非法转播的方式对农村社会的管理造成了一定的负面影响。买文来、鲁帆、邵世轩、戴敏、王悦南、马凌、余孝恒、林盛根、张连月等人基于河北、河南、安徽、闽南等地调研资料分析认为，农村宗教传播对基层党组织建设的负面影响比较大，有时与社会某些方面或某些部门发生矛盾，在个别地区甚至对正常公共秩序和社会稳定有威胁。显然，这些分析基本上只是针对其直接表现出来的影响，对于其给农村社会关系的调整、村庄共同体的重构、农民基本行动逻辑的变化等更深层次上的影响分析不够。而对乡村治理而言，这些无显著表现却悄悄发生影响可能更重要。

第四，研究者对农村“宗教热”的对策进行了初步探讨。已提出来的对策大体有如下几种思路：加快农村经济建设速度，改善农民生活条件；加强农村党的基层组织建设，改善社会管理，强化农村党员的模范带头作用；健全共青团的农村基层建设，调整团的工作内容，加强对农村青年的教育；加大反腐败力度，切实减轻农民负担，改善干群干系；加大对农村教育投入的力度，加强科技普及教育和宣传工作；加强法制建设，依法对农村的宗教活动进行管理。这些对策建议都有一定的针对性与现实性。但也需要指出，仅有这些还是不够的，若不针对农民因文化边缘化、村庄互助纽带弱化甚至解体这一宏观社会变迁过程，而难以找到人生意义、满足生存尊严，提出战略性的对策，并以之为基础，仅依靠技术性对策，其收效将是有限的。二十世纪初，农民负担已减轻其生活“温饱有余”的基础上，信教群众非但未减反而激增，就是一个例证。

综上所述，学界通过运用政治学、社会心理学等理论对农村在 80 年代兴起的基督教传播热的动因和影响进行了分析，揭示了在有国家宗教信仰自由政策保障和不断变化的社会大背景下，农村信仰生活的变化，为后来者的研究铺设了道路。不过，正如卓新平所指出的那样，中国知识分子对基督教的理解首先是以整个民族的社会、文化和精神发展利益为考量基础的<sup>①</sup>。这种精英主义的倾向，使得学界在看待众多基督教徒是由农民所组成的现象时，对直接原因归纳较多，对现实缺乏全面细致的实地调查，从而缺乏“文化内部持有者”的视角。本文立足在前述研究的基

① 卓新平：“中国宗教研究百年历程”，《中国宗教》，1999 年 1 期。



基础上,力图通过对农村教会和农民信徒的实地调查,从信徒的生活世界和他们所处的意义世界出发,探讨农民信教(尤其是妇女)的深层原因和现状。

### 三、核心概念

#### 1、社会支持

“社会支持(social support)”理论产生于20世纪70年代中期,是伴随着社会弱势群体问题的出现而提出来的。社会支持理论最初来自于医学领域,由Cobb倡导,后被经济学、社会学、管理学、政治学等学科采用,研究人们在遭遇生活压力和困境时,个人或团体对之进行的物质和精神上的帮助,对于人们应对压力或困难的积极作用和意义。“在笼统的含义上,我们可以把社会支持表述为各种社会形态对社会脆弱群体即社会生活有困难者所提供的无偿救助和服务。”<sup>①</sup>还有研究者认为:“广义而言,社会支持(social support)既涉及家庭内外的供养与维系,也涉及各种正式与非正式的支持与帮助。社会支持不仅仅是一种单向的关怀或帮助,它在多数情形下是一种社会交换。”<sup>②</sup>也有研究者认为:“从社会心理刺激与个体心理健康之间关系的角度来看,社会支持应该被界定为一个人通过社会联系所获得的能减轻心理应激反应、缓解精神紧张状态、提高社会适应能力的影响。”<sup>③</sup>本文认为社会支持是指,人们通过与社会环境的互动(结成的关系网络)获得支持,透过这些关系网个人得以维持其认同,并获得情绪支持、物质援助、服务、讯息等资源。

#### 2、弱势群体

目前,我国学术界对于“弱势群体”这一概念有不同的称法,如:脆弱群体、社会弱者群体等。学者们从不同的角度对弱势群体进行了各自的界定。有的学者从经济学的角度,将弱势群体看作是贫困群体或者是贫困群体的一部分,认为“脆弱群体指的是这样一些人口群体:由于各种外在和内在原因,他们抵御自然灾害和市场风险的能力受到很大限制,在生产和生活上有困难。脆弱群体一部分已经是贫困者,另一部分是潜在的贫困者。”<sup>④</sup>有的学者则从政治和法律的角度,将弱势群体界定为在社会中处于不利地位的群体,认为“弱势群体是一个相对的概念,在具有可比性的前提下,一部分人群(通常是少数)比另一部分人群(通常是多数)在经济、文化、体

① 郑杭生:《转型中的中国社会和中国社会的转型》,首都师范大学出版社1996年版第89页。

② 丘海雄:“社会支持结构的转变:从一元到多元”,《社会学研究》1998年第4期。

③ 李强:“社会支持与个体心理健康”,《天津社会科学》,1998年第1期。

④ 沈红:“中国贫困状况与贫困形势分析”,汝信、陆学艺、单天伦1998年:《中国社会形势分析与预测》,社会科学文献出版社1998年版。



能、智能、处境等方面处于一种相对不利的地位。”<sup>①</sup>并且认为法治社会应该从法治的公正性出发,对弱势群体予以公平的对待,对弱势群体的人权保障要给予例外对待和特别保护,最大限度地缩小弱势群体与强势群体的差距。本文中,弱势群体是指在社会性资源分配过程中,具有经济利益的贫困性,生活质量的低层次性和承受力上的脆弱性的特殊社会群体。

### 3、治理

“治理”一词为英文governance所译,它在英语日常用语中已有数百年的历史,指的是“在特定范围内行使权威”<sup>②</sup>。“治理”一词广泛地被用于政治发展研究中,并被赋予了多种新的含义,这使得“治理”的定义呈现出纷繁复杂的面目。罗西瑙指出,治理“是由共同的目标所支持的(活动),这个目标未必出自合法的以及正式规定的职责,而且它也不一定要依靠强制力量克服挑战而使别人服从。”<sup>③</sup>福柯对“治理”的定义则侧重于决策的结果,他认为治理“就是对他人行动的可能范围进行构建”<sup>④</sup>。笔者认为,从权力与利益的角度来说,将“治理”定义为“统治者或管理者通过公共权力的配置和运作,管理公共事务,以支配、影响和调控社会”<sup>⑤</sup>,可能更为合适些。它既强调了直接权力的公共性与合法性,也照顾到了根本利益的统治性,具有辨证的规定性,更切中其有别于“统治”概念但又不根本遮蔽统治属性的特性。

### 四、研究方法与分析框架

本文是关于F村信教妇女的个案实证研究,运用辩证唯物主义和历史唯物主义的世界观和方法论,对所选的村进行细致的观察和调查研究,内容包括F村的历史地理背景,F村信教妇女的活动与现状,信教妇女与非信徒之间的互动往来等等,探讨在宗教信仰自由的政策之下,农民信仰基督教的现状、趋向与影响。作者F村的调查借用人类学在田野调查中经常运用的深入访谈法和参与式观察法。本文对信

① 李林:“法治社会与弱势群体的人权保障”,《前线》2001年第5期。

② (法)辛西娅·休伊特·德·阿尔坎塔拉:“‘治理’概念的运用与滥用”,黄语生编译,载俞可平主编:《治理与善治》,社会科学文献出版社2000年版,第16页。

③ (美)詹姆斯·N·罗西瑙:“世界政治中的治理、秩序和变革”,张志新译,载詹姆斯·N·罗西瑙主编:《没有政府的治理》,张胜军、刘小林等译,江西人民出版社2001年版,第5页。

④ 转引自,K·J·霍尔斯特:“没有政府的治理:19世纪欧洲国际政治中的多头政治”,东海译,载詹姆斯·N·罗西瑙主编:《没有政府的治理》,张胜军、刘小林等译,江西人民出版社2001年版,第35页。

⑤ 徐勇:“GOVERNANCE:治理的阐释”,载《徐勇自选集》,华中理工大学出版社1999年版,第317页。



教妇女的信教原因和她们的内心信仰世界进行“深描”，<sup>①</sup>力图展现宗教信仰之人的  
一面，参与式观察法即在征得被观察对象的同意前提下，对他(她)们的行为和活动  
进行同步观察，这种方法可以克服某些调查方式(如访谈和问卷)中，由被访者带来  
的不符合事实的想象。正如方惠容认为的那样，“一方面，事件在反复叙事对‘无  
事件境’的‘强化记忆’中，得到记忆保存；另一方面，事件变为我所称之的‘似  
事件’，即它直的前因后果都被‘无事件境’浸透，成为‘无事件境’的一部分。  
在这种情况下，事件越得到记忆保存，它便越丧失其成为事件时所获得的事件宽  
度。”<sup>②</sup>本研究还将采用文献法这一重要分析方法。除了通过对个案调查涉及的相  
关人员进行访谈与观察之外，作者还收集了相关的文本文献，这些文献(如河南/浙  
江等信仰基督教的大省的农民信教状况以及基督教的传播状况等)对于理解个案本  
身的意义十分重要。此外，作者查阅了相关学术文献，学界对相关问题的讨论及研  
究成果(如人们转向宗教的原因、特点)对于帮助作者分析本个案也很有益处。

本文通过实证调查，借鉴社会学中的社会支持理论，从乡村治理的角度来理解  
农民信仰基督教的现象和深层原因。“社会支持(social support)”理论产生于 20  
世纪 70 年代中期，是伴随着社会弱势群体问题的出现而提出来的。这是基于“支  
持需求是从人类基因中衍生出来的一种本能的福利”的观点，以心理失调的社会原  
因为研究对象所采用的一种理论，用以说明互动、社会网络和社会环境对社会成员  
心理挫折感和剥夺感所产生的影响。社会支持理论最初来自于医学领域，由 Cobb  
倡导，后被经济学、社会学、管理学、政治学等学科采用，研究人们在遭遇生活压  
力和困境时，个人或团体对之进行的物质和精神上的帮助，对于人们应对压力或困  
难的积极作用和意义。社会支持理论认为，人们通过与社会环境的互动(结成的关  
系网络)获得支持，透过这些关系网个人得以维持其认同，并获得情绪支持、物质  
援助、服务、讯息等资源。社会支持可以分为不同类型，如以内涵分，可分为工具  
性支持(运用人际关系作为手段以达到某种目标)和表达性支持(本身是手段也是目  
的，包含分享感受、发泄情绪、肯定自我与他人价值等)；从组织形式上分，又可分  
为正式的社会支持(社会、政府、社区组织、社会专业服务机构等组成的社会支持  
系统)和非正式的社会支持(来自家庭、朋友、同事、同学、邻居等基于地缘血缘关  
系组成的社会支持系统)。

作者采用社会支持这一分析框架，将立足于描述和理解 F 村信教妇女之间及教  
会带给她们的重要帮助和支持，这既与政府等正式支持体系缺失(如公共医疗体制、

① (美) 格尔茨：《文化的解释》，韩莉译，译林出版社 1999 年版，第 6 页。

② 方惠容：《“无事件境”与生活世界中的“真实”——西村农民土地改革时期社会生活的记忆》，《空间·记  
忆·社会转型——“新社会史”研究论文精选集》，503 页，杨念群主编，上海人民出版社 2001 年版。



精神文化活动建设)有关,也跟教会(宗教)的性质有关。所以,本文在采用社会支持分析框架时,必然会涉及弱势群体、社会资本等相关理论。

## 五、资料来源

作者从2006年7月下旬在C县F村进行田野调查,本研究的资料主要来源于此。笔者选择F村有一定原因。首先,调查地点是作者的家乡,调查容易进场,获取资料较容易,另外,笔者观察到,F村象鄂东南其他信教人数快速增加的村庄一样,在市场经济大潮的冲击下,越来越开放,封闭的村庄共同体似有逐渐溶解、消逝的趋势。在此大背景下,F村极其信教状况既普通又具典型性。

在调查中,作者通过参与式观察对F村信教妇女进行访谈,较为深入地了解了这些妇女信教的动因和行为,并有针对性地访谈了某些妇女的家属,尤其是男性家属,从多角度认识信教妇女的情况,作者还专门前往妇女们集中的聚会点和福音堂,观察了解她们在教会的正式宗教活动。

在本文中,作者运用上述调查资料,想展现基督教在F村的存在和传播途径,以及基督教传播背后的动力和传播带来的影响。作为个案研究,并不试图对中国农村妇女信教现象进行全面的抽象解释。不过,作者仍然尝试在解读个案的基础上促进对农村妇女信教现象的理解。



## 第二部分 C 县 F 村的空间结构

### 一、C 县 F 村基本概况

F村地处C县东南，位于县治T镇的边缘，距离县城中心5公里，距离C县第二大镇4公里，106国道穿村而过，交通十分便利。F村几乎全是农业人口，总人口在2千左右，共有15个村民小组，是C县186个行政村中很普通的一员。C县位于湖北省南陲，居湘鄂赣三省交界处。东界通山县，南邻通城县及江西修水，西接通城和湖南省临湘，北连赤壁、咸宁。现辖8镇4乡，186个行政村，总人口47.18万人，版土面积1968平方公里。C县交通便利，距省会武汉155公里，距咸宁市68公里，距长江、京广铁路、107国道、京珠高速公路不到20公里，106国道贯穿全境。C县历史悠久，古代为三苗国地，春秋时期属楚，为楚之边地。汉高祖五年（前202）始建县，称雋，属长沙国。唐天宝二年（743）置唐年县。旧志谓其“四周崇山环绕、中土平衍，俨如天城”。邑内人物俊秀，人才辈出。京剧艺术创始人之一、徽班名伶米应生（米喜子），前国民党政府教育部长、外交部长、武汉大学第一任校长王世杰，九三学社主要发起人、国务院参事吴藻溪，中国人民解放军少将赵国泰、殷承祯、雷国保等都是C县籍人士。C县地貌为盆地，地势由南向北倾斜，境内有大小河流达50余条，呈树枝状分布，均属山溪性，除金沙镇板坑小溪向北流入赤壁市境外，大都顺区势汇集，沿峡谷奔流，归中进于河隍水，注入长江地貌特征构成“八山半水分半田”的格局。C县属于亚热带季风气候，温和多雨，四季分明，无霜期长，水利资源丰富，年平均降水量在1460至1570毫米之间，境内降水有明显的季节性的区域性，差别较大。东南部、中部偏南和西北部一带属多雨区；西南隅和东北部属秒雨区；其余介于两者之间，多数年份都出现不同程度的春夏洪涝和秋冬干旱，对全县农业生产影响较大。C县境内气温随着四季交替和地形海拔高度不同而差异较大。年平均气温16.2℃，在一年中，1月最冷，2月次之，7月最热，8月次之。境内石煤资源丰富，总储量约在2亿吨以上，伴生元素有铀、钒、钼、锆、镓、锑、锌、镍等，具有较好的开采价值。C县以农业为主要产业，农产品丰富，主要有雷竹笋、优质米、木材、楠竹、烟叶、辣椒、桂花蜜、茶叶、百合、棕片、板栗、油茶、龙须草、中药材、鱼类及禽畜产品等。C县工业经济初具规模，发展较快。全县现有乡镇以上工业企业237家，其中中外合资企业7家，外商独资企业1家。初步形成以水泥为龙头的建材业，以医用纱布为龙头的纺织业，以白板纸为龙头的造纸



业，以麻花加工为龙头的副食加工业，以煤炭为龙头的矿产业。

F村以王、陈两大姓氏为主，另有廖、程、黄、刘、鲍、汪、李等11个小姓。村庄历史复杂，历经战争烟火和灾荒，村民多为解放前因为战争和饥荒由江西等地迁移到此，真正土生土长五代以上的F村人并不多，因此，村庄记忆十分薄弱，并没有强烈的共同体社区感，即使王、陈这样的大姓，也多以自然村为认同范围，并不觉得有共同祖先，村里的祠堂在建国后被用来做了民居，此后村里的家庙和祠堂成为历史和记忆，80年代末期村里的几位王姓老人想续写族谱，但因绝大多数王姓农民拒绝交钱而不了了之，族谱失传，宗族内命名的辈序，许多人也不用了。

F村主要栽种春秋两季水稻，人均农田0.8亩，另有黄豆、红薯、花生等作物，农民一般会养猪，养鸡鸭等，养猪和鸡鸭被视为家务，主要由妇女承担。养猪需要花很多工夫，卖肉赚不了什么钱，但是不养猪就没有油吃，庄稼的肥料也主要依靠猪粪，尤其在化肥年年涨价的情形下更是如此。农民养的鸡鸭下蛋，过年过节还可以杀鸡鸭改善生活。在F村，村民的主要口粮来自种田，但主要收入却不来源于此。F村里的青壮年劳动力基本外出到东南沿海打工，即使留在村里的也多半在县城找了活，如年轻的姑娘和媳妇在C县的纺织企业做流水线工人，第二大镇的麻花加工业吸收了不少中年妇女，在C县近些年掀起的商品房建设、小城镇建设热潮需要大量的青壮年男人在工地上干活，F村的许多男性就在工地上做工，工价在50元/天左右，农忙季节工人减少的情形下，工价更高。C县的建设使得F村的劳动力迅速增值，也使得那些那些没有劳动力的家庭相对而言经济更加困苦，按照F村农民的说法，现在在村里两类人家是最“发抛”（可理解为“牛”之类的意思，不过这个土语还含有嫉妒和无可奈何的意思）的，一类是有钱的，另一类是有劳动力的，后一类人家有时更厉害，因为有出钱也请不到劳动力的情况。

## 二、F村农民的宗教信仰情况及基督教传播现状

曾一度在1949年后被当作“封建迷信”的信仰鬼神、祖先、天地等活动是F村农民们的信仰表达方式。在改革开放后国家放松对农村控制的情形下，几乎家家户户供菩萨、初一十五烧香拜佛，定期去庙里捐献。当然，F村农民与中国其他宗法血缘观念浓厚的汉族农民一样，祖先崇拜是最普遍和最强烈的信仰。不过，在F村，祖先崇拜主要祭祀的是血缘关系密切的近代祖先，即对先祖和死者的祭祀。这也许跟F村战乱不断、人们的祖宗系谱被经常打断有关。由于同样的原因，F村的祭祀规模一直不算大，主要是家祭，集中表现为清明上坟和农历7月14的“鬼节”。祠祭



随着新中国的建立祠堂消失而随之消失。现在F村家祭的隆重程度远不如以前，比较潦草，比较简单。至于村里的菩萨庙，随着老一辈的老太太们过世就更加无人问津了。在F村，对土地神和灶神的信仰也很普及。元宵节的晚上，会在自己家的田间地头和在厨房的灶间插上红蜡烛，祈求神灵保佑。不过，随着F村许多家庭不再用传统的土灶而是用煤气灶烧饭，灶神祭祀在某些家里不再存在。

C县在上世纪30年代就有基督教传播的痕迹，据《C县县志》记载：基督教在C县有真耶稣教、循道公会两个教派。真耶稣教在境内有两个团体：一是洪下徐执恩于民国19年(1930年)在武汉参加真耶稣教会后，回C县发展教徒。37年8月，赴嘉鱼燕子窝，请胡亚阁执事施洗，发展信徒50余人，成立“真耶稣教会湖北省C县洪下分会”，设理事、执事各1人。理事邓春元，执事徐梅。二是民国35年秋，真耶稣教通城麦市瓦渣窝教堂传教士卢德廷，执事刘玉莲等人来高视发展信徒。1954年12月，刘玉莲在高视义源为三名信徒分别命圣名。1978年，T镇信徒何雪桂等4人在东门开展宗教活动。1985年，全县有信徒140余人。

F村最早信仰基督教的几名妇女(令人比较惊奇的是，不同于现在F村大多数没有文化的妇女信徒，她们基本识字，而且家庭环境比较优越)可以追溯到30年代，不过她们的影响有限，一般只有家庭聚会，后来新中国建立，这些妇女的信仰并没有发生变化，只是转入地下，在内心保持信仰，并试图把信仰传递给自己的子女。改革开放后，这些妇女已经迈入老年，尽管如此，她们开始向自己的邻居宣传基督教，并且步行去隔壁的T县教堂参加聚会，虔诚不变。毫无疑问，她们的影响力有限，在F村并没有吸引很多人加入基督教，她们作为村里的老基督教信徒，是有独特信仰的人群，仅此而已。不过，她们也犹如星星之火在时间里酝酿，保证了F村有基督教的传播，而并非只是时间的记号。因为“基督教的追随者往往有机会将他们的坚定不移传达给其他数量众多的基督教教徒，而且他们也将基督教的价值传达给了那些留下了深刻印象的异教徒旁观者。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> (美)罗德尼·斯塔克：《基督教的兴起——一个社会学家对历史的再思》，黄剑波 高民贵译，上海古籍出版社 2005 年版，第 144 页。



### 第三部分 基督教团体与宗教活动场所

#### 一、福音堂

位于C县东门街上的福音堂是C县基督徒们固定的宗教活动场所。《圣经》中“十诫”规定，每个周日为安息日，必须敬拜神。<sup>①</sup>福音堂建造于1997年，在1997年之前，C县基督教教徒只能在东门街上由教会租赁的房子里聚会。由于教会没有任何固定的收入来源和经济实体，因此一直缺乏资金。在兄弟教会的鼓励和资助下，再加上教徒们的自愿捐献，C县教会决定量力而行，建造属于自己的教堂。C县政府批准了位于县城东门一条较偏小巷的一块沼泽地，作为建造基督教堂的地基。<sup>②</sup>基督教徒自发组织起来，有钱的出钱，买石灰、水泥、钢筋、红砖等建筑材料，有力的出力，在工地上做义工，帮助砖瓦匠干活。离县城较近的教徒，则负责工地上的中餐。早餐和晚餐教徒们均在自己家里吃。所有教徒均无报酬。F村教徒也参加了这次建造教堂的工程，她们很满足地回忆起当年热火朝天的劳动场景，“这是为上帝作的工，是为将来能上天堂作的准备，因此我们干劲十足”。笔者在走访过程中，发现信教妇女中有一名年过70的高龄教徒，她在50、60年代参加过C县大型水利工程建设，因为劳动积极，抢干脏活重活，还被评为先进分子。<sup>③</sup>她说相比现在的政府而言，50、60年代政府把劳动力管理得很好，一级一级的政府从上到下，统筹规划分配和使用劳动力，全部劳动力不分男女按照规划分布在各地建设农田水利工程。不过，就劳动者自身而言，建设是由政府驱动的，感觉很辛苦。

福音堂是一座仿欧洲风格的三层简易建筑，全部用红砖砌成，尖顶上拱着十字架，窗户建成上圆下方几何形式。与中国无论南北方的民居一般习惯坐南朝北不同，福音堂按照国外教堂建筑方式，大门开在西边。从大门进入教堂，远远地可以看得见东面墙壁刻着的十字架和圣烛等宗教用品，教堂内排列整齐的长桌和长椅，可容纳一千人聚会时使用。目前，福音堂有专职牧师（男）一名，住堂老师若干，执事若干，有由信徒组成的乐队一支，乐器包括手风琴、鼓、锣、小号等，有由信徒组

① 在本文中，神、主、天父、上帝都指耶稣基督。F村和其他村的教徒们在这一天去福音堂聚会。

② 据说，这块沼泽地“很不好”，人烟稀少，“阴气很重”，白天也闹鬼。不过，自从教堂建在那里以后，倒是相安无事。为此，基督教信徒们自豪地说：“有神的照管，撒旦魔鬼根本不敢来。”

③ 早几年前，F村党支部一个月有一次生活会（党会），组织党员们学习文件、材料等，在党会上，老太太被提醒，“共产党员是无神论者，不能信仰基督教。”老太太感到十分为难。但是这几年，党支部活动日渐稀少，老太太也就慢慢解脱压力，她说：“我是一个老实人，老老实实做事，听党的话。但是信教能帮助我治病。这两个事应该不矛盾。”



成的唱诗班一个，有专司信徒死亡仪式的追思人员三班，追思人员包括有教堂专职教牧人员和信徒。根据“三自”原则，教会的维持全赖教徒的自愿捐献，只有省一级“两会”能邀请国外教会组织和个人，因此，C县教会与外国教会和教徒没有任何往来。福音堂的圣职人员可依教徒的意愿和请求，免费提供包括施洗、祷告、祝福、追思等在内的宗教服务。福音堂所在的C县两会接受咸宁市“两会”和C县宗教局的双重指导。<sup>①</sup>福音堂从周一到周日都有宗教活动安排，星期一至日每天早晨晨祷，学习圣经；星期三晚上是查经会，周五晚上祷告会，周六晚是青年团契，周六早上是见证会，周日是圣日，礼拜天。

## 二、聚会点

在征得县宗教局和福音堂的同意前提下，各村可以设立聚会点，以帮助年老信徒（她们年迈，不方便上街）有参加宗教活动的机会，同时聚会点的设立可以让信徒们有更多学习《圣经》的机会。堂与点之间保持较紧密联系，每个点上分别集中推荐两名传道人。<sup>②</sup>这些传道人定期到县福音堂参加培训和学习。一般从大年初八到正月二十八，教会提供吃住，教传道人学习《圣经》和《赞美诗》，相当于培训。在学习期间，传道人只有周六下午才可以回家。福音堂也会派专职教牧人员下乡，到各个不同的聚会点去进行传教活动。2000年左右，在妇女张某的努力下，F村设立了聚会点，张某是负责人，点就设在她家的大客厅里。大客厅里挂着一张十字架画，<sup>③</sup>十字架下有十来个由米袋子做成的祷告垫子，聚会开始前不少人跪在垫子上向着十字架小声祈祷（祷告）。祷告的内容包括悔罪，感谢主的恩典让她家得了好处，向主诉说个人或家里的困难等等。张某家备有少量《圣经》和《赞美诗》，给聚会时没有书的教徒使用。聚会点每周六下午举行活动，模仿福音堂周日上午的活动，内容包括学习《圣经》、集体祷告学唱《赞美诗》等等。点上文化程度较高的王某（男）和程某（女），教大家一字一句读《圣经》章节，并讲解《圣经》上的典故。另有妇女汪某教大家唱《赞美诗》。

聚会点并不能每周六都有活动，因为教徒们在农活特别繁忙紧张的季节都在各自的庄稼地里干活，聚会由此中止，并且由于各个教徒情况不一样，有的教徒来聚

<sup>①</sup> 依据各项规章制度，地区教会组织在习惯上也称为“两会”，即登记注册为宗教团体的三自爱国运动委员会和登记注册为宗教活动场所的基督教教务委员会。它们的职责与功能区分基本上与全国两会一致。前者是爱国爱教的行政组织，后者是地区基督教教会的教务组织。

<sup>②</sup> 这些传道人并非教职人员，教职人员具体认定办法见附录。

<sup>③</sup> 十字架的内容包括（一）你要尽心、尽性、尽力、尽意爱主你的神，又要爱邻舍如同自己。（二）神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的人不至灭亡，反得永生。（三）主祷文（四）十诫。



会点勤一些，有的则不常来。按聚会点负责人张某的话说，信教的人是不一定的。不过，由于张某的儿子王某是中南神学院的学生，每当王某从武汉返回家乡的日子，聚会点上的几名积极分子就会请王某教大家学习《圣经》和《赞美诗》，张某家的电话有包月服务，张某和程某等就用电话和口口相传，相互转告的方式，到处发布信息，让教徒们到聚会点上学习。一般这种时候，张某家客厅里为教徒准备的长凳就不够用了。张某家为所有到点上学习的教徒免费提供午餐，午餐比较丰盛，一般有时令蔬菜、有肉、有酒。这种聚会，因为人多十分热闹。

### 三、F村信教精英

张某是F村八组的一名妇女，54岁，小学二年级文化水平，育有二子二女，大女儿和大儿子已经成家，张某的娘家有信教的传统，其外祖母和母亲均是虔诚的基督徒，在C县还未建造福音堂以前，张某母亲有时徒步前往C县隔壁的T县教堂过信仰生活。不过，在20世纪90年代以前，张某及其兄弟姐妹无人听信母亲（婆婆）的劝告，无人信仰基督教。

大约在1988年左右，张某的左手腕动脉处长了两个瘤，瘤的面积日渐扩张，痛得张某睡不着觉，吃不下饭，张某在县医院医治过，但县医院对其束手无策，因为肿瘤靠近动脉，手术存在生命危险，不敢动用手术治疗。当时张某家准备去武汉接受激光治疗。张某的娘家母亲自张某生病后一直力劝张某跟随她上教堂，说是祷告可以治好她的病。张某抱着“病急乱投医”的心态，去了家庭教会。张某的娘家母亲请求教友们为张某祷告。张某回忆说：“当时，她们为我祷告，我就觉得不那么痛了，祷告后我就慢慢吃得下，睡得着。”后来，张某干脆没有去武汉治疗，坚持随母亲去教堂祷告，肿瘤竟然慢慢消散，张某的病痊愈了。从此之后，张某开始作为一名信徒跟随娘家母亲去聚会，成为F村八十年代最早信教的妇女。<sup>①</sup>

张某信教后，在F村积极传福音，劝说F村里那些跟她比较熟悉的村民信教。他们中谁家有困难事，用其他办法又没有解决，人们抱着试试看的心里求助她去家中祷告时，她必热情前往。多年来，张某除了跟随丈夫一起干农活、做家务、养猪、养鸡外，还一直动手做凉粉、米酒等食品在县城卖。张某常常白天在外干农活或上街卖食品，晚上回到家还要做家务，帮别人祷告，十分忙碌。但张某不以为苦。她在1999年把自己的大儿子送去读神学院，大儿子在神学院学习《圣经》，学习乐器，

<sup>①</sup> 不过，耐人寻味的是，张某在开始接受访问时，只是说信教是好事，人们都应该来信教，她否认自己是因为得到好处才开始信的教。在C县，教会强调“因信称义”，要求教徒们不能紧盯着信教的好处而信教，必须有足够的信心虔诚信教。



学习如何讲道，对基督教也十分虔诚。在张某的影响下，她家的宗教气氛十分浓厚，常常家里祷告不断，又唱《赞美诗》，谨守《十诫》，不买码（地下六合彩）、不扎“二八杠”（近一两年来C县普遍流行的大面积人群参与的赌博活动），甚至全家连麻将都不打。张某及家人的言行举止，还有她家的家庭聚会，影响了不少妇女陆续加入信教的行列。程某、汪某和鲍某就是其中较早较典型的几位。

程某，44岁，F村十组农民，高中一年级文化程度，1992年开始信教，是聚会点固定的两个传道士之一。程某一般除干农活、做家务、养猪、养鸡外，白天在建筑工地做小工。程某一直是F村十组人，哥哥是F村的赤脚医生之一。程某的丈夫是外地人，从前自己烧窑，程某务农，家里有三子一女。由于程某的丈夫不是本地人，他没有自己的土地，在最近一些年之前他家一直生活拮据，在村里也没什么地位。

1992年左右，程某的咽喉肿痛，她在哥哥那儿吃药打针，但病一直反反复复没有断根。程某没有能力去县医院看病。她常常吃饭咽食物都感觉痛。于是她请张某为她祷告，并随张某去家庭教会聚会。无论是张某，还是教会那些不认识不熟悉的“兄弟姐妹”积极为她祷告并向她传福音，告诉她要心情平静地接受自己的病，因为上帝是仁慈的。随后，程某得到了一本《圣经》，文化程度较高的她，很快就能通读，并较其他人更快地掌握了书上的典故和语词，如“出埃及”、“拣选”、“作工”、“罪恶”、“归在基督里面”等等。信教之后，程某开始走出自己的家，向F村里她周围的妇女传福音，并和张某、后来的汪某等一起到F村别人的家里做祷告。随着F村信教人数的逐年递增，程某的文化优势，使得她在F村信教妇女中异常突出，她领她们读《圣经》，为她们讲解《圣经》，为她们祷告，现在，她已经成为F村聚会点上的核心人物。虽然她白天十分忙碌，总不在家，但是跟信教妇女的距离并不遥远，人们十分尊重她。

汪某是F村十一组村民，前村支书（中共党员，1992年卸任）程某的妻子，60岁，初中文化，20岁左右的汪某，在娘家教过农民夜校，并学过简谱知识，因此，在后来信教后一直在聚会点上教信徒唱《赞美诗》。汪某在1983年到1993年之间做过贩卖篾折（做竹器的原料，一般在C县的深山里才有）的生意，交游广泛，1998年之后开始在家做贩卖生猪的生意。1993年前后，程某和汪某关系突然紧张，程某常对汪某无事横加指责，挑剔汪某。汪某十分苦恼。1995年春节，大年初一，在全家团圆的餐桌上，大女儿向父母敬酒，祝愿父母身体健康，家庭和睦。程某当即接过话茬阴沉地说：“好，就当你妈没有我这个人在身边一样。”汪某闻此言，大惊失色，立即泪流满面。在F村，和在中国其他地方一样，春节里人们十分讲究“禁忌”，



如“死”、“破”、“祸”、“坏”、“倒霉”、“厄运”之类不吉利的词和话，绝对避而不用。这是中国人生活习俗的一部分。程某在大年初一的早上就说出“死亡”这样的不祥句子（在C县，当作“没有这个人”意思是“当作他死了”），汪某和六个儿女立刻陷入了悲戚之中。汪某更是有苦难言，因为大年三十晚上程某都还在寻着吵架，她含着眼泪炸春卷，准备新年里的丰富食品。没料到新年的早饭却是如此糟糕，一家人在沉闷中草草结束年夜饭，汪某接下来去喂猪。当她去提煤炉上的猪食锅时，锅子的提手断了，猪食立时倾泻而出，把一炉旺火顿时浇灭了，旺火在新年里代表家庭未来一年兴兴旺旺，凡事红红火火。F村的人有“（年）三十夜里的火，（正月）月半夜里的灯”的说法。汪某顿时大哭起来，她想整个95年家里要倒大霉了。早在1992年前后，张某和汪某自己的娘家妹妹就曾向她传福音，告诉她信教有多少好处：身体健康、家庭和睦，可获平安幸福等等，汪某一直将信将疑，没有往心里去。

在八十年代初期，F村盛行“讨茶”、“说斋饭”、“朝庙”等民间信仰活动，青壮年妇女尤其热衷，常常三五成群地去敬菩萨、上香、祈求福气，孩子病时我也去求助医治。汪某也不例外，她常常去庙里玩，并且喜欢看庙里的“神仙”“出神”。<sup>①</sup>但是，汪某没有想到一向信菩萨的她，今年春节会是这样的。于是，她开始寻求基督教的庇护。汪某加入信教的行列，跟随张某和程某等，并且非常虔诚，后来成了聚会点上的积极分子。1995年一年汪某家并未发生任何灾难。汪某于是对主感激不尽，认为全是因为天上的父在看顾她一家。信教之后她更加忍耐，丈夫程某是中共党员，极力反对妻子信教，汪某却更加坚定信念，甚至动员自己的子女信教。汪某在其家遭遇大困难时，跪下来祷告，求神的帮助，然后安抚家人，说天父会帮她们家（如丈夫病重，女儿难产）渡过难关的，要她们安静下来想办法解决。在汪某的努力力，她家属次化险为夷，自然，汪某把这一切归功于天父的照顾与怜悯。甚至，她把家里出现的灾难也解释为天父对她信心的考验，一切由天父作主，一切掌握在天父手中，没有比天父更公义的了。

鲍某，55岁，小学文化程度，育有三女五子，1994年开始信教，她信教的源头是丈夫肚子里长了随胎瘤，36岁时开过一回刀，40岁时又开了一回刀，但是丈夫依旧觉得肚子痛。鲍某说有一天晚上梦见有人唤她，告诉她，丈夫的病很快就会好。做过这个梦后，丈夫的病竟然好了。张某等信教妇女得知后，说是上帝的恩典，是上帝保佑她丈夫病愈，并趁此机会向鲍某传福音。鲍某开始信教，并积极参与教会的活动。信教的两年后，她的一个儿子在中考前一天出车祸，不能去考试，去高

<sup>①</sup> 民间信仰的仪式之一。当人们有重大事情相求时，“神仙”进入癫狂状态，嘴里发出呓语，为人们指点迷津。



中深造的机会失去了，鲍某和儿子都十分痛苦。不过，在儿子住病期间，鲍某还是抽空从医院出来到教会排练节目。周围不信教的人说她心肠太硬，又不务正业，在孩子生病的情况下还能有心思唱歌跳舞。但是鲍某还是坚持去，她说儿子出车祸，是神的安排，虽然自己不清楚神为什么要这样做，但是她不责怪神。教会排节目，正是为了取悦神。再说，稍微从病床边走开一下，也不会给儿子的病情带来多大的坏处。鲍某家因为孩子太多（鲍某在八十年代初去医院结扎，因为结扎手术不成功，保全了她的生育能力，所以她的孩子非常多），生活一直十分困难。但鲍某及其丈夫从不怨天尤人，她说只怪自己无用，没有手艺，因此只能老老实实在农村种田，这是神的安排，但神赐给我许多产业，那就是我们的孩子。平安、生命最重要，钱财生不带来，死不带去。她还满足地说：“虽然自己家里一直很穷，但是孩子们一直很懂事，很体谅父母的难处，兄弟姐妹间也十分和睦。家庭很幸福，这辈子很值得。”其实，鲍某在家一直干很重的农活，养很多猪和很多鸡，农闲时还出去在工地上做小工，赚辛苦钱补贴家用。



## 第四部分 F 村信徒的重要人生阶段

F 村信教妇女的信仰主要通过周六的聚会点学习和周日的教堂活动维持。县里福音堂一周紧凑的宗教活动，对于这些有忙不完家务和农活的中年妇女们来说，是奢侈和遥远的事。她们常常对此感到遗憾，尤其是农活繁重却又必须抢季节的农历六、七月间，她们必须天天在家里和丈夫一起割早稻、插晚稻秧苗的时候，常常一连几个星期不能去聚会点或福音堂学习和与上帝交通。当季农活是不分星期天的，每天都是工作日。

尽管信教妇女们十分忙碌，但是生老病死，结婚等人生中的大事却能完全交给信仰和她们心目中的主。聚会点上的兄弟姐妹和福音堂里的老师<sup>①</sup>等是帮助和陪伴她们经历这些阶段的亲密伙伴。

### 一、出生

信教妇女的家庭中若有新生儿出生，一般来说第一时间通过新生儿的外婆家，外婆家会有喜气洋洋的外婆和舅舅带着给新生儿的礼物和给新生儿母亲的营养品匆匆到来。闻讯的左右邻居也会陆续带着或多或少的营养品来到新生儿家，这在当地叫做“看月婆”。新生儿接受大家的祝福和夸奖，新生儿母亲则在一旁既疲倦又幸福地休息。新生儿的家充满了欢声笑语，人们愉快地迎接新生儿的到来。（当然，由于现在孕妇都在医院生产，一般都是等到新生儿和母亲从县城回到家中，人们才见到新生儿的模样，出生的情形也只有少数至亲才知道。）不过，信教家庭却有不同安排。除了惯常的活动外，主人家可决定是否祷告。祷告的内容当然是希望主赐福给新生儿，不要让撒旦魔鬼接近新生儿，让新生儿健康、活泼地成长。新生儿家的信教妇女（一般是孩子的奶奶或外婆）邀请她们熟识的教会姐妹跪在新生儿床边，虔诚祷告。新生儿的出生，由此染上了神秘的宗教色彩。新生儿除了得到世俗的祝福，还祈求能得到神的祝福，而且神的祝福似乎比世俗祝福更有力量，犹如护身符。

### 二、结婚

信教家庭的孩子长大到了适婚年龄，像其他青年一样由母亲和父亲操办婚事。

<sup>①</sup> “老师”乃信徒对教会某些教牧人员的称呼，这也是他（她）们的圣职之一。



信教妇女的教会姐妹们热心为青年人牵线。在她们看来，基督徒家庭的孩子联姻会得到神的祝福。同样是结婚，虽然也有所谓的媒婆，按当地的风俗，也要置办高额“彩礼”，摆酒席宴请亲友。但信教家庭里的结婚却有不同。首先，他们不选所谓的“黄道吉日”，不选日子订婚、结婚。信教基督徒认为每天都是神创造的好日子，每天都适合结婚、做房子、出远门、做决定。基督徒们也不请人看风水，不择地基，不一定要把房子做成坐北朝南的朝向。其次，婚礼不一定在家里举行，可以去教堂，由牧师主持。也可以把婚礼安排在家里举行，邀请教堂的老师上门祷告，为新婚青年祝福，教堂的乐队也会来，主人家可自愿给乐队一两百元不等的钱作为酬谢，不过，教堂乐队不会为非教徒服务，给再多钱也不行。张某的儿子就是在教堂举行的婚礼，如我们通常在欧美电影中看到的那样，简单而庄重。交换戒指，手按《圣经》发誓，双方表示无论贫穷、疾病，对对方忠贞不二，相亲相爱。因为这是神意。婚姻是神圣的。还有，基督徒家庭结婚贴的对联，内容除了非基督徒家庭祝愿新人百年好合、早生贵子、白头偕老之类的以外，还会在世俗祝福上加上一层意思，即是神的恩典让青年人走到一起，白头偕老要托神所赐等等。基督徒家里的对联，必须要到特定地方才买得到。而且此种对联只卖给基督徒。过春节，他们贴的对联是某些教友写的，制作精美，红底金字，十分醒目，不过因为都是教友，对联卖的很便宜。

关于陌生教友之间的自愿互惠，笔者在走访过程中，听到过很多。有一次在采访教堂住堂老师H时，她讲了一个真实的例子。有一位外地基督徒开车经过C县，在C县一段偏僻的公路上车子出了故障，抛锚了。夏天的正午，太阳猛烈，路上车子很少，抛锚地带又前不着村后不着店，车主急得手足无措。正在犯难中，一位扛着锄头的农民走了过来，他干完活准备回家吃饭，看到陌生人的车子，就上前来看看。C县方言艰涩难懂，农民和陌生人说着夹生变形的普通话，又打手势。后来，那个农民高兴地喊起来：“感谢主！原来你也是信教的！”于是热情地邀请这位陌生的“兄弟”去他家吃饭，后来又帮他拦了过路的车把陌生“兄弟”的车子拖去修。福音堂每周六早上的见证会，就是基督徒纷纷走上讲台，讲述他们亲身经历的神的恩典或者说“神迹”，以及见到的基督徒之间相互帮助的感人事迹。这一切，都是神的感应下做出的。基督徒们相互帮助，并不是为了寻求回报，而是心甘情愿，充满愉悦，因为是神要他们这么做，帮助兄弟姐妹是神所悦纳的，将来可以上天堂。不过，基督徒们的帮助一般限于基督徒之间，有时她们也会自发地组织起来，去帮助非基督徒，这是由于同情心，更多是因为《圣经》教导的要“爱人如己”。



### 三、生病或困难

在教徒们生病或者家里有困难时，她们会请教友去家里祷告，或者张某和程某知道她们有困难了，也会邀请几个教友主动上门去做祷告。F村六组农民黄某信教有8年时间，信教后不久，家里正粉刷新房子，经济拮据。丈夫王某恰在此时得了腰椎间盘突出，严重到只能成天卧床，黄某不得不把丈夫放在板车（农村里的一种人力工具，人们把稻合等重物放在板车上，节省力气又提高效率），常常一个人拉着他去6里外的县医院治病。心情烦躁的时候，她甚至一边哭一边骂板车上的丈夫，“为什么偏偏在最困难的时候生病？所有的担子我一个人扛？”她的困难很快被热心的张某和程某知道了。张某、程某还有汪某等几名教友一齐来到她家，为她丈夫祷告，并劝慰她要有耐心，要忍耐，不要发脾气，困难很快会过去的。张某等还把黄某的困难告诉了教会。教会和点上的人捐了两百元给黄某，并借钱若干给王某治病。黄某在王某的病好了之后，对张某等十分感念。对于某些无人照顾的住院教友，张某她们甚至会主动去医院轮流服侍照顾。

也有非教徒在自己或家人生产或家里遭到不幸如猪死了的情况下，请张某、程某或其他她熟识的教友去自己家里祷告。如果不邀请的话，张某等就不会主动上门为她家祷告。F村人（尤其是妇女）常常在自己或家人生病，医治一段时间后又无多大起色的情形下，去求神问鬼。安排求神问鬼的，往往是这家人里的女主人，女主人在烧香拜佛请菩萨都没有用的情况下，（当然，F村现在真正相信烧香拜佛的人并不多，尤其是年轻人，信灶神也是流于形式，人们只是还残留对“因果报应”的畏惧），想换个“神”，于是想到去请张某她们。张某她们一般白天都很忙，晚上才能聚到一起。与其他的求神拜佛不同，张某她们不需要任何器皿，也不需要主人家提供像火纸、鸡蛋、公鸡、钱之类的祭品。按张某她们的话说：“信神，信天父的帮助，只要有信心就可以了，别的都不需要。”选一个较整齐的地方，或直接就在病者的床前，张某她们要女主人跪下，嘱咐她心要诚，要把自己完全交给上帝，向上帝悔罪，张某她们在女主人身后围成半圆，嘴里念念有词，内容不外乎告诉上帝女主人或其家人做了什么对不起上帝的事（外邦人信主被认为是头等对不起上帝的事），希望上帝能够原谅并帮助她度过难关等。张某等又唱赞美诗，赞美祈求万能的主帮助女主人一家。张某她们祷告完毕，仪式就结束了。整个仪式简单但严肃，笼罩在一种宗教气氛里，张某她们十分虔诚。前几年，教徒们在为病人祷告时，还会有“洒圣水”的仪式，就是用普通器皿装上清水，在病人生病的部位涂上清水，借着祷告，水也是神圣的。但是后来，教会不鼓励甚至批评教徒们的“洒圣水”等



仪式，认为是迷信，不符合教规。

张某等为非教徒家庭祷告，至多接受女主人的盛情感谢，在她家吃晚饭。一分钱都不要。<sup>①</sup>张某等趁机向女主人全家传福音，告诉她这是为上帝作的工，不会要钱。并告诉她信仰上帝有什么好处，如身体健康，家庭诸事顺利等等，有时还暗含威胁说不信主是最大的罪恶，将来神的国到来，你们这些人就要下地狱接受审判，而我们要上天堂。有意思的是，尽管传福音时张某她们会讲到天堂地狱，但F村人似乎并不害怕，F村在接受张某她们传福音后信教的妇女，一般都是因为张某她们的祷告为自己或家人带来了好处才开始信教的，并不是由于害怕将来进地狱。（人死后到底会怎样？和六、七十岁的老一辈人相比，如今的F村中青年似乎成了唯物论者，人死后啥也没有了，现世享了福就享了福，死了之后就是一堆骨头，后人有良好的，还会纪念，供供香什么的，再说，就是供了香，谁看见东西被死人吃掉了？人死了，就什么也没有了。）就是张某她们自己对于天堂地狱也比较模糊。天堂地狱是什么样子？她们说谁也没有去过，不知道。她们更关心信仰上帝能带来的好处，并不十分在意天堂地狱等遥远的概念。

教徒的死亡也是独特的。按照教规，教徒死亡时不能操办非教徒那种繁琐的仪式，如做法场等等。他（她）们死时，把生前遗愿，告诉教友们。教友告诉教会，教会就会专门派出一班追思人员。教会对C县所辖的村进行划片，一片专门有一班追思人员，主持教友的死亡仪式。仪式非常简单，教友们在追思人员的指导下，为死者祷告，祝福他（她）如愿回到了主的身旁。头天死亡，第二天就被下葬了，并不需要选出殡的日子，不需要选下葬的地方。本来死亡对于亲友或教友来说都是件悲痛的事，但是对于教友们来说，又是件喜乐的事，因为死者去了主的身边，从些进了天堂，过起了比人间更好的生活。F村聚会点上有不少信教的老太太，她们坦然说：将来就是一袭白衣，简简单单，到主那里去。甚至有的老太太不怕被火化。不需要什么复杂仪式，劳民伤财，吵闹亲友。死亡仪式太简单，在F村人眼里，是不孝的表现，所以某些信教老太太的主张遭到其不信教子女的坚决反对。对于将来要为公婆送终的中年教徒来说，她们的解释是：父母活着在时，应当极尽孝心，好好照顾他们的生活起居。死亡后不断上香、祭祀有什么用？应让父母在活着时多享受。她们的解释同样来自于《圣经》。

值得一提的是，近年来，F村老人的死亡仪式，其繁琐如常，但悲戚、凝重、阴沉的气氛大打折扣。子女多的老人死之后，子女们凑份大张旗鼓操办丧事。这种

<sup>①</sup> 这跟“问神仙”等民间宗教仪式有很大不同。F村专门有一位信菩萨的老年妇女以给村民做仪式为生。她收取报酬，报酬要较丰盛，有钱、有食物。还告诉人们要定期捐东西给菩萨。东西太少，这位“活菩萨”就会一脸不高兴。因此，F村许多人认为这位妇女有假公济私、贪财之嫌。



白喜事也办得热热闹闹，许多桌麻将招待亲友。丧事上，除了做法场以外，近年来还流行放春节、中秋节等喜庆节日才放的烟火。丧事上，兄弟几个还会相互之间攀比吹牛，比谁的钱出得更多，更有本事。与死亡老人身后事办得热闹非凡形成对比的是，他们生前可能极其冷清，被忙得挣钱发财的子女们视为累赘，儿子媳妇对老人感情淡漠。本来孝敬父母是子女应尽的义务，现在变成了“凭个人良心”做事。F村老人的赡养问题与F村家庭结构发生变化有关，改革开放以来，F村家庭结构明显地由祖孙三代共处的主干家庭转变为以夫妻关系为主轴的核心家庭模式。新婚夫妻结婚不久，就会和老人分家。这种变化带来两个效应：一是，过去的父系父权制度下的男性长辈权威急剧下降，时局对老人大大不利，没有人愿意再听老人的“老皇历”故事和经验教训。中青年一般比老年文化水平高，掌握新技术能力强，致富能力高，他们的家庭权力明显增强，老人的家长权威迅速失落，老年女性的地位更加低下，因为一向在家庭中处于从属地位，年轻时必须听丈夫的，年老时又面临儿子媳妇在家庭中地位上升。二是，核心家庭主要以夫妻关系为主轴，因此居于夫妻关系一端的女性即媳妇的家庭地位提高，家庭内对家庭事务的决定权增加。因此，从家庭结构变化这个视角，我们也许同样可以理解为什么教会中会存在老年妇女信徒占绝对大多数的现象。

除教徒自己的生老病死等人生阶段中的大事与教会紧密相关外，她们还通过宗教节日聚会。复活节和圣诞节是C县教会和教徒最重视的节日。复活节纪念耶稣被钉上十字架后三天复活，重新回到人间，是耶稣神性的彰显。圣诞节纪念耶稣出生，有了新的受膏者，代表神拯救人间。复活节和圣诞节，C县福音堂紧锣密鼓安排活动。教徒们在节日之前的礼拜中，听取教堂执事的安排，回去后准备排节目，如唱戏、打腰鼓、唱赞美诗、跳舞、讲圣经故事等等。每个村的妇女自发组织起来，或者干脆跨村联合排节目。F村黄某和鲍某就为圣诞节唱过戏，戏的内容改编自《圣经》，还打过腰鼓。复活节和圣诞节当天热闹非凡，教堂装饰一新，张灯结彩，教徒们喜气洋洋。有大型的祷告会，各种跟宗教相关的文化活动，唱诗班和乐队助兴，唱戏、吹号，教堂里挤满了人，甚至还有教堂附近的非教徒被吸引前去观赏。F村信教妇女自豪地回忆说：“那天热闹极了，从早到晚，节目不断，有许多人来看我们的节目，很好玩。”她们还盛情邀请笔者去看她们今年的圣诞节教堂的活动。

从80年代初期，生产队这样的集体组织解散之后，F村的公共文化娱乐生活就日见减少。原来积极参加文娱活动如打腰鼓、唱大戏的人只能呆在家里。没有人组织是重要原因。谁家有喜事，放电影、请戏班子唱戏到家里来唱戏成为村里的盛会，村民们早早吃过晚饭后赶往主人家的晒谷场。80年代中期，村里慢慢有人家里买了



黑白电视机，于是左邻右舍甚至邻村的某些青年每天晚上赶到有电视机的人家看金庸武侠剧，看《西游记》，尤其夏天的晚上，主人家将电视搬到屋外，人们在宽敞的空地上看电视、聊天，十分惬意。再后来，村里有购买能力的家庭越来越多，村子安静起来，因为人们开始和家里人一起看电视和影碟，没有邻居，更无论村外的青年了。可以说，随着时间的推移，村里的公共文化娱乐生活越来越少了。现在，对于超过六成的村民来说（从而也是主导村庄闲暇生活的方式），闲暇生活主要就是打牌、打麻将和“买码”（地下六合彩），次之，便是看电视、电影（VCD 或 DVD）。而这些虽然取代了公共娱乐，带来了刺激、新信息、新的选择方式，却并不能赋予农民们更多的生活意义。如打牌、打麻将使得家庭矛盾增加，因为在 F 村，打牌、打麻将有赌博性质。近二三年在 F 村盛行起来的地下六合彩，象水蛭一样吸走了不少人家的存款，它刺激着村民们的财富欲望（猜中号码，就有 40 倍的巨额回报），同样给人们带来了悲剧。

看电视是最无害、最普遍的一种娱乐方式。不过，村民闲暇时间里所依赖的电视、电影及其他娱乐方式也影响到了他们的日常生活，因不同性别、年龄，其影响稍有不同。超过八成的年轻女性村民爱看都市爱情剧（包括韩剧）；约有半数四十岁上下的中年妇女爱看宫廷言情剧；约有四成四十岁上下的中年男性村民爱看历史剧、战争片；超过半数的年轻男性村民爱看古惑仔式的黑帮剧目和情色片。四十岁左右及以上妇女受电视影响较小，她们爱看宫廷言情剧，但主要是当作打发时间的方式。但新闻节目对她们有明显的影响，不少人表示，通过看电视才知道这个社会很乱，没有安全感。年轻妇女爱看都市爱情剧，其所受影响主要在于人生观方面。如有人说：“看了这些电视才知道什么叫做谈恋爱，什么叫做现代女人应该过的生活……可惜的是，我们农村没这样的条件，甚至于我们中国都没这样的条件，你看人家韩国（韩剧中）的女人好（多）神气啊。那才叫生活呢，我们这只能叫过日子。”

现在，教会一年一度的节日重新将人们的表演积极性调动起来，节日期间，人们聚在一起，抛开烦恼，唱歌跳舞，心情舒畅。而最重要的是，“教会是一种平等参与、来者不拒的集体组织，在改革开放后有了一种新的社会功能。这是由于一方面，在公社制度取消后，农民实质上成为个体劳动者，农村中基层行政机构的公共活动大为削弱。另一方面，农村中地少人多，农村人口中闲暇时间普遍增多，特别是农闲时节，男性青壮年或许外出打工，而中老年妇女则明显缺乏社会交往的场所和机会，……这种庆典既是一种宗教性的活动，也是一种大众文化上的吸引。”<sup>①</sup>

F 村信教妇女尽管很忙，但她们还是尽量去参加周日早上 7：50 开始的礼拜活

① 刘家锋主编，《离异与融合——中国基督教徒与本色教会的兴起》，第 205 页，上海人民出版社 2005 年版。



动。这也是她们最经常参加的宗教聚会。为了把周日时间空出来，她们在前六天就会更加忙碌，把周日要干的活提前做完，这样就不会因为活没干完就去教堂，从而遭到家人的反对。周日早上她们匆匆忙忙喂完猪，吃过早饭就赶紧骑自行车，换上干净整齐的衣服<sup>①</sup>，带上《圣经》和赞美诗前往教堂。往往当她们到达时，教堂的礼拜已经开始，一楼二楼都坐满了人，老师已经在教大家唱赞美诗，她在台上唱谱子，台下的信徒用 C 县方言唱歌词，十分古怪。唱完《赞美诗》，老师用 C 县方言带领大家祷告。于是就接下来有执事安排唱诗班唱《赞美诗》，乐队伴奏。

人们在接下来还会学习《圣经》，有老师带领他们逐字逐句地读，并给他们讲解意思，有时还会有 C 县以外，咸宁市其他地方的差传人员讲道。C 县 G 牧师也经常下乡，到 C 县各镇的教堂或点上去传道。<sup>②</sup>在 7 月的一天，咸安教会的一位二十出头的青年老师来到 C 县，讲题是“做诚实守信的基督徒”，讲题和相关经文的章节数都写在讲台旁挂着的一块小黑板上。这位老师从三个方面开始给大家讲，用的是普通话。他说：做诚实守信的基督徒是时代的要求，是神的要求，坚守诚实守信的结果是什么。在讲“时代要求”这一方面时，他开篇说道：“胡锦涛主席的‘社会主义荣辱观’里讲到要‘以诚实守信为荣’”，接下来，他又讲到时下人心败坏，六亲不认，不孝敬父母，为了钱人们什么事都能做得出来，真善美越来越宝贵，又讲到社会风气恶化，人的尊严、脸皮都不顾不要了。车祸、地震是神的诅咒。我们基督徒应走在时代的前面，做众人的榜样。在讲第二方面时，他引用了经文，讲《圣经》中雅各的故事，约瑟的故事，并把约瑟和中国亚圣孟子所讲的“贫贱不能移，富贵不能淫，威武不能屈”对应起来。第三方面，坚守诚信当然会得到神的喜悦等等。<sup>③</sup>传道结束后，这位老师做简单的祷告，感谢主的恩典，下决心做一名诚实守信的基督徒。

礼拜的最后一个环节，执事带领大家集体祷告，内容包括感恩，感谢主赐给了教徒一个平安喜乐的早上，学到了不少主的话语和知识，还有替生病做手术的教友

① 去教堂做礼拜，必须仪容整齐，庄重大方。F 村基督徒告诉笔者，不能穿短裙、拖鞋、牛仔裤、背心上教堂，进教堂后要保持安静，遵守规矩。因为教堂是神指定的聚会场所，是神圣的。

② 笔者在 7 月份第一次去周六下午张某家的聚会点时，教徒们纷纷议论，以为我是从县教堂来的老师，于是汪某不肯教大家唱《赞美诗》，说是县里的老师当然教得好些。后来，张某解释了我的身份，聚会点上的教徒才明白过来。不过，她们一再问笔者：为什么要调查信教活动？我们不是邪教，县宗教局都知道的。信教教徒与社会的张力可见一斑。

③ 在福音堂的讲道，老师一般对《圣经》故事、人物非常熟悉，可以旁征博引，更重要的是，他（她）们常常联系 C 县人们的实际生活，把《圣经》的道理牵引到如何处理婆媳矛盾、小孩教育、孝敬父母、代际矛盾、邻里和睦、社会人情淡漠等生活主题上来。F 村妇女们告诉笔者，她们都很爱听老师的讲道，觉得很有道理，坐在那里，觉得很有启发，又得到安慰。老师和外来的传道人员都一致强调，《圣经》是神的话语，是由 40 个先知写成的，包涵丰富的道理和智慧，要信徒们回去认真的把学过的《圣经》章节复习，找认识字的人问字，因此，F 村不少信教妇女买了老花眼镜，拿着自己的《圣经》问自己的子女和孙辈，居然也学会了不少字。



祷告，希望在神的帮助下手术顺利，神能帮她解决手术费的难题等等，祷告其间，不少信徒跪到讲台下十字架前的地上，悔罪的，祷告的，立刻跪满了一地。祷告完毕，教徒们边唱赞美诗边退场。有的教徒往捐赠箱里投钱，<sup>①</sup>以帮助祷告中提到的病友。传道的外地老师，被几名教徒热情邀请到她们家里去吃饭。教会的专职人员为教友讲道，祷告，都不收钱，如果花了交通费，只收交通费，一分钱都不会多要。他（她）们的简朴、热心和乐于奉献使得他（她）们在教徒中的威望极高。教徒们都非常相信教会，相信牧师和老师等神职人员，也很相信他（她）们所说的话。在调查访问的过程中，F村教徒不断向笔者传福音，讲《圣经》上的道理，讲耶稣基督神的伟大，并对笔者说：主非常喜欢高级知识分子、有文化的年轻人加入教会。当笔者采访教会老师H时，她说出了同样的话。在这里，有必要交待一下笔者跟随F村信教妇女去教会参加周日聚会的一些细节。当笔者表示要去县城教堂看周日早上的聚会，没想到F村教徒极力欢迎，非常高兴，并要笔者家附近的一名教徒在周日早上带笔者去教堂。笔者和王某（男）在一个周日骑自行车去了教堂，到了教堂，笔者习惯地要锁自行车，王某说：“不要锁，就放在这里，信教的人不会做贼的。教堂外面又有人守，外人也偷不到。”笔者将信将疑，但是在几次去教堂观看他们的聚会经历里，确实自行车没有被人骑走。但是，这种情况在其他地方是不可能的。笔者的母亲（非基督徒）告诉笔者，笔者的亲戚把摩托车放在热闹的街市，锁了两道锁，没多大功夫就被小偷在光天化日之下偷走。笔者的另一位亲戚在县公安局供职，据他介绍，近几年来，C县社会治安比较混乱，县城大白天就有人强劫，偷盗，天黑之后人们尤其是妇女就不大出门，农村则买码，到处扎二八杠，偷盗严重。福音堂的一位教牧人员曾不无幽默地对笔者说：“假如我们的教徒要偷东西的话，全世界没有比这更方便的了。为什么呢？因为我们祷告的时候都要起立，闭上眼睛，手放在《圣经》上，要是有人偷的话，我们也不知道是谁呀？”

<sup>①</sup> C县教堂常年备有捐赠箱，教会里牧师和住堂人员的生活由教友自愿捐助，因为教会没有经济实体。教会教牧人员的工资很低，每月不会超过600元，一般300、400元维持生活而已，生活非常简朴。在有教友遇见重大困难或疾病的情况下，如果教会得知，会通过周日早上最后的祷告活动告知众教徒号召大家爱心奉献。于是，教徒们往箱里自愿捐钱，据F村信教妇女说，一般人们最少捐一元钱，富裕的或大方的会捐十元、五十元或者一百元，也有少数捐几百元的。在7月间C县某地发生重大车祸，一辆载满初中生的客车翻下了山涧，死伤严重，事故被教会得知后，在周日早上，众教徒立即捐出7千多元，送往医院，全部用于救治那些受伤的孩子。



## 第五部分 余论

### 一、保守的神学思想与原有中国传统文化之间的张力

任何一种文化要进入一种新的文化场，必然会因为两者的差异而遭到后者的抵制。我国本土文化我国除了本土的道教外，佛教、伊斯兰教、基督教、天主教都是外来宗教。基督教传入我国经历了一个曲折的过程。早期基督教唐朝时即传入我国，我国将之称之为景教。天主教于元朝传入我国，被称为也里可温教，传教士多为欧洲天主教方济各会或多明我会的修士，明末清初来华的则是耶稣会士。万历十年（1582年），意大利耶稣会士利玛窦来华，他吸取前期传教士失败的教训，以传播科学知识为媒介，以天主教教义与中国儒家伦理观念相融合为传教方针，结交绅士、官员，讨好皇室，从而自上而下地推进了传教事业。但以利玛窦为代表的耶稣会传教士的传教方式，遭到方济各会等修会会士的非难，认为祭祖敬孔属于偶像崇拜，是迷信，必须禁止，并上报罗马教廷。1704年教皇克雷芒十一世发表祭祖敬孔的禁约，之后教皇又多次重申该禁令。康熙认为罗马教廷此举干涉中国内政，一怒之下于1717年（康熙56年）下达禁教令，天主教被贬为“异端小教”禁止传播，这一禁令直至127年后道光24年（1844年）解除为止。这就是天主教在中国传播史上有名的礼仪之争和百年禁教。

百年禁教后，从19世纪初基督新教传入中国时起，中国基督教会主要承袭西方保守的神学思想，特别是基要派在中国教会中有很大的影响。其要主义神学思想有如下特点：如否定现世，认为世界尽管物质丰富、科技发达，但人心愈变愈坏，只有等待毁灭。认为地震、饥荒、战争等都是末日马上即将基督到来的预兆。又如以“信与不信”来划分人群，对凡是基督教的都视为“一家人”，与不信基督教的人思想隔膜甚至对立。又如强调“属灵”，否定理性思考，易地趋向追求狂热。保守的神学思想在F村也体现得较为明显，强调要有“信心”，“一切听神的，不听人的”，强调“圣灵充满，用心感应”，却不去思考为什么要这样做。F村的信教群体也带有迷信化趋向，在不少信徒那里，把加入基督教看作是“学好”，目的是要做一个好人，做基督徒就是做一个好人。为此，不少母亲把自己的年幼孩子带到教堂去聚会，聆听牧师或老师讲道，希望他们能得到好的教导。在一些信徒看来，耶稣还能做民间信仰中的神所做的一切。他可以取代以前的土地神、灶神；耶稣又像民间信仰中的神一样，在他们需要的时候帮助他们。信仰基督教因此充满了实用主义



的特征，人们相信信耶稣可以保平安，可以治病，更重要的是可以使今生蒙福分。

一般来说，与中国传统民间文化抵触最重要的莫过于基督教的礼仪。敬天地、祭祖先是中国民间几千年来传统的习俗，利用每年清明节、“七月半”供果品、烧纸钱专门祭祀已故的长辈和祖先，与早已过世的先辈进行精神上的神秘的沟通，维持互惠的关系，上坟告诉他们子孙后辈们现在怎样，祈求他们保佑子孙后辈。尤其是“七月半”，在C县可算是一个民间的大节，C县县志明确记载：“农历七月十四日为中元节，又称‘孟兰会’或‘鬼节’，俗称‘七月半’。节前二日（即十二日）中午，各家各户多以鱼肉、茶酒米饭，供奉祖先，名曰‘接太爹太婆’。从十二日至十四日，餐餐鱼肉茶酒呈桌案，盛饭若干碗，置者碗上，念祖先名号请吃饭。用羊山纸折成袱，于十四日焚化敬祖。十三日为新亡未满一年者烧袱，叫‘烧新七月半’。建国后，这一活动已大为减少。”但作为基督徒最应该谨守的十诫中前四诫关于信仰的第二条即是不能敬拜假神，只能信唯一的真神。这一条被教会解释为必须严格禁止偶像崇拜，反对教徒求神拜佛，讲究风水，祭拜祖宗之灵等习俗。这些规定都与一直以来的民间习俗针锋相对，不要祖宗意味着“不孝”，罪大恶极。有的信徒故意不跟信“迷信”（也就是信民间信仰）的非基督徒来往，说他们身上被邪恶包围，供起假神糊涂地拜，离得救越来越远。而非基督徒明显也对基督徒经常聚在一起唱歌、祷告、讲道十分不理解，觉得他们这个特别的群体不分男女老幼关在一个屋子里谈天说地，亲密异常，不务正业，长幼无序，太过随意，有伤风化。有些非基督徒对于热心传福音的基督徒十分厌恶，认为他们在不着边际地夸夸其谈，搬出一些谁也不懂的“上帝”、“耶稣”卖弄文采。因而，从某种程度上讲，信教妇女能否被周围的人接受，依赖他们在信教前后的行为举止和人际关系。如果一个妇女在信教前“不会做人”，不受欢迎，如果再加上她信教后故意与周围人群疏离，毫无疑问，她会与村子里的人隔得更加远。总而言之，“礼仪之争”并未结束。因为礼仪背后包涵的对秩序的规定不一致，人们对于生命存在的价值和意义，对于秩序的安排也明显有分歧。因此，当成熟的完备的教会组织可以较轻易地从老病死这些人人都面临的人生弱环节牢牢吸引住村民，尤其是女性村民，通过教义和组织，又把教徒和不信教的人区别开来，把前者从村庄群体中独立出来时，这种组织化的可能性，及教徒对神的国的向往暗示的与合法性权威之间的张力，使得我们不得不思考基督教如何中国化，与中国的建设和文化相适应的问题。<sup>①</sup>党十六届六中全会就鲜明地提出：发挥宗教在促进社会和谐方面的积极作用，就基督教而言，其涵义

<sup>①</sup> 其实基督教有识之士已经意识到基督教必须革新形象，融入中国的建设和文化中。1998年11月，基督教全国两会在济南举行全体委员会，作出了加强神学思想建设的决议，标志着神学思想建设开始了实质性启动，成为中国基督教三自爱国运动发展进入了一个新的阶段。



包括要促进基督教与社会之间的和谐，（一）是与不信教者和好；（二）是帮助化解社会矛盾；（三）是开展社会服务；（四）是作光作盐。要促进基督教与中国文化之间的和谐，在中国安家落户、落叶生根，适应中国社会，融合中国文化，走中国化道路。

## 二、上帝就是爱：教会为信徒提供了伦理秩序

在《江泽民文选》第三卷《论宗教问题》中，江泽民同志明确指出：“宗教的存在，是以大量群众信奉为前提的。”在 F 村，信教妇女们就几乎全部是“有事相求”而入教，这些事包括疾病、平安、家庭和睦等等。这些妇女的年龄在 40 岁到 70 岁之间，往往上有老，下有小，身兼妻子、母亲、儿媳、婆婆等多重角色，和丈夫一起身担重担，压力不少，她们的青春在 50、60 年代政府号召的集体劳动中消耗了，现在已经不再年轻，身体也开始走下坡路。在日常生活中，她们常常有干不完的活，忙不完的家事，并要辅助丈夫或者单独对整个家庭的大事小事作出决策。在进入中年后，身体上的不适就开始困扰她们，她们对于生活的艰辛深有体会。<sup>①</sup>但是与非教徒妇女相比，她们又似乎另有一个完整的小世界，这就是信仰世界。在这个小世界中，她们有更多自由但同时又必须接受一些限制。实际上，在真正的生活中，除了周六、周日的制度性聚会是单纯度较高的信仰实践外，她们的日常生活世界常常与信仰世界界限模糊，她们在心里用一套与不信教妇女不同的信念和话语来解释她们的生活和事件。因此，看上去她们并不与众不同，但实际上，她们的思维或某些行动无不显示出她们的不同。当然，我们不能夸大这种不同，实际上这是存在一个信仰民间化的现状与过程。<sup>②</sup>

F 村妇女们因事入教，这是她们加入信教集体的开始。整本《圣经》及基督教的核心教义是“爱”，此“爱”超越人间的爱，是“圣爱”。《哥林多前书》第十三章写道：“爱是不嫉妒，不自夸，不张狂，不作害羞的事，不求自己益处，不轻易发怒，不计算人的恶，不欢喜不义。爱是恒久忍耐，又有恩慈，喜欢真理；凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐。”与孔子的爱有差等不同，信教的“爱”平等且宽容，不分对象。它提供了一个很高的标准，要信教的人相互之间有爱，“爱

<sup>①</sup> 孟宪范认为改革开放使得农村女性社会劳动者的角色得到强化，同时“男工女耕”的分工（即男性劳力外出做工、经商，女性固守家园，耕种责任田）使农村女性成为农业生产的主力军。《改革大潮中的中国女性》，中国社会科学出版社 1995 年版，6 页、7 页。

<sup>②</sup> 信仰民间化：高师宁在《当代中国民间信仰对基督教的影响》一文中指出，由于民间信仰在农村地区已渗入人们的生活方式，使得人们所信仰的基督教也被民间化了，具体特征包括：1. 实用性与功利性 2. 掺杂了各种迷信色彩 3. 五花八门的形式 4. 轻听轻信。《浙江学刊》2005 年第 2 期。



神的，也当爱弟兄。”在教会中，本来位于村庄和家庭弱者地位和中年妇女们，得到了尊重和关怀，认识到了自己的价值。在教会和聚会点的集体活动中，借助教义妇女们平等交流，诉说自己的烦恼和命运，在真诚的气氛中，心理上得到了安慰，情绪找到了一个宣泄口。而且宗教教义本身包含的一套对现世和来世的理论解说，又是对生与死、存在的价值和意义等重大问题的回应，能够满足人们的价值渴求和人生的目的、意义的需求，安抚人们心理的紧张，给人以“存在”的意义和希望。因此，每次聚会实际上又是教徒们熟悉教义并加固教徒对教义的认同、对教会的忠诚的好机会。

同时，教会和聚会点这种看似松散的组织，却有极强的行动力。这种行动又是从教义中得来，“我们相爱，不要只在言语和舌头上，总要在行为和诚实上。”在教义的神的感召下，互相帮助，扶贫济危成为一种必须做的道德行为，充满了人性味和宗教情感，既把人与人之间的联系加强了，又进一步巩固了人与神的联系，当然，更是将人们紧密结合在宗教氛围里，加强了组织的内聚力。宗教作为一种共同的信仰，“影响着个人对他们是谁和他们是什么的理解。”<sup>①</sup>

基督教的教义这种思想观念的东西，能够通过宗教组织、信徒、宗教活动切等物质存在形式展现出来，因此这种较之民间信仰（缺乏严密的组织、系统的经典、规范的礼仪以及经过正规训练的教职人员）更加完善、发达的宗教体系，教徒带来了强大的宗教和世俗的利益，对教徒具有持续的吸引力。可以说，人们选择留在信教内是十分理性的。同时，对于非教徒来说这种利益又是一种强大的暗示。加之，如斯塔克所说，“基督教是一个大众运动，根植于高度忠诚的普通散众，基督教拥有最佳的市场营销策略的优势：个人对个人的影响。这些教徒满怀热情地邀约他们的朋友、亲戚和邻居来分享他们所相信的‘好消息’”。

我们还必须从国家与农民关系发生变化、乡村组织弱化的大背景来理解基督教在农村进一步扩散的影响。

取消农业税是一场真正的变革，这场变革的要害是从根本上改变了国家与农民的关系。在税费改革前，国家向农民收税，农民要求国家通过乡村组织为自己提供生产生活方面的服务。当乡村组织不为农民提供生产生活方面的服务时，农民就可以拒绝缴纳税费。国家有时并不能直接为农民提供具体的生产上的帮助，但国家可以要求乡村组织完成收税的任务，并以此来考核乡村组织，通过要求乡村完成国家任务而“逼迫”乡村组织为农民提供公共服务，在为农民们提供公共服务的过程中，国家及乡村组织的合法性进一步得到了加强。乡村组织与农民的关系，不仅是国家

①（美）托马斯·奥戴著，胡荣、乐爱国译，《宗教社会学》，宁夏人民出版社1989年版，第105页。



与农民关系的具体化，而且成为国家来控制乡村组织的有力凭借。一旦不再收税，农民们与乡村组织的联系纽带顷刻瓦解，不在存在什么办法要求乡村组织为自己提供生产生活中的公共服务，国家也不再有什么办法来考核乡村组织是否在真心地提供与农民生产生活关系密切的公共品，国家对乡村组织以及国家与农民之间的相互制约关系松散下来。

当农村税费改革正在进行时，笔者在家乡调查中就听到农民有这样的说法：所谓税费改革，就是今后国家不再管我们农民的事情了，既不找我们收钱，也不管我们的事了，咱们老百姓自己管自己。他们似乎清楚，在家乡那个人均不足一亩田的地方，农田的收入尽管对填饱肚子意义重大，少收税甚至粮食直补也确实给他们带来了好处，然而，他们却由此不得不失去对乡村组织（国家）的制约。离开了远比单个家庭强有力的乡村组织，又早已失去了强有力的传统组织，他们将无法应对生产生活中的意外风险。以前农民可以对乡村干部说，你不管我们的实际困难，你不解决我的宅基地问题，我们连吃饭住房问题都解决不了，秋天我怎么交得上税，你们不管我，就别想收到税。乡村组织每年收税成为最难的工作，因为农民不只是不愿交税，而且会“秋后算帐”般将一年来乡村干部所有未尽心办到的事情数落一遍，理直气壮发泄一通。在这种格局下，乡村组织在收税前为农民提供多少方便和公共服务，与乡村组织收税的难易与多少，就有着密切的正相关。农民和乡村干部也都深知这一点，农民缴税，乡村组织（国家）提供服务天经地义。

取消农业税以后，农民不再可以威胁乡村干部“别想收到税”。缺少了农民威胁不交税的压力，乡村干部也就失去了帮助农民解决问题的内在动力。农民遭遇的意外风险超出农民一家一户的道义帮忙，没有乡村组织强有力的介入无法进行。自上而下解决农民生产困难的行政要求传达下来，但乡村组织有什么积极性来回应这个自上而下的要求？上级也没有什么办法来考核乡村组织是否积极回应了这个自上而下的要求，因为乡村组织必须承担的收税任务没有了。缺乏上级压力型的有效考核办法，农民事实上也没有了威胁乡村干部“别想收税”的最后武器，乡村干部有足够多的对策来化解自上而下的行政要求。

当乡村组织变得消极，农民生产生活中的服务供给成为难题时，农民不得不各自解决遭到意外风险后留下的难题，因此不得不寻求比乡村组织更有效的组织寻求帮助。民间组织包括宗教组织立刻填补了乡村组织的位置，迅速完成他们或主动或被动放弃的服务和帮助，由此，国家与农民之间的关联进一步弱化，国家权威进一步模糊。农民们以他们生活体验进一步完善了他们的乡村组织和国家的认识，即乡村组织和国家并不关心我们普通老百姓的困难，因为不需要我们交税，他们也不会



管我们了。就实际生活而言，他们更加依赖和信任民间组织包括宗教组织的帮助。在湖北咸宁，外来宗教组织就十分发达和活跃。在这里，信仰或追随基督教或天主教的农民众多。他们有自己的聚会举行仪式和各种宗教活动的教堂和聚会点。与不信教的农民比，信教农民拥有更多的社会资本，教友间联系紧密，在教义的认同下，互相往来，无私帮助。在农村原子化已经无可阻挡，人与人之间的联系链条已经短至家庭内部以及少数姻亲的情形之下，人人平等，团结互助的宗教组织无疑给了农民极大的组织依靠。韦伯在关于中国宗教也就是所谓儒教与道教的研究中涉及信任问题时指出，中国人的信任不是建立在信仰共同体的基础之上的，而是建立在血缘共同体的基础之上，即建立在家族亲戚关系或准亲戚关系之上，是一种难以普遍化的特殊信任，韦伯的这一论断后来又被福山进一步地引用和扩展。福山认为，传统中国的家族主义文化强调和重视家庭、亲戚及血亲关系，将信任家族以外的人看作是一种不允许的错误。因此，中国人所相信的人就只是他自己家族的成员，对于外人则极度不信任。由韦伯和福山的论述来看，中国人的信任本质上是一种“血亲关系本位”的信任，因而难以扩展到血缘关系之外的其他群体。但是，我们在信教农民中观察到的绝非如此，他们表现出来的相互之间的信任与支持，建立在大家都是平等的教友基础之上，超越了家族限制和血缘关系的束缚。

农村在市场经济的冲击下，利益分化严重，社会网络松散，人与人之间的利益取向明显，有了事情也是“亲兄弟，明算帐”，因此，村民与村民间的地缘交往微弱，有时只有在自然村大家才相互帮助。除了关系紧密的自然村以外，村里的人相互之家来往次数减少，大家相互之间不大知道彼此家里发生了什么事情，贫穷的家庭更是无人问津，成了被遗忘的角落。<sup>①</sup>反倒是宗教组织把松散的村民以“天父的子女”名义把大家团结起来，互帮互助，不需要国家的介入也能在遭遇意外的情况下迅速恢复现状。与此相对，乡村组织一步步淡出，伴随的是国家的影响淡出，农民对国家的看法和感受模糊，容易受到所在组织的影响，特别是宗教组织本身具有文化涵义，它们除了可以帮助信教农民解决生活困难，提供社会网络外，还能灌输他们与国家意识形态不同的思想，“从灵魂深处爆发革命”的说法似乎有些夸张，然而看他们对捐赠给教会极其热心，认为是天父的事业，而让他们参加乡村选举和其他政治参与事务却无动于衷，就知道宗教组织对他们吸引的程度了。有事情找教会里的“兄弟姐妹”而不是找乡村组织，前者在教义的认同下，会热心地、平等地

<sup>①</sup> “很多中国学者都担心，市场经济会如何可怕地损害现代中国，因为它会使很多穷人无人照顾，对金钱和个人主义的持续追求，增加了对社会中最弱群体的不关心。为了纠正市场经济的副作用，为了迎接全球化的影响而加强中国文化的认同，现代的新儒家学者们正在努力通过恢复来源于儒家的中国文化精神以唤醒中国人的灵魂。”罗明嘉、黄保罗主编：《基督宗教与中国文化：关于中国处境神学的中国-北欧会议》论文集·序言》，中国社会科学出版社2004年版。



帮忙解决问题，而找后者，一是必须得说好话，因为位置不平等，二是可能说了好话也白说，因为乡村组织可能无法帮忙，碰上态度较差的干部，可能好话说上一堆反而遭到不耐烦的呵斥。国家的形象和作用同“仁慈的天父和兄弟姐妹”相比，其弱势明显突出出来。

学界目前比较流行“官退民进”的说法，认为国家将农民管得太死，管得太多，应给农村松绑。取消农业税后，乡镇机构甚至村里的机构又减人，又减事，官确实退了，但也随之失去了内在的某些功能，比如在农民们遭遇意外的情形下，就失去了可以依靠的乡村组织的救济，最后不得不借助非政府的宗教组织恢复原状。官退并不民进，进的是非政府的宗教组织，它们活跃起来，重新塑造农村的秩序。因此，国家在失去可以依靠的乡村组织之后，它的权威也逐渐失去合法性，因为在农村集体化时代结束以后，国家对农村的控制放松，主要靠乡村组织实施间接控制，主要靠所谓“收粮纳款，刮宫引产”显示国家的不可动摇的权威，大众传媒以电视为主体传播意识形态，农民们在与政府（主要是乡镇一级）的联系中获得对国家的具体认识。如今，乡村组织软弱，尤其在农民们急需政府出现的情境如政府救济中缺位，无疑为宗教组织的兴起创造了良机，农民们的偏向也就难免有利宗教组织了。乡村组织的无力绝不是可以忽略的小事，“让农民们自由”，而是因为乡村组织承载了国家的合法性权威，它的软弱会带来国家权威的软弱，国家对农村的控制将无从谈起，丧失基本的组织基础。

取消农业税后，乡村组织弱化，乡村组织和农民是“两张皮”，似乎可以互不干扰，宗教组织兴起并且其影响逐渐盖过国家的抽象权威，对于国家对农村的整合是极为不利的，因此，我们必须正视乡村组织的弱化。



## 参考文献

### 中文专著部分:

- 1、曹锦清:《黄河边的中国》,上海文艺出版社2000年版。
- 2、曹锦清、张乐天、陈中亚:《当代浙北乡村的社会文化变迁》,上海远东出版社2001年版。
- 3、杜赞奇:《文化、权力与国家》,王福明译,江苏人民出版社1996年版。
- 4、方慧容:《“‘无事件境’与生活世界中的‘真实’”》,载杨念群主编,《空间·记忆·社会转型》,上海人民出版社2001年版。
- 5、菲奥纳·鲍伊:《宗教人类学导论》,金泽、何其敏译,中国人民大学出版社2004年版  
费孝通:《江村经济》,商务印书馆2001年版。
- 6、费孝通:《乡土中国 生育制度》,北京大学出版社1998年版。
- 7、福山:《信任:社会美德与创造经济繁荣》 彭志华译。海南出版社2001年版。
- 8、贺雪峰:《乡村治理的社会基础》,中国社会科学出版社2003年版。
- 9、季乃礼:《三纲六纪与社会整合》,中国人民大学出版社2004年版。
- 10、克利福德·格尔茨:《文化的解释》,韩莉译,译林出版1999年版。
- 11、克利福德·吉尔兹:《地方性知识——阐释人类学论文集》,王海龙、张家瑄译,中央编译出版社2000年版。
- 12、C·赖特·米尔斯:《社会学的想象力》,陈强、张永强译,生活·读书·新知三联书店2001年版。
- 13、梁漱溟:《中国文化要义》,上海:上海人民出版社2003年版。
- 14、林南:《社会资本——关于社会结构与行动的理论》上海人民出版社2005年版。
- 15、刘家锋主编:《离异与融合——中国基督教徒与本色教会的兴起》,上海人民出版社2005年版。
- 16、罗德尼·斯塔克:《基督教的兴起——一个社会学家对历史的再思》,黄剑波 高民贵译,上海古籍出版社,2005年版。
- 17、罗德尼·斯达克、罗杰尔·芬克:《信仰的法则——解释宗教之人的方面》,杨凤岗译,中国人民大学出版社2004年版。
- 18、罗明嘉、黄保罗主编:《“基督宗教与中国文化:关于中国处境神学的中国-北欧会议”论文集·序言》,中国社会科学出版社2004年版。



- 19、马克斯·韦伯：《经济与社会》，林荣远译，商务印书馆 1997 年版。
- 20、孟宪范：《改革大潮中的中国女性》，中国社会科学出版社 1995 年版。
- 21、米歇尔·福柯：《规训与惩罚》，刘北成、杨远婴译，生活·读书·新知三联书店 1999 年版。
- 22、莫里斯·哈布瓦赫：《论集体记忆》，毕然、郭金华译，上海人民出版社 2002 年版。
- 23、潘天群：《博弈生存》，中央编译出版社 2002 年版。
- 24、任剑涛：《伦理王国的构造》，中国社会科学出版社 2005 年版。
- 25、塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，新华出版社，1998年版。
- 26、塞缪尔·P·亨廷顿：《变化社会中的政治秩序》，王冠华、刘为等译，生活·读书·新知三联书店 1989 年版。
- 27、宋林飞：《西方社会学理论》 南京大学出版社 1997 年版。
- 28、苏力：《送法下乡》，中国政法大学出版社 2000 年版。
- 29、托马斯·奥戴著，胡荣、乐爱国译，《宗教社会学》，宁夏人民出版社 1989 年版。
- 30、王铭铭：《明清时期的区位、行政与地域崇拜》，载杨念群主编，《空间·记忆·社会转型》，上海人民出版社 2001 年版。
- 31、王铭铭：《走在乡土上》，中国人民大学出版社 2003 年版。
- 32、王铭铭：《溪村家族》，贵州人民出版社 2004 年版。
- 33、王治心：《中国基督教史纲》，上海古籍出版社 2004 年版。
- 34、韦伯：《儒教与道教》，洪天富译，江苏人民出版社 2003 年版。
- 35、徐勇：《徐勇自选集》，华中理工大学出版社 1999 年版。
- 36、阎云翔：《礼物的流动——一个中国村庄中的互惠原则与社会网络》上海人民出版社 2000 年版。
- 37、张厚安、徐勇主笔，项继权、吴毅、张劲松等：《中国农村政治稳定与发展》，武汉出版社 1995 年版。
- 38、郑杭生：《转型中的中国社会和中国社会的转型》，首都师范大学出版社 1996 年版。
- 39、周晓虹：《现代社会心理学》，上海人民出版社 1997 年版。

### 中文论文部分：

- 1、中国宗教杂志社：“当前我国宗教工作的新形势”，《中国宗教》，2002 年第 1 期。
- 2、卓新平：“中国宗教研究百年历程”，《中国宗教》，1999 年第 1 期
- 3、丘海雄：“社会支持结构的转变：从一元到多元”，《社会学研究》1998 年第 4 期。



- 4、李强:《社会支持与个体心理健康》,《天津社会科学》,1998年第1期。
- 5、沈红:“中国贫困状况与贫困形势分析”,载汝信等编:《中国社会形势分析与预测》,社会科学文献出版社1998年版。
- 6、李林:“法治社会与弱势群体的人权保障”,《前线》2001年第5期。
- 7、高师宁:“当代中国民间信仰对基督教的影响”,《浙江学刊》2005年2期。
- 8、莫法有:“基督教的中国化:历史与现实”,《复旦大学学报》,1999年第3期。

### 英文部分:

- 1、Ahern Emily M.. 1973. *The Cult of the Dead in a Chinese Village*. California: Standford University Press.
- 2、Bernstein P. Thomas, Lü Xiaobo. 2000. *Taxation Without Representation in Contemporay Rural China*. New York: Harvard University Press.
- 3、C. K. Yang. 1961. *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of their Historical Factors*. Berkeley: University of California Press.
- 4、Dean K.. 2003. *Local Communal Religion in Contemporary South-east China*. *The China Quarterly*. (174)
- 5、Ebrey Patricia Buckley. 1990. “Women, Marriage, and the Family in Chinese History”. in Hpaull Ropp. *Heritage of China: Contemporary Perspectives on Chinese Civilization*. Berkeley: University of California Press.
- 6、Jing Jun. 1996. *The Temple of Memories*. California: Stanford University Press.
- Judd Ellen. 1989. “Niangjia: Chinese Women and Their Natal Families”. *Journal of Asian Studies*. 48(3).
- 7、Liu Xin. 2000. *In One's Own Shadow: An Ethnographic Account of Post-reform Rural China*. California: The University of California Press.
- 8、O'Brien Kevin, Li Lianjiang. 1999. “Selective Policy Implementation in Rural China”. *Comparative Politics*. 31(2).
- 9、Sangren P. Steven. 1987. *History and Magical Power in a Chinese Community*. California: Stanford University Press.
- 10、Yang Mayfair. 1994. *Gifts, Favors, and Banquets: the Art of Social Relationships in China*. New York: Cornell University Press.



## 致 谢

感谢 C 县 F 村的乡亲们对于我的帮助，在我的调查期间，他（她）们的热情使得我的调查非常顺利。他（她）们的生活给了我以写作的灵感，让我体味到社会生活的复杂性。

非常感谢我的导师吴理财副教授，吴老师处事稳重，学术功底深厚而又平易近人，两年来为我的学业提供了精心的指导。无论是为人，还是为学，我都从吴老师身上学到了很多。在本论文的撰写期间，吴老师给了我充分发挥的空间，并提供了悉心的指点。

感谢项继权、高秉雄、王敬尧、刘金海等老师在课堂内外教与我的知识和做学术的道理。正是在他们的教导下，我开始了正规的学术训练。贺雪峰、吴毅和董磊明等老师也为我的学习提供了不少帮助，谨表感谢。感谢肖友英、胡玲玲、邵云华、孙群、王静等老师在我的学习期间提供的各种帮助。

感谢吕德文、张世勇、郭亮、王融、夏国锋、郝涛、戢志森、刘雅男、王文瑾、陈辉、颜龙等同学，他（她）们与我一同度过三年学习时光，并为提供过诸多帮助。

当然，还应该感谢的还是我的家人。正是有了他（她）们的支持和鼓励，我才得以安心读书、调查和研究。

王首燕

2007 年 5 月 22 日

于武汉·桂子山