

摘 要

地球资源与环境的有限性、脆弱性,使得中国农民作为一个整体,不可能享受到以大量物质消耗为基础的富裕生活,但他们依然过上衣食无忧的、有尊严的、体面的生活,这种生活不是以占有多少来确定人的价值,而是以人是否可以与自己的内心世界、与人之间以及与自然之间的平等相处、和谐共存来确定自己的价值。达此目标,农民观念之转变、乡村文化之转型的作用不可低估。因笔者生、长于华北内陆农村,在耳濡目染农民无穷智慧的同时,深深体悟到乡村文化中亟待完善之处颇多。

中外历史表明:宗教对民族群体观念的转变和文化的转型具有较的冲击作用,这主要是由于宗教中往往包含着一个民族最深藏不露又影响广邃的价值观念体系的文化积淀,是文化体系中的深层核。

自改革开放以来,在中国历史上可谓历经坎坷、命运多舛的基督教,在中国尤其是乡村的传播呈方兴未艾之势。随着全球化进程的加,多元文化在世界范围内折合冲撞,更令我们看不到这一趋势在短内减缓或停止的迹象,某种意义上是继佛教传入以来乡村文化受到第二次冲击。那么,基督教在乡村迅猛发展的原因是什么?基督教为现代西方文化的精神支柱,为中国的传统乡村文化注入了一种什么样的文化内涵或新鲜活力?换言之,基督教在中国农村中所倡导和实践的一切,蕴涵着一种什么样的文化理念和人文精神,这种理念和

精神会对中国乡村产生什么样的影响？同时，基督教又被进行了怎样的“改造”？

二十世纪八十年代以后出现的大规模基督教皈信运动，使很多学者对基督教研究产生了浓厚的兴趣，也取得了前所未有的成果。然而，这些研究多从文、史、哲的角度进行，近年来，注重实证研究和田野调查的宗教社会学得到了一定的发展，但从总体上看仍然处于起始阶段。笔者力求以文史哲领域的学者对中西宗教比较方面的研究成果为理论指导，综合运用社会学者、人类学者和历史学者所发展出来的不同方法，对河北乡村基督教进行较为深入的调查与分析。

本文从宏观上分为四部分。第一部分（导论），这部分从总体上对本研究相关的一些基本问题作初步的阐释和说明。这些问题大致是：一、为什么研究基督教？二、为什么要研究乡村基督教？三、为什么研究中国的乡村基督教？然后简要回顾前人的研究成果，之后介绍自己的研究方法，最后，简要说明本项研究的结构安排。为了让读者对本研究的调查地点有一个整体的印象，笔者在文章的第二部分（第一、二章）对本文研究对象进行简要介绍，先追溯基督教在当地传播与发展的社会文化背景与历史轨迹，然后描述基督教在当地的发展现状。第三部分（第三、四、五、六章）是本文的核心，主要是对研究对象进行分析。第三章探讨基督教在当地发展的原因，在分析学者的解读与教内人士诠释的基础上，提出个人浅见，认为基督教自身所独具的一些特点以及农村社会的乡土性是基督教获得发展的重要原因。第四章分析基督教对当地民众社会文化生活的影响，认为其作

用主要包括：更新个体的思想观念、转变群体的人际关系模式、冲击传统的民间宗教等。第五章探析民间宗教对基督教的影响，认为当地基督教虽然带有一定的民间宗教色彩，但总体上看，其自身的特色是鲜明的。第六章阐释当地政教关系，在描述当地政教关系现状的基础上，剖析其原因，认为当地政教关系比较紧张的主要症结是交流与沟通的缺乏，最后提出解决问题的建议。第四部分（余论），笔者在分析农村基督教会面临的机遇与挑战后，对基督教在乡村发展的前景进行分析与展望。

本文认为，从总体上看，基督教在中国乡村的发展基本保持了自身的特色，也为该地的社会生活注入了一股新鲜的血液，对中国传统文化产生了一定的互补作用。展望未来，基督教在中国乡村的发展既有机遇，也面临着一系列的挑战。但无论基督教面临何种机遇与挑战，基督教信仰者在中国人口中的比例最多不会超过四分之一。理由主要是：在北美，众多的中国年轻学子跨越重洋，远离家人和朋友，在一个以基督教为主要宗教的陌生环境中艰苦奋斗。当地的教会针对这些学生开展各种活动以吸引他们加入自己的教会，同时，这些人多数是学习理工科的，受到的原生地传统文化的影响相对要少。就是在这样的背景下，基督徒也大约只占四分之一，还有很多人不加入教会。

关键词： 乡村，基督教，中国，民间宗教，政教关系

Abstract

Chinese peasants as a whole can hardly enjoy rich life that based on consuming a lot of natural resources because of the scarcity and frailty of natural resources of the earth, but they can still have respectable and honorable lives that without worrying about food and cloth which means that a person's value is not judged by how rich he is but whether he can live peacefully and harmoniously with his heart, other person and the nature. To attain this object, it's important to transfer peasants' concepts and the culture of rural area because I was born and raised in inland countryside of northern China and I do know that there are many defects in rural culture though I saw and heard a lot of wisdom of peasants.

Both Chinese and Foreign countries' histories demonstrated that religions strongly impact the concept transformation of ethnic group because religion is the deep core of culture system that including the culture accumulation of deeply sheltered value and concept system of certain ethnic group.

Since the reform and open policy is performed, Protestantism of China which met various fates grow in history of China has been in ascendant especially in the rural area. With the development of globalization, many different kinds of cultures interact and impact with each other which makes us can not foresee the deceleration or end of the fast development of Protestantism in China in the near future. In a sense, it is the second impact on Chinese culture since the entrance of Buddhism. Then, what are the reasons for the fast development of Protestantism in rural area? As one of the pillars of western civilization, what has Protestantism injected into Chinese traditional rural culture? In other words, what Protestantism advocates and practices contain which kind of cultural concept and spirit? How has this kind of cultural concept and spirit affected Chinese villages. At the same time, how has Protestantism been changed?

Since 1980's, a large number of people have converted to Protestantism which made many scholars became very interested in studying Protestantism and unprecedented products were born. However, most researches belong to the field of literature, history or philosophy. Recently, sociology of religion which pay more attention to empirical study and field investigation is developing, but it's still at beginning stage in general. Led by the theology of comparative study of Chinese and Western religions made by the scholar of literature, history and philosophy, I try to deeply investigate and analogy rural Protestantism of Hebei province using methods of sociology, anthropology and history.

The paper includes four parts. The first one (introduction) clarifies some basic issues about this research. The questions are as follows: first,

why study Protestantism? Second, why study rural Protestantism? Third, why study Chinese rural Protestantism? After that I trace back what other scholars' have done, then, I introduce the research methods, finally I simply explain the structure of the paper. In order to make readers have a general idea of the study, at the second part of the paper(the first and second chapter), I introduce the object of my research. First, I trace back the history of Protestantism in that area; Second, I describe present situation of Protestantism in the area. The third part(the third, fourth and fifth chapter) is the core of my paper, it analyzes the object of my research. The third chapter explains reasons of the fast development of Protestantism in that place. Based on the analyses of other scholars' and Christians', I argue that the characters of Protestantism and rural area are important reasons for the fast development of Protestantism. The fourth chapter investigates the effects of Protestantism on rural lives. I argue that Protestantism can renew the concepts of individuals, transfer the style of group relationship, strike the popular religions. The fifth chapter explores the effect of popular religions on Protestantism. I argue that Protestantism holds on its own characters though it's affected slightly by popular religions. The sixth chapter describes the relationship between government and Protestantism in that area. Base on describe the present intensive relationship between government and Protestantism in that area, I argue that the main reason for that is the shortage of communication between government and Protestantism. Finally, I put forward my suggestions about that. The fourth part foresees the future of rural Protestantism based on analyzing the chances and challenges that rural Protestantism faces.

I argue Protestantism holds on its own characters in general during its growing in the rural area, it injected fresh blood into rural culture which is benefit to it. As far as the future of Protestantism is concerned, I argue that whatever kinds of chances and challenges Protestantism will face the percent of Chinese Christian will not exceed 25% of Chinese population. The main reason is that in North America many young Chinese students and scholars are far away from their families, they work very hard in a brand new circumstance in which Christianity is the main religion and the church try their best to attract them. At the same time, most of their majors are engineering or something like that which means they are less influenced by the traditional culture. Even so, only about 25% of them are Christians among whom many of them do not go to church.

Key words: Protestantism, rural area, China, popular religions, relationship between government and Protestantism

导论：研究中国乡村基督教

学术研究的意义和灵魂是具有独特价值的命题。这种价值主要体现在学术累积和社会发展两个方面。就学术价值而言，它应该在研究方向、研究方法、论证逻辑体系或研究基本结论上，是对已有学术研究活动的补充或修正；以社会价值而论，一项学术研究成果，其生命力和意义则主要表现为对现实社会问题的理性关怀。本文研究的是中国乡村基督教^①，但是，为什么要研究中国乡村基督教？这部分将从总体上对相关的一些基本问题作一初步的分析和阐述。这些问题大致是：一、为什么研究基督教？二、为什么要研究乡村基督教？三、为什么研究中国的乡村基督教？然后简要回顾前人的研究成果，之后介绍自己的研究方法，最后，简要说明本项研究的结构安排。

第一节 研究缘由和意义

一、为什么基督教

（一）为什么宗教——信仰危机与文化重建

当今，信仰危机与文化重建不仅仅是中国所独面对的，在经济发达的西方也是如此，从某种意义上说，目前人类社会正处于找寻信仰的痛苦之中。对此，

※ 本文中的注释，除非明示出处或者个人观点，均依据访谈记录，下文不再赘言。

^① 在世界范围内，基督教是奉耶稣为救世主，以《新旧约全书》为经典的宗教。包括天主教、东正教、新教。基督教与佛教、伊斯兰教并称为世界三大宗教。在我国，基督教通常专指基督教新教，又称“耶稣教”，本研究沿用这一传统说法。基督教信仰上帝创造并主宰世界，认为人类从始祖起就犯了罪，并在罪中受苦，只有信仰上帝及其儿子耶稣基督才能获得拯救。基督教主张教会制度多样化，而不赞成强求一律；重视信徒直接与上帝相通，而无须神甫作中介。基督教的教牧人员主要有：牧师、传道员、长老、执事。其教规主要有“十诫”和“两件圣事”。圣事为洗礼和圣餐。圣事一般由牧师主持。

西方的有识之士热心于到东方文化中寻求可资利用的资源，东方对西方的学习则更是热火朝天。对于处在社会转型期的中国，信仰危机与文化重建显得尤为迫在眉睫^①。在见仁见智的诸多论述中，笔者认为著名学者林毓生的一段论述深具合理性和理论价值，即：要重建人文精神，口号与训勉是没有用的，因为那只是口号与训勉。根据博兰霓的知识论，经由不断创造而延续的文化命脉，主要是取源于人们心中无法表面化的“支援意识”（subsidiary awareness），而不是表面上可以明说的“集中意识”（focal awareness）。这种“支援意识”，只能在接触亲切而具体的实例时，于潜移默化中得来^②。

对于当今中国社会的信仰危机与文化重建问题，如果理论工作者是医学家的话，那么基督教的广大教牧人员就是医生，因为广大理论工作者尽管可以著作等身，但其对普通民众的影响力并不令人乐观。这里姑且不论当今理论界普遍存在的浮躁之风，即使理论工作者书写的字字句句都是真理，也只能是“士大夫”的事，与占人口绝大多数的山野小民相距甚远。因为，时至今日，“报纸”在他们中的绝大多数看来仍属珍稀之物，以他们的胃口是无论如何也吃不下中西文化这一大杂烩，进而同化、生长、融化在你、我、他以及所有中国人的观念之中的，这就如同让一个小孩儿去了解“相对论”一样。况且，我们都知道，理论是有局限性的：一方面是因为任何理论在丰富多彩的现实面前都会显得苍白无力，另外，在目前“官本位”依然非常盛行的中国，理论工作者的地位是人所共知的（虽然摆脱了“臭老九”的卑微），只要想一想在理论工作者中与老百姓的实际生活联系较为密切，因而影响也就相对直接的法学家的处境就可一叶知秋了！当然，我们并不因此否定理论工作者的价值，而主要是要认识到其作用的有限性，尤其是在广大的农村。

（二）为什么基督教——基督教与中西文化

自鸦片战争以来，中西文化的比较研究成为众多有识之士的求索重任，并将其作为拯救民族、国家以及文化的重要依据。可以说，一百多年来，很少有话题像中西文化比较一样，能够如此广泛、持久、强烈地吸引着海内外中国人文学者的关注，甚至还吸引了不少政界人士参与其中。尽管如此，颇为遗憾的是，在全

^① 其实自从鸦片战争以来国人一直在痛苦中求索，只是随着市场经济的发展，这一问题在普通民众的心中留下越来越深的印痕。对这一问题的论述可谓汗牛充栋，在此无需赘述。

^② 林毓生，中国传统的创造性转化，北京：三联书店，1988年版，354页。

球化浪潮日甚一日的历史条件下，这一问题非但没有真正解决，反而更为突出、紧迫地摆在我们面前。在追求民族文化的建设问题上，在对待中西文化的取向方面，中国学人仍然在进行着痛苦地思索、不懈地努力。

从历史上看，对于中西文化关系的态度大体可以分为三类，即：全盘西化、维护国粹和中西调和。每一种分析都有自己的独到之处，但是也都有自身难以克服的缺陷^①。从梁启超、梁漱溟、马一浮、熊十力到牟宗三、钱穆、唐君毅、余英时等，现代新儒家又为文化的会通、融合付出了艰辛的努力，成就也是巨大的。钱穆先生说：“中西文化孰得孰失，孰优孰劣，此问题困住近一百年来之全中国人，余一生亦被困在此问题内。……余之用心，亦全在此一问题上。”^②此可谓众多学人苦苦追寻、不断思索中西文化融合取舍的心声。从中，我们可以看到，尽管观点不同甚至向左，但是他们的共同之处就是承认西方文化中有值得中国人学习的地方。对此问题，梁漱溟先生的分析颇有见地，他认为“所有人类的生活大致不出这三个路径样法：（一）向前要求。（二）对于自己的意思变换、调和、持中。（三）转身向后去要求。”^③并且，梁先生据此将世界文化分成以西方、中国、印度为代表的三种文化。西方文化是第一种路径，中国文化是第二种路径^④。印度文化是第三种路径。梁先生认为中西文化的不同并非是发展程度的不同，而是性质的不同。文化类型是平等的，不存在孰优孰劣的问题。但在历史发展的进程方面，却应该有一个逐渐递进的过程，在古代社会，也就是物质条件较为匮乏的时代，选择第一种路径是明智的，在物质文明高度发达的今天，西方人应该从第一种路径转向第二种路径。中国人则应该选择第一种路径，把早熟的、过早终止的第一条路径彻底走完。另外还要汲取西方人的历史教训，不能只要物质不要精神。印度文化虽然有着深奥的哲理，但它的发展是未来的事情。遗憾的是，梁先

^① 陈炎、张艳华，二十世纪的中国与西方文化的比较研究，广东社会科学，2003年6期，52—60页。

^② 钱穆，八十忆双亲·亲友杂忆合刊，台北东大图书公司，1983年版，34页。

^③ 《梁漱溟全集》第一卷，山东人民出版社，1982年版，382页。

^④ 牟宗三先生认为，《尚书》中提出的“正德利用厚生”，是中国文化中最核心的概念之一，它表现出中华文化首先是“向生命处用心”牟宗三，历史哲学，台湾学生书局，1984年版，65页。对此，笔者在钦佩的同时，认为国人虽然非常重视“向生命处用心”，但在如何“向生命处用心”方法的探索方面，还有很长的路要走。

生对于中国文化途径的转向没有给出答案。

中外历史表明：宗教对特定地域人群观念的转变和文化的转型具有较强的冲击作用，基督宗教之于欧、美，佛教之于东亚和东南亚，伊斯兰教之于中亚和北非，都是如此。这主要是由于宗教中往往包含着一个民族最深藏不露却又影响广远的价值观念体系的文化积淀，是文化体系中的深层核心。

自改革开放以来，在中国急速的社会转型进程中，特别是实行社会主义市场经济后，社会经济结构、利益格局与社会生活方式的变化，导致人们价值观念、信仰空间等精神生活的新变化。也正值此时，在中国历史上可谓历经坎坷、命运多舛的基督教，在中国尤其是乡村的传播呈方兴未艾之势。随着全球化进程的加快，多元文化在世界范围内折合冲撞，更令我们看不到这一趋势在短期内减缓或停止的迹象，某种意义上是继佛教传入以来乡村文化受到的第二次冲击。基督教作为现代西方文化的精神支柱，为中国的传统乡村文化注入了一种什么样的文化内涵或新鲜活力？换言之，基督教在中国农村中所倡导和实践的一切，蕴涵着一种什么样的文化理念和人文精神，这种理念和精神会对中国乡村产生什么样的影响？同时，基督教又被进行了怎样的“改造”？这，正是笔者通过大量田野调查而孜孜以求之所在。

（三）为什么基督教——传道人与文化转化

基督教在中国的迅速传播使得基督教的传道人对中国文化的重建具有较为重要的意义^①。中国是一个各地政治、经济、文化发展不平衡的大国，并且今天正处于一个令人眼花缭乱的变革时期。在这样一个时期，你可以用“中国”或“转型时期”或“信仰危机”这样的大概念抹去一切差别，但是你不能用这些概念本身来解决任何问题。基督教的传道人以及其他义工每天都直接面对大量、多变的现实，直接面对活生生的人和事，因此，他们更容易发现现实中存在的各种问题，由于他们的职能，他们会以神学理论为指导，做出自己的判断，找出解决问题的办法，并在这一过程中具体解释来自西方的神学理论，变通其中的不当之处，填补其中的空隙和盲点，这些努力在使神学不断丰富与发展的同时，也在转变着广大民众的人生观、世界观以及思维方式，也就是价值体系。而这一切，又是文化

^① 中国的和尚多数身处深山，道士为数甚少，伊斯兰教的影响主要是在民族内部，民间信仰者则各行其事。

体系的基石。对此，梁漱溟先生的观点是“生活的根本在意欲，而文化不过是生活的样法，那么文化之所以不同是由于意欲之不同是很明显的。”^①也就是说，文化是由生活决定的，生活是由意欲决定的。笔者认为，梁先生所说的“意欲”大体相当于“价值体系”，通俗地说，就是认为什么样的生活是最好的。这里，笔者还要加上一句：生活的意欲是可以改变的，宗教是其中非常重要的力量之一。

必须指出，上述的分析尽管有扩大宗教影响的隐含义，但笔者的主旨并不是主张人为地扩大宗教的影响。在中国建立一个神权国家的想法，更是非常荒谬也是根本行不通的。笔者的分析，意欲指出基督教实际具有的特点，即承认现实。这种反思，可以使我们避免一些不切实际的空谈，力求在一种局限之内追求可能的最佳，将一个不着边际的问题化解成一些可以操作的问题。对于变革中的中国，对于一个必定会建立具有中国特色文化的国家，基督教研究因此具有格外重要的价值。

（四）并非为了基督教而基督教

每一个民族的文化，都是在特定的条件下逐渐形成的，它包含了这一民族特定的价值观念、审美情趣和民族心理，具有很强的稳定性。然而，诚如北京大学苏力教授所言：

一个人在一个地方待久了，不注意吸收他人的视角，他会发现周围成天不过如此，似乎只有“外面的世界很精彩”。但是如果你保持一种开放的心态，不断通过了解他人……来改变、充实自己的参照系，你就会发现周围平淡无奇的世界或生活中其实一样充满了活力和绚丽，有许多有趣的问题，你的心将重新变得敏感而年轻……，你会感到“一切都是熟悉的，一切又都是初次相逢；一切都理解过了，一切又都在重新理解之中”。……说白了，就是只有看到了别人，才能更加深入地理解自己。地方性是在各种地方性知识相互关联中体现出来的知识的品质之一^②。

也正是基于此，我们可以看到，很多海外学人看待中国文化的视角是独特的，有着深刻的洞见。当然，笔者并不是否定国内学者的贡献，他们的见地也是非常深刻的，只是关注的角度有所不同。为了全面看待中国文化，两者的意见都是不

^① 这和韦伯的《新教伦理和资本主义精神》有异曲同工之妙。

^② 苏力，送法下乡——中国基层司法制度研究，中国政法大学出版社，2000年版，5-6页。

可偏废的。所以，笔者关注基督教，并非为了基督教而基督教，笔者对中国的传统文化有着非常深厚的情感，并对林毓生先生对中国文化的描述感同身受，就以此结束笔者这段论述：

此种反抗以及因反抗而遭受到的种种苦难，并未使他（龙应台先生，笔者注）变得偏激、严酷或冷嘲。这一点是以儒家思想为主流的人文精神的特色。他晚年虽贫病交迫，生命之苦却无可告谓。但他与台妹女士在生活中所表现的风格是：庄严、高远、从容不迫。他一方面“绝不自甘毁灭，必在奋斗中求出路”，另一方面对人生之痛苦能作悲悯式的沉思。他之所以能够如此，是因为他对生命有着诚敬的执着，这种对生命能够把持得住的境界，是建立在他觉得生命本身自有其意义的信念之上；而这种信念之肯定是源自“人”与“宇宙”，并未疏离——所以人的生命本身，便是丰富而深厚的意义之源这种信念绝不是用“意志”强加肯定可得者；相反地，西方沙特一派的存在主义之所以认为生命之意义只能从“意志”强加肯定，正因为他们认为“生命是荒谬的”（Life is absurd）的缘故^①。

二、为什么乡村

（一）中国社会的基本形式：乡村

众所周知，几千年来，中国人口中的主体一直是一个以农业为主要的生活来源^②，在可以预见的未来，还将继续如此，理由主要是：

第一，主要以经济增长为目标的中国的现代化本身是 13 亿（50 年以后是 16 亿）人口的现代化，这么规模巨大的现代化，是人类历史上从来没有过的，是对地球资源与环境的巨大挑战。中国现代化的发展，只要达到目前美国人均资源和环境消耗量的一半，人类对资源和环境的消耗总量就要增加近一倍，地球资源与环境的有限性、脆弱性又是人所共知的。所以，构成目前中国现代化暗含前提的资源与环境基础，其实并不存在，中国 9 亿农民顺利进入城市并且获得较高的有保障收入的前途，几乎没有现实性。这就意味着中国农民作为一个整体，没有可

^① 林毓生，中国传统的创造性转化，北京：三联书店，1988 年版，358 页。

^② 但并不是一个农业大国，因为笔者认为一个农业大国最重要的衡量标准是该国农民的人均产值，农业总产值也是重要的标准之一，但不是最重要的。

能享受到那种富裕的以大量物质消耗为基础的文明，但他们依然可以过上衣食无忧的、有尊严的、体面的生活，这种生活不是以占有物质多少来确定人的价值，而是以人是否可以与自己的内心世界、与他人之间以及与自然之间的平等相处、和谐共存来确定自己的价值。以人本身而不是以由时尚和广告所刺激起来的无节制的消费欲望来确定中国自己的发展目标。这，在一定意义上，才是真正的“现代化”。据笔者浅见，为达此目标，农民观念之转变、乡村文化之转型的作用不可低估。因为，笔者生、长于华北内陆农村，在耳濡目染农民无穷智慧的同时，也深深体悟到乡村文化中亟待完善之处颇多。

第二，即使依据乐观的估计，中国经济将保持较高的增长率和较快的城市化步伐，50年后，城市人口由目前的约4亿人增长一倍，但农村仍将有8亿人，仅比目前9亿人口略有减少。这8亿至9亿农民的收入将来自两个部分：一是来自农业的收入，一是来自外出务工经商的收入。加入WTO后，农村来自农业的收入将不可能有突破性的增长，而打工收入由于劳动力供过于求太多，劳动力价格将长期保持在劳动力再生产的水平线上下，其收入也不可能大幅度增长。换句话说，如果没有合适的措施，即使中国未来50年经济增长保持较高速度，农民也很难从中分享到好处。在此种情况下，农村能否在现代化过程中充当稳定器，或农村能否至少为现代化提供相对有序的稳定条件，对于中国的现代化就具有极其关键的作用。

第三，由于传统的稳定性与保守性，中国几千年的农耕文明不会在短期内消失。在城市化水平日益提高，社会流动日益增多的今天，越来越的人与乡土社会的土地意识疏远了，但是它们并没有消失，即使在明代就出现了资本主义萌芽的泉州也是如此：

古老的泉州确实为我这位偶尔以“后村落主义人类学者”自居的研究者提供了一个文化呈现和评论的难得平台。然而，这座城市里生活着的平凡百姓，身上带有的文化基调，给人的印象却依然带有浓厚的“乡土意味”。过去20年来，当地逐渐恢复起来的民间宗教中的地域崇拜区分(wang, 1995)，就与村庄的“村庙”所“管辖”的地理范围的区分，有许多相近之处。

在新的时代里，集体仪式仍然感召着生活于这片土地和离开土地的溪村人。地方性的仪式活动仍然反映着溪村人的历史意识，所不同的无非是节庆与“从外

地回家”这个概念联系得更为密切了^①。

也正是基于此，20 世纪的中国，“主流”已是一个追求“公民社会”的世纪。在这个世纪里，社会等级的存在被视为平民政治的敌人，但“现代政治”创造出的是新的等级关系。一百年过去了，赋予农民“民权”的努力没有得到预想的结果。将农民解放出来，使他们成为“公民”的运动，如此持久与激烈，其结果依然是只有极少部分的非农民有完整的“公民待遇”与“公民意识”。造成这种结果的原因是多方面的，其中非常重要的原因之一是我们始终没有真正地解决“谁是农民”这个问题，城乡户口的区分，给出的只是一个似是而非的答案。所以，笔者认为要理解中国社会，了解其“基本形式”^②是非常重要的。

（二）地方性知识的不可或缺

社会生活中所需要的知识有很大部分是具体的和地方性的，但在中国人的传统观念里，文化就是圣人的教化，只有进入书本的才是知识，那些用某些激动人心的“大词”包装起来的才是知识，那些进入大学或研究生课本的则是更高深的知识。在农村，只有能读会写的人才是文化人。其实，这是一种不必要的知识神话感，知识是以多种形态出现的，现实的地方性知识正是通则性知识的基础，通则性知识则是对现实的地方性知识的高度概括与总结。对于宗教而言更是如此。宗教的大门是向所有人敞开的，宗教的传播除了需要诸多神学理论外，还需要其他各类知识，即所谓的实践理性或技艺。笔者认为在很多情况下，对当事人的某种了解和认识，甚至比学习高深的神学理论更为重要。那么，试图了解宗教的人也就必须保持思想的开放，不仅对外国的文化保持敏感和开放，而且对自己周围的普通人的知识和经验保持敏感和开放，才能对宗教有较为全面的理解。

但是，强调地方性知识并不等于强调宗教本土化，笔者尊重“宗教本土化”理论，认为其有一定的合理性，但是担心目前我国的宗教界和学界对此“一边倒”式的强调，会在一定程度上影响我们对其它文化的看法与吸纳，所以在这里要有所说明。因为笔者认为，宗教本土化口号中隐含了一种中国天生并将永远同外国（主要是西方）不同这样一个前提预设。这是一种强调文化类型且将之固化的理

^① 王铭铭，*溪村家族——社区史、仪式与地方政治*，贵州人民出版社，2004 年版，自序。

^② Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, translated by Carol Cosman, Oxford University Press, 2001.

论，即：由于中西文化类型不同，因此无论西方的什么东西，到中国来都必须先变成本土的才有效；并且还假定这种状况会永远继续下去。从近代以来中国发展的历史来看，无论是民主与科学、马克思主义还是麦当劳、美国大片，中国人都能接受。而且，随着科技和通讯技术的发展，国际间经济、文化交往的日益频繁，事实上中国与发达国家的相似之处已越来越多，与传统中国社会的区别越来越大，这一点已经是一个不争的事实。

（三）我是农民

中国的农村、农业、农民这“三农问题”，仍然是国计民生的核心问题。然而，对许多人来说，这句话因被提得太多，故常失去它的分量。但对于生、长在北方内陆农村的笔者来说，这永远是一个常提常新的问题，它施加给笔者的压力是巨大的。中国风风雨雨地走过了几千年，一次又一次的农民革命推翻了一个又一个封建王朝，无数农民为此抛头颅洒热血，之后得到的是什么？是历史的循环！虽然中国的经济进步是有目共睹的事实，但是为什么人们“吃饱了骂娘，吃着肉骂着共产党？”笔者认为中国文化的优秀之处是不容抹杀的，但其中似乎缺少了什么，中国人的精神中有不足的地方^①。

三、为什么中国

很多人看了这个题目可能会哑然失笑，认为这本来就不是一个问题。可是，

^① 很多人认为中国缺乏民主，笔者也深有同感。但导致于此的原因何在？解读之，固然是多元的。依笔者看来，中国人骨子里的奴性太强是重要原因。但是“无欲则刚”，人们奴性的根源是：只是紧紧地盯住自己眼前的一点点利益，认为那就是生活的全部。因为太害怕失去，所以就会做出一些不可思议的事情来。从平民百姓，到王公贵族，概莫能外。想想芸芸众生的唯唯诺诺，想想赵匡胤的“杯酒释兵权”，想想文化大革命，这样的例子实在不胜枚举。虽然有理论工作者“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，儒家也一直大力宣扬“修身齐家治国平天下”；党和政府则大力提倡“大公无私”，但真正能“公私兼顾”的有几人？说到这里，笔者油然想起谭嗣同，不管他的其它行为如何，其“我自横刀向天笑，去留肝胆两昆仑”的心态与精神气度一直令人佩服。浅见认为，这远比“粉身碎骨浑不怕”或“留取丹心照汗青”等精神境界更高一筹，但这样的人实在寥寥。笔者认为，超越性信仰的缺乏是造成这一状况的重要原因。

实际情况是：近年来，我们的宗教研究很多是在瞄准他人，理由是：基督教是在西方发展起来的，我们要弄清它的本来面目。但是，我们似乎忘记了：宗教是有很强的社会属性的，“没有两个人的信仰是完全相同的，信仰是一个再创造。对每个人而言，信仰乃是在其旧有基础上的再创造。”^①况且，基督教两千多年的神学发展史，在西方也是一个纠缠不清的问题。而我们的研究是要解决问题的，是要解决我们自己的问题的，是要解决我们当下的问题的。不论中国宗教的未来将走向何方，我们第一要务是要解决当下的中国问题。即使要借鉴西方，我们也必须了解我们究竟需要什么，拿来主义是非常需要眼光的^②。因为，作为一个事实，我们不可能什么都研究，研究是要投入成本的。因此，我们必须做出抉择。那么，选择的标准是什么？在笔者看来，不是基督教在其他国家如何如何，而只能是当下中国社会发展的需要、老百姓的需要。这就如同，假如一个人是一位发福的先生或女士，他或她就一定不能选择适合林黛玉体形的服装，但其前提就是知道且无忌言自己的体形。东施效颦的错误，并不在于东施应不应追求和学习别人的美，错误在于她不了解自己，没有找到适合自己的美。

这并不是要放弃追求、放弃理想。我们当然可以理想，可以设计，但是，每一代人都应当首先关注自身面临的问题，务须知道自己理性的限度。更为重要的是，“为万世修太平”的理想的实现，多数情况下不是追求的目标，而是脚踏实地不懈努力的结果。就像很多人所说的，“大家”是沉淀出来的。因为，我们不可能假定我们的后代甚或我们的同辈都会按照我们的意志行事，更不可能假定此后的社会生活中，不会出现新的“事变”打乱我们设计的前提，除非历史已经终结！

其次，研究中国问题，会不会使我们获得的知识失去其普遍意义呢？在笔者看来，答案是否定的。知识是否具有普遍意义，起决定作用的并不是知识的产地，而在于它有没有效用，在于产品的质量 and 效能，在于能否为不同的人广泛借鉴和使用。在这一点上，知识产品和其他产品是一样的。日本生产的汽车是全世界畅

^① 梁家麟，徘徊于耶儒之间，台湾：基督教宇宙光传播中心出版社，民国八十六年初版，13页。

^② 笔者认为，自从鸦片战争以来，中国人对待中、西方文化的态度一直是值得商榷的，包括今天很多人对待基督教的态度；但这也是一个非常复杂的问题，需要有专文说明。

销的。不错，作为知识发展的总体而言，针对当今世界西方发达国家的经验，中国的问题也许是地方性的。但不要忘记，从地方性到普遍性之间从来都没有而且永远都不会有一个截然的界限。

最后，我们也不应当把中国的宗教视为世界宗教发展中的一个“异端”，而认为只有西方宗教的发展才是正统。我们不当把中国宗教的发展过程视为一个对正统理论的适应和改造，把中国的现实问题视为没有实践或理论价值的问题。作为拥有世界 1 / 5 人口的中国，其问题本身就已经具有正当性。而且，退一万步讲，即使中国的问题是一个异端，但这就是我们生活的环境，我们必须认识、回答、解决我们的问题。我们总不可能老是——借用米兰·昆德拉的一部小说名——“生活在别处”吧?!

第二节 研究现状

学术的发展是累积性的，问题的确立离不开对以往研究的清理，而已有的相关研究又无疑是未来研究的基础。回溯既往的研究，笔者注意到，在关于 20 世纪的中国问题研究中，对 20 世纪中国农村、农业和农民问题的研究一直占据着十分重要的地位，并且涉及到经济学、社会学、历史学和政治学等诸多领域，著述之丰，谓之汗牛充栋，也不为过。然而，有关宗教尤其是基督教的研究，在其中却为数寥寥。较为著名的基督教学者如王志心、谢扶雅、吴雷川、赵紫宸、刘廷芳、吴耀宗等人，几乎都是基督徒，他们的研究主要表达了他们各自的神学见解，且主要是关于基督教本土化问题的看法。另外，还有一些著名的基督徒学者，如晏阳初、徐宝谦等，则致力于推动在基督教理念支撑下的一些社会改良运动，在基督教的学术研究方面贡献并不突出。建国初期的三十年，由于众所周知的原因，包括基督教在内的所有宗教研究基本上处于停滞状态。

自改革开放以来，随着学术环境的日渐宽松，特别是二十世纪八十年代以后出现的大规模基督教皈信运动，使得基督教问题倍受学者们的青睐，也取得了前所未有的成果。然而，在这些研究中，学术界人士的研究基本上是从文、史、哲的角度，对作为抽象意义上的基督教文化和思想进行研究，这种路径的研究其意

义是重大的，但难免带有与社会实际有一定距离的弊端；政府部门的一些研究虽然运用了一定的社会学调查方法，田野资料也比较丰富，但这些研究者的身份本身往往使自己获得的资料具有较大的局限性。因为据笔者了解，宗教界尤其是基督教界与政府部门的关系大多并不融洽，而且其显著的政策导向和管理目的使其研究的客观性受到怀疑；教会内部人士则主要关注神学探讨或教会建设，而且其明显的护教倾向也一定程度上影响其研究的学术性。

近年来，注重实证研究和田野调查的宗教社会学得到了一定的发展，在一定程度上推动了宗教学理论的发展。这首先表现在一些国外理论著作得以翻译^①，

^① 译著主要包括：

- 1、《信仰的法则》，[美] 罗德尼·斯达克、罗杰尔·芬克著，杨凤岗译，中国人民大学出版社，2004年版。
- 2、《基督教的兴起：耶稣运动如何成为西方世界的主导宗教》，[美] 罗德尼·斯塔克著，黄剑波、高贵民译，上海古籍出版社，2005年版。
- 3、《新教伦理与资本主义精神》，[德] 马克斯·韦伯著，丁晓、陈维刚等译，北京：三联书店，1987年版。
- 4、《儒教与道教》，[德] 马克斯·韦伯著，洪天富译，江苏人民出版社，1993年版。
- 5、《儒教与道教》，[德] 马克斯·韦伯著，王容芬译，商务印书馆，1995年版。
- 6、《中国的宗教/宗教与世界》，[德] 马克斯·韦伯著，康乐、简惠美译，广西师范大学出版社，2004年版。
- 7、《经济·社会·宗教——马克斯·韦伯文选》，[德] 马克斯·韦伯著，郑乐平编译，上海社会科学院出版社，1997年版。
- 8、《宗教生活的初级形式》，[法] 爱弥尔·涂尔干著，林宗锦、彭守义译，中央民族大学出版社，1999年版。
- 9、《宗教生活的基本形式》，[法] 爱弥尔·涂尔干著，渠东、汲喆译，上海人民出版社，1999年版。
- 10、《神圣的帷幕：宗教社会学理论之要素》，[美] 贝格尔著，高师宁译，上海人民出版社，1991年版。
- 11、《天使的传言》，[美] 贝格尔著，高师宁译，中国人民大学出版社，2003年版。
- 12、《世界的非世俗化：复兴的宗教及全球政治》，[美] 彼得·伯格等著，李骏康译，上海古籍出版社，2005年版。

其次是国内学者的理论著作陆续问世^①，同时，一些学者开始进行宗教社会学的田野调查研究，如杨凤岗、高师宁等，从而为这一课题的深入研究提供了新的视角、开创了新的局面，也获得了一些新的认识。但由于宗教学专业人士往往缺乏社会学的训练，社会科学家和学生们又大多缺少必要的宗教知识准备去开展这方面的实证研究，加之宗教调查尤其是基督教调查在中国又是非常敏感的话题，此项研究在中国尚处于起始阶段。本研究正是要在此方面做出努力与尝试，力求以文史哲领域的学者对于中西宗教比较方面的研究成果为理论指导，以社会调查所获得的资料为依据来解剖“麻雀”，藉以廓清基督教与中国乡村文化之间的关系。

此外，作为实证研究的重要方式之一，人类学对宗教的研究一直主要关注部落的或地方性的宗教传统。二十世纪八十年代后，情况发生了很大改变，越来越多的人类学家转向对复杂社会和跨地域文化的研究，也产生了一些研究的经典范例，但对中国基督教问题关注不多。国内的人类学学者对基督教的涉猎也比较少，而且基本上涵括在对所研究社区的全方位描述中，如庄孔韶的《银翅——中国的地方社会与文化变迁》（2000）等，以宗教人类学的方法对基督教进行的专业研究几乎为零。黄剑波博士的《“四人堂”纪事——中国乡村基督教的人类学研究》

-
- 13、《基督教理论与现代》，特洛尔奇著，朱雁冰、刘宗坤等译，汉语基督教文化研究所，1998年版。
 - 14、《无形的宗教》，卢克曼（Luckmann）著，覃方明译，中国人民大学出版社，2003年版。
 - 15、《宗教教义与社会演化》，卢曼（Luhmann）著，刘锋、李秋零译，中国人民大学出版社，2003年版。
 - 16、《宗教社会学》[苏] 悉布洛柯夫编著，王孝云、王学富译，四川人民出版社，1989年版。
 - 17、《宗教社会学》，奥戴（O’Dea）著，胡荣、乐爱国译，宁夏人民出版社，1989年版。
 - 18、《宗教社会学》，[美] 托马斯·F·奥戴 著，刘润中等译，中国社会科学出版社，1990年版。
 - 19、《社会中的宗教》，约翰斯通（Johnstone）著，尹今黎、张蕾译，四川人民出版社，1991年版。
 - 20、《宗教社会学引论》，德莫·乌格里维奇著，王先睿译，人民出版社，1992年版。

① 国内学者的著作主要包括：

- 1、《宗教社会学通论》，陈麟书、袁亚愚主编，四川大学出版社，1992年版。
- 2、《宗教社会学》，戴康生、彭耀主编，社会科学文献出版社，2000年版。
- 3、《宗教社会学》，孙尚扬著，北京大学出版社，2001年版。
- 4、《宗教社会学》，姚南强著，东华大学出版社，2004年版。
- 5、《宗教与社会》，胡春风著，上海科学普及出版社，2004年版。

是一个例外，但他研究的社区是中国西北内陆的一个村庄，考虑到中国农村的巨大差异性以及研究方法的不同，笔者进行的这项研究还是非常有必要的。

第三节 研究方法

一、指导思想

在研究传统文化的态度和方法上，有几种提法颇为流行，即“批判地继承”、“创造地转化”、“综合地创新”，而它们的精神实质是一致的，也就是说既要对中国传统文化进行扬弃，也要对西方文化采取“拿来主义”的态度，彻底改变以往文化交流上“我族中心”或“西方中心”的不平衡、不理性状况。对待中西文化的这种“兼容并蓄、扬弃整合”的科学态度，笔者颇为赞赏，因此，将其作为本论文立论的指导思想。

二、调查路径

田野调查涉及的具体问题主要包括：调查地点的选择、访谈对象的确定以及调查中的一些技术性问题等。这里谈的是对自己调查过程的一个简短的总结。其中，有些问题是调查快要结束或者已经结束后的一些反思，也就是说，笔者的调查过程只是大体依据了这一进程，但是并不严格。主要原因在于笔者在进行此项研究之前一直是学习人文学的，完全没有受过社会学的训练，相关的知识也都是“临时抱佛脚”的结果。而且，由于各种条件的限制，笔者没有办法应用社会学典型的大范围的调查方法，只能进行个案研究，但是，“从理论上讲，对社会展开个案研究，需要综合社会学者、人类学者和历史学者所发展出来的不同方法。如果来自不同学科的研究者能够形成一个个案调查团队，那么学科综合就能实现。不过，个案研究通常又是由单个学者完成的，因此，它要求研究者融不同方法于一身。”^①所以，作为一个有限的个体，笔者认为自己的调查结果并不理想，

^① 王铭铭，溪村家族——社区史、仪式与地方政治，贵州人民出版社，2004年版，王斯福

但可以坦诚地说：为了此项研究，笔者在田野调查中付出了真诚的努力。

（一）调查地点的选择

择取合宜的目标社区，对于资料的搜集、调查目的的实现，具有重要意义。将其称为“千里之行”的“足下”也并不为过。在做此工作时，笔者主要考虑以下几个自认为颇有价值的因素：

1、是否具有一定的代表性。从目前的实际情况看，具有代表性的村子不是信徒占村民比例很高的村子。这样的村子虽然具有典型性，但不能代表普通大多数。因为，从全国范围来看，基督徒在人口中的比例普遍不高，但最好不要少于30位信徒，而且发展史最好久远一些。

2、是否易于尽快融入被调查者。进入田野最好的方式是经熟人介绍。众所周知，人情在中国是非常重要的资源，对基督教这样敏感的问题尤其如此。经人引见，有助于尽快缩短与被调查者之间的距离，及早打消他们对调查者的种种疑虑，并与之“打成一片”（这是最佳的调查状态）。

3、是否易于调查的全面深入展开。笔者深感独自调查的范围不应过于宽泛，以先做个案为宜。理由主要有三：（1）经验的限制。刚刚进行调查，缺乏必要的切身经验，范围小一点自我感觉更容易把握。（2）资金的限制。考虑到独自调查，特别是自费调查的经费一般不很充裕，所以在选择调查的村子或者社区时，规模大小是考虑的必要因素之一。按照人类学的一般说法，人口在1000人左右的村子是最适合调查的。当然，调查要有一个较大的背景作依托，比如把所调查的村子所在的县作为背景等。（3）理论水平的限制。由于调查中常常会遇到很多意料之外的事情，使人感到理论储备的严重不足，这需要将调查的目标地点，尽可能先选在交通便利之处，以便于往来，及时补充所需要的理论知识。此外，调查要不断地往来于自我与他者之间，对于新手来说，离开田野是与被调查者拉开距离的较好方式。所以，一次在田野内呆的时间不必太长，一个月中两个星期在田野，另外两个星期思考调整，在理论知识以及调查的具体方法等方面及时补充营养较为理想。

（二）访谈对象的确定

从某种意义上讲，访谈的成功是调查的关键所在；访谈对象的选择，则是访

序，5页。

谈成功的第一步。访谈基督徒以及宗教管理部门，固然是调查的重头戏（对此无须赘述）；但，为了增强调查资料的可靠性、调查成果的客观性，了解教外人士眼中或心目中的基督教，也是不容忽视的因素。所以，笔者也在他们当中选取一些熟悉当地情况，尤其对基督教感兴趣的非基督信徒作为调查的对象。具体考虑了以下人员：

1、从县一级来看，主要包括：（1）县志的主编以及参编人员；（2）当地的图书馆馆长；（3）文教局的工作人员；（4）文物局的工作人员。其中，笔者重点接触了一些已从行政职务中淡出，或者业已退休但有志于从事相关研究者。

2、从村一级来看，主要包括：（1）乡村教师；（2）村委会成员；（3）致富能手；（4）外出打工时间较长者（由于他们穿梭于不同的文化之间，对当地的情况往往有独到的见解）；（5）普通民众（笔者按性别年龄及在村中居住的位置等进行分类，找出较为有代表性的人员进行访谈）。总之，访谈对象主要是教会内部及村里的“精英”人物，同时也有普通教友及村民，以利于比较教内外人士的言谈及行为方式等。对重要的对象还对其进行个人成长史的访谈。

当然，初来乍到，不可能一下结识很多人，较为有效的途径是“滚雪球”。调查中，笔者的访谈对象主要选择的是中、老年男性，而且侧重于村里的一些“文化人”^①，因为“文化人的言说也许更具典型，因为他们系统表达了对信仰的感受或认识。”^②在调查中，笔者感触颇深的是，村里的乡亲们普遍比较善良，愿意拿出时间与笔者交谈。可见，他们尚未像“资产阶级”那样，把时间当成金钱。他们不仅给笔者的研究提供了宝贵的信息，而且，他们的忧虑与快乐，都给笔者留下了极为深刻的印象，因为我们已经成为很好的朋友了。

此外，笔者还尽可能地充分利用处于“中间地带”的人士：1、政府官员中的“中间地带”。（1）在职人员。政府中有一些在仕途上不是很得志的人士，尤其是其中的退出“名利场”而志于为学者。他们，一方面为笔者提供了一些宗教管理的内部资料——这可以从他们的言谈中自然流漏出来；另一方面，他们与宗

^① 这不是说我不喜欢妇女和儿童，因为自己就是其中的一员；而是访谈过程中，感到她们能够提供给我的信息比较少，当然，她们的感受不一定不丰富。

^② 杨凤岗，三味基督——全球视野中的中华文化与基督教，于春松等编，文化遗产与中国的未来，江西人民出版社，2004年版，199—211页。

教界的一些领导人士往往关系较为密切，对宗教界内的人事了解较多，且有自己独特的看法。(2) 退休但精力还较为充沛的人士。由于县级政府的“切线”制度，一些人刚刚 50 岁左右，家里老人一般已经无需照顾，孩子也都已经长大成人，正处于年富力强无所牵挂的阶段，却由于人员太多而被迫离岗，他们是一笔非常丰富的资源。2、村民中的中间地带。在开始调查的阶段，笔者想当然地认为，既然调查的是基督教，就要和信徒们同吃同住。于是，要么住在教堂里，要么住在信徒家中。但是，当把当地教会的内部情况基本掌握后，想了解一些教外人士的看法时，就感到很难打开局面。这主要是由于和教内人士的紧密联系，教外人士自然把笔者也归入了信教者行列。另外，基督徒与其他的村民之间多少会有张力存在。后来，笔者在选择居住地点时，就选择既不是基督教徒，同时又与基督教徒关系较好的村民，这样，教内教外人士的情况都便于了解。

(三) 调查中的技术性问题

1、质化研究为主的调查方法。笔者虽然生、长在农村环境中，但是由于自从进入大学后，就主要生活在城市，多年不在农村中摸爬滚打，笔者与被调查者之间在表述方式上已存在较大的差异。另外，被调查者对社会调查比较生疏^①，文化水平一般也不高，比较容易错解调查者的问题；况且由于社会文化等因素，很多人不愿意直截了当地回答提问。所以，笔者更多地借鉴了人类学的方法，以质化的研究为主。这样，一方面细致地解释了自己的问题，另一方面，在访谈中可以察言观色，辅助判断被访谈者对所问问题的看法。当然，在能够量化的情况下，笔者还是尽最大努力进行量化。尤其是，如果能够进行创造性地量化研究是最理想的，也是笔者今后努力的方向，因为西方宗教社会学的量化方法不可能完全适用我国的实际情况。

2、调查过程中，笔者准备的录音机等现代化工具没有派上很大的用场。因为很少人愿意笔者录音，即使他们出于尊重勉强同意，很多时候也会对笔者的问题回答得言不由衷或者有所保留，这可以从他们的表情和用语中体会到。所以，笔者认为访谈后尽快回忆、总结、记录的方式更为可取，但其缺点是常会遗忘一些资料。

^① 说实话，笔者在开始的调查过程中，遇到过一些对调查顾虑重重的人。还有些人认为，笔者是“吃饱了撑的”，没有事情干，才会去调查。

3、调查的时间要足够长，最好半年或者以上。其原因主要在于：（1）时间过短，难以与村民建立信任关系，得不到真实的情况。这恐怕是与西方的社会调查差异最大的地方。这一方面是基于调查问题的敏感性；另一方面则在于中国的百姓尤其是农村的普通民众，对社会调查相当陌生，对外部世界的了解相对较少，非常害怕自己的言行给自己带来意想不到的危害，防范心理较重。这也是可以理解的。（2）与20世纪初期做农村调查的人感受一样的是，笔者认为了解农民的最好方式是自由的闲谈，而不是结构性的访谈。因为这样既可以得到原汁原味的材料，又可以避免由于表述方式的差异等因素所造成的消极影响，如村民们有时不能确切理解所调查问题等。这也是笔者强调个案研究的另一理由。在目前中国的调查基础相对薄弱、调查进展较为困难的情况下，与其走马观花，窥其皮毛，不如步步为营，解剖麻雀。

笔者还想就在中国做宗教社会学研究中有人提到的“撒慌问题”，也就是我们得到的信息的可靠性问题，谈一点自己不成熟的看法。就笔者的个人经历而言，觉得这个问题并不是特别大的障碍。因为，农村生活，尤其是农村的公共生活本身是一本公开的书，而且我们可以通过访谈多人以及延长访谈时间的办法以力求相互印证。这或许与笔者调查的区域特点有关，其代表性的问题尚需进一步证实。

三、研究结果的验证

一项合格的宗教研究，无论其表现形式如何，都必须以公正原则为基础。公正性原则并不排除研究者自己的宗教信仰，也不把研究者个人的价值观与比较本身的价值相分离。在宗教比较的历史上，曾经有过一段时间人们追求比较研究的绝对客观性，并试图将研究者与研究对象完全分离开来。为了达到正确的结论，人们不得不在事物处于分离状态时对其加以考察，为了保证其客观性就不允许任何属于个人的价值进入到他们对所观察到的事物的解释之中。但是，这种机械客观性早已被人们所放弃。解释学理论已经超越了自由主义或启蒙时代关于客观性的理解，从而产生了这样一种认识：任何解释都是在解释者个人价值的背景下做出的。做研究工作，就是要在被观察对象与观察者或被解释的对象与解释者之间建立一种关系。因此，任何对于宗教的解释，如要可信的话，都必须以结论开放、倾听建设性的批判以及以理解为目的的对话为基础。

如果像这样来理解，公正原则实际上是在观察与阐释的过程中追求其目标的。世界上既没有任何可以免遭批评的“完善”的宗教，也不存在一种完全“客观的”标准。公正的比较研究，并不意味着研究者不应该对这个或者那个传统做任何的判断与评论，也不意味着研究者应该总是把自己放在所比较的两个传统的正中间。公正原则指的是从比较研究的开始到其结束，都必须对被比较的双方使用同样的判断标准。公正原则虽然坚持任何宗教传统都必须得到尊重的精神，但同时也允许人们拒斥任何经典著作或传统实践中那些与人类宗教信仰基本原则不相协调的东西，从而使人们可以在适当的时候根据认真的思考做出有价值的判断。没有这种正与反、有利与不利两方面的判断，比较研究将是浅薄和表面的。但是，公正原则限制研究者做出随意的、片面的以及前后不一致的判断。在这个意义上，研究者本身的价值与信念也必须得到检验与考察。这样一种对于开放与自我评判的反思过程是公正原则的最重要因素，所以也理所当然地成为所有成功的宗教研究的前提。

依笔者浅见，作为一项调查研究，要得到最好的结果，最好是3—4个人组成一个工作小组，这样既可以在田野中相互配合，也可以互相取长补短。但是实际情况是这样的组合不是容易获得的。依据笔者自己的经验，一个比较好的替代办法是：把自己的研究成果交给一个与自己具有互补性的人（比如信仰者与非信仰者）来阅读，然后把他或她带到田野，进行短期观察，就会使得自己的研究成果的可靠程度获得较大的提高。

四、研究中的困难

做任何一件工作都会有自身的困难，就乡村基督教的调查研究而言，其困难主要在于：

（一）历史资料缺乏。一般情况下，有关乡村历史的文献资料是非常稀缺的。笔者为了解所调查社区的历史，重点是访谈了当地的文化人，也尽可能充分地利用了当地的家谱、墓碑等材料。但是，由于历次政治运动的冲击，这样的资料并不是很多，尤其是古老的墓碑至今保存完好的实在寥寥，即使还存在的也不一定与自己的研究相关。

（二）数据量化困难。作为一项社会学的调查，应该对一些调查资料进行量

化，但农民生活中的很多内容是难以量化的，比如访谈中，他们谈的多数是自己的感觉，一旦涉及到数量问题就很难得到比较准确的答案。

（三）赢得信任。基督教在广大的农村虽然发展较快，绝对数量较大，但相对数量较小，因此，基督教徒总体上处于弱势地位，加之政府对待基督教的谨慎态度，因此若想将访谈进行得深入细致，沟通工作需要一定的时间和精力，是一项艰巨的任务。此外，就是由于文化等多种因素的影响，即使赢得了他们的信任，走访中，很多人还是对笔者的调查目的有很多的不解，往往需要一遍又一遍地进行解释。开始时候，自己总要尽力向其说明是在做一项学术研究，但是从他们似懂非懂的表情看，他们很难理解。后来，当地村长的的一席话使笔者茅塞顿开。他说：“你就像演员要体验生活一样。”于是，后来干脆对走访的对象说：“我是学生，因为学习了基督教的一些理论，现在想看看生活中的基督教到底是什么样。”这一解释果然奏效。

（四）调查中的突发事件。虽然调查前，笔者尽可能地作了充分准备，但是，进入田野后仍然遇到了一些意想不到的事情。比如，调查前，笔者发动自己可以发动的所有关系，多方联系、了解情况，并在大范围走访的基础上，最后把自己的田野点定在了河北储成县，理由主要是：第一，储成县是一个典型的农业县。第二，储成县是历史上的文化名城，传统文化的积淀非常深厚。第三，储成县的基督教发展平稳，由于是河北省传道人较多的县，所以受异端的影响很小。第四，本人在储成县有较好的人际基础。在储成县，因为认识教会里的人，开始阶段的调查主要是在教会内部进行，调查进展得相当顺利。后来，想到宗教局了解一些情况，却遭到了意想不到的困难，笔者提出看看县志的要求都被拒绝。宗教局的保守态度，导致了教会内部人士的意见分歧。由于学校临近开学，笔者的第一次调查就此而终。

到了寒假，笔者希望能够继续到该县进行调查，因为毕竟在这里已经有一定基础了，于是与基督教界的朋友取得了联系，他们表示欢迎。但是，当笔者第二次抵达该县后，发现事情并不像自己预料的那样简单。“欢迎的表示”只是出于朋友之间的面子问题，他们实际上是不希望笔者的再次光临。调查进行了5天后，感到收获甚微，而且春节马上到来，于是打道回府。这一年的春节是笔者有生以来最难过的一个春节，不仅调查未成，孩子远在老家，还永远失去了自己亲爱的

奶奶。不过，笔者还是努力打起精神和几个同学取得了联系，其中一个可以为笔者的继续调查提供线索，这就是笔者的第二个调查点——永成县。

幸运的是，笔者的第二个调查点的工作在春节后进展比较顺利，而且和第一个调查点相距不是很远，政治、经济、文化以及自然条件非常相似，二者之间的差异可以忽略不计；而且，更为重要的是，从基督教的传播史上看，储成县是永成县基督教的总堂，不仅同属一个教派，而且关系非常密切。所以，两次调查的资料，可以相互补充。否则，笔者真不知道自己的调查如何进行下去。不过，这还是令笔者不得不两次介绍自己调查地点的状况，因为“基督教与乡村生活”一章的资料来源是储成县的，而其它部分的资料主要来自永成县。

第四节 本研究的结构安排

本文从宏观上分为四大部分。第一部分（导论），从总体上对本研究相关的一些基本问题作初步的阐释和说明。第二部分（第一、二章），为了让读者对本研究的调查地点有一个整体的印象，笔者对本文研究对象进行简要介绍，先追溯基督教在当地传播与发展的社会文化背景与历史轨迹，然后描述基督教在当地的发展现状。第三部分（第三、四、五、六章），分析研究对象。其中，第三章探讨基督教在当地发展的原因，在分析学者的解读与教内人士诠释的基础上，提出个人的浅见。第四章分析基督教对当地民众社会文化生活的影响，认为其作用主要包括更新个体的思想观念、转变群体的人际关系模式、冲击传统的民间宗教等。第五章探析民间宗教对基督教的影响，认为当地基督教虽然带有一定的民间宗教色彩，但总体上看，自身的特色是鲜明的。第六章阐释当地政教关系，在描述当地政教关系现状的基础上，剖析其原因；并认为当地政教关系比较紧张的主要症结是交流与沟通的缺乏，进而提供了解决此问题的建议。第四部分（余论），主要探悉农村基督教会面临的机遇与挑战。最后，笔者对基督教在乡村发展的前景进行了必要的分析与展望。

第一章 基督教的传入与发展

第一节 传入与发展背景

一、社会背景

基督教在清末民初传入永成县^①，当时大的社会背景无需笔者在此赘述，大体可以概括为：战乱频仍、盗匪横行、民不聊生。华北平原又历来是兵家必争之地，所以历史上几乎每一个新的朝代建立后，都要向此地移民，以填补战乱带来的人口流失。也正因此，当地很少像中国南部一样，存在由完整大家族所构成的单姓村，多是杂姓村，即使同一姓氏，也往往同姓不同宗^②。另外，基督教传入当地并获得一定发展的初期，“五四”运动尚未开始，“非基”运动还没有到来，知识分子中的部分人士从袁世凯的复辟运动中看到了政治革命的缺陷，企图在文化更新中寻求出路。基督教就是在这样的社会背景下传入该地的。

二、宗教背景

（一）佛教

依据对当地文物局局长的访谈，原来此地曾经有很多座寺庙，如县城南面有个南大坑，出土了很多南北朝时期被毁后又修复的佛像。依据当地历代县志记载，自隋朝始直到明朝，每一个朝代在此地都建有佛寺，也有老寺的重建或修葺。尤其是唐朝时，有文字记载的就有四寺一塔。但佛教在永成时兴时衰，至民国期间，境内寺院多已衰颓，1932 年仅有和尚 3 人（不包括商城一带）。商城地区，在二

^① 本文中主要的人名、地名都使用了化名，而一些次要的人名、地名均为真实姓名。

^② 兰林友，村落研究：解说模式与社会事实，社会学研究，2004 年第 1 期。

祖村^①元符寺有和尚 1 人，在商城南慈氏寺有和尚一、二人。50 年代，仅元符寺有和尚 1 人。1988 年，省宗教事务局批准修复元符寺，并作为宗教活动场所开放，县里及时落实了该寺寺产土地 60 亩。1991 年，全县有佛教徒百余名，分布于东、西二祖和小王庄 3 村，均为男、女居士，元符寺内住 4 名僧人（2 名和尚、2 名尼姑），均为外地人。现在农民建庙的热情很高，有些人为了建一座庙，竟然找到文物局长，请文物局给予支持。

（二）道教

道教在永成曾经兴盛过，明代曾设道会司，各地庙宇道观多有道士主持。但至 1932 年时，境内道士仅 4 人，其中住彪太山庙 3 人，住城内城隍庙 1 人。解放后，境内已无道士。依据访谈，现在道教在当地的声望不是很好。

（三）伊斯兰教

清道光年间，一家何氏教徒由储成乐善营迁于永成，以经营饮食业为生，伊斯兰教始传人永成。因信徒只一家，没有宗教活动场所。1950 年，信徒董聚由部队转业到永成工作，此为该教信徒来永成的第二户。此后，特别是自中国实行改革开放之后，又有一些信徒陆续来永成经商，但迁居者甚少。1991 年永成共有 42 名信徒，无宗教活动场所，均在家中过宗教生活。

（四）天主教

清光绪二年（1876 年），法国传教士鄂答位自储成来永成传教，开始信奉者寥寥，光绪十年后渐多。光绪二十六年（1900 年）义和团运动中，艾束村教堂曾被焚毁。民国十一年（1922 年），威县人张司铎来永成主持教务。1927 年，永成“三会”农民暴动后，因形势混乱，学校停办，张司铎以教会名义于 1928 年春筹备创办起“私立志成小学校”和“私立淑贞女子小学校”，在校生最多时达 260 余人，促进了永成教育的发展，也扩大了天主教的影响。1931 年全县有教徒千余人。1937 年日军侵占永成后两校停办。1941 年，该教会开办“公教眼科医院”。经筹备资金，于 1945 年春又恢复开办两所学校。解放初期，教徒发展到 2000 人左右，1952 年 11 月份 2299 人，分布于 34 个村庄。此时开展爱国主义教育，

^① 该村之所以叫二祖村，是因为隋开皇年间，佛教大乘禅宗第二代祖师、少林寺高僧慧可前来永成，于县城南部国教寺筑台说法，因遭谗遇难。唐贞观十六年（公元 642 年），在今二祖村为慧可建寺，开元二年（732 年）又在该寺建二祖舍利塔。

开始自办教会，摆脱西方的控制。1958年和“文革”期间，宗教政策被破坏，1966年永成县已无神甫。1979年以后教会开始恢复活动，1982年信徒发展到4700人。1985年发展到5325人，涉及84个村、4个县直单位。1991年全县有天主教徒8300名。该教界先后有6人担任县政协委员，其中2人先后任常务委员。

（五）民间宗教

当地有着浓郁的民间信仰之风。下面仅依据《永成县大事记》^①的记载略作说明：

1、1927年3月19日，全县以农民为主体参加的“红枪会”、“天门会”、“黄沙会”三个群众迷信会门组织，在储成、磁县等地的党组织的影响下，为反对封建官僚的沉重赋税，以“杀了刘老佩，不拿各种税，杀了宋雅南，不拿地方钱”为战斗口号，共同联合起来，举行了攻县城，砸监狱，劫富济贫的农民暴动。但由于“三会”农民领导人被反动官府收买利用，部分会员被改编（三个大队），与官府合作，共同维持县政。最后，被分而治之，各个击破，一场轰轰烈烈的农民暴动以失败而告终。

2、1927年下半年，暴动领导人之一，进步青年乔瑞生（大霍村人），愤然退出县政（三大队），寻找党组织，经同学介绍参加了党的外围组织——“反帝大同盟”，不久即参加了中国共产党，成为永成县最早的中共党员（225页）。

3、1947年春，县政府为了清理反革命组织，取缔反动会道门，对所有会道门进行了训练，道徒写了悔过书（17页）。

4、1948年4月15日，以魏桂林为首的反动会道门——“白阳古教”在国民党特务分子操纵下，肥乡、永成、广平、临漳等县（永成周围几县）教徒（男女老幼）千余人，白衣、白束、白缨枪于当日晚上发动武装叛乱（部分人在我县集中），分四路进攻肥乡县城，后被我某军区独立团及我地方武装消灭，其头目被镇压（23页）。

5、1951年，县公安机关破获反动会道门“九公道”，逮捕了“朝廷”李同春（35页）。

6、1952年2月11日，县委发出《关于取缔会道门组织的指示》（36页）。

7、1954年3月7日，县法院在商城召开公判大会，判处反动会道门“一

^① 该县大事记系当地政府主持编纂，并非随意之作。

贯道”道首孟传进、李桂树死刑，立即执行，并对其他罪犯也作出判决（44页）。

8、1955年9月，县召开公判大会，将“白阳古教”反动教首张保振、骨干分子冀舜枪决^①（52页）。

从以上资料我们可以看出，几乎每一个当时有影响的民间信仰都在此地有非常大的市场，否则就不会有以宗教形式组织的暴动，政府也就不会动用公安机关进行打击了。其实“大事记”能记本身已经有一定的说服力，因为依据对大事记副主编（实际上的主编）的访谈，当时对宗教事件是根本看不上的^②。这里既然记了，那肯定很重要。在对普通民众的访谈中，还发现了更多的崇拜对象与形式，这里不能也无需有更多的说明。有兴趣的读者可以参考“民间宗教对基督教的影响探析”一章。

综上所述，二十世纪初，当地的民众生活于饥寒交迫的动荡社会中，佛教、道教都处于历史发展的低潮时期，可以说当时已经基本没有什么影响。伊斯兰教信徒则几乎可以忽略不计。只有民间宗教影响深远，广泛存在，但从总体上看，民间宗教的信仰者是各行其是的。义和团运动后，基督教界积极总结以前传教中存在的缺欠，更加重视教会本土化工作，如注重任用本地的传道人作为教会的负责人；另外，义和团运动后，基督教也获得了一些赔款，财力上更加强大。基督教就是在这样的背景下传入该地区的。

第二节 基督教传入及沿革

一、简史

晚清光绪年间，永成县后裴里村任良贵留学日本，与孙中山先生结交，在基

^① 依据对毛泽东纪念馆看门人的访谈，这一事件对当地的震动颇大。后来，笔者也多次听到别的老人们讲起白阳古教。这些足以说明，白阳古教那时在当地影响之大。

^② 这一传统，在当地一直延续至今，比如，在访谈该县最新县志的副主编（也是实际上的主编）时，当他得知笔者想了解当地的宗教情况后，坦率地说：“宗教方面的资料没有人在意，我也没有。这一方面是宗教不引人注意，另一方面也不好把握。你看我们新编的县志（1995年出版），厚厚的1000多页，关于宗教的只有8页，都是表面东西。”

督教“友爱会”受洗入教，当了牧师，光绪二十二年（1897年），回到永成在城里创办了模范学校，基督教始传入永成。光绪三年（1905年），李家町村苗自耕（亦有人说是苗自更）在河南安阳“长老会”入教，次年回永成传教，成为永成第一位传教人。后来，隶属福音会派的菜庄李崇正长老、廉庄廉清风牧师、廉守仁牧师等在城东传教。民国八年（1919年），隶属“宣圣会”的加拿大籍蓝万德牧师从储成来永成边教书边传教，并在县城内租赁贾计民的房子作教堂，宣圣会传入永成。据传说，民国九年（1920年），永成县有灾荒，民不聊生，苗自更在当地放粮舍饭，救济灾民，吸引不少人信了基督教。民国十一年（1922年），福音会并入宣圣会，后者随之扩大，并开办学校，分设支堂等，永成入教者也随之增多。民国十三年（1924年），储成教区孔北德牧师（美籍）在永成东关置地修建了永成第一座教堂，永成教会始有了固定的传教场所。后来设了十处支堂，其中在永成县境内的有北狼卜支堂、漳河店支堂、店上支堂和南散湖支堂。

1927年，永成教堂的传道人苏新乾，因为看不惯外国人的专横，退出宣圣会，辞去西方差会的薪金，在湖村自办教会，也称自立会，开展自传、自养，但当时自立很不彻底，没有完全摆脱西方差会的管制。1938年秋，教会为了扩大自己的影响，在东关教会内开办了教会小学，1941年又开办了教会诊所，1941年12月，“珍珠港事件”后，日军进驻教堂（1937年日军已占领永成），西方差会撤走，小学被迫停办。1943年冬，日伪退出教堂，永成教会以王行为首的四、五名教友接管，接管后改宣圣会礼拜堂为中华基督教礼拜堂，从此，永成基督教各教派归入中华基督教会，当时教徒约两千人。

解放后，全国基督教界开展了三自革新运动，1954年成立了“中国基督教三自爱国运动委员会”，号召教友爱国爱教，自办教会，永成基督徒也积极响应，在全县开展了三自革新运动，并成立了永成基督教三自革新运动筹备委员会，苏新乾、贾凌云任正副主任委员，委员有刘宏如、刘敬、李锡章、乔天桥等。从此，永成基督教会加入了三自的行列。1958年，反右运动，党的宗教政策遭到破坏，永成县的一些宗教界人士也遭受挫折^①，特别是一九六六至一九七六年文革期间，

^① “文革”期间，有13人被捕入狱。他们是：（1）1954年第一批进监狱的苏新乾，1958年死在磁县监狱里面。（2）被打成“反革命集团”后，第二批（1958年）入监狱的是：王立杰、李林英、侯青旗、乔天桥，他们在监狱中度过了19年。（3）1962年第三批住进监狱的有：王恩召、秦学然、秦希增（他们三人都是先后两次入狱）、宇振家、李振邦、王汝弼、王光华、杜如玉。

正常的宗教活动被禁止，有些宗教界人士受到迫害。

一九七九年，党的十一届三中全会后，宗教信仰自由政策得到了恢复，信教群众得到尊重和保护。1984年永成县基督教成立了“基督教三自爱国运动委员会”和“基督教协会”（以下简称“两会”）筹备小组，共有成员八名。即：甘秀玉、秦希增、王恩昭、张益恩、张益民、尹维明、杨孟才、李有信。在“两会”筹备小组成员及广大基督教徒的积极努力下，1986年12月，永成县成立了第一届“基督教三自爱国运动委员会”和“基督教协会”。甘秀玉任主席，副主席：王恩昭、张益民，委员：张益恩、李有信、王平海、王丰恩、赵延景、钟有信、程秋林、程汉信，并制定了三自爱国运动委员会章程。秦希增（西岳固村人）任会长，副会长：杨孟才、张益民、尹维明；委员有：宇振加、李风兰、张永祥、张书云、贾约翰等9人。1985年教徒发展到3123人。1988年，尚志荣牧师从重庆回到永成参与教会活动。1989年11月26日，由“北京神学院”院长、省“两会”二位牧师、地区三位牧师在临漳县礼拜堂举行仪式，按立秦希增、王恩昭、尹维明三位为长老。1990年有教徒7000余人，分布于134个村庄。1994年，是该县基督教发展最快的一年，因为这一年领洗的人最多。

二、教派

基督教自十九世纪初（一般认为是1807年）传入中国，在中国有大小教派七十余个。各教派互不隶属，各行其事。在永成县的教派有七个，即宣圣会、福音会、长老会、友爱会、同圣会、清洁会、小群会。在这七个教派中，宣圣会为主流派，教徒人数较多，约占教徒总数的99%；其他六个教派，虽然有的传入较早，但都无大的发展。现将其基本情况，简介如下：

友爱会，是最早传入永成县的教派，晚清光绪年间（1897年），后裴里任玉良将其传入永成，但入教者极少，主要分布于徐村和城里一带。

长老会，光绪末年（1906年），李家町村苗自更，在河南安阳教区长老会入教，后回永成传教，开始于李家町一带。另传，徐村一带因行政隶属于河南临漳领导，教会属于长老会教派，受安阳管辖。民国二十年（1931年），已归属于中华基督教会（民国县志记载）。在此的传教士有：狄吉礼牧师（美籍）、明义士牧

师（美籍）、李清泰牧师（永成人）、侯伯动牧师（磁县人）。当时有教徒近百人。

福音会，主要分布在廉庄一带。廉清风属于该教派。根据民国县志记载：“民四有福音会，自储成分设永成旋因福音之工作趋向清极，遂于十一年归并宣圣会。”可见，永成原以福音会为主流，民国十一年（1922年），归并宣圣会后，再没有福音会之说。

同圣会，民国十九年（1930年），传入永成，分布于商城一带。该会在商城设有支堂，传教士是吴同心。

小群会，解放初传入，主要分布于永成东南杨岗一带。姜运青、王凤恩属于该教派。

宣圣会，永成县基督教主流教派，隶属储成教区的美国宣圣会。根据民国县志记载：“始于民国十年，系由储成宣圣会总堂所分立。”“惟初创时，有西牧蓝万德系坎拿大人管理一切教务。”民国十三年（1924年），储成教区孔北德牧师（美籍）在东关置地建造了该会礼拜堂。教会工作积极，如开办学校、分设支堂等。可见，当时宣圣会传教之广。民国二十年（1931年），永成教会下设十处支堂，即北郎十、南散湖、漳河店、店上、河沙镇、邯郸、磁县南城子、北皋镇、院堡集。在永成境内，各堂传教士是：东关礼拜堂——孔北德牧师（美籍）、王国璋（本县人）、刘敬（本县人）、王宝玺（本县人）、陈利（本县人）；北郎十支堂——白容镜（本县人）；南散湖支堂——张景良（本县人）；漳河店支堂——张士秀（本县人）；店上支堂——马万和（临漳人）。当时，永成有教徒730人。1939年，美籍裴约翰牧师到永成后主持教务，1941年，美国差会撤走，1943年宣圣会改为中华基督教会，永成各教派得到了统一。

此外，如上所述，当地还产生了自立教会，即1927年，苏新乾因看不惯外国人的专横，辞去差会薪金，回村成立了“自立会”，实行自养、自传。当时，相继办自立会的还有西岳固、南散湖等村。但自立很不彻底，并没有完全摆脱西方差会的控制。

三、信徒

晚清光绪二十二年，后裴里任良贵将基督教始传入永成，成为永成县第一位基督教徒。到光绪三十年间，李家町村苗自更，在安阳入教回永成，以传教为主，

成为永成县第一位传道人。1906年永成已经有五位传道人，即：苗自耕（苗自更）、李崇正（菜庄人），廉清风、廉守仁（廉庄人），马牧师（名字不详，马宋谷人）。

1920年左右，永成县基督教已经发展到十几个村，比较知名的教徒有30多人，即：任良贵、苗自耕、苏新乾、赵录、赵金贵（李家町人），李崇正、廉清风、廉守仁、逯玉成（西街人），刘宏如、刘敬（西街人），李锡章（西街人），贾凌云（东关人），申小事（女，东街人），王保玺（南街人），尹凤琪（南街人），张庆春（东关人），张清杰（阳寺人），何冀然（北阳人），廉庆昌（徐村人），李清太（北徐村人），张景良（南散湖人），张文元（路固人），李荣（李村人），王固有（大寨人）等。

根据民国县志记载，民国二十年（1931年），宣圣会信徒人数：受洗信徒272人，未受洗信徒471人，共计743人。

1941年，西方差会撤走，永成教会得到统一，当时有教徒约二千人（可能不包括徐村、长巷一带）。1953年，据统计，永成有基督教徒600余人，分布于19个村庄。当时，知名的教徒有：苏新乾、贾凌云、李锡章、刘宏如、刘敬、逯玉成、张振山、张昆山、张庆寿、王恩昭、张太和、秦希增、秦学然、侯清其、于振家、王汝弼、王光华等，其中苏新乾、贾凌云担任县政协委员。

1958年，反右运动，党的宗教政策遭到破坏，一部分宗教界人士受到折磨，特别是1966—1976年文革期间，宗教政策又一次遭到破坏，教堂被拆除，宗教活动基本被禁止。

1979年，党的“十一届三中全会”后，宗教信仰自由政策得到恢复，教徒得到尊重和保护，又恢复了正常的宗教生活。

1985年，据宗教科统计，永成县教徒为3123人，涉及122个自然村（详见第28—29页“附表”）。教徒分布较多的村是：东关东、南街、司町、李町、抹町、赵三村、西二祖、何横城、吕家庄、商城、高母营、秦家营、西艾东、漳河店、道西堡、西彭留、西马堤、湖村、沙河、大堤西、小堤西、店上、大寨、吕村、东乡义、路固、南渚、北渚、中甘罗、南甘罗、漳边、南散湖、西岳固、师重村、柏寺营、东阳寺、行尹、西向阳等。

依据宗教局的统计，1990年，永成县基督教徒发展到七千余人，分布134

个自然村，四个县直单位（县医院、土产部、县一中、生产部）。1994年是该县教徒增长最快的一年，因为领洗的人数最多。目前，有基督教信徒23840人，活动点101个。

附：

永成县基督教徒分布情况表

1985年7月27日制

| 乡（镇） 名 | 合计人 数 | 各村教徒人数 |
|-----------|----------|---|
| 城关镇 | 120 | 南街21、西街13、东关东20、东大街4、衙前18、北阳9、张庄20、范庄13、南鱼口2 |
| 李家疃镇 | 273 | 常村43、赵村6、李村25、李疃22、司疃32、郑庄9、黄庄15、廉庄7、菜庄7、白范疃8、东范疃6、赵三村30、抹疃35、钟楼寺28 |
| 商城镇 | 360 | 西二祖61、何横城39、高母13、张武庄10、义井庄5、张辛庄6、南横城4、赵横城3、吕家庄67、商城49、军庄20、高母营34、秦营49 |
| 漳河店镇 | 231 | 西艾束121、东野庄14、漳河店43、辛集21、洛疃23、东漳河9 |
| 道东堡乡 | 163 | 大姚堡24、西姚堡1、南姚堡8、西南庄14、道西堡51、道东堡5、曲村3、河疃（一）6、河疃（二）8、河疃（三）7、河疃（四）1、东大姑庙16、野庄18、北刘庄1 |
| 林里堡乡 | 115 | 史庄7、王彭留17、西彭留38、南彭留3、东未村13、西未村22、北漳15 |
| 化店乡 | 409 | 西马堤48、湖96、沙河53、东马堤4、周化店25、西化店21、小堤西31、南刘庄28、大堤西98、柴要5 |
| 北乡义乡 | 414 | 店上7、辛庄27、大寨229、丁庄6、北乡义29、吕村34、庞村8、阎村6、西乡义28 |
| 路固乡 | 334 | 东乡义（一）111、东乡义（二）3、南乡义11、 |

| | | |
|------|------|--|
| | | 后一 38、后二 16、前一 3、前二 6、前三 6、南渚 57、北渚 78 |
| 郭坊乡 | 113 | 中甘罗 61、南甘罗 40、吴疃 12 |
| 柏寺营乡 | 276 | 张边 56、南散湖 57、西岳固 52、师村 40、大金山 24、柏寺营 30、下河疃 17 |
| 辛义乡 | 85 | 东阜 7、王林 3、东阳寺 29、西阳寺 16、后阳寺 15、屯里 11、东霍村 4 |
| 徐村乡 | 75 | 邢村 29、西辛集 10、南连送 2、后裴里 8、大郭庄 8、亦村 16、王耳营 12 |
| 长巷乡 | 50 | 大边董 7、封边董 8、行尹 35 |
| 北郎堡乡 | 96 | 西向阳 58、北郎堡 4、中郎堡 34 |
| 县直 | 9 | 县医院 3、土产部 1、一中 4、生产部 1 |
| 合计 | 3123 | 共涉及 122 个村，县直 4 个单位 |

四、教堂

民国八年（1919年），隶属宣圣会的加拿大籍蓝万德牧师从储成来永成边教书边传教，并在县城内租赁贾计民的房子作教堂。民国十三年（1921年）蓝牧师创立了宣圣会。民国十三年（1924年），储成教区宣圣会孔北德牧师（美籍）在东关置地，建造了宣圣会礼拜堂，即东关基督教堂。后又在城外设置了支堂，即北郎十支堂、南散湖支堂、漳河店支堂、店上支堂。据民间了解，设置支堂的还有：商城、李家町、大寨等，这三座支堂未记入民国县志，原因有两个方面：一是设置较晚，二是属于其他教派。1927年间，路固、西艾束、北漳、张辛庄、湖村、北渚、西岳固、大堤西等村也有了活动场所。解放后，有些教堂分给了农户。文革期间，大部分教堂被拆除。其中，东关基督教堂较为著名。

东关基督教堂，也称宣圣会礼拜堂。始建于1924年，美国差会投资，孔北德牧师负责修建。主要建筑有：礼拜堂四间，约135平方米；北楼（神职人员住宿、办公）三间，二层建筑，约180平方米（不含地下室）；另有一般房屋30余间，总占地20余亩。据查，孔牧师在东关置地修建了礼拜堂、东楼等；裴牧

师修建了北楼。东关基督教堂下设分管九处支堂，即：北郎十、南散湖、漳河店、店上、河沙镇、邯郸、磁县南城子、北皋镇、院堡集。

1938年秋，教会聘请以张太和为首的五名教师，在东楼办起了教会学校，也称传经班、学道班。开办有五个班，四个初级班，一个高级班。

1941年，教会东楼开办了诊所。

1941年12月，珍珠港事件后，日军（1937年已经占领了永成）进驻东关教堂（也为美国租借地），教务活动被迫停止，小学停办。

1943年冬，日伪退还教堂，由传道士王行及四、五名教友接管。另外，也有张庆春、李锡章、尹风明、李明原、尚清梅、张振山、张景良八名执事接管之说。接管后，将宣圣会礼拜堂改为中华基督教堂。

1945年，永成解放，教堂归县财政。在此办过佃农骨干训练班、师范学校等。1963年10月被县医院占用。2005年，县医院搬走，教堂卖给了当地居民，将被拆掉。

五、知名人士

在当地基督教历史上，在具体的传教活动中，涌现了一批德高望重的基督教知名人士。他们在倾力传播福音的同时，或创办学校、教堂，或抵制西方教会，或积极推动“三自”运动的拓展，在当地颇有影响。现撮其要者述之：

任良贵，字尊荣，永成县后裴里人。清朝秀才，后留学日本，曾与孙中山先生结交，在友爱会受洗入教。光绪22年（1897年），任良贵回永成，在城内租房创办了模范学校。约民国20年（1931年），在徐村参与组办了真光小学，并任教师。

苗自更，永成县李家町人。1906年在安阳教区长老会入教，属于长老派。民国初期，成为永成县第一个传道人。

廉庆昌（廉景玉），永成县北徐村人。民国20年，在本村创办了真光小学，任校长，为永成培养了许多青少年。

苏新乾，永成县湖村人，生于1892年，1917年入教，1919年在储成教会任小学教员，1920年回永成任教堂传教员，1927年辞去西方差会薪金，成立了自立会。1954年任永成县“三自革新筹备委员会”主任委员和县政协委员。

贾凌云，永成东关人，曾在邯郸、鸡泽、永成传教。1954年任永成县“三自革新筹备委员会”副主任委员。

尚志荣，牧师，永成湖村人，生于1920年10月。1940年储成宣圣会圣经学校毕业，做传道人；1944年在本村教书兼村会计；1948年到江西赣州市传教；1949年9月在重庆市中国基督教灵修神学院学习；1951年秋，留校任教，兼任教堂牧师；1958年到钢厂当工人；1979年退休后在重庆市南岸区马鞍山教堂任牧师；1988年回永成从事教会工作。

甘秀玉，女，三自爱委会主席，系永成县湖村人，生于1942年7月，自幼信教。1956年在邯郸市直属机关幼儿园当保育员；1960在邯郸工人剧院当服务员；1963年4月回村务农，曾当过生产队长、保健员；1979年负责永成教会三自工作；1986年12月任永成县基督教三自爱国运动委员会主席；1984年任县政协委员至今。

秦希增，长老，永成县西岳固村人，自幼入教。1947年参军，服役一年；1986年任永成县基督教协会会长；1989年被安立为长老。

王恩昭，长老，永成县漳边村人，自幼入教。在本村务农，曾当过生产队会计、信用社会计。1986年12月任永成县基督教三自爱国运动委员会主席；1989年被按立为长老。

尹维明，长老，永成县大寨村二村人，自幼信教。1947年参加县师范训练班，毕业后在本县教书；1949年在成临磁联立师范学习，后回本县教书；1953年回村务农；1958年学医；1959年任本村医生；1986年任永成县基督教“两会”总干事；1989年被按立为长老。

李有信，永成县西街人，自幼信教。1986年任永成县基督教“两会”秘书长。

蓝万德，牧师，加拿大人。1919年来永成传教，始创宣圣会，曾任储成神学院院长。

孔北德，牧师，美国人，美国神学博士。1924年从储成教区宣圣会来永成传教，负责修造了东关基督教堂。

裴约翰，牧师，美国人，1939年来到永成县，继孔（北德）牧师之后在永成传教，修造了北楼（基督教堂楼）。

六、社会事业

（一）东关教会学校

东关教会学校，也称学道班，是永成县基督教会的附属机构。始办于1938年秋，聘请以张太和为首的五名教师任教（其他教师姓名未了解到）。教堂设在东关教堂东楼，对外招生。主要学习：《圣经》和文化知识。当时开办有：四个初级班，一个高小班。

1941年12月，日军进驻教堂，小学停办。

（二）教会诊所

教会诊所，始办于1941年，设在东关教堂东楼，对外治病。此诊所断断续续开办了三次。第一次，即第一代诊所，1941年由齐英恩来永成开办的。有医生：李林英、刘德和。第二次，1943年，由李林英、张医生（山东人）组办。第三次，1945年，至永成解决，由李林英、张振林组办。

第二章 当地基督教现状

在调查中，笔者在收集基督教现状的数据性资料方面遇到很多困难，主要包括：其一，虽然宗教局每年都要对三自教会信徒人数的增减和教牧人员的变动情况进行摸底统计，但是，由于众所周知的原因，这一统计数据基本是无法采用的；何况家庭教会的人数根本就统计不上来。其二，三自教会本身对受洗信徒的基本情况，如年龄、性别、文化程度、职业、住址等做过登记，但由于种种原因，比如缺少必要的办公设备或者人事变动（有时候人事变动是由于内部的分裂，所以就会把自己掌握的资料带走）等，作过原始登记后并没有及时整理汇总，所以，拿不出全面可靠的统计资料。其三，“华人教会”对自身的保护意识非常强，出于保密原因不愿意将自己的原始资料提供给别人^①。另外，笔者不是一位基督徒。在调查的过程中，几乎每一位访谈者都会问及笔者的个人信仰问题。对这一问题的回答，笔者曾经犹豫过，因为信徒对拥有共同信仰的人是比较信任的，而且就笔者的基督教知识而言自信可以蒙混过关，但最后还是决定如实回答。这样，在查找教会内部资料的时候，笔者就遇到了更多的困难。可这也有益处，如便于了解外部人士对基督教的看法。因此，本文只能依据可以查找到的资料、参与性观察和深度访谈以及教会负责人陈述的情况进行阐述和分析。

第一节 信徒概况

一、信徒分布

依据老牧师回忆，1920 年左右，永成县基督教已经发展到十几个村。据宗教统计，1985 年永成县教徒为 3123 人，涉及 122 个自然村。1990 年，依据宗教局统计，基督教徒则发展到七千余人，分布在 134 个自然村，四个县直单位（县

^① “北美华人教会”也是如此。见杨凤岗博士著：Chinese Christians in America——Conversion, Assimilation and Adhesive Identities, Pennsylvania State University Press, 1999, p11.

医院、土产部、县一中、生产部)。目前,该县共有 234 个行政村,有基督教信徒 23840 人,活动点 101 个。以上是有文字记载的信徒数目,但是,宗教局以及一些其他的人士都反映,信徒的人数至少要是这些数字的两倍,因为很多人不愿意向宗教局表明信仰。依据访谈,当地几乎每一个村子都有基督教信仰者,因为很多人根本想不出来哪个村子里没有信徒,能够想出来的也都是规模很小的村庄。而且有信徒的村子,一般都有自己的聚会点,有的村子有两个,一个是三自会的,一个是家庭教会的。该县总体上是县城东部的信徒比较多,西部比较少。从经济发展水平上看,该县西部靠近当地一个地级市,经济发展较快,水平较高;东部比较贫穷,自然环境较差,比如东部的浅层水都是苦的,只有政府协助开凿的非常深的井水才可以供村民饮用。

二、信徒结构

关于男女性别比例,无论是三自教会还是家庭教会,由于信仰一般是以家庭为单位,所以在性别比例上差别并不特别悬殊。依据笔者参加聚会的观察,一般的聚会,男性大体占 35%左右;遇到大的聚会,比如圣诞节、培灵会,男性一般占 45%左右。之所以如此,一方面与大多数情况下,女信徒比较愿意参加教会的活动有关系;另一方面则在于,一般情况下,如果家里的男性成员先信主的话^①,家里其他的成员会较快地全部接受,相反情况下,男性成员则很难跟着转变。有时候,可能几十年甚至终生都不会改变,所以女性还是略多于男性。

在年龄构成方面,由于上述家庭信仰的原因,按理想状况看,应该是参与活动的人和这一情况相符。但事实上,参与活动的人中 40—60 岁的中年人是主体,大约占 60%。这一数据,主要来源于笔者的观察。就此问题所进行的访谈,也基本验证了这一结论。笔者认为,这与米凯里·狄龙和保罗·温克两位学者的

^① 这种情况在当地并不罕见。据笔者的理解,可能是由于很多男性到外面打工,有些人会遇到很多不幸。在此情况下,有时候会得到信主人家的帮助,由于这与自己刚刚遭受的不幸形成巨大的反差,所以会在心灵上产生巨大的震撼。于是在心里产生疑问,为什么信主的人会这样?以后慢慢接触基督教,最后皈依的人不在少数。而且这样的人由于见识比较广,所以对基督教的认识较为深刻,不是一时冲动式地接受信仰,信仰也就相对坚定。

研究结论^①——人在 40 岁以后对宗教的需求会逐渐增长——是一致的；尽管与之相比较，当地老年人所占的比例并不很高。这是因为，在中国，基督教的迅猛传播始于二十世纪八十年代后，这时老年人的信仰大多已经定型，不易改变了。

第二节 当地基督徒的信仰世界

一、走进信仰之路

“您信主多长时间了？”这几乎是笔者面对所有信徒的第一个问题。他们大多需要沉思一下，然后作出回答^②。接下来的一个问题经常是：“您是因着什么信主的？”这是访谈对象比较乐于回答、也回答得比较清楚的问题。虽然他们的答案比较多样化，但多数人的信仰的转变有着比较曲折的经历，大多经历了 3 年左右的时间，才从了解《圣经》或者参加教会活动转变为信徒，用他们的话说，就是“真信了”或者“接受了”。然后，他们的话匣子就打开了，不用追问，就开始讲述自己接受信仰的经历以及信仰前、后对生活的不同感受。有的人讲述自己开始信主时，魔鬼怎样加害自己，而上帝又是如何的大能；也有的人从童年的经历讲起，娓娓道来。最为令笔者惊讶的是，在他（她）们当中，至少有 70% 都会提及很多大科学家是信主的，而且大多数会说到牛顿。他（她）们往往说，牛顿前半生对科学的研究不如后半生对上帝的研究有价值。还说一次牛顿的朋友来看他，对他家里的一个机器模型发生了浓厚的兴趣，因为该模型太精美了。于是，牛顿问他的朋友：“这是怎么来的？”他的朋友回答说：“是人造的。”牛顿说：“这样一个模型都有人造，没有人造的话，就不会存在。自然界那么完美，一定

^① Michele Dillon and Paul Wink, *Hand Book of the Sociology of Religion*, Edited by Michele Dillon, Cambridge University Press, p179—189, 2003.

^② 他们往往说：“十来年啦！”这样的回答至少占到笔者访谈对象的 60%，因为访谈多数是在聚会之后，我们也可以看到，经常聚会者的信仰时间多在 10 年以上。虽然，这种访谈不是严格抽样出来的，但从中，我们可以看到当地基督教在 90 年代中期的发展是较快的，这也和一些教外人士的说法一致。

有一个造物主。”

在访谈中，一位信徒提供了这样的说法：

“《圣经》上有记载说，上帝有布电运动。天上打雷，在我们当地有句话，说是‘龙响’，在你们那也可能有这种说法。农村人认为是‘龙响’，《圣经》是早就预言了，说耶和華神布电运动。我没有上过大学，但是我知道宇宙中有正电、负电，是布电运动。哎呀，这对我启发相当大。并且《圣经》上还说，耶和華神用尘土造人，信耶稣之前我看报纸或者书刊，知道人身体中有多少种元素：人的骨头里有磷化钙，人的血液里面有什么的，土里也有铁、钙呀什么的。哎呀！太对了，《圣经》上早有记载。我当时就有一个想法：我这个人生活在今天，如果早生几十年，几百年，或者清朝末年，把《圣经》上的知识介绍给你，你怎么看我？第一个反映，这个人不简单，有超人的智慧，说这个人很聪明。第二个反映，就是这个人神经。就从那，我就坚决要信，一定要信。《圣经》上说，起初，神创造天地。神这个概念，他就是创造天地的神，宇宙万物都是他创造的，我们不信他信谁？你看现在有很多宗教的信仰，特别我们国家是佛教的国家，我们农村还有信法轮功的，有信杂神的等等。他们信仰的是历史上的一些名人，他们是人，历史上的名人，我们可以把他们当英雄尊重他，但是不能把他当神来崇拜，那是绝对性的错误。可是，他们不理解、不明白。”

另一位信徒则通过回答笔者的提问，表述了自己的信仰经历：

问：您一开始是怎么知道《圣经》的？

答：是从好奇开始。因为当时开车遇到了困难，得到了信主人的帮助。就很好奇：怎么信主的人与其他的人不一样儿？后来，就去认真看书、思考。

问：哪本书对您的影响最大？

答：过去看的很多书，现在都送人了。记得有一本书说 288 位著名的科学家都信主，而且每一位都讲了自己相信的理由。我从中受到的触动很大。

问：您什么时候领洗的？也就是您读书后多长时间开始相信？

答：大概有一年多时间。可是相信和接受不是一码事儿。

问：您信了后又过了多长时间开始接受？

答：大概又过了 2—3 年，才开始真的接受，之后的感觉和以前不一样多了。总之，说法非常多，但是有一个共同的特征：基督教是科学的，所以可信。

有的人甚至可以拿出《圣经》，指着里面的话，一处一处地讲出《圣经》的科学道理来。从中，我们可以看到，他们的信仰是渐进式的，是经过认真思索的，也是真诚的，并且与对科学的相信有着不可分割的联系。即使那些因病信仰的人，在谈话中也会津津乐道很多科学家是信仰基督教的。从中，我们可以感受到科学家信仰基督教对于他们坚定信仰起着重要作用。当然，肯定有人说自己在圣灵的做工下，一下就接受了信仰^①，在访谈过程中，由于没有逐一统计，所以不能准确地介绍，但肯定只是小部分。当然，这也可能如本文导论中所说，笔者的访谈对象多为男性有关。可是，我们也知道，教会中虽然女性占多数，但男性是“头”，这也是《圣经》的教导。

二、信仰特征

杨凤岗博士依据人们信仰的特点，把北美的华人基督徒分为三类，称之为“三味基督徒”，即儒味的、道味的和禅味的^②。笔者认为，这一概括非常精当。就所调查的地区而言，也是适用的。其中，儒味的基督徒是主体，道味的基督徒比较少，至于禅味的基督徒，则不容易确定。但可以肯定的是，从人数上看，估计不是很多，因为调查过程中，可以深刻地感受到，人们要么信，要么对基督教没有什么了解，有些事不关己、高高挂起的味道。这可能和他们的生存状况和环境是紧密相关的。毕竟，基督教在中国的历史很短^③，影响有限。不像北美的华人学者，生活在基督教信仰占主流的社会中，基督教的相关知识是触手可及的。在此，笔者以杨博士的概括为理论依据，对所调查的地点的基督徒进行简略分析。

^① 如一位曾经在“文革”期间坐过牢的老传道人这样回忆自己的信仰经历：（我信主）是因为别人一句话。一天，我在村里的街上从西头往东头走，看到一个邻居（是信主的）从村子的东头往西头走。我俩走个正对面时，没有话说了，我就问：‘还去聚会呀？’邻居说：‘聚呀，你来吧？’我随口说：‘好啊！’到了晚上，呆着没事，想起答应人家聚会的事。其实是不想去，可是答应了，后来还是去了。听了一次道就悔改了。

^② 杨凤岗：《三味基督——全球视野中的中华文化与基督教》，于春松等编，《文化遗产与中国的未来》，江西人民出版社，2004年版，199—211页。

^③ 按一般的说法，基督教传入中国只有一百多年的历史，这对于个人来讲，当然是一段漫长岁月；但对中国或基督教会的历史长河而言，却仅仅是一个小小的片段。

（一）儒味基督徒

杨教授认为，儒味的华人基督徒大体说来有这样一些特征：神学上保守，信仰上理性，伦理道德上传统，言谈举止上谨慎。他们注重家庭，注重教育（特别是子女的道德教育），注重世俗工作的成就，注重团体（community）的维护，注重推己及人的仁爱行为。这种对于彼此德行的持守和看重，以及积极入世的态度，正是沿袭了儒家“修身养性齐家治国平天下”的传统。梁燕城是儒味的中华文化基督徒代表。他成长于香港，曾正式受教于新儒家牟宗三门下。他既是一位受欢迎的布道家，也是个多产的学者，更是个仁爱关怀的行动者。1990年代在温哥华创办《文化中国》学刊，每期都有跟国内外学者的对话和卷首语，始终透露出儒家“修齐治平”的博大胸怀，散发着强烈的入世气息。

就笔者的调查而言，当地基督徒在神学方面是比较保守的。比如，他们中的绝大多数人认为，《圣经》是至高神的直接训令，视之为一切属灵真理的唯一合法和可靠的来源；《圣经》上的每一个字都是不能做任何改动的，从而否定《圣经》既是神的语言又是人的语言。又比如，他们对待祭祀祖先的态度，即使仅仅是出于尊重与怀念的心情，也是绝对不允许的。通过参与他们的各种活动，还可以看到他们的信仰是比较理性的。比如，活动中大家都很平静自然，崇拜过程中，甚至没有很多教会都很重视的做见证这一个环节；又如，当地信徒对医病赶鬼并不热心。调查期间，笔者没有经历过一次医病赶鬼。他们在伦理道德上的传统，主要体现在对待婚姻家庭的态度上。当地基督徒的婚姻都是比较稳定的，因为他们相信，婚姻是上帝的安排，所以人要忠于自己的家庭。而且，基督徒不能首先提出离婚。至于因为信仰基督教而使濒临崩溃的家庭和好如初的例子，则是不胜枚举。他们对待世俗工作也是非常重视的，虽然在当地的访谈会中，听到有人说基督徒经常聚会会耽误工作。但实际情况是，他们用来看电视的时间明显少于非基督徒。对于他们的言谈举止，一个当地记者的话非常有代表性：“基督徒的自律性要好些。”他们对于“推己及人的仁爱行动”的关注，更是既体现在他们的讲道中（详见下文），也体现在信徒的行动中^①。

（二）道味基督徒

杨博士认为，道味的华人基督徒则不愿受世俗伦常的束缚，而是更看重跟上

^① 这一点，是所有关于基督教调查者的共识。本文的其它部分也有涉及，这里无需赘述。

帝的亲近与合一。他们极力追求虔敬圣洁，非常投入地祷告默想，渴望圣灵的充满，寻求超越一切世俗束缚的自由境界。其中有些人常会出现出神入化的状况，有神通，讲天言（所谓方言），驱魔赶鬼。远志明则是道味的中华文化基督徒典型。他在老子的《道德经》中读出普世万民的上帝，在基督的神光照耀下发现隐含其中的普遍启示。在他的个人灵修小品中，在布道会的讲说中，到处弥漫着道家的虔敬味道。

这类基督徒在笔者的访谈对象中虽然不是很多，但肯定存在，当地基督教会乐队副队长就是适例。从以下访谈中可窥见一斑：

问：我们学校有北京三自会的很多牧师参加的学习班，毕业后可以拿到研究生文凭。您想参加吗？

答：他们不过是为了寻求一些知识，知识对信仰没有帮助，神如果召唤你，就会为你开路。

问：您是什么时候信主的？

答：我蒙召是在 14 岁，那时候很调皮，学习成绩不好。一次，家里正在聚会，我的肚子疼得不得了。一个中年女信徒就为我祷告，我的肚子竟然奇迹般地不疼了。那个信徒就对我说：“你学习也不好，不如去上个学道班。”我母亲不同意，认为学习结束后再去学道也不晚。当时不知道为什么，我特别愿意去学道，也不知道学道班是什么。母亲一反对，肚子又开始疼了。信徒一祷告，又好了。母亲就同意我去了。我就去参加了一个月的学道班，结束后一直在乐队干，已经十几年了。开始时候，哥、姐都反对，说不能总是瞎跑，要过日子。现在，哥、姐虽然拼命奔生活，我的生活水平也不比他们差。上帝召选了某人，就会为他开道的，不会亏欠的。

问：您现在结婚了吗？

答：结了，已有了两个孩子，一儿一女，上帝给的很好。我自从干了这个工作后，遇到很多神迹，不会改的。比如，我们乐队的杨健，家里 5 代祖传中医，他母亲得了肺癌，已经没有办法了，就开始祷告，后来母亲的病就好了，全家归向主，把他献给了主。他很聪明，也没有学习过什么音乐，只要稍微一看就会，特别乐意侍奉主。原来开过网吧，后来，我说开网吧让很多人变坏，就不开了。

既然能够成为乐队的副队长，说明他对信徒是有一定的影响力的。而且，从

他们的活动中，可以看到他们祷告的次数是很多的。在对其他人的访谈中，也确实看到当地的信徒普遍非常重视祷告^①。比如，当地“圣经学校”的校长这样对笔者说：教会的复兴是由于重视祷告。她这样劝说笔者信仰基督教：“你就跟神说话，干活时候可以说，走路的时候可以说，躺在床上也可以说，有什么不明白的，你就问神。”

在当地，虽然大家对祷告和神迹普遍比较重视，但是，笔者并没有发现出神入化，可以讲方言的基督徒。

（三）禅味基督徒

杨博士认为，在北美，华人人口中认信基督教（新教）的人占大约四分之一，但其中很多并未加入教会。对于这些人目前尚缺少实证研究，姑且称之为禅味的基督徒。因为他们好像只是摄取基督教信仰中个人所需的部分，但不接受其他基督教信仰和实践，包括集体礼仪、团体敬拜、教会生活。这很象中华传统文化中的禅宗佛教徒，只求直达佛性，而要破除包括佛法僧在内的一切。禅味基督，则体现在刘小枫身上。他从《拯救与逍遥》开始，展现的是对于基督精神的追求，而不属于任何制度化的教会及其神学。从1990年代初开始为“文化基督徒”现象推波助澜，大力推介“一种教会外的基督认信形式”，“把宗教虔敬感作为文化活动的创造性动力，注重基督宗教的文化形态和人文科学的、反省性的神学”。

这样的信仰者在当地一般是不被归入基督徒行列的，不仅基督徒这样认为，而且他们自身也不在意自己是否为一个基督教信仰者。但是，当地是存在这样的一些人的，他们一般都是当地的文化人，而且善于思考。比如，笔者曾经提到的“巧嘴八哥”就是代表，他这样表述自己对待基督教的态度：

我对基督教的精神很崇敬，我闺女就是前街尚先生的孙子媳妇，可是我不去聚会，因为很多人是利信，就是为了自己的利益才去信教；有的人是誉信，就是为了自己的名誉才去信。而且人们的讲道水平很低，香港电台的人讲的好。人活着要上对得起青天，下对得起黄土，不讲神道，讲人道也要有良心。有些信主的做的事还不如不信的。

还有那位农业局的局长，其实也属于这种基督徒，他说：

基督教的教义和毛主席语录有很多相似的地方，比如基督教和毛主席语录的

^① 其实，基督徒都重视祷告，但程度是不一样的。

根本宗旨都是为人民服务，但毛泽东讲斗争哲学，基督教没有，基督教讲爱。

我不常去听讲道。圣诞节时候去，是圣诞节基督徒（笑）。讲道也有很多重复，讲得有好的，也有坏的，不是只要讲就要听，讲得不好就不必须听。讲得不好，信徒听得直打盹儿。爱玉（当地基督教三自会的老主席）的女婿讲得好。

另外，笔者所调查地区的基督徒的思想，都几乎毫无例外地深受宋尚杰先生的影响。在访谈过程中，不仅教会里的老领导人以听过宋先生的布道为荣^①。而且，从信徒的思想里，也可以看到这一点，主要体现在对认罪悔改非常重视^②。

宋尚杰非常强调人的认罪悔改，这几乎是他所有讲章都涉及的主题。据他自述，在主持奋兴聚会初期，注重讲解《圣经》的“奥秘”，但效果不著。后来在上帝光照下，指示他“要揭开人心的黑幕——罪恶，好让福音真光孕育那永远的生命”；从此以后，他的讲道的方针就转移了，不再重视“奥秘”，而是强调“对付罪恶的能力”。他称之为“打开棺材”。宋尚杰所理解的“认罪”，并不等于我们平日所为一般空泛的宣认己过，而是彻底的、甚或是寻根究底的认罪。更具体地说：一个基督徒若要寻求重生经历，就选定某一天，诚心匍匐在上帝的面前，在圣灵的引导下，回溯自己过去的犯罪历史，将自己自懂事以来所犯的每一桩罪，不管大小，都需在上帝面前一一宣认，不能遗漏，不能轻忽^③。

按当地的习惯，悔改是成为正式基督徒的标志，受洗与否只是一个形式；同

^① 二十世纪三十年代，宋尚杰曾经在储成县讲过道，也就是开过“奋兴会”。据 Lyall 统计，自 1931 年 7 月宋氏加入伯特利布道团以来，该团共游行五万四千八百二十三里，越十三省，举行过一千一百九十九场聚会，向逾四十万人布道，并有超过一万八千人决志。见 *Flame for God in the Far East*, p97. 转引自梁家麟，徘徊于耶儒之间，台北：基督教宇宙光传播中心出版社，民国 86 年版，2 页。

^② 诚如梁家麟所言，我们无法证明宋氏对重生经历的教导尽为其所独创，因为在宋氏四处奋兴布道的二十世纪三十年代，中国教会也同时有许多其他的奋兴布道家在各地工作，他们大多宣扬类似的信息，诸如要求信徒彻底认罪悔改。不过，由于宋尚杰当时在中国及东南亚到处证道，其足迹之广，影响之大，非其他奋兴布道家所能比拟，并且他确实比王明道、陈崇桂、计志文等人更加强调必须彻底认罪。故此，即使这个教导并非他所独创或者独有，最少也是因着他才得以在华人教会中广泛流播。参见梁家麟，徘徊于耶儒之间，台北：基督教宇宙光传播中心出版社，民国 86 年版 2 页。笔者调查的地点也不例外，因为宋尚杰曾经在此地开过奋兴会，其影响至今犹存。

^③ 梁家麟，徘徊于耶儒之间，台北：基督教宇宙光传播中心出版社，民国 86 年版，2 页。

时，悔改，也是当地领洗或受洗的前提。悔改时，可以自己进行，但一般是要有人帮助，即一个正式的信徒与悔改人一起跪在一个安静的地方，悔改者将自己以前的所有“罪”和盘托出，有什么不周全的地方，由帮助者指引。当然，帮助者有义务永远为悔改者保守秘密，否则，就是犯了“大罪”。悔改后，人就与上帝建立了关系，自己的名字便从生死簿上被勾掉，记在了生命册上，可以获得永生。

对于基督教的其它教义，很多基督徒都有着个人自己的理解。甚至有的夫妻都是基督徒，对一些教义的看法也不一样。但认罪悔改的重要性，当地的教会领导与平信徒有着惊人的共识，不过，对于认罪的方式，也有些许改变。即宋尚杰每次讲完道后，为有志追求的慕道者做跟进工作，彻底查询他们的罪恶，并罗列各式各样的罪名，叫曾经犯过这些罪的人公开认罪^①。

但是，在当地，公开认罪已经可以在私下里进行，也可以在心里默默进行。一个司机就这样讲述自己的经历：

“我想信基督教，可是我犯的罪太多了，什么事情都干过，要是公开的话，心里老是有顾虑。后来一次听道的时候，传道人可以说自己在心里认罪，我那个高兴呀，就从那回，我悔改认罪了，后来领洗了。”

这位司机现在是当地教会一位非常热心追求主道的人，对于教会的诸多事情都非常关心。我调查的那一年，当地的感恩会就是在他家里进行的。

第三节 活动方式

当地的教堂或者聚会点大多布置较为简洁，一般没有什么装饰物，只是布道台前的十字架都非常大，占满了布道台后面墙壁的主要部分。大部分教堂里面都贴有一些圣画，比如耶稣被定十字架，圣母怀抱耶稣等，体现了“改革宗”的特点。宗教局要求挂的《宗教事务条例》等法律法规，很少有教堂或者活动点挂起来；即使有的地方挂起来，大多也是挂在非常不显眼的地方，比如教会后面墙壁上的角落里。

当地基督徒平时的宗教活动，主要是每周三、周五晚上的小聚会和周日上午、

^① Schubert, I Remember John Sung, Singapore: Far Eastern Bible College Press, 1976, p52—55.

下午、晚上的大聚会（三侍奉）。小聚会与大聚会在程序上基本没有什么区别，只是来的人要少些，讲道也比较简短。了解了大聚会的情况，就对小聚会清楚了，所以，在此主要介绍大聚会的程序。但是，由于县里总堂的正式聚会和乡村聚会点的崇拜方式略有差别，所以下面分而述之。

一、乡村教会的崇拜

笔者重点调查的湖村教会，时至今日还未建有教堂。改革开放以来，聚会一直在当地第一位传道人苏新乾的长孙家，他家里有专门为聚会建立的四间房屋（中间没有分隔成小的房间）。在调查的整个过程中，不管是否是聚会时间，笔者从未看到他家的院门关上过，这与别人家的情况大不相同。湖村平时的聚会活动主要是本村人自己组织，但县教会的人（有时是圣经学校的学生）每个月来两次“证道”。下面介绍的就是笔者亲历的该教会的一次崇拜过程^①：

上午9点钟以后，人们开始陆陆续续地来到聚会地点。在聚会点，他们有些开始默默祷告，有些在聊天，也有些人在学习唱赞美诗。大约从9：30开始，人们开始共同唱赞美诗，赞美诗的领唱者一般都是当地的义工轮流带领。带领者的任务除了带领唱诗外，还包括教唱新诗^②。聚会于10点正式开始。据笔者粗略统计^③，来聚会的大约有30多人，其中三分之一是男性，中年人约占二分之一。聚会的程序如下：

（一）共同唱赞美诗约30分钟。

（二）全体起立，共同祷告5分钟。

（三）讲道人祷告3—5分钟^④。

（四）讲道。其具体过程如下：

- 1、在讲道人的带领下，共同朗诵要讲解的《圣经》。
- 2、讲道人讲解《圣经》。
- 3、讲道人带领大家祷告。

^① 每次崇拜在程序上是大同小异的。

^② 听他们唱诗，除感到歌声纯美外，就是羡慕他们歌唱的天赋。

^③ 鉴于聚会的特殊场合以及自己的身高，只能如此。

^④ 有牧师的话，这是例行的牧师祷告时间。

4、讲道人带领大家唱赞美诗一首。

5、讲道人继续讲解《圣经》。

6、大家起立，在讲道人的带领下再次共唱赞美诗一首。然后共同祷告 3—5 分钟后，讲道人提高了祷告的声音，别人开始低声祷告，持续 3—5 分钟后，讲道人带领大家唱一首赞美诗并以之结束讲道。

（五）讲道人祝福之后，带领大家共诵主祷文，崇拜结束。

上述整个过程，先后持续约 1 个半小时^①。

在笔者所调查的乡村，讲道是礼拜的中心，不像有的乡村，由于没有牧师，讲道程序改为读基督教杂志《天风》上的文章，或是信徒做见证，或是为那些生活有困难、身体有疾病的信徒提名祷告。但是，湖村教会的信徒祷告的时候一般人都是跪地祷告^②，不过很少听到有人很激动的声音，更少痛哭流涕；甚至未出现很多人所说的现象：农村信徒喜欢做见证^③。他们基本上不做什么见证，这在令笔者吃惊。

二、县教会的“正式崇拜”

县教会平时的崇拜和湖村的程序基本一样，只是人数要多些。但是，每到月会或者节日的时候，有诗班^④、还有专门的主持人（也称司会）参与，程序就比较复杂些，这里称之为正式崇拜完全是不得已而为之，因为找不到一个合适的称呼，其实在基督徒的心中，每一次崇拜都是非常庄重的。正式崇拜一般也持续一个半小时，程序如下：

崇拜仪式开始的时间未到，先到的信众多数是唱诗，也有的人默默祷告。崇

^① 一般晚上的聚会比较简单，主要包括以下几个程序：唱诗、祷告、讲解《圣经》、祷告、共颂主祷文。整个过程大家都无需起立，只是祷告的时候有人跪下。

^② 礼拜时候坐的长条板凳比较矮，从坐转为跪很方便，跪的时候，前一排人坐的板凳就成为后一排人支撑双臂的支点，大家的头都是低下的。

^③ 农村信徒所做见证的内容主要是自己在困苦中，主如何爱自己，帮助自己。比如，自己得了癌症，经过祷告，不用吃药就好了；等等。在永成县的调查中，也很少听到医病赶鬼的事件，但在储成县，见证和医病赶鬼的事件要多一些。

^④ 诗班一般是 35 个成员，外加一个指挥、一个伴奏。

拜的时间一到，钟声响起，诗班、仪式主持人、牧师进入礼拜堂，钢琴或者电子琴在教堂内奏响崇拜序曲，诗班和信众伴唱：“主在圣殿中，普天下的人，在主面前都应当肃静。”接下来主要进行：

- 1、主持人领祷，祷告比较长，祷文一般是事先准备好的。
- 2、诗班献诗两首。
- 3、共颂主祷文。
- 4、同唱赞美诗。
- 5、信众共同祷告或认罪（一周以来的罪过），后同声赞美主，共同唱一首赞美诗后结束。
- 6、牧师带领大家共同念颂诗篇中的部分章节。
- 7、诗班献诗。
- 8、共唱赞美诗。
- 9、讲道。讲道是崇拜的核心。讲道前，牧师一般请大家再祷告一次。讲道过程中，有时还会有牧师和信众的相互回应。
- 10、起立，共同唱赞美诗。
- 11、主持人带领大家共念主祷文。
- 12、主持人通报教牧事工。
- 13、讲道人祝福。
- 14、众应“阿门”。
- 15、诗班献诗声中聚会结束
- 16、慕道班的人留下来学习基本要道。

当地家庭教会的聚会崇拜程序更加简单，也不是很固定，规模很小。大多在晚上聚会，几乎每个信徒都起来做见证，信徒彼此很熟悉，也很亲密，颇有一家人的感觉。笔者接触的该县家庭聚会点的主要负责人的文化水平普遍不高，其中职责类似秘书长的一位（他也是其所在的村里家庭聚会点的负责人）曾去过新加坡、越南、韩国学习《圣经》，但只念过一年小学。当被问及为什么能够成为负责人之时，他给笔者的回答是：“能读《圣经》的人太少，我能把大部分《圣经》读下来。”

三、主讲教义

在田野调查期间，笔者注意到：在布道词中，大多数牧师经常强调的重点，从出现的频率上看，依次是：

（一）要事事依靠主，我们靠自己什么都做不成。这是每一次讲道时，传道人都要强调的内容之一。他们还会举一些实例加以佐证。比如，我们不能知道、也不能决定自己何时出生，也不知道自己什么时候死亡；以及其它生活中诸多不可预见的事情。

（二）要拜独一“真神”。也许是当地的民间宗教影响根深蒂固，所以，他们一再强调上帝是唯一的神，是真神，其他的神都是“假神”。在调查中发现，基督徒提及非信徒时，往往将其称之为“拜假神的”。这也是又一绝好证明。尤其是在春节前后，特别强调要将目光转向神，可能是由于处于农闲季节，也是当地民间宗教最活跃的时候。

（三）上帝是爱。信主的人要互相爱护，对不信的人也要爱，而且要见诸行动，特别强调人的行为的重要性。

另外，无论是家庭聚会还是三自聚会，从信徒分享属灵经验、选唱赞美诗和做祷告时的语言内容来看，他们表现出对罪得赦免、灵魂得救的殷切关注。于是，笔者产生一个疑问：中国人信仰的功利性，究竟体现在哪里？通过一段时间的观察与访谈，发现西方的多数平信徒都不太在乎自己属于哪个教派，去哪个教会主要是看哪个教会更能满足自己的需求。这种需求是多种多样的，对有些人来说，灵性的增长是最重要的；对有些人来说，自己的朋友去哪个教会，自己就去哪个教会；也有些人去某个教会是因为喜欢某个教会的崇拜音乐；还有些人甚至因为某个教会提供适合自己口味的免费咖啡或者甜点，就去那个教会，基本不关注牧师的讲道内容，而是把参与教会活动当作听听音乐，吃点点心的休闲活动。后来，笔者就此问题与一些学者及牧师交换过意见，他们的看法与笔者基本相同。一个牧师甚至说，有些人既崇拜基督、也崇拜穆罕默德以及佛陀等多个对象。再想想《信仰的法则》里面所阐释的宗教资本、社会资本的理论，笔者不由地陷入了沉思：如果西方不是基督教占主流，也像中国一样有很多神灵可以敬拜的话，那么他们会怎样？由此，笔者又想到一些西方宗教学者的研究中指出的：在 1400—1700 年间，基督教教会（包括新教和天主教）涉嫌用女巫的名义焚烧了 50 万

到 100 万妇女。然而，学者们已经发现，这种大规模的灭绝女性只有很少的原因是为了宗教信仰，更多地是为了达到社会性别角色转换的目的。世俗冲突（男人和女人在社会中的角色、地位问题）以“宗教性”的行为反映出来（把女巫作为不信基督教者来焚烧）。宗教行为可以或者是其他社会进程的原因，或者是其影响因素。我们的分析没有假设宗教总是其他力量的结果，但是我们不能忽视这种可能性（Stark 2000a）。这样，中国宗教的功利性就更加令人怀疑。

四、两件圣事

“洗礼”和“圣餐”是基督教的两件圣事，但不同的教派（甚至同一教派）进行两件圣事的方式有所不同。比如，“浸礼会”强调洗礼时候必须是全身浸入水中才算有效的洗礼，而有的宗派认为“注水礼”（也有人称之为“点水礼”）也是有效的。对于圣餐（也称“掰饼”），有的教派每逢基督教的重大节日（如“复活节”、“圣诞节”）时才举行，有的教派主张一个季度举行一次，也有的教派一个月举行一次，还有的教派每个星期都举行。

就笔者所调查的教会来讲，他或她们采用较为灵活的方式进行洗礼，以浸水礼为主，点水礼为次。即目前该地基督教三自教会和家庭教会都基本实行浸水礼，只有少数信徒遇到有特殊情况（比如生病）不方便进行浸水礼时，才举行点水礼。三自教会的洗礼在当地的县城教堂进行，每两年一次，在夏季的农历 7 月份。领洗的要求是比较严格的，初信者要参加至少一次学道班，要经常参加聚会，要悔改，洗礼时要回答一些《圣经》里的基本问题。近两次在县教会领洗的人数都是 700—800 人，其中 80% 是 20 岁左右的年轻人，造成这一现象的原因是多方面的，但最主要的是因为改革开放以来信主的一代人的孩子大部分都处于这一年龄段。

该县教会每个季度举行一次圣餐礼，方式是：信徒每人吃一小块无酵饼表示吃“主（基督）的身体”，每人喝一小杯葡萄汁表示喝“主（基督）的血”，只有受洗者才可以领受。在三自教会，洗礼和圣餐只能由专业的神职人员——牧师或者长老主持，有的乡村教会没有牧师，就必须从外地请牧师发圣餐。

三自教会除了组织各种崇拜和聚会活动外，探访信徒是各教堂和聚会点的一项重要工作，是教会实现社会关怀的一个重要体现。有专职牧师、长老或传道员的教堂，通常都是他们在做信徒探访工作；没有专职传道人的堂点，也会安排

义工经常性开展这项工作。由于农村信徒彼此之间居住地的距离较远，而且分散，想要做好这项工作是很不容易的。于是该地的乡村就采用分片成立信徒探访小组的办法，由小组负责人组织大家彼此探访，相互关照。有重大事情，如遇灾病伤亡事故等，就报告牧师亲自前往探访。

第四节 神学教育

一、圣经学校

1995年，该县教会总堂建成并举行了“献堂礼”，同年，针对传道人严重短缺的现象，在省“两会”的支持下，开始创办“圣经学校”，招收第一届学生，学制2年。但由于种种原因，学校无法正常运转，2003级学生只上了1年就毕业了。到2005年是第六届学生，他们也是该县圣经学校的最后一届学生。因为，2005年实施的新“宗教条例”要求：设立宗教院校，需要得到省和国务院宗教事务部门的审批^①。而他们没有办法做到这一点，在2006年该圣经学校被依法取缔。

圣经学校每年5月份举行入学考试，主要考《圣经》、地理、语文三门^②功课，每年参加考试的大约都是100多人。依据考试成绩，每届招收40人左右。学生

^① 《宗教事务条例》第八条规定：“设立宗教院校，应当由全国性宗教团体向国务院宗教事务部门提出申请，或者由省、自治区、直辖市宗教团体向拟设立的宗教院校所在地的省、自治区、直辖市人民政府宗教事务部门提出申请。省、自治区、直辖市人民政府宗教事务部门应当自收到申请之日起30日内提出意见，对拟同意的，报国务院宗教事务部门审批。国务院宗教事务部门应当自收到全国性宗教团体的申请或者省、自治区、直辖市人民政府宗教事务部门设立宗教院校的报告之日起60日内，作出批准或者不予批准的决定。”

对于学校被取缔一事，当地的信徒是非常不满意的。

^② 从考试的科目看，针对性是比较强的，都是短期培养传道所急需的，因为《圣经》是肯定要考的，语文对于讲道当然重要，地理知识则是传道人到各地传道所应具备的知识。

主要来自本地，山东深县、河南青峰、南乐、花县等地都有人来^①报名参加。2005级有学生38人，19个女生，9个男生。学生毕业后大多数成为了传道人。

学校采取收费制，每人每学期收学费300元，伙食费每月25元，不收住宿费。每学期在校4个月^②，学制2年。

有教师5人，其中3位是女老师，除1位年纪较大外，其他人都是30岁左右的年轻人。老师中两名是从燕京神学院毕业的（一个人上了2年，另一个上了4年），一人是本校培养的，另外两位由基督教协会会长和副会长兼任。会长毕业于永年圣经学校，副会长没有专门学习过神学，但是出生于当地非常有威望的一位牧师家庭。学校的日常事务由副会长负责（实际上是校长）。他们先后推荐11个品学兼优的学生参加了省宗教培训班，还推荐了一名神学生到燕京神学院学习。从中，我们可以看到，当地教牧人员的实力还是比较强的。开设的课程见下表。

| | 周一 | 周二 | 周三 | 周四 | 周五 | 周六 | 备注 |
|----|-----|------|------|------|------|------|------------------|
| 早晨 | 祷告 | 祷告 | 祷告 | 祷告 | 祷告 | 祷告 | 5: 00 6: 00 |
| 上午 | 箴言 | 约翰福音 | 出埃及记 | 士师记 | 出埃及记 | 约翰福音 | 8: 00 9: 50 |
| | 撒下 | 使徒行传 | 箴言 | 出埃及记 | 使徒行传 | 音乐 | 10: 00 10: 00 |
| 下午 | 士师记 | 使徒行传 | 撒下 | 箴言 | 使徒行传 | | 2: 00 3: 50 |

^① 该县所在的地级市也有圣经学校，学生也是40—50人。去年从永成县招了12人，都是当地教会推荐的，回去后在当地教会服务。至于学生选择哪一所学校，基本是自愿的。

^② 北方的农村冬天最昂贵的消费就是取暖费，所以学校在冬季是不开课的。这在普通的农户也是一样，冬天家里的室温能够维持在零度就是不错的，往往是零下。笔者在调查中对此深有体会。

| | | | | | | | |
|--------------|----|----|----|----|----|----|----------------|
| | 自习 | 自习 | 自习 | 自习 | 自习 | 自习 | 4: 00 5: 00 |
| 晚上 | 勉励 | 勉励 | 勉励 | 勉励 | 祷告 | 勉励 | 7: 00 8: 30 |
| 熄灯时间: 10: 00 | | | | | | | |

| 2005年春季课程表 | | | | | | | |
|--------------|-----|------|-----|-----|------|-----|------------------|
| | 周一 | 周二 | 周三 | 周四 | 周五 | 周六 | 备注 |
| 早晨 | 祷告 | 祷告 | 祷告 | 祷告 | 祷告 | 祷告 | 5: 00 6: 00 |
| | | | | | | | 8: 00 9: 50 |
| 上午 | 箴言 | 路加 | 歌罗西 | 箴言 | 读经法 | 读经法 | 10: 00 10: 00 |
| | 路加 | 使徒行传 | 提后 | 读法经 | 使徒行传 | 音乐 | 2: 00 3: 00 |
| 下午 | 歌罗西 | 使徒行传 | 提后 | 路加 | 使徒行传 | | 4: 00 5: 00 |
| | 自习 | 自习 | 自习 | 自习 | 自习 | 自习 | 7: 00 8: 30 |
| 晚上 | 勉励 | 勉励 | 勉励 | 勉励 | 勉励 | 勉励 | 7: 00 8: 30 |
| 熄灯时间: 10: 00 | | | | | | | |

二、培训班

依据针对的对象不同，培训班主要有两种类型：一类是针对普通信众的，一类是针对传道人的。针对普通信众的培训班也叫“培灵班”、“奋兴会”，一般为期3天，在春季、夏季举行。尤其是每年春节后的正月里，是传道人最为繁忙的时候。他或她们往往奔走于各个乡村之间，几乎天天讲道，把嗓子讲哑是极为寻常的。信徒们也往往热情极高，参加完本村的奋兴会，一般还会到其他村继续参

加。

针对传道人的培训班，依据时间长短，又可以分为长期班和短期班。长期班在冬天举行，为期6周，参加的人数一般在100人左右。短期班在时间上非常灵活，也不一定是全县范围的。一般是能从外地请来老师的时候就举行，时间长短依据老师的繁忙程度而定，不变的是从来都不会缺少学生。笔者每次去调查，都会遇到这样的短期班。据此，足可窥见其举办的频繁程度^①！

三、感恩会

在每年的正月里，每个村子都会有一位信徒^②把本村的信徒召集到自己家中，自家提供饮食，聚会3天。在此期间，有讲道，但更侧重的是大家交流、共同感谢主的恩典，以牧养灵性。这实在是提升信仰的好办法，因为都是本村人，大家非常熟悉，规模又不大。而且，每个人的主动性和积极性都能得到很好地发挥，所以交流是非常充分的，也就非常有利于在一些信仰问题上达成共同认识。

第五节 信仰传播的路径

当今，中国农村教会最为显著的一个特点就是家庭式的信仰，即只要一个家庭有一个人先皈信，那么其他家庭成员就会先后皈信，形成所谓的“基督化家庭”。就笔者所调查的地点来看，几乎80%的受访者都是因为家人（不是核心家庭，而是包括所有亲戚在内的大家庭）的影响信仰基督教的。一般情况是，家里有一名成员信仰基督教，其他家庭成员遇有生病以及其它不顺利的事情，信主的就会主动关怀，并且劝其加入教会。这种方式，成功率是相当高的。在这种皈信模式中，大多是家庭中的女性先接受，通常开始的时候比较困难，因为妻子的皈信往往招

^① 当然，针对传道人的培训班，普通信众也是可以参加的；而针对普通信众的班，传道人几乎是天天到场的。因此，笔者常常为他或她们学习《圣经》的热情而感动。

^② 谁来召集是自愿的，一般是，某个信徒感到神在过去一年中的爱，让自己愿意做出这样的行为。

致丈夫的“逼迫”（信徒们的常用语），不准她聚会，不准她读圣经，认为是浪费时间，不务正业。但后来，男人发现，皈信后的妻子把家里收拾得更整齐了，性格也变得更温柔了，于是不但不阻拦了，自己也开始慢慢相信，直到最后完全接受。即使丈夫一直不接受，但是孩子们一般都会接受^①。徐钢泓的调查也发现，“在农村，由于家庭影响而信教的占 57.7%，因病信教的占 21.1%。这说明，在农村，信教的主要原因是家庭的影响，传教的主要途径是家庭而不是教堂。”^②

依据笔者的观察，基督化家庭一经建立，就会绵延下去。因为，实际情况是，信主的非常愿意与信主的建立家庭，尤其是信主的女子不愿意嫁到不信主的家庭，主要是怕受到“逼迫”，所以，嫁到不信主家庭的女子一般都是因为出去打工等自由恋爱的结果。既然如此，一般不会受到“逼迫”，而他们的子女因此信主的机会就会大大增加。与之相反，如果一个信主的男士迎娶了一位不信主的女子，那么，女子一般会在以后的日子里皈信。

除了家庭网络之外，邻里之间的亲密关系也是福音传播的重要途径。其作用仅次于家庭。这两点，可以说是基督教在中国乡村得以广泛传播的得天独厚的条件，这也是由其乡土性决定的。因为，大家祖祖辈辈生活在同一片土地上，彼此之间建立了非常紧密复杂的联系，所以谁家有了不幸，很快就会尽人皆知，这样基督徒要传讲福音就比较容易，且能做到有的放矢。而且，由于长期建立起来的紧密联系，大家相互之间比较信任，也就容易接受所宣讲的道理。

另外，当地的县教会有自己的乐队，主要是在信徒的婚礼和葬礼时候参与活动。婚礼要预约，葬礼随叫随到，一般去十几个人，主要使用各种西洋乐器。乐队成员有 30 多人，以便在其中某些成员有事无法脱身之时，其他人可以替补。乐队的服务完全是免费的，但是当事人要提供饮食。当然，实际情况是，乐队的人辛苦了半天，当事人会依据自己财力给予一定报酬的，他们称之为“喜钱”。乐队的组织者之一，曾向笔者道出了“天机”：“组织乐队，当然是要为信徒服务的，但是还有一层意思，就是传福音，你看，平时要出去传福音多难，首先宗教局的就不让。可是，有了乐队，谁家有个红白喜事，乐队去了，特有声势，别人又不好说什么，我们说的、唱的还不都是按圣经来的？”

^① 基督教为什么一直保持如此强劲的扩张势头？其实一直是笔者心中的不解之谜。

^② 徐钢泓，转轨时期基督教的现状和趋势，宗教，1995 年 3—4 期。

此外，当地的一些教会或者聚会点还在房屋顶上安有扩音设备，使得教堂里的讲道等活动，在全村的任何一个角落都可听到。这也是教会扩大影响的一个办法，至于其效用到底有多大，还有待进一步研究。不过，在访谈中，笔者确实遇到过这样的信徒，当自己遇到困难一筹莫展之时，看到一道亮光出现在自己面前，一直把自己引向教会，之后就皈依了。这是否与教会宣讲福音有关呢？

第六节 宗教管理

一、政府管理

（一）历史沿革

1、县委、县政府直接管理时期（1950—1978年）。1950年，县委制订了对天主教、基督教管理的具体规定。此后，在两教教界进行爱国主义教育，号召独立自主、自办教会，摆脱西方控制；遵守国家法律，积极参加经济建设。自此，永成县天主教会开展了自治、自养、自圣活动，1953年安东岭神甫被选举担任县政协委员，并参加了县人民代表会议。基督教开展了“三自”（自治、自养、自传）革新运动，1954年成立了永成县“基督教三自革新运动委员会”。

2、民政局下设“宗教科”管理时期（1978—1989年）。1978年中共十一届三中全会以后，宗教信仰自由政策得到恢复，正常的宗教活动受到保护。为适应这一需要，县民政局设立了宗教科。

3、宗教局为主体的综合管理时期（1989—1996年）。1989年成立民族宗教事务局，局长杨雪恩。此后，7个宗教工作重点乡镇配备了专职宗教工作助理员，其余8个乡也都设置了兼职助理员。全县15个乡镇（现在的9个乡镇是乡镇合并后的结果）都建立健全了宗教工作领导小组，由主抓宗教工作的副乡长任组长，宗教工作助理员任副组长，公安特派员、司法助理员、团支书、妇联主任为成员。全县有教徒的154个村庄，村村都建立健全了宗教工作领导小组。

4、县委、政府领导的综合管理时期（1996年至今）。该县目前的管理机构

主要是以县为首的县乡村三级管理体制。县里设有宗教工作领导小组和办公室，领导小组的组长是县委副书记；副组长包括：统战部部长（县委常委）、政法委书记（县委常委）、政府副县长；成员包括：县委办公室常务副主任、县政府办公室主任、县委统战部常务副部长、县委宣传部常务副部长、县宗教旅游事务局局长、县民政局党支部书记（副局长）、县文化教育体育局局长、县综合治理办公室副主任、县公安局副局长、县广播电视局局长、县总工会党支部书记、县团委书记、县妇联主任。

宗教工作领导小组下设办公室，办公室主任是县委统战部常务副部长；副主任包括：县宗教旅游事务局局长、县委统战部主管宗教事务的副部长、县宗教旅游事务书记；成员包括：县宗教旅游事务局副局长、副书记、办公室主任以及一名工作人员。

（二）目前的主要管理活动

1、组织学习宗教政策，教育信徒爱国守法。县宗教局每月召开两次会议，一次是乡镇宗教工作助理会议，另一次是佛教僧人、天主教神甫会长、基督教两会负责人会议。乡镇每月召开一次宗教工作重点村负责人会议，村每月召开 2 次教会负责人会议，学习和贯彻中国共产党、中华人民共和国的宗教政策，教育宗教信徒爱国爱教、遵纪守法。

2、解决地下势力问题。对于地下宗教活动，采取“打击、分化、瓦解”与“教育疏导”相结合的方针。1990 年起，结合“扫黑”（黑主教、黑神甫、黑六品、黑道首、黑赌头、黑团伙）活动，举办多期天主教、基督教两教地下势力人员学习班，使绝大部分骨干分子（包括一名地下主教和一名地下神甫）、自由传教分子和一般受蒙骗信徒都转变了立场，表示愿意接受爱国教会的领导，参加爱国教会的活动。

3、强化基层宗教工作组织建设。2004 年，按照市委的要求，全县九个乡镇都达到一人、一干、一室的宗教管理组织机构，各村明确一名主管宗教工作的副村级干部，并配齐宗教工作信息员，使三级宗教管理网络进一步得到加强，并对各级组织进行业务指导。加强各宗教团体的组织建设，从加强县宗教团体班子建设入手，带动乡（镇）分堂及活动场所的组织建设，并与宗教团体签订责任书，明确职责，强化内部管理。

4、年检^①。对全县的宗教活动场所进行年检是宗教局的一项重要工作。2004 年对 35 处宗教活动场所进行了年检。通过年检对宗教界、信教群众进行法律法规、遵纪守法的教育。

5、办培训班，提高业务水平。2004 年，针对基层组织新人业务不很熟练的情况，分两次对各乡（镇）主管宗教工作的基层干部进行了培训，以会代训两次，参加人员达 90 多人次，投入培训经费 1000 多元，从而提高他们依法管理宗教事务的能力。同时，组织教职人员和宗教团体负责人进行两次专题培训，参加人员达 80 多人次。

6、在宗教界开展评优活动。2004 年，评选出五好宗教活动场所 10 处，五好信教群众 120 名，并评选了数千户文明家庭。

7、协助解决教产问题。教产问题是目前宗教界的老大难问题，宗教界为此首先要找宗教局，宗教局也付出了艰苦的努力。目前，该县的教产问题已经基本解决。

8、招商引资，发展经济。2004 年，宗教旅游事务局按照县委、政府的部署协助所包村进行“村村通”建设，帮助村搞好“生态文明村”的建设，扩大引资渠道，完成“元符寺”念佛堂和“匡教寺”大雄宝殿的收尾工程。引资和集资建成一座位于柏寺营乡政府北侧路西，占地 5 亩，投资 80 万元的棉花加工厂，现已竣工投产。现在与北京金泽有限公司洽谈“二祖寺”投资 1 亿元的旅游景点开发建设项目。2005 年，力争元符寺大雄宝殿开工建设，为永成县的经济腾飞做出贡献。

二、两会管理

（一）两会宗旨

“基督教三自爱国运动委员会”，是永成县基督教的反帝爱国组织，其宗旨是：在党和政府的领导下，团结全县基督教徒，热爱祖国，遵守法令，坚持自治、自养、自传，独立自主，自办教会的方针，保卫三自爱国运动的成果，协助政府全面贯彻宗教信仰自由政策，并努力为把我国建设成为高度民主、高度文明的社会主义现代化祖国，为维护世界和平贡献力量。其组织机构设主席一人，副主席

^① 2006 年以后，由于新实行的《宗教事务条例》没有明确规定，年检停止。

两人，委员 8 人。

“基督教协会”，是永成县基督教的教务组织。其宗旨为：团结全县基督教徒，依照《圣经》，同心协力，办好本县自治、自养、自传的教会。其组织机构设会长一人，副会长三人，委员 9 人。

（二）管理方式

1、分片包干。他们将永成教会划分为东南西北中五片，各片明确负责人^①，分片包干负责。

2、月会制度。他们每月召开一次各片负责人、传道人员碰头会，学习党的有关方针、政策和经典；听取各片汇报；发现问题，“两会”及时派人去处理，并向县宗教事务部门汇报。

3、带领信众致富。他们号召信众积极参加社会主义经济建设，搞好勤劳致富，从而使不少教徒成为专业户、万元户、致富能手。如：原三自爱国运动委员会主席甘秀玉，带领本村群众发展棉麦间套种，成了全县学习的榜样，《天风》杂志还报道了她的事迹。

^① 东片负责人：尹维明、张益民、杨孟才；
西片负责人：赵延景、杨明有、钟有信；
南片负责人：秦希增、陈九林；
北片负责人：李同民、王文全、王兴的；
中片负责人：甘秀玉、张书云、王恩昭。

第三章 基督教在当地勃兴的原因

自传入以来^①，基督教以异乎寻常的生命力在中国顽强地绵延其传播与影响，其间产生了数个皈依的高潮阶段，也不乏历经挫折而停滞不前甚至倒退的低谷时期。与汉魏传入中国并迅速本土化的佛教相比，基督教在中国的传播实践是极不成功的。至清朝灭亡时，全国的基督教徒不过 100 多万，仅占中国总人口的四百分之一，这个比例在中华民族这个泱泱大国中无疑是微不足道的。究竟是什么原因阻碍了基督教在中国的传播步伐？近年来，随着国内外学界研究氛围的进一步拓宽，学者们仁智互见，对此问题进行了深入探讨，其成果大致可分为两大方面：一、中西文化冲突是阻碍中国接受福音的重要因素；二、西方列强的侵略背景是清末民众广泛排拒洋教不可或缺的前提。

从 1950 年至今，中国基督教会经历了风风雨雨的 50 多年。对这段历史，中国教会领导人曾将其分为三个阶段（实际上是四个阶段）：1950—1966 年是第一阶段，主要任务是反帝爱国，摆脱外国差会控制，收回教会主权，中国基督徒自办教会，实现自治、自养、自传。1966—1978 年因受“文化大革命”的冲击，基督教事工被停顿（实际上应列为第二个阶段，以下类推：作者注）。1979—1998 年是第二阶段，主要任务是坚持“三自”方向，从自办教会到办好教会，即治好、养好、传好。1998 年底，济南会议决定“加强神学思想建设”，是第三阶段的起始。这是三个既有区别又互相连贯的阶段，第三阶段既有其主要任务，又是前一阶段的继续、深化和充实。^② 这种划分在教会内有不同意见，特别是对第三阶段的提法，有些人并不赞同，认为中国教会实际上并没有到达这一阶段的能力和水平。本文大体上采用了官方教会的划分方法，重点谈改革开放以来的中国基督教迅速发展的原因，但不强调 1998 年作为第三阶段的提法。

^① 基督教究竟何时传入中国？教界与学界比较公认的看法是 1807 年。本文也采用这一说法。

^② 中国基督教会三自爱国运动委员会第六届、中国基督教协会第四届全体委员会第三次会议于 2000 年 9 月 22 日一致通过的文件：《爱国爱教，同心迈向新世纪——中国基督教三自爱国运动五十年的总结》，《天风》，2000 年 10 月，10 页。

20 多年来基督教在中国出现了一个令人关注的急剧增长，其中农村信徒成为中国教会目前的主要群体。基督教怎么可能在一个原本缺乏深厚基督教文化与社会背景^①，而且在相当长时期内禁止宗教存在的社会主义国家里，得以高速发展，并成为二十世纪全球基督教增长最快的地区之一。这一现象，引起各领域学者的关注。

第一节 学者的解读

早在二十世纪八十年代，宗教问题研究权威罗竹风就提出了这样的问题：“在剥削阶级已基本被消灭的社会主义社会，为什么宗教依然存在呢？”他认为，传统马克思主义的宗教理论已不足以解释这个现象。因此，他提醒政府，“现在摆在我们面前的却是一个史无前例的新形势和新问题。”^②此后，这一问题引起了众多学者的思考，他们都提出了各自的解释，归纳起来大概有以下几类。

^① 基督教自晚清传入中国以来，一百多年间，主要在沿海城市中传播；藉凭教育、医疗与各项社会服务，吸引城市的贫民与理论工作者信教。基于交通不便，接济困难，传教士甚少能深入内陆地区，发展信徒；他们较多沿河而上，在一些县城乡镇建立布道所，委派本地传道入长期驻守，然后再定期落乡布道。即使内地会以至一些专注于未得之地传道工作的差会（如宣道会）成立后，亦未能扭转基督教的传播偏重东南地区而轻西北的普遍现象；加上这些向内地传教的差会，其实仍多是在内地的城市或城镇建立教会，他们沿用过往差会在沿海城市的传教策略，所建立教会的模式亦无大的更易，故在农村传教，效果不彰。见梁家麟，改革开放以来的中国农村教会，建道神学院出版社，1999年3月版，198页。1920年时，中国5万居民以上的城市（包括县城在内）有176个，人口总数有二千五百多万，占全国人口的6%。而基督教有66%的传教士、34%的华人受薪传道人和24%的受餐信徒是在这些城市中的。见中华续行委辨会调查特委会编：《中华归主——中国基督教事业统计（1901--1920）》（中册），832页。转引自：梁家麟，改革开放以来的中国农村教会，199页。

^② 罗竹风主编，中国社会主义时期的宗教问题，上海社会科学出版社，1987年版，2页。

一、自然因素论

持这种观点的学者认为，由于中国的科技文化仍然相对落后，教育普及状况有待改善，人们不能完全了解各种自然现象的奥秘，相信这些自然现象是受各种超自然力量的支配，而他们必须对这些超自然力量顶礼膜拜，借以寻求帮助。在医疗条件极其简陋、保健知识极度匮乏的农村，人们的生老病死一定意义上还有赖天命，因而他们对生老病死等现象怀有敬畏和恐惧的心理。基督教不仅为他们搭建了自己的宇宙观和知识论，也为他们提供了一个意义世界。同时，由于生产力还没有达到满足人们物质要求的地步，在物质条件最贫乏、最容易受自然灾害侵扰的农村地区，基督教活动也就更为流行。总之，正是对自然力量的恐惧和无知，是中国尤其是中国农村地区基督教得以广泛传播的主要原因。

就笔者所调查的地区而言，这一学说就可以得到较好的证明，尤其是关于疾病的说法。在当地，新入教的人中大约有60—70%的人是因病信教的。这一方面是信徒领导的反映，另一方面也与笔者亲自走访的情况基本相符。这一情况出现的原因是多方面的，对笔者触动最大的是农民基本健康知识的匮乏。

这样的例子实在太多，在此无法也无需尽举，这里仅举两例。比如，一个人曾经对笔者说：“我们村一个人能吃能喝，很胖，身体好着呢。一天吃完饭，往后一挪屁股，就歪在炕上死了，你说怪不怪？”这当然一点都不奇怪，因为他认为“能吃能喝很胖”是身体好的一个标志，却非医学上的标准，或许这正是其促死的原因之一。又如笔者曾经走访一个距离省城只有四十分钟车程的农村教会，走的时候，他们非常热情地要给笔者带一些当地的特产，就是自己制作的一种火腿；还主动介绍制作方法，以便笔者返城后也可以学着做。令笔者吃惊的是，他们居然用农用塑料薄膜包裹调制好的肉馅，然后放在锅内将其煮熟。还进一步解释说，现在人们越来越懒了，原来一直是用猪或者鸡的小肠来做的。笔者听后一时都不知道如何反映？表明自己观点的话，会给他们带来很大的心理负担，因为，类似这样的事情太多；不说的话又有些于心不忍，最后只是委婉地说多学习一些保健方面的知识是重要的。

笔者认为，这或许是很多农村人奇怪怎么现在生活条件比以前好多了，得各种怪病的人却越来越多的重要原因之一。因为生活中的生物、化学等农民并不熟悉的物品越来越多地进入农民的生活，对农民的影响越来越大。这也可以一定程

度上解释为什么生活条件好了，人们信教的却越来越多。但是，这并不完全是因为他们没有学习条件，以现在资讯的发达，至少他们可以通过电视、收音机等媒介了解一些与生命、健康相关的知识，关键是他们缺乏这样的意识。据此，不能不让人想起“科技下乡”的成效究竟有多大？

那么，他们为什么选择了基督教而不是其它宗教呢？其实选择其他宗教的也不少，但是，关键是人们普遍认为基督教的神大，所以人们愿意接受，当地几乎所有的“善友”在基督徒在场的时候是不会“来神”的。另外，也有很多人是因为信其他的神不灵而转信基督的。

二、改革冲击论

第二类解释强调改革开放的冲击作用，认为尽管中国已经消除了阶级压迫和剥削制度这个宗教赖以产生的社会根源，但由于目前还只处于社会主义的初级阶段，新体制尚未健全，在建立的过程中还发生了一些失误，造成了许多新的问题，政府官员以权谋私、社会风气败坏是非常重要的表现。同时，改革开放、市场经济的发展带来了社会的急剧转变，中国正处于传统社会向现代社会的转型时期，旧有的价值观已失效，新的价值观又未能适时地建立起来。在失去传统的思想和信仰寄托的情况下，中国社会出现了价值迷失、精神家园失落、信仰危机等现象。并且，中国人在面向世界以后，发现他们所处的环境与西方的先进国家存在悬殊的差距，即使在国内，不同地区、行业人们之间收入的差距也是巨大的，很多人因此产生了挫败感。最后，还有人指出由于打工大潮的兴起，农村的“空心化（即年轻劳动力向城市流动）”，使得寂寞的老人转向宗教来寻求慰藉。

就笔者所调查的地区来讲，这种解释具有一定的解释力，但也有不太适用的方面。其适用的一面主要表现在：改革开放以来，经济问题一直是公众关注的首要问题，金钱成为很多人价值判断的准绳，甚至成为一些人所追求的唯一目标，一定程度上忽视了精神文明建设。道德滑坡、社会风气败坏是大家有目共睹的事实，这给很多人的心理造成了严重的伤害。而基督教的核心教义之一就是“爱”，不仅要爱人如己，甚至要“爱仇敌”。因此，尽管不可能人人都能够做到爱仇敌，但基督教对社会的伦理关怀确实吸引了很多人加入其中。因为他们对伦理行为的注重，并不仅仅停留在口头宣传上，还为多数信徒所身体力行。不少人在皈依以

后，性格变得越来越温顺，家庭也越来越和睦，信徒间的关系也较为融洽。

在日常生活中，一旦谁家有困难，信徒就会主动去关照；谁家有了病人，马上就有信徒前去探望，并一起唱诗祷告。很多时候，祷告是否能够奏效，倒不是关键的，重要的是邻里互相守望扶助，将爱心和关怀带到需要的信徒家里。这样的行为榜样，即基督徒所说的“生命见证”，成为传教和巩固信仰的重要途径。这在笔者调查的地区也不例外。比如，一位曾经担任镇长、县农业局局长的共产党员，退休后赋闲在家，以前的同事很少来看他，切身体会到“人走茶凉”的滋味。后来，在给儿子盖房子时不慎摔断了腿。由于父母信主，很多信徒就来看望，并为他祷告，这与他昔日同事的态度——在他当镇长、局长时前呼后拥，而现在却无人来探视——形成鲜明的对比。再如，一个司机曾这样讲述自己信主的经历：

“一次，我开车给别人送货，合同上签的是把货送到对方的家门口。可是咱去之前也不知道呀，到了之后才知道，对方住在很窄很深的胡同里，车是根本到不了门口的。可人家坚持说你违约了，就不给工钱。一个人在外地，没有任何办法，没有工钱，就回不了家，因为离得太远，路上的油钱就很多，我又没带那么多的钱。打算在当地借一辆手推车，把货一车一车地给推到人家门口，可是连手推车都借不到。你想，谁都清楚对方是在故意刁难人，人家当地人当然要向着当地人，真是一点办法都没有。我当时真是没辙了！最后，却有一家人帮助了我，我很奇怪。后来才知道那家人信主。我很好奇，怎么信主的人会这样？以前也知道基督教，可是从来没有当回事。从那以后，开始读《圣经》，闹不明白，就看一些属灵的书，慢慢就懂了。后来就信了，信了和接受还不是一回事，信了很长时间后，才完全接受。”

当今道德水平的滑坡，除了表现在上述的一切向“钱”看外，另一重要表现就是当下流行的“性解放”运动^①。据本人的初步了解，目前很多农村人的婚姻观念比城市人更开放，离婚率日渐攀升（虽然不比城市高），婚外恋者也大有人在，尤其一些小有作为的男士，其情妇的数目往往以两位数计。有一则广为流传

^① 很多人把这一运动归为西方文化的影响，并认为这是人权，是个体的自由，是中国社会进步的体现。笔者一直认为如此发展下去，无异于自取灭亡。因为这给社会带来的问题太多了，中国社会现在的问题还少吗？其实在西方，至少在美国，很多人在这方面比很多国人保守多了。

的民间段子说：“留守乡村的母亲写信告诫在外打工的儿子，多赚钱，少惹事。她还特别强调千万不要去嫖妓，说要是你染上了病，你媳妇就染上了，你媳妇染上了，村长就染上了，村长染上了，全村就都染上了。”另外，还有一段说：“乡长放眼望，村村都有老丈母娘。”造成这一现象的原因是多方面的，但其结果却是，受到伤害最深的往往是妇女，很多人由于在婚姻中遭遇不幸，便到教会中寻求寄托。而且，由于传统的中国妇女一般将家庭视为自己首要（甚至是唯一）的存在理由，婚姻家庭的挫败感使其对世俗事物万念俱灰，往往成为教会的骨干。

总之，与改革开放相伴而来的道德滑坡、人情冷漠等问题，使得由于“爱”的吸引而进入教会的人很多，估计在当地至少有五分之一的人是因此信主的。其实，一部分因病信主的人，有相当一部分也是由于信徒的关爱才走进教会的，如果把这一部分也计算在内的话，比例就更大了。

尽管这一理论能够诠释某些人走向宗教的原因，但并不能囊括所有。在以下几个方面，就很难自圆其说；最起码不能代表大多数。

首先，就“对政府官员以权谋私、社会风气败坏等现象深感哀叹，于是转向宗教来寻求慰藉”这一点来说，笔者没有在信徒中听到过有谁因此而信教；而且，依据访谈与观察，当地农民对党的农业、农村、农民政策还是比较满意的。尤其是自从去年取消农业税后，大家的心情都非常愉快。用他们的话讲就是：“种地不收皇粮了，谁能想到？”他们对政府的不满主要是认为干部自身的水平太差，太贪心，所以，党的政策尽管很好，但让这些“歪嘴和尚”给念糟了。换句话说，他们在认同党的富民政策的基础上，许多不满只是针对某些地方干部不恰当的态度或者不法行为。而且，他们中的大部分都以山野小民自居，传统的“帝力于我何有哉”的思想仍然根深蒂固，用他们自己的说法就是：“一个老农民，还要干啥？”这种情况在笔者的家乡以及曾经走过的其它一些地方也是如此。大家衣食无忧，打工可以挣到些零花钱，也就没有什么特别不满意的。甚至有人说：“什么是天堂，现在的生活就是天堂。”当然，肯定还有人在一些方面不满意，信徒中肯定也存在这种情绪，但是在美国也有很多人对政府不满意，即使受到广泛支持的克林顿政府也一样，更不用说布什政府。当然，这并不意味着我们党和政府的政策是完善的，相反，还有很多尚待完善的地方。

其次，我们再考察一下市场经济的冲击作用。笔者并不否认这有一定的道理。

确实有人是因为经营生意不顺利而信仰基督教的，但当地持这种说法的人却很少。究其原因，笔者认为，主要是因为他们的立命之本是稳定的，他们有自己的土地，基本的生活需要是可以满足的。由于他们以前太贫穷了，现在拥有金钱的快乐使得他们中的多数更加拼命地赚钱，所以他们与市场的关系非常紧密，也可能会越来越紧密，但毕竟不是对市场的完全依赖，而且因为绝大多数人不是企业主，所以市场的变化多端对他们的影响是有限的。

况且，就多数人来讲，他们已拥有的钱财可以使其有一定的满足感。再退一步讲，他们是农民，几千年来一直靠天吃饭，尤其是华北平原这样干旱的地方，所以他们的忍耐力是超强的。对此，笔者深有感触，并且认为一定程度上已经阻碍了社会的发展。比如，在笔者第一次抵达第二个调查地后不久，人们就向笔者推荐一位当地公认聪明且有一定文化的人聊天。他的出名很大程度上是由于他对当今社会的不满，且有自己独特的视角。更令村民佩服的是，他能把自己的看法编成顺口流传播开来。在聊天的过程中，我们自然谈到社会中存在的一些问题，他的基本观念是：“现在还不到好的时候，就像农民种庄稼一样，不到时候，种了也白搭（也就是说，现在还不是好社会到来的时候，努力也白搭，只能等待。笔者注）。”

基于此，人们一般不会因为市场经济的欠稳定或者巨大的贫富差距，而投身于宗教信仰。另外，该村出外打工的人数约占全村人口的十分之一，这样一个比例，不至于使老人无人照料，所以老人不会因此而走进教会。打工的年轻人也多是在圣诞节等特殊的日子，赶回家中过节。这说明，不是因为打工才信了基督教，而是先信了基督教才去打工的；而且有些人因为打工，离开了家庭的信仰环境而淡化了信仰。

最后，对于“价值迷失”、“精神家园失落”、“信仰危机”等说法，在多次访谈中，只听到为数极少的基督徒有类似的说法，即因为觉得生活极度空虚而信仰基督教，对绝大多数基督徒来讲，这种言论无异于天方夜谭。

当地一位中年男子（非信徒）的说法也许道破了天机：“对于我们来讲，最重要的不是信仰，而是赚钱，信仰对我们来说是奢侈品。”^①的确如此，当地农民

^① 这与 Alan Hunter 和 Don Rimmington 的研究结论是一致的，见 Alan Hunter and Don Rimmington, "Religion and Social Change in Contemporary China," in Hunter & Rimmington, eds. *All Under Heaven: Christian tradition and Christian Life in the People's Republic of*

还没有追问生活意义的需求与习惯，信仰宗教的原因主要还是基于现实的需要。但是，我们不能因此假定他们就会一直如此。这包含两层意思：一是笔者亲眼看到也感受到，信仰基督教并不因为开始信仰时是基于功利的动机就沿袭不改、一如既往。实际情况恰恰是，信教一段时间后，绝大多数信徒的改变是明显的，与非信徒有着较大的差别（对此的论述，请详见第三章）。二是农民的生活进一步改善后，我们不能保证信仰的需求不会出现。

依笔者个人的观点，随着经济条件的改善，农民对宗教的需求不仅不会减少，反而会逐渐增加。当然，皈信哪一种宗教要看将来各种宗教的发展情势。

三、文化因素论

持这种观点的学者看到，二十世纪八十年代的中国学界有一股强劲的“文化热”现象，文化研究成为一门显学。理论工作者在重新评估传统文化的同时，也对西方文化产生了浓厚的兴趣，甚至有人说这是第二次“五四运动”或者是“五四运动”的继续。其中不少人接受了韦伯的观点，相信基督教是西方民主和科学，即自由和富强的精神根源，中国人若要追求民主与科学，便得在基督教信仰里发掘其中的奥秘^①。

这一变化，推动人们的宗教观念发生了极大的变化。“宗教是迷信、宗教是鸦片”的观念，被“宗教是文化”的观念所取代；这一变化，在推动地方政府落实宗教政策、归还教堂教产等方面也发挥了积极的作用。而且，随着愈来愈多的理论工作者出国留洋以及全球化速度的加快，西方文化对中国的冲击和影响加剧，一些中国理论工作者对西方思想，尤其是对基督教愈来愈有兴趣，一些从事哲学、史学、文学、政治学、社会学、心理学等等领域的人也转而研究宗教，特别是基督教。这些人眼界开阔，以一种较为客观公正的立场从事研究。近20年来，由这批人所撰写及出版的有关介绍基督教的各类书籍达成百上千种，涉及到

China(Kampen: Uitgeversmaatschappij J. Kok, 1992), 19. 转引自，梁家麟，改革开放以来的中国农村教会，209页。

^① 梁家麟，当代理论工作者对基督教与救国问题的反省，收氏著，徘徊于耶儒之间，台北：基督教宇宙光传播中心出版社，民国86年6月初版2刷，253—290页；卓新平，中国理论工作者与基督教，建道学刊（7期），1997年1月，125—136页。

基督教神学、哲学、历史、文化、社会学等诸多方面。这批人虽然本身并非基督徒，但对宗教大抵持同情的态度，被称为“文化基督徒”。在他们的影响下，社会上出现了一股基督教热。

笔者认为，此种说法有以偏概全之嫌。因为，这一观点用来解释大城市的市民，尤其是理论工作者和大学生们的信教动因比较有说服力，基督教以及文化方面的书籍也只有在他们中间才较为流行。对于广大农民来讲，柴米油盐、庄稼收成才是最现实的，而读书则是“文化人”的事情。在笔者调查的初期，就深刻地感受到了这一点。调查期间，笔者居住在该村村主任的奶奶家，因此对村主任有较多的了解。村主任由于是民选的^①，在该村的威望也较高^②。他非常爱好看书，家里不仅订有乡镇要求的报纸，还有《河北农民》等杂志以及其它一些书籍，因此信息丰富，头脑灵活。但就是这样一位村主任，对基督教的了解也是非常少的。他认为，基督教和当地的民间信仰没有什么大区别，也不知道基督教是世界性的宗教。从中，我们可以看到，“基督教文化热”离当地的农民有多远。不过，一个对基督教相对以前较为友善的氛围，在一定程度上减少了社会大众对基督教的敌意和偏见，间接对当地基督教发展的影响应是不容否认的。比如一些人进城打工，看到和感受到的一切对他们不会没有影响。

^① 1987年11月24日第六届全国人民代表大会常务委员会第二十三次会议通过的《中华人民共和国村民委员会组织法（试行）》第九条规定：“村民委员会主任、副主任和委员，由村民直接选举产生。村民委员会每届任期三年，其成员可以连选连任。”

1998年11月4日第九届全国人民代表大会常务委员会第五次会议修订通过的《中华人民共和国村民委员会组织法》第十一条规定：“村民委员会主任、副主任和委员，由村民直接选举产生。”同时鉴于实际生活中的违法贿选、任命的情形，专门强调指出：“任何组织或者个人不得指定、委派或者撤换村民委员会成员。村民委员会每届任期三年，届满应当及时举行换届选举。村民委员会成员可以连选连任。”村主任渐渐实行了民选，但村支书还主要是由乡镇党委任命，但是这在所调查的地区也不例外。

^② 得出此结论的依据主要有三：一是观察村主任与村民交谈时候，村民的表情与语气。二是来找村主任解决问题的人数。找他解决问题的人数如此之多，以致于笔者几乎难以见到其身影！这非常出乎笔者意料。基于钦敬与好奇，笔者曾特意统计过，一个下午找他解决问题的人，竟有9人之多！三是所解决问题的内容。据了解，无论是否属于村主任的职责，村民都会来找，如婚丧嫁娶、家庭矛盾等。

四、心理结构论

心理结构论认为，认识与心理因素是人皈依宗教的重要原因。这一观点，超越了传统理论，因为传统理论认为，宗教是人对外部生存条件的反映。实质上，在心理结构论者看来，人是宗教的动物，人对宗教的渴求源于内在的心理结构，它不会仅仅因为物质条件的改善而失去。因为人是高级的动物，有复杂多样的精神需求和感情生活，对人生中遭遇的各种变化无常的事件容易产生恐惧、苦闷、空虚等感觉。同时，他们要解释不可知的未来和外界事物，想知道自己从哪里来，又到哪里去，死后的生活是什么样，藉以把握人生的方向，但人又是有限的个体，不可能穷尽问题的答案^①。

这种心理上的需求，在基本的物质需求得到满足后，往往会更加强烈。就调查的结果来看，这种解释目前在当地还不是很适用。如前文所述，由于他们以前太贫穷了，现在拥有金钱的快乐使得他们中的多数更加拼命地赚钱，信仰对他们还是奢侈品。另外，笔者认为，这也与他们所受的教育与文化水平有着较为密切的关系。比如，当地的传道人反映，没有文化的与文化高的人，都容易接受基督教的信仰，最难的是初、高中毕业生。对于没有文化的人信教问题，前文已有论述，于此不再赘言。初、高中毕业生由于在学校一直接受无神论的教育，这对其思想的影响是很大的。一是因为这一阶段孩子们的记忆力强而印象持久；二是因为老师在孩子心目中具有特殊的权威地位。这一点也从学生家长的谈论里得到了证实。家长们普遍反映，本来孩子们从小就一直跟随自己参加礼拜的，可在学校呆了一段时间后，就不愿意进教堂了。孩子们还说：“那是迷信。”有的家长甚至经常气愤地说：“家里人说啥儿都没用，老师放个‘屁’都是香的。”其实，老师在孩子心目中的地位，在乡村普遍比在城市要高些。因为老师们在村中是少有的文化人，也得到家长的尊重。

基于此，笔者认为，梁家麟先生有关“无神论教育及政治宣传只是头脑上的空概念，在农村作用不大”^②的观点似乎值得商榷。无神论教育，至少在一定程度

^① 对此，很多人都有类似的表述。但国内较早提出这一看法的是戴康生和彭耀两位先生。

见戴康生、彭耀，社会主义与中国宗教，南昌：江西人民出版社，1994年版，33页。

另见，罗竹风主编，人·社会·宗教，上海社会科学院出版社，1995年版，128—153页。

^② 梁家麟，改革开放以来的农村教会，230页。

度上阻碍了人们归向基督。

需要说明的是：上述理论主要是学者们针对宗教热现象提出的一般性、概括性看法，是针对宗教这一总体而言的，并非仅仅针对基督教。换言之，上述理论几乎对所有的宗教都具有一定的解释力；而且，任何一个学者也并非只是认同其中的一种或者两种观点，其实，大家对宗教热原因的分析往往都是整体性的综合分析^①，因为每一个论点都和其它论点有着或多或少的联系。

首先，我们可以看到，“自然因素论”和“改革冲击论”之间似乎并非泾渭分明；其次，严格说来，“文化因素论”也是“改革冲击论”的一个组成部分；最后，“心理因素论”则是“价值迷失”、“精神家园失落”、“信仰危机”等说法的一个暗含前提，也就是说，如果人们没有这种精神需求，也就不会有“迷失”、“失落”“危机”可言。这里之所以分而述之，主要是为了给读者一个较为清晰的印象，也是为了表述的方便。读者完全可以依据不同的分类标准进行新的分类。

另外，专门针对农村基督教迅速发展的问题，梁家麟先生提出的家庭关系论

^① 关于此论题，李平晔先生的观点比较有代表性：“人们又从基督教发现了超时空的理想世界，那里有温存和慰藉，进而成了一种精神有所寄托、心灵有所交流的形式与场所。面对着自然、社会和人为的困境与不公，一些人感到与之抗衡的无能为力。于是，希望有一位能救人脱离苦难的救主，能公平赏罚的判官，以及人与人、人与自然、人与社会之间充满和谐、理解和温情的极乐世界，基督教的理想迎合了部分人的这种心理需要。这就是在改革开放之际基督教发展较快的一个重要原因。”详见李平晔，《对基督教在中国发展几个问题的思考》，《当代宗教研究》，1992年2期，32页。

樊化江先生依据对河南基督教的调查研究，还专门将群众信教的原因具体地列举出来，计有7个方面：（1）传统思想与风俗未褪，农民一般比较迷信；（2）农民的知识水平不高，无法用科学观念来认识和改造世界，于是宗教成为解决问题的唯一手段；（3）物质生活贫困，医疗卫生条件差，农民被迫寻求超自然的力量，特别是因为自己或家人有病欲治而入教；（4）党风和社会风气不正，农民经受的物质与精神压力过大，只是藉宗教寻求心理上的出路；（5）妇女地位低落，重男轻女的封建思想仍有相当市场，妇女在经济上不能独立，家庭问题上不能自主，乃以参加基督教活动来补偿内心的苦闷；（6）经济改革造成社会混乱与不平等，精神文明建设松弛，无法与经济发展相配合；（7）基层宗教管理混乱，为宗教自由发展留下了余地。见樊化江：《对河南近年来基督教发展的思考》，《宗教》第29、30期（1995年第3、4期），86—89页。

①、社会空间论都具有很强的说服力（相关内容留待下文专门论述）。

五、同质群体论

诚如第二章所述，当今，中国农村教会最为显著的一个特点就是家庭式的信仰，即只要一个家庭有一个人先皈信，那么这个家庭就会先后皈信，形成所谓的“基督化家庭”。

对此，梁家麟先生指出，家庭关系之所以在农村教会的增长中发挥如此重要的作用，是因为农村主要仍是血缘家族为纽带构成的，每个成员几乎都和同村人有或亲或疏的关系，所以，“同质群体原则（Homogeneous Unit Principle）”发挥了作用^②。同质群体原则在二十世纪七十年代曾是一个非常盛行的教会增长理论。马格文说：“人们喜欢以不用超越种族、语言与阶级的界限来接受基督教。”

（Donald A McGaran, 1990, pp223）他指出：“虽然基督教强调众人皆兄弟的观念，期望信徒间泯除一切先天的种族、国别与后天的文化、社会藩篱，彼此和好合一。但是，由于人们倾向于为他们所属的群体制定某些识别标准，以便作为他们与别的群体的区分，无论是种族、肤色、阶级、职业、教育程度、服饰、语言或生活方式，这些标准都构成了这个群体与别的群体的文化和社会屏障，并由此区分出‘我们’与‘他们’。因此，在实践中，基督教会却常常是以同质群体而非大熔炉的形式出现，福音信仰仍然是在一个同质而非多元的群体中传播较快。”^③杨凤岗博士对美国华人基督教会的研究也发现这个问题，即华人更倾向于与华

^① 其实，家庭关系在中国农村基督教发展中起重要作用的现象不是梁家麟首先发现的，只是他把这一现象理论化了。

^② 梁家麟，改革开放以来的中国农村教会，229页。

^③ 对此，卢家枚的观点与之相反，认为中国人有古老的文化与宗教传统，家族成员间关系密切，这都构成了传教的主要障碍。基督教只能对那些受过西方教育、思想开放，对传统依附不深的年轻人产生吸引力，而他们之相信基督，也是“一个一个的归主”、“群体归主在中国似不易实行”。（见《健康的成长——今日教会增长路向》，香港：证主出版社，1987年版，14页。）梁家麟先生认为：“这对1949年前的中国大陆，以及如今的台湾、香港地区而言是很准确的，但对1950年代以后的中国农村，却并不适用，甚至情况完全相反。”笔者则认为，这一观点至少在中国大陆和台湾都不适用。对于中国大陆，依据笔者调查，总体来看，家庭或者以前的家族更多情况下对基督教的传播都有很大的推助力（无论解放

人在一起聚会，组建新的独立教会，而不是简单地融入白人或黑人的教会中去¹。

笔者对梁家麟先生的这一观点基本赞同，但对下述观点实难苟同，即：“农民的家庭及家族观念仍然浓厚，个人主义观念相对淡薄，人与人之间趋向彼此认同，恪守约定俗成的社会传统。”^②所以，家族中如果有人（尤其是主要人物）皈依了基督教，其他人比较容易跟进。可见，梁先生比较强调外在环境对农民皈依基督教的影响。但是，笔者认为，这是低估了农民的判断力。其实，当今农民是颇有主见的，在皈依基督教方面也不例外。之所以说家庭关系比较重要，并非缘于其外在的约束力，而是基于一家人之间比较容易建立起信任关系。因为，基督教的上帝是超验的（有些人可能说他们的上帝对自己来说是客观实在的，但是这往往是信仰之后的结果）。对务实的农民来讲，更是他们无法看到且难于理解的。那么，他们怎么能相信上帝的存在？这时，他们所信任的人的言论就具有非常重要的作用，因为他们相信亲人是值得自己信任的。因此，他们才会接受他们对福音的传讲。所以，在这里，主要是信任关系在发挥作用，中国人的这种信任观念可能要追溯到孔老夫子，也就是常言说：“打仗亲兄弟，上阵父子兵”。

前后)。主要原因是，在基督教传入后的十九世纪，家族对个人的约束力是逐渐减弱的，今天，不仅大家庭很少存在（即使存在，对人的约束力也要画个问号），核心家庭也处于风雨飘摇之中。在这样的情况下，个人如果接受基督教，家族或者家庭的阻力并不很大。但是，家庭中一旦一个人接受后，多数情况下，家里其他的人也会随之接受。对于台湾的情况，赵星光博士的研究证实了笔者这一观点。详见赵星光，华人与基督教调查研究（台湾部分）分析报告，载于林治平主编，基督教与台湾，台北：基督教宇宙光传播中心出版社，民国八十五年初版，457—471页。

^① 那么，这一原则和基督教信仰一直强调的接受信仰是自行的、个别的，非个人意志所作的信仰决定无效原则是否矛盾呢？对此，马格文提出将这个种群体皈依现象称为“多个别的意志”。就是说，在一个群体中，每个人都听过基督教的福音，每个人都自行做出决定，但是在团体里成员间的彼此紧密接触和分享，导致一个同时期的、近乎集体决定的行动。这尤其见于一些非洲的部落。一旦有人，特别是部落酋长归信，那么整个部落就会归信，原因就在于其群体性比较强。笔者对此持认同观点。如前所述，农村教会中每个家庭成员皈依的时间是不一样的。

^② 梁家麟，改革开放以来的中国农村教会，229页。

六、社会空间论

梁家麟先生认为，“基督教得以在文革以后的农村蓬勃增长，其中一个重要原因，是自中共立国以来，一直不遗余力地铲除民间宗教，将基督教在基层社会的农村中传播之最大障碍除去，为其提供了广阔的发展空间。”基督教与民间宗教相互消长的关系，在笔者调查的地区具有较强的解释力。

在该地区，民间信仰繁盛之处的人们很难接受基督教，即使在很邻近的村庄也一样。例如，在储成县调查时，金村的基督教信徒就曾告诉笔者：“离这不远就有一个村，没有人信基督教，他们村有‘神山’，谁知道啥时候有的，反正时间很长了，附近的村子也有人去拜，挺有名的。一到过年时候，人多着呢。你去看看，他们信的是个啥？和我们信的一样不？”该地很多信徒都有类似的说法，其言外之意是他们的信仰好，但我们可以看到基督教与民间宗教之间是有张力的。有些传道人也反映：某某村的人特别迷信，家里盖了新房，为了风水好，往往不是把院门开在院墙的中间，而是开在难以发现的侧面，房门也不开在房子中间，进出特别扭。我们到这样的村子传道就特难。

另外，该地区信仰基督教的人群主体是中年人，也可以从侧面反映出一些情况。因为这一现象表明，老年人自幼信仰民间宗教，不容易转变自己的信仰，不像解放后出生的一代，对民间宗教印象不深、兴趣不浓。又如，从基督教的发展轨迹来看，笔者调查过的8个县市教会的黄金增长时期，几乎都是在改革开放后到二十世纪九十年代中期之前，而国家对民间宗教的态度也正是在上个世纪九十年代中期以后渐渐发生变化的。而今，宗教局还增设了专门机构来管理民间宗教。这在某种程度上是对民间宗教的官方承认。总之，对于这一理论，笔者依据自己的观察，是深表认同的。对此问题的进一步论述，可以参见第四、五章的论述。

第二节 教内人士的诠释

上述理论，对基督徒皈信动机的分析各有特点，也具有相当的解释力，但难免带有浓郁的局外人视角的色彩。那么，身在其中的教内人士，是如何看待这一

问题的呢？对此，主要存在三种说法：

一、信众的言说

针对这一问题，如果去访谈基督教平信徒，他们当中的绝大多数人会说：“教会的增长是由于圣灵的做工，圣灵做工了，就什么都好办了。”针对自己个人的信仰原因，多数人的回答则是：之所以相信是因为神爱他（她）们，拣选了他（她）们。因此，他（她）们的相信，是对神的爱的正确回应。也就是说，他（她）们信神，是因为他们爱神，也想更多地认识神，并没有什么别的企图。进而言之，他（她）们所追求的乃是基督教的真谛。当然，神对每个人拣选的方式是不一样的，有的是因着病，有的是因着家庭的不和等等。总之，是神用某种困境或需要来实现对人的拣选，所以困境对他（她）们来讲就是神的爱的表达。我们知道，他（她）们在相信基督教后，对信仰、对生活的看法会发生较大的变化。这样的回答，显然涉及到了神是否存在的问题。这，不是一个研究者可以证实或者证伪的问题。所以我们无法做出评论。

二、“三自会”的解释

作为国家建制教会的“三自会”则认为，这个增长，是三自教会推行正确路线的结果。在他们看来，正是从二十世纪五十年代开始的“三自运动”推动了二十世纪八十年代以来基督徒人数的急剧增长。这证明三自运动是一个正义的、必需的行动。因为，它不仅不是一个消灭教会的运动，而且还是中国教会脱下“洋教”的帽子走上“三自”的直接成因；同时，由于它使基督教变成了“民族”的宗教，从而为以后的惊人增长奠定了基础。

1980年，三自会获准重新活动后不久，三自会主席丁光训主教在中国基督教第三届全国会议闭幕词中曾经指出，三十年来，有不少人接受基督的福音，参加了教会，全国信奉基督的人可能有相当的增加，至少看不出有减少。如果没有三自爱国运动创造条件，为中国基督教树立新的形象，这怎么可能呢？

邢福增、梁家麟两位先生认为，这种解释将基督教未在严酷的政治迫害下消亡并在文革后猛增作为三自会之必要性及正义性的证据，明显有移花接木的嫌

疑，也是与历史事实不符的^①。一个明显的事实是，1949年前的中国基督教主要存在于城市及周边地区，因此五十年代的三自运动、改造教会的工程也主要在城市展开，无暇在广大的农村地区以及地县级建立三自基层组织。而1980年代以后的信徒大增长却主要发生在江苏、浙江、福建乃至内陆的河南、安徽的农村地区，而不是三自会发展最好的城市。事实上，在全国绝大多数的大城市里，无论是教堂还是信徒数量，都未能恢复1949年前的旧观。城市教堂之所以看起来人头涌动，座无虚席，是因为教堂数目大大缩减。以上海为例，1949年的教堂是280间，而1992年则只有23间，连十分之一还不到，教堂崇拜当然会十分拥挤了^②。北京的情况也差不多，偌大一个城市，在城区长期只有6间教堂，直到最近才又有新的教堂出现。如果按三自会的说法，那么作为三自运动重点改造的大城市，理应最能看到基督教的蓬勃增长，并应在1950年代就初露征兆。因此，这个说法的问题在于无法解释，为什么基督教在城市的发展远远落后于政治意识很差的农村。

就笔者所调查的地区来讲，鉴于他们对外国牧师深深的怀念之情（详见第二章），三自会的解释也是说不通的。而且，对于多数平信徒来说，他（她）们并不真正清楚“三自运动”的情况，对今天的三自教会与家庭教会的划分也不是很感兴趣，只是关心自己的信仰。所以，三自会的解释基本是自说自话。

三、海外华人教会的解说

海外的华人教会，尤其是从事中国事工的机构，对于国内教会的高速增长存在这样一种解释，即“教会的高速增长是受苦教会的延续”。这一解释为多数反对三自教会的信徒所接受。他们认为，二十世纪八十年代农村教会的崛起，是因为二十世纪五十年代的“不妥协派”坚持信仰、为主受苦。由于这些信徒坚决拒绝参加教会改造运动，一直保持信仰；而且，在最困难的“大跃进”和“文革”时期仍然竭力传福音，发展家庭教会。这为教会保存了“血脉”，也为以后的高

^① 邢福增、梁家麟，《五十年代三自爱国运动研究》，香港：建道神学院，1996年版，239—242页。

^② 罗伟虹，《上海宗教十年发展刍议》，见《当代宗教研究》，1992年第1期。

速增长打下了基础。赖恩融（Leslie T.Lyall^①）认为，中国的家庭教会可以分为两类，一类由解放前一些年纪较长、信仰根基良好的基督徒组成，经过一系列的苦难磨练；另一类是1978年以后才皈依的新信徒。他指出，“这些小型的家庭聚会就成为1978年之后庞大归主浪潮的跳板”。林保德^②（Tony Lambert）则相信，1980年代以后高速增长在农村教会是自1950年代开始的家庭教会的直接延续，而文革的影响是中国教会增长的主要因素：第一，文革对基督徒造成严峻的考验，上帝藉着苦难炼净了他的教会，使信徒得着深刻的十字架的属灵经验。第二，文革也使许多非信徒受苦，他们对毛泽东思想乃至整个共产主义失去信心，转而对基督教产生兴趣，认定后者更真实、更具有改变生命的能力。高保罗^③（Paul Kauffman）对基督教高速增长现象提出的解释更为全面：1、上帝的大能；2、信徒的长期受苦；3、人们对共产主义欺骗性的觉悟；4、一些残留信徒的尽忠；5、本色化的教会模式；6、信徒祷告的能力。他认为，中国基督徒长期在苦难中锻炼了他们的灵性和能力，并且不畏艰险地传教，同时，一些传道人被政府放逐到边远的地区，就将福音带到了这些原来没有听到过福音的地方。他估计，即使是在文革的十年间，教会仍然增长了至少十倍。到文革末期，中国基督徒人数已达一千万，仅在内蒙古的一些地方，基督徒大约在一百万到二百万之间。

“受苦教会说”，基本上是一个宗教上的信仰告白，是一个超越了学术讨论范围的宗教信仰。不过，确实也有不少传道人及信徒，在最艰苦的日子里坚持信仰，“为主受苦”，把握各种机会传播福音。似乎也可以说，要是没有这些信仰的笃信者，基督教在中国早已绝迹，这些“福音余种”无疑是基督教得以延续的必要条件。但是，需要指出的是，在当时的政治处境下，放弃信仰的人远比坚持的要多，不少在二十世纪八十年代重新回到教会的“老信徒”，大多数在很长时期内放弃了信仰。事实上，二十世纪六十、七十年代在农村崛起的教会，大多是新皈依的信徒。对于他们而言，问题的关键，不在于保存过去的信仰，而是根据新的社会与政治环境来建立并发展新的信仰。同时，在政治运动此起彼伏的时期，

^① 赖恩融，《万有主宰》，唐华等译，台北：中国信徒布道会，1988年版，126页。

^② 林保德，《中国大陆的家庭教会：一个真正本色化教会的成长》，福音证主协会大陆事工部编，《骨肉之亲——中国大陆教会近况》，香港：证道出版社，1989年版，47—48页。

^③ 高保罗，《门真的关了吗？——大陆教会的真相》，林胜文译，台北橄榄基金会1989年版，76—85页。

家庭聚会不可能在全国各地大规模地发展。二十世纪七十年代以后，一些地区的家庭聚会确实增长较快^①。但这只是个别的情况，而且绝大多数只在政治管制较为宽松的农村出现。事实上，基督教的最快发展是在政治上压力减缓的时期，迫害与受苦本身不是教会增长的直接原因。另外，“受苦说”也不能有力地解释基督教从1949年以前的城市教会为主，到二十世纪八十年代以后以农村信徒为主体的这个转变^②。

因此，梁家麟先生认为，“八十年代农村教会的惊人增长，基本上是一个崭新的信仰运动，与基督教在1949年以前的历史只有很少的传承延续；他不是从前的余民在潜存一段时间后的复振，而是基督教在华传播与发展的一个新阶段。……而这个突破性的新阶段之所以出现，主要取决于当时期政治、社会与文化的好些特殊条件，历史因素在其中的作用反倒不大。”^③

对于上述说法，笔者深表赞同。在笔者所调查的地区，广大的新皈依信者对历史的感情并不深厚，认为那都是“老皇历”了，大家的目光还是着重于现实和未来。当然，经历过文革的老信徒（尤其是那些被错投监狱的）不会如此，他们对现在的教会以及社会意见比较多，往往在家里组建家庭教会。但时至今日，这样的信徒尚健在的为数很少。比如，笔者所调查的永成县，在实行改革开放政策之初，老信徒基本还健在，他们组建了4—5处地方教会（不同于三自教会，也不同于家庭教会，就是也公开聚会，但是不与三自教会合作，具有某些独立教会的味道）。老信徒去世后，这些教会就都不存在了，而且家庭教会在当地的影响也不算大。只有近20个聚会点，每个点的人数平均在20—30人。这与官方统计数字——23840位信徒（宗教局人认为，实际人数可能是这一数字的两倍）相比，其比例也是甚低的。

^① 罗伟虹对福建聚会处的调查发现，“文革前仅2千多信徒，82年即达3万多，现人数已超过卫理公会和圣公会，成为人数最多的教派。有些教徒至今还很怀念文革时期的秘密聚会、传教的‘灵性经验’，认为现在公开、正常开展活动，反而不如那时有劲。”

见罗伟虹，《对福建宗教现状的调查和思考》，《当代宗教研究》，1992年2期，3页。

^② 当今，有学者指出：基督教从出现的时候，就主要是在城市发展。所以，中国的教会现在主要是在城市增长，当还缺少相关的研究。

^③ 梁家麟：《改革开放以来的中国农村教会》，香港：建道神学院，1999年版，30页。

第三节 本人的浅见^①

这里提出的，仅是笔者在实地调查基础上得出的一些尚不成熟的思考，有待今后进一步实证研究。与以上学者侧重于关注社会环境不同，笔者试图将目光投向基督教本身所具有的特点，同时兼顾乡土社会的特质。

一、基督教的特点

与其他宗教相比较，基督教在以下诸方面存在着自己的特色。或许，这些正是其在乡村得以发展的原因之所在。

（一）经典的差异。基督教没有大量的经典，教义简明易懂，易于为文化水平不高的广大民众所接受。恰如一位信徒所说：“信耶稣之前，我相当的空虚，就开始找书来看，也到书店买过，可以说当时能找到的书我都找遍了。尤其是佛教、道教的书，还有《易经》、《论语》，看起来比较费劲，不是很明白，觉得他们说来说去，就是一个圈。后来，我给一位邻居（信主的）盖房子，在歇着时候，他给了我本《圣经》。我一看，《圣经》说，起初神创造天地，直接给你指出来，简单着哩！你说，道教光说叫你行善，你说行到什么程度，就说练功，究竟练到什么程度？”

而且，教会非常注重印制、发放图文并茂的宣教小册子，这在全世界几乎都是一样的。笔者的调查地点也不例外，很多信徒都有这样的小册子，也乐于与人分享。正因如此，当地教会非常欢迎有人赠送一些这样的小册子，而他们自身的编、印条件有限。

（二）传教观念不同。可以说，每一种宗教都希望自己的信众多多益善，也都有各自吸引信众的方法。调查之前，就了解到：基督教的传教意识非常强烈，不必说神职人员，几乎每一个基督徒都是福音的传播者；传教者的意志、韧性，更是有目共睹、令人钦佩的。随着调查的深入展开，笔者深深地体会到这一点。在这些教会内，转变信仰常常是首要的问题，特别是对于新的造访者而言，尤其

^① 本节虽然名为“本人的浅见”，实则包含了牟钟鉴老师讲授的“中国宗教史专题”课堂讨论中的集体智慧，这里表示衷心感谢。

如此。他们问第一次造访者的共同问题是：“你信上帝吗？”或者“你是一名重生的基督徒吗？”。倘若没有得到一个肯定的回答，他们也许不会和来访者认真地讨论任何其它问题，而是首先努力使来访者转变信仰。在调查的初期，由于跟他们还不很熟悉，出于对他（她）们的尊重，也是为了与其搞好关系，以便顺利地真正进入田野，笔者访谈经常变成他（她）们对我的布道^①。与之相较，佛教似乎更加强调以自己的功德和善行去吸引别人；道教则主张无为而治；伊斯兰教在当地基本没有影响。当然，情况并非绝对如此，只是相对而言。

（三）组织方式的特点。基督教组织的最大特点就是非常注重交流。由于每次调查时，都会赶上当地举办各种形式的短期培训班（也就是培灵班）。培训期间，授课老师都是外地的，而且几乎来自全国各地。怎么会有如此多行迹全国的传道人？笔者至今都没有弄明白。从表面上看，虽然他们没有一个是全国性的领导机构（因为即使三自会之间也只有指导与被指导关系，而不是领导与被领导关系），但教会与教会之间的联系是广泛而频繁的。可能就是因为培训、交流的频繁，所以他们的联系就很紧密，即使没有统一的安排与组织，也可以有效地进行广泛的交流。

就当地而言，每一个聚会点、每一个周日的讲道人都是不一样的，他们在月会的时候进行安排。另外，平信徒也可以与大家分享信仰和见证，俗话说：“三个臭皮匠顶一个诸葛亮”，“众人拾柴火焰高，”这样，不仅听道的人觉得有新意，也使得教义更加鲜活，而且还调动了大家寻求理解信仰以及对教会管理的积极性。例如，当地的农民很喜欢把《圣经》中的道理结合生活中的实际以比喻的方式^②传讲出来，既让人耳目一新，又易于理解。一个新的讲法产生后，就会不胫而走，不断激发新的比喻的产生。

总之，笔者认为，他们之间的平等交流，不断为他们的信仰注入新鲜的血液。与之相较，佛、道教的师傅、天主教的神职人员的地位与普通信众之间更多的是指导与被指导的关系。

^① 坦率地讲，笔者对他（她）们强烈地劝导别人改变信仰的做法并不认同，而且自己的时间有限。况且他（她）们所讲的内容，基本是自己早已经熟知的。但是笔者还是设法耐心地坚持听下去。现在想来，很高兴自己可以做到这一点，因为这对进入田野的帮助是巨大的。

^② 读过圣经的人可能很多人都有这种感觉，耶稣其实是很喜欢讲喻言的。

（四）基督教抓住了改革开放伊始时期的大好时机，比其它宗教较早地抢占了市场。在当地，改革开放后，最先“火”起来的就是基督教。依据人们的反映，当时参加教会活动的人数非常多，聚会点又少，所以每次活动都需要有人站在院中。现在，几乎村村都有自己的活动点，有的村子甚至有两个。基督教能够做到这一点，笔者认为和以上的三个特点是紧密相关的。

二、乡土特质

农村社会的乡土特质可以有多层含义。在这里，乡土特质主要指的是，农民世代代居住在相对固定的土地上，流动性很小。即使进城务工者，能够长期扎下根来的也很少，最后还是要返回故乡终其一生。这主要是由于劳动力市场总体上供过于求所致。其结果是，一般情况下，用人单位都倾向于雇佣年轻力壮者；一旦年龄稍大，他们就不得不离开城市。因为，一方面他们很难找到工作；另一方面，即使找到工作，他们微薄的收入也无法维持在城市的长期生存。回到故乡，最基本的衣食问题还是可以解决的。依笔者浅见，这种乡土特质在可以预见的未来，不会有多大的改变。

这种乡土特质，就笔者观察而言，在过去的 50 多年中，总体来看，对基督教的发展是有利的。首先，这一特点是农村政治管治力量相对宽松的主要原因之一。对于村干部来讲，国家权力固然重要，但是地方利益更为重要，因为他们获得升迁离开居住地的机会几乎没有，如果从根本上触动了地方利益，其工作可能寸步难行，甚至只能吃不了兜着走。退一步讲，村干部本身就是当地的一员，也没有理由损害地方利益。

流动性差这一现实，使人们清醒地体悟到“三十年河东，三十年河西”的道理。况且，日常生活中，谁家都不可能一帆风顺，遇到困难时，“远亲不如近邻”会得到绝好验证。对此，谁也没有生活在那片土地上的农民有更深的体会。同时，乡土社会中“面子”或尊严也很重要，为给自己的生存营造一个“和谐”的氛围，谁都不会无视他人的面子。所以，在“文革”期间，一些地方的文革主任是由精神有点问题的人来担任的，因为村子里精神正常者不愿意“干那种傻事儿”。也正是由于这个原因，即使在极艰难的极“左”路线时期，农村基督教仍然可以延续甚至得以缓慢发展。一些资料显示，在二十世纪六十、七十年代，一

些公社仍消极容忍基督徒举行私下的宗教活动，并没有严加取缔。在基督徒人口比例较高的村庄，甚至可以举行半公开的聚会^①。所以，对于农民信徒来讲，其信仰的生存环境要好于城市信徒。何牧华^②对这一时期农村教会的情况如此记载：

“十年动乱，别人忙着搞运动、闹革命，这一些社会最底层的信徒，却在一些熟悉的信主或曾经信主的家庭，默默展开探访、安慰及鼓励的工作。农村不比城市，情势尽管紧张，却不至于那么张牙舞爪。何况这些传道者，都是工农出身的平信徒。在工作上，他们看到神的保守与同在，愈工作愈壮胆。弟兄姊妹也因此得到莫大的鼓励。渴慕主的心像被点燃的火花，这里一撮，那里一撮，起初只是零星数点，慢慢愈烧愈旺，从这地区蔓延到那地区，这个县连接到另一个县，甚至和其他省互通起来。”

就所调查的永成县来看，教会表面上停止了活动，但是不仅存在 20 多处人数较多的家庭聚会，几乎每个有基督徒的村都未停止聚会活动，只是时间长短、人数多少的区别。

其次，由于流动的机会较少，人们之间在长期的共同生活中，建立了多渠道的联系。几乎每个人都与其他人有着或远或近的关系，信任关系也就较容易建立。这些在城市无法获得的条件，某种意义上为基督教在农村的传播打开了方便之门。这也可以说是“同质群体理论”的拓展。

总之，当今基督教在农村发展的原因是多方面的，而且还在不断发展之中。对此，我们没有必要谈虎色变，但也不能采取鸵鸟政策。我们的任务是进行广泛深入的研究，尤其是进行实证的调查研究，并在此基础上寻求解决当下问题的更为有效的措施，并推动基督教在乡村得以健康、有序地发展。当然，这一夙求的实现，尚需各方不懈地努力。

^① Fung, Raymond, 1982, *Households of God in China's Soil*, Geneva: World Council of Churches, p8—23.

^② 何牧华，明日又天涯—游行布道者的传教生活，见赵天恩编，野地百合花，香港：证道出版社，1995 年版。

第四章 基督教与乡村生活

无论世人作何评说，中国的现代化建设业已取得了举世瞩目的成就，乃不争的事实。然而，当前城乡的巨大差距已成为这一进程中的“瓶颈”，此问题的解决亟需各界的多方努力。对此，笔者浅见认为，农民观念的转变、乡村文化的转型之作用不可低估。而中外历史表明：宗教对文化转型具有较强的冲击作用，基督教之于西方文化，佛教之于东方文明，伊斯兰教之于穆斯林社会，概莫能外。

就中国而言，基督教的传播在历史上可谓历经坎坷、命运多舛。然而，自改革开放以来，基督教在中国，尤其在乡村的传播呈方兴未艾之势。随着全球化进程的加快，多元文化在世界范围内折合冲撞，更令我们看不到这一趋势在短期内减缓或停止的迹象。本章试图通过田野调查来解剖“麻雀”，藉以廓清基督教在中国乡村的广泛传播究竟给当地文化带来了什么？

为此，笔者曾于2004年的7—8月，对华北平原上某县境内三个地缘邻近的自然村落进行了调查。笔者进入田野的方式是横切式的，即首先通过曾在当地讲道且威信较高的一位传道人的介绍，结识了当地教堂的一个义工——王勉成，然后在其引见下进行调查。王勉成在加入教会之前是当地的电工，对各村的地理、人情、习俗等情况相当熟悉，而且对当地教会的境况颇为了解且深得信徒们的信任，所以调查进展相当顺利^①。被访谈者基本没有紧张、疑虑等情绪，乐于敞开心扉，感到有人倾听他们谈信仰是一件幸事；而且适值农闲，不会贻误农时。

笔者获得材料的主要方式是参与式观察和半结构式访谈，在调查的前期，笔者直接进入教堂，参加他们的所有宗教活动，包括周三、周五晚上的小聚会、周日的礼拜以及他们正在进行的为期三天的“培灵班”，进行参与式观察。同时，在活动的间隙见缝插针地与不同年龄、不同性别、不同文化层次的信徒进行交谈。此后，通过他的带领和介绍，深入乡村走访了一些信徒，也访谈了当地的几位传道人（目前当地尚无牧师）。在调查中，笔者更加深切地理解了“学海无涯”的

^① 由于众所周知的原因，笔者宁愿采取这种方式，并认为这样的调查更具真实性。

真正涵义。

第一节 目标社区基督教信仰的基本状况

笔者这次调查的县，是中国北方的历史名城。1898年，美国的“福音会”首先进入该县传教，后“清教会”（美国称之为“门诺会”）、“宣圣会”、“伯特利会”分别于1909、1919、1931传入。迄今为止，基督教的传播已历100余载。自改革开放以来，该县信徒队伍不断壮大。最初，该县基督教徒的活动场所很少，信徒活动受到极大的限制，尤其老年信徒在晚上聚会时，要奔波十几华里甚至几十华里的路，多有不便。后来，该县基督教“两会”在县政府所在地设“总堂”一处，并根据基督教传播的历史、信徒的地区分布情况，设立4处“分堂”（或称“片”），下设44个“活动点”，有的活动点还依靠信徒自己的力量建有教堂。这些大大地改善了信徒的活动条件。笔者择取其中三个地缘邻近的自然村落作为本次调查的重点，所见所闻概述如下：

商村。历史上是有名的交通要道，现在是该县的一个镇政府所在地，距离县城15公里左右，其商业活动较之其它两个村子更为发达。1919年，美国宣圣会来此传教，并于1924年建立基督教堂，该教堂在上个世纪的“文化大革命”中遭到一定的破坏，且年久失修。现在的礼拜堂（长11米、宽9米）乃1994年重建。笔者第一次调查时就住在这座教堂。

该村的特点有二：一是本村基督徒人数比较多^①，而且由于是县里四个分堂之一，又是镇政府所在地，聚会、培灵等活动比较多。一遇到较大的活动，不仅教堂里挤满了人，有时院子及邻近的街道上也有人。近两三年来，该村每年大约有20多人受洗；二是基督徒与穆斯林能够“和平共处”。该村是当地的一个穆斯林聚居区，教堂正门对面及邻舍就是穆斯林的“大宅门”，门的上方还书有阿拉伯文及汉文的清真言。这样的“大宅门”，在村中可以说是随处可见。笔者就此

^① 但具体的数字，人们的说法不一，相差也比较大。一个重要原因是由于多种因素的影响，很多人的信徒身份不是很明确，所以目前无确切的统计数字可供查考。但据观察，平时的小聚会有80人左右，周日的礼拜有近200人。

请教了该教堂的“服侍”^①，他说：“不碍的，我们与穆斯林的信仰是一系的。”笔者也向教堂对面宅子的女主人询问了基督教的情况，她的评价是，“信基督教的人很多，一到大的聚会，不仅教堂里放不下，院子也满满的，有时街道里（就是她家门前）也挤满了人。我们礼拜寺的人就少多了，大家都忙，平时只有老人们去”。看她谈话时的表情，一点不适的感觉都没有。

金村^②。与商村相距约 7 公里，与县城相距约 20 公里。该村主要的收入来源是大部分家庭所种植的大蒜，所以有很多人进行大蒜的销售活动，经济水平略低于商村，交通还算便利，但比不上商村。

改革开放前，该村只有一位妇女信基督教，之后，基督教逐渐传开。目前，该村尚无教堂，一位信徒便将自家六间房中的四间奉献出来，作为全村及附近村信徒的活动地点。该户房宅本不算大，房子本身占了整个房宅面积的近二分之一，院中还建有一个厨房、一个沼气池、两个猪圈及供男女信徒使用的厕所，这些导致庭院显得极为狭小。但由于房主（夫妇二人，也是该活动点的当然服侍）的勤快，庭院倒也显得干净。笔者曾试问：“为什么不向村里申请建座教堂？”女房主说：“找过了，但村里说现在没有地方，所以就这样了。”

据女房主反映，该村基督教信仰的高潮是 1998 年前后，当时参加各种聚会活动的人很多，房内根本容纳不下，院子里、街道上都是站着的信徒。而现在参加活动的人较少，小聚会时也就十个人左右，周日礼拜有近二十人。问及原因，女房主回答说，“农村人生活累，所以容易松懈对主的敬拜”；停顿一会儿，又说，“现在人们听信基督教的人传福音，都听皮（即烦，笔者注）了，很多人反感。”

女房主身旁的一位女信徒（以下称为王伊）随后说，“现在，信主的人在村里抬不起头来，不信的人认为信主是不务正业，经常聚会是偷懒。尤其是男人，信主后的压力更大。比如我丈夫，信主已经很长时间了，但是对悔改一直有顾虑。最近，虽然悔改了，但是不愿意在本村参加各种聚会活动，而是到陌生的地方去参加。”笔者不解地问她：“那些说法的根据是什么？主不是喜欢勤快人吗？”王伊回答说：“其实说白了，就是我们与他们不是一路的。他们烧香、烧纸、下跪、磕头，讲究特别多，我们不做，他们就看不惯；我们不在背后论断人，他们也看

^① 服侍：一般称为执事。

^② 根据笔者的调查，金村的情况在 44 个活动点中很具代表性。

不惯。和我们没有话说，我们也不愿意到他们的家里去。”男女房主及其他信徒也有同感。女房主还说：“法轮功事件对信徒的影响也比较大。尤其是对经历过文革的老人来说，影响就更大。”笔者接着问：“想没有想过怎样与世人^①搞好关系？”他们没有人回答，但脸上的表情流露出“圣徒”的自信。

笔者探问：“信其他神的人多吗？”女房主说：“不信主的人80%都拜别的神。”在被问及其中的原委时，王伊则认为：“信其他的神路宽，没有什么约束，较为随便；可以让信的神保佑自己、迫害别人，也不用戒烟、戒酒。^②而且有些人为了通过组织拜假神敛钱，特别热心于对人们进行鼓动。”

黄村。该村至今仍无一人信仰基督教，由于目前这样的村子在笔者所调查的县内已寥寥无几——据了解，只有3个。黄村与商村、金村的距离较远，与商村和县城相距均约15公里，该村的经济水平是三个村中最低的。在走访的时候，笔者发现该村70%左右居民的院门口都挂有一个长20厘米、宽10厘米、高30厘米左右的小神龛，里面都有香炉；有的供奉着关公像，有的还在影壁上绘有巨幅关公像。据了解，这里几乎每家都供奉着72位神（称之为全神，既所有的神。），每到农历初一、十五要烧香、上供（端着包子、水果等到各位神仙面前走一圈）。如果家里有什么重大的事，也要告知神灵。

第二节 目标社区基督教的文化功能解析

诚如“香港中文大学”宗教学教授吴梓明先生所言：“宗教的社会功能和社会角色是会因地域不同、时代不同而有所转变的。”^③就笔者所调查的社区而言，基督教的社会文化功能主要体现在以下诸方面：

^① 当地基督徒对非信徒的最常用的称呼，另一常用的称呼是“拜假神”的。

^② 当地的基督徒都是戒烟、戒酒的。他们也知道《圣经》无此要求，但认为这样做是符合主的旨意的。

^③ 吴梓明，中国宗教社会学研究进路：一个香港学者的经验，引自2004年7月10—12日“中国宗教社会学：现状与走向”国际学术研讨会论文集，14页。

一、更新个体的思想观念

（一）精神家园的求索

众所周知，中国的教育体制近年来虽几经改革，但总体上看，仍沿袭着传统的“填鸭式”教学方式，尚未跳出“应试教育”的窠臼。要真正实现“素质教育”，尚任重道远。这种情况在偏远的农村，尤为触目惊心。如果说在改革开放之前及之初，因人们普遍较穷，对教师的几十元工资还看得较重，还都较为敬业的话（尽管有些人文化素质不是很高）；那么，随着改革开放的深入，很多人离开了教师岗位去寻求更好的生财之道。即便是留守的教师（其素质姑且不论），多数也早把教学当成了“副业”或兼职工作；尤其一到农忙，他们就给学生停课。

在这片教育的“荒原”上，人们的心智无法获得良好的开启，获取精神食粮的能力和机会都是相当有限的。人们无法“破万卷书”，也无法“行万里路”，因为多数人毕生的活动范围就是自己的家乡，即使进城务工者，由于处于“边缘人”的地位，也只能看到城市表面的“灯红酒绿”。而且，华北平原又是历次运动的中心地带之一，很多传统的东西已经所剩无几，加之社会的急剧变革，所以，很多人迷失了，他们除了拼命挣钱之外，不知道要干些什么。这种状况，在笔者调查的社区也不例外。

对此，从村民家中的阵阵麻将声中可见一斑，恰如俗语所说：“10亿人民9亿麻”。也有的人在电视机前一坐就是一天。还有一个例子也有一定的说服力。笔者曾与一位走南闯北的司机聊天，希望能增长一些风土人情方面的知识，但他的答案非常简洁明了，“世界上的人都是一样的，每天挣钱、休息，遇到可以睡觉的女人就睡觉”。他的回答让笔者吃了一惊，但看他如此坦荡，就壮了胆子进一步问：“跟别的女人睡觉，不觉得对不起自己的老婆吗？她不会闹离婚吗？”他的回答竟是：“大家都这样，有啥哩！她有本事也随她的便，这跟城市不一样，不会离婚的！”如果说他的第一个答案让笔者吃惊的话，第二个答案则使笔者感到自己完全不合时宜，有一种“外星人”的感觉。因为，在笔者的脑海里，北方的偏远农村是较为保守、封建的。

但在对基督教信徒的访谈中，笔者深刻地感受到：他们在不停地思考，思考宇宙、世界，也思考社会、人生。比如，一个信徒曾表情神秘地问：“你知道中国（他把大陆称为中国）政府为什么打不败台湾吗？”还没有等笔者回答，他就

道出了答案：“因为《圣经》上说了，只要城里有 50 个义人，主就不会灭了那城，你看，台湾有多少信主的？”他旁边的一个信徒马上补充说：“为什么美国打不过伊拉克？因为那是圣地。”也有的信徒说：“你看世界上每天发生多少起车祸？可是整个宇宙那么多星星，却运行得那么好，上帝真是神妙！”还有一位女信徒，信主之前是很爱化装的，但信主后就放弃了。她说是因为《圣经》的教导：众人以为美的，你要慎重去做。这样的例子举不胜举，大到天体的运行，小到一粒种子的萌芽；远到美国，近到街坊邻居，都是他们思考的对象。虽然，他们对世界的解释充满了“《圣经》精神”，但笔者认为，最重要的不是结论，关键的是思考行为与过程本身。

追根溯源，笔者认为，传道人的讲道是非常重要的推动因素。为了让人相信上帝的存在，相信他的全能，传道人给大家讲宇宙的和谐、自然界的种种奥秘以及人生的变化莫测，这些都触动了人们渴望思考的神经，他们开始了或加快了自己独立思考的旅程。而且，由于经常有聚会，所以可以和主内的兄弟姐妹一起读经、交通，在交流中不断提升自己。尤其是对于《圣经》，都觉得越读越想读、越读越觉得其奥妙无穷。他们也读一些相关杂志，关心时事及科学技术的发展，同时进行一些思考。所以，他们的精神家园是较为丰富的。对此，一位信徒对笔者说：“我的邻居（不信主）比我富多了，就是老不高兴，经常发火，看到我，就说我好（指生活得快乐，笔者注）。”据笔者观察，她的说法有一定的代表性。

勿庸讳言，很多信徒连小学都未读过或者未曾读完，但他们并不是或不全是愚笨的，相反，很多人是富有聪明才智的。所以，一旦思考的机器开动起来，他们的潜力就会逐渐被挖掘出来。他们对《圣经》的领会与理解，也是深刻而富有见地的，并不全是一般人所说的“是出于功利的目的”而信仰基督教。

（二）独立人格的塑造

正是在独立思考的基础上，信徒培养了自己独立的人格。在与信徒交往的过程中，笔者发现：他们的内心是有“靠头”的，并有自己的生活准则，活出的是一个大写的“人”字。例如，笔者作为来自首都的博士研究生，在乡村人的心目中是带有一些神秘色彩的。所以，笔者在与非基督徒交往时，明显感觉到这些人的拘谨与客气。而与信徒的交流中，则感到他们是坦荡的、自然的、不亢不卑的。

到达调查目的地的当晚，他们安排笔者就住在教堂里，并与他们一起享用家

常便饭。而没有象世人那样安排食宿，也不接受笔者为表示答谢的宴请（这在非基督徒当中调查，尤其是到政府部门调研或由其带领调查时，乃司空见惯）。此后，不管找到哪位信徒（无论是宗教职位者还是非职位者），均会尽可能地提供各方面的便利，使我有一种宾至如归的感觉。平素称呼也是“刘姊妹”，这与世人的态度，形成鲜明对比。

信徒独立人格的养成，在下面这个例子中也能得到充分证明。一次，笔者到另一个村子访谈，傍晚搭乘当地的农用三轮车返回教堂。途中偶遇当地一个收废品的，因为和开车的司机认识，便也搭该车回家。上车后，他（一个信徒）得知笔者是做基督教调查的，便很热情地攀谈起对主的信仰，一直到下车时还兴犹未尽。后来，司机向笔者简单介绍了这位收废品者的情况：“他信主以前完全不是这样的。由于家里穷，只好以收废品为生，很多人瞧不起他，所以他的话就少得可怜”。可见，信主为其找回了自信与自我。

（三）人性弱的建构

自先秦以来，天命观念即是中国宗教神学之核心，经过佛教、道教之丰富，便愈发地完整而富有弹性，故而始终为中国人所接受。不仅知识上层对天命不排斥，民间百姓更是以此作为解释生命之重要法宝。常言道：生死有命，富贵在天。在对“命”的认同中包括了中国人达到与宇宙和谐之诉求，既把个人的生命与宇宙的时间相配合来解释所遭遇的一切。当然，信命不一定意味着宿命，人生不会因此而消极。正所谓：“命由我作，福由己求。”最值得关注的一点是，中国人的“天命观”中，核心的部分不是消极地信命与宿命，反而是积极地寻找迎接命运挑战的方法，故“我命在我不在天”也是一般民众的信条，“人定胜天”则更是将其发展到了极点。

此外，中国传统的主流人性认识是“人之初，性本善”，对人性的这种乐观认识则是人性强的另一种表述，使得中国人一般相信能靠自我修养来达到道德的完善。这种观念的积极意义是不言自明的。然而，当今中国社会中种种令人触目惊心的“无法无天”的现象也是有目共睹、令人深思的。

在此次调查中，笔者深深感到，基督教之罪感人论中包含的人性弱及《圣经》中反复强调的人要谦卑等相关思想，对当地信众的思想影响是深刻的。如一位信徒明确地对笔者讲：“我们基督徒和世人是不同的，他们老是认为自己是对的、

有理的，与别人争吵时总在喊‘谁怕谁呀’；我们则是谦卑的，老是想自己的不是，主喜悦这样的人。”在参与他们的活动中，在每次聚会的前后，也确实听到很多人在祷告中向神认“罪”，检讨自己。而且，在传道人的讲道中，“人性弱”更是主题之一，即人的“称义”、“得救”等等一切都是神的恩典，人靠自己是做不了什么的，对此的强调，远远超过了城市教会。另外，在与他们的交流中，“谦卑”一词的使用频率也是较高的。这些对人们对人性认识的影响无疑是巨大的。

（四）开放意识的养成

我们知道，开放是历史发展的必然，也是当今时代的召唤。但在广大农村，由于生存环境、历史传统等因素影响，人们一般是封闭、保守的，与陌生人接触时是充满戒心的。对此，在黄村访谈时深有感触：笔者虽讲明了自己的学生身份，但很多人还是很谨慎，本想照一张他们的生活照也未能如愿。这也使笔者产生了一种不安全感，因为毕竟自己是女性且独在异乡。故此，本想给村民门口的神龛照几张像，几经犹豫后还是未敢轻举妄动。

而笔者与信徒的交往，与此恰成鲜明的对比。在表明学生身份后，信徒们都很乐于与笔者交谈，当然主要是谈自己的信仰，也谈自己的生活，还向笔者提出各种各样的问题。信徒们渴望与外界交流的欲求颇为迫切，以致于一盒名片很快就被“索要”一空，不得不一印再印。尤其是在每次参加完他们的聚会活动之后，很多信徒特别愿意和笔者交流，有时一谈就是一个多小时。这种热情甚让人感动，也增强了笔者继续做此项研究的信心与决心。

此外，基督徒的伦理道德水平较高。这与其他相关调查报告的结论是相同的，在此不再赘述。

二、转变群体的人际关系模式

（一）家庭关系的重组

自五四运动以来，历经数次政治运动的洗礼，中国传统的大家庭虽所剩无几，但在广大的乡村，传统家庭观念并非荡然无存，如“养儿防老”依然是乡村家庭观念的主流，老人往往要倾全力为儿子盖房子、娶媳妇，儿子、儿媳则要赡养没有生活能力的老人。这样，父子两代甚至祖孙三代就不得不生活在一起，也就容易使得家庭关系尤其是婆媳关系变得较为复杂，加之“多年的媳妇熬成婆”思想

仍有一定市场，使得家庭关系中一向比较复杂的婆媳矛盾更趋紧张，一旦矛盾激化势必影响家庭和睦。

笔者在黄村的调查结果印证了这一现实。在对不信基督教的 10 几个家庭的婆媳关系问题进行访谈时，发现较为紧张的竟然占 90% 以上；有的争吵不断，甚至时时拳脚相向。在中国广大乡村，经济发展较为缓慢且极不平衡，社会保障体系尚不完善，这也是一大社会难题。随着中国老龄化社会的到来，我们看不到其短期内得以解决的迹象。

但信主的家庭则迥然不同，大都比较和睦。如在金村，有一家曾是四世同堂，由于孙媳妇要出门去做生意，一家人难舍难分，哭了整整一夜。问及个中原因，他们讲：我们谁也不当家，大家互敬互爱的，按着主的旨意来生活。世人的主要矛盾在于争夺家里的“当家权”，而且各怀心腹事。笔者认为这是有一定说服力的。另外，传道人经常强调的“要孝敬父母”，对信徒的影响也是很大的。再如，在商村，有一家弟兄三人，信主前对二老互相推来推去，谁也不愿侍奉，并因此弟兄、妯娌之间矛盾重重；信主后，他们像换了个人似的，对自己过去的行为向主表示了忏悔，进而对父母孝敬有加，弟兄、妯娌之间也相敬如宾，再未发生摩擦。用他们的话说，“这都是主的恩典”。这样的例证很多，在这里，“爱上帝”与“爱父母”是一脉相通的。

在夫妻关系方面，由于种种因素的影响，乡村的家庭暴力问题还较为突出，屡见报端；离婚率日益攀升，也是不争的事实。前文所述的司机谈话，就是力证；下面这一则广为流传的段子同样可为佐证，“乡长放眼望，村村都有丈母娘”。乡长指的是农村中小有作为的人物，其中很多人的“情人”往往以两位数计。但笔者却经常听信徒们讲：“神建立的家庭，不能分开。”所以，信主的家庭一般都比较和睦、稳定。这在很多人的观念都较为“开放”的今天，就特别难能可贵。

当然，也有的家庭，由于只有一个人（且多为女性）信主而引起家庭不和的。如信“假神”的成员逢年过节要烧香磕头，送葬时要哭灵、烧纸钱等，如果信主的不这样做，就会发生矛盾，有的女信徒不得不离家出走，甚至导致离婚的悲剧，但这些不是基督徒家庭的主流。而且，目前还有一种趋势：信徒与信徒之间建立家庭，这在一定程度上可以避免因信仰不同而导致家庭矛盾，甚至出现家庭悲剧。

（二）村民关系的协调

众所周知，由于诸多因素的影响，中国的人际关系极其复杂。在日常生活中，说话、做事都得时刻小心，其中大有学问，否则有可能“吃不了兜着走”。而且，这一现象，乡村与城市差别并不太大。笔者切感这弊大于利，人们把过多的时间、精力投到了“拉关系”、“走后门”中去，消神耗力又对社会的进步毫无益处。

而基督教的传播，在一定意义上简化了村民关系。在与信徒的交往中，笔者明显地感觉到他们言谈举止、为人处事的直率与坦诚。而且，《圣经》要求人不能论断别人，因为人没有这一权力。这一教义，是笔者所访问的教会反复宣讲的，这对改善邻里关系作用明显。

我们知道，在农闲时，乡村妇女们大多走街串户，三一群、俩一伙地聚在一起，边做手工活边聊天。由于生活范围的相对狭窄、生活内容的相对简单，她们聊天的主要内容无非就是“东家长、西家短”，在相互转述中往往改变了谈论者的初衷，甚至在以讹传讹；加之某些喜欢搬弄是非的“长舌妇”的大事渲染，往往无事生非、激化矛盾。而在基督徒姊妹中，此种情况在笔者的调查过程中尚未看到。

还有，基督教强调的“忍耐”、“宽容”，对邻里关系的改善也起着不容忽视的作用。在金村访问时，一位基督徒曾向笔者讲述了这样一件事：一位信徒的父亲是间歇性精神病人，一次骂了不信主的邻舍，邻舍因此耿耿于怀。此后，邻舍每每喝完酒就大骂信徒全家；有一次，竟砸碎信徒家的玻璃。但信徒及家人（全家信教）从不动怒，有时宁愿躲出家门，也不与邻舍争吵，免得激化矛盾。最后，发生了该邻舍在与其他人的争斗中，被对方杀害的悲剧。

三、冲击传统的民间信仰

从理论上讲，任何一种文化都具有自我整合、自我调适的功能和机制，以化解来自内部或外部的矛盾和冲突。对于不同文化的相互冲突和相互融合过程而言，这种文化调适在正常的、非政治和非暴力的情况下，往往是围绕矛盾冲突的焦点和问题，通过双方的相互协调，以一种自下而上的方式展开的，但这一过程是缓慢而长期的。

天主教、基督教自传入中国始，就与民间信仰发生了非常复杂的关系，也产生了一系列的矛盾。而今，随着基督教的发展与民间信仰传统的逐渐恢复，如前

文所述，二者的矛盾又突现出来了。在商村，二者基本上处于“和平共处”^①的状态。而在金村，基督徒与非基督徒的关系较为紧张（但这种紧张并非暴力性的冲突，而是不和谐的外化），平时基本没有什么来往。用当地基督徒的话说，就是：“他们是拜假神的，与我们不是一路的。”而非基督徒则认为：“他们忘了祖宗。”这种紧张关系，在村中求神降雨、举行“葬礼”等活动中往往表现得最为明显。

乡村的传统葬礼在民间信仰的“理论”支撑下，是特别“讲究”的。比如要择取一个良辰吉日下午。为了等待这个好日子，夏天的时候，有时候要把尸体放在租来的冰柜里存放10天之久，在下葬之前，亲朋好友、一般村民都来“随礼”（就是给份子钱）、送纸；同时，家里每天都要有人进行烧香、上供、跪拜、哭灵、将所送的纸全部烧掉等吊唁活动。而且人越多，主人越有面子，全过程中禁忌也颇多。类似的祭奠在埋葬后的百天之内，每七天就要进行一次；此后，每到第一、三、十、二十周年时还要重复。而且，特别讲究“礼”尚往来，一旦有人参加了自己家的活动，别人家有事时候是务必要去的，否则不仅两家的关系会因此冷淡，而且，乡邻也会有风言风语。这在过去还算不了什么，但在生活节奏日益加快的今天，长此以往，就成了一种负担，有些村民甚至不堪重负。

对于此类事情，以前，信徒们是从不参加的。现在，信徒遇到这种情况，一般都是“随礼”表示一下心意，而不参加诸如烧纸钱、哭灵、跪拜等活动。但非基督徒对来“随礼”的基督徒常有蔑视的行为，认为基督徒对死者“大不敬”，言谈举止有讽刺之嫌。而且，如果某一家庭中既有信基督教的又有不信的，那么在自家老人的葬礼上，矛盾就更多，往往会因丧事问题闹得不可开交，亲人反目成仇乃家常便饭。但是，不容忽视的是，在访谈中，笔者也听到另外一种声音，就是很多人羡慕基督徒的婚丧嫁娶礼仪，说：“你看看人家，就一个‘追思会’，省多少事！”但被问到自己是否要这样做的时候，又往往语焉不详，可能是传统的思想仍然在起作用，也迫于舆论的压力。

对于“求雨”，基督徒的态度是既不参加，也不出钱。非基督徒对此非常不满。一方面认为，这些人的不敬行为会影响求雨的效果；另一方面还认为，他们是在“搭便车”。

^① 这可能也与当地还存在伊斯兰文化，与文化的多元性有关。

最后，我们绝不能将基督教的文化功能理想化。信徒也是世俗社会中的一员，不可能完全“超凡脱俗”，他们也有软弱和挣扎。如几位信徒就曾对笔者说：“在教会里过生活时，感觉特别好；但离开了教会，就想像世人一样。”因此，我们对任何人、任何事都不能求全责备。

第三节 目标社区基督教的未来

通过本次调查，笔者浅见认为，尽管存在着种种缺憾，如有些信徒的行为不是很令人满意，也有很多人对基督教信仰存有误解与偏见，但总体看来，基督教在当地已是“星星之火”，展望未来，其前途是光明的，主要是因为：

一、传道人素质较高且后继有人

（一）传道人有很强的奉献精神，有服侍主的强烈使命感。

传道人承传着基督的博爱和奉献精神，张扬着基督徒做光做盐、荣神益人的美德。有一位传道人，为了使自己的生活节奏与广大信徒保持一致，放弃了原来经商的谋生方式，转而回家务农。另一位传道人（其爷爷和父亲都是国内知名的传道人），放弃了叔父等亲戚在上海给安排的工作，在家边务农边讲道。而这些讲道人的每一项工作（不仅仅是传道），竟然都是无偿的！

在调查中，笔者不仅亲眼看到、而且亲身体会到了传道人的艰辛：该县虽地处平原，但许多活动点所在的村内，大多还是土路而不是柏油路，一旦下雨往来车辆就会留下的深深辙痕，填满了污水、泥泞不堪；太阳一晒，路面则凹凸不平，人坐在车上忍不住直倒胃口。由于活动点较多、传道人较少，就是在这样的土路上、泥泞中，十几位传道人或驾摩托车或骑自行车，无偿地但却风雨无阻地奔波于村与村之间、往返于“教堂”与“活动点”之内，为渴盼的弟兄姊妹一次次地送去“福音”！

（二）传道人大多有过培训的经历，对《圣经》有着较深入的理解。

笔者所接触的6位传道人（4男2女）中，都是第三代或第四代信基督教的，年龄均在40岁以下，除了一位女同志外，都接受过《圣经》培训。有一位还在

“燕京神学院”学习过一年，对《圣经》的理解较为到位。在笔者所旁听的 5 场讲道中，都非常精彩。所讲所传之内容，不仅条理清晰、逻辑性强，而且紧密联系农民的实际生活、富有激情、感染力强。

（三）传道者后继有人

据调查，在当地，有越来越多的信徒将自己的子女送入首都“燕京神学院”、省会的“圣经学校”、所属地级市所在地的基督教“培训中心”学习神学。而且，参加最后一种途径培训的人数，较之其他途径要多，仅 2004 年秋季入学的就有近百人（参加入学考试的有 180 多人）。因为，这种培训更能贴近当地信徒的生活，将来传道便更能与信徒交通。这些信徒一旦学成归乡，便会壮大传道人的队伍，避免出现人员断层；而且，这些年轻信徒更易于接受外界的新鲜事物，能够传出时代的信息，有助于将主的旨意“与时俱进”地加以宣讲和传播。

如一位全家信主的教堂服侍，2004 年便将其唯一的儿子（初中毕业，执着的基督徒）送入所属的地级市的“培训中心”学习。商村也曾有两位年轻的女信徒正在省会的“圣经学校”研修神学，现在已经毕业^①。他（她）们都是难得的传道“后备军”。在 2004 年的调查中，笔者有幸观摩了这两位年轻女信徒之一，为幼年信徒的讲道。讲得妙趣横生、有声有色，俨然一位优秀的电视节目主持人！小信徒们则听得聚精会神、津津有味。据其他信徒讲，“这些娃娃很难对付，很多时候不专心听。可每次她给讲时都很服帖。”通过这种寓教于乐、因材施教的宣讲，我们也能看到这些“未来传道人”的基本素质在提高。

二、服侍人员忠于职守、无私奉献

商村负责教堂日常事务的是一对年过八旬的夫妇，老大娘是从 8 岁、老大爷从 13 岁就信主了。老大爷在解放战争时上过前线，战争一结束就回到老家，在教堂里主持工作。1994 年将自己多年积蓄全部奉献给教堂的重建后，生活一直较为拮据。笔者去时他正在用铁锤砸煤，以便做些蜂窝煤，因为自己做比买成品每块要便宜一些。笔者也就很自然地问起了他们的生活状况。据老大爷讲：“农村的信徒都比较穷，来教堂的人虽然很多，但奉献较少，每月奉献一般在 30 元

^① 遗憾的是，由于笔者未对其进行跟踪调查，所以，目前不知二人毕业后身在何处。

左右。而教堂的开销是比较大的，其中，电费^①及冬天的取暖费是最大的。所以，教堂现在经济有些困难。我有时候要把儿子给的抚养费贴进去。由于儿子们都并不富裕，给的抚养费不多，我自己就尽量不超支，能省一些就省一些。同时，还有些人不理解，说‘那么多信徒，每人奉献一毛钱就够你们生活了’。”

谈起过去的生活，笔者说：“当时您要是不退伍就好了。”老人摇摇头说：“我不后悔。不退伍的话，我和子女的生活肯定和现在是大不一样的，经济上要好多，但精神上是痛苦的，因为不能为主做工，信仰是最重要的。不过，现在好些人把主给信歪了，只想求平安，却不想奉献。其实，基督教是奉献的宗教，人要把自己奉献给神。”接着又自言自语似地说：“别人怎么说不打紧，主是全知的。”对此，老大娘不住地点头。

调查结束时，笔者觉得又吃又住于心不忍，便试图给予一定的经济补偿，他们决意拒收，连笔者给教会的奉献，也执意不受。两位老人说：“你是我们的同工，相遇是主的安排，在我们这儿吃住也是主的旨意。别人要是来这里，我们也会这样的。”笔者对两位老人的言行，不能不肃然起敬了！

再来看金村。如前所述，整个活动点全是男女房主的私产，自己只留了较少的房间作为全家人的卧室，厨房在村内也算是较为简易的。而在众信徒聚会时，私人卧室就又成为路途较远信徒临时休息的地方；厨房则用来给众信徒做饭。不仅如此，他们还用自己辛辛苦苦挣来的钱，购置了信徒所需的碗筷、被褥、坐垫、蒲扇（室内有电扇，主要备停电时用）等日常活动用品；整个活动点室内单钟表就有3块，从摆放的位置看，一块是方便讲道人的，其余两块是给信徒准备的。通过他们所做的这些细致的工作，我们不难看出夫妇二人作为本活动点的服侍，是多么的无私、工作是多么的细致！毕竟，在广大的农村，大家日出而作、日落而息，加之经济困难，一般的家庭也就只有一块钟表！

在聚会活动中，二人则为信徒备好开水、照看好自行车。信徒带来的年幼孩子，有时会在睡觉时将主人的床尿湿、将主人的杯子打碎等等，就更是常常发生的琐事了。面对这一切，两位老人毫无怨言，脸上经常洋溢着惬意的微笑！

^① 农村用电（如家庭照明、旱时浇地、经营用电等）甚是紧张，笔者深有体会：调查期间，当地每天几乎都要停电，只是每次停的时间不一样而已，但从未事先通知过。据笔者观察，当地人早已习以为常了。

三、信徒的信仰较为虔诚

在商村，基督教的信仰已经成为信徒生活的一部分，所以给人的触动不大。而在金村，由于基督教拓展的时间不长，从总体上看，基督徒还是一个弱势群体。但是，坚持下来的大多已持续了十几年。在一次座谈会上，有信徒这样谈论自己的感受：“开始信主时，确实是稀里糊涂的，就知道耶稣是位大神，信后会保自己平安。但是，现在是越信越明白，主的奥妙太多了，信的感觉实在好得说不出来”。另一位信徒也说：“信主就像吃一样好东西，没有吃到的人永远体会不到它的滋味。”别的信徒则说：“外人看来，我们的活动多、规矩多，而里面的人觉得自己得到了真正的自由。”其他信徒也连声赞同。从他们的表情，笔者也看得出他们内心的幸福。还有一位老大爷的故事颇令人感动：他刚开始信主时，由于没有《圣经》及赞美诗，只好做笔记，几年下来光笔记就有十几本！当我翻看其几本厚厚的、发黄的、非常破旧的笔记时，有一种想哭的冲动。

总之，服侍者的精心打理、传道者的孜孜奉献、信教者的虔诚一念，使笔者看到了中国乡村基督教发展的美好未来。毕竟，基督教在中国大陆广泛传播的时间还不够长。

第五章 民间宗教^①对基督教的影响探析

中国的民间宗教有着深厚的文化底蕴与信众基础，如今，又在新的历史条件下不断衍生、发展、变化，且情况日益复杂。在这种背景下，基督教在中国乡村的广泛传播就会面临极为复杂的人文环境。那么，乡村基督教是否被民间宗教化而仅仅图有其名；还是在坚守自己的信仰，奋力前行？为此，笔者于2005年4—5月在华北某乡村进行了近4个星期的实地调查^②。下面，仅以调查所见所闻为依据，对此问题进行初步探讨。

^① 加拿大学者Danie·L·Overmyer 1998年3月在香港中文大学所做的一次题为《中国民间宗教的秩序和内在理性》的演讲中指出，中国民间宗教并不象杨庆堃教授所说是一种普化的宗教（普化宗教的特质就是教义、仪式与组织都与其他世俗的社会生活与制度混而为一，并不像制度化宗教一样是有其完全独立的宗教组织与教义、仪式）而是有一套植根中国古代文化的哲理基础，因而有其秩序和内在理性，并有一套完备的组织和礼仪，其特征有如下几点：一、以家庭、街坊和村落为组织基础，并在一般社会活动、日常生活中实践，如家家有神龛，处处有庙坛、天天烧香祈祷。二、其所崇拜的“神圣”的时间和空间范围非常广泛，几乎大自然的任何部分都可以成为崇拜对象，各种岁时节庆、神明和祖先的诞辰都具有神圣性。三、神明与妖魔鬼怪是其超自然世界的两个方面，他们之间的斗争使民间宗教充满了活力。妖魔鬼怪引起灾变不幸，神明则是力量和道德秩序的象征，他们多由人转变而成，故了解人的需要。四、民间宗教各种仪式之目的都是为了建立良好的人际关系，以获得神的帮助战胜邪祟；人们一般可以通过祭祀、祈祷等简单的方法与神沟通，但有些时候需请宗教专家（如占卜师、风水先生甚至儒道法师等）来参与支持。五、人们崇拜神明并举行宗教仪式，目的是为了解决（现实）生活中的问题，故具有很强的实际性。笔者对此深表认同，认为民间宗教从其出现时起，就有自己的教义思想以及传承方式，但对其所说的“实际性”持保留意见，以后会有专文论述。

^② 调查期间，笔者几乎参与了他们每一次崇拜活动，还半结构式访谈了教会的1位牧师（共两位牧师，另外一位因为身体原因不能进行访谈）、6位领导人、两位守门人，以及不同

第一节 目标社区概况

一、自然环境

笔者调查的湖村位于华北永成县县城东偏南 4.9 公里处。在宋、元时是河流冲刷的一片高低不平的洼地，多处常年积水，形成星散的湖泊。当时水草茂盛，为过去“牧马监”牧马之地。明初迁民（或牧马人定居）。现在该村登记在册的人口为 1012 人，262 户，人均土地 1.5 亩，农业人均年收入 700—800 元，在外打工的人为 100 人左右，年收入从 2000 至 7000 元不等。

二、主要信仰

湖村信仰基督教的有 300 人左右，约占村民人口的三分之一，是典型的教徒聚居村。该村苏新乾先生是永成县非常著名的传道人，自 1917 年皈信基督教后（详细过程见下文），积极传讲福音，对当地教会发展贡献很大。从某种意义上说，该村是该县教会的“大本营”^①。此后的走访中得知，该村信仰佛教、道教、法轮功等的人数很少，没有天主教、伊斯兰教的信仰者。湖村地处燕南赵北，历来是民间宗教的繁盛之地^②。今天，该村中仍然存在着浓郁的民间宗教，主要表现是：

（一）丰富的民间宗教遗存。如当地人称经常烧香拜佛的人为“善友”，这表明“闻香教”对当地的影响较大。闻香教崛起于明万历年间，继承了“白莲教”之“三佛应劫、弥勒下世”的观点，因此政治参与意识极强。明末教派虽多，但互称善友的仅闻香教一家（在闻香教中，善友是对一般无教职者的称呼，后来演化成该教教友之间的称谓）。又如，当地至今仍有很多人崇拜皇姑，且有为数不少的黄姑寺，说明西大乘教对当地的影响也相当大。

（二）庙宇众多。目前，该村共有 9 座小庙：

年龄、性别的信徒和教外人士各近 30 位。

^① 这也是笔者选择此地的重要原因之一。

^② 参见马西沙、韩秉方，中国民间宗教史，上海：上海人民出版社，1992 年版。

“三皇制世庙”是最受重视的，它位于村西边中间位置，是几座庙中最大的。三皇指天皇（怀抱月亮）、地皇（手执谷穗）、人皇（怀抱一男一女两童子）；制世是指制造世界。据说此庙是从河南省以分香的方式建成，但具体时间不详。之所以建庙，据传说是因为湖村中部的人曾经被灭绝，村子断裂而分成了两部分。于是，请人来占卜，来人说湖村湖边的草很茂盛，但苏村（位于湖村北1公里处，面积远比湖村大）的马家坟地就在湖村边上，而马家坟地不仅吃光了湖村的草地，也吃尽了湖村的人气。因此，建议从村子的断裂处修一座三皇庙，使湖边的草都枯黄后，“马”就没什么可吃了。于是，就有了此庙。

此外，还有春秋“关爷庙”——保佑年年丰收；“送子奶奶庙”——求子的去处；“南海观音庙”——救难的菩萨；“委托庙”——执行南海观音命令的神庙；“镇路关爷庙”——保佑行路平安；三座“土地庙”——该村有三条街，每一条街有一个土地庙，是人死后送灵魂的地方。这在周围其它的村子也是一样的。善友们一般每月的朔望日都要到庙里去上香、烧纸。

当地还有许多较大的接收善友灵魂的庙，香火非常旺盛。笔者曾经跟随善友们乘车一个多小时，去当地一座这样的庙看他们给庙神过生日。由于当时正值农忙，我们清晨5点钟就出发了，以便中午赶回家，下午可以继续干农活。去后才知道这是一座正在修建中的庙，没有公共汽车通过，大家都是包车来的。车辆大小不等，但非常多，很快庙前的土路就被占满了。好在仪式较为简短，先到的人先上香，上完后就离开，这样才不致于阻塞交通。一起去的善友说：“要不是农忙，来的人要比这多。附近还有一个已经修好的庙，人数要比这里多很多，上香的人大多数都到不了庙前面，只能远远地求拜。”另外，过春节时，不信耶稣的家庭几乎100%都供奉财神、主画（是当地人对族谱的称呼）^①。

第二节 基督教的传入与发展：1917—1944年的湖村基督教

如上所述，该村第一个皈依基督教的人是苏新乾，起步阶段的湖村教会是以他的个人经历为中心的。

^① 于是，笔者想：与民间宗教的人数相比，基督教人数的增长似乎只是一个神话。

一、家庭背景

苏家是一个非常富有且迷信的家庭，苏新乾的父亲有着与“鬼”交往的丰富经历：

（一）读书奇遇

苏新乾的父亲自幼与母相依为命，母亲盼望他认识几个字，因家境拮据，便让他给一位有亲戚关系的刘老师（教私塾）打扫卫生，借此半工半读。他一个人住在学堂看门守屋，一天晚上月圆之夜要睡觉时，忽然有一年轻女子站在枕边，苏新乾的父亲怒骂：“谁家不要脸面的女子黑天半夜的来我屋内？”他顺手拿一火枪追女子要打，女子越门逃走，但自己被门阻回，将头碰了一个大包。第二天不敢一人在学堂住，回家和母亲住。当晚刚躺下要睡，枕上衣柜啪啪响了几声，就认为又是昨晚那女子来了，点灯看时什么也没有。第二天早上，发现衣柜上有一对金手镯，于是拿手镯到学堂交刘老师帮忙找失主，却无法找到。最后刘老师将手镯卖掉，用所卖之钱为苏新乾的父亲买了三亩地（不太好的田地），母子从此才有了田地耕种。

（二）谋生奇遇

苏新乾的父亲不再给学堂打扫卫生后，到银匠铺当学徒。后来，自己开银匠铺，并雇佣了一个佣人负责穿钱（有眼的小钱），但出现怪事，小钱总也穿不完，灯油耗尽去添油时，人未到油桶前灯油就已溢出。到晚上，佣人睡在钱柜上，睡着睡着钱币溢出，将佣人翻倒在钱柜下。苏新乾的父亲银匠生意兴隆，十多年间发了大财，家中买了三百五十多亩地，在湖村成了大富户，雇了五六名长工种田。

（三）得子奇遇

苏新乾的父亲虽然富有，却因无子非常苦恼。一天，他在村南自家田边的一棵大树下睡午觉，梦见三位行路老人，苏新乾的父亲就用茶水招待三位老人。在喝茶时，其中一位老人说：“行善好，行善好，行善老天爷忘不了！”这时，苏新乾的父亲叹息说：“我行了大半辈子善事，如今连个儿子都没有。”接着将自己几天前到河南做买卖因心慈赔钱而归的事，讲给三位行路的客人听。其中一位老人说：“明年老天爷必赐给你一个儿子。”果然，在第二年苏新乾就应验而生。

以上所讲，只是苏新乾的父亲经历中的点点滴滴。正是基于此，苏家历来是一个非常迷信的家庭，家中的上房三间屋专用做供奉菩萨等偶像。在这样的家庭

之中接受基督教，实在难如上青天，况且当时义和团运动的影响仍有余存。但这一切，在1917年发生了180度的逆转。

二、信主经过

1917年农历二月十五，苏新乾在县城南门外一次庙会上，因看不惯传讲福音，辱骂了在那里宣讲耶稣救人的传道人；六月，苏新乾从教会医院回家途中，想起在门诊又遇见传道人给讲耶稣并送他一本小册子，就愤恨地掏出那本小书，边骂边撕，甚至怀疑“洋鬼子”在书中放了什么迷魂药使他中迷。他还将书用鼻子闻一闻，于是一张一张撕毁丢在路上。当撕到马太福音第15章时候，忽然眼睛盯到第13—14节：“耶稣回答说：‘……任凭他们吧，他们是瞎眼领路的，若是瞎子领瞎子，两个人一同掉在坑里。’”苏新乾被“瞎子领瞎子，两个人一同掉在坑里”这句话抓住了。哇！耶稣教这书中讲得还是个道理呢？既是道理，就该考察、研究才对，想起二月在庙会骂传道人，今天又撕人家送的书，心中惭愧，感到自己确实错了。

九月，苏新乾母亲嘴角患了一个疔疮，在医治无效后，找了当地一个巫婆，设坛烧香化纸许愿免灾。给了巫婆很多钱，但母亲的病情仍日益加重，七、八天水米不能进口，昏迷不醒。于是巫婆说：“你上房门旁边一菩萨下了灾，非要你母亲命不可。菩萨神说：‘一天你母亲在门旁洗脚，将裹脚布放在神桌上，因此菩萨神惩罚她，非要她命不可。’”于是苏新乾烧着香跪在该菩萨桌前求告说：“菩萨，菩萨，我家祖祖辈辈敬奉你，每月初一、十五给你上供献祭。俗语说：大人不见小人过，宰相肚里行船，你是神，饶了我母亲罢！”，但病势还不见好转。苏新乾正当血气方刚，气愤地顿足说：“我从现在开始不再敬奉你们了！”伸手将纸神像撕下并将香炉摔碎，打烂木偶像点了一把火烧起，磁石偶像打烂。一个铜佛像用斧头砸时，叮当一响，苏新乾的姑母听见了，急奔上房敬奉菩萨的房间一看，见苏新乾将神像和供桌打烂烧了。骂道：“你这不孝的小子，你娘死在眼前，你还作孽犯罪，竟敢把神像打烂不要了。”苏新乾愤怒地说：“我从现在起，不再敬奉这些骗人的‘假神’了。”这时，苏新乾的姑妈进来将苏新乾的父亲自铸的一个银菩萨拿走了。

苏新乾将偶像假神打烂以后，回到寝室不能入睡，心中惊怕菩萨显灵要自己的命。这时忽听有声音说：“你信真神就可以对付假神。”这时他想起二月在庙会上传道人讲“只有一位真神，就是老天爷”。由于教堂在县城里，于是半夜不睡觉赶往县城，但县城有城墙、城门，城门夜里不开，苏新乾就坐在城门口等候。五更梆子打响，城门这时开始抽门闩，锁还未开铁链松弛，苏新乾偏身进了城门。找到教堂后，苏新乾又坐在教堂门外等候天亮，才去叩教堂的门。

当时是农历九月下旬，晚上天冷，他说话发抖，守门的打开火炉，让他烤火取暖。这时，他开口问信耶稣要啥手续，传道人说信耶稣主要应知道人是从哪里来的。于是给他讲上帝造人，人类始祖犯罪，上帝救赎人类以及摩西十诫等教义。然后问他：“你犯过十条诫命吗？你有罪没有呢？”苏新乾说：“十条诫命我都犯过，我是个大罪人，我愿悔改，要耶稣作我救主。”于是传道人带领他悔改、认罪、祷告，这时苏新乾非常高兴。

于是，苏新乾告别回家，但走出教堂门后，又返回向传道人提了一个问题：“我信耶稣有永生，不下地狱，我母亲的病耶稣能不能给治疗啊？”传道人回答说：“耶稣是无所不能的真神、活神，她虽病危了，不能吃喝，不醒人事，你只要有信心为她祷告，求耶稣显大能医治你母亲的病，救她的灵魂，因耶稣在世能叫瞎子看见、哑巴说话、瘸子行走、死人复活，他凡事都能做，圣经说：‘耶稣基督昨日、今日一直到永远都是一样的’。”苏新乾这时立刻问道：“怎样祷告呢？”传道人于是将主祷告文教给他。苏新乾立刻向传道人购买了一本《新约圣经》，回家时一路念诵背熟了主祷文，心中充满喜乐，进门就大叫：“娘！娘！我把真神老天爷的儿子请来了，他是救主，你信他，他就能救你。娘，你信不信？”七、八天不醒人事的母亲，仅心脏微微跳动，这时神志略有清醒，头部点动一下，表示要信耶稣救她。这时苏新乾把母亲托在怀中，舀了一杯凉水，念了主祷文，并把这一页圣经撕下，烧成灰放在水里，说：“娘，这是耶稣给你的药，喝了你病就会好的。”这时，苏母睁开眼睛并说话了：“我饿得很，快拿东西给我吃。”当时，苏新乾高兴得大喊：“冬芝娘（冬芝是苏新乾的大女儿的名字，这是当地人对自己妻子的习惯称呼）！冬芝娘！快来！快来！娘好了！娘好了！”这时苏新乾妻不但不前来，反而大骂道：“你疯了，半夜你把一屋神像打完了，现在说娘病好了。”但苏新乾一直喊：“娘好了！娘好了！快拿东西给娘吃。”苏新乾

的妻子只好走过来，看到七八天不醒人事的婆婆能睁开眼睛说话并要东西吃，惊问道：“你拿啥药给娘吃了，娘真的好了，能说话要东西吃了。”苏新乾就将实情讲说了一遍。苏新乾的母亲因蒙神恩医好了病，第二天他就到县城买了几大包点心糖果，并用马车将母亲拉到教堂，表示向神献祭上供。教堂的牧师、传道人拒不收礼品，劝导苏新乾将自己母亲患不治之症将死，因信耶稣立刻起死回生的见证告诉信众，好使信徒一同把荣耀归于上帝。苏新乾的母亲病好后，诚心地相信了耶稣。

三、信主后的磨难

苏新乾亲眼看见，亲身经历祷告的功效，一个星期的时间就将《新约》全书读了一遍，接着又买了一本“新旧约”全书，饥渴慕义地追求《圣经》真理，按着上面所说的要求，行事为人荣耀主名，并全心全意将身体灵魂当做活祭献给真神为他而活。于是他首先自愿甘心奉献两匹蓝布缝制了一个布道帐篷，为传扬耶稣救人的福音使用。但接下来苏新乾遇到了一系列的麻烦，主要有：

（一）邻人恶向

苏新乾信耶稣前，在本村是首富人家的儿子，不仅知书达理，而且还爱好丝弦乐器和说评书、唱大戏，与村民关系极好。信耶稣以后，把先前的爱好转为热爱传讲耶稣的慈爱，但亲友邻舍都对他疏远，甚至对他仇视反对，直至不许他吃本村井里的水。当时家有佣人，过去家中吃用的水是让佣人每天到井里打来的。自信耶稣后，当地群众为反对他信耶稣，不让他吃本村井里打的水。佣人打不来水，回去将情况告诉他，苏新乾自己亲自到井上去打水，井主人将水桶踢到一边去，无法时只有从外村买水吃。这种情况在两三年后，因为苏新乾的善行得以渐渐缓解。^①

（二）葬母难关

苏新乾的母亲病好后，转信了主耶稣，每当主日就到教堂礼拜听道。去世时，因信耶稣的缘故，本村人、甚至本族本姓的人都不来帮助埋葬，后只得雇外村人

^① 今天，苏新乾虽然不在了，但当地人提起他时都竖大拇指。并津津乐道于他的事迹：

苏新乾买砂壶要没嘴的；买猪要病的；看到卖油条的人不小心把油条掉在井里，就拿钱帮助；等等。

埋葬。苏新乾外婆家中的人因其信了耶稣教，母亲死后不守旧俗烧纸钱超魂开路，因此提出到安葬之日，要来十几席人（约 200 人）大打出手。这时苏新乾担心出葬之日除了强迫要自己按旧风俗烧纸钱做虚假外，还定要遭毒打。在安葬的头天晚上，苏新乾在神面前整夜急切祷告。结果，半夜竟开始下雨了，越下越大，预计要来十几席人，结果仅来了一个人作代表，通知说“你们安葬吧”。而到了下午一点，在灵柩安葬时又雨止天晴了。苏新乾非常感谢上帝听了他的祷告，将其灾难困苦给挪去了，因此信心更加坚定。

（三）弟愿友恨

苏新乾的母亲去世后，其弟媳因仇视苏新乾信耶稣，要求将家产分开，决不与信耶稣的哥哥再同住（苏新乾弟兄两人）一院。因其母安葬前后，花了不少钱财，必须变卖部分田地开支，加上两弟兄分家产，原来家中雇的长工，必须予以解雇。一个长工是本村邻居，叫欣成。他趁苏新乾信耶稣友判亲离之际，特别仇视苏新乾，时常寻隙谩骂。一次借口说他家一只鸡跑到苏新乾家，来苏家找鸡，见门关闭，便大喊开门。苏新乾的六岁二女儿听喊开门，将门闩抽开时，欣成奋力将门踢开，二女儿被踢开的门撞倒在地，鼻、嘴鲜血直流，泣不成声。苏新乾当时怒不可遏，因屡遭欣成无理取闹，正要想与其拼命，忽然心中一个意念：我刚读的《雅各书》1: 2—4 节说：“信心经过试验就生忍耐，但忍耐也当成功……”；12 节“要慢慢的动怒”；22 节“只要行道，不要单单的听道……”。心中怒火立刻消了，轻声说道：“三哥（欣成小名三），孩子听你喊门，我立刻叫孩子给你开门，你听见门闩的响声，怎么还用那么大的力踢门呀！”这时欣成见小孩被撞得满脸是血，又听大人的柔和言语，也自觉惭愧，急忙道歉说：“没听见门闩声，是三伯的不对。”连忙将二女抱起找东西擦血。事后苏新乾回忆说：“这次若不是圣灵借着《圣经》的话提醒我忍耐，使我避免一次灾祸。如我当时以恶报恶，听了魔鬼的话跟欣成拼命，我们两人当时都是廿几岁的壮年人，打起架来真不知谁死谁活，实在不堪设想！”

（四）禾场遭灾

1919 年秋季，苏新乾家十六亩庄稼收割在禾场，某日夜晚被欣成放了一把火烧光。街坊邻居都建议苏新乾向县府告发，让欣成吃官司坐牢狱。这时苏新乾一方面想到一年的劳动果实与即将到嘴边的口粮，却被坏人给放火烧了，一家七

口人的生活口粮怎么办呢？另一方面又想到欣成家有三个小孩儿，只靠他一人劳动求生活，如告官府，定将他关押坐狱，岂不使他妻离子散。正在难过伤心时，圣灵忽将《旧约圣经》约伯遭魔鬼攻击，在一日之间七千只羊、三千只骆驼、五百对牛被掳掠和天火焚烧，十个子女在赴宴时被大风刮倒的房屋砸死了，约伯因敬畏神在大试炼中才说：“赏赐的是耶和华，收取的也是耶和华，耶和华的名：是应当称颂的”。苏新乾立刻心中充满了平静和安慰，未去告发。而且在随后的大旱之年，不顾自家的艰难困苦，救了欣成一家人的性命，使得欣成一家皈依基督教。

四、湖村基督教的转折

湖村基督教的发展，在1927年发生了转折。1927年春节后第一个主日，苏新乾见到成玉老师，他谈到神学院期末开了几天培灵会，全体师生经历了圣灵充满的恩典，于是渴慕追求圣灵的充满，就和老师天天在东关礼拜堂守晨更祷告。城关的信徒听说后，都来参加早祷，多至数十人。苏新乾经历了圣灵的充满，带领城关数十位信徒被圣灵感动痛哭认罪。苏新乾的妻子苏张氏因两年前曾被鬼附身，经苏新乾禁食祷告三天将鬼赶出，自己也相信了耶稣，听到东关礼拜堂圣灵大作工，非常受感动，渴慕被圣灵充满，从农历二月二十五开始追求圣灵充满，迫切地祷告，并禁食祷告。

三月初六吃早餐时，苏家长子苏平哭丧着脸不吃饭，大哭着向神认罪，这时其他五姊妹都放下饭碗，哭着认起罪来了。六兄妹痛哭认罪的哭声引得吃早饭的邻居急急的端着碗进来问：“谁死了？孩子为什么大哭呢？”苏新乾回答：“不是谁死了，是觉悟自己得罪了真神上帝，向上帝承认自己的罪，求上帝赦免饶恕所犯的罪过。”这时众人都说：“我们也觉得有罪。”苏新乾说：“你们也要向上帝认罪悔改。”于是都放下饭碗跪下祷告认罪，屋内满了，就跪在院中，哭诉自己是罪人，求耶稣赦免饶恕所犯的罪过。圣灵感动认罪的人还知道向得罪人的赔礼道歉。

该年的农历三月初六，由于很多人皈依了基督教，所以这一天被当地的信徒称为“圣灵降临节”。随后，信仰基督教的人渐渐增多，到1940年前后，村子里有三分之一的人接受了基督教信仰。

第三节 风浪中稳步前行：1945 年至今的湖村基督教会

1945 年永成县解放，基督教受到一定的冲击。湖村也不例外，难能可贵的是，教会的聚会虽然人数有所减少，但并没有停止。在“人民公社”运动开始后（当地人称之为“入社”），信仰基督教的人数还有所回升。具体的人数虽然无法统计，但在访谈中，60—70 岁的老人（教内教外的都有）大多证实了这一点，所以应该是可信的。至于其中的原因，人们一般认为，入社后大家在一起聊天的机会多了，所以基督教就慢慢传开了。

但笔者对此持保留意见，因为相对于城市而言，农村生活的特点就是村民聚在一起聊天的机会多，尤其是北方冬季农闲时节。加之当时电视、收音机等家用娱乐电器的匮乏、其他娱乐活动的缺失，聊天应是非常普遍的现象。为什么此前信教的人数未能增加？“聊天的机会增多”，恐怕不能做完美的解释，最起码它并不能构成决定性因素。据此，笔者更倾向于：这种现象，与政治生活的欠稳定，以及“破四旧”、全面禁止民间信仰有一定的关联性。当然，这尚需进一步的搜集资料加以论证。在“文化大革命”中，湖村的基督教活动不仅没有停止，反而是在当时的文革主任家中进行的（这主要是因为文革主任的母亲信主^①）。

改革开放后，湖村教会很快复兴，影响越来越大，来此参加聚会的信徒很多。尤其是“圣灵降临节”这一天，人们从四面八方赶来聚会，聚会点一直是在苏新乾的长孙家。在 1995—1997 年期间，为期三天的圣灵降临节有来自五个省的 4 万人左右聚会，奉献的钱有 4—5 万，实物还不计算在内，村南的公路基本堵塞。1997 年，县基督教两会、县政府、公安局决定共同管理此项活动，维持秩序。但当月的三、四日，省政府要求限制其活动，一个活动点只允许一个人来，方法是在公路上拦截来聚会的车辆。现在，在三月初六来此聚会的人虽然少了很多，但每月初六仍然是该县全县的月会时间（即每月一次的在县城教堂进行的全县信徒大聚会）。在三月初六月会时，不仅在湖村仍有聚会，来县礼拜堂参加聚会的人也比较多。

^① 现在，当时的文革主任也信主了，但人们对这一段历史都不愿意多谈。笔者认为，这是可以理解的，所以也不便多问。

第四节 民间宗教对基督教的影响探析：湖村基督教会解读

一、基督教特色鲜明

湖村基督教会已经走过了80多年的风雨历程。蓦然回首，其中有欢乐，更有困苦中的挣扎，但她始终在风雨中屹立，既没有被政治风浪打倒，也没有被民间宗教化解掉。主要体现在：

（一）主体观念方面

1、神观

基督教的上帝是父。使徒信经开头即宣称“我信父上帝”。《圣经》中用来描写上帝的范型也多为男性。例如，只能用父亲、法官或国王之类的男性形象来表现上帝的权威这一观念；然而，《圣经》中上帝也经常被比作（无性别）磐石，用来表达力量、稳固、持久等观念。女性形象则多用于描绘上帝对其子民的关心和同情。但是，使用男性范型并不是说上帝是男性。同样地，使用无性别的范型或女性范型也并不是说上帝是无性别的或女性。性别特征是被造物的一种属性，我们不能假定任何一种性别特征对应于上帝。

中国“宝卷流”民间宗教^①的最高神“无生老母”或“无极老母”，是明代末叶民间宗教创造的一位新的女性神、母神。从罗教以后，她几乎成了各民间教派

^① 中国民间宗教有着悠久的历史 and 繁多的教派，其思想极为复杂，不可一概而论，但在长期的发展演变过程中，各个教派不免相互影响，于是形成了具有共通性的思想特质。尤其是，明清以来的以《宝卷》为教义载体的所谓“宝卷流”民间宗教（影响深巨的民间宗教主流派）的信仰体系，是民间宗教各教派，在不同的历史时期、不同程度地融摄习合既有宗教（如儒释道三教，特别是“明教”、“弥勒教”、“白莲教”等）信仰，又有丹道思想、民间俗信而形成的一种基本上以“无生老母”或“无生父母”为最高神，以“还乡”为基本理念，以诸佛仙圣临凡救劫（三期三佛、三阳劫变）为核心内容，具有“全神”即多神崇拜特色的动态的体系。从中我们可以看到，民间宗教是一个大杂烩，更是一件“百衲衣”，局部无特性，但整体是极有创意的。

一致崇拜的最高神。其最终地位的确立，经历了一个漫长而又曲折的过程，这一过程大致可分为：性别混沌的自体人格化神（元灵、古佛无生）、人格化父母两性神（分灵、无生父与无生母、祖与母）、整合性或一体化的母性最高神（无生父母、无生老母、祖母、老古佛、老佛、古佛）三个阶段，是由女神、配偶神向母神转化的过程。诚然，母神即母性神首先是女神、女性神，但两者的内涵、神格以及由此决定的圣凡两界对其的态度、行为、感情等是截然不同的。一般而言，母神没有男权时代女神或配偶神很难摆脱的那种从属性，却有着女神或配偶神所不具备的那种伟大、宽容、奉献、慈爱的母性品质，同时以其与家及儿女的天然联系，往往给人以深深的归宿感和无限的信赖感，也就是通常人们所说的“恋母情节”。在多灾多难且赈灾体系尚不完备的乡土社会，灾难的发生，不仅使百姓蒙受巨大的生命财产损失，而且会带来精神心理上难以抚平的持久伤害。

因此，扩张母神的母性品质并以之作为本体或本原的象征表达，就成为必然的选择。女性整体地位的低下与社会全体对母性的尊重、礼赞、讴歌，是中国传统社会中貌似矛盾但却和谐一致的一大特色。这一特色，在中国民间宗教神灵体系中，则表现为女神的母性化趋势，以及母神至上性神格的凸显。女神向母神的完全转化，或者说对于女神的真正超越是以无生老母的出现终告完成。

访谈中，当笔者对信徒们提出这一神性论问题的时候，他们大多比较惊讶。笔者认为，这主要是当地传道人对这一问题的讲解不是很多所致。因为，在笔者参与的近20次讲道中，没有听到讲解相关内容；所以，他们对这一问题的思考也就不多。然而，他们很快就会和笔者谈及东方闪电^①：“东方闪电说他们的耶稣是女的。”从他们谈话时一脸不屑的表情中，我们可以看到，他们并没有把耶稣女性化或者母性化，而且，东方闪电在当地没有影响。

2、世界观

基督教认为，上帝是世界的造物主，是一切存在的本原；但上帝并不等于万物，而是超乎于万物之上，并对世界行使着统治权和管理权，有自己的计划。在上帝的眼中，这个世界是好的。基督教主流认为，上帝是从虚无中创造，包括时间也是由上帝创造，创造的方式是利用自己的话语或道。

^① 据笔者不完全调查，目前大陆众多的基督教“异端”中，“东方闪电”是比较有影响力的，即便不是最有影响力的。

中国的宝卷流民间宗教的创世论也认为无生老母从虚空中（但是，这一虚空并不是完全的虚无，而是类似盘古开天辟地中所说，起初天地处于混沌之中，天地是自然存在的。）创造世界万物，其过程大体可以表述为：无生老母或无极圣祖→两仪→四象→八卦→宇宙万物。无生老母造人的方式是“呼召”，但创造世界的方式是让其运动，世界在运动中趋向和谐。所谓的阴阳互补，善有善报，恶有恶报都是对这一思想的表达。管理世界的主要方式是派“燃灯”、“释迦”、“弥勒”三佛分掌天盘。

对于这一问题，信徒们都特别重视，几乎每个人都和笔者谈到这个问题，他们接着《圣经》的说法来表述神如何创造世界。最后还补充说：“天、地都是神创造的，他们（指非信徒）说世界是自然存在的，那自然又是怎么来的？自然是神创造的。神是自有永有的。”对于耶稣，他们都认为是上帝本身，而不是其它的神，认为‘三位一体’是神的奥秘。

也有些妇女这样对笔者讲：“你说要是有那么多种神灵，那不打架呀？就跟一家过日子似的，有那么多人当家，过得好吗？”可见他们对于“一神论”深信不疑，把拜其他神灵的人，统统称为“拜假神”的；对春节期间供奉“主画”（当地人对家谱的称呼）等拜祖行为也持强烈的否定态度。对于人是否能靠自己的善行得救，除了一些人语焉不详外，大部分人表示否定；并且说：“我们咋能知道呢？神定一切，神自有自己的美意。”但是，基督徒一定要有好行为，因为活着就是为了荣耀神。

另外，对于世界，他们一方面认为是和谐的，比如星空的存在与运转，人体的构造等等；但另一方面又认为，世界在神的控制下有自己不断向前的发展轨迹，这和民间宗教中的世界循环理论形成对比。

3、人观

基督教根据《圣经·创世记》强调，上帝按他的形象造出人，并授予人类管理万物的权力。这说明，人远比世界万物高明，它具有与上帝相似的理性、自由意志、良知、道德观等；但人和神不同，人是受造物，神则是“造物主”。

中国民间宗教中，所有的东土众生，都是端坐天宫的无生老母的儿女。这些儿女们下世投胎以后，“贪恋虚花浮景，染四色，因之迷妄，闯入沉沦，四生六

道”，成了“失乡”男女，受苦受难，不得超生，无法“达本还原”^⑤。无生老母想念儿女心切，盼望他们早早归家（天宫），侍伴老母，永断轮回之苦，安享天国之乐。其中暗含的意思是：人原本就是神，只是暂时迷失在世间，需要在神灵的指引下修行，就可以“达本还原”，即成为神。

在访谈中，所有的信徒对此问题的认识都是深刻、清晰的。其中一位信徒这样说：

“我这个见证和很多人做过。我从北京火车站等车的时候，一个小伙子，他胸前挂着毛主席像章，手里拿着什么我不知道，包得挺严的。他走到我跟前，说：‘师傅，我坐这可以吗？’我说：‘可以。’我一看他像个大学生，就问他：‘你从什么地方来的？’他说：‘江西。’我说：‘来北京上大学？’他说：‘是。’我说：‘毕业了？’他说：‘毕业了。’我说：‘到哪儿工作？’他说‘回老家。’我看到他身上带着毛主席像章，就问他：‘我看你的年龄，你不是生在毛主席的年代，你带这个干什么？你为什么挂他的像，你对他了解吗？’他说：‘毛泽东对我来讲，他就是神。’我说：‘你呀，看你的身份，你是个大学生的身份，你嘴里说出来的话，你完全不是，你完全是迷信，你的话和你的学位不相称。’他说：‘为什么？为什么？’我说：‘毛泽东是个人，是我们的领袖，是共产党的创始人，但他不是神。’我跟他谈了一会儿话，小伙子还挺可以，我说：‘你接触过基督教没有？’他说：‘没有。’我说：‘你回去找本《圣经》，在工作学习之外，你好好念念。你有文化，有知识。在你的课堂上，你的再高学问的老师，他（若）没有受过基督教的教育、造就，很多知识你也学不到。真的，很多知识你也学不到。’”

此外，民间宗教思想中，人的等级性与上帝面前人的平等性之间区别明显。基督教认为，人都是上帝造的，是平等的。但中国的民间宗教倾向于把人按着修行的层次分为不同的等级。对此问题，基督教信徒和民间信仰者的认识存在着明显的差异。譬如，当问到教会的领导者和传道人是否要比普通信众的地位高、灵性好时，他们的回答多数是：“不一定。大家都是一样的，但是可能在某些方面一些人要比其他人好些。”也正是因此，教会的领导人都对引领教会非常投入，忙得不可开交，否则很难让大家满意。例如，笔者曾经两次访谈当地教会的“三自会”主席，每次的时间都不超过一个小时，但每次他接的电话都是10次左右。

^⑤ 见《销释混元无上大道玄妙真经》。

我们的谈话几乎不能持续，无奈笔者只好抱憾匆匆告辞。以后对其他信徒的访谈，也充分说明他们确实非常忙。这与民间宗教信仰者认为，越“大”的善友神性越强，因而对之毕恭毕敬形成鲜明的对比。

4、救赎观

基督教认为，由于人类的始祖亚当和夏娃不听上帝的吩咐，在魔鬼的诱惑下偷吃了禁果，由此犯了罪；此罪世代相传，称为“原罪”，其代价是死，而且无法自救。仁慈的上帝为了救赎人类，派其独生子耶稣基督道成肉身，降世为人，代人受过，被钉死在十字架上。在完成此使命后，复活升天，做人类的中保。道成肉身是基督教最为核心的信仰之一。而且，人类始祖在伊甸园堕落犯下了原罪，使其所具有的上帝形象产生了问题，需要上帝的救赎。

“救赎说”是中国民间宗教中最重要，也是最富有吸引力的内容，其主要思想是“三阳劫变”，即：无生老母看到皇胎儿女在无边的苦海中挣扎，悲惨万状，不得出期，分别于“青阳劫”、“红阳劫”、“白阳劫”三个时期派燃灯佛、释迦佛、弥勒佛三佛出世度化众生。燃灯佛代表道家掌教时代，度化两亿皇胎儿女；释迦佛代表佛教掌教时代，度化两亿皇胎儿女；弥勒佛代表儒教掌教时代，度化九十二亿皇胎儿女。度化的方式是肉身成道，即人在神的引领之下进行修炼，达到一定的功力后就可以肉身成道；修炼的方式主要是“行好”，即多做善事，各人的善事都会被记在各人的“功德簿”上，临终的时候会由阎王爷审判，由此决定人是上天堂还是下地狱。

对此问题，基督徒和民间宗教信仰者的分野是明显的。访谈中，信徒们都认为靠自己是不可能得救的，只有依靠上帝。笔者听传道人讲道时，几乎每次都特别强调这一点（其程度远远超过笔者在城市教会里所听的讲道），强调大家要依靠神。当然，这种依靠不是被动的。有一位女传道人这样讲：“神为我们布置好了一个家，里面有很多珍宝，但我们要自己去找，神才会帮助我们。如果我们自己都不去找，那就什么也得不到。”与之形成鲜明对比的是，民间宗教信仰者极其推崇心善和行善，认为这是人死后进天堂最重要的、唯一的保障。我们从中可以看到，这与各自的人观是一脉相承的。

（二）社会表达

1、功利性

倘若真如某些人所说，中国民间宗教的功利性非常突出的话，那么，该村基督教的功利色彩并不明显。这主要体现在：

（1）传道人的坚守

如上所述，苏新乾是该村第一个皈依基督教的人，也是该村第一个传道人，他信主后所经历的磨难是一般人难以承受的，非常具有说服力。此外，1927年，苏新乾因看不惯外国人专制，退出宣圣会，回村办“自立会”，并义务传道。1941年珍珠港事变后，沦陷区教会被日军封锁，并将美、英在中国的经济冻结，驱逐西方传教士。中国教会的经济全无来源，经济瘫痪。苏新乾在此后的十多年中，一直坚持不受薪义务传道，而且还将没人照管的教会负责牧养起来，并且号召中国信徒要负起教会经济之责任，不但自治，还要自养、自传。苏新乾于1958年的“反右运动”中被捕入狱，后死于狱中。据说，当时他如果喝口酒或者抽支烟（因为当地的基督徒是不抽烟、不喝酒的），就可以从监狱中出来，但他坚决不肯，最后在禁食祷告三天后即离开了人世。

另外，苏新乾的讲道内容也可以提供一定程度的佐证。据说，他每次讲道都作一诗歌辅助讲道。如今流传下来的有《劝五更》、《小闺女劝娘歌》、自立自养歌等；还编有“圣经故事”：如《十大冤》诗词略解。从中可以看到，其内容不仅包含着传统伦理道德中“孝”的观念，如“若要去学道，对给父母言，免得父母为你挂心，万事孝为先”；而且更多包含有《圣经》的超越的理性精神，少有现世功利色彩；是在努力劝导人们“积宝在天”，如“礼拜听听道，明理就知足”、“礼拜天听听道，常存忍耐心”等。此外，更为重要的是，苏新乾讲道的原则更能说明这一点，即“讲经不求明白，讲道不求功效，祷告不求垂听，讲道三不注意，到时也定要叫你明白，到时定有功效，到时神也定要垂听。”这一原则，一直在当地教会中流传。

今天，该村以及当地其他传道人也还都是义务的。苏新乾的后代，不仅在该村的教会中负主要责任，还有三人在永成县教会中服侍。如上所述，由于他们的劳动都是义务的，所以家庭生活都不富裕。而且，家里的女性因此承担了大部分繁重的田间劳动，却毫无怨言。笔者亲眼见过，在很多人于树阴下乘凉时，苏新乾家的媳妇，却匆匆赶往田里劳动的身影，以及背后人们赞许的目光和啧啧称赞。

（2）信众追寻超验的彼岸

在访谈中，无论是信徒还是非信徒，大家最为热心的话题都是灵魂问题，只是谈论的角度不同而已。当地的基督徒几乎都非常相信且重视灵魂永生，认为天堂、地狱是存在的，所以基督徒是有盼头的，用他们的话讲就是“两生一死”。在与信徒交谈时，他们的第一句话往往是：“你相信人有灵魂吗？”他们坚定地信仰现世生活是重要的，人为了荣耀神，必须过好现世的生活，宗教信仰的虔诚与物质生活的富裕并不矛盾，但二者相比，更为重要的是人死后的灵魂得到永生、进天堂。

与之相反，笔者发现，几乎每一个非基督徒在笔者自我介绍后，第一句话就是“他们（指基督徒）说自己死后能上天堂，先上个房给我看看，天堂在哪儿？灵魂啥样儿？”访谈越多，越能感受到信徒对灵魂上天堂的坚信以及非信徒对灵魂升入天堂观念的不屑与反感。这也是当地的非基督徒对基督徒的信仰进行质疑的最为核心的问题。从中，我们不难得出结论，当地基督徒具有所谓的“外超越性”，而不仅仅是追求现实利益的满足。

2、活动方式

（1）信仰寻求理解

湖村的信徒大多热心追寻主“道”。一直以来，该村教会每周三、五的早晨五点半有晨更祷告、晚上有聚会；周日上午、下午、晚上有三场聚会（当地人称之为“三侍奉”），每次聚会的时间一般是一个半小时，主要是唱诗、祷告、证道。虽然形式较为简单，证道的也主要是当地信徒，而且像很多其它的农村教会一样，唱诗的时间要长一些，大家也非常乐于唱诗。但笔者感觉，证道内容还是不错的，主要是能结合实际讲解《圣经》，特别重视教导信徒如何面对苦难，从而使大家的信仰不是建立在图画之上。在祷告的时候，也不是经常有人痛哭流涕，大家都显得较为平静、轻松。当然，在农忙时，参加活动的人要少些，每次聚会基本是 20 多人，农闲时，有 100 多人。当笔者看到那些在田里忙了一天的人们（一般清晨五点钟左右起床，晚上八点钟左右回家），不是很准时地陆续来到教堂，由于劳累靠在教堂的墙上读《圣经》时，心中油然而产生一种莫名的感动。

（2）重视神学教育。

笔者在调查时，目睹了该县“圣经学校”里大家紧张忙碌的生活，学生们积极踊跃的报名现场，以及听到新的“宗教条例”颁布后，自己的办学资格有可能

被取消时师生们焦虑的神态；也看到了在教会经常组织的培训班上，大家渴慕的眼神以及老师的不辞辛劳。记得有一次，“北京神学院”的一位老师坐火车从杭州赶来给大家讲课，夜里3点多到达，第二天上午8点半就开始上课。一天要上8个小时（因为同行的另一位老师被别的教会临时请走），连上4天，之后还要赶往山东。望着老师红红的双眼，看到学员们仔细地做笔记，情不自禁地为之感动。怪不得几乎每一个信徒在笔者说明来意后的第一句话，就是：“你读过《圣经》吗？”

这些都与当地的民间宗教形成了鲜明的对比。如前文所述，笔者曾与当地的善友乘车去参加庙会，一路上笔者自然问起所去寺庙的有关情况，但失望的心情只有笔者能体会到。因为，即使其中较为有名的善友（当地会写字的人尤其是妇女是比较少见的，因为她会写字，懂得一些“说法”，所以比较有威望），也不知道这个庙的具体名字是什么，更遑论庙中的神灵了。到了庙里，只是各自烧自己的香、求自己的福。庙里的负责人，则应善友的要求，向神灵通报奉献钱财的善友姓名、住址以及所求事项。当然是依据钱财的多寡决定通报的长短，同时也据此给善友大小、多少不等的避邪布条^①。由于笔者想了解关于庙的更多知识，所以请负责人讲解。使笔者大吃一惊的是，她竟然先问管账的人笔者是否有“奉献”，幸亏为了尊重起见，笔者已经奉献，否则估计会一无所获的。但回来的路上，善友们却都说这个庙好，说某某庙只认钱。

3、对待权威的态度

（1）尊重权威

在访谈中，笔者接触到永成县政府的一些干部，他们对湖村群众的印象都比较好，用当地的话讲就是比较“平和”。这不仅是对笔者的客套，而是有事实为证的。比如，现在当地每个县级领导都要有一个村作为自己的“包干”对象，就是帮扶对象，县里很多人都愿意包湖村。当然，这在多大程度上与该村基督教有关还有待进一步研究，但考虑到基督徒在该村人口中的比例，可以充分说明该村基督徒是尊重政府的。

（2）不盲从权威。

与中国宗教普遍存在的“不依国主，法事难立”的传统不同，基督教在西方

^① 同时有人大声对前来的善友宣告：“每人至少两元，都给一条大布条。”

文化传统中，常常成为制约政治权力的一股力量。在今天的西方社会，基督教也是一支较为活跃的政治力量。这在湖村也有所体现，主要体现在该县基督教两会班子的换届选举中。苏新乾的长孙媳妇（以下称甘秀玉）自从三自会成立之始，就一连十五年担任了三届主席，但后来因做错了事，失去了信徒主要是湖村信徒的信任。由于甘秀玉与县里很多领导的关系都很好，所以在上次换届时，县里的领导竭力想让她连任，但信徒就是不答应，发生了围攻县政府事件。后来市里领导企图“和稀泥”，但信徒仍不妥协，最后发生了信徒将市里领导的车子堵在路上无法行进的事件。几经周折，事件的结局是：宗教局局长离职，甘秀玉下台。之后，甘秀玉由于无法在本村讲道，一直漂泊在外。笔者在住村将近一个月的访谈中，只见过她两面。都是听说她在家后，专门拜访，可是时间都不长，因为她在家呆的时间太短，基本是晚上回来，第二天早晨又走了。笔者认为，这与西方基督教始终是政权的重要制约力量一脉相承，同时与中国传统的政教关系——不依国主，法事难立——传统形成鲜明的对比。也正因此，当地的村委会换届时，该村的基督教信徒很受重视，新当选的村主任对笔者坦言选举中基督徒的重要作用，以及他当时如何做好基督徒的工作。

4、传承方式

中国历史上的民间宗教基本上都是采用家族式、等级森严的管理体制，所以形成了一个又一个的“神圣家族”^①。如今，当地“神力”较大的善友仍然是世代相传的。比如当地有一个比较有威望的能看阴宅的“香头”，仅有的两个儿子都在外地工作，现在已经 72 岁了，仍然没有找继承人。村民们都很着急，因为他不仅在本村深有影响，在周围的村子也有很多追随者。

但是，基督教的传承主要是利用神学院校培养合格的传道人。而且，如上所述，甘秀玉的离职充分说明，当地信徒对教会管理的参与是比较积极主动，也是比较充分的。另外，信徒们大多认为，当初甘秀玉能够当选三自会主席，与她苏新乾的关系之间关联不是很大。笔者也持此观点，因为苏新乾的长孙广施（甘秀玉的丈夫）也是当地一个较为重要的传道人，如果大家比较重视家族因素的话，广施的当选应该不成问题，之所以是甘秀玉，主要是因为甘秀玉信主时间非常早，阅历特别丰富，能力很强。

^① 马西沙、韩秉方，中国民间宗教史，上海：上海人民出版社，1992 年版。

5、其它方面

在烧香的善友看来，一个人烧香可以保全家平安。但在教堂里，经常可以看到夫妻二人或者全家参加礼拜，没有听谁讲过一人礼拜，全家蒙福的。也正是基于此，在调查的过程中，看到很多信徒如数家珍地背诵《圣经》的一些章节，甚至有的信徒原来一字不识，现在可以通读《圣经》了，而且还是繁体字的。笔者实在惭愧，因为，其中的一些章节笔者并不熟悉^①。

可见，基督教是制度化的宗教，理论化、系统化、组织化的色彩非常强烈。主要表现为基督教强调教会在基督徒信仰生活中的中心位置，并建立起一套制度化、日常化的方式不断向信徒传讲教会的主张。它还将信仰伦理化，非常强调信仰对于世俗生活的指导意义，从而使信徒在世俗生活中遵从教会的指导与劝诫。而且，基督教经过了现代世俗化的洗礼，与现代文明的结合较为紧密，较为适应现代生活方式。“上帝独一无二，但道成肉身的基督进入不同时空的社会文化，便有了不同文化对于福音的理解和表达。”^②展望未来，基督教与中国民间宗教的互动将是长期的，基督教与中国民间宗教的关系是极其复杂的，从某种意义上说，这也是基督教顺利融入中国文化的关键一步。基督教如何能够既与中国文化相协调，又不失去自我，是一个非常意义又富有挑战性的问题^③。

二、基督教带有民间宗教色彩

“不过，我们也得指出，没有任何人真能全然背弃旧有的思想。哪怕有人再义无反顾地追随新思想，毅然地割断旧有的一切，他仍无法毁弃过去所有的记忆、

^① 鉴于此，笔者认为，判断中国乡村基督教信仰是否功利性强时，其标准应是当地的其他信仰，而不是西方基督教。

^② 杨凤岗，三味基督—全球视野中的中华文化与基督教，载于春松等编，文化传承与中国的未来，江西人民出版社，2004年版，199—211页。

^③ 最后需要说明的是，笔者绝对无意贬低民间宗教之意，而是对之非常敬重。因为生活在中国乡村的下层民众，尽管数千年以来被压在“金字塔”的底层，终生贫困，而且得不到文化的“布施”，但他们亦有“所思所欲、所喜所惧、所依所持”；也有自己的“幻想和理想，此岸与彼岸”；有自己喜闻乐见的文化和信仰，尽管其功利性与实用性较为突出，但也“自成体系、古朴真率、较少伪善、直发胸臆”。不仅如此，它还是一切高雅文化、正统神学的孕育之母，有着深厚的文化底蕴与信众基础。

历史，那已成为他不可分割的部分和构成了今天的他的身份和内涵，故此是挥之不去的。历史只能被重新诠释，而不能被一笔抹杀。”^①笔者在此并不是说当地基督教完全没有受到民间宗教的影响，相反，其影响是多方面的，主要体现在：

（一）基督教与生——送羊

在当地，几乎每一位姥姥，都要给头生的外孙子（女）送羊，也就是自孩子出生后，每年的农历7月初2给其送面蒸的羊，头三年要送大的，一般是用30斤面蒸3个大小不等的羊送去。以后可以送小的，至少要送12年，有的终生都送。因为如果不这样的话，孩子的成长会不顺利。

笔者曾经就此访谈过一些老人，但是都不太清楚其来历。当地的部分基督徒认为，这与基督教是有关系的，因为羔羊是基督的，是为小孩赎罪的。

（二）基督教与葬——“亚”牌

当地的葬礼是非常隆重的，讲究很多，这里不必详述。其中重要的一项是：出殡的时候，长子要拿“应征幡”，次子、侄子等都拿写有“风华雪流”的牌子，但侄子的上面有红花和绿花。孙辈拿写有“亚”字的牌子，直系孙子拿的“亚牌”为全白，旁系的上面有红花和绿花。其他的人拿“士”字牌，亲戚只能带哀伤棒。

一些基督徒认为现在的葬礼习俗起源于唐朝，因为那时候基督教首次传入中国。这一习俗意味着耶稣的子孙是有秩序的，“亚”牌意味着大家都是亚伯拉罕的子孙，因为“亚”在《圣经》中代表着亚伯拉罕。另外，掩埋后的第三天要上坟，叫“复三”，很多基督徒认为，这是因着耶稣死后三天复活；烧七（就是死者下葬后，百天之内，每七天要上一次坟）是因为7是完全日，象征着圣洁，7日的第一日基督复活。

（三）基督教与年——“春联”

春节贴春联是中华民族的传统，当地的部分基督徒这样对笔者说：“春节时，我们的门上都贴对联，这和基督教的‘逾越节’有关系，因为我们是上帝的选民，所以，我们贴红色的对联，是血色。可是庙门上贴的就是黄色的对联，因为他们不是上帝的选民。”

（四）末世观的“本土化”

当地信徒普遍有着较为强烈的末世思想，认为过去是光明之世，现在是混乱

^① 梁家麟，徘徊于耶儒之间，13页。

之世，将来要有世界末日，人不是在进化，而是在退化。原来的人都很高大，现在的人很矮小，将来的人会更小，就像现在的侏儒，到时候猫就像现在的老鼠一样。大家只有信靠耶稣，才能得救。这是一次在教堂和信徒中的骨干们吃完饭后，在其闲聊中听到的。

笔者考虑，这可能有一定的代表性。因为，他们多次说过，信徒就像羊一样，特别依靠牧人的牧养，既然骨干们有这样的思想，应该有一定的影响力。在随后多次的访谈中，这一点得到了证实。从中可以看到，这与基督教的“末世观”是有一定距离的。

（五）“人物”崇拜思想

人物崇拜思想对当地的基督徒有一定的影响。当地的信徒多数很尊重周恩来、孙中山、蒋介石等一些著名人物，说他们都是信主的，尤其是对周恩来推崇有加。比如，三自会主席在与笔者第一次谈话时，就特别着重谈了周恩来是信主的，他如数家珍地列出了如下理由：

1、周恩来的威望很高，世界上那么多的国家领导人，有几个人人的威望超过周恩来？周恩来逝世时，联合国秘书长要求下半旗致哀，但有人反对，秘书长于是说：“中国是个文明古国，金银财宝多得数不清，但周恩来却没有一分钱存款，中国的人口占世界的四分之一，但周恩来却没有一个孩子。哪个国家的领导人能做到这其中一点？”于是大家同意为周恩来降半旗致哀。

2、周恩来是个美男子，却终生只有一位夫人，从周恩来对待婚姻的态度看，他也是个基督教徒。

3、周恩来死后不留遗体。

4、文化大革命时，毛泽东要铲除基督教，但周恩来不同意，和吴耀宗等人商议搞三自运动，结果保全了基督教。

5、据小道消息，周恩来自己也承认自己是基督教徒，但不是很肯定。

6、据国外的消息和对参考消息等的分析。

在随后对其他基督徒的访谈中，笔者发现，他们几乎都很尊崇周恩来（但并没有将其神化）。在笔者看来，这可能与中国传统中对伟人的尊崇，甚至将其神化（如关羽、毛泽东等）有关。

（六）部分信徒有神化自己的趋向。如相信自己信主后，自己的言语就有了能力，所以一定要小心说话。例如，不能骂淘气的孩子说：“你还不如死了。”

否则，孩子会遭遇不测。

（七）天使保护思想。认为自己信主后，就会有二个天使随时保护自己，这与民间宗教中的保平安思想差别不大。

（八）“生命册”思想的普遍存在。认为人受洗后，自己的名字就被记在生命册上了，什么时候死是有定数的。

最后，民间宗教与基督教异端关系紧密。今日大陆家庭教会异端四起，迷惑多人，严重地扰乱了基督教会，如“灵灵教”、“被立王”、“主神教”、“门徒会”等，名目繁多，不胜枚举。这一现象的出现原因是多方面的，但依笔者浅见，这与人们的民间宗教心理密切相关。在中国的广大农村，不仅存在着数目繁多的民间俗神，而且，人们可以随时随地建构新神，一头三条腿的猪，一棵大树上由于飞虫云集而行成的烟雾状物体、一块形状奇异的石头等等，都可以成为人们崇拜的对象。既然神很容易造出来，一个人只要稍微包装一下，宣称自己有神力，再利用一下人们的崇洋心理，戴上一定基督教的洋帽子，是比较容易蒙骗信众的。幸运的是，我们在笔者的调查地点看不到这种现象。

第六章 当地政教关系探析

第一节 政教分离概念解析

政教关系^①，是人类文明史上一种极其复杂而又重要的关系，如何解决它们之间的张力关系，某种程度上决定了人类社会以何种方式存续。因为，这里涉及两个重要的方面：一方面，人作为灵性的动物，有着某种精神上的追求与寄托，其核心的支撑便是宗教信仰^②，这就构成了所谓政教关系中的宗教的维度；另一方面，人又是“社会关系的总和”，或社会的动物，这又成为政教关系中的政治的维度。在人类历史上，严峻的问题在于：宗教与政治或者人的精神治理与人的社会治理，在多数人类社会中的多数时间内并非完全一致的^③。这样，宗教与政治的矛盾与冲突，就构成人类历史重要的组成部分；而且，不同的政教关系，对一个国家的社会经济的影响是大相径庭的。极端的伊斯兰教国家，如霍梅尼当政时候的伊朗，国家经济发展受到严重阻碍；而在美国，宗教则是社会和谐发

^① 在西方政教关系的讨论之中，通常是探讨基督教在不同的年代（或是同时期的不同宗派），与“政权”的关系问题。这种关系在某些时候是紧密的；但在另一些时候则又是对立的。关于政教关系的讨论，也一直是当代基督教的一个重要课题。

在中国大陆，政教关系是一个非常敏感的话题，少有学者涉猎此一领域。目前，主要的成果有：张践，中国历代宗教政策；赵学义等，世界各国政教关系等。

^② 因为依据现有的研究，没有发现任何一个民族是没有宗教信仰的。而且，在多数民族中，宗教信仰在人们的生活中都是非常重要的。

^③ 即使在政教合一或者以某一种宗教为国教的国家里，宗教与政治之间的关系也是复杂的，典型的如伊朗的伊斯兰革命以及其后的社会状况。

展的调节器。在一定意义上讲，建立和谐的政教关系，对于一个国家的经济发展是非常重要的。所以，世界各国以及很多学者都很重视政教关系。

政教分离，是当今社会公认的处理政教关系的准则。虽然早在古代和中世纪关于政教分离就有过大量的论述。所谓“耶稣的归耶稣”，“凯撒的归凯撒”，所说的也是分离。但在人类政治制度史上，美国《宪法》“第一修正案”第一次以明文规定的形式确立了政教分离的政治原则。第一修正案所确立的基本原则，可以说是人类历史上第一次以一种宪法的形式，解决了政治与宗教或社会治理与精神治理的关系，从而为人类历史开辟了一个全新的方向。

十八世纪末，美国确立政教分离原则时，对欧洲各国造成了一定的冲击。但直到十九世纪，欧洲各国尚未落实政教分离制度，教会对世俗社会仍有相当之统治权。二十世纪50年代末期，欧美各国及日本，陆续以宪法保障宗教自由；进而在二十世纪90年代“第三次民主浪潮”冲击下，各国大多制定“宗教法”以践行宪法对宗教自由之保障。目前，除了中东、北非等地区，二十三个国家仍以伊斯兰教为国教，并采取政教合一制度外，其他国家多偏向政教分离。可以说，政教分离现已成为世界的公认准则。

有人可能会说，没有一个国家可以实现政教的完全分离，即使在声称民主化最彻底的美国也是一样。笔者认为，这主要是由于我们对政教关系的概念没有一个比较清晰的了解。针对这一问题，邢福增先生在《当代中国政教关系》一书中，进行了详细的讨论。他认为：在讨论政教关系时，由于我们对中文“政”、“教”二字的理解不一，因而在观念上产生了不少混淆。其实，“政”可以指政府组织，也可以指政治活动。而“教”可以指教会组织，也可以指宗教信仰。所以，政教关系可以再具体区分为“四重组合”：政府与宗教的关系，政府与教会的关系，宗教与政治的关系，教会与政治的关系。

笔者认为，其实在实际生活中，政治的含义至少还包括了政治思想，而宗教的含义里也包括着宗教活动，这两个概念的含义都是非常丰富的。所以，我们在讨论政教关系的时候，首先要明确的是：要讨论哪一层含义的“政”和哪一层含义的“教”。这是一个关键性问题。对此，笔者赞同这样的观点：政教分离是一种基于公共政治领域的分离，也就是说，并不是绝对的无条件的分离，或许政教从根本上来说是无法分离的。在此所说的分离，只是在一种公共政治的层面上，

在一种宪法所调整的国家治理的制度框架内的分离。所以，这种分离是一种有限的分离，一种消极性的分离，一种通过分离而把人类社会的巨大的矛盾和冲突，限定在一个范围内加以消滅和弥合的政治策略。换句话说，邢福增先生所说的政教分离，主要是指政府与教会的分离^①。

教会或者宗教团体，除了有其属灵或宗教的含义外，也是有形的社会组织或者制度，代表共同认信某宗教信仰的团体或者政治单元。那么，作为社会组织的宗教团体，与政府机构又有怎样的关系？一方面，我们相信，无论是宗教团体或者政府组织，均不愿意受对方权力干预。国家或者政府不得干预宗教团体的内部运作，而宗教团体亦不能像中世纪那样，凭借其宗教力量，介入甚至操纵政府。但另一方面，除了上述的政治权力范围里，政府机构与宗教组织必须维持分离关系外，出于种种事务性需要，特别是在宗教团体的权利与义务方面，宗教团体实际上是不能完全避免与不同的政府部门有事务性交往的。

这也是很多西方学者的观点。他们认为，虽然宗教与政治分别属于不同的领域，宗教领域与政治领域间的互动与相互影响，是绝对不能避免的。例如 Ramet 与 Treadgold 指出，宗教作为价值系统，其价值取向往往涉及政治。宗教领域一方面可以影响政治领域，另一方面，也反过来受世俗力量的影响^②。也有社会学家指出，我们不能忽视宗教信仰或者神学思想产生的社会处境，甚至社会处境如何决定了神学的方向，同时，我们亦留意神学在社会衍生出来的意义^③。Bourg 亦指出，宗教与政治的关系可以有三种不同的形式：教会与国家的关系，宗教与民间（民主）社会的关系及宗教取向与历史行动模式的关系^④。这里所指的第一种形式，就是政府与宗教组织的层次。至第二、第三种形式，便是特指社会变迁与宗教信仰间的互动关系，以及宗教信仰对个人政治行为的影响。毋庸置疑，宗教信仰本身就是意识形态，指导及影响了信徒的人生观、价值观及世界观，这些均

^① 邢福增，当代中国政教关系，建道神学院，1999年版。

^② Sabrina P. Ramet & Donald W. Treadgold, "Preface," in *Render Unto Caesar: The Religious Sphere in World Politics*, ed. By S. P. Ramet & Donald W. Treadgold (Washington, D.C.: The American Univ. Press, 1995), xi.

^③ Robert Gill, "Sociology Assessing Theology," in *Theology and Sociology: A Reader*, ed. By Robert Gill (London: Cassell, 1996), 148.

^④ Carroll J. Bourg, "Politics and Religion," in *Sociological Analysis* 41:4(1981): 297.

具备一定的政治含义^①。

在现实生活中，我们可以看到，个人或者团体，不论是否有宗教信仰，皆可自由地以言论或者行动批评或者支持政府的政策^②。那么，宗教团体是否有权利参与政治活动？从政治学的角度来看，宗教团体作为社会组织，在法理上有权参与任何合法的政治活动。而关键在于，宗教团体本身依其教义与信仰，是否行使此项权利，则为其自身之事务，外人无可论断^③。林本炫也曾进一步指出，教会与国家分离是指在制度上的分离，防止教会拥有国家机关的权力，或者教权与国权的结合，而宗教与政治则是社会生活之两个层面，并非政教分离所指之对象^④。

其实，政教之间的关系，无论是在政府与宗教组织间，还是宗教信仰、组织与社会政治间，都是非常密切的。Sabrina P. Ramet 便从七个方面，全面地检视了政治与宗教间的互动关系^⑤。

通过上述分析，我们对“政教分离（separation of church and state）”这一概念有了更多的了解。世界上第一个实行政教分离的国家美国，在其宪法第一修正案（the First Amendment）中规定：“国会不得制定任何有关设立国教，或妨害宗教之自由传教的法律”。也就是，政府要保障宗教信仰的自由，同时，宗教机构也不能利用国家机关打压其他民众或者宗教之信仰，也防止某一宗教拥有特殊的政治权利。所以，政教分离的概念，主要是指涉上述的政府与教会这一层面，强调两者在权力及组织上互不隶属，互不干涉。此外，维护不同宗教的平等地位与权利，也是其不可或缺的精神。正是基于此，笔者认为，或许“政教分立”更能表达“政教分离”的本意。

^① 理论组，政教分离：误解与厘清，基督徒香港守望社：过渡期的香港：政治、经济、社会，香港：广角镜出版社，1988版，6页。

^② John M. Swomley, *A Religious liberty and the Secular State: the Constitutional Context*, (N. Y.; Charles Scribner's Sons, 1958), p17.

^③ 林本炫，台湾的政教冲突，台湾：稻香出版社，1990年版，140页。

^④ 林本炫，台湾的政教冲突，台湾：稻香出版社，1990年版，139页。

^⑤ Sabrina P. Ramet, “Sacred Values and the Tapestry of Power: An Introduction,” in *Render Unto Caesar: The Religious Sphere in World Politics*, p7—19.

第二节 当地政教关系现状

笔者曾经先后访问过 8 个（县级）市、县，看到的情况是，当地政府，确切地说是宗教管理部门和基督教界的关系普遍紧张。其中，某市宗教局局长这样直言不讳：“在所有宗教里，就基督教最不是个东西。”但是，在当地也有例外，有一位县宗教局局长是一位穆斯林，他与当地基督教界的关系非常好，在当地是有口皆碑的。就笔者重点调查的两个县来看，基督教与政府的关系都是比较紧张的，主要体现在：

一、政府难以确知基督教内部情况

如第二章所述，永成县对待宗教管理的态度，从组织机构方面看，可谓高度重视，但实际情况却并非如此。由于以经济建设为中心，那些机构上的设置并没有多少实际意义，因为没有人把宗教当回事。当笔者第二次到永成县调查时，由于和当地基督教界人士以及宗教局的人都比较熟悉了，所以他们都很热情。

有一次，笔者打算搜集一些有关当地教会历史及现状方面的统计资料，于是先和宗教局的人通了电话，宗教局局长非常热情地说：“没有问题，我给老黄（该县的三自会主席，也是该县基督教的一把手）打个电话，让他来宗教局一趟，把材料带过来，我们也谈谈。”并约好第二天九点我们在宗教局见面。第二天，笔者如约赶到宗教局，局长已在办公室了，但不见老黄。我们一边聊天一边等。可到了上午九点半，仍然不见老黄的踪影。于是，局长给老黄打了个电话，老黄说还有一些事情，会尽快赶过来。笔者看到局长的语气虽然柔和，但是表情严肃。又过了半小时，老黄依然没有出现。局长没有了谈性，便对笔者说：“你在这里等一下，我要出去办点事。”笔者只好在办公室里耐心等待。又过了半小时，由于时间关系，笔者决定放弃等待。当笔者走出局长办公室意欲与隔壁办公室的工作人员告别，并请他们代向局长话别时，竟发现局长就在那里，似乎也没有什么特殊事情。笔者猜想，可能是因为老黄太让他栽面子了，所以是在躲避。为避免尴尬，笔者对其说：“可能老黄今天太忙了，要不我们改天再谈吧？”局长马上说：“不用，他今天上午肯定来。”于是，拿出手机再次给老黄打电话。虽然他说

话的语气仍然柔和，还说过来后我们要一起吃顿便饭，但眉头是紧锁的。因为老黄说要来，只得坐下继续耐心等待。但出乎意料的是，笔者一等又是一个小时，老黄仍然没有出现，于是起身到另一间办公室里去和以前认识的一个人谈话。等笔者再次回到局长办公室时，老黄也恰好刚到。一看表，马上就到十二点了。于是，抓紧时间看老黄带来的资料，发现几乎没有自己想要的，因为信徒人数等统计数据他说没有保留，都由于各种原因弄丢了（但是和一些信徒聊天时候知道，他们领洗前是要填表的，资料是应该保存的。教会里至少会有部分资料）。下班时间已过，但局长和另一工作人员一直在电脑前忙碌，一点没有停下来的意思，当然也未与老黄说话。老黄等了一下，对局长说：“也别光顾着忙！”局长语气生硬地问：“你在这里吃饭吗？”老黄听出了话外之音，起身告辞。他一走，局长马上起身，说：“我们去吃饭。”笔者觉得有些不好意思，想告辞，但是局长的态度非常坚决，只得恭敬不如从命了。后来，局长又几次非常热情地打电话给我，说有什么需要办的事情，一定不要客气。

这件事给笔者留下了非常深刻的印象，因为去宗教局之前，已经和宗教局局长取得了联系，他说已经和老黄约好了，事实也证实了这一点。而且，此前笔者曾多次和老黄打交道，他一直都是非常守时而又热情的。所以，这次经历实在出乎笔者的意料。事后与一位信徒谈及此事，他的话似乎道出了其中的玄机：“你没有听说过这样一个比喻吗？如果宗教局是猫的话，教会就是老鼠。”

二、“三自会”影响有限

当地信徒中普遍存有这样的观念：“与政府关系好的教会领导，在信徒中肯定没有威望；与信徒关系好的教会领导，肯定在政府眼里没有地位。”访谈中，不仅普通信徒这样说，三自会的内部人士也这样讲。而且，就在笔者调查期间，宗教局的人士要求县里三自会的人士协助对所属的4个分堂（不包括家庭聚会点和堂点所属的聚会点）进行一次全面的统计，主要目的是：明确落实各个堂点的负责人，了解活动情况，同时附上各个堂点的照片。在这一过程中，就出现了有的堂点不配合的情况，如有些人有抵触情绪，对来登记的人态度生硬；有的堂点没有报告真实情况等。

三、信徒中弥散着对管理者的不满情绪

普通信徒虽然表面上对很多事情保持沉默，但并不意味着对管理者的满意。其实，这在其他村民中也有体现，只是基督徒的不满和普通村民比较起来较为内敛，需要仔细体会。主要原因在于：他们是信徒，比普通村民要多一重身份，而这重身份又曾给他们带来过诸多“麻烦”。尤其是“文革”中的种种事件，在信徒心中仍然历历在目。对于笔者的访谈，人们也并非全无戒心，有的甚至顾虑重重，主要是怀疑笔者的行为是否与政府有关。而且，他们普遍感到自己的信仰受到了限制，不是很自由。对此，宗教局的人也对笔者大发牢骚，认为信徒实在难以管理，总想不受限制地活动。与之形成鲜明对比的是，对于曾经在此地传道的国外牧师，很多信徒非常有感情，每每提及，感激之情溢于言表。所以，虽然表面上不说，但对于政府，他们都有自己的看法。

四、《宗教事务条例》未受重视

条例的制定应该以实行为目的，但是依据调查，多次制定的宗教条例都形同虚设，甚至起到相反的作用。县宗教局的人曾经把条例请人做成便于悬挂的镜框式挂图，要求各堂点购置（需要 10 元钱，只相当于成本价）悬挂。其结果是，有的堂点根本就不予理睬；有的虽然购买，但并不悬挂；有的堂点虽然勉强同意购买，但是不肯出全价，只给了 5 元，因为怀疑宗教局的人从中渔利；有的虽然既购买也挂了起来，但却悬挂在活动点后墙的角落里，不留心的话是很难发现的。

不仅如此，笔者所参加的多场讲道中，从来没有听到过有关宗教条例的只言片语。笔者也曾经在所调查的地点做过问卷调查，其结果是，绝大多数的人不知道该条例为何物；即使有人听到过，也不知道具体内容。笔者认为，这不能用老百姓法律观念淡漠来进行简单的解释（这当然与这一传统紧密相关，但不是唯一的因素），因为还有很多人对法律问题很关心。

第三节 政教关系的症结

一、政府方面的原因

关于政教关系紧张的原因，不同的人有不同的认识，但是几乎压倒性的观点是：政府对宗教的事务干涉太多。对于基督教来讲，尤其是对于基督教三自会的影响较大^①。但是通过调查，笔者认为，政府与宗教团体间的了解不足、沟通缺乏，才是问题的关键所在。借用一句俗话就是：“理解万岁。”由于彼此之间缺少沟通与交流，政府方面担心宗教会影响社会的安定团结，所以力求对宗教界的事情管得尽可能多些；宗教界方面则因此产生了一定的逆反心理，想办法与政府捉迷藏。实际上，政府与宗教界二者都是理性的，也有着共同的目的：就是让民众的生活更加美好。二者间基本没有实质上的矛盾，主要是因为彼此猜忌。造成这一状况的原因是多元的，既有政府方面的，也有宗教方面的。

从政府方面看，政府部门，主要是宗教局基本没有具备进行充分沟通和交流的条件，原因主要是：

（一）从管理人员的编制来看，一个干部要管的信徒至少要达到5000人，有的地方还要达到万人以上，笔者调查的重点县就是如此。这里不包括广大的民间宗教信仰者，因为大多数宗教局的人仍然把他们归于迷信者的行列。但是，也不是以当地官方上报的信徒人数为准，因为很多地方的统计数据是非常不准确的。这早已是一个公开的秘密。造成这一状况的原因是多方面的，其中之一是，国家公布的信徒总数是一亿多人，也就是占全国人口总数的不到十分之一，这样，当地政府在上报信徒人数的时候，就会以此为参照，每年都有所不同，以示真实，但不同年份相差不大。这里的数字，一方面参考当地宗教局自己的估计，一方面也包括自己走访时的印证与对比。当然这仍不太准确，只是一种估计而已。

（二）从人员构成上看，宗教专业科班出身的几乎没有，曾经专门进修学习过宗教的也是凤毛麟角。换言之，管理人员中来源种种，就是缺少系统学习过宗教的，哪怕是短期培训的。局长往往是干了多年的副乡镇级干部，没有功劳也有苦劳，又没有什么其他的升迁机会，就被安排到宗教局。表面上看，也是一次升

^① 这一观点在香港、台湾出版的有关基督教或者宗教方面的书中体现得最为明显，如赵天恩，当代中国基督教发展史：1949—1997，中福出版有限公司，1997年版；赵天恩，中共对基督教的政策，中华福音神学院出版社，1986年版；邢福增，当代中国政教关系等等。很多书中都持这种观点。

迁，但当事人往往心理非常不平衡，干工作的热情就可想而知^①。一位宗教局局长这样述说自己的体会：“其他局的局长都怕退休，就宗教局的局长天天盼着退休。”如果局长是这样的话，那么其他人员的情况也就可想而知了。

（三）从硬件设施上看，宗教局一般是当地政府中比较贫穷的一个部门。这是比较明显的，从办公条件就可窥见一斑，有的宗教局连一辆自己的公车都没有。

至于所谓的“县、乡、村三级网络管理系统”更是徒有虚名。通过走访发现，有的乡里负责宗教事务的干部连个办公室都没有；有的去了几次才找到人，但是没有任何资料。用某些县宗教干部的话说，就是“处于瘫痪状态。”但，比如宗教局如果有一个文件传达下来，需要执行的话，还是有人行动的。但执行的效果就另当别论了。因为，他们平时并不了解情况，只是机械地完成任务。

二、教会自身的原因

从教会方面看，主要是由教会的特点决定的。基督教会有两个重要的特性：一是他们实行“代议民主制”，二是他们特别强调社会关怀。由于实行代议民主制，他们多以选举方式来选出各级代表与领袖，也利用民主的方式来处理教会及与教会有关的事务。在当地，信徒希望由自己选出的牧师、长老和执事一起来管理教会。但政府在三自会以及基督教协会领导人问题上总是要由自己任命，这是当地政教关系紧张的关键所在，由此引发的矛盾可谓不可胜数。这样，造成的结果往往是，换届选举一拖再拖，到了不能再拖的时候，就会爆发争闹。这在当地周围的县里无一例外。甚至如上所述，导致局长下台甚至围攻政府。

此外，基督教强调社会关怀，他们认为，“教会应有社会关怀的责任”。其依据是《圣经》。耶稣说：“因为人子来，并不是要受人的服事，乃是要服事人，并要舍命，做多人的赎价。”

在代议民主制和社会关怀两大特性影响下，教会特别重视改革现实社会政治环境。这种改革精神，当然也是秉承了欧洲“宗教改革运动”的精髓。他们不但要求在教会内要随时革新，更有将这种精神扩充到整个大社会的倾向。不过，他们也特别强调：宗教改革运动并不是一种革命。这种要求改革的精神与先前两大

^① 在调查中，笔者发现有好几位宗教局局长都对书法情有独衷，在办公室里挂有自己的作品，这与仕途之间是否有一定的关联，也许答案是肯定的。

特性结合，就造成了教会与政府之间的紧张关系。

从教会领导者来看，有个别领导在思想上存在偏差，即把西方的政教关系理想化，认为中国只有按照西方的模式建立政教关系才是合理的。加之有时个别干部，可能会做出一些在宗教界看来不很合理的事情，所以对政府的行为有一定的抵触情绪。

至于《宗教事务条例》失败的原因，主要在于政府一直以监督管制作作为制定条例的基本主导思想（虽然新的宗教条例删掉了“管理”二字，也就是由原来的“宗教活动场所管理条例”变成了“宗教事务条例”，但是基本精神并没有改变。），同时又对宗教现实缺乏客观的认识，远离宗教精神，强化政治因素之介入。因此，很多宗教团体对政府不满，宗教事务条例有时候会促使政教关系恶化。

第四节 如何缓解矛盾

俗话讲，“解铃还需结铃人。”要想化解政教关系的紧张状态，无论是管理者还是基督教信仰者，都需要付出艰苦的努力。从管理者方面看，笔者浅见认为，主要应做好以下工作：

一、更新观念，提高管理水平

由于种种原因，包括基督教在内的宗教在管理者心目中的地位是不高的，这从其言谈中就可明显地感觉到。基督教更被视为或称之为“洋教”，加之鸦片战争中，某些天主教或基督教神职人员扮演的不光彩角色，更使人们对其产生种种不太公允的认识。事实上，宗教信仰并不像一般人想象的那样，是悬而又悬的东西，其实是人们的一种理性选择^①。信仰和理性并不矛盾，这在调查中屡被证实。在调查过程中，一位被称之为“巧嘴八哥”的人，这样对笔者讲：

“我对基督教的精神很崇敬，……可是不去聚会，因为有三分之一的人是利

^① [美]罗德尼·斯达克、罗杰尔·芬克，信仰的法则，杨凤岗译，中国人民大学出版社，2005年版，53页。

信，就是为了自己的利益才去信教；有三分之一的人是誉信，就是为了自己的名誉才去信；只有三分之一的人才是真信。”

对于这一评价，有它偏颇的地方，比如对于大部分人的信仰的估价是有失公允的。这不是笔者的凭空想象，而是他对世界总的看法的基调决定的，说得文雅一点就是由其世界观所决定的。其世界观的形成与他的个人经历紧密相关，这里不便详述；这也不是笔者个人的看法，是村里人公认的。但是，笔者认为，其观点中也有一点是正确的，即人们信仰宗教是为了求利的，绝大部分是为了精神上的满足，比如解决生活的意义问题。这一点，依据笔者的体会，几乎具有普适性。以前总是觉得西方人具有很强的外在超越性，所以和中国人的功利性有很大的区别。但来到美国，对这里的基督徒有所了解后，笔者开始对这一看法产生了怀疑。因为，对于大部分信众来说，哪一个教会可以满足自己的需求，就会到哪一个教会参加崇拜，并非特别在意教派的差别。如果很多人长期都属于一个教会的话，其原因主要是社会资本和宗教资本的问题^①。

另外，对于很多农村人来说，基督教还是洋教，是舶来品，其传教活动仍被视为西方帝国主义不可分割的组成部分，是精神鸦片及西方列强用以征服中华民族的工具。这当然有一定的依据和道理，但也不无偏颇。众多的史学家以及宗教研究者，对此一般有着较为清醒的认识，只是其影响仍然有限。乡村基督徒，往往受到“多一个基督徒，少一个中国人”的责罚。作为宗教管理部门的工作者，我们对此应有清醒的认识，不能忽视基督徒对基督教进行的艰苦的中国化努力，以及他们自己对自身的定位。

二、转变态度，相信信众

（一）普通信众政治取向：

1、做一位好公民、遵纪守法的公民。他们当中的很多人说，如果人人都信基督教，公安局就可以取消了。因为，法律惩罚的是犯罪之后，信基督教要求人们连犯罪的思想或想法都不要有。而且，《圣经》对人的要求比法律要高得多，比如不孝敬父母就是罪，但在法律上不可能有这一条。这是绝大多数信徒的心声。

^① [美]罗德尼·斯达克、罗杰尔·芬克，信仰的法则，杨凤岗译，中国人民大学出版社，2005年版，第五章。

他们中的一些人，还努力把党的政策和基督教教义联系起来。例如一个信徒这样来理解党所提出的“建设和谐社会”的政策：

人在这个世界上，只有死的时候才是最平等的。再伟大的人，也有死的时候；但别的都不平等，因为只有这样，世界才是和谐的。就像音乐一样，如果都是高音或者都是低音，就谈不到音乐的美了，肯定很难听，只有高低音配合，音乐才是美的；也像人的5个手指，都一样齐大，拿东西就不方便了。这个世界也是一样，现在中央在讲“和谐社会”，这是在向天堂过渡。和谐就是随高就低，彼此体谅。但是“和谐”与“和平”也不一样，“和平”是《圣经》的中心，依据美华圣经公会出版社1916年版的官话（上帝版）和合本，“和、平”两个字是最中心的两个字，在两句话里，“和”字是前一句的最后一个字，“平”是下一句话的开头第一个字，是诗篇85篇10节的第12、13个字。人类最需要和平，以前国家打击基督教，看国家多弱；现在国家支持我们基督教，看多强盛。

2、不问政治，只追求个人的属灵和教会的增长。对此，一位信徒的说法可以说代表了这一类基督徒的心声：“改革开放以来，中国的大门打开了，宗教信仰自由才得到广传。基督教最早在唐朝就传到中国，当时叫景教，但是夭折了。后来八国联军进北京，基督教里面有外国人，当然鱼目混珠的很多，如披着宗教的外衣侵略中国、瓜分中国，各种情况都有。但是真正的信仰，就是信仰上帝是创造宇宙万物的，与政治毫无关系，不关心政治。”

3、越大的官越好见。信众中确实存在着对管理者的不满情绪，但他们的不满往往只是针对具体管理者，而不是整个行政体系。即使那些对当地的政府官员很不满意的信众，心里也往往认为“越大的官越好见”^①。这不是说，人们见到大的官比较容易，而是说，见到大的官后，他们往往比较容易理解自己，态度好。所以，很多民众把希望寄托在中央，寄托在上级。实际上，上访事件的不断涌现，也是人们对上级官员寄予厚望的表现，否则就不会发生这么多的上访。因为上访，尤其是到北京上访，对普通的农民来讲，并不是一件简单的事情，因为他们不得不将本来很少的钱花在路费上。而这对于他们而言，是一笔无奈而痛心的代价，需知他们平时对哪怕是一元钱都是很看重的。况且，到了大城市，尤其到了北京，

^① 这是一位曾在文革期间坐过牢，现在担任当地家庭教会领袖的老传道人的述说。

不仅人地两生，不知道政府的门向哪边开，而且还要露宿街头^①。这对任何人来说，都是不小的代价：不仅仅是经济方面的，也有精神方面的。

4、基督教与中华文化并不矛盾。依据杨凤岗博士的研究，即使那些旅居海外多年并且取得美国国籍的华人，他们也没有完全丢弃自己的民族认同与文化认同，而是经过痛苦的挣扎，建立了一种“复合身份”^②。据此，我们没有理由认为，基督教是美国的或者西方的，而是世界的。近年来，基督教在第三世界的增长是最快的。在国内，绝大部分基督徒是爱国的。我们没有理由人为地将其划归与我们对立的一方，进而用另外一种眼光来审视他们并对其充满戒心。在笔者调查的村子，无论是基督徒还是非基督徒，基本上都对中华民族有着强烈的认同感与自豪感。当地一位曾经到韩国打工两年的基督徒就认为，中国人是世界上非常了不起的民族：“你看我们中国人在那（指韩国，笔者注）干活，很多技术性的活他们谁都不找，就找中国人，因为知道中国人干得好。还有，你看韩国人、日本人表面上挺有礼貌的，可是虚伪。你要是有什么事情，他们多数是不帮忙的。我们中国人实在。”无论其言论是否正确，但作为中国人的自豪感，明显是溢于言表的。

另外，当地的多数农民对党的农村政策比较满意。尤其是自从去年不收农业税后，大家的心情都非常愉快，用他们的话讲，就是：“种地不收皇粮了，谁能想到？”而且，这种情况在笔者的家乡以及到过的其它一些地方都是如此。大家衣食无忧，打工又可以挣些零花钱，也就没有什么特别不满意的。当然，有些人在某些方面不满意，也是在所难免的。人们知道，任何时期、任何国家的任何一届政府都不可能令所有社会公众百分之百的满意。美国亦然，即使受到广泛支持的克林顿政府也是如此，更不用说布什政府了。当然，勿庸讳言，这并不意味着我们党和政府的政策是尽善尽美的，相反，还有很多亟待完善的地方。

再退一步讲，就被调查的县（面积只有 481 平方千米，30 多万人口）的实际情况而言，实在只是一个小县，情况也非常的复杂：基督教会内部不仅有三自教会和家庭教会之分，而且家庭教会和三自教会内部又“派中有派”。即使他们有什么想法的话，如能达成一致，也是相当困难的。

^① 没有听说哪位农民上访者舍得花钱住旅馆的。

^② Fenggang Yang, Chinese Christians in America: Conversion, Assimilation and Adhesive identity, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania, 1999.

三、放眼世界，科学决策

在社会日益开放的今天，宗教界越来越重视种种应有权利的享有，并设法努力争取之，这是应该引起充分注意的。由于中国正在渐渐融入国际经济秩序，中国社会也将在文化、生活方式和知识等方面越来越深地融入国际社会。宗教当然也不能例外，因为宗教组织将寻求与国外同道更为紧密的联系。所以，在制定管理政策时，应该而且必须考虑与国际接轨。

近代宗教学研究也发现一些有趣现象，多元宗教的活动，并不带来总教徒人数的增加，只是给有心信宗教的人士更多选择，反而会削弱原先作为主导宗教团体的力量。再者，传教资源的投入与教徒的增长，并无直接关系，西方传教士在日本及台湾的传教投资，数十年来非常庞大，但信基督教人数，却十分之少。因此，即便大量西方传教士涌入中国，提供各种好处吸引入教，也未必会引起多数群众信教；即使某些人基于利益驱动投入其怀抱，一旦信徒无法从中获得实惠，往往也会改弦易辙，这些传教组织则很难维持这类“吃”教信徒。此种现象，在近年“独联体”的自由传教实践中，已有前车之鉴。

在近数十年中，本色宗教运动中也发现一个现象。富有西方色彩的宗教团体，在第三世界国家新独立的初期，很容易被民族主义的政权打击，甚至受到压制。这些宗教团体，往往会坚定持守西方形象及保守信念，以示在新政权的社会中的特性，甚至刻意强调西方的特式，如建筑物、音乐等，以表示该团体不认同本身的国家与文化，作为对现今政权的沉默抗议。但一旦这些教徒能享有一定的自由，不再感到受迫害，并自由地与西方及其他地区同道来往时，他们则会在其他同道前，尽量表达自己的特色，作为与其他同道不同的标记。因此，往往会强调自身的文化、社会及政治的优越性，并积极支持本国的文化及政治，甚至会发展本色宗教，作为在普世同道中有自身特色的一分子。因此，入世后，即使中国宗教徒与普世之同道增加来往，也不一定会带来中国教徒的离心力，反而更有可能增加中国教徒对国家的向心力。

或许有人担心，如果改变目前的宗教政策，极可能打开的是“潘多拉的盒子”，将不得不面临未曾遇到过的各种问题。然而，事实恰如一位宗教局工作人员所说：“有什么事？我们一年不下去，下面也翻不了天！”所以，笔者认为，如果政府的管理像一双手的话，基督徒就像政府手中的沙，手收得越紧，那么沙子

流失得就越快越多。诚然，这种比喻可能并不恰当，但在一定程度上，的确反映了二者之间的关系。

四、宗教立法，张弛有度

政府不制定任何与宗教有关的法律，应当是可行的办法，值得考虑。就国际比较而言，在宪法中明文规定“宗教信仰自由”的占绝大多数（约九成），然而对宗教方面特别订定法律的国家极为少见^①。“已集得的几份各国法令而论，大约有五类：一类是有关国教的国家，如泰国、希腊，有明确的法律处理宗教问题；第二类是天主教国家的政府和罗马教廷签署的教约，以德国、意大利为代表；第三类则是针对主要的宗教制订个别的法律，如瑞士弗得邦（天主教和基督教徒约各占一半）；第四类则是极简单的有关宗教的法令，比许多国家的宪法还简略；第五类则是宗教法人法。”^②不过日本《宗教法人法》的主要精神，在于保障宗教法人的地位及信仰宗教的自由。

当然，不制定任何有关法律，并不表示宗教不受任何其他法律的约束，也不意味着政教关系问题可以因此而全然自然地解决；而是要对现有的行政法规做全面的整理与修订，在不违背宗教信仰自由政策的前提下，以更为有效的方式切实解决实际问题。目前，我国就处于没有有效的宗教法律法规规制的状态下，因为很多有关宗教的纠纷不是依据有关法律、法规来解决的。

五、尊重国情，因地制宜

从中国的传统来看，虽然宗教有时干预政治，但政治高居于宗教之上，即所谓的“不依国主，则法事难立。”这里也有台湾的例子可资借鉴。

时到今日，虽然官员的任用是在民主政体当中产生，但由于深具影响力的民间宗教，仍然是以封建制度的遗风来进行宗教活动，这就使得这些民主体制中的政治官员，也是想当然地担任宗教活动祭祀人员，并且也可藉此迎合选民。如在地方庙会活动之中，地方父母官就经常成为宗教祭祀活动中的主祭者。对这些民间宗教的信仰者而言，他们认为地方父母官参与这类祭祀活动是天经地义的。他

^① 瞿海源，台湾宗教变迁的社会政治分析，桂冠图书公司，1997年版，488页

^② 瞿海源，台湾宗教变迁的社会政治分析，桂冠图书公司，1997年版，502页。

们甚至会在地方性宗教活动之中，动用地方的政治资源。例如北部北宜公路沿线的某乡镇，在1999年举办了一次大型的普渡法会，在该次普渡法会上，就包括有各级政府官员。此外，这次活动完全是由当地乡公所人员来负责。也就是说，那次宗教活动，完全是由政治人物担纲负责的。甚至还有更为离谱的，1997年，台湾南部某地区曾在某次王爷醮典中，居然有地区部队负责支持该次宗教活动。

当代的台湾虽然已经走上民主政治，并且也有一些学者诸如瞿海源等人大声疾呼，希望能建立起政教分立的政治体制。但对台湾民间宗教的信仰者而言，无论是政权还是教权，其实都是掌握在统治者的手中，这仍然深刻地影响到台湾的政教关系。以西方政教分离的原则看待台湾民间的政教关系，确实是不适用的。

六、共同努力，力争双赢

从中国基督教发展史来看，自19世纪早期始，直到1949年中国共产党执政，尽管紧锣密鼓的传教活动已历经百余年，但在中国，基督徒仍是少数，不足全国总人口的1%，可谓微不足道。其中的原因是多方面的，但重要的一点是，自1840年鸦片战争以来，中国人一直将基督教传教活动视为西方帝国主义不可分割的组成部分，视基督教信仰为精神鸦片及西方列强用以征服中华民族的工具。迨至近年，对于中国人来说，基督教仍是一种舶来品。而今，这一观念在城市地区基本转变，但在乡村还有一定的市场。例如，笔者在调查过程中，就曾不只一次地听到这样的说法：“基督教是从美国传过来的（当地的基督教确实是美国人传入的），原来很多间谍就藏在教会里。”今天，基督教会如果不高举爱国的大旗，只能是自食苦果。因为，随着改革开放，中国的经济发展速度很快，实力日益增强，国民的民族情结日渐加深。所以，基督教会，尤其是农村基督教会，一定要立足实际，扎根本土，做艰苦的努力。而不要过于关注外国的援助，因为外国的援助即使丰厚的话，对教会的长远发展也是不利的，这是比较容易理解的，也可以从台湾天主教的发展历程得到验证^①。

其实，在初期的基督教教会中，耶稣的两大门徒，彼得和保罗对教会与政府间的关系就持有不同的看法。彼得认为：“顺服神，不顺服人，是应当的。”（《使

^① Richard Madsen, *China's Catholics: tragedy and hope in an emerging civil society*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California, 1998, p144.

徒行转》5：29)；但保罗的主张却是：“在上有权柄的，人人当顺服他，因为没有权柄不是出于神的，凡掌权的都是神所命的。”（《罗马书》13：1）。所以，我们要努力让他们发挥《圣经》中的积极因素，而不是把他们推向相反的方向。

笔者认为，这是完全可以做到的，因为人基本是理性的，信徒的眼睛也是雪亮的。党、政府与教会的宗旨所具有的共通之处是：让人们生活得更好，任何一方如果偏离了这一轨道，其结果势必全盘皆输。

另外，我国的政治基本是精英政治，所以不用特别担心，当然也不能掉以轻心。总之，我们有理由坚信：中国政教关系的结局必定是双赢。

余论：农村基督教面临的机遇与挑战

通过此项调查研究，我们可以看到，基督教在农村的发展既有一定的机遇，也面临着诸多挑战。

一、机遇

（一）基督教自身的特点

基督教经受了现代化的洗礼，与现代社会比较合拍。基督教是制度化的宗教，理论化、系统化、组织化的色彩非常强烈。主要表现为基督教强调教会在基督徒信仰生活中的中心位置，并建立起一套制度化、日常化的方式不断向信徒传讲教会的主张；它还将信仰伦理化，非常强调信仰对于世俗生活的指导意义，从而使信徒在世俗生活中遵从教会的指导与劝诫。

（二）多元化的生存环境

随着改革开放和市场经济的发展，以及大众传媒的日益普及，农村的社会环境及文化也将越来越多元化，这使得基督教的发展面临一个更加宽容的社会大环境，这对农村基督教的发展无疑是有利的。

（三）农村基督教得以扩展的自然因素不会在短期内消失

也就是，由于中国的科技文化仍然相对落后，教育普及状况有待改善，人们不能完全了解各种自然现象的奥秘，相信这些自然现象是受各种超自然力量的支配，而他们必须对这些超自然力量顶礼膜拜，借以寻求帮助。在医疗条件极其简陋、保健知识极度匮乏的农村，人们的生老病死一定意义上还有赖天命，因而他们对生老病死等现象怀有敬畏和恐惧的心理。今天，教育的高收费以及农村教师的相对贫困，加剧了这一矛盾。基督教不仅为他们搭建了自己的宇宙观和知识论，也为他们提供了一个意义世界。

（四）中国农村社会的乡土特质在短期内不会改变

因为即使依据乐观的估计，中国经济将保持较高的增长率和较快的城市化步

伐，50年后，城市人口由目前的约4亿人增长一倍，但农村仍将有8亿人，仅比目前9亿人口略有减少。这样，他们历经几百年甚至上千年建立的人际交往网络，就不会发生大的改变。

二、挑战

（一）民间宗教的影响

近年来，随着民间宗教的迅速复苏与发展，农村基督教的发展步伐明显减慢，甚至有的人离开了教会，转而信仰民间宗教，虽然这样的情况不是很多，但是，民间宗教的迅猛发展是有目共睹的事实。而且，民间宗教经过一段时间的发展后，往往就会归于佛教或者道教队伍。台湾的情况虽与大陆有很多不同之处，但台湾基督教停滞与民间宗教的繁荣，与笔者所调查的情况有很多相似的地方。也就是，民间宗教兴盛的地方，基督教很难发展。

（二）民众的务实心理

对于农民务实心理的讨论可谓汗牛充栋，这在笔者的调查地点也不例外。基督教信仰又是一种需要信心来支撑的信仰，对于很多人来讲，基督教信仰是看不见、摸不着的，是非常抽象的，所以，这一张力的解决是有赖于各种条件的。比如，农民文化水平的提高，生活水平的提升等等。但是，在短期内，我们看不到这些条件实现的可能。

（三）神学水平还需要一步提升

笔者重点调查的两个县之传道人的神学水平是比较高的，其中一个县是所属省传道人数最多的；另一个由于该县基督教的奋兴，自己就办有圣经学校。但是，我们也可以看到，一些布道内容与当今的社会有些不相适应之处。比如三侍奉，也就是基督徒不仅要参加每周三、周五的晨更祷告和小聚会，在周日还要全天三次的礼拜。这对信徒的影响是不好的，因为崇拜次数多，每次来的人就相对少，大家看到来的人少，自己的热情和信心就会受到影响。对于非信徒来说，则是感到信仰基督教受到的约束太多，所以，不愿意走进教会。

另外，当地的基督教信徒是绝对不能吸烟和喝酒的，笔者看到部分信徒对于绝对不能喝酒的意见比较大。这可能与大家普遍认为少喝一些酒对身体有好处，有一定的关系。认为只要不酗酒、不醉酒就行了，这也是西方教会的标准。但在

当地，要认可这一点，还需要有比较长的路要走。

（四）信众的道德水平还需要进一步提高

当地的非信徒对基督教徒的看法不很一致，但是，也存在一些共同之处。其中一位记者也是当地一位分管宗教工作的乡镇干部的说法有一定的代表性：“教徒当中三分之一是虔诚的，三分之一是功利的，三分之一是好奇的。”而且，人们也普遍认为，基督徒会更加诚信，自律性要好些。但是，访谈中，笔者也不时会听到对当地基督徒的负面评价。我们当然知道作为一个人，要想大家都说好，是不现实的，何况一个群体。但是，我们不能因此否定努力的必要。

（五）基督教要真正融入当地的社会文化尚需时日

虽然，基督教在当地的发展已有一个世纪的历史，但是，相对与当地的传统文化发展史，这一时间还是略显短暂，何况其中还经历了很多的曲折。所以，基督教还没有完全融入当地文化，这可以从当地流行的对基督徒信仰的看法得到说明，即：“基督教，真奇妙，跪下哭，起来笑。基督教，瞎胡闹，早晨起来就祷告。”

三、结语

无论基督教面临何种机遇还是挑战，笔者认为，基督教信仰者在中国人口中的比例不会过高，或者说不会成为中国多数人的宗教。从国外华人基督徒的比例也能得到某种程度的说明：例如在北美，华人人口中认信基督教（新教）的人占大约四分之一，但其中很多并未加入教会^①。在北美，众多的中国年轻学子跨越大洋，远离家人和朋友，在一个以基督教为主要宗教的陌生环境中艰苦奋斗。当地的教会针对这些学生开展各种活动以吸引他们加入自己的教会，同时，这些人多数是学习理工科的，受到的原生地传统文化的影响相对要少。就是在这样的背景下，基督徒也大约只占四分之一，还有很多人不加入教会。以此观之，在中国这样一个缺少基督教文化传统、民间宗教纷繁复杂的国度里，很难预见基督教信仰者会超过人口总数的四分之一。

最后，本文作为一次初步的尝试，难免有些粗浅和不足。笔者并不期望从本

^① 杨凤岗，三味基督——全球视野中的中华文化与基督教，载于春松等编，文化传承与中国的未来，江西人民出版社，2004年版，199—211页。

文的叙述中得出某种结论或“真理”，只希望通过实地调查，用一种“客观”的方式和方法，努力透视这样一个问题：基督教作为现代西方文化的精神支柱，为中国的乡村传统文化注入了一种什么样的文化内涵或新鲜活力？换言之，基督教在中国农村中所倡导和实践的一切，蕴涵着一种什么样的文化理念和人文精神，这种理念和精神会对中国农村产生什么样的影响？同时，基督教又发生了哪些改变？这是笔者希望通过不断的实证“透视”和“聚焦”而发现、探讨和认识的。

对此，笔者相信，不同视角会产生不同的思想；也相信，社会学家们会努力以客观中立的态度来处理研究对象；但更相信，“价值中立”只能是理想的目标，社会科学领域的一切关于真理的宣称都是相对的，都不可避免地具有意识形态的性质。

因此，笔者希望某个人的“真实”感受不要被其他人的“真实”感受所否定；也更希望，对于同一地区的同一个问题，有多声部的声音出现。因为，只有多人共同努力，才能谱写出动人的乐章。

参考文献^①:

一、中文期刊:

- [1] 当代宗教研究, 上海社会科学院宗教所
- [2] 广西民族研究, 广西民族事务委员会
- [3] 基督教文化学刊, 中国人民大学基督教文化研究所主办
- [4] 金陵神学志, 南京金陵协和神学院主办
- [5] 基督教文化评论, 贵州人民出版社
- [6] 基督宗教研究天风, 中国基督教三自爱国运动委员会
- [7] 基督教与中国文化丛刊, 湖北教育出版社
- [8] 基督教学术, 上海古籍出版社
- [9] 基督宗教研究, 宗教文化出版社
- [10] 世界宗教研究, 中国社会科学院世界宗教研究所主办
- [11] 世界宗教文化, 中国社会科学院世界宗教研究所主办
- [12] 中国人民大学报刊复印资料·宗教, 中国人民大学
- [13] 中国人民大学报刊复印资料·社会学, 中国人民大学
- [14] 中国人民大学报刊复印资料·文化研究, 中国人民大学
- [15] 中国人民大学报刊复印资料·民族问题, 中国人民大学
- [16] 中国宗教, 国家宗教局
- [17] 宗教, 南京大学宗教学系主办
- [18] 宗教学研究, 四川大学宗教研究所主办
- [19] 宗教比较与对话, 中国社会科学院基督教研究中心主办

二、中文著作:

- [20] 白石著, 基督教要道阐释, 北京: 中国文史出版社, 2004年版。
- [21] 白石著, 基督教要义, 北京: 中国文史出版社, 2004年版。
- [22] 赤耐主编, 当代中国的宗教工作(上下册), 北京: 当代中国出版社, 1998年版。

^① 参考文献的排序是以作者姓氏在英文字母中出现的先后为标准。

- [22] 赤耐主编，当代中国的宗教工作（上下册），北京：当代中国出版社，1998年版。
- [23] 陈村富著，转型期的中国基督教：浙江基督教个案研究，北京：东方出版社，2005年版。
- [24] 陈建明、何除主编，基督教与中国伦理道德，成都：四川大学出版社，2002年版。
- [25] 陈钦庄著，基督教简史，北京：人民出版社，2004年版。
- [26] 陈支平、李少明，基督教与福建民间社会，厦门：厦门大学出版社，1992年版。
- [27] 董丛林，龙与上帝：基督教与中国传统文化，北京：三联书店，1992年版。
- [28] 杜丽燕著，爱的福音：中世纪基督教人道主义，北京：华夏出版社，2005年版。
- [29] 戴康生、彭耀主编，宗教社会学，北京：社会科学文献出版社，2000年版。
- [30] 段琦著，中国基督教本色化史稿：中国基督教在本色化道路上彷徨、奋斗的历史纪录[海外中文图书]，台北：财团法人基督教宇宙光全人关怀机构，2005年版。
- [31] 段琦著，奋进的历程：中国基督教的本色化，北京：商务印书馆，2004年版。
- [32] 段琦等著，基督教学，北京：当代世界出版社，2000年版。
- [33] 段琦著，美国宗教嬗变论：一个中国人眼中的美国宗教，北京：今日中国出版社，1994年版。
- [34] 段琦编著，圣经故事，北京：中国戏剧出版社，2005年版。
- [35] 费孝通著，乡土中国 生育制度，北京：北京大学，1998年版。
- [36] 顾长生著，传教士与近代中国，上海：上海人民出版社，1991年版。
- [37] 国家宗教事务局政策法规司编，全国宗教行政法规规章汇编，宗教文化出版社，2000年版。
- [38] 顾卫民著，基督教与近代中国社会，上海：上海人民出版社，1996年版。
- [39] 郭于华主编，仪式与社会变迁，北京：社会科学文献出版社，2000年版。
- [40] 河北省地方志编纂委员会编，河北省志宗教志，中国书籍出版社，

1995 年版。

- [41] 何光沪，月映万川——宗教，社会与人生，北京：中国社会科学出版社，2003 年版。
- [42] 何光沪、许志伟主编，对话二：儒释道与基督教，北京：社会科学文献出版社，2001 年版。
- [43] 何光沪、许志伟主编，对话：儒释道与基督教，北京：社会科学文献出版社，1998 年版。
- [44] 侯杰、范丽珠著，中国民间宗教意识，天津人民出版社，1994 年版。
- [45] 韩军学著，基督教与云南少数民族，昆明：云南人民出版社，2000 年版。
- [46] 何其敏著，世界古代后期宗教史，北京：中国国际广播出版社，1996 年版。
- [47] 何其敏著，中国明代宗教史，北京：人民出版社，1994 年版。
- [48] 何世明著，中华基督教融贯神学刍议，北京：宗教文化出版社，2002 年版。
- [49] 何世明著，基督教儒学四讲，北京：宗教文化出版社，1999 年版。
- [50] 何世明著，从基督教看中国孝道，北京：宗教文化出版社，1999 年版。
- [51] 何世明主编，基督教儒学四讲，宗教文化出版社，1999 年版。
- [52] 何世明主编，基督教与儒学对谈，宗教文化出版社，1999 年版。
- [53] 贺雪峰著，新乡土中国—转型期乡村社会调查笔记，桂林：广西师范大学出版社，2003 年版。
- [54] 罗秉祥、赵敦华主编，基督教与近代中西文化，北京：北京大学出版社，2000 年版。
- [55] 吕大吉著，西方宗教学说史，北京：社会科学文献出版社，1994 年版。
- [56] 吕大吉、牟钟鉴著，概说中国宗教与传统文化，北京：中国社会科学出版社，2005 年版。
- [57] 刘家峰编，离异与融会：中国基督教与本色教会的兴起，上海：上海人民出版社，2005 年版。
- [58] 刘建军著，基督教文化与西方文学传统，北京：北京大学出版社，2005 年版。
- [59] 梁家麟著，改革开放以来的中国农村教会，建道神学院，1999 年版。

- [60] 梁家麟著, 徘徊于耶儒之间, 宇宙光出版社, 民国 86 年版。
- [61] 蓝林友著, 庙无寻处—华北村落的人类学研究, 中央民族大学博士论文, 2002 年。
- [62] 梁景之著, 清代民间宗教与乡土社会, 北京: 社会科学文献出版社, 2004 年版。
- [63] 林耀华主编, 民族学通论, 北京: 中央民族大学出版社, 1997 年版。
- [64] 李亦园著, 宗教与神话, 桂林: 广西师范大学出版社, 2004 年版。
- [65] 竹风主编, 人社会宗教, 上海: 上海社会科学院出版社, 1995 年版。
- [65] 林治平编著, 基督教在中国本色化, 北京: 今日中国出版社, 1998 年版。
- [66] 林治平主编, 基督教与台湾, 宇宙光出版社, 民国 85 年初版。
- [67] 刘沛林, 古村落: 和谐和人聚空间, 上海: 三联书店, 1997 年版。
- [68] 梅康钧编著, 中国基督教, 北京: 五洲传播出版社, 2005 年版。
- [69] 牟钟鉴著, 宗教·文艺·民俗, 北京: 中国社会科学出版社, 2005 年版。
- [70] 牟钟鉴主编, 宗教与民族(第叁、贰、壹辑), 北京: 宗教文化出版社, 2004、2003、2002 年版。
- [71] 牟钟鉴、张践著, 中国宗教通史, 北京: 社会科学文献出版社, 2000 年版。
- [72] 牟钟鉴著, 走近中国精神, 北京: 华文出版社, 1999 年版。
- [73] 牟钟鉴著, 中国宗教与文化, 成都: 巴蜀书社, 1989 年版。
- [74] 瞿海源著, 台湾宗教变迁的社会政治分析, 台湾: 桂冠图书公司, 1997 年版。
- [75] 钱宁主编, 基督教与少数民族社会文化变迁, 昆明: 云南大学出版社, 1998 年版。
- [76] 苏萍著: 谣言与近代教案, 上海远东出版社, 2001 年版。
- [78] 孙尚扬, 刘宗坤著, 基督教哲学在中国, 北京: 首都师范大学出版社, 2002 年版。
- [79] 孙尚扬著, 宗教社会学, 北京: 北京大学出版社, 2001 年版。
- [80] 孙毅著, 圣经导读, 北京: 中国人民大学出版社, 2005 年版。
- [81] 宋志明、刘成有著, 批孔与释孔, 儒学的现代走向, 上海: 华东师范大学

- 出版社, 2004 年版。
- [82] 陶飞亚著, 边缘的历史: 基督教与近代中国, 上海: 上海古籍出版社, 2005 年版。
- [83] 陶飞亚、刘天路著, 基督教会与近代山东社会, 济南: 山东大学出版社, 1995 年版。
- [84] 唐宣著, 基督教信仰的反思, 北京: 中国文史出版社, 2004 年版。
- [85] 陶飞亚著, 边缘的历史: 基督教与近代中国, 上海: 上海古籍出版社, 2005 年版。
- [86] 王铭铭著, 社区的历程—溪村汉人家族的个案研究, 天津: 天津人民出版社, 1997 年版。
- [87] 王美秀等著, 基督教史, 南京: 江苏人民出版社, 2006 年版。
- [88] 吴文藻著, 吴文藻人类学社会学研究文集, 北京: 民族出版社, 1990 年版。
- [89] 吴言生等主编, 佛教与基督教对话, 北京: 中华书局, 2005 年版。
- [90] 王作安编著, 中国的宗教问题和宗教政策, 北京: 宗教文化出版社, 2002 年版。
- [91] 王治心著, 中国基督教史纲, 上海: 上海古籍出版社, 2004 年版。
- [92] 王治心著, 中国宗教思想史大纲, 北京: 东方出版社, 1996 年版。
- [93] 邢福增著, 当代中国政教关系, 香港: 建道神学院, 1999 年版。
- [94] 邢福增、梁家麟著, 五十年代三自运动的研究, 香港: 建道神学院, 1996 年版。
- [95] 于春松等编, 文化遗产与中国的未来, 南昌: 江西人民出版社, 2004 年版。
- [96] 颜炳罡著, 心归何处: 儒家与基督教在近代中国, 济南: 山东人民出版社, 2005 年版。
- [97] 于建嵘著, 岳村政治: 转型期中国乡村政治结构的变迁, 北京: 商务印书馆, 2001 年版。
- [98] 杨天宏著, 基督教与近代中国, 成都: 四川人民出版社, 1994 年版。
- [99] 余英时著, 中国近世宗教伦理与商人精神, 合肥: 安徽教育出版社, 2001 年版。

- [100] 肖耀辉, 熊国才著, 云南基督教, 北京: 宗教文化出版社, 2004 年版。
- [101] 许志伟主编, 基督教思想评论 (第三辑), 上海, 上海人民出版社, 2006 年版。
- [102] 许志伟主编, 基督教思想评论 (第二辑), 上海, 上海人民出版社, 2005 年版。
- [103] 许志伟、赵敦华主编, 冲突与互补: 基督教哲学在中国, 北京: 社会科学文献出版社, 2000 年版。
- [104] 姚兴富著, 耶儒对话与融合: 教会新报(1868-1874)研究, 北京: 宗教文化出版社, 2005 年版。
- [105] 左芙蓉著, 社会福音·社会服务与社会改造: 北京基督教青年会历史研究 1906-1949, 北京: 宗教文化出版社, 2005 年版。
- [106] 张践著, 宗教·政治·民族, 北京: 中国社会科学出版社, 2005 年版。
- [107] 张践、齐经轩著, 中国历代民族宗教政策, 北京: 首都师范大学出版社, 1999 年版。
- [108] 张践著, 中国佛教, 广州: 广东人民出版社, 北京: 华夏出版社, 1996 年版。
- [109] 张践、田微著, 世界中世纪宗教史, 北京: 中国国际广播出版社, 1996 年版。
- [110] 庄孔韶主编, 人类学通论, 太原: 山西教育出版社, 2002 年版。
- [111] 庄孔韶著, 银翅: 中国的地方社会与文化变迁, 北京: 三联书店, 2000 年版。
- [112] 章开沅著, 传播与植根: 基督教与中西文化交流论集, 广州: 广东人民出版社, 2005 年版。
- [113] 张庆熊著, 基督教神学范畴: 历史的和文化比较的考察, 上海: 上海人民出版社, 2003 年版。
- [114] 赵士林著, 心学与美学, 北京: 中国社会科学出版社, 1992 年版。
- [115] 赵天恩、莊婉芳著, 当代中国基督教发展史 1949—1997, 香港: 中国福音会出版部, 1997 年版。
- [116] 赵天恩编著, 中共对基督教的政策, 香港: 中华福音神学院出版社,

·1986年版。

- [117] 张珣、江灿腾合编，台湾本土宗教研究导论，台湾：南天书局有限公司，2001年版。
- [118] 章雪富著，希腊哲学的 Being 和早期基督教的上帝观，北京：中国社会科学出版社，2005年版。
- [119] 卓新平著，基督宗教论，北京：社会科学文献出版社，2000年版。
- [120] 张西平、卓新平编，本色之探：20世纪中国基督教文化学术论集，北京：中国广播电视出版社，1999年版。
- [121] 张先清著，官府、宗族与天主教：明清时期闽东福安的乡村教会发展，厦门：厦门大学博士论文，2003年。
- [122] 折晓叶著，村庄的再造——一个超级村庄的社会变迁，北京：中国社会科学出版社，1997年。

三、汉译著作：

- [123] [美]安德鲁·迪克森·怀特著，基督教世界科学与神学论战史，鲁旭东译，桂林：广西师范大学出版社，2006年版。
- [124] [美]阿尔伯特·甘霖著，基督教与西方文化，赵中辉译，北京：北京大学出版社，2005年版。
- [125] [美]阿尔文·施密特著，基督教对文明的影响，汪晓丹、赵巍译，北京：北京大学出版社，2004年版。
- [126] [美]艾尔巴比著，社会研究方法基础（第八版），邱泽奇译，北京：华夏出版社，2002年版。
- [127] [英]埃文斯-普里查德，努尔人，褚建芳、阎书昌、赵旭东译，北京：华夏出版社，2002年版。
- [128] [美]贝格尔著，天使的传言——现代社会与超自然再发现，高师宁译，北京：中国人民大学出版社，2003年版。
- [129] [美]贝格尔著，神圣的帷幕——宗教社会学理论之要素，高师宁译，上海：上海人民出版社，1991年版。
- [130] [俄]布赖恩莫里斯，宗教人类学，周国黎译，北京：今日中国出版社，1992年版。

- [131] [日]度边欣雄，汉族的民俗宗教：社会人类学的研究，周星译，天津人民出版社，1998年版。
- [132] [美]杜赞奇，文化、权力与国家：1900—1942的华北农村，南京：江苏人民出版社，1994年版。
- [133] [意]法兰克·卡尔蒂尼编著，基督教历史，张海虹译，广州：广东人民出版社，2006年版。
- [134] [日]沟口雄三著，中国的思想，赵士林译，北京：中国社会科学出版社，1995年版。
- [135] [美]黄树民，林村的故事：1949年后的中国农村变革，素兰、纳日碧力戈译，北京：三联书店，2002年版。
- [136] [加]秦家懿、[德]孔汉思著，中国宗教与基督教，吴华译，北京：三联书店，1997年版。
- [137] [美]克利福德·格尔茨，文化的解释，纳日碧力戈等译，上海：上海人民出版社，1999年版。
- [138] [日]濑川昌久，族谱：华南汉族的宗族、风水、移居，钱杭译，上海：上海书店出版社，1999年版。
- [139] [英]拉德克利夫—布朗，原始社会的结构与功能，潘蛟等译，北京：中央民族大学出版社，1999年版。
- [140] [美]罗德尼·斯达克，罗杰尔·芬克，信仰的法则，杨凤岗译，北京：中国人民大学出版社，2004年版。
- [141] [德]卢克曼，无形的宗教，——现代社会中的宗教问题，覃方明译，北京：中国人民大学出版社，2003年版。
- [142] [德]卢曼，宗教教义与社会演化，刘锋、李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2003年版。
- [143] [英]迈克尔·基恩著，基督教概况，张之璐译，北京：北京大学出版社，2005年版
- [144] [德]马克斯·韦伯，宗教社会学，刘援、王予文译，台北：桂冠图书股份有限公司，1994年版。
- [145] [德]马克斯·韦伯，新教伦理与资本主义精神，北京：三联书店，

1987年版。

- [146] [美]史蒂夫·威尔肯斯、阿兰·G.帕杰特著, 基督教与西方思想(卷2), 哲学家、思想与思潮的历史: 19世纪的信仰和理性, 刘平译, 北京: 北京大学出版社, 2005年版。
- [147] [德]特洛尔奇, 基督教理论与现代, 朱雁冰、刘宗坤等译, 汉语基督教文化研究所, 1998年版。
- [148] [美]托马斯·奥戴, 宗教社会学, 刘润中等译, 北京: 中国社会科学出版社, 1990年版。
- [149] [德]西美尔著, 现代人与宗教, 曹卫东等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2003年版。
- [150] [法]谢和耐著, 中国与基督教: 中西文化的首次撞击, 耿昇译, 上海: 上海古籍出版社, 2003年版。
- [151] [苏]亚布洛柯夫, 宗教社会学, 王孝云、王学富译, 成都: 四川人民出版社, 1989年版。
- [152] [德]约瑟夫·拉辛格著, 基督教导论, 静也译, 上海: 上海三联书店, 2002年版。
- [153] 杨懋春著, 一个中国村庄: 山东台头, 张雄等译, 南京: 江苏人民出版社, 2001年版。
- [154] 姚新中著, 儒教与基督教——仁与爱的比较研究, 赵艳霞译, 北京: 中国社会科学出版社, 2002年版。
- [155] 阎云祥, 礼物的流动: 一个中国村庄中的互惠原则与社会网络, 李放春、刘瑜译, 上海: 上海人民出版社, 1998年版。

四、英文著作:

- [156] Christianity and culture accommodation of Chinese overseas [microform] : the case study on Chinese Methodist community in Sarawak (1901--1951) (Malaysia, Chinese text) / Feng Zhu. Ann Arbor, Mich. : UMI, 2005..
- [157] Daniel L. Overmyer edited, *Religion in China Today*, Cambridge University Press, 2003.

- [158] Fenggang Yang, *Chinese Christians in America, --Conversion, Assimilation and Adhesive, Identities* The Pennsylvania State University Press, 1999.
- [159] Fenggang Yang, Joseph B. Tamney edited, *State, Market and Religion in Chinese Societies*, Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill Academic Publishers, 2005.
- [160] Mark F Williams (ed.) : *The Making of Christian Communities in Late Antiquity and The Middle Ages* Mark F Williams (ed.). Anthem Press 2002.
- [161] Richard Madsen, *China' s Catholics, --Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society*, University of California Press, 1998.

后 记

生、长于华北农村的我，自进入大学后，每日接触的多是书籍、钢筋混凝土建筑，与农民生活、乡村社会日渐向远，越来越远离了那片生我、养我的土地，但农民“日出而作、日落而息”的艰辛身影，始终挥之难去！

正是出于对田野的痴情、土地的眷恋，使我念念不忘农民生活、乡村社会，所以，在考虑博士论文选题时，尽管对农村调查的艰辛有所了解，但仍为解读农村、回归田野的愿望所驱使，决定研究河北乡村基督教，以期对中国的乡村建设贡献自己的绵薄之力。

但回到农村后，才真正体会到，生活中的田野，有着诸多自己经年不与之“亲密接触”的交流障碍；学术中的田野，远非仅仅读几本“田野调查”的理论书籍就能迎刃而解；更何况，我所要了解的是较为敏感的基督教问题。这种感受，在试图到当地宗教管理部门了解情况被拒，在年关之际力图继续进行调查受挫，在女儿于千里之外的老家盼母速归团聚，在不能目送亲爱的奶奶仙逝西游等一起袭来之际，真有点其情何堪的滋味！坦白讲，我曾一度怀疑自己当初抉择的正确性，甚至想到放弃！使我坚持下来，并最终形成此拙文的是三年来一直给予我无私关爱的诸位师长、同学和朋友！

首先，我要感谢导师赵士林教授！赵老师不仅对我论文的选题与撰写进行悉心指导，并倾注了大量心血。而且，三年来，一直鼓励我坚持进行田野调查，促使我在这条艰辛的道路上克服种种困难、踽踽前行。更为重要的是，老师的宽容与随和，经常使学生忘却自己的不敏与愚钝，令我在学习中充满信心。在生活上，老师与师母也一直给予我无微不至的关心与照顾。对此，我大恩不言谢！

我还要特别感谢恩师牟钟鉴先生！先生渊博的学识、严谨的学风、令人钦敬的品格与学者风范，令我终生受益；先生以自己的仁爱之心，从学术到生活乃至毕业分配都给予我没齿难忘的关爱，是我永生不敢懈怠的动力。我永远都无法充分表达自己对牟先生的感激之情，因为先生在诸多方面对我的错爱，是无法用语言所能尽书的。

我也非常感激杨凤岗教授及其夫人。杨老师不仅对我论文的选题与撰写提出

了宝贵意见，还为我提供到美国学习的机会与资金支持。在美期间，杨老师不仅悉心指导我的学习，他与太太贺娟女士还始终对我敞开家门，为我的生活提供了诸多方便，使“独在异乡”的我并未体味到“为异客”的孤独。他们的言、行对我的影响是巨大的，某种意义上是对我生命的改变。

游斌、魏德东两位老师对我学习的帮助是巨大的。游老师不仅允许我听他讲授的基督教相关课程，为我的论文选题提供非常有益的建言，还为我两度到香港学习、交流提供了必要的条件，使我有幸结识了江丕盛、魏扬波两位值得尊敬的先生；魏德东老师则允许我旁听他的宗教社会学课程，还在其组织的“中美欧暑期宗教学高级研讨班”以及学术会议中，为我提供了难得的机会。魏博士还经常在我为难之际，提供义务咨询与物质上的援助，解我燃眉之急！

三年间，还有幸多次聆听段琦、韩秉方、班班多杰、张践、吕大吉、何其敏、高师宁、徐麟等多位先生的“传道、授业、解惑”，他们的谆谆教诲令我终身受益；其中，段琦、张践两位老师，不仅在论文开题时对论文提纲提出了很多斧正意见，而且还在百忙之中，牺牲自己的休息时间，在我“催逼”下评阅拙文，于此对两位老师表示深深的谢意与歉意！田世珠书记、刘成有教授、萨敏娜老师等诸位老师，在我学习期间，也给予了我莫大的支持与关怀；正是她（他）们的帮助，才使我得以顺利完成学业！

同时，在此也不能不感谢，在三年读博期间给予我无尽帮助的曹兴师兄，在他的无私帮助下，成就了我第一部专著；感谢舍友严梦春博士，为我求学提供了难得的方便；感谢时国轻、刘玉钊、乔丽荣、马莉、邓建新、丁克家、黄华均等诸位同学，你们的学识与良善，有助于我论文的完成以及学习生活的多彩，我感谢你们！

再有，我的田野调查最后能够顺利告一段落，得益于宗教管理部门和宗教界尤其是基督教界诸多朋友的帮助，得益于广大受访老乡的配合。在此，基于种种考虑，不便将其姓名一一列出，但对他们的感激之情是终生难忘的。

最后，我还要衷心地感谢我的家人。对于父母，我不仅不能尽到儿女应尽的义务，还经常让他们为我操心。我的爱人雷堂博士，经常一针见血地提出我论文的不周之处与修改意见；在我外出的日子里，也是女儿的主要照顾者。我的女儿菲菲，自零三年“非典”时起，就以幼小的心灵，默默承受着因我考博、读博、田野、赴港、旅美期间母爱缺位的痛苦！但她几乎从未让我操心，而且还在每学

期末将“奖状”捧到我的面前！可以说，她才是我最得意的“作品”！在此，也希望她能在今后的人生路上，善始善终、持之以恒。

该感谢的人实在太多太多，挂一漏万之处在所难免！在此，请允许我以衷心的感谢、无言的祝福，来赎回因我未能提及并致谢忱的其他恩人姓名的罪过！愿所有关心与帮助过我的人：与福音同在！

在止笔之前，恳请所有阅读过本文的同仁、朋友，不吝多多赐教，助我继续将这一“酸涩”的果子孕育成熟！

攻读博士学位期间主要成果

- 1、《宗教与科学的关系探微》，《美中社会和文化》，2005年第1期；
- 2、《〈新兴宗教初探〉评介》，《中国神学研究院期刊》，2005年第39期；
- 3、《走出“科学家信教”的误区——对大学生信教现象的思考》，《河北青年管理干部学院学报》，2005年第2期；
- 4、《宗教与科学是两种不同的社会意识》，《科学与无神论》，2005年第1期；
- 5、《乡村基督教的社会文化功能解析——以对华北平原的村落调查为例》，《民族与宗教》（第四辑），2006年3月；
- 6、《基督教在西方哲学中的浮沉》，民族出版社，2005年1月第一版。

中央民族大学研究生学位论文作者声明

本人声明：本人呈交的学位论文是本人在导师指导下取得的研究成果。对前人及其他人员对本文的启发和贡献已在论文中作出了明确的声明，并表示了谢意。论文中除了特别加以标注和致谢的地方外，不包含其他人和其它机构已经发表或者撰写过的研究成果。

本人同意学校根据《中华人民共和国学位条例暂行实施办法》等有关规定保留本人学位论文并向国家有关部门或资料库送交论文或者电子版，允许论文被查阅和借阅；本人授权中央民族大学可以将本人学位论文的全部或者部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或者其它复制手段和汇编学位论文（保密论文在解密后应遵守此规定）。

作者签名：刘海涛 日期：2006年5月31日