


乡村公共空间的变迁与民众生活秩序的建构

——以豫西李村宗族、庙会与乡村基督教的互动为例

李华伟



公共空间，主要是从哈贝马斯而来的一个学术概念，而对中国公共空间的研究尚有开拓之余地。公共空间，从内涵上讲，可分为物质的、可见的、有形空间和不可见的、无形的、社会与心理空间。谈论中国的公共空间，必须区分城市与乡村。对城市公共空间的界定与研究，已有不少成果¹。而关于中国乡村公共空间之研究，尚较为有限。现有的为数不多的研究中，较为重要者为王斯福《面子的方位——当代中国乡村的公共空间与对公益的说法》²一文。关于乡村社区公共空间，尚无统一的界定。王斯福主要是借鉴哈贝马斯的理论，希望在中国农村发现民主的原则以及可以抗衡国家权力的力量和空间，他的这一略显生硬的照搬西方理论的做法遭到了中国学者的批评³。本文力图从中国本土学者和本地人的角度出发，从具体的个案和经验研究中展现乡村公共空间的变迁以及型塑这一变迁的力量，进而希望讨论民众如何应对充满不确定性的乡村生活。

一、李村社区公共空间的变迁

传统上，李村⁴的公共空间主要由宗族和民间信仰型塑。改革开放以后，随着基督教的传入与发展，基督教型塑公共空间的力量与日俱增，李村的公共空间发生了明显变迁。

在李村，建国后至改革开放前，农业集体活动，如修渠、上堰、看水是当地每年都要进行的。农村其他方面的集体活动也很多，如毛主席时代经常搞的群众运动，这在中老年农民的记忆中还是比较清晰的⁵。唱戏、说评书这些农民传统生活方式中常见的娱乐方式，现在较为少见。因此，中年以上的农民常感叹现在逢年过节不如以前热闹。庙会和过年之外，传统娱乐的机会很少。有人结婚或者办丧事时才能听

到唢呐及几场豫剧选段，一个村一年内也就三五次这样的活动。

如今，农村日常集体活动少，基督教礼拜及基督教其他活动为信徒提供了一个共同活动的难得机会，弥补了集体活动的缺失。他们一块做礼拜，祷告、唱赞美诗，聆听牧师布道，吃圣餐。肃静而又神秘的气氛，使他们身心交融地沉浸其中，一切那么安静，那么美好，没有过去，没有未来，有的只是现在这一个神圣的孕育无限的仪式时空。

主要由宗族和民间信仰建构的公共空间是如何萎缩的呢？我们先看宗族功能的丧失与其在当今农村的尴尬处境。市场经济严重冲击了宋代以来作为中国基层组织的宗族。传统乡土社会中，人生仪礼及建房等大事，依靠宗族⁶内部互帮互助，共度难关。建国以前，宗族具有许多功能，是一个生产、生活的基本单位。宗族是个人、家庭生活的依靠，也是个人和家庭最大的社会资本。离开了宗族，个人很难生存。

如今，随着社会分工的发展，市场提供了大部分的必需品。单靠个人或家庭的力量，足以承担生活以及人生仪礼所需的花费，需要从宗族内获得资源的事情越来越少，宗族对人们生活的意义和功能减弱⁷。另外，宗族互助少了展演的空间，即使在婚礼、葬礼上，宗族成员的出现或者聚集，也仅仅是仪式性的。市场已经冲破了乡村以父系宗亲为核心建构的社会关系网络，姻亲关系、朋友、同事、同学等逐步成为社会关系的重要组成部分。宗族的弱化，使个人显得更孤立、更无助，日益成为孤零零的原子式个人⁸。

随着社会的发展，乡村贫富差距拉大，而社会保障和社会救助却相对缺失。面对社会转型期的不确定性和道德风气的滑坡，由于社会动员能力和社会关系网的弱小，作为弱势群体的农民生活困苦，用基督徒的话说就是“农民苦，活着没有盼望”。当然，这样的境况，并不导致农民信仰宗教，宗教只是多元意义系统之一。

在中国乡村，公共空间主要是由宗教信仰或者与信仰有着关联的组织建构起来的，公共空间的走向与各种信仰自身的机制及其与民众生活秩序的关联程度有着密不可分的关系。

二、李村民众与型塑社区公共空间的基督教的相遇

面对社会转型期的各种不确定性以及“改革的阵痛”，社会上存在着焦虑情绪。

由无序、不确定性造成的混乱,威胁到人们正常的、稳定的生活秩序。“对稳定性的追求使得社会行为的主体对规范和意义系统表现出一种努力予以捍卫的惯性。然而,有些事件和经历却不容易在现存的意义系统之内得到解释,因此,这些事件既威胁到现存的意义系统的普适性,也威胁到其稳定性。”⁹而按照格尔茨的说法,人是生活在意义之网中的动物,人追求意义与稳定性。对意义和稳定性的追求是人们的天性,而人却是历史性的存在,受到各种条件的限制。李村民众所能挑选的意义系统,只有以下几种:国家意识形态、民间信仰、基督教。国家意识形态,自改革开放以来,就逐步从李村民众的思想视野中淡出,难以为他们提供意义与解释。而大多数宗教都提供关于苦难的神义论,对其赋予有意义的宗教性解释¹⁰。具体到李村,民众只有两种选择,要么是民间信仰这一弥散型的宗教,要么是制度化的基督教。

(一) 李村存在的宗教类型及发展概况

1. 佛道的衰微与天主教活动的停止

佛道的衰微在民国时期已经比较明显,现在这种趋势更为严重。如今,天主教在当地影响很小,“解放后,法兰亭回国,天主教活动停止”。¹¹改革开放后天主教也未闻恢复。这并不是一个地方独有的现象。邻近调查地的宝丰,情况也差不多。1988年宝丰天主教徒仅为26人,而且平均年龄为60岁,无教堂,圣诞到邻县去过¹²。

2. 基督教信仰的合法化与民间信仰空间¹³的被挤压

建国以后,基督教与外国势力切断了联系。1950年代开始实行“三自”,成为中国人“自传、自养、自治”的宗教。改革开放以来,随着宗教政策的恢复、“三自”的实行和基督教本色化的推进,基督教成为受法律保护的合法宗教之一¹⁴。

而民间信仰往往被视为迷信,发展的空间受到挤压¹⁵。近来,所在地区有著名寺庙道观的地方政府开始认识到发展旅游的重要性,部分地开放了以前被视为迷信的场所,如北京京西的妙峰山。而那些不能依附到这些较为著名的寺庙道观的信仰,往往被视为迷信。民间信仰者,往往因害怕被视为迷信,而依附佛道¹⁶。

基督教的合法身份,为其发展起着“正名”的作用。基督徒往往说“信耶稣是合法的,是受保护的,他们(指非基督徒)信的那些是迷信”。民间信仰往往被官员或者文人指为迷信,受到这些话语的影响,民间信仰者开始把这一贬义的指称内化为自己的看法。在谈到民间信仰时,有时也往往加上一句,“这都是迷信”。民间信

仰被民众自己指为“迷信”甚至是“封建迷信”，这是以前没有的。民间信仰由于无法为自己“正名”或者需要依附佛道，与基督教相比就失去了优势。

建国后的运动，尤其是“破四旧”摧毁了一部分人不牢固的民间信仰基础，民间信仰的传承在部分人当中出现了断层、断代的现象。这为某些人接受基督信仰提供了机会和可能性。正是根据这一点，梁家麟提出，“破四旧”等行为将“基督教在基层社会的农村中传播的最大障碍除去，为其提供了广阔的发展空间”¹⁷，这种观点是有见地的。

这并非学者的主观推断，这也在一位老年信徒的说法中得到证实。这位老年基督徒早在“文革”期间就信仰基督教。她说：“那时候，我还是孩子家，刚结婚。在娘家时候，敬神都是大人敬的，我也不懂。我结婚那一阵，毛主席说‘破四旧’，不让搞迷信。有一年，我那大儿子刚一岁，得病了，咋看都没好。后来，有人说村里有一老婆婆，很灵，我就抱着孩子去了。去了，那老婆婆说，回去把家里的神像都扔了再来，咱俩一起向神祷告。我就回家把神像撕了，把香炉扔了。后来孩子好了，我就一直信。”

（二）李村及周边地区基督教概况

改革开放以来，李村所在的某县基督教处于发展迅速的状态，如果按照地方志的记载，基督教由建国前的230余人，发展到八十年代末的9210人¹⁸，达40倍之多，确实不可思议。这里面存在统计的问题，建国前的230余人，可能漏掉了好多人，八十年代末的9210人，似乎也并不准确。要搞清楚这些准确数字实在不易。尽管这些数字不太准确，但也还是能大致说明问题的。

至于现今的宗教信仰状况，并没有准确情况公布。笔者到宗教局访谈，发现他们所能提供的也只是大致情况。论文也只能依据这些笼统的情况，做一简单介绍。

2005年8月底，笔者来到民族宗教事务局，见到了宗教科的邵科长。据他讲，在全县94万人口中，有佛教徒1万，开放寺院七处，其中出家人20多位，主要在风穴寺；道教徒2万，正式出家的有2、3人¹⁹。

据邵科长介绍，“前两年统计时，全县共有基督徒6万多，2005年有4万多”²⁰。据他介绍，现在全县20多个乡镇、办事处都有基督教，共有16个堂、23个聚会点，实行以堂带点的策略，现在一个乡镇有一个点。全县共有一位牧师、六位长老。至

于天主教，由于没有神职人员，没有纳入堂点管理。

2005年8月底，蒙民族宗教事务局宗教科邵科长热情相助，笔者复印了一个乡的信徒资料，使笔者得以做统计分析（这是该单位刚收集上来的资料，还没有进行处理）。

在笔者调查地所在乡的1145位信徒中，按照年龄段统计的结果如下：

年 龄 段	人 数	比 例
0—20 岁	69 人	6.03%
20—30 岁	240 人	20.96%
30—50 岁	607 人	53.01%
50—70 岁	196 人	17.12%
70—100 岁	33 人	2.88%
合 计	1145 人	100%

综合来说，30—50岁的有607人，占总数的53.01%，超过半数；20—50岁的有847人，占总数的73.97%；50岁以上的只占总人数的20%。

至于基督徒的文化程度，在1131个有效数字中，文盲415人，占有效人数的36.69%；小学378人，占有效人数的33.42%；初中²¹ 297人，占有效人数的26.26%；高中41人，占有效人数的3.63%。如果把初中和高中合起来，中学文化程度的占29.89%。

（三）苦难、焦虑与意义的探寻：李村民众与基督教的相遇

面对社会转型期的不确定性，作为弱势群体的农民生活状况究竟如何呢？农民生活状况可以用两种方式来衡量，一种是客观的经济指标，另外一种农民的主观感知。由于客观指标的统计没有具体到县乡，而且这种宏大叙事的实际意义有限，我们还是来倾听农民的呼声，从农民的主观感知来看其生活状况。

调查中，一位基督徒告诉笔者，“农民苦，活着没有盼望”。农民苦在何处呢？关于“三农”问题的研究告诉我们，农民的“苦”之根本原因在于城乡分割的二元体制。近来，中央推行的减免农业税、农村合作医疗以及免除义务教育学费的政策，使这一局势得以缓解，也受到农民的欢迎。

现实生活中，以农为业的农民收入低，生活水平低，生活苦。而苦，作为一种主观体验，不仅仅是现实生活状况的直接感知，也与农民对未来幸福生活的盼望和殷切憧憬有关。农村人改变自己命运、跳出农门的一条出路就是考上大学，留在城市生活。然而，大学生就业难，使得农民向上流动的机会受限。提升社会地位的渠道减少，改变命运的历程艰辛，使农民感觉无望。生活的困苦和对未来的失望，使农民产生焦虑情绪。

以往的研究表明，部分农民的困苦是由于家人生病而高额的医药费导致家庭不堪重负造成的。而乡村基督徒最为人诟病的一点在于，信教的大部分人是因为得病而入教的。在大部分学者看来，乡村基督徒功利心太强，信教目的不够纯粹。这一看法是站不住脚的，这是以想象的信仰纯粹的西方基督徒²²为前提来判定中国信徒的行为，这一前提是有问题的。虽然因病而信是农村基督徒被人诟病的重要原因，但其实家庭或个人生活的“危机”或“紧张”是人们改信的重要机缘²³。

神学家蒂利希对焦虑的论述可以给我们一些启示。他认为：“关于焦虑的性质的第一个判言是，焦虑是一种状态，在这种状态中，存在物能意识到他自己可能有的非存在”²⁴。简单来说，焦虑是指人意识到自己的非存在。蒂利希把焦虑划分为三种类型²⁵，作为对命运和死亡的焦虑，是最基本、最普遍、最不可避免的焦虑。因为，“死亡可以夺走生命，毁掉人的存在，因此被称为‘非存在’的极端表现”²⁶。

如此看来，农民因生病，尤其是重病、怪病²⁷而走向基督教²⁸，不能简单地归为功利性信仰。随着风险社会的悄无声息的到来，因生病而信仰基督教的例子，应该从全新的角度来理解。

（四）因病信教的个案分析

李村教会负责人，今年49岁²⁹，小学文化程度。她家境优裕，丈夫在煤矿上班，儿子、儿媳在县城上班。她在家务农，平时专门负责教会及教务，无暇顾及家里。她是因为一场大病，病好后而信的教³⁰。她因病而信，病好不信，又病，病好，坚信至今。

这位教会负责人给笔者讲了她的信教经历，用她的话说就是：“原来信，病好了又不信了，隔了五年又信。”³¹

1982年我得病，那时候我不知悔改，《马太福音》七章说：“眼中见别人的刺，不见自己眼中的梁木”，那咋行？后来我认罪。

11月在小店礼拜，路上我们几个人渴了，偷了几个萝卜。当时星期三、六在家聚会，在小店礼拜。那一天，我不会吃东西，就会呕吐。咦，连茶水都咽不下去。五六个人跪在一起祷告，说“神呀，我们知道你是全能的神，你显示你的大能给我们看看，你要是能让她吃下去东西，不仅荣耀信你的孩子，也荣耀你自己”。下午三四点钟那时候，听到一个声音说“财物无论大小，都算偷盗”。我赶紧追罪，感谢神。神啊，真是奇妙。当晚就吃下东西，喝了两碗，又喝了半碗。当时没圣经，不知道十条戒律，那句话，别人都没听到，就是我一个人听到。哎呀，感谢神，要不是神，我命早都没有了。

她接着说：“人平安健康的时候就心硬，康健的人用不着医生³²，后来我又不信了，心想耶稣到底是真的还是假的。后来又大病了一场。在郑州住院的时候，2月从郑州回来，看到麦苗上的露水闪着光，我心里通是激动，心里想：‘主啊，看来还是你好，天上地下都是见证’。你看看，麦苗上的露水珠就那么一点点，它不会掉下来。你说咋恁是奇妙。”

李村教会负责人，把疾病看成是神对自己做错事情的惩罚，看做因自己的“罪”造成的后果。在她眼里，疾病并非自然发生的、并非肌体自身的生理病变，而是神的旨意。

李村教会负责人的信教经历及她对自己经历的述说，有着重要的意义。这使笔者发现了以下问题：基督徒既生活在这世界上，又不属于这一世界，他们如何处理两者之间的关系，又如何在两者间建立起联系，他们建立起的是何种联系？

李村教会负责人，由于生病，在周围信徒的影响下，开始忏悔，与神建立了联系³³，但是随着肉体的康复，她重新回到了不信主的生活中。其后的一场大病，使她处于绝望之中。出院之时，她看到了晶莹的露水珠。她把欲坠而未坠的露水珠看做神大能的显示，重新信仰基督。经历这一波折后，她一直坚信至今，并逐步成为教会的负责人。

成为基督徒，用教会负责人的话说，就是“信基督耶稣之后，以后啥事都由耶

稣负你的责任”，这意味着信徒将自己的日常生活与神建立了联系。为了便于笔者理解这一点，教会负责人用了通俗的说法，她说：“信了耶稣基督，就进了神的家。这好比姑娘出嫁，出嫁之后，由婆家负她的责任。没信基督耶稣之前，耶稣不负责任。打比方说，大闺女还没出嫁，那婆家咋会负她的责任？”基督徒与世界的关系图式可以这样表示：人（或世界）——神——人（或世界）。而一般人与世界的关系图式则少了神这一中间环节³⁴。

祷告是信徒与神建立联系的一种手段，但信徒并不将向神祷告作为满足自己在现实中不能实现之愿望的一种手段。基督徒对祷告这一重要的与神联通的手段，有着自己的认识，排斥了那种与神的功利性联系。在陪同笔者调查教会负责人信教经历时，姑妈说：“信神通是好”³⁵，意在劝笔者信神。姑妈又说“离神远祷告也没用”。离开教会负责人家时，笔者问姑妈：“什么样是离神近？”姑妈说：“那得天天要神，祷告，这样就离神近。你看人家（指教会负责人）一天祷告好几次。离神近，要啥，神都给人家。”笔者说，“姑，那，你一天祷告几回？”姑妈说：“我没法和人家比，我一天一两回。”笔者说：“一天一两回，不少嘛。”姑妈说：“有些人一天不停祷告，祷告一回，往碗里扔一个玉米籽，一天能扔大半碗。”笔者问，“谁一天祷告这么多回？”姑妈说：“这一般都是遇到难处，家里有人有重病。”姑妈接着说：“可是有些人，平时不祷告，有事了再祷告，祷告了，神也不理，离神远。”可见，基督徒推崇与神灵建立常规化联通的人，这是他们对圣俗生活之间关联的一种看法。

换言之，虽然存在个别基督徒祈求神佑、把信仰作为满足自己现实需要的工具手段的情况，但大多数基督徒排斥了与神的那种功利性联系。另外，我们有必要把主观动机与客观后果加以区分。尽管难逃因病信教之讥，但在已经成为基督徒的人的观念中，病和苦难是上帝拣选他们的方式。在信仰基督教之后个人对信教经历的叙事中，病和苦难被赋予了新的意义。更为重要的是，信仰基督教之后，如果基督教的意义系统为他们之后的人生经历提供了令他们满意的解释，那么这一意义系统就会无形中在他们心中得到巩固和强化，基督教的活动逐步成为他们制度化的实践。这一制度化、例行化、常规化的实践，排斥了临时抱佛脚式的功利性做法。不仅如此，基督教对来世的追求和盼望，以及对罪与忏悔的信念与实践，无形中影响到了

每一个基督徒，这是中国宗教传统向来所没有的质素。所以，如果仅从因病和苦难信教这一事实出发，很容易得出基督徒只是功利性的把基督教信仰作为工具这一表面化的简单观点，忽略了更为深刻的事实。

三、“咱们这一教”与基督教：型塑公共空间的两种力量之对垒

（一）“咱们这一教”：李村民间信仰展示的时、空与层级关系

一次闲聊，大姐说到“咱们这一教”这句话，笔者很惊讶，就问“咱们这一教是啥教？”大姐说：“人家信基督教，和咱们这不一样，人家是人家那教，咱们是咱们这一教”。大姐知道笔者是不信基督教的，所以和笔者说话的时候，才称“咱们这一教”。可是，实际上笔者并不信什么教。大姐这么称呼，可以看出，在她的意识里，不是基督教的就是“我们这一教的”，不存在第三种可能性。可以肯定“咱们这一教”这一词，是在基督教的刺激下产生的，是为了与基督徒相区别而与“我群”³⁶认同同时所产生的。

“咱们这一教”，是民众信仰当中备受外界争议的信仰，有人称之为民间信仰，有学者称之为民间宗教、民俗宗教³⁷，还有很多人斥之为封建迷信，不管怎么说这是民众生活当中重要的信仰。民众在拜神，或者说信仰上存在代际差异。与此同时，“龙生九子，子子不同”，同一个老人的子孙在民间信仰上又存在个人差异，更不用说不同老人的后代之间。这是我们考察民间信仰时必须考虑的问题，而不能像以往的研究那样，把民间信仰当成一成不变的，没有个体差异的。我们应该尽可能注意其纵向的变迁，以及同时代中个体在信仰上的差异³⁸。换言之，民间信仰者也并非铁板一块、完全同质的。否则，很难解释基督教传进李村之后，为何同是民间信仰者有些改信基督教有些反而更虔诚地坚守民间信仰。

李村民众在信仰上，对诸神都一概拜祀。凡是生活当中的地方就有神灵。在基督教传入以前，在信仰上，李村民众一贯兼收并蓄，只是按“老辈子传授”，照上一代烧香敬神的样式来做，从未想过神的出身和归属问题。他们对诸神都一概拜祀，并不排斥某路神仙。在民众当中，至少在笔者所调查的村子中，民众并没有佛道的观念，他们只是信，只是拜。这些信仰和他们的生活融在一起，成为生活中的有机

部分。

1. 村落内的民间信仰活动：娃娃社与求子

李村民间信仰，除了在逢年过节时个人在家里祭神或祭祖之外，还有群体展示的时间和空间。但必须说明参与这些活动的人大多是无组织的，也就是说，除了娃娃社之外李村并没有组织信众信仰活动的香会或者类似的组织³⁹。村民民间信仰⁴⁰展示的时机，主要是正月十六的娃娃社、三月二十二的河里庙会、正月十九的下寺庙会（名叫观音寺，位于邻县境内）。

娃娃社是一个自然村内求子的信仰组织，目前共有十二家组成。每年由一家举办，轮流负责。娃娃社是开放的，谁家愿意加入都可以申请，只要社里成员同意，次年就可以在新加入的那一家举行。加入不需要什么仪式，由社里的人或者社外的老太太说一说该怎么做就行。每年正月十四日，轮到办社的那一家就要在门口挂上绿、蓝、黄三色纸，再贴上一副对联，在大街上空扯上绳子，绳子上挂着各种颜色的纸，村民一看到就知道是娃娃社轮到此家。届时，主家要安神，烧香、烧纸、放鞭炮，之后一直到十六晚上，香不能灭。十六晚上就在家（今年办社的）点香，由下家（下年办社的）主事的（都是妇女，当然其夫、社里其他人也会来帮忙）拿着香，其他人帮忙把“观音老母”（李村民众也称之为菩萨）的神像、神袍、小香炉等“请”回下家。

李村娃娃社历史悠久，谁也说不清其起源。男人说：“啥时候开始有（娃娃社）说不清，反正国民党那时候就有。”问到妇女，她们会说：“要说这，时间可长了，具体啥时候也说不清”⁴¹。

每年正月十五，求男孩子的妇女就会挎着篮子，篮子里放着供香、鞭炮、黄裱纸来到举办娃娃社的那家，烧纸磕头。有些妇女即使儿女双全，孩子到了结婚年龄但尚未成家，也会来这里，她们说是“求孙子”。这好像已经成为惯习，年年如此。正月十六是求女孩的，这一日人员稀少。

准备求儿女的，就会跪在地上，虔诚的许愿，向菩萨报上“娃娃”的父母的的大名，以免菩萨弄错了，而且找好了“保头”⁴²，旁边有老太太专门指导着怎么说，怎么做。求者就用红绳子拴走一个或一对泥做的娃娃；一路上拿着香，抱着娃娃，叫着为娃娃起好的名字，念叨着其父母的名字，“某某，快跟我到家，你爸爸叫XXX，

你妈叫XXX”，后面有“保头”保着，一直到家里，把娃娃放到“娃娃”父母的被窝里，把香插在香炉中。娃娃社差不多每年都会有人来许愿、还愿。李村不信基督教的人都说“咱们娃娃社很灵”。

他日，果真有了孩子，就要来还愿。还愿的时候，要买一百个泥塑的娃娃送到娃娃社，并且兑现其他的承诺。“祈来”的娃娃每年过生日时，都把“保头”请来，在娃娃社烧香、烧纸，放鞭炮，一直到他（或她）十二岁时。

娃娃社差不多每年都会有人来许愿、还愿。没有求到孩子的顶多说这里不灵，去找更加灵验的。祈求之后得着孩子的，她们肯定来还愿。还愿仪式增加了李村“观音老母”的灵验，也许只有老太太相信这是神灵保佑的结果，但更多的人是似信非信，“宁可信其有，不可信其无”，或者用一位村民的话说是“敬神如神在”。

村子里有一户是医生，他家也是社里的，村民好像没有觉得这有什么不和谐，科学和“求子信仰”在他们那里并没有什么冲突。过年时，医生家里和其他人家没什么区别，不过医生要敬“药王”。孩子们在举办娃娃社的那几天，大多会跑到办社那一家里去玩，抢着放鞭炮，看热闹。在初中、高中上学的年轻人，不信这个。不过，等到他们结婚后，父母为他们求孩子，他们也不会阻拦。得着孩子，需要还愿的时候，不管他们情愿还是不情愿，他们还是会按照父母的要求，去跪拜、酬谢神灵。这是娃娃社直到今日仍得以传承而并未衰亡的原因之一。

受过教育的年轻人对民间信仰虽有批判性的看法，但是他们不会阻止这些活动。当母亲为他们求子时，尽管他们不信，甚至反感给神磕头，但他们更多的是顺从。妇女是信仰的传承者，对其丈夫、孩子有着重要的影响。

2. 跨村的庙会：河里庙会与村委的戏台

三月二十二的河里庙会，又叫稻谷田庙会。那里原来是一片稻田，解放后被征用，现在是李村的小学和初中。20世纪八十年代初，李村的基层政府允许烧香的老太太在汝河边建庙，庙会也在那里办了几十年。2000年前后，这些老太太又张罗着在小学教室旁边盖成一座房子，又把“中王爷”⁴³的神像塑在小学的教室旁边，富丽堂皇的神舍和破败不堪的校舍形成了鲜明的对比。笔者和几个还在那里上学的初中生说到此事，他们说那里是科学和迷信并存。庙会前后，总有几个老太太到那里烧香。那时，学生正在上课。学生一下课就跑到教室旁边的庙里看，影响了正常的教学秩

序。学校和当地村委几次交涉，最终也没有结果。学校没有办法，只好在每年庙会期间放假两天。

庙会是由笔者调查地所在的大队和临近汝河的另一个大队合办的，由两个大队轮流负责。轮到的时候，大队干部出面安排，负责收钱、搭台、请剧团唱戏。解放前是这样，现在也是这样，只是在1950-1980年间停顿了大约三十年。每年庙会时期，轮到哪个大队就在那个大队的公共空地搭台请剧团唱戏。笔者所调查的村子有几个厂，钱主要由他们出，解放前的集资方式也差不多与此相类似，主要是按照家产（田地、骡马、房屋）的多少来集资，富户多出。

李村村委干部，主要负责收钱、搭台、请剧团唱戏，他们不会去烧香，就是村子里的人也少有去的，只有五六个老年、中年妇女去烧香，更多的人是等着看戏。由于庙和村委并不在一处，唱戏的台子离庙有一段距离，所以这是两个截然分开的空间。唱戏的没有什么仪式，也没有什么神戏、鬼戏⁴⁵，全是“人戏”。可以说，一个外人只是来看戏的话，根本听不出这和庙会有什么关系。唱戏活动的组织者是大队干部，它的资金来源是李村办厂的几家与民众集资，它的听众是两个大队的人以及他们的亲戚，唱戏的日期是三月二十二前后。

只有唱戏的日期是庙会期，这一点和庙会有着扯不断的联系。现在李村领导更迭，已经很难得知当初为何这样选择，但可以看出这样的选择，巧妙地避开了党员干部不许从事“迷信活动”的禁令，使他们出面组织得以名正言顺。他们有权力，但这种权力是上级赋予的，不一定能得到村民的认同⁴⁶。在公众的传统活动上，他们也希望保持权威地位，希望使得国家的任命（虽然今年进行选举，但存在很多不完善之处，象征意义更大）和民众的认同能够合一，这是他们的策略。但不可避免，在很大程度上，他们这么做也使得庙会和唱戏逐渐脱离关系。他们只是借用了庙会这一会期，其他方面看不出他们组织的唱戏活动和庙会有任何关联。

至于老太太和他们的后面支持者（儿孙和宗族）强行在学校盖庙，学校进行过交涉，村委却不加干涉，是因为：一方面学校不属于村委管辖；另外村委也不想得罪这些老太太们的家里人。而乡教育办虽管理学校教学工作，但无权干涉地方事务。像当地的大多数事务一样，这事终于大事化小、小事化了，最后不了了之了。现在，虽然当地还有庙会、也有庙，庙会期间还有部分老太太在庙门口卖香和各种吸引小

孩子的小玩艺,但是庙会时来烧香的人并不是太多。庙会时期,在另外一个空间开演戏剧,烧香与演戏两个空间是分离的。只有对那些极少数既要烧香又想看戏的人来说,这两个空间才是合在一起的,才有着关联。当地大部分人,只是借庙会之机过一把戏瘾,并不关注庙的存亡。

村委领导既想借此树立自己的权威,希望得到大家的认可,又巧妙地避开了唱戏的信仰含义。对小部分中老年妇女来说,庙会是神圣空间,而大多数村民关注的只是娱人的唱戏活动。庙会无形中形成圣俗两个空间。

3.正在重建的寺院与“放生仪式”

在李村西南三四里地的下寺(又名观音寺,位于邻县境内)庙会,在观音寺⁴⁶举行,会期为正月十九日。正月十六里面就有不少人,倒是正月十九日正会的那一天,人数还没有十七、十八日人多,这是因为过了正月十五,有很多人出去打工的缘故。

庙会期间,小寺(地方小)里人山人海。观音寺庙里有一副很有意思的副对联:“莫向他山借石,还来此地做人”,说明这里是求子的所在。笔者2005年8月到这里调查的时候,墙上还挂着一摞红纸,最上面的一张纸上是用毛笔写着“灵山老母送贵子”几个字,这就是“老母签”。求子时揭一张,得子之后要写一百张,在寺里、村口张贴,这其实是这种信仰的生长和传播机制。庙会期间的活动,是没有组织的,2004年正月十六那天,小小的观音寺里人山人海,有一个老头坐在大殿的台阶左侧拉着二胡,引得众人翘首观看。而大殿前,香和纸燃气的火苗窜起一米多高。

观音寺是河南省1986年公布的省重点文物保护单位,仍处于恢复当中。碑文显示1995年开始修建大殿,一直不间断地进行募捐⁴⁷,2005年建钟鼓楼。白天庙里面有几个老太太、老头在那里,逢庙会有和尚来主持。2005年8月笔者到观音寺调查,发现里面贴了一张告示,说钟鼓楼已经于农历二月底竣工,但尚需装饰、绘画,资金还有缺口,希望善男信女能够捐款,十元以上上碑,十元以下者张榜公布,告示下面注明日期为2005年6月19日。询问得知,今年6月19日也开了庙会。实际上在6月19日开庙会,以前并没有过。6月19日是汝州风穴寺庙会的日期,因为庙里请的和尚是风穴寺的,所以他们也开始在这一日过庙会。2005年8月29日,笔者从教堂出来,顺路来到寺里,寺里几个人正在忙着摆放桌椅,原来8月30日要举办“放生”仪式。

(二)教会里的活动:以“大复兴”为例

2005年8月29日，台上的基督教会（建在丘陵上）正在举行“大复兴”，台下的观音寺正为举办“放生”仪式。两者的负责人又是“一大家的”，这是很有意味的一件事。知情的人说：“某家两个头头，一个管着教会，一个管着下寺。”

“大复兴”，是李村教会普遍采取的活动方式。与教会日常活动的区别在于，“大复兴”是集中一段时间过一段“属灵”生活，持续的时间长，规模大。李村教会北屋的墙上对“大复兴”有着详细的说明，举行“大复兴”活动是李村基督徒的既定方针。其对“大复兴”的界定是“归回生命，恢复良心”。在具有以下情况时举行“大复兴”：“弟兄缺乏时需要爱、需要复兴。纷争、嫉妒、恶言等都是需要复兴的象征。”获得复兴的方式是：“这称为我名下的子民，若是自卑祷告，寻我的名，转离他们的恶行，我从天上垂听赦免他们的罪，医治他们的地⁴⁸。只有神的真正儿女，才能复兴，罪人需要回转。”至于为什么要复兴，教会解释道：“因为时后（应为“时候”）到了，要从神的家起手。因为罪的缘故，我们需要复兴”。

2005年8月29日早晨六点钟，笔者来到教会，教会的大门开着。进了门，在男信徒区⁴⁹后面找了个条凳坐下。教会内的骨干大都认识笔者，所以没有人惊奇我这个年轻人的到来。唱诗班的成员，正坐在自己的位置上唱诗。笔者数了数，6点5分时，包括唱诗班在内，女信徒共有76人，男信徒6人。6点50分，一位信徒到讲台上拉铃，拉开了为期三天的“大复兴”活动之序幕。

（三）两种宗教对垒的结果：排他性的基督教与社会张力满足了部分信仰区位

如前所述，佛道衰微、天主教未曾恢复，造成民众可供选择的信仰类型很少。在民众可选择的信仰类型中，在李村只有民间信仰与基督教两种。梁家麟在《改革开放以来的中国农村教会》中专列一章《农村教会蓬勃发展的社会解释》，探讨了基督教与民间信仰的消长关系。梁家麟认为，由于建国后民间信仰遭到打击，1980年代基督教迅速发展填补了这一真空，成为民间宗教的替代品。由此，梁家麟认为建国后民间信仰遭到打击，是基督教在中国传播的重要原因⁵⁰。

对梁氏以上观点，笔者并不完全赞同。建国后基督教与民间信仰都遭到打击，改革开放后又都借机恢复。实际上当时并非信仰真空状态，说基督教填补了这一真空，是不合实际的。另外，梁家麟的观点无法解释在同样境遇中，基督教何以较民间信仰发展更快。

我们可以按照斯达克的宗教经济理论⁵¹对此进行解释。笔者认为,民间信仰是一种松散的团体,对信众没有组织上的约束力,而基督教实行小团契,要求严格,更能吸引信众,这是民间信仰的人数减少而加入基督教人数增多的原因之一。特罗尔奇关于教会、小派的理论⁵²,用在这里也颇为符合。在李村,显然基督教是“小派”,对成员身份要求严格,与世界处于紧张关系中,更容易强化内部认同。

作为省级重点文物保护单位,观音寺可以合法重建,并举行“放生仪式”。有趣的是观音寺的头头与教会的负责人又是“一大家”的。届时信教的在台上进行自己的“大复兴”,不远处的观音寺在闹市举办“放生”仪式。两种意义系统与社会活动的对垒产生了什么样的后果,对基督徒、对社会公共生活以及社会秩序又有什么样的影响呢?基督教的发展是否与其自身的某些特征及运作模式有关呢?这是我们应该深入探讨的问题。

四、基督徒意义系统的内化与再生产

借助于信仰,基督徒形成了自己的意义系统⁵³。这个意义系统内部是互释的。不仅如此,他们还基于信仰形成了礼俗交往圈⁵⁴,在这个圈子内寻求心灵的安慰与生活上的互助。也就是说,基督徒意义系统的内化与再生产有着独到之处,是其群体认同和划定行动边界的依据。

(一) 基督徒意义系统的内化及其与本土意义系统的冲撞

1. 基督徒的意义系统的内化与日常化、例行化⁵⁵

任何宗教或者信仰都有着自己的意义系统,这是信仰者看待世界、解释一切事物的依据,也是他们组织安排生活的依据。

世界上大部分人的人生仪礼都与他们的信仰交织在一起,也就是说他们是根据信仰来安排人生仪礼的。不仅如此,他们的时间与空间也基于信仰而被赋予不同的意义,被分为神圣与世俗两个部分,据此安排生活。前现代时期的中国人,往往要按照所谓的黄道吉日安排出行,就是他们意义系统建构出来的行为方式。

基督教传入以前,全体李村民众的意义系统主要是民间信仰或者其他制度型宗教塑造的。他们以此看待生活、安排生活。他们日常生活的顺与不顺、运气的好与

坏，都与冥冥之中的神灵联系在一起。日常生活如此，遇到重要事情，更要根据信仰来安排。他们也相信算命、看相，这都与他们的意义系统密不可分。

基督教传入以后，基督徒开始按照基督教的信仰建构意义系统，作为他们解释生活、安排部分生活的依据。当生活顺利的时候，他们将之归为主耶稣的保佑；生活不顺利时，他们开始反思，是否是自己的所作所为违背了神的意志，是否是神在惩罚自己。从前面所述李村教会负责人对自己信仰经历的述说中，我们就可以看出这一点。教会负责人把自己得病归结为主对自己的惩罚，把自己的康复归结为神的恩典，这是她根据基督教的意义系统作出的解释。基督徒还常常忏悔，“大复兴”时期，笔者在教堂里时常遇到信徒痛哭流涕的忏悔。忏悔是信徒贬低自己，把自己交付给主，彰显神的全能的重要方式，这些都是根据基督教的意义系统作出的行为。

信仰基督教之后，信徒的生活中，随处都有基督教意义系统的体现。笔者在村子里看到这样两幅对联，一幅是：“辞旧岁数算神恩，迎新春静思主爱”；另一幅是：“神爱永存辞旧岁，迎新春歌颂主爱”。这两幅对联说的是辞旧迎新的时刻，要回顾主对自己的恩典和关爱，四季平安是神的恩典，所以生活幸福不能忘主，而要“静思主爱”、“歌颂主爱”⁵⁶。

信徒的行为在不信教的人看来是不可理解的。生活中，信徒践行耶稣爱的原则，不仅爱亲人还爱邻居、爱一切人，他们帮助生活困难的信徒，这在不信教的人眼中是不可思议的，不信教的人往往说：“某某拿着自己的东西送人，真是傻”。在不信教的人眼中，互帮互助是可以的，但只是在宗族或者姻亲范围内，而基督徒无私帮助非亲非故的人，是不能被他们理解的。信徒在不信教之前，肯定也是这种态度，改信之后，信徒从基督教的意义系统出发，关爱生活困难的“兄弟”或“姊妹”。要理解基督徒的这一行为，我们需要从其意义系统出发。

后文将要专门提到的福音见证，更是建构和巩固信徒意义系统的重要机制。在见证会上，信徒述说主对自己的恩典和厚爱，把生活的顺利看作主的恩典，将生活中的不顺归为主对自己犯“罪”的惩罚⁵⁷。

基督徒根据自己的意义系统，来安排他们的人生仪礼。婚礼、葬礼、祭祖仪式上的矛盾与冲突，从根本上说就是两个意义系统的冲撞。

2. 生活中本土意义系统与基督徒意义系统的碰撞

李村民众对诸神都一概拜祀，并不排斥某路神仙。但是自从作为外来宗教的基督教进入李村民众的视野，他们的生活慢慢发生了改变，他们的信仰渐渐产生了分化，生活因基督教而有冲突、有融合，这是基于两个意义系统的碰撞。

1993年，村中一男孩过12岁生日，家中杀了一头猪，摆在案上作为给老天爷的供品⁵⁸，烧香敬神后，大摆宴席款待亲友。中午，亲友们吃的就是敬过神的肉，有一位亲戚是基督徒，她不知道肉已经供过老天爷，就吃了。半个月后，她家猪生了一场病。后来，她才知道那天吃的肉是已经供过老天爷的，就认为猪生病是主对自己吃供奉他神之肉的惩罚，一方面埋怨亲戚没有将肉已经供过老天爷之事告诉她，一方面赶紧跪在神面前祷告，求神赦免自己的罪。

当时李村的基督教势力很微小，很多人的基督徒身份并不明了，其他人对基督徒的信仰与行为禁忌并不知道，所以才有这样的事情发生。要是主人知道亲戚信仰的基督教不许吃祭祀过其他神的肉，他们肯定会征询亲戚的意见，专门安排食物的。

1990年代初，一位女基督徒的母亲过一周年忌日⁵⁹。按照李村的风俗，女儿要找人做纸扎送到坟上去。她心里很矛盾，因为她觉得这是有违基督教信仰的，可是娘家的兄长都不信耶稣，她也不敢违背风俗，可风俗在她看来就是迷信，有违自己的信仰。经过内心的挣扎，周年的时候她还是拿花圈、纸扎到母亲的坟上，一顿号啕大哭。回到家里，她开始祷告，说：“我这是犯罪。”面对上帝与母亲、兄长、亲属，她首先选择了后者，明知是“犯罪”还要这样做，“犯罪”之后再忏悔。这一方面说明当时基督教在李村的传播还处于开始阶段，还没有深入人心，另外也说明了当时家人、传统风俗的压力。

另外，也有加入基督教之后又退出的。他们的退教，是在两种意义系统的碰撞后，经过权衡之后的理性选择⁶⁰。

（二）基督徒意义系统的生产与再生产

1. 宗族、亲戚之间横向传播模式

基督教的发展与巩固与基督教传教的主动性有关。正如庄孔韶指出的那样，“农人精神信仰之选择和与不同宗教接触的方式和机缘有关，取决于不同宗教活动的吸引力，而就传道而言，以基督教之主动性最强”⁶¹。在几大合法的宗教活动中，由于基督教在宣传与传教活动中表现得最为主动，人们接触并信仰基督教的可能性也

就最大。

基督教传教性强，而这主要体现在女性信徒身上。加上由于女性自身心理特征及社会容许女性倾诉心肠的缘故，“或大或小的妇女同侪团体是排解女性心中抑郁的良好场合”⁶²。庄孔韶形象地描述道：“妇人们带着生活中的叹息、挫折、悲痛、怨气以及归结于命不好的心情听取宣教，终于在引人入胜的《创世纪》和令人同情的《路德记》中找到答案”，这就深刻地道出了女性入教的内在原因。人是群居动物，人人都有倾诉的需要，这在女性身上表现得尤为明显，庄孔韶指出“今日星期日聚会处妇女团契已是重要的力量”，“团契之结合刚好是一个‘妇女倾诉过程’或‘传道与信奉过程’，也是文化传统、女性心理和宗教有机结合的过程”⁶³。

李村基督教的传播模式，以宗族、亲戚之间横向传承为主，主要是由女性信徒传播。由于李村基督教发展时间短，从小跟随父母来教堂的小孩子尚未成年，家庭内部纵向传承的意义尚未显示出来，但这一模式的力量是不容小觑的。

这与天主教不同，天主教主要是在一个宗族内部纵向传承，天主教世家比较多，信徒的增长，主要靠的是信教家庭人口的繁衍，而新加入的信徒很少⁶⁴。这就是同是实行堂会制的天主教发展缓慢的原因之一。天主教在中国乡村形成了很多天主教村，村子里大部分或者全部家庭信仰天主教的例子不在少数⁶⁵。而基督教村却相对较少。

中国传统的宗教信仰多是基于宗（家）族，基督教借用了这一模式，靠宗族内部人员或亲戚传道，更容易为民众接受，所以发展迅速。而天主教特别是天主教村中的天主教的发展，主要靠宗族内部纵向传承。其信徒的增长，主要靠的是信教家庭人口的繁衍。

有学者认为实行堂会制是基督教发展迅速的原因⁶⁶。如果实行堂会制是基督教发展迅速的原因，那么就无法解释同样实行堂会制的天主教发展为何比不上基督教新教。天主教礼仪中，有着很多神秘的成分，与中国民间信仰传统更为接近，如此以来，改教的压力减少，照此，天主教理应在中国获得更大的发展⁶⁷，但实际情况却并非如此。

2. 熟人社会中的福音见证

基督教的福音见证⁶⁸，是基督教传播的重要机制。每周礼拜时，教堂里都有人做见证⁶⁹。信徒把自己得到或者感受到的恩典归于主，把生活中的不顺认为是主对

自己的惩罚,因为“对一个教徒来说,自然界绝不仅仅是‘自然的’”⁷⁰。基督徒相信生活当中所有的一切顺利与不顺利都是上帝安排的。顺利的时候,他们感谢上帝;不顺利的时候,他们反思自己的所为、所想,悔改以求上帝宽恕自己的罪,一旦生活又顺利就认为是上帝的恩典。由这些生活中的熟人到教堂做见证,增强了其可信性。见证人在台前讲,台下的信徒听得津津有味。信徒常拿这些见证去劝人信教说:“你看某某得着神的恩典,神是真神,世人还不信。”

当然这些见证,或者说类似的方式,也见诸其他信仰形式,在李村生活中体现最明显的是人们求子时,如果得子,要写一百张“求子签”,在庙会时贴在或挂在寺庙墙上。但由于这种行为一年只有一两次,在频度和互动效果上,远远比不上基督教徒一周一次、面对面的见证。

(三) 日常生活中基督徒意义系统的巩固机制:基督徒的群体认同与行动边界

1. 信仰层面上基督徒的群体认同与行动边界

基督教是一神教,强调上帝作为惟一神的地位,排斥其他神灵。《圣经》中就充满了主对犹太人的告诫和主对凡人拜祀他神的惩罚。随着基督教在华的传播,一神的观念逐步(当然这一过程是漫长而又艰难的,有着不少的冲突和斗争)为中国基督徒接受。

豫西乡村的基督徒接受了这一观念,排斥其他神灵。基督徒不参加庙会之类的活动,也不为其他神灵捐钱。他们信仰上的这一认同,以及行动上的不越边界,标示着自己的信徒身份,也得到教外人士的认可⁷¹。

2002年观音寺庙会期间我去亲戚家(她是信徒),她恰好不在家,我就顺路来到观音寺找她。在观音寺外面,我碰到亲戚村子里的一个人。打过招呼之后,我说来这里(观音寺)看看我的亲戚不在里面,她说:“她不会去寺里边,人家信基督教不去寺里。”可见,村民都了解基督徒的这一特点⁷²。

2000年左右,为李村河里庙会募资修庙,一个中年妇女主动地要求负责在村中收钱,她基本挨户收钱,但她从不敲基督徒的门⁷³。

前面提到如今河里的庙会中的唱戏活动基本没有宗教的意味,尽管如此,基督徒是不会去看戏的,这是他们行动的边界。传统社会中,戏曲对民众的观念和行为的影响是怎么高估也不为过的。唱戏是当地社区的公共事务,每逢此时女儿回到娘

家或者母亲到女儿家看戏，这加强了她们的团聚。如今部分基督徒由于避讳，不再去看戏，减少了她们在这些时机的团聚（但她们会在教堂礼拜时团聚而且见面次数更多）。

基督徒坚持唯一神观念，他们还讥讽其他神仙。调查中，笔者曾问及不远处一座寺庙中供奉的是何神，一个基督徒说：“供的是啥？偶像，泥坷垃！”后来她又补充道：“俺信的是真神，是天父！寺里那是假神，泥坷垃……”⁷⁴

在李村，人们求子多拜祀观音或灵山老母，每年正月十五、十六的娃娃社，是求子意识的集中体现。在以前，正月十五、十六这两日热闹异常，求子的人们多带着鞭炮、香箔纸及供品聚集到观音像前，顶礼膜拜，如今，由于信耶稣的多，他们不参加此类活动，致使娃娃社日见冷清。他们不仅不参加，还挖苦说：“菩萨不是很灵吗？咋不替某某也祈一个孩子？”某某至今独身，不曾娶妻，焉能有子？他们明知没有两性结合不可能有子，这么说意在嘲讽观音和拜祀观音的群众。

2. 人生仪礼上基督徒的群体认同与边界

在基督教的刺激下，出现了“咱们这一教”这一术语，表达了两个群体的分野。基督徒在信仰上认同唯一神，行动上不越边界，这标示着自己的基督徒身份，也得到教外人士的认可，形成了基督徒的群体认同。基督徒基于信仰，形成自足系统，包括可以互释的意义系统与基于信仰形成的交往、生活圈。基于信仰形成的交往圈，不限于宗教活动，在生产、生活中，他们也渐渐形成互助团体，也渐渐基于信仰而安排礼俗往来，可能形成礼俗交往圈。

在基督教传入以前，李村的礼俗交往圈就是上面提到的宗族内的“一大家子”（宗亲）和姻亲。这么说，并不是指基督徒不与宗族内不信教的成员交往，或者说两者是截然对立的，而是说在礼俗交往中，他们开始基于信仰而非基于血缘，去参加礼俗交往。

基督徒在人生仪礼上的变通，说明他们在寻找生存空间的同时，保持了自己的特征、宣扬了自己的力量。葬礼是中国礼俗中最为稳定、极少变化，且又全国基本一致的一种习俗。葬礼是宗族的重要事件，是宗族势力的显示。五服是界定宗族关系的重要依据，一切仪式、行为的参加者都是以此为范围的。在基督徒葬礼上，十字架，由死者孙子拿着，这和一般人葬礼上柳幡由孙子拿着相对应；在传统葬礼上，

长子拿着老盆,现在则捧着父(或母)的遗像;哭丧棒变成了雪花柳。这是基督教的策略。在基督徒葬礼上,虽然五服制还被遵守,但信徒基于共同的信仰,开始参加没有血缘关系的人的葬礼,义务为他们送别,而且还是重要的角色。在基督徒葬礼上,怎样举行仪式,不再由宗族内的老者说了算,而是听李村教会负责人的。

基督徒基于信仰的生活,对他们所生活的世界有着不可忽视的影响。李村基督徒基于信仰的要求,在葬礼和祭祖仪式上做出变通行为,这对李村的文化变迁与社会结构产生了重要影响⁷⁵。

五、意义系统模塑的基督徒与社区公共空间

(一) 基督徒教与公共空间

教堂中正式礼拜堂,是公共空间,是信徒言说与表达信仰的空间,也是信徒之间交流的空间。谁都可以进礼拜堂听道,这是一个相对开放的空间。除教堂外,每个村中基督徒的家也成为基督教的活动空间。在周日以外的时间,常有信徒在某一家聚会,观看有关基督教方面的VCD,听录音机中播放的赞美诗,一起祷告。

另外,如果某一信徒或其亲友有病而且久病不愈,常有虔诚的基督教徒在他们家一同祷告、要神⁷⁶,祈求天父保佑,这就成为他们的交往时机。

前面提到,基督徒渐渐基于信仰而安排礼俗往来,可能形成礼俗交往圈。有多位基督徒在这一交往圈内为自己的子女寻找配偶⁷⁷。姑妈的女儿要寻找婆家,让亲戚介绍,大姐对姑妈说:“我们对门那家,你看咋样?他家老二娃子(儿子)不错?”姑妈说:“他们父母为人怎么样?”大姐说:“他妈叫某某,人家也是信教的,为人不错。”姑妈说:“信教的?那,应该不错。”虽然大姐不信教,但她知道基督徒信任信教的人。姑妈的话,也说明她们对并未谋面但基于同一信仰的教友的信任。

(二) 济贫助困与社会救助网络的重建

建国后宗族的组织受到挤压,同时政府逐步建立了社会保障体系。如今包括农村合作医疗在内的社会保障体系基本完善⁷⁸,除了三年灾害和“文革”之外,农民的生活基本得到保障。

改革开放之后,虽然还有对五保户、残疾人的照顾政策,也有敬老院这一老人

安享晚年的场所，但社会救济金被挪用的现象比较严重。社会救济对象评选不透明、不公平，存在被基层干部分给自己亲属和朋友的现象。应该享受救济的很难得到有效的救助，上访也很难及时解决这一问题，致使这一良好的政策很难落实。这些行为“破坏了制度的公正性和合法性，破坏了社会成员对政府的信任和认同”⁷⁹，使部分地区基层政府组织失去了其公共性质。基层政府的不作为和腐败⁸⁰，造成村级政府没有权威，基层干部失去群众的信任。借用杜赞奇的术语，可以说，基层干部已经从“保护型经纪”完全转变为“掠夺型经纪”⁸¹。

与此同时，“乡村共同体”已不复存在，乡村部分民众道德意识缺乏，道德规范受到践踏⁸²。可以说，随着建国以来官方对个体权利的张扬以及市场经济的发展，“新兴的主体强调的多是个人权利与利益，而不重视个人对他人的义务”，新一代逐步成为“无公德的个人”⁸³，随着新一代的成长，社会道德风气的下滑日甚一日。

而基督教以信仰作为纽带形成的社会救助网络和社交网络，可作为公共物品及公共空间的替代，这是基督教吸引信徒的原因之一⁸⁴，这已经在多处的调查中得到证实。这不得不令我们深思。

在李村，基督徒自动出资出力，在村里修路，或在春节时接济信徒。这些都成为人们的谈资。当然，基督徒的这种行为也并不是总能得到人们的赞赏，非信徒按照“各人自扫瓦上霜”的观念，认为那是几个人没事找事。尽管这样说，他们也承认基督徒的行为确实方便了大家。

（三）作为地方精英的教会传道人与乡村未来公共空间的走向

基督徒的交往圈，已经带来了社会结构的变化。当地社会的地方精英结构已经发生了巨大的变化。教会传道成为地方精英之一，影响到文化礼俗的发展与当地社区公共空间的走向。

Watson认为中国文化保持统一与稳定的表现之一是葬礼的统一，而葬礼的统一依赖于受过专业训练的礼仪指导者与士绅⁸⁵。而今，随着基督徒人数的发展，地方教会领导人的影响不容小觑。婚礼上，他们是仪式的指导者，葬礼上他们影响到当地农村信徒的葬礼之程序与具体的礼节。

2005年调查时，笔者得知，李村小学需要铺路时特意找到了教会负责人，请其帮忙。教会负责人发动信教群众有车的出车、有力的出力。基督徒义务出车、出力，

几天时间就圆满完成了任务。小学领导为何不向村领导寻求帮助,而是向基督教会求助?笔者没有机会访问学校领导。但从这一事例,我们可以发现,小学领导充分认识到了基督教会的号召力、动员能力和社会公益力量。

在乡村基督教本土化的过程中,教会领导人对基督教本土化影响甚巨。这是怎么高估也不为过的。他们的宗教偏好也深深影响到信徒。2003年在调查时,一位信徒说观音寺里供的是偶像、土坷垃。2005年,同一位基督徒说,“现在有八大教,寺里那是佛教,信的跟基督教不一样”。问起原因,才知道这是县里的培训¹起了作用。2003年,笔者调查时,教会领导人说天主教信圣母玛利亚,也是偶像,只有她们信的耶稣是亚伯拉罕这一支的儿孙,天主教信的是亚伯拉罕婢女儿子这一支的儿孙。这一狭隘的、排外的看法,可能也会随着教会内部的培训而得到改正。两三年以来,普通基督徒对其他宗教的态度变化实在太大了,以前狭隘的倾向稍稍减轻了,一般信徒也知道在国内有着其他合法宗教。

总之,在基督教的刺激下,李村民众无形中分为两个群体——“咱们这一教”与基督教。这两个群体根据各自的意义系统,形成了各自的群体认同。基督徒对社区公共空间的重建起到了重要作用。基督教的影响致使社会结构发生了变化,教会传道人成为地方精英之一,并影响着社区公共空间的走向。

尽管基督教以信仰为纽带形成的社会救助网络和社交网络,已在某种程度上重构了李村公共空间。笔者并不认为我们应该遁入基督教寻求意义,也不认为重建公共空间的责任应该全部交给基督教。如何重建农民的生存空间,如何建构农村公共空间,依然任重道远。

1 对城市公共空间的界定,参王笛:《街头文化、下层民众及公共生活研究的现状、资料和理论方法问题——以成都为例》,载杨念群、黄兴涛、毛丹主编《新史学:多学科对话的图景》,中国人民大学出版社,2003年。另参王笛:《街头文化:成都公共空间、下层民众与地方政治 1870-1930》,李德英,谢继华,邓丽译,中国人民大学出版社,2006年;王笛主编《时间 空间 书写》,浙江人民出版社,2006。

2 王斯福《面子的方位——当代中国乡村的公共空间与对公益的说法》,载王铭铭、王斯福主编,

《乡土社会的秩序、公正与权威》，中国政法大学出版社，1997年。

3 参对王斯福《农民抑或公民——中国社会人类学研究的一个问题》一文的评议，载王铭铭、王斯福主编，《乡土社会的秩序、公正与权威》，中国政法大学出版社，1997年，第15-19页。

4 此为学名，已按学术惯例进行处理，任何企图对号入座、按图索骥的做法只能是缘木求鱼。在李村的调查，始于2003年1月，2004年、2005年7—8月再次进行补充调查，并在宗教局获得了一些数据，对当地宗教信仰的状况有了整体的认识和把握。2006、2007、2008三年内，笔者都抽空到李村进行回访。

5 参阅云翔，《私人生活的变革》，上海书店出版社，2006年，第35-42页。另参郭于华，《心灵的集体化：陕北驢村农业合作化的女性记忆》，《中国社会科学》，2003年4期。

6 同一宗族，李村民众一般称为“一大家子的”、“挨近人”，范围一般在五服之内，而根据宗族内人丁兴旺程度来定其具体范围。宗族内人丁兴旺，可能指称以户主为基点上下两代以内的宗亲。如果宗族里员少，“一家子”的范围可能包含的更广，指称得代际更多。“一家子”是一个伸缩性很强的一批。

7 关于河南西部传统农业县宗族及农村社会的状况，虽然有差异，但总体趋势的相似多于差异，毕竟这些地域在自然、社会、人文环境方面有着很多的相似，所以本文的叙述有一定的代表性。那么，究竟能代表哪一些地域？这里我想引用曹锦清的一句话来说明，“大凡不靠海（沿海），不靠城（中心城市），无地下资源，主要靠人均一亩左右土地为生的传统农业县”，大体上是上述情况。参见曹锦清：《黄河边的中国——一个学者对乡村社会的调查与思考》，上海文艺出版社，2000年，第260页。

8 这些宗族、家庭之外的关系日益重要，部分取代了血缘关系的重要地位，但同时没能提供情感慰藉的功能。

9 孙尚扬：《宗教社会学》，北京大学出版社，2003年，第107-108页。

10 孙尚扬：《宗教社会学》，北京大学出版社，2003年，第108页。

11 汝州市地方史志编纂委员会编，《汝州市志》，1994年，第143页。

12 《中国国情丛书——百县市经济社会调查·宝丰卷》，1992年，第367页。

13 民间信仰，作为弥散型的宗教，弥漫于除制度化的五大宗教之外的所有农村民众之中。也就是说，除了天生的世袭性的佛教徒、道教徒、基督徒之外，所有的农村民众在某种意义上都是民间信仰者。具体到李村，由于佛教、道教式微，而伊斯兰教主要是民族宗教，除了基督徒之外，李村民众都是民间信仰者。

14 在清朝，自1860年以后，基督教的传播在法律上也是合法的，但清朝是迫不得已而为之，不可能心甘情愿保护传教活动（苏萍：《谣言与教案》，上海远东出版社，2001年，第101页）。民国的时候，宗教信仰自由载入法律，由于孙中山和广东籍许多官员是基督徒，所以基督教在广州发展有着有利的条件。但由于不平等条约的存在，这成为基督教的发展的有利条件，同时也是阻碍因素。

15 可参看周星：《民俗宗教与国家的民俗政策》，载中央民族大学文学与新闻传播学院民俗学教研室编《东北亚民族民间信仰研讨会论文集》，2005年，第22页。



16 参岳永逸:《庙会的生产》,北京师范大学博士学位论文,2004年,第40页。在我的调查地,政府基本没有干涉民间信仰活动,因为村委领导自己或者自己的亲属也参与进去,他们往往还是这类活动的组织者。

17 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,第216页。

18 汝州市地方志编纂委员会编,《汝州市志》,1994年。

19 佛教徒1万,道教徒2万,虽然两者之和也没有基督教的信徒多,但是佛、道两教是值得重视的,它们的影响是在深层,甚至可以说已经深入民众骨髓。民众在看待、接受基督教的时候,不由自主地带着这些观念,比如佛教地狱观念对民众的影响再估计得高也不为过。和尚和职业道士人数少,但我们不能以其人数估计其影响。

20 笔者询问几年来基督徒人数为何减少这么多,邵科长说主要是因为现在打工的多。据介绍,2005年统计的是常去教堂的人数,所以统计出的人数比以前少。

21 含中师一人,农中一人。

22 这一设定,是需要证明的,并非一个不证自明的公设。类似的设定,就是中世纪是一个信仰上比较虔诚的时代,这一“神话”和想象已经被学者证伪。参斯达克:《信仰的法则》,中国人民大学出版社,2004年。

23 基督教如是,民间信仰如是,新兴宗教亦如是。关于改信的研究,参林本炫《改信过程中的信念转换媒介与自我说服》,载林美容主编《信仰、仪式、社会》,中央研究院民族学研究所,1992年,第547-581页,斯达克、芬克《信仰的法则》,第143-156页。有学者把皈依类型分为背教、强征、体制型转换、传统转换,李村农村信徒的皈依、改信属于传统转换,见Lewis Rambo, *Understanding Religious Conversion*, New Haven and London: Yale University Press, PP13-14, 转引自孙尚扬:《1840年前的中国基督教》,学苑出版社,2004年,第195页。

24 蒂利希:《存在的勇气》,成显聪、王作虹译,贵州人民出版社,1988年,第33页。

25 蒂利希把焦虑划分为这三种类型:(1)作为对命运和死亡的焦虑,这是最基本最普遍、最不可避免的焦虑。(2)对空虚和无意义的焦虑,这是威胁人的精神上自我肯定的焦虑;(3)对罪过和谴责的焦虑,这是威胁人的道德上的自我肯定的焦虑。参蒂利希:《存在的勇气》,成显聪、王作虹译,贵州人民出版社,1988年版。

26 何光沪:《“爱这一个错”——读蒂里希〈存在的勇气〉》,《读书》,1990年,第6期。

27 为什么有这么多种类怪病,为何有这么多病人?这是个重要的社会问题。卫生部门应组织专家根据各大医院的病案,进行医学社会学的研究,并为国人提供可供参考的各种医学资料和数据。

28 在调查中,笔者了解到,农村普遍存在农民因生怪病而寻求巫婆神汉的帮助,从价值中立的角度来看,这与农民寻求基督教的帮助没有实质差别。但基督徒告诉笔者,巫婆看病要收钱,而基督徒不收钱,而且有相识与不相识的弟兄姊妹主动帮忙为他们祷告,很让他们感动,下面仅以因病信教的个案来探讨这一问题。

29 调查时间为2004年。

30 如果不带偏见而保持价值中立的话，可以说因病信基督教与因病而信佛、看香的没有什么区别。李村教会负责人因病而信教，最后成为教会的主要负责人的历程与农村妇女因病最后成为看香道的，没有本质区别。农村妇女因病最后成为看香道的事例，可参见岳永逸，《庙会的生产》，北京师范大学博士学位论文，2004年，第61页。

31 因病而信是农村基督徒被人诟病的重要原因，其实家庭或个人生活的“危机”或“紧张”是人们改信的重要机缘，民间信仰如是，新兴宗教如是。关于改信的研究，参林本炫《改信过程中的信念转换媒介与自我说服》，载林美容主编《信仰、仪式、社会》，中央研究院民族学研究所，1992，547-581，斯达克、芬克《信仰的法则》，143-156。有学者把皈依类型分为背教、强征、体制型转换、传统转换，李村农村信徒的皈依、改信属于传统转换，见Lewis Rambo，Understanding Religious Conversion，New Haven and London: Yale University Press，1993，pp.13-14，转引自孙尚扬：《1840年前的中国基督教》，2004年，学苑出版社，195。

32 出自《罗马书》5：8；《马可福音》2：17。

33 当然，民间信仰者有时也与神灵建立联系，比如许愿与还愿时，但这种联系并不是经常的，是非制度化的实践。相对来说，基督徒与他们信仰的神之间的联系是制度化、日常化的实践。

34 尽管他们与世界的关系图式多了神这一中介，基督徒，除个别外，并没有愚蠢到认为是上帝治好了自己的病。调查中基督徒告诉我，给他们治病的医生是上帝派来的。他们用上层或者说主流的术语说：“我们说医生是白衣天使，白衣天使这一称呼是从基督教来的；红十字会，也是从上帝来的；医生和白衣天使都是上帝派来拯救人间苦难的使者。”

35 “通是”，李村方言，意为“很是”。

36 由于基督教传入，“他群”与“我群”的区别一直存在。不同的称呼有：“基督教”与“大教”（吴飞，《麦芒上的圣言：一个乡村天主教群体中的信仰与生活》，香港，道风书社，2001年，41页），“行好的”与“奉教”的（岳永逸，《庙会的生产》，2004年，25-26页，44页），有些人因加入基督教而被称为“外人”、甚至“病人”（朱晓阳，《罪过与惩罚》，2003年，235-236页，57-58页），这些称谓中蕴藏着历史的、现实的状况。

37 这些术语的不统一，说明学者看法的不一，也反映出问题的复杂性。当然这些术语的不统一，还有学者指称对象和界定上的细微区别。民俗宗教的说法，主要以周星翻译的日本学者渡边欣雄的著作《汉族的民俗宗教》（天津人民出版社，1998年）为代表，亦参渡边欣雄《作为“术（手段）”的宗教—如何理解中国民俗宗教的体系》，载《东北亚民族民间信仰研讨会论文集》，2005年。北京师范大学民俗学与文化人类学研究所的刘铁梁教授，近年来为研究生开设民俗宗教学课程，辨析了民俗宗教与宗教民俗的概念异同，其观点见《庙会类型与民俗宗教的实践模式》，载《民间文化论坛》2005年第4期。在《民俗研究》

2003年2期上,任丽新发表了《民俗宗教刍议》,认为应加强对民俗宗教的界定和研究。至于民间宗教,从已经出版或已经翻译的著作来看,主要是指制度性的带有秘密性质的与官方处于对立状态的宗教,可以参看(加)欧大年《中国民间宗教教派研究》(上海古籍出版社,1993年)和马西沙、韩秉方《中国民间宗教史》(上海人民出版社,1992年)。民间信仰的说法用得最多也最为混杂,这一词似乎避开了民间信仰的对象与行为是不是宗教的争论,但这一词的范围实在太广泛,在很多学者那里,民间信仰包含了民间宗教或者秘密宗教。本文考虑再三,使用民间信仰一词,但仅指除了制度性的民间宗教或者秘密宗教以外的信仰。

38 民俗知识在个体间的可变性,可参渡边欣雄《民俗知识的动态研究》,载中央民族大学文学与新闻传播学院民俗学教研室编《东北亚民族民间信仰研讨会论文集》,2005年,150页。关于社会变迁中,宗教信仰的代际差异,可看卢克曼,《无形的宗教》,2003年,76页。

39 调查中得知,几年前村中曾经有几位老太太连着几年一块到登封的中岳庙上香,但她们只是临去的时候商量同去,并无组织,人员并不固定,也没有领袖人物,平常也不在一块举行活动。现在年龄大了,她们已经不去登封的中岳庙上香,只是临近的几个村中有庙会时到庙里烧几根香、烧纸、磕头。值得注意的是,2004年村中有三五个中年妇女出资买了腰鼓,常在一块排练,05年春节期间,晚上十点钟还能听到她们的鼓声,她们都是不信基督教的,用一位村民的话说“那都是赶庙会的,闲了没事干、凑热闹”。没买腰鼓以前,她们就经常在一起玩,现在常排练,但春节时主要在村里娃娃社里表演,还没有组织到外地去,其未来发展尚不确定,一切仅具雏形,有待继续观察。

40 民间信仰由于自身没有合法地位,民众往往依附于佛教或者道教,寻求保护。历史上民间信仰本身与佛道的寺庙难舍难分,纠葛在一起。现在,民众更是主动说自己是信仰佛教或者道教的,以寻求合法生存。所以李村民众民间信仰的展示时机与佛道寺庙纠合在一起。

41 妇女的述说,她们的记忆,是“无事件境”,见方慧容,《“无事件境”与生活世界中的“真实”》,载杨念群主编《空间·记忆·社会转型》,上海人民出版社,2000年。

42 “保头”,李村民众语言,指向神祈求保佑从“娃娃社祈来”的小孩健康成长的人,主要请子女双全的中老年妇女担任。每年“娃娃社”期间,从“娃娃社祈来”的小孩之父母要到“娃娃社”还愿,“保头”要随同跪拜,祈求观音老母保佑小孩健康成长,一直到小孩十二岁为止。

43 “中王爷”(音译)是李村民众对河里庙会所供河神的称呼。

44 庙会时期,在庙周围搭台唱戏,在现在的南方某些地区,还有一些仪式,先要敬戏班的祖师爷,然后唱神戏、鬼戏,然后再唱给台下观众听,见钟敬文主编《民俗学概论》,上海文艺出版社,1998年。另见田仲一成,《中国的宗族与戏剧》,上海古籍出版社,1992年。

45 他们在李村名声、威望并不高,收公粮、提留,有些家不交,他们睁一只眼闭一只眼。出面在庙会期间组织唱戏,一方面因为这是传统,另外钱不成问题,村子里有钱的,愿意出钱求一个好名声,所以唱戏活动是有钱人和李村干部借助传统共谋的结果。

46 碑文显示,观音寺是河南省1986年公布的省重点文物保护单位。碑底注明“洛阳市人民政府1987年12月立”。

47 前几年就听说要收门票了,但直到今日还一直在重建,庙会期间大门还是敞开的,庙会期间来的人,都是附近几个村子的,主要是汝阳的,我所调查地附近的村民也去。

48 原文如此,意义不明。

49 我在李村的两个教堂中都发现男信徒和女信徒是分开坐的。当我第一次来到教堂时,我并不知道这一无形中的规定,待我随意坐下后,教堂的负责人引导我在男信徒区坐下。我在海淀区缸瓦市教堂参加过礼拜,很明显,那里是男女混杂来坐的,并没有分为截然分明的两个区域。如果联想到近代文人、士大夫对教堂礼拜中男女混杂不分的攻击,李村教堂中男女分开的做法,可能是李村教会采取的策略。

50 梁家麟:《改革开放以来的中国农村教会》,1999年,香港建道神学院,第223-227页。

51 参斯达克、芬克著,《信仰的法则》,杨凤岗译,中国人民大学出版社,2004。

52 特罗尔奇关于教会、小派的论述,见特罗尔奇《斯多亚》,载《基督教理论与现代》,朱雁冰等译,华夏出版社,2004年,第74-78页。

53 意义系统是宗教社会学的一个重要概念,西方一些学者将综合性的意义系统称作一种世界观,详见孙尚扬著《宗教社会学》,北京大学出版社,2003年,第89页。卢克曼认为这种意义系统是通过社会化的过程内化到人们的观念中,参卢克曼《无形的宗教》,中国人民大学出版社,2003年,第40-45页。

54 指人生礼仪中,礼物交换的范围,主要是亲和姻亲。对礼物的交换或者流动的研究,见阎云翔《礼物的流动》,2000年。说信徒基于信仰而安排礼俗往来,形成礼俗交往圈,并不是说他们不与宗族内不信教的人不往来而另组交往圈,而是说他们扩大了礼俗交往的范围,不仅仅局限于原有的宗(家)族交往圈。

55 例行化,是韦伯和吉登斯所用的概念。关于其界定,参吉登斯:《社会的构成》,李康、李猛译,北京三联,1998年。

56 关于基督徒家中对联的研究,参黄剑波《对联的哲学与政治——乡村基督教的个案研究》,载吴伟明、吴小新主编《基督教与中国社会》,香港中文大学崇基学院宗教与中国社会研究中心,2006,445-460。

57 亦可参李康乐:《仪式中的行动者》,北京大学硕士学位论文,2003年。她将信徒的后面那种行为称为不当归因(19页),并探讨了这种反面见证对信徒信仰的强化作用(见其文第四章)。

58 李亦园认为台湾民间信仰的神灵可分为天、神、祖先、鬼,而且在香火、供品、冥纸、场所方面存在不同和等级关系,见李亦园《传统民间信仰与现代生活》,载杨国枢主编《中国人的心理》,台湾,桂冠图书公司,1988年,第447-464页。我所调查地小孩子十二岁生日时,敬拜天公就供的是整猪、生的,与李亦园所说的相同,只是不知李村的这种不分等级是古已有之还是后来的变迁。

59 此一事例,我在《基督徒的文化认同与乡土文化变迁的模式》(《中国农业大学学报》,2008年第1期,136-145页)一文亦曾采用,重复之处敬请谅解。

60 在改宗、改教初期，两个意义系统的碰撞很激烈，退教回到自己原来的信仰是常有的现象。相似的资料参岳永逸：《庙会的生产》，北京师范大学博士学位论文，2004年，第44页。

61 庄孔韶：《银翅》，北京三联，2000年，第442页。

62 庄孔韶：《银翅》，北京三联，2000年，第440-441页。

63 庄孔韶：《银翅》，北京三联，2000年，第440-441页。

64 吴飞在调查时发现了这一点，见《麦芒上的圣言》，香港道风书社，2001年，第129页。岳永逸在访谈中也发现，信仰天主教的主要是一大家传下来的，参《庙会的生产》，2004年，第41、43页。

65 天主教村的研究，见吴飞《麦芒上的圣言：一个乡村天主教群体中的信仰与生活》，香港，道风书社，2001；另见，陈村富《浙江麻蓬天主教村270年变迁史》，载《宗教与文化——早期基督教与教父哲学研究》第四辑，东方出版社，2001。天主教村有一个奇怪的现象，就是天主教在某一村子发展迅速，但是周围的村子却没有一个信天主教的（岳永逸：《庙会的生产》，北京师范大学博士学位论文，2004年，）第50-51页）。部分学者发现的这一现象确实值得人深思。我的假设是这与历史上人们对教案的不同记忆有关。虽然学者在分析1840到1900年这一段时间的教案总体时，并未仔细区分到底是反的是天主教还是新教，但可以肯定地说这一段时期主要反的是天主教而不是新教（分析教案的主要著作有吕实强《中国官绅反教的原因：1860-1874》中央研究院近代所专刊，1985；赵树好《教案与晚清社会》，中国文联出版社，2001；苏萍，《谣言与教案》，上海远东出版社，2001年；陈银昆，《清季民教冲突的量化分析》，台北，商务出版社，1991；张力，刘鉴唐，《中国教案史》四川省社会科学院出版社，1987）。同一地域有些村子信天主教有些不信，村子里有人信有人不信，肯定引起不少矛盾和摩擦，加上全国性或大片区域内的反教活动，必然使他们两个村落、两个群体之间的恩怨加深，这些历史上的恩怨通过家长的谆谆述说可能给后人带来影响。

66 王再兴，《社会转型与中国基督教——关于南充地区基督教的田野考察报告》，四川大学硕士学位论文，2003。

67 按《中华归主》的统计，当时的河南共有受餐天主教徒51592人，基督教新教有受餐信徒12418人，天主教徒是基督教新教信徒的四倍多（《中华归主》，1922年，第191页）。如今天主教发展缓慢，梁家麟认为重要原因是天主教重视神父在信仰中的带领与注重圣礼，而在基督教中平信徒就可以做到带领信众。见梁家麟，《改革开放以来的中国农村教会》，香港建道神学院，1999年，第225页。

68 见证是指公开宣认耶稣和传扬福音，这是和合本圣经后面的解释。见《圣经》，中国基督教协会，1998年，南京，第294页。

69 如果得到神的恩典，信徒一般要到三个教会去做见证。

70 伊利亚德，《神圣与世俗》，华夏出版社，2003，62页。

71 亦参方文：《群体符号边界如何形成？》，《社会学研究》，2005年1期，45-53页。

72 亦参岳永逸,《庙会的生产》,北京师范大学博士学位论文,2004,136页。

73 黄剑波在天水的调查中发现当地的村干部不是基督徒,而是出面组织当地伏羲庙会的头头,村干部很反感基督教,所以用自己的干部职权,强制向基督徒收取修庙费。见黄剑波,《“四人堂纪事”——中国乡村基督教的人类学研究》,98页,中央民族大学博士论文,2003。当然二地收钱者身份不同,采取策略也不同,我所调查地的干部是没有也不会出面为庙会收钱修庙,就像他们不管学校危房改建一样,他们也不会管这事。

74 2005年8月底我在调查时,同一位基督徒说:“现在全国有三大教、还是五大教的,记不清,反正下寺那叫佛教吧,还有天主教,他们信的是耶稣他妈……”,他们的观念已经有了改变,不再骂其它教信的是偶像,开始承认它们的合法存在。可以看出,他们的观念受教堂负责人(传道人员)的影响很大。

75 参李华伟,《基督徒的文化认同与乡土文化变迁的模式——从理念与符号的视角来探讨豫西李村基督徒在葬礼上的冲突与调适》,《中国农业大学学报》(社会科学版),2008年1期,第136-145页。

76 当地方言,与祷告之意接近。

77 在交往圈内部或者基督徒中间,为自己的子女寻找配偶,这正是建国前传教士们最希望中国信徒做的事,希望借此,信徒的信仰能不受干扰,并且形成基督教家庭(可参看齐小新:《口述历史分析——中国近代史上的美国传教士》,北京大学出版社,2003年,第134页),如今这已成为信徒主动的行为。

78 参韩敏:《回应革命与改革》,江苏人民出版社,2007年。

79 袁方等:《中国社会结构转型》,中国社会科学出版社,1998年,第17页。

80 孙立平:《基层政治的溃败》,参<http://blog.sociology.org.cn/thslping/archive/2008/01/06/9684.html>。

81 参杜赞奇:《文化、权力与国家》第二章,江苏人民出版社,2004年。

82 参吴重庆:《乡土儒学资源的再生》,载林聚任、何中华主编《当代社会发展 第2辑 “新乡村建设专题”》,2007年,第150-152页。

83 阎云翔:《私人生活的变革:一个中国村庄里的爱情、家庭与亲密关系1949-1999》,龚小夏译,上海书店出版社,2006年,第20页。

84 张敏:《基督徒身份认同——浙江温州案例》,载张静主编《身份认同研究》,世纪出版、上海人民出版社,2006年3月,第106-111页。

85 James L. Watson and Evelyn S. Rawski, Editors, *Death Ritual In Late Imperial and Modern China*, University of California Press, 1988.

86 关于基督教的组织社会学研究,参李峰《乡村基督教的组织特征及其社会结构性位秩》,复旦大学出版社,2005。

(李华伟:北京大学宗教学系06级博士研究生)