

原创性声明

本人郑重声明：本人所呈交的学位论文，是在导师的指导下独立进行研究所取得的成果。学位论文中凡引用他人已经发表或未发表的成果、数据、观点等，均已明确注明出处。除文中已经注明引用的内容外，不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的科研成果。对本文的研究成果做出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。

本声明的法律责任由本人承担。

论文作者签名： 李学勤 日期： 2028.5.29

关于学位论文使用授权的声明

本人在导师指导下所完成的论文及相关的职务作品，知识产权归属兰州大学。本人完全了解兰州大学有关保存、使用学位论文的规定，同意学校保存或向国家有关部门或机构送交论文的纸质版和电子版，允许论文被查阅和借阅；本人授权兰州大学可以将本学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用任何复制手段保存和汇编本学位论文。本人离校后发表、使用学位论文或与该论文直接相关的学术论文或成果时，第一署名单位仍然为兰州大学。

保密论文在解密后应遵守此规定。

论文作者签名： 马学勤 导师签名： Jian 日期： 08.11.29

摘要

本文研究的是一个地处西北偏远山村“过圣诞节”而引发的文化冲突问题。作者对发生在营村的“乡村居民过圣诞”的现象进行了实地参与与仔细观察，并围绕基督教文化的传入所引发的乡村社区的反响开展了深度的访谈调查。研究发现，作为西方信仰的基督教文化在中国内陆乡村的传播过程中，经历了与本土的乡民文化接触、碰撞，引发了两种文化的冲突，冲突的结果是促进了已经消逝了的乡民传统信仰的重构。

作者发现，转型期的中国乡村文化娱乐活动缺乏，而基督教在传播的过程中借用政府“文化下乡”的模式，以一种特殊的“节日（圣诞节）下乡”形式来传播自己宗教文化，这种形式在一定意义上部分遮蔽了自己的宗教性，在一定程度上抵消了外来宗教的“身份张力”，从而吸引了大部分乡民参加。随着乡村基督教势力影响的进一步扩大，其声势和异质的文化特性唤醒了乡村精英的文化自觉，开始以自己的方式加以抵抗。重构村庙、重建村落传统信仰的行动就成为这种抵抗的重要方式。基督徒对于修庙收捐的抵制进一步激化了双方矛盾，掌握“村庄话语权”的长老会开始运用各种资源对基督徒进行“柔性惩戒”。村民组织选择在“神诞”的日子开“庙会”，借以宣告村落传统信仰的回归，开创了村落文化的新格局。

研究表明，外来文化在进入传统文化较为深厚的乡村社区时显示出了较为突出的“弹性力”和适应性特征。严密的宗教组织是农村圣诞节传播的主要力量，其组织的完整性、规划的严密性和传播形式的多样性是基督教文化在乡土社会迅速传播的主要原因。相比较而言，乡村社区中具有民间组织性质的“划子”则显示出自发、松散的“柔性化”特点，其组织力量和号召力、影响力只有在宗族或家族文化力的呼唤中才有明显的增强。与此同时，传统村落社区的乡民文化显示出了“惰性”与“弹性”的复合特质，在制度空间紧缩时会同时紧缩，在制度松动后会缓慢恢复，但这种恢复在特殊性事件或者外来文化的强势影响下则会加速，重构的村落传统信仰具有了一些现代性特征。通过节日的“各自呈现”，村落文化的格局在转型社会背景下有着新的内容和新的形式。

关键词：西北乡村；乡民文化；基督教；圣诞节；文化冲突；

Abstract

This paper studies a culture conflict problem under a special Christmas Day phenomena in the "ying" village of Northwest China, the researcher carefully involved and observed the "rural residents celebrate Christmas" phenomena, and do further deeper interview, found that the Christianity as a symbol of western culture, experienced "culture conflict" course when encountered the folk culture in the Chinese Missionizing. And the result of the "culture conflict" is promoteing the restructure of the rural traditional beliefs.

This research discovers that under the background of the chinese social transform, the villages lacks amusements, the christianity developed a special mode "put festival into village" to diffuse its religion and culture. This way partly hiddened its religionary identity and partly counteracted its "identity tension", and attracted so many villagers to attend,. However, along with the developping effects of Christianity ,the power and the characteristic of "alien culture" promotes the village elites to bring the "culture consciousness" and became resist use its special ways. To bulid the "village temple" and rebulid village beliefs are the main ways. Then, the christian's action of boycotting the donating money to the temple intensified the conflict, which lead the village organization use its resources to do "soft punishment" to the Christian. The village organization choose to celebrate the "temple fair" in the "village numen's birthday", and declares the reback of the traditional beliefs. It built a new structure of the village culture.

This research also shows that the alien culture have strong adaptability and flexibility when entering a tradional rural community, the compact religion organization is the main pushing power of the Christmas in rural areas. The compact organization ,the compact plan, and the various diffusing style are the main reason that Christian culture diffused so fast. Comparatively, the folk "HuaZi" organizations in village show the spontaneous and uncompact characteristics. The organization power and effects can only be intensified in the family and clan culture's calling. Meanwhile, we also find that the folk culture have the multiple characteristics of "inertia" and "elasticity", when the system space contracted, it contracted, and vice versa. The resume course will be accelerated under special phenomena or strongly effected by the "alien

culture".The restructured traditional village culture have some modern characteristics. Through the differend style of celebrating festival, the structure of the village culture have new contents and new forms under the social transform background.

Key Words:

Chinese NorthWest Village, Folk Culture, Christianity, Christmas Day,
Culture conflict

目 录

第一章 导言.....	1
一、研究的缘起.....	1
二、现象的解读.....	3
三、研究的目的和意义.....	4
第二章 文献梳理与研究进路.....	6
一、中国情境下的圣诞节.....	6
二、解构乡民文化.....	8
三、文化冲突理论与分析框架.....	11
四、研究进路.....	16
第三章 田野点——营村的地理、历史与信仰.....	20
一、营村的地理概况.....	20
二、营村的历史.....	22
三、营村的信仰变迁.....	23
第四章 走进营村圣诞.....	28
一、村落圣诞的前期筹备.....	28
二、平安夜与圣诞节.....	35
三、圣诞节下的组织运行.....	38
第五章 圣诞节下的文化冲突.....	40
一、文化冲突的产生与发展.....	40
二、发现“亏呈”——村庄的非正式关系秩序.....	42
三、村庄的“柔性惩戒”.....	46
四、小结.....	47
第六章 文化冲突的后果——重修村庙.....	48
一、奇妙的建庙过程.....	48
二、庙会与准备.....	51
三、小结：村庙重构的意义.....	55

第七章 结论与思考.....	57
一、外来文化的适应性与弹性.....	57
二、乡民文化的“惰性”与“弹性”	58
三、文化冲突的背后机制.....	59
四、村落文化的新格局与现代化语境.....	62
参考文献.....	64
在学期间的研究成果.....	68
后记.....	69
附录:	71
部分田野照片.....	71

第一章 导论

一 研究的缘起

2005年12月17日的傍晚，冬日的西北早已是寒风阵阵，随着夜幕的降临，群山环绕的营村显得平静而安详。而这一夜，对于精心准备了两个多月的营村的基督徒们，无疑是不平常的一夜。随夜幕临近，营村基督教堂上面显眼的十字架开始亮起了彩灯，而空旷的院子里则扎好了帐篷，支好了戏台，戏台上面扯起了一面墙大的喷绘幕布，上面写着几个大字：“圣诞快乐”。空地上架起了一堆一堆的炉火，教堂旁边的厨房里则在准备热腾腾的烩菜粉汤。一些村里人感到陌生的城里人正在戏台周围忙碌着，支起了村里人很少看见的巨大音箱、投影的幕布还有叫不上名字的各种设备。当陌生的音乐在村子中响起时，从周围村里来的人陆陆续续的开始走进这里，笑容满面的老人们则在门口亲切的和每个进来的人打着招呼，里面负责接待的人则殷勤的招呼着刚进去的人烤火，找凳子坐，如果没有吃饭则赶紧给端上一碗热腾腾的烩菜。等到晚上八点，当原本宽大的庭院都里里外外挤满了人的时候，营村一年的圣诞节，就这样开场了。

一切都在有序的进行着，对于营村的基督徒来说，这一晚对它们尤为重要，每个人尽自己所能奉献了钱和物，并且在这晚的前一周，就开始来清洁教堂，扎帐篷，邀请村子里自己熟悉的人过来看。教堂的长老也早早的就分工安排，为这一晚的准备筹划着，营村的基督徒天天都在祷告着这一天的平安与顺利。对这一晚和为此筹备的日子而言，都是他们显示对耶稣的信心和感恩的重要时刻。而对于普通的营村人来说，这一晚是新奇的，但已不再陌生，这样的活动已经在营村有了三年的历史，很多营村人已经习惯于到这天去看这样免费的演出。每年来的演出的人都不一样，很多陌生的城里人，带来了营村人只有在电视上才能看到的舞蹈、乐队演出和各种节目，周围村子的似曾相识的村民们，也会带来一些营村人看不大懂他们称为“圣剧”的节目。这个夜晚，对于营村人来说是躁动不安的。这种躁动，不仅来源于对于这种很少看到的演出的震撼，更多的，则是对于他们所宣传的“耶稣”的困惑不解。看完节目出院门的时候，每个人都会收到一份“圣诞礼物”，其中有一包花生，两个苹果，一个橘子与一张薄薄的纸，上面画着十字的符号，写着关于“灵魂”、“得救”之类难懂的句子。

就是在这样一个傍晚我偶然走进了营村参与了营村的圣诞节,这样的经历都出于偶然,当时刚好在做关于基督教的社会调查项目,要对营村旁边的一个基督徒作访谈,而她告诉我当晚要去参加圣诞节,而我则顺势让她带着我去看,没想到,这一看,就与营村结下了不解之缘。习惯了被圣诞贴画,圣诞老人装扮的城市圣诞节,当第一次在偏远的山村邂逅这样的圣诞时,心中的震惊和新奇是无以言表的,没有商场的促销,没有满大街的圣诞装束,在遥远的山村,圣诞变成了一场盛大的免费演出与集会,而这样的演出与集会,已经进行了几年。而这样的圣诞聚会,在周围有大一些教堂的村落里也普遍存在。

到营村很难走,从省城兰州坐一个多小时的汽车,然后换骑 50 分钟自行车,走过弯曲颠簸的山路,最后上坡到一个山口,向下看,营村就在眼前了。聚集的村落和房屋,旁边则是一片片的耕地,更远都是远山围绕着,营村,像睡在群山环抱的摇篮里。营村历史久远,丝绸之路就在营村的地界穿村而过,营村名字的则来源于明初的屯兵戍边,当时有 72 联营,而营村则是其中的一支,戍边的军人和后来的移民构成了营村的最初居民。营村并不大,一共也只有 300 多户人家。而后来的几次走进营村,认识了更多的营村人,也使得我对营村有了更多的了解和认识。

直到后来我认识了老沈,营村的一位长者,则整个拓展了我对营村的印象。原来对营村的印象似乎只集中在基督徒和教堂身上,而老沈的经历则把我对营村的印象拓展到了整个村庄。自从营村开始过这样的圣诞节并且越过越大之后,2006 年的年末,当一年一度的圣诞节如期在营村开始时,村里的“划子”¹开始召集村里有威望的人开会,选举会长,要在原来拆掉的村庙那里把庙修起来,把“爷爷”²请回来,安排各“划子”向各家各户摊派收钱。过圣诞节老沈没有去,而只是在家里抽着闷烟。老沈这样解释圣诞节在营村的发展:“有好多小娃娃被引过去,他们信的和我们信的不一样,对我们村子没有好处”。(访谈记录, S01)

2007 年 12 月,等我重访营村的时候,发现村庙已经静静的矗立在教堂的斜对面,正门上挂着一条横幅:“营村老年文化活动中心”,乡民们奉献的红色的被面子挂在庙的窗户上面,上面大书四个大字:“泽被乡民”。而门上的对联写着:“保一方风调雨顺,佑四境物阜民康”,横批是“一方清平”。庙门前是一块小小

¹ “划子”在这里是一种方言叫法,是一种特殊的家族组织,由村里的大姓划分为几划后,由村里的杂姓组成一划,主要功能是便于组织村里的各项事务。

² “爷爷”是当地对村神的习惯叫法。

的空地，那里，是曾经村庄的活动中心，至今还竖立着两个篮球架。过去不到一百米的地方，则是营村的教堂，红色的十字与庙宇的对比看起来有点突兀。营村的圣诞节依旧进行着，而营村的村庙也恰好选择了在2008年的1月村神诞辰的时候举行一个盛大的庙会节日，而圣诞节和“神诞节”，在一个月的时间范围内接连上演着。

与圣诞节进入乡村相关，圣诞节在城市的发展则更为迅速，而同时也在遭受责问与争论。2006年12月21日，针对“越来越多的中国人热衷过圣诞节”的情况，来自北大、清华、南开大学等高校的十位博士发出联合署名倡议书，号召网友慎对圣诞节。活动发起人称，要通过此联署文章“唤醒国人、抵御西方文化扩张”从“十博士”质疑圣诞节开始。十博士认为要抵制圣诞节，“走出文化集体无意识，挺立中国文化主体性”¹。十博士的论断在网络上引起了广泛的争论，在CHINAREN、猫扑等网站随后都出现了主题贴：“万人签名拒过圣诞节”，并应发了更多的争论，更有人开始把抵制圣诞节作为新世纪的“文化保卫战”²。2007年12月，成都市教育局的一纸批文，把对于圣诞节的争论又推到了风口浪尖：“成都教育局下发通知，要求学校严禁学生在本月20-28日期间上街参加圣诞节群体聚集活动”（12月22日《成都商报》）。一石激起千层浪，在“十博士质疑圣诞节”的浪潮还未消散的时候，一种被认为的政府行动再一次把这种争论推向了又一次的顶峰。

综合乡村与城市，我们似乎能够对营村的圣诞节作一定位：是与城市圣诞节迥异的一种文化现象，没有了城市里圣诞节的浓浓的商业味道，乡村圣诞在村落里则有着更深的文化实践价值，乡民文化与圣诞节代表的西方文化的相遇使得村落成为文化交汇和冲突的场域。

二、现象的解读

从外来文化传播的角度来看：作为西方文化代表的基督教文化在传统文化影响深远的西北农村传播时，采用了一种崭新的方式，即采用在圣诞节期间文艺演出与大型集会，或者我们可以称为“节日下乡”³的方式。这种方式与城市化进

¹ 见新浪网报道：名校十博士倡议抵制西方圣诞节

<http://news.sina.com.cn/c/edu/2006-12-22/085510836541s.shtml>

² 见光明网评论：打一场“传统文化保卫战”

http://www.gmw.cn/content/2007-02/22/content_554375.htm

³ 在这里，我们借用了改革开放后社会主义文化建设中在节日期间“送戏下乡”的说法，但在这里明显具有双重意蕴，即一方面是送戏下乡，另一方面成了送“节日（圣诞节）”下乡。

程相连,更与普世性的“圣诞节”联系起来。种种的媒体事件也进一步表明:圣诞节开始作为一种文化现象开始被越来越多的人关注。而“圣诞节”进入农村,对于基督教来说是一种有力的抵消其“身份张力”¹的传播机会。近代以来传统农村文化娱乐缺乏的现状,也为民众参与基督教的“节日下乡”提供了基本动力。

从乡民文化的角度来看:乡民文化在遇到这样的外来文化传播时,当感觉到威胁时,本土精英开始做出反应,反抗的方式则主要采用了重建已经消失许久的村庙的方式。村庙完成后,采用了“庙会”这种传统的方式庆祝。在推行了社会主义建设与社会主义思想教育几十年的传统农村,传统信仰在社会变革的年代如文革期间被当作“四旧”而移除,代表传统信仰的村庙也被夷平,但经过了几十年的变迁,本土精英并没有忘记已经消失的传统信仰,在感觉到危机时,想到的可以依靠的仍然是传统的东西。

这样的解释可以为我们面对的社会事实提供注脚。但问题接踵而来:首要的问题是,在经过了20世纪的现代化运动与社会变革的传统农村,在现代化理应代替旧时宣称的“迷信”活动时,圣诞节带着城市的现代化色彩进入农村,有意思的是,村落家族的反应却是重修村庙,开庙会,用旧时的“迷信”和村落“庙会”来对抗“洋节日”,“文化”和“节日”开始作为一种外衣和工具被借用。这种过程能凸显外来文化在中国的本土情景下怎样的传播和适应特征?而在现代化背景下,村庄乡土精英通过村庙重构来复兴已经消失已久的信仰与传统,又能凸显乡民文化在现代化背景下怎样的生存特色?这种文化冲突的过程,能够体现乡民文化怎样的运行逻辑?乡民文化究竟具有怎样的弹性?

三、研究目的和意义:

“大处着眼,小处着手”是社会科学一项重要的准则,而在普遍的“圣诞节争论”与“文化保卫战”的话语背景下回到传统的村落社区,研究那里新兴的圣诞节现象下的文化冲突,则更能在现代化的背景与传统之间寻找一个具体交锋的对象及相关场域,能够通过经验研究来脱离口头的争论。

联系到中国 20 世纪 80 年代之后的社会转型²与宗教复兴¹,宗教现象已经

¹ 杨慧林认为,基督教作为一种“异质文化”,中国情境下的基督徒往往面临“中国人”身份与“基督徒”身份之间的张力。见杨慧林《“本地化”还是“处境化”:汉语语境中的基督教诠释》,世界宗教研究,2003.1.在笔者参与的兰州大学哲学与社会学院对甘肃省基督教传播现状的问卷调查结果中也可以验证这一点。

² 进入 20 世纪的 80 年代,中国面临深刻的社会转型,一些学者认为,是从“总体性社会”向“后总体性社会”的变迁(孙立平,2002),而更是经济、政治、文化诸领域多极联动的总体性变迁过程。而其中,“国家—社会”关系模式的调整,无疑是这一进程中最为基础性的变革,其核心表征是国家政权的直接控制从

成为当今社会不可忽视的一种社会事实,而宗教在农村地区的复兴这种社会事实开始成为一个重要的值得关注的方面。在结束了文革期间对于宗教的禁绝之后,在 21 世纪的中国,宗教开始在传统的农村社区复兴并发挥力量。研究传统宗教信仰的重构,则有助于进一步发掘乡民文化的特质。

而与宗教的复兴相关联,复兴的还有村落的传统秩序,社区秩序的整合在社会学的视野中可以称为“社会团结”,社会学家很早就关注到了宗教与社会团结之间的关系,滕尼斯和涂尔干是最早关注到社区团结,以及伴随着传统社区的衰落,个人是如何(或如何无法)整合到一个共同的道德秩序中去的理论家。经典社会理论家认为,亲属组织、宗教信仰和仪式是与传统社区相联系的,对人类学家来说亲属范畴是至关重要的。对从曼因到摩尔根这些创立了法学理论并因此声名卓著的学者们来说,现代社会和传统社会的理论对比是建立在家庭组织和现代国家的对立之上的(库泊,1988年)。韦伯则更为关注理性化的发展和科层制过程中社会生活的世俗化,以及与此相伴的宗教的式微。理论家们认为,宗教在整合传统社会和向人们提供生活意义方面具有举足轻重的作用,但随着现代性的出现,宗教作为一种社会建制已经衰落。然而,对在中国情境下的传统村落信仰重建的研究,我们可以对现代化变迁背景下的宗教与社区关系作进一步的乡土经验阐释。

中国正面临激烈的社会变革,在传统村落社区同样如此。本项研究将主要通过关注冲突过程,研究事件中的过程与细节,来探究两种文化在村落背景下的微妙冲突与碰撞,进一步探索过程中的呈现的关系与非正式运作逻辑,而这些“复杂的”、“偶然的”、“随机的”关系与细节恰恰是那些沉默者的声音。本文更力图通过事件研究,来发现沉默者的声音,让文化冲突的现象与逻辑能够在叙事和资料的铺陈中得到呈现与分析。

社会各个领域不同程度地撤出,经济活动、文化创造及社会公共生活从政治的总体控制下分离出来,在国家法律的统合下,逐步成为遵循自身运作逻辑的、相对独立和自治的活动领域(李向平,2005)

¹ 宗教复兴首要的表现在于信徒人数的激增,据国务院《中国宗教信仰状况白皮书-1997》披露:目前我国各种宗教信徒达 1 亿多人,宗教活动场所约 8.5 万余处,宗教教职人员约 30 万人,宗教团体 3000 多个。宗教团体亦有培养宗教教职人员的宗教院校 74 所。其中基督教(新教)的信徒已达上千万,教堂 1.2 万多座、聚会点 2.5 万多处,牧师和其他教职人员 1.8 万;天主教徒近 400 万,神职人员 4000 人,教堂 4000 余座;佛教寺庙 1.3 万余处,出家僧人约 20 万;信仰藏传佛教各民族总人口约 700 万,现有喇嘛、尼姑 12 万,活佛 1700 余名,寺庙 3000 余座。在道教方面,全国有开放的道观近 1500 余座,道士、道姑 2.5 万余人;信仰伊斯兰教的各民族总人口约 1800 万,有伊玛目、阿旬 4 万余人,清真寺 3 万余座。

第二章 文献梳理与研究进路

一、中国情境下的圣诞节

圣诞节作为一种伴随基督教传入进入中国的外来节日，中国人在早期的一段时间内，似乎只能从电影及书本里认识它的最初面貌。最早我们也只能从留洋出使的清朝使节的记录中看到中国人对圣诞节的最初印象。同文馆出身的年轻翻译官张德彝在 1868 年 12 月 24 日的日记里写到¹：伦敦“天主、耶稣两教之礼拜堂皆燃灯列座，夜半奏乐颂经，声闻数十里”，写圣诞夜伦敦的街道是“各铺关闭，男女着新衣，昼夜街游”，写圣诞树则云“家有小儿者，皆买松树一枝，上挂各种玩物、纸人、红绿小烛”。第二天圣诞节，张德彝记伦敦铺肆“关闭三日”，家家都吃李子饼，男男女女见面相互道贺“欢喜圣诞”(Merry Christmas)。那天晚上，张德彝又到清朝外聘大臣美国人蒲安臣家过节，蒲家有“大树一株，根藏八音盒”，那树能按八音盒的音乐节奏自动旋转，树上挂的各种玩物，等树上的蜡烛点完，就分赠给众人——张德彝分到的圣诞礼品是洋笔一支，拭笔用的黑绒小狗一枚，还有一本宣讲基督教的红皮小书。

刘锡鸿《英招私记》写光绪三年(1877年)圣诞夜出席英国大臣家晚宴，看到“案置一柏树，高与屋齐。树间遍燃五彩蜡烛，缀以五色纸蝴蝶，间以雕镂五金糕锡花炮，琢玻璃以为冰，点白绵以为雪，烛光相映，寓目烂然”。在这个宴会上，刘锡鸿还看见一个老者，“须发蓬蓬，披彩衣，手持树枝，向众宣言……宣毕，探手囊中，出筹码若象棋子者，人各一，皆书以数……视其所分筹码之数，与所揭之数相符，则贻以其物。有得箫管者，有得篮盒者，有得佩悦者，有得香者，有得果饵者，种种不能尽名”。²这大概就是分发礼品的圣诞老人，用的还是现在仍在流行的摸号对奖的办法。

19 世纪中国人的圣诞印象，主要是由视觉而来，而这种文化印象是满目惊异的，是对于圣诞节所代表的外来文化的一种惊异，认为是与堂堂中华文化迥异的一种方式。而在 19 世纪末，圣诞节随着传教士进入中国，最初只是传教士和信徒之间的庆典节日，到了民国后期（1949 年前），在中国的部分大城市里，也已经有了圣诞节的踪影，但那时的圣诞似乎更是上层人士玩的西洋把戏，在一些城市也开始成为一时风尚。以至于有人站在传统的立场上批评说：“昔之风俗，

¹ 转引自钟叔河主编《走向世界丛书》：刘锡鸿：《英招私记》，张德彝：《随使英俄记》，岳麓书社 1986 年
² 同上。

冬至日乃献袜履于舅姑，今日但知有圣诞节，不知有冬至，但知有圣诞老人赠儿童玩具之袜，乃至新妇多不远有舅姑，逞知有献袜呼？”¹这可以说是对圣诞节影响传统文化的最早质疑。

后来的几十年中国不再有圣诞树，中国的孩子也看不见圣诞老人。直到 20 世纪快要结束的时候，忽然有一年，商店里又摆上了大大小小的圣诞树，橱窗里一下子冒出来许多平面或立体的圣诞老人，邮筒里奇迹般地塞满了圣诞贺卡，宾馆饭店舞厅里挤满狂欢圣诞夜的男女，甚至有人担心西洋节要代替中国人传统的春节。到今日，这样的争论仍在继续，从 2006 年的“十博士”质疑圣诞节到 2007 年 12 月的成都教育局“禁止学生在圣诞节聚集”，圣诞节开始作为一种特殊的文化现象进入越来越多人的视野范围。在我们的经历中，圣诞节更开始深入偏远的乡村并发挥影响。而在目前国内的宗教社会学领域中，对于乡村基督教的研究主要集中在以下几个方面：

第一：对于基督教传播现状与功能的概述性描述研究，主要集中在一些大规模实证调查研究中，如中央统战部“20 世纪 90 年代宗教发展状况普查”、中国社会科学院“珠江三角洲宗教状况、特点、趋势与对策研究”、中国人民大学“基督教在中国社会转型时期的文化功能”等项目课题。

第二，在人类学及宗教社会学领域对信教群体信仰及生活的田野研究，如吴飞《麦芒上的神言——一个乡村基督教群体中的信仰和生活》，吴梓明《圣山脚下的十字架——宗教与社会互动个案研究》，黄建波《四人堂记事——中国乡村基督教的人类学研究》等。

第三，对于新中国背景下基督教在农村传播历史及发展的研究，具体见梁家麟《改革开放以来的农村教会》（1999），赵天恩、庄廷芳《A history of christianity in socialist China ,1949—1997》等。

其四，对于基督教的组织与互动的研究，见李向平的相关研究，李峰《乡村基督教的组织特征及其社会结构性位秩——华南 Y 县 X 镇基督教教会组织研究》等。

在这些研究中，宗教仪式和节日在一定程度上都被提及，但大部分的研究仍过于概括，对于圣诞节现象还缺乏规范的社会学或人类学研究。对于圣诞节的关注大部分只停留在媒体调查和文字争论层面。高丙中在《圣诞节与中国的节日框

¹见黄浚《花随人圣庵樵忆》第 265 页。

架》一文中，通过分析圣诞贺卡的内容，研究了中国传统节日框架和圣诞节的比较，可以说是向圣诞节作较为细致和科学的研究迈进了一步。而国外文献中，对于圣诞节也大部分限于情境和仪式描述，鲜有相关的社会学或者人类学的研究。

二、解构乡民文化

1、乡民文化的内容与结构

最早以英文给文化科学定义的是英国著名的人类学家爱德华·泰勒。1871年，泰勒在其所著的《原始文化》一书中指出：“所谓文化或文明，就其广泛的民族学意义来说，是包括全部的知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗，以及作为社会成员的人所获得和掌握的任何其它才能与习惯的综合体。”对于文化结构的划分，学术界存在多种意见，如物质与精神的二分法，物质、精神、制度的三分法，以及物质、行为、制度与精神的四分法等等¹。

最早研究乡土社区的是人类学家，对这部分人类学家来说，“文化”意味着一种生活方式的总和。罗伯特·雷德菲尔德认为对于较为原始的社区而言，“社区”、“社会”和“文化”是一致的，“因为这些居住在一起的人类群体是一群分享我们称之为文化的这种共同理解的相似的人，同时他们也是生产和消费自己的劳动成果的相似的一群人....（1940年，P739）。对雷德菲尔德那一代研究小型且遥远的原始社会的人类学家来说，“文化”就是社会如何被组织起来。

而当人类学家从扶手椅中走向田野时，最早大部分关注原始社区。1930年代，人类学家罗伯特·雷德菲尔德开始转向研究“中间社会”，为这种中间群体（那里的地方文化已经适应了城市文明）取名为“民间”或“乡民”（folk）社会（雷德菲尔德，1940年）。敦促人类学家应该从提炼理论转变为在社会变迁的具体个案中研究现实的社会过程。

人类学中曾经用“大传统”和“小传统”这一概念来区分主流文化传统和乡民文化传统²，经典社会理论家认为：亲属组织、宗教信仰和仪式是与传统社区相

¹ 见张岱年主编，《中国文化概论》，北京：北京师范大学出版社，1994

² 最早由美国人类学家雷德菲尔德在其发表的《乡民社会与文化》一书中提出。这一概念用来说明：在较复杂的文明中，存在着两个层次的文化传统：所谓大传统一般是指一个社会里上层的贵族、士绅、知识分子所代表的主流文化或者社会中的上层精英文化；而所谓的小传统是指一般社会大众，特别是乡民或俗民所代表的生活文化。可以这样说大传统的成长和发展主要靠文字、教育，比较集中于城市地区，而小传统则是以农民为主体，基本上是通过口传的生活实践在农村中传衍的。

联系的¹。而对于乡民文化的内容，则按文化的元素，可以简要的分为物质、制度、习俗、信仰四种。

这四种要素有一定的结构，互相依托：物质是基础，而制度、习俗和信仰则是上层建筑。在乡民社会，非制度性因素越来越被研究者所注意²，霍尔认为，民间社会和现代社会之间的关系与区别，是因为前期的论述掩盖了乡民社会的“权力与关系”，而重新认识乡民社会中的权力与关系才能理解乡民文化。

习俗和信仰则常通过“节日”和仪式来表现，而节日和仪式的作用在传统社区尤为重要。在有关传统和原始文化的早期研究中，研究者经常强调仪式是前现代社会宗教实践的一种确定性特征。社会科学家提出，通过仪式这种标准化的、重复的、指向神圣的活动，这些社会中的个体就能够建立并加强他们共同的联系。涂尔干为理解宗教确立了功能主义的基础。他关注的是宗教仪式是如何整合一个社会的。涂尔干指出，在原始社会中宗教仪式有四种主要的功能：惩戒，凝聚，赋予人们以生命力和欢娱（引自科瑟，1971年，第139页）。

六十年代，人类学仪式研究视点从功能主义转向对仪式过程的分析，以及对其内在规律的深入挖掘。范·吉内普(Van Gennep)把过渡礼仪分为三个阶段：分离仪式、转化仪式和加入仪式，挖掘出个体社会化操作层面上的一些特征，从而揭示个体身份被给定并内化为个体经验的机理(Gennep 1965)。后来的维克多·特纳(Victor Turner 1974)和曼彻斯特学派(Gluckman 1963)所谓“扩张的个案”研究亦致力于动态地把握、挖掘个体情感观念形成、变化的规律，并强调象征符号在此过程中的意义和价值。

仪式的在社区的主要作用就是整合，在传统社区，我们多观察到的庙会活动，就运用了很多乡土特色的仪式。乡民文化的各种因素是互相连接的，共同构成了乡民社会的运作逻辑。

2、中国情境下的乡民文化与关系结构

一些学者认为，与许多别的社会不同，中国的乡土社会关系结构在很大程度上是由流动的、个体中心的社会网络而非凝固的社会制度支撑的，许多中国学者已致力于建立一套基于中国人本土概念——用关系（个人网络）、人情（道德规

¹ 约翰·霍尔《文化：社会学的视野》，周晓虹等译，2002.8，P87

² 见孙立平、郭于华等人对于华北农村的研究。

范和人的情感)、面子(脸)和报(互换)的分析框架¹。这种明确界定的中国式视角强调人际关系的重要性。

在韦伯看来,“特殊主义原则”是儒家伦理的核心,帕森斯(Parsons)在韦伯的观点基础之上提出,“为儒家伦理所接受和维护的整个中国社会结构是一种突出的‘特殊主义的’关系结构”。作为对这些看法的回应,梁漱溟声言中国社会既非个人本位也非群体本位而是关系(伦理)本位的社会:“不把重点固定在任何一方,而从乎其关系,彼此相交换;其重点实在放在关系上了。”(梁漱溟,1963)。费孝通在西方与中国之间作了一个类似的比较并得出结论,中国社会在结构上是由无数的私人网络组成的,这些私人网络由二人的社会联系界定而且没有清晰的界限。在这样一个网络本位的社会中,行为的道德内容是被情境地决定的,而“己”在每种情境中总是最为重要的考虑。因此,费孝通将中国社会描述为是以“己”为中心的,从而与他视作是个人主义的西方社会相对(费孝通,1947)。

费孝通在《乡土中国》一书中,把中国的乡民社会格局用“差序格局”来描述,认为“(乡民)社会中最重要亲属关系就是这种丢石头形成同心圆波纹的性质。亲属关系是根据生育和婚姻事实所发生的社会关系。从生育和婚姻所结成的网络,可以一直推出去包括无穷的人,过去的、现在的、和将来的人物”。费老进一步认为:“在我们乡土社会里,不但亲属关系如此,地缘关系也是如此。在传统结构中,每一家以自己的地位做中心,周围划出一个圈子,这个圈子是“街坊”。有喜事要请酒,生了孩子要送红蛋,有丧事要出来助殓,抬棺材,是生活上的互助机构。可是这不是一个固定的团体,而是一个范围。范围的大小也要依着中心的势力厚薄而定。”(费孝通,1947)

后来的学者中,黄国光运用社会学和社会心理学的交换理论,提出了一个人际关系的框架,试图不仅描述中国社会中的社会行为,而且勾勒“一个阐明在大多数文化中的社会互动过程的一般模型”。类似于金耀基,黄国光将关系、人情和面子视作理解中国人的行为的关键。他尤其关注个体用以影响他人的策略,并发现“面子功夫”和寻求私人网络是中国社会中最为基础的权力游戏。他得出结论,与西方社会截然不同,在中国,互惠规范在很大程度上由等级性结构化了的社会关系网络形塑,并总是通过“面子功夫”来达成(黄国光,1987)。

在经验研究中,人类学者对于中国传统的乡民社会做了深入细致的研究,景

¹ 见金耀基、孙隆基、黄国光、翟学伟等人的分析。

军通过对西北一个村庄“重建孔庙”事件的描述,研究了乡民的社会记忆与乡民文化的重整反应(景军,1996);阎云翔则通过研究一个东北村庄的礼物交换与互惠网络,展现了乡民文化在人情交往方面独特的一面(阎云翔,2000);朱晓阳通过研究小村的“惩戒”,展现了乡民社会在惩罚方面的独特作用(朱晓阳,2003)。王铭铭,高丙中,周大鸣,郭于华等人也通过对村落宗族及仪式的研究,对乡民社会结构做了深入探讨。

总体来说,中国情境下的乡民社会有其特殊性,主要就在于其中的“关系”、“人情”、“面子”和“报”等因素,这些因素恰恰是构成乡村“非正式制度”的主要因素。

三、文化冲突理论与分析框架

1、文化冲突的理论

研究冲突是社会学的一个重要分支。美国社会学家刘易斯·科塞解释说:“冲突是价值观、信仰以及对于稀缺的地位、权利和资源的分配上的争斗。冲突产生于社会报酬的分配不均以及人们对这种分配不均表现出的失望,只要不直接涉及基本价值观或共同观念,那么,它的性质就不是破坏性的”。科塞提出了冲突的五项正功能:“冲突对社会与群体具有内部整合的功能;冲突对于社会与群体具有稳定的功能;冲突对新社会与群体的形成具有促进功能;冲突对新规范和制度的建立具有激发功能;冲突是一个社会中重要的平衡机制”(Coser,1964)。

对于冲突的大部分的研究集中在“社会冲突”领域,西方的社会冲突理论成型于20世纪初。马克思与韦伯、齐美尔是早期涉及到冲突的社会理论家。马克思认为资源分配的不平等产生了固有的利益冲突,而个体的被“异化”进一步诱发了阶级斗争;而韦伯则通过“合法性的撤销”,来说明合法性从以神圣性传统为政治和社会活动合法性基础的社会中撤销,是冲突的关键条件;齐美尔认为冲突是无所不在的,在形式社会学分析过程中,齐美尔分析了冲突作为一种积极现象——提高团结,整合,产生常规变迁的不那么激烈和暴力的冲突。

从达伦多夫起,冲突理论已经成为社会学中占据统治地位的理论之一,达伦多夫认为“冲突”与“一致”是社会的两种不同面孔,并构建了冲突的因果模型。

1

¹达伦多夫列出了三种类型的干扰性经验条件:组织条件,影响隐性的准群体向显性的冲突群体的转化;冲突条件,决定冲突的激烈程度;结构变迁的条件,影响社会结构变迁的类型、速度、深度。在其冲突理论

科塞通过强调冲突对社会系统的整合性与适应性功能修正了达伦多夫的分析。通过批评功能主义忽视冲突和批评冲突理论过分强调冲突的后果,科塞确立了自己的理论贡献¹。在此过程中,他求助于齐美尔的观点:冲突提高了社会系统,或至少是社会系统的关键部分的整合。

到70年代中期,一个折衷的理论混合体成为当代社会学冲突理论的新取向。特纳力求将达伦多夫与科塞的理论综合到一般性理论中,这一理论可以清楚地表明在不平等系统中发生冲突的条件。他明确指出,冲突理论强调不平等是冲突的最终根源,从而明确地把冲突的根源归之于资源分配的不平等。事实上,资源分配的不平等实质上就是社会制度不合理的一种表现。因此,这已经体现了当代西方冲突理论从社会制度的层面来探寻冲突根源的基本理论取向。

柯林斯站在冲突理论的立场上,继续致力于融合功能理论、冲突理论、互动理论、交换理论等,试图把冲突和对抗的普遍性所作的工具性强调,和对受宗教仪式控制并受感情宣泄需要刺激的个人关系的“微观”理论结合起来,力图建立一个更具综合性因而也更具解释力的社会冲突理论。他在某些方面也继承了韦伯和帕森斯的传统,考察统治与被统治之间关系的复杂多样性,认为财富、权力和声望是决定一个人社会地位的三个基本因素。同时,他也认为强制(包括暴力)是重要的控制手段,他引用象征互动论的传统,进一步强调无论是在人际的或社会结构的层次上,意义对为斗争而组成的人群组织的重要性,承认冲突和秩序是实际存在的,是特殊的可变的经验条件,而不是一般性的理论假设。柯林斯同其它冲突论社会学家一样,虽然描述实际的冲突形式与过程,但都更关注使实际冲突避免发生的社会过程。

20世纪70年代以后,美国的一些学者,如丹尼尔·贝尔、李普塞特等也对当代资本主义的社会冲突进行了研究。²尽管冲突理论的内部观点不一致,但都

模式中的主要变量为:(1)冲突群体形式化的程度;(2)冲突的激烈程度;(3)冲突的暴力程度;(4)社会结构变迁的程度;(5)社会结构变迁的速度。转引自特纳《社会学理论的结构》,华夏出版社,2001年,P176-178

¹科塞的分析展开如下:(1)系统各部分之间整合的不均衡导致在这些部分之间发生各种形式的冲突;(2)冲突会导致系统暂时的再整合;(3)冲突会提高系统结构的弹性,提高通过冲突解决将来发生的不平衡的能力,提高应变能力。

²贝尔把整个资本主义看作是一个由经济、政治、文化构成的文化价值体系,这些矛盾具体表现为:作为资本主义社会基础的经济——技术体系所遵循的效益和工具理性原则及官僚等级制与人的自由本性之间存在的矛盾;政治领域中所遵循的“平等原则”与官僚机构之间的实质不平等的矛盾;文化领域既不遵循效益、工具理性,也不遵循“平等原则”,而是以“个性化”、“独创性”以及“反制度化”为其精神意向。因此在资本主义文化价值体系中存在着结构性的难以克服的矛盾。而李普塞特则试图架通冲突论与功能论之间的“鸿沟”。他认为,社会学者们往往过分夸大冲突与一致两个模式之间的差异,似乎应该更多地强调二者的共识。这些观点的主要弱点,是没有考虑和区分不同社会历史条件下不同的社会关系状态,即一致与冲突

有着共同的理论取向和观点。它的理论取向包括三个核心的、相互联系的假定：第一个假定是利益，即人都追求各自的利益，这是针对功能理论的整合均衡观点而发出的；第二个假定是权力，冲突是为获得权力而产生。冲突理论家对资源分配极为关注，因为资源会赋予人们或多或少的权力，从而使他们能获取自己的利益。在竞争稀有资源时，各个团体为了得到更多利益、权力和声誉而互相竞争，冲突也不可避免；第三个假定是文化，其实质是共同价值观。冲突理论将文化体系视为一个冲突与矛盾的集合，文化体系内部的和谐只是暂时的，当不同构成要素的矛盾无法掩饰或压抑时，社会的变迁随之产生。

与社会的一般冲突相比，文化冲突则与社会变迁联系更为紧密，表现为文化差异下两种文化相遇时此消彼长的关系。利益与权力在这里被遮蔽了或者是隐性化了。在中国向近代化迈进的过程中，从“礼仪之争”到“西学东渐”，中国传统文化与西方文化合法性的争论就没有停止过。西方学者亨廷顿曾提出著名的“文明冲突论”，他认为继经济利益冲突和意识形态冲突之后，文明的冲突将成为全球性的冲突，文明之间在政治、经济方面的重大差异显然根植于不同的文化中。文化在人类社会中起到越来越重要的作用，特别是非西方文化的地位日益突出，全球文明之间战争的避免有赖于维护全球政治的多元性质，有赖于各国遵守文明冲突的基本原则。冲突理论的发展趋向于综合，把冲突和一致作为对立统一面来看，对于文化冲突，由于其构成要素的多样性，研究过程中则更重要的是浮现冲突中的“过程”，这是整个冲突框架的核心内容。

文化冲突的研究在转型时期的中国显得尤为重要，在中国新的社会转型期，面临从总体性社会向后总体性社会的转变（孙立平，2001），原本断裂的传统文化面临重构，而新的外来文化则加紧了传播与发展的速度，新兴的物质文明也影响到了新的文化形式的产出，这样多元的文化背景下，冲突不可避免。在一定的制度空间下，文化冲突上演着。而研究各种文化在冲突中的反应，则更能凸显冲突中的要素：资源、权力与文化秩序，探究其中的内在逻辑。

2、文化冲突的分析框架

对于文化冲突，一些国内学者认为：根据文化冲突发生的时间和空间来考虑，

可以把文化冲突划分为纵向的文化冲突和横向的文化冲突¹。纵向的文化冲突表现为两个不同时代的文化模式的相遇与对抗；横向的文化冲突表现为两种不同地区或民族的文化模式的相遇与对抗。从文化冲突的原因区分，可以把文化冲突分为内源性文化冲突和外源性文化冲突：前者是指在没有或基本没有外来文化模式或文化精神介入和影响的情况下，由于文化的自在性与超越性矛盾的推动，致使已有的文化发生了危机，并遭到了批判，同时新的文化形式被发明出来，且日益受到人们的认可，这样，原有的文化精神或文化模式与新产生的文化精神或文化模式之间就形成了冲突的局面；外源性文化冲突则与此相反，它是指某种具有超稳定性的文化，即使失去了合理性，也往往不实行自我怀疑和自我批判，更不能主动地进行文化创新，结果只能是这种文化的停滞或毁灭。此时，如果某种外来文化模式或文化精神强行介入该文化，致使该文化的统治地位发生了动摇，也引起了以该文化模式为主要生存方式的人们的深刻怀疑与犀利批判，那么这种比较保守的文化与强行介入的文化就会发生冲突。

学者们进一步归纳除了文化相遇时可能发生的类型：文化的对峙、文化的取代、文化的同化、文化的融合。从历史上看，多元文化的冲突与融合的形式一般渐变式、突变式、对抗式、剧烈冲突式等模式。渐变式是指在假设的均质自然空间内，两种发展水平相当但性质不同的文化在发展过程中逐渐接触、交流，文化的冲突与融合由表及里、不断深化的形式，渐变模式的结果往往是文化的同化和文化的融合(如图 1: C、D)，但事实上并不存在或很少存在单一的渐变形式。突变式是指外来文化的某一文化因子传入文化系统时，产生强烈的对抗与冲突，进而导致整个文化系统的波动与文化重组或衰落而消亡的特殊形式，其结果一般为文化的取代或文化的消亡(如图 1: B)。对抗式经常发生在两种势均力敌的异质文化相互接触时，由于文化的保守性和顽固性而是两种文化发生长期对峙，(如图 1: A)。而剧烈冲突则是文化冲突与融合形式中最常见的一种模式，主要表现为暴力对抗、武装冲突、甚至大规模战争，是文化冲突不可调和的最剧烈的极端形式，其结果为文化的取代(如图 1: B)。事实上，每一文化类型在发展过程中几乎都要经历渐变式、突变式、对抗式、剧烈冲突式等模式，只是不同阶段其特点及具体模式有所不同而已。

¹ 转引自李庆霞《社会转型中的文化冲突》，黑龙江人民出版社，2004年7月，P50-52。

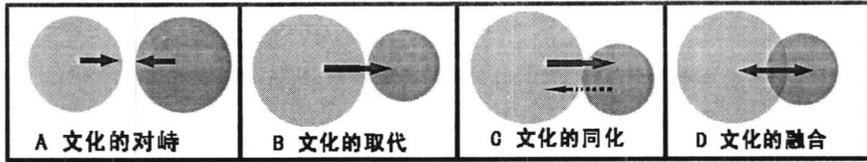


图 1 文化冲突与融合的几种空间模式

人类学家卡尔维罗·奥伯格提出了文化冲突的“U”型曲线结构图(见图2)。认为文化冲突通常要经历蜜月阶段、冲击阶段、适应阶段和稳定阶段,常用来分析异文化进入本土语境后的状况。当一种异文化进入本土语境之初,本土人士对所见所闻大都感到新鲜,对所发生的变化感到满意或充满美好的憧憬。但随着对文化的接触的扩大和加深,感觉到异文化的异质性后,新鲜感被失望、失落、烦恼和焦虑所代替。在经历了一段时间的沮丧和迷惑之后,他们心理上的混乱、沮丧逐渐减少,慢慢地适应了新的文化环境。萨林斯也曾提到:“地方文化在与具有支配力的势力进行接触的时候,它们通常在自己的意义系统的基础上做出应答,并逐渐完成对自己的文化秩序的改革—地方文化在与西方文化遭遇的过程中就出现过这一现象”(萨林斯,1985年)。



图 2 文化冲突的“U”型曲线结构图

奥伯格的结构图常用来分析新移民到异文化环境中所经历的过程,对于中西文化的交流和冲突框架有一定的启发意义。文化特质的不同,也造就着不同的文化冲突过程,在下面的论述中我们会以圣诞节在村落的发展为例来进一步详述。

3、小结

在文献梳理中,首先对中国情境下的圣诞节及乡村基督教研究做了简要综述,圣诞节作为一种新的外来文化传播方式,越来越成为转型时期的中国一道明显的文化景观。然而,对于圣诞节目前仍缺乏人类学或者是社会学的实证性研究,

大部分停留在对其文化价值的批评方面。人类学或者是社会学的进路值得进一步发掘。

在第二部分，就乡民文化的内容和结构作了简析，按文化的四要素说来分析乡民文化，则乡民文化具有物质、制度、习俗、信仰四个方面，而仪式则是乡民文化的主要表现形式，在构建社区团结（制度）方面具有重要作用。中国情境下的乡民文化有着较为独特的特征：关系（个人网络）、人情（道德规范和人的情感）、面子（脸）和报（互换）是乡土文化结构的主要组成部分，构成了乡民社会的非正式秩序。

在第三部分，我就本文主要借用的理论视角——文化冲突做了理论和分析框架的简述。经典社会理论家有很多关于冲突的理论贡献，而冲突理论也成为社会学主要经典理论之一，而文化冲突在冲突理论中有重要价值和意义，文化冲突是社会变迁的主要推动性因素之一。此外，我就文化冲突的空间结构过程的分析框架做了简述。

综合来说，文化冲突理论对于了解外来文化和乡民文化的结构提供了另一种独特视角。而关注文化冲突，更重要的是关注冲突过程，把冲突放在一个动态的框架中去研究，这样才能更好的发掘冲突的本质。

四、研究进路

1、田野进入方法

人类学者从学术传统来讲有以小范围的社会单位为研究对象的传统，而社会学与人类学的联姻也使得社会学家开始关注小范围的社会单位如村落社区¹。在相当长的一段时期内，人类学家都习惯以异文化作为自己的研究对象，强调研究者作为“他者”在进入一个异文化区域时的敏感性，而后来的研究则开始倾向于用人类学研究本土社会。王铭铭认为：“本土社会研究在两大方面较之于‘异文化’研究占有优势：首先，本土社会研究者更易于把握社会与文化规则与人本身的生活的相关性；其次，只有在本土社会的透视中，社会科学工作者才可能了解自身在社会中的角色，并给予自身一个贴切的社会定位，大量反思性研究说明：人类学把自己限制在‘异文化’研究的做法可能导致很大的认识论问题。”²我承认这种对于异文化的“敏感性”在人类学研究中的重要作用，是从平凡无奇的

¹ 如近年来出现的大量研究，见阎云翔《礼物的流动——一个中国村庄中的互惠原则与社会网络》，朱晓阳《罪过与惩罚——小村故事》。

² 见王铭铭《社会人类学与中国研究》，三联书店，1997.6，P21

日常发现社会学关注的“问题”的关键，然而我从先前进行的一些关于基督徒和基督信仰的研究中发现，“他者”的概念并不简单的指地域而言，对于特殊的信仰群体，当你不了解他们的信仰与生活时，你的闯入，也便成了另一种意味的“他者”。尽管研究者可能与他们共享着相似的语言与相似的文化背景。在熟悉的文化区域里对特殊信仰群体的研究，使得研究者成为了“熟悉的陌生人”，而这种研究者的角色，却恰恰是我在以下的研究中所充当的。

在方法的选择方面，我主要采用的方法就是实地观察参与和访谈。一方面实地观察和参与营村的圣诞节的筹备，另一方面访谈不同的群体和组织人（基督徒和“划子”里的长者）。同时尽量参与村内有关的活动，如基督徒葬礼。基督徒葬礼的遭遇也使得我对村落的文化冲突过程有了更深的理解。我开始了解到基督徒群体与家族“划子”背后的关系与冲突，而这部分关系和冲突只有在种种非日常化的情境下才能显露出来，这需要我在参与的同时拥有敏锐的洞察力。

在进入村庄的过程中，由于前期没有找到合适的住所，为了便利考虑，住进了我熟悉的一个基督徒开的小旅馆，离营村有 20 分钟的自行车程，在进行田野研究的一个多月时间里，我大部分时间都骑着自行车在两地往返。这样的选择可能会降低作为人类学研究所强调的要深入村庄的日常生活，但这样的选择在另一方面却又给了我意想不到的便利。我的房东作为营村邻村基督徒家族的成员，她的社会网络是我所主要依靠的：一方面我可以近距离的观察基督徒的日常生活；另一方面也是更重要的，恰恰是她和她所在的基督徒家族全程准备和筹办营村的圣诞节，使我可以和他们一起以“自己人”的角色参与观察整个过程。更有意思的是，她所在的基督徒聚会点后期在所在 A 村筹办起了一起新兴的圣诞节，这样的事件使得我发现了圣诞节的扩展机制，而通过两村的节日比较，则能够发现基督徒网络中的权力与关系特质，可以算是意外收获了。

2、对于冲突过程的研究方法

在本文的研究中，我力图遵循社会科学的研究进路，采用质性研究方法，来深入细致的研究自圣诞节进入后的文化冲突与过程。与人类学的进路略有不同，在研究中，我将更关注文化冲突本身作为一种历时性事件，来研究事件过程中凸显的复杂关系。

应星认为：传统的定量研究方法更适用于对社会结构早已彻底夷平，社会运作高度制度化、规范化的西方发达社会，而质性研究方法尤其是叙事研究则更适

用于对转型期的中国社会的研究。因为转型时期的中国社会具有其特殊性¹：孙立平提出“过程事件”分析视角，他所谓面对实践的社会学，强调的是将一种实践状态的社会现象作为社会学的研究对象，在对过程的强调中更强调事件性的过程，因为实践状态社会现象的逻辑，往往是在事件性的过程中才能更充分地展示出来。

应星同时认为：随着后现代主义对“宏大叙事”的猛烈攻击，日常生活越来越成为社会学家关注的焦点。但研究日常生活最大的困难就在于我们如何能让沉默者发声。²（应星，2006）李猛也认为，社会学与传统哲学之间发生的断裂，是从“大事件因果关系”向“小事件因果关系”的过渡，从“抽象因果关系”向“历史的‘具体的因果关系’”的过渡。而对于小事件的研究，可以采用称之为“深度模式”的新理论策略，力图挖掘“表面现象”背后或下面的深层原因或深层力量。这些学者认为，借助一种复杂的因果分析技术，可以在小事件之间发现某种内在的、隐含在深处的因素、力量或过程。通过分析这些因素、力量或过程的运作机制，可以理解小事件的发生和分布的必然性，从而确定貌似无关的小事件之间的联系。……真正将联系交往关系和认同关系的各种社会关系作为社会学分析的对象，才可以说是彻底摆脱了大事件因果关系中对日常生活那些似乎微不足道的事件的忽视，从而认识到这种小事件本身对于理解社会运作的意义（李猛，1999）。

朱晓阳在对小村的研究中，提到了人类学研究中的“整体性原则”及其实践策略：“深度描述”（thick description）、“饱和性”与“延伸性”。在其使用的“延伸个案”方法中，认为运用“延伸个案方法”不仅要收集和调查个案本身，而且要将个案产生的社会脉络或情景也纳入考查的范围。其中特别需要注意的是个案的“前历史”（prehistory）以及个案平息的社会后果（朱晓阳，2003）。而这似乎与李猛所提到的事件的关系性能够相印证。

对于关系/事件的社会学视野对于我研究村落的文化冲突过程无疑都是很有启发的，然而，在开始表述和叙事前，我也开始遇到关于“叙事”和“理论分析”之间关系的困扰，是该直接进入人类学式的叙事试验，还是遵循平常的分析式的套路。李猛在文章中最后提到：“关系/事件的社会学分析并不是一件容易的事

¹应星认为，转型时期的中国社会具有三性：中国社会体制运作的变通性；中国社会转型实践的过程性；中国社会日常生活的模糊性。更适合叙事研究。

² 见应星《略论叙事在中国社会研究中的运用及其限制》，江苏行政学院院报，2006.3

情。严格来说,任何真正关系事件的社会学分析应该同时包容理论与叙事,通过对具体经验问题的探讨来将关系和事件真正结合在一起。¹”而同样,李猛在文章中也并没有给出作为叙事社会学该遵循怎样的结合套路,这需要后来的学者们在经验研究中进一步加以验证。

在本文中,我试图在过程分析中综合几种策略,一方面研究冲突过程中的小事件,另一方面也力图通过对于村庄“前历史”的叙事,来使得事件的社会脉络和情景能够尽可能的丰满和清晰。

3、叙述框架

在本文的叙述中,第三章将介绍田野点——营村的地理、历史和信仰的变迁,力图简单铺陈文化冲突的前语境;第四章中,我们进入田野观察和叙事,来探究营村圣诞节的准备、流程、仪式及背后的组织机制;第五章中,我们将综合分析圣诞节进入营村后的几年内出现的文化冲突与发展,分析文化冲突在营村社区内的表现与反应,其中,几件小事推动了冲突的发展,导致了对于基督徒的“非正式惩戒”;第六章中,我将就文化冲突造成的结果——传统信仰的复兴与重修村庙,通过对这件事情的叙述铺陈,来分析文化冲突中乡民文化的反应过程;第七章中,我力图对本文的论述重点作一小结:外来文化进入传统社区的策略与适应性、乡民文化的滞后反应反衬出的“惰性弹性”特征,最后对村庙重构后村落文化的新格局和文化冲突的未来作预计。

¹见李猛《迈向关系——事件的社会学分析:一个导论》P24-P32,载于《社会转型——北京大学青年学者的探索》,杨善华,王思斌主编,社会科学文献出版社,2002年8月

第三章 田野点——营村的地理、历史与信仰

一、营村的地理概况

营村位于甘肃省榆中县的北边,在省会兰州以东 80 公里,榆中县 20 公里处。从中国地图上看,甘肃是一个狭长的条带,陕西在东,四川在南,新疆在西,青藏高原在西南,宁夏和内蒙古在北。甘肃形成了一个走廊,将中国腹地同中亚地区连接起来,而榆中县,从其地理位置来看,是中国的地理位置中心,而中心点,则离营村不超过 15 公里(见图 3)。

营村南北长 3.12 公里,东西宽 1.25 公里,总面积 4.2 平方公里,共 360 余户人家。地势南高北低,呈凹形,村庄就座落在一个环形的盆地里,这个环形的盆地散居着 10 多个与营村一样带“营”字的村落,而营村的由来,也正是因为它本来就是明代抵御匈奴入侵的联营所在地之一。营村周围的大部分土地都是黄土丘陵,平均海拔 1200-1300 米,干旱成了影响营村发展的主要因素。在很长的时间内,营村的主要灌溉水来源都是从相隔数十公里的黄河抽水灌溉,而农作物也主要为较抗旱的玉米和小麦。

据 2005 年统计,营村的总户数为 355 户,总人口数为 1462 人。从人类学的传统来看,较倾向于选择并不庞大的村庄作为研究对象,营村的规模很适合作为一个人类学研究的田野点。

营村四面环山,坐落在一个天然的小盆地里,而进入营村唯一的道路也正是一条从高高的山梁上下行的下坡路。营村的周围大部分都是农田,站在进村的山梁上,很远能看到几个和营村规模相似的村庄零散的分布着。营村的村庄中间位置有一块空地,而教堂和新建的村庙都座落在空地的两旁,大队部也座落在空地的另一边,三栋建筑在空地周围构成一个不规则的三角(见图 4)。

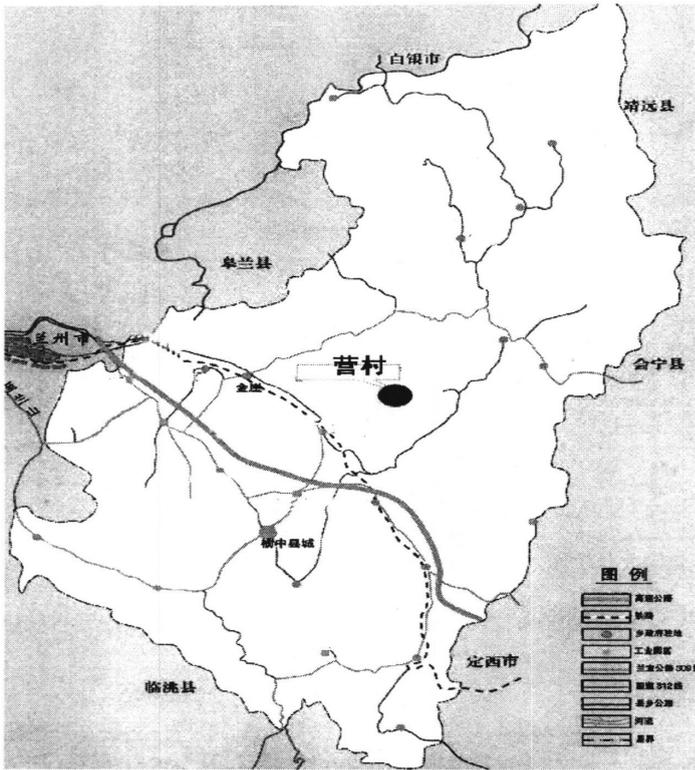


图 3，营村地理（2006）

山脉

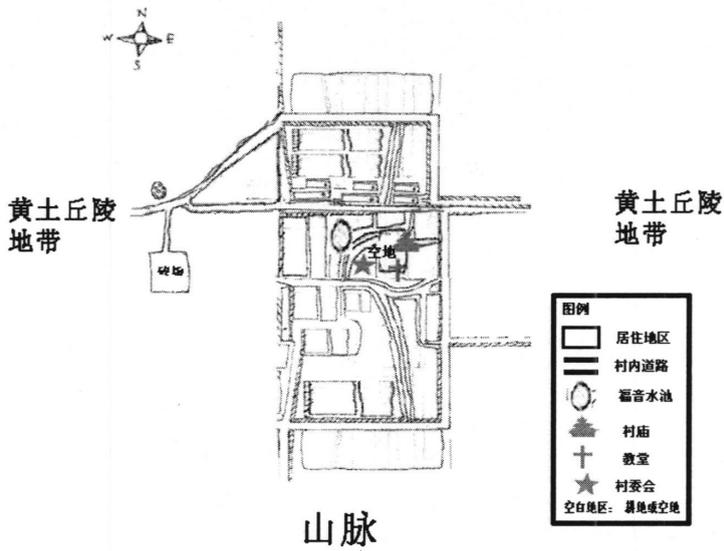


图 4: 营村平面图（2008）

二、 营村的历史

1、营村的由来

据县志及村民自编的村志记载：营村建置于明讲武三年（1370年），以里为村，为防御匈奴侵入，屯兵七十二营堡。而营村名字正是来源于早期的营堡。

营村的历史比较久远：“明肃王时期前，营村就已有入烟居住，本村老人辈相传叫旧营儿（指旧村庄），在今村头正东方向，座落在堡子西边，北面紧靠宛川河崖边，东西长约1500米，南北宽约800米。堡子内外居住着几十户人家。约在18世纪初，陆续搬迁到现在的村庄，统一筑起了一个长方形的营墙，长约200米，宽约150米，构筑了一处营门，营门左上侧修盖了一座三关楼子。营里面有两条街和一条连接直通营门口的路，一条街为前街，一条街为后街。营外靠南处还有中庄和上庄，两庄均一进庄门只有一条不长的街道。（中庄门顶部还有一座财神楼子），并延古丝绸之路两旁居住了一部分人家。人民俗称大路上。”¹

据县志记载：“明天顺八年（1416）肃王府在榆中境内勘查墓地，设置牧场、绿地。其管理、僧职、卫队等人员，户籍在皋兰，居住在榆中，世代相袭，其村庄、耕地便成为皋兰甄托地。随后，兰州商人在榆中购田置地（为商屯），军队在榆中垦荒地（为军屯），皋兰县的农民也在县内偏僻山村开垦荒地（为民屯）；县内一些地区（主指北山地区）荒凉鄙远，人烟稀少，榆中县当政官员嫌贫瘠而弃置不管，一些村庄农民自愿归属皋兰；历次政区变动中，一些地方豪绅，居民不受榆中管辖，也不向榆中缴纳田赋，还有一些村庄发生民事纠纷由榆中处理，但给皋兰缴纳田赋。由此，逐渐形成错综复杂的皋兰甄托地。清末民初，皋兰县在榆中的商屯、军屯、民屯田共计30.02万亩，分布在定远、连搭、金川、高墩（营）、上伍（营）、下伍（营）等村庄，肃府绿地、山场（清顺治十年改为‘更名地’）。寺庙田产、陵墓祭祀田、军政公署官地、学堂学田、祠堂祠田1.77万亩”。

清乾隆三年（1738）至民国三十年（1941），榆中境内有100多个村庄，属皋兰甄托地。由此，营村才有明确记载。

2、营村的姓氏、家族与“划子”

据村民代代相传，营村最早有郝姓、赵姓、艾姓、吴姓、张姓、姚姓人家居住过。其他姓氏人家均无存在，也无法考证。以后居住下来的有沈、孙、刘、李、

¹ 见《营村村志》，营村村委会编，2006年，未出版

魏等姓氏人家，距今约 400-500 年的历史。

据营村村志记载，营村 2006 年的姓氏构成如下：

“2005 年全村共有 31 姓：金，魏，吴，周，王，孙，丁，沈，李，康，赵，亢，梁，岳，寇，刘，张，杨，宋，敬，陈，侯，兰，黄，蒲，代，胡，蔡，谢，邴，齐”，各姓中 100 人以上有：“沈，孙，金，刘，李”。

营村的主要姓氏就在沈、孙、金、刘、李五姓。营村的主要姓氏与家族保持了较为分明的脉络，而最大的两个大姓：沈家和孙家更是有着谱系鲜明的族谱。在营村的田野研究中，营村的家族为了共同处理一些公共事务，而构建了“划子”这样的家族结构，“划子”在这里是营村方言的一种叫法，但“划子”并不等于家族。在营村，主要的“划子”有四个：沈家和孙家各为一大划，而杂姓的金家、魏家和刘家成为一划，其余杂姓为一划。在遇到如修庙、接社火之类的事件时，划子就成了最主要的组织机构。而且，“划子”各自内部在日常情况下也有着密切的联系，在婚丧事上表现尤为明显，这点我们在下面会详细阐述。

“划子”是一种较为松散的结构，在村庄里，“划子”是一种自发性组织，而各划子的头头也由划子里的长者或者是善于操办婚丧事的村民精英构成。“划子”内和“划子”之间也有着相应的日常关系逻辑，这恰恰构成了村庄的非正式逻辑，而这点与基督徒是有矛盾的，而我们关注的文化冲突也主要在这里展开。

三、营村的信仰变迁

1、村庙的变迁

营村的老村庙最初修建的年代已不可考，据村志记载：“村内修庙宇一座，位于本村东北角旧大路旁，长 45 米，宽 35 米，院内建成戏楼一座，座北朝南，大殿一座，与戏楼相对而建，俗称‘黄庙对戏楼’。戏楼与大殿相对而建，由四根红色松木撑之而起，前檐两角呈亭台，楼阁式样。屋顶压青色小圆桶瓦。后台两间总面积 250 平方米。长 10 米，宽 6 米，殿内台上供奉两座尊神‘金花娘娘，九天圣母’，大殿正门悬挂横幅匾额一块，上书‘歌舞生平——道光年间’紫黑色 8 个烫金字。西侧建有厢房四间，内有锅台，水桶等灶具，供宾客道人使用。”从这段记述我们可以大致推断营村村庙的修建时期应该在清朝道光年间以前，即 19 世纪中期以前。

据营村村志的记述：“营村金花娘娘、九天圣母之娘家源于王家崖村，金花娘娘据说的兰州市井儿街一位 17 岁的少女峨眉山修成正果而返回，本村供奉金

花娘娘(大娘娘云霄),夏官营供奉二娘娘碧霄,红柳沟供奉三娘娘琼宵,云霄、碧霄、琼宵为赵公明的义妹。”而在对营村长者的访谈中,发现村神的身份记忆也同样经过了一个重建的过程,经过文革及社会动荡,很多老人的去世使得对于村神身份的记忆开始出现断层,“大家只记得是金花娘娘,却记不清到底是几娘娘”(访谈记录 S02),而直到后来的邻村立起了相似的村庙,从邻村的村志上,营村的人们才开始坚信起自己的村神是大娘娘的说法。

在与村内长者的交谈中,我可以清楚的感受到这座老村庙带给村里人的记忆与荣耀。村里现在还流传着修庙的传说与故事:

“修庙前全村各路口前人经过两年多的筹措计划,投资出工,总之各尽其能。动工前两天,请来邻村头前人,大小5个阴阳,2名道士进行奠基仪式。读了祭文,烧了长香,花了黄表钱,当事人许了愿。又念了五堂经(道德经2堂,佛教两堂,地方一堂)各据一班,吹吹打打,念念有词,毕恭毕敬,小心谨慎。经文内容是:大吉大利、国泰民安、风调雨顺、平安长寿、尊老爱幼、善事多做、恶事少做、善有善报、恶有恶报;添官添福、天垂余庆、神灵神验;诚心求之万事应,日间不做亏心事,夜半敲门心不惊,心田种德、心常恭,福地建庙福自多,佛门大开,进是门,门里门外男女贞,保佑你全家老少不生病,保佑你民族发旺进男丁,保佑你门中多出武魁文曲星,保佑你门中树大根深、叶茂。法师道场进行多半日方休。

落成典礼时,仅限当时条件,杀了三只羊,宰了三只鸡,席间喝了猴儿头酒,大部分人带醉而归。村上的一位姓刘的阴阳唢呐因吹的时间长,喝多了酒,当时醉倒在地。席间敬酒时,首先敬天,天有七政。次敬地,地有六意,三敬皇帝,四敬神,五敬各户祖先。回家后,都在自己中堂上上了香,在灶家爷神位上也上了香,以保佑平安吉祥。村上人欢悦几日,衣冠端庄,发型时髦,女性留“狮子倒毛”头型,也叫“刘海头”。还编了顺口溜“不留刘海头,前头不要走。”(引自《营村村志》,村民自编)

村里的老人现在仍在回顾中感叹老庙雕刻花纹的精美和带给村庄的好处,在旧时代,面对持久的干旱¹,村庙成了唯一的信仰寄托,也使得营村村庙在解放前的年代里备受尊崇,邻村的四邻常来参拜许愿、求雨,使得营村村庙的香火分外旺盛。

营村的老者至今仍保留着对于解放初期的一次求雨记忆:“1953年天大旱,到农历五月也无法下种。五月中旬,村里人发起了求神取雨之事。找到的本村阴

¹ 据榆中史籍和县志记载:“营村所在地界西汉至元代的严重旱灾9次,明代11次,清代50次,民国时期18次,气象部门统计解放后有23次。在上述不完全的记载中,25%的年份为春旱,35%的年份为初夏,20%的年份为伏旱,20%的年份为秋旱,旱灾发生的总机率高达80-90%,农民称之为“十年九旱”、“三年两头旱”。其中初夏旱机率最高,危害最重,北山地区不仅颗粒无收,更有人畜饮水的严重困难。

阳,姓孙,太子营的阴阳兰道人,由本村那时候的诚信弟子,几个划子里的长者,把小花轿抬出大殿放在庙院正中,祈求玉皇大帝降旨于龙王爷,看在两位神仙的面上普降大雨,救村民于苦难中,结果三天过后,未见一滴雨。后来又许愿,把小花轿重新油画一新,又妆了二位神的容颜,由阴阳给二神合送了三卷经,十多天老天爷只降了二指雨。¹”这样的求雨失败经历使得村庙的威信开始降低,而进一步影响到“划子”的威信。在村庄后期被席卷全国的的集体化浪潮和一系列社会运动包围时,营村的村庙在社会动荡的风雨中摇摆,最终村庙在1971年文革时的拆除彻底割断了村里人对这一切的记忆。在那个社会急剧变化的年代,村庙成了被直接打倒的对象和迷信的象征。直到2006年底,营村的“划子”才开始着手筹划,重修村庙,而庙,最终于2007年年底建成了。

2、营村基督教的变迁

营村的教堂同样历史悠久,有一百多年的传入历史,在兰州市来说都是传入最早的地区,使得营村教堂的长老们回忆起营村教堂的历史起来充满自豪与骄傲。

据榆中县志记载:“清光绪25年(1899年)英国内地会(西差会)传教士安牧师赴兰途中夜宿营村讲经传道,农民沈学簾、孙得温接受宣传,组织教会,建造5间房屋作礼拜,发展信徒50人左右。此后,推荐青少年信徒到兰教会学校,医院读书,学医。”

营村教堂最早接受基督教的长者孙得温的后人这样记述营村最早基督教传入的场景:

“那时候从陕西那边过来个先生,姓安,最早就在村里的树下歇凉,大家以为是货郎,因为看到拿的锣啦什么的,后来就在那里敲开了,大家就过去看,就说是传福音的,我的先人有福根,能听到神的话,人也聪明,那时候算盘打得转的,在村子里都找不出第二个。后来就把那个先生接到屋子里住,听他讲道,后来就信了耶稣。再后来就在那棵槐树下讲,讲之前总敲锣,去听的人听一天给一个袁大头,就有很多村里的人过去听...”(访谈记录, S02)

营村教堂后来成为兰州最大的教堂——山子石教堂的前身,因为山子石教堂的创始人恰恰是从营村教堂走出,这样的历史渊源使得营村教堂在兰州市基督教界都有了一定的影响力。这一点也直接影响到了营村教堂后期的圣诞节组织与形式。营村教堂在解放前是发展较为迅速的,而教堂也积极投身社会救灾和扶助工

¹ 引自《营村村志》,村民自编资料。

作。村里的基督教长老目前仍对村里也已荒废的涝池感到骄傲，因为这个维系了几十年村庄饮水的设施与基督教有莫大的关联，而也是这一点使得营村的基督徒可以从实物上肯定基督教对村庄的实际贡献。据县志记载：“民国 18 年（1929），34 年（1945），县内大旱，教会配合基督教华洋赈灾会进行施舍，以工代赈修公路，兴水利，让灾民度过荒年。”而县志里记载的新修水利的主要设施就是营村的涝池。营村的基督徒们现在还保留着对于水池的原始记忆：“涝池分前涝池和后涝池，池周围上有土墙，有南北两个门，门楣上写着‘福音水池’，池内有用小石子筑成的‘福音水池，百世流芳’字样”。（访谈记录，J01）

年纪大点的基督徒更多的是对建国后期几次大的社会运动中痛苦经历的记忆。而对基督徒影响最大的几次社会运动和村庙类似，即早期的集体化运动与土地改革¹（1954-1961），社会主义教育运动及四清运动²（1963-1966），文化大革命³（1966-1976）。而教堂也几经波折，1957 年开始福音堂被大队部占用，当作大队办公处，文革开始后则建筑都不能幸免而被夷为平地。直到 80 年后才逐渐在原址恢复。县志这样记述这段时间的发展：“60 年代，营村教会发展到 200 多人。文化大革命开始后，教会活动中止。1983 年恢复活动，加入兰州市三自爱国运动委员会。1984 年，有关部门拨专款 3000 元，加上教徒自筹，建教堂，有一个大教堂和十二间瓦房，1985 年信徒达 200 余人，2005 年年底有信徒 300 余

¹据《营村村志》记载：“1950 年，榆中县开始减租减息工作，矗立农民之间的债务纠纷，初步划分阶级成分。村上地主 2 户，富户 2 户，退出多余耕地共 480 亩。1951 年十月，榆中县派工作组来我村搞土地改革试点，没收地主土地 480 亩，没收财产分配给村上贫苦农民。1952 年面临土改，土改工作组领导农民开始劳动互助，组织起生产互助组 8 个，占总农户的 43%，其中常年性互助组 3 个，占互助组总数的 37.5%。1954 年生产力水平逐步提高，农民将自己分到的土地、牲畜入社，成立了初级农业生产合作社，当时称为老社，总人口 176 人，耕地 1507 亩。1955 年底至 1957 年底，把原来的老社和成立的新社由当时的初级社转入高级农业合作社。1958 年成立人民公社，体制为大队生产队。改生产队为核算单位，健全管理，按照居住情况，将大兴营村分为六个生产队，编为一个大队。”营村教堂从 1957 年起被大队部占用。

²据《营村村志》记载：“1966 年 2 月，中共定西地委从定西地区各县抽调 3836 名干部成立榆中社教工作队，组成 20 个工作队，246 个工作组，分别到 19 个公社，94 个县直机关，开展系统社教。营村村进驻了一个工作队，分组到六个生产队，发动群众，进行大队、生产队“四清”（清理财务、清理仓库、清理财物、清理分工），帮助干部“下楼洗澡”（检查交代错误）；开展对敌斗争，打击“冒尖”，批判投机倒把行为，干部中多吃多占，以及贪污盗窃等错误，全村共查出陪退贪污盗窃多吃粮食 4260 斤，粮票 315 斤，食物折现金 2680 元。”在此期间内，营村基督徒多受批斗。

³据县志记载：1966 年开始，文化大革命的浪潮开始席卷营村，8 月中旬，榆中一中率先成立“红卫兵”组织，而后发展到全县各中小学。8 月中旬至 12 月，各校红卫兵乘火车或步行去北京、延安、遵义等地“串连”、“长征”。1968 年 2 月“红三司”、“大联司”及全县 600 多个战斗队实现“大联合”。3 月 18 日，成立榆中县革命委员会。1968 年 5 月，全县开始清理阶级队伍，刮“12 级红色台风”。1968 年 6 月，全县开展“三忠于”（即忠于毛主席、忠于毛泽东思想、忠于毛主席的无产阶级革命路线）、“四无限”（即无限忠诚、无限热爱、无限敬仰、无限崇拜伟大领袖毛主席）、“全国山河一片红”活动。一个时期，从城镇到乡村，从机关到学校、各山头、路口、公共场所都建“忠”字牌、“语录牌”“忠”字室。营村的村各队在街头也作了“忠”字牌。……1976 年初，（榆中县）从学校到农村建立红卫兵“火炬”、“红镰刀”等各种名称的战斗队 600 多人。而在这场浪潮中，营村的村庙最终也未能幸免，于 1971 年被拆毁，基督徒更是遭受批斗，所剩无几。

人。”

村里 80 多岁的孙姓信徒是经历过这一切的见证人，而一本纸张枯黄的民国版圣经则见证记录了他家三代的信教史。这本圣经是孙信徒在文革期间藏在墙壁的夹缝里然后用墙泥糊上而免于被发现的，而他也在这几次社会运动中屡受批斗，甚至被吊起来打，在文革开始时，红卫兵和干部几次到他家去搜查，最初的一本更早年代的圣经被抄走了，而他也因此闯了祸，被批斗了好久。在这几场运动过后，村里原有的信教的家族被彻底打散了。

1984 年，营村基督教堂得以重建，最早的发起人有 7 个人，而这 7 个人则成为营村后来的基督徒家族化发展的源流。发展到今天，营村村里信基督的人家约有 50 户，90 人，与营村的 2005 年总户数 355 户和总人口数 1462 人相比，基督徒约占户数的 1/7，人数的 1/16，基督徒的比重并不大。营村教堂的主要信徒则来自于周围的村子。营村教堂的教牧范围则达到了附近的三个乡，管辖十多个聚会点，这也使得营村教堂的活动能够得到足够的信徒和聚会点的支持。

四、小结

以上部分，我简要介绍了营村的地理状况，以及历史、家族和信仰的历史及变迁。我们发现，营村的山区位置使得其有相对封闭的特征，而其与都市的并不远的距离则使得它有利于获取城市资源，这点在我们后面的论述中会谈到的。对于村庙与基督教堂而言，二者在解放后共享了一段时间的苦难记忆，在一段时间内，村庙和教堂都被当作是反动和腐朽落后的代表，但二者的处境并不一致。在村落精英——一位校长的保护下，村庙的存在持续到了文革后的 1971 年，而教堂则早早地被占为大队部，在文革那个横扫一切牛鬼蛇神的年代里，教堂也一样被夷为平地。获得了与村庙的相似命运。

同样，我们也可以从记忆中看出一些与我们后文中要提到的村落圣诞节和村庙重构连接的部分。很显然，这些在 21 世纪初期才出现的事件有着深刻的前语境，而重构的东西又加入了时代的特点与脉络，不同于简单的恢复与重构，这也是我们在后文中要详述的。

第四章 走进营村圣诞

与往年一样，进入 12 月的兰州市，整个城市不自觉的被卷入到“圣诞节”的节日气氛中。商店门前的圣诞老人贴画开始多了起来，圣诞卡，圣诞树伴着商场打折促销的宣传海报，把整个城市卷入一种特殊的节日狂欢中。与上个世纪 90 年代初的人们对这个西方来的“圣诞老人”感到新奇不同，新世纪过后的中国城市似乎已经早已习惯了有圣诞装扮的 12 月，而每到这一月，商场和酒吧等休闲娱乐场所的生意总是格外的好。不过 07 年的 12 月，我已经再无心关注城市圣诞的繁华，我开始进入营村，在熟悉的基督徒开的小旅馆住下后，就开始了紧张的对营村圣诞节的田野研究工作。

一、营村圣诞节的前期筹备

1、圣诞前的收奉献

营村的圣诞节准备早早就开始了，2007 年 10 月的一次主日礼拜后，长老开始召集主要的执事们开起了小会，而内容主要就是圣诞节的筹备工作与近期的账目收支情况。营村的教堂的收入主要就来自信徒们的奉献。在教堂前后的不同位置一共有三个大小不一的奉献箱，箱子的结构也很简单，由信徒奉献而来的旧式床头小柜子改造而来，在上面做一个投钱的口，然后下面加把锁。每个月末的礼拜过后，长老和执事们总结完一个月的工作，就聚集在一起，祷告，然后几个人共同开启这三个箱子。几个人在一起记录账目，然后规划下个月的事工花费。

营村教堂的收入很少，一个月也只有 200 多块，也与乡民信徒们的贫苦相关。这个历史上就旱灾连连的村落，直到 80 年代后的一系列灌溉工程的实施，才初步的摆脱了旱灾的阴影。而教堂，则一直致力于在村内相对贫苦、有疾病，有苦难的群体上发展信徒，正如一个信徒所讲：“来到这里的都是有苦难的人，都是罪人（访谈记录，W02）”。贫苦的信徒群体进一步压缩了教堂的收入来源。然而，在这次由教堂的主要管理人员参加的小会上，大家计算了一下这一年内的花费与结余，做出了一个重要的决定：把教堂账目上结余的 400 多元全拿出来，然后再发动信徒们奉献，准备这一年一度的圣诞节。一年只有一次的圣诞节，对于营村的信徒来说是重大而神圣的。

要过圣诞节收奉献的消息很快传出去了，教堂的长老和执事们首先奉献了 一人 200 块钱。很快，在下次礼拜的时候，更多的信徒开始找到长老，把攥在

手心的钱交给长老，虽然收奉献的时候基督徒有“这个手做的，不让那个手知道”的传统，营村教堂平日的奉献也一般不计帐，但这次，在信徒走后，长老还是在一个笔记本上记录下了每个人的奉献情况。对于营村的基督徒来说，这一天，不仅是个该庆祝和喜乐的日子，更是考验每个人的“信心”的重要时刻。所以，每个人都不想“在耶稣降生的日子让神看不到自己的信心”¹。

我有幸拿到了圣诞节前的大部分奉献单，从中我们能看出营村信徒的奉献情况²：

陈(女) 100元 张(女) 30元 金(女) 10元 孙(男) 20元
 寇(女) 50元 沈(女) 20元 李(女) 100元 王(女) 100元
 未(女) 50元 王(女) 150元 杨(女) 20元 孙(男) 400元
 孙(男) 50元 刘(男) 20元 赵(女) 50元 杨(女) 40元
 仁(女) 30元 彭(女) 20元 贾(女) 20元
 黄(女) 100元(欠10元) 未(女) 50元 李(女) 50元
 许(女) 100元

总计 1670元，24人，男4人，女20人，男性共奉献490元，女性共奉献1180元
 另³：李长老 100元 高执事(男) 100元 高执事(男) 100元

共计 2070元

这部分记录保留了响应营村长老的号召奉献的大部分营村及周围村庄信徒的奉献情况，而这部分信徒恰恰就是营村信徒的主干力量。虽然营村号称有70多名信徒，然而很大一部分已经成了营村基督徒口中的“圣诞节基督徒”⁴，随着大部分青壮年劳力的外出打工，营村教堂留守的也大部分成了老人和妇女。而不多的男性，如果“信心坚定，肯奉献”的话，便很容易称为教堂的中坚力量。从这份记录中我们可以看出，奉献的主体是女性信徒，与营村教堂日常主要参与人员是女性相关。各个人的奉献数额是有较大差别的，奉献最多的是一名姓孙的男性，他是教堂的执事，他通过跑货运在积累了一定的资产，由于货运范围就在

¹ 来自访谈记录 L02.

² 为了保护当事人的隐私，我们在这里隐去了名字，只保留姓氏和性别以作分析。

³ 长老和两位执事是主要的决策者，这份原始记录里并没有记录长老自己和两位执事的奉献情况，因为在长老看来他们是彻底的自己人，本人从访谈中得知，故在这里加上。而两位姓高的执事正是我所住的A村基督徒家族里的主要人物，被认为是营村未来的长老人选。

⁴ 圣诞节基督徒在这里主要是指由于生活压力等长期外出或忙于做事业、生意的营村人，他们很少参加村里的日常礼拜，而只是遇到大型活动，如圣诞节才来参加，营村的基督徒就把他们称为“圣诞节基督徒”，认为他们的信仰是不够虔诚的，而这部分人则利用他们的基督徒身份，在村庙修建时拒绝向“划子”交钱。但大部分人仍参加营村的圣诞节并且在圣诞节那天向奉献箱里投钱。

周围的几个村落，他成了营村少有的较富有的基督徒。而接下来奉献较多的几名女性（奉献 100 及以上元的）则是在不远的大学城打工的女信徒。而奉献较少部分的则是留守在营村的一般家庭妇女。

2、消息的散布与选日子

在收奉献的同时，营村的信徒也开始忙碌起来，在村里的信徒开始有意无意的在串门或者亲戚上门的时候提起营村的圣诞节，并尽力的描述起营村的圣诞节的好处，而最常用的说辞莫过于与城市生活连接起来。对于城市生活陌生的村民来说，这种城市的“洋玩意”能够来到营村，自然是新奇有趣的。讲完了营村的信徒们开始邀请他们到时候过来看，对于缺乏娱乐的营村村民来说，有个这样凑热闹的机会，自然不想错过。

选日子是接下来长老们的工作，对于营村来说，圣诞节并不是孤立的，而是与周围的村子紧紧相连。长老们开始在探访或者在城关堂活动的时候有意的与别的村庄教堂的长老们开始交流彼此圣诞的准备情况，而选日子的规矩则，则大致按各个堂的规模大小而定，城关堂理所当然的被放到了最后，在 24 日举行庆典。而其他的村落则开始互相协调圣诞的时间，一般从 12 月开始到 24 日，总要错开两三天。而这样做的目的则是为了让信徒和周围的村民能有更多的机会和时间来感受圣诞节，而有限的节目和资源也能够循环利用。对于营村来说，由于其历史与资历，自然获得了优先的选择权利，营村的圣诞定在了 12 月 20 号进行。

3、城市教会的选择

与前几年的营村圣诞相同，营村圣诞节并没有仅仅依靠自己的力量，选好了日子，营村的长老们就开始联系前几年圣诞节演出的城市教会。B 教会是兰州市一个新兴的基督教会，组成人员都是城市里一个大型批发市场的南方（大部分为浙江、江苏籍）摊主、老板或打工者，由于其雄厚的财力支撑以及较为年轻的群体结构，使得 B 教堂近年来在兰州市基督教会界的影响力日益扩大。而每年的 12 月，圣诞节成了最好的舞台，成为他们奉献和扩大影响的主要时段。他们开始积极与兰州市郊县的农村教会合作，在圣诞节前的一个月时间内组织较为专业的演出队下乡演出。而我两年前进在营村看到的，正是他们的演出。

然而，今年的情况有些例外，在营村的长老试图邀请他们再度过来之前，营

村的邻村 A 村的基督徒们也有了在 A 村过圣诞节的想法，A 村所在地离当地的大学城很近，大学城的扩展使得当地的经济日益发展起来。村落在大规模的征地结束后，大部分 A 村人开始离开土地从事副业，使得 A 村的基督徒提高了经济实力。出于对 B 教堂演出的熟悉，他们也开始邀请 B 教堂的演出团队。有趣的是，B 教堂最终决定去 A 村演出，而使得营村的长老觉得分外尴尬。一方面 A 村聚会点事实上作为营村教堂的下属，受营村教堂的管辖，另一方面组织 A 村教堂的两位年轻执事事实上也是营村教堂的骨干，是内定的下一任的长老，而这次事件，似乎成为他们提前向营村教堂显示影响力的机会。

对于这样邀请的结果，A 村的高执事这样解释：

“我们村的聚会点在这两年发展的很快，信徒也多了，前几年我们就邀请过，可是上帝有上帝的旨意，上帝不允许的时候肯定不行，前几年也不太成熟，邀请的时候他们也没有来，主要就在营村一起过的。今年邀请的时候他们来看了一下，因为这里有两所大学，大学里少数民族的也多，因为上帝的爱不分民族，不分种族，后来我们做了个祷告，他们就最终决定来。”（访谈记录，G01）

高执事将城市教会的选择归结为上帝的旨意，通过我的后期了解，则发现了更多有意思的东西，虽然“以堂带点”¹是乡村教会组织的基本形式，但在“三自”²的基本发展框架下，各聚会点在发展成熟后，与原本隶属的当地教堂的关系呈弱化态势。而城市教堂则把圣诞节作为一种主要的传播信仰的方式，他们的演出是义务的，但是有选择性的，当它比较几个倾向于去的乡村后，就会选择最有希望的地区。B 教堂由于其节目的优势使得其在圣诞节的资源流动里无疑成为一种“稀缺资源”，而这种稀缺资源的分配权并没有掌握在营村教堂手里。A 村所在地的经济发展与大量的大学生，使得 B 教会认为在 A 村基督教有更广泛的发展前景，因此选择了去 A 村。

这样的结果让营村教堂的长老颇感为难，但由于营村教堂的古老和资历，因此在整个兰州市都有一定信徒人脉资源，营村的长老就临时选择了 C 教会，一个同样在兰州市的城市教会，他们同样有演出队，尽管水平远不如同在市区的 B 堂，但营村似乎已经习惯了有城市教会演出的圣诞，有这样的替代，也是一个较好的选择。这样的选择对于营村教堂长老来说有点无奈。科塞在分析冲突时特地

¹ 以堂带点在中国乡村教堂是较为普遍的组织形式，主要指一个较大规模教堂扶持周围村落小聚会点的发展，在下文中我们会详述。

² 三自指自传、自治、自养，是中国教堂的发展形式。

分析了由于稀缺资源的分配不合理而引发的冲突问题，并分析了冲突的条件¹，但基督教的组织性与沟通性避免了更深冲突的发生，营村的长老们虽然底下有些不悦，并没有因此事而起大的冲突。

4、讲台下的争论

随着营村圣诞的临近，关于圣诞的各项准备也在有序的进行着。营村教堂在半年前刚做了整修，扩展了原来的教堂范围，在原有的教堂外接了一间房子，然后在扩展的房屋面积中修了一个较大的讲台。教堂面积的扩展和讲台的修建给营村教堂带来了许多便利。然而，在面临圣诞节时，一场围绕着讲台的争论却在开始。

由于新建了讲台，扩展了教堂，于是几个年轻执事认为这样使得在教堂内举行圣诞晚会有了可能，圣诞晚会可以告别前几年的搭帐篷与 12 月户外的严寒。但这样的提议同样面临着质疑，营村教堂的长老和几个长者认为：在教堂内建的讲台是神圣的，是“宣讲神的话的地方”，在这样的地方唱诗可以，但跳舞和其他演出似乎就成了对这个神圣地方的亵渎。教堂里的意见出现了分歧，而一场争论则持续了好久。

争论最终以长老的妥协，同意在室内的讲台上举行晚会告终。因为营村的年轻执事们似乎更容易找到很多别的教堂也如此办的实例，而将唱歌、跳舞都归结为“敬拜神”的合理举动，在圣诞节这样的喜乐情境下，似乎神圣的地方也有了变通性。

同样，在前期的准备中，在长老召开的小会议中时常伴随着争论。而对于圣诞礼物的争论同样持续好久，由于 2007 年食品物价的上涨，使得往年的圣诞礼物——一包花生、一个苹果、两个橘子、一些瓜子的综合价值已经超过原有预算的一半。而围绕着选择什么样的圣诞礼物才能更让人满意的争论则进行了好久。最终，大家选择了一个有着城市打工经历的执事的意见，选择笔记本，里面夹上写一句神的话的方式，来替代原有的圣诞礼物，加上当地自家产的一小包苹果。大家开始为选择这样较为现代又能兼顾传统的的圣诞礼物组合感到满意，因为在

¹ 科塞认为：不平等系统中被统治者对现存的稀缺资源分配的合法性提出质疑时，更有可能发起冲突，造成这一点的理由是：A.疏导不满的渠道不足；B.向优势地位的社会流动率很低。转引自特纳《社会学理论的结构》，华夏出版社，2001 年，P179

农村生活中，笔记本可以很容易的转送给上学的子女使用，也可以用来当账本使用，比原来的“吃完就忘”的礼物似乎多了很多纪念价值。

5、最后的准备——彩排，准备饭食与安排分工

准备了一个多月后，离营村圣诞节的日子越来越近了，而营村基督徒的节目排练也开始紧张起来。出于对教堂长老以及传统的尊重，营村的基督徒在选择节目的时候慎重了很多，而主要的节目也成了小合唱似的唱诗，还有一个例外是由四个人表演的“好了歌”¹，很有地方风味。

在离营村圣诞节还有不到一周的时候，营村的基督徒们开始聚集在教堂里，集中排练他们的节目，而进一步选出他们认为还不错的节目去县上的城关堂参加评选，好能在城关堂的晚会上露露脸。对于排节目，很多人是很有热情而又略带羞涩的，能在在平日里都熟悉的兄弟姐妹们和乡邻面前表演，这对于营村的基督徒们来说也是难得的体验。

到了离圣诞节还有两三天，老人们开始为圣诞节的场地做准备，由于今年不用搭帐篷和演出台，工作显得轻松了很多，主要工作也就成了打扫庭院，擦洗门窗和凳子，架好炉火。营村教堂上面高高矗立的十字架也被取下来，刷上一层鲜艳的红油漆，然后在太阳下晾干了在挂上去。最后的工作似乎更有意思，营村教堂庭院里有两棵前些年种植的松树，现在已经长的郁郁葱葱，老人们开始计划在两座松树上搭满小彩灯，在十字架上也缠上彩灯，于是，乡村里的圣诞树就这样出炉了。

还有一项重要的工作就是做大锅饭了，对于营村圣诞节来说，大锅饭是必不可少的，也是营村教堂圣诞每年最大的花费项目。一方面要招待远方来的客人，比如城市教堂的演出队，另一方面也要招待邻村及本村的乡亲和信徒们。虽然每年的城市教堂被邀请过来都是免费的，“都是为神做工”，但在基本的人情招待上，营村教堂的信徒们并不想在远方来的客人眼里落下小气的影响。

圣诞的前一天，长老就开始安排合适的中年女信徒去准备做饭了，而为了这每一年的圣诞而造的大厨房，也只有在今天才用得上最大的锅和最大的容器。为

¹ “好了歌”是一种民谣似的宣讲基督教的歌谣，每句都以“了”结尾，很口语化。

了方便和快捷，在营村，在这种“干事”¹上营村教堂和普通人家的红白喜事一样，做一种肉烩菜汤招待客人们，主要原料是白菜萝卜和肉条，而主食则是自己家里烧的“锅盔”²。烩菜汤比较稀，吃的时候一般要加醋，然后就着锅盔吃。而做饭的主要原料与用具——包括蔬菜、油、面、菜板、刀具等，除了肉是统一采买外，几乎都是周围的信徒奉献或者自发拿过来使用的，营村教堂的长老也把这一切都归于信徒奉献的方式。在圣诞节这样的集体性活动面前，钱、食物、用具、包括义务工作都成了向神奉献的方式。在吃饭时间，一大批人围着桌子或者就蹲在角落里端着碗吃这种烩菜，对我来说也是一种特殊的经历了。

营村的长老还特地编制了“派工表”，来对第二天的圣诞作简单的人员分工，张贴在了庭院的墙上，如下表：

庆圣诞派工表³

总负责：李 XX（长老，男），金 XX（长老，男）

接待：刘 XX（男），高 XX（执事，男），高 XX（执事，男）

招待员：魏 X（女）、王 XX（女）、魏 XX（女）、张 XX（女）

炊事：郭 XX（女）、杨 X（女）、魏 XX（女）、杨 XX（女）、赵 XX（女）、杨 XX（男）

端盘：许 X（女）、刘 XX（男）

拾饼：魏 XX（女）、李 XX（女）

洗碗：刘 XX（女）、彭 XX（女）、李 XX（女）、孔 XX（女）

安全员：孙 XX（男）、高 XX（男）、许 XX（男）、兰 XX（男）

生火：由安全员兼任

供水

2007年12月20日

从上面的安排可以看出，营村圣诞的具体工作中，共有 27 人涉及其中，而这部分人大部分在前面奉献单子也有。在圣诞节晚会的时候，我发现还有部分信徒也在帮忙做义务工作，可见营村圣诞节的服务人员是不同于单子上的一些的，估算有 35 人左右。

从中我们也能看出，分工中，女性承担了大部分的基本工作，如做饭、待客方面，而男性则主要承担人员接待与安全等工作。

¹ “干事”是营村的一种方言说法，即红白喜事等较大规模需要宴请大量宾客的活动。

² “锅盔”是西北常见的一种烧制的面制食品，大小如同一般锅上面的锅盖，形状如同古代战士用的盾牌，因此得名。

³ 这里隐去具体姓名，只保留姓氏与性别。

二、 平安夜与圣诞节

随着夜幕的降临，平安夜的庆典在营村拉开了序幕。由于没有了 B 城市教会的演出队，而 C 教会的演出队要到明天才能到，营村平安夜主要演出者成了营村和附近几个村子的基督徒们，以及城关堂的演出队伍。虽没有前两年盛大，但依旧吸引了不少信主的和村庄的村民参加。小小的教堂里显得人声鼎沸，而早早架起的炉火也把整个教堂暖的热烘烘的，没有了我前次来营村圣诞时那种在室外刺骨的寒冷。

早到的信徒开始在领诗的带领下开唱圣诗，而屋里屋外都有接待的人们在忙着张罗，把新来的人领进屋，如果对方是不信主的或者是远方来的主内客人，则会热情的招呼他找个好位子坐下，如果没有位子，旁边的本地基督徒会主动的站起来让座。

到了晚上 8 点，晚会开始了，我则事先和长老谈好，拿起摄像机，记录了这次圣诞节的聚会。聚会的程序如下：

“全体起立，请大家为今晚圣诞之夜献上祷告，为慕道的朋友祷告，为我们自己献上祷告。

领唱：《主啊求你来到我们中间》，下面由王长老代祷。

同唱《平安夜》

诗歌《普天同庆》

诗歌《以马内利》

诗歌《弥赛亚之歌》

诗歌《宽广的爱》

城关堂圣乐演奏

女生小合唱《人生之舟》

诗歌《马槽颂》

诗歌《想起主的恩典》

诗歌《我属主》

诗歌《走过秋天》

男声独唱《爱，我愿意》

诗歌《远行》

赵弟兄证道，呼召，初信者决志，长老祝福

诗歌《这么大的救恩怎能忽略》

诗歌《满山的小羊》

诗歌《心的回归》

诗朗诵《帝国·马槽》

城关堂舞蹈《奇妙的双手》

诗歌《跟着圣灵走》

快板《点点歌》

城关堂舞蹈《神爱老人》

诗班献唱《愿主的爱充满》

结束：全体起立

由李长老为圣诞平安夜结束献上感恩代祷”

整个聚会过程显得紧凑有序，与我上次看到营村的圣诞节不同，没有了大城市教会的先进设备和好看的歌舞，营村的平安夜聚会显得更加宗教化和地方化，成了一种特殊的宗教联欢。而聚会的高潮则出现在集会的中段，在城关堂的赵弟兄“证道”完毕后，开始呼召，即鼓动台下的不信主的乡邻上台去接受礼物和决志信主。在长老的鼓励下，底下的信徒也开始动起来，鼓动周围认识的人上去。而有趣的是，原本在底下玩耍的小孩全被叫到了台上，而有个别上去的成年人似乎都感到有些不好意思，都站到了后排。呼召决志后，每个人都领到了一本崭新的《圣经》，长老上台对这些人开始祝福，而结束后，在底下信徒的歌声中，上面的人开始走下台来。

这样的聚会一直持续到晚上 11 点钟，但远没有结束。当天晚上，小小的教堂里的火炉架的通红，一些远方来的信徒们则继续着他们的庆祝，留下的人则自发的上台表演着自己在家里排练许久的节目，或者是唱圣诗，或者是短剧，这样的庆祝一直持续到天亮。每个人都准备了节目在这个小小的舞台上展示，一些人脸上还抹不去羞涩的表情，但对于这样能在广大“兄弟姐妹”面前露脸的机会，似乎谁都不肯错过。

我则实在坚持不了整夜，后半夜的时候，在长老的办公室里找了张小床沉沉睡去。约在早上 6 点多的时候，我开始被嘈杂的声音惊醒，发现营村的长老和信徒们开始重新在教堂里聚集，我突然想起长老给我说过早上有“晨更祷告”，而时间恰好是在早上的 7 点。我匆匆下床，抹了把脸，就和信徒们起到了教堂。

“晨更祷告”的仪式较为简单，信徒们开始围绕着讲台中心跪成同心圆状，而长老和主要的主持人在圆中心，大家先开始祷告，然后主持人开始“代祷”，而代祷的内容则超出了圣诞的范畴，基督徒同样祷告着村庄的安定与国家的繁荣，而最后，则是希望福音传遍的祷告。然后大家开始自己祷告，最后是唱诗和结束，整个过程持续半小时左右。我惊异的是对于基督徒而言，他们的精神似乎早已超越了整个村庄的地理范畴，而显得更宽广和博大，这是与普通村民截然不

同的一面。

祷告结束后，早上8点，大家开始围在院子里的桌子旁吃早餐，早餐的内容正是前几天准备的粉汤和大饼。大家吃的有说有笑，显得其乐融融。到了早上9点，第二天的庆祝活动开始了。C城市教会的演出队来了，附近村子教堂的人也结伴而来，挤满了小小的庭院和教堂。第二天，才是圣诞节的重头。

仪式程序方面则大部分节目以城市教会为主（见下节目单），城市教会的节目显得更加丰富，而更重要的是一些现代化设备的采用。C教会同样带来了一些舞台效果器和音响，还有部分演奏的乐器。这样的表演吸引了大部分人的围观，院子里慢慢也占满了人，从窗户上看出去，窗户边上都是好奇的往里看的眼睛。里面更是挤得水泄不通。这样的聚会一直持续到下午四点结束。节目中采取的表演形式也更为多样，有独唱，有小组唱，还有相声，舞蹈，乐队演奏。有意思的是，当地教会的两个信徒装扮的圣诞老人格外引人注目，在表演唱“报福音”完后，从袖子袋里拿出了许多事先准备好的糖果向底下的观众抛洒，观众则开始哄抢，可以说是很有趣的一种圣诞礼物的派送方式了。

2007 营村圣诞节节目单

祷告

- 1、大合唱：《平安夜》《普世欢腾》
- 2、小组唱：《耶稣、耶稣》
- 3、小组唱：《圣诞心愿》
- 4、相声：《哭、苦、枯》
- 5、男声独唱：《永恒的答问》
- 6、小组唱：《人生之舟》
- 7、小组唱：《心的回归》
- 8、当地教会节目（城关堂圣乐），圣诞老人“报福音”
- 9、男声独唱（伴奏带）：《真爱在呼唤》
- 10、真理分享（讲道）
- 11、小组唱：《弹琴歌唱赞美你》
- 12、小组唱：《云上太阳》
- 13、女声独唱：《主是我最知心的朋友》
- 14、青年组舞蹈：《耶和华的膀臂围绕我》
- 15、男女组合唱（伴奏带）：《全新的你》

16、青年组小品：《热心爱主》

17、小组唱：《一道江河》

18、小组唱：《心连心》

19、序曲：《这一生最美的祝歌》

祷告，结束，由城关堂圣乐演奏结束曲

从节目来看，第二天的表演因为有城市教会的加入，因此有了更多的城市特色，而舞蹈、相声等的节目水平也比刚过去的平安夜晚会高了很多。多种演出服装的使用也使得舞台上显得色彩斑斓。

三、圣诞节下的组织运行机制

圣诞节对于营村教堂来说是重要和盛大的，然而，从仪式和参与的群体中，我们能看出基督徒的社会网络与组织特色。而基础单位组织在文化冲突的过程中则是最基本的参与对象。

基督教乡村组织的外部拓展最突出的特点便是基督教的“以堂带点”模式。而这点也是乡村教会组织活动的组织基础。“以堂带点”模式首先是有个中心，一般是一个历史和规模都比较大的教堂，也是该地区基督教活动的中心，然后在此基础上发展聚会点及小教堂。发展的初衷都是因为信徒的增多而使得临近县乡的信徒来到中心堂路途遥远，而且在该地聚集起一定规模的信徒。所以，发展聚会点和教堂的模式往往是先有信徒，然后形成规模，再申报审批。就营村教堂而言，其下属三个乡，而三个乡就有近 10 个聚会点¹，而正是这样的结构体系支撑其了这样规模的圣诞节的运作。

以堂带点的模式可以简要以下图来表示（图 5）：

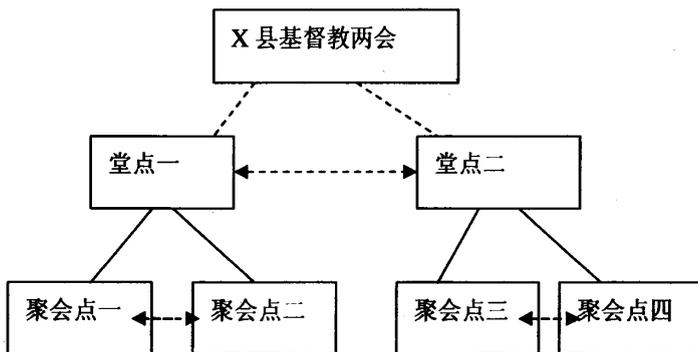


图 5 “以堂带点模式” 简图

¹ 由于宗教管理部门对于“聚会点的严格审批”，在营村发展起来的基督教聚会点大部分是没有被正式批准的，但同样受正式教堂的管辖，这种不同于学界所说的完全独立于三自体系的“家庭教会”。

在整个体系的结构中，“堂”处于中心位置，从而建立起以堂为中心的內部组织，内部组织的建构就如以上所说的科层制特征，而其对下属的“点”又承担管理和辅助作用，但往往“点”的经济仍然要靠自给自足。市两会属于教堂与政府机构之间的沟通性组织，对于基层教堂有政策管理的义务，但并不干涉堂点内部的党务。因此，各个中心堂形成各自的“堂内网络”，而两者之间的“堂际网络”关系则远远没有堂内那么紧密。在同一地域内，“中心堂”与“中心堂”之间往往存在一定的竞争而又互补互助的关系，共同形成了中国情境下的基督教基层组织特征。

对于营村教堂而言，与城关堂、城市 B 教会、C 教会的关系都是堂际关系，这种堂际关系是有层级的，对于城市的 B 教会和 C 教会而言，到营村教堂参加圣诞活动是一种义工，而作为回报，营村的基督徒也会在 B 教堂及 C 教堂城市过圣诞的时候派代表和节目参与。城市教会更容易把农村教会看成是需要支持和扶助的点，这种物质上的付出和回报是不对称的，但更多的是在信仰层面，城市教会觉得对于贫困地区教会的扶助更能提升自身的灵命。

在堂和小点之间，更多的也是一种互惠和沟通。从营村圣诞节的前期安排我们可以看出，从 2001 年开始实行的这种圣诞节的地域性传递制度事实上恰恰是为了保证这种互惠体制的实行，让每个点的圣诞节都能获得最大程度的支持和资源利用。这种体制，与村庙体系是完全不同的，对于资源的利用更为高效有序。

小聚会点之间也存在互惠关系，但这样的关系并没有与堂之间的关系紧密。在这种情境下，节日（如圣诞节）反倒成了最集中的保持联系与增加互惠的机会了。基督教的组织特质事实上也是保证基督教的文化特色的一个重要方面，在堂与堂，堂与点之间的资源流动机制¹容易构造组织之间较为亲密的关系，而统一的宗教认同则容易促进集体的统一行动。在圣诞节的流动机制里，有限的资源在组织的有效梳理下得到了最大程度的利用。而这种韧性较强的本土化组织，与外界强势资源的结合，对于乡民文化的冲击是致命的，乡民组织远没有他们那样严密的组织特性与互惠机制，更无法像基督教组织那样合理有效的调配外部资源，两者的鲜明对比使得圣诞节在进入营村的初期反响很好而且促进了基督教的传播和发展。

¹ 基督教组织之间通过统一调派讲道人的方式保持着神圣资源的流动，而在节日，以及特殊事件，如遭遇困境，需要救助的情况下基督教组织之间也会互相救助。

第五章 圣诞节下的文化冲突

一、文化冲突的产生与扩展

在圣诞节大规模进入营村以前，营村是相对平静的，营村教堂的圣诞以前也在过，只是参与者大部分都是信主的。教堂的长老这样回顾以前的日子：

“那时候信主的人没有现在这么多，我们圣诞的时候人也不多，有两年就都没有过，就大家在一起做了个圣诞祷告。他们不信的对我们也挺好，我们也来往呢，他们（划子里的人）过干事（红白喜事）的时候我们也过去搭礼着呢，也和平常人一样，没什么区别。”（访谈记录，L02）

“划子”组织存在的时间也挺长，在村庙修建以前，“划子”在村庄的影响很有限。“划子”长者告诉我：“在修庙以前，‘划子’的主要工作就成了在春节的时候‘接社火’，需要组织部分村民捐钱，然后购买礼物迎接离营村 60 公里外一个村子的社火的到来”。对于基督徒，由于在营村有相对的家族特色，所以“划子”和基督徒倒也相安无事：“营村的基督徒有时候也会向村里人讲耶稣，但很少人信，聚会主要来的是旁边村子的人。”（访谈记录 S02）

从 2001 年的 12 月起，营村的教堂开始了这种盛大的圣诞聚会。刚开始的时候是几个聚会点在一起的联欢，由于大部分是宗教性的节目，所以很少有非信徒参加，尽管这样，圣诞节对于营村的基督徒来说仍然是一年中最重要的时刻。也是从那时起开始了村落圣诞节的轮流制度，圣诞节开始在 12 月的乡间蔓延开来。2002 年的 12 月，营村教堂附近的 D 教堂第一次邀请了城市的 B 教会，而 B 教会也认为在乡间普及这样的圣诞节更有效果，于是就有了第一次的演出。集会的反应是出人意料的，搭起了演出棚后，小小的教堂内外里里外外都挤满了人，连附近远些村子的人听到消息后都不顾距离遥远前去。而营村的基督徒们也是第一次看到这么精彩的圣诞歌舞节目。集会结束后，营村教堂的长老开始和 B 教会的人接触，邀请他们一定明年到营村来，

一切发生的有些偶然，营村的教堂长老们开始发现了一种新的工具把圣诞节办的更为盛大而欣喜。在第二年的圣诞快到来的时候，营村教堂的长老们早早的和 B 堂打好了招呼，于是就有了在营村教堂的第一次城市教会演出。演出对于营村人的影响也是巨大的，营村村民的反应也是“看到了在电视上才能看到的東西”、“美的很，漂亮的很”（访谈记录，S03）。当晚，很多好奇的营村人聚集到了教堂，观看了他们尽管很近但从未走进过的教堂，也看到了很多在乡村几乎没

有机会看到的演出节目，最后拿着教堂发的圣诞礼物满足的离开。

圣诞节一下子离村民的生活近了，一些村民开始感兴趣圣诞节里优美的舞蹈和歌声，而教堂则在这时有意的开始加大宣传，每到主日礼拜的时候，教堂的喇叭都放的格外响。而一些村民在信徒邻居的撺掇下也开始第二次走入教堂。

等教堂的人比平常多起来的时候，尝到甜头的营村教堂长老们开始发现圣诞节的力量了，而更多的也是欣喜和把它归为上帝的恩典。在以后的圣诞节时，便每年都少不了城市教堂的身影了。

基督教的扩展开始引起营村“划子”里长者的注意，看着划子里的原本不信基督教的一些人加入基督教而不再参加划子的一些活动，长者们开始着急。而更重要的是，随着基督教的扩展，有疾病的“划子”成员开始被基督徒们介绍着加入基督教¹。而在此之外，营村的教堂也开始开设“主日学”，请了临近县城的一个小学老师（基督徒）免费教小学生读书和英语，这在以前是很少的，在营村的居民里引起了种种议论，大致就是说那个老师教的如何好之类的，在基督徒的鼓动下，营村教堂的主日学一下子吸引了近20个村内的孩子去上。

村里的“划子”长者开始感到阵阵焦虑，在基督教越来越发展并扩大影响后，一些村里的人开始感觉到不安，当越来越多的人在圣诞节的时候习惯了去教堂“凑凑热闹”，营村的划子长者却感到自己对划子成员的影响力正在减弱。

韦伯在讨论冲突的时候一个主要的关注点就在于“合法性的撤销”。营村的“划子”组织是一种较为松散的村民联合体，完全不同于在遥远的过去拥有巨大能力的“宗族”，在那时，群体成员背叛家族则会被赶出宗族，而这种权威在村庄是合法性存在的。旧时村庄的管理与此相连，村庄的头头也要在显赫的家族中选取。同时，村庙也是由主要的家族来维系的，村庙承担了保佑村子平安和求雨的重要功能。而新中国成立后，随着几次大的集体化运动，家族组织被打散，村庙被夷平，在新时期建立的“划子”组织则完全丧失了其合法性，为了维系“划子”和村庄的稳定，“划子”里的长者开始感觉到自己该做些什么了。

有意思的是，划子里一个小伙子的怪病与复原的过程加速了这种修庙的准备：小伙子的怪病在邻村阴阳的“神迹”下得以治好，使得大部分营村人在将信将疑的猜测中，开始想起营村曾经有的村庙的模糊样子²。在神迹式的影响下，

¹ 在乡村的传教过程中，号称信教能治愈疾病是一个主要的宣教手段。

² 在下一章中将详细讲述这个故事

划子长老们开始召集大家开会，集体动员成为可能，修庙被提上日程。

在经过几次划子长者的会议后，最后决定向村里的每个人收 30 元钱用作修庙，但这样的过程则远不如预想中那般顺利。首先是基督徒的抵制，在基督徒的带头下，一些散户也开始不交钱。这使得修庙的筹建工作一度陷于停顿。最后的结果以划子的妥协为终，除了基督徒和极不愿意交钱的几户散户外，有 70% 的营村人交够了钱。这样的结果在划子内部也引起了争议和质疑，最突出的莫过于“为什么基督徒作为村子的成员却可以逃脱修庙这样的集体责任”？这样的争论使得基督徒与划子之间的冲突开始加剧。

二、发现“亏呈”——村庄的非正式关系秩序

在营村进行了一段时间的田野工作后，我开始惊奇的发现“划子”与基督徒群体之间存在种种微妙的关系，这种关系掺杂了对立，却又有一些说不清的东西在里面。在营村，基督徒被进一步孤立了，基督徒为什么会被孤立呢？只是因为信仰了一个与村神完全不一样的信仰么？而人类学中关于“大传统”与“小传统”的讨论，也使我回过头来思索：在营村是否也有一种支配着村民交往与关系的逻辑呢？而在一次特殊的经历中，我开始对营村的关系逻辑有了更深的认识。这种被当地人口头称为“亏呈”的东西，恰恰是支配了营村日常交往甚至信仰层面的关系逻辑，而发现这一切的过程是新奇有趣的。

1、发现“亏呈”

已是第三次来营村，总是感觉每次都会有新的东西在里面，圣诞节像一场集体表演，演出结束后，故事却远没有结束，你要想理清其中的脉络，就需要仔细得寻找其中方方面面的细节与内容。

在圣诞节结束几天后，我仍然留在住处继续搜集和整理有关圣诞节的内容。有一天，营村基督教堂的长老们和唱诗班的兄弟姐妹们要去参加一个当地基督徒的葬礼，作追思礼拜，由于我对于基督教的仪式异常感兴趣，于是就决定一起去。第二条清早起了个大早，和房东的基督徒姊妹一起骑自行车到教堂集合。大家都基本到了，很多人还在谈圣诞节时的话题，说某某人在台上的表现如何，大致是说谁谁在台上特别大方，而谁谁在台上非常拘谨，唱歌也有点唱错之类的有趣话题，说到高兴处，大家就在那里哈哈大笑，只有我这个“异邦人”在那里傻坐着。不过发现他们似乎已经不再把我当纯粹的客人看待，而是把我当成他们其中的一员，而不再顾及着我开一些玩笑，这点还是挺让我暗喜的。也许这就是人类学家

所说的“剥离了表演后的日常”吧，也许这样的观察才能更深入到基督徒的日常生活逻辑中去。

大家准备好就上路，我借的是房东姊妹的自行车，一路上一行人显得浩浩荡荡，可是高兴的时间没有停留多久，我就发现我的车胎没有气了，可能是颠簸的路面上被玻璃划破了，眼看到快到了，这样的境遇实在让我进退维谷。看到我下了车，后面的姊妹看到了也关切的过来询问，得知我车胎破了，就和我一起下车推车走，这让我很受感动。

好不容易到了地点，早有一个姊妹在那里迎接，让大家把自行车放在她家院里，然后大家再过去。我放好车，然后和一行人向目的地家走去。远远就能看到那里围了很多人，有披麻戴孝的，也有不少看上去是信徒的人，我们一行的诗班的姊妹们开始拿出诗班的衣服在路旁换上，然后大家排个大致的顺序，向那家走去。

到了地点，才发现已经有几拨附近的教堂诗班到了，县城城关堂的管旋乐队也到了，一行人穿戴统一的深色西装，在里面排好队开始奏“诗篇”里的哀乐，我们一行人进到院子里，已经有姊妹来向每个人发小白花，我拿了一朵别在胸口。

仪式夹杂了传统和教会的双重特色，依然有孝子披麻戴孝坐在门口，但是没有跪。里面看不到花圈，只有一篮一蓝的鲜花，而对联也和普通人家的丧事大不一样，门口一幅大大的黑色挽联，上面四个大字：“荣归天家”，旁边两行小字“XX弟兄安睡主怀纪念”“基督教会 XX 城关堂”。门口的对联写着：“辞世间劳碌岁月，享天国快乐时光”。而死者的棺材停在堂屋，棺材与我普通看到的不太一样，被漆成了白色，棺材顶部上面用红笔写着一个“爱”字，侧面有一个大大的红色“十字”，十字旁边画着两串葡萄。在我观察的一段时间里，仍然有死者的亲友前来吊唁，只是都拿的鲜花，在乡村的环境中，这样的鲜花吊唁显的有些突兀，而过来的基督信徒则自动的排列整齐唱着一首接一首的圣歌。

院子很小，在院子的角落里支起了一个露天帐篷准备葬礼的饭食，而另一角则是菜地和猪圈，房子也很破旧，能明显的看出这家的经济状况很不好。院子里一下子挤进来这么多人，还有一支管旋乐队，自然也少不了很多看热闹的人，很多人在院墙外探出头来，有点奇怪的是他们只是远远的观看，却没有走近的意思。在基督教的信徒开始唱歌和证道的时候，外面看的有两个人开始起哄，让院里的气氛颇有些尴尬。

追思礼拜的程序很简单，先是城关堂的献圣乐，然后诗班开始唱几首圣歌，接下来是城关堂的一个长老证道，大致是缅怀一下死者的生平和信仰，最后大家低头闭目祷告。有意思的是，在这样的葬礼上，祷告的内容仍然少不了希望把“福音传遍这一方土地，让村民都得救赎”这样的说法，可见葬礼也是具有一定的传播教义的功效的。祷告完毕，则主家热情的招待大家坐下，然后端上粉汤，内容和我在教堂圣诞节吃的大同小异，只是里面的肉更丰盛一点。

吃完，基督教的弟兄姊妹们又开始聚集，继续唱歌，然后献乐，最后准备起灵到附近的墓地埋葬。起灵用的交通工具是汽车，这一点我在后期的访谈中才了解到，使用汽车起灵和运送棺木在当地事实上是非常少的，而这点，恰恰是关键所在。

从葬礼处出来，我开始去处理我自自行车的麻烦事情。一个姊妹热情的给我指了方向让我过去找一家住户，说那家修车。找了好一会，终于找到了。而与修车一家人的攀谈，则使得我对营村的关系逻辑有了初步的认识。

接待我的是一位中年妇女，因为修车的“掌柜的”出门了，我又没有别的选择，只好在她家等待，顺便和她聊天。提到村里的基督徒葬礼，她提到了一个很有意思的话题：“亏呈”。

她对于亏呈的基本叙述是：

“我们庄户人，做事都讲究个亏呈，你行下的，别人也都记得。”

“划子里收钱修庙，那也是个亏呈，塑爷爷对村里的平安也有好处，交了那么就以后你有什么事情划子里的人也不会不理。”

“(村里的)谁家婚丧嫁娶，我们都要过去搭礼，要是划子里的有干事(红白喜事)，我们还得抽空过去帮忙，这就是个亏呈么，你过干事的时候也要麻烦别人”。(访谈记录，X01)

这位大婶把村民之间关系的逻辑归结为“亏呈”，即你在人情上付出，那么就会有回报，或者至少对于接收方来说欠了你的人情，是要补偿的。更有意思的是，她把修庙、划子也与“亏呈”联系起来，认为相应划子的号召交钱也属于“亏呈”，是为了村庄的平安和“划子”对自己的认同和照顾。而对于基督徒，大婶则是一口的不满，认为基督徒不讲人情，尤其在丧葬上：

“信耶稣的死了不烧纸，不烧票子，划子里有事情也不参与....你说么，人活着的时候挣钱着呢就养下个后人积着烧纸着呢么，信耶稣的纯粹就不烧纸不管么，那有啥呢么，那就跟没先人的一样地么。”(访谈记录，X01)

大婶对于基督徒的愤懑让我警醒,她认为基督徒对于丧葬仪式的改变事实上就是一种不讲人情的表现,不是正常人做的事情。而基督徒与划子的对立,也许根源恰恰就在这里。

2、“亏呈”的分类

在后期的研究中,我开始对营村的非正式关系逻辑“亏呈”作进一步的研究,力图找出它的分类与结构,在访谈了一些营村人对于亏呈的看法后,我开始按他们的回答来归纳营村可能用到“亏呈”的地方。

在营村,需要运用到亏呈的地方大致在以下几个方面:

第一,日常交往的赠礼与回礼。主要集中在探亲访友方面,即赠礼之后,为了不使对方拿礼物的袋子空着,需要在对方的袋子中放入一些回礼,而下次在对方家里有事需要拜访时,也需要赠礼。在营村,随着经济的发展,最常见的赠礼成了水果、罐头及奶粉等物品,而回礼则是自家产的物品,如水果或者是特色的面制食品,如打的饼子等,如果没有合适的东西回礼,主人就会觉得“落下了亏呈”,要在下次补足。

第二,婚丧方面的赠礼与回礼及帮忙。婚丧事在营村村民来说是大事了,而“亏呈”在这里表现的更为明显。在营村,由于家族的相对固定,所以家族成员的婚礼或者葬礼对于整个“划子”来说都是一件大事,需要请“划子”内的长者主持相关事务,并号召“划子”成员来帮忙。而赠礼则主要体现在婚礼的“搭礼”上,作为回礼,主人在其他“划子”成员遇到同样的事情上时需要给予不少于赠礼的回礼,并在自己有空闲的情况下尽可能给予帮助。

第三,农忙、修房子等事情上的互助。在营村,如果划子成员在农忙或者修建方面缺乏人手需要帮忙,就可以寻求关系密切的“划子”成员帮助,当然,作为“亏呈”,在对方需要帮忙时自己也必须义不容辞。

第四,宗教与信仰方面。在这点上,“亏呈”与“报”,“许愿”与“还愿”关系紧密,如果一位村民许了愿而恰好实现,而他却没有及时还愿,那么他就觉得“落下了亏呈”,要在合适的时间还愿。而前面提到的修庙捐钱,则是一种“预支的亏呈”,村民认为,尽了这个“亏呈”,那么至少就尽了“划子”成员的义务,而新修的村庙也会有自己的一份贡献,如果村神能带给村庄平安和富足的话,那么自己也肯定能从中沾光。

总体说来,“亏呈”在营村来讲是一种非正式的关系逻辑,既是人情交往的

准则，又与宗教相连，与道德中的“报”相连接。而基督徒与“划子”的隔裂恰恰是因为基督徒对于“亏呈”体系的不遵守和破坏，从最初的宗教信仰方面的矛盾和冲突，延伸到“亏呈”的其它领域，直到在村庄的范围内被“柔性惩戒”，这一切，都是饶有趣味。

三、村庄的“柔性惩戒”

在研究过程中，一位大婶向我讲述了一个基督徒葬礼的情况：

“今年年初我们这些一个耶稣教的老婆子死了，我们划子上的没人去，都没人抬，基督教的长老们来找下的坟，挖开坟发现地下是水管子，挖坑的人让长老来看一下，长老就说你们把那个（坟）挪一下。你说这个坟看下了能随随便便的挪呢么，底下的一个儿子说是要开上车请阴阳去呢，后来还是挪了一下...出殡起灵的时候划子里都没人去抬，就不行了三马子发着了埋去呢。后来是我们现在的大队书记，是她的个侄子，就雇着叫了个车拉上去埋掉了。后来也只能车拉上走了。...”（访谈记录，X01）

这个故事能反应很多东西，首先是基督徒的葬礼上并没有得到“划子”家族的帮助，没人去，以至于出殡的时候没有人抬棺材。而在普通人的葬礼上，一般是由划子里的长辈和亲戚轮流抬棺材到坟地的。第二是看坟地，当基督徒的长老看的坟地出现意外时，在要不要迁坟方面起了争论，而基督徒对坟地的随意态度也使得普通人感到不可理喻。基督徒平日对于划子体系的抵制终于在基督徒葬礼的时刻爆发，划子的惩戒措施恰恰是切断对于葬礼仪式的援助。这可以说是村庄的“柔性惩戒”了。我开始回想起刚参与的基督徒葬礼为什么最后要用汽车的缘故了，似乎能够和我听到的个案相呼应。

对于划子为什么不参与基督徒葬礼的解释，我在后期的访谈中还听到另外一种：“那个信耶稣的又不烧香不磕头，不放烧纸食品盆子，去了人们也没干的。”（访谈记录，M01）这似乎是普通村民为什么不参加基督徒葬礼的另一仪式性原因，对于基督徒葬礼仪式的不熟悉和无法参与是普通人不参加的另一因素。

朱晓阳在对小村的研究中，深入分析了惩戒在村庄中的意义，认为非正式规范在社区型社会能有效控制大多数越轨（朱晓阳，2003：7）。而在我研究的村落营村内，这种“亏呈”无疑就构成了一种非正式秩序。基督徒对于“划子”活动的抵制事实上是一种越轨行为，而表面上虽然“划子”对基督徒的抵制无计可施，然而在基督徒遇到如丧葬之类的事情时，划子却可以动用对家族人脉的控制力量对基督徒进行“柔性的惩戒”，这种惩戒与朱晓阳在小村故事中提到的大规模越

轨：比如仇杀和报复是不同的，而惩戒措施也不一样，这里更多的是一种仪式的“柔性惩戒”，而另一根源，则是基督徒的葬礼本身就有仪式方面的“越轨”存在。

四、小结

以上我们简要回顾了营村文化冲突的过程，我们发现，在大型的圣诞节以前，营村基督教与乡民组织“划子”基本是相安无事的。圣诞节的进入使得更多的村民开始接触到了基督教，原有的群体界限开始变的模糊，基督教对小孩子和有病的人的持续传教则加深了“划子”里的乡土精英的危机感，最终在一次乡土“神迹”的引导下开始重建村庙。然而，“划子”组织的集体行动并非一帆风顺，基督徒的抵制加深了这种冲突，虽然最后以“划子”的妥协告终，但却埋下了冲突的种子。最终在基督徒的葬礼上，划子成员以不合作和不帮忙的方式来“柔性惩戒”和进一步孤立基督徒。

通过一连串事件，我们发现圣诞节的大型集会演出在文化冲突的过程中无疑充当了催化剂的作用，使得原来较为固定的群体边界出现模糊和松动，进一步催化了冲突的双方的行动，而乡土精英的反应，在面临基督徒的抵制后冲突被加深了。在这里，文化冲突是一种动态的过程，而节点成了一个一个的小的事件，对于冲突过程中小事件的描述，则有助于我们整体来理解冲突为什么会发生，来进一步反衬两种文化主体的特色。

第六章 文化冲突的后果——重修村庙

在梳理完村庄文化冲突的开端与发展后,我发现:外来文化(尤其是圣诞节)成为了冲突发展的催化剂,而乡土精英开始做出反应,这种反应的直接措施就是“重修村庙”。“重修村庙”成为了村庄文化冲突的直接后果,改变了村庄里的文化格局。作为一种在冲突下的反应,重修村庙的工作并不是一帆风顺。那么,重修村庙的下面又隐含着怎样的机制,凸显怎样的乡民文化特质呢?要回答这些问题,我只有首先回顾营村村庙的重构过程及其背后的社会意蕴,才能了解村庙的再造在文化冲突过程中的意义。

一. 奇妙的建庙过程

1、动员的背景准备——划子成员的怪病与神迹

2006年的冬天,正当营村的圣诞节越过越热闹,基督徒开始在村子里加快传教时,村子里流传的一件事情勾起了村民们对于村庙的回忆:

起先是村里面沈家划子的一个年轻小伙子小沈不知道得了什么怪病,开始间歇性的呕血,而且更为奇怪的是查不到病因,整个年轻小伙子从最开始的140多斤瘦到了100斤。而这家为了孩子的病情,开始了漫长的求医过程,在县城和兰州市都跑了不少医院,找了不少偏方,当一切努力都没有换来病情的好转时。划子里的长者开始介入,开始向宗教求助。

营村的村庙已经拆除很久,只能求助于邻村,邻村的一位姓王的阴阳在远近颇有名气。于是一天,划子的长者帮这家人挑好了日子,一家人沐浴更衣后开始去求助这位王先生。王先生在这时开始显出他的神通与未卜先知的能力。他开始寻问小沈的父母:“有没有许过愿但没有还上?”小沈的父母思前想后没有,但后来小沈的大姑后来提供了有效信息,说爷爷那辈是许过的,在得了一笔财富后说要供奉七个神牌,但后来爷爷那辈供了没有则不得而知了。王先生就此认为这就是小伙子怪病的原因了

王先生拿着法器到了小沈的家里,四处丈量看了风水后,告诉小沈父母:“这屋子地下有十口棺材,有10个鬼,叫‘新洪鬼’,是当年许愿没有还上神牌的怨气招来的。而当年小沈的爷爷供贡过一段时间的牌位,但只有三个神牌是可以贡住的,有四个贡不住。”小孙的父母一听觉得很有道理,因为似乎他们听到老一辈的说过供神牌的事情,而王先生的未卜先知使得小孙的父母佩服的五体投地,赶快询问破解的办法。在小沈父母的祈求下,王先生开始念经,在村外的地方起

了10个坟堆，然后念经做了法事，化了长签，把小沈家屋底下的“新洪鬼”迁到了新家——新修的坟里。然后告诉小沈父母，需要他家常年贡奉三个神位，而把沈家贡不住的四个神位迁到王先生所在的村庙去帮助供奉。

王先生做完法事就回到了邻村，而奇迹却发生了，小沈的病开始慢慢的有了起色，吃饭也吃的多了，在修养了一段时间痊愈后，小沈去了临近的一个城市开始打工了。

这样的故事不久便传遍了营村，大家反应不一，很多人认为这个有些神乎其神，但小沈的怪病痊愈似乎彰显了王先生的神力。村里一些感觉同样不安或者有疾病的人家开始打算把王先生再请回来也帮自己家看看有没有“脏东西”的困扰，“打扫打扫屋子”。而王先生把沈家供不住的神牌迁到邻村的村庙供奉的做法更引起了村里划子长者们的想法：为什么自己“划子”的神牌要迁到别村去供奉？

这件事明显加速了营村的村庙修建计划，而基督教在营村的进一步扩展也使得划子里的长者认为是该采取行动的时候了。而促进这一切的达成，慢慢成为了划子主要长者领导们的共识。

最终，在各划子的长者在私下商议后，划子之间的会议最终在村大队的活动室召开了。而也正是这次会议，初步肯定了对于村庙的修建提议。

2、村神形象的再造

村庙要修了，营村的长者们却仍面临着对于营村村神身份问题的困扰。在我后期的访谈中，我发现营村后期重建村神的形象是一个复合体，融合入了很多地方性因素，这点也显得尤为有趣。

村里的划子头头开始频繁的开会，首先的问题就是在于村神形象的塑造。村里的老人只记得村里拜的是金花娘娘、九天圣母，但似乎已经无法从记忆中辨别营村的村神的具体形象，而老人们依稀记得营村的村神和邻村的是姊妹，所以营村的老者们开始从邻村的老人记忆中复苏营村村神的形象。

这样的形象复苏工作是隐秘的，营村的老者们开始搜集各种有利的信息来重构村神。其中，来自《兰州晨报》的一则报道兰州市金花娘娘信仰的报道部分复苏了营村老者的记忆，而又加入了很多的地方因素。

在兰州晨报的报道中，是这样描述金花娘娘的：

“传说很早时期，井儿街有一家姓金的人家有个姑娘，18岁左右，每天在家里纺毛线，由于她从小聪慧好学，针、线、茶、饭样样能干，有一天早上她突然不见了，母亲到闺房一

看纺的毛线团从屋子内拉走了，家里的火剑也不见了，后来据说毛线一直拉到甘肃巴眉山上一个庙里，火剑插地上，就升金花，这个兰州井儿街少女，后来在巴眉山庙里修仙有成。这个传说，在旧时兰州已家喻户晓，一直流传到现在，那时，兰州的老百姓为了纪念这位姑娘修仙成功，在井儿街西口大兴土木建造了庙宇，请塑匠塑了金花娘娘泥塑像，这在当时的兰州是一件大事。天爷不下雨把金花娘娘抬出来，求老天大发善心下雨，求风调雨顺。”¹（来源：兰州晨报，2004.9.11）

而营村村神形象重构过程中，则经历了一个人形象转换和复合的过程。村神采用了金花娘娘的名称，又参考了邻村新修的村志，认为金花娘娘、九天圣母之娘家源于营村的一个邻村王家崖村，而金花娘娘修道成仙的地方也成了“峨眉山”而不是兰州附近的“巴眉山”，金花娘娘的形象一分为三，成为赵公明的义妹：云霄、碧霄和琼霄，与封神榜中的神仙同名。而有趣的是，营村村神的再造过程中，把原来的上古女神“九天玄女”²也降格为了地方神，把她的娘家认为是在营村的邻村，在金花娘娘的旁侧。金花娘娘的形象也开始分开祭祀，营村供奉金花娘娘（大娘娘云霄），旁村供奉二娘娘碧霄，更远的村子供奉三娘娘琼霄。

这样的记忆重建过程是有趣的，营村的村神后来确定为“大娘娘”，而在村民们的印象中，似乎“大娘娘”会有更强的神通，从而使得营村的人颇感自豪。而这种复合的形象似乎增长了金花娘娘的神力，在塑像时，营村的长者特地要求塑像的道士要在把像“塑大一点”，画上“女娲娘娘”，多画几个“趟趟子”（即符咒），而塑像的道士也由此增加了塑像的成本³。

3、收捐与建庙

为了完成修庙这项工程，营村的“划子”们开始开会组建一个修庙的临时领导组织“村庙筹委会”，需要推荐会长，而对于这项“神圣工程”的领导人物的人选，需要满足既是划子里的长者，有能有号召力和影响力，这样的人选颇让划子里的长者们为难。“碍于面子，谁也不想直截了当的提出要当会长”，营村的划子长者们开始求助于一个邻村的村庙——供奉“八仙爷”（孙悟空）的庙祝，这个庙的历史久远使其成为周围村子的“保甲神”⁴。

¹ 见窦泽民，《兰州金花庙的消逝》，《兰州晨报》，2004.9.11 R11 版

² 九天娘娘，又名“九天玄女”，传说为上古女神，人头鸟身，是圣母元君弟子、黄帝之师，辅助黄帝战胜蚩尤安定天下而得敕封为女神。

³ 营村村神的塑像原来是包工包料 4400 元，后来涨到了 5500 元。（访谈记录：S03）

⁴ “保甲神”在这里是一个传统叫法，指保甲制度存在时共同的村神。汉代的五家为“伍”，十家为“什”，百家为“里”；唐的四家为“邻”，五邻为“保”，百户为“里”，北宋王安石变法时提出了十户为一保，五保为一大保，十大保为一都保；元朝又出现了“甲”，以二十户为一甲，设甲生。至清，终于形成了与民国时期十进

营村的长者们开始到邻村的保甲神那里问事，问事的程序则是先上香，念经，然后请起庙里的小花轿。庙祝开始念念有词，逐渐陷于昏迷状态，后来在沙盘上划下符号，而等众人把“爷爷”从庙祝身上请下去的时候，庙祝开始清醒并解读沙盘上符号的涵义。问事的结果颇有讲究：需要立六个会长，正副会长各三个，而且会长的属相必须在“马、猴、羊”中各选两个。而营村的长者们回来后，就开始召开划子会议，按属相和资历选定会长，而三个主会长则在村内的大姓中各选一人，在各划子中保持了一定均衡，也使得选出的会长有了一定的合法性。在这里，神圣资源开始成为临时性组织合法性的主要来源。

选好筹委会后，各划子开始按一口人 30 元的标准由各划子的负责人去各家收捐，而这样的过程则并没有那么顺利。首先基督徒认为这样的“拜鬼”行为是与基督教的独一神信仰是相悖的，而不愿给划子交钱，群体的力量是强大的，而划子为了避免宗教冲突，就放过了基督徒群体，他们不用交钱了，基督徒虽然逃过了交钱，但与划子之间的矛盾却由此而加剧了。最终，村里除了基督徒，领导干部家，还有被认为是“独户”¹的几家外，大约 70% 的人家都交了修庙钱。

后来的工作似乎都和“保甲神”脱不了关系，营村的村庙的选址、破土动工的日子，包括哪个属相的人适合破土动工，那个属相和生辰的人适合动第一锹土都被精确的通过通神而规定。而筹委会也开始物色塑像的人选及动工的材料，修庙的工程就这样开始了，经过了接近 6 个月的修建时间，庙终于竣工了。

二、庙会与准备

1、迎爷爷与禁忌

庙初步竣工后，重新塑好的金花娘娘像也被一路敲锣打鼓的送到了庙里，修庙筹委会开始计划着在农历的 11 月初八开一次庙会，来统一庆祝、

然而，这一切并没有那么简单，“保甲神”认为虽然“爷爷塑好了，但神位还是没有归”，需要营村人再举行一个“接爷爷”的小型仪式。而这样的仪式是新奇有趣的。

12 月的营村已是寒风刺骨的冬季，天还没亮，外面还是一片漆黑的时候，老沈就和几个早早聚集在他家的长者穿好了大衣拿着手电筒和香烛出了门。路上一片寂静，只有手电筒微弱的亮光在前面一闪一闪。到了村口的西北岔路口，那

位的保甲制极为相似的“牌甲制”，以 10 户为 1 牌，10 牌为 1 甲，10 甲为 1 保。

¹ “独户”在营村约有 10 家，大部分是外地迁入居民，和营村的原有划子联系很少，也不参与村内活动，被称为“独户”。

棵黑色的大树已经在眼前了。老沈留个心眼，让其他的长者去接爷爷，而自己则在岔路口守着，怕有什么人这么早从岔路口经过，因为保甲神嘱咐他说：接爷爷的过程中是不能看到生人和动物的，不然动物会死去，看到的人也会生大病，这使得老沈分外小心。

到了村口的大树下，几个长者开始烧起香烛，把三柱香插在村口边上，然后念上几段经文。完毕后，一个年轻点在路边上找了几个石头，在手电筒的照耀下，寻找他们在此之前就找好的一个“咕咕瞪”（斑鸠）窝，瞄准了就几块石头打上去。漆黑的夜里，还在窝里的咕咕瞪受惊一下子扑棱棱的飞了出去，而在树下的营村长者们则用红布包好香烛的下端，开始往回向村内的村庙走去，一路上还要不断的呼喊。

老沈的顾虑没有白费，在岔路口，老沈拦住了几个要赶早去工地打工的人，并告诉他们，在“接爷爷”，暂时不能从这边过的道理。而村民也不敢趟这趟险，在接爷爷的一行人经过时，老沈和几个过路人都转过身去没有看。而“爷爷”就这样被接回了营村的村庙里，仪式完成后，庙前响起了此起彼伏的鞭炮声。

这样的简短仪式和禁忌激起了我的好奇，尤其是对于用石头打树上的一种鸟窝而接神的举动更显得有趣，营村的长者认为这种鸟是村神的守卫，惊动了守卫后，村神就会被惊动了。在营村的访谈中，一位营村的长者对营村接爷爷的举动和邻村的作了对比：与营村不同，邻村的接爷爷举动是看天空中的航班，每天五点的时候，又会有一架固定的航班从 XX 村上空飞过，而 XX 村的接爷爷也恰好要在那个时候，看到航班来了，就开始接。如果说营村把一种特殊的鸟当作村神的守卫有一定的地方传统的话，把现代化的航班当作接爷爷的引子似乎更难理解。就营村长者的原话来说，则是：“凡事都就个因儿”（凡事都借个引子），可见，这种仪式无疑增加了村神的神秘性，而禁忌的设置则进一步强化了村神的神力。

2、开庙会

2007 年的农历 11 月 8 日，营村的庙会按原定的日子召开了。在此之前，筹委会已经安排在庙旁搭起了帐篷，支起了锅灶。在庙门口扎起了彩门。而邻村一名特殊信徒的奉献更使得营村的庙会增添了一些特殊气氛，这位邻村的信徒是做跑车生意的，在庙会前夕，他拉了整整一农用车 7000 多块钱的鞭炮和各式焰火，同时也为他母亲烧十周年纸，希望能在这样的日子里为母亲做个往生法事。作为

回报，他向庙会奉献了一些钱以及法事用的香火冥纸。这样的行为在营村人的口中成了孝顺的代表，而庙会，成为了一个特殊的私祭与公祭结合的场域。

筹委会为了筹备这次的盛会，开始召集划子会议确定庙会程序，庙会在这里无疑具有了多种功效，而且庙会参与的群体则远远超过了营村现有的范围。凡是从营村走出的乡邻，如在外地做生意、工作的，或者是与营村有一些特殊渊源，如与营村划子长辈有一些特殊交情的人，都收到了由营村的划子长者发出的请柬，邀请来参加这次的庙会。而庙会，事实上成了重新整合村庄社会网络的重要机会。

营村能干的家庭妇女开始被组织起来，来义务的为参加庙会的人准备饭食。由于人员众多，主要的吃食成了大锅的米汤和炸好的油饼，参加的人每个人都能分到一碗，庆典一共持续了三天。

头一天的祭拜是祭拜的主体。仪式从早上五点开始，请来的阴阳就开始搬演一系列仪式：请神，上香，念经。而到了早上9点以后，外面请来的人开始陆续的到了，仪式主事人开始宣布庙会的开始，要在庙的四周埋上特殊的辟邪物，而请来的阴阳开始吹唢呐，请神，把神水和米饭洒在庙的四个角落里。各划子开始贡奉祭品。贡品被摆在庙前的供桌上，而在庙前的空地上，也摆开了八张大桌子，准备招待前来祭拜的人们。

从10点开始，在公共仪式完毕后，主持人宣布各家可以献祭了，各家开始献上自己的贡品，上前烧香、磕头。外来的宾客也一样，上完香，作为谢礼，则要在神像前的功德箱里塞进钱币。有意思的是，男方是可以进庙去祭拜的，而女方是不可以的，只能在庙前跪拜。说直到从“爷爷”接回来满一百天，开了大庙门，女性才可以入内祭拜。而到了中午，则大家招待外来的宾客一起坐在空地的桌子前，统一用米汤和油饼招待，而外来的宾客都会吃几口这样的庙会饭，据说可以辟邪和带来好运。

剩下的两天与第一天一样，阴阳仍然每天在庙里念经，准备日常仪式，而各家烧香还愿的则仍是络绎不绝，邻村当年来营村驱鬼的王先生也是被邀请的阴阳主事之一，在庙会的几天内，王先生开始收到了很多要去村民家“打扫屋子”（即驱鬼）的邀请。营村的村民对于庙会的热衷程度超过了主办方的预料，当由于人太多，吃的面和炸油饼的油不够的时候，村里的村民开始自发的把整袋的面和整瓶的油拿过来，对于营村人来说，自己家提供的东西能在这样神圣的场合被使用

和消耗，正能说明是对神的最大敬意，而作为回报，神也一定会回馈他们。可以说是一种特殊的神与人之间的人情关系，而这层关系也是包含在营村的人情“亏呈”体系中的。

3、村庙的经济帐

营村的庙会成功的，在这次庙会结束后，划子进一步确立了村内的权威，而村庙已经慢慢成为营村真正的信仰中心，因为营村也借很多外地的营村人回乡这一事件间接证明了营村村庙的号召力。但这样大的活动对村庄经济有什么影响呢？在这里，我们就营村的修庙及庙会算一笔经济帐，具体细目见下表（图6）。

图6 修庙及庙会主要收支表¹

收入名目	金额	支出名目	金额
前期收捐	本村 30000 元	修庙（包工包料）	47000 元
	外地亲坊 25200 元	画庙	3000 元
庙会香钱	16000 元	购买其他物件	2000 元
		塑爷爷	5500 元
		请阴阳（九个）	1500 元
		前期问事	600 元
		纸钱香烛	1000 元
		三牲等祭品	2000 元
		香烟	1000 元
		修灶	200 元
		开光	200 元
		请帖	300 元
		差旅费	1000 元
		其他（包括饭食，零星花销）	1700 元
共计	71200 元	共计	67000 元
	结余		4200 元

总体说来，营村村庙从修建到开庙会，花费是较为巨大的，共计花费 67000

¹ 本表由对营村主持村庙修建的副会长访谈总结而来，一些钱数访谈对象只能说大概，没有确数，但和事实花销差别不大。

元。然而，这些只是显性的花费，如果加上前期那位邻村信徒奉献的 7000 多的鞭炮焰火，还有几乎大部分的香烛纸钱，再加上营村本村人奉献的面和油以及其他物件，营村修庙及后期的花费总体将达到约 8 万元。虽然营村在近年来经济有所发展，然而这样的花费仍然需要集体动员才能够负担，对于营村这个传统的农业社区，这样的负担仍是巨大的。

再看收入和支出的主要名目，我们可以清晰的发现事实上占比例不大的外地亲坊事实上是营村修庙及庙会收入的主要来源，一方面他们在修庙时有捐钱，另一方面开庙会时较大数额的捐献也一般都来自外地亲坊。在支出名目里，我们能看到最主要的花费在于修庙、装修庙宇及购置与庙有关的物件，这部分共计 57500 元，约占到了总体花费的 86%，而其余花费只占到了约 14%，如果加上前面所说未统计到的物品奉献部分，比例会提高到约 3 成。

三、小结：村庙重构的意义

对于 80 年代以来农村传统社区仪式活动何以会复兴，目前已有多种学术解释，例如，认为传统家户经济形式的恢复是使解决不同层次公私矛盾的传统民间组织形式得以运用的主要原因，而政府的某些现代化设计，如“爱国爱乡”教育、发展旅游等，也必然给这些传统的再造提供一个空间(王铭铭, 1997a, 1998b); 认为宗族组织已在根本上进入消解过程，它的恢复现象却可能说明以伦理学为方式调解社会秩序仍有一定潜能(王沪宁, 1991); 认为村组织重建家族活动，是借助这一社会资本实现村庄再合作以达到共同富裕(折晓叶, 1997); 认为在改革开放情势下，社会关系网络的开通使多种文化资本朝制度化方向组合，是基层宗教复兴现象的核心问题(景军, 1998); 认为地方政府于部的文化策略导致传统文化碎片的再循环(萧凤霞, 1989)等，这些结论尽管不很相同，但观察的视角大都集中在传统民俗自身机制与国家现代化过程带来的力量渗透之间的关系之上，总的来说这些分析都已经接触到问题的要害。20 世纪中国农村所受到的来自国家乃至世界力量的影响远远超出历史上任何时期，在小农经济基础上形成的村庄自治组织在各级上层权力干预下几经削弱与重整，特别是宗族、庙会活动等，在经过几十年的消歇之后于 80 年代恢复确有其不同寻常的意义。

营村的长者解释营村村庙重构时则常把其与集体化时代的“破四旧、立四新”联系起来，常挂在嘴边的一句话就是“这种东西，有人破就有人立，是定数，老毛爷破了，后人就再立起来。”(访谈记录, SH02) 村民习惯将村庙的重修认为

是冥冥之中自有主宰的事情，而重修与否，只是时间的问题。

就营村村庙来说，它在基督教发展壮大之后的重建具有特殊的意义和价值。一方面，作为文化冲突的直接后果，它是乡民文化凸显自己的存在，来向外来文化显示力量的手段，也是重建村庄自信与荣耀的过程，在营村人的眼中，修庙似乎成了显示经济真正发展，村民生活好起来的标志，而村神形象重构的过程中，把村神身份定为“大娘娘”的过程，也提升了村神的地位，在一定程度上提升了村庄在灵验资本上的竞争力。

第二，村庙的重构意味着传统的“报”的道德体系的加强，“举头三尺有神明”，面对每天都能看到的村庙，营村的村民们遇到一些实际问题时，开始在庙里上香祈求，期望村神能够给予启示和回报。而如果真的灵验或者有好运气的话，村民们就需要到庙里还愿，这种“报”的体系最初建立在人与神之间，但后来就会扩展为日常的生活准则。

第三，村庙的修建与家族社会资源的调动，也有着十分密切的关系。在营村，有利于地方社会形成和经济运作的社会关系，被分为三种类型：①拥有共同祖先的人，即相同的大姓，如沈，孙；②祖先在营村但在地工作事业有成的人；③村落后期迁入的杂姓。在村落庙会时，各“划子”开始分别下请帖给在外地的家族亲戚，如果能请到的人越多而且身份地位高的话，这个“划子”就能在村落中获得较高的社会评价，而划子自身也借这样的机会保持着与本族姻亲的密切联系。而对于杂姓而言，由于自身相对弱小，这样的修庙和庙会的机会就成了最好的进一步融入社区，获得认同的机会。

此外，营村村庙的重构与庙会，事实上加强了划子以及村落的共同体认同，也能有效的向另一隅的基督教堂显示威力与影响，让那些在信仰间摇摆不定的村民认识到村庙贡奉的村神才是村落信仰的正统所在。而村落共同体认同最明显的意义在于庙前的全村集会。个体家户的出现，至少表明他们是村落的一个组成部分。

总之，在营村村庙重构之后，营村的划子开始有了真正的与外来文化抗争的文化资本，营村的文化格局改变了，营村的村落文化发展到了一个新的阶段，当然，这个新的阶段仍然少不了文化冲突存在。

第七章 结论与思考

一、外来文化的适应性与弹性

回到我们在开头提出的问题：外来文化有怎样的适应性？为什么会选择“节日下乡”这种方式？涂尔干认为，文化将整个世界划分为两大类：神圣的和世俗的，而仪式告诉人们在神圣的情况下该如何举手投足。仪式是以这样一种方式被建构的，以致当人们聚集在一起，作为一种群体执行被要求的行动时，便会产生紧张的情绪体验。涂尔干分析说，这种体验被认为是上帝的力量，其实不过是群体的力量。对涂尔干来说，在一种仪式中上帝的观念实际上就是社会的一种象征。涂尔干对于集体意识的描述似乎能够对节日的特殊功用作最初的解释，也是为什么宗教利用节日的方式传播起来效果最显著的原因之一。然而，对于营村来说，这样的解释明显不够。

对于基督教这样的外来宗教而言，从 80 年代开始，宗教政策中对其的严格限制：“定点活动，不许跨区传教”使其在传播的道路上障碍重重，然而，基督教的灵活性和适应性也使其发展出一系列新式的传播方式与技巧，圣诞节则是其中重要的一环。城市圣诞节的兴盛和市民的参与使得圣诞节的宗教色彩在印象中被减弱了，在较为严格的制度空间下，圣诞节无疑成了最有效的突破制度空间限制的场域。而现实状况下政府偶然采取的“文化下乡”方式，也启迪了基督教传播方式的创新。

其次，就农村社区而言，对旧习俗的逐渐淡化和娱乐的缺乏也使得对于文化娱乐的要求增加，也就可以解释为什么圣诞节在这里要借用城市的资源进行表演，在这里，城市教会的表演无疑成了一种优势资源，文化传播也有了城市化的意味。

此外，节日这样的群体参与场合也最能够整合社会资源与网络，增进组织内团结。前面我们已经分析了圣诞节下的组织网络，以及庙会重构的意义，节日，无疑是达成组织目标的最佳选择。在这样的情境下，基督教开始大规模利用圣诞节来进行文化和宗教传播，也就不难理解为什么圣诞节对于营村的基督徒来说是如此重要了。

对节日的有效借用无疑凸显了基督教作为一种外来文化的适应性特征，在面对本土特色时，这样的适应性又会发展出来强大的弹性特质，在营村周围的村落

里,为了分配有限的资源,整个12月成了圣诞节庆祝的月份,教堂之间通过圣诞节的“轮流过”来分享资源,同时也使得文化传播的时间广度和空间广度得以空前扩大。而且,教堂之间,聚会点之间也通过这样的圣诞节期间的互惠来增强彼此之间的关系。在资源的调配使用,在节目的安排上也是很有弹性的,资源在这里被动态共享了。外来文化通过这样特殊的传播方式,在制度空间的夹缝里发展和扩张壮大。

二、乡民文化的“惰性”与“弹性”

在研究中西文化交流和碰撞的学者中,一些学者提到了中国传统文化“惰性”问题。认为:任何一种文化,特别是那种沉淀日久的文化(中国文化久到五千年),都会有一种自我保护的能力,不容易打破,这种自护的能力就是文化的惰性。当一种外来文化冲击它时,这种惰性表现得尤为突出。每一个生活在一种文化当中的人都是一个惰性的因子,竭力保护这种文化,就是这种惰性使然。¹在早期的中西文化论战中,也有提到文化的惰性问题。认为是文化的惰性导致了保守和不肯变革,有学者进一步认为:中国民族文化是以农耕为主的封闭性大陆文化,其特点在于它以土为根,重天伦,重家庭,以血统相连接。因此滋生出“安土重迁”的文化心理,俗话说“三十亩地一头牛,老婆孩子热炕头”就是对这一封闭、保守、惰性、安于现状的民族心理的生动写照。

然而,联系到中国的社会变革,在经历了一系列社会运动后的中国传统农村,原有的文化传统早已被夷平,就连仅存的文化记忆也存在着断层。这也是为什么在我们前面论述中提到的营村村庙重构中的村神形象需要再造的原因。在没有面临外来文化的明显冲击时,原有的乡民文化是散乱的,乡民组织是“柔性”的,然而,恰恰是外来文化(如本文论述的圣诞节)的强势入侵,才加速了乡民传统信仰的再造。在没有经历这样的冲击前,乡民文化可以说是“惰性”的,这种“惰性”并不是前面提到的力图保护传统不肯变更,因为传统早已断裂,而只是保持村庄的平静和安定,维持现有的秩序。而在外来文化呈强势状态侵入时,乡民文化表现了“惰性”之外的另一种特性——“弹性”,在认为外来文化和势力已经影响到村庄的秩序与关键价值观时,这种“惰性”文化开始苏醒,进而发展出强有力的组织性与凝聚性,甚至于创造力。在传统记忆已经断裂的情况下,长者重构了村神的身份和形象。而通过庙会这样的公共事件,通过召回外地的划子

¹ 见廖保平:“中医存废之争的文化惰性问题”,红网评论, <http://hlj.rednet.cn/c/2007/02/26/1140161.htm>

成员，传统复苏了，但拥有了新的时代特征。

可以说，在转型社会期的乡民文化拥有了“惰性”与“弹性”两种特质，而这种特质是复合统一存在的，共同构建了乡民文化的新时代特征。

三、文化冲突的背后机制

1、“主内”与“划子内”——两种不同的群体结构

在我们研究的文化冲突过程中，我们不能忽视组织这种基本的冲突对象，事实上，冲突正是在不同的组织间来运行的，而描述这种组织的差异，才能更好的明白为什么文化会有那样的差异性存在，才能明白为什么资源的占有会有差异。对于两种不同的组织，首先的区别就在于群体内的称呼：基督徒习惯于称呼基督徒为“主内”，而家族“划子”则习惯于称自己群体成员为“划子内”，这两种群体组织有什么不同呢？

首先的区别在于其群体构成的基础：基督徒群体构成的基础在于信仰，较少利益冲突，而划子则是一种较为松散的家族性组织，构成基础在于血缘（同姓内）或者是良好的关系（杂姓划子），很明显，拥有较为严密的组织体系的基督徒组织比松散的划子组织更能组织起外部的免费资源，而划子则在资源的选择上面临“亏呈”的限制¹。

其次，组织特点不同，划子之间沟通的机制主要是通过召开划子大会来传达，而做出的决定也一定要兼顾到各划的利益，不能偏颇。基督徒组织的网络范围则远远超出了村庄的范围，以营村教堂为例，营村教堂的主要组织网络恰恰是覆盖于周围村落的聚会点，而不是局限在营村范围之内，与外界城市的联系也有利于其调动外部优势资源。

利维特曾构造了一个组织模型，来研究组织与社会结构、参与者、目标与技术之间的关系。他认为几者是密切相关的，见下图：

¹ “亏呈”在这里成为划子组织资源的一种负担，增加了成本，即使用别人的资源就一定要回赠。在这一点上，基督教内相对来说没有这么严密。

环境

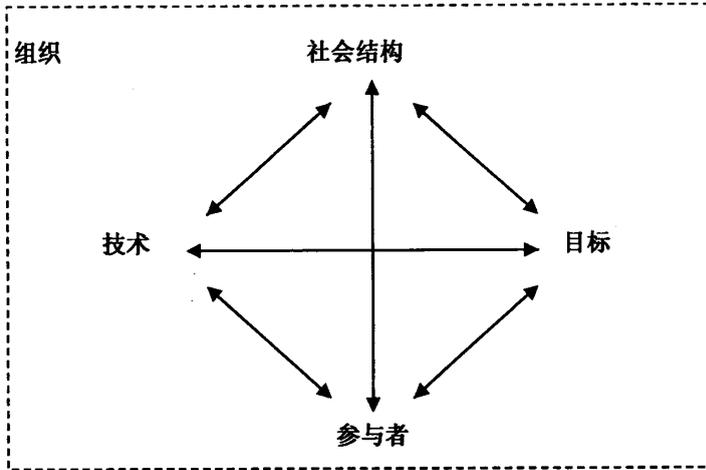


图7 利维特的钻石结构：组织模型¹

而用其为基础模型，来分析我们的基督徒组织与划子的组织结构，就可以分别得到下图：（见图8和图9）

可以看出，从环境维度，基督徒组织的环境维度要大于家族“划子”，从社会结构维度，基督徒组织为统一的教会结构，而划子为家族血缘辈分结构，从技术维度，圣诞节和修庙活动都可以看作是组织为达成组织目标而采用的技术。从目标维度，基督教组织的目标主要是维持运行与传播信仰，而划子则为构建村落秩序，维护传统。两者的参与群体各不一样。从这两个图中我们可以看出两种不同的组织形式的脉络。

环境（从周围村落到城市）

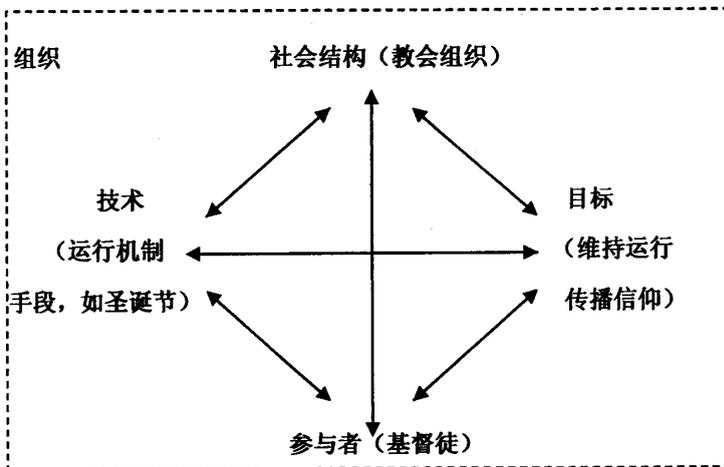


图8 基督徒组织模型

¹ 引自利维特（Leavitt,1965,Figure1,P1145）。

环境（自己村落）

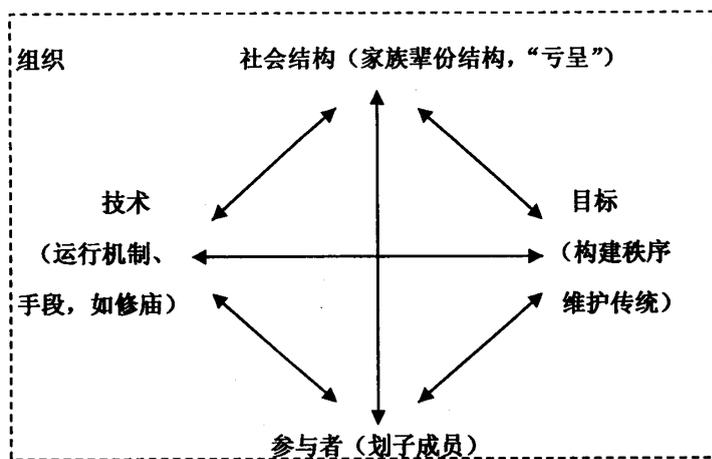


图9 “划子”组织模型

进一步我们发现，在社区这样两个群体生活空间的重合情境下，关键点就在于划子所占有的社会资源，无疑，划子现在所占有的社会资源已经无法和以前相比了，而仅仅是在舆论与互助关系方面占优势，假定社会资源量是恒定的，基督徒和普通村民的社会空间是在社区范围内是部分重合的，那么，如果划子占有的社会资源量大于基督徒群体的社会资源量，或者不能补充的话，那么这个个体就会在社区中感到相当大的群体剥离感与压力。在营村，划子仍然占有仪式正统性的权威以及调动划子成员的力量，这也是为什么基督徒群体在营村仍处于不利地位的原因。

2、从“柔性惩戒”看文化冲突的实质

根据涂尔干的分析，在机械团结的社会中，对社会团结的威胁，一方面来自局部功能自治的亚群体，另一方面来自违反集体意识的越轨行为。对越轨的惩罚，是对将来越轨的一种威慑，更重要的是给社区提供一种重申集体意识的规范性要求的机会，重新划分社会所赞成的和不赞成的行为之间的界限。因此，对越轨行为的惩罚，目的在于维持人们对集体意识的依附，而集体意识正是机械团结的基础。

村庄的变革同样影响到了家族原有的资源占有，划子事实上已经无法再制定有效的惩戒措施。在这种情况下，非正式的惩戒措施得以采用，而办法恰恰是运用划子占有的仪式正统性资源与人脉资源，对基督徒的丧葬仪式不予支援。这样的惩戒措施使得基督徒在传统道德的前提下容易落下不孝的罪名，而进一步孤立

了基督徒“亚群体”。

对于“越轨”，事实上基督徒也许并没有主观的去破坏村庄的现有隐形秩序，但恰恰是从信仰和仪式上对于村庙的不支持，导致了这种“越轨”的产生，这种越轨不是故意的，却造成了一系列的连锁反应，最终导致了自己在需要家族划子支持的丧葬仪式上被划子抛弃。

而通过村庄的“柔性惩戒”，我们发现，村落文化冲突的实质并不是两者的文化特质有多么差异，恰恰是外来文化对于村庄的非正式秩序的违背，当然，两者的习俗和制度差异也是因素之一，但不是决定性的因素。

四、村落文化的新格局与现代化语境

在外来文化（圣诞节）的强势冲击下，文化在一系列的冲突与磨合下，冲突的结果最终造就了村落传统信仰的重构。联系到前面提到的奥伯格“U型冲突模型”，这样的文化冲突过程可以简要的用以下流程图来表示：

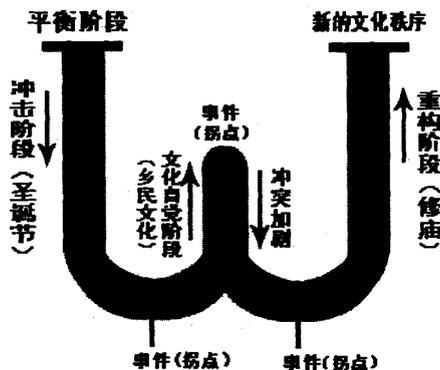


图 10 重构的文化冲突“W”型结构

与奥伯格提出的“U型”模型有些不同，在我们遇到的文化冲突现象里，过程是转折反复的，而小事件恰恰是冲突过程中的拐点。从最初的村落秩序的大致平衡，到圣诞节的强势进入，对村落秩序的影响引起乡土精英的文化自觉，基督徒拒绝收捐而冲突加剧，最后重构阶段完成，文化冲突的结果就是新的文化秩序与结构的形成。这样的“W”型结构凸显了文化冲突过程在中国乡土情境下的反复性。而小事件作为拐点与进程的部分往往反应了冲突整体所不能显示的权力关系。这样的结构仅仅是一个“横断面”，冲突远没有结束。村庙的建成和庙会的召开意味着村落文化新格局的形成，传统文化最终有了和外来文化抗争的根据地，而通过重构村庙，“划子”的权威和组织能力被加强了，村庄社区的“社会

团结”被加强了。圣诞节依旧，但村民似乎有了更多的信仰选择。

在营村的日子，在研究圣诞节和村庙修建过程的同时，我也看到了现代化带给村庄的困境。

首先是大规模的外出打工，使得村落的壮劳力大部分外出，基督徒也不例外，这样无疑从人脉上都削弱了基督徒群体和划子群体的力量，在访谈的过程中，我们也能听到划子长者对于目前情况的担忧：“现在操办这些事情（修庙，开庙会）的都是我们这些个老人，我们去了怎么办？让庙荒呢么？”（访谈记录，S03）而基督教长老在提到村内的信教的人数时则很含糊：“有五六十户，但部分都不来”，而这部分很大一部分则是出外打工家庭，也造就了营村基督徒长老口里的大部分“圣诞节基督徒”。

其次，改革开放后确立的市场竞争准则事实上对于乡民道德和秩序是一种巨大的破坏力量，经济实力逐渐成为衡量农村家庭实力和影响力的重要因素。在我们的访谈过程中，很多老人都怀念 60-70 年代的良好社会秩序，认为现在村里的秩序已经大不如前了。而现代化也带来了一系列新的观念与思想，村落文化进一步多元化。

摆在我们面前仍有一些值得深入的问题，毫无疑问，在现代化背景下重构的村落文化的新秩序拥有了更多的现代性特征，发展趋势将是多元化的，但多元化文化系统的具体呈现方式和变化则需要一个长期研究的过程。

参考文献

A 专著

- 【1】 涂尔干:《宗教生活的初级形式》,林宗锦译,中央民族大学出版社,1999年
- 【2】 韦伯《韦伯作品集八——宗教社会学》,康乐,简惠美译,广西师范大学出版社,2005
- 【3】 约翰·霍尔《文化:社会学的视野》,周晓虹等译,2002.8
- 【4】 塞缪尔·亨廷顿:《文明的冲突与世界秩序的重建》,周班等译,新华出版社2000年第三版。
- 【5】 塞缪尔·亨廷顿、劳伦斯·哈里森:《文化的重要作用》,程克雄译,新华出版社XD2年版。
- 【6】 拉尔夫·达仁道夫:《现代社会冲突》,林荣远译,中国社会科学出版社,2000年版。
- 【7】 奥格本:《社会变迁:关于文化和先天的本质》,王晓毅、陈育国译,浙江人民出版社1989年版。
- 【8】 马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,于晓等译,生活·读书·新知三联书店、1987年版
- 【9】 哈贝马斯:《合法性危机》,刘北成、曹卫东译,上海人民出版社2000年版,
- 【10】 安东尼·D·史密斯:《全球化时代的民族与民族主义》,龚维斌、良警宇译,中央编译出版社1999版。
- 【11】 特纳《社会学理论的结构》,华夏出版社,2001年
- 【12】 王铭铭《社会人类学与中国研究》,三联书店,1997.6
- 【13】 阎云翔《礼物的流动——一个中国村庄中的互惠原则与社会网络》,
- 【14】 朱晓阳《罪过与惩罚——小村故事1931-1997》,天津古籍出版社,2003.年1月
- 【15】 李向平《中国当代宗教的社会学诠释》,上海人民出版社,2006
- 【16】 斯科特著,黄洋等译《组织理论:理性,自然和开放系统》,华夏出版社,2001.12
- 【17】 戈夫曼著,黄爱华,冯刚译《日常生活中的自我呈现》,浙江人民出版社,1989.6
- 【18】 特纳著,邱泽奇等译,《社会学理论的结构》,华夏出版社,2001.1
- 【19】 格尔兹:《文化的解释》,纳日碧力格等译,上海人民出版社,1999年。
- 【20】 吴飞《麦芒上的神言——一个乡村基督教群体中的信仰和生活》,香港道风书社,2002
- 【21】 李锋《乡村基督教的组织特征及其社会结构性位秩——华南Y县X镇基督教教会组织研究》,复旦大学出版社,2005
- 【22】 李庆霞《社会转型中的文化冲突》,黑龙江人民出版社,2004年7月,
- 【23】 黄宗智《中国研究的范式问题讨论》,社会科学文献出版社,2003
- 【24】 戴康生,彭耀《宗教社会学》社会科学文献出版社,2000
- 【25】 应星,《大河移民上访的故事》,北京三联书店,2001年版
- 【26】 杨善华,王思斌主编,《社会转型——北京大学青年学者的探索》,社会科学文献出版社,2002年8月

- 【27】莫里斯·哈布瓦赫《论集体记忆》，上海人民出版社，2002年10月
- 【28】司马云杰《文化社会学》，中国社会科学出版社，2001年8月
- 【29】陈村富《文化的演进——宗教礼仪研究》，黑龙江人民出版社，2004年版
- 【30】郭于华主编《仪式与社会变迁》，社会科学文献出版社，2000
- 【31】张岱年主编，《中国文化概论》，北京：北京师范大学出版社，1994
- 【32】赵世瑜，《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》，三联书店，2002
- 【33】费孝通《乡土中国》三联书店，1985
- 【34】翟学伟《中国人行动的逻辑》，社会科学文献出版社，2001
- 【35】黄国光《面子：中国人的权力游戏》，中国人民大学出版社，2004
- 【36】张国刚《从中西初识到礼仪之争——明清传教士与中西文化交流》，人民出版社，2003
- 【37】(美)孔飞力(Philip A. Kuhn)著，陈兼，刘昶译。《叫魂——1768年中国妖术大恐慌》，三联书店，1999。
- 【38】(美)孙隆基《中国文化的深层结构》，广西师范大学出版社，2004
- 【39】(美)库利《社会过程》，洪小良等译，北京华夏出版社，1999
- 【40】(美)彼得·布劳《社会生活中的交换与权力》，孙非，张黎勤译，华夏出版社，1988
- 【41】(美)戴维·波普诺，《社会学》，李强等译，中国人民大学出版社，1999
- 【42】C. K. YANG, *Religion in Chinese Society*, University of California Press, 1961
- 【43】Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1959).
- 【44】Allen Liska, *Perspectives on Deviance, 2nd edition* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1987).
- 【45】Turner, Victor, *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*, New York: Aldine Publishing, 1969
- 【46】Randall Collins. *Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science*. New York: Academic Press, 1975.
- 【47】Pierre Bourdieu, *Outline of a theory of practice*, Translated by Richard Nice, Cambridge University Press, 2002
- 【48】Anthony Oberschall, *Social Conflict and Social Movement*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1971.
- 【49】Aafke Komter, *Social solidarity and the gift*, Cambridge University Press, 1997
- 【50】Mauss, Marcel, *The gift*. New York: w.w. Norton Company, 1967

B 期刊文章

- 【1】杨慧林《“本地化”还是“处境化”：汉语语境中的基督教诠释》，世界宗教研究，2003. 1.
- 【2】应星《略论叙事在中国社会研究中的运用及其限制》，江苏行政学院院报，2006. 3

- 【3】《春节PK圣诞》，百科知识，2007.2
- 【4】党国英. 非正式制度与社会冲突. 中国农村观察，2001（2）.
- 【5】高丙中《圣诞节与中国的节日框架》，民俗研究，1997.2
- 【6】李琼《转型时期我国社会冲突研究综述》，学术研究，2003.10
- 【7】徐建军.《社会转型与冲突观念的重构》.南京师人学报(社会科学版)，1999.1
- 【8】李金.《中国社会转型过程中的制度推进:显性制度化及隐性制度化》.探索(哲学版),2001,(1).
- 【9】李向平,《私人信仰与社会结构的变迁——中国信仰的社会学解读》，探索与争鸣，2006.9
- 【10】周绍荣,黄长义《从冲突到交融——国外中国文化与现代化研究述评》，社会学科动态，1996年第2-3期
- 【11】高师宁《当代中国民间信仰对基督教的影响》，浙江学刊，2005年第2期
- 【12】方文《群体符号边界如何形成——以北京基督新教群体为例》，社会学研究，2005.2
- 【13】熊吕茂,建红英《近代中西文化冲突与融合研究述评》，湖南城市学院学报，2006.3
- 【14】周正刚,《文化矛盾与社会稳定》，广东社会科学，2001.5
- 【15】程新英,《西方社会冲突理论评析》，河北师范大学学报(哲学社会科学版)，2000(3)。
- 【16】李金,《中国社会转型过程中的制度推进:显性制度化与隐性制度化》，《探索》(哲社版)，2001(1)
- 【17】毕大云,《社会冲突的双重功能》，《云南人学人文社会科学学报》，2001（2）
- 【18】Philip O. Sijuwade, Globalization and Cultural Conflict in Developing Countries: The South African Example, *Anthropologist*, 8(2): 125-137 (2006)
- 【19】Michael Wilkinson, Modernization, Globalization, and Confucianism in Chinese Societies, *Sociology of Religion*; Winter 2005; 66, 4
- 【20】Pui-lam Law, The Revival of Folk Religion and Gender Relationships in Rural China: A Preliminary Observatin, *Asian Folklore Studies*; 2005; 64, 1
- 【21】Theodore Caplow Source, Christmas Gifts and Kin Networks, *American Sociological Review*, Vol. 47, No. 3, (Jun., 1982), pp. 383-392
- 【22】Stevan Harrell Source, The Anthropology of Reform and the Reform of Anthropology: Anthropological Narratives of Recovery and Progress in China, *Annual Review of Anthropology*, Vol. 30, (2001), pp. 139-161
- 【23】Waits, William B. The Modern Christmas in America. New York: New York UP, 1993.6

C 其他（历史资料与学位论文）

- 【1】《营村村志》，营村村委会编，2006年，未出版
- 【2】《榆中县志》，甘肃人民出版社，1991年版
- 【3】钟叔河主编（走向世界丛书）：刘锡鸿：《英轺私记》，张德彝：《随使英俄记》，岳麓书社1986
- 【4】黄建波《四人堂纪事——中国乡村基督教的人类学研究》，中央民族大学人类学博士论文
- 【5】景军《神堂记忆》，哈佛大学人类学博士论文，1994年

-
- 【6】 张亚月《跨入上帝之门——基督徒意义系统的建构和重构》北京大学社会学系硕士论文，2002
- 【7】 李琼《冲突的构成及其边界——以湖南省 S 县某事件为中心》，上海大学社会学博士论文，2005
- 【8】 方远平《多元文化空间冲突与融合的理论分析与区域实证研究——以汉文化与云南沿边民族区域文化为例》，云南师范大学硕士论文，2001
- 【9】 李猛《迈向关系事件的社会学分析》，北京大学社会学硕士论文，1999

在学期间的研究成果

- 【1】严学勤，《甘肃农村基督徒的信仰与生活初探》，第三届宗教社会科学研讨会论文集，人民大学，2006年7月
- 【2】严学勤，《本土化语境下甘肃农村基督教的传播——以甘肃榆中县的实证研究为例》，第三届“基督教与中国社会”国际青年学者研讨会论文集，香港中文大学，2006年12月
- 【3】陈文江，严学勤《近代以来基督教新教传播方式的转变——以甘肃为例》，第一届“宗教对话与和谐社会”研讨会论文集，兰州大学，2007年6月
- 【4】陈文江，严学勤《近代以来甘肃基督教新教传播方式的转变》，《科学.经济.社会》，已采稿

后记

“读书是享受别人思考的痛苦，写书是分享自己痛苦的思考”，已经记不起在那本书上看到这一句，但当论文写下最后一个句号时，满头脑还是从制定研究计划到田野调查，再到写作那段充实而痛苦思考的过程。导师陈文江老师从我制定这个题目时，就一直在问我：“你的问题是什么？”这样看似简单的追问，对我善于跑题的思维是致命的，而我也不得不一次次的回到原点反思整个研究的意义与原初关注点，而这样不断反思的过程也恰恰是一项社会学研究所重视的。就是在这一次次的追问下，我开始从田野调查得到的漫无头绪的大量资料中理出大致的头绪。

不知不觉，我已经关注和进行有关中国基督教的研究四年时间，想起当时最初开始研究乡村基督徒，第一次去的地方恰恰是营村，四年过去了，从当年刚去营村时对于基督教一无所知到今天重返营村，对营村的文化冲突做一个事件过程式的分析，我已经走过了一个圆圈似的轮回。在四年的时间里，陈老师着重培养我们对于平凡无常的事件和现象发问的能力，更培养我们在这种问题的发掘方面倾注了对中国社会转型期间社会问题的极大热情和人文关怀，他肯对农民“鼓与呼”的情怀同样深深感染着我们。同时，他一直教育我最在从事基督教研究时，要“进的去，出的来”，要保持研究者的价值中立与客观，又要保持对于宗教经验的深入理解。正是在这样不断的教诲下，我开始从单纯的关注宗教而上升到关注文化现象，而偶然中遇到的村落圣诞节现象恰恰是最佳的结合点，并最终成就了本次研究。

我的老师李剑同老师在我几年对于基督教研究的支持方面给了我很大帮助，在做事中，他总是教育我一句话：“要 Positive”，在做事的过程中，这点也极大的改变了我以前做事犹豫不决的性格，也同时在我对难以解决的问题时给了我很大勇气，在学术研究领域，李老师也积极支持我参加一些交流和学习机会，在不断的和外界学术交流过程中磨练自己的学术品格。

我的老师冯世平老师作为我本科时的班主任，给我奠定的基础的社会学调查功底是我一辈子的财富。张咏梅老师和我有不少项目中合作的机会，她的女性的敏锐的洞察力同样在一些方面启发着我。陈声柏老师虽然并不是社会学专业，但对于基督教共同研究目标使得我们有了共同对话的话题，陈声柏老师那种哲学的思辨思维对于社会学调查的批评，以及对于规范的强调，使我的思维开始在批

判中系统化。

感谢黄少华老师、牛芳老师、刑海宁老师对我多年来的培养和教育。

值得一提的还有那些在我田野调查中曾经帮助过我的善良的基督徒们，刘姊妹、还有两位高弟兄，在我田野调查时候，积极的替我介绍她认识的基督徒和长老给我认识，正因为有他们的帮助，我的田野工作才会如此顺利。在走之前，我们已经成了很好的朋友，这样的友情还将在以后继续。

感谢我的家人，在我失意的时候，是他们给了我前进的勇气，感谢我的室友，在我遇到问题时，总是乐意帮忙。

最后借用陈春文老师书里的一句话，“在这个充满有限性的世界上，只有感恩是无穷的”。

附录：部分田野照片

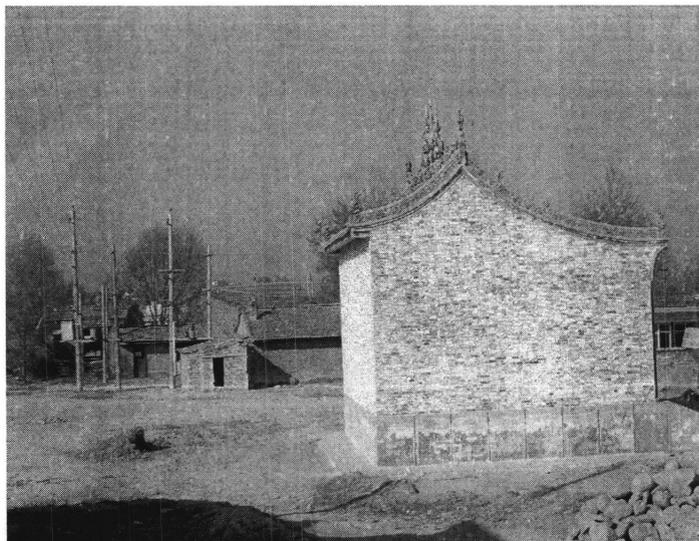


2005 年营村圣诞节



2007 年营村圣诞节





村庙与背后的教堂（电线杆后面）



新修的村庙(正面)