

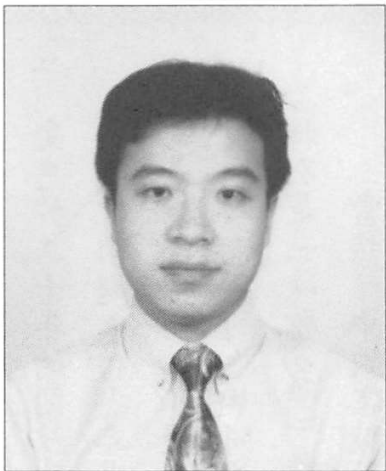
中國基督教村落研究：方向及方法初探

謝慶生

本人所從事的研究，乃專注於探討中國農村基督教（新教）化——基督教村（註一）形成過程和原因。整過研究過程亦同時探討傳統中國農村採納外來文化的兼容性和局限性，及追尋兩個原生文化相同而對外來文化卻又態度迥異的族群的文化二分現象。本文為整項研究論文的導論部份，敬請讀者指正。

研究背景：中國的基督教村的現象

在中國，雖然不像西方，教會並未能與國家抗衡和對國家操縱的精神領域進行挑戰，但在佔中國人口八成的農村內，到底是否有基督教生存的土壤呢？它在這個廣大領域上的面貌又是怎樣的呢？中國官方承認：「在一些地區，宗教呈現發展的趨勢，信徒群眾明顯增多，宗教意識增強……」



基督教的發展，在不少地區，信徒有幾倍甚至十幾倍的增長。」（龔學增，1994:173）據一九九三年中國政府的登記數目，基督徒（新教）人數為六百多萬，是解放初期七十萬的八點五七倍。天主教徒為三百九十萬，亦為解放初期二百七十萬人的一點四四倍。一九九七年的最新近調查發現，二者相加已達一千五百萬人以上。（註二）但此為官方信徒登記，可能略為低估，因此陳劍光、韓德（1992）估計約達二千五百萬人。如果採用陳劍光的估計，在全國人口比例中，教徒已佔了百分之二。當中教徒若能發揮他們的影響力，將會是一股不可輕視的民間社會力量。（註三）更何況，百分之二的教徒數目只是就總人口而言，在一些教徒密集的地區，教徒更佔人口比例中的百分之五十或以上。

陳劍光與韓德（1993）認為，中國的東南等省份內的教徒群體是集中在某一些縣內而非平均分散的。老冠祥（1996）亦指出，中國一些地區如河南、福建、廣東等地出現了全區、全村、全家信主的現

象。而這些全村信主的村落，稱為基督教村。（註四）這種村落大都在一九四九年前已經存在，多處於偏僻的山區，而在文革期間受到逼迫下曾一度「消失」。（註五）近年，隨著宗教政策的改變，這些基督教村又重新出現。

在全國多個省份，都可以發現基督教村的存在。例如中國東部浙江省溫州瑞安西的吳坑村、宜山鳳崗塔村、錢庫龍船埕村等；西部陝西省三原縣的太和村、復活村、奉真村、榮和村、安樂村等；北部吉林省農安縣十八家子村等；南部福建省福安縣羅家巷村和廣東省深圳寶安縣的黃布麻村、大浪村、樟坑徑村、老圩村等。以廣東省潮汕地區潮陽縣為例，一縣之內便有四十九個基督教村。其中舊教二十二個，新教二十七個。而廣東全省教徒超過一百人的村落，更高達五百個以上。（註六）像這樣的農村，在中國可謂既普遍，又獨特。普遍在於很多中國的省份，都會發現不少這種村落，然而他們卻又偏偏存在於一個以無神論為主導、並曾經致力消

除宗教文化的共產國家，以及一個以傳統守舊見稱，對外來文化極爲排拒的古老農業大國之內。

中國的基督教村，總給人一種神秘的感覺，特別在它是東西文化相遇下的產物。但對基督教村現象的認識，尤其是它的形成和發展，可以使我們了解到農民對於外來文化，到底是開放還是封閉的。如果是封閉的話，爲何在很多農村我們也可以發現它的存在？基督教作爲一種外來文化是如何植根的？其傳播型態又是怎樣的呢？但如果是開放的話，爲何它們是以特定的地域如村落的型態出現，而未能有較大範圍的擴散呢？將外來文化擴散到其他村落時，所遇到的阻力又是甚麼呢？於是，促使農民樂於開放或導致他們趨向封閉自己的，到底是基於甚麼因素呢？

Wolf (1966:viii) 指出，農民世界一點也不散漫，它是個有秩序的世界，有其獨特組織型態。再者，這種組織在不同的農民間有不同的體現，沒有一條公式可以概括起來。同樣地，農村基督教群

體不是被動的一群，他們一直在創造著適合自己的宗教生活形態。從他們身上可以發掘出一個受外來文化影響的社會所經歷的發展和演變過程。

研究出發點：今日、昨日——極度相似的信徒分佈型態

筆者曾走訪部份中國的基督教村，最後選定華南某省松溪縣靈川鎮作爲個案研究對象。而研究的發端，則是教徒的分佈型態。

靈川鎮上，共有六個管理區，但教徒（註七）主要集中在杏花管理區內。現時尚在世的三十八名靈川教會解放前的教徒中，以杏花管理區白氏的白素村及白紗村村民最多，共二十六人（68.42%）。（註八）同樣是位於杏花管理區的黃絹村僅二人（5.26%）、百汝村一人（5.26%）、爾王村一人（2.63%）、紅陵、黃綳和黃紬等村則一個也沒有。此外，靈川鎮其餘各管理區相加不過十一人（5.26%）、來自鄰鎮則

共有五人(13.15%)。

文革後，該堂在一九八五年恢復聚會並舉行洗禮，當時受洗的十個信徒中有八位是杏花管理區白氏白素村村民(80%)，另外兩位同樣是來自杏花管理區黃氏黃絹村村民(20%)。復堂初期，曾先後進行過二次洗禮(一九八八年及一九九零年)，共有五十八人受洗，其中白氏的白素村和白紗村佔了五十四人(93.1%)、百汝村一人(1.72%)、其餘各管理區相加也不過二人(5.17%)。

自一九九一至一九九四年四次洗禮(註九)中共有二百零九人受洗。其中杏花管理區白氏的白素村、白紗村佔了一六一人(77.03%)、百汝村十七人(8.13%)、黃絹村四人(1.91%)、黃緞村一人(0.96%)、黃紬村一人(0.48%)、紅綾村一人(0.48%)、其餘各鄉共十一人(5.74%)，另外鄰鎮共八人(3.83%)。

如果我們相信在一九四九年前受洗的信徒數目可以反映解放前情況的話，(註十)上列數字顯出，由始至終靈川鎮教會的教徒都集中在七個鄉中的杏

花管理區，不論是在一九四九年前以至一九八五復堂後，在全教會信徒數中都維持很高的百分比，達百分之八十以上。我們再把範圍收窄，單從杏花管理區教徒的分布而言，可見他們主要集中在白氏的白素和白紗村。同樣地，不論是在一九四九年前以至一九八五復堂後，白氏在杏花管理區信徒數中都維持很高的百分比，亦達百分之八十以上。而白氏的村落，正是筆者所集中研究的基督教村。

令人困惑不解的是，為甚麼靈川鎮教徒在地域上的分佈，歷年的情況會如此的相像？為甚麼它仍是以杏花管理區和白氏等村落佔大多數(兩者同樣在百分之八十以上)，其在一九四九年前的情況如此，即使是一九四九年後，歷經多次的政治運動和宗教壓迫政策、一九七九年後宗教壓迫的放鬆和八十年代末開始的當地經濟環境改善等轉變後亦復如此？為甚麼在白氏村的教徒再次增長的同時，其他村落的教徒數字仍是極低，以至於零呢？在一個無神論佔主導統治地位的國度裡，一大群近乎文盲

的農民，爲甚麼要執著維護幾輩人半個世紀以來所選擇的信仰呢？而在同一地，另一些鄉人卻又不爲所動呢？一個傳統思想深厚的中國農村，何以一些能夠堅定不移地離開了傳統，皈依一個陌生的「基督」，另一些又始終極力排拒呢？是基督教加強了各村間的二分？還是族群間本身的因素導致呢？到底是甚麼因素影響著這種分佈型態呢？

信徒分佈型態的不同，亦同時顯示出族群之間的文化分立現象。只有把靈川鎮的教徒分佈型態弄清楚，方可標畫出當地的文化形態。秦家懿、孔漢思（1989:208）認爲，「歷史模式是發現基督教從神學角度接近中國和這一接觸的可行或不可行的最有效的批評性的方法。」要解釋當今社會中的歷史因素是如何積淀下來的，先要弄清楚這些歷史因素對於社會結構和社會過程是如何產生作用的。同樣地，現存很多宗教組織我們若不用歷史的眼光去探索，便無法了解其形成的原因，甚至是現存的面貌。因此，本研究在探究今日的現象時，會先將之放在

適切的歷史脈絡裡找尋答案，以圖明瞭整套規範、行爲、組織或概念等的內在結構及與社會、政治、經濟和文化體制間的關係。筆者嘗試追尋基督教村在靈川鎮是如何形成和發展的，以瞭解該地域內的地方群體是由那些因素所決定。因爲筆者相信，若只從外在的政治和經濟因素來加以功能性解釋，又或單從宗教或理念的層次追求象徵性的意義，往往會忽略對社會組織本身的了解。

研究意義：一個久爲人熟知但未被重視的課題

早在十九世紀末，新教的倫敦傳道會和衛斯理傳道會的檔案中已大量提到基督教村（Christian village）的存在（MacGillivray (eds.), 1907; Bays, 1982）。Price（1939）的文章中更提到在二十年代一個中國東部農村教會的調查中，發現有四分一的教會表示在他們的佈道區內有基督教村的存在，村內並

且有很多深受基督教影響的教徒。對此現象，教會雖早有留意，但卻一直未有深究。Fung (1982:49-53)、Bays (1982:43) 等的研究亦止於描述而已。至於天主教方面，教友村已是國內外天主教徒熟知不已的現象。教會書刊如《誰主沉浮》、《主愛中華》、《骨肉之親——中國大陸教會近況》、《咫尺天涯》等都提供了不少「天主教村」的介紹。同樣，這些都只是對現象的描述，並未有就現象的背後原因和形成過程作出探討。

李亮 (1995) 認為，一九七九年以來中國基督教發生了巨大變遷，但這種變遷的實際情況以及當代中國基督教變遷對社會、文化、政治及經濟的意義如何，這方面的研究仍然付之闕如。但現代宗教的發展離不開對歷史的承繼，基督教在當代中國的發展在某種程度上是歷史上基督教在中國變遷的延續，因而基督教在當代中國發展的諸多特徵中首要的當屬其歷史沿襲性，例如在歷史上基督教傳入較早、傳播較廣、群眾基礎較深厚的地區，在一九七

九年後宗教政策改變後的恢復和發展也較為迅速。以變遷的趨勢來看，中國基督教有其自身獨特的發展道路，各地區的社會經濟發展極不平衡，因此多樣化的經濟環境和各不相同的歷史文化背景導致基督教在中國不同地區發展狀況的顯著差異。因此，要明白今日的發展，我們需要明白它的歷史源流。而傳播亦包括信仰的世襲性 (Naquin, 1979; Weist, 1977)。

不少研究都支持這方面的研究看法。例如被視為中國官方宗教理論反映的羅竹風 (1987:91) 的研究中提到八十年代浙江、福建、廣東三省的教徒佔全國教徒總人數的三分之一，此比例與本世紀初二十年代的統計數字相約，顯示因為這些地區與近代史上最開通的商口岸和十九世紀開始的傳教士在區內活躍有重大關係。可見六十多年來，教徒的絕對數雖然有所增長，但在全國教徒人數中所佔的百分比卻與六十年前基本相近，說明了宗教傳統在一定地區的影響力。

以新教為研究對象的學者，例如韓德（1991）

提出了八十年代的中國教會是否舊型態重現的問題，他認為八十年代的社會組織與三十年代極為相似。即使在一九四九年後經歷了政治和社會的改變，歷史的繼承仍然是現今教會的一個重要因素。陳劍光與韓德（1993:67）亦寫道：「我們相信至少地域上的分佈是很確切的，信徒高度集中於浙江和福建是很容易解釋的，東南沿海省份有很長的基督教活動歷史。」很多的証據都顯示中國的基督徒社區是有很大的連貫性。而八十年代宗教復興的地方正是過往傳教士最活躍的地方。信徒個人方面，亦有著很強的持續性。

天主教方面，Weist（1977）亦指出天主教徒的皈依不單在宗族內有向成員作橫向的傳播，亦帶有很大的世襲性。趙文詞（Madsen 1989）在其研究中亦解釋了中國教會雖然在一九四九年後經歷了三十多年的政府鎮壓，其間它的規模細小、又與外國的支援完全隔離，但是依然生存下來，原因就是

中國教會悠久的歷史。

可惜的是，如費正清（Fairbank）所言：「我們對於中國基督徒群體的成員及其影響，仍是處於無知的階段。」有關基督教與中國農村的關係，一直缺乏社會學上的研究，但它卻是一個有意義和重要的題目；它不單是宗教上的問題，更是一個文化上的問題。歷史可以解釋文化，而文化又可以為歷史存真。宗教變遷因應不同的發展階段，各有不同的支配性因素。而這些因素，在整個歷史過程中又有著結構性關係。其次，社會文化因素在整個宗教變遷過程中，並不只是扮演被動的角色；它更有其主動的作用。這種種都必須由宗教組織與社會結構原則在歷史脈絡中的相互作用過程中去了解。

我們要警惕的是，正如 Wolf（1966:viii）所寫道：「有些作者把農民社會看作無組織的集合，沒有他們自己的組合，又或者把他們描繪為『傳統的』和標籤為『傳統限制』，與『現代』相對。但這些標籤只是現象的描述，而且描述得很拙劣——他們

沒有對此解釋，只說這個社會是『傳統的』和標籤人口爲『傳統限制』，但沒有解釋爲甚麼傳統被堅持，亦沒有解釋人們爲何對此分離。堅持和改變一樣，並不是因，而是果。」筆者在本研究所要追尋的，正是追尋靈川基督教村的形成的和它採納這個外來文化的過程，並借此探求文化的延續性。

研究方法：微觀的定質研究法

筆者的研究方法主要利用定質研究法（Qualitative Research Method）中的文獻分析（Literature Analysis）、參與觀察法（Participant Observation）和個案訪談法（Case Interview）等三方面進行。

文獻方面，主要參考的材料有研究地的縣志、文史資料、自然災害史；宗族族譜、宗祀墓銘所紀、當地教會受洗信徒記錄、信徒見證、傳道人撰寫教會歷史、外國傳教士紀錄、官方資料、報刊雜誌報導、筆者與當地信徒的通信等。其中信徒見證乃爲當地教會創辦人白利民所撰，述及其入教經過與教

會建立經過，故本文在教會發展及其個人的影響力等部份均大量借用此份見證，惟其中文原稿在文革中已失去，現存英文譯本爲加拿大牧師所譯及保存，最後爲筆者所得並翻譯成中文。因此部份文意或與原意有所出入，而部份內容經筆者在當地的訪問後修訂補充。訂正或保留決定於與現存老信徒描述情況是否一致，並以「當事人」提供的資料爲準。例如，已拆毀的教堂面積則以當時建築主持人白利民紀錄的數據爲準，又例如白利民見證中云第一次受洗信徒共十人，但據當時受洗的現存信徒回憶，均一致表示只有七人，故不論英譯或利民手文之誤，均將之訂正爲七人。

訪談對象方面，主要以當地的老信徒爲主，被訪者會被要求回憶和描述過去情況。當中部份訪問摘自劉達芳博士在一九九二年向研究地信徒和同年在美國的傳教士訪問個案。而另有訪問則是向曾活動於當地的鄰縣牧師和由已移居外地的村民爲對象。當中傳道人或牧師的資料有別於一般信徒，因爲他

們擔任的職務和主持儀式的關係，所提供的資料不單是其個人的記憶，而是有關整個教會及村族的發展等。由於環境所限，故筆者所使用的方法很多時候不能算為「訪問」，僅是「交談」而已。因為直接的詢問往往所得的只是支吾不清的答案，未必是事情的真像，唯有在交談中等候筆者想詢問的話題出現後追問，才能藉此獲得有價值的答案。是次訪問人數頗為難於估計，因為筆者同時採用參與觀察的研究法，故整個與靈川基督教發展有關的社區均是筆者接觸的對象，雖然有些被訪者交談時間較短，但他們亦是引發日後更多資料的重要線索。而作出詳細訪問並保存談話紀錄的約有二十人。

此外，由於香港有三個團體一直在當地進行社會服務工作，透過他們作中介，本人得以參與在當地及鄰近地區當義務教師和社區工作者等工作，而部份村民亦知曉筆者的研究者身份。同時筆者本身亦為基督教徒，與當地信徒有教會內弟兄姐妹的關係。因此，筆者的義務工作者、教師、研究者和教

友四個角色往往互用或混而為一，並無定態。但總括而言，卻由此有助於豐富研究資料。另外筆者參與的活動包括清明教會活動、週日崇拜、聚會、祈禱醫病等。而透過日常與信徒接觸，亦獲得不少有用資料，如探訪中觀察基督徒和非基督徒家中廳堂或村內公廳佈置的情形，諸如有沒有神像、是否設置香爐等從而比較二者的區別。此外研究亦著意於與鄰近地方情況相對照，借此突顯當地的獨特性。

總計而言，筆者自一九九五年十二月開始至一九九七年四月曾在研究地進行調查十二次，每次停留時間不一，最長十八天，最短三天。研究地又可以分為五種，逗留時間最長的是研究地靈川鎮，其次是靈川鎮所屬的松溪縣部份鄉鎮，希望借以了解松溪縣的風俗和環境。另外，筆者亦往訪了松溪縣和鄰縣的一些基督教教會，當中有部份在一九九九年前是與靈川教會屬同一宗派和外國差會的，藉此發掘基督教傳入松溪的歷史、策略和當地其他基督徒社區的狀況。接著是靈川所屬的某省首府某市，

當地有不少靈川教會信徒在此工作，並在市內一個非官方教會聚會，透過這些探訪，可以了解他們的最新信仰情況和過往靈川基督教的歷史。最後，由於近年政府安排部份生活條件較差的靈川山區村民遷移到縣內屬於平地的下洋鎮，這些遷居者當中很多都是靈川教會的信徒。故筆者亦曾往訪下洋，觀察這些遷居教徒在遠離靈川教會下的宗教生活情況。故本研究可以說是靈川以致中國其中一個地區基督教傳入和發展過程的全面考證。

不可不提的是，由於研究牽涉當地世系群間的不和等事，故同一件事往往會有不同的版本，令筆者在取捨時面對一定的困難，唯有盡可能從不同角度推敲出事件的真相和可信性，又或多個版本並列，但這些差異亦正反映出兩姓之間存在的長久矛盾，從而揭示出現不同版本故事背後的意義。研究中亦發覺要徹底地探討當地的信仰狀況，就必須處理這些宗族群間的關係，因此在後來的研究階段，已變成有意地去收集有關這方面的資料。

研究限制

基督教傳入中國後的影響，是近代政治、社會、文化等研究上的重要課題。然而由於問題龐大複雜，牽涉層面又廣，加上資料蕪雜，差會檔案、傳教士筆記和回憶錄、地方資料等浩如湮海，要全面復原和解釋基督教在華的情況，殊不容易。而且很多資料都是站在教會立場而論，缺乏社會科學上的分析；又或只視傳教運動為殖民者的附庸品，未能作出公平的評價。再者，迄今鮮見有區域性的的宗教研究和資料數據，致使很多研究唯有採用高度概括的形式。這都是今日基督教研究所面對的困難。

誠然，本研究在很多方面有待完善，例如一九四九年後的情況著墨未多，亦缺乏不同地方教會的比較，這均有賴於日後的研究補足。事實上，全國現有超過二萬個官方登記的聚會點，加上未登記的地下教會，要做到具代表性幾乎是不可能的，亟需更多的個案研究出現。因而本研究並不認為可以提

供一個有力的通則例證。(註十一)

地方教會歷史性研究是一個困難的課題，因為當年差會未必保存細小地區紀錄，而即使是當事人親述，亦因時隔多年，且當時年幼，故回憶難免丟東拉西，令徵諸實存的狀況未必非常精準。更重要的是在文化大革命的衝擊後，村民對外來研究者往往存有戒心，又或不想回憶過去經歷。而研究者亦往往因恐怕觸及受訪者或政府的禁忌而自定規限，未能盡言。而經濟改革開放加以文革精神上的衝擊，亦令村民對文化遺產例如保存過往歷史紀錄不感興趣。

更重要的是，筆者訪問時，白氏村落已是一個基督化了的社會環境，訪問對象大都是在基督化下成長的村民，故很多時候他們都是以基督化後的角度理解基督化前的狀況，甚至將兩者混為一談。再者，經歷基督化前的人已經全部過世，故要完全還原歷史幾乎是不可能的事。白氏村落雖然以教徒為主，但當中仍有小部份非皈依村民，但在信徒眼中，

自豪的是全村歸主的宗教盛況，對這些小部份非皈依村民，卻會保持低調，故此掌握非皈依者方面的資料，會有一定的偏差，更嚴重的是造成這方面的資料缺乏。因此當地教徒口中的「全村信主」只可以理解為大部份村民歸主，而且教徒對基督教的認識亦有程度之分。(註十二)

凡此種種影響下，只能說本文已是排除這些不利因素的最大嘗試和努力。

註釋：

一· 需要特別指明基督教中的新教或舊教時，文中都會特別加以註明。而所謂基督教村，是指村中人口以基督教徒佔多數的村落。

二· 以上為中國向外界發表的數字。關於由1980-1997所發表的信徒數字及消息來源，可參考《守望中華》139:20。

三· 參 Richard Madsen: *The Chinese Catholic Church Between State and Civil Society*, unpub-

lished. (年份不詳)。

- 四·「基督教村」是較為學術性的叫法，英文稱為 Christianized Village，有農村基督教化的意思。教徒則多自稱「福音村」(Gospel Village)，較重宗教上的意義。而宗教局等官方機構則慣稱「教徒村」(Believer Village)，著重村內人口結構。
- 五·所謂「消失」，不少是轉入地下(不公開)活動。參李亮(1995)。
- 六·以上資料為筆者在各渠道搜集回來的資料，有出於官方和民間的，為保護有關人士，資料來源不便透露。同時，本文的人名和地名，都會用上代號和假名。
- 七·研究中教徒的定義指已受水禮者。因為新教組織中主要分為領聖餐成員及那些只是在幼年時受浸。領餐者指對信仰有委身(Commitment)的成年，進行成人洗禮或堅信禮。於是新教的信徒在數字上比較保守，因為家庭成員中的慕道者不被計算在內(Hunter, 1991)。
- 八·在同時期佔總信徒中的百分比，下同。
- 九·一九九四年以後迄今未有再進行洗禮。
- 十·由於一九四九年前的信徒人數紀錄已經不存在，故只有仍在世的老信徒可作點算，因此引用以上數據時有一定的不準確性。例如婦女出嫁到其他村落，會被點算為夫家村落村民，但未出嫁婦女則算為父家的村民。故年份越遠，白氏等信徒集中的村落信徒數目會減小，而其他村落的信徒數則提高。這都是不利於比較的。但由於是白氏等村被低估，而其他村落被高估，故整體方向仍是不變。
- 十一·本研究所用社會學詞彙主要據香港中文大學社會學系編譯《中譯社會學詞彙》(一九九三年版)，同時部份詞彙會加上英文名稱以方便對照。
- 十二·至於村民是「真信」還是「假信」，信得「深」或「淺」並非本文討論的題目。