

基督教传播与中国宗教再认识^①

——从鄂南农村经验切入

◇中南财经政法大学法学院、华中科技大学中国乡村治理研究中心 陈柏峰

内容摘要：鄂南农村的宗教实践中存在诸多相互冲突的观念。基督教的传播很快，已经伤及了农民的日常生活习惯和信仰体系，与政府的意识形态严重不符；政府官员和农民将基督教与文明联系在一起，而将本土宗教和信仰贬斥为迷信；同时他们又认为农民的基督教信仰并不虔诚，对中华传统文化和信仰体系吸纳基督教有很高的信心；另外，基层政府的宗教统计漏洞百出，出现了许多啼笑皆非的现象。在这些冲突观念的背后，是人们对中国宗教根深蒂固的误解。因此，需要厘清这些观念的来源，重新认识基督教和中国的宗教。可以将中国的宗教分为根本性宗教和辅助性宗教：祖先崇拜可以对有限的生命赋予无限的意义，帮助农民突破人生的局限性，构成了中国农民的根本性宗教；其他各种宗教信仰大多只是农民临时求助的对象，属于辅助性宗教。农民最初信仰的是作为辅助性宗教的基督教，期望它解决他们人生遇到的问题，但基督教却会给他们一整套生活意义系统，并摧毁农民原有的根本性宗教体系。

关键词：基督教传播 中国宗教 根本性宗教 辅助性宗教

20世纪90年代以来，宗教在中国农村发展迅速，尤其是基督教，其发展之快更是令人吃惊。对此，不能不引起政府决策部门和社会科学研究者的高度注意。2008年暑假，我在湖北通山农村调研近一个月。调研结果表明，围绕着基督教的传播，政府和农民持有诸多难以理解的观念，这些观念互相冲突而他们却不自知。一方面，基督教的传播很快，已经伤及了农民的日常生活习惯和信仰体系，与政府的意识形态严重不符；另一方面，政府官员和农民对基督教的传播却非常宽容，他们往往将基督教与文明联系在一起，而将本土宗教和信仰贬斥为迷信；与此同时，政府官员和村庄精英却认为农民的基督教信仰并不虔诚，对中华传统文化和信仰体系吸纳基督教有很高的信心；另外，基层政府的宗教统计漏洞百出，出现了许多啼笑皆非的现象。在这些冲突观念的背后，是人们对中国宗教根深蒂固的误解。要理解围绕着基督教传播展开的诸多奇怪、冲突的观念，就必

^① 台湾大学社会科学院林端教授曾阅读文章初稿并提出修改意见，特此致谢。

须澄清误解，重新认识基督教和中国的宗教。本文在厘清这些观念的来源后，将中国的宗教分为根本性宗教和辅助性宗教，从而展开对中国宗教的再认识，进而理解农民宗教实践中基督教与中国宗教的关系，理解基督教在中国农村的传播和文化后果。

调研地通山县位于湖北省东南部，西北距咸宁市 37 公里，北距武汉市 124 公里。通山境内的太平山为道教名山，九宫山为道教圣地。我所重点调研的闯王镇地处九宫山北麓，距离县城 32 公里，因“闯王陵”而得名，全镇总人口 1.95 万人。驻村调研点仙崖村处于全镇的东端，是距离九宫山最近的村庄之一，有 1300 多人。仙崖村由 10 个大小不等的自然村组成，其中 9 个是单姓村，村民宗族意识较强。通山民风淳朴，传统信仰有所保存，村民生活形态受市场经济冲击相对较小；这一地区森林资源丰富，地表保护较好。无论从自然生态还是从社会生态上看，这里都可以说是中国的腹地。然而，就是在腹地地带，在偏僻的山村里，我们还是可以不时看到教堂顶端的十字架，遇到乐此不疲的外来传道人。

一、基督教传播及村民的态度

通山县的第一个教徒是仙崖村的程传家，他原是一个共产党员，曾短期担任过村党支书。1992 年，程传家有一个祖代去了江西修水的亲房结婚，程作为宗族代表过去“维持”。在江西，一个姓袁的“老师”向程传教。起初，程婉言拒绝，表示没有时间阅读圣经；还表示自己是共产党员，是无神论者。最终让程传家下定决心皈依基督的是“神迹”的出现。程传家当时患有胃疼、肝炎、痔疮、坐骨神经痛等病，当袁“老师”一祷告，“神迹”似乎出现了，程的胃疼感觉好多了。这改变了程将祷告当作迷信的看法，在江西修水的几天里，他就决定皈依基督教。袁“老师”要求程将基督教传回通山县，要求他回去后承担“老师”的工作，并说，到通山后，政府可能会让你退党。程传家此时表现出对党的不舍，说：“我是从枪林弹雨中走出来的，1958 年参加工作，1962 年入党，几十年党龄了，怎么能退呢？”于是，他就想了一个折衷的办法：将江西的亲房拉回家，两人一起开始发展基督教，让这个亲房出面，自己在幕后主事。

1994 年，咸宁市计划成立基督教协会，通山县政府将程传家找来，让他参加市基督教协会的成立会议，就这样，程成了市基督教协会会员，当年 10 月代表通山县参加了市协会的会议，并按照县里的要求正式退党。按照程传家的说法，1995 年以后，基督教的“福音”在全县传开，全县此时共有 7 人负责（他们是从不同途径接触到基督教的，但程传家最早），并由程传家担任总负责。

1997年6月，通山县召开了全县基督教代表大会，共有30多人参加，会上成立了基督教管理小组，程传家任组长。1998年，程当上了“教管”，与外界有了很多联系，与福建、广东、省里等地基督教组织有了联系。1999年，马来西亚的传道人来到了通山。这一年，程传家接受了福州市基督教会的援助，花了12000元买下了生产队的一个旧仓库，并将它改作教堂，这是通山第一个基督教堂。旧仓库原是仙崖村程家一个房份的宗祠，“文革”后被生产队改作仓库。宗祠被改作教堂，共产党员成为上帝的守护者，这不能不让人感到，在这偶然的巧合背后，有着重大的象征意义。

发展教徒、传播“福音”是教会非常重视的工作，发展教徒的数量是教会衡量教徒和传道人工作的一个重要标准，也是教徒自己衡量自己价值的重要标准。因此，除了传道士、教师、牧师等神职人员传道外，教徒自传“福音”力量不可小觑。外来传道人的传教热情更是疯狂。他们往往文化程度较高，在神学院接受过教育，有一定的宗教理论水平，传教效果显著。仙崖村的基督教会，曾有香港、福建、武汉、马来西亚等地的教徒前来传教。村里第一个教徒去世时，恰逢福建传道人前来传教，他教会了教徒如何按照基督教的仪式举行葬礼。这个福建的传道人曾三次来到仙崖村传教，在他的传教下，有二十多人皈依了基督教。按照政府的规定，基督徒外出传教必须有政府批文，但几乎没有一个传道人是通过合法途径来的。因为这些传道人几乎都是随意走动，走到哪里就传教到哪里。他们第一次来到仙崖村完全出于偶然，都是传教过程中听说仙崖村有教会，因此就过来了。

传道人在传教时，往往采取两种方式，一是讲述经典，二是讲述神迹，这两者又往往穿插在一起。这些神迹大多是讲述教徒信教后病就好了的奇遇。在他们的话语系统里，任何必然或偶然发生的事情都可以被解释为神的恩典，或者是神的安排。讲述神迹时，教徒都显得很狂热。基督教的传教途径主要通过两种，一是熟人关系网络，二是通过代际传播。最常见的是亲戚传亲戚，邻居传邻居。一个自然村如果有能说会道、人缘关系比较好的基督徒，村里很快就会出现一批基督徒。外来传道人也要依靠这种“积极分子”拉人去接受传教，否则就会听者寥寥。父母传子女这种传播方式也不容忽视，它往往比较稳固。小孩在基督教的氛围中成长，他会将基督教中的一切视为理所当然，就像从前人们在宗族的氛围中成长，会将宗族社会的一切视为理所当然一样。一个基督徒的儿子在学校里和同学争论“到底是耶稣大还是观世音大”这样的问题，正是这种代际传播的鲜明反映。目前代际传播方式还不普遍，但可以预见，这种方式会越来越普遍。

目前，基督徒越来越认识到要“培养教会的下一代”，因此更加花力气去拉

拢年轻人入教。他们甚至引用毛主席的名言“世界是你们的，也是我们的，但归根结底是你们的”，来说明“未来属于青少年”。为了拉拢年轻人加入教会，教会采取了很多积极的方法，尤其是在青少年教育中下工夫。一是加大力气培养教徒子女的宗教理论水平。在村里我遇到了一些年轻的教徒，他们对基督教笃信不疑，其父母往往是教徒，很多人有被教会送去集中学习的经历。市里的温泉教堂有规模不小的培训中心，只要愿意，就可以去学习。二是帮助辍学学生在教会学校完成义务教育。教会招收因家庭贫寒而辍学的学生，帮助他们完成义务教育。教会在免费教他们文化知识的同时，会将他们培养成神职人员。三是开办暑期学习班。嘉鱼、崇阳、咸宁等县市都有这种形式。暑期学习班时间为半个月到一个月，学生从小学到高中的都有。除了正当教育课程和辅导暑期作业外，教会还会教学生宗教方面的内容。因学习班免费吃住，很多无人照管的小孩往往被送到这里，非基督徒的家长对此也非常欢迎，对教会颇有好感，认为他们“急群众之所需”。这种方式看似免费，其实对教会收益很大，不但提高了教会的声誉，还为基督教传播广开了青年之路。

基督教为何可以逐渐传开，其原因在于它迎合了村民，尤其是老年人和妇女的某些需求。直接来看，很大一部分教徒是因为疾病和生活打击而转向基督教的。在我访谈的37名基督徒中，除去6名是代际传播的外，31名中的23名是因疾病（自己和家人）或生活打击而入教的。疾病是中国农民所可能面临的最大问题。农民好像站在齐脖子深的水里，一有风浪就有可能沉入水中，其中最大的风浪就是疾病。农民在疾病面前常常束手无策，因此只好转入宗教的精神鸦片之中。这种精神鸦片偶尔能够通过心理作用对疾病起到实际的治疗作用，也能够通过集体活动使病人得到一些锻炼。这些反过来会强化“神的恩典”，证明“神的眷顾”。

基督教除了可以被农民当作应对疾病的救命稻草，还可以为农民提供有效的互相照料和扶助。很多人进入教会，重要的原因之一就是基督徒会互相照料。一些抱着试一试的心态偶尔进入教会的信徒，也常常被其中相互扶助的气氛吸引，从而不愿离去。前些年，仙崖村有个老太婆（基督徒），什么亲人都没有，教会的人都去帮忙挑水、打柴，临终前的生活由基督徒轮流打理，去世后的葬礼也由教会操办。一些老年妇女看教徒这么有爱心，于是从其他宗教转向了基督教。一个教徒告诉我，她最初进入教会，是因为邻居总是劝她，她为了表示善意，去了教会几次。这一去，发现教会是个挺好的地方，大家经常一起聚会，唱唱歌，对身体有好处；平常一个人在家闷得慌，有事可以在教会得到大家的关心；在教会里还可以上课学识字。虽然她不太向别人传教，但她真心热爱教会。

如此看来，基督教之所以能够得以传播，直接原因在于，在这样一个时代，农民的生活遇到了很多障碍；而基督教可以帮助他们越过这些障碍，即使不是完全的，也可以部分地帮助他们。农村的医疗问题得不到有效的解决，常常构成了人们进入教会的直接原因。在集体化时代终结后，不再有有效的公共生活，人们日益生活在私人领域之中，人与人之间的关心和照料远远不够，除了基督教会和一些邪教组织，没有其他组织为农民提供他们所需要的东西。基督教与医疗、村庄集体生活紧密联系在一起，我不知道这是不是中国农村基督教传播中才有的特别现象。

在通山县，当问村民对基督教的态度和看法时，一般有三种回答：一是说基督教是一种迷信，这种人不多；二是说基督教劝人向善，是好的事物，政府也不反对，这种人较多；三是说自己与基督徒各活各的，互不干涉，也没有什么看法，这种人不少。尽管如此，绝大部分村民对基督徒“不认祖宗”还是感到恼火。有些村民说：“基督徒的父母真划不来，死后连纸钱都捞不到。”还有些村民说：“人总是要祖宗的，基督徒不要自己的祖宗，他们只要耶稣这个祖宗。”根据我的观察，老年村民对基督教持反感态度的较多，年轻人则不那么反感。但无论老年人还是年轻人，他们都不公开表示对基督教的反对。

老年人通常说：“基督教也是政府认可的宗教。他们弄他们的，我们弄我们的。”他们这么说，也许是无奈，因为村里的基督教确实经过了政府登记，纳入了政府的管理之中，老年人反对也没用。尤其是老年人对政府比较信任，政府不反对的东西他们也不好多说什么。在他们看来，政府的不反对就是一种支持。在日常生活中，非基督徒的老人，无论是无神论者，还是信仰佛教的，或者是信仰地方神的，彼此关系都较为融洽。但他们对基督徒似乎较为戒备，不太与他们来往。有一次，我访谈村里的礼生，周围有三四个老人，其中有的拜佛，有的拜地方神，还有的宣称不信神，只信共产党。在我访谈时，这些老人不断插话，他们相互之间也私下交谈，关系融洽。后来，村里教会的负责人程传家经过访谈地点，我起身与他打招呼，此时，其他老人都保持沉默，没有一个人与程打招呼。程似乎也感觉到了尴尬，很快离开了。后来我问老人们为什么不打招呼，他们说：“我们和他没有什么说的，他弄他的，我们弄我们的。”看来，基督教在村庄里还是制造了局部分裂。

年轻人的态度似乎要开放得多，在他们之间很少会感觉到基督徒与非基督徒的区别。他们同时参加传统的互助圈，甚至基督徒也被迫参加宗族活动。虽然他们不会去祭拜祖宗，但修祠堂时，他们的家庭也不得不掏钱。在很多年轻人和村庄精英看来，基督教是文明的宗教。他们经常告诉我：“你看，美国那么发达，

他们是基督教国家呢!”“你看,那么多大科学家,比如牛顿,都是信基督教的呢!”尽管年轻人对基督徒不敬祖宗也有看法,认为他们忘了自己是从哪里来的,但这种情绪似乎没有影响到日常的相处。当然,基督徒也会解释,他们不是不要祖宗,只是不去“拜偶像”。

基督教信仰有时确实会在村庄生活中酝酿冲突。舒兰香及其母亲程秋月都是基督徒,程秋月去世之前,曾说:“我一生没有其他愿望,只要求按照基督教的仪式安葬。在棺材上不要雕刻龙凤,要印上十字架。”去世之前,她给自己做了一套天使式样的白袍子。舒的母亲去世后,舒对舅舅说:“我们是母女关系,要求按照母亲的愿望安葬。”舅舅非常强烈地反对,说姐姐一辈子吃了很多苦,要为她“做道”。而舒兰香则哭诉说:“如果妈妈的愿望得不到满足,她的一生都划不来。”程秋月的葬礼最终按照传统仪式安葬的。舒兰香为此与舅舅结下了很深的的不满。类似的冲突在当前农村非常普遍。在近代史上,基督教葬礼冲突所导致的教案非常多。而在今天基督教更加广为传播的背景下,教案和宗教冲突却不多,一是因为基督教尚未能进入村庄权力结构中,还只能在村庄日常生活(尤其是私人生活)中影响村民;二是因为随着士绅阶层的不复存在、宗族组织和结构的瓦解,农村传统文化习俗在当前社会中缺乏承载者,故而不会有组织性的力量出来抵制基督教的丧礼仪式。因此,基督徒的葬礼采取何种方式,完全取决于死者家庭内部的宗教信仰状况,而与村庄关系不大。

有时候,不同信仰的村民会聚到一起争论,哪个神最大。基督徒说:“《圣经》上说,上帝在七天之内创造了天地万物,然后创造了亚当,再用亚当的肋骨创造了夏娃,人类都是亚当和夏娃的子孙。观世音是人的肉身修炼成佛,当然受上帝管辖。”佛教徒说:“耶稣开始是个坏人,被政府判处了死刑。他死后修行,才变成了好人。所以观世音肯定比他大。”信仰村庄地方神的人说:“耶稣是个烈士,凡是神仙、英雄和烈士都可以信仰,但基督教说耶稣是唯一的真神,这是不正确的。”这样的争论注定不会有任何结果。在我调研时,村民们都想让我告诉他们,到底哪个神最大。在这样一个“诸神争斗”的小孩式问题中,恰恰反映了基督教进入中国农村后面临的问题。耶稣在中国神谱中的位置无法确定,实际上反映了基督教在中国农村传统文化中无法定位。

虽然基督教进入村庄,给村庄社区带来了一些冲突,但在仙崖村,这些冲突并不严重。事实上,与其他地区农村比较,通山县的“福音还没有传开”。与同一地区的其他县市(如咸宁市)相比,规模可能只有后者的十分之一。之所以如此,可能是因为,通山保存较好的传统因素对基督教的传播有抑制作用。这些传统因素使得村民在遇到基督教传播时有抵触情绪,甚至产生一些冲突,尽管冲突

不严重。但是，在中国其他很多农村地区，基督教的传播不再遇到阻力，人们将信仰当作个人的事情不加干涉。在通山县，当基督徒违背传统习俗时，会遭到村民的议论。这种议论尽管不会对所有人起作用，但毕竟能对一部分人起作用；尽管不会对基督徒产生压倒性影响，但毕竟也会对他们构成心理压力。当然，这也使得在通山，基督徒之间似乎更加团结。仙崖村的基督徒一周有三次以上的聚会，平时有事时互相关照，红白喜事时一起参与办理，并互相有人情来往。

大部分村民对基督徒“不要祖宗”的不满，很大程度上使得基督教在通山农村还没有完全确立正当性。毕竟，几百年前祖宗留下来的祖房上印的血红十字架，让很多人看上去觉得有些恐怖；墙上还留着毛泽东时代标语的宗祠被改为教堂，这也不能不让对过去时代充满感情的村民觉得浑身不自在；另外，当地本土宗教和民间信仰的发达，使得那些有宗教倾向的村民有更多的选择。也因此，有一些村民不断在基督教与其他宗教信仰之间摆动。他们的人生会遇到各种各样的问题，这使得他们不断求助于诸神，也求助于科学。何者最终能起决定作用，有时具有偶然性。在仙崖村，尽管本土宗教信仰因为没有向外传教的动力和欲望，而似乎有萎缩之倾向，但多少还是构成了基督教快速传播的阻力。

尽管基督教在地方社会还没有完全确立正当性，但村民却不会主动去反对它，因为基督教在当地获得了政府的支持（至少是不反对），有了官方认可的合法性地位，地方社会的正当性迟早会取得。现在，教会似乎已经在某些时候，占据了传统村庄的“司法管辖权”，甚至侵蚀着国家的司法权力。教会内部家庭之间发生的纠纷，一般由教会进行调解。在仙崖村，发生在教会内部的一起强奸案件甚至被教会系统私了。

二、政府的宗教统计与宗教态度

湖北咸宁地区是基督教发展的重要地区，不过通山县是咸宁地区中基督教发展最为缓慢的县。根据官方统计，20世纪80年代，咸宁地区基督教徒和天主教徒总共只有5000人，而如今已经发展到了6万人；基督教和天主教的堂点当时只有数十个，如今已经发展到了500多个。赤壁市1987年只有教徒800人，如今则超过了1万人。20世纪80年代，通山县信徒数额为零，如今则发展到了1000多人。基督教按照县镇等行政区划分教区，形成了“县—镇—村”的组织传播网络。据调查，咸宁有堂点200多个，通城有110多个，赤壁有70多个，

嘉鱼有 60 多个，崇阳有 70 多个，通山有 30 多个。^①

现在，通山基督教（“三自”教会，不包括地下教会）有教堂 8 座，分布在县城和 6 个乡镇。按照通山县宗教局的统计，目前全县有基督教徒 1139 人，分布在 12 个堂点。据宗教局长介绍，不久前湖北大学学者的调研认为，全县有教徒 6000~7000 人，分布在 80 个左右的活动点。我没有在全县作面上的调研，无法完全确定全县教徒人数和活动堂点总数，但可以肯定官方数字并不可靠，以闯王镇的宗教统计为例加以说明：

寺庙名称	所在地	信徒人数（男/女）	50 岁以上	35~50 岁	35 岁以下	神职人员
东岳殿	刘家岭	30/40	35	25	10	无
吴主庙	赵家	15/17	20	12	1	无
法主庙	苦竹林	16/20	26	8	2	无
三圣殿	高湖	20/18	28	10		无
宝森禅寺	坳坪	15/20	18	17		不明
甘露寺	大源		60	45	15	不明
吴主庙	华源	15/8	12	11		无
万佛寺	仙崖	20/25	30	15		住持（尼姑）
基督教	仙崖	24/30	34	20		“教师”、传道人
崇佛寺	宝石	10/50	48	11	1	住持
云梯寺	汪家畈	50/130	130	35	15	无
东岳寺	龟墩	60/50	95	18	7	住持

按照闯王镇的统计，全镇的基督徒有 54 人，全部在仙崖村的基督教堂做礼拜。其中，男性 24 人，女性 30 人；50 岁以上的 34 人，35~50 岁的 20 人，35 岁以下的没有。这个数据肯定不可靠。首先，我在仙崖村调研时，至少遇到了 4 个 35 岁以下的教徒，还遇到了很多受家庭影响而信仰基督的未成年人。其次，在仙崖村教堂做礼拜的达到了近百人。一个教徒家里办红喜事，其他教徒每人凑 0.5 元（据说有 4 个人出了 1 元），以教会的名义合伙送礼物，这份礼物达到了 51 元。这也说明教徒达到了 100 人左右。据说，之前几年教徒的数量就远远超过 100 多人，后来可能是由于人事矛盾，发生了分裂，一群信徒在闯王镇宝石社区的教徒家中聚会，形成了一个非正式的聚会点。这个聚会点并不在政府的掌控之中，镇里管宗教的副镇长也只是听说那里有一个聚会点，并不清楚其中到底有

^① 郭莹：《我国鄂南地区基督教、天主教传播发展情况调研》，载《中国社会科学内刊》2007 年第 4 期。

多少信徒。按照我的调研估计，这个教点有 50 人左右。此外，政府的统计数字还没有包括未成年人。事实上，未成年人受家庭环境影响，信仰上帝的现象越来越普遍。越来越多的小孩在教堂的氛围里长大，其中很多小孩子在年龄稍大时就皈依了基督。

如果考虑上述几个因素，闯王镇基督教徒的数量是官方统计数字的 3 倍左右。从闯王镇的数字去推测通山全县的情况，全县信徒有 3000~4000 人。根据所统计的 1000 多人的错误数据，宗教局官员认为基督徒的数量在下降，因为在他们的统计中，最多时曾达到了近 2000 人。官方的统计数字的下降，另一原因可能是 2000 年之后通山逐渐兴起外出打工之风，很多基督徒外出打工了，不再参加村里的教会活动。

政府对基督教之外的其他宗教的统计也不准确。地下基督教和邪教未被统计在内自不待言，表中所列寺庙也只是信徒较多、影响较大的寺庙的情况。从数量上讲，可能大多数寺庙未被列入在内。以仙崖村为例，除了朱姓以外，其余各自然村都建有“吴主殿”；村里还有“十七将军庙”，供奉全村的保护神“十七将军”；一些自然村还有“土地神庙”。在全镇其他各村，也分布着许多小型的吴主庙、土地神庙、水口庙、五谷神庙等。此外，表中所列其他宗教信徒数量也颇值得怀疑。因为从调研来看，很多寺庙的信徒数量总是流动的，准确统计有很大难度，加上乡、村两级对宗教事务不够重视，统计可能只是应付差事。不过，这些并不关键，如果上级要求交一个统计数字，乡村根据自己的估算，或者大约统计一下，这也无可厚非。真正让人感到疑惑的是以下几个问题：

第一，吴主殿的信徒如何能计算出来？这个问题对于不熟悉吴主殿在村庄社区中的功能的人来说，有些莫名其妙。因此，有必要先介绍一下吴主殿。吴主殿为纪念吴主孙权而建，因通山在三国时期属于吴国，闯王镇的大多数自然村都有大小不同的吴主殿。其最显著的作用是当有人去世时，孝子孝孙要到殿前烧香汇报，这时礼生要高声宣读《报吴主文》。按照当地村民的解释，不经过这道程序，死者的灵魂就无法顺利进入阴间，无法见到阎王，从而成为孤魂野鬼。不过，朱、李等姓的村民不需要向吴主汇报死讯，因为他们祖代曾出过帝王，他们死后，同姓的帝王会代为汇报，因而无需烦劳吴主。在一个自然村内，除了基督徒以外，所有的村民在家人去世后，都会求助于吴主，到吴主殿去烧香磕头。当然，也有村民特别相信吴主，向吴主求助其他事情，或者在特定日期习惯性地烧香。如此看来，似乎所有的村民都可以被算作是吴主殿的信徒。政府所计算的数字可能是经常去烧香的村民。但是，经常与不经常，往往处于一个连续的序列中，标准并不确定。可以说，吴主殿是全村公共性的寺庙，“信徒人数”这一提

问本身存在问题。

第二，道教圣地为何没有道教信徒？九宫山是道教圣地，从南宋张道清真人奉旨开辟九宫山道场至今，已有近千年，现在九宫山是道教五大圣地之一。然而我在山下的仙崖村调研时，居然没有一个人宣称自己是道教信徒。有很多村民认为道教的神仙玉帝是世界的统治者，但没有一个村民认为自己信仰道教。他们总是说：“我们村没有道士！”不过，除了基督徒以外，村中绝大部分村民去世，都会请道士做法事。这又是一个难以理解的现象！与这一现象类似的是，道教作为完全的中国本土宗教，教徒数量远远少于其他宗教。上述现象提醒我们，道士与道教徒之间到底是什么关系？高湖村的三圣殿是道观，乡、村两级在统计其信徒时，大约就是统计常去烧香跪拜的村民吧！

第三，不同庙宇之间信徒的重叠没有在统计中显示出来，事实上，也无法显示出来。在仙崖村，很多村民拜来自不同宗教的神。他们拜土地神，拜十七将军，也拜吴主，还拜观音娘娘。即使一些村民只拜某一个神，但也不否定其他神，而且认为每个神都可以拜。村民程某是神的侍奉者，他担心庙里的神像被人偷走，又担心神得不到有效侍奉，因此将两位神请到自己家里，每日烧香祭拜，多年来坚持不懈。在访谈时，他表示也相信观音的神力，不过从来不去拜观音；还表示相信耶稣的神力，但认为基督徒说耶稣是唯一的神，这种看法不正确。他说：“耶稣不过是一个烈士，死后成了神。”非基督徒的宗教信仰往往有所重叠，基督徒却不会同时信仰其他宗教，不会同时祭拜其他神。当然，并不能完全否认存在同时拜耶稣和其他神仙的现象，但这种情况往往只是暂时的。初入基督教的村民可能还拜其他神，但基督教本身的纪律经过不断宣讲后，被教徒牢记在心；教徒集体的压力也迫使这些不虔诚的教徒要么放弃“拜偶像”，要么离开基督教。由此可见，在统计上，只有基督徒与非基督徒之分，其他各种教徒的区分往往不准确。

政府的宗教统计工作多少显得有些奇怪，我们不能将这简单归结为政府工作不认真，也不能简单归结为基层干部的素质低，而应该继续追问在具体工作背后他们对宗教的态度。应该说，县宗教局对宗教工作还是比较重视的。我在进入调研点时，并没有通过县宗教局，但当我完成乡村的调研到县里时，宗教局早已知道我的行踪。宗教局的工作主要是从“稳定”出发的，他们首先要防止因宗教问题出现群体性事件。因此，他们主要要防范宗教聚会，尤其是大型的宗教聚会，这往往客观上造成对本土宗教的压制。因为大型的朝圣、庙会和宗教聚会往往是本土宗教的特征。当然，一些政府所认定的邪教也有类似特征。基督教一般不会有大型聚会，他们的小型聚会不会影响“稳定”，不会遭到政府的强烈反对。本

土宗教的大型聚会往往被政府限制，而本土宗教又缺乏日常性的小聚会，这样一来，宗教局的政策大大限制了本土宗教的活动。

在访谈时，几位政府官员明确表示，他们对所有宗教一视同仁，只要不违反法律，不危及社会稳定，所有的宗教信仰都受到保护。但关键是，按照基层政府关于“稳定”的标准，最终保护的只是基督教的发展，而常常伤害本土宗教的发展。当然，这并不是说基层政府就支持基督教的发展，政府官员对基督教的非法传教也感到难以对付。在面对非法传教时，宗教局“有法律，无执法手段”。未经批准的传教是非法的，但宗教局碰到非法传教时常常束手无策。理论上可以依法处罚传道人，但实践中传道人配合，宗教局并没有有效的执法措施。要限制传道人的人身自由，只能请求公安派出所的帮助，这需要派出所的有力配合。如果派出所工作很忙，或者根本就不配合，宗教局也没有办法。派出所的配合，需要经过法定程序，等完成了程序，传道人可能早就无影无踪了。正是存在这些实际困难，宗教局的官员也就几乎不去管非法传教，“好在非法传教不会在大局上影响稳定”。

在调研中，我问宗教局官员：“也许现在基督教的传播不影响稳定，但将来发展壮大后会不会呢？会不会像法轮功一样影响稳定呢？”他们都比较乐观，认为基督教不会构成影响稳定的力量，主要理由有二。第一，中国基督徒的信仰并不虔诚，他们往往是由于治病或其他功利因素而走向基督教的，是实用主义的，因此不可能去与政府对抗。基督教内的精英人物也只是为了在正常的系统之外追求权力，信仰并不一定有多虔诚。第二，基督教内部是分裂的，不可能像法轮功那样有组织性。官员举例说，通山县不同教堂之间，没有必然的领导关系，各个教堂的负责人之间还有不少矛盾，谁也不服谁。在我看来，这两个理由都是站不住脚的。

首先，由于功利因素走进教会的农民未必就永远不虔诚。因为这些农民一旦得到了“恩典”，就会变得很虔诚。很多村民为了参加礼拜，多少年坚持半夜起床，走两三个小时的路翻山越岭才到教堂，等做完礼拜饿着肚子回家已经是下午两三点钟。我们很难说他们不虔诚。牛迹岭庄的朱贵清患有一种病，只要破皮就血流不止，她为了治病走进教会。从此以后，十几年来如一日，非常虔诚地坚持做礼拜。她的父亲去世时，正逢礼拜天，她照常礼拜，并不去送殡。别人议论她，她不在乎，走自己的路。前文提及，由于舅舅的反对，舒兰香母亲的葬礼未能按照基督教的仪式举行。舒为此感到非常痛苦，在葬礼举行时就拒绝参加，并在十字架面前下跪哭着祷告。很长一段时间内，她都很担心母亲的灵魂是否能够得救，甚至梦见母亲对她说：“女儿啊，只有你与我走的是同一条路，你一定要

为我报仇。”直到有一天市里的牧师告诉她：“自从你妈妈信耶稣的那一天起，她的灵魂就得救了，其后的一切事情都是世俗的。”她才感觉心里踏实。

听到这些故事，我这样的无神论者也时常会被感动。谁能说，因病入教的基督徒就不是虔诚的教徒呢？人们常说，中国基督徒的信仰不虔诚，这其实源于我们的误解，误解中国人的信仰都不是虔诚的。后文会着力澄清这一点。

其次，基督教内部，甚至同一教会内部固然有各种矛盾（仙崖村教会的精英就曾因财务问题而打架），但这并不妨碍他们拥有相同的世界观和人生观。一旦他们的世界观与村庄或政府的不一样，而他们又有力量抵制时，他们很可能会团结起来，到时难免不对“稳定”产生消极影响。教会里固然有不虔诚的信徒，但在不稳定的时刻，这也许并不会影响他们的团结。今天，共产党内也有很多不虔信共产主义的党员，但在政府的压力下，在非常时刻，绝大部分党员都会服从党组织。因此，我认为，对基督教将来是否会影响社会稳定，不应过于乐观。而且，政府官员并不了解地下教会，地下教会比“三自”教会团结得多。我在调研中发现，湖北不同地市的地下教会领袖之间非常熟悉，关系也非常好。

尽管宗教局官员说，他们一视同仁地保护所有宗教的信仰自由。事实上，他们中的大多数人却认为基督教是文明的宗教，本土宗教是迷信活动。在通山县，政府官员对待基督教的态度自20世纪90年代以来有了很大的变化。最初，当程传家等人将基督教传入通山时，政府官员对来自西方的洋教感到非常恐惧，对他们进行严格控制。那时，公安局多次找程传家谈心，说：“老程啊，你入党这么多年，怎么还搞基督教啊？基督教是洋教，不能搞。你这样是要被开除党籍的啊！”程最后在省“两会”（“三自”爱国会、基督教协会）的鼓励下退党，才得以合法发展基督教。十多年过去后，政府官员看到基督教似乎也没添什么乱子，反而在微观生活领域帮助了社会底层信众，因此恐惧感逐渐不存。进而，他们听信了基督徒和一些自由主义分子的宣传，将基督教与先进的西方文明联系在一起。这些宣传甚至歪曲说，某地的经济发展好了，就是因为基督教传播的缘故。在这种观念下，很多政府官员认为基督教是一种文明，而道教、佛教等都是迷信。

据程传家转述，1997年6月通山县召开全县基督教代表大会时，统战部长说：“基督教是文明的宗教，它能使人的心灵纯净。广东富起来了，基督教发展很快；福建富得快，原因之一是基督教发展得快。如果你们将福音传起来，对共产党也是很大的帮助。”我在与政府干部的接触中也听到了一些类似的话。政府官员的这种认识与新文化运动以来对传统文化的批判不无关系。过去批判封建宗教时，基督教尚未传入通山，人们批的是道教、佛教和传统民间信仰。今天，当

他们重新面对宗教时，只有基督教未曾受到批判，没有被贴上“迷信”的标签。

宗教局官员大多相信，基督教会像中国历史上的佛教一样，虽然是外来的宗教和文化，但最终会被中华文明吸纳。显然，他们还没有意识到基督教传播对中国文化的可能后果，而表现出盲目乐观。尽管如此，也有个别人向我表达了他们的忧虑。一个干部讲，她有个老同学，夫妇俩都是县一中的教师，同时皈依了基督教，居然还让小孩辍学进入教会学校。这种狂热劲让她非常惊讶，并对他们继续担任教职感到担忧。这位干部说：“政府不应该让这样的老师继续担任教职，因为他们的信仰与国家的基本教育思路相冲突。”在这方面，一些农民更有敏感性，他们说：“基督教教我们不要自己的祖宗，而要那个叫耶稣的祖宗。”也有农民说：“我们对基督教很宽容，认为信这个神那个神都可以。但基督教并不宽容，他否定我们所有的神，只认耶稣一个神。这是个问题。”从目前基督教的传播来看，基督教有着与佛教等非常不同的特征，它与中国本土宗教并不兼容，这一点不能不引起注意。

三、对中国宗教的误解及相关认识的更新

宗教局官员、村庄精英和很多农民为何有那么类似的看法？他们为什么会将基督教与文明联系在一起，而将本土宗教否定为迷信？与此同时，他们为何又似乎对中华文明吸纳基督教有很高的信心？宗教统计中为何会出现那些啼笑皆非的现象？在我看来，这些问题的背后，是人们对中国宗教根深蒂固的误解。

在法国学者杜瑞乐看来，西方对中国宗教的误解始于双方的最初接触，一直延续至今。这种误解并非仅仅源于双方缺乏了解，而且也源于两种文化接触的复杂过程。这一过程与概念的移植密切相关。在概念移植过程中，尽管两种文明中存在同类的政治、经济和社会现象，但由于文化的差异，中国文明的心智结构无法确切地表达欧美文明中的观念。^①在用本土词汇表达（翻译）西方事物时，往往容易掩盖语言文化系统背后的价值倾向，导致具体意思表达上的武断和专横。而西方对中国的理解正是建立在这种价值倾向、武断和专横的基础之上。虽然，从另一个意义上说，价值倾向、误解、武断和专横不可避免，但如果我们对这些有足够的警惕，并时刻注意纠偏，想必也不至于严重。但是，西方中心主义的价值观往往很难使人们对此有所警惕和反思。更为糟糕的是，一旦这种价值倾向、误解和专横嵌入到中国知识分子的知识体系中，进而向中国民众传播，就会

^① 杜瑞乐：《西方对中国宗教的误解》，载《二十一世纪》1995年6月号。

逐渐嵌入到中国人自己的心智结构中。如此一来，再进行纠偏就相当困难。

在西文中，religion 不像汉语词汇中的“宗教”那样，表达的是一种客观的社会事物，而是具有强烈的感情倾向。与 religion 同源的 religious 一词包含有虔诚的、审慎的、认真的、对细节一丝不苟的等诸多含义。这些含义根源于 religion 这个事物的内在性质。在基督教的知识传统下，religion 所组成的体系里大约就是基督教和天主教，也许还包括东正教，最多将犹太教、伊斯兰教也包含进去。在这个体系中，人们对 religion 的信仰和追求具有鲜明的特征：在精神上，这种信仰是绝对虔诚的；在社会生活上，信仰（包括信仰的仪式、程序等）之间是绝对排斥的。

在西方社会，基督教与非西方的伊斯兰教水火不容。在信仰同一个上帝的基督教内部，不同教派之间也是水火不容，这种水火不容在黑暗的中世纪将基督教的不宽容性发挥到了极致。正由于这种不宽容，后来才有必要将“宗教信仰自由”当作宪政原则之一。即便在宗教改革后的今天，不同教派之间仍然缺少宽容。在西方社会，人们分属不同的教派和教区，每个教派拥有自己特定的仪式和信条，每个教区有自己的教堂、神职人员。不同教派和教区在这些方面都是互相排斥的，几乎无法通融，一个教徒绝对不会到不属于自己教派的教堂中去祷告，特定教派的神职人员往往只为自己的信徒服务。

而在中国，这种仪式和信条从来就不是绝对的。只要是神，大家都可以祭拜，一个人在一天之内可以祭拜众多的神，他可以进寺庙拜佛，也可以进道观拜神，还可以拜地方上不知名的小神，没有人会为此感到惊诧。当他们听说某个神特别灵验时，可能会一拥而上，这时神的香火就特别旺盛；当大家听说某个神不再灵验时，神的香火可能就会逐渐衰落。人们可以今天拜此神，明天拜彼神。人们希望发财时可以去拜财神，希望得到儿子时可以去拜观音，需要求雨时可以去拜龙王、拜城隍爷，每一项具体事务都有具体的神去管辖；甚至如果找不到具体管辖的神，人们也可以去求助于既有的管其他事务的神，到龙王面前求财、到城隍爷面前求子也未尝不可。不同宗教的神职人员也可以同时为人们服务，比如在葬礼上，民间信仰的神职人员礼生、佛家的和尚、道家的道士可以同时出现，他们在同一个仪式中为主家服务，不过服务的程序阶段不同而已，这些神职人员互相相处融洽，就好像他们本来就属于同一个宗教的神职人员一样。正因为中国的不同宗教之间互相宽容，信仰原本就完全自由，所以“宗教信仰自由”从来就不成为问题。

基督教知识传统对中国宗教误解的关键点在于，对中西方宗教的通融性和组织化差异缺乏了解。西方一神教着重从组织上控制信徒，推行简明而系统的伦理

规范。中国多神教则倾向于以互惠性的恩赐拉拢信徒。^①因此，一神教重视将普通信徒纳入界限分明的组织中，多神教却往往只偏重对少数神职人员的组织。而且，中国古代政治组织程度特别高，一元化的政权组织系统也不愿意让任何宗教组织分割其对广大民众直接控制的权力，这样，重视从组织上控制信徒的宗教注定难以合法存在。

这种一神教与多神教的区别，带来了宗教统计上的种种问题。当前政府的宗教信徒统计数据，对天主教和基督教接受洗入教的人数计；对伊斯兰教、藏传佛教等，则习惯于按传统上信仰该教的民族的全部人口计，未考虑其中有人并不信仰；但汉传佛教、道教却没有能与上述两类统计数字相当的数据，通常只能将和尚、道士、居士等教职人员和专门修行者的人数与之并列，因而就很难让人明了实情。一般认为，中国宗教并不是一元的体系，而是儒、释、道三元一体的结构。儒教负责指导社会公共生活及私人生活的成功追求方面；佛教、道教则主要指导私人生活的逆境承受方面，对儒教起辅助与补充作用，三教相辅相成，相互竞争又相互包容。^②儒教组织被包容在国家政权组织之中，佛、道这两个正统的宗教组织都只包括人数不多的神职人员，而不包括普通信徒。因此，如果按正式加入宗教组织的人数统计信徒，根本无法反映中国宗教的实际情况。

可以说，中国的宗教实践完全不同于西方，从而属于另一种经验形态。在这种经验形态中，宗教实践是多元一体的，不同的宗教派别是社会生活中宗教实践的多元，它们拥有不同的仪式、信念和程序，但这种多元最终统一于人们一体的生活需要。中国人在儒、释、道三教之间自由穿梭，这种多元一体格局与西方一元宗教信仰的排他性特征完全不符。在西方人看来，这种相对于西方社会独特的宗教实践，表明中国人的信仰是根据自身需求和利益转换的，其宗教态度是实用主义的，宗教信仰并不虔诚。

在杜瑞乐看来，西方人的想法低估了中国宗教的一体性和内在一致性，因为

^① 这样对中国宗教概括与其说是现实，不如说是一种必要的简化。其实，在中国，不乏通过有组织的诵经、冥思、练功、修行来获得拯救的宗教和信徒。如明清以后的白莲教（可参见韩书瑞：《中华帝国后期白莲教的传播》，载韦思谛编：《中国大众宗教》，陈仲丹译，南京：江苏人民出版社2006年版，第18~56页）。然而，不可置疑的是，这种类型的宗教在中国始终不是主流，在流传时间、空间和信众人数上始终都只是少数。如18世纪王伦发起的白莲教起义中，白莲教信众多只是农民中的极少数边缘分子（韩书瑞：《山东叛乱》，刘平、唐雁超译，南京：江苏人民出版社2008年版，第54页）。且白莲教在中国人的生活中也谈不上有很大的影响。

^② 钟国发：《对中国古代宗教传统的误解》，载《社会科学》2006年第2期。

中国宗教拥有供不同教义互相嫁接的共同场域和实践基础。^①这种说法是睿智的，但杜只是说这种共同的基础看不见，是一种无名状态，这还不够。应该说，中国人对神的态度确实有实用主义的成分，^②却不可因此说明中国人的宗教信仰就是实用主义的。否则，就等于用一元性宗教的信仰特征来比附中国宗教信仰的多元性，这是西方宗教经验下的思维方式。中国人并不是在教派林立、互相排斥的西方社会中做出宗教选择，而是在并不排斥、互为补充的神谱中进行转换。最典型的例子是中国佛教神谱与道教神谱中诸神的关系。佛教中最大的神是如来佛主，道教中最大的神是玉皇大帝（实际上，三清神是道教神谱中最大的神，但不太为人所知），而在中国流传最广的神话小说《西游记》中，如来不但与玉帝在天庭见面，而且还互相尊重。这在西方的宗教经验中无法想象。

一旦认为中国人的宗教态度是实用主义的，必然会进一步认为中国人信仰宗教并不虔诚。因为在西方的宗教经验中，虔诚的信徒是不会轻易改宗的。在基督教、犹太教、东正教、伊斯兰教之间穿梭的几乎没有，在基督教内部不同教派之间转换的也不多见，改换宗派在社会生活中要面临极大的压力。西方的宗教经验使得人们认为中国人的宗教信仰不虔诚，事实肯定不是这样，因为中国人也有自己神圣不可侵犯的观念和事物。许多学者从中国人在神圣事物上的投资来反驳这种西方中心论的观念，杜瑞乐就是这样。我认为这种思路的论证力并不足够强。问题的关键在于：中国人日常惯于求助的诸神到底有多神圣呢？到底什么是中国人眼中最神圣的事物？厘清这个问题是反驳“中国人信仰不虔诚”这一命题的根本。

分析对中国宗教的误解是厘清问题的起点，但绝不是终点。显然，我们需要在反思的基础上全面理解宗教，进而理解中国的宗教。秦家懿、孔汉斯区分了“现存的三大宗教类型”：第一大类型起源于闪米特人，它以先知预言为特征，犹太教、基督教和伊斯兰教属于这种类型；第二大宗教类型起源于印度，其特点是神秘主义，耆那教、佛教、印度教都属于这一系统，其核心教义是万物统一说；第三大类型起源于中国，是围绕圣人的完美理想而发展起来的，它引导人们超越现实，这可以称为“智能宗教”体系。^③姚新中则把宗教划分为这样三种类型：

① 杜瑞乐：《西方对中国宗教的误解》，载《二十一世纪》1995年6月号。

② 杜瑞乐似乎完全否认这一点，他只是以中国农民的宗教投资的巨大来证明他们信仰的虔诚。而在笔者看来，中国农民的宗教信仰中有虔诚的部分，也有不虔诚和实用主义的部分，很难说中国农民的自由拜神都是虔诚的。

③ 秦家懿、孔汉思：《中国宗教与基督教》，吴华译，北京：生活·读书·新知三联书店1997年版。

一是以信仰超越为特征，从神性存在及其创造中获得价值的神本主义宗教，包括犹太教、基督教和伊斯兰教等；二是以人为中心，以人性圆满为目标的人本主义宗教，儒家是其典型代表；三是以自然或自然法为中心，将人类存在和超越当作自然过程的自然主义宗教，道教是其典型代表。^①这两种分类告诉我们，基督教知识传统之下的宗教认识，只是更高知识范畴中的一个分支，这对于破除基督教中心主义不无裨益，但尚不足以将人们带进对中国宗教的全面认识中去；它告诉我们，中国存在着与西方不同的宗教形态，但西方人从来都不否认这一点。

杨庆堃借用帕森斯社会学理论中的“分散性”和“特殊性”范畴，将中国复杂的宗教现象分为两类，即“在教义上自成一体，有具体典册和严格教会组织，与一般世俗生活分开”的制度性宗教和“没有系统教义，也没有成册经典和严格教会组织，信仰内容与日常生活混合”的分散性宗教。他认为中国社会中制度性宗教相对薄弱，而分散性宗教比较强。^②这种分类也是为了表明中国有不同于西方的宗教实践，尤其是分散性宗教对我们理解中国的宗教实践有非常大的帮助。然而，西方人以制度性宗教的眼光来看中国宗教以致遗漏了很多事实，但制度性宗教和分散性宗教的概念提出后，又似乎无所不包。而且，更为重要的是，这种分类并不能回应“中国人宗教信仰是实用主义的，是不虔诚的”这样的命题。

李向平尝试通过揭示宗教与权力的关系来解读中国宗教的独特性，他将杨庆堃的制度性宗教和分散性宗教的概念，发展改造为一对新的概念：“公共宗教”和“私人信仰”。在宗教实践中，外在于体制宗教的私人信仰，往往被覆盖、遮蔽、渗透。公共宗教的强势会导致私人信仰的弱小；而私人信仰的强大则常常会“因信成教”，最终构成组织化的宗教。^③在他看来，中国的宗教和信仰常常被镶嵌在权力和秩序中，只有把宗教与政治的关系予以彻底地梳理，方能正确把握中国宗教和信仰的独特性。这种认识有助于厘清中国宗教与政治的复杂关系，但他的宗教划分反而忽视了私人信仰所受的政治规制。其实，在中国传统社会，无论是公共宗教还是私人信仰，都是政治规制、安排的结果，与儒家政治对社会秩序的规划密不可分。

综合来说，致力于摆脱基督教中心主义影响的中国宗教研究，有效梳理了中国宗教不同于基督教知识传统的特征，展示了中国宗教的复杂性，但在去除基督

① 姚新中：《儒教与基督教》，赵艳霞译，北京：中国社会科学出版社 2002 年版。

② 杨庆堃：《中国社会中的宗教》，范丽珠等译，上海：上海人民出版社 2007 年版。

③ 李向平：《信仰、革命与权力秩序》，上海：上海人民出版社 2006 年版。

教知识传统对中国宗教的误解上，做得还不够。这些研究表明了中国宗教存在不同于西方宗教的性质，但未能有效表明，在基督教知识传统中，中国宗教信仰所具有的诸多性质并不存在。他们未能有效论证，中国人的宗教信仰并不完全是实用主义的，并非是不虔诚的。

当前，也许很多学者不再认为中国人的信仰是实用主义的，是不虔诚的，他们开始从西方中心论中走出来，有了一定的中国本位思维。但西方中心论的思维经过近代以来很多知识分子的消化，早已嵌入到了中国人的心智结构中。这样一来，当学者重新审视上述命题时，中国的政府官员和农民却对这一命题深信不疑。这是西方基督教知识传统对中国宗教的误解在当下继续发生而产生的重要影响和后果。这种误解曾经是西方人对中国宗教的误解，现在却变成了中国人对中国宗教的误解。在中西文化交流中，一神教知识传统下对中国宗教的认识在被中国知识分子接受后，再向中国民众传播，民众在很大程度上就接受了外来认识。当外来的认识被当地人接受以后，反过来却可能被当作当地人自己认识的证据反馈给外来者，用以证实、加深外来者的偏见。

在调研时，很多农民对宗教信仰不屑一顾，他们总是说：“中国人的宗教信仰不虔诚。”其证据无外乎以下这些：某某村民开始信这个，后来又改信那个；某某村民信教无非就是为了治病，不过是一种迷信而已；某某村民信教虽然很积极，无非是想在教会中谋取权力，并不是真信。在这种思维下，他们认为宗教信仰对社会不会有任何消极作用。政府官员也持有同样的看法：因为中国人的宗教信仰不虔诚，是实用主义的，所以不会对社会秩序和国家的前途有消极影响。他们因此才会将宗教（尤其是基督教）过度扩张对社会秩序的可能危害，进而对中国文化的可能伤害化解为零。当这种认识向外反馈，会成为学者和政策研究者来自社会调研的认识的重要构成部分，从而为宗教（往往是基督教）的进一步扩张提供合法性论证。这是一个循环的怪圈：先接受西方的宗教思维，进而内化到中国人的宗教思维中，然后以中国人思维的形式向外反馈，最后成为论证西方宗教思维正确性的依据。

四、中国宗教再认识：根本性宗教与辅助性宗教

当西方的成了中国的，当西方人的认识成为了中国人自己的认识，那中国、中国人自己又在哪里呢？也许，当今世界格局中，一切处于弱势阶段的民族和文化，都会面临同样的问题。在这个问题面前，落后民族的知识分子腹背受敌，面临着西方和自己民族的双重夹击。面临这个问题，面对这种夹击，西方社会科学

中的东方学注定无法解决问题，我们需要贯穿中西的反思，需要有中国主体和中国主位的社会科学反思。

杜瑞乐分析了“宗教”这个汉语词汇的来源，它是从日文对西方词汇的翻译中转译过来，由“宗”和“教”两个字组成。“宗”在汉语中有多重含义：一是祖宗、家族；二是宗派、流派；三是可以引申为血缘和精神上的传承。而“教”则有传授和教导的意思。这个翻译词汇反映了西方的 religion 这一事物和现象在中日学者眼中至为深刻的印象，即教派教会林立、相互排斥竞争的景象。^①在我看来，“祖宗、家族”很可能是“宗”的原初含义，而其他含义则是从此引申出来的。“宗”原意为供奉祖先的神主之处，后来多指祭祀祖先的神庙或祭祖的礼仪。《周礼·春官》讲“用牲于社宗”，东汉郑玄云“宗谓宗庙”，许慎《说文解字》解释为“宗，尊祖庙也”，郑玄注说：“禘、郊、祖、宗，谓祭祀以配食也。”可见，“宗”的含义是与祖先神灵有关的祭祀活动。在中国人的观念中，祖宗、家族是区分人群的最重要标志，是含混不得的。如此说来，当中日学者最初接触西方时，在他们心中，宗教与宗族有某种类似性，religion 中教派教会林立的现象犹如中日社会中宗族林立竞争的现象。那么，宗族与宗教到底是什么关系呢？祖先崇拜是否构成了宗教？祖先是否是中国人心中最神圣的事物？宗族是否就是中国的“教会”？

中原黄土地带的独特地理环境诱发了华夏先民的整体性和经验性的思维倾向，发展到轴心时代以后没有形成单一或若干个排他性宗教，而是逐渐形成了多元一体的复杂宗教体系，儒、佛、道及民间信仰习俗都是这一有机整体中的组成因素。学者一般认为，儒教是汉代在上古传统宗教的基础上进行宗教改革的产物，为适应中国早熟的官僚政治需要，它走向了政治化、理性化、伦理化、世俗化、精英化的道路，与缺少文化的下层民众有一定的距离。道教和汉传佛教则是汉晋时期民间新兴宗教运动的产物，它们逐渐从挑战儒教转向与现实社会秩序相适应，从而相继获得了主流社会的认可。至南北朝时，中国形成三教并存格局，此后逐步成为稳定的传统。^②这种观点承认儒教也是宗教，但认为它只是精英阶层的宗教，是政治宗教，与缺乏文化修养的民间社会关联不大。然而，在我看来，基层社会的祖先崇拜也是一种宗教，它是儒教的一部分，尤其是乡土儒教的一部分。

按照涂尔干的说法，宗教是一种与既与众不同又不可冒犯的神圣事物有关的

① 杜瑞乐：《西方对中国宗教的误解》，载《二十一世纪》1995年6月号。

② 钟国发：《对中国古代宗教传统的误解》，载《社会科学》2006年第2期。

信仰和仪轨所组成的统一体系，这些信仰与仪轨将所有信奉它们的人结合在一个被称为“教会”的道德共同体之内。^①这个定义表明，宗教的观念中存在着神圣事物与凡俗事物的分野，宗教信仰是特定集体的共同信仰，这个集体不但忠于信仰，还奉行与信仰有关的仪式。如果我们作宽泛的理解，祖先崇拜显然可以归入宗教一类。祖先崇拜中，祖先是神圣的事物，它与凡俗事物有着明显的界线。对祖先的崇拜是整个宗族的共同信仰，宗族组织可以被看作信仰的“教会”组织。祖先崇拜有着复杂的程序，有生辰、忌日祭祀，有春节、元宵、端午、中秋、重阳等时节祭祀，还有墓祭和祠堂祭祀等，每种祭祀都有特定的仪式。

祖先崇拜的宗教性之所以被人忽视，原因可能在于它的宗法伦理性被过于强调，也可能在于它常常被当作不成体系的民间信仰。祖先崇拜的历史悠久，从现有的考古资料至少可以上溯到六千多年前。原始祖先崇拜不具备宗法和孝德的意义，只是单纯的宗教现象，先人出于对祖先神秘的神性力量的尊崇和敬畏，祈求得到祖先的保佑。西周以后，祖先崇拜既是为了得到祖先福佑，也是为了敬宗睦族、张扬孝德，具有了宗法性和道德性。祖先崇拜超出了宗教范围而具有宗法和孝德的意义，标志着祖先崇拜世俗化，这改变了原始祖先崇拜的单纯宗教性质。^②尽管如此，其宗教意义依然不可小觑。尤其是在宋代重建宗族，祖先崇拜在乡野小民中日益普及之后，更是成为了中国人生活中的一种宗教。儒教在原始宗教的基础上，走向了精英化道路，从而为精英人物提供安身立命的基础；但同样不可否认，祖先崇拜在宋代宗族重建之后，使得儒教能够为乡野小民提供安身立命的基础。

如果说，今天祖先崇拜对于中国农民仍然是一种宗教的话，这就牵涉到宗教的本质。诸多学者对宗教的认识都突破了基督教的知识传统，但将祖先崇拜明确界定为宗教的似乎没有。在我看来，宗教在本质上是突破人生局限的方法，宗教活动是寻求突破局限途径的活动。人生总是有限的，但有限的生命需要获取无限的意义，在有限的生命中追寻无限的意义，这就有了宗教的产生。生命的有限是客观的，而意义是否无限则是主观的，要这种主观变得真实可信，就必须创造特定的文化和意义之网，这就是宗教。把宗教界定为对人生局限性的突破和对人生终极意义的追寻，这是一个很宽泛的界定。如果有人不同意这种界定，这也没有

^① 涂尔干：《宗教生活的基本形式》，渠东、汲喆译，上海：上海人民出版社2006年版，第42页。

^② 陈筱芳：《周代祖先崇拜的世俗化》，载《西南民族大学学报》（人文社科版）2005年第12期。

关系。如果他们只愿意将基督教和其他一些知名的宗教界定为宗教，而不承认祖先崇拜也是宗教（作为儒教的一部分），那我只能说，祖先崇拜和那些宗教一样，也是人们追寻人生局限性的突破，也是探索人生终极意义的方式。而且，对于中国人来说，有了这种探索生命意义的方式之后，对其他方式（那些被当作宗教的方式）的需求不再那么强烈。

在将祖先崇拜界定为宗教的基础上，我试图对中国农民的宗教提出一种新的分类：根本性宗教和辅助性宗教。在中国农民的生活中，存在着各种各样的宗教实践形态，农民在其中自由穿梭，但各色宗教的重要性并不相同，其中最重要而不可替代的是根本性宗教。根本性宗教是从根本上探索人生终极意义，突破人生局限性的宗教。除此之外，中国农民在社会人生中，还会遇到各种各样的问题，试图通过超自然力量解决这些问题的信仰和仪式，是辅助性宗教。辅助性宗教是可以替代、可以转换的。

祖先崇拜是中国农民的根本性宗教，它是人与神灵世界之间宗教性联系的一部分。最初，由于原始人对生死现象感到恐惧而不理解，因此将生死这种自然现象神秘化。早期的祖先崇拜表现为对死去亲属的哀悼和怀念，常把死者的工具、武器等放入墓穴。久而久之，便成为人们对祖先崇拜的一种象征。在父权制确立之后，由于父辈家长的权威与作用，在他们死后，人们依然认为其灵魂可以护佑本族成员安居乐业、永远幸福，因而相应地形成了一系列崇拜仪式。早期的祖先崇拜多局限在达官贵人家庭的范围里，宋代以后祖先崇拜才被允许平民化，逐渐成为人们最主要的信仰之一。祖先崇拜有一套制度性的仪式规定。

祖先崇拜解决了中国农民有限的生命与无限的意义之间的联系，突破了人生的局限性。在祖先崇拜中，人们将现时己身放入历史与未来之间，放入了祖先与子孙的链条之中。在这种链条中，人们对生命有限的恐惧化为乌有，有限的生命因在祖先和子孙的链条中而获得了永恒。人生短暂的几十年光阴在历史长河中不过沧海一粟，时间是永恒的，己身却是有限的；生命是有限的，但己身所在的链条却可以是无限的，正是这种无限呼应了时间的永恒。对中国农民来说，侍奉祖辈亡灵是一祖之孙的共同责任。这不仅因为祖先对后代有生养之恩，后代理应奉祀祖先亡灵予以报答；更是因为祖先是自己的将来，待到己身有限的生命陨落之后，也会在祖先的位置上享受无限的香火。对中国农民来说，生育儿子、延续香火是一辈子最大的事情。这不仅是因为己身年老之后需要子孙供养，百年之后需要子孙送终，更是己身对祖先的责任。每个人从祖先那里来，也有责任将自上而下的链条传下去，因为链条一旦断裂，不但己身将来享受不到香火，灵魂无法延续，也在百年之后无法向祖宗交代。

正因为祖先崇拜在中国人的宗教信仰中具有根本性，所以祖先崇拜的排斥性就如同西方基督教教派之间的排斥性一样强。一个男子通常不可以到异姓祠堂去拜异姓的祖宗，也不可以去异姓墓地祭拜异姓的祖坟。倘若有人有此类行动，定会遭到异姓的抗议，因为他们的祭拜可能会带走祖先的保佑和庇护。在这种宗教传统中，对人最恶毒的诅咒不是死后不能进入天堂，而是断子绝孙，是对祖宗的侮辱。正是在这种宗教传统中，我们能够理解，20世纪80年代中国全面实行计划生育以后，为什么有那么多农民风餐露宿，在外游荡数年甚至十数年，身体和精神都达到崩溃的边缘，为的就是生育一个儿子！在这种宗教环境下，侵犯他姓的祖宗祠堂、祖宗墓地等行为，会遭到不计后果的报复。从这里我们才能理解，为什么历史上有那么多争夺坟山的宗族械斗，其中很多械斗甚至持续了上百年。中国农民对祖宗信仰的虔诚程度，丝毫不亚于西方人对上帝的信仰。

中国农民敬仰祖宗，为了祖宗愿意去做一切，他们也相信祖宗会在阴间佑护自己，但是，他们并不认为祖宗是全能的神，并不认为祖先可以解决一切，他们知道祖宗毕竟不能解决自己在生活中所遇到的具体问题。因此，当他们遇到难题时，会求助于各路神仙。除了极少数将自己完全献身于道教、佛教的神职人员之外，对于绝大部分中国农民而言，道教、佛教以及其它各种各样的信仰，都只是辅助性宗教。它们解决的不是人生中的根本问题，而只是日常生活中的辅助性问题。无论这些问题多么重要，它们都只是生活中面临的具体问题，而不是有限生命获取无限意义的根本性问题。而面对这些问题，农民对各路神仙的求助表现出极强的实用主义情绪。哪个神仙可能帮助他们解决问题，他们就会求助于他；一旦发现他不能解决问题，就会冷落他；“平常不烧香，急时抱佛脚”是常态；同时拜各路神仙，“宁可信其有，不可信其无”是普遍心态。人们从一个宗教走向另一个宗教非常容易，从一个神仙脚下走到另一个神仙脚下没有任何心理障碍。

一旦我们区分了中国农民的根本性宗教和辅助性宗教，我们就可以从容面对“中国人的宗教信仰是实用主义的，是不虔诚的”这样的命题。宗教实践中，在根本性宗教领域，像西方人一样，中国人有着虔诚的宗教信仰；在辅助性宗教领域，则像西方人所误解的那样，是实用主义的，是不够虔诚的。斯皮罗认为，宗教信仰有适应、整合、认知三项重要的功能。^①由根本性宗教和辅助性宗教组合而成的中国宗教可以同时满足这三项功能。根本性宗教解决了农民对于终极意义的困惑，向他们提供人生观和世界观，具有认知的功能；辅助性宗教帮助农民克

^① 斯皮罗：《文化与人性》，徐俊等译，北京：社会科学文献出版社1999年版，第182~195页。

服生活上和心理上的挫折、困难、恐惧、不安，借助信仰获得安定、安心与安全，具有适应的功能；两者在村庄中借共同信仰增强了村庄共同体的凝聚力，整合了村庄组织力，具有整合的功能。

五、基督教传播的宗教后果

回过头来讨论中国农民的基督教信仰。政府官员、村庄精英和很多农民认为，基督教现在不会、将来也不会危及中国乡村的社会稳定；认为基督教不会冲击中国文化和中国的宗教，而是会被中国文明吸纳、消化，就像佛教的命运那样。这种认识的根源在于，他们认为中国人的宗教信仰是不虔诚的，皈依基督教是实用主义和功利主义的，而不像西方人那样虔诚地信仰。那么，中国农民到底是怎样信仰基督教的呢？他们皈依基督教经历了怎样的一个过程呢？

不能否认，绝大多数中国农民进入基督教，都是因为社会生活中的辅助性问题，而不是人生的根本意义问题。他们也许是患病得不到好的治疗，也许是生活孤独需要集体生活和他人的安慰，也许是被村庄生活边缘化，也许是在家庭生活中感到不平衡，因此进入教会寻求生活和心理上的平衡。这些都是生活中难以逾越的问题，但还不是人生的根本问题。当他们走近教会时，他们试图通过对上帝（耶稣）表达敬仰，感动上帝，从而在上帝神力的帮助下，跨过生活中的坎坎坷坷。他们最初是抱着“拜偶像”的心态进入教会、走近耶稣的，他们信仰上帝与信仰观音、玉帝、财神、关羽或者任何一个地方神的心态是完全一样的。他们是功利主义的，是不虔诚的。

在这个阶段，他们对上帝的信仰会出现反复，他们往往在教会的大门口踌躇。有很多村民在很长时间内，时而进教会，时而出来，时而信耶稣，时而走向其他神。在通山县仙崖村，有不少村民在耶稣与观世音之间游荡了数年。他们进入教会时，期待耶稣能解决生活中的难题，但耶稣并不是有求必应，于是他们就很容易去尝试别的神。如果耶稣恰好有求有应，他或许会坚持在教会中呆下去。当然，基督徒会说这些人没有认识到神的恩典。而在这些人自己看来，信耶稣就应该灵验，不灵验就可以不信。当村民处于这个阶段，村庄周围有没有可供选择的辅助性宗教非常关键。如果本地没有基督教，只有观世音，需要借助宗教逾越生活难题的村民就很顺当地投到了观世音的香案前；如果本地只有地方神，他就会不厌其烦地求助于地方神。然而，在中国经历了1919年以后的历次革命和运动之后，本土宗教和信仰受到了非常大的创伤，而基督教又有非常强烈的扩张性和传教倾向，因此，中国农民在宗教选择不多的情形下频频皈依基督教。

不可否认，有一些农民进入基督教后，发现耶稣并不能帮助他们得到所求的东西，逾越他们生活中面临的障碍，于是他们离开了基督教。但我们看到更多的是，他们进入教会后不再走出来。中国农民最初进入教会时，基督教是他们的辅助性宗教，他们非常功利地期待基督教能够解决他们遇到的现实问题；而由于不是他们的根本性宗教，他们没有期待基督教解决他们的人生根本问题。最初他们即使进入教会，也生活在祖先与子孙的链条之中，从这个链条中获取人生的根本意义。然而，一旦他们进入教会，无论是否解决了生活中的问题，他们就被基督教的整个体系所“洗脑”。教会告诉他们，上帝是唯一的神，其他所谓的神仙都是撒旦的诱惑；教会告诉他们，他们所崇拜的祖先不过是“偶像”，上帝不允许他们拜“偶像”，否则便得不到上帝的恩典；教会还告诉他们，人生的根本意义在于获得“拯救”，而获得“拯救”的唯一途径就是信仰上帝，按照上帝的指示去生活，为上帝而活着。这样，教会就给了这些农民一个全新的价值系统，这个价值系统以全知全能的神的名义颁布，它将其他价值系统全部否定。在这套系统中，人生局限性的突破只可能是上帝的拯救，追求突破人生局限性的活动只能是与上帝交流。

这样，当农民期望通过信仰基督教来解决人生遇到的问题，来越过生活的障碍时，基督教却给了他们一整套生活意义系统。农民最初进入基督教是出于实用的需要，但进入以后，基督教却意外地履行了整合功能和认知功能，给了他们一个共同体和一套认知系统。也就是说，在中国的宗教语境中，基督教本来是以辅助性宗教的名义进入乡村的，却迅速摧毁了农民原有的根本性宗教，最终取而代之，成为集根本性宗教与辅助性宗教于一体的完整宗教体系。因此，基督教进入农村，必然是对其他宗教的取代。它不仅仅是将道教徒、佛教徒变成了基督徒，还摧毁了一切民间信仰，它“消灭”了进入教会的农民心中所有的神仙和鬼魂，也“消灭”了他们的祖宗。“香火”从此不再有意义，祖祠变成了“拜偶像”的邪恶场所，祖坟变成了简单的纪念场所。头脑清醒、保持警惕的农民对此非常恼火，但在政府承认基督教合法性的情况下，他们敢怒不敢言。为了冷却这部分人心中无以名状的怒火，教会只好说：“我们其实也不反对祖宗，基督徒也纪念祖宗，只是不烧香、不磕头。”一旦这样，祖先便从神龛上走下来了，变成了无所寄托的“纪念”，祖先崇拜的宗教意义也就荡然无存。

论述至此，我们很容易看到，基督教在中国农村的传播，与古代佛教的传入大不相同。佛教从始至终都是以辅助性宗教的身份进入，在中国农民的宗教实践中占据着辅助性地位。不可否认，佛教也为无法在儒家文化传统下获取根本意义的人，提供了另外一套生活意义系统。但我们应该注意到，它只是为全身心投入

佛教的神职人员提供了这套意义系统。对大多数中国农民而言，佛教的传入除了提供“来世”的观念外，只不过多提供了几个可以跪拜的神仙。在他们生活面临难题时，他们除了求助于本土的那些神仙外，还可以求助于来自西天的诸路神仙。换句话说，佛教的传入，只是丰富了中国的神谱，并没有否定中国农民生活的根本意义；而基督教却要否定全部的中国神谱，否定中国农民延续了几千年的生活意义。因此，那些认为中华文明能够吸纳基督教的人，其实是盲目乐观的；他们对基督教与佛教的区别，对基督教在中国传播的宗教后果并没有清醒的认识。

我们可以对比伊斯兰教在中国的传播，来思考基督教传播的宗教后果。伊斯兰教和基督教一样，都是一神教，对汉人宗教中的诸神持否定态度，与中国农民的祖先崇拜也不相兼容。正因此，信奉伊斯兰教的回民在汉人聚居地（如开封）生活了上千年，他们还保有自己的民族特色和宗教特色。一旦汉族人信奉伊斯兰教，便在学习习惯和意义系统上趋近回民。伊斯兰教所进展的地方，就是汉人宗教退让的地方。伊斯兰教在中国的传播之所以不快，原因在于，人们没有对之像基督教一样，认为它是文明的象征；相反，由于伊斯兰国家经济发展的落后，社会生活形态的苛刻，人们往往将它与落后联系在一起。当然，今天伊斯兰教也面临着世俗化的冲击，但这不能被认为是中国宗教对伊斯兰教的“汉化”，也不能被认为是汉族文明与伊斯兰文明的融合，而是伊斯兰教与汉人的宗教一样面临着现代性的冲击。