

的一种空间和社群的样态。在这些地方，宗教原则而不是宗族或其他什么原则成为社会组织结构或文化认同的更重要的原则，从而形成独特的宗教神权社会。为了说明这种现象，笔者在这里会一并提出宗教族群、宗教文化区和宗教文化点这样一些不同尺度宗教信仰的人群与空间分布概念，以利比较研究。

宗教的发展按其空间伸展幅度及影响人群大小，可分为世界性宗教、民族性宗教及部落性宗教。民族性和部落性的宗教和信奉该宗教的部落与民族的分布一致。如犹太教、神道教、道教与印度教及锡克教等这些宗教多数仍局限于这些宗教的起源民族，形成特殊的宗教文化族群。但宗教的发展经常会突破部族的界限，比如部落的宗教成为全民族的，民族的成为世界的，这时宗教就突破了原有的地域与人群的限制，拓展出新的生存空间，扩大了影响范围。世界几大宗教，几乎都经历了这样一个过程。

不同的宗教信仰和实践是族群符号的一个来源。宗教文化族群就是指那些有共同宗教信仰的族群。比如，中国的回族是因为共同的信仰才逐渐融合形成的民族。他们信仰伊斯兰教并由此形成了独特的文化传统和风俗习惯，虽然一直与汉族等民族杂居，甚至语言也基本采用了汉语，服装与汉族也趋同。但他们重视商业，有自己的饮食习惯，在宗教生活中保留了部分阿拉伯语和波斯语，主要节日都是宗教节日，在头饰上保留了古老的传统，民族意识也带有极强的宗教色彩，这些都使得回族呈现出独特的族群特征。^① 中国其他少数民族也有独特的宗教信仰，有的民族普遍性地信仰某种宗教，如藏族、蒙古、土、裕固、门巴、普米、纳西等7个民族信仰藏传佛教。也有一些族群会有意识地以宗教信仰区分与其他民族的边界。比如，人类学家周大鸣调查的甘南夏河拉布伦镇，藏族信奉佛教、回族信奉伊斯兰教，而汉族则寻求传统民间信仰以与其他民族区分开来。^② 这说明宗教与族群认同之间的关系是很密切的。^③ 新中国成立以来，党和国家对民族宗教问题同样重视，并且一体对待，就是注意到了两个问题的内在联系。

① 还有的民族是赖宗教保留其民族认同的。如犹太民族迭经苦难，分布在世界各地，完全丧失了自己的语言与服装，靠着犹太教的维系，才保留下他们民族最根本的特征。

② 周大鸣：《族群与族群关系》（中）。<http://www.zisi.net/html/sxrd/2005-04-07-19049.htm>。世界其他民族也有类似的情况。印度的锡克族则是因持信锡克教而逐渐形成民族认同的一个新民族。锡克人主要分布在印度的旁遮普邦，原信印度教，其时也无锡克人之说。自15世纪末锡克教创立以后，才出现锡克人之称。它们的信仰融合了印度教与伊斯兰教的教义，但与原宗教已有极大的不同。新的宗教教条促使他们在民风与习俗、衣饰等各方面表现出自己的族群特征。强烈的宗教意识推动锡克人逐渐脱离原先的族群，形成一个新的民族共同体。直至今日，他们仍有很强的独立意识。

③ 反之，族群之间的冲突，若与宗教之间的矛盾叠合，也将加剧冲突与对抗的烈度与级数；如在巴尔干，这块前南斯拉夫的土地上，既有信奉天主教的克罗地亚人，也有信奉东正教的塞尔维亚人，还有信奉伊斯兰教的穆族人阿尔巴尼亚人。宗教问题与种族问题纠缠在一起，给了大国操纵之机，造成了前南斯拉夫的分崩离析，战火不断。

第二种是宗教文化区。四大佛教圣地，如山西的五台山、浙江的普陀山、安徽的九华山、四川的峨眉山等著名的佛教道场，基本就可看作是一个宗教文化片，或者叫宗教文化区。在这些地方，宗教气氛浓厚，有一定的信众基础，宗教仪式活动是当地生活的中心。随着宗教环境的宽松，信众的增加，宗教需求的增长，围绕宗教服务方面已完整地形成了一个地区产业链，宗教活动、旅游观光、宗教用品生产已形成一条龙，社会影响巨大。如浙江的普陀山，每年观音菩萨的三个节日，几十万人上岛烧香，影响很大，跟当地的社会生活、经济发展，都有很密切的关系。像安徽九华山，整座山都是寺院，周围有非常广泛的固定信徒。佛事活动与当地的社会生活，信徒的朝拜，旅游观光，以及卖纸品的、卖香的、卖锡箔的，形成了共生共荣的关系。道教四大名山^①以及山东泰山、江苏茅山、青岛崂山也都是有名的道教文化区，人文景观荟萃，宗教意蕴深厚，香客不绝，游客如云。它们既为信徒提供了进行宗教活动的场所，又是广大游客游览观光的胜地。



香火很旺的五台山宗教文化区

第三种是城市或农村里以寺院为中心的宗教文化点，如佛教的十方丛林，道教的福地洞天，回教、天主教的著名清真寺、教堂等。如北京法源寺地区以始建于唐代的法源寺为核心，形成了以宗教、小商业和市民居住为主的城市街区。苏州的西园寺、寒山寺是闻名四方的佛教圣地。北京牛街清真寺位于西城区牛街，建于辽代，是北京规模最大、历史最悠久的清真寺，牛街一带今天仍是回民的聚

^① 指湖北武当山、江西龙虎山、安徽齐云山、四川青城山。

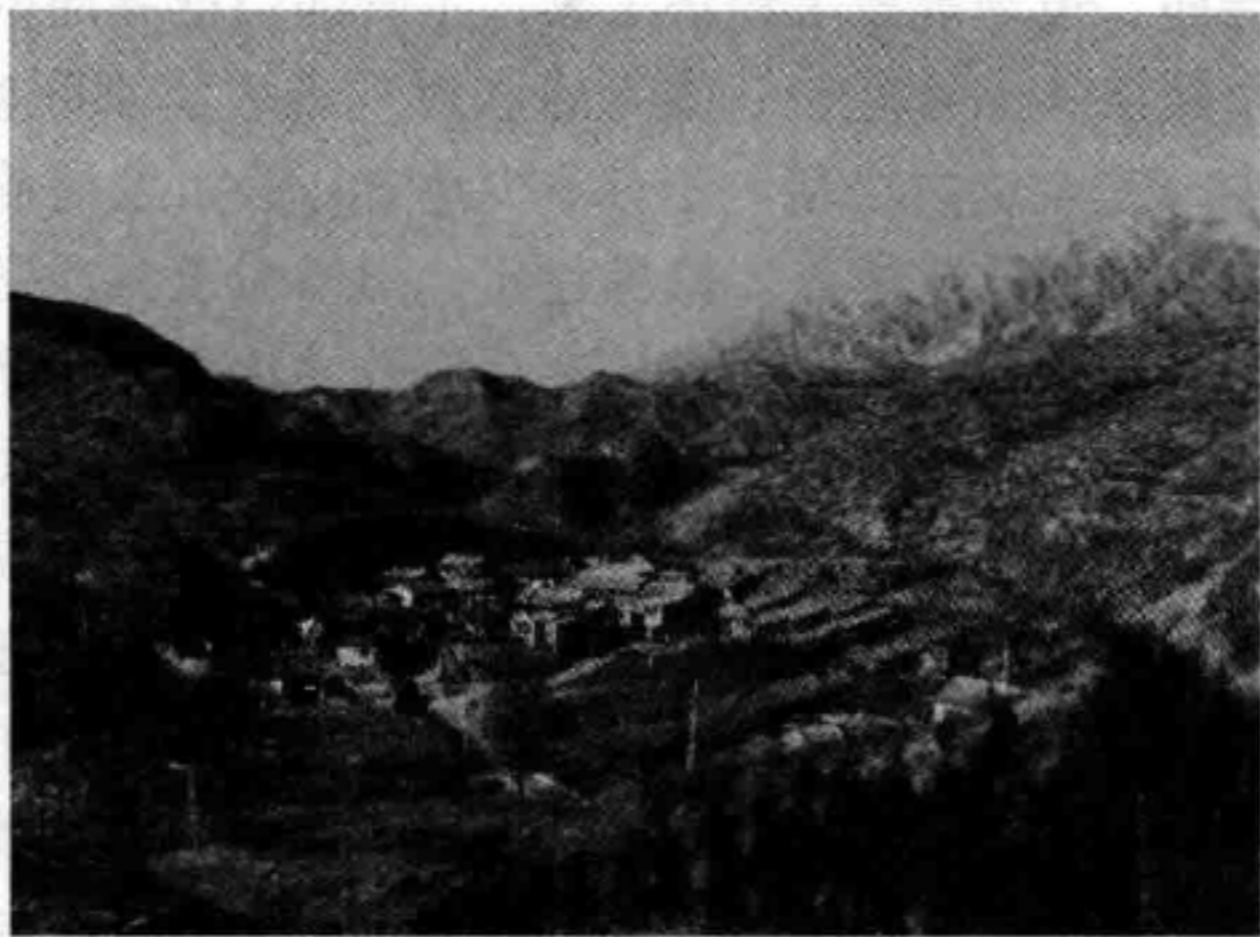
居地，生活风俗和别处有许多不同，构成了一个独特的文化群体。上海佘山天主堂是东南亚第一大教堂，是全国天主教徒的圣地。济南洪楼教堂、芜湖天主堂也是一些著名的宗教文化点。

宗教场所是信仰的寄托，还是教化信众的所在。宗教讲究能者捐献，弱者受濡，各种宗教组织也往往都是慈善活动积极参与者。但纵观全国，在发展旅游业的经济导向下，寺庙、道观等成了经济工具，主管部门把寺庙的建设、管理纳入旅游业，当做一个经济实体管理，一些寺庙和道观香火特别旺盛，但是“净土”的特质越来越稀少，完全走向功利。还有不少地方，为了发展旅游业，有意识地重建或新修了一批宗教文化旅游点。修佛建庙，招僧引道，或弘法开光，兴师动众；或斋醮祭祷，万众观望。这说明，社会对宗教文化有很旺盛的需求，有其不可替代的地位。不过，为发展旅游而恢复或兴建宗教设施，已失却宗教本意，并不是一件值得提倡的事情。过度商业化只能削弱景点的宗教氛围和魅力，影响到宗教教化作用的发挥，是主管部门应该正视的。2007年9月，正当国内不少景区酝酿门票涨价之际，全国四大佛教圣地之一九华山佛教协会宣布，九华山的寺庙今后将停止销售门票，敞开山门接待海内外僧众和游客。天主教方面，芜湖天主堂与管理机关对有关活动的管理进行了分工。在天主堂围墙以内的宗教旅游活动由神职人员组织，宗教局、旅游局指导。超出天主堂的宗教旅游活动由旅游公司组织，报请宗教局和相关职能部门审批与协调。但要尊重神职人员意愿，维护宗教文化。上海佘山大教堂所在地政府也就修缮、环境管理等问题与教会合作。这些举措，一方面是宗教方面的回归自我，另一方面也是宗教管理方面的积极作为，是可喜的。

第四种样态是在这里要重点分析的宗教村。作为一种重要的宗教现象，宗教村的形态会出现在各种宗教的传播过程中，但似乎以天主教和基督教信众聚居的社区更为典型，因为它们内在的扩张冲动会与周围的异教信仰造成极大的紧张。全国解放初期，约有天主教、基督教教徒370万，绝大多数住在农村。据四清时19个省、市、区不完全统计，教徒人数占30%以上的聚居村、队就有5000多个。^①其中大部分都是天主教村。今天的中国，约80%的天主教徒仍然生活在农村。山东、山西、河北、陕西、四川都是乡村教友比较集中的地区。全国最大的教徒村山西太原市清徐县六合村信教300多年，有教徒多达7000人。中国天主教徒大多分布在农村这样一个特点，令美国的中国学家赵文词有点调侃地说：假

^① 《把天主教基督教教徒聚居村、队的“四清”运动进行到底——肖贤法局长在全国教徒群众工作座谈会上的讲话》（1964年9月5日）（记录稿），泰安市档案馆馆藏档案（以下简称“泰档”）：21-2-46。

如圣·奥古斯丁来描写中国的天主教会的话，他也许会把自己杰作命名为《上帝之村》(The Village of God)而不是《上帝之城》了^①。乡村宗教聚落信众固定，宗教组织完整、影响力大，外来宗教在这里基本上完成了信仰的替代与风俗变迁，社区生活在相当方面遵循宗教戒条组织与运作，实际形成了一个包括神权社会在内的二元的乡村宗教社会，与一般社区面貌迥异^②。



位于北京市郊区历史悠久的天主教徒村——后桑峪村凑巧也是一个封闭的小山村

这种现象是天主教经过几百年传播形成的。北京郊区的后桑峪村被认为是从元代一直延续下来的^③。福建福安的顶头村是从明末传下来的。在山东，比胡庄

① Richard Madsen. *China's Catholics: Tragedy and hope in an Emerging Civil Society*. Berkeley: University of California Press, 1998. p50.

② 美国西部犹他州的摩门教徒按照教义掀起了乌托邦式聚落运动。盐湖城内街道呈棋盘式，林荫大道十分宽阔，各住宅较宽敞，并规划有充裕的花园用地。教堂被放在城市中心的重要位置，气魄雄伟、规模宏大，为美国其他城市所不及。其农村聚落也按计划建设成棋盘式，实行集中，与美国农村多数地区一家一户式分散居住的农村面貌形成鲜明对照。这种现象一是说明摩门教内聚力很强，另一方面也恰好说明，农村信教群体常有意选择以聚落形式居住。

③ 全国最早的天主教徒村，或许应属北京西门头沟区斋堂镇的后桑峪村，只是有待进一步考证。据说早在元代的时候，天主教随蒙古大军传至北京。西方天主教士以行医为名，到桑峪一带传教，元统二年(1334)在此修建了教堂，名为“耶稣圣心堂”。后来，村民因为信仰不同开始分村而治，后桑峪村成为一个天主教徒村。那个时候，信教者发展到100余人，属天主教北京教区。明嘉靖十三年(1534)教堂进行重修，并扩建为五间，大门上方有匾，题额为“万有真源”，下款为“嘉靖十三年修建”。清光绪二十一年(1896)，教堂扩建到九间，青砖雕砌，结构精巧，建筑精良坚固，教堂内还悬着两口法国钟，南墙间辟有尖拱落地大窗。整个建筑具有欧洲哥特式建筑风格。大门内的屏风门上有匾，上书“博爱为怀”，下款为“光绪二十一年重建”。后桑峪村的天主教堂，历经扩建，现已从元朝时期的两间教堂扩建为二层楼建筑，成为京郊历史最悠久，规模最大的天主教堂。1979年，两村合为一村，统称为桑峪村。参见 <http://bbs.oldbeijing.net/dispbbs.asp?boardid=52&ID=13273>.

传说中的信教时间略晚，大约在1638年左右，泰安满庄也已有了天主教信友。以后青州市的上院村、临朐县的石庙村，以及与胡庄毗邻的白云峪，武城县十二里庄也是一些有名的宗教村，明清以来常有传教的外籍神父在此活动。台湾的天主教史研究者黄一农发现，随着“礼仪之争”尘埃落定，知识分子逐渐淡出教会，拥有科名或进入官僚体系的奉教人士日益减少；再加上禁止娶妾问题一直对官僚阶层产生困扰，导致一些天主教士绅（如王徵等）的后代选择出教，回归到中国社会原本的生活形态和信仰模式。事实上，明清之际较著名的奉教士大夫中，除了徐光启之外，其后人大多不曾将天主教信仰延续至近代^①。赵文词认为，出现这种状况的重要原因是清朝中期的“礼仪之争”后，传教士丧失了与文人接触的可能，只能向农村寻找改宗的对象^②。无论怎么说，“礼仪之争”后，在中国把天主教理当作世代不易之信仰的确实更多是农村信徒了。

他们除了本身即处在一些较为偏僻的地区以外，为了避免主流社会的攻击，往往也会主动地选择一些偏远之地，或是进行自我封闭，“以护持其不被当权者认同的宗教信仰”^③。天主教史研究前辈方豪先生曾注意过这种现象，他在《家谱中之天主教史料》一文中，就曾整理出四川江津骆氏，梁山张氏，安岳黄氏以及浙江衢县吴氏、徐氏、王氏、傅氏的家谱资料，从中可以了解这些家族在清朝禁教期间的信仰传递情况。

禁教时期最有名的教友村可能要数湖北磨盘山区的“教友谷”了。就时间来说，教友谷要晚于不少的教友村，但是因为它的独特之处，所以名声很大。教友谷起源于雍正禁教时期。1724年，雍正皇帝禁教并驱逐全国的传教士。在此高压政策之下，襄阳的一些天主教徒不得不移徙至偏远的磨盘山（又名茶园沟或木盘山，在今湖北谷城县西侧的紫金镇），集体买下了整片的山谷开垦经营。住在北京的法国耶稣会长巴多明得知此情形后，就萌生出把这个地方建成教会避难所的想法。他派去一个能干的秀才在附近买下了更多的土地，开始经营建设。最终，把这块方圆150公里与世隔绝的土地，建成了一个通行天主教伦理的纯天主教社区。1731—1732年，法国耶稣会士胥孟德成为第一位进入山区的欧洲传教士，他将当地规划成8个教友村，并正式起名叫“教友谷”。1740年，另一个外国神父纽约翰将原来的8个教友村扩展到14个，人数也从原来的600人发展到了6000人。这些社区的经济生活与宗教生活都是合一的。即使在禁教最厉害的19世纪上半期，当地也还保有两三千名教徒。今天，这

① 黄一农：《两头蛇——明末清初的第一代天主教徒》，上海：上海古籍出版社，2006年版，第469页。

② Richard Madsen. *China's Catholics: Tragedy and hope in an Emerging Civil Society*. Berkeley: University of California Press, 1998, p50.

③ 黄一农：《两头蛇——明末清初的第一代天主教徒》，上海：上海古籍出版社，2006年版，第481页。

个地方仍是全国有名的天主教社区，教徒还有3000人左右。磨盘山的天主教徒们因为长期奉行天主教，教徒的生活理念和风俗习惯有着明显的天主教成分和色彩。如他们在敬祖的仪式上，不摆任何供品，主要的仪式是放鞭炮、念经、洒圣水、添土，但是绝对不烧纸钱，更不磕头。上坟的时间也不是汉族人沿用的清明，而是年末。^①

鸦片战争后，天主教有了公开发展的条件，宗教村也得到了进一步的发展。位于闽、浙、赣三省交界处偏远的浙西衢县麻蓬村就是这样一个例子。雍正末年天主教徒傅佑我、傅佑仁兄弟先后从江西南丰迁到此处，逐步把一片荒野发展成一个秘密的天主教村。道光十年，因当时教禁已弛，麻蓬村开始建起第一座教堂，并通过对外联姻与劝导感化，一步步地在浙西发展出了不少的天主教村。麻蓬村成为衢州天主教的基地。1882年，德国圣言会神父安治泰和福若瑟（奥籍）开始在阳谷县坡里庄传播天主教。坡里接受天主教虽晚，但在圣言会的强力推动下，成为鲁南地区天主教重地。鲁北的天主教村也是在鸦片战争后发展起来的。在冠县十八村这块山东的飞地上，政治地理的分隔，行政管理的紊乱以及1860年代前后太平军、捻军及各种地方性势力造成的不靖，使当地的精英层很有势力。天主教在此地的扩张，打破了本地政治、社会生态的平衡。当时天主教会在威县及其十八村中发展出20多个教民村，同时又渗透到其他村落和家族的内部。这些村落的新组织与精英即教会的堂口和会长出现后，为保卫或争夺有限的物质资源和人力资源，就容易与原先的组织及其首领发生冲突。尤其是“在那些教会势力比较薄弱的村落中，在触动社区利益的敏感问题上，最容易迸发冲突。梨园屯玉皇庙的民教争执事件就是发生在这样的历史场景中”。^② 这场冲突的标的物玉皇庙除了具备实在的经济利益外，还有极大的象征意义。因为庙是该地原来公共政治生活的中心，与玉皇庙相关的信仰及其风俗是村民日常生活的一个最神圣的部分。即使不牵涉到经济利益，当那些村民绕过玉皇庙参加天主教会的礼拜活动时，村民们与这些信奉外教的“异类”一下子拉开了距离。即使同为阎姓，但教民与非教民之间，连亲戚也不走动了^③。最终对洋教霸道的憎恨与维护村落利益的义愤驱动十八村人走向反教。胡庄因为是以信仰而集聚的村子，这种独特的村庄形成史，使得教徒与传统信仰的冲突不那么明显，但它也不能脱离这场很快就被放大蔓延的冲突。

① 女学者康志杰教授对磨盘山神权社区有系列研究成果，可参阅。

② 程啸：《社区精英群的联合和行动——对梨园围一段口述史料的解说》，《历史研究》，2001年第1期，第8页。

③ 程啸：《社区精英群的联合和行动——对梨园围一段口述史料的解说》，《历史研究》，2001年第1期，第13页。

教徒村也不都是一个类型。从发展模式来看，有的是以宗族姻亲关系结成的同族社区，有的是以乡邻同化形成的同乡社区^①。以清朝禁教与开禁为标志，又可以分为传统教区与新兴教区。这些教区在多年的发展中，依赖宗族和宗教力量以及作用于教众的独特的政治和经济力量，形成了新的生存机制，既保持了信仰



兴起于清末的滇藏交界处的天主教村落（以上文及图片出处：《中国宗教》，2003年第2期）也过上了独特的社区生活^②。在这里，天主教以家族为脉世代相传。如在“礼仪之争”的爆发地福建福安，禁教时期天主教潜入地下，他们由于合族奉教，所以多数能严守道明会的规矩，不行祭祖祭孔的迷信行为。但是他们又非常注重家族

① 张丽萍、郭勇：《帝国汪洋中的“孤岛”——从清代四川看天主教在汉地的农耕社区》，《宗教学研究》，2005年第3期，第170页。

② 张丽萍、郭勇：《帝国汪洋中的“孤岛”——从清代四川看天主教在汉地的农耕社区》，《宗教学研究》，2005年第3期，第171页。

的兴旺，信仰也正是通过血缘的渠道垂直传递。因此，在这些奉教家族当中，教堂与祠堂的管理者往往会合而为一。当然，这些祠堂的祖先牌位上，已不再写神主、神位、灵位的字样。很明显，信仰几乎和血缘以及宗族传统一样成了世代相传的东西。他们还以同教通婚的方式巩固天主教社群。在福安，那些奉教家族几乎都有相对固定的通婚家族，他们携起手来，护持着自己的信仰，还有的通过跟外人通婚使信仰圈不断扩大。

村落是一个以血缘与地缘关系为纽带构成的共同体。一般由一个单姓、复姓构成。其间乡民比邻而居，鸡犬之声相闻，人情往来频繁。另一方面，村庄与村庄之间常常有一定的距离，界限比较清楚。每个村庄都是一个相对独立的世界，是村民各种社会活动的最基本的场所。^①一般村落之内，宗族常常是最重要的社会组织。杨懋春提到山东东部的台头村，“除了那些由经济地位所决定的组织外，村庄内的所有组织都直接或间接地被宗族所规定”^②。宗族权力曾是中国乡村社会的支配性权力。毛泽东在《湖南农民运动考察报告》里说：中国男人普遍受着政权、族权、神权的支配^③。宗族组织之所以能在村庄政治中起到这么大的作用，是因为它是村庄内最基本的归属性关系和网络。归属性关系网络不同于婚姻关系或与各种人交往的人际关系，这是由村民的血缘或地缘规定的，是无法选择的。^④而教徒村中以教会为主的关系网络，应划为自愿性的关系网络。它没有空间和边界的限制，是超越宗族和村庄边界的，帮助村民在全村范围内，甚至远达外村或大都市，建立起与外部世界的各种联系。后面我们会提到，胡庄很早就与外界建立了这种联系。从这个意义上说，这些独立的天主教社区与外界有着更多的交往管道。在村庄内部，宗教原则成为社会组织的首要原则。由于教会组织的存在，大大改变了村庄政治的格局，在村内最有权威的不是族长，而是教会的神父以及会长。这些都显示出天主教村落的与众不同。

宗教村的经历充满了曲折。因为新式宗教的进入必然地会和原有的习俗与信仰发生冲突，打破村落社区固有的平衡，其结果是要么像胡庄的祖先一样迁出另建，要么是双方发生激烈的碰撞、冲突与妥协。如明末清初在福建福安的顶头村，最初进入村落的天主教会因习俗与信仰的不同，发生尖锐的冲突。天主教和佛教曾因为“礼仪之争”，在这里爆发了激烈的械斗。之后信天主教的大部分与信佛教的小部分，虽然信仰、礼仪、风俗、习惯都不一样，却开始和睦共处、其乐融融。但全国范围内的冲突到了近代反愈演愈烈，教案和义和团运动正是起源

① 刘昶：《华北村庄与国家1900—1949》，香港《二十一世纪》（双月刊），1994年12月号，第49页。

② 杨懋春：《一个中国村庄——山东台头》，南京：江苏人民出版社，2001年版，第234页。

③ 《毛泽东选集》，北京：人民出版社，1964年，第31页。

④ 刘昶：《华北村庄与国家1900—1949》，香港《二十一世纪》（双月刊），1994年12月号，第51页。

于这种冲突。义和团之后，由于形势的变化，民教双方的冲突才归于沉寂。新中国成立后，村庄不仅成为各种政治运动的动员单位，经济上的核算单位，甚至成为思想改造的一个单位，为了达到意识形态的高度统一，教徒村一度成为受极“左”政策伤害最厉害的地方之一。这种情况一直到改革开放后社会转轨、集体化瓦解，才有了根本性的改变。

宗教村这样的独特社区，在地理上和文化上有着与一般村落不同的更明显的边界。当然，在一个宗教社区，地理上的边界无关紧要，文化的边界似乎更为重要和基本。在这样的宗教文化集体里，教堂是社区的核心和标志，众多教友家庭环堂而居。从地理上来讲，在一些教徒仅占少数的天主教社区，一些非教徒家庭会被划在此社区之内。但是，从文化上说，即使居住在教堂的隔壁，非教友家庭照样是这个宗教社区的外人。可见，宗教社区独特的信仰与生活方式及相应的文化内涵，使社区具有地理上的处延性及文化上的内敛性。这样说的意思是一些教友可能住在胡庄的邻村，居于社区地理边界之外，但是在文化及身份认同上他仍是宗教社区的自己人；而另一些住在本社区的不同信仰者，虽然在地理边界之内，但他们却只是一个文化上的他者，一个外人。因此，宗教社区有时可能与自然村、行政村的区域重合，有时又会越出地理的边界^①。这种情况在回族这样的宗教与民族认同紧密结合的群体尤为如此，天主教群体也有类似的特点。

社区（community）是社会学理论中的一个重要概念。美国学者莫舍这样定义它：“人类社区是功能上相关联的一群人，他们于某一时期居住于某一地区，分享一共同的文化，被安排在一社会结构之内，感觉到自身具备一群体所应有的独特性和独存性。”^② 具体来说，一个社区的人除了要有一个共同的地域或曰地理边界外，还要有一定程度的沟通与互动，共同的文化与心理、信仰方面的认同，以及由此而来的共同的政治与经济利害。

对于宗教村来说，信仰首先重构了社区的组织结构，形塑了乡民的超性的精神世界，规范着社区最具体、最细微的生活细节。社区成员的生老病死、婚葬嫁娶均需通过仪式性的宗教生活予以确认，从而形成体系化、风俗化的社区生活伦理、秩序与规范。它们在信仰上的特色，也使村落本身呈现出不同的民俗风貌。而且，在社会变迁之际，各种制度性权威要想平滑地进入社区基层，取得合法的公信地位，借重宗教力量或许会有事半功倍之效。若解构过快，或有意忽视，都会造成社区的茫然与成本的反向递增。在新中国成立以来政治剧烈变换与文化及意识形态改造空前繁重的情势下，宗教村尤其际遇了异于平常村子的政治不适、

① 周传斌：《西海伊斯兰教的宗教群体和宗教组织》，《宁夏社会科学》，2002年第5期，第72页。

② Mercer. B. E. *The American Community*. New York: Randon Wonse, 1956, p27.

文化冲突的坎坷与曲折。选择从这里入手，切入当代中国的宗教研究，就像进入了一座全景画馆，生动恢宏，其学术上的价值无须赘言。

四、研究方法及步骤

经过查阅档案及实地考察，并在导师的支持下正式确定了以胡庄为研究对象后，我一头扎进胡庄，参与观察、学习体验，进行田野调查。在此过程中，努力使自己由一个他者变成社区的一员，通过宣示自己的合法身份及认真学习的态度，让调查对象了解自己工作的意义，使其产生信任，配合工作。为了解这个宗教社区的独特的生态与生存机制，我尽量地去交朋友。这些朋友中有省、市、县宗教局的领导，爱国会以及教会的神职人员，神父与修女的家长，实习的执事与处在初学阶段的修女，老年的贞女与曾经的修道生等等。在胡庄，跟教友一起望弥撒，学习念经，听他们讲传奇般的神迹；到他们家吃饭串门，参加他们的红白喜事，生日宴会。可以说，我进入了他们的生活。但在参与、观察过程中，我尽量保持客观的立场去理解其社区历史与宗教信仰。

在一年半多的时间里，我几进几出胡庄，作了几十万字的深度访谈，写下了几万字生活体验与调查笔记。还跑遍了省市县村四级档案馆，基本把握起了有关的文献材料。如《平阴县志》、《平阴风物志》、《济南市志》、《山东宗教志》等文献以及山东省人民委员会宗教事务处全宗胡庄宗教及四清运动部分，平阴县档案馆县统战部全宗，胡庄村档案，以及山东省宗教局落实宗教政策及场所的部分文件，平阴县天主教爱国会部分文件、胡庄天主教简史、教堂所收教徒受洗及结婚记录等。这些前期工作，为深入研究打下了坚实的基础，我个人也在这个过程中逐步地树立了信心。



作者在圣母山圣路开端“圣路坊”前留影

村落研究是中国社会学研究的传统，但以历史研究者的角度来看，它显然缺乏一些纵深。今天，人们已在有意识地用史学方法与手段完善村落社区研究的维度。这种人类学与史学之间合流的趋势是当代学术发展的一个特点，比如台湾人类学家庄英章先生就曾指出了台湾区域发展史研究中的这种趋势。同样，社会史的研究中也在借鉴人类学个案研究的长处。法国著名史学家埃马纽尔·

勒华拉杜里的名作《蒙塔尤：1294—1324 年奥克西坦尼的一个小山村》就不纯粹是史学的进路。研究中他用了人类学的方法对过去人们的生活场景进行重构：利用宗教裁判所以对蒙塔尤这个小村落的审讯材料，竭力把构成和表现 14 世纪初蒙塔尤这个天主教社区生活的各种参数一一揭示出来：这个宗教社区中大一统的支配性的大大小小的权力；农业和转场放牧；家庭与当地的望族；举止与性行为；婚姻与爱情的规则；宗教的实践与灵魂的拯救；沾染异端思想者与纯洁派教士，村民心中的彼岸世界等等。人们把这种研究称之为历史人类学。《蒙塔尤》的成功显示出了这种跨学科研究的巨大潜力。

因此，在构思论文主体与书写时，笔者也努力去尝试把那些历时段的档案记录及乡土文献与进行时的现状观察结合起来，通过描摹这个天主教社区的独特信仰概貌，村民的行为与生活方式，村民价值取向与其终极关怀，村落的神权社会体制与行政权力运作，优势与缺憾等，尽量真实客观地展示一个天主教社区的社会生活，来回答确定胡庄为研究对象时脑海里涌现出的那些问题。



2006 年中秋节前一天晚上在教徒家中做客
(左一为笔者)

本研究可分四个步骤：一是目标的论证与选定；二是档案收集；三是田野调查；四是资料的梳理与写作。其中档案的收集与田野调查是重要的两环，尤以田野工作为最。就表述方式来讲，限于体例，我可能没法像陈佩华、赵文词的《毛邓体制下的陈村》一样为各位读者讲一个首尾完整的故事，也无法像费孝通先生那样高度的概括与提炼，或许如我导师李良玉先生所建议的，夹叙夹议夹证是唯一适合此项研究的表达模式。一些问题的阐发不免东征西引，而在很多现实的描述与记录上更多地带有民族志式的白描写法：描摹“主角”——胡庄的神长教友的仪式与生活，分析“剧情”的背景与内在逻辑。在叙事顺序上，全文没有采用纵向的时间线索，因为这对表现一些静态的场景和信仰生活的侧面不利。现在的拼盘式结构可能略显松散，但也相对自由，便于横向展开。

最后，说一下田野调查者及观察体验者的立场问题。华人学者阎云翔非常认可田野调查对于研究者本身来说也是一次道德参与过程的说法。他深情地讲道：

研究者一再生活在调查对象的本土世界里，在那里考验自身的道德观念。研