

Globethics Repository



鄉村基督教的象徵表現與信仰傳統的發明性

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	HUANG, Jianbo
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-14 12:52:39
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/164376

鄉村基督教的象徵表現與信仰傳統的發明性

黃劍波

華東師範大學人類學研究所教授

一、引言

二〇一二年十二月十四日突然看到一則信息，稱龔聖亮牧師因病重從湖北武漢漢西監獄轉至洪山監獄，並看到以其家人名義發佈的呼籲信。這重新激起了我對於華南教會及「華南教案」的關注。自二〇〇一年發生所謂「華南教案」十餘年來，關於這一問題的討論多從公共安全、政教關係、宗教自由、人權等角度展開，而對於華南教會本身的討論除了一些關於神學、教義方面的簡單評說以及對龔聖亮品行和一些教導及實踐是否正統的爭議之外，並無對其教會形態，特別是其作為一個本土生成的獨特地方教派的信仰及實踐的專門探討。

另一點需要再次提到的是，對於作為世界宗教體系的基督教與（中國）地方社會文化的關係來說，一直以來比較強調的是基督教作為外來者／入侵者而引發的相應變化，這種「衝擊－回應」的處理框架固然有着強大的解釋力，並且仍然是理解社會現實及文化變遷不可迴避的現代世界體系場景。但這種二元知識架構對於基督教與地方文化關係的理解也就只能是這樣幾種局面，或者完全取代，或者完全拒斥，或者妥協的。

有意思的是，無論是基督教會探討宣教策略以及所謂「本土化」的問題，還是多數人文社科學者從地方文化如何回應的角度來討論本土文化傳統的「斷裂」與「延續」的問題，其思考路徑在本質上都是這種二元知識架構。對於宣教士來說，主要考慮的問題一方面既要顧及到本地文化而採用一些變通的方式來成功宣教和贏得信徒，另一方面則總是擔憂本地文化，特別是一些本土宗教信仰的元素「滲透」進入基督教，而「淪落」為民間宗教／民間基督教，¹並糾結於「到底何為基督教、何為基督徒」這樣的問題。而對於本地文化傳統有着更多認同的學者一般來說則更為擔憂基督教對於本土文化的衝擊，這也間接反映為政府或官方所謂的「宗教滲透說」。²

我曾經探討過將“being”的問題置換成“becoming”的問題，也就是說不再執着於二元之任何一元，而關注其生成的過程。³然而，那似乎也更像一個折衷的方案，而且在底子上仍然是一種二元的認知模式。⁴

近年來已有學者提到基督教作為一種「中國宗教」的說法（如貝斯[Daniel Bays]），就算這個判斷對於整體中國來說或許還遠非現實，但設若在一些已經長期接受並內化了基督信仰，至少是在其宗教認同上明確為基督教／基督徒的那些個體和群體，特別是那些幾代基督徒家庭成長起來的信徒來說，我們或許完全能夠將基督信仰作為他們自

1. 這個路徑的討論多出自教內學者，但也有不少非教內學者持有此論。

2. 當然也存在主導意識形態和實際政治關切的因素。另外，雖然在中國處境中，宗教滲透不僅僅指基督教和天主教，但從「文化安全」的角度來說則主要涉及被簡單等同於「西方文化」的基督教。

3. 黃劍波，《地方文化與信仰共同體的生成——人類學與中國基督教研究》（北京：知識產權出版社，2013）。

4. 「衝擊—回應」這個認識模式能夠比較好地解釋以前的宣教教會，但是對於近幾十年興起的鄉村教會或日漸成為所謂「中國基督教」的本地教會來說就顯出了理論與社會現實之間的距離。

己「個人信仰傳統」。而對於那些基督徒比例佔據相當多數，並且在很大程度上改變了其村莊文化的具體鄉村社區來說，我們似乎也可以說，基督教已經是他們的「本土信仰傳統」。

換言之，我試圖嘗試的思考路徑是，以教會以及作為其代表的教會領袖為主體來討論其「信仰傳統」，並從信仰者的生活實踐能動性的角度來探討他們在基督教會體系之內，而且是在具體的地方社會生活中的種種創制和發明。⁵這一方面可以與華琛（James Watson）等人對於「實踐正統」（orthopraxis）優於「教義正統」（orthodox）的觀察相呼應，另外則延續了薩林斯（Marshall Sahlins）對霍布斯鮑姆（Eric Hobsbawm）論「傳統的發明」（invention of tradition）那種單方面強調社會建構論及文化的斷裂性的批評，⁶而強調文化內在的延續性及變遷邏輯，或所謂「傳統的發明性」（inventiveness of tradition）。⁷此外，我也意識到近些年來「基督教人類學」（Anthropology of Christianity）的興起所帶來的一個重大變化，即如今的人類學家越來越多將基督教本身作為一種文化來研究，而不僅僅是將其作為帶來文化變遷的一個變量或背景。⁸

簡言之，我將主要以曾經廣受爭議的鄉村教會體系華南教會為例來探討這些問題：是否可能將這樣的地方教會及其信徒視作在事實上已經形成了某種基督教信仰傳統？在這個假設之下又當如何理解他們那些豐富多樣的象徵表

5. Sherry Ortner, *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject* (Durham: Duke University Press, 2006).

6. 霍布斯鮑姆、蘭格編，顧杭、龐冠群譯，《傳統的發明》（南京：譯林出版社，2004）。

7. Marshall Sahlins, "Two or Three Things I Know about Culture", in *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5 (1999), pp. 399-421.

8. Joel Robbins, *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society* (Oakland, CA: University of California Press, 2004); Fenella Cannell (ed.), *The Anthropology of Christianity* (Durham: Duke University Press, 2006).

現和創制？進一步，如果把這種信仰傳統作為一種文化傳統來看的話，又當如何理解傳統之變與不變？⁹

二、華南教會及《華南專刊》

從一九八八年龔聖亮脫離「全範圍教會」試圖創立華南教會開始，¹⁰直至他二〇〇一年在湖北被捕並宣判死刑為止，在短短十多年間，華南教會曾一度宣稱其體系中擁有數十萬信徒，地域上更是涉及差不多半個中國。儘管隨着幾個主要教會領袖入獄及相應的強力打擊，華南教會仍然頑強地在一些地方的鄉村社會中存留並繼續發展，儘管其整體的教會組織架構不復存在。¹¹

一九五二年，龔聖亮（本名龔大力）出生於湖北棗陽，為第三代基督徒，據說十七歲即「奉獻傳福音」。一九八二年，龔結識了徐永澤，相見恨晚，隨即成為全範圍教會的骨幹成員，負責其棗陽片教會。龔聖亮在一九八八年離開全範圍教會後，在湖北棗陽、京山、鍾祥一帶先後與原全範圍教會成員李英、孫明華在一起繼續進行宣教並籌建「華南教會」。一九九一年二月十五日，龔聖亮、李英、孫明華在湖北荊門市宣佈成立「華南教會」並組建「華南福音使團」，推舉龔聖亮為教會總負責人，李英、孫明華為議會成員。此後，他們逐步建立了議會、交通會、片、聚會點四級教會治理體制，先後建立在湖北、河南、河北、山東、內蒙、山西、四川、重慶等省、市、區建立了鍾祥、

9. 考慮到篇幅，本文只探討華南教會中象徵符號的創制與闡釋，關於其獨特的宗教權威的形成及維繫方式，信仰傳統的形成和內化，以及類家族式的教會組織和運作模式等議題將另文專門討論。換言之，本文將直接從第二個問題開始討論。

10. 「全範圍教會」即「重生派」，由徐永澤等人創建於一九六八年，在之後的幾十年間發展成為一個全國性的教會體系，一度擁有數百萬信徒，甚至有超過二千萬的說法。一九九七年徐永澤被捕，被界定為「邪教領袖」入獄三年，出獄後移居美國。

11. 部分華南教會成員仍然在積極活動，並開設了網站：www.huananchurch.org。

棗陽、應城、天門、潛江、十堰、襄荊、利川、華北、豫魯、蒙晉、重慶、劍閣等十三個交通會。¹²

二〇〇一年五月二十七日到十月十日，華南教會要職人員及其他人員七十多人先後被捕。龔聖亮於二〇〇一年八月八日被警方抓獲，於二〇〇一年十二月二十五日被湖北省荊門市中級法院以邪教組織犯罪集團、故意傷害、強姦等罪名判處死刑。當時另有四人與他一起被判死刑：徐福明、胡勇、李英、龔邦坤。此事披露後引起國際社會的極大關注，甚至時任美國總統布殊（George W. Bush）也曾過問，二〇〇二年湖北省高等法院以「部分事實不清及證據不足」，撤銷中級法院對五人的死刑判決。¹³

雖然龔等人另立門戶，但無論是從教會的基本神學教導，還是教會的組織架構、運作模式都與全範圍教會有很多相似之處，不過又加進一些強調其獨特性的創制，例如他們也以全範圍教會提出的「全國福音化、教會基督化、國度化」為宗旨，並制定了「華南救贖大旗」（又稱「華南十三條」）及一系列組織紀律和規章制度作為其指導思想和行動綱領。另外，華南教會沿襲了全範圍教會開辦的「野地神學院」模式，舉辦了「神召學」、「柱石會」等培訓班多期，培訓「福音使者」差派到各地宣教。

配合這些培訓班的是華南教會的必讀書：《全備救恩》、《神道學》、《真理徑線》、《神的永遠到永遠》。¹⁴其中《真理徑線》是一套簡明扼要的系統培訓教程，指明了從

12. 本文材料主要取自《救贖與中國——華南專刊》1-48期，並參考佚名，《華南教會與華南教案報告》（2006年5-6月，未刊稿）。

13. 二〇〇六年，龔被減刑為監禁十九年。

14. 一九九七年龔親自撰寫《神的永遠到永遠》，其中提到「華南教會乃神救贖計劃的最後完成者」。

初信到成為福音使者的逐步過程，列舉出了華南教會信徒必聚的五種會：

一、生命會：對象為不信之人，目的在於使人得着重生的生命。

二、真理會：對象為蒙恩得救之人，使人長大、成聖、在真理上分辨好歹並站立得穩。目的是明白主為我捨命，我為主捨甚麼？

三、柱石會：對象為當地教會負責人和執事以及特別渴慕追求真理的信徒。關乎建造教會、設立各職、健全事奉、內外防治等。

四、三家會：對象為被囚肢體的家、奉獻兒女的家和接待家庭。「這三家是建造教會的奠基，是全國福音化的後盾，是神旨意的里程碑。」三家會的設立非常有智慧，體現了他們牧養和組織上的純熟。

五、神召學：培訓合用的福音使者，穩固壯大福音隊伍。

除了龔到底有沒有強姦或犯姦淫這個問題之外，華南教會最為引人爭議之處即在於對龔的定位和認識。¹⁵不可否認的是，龔確實具有相當的個人魅力，但在《華南專刊》中的一些說法也無疑顯示出他已經大大超出了一個教會領袖的界限，而是「神人之間的特約」。¹⁶例如，《專刊》第四十八期刊文〈歷史永存——華南大公共交通十月記〉說，「我

15. 在「華南教案」發生一開始，海外教會及國際社會多數認為龔是無辜的，沒有犯這些罪行，那些指控的罪名均是政府當局捏造出來的，目的是為了找逮捕他的藉口。但一個廣泛的獨立調查認為，龔確實犯有一些指控他的罪行。有證據顯示他在幾年間勾引並性騷擾侵犯了他教會裏的一些女信徒。還有證據顯示他鼓勵一些教會成員對那些出賣背叛了華南教會的人士使用了武力。至少有三位華南教會的成員已坦白他們對那些把教會活動情況報告給當地政府的人使用暴力毆打了他們。二〇〇七年，龔從獄中發出一封信，模糊地承認他犯了錯誤，說他會「知錯改錯，毫無怨言」，還說「我認識到這是罪有應得、活該。」

16. 《華南專刊》33 期刊文〈老師是誰——意識與定向的分路〉稱，「我們的老師是救贖歷史中登峰造極的偉大神人，我們視他為神的特約和神於地上全權地證，有他手中的印、帶子、杖為證。」「老師」或「師」是華南教會中對龔的專稱。

把神的整個計劃分為五部：一即老師，二即特約監督，三即千百萬蒙恩者所組成的華南家會。四即中國各教派，五即世界各教會。主的信息往往先臨到老師，老師轉達特約監督，特約監督充實到華南全教會，華南大公教會擴充到中國各教派，中國各教派影響到世界各教會。」同文還稱「有老師是最幸福的人，無老師是最悲哀的人。有老師不跟着老師走，是最可惜的人。」《專刊》第四十五期頁 61 稱「基督牽着老師，老師牽着學生，都一同進入神救贖計劃的江河中。」《專刊》第三期頁 50 甚至提出「三不准」的說法以確認龔的權威：「不准反對，攻擊軍旗，因為軍旗象徵三而一的神；不准反對，攻擊教會，因為教會是神永遠救贖計劃的最後完成者；不准反對，攻擊教會的創始人。」

華南教會另一值得關注之處就是他們對於文字工作的高度重視，具體體現在其編輯出版的四十八期華南教會專刊《救贖與中國》（1998 年 9 月至 2001 年 3 月），這在那個時期的中國鄉村教會中實屬罕見，甚至可以說絕無僅有。龔本人對於專刊非常重視，除了委派「議會」成員李英為主編外，他認為「華南救贖專刊是和《聖經》正典有着連續關係的另一本書。簡言之，即《聖經》正典的續篇……

《聖經》正典是上卷，華南救贖專刊是下卷。」《專刊》第十七期卷首語稱，「華南救贖專刊就是要把救贖存亡史提高到與《聖經》同等價值的地位。」《專刊》第十三期刊文「致教外讀者」稱，「華南專刊乃重《聖經》的奧秘的奧秘，三位一體神的奧秘就是三而一的神在宇宙中和永遠中的贖計和贖願。」《專刊》第十三期頁 15 又稱，「教會圍繞救贖轉，救贖圍繞專刊行；教會救贖華南刊，定點行星使徒心。」《專刊》第十四期頁 27 這樣描述華南福音使團的整個歷史：

第一階段自一九八八年八月一日至九一年二月十五日，
工作中心是建立教會。

第二階段自一九九一年二月十五日至九八年元月二十九日，運行中心是施行神的救贖。

第三階段自一九九八年元月二十九日至世界的末了，轉動的 center 是力創華南刊。

總體來說，儘管《救贖與中國》作為「華南專刊」具有非常強烈的華南教會特徵，甚至可以說有很強的龔氏特徵，但其價值不容忽視。《專刊》的一個固定欄目是介紹普世教會歷史，這對於中國基督教及基督徒確認其信仰傳統很有必要。其二，《專刊》中絕大多數文章都由華南教會信徒原創，其中還包括了一些原創的圖片。華南教會還為此專門設立培訓班，鼓勵信徒參與投稿，將專刊作為一項重要事工來推動。而且至少在形式上模仿正式期刊那樣設置編輯部及相關部門，例如在一九九八年八月第一期就這樣列出參與人員：主編李恩惠，¹⁷責任編輯：方同根，副編：李純淨、孟同路，印刷負責人：向殊恩、李奉捐、肖亞軍、李同軛，承印：華南印刷廠，出版：錫安出版社。¹⁸另外，《專刊》中收錄了一些信徒見證，來信問答，以及一些福音使者的工作總結和關於一些特會（如秋退會、終退會等）的記錄，這些珍貴的一手材料不僅對研究華南教會的歷史和性質非常重要，而且對於理解中國鄉村基督教運動以及鄉村基督徒如何看待和解讀《聖經》與基督教傳統都有很重要的意義。

17. 即李英。

18. 當然印刷廠和出版社都不是公開、合法注冊的機構。

三、象徵符號的運用及創制

僅從《華南專刊》就可以看到華南教會有相當多的象徵符號運用和創制，例如其福音使團成員多另外起名，而且是按照傳統漢人取名的輩分的樣式，但傳達的是基督教的信息。¹⁹例如，在華南專刊第四十四期列出來的九位編校人員，方同根、孟同路、郭同旨、李同質、牆同忍、龔同淵、池同淵、向同污、李同徽。

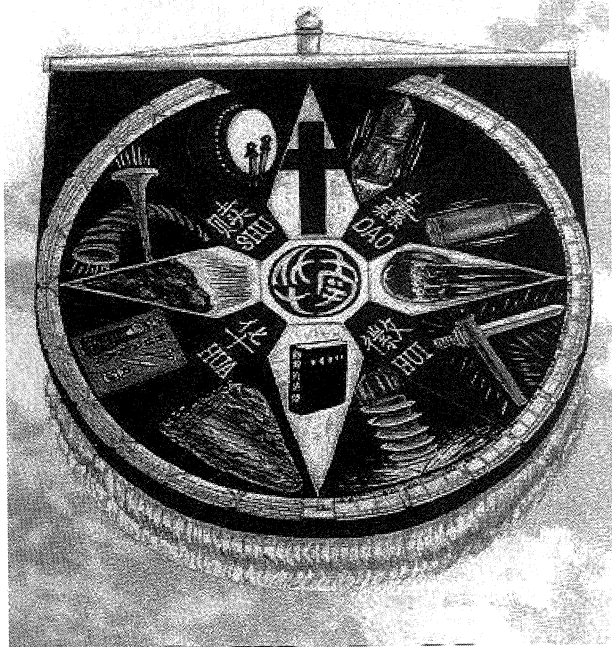
最有代表性的象徵創制無疑是華南教會的會旗「贖羈華徽」（見下圖），正式刊出於《華南專刊》四十四期（2001年1月），除了明顯可以見的宗教傳統符號，如《聖經》、十字架，也有一些出人意料的象徵，如子彈、鑽頭、火箭、水艇。換言之，單從這面會旗大概能推測出其基督教的背景，但對於其中的涵義和指向則難免給人以一種高深莫測的感覺。實際上，就算是看了專刊第四十四期封二刊出的解釋會旗意涵的「羈徽點撥」，其中所使用的獨特鄉土語言，半文半白，半土半洋，還是會讓人似懂非懂，而這正好表達了中國民間社會，特別是「秘密社會」的權威運作方式：象徵的神秘性，以及解釋者的權威性。²⁰「點撥」第一段如此說：

華南乃華南福音使團與華南大公教會的合稱。華南標記方圓羈徽，名為贖羈華徽。是華南信仰、帶領、使命、足跡、信觀之象徵；是贖計神願、三一代贖的神與三一神的代贖之奧秘、深處、精華，因此又名華魂。贖羈者重在准尺規則，方也；神計者重在根源規律，圓也。華羈者乃神計贖願之路

19. 類似表達可見我對西北鄉村基督教的研究，黃劍波，《鄉村社區的信仰、政治與生活——吳莊基督教的人類學研究》（香港：香港中文大學宗教與中國社會研究中心，2012）。

20. 學友曹志指出當謹慎使用「秘密社會」一詞，謹此受教，並期待他完成從法學和知識社會學角度對作為一個概念的「邪教」的研究。

軌航標，乃准也；贖徽乃道路足跡之周環更替，乃正也。纛者方而准，徽者圓而正，方准圓正，方圓准正，乃華觀、華容、華魂也。



這個關於纛徽的權威解釋一共介紹了五個方面，分別是關於整體圖形、內部結構、構成符號、顏色等的說明。

「纛徽點撥」第一點說，「圓心圖案為華南群體、整體、本身（就是教人），故方而圓，圓而方之。」這是在解釋其中心處的「華南」二字。

第二點解釋了內輪的含義，「內輪為華南不變的信仰、帶領、教義、道路（重指教義），就是三一神與他們各自及相互的代贖特徵。」

1. 《聖經》——上主聖父——真理；
2. 血水——救主聖子——代贖；
3. 風火——恩主聖靈——施贖；
4. 十架——三一神之手段——制勝。」

第四點介紹了鑲環的含義，「鑲環（重指教任）：專列鐵輪滾滾慰君憂國，贖輪破浪滔滔憤世恨己；軍列贖輪滾滾浪推浪，華纛怒卷天風掃妖濁。」

第五點解釋了纛徽的四種顏色，血紅、金黃、天藍、草綠的意義，「色徵：纛旗血紅乃戰爭犧牲，內輪金黃徵權柄尊榮，外輪天藍則戰後和平，草綠喻貞處傲嫩生命。」

「纛徽點撥」解釋筆墨用得最多的是第三點，指出「外輪為華南的軍威權能與軍職使命（重指教會）」。其中分了A、B兩部分來詳細解釋。A部分中說，

1. 號、角——角是招兵聚眾、神學軍校、軍訓師教、經雕贖陶、苦練自操；號是衝鋒前進，無堅不摧。
2. 戰鼓——以少勝多、反敗為勝的短兵相接、肉搏靈門、壓倒一切敵人之勢的鬥志令。
3. 杖、劍——杖，上天下地捆綁釋放，勝過罪惡、死亡、陰間之權柄；劍，權柄的執行者。
4. 專刊——起死回生之手術；出迷入贖之航燈。

B部分中說：

1. 火箭——上空雲霄九重之採取；
2. 子彈——貫穿血肉生靈之破礙；
3. 水艇——下滑萬丈深淵之竊獲；
4. 鑽頭——破岩千層地心之開採提煉。

號、角、戰鼓、劍，乍看之下，這面纛徽頗有一些軍旗的樣式，這也確實是「纛徽點撥」中對於教會的解釋，「軍威全能與軍職使命」，另外華南教會中對於福音使者培訓班也有「軍校」的說法。這無疑會讓人，特別是一心維持社會穩定的執政者心生疑慮，然而，如果了解基督教的信仰傳統，就應當意識到這其實更多的是對於「屬靈爭戰」的強調，特別是關於「杖」的理解。不過，這些語言確實帶有很強烈的「軍事意味」，華南教會對福音廣傳的高度重視和快速擴張使得這一個教會體系，特別是其中的福音使團看起來很像一支訓練有素的「屬靈軍隊」。但是再一次需要指出的是，就算是火箭、子彈、水艇、鑽頭這些看起來頗為怪異，帶有一定「戰鬥性」的符號，其根本指向也主要在於靈性上的掙扎，對於罪性及魔鬼撒但的得勝。²¹此「戰」非彼「戰」，此「軍」非彼「軍」。

四、（信仰）傳統的發明與傳統的發明性

從華南教會及龔聖亮的一些言行來看，一個簡單的說法是華南教會實際不過是「民間基督教」，或者說是異端，甚至邪教，而龔實際上是借基督教之名滿足個人私語的「民間能人」，是神棍，甚至衣冠禽獸。然而，這不能解釋全部的華南教會，事實上，廣大普通信徒確實認定自己是基督徒，他們所信和所行乃是合符基督教基本信仰傳統的。²²事實上，在前面提及的作為華南教會核心教義的「華南十三條」，其中的第一條基本上可以看作是《使徒信經》的重述：

21. 當然對於魔鬼撒但的界定也可能被解釋為抵擋福音和壓制教會的具體的人或勢力。

22. 佚名，〈華南教會和華南教案報告〉（2006，未刊文）。

華南教會基本信仰：信創造天地萬物無所不能的神聖父。信神獨生兒子我主耶穌基督，信耶穌是童貞女馬利亞被聖靈感動懷孕而生，信耶穌在本丟彼拉多手下受難，被釘十字架而死，葬於墳墓，到第三日從死裏復活。信耶穌升天後坐在無所不能的神右邊，天天為我們禱告。信耶穌將來降臨審判活人死人。信聖靈奉父子差遣降臨，住在信的人心中，叫人為罪、為義、為審判自己責備自己，並將藏在父子裏面的真理、奧秘啟示於人，叫人因他得生而進入真理。信教會是神的家，基督的身體、基督的新婦、真理的柱石，是神榮耀豐富的彰顯。信聖徒相通，信赦罪的恩，信身體將來復活，信禱告能勝撒但，信永生。阿們！

另外，在《專刊》中就華南教會的使命、教義和運作方式是這樣表述的：

華南教會基本帶領：以傳講十架救恩為基礎，以建造教會為忠心，協調各樣工作；基督＋《聖經》＋聖靈綜合印證成為經歷。

華南教會基本教義：以十架救恩為根基；以《聖經》真理為準繩；以聖靈大能為憑據；以悔改相信為要求。

華南教會事奉藍圖：以建造教會為中心；以交通聯絡為生存；以培訓工人為方法；以萬人得救為目的。

在此需要再次提到的事實是，《華南專刊》的一個固定欄目是教會史，儘管這也可以理解為論述華南教會的正統性和龔本人的獨特地位，但這無論如何也表明了他們對於基督教傳統的接受，就算是一種片面，甚至有所扭曲的認可。

換言之，儘管華南教會對於《聖經》的解釋和信仰實踐有相當多的偏差甚至極端和錯誤的地方，特別是其領袖發生了嚴重的脫離基督教道德準則的行為，並且還妄解《聖經》來予以合理化，但是我們難以因此得出推論否認華南教會是基督教，其信徒是基督徒。對此，一位獨立調查報告撰寫者認為，「若仔細考察華南教會，我們會發現它是極其複雜：一方面下層同工和平信徒敬虔愛主，持守真道，甘心奉獻，傳揚福音；一方面上層領導團體在信仰和行為上出現嚴重的錯謬，並殃及整個教會。而這兩者又是互相交織在一起，叫人難以區分。」

如此論證華南教會及其信徒的「地位」乃是要說明，對於他們來說，基督教信仰已經是他們自己的「宗教傳統」，因此他們的種種看似難以理解或異想天開的象徵創制和行為乃是在這一「傳統」中的「發明」，這種「發明」當然是創制性的，是具有一定斷裂的，但更是在一種對「傳統」的體認（至少是嫁接）的製作，具有清晰可見的延續性。

在此我需要承認和說明的是，我這裏的考察一反長期以來從地方社會傳統出發所看到的受基督教這一「外來宗教」之「衝擊」而生發出來的種種「反應」，而是以基督徒及基督教會（儘管這是一個很有爭議的教會）為主體展開的討論，將他們作為行動主體來考察其經典詮釋、象徵創制以及信仰實踐，因此將這一部分的討論主題「傳統」二字之前加上了「信仰」的修飾和限定。這一視角是對於羅賓斯（Joel Robbins）等人將基督教作為一種文化來研究的強調的承續。羅賓斯認為，「基督教人類學」的出現和發展的一個重要標誌就在於基督教本身被作為一種文化來研究，而不再僅僅是某種其他因素的反映，或某些其他現象的原因。因為無論是將基督教作為「因變量」還是「自變

量」，這樣的研究，至少對於人類學來說，仍然還不是羅賓斯等人意義上的「基督教人類學」。²³

羅賓斯在論證「基督教人類學」的正當性時提到另一個重要標誌是，人類學對於基督教的研究出現了一些關鍵性的概念，可以進行比較研究，並能應用於對於廣義的文化及文化變遷的理解和探討。從對華南教會和《華南專刊》的初步考察中，我謹提出一些關於文化及文化變遷的初步論點，謹供討論和進一步的論證：

一、文化不是一種本質主義的理解，而是一種社會過程，因此，所謂文化傳統也不是一種既定的不變模式，反倒是以不斷的變化為其基本特徵。

二、對文化變遷的理解不能僅僅從社會結構去觀察，更要從實際生活中去體會行動者的意義賦予。人既是在一定文化脈絡中思考、言說和行動，但更是在其生活場景中應用不同的文化資源，並由此可能產生對文化傳統的衝擊和更新。

三、文化變遷既不是歷史決定論的，也不是文化決定論的，而是更為關注具體的人的具體的行動，關注其意向性（intention）。

四、文化傳統固然是一個社會建構，但是並不是那種簡單的權力關係或無中生有的創造，而更多的是在不同的具體社會場景中延續已有的文化脈絡進行的創制。因此，在「傳統的發明」這個理論可以較好的解釋文化變遷及斷裂的基礎上，「傳統的發明性」可以更好的解釋文化傳統的延續性。

23. Joel Robbins, "What is a Christian? Notes Toward an Anthropology of Christianity", in *Religion*, 33 (2003), pp. 191-199.

黃劍波

關鍵詞：鄉村基督教 信仰／文化傳統 傳統的發明性
象徵創制

作者電郵地址：jbhuang@soci.ecnu.edu.cn

Symbolic Representation of Rural Christianity and the Inventiveness of Faith Traditions

HUANG Jianbo

Professor, Institute of Anthropology
East China Normal University

Abstract

There are two dominant perceptions on the relationship between Christianity and rural society and culture in China, one is more concerned about the authenticity of Christianity from the church's perspective, while the other talks about "cultural security" from the view of the local tradition of China. These seemingly contradictory views are in fact based on the same historical model known as impact-response. It is a well developed model in that it could explain the "mission church" (church in China), while it seems less and less likely to help us grasp the nature and reality of the "local church" (China Church). Hence this article is dealing with the following questions, taking Huanan church as an example: Is it plausible for us to consider this kind of local church and its believers as a sort of Christian faith tradition *de facto*? In light of the assumption, how should we understand the diversified

symbolic representations and even inventions? Further, how should we understand the continuity and discontinuity of tradition, if we consider the faith tradition as a cultural tradition?

Keywords: Rural Christianity; Faith/Cultural Tradition;
Inventiveness of Tradition; Symbolic Invention