

Globethics Repository



上帝的山葡萄園——一個天主教村的調查報告

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	Liu, Zhao Rui
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-09-23 23:38:40
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167225

上帝的山葡萄園

——一個天主教村的調查報告

劉昭瑞 (中山大學人類學系副教授)

上山子屬粵東高寒山區，坐落於群山環繞、稍形狹長的山腳盆地中，東南順山勢沿約三至五米寬的土路迤邐而下，距所屬鎮上砂鎮約十公里，距所屬縣揭西縣城所在地河婆鎮約廿五公里，北面翻過海拔六百卅八米的籠衣山即為五華縣境。隨山勢的起伏，上山子又分為五個更小的自然村——甘屋、方坑、塘面、矮寨、明德，由於人口的增殖，有的已連成一片，但仍是以前最早遷來此處落戶的甘姓人家——甘屋村為中心。

據甘姓人講，他們的九世祖遷來此處墾荒落戶，至今在五華縣的梅林鎮仍有號稱「渤海甘公」的總祠，隨後有莊、陳、蔡、張四姓陸續遷入。甘姓至今已在這裏繁衍生息了約十代人，如果用一般的算法，即二十年為一代的話，上山子這個孤懸於山中的村落，大約應該有二百來年的歷史了。

封閉的地理環境、貧瘠的自然資源，使上山子的經濟發展明顯呈滯後態勢，上山子為人所知是因為它是遠近聞名的天主教徒村。

一九九四年十一月和一九九五年五月，筆者與莊益群先生兩次調查上砂鎮和上山子村的天主教狀況，下面所敘

述的，就是我們這兩次調查的結果，由我執筆。

一、上山子村的人文環境與經濟

1. 人口與族姓：上山子村屬操客家語的客家民系地區，現共有二百零一戶人家，上砂鎮政府於一九九四年的人口統計數字為一千三百一十七人，實際上是一千三百五十二人，男女性別比例約為108:100，近幾年人口自然增長率為年平均22%。全村共有五姓，在甘、莊、陳、蔡、張五姓中，最先來到此處的甘姓現在有十九戶一百廿八人，陳姓為八戶四十八人，蔡姓為七戶四十九人，張姓僅一戶四人，四姓戶數之和及人口數之和分別佔上山子總戶數和總人口數的17.3%和16.9%，其他均為莊姓。五姓中除張姓外，又都各為同族關係。姓氏與人口比例懸殊的形成和上山子村所處的以莊姓為主的宗族地理背景分不開。由於宗族與地理的原因，莊姓在歷史上大量遷入上山子是必然的。

2. 宗親與姻親：在上砂鎮範圍內，上山子不僅在不同姓氏的構成方面具有一定的特殊性，在主要大姓——莊姓內部房派的分佈上也有其特點。

據旅居新加坡的莊姓一九六七年編印的《華南上沙(砂)莊氏族譜》及莊姓族人介紹，莊氏八世祖有同父異母五兄弟，第三子十六歲時死，無後，現在的莊姓都為其他四兄弟的後代，其中第五房後代最盛，因此當地有「無五不成房」之說。四房後代同居一村落，在整個上砂鎮廿二個管區中並不多見，上山子是特例。現在上山子的莊姓人口中，長房一百人左右，二房一百八十人左右，四房四十

餘人，其他均為五房後裔，大約佔整個莊姓人口的72%。

不成比例的異姓人口和不成比例的同姓異房人口，可能會出現一些破壞這一小單元社會安定的因素，一般來說，都會被來自於人口繁衍需要而建立起來的姻親網絡所化解。在上山子以及上砂鎮的其他村落，只要出五服，同姓通婚早已普遍為莊姓人認可和接受，而調查表明，現在的莊姓人，輩份最高的為第二十代，輩份最低的已經到了第廿八代，再加上房系的不同，使得莊姓同姓婚娶有足夠的選擇餘地。這樣一來，在婚娶中有時會出現這樣的現象，即男女雙方可能相差若干代，或者是女婿、媳婦要比岳父、公公高出或低出若干代以及同代的現象。

在上山子這個相互通婚的圈子裏，幾乎每一戶都在姻親關係網絡下重新得到了組合。以小姓中的甘姓為例，儘管戶與戶之間有的也早已出了五服，但由於人口少，其間的親屬關係比較簡單明晰，至今上山子的甘姓沒有同姓婚的例子，他們的姻親主要是莊姓及其他小姓。在以莊姓宗親為主體的基礎上，姻親關係拉近了人與人之間的距離，使人在一定程度上跨越了異姓之間、同姓不同房系之間的畛域；實際上，在上山子人的日常生活中，姻親之間的往來要更密切一些，互相幫助的可能性也更大一些。

3.個人收入與集體經濟：上山子的村民賴以生存的生活資源是他們的土地——山場二千餘畝、水旱地一千餘畝，山場用來種樹、茶等，水旱地用來種稻、黃豆及其它農作物。主要的生產工具仍然是牛，全村現在能上田的耕牛約一百三十頭，病廢牛則一般拉出去賣掉。幾乎家家戶戶都有養豬，平均每戶有存欄豬兩口，自從實行承包責任

制以來，糧、茶、豬是一般上山子人的三項基本收入。據訪問材料及回收的問卷顯示，當地家庭平均每月收入在一百至二百元者為6.1%，五十至一百元者為44%，五十元以下者為45%，其他為二百元以上者。由此可見，相當部分的村民家庭只能說勉強解決了溫飽。由於長年積貧，至今在上山子人中三十歲以上沒結婚的男性還有二十來人，主要原因就是窮，其次是有病。女的則不然，村民說即使痴呆的也嫁得出去。近些年有十一名外省姑娘嫁到上山子，相識的方式有二，一是年青人在外打工時自己認識的，一是別人牽線後男方上門去認的。迄今上山子並沒有拐、賣婚姻的現象。

上山子的集體經濟幾乎等於零。集體原有的一茶廠已近於關閉。全管區共有十三名黨員，但幾乎沒有組織生活。管委會上面給了三個編制，每人月四十五元，但現在管委會有五人，均分三個編制的錢。由於集體經濟的空洞化以及對生產資料控制權的解組所帶來的負效應，已經沒有年青人願意做幹部。村民對現任幹部所表示的尊敬和信任，大多僅僅來自於歷史的慣性以及幹部和村民苦樂與共的人格精神。現在鄉村管委會的工作僅僅局限於：一、公共事業，如修路和保證用電，但只能向上面伸手；二、解決一般的民事糾紛；三、應付上面派下來的工作，如公糧入庫、計劃生育、徵兵等。支部書記嘴上常有「有錢三叔父，無錢三聲狗」這類牢騷。

4.變化與希望：儘管上山子現在很窮，但當村民和他們過去的生活相比時，臉上還是常常露出欣慰和滿足的笑容。的確，上山子這些年是有了很大的變化，村民說，特別是近四、五年，生活改善得較為迅速。

除了基本上都能解決溫飽以外，在生活環境和對外交通方面，由於上山子約 50% 的家庭用上了石油氣罐，還有相當部分的家庭燒上了煤餅，這一帶有「革命」性的變化，最明顯的後果是山區的生態植被快速得到了恢復，站在上山子放眼望去，到處鬱鬱蔥蔥，多年不見的山豬、野兔等大量出沒，乃至危害到村民的農作物。上山子通向外界的盤山小路近些年得到了拓寬，現在上山子共有二十輛摩托車、三輛貨車，儘管大多是二手貨，坐上去令人提心吊膽，但車主用來拉客、跑運輸，於人於己堪稱兩便。從六十年代以前祖祖輩輩靠兩條腿走出上山子，到七、八十年代自行車代步，再到現在的搭摩托、坐貨車，這是上山子的又一重要變化。

在外界信息的接受方式和文化教育方面，傳統的信息傳播方式已被取代，村民具有了獨立接收外界信息的工具和一定的能力。現在全村七成左右的家庭有了電視機，黑白的佔大多數，當地村民一般還聽不懂廣東話，主要聽普通話節目和新聞，但常常因為停電和不清楚而煩惱。收音機的普及率則非常高，小收音機也常常出現在一些上了年紀的村民手中，這些年紀較大的村民，生活閱歷豐富，對國家改革方面的消息顯得特別敏感，對政治上的大事也較為關注並有自己的議論。體現信息接收方式處於高一層次的報刊雜誌也進入了少數村民家庭，大約 15% 的家庭訂閱報紙，按照訂數的多少依次為羊城晚報、人民日報、南方日報等。村裏有一公辦小學，現有在校生二百八十多名，並有一個學前班，有十名教師。這個小學成立於一九五一年，但由於過去貧困，現在成年人中約有五、六十人為絕對文盲，這一數字應該說相當高。現在上山子的適齡兒童基本上都進了學校。調查反映，這裏接受初中以上教

育的狀況則難免令人失望，村裏兒童小學畢業後入中學的比例不高，現在在上砂等地讀初中的有三、四十人，中途輟學者多，近幾年沒有一人讀到高中，原因種種，不能備述。而村民家庭對勞動力的需求，以及處在急劇變化中的人急於擺脫貧困的趨利心理是主要原因。

上山子村民對土地依賴的弱化趨勢，對上山子這樣閉塞的山區村落來說，其意義是深刻的。上山子出現了不少土地再承包的事例，即土地的原承包者由於不再依賴土地取得生活資源而將土地通過協議再轉給他人耕種，並且協議往往是以有利於再承包人一方而達成。其形式大致有兩種，第一種是好田（如水田）由再承包人代交公糧，無須再付給原承包人任何形式的東西；第二種是次瘦田或者是離居住地較遠的田，再承包人既不用代向國家交納公糧，同樣也不支付原承包人任何東西，而公糧則仍由原承包出錢上交。

導致上述現象的原因，是承包人家家庭的主要勞動力外出打工，流向主要是深圳、惠州等地。據管委會的人介紹，整個上山子外出打工的人共計二百來人，僅甘姓就有二十餘人。在我們回收的問卷中也顯示出，凡是有子女在外打工的家庭，該家庭每月平均收入一般都在五十元以上。反之，僅靠農副業的家庭，一般則在五十元以下。在我們調查期間，無論是在田頭還是在農民家中，難得遇到二十來歲的男女青年，偶然見到的幾位，他們的精神面貌、言談舉止和他們的長輩已有很大的區別，這裏的年青人正在尋找他們這一代人的世界。

二、上山子村天主教的歷史與現狀

1. 教派背景與傳入時間：上山子的天主教是十九世紀末葉由巴黎外方傳教會的會士傳入的。巴黎外方傳教會(Foreign Missions of Paris)成立於一六六〇年，專門培養赴中國及印度等國傳教的神職人員。一六八〇年該會創始人巴呂(或譯稱陸方濟)受羅馬教廷傳信部(現名萬民福音部)之命為全中國的署理主教，「有總轄中國教務之權」。一六八三年巴呂入台灣，次年初赴廈門、福州等地，十月病逝於福建穆永，為該會修士初入中國之始。¹以後漸次浸潤於沿海地區，也包括潮、梅等地。但由於清王朝自康熙末年以來實行嚴厲「禁教」政策，包括巴黎外方傳教會在內的基督教(天主教、新教及東正教)，各差會在中國的傳教活動並沒有大的發展，這種情況一直持續到一八四四年《黃埔條約》、一八五八年《天津條約》，特別是一八六〇年《北京條約》等的簽訂，根據上述諸條約中的「傳教寬容條款」，基督教諸差會修士大量進入中國，並深入到內地。將有關傳教條款寫入諸條約，法國傳教士起着重要作用，²並一度取得在華「保教權」。特別是中華《北京條約》簽訂時，當時的巴黎外方傳教士艾美利用任翻譯之便，在中文約本中私下加入了「任法國傳教士在各省租賣田地，建造自便」條文，³為此至今受到中外研究者的譴責。自十九世紀中葉始，巴黎外方傳教會一直活躍在中國內地，到一九二〇年，該會在華有近廿四萬信徒，在天主教在華各差會中僅次於遣使會、耶穌會、

1. 參羅光主編，《天主教在華傳教史集》，台中，1967。

2. 參[法]衛青心，《法國對華傳教政策》有關章節，中譯本，北京，1991。

3. 王鐵崖編，《中外舊約章彙編》，第一冊，頁147。

方濟各會，並設立了廣東、廣西兩大監牧區，和汕頭、粵西等十一個代牧區，活動區域主要集中在兩廣、西南各省和東北一些地區。⁴到中華人民共和國成立前夕，該會在華教區數目已增加到十六個，約有三百名來自法國的會士散佈在上述各地。⁵一九五二年前後，該會退出中國大陸，但在香港等地仍有其機構。上山子天主教的教派自一九五七年起，受中國天主教主教團轄下的汕頭教區指導。

據文獻記載和訪問材料，一般認為巴黎外方傳教士來到揭西是在一八二〇年，或言從惠州來，或言從海陸豐來。最早的神父中文名叫石堅基，據縣宗教局人士介紹，石神父最先落腳於洛田壩（今屬坪上鎮），晚上才傳教，入教者亦不多。傳教解禁後，經過一段時間的發展，蓋起了教堂、修道院、姑娘（修女）堂等，這裏的教堂也成為巴黎外方傳教會汕頭教區管轄揭西及海陸豐等地客語地區的總堂，上山子的天主教當年也屬其指導。

在上山子村民的記憶中，最先使他們的祖輩蒙受神恩的是巴黎外方傳教會的董中和神父（法文教名恩格利，原文未查獲）。但一般認為，在董中和神父來上山子之前，該村已有信教者，所以關於天主教傳入上山子的最早時間，一說為一八五五年，⁶一說為一八七九年董神父到上山子時。⁷大約兩者都沒錯，前一說概指上山子人最先接觸到天主教的時間，後一說概指自董神父於是年入上山子後村民開始普遍接受天主教的時間。

4. 《中華歸主》，下冊，北京，1985。

5. 郭衛東主編，《近代外國在華文化機構綜錄》，上海，1993。

6. 《揭西縣文物志》。

7. 揭西縣志辦公室，《揭西縣志》（手稿本），1992。

2. 上山子的神職人員：這裏所說的上山子的神職人員，包括董中和神父以來已故的神職人員，和現在的神職人員，仍指導或影響着上山子人的靈性生活。至今仍極受上山子人尊敬的董中和神父，是法國巴黎人，生於一八五三年，一八七八年晉升司鐸，同年來中國傳教，先在今大洋鎮（原屬河婆鎮）學習一年客家語後，先後在五華縣的黃沙徑等地及上山子傳教五十九年。他長年住在上山子，晚年因老病不耐上山子的寒冷而移居洛田壩，一九三七年病逝，享年八十四歲，文革中其原在洛田壩的墓地被平毀，一九八四年上山子村民拾其骸骨一節歸葬於此。在其簡單的碑文兩側刻有一聯，曰：「殫忠竭力建堂三座，鞠躬盡瘁傳教一生」。據村民說，他的家庭比較富有，父親死時，他返回巴黎接受了一部分遺產，在法國購買了鋼筋水泥（時無國產水泥，人稱水泥為「紅毛灰」），海運至汕頭，再經榕江轉入橫江，然後用人力肩挑到上山子村，至今在村民莊貴全家的閣樓上還保存有兩個鼓腹木桶，大的高約一米，村民說那是當年挑「紅毛灰」等上山時用的桶，我們拍下了在中國傳教史上也許具有「文物」意義的這兩個桶的照片。董神父用遺產蓋了三座教堂，兩座在五華縣的北斗寨、長布，一座即現在仍聳立在上山子村那片藍天下的上山子天主堂。

與董神父並葬於一處的另一法籍神父施崇恩，於一九三五年來上山子，同年九月病逝於此。其事跡與生平村民不詳。上海籍的王榮澤神父，生於一八五五年，故於一九〇四年，先後又曾在陸豐、長樂等地傳教。村民所立的簡單墓碑上，記載較詳的還有莊清求神父，文曰：「莊嚴神父諱清求，聖名保祿，生於一九一〇年二月廿九日，一九一九年進澄海修院，一九二八年進馬來西亞檳榔嶼神哲

學院，一九三五年晉升鐸德，一九三六年受命傳教於潮陽苦溪等地，一九五二年回鄉務農，一九五九年主辦汕頭教區事務。一九八六年八月因病在汕逝世，終年七十七歲。」我們未及詢問此墓地是莊清求神父的歸葬之處抑或是他的「衣冠塚」。

近幾十年來，上山子出有六名神父在外地，在整個廣東省的天主教神職人員中佔有相當大的比例。其中的莊建堅神父得知我們來上山子，特地從外地趕來，與我們做了一次長時間的交談，臨行前並主持了一次早彌撒。莊神父今年六十餘歲，於一九五一年入上海佘山修院學習六年，一九五七年回廣東，在廣州越秀山愛爾蘭耶穌會教堂；一九五八年被捕，在英德服刑六年，釋放後住教友家；一九七九年回到上山子，一九八六年晉升司鐸。在上山子小學學前班課室，我們還可以看到他晉鐸時各地送的祝聖匾額。現在他常住揭西洛田壩，現任揭西縣人大常委，縣天主教愛國委員會主任、廣東省天主教教務委員會副秘書長。莊神父開明而豁達，慧於中而秀於外，能英語及拉丁語，在他身上看不出過去的磨難。他說在那些艱苦的年月，支持他的是他對主的信仰及愛人之心。一九七九年以來，他在海外的親友多次勸其出國定居，但均為其婉拒。當他回到上山子，碰見他的大人兒童都以「神父」名之，充分表露出對他的尊敬和信任，這應該是他樂意留在揭西乃至上山子的最重要原因。

還有一個特別值得一提的人物，是和上山子人有姻親關係的彭保祿神父。彭神父今年六十四歲，現在梵蒂岡羅馬教廷，主管世界華僑教務，我們在上山子教堂辦公室可以看到他和現任羅馬教皇保羅二世握手的兩幀照片。彭神父為陸河縣水東鎮敦塘堂背村人，堂背村離上山子村約十

二公里，村裏有近年新蓋的一座外觀和內部都非常考究的天主堂，籌建這座天主堂經歷了十年時間，共計花費八十餘萬人民幣，資金來源，一是村民集資、一是香港及海外捐資。雄偉的教堂與周圍簡陋的民居之間強烈的不諧調，也許正是信徒的現實生活與他們的理想天國之間反差的一種折射，這一反差也同樣表現在上山子教堂與民居之間。

3.上山子的教堂：上山子天主堂為帶尖頂鐘樓的歌德式建築，堂外拱形迴廊則有羅馬式風格，建築物坐北向南，背後即為神父墓地。整齊的大石塊砌成地基，呈「之」字形的石級階路長約六十五米，大門口楣有「天主堂」三個大字，兩旁有木匾楹聯一副，右為「天道本難登，十誠能守登則易」，左為「主堂雖易進，七宗不克進亦難」。門內的大廳圍有一排柵欄，柵欄內排列木櫈，以為信徒禮拜等之用。大門右側有一告解亭，村民亦稱為「神工櫈」，以為信徒懺悔之用，但較之嚴格的天主教規定已大為簡單。前樓二樓則為唱經場，有風琴和排櫈，但風琴年久失修，已不敷再用。大廳深處為「聖心殿」，圓形漸上收束成穹頂，將人的視線引向上方，穹頂上有十字和 JHS（人類得救之意）。祭台上方懸掛十字架，下有聖父聖嬰塑像俯視大廳。十字架的上方接近穹頂處有一五色玻璃花窗，據村民說玻璃還是原物。教堂的西側為一青磚結構建築，有神父寢室、會客室、招待室、辦公房並作講經室。教堂及此一建築「四清」時被改稱為「解放樓」，至今在我們調查期間借宿的招待室的牆上還有當時書寫的標語及「解放樓」三字，文革期間改作倉庫。循辦公房樓梯拾級而上，可到達教堂上方的鐘樓，上面懸掛的青銅合金鐘仍為原物，法文所記，鑄造時間和地點尚依稀可辨。

據介紹，文革中此鐘被賣到上砂鎮廢物收購站，為有心人保存免遭厄運，文革後由村民出資購下又重新掛回原處。教堂東側的一座兩層水泥結構建築現為上山子小學，在村中除教堂外，學校應該是最好的建築了。

上山子天主堂現在的本堂神父姓王，陸河縣東坑鄉人，九五年初到此堂，我們訪問期間適逢其去了汕頭，故不得交談。現在教堂的日常事務由教堂管理小組負責，共三人，其中為一貞女莊便妹，村民稱為「便姑」，今年六十八歲，吃住在教堂。她善良而熱情，絲毫沒有小說家筆下的冷漠與孤僻。她說她本來可以做到修女的。解放初期，姑娘堂解散，她又回到上山子。在她身邊常見到一群群十四、五歲的女孩子，每天早上或晚上跟她學唱讚美歌，臨離開上山子的前一天晚上，我們邀請她和幾個女孩子為我們唱幾首頌歌，在燭光下一直唱到快十一點，最後一首名叫《萬籟靜》，詞有云：「萬籟靜，寒風凜，明月照，耿白冷」，歌頌耶穌基督證道時所受的磨難。上山子那些唱頌歌的女孩子，一般都是小學畢業後不再讀書，出外打工又嫌太小，每天晚上來教堂，接受的不僅僅是宗教的薰陶，客觀上還有利於鞏固和提高她們的文化水平。實際上，在上山子這個沒有公共娛樂場所的地方，教堂歷來肩負着宗教的和世俗的兩種聚會場所功能。

三、上山子村民對天主教的接受和理解

在本節主要想在下述三個方面作一些討論：上山子村民的先輩如何接受天主教這個完全陌生的宗教；天主教在上山子村民生活中的作用；上山子村民對天主教最基本教義的理解。

我們想用七十年代以來在美國宗教學界形成的以格勞克為首的伯克利學派所提出的「短缺」理論解釋上山子村對天主教的皈依行為和心理動機。按照「短缺」理論，對於某一個人或某一社會群體來說，可能面臨有五種類型的「短缺」。一是經濟短缺，即貧困程度，這種貧困程度可以作客觀的界定和衡量，又可以以相對於他人的方式作主觀認定。第二是社會的短缺，指社會地位的低下及社會報償的相對缺乏。第三是機體的短缺，指人的生物機能的缺陷。第四是倫理上的短缺，即有游離於社會一般認可的價值與規範之外的感覺，從而需要另外一種替代補償。第五是心理的短缺，即雖贊成社會規範，但卻感到被社會所拋棄。⁸以上五種「短缺」類型，既可用來分析個人的宗教皈依的心理因素，除了第三種以外，又可以用來分析處於同一社會層面的一個群體的宗教皈依的動機，特別是第四種類型即倫理上的短缺，對我們理解上山子現象尤有啟示意義。該類「短缺」的詳細表述為：

當人感到在社會上佔統治地位的價值和規範不再向他們提供組織成有意義的方式時，這種短缺就存在了。倫理的短缺使人在尋找其生活意義中產生困惑，而且不能決定走向哪裏，不知道如何尋找出路。總之，這些人在尋找一套如何組織他們的生活的倫理藥方，並希望某種替代性的價值體系，給他們以信息與指導。⁹

8. 約翰斯通，《社會中的宗教》，頁128-32；中譯本，四川，1992。

9. 同上，頁129。

如上文所述，上山子村相對於其他交通較便利的村落來說，實際上是一個小小的移民村落，村落的形成也較周圍其他村落晚。這裏的村民，遠離了他們可以託庇的宗族，遠離了他們的宗祠和祖墳，也遠離了世代保佑他們並為他們所熟知的土地神祇。因此，這裏早期居民的宗族勢力與人們主觀意識中的祖先崇拜觀念、民間諸神的迷信觀念相對也要薄弱得多。換言之，能為鄉村農民在心理上提供保護的一般認可的社會價值體系和規範在這裏還付諸闕如。那麼，能超越貧富之別、姓氏之別的外來宗教——天主教在這裏就完全可以作為一種「替代性的價值體系」進入到上山子村民的生活之中，並逐漸得到全體上山子村民的心理認同。

真誠的宗教皈依完全是一種心理行為，格勞克的「短缺」理論正是建立在心理分析的基礎之上的。對一個選擇了某種宗教作為信仰的人來說，在最低層面上，是他心裏認為這個宗教有「用」，我們在上山子的訪談中有這樣的生動例子：如村民莊貴全說他祖上原住廣州近郊的長安，「原來信神，每逢初一、十五拜伯公，但養豬仔快好賣時就不見了，於是覺得土地神沒用，聽說上山子有教，遷到了這個地方也入了教。」「伯公」這個原來能為他家提供保護的一般社會規範失去了效用，因而需要一種替代性的體系，他家選擇了天主教。村裏的支部書記則提供了另外一種類型的例子，他說他的老祖輩嗜賭，有一次在賭場上連衣服都輸光，用沒底的糞桶提着回家。後來老婆和他離了婚，他則帶着他的孩子遷到了上山子。他說他祖上來上山子之前就「拜教」。嗜賭行為，不僅為社會和家人所摒棄，同時，作為一個信徒也會受到原居住地教會及教友的譴責，他的改換環境，是在維持其原來信仰下的另一種替

代選擇。揭西縣宗教局的蔡局長曾說：董神父之所以選擇了上山子，一方面是因為他的宗教獻身熱忱，另一方面是因為那裏偏僻，封建勢力（包括宗教的、迷信的）弱、阻力小。董神父所帶去的，正是上山子村所「短缺」的。

1. 取代與包容：天主教一般教規和禮儀在今日上山子村民生活中的作用，其表現可以用「取代」和「包容」這兩個詞來概括。前者是指上山子村民部分生活的天主教化，傳統農村村民中常見的人生禮儀，在上山子常常被具有同等作用的天主教儀軌所代替；後者是指與嚴格的天主教儀軌可能相抵觸的行事，但在上山子這裏可以繼續保留，或者是對教內儀規有意無意地加以變通並不以為忤。下面我們看看一些最基本的禮儀。

今天上山子村的村民在最基本的方面還相當嚴格地遵行着作為一個天主教信徒所應循守的相關儀軌。在上山子，我們詢問過的村民都接受過作為入教標誌的聖事之一——洗禮，這裏的洗禮都為點洗，並在教堂舉行，但由於種種原因，已不完全是由神父付洗——儘管村民有這種願望——而是多由父母或其他教友權付。領洗的時間也不完全是以八天為限，由所獲資料看，遲至七、八歲或十幾歲才領洗的人相當不少。

上山子的村民在領洗後都有教名，男領洗者的教名由「代父」給起，女領洗者的教名由「代母」給起，「代父」、「代母」是村民的稱呼。男女領洗者的教名一般與代父、代母的教名相同。上了些年紀的信徒的教名還比較多樣化，但村民說近些年新領洗者的教名已整齊劃一，男的一律叫「約瑟」，女的一律叫「瑪利亞」。

人生的兩大基本禮儀——婚禮和喪禮，在上山子各有

特色，婚禮是中國傳統的色彩較濃，喪禮則天主教的色彩較濃。如果按照嚴格的天主教教軌規定，男女雙方有一方是非信徒則不能結婚，清代以來由於婦女入教者多，故有「娘子教」之稱，指的是那些為了娶教徒女子而入教的男信徒。但在上山子，我們的調查顯示，在回答「自己戀愛或為子女找對象，是否要求對方信教」一問時，回答者要求與不要求的比例大約為二比一，在教徒婚配的規定上，天主教本有嚴格的「禁阻」條例。上山子人結婚的程序大致有以下幾步，第一步男女見面，通過一段時間的交往，如雙方及家庭無意見：則第二步男方親人送女方訂婚糖果、定糕等，女方家長則用男方所送物品招待親友，藉以正式通知女兒嫁往何處；第三步，男女雙方在男方條件許可下議定聘金並定下結婚的日子，一般定在榮福日(星期三、六)或歡喜日(星期一、四)；最後是男方在所定的日子迎娶完婚。村民結婚舉行儀式的地點一般都在家中，但也有些村民則循守規定，在結婚儀式舉行前和在政府部門領到結婚證後，到教堂舉行一次證婚儀式，即領「婚配」，由神父或其他教友主持，新人跪在前面，有證婚人，男方有戒指送給女方，證婚完後取下，先死的一方則戴上入土。

上山子仍然沿襲着傳統的土葬，其葬式大致有以下程序。第一步，臨終之前，其家人盡可能請神父為病人行終傳禮，並念「臨終經」為其開天堂路，使其靈魂放心前往，念經人不限，只要會念，誰都可以。第二步，全村教友盡可能去死者家分期分批為死者祈禱，並安慰生者。第三步，如死者家離教堂不遠，則抬往教堂作「安所」即祈禱，如神父不在，教友為死者唱「安所經」；神父如在，則由神父主持，述其生前所做好事及貢獻，小結其一生，

並祈求天主，望其靈魂早日升入天堂。第四步安葬，埋葬的日子就近選在痛苦日（即星期二、五），在送葬路上教友要為之念經和祈禱，有「送葬經」和「安葬經」。一般情況下神父也去，在棺木上灑聖水「乳香」，死者身上戴有念珠、十字架及耶穌受難像。在上山子，一般村民過了五十歲即開始準備棺木，我們在一家姓蔡的村民家中見到四副棺木，該家不過三代六口人。第五步「詢墳」，即葬後的第二天（村民講過去是第三天）家人去墳地看墳墓安全否，並念「助靈經」，願死者靈魂早日升入天堂。死者的碑石上一般都有「十」字，以表示其生前信仰。「詢墳」還包括每年陽曆十一月二日的掃墓，該日為信徒的追思先亡日，十一月則為「助靈月」。掃墓時無鞭炮、無祭品，只在墓前燃兩支蠟燭，亦念「助靈經」。

上述的婚禮和葬禮，僅就其吉凶宜忌之日的選擇而言，來自於教內儀軌的規定，代替了中國農村中常見的靠通書或習慣來選擇日子的傳統。而十一月二日的追思先亡日則取代了清明節或陽曆七月十五日的鬼節。村民還告訴我們，在痛苦日一般是不起工（即蓋房子等）的。在上山子村民的家中，每家都貼有如同掛曆的「瞻禮單」，上記瞻禮節日和大小齋期，印刷頗為漂亮。究其更深層的內涵，如榮福日或歡喜日與痛苦日的區分，實際上滿足了上山子村民傳統的趨吉避凶心理。

十七世紀初，清王朝與羅馬教廷的「禮儀之爭」，導致了絕大部分西方傳教士被驅逐出境，「禮儀之爭」的中心即信徒應否祭祖與祭孔。在這場論爭中，巴黎外方傳教會的會士站在羅馬教皇一邊，寧肯退出中國大陸，也不接受康熙皇帝頒發的在承認祭祖與祭孔合理性前提下才允許繼續傳教的憑信——印票。時至今日，在上山子，祭孔當

然已經不存在，或者說從來就沒有存在過，但祭祖在上山子村民的心中仍佔有一定的份量。

上砂鎮的莊氏宗祠，近些年每年的陽曆四月二十日開始，都要舉行連續三天的盛大祭祖典禮，而上山子的莊姓村民，幾乎每一個成年男性都去過上砂鎮宗祠參加或者是觀看過祭祖儀式。按照莊氏宗祠理事會的規定，上山子村也有一簿首，負責每年祭祖時向本村男性成年人籌集一定的費用，所以上山子村的莊姓人每一個家庭都為宗祠祭祀不只一次地出過費用。莊姓是如此，甘姓也是這樣，當祭祖時，他們要派代表去五華縣梅林鎮甘姓總祠。陳姓則說，連廣州的陳家祠他們都有份。當然，比起上砂鎮的其他莊姓來，上山子的莊姓尊祖祭祖的觀念已淡薄了許多，如在上山子以外的莊姓家庭的廳堂中，毫無例外地都可以看到書有祖先及與祖先有密切關係的茅山二神的牌位，但在上山子村所有村民家的廳堂中，代替祖先牌位的是聖母聖嬰像、基督像、十字架等。上山子的村民對祭祖這個話題回答不一，有的村民明確表示不拜祖先，但似乎去宗祠參加儀式或出錢修宗祠是另外一回事；有的村民則常常閃爍其辭，不願意正面回答。看起來他們心裏很清楚，祭祖和天主教教義是不相容的。但他們為甚麼又要參加一定的祭祖活動並須盡一定的義務呢？答案似乎應該是：中國農民傳統的尊祖情緒的不可解和尊祖背後宗族力量的隱形存在。

如果說在尊祖問題上，上山子的村民顯示出了他們在信仰上的包容性的話，在對盛行於今日中國農村中的雜神祭拜上則顯示出了他們的拒斥性。在這裏看不到遍佈於其他村落的土地廟和伯公廟，也沒有觀音、關帝一類的偶像。我們在上山子的訪談中，在談到家人平安、收成不錯

等時，常聽到村民說「托主的福」、「天主保佑」一類話語，村民過年時貼的春聯也不外類似的內容。在今天上山子的教堂中，一座基督的彩塑像很引人注意，基督長鬚披髮，赤足着草履，左手柱一杖，杖頭懸一葫蘆，頗有「懸壺濟世」的味道，在中國民間神的造像中，能傳達類似信息的神像也不少見，但上山子的村民把他們的生老病死完全交給了主耶穌基督。

2.理解與局限：上山子村民對他們的宗教信仰的理解程度也是我們感興趣的問題。按照宗教學理論，宗教信仰的內容涉及到五個方面，即一、宗教經驗或體驗；二、禮儀，包括進教堂等各種宗教活動；三、教義；四、宗教知識；五、宗教效應，指宗教徒在信仰支配下參與世俗活動的結果，即事功。上一節我們對上山子村民在宗教禮儀方面的活動已有敘述和評價，這裏主要根據調查資料談談其他方面的內容。

宗教經驗是指「宗教信仰者對於神聖物（上帝、神聖力量、神性物）的某種內心感受和精神體驗。」¹⁰我們在上山子村的調查中有一個問題較直接地涉及到宗教經驗，在圍繞「是否感覺到主的存在」而作的提問中，村民一般的回答都是相信主的存在，或者補充說「聽說過」主的存在，但這種回答尚未能進入宗教體驗的範圍，「相信主的存在」只是作為一個天主教徒的前提。我們曾與上山子一位上了些年紀的村民討論過主是否存在的問題，這位村民有一段頗為精采的理論，他說：「科學與宗教是分不開的，有科學沒宗教是黑紙，有宗教沒科學是白紙，兩種都

10. 呂大吉，《宗教學通論》，北京，1989，頁223。

不健全。人不一定非要看見過天主才相信天主存在，比如說人都有祖宗，但人不一定能見到他的祖宗。」一般認為，取得宗教經驗的方式之一是邏輯推理以證明神或上帝的存在，上面那位村民以祖宗為喻以證明主的存在，類似於這種方法。在上山子的村民中流傳着這樣一個時間、地點、人物都很真實的「神蹟」：在五華縣梅林鎮的教堂舉行的一次彌撒中，當神父舉起聖體時，一位新入教不久的教友看見，神父手中托起的是一個嬰兒——聖嬰。這是一個虔誠的教徒在對教義有了一些基本的理解後，一次震撼人心的體驗。上山子村民之所以「聽說過」主的存在，大抵因為有這類「神蹟」在教友中間出現過。

上山子村民對天主教基本教義和相關知識的了解是靠父祖的口耳相傳和神職人員的宣教。他們現在用的有關宣教的小冊子有下列幾種：《玫瑰月》、《今日彌撒》、《彌撒要選》、《天主教的信仰》、《我們的聖教》、兒童讀本如《三字經》、《要理問答》。¹¹天主教的最基本教義和相關知識都可以在上舉諸書中找到，我們在問卷及訪談中涉及到的教義和知識的內容當然也是最基本的。

由於上山子天主教有悠久的歷史及有較固定的神職人員，上山子的村民對聖體與聖血的理解是相當準確的，大部分的村民能告訴我們，他們在彌撒中領受過的葡萄酒和不發酵的麩餅「代表聖身」，他們用的葡萄酒是北京產的紅葡萄酒，聖體則為極薄的麥麩餅。在莊建堅神父舉行的早彌撒中，我們看見告解過的村民接受聖體時臉上表露出了極為虔誠的表情。村民對「三位一體」的理解也是全面

11.《玫瑰月》，河北，1992，重印；《今日彌撒》，同前，1991；《彌撒要選》，1991，出版地不詳，似為石印本；《天主教的信仰》，香港，1993；《我們的聖教》兒童讀本如《三字經》，廣西；《要理問答》，中國天主教主教團準印本，1994。

的，儘管回答時表述的不是那麼清楚或者說是辭不達意，如「共一體」、「共性一體一個天主」、「救世贖人」、「全能全知」、「萬物真主」等等。

上山子的村民一般直覺地認為自己信的教是「拜主」的，所以叫天主教。而對基督教（新教）則認為是「拜上帝」的，在他們看來，似乎是兩種不同的宗教。從調查材料看，上山子村民大約有 50% 左右的人不知道現在的羅馬教皇是誰，其中一人回答是北京教區的傅鐵山主教。仍有一半的人明確地回答出是約翰保羅二世，但他們的寫法和一般見之於報刊上的寫法不一致，如寫作若望保祿、若漢保祿、約翰保祿等，在國外的漢語基督教文獻中，新教文獻多作約翰保羅，而天主教文獻則多作若望保祿。寫法的不同，反映出上山子村民對宗教知識的接收來源別有渠道。

村民對天主教基本教義和知識的了解都是十分有限的，這其中有村民本身的原因，也有環境的原因，但來自於教會方面的因素也不容忽視。法國神父史式微在《江南傳教史》一書中不只一次地提到上個世紀中葉在江南地區傳教的外籍神父對教民信仰水平的焦慮，如書中所記，一八四七年宣良仁神父記載道：「我們大部分教友只勉強知道一些告解和領聖體的最起碼要理，就算能背出全部《教理問答》的人，也很少能了解其中的意義。」¹²又引其他神父的通信云：「更加困難的是那些極優美的經文和《要理問答》，都是用官話或詩歌體裁寫的，使那些不識字又只會講上海方言的人感到很困難，甚至無法了解其中的意義。」¹³時間過去了將近一個半世紀，今天的上山子村民

12. 史式微，《江南傳教史》，頁 133。

13. 同上，頁 26。

對教義理解的障礙大約仍如上述，一是自身文化水平的限制，一是宣教文本的缺少及欠通俗。據調查，村民較能背誦的是《天主經》、《聖母經》、《玫瑰經十五端》等。

這些經文，可以說完全是上一個世紀的官方語言，一般村民如何能理解？筆者手邊正好有一本一九九二年天津社會科學出版社重印的《古新聖經問答》，據書中自題，該書鐫於「救世後一千八百六十二年」即「大清同治建元歲次壬戌」之年，扉頁有「主教准據」，末記「主教若瑟·瑪爾濟亞爾·慕理孟准鐫」，該主教漢譯名孟振生(M.J. Martial, 1807-1868)，法國遣使會教士，一八五六年起為直隸主教。該書中也附有《天主經》，取之與今日上山子村民所誦讀的《天主經》相比較，二者幾乎一字不差，可見它們是同一個時代的同一個譯本。《天主經》等是這樣，連上文舉出的供兒童誦讀的三字經式的《我們的聖教》，語言也頗為艱深，書中所附的插圖，在中國的場景中，還有腦後拖着長辮子的人物，其基本內容顯然也是上一個世紀編定的。上舉《要理問答》是中國天主教主教團一九九四年准印的，由此可見今日中國整個天主教教義普及水平的落後，並不僅僅只是上山子村有此現象。

進入上山子村，映入眼簾的首先是高聳的教堂和教堂兩側牆壁上的大字：「愛國愛教」「遵紀守法」。在上山子調查期間，我們感受到，幾十年來由於政府和教會神職人員的努力，對上山子村的村民來說，他們相信，愛教必然就愛國，遵守教內儀軌必先遵守國家法紀，這也許是今日天主教在中國放大了的「本色化」的必然結果。純樸的民風、和睦的人際關係，再加上宗教的親和力，使得村民

在捐資修路辦學、鄰里的互助奉獻，乃至完成國家公糧、義務服兵役、拒絕黃賭毒等方面讓人無可指摘。據管委會幹部介紹，自一九四九年以來，這裏只發生過兩件刑事案件，其中一件基層組織至今仍認為量刑不當。即使在敏感的計劃生育問題上，相對於其他村落來說，超標率也低得多，村裏也沒有令人頭疼的「超生游擊隊」。

一點補述和思考

據中外學者的研究，自清代末期以來，中國基督徒急劇增加的原因，不計「吃教」者外，還有三種因素，一是上文已提到的「娘子教」；一種是「打官司教」，即為了在打官司中取得有利地位而入教，並挾教以自重者；還有一種是「傳代教」，即作為一個家庭的傳統信仰而世代信教者。不言而喻，在今天的中國，「吃教」者，「娘子教」者，「打官司教」者已完全絕跡，但「傳代教」者在今天的基督徒中所佔的比例雖然沒有這方面的統計數字，相信仍然佔有多數的地位。

一般而言，以以上幾種方式入教的信徒，其信仰之心難稱堅定，並對教會禮儀等持以游離態度。今天的上山子村，天主教作為村民的唯一信仰，實際上是以「傳代教」的模式得以保持下來。調查資料也可以證實，如對「你是怎樣開始信教的」一問，一般回答者都以「隨家庭」作答；而在「你勸說過別人也信教嗎」一問中，一般又以「愛人」、「親友」、「子女」作答。上山子的這種「傳代教」模式，必然會導致老一代人與年青人信仰熱情上的差異。上山子村五十歲以上的村民，在經歷了幾十年來歷次運動，特別是文革的衝擊之後，得以保持他們的信仰，

可以說是接受了一次漫長的心理上的「再洗禮」。如今，他們這個年齡層的人有比較高的宗教熱情，如較多地參加教堂儀式、積極捐資重修教堂，在言談舉止中流露出一定的宗教氣息等等。但年青一代就不同了，如本文第一節所述，他們有比上一代人更為廣闊的活動天地和能更多地接觸到外面的世界，因此，儘管他們已經接過了上一代人的信仰，並且還可能將這一信仰繼續傳給他們的子女，但他們宗教信仰之心已遠不如老一代人虔誠，例如，我們在教堂彌撒中就幾乎看不到男性年青人，在我們接觸過的年青人身上也很難看出作為信徒的痕跡。看來，「老年人的親附、中年人的回歸、年青人的游離」這一現代社會的宗教危機現象，也同樣出現在上山子這個天主教教徒村中。

對這一問題，和我們交談過的莊神父也似乎顯得無可奈何，他說現在通過嚴格培養的神職人員太少，宣教不力，基本上只能被動地維持教徒的自然增長。但他們也採取了一些措施，如在自願的基礎上，將一些有較好信仰心和悟性的年青人送出去學習。這類措施無疑會對上山子的村民保持他們的信仰產生一定的影響，但能否扭轉年青人的游離傾向則尚屬疑問。

還有一個比較敏感的話題，無論是作為調查者的筆者，還是教堂神職人員，乃至一般村民，大家都不願意正面提起，這就是與境外天主教教會的關係以及如何看待羅馬教皇的地位問題。一九九五年元月，教皇約翰保羅二世訪問馬尼拉，發表了針對中國大陸的「文告」，重申了羅馬教廷對中國大陸天主教的立場，這就是兩個必須：中國教徒必須效忠羅馬教廷才有資格做天主教教徒；中國教徒必須承認教宗是耶穌的代表，否則非天主教徒。我們不知道上山子的天主教信徒如何看待這兩個「必須」，但對於

上山子村來說，有一點是可以肯定的，即在可以預見到的一個長時期內，村民仍然會以他們認定的天主教作為自己的唯一信仰。