

原创性声明

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是本人在导师的指导下，独立进行研究所取得的成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的科研成果。对本文的研究作出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本人完全意识到本声明的法律责任由本人承担。

论文作者签名：李吉修 日期：2003年4月28日

关于学位论文使用授权的声明

本人完全了解山东大学有关保留、使用学位论文的规定，同意学校保留或向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许论文被查阅和借阅；本人授权山东大学可以将本学位论文的全部或部分内
容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或其他复制手段保存论文和汇编本学位论文。

(保密论文在解密后应遵守此规定)

论文作者签名：李吉修 导师签名：沈军 日期：2003年4月28日

中文摘要

社会人类学在村落研究中取得的成功，使我意识到，中国的社会学研究要想在新世纪取得突破，就必须在引介与消化国外理论的同时，积极开展大规模的本土实地研究，以检验各种已有社会学理论的适用性和有效性。而且，有鉴于中国社会的乡土本色，实地研究的对象选择应以乡土特性和传统文化保存较好的农村社区为主。

本文即是我运用田野工作方法在对家乡山东省平阴县的一个宗教村落——胡庄村进行实地调查基础上写成的一个经验研究报告。

胡庄村是一个历史悠久的宗教村落。近四百年来，作为西方文化代表的天主教文化得以在胡庄这片土壤上生根、发芽、成长、延续。这期间虽然有中国文化“大传统”的影响，有国家行政力量对于村落的改造，有多元文化的冲突与交融，但时至今日胡庄村仍然完好地保留了世代相传的天主教信仰传统。我认为，对这么一个典型宗教村落进行实地研究，将社会学有关社会变迁的宏大理论和社会人类学深入细致的田野工作方法结合起来考察其村落的社会变迁史和文化变迁史可以使我们深入了解大背景下社区文化传统的传承与嬗变，从而更好地把握近代以来多元文化的冲突与融合，国家与社会、世俗与宗教的互动关系，并对有关的理论进行反思。

除“前言”外，本文共有“村落研究与宗教研究概说”、“胡庄村概况”、“胡庄村的村落历程与文化变迁”、“胡庄村的当前生活和社会关系”、“讨论与启示”五章内容。

前言部分阐明了我的研究旨趣，即对村落研究、宗教研究学术兴趣的由来以及选择胡庄村作为本次田野工作地点的原因，并介绍了本项研究所采用的研究方法。

第一章简要介绍了与本研究有关的村落研究和宗教研究的一般理论，以及天主教在西方和我国本土发展的基本情况。

第二章从地理位置、人口与经济、社会组织、天主教信仰四个方面介绍了我所在进行田野工作的地点——胡庄村的社会背景及信仰天主教村落的组织机构和基本运行状况。

第三章从历时性角度以 1604 年胡庄建村为起点描述了近四百年来胡庄村落的社会变迁以及胡庄天主教文化小传统的形成与演进史，说明了多元文化在社区背景下冲突与融合的态势，并简要论及了胡庄村落历程中国家力量对社区生活的逐步涉入。

第四章从共时性角度对胡庄村当前的日常生活、宗教生活和内外部社会关系加

以描述，呈现出多元文化融合态势下胡庄村的生活场景，并用以小见大的微观考察事例，进一步证明胡庄村落传统所具有的中西文化合璧特色。

第五章对多元文化的冲突与融合、国家与社会的关系以及现代化与宗教世俗化等三个有关的理论问题作了进一步探讨。证明，胡庄天主教信仰的村落“小传统”，是在“大传统”和地方区域文化持续影响下，多种文化传统在相互冲突与调适中不断交融的结果，从而证明了多元文化耦合情境下，中国文化“大传统”所具有的巨大包容性和融通能力；胡庄的村落历程，从明清时期村落文化传统的相对独立，到民国时期民族国家力量对社区生活的渗透，再到建国后各种国家政策在行政权力保障下在社区中的强力推行，近四百年的发展轨迹验证了不同话语表达下中国国家与社会关系的发展脉络。最后分析了在现代化与市场经济冲击下，胡庄村天主教文化所表现出的一些世俗化发展趋势。

关键词：天主教 村落研究 社会变迁 多元文化 国家与社会

ABSTRACT

The success, which social anthropology makes in village studies, makes me realize that if the sociology research of China wants to make some break-through in the new century, it must launch extensive indigenized field study actively while introducing and digesting foreign theories in order to examine the suitability and validity of various available sociological theories. Furthermore, due to the rural nature of Chinese society, the target of field study should mainly choose rural communities that maintain rural characteristic and traditional culture better.

This article is an empirical research report, which is based on my field survey of a religion village, that is, Huzhuang Village that is at my hometown, Pingyin County in Shandong Province by means of field work method.

Huzhuang Village is a religion village with a long history. In the past 400 years, The Catholicism culture, which represents western culture, has taken root, sprouted, grown up and extended at Huzhuang Village. During this period, Huzhuang Village has yet kept the traditional faith in Catholicism passing on from generation to generation intact even to this day, although there has been influence of "great tradition" of Chinese culture, the village's being transformed by national administrative strength, and conflict and blending of plural culture. I think, the field research of such a typical religion village and examination of this village's histories of social and cultural change by means of combining sociological grand theories related to social change and the thoroughgoing and painstaking field work method of social anthropology, will make us understand deeply the passing on and transmutation of community cultural tradition under the big background, and thus make us grasp better the conflict and integration of plural culture since the modern times, the interactive relation between country and society as well as that between secularity and religion, and make us reflect on relevant theories.

Apart from the preface, this article is composed of five chapters, which are as follows: "generalization of village research and religion study", "general situation of Huzhuang Village", "Huzhuang Village's course and culture changes of village", "Huzhuang Village's present life and social relationships" and "discussion and revelation".

The preface expounds my research purport, namely the origin of my academic interests in village studies and religion studies and the reason of my choosing Huzhuang Village as the site of my field work. It also introduces the research method that this research adopts.

In Chapter 1, I introduce the general theories of village studies and religion

studies related to this research briefly, and the basic situation of Catholicism's development in the west and its indigenous development in our country.

In Chapter 2, I introduce the social background, the organization of Catholicism village and basic operational conditions of Huzhuang Village where I carried on the field work from four respects such as geographical position, population and economy, social organization and Catholicism faith.

In Chapter 3, I, in terms of the diachronism angle, describe Huzhuang Village's social change and the history of formation and gradual progress of the small tradition of Huzhuang Village's Catholicism culture in the past 400 years with the founding of Huzhuang Village in 1604 as the starting point. I also illuminate the situation of plural culture's conflict and mergence under the community background, and touch upon the national strength's gradual involvement in community life in the course of Huzhuang Village.

In Chapter 4, I describe the daily life, religion life and domestic and foreign social relationships of current Huzhuang Village in terms of the synchronism angle, and demonstrate Huzhuang Village's life scene under the situation of plural culture's mergence. I also use the observed micro examples, and prove ulteriorly Huzhuang Village's tradition's feature of combining Chinese and Western culture.

In Chapter 5, I probe into three related theoretical questions such as the conflict and mergence of plural culture, the relation between country and society, and modernization and religion's secularity. It is demonstrated that the village's "small tradition" of Catholicism faith in Huzhuang Village results from unceasing mergence of various kinds of cultural traditions during their mutual conflicting and adjusting under the persistent influences of "great tradition" and local regional culture, and thus it is demonstrated that the "great tradition" of Chinese culture has enormous forgiving nature and digesting ability in the situation of plural culture's coupling. Huzhuang Village's village course—from cultural tradition's being relatively independent in the village during the period of Ming and Qing Dynasties to national strength's involvement in community life during the period of Republic of China to various kinds of national policies' being strongly pushed in communities which is safeguarded by administrative power after People's Republic of China was founded—and the developmental orbit in the past 400 years have proved the developmental venation of the relationship between country and social relation in China under the expression of different discourses. Finally, I analyze some secularized developmental trends demonstrated by Catholicism culture in Huzhuang Village under the impact of modernization and market economy,

Key words: Catholicism, Village Studies, Social Change, Plural Culture, Country and Society

前言 我的研究旨趣

人们总是对于新奇的事物充满着兴趣，而强烈的兴趣又不断激发人们的求知欲望，促使人们进入新的领域去研究新问题、探求新知识。我也不例外。胡庄对我来说，正是这么一个新奇的事物，它充满着神秘的个性和浪漫主义色彩，吸引着我用所学的社会学知识去探究它。

不可否认，一个人的成长记忆会直接影响他以后的兴趣方向。对于一个从小生长在县城，而又多年在外求学的人来说，家乡恬淡平和的生活印象经常出现在我的记忆里。对我来说，家乡的一切是熟悉的而又陌生的，说她熟悉，是因为在感情上和她难以割舍，心理距离很近；说她陌生，是因为现在看来对于家乡的任何事物，我认识得都很肤浅，特别是农村。正是有了这次难得的田野工作，才使我回到家乡走进一个真实可信的农村，并有幸生活于其中，从而为我在今后的研究中彻底摆脱从书本知识建构起来的“想象的农村”，提供了一次绝佳的机会。

在现在的中国，虽然有越来越多的学者开始走出书斋到实际生活中对社会问题进行调查研究，希望籍此找出解决问题的答案，但是更多的学者却仍然执着于书斋中的学问，拒绝到“广阔的天地”去走一走或者说缺乏这种机会。社会学工作者是一个例外，对于以研究“社会的学问”为职业的他们来说，拒绝和实际社会生活打交道，无异于会使自己裹足不前、固步自封，甚至会以牺牲社会学学科的进一步发展为代价，所以近年来，社会学工作者日益融入到社会中去进行实地的调查研究。这些研究的地点大多集中于中国的城市社区，尤其是大中城市，较少有对县域或者农村所做的实地研究。对于绝大多数社会学工作者来说，层出不穷的城市社会问题就已经够他们忙活的了，更别说什么农村问题了。即便是有些学者对农村问题非常关心，也鲜有时间长期进入农村进行田野考察，了解广大农民实际的生产生活。

近来从事社会人类学研究的学者在村落研究中所取得的成绩开始为学界所认可，大家有目共睹的是，这种脱胎于社会学社区研究法的研究方式借助于社会人类学所特有的田野工作方法开展得有声有色。目前，它已经在两个方面取得显著进展：一是它通过对个别村落的实地考察，结合社会人类学理论和田野素材，对民间传统与现代化理论的关系展开讨论，借助于村落中民间传统延续和复兴等论据，指出了传统在现代社会生活中的重要地位，从而证明了单线历史观的严重不足，达到了反思主流现代化理论的目的。^①二是它借助于地方性、边际性的田野素材，反证了超地方性的主流社

^① 王铭铭. 村落视野中的文化与权力：闽台三村五论. 北京：生活·读书·新知三联书店，1997. 第5页.

会理论（如现代化理论）的缺陷，对其普遍适用性提出质疑，有效回击了理论界对“社会人类学的‘小地方研究’不能够反映‘大社会’全貌”的指责。^①

社会人类学在村落研究中取得的成功，使我意识到，中国的社会学研究要想在新世纪取得突破，就必须在进行国外理论引介与消化的同时，开展大规模的本土实地研究，以检验各种已有社会学理论的适用性和有效性。而且，更为重要的是，社会学学者只有通过实地研究，才可能引发更多的原创性成果。

作为一个刚刚登堂入室的社会学研究生来说，如何尽快地增加地方性社会知识，将所学到的社会学理论应用于实地研究是重中之重的问题。在我看来，解决这一问题的最好办法就是到社区中做实地调查去，尤其是到农村社区中。费孝通先生曾讲过，“从基层上看去，中国社会是乡土性的”。^②所以如果不了解农村，不了解中国社会的乡土本色，就不能真正了解中国。此外，农村还是现代化浪潮中传统文化保存较完整的地方。这些都是我对村落研究情有独衷的原因。

我对宗教问题的兴趣起源于宗教给我带来的神秘感。在社会学中，对宗教问题的研究集中于宗教社会学这门社会学和宗教学相交叉的边缘学科。在国外，它具有很大影响，社会学的大师级人物远得如孔德、斯宾塞、涂尔干、韦伯、马克思等，近得如帕森斯、默顿等都在这一领域有过论述或做过专门研究。但在中国，宗教社会学却在学术场域中处于边缘化、非主流的地位。然而我认为，当今时代全球范围内出现的宗教信仰人数广为增加、新兴宗教大量出现、宗教极端主义复归和各种邪教势力盛行的事实，已经证明，在科学技术发达，全球化进展如此迅速的今天，宗教不仅不会萎缩、消失，反而会在世界范围内出现某种程度的复兴。宗教问题日益变得不容学术界回避和忽视。在我国，许多调查报告和研究资料也都表明，改革开放以来，我国宗教发展势头迅猛。主要表现在：各地宗教信徒大量增加；基督教、佛教在许多地区发展较快；宗教信徒的年龄、性别、文化、职业构成和地域分布都发生了显著的变化；神职人员和宗教活动场所明显增加等。这在农村地区表现尤其甚。这一状况必然要求中国学术界给予研究解答，而中国社会学界理应在此问题上做出自己应有的理论贡献。

在当今中国，将社会学有关社会变迁的宏大理论和社会人类学深入细致的田野工作方法结合起来对一个典型宗教村落的社会变迁和文化变迁史进行考察，不仅可以使我们了解国家背景下社区文化传统的传承和嬗变，更好地把握近代以来中西文化、国家与社会、现代与传统、世俗与宗教的关系，还可以使我们获得充足的地方性知识，来对某些宏大的社会学理论进行反思。

① 王铭铭. 村落视野中的文化与权力：闽台三村五论. 北京：生活·读书·新知三联书店，1997. 第9-10页。
② 费孝通. 乡土中国 生育制度. 北京：北京大学出版社，1998. 第6页。

在我看来，位于鲁西南地区的胡庄村正是社会学工作者进行上述研究不可多得的典型村落。胡庄村是一个历史悠久的天主教徒聚居村。在这里，既有中国千百年传统文化的浸淫，又有西方异域文化的侵蚀；既有中西传统的遗存，又有现代文化的冲击，可谓中西古今文化并存。在胡庄，很好地展现出中西文化冲突与交融，现代性、传统性对立与交织的局面，可以说胡庄正是一个中国传统文化、西方文化与现代化，宗教文化与世俗文化，国家力量与民间力量，“大传统”与“小传统”等众多力量竞相出场的角力场。然而在这里，我们并没发现这些力量殊死搏斗、剧烈冲突的场面，倒是看到它们相互平衡、相安无事乃至相得益彰的情形。

在天主教胡庄村开展田野工作，对其村落的社会变迁史进行深入考察，遵循韦伯的理解社会学传统，强调从主观理解入手，深入地理解农村社会，理解宗教生活，研究村落变迁与宗教传布、继承和变迁的关系，可以使我们深入地了解民间文化传统的传承与嬗变，更好地把握国家与社区（反映现代国家权力与民间社会的互动关系）、世俗与宗教的互动，从而达到我们的研究目的。

本研究主要采用文献法和社会人类学的“田野工作”方法收集资料。首先运用文献法来了解掌握有关宗教特别是天主教的基本知识、村落研究的理论和方法、宗教社会学的一般理论以及有关社会变迁的理论。同时广泛收集有关被研究村落的地方志、相关报道等文献资料。在此基础上，做出了大致可行的研究计划。然后，于2002年12月正式进入到被研究村落——胡庄村进行实地考察，由村里安排吃住在当地普通村民家里，主要运用参与观察、访问等具体方法收集研究所需的经验材料，至12月29日离开，前后将近二十天，期间对胡庄村二十多人进行了详细的访谈。之后，运用历史社会学研究方法对所收集到的大量经验材料进行整理分析，最后写出了本研究报告。

第一章 村落研究与宗教研究概说

一、关于村落研究^①

在中国，学术意义上的“村落研究”只有不足百年的历史，它源于上世纪 20、30 年代中国知识分子的农村研究和社会人类学的“社区研究”。事实上，当前中国学术界所说的“村落研究”就是指运用社会人类学田野工作方法对于单个村庄的社区研究。

中国的农村研究始自近代先进爱国知识分子对于国家前途和命运的探索。在 20 世纪 20、30 年代，中国农村和农民的问题成为社会各阶层普遍关注的焦点。当时，由于帝国主义侵略和军阀的连年混战，致使农业经济破产、农村动荡不安，包括中国共产党人在内的许多知识分子开始对农村进行调查研究，以寻求救国图强的道路。这时期尤以陈翰笙为代表的中国农村经济研究会的许多学者，于 1929—1930 年先后在江苏无锡、河北保定所做的农村调查和毛泽东的农村调查最为著名。至 30 年代影响较大的农村社会调查有李景汉主持的定县社会概况调查和梁漱溟对山东邹平的大规模调查研究。后来，在抗日战争的艰苦环境中，在吴文藻、费孝通先生推动下，中国社会学界形成了社区研究的风气。

从 20 世纪 30 年代（吴文藻 1935；费孝通 1939）算起，社会人类学的社区田野工作法和民族志（ethnography）描述法被引进汉人社会中已有六十多年。^②1936 年，吴文藻先生提出要筹划创立以“社区方法论”为主体的“中国社会学派”，这个学派将以功能主义为基础，通过研究中国乡村的村落社区，反映一般人民的生活并对文化变迁做出评论。^③1938 年，费孝通先生出版了英文版的以江苏吴江县开弦弓村的田野素材为基础的博士论文《江村经济》，这本书是费孝通以小型社区窥视中国社会的实验性范例，被著名的英国人类学家马林诺夫斯基誉为社会人类学发展的里程碑。虽然后来的社会人类学家对这种小地方的社区研究能否反映大社会的问题存在分歧，但是众多的本土和西方汉学人类学家却从未停止过对于中国社区研究的新试验，如 1949 年前中国的林耀华、杨懋春、许烺光在中国内地的研究；1949 年后英国人类学家弗里德曼、华英德（Ward）分别在新加坡、香港两地针对汉人社会特

① 本节的大部分内容都参考了王铭铭先生的著作《村落视野中的文化与权力：闽台三村五论》之附录 2《小地方与大社会：中国社会人类学的社区方法论》一文，在此表示感谢。参见王铭铭，小地方与大社会：中国社会人类学的社区方法论，载王铭铭，村落视野中的文化与权力：闽台三村五论，北京：生活·读书·新知三联书店，1997，第 367-407 页。

② 王铭铭，村落视野中的文化与权力：闽台三村五论，北京：生活·读书·新知三联书店，1997，第 2-3 页。

③ 同上，第 373 页。

点的社区研究；1960年代后弗氏两弟子裴达礼、王斯福和美国学者帕斯特奈克（Pasternak）、马丁等分别在港台地区进行的旨在验证和批评弗氏宗族模式的社区研究；此外美国人类学家葛伯拉（Garlin）、武雅士等先后在台湾进行村落调查。1970年代中期，对中国内地的社区人类学调查也逐步发展起来。^①

1960年代以来社区研究的新实验，王铭铭先生依照研究者的旨趣将其分为了五类，分别是：1、“范式”的社区验证；2、模式交错的分析；3、“社会缩影”的探讨；4、国家—社会关系结构的社区描述；5、象征地方化的研究。^②他认为，这些实验“本质上代表的是对功能主义理论的修正，这种修正与理论人类学对功能主义的反思是一致的”。“通过对功能主义理论的批判，人类学者强调了文化多种可能性、社会冲突现象以及政治变迁过程在民族志描述中的重要角色。”^③这意味着社会人类学者在社区研究中为摆脱功能主义的“封闭性社区整体论”和“无历史”的局限，对国家与社会关系、古代理念与社区现状、传统与现代加以综合考察所做的努力和尝试。

当前社会人类学社区研究已经认识到社区中多种文化模式的交错、社区的“缩影性”、社会权力多元化、文化地方化等现象，将更多的关注点集中于社区历史与社会—文化力量的交错与互动过程，试图以一种替代性的“社区史”的叙述框架，同时关注社区内部权力结构和功能同大场域的国家与社会的关系、以及历史与现实的关系，着重表现社区中不同社会—文化力量如何在大社会中不同的历史条件下发生关系变异、转型以及延生的。换言之，社会人类学试图通过“社区史”这一“自下而上”的社会描述法，不仅仅停留在对社区整貌的描述上，而是要在文化—象征体系和历史传统的地方性意义以及“大传统”在民间“自上而下”的重新阐释和意义改造两个方面俱不偏废的情况下，包容不同的社会力量，体现民间地方模式与官方超地方模式的交错，来分析国家与社会关系变化过程。这意味着，“通过社会调查，人类学者可以了解传统（历史）如何成为社会认同、不同分立的社会力量如何并存与互动、大传统如何与小传统糅合”^④等问题，实现社会人类学“小地方”反映“大社会”的学术理想。

二、关于宗教研究

自英籍德国语言学家、东方学家麦克斯·缪勒（Friedrich Max Muller, 1823-1900）于1873年发表《宗教学导论》、创立“宗教学”以来，现代学

① 王铭铭. 村落视野中的文化与权力：闽台三村五论. 北京：生活·读书·新知三联书店，1997. 第379页.

② 参见王铭铭：《村落视野中的文化与权力：闽台三村五论》之附录2《小地方与大社会：中国社会人类学的社区方法论》，第378-385页。

③ 同上. 第391页.

④ 同上. 第381页.

术意义上的宗教研究就从来没有停止过。^①20世纪50年代后,又相继出现了一些诸如宗教心理学、宗教社会学、宗教现象学、宗教语言学、宗教民俗学、宗教考古学等的交叉学科,并引发了西方学术界的宗教文化研究热潮。由于宗教研究内容广泛,学科众多,在这里我只对与本研究密切相关的宗教社会学作一简要介绍。

宗教社会学是宗教学与社会学相结合的新兴交叉学科,既是宗教学,也是社会学中的一门重要分支学科。“它是与社会学的理论与方法为基础来对作为社会现象的宗教展开实证性的研究的。”^②

宗教社会学中最基本的观点是,宗教是一种社会现象,它与构成社会的其他社会单位有相互作用的关系。这就决定了宗教社会学具有客观性、描述性和经验性的特点。也决定宗教社会学的研究范围应该包括:宗教的起源与本质、宗教的变化和发展规律,和“宗教信仰者及其行为、宗教组织及其制度、宗教的社会功能、宗教与现代社会发展变迁之间的关系,当今宗教的发展趋势……”以及“宗教与社会生活的关系”。^③

在宗教社会学的形成时期,社会学的创始人孔德和斯宾塞都曾做出过理论贡献。孔德曾将人类社会分为三个时期:神学时期、形而上学时期和实证时期。神学时期又分为实物崇拜、多神教、一神教三个阶段。孔德认为,宗教在社会中起着重要作用,社会需要一种“人类宗教”,他还为这种“人类宗教”制定了一整套包括节日、礼仪象征及专职人员在内的程序。而斯宾塞的社会有机体论和社会进化论则为比较宗教研究提供了基本方法。在宗教起源问题上,斯宾塞把社会中的一个重要因素——祖先,作为宗教理论的基础概念,把祖先崇拜看成宗教的起源。

被学术界公认为宗教社会学之父的涂尔干和韦伯于1912年和1922年分别出版了宗教社会学的经典之作:《宗教生活的基本形式》和《宗教社会学》(是韦伯社会学巨著《经济与社会》的一部分)。涂尔干认为,宗教社会学的任务就是解释宗教表现的实在从何而来,以及什么东西能使人们用宗教这种单一的形式来表现实在。他在《宗教生活的基本形式》一书中阐述了自己关于什么是宗教、宗教产生于集体生活、宗教是表现社会实在的一种特殊方式和宗教的功能等学术思想,在此不作详述。韦伯的兴趣则在于宗教对社会发展变化过程的作用。韦伯的宗教社会学主题,主要体现宗教观念对世俗伦理和经济行为的影响、群体的形成对宗教观念所产生的影响和通过对东西方宗教的比较探讨社会发展的决定因素等三个方面。在《新教伦理和资本主义精神》一书中,韦伯还探讨了新教尤其是加尔文教的伦理教义促成资本主

① 王晓朝. 文化视域与新世纪宗教文化研究的基本走向. 世界宗教研究, 2002, (3).

② 孙尚扬. 宗教社会学. 北京: 北京大学出版社, 2001. 第4页.

③ 戴康生, 彭耀. 宗教社会学. 北京: 社会科学文献出版社, 2000. 第4-5页.

义精神产生的论题。^①

马克思的贡献也不容忽视。他对宗教社会作用的分析丰富了宗教功能理论的内容。他关于宗教是被压迫生灵对现实苦难的“叹息”和“抗议”，关于宗教是“人民的鸦片”的种种说法，被学术界归入了宗教之“补偿功能”一类，即认为宗教可以补偿人们在现实生活中因苦难、不幸、失意等而产生的不满、压抑或空虚。这使得对宗教功能的探讨更加完整。^②

宗教社会学在以后的发展时期，逐渐形成了进化论、功能论、冲突论、补偿论等理论范式。这些理论范式常常在具体研究中互相补充，综合运用。

目前国内对于宗教问题的研究很多，发表的研究成果可谓不少。这些研究大致可以分为两个类型：一类是政策性研究，通常研究者以政府部门的研究人员为主，如政策研究室、宗教事务局、统战部乃至省市级的社科院，这类研究大多是对某地宗教信仰状况的调查描述及提出的相关对策，虽然也大量运用社会调查研究手段，但其操作却缺乏规范性，其研究目的主要是为政府掌握情况，制定政策服务；另一类是纯学术性研究，以中国社会科学院和各大学的宗教学系、人类学系、哲学系的研究人员为主，他们主要从各自的学科视角对宗教问题进行理论探讨和实地考察，以达到提高认识、完善学科的目的。在纯学术性研究中，社会学者的参与相对较少，这主要是因为宗教问题在当今国内社会学研究中的边缘化地位以及国内多数社会学者对于宗教知识的广为缺乏。

将社会人类学的田野工作方法运用于宗教社会学的经验研究，对某个宗教村落的社会变迁史进行考察，对于更好地理解宗教，把握宗教功能演进与社会变迁的关系，应该算作一次大胆而有益的尝试。

三、关于天主教

1、天主教的简要介绍

天主教（Catholicism）是与东正教、新教并列的基督教三大派别之一。亦称公教。公教一词源于希腊文 *katholikos*，原意为“全世界的”和“普遍的”。天主教自称是唯一的公教，并以罗马为中心，故又称罗马公教。16世纪传入中国后，其信徒将所崇奉的神称为“天主”，故在中国称天主教，或音译为加特力教。据1982年牛津大学出版社《世界基督教百科全书》统计，全世界天主教徒人数约8.8亿，占世界人口18.5%，分布于各大洲。^③

基督教于公元1世纪起源于巴勒斯坦地区，据传是犹太拿撒勒人耶稣所创立。

① 戴康生，彭耀. 宗教社会学. 北京：社会科学文献出版社，2000. 第16-23页.

② 同上. 第23页.

③ 参见中国大百科全书光盘（1.1版）No.1《宗教》. 北京：中国大百科全书出版社.

信奉者称耶稣为“基督”即救世主。基督教信仰上帝，认为上帝是圣父、圣子、圣灵“三位一体”；上帝创造并主宰世界；上帝“全智、全善、无所不在、无所不能”；人类因“原罪”而在尘世受苦，只有信仰上帝及其儿子耶稣基督才能获得救赎。该教以《旧约全书》和《新约全书》为经典。^①

基督教在 2 世纪末罗马帝国时期形成了有组织、有教职人员、有教规和经典的教会团体，并于 4 世纪被罗马帝国定为国教。1054 年东西教会大分裂后，东部教会自称正教，即东正教，西部教会自称公教，即天主教。16 世纪，天主教教会内部又发生了反对教皇封建统治的宗教改革运动，并陆续分化出脱离天主教会的一些新教派，称为“新教”，即在中国所称的“基督教”。新教在教义上主张信徒直接与上帝相通而无须神甫做中介，并在制度上出现多样化（如主教制、长老制、公理制等），分出了信义会、长老会、圣公会、浸会、公理会、卫理公会等主要宗派，从这些宗派中又繁衍出来更多的派系。

2、天主教在中国的传播

基督教最早传入中国，是在公元 7 世纪唐朝初期，由基督教的异端支派聂斯托利派，从叙利亚经波斯传入我国，当时称为景教，后遭禁止，在中原一度绝迹。

罗马天主教首次传入中国，是在 13 世纪的元朝。当时，随着蒙古统治者入主中华，它和重又盛行的景教，一同获得元朝统治者的优待，被统称为“也里可温教”，或“十字教”。元亡后，该教在中原地区又告中断。其后明朝由于采取闭关主义政策，使得自 1368 年明朝建立后的 200 余年内中国没有基督教的任何活动。

明朝末年，天主教再度传入中国。1583 年（明万历十一年），意大利耶稣会传教士利玛窦由澳门抵达广东肇庆传教，后于 1601 年留居北京。他采取适应中国文化习俗和介绍西洋科学的方法来传扬教义，使天主教得以立足和传播。明末天主教发展较快，到崇祯末年，已有 3.8 万人奉教。^②天主教的多明我会和方济各会等也先后加入传教行列。

清朝初年，欢迎天主教在华传播，天主教在中国有了极大发展。据统计，1701 年（清康熙四十年），中国有澳门、南京和北京三个主教区，有 130 位传教士和约 30 万教徒。^③“中国礼仪之争”^④后，康熙便下令凡不遵守“利玛窦规矩”的传教

① 罗竹风，中国社会主义时期的宗教问题，上海：上海社会科学院出版社，1987，第 16 页。

② 唐逸，基督教史，北京：中国社会科学出版社，1993，第 434-439 页。一说为“全国约有教徒 15 万人”，参见知识出版社，神秘纱幕的背后——古今中外宗教纵览（下册），上海：知识出版社，1989，第 318 页。

③ 唐逸，基督教史，北京：中国社会科学出版社，1993，第 443 页。一说为“全国 13 行省共有传教士 117 人，大小教堂 250 处，教徒达 30 万人。”参见知识出版社，神秘纱幕的背后——古今中外宗教纵览（下册），上海：知识出版社，1989，第 318 页。

④ 中国礼仪之争是明清之际天主教关于中国礼仪的一场争论，其实质是天主教应否适应中国文化。这场争论从教内发展到教外，从东方发展到西方，持续了一百多年，最后引起了中国皇帝与罗马教廷的正面冲突，在历史上颇有影响。争论的焦点是关于“造物主”译词的争议和关于中国祭祖祀孔礼俗的争论。18 世纪初，教皇下令严禁中国教徒祭祖祀孔。清廷也毫不退让，严禁传教，直至 1842 年。1939 年，罗马教廷最后撤消了一切关于中国礼仪的禁令。参见唐逸，基督教史，北京：中国社会科学出版社，1993，第 443-447 页。

士，不得在中国居住。雍正进而下令禁止传习天主教，雍乾嘉时期大部分传教士被驱逐出境。直到 19 世纪初，天主教的传教活动一直处于低潮。^①

鸦片战争前后，伴随英、美等新兴资本主义国家的海外扩张，新教开始传入中国并进行了大规模的传教活动。天主教亦在西方列强与中国签订的不平等条约的保护下再度活跃，其势力在 19 世纪下半叶得到较快增长。至 19 世纪末，约有传教士 400 人，教徒 74 万人。^②但是在侵略背景下传入的基督教新教和天主教，遭到了中国民众的强烈抵制，成为自基督教传入中国后民教冲突最为激烈的一段历史。

民国以后，提倡信仰自由，教会大有发展。这一时期罗马教廷向中国派驻了驻华代表并开始任用中国人做主教。^③1946 年，罗马教廷宣布在中国建立圣统制。当时中国天主教共有 130 多个主教区。^④这些主教区分别属于 20 个总主教区。^⑤至 1948 年，全国约有 5800 名神甫（其中中国神甫约 2700 名），7400 余名修女，教徒 320 余万人。多数教会及附属机构仍然由外国神甫和修女主持。^⑥

新中国成立后，由于罗马教廷执行敌视中国人民的政策，中国天主教界开展了广泛的反帝爱国运动：反对梵蒂冈干涉我国内政，发表爱国宣言；揭发和控诉帝国主义利用天主教侵略我国的事实；肃清了天主教内的反革命势力。并于 1957 年，中国天主教在北京举行全国大会，提出“走社会主义道路和自办教会”作为中国天主教爱国运动的方向，宣布中国天主教会“必须彻底割断政治上、经济上和梵蒂冈教廷的关系，坚决反对梵蒂冈教廷利用宗教干涉我国内政、侵犯我国主权、破坏我们正义的反帝爱国运动的任何阴谋活动。”“在不违反祖国利益和独立尊严的前提下同梵蒂冈教廷保持纯宗教的关系，在当信当行的教义教规上服从教宗。”^⑦并随后按照独立自主、自办教会的方针，成立了中国天主教爱国会。这次会议后，中国天主教各教区陆续实现了自选自圣主教。从此，中国天主教进入了中国教徒自办教会的新时期。

① 罗竹风. 中国社会主义时期的宗教问题. 上海: 上海社会科学院出版社, 1987. 第 18 页.

② 唐逸. 基督教史. 北京: 中国社会科学出版社, 1993. 第 460 页.

③ 1922 年, 罗马教廷向中国派驻了首任驻华代表. 1926 年首批中国主教 6 人在罗马祝圣.

④ 天主教地方教会称主教区, 简称教区, 由本籍主教管理.

⑤ 阮仁泽, 高振农. 上海宗教史. 上海: 上海人民出版社, 1992. 第 641 页.

⑥ 唐逸. 基督教史. 北京: 中国社会科学出版社, 1993. 第 465-466 页.

⑦ 参见中国天主教爱国会. 中国天主教友代表会议专辑. 和阮仁泽, 高振农. 上海宗教史. 上海: 上海人民出版社, 1992. 第 781 页.

第二章 胡庄村概况

一、胡庄村的地理位置

胡庄村所在的平阴县位于山东省西部，北纬 36°01'~36°23'，东经 116°12'~116°37'，海拔 35.5~494.8 米，现为山东省省会济南市的四个市郊县之一，是全国闻名的“玫瑰之乡”。总面积 827 平方公里，地势南高北低，中部隆起，其中山地占总面积的 30.80%；丘陵占总面积的 33.30%；平原占总面积的 24%；洼地占总面积的 11.90%。全县辖 7 镇 4 乡，345 个行政村，人口 36 万多人。^①

胡庄村所属的平阴镇是平阴县城驻地，距省会济南市仅 60 公里。全镇下辖 55 个行政村，面积 105 平方公里，人口 5.5 万人。适合种植的农作物主要有小麦、玉米、谷子等，经济作物主要有花生、大豆等，该镇农村经济总收入名列济南市乡镇第 11 名，在本县国民生产总值列各乡镇之首。

胡庄村位于平阴县城南 5 公里，220 国道、105 国道交会点处。村西面是闻名全国的天主教圣地——圣母山，东南隔约 1 公里与毕庄相望，村南有乡间小路通往其它村庄，村北为面积很大的国家农业开发工程平阴镇项目区，主要以各种观赏花卉和绿化苗木的种植开发经营为主。

胡庄整个村落占地约 300 亩。村内有南北向的道路两条，皆为石砂水泥路面，长约 1000 米，宽约十米，因建成多年且当时施工质量较差，路面已颇多破损；东西向主要道路四条，有三条是沥青路面，长 100 多米，宽约五、六米。整个村落南北狭长，自东到西地势渐高。最西边的几排房子已经位于村西圣母山的山坡上。

二、胡庄村的人口与经济

截止 2002 年，胡庄全村总户数为 300 余户，人口 1102 人。其中，男性 516 人，女性 486 人。从人口的年龄构成上看，18 岁以上成年人口为 826 人，其中 60 岁以上的老年人口约 114 人，包括 80 岁以上的老人 20 人，并且有 3 人的年龄在 90 岁以上。年龄最大的胡文乐老人出生于 1908 年，迄今已有 95 岁高龄。^②从人口的职业构成上看，胡庄村约有一半的劳动力人口从事以种植业为主的农业，种植小麦、玉米、地瓜等粮食作物和玫瑰等经济作物；另一半在村里的私营企业或出外做工。

^① 参见平阴县地方志编纂委员会. 平阴县志. 济南: 济南出版社, 1991. 第 1 页.
因该县 1991 年前后, 乡镇区划变动, 现有资料可参看: 山东省情资料库——专题库 (山东各地概况——济南市平阴县), 网址: <http://sd.infobase.gov.cn/shizhi/ztk/f063/a.htm#a02>.

^② 据胡庄村委会会计提供的资料。

胡庄是一个多姓村，300余户家庭中，姓氏约有30多个，其中以高、赵、胡三姓最多，占到总户数的一半以上。其余的姓氏，户数都较少，更不乏一些单户、两户的家庭，大多是胡庄的姑娘出嫁后偕同丈夫回村落户的。

按照向平阴镇上报的数字，胡庄名义上拥有耕地2028.17亩。而据村会计的估算，胡庄实际现有耕地仅为1350亩，其它大多已成为企业用地。但是村里每年向镇里上缴农业税却是按照镇里要求上报的数字，对此村民们颇多抱怨。

同样的，村民名义上人均收入为2760元，而实际据估算仅为2100元左右。^①但是村民的乡镇统筹收费却是按照上报的2760元计收的。

胡庄村现有私营企业8处，分别是济南市福力胶辊厂、山东平阴强力粮食机械有限公司、平阴县平阴镇胡庄砖厂、平阴县胡庄制修厂、平阴县胶辊厂，和一个翻砂厂、两个建筑队。以前多为村办、队办企业，后经改制成为私营企业。^②

三、胡庄村的社会组织

胡庄村现有组织机构中，既包括被统称为“两委”的中共党支部和村民自治委员会，也包括村里的宗教组织胡庄天主教会和县里附设在村里的宗教组织平阴县天主教爱国会。胡庄党支部共5人，其中正书记1人，副书记1人，支部委员3人，全村有党员50多人，占全村人口5%。村委会委员5人，其中主任1人，文教卫生、会计、计划生育、民事调解各1人。此外，还有民兵连长、红白理事会主任、治安主任各1人，不在村委之列。胡庄村委会共有村民代表27人，其构成情况是四个村民小组每个小组出五人，共20人；村里的五位私营业主，再加上胡庄教会会长和天主教爱国会秘书长。村委会下设民主理财小组，有组长1人，成员4人，负责村里的支出报销事宜。

胡庄教会是胡庄及附近教徒的宗教组织，有会长1人，副会长数人。胡庄教会会长、副会长由村里德高望重的教友担任。教会的主要职责是管理教会的经费和按照天主教的节日节期筹办各项庆典事宜。教会下设由三人组成的教务小组，负责具体经办胡庄教会事务。

平阴县天主教爱国会成立于1985年，是县里设在胡庄的一个群众性宗教组织，县财政不负责下拨经费。现有主任1人，副主任3人，秘书长1人，副秘书长2人，都是县里任命的。目前平阴县天主教爱国会主任一职由胡庄教堂本堂神甫张神甫担任，他还是平阴县政协常委。爱国会秘书长具体负责和县委统战部、宗教办打交道，配合政府做好每年各地教徒的朝圣接待、登记工作以及年终年检工作。

^① 在调查中，我发现村民人均收入的计算很不统一，很难获得一个较为真实的数字。

^② 改制中，曾出现过一些产权纠纷，至今仍有村民为此事上访。

四、胡庄村的天主教信仰

胡庄村是山东省天主教历史最长、影响最大的天主教徒聚居村，有近四百年的天主教历史。据平阴县志记载，1604年天主教传入胡庄。1843年意大利籍神甫杨若瑟到胡庄、白云峪传教。1877年奥地利籍神甫梅泽民到胡庄任总铎，建立平阴天主教总堂。胡庄总堂直属济南教区，下辖铜城、白云峪、湿口山、李家庄、孝里铺、罗庄、尚庄、老庄8个支堂。胡庄总堂白云峪总分堂，分布在平阴城、白云峪、后套、湿口山、李家庄、西桥口等34个村庄，教堂36座。男女教徒3220人。建国后，平阴天主教摆脱了帝国主义控制，1957年有男女教徒3073人。“文化大革命”期间，大部停止活动。1978年教徒恢复宗教活动。1987年有教徒3015人，神甫2人，修女1人，守贞女^①17人。开放教堂4处，活动点6个。^②

目前胡庄全村一千余人口中，有95%的人口信仰天主教，绝大多数为世代信奉。胡庄为天主教总铎区^③，所辖堂口十余所。胡庄历史上司铎辈出、贞女成群，曾出过三位主教、二十一位神甫、一百多位修女、贞女，素有“圣召摇篮”之美誉。胡庄总堂所在地包括尖山（即圣母山）露德圣母堂及村内新建的圣母无染原罪堂。按照天主教的规矩，每一天主堂都会取一“主保”，并以其名命名，胡庄教堂奉“圣母玛利亚”为“主保”，且因天主教称“圣母”曾在法国露德“显身18次”，并称“露德圣母”可使病者“获愈”等等，故称“露德圣母堂”和“圣母无染原罪堂”。两堂山上山下遥相呼应，宗教氛围十分浓烈。该地亦是远近闻名的圣母朝圣地。村西圣母山与上海佘山、吉林江南圣母山合称为中国天主教三大圣地。每逢天主教瞻礼、圣母月（五月份），国内外前来朝圣、观光旅游的教徒、游客络绎不绝。

位于村西尖山之巅的露德圣母堂，始建于1895年，1927年夏毁于雷击，1989年重修，1990年竣工。教堂为哥特式建筑，正面朝东，全部使用精雕青石材料，玻璃瓦覆顶，十米高的两尖直插苍穹，门窗镶嵌彩色玻璃，古朴典雅，远眺极为壮观。堂内中央正祭台后是玻璃钢制成的圣母抱耶稣像，左右两边分别是油画“圣母领报像”和“耶稣诞生像”，正面穹顶上写有“玫瑰花开遍地香，晓明星出通天朗”的赞美词句。堂内设有几十条凳椅，可同时容纳300余人诵经朝圣。南北两面墙上挂有一些外地朝圣教徒以集体或个人名义敬献的写有赞美圣母玛利亚字句的锦旗和条幅，其中有山东省内聊城茌平县的、有山东省外天主教邢台教区朝圣团、江苏丰县天主堂的等等。由于尖山圣母堂历史悠久，影响较大，因此在每年5月的天主教“圣

① 指女教徒中的“守贞姑娘”。守贞姑娘虽然不结婚，但仍在家，她们不是修女。

② 参见平阴县地方志编纂委员会，平阴县志，济南：济南出版社，1991，第388-389页。

③ 总铎区（又称总本堂区）设总铎（又称总本堂）1人，地位在教区主教之下、各本堂司铎之上。由教区正权主教任命，管理几个本堂区。本堂区教区为天主教基层组织。每个本堂区设常住司铎1人，称为本堂司铎或本堂神甫，主持该堂区一切教务。事务繁多时可增设襄助司铎，称为副本堂。本堂区下设分堂或堂口。

母月”内外地的一些信徒也常到这里来朝拜露德圣母，胡庄逐渐成为远近闻名的天主教朝圣地。

露德圣母堂建成后，胡庄人又陆续在圣母山上下修葺了旧景点增设了新景点。圣母山面积不大，相对高度也仅二、三百米，从山下到山顶有人工修砌的石阶。起始处叫圣路坊，沿阶而上的路边是1995年在原中国天主教主教团团团长宗怀德主教建议下由“十四处”石碑改建而成的“十四处”圣亭，亭内为耶稣受难的浮雕画像和石刻经文，以图文形式向世人介绍圣经中耶稣受难的故事。在第九处与第十处之间是“上天之门”的牌坊，在这里设有进山的售票处。据了解，2002年全年该处的门票收入为七万余元。山顶上有依上海佘山式样修建的“耶稣圣心亭”和“大圣若瑟亭”、“圣母接抱耶稣像”、“圣言之路”、“梅瑟圣亭”等景点。

村内的圣母无染原罪堂，是在原教堂基础上新建的罗马式建筑，于1998年10月15日奠基，2002年4月竣工，总长52.94米，宽19.4米，十字型处宽28米，圆顶高46.1米，双钟楼顶高37米，总建筑面积1200平方米，有跪凳100余条，可容纳千人。值得一提的是，原教堂为1909年由德籍神甫梅泽民、海德风主持兴建的哥特式教堂，全部为纯石砌成，主体长50米，宽20米，塔楼高50米，为山东省内著名教堂建筑之一，可惜于1966年“文革”中被毁。现圣母无染原罪堂门口东墙上写有“天主十戒”^①，西面为“圣教四规”^②。目前负责管理该堂的人员有四人，年龄都在五、六十岁，具体分工是一人负责卖门票，一人负责接待，一人负责打扫卫生和庭院绿化，还有一人负责一天中按礼拜的时间打钟。由胡庄教会每月支付每人110元生活费。2002年村内教堂为了参加教会收入开始对外售门票，一般只对前来观光的游客，而对教友仍然免费。据负责接待的人讲，2002年一年有数万人前来朝圣或观光，以5月和10月份来得最多，其中还有4位德国人，包括两位德国神甫。整年下来，村内教堂的门票收入约有两、三万元。

① “天主十戒”即一、钦崇一天主万有之上。二、毋呼天主圣名，以发虚誓。三、守瞻礼之日。四、孝敬父母。五、毋杀人。六、毋行邪淫。七、毋偷盗。八、毋妄证。九、毋愿他人妻。十、毋贪他人财物。

② “圣教四规”即一、每逢主日、及一总的罢工瞻礼之日，该望全弥撒；二、该遵守圣教所定大小斋期；三、该妥当告解、并善领圣体，每年至少一次；四、当尽力帮助圣教会的经费。

第三章 胡庄村的村落历程与文化变迁

美国人类学家雷德菲尔德（Robert Redfield）1956年在其发表的《乡民社会与文化》一书中提出了所谓“大传统”和“小传统”的概念。这一概念被用来说明在较复杂的文明中存在着两个层次的文化传统。所谓“大传统”一般是指一个社会里上层的贵族、士绅、知识分子所代表的主流文化或者社会中的上层精英文化，而相对的所谓“小传统”是指一般社会大众，特别是乡民或俗民所代表的生活文化。可以这样说“大传统”的成长和发展主要靠文字、教育，比较集中于城市地区，而“小传统”则是以农民为主体，基本上是通过口传的生活实践在农村中传衍的。雷德菲尔德把古老中国称作是一个“复合的农村社会”，是由士人与农民组成，“大传统”与“小传统”彼此沟通而形成的文化的社会结构。这一观点对于分析国家与社会的关系是一个很好的切入点，它能够说明中国传统社会官方与民间、地方化的“小传统”与跨地域的“大传统”之间的互动关系。

胡庄村的村落历程为我们所展现的也正是在一种多元文化耦合情境下村落小传统形成、发展与变迁的过程。在这一过程中胡庄村天主教小传统的形成却并非是我们事先想象中的出于中国近代强势的“异文化”（西方文化）入侵“本文化”（中国传统儒家文化）的结果，而从一开始仅表现为个体层次上的文化冲突及其后村落小传统的自然萌芽和生长过程。在村落进一步地发展变迁过程中，胡庄的村落传统虽然受到了“大传统”的影响和国家力量的进入而存在一定的文化冲突，但多种文化的日益融通，各种力量的彼此调适却是村落文化变迁的主要趋势。

一、村落传统的初步形成：胡庄村的由来及早期发展

胡庄村曾称为安兴庄、小胡庄、东胡庄、洋楼胡庄等。胡庄的由来和明末天主教逐渐取得明朝统治者和一些士大夫的好感，在中国得以较快发展，有着很深的渊源。据记载，明朝万历年间（1600年初），平阴县尖山西南两公里处的石峡村人胡月言，因家境贫困，兄弟众多，便外出到北京谋生，后经介绍到北京南堂天主教堂当花匠养花植草，因而信奉了天主教。后来他和北京一位天主教女教友成家后，因思念故乡，更有回乡传教之心，于是全家从北京回到故乡石峡村。但由于胡月言夫妇笃信天主教，与信奉传统儒教的家人难以相处，传教意愿不仅没能实现，反因信仰不同，颇受家人和石峡村人的歧视。胡月言夫妇遂于1604年携五子搬到石峡山东面（即今胡庄天主堂门南160米处）安家落户。这就是胡庄的第一户人家。夫妻二人白天开荒种地，早晚虔心祈祷，过着丰衣足食的生活。更有植树养花的技术，从

北京带来的玫瑰花苗很快在这里和石峡村种植成功，玫瑰之乡平阴最早栽植史也就从这时开始。当时，就此一家人没有命庄名，四周村庄的人看到一个花园般的一户庄院，也就因姓氏叫起小胡庄来。

以后胡月言又邀请知己朋友高兴旺（平阴县安城乡圣井村人）来胡庄落户，住在胡家偏对过，这就是胡庄的第二户人家。高兴旺一家人在胡家虔诚的天主教信仰影响下很快便信奉了天主教。从那时起，胡、高家族世代信仰天主教。

由于明末清初时，朝廷对天主教在中国的传播持欢迎的态度，因此 1604 年至 1730 年间，平阴县天主教也有所发展，平阴县城内的马庄（今平阴县东南沟村）和距县城三里地的西桥口村也有了信仰天主教的人家，这就是马庄的郭姓和西桥口的刘姓，他们因为信仰搬到胡庄落户，村内姓氏逐渐多起来。这期间人口发展缓慢，至 1730 年胡庄人口还不足百人，但都信奉了天主教，不过还没有神职人员。清朝雍正元年（1723 年）下令全国禁止传习天主教，但由于皇权对县以下社区的制约力相对有限，村落更表现出相对的独立性，所以禁令对当时胡庄的天主教信仰影响不大。

1730 年间，胡庄首次来了一位叫安多尼仇巴乃斯（国籍不详）的外籍神甫，此人在南会（今兖州）传教，经常往返于北京、山东，路过胡庄大道（当时为运送皇粮之路），得知胡庄信奉天主教，就下车看望胡庄教友，送弥撒。胡庄教友信仰虔诚，村庄山青水秀，五月玫瑰花开遍野，芬芳花香沁人心脾的景象，给他留下美好印象。回京后，他调往河北省献县任主教，遂任命陆安道神甫（国籍不详）为胡庄第一任本堂神甫。

陆安道于 1736 年就任胡庄本堂神甫。随后他又把常随其往返于河北、山东一带传教的佣人赵法瑞安置在胡庄，并为他买田修宅安家立业。赵法瑞原是河北省威县城东赵家庄人，他就成了胡庄赵氏家族的始祖。陆安道时期胡庄有了本堂神甫，胡庄堂口^①同时成立。小胡庄的小字随之去掉，胡庄名称也就定名。陆安道以后到 1797 年间又有两位外籍神甫继任胡庄本堂，国籍不详。从当时用于传教的经书为兖州出版或河北献县出版的情况可以看出当时济南教区尚未成立，以后才有了济南华洋印书房出版的经书。

后来有因为信教和灾荒年代来胡庄落户的有魏、乔、张、袁、井、秦、杜、董、王、陈、李等家族。人口的发展以赵氏家族最快，胡、高、赵三大家族人口相差不多，这三大家族占全庄人口的 80%。这就是胡庄从无到有、从小到大的过程，胡庄的天主教信仰也得到了巩固和发展。根据胡氏和高氏家谱，由胡月言、高兴旺至今已有 11 代人。胡月言不仅给胡庄带来了天主教信仰，同时也给平阴带来了珍贵的玫瑰花，繁

^① 堂口指天主教会基层组织。天主教是一个有较严密的教会组织的宗教，教徒都有自己所属的堂口。本堂区、总本堂区就是在有了堂口的基础上进一步建立起来的。

衍至今的玫瑰花已成为平阴县的经济支柱，玫瑰之乡的美名享誉中外。^①

1797年至1838年，因清朝嘉庆年间官府悬赏告发外籍传教士，因此山东省内无神甫。直到1840年鸦片战争后天主教伴随西方列强的入侵，在不平等条约的保护下才再度活跃。1843年（清道光二十三年），意大利神甫杨若瑟来胡庄继任胡庄本堂，在胡庄和白云峪村传播天主教^②。随着教务的发展，胡庄和附近村庄教友的增多，1877年（清光绪三年）奥地利籍神甫梅泽民来平阴胡庄教堂任总铎。

1901年间，胡庄受到了在山东兴起的以扶清灭洋为目的的声势浩大的义和团运动的威胁。义和团把天主教视为“洋教”，发展到平阴后，在山头村设立拳场，集结数千人向平阴天主教进攻，重点进攻对象是胡庄、白云峪、罗山套村。胡庄教徒团结一致，作了充分准备，义和团数千之众，看到胡庄戒备森严，没有轻举妄动，而是转攻教会力量薄弱的胡庄村南18里处的罗山套村。罗山套的教徒在罗山顶修筑了围墙，在胡庄教会的支援下进行了坚守，义和团围困多日没有攻破便自行退去。这在胡庄教会历史上被称为两次最大的“教难”之一^③。

胡庄的早期历史是天主教文化在胡庄扎根、发展的历史，也是其村落“小传统”形成、传承和变迁的历史。这期间虽然受到了明清国家力量的影响，和外部集团力量的威胁，但由于明清仍属英国社会学家吉登斯所说的“绝对主义国家”时代，尚不具备现代民族—国家所拥有的以信息和行政的大幅度延伸为手段的对社会各部分高度的监视力，所以清朝雍乾嘉年间的禁教对胡庄的影响有限，并且义和团等外部集团力量的影响也相对短暂，所以天主教在胡庄的发展尚属平静。然而正像有学者指出的那样“任何一种外来宗教如果不走中国化的道路，要在中国这块土地上生根发芽，是不可能的。”^④胡庄的天主教传统在几百年的漫长岁月里无疑会受到传统儒家文化和地方习俗的熏染，天主教的本地化、多元文化融合和村落传统变迁的趋势也就不可避免，这一状况容后讨论。

二、天主教文化传承的标志：胡庄早期的教堂建设

对于天主教文化来说，最显著的标志就是富有宗教特色的教堂。胡庄村天主教发展的历史也伴随着村内和尖山顶上的教堂建设。从某种意义上甚至可以说，历史上胡庄教堂建设的兴衰，见证了胡庄天主教文化传承的繁荣与凋敝。

自1604年至2000年，胡庄共建村内和尖山教堂10处（次）。村内第一座小堂

① 参见赵庆振. 平阴县胡庄村天主教历史简介. 载平阴县政协文史资料研究委员会. 平阴文史资料（第三辑）. 1986. 和高庆平. 胡庄天主教记史. 手抄本.

② 参见平阴县地方志编纂委员会. 平阴县志. 济南: 济南出版社, 1991. 第4页.

③ 另一次“教难”指“文化大革命”.

④ 邱树森. 元亡后基督教在中国湮灭的原因. 世界宗教研究, 2002, (4), 58.

建于 1700 年间，是胡庄教友自费建成。1736 年陆安道神甫任第一任胡庄本堂时，因见堂小就在胡庄东头建了一所较大的堂，称为东堂，大约使用了 40 年之久，后来卖给了教友。1750 年胡庄教友又在尖山顶上自费建成了简易的十字型圣母堂，使用了 139 年之久。1843 年后，意大利神甫杨若瑟组织修建了胡庄南堂（后曾为胡庄小学）。1889 年奥地利籍神甫梅泽民组织将尖山简易圣母堂改建为法国露德圣母堂样式，于 1895 年建成，并将尖山祝圣为圣母山。其后梅又着手兴建村内的胡庄大堂（即文革中被扒掉的大堂）。该堂设计为长 50 米，宽 20 米，钟楼尖高 60 米，为歌德式建筑，当时是山东省内唯一的大教堂。但施工后不久梅即病故。后于 1900 年由荷兰人孔神甫继任胡庄本堂，成立平阴总铎区并兼任总铎之职。孔继续建堂工程及平阴总铎区内小堂口的建设。工程建至檐头平厢时，孔所筹集的建堂资金全部用尽调回济南。又改由奥地利人海德风神甫来胡庄继任本堂兼平阴总铎，继续建堂工程，合顶建成大堂，主体工程完成后，海德风被调回济南任副主教。

胡庄天主堂的建设工程没有竣工，当时有的外籍神甫怕筹集资金困难不愿来胡庄继任，济南教区主教瑞明翰召集济南教区神甫们开会，商议谁能完成胡庄天主堂工程及神甫住院^①和女校工程，就任命谁为胡庄本堂兼平阴总铎。这时德国人田安帮神甫由孔神甫帮助写信到国外募捐，才于 1911 年完成全部工程。这是胡庄天主堂的第四次建筑。一座雄伟的圣殿矗立于村中北部，歌德式的古建筑风格，纯石砌体，装饰豪华，石雕工艺精湛，门厅、廊柱件件都是工艺品。配套的歌德式神甫住院建筑面积 300 多平方米，今保留比较完整。8 间二层楼的懿范学校随之建成，整体割据得当，既美观又实用，那时起胡庄就称为洋楼胡庄。

1927 年夏，使用了 32 年之久的尖山圣母堂不幸为雷击所毁，田安帮于 1929 年底予以重建，这次重建比上次规模更大，仍依法国露德圣母堂哥特式式样，纯石砌体，精雕细琢，雄伟壮观，双钟楼矗立，给人以举心向上之感。山上山下之间增建了长达二百余英尺的石阶盘路，并在教堂下方路南竖立起高三英尺的巨型耶稣苦像，及站在十字架下的白色圣母像和圣若望宗徒像。在石阶一路上设立了十四处耶稣苦像的石碑，以示耶稣受难时所走的苦路，供朝圣者朝拜，纪念耶稣的苦难圣死。竣工典礼时，济南教区及附近各县前来祝贺的中外教长达 50 余人，参加礼仪和观光者达数千人。田安帮神甫在任胡庄本堂和总铎职三十余年间，迎来了胡庄教会历史上最为兴盛的时期，天主教平阴总铎区发展最快，辖区发展到 31 个堂口。

三、民族—国家在社区生活中的渗透：从民国到解放前的胡庄村

清朝末年，戊戌变法后，中国出现了革新的气象，新式教育得以兴办。出于传

^① 耶稣会士根据会规须过集体生活。他们的住所，天主教内称“住院”。

教的目的，各地的教会也陆续兴办了一些文化教育和慈善事业。如学校、医院、报刊、天文台、博物馆、孤儿院、育婴堂、安老院等。

胡庄教会也于1900年前后在村内教堂南面设立了教会小学，新式小学的设立成为胡庄走向现代化的标志。1911年辛亥革命后，民族一国家的形成和对现代化的全面寻求，使得国家行政力量得以制度化和全面延伸，对于基层社会的控制大幅度强化。随着民国保甲法的实施，村政制度走向了规范化，村落与国家行政力量的互动更为频繁。民国初期，胡庄小学根据当时教育部公布的关于初、高等小学、中学、师范、大学等的学制，逐渐办成了四年制的初等小学，之后又增设五、六年级，成为六年制的完全小学。据村里90多岁高龄的赵庆彦老师（1910年出生）回忆，8岁时他开始在村里念初小，学习国文、算术、修身三门课程。初小毕业后，又自学了高小课程。16岁时他有机会离家到泰安上了教会办的师范学校，两年半后，由于闹学潮，学校被迫解散，他就回到村里。当时村里已有高小，学校的老师对他非常器重，让他帮助批改作业参与教学。在19岁时他成为胡庄小学的一名专职教师，一直在村里教学直至建国前。1949年后，他先被政府分配到其它村庄教学，随后又回到胡庄小学，直到1975年退休。

根据赵庆彦和其他一些老人的回忆，早期的胡庄教会小学只招收男学生，采用复式教学，30多个学生，分甲、乙、丙、丁四个班，所有学生在同一间大教室里上课，里面有供学生学习用的桌凳。由于各班念的书不同，老师每天分别给各个班上课，上完一班，再上另一班，一般一个上午或下午上两班。当时学校有两位老师，都是男老师。稍晚四、五年，胡庄小学女校成立，称为懿范学校，据说和当时的济南懿范女中有关。当时并不是所有的孩子都能上学。后来，由于和其他村庄小学相比，胡庄小学的教学质量较高，并不仅仅限于招收教徒和本村的子女，外村学生慢慢多了起来，一些不信教的家长也纷纷将孩子送到胡庄上学，学校规模随之扩大，增加到五间教室，并增设了高小班。到抗战前夕，胡庄小学男校、女校已各有学生一百多人，学生有来自本县桥口、白云峪等远近村庄的，还有来自相临的东平、东阿、肥城等县的。课程也随之增加到国文、数学、地理、历史、修身、体育、劳作、音乐等八门。胡庄小学对每个外村学生收学费一吊二百钱，但住宿免费，并由教会管饭。本村学生则不收学费，回家吃饭。学校还开设有教会课程，由学生自愿学习，主要是教会要理和经言问答。

抗日战争时期，日本人于1937年开进平阴县城，并驻扎下来。据说当时日本人除了“扫荡”之外，很少出来。胡庄也得益于教会的庇护，除了在“扫荡”中被逮走几只鸡之外，没有造成大的破坏。教堂的宗教仪式照常举行，本村的学生也上教堂去做礼拜。当时神甫的威信很高，仪式也很正规。村里人特别是老年人对神甫特

别敬重。胡庄小学也一直开着，正常上课。但由于连年大旱，收成不好，普通老百姓吃的是糠和野菜。为生活所迫，上学的学生也大为减少。1940年前后，随着时局的好转，学生又开始增多。1941年，胡庄小学男女合校，后从济南懿范女中陆续请来五名女老师，使教师数量增加到七名，课程的开设也随着时局的变动而不停地改变。1944年抗战胜利前夕，胡庄小学迎来了最为兴旺的时期，当时学生达到了300多人。每年都有三、四名男生考上济南黎明中学，两、三名女生考上济南懿范女中。

抗战时期，胡庄教徒组织过武装抗日的事迹也为老人们津津乐道。胡庄和白云峪十七、八的年轻教徒组织了练团，天天在场里上操，练习大刀片，学唱《大刀进行曲》、《义勇军进行曲》、《救亡进行曲》等革命歌曲，准备武装抗日。其头目还接受了其时的国民政府山东省主席韩复榘的委任状，但最后还没等直接和日本人打仗，就被汉奸逮走了，练团也随之解散。

1945年日本人投降前夕，抗联^①来到了胡庄，八路军的野战医院也跟着设在了村内教堂里，据说当时许多人家都安排照顾过伤兵。抗联在村里实行了土地改革，并废止了日本人实行的保甲制，在村里施行了民主选举，选出了村长，办公所在地仍在村公所。孩子们都参加了儿童团，负责站岗放哨。日本人撤走后，国民党和八路军在平阴形成了拉锯战，胡庄的几个神甫应国民党要求组织了教徒参加的民众救国团与八路军为敌，还有少数胡庄教徒为了混口饭吃参加了济南天主教徒组织的“九九部队”，形势一时十分紧张，许多胡庄人为了逃命就四处躲藏。当时的村公所也是两边讨好，都不敢得罪。

解放前，胡庄村里的生产主要是靠种地，玫瑰花种植和养蚕的也很多。收蚕茧、小麦、芦苇，被胡庄人称为“三麦”。在当地，胡庄的玫瑰花质量很高，含油和含香精的量是最高的。当时村里还有一、两家做酒的。由于胡庄人混外的比较多（多在各地教堂），经常能往家寄钱，所以生活比其他村要好一些。

这一时期，相对于明清时期较为封闭的村落结构，外部力量特别是各种行政力量对于胡庄村落文化的影响空前增大，表现为胡庄村落文化的主动适应，如开办学堂、应付时局等。

四、国家力量的强力介入：建国后到“文革”时期的胡庄村

1949年新中国成立后，国家行政力量直接介入村庄的程度进一步加强。保甲法被各种各样的新型村政制度所取代，先后经历了区乡制度时期（1950年—1958年）、公社、大队、生产队时期（1958年—1984年）、乡镇、行政村、自然村时期（1984年之后）三大时期。国家对于农村社会的控制大幅度加强，国家政策可以通过作为

^① 当地人对“八路军”的一种俗称。

地方代理人的村政机构直接贯彻于乡土社会。

胡庄教堂的外国神甫先被送至济南^①，后于1951年被驱逐出境。胡庄教会小学也被政府接管，成了由县教育部门管理的普通小学，招生范围也限定在本村和附近的毕庄。

1950年底，胡庄的土地改革基本结束。土改后，无地少地的村民分到了土地、工具等生产生活资料，胡庄各家暂时实现了平等的分散经营。这一局面仅仅维持了两、三年，就随着国家政策的风向而改变。针对土改后农村再度出现的贫富分化现象，国家开始着手对农业进行社会主义改造，寄希望将农村分散经营的农户组织起来，引导农民走合作化道路，来实现增产脱贫的目的，全国农村开始兴起了轰轰烈烈的农业合作化运动。1953年，按照国家规定的自愿互利、典型示范和国家帮助的原则胡庄开始推行“互助组”制度。1955年秋后，在主要生产资料私有的基础上，胡庄村民以土地入股，牲畜、农具等生产资料统一使用，办起了初级合作社，社员参加社内劳动，称为“明星合作社”。合作化开始时，胡庄人口约640余人，由社里统一安排生产和调配劳力，实行集体经营，年终分配形式是年总收入交了公粮，留足种子、饲料后，按土地和劳力两部分分配，刚开始确定的分配比例为“地四劳六”，即四成按土地，六成按工分，1956年秋季分配时调整为“人七劳三”，即七成按人口，三成按工分，并酝酿加入高级社。1957年，胡庄“明星社”和东南相邻的毕庄“八一社”合并为一个高级社，共有人口900多人，土地2700多亩，实现了土地等生产资料公有和个人消费品的按劳分配。^②分配的核算办法仍然是“人七劳三”。

1958年还未秋收，胡庄就进入了人民公社阶段，成为城关公社下辖的一个生产大队，以公社为核算单位，统负盈亏，统一分配。是年全国开始大炼钢铁，加之“浮夸风”等“五风”开始盛行，1958年农业大丰收的成果被毁坏浪费殆尽。胡庄也没有幸免，据老人们讲，当季的棉花、地瓜、玉米都没收，全烂在地里，小麦也在播种时都浪费掉了，据说，当时胡庄一亩地里平均下播的麦种有六十多斤，最高时曾在一亩地撒下了一千多斤麦种。这些直接造成了后来的生活困难。

1959年胡庄所在的人民公社开始按大人和孩子分配饭票到公共食堂吃饭。刚开始还有饭吃，但没过多久，食堂只能定量供应拌有糠和菜根的粥了，最苦时每人每天仅合二两黏谷。食堂最终被吃垮倒闭，第二年直到获得上级救济后才又重新恢复，但粮食依旧短缺。1961年国家开始扭转这一灾难性的局面，纠正“五风”，解散了人民公社的公共食堂，在农村实行“三级所有，队为基础”的生产体制。1962年，胡庄大队下的四个生产小队开始成为一级基本经济核算单位，大队干部也将工分开

^① 柯神甫先在济南懿范女中，后到黎明中学管事。

^② 据胡庄原大队会计孙庆山老人（1956—1990年在任）的回忆。

到生产队，在生产队参与分配。这一体制一直维持到 80 年代初的农村改革。

建国后到改革开放前，国家进行了一系列的“政治运动”，从“三反”、“五反”、“反右派”，到“大跃进”和人民公社化运动、“反右倾”、“四清”、“社教”，再到十年“文革”，许多政治运动在给国家建设造成严重损失的同时，也席卷了整个乡村社会，使作为天主教聚居村之一的胡庄经历了一系列的磨难。

1957 年后，国家在宗教问题上“左”的错误逐渐滋长，60 年代中期更进一步地发展起来。1958 年反右斗争扩大化，胡庄村一些“老实巴交的，肯说实话的，有点文化的”的天主教徒被打成了右派。在随之而来的社会主义教育运动中，胡庄更成了反面典型，胡庄籍的主教、神甫、贞女和个别虔诚教徒相继被逮了起来，或在农村强制劳动，无政治权利，无人身自由，被当作“反革命”或“坏分子”受到管制。每年省、地、县、社有关部门都来人，把堂区负责人和教徒代表分为先进、中间和落后三类一起召集来开宗教代表会，学习国家政策，会议一开就是七、八天，目的是不让教徒再信教了，还让教徒代表们一一表态，在表态时，有的教徒含糊其辞，有的承受不了，有的则假装积极应付过去。再往后虽然名义上允许正常进行宗教活动，但却在教堂里放上芦苇。教徒们不能去教堂做礼拜了，就只能躲在家里关上门偷偷念经祈祷，官方宣传则把它说成是“广大教徒自发地不去念经了”。

1966 年“文化大革命”的风暴席卷全国，十年内乱波及到各个领域，宗教更是冲击的重点。特别是林彪、江青反革命集团利用“左”的错误，肆意践踏党关于宗教问题的科学理论和宗教信仰自由政策，全盘否定建国以来党对宗教问题的正确方针，根本取消了党和政府对宗教的工作，从中央到地方的宗教工作部门统统被撤消。他们强行禁止信教群众的正常宗教生活，把宗教界爱国人士以至一般信教群众当作“专政对象”，妄图通过几次政治运动，来人为地消灭宗教，在宗教界制造了大量冤假错案。当时各宗教的爱国宗教组织，无论是全国性的还是地方性的，均被迫停止活动。胡庄教会也在运动中蒙受了惨重的灾难，公开的宗教生活被强令禁止，神甫等教职人员经常被“红卫兵”批斗，还被强迫身穿祭服到县城游街示众。两座教堂惨遭毁坏，村内大堂更被红卫兵作为“四旧”扒掉了，所得石头运至县城铺了路。大批珍贵的宗教礼仪用品、雕塑艺术品、站像、祭服、教会图书等全部被焚烧，造成了无法弥补的损失。

那些年，胡庄教徒有放弃信仰或表面上放弃信仰的，有不放弃的。那些保持着信仰的教徒，就只能在自己的家里偷偷地过宗教生活^①。即便如此，由于胡庄人的教徒身份，当时当地征兵、招工、招生等好事，从来就没有胡庄人的份。

^① 天主教徒的主要宗教生活如“告罪”、“望弥撒”、“领圣体”，还有教徒家庭的孩子受洗礼，病危教徒“领终傅”等。

五、现代化与市场经济的冲击：十一届三中全会后的胡庄村

十一届三中全会的胜利召开终于结束了“四人帮”的错误统治。经过拨乱反正，平反冤假错案，全面否定文化大革命，人们的极左思潮逐渐克服。继而政府落实了宗教信仰自由政策，发还了教会活动场所，宗教活动从私人家庭搬进了教堂，胡庄教徒又过上了正常的宗教生活。

1982年，胡庄开始了经济改革，先是分配集体的牲畜和农具，之后是把农地分给各家各户耕种，包工不包产。1983年，才正式实行“大包干”。久未释放的劳动热情终于抒发出来，在农业生产中，胡庄村民在种植粮食作物的同时还大量种植玫瑰等经济作物，这使得胡庄的粮食产量大幅增长的同时，经济收入也迅速提高，村里集体的钱也渐渐多起来。改革初期，胡庄人体验到了逐渐富裕起来的滋味，生活水平大为提高。

80年代后期，胡庄人开始大规模修建新房。人们不再盖以前那种全部用石头垒成的低矮平屋，而是将大部分新房都盖成了石质地基的砖砌平房。村里一些比较富裕的人家则在近年开始陆续建成了两层以上的独院楼房，多为一些私营业主或私营企业的管理人员。由于村民大规模建房需要划分新的宅基地，所以胡庄的居住用地在20年中迅速向南北两个方向扩展，迄今村落的占地面积和改革开放前相比，几乎扩大了两倍。

迄今的20年中，村里的人口也开始大量增加。除了生育的原因之外，还因为胡庄传统上常收留一些贫困人家来村里落户，给他们分地，并按照一般村民对待。改革开放后，来村里落户的更多，多是村里嫁出的姑娘因为感觉胡庄比外村生活好、更为富裕，就大多愿意来胡庄落户而不愿出庄随夫家定居。所以近20年来，胡庄姑娘结婚后男方随女方来胡庄落户定居的越来越多，致使村中的外姓大量增加，由改革开放前的20多个姓氏增加到现今的35个。

胡庄在整个镇里的富裕程度位列上游，其实并非仅在于它的农业收入，更得益于它拥有8家私营企业，其中规模较大效益较好的有三四家，有近四分之一的村民在这些企业当中从事非农生产。但是在本次调查中，我并未把这些企业列为调查重点，没有专门到这些企业作调查，因而对它们具体的经济数字不甚清楚。只是通过对一些村民的访谈获得了一些情况。胡庄大多数私营企业的前身一是源于60、70年代生产小队办的企业，一是源于80年代初的村办企业。在企业兴办期间有盈利的，有亏损的，还有勉强维持的，最终都在上级政府号召下，经过改制，重新界定产权，转归私人所有。然而在改制当中由于出现了操作不规范、缺少民主程序和个别盈利企业在部分村民不知情的情况下卖给个人等问题，使部分村民对村干部的意见很大，甚至引发了一些村民的联名上访，不过至今仍无处理结果。

在调查中,我还发现胡庄人所关心的另一个问题是分地之后村民贫富差距拉大的问题。改革初期,由于胡庄村民多以种植业为主,基本处于同一水平线上,贫富差距不明显。但当家庭联产承包责任制政策固定下来之后,这一政策却并没有进一步推动生产的发展,而是使农业生产进入了一个相对平缓的阶段。这时,村里出现了一批“能人”,开始从事工业或副业生产。据村里人讲,早期从事工业或副业生产的人都发了,家庭财富积累达到相当的程度,而那些一直和种地打交道的人家则相对日见贫困。现如今,胡庄村比较富裕的人多为私营企业的老板或管理人员,他们的年收入有几万、几十万,家里一般住的是二层小楼,有的还在县城买了房子,还有的买了车。中间的是家里有人在企业上班或在外务工的,家庭人均年收入一般在三、四千元上下。较差的则是以务农为主的家庭,人均年收入仅在千元左右。村里最穷的则是一些鳏寡孤独者,他们没有生活来源,仅依靠村里和国家的救济生活。事实上,贫富差距扩大的问题不仅在农村而且在城市更为严重,学术界早已就“中国是否已出现了贫富分化”的问题进行了大量的讨论,答案不言而喻。这一问题的出现引起了学界和政府对于国家“规划的社会变迁”和“先富带后富,共同富裕”的国家引导策略下日益显现的负效应的广泛重视,但是短时间内解决这一问题尚无可能。

六、当地政府的社区规划:蓝图上的胡庄宗教文化旅游区

进入新世纪以来,随着我国总体经济水平的提高,作为新兴产业之一的旅游业得到了迅猛发展,各级政府十分重视,均把旅游业纳入本地区的长远规划。济南市更是及时确立了“大旅游、大产业、大发展”的工作思路,把旅游业作为主导产业来抓。2002年3月,作为济南市郊县之一的平阴县也响应上级号召为促进本县旅游资源开发,制订了《平阴县旅游发展规划纲要》,决定重点开发建设县内五大观光游览区。其中玫瑰园游览区分为玫瑰观赏园和胡庄圣母山两个景区,作为2002—2005年平阴旅游起步阶段的重点项目开发建设,中远期申报国家AAA级景区。

为了落实《纲要》精神,2002年8月,平阴镇人民政府委托山东旅游发展与规划研究中心对以平阴镇胡庄村为中心,周围方圆约5平方公里的区域进行了总体勘察和规划论证,出台了成文的《山东省平阴县胡庄天主教文化旅游区开发建设规划》。

在这份规划书中,明确制订了在“积极开发利用天主教文化资源和平阴县玫瑰资源,……,努力发展城郊乡村旅游,……,将胡庄建设成为鲁西地区充满欧陆风情特色的文化休闲旅游地。”的指导思想下,依托胡庄宗教文化这一核心资源和平阴玫瑰背景条件,面向济南中心市场及周边市场,从2002年至2015年分近、中、远三期建设包括旅游功能分区、旅游基础设施和服务设施、旅游商品、旅游

保障系统规划在内的胡庄景区开发建设规划及相应的旅游市场开发策略。并强调把旅游业和特种农业确立为胡庄景区的主要发展方向，通过乡村宗教文化资源和生态农业资源开发，打造胡庄旅游品牌和特色，最终把胡庄景区建设成为“1、国家 AAA 级景区；2、天主教文化圣地；3、济南郊区重要的文化旅游观光地；4、平阴县郊区重要的度假地；5、以旅游业作为乡村经济主导产业，社会、经济、生态和谐发展的旅游目的地。”^①

对于当地政府做出的这一规划，胡庄村只有“村两委”和教会的负责人比较清楚，普通胡庄村民知之甚少。这从中可以看出国家行政力量在社区发展中的主导作用以及社区居民的从属地位。我在调查中间起此事时，众人都表示支持这一规划，认为这对于胡庄来说是一件好事，既能够增加村民收入，又有利于扩大胡庄教会的影响。但是大多数人还是对于规划中多达几千万元建设投资的来源和能否最后将规划落到实处表示了担心。也有人怀疑这又是县里领导人所谓的“政绩工程”，最终会由于领导人的更迭而被搁浅。

^① 山东旅游发展与规划研究中心，平阴县平阴镇人民政府。山东省平阴县胡庄天主教文化旅游区开发建设规划。2002，8。打印本。

第四章 胡庄村的当前生活和社会关系

一、胡庄村的日常生活

胡庄村虽是天主教徒聚居村，村里 95% 以上的人信奉天主教，但胡庄人除了过正常的宗教生活外，每天的日常生活，包括衣食住行、工作、学习、交往等方面却与当地相比大同小异。不过胡庄特有的一些诸如结婚、生子、丧葬等的地方性制度和仪式却表现出与当地民间传统文化习俗极大的不同，这些制度与仪式在外在形式上非常符合西方天主教的规矩，但是核心内容却仍然透射着中国传统文化的影子，充分体现出西方天主教文化和中国传统儒家文化相互糅合的态势。

在居住方面，胡庄人和当地人一样，早年居住的都是以石房为主，其地基与墙体全部用石头垒成，屋顶为平顶，目前村内沿用至今的已不足二十户。现在的房屋多为砖砌平房，一般是石头地基，红砖砌墙，屋顶用搅拌的石灰沙土捶平，便于晾晒粮食等物，基本上是 80 年代以后开始陆续兴建的。近年来村里比较富裕的人家还建了两层以上的独门独院小楼，多是一些私营企业的老板或管理人员。胡庄的民居和本县其它村庄的情况基本相同。并且除了胡庄家家户户屋里都挂有或摆有不同式样的耶稣圣像外，无论家具的置办还是摆设都无特殊之处。耶稣圣像或是特意购买的，或是教友赠送的，一般是式样不一的画像或铜像，大都或挂或摆在正屋里，供平时瞻仰和朝拜。

在饮食方面，胡庄人的饮食习惯和食物构成也与鲁西南广大农村并无二致，同为一日三餐，粗茶淡饭。在一天中，午饭或晚饭为正餐，主食以馒头、烧饼等面食为主，副食有炒菜，早餐通常以馒头就家常腌制的咸菜为主，比较随意。在逢年过节或招待客人时，菜肴则比较讲究，通常按照吃饭人数的多少，或买现成的熟食，或买菜来自家烧制，注意荤素搭配，并佐以白酒或啤酒，非常丰盛。一个高规格的宴席一般讲究有鸡有鱼，最后要下饺子做主食。不同的是，每日三餐饭前，教徒都要起身合十祷告，以感谢天主赐予酒食。

在日常交往方面，胡庄人和中国的大多数农村居民基本上也没有区别，一样地重视“人情”、“关系”和“面子”。以前胡庄人的交往主要体现在串门聊天和人情往来上。人们在茶余饭后清闲时特别是农闲季节一般都喜欢在邻家百舍之间串串门，聊聊天，说说村里或就近发生的稀罕事。尤其是妇女们经常聚在堂前屋后东家长，李家短的唠唠家常，通通信息。由于近年来电视机的迅速普及和生活节奏的日益加快，胡庄人串门聊天的明显减少，人们之间的交往也逐渐集中到人情往来上。每逢

村里有知近人家结婚、生子、乔迁、丧葬等事情都得给钱或送礼，以示庆祝或慰问，称为“附礼”。随着村民收入的提高和受大的社会风气影响，在附礼和摆酒席上胡庄人要“面子”、讲排场、互相攀比的情况在村里也时有发生。比如在结婚附礼上原来一般都是十元，二十元，现在却动辄一百，多则数百。乔迁温居，也已经涨至五十、一百元的价码。胡庄人在人情世故上的开支呈越来越多的趋势，经济负担也越来越重。虽然大家都已认识到这种人情账的弊端，村里也成立了红白理事会倡导节俭，但这种风气仍没有大的改观。

在胡庄，结婚成家被认为是一个人一生中最重大的喜事，天主教也把婚配列为教徒的七件圣事之一。由于信奉天主教一般要求教徒宗教信仰要世代相传，所以胡庄人传统上形成了一些约定俗成的婚姻规定，如通常只在教徒之间成婚；男教徒可以与不信教的异性结婚，但婚后全家都要信教；相反，女教徒只能在男教徒当中寻觅伴侣，等等。只有个别情况例外。因此，胡庄人的通婚圈就显得非常特别，除了本村联姻之外，与附近不信教的毕庄、葛庄、孙官庄等村庄几乎没有联姻。而与距离较远的本县其它几个天主教徒聚居村通婚则较多，如白云峪、湿口山、桥口等村，其中以与白云峪村的通婚最为频繁，这主要是因为两个村老一辈的亲戚特别多，容易做媒介绍。这一状况使得如今胡庄村中娘家人在白云峪的妇女特别多，枝枝节节基本上都能搭上亲戚。由于通婚圈过小，血缘关系太近，胡庄村内出现过许多不健康的生育。村里早就有人开始呼吁不要再和白云峪等通婚频繁的村庄成亲了。如今村里的姑娘有些也开始远嫁到济南、泰安等地的天主教徒聚居村。由于天主教传统，胡庄村还有一个比较有趣的现象，就是村里上了岁数的老太太中没裹脚的不在少数，她们原先多是胡庄本村的姑娘，因为在解放前很早胡庄的姑娘就不裹脚了，而裹脚的老太太则基本上都是从外庄嫁过来的。

胡庄人结婚的程序一般也依当地风俗，换帖，订婚，到最后选择吉利日子（一般为阴历双日）结婚。婚期多在阳历十月份的天主教玫瑰月。天主教称，教徒只有举行过由神甫主持的教堂婚礼，婚姻才是合法的，所以胡庄人的结婚典礼通常都是在教堂由神甫主持进行。神甫主持的婚礼，一般在弥撒之中，称为“婚配弥撒”。参加人有双方亲友和广大教徒，新娘身着婚纱，与新郎携手一起走到祭台前，面对神甫，向天主宣誓互爱互信、不离不弃，然后互赠结婚戒指，全体教徒作为整个婚礼仪式的见证人。礼毕后，新人就可直接回家，不再另拜天地。随后就是双方父母家大摆喜宴，请众位亲朋好友喝喜酒。但也有个别婚礼依其它地方风俗举行，如有一家就是按照东北风俗，由女儿搀扶父亲，由父亲将女儿送至男方家中，就算结了婚。还有一家，男方是胡庄人，女方及其家人都坚决不信教，所以未按胡庄规矩在教堂结婚。在胡庄我还听说，请神甫在教堂主持婚礼必须要男女双方或有一方信教，否

则不予主持。

生子对于胡庄人来说是继结婚之后的第二件喜事。天主教世代相传，父母是教徒，子女生下来也须领洗成为教徒，所以在胡庄，孩子只要出生 8 天内就必须请神甫去为孩子行洗礼，以寓示孩子重生洗去原罪皈依天主，成为一个天主教徒，以获得天主的庇佑。

在胡庄，如果一个教徒生病，其家人往往要去请神甫做平安弥撒。如果病重不治，就要去请神甫做终傅，称为傅油圣事，也是天主教的七件圣事之一。人死以后，还要去请神甫做报堂弥撒，随后要请神甫圣尸，洒圣水，念经、上香。然后进行火葬，举行发丧仪式。发丧时，要请神甫举行摆案所的仪式，洒圣水、念经、上香，亲友和教友都去。仪式结束后死者的骨灰才可以安葬于村南的灵地中。这些对于一个胡庄教徒而言都是非常要紧的。到“三七”或“五七”之日，以及每逢“周年”，死者的后人一般还要去请神甫为死去的灵魂做追思弥撒。天主教称，请神甫做追思弥撒，可使亡者灵魂早日升天。在这里，各种弥撒仪式是出自天主教教义，而守“三七”或“五七”却是平阴当地习俗。

按照中国传统“孝道”，先人去世后，子孙要在每年清明和上元节去祭祖扫墓，一般是烧香、烧纸以祭奠祖先。过年时还要请祖先的亡灵回家供奉。作为天主教徒的胡庄人却既不烧香、烧纸，也不请家堂、供奉祖先，这一点完全依照天主教的规矩。但这并不说明胡庄人对祖先不敬，而是通常以天主教的追思弥撒代替。纪念祖先一般是在每年 11 月的天主教练灵月，胡庄教徒一般都要到村南的圣林，请神甫主持追思弥撒，追思亡故的父母亲友。

关于胡庄村落传统中，许多地方性制度和仪式所表现出的中国传统文化与西方宗教文化合璧的事实，还可以通过我在胡庄调查期间亲自观察到的一次地方性丧礼仪式反映出来。

胡庄的地方性仪式：记一次丧局

我在胡庄调查期间，正遇到村里一位 90 多岁的老太太因病去世。其子女于老人去世当日开始筹备丧事。整个丧事筹办是在老人的子女和村里的红白理事会主持安排下有条不紊展开的。老人的子女负责给亲友送信，红白理事会的职责则是在礼簿上记录亲友附礼的数额和安排亲友吃饭。因为在村里老人家族规模很大，所以很多和她有亲戚关系的人都为准备丧礼忙前忙后。2002 年 12 月 19 日中午我目睹了整个出丧仪式的全过程。

赵孙氏，1910 年出生，丈夫早年去世，有四个儿子，大儿子已去世六、七年，此外还收有四个干儿子。多年前，夫妇二人曾随定居于东北黑龙江牡丹江市的三儿子一同居住生活，在此期间老人的丈夫去世并被暂时安葬于当地。赵孙氏去世

之前，刚刚回村有一年左右。由于老人年龄很大，家族人丁也特别兴旺，所以子孙、亲戚很多，加之丈夫的骨灰也要从东北起来，夫妇二人将被共同安葬于家乡，所以整个丧事操办得很隆重，场面非常宏大。

是日中午12点，长达几十米的出丧队伍从村北头老人的家里出来浩浩荡荡开始向村内教堂进发。头前开路的是十几个手举老人子女亲友敬献的花圈和帐子的人。紧随其后的是演奏哀乐的村教会乐队，计有西洋乐队20人，以大小号等管乐乐器为主，民乐队10人，乐器有管、笙、笛、箫等。老人的重孙子（孝子）手捧老人遗像，带领男孝子40余人跟在乐队后面。在队伍中间是叫做“擎重的”四人抬着一张桌案，上面安放两位老人的骨灰盒，队伍最后是女孝子80余人。整个出丧队伍近二百人。远近跟随观看丧礼的男女老幼更是多不胜数。

出丧队伍沿着村东的南北主路向教堂进发，从教堂的东门进入，准备到教堂外举行“摆案所”的宗教仪式，许多围观的村民早已等候在这里。队伍在教堂门前的广场停住，乐队和当前的几个孝子进入堂内跪下去请早已等候在祭台后面的神甫。

神甫走出教堂开始为亡故的人主持“摆案所”的仪式，做追思弥撒。先是念经，然后依次是神甫围绕桌案给两人的骨灰盒洒圣水，孝子再洒，神甫念追思经文，孝子跪拜十字苦像。最后，起灵，到村南圣林安葬。整个丧礼仪式老人的子女都请人从头至尾录了像，以留作纪念。

后来我了解到，这个丧礼并不算是大操大办。因为记收礼金的范围只到了本家族的族人和亲戚为止，对于同村庄乡和一般友好的礼金却并未收取。丧礼期间共摆酒席27桌，参加者大都是附过礼的亲友。这个丧局被胡庄人公认为是胡庄历史上最大的丧局之一。

整个丧礼给我的感觉是一种多元文化融合下中西合璧式的民间仪式，既遵循天主教特有的丧葬程序，又符合中国传统儒家文化的“孝道”内涵，既体现中国传统家族式的民间互助模式，又反映胡庄人对民间传统人际关系中“人情”、“面子”和“关系”的重视。从丧事的筹办动员到进行结束的整个过程，我都发现，尽管胡庄许多地方性仪式都深受西方天主教文化的影响，表现为西方化的外在形式，但仪式的核心内容却无不透射出中国传统文化的身影。

二、胡庄村的宗教生活

作为天主教徒，胡庄人的生活中自然多了些宗教内容。天主教教规规定，一个天主教徒必须参与望弥撒、听道理、办神工（告罪）、领圣体等宗教生活。胡庄教徒无论男女老幼都能够按照教规规定勤勉地参加宗教生活。宗教生活还包括每天例行

的一日三餐前的祷告，日常的崇拜，各种节日节期的庆典，还有天主教徒借以获得天主恩宠与保佑的圣洗（洗礼）、坚振、告解、圣体（圣餐）、终傅、神品（授职礼或祝圣神甫）和婚配等七件圣事。

1、日常崇拜和礼仪

天主教的日常崇拜就是进教堂做礼拜，胡庄人称之为“进堂”。非常虔诚而又家中无事的胡庄教徒每天要进堂三次，分早、午、晚，教堂内专门有人负责打钟提醒，教徒只要听到钟声响起，就知道该进堂了。打钟的时间通常是早晨 5 点，中午 12 点，和晚上 17 点 30 分左右。钟声一般响两到三遍，中间间隔十分钟。第三遍钟声响起就说明该次礼拜中有神甫主持的弥撒，教徒们可以去领圣体。没有弥撒举行时，教徒们一般聚在堂里诵经、祷告。

据教堂神甫介绍，平时一天中，早晨进堂的教徒有三、四十人，中午有二十多人，晚上有一二百人。根据我的观察，胡庄人往往选择晚上的时间进堂礼拜，这主要是因为晚上人们的事情相对较少，而且晚上堂里一般都有神甫主持的弥撒，教徒们可以去领圣体。一天三次参加礼拜的人很少，每天都能按时做礼拜的人则更少，只有不足二十人，多是一些闲暇时间充裕，信奉非常虔诚的老教徒。每逢星期天，也就是天主教的主日，到教堂做礼拜的人数明显增多，大约比平时多出一倍，特别是晚上会有三、四百人进堂。到了天主教的瞻礼日^①，进堂的人数就更多。在胡庄调查期间，我曾经特意数了一下在将临期^②第三主日（2002 年 12 月 15 日）晚上进堂的人数，大约有 270 人。而在圣诞节晚上，据我估计，加上村外来的，进堂的人数应该在千人以上。

在每天进堂的人中，大部分是老人和妇女，年轻的男子比较少，一些几岁的孩子也常随大人一起进堂来，他们有的很懂事，学着大人的样子跪下，有的则很调皮，在教堂门口跑来跑去，毕竟他们对于宗教仪式还不大明白。年轻人进堂较少，则可能是由于事情太多或者缺少参与热情。

弥撒^③是天主教崇拜天主和基督最为重要的礼仪和宗教仪式，所有天主教的礼仪都以此为中心来进行。天主教神甫平常每天要做一台弥撒，圣诞节时做三台。比较而言，天主教瞻礼日和主日（星期日）的弥撒最为隆重。在解放前，胡庄教堂的神甫做弥撒一直按照罗马教廷的规定使用拉丁文，一般的教徒很难听懂，往往就无法

① 天主教节日除主日（星期日）外，还设有大、小瞻礼日（圣日）。主日和瞻礼日都以弥撒为主要宗教仪式。天主教四大瞻礼为圣诞节、复活节、圣神降临节、圣母升天节。小瞻礼如主显节、耶稣升天、圣母始胎无原罪、大圣若瑟瞻礼、祝圣瞻礼等。

② 天主教大节日“耶稣圣诞节”前四星期起至节日到来称“将临期”。

③ 弥撒是天主教最重要的宗教仪式，即按规定的仪式，依据圣经所记载基督的命令和行动，象征性地“重演”基督在十字架上受死而以己身为祭品献给天主；天主教据此认为，弥撒礼仪含有献祭与牺牲的意义。弥撒的核心部分为祝圣和领受圣体。

配合应答，因此教徒们将此称之为“望弥撒”。但 60 年代第二次梵蒂冈公会议^①决定各国天主教会可以使用地方民族语言并鼓励更多的人参加礼拜活动后，胡庄教堂的神甫们也就开始用中文行弥撒，这使得教徒们参与弥撒的积极性大为提高。

在弥撒礼中，除了担任主祭的神甫外，还有一些辅礼人员。在胡庄教堂，辅祭的角色多是由一些对此感兴趣的孩子担任，他们一般是本村的中小學生，对于担当这种角色感到非常荣耀。读经员的角色也多为对教会事业非常热心的本村年轻姑娘或媳妇担任，她们一般都是自愿或被推荐，加入教会组织的十几人的读经班，负责每天轮流读经。

2、神甫的角色

在天主教内，神甫有着很重要的地位。天主教称神甫有神权。神权反映在神甫与教徒的关系上，表现为前者是后者的神长；反映在教徒的宗教生活上，表现为望弥撒、领圣体、告罪、领终傅等，如果没有神甫就不能进行。

胡庄教堂目前有两位神甫，还有一位在此实习的圣六品的神学院修生。^②本堂神甫姓张，今年 36 岁，济南历城人，是后来信仰天主教的。副本堂神甫姓刘，31 岁，德州陵县人，为家族世袭信仰。张神甫和刘神甫都是在修道院学习六年后，于 1996 年底被一同祝圣为神甫，又于 1997 年初一同分至胡庄教堂主持工作的。胡庄村内的教堂就是在两位神甫领导下建成的。据他们介绍，天主教神甫和基督教牧师不同，牧师可以结婚，神甫不能结婚，天主教神甫要全身心奉献给教会事业，因而不能结婚成家，二人都是自愿做神甫的。在胡庄，神甫的工作很繁忙，每天早上 5 点要起床做晨祷，念本分经大日课，晚上要在本堂做弥撒。逢主日要去听神工，讲道，探望病人，施行圣事，还要负责按时给本堂区十多个堂点送弥撒，另外还要参加济南教区神甫的会议。不过他们认为，神甫的职责就是为教徒举行宗教活动，只要教友有需要，不管什么时候，神甫也要赶到。

神甫的日常生活和平常人差不多。胡庄的神甫住在教堂旁的住院里，每人住两间的套房。每个月有 500 元的生活费，用以购买一些生活用品和日常开销。一日三餐，雇有教友来做。张神甫喜静，平常无事时习惯于看看电视，读读教会的书籍，也看一些阐述宗教观点内容的书。刘神甫爱动，平常喜欢运动，跳跳绳，打打乒乓球，还买了电脑，上了宽带网，时常查阅一些天主教资料，以备讲道之用。

两位神甫在胡庄很受尊敬。村内每逢哪家有圣事时都要去请神甫施行，完后还

① 第二次梵蒂冈公会议于 1962 年~1965 年召开，会议决定各国天主教会可以使用地方民族语言行礼。

② 修生是修道院的学生。修道院是天主教培养神甫的场所，在一些天主教占人口大多数的西方国家，培养神甫的修道院是相当普遍的。在中国创办最早的是上海天主教修道院。修道院高级修生圣六品后再经主教祝圣就可成为神甫。天主教实行教阶制，分为神职教阶和治权教阶两类，教阶中又分有品级。神职教阶基本由主教、司铎、助祭构成，就传统的“七品神职”来说，司铎（与主教同）属最高的七品，助祭为六品。加上副助祭（属五品），合称大品。再下的一品至四品，即司门、诵读、驱魔、侍从，则合称小品。

要给神甫一些钱，以示感谢，一般还都留神甫在家吃饭，饭菜非常丰盛。村两委在遇到有涉及村里教会的事情时，一般也都同神甫商量解决。

3、圣母与朝圣

天主教对于《圣经》中所称耶稣的母亲玛利亚特别崇敬，称她为“始孕无玷”、“卒世童贞”，称她为“圣母”、“天主之母”。天主教把宣扬“圣母”作为自己的一项重要任务。天主教徒认为，对圣母宗教感情的深化，也就是他们信仰的深化，参加朝圣可以得到特殊的“神恩”。

胡庄村西的圣母山上建有圣母堂，是远近天主教徒的朝圣之地。每年5月天主教的“圣母月”，全国各地许多教徒都来胡庄圣母山朝圣。所谓“圣母月”，就是天主教要求在这个月内教徒要更多地“恭敬圣母”。据说，一批又一批的朝圣者从圣路坊徐步上山，沿路朝拜14处苦路像，诵念“玫瑰经”，然后，到达山顶圣母堂望弥撒，领圣体，有时一天举行十台弥撒。弥撒结束后，众人在到山上的“耶稣圣心亭”、“大圣若瑟亭”、“圣母接抱耶稣像”、“梅瑟圣亭”等景点像前诵经祈祷。

据统计，自1990年以来，每年来此朝圣、观光者达十几万人次，其中朝圣者近3万人次，圣母月是最集中的朝圣、观光时节。朝圣者涉及国内十几个省、市、自治区，一百多个县，还有美国、加拿大、德国、法国、澳大利亚、马来西亚及港、澳、台地区。胡庄教会朝圣者上山不收门票，一般游客则要花5元钱购买门票后方可上山。朝圣教徒对于胡庄教会的贡献往往通过献仪的方式来体现，献仪就是向教会捐献钱物，胡庄教会每年收到的献仪收入几乎和门票收入相当。所有这些收入主要用于圣母山的景点建设、房屋维修和人员工资等。

4、胡庄的教会经济

教会要维持自身生存、发展传教事业就必须有稳定的经济来源。在一些大城市，教会可以通过出租房产来获取房租收入，并且由于和外界联系广泛来自国外的资助也较多。胡庄教会没有这些优势。平时它的经济收入主要来自圣母山和村内教堂的门票收入以及教徒的奉献，少量通过募捐和送弥撒制度。胡庄教会曾经在建堂时期为了筹集建堂费用大规模向教徒募捐，并且通过一些私人关系得以在国外募集到大量资金。

除门票收入外教会平常绝大部分的收入来自教徒的自愿献仪。天主教规定，教徒有义务尽力帮助教会的经费。特别是众多朝圣教徒会把钱投入教堂内的献仪箱内，或当面送给神甫。每年胡庄圣母堂的教徒献仪收入，为数相当可观。

胡庄本村教徒献仪通常有两种方式：一是在教堂内设有献仪箱。教徒自愿把钱奉献给教会，把钱投入箱内，由神甫或者教务小组开箱取钱；二是每逢四大瞻礼，弥撒临近结束时，由辅礼的孩子们手拿一头绑有专门献仪袋的竹竿到参加弥撒的教

徒中间，敛收教徒们自愿奉献的钱物，多少都可以。

送弥撒制度是指教徒每次请神甫做弥撒时，要把一些钱作为“弥撒金”送给神甫。钱多少没有规定。天主教徒一般在两种情况下需要请神甫做弥撒：一是结婚做婚配弥撒；二是家人死亡做追思弥撒，都要送“弥撒金”给神甫。

门票和献仪收入由胡庄教会的财务小组保管，支出则由本堂神甫说了算，主要用于教会的日常开支和圣母山的景点建设。而神甫收取的弥撒金则完全由神甫个人支配，主要用于救济贫困或者生病的教徒。

5、胡庄教堂的圣诞节

在胡庄调查期间适逢天主教的大节日 2002 年的圣诞节，我有幸切身感受了一下这个异域泊来带有异国情调却已在中国广为风行的节日。尤其对于胡庄来说，圣诞节早已在这里彻底地扎下了根。

早在圣诞节前几天，胡庄教徒们就开始为欢度圣诞在教堂内做准备。前两天，教堂内开始张灯结彩，广场上插满了各色的彩旗，教堂前每一颗树上也都挂上了彩灯，处处洋溢着一片喜庆的节日气氛。根据教会的安排，圣诞节时胡庄教堂不仅要举行三台隆重的弥撒，还要举办一年一度的圣诞联欢会。联欢会由胡庄教会负责组织，胡庄堂区下的每个堂口都要敬献两个以上由教徒自编自演的节目，节目形式可以是歌舞、小品、相声等，但必须和天主教信仰有关。这台别开生面的联欢会将在圣诞前夜演出供广大教徒观赏，这一方面可以活跃节日气氛，一方面可以借此等待午夜 12 点举行的隆重的子时弥撒。

偏不凑巧，12 月 23 日天降大雪，联欢会被临时取消，改在 12 月 29 日下午举行。但这并没有影响信教群众喜迎圣诞的宗教热情，许多外村的教徒也冒雪远道赶来。12 月 24 日圣诞前夜胡庄教堂举行了隆重的迎圣经仪式，二三十人的乐队头前开路，神甫手捧圣经，辅祭手捧十字苦像，千余教徒紧随其后，出教堂东门，绕教堂一周从南门进入，将圣经安放在教堂门前早已扎好的马棚里。晚 24 时，上千教徒参加了隆重的子时弥撒，一直持续到 25 日早 2 点 30 分才宣告结束，众人缓缓散去。对于许多教徒来说这是一个不眠之夜，因为接下来在早晨 6 点他们还要参加圣诞节的第二台弥撒——黎明弥撒。25 日上午 10 点还有第三台弥撒——正日弥撒等着他们。教徒们勤勉虔敬的举动表达了他们的美好祝愿“愿天主在天受光荣，主爱的人在世享平安”。

12 月 29 日下午，胡庄教堂圣诞联欢会如期举行，几百人观看了演出。人们在为演出中欢快喜庆的歌舞，诙谐幽默的小品，令人捧腹的相声不时陶醉的同时，又一次增加了对天主教文化知识的了解。我也在充满乡音的演出中领略到多元文化交融下胡庄天主教文化传统的独特魅力。

三、胡庄村的社会关系

我到胡庄开展田野工作之前，曾经先入为主地认为，由于宗教的存在，胡庄村内外部的社会关系一定会比其他村庄更为复杂。但我在胡庄调查期间的所见所闻，却部分推翻了我的假设。虽然胡庄内部各种社会组织林立，互相之间关系网络复杂，呈现出与其他村落不同的面貌，但它们基本上都能做到各司其职，各安其事，互相合作。至于说到胡庄村民的家庭内部关系和人际关系，也并不比不信教的村落更为复杂。

1、胡庄村内的家庭关系和人际关系

由于调查时间短暂，胡庄三百多户人家，我只深入访问过很少的几户，访问时间也不长，只有几个钟头，因而对它们内部的家庭关系并不很熟悉。我最熟悉的要算是我住过的胡大爷一家，整个调查期间，我都吃住在他的家里，和他的家人一起生活起居。他家的情况，可以作为我们对胡庄家庭关系管窥的一个例证。

我在胡庄期间，胡家只有三口，胡大爷、老伴和一个小外甥。胡大爷，今年 66 岁，退休前是镇某建筑公司的经理。在县城里有一套房子，退休后将房子租出，回本庄的老宅子居住，用他的话说，是“为了每天进堂方便”。胡大妈和他同岁，是个家庭主妇。回村后他们依靠胡大爷每月 200 多元的退休工资和每月 100 元的房租收入过日子。虽然生活费不多，但由于胡大爷工作多年，家底还算厚实，在村里的生活水平居于中上游。老人夫妇育有一子，一女。儿子一家现居聊城，女儿一家住在本地。过年后女儿、女婿由亲戚引荐双双南下到深圳打工去了，走前将四岁的儿子托付给老两口照顾。我到胡家时，老人一家已经搬进在老宅子地基上新盖起的二层小楼里。小楼为典型的欧式风格，由老人亲自设计，建筑面积 160 平方米，花费约 6 万元。我在胡庄调查期间，就被老人安排在二楼客房居住。胡庄的许多地方性知识，就是共同生活期间我在老人处得知的。

老人夫妇对小外甥甚是疼爱，每天都接送孩子上村里的幼儿园，还给孩子买各种零食吃，并且每天准备了牛奶供孩子增加营养，照顾得很是周到。女儿也经常打来电话，询问孩子的情况。因为是外甥（女儿的孩子）而非孙子（儿子的孩子），所以老人对他就更加呵护备至。老人曾对我说，外甥是人家的，不担事。还时常对外甥开玩笑地说，外甥是姥姥^①家的狗，吃了一磨嘴就走。从中可以看出，老人无意中流露出的重男轻女思想，虽然老人极力否认，但事实上，在老人心目中，儿子、孙子和女儿、外甥还是大有区别的，是有远近之分的。儿子、孙子作为自家人，老人认为比较担事；而女儿、外甥则是客人，不担事，对其说话就不能太重。并且老人夫妇时常流露出对在外地今年要考大学的孙子的挂念之情。可见中国传统家庭伦理观念在对天主教深信不疑的老人头脑中还带有很深的印记。在家庭关系上，许烺光

① 当地对外祖母的称呼。

曾以“父子轴”的概念来说明中国文化家庭本位的特征，他认为，父子关系是中国家族中的主导关系，夫妻、母子及兄弟姊妹等其他关系都受到父子关系的显著影响，甚而父子关系塑造了整个的家族系统。^①我认为，这一分析对身受西方天主教文化影响的胡庄家庭而言仍然有效。

在其他一些汉人的村庄，宗族的复兴已成为不争的事实。在中国农村做过调查的学者也都会发现，家族社会与文化在许多地方不仅没有消失，而且在近年来呈现出复兴的势头。^②各地农村广为出现的续家谱、修宗祠等活动也已经说明了人们宗族意识的复萌。学者们的研究证明，宗族力量不仅在民间仪式领域出现，而且正在介入村政，这一点在村委会选举中尤为明显。在胡庄，我首先听说了胡姓家族正在修家谱的消息，随后我就找到了此项活动的组织者，一位五十多岁的长者。据他说，胡氏宗谱在1950年就已经修好，从第十四世“宗”字辈往下续了二十辈。这次所做的主要是上谱的工作，就是将1950年后出生的家族成员的名字登记在族谱上，再有就是以前族谱记录的都是男性成员的名字，现在讲究男女平等了，女性成员也要登在谱上。目前这一工作尚未完成，主要是因为还有几个外地的族人没有联系上。我还得知，修谱的事情是家族中主要成员商量决定的，组织者还在族内各家敛收了一定的费用用于对外联系、食宿和打印等各项开支。对于修谱这件事，作为胡氏家族中辈分很高的人，胡大爷有着自己的看法。他认为，不需要通过修谱来分个谁亲谁近，都是信教的，都和天主近就行了。他不赞成这次的修谱。在胡庄，我还见到了村里赵氏家族的《赵氏宗谱》和高氏家族的《高氏族谱》。这说明在胡庄西洋的天主教气氛并未完全冲淡中国传统的宗族观念。但是也正因为有了天主教的信仰，胡庄的宗族力量才显得不是很强大，还不足以影响到村政和村民的正常生活。不过我后来还是听说，在刚刚过去的村委会主任选举中有人反映曾经出现过利用亲戚关系拉选票的现象。这意味着在胡庄某些事关重大利益的时候，宗族的力量仍然是人们可以借助的首选力量之一。

宗族观念的另一个体现是在民间互助模式上，胡庄人家庭间的互助行为即所谓的“求帮”遵循得依然是先亲戚后朋友的传统模式。这再次验证了费孝通先生提出的“差序格局”的概念。他认为，中国社会的基本特征是“差序格局”，每个人都是其社会圈子的中心，以自己为中心一圈圈推出去，是和别人所联系成的社会关系。这个圈子也因情境的不同而包容不同的人。^③

虽然在胡庄有一些慢慢生长起来的宗族观念的影响，但人们的人际交往还是很融洽的，人情往来也很多，在此不一一赘述。毕竟，天主教的告罪忏悔和同在一个教堂里做礼拜将人们紧紧地联系在一起，经由天主作沟通的桥梁，大大地消除了人

① 李晶. 人情社会：人际关系与自我观的建构. 新泽西：八方文化企业公司，2002. 第19-20页.

② 王铭铭. 村落视野中的文化与权力：闽台三村五论. 北京：生活·读书·新知三联书店，1997. 第91页.

③ 参看费孝通. 乡土中国 生育制度. 北京：北京大学出版社，1998. 第24~30, 31~36页. 《差序格局》、《维系着私人的道德》等章节.

们之间的齟齬，增进了他们共同的宗教感情。

2、胡庄村内的权力关系

胡庄村内的社会组织，基本上可以分为两类，一类是以村党支部和村委会为主的政治组织，一类是以胡庄教会和平阴县天主教爱国会为主的群众性宗教组织。党支部和村委会实际上代表了国家政权的力量，它们的共同任务是运用政府给予它们的政治地位，实行政府的政策并对社区进行组织控制，以实现国家对村落地方的领导权，它为村落提供了一个正式的权力中心。胡庄教会则代表着民间的力量，它是胡庄教徒为了开展正常的宗教活动而自组织起来的一个民间群众组织，它在村落中形成了一个非正式权力中心。

平阴县天主教爱国会作为平阴县天主教神长教友组成的爱国爱教的群众团体。旨在团结全县神长教友在党和政府的领导下，发扬爱国主义精神，拥护社会主义，遵守国家政策法规，协助政府贯彻宗教信仰自由政策，积极参加社会主义现代化建设。它被认为同时兼有两种角色，既可以看作被政府组织起来（至少是出于政府的意图）的组织，又可以认为是群众的自发性组织。但在胡庄人看来，天主教爱国会实际上是一个多余的组织，它的设立表明政府对宗教活动的不放心和不信任，是出于对教徒监控的目的，因而一般教徒对这一组织都极为反感。许多胡庄人认为，村里有党支部和村委会来履行村政职能，实现政府对村落的领导权已经足够，胡庄教会也完全能够代表广大教徒的利益，实在不需要再设立爱国会这样一个组织。况且爱国会和教会在很大一部分是重叠的，如教会的本堂神甫兼任爱国会主任之职，成员也是广大教徒。唯一不同的是爱国会秘书长的特殊角色，他是由政府任命的，除了为教徒做事，主要肩负着政府交给的每年对朝圣者的登记工作和年终年检工作。但是由于爱国会没有经费来源，上级也不拨款，所有这些工作的花费都由爱国会来凑钱，实际上等于胡庄教会出这部分钱。这对胡庄人而言，没有带来一点好处，这不能不使他们对于爱国会的存在产生误解。很明显，这也不能责怪当地政府。鉴于宗教问题在政治上的敏感性和天主教与国外势力的密切联系，它不能不引起地方政府的足够重视。任何地方政府都害怕在民族宗教问题上出乱子，因为一旦出事，这就不仅仅是一次一般性的地方事件，而且还可能会在国内甚至国际造成较大影响，这无疑会对地方官员的政治命运和宦场前途产生严重后果。因此出于对宗教问题历来的重视和谨慎，虽然存在某些顾忌，但是为了达到全面掌握情况的目的，当地政府必要的管理工作还是要做的。爱国会的设立可以使政府更为方便地了解到教会内部的事情。这在很大程度上被胡庄人误解为政府对宗教的监控。

在胡庄内部，代表“官方”的村政和代表“民间”的教会之间的关系还是非常融洽的。作为非正式的权威中心，以神甫为代表的教会认为，由于教会能为社区稳定带来好处，村里无论党支部还是村委会对教会人员都很尊重，对教会工作也能合作与支持，遇事能互相商量。特别是在教会建堂期间，村里曾经积极出面与各方面

协调，帮助跑批文，出了不少力。

村干部也说教会很配合村里的工作，能够积极响应号召，但是教会对村里在财务上支持较少。村里的一些公益事业还得靠村里自己出面解决，教会帮不上什么忙，如刚刚解决的村民饮水问题和正在筹备的胡庄小学综合楼的建设问题都是村两委出面协调解决的。

由此我们可以看出，作为民间的非正式权威中心，教会的力量还仅仅局限于其内部活动，还不足以对能够代表胡庄整个社区的村两委的正式权威中心地位提出挑战。

3、胡庄村的外部联系

胡庄村的外部关系既包括胡庄村“两委”与镇、县两级政府的关系，又包括爱国会和县有关部门的关系，还包括胡庄教会的外部联系。

胡庄村“两委”作为政府在社区的代理人，首先是接受它的直接上级镇政府的领导，完成镇里布置的各项工作，如征地、征税、征各种基金、人口控制等。事实上，村干部最经常打交道的就是镇政府和镇里各个部门的工作人员。与此同时他们还行使自己社区利益代言人的职能，为本村群众谋福利，比如说为本村学校新建教学楼争取上级财政拨款，为本村贫困人口争取救济等等，这体现了村“两委”所具有的双重角色。胡庄村“两委”另一个当然的领导者是县委、县政府及各部门，虽然县里出台的绝大多数政策和行政命令是经由镇政府传达的，但因为胡庄村的特殊性，有时县里会直接和村里打交道，村里也会越过镇这一级直接向县里请示和提要求。

比较而言，胡庄教会作为宗教自治团体和镇、县两级政府打交道的机会就非常少了。它的外部联系，主要是和济南教区以及外地其他天主教会的联系，再有通过济南教区与国外或港澳台天主教组织的联系等。而在通常情况下，胡庄教会的某些意见是通过村里向上一级级反映的。

天主教爱国会这一组织与外部的联系也很单纯，通常是和县统战部及下设的宗教办公室保持联系，汇报工作。

此外，胡庄村民对外的私人联系也比较多，这主要是由于解放前，不少信奉天主教的胡庄人出外到各地为教会服务，如看门、养花、做饭，或者伺候外国人，所以解放后有一批胡庄人留到了外地，后来又通过他们慢慢把自己的一些亲友带了出去。再就是解放后，一些胡庄人因家庭困难出去混北京。60年代时，又有十几户为了吃饱肚子去闯关东，迁居到东北各地。目前在本县以外的胡庄人或祖籍在胡庄的人大约有几百人，分布在全国各地的许多城市。国外也有少部分。这在全国范围内组成了胡庄人的关系网络，大大增加了胡庄私人的对外联系。

第五章 讨论与启示

在上文，我对天主教胡庄村做出了一个全景式的描述，首先介绍了胡庄社区的简要背景，并以胡庄建庄为起点描述了数百年来胡庄村落的社会变迁史以及胡庄天主教文化小传统的形成与演进史，反映出多元文化冲突与融合下的胡庄村落的社区历程，以及中国文化“大传统”与村落社区“小传统”、国家与地方社区的互动。接着，对胡庄村的当前生活和内外部社会关系加以描述，显现出中西古今多元文化耦合下胡庄村的当前面貌。最后我想做的是，在上述描述的基础上对如下三个有关的理论问题做进一步地探讨：关于多元文化的冲突与融合；关于国家与社会的关系；关于现代化的冲击与宗教世俗化。

一、多元文化的冲突与融合

近代以来，中国传统文化遭受到西方文化的强烈冲击，以至中国知识界出现了长达百余年的中西文化之争，结果在百年沧桑巨变中，由于革命与变革是时代的主流，所以反传统在近代历史上占据了主要的地位。中西文化冲突以事实上改头换面的西方化“现代化”的胜利而告终。虽然许多学者指出现代化并非西方化，但无论如何否认，毕竟现代化的全部意义都来自于西方。迄今，虽有现代新儒家一再强调东方文化对现代化的贡献，但是所和者为数甚寡。

对于整个中国来说，近代历史就是“异文化”（西方文化）入侵“本文化”（中国传统文化）的历史，它使传统中国文化形态和走向发生改变，最终走向了现代化。但中国各个地方在这一文化入侵过程中却由于西方文化侵入程度和地方性文化包容能力的不同，表现出多种多样的文化面貌，在城市与乡村，南方与北方，沿海与内地更是差异巨大。胡庄村落文化传统的形成也是这一过程中的一个特殊产物。它一开始并不存在文化入侵的过程，而是表现为西方天主教文化在中国地方土壤上的自然生长，但在以后的发展中，它还是受到了中国传统文化和当地文化的广泛影响，表现出多元文化冲突与融合的趋势。

胡庄第一人的胡月言因放弃儒家文化转奉天主教，而与深受儒家传统文化影响的家人不合，最终迁居胡庄的事实，体现了中西文化在家庭层次上的首次交锋。在胡庄近 400 年的村落历程中，其天主教信仰的村落“小传统”，受到了“大传统”和地方区域文化的持续影响，多种文化传统在相互冲突与调适中不断交融，结果就是造就了胡庄今天的村落传统和一系列经本土化变形后中西合璧的地方性制度，最为明显的就是结婚和丧葬制度。在我看来，数百年的中西文化交融，尽管已经使西方式的天主教信仰与仪式深深嵌入了胡庄人的日常思维与生活，日益成为一种生活习惯，但是胡庄人基本的思维方式和生活方式，仍然保持了与大多数深受传统文化

影响的中国乡民相一致的乡土特性，这一点在胡庄人的人情往来和民间互助行为上都可清楚地看出。今天的胡庄人在对天主、天国进行着自己特殊的意义阐释中，履行着一个天主教徒应尽的崇拜义务，在对家庭伦理的重新定位中继续实践着一个中国乡民传宗接代、发家致富的人生理想。所有这一切，都证明了多元文化耦合情境下，中国文化“大传统”所具有的巨大包容性和融通能力。

二、国家与社会的关系

在关于中国社会的研究中，“国家与社会”的研究框架成为近年来一个相当重要的研究视角，在这一研究框架下，国家正式制度怎样向民间渗透，以及民间社会的惯性怎样影响国家正式制度的问题逐渐为人们所重视。^①

在国家与社会关系问题上，众多学者认为，在中国传统社会，由于国家没有足够的能力和手段实现对广大乡村社会直接有效的控制，中央政权实际上只延伸到县一级单位，县以下的社会发展比较独立。国家政权对于乡村社会而言，只具有两方面的意义，一是征税，一是维护社会治安。^②士绅的产生填补了国家政权与乡村社会之间的真空，使中国传统社会形成了宗族和村社共同治理的乡村治理结构。

1912年中华民国建立后，国家权力开始向农村基层渗透，国家政权向下延伸与乡村社会的自治合而为一。建设民族—国家的努力，带动过去相对封闭的村落社区加入到民族—国家的整体建设计划中去，表现为政府对传统的社会—经济和文化的改造。但由于战争以及国民政府的无力，一系列“规划的社会变迁”并无法全面取代乡土传统。^③

新中国建立后，国家对农村的社会控制更趋增强，随着国家对农村改造的“现代化图谋”，一系列的“运动”席卷整个乡村社会，国家政治力量开始强力介入基层社区，并推行各种国家政策，表现为“国家文化”对乡土社会经济、社会、文化的渗透和冲击，以及国家行政力量推动下的乡村社会变迁。

英国社会学家吉登斯(Giddens)在《民族—国家与暴力》一书中也曾以传统国家(traditional state)、绝对主义国家(absolutist state)和民族—国家(nation-state)三个时代的历史划分来说明国家与社会关系的转型史。依据他的界说，国家与社会关系的一般历程是从国家与社会的分离格局经历重大历史变动转变为国家—社会糅合的民族—国家格局，这一历程表现为社区和人的生活逐步被“国家化”。

按照他的分析，在传统国家时代，因受国家行政力量涵盖面的局限，政府对社会的行政控制被限制在城市之内，同时国家象征体系与宗教与一般人民的“民俗”

① 邓正来，“国家与社会”研究框架的建构与限度——对中国乡土社会研究的评论，载王铭铭和王斯福，乡土社会的秩序、公正与权威，北京：中国政法大学出版社，1997，第608-645页。

② 参看[美]黄宗智，长江三角洲的小农家庭与乡村发展，北京：中华书局，1992，第321页。及[美]杜赞奇，文化、权力与国家：1900—1942年的华北农村，南京：江苏人民出版社，1994，第3页。

③ 王铭铭，村落视野中的文化与权力：闽台三村五论，北京：生活·读书·新知三联书店，1997，第47页。

保持着相当大的距离，这就导致了监视力的软弱，呈现出城乡之别和明显的阶级分化格局。这证明国家与社会的关系较为松散，国家只有“边陲”（frontiers）而没有“疆界”（borders），也没有对军事力量的垄断权。在行为规范方面，许多规矩只在贵族阶层有效，对一般人民毫无制约力。

传统国家向现代国家的过渡期，就是绝对主义国家。这时期，民族与民族之间的“自然边陲”被确定为“疆界”，随之，“主权”（sovereignty）观念开始出现，神异性的国王变成国家主权神圣性和分立性的代理人和象征，法律成为全民性的规范，直接界定个人与国家之间的关系以及制裁制度。与此同时，军事力量开始增强。

绝对主义国家的发展为现代民族—国家奠定了基础，它为后者提供了疆域概念和主权性。“工业化”和“工业主义”（industrialism）使配置性资源（allocative resources）和权威性资源（authoritative resources）得到了开发，在行政力量、公民观（citizenship）、以及全球化的推动下，现代民族—国家得以形成。进一步地，商品化使法律成为全民准则、税务成为国家控制工业的手段、劳动力成为“工作区位”（work-locales）的附属品、国家成为世界体系的一员。此外，传播媒体、交通、邮电等资源的开发，使国家更容易地渗透到社会中，强化其监视力。

吉登斯还认为，所谓“现代社会”与“传统社会”的差异，主要在于现代社会以民族—国家为特征，其突出表现是国家与社会的高度融合。现代社会之所以与传统社会形成对照，是由于现代社会中物质生产高度发达、信息和行政监视大幅度延伸、暴力手段为国家所垄断、工业主义渗透到社会的各部分。^①

王铭铭将吉登斯的社会转型理论应用于中国国家与社会关系的研究中。他认为，中国是从城邦国家转变为官僚—继嗣帝国，经历明清的绝对主义国家，在20世纪初进入民族—国家（1911年以来）的。这一转变同样经历了国家与社会分离（城乡分离）到国家与社会充分一体化的变迁。他还认为，在这一过程中，社区作为社会的主要单位也经历了一系列地位变动。民族—国家的成长史是社区内部的人民不断地被从地方性的制约中“解放出来”，而直接面对国家的全民性规范、行政监视、工业管理、意识形态的影响和制约的过程。也可以说中国社区的历程是以城乡—阶级分化为开端、经内外权力（绝对主义国家与西方世界体系）交错导致的“主权”和社区“全民化”过程、进入国家对社区监控集权化的。^②

胡庄的村落历程正反映了不同话语表达下的中国国家与社会关系的发展脉络。从明清时期胡庄村落文化传统的相对独立，到民国时期民族国家力量在社区生活中的渗透，再到建国后各种政策在国家行政权力保障下的大力推行，胡庄村近400年来社会变迁的历史轨迹都说明了这一点。

① 参看[英]吉登斯. 民族—国家与暴力. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1998. 以及王铭铭. 村落视野中的文化与权力: 闽台三村五论. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1997. 第4-6页.

② 参看王铭铭. 村落视野中的文化与权力: 闽台三村五论. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1997. 第7~8页.

三、现代化的冲击与宗教世俗化

按照多数人的说法，世俗化就是非神圣化，它意指一个漫长的社会变化过程，这个过程涉及两个方面，一是社会的变化，即指人类社会各个领域逐渐摆脱宗教之羁绊，社会各种制度日益理性化，也就是马克斯·韦伯所说的现代社会“理性化”及“祛除巫魅”的过程；二是宗教本身的变化，即指宗教不断调节自身以适应社会向“世俗”的变化。^①

宗教世俗化理论的提出，主要是基于 20 世纪 60 年代以来，传统宗教在欧洲江河日下的事实。在以基督教为传统文化背景的欧洲，相信上帝存在、天堂地狱存在的人越来越少，上教堂的人数在锐减，甚至声称自己为信徒的人也在减少。世俗化使宗教在公共领域的影响力和重要性日益减退，逐渐变成了私人的爱好与选择。那时绝大多数西方社会理论家都认定宗教是一个趋于衰弱的历史力量。^②

然而到 20 世纪末叶，宗教不仅没有衰退，而且宗教力量的重新上升和“宗教热”成为全球政治和文化领域中最重要的事件之一。事实上，所有传统宗教在除欧洲以外的地区仍然保持着强劲的势头。甚至在无神论为主要意识形态的中国，宗教的增长也是众所周知的事实。^③人们开始承认，世俗化并没有“化掉”宗教，而是促使信仰形式多元化以及宗教更全面、更广泛的渗入生活。这意味着宗教积极进入世界、回返现实，更加强调现实意义和现实关切。^④

20 世纪 80 年代以来，在现代化浪潮冲击下中国社会从传统社会向现代社会的急剧转型使中国民众的关注点日益由精神领域转向物质领域，由他人转向自身。90 年代市场经济实行后，这一转变更趋明显，一切神圣的东西在现代化的冲击下均被卷入到世俗化的洪流，人们对于现世幸福生活的追求远比来世的终极关怀显得更为迫切。在现代化与市场经济两股洪流的不断冲击下，胡庄天主教的世俗化趋势也在所难免。这主要表现在：胡庄人日益认识到经济在现代社会和个人生活中的重要作用，表现出对于自身经济利益和当前生活的普遍关注，挣钱致富的愿望趋于强烈，经营副业、进厂做工乃至出外打工的村民越来越多；与此相反，因为工作忙碌家务繁多每天按时进堂的人数与进堂的次数都大为减少；与老年人相比新一代年轻人对信仰的虔诚程度和对宗教生活的热情也呈下降趋势；年轻人中不经常做礼拜的，进而不信教的，乃至入党的人开始显著增多。所有这些都意味着在现代化与市场经济冲击下宗教信仰对于个人现世欲望的让步。

① 戴康生，彭耀. 宗教社会学. 北京：社会科学文献出版社，2000. 第 200-201 页.

② [美] 罗伯特 W·哈诺. 多样化的现代性：全球化时代中的基督教、伊斯兰教和印度教. 广西民族研究，2002，(1).

③ 高师宁. 世俗化与宗教的未来. 中国人民大学学报，2002，(5).

④ 卓新平. 全球化与当代宗教. 世界宗教研究，2002，(3).

主要参考文献

一、地方文献

- 1、平阴县地方史志编纂委员会. 平阴县志. 济南: 济南出版社, 1991.
- 2、平阴县政协文史资料研究委员会. 平阴文史资料(第三辑). 内部资料, 1986.
- 3、政协山东省平阴县委员会. 平阴名胜古迹. 内部资料, 2001.
- 4、赵庆振. 平阴县胡庄村天主教历史简介. 平阴县政协文史资料研究委员会. 平阴文史资料(第三辑). 内部资料, 1986. 71-80.
- 5、高庆平. 胡庄天主教记史. 手抄本.
- 6、高庆平. 尖山圣母堂史记. 2000. 手抄本.
- 7、刘学兵, 韩承博. 胡庄圣母无染原罪堂. 宣传手册.
- 8、胡庄村胡氏家族. 胡氏家谱. 手抄本.
- 9、胡庄村高氏家族. 高氏族谱. 手抄本.
- 10、胡庄村赵氏家族. 赵氏宗谱. 手抄图.
- 11、胡庄村委会. 2002年编胡庄村选民登记表. 手抄本.
- 12、雷庆龙. 蓝天下的胡庄天主教堂. 旅游世界, 1997(9): 8-9.
- 13、山东旅游发展与规划研究中心, 平阴县平阴镇人民政府. 山东省平阴县胡庄天主教文化旅游区开发建设规划. 2002, 8. 打印本.

二、宗教文献

- 14、佘山修院译. 圣经新约全集. 上海: 天主教上海教区光启社, 1994.
- 15、中国天主教主教团教务委员会. 圣经导读(一). 内部资料.
- 16、香港教区教理中心郑宝莲、林康政. 信与传. 石家庄: 中国河北信德室, 1999.
- 17、香港思高圣经学会. 圣经中的制度和风俗. 再版. 香港: 生命意义出版社, 1991.
- 18、弥撒常用经文. 上海: 天主教上海教区印刷部, 1993. 内部资料.
- 19、贝兴仁. 科学与宗教. 内部资料.
- 20、中国天主教教务委员会. 圣教日课. 1994.
- 21、李善修. 慕道者指南. 石家庄: 中国河北天主教信德室, 1997. 内部资料.
- 22、河北信德室. 天主教圣月. 石家庄: 河北信德室, 1994. 内部资料.

23、河北信德室, 2003年公教年历, 石家庄: 河北信德室, 内部发行.

三、中文论著

24、王铭铭, 村落视野中的文化与权力: 闽台三村五论, 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1997.

25、王铭铭, 社会人类学与中国研究, 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1997.

26、王铭铭, 社区的历程: 溪村汉人家族的个案研究, 天津: 天津人民出版社, 1997.

27、王铭铭、王斯福, 乡土社会的秩序、公正与权威, 北京: 中国政法大学出版社, 1997.

28、李晶, 人情社会: 人际关系与自我观的建构, 新泽西: 八方文化企业公司, 2002.

29、费孝通, 乡土中国 生育制度, 北京: 北京大学出版社, 1998.

30、[美]杜赞奇, 文化、权力与国家: 1900—1942年的华北农村, 南京: 江苏人民出版社, 1994.

31、[美]黄宗智, 华北的小农经济与社会变迁, 北京: 中华书局, 1986.

32、[美]黄宗智, 长江三角洲的小农家庭与乡村发展, 北京: 中华书局, 1992.

33、[美]明恩浦, 中国乡村生活, 北京: 时事出版社, 1998.

34、[英]吉登斯, 民族—国家与暴力, 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1998.

35、曹锦清, 张乐天, 陈中亚, 当代浙北乡村的社会文化变迁, 上海: 上海远东出版社, 1995.

36、徐经泽, 李绍光, 东营村: 走向现代化——一个农村社区的社会变迁研究, 济南: 山东大学出版社, 1993.

37、胡潇, 世纪之交的乡土中国, 长沙: 湖南出版社, 1991.

38、袁亚愚, 新修乡村社会学, 成都: 四川大学出版社, 1999.

39、中国大百科全书总编辑委员会《社会学》编辑委员会, 中国大百科全书出版社编辑部, 中国大百科全书·社会学·, 北京: 中国大百科全书出版社, 1991.

40、孙尚扬, 宗教社会学, 北京: 北京大学出版社, 2001.

41、戴康生, 彭耀, 宗教社会学, 北京: 社会科学文献出版社, 2000.

42、徐怀启, 古代基督教史, 上海: 华东师范大学出版社, 1988.

43、唐逸, 基督教史, 北京: 中国社会科学出版社, 1993.

44、[美]L·M·霍普夫, 世界宗教, 北京: 知识出版社, 1991.

45、张文建, 宗教史话, 长春: 吉林人民出版社, 1981.

46、罗竹风, 中国社会主义时期的宗教问题, 上海: 上海社会科学院出版社, 1987.

- 47、阮仁泽, 高振农. 上海宗教史. 上海: 上海人民出版社, 1992.
- 48、范桥. 世界四大宗教三百题. 北京: 中国广播电视出版社, 1991.
- 49、知识出版社. 神秘纱幕的背后——古今中外宗教纵览(下册). 上海: 知识出版社, 1989.
- 50、卓新平. 全球化与当代宗教. 世界宗教研究, 2002(3).
- 51、高师宁. 世俗化与宗教的未来. 中国人民大学学报, 2002(5).
- 52、高长江. 从全球化视角看全球宗教复兴运动. 世界宗教研究, 2002(1).
- 53、金宜久. 宗教在当代社会的蜕变. 世界宗教研究, 2002(2).
- 54、[美]罗伯特 W·哈诺. 多样化的现代性: 全球化时代中的基督教、伊斯兰教和印度教. 广西民族研究, 2002(1).
- 55、吕大吉. 中国现代宗教学术研究一百年的回顾与展望. 江苏社会科学, 2002(3).
- 56、王晓朝. 文化视域与新世纪宗教文化研究的基本走向. 世界宗教研究, 2002(3).
- 57、梁丽萍. 中国传统社会汉民族的宗教观与宗教信仰——历史与文化的考察. 中州学刊, 2002(6).
- 58、林兆荣. 汉民族宗教信仰的基本特征. 世界宗教研究, 2002(4).
- 59、邱树森. 元亡后基督教在中国湮灭的原因. 世界宗教研究, 2002, (4).
- 60、叶小文. 与时俱进话宗教. 博览群书, 2001(10): 13-14.
- 61、全国宗教工作会议在京举行. 人民日报, 2001-12-13(1).
- 62、潘岳. 马克思主义宗教观必须与时俱进. 华夏时报, 2001-12-15(5).
- 63、叶小文. “社会主义与宗教”的历史新篇. 学习时报, 2002-1-7(5).

致 谢

时光荏苒，岁月如梭，转瞬即逝的硕士研究生三年使我远离尘世喧嚣，静享校园安谧。在师长言传身教，同窗无私交流，朋友融融暖意下度过的三年时光使我倍感恬淡自由宁静平和，它将为我的生平添色彩。对此我将终身难忘。在本文完成之际，谨向所有给过我教益与帮助的师长朋友致以诚挚的谢意和深切的祝福！

我尤其需要感谢的是：我的指导教师庄平教授，她不仅不顾身体的劳累和工作的繁忙为我的学业和本文的完成付出了极大心血，还从学业之外给我提供了诸多机会，使我在三年中得以从容面对生活；马广海教授、李芹教授、泥安儒先生、林聚任先生在我入学之初就对我的学业给予了莫大关怀和适时鞭策；社会学系其他诸位老师的谆谆教诲也使我获益良多。他们的辛勤培育是我能够顺利完成学业的重要原因，对此我将永志不忘！

本次研究的实地调查得到了平阴县政府刘家勇先生和调查地胡庄村父老乡亲提供的诸多方便，我深知，没有他们的热情支持与帮助，本次调查将颇费周折，在此表示衷心的感谢！

由于本次调查受客观原因所限，时间较短，准备不足，且本研究所涉及的学科领域众多，许多领域对我来说又都是全新的等诸多原因，加之本人学术功底的限制，文中的错误和纰漏之处肯定不少，敬请各位专家批评指正。

攻读硕士学位期间发表的学术论文目录

- 1、略论中国传统的近代境遇与当代定位. 山东社会科学, 2003 (1): 79-82. 独著.
- 2、我国农村社区发展及存在的若干问题. 广西社会科学, 2002 (4): 237-239. 独著.
- 3、试论传统女权主义及其理论误区. 山东社会科学, 2002 增刊: 31-33. 独著.
- 4、略论知识分子研究与社会学. 青年思想家, 2002 (1): 86-87. 独著.
- 5、现代性: 反思与重构——吉登斯现代性理论解读. 江苏警官学院学报, 2003 (待发).
独著.