

中國城鎮民工的宗教生活

● 黃劍波

鄉村基督徒隨着城市化進程湧入城市，並由此逐漸產生了一種位於城鄉之間的信徒和教會形態。由於這種城鄉新移民通常被稱為「民工」，這種新型的教會也常被稱為「民工教會」。

隨着城市化以及隨之而來的大規模城鄉移民運動的展開，近年來已經有相當多的研究關注「新生」的社會群體：民工^①。多數研究者都承認，從早期的「盲流」，到後來的「民工」或「農民工」，這些不同的社會標籤都隱含了不同程度上的歧視^②。作為一個流行概念，「民工」一詞具有某種社會歸類的功用，甚至似乎成為了某種特定人群的代名詞。事實上，民工群體並不是一個穩定的「社會階層」，而是呈現為各種由行業、地域、籍貫、親屬等社會關係交錯構織而成的大大小小的「圈子」^③。

在這些「圈子」中，我們試圖來討論宗教信仰這個長久以來被忽略的社會認同和歸屬的範疇，並主要以近些年來發展迅速的基督教（新教）為個案，探討其作為一種社會邊緣群體的信仰共同體的生成和維繫機制。具體來說，在對某大城市的一個民工教會的白描基礎之上，我們主要思考兩個問題（或是一個問題的兩個層面），即為甚麼這些民工成為基督徒並持守信

仰？同時，基督教對於民工信徒來說提供了甚麼樣的社會性「宗教產品」^④？

一 「都市裏的鄉村教會」： 民工教會的個案

在最近三十年前後的中國社會中，基督教的迅速發展無疑是其中一個令人關注的現象。在這三十年中，中國社會發生了、也正發生着急劇的變化，無論是在經濟政治發展，還是社會文化生活方面，都出現了可以被視為結構性變遷的現象，而「轉型」也成為一個被政府、學界，以及媒體廣泛使用的一個詞彙。

對於基督教來說，在過去三十年中，似乎也可以看到一種類似於「轉型」的變遷過程。1980年代以及之前，主要是鄉村基督教的發展；1990年代以後，城市教會得到快速的發展；而在2000年以後，則出現了一個顯著的鄉村基督徒隨着城市化進程湧入城市的現象^⑤，並由此逐漸產生了一種位於

城鄉之間的信徒和教會形態，筆者稱之為「都市裏的鄉村教會」^⑥。由於這種城鄉新移民通常被稱為「民工」，相應的，這種新型的教會也常被稱為「民工教會」。而在基督教研究領域中，已有的相關研究多數關注的是鄉村教會^⑦，以及少量研究集中討論城市教會^⑧，而少有特別針對民工基督徒群體的研究^⑨。

以下的討論將從一個民工教會的發展過程的描述開始。儘管我們對其進行了前後一年多的參與觀察，但必須承認，我們的了解仍然非常有限，最多只能說是一種「近距離」，而絕非「零距離」。需要指出的是，這種所謂的民工教會其實存在諸多不同的樣式，例如，在大型城市、中型城市與小城鎮中的情況就相當不同^⑩。我們這裏所討論的主要是大型城市民工教會的一種形態，而絕非關於民工基督徒及教會的整體性的全面分析。不過，這並不影響本文主要討論的問題。

作為研究個案的這個民工教會，我們稱之為A教會。2001年，一對傳道人夫婦受其鄉村教會母會的差派來到這個大都市開展工作，並決定把城市民工作為主要傳教對象。A教會的成長速度可以說相當驚人，短短五年間就發展成為擁有27個聚會點，會眾超過1,000人的教會網絡^⑪。在發展的過程中，教徒平均每年新開4至5個聚會點，而各個聚會點的建立往往主要根據信徒的居住地點和聚會需要。如果有幾個住得較近的信徒想要在一起聚會，教會負責人就會派人去講道。剛開始可能只有三五個人，之後逐漸發展成為一個正式的聚會點。這些聚會點的大小或會眾人數不一，幾個大的點有四五十人或六七十人，小的點只有十餘人。另外，聚會點的分布比

較分散，主要集中於城市郊區或城鄉接合處，在某個聚會點參加聚會的會眾基本上都是住在附近的人。

在日常聚會和安排方面，由於傳道人有限，A教會體系中各個聚會點的主日聚會時間只能安排在不同的時候，既有上午，也有下午，有的則在周六舉行^⑫。儘管各聚會點每周的講道是由教會統一安排，但靈活性也很大，誰有空誰便去，幾位全職傳道人經常在各個聚會點之間往來講道。如果某一個聚會點沒有人能去講道，會眾就會聚在一起看講道的影碟^⑬。除了各個聚會點分散的主日聚會之外，每個月還有三次全教會範圍內的活動，分別為一次唱詩會、一次同工培訓、一次聚會點負責人的交通會，均安排在周六舉行。每周二，教會還會組織所有參與講道侍奉的同工進行《聖經》學習和講道培訓。在周間，各個聚會點通常也會組織自己的禱告聚會，有少數聚會點還有查經小組。

無論從信徒人數和聚會點數量來看，A教會都得到了極大的發展，初步形成了具有一定規模的教會體系。不過，我們注意到，其信徒構成主要仍然是從鄉村轉入城市生活的已有信徒，而不是新增的民工信徒。或者說，到目前為止，這個教會的功能主要是已有信徒的收容所。回到本文開始時希望討論的「為甚麼這些民工成為基督徒並持守信仰」這個問題，實際上我們發現，在相當多的情況下，問題乃是已經作為基督徒的農民信徒，隨着入城務工而帶來社會身份的轉換，而不完全是信仰上的轉變。因此，對於這個人群來說，我們的問題發生了轉化，新問題是：為甚麼這些民工信徒在進入城市生活後仍然維繫和發展其信仰生活？同時，我們也意

從信徒人數和聚會點數量來看，A教會得到了極大的發展，初步形成了具有一定規模的教會體系。不過，我們注意到，其信徒構成主要仍然是從鄉村轉入城市生活的已有信徒，而不是新增的民工信徒。

識到，這些民工信徒的信仰方式和教會形態，其實仍然與鄉村教會保持相當高程度上的延續性，而與城市教會，特別是被稱為「第三種教會」的知識份子或專業人士團體表現出顯著的差異^⑭。

二 實用主義的信仰取向： 一種解釋的路徑

考察已有的關於中國基督徒（特別是鄉村基督徒）歸信原因的解釋，除了認為乃是上帝揀選和聖靈做工這一類的信仰宣告和護教性的解釋之外，不少研究者都提到實用主義的信仰取向^⑮。

在針對A教會的研究過程中，我們確實也發現，不少信徒對信仰常常採取一種帶有功利性的態度。這樣的態度使他們相對於教義和理性的信仰知識而言，會更強調帶有靈恩色彩的神迹奇事和個體經歷，如治病、趕鬼等。一些研究者認為，這大概表明了鄉村基督教受到中國民間信仰在不同層面上的影響^⑯。的確，改革開放以後，農村的民間宗教得到復興，拜佛、拜觀音、跳大神等以前遭受壓制的民間宗教活動又重新回到了老百姓的生活當中^⑰。這些民間宗教的突出特點是所謂的「交換心理」，即人們與神靈之間基本上是一種交易的關係。如果人給予神靈以供奉，神靈就應該滿足他的願望；而在願望實現之後，他便需要報答神靈。

A教會的一些信徒在歸信基督教以前，幾乎都有過拜佛燒香的經歷，而他們歸信基督教，在某種程度上是因為耶穌基督這位新神比他們以前拜的神更「靈」，更能「解決問題」。如果

遇到甚麼疾病、患難或是難處，「開禮拜」是他們常用的「解決」方法，而這看起來與民間宗教中「許願—還願」的模式極為相似。一位女信徒如此說：

他跟我媽說，你回家呀，你小姑婆婆家人不是信耶穌的嗎，你讓她家裏開個禮拜，她那〔病〕就好了，就這麼說的。俺媽回家說，大哥說的，叫你回家給你家公公講講，就說叫你公公找人開個禮拜。

與此相似，另一位信徒在談到其歸信過程時如是說：

信了主了，進〔教會〕去了，俺們進去的時候他〔被訪人的兒子〕還在醫院裏住院。進來，守禮拜嘛，等他住了院我回來守禮拜，進來了守禮拜嘛，守禮拜那時也說，信主，相信主，我孩子不發燒好了，以後出院回來給他做見證，奉獻他50塊錢。就那樣說的呢。後來回來〔孩子出院回來〕不是給他做見證呢，給他奉獻50塊錢，在屋裏開禮拜。

斯達克 (Rodney Stark) 和芬克 (Roger Finke) 曾指出：「在跟神靈的交換中，人們願意給被相信會更易回應的、範圍更大的神靈付更高的價格。」而「在追求彼世的回報中，人們願意接受一個延長的、排他的交換關係」^⑱。可以說，在A教會不少信徒的心目中，耶穌即是比他們以前所拜的那些神靈「更易回應的、範圍更大的神靈」。此外，除了今生的回報之外，耶穌還可以賜予他們「永生」。既然如此，他們也就願意為此付出更高的交換價格，即投入更多的時間、精力和金錢，並承諾只相信這位「獨一真神」^⑲。

已有的關於中國基督徒歸信原因的解釋，除了認為乃是上帝揀選和聖靈做工這一類的信仰宣告和護教性的解釋外，不少研究者都提到實用主義的信仰取向。針對A教會的研究過程中，我們也有相同的發現。

雖然傳道人在講台教導中也常常強調對信仰的委身和對上帝旨意的順服，但這仍舊不妨礙普通信徒更傾向於接受和相信只要禱告，疾病就必然得醫治，困難必然得解決；而且，如果「禱告不靈」，他們通常的反應不是對上帝安排的順服，而是檢討自己「信心不足」，因此沒有得到醫治或解決。這恰好從另一個側面反映出他們信仰基督教的實用主義色彩。換言之，在他們的信仰實踐中，「靈不靈」似乎是一個比「真不真」更重要，也更切合他們實際生活的問題。

從這個意義上來說，至少在A教會的個案中，確實有數量眾多的普通信徒的信仰實踐具有強烈的功利色彩，但是，這種將基督徒的歸信理解為主要是實用主義功利訴求的解釋，嚴重地簡化了基督教作為一種信仰的宗教本質，而將其化約為追求對膚淺的物質主義需求的滿足。同時，就算是有人注意到了信徒對「農民精神需求」的滿足，也仍然不過是這種簡化論的升級版而已^②。這種將宗教信仰歸結為實用主義訴求的解釋路徑，實際上是基於對中國人在信仰本質上的實用主義的判斷，是一種過於簡化的理性主義進路，並不能完全解釋現實生活中一部分中國人歸信基督教，並持守其信仰的深刻性和複雜性。換言之，我們需要在這種解釋路徑之外納入關於宗教信仰的意義這個維度。

三 信仰對生活的解釋

格爾茨 (Clifford Geertz) 在其著名論文〈作為文化體系的宗教〉(“Religion as a Cultural System”) 中認為，宗教作為一種象徵體系，可以對生活世界中

的不合理和不安提供解釋，從而使得具體的生活處境以至苦難成為可以被理解和接受的社會現實。他還特別指出，在宗教信徒看來，其所信仰的神靈以及相應的觀念，乃是比可見的現實生活更為真實的存在^③。

在筆者所訪談的A教會信徒中，對於苦難的體認和生活艱辛的經歷似乎是他們歸信基督教的共識性背景。我們所接觸到的信徒幾乎每個人都有一段心酸的歷史。在訪談的過程中，許多人在講述他們過去的經歷時都忍不住流淚。出於生活所迫，他們背井離鄉來到了現代化的城市，然而，城市的繁華與其實際生活並沒有形成交集，他們只能徘徊在溫飽的邊緣。他們不僅需要在各種規章制度的夾縫中尋找立足之地，還要忍受城市人的白眼和歧視。在訪談中，很多信徒都流露出對知識份子、對城市人生活的羨慕，但是這些對他們而言都是可望而不可及的。如果說人生的苦難在很多城市人那裏似乎是比較遙遠的故事的話，在他們那裏就是身邊的現實。

相應的，A教會的講道信息中時常凸顯出兩個重要主題：世上的苦難和天國子民的榮耀。在前一個主題中，傳道人強調信徒當將自己的勞苦愁煩卸下給神，在神裏面得到安息和喜樂，正如耶穌應許「凡勞苦擔重擔的人，可以到我這裏來，我就使你們得安息。」(《聖經·馬太福音》11：28) 下面這段講道信息即為一例：

所以弟兄姊妹，所以我們看到，人少年的一個時代，嬰孩的一個時代，他是以哭來開始的。弟兄姊妹，這是嬰孩一直到少年的這樣一個階段，是這樣的一個經歷。那麼成人就會出現甚麼樣的問題呢？成人的狀況是甚麼樣

在筆者所訪談的A教會信徒中，對於苦難的體認和生活艱辛的經歷似乎是他們歸信基督教的共識性背景。我們所接觸到的信徒幾乎每個人都有一段心酸的歷史。

前千禧年主義之所以被中國教會和基督徒所普遍接受，除了與眾多持有前千禧年主義的來華宣教士有關之外，就在於其為當下世界和現實生活中的苦難提供了一個有力的解釋。

的呢？就會出現痛苦的這樣一個經歷。弟兄姊妹，人在少年的時候，人哭啊，痛苦啊，那麼在成年的時候，人也會有很多的悲哀，人也會有很多的這樣一個痛苦。特別是甚麼呢？特別有很多的人，當我們家庭面臨患難的時候，當我們家庭面臨疾病的時候，我們感覺到痛苦；當我們面臨婚姻挫折的時候，我們感覺到痛苦；當我們家庭當中日用飲食不能夠得以正常的供應的時候，我們感覺到痛苦；當我們很多的時候，我們兒女不需要自己的父母的時候，我們感覺到痛苦。所以弟兄姊妹我們看，在人整個這樣的一個一生當中，人的一生當中都是痛苦的。弟兄姊妹，我們看到，如果不是在耶穌基督裏面，人是找不到真正的這樣的一個安慰，人是找不到真正的這樣一個滿足感的。

在後一個主題中，傳道人所教導的信息則充滿了對社會身份、成就、學歷、財富等世俗價值的否定，強調基督徒的身份才是真正寶貴和值得追求的。下面這段話選自與前引文同一篇講章：

我們的主耶穌基督他說，我在哪裏，你們也要在哪裏。耶穌不會騙我們，我們不是精神寄託呀，我們不是尋找刺激呀，因為這是神的話，是真的呀。天堂是真實的，它不是一個荒謬的，它不是一個美麗的傳說，它是一個真實的事情，因為這是神的話。耶穌講，如果沒有，他早告訴我們了，他不會騙我們。所以我們也知道，今天我們在這個地上，你現在在城裏，半輩子積蓄，買一套三室一廳的房子不得了了，裝修裝修，完了以後不得了了。花個幾十萬塊錢，大不了你在

城裏住，花個十萬塊錢，買一個戶口，那不得了了，城裏戶口。但是你要知道，這一切跟將來比的話，那真是沒辦法比。我們將來哪是住三居室的啊，哪兒是木地板啊，現在木地板都比較好的了。〈啟示錄〉裏面講的啊，你看黃金的啊，碧玉的啊，瑪瑙的啊，世界上最好的東西。（哈利路亞——阿門！²⁸）哪還需要買戶口，不需要掏錢。城裏戶口，跟天國戶口來比的話，那太遜色了。城裏戶口十萬塊錢，天國戶口免費上。（哈利路亞——阿門！）

這兩段講道信息精彩地說明了基督教對現實生活中的苦難的解釋，其所主要採用的策略是否定現實世界的意義和「真實性」，因為那些都是「虛空的虛空」，而強調將來生活的盼望之真實，並且是「好得無比的」。這種在末世觀上的前千禧年主義（premillennialism）²⁹之所以被中國教會和基督徒所普遍接受，除了與眾多持有前千禧年主義的來華宣教士有關之外，就在於其為當下世界和現實生活中的苦難提供了一個有力的解釋³⁰。在這些飽嘗生活艱辛的民工信徒當中，他們的社會身份和生活體驗可能在一定程度上強化了這種強調苦難、否定現在、重視對將來的盼望的神學傾向。

這看起來似乎與「宗教不過是精神鴉片」或「精神寄託」的解釋差別並不大，但需要注意的是，無論外人如何解讀，在信徒自己看來，宗教卻不是甚麼虛假的「精神寄託」，而是比現實生活更為真實的存在，從而為面對當下的現實和繼續生活下去提供了一種「強有力的、普遍的、恆久的情緒和動機」³¹。事實上，在上述講道信息

中，那位只有中學程度的傳道人特地如此強調道，「耶穌不會騙我們，我們不是精神寄託呀，我們不是尋找刺激呀，因為這是神的話，是真的呀。」

四 結論與討論

從中國基督教研究的角度來說，A教會的擴張速度在人數上來看確實令人驚嘆，但是，不得不指出，這個教會人數的增長大多數只是相對而非絕對的，即更多的是起到為已經歸信的民工信徒提供屬靈牧養的作用，而不是開拓城市裏的一片「荒地」。在一定意義上說，A教會集中體現了中國基督教目前所面對的幾個主要的挑戰：城市化、民間信仰、神學反思和構建、教會管理體制的建立和健全等。A教會的走向如何，或者進一步說，城市化進程中的中國基督教走向如何，還有待觀察。

不過，從對A教會的個案考察中，我們可以至少觀察到民工基督徒歸信的兩個維度，即信仰在生活實際中的功用取向，以及信仰對於現實生活世界的解釋。從個體信徒的層面來說，後一方面可以在相當程度上解釋生活的意義問題，亦即為甚麼民工信徒在進入城市生活後仍然持續甚至強化其信仰生活。當然，這同樣可以解釋為甚麼一些民工在進入城市後，更為強烈地感受到一些內在的需要，從而在接觸到其他基督徒的情況下，很容易就歸信和進入教會。

簡言之，我們可以看到，作為一個社會邊緣群體的民工基督徒在其信仰中有一些值得關注的表現。需要再次強調的是，儘管這些表現並不是民工基督徒所獨有的特點，事實上，無

論是所謂的信仰的功利維度，還是與末世觀相關聯的對現世的態度，民工基督徒都與多數中國基督徒基本一致，或者說並沒有、也不能脫離於中國教會的主要屬靈傳統。但是，我們也需要看到，他們在城市社會的邊緣生活狀態，或者說「都市裏的陌生人」身份^②，可能會更為強化這些信仰在生活上的表達。

註釋

① 筆者比較認同陳映芳的「作為城市新移民的鄉城遷移者」這個概念。參見陳映芳：〈關注城市新移民〉，《解放日報》，2004年8月22日。不過這個概念儘管比較準確，卻失之冗長，故本文仍會採用「民工」這個不那麼準確的概念。

② 或許還帶有對於他們這種處於「農民」和「工人」之間的模糊性和不確定性的不安。

③ 項飆：《跨越邊界的社區——北京「浙江村」的生活史》（北京：三聯書店，2000）。

④ 我們這裏主要考慮宗教裏的人以及社會這兩個層面，而將宗教的超自然層面的因素暫放不論。

⑤ 這裏所劃定的年份並不是一個準確的用法，不過旨在指出一種趨勢和大致的形態。另外，1980年代以及以前也並不是沒有城市教會的發展，而在1990年代之後也不是說鄉村教會就沒有發展了。

⑥ 黃劍波：〈城市化進程中的中國基督教〉，第三屆漢語基督教研究圓桌會議（昆明）論文（香港漢語基督教文化研究所主辦，2005）。

⑦ 例如梁家麟：《改革開放以來的中國農村教會》（香港：建道神學院，1999）；黃劍波：〈四人堂紀事：中國鄉村基督教的人類學研究〉（北京：中央民族大學博士論文，2003），未刊稿；李峰：〈鄉村基督教教職人員的社會階層分析——以浙南Y縣X鎮基督教為個案〉，《晉陽學刊》，2006年第3期，頁45-49；夏磊：〈道場上的十字——對一個

無論是所謂的信仰的功利維度，還是與末世觀相關聯的對現世的態度，民工基督徒都與多數中國基督徒基本一致，不能脫離於中國教會的主要屬靈傳統。但是，他們在城市社會的邊緣生活狀態，可能會更為強化這些信仰在生活上的表達。

皖中村莊基督教傳播過程的研究》(2007), www.ruralchinawatch.org/content.asp?id=686。

⑧ 例如高師寧：〈當代北京的基督教與基督徒：宗教社會學個案研究〉(香港：道風書社，2005)；黃劍波、楊鳳崗：〈北方某沿海城市基督徒的家庭倫理和工作倫理〉，《基督教文化學刊》，2004年第11輯，頁267-74。

⑨ 陳村富和吳欲波的研究儘管以城市化與基督教為題，但主要討論的是城市化對鄉村教會的影響。參見陳村富、吳欲波：〈城市化過程中的當代農村基督教〉，《世界宗教研究》，2005年第2期，頁65-70。

⑩ 例如，在溫州，民工教會的發展主要是由溫州當地教會推動，並作為其原有教會體系的一部分，而不是如本文所顯示的大城市民工教會由鄉村母教會差派傳道人發展而成。參見舍禾：〈我和民工有個約——溫州城郊教會民工福音事工回顧與前瞻〉，《教會》，2007年總第8期，<https://www.churchchina.org/no071106>。

⑪ 本文所有關於A教會的數據都是截至2006年9月為止。

⑫ 信徒的工作時間和適合聚會的時間當然也是另一個重要因素，但缺乏傳道人顯然是最為重要的導因。

⑬ 電視和DVD的普及使得這種形式的主日崇拜成為可能。

⑭ 孫明義：〈認識中國城市家庭教會〉，《舉目》，2007年總第26期，頁12-17。

⑮ 例如李紅菊等：〈鄉民社會基督教信仰的原因探析——對豫北蔣村教堂的調查〉，《中國農業大學學報(社會科學版)》，2004年第4期，頁73-76；劉霽雯：〈鄉村的「天堂之路」——湖北省荊門市團林鎮「基督教」活動調研〉，《中南民族大學學報(人文社會科學版)》，2004年第24卷，頁66-69；夏磊：〈農村基督教對傳統民間信仰的社會功能替代——對蘇北與皖中兩個村莊的實地調查〉(2007), www.usc.cuhk.edu.hk/wk_wzdetails.asp?id=4769。

⑯ 高師寧：〈當代中國民間信仰對基督教的影響〉，《浙江學刊》，2005年第2期，頁50-55。

⑰ 苗月霞：〈鄉村民間宗教與村民自治：一項社會資本研究——兼論韋伯關於宗教社會功能的觀點〉，《浙江社會科學》，2006年第6期，頁99-104。

⑱ 斯達克(Rodney Stark)、芬克(Roger Finke)著，楊鳳崗譯：〈信仰的法則：解釋宗教之人的方面〉(北京：中國人民大學出版社，2004)，頁119-225。

⑲ 《聖經》中記載的「十誡」第一誡即為「除了我以外，你不可有別的神」。在這些會眾加入教會之後，教會負責人都會要求他們扔掉家裏以前供奉的那些神像，只向耶穌這一位神祈求。

⑳ 顏敏：〈中國農村基督教的重興與農民的精神需求〉，《唯實》，2003年第8-9期，頁28-31。

㉑㉒ 格爾茨(Clifford Geertz)著，納日碧力戈等譯：《文化的解釋》(上海：上海人民出版社，1999)，頁111；105。

㉓ 傳道人在講道過程中會不時穿插一句「哈利路亞」，每次會眾都會以齊聲的「阿門」回應。

㉔ 在末世觀上，基督教神學大致可分為三個不同的派別：前千禧年說、後千禧年說和無千禧年說。前千禧年派認為耶穌基督再次降臨是在千禧年之前發生，在基督降臨之後，他要與他的眾聖徒一同作王一千年；後千禧年派認為耶穌基督再次降臨是在千禧年之後才發生，而目前福音普傳的時代就是千禧年；無千禧年派從根本上否認有千禧年一說。參見伯克富(Louis Berkhof)著，趙中輝、宋華忠譯：《基督教神學概論》(台北：基督教改革宗出版社，1989)，頁297-300。

㉕ 研究中國基督教會史和民間宗教史的宋軍曾跟筆者說，這還可能與中國民間盛行的「劫難說」等強調對當下的否定和對未來的盼望的傳統相關。

㉖ 艾菊紅、黃劍波：〈都市裏的陌生人——城市新移民基督徒的信仰和社會生活〉，《道風：基督教文化評論》，2007年第26輯，頁115-36。