

《人文宗教研究》

总第九辑·2017年第1册

宗教文化出版社，2017年6月

重新认识“中国民间信仰”^①

张志刚

(北京大学宗教文化研究院)

内容提要：中国民间信仰研究，堪称中国近现代思想史与学术史上的“一个老大难问题”。这一难题早在明末清初中西方文化传统的首次深层碰撞之中就被西方传教士提出来了，他们可谓“全盘否定中国民间信仰的始作俑者”。然而，近些年来的大量田野调查却告诉我们：看似古老的中国民间信仰之所以遍地复兴，主要原因即在于，它们乃是与普通百姓的日常生活息息相关的信仰习俗。因此，若要重新认识中国民间信仰，首先必需从基础理论上深刻反思：中国近现代思想史上对于民间信仰的强烈排斥倾向，是否深受“西方宗教概念暨宗教观”的偏颇影响？我们是否应该把中国民间信仰主要理解为“原生态的宗教—文化现象”呢？是否理应着眼中国民间信仰的“主流与本质”来发掘其“真精神与正能量”呢？是否理应立足中国文化与宗教背景，把扎根于祖国乡土的民间信仰视为“最普遍、最真实、最基本的宗教

^① 2016年12月22日上午，北京大学宗教文化研究院假座北大英杰交流中心月光厅，举办第38讲虚云讲座，由北京大学宗教文化研究院院长张志刚教授主讲，题为“重新认识‘中国民间信仰’”。中国社会科学院世界宗教研究所金泽研究员评议，北京大学宗教文化研究院副院长李四龙教授主持。本讲演稿的主要内容，是根据作者发表于《学术月刊》2016年第11期的《“中国民间信仰研究”反思》一文节选并修改而成。



重新认识“中国民间信仰”

文化传统”呢？是否可以通过比较研究来推进中国民间信仰研究，以期对国际宗教学界现行的理论与方法有所补充、修正或提升呢？

关键词：中国民间信仰、原生态的宗教—文化、中国宗教文化传统、民间信仰比较研究、宗教研究的群众观念

所谓的“中国民间信仰”，顾名思义，就是指中国大多数老百姓的传统信仰。然而，如何认识与评价“中国民间信仰”，却堪称中国宗教史、中国思想史乃至整个中国传统文化研究中的“老大难问题”。借此次虚云讲座，我试从“田野调查、概念反思与价值重估”三方面，提出并论证“重新认识中国民间信仰”的必要性与重要性。

一、中国民间信仰田野调查近况

我们应该承认，自新文化运动以来，中华传统文化在中国大陆屡遭冲击和否定，而民间信仰所遭到的批判与破坏更为严重；相比之下，中华传统文化、包括民间信仰在我国台湾地区的传承状况较好一些，对此我在台湾的数次考察中有所感受。所以，我们先来过目台湾地区的相关调查成果。

台湾地区宗教变迁：1984—2009^①（单位：%、份）

宗教类型	1984	1990	1995	2000	2005	2009
佛教	46.9	31.4	26.1	28.3	20.9	19.7
道教	7.2	8.5	11.1	15	13.5	13.5
民间信仰	28.6	33.6	30.7	27.2	41.4	42.8
一贯道	--	2.2	2.8	2.2	1.9	1.7
伊斯兰教	0.1	0.1	0.1	0.0	0.0	0.0
天主教	1.8	1.2	2.3	1.4	0.6	1.5
基督教	3.3	3.4	4.5	4.8	4.1	4.0
无宗教信仰	11.7	18	20.9	20.1	16.8	12.9

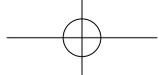
^① 本图表由卢云峰教授提供，数据资料来自《台湾社会变迁调查数据库》（2009），该数据库所依据的是台湾“中研院”社会学所主持的“台湾社会变迁调查项目”。

其他	0.3	0.9	1	0.9	0.7	3.8
样本数	4199	2532	2081	1895	2146	1927

上列表中的数据表明：多种信仰并存，民间信仰独大，可谓当代台湾社会宗教格局的基本特点。为什么“民间信仰独大”呢？卢云峰等学者做过如下分析。尽管在1984年以来的数次台湾社会变迁调查中，绝大多数受访者自称信仰佛教、道教或民间宗教，也有人自称“无宗教信仰”，但实际上这4类受访者并没有多大差异，他们几乎都是“民间信仰的实践者”，主要原因有这样几点：首先，那些自称“无宗教信仰”的人并非无神论者。台湾专家宋文里和李亦园的量化研究发现，此类受访者中，62%的人相信坟地风水，1/3的人相信阳宅风水，1/3的人相信吉日。这在某种程度上表明，他们仍怀有“中国传统信仰”，只不过“日用而不知”罢了。其次，很多自称“信佛教”的人，也是民间信仰的实践者。社会学家瞿海源的研究表明，由于佛教影响广泛，许多国人习惯自称佛教徒；但经严格考察，只有6%的人坚持吃斋、念经、参加法会等；如果再除去“妈祖、关公、土地公”的大量信众，“真正的佛教徒”至多15%。再次，道教与民间宗教在台湾地区实际上是高度重合的，研究者往往对二者并不加以严格区分。总之，民间宗教的确可以看成“台湾地区宗教的主体或主流”^①。

加拿大汉学家丁荷生（Keenth Dean）与中国学者合作数年，完成了“福建省莆田平原地方宗教仪式调查”，调查范围广及724个村所形成的153个“仪式联盟”，调查内容包括人口数量、主要宗族、当地寺庙和仪式庆典等。丁荷生根据此次调研结果指出：1979年以来，中国各地掀起了“一场或许是历史上规模最大的地方宗教仪式传统的复兴与重塑”。以莆田为例，724个村的总人口746495人，每个村的平均人口超过1000人，有些村高达10000多人；这724个村里有100

^① 详见卢云峰、李丁：《台湾地区宗教的格局、现状及发展趋势》，载金泽、邱永辉主编《中国宗教报告（2011）》，北京：社会科学文献出版社，2011年，第226-228页。



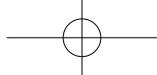
重新认识“中国民间信仰”

多个不同的姓氏，一般每个村有 3—4 个姓氏，有些村多达 14 个姓氏，单姓氏的村少于 1/3；这 724 个村里共有 2586 个庙宇，大多数村有 3 个以上，有些村多达 8 个，也有些村只有 1 个；这 2586 个庙宇里共有 10433 座神像，代表 1200 多位神明，每个村庙平均至少有 4 座神像，有的村庙多达 35 座；每逢神明诞辰，人们举行仪式，除了每年一次的主要节日，还有大量其他仪式活动，譬如，江口地区村庄密集，邻村农民一年中有 250 天可以参加仪式并观看戏剧。

丁荷生进而指出，粗略估计起来，中国各地约有一、两百万个村庙被重修或重建，长期以来被认为已失传的仪式正在这些民间宗教庙宇中重塑和举行。中国农村约有 68 万个行政村，假设每个村的人口约为 1000 人，平均每个村约有 2—3 个庙，那么就有 6 亿 8 千万村民以某种形式参加这些民间宗教庙宇的仪式活动。由此可见，过去 30 年里，民间宗教庙宇的数量和仪式活动可谓飞速增长，它们的重建及其仪式活动还得到了当地外出农民工的有力支持，全国农民工约有 2 亿多，他们寄回家乡的收入相当可观。外界对中国的印象主要是北京、上海等大城市的发展状况，却几乎没有人了解中国农村的日常生活及其民间宗教仪式。^①

2006—2007 年，中国社会科学院世界宗教研究所与浙江省社会科学联合会组织实施了“浙江民间信仰现状调研项目”，调研地区主要有温州、台州、义乌等市，调研内容涉及神祇崇拜、祖先崇拜、仪式活动、五大宗教对民间信仰的影响等，重点问题聚焦于：如何看待社会转型期的民间信仰在社会生活中的作用，如何有效管理民间信仰活动等。叶涛教授撰文点评了这次调研的大量收获。此次调研发现，民间信仰活动的主要特点在于，数量大、规模小、信众广、管理形式多样等。例如，台州市的民间信仰庙宇如星罗棋布，已成为村社文化生活的组成部分。当地民间信仰的神明崇拜和香火祭祀传统深厚，类型

^① [加]丁荷生：《中国东南地方宗教仪式传统：对宗教定义和仪式理论的挑战》，载《学海》2009 年第 3 期。



多样，已成为文化传承的重要方式，城隍、土地、玉皇大帝、观音、天地水三官、关公、龙王等全国性神明崇拜普遍存在，白鹤大帝、济公、钱王、胡公、张元帅等地方性神明也影响很大。当地民间信仰活动大多由精英牵头，群众热衷，已成为乡村自治的凝聚符号。^①

金泽教授在《中国宗教报告(2008)》里指出，近些年来，有关东北、华北、西南、东南等地区的大量田野调查表明，民间信仰在中国大陆并非个别现象，不仅具有一定的普遍性，而且在一些地区，其信众人数和活动场所都超过当地“五大宗教”。就调研成果而言，“民间信仰是否存在”，这个问题似乎没有争议；对于“民间信仰的规模与范围”，虽然存在争论，但属于“调查技术和预设尺度”问题，并不涉及“事实判断”；真正的深层问题在于，如何看待民间信仰，怎么做出“价值判断”？有人认为，民间信仰是“草根文化”、“文化遗产”或“本土宗教的组成部分”，应当尊重宽容；但也有人认为，民间信仰在古代属于“淫祀”，在今天属于“封建迷信”，是“落后的、反科学的”，应该彻底否定。^②

我认为，金泽教授所指出的“深层问题”——如何看待民间信仰，怎么做出“价值判断”，可谓一语道破了“中国民间信仰研究自始至终所陷入的理论困境”；而要突破这种理论困境，我们便不能不重新反省两个基本问题——“中国民间信仰”到底是什么？其主要作用又是什么？接下来，就让我们一起抓住这两个基本问题或两大学术症结，通过环环相扣的历史考察与逻辑分析，逐步走向更深入、更成熟的理论思考。

^① 叶涛：《浙江民间信仰现状及其调研述略》，载金泽、邱永辉主编《中国宗教报告(2009)》，北京：社会科学文献出版社，2009年，第285-290页。

^② 综合参见金泽：《民间信仰：推动宗教学理论研究》，载金泽、邱永辉主编《中国宗教报告(2008)》，北京：社会科学文献出版社，2008年，第192-207页；金泽：《关注“民间信仰”，推动宗教学创新》，载李四龙主编《人文宗教研究》第五辑，北京：宗教文化出版社，2015年，第1-9页。



二、重新反省中国民间信仰概念

在我看来，要想客观地认识中国民间信仰并对其做出正确的价值判断，首先必需深刻地反省长期以来“强烈排斥中国民间信仰的理论倾向”。

那么，中国近现代思想史上长期流行的“强烈排斥民间信仰的理论倾向”由何而来呢？一旦追究起来，其始作俑者恐怕非明末清初来华的西方传教士莫属。例如，利玛窦的名著《中国札记》里，虽有一章里题为“中国人的各个宗教派别”，可他却在描述整个中国宗教状况时，不仅只是评判“儒释道”、贬损佛道教，把“三教合一”蔑视为“中国人的全部迷信”，而且竟然以为，中国民间社会的其他所有信仰现象全都不值得一提。这种偏颇的西方宗教观，可谓强烈排斥中国民间信仰的理论雏形！又如，艾儒略、孟儒望、马若瑟、沙守信、郭纳爵、冯秉正、陆铭恩等同时期或稍后的传教士，尽管大量提及中国民间信仰现象，但他们同样偏执西方宗教观的强烈排斥态度，极尽贬低中国民间信仰之能事，他们所留下的大量言论里，几乎可以追查到近现代海内外研究者用于中国民间信仰的所有负面评价的最早版本！^①下面，让我们一起来看路遥先生所做的历史考察与史料分析。

中国封建社会到了晚明出现一大变局，即西方欧美资本主义国家向中国传入独尊上帝一神的基督宗教，以图征服中国传统宗教，于是佛道二教与民间信仰都遭到了严重打击，统统被扣上“迷信”贬词而受全面批判。^②

路遥先生专就“天主教汉语文献中对中国‘迷信’的批判”做了全面分析，将其“批判对象”细分为下述几类：（1）“辟佛道二教”，

^① 关于这方面的大量史料，可参见《明末清初耶稣会思想文献汇编》，五卷本，楼宇烈顾问，郑安德编，北京大学宗教研究所2003年修订重印版。

^② 路遥：《中国传统社会民间信仰之考察》，载《文史哲》2010年第4期。



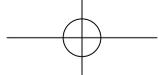
主要批判内容包括：佛教的天堂地狱说、六道轮回说、佛氏、观世音、《楞严咒》、《大悲咒》、佛斋、“四大逆”等；道教的天堂地狱说、玉皇大帝、老君、文昌、真武、三官大帝、张天师、八仙、三仙、三茅等。(2)“辟正祀”，西方传教士和奉教士大夫对山岳、星辰、鬼神敕封，以及城隍、关羽、“五祀”（灶神、门神、行神、户神与中霤神）统统加以批判。

(3)“辟淫祀、淫祠”，淫祠与广大民众的生活和思想紧密相关，对传教活动极为不利，西方传教士和奉教士大夫竭力加以批判，例如，他们对东南江浙一带民间社会极具影响的“五圣”和“张王”大加痛斥。

(4)“彻底否定中国民俗”，这方面被批判的内容有：八字、吉日、接星、风水、相面、抽签、烧纸、躲殃、打醋炭、调神、洒扫、献羊、关煞、活丹、跌魂、剃死婴等（郭纳爵）；占卜、求签、灼龟、起课、择日、星占、画符、念咒、去病驱邪、师公师婆、蛊毒、魇魅、请仙扶乩、妄言祸福、面相、算命、五行、风水、方向、野祭呼魂、烧神化马、纸锭、纸钱、超度破狱、修炼内外丹等（冯秉正）；风水地理、命理、择日、星占、占卜、长生、乱说经咒等（见徐光启译作）；采药、炼丹、符咒、成仙、白日飞升、蜡烛祈赛、神明显灵、择地葬亲、卜筮、择日、推命、相面、占天、占卜等（朱宗元）。^①

上述扼要的历史考察可使我们认识到，中国民间信仰研究之所以长期陷入严重困境，根本的理论症结即在于，所谓的“民间信仰”概念从一开始就是很成问题的！正因为大多数近现代学者深受“西方宗教观”的偏颇影响，中国本土的民间信仰不仅被排斥于“体制性宗教”或“五大宗教”之外，而且统统被扣上“淫祀、迷信、反科学、反动会道门”等大帽子，被清除于中国宗教文化乃至中国文化传统的门外。质言之，作为一个负面概念或贬义词，所谓的“民间信仰”在绝大多数近现代学者的笔下显得“太庞杂或太混杂”了，诚如路遥先生指出，以往的批判者用这个贬义词所彻底否定的是，“绝大部分自先秦、秦汉时期流传下来的民间俗信”——这岂不意味着全盘抹杀了“绝大多

^① 路遥：《中国传统社会民间信仰之考察》，载《文史哲》2010年第4期。



数中国老百姓的日常生活习俗及其信仰”？

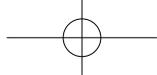
为了重新认识“民间信仰或民间宗教”，海内外学者近些年来越来越重视“概念或定义”问题的研讨。据张祝平概括，近20多年来学界重新提出的民间信仰或民间宗教概念多达数十种，下列4种最有代表性：（1）民俗性角度的理解，即把民间信仰主要看作“民众习俗”；（2）宗教性角度的理解，即认为民间信仰就是“民间宗教”；（3）混合性角度的理解，即认为民间信仰是“原始崇拜与民间宗教的混合形态”；（4）模糊性角度的理解，即认为不必精确地界定民间信仰，正统宗教以外的内容皆可纳入研究视野。^①

与上述诸种观点相比，国际著名汉学家欧大年（Daniel L. Overmyer）对于“概念或定义”问题的探讨显得更全面一些。他主要根据近两百年来海内外学者的田野调查资料，提出了一个“中国民间宗教的结构性定义”。该定义旨在重新阐释中国民间宗教的下列主要特征：（a）中国民间宗教是以家庭、邻里和村落为基础，并在日常生活、社会活动中实践的；（b）中国民间宗教相信，天地万物具有神圣力量，大自然的一切事物几乎皆可成为崇拜对象；（c）中国民间宗教相信，时间具有神圣性，如新年、端午、神明或祖先诞辰等；（d）中国民间宗教的许多神明是由人变成崇拜对象的；（e）“妖魔鬼怪”也是中国民间宗教的信仰内容；（f）中国民间宗教的各种仪式是为了建立良好的“人神关系”；（g）各种宗教人士参与支持，也是中国民间宗教的结构特色之一；（h）中国民间宗教仪式的主要目的在于解决日常生活问题，如平安、成功、长寿、家庭和睦等；（i）在中国民间宗教里，神明是“道德秩序建构的象征”，即人类社会要遵守的宇宙秩序。^②

综合上述研讨近况，我们可以留下两方面的深刻印象：一方面，

^① 详见张祝平：《民间宗教概念的多重解读》，载《中国民族报·宗教周刊》2016年3月1日。

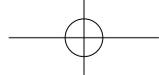
^② 详见欧大年：《中国民间宗教的秩序与内在理性》，载香港中文大学崇基学院宗教与中国社会研究中心主办《通讯》1998年第3期。



近些年来海内外学者在“民间信仰或民间宗教”概念或定义问题上的确有所突破，形成了诸多新视角，提出了不少新论点，这些尝试对于重新认识中国民间信仰均有积极的参考价值；另一方面，这些新视角与新论点的涌现，虽然看似正常地反映了不同的学术观点及其分歧，但它们却共同陷入了理论困境，即在概念或定义问题上尚缺乏基本的学术共识，要么认定民间信仰就是“民俗”或“宗教”；要么强调民间信仰的“混合性”或“模糊性”。显然，像这样一些简单化的方法论判断，是不足以使我们全面地考察错综复杂的中国民间信仰现象及其本质的。我所做的下述理论尝试便是有感于此而提出来的，主要目的不在于阐发某种简明的概念或定义，而是力求在广为汲取新近研究成果的基础上，借助“范畴诠释”这一更全面、更深入的方法论思路，试看能否在概念或定义问题上达成一些基本的学术共识。

作为哲学术语的“范畴”，可谓“最基本或最一般的概念”，其诠释思路在于，通过最广义的事物或现象分类，尽可能理性而客观地把握某类研究对象的特征、性质、功能或作用等。就此而论，尽管中国现存的民间信仰现象堪称庞杂，但大量田野调查几乎都印证了如下基本事实：所谓的民间信仰，大多是扎根于中国传统的乡村、城镇或地方文化区域的，它们的信众主要是当地的老百姓，而它们的信奉对象、祭祀活动和崇拜行为等，也主要是与当地的文化传统、社会风俗、民间仪式、特别是老百姓的日常生活密不可分的。根据上述基本事实，我认为，如果把中国民间信仰视为一个“广义的范畴”，不妨将其诠释为“一种原生态的宗教—文化现象群”，因为这种范畴界说既可以更全面、更深刻地阐明中国民间信仰现象的错综复杂性，又能使我们推进整个民间信仰比较研究。下面是几点涵义递增、环环相扣的学术考量及其逻辑论证。

首先，如果能把中国现存的民间信仰主要定位于“原生态的”，可以使我们着眼于生成环境或存在土壤，以求更客观、更全面地理解现存的绝大部分民间信仰的存在根据及其诸多特点。说其“更客观”，主要是针对以往国内外学者常把“民间信仰”理解为“原始的”——“原



重新认识“中国民间信仰”

始崇拜、原始宗教的残余或遗存”。晚近的跨文化研究已让我们意识到，此类理解不仅有特定的时间含义，而且暗含贬义的价值判断，即所谓的“原始”是相对于“文明”而言的，前者早已随着人类社会的发展进步而被取代或淘汰了；而“原生态”概念则可使我们避免简单地把以上两种意义强加于现存的民间信仰。说其“更全面”，就是指基于上述观念转变，兼容并包以往的研究者所发见的诸多特点，像民间信仰的自发性、民俗性、大众性、乡土性、地方性、传承性等，这些特点显然是合乎原生态文化现象的一般属性或共相的。

其次，如果能把中国现存的民间信仰主要定性为“宗教—文化”，可以使我们进而更深入、更准确地把握其主要性质或信仰根据。这里所用的“宗教—文化”一词，并非一般地认为“民间信仰也属于一种文化现象”，而是旨在表明：就主要性质或信仰根据而言，现存的大部分民间信仰形态可以理解为“宗教性的文化现象”。总览近 30 多年关于“中国民间信仰概念”的研讨状况，海内外专家学者的理论争端主要在于，能否把民间信仰定性为“民俗”、“宗教”或“宗教性的”。在我看来，“定性”问题非同小可，从学理上讲，它事关如何认知并揭示某类事物或现象的“主要性质”或“根本属性”，即该类事物或现象在实质上或根本上“是什么”。就此而言，如果把我国现存的民间信仰仅仅看作“民俗”，恐怕尚停留于“现象的素描”，因为“民俗”一词一般用来泛指“民间百姓的风俗习惯”或“民间社会的风土人情”，学术研究尚需探讨其共性、原因或根据等；如果把民间信仰一概看成“宗教”，则在理论上显得“武断”或“一刀切”，以致会在具体的研究中轻视民间信仰的其他诸多因素及其现实功能。权衡再三，或许还是第三种理论判断更符合实际，即承认“中国民间信仰具有不可忽视的宗教性”。但需要说明，我对“宗教性”一词的理解在很大程度上不同于国内外同行的常用解释——主要用该词来指某种文化传统、思想体系或社会现象等含有“某些宗教成分或部分宗教因素”，如近

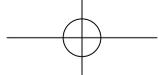


近年来不少海内外研究者强调，“儒家、儒学或儒教具有宗教性”^①。刚才强调，“定性”概念关乎“主要性质”或“根本属性”，所谓的“宗教性”也是如此。我正是在此意义上认为，虽然中国民间信仰现象极其庞杂，但就其大多数种类而言，其信仰根据即在于，崇拜这样或那样的“超自然、超人间或超现实的力量”，此类信仰根据也正是国际学术界所广为采用的“跨文化研究的底线宗教概念”的立论所系。^②

再次，如果能把中国现存的民间信仰主要理解为“宗教—文化现象群”，可以使我们转而更辩证、更灵活地解释大多数民间信仰形态所具有的多重属性、作用或功能。这里在前述意义上的“宗教—文化”添加后缀“现象群”，不但可以形象地表明，遍布中国乡土的民间信仰活动实际上是由多种多样的形态或种类所组成的“宗教—文化现象群”，而且可让我们意识到，每种或各类民间信仰活动实际上也具有错综复杂的属性、作用或功能。综合这两点“现象群”意义，我们可以提炼出如下理论认识：既然遍布中国乡土的民间信仰活动，是与其原生态环境下的文化习俗、特别是老百姓的日常生活密切相关、难解难分的，那就不必像以往的有些研究者那样，只从某个学科视角或研究方向、或仅以某种理论或方法来一味强调某种性质，如民间信仰就是“民俗”、就是“原始宗教”、就是“文化遗产”等等，我们何不转换解释思路，更灵活、更辩证地讲：中国基层社会现存的大多数民间信仰既是“传统的”又是“现代的”，既是“民俗的”又是“宗教的”，既是“世俗的”又是“崇圣的”，既是“功利的”又是“尚德的”，既是“民间的”又是“社会的”，既是“个人的”又是“公共的”，既是“平民百姓的”又是“地方精英的”，既是“故乡的”又

① 关于“儒家、儒学或儒教的宗教性”与“儒家传统的定性问题”，可参见张志刚《“儒教之争”反思——从争论线索、焦点问题到方法论探讨》，载《文史哲》2014年第3期。

② 关于这里所讲的“跨文化研究的底线宗教概念”，可参见拙作《“宗教”是什么——关于宗教概念的方法论反思》（《北京大学学报》2006年第4期）中泰勒（Edward Burnett Tylor）等人的理论突破，泰勒所提出的“一种初步的宗教定义”（a rudimentary definition of religion），对后来的研究者颇有启发。



重新认识“中国民间信仰”

是“海外的”，既是“宗族的、地方的”又是“民族的、世界的”等等。这样一些灵活且辩证的解释，也是合乎原生态文化现象的整体特征的，即如水乳交融一般，以本土信仰传统为血脉或凝聚力，将当地百姓日常生活之方方面面的基本需求融为一体了。

三、重新评估中国民间信仰价值

要对中国民间信仰做出正确的价值判断，理应着眼于其“主流与本质”。我以为，这种方法论取向可使我们着重发掘其“真精神与正能量”，更积极、更有建设性地引导中国民间信仰。为什么要以“主流与本质”作为价值判断的着眼点呢？这不但是哲学方法论的一般原则，即对于任何事物的认识与判断，都要注重其主要的方面、内容和性质等，而且我们应当据此来深刻地反省长期流行于中国民间信仰领域的两种偏颇的价值判断倾向。

一是，把中国民间信仰一概看成“迷信”。前面提到，这种偏颇的成见最早来自明末清初的西方传教士，但我们尚需深究，为什么这种“西方的成见”竟会盛行于中国近现代思想界呢？下面综合的学术反省，或许可使我们思索个中的复杂原因：中国知识界的民间信仰研究发端于晚清时期的“批判迷信”，其目的就在于破除迷信、启蒙思想、改良社会等。因而，这一时期所用的“迷信”一词充满了强烈的政治色彩与意识形态批判倾向。如《安徽俗话报》（1904年第11期）刊载的《续无鬼神演义》一文认为，中国民间的“种种迷信”导致“种灭国亡”；又如，《东方杂志》（1904年第11期、1905年第4期）相继转载的《论疆臣之迷信神权》《论革除鬼神迷信之法》等文，也把“民间迷信”视为弱国、亡国的根源。^①

^① 以上概述及其文献资料，主要参见李思明：《中国民间信仰研究综述》，载李向平、文军、天兆元主编《中国信仰研究》第一辑，上海：上海人民出版社，2012年，第38-39页；另可参见吴真：《从封建迷信到非物质文化遗产：民间信仰的合法性历程》，载金泽、邱永辉主编《中国宗教报告（2009）》，北京：社会科学文献出版社，2009年。



二是，把中国民间信仰简单看成“民间宗教”，并把“民间宗教”主要解释为“民间教派”或“秘密宗教”等。如果说前一种价值判断倾向明显地表现为“全盘否定中国民间信仰”，这种概念理解则会直接或间接地把民间信仰研究引向“政治化或意识形态化”，并由此导致片面的、甚至恶性的价值判断。正如有些学者指出：我国学术界早期的“民间教派”研究多采用“秘密宗教”概念，20世纪80年代以来的“民间宗教”研究又集中关注“民间教派”，不少学者则将此延伸到“会道门、会党”研究。由此可见，所谓的“中国民间宗教”研究，首先遇到的仍是概念界定与定性问题，有些学者认为“民间宗教”在中国历史上大都秘密流传，故把“民间宗教”称为“秘密宗教”、“秘密教门”、“民间秘密宗教结社”等。然而，从历史全貌来看，并非所有的民间宗教都是“秘密的”，都遭到取缔的。鉴此，在“中国民间宗教”研究中，不能只从政治层面来加以界定，不能把“民间宗教”与“秘密宗教”、“秘密结社”、“农民起义”等混为一谈，因为后一类概念其实隐含着“先入为主的价值判断”^①。

按我的看法，无论海内外的研究者怎么界定中国历史上和现存的“民间信仰或民间宗教”，有一点乃是不争的事实，所谓的“民间信仰”主要就是指老百姓在日常生活中所信奉的传统习俗。这里且不论近二、三十年来的大量田野调查能否证实，中国基层社会现存的民间信仰形态在信众数量、分布范围、活动规模等方面是否都远远超过了“几大体制性宗教”；仅就“民间信仰主要是属于老百姓的传统习俗”这一点而言，我们是否就应该深刻地反省前述两种长期流行的价值判断倾向呢？若把“迷信、愚昧、落后”这顶大帽子全都扣在千千万万归属民间信仰的老百姓头上，或把研究目光主要盯在“秘密宗教、秘密教门、

^① 以上概述及其文献资料，主要参见范丽珠、陈纳：《中国民间信仰及其现代价值的研究》，载金泽、邱永辉主编《中国宗教报告（2012）》，北京：社会科学文献出版社，2012年，第173-174页；马西沙、李志鸿：《中国民间宗教研究》，载卓新平主编《当代中国宗教学研究（1949-2009）》，北京：中国社会科学出版社，2011年，第279-282页。



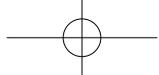
民间秘密结社”等极少数民间异常现象那里，这些做法是否显然有悖于客观性、全面性、严谨性等学术研究的基本原则呢？当然，我们不能不认识到，林林总总的民间信仰当中“有精华也有糟粕”，甚至可以说“鱼龙混杂、良莠不齐”；然而，如同世界上的任何一种文化传统，诸种本土的或外来的制度性宗教在现实社会中的存在形态及其复杂作用岂不也是这样吗？一言以蔽之，以“主流与本质”作为价值判断的着眼点，这一方法论原则不但适用于制度性宗教研究，同样也适合于民间信仰研究。

上述方法论反思旨在强调，鉴于中国民间信仰现象的错综复杂性或极其庞杂性，我们在研究中理应着眼于“主流或本质”，致力于正本清源、拨乱反正，主要通过考察其“主要形态、主要内容、主要作用”等，以求发掘、提炼并诠释中国基层社会现存的大量民间信仰活动所蕴含的“真精神”与“正能量”。譬如，从主要内涵来看，有学者指出，祖先崇拜是中国民间信仰的核心内容。浙江省的调研表明，近30年来民间信仰是与其他宗教同步发展的，引人注目的是，许多乡村大规模的宗祠修建现象及其社会功能转换，祠堂楹联与碑刻内容更具有时代性，祠堂活动更多地与社会活动联系在一起，续修族谱、联谊宗亲正在成为人们联络感情、建立社会关系的重要方式之一。^①另据两项调研数据，我国台湾地区的祭祖人数比例为84.8%（2004年）、86.6%（2009年）^②；长江三角洲地区的祭祖人数比例为69.27%（2011-2012年）^③。尽管这些调查数据未必十分精确，但还是有助于我们思考中国民间信仰的底色、本性或基本精神。

① 参见叶涛：《浙江民间信仰现状及其调研述略》，载金泽、邱永辉主编《中国宗教报告（2009）》，北京：社会科学文献出版社，2009年，第288-289页。

② 参见台湾“中研院”社会学所主持：《第五期第五次社会变迁基本调查执行报告》，第211页。

③ 参见李向平、李峰：《中国长江三角洲地区信仰与宗教信仰的调研报告》，载《中国信仰研究》第二辑，李向平、李峰、黄海波主编，上海：上海人民出版社，2012年，第71页。



提到中国民间信仰的底色、本性或基本精神，我认为，梁启超晚年所强调的“崇德报功观念”至今仍不失学术启发：

祭父母，因父母生我养我；祭天地，因天地给我们许多便利，父母要祭，天地山川日月也要祭；推之于人，则凡为国家地方捍患难建事业的人也要祭；推之于物，则猫犬牛马的神也要祭；如此，“报”的观念便贯彻了祭的全部分。这种祭法，和希腊、埃及的祭天拜物不同。他们是以为那里面有什么神秘，乃是某神的象征，并不因其有恩惠于人而去祭他。老实讲，中国所有的祭祀，都从这点意思发源……^①

上述论点可以促使我们深思如下一连串问题：“崇德报功观念”是否可以看成“中国老百姓的原生态信仰”呢？此类原生态的信仰及其祭祀活动是否普遍见于中国乡村与城镇以及各民族的民间信仰呢？而“扎根民间信仰的崇德报功观念”是否仍在中国老百姓的现实生活中具有广泛的、深刻的影响呢？这种深入人心的素朴信念是否蕴含着值得发掘与提升的“真精神”与“正能量”呢？这里所谓的“真精神”与“正能量”，在中国老百姓古往今来所敬拜与感恩的诸多形象中岂不俯拾即是吗？！比如，从前的“城隍”、“妈祖”、“关公”、“包公”等。

这里需要说明，如果把新近出现的“红军菩萨”、“解放军庙”等划归“民间信仰”，大概不会引起多少争议；但把此类现象视同为“民间宗教”，则显然不够严谨或不太恰当。我在这里把此类新出现的民间信仰现象引入学术讨论，主要是为了印证梁启超的前述核心论点，即中国老百姓所普遍怀有的“崇德报功观念”，因为从历史学观念来看，此类新现象距离我们是“那么近”，是在我们身边“刚发生”的，所以我们不难调查清楚“其缘由”，即当地的老百姓为什么会感恩并

^① 以上两段引文，详见梁启超：《中国历史研究法补编》，北京：中华书局，2010年，第171、173页。



重新认识“中国民间信仰”

祭祀“她（他）们”。在我看来，这里所例证的“缘由”，或许就是我们所要探究的中国老百姓信仰状况的“奥秘”之一，即中国本土民间信仰的底色、本性或基本精神的主要内涵。

综上所述，我们主要从“现状调查、概念反思、价值重估”三方面，一起探讨了“重新认识中国民间信仰”的必要性与重要性。如果我们今天的讨论是言之有据且言之成理的，那么，“中国民间信仰”这一重大课题便应重新提上我们的研究日程了。

· 书讯 ·

【德】施勒伯格：《印度诸神的世界——印度教图像学手册》，范晶晶译，上海：中西书局，2016年

《印度诸神的世界——印度教图像学手册》是德裔纳米比亚学者艾卡德·施勒伯格（Eckard Schleberger）以实地考察为主，并结合传统文献而撰写的一部全面而详细的印度教图像学研究的德文著作。

作者并非传统意义的专业印度学学者，但该书对印度教造像深入浅出的研究，广受学界好评，多次再版，并翻译成多种语言流行。该书译者范晶晶，长期从事印度学研究，精通德语，翻译该书时，在准确译介书中内容的基础上，注重言辞流畅，雅俗共赏。

该书将印度神像与神话相结合，首先从整体上介绍图像学的规范与印度教神像的意义，其次分类概述正统印度教诸神与作为神性显现的广阔自然界，再次从体态、手势语言、法器和服饰这四方面介绍累加性神像的各种符号，最后讲述神像的一些构成元素及其象征含义。值得一提的是，该书还收录了作者亲绘神像线条图 200 余幅。

该书是印度造像与神话研究的重要参考，其翻译也为国内宗教艺术的研究提供了基础性文献，具有重要意义。