

# 中国民间信仰与乡村发展研究的百年回顾与前瞻<sup>[\*]</sup>

张祝平

(浙江水利水电学院 浙江水文化研究院, 浙江 杭州 310026)

[摘要]中国民间信仰与乡村社会具有某种天然的关联,一直以来农村和农民都是中国民间信仰的主要阵地和信众主体,故中国民间信仰又常常被称为“农民的信仰”。在近百多年中国现代化的历史进程中,农村和农民问题日益突出,成为中外学界研究中国问题的热点。而但凡研究中国农村和农民问题者,又都离不开对中国民间信仰的关注,民间信仰甚至成为国内外学界观察、研究和探寻中国乡村社会变革之路的一个关键视角和重要领域。19 世纪末 20 世纪初以来,中国民间信仰研究出现了数次高潮期与低谷期的不断交替,几乎与乡村社会的兴衰转折同频共振。依循百多年中国民间信仰与乡村发展研究的轨迹,可以发现,民间信仰功能文化的复兴彰显与乡村发展、与文化自信的内在耦合,它们互为体现、互为机理;乡村振兴既是百年乡村建设实践的延续,又是关系乡村现代化发展全局的一场深刻的变革,为民间信仰的现代转型研究提供了难得的机遇。

[关键词]民间信仰;乡村发展;历史回顾;文化现代化;互为机理

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2024.03.020

中国民间信仰深深植根于中国乡土社会。作为一种宗教文化现象,它具有鲜明的原始宗教性特征,与中国乡土文化的自然性、生态性、朴素性浑然一体,无论是图腾崇拜、灵物崇拜、鬼神崇拜,还是各种禁忌、仪式等,总体上都反映了人们对于自然生态和祖先功德的敬畏,是传统农耕生产方式条件下劳动大众普遍具有的向善驱恶的心理状态和精神寄托。同时,民间信仰又不同于宗教——有系统化的知识体系建构,并总是以自觉的理论形态表现出来,它是人们在农耕生活中自发形成的非体系化的群体价值观念、行为模式、意识习惯、朴素愿望,是“原生态”的东西,具备农业社会生活所有的鲜活性、生动性和丰富性,并总是以情感、习俗和传统的形式存在,表现一定的人心向背,对于乡村政治、经济、文化和社会发展具有不可忽视的影响力。近百多年国内外学界对中国民间信仰的关注与研究,主要亦缘于中国现代化进程中乡村的衰败和农民在危机中的挣扎。讨论的核心问题就是中国民间信仰的流变与乡村社会兴衰乃至国运兴衰的关系,再由此延伸到中国民间信仰的历史、特征、属性、规律及形态、要素、功能诸方面的研究。开启于 19 世纪末的中国民间信仰研究,在其初始阶段主要还是把民

作者简介:张祝平,浙江水利水电学院浙江水文化研究院院长、教授,主要研究方向:中国民间信仰与乡村社会问题。

[\*]本文系国家社会科学基金项目“乡村振兴中的民间信仰问题研究”(20BZJ050)的阶段性成果。

间信仰作为解读中国乡土文化和解剖中国乡土社会及治理结构的一种方法论来使用。而后,由于中国乡村危机的加深和救国救民的政治需要,乡村社会中的民间信仰备受关注,其“问题”日益凸显,成为知识界和政府十分关注并致力解决的重大问题。由此,20世纪以来关于中国民间信仰和乡村发展的研究便有了鲜明的“问题导向”特性,每当乡村发展进入转折关键期,民间信仰问题的讨论就会推向深入。现在,乡村振兴已经迈入以“全面振兴、共同富裕”为主要特征的新阶段,民间信仰研究仍需要进一步深入,特别是关于民间信仰的治理机制、发展方向、转型路径等问题,人们的认识还存在许多模糊和分歧之处,有必要予以深入探讨。

### 一、19世纪末至20世纪上半叶:乡村的衰败与民间信仰存在的文化反思

从目前“民间信仰”的学术史来看,对中国民间信仰问题的研究是伴随中国现代化的进程而来的。正如农村和农民问题在古代社会并不构成社会和政治问题,只是随着以工业文明为载体的现代文明因素的出现,与传统农耕文明相关的农村农民及其精神信仰问题才日益构成突出的社会和政治问题。特别是中国的现代化进程是在西方资本主义裹挟下开启的,在西方现代化观念的强力冲击下作为传统因子的乡村民间信仰问题格外凸显。有学者指出,以西方文明优越论评判中国乡村社会的信仰问题最早可以追溯到明末清初的西方传教士,他们极力贬斥中国民间信仰,以为遍及中国乡村社会的所有信仰现象全部都不值一提,是“中国人的全部迷信”。<sup>[1]</sup>而关于中国乡村社会中的民间信仰问题的学术研究,最早可以追溯到19世纪末,其中最具代表性的学者如荷兰汉学家德格如特(J. J. M de Groot, 1854—1919),他引入国家与社会的理论框架,用人类学方法调查,结合文献探析底层民众信仰的真实状况及其对家庭和地方社会所产生的影响,认为民间信仰(小传统)来自代表官方文化的文本传统(大传统)的民间化,对中国民间信仰进行了“开拓性探索”。但是,这种探索是为帝国主义殖民事业服务的,或如他本人所言,是为“了解中国政治学术方面对我们殖民地的重要意义”。<sup>[2]</sup>

20世纪上半叶,由于西方殖民的加深和乡村危机的加剧,日益严重的农民与农村问题引起了当时知识界和政府的广泛关注,人们试图从乡村建设开始寻找医治国家病根的良方,由此形成了中国民间信仰和乡村发展研究的第一次高潮。在这次研究高潮中,国内学者普遍抱着强烈的社会责任感和现实关怀,其中实际存在着两种不同的向度和两种迥异的观点:

一种是出于启蒙思想、改良社会的目的而反思乡村衰败和民族存亡的思想文化根源,具有强烈的政治色彩和意识形态批判倾向,尤其是当时的城市文化精英普遍认为,广泛存在于乡村社会的民间信仰有着“窒息民智、碍文明之进步”的劣性,是导致中国乡村社会“愚、穷、弱、私”的病根之一。比如,20世纪初的《安徽俗话报》《东方杂志》等都曾刊文称民间信仰为“民间迷信”,视之为弱国、亡国的根源;新文化运动直指破除传统的封建道德观念和迷信思想,陈独秀、江绍原、容肇祖、许地山等直接将“迷信”置于科学的对立面,认为鬼神信仰、灵魂观念及阴阳五行、风水禁忌等民间信俗都是“万万不足相信的”,唯有破除包括国家宗教和民间信仰在内的种种“迷信”,社会才能进步,后在由国共两党发起的破除迷信运动中,绝大部分的民间信仰被视为封建思想的残余,而打上了“封建迷信”的标签。<sup>[3]</sup>20世纪二三十年代的乡村建设运动,各有不同的风格和流派,但均以改良文化为重要任务,致力推进知识精英与农民的结合,以“革旧俗,造新民”,其中革除与改造遍布乡村社会的民间信仰就是乡村建设运动艰难而紧迫的任务。李景汉在《定县社会概况调查》一书中就专设了“信仰”一章,其中写道:“定县一般民众,尤其是妇女,崇拜偶像,几乎无所不信。各村大致皆有庙宇。民国三年孙发绪县长破除迷信,将很多的寺庙改为学堂。近数年来因天灾人祸不断发生,人民求助于鬼神的念头又虔诚起来,

新庙宇也随之而修盖起来(民国十九年,全县尚存在庙宇至少 879 座,在城关 22 座、在 453 村 857 座)。但入过学堂的青年对于宗教的信仰显然的薄弱。中学以上教育程度的人有任何宗教也不信的趋势。”<sup>[4]</sup>尽管在书中未见作者对此作出任何的评述和结论,似乎就止步于求“事实之真相”,但就其调查的目的来看,对于定县风俗、习惯和信仰的调查,也多是希望能发现中国农民愚、弱之原因,因此,其中的叙事逻辑,即试图以此揭示“穷”(天灾人祸不断发生)与“愚”(求助于鬼神的虔诚念头)之间的逻辑关系,受教育程度与接受宗教信仰的逻辑关系,以此为推动定县的乡村建设实验提供充分的根据。<sup>[5]</sup>乡村衰败和民间信仰繁盛是当时中国农村社会的客观事实。<sup>[6]</sup>青年时期的毛泽东及其他的早期共产党人对中国现代化启动后的农村农民和民间信仰问题有着更为深切的感受。毛泽东早年在湖南考察农民运动时,把农民对神道的进攻和推翻城隍土地菩萨的神权,赞扬为湖南农民运动所做的好事之一。<sup>[7]</sup>而在农民协会砸庙打菩萨遭到农民反对的问题上,他又进一步指出,“菩萨是农民立起来的,到了一定时期农民会用他们自己的双手丢开这些菩萨,无须旁人过早地代庖丢菩萨”,并认为最好的办法是“引而不发,跃如也”。<sup>[8]</sup>这其中既体现出了民间信仰与农村农民的特殊紧密关系,也清晰地表明了对乡村社会中的民间信仰现象的文化立场——民间信仰是落后的社会意识,是束缚农民的一条“极大的绳索”。<sup>[9]</sup>

另一种是基于底层的逻辑和民俗学的视角在学术上研究中国乡村社会中的民间信仰现象。无论海外学者和近代中国知识精英如何界定民间信仰或作何种价值判断,有一点是毋庸置疑的,即民间信仰是普通百姓日常生活的习俗,具有突出的连续性、稳定性和地方性。肇始于 20 世纪一二十年代的中国民俗学,力图颠覆传统精英主导的知识系统和学术研究体系,以“眼光向下”“自下而上”的勇气和决心走向民间,关注下层文化,努力汲取用以改良社会的底层文化经验,自其发端之初,即将民间信仰作为重要的研究对象,视之为民俗信仰,即主张民间信仰是民俗的而非宗教的。比如,顾颉刚在《〈妙峰山进香专号〉引言》中指出:“朝山进香是他们(指老百姓)的生活中的一个重要部分,决不是可用迷信二字一笔抹杀的。我们在这上,可以看出他们意欲的要求,互助的同情,严密的组织,神奇的想像;可以知道这是他们实现理想生活的一条大路。”<sup>[10]</sup>还有如钟敬文等一批民俗学者,执着地切入民众的现实生活,鲜明地提出“站在民众的立场上来认识民众”,强调研究民俗文化的目的是“提高国民的精神的、文化的素质,以帮助改善国情,促进民族自强”。<sup>[11]</sup>他们走到广大乡村社会中,把目光集中在农民大众的生活文化那里,以田野调查的方法来倾听民众的声音,并高度评价下层文化的意义和价值,力求从中发现乡村得以发展和民族国家得以新生的积极力量。<sup>[12]</sup>

此外,还有如鲁迅、恽代英等对当时乡村社会中的民间信仰现象进行了辩证的分析,承认“信仰有其功用”,主张尊重自古以来的神话传说、古庙及祭祀礼法,但也强调“不更加提倡”。上述两种向度:一是主张“自上而下”——以精英文化和先进文化改造(或替代)下层文化,一是主张“自下而上”——从下层文化出发反观或改造精英文化,为此后关于民间信仰与乡村社会问题的研究提供了重要的范式,其影响一直延续至今。但总体来看,在整个 20 世纪上半叶甚至直至 20 世纪 80 年代,出于学界、政界强烈的社会改造和启蒙使命,真正占主流的理论观点还是对民间信仰文化的排斥与否定。许多研究的出发点多是针对乡村民众民间信仰活动中与现代文明冲突的部分——落后的社会意识加以描述和批判,诸多的研究成果(也包括部分民俗学者的研究成果)都带有明显的价值倾向和比较浓厚的意识形态意味。<sup>[13]</sup>在理论文章和政治话语中,“迷信”“陋俗”“封建迷信”依然是指称民间信仰的高频词。尽管如此,却也建立了质化研究与田野调查研究相结合的研究范式。当然,这一时期民间信仰的现实境遇及其带来的对乡村社会的冲击也表明,价值判断过于前置及其所致简单化理论倾向,使人们

无法客观理性看待民间信仰,最终对乡村文化和道德秩序产生破坏,深刻影响乡村发展。

## 二、20世纪50—70年代:国内研究从视角转换到停滞及国外研究的进展

1949年,中国新民主主义革命取得胜利,中国由此进入社会主义革命和建设时期。为尽快改变乡村落后面貌,从根本上改善农民生活,中国共产党领导人民群众进行了大规模的乡村改造,首先是土地改革,然后是进行农业集体化运动,之后又展开了人民公社化运动,形成了“一大二公”“政社合一”的乡村建设体制。在这个过程中,遍布乡村的庙宇、祠堂大多被集体征收改作他用,村庙管理委员会、香会等民间信仰群众组织逐步被取缔。同时,由于革命的胜利、土地改革的顺利开展、建设社会主义新文化的感召,以及集体化运动对私人空间的挤压,有不少乡村群众“摆脱了”对神灵的依附,民间信仰的信众大大减少。<sup>[14]</sup>在20世纪50年代一直到70年代末,国内一切文化和学术研究都被列为党的事业的一部分,置于马克思主义的指导下,指导思想的马克思主义一元化和学术研究的政治化是这一时期整个文化学术活动的总的特征,<sup>[15]</sup>对农村农民问题和民间信仰关系认识的主线是围绕农业集体化和社会主义的中国新文化、新道德建设展开的,并由此上升到意识形态的重大分歧和争论,对民间信仰采取了强烈排斥和全盘否定的立场和行动。由于这一时期农村农民和民间信仰问题具有很强烈的意识形态色彩,国内相关研究基本停滞了下来,包括民俗学的研究也主要在民间文学艺术的搜集、整理以及其功能等方面展开,<sup>[16]</sup>涉及民俗信仰及民俗与乡村关系的讨论极少。当然,我们也注意到,这一时期关于农民革命和农民战争的研究成为学术热点之一,而其间多有讨论民间宗教和神秘形式(大部分属于民间信仰的范畴)与农民及农民战争的关系,有的学者主张中国历史上的农民革命的特点之一是利用宗教和神秘形式;<sup>[17]</sup>也有学者认为民间宗教能给予对现实生活不满的民众以某些安慰,因而它能够吸引群众,长期在民间流行,为群众所信仰,但农民革命并不必然与民间宗教相结合。<sup>[18]</sup>关于民间宗教和神秘形式在农民革命中的作用问题,有的学者认为与农民革命结合的民间宗教(或秘密宗教、异端体系)是从上层宗教分裂出来的,是维护农民利益的,在农民革命中是有其积极作用的;<sup>[19]</sup>也有学者指出,与农民革命相结合的神秘异端本身并不是革命的,只是有可能被人们改造成革命组织,或被利用于开展宣传和组织群众的工作,成为一种反映农民要求反抗压迫的宗教,但它同样具有一切宗教的反动性,还有把农民革命斗争引向绝境的消极作用。<sup>[20]</sup>上述关于中国农民革命斗争中的民间宗教和神秘形式,在相关研究成果中常常表述为“秘密宗教”“神学异端”“封建迷信”等,尽管并不完全等同于民间信仰,但都与民间信仰有紧密的交叉关联,或本身就是具有浓厚宗教神秘主义色彩的民间信仰以及对其的“转化利用”。<sup>[21]</sup>历史地来看,农民革命是乡村发展外部压力和内部困境矛盾交杂极端化的体现,上述关于农民战争问题的一系列讨论和研究,一方面体现了“学术为政治服务”的鲜明价值取向,另一方面,实质上也是对民间信仰与乡村社会关系问题的更深层次的讨论,是对乡村社会中的民间信仰问题研究的视角转换,给人们以许多新的和更深层面的思考,迄今依然具有启示意义。基于文献梳理发现,上述的讨论和研究成果主要集中于20世纪50年代到60年代中期,此后至70年代末国内相关学术研究基本停滞下来。

与国内的研究基本停滞相比,20世纪50—70年代,国外学者对中国民间信仰及其与乡村社会关系的研究取得了一定的进展。当然,由于这一时期西方学者对中国大陆乡村的实证研究也受到很大限制,一些长期关注中国宗教及民间信仰问题的西方学者便将研究的重点转移到台湾和香港地区,或立足于文献资料开展研究,其中最有影响力的当数华裔美国社会学家杨庆堃,其所著《中国社会中的宗教》一书,自1961年出版以来就颇受中国宗教研究者的瞩目,国内外学者普遍认为该书“是研究中

国的宗教、社会 and 文化的经典之作,对我们理解中国文化有很大的帮助”。<sup>[22]</sup>该书研究中国社会中的“宗教”,既关注佛道教及西方宗教,更关注乡村社会日常生活中的民间信仰,将前者定义为“制度性宗教”(institutional religion),将后者定义为“分散性宗教”(diffused religion)。<sup>[23]</sup>杨氏基于过往对中国乡村社会的深入调查,从众多的历史和人类学的资料,特别是地方志中发掘了详细而客观的证据,展示了中国社会中的宗教和社会秩序的关系模式,证明了民间信仰无处不在的事实以及其多样化的功能和实现方式——民间信仰既存在于民众日常生活中,以社区的集体性活动为特征,在其所依附的家庭、社会、经济群体和村落中发挥作用,更通过天命信仰,使民间信仰与政治伦理结合在一起,在秩序的整合与国家的重塑中发挥作用;<sup>[24]</sup>同时证明,“精英文化与乡民文化之间从来都不是存在着楚河汉界,它们一向是互为表里、相互依存的”,“中国原始的本土宗教,几乎是作为分散性宗教的一种形式被整合到世俗社会制度里的”。<sup>[25]</sup>因此,是民间信仰传统构成了个人以及社会道德的基础,构成“社会生活与组织发展与存在的基础”,统治中国社会宗教蓝图的是民间信仰,“佛教和道教都不是像基督教那样在欧洲社会为世俗社会关系提供伦理价值”。<sup>[26]</sup>杨氏熟知中国社会,精通中西宗教和中国儒家文化传统,善于运用社会学的方法在历史的脉络中解读中国宗教与社会秩序的构成和现代变迁时期的中国社会,其学术洞察和思想创见彰显了民间信仰与中国社会研究的独特价值,有学者视其为“第一个从宽阔的社会学角度来证明中国宗教存在的形式、合理性以及历史传统的人”。<sup>[27]</sup>我们注意到,杨氏1951年离开中国,此前曾长期在中国农村社会从事调查工作,对新旧政权过渡时期的中国村落亦有比较深入的体察,此后也没离开过对中国社会的关注和研究,基于此,我们似乎也可以认为:《中国社会中的宗教》既是作者长期学术沉淀的产物,也可以看作是他对中国社会传统信仰与新生国家政权的关系的洞见和反思。他关于“制度性宗教”和“分散性宗教”的理论,至今依然是中国宗教与民间信仰研究的一个重要假设,其中关于民间信仰与宗教、精英文化、民间文化的关系,以及民间信仰的功能及其实现、民间信仰与社会秩序整合诸方面的研究,为后来学者研究中国乡村社会中的民间信仰问题奠定了重要的学术基础。

### 三、20世纪80年代以来:乡村的改革开放和民间信仰研究热潮的形成

20世纪80年代以来,伴随中国农村在改革中的逐步复苏,农村农民问题和民间信仰研究在国内得以恢复和发展。乡村社会中的民间信仰研究首先在民俗学界得以复兴,这大概缘于“民俗学前辈在俗信研究领域的开拓性贡献,对民间信仰的研究俨然成为民俗学界一种内植的传统”。<sup>[28]</sup>1979年,《民间文学》第12期刊载了由钟敬文执笔,顾颉刚、白寿彝、容肇祖等共同发起的《建立民俗学及有关研究机构的倡议书》,由此中国民俗学在对过去学术研究传统的复兴与重建中开启,恢复对信仰风俗的研究和调查即是其中一项重要内容。乌丙安先生是这一时期较早进入民间信仰研究的民俗学者中的代表性人物之一,1984年他在接受《民俗研究》杂志专访时指出:“从民俗学的角度看(民间信仰)很值得研究。比如并不采取迷信的手段存在而长期存在于人们生活当中的某些信仰,叫做‘俗信’,是要长期存在的,也是可以存在和允许存在的,这就是民俗学的观点。”<sup>[29]</sup>从文献梳理来看,1980年以后,以“民间信仰”一词取代“迷信”一词几乎已成为民俗学者的普遍共识。在理论上划清民间信仰与迷信的关系,其目的在于为民间信仰“维权”,排除民俗研究的意识形态干扰,是这一时期相关研究成果的核心聚焦点。为强化民间信仰的民俗属性认知,民俗学者还致力于系统化阐释民间信仰的“非宗教性”,<sup>[30]</sup>强调“民间信仰是在民众中自发产生、自然传承的民俗事象”,是“一种现存的民间文化形态”,<sup>[31]</sup>主张以研究文化遗存之目的去进行研究。<sup>[32]</sup>总体来看,在整个20世纪80年代,相关研究主要

还在意识形态上争鸣,民俗学者是民间信仰研究的主导力量,其主要着力点是强化民间信仰的民俗化属性定位和建立相应的认知体系,民间信仰研究多采用“崇拜”研究,主要探讨日月星辰、风雨雷电、山川石木等自然崇拜,“五大家仙”<sup>[33]</sup>等鸟兽鱼虫动物崇拜,以及扶乩、占卜等巫术和原始宗教,<sup>[34]</sup>等等,对这些“古代社会历史记忆的残留”的发掘、整理和研究,尽管还没有真正进入到民间信仰的本体及其与现实社会的内在关联,但是持续升温的“民俗热”不断带动民间信仰重新回到乡村生活、回归学术视野,也不断激活民间信仰在乡村群体生活模式重建中发挥作用。

到20世纪90年代,随着国家经济体制的转轨和乡村社会的转型发展,民间信仰问题越来越受到社会的重视,出现了两种不同性质的“热”:一种是“民间信仰热”,一种是“民间信仰学术热”。一方面,改革开放是以解放思想为逻辑起点和主要特征的,社会环境也从封闭、压抑走向开放包容,在乡村社会一度销声匿迹的民间信仰活动,重新回到了老百姓日常生活和群体文化与公共空间的重建中。特别是20世纪90年代,全社会的思想解放力度空前,改革开放加速,政治经济社会文化环境发生巨大变化。村民自治的兴起、农民经济条件的改善,从根本上催生了乡村民间信仰热潮,激活了民间信仰生命力。有资料显示,在这一时期,各地乡村的民间信仰场所(村庙)普遍得以复建,以村庙为中心的群体性信仰活动普遍得以恢复,而且在一些市场意识强的地方,民间信仰习俗及其传统象征符号(比如图腾物、信仰场所和仪式符号等)常常成为扩大区域对外影响和搞活乡村经济所借用的对象,无论官方还是民间,不同范围、不同性质的祭典活动也很快多了起来,“信俗牵线、旅游搭台、经贸结亲”为主格局的“新经济模式”开始迅速崛起。<sup>[35]</sup>因此,这时期的“民间信仰热”也可以说是中国乡村经济“热流”涌动的“热”。另一方面,思想解放的再深入和开放包容学术环境的进一步形成,以及“民间信仰热”的“扩展效应”,大大促进了民间信仰的学术研究,形成了民间信仰研究的第二次高潮。通览这一时期的民间信仰与乡村发展问题研究,我们可以发现其中的几个特点。

一是研究学科和方法的多元化。不仅民俗学,包括社会学、人类学、历史学、宗教学以及旅游经济学等不同学科的学者也纷纷进入民间信仰的文献与田野中寻找研究题目,研究成果颇丰,呈现百花齐放、百家争鸣的局面。当然,由于各学科的学术分工差异和相应的学科“壁垒”,研究成果往往会带有明显的研究偏好乃至偏差,加之全国各地思想解放进程和地方文化意识觉醒过程的差异,也形成了民间信仰研究的区域不平衡。

二是研究的“靶向”开始转向学理的层面。20世纪90年代以来,一些学者对民间信仰的研究开始转向民间信仰的本体,并开始以国家—社会的理论框架来讨论乡村社会中的民间信仰,既有对历史的反思,也有对现实的思考。一批学者通过溯源历史,钩沉地域民间信仰神祇的渊源与信仰习俗,分析地域民间信仰历史变迁的机理和机制,揭示地域民间信仰与民间生活、民间文化以及乡村政治经济的内在关联;<sup>[36]</sup>一批学者进行问题研究和实地考察,多维度讨论民间信仰的概念和属性,探析民间信仰在当代乡村社会中的再生机理、作用机制和研究价值等,论证民间信仰是典型的乡土符号和“地方性知识”,研究民间信仰在转型社会的多方面功能及其有效实现方式。<sup>[37]</sup>

三是国外研究对国内研究的影响加深。国外相关领域学者对中国民间信仰与乡村发展关系的讨论也非常活跃,尤其以美国学者最为突出。比如,美国学者杜赞奇(Prasenjit Duara)在《文化、权力与国家——1900—1942年的华北农村》一书中,通过对华北农村天帝信仰这一“大众文化”的研究,提出了“权力的文化网络”“国家经纪”等概念,探讨了国家权力是如何借用文化网络资源(包括商业团体、婚姻圈、经纪人、庙会组织、宗教、神话及象征性资源等)深入乡村社会的,以及在这一过程中乡村社会又是如何通过民间仪式引入国家权力符号来作出回应的。美国学者韩森(Valerie Hansen)致力于从一

般民众的视角来探索民间信仰的变迁,在《变迁之神:南宋时期的民间信仰》一书中,他对南宋一代中国民间宗教信仰进行了一番勾勒,在“湖州个案”中,对浙江湖州西部山区和东部近太湖区域民众信仰现象的变迁进行了比较,分析了商业活动影响本地神最后演变成全国性神灵的过程。美国学者欧大年(Daniel Overmyer)对中国宗教历史和民间信仰进行了多方面的研究,他著述颇丰,并且“其人其理论探索具有典型的学术意义,可使我们发见有助于破解‘中国民间信仰研究’这一难题的‘他山之石’”。<sup>[38]</sup>此外,日本学者和我国台湾地区学者所提倡的“祭祀圈”理论,也在大陆区域民间信仰研究中受到青睐。中国内地学界对这些国外及我国台湾地区学者的相关研究高度关注,特别是其著作被翻译成中文版或引介到内地后,一度得到广泛的传播和引证,其研究方法和主要观点被大量借鉴吸纳,这一时期中国内地的社会学人类学研究成果中,常常可以隐约见到国外和我国台湾地区学者提出的理论模式和分析概念。<sup>[39]</sup>尤其是欧大年提出对于中国民间信仰要如实地研究——致力于“内部的理解”、把握其“结构与组织”,而不能套用“其他文化的外部标准”,并依据充分掌握的田野调查资料,尝试提出了一个“中国民间宗教的结构性定义”,较系统深入地揭示了中国民间信仰的普遍价值及其与百姓生活和乡村秩序的深刻关联,对国内民间信仰研究进一步转向真实的乡村社会、农民生活和自身本体产生了积极影响。<sup>[40]</sup>

#### 四、新世纪以来:乡村城市化加速与民间信仰研究的新高潮

进入21世纪,民间信仰出现了一“热”一“冷”的状况。所谓一“热”,是指在“非物质文化遗产热”和“文旅经济热”的影响带动下,“民间信仰热”持续“升温”,地方社会的民间信仰进入从“合理性”扩张到谋求“合法性”存在的阶段,在2000年以后的十余年间,各地重建和新建民间信仰场所的数量几乎达到了一个历史的高峰。<sup>[41]</sup>伴随场所规模和信众规模的迅速扩张,民间信仰的文化功能、经济功能、慈善功能及人际交往功能、社会参与功能、对外交流功能等也得到不断“生长”。同时,努力寻求从其存在的“合理性”向“合法性”转型,其中,倚靠佛、道教,往传统的制度化宗教方面溯源,争取注册为佛、道教场所或纳入各级文保单位等,“力图纳入现行法律制度划定的保护范围是较常见的策略选择”。<sup>[42]</sup>就民间信仰活动而言,保护“非物质文化遗产”文化战略为其谋求正当合法性提供了最切实、最有效的路径,并迅速成为基层政府、地方文化学者、乡村社会精英以及普通民众的普遍共识和一致行动,由此也进一步催涨了民间社会创造民间信仰、参与民间信仰、利用民间信仰的热情。当然,我们也注意到,进入新世纪以来,民间信仰与乡村发展的关系呈现出了相当复杂的状况:一方面,民间信仰持续扩张并不断彰显其独特的“文化合理性”,激发了乡村内在活力,激活了乡村价值潜力,促进了发展乡村的资源整合与力量汇聚。但同时,又不可避免地出现了民间信仰在乡村的无序化状态——迷信陋俗复燃、活动组织混乱、安全事故频发,以及庙宇滥建、据庙敛财、“宗教热”和邪教活动交织等现象时有发生,并在新的社会环境下不断衍生出种种难以预见的问题,从而对基层社会管理、乡风建设和百姓的生命财产保护构成威胁,以致地方政府常常陷入“管理困境”。<sup>[43]</sup>另一方面,我国进入市场化和城市化加速发展阶段,农村的“原子化”“空心化”问题逐步凸显,外来宗教“乘虚而入”,以民间信仰为载体的乡土文化受到严重冲击,快速呈现出衰退甚至凋敝之势。由此,开启了社会主义新农村建设的乡村发展阶段,民间信仰“该不该管”“管什么”“谁来管”“怎么管”等一时成为重大焦点问题。在此背景下,民间信仰与乡村发展问题研究开始由“热”转“冷”。所谓“冷”,并不是说关注者和研究者越来越少了,而是指有越来越多的学者开始了“热门中的冷思考”,真正把目光聚焦到大变革中的中国乡村中去,正视农村农民生产生活的现实图景和未来面向,理性对待民间信仰的“两面性”问题,由

此推进民间信仰与乡村社会研究进入一个全新的发展阶段。这一阶段研究成果众多,但总体上都是围绕着乡村社会中的民间信仰“怎么样”“怎么看”和“怎么办”展开的,学术研究的问题意识更加突出、导向更加鲜明,主要取得了以下几方面的新进展。

一是对民间信仰的现状研究更加深入。聚焦改革开放以来二三十年的民间信仰状况和社会主义新农村建设中的民间信仰问题,国内外许多学者深入田野,以农村为基础,进行了广泛深入的调研。比如,自1993年开始,加拿大学者丁荷生(Kenneth Dean)和厦门大学的郑振满花了15年时间,对莆田平原地区人口在1000人以上的700多个村子的宗族、宗教、庙宇、仪式及村庙组织和仪式组织与村民自治的关系等进行了深入调查。<sup>[44]</sup>他们基于扎实的调查数据分析了乡村民间信仰的状况:首先,以村为基础的民间信仰仪式活动“具有惊人的复杂性和生命力”,具体表现为,村庙的数量和仪式活动范围的飞速增长和扩大,长期以来被认为已失传的传统仪式活动正在庙宇中重塑和举行,庙宇的重建及仪式活动还得到了当地外出农民工的有力支持,地方性仪式联盟的广泛建立及其与海外分支庙宇的大网络相连等;其次,当代乡村民间信仰仪式活动的繁荣是地方控制和管理地方资源的悠久历史的一部分,村庙委员会和区域仪式联盟在基层社会扮演了“第二政府”角色,发挥了地方自治的功能,也体现了民间的秩序和活力;最后,村庙及其仪式活动之所以能动员整个社区进入更大区域联盟的新型地方权力的场所,是有赖于其特定的约束机制的,包括建立庙管会的轮值机制和村庙账目公开的制度等。<sup>[45]</sup>对民间信仰进行区域性系统调查,并产生较大影响的还有2006—2007年的“浙江民间信仰现状调查”,此项调查由浙江省社科联委托中国社会科学院世界宗教研究所实施,调研团队由宗教学、民俗学、历史学领域的专家学者和民间文化工作者及部分基层干部组成,调研范围主要集中在浙江沿海一带在改革开放中先富起来、民间信仰活跃的地区,调研内容包括民间信仰场所、信仰对象、信仰仪式、制度性宗教与民间信仰的关系、民间信仰复兴与地方社会的关系等,重点是围绕民间信仰的现状、作用和管理展开,既有学术性,又突出应用性。该项调研成果较好地总结了浙江民间信仰的现状和特点,分析了民间信仰管理工作和民间信仰理论研究面临的挑战,也总结了民间信仰事务管理的经验,并提出了相应的思路。报告指出,民间信仰经过改革开放之后的恢复发展,已成为乡村文化生活的重要组成部分,成为乡村文化传承的重要方式,成为乡村自治的凝聚符号,在乡村民间信仰的复兴中,基层群众的精神文化需要是基础,乡村精英的组织推动是关键;同时认为,坚持正面引导为主,做好民间信仰事务的管理工作,有利于改善基层政治生态、协调乡村社会关系、保护传统文化,促进形成有中国特色的宗教文化;并提出,为民间信仰的健康有序发展和民间信仰事务的科学管理提供学理依据,促进民间信仰在新农村建设中发挥积极作用,是学界应有的担当作为。<sup>[46]</sup>此外,还有许多民俗学、民族学、宗教学领域的学者在东北、华北、西南、东南农村地区做了大量的田野调查工作,都共同表明一个事实——民间信仰是“一种社会现实”“一种很有生命力的活态文化现象”,其实是“乡土社会的特征”和“老百姓的信仰权利”,理应受到重视和尊重,但同样面临“要不要管理”“怎么管理”的理论与政策困境。<sup>[47]</sup>

二是对民间信仰的性质研究更加多元。如上所述,学界基于大量扎实的田野调查,对民间信仰的客观存在以及其增长之快、规模之大、范围之广和群众性、复杂性等问题已有基本共识,但对于民间信仰“怎么看”“怎么办”的问题,即如何认识和处理民间信仰的问题还有明显的分歧,既有学术争鸣,也有各说各话。通过梳理相关研究成果发现,主要存在三种视角:1. 承续前述民俗学的视角。认为民间信仰是典型的民间文化,是“非物质文化遗产”,尤其是在城市化带来乡村文化流失的背景下,要加强对民间信仰文化的保护和利用,守住乡土生活的“根”。正如刘锡诚所指出,非物质文化遗产的概念给我



们一个正向审视民间信仰与中国社会的关系的视角。<sup>[48]</sup>高丙中进一步提出,要把民间信仰作为非物质文化遗产保护工作的一个核心问题来认真对待,并以新的观念开展能够回应这个时代知识需求的调查研究,让民间信仰在公共知识中“名副其实”、在民众现实生活中“归其本位”,不再简单地被“污名化”。<sup>[49]</sup>向柏松有关民间信仰与非物质文化遗产保护的观念也非常具有代表性,他认为,民间信仰寄托民众的美好愿望,具有民俗事象的普遍特征,“不仅是非物质文化遗产的重要组成部分,而且是诸多非物质文化事象形成的生命之源和赖以生存的土壤”;要切实保护好非物质文化遗产,需要从源头出发,重视对传统民间信仰的保护和管理,既要重视依靠自然传承来维护,必要时也需要通过行政手段来促其繁荣。<sup>[50]</sup>新世纪以来,大量的民间信仰仪式入选各级“非遗”名录,这与民俗学者的努力分不开,“非遗化”既促进了民间信仰的保护及其价值的开发利用,也导致了民间信仰“神圣性”的消退,引起了学界关于“非遗”如何实现本真性保护和传承、“非遗化”的民间信仰再造与地方的文化认同和村社建设关系诸方面的广泛讨论。

2. 宗教社会学和人类学的视角。以中国社科院世界宗教研究所的金泽、陈进国,北京大学的张志刚、王铭铭,华东师范大学的李向平和复旦大学的范丽珠等为代表的一批学者,基于对中西宗教文化的比较、中国民间信仰的历史变迁和当前问题的把握,明确提出科学判断民间信仰的现状及走向,必须要从理论层面来界定民间信仰,认清民间信仰的性质和作用,不认同将民间信仰仅仅看作“民俗”,而认为它是“一种历史悠久且当下活跃的宗教文化形态”,<sup>[51]</sup>是“本土宗教的重要组成部分”<sup>[52]</sup>或“本土宗教生态系统的重要组成部分”<sup>[53]</sup>;还有学者指出民间信仰构成一个“民间宗教”,并且,作为一种宗教体系,有其整体性、系统性特征,以及自我更新的内在运行逻辑和传承演变的轨迹。<sup>[54]</sup>2007年,杨庆堃所著《中国社会中的宗教》中文版出版,<sup>[55]</sup>书中关于民间信仰作为“分散性宗教”,是一种宗教信仰与社会现象的观点,以及金泽在此前提出的“民间信仰属于原生性宗教”的观点,<sup>[56]</sup>在宗教社会学界得到更加广泛的传播,加深了人们对于民间信仰的宗教性的认识。尽管在今天我们强调要坚持民间信仰的民俗化取向,不宜强化民间信仰的宗教特征,但充分认识民间信仰的宗教性,对于全面理解民间信仰的社会功能及其复杂性、长期性、群众性,作出正确的“价值判断”并采取科学有效的应对之策具有重要的现实意义。

3. 社会主义新农村乡风文明的视角。这方面的研究成果在数量上不如前两个方面的多,在研究思路总体上总体是遵循着“大传统—小传统”的分析方法和“小传统服从大传统”的价值取向,从民间信仰的快速发展及其对新时期乡村精神文明建设带来的影响与潜在风险出发,讨论如何看待民间信仰的问题。诸多讨论的结论是:如对民间信仰行为不积极加以引导,做趋利避害的工作,将对新农村的精神文明建设产生非常不利的影响。<sup>[57]</sup>还有人认为,民间信仰任其发展与新农村的精神文明建设格格不入,现在民间信仰重新“浮出水面”是“死灰复燃”,应该彻底否定。<sup>[58]</sup>

三是对民间信仰的功能研究更加全面。功能价值问题是哲学社会科学研究不容回避的话题,民间信仰研究自然也不例外。当然,不同时代、不同学科、不同经历的研究者,对民间信仰功能价值的观察角度和理解认知也不尽相同,这是客观存在的。通过文献梳理发现,2000年以后,有更多的学者结合田野调查的案例,分析了民间信仰在乡村建设中具有的积极功能。众多学者从社会层面入手,重点讨论民间信仰在群体整合和稳定社会秩序方面的功能,认为民间信仰可以被视为一种“神缘文化”,对稳定社会秩序、造就村社内部团结和睦及净化当地社会风气等具有积极而独特的作用。<sup>[59]</sup>也有不少学者从繁荣经济发展的角度探讨民间信仰在乡村发展中的作用,以深入的调查和丰富的个案探讨民间信仰与乡村经济发展的互动关系,一方面经济活动给民间信仰带来的变化和发展是明显的、深刻的;另一方面民间信仰的存在既是一种重要的文化经济资源,也能通过其固有的约束力促进生态和文

化经济资源的可持续保护。<sup>[60]</sup>民间信仰的文化功能可以说是各学科学者关注最多的方面,如上所述,多数学者认为民间信仰在传承文化和丰富乡村文化生活方面具有积极作用;还有一些学者研究指出民间信仰文化在抵制外来文化入侵特别是抵制西方宗教渗透方面有独特作用;<sup>[61]</sup>也有学者从民间信仰包含的价值观和伦理观入手,指出民间信仰与道德信仰是相互依存的,二者有着本体论、价值观的相通,而且其道德说教非常容易被老百姓接受,对民众具有潜移默化的教化作用,对促进个体的道德社会化也具有不可估量的作用。<sup>[62]</sup>笔者也曾在《论民间信仰文化力》一文中比较系统地阐述了民间信仰所蕴含的十个方面的独特文化力量,包括道德力、整合力、消融力、吸引力、生产力、和谐力、微调力、创新力、生态力、凝聚力等,并指出,应当正确处理民间信仰文化保护与利用、传承与发展的关系,积极解放蕴含其中的文化力量。<sup>[63]</sup>该文也可以说是对民间信仰的功能价值研究作了一个初步的总结。当然,正如有学者所指出,在这一时期,学界关于民间信仰在保护生态环境、推动民俗医疗、发展民间慈善事业等方面所起作用的研究和讨论还相对较少。<sup>[64]</sup>应该说这与学者的研究视野和区域局限有关,比如对沿海、华南和西南民族地区研究的多,对其他地区的研究相对不足,当然也与当时当地政府部门对乡村发展的关注点还未完全聚焦到这些方面的问题有关。

四是对民间信仰的方法论研究更加重视。方法论是一种以解决问题为目标的理论体系或系统,是社会科学研究所采用的研究方法和技术的理论基础。民间信仰研究的方法论,就是要解决用什么样的方式、方法来观察、认识、把握民间信仰现象及其与民众个体、地方社会和国家整体的关系问题,它直接关系到民间信仰研究的有效性和可靠性。在20世纪90年代后期,刘志伟等学者就关注到如何在地方性、乡村性历史文化研究中考察全域性、整体性的社会面相和人文精神问题,即区域研究与全国之间的空间张力问题,提出了跳出地域局限的研究方法。<sup>[65]</sup>具体到乡村社会的民间信仰研究中,不能简单地套用“国家—社会”研究范式,甚至将国家与社会对立起来,而是要把民间信仰活动的主体理解为特定历史空间中的活生生的人,把地方和乡村区域理解为民众进行信仰活动的空间,而不仅仅作为地域单位,作为这方面的研究者既要挖掘民间信仰的地域特色,更要在此基础上观察和分析从事民间信仰活动的主体的信仰观念与思维习惯,因为,信众参与信仰实践的“身份认同并不由他们的地域归属去界定,他们的活动空间和文化网络也没有地域界线的限制”。<sup>[66]</sup>在中国民间信仰的研究方法上如何突破?欧大年基于自身长期从事这方面研究工作的体悟,提出了一种“新的综合性方法”——“历史、文献和实地调查(田野调查)”(History, Texts and Fieldwork, 缩写为“HTF”),即通过历史研究、文献解读来认识传统背景,再由实地调查(田野调查)来探究结构、功能和习俗等。<sup>[67]</sup>欧大年指出,几乎无处不在的相关历史记载、经书文献、碑刻史料、庙联、族谱、地方志资料以及其他一些地方性知识的载体等特别有利于中国民间信仰研究,也极大地有助于田野研究的展开,而深入的田野调查可使我们更加关注民间信仰的活生生的社会形式,了解“信众对于其信仰传统的诠释于实践”,帮助我们更清晰地理解传统脉络,因此,中国民间信仰研究要从其社会基础——老百姓的日常生活入手,无论什么时候,我们都应该重视中国社会中的民间信仰与老百姓的日常生活、社会活动的关系。<sup>[68]</sup>

## 五、进入新时代:乡村振兴与民间信仰的现代化转型研究

新时代以来,国家聚焦让人民生活更加美好和民族复兴伟业,将“完善和发展中国特色社会主义制度,推进国家治理体系和治理能力现代化”作为全面深化改革的总目标,提出了全面实施乡村振兴战略和实施中华优秀传统文化传承发展工程。民间信仰与乡村发展问题的研究除继续深化前述诸领域、诸方向的讨论,也出现了一些明显的转向。

一是从关注民间信仰的功能属性转向民间信仰与乡村振兴的适应性问题。对此,诸多学者都有比较系统的讨论和研究,相关论文和观点获得广泛转载和引用。比如,卓新平从创新乡村社会治理的角度分析指出,“中国民间信仰作为中华民族的文化传统和精神遗产,在当今创新社会认知及社会管理的环境中有着独特的意义。”<sup>[69]</sup>徐祖祥以黔西南州一个苗族村落为田野点,分析了乡村振兴背景下民间信仰文化力实践的逻辑,指出乡村振兴不仅应充分考量民众主体性以及区域多元性,还需引导民间信仰与新时代社会主义社会的文化发展新常态相适应。<sup>[70]</sup>孔秀丽、罗康隆结合云南拉祜族地区的“厄萨”这一民间信仰仪式的丰富田野资料,指出“神圣的仪式感是乡村振兴的实践工具”,并认为在乡村振兴的背景下,民间信仰也为当代生态文明建设提供可资借鉴的价值。<sup>[71]</sup>袁方明从国家发布的《中共中央 国务院关于实施乡村振兴战略的意见》文本阐释出发,分析了“该如何发挥民间信仰对乡村振兴的促进作用”,讨论了相关策略导向和实践路径。<sup>[72]</sup>我们认为,民间信仰作为传统村落社会的一种象征性表达,在总体上与乡村发展的使命相契合,实施乡村振兴战略,应当自觉摒弃传统与现代二元对立的观念,优化民间信仰对乡村振兴的统筹性响应机制,走出一条在传承发展提升优秀民间信仰文化中加速实现农业农村现代化的乡村振兴之路。<sup>[73]</sup>当然,在这个过程中也需要防止民间信仰文化复古主义倾向、民间信仰文化精英主义倾向和民间信仰文化资本主义倾向等不良文化倾向,谨防乡村民间信仰资源被“成功旅游学”包围,与保护传承农耕文化遗产渐行渐远,与实施乡村振兴战略和推进乡村现代化发展背道而驰。<sup>[74]</sup>

二是从关注民间信仰的“非遗化”转向民间信仰的现代化转型问题。民间信仰“非遗化”的研究依然是这时期的学术热点之一,相较于上一个阶段,这时期的研究更关注“非遗化”的民间信仰与乡村治理现代化的关系、民间信仰“非遗化”的现代化转向等问题。民俗学领域的学者在这方面也有较多的探讨。比如近十年来,北京师范大学民俗学专业开展的“百村社会治理调查”项目,就形成过一系列有关民间信仰与当代乡村治理(或乡村文化治理)方面的成果,具体分析了民间信仰在现代乡村治理实践中的适应性表现,重点讨论了作为“非遗”的民间信仰在推进乡村治理现代化中的价值转化逻辑,以及其自身的现代化转型问题;<sup>[75]</sup>山东大学的张士闪等聚焦民俗学的应用性转向和乡村振兴战略,从乡村现代化背景下民众的日常生活出发,实证分析乡土传统与新型城镇化建设之间的种种纠结与冲突,深入讨论如何“顺势推舟”构建非物质文化遗产保护与乡村治理现代化的互益互补关系,致力从理论及实践两个维度探索民间礼俗传统和当代乡村社会发展之间的良好互动和统一,在民间信仰田野调查和乡村文化治理方面形成了一系列研究成果,拓展了民俗学对乡村社会治理研究的视野和领域。<sup>[76]</sup>对于民间信仰的“非遗化”实践,这一时期也有比较深入的反思性讨论。一方面,越来越多的民间信仰事象从一个地方性信仰习俗成为非物质文化遗产乃至人类共同文化遗产的事实,让大家更清醒地认识到,中国的民间信仰不仅与生成塑造它的地方社会和地方民众有着密切的关联,而且与国家政治、现代学术、当代社会文化潮流等紧密相关,还与世界文明不可分割;<sup>[77]</sup>另一方面,大量的实证研究也表明,民间信仰“非遗化”的大力推进,客观上为“精英”与“大众”建构了一个可以舒缓张力、相互面向和谋求默契的公共场域,但也正因如此,一种非遗语境下的“民间信仰新传统”——国家力量对于民间信仰的征用和再造悄然而至。<sup>[78]</sup>尤其是在“文化求纯”思维惯性的支使下,民间信仰“非遗化”往往成为“净化”文化遗产的过程,最终削弱了民间信仰的民间性,以至于有学者指出,“非遗化”对民间信仰活动及其活动组织的定位与称谓都造成了影响。<sup>[79]</sup>着眼于此,我们以为,必须坚持回归民间信仰之“生活文化”本质,摆脱民间信仰“非遗化”的策略性思维,既要科学的历史观和文化观建构民间信仰文化生态系统,使之在流动的现代社会里活态流变,也要更加重视民间信仰文化的主体性建设,

通过完善乡村文化精英的发掘和保护机制,积极引导广大民众增强文化自觉自信意识和文化建设参与能力。<sup>[80]</sup>特别值得重视的是,在这一时期,民间信仰的现代化问题开始成为学界讨论的热点。讨论的重点包括:何谓民间信仰的现代化;民间信仰何以现代化;民间信仰如何现代化;等等。总体性的观点是:民间信仰的现代化,绝不是以现代化来取代传统,而是基于文化的自省而持续产生自己相应的传统、新传统和更新的传统的文化流动过程,是乡土社会走向更加现代化与“活着的传统”不断地自我重构的有机统一;这种现代化具有历史必然性、客观现实性和内在条件性,是社会现代化的产物,正是现代多元化为民间信仰现代化提供了社会支持和动力支持;因此,要坚持传统文化创造性转化、创新性发展原则,把民间信仰现代化视为在现代社会规制之下准确定位自己的作用空间,并与法律之治、道德之治既各行其道,又相互补充,丰富完善基层社会治理方式和手段,实现现代化之治,共筑记得住乡愁、留得下印记的现代化精神家园的文化创造过程。<sup>[81]</sup>

三是从关注民间信仰的乡土性坚守转向民间信仰赋能乡村共富诸问题。在中国城市化进程不断加快、乡土渐远、乡村凋敝日益严重的背景下,学界关注民间信仰的其中一个重要缘由是希望通过民间信仰来团结乡民、守住乡土、激活乡村,因为“民间信仰是乡土文化的重要构成要素”和“传统乡村社会关系建构的文化基础”,<sup>[82]</sup>“往往成为传统村落的象征符号”,甚至被视为“农村的根和魂,是激发和保持农民自豪感的文化源泉和根基”。<sup>[83]</sup>因此,在一定意义上说,只有守住了民间信仰,才能守得住乡土文化、留得住传统乡村、记得住共同的乡愁。随着乡村振兴战略的全面加速实施,乡村社会的整体面貌发生了显著变化,乡村民众的主体意识被全面唤醒,民间信仰从管理规范走向功能文化复兴、从促进社会整合走向助力城乡统筹和共同富裕,作为一种乡村社会独有的、独特的文化资源,已经被吸纳到不断满足乡村群众美好生活需求的总体布局中。面对民间信仰与乡村发展的关系进入一个新的阶段,学术界及时跟进、积极回应,围绕民间信仰与共同富裕的关系、民间信仰如何助力乡村共富等问题进行了理论和实践的探讨。有研究认为,中国民间信仰蕴含的劳动致富观、经济伦理观、贫富道德观和社会发展观,与共同富裕有着天然的基因联系,中国式共富社会的演进与发展,始终在新文明与“旧文化”的碰撞及融合中起伏前行,内含着共富社会演进与民间信仰文化自觉—自信—自强的深层逻辑;在不确定性增加的复杂情势下推进共同富裕取得实质性进展,需要进一步审视和定位民间信仰文化资源在文化强国建设、扩大改革开放和共富社会建设中的全局性、战略性意义;尤其乡村是实现共同富裕的短板,应积极倡导民间信仰也是“最普惠的公共文化产品”的理念,强化社会主义核心价值观引领,着力建设以践行共同富裕价值理念、塑造共同富裕文化品牌为主要特征的“新民俗”。<sup>[84]</sup>在共同富裕先行示范区——浙江省各地,“发挥优秀民间信仰文化优势助力打造共同富裕”的基层实践非常丰富,正在积极探索一条民间信仰赋能乡村共富的乡土文化守正创新的新路子。<sup>[85]</sup>赖钰麟、李向平、肖健美等学者还关注到民间信仰公益慈善、助老服务等问题。比如,赖钰麟以潮汕善堂为例,分析了慈善事业、民间信仰与信仰经济之间的互动关系,认为民间信仰能激发信众的行善动机,促使他们参与慈善事业。<sup>[86]</sup>李向平在陕北乡村开展民间信仰调研时发现,黑龙潭的黑龙王信仰所覆盖的9座村落,已经形成了一个统一的信仰社区,并共同开发了以农田水利建设、助学奖学、扶贫济困、生态环境保护等为主要内容的民间公益事业,由此认为,“民间信仰能与制度性宗教一样形成社会性信仰,并依托乡村组织,开展慈善公益事业,更好地服务村民、服务社会。”<sup>[87]</sup>肖健美等认为,参与公益慈善和养老慈善是体现民间信仰(宫庙)价值的最佳方式,应主动与地方政府、社会各界(包括学术界)互动,创新公益慈善参与机制、方式和领域,谋求自身健康发展。<sup>[88]</sup>我们以为,发展公益慈善事业是扎实推进共同富裕的重要力量,中国的民间信仰蕴含着公益慈善的道德力量,积极参与乡村公益慈善及养老公

共领域的建构和行动是传统民间信仰“转化创新、开放包容、形成合力”的重要选择,也是中国当代社会民间信仰自我调适的内在要求,有助于传承崇德敬祖、尊老爱老文化基因,推进乡村治理体系和治理能力建设。<sup>[89]</sup>目前,这方面的研究成果还不是太多,已有的研究仍然是初步的,在理论和实践上还有许多问题尚待解决,特别是缺少深入的田野分析和相关机理机制的研究。但是,这种探索是极具意义的,可以说是民间信仰与乡村发展关系研究的一种新开拓。

此外,近年来民间信仰研究的转向还有两个方面值得关注。一个是从关注乡村社会的民间信仰生活转向关注城市新社区的民间信仰生活,重点考察城市化中新市民的信仰生态及其对城乡融合发展中的“城乡文化共同体”建构的影响;<sup>[90]</sup>另一个是从关注民间信仰在村落共同体意识建构中的作用上升到民间信仰与中华民族共同体意识建构的关系讨论,认为民间信仰不仅增进社会认同、文化认同,共同的信仰和仪式还促进形成“你中有我,我中有你”的跨民族情感融合,为铸牢中华民族共同体意识提供坚实的精神力量。<sup>[91]</sup>在实现中国式现代化和构建中华民族现代文明的伟大征程中,乡村是中华民族文明的重要源头,也是历史信息和现代文明的重要载体。毋庸置疑,中国式现代化乡村空间重构、价值重塑仍需以更广阔的视角重新认识中国民间信仰,重新发现中国民间信仰的历史价值、理论价值、实践价值及其时代意义。

## 六、总结与前瞻

关于中国民间信仰的真正的学术研究大致始于19世纪末或20世纪初,迄今已逾百年,而对民间信仰的研究始终离不开中国乡村的话题,或由关注中国民间信仰而关注中国乡村,亦或由关注中国乡村而关注民间信仰,而民间信仰研究之于乡村的不可分割的紧密关系之深层原因在于民众日常生活与民间信仰密不可分。在这一百多年有关民间信仰与乡村发展关系的研究历史中,在一段较长时间内,无论中外学者大多是从中西思想文化的比较中寻找中国乡村何以落后的原因,其中占主导地位的思想观念则是对民间信仰的强烈贬斥甚至全面抹黑,认为民间信仰是落后文化,影响了中国乡村社会的发展进步,急切引进或塑造一种“新思想”“新文化”“新文明”取而代之,其结果非但改造不了中国乡村,反倒使“中国文化的根遭到了破坏”,也因此,使得如何认识民间信仰与乡村建设的关系成为中国传统文化研究的“一道老大难问题”,堪称中国近现代思想史上“最大一笔传统文化糊涂账”。<sup>[92]</sup>立足乡土本位和民众本位,用历史唯物主义方法论客观审视中国民间信仰及其与乡村发展的关系、与中华优秀传统文化传承的关系,是改革开放以来,特别是新时代以来民间信仰问题研究的主流方向,由此将中国民间信仰的理论创新、实践创新、文化创新和制度创新都向前推进了一大步,促进了民间信仰回归民间和民间信仰功能文化的复兴发展。从落后的底层文化到重要的文化资源再到特色的文化资本的转变,这一民间信仰价值观的演变过程,放到这一百多年的历史来看,也正好是中国乡村从快速衰退到转型变革再到全面振兴的发展过程,其背后正是从对自己固有文化弱化虚化到反思与建构的文化自觉自信再到自强的过程。因此,民间信仰的复兴与乡村全面振兴、与文化自信自强内在耦合,互为体现、互为机理。

推进乡村全面振兴是一项久久为功的系统性工程,需要乡村文化自信为其提供持久的精神力量。近现代以来,中国乡村的衰退、城乡差别的扩大和农村农民问题的不断凸显,其因素固然是多元复杂的,但必然与城乡分割和文化分野所致农村农民对自己及自己所创造的文化的不自信有关。大量的历史文献和田野调查表明,无论过去还是现在,民间信仰文化占据中国乡村文化版图的一大部分,这就是中国文化的现实。正如有学者指出,民间信仰“既是儒释道文化得以生根和发芽的母胎,也是儒

释道文化得以传播和发展的土壤”，<sup>[93]</sup>它“构成中国传统文化的象征符号”。<sup>[94]</sup>从这个意义上说，增进乡村文化自信，首先在于要充分认识到民间信仰也是广大劳动人民共同创造的物质财富和精神财富的重要组成部分，是历史积淀的社会共享的重要文化成果。要摆脱过往所谓精英文化和底层文化、城市文化和农村文化、高级文化形式和低级文化形式、创生文化形态和原生文化形态等非辩证的世界观所致的文化对立与分野。在此基础上，遵循乡村振兴战略总逻辑，促使传统乡土文化与现代文化从对立走向协同、从分野走向融合，激活农村农民在乡土文化传承和现代化转型中的文化主体表达，增强文化自觉自信。

其次，开放学术也是增强乡村文化自信的重要方面。民间信仰具有其他类型传统文化普遍具有的消极因素，加之民间信仰与生俱来的宗教性和神秘性，该领域的研究仍未完全脱敏，以至于开展田野研究中有时也会遇到人为的阻碍。其实，正因为民间信仰是一种广泛的、复杂的社会文化现象，又与乡村生活紧密交融，所以更需要我们秉持学术开放精神，让各学科从不同角度和不同层次去研究，博采众家之长，使各种理论和方法在一个开放的民间信仰文化体系中各就各位，彼此相容、互为补充，同时也有助于乡村民众更好地认识、理解和保护传承好、转化利用好自己的文化。比如，我们既可以运用马克思主义唯物史观分析民间信仰在乡村存续的社会经济基础及其文化本质，也可以用文化人类学的理论和方法分析民间信仰作为乡土文化的“本体”形成和演变的发生机制；既可以用社会心理学的理论和方法去探讨民间信仰在信众心中的心理根据，也可以用文化社会学的理论和方法说明民间信仰对社会变迁和流动的功能；甚至还可以用宗教哲学或宗教政治学的原理去评判民间信仰之于中国现代文明秩序建构的价值，用文化经济学的理念思路和价值原则去讨论民间信仰的创造性转化问题，用文化传播学的理论和方法去思考如何推动优秀民间信仰文化以及以民间信仰为载体的中华优秀传统文化更好地“走出去”的问题；等等。只有我们从客观存在的事实出发，以开放的态度多维度地展开研究，并以一种开放的精神来认识、理解、对待和处理民间信仰与乡村社会及乡民生活的关系，才能把民间信仰研究推向更加广阔的新天地，也才能真正发挥好民间信仰作为我国传统文化有机组成部分和重要载体的应有作用。

最后，增进乡村文化自信，必须守正创新，要遵循民间信仰作为民众生活文化的内在流动性规律，努力做到“尊古不复古、守正不守旧”。那何谓民间信仰之“正”？溯源中国思想史和学术史，对于中国到底有没有自己的宗教，一直存在争论，但中国自古存在祭祀是不争的事实。《论语》记载，孔子不愿意谈论鬼神，却重祭祀，并强调“非其鬼而祭之，谄也”。至近现代，如梁启超等受西学影响的学者（包括西方学者）大多主张“中国无宗教论”，但都强调中国人素有“崇德报功”观念，如梁氏所指出：“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。只此，‘报’的观念便贯彻了祭的全部分。”<sup>[95]</sup>这与孔子所说“祭如在，祭神如神在”“非其鬼而祭之，谄也”实际上是一脉相承的，都回答了一个“信什么”“为何信”“怎么信”的问题，概言之即“崇德报功”。观照当下遍布于乡村的民间信仰神灵，大多是“由人变神”的，正所谓“社稷山川之神，皆有功烈于民者也。及前哲令德之人，所以为民质也”。<sup>[96]</sup>因此，我们可以说“崇德报功”是中国民间信仰形成的精神特质，或者说，是中国民间信仰的“底色、本性及其逻辑”，<sup>[97]</sup>这可为守民间信仰之“正”带来启发。同时，我们也注意到，大量的古圣先贤“由人而神”，并广为传播，绝非单纯依靠民间力量所能及，其实与国家力量的推动不无关系，如《礼记正义》所载：“夫圣王之制祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之。非是族也，不在祀典。”<sup>[98]</sup>在这个意义上说，民间信仰的发

生及演变也是国家意志和民间意志相互契合、价值观共构的过程,这为乡村全面振兴过程中民间信仰的现代转型与创新带来启发,也为深入乡村振兴中的民间信仰问题研究提供了方向。

### 注释:

- [1] 参见张志刚:《“中国民间信仰研究”反思——从田野调查、学术症结到理论重建》,《学术月刊》2016年第11期。
- [2] 参见路遥:《中国传统社会民间信仰之考察》,《文史哲》2010年第4期。
- [3] 参见李俊领:《近代中国民间信仰研究的理论反思》,《南京社会科学》2015年第1期。
- [4] 李景汉编著:《定县社会概况调查》,上海:上海人民出版社,2005年,第406页。
- [5] 参见张祝平:《〈定县社会概况调查〉与当下中国乡村社会研究》,《浙江社会科学》2014年第3期。
- [6] 除《定县社会概况调查》,其他一些地方也有民间信仰相关的详细调查数据。比如,据察哈尔(现河北省)万全县的田野调查,至1947年,共调查86个村,平均每个村有6.5间庙;据河北省《望都县乡土志》,1905年平均每100户或500人的村有5.7间庙,平均17.7户或88.5人有1间庙;据广东顺德县《桑园围志》,1932年,桑园围村共161户,有5间庙,平均32户有1间庙;据对河北、甘肃、广东、四川、湖北等5省8县的一项调查,约1786处主要的传统庙宇里,佛教和道教寺庙仅占30.6%;据1946年浙江省政府推行的祠庙调查结果,杭州各区县汇报的祠庙中仅先哲先烈祠庙就达120余处;还有如辅仁大学教授贺登奎带领研究生对万全县宗教分布情况进行考察后指出,在乡村社会日常生活的世界里,民间信仰是比较重要的,当地的604座民间信仰或民间宗教庙宇中,除了6座是由和尚或道士掌控的,其他(即99%)仿佛“一个巨大的万神殿”。这些既说明当时中国乡村社会民间信仰的活跃,也说明当时的学界、政界及教界对中国乡村社会中的民间信仰的高度关注。上述数据资料参见[美]杨庆堃:《中国社会中的宗教——宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》,范丽珠等译,上海:上海人民出版社,2007年,第24-40、351-358页;张祝平:《浙江民间信仰的历史形态与历代政府控制》,《云南民族大学学报(哲学社会科学版)》2017年第1期。
- [7] 参见张永庆:《毛泽东的宗教观与有中国特色的宗教工作》,《新疆社会经济》1993年第4期。
- [8] 参见王作安:《宗教工作本质上是群众工作》,《人民日报》2013年11月26日。
- [9] 毛泽东在《湖南农民运动考察报告》中,将神权(即由阎罗天子、城隍庙王以至土地菩萨的阴间系统以及由玉皇上帝以至各种神怪的神仙系统所构成的鬼神系统)与政权、族权、夫权并列称为“代表了全部封建宗法的思想和制度,是束缚中国人民特别是农民的四条极大的绳索”。
- [10] 顾颉刚编:《妙峰山》,国立中山大学语言历史学研究所1928年9月印行,上海文艺出版社1988年6月出版影印本,第6页。
- [11] 钟敬文:《民俗文化学发凡》,《钟敬文民俗学论集》,上海:上海文艺出版社,1998年,第289页。
- [12] 参见孙英芳、萧放:《中国民俗学乡村社会治理研究七十年》,《民间文化论坛》2019年第6期。
- [13] 比如,颂久等《迷信与科学》(1923)、陈大齐《迷信与心理》(1922)、容肇祖《迷信与传说》(1929)、费鸿年《迷信》(1931)、许地山《扶箕迷信底研究》(1941),以及1930年代江绍原在北京大学授课的专题“礼俗迷信研究”等,可以看出,其书名(题名)就已经对研究对象进行了价值判断。这些成果多将迷信与科学对立,尽管在1930年代也有学者为“迷信”辩护,或偶尔使用“民间信仰”这一中性概念来替代“迷信”之称,但也未能改变用迷信指称“一边倒”的局面。值得重视的是,在中国民俗学进行“眼光向下的革命”过程中,开始采用科学的方法去观察和研究民俗信仰,开始注意到迷信与习俗的区别,开启了中国“俗信”研究的重要学统,为以后的民间信仰研究及其与乡村社会关系的讨论提供了重要空间。
- [14] 参见张祝平:《民间信仰60年嬗变:从断裂到弥合》,《福建论坛(人文社会科学版)》2009年第11期。
- [15] 参见吕大吉:《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年第3期。
- [16] 主要是沿袭延安时期民间文学艺术一枝独放的格局,特别是在1949—1965年间,以发挥民间文艺的教育、认识和娱乐作用为主要目标,民间文学的搜集、整理和研究曾蓬勃一时,但1965年之后也出现停滞状态。参见孙英芳、萧放:《中国民俗学乡村治理研究七十年》,《民间文化论坛》2019年第6期;钟国发:《20世纪中国关于汉族民间宗教与民俗信仰的研究综述》,《当代宗教研究》2004年第2期。
- [17] 此类观点可参见赵俎生、高昭一:《试论中国农民战争的特点》,《文史哲》1953年第4期;白寿彝:《中国历史上农民战争的特点》,《新建设》1960年8-9月号合刊;等等。
- [18] 此类观点可参见陈守实:《论曹魏屯田》,《学术月刊》1960年第2期;陈守实:《郑天挺谈农民起义和秘密宗教关系》,《历史研究》1962年第1期;等等。
- [19] 此类观点可参见孙祚民:《中国农民战争和宗教的关系》,《历史研究》1956年第5期。
- [20] 此类观点可参见熊德基:《中国农民战争与宗教及其相关诸问题》,中国科学院历史研究所编:《历史论丛》第一辑,北京:中华书局,1964年;白寿彝:《中国历史上农民战争的特点》,《新建设》1960年8-9月号合刊;戎笙等:《试论中国农民战争和宗教的关

系》,《人民日报》1960年10月17日。

[21]历史上的农民起义总是带有宗教色彩,且往往都是基于民间信仰传统的深厚历史基础和广大群众基础来发动农民、组织农民,凡组织者所创立的“秘密宗教”“异端学说”也多以民间信仰为基础,或是对民间信仰传统的利用和改造,而且这种利用和改造也对民间信仰与巫术文化产生了直接的影响。比如东汉末年,以张角为代表的早期道教正是利用了民间信仰的狂热性和凝聚力,振臂一呼,从者十万,从而发展成为对抗朝廷的农民起义军;在起义中,张角创建了太平道,提出了一些独特的信仰和思想,对于后来的道家文化、民间信仰以及文学创作都产生了影响(参见贾艳红:《汉代民间信仰的社会功能探析》,《民俗研究》2009年第4期)。黄巢起义的兴起也在很大程度上借助了民间信仰的力量,并在民间社会还形成了黄巢起义促成端午节挂艾草等民俗广泛流播的传说(参见《黄巢与端午节插菖蒲艾草的习俗》,中国文明网,http://siyanhui.wenming.cn/wmdjr\_299/dwj/es/201806/t20180608\_4716909.shtml)。又如白莲教,是一种融合了佛教、道教和民间信仰的秘密宗教结社,因为充分吸纳了民间信仰的元素,白莲教的教义很容易被农民大众接受,元明两代多次被用来动员、组织起义队伍。再如,拜上帝教是一个基督教教派,其宗教信仰融合了基督教、道教和民间信仰元素,民间信仰对于太平天国运动的兴起并迅速在广大农民群众中传播开来的影响是极为突出的,甚至有研究者认为“拜上帝会的宗教思想绝大部分都来自于中国民间信仰,其本质上是一个传统的中国民间宗教组织”(参见王小明:《拜上帝会的宗教思想与民间信仰》,《湖北教育学院学报》2006年第6期)。

[22][27]金耀基、范丽珠:《研究中国宗教的社会学范式 杨庆堃眼中的中国社会宗教》,《社会》2007年第1期。

[23]又有学者译为“发散性宗教”,或“弥漫性宗教”“弥散性宗教”。

[24]参见刘超:《宗教、秩序与隐喻:读〈中国社会中的宗教与仪式〉》,《民族学刊》2016年第4期。

[25][26]Yang, C. K., *Religion in Chinese Society—A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors* Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961. 转引自金耀基、范丽珠:《研究中国宗教的社会学范式 杨庆堃眼中的中国社会宗教》,《社会》2007年第1期。

[28][39]吴真:《民间信仰研究三十年》,《民俗研究》2008年第4期。

[29]路远:《民俗研究要面向现代化——访乌丙安教授》,《民俗研究》1985年第1期。

[30]20世纪80年代,既为排除相关民俗研究的政策干扰和观念干扰,又为推动民俗学的学科体系建设,民俗学者往往不认同或淡化民间信仰的宗教属性,并在理论上撇清民间信仰与宗教的关系。比如,乌丙安先生在《中国民俗学》(1985)中详尽地阐述了民间信仰与宗教的“十大区别”,在民俗界和宗教界都产生了较大的影响,为后来者广泛引证。

[31]参见吴真:《民间信仰研究三十年》,《民俗研究》2008年第4期;萧放:《文化遗产视野下的民间信仰重建》,《探索与争鸣》2010年第5期。据考,自乌丙安教授在《中国民俗学》中提出和阐释民间信仰所具有的自发性和民俗性特征后,其观点被广泛引证。其实,民俗学关于民间信仰的自发性理论与宗教学者金泽等提出的民间信仰是宗教的初级形态,属于“原生性宗教”而不是“创生性宗教”的观点有相通之处,与早期人类学著作《金枝》中将民俗事象视为原始遗留物的观念可以说也是一脉相承的,也表明民间信仰是人类普遍存在的一种社会心理和文化现象。

[32]在专注中国民间宗教文化现象研究的汉学家欧大年看来,1980年代以来中国学者采用“民间信仰”概括西方概念中的民间宗教,其实是对国家宗教与文化政策的灵活应对,实际上也反映了这一时期中国学术传统重建过程中国内学者对现代化进程中文化重建的反思,其中包含着对于传统文化与“反传统文化”的复杂社会情绪。

[33]即民间俗称的“狐黄白柳灰”,包括狐仙(狐狸)、黄仙(黄鼠狼)、白仙(刺猬)、柳仙(蛇)、灰仙(老鼠),民间普遍认为“五大家仙”是与人类长期伴生的,属于亦妖亦仙的灵异。民间关于“五大家仙”的灵迹传说颇多,是民俗文化的重要内容之一。

[34]比如乌丙安、宋兆麟、萧兵、董晓萍等学者的相关研究成果,主要都是围绕这些方面展开的。

[35]参见张祝平:《中国民间信仰40年:回顾与前瞻》,《西北农林科技大学学报(社会科学版)》2018年第6期;吴真:《民间信仰研究三十年》,《民俗研究》2008年第4期;闫爱平:《关公信仰与地方社会生活——以山西解州为中心的个案研究》,太原:山西人民出版社,2012年,第215页。

[36]在这方面较具代表性的著作如姜彬主编的《吴越民间信仰民俗——吴越地区民间信仰与民间文艺关系的考察和研究》(1992)、《中国民间文化》(1994—1995)、《稻作文化与江南民俗》(1996),徐晓望的《福建民间信仰源流》(1993),林国平、彭文宇的《福建民间信仰》(1994)等。相关学术论文数量众多,举不胜举,赵世瑜、郑振满、陈春声、林国平、刘晓春等社会史学者和民俗学者在这方面的研究较多,颇具影响。值得重视的是,这些成果大多将乡村社会中的民间信仰置于国家与社会的理论框架下来讨论,考察国家祭祀向民间社会传导演变的过程以及民间信仰对国家祭祀的影响,研究传统社会中国家与地域社会间相互契合的复杂过程,以及民间信仰在其间的角色和作用等。国家—社会研究框架的引入,对民间信仰与乡村社会关系的研究起到了重要的推动作用。

[37]20世纪90年代,一批社会学者、人类学者、宗教和文化学者也高度关注复兴中的民间信仰实践,一些学者深入田野开展了民族志式的调研,集中讨论民间信仰的本质属性,民间信仰仪式、祖先崇拜,民间信仰的文化象征与意义、社会互动模式与社会功能等,代表性成果如王铭铭、潘忠党主编的《象征与社会:中国民间文化的探讨》(1997)等。20世纪90年代后半期以来,学者尤其关注福建地



区民间信仰的复兴状况,形成了一批观照社会现实问题的论文成果,比如《关于福建民间信仰问题的思考》(徐晓望,1997)、《福建民间信仰的现状、成因及问题》(麻健敏,1997)、《对当前传统民间信仰习俗重生的文化透视》(王钦法、宫爱华,1997)、《海峡两岸民间信仰往来的社会学思考》(苏振芳,1998)、《民间信仰与社会问题——析福建妈祖信仰文化的功用》(林正添、李敬煊,1999)、《闽台民间信仰及其旅游》(连心豪,1999)等,当然也不局限于福建地区,还有如《关于民间信仰若干问题的理论探讨》(洪祖溢,1996)、《中国民间宗教信仰现状与改革的思考》(覃德清,1997)、《中国民间信仰和北方农村社会——河北卢龙农民生活》(茆永福,1998)、《浙江民间信仰现状刍议》(顾希佳,1999)等,都注重从田野入手,分析民间信仰现状和新特点、新问题,并在实践上提出民间信仰与中华新文化建设、与农村改革稳定发展和优秀传统文化相融合的对策建议,体现了很强的时代性、针对性。

[38]张志刚:《中国民间信仰研究的“他山之石”——以欧大年的理论探索为例》,《世界宗教文化》2016年第5期。

[40]欧大年在《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)一文中,提出了一个“中国民间宗教的结构体定义”(国外学者常用“民间宗教”指称“民间信仰”,欧氏所研究的“中国民间宗教”主要指民间信仰),这个“定义”揭示出中国民间信仰的结构体系包括“神明是‘道德秩序建构的象征’”,“民间信仰仪式的主要目的在于解决日常生活问题”,“民间信仰活动一般由世俗人士来组织维持,请宗教人才参与支持也是民间信仰的结构特色之一”,“‘妖魔鬼怪’也是民间信仰的内容,仪式上的热闹并非瞎闹或捣乱,而是‘传统的建构’‘秩序的重建’”,“民间信仰中许多神明是由人变成崇拜对象的”,“在民间信仰中,时间具有神圣性,譬如,春节、端午、神明或祖先诞辰等”,以及“天地万物莫不具有神圣力量,大自然的一切事物几乎皆可成为崇拜对象”,“定义”的目的在于“重新理解中国民间信仰的主要特征,以其为以后的研讨打下理论基础”。在此基础上,欧氏进一步指出:“总而言之,村落生活中随处皆是民间宗教结构与秩序及其制度化的证据,值得我们研究,特别是其中延续了许多传统中国的价值与习惯,今日犹在。在整个华人世界里,民间宗教传统是可以与现代化并行不悖的,中国的香港、台湾、新加坡都是现代化的社会,而民间宗教也蓬勃发展。我看不到有需要排斥或压制民间宗教,民间宗教是老百姓生活与文化的表现。他们是一群善良的人,辛苦度日,他们也该有宗教信仰自由,在自己的价值与传统中求得慰藉。”对于欧氏关于中国民间信仰的理论探索的更加具体的学术观点、学术价值和学术影响的阐释分析,详见张志刚:《中国民间信仰研究的“他山之石”——以欧大年的理论探索为例》,《世界宗教文化》2016年第5期;张志刚:《“中国民间信仰研究”反思——从田野调查、学术症结到理论建构》,《学术月刊》2016年第11期。

[41]有资料显示:截至2003年底,福建省有大小宫庙超过10万处,其中面积在10平方米以上的有近2.5万处,有不少是2000年前后新建的,特别是在闽西北地区新建宫庙仍然呈现出持续高速增长的趋势。在浙江省,2000年后的十余年间新建(含重建)的民间信仰场所在全省现存具有一定规模和影响的场所中占比为历史各时期最高。这一时期,林国平在福建厦门和福州地区的调研、常玉荣在河北涉县地区的调研、鄂春荣在青海地区的调研、林继富在清江流域土家族的调研,以及范丽珠、欧大年在中国北方农村地区的调研等,尽管是局地的,亦或是个案的,也在总体上反映了全国各地“民间信仰热”持续升温的这样一个事实。具体参见张祝平:《中国民间信仰40年:回顾与前瞻》,《西北农林科技大学学报(社会科学版)》2018年第6期。

[42]参见张祝平:《当代中国民间信仰的历史演变与依存逻辑》,《深圳大学学报(人文社会科学版)》2009年第6期。

[43]参见张祝平:《中国民间信仰的当代变迁与社会适应研究》,北京:中国社会科学出版社,2014年,第136页。

[44]此项调查即“福建省莆田平原地方宗教仪式调查”。依据其调查内容,此处所称“地方宗教”,实际上就是指民间信仰。据丁荷生(Keenth Dean)《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》(2009),郑振满、丁荷生《莆田平原的信仰联盟》(2010)的相关研究,在莆田平原,20世纪80年代,村庙网络和仪式活动差不多完全恢复了,此后又出现了飞速增长。调查的724个村子人口都超过1000人,有些村人口高达10000人以上,724个被调查的村人口共计746495人,有三分之一的村为单姓村,一般一个村有3-4个姓氏,有些村有14个姓氏之多;每村至少有一个庙,大多数村有3个以上庙宇,有些村有8个之多;村庙平均有至少4个神,有些庙有35个神之多,共有10433座神像;村庙都有大量的仪式活动,并且平均4.7个村庙会联合在一起举行共同的仪式和游神活动,每个村庙活动时,邻近村民互相走动,农民一年中有250天可以参与仪式和观看酬神戏剧;在莆田平原上有153个仪式联盟,这些联盟完全是从底层建立起来的,使莆田平原的部分村庙和地方仪式传统与东南亚的分支庙宇的大网络相连。

[45]参见丁荷生、由红、高师宁:《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》,《学海》2009年第3期。

[46]参见叶涛:《浙江民间信仰现状及其调研述略》,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;张志刚:《“中国民间信仰研究”反思——从田野调查、学术症结到理论重建》,《学术月刊》2016年第11期。

[47]参见金泽:《民间信仰:推动宗教学理论研究》,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》,李四龙主编:《人文宗教研究》2015年第1期,北京:宗教文化出版社,2015年,第1-9页。

[48]刘锡诚:《非物质文化遗产的文化性质问题》,《西北民族研究》2005年第1期。

[49]高丙中:《作为非物质文化遗产研究课题的民间信仰》,《江西社会科学》2007年第3期。在此文中,作者进一步指出:所谓的“名副其实”,是要努力减少民间信仰转化为迷信的可能性,让民间信仰不再被随意地贴上迷信标签污名化,成为精英阶层、政治权力通过建立贬低民众的话语而驯化民众、领导民众的功利性知识;所谓的“归其本位”,是要让民间信仰不被恶意利用,为了大多数人

更大的机会过一种幸福的当下生活,应该有民间信仰一席之地的方面,就应该将其归于民间信仰。

[50]向柏松:《民间信仰与非物质文化遗产保护》,《中南民族大学学报》2006年第5期。

[51]参见叶涛:《浙江民间信仰现状及其调研述略》,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。

[52][58]参见金泽:《关注民间信仰,推动宗教学研究》,李四龙主编:《人文宗教研究》2015年第1期,北京:宗教文化出版社,2015年,第1-9页。

[53]参见王戴钟:《地方性文化与学术特色兼具的民间信仰研究力作——评〈土族民间信仰解读:地方性信仰与仪式的宗教人类学研究〉》,《青海民族研究》2011年第1期。

[54]范正义:《民间信仰研究的理论反思》,《东南学术》2007年第2期;王铭铭:《社会人类学与中国研究》,桂林:广西师范大学出版社,2005年。在此书中,王铭铭还进一步将民间信仰视为一种宗教体系,并从西方宗教人类学的经验出发,提出研究民间宗教(民间信仰)的几个关注点:神、祖先、鬼的信仰;庙祭、年度祭祀和生命周期仪式;血缘性的家族和地域性庙宇的仪式组织;世界观和宇宙观的象征体系等。

[55]译者范丽珠多年来致力于中民间信仰的历史与民族志的研究,译著于2007年经上海人民出版社出版,自出版甫始,就颇受中国宗教和民间信仰研究者的瞩目。

[56]金泽研究指出:“民间信仰属于原生性宗教,而不属于创生性宗教。”所谓“原生性宗教”,包括一般所说的“原始宗教”,它们都是自发产生的,其历史中或许有非常著名的大巫师,但没有明确的创教人。民间信仰在组织形态上具有原生性宗教的基本特点,它不是创生的而是自发的,而且和氏族—部落宗教或民族—国家宗教的运作机制相似,即不是像创生性宗教那样有独立于社会组织之外的教会或教团,而是与既有的社会组织二位一体。此观点引起后来者的广泛关注和引用。参见金泽:《民间信仰的聚散现象初探》,《西北民族研究》2002年第2期。

[57]张鸿石:《论传统民间信仰与社会主义精神文明建设》,《学术交流》2003年第3期。

[59]参见黄建铭:《闽台民间信仰在海峡两岸交流中的作用》,《中国宗教》2003年第5期;林国平:《民间宗教的复兴与当代中国社会——以福建为研究中心》,《世界宗教研究》2009年第4期。

[60]参见吴巍巍:《造神缘起:论经济建设热潮与福建民间信仰兴盛之关系》,《福建论坛(人文社会科学版)》2005年专辑;李萌:《论旅游与中国民间信仰之间的关系》,《中南民族大学学报(人文社会科学版)》2005年第S1期;覃雪华:《广西横县壮族民间宗教活动与经济发展之互动浅析》,《大庆师范学院学报》2008年第6期。

[61]也有李向平等对此观点提出批评。参见陈进国:《本土情怀与全球视野——赣、湘、云三省基督教现状调查报告》,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249页;陈进国:《传统复兴与信仰自觉——中国民间信仰的新世纪观察》,金泽、邱永辉主编:《中国宗教报告(2010)》,北京:社会科学文献出版社,2010年。

[62]林国平:《民间宗教的复兴与当代中国社会——以福建为研究中心》,《世界宗教研究》2009年第4期。

[63]参见张祝平:《论民间信仰文化力》,《中央民族大学学报(哲学社会科学版)》2011年第5期。

[64]参见杨正军:《近30年中国民间信仰功能研究述评》,《西南边疆民族研究》2015年第2期。

[65]刘志伟:《引论:区域史研究的人文主义取向》,姜伯勤:《石濂大汕与澳门禅史——清初岭南禅学史研究初编》,上海:学林出版社,1999年。

[66]范正义:《民间信仰研究的理论反思》,《东南学术》2007年第2期;刘志伟:《引论:区域史研究的人文主义取向》,姜伯勤:《石濂大汕与澳门禅史——清初岭南禅学史研究初编》,上海:学林出版社,1999年。

[67]欧大年:《历史、文献和实地调查——研究中国宗教的综合方法》,《历史人类学学刊》2004年第1期;张志刚:《中国民间信仰研究的“他山之石”——以欧大年的理论探索为例》,《世界宗教文化》2016年第5期。

[68]参见范正义:《民间信仰研究的理论反思》,《东南学术》2007年第2期;范丽珠、欧大年:《中国北方农村社会的民间信仰》,上海:上海人民出版社,2013年,第27-37页。

[69]卓新平:《中国北方农村社会的民间信仰·序》,范丽珠、欧大年:《中国北方农村社会的民间信仰》,上海:上海人民出版社,2013年,第3页。

[70]徐祖祥、罗张悦:《乡村振兴中民间信仰重塑的文化力实践逻辑——以贵州黔东南州望谟县H村苗族为例》,《中南民族大学学报(人文社会科学版)》2021年第7期。

[71]孔秀丽、罗康隆:《乡村振兴背景下民间信仰的当代价值研究》,《贵州民族研究》2020年第12期。

[72]袁方明:《民间信仰在乡村振兴战略中的作用——兼论中国人的信仰模式》,《云南社会科学》2019年第2期。

[73]张祝平:《论民间信仰在乡村振兴中的作用机理和机制创新》,《学术界》2022年第3期。

[74]张祝平:《论乡村振兴中的民间信仰文化自觉——中国荔湾区核心地带村落40年变迁考察》,《学术界》2019年第1期。

[75] 参见贺少雅、萧放:《礼仪实践:当代乡贤参与基层社会治理的重要途径》,《社会治理》2016年第2期;李晓松:《传承非物质文化遗产助力社会治理创新》,《社会治理》2018年第5期;于学斌:《现代民族节日的功能和治理建议》,《社会治理》2018年第9期;等等。

[76] 参见张士闪:《“顺水推舟”:当代中国新型城镇化建设不应忘却乡土本位》,《民俗研究》2014年第1期;张士闪:《非物质文化遗产保护与当代乡村社区发展——以鲁中地区“惠民泥塑”“昌邑烧大牛”为实例》,《思想战线》2017年第1期;孙英芳、萧放:《中国民俗学乡村社会治理研究七十年》,《民间文化论坛》2019年第6期。

[77][80] 张祝平:《本体与他者:当代中国社会民间信仰“非遗化”反思》,《中国农业大学学报(社会科学版)》2017年第6期。

[78] 李向平、梁超:《非物质文化遗产与民间信仰研究》,《河南社会科学》2014年第12期;张祝平:《本体与他者:当代中国社会民间信仰“非遗化”反思》,《中国农业大学学报(社会科学版)》2017年第6期。

[79] 李华伟:《非物质文化遗产对妙峰山庙会之影响——以妙峰山庙会申报非遗前后的活动为中心》,《民间文化论坛》2014年第6期。

[81] 参见张祝平:《论中国民间信仰的现代化转型及其限度》,《青海民族研究》2018年第4期。

[82] 张祝平:《乡村振兴中民间信仰的治理方式——一个传统村落片区的历史变迁、振兴实践与文化反思》,《中南民族大学学报(人文社会科学版)》2021年第9期。

[83] 刘圣兰:《用社会主义核心价值观体系引领农村社会思潮》,《求实》2012年第8期。

[84] 参见张祝平、郑晓丽:《论民间信仰的共富意识及其当代意义》,《中南民族大学学报(人文社会科学版)》2022年第10期。

[85] 比如,2021年以来,浙江德清县聚焦“发挥优秀民间信仰文化优势,助力打造共同富裕先行样板”目标,通过挖掘、传承、创新优秀民间信仰文化,让优秀民间信仰文化“活”起来、“动”起来、作用发挥出来,为德清高质量建设共同富裕示范区样板注入活力、贡献力量。其主要做法:一是成立民间信仰活动场所管理组织及民间信仰文化研究组织,强基础造氛围;二是开展“一庙一故事”采集活动,创新开展浙江省“民间民俗·多彩浙江”优秀传统文化系列活动,重传承树品牌;三是立足优秀民间信仰文化转化创新,形成“金字塔”式先进群体和人数超过4万名的民间志愿团队,以优秀民间信仰文化推广转化为纽带,带动乡村旅游产业蓬勃发展和农民增收,促进乡村群众物质生活和精神生活共同富裕。详见中共德清县委统战部:《浙江省德清县发挥优秀民间信仰文化优势 助力打造共同富裕示范样板》,《中国宗教》2021年第11期。又如,浙江庆元县,近年来紧扣“发挥优秀民间信仰文化优势,助力打造共同富裕示范区样板”目标,通过深入挖掘优秀民间信仰文化内涵,持续提升香菇始祖吴三公民间信仰文化品牌,有效推动民间信仰文化走向二次创业,重塑优秀民间信仰文化价值,积极赋能山区共富基本单元建设。详见《庆元:厚积民间信仰文化“软实力” 夯筑跨越式发展“硬支撑”》,澎湃新闻,[https://www.thepaper.cn/newsDetail\\_forward\\_21361204](https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_21361204)。再如,杭州市富阳区渌渚镇以周宣灵王殿成功创建省级重点民间信仰活动场所为契机,深入挖掘民间信仰时代价值,传承弘扬周雄孝善文化,探索推行“孝善指数”数字化应用场景,以数智为方向,助力“共同富裕”,也受到了广泛关注和好评。详见《渌渚镇:挖掘民间信仰时代价值 升级“孝善指数”2.0版“富春孝信通”助力“共同富裕”》,澎湃新闻,[https://www.thepaper.cn/newsDetail\\_forward\\_13279982](https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_13279982)。

[86] 赖钰麟:《潮汕善堂的民间信仰、慈善事业与信仰经济——以汕头市XY善堂三元运作模式为例》,《中国非营利评论》2018年第1期。

[87] 李向平:《民间信仰与公益事业》,《中国民族报》2012年7月10日。

[88] 肖健美:《民间信仰宫庙的当代发展探究——以泉州通淮关岳庙为例》,《文化遗产》2016年第2期。

[89] 参见张祝平:《当代乡村社会民间信仰的养老参与》,《武汉大学学报(人文科学版)》2017年第5期。

[90] 参见张祝平:《论城市化进程中民间信仰的城市化》,《世界宗教文化》2022年第2期;何月华:《城市化与民间信仰遗产的冲突与调适——基于一个城中村“土地公”信俗的调查》,《广西民族研究》2020年第3期。

[91] 兰才让、耿英春:《民间信仰仪式与中华民族共同体意识的建构——以青海省共和县珠玉村“拉则”仪式为例》,《高原文化研究》2023年第2期。

[92] 张志刚:《中国民间信仰的研究潜力及其学术意义——兼议诸位汉学家的理论与方法启迪》,《国际汉学》2023年第2期。

[93] 《中国民间信仰有利于增强中华民族的文化认同》,搜狐网,[https://www.sohu.com/a/215428308\\_743853](https://www.sohu.com/a/215428308_743853)。

[94] 崔榕:《民间信仰的文化意义解读——人类学的视野》,《湖北民族学院学报(哲学社会科学版)》2006年第5期。

[95] 梁启超:《中国历史研究法补编》,北京:中华书局,2010年,第171页。

[96] 徐元诤:《国语集解》(修订本),北京:中华书局,2002年,第161页。

[97] 参见张志刚:《中国民间信仰的研究潜力及其学术意义——兼议诸位汉学家的理论与方法启迪》,《国际汉学》2023年第2期。其中指出,“崇德报功”观念,或对深析中国民间信仰的“底色、本性及其逻辑”带来启发,可发挥茅塞顿开之效。

[98][汉]郑玄注,[唐]孔颖达疏:《礼记正义》,卷四十六《祭法》,北京:北京大学出版社,1999年,第1307页。

[责任编辑:刘姝媛]