
“民俗宗教”与国家的宗教政策

周 星

〈爱知大学〉

提 要

本文以在中国乡村进行的田野调查为实例，试图说明中国民众宗教生活的基本特征、中国宗教问题的复杂性以及揭示国家对于国民宗教信仰生活的深刻介入。在对“民俗宗教”予以界定、对“民俗宗教”的相关问题予以阐明的基础上，作者进一步讨论了“民俗宗教”与国家宗教政策的关系。作者认为，应该在中国的国家宗教分类体系中增加“民俗宗教”的内容，同时还应该进一步调整宗教政策，把最具有普遍性的“民俗宗教”也纳入到国家宗教政策法规的保护和管理之下。

关键词 民俗宗教、民族宗教、宗教分类体系、宗教政策

在讨论中国民众的宗教信仰生活时，最常见的理解是把人们区分为佛教徒、基督教徒或天主教徒、伊斯兰教徒、道教徒等。这在一定程度上当然是有道理的分类，中国确实有上述那些宗教存在，它们也都是被中国政府承认的具有合法性的“宗教”。然而，那些无法划归上述宗教之信徒的为数更多的人，难道就全都是无神论者、迷信者或完全没有宗教性的信仰生活吗？事实决非如此。在中国官方的宗教统计中，往往难以见到佛教徒和道教徒的具体数字，而只能大略地统计出僧侣（约20万）和道士（2万多）的人数以及寺院、道观的数字¹⁾，这确实是一个非常意味深长的现象，它主要是由民众信仰生活的一系列特点所致。坚持在阴历的每月初一、十五去寺庙烧香拜佛的人，就算是佛教徒吗？他若时不时还去道观抽签呢？那么，在大年三十或正月初一，逐一祭拜列祖列宗和门神、仓神、土地公等家宅诸神的民众，又该属于什么教呢？显然，上述简单的宗教分类并不能很好地回答这些质疑。

本文作者拟以实例说明中国民众宗教生活的基本特征、中国宗教问题的复杂性以及国家对人民宗教生活的深刻介入。在对“民俗宗教”的相关问题

予以阐明的基础上，作者还将进一步讨论“民俗宗教”与国家宗教政策的关系。

河北某村的狐仙庙会 and “奉教的”

若干年前，笔者曾带领博士生在河北省宁晋县某村进行过有关“四大门”之一“狐仙”信仰的调查²⁾。我们在该村发现了形态尚颇为完整的狐仙庙和狐仙庙会，进而在访谈中还发现周围农村至今仍然可以听到大量的有关狐仙如何灵验、怎样帮人发财之类的口碑传闻。正如刘正爱博士所指出的那样³⁾，关于狐仙或黄鼬之类“动物信仰”的民间信仰形态，实际上在华北和东北地区至今依然以令人吃惊的普遍性广泛地存在着，至今仍在一定程度上构成了当地民众信仰生活的重要组成部分⁴⁾。虽然华北和东北地区的狐仙信仰可以说是各有地方特色，但又有很多要素是共通或共享的，例如关于“修炼”成精、成仙的俗信，关于狐狸的各种“仙话”，关于“仙”的种类及其和“神”相比稍低一等的神格等等。此外，“狐仙”的神格还以个别性为特点⁵⁾，在“狐仙”崇信特别发达的地方，甚至一人即奉一

狐仙，它们各具神格，甚至有所谓“本身狐仙”之说⁶⁾。

狐仙之类的民间信仰在中国有绵长悠久的历史传承，姑且不说中古及上古，至少在清朝的时候，确实是已经形成了颇为发达的狐仙观念和狐仙崇拜⁷⁾。然而，狐仙信仰长期以来却始终受到国家（朝廷）体制和主流意识形态的贬低、压制，甚至禁止。中国古代王朝大都尊崇儒教（或道教、佛教），很多民间信仰往往被作为“怪力乱神”和“淫祀”而遭到冷遇或禁毁。朝廷为了把民间诸多杂神及其信众尽可能均纳入一元化的管制之下，遂经常汲取或“升格”民间杂神，把那些被认为对社稷有好处、对民众有恩泽的神祇，经由地方官上奏，由朝廷赐予封号或匾额之类，使之有选择地纳入朝廷“祀典”，但即便如此，狐仙之类的信仰也往往因为“荒诞不经”而绝难入流⁸⁾。进入中华民国时代，“四大门”之类的狐仙信仰更是直接地被致力于现代国家建设和提倡“现代性”的官方宣判为“迷信”，“在现代警察系统和卫生体系的双重监控下”遭致取缔⁹⁾，然而，现实的情况却是，代表国家权威的警察机关对于狐仙之类民间信仰的严厉处置，并没能彻底根除其草根般的顽强存续¹⁰⁾。20世纪50年代以后，大规模的和急风暴雨式的革命及意识形态运动，似乎把此类堪称“四旧”的民间信仰彻底破除或摧毁了，但其实它们只是隐藏或暂时蛰伏地下，改革开放后狐仙庙会的死灰复燃再次说明了此类民间信仰的根深蒂固。

60多年前，著名民俗学家杨堃教授指导燕京大学社会学系学生李慰祖完成的一篇调查报告，曾详尽介绍了北平西北郊区（现北京大学周边）当时颇为盛行的“四大门”宗教¹¹⁾。现在，那些地方已经成为北京市海淀区高等院校和高科技企业云集的繁华街区，很难想象几十年前这里曾有以狐狸、蛇、刺猬、黄鼠狼等野生动物为“大仙”、“保家神”或“财神”的农民信仰流传。都市化和剧烈的社会变迁似乎早已把60多年前的那些民众信仰淹没殆尽了，但我们走出京城到不远的乡下，依然可见那类信仰在鲜活的存续着¹²⁾。

尤其令我们感到震撼的是，就在河北省宁晋县的这个村落里，由于出现了一部分“奉教的”亦即天主教徒，遂在狐仙庙会的信仰者和“奉教的”村民之间形成了种种有形或无形的裂痕与对峙。“奉教的”村民通常多倾向于认为，狐仙信仰没什么好说的，它纯粹就是“迷信”，因此，他们多是不会去光顾那庙会的。而热衷于承办、组织或参与狐仙庙会的更多的村民，则是狐仙等“仙家”的虔诚信仰者，他们去庙会上香礼拜、许愿还愿，并眉飞色舞地讲述各种灵验故事，把对“现世利益”的很多期许和祈愿寄托于仙家的眷顾和护佑。在他们看来，“奉教的”多是一些不懂事的人，父母死了也不哭，实属不敬（神）不孝（亲）。村落社区内部因为信仰的不同，导致出现了深刻的裂痕和潜在的紧张关系。值得指出的是，那些分别被称为“老胡仙”、“白长仙”、“青龙仙”的“仙明”们，经由各种乡土口碑和灵异故事的中介而具备了与村民日常生活颇为亲近的属性，尽管该村同时还有其他“奶奶庙”、“药王庙”、“灵官庙”、“虫王庙”等，狐仙信仰只是村民多神信仰中的一部分，但它的香火却更盛，这是因为它更为“灵验”的缘故。此外，特别重要的还有这个狐仙庙会又是当地超越村落层面的地域社会以庙会“轮值”方式所建构的“祭祀圈”的一环。与此相对比，“奉教的”则另有自己的教会组织和其他社交网络，他们尽量不和狐仙庙会发生关系。

无论按照我们的“常识”来看，农民们的狐仙信仰有多么“离谱”，我们也应该从他们信仰生活的实际情形亦即需要从他们的现实生活出发去予以理解，而不是简单地像很多记者那样居高临下地断言它们为应被取缔的“迷信”。在文化人类学家和民俗学家看来，这些由动物“修炼成精”而来的诸神或诸仙，其实是汉人民间信仰的神祇谱系中堪称独特的一个分类¹³⁾，同时，它们在乡村的民俗分类中也自有合乎其逻辑的位置。例如，和“天仙”或“上方仙”（玉皇大帝、太上老君等）、“人仙”（关公等）、“鬼仙”（阎王、土地等）相比，它们属于“地仙”，因为具有家宅保护神的属性，故又称“保家仙”。“仙明”这一类超自然存在，实际上并不能被以前

由西方人类学家提出的有关中国人信仰世界中“神”、“鬼”和“祖先”的分类所解释。不少地方例如在旧时的北京，“四大门”诸仙据说是接受东大山、妙峰山、天台山等几处大庙“娘娘”的总管，换言之，它们也可能会构成某个道教或佛教庙宇信仰体系中的次级结构。也有研究者将“狐仙”、“黄仙”之类看作是巫覡等民俗宗教职能者的“守护神”或“辅助灵”¹⁴⁾，民俗宗教的职能者只有借助它们的力量，才能够发挥沟通神人的作用。

在我们访问过的这个村落，尽管“奉教的”人们多少表现出疏离于地域社会的倾向，但他们的信仰却被承认是“宗教”，并得到了国家宗教政策的明确支持和保障。与此相对比，扎根于地域社会民众生活的狐仙庙会之类的民间信仰，却一直缺少理直气壮的“合法性”，始终面临着被定义为“迷信”的危险。在调查时，村民们很担心我们是不是国家媒体的记者，他们深知记者拥有定义“迷信”的话语权，对狐仙庙会可能被曝光怀有很深的戒心。若是从村落社会生活的层面看，现实状况显然是社区中的两种信仰并未得到同等程度的保护，这确实不是很公平。笔者认为，这正是中国民众信仰生活的一幅典型的现实场景。

正如我们不能站在某一个宗教的立场去判断另一宗教，否则，就可能形成宗教偏见一样，我们当然也不应该用所谓“世界宗教”去判断和贬低民间信仰，因为在民间信仰中不仅包含着广大民众的道德价值观（如“善有善报”、“行好”¹⁵⁾）、解释体系（看香与香谱、扶乩、风水判断、神判、解签等）、生活逻辑（生活节奏、与超自然存在建立拟制的亲属关系、馈赠与互惠、许愿和还愿、庙会轮值与地域社会的构成等），还深深地蕴含着他们对人生幸福的追求、对社会秩序的期待以及可以使他们感到安心的乡土的宇宙观¹⁶⁾（如“阴阳”、“和合”、“天人合一”、平安是福等）。

“民族宗教”：本主·东巴·毕摩·萨满等

现当代中国宗教问题的复杂性，还特别突出地

表现为所谓“民族宗教”的多样性上，在中国的具体场景下，它主要是指少数民族的宗教信仰生活。多民族和多宗教的现代中国经过长期的努力，在经历了不少挫折之后，终于基本上确立了较为有效和体系化的民族政策，其中也包括民族宗教政策，因此，中国少数民族的宗教信仰自由，除过“文化大革命”等非常极端的时期之外，基本上可以得到来自国家民族政策和宗教政策的双重保护。

但是，中国少数民族的宗教信仰生活，因为情况极其复杂而难以一概而论。大体来说，那些几乎是全民信仰伊斯兰教或藏传佛教的若干少数民族，像维吾尔族、回族、撒拉族、保安族、东乡族、藏族、土族等，由于他们的宗教信仰被认为是“合法的”，被列入了国家民族政策和宗教政策的保护对象之中，故通常而言其信仰自由是能够得到保障的。不过，即便是在这些少数民族中，在其社会的内部或底层，仍然会或多或少地存在着一些被认为“原始”的信仰，诸如萨满教、“苯教”的一些要素等。

值得指出的是，中国更多的少数民族的宗教信仰生活，往往和汉族一样，也具有诸如多神信仰或诸教并信的特点，与此同时，其各种社区节庆仪式或人生礼仪等通常也是构成其信仰生活的重要组成部分。也就是说，他们信仰生活的特点往往和汉族的“民俗宗教”有很多类似性。

以满族为例，除了以萨满教为其文化的底流之外，满族还将儒教、喇嘛教、道教以及各种杂神包括“狐仙”崇拜等都糅合了起来，形成了几乎和汉族差不多的“民俗宗教”¹⁷⁾。蒙古族在崇信喇嘛教的同时，还有对成吉思汗的英雄崇拜以及萨满教等很多富裕民族特色的信仰形式。白族民众在部分地信仰佛教、道教的同时，还崇信他们各个村落或地方的保护神“本主”，“本主”的神格多种多样，但大都和当地民众现实的世俗生活密切相关。纳西族在部分地信仰藏传佛教和道教的同时，还曾经受到儒教文化的很多影响，并一直信仰着他们自己传统的东巴教和自然崇拜¹⁸⁾。

此外，中国像佤族、苗族、傈僳族、景颇族、拉祜族、独龙族等山地民族或其部分支系，在部分

地接受了早年传教士的布教而成为基督教或天主教信仰者的同时，却依然不同程度地保留着祖先崇拜的祭奠、对大自然精灵的信仰以及传统的祭鬼仪式等¹⁹⁾。实际上，他们往往是以本民族“原生宗教”的宇宙模式来理解“外教”的教义，并无一例外地均未放弃本民族的多神信仰²⁰⁾。显然，在上述所有这些情形下，少数民族的信仰生活中，既有被现行的国家宗教政策承认是“宗教”的部分，也有不被国家宗教政策所认可的部分，像基于“万物有灵”观念而形成的自然精灵崇拜、祖先祭祀、各种形态的鬼魂观念及崇拜、各种形态的巫术，还有上述那些本主信仰、土家族的巫师“梯玛”、羌族的巫师“释比”、东巴/达巴教、毕摩教、萨满教等等。严格地说来，它们在现行的国家宗教分类体系中无法得到确认，这也就意味着少数民族的此类独具民族传统的信仰形态，并不能够从现行的国家宗教政策中获得合法性的依据，而往往只是由于民族政策发挥了一定的保护作用，才没有使“问题”变得像前述河北省某村落的情形那样尖锐。

中国还有一些少数民族基本上没有或很少信仰佛教、道教或基督教、伊斯兰教等被国家宗教政策所认可的体系化或制度化的“宗教”，他们的信仰生活往往被定义为“原始宗教”，像怒族的自然精灵信仰，羌族的白石崇拜，彝族的祖灵信仰和毕摩教，东北鄂伦春族和鄂温克族的萨满教等等。“原始宗教”一词，原本具有“低级”、“原初”和“落伍”等多种负面含意，它实际上是在以“西方中心主义”为背景的古典进化理论的文脉中对民族和宗教的形态进行了高低排序，其中隐藏着对“原始宗教”之属于“前宗教”或“非宗教”（异教）、“原始宗教”的信仰者之不属于“文明”或其处于“野蛮”状态的价值判断。现在，基于很多重视田野调查的经验性学科对于人类宗教行为的更为深入地研究和更为宽泛的理解，已经颠覆了任何既有的关于“宗教”的定义及其分类体系，也已经使得上述“世界宗教”和“原始宗教”的分类日趋相对化而不再能够成立了²¹⁾。但遗憾的是，尽管“原始宗教”这种过时的概念已被大多数研究者所摈弃，目前却仍

然没有更好、更合适的称谓用来概括地指称这些很难被各种官方的宗教分类或统计体系所包容无遗的内涵庞杂的信仰。不久前，中国国内出版的《中国各民族原始宗教资料集成》²²⁾，正好说明了这个问题乃是无法回避的。即便采取所谓“沙里淘金”的方法剥离阶级社会的“附加品”，有可能筛选出原始宗教的“沉积物”，进而有助于研究者探讨宗教的起源问题或理解宗教学的基本原理，但是，把少数民族社会里除了各种“世界宗教”之外的信仰生活均理解为“原始宗教”²³⁾，恐怕很有可质疑之处。例如，把傣族所有非佛教的信仰全部理解为“原始宗教”，实际上就是难以解释的。无论如何，我们对少数民族社会的这些信仰生活的正当性是不应该存疑的，可令人遗憾的是在现行的国家宗教政策中，并没有给予它们以明晰的认定和作出保护的承诺。

显而易见，把少数民族的包括各种传统信仰形式在内的宗教生活，理解为“现当代”的而非“原始”的，同时，也把它们理解为“宗教”的而非“前宗教”、“非宗教”或“迷信”的，进而对其予以法律 and 政策的界定与保护，乃是非常必要的。在国家主流或主导的社会意识形态（这里主要是指“现代化”意识形态和“无神论”意识形态）很容易对它们做出负面判断的大背景下，各级政府尤其应该注意要非常慎重地对待少数民族社会中各种传统的信仰形式。

“民俗宗教”也具有宗教的本质

包括部分少数民族在内，中国民众生活中颇为普遍的民间信仰，如上所述，目前并未被作为“宗教”而成为国家宗教政策的保护对象。虽然宪法和有关宗教的法规政策，均秉持宗教信仰自由和各种宗教一律平等的原则，但是，由于没有把民间信仰或不能为官方既定的宗教分类所接纳的诸多信仰形式或事象也视为是具有正当性的“宗教”，因而也就无法为其提供合法性的保护。显然，这首先需要研究者放弃对于“宗教”的教条主义理解，进而基于民众实际的信仰生活情形对“宗教”做出重

新的定义。在中国，诸如道教的民间性²⁴⁾、道教和佛教的世俗化或佛教的中国化²⁵⁾，都使得宗教与生活往往难以区分，类似旧历七月十五的各种节祭，就既与汉族的祖先祭祀，又与道教的中元，佛教的盂兰盆的混合体。还有涉及婚丧嫁娶的各种生命礼俗，均有道教和佛教争先恐后的深刻渗透²⁶⁾。丧葬的祭场，更是儒道释基于生活原理的结合。具体而言，笔者认为，可以考虑把包括祖先祭祀、表现为各种庙会形态的民间杂神崇拜（如关帝、妈祖、龙王、娘娘、老母、王爷、刘猛将、家宅六神等）、各种形态的民间道教、民间佛教以及基于泛灵论的自然精灵崇拜和鬼魂崇拜等在内的民间信仰，概括地定义为“民俗宗教”，进而对相当于“民俗宗教”的上述少数民族社会中各种不能为官方宗教分类所包罗或容纳的信仰和崇拜现象，则可以对应地称之为“民族宗教”²⁷⁾。然后，再进一步修订官方现行的宗教分类体系，把此类“民俗宗教”和“民族宗教”均纳入到国家宗教政策和法规的切实保护之下。

在擅长于民间信仰研究的民俗学领域，大约自20世纪80年代以后逐渐出现了将其理解为“民俗宗教”的倾向。形成这一趋势的原因在于，和哲学、宗教学（包括神学）对于人类宗教现象的偏重于文本和教条的价值论式的研究形成鲜明对比的是，社会学、文化人类学（民族学）以及民俗学等实证性学科偏重于田野的认识论式的研究，已经在对于人类极具多样性的信仰行为的认识和理解方面取得了很大的成就。基于田野调查和实证研究的上述学科发现，即便是所谓“世界宗教”，也和它们所分别存在的社会世俗生活无法分割，世俗生活才是宗教实践的主要场所。日本民俗学在80年代以前主要流行柳田国男的“民间信仰论”²⁸⁾，柳田认为，民间信仰应被包括在“民间传承”之内，它主要是指与知识阶级对应的俗间凡人及农村、山村、渔村的各种具体的崇信习俗和心意事象。但他倾向于通过“民间信仰”去发现日本民族的“固有信仰”，亦即佛教、儒教传来之前未受其影响或“污染”的特有信仰。为此，他先后提出了祖灵一元论、“常民”的共同体信仰即氏神信仰等理论。后来的一些研究

者对柳田学说曾有尖锐地批评，认为他实际上是在致力于日本民族的认同作业。与此同时，包括巫女研究、妖怪研究等在内的民俗学成果，也都证明日本民族的信仰生活是复合的，于是便逐渐出现了从静态、一元的“民间信仰论”向多元、复合的“民俗宗教论”的范式转换。

渡边欣雄教授在谈到汉民族的宗教问题时，也使用了“民俗宗教”这一概念。他解释说：“民俗宗教”是民众基于其生活的习惯性行为和信条而成立的宗教，它通常并不是由教祖、经典及教义来规范，有关的宗教仪式也多不统一，并且多不依托教会组织而主要是依托地域社会中现存的各种生活组织，其信仰与其说是基于某种抽象的宇宙观，倒不如说是基于对现世利益（诸如迎福、禳灾、转运等）的祈愿。此种“民俗宗教”，通常以宗族、地域社会等为背景而自发地产生，是沿着人民的生活脉络而编成，并且往往集中地表现为年节岁时祭典或人生关节的通过礼仪及相关的各种俗信²⁹⁾。

台湾人类学家李亦园教授也曾提出“中国人信什么教？”的问题，他认为，如果一定要回答这个问题，则是所谓“普化的宗教”³⁰⁾。在谈到台湾民间宗教时，李亦园也曾非常明确地指出，行政当局核准、分类或许可登记的宗教分类方法只是一种便于管理与登记的形式分类，实质上并不能包容绝大多数台湾居民的信仰内容。因为80%以上的台湾居民的宗教都是“扩散式”的信仰，亦即一种综合了阴阳宇宙、祖先崇拜、多神泛灵论、符篆咒法等在内的复合体，其成份包括了儒家、道家和佛家的部分思想教义，但又分别在不同的生活范畴中表现出来，因此，很难用什么“教”去概括它们³¹⁾。另一位台湾学者林美容教授也认为，汉人社会的宗教信仰原本就与其生活密切相关，举凡衣食住行、生老病死、年头年尾，民众生活中处处都可以观察到宗教信仰的点点滴滴，时时都可以体察到宗教信仰者的心思和活动³²⁾。这类“民间信仰”或“民间宗教”，正是本文所谓的“民俗宗教”。中国大陆的情况和台湾基本上一样，即便是那些自称无神论或无信仰的人，也都或多或少地具备“民俗宗教”的一

些观念或行为。在中国各地，这样的宗教意识普遍地存在于那些没有特定教派信仰和宗教组织的普通人群中间，并具有“无事不登三宝殿”的实用功利性³³⁾。然而，正是因为它扎根或渗透于民众的日常生活之中，故往往不被当作“宗教”来认知。

笔者认为，“民俗宗教”这一界定之所以非常重要，首先是因为文化人类学和民俗学通过大量的田野调查和实证研究已经揭示出来的基本事实是，“民俗宗教”乃是中国最大多数民众之信仰生活的基本形态。尽管“民俗宗教”的内涵庞杂，富于地域或族群的多样性，尤其是因地域社会的不同其具体信仰的内容或形式也常多有差异，但它们无非都是各地方民众实实在在的信仰。其次，“民俗宗教”基本上都是本土起源的，它的多样性根本无法被官方所认可的“道教”或“佛教”概括无遗。第三，“民俗宗教”虽然并不那么精致，或许还有些粗糙，往往也有不成体系的，但它们和所有那些具有外来属性却又被官方所认可的宗教如基督教、伊斯兰教等一样，同样地具有“宗教”的本质。

宗教的本质何在？这是一个难以回答的问题。但若是从宗教的对象来理解其本质，则无非有“超自然的存在”、“神圣和世俗的交替”、“终极价值”以及某种形态的“他界”观念。李亦园教授曾指出，中国包括民间宗教在内的文化，实际上具有“致中和”的宇宙观；渡边欣雄教授也曾分析说，汉族的民俗宗教所追求的终极性价值无非就是“天人合一”或“天人感应”。换言之，看起来极其功利主义的“民俗宗教”，其实也有自己的“终极价值”追求。我们相信，“民俗宗教”在上述涉及宗教本质的各个主要方面，基本上也都是和其他所谓的“世界宗教”或“普遍宗教”彼此相通的。不仅如此，在宗教行为的功能方面，包括所谓解释的、消解紧张与不安的、建构象征权力的、维持现状或否定现状的、使世界呈现出连续性的等诸多方面，“民俗宗教”也都和“世界宗教”没有本质上的区别。和“世界宗教”一样，“民俗宗教”也无非是一种文化象征体系或有关信仰的制度。“民俗宗教”虽然未必具有完备的教会组织和大部头的经典，但它们依然堪称

“宗教”，“民俗宗教”和所有已经被官方认可的“宗教”在本质上并无二致。

完善和调整宗教政策的必要性

和其他大多数现代民族国家一样，中国政府也是通过其宣示的宗教政策来管理人民的宗教生活及相关活动的。不同的是，中国执政党的意识形态以“无神论”和“现代化”为特点，鉴于其对社会生活巨大的影响力，有关宗教政策的落实至少在意识形态极端化的地区和时期，往往就容易受到干扰乃至破坏。从无神论立场看待宗教尤其是“民俗宗教”，经常会有“封建”或“执迷不悟”之类的价值判断；即便是从现代化的立场看“民俗宗教”，也常会倾向于把“民俗宗教”看作是现代化的对立面，将其界定为阻碍现代化或使之遭遇挫折的“迷信”。当官方媒体时不时地指责某个村落的小庙香火兴盛而村办小学却破落凋敝时，我们就能深刻地体会到国家对“民俗宗教”的态度³⁴⁾。这在一定程度上，也解释了我们在调查狐仙庙会时何以会遭到村民们心有余悸的警惕性和不信任感。

然而，果真现代化的实现必须要以涤荡或否定“民俗宗教”为前提或代价吗？答案是未必。亚洲儒教文化圈的许多国家和地区相继迈向现代化的现实，已经说明马克斯·韦伯的宗教理论存在着缺陷。也正是在这些国家和地区，形态多样的“民俗宗教”非常发达，它们不仅已经适应了现代化的社会，还在其中获得了持续延伸的社会空间。以早已实现了现代化的日本为例，国民多不固执于特定宗教，信徒总数超过国民总数的统计结果表明，很多日本人往往同时崇信几个不同的宗教或教派³⁵⁾，若是再从人生礼仪等生活层面分析，其很多情形也都可以称作是“民俗宗教”。在台湾地区，内容复杂多样的民间信仰远远超过了官方许可登记的11种宗教，它们大都可以划入“民俗宗教”的范畴，其在台湾民众的实际生活中发挥着难以替代的功能，也并不和所谓的“现代性”相矛盾。社会学家彼得·柏格(Peter L. Berger)教授和人类学家李亦园教授在讨

论东亚经济文化发展的文化因素时，曾对民间宗教的实用功利主义给予了很正面的评价，他们认为，在“民俗宗教”中完全可以找得到亚洲现代性的“精神”；甚至包括儒家和大乘佛教等所谓“大传统”，也都是深深地根植于较不精致的民间宗教的宇宙观里的³⁶⁾。

“民俗宗教”因为扎根于地域社会的民间生活，即便它和国家主导的意识形态未必一致或相去甚远，在现实中通常也并不会和地方政府形成尖锐的对抗³⁷⁾。在我们调查的狐仙庙会上，公布捐助庙会活动者的“黄榜”，开宗明义先要歌颂党政领导的正确，而村镇政府对狐仙信仰也是熟视无睹，睁一只眼闭一只眼，甚至积极地要把庙会同时操作或定义成“物资交流会”。地方政府和“民俗宗教”相互之间的默契，实际意味着彼此的兼容性。来自其他庙会如河北省赵县“龙牌会”的案例³⁸⁾，也都一再说明村民们在经营自己的信仰生活时总是会对国家的存在有所顾虑，并力图不与之发生正面冲突。在中国的大多数地区，庙会和集市往往具有共生关系，融宗教性集会、社区娱乐、男女交际、经济贸易等于一体的“庙市”³⁹⁾，实际上是构成地方社会稳定的集贸市场体系的重要组成部分，它们历来都得到了朝廷和官府的宽容与保护，即便在进入民族国家时代之后，其经济功能也是它们面对国家干预时最理直气壮的理由之一，同时，这也是地方政府“文化搭台、经济唱戏”的直接依据。当僵硬的官方宗教分类体系不能包容各种民间信仰或“民俗宗教”时，民众中最常见的规避方法之一就是“戴帽子”，亦即对国家认可的制度性宗教加以利用，把地方信仰的杂神或“民俗宗教”的各种小庙小祠，在形式上纳入已被国家承认的宗教如佛教或道教的体系之内，有时还会找一位被认可的主神如“观音菩萨”之类，但实际祭祀的则仍然是人们心目中认为更灵验的杂神。类似的对于合法宗教的模仿或改造等，事实上还能够不断地创造出“民俗宗教”的一些新形式。

长期以来，中国大陆的福建、广东等省，还有一些少数民族自治地方或少数民族较为集中分布的

省份，在如何妥善管理民间信仰或“民族宗教”等方面，已经有不少值得认真总结的实践；与此同时，台湾行政当局在管理“民间宗教”方面也有一些值得借鉴之处。政府应该非常清醒地认识到，试图消灭或全面抑制各种民间信仰的行政成本将是极其巨大的，其收效也很可疑，故不如因势利导，认真地探讨如何把它们纳入有效管理的途径、方式和政策。笔者认为，结合和借鉴上述种种经验，对于现行国家宗教政策中尚较为欠缺的“民俗宗教”部分予以补充或调整，实现“脱离”意识形态的政策性突破，乃是眼下和今后亟待解决的重大课题。不久前，台湾政治家连战和宋楚瑜相继访问大陆时祭祖仪式的电视现场转播，意味着对于祖先祭祀之类的民间信仰，无论官方意识形态、媒体的态度和公众心理层面，均已经达到了完全可以接受的程度，换言之，围绕着“民俗宗教”的政策调整，确实正在迎来水到渠成的时机。

中国现行国家宗教政策的最大悖论是，相对于对基督教、天主教等具有外来属性的宗教和佛教、道教、伊斯兰教等所谓“世界宗教”的法律和政策保护而言，对本土的最具有广大社会基础的“民俗宗教”则基本上不予保护。不视“民俗宗教”为宗教，实为一种偏见，它多少是受到了西方宗教观的影响，即把非西方定义的信仰看作是“前宗教”、“非宗教”或“异教”的。诚如美国学者理查德·麦迪逊(Richard Madsen)所指出的那样⁴⁰⁾，从欧洲现代化与世俗化经验中抽象出来的宗教研究与中国现实之间缺乏一种适当性。自从对中国的学术研究被欧洲模式所主宰，也就很难得出对中国文化历史的准确理解。由于中国知识界和政府已经接受宗教研究的西方模式，他们也就难以了解自身的社会，有时甚至会导致悲剧性的后果。19世纪中期至20世纪初叶，西方基督教和天主教伴随着洋枪、洋炮和鸦片大举传入中国，曾经以“义和团”为代表的本土宗教形态有限的抵抗基本上以失败而告终。此后的历届中国政府，似乎是为了减少和西方世界就宗教问题发生的摩擦，一般都承认宗教信仰的自由，但遗憾地是却“反客为主”地接受了西方的宗教观

和宗教定义，结果是把人家的宗教当作宗教，反倒把本国人民中最具有普遍性的“民俗宗教”排除在了“宗教”之外。尽管那些被国家承认的“宗教”常被认为是“世界宗教”或是具有“普遍性”的宗教，但应该指出的是，在中国的具体场景下真正具有“普遍性”的则是“民俗宗教”。

结语

国家宗教政策的意义在于为人民正常的宗教生活提供明确的规范和切实的保护，国家当然有必要确定诸如宗教不得干预政治和公共事务、宗教不得干预教育、不得借“宗教”之名行各种非法之实等一系列具体的规范。在实践中，尤其是需要明确“民俗宗教”和“迷信”、民间信仰组织和非法“会道门”之间的界限。一个成熟的现代社会和现代国家，理想的状态应该是政府依法确保各种宗教的自由与平等，信徒和民众则在法律、法规和政策允许的范围之内经营各自的信仰生活。显然，要实现这种状态，就不应该将执政党的意识形态和各种不同宗教包括“民俗宗教”的世界观之间的差异看作是绝对不可调和的。如果能够把“民俗宗教”界定为人民正常的宗教生活，则国家宗教政策自然也就应该对“民俗宗教”做出相应的明确规范，并将其纳入国家认可的宗教分类体系予以保护。“民俗宗教”是深深扎根于民众生活文化土壤之中的信仰形态，它大面积地存在于大多数中国民众的现实生活之中，但“民俗宗教”的复杂性也导致了制定政策的难度。显然，如何基于对“民俗宗教”的更为深入的调查和研究，进而展开相关政策、法规的规范和设计已是当务之急。眼下，不视“民俗宗教”为宗教的不正常现象，终于到了应该予以纠正的时候。

注释

- 1) 国家宗教局政策法规司编《中国宗教政策法规读本》第4-5页，宗教文化出版社，2002年。
- 2) 周星“四大门——北方民众生活里的几种灵异动物”，ISA工作论文，2000年006号。

- 3) 刘正爱“动物信仰——民间信仰的另一个现实”（日文），《亚洲游学》第58号，勉诚出版，2003年12月。劉正愛「動物信仰——民間信仰のもうひとつの実態」，《アジア遊学》第58号，勉誠出版，2003年12月。
- 4) 旧时某些特殊的行业如河南等地的戏班子、女巫、娼妓等，往往也把狐狸等据信有“道行”的经“修炼”可以“成精”，进而能够“附体”和“迷惑”人的动物视为自己的行业神。参见任骋著《中国民间禁忌》第310-311页、360-361页，作家出版社，1990年。
- 5) 山民指出，各家所奉之“狐仙”并不具有统一的神格。参阅山民“狐狸信仰形成的文化背景与表现”，上海民间文艺家协会、上海民俗学会编《中国民间文化——民间俗神信仰》，学林出版社，1994年。
- 6) 《万全县志·迷信》，1934年。
- 7) 吴廷燮总纂《北京市志稿·七·礼俗志》第417-418页，北京燕山出版社，1998年。李剑国著《中国狐文化》第199-294页，人民文学出版社，2002年。
- 8) 狐仙之类的民间信仰过去和官府的关系实际上要更为复杂。例如，在被列为世界遗产的平遥古城的县衙里，就有所谓“大仙楼”。其神龛有“供奉守印大仙之神位”，两边分别写有“仙佑紫印仕途广，楼集灵气境界宽”的对联，横批“守印大仙”。“守印大仙”就是狐狸，清代各官署多供之，其职一护印信，二佑前程。相传知县上任第一天，便要进香、叩拜，以求官运亨通。据清徐珂《清稗类钞》记述，陕西宜君县署亦曾有狐狸的木牌位，新来县令都要对牌位参谒祭祀一番。另据传说，东北的“胡三太爷”，曾得到过努尔哈赤的“皇封”。
- 9) 杨念群著《昨日之我与今日之我——当代史学的反思与阐释》第353-354页，北京师范大学出版社，2005年。
- 10) 关于国民党政府及其意识形态对于“民间信仰”的态度，可以参考潘淑华“建构”政权，‘解构’迷信？——1929年至1930年广州市风俗改革委员会的个案研究”一文，原载郑振满、陈春声主编《民间信仰与社会空间》，福建人民出版社，2003年。
- 11) 李慰祖“四大门”，燕京大学法学院社会学系学士学位论文，1941年。
- 12) 据《中国青年报》2001年12月18日报道，河北晋州市东紫村的狐仙庙恢复后，香火很盛，每逢农历十五，前来祭拜的人很多，香头们因此收入颇丰。另据《北京晨报》2002年5月25日报道，密云县新城子乡一带，一直有“兔子精”附体会致人生病，治病得通过“半仙儿”驱魔之类的俗信。
- 13) 聂莉莉“诸神的儒教”（日文），《亚洲游学》第58号，勉诚出版，2003年12月。聶莉莉「神々の儒教」，《アジア遊学》第58号，勉誠出版，2003年12月。
- 14) 黄强、色音著《萨满教图说》第203-243页，民族出版社，2002年。

- 15) “行好”就是指敬拜神仙和参与有关庙会的事务,这在农村被认为是做善事、好事和功德之事。
- 16) 郑振满、陈春声“导言”,郑振满、陈春声主编《民间信仰与社会空间》,福建人民出版社,2003年。
- 17) 周虹“满族妇女与信仰民俗”,《民间文化论坛》2004年第6期。
- 18) 夫巴“自然崇拜是纳西族最本质的原始信仰”,白庚胜、和自兴主编《玉振金声探东巴——国际东巴文化艺术学术研讨会论文集》,社会科学文献出版社,2002年6月。
- 19) 刘刚、石锐、王皎著《景颇族文化史》第133-165页,云南民族出版社,2002年9月。
- 20) 史波著《神鬼之祭——西南少数民族传统宗教文化研究》第155-156页,云南教育出版社,1992年。参阅秦和平著《基督教在西南民族地区的传播史》,四川民族出版社,2003年。
- 21) 菲奥纳·鲍伊(Fiona Bowie)著,金泽、何其敏译《宗教人类学导论》第27-31页,中国人民大学出版社,2004年。
- 22) 吕大吉、何耀华总主编,中国社会科学出版社出版的《中国各民族原始宗教资料集成》,分别由《考古卷》(1996)、《彝族卷、白族卷、基诺族卷》(1996)、《土家族卷、瑶族卷、壮族卷、黎族卷》(1998)、《傣族卷、哈尼族卷、景颇族卷、孟-高棉语族群体卷、普米族卷、珞巴族卷、阿昌族卷》(1999)、《鄂伦春族卷、鄂温克族卷、赫哲族卷、达斡尔族卷、锡伯族卷、满族卷、蒙古族卷、藏族卷》(1999)、《纳西族卷、羌族卷、独龙族卷、傈僳族卷、怒族卷》(2000)等组成。
- 23) 吕大吉“总序”,吕大吉、何耀华总主编《中国原始宗教资料丛编》,上海人民出版社,1993年。
- 24) 韩秉方“论道教的民间性”,龚鹏程主编《海峡两岸道教文化学术研讨论文集(上册)》,台湾学生书局,1996年。
- 25) 参阅李林著《梵国俗世原一家——汉传佛教与民俗》,学苑出版社,2003年。
- 26) 参阅龚鹏程主编《宗教与生命礼俗》,灵鹫山般若文教基金会国际佛学研究中心,1994年。
- 27) 和“民俗宗教”一词含义相近的学术概念,还有“民间信仰”、“民间宗教”、“民众宗教”等。此处所谓“民族宗教”,和“民俗宗教”的实际内涵并无根本区别,如把汉人的民俗宗教理解为汉族的民族宗教也未尝不可。但是,考虑到涉及国内少数民族的现行的学术概念体系,“民族宗教”这一用语或许也是必要的。在某些情形下,“民族宗教”往往不是涵盖该民族全部宗教生活的概念,而是指称其传统或固有信仰形态的用语。在多民族社会的具体场景下,“民族宗教”也具有族际识别的意义,如在藏族、汉族和回族杂居的地区,藏传佛教、汉传佛教和伊斯兰教就可以被认为是各自不同的“民族宗教”。同时,彝族的祖灵信仰和毕摩教也堪称“民族宗教”,不能因为它们不是所谓“世界宗教”,就不承认它们也是宗教。
- 28) 池上良正“民俗宗教的复合性与灵威的层次”(日文),山折哲雄、川村邦光编《写给学习民俗宗教的人们》第127-144页,世界思想社,1999年。池上良正「民俗宗教の複合性と靈威の次元」,『民俗宗教を学ぶ人のために』,世界思想社,1999年。
- 29) 参阅渡边欣雄著、周星译《汉族的民俗宗教》第3页、第18页等,天津人民出版社,1998年。
- 30) 李亦园著《宗教与神话论集》第168-199页,立绪文化事业有限公司,1998年。
- 31) 李亦园“台湾民间宗教的现代趋势——对彼得·柏格教授东亚文化发展因素论的回应”,李亦园著《田野图像——我的人类学研究生涯》,山东画报出版社,1999年。
- 32) 林美容“导论”,林美容主编《信仰、仪式与社会》,台湾中央研究院民族学研究所,2003年。
- 33) 侯杰、范丽殊著《中国民众宗教意识》第7-11页,天津人民出版社,1994年。
- 34) “河北晋州迷信活动盛行,神庙林立香客不断”,《中国青年报》2001年12月18日。
- 35) 今野敏彦、小川浩一、田中康夫著《生活的社会学》(日文),第173-179页,八千代出版,1981年。
- 36) 李亦园“台湾民间宗教的现代趋势——对彼得·柏格教授东亚文化发展因素论的回应”,李亦园著《田野图像——我的人类学研究生涯》,山东画报出版社,1999年。
- 37) 中国社会除得到法律和政策保护的“宗教”、某种程度上既被贬斥又被默许的“民俗宗教”,往往还会出现一些多少具有反体制属性的“秘密宗教”及“新兴宗教”。本文因篇幅所限,暂不讨论“秘密宗教”和“新兴宗教”的问题。值得指出的是,“秘密宗教”和“新兴宗教”。有时候会以民间信仰或其某种形式为基础。
- 38) 高丙中“民间的仪式与国家的在场”,郭于华主编《仪式与社会变迁》,社会科学文献出版社,2000年。高丙中“知识分子、民间与一个寺庙博物馆的诞生”,《民间文化论坛》2004年第6期。
- 39) 陈支平“闽北建瓯厚山村的三圣公王庙会”,庄英章主编《华南农村社会文化研究论文集》,(台湾)中央研究院民族学研究所,1998年。段玉明著《西南寺庙文化》第249-288页,云南教育出版社,1992年。
- 40) 理查德·麦迪逊“更恰当地理解宗教、文化与中国人的方法论”,中国南开大学历史学院、日本爱知大学国际中国学研究中心编《“现代中国学方法论及其文化视角”国际学术讨论会论文集》,天津·2005年12月2-4日。