

# 民间信仰——中国最重要的宗教传统\*

朱海滨

**摘要：**长期以来民间信仰被定位成“封建迷信”而遭受打击，没有取得合法的地位，同时学术界对此也存在偏见，对民间信仰缺乏科学、客观的认识。本文通过民间信仰概念的由来及其演变、民间信仰与儒佛道三教的关系、民间信仰与王朝政权的关系、解放以来民间信仰的发展实态等四个方面，阐明民间信仰其实是中国历史最悠久、影响最大，因此也是最重要的宗教传统，并提出民间祠庙可以成为建设和谐社会的有效舞台。

**关键词：**民间信仰；儒教；佛教；道教；淫祠；巫师

**中图分类号：**B981 **文献标识码：**A **文章编号：**1003-854X(2009)03-0068-07

长期以来，学术界及文化界都把近世（宋元明清时期）以来的中国文化传统概括为儒、佛、道三教融合，至于产生这种现象的背景，则多半从三教相互竞争的角度出发。其实，这些观念、观点基本上是根据典籍做出的结论，而忽视了对缺乏文字记载传统的民间信仰的考察。在笔者看来，近世以来儒佛道之所以走向统一，除了思想史的角度外，还应该考察三者赖以存在的基础——民间信仰的形态变化。民间信仰其实是东亚文明中最普遍，而且是最重要的宗教传统。正因为民间信仰传统的强大，才导致了东亚文明与以基督教为基础的欧美文明、以伊斯兰教为基础的中西亚文明、以印度教佛教为基础的南亚东南亚文明有着显著的区别。尽管如此，近代以来民间信仰却被当作落后的封建迷信而加以排斥、禁止。本文将通过民间信仰概念的由来及其演变、民间信仰与儒佛道三教的关系、民间信仰与王朝政权的关系、解放以来民间信仰的发展实态等几个方面，阐明民间信仰其实是中国历史最悠久、影响最大，因此也是最重要的宗教传统。

## 一、民间信仰概念的由来及其演变

1897年东京帝国大学设立宗教学专业时，首任教授姉崎正治（1873-1949）以自己在日本东北地区（宫城县和岩手县等地）的实地宗教调查为基础，在《哲学杂志》第130期上发表了《中奥的民间信仰》一文，在此“民间信仰”这一学术用语首次被提出来<sup>①</sup>。姉崎正治用这一概念来

表达那些不能被归纳到正统宗教中的信仰习惯，而这些习惯恰恰是地域社会中最重要、影响最大的宗教信仰。此后民间信仰这一学术用语便被日本学者广泛运用，据民俗学者铃木岩弓的统计，截至1945年8月，日本曾使用“民间信仰”概念的著书有8部，论文59篇。<sup>②</sup>至于其具体的定义，不同的人则有不同的阐释、理解。

清末以来，我国学者对“民间信仰”的研究，则是把它当作“迷信”来批判而开始的，并没有像日本学者那样视其为宗教形态而展开系统的科学研究，提出“民间信仰”的学术定义，甚至于连“民间信仰”这一学术名词什么时候开始使用，最早由谁使用，现在都不得其详。上世纪80年代以来的一些著名专业辞典如《宗教百科全书》（中国大百科全书出版社1994年版）、《宗教辞典》（上海辞书出版社1985年版）、《中国风俗词典》（上海辞书出版社1990年版）等都无“民间信仰”专门条目，仅在《辞海》（上海辞书出版社1999年版）、《中国民间信仰风俗辞典》（中国文联出版公司1997年版）和《中国原始宗教百科全书》（四川辞书出版社2002年版）中找到相关的词条，此外，一些民俗学专家在其论著中对民间信仰曾下过各种各样的定义，据称不下二三十种<sup>③</sup>。按照近代中国学

\* 本文为复旦大学985历史地理创新基地二期项目“近世浙江民间信仰的区域差异”（批准号：05FCZD005）和上海市浦江人才计划项目“宗教政策与民间信仰变迁”的成果之一。

术发展的一般情形，可以认为，“民间信仰”这一学术用语，可能直接由日本输入。

日本平凡社出版的《大百科事典》，对民间信仰（Popular Religion）作了如下定义：“民间信仰是指没有教义、教团组织的，属于地方社会共同体的庶民信仰；它也被称为民俗宗教、民间宗教、民众宗教或传承信仰（世代代流传下来的信仰）”。<sup>④</sup>可以说，这一定义是对日本近百年来民间信仰研究积累的总结。按照这一定义，可知民间信仰这一概念，是与教团宗教相区别而产生的。其核心的要素是：（1）没有教义、经典；（2）无教团组织；（3）地域性；（4）流行于普通百姓（“庶民”）中间。至于中国，《辞海》“民间信仰”条则作如下定义：“民间流行的对某种精神观念、某种有形物体信奉敬仰的心理和行为。包括民间普遍的俗信以至一般的迷信。它不像宗教信仰有明确的传人、严格的教义、严密的组织等，也不像宗教信仰更多地强调自我修行，它的思想基础主要是万物有灵论，故信奉的对象较为庞杂，所体现的主要是唯心主义，但也含有唯物主义和科学的成分，特别是民间流行的天地日月等自然信仰。”<sup>⑤</sup>《辞海》的这一定义与平凡社《大百科事典》相比，显得过于繁琐，且不够全面，还沿袭了视民间信仰为“迷信”进行批判的传统。相对而言，平凡社《大百科事典》的定义更为全面而简略。无论是日本还是中国，“民间信仰”这一概念，都是为了区别于“教团宗教”而产生的。

如果以“教团宗教”标准来定义“宗教”这一名词，民间信仰显然还不能称为宗教。但宗教作为社会意识形态，其核心含义应该是相信在世界之外还存在着超自然、超人间的神秘境界和力量，主宰着自然和社会，因而对之敬畏和崇拜<sup>⑥</sup>。从这层意义上而言，民间信仰显然属于宗教的范畴。事实上，英文的 Popular Religion，日文的民俗宗教、民众宗教已经很清楚地说明它是一种宗教。过去我国绝大多数学者以无组织、无教义为由，否定民间信仰是一种宗教，这些观念实际上是受教条主义影响而产生的，其结果是只有那些有公认团体、服从统制的教团宗教才被定为“宗教”，而历史更为悠久、影响更为深远的民间信仰则被定性为“封建迷信”，并成为打击、禁止的对象。

关于传统中国（Traditional China，指近代化以前的中国）的民间信仰，最近40多年来欧美学者的研究相继表明，这一定义似有修正的必

要。早在20世纪60年代，华裔美籍学者杨庆堃就已指出，宗教因素在规范化的中国社会生活中，是在日益扩散的<sup>⑦</sup>。近年来，欧美学者也已渐渐形成共识，民间信仰并非是单纯的“庶民信仰”，在现实生活中，精英阶层（包括皇帝及各级官僚）也享有同样的信仰。也就是说，欧美学者已逐渐摒弃把民间信仰视作是庶民信仰的做法，而倾向于把其视为全体中国人的精神信仰。

在以往的欧美学界（基督教传统国家），民间信仰通常被归入宗教残存的范畴（left-over category），即没有被宗教所吸收而残留下来的东西，是一种落后的信仰形态，应该说这样的看法是建立在欧美社会传统的基础上的。可能由于受欧美学界的影响及我国现代化（主要是西化）进程落后所致，近代以来，我国学界一直都把民间信仰视作是尚未发展成宗教的原始的、落后的信仰形态。最近数十年来，随着人类学者对汉人社区调查及研究的深入，这种观念日益受到挑战、修正。20世纪90年代后，欧美学界已开始把民间信仰当作与佛教、道教、儒教享有共同基础，与三教相并列的，而且是其中最为重要的，构成中国传统社会第四传统的东西<sup>⑧</sup>。还有部分学者，如Lloyd E. Eastman认为民间信仰可以看作是中国的本土宗教，其起源在先史时代，近世以来则从道教、佛教等教团宗教那里获取并继承了各式各样的观念、性格<sup>⑨</sup>。另外人类学者John Clammer在其探讨新加坡华人社区信仰的论文中，提到了“华人宗教”（Chinese Religion）这一术语，并作了如下简明的解释：“华人宗教”这一用语，应理解为把大乘佛教、道教，甚至是些许的儒教，与大量的灵媒进行很有特征的融合<sup>⑩</sup>。这里的“华人宗教”，显然就是指近世以来的中国民间信仰，他的这一表述，倒是非常确切地描述了中国的民间信仰实况。中国人之所以崇信神灵，就是相信通过祭祀、祈祷某一神灵，可以得到该神灵的佑助，实现自己心中的所想。这其实就是东亚地区民间崇拜的最大根基所在，有关这一点，早在一百多年前姊崎正治就已注意到了<sup>⑪</sup>。至于崇拜什么神灵，那就随着不同的时代、不同的地区、不同的人而有不同的喜好，但其崇拜本质却是一致的。

从学术界对民间信仰这一名词的定义及其后来的修正过程来看，过去我们对民间信仰的认识是肤浅的、片面的。随着研究的深入，我们渐渐发现，民间信仰其实是全体中国人的一种宗教传统。

## 二、民间信仰与儒教、佛教、道教的关系

儒教也被俗称为礼教，说明“礼”是其核心的内容，而诸礼之中，祭祀之礼又是其最重要的内容。在国家还没出现之前，中国各地便已出现了民间信仰现象。近30多年来，在得到发掘的部分新石器时代遗迹（如位于浙江省余杭县瑶山及反山的良渚文化遗址、辽宁省喀左县红山文化遗址）中，找到了该时代的祭坛、祭祀器具，甚至神像、神庙，说明原始社会已有祭祀之礼。可以肯定，在儒家礼制出现之前，中国各地便已分布着具有本地特征的民间信仰，而对于各地百姓而言，本地神灵具有崇高的地位。“国之大事，在祀与戎”，进入文明时代后，祭祀已被当成国家的头等大事，根据古籍及考古发现可知，当时不同爵位的诸侯、贵族，其祭祀礼器的规格及其相关仪礼，都有严格的规定，以之作为统御各地民间信仰的祭祀之礼。如果统治者没有在信仰领域建立权威，国家就不可能稳定、持久。后世儒家的学说基础，就是根基于这一时期的祭祀体系。春秋时的“礼崩乐坏”，就是指各地诸侯在礼制上出现了僭越现象。生活在该时代的孔子，面对原有的秩序被打破的现实，他试图重新恢复礼制，所以才整理、复原了周代相关的典章制度，创设了儒家。据研究，在儒家出现之前，就有“原儒”存在，而原儒的形象便是从事祭祀之礼的巫师。<sup>⑩</sup>可以说，儒家学说的产生，就是试图在各地民间信仰基础之上建立起一套祭祀之礼，使各地遵守此礼，以达到建立秩序、稳定国家的目的。汉代以来的中国历代王朝，在首都建立了一套由天子或中央官员执行祭祀之礼的祭祀设施及相关祭祀之仪，在地方州县也都有相应级别的祭仪及设施。对于这些祭祀及仪礼，部分学者称之为“国家宗教”，它其实是儒家学说在信仰领域的体现。这些作法，都试图在信仰领域建立起权威。总之，作为最具本土化的儒教，其实质就是在中国各地民间信仰的基础上建立起一套规范，如果没有各地民间信仰的支撑，儒教本身就是空中楼阁。但儒教祭礼毕竟是人为的、观念的，因而其生命力也远逊于民间信仰。历史上，儒家学者哀叹祭祀之仪混乱或失传的记载比比皆是，但民间信仰从来不需官方提倡，一直根深蒂固流传至今。

佛教作为一种外来宗教，留下了大量的经

典、寺庙及僧侣，渗透到了中国民众生活的方方面面。但是，我们现在所看到的佛教，与其最初的形态，显然已经发生了根本的变化，以至于有了“汉传佛教”这一专门称呼。至于究竟发生了什么样的变化，由于诸多原因，我国佛教学界很少有人做出实证、科学的研究。但有一点可以肯定，佛教的变化，其根本的方向就是要适应中国的国情。在佛教传入之前，中国的宗教便是流传于各地的民间信仰及上述的“国家宗教”。因此，佛教如要征服中国，就必须同中国各地的民间信仰打交道。我们只要翻阅一下早期的高僧传记资料，便可知道到处都充满着神异事迹，这样的神异事迹，与佛教宗旨是不相符合的。为什么会出现这些现实生活中不可能发生的事迹的记载呢？我们可以作这样解释，中国人之所以相信宗教，是希望宗教能为他们带来现世的利益，期待灵异的发生。佛教想要在中国民间立足、普及，就必须遵循这样的价值观念，这样民众方有可能接受之。因此，佛教在中国的传播，就是一部不断适应、融合到民间信仰中去的历史。据于君方等人的研究，我国信众最广的观音信仰，其之所以在中国广泛流传，就是采取了中国式的方式，编撰出了一系列的出生事迹及灵异的传说，这样才在中国得以传播、普及。<sup>⑪</sup>佛教的其他菩萨如地藏、文殊、普贤，也应该是遵循这一模式才在民间普及开来的。就是因为这样的逻辑，才直接导致了佛教形态与印度及中亚地区的佛教有着很大的差别。

道教作为本土的教团宗教，本身是受佛教刺激、启发而产生的。在道教正式形成之前，中国各地遍布着方士。这些方士，本身就是散布在民间的宗教职能人士，从事着宗教信仰领域的事务，属于类似于巫师的人员，后世的道士就是由这些方士演化而来。道教系统里的许多神灵，本身就是来自于民间神灵，最著名的如关羽神、城隍神、泰山神、温元帅等等。可以说，道教的神灵系统，原本就植根于民间信仰，道教是与民间信仰最为接近的宗教。近世以来，道教中最兴盛的要属天师道，其所从事的宗教事务，其实都与民间巫师重合。用一句通俗的话来说，道士就是巫师中的正规部队，受过比较专门的训练。因此，道教是典型的依托于民间信仰的教团宗教。近世以来，道教的壮大，就是靠不断地从民间信仰中汲取力量。绝大部分道士，靠从事各种各样的民间信仰活动获得稳定的收入。

总之，民间信仰是中国的一种宗教传统，其

起源远早于佛教、道教、儒教，其在我国的影响远远超过教团宗教。但随着佛教的传入、道教的产生、儒家学说的扩大化，民间信仰领域也逐渐发生了重大的变化，新增加了佛教、道教、儒教的因素。但不管怎样，佛教、道教、儒教都是以民间信仰为根基的，后世佛教、道教、儒教的相互接近，可理解为三者向以民间信仰为代表的民间文化靠拢的必然表现。

### 三、民间信仰与王朝政权的关系

早在原始社会，民间信仰便已在中国各地流传。进入文明时代后，天子、诸侯建立了相应的祭祀体系，作为其统治领地的象征，但这并不影响民间信仰在各地的延续、发展。《史记》卷28《封禅书》载：“郡县、远方神祠者，民各自奉祠，不领于天子之祝官”，即国家的祭祀官员并不直接管理各地众多的祠庙，其建设、管理都由民间进行。

由于信仰是各地人民的精神纽带，当地人民在对重大事情做出决定之前，往往都要征求主宰当地的神灵的意志，于是祠庙便成为各个地域社会的中心场所。与此同时，历史上的叛乱者，为了统一当地人民的意志，往往都会假托神的旨意。最著名的如秦末陈胜、吴广举行起义前，曾在丛祠里占卜，征求神的意见。汉高祖刘邦在参加农民起义军之前，也曾经在沛县当地的里社——粉榆社祈祷过。延至明清时期，江南三角洲的农民在展开抗租斗争之前，也都要在当地土地庙前结集，并占卜以求神的意见<sup>⑬</sup>。也就是说，历代以来的叛乱、起义者，其取得民众信任、支持的最好方法，便是利用居于地域社会核心的祠庙及其神灵。因此，历代统治者都不会忽视对祠庙、祠神的管理。在中国历史上，官府为了统一、规范民众的精神生活，经常会把大量祠庙当作淫祠而加以捣毁。其最有名的事例要数唐代狄仁杰毁坏吴楚地区1700所淫祠。但是，毁淫祠并不能达到官府所期待的效果。虽然祠庙被拆毁了，但神灵依然存在于当地人的观念、生活中。禁令一旦得到缓和，各地便又会出现重建其祠庙的活动。在这样的情形下，如何把各地的祠庙及其神灵收伏到王朝统一祭祀制度的框架下，便成为中国历代王朝所不可回避的要务。因此，依据王朝的理念，把适当的祠庙编入到王朝国家的祀典中去，使祠庙成为国家教化机构一事便构成国家运营的一个重要环节。

唐宋元时期，中央王朝曾经对各地影响较大的神灵及其祠庙进行了加封、赐额活动。据松本浩一的研究，宋王朝对祠庙的加封、赐额，体现了宋朝企图支配各地祠庙的意图<sup>⑭</sup>。中央王朝将与国家祭祀理念相一致的祠庙编入到祀典中去，对之实施奖励政策，而对有悖于祭祀理念的祠庙则加以取缔。而据须江隆的研究，南宋时期所留下下来的庙记内容，完全是南宋王朝统治理念的反映，南宋政权通过祠庙这一媒介，参与、影响着地方社会的事务<sup>⑮</sup>。宋朝对祠庙积极进行加封的政策对中国各地民间信仰的影响十分巨大。宋代以来，也许是由于受王朝较为宽松的加封、赐额政策的影响所致，有无封号、赐额，对于某一祠庙及其祀神而言，已变得非常重要。只要有了封号、赐额，祠庙的知名度便一下子被放大，而且还能受到政府的有效保护<sup>⑯</sup>。如果没有封号、赐额，就有可能被地方官指责为淫祠而遭到打击、毁坏。如要获得国家赐予的封号、赐额，地方祠庙的利害关系者必须要向上呈报该祠庙神灵保佑国家、地方社会利益的灵异事迹。为了迎合国家的祭祀政策，求得祠神、祠庙的封号、庙额，各地相关的利益群体纷纷伪造灵迹，动用各种关系，向上申报灵异事迹以求加入祀典。通过推行王朝的加封政策，到南宋末年为止，各地影响巨大的祠庙都已被吸收到了王朝统一的祭祀系统中去。就我所见，宋代以来，绝大多数祠庙的神灵都拥有了“封号”。如江南三角洲及浙东地区，土地庙的神灵拥有“某某大王”、“某某明王”、“某某将军”称号的情况非常普遍。

以推翻蒙古人统治，建立汉人政权为己任的朱元璋政权，把元代以来的制度视为“胡制”。建国伊始，他就从儒教原理主义观念出发，实施了大规模的礼制改革。洪武三年（1370）六月，朱元璋颁布了充满原理主义色彩的“神号改正诏”和“禁淫祠制”。据小岛毅的说法，这些祭祀观念根基于南宋朱熹的学说<sup>⑰</sup>。自那以来，除孔子神外，唐宋以降被授予的祠庙及其神灵的所有庙额、封号均被废除，并规定庶民只能祭祀祖先、土谷之神及灶神。滨岛敦俊指出，明初原理主义的祭祀政策，纯粹是儒者制定出来的东西，并非出于朱元璋本人的真实意图<sup>⑱</sup>。朱元璋本人的宗教祭祀思想，是倾向于宋元以来在民间广泛流行的民俗信仰的<sup>⑲</sup>。因而，基于原理主义观念的祭祀政策，到底在何种程度上得到执行，确实令人怀疑。就笔者所见，除了明中期一百年左右，对于民间信仰采取比较严厉的禁压政策

外，绝大多数时间都是比较宽松的。万历中期以来，对民间神灵进行赐封的现象又开始活跃起来。其中最具有代表性的例子是，万历四十二年（1614）皇帝赐予关羽神以“三界伏魔大帝神威远镇天尊关圣帝君”的封号。

有清一代，清廷就屡屡对广受民间信仰的神灵进行加封赐额活动。如顺治三年（1646），清廷授予民间水运保护神“金龙四大王”谢绪神以“显佑通济之神”的封号，又如康熙十九年（1680），赐予海神妈祖以“护国庇民妙灵昭应弘仁普济天妃”的称号，并由中央专门派遣礼官前往福建省莆田县祭祀妈祖神。清廷加封神灵的理由，都被说成是为感谢神灵显灵护国。另外，泽田瑞穗氏也曾指出，道光年间以来，屡屡可以见到中央王朝对佛教、道教神灵甚至自然神进行加封<sup>②</sup>。

总之，历史上绝大多数时期，中央王朝对流传于中国各地的民间信仰活动既没有采用一味的禁绝态度，也没有放任自流，而是采取了既扶持又限制（“规范”）的做法。对于符合王朝秩序的民间信仰，通常会提倡。而影响到王朝统治，不符合王朝统治理念的民间信仰，则定之为“淫祠”而加以取缔。也正因为这样的原因，民间信仰在中国社会始终具有强大的影响力，没有被佛教、道教、基督教等教团宗教所吞噬。相反，佛教、道教等教团宗教为了获得民众的信赖，不得不放下身段，去迎合民众的世俗要求，积极参与到民间信仰活动中去。

#### 四、解放以来民间信仰的发展状态

解放以来，在“无神论”思想的支配下，民间信仰被定位成“封建迷信”。尤其是文化大革命期间，全国几乎所有的祠庙都迫停止了正常的信仰活动，神像毁坏殆尽。尽管如此，在上世纪90年代以来我们对浙江、江苏农村社会的采访中，得知该时期有的百姓仍然利用黑夜的掩护，偷偷地来到祠庙建筑或其遗址前焚香、祷告。有的百姓则抢在红卫兵毁坏神像之前偷偷地把神像从祠庙中搬出，隐藏在家中供奉。逢年过节，仍在自己家中举行祭祀祖先或民间神灵的活动。而这一切都是被政策所禁止的，一旦被发现有招致无情的批斗、批判。由此可知，即便是在险恶的政治环境之下，百姓们心中仍然惦记着神，希冀这些神灵能为他们及其家庭带来好运。

改革开放以来，随着思想领域管制的放松，

以及与港台交往的开禁，广东、福建等南方沿海地区率先恢复了祠庙、神像。上世纪80年代中期以来，浙江、江西、湖南等地原有的民间祠庙也逐渐开始重建，活动得到恢复。尽管此时距民间信仰被禁止已有20多年，但一旦有热心的“善男信女”等好事者前来组织民间信仰活动，马上就呈现出风起云涌之势，迅速在各地蔓延开来。当时各级政府并没有采取放任自流的态度，而是屡屡下文要求拆毁各地民间祠庙，清除神像。但政府禁制稍有放松，被毁的神庙马上就死灰复燃，而且气焰愈发炽烈。到上世纪90年代，福建各地农村平均每村拥有四、五处以上祠庙的情形比比皆是，中断了数十年的迎神赛会活动也在中国广大农村地区得到恢复。据我们在浙江湖州等地农村田野调查可知，上世纪90年代中期，由于有人举报，乡镇需要组织人力拆毁祠庙。但当地人对神灵过于畏惧，深怕遭到报应，因此乡镇干部无法雇佣执行任务的本地人，不得已只好请外地民工（如四川、江西、安徽等外省人）来从事此项工作。届时当地百姓往往会出面阻止，并有肢体冲突。在这样的情形下，每当乡下拆毁祠庙时，都需要组织大量警力维持秩序，让外地民工安心拆庙，结果造成当地干群关系相当紧张。正如历史上屡次发生的打击淫祠活动那样，这样的举措并不能收到多大的效果。老百姓的神灵思想依然根深蒂固，仍然暗中进行着各项民间信仰活动。由于这样的活动完全是自发的，而且是“非法”的，因此一些安全防范措施往往跟不上，有时会酿成重大伤亡事故。据报道，2004年2月15日，浙江省海宁市黄湾镇农村一草棚发生火灾，结果烧死了40位老太太，另有多人受伤。事发时这些被烧死、烧伤的老太太都挤在该草棚从事“封建迷信”活动（民间信仰活动）。如果当时当地有正式兴建的祠庙，防火措施跟上，怎么可能酿成如此重大伤亡事故呢？事后，浙江省政府采取了严厉措施，禁止类似的信仰活动。但据我最近几年的调查可知，乡下的民间信仰活动并无任何消退的迹象。随着浙江农村经济的快速发展，老百姓从事民间信仰活动的风气愈演愈盛，祠庙愈修规模越大、建筑越来越豪华。从历史上打击淫祠及近几十年来的实践经验来看，这样的风气是不可能消除的。因为这种民间活动背后所潜藏的信仰思想，正是数千年来中国文化中最传统的东西，它深深地烙在了中国文化的方方面面，只要中华文化传统还在，这样的信仰就会长久延续下去。

改革开放以来，道教、佛教也都恢复了活动，而且得到了官方的保护。各个地方政府都设有宗教局，从事管理佛教、道教、基督教等法律允许的教团宗教组织，许多地方盖起了金碧辉煌的寺庙、道观。即便如此，寺庙、道观的数量远远少于民间自发兴建的、五花八门的神祠。据我的观察，民间祠庙的数量至少是国家批准的寺庙、道观的十数倍。而那些生活于寺院、道观的僧侣、道士，平时除了在寺庙、道观念经诵佛外，绝大多数人都要在寺庙里或外地去主持、组织各种各样的仪式活动，以此获取收入。这样的仪式活动，其实都是中国传统的民间信仰活动，严格地说并不属于佛教、道教的正统信仰。除此之外，有许多寺庙还在内部辟有供奉当地广受百姓崇信的神灵的场所，以此增加对民众的吸引力。有的寺庙，其香火的维持，主要靠的就是供在庙内的民间神灵。事实上，中国真正的佛教徒、道教徒的数量，只占其总人口中极少的一部分，绝大多数去寺庙、道观参拜的人，都不是真正的教徒，他们参拜佛祖、观音、文殊、普贤等，主要是为了祈求现世的利益。对于佛教经典的学习，绝大部分的信众都没有兴趣。可以说，20世纪80年代以来恢复的佛教、道教组织，在很大程度上也是靠从事与民间信仰相关的活动才得以维持的。

从解放以来的现状来看，中国人并没有彻底成为“无神论”者，特别是广大农村地区，许多善良的老百姓心中还是有神灵，其对神灵的依赖完全是自发的。所谓的和尚、道士，也在极力迎合百姓们的这种需求。因此尽管各地政府采取了严厉的禁绝措施，但却没能阻止庙越修越多，越来越豪华的社会现象。

## 五、结论

长期以来，民间信仰是一个被忽视，但却是中国最重要的宗教信仰传统。学术界往往很重视佛教、道教及儒教的研究，并把三教视为中国的传统，却不知三教的根基都在于民间信仰。历史上，民间信仰的存在满足了绝大部分中国人的信仰。外来宗教（佛教、基督教）在中国得以传播、普及，除了这些宗教自身的经典及教团组织优势之外，最重要的是，这些宗教学会了跟民间信仰打交道。只有与民间信仰融合在一起，这些宗教才能得以传播。佛教、道教、儒教三教的普及，就是一部向民间信仰靠拢、走近的历史。

解放以来，我们国家对民间信仰一直采取禁止、打击的态度，正常的民间信仰活动得不到法律的保护，学术界也一直没有给民间信仰以正确的定位，这种情况对于我们建设和谐社会是非常不利的。宋代以来，中国历代王朝采取了主动引导的举措，使得民间神灵形象及其祭祀活动越来越符合统治者的要求。这样的神灵，能够使广大信徒心理获得安慰，同时也能使他们约束自己的行为。有些不法分子目无“法纪”，但却也畏惧神灵。历代的统治者，正是利用“明则有礼乐，幽则有鬼神”的理念对广大臣民进行有效的治理，使得中国传统文明能持续直今。如果我们能够正视民间信仰这一宗教传统，并且加以适当的引导，民间祠庙其实可以成为建设和谐社会的有效舞台。

注释：

①① 姊崎正治：《中奥的民间信仰》，《哲学杂志》第12卷第130号，明治三十年（1897）。

② 铃木岩弓著、何燕生译《“民间信仰”概念在日本的形成及其演变》，《民俗研究》1998年第3期。

③ 林国平：《关于中国民间信仰研究的几个问题》，《民俗研究》2007年第1期。

④ 《大百科事典》第14册，东京平凡社1985年版，第558页。

⑤ 《辞海》，上海辞书出版社1999年版，第5120页。

⑥ 任继愈主编《宗教辞典》，上海辞书出版社1981年版，第712页。

⑦ Yang, C. K., Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions and Some of Their Historical Factors, Berkeley and Angeles: University of California Press, 1961, p. 296.

⑧ Ebrey, Patricia Buckley and Peter N. Gregory, "The Religious and Historical Landscape." In Ebrey and Gregory, eds., Religion and Society in T'ang and Sung China. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993, p. 12.

⑨ Lloyd E Eastman, Family, Field, and Ancestors: Constancy and Change in China's Social and Economic History, 1550-1949, New York: Oxford University Press, 1988, pp. 41-42.

⑩ Clammer, John. "Religious Pluralism and Chinese Beliefs in Singapore", In Cheu, Hock Tong ed. Chinese Beliefs and Practices in Southeast Asia, Selangor Darul Ehsan: Pelanduk Publications, 1993, p. 199.

⑪ 参见加地伸行《儒教とは何か》，东京中央公论社1990年版。

⑫ Chun-fang Yu, Kuan-yin: the Chinese Transformation of Avalokitesvara, New York: Columbia University

## 材料、方法与问题意识——对近年来宋代民间信仰研究的思考

皮庆生

**摘要：**本文讨论了宋代民间信仰研究中需要注意的几个重要问题：一是要注意材料的“碎片化”和“稀释”现象，所以收集文献时固然要尽可能“竭泽而渔”，释读时更要注意其限制性；二是方法移植要注意宋代的特性，与历史学、宗教学等领域在理论层面进行对话；三是宋代民间信仰的研究不能满足于为各种解释模式提供证据，应该为理解传统中国社会提供独特的贡献，包括走出“唐宋变革论”的笼罩。

**关键词：**宋代民间信仰；唐宋变革；材料的限制性；方法移植

**中图分类号：**B981 **文献标识码：**A **文章编号：**1003-854X(2009)03-0074-06

近年来，中国民间信仰的研究是一个很热门的话题，尤其是海外中国学或汉学界，目前已成显学，出现了一些很杰出的学者和成果，比如日本的小岛毅、滨岛敦俊、须江隆，美国的孔飞力(Philip Kuhn)、韩书瑞(Susan Naquin)、韩明士(Robert Hymes)、韩森(Valerie Hansen)、丁荷生(Kenneth Dean)、桑格瑞(Steven Sangren)、欧洲的施舟人(Kristofer Schipper)、劳格文(John Lagerwey)、王斯福(Stephan Feuchtwang)等人。随着中外学术交流的不断深入，他们的一些方法、观点也逐渐为国内学界所知。相对而言，国内学界的民间信仰研究起步相对较晚，上

个世纪80年代以来奋起直追，并且有着与海外学界接轨互动之利，现在也有长足进步，其中明清时期的研究尤其突出，比如赵世瑜对华北地区的庙会、东岳庙的研究，<sup>①</sup>陈春声、郑振满等华南学派对岭南边陲地区的关注，<sup>②</sup>都有助于我们深入了解明清民间信仰、地方社会之真实情形、国家与社会之关系，其学术成果、研究方法均可与海外分庭抗礼。

不过，国内宋代民间信仰的研究则比较沉寂，关注该领域的学者、研究成果都不太多，研究方法也比较陈旧，这跟海外的研究进展无法相比。蒋竹山、王锦萍和我都有综述文章介绍国内

Press, 2001.

<sup>⑭</sup> 参见滨岛敦俊《中国村庙杂考》，《近代中国研究汇报》1983年第3辑；《明清时代、江南农村の社と土地庙》，载《山根幸夫教授退休纪念明代史论丛》，东京汲古书院1990年版；《近世江南海神李王考》，载梅原郁编《中国近世の法制と社会》，京都大学人文科学研究所1993年版；《総管信仰——近世江南农村社会と民间信仰》，东京研文出版社2001年版，第12-14页。

<sup>⑮</sup> 松本浩一：《宋代の赐额·赐号について——主として〈宋会要辑要〉みえる史料から》，载野口鉄郎编《中国史における中央政治と地方社会》，日本文部省1986年编印。

<sup>⑯</sup> 参见须江隆《祠庙の记录が語る〈地域〉観》，《宋代人の认识》，东京汲古书院2001年版。

<sup>⑰</sup> 参见须江隆《唐宋期におけるの庙额·封号の下赐について》，中国社会文化学会：《中国——社会と文

化》1994年第9辑。

<sup>⑱</sup> 小岛毅：《嘉靖の礼制改革について》，载《东洋文化研究所纪要》1992年第117辑。

<sup>⑲</sup> 滨岛敦俊：《総管信仰——近世江南农村社会と民间信仰》，东京研文出版社2001年版，第122-125页。

<sup>⑳</sup> Romeyn Taylor, "Ming T'ai-tsu and the Gods of Walls and Moats." *Ming Studies* 4, 1977, pp. 32-37.

<sup>㉑</sup> 参见泽田瑞穗《清末の祀典问题について》，初载《东方宗教》1964年第23号，后收入氏著《中国の民间信仰》，日本工作社1982年版，第534-539页。

**作者简介：**朱海滨，1968年生，浙江义乌人，历史学、文学博士，复旦大学历史地理研究中心副教授，上海，200433；韩国首尔大学人文学院宗教学系访问研究员，韩国首尔。

(责任编辑 张卫东)