

# 由中国民间信仰复兴现象 反思现代化理论逻辑

郭占锋 冯海英 李小云

**【摘要】**在西方现代化发展路径开始在中国演绎之后,中国乡土社会中广大农民的传统民间信仰则被视为“迷信”。新中国成立后国家政治意识甚至在一定时期内替代了民间信仰,曾使其一度中断。但是随着经济、社会的不断发展,国家权力渐渐退出民众的信仰场域时,传统民间信仰在经济发达的东南沿海农村开始复兴,而且愈演愈烈,并展现出与现代化相容的特质。因此,本文认为反思现代化理论本身的逻辑比单纯地判断中国民间信仰是否对现代化有利更为重要。

**【关键词】**民间信仰;现代化;传统;现代

**【中图分类号】**B933 **【文献标识码】**A **【文章编号】**1001—2338(2009)06—0134—05

## 一、中国民间信仰的研究述评

自远古以来,我国就以农业文明著称于世,农耕文化延续了几千年。传统民间信仰是中国农耕社会思想意识形态的集中表现,千百年来尽管朝代频繁更替它却变化不大,其因就是我们这个古老的中华几千年来一直处于封建农业社会这个稳定的三角支架上,使得附着力极强的民间传统习俗与之相适应的社会生产和生活融为了一体。传统民间信仰习俗的根深扎于中国传统文化沃土之中。<sup>[1]</sup>从基层上看去,中国社会是乡土性的。<sup>[2]</sup>因此,占据乡土性社会中人口大多数的农民,其民间信仰是中国传统文化不可分割的一部分,而且具有悠久的历史。

这些民间的信仰、仪式和象征等一系列的文化现象具有双重特性:一方面,它们颇类似于原始巫术和万物有灵论的遗存并且与“世俗生活”分不开;另一方面,它们又与宗教现象有相当多的类似之处。<sup>[3]</sup>19世纪末至20世纪的前30年,国外早期的人类学大师都不承认这些中国民间信仰和仪式为宗教,主要代表有英国人类学家泰勒(Edward Tybr)的《原始文化》(1871)和弗雷泽(James Frazer)以及德国社会学家韦伯(Max Web)。<sup>[4]</sup>随着社会人类学的发展,荷兰籍汉学家德格如特(De Groot)和社会学人类学大师拉德克利夫—布朗(Radcliffe—Brown)主张把中国民间的信仰行为看成宗教体系。以中国的宗教传统来论,民间宗教一直没有教会、神学、教阶和主教,也就是说没有完整的宗教形式。但是,中国的民间宗教却主导着社会文化生活。<sup>[5]</sup>在中国,除了制度化宗教佛道教等之外,还有大量的民间所信奉的神灵,学人一般将之归入民间信仰的范畴。这种民间信仰,一般处于无经典、无专门仪式的状态,而且各神灵之间常散漫无序,说不清哪是主神,也闹不明白其神的来历。中国社会严格意义上的道教信徒并不太多,信仰民间神灵的倒是多数。<sup>[6]</sup>因此自上世纪60年代后从事中国民间文化研究的社会文化人类学者,均同意把中国民间的信仰和祭拜仪式看成一个完整的宗教体系。<sup>[7]</sup>受此影响,中国社会人类学者所理解的“中国民间宗教”,从研究对象而言,指的是流行在中国民众尤其是农民中的神、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。<sup>[8]</sup>

因此,“民间宗教”在社会人类学语境下等同“民间信仰”,相当于与杨庆堃先生所说的与“制度化宗教”不同的“弥散式宗教”,主要是指散布于民间生活中的观念、仪式及象征。<sup>[9]</sup>假使把“民间宗教”限定在民间的仪式活动、信仰类型、象征符号等现象的话,那么便有可能对它与官方和文本传统的关系以及它的内涵进行较为清晰的阐述。从这个意义上讲,“民间宗教”这个术语具有它本身的优点。<sup>[10]</sup>为了和民间一般的宗教相区别,笔者在本文中则把“农民对祖先的崇拜、鬼的信仰以及庙祭、年度祭祀和生命周期仪式等”统称为“民间信仰”,即与社会人类学视野中的“民间宗教”同义。

从民间信仰研究来说,近半个世纪特别是从20世纪80年代以来,宗教学、人类学、社会学都已有不少研究成果出现。当今社会民间信仰比较复杂,并呈现多元化。之所以如此,不单是信仰自身发展所致,还与当前经济、政治、文化、社会转型有关。中国历代民间信仰之演变,莫不与中国社会变革、政治变迁密切相关,需要我们深入探讨与总结。<sup>[11]</sup>由于受国外学者对中国民间信仰研究传统的影响,国内学者也有许多研究成果,对民间信仰的角色、地位、功能和意义以及与社会变迁的关系等问题做出了较为深入的探讨。符平(2007)从研究方法和思维取向的角度将目前中国民间信仰研究区分为三种主体研究范式。第一种范式主要就民间信仰本身的研究为主,采用历史文献的研究方法,主要代表性著作有马西沙的《中国民间宗教简史》(2005),乌丙安的《中国民间信仰》(1996)和宗力、刘群主编的《中国民间诸神》(1987)。第二种范式多属社会/文化人类学,注重信仰和仪式的符号象征与意义阐释,在研究方法上多采用民族志。如费孝通(2003)在《江村经济》中探讨了刘皇、张大帝、灶王等民间神灵在民众社会生活和生产中的地位与作用。第三种范式是社会过程范式下的研究,不仅考察信仰与仪式的内容和性质,而且注重研究信仰和仪式实践中行动者的行为。国家权力的因素往往是这类研究中的一个主要变量。这种研究主要关怀的问题是:国家与乡村社会、国家与民众、国家权力与社会权力在民间信仰和仪式的实际运作之中呈现出怎样的复杂关系?这方面的代表作有王铭铭(1997)的《村落视野中的文化与权力》,景军(1998)的《知识、组织与象征资本——中国北方两座孔庙之实地考察》,高丙中(2006)的《一座博物馆——庙宇建筑的民族志》。<sup>[12]</sup>

从上述三种研究范式的内容来看,这是民间信仰研究不断拓展的过程。从信仰本身,到其功能以及在国家—社会理论视角下分析国家权力与民间信仰的互动,这些都说明在不同的社会发展阶段民间信仰与国家权力之间呈现一种动态的演变。因此,在社会变迁的同时,民间信仰出现了与之相适应的变化。不可忽视的是国家权力会在干预民间信仰方面起到重要作用。新中国成立后,国家强大的政治信仰冲淡了民间信仰。但是随着改革开放的推进,国家逐渐退出乡土民间信仰的场域之后,传统民间信仰得到复兴。在经济相对发达的东南沿海地区,传统民间信仰的复兴已充分说明在现代化过程中,原被认为是“传统”的东西又开始表现出与现代性相一致的现象。那么,现代化理论所强调的“传统”与“现代”的二元对立划分的逻辑是个值得质疑的问题。

## 二、超越现代化理论逻辑的藩篱

作为20世纪40年代至50年代占主导地位的社会发展理论,现代化理论对广大的非西方落后国家产生过深远的影响。<sup>[13]</sup>在通常意义上,现代化是一个社会历史的转变过程,一个由传统的、农业的、乡村的社会经济制度走向世俗的、城市的、工业的社会过程。在全球范围内,现代化首先是在西方实现的,因此我们的参照标准往往也就会取自西方社会经历的现代化过程和现代性深化程度。<sup>[14]</sup>挑战和回应成为现代社会的应有的基本特性与能力。<sup>[15]</sup>在中国被纳入现代化过程中,“民间信仰”作为一种传统文化是否与现代化的发展相适应,这成为当前一个重要的学术课题。<sup>[16]</sup>最早研究现代化与宗教关系的是著名宗教社会学者马克思·韦伯,在《中国的宗教》(1915年)中他指出,儒教的理性主义是适应世界,清教的理性主义是支配这个世界。<sup>[17]</sup>同时杨庆堃也认为儒教与道教的教义核心是“道”,是涵藏于宇宙与人类社会背后的一个和谐、寂静与均衡的不变法则而不是具有创新和进取精神的新教伦理,因此深受儒道两家思想熏陶的普通大众的民间信仰(民间宗教),也不含有促进现代化发展的积极因素。<sup>[18]</sup>按照雷德菲尔德(Redfield)的“大传统”与“小传统”的二元划分,以及两者对于现代化发展的影响分析来看,民间信仰属于阻碍现代化发展的“小传统”。当然,后来国内也有一些学者开始对包括民间信仰在内的中国传统文化与现代化的关系进行研究,例如罗荣渠教授认为,“传统虽

不能自动地充当现代化的动力,但传统因素的利用,却能对现代化起某种导向作用”。台湾大学教授孙广德博士,曾把中国传统与现代化的关系假设为四种:“一是中国传统阻碍西化或现代化,二是中国传统促进西化或现代化,三是中国传统文化对西化或现代化既不阻碍也不促进,四是中国传统文化有些或有的方面有时阻碍西化或现代化,有些或有的方面有时促进西化或现代化。”<sup>[19]</sup>

上述研究都是用现代化理论的思维逻辑去分析传统的民间信仰,而且始终没有摆脱以现代化理论作为参照系的窠臼。西方现代化的发展只有几百年的历史,而存在了几千年历史的中国传统民间信仰在西方现代化理论价值评判标准下被视为“迷信”,这样的评价必然有其局限性。在中国最早用西方意义上的“迷信”(Superstition)一词来批评民间信仰的,是明清间反对“中国礼仪”的天主教传教士。1645年9月12日,罗马教廷第一次颁发文件反对“中国礼仪”,认为中国人在孔庙、城隍庙、土地庙、关帝庙、天后(妈祖)庙等祭祀场举行的烧香、献花、供饭、洒奠和牺牲等仪式,都属于“搞偶像崇拜和迷信活动”,都必须加以禁止。在鸦片战争之后,西方现代文化的侵入、冲击,导致了传统文化的衰落;“五四”新文化运动自觉地以西方现代性反对中国传统文化,更加剧了传统文化的瓦解,从而诞生了中国的现代性,这种现代性存在着片面性。<sup>[20]</sup>然而,传统的西方社会制度在数百年的时间跨度内经历着一种渐进的演化过程,而不是象现代中国所发生的那样以革命和社会工程的方式来完成突然性的变革。现代化过程中的西方国家并没有抛弃传统。基督教和犹太教的教堂、寺院在20世纪晚期依然繁荣发展,古典学科在西方大学中依然有生存的空间。在20世纪30年代,一部分中国知识分子就已经感受到了某种威胁的存在:人们对于60%的中国古典文献已经不能理解。而到了上世纪80年代,这一比例又有所升高。<sup>[21]</sup>

马歇尔·萨林斯(2008)指出,非西方民族为了创造自己的现代性文化而展开的斗争,摧毁了在西方人当中业已被广为接受的传统和变迁、习俗与理性之间对立的观念,尤其明显的是,摧毁了20世纪著名的传统与发展对立的观念。一如我们已观察到的,在现代发展经济学中,受“非理性”所重负的所谓“传统”,一直被认为是所谓“发展的阻力。传统文化的“非理性”,就是有问题东西。<sup>[22]</sup>现代性是现代化理论的主要特征。它忽视了文化的相对性和多样性。“文化多样性原则”废弃了“基督教中心主义”、“西方中心主义”和“科学至上”的价值标准,改用“民族学”、“人类学”的观点平等地看待各民族宗教,给20世纪人类思想带来巨大进步。<sup>[23]</sup>吉登斯认为,目前为止由于这样或那样的原因,在整个社会科学中,人们对现代性的理解仍然极为肤浅。很明显在传统和现代之间还存在延续,两者都不是凭空虚构出来的。<sup>[24]</sup>若以过于世俗的方式简单对比二者,会产生什么样的误导。但是,过去三至四世纪(历史长河中的一瞬间!)以来出现的巨大转变如此剧烈,其影响又是如此广泛而深远,以致于我们试图从这个转变以前的知识中去理解它们时,发现我们只能得到十分有限的帮助。<sup>[25]</sup>社会学家郑杭生对“传统”与“现代”的理解具有非常精辟的阐述,即传统是“活着的过去”,是能够“活到”现在的那一部分过去。而作为活着的过去,传统也是“现在”,甚至是“未来”,因为它们往往会蕴生出更为长久的社会趋势。<sup>[26]</sup>这对于理解传统和现代的概念有重大的启发意义。

与经典宗教社会学家和现代化论者的观点出现了相左的情况,中国东南沿海经济越发达的地区传统民间信仰复兴得越快,而且对现代化有着积极的作用。这种现象的出现对“民间信仰阻碍现代化发展”的经典命题提出了挑战。王铭铭和周大鸣等许多学者的实地调查已经论证了这个问题。<sup>[27]</sup>但是笔者认为探讨“民间信仰是否有利现代化”已经变得不再重要,关键是要重新审视“现代化理论这个参考标准”本身是否存在问题。现代化理论忽视了文化的相对性和多样性。不同民族的文化之间都有互相借鉴的成分,非西方欠发达国家从西方国家借鉴和引进西方文化时,忽视了文化的适应性和人文环境的特殊性。同时,许多人误把社会发展看作单向维度的进化过程,忽视社会发展过程的复杂性和多元性,从而过分划清了“传统”和“现代”之间的界限。更为让人不解的是西方国家在现代化发展过程中并没有抛弃传统信仰。即使是今天,发达国家的宗教信仰依然盛行。

### 三、在全球化背景下重新审视民间信仰的作用

传承了几千年的民间信仰已与中国特有的社会文化结构紧密结合在一起。在现代化过程中,我们要有所反思,不能一味肯定西方的价值观念,应该换一种视角去看待中国的民间信仰,不能再简单

地理解为“迷信”或者“落后”,而是要重新审视其社会价值和意义。

传统民间信仰作为一种宗教形式,对社会发展起到什么样的功能?古典社会人类学者对宗教的功能做了比较详细的描述。布朗认为,任何宗教或宗教崇拜通常都既涉及一定的思想或信仰,也涉及一定的惯例。这些惯例,无论是正面的还是负面的,亦即无论是行动还是戒避行动,都被我们统称为仪式。<sup>[28]</sup>他也认为,如同道德和法律一样,任何宗教都是社会机器的一个重要或基本的部件,都是一个复杂体系的一部分,凭借这个体系人们才能共同生活在一个稳定有序的社会关系安排中。<sup>[29]</sup>法国历史学家菲斯泰尔·德·库郎热在其所著的《古代城邦》中用足够的论据说明,任何宗教形式是社会构成的一个基本组成部分,宗教的形式与社会结构的形式存在相似性。同样,马林诺夫斯基通过对特罗布莱恩群岛的巫术实践研究发现,在社会发展的高级阶段,宗教通过赋予人们以永生的希望,从而激励人们能够勇敢地担负现实生活的重任,正视自己最繁重的义务。<sup>[30]</sup>

尽管这些信仰和习俗是非理性的,但是它们却使人们的许多理性行为更加坚定,它们还提供一系列绝对的标准,使个人的行为有所依从。<sup>[31]</sup>因此,可以看出,民间信仰是融合社会结构、政治体制、文化涵义等于一体的复杂系统,不会因社会和科技的发展而消失,只会调适自己的功能以便适应新的社会形态。正如一个由血缘、亲缘、地缘、宗族、民间信仰、乡规民约等深层社会网络联结的村落乡土社会,其终结问题不是非农化和工业化就能解决的。村落终结过程中的裂变和新生,也并不是轻松欢快的旅行,它不仅充满利益的摩擦和文化的碰撞,而且伴随着巨变的失落和超越的艰难。<sup>[32]</sup>对于中国传统民间信仰而言,就很可能体现这个意义。杜赞奇(Duara)提出了“权力的文化网络”概念,并认为礼仪和宗教同样会使社区显得既开放又封闭。<sup>[33]</sup>这说明,不同的社会群体对民间信仰有着不同的理解,但是对之预期功能却是相同的。

杨庆堃认为涂尔干等经典宗教社会学家都比较倾向于了解宗教在一个社会体系里的结构功能,而不是了解宗教对于社会经济秩序所具有的动态意义。<sup>[34]</sup>在科学发展的同时,宗教信仰也在随着社会的进步而发生着变迁。宗教的价值观存在于社会政治或经济生活中都只能潜在、曲折地发生影响和作用。<sup>[35]</sup>中国民间信仰多根植于小农经济的基础之上,其仪式和活动已成为人们生活的一部分,并融入各种行为和规范之中。所以民间信仰短期的断裂并不能抹杀人们心灵的记忆。同时,历次的政治运动,尤其是文化革命给人们造成严重的心灵创伤。当没有其他信仰来填补时,复兴是极为自然的。<sup>[36]</sup>与此同时,现代社会频繁的科技项目进入农业地区,出现了村民既运用科学技术也参加神明崇拜的事实,于是导致了科学和超自然力控制的解释的分歧。农民认为“科学和宗教是两条路上跑的车,不会碰撞”<sup>[37]</sup>,农民一方面信仰神灵,一方面相信科学,在他们的世界里可以存在看似“矛盾”逻辑,实际上对他们而言是非常实用的二元体系。

#### 四、结语

当今世界是多宗教与多元文化并存的世界。充分发挥信仰主体的能动性,尊重他们的选择权利就显得非常重要。当然也离不开国家对之正确引导,防止演化为对社会有危害的法律意义上“邪教”,这样才能加快和谐社会的构建进程,走一条与西方现代化不同的发展道路,在继承和保护传统中走向社会的进步和繁荣。恩格斯说过:“更高的即更远离物质经济基础的意识形态采取了抽象的和宗教的形式。在这里,观念同自己的物质存在条件之间的联系,愈来愈混乱,愈来愈被一些中间环节弄模糊了。但是这一联系是存在着的。”<sup>[38]</sup>这里的意思有两点:宗教与社会发展的关系是曲折而间接的,宗教与社会运动有着内在的必然联系。<sup>[39]</sup>因此,中国传统民间信仰作为一种特殊的宗教形式,其复兴也是社会发展的需要,与社会变迁有着一定的关联,并间接地发挥着作用。

同样,对于中国民间信仰研究,不能仅仅停留在讨论民间信仰是否对于现代化有利的层面上,而是要超越这种研究范式的局限,转向研究民间信仰行为主体的想法,去探析民间信仰在他们的生活中究竟占据着何种位置并发挥着何种作用。宗教里的安宁是现实生活不安宁的表现,宗教里的希望是现实里的失望的反映,宗教里的“有求必应”是现实里“有求不得”的祈盼。<sup>[40]</sup>所以,德国哲学家恩斯特·布洛赫(Ernst Bloch)提出:“哪里有希望,哪里就有宗教。”<sup>[41]</sup>

最后,值得指出的是,不能拿着“现代化理论”这把“尺子”去衡量非西方国家的传统民间信仰的

“是非功过”。如果这把尺子本身就有问题,那么测出的“结果”也是值得怀疑的。因此,对现代化理论逻辑本身的反思,就显得尤为关键。现代化理论中的“传统与现代”的简单划分,以及社会单一、线性发展的判断是过于低估了社会发展的复杂性和曲折性。中国传统民间信仰的复兴以及国家对民间传统节日的法律规定,在一定程度上是回应和肯定了传统民间信仰的意义和价值。这意味着深层次反思现代化理论逻辑悖论才刚刚开始。

#### 【参考文献】

- [1] 汪钦法, 宫爱华. 对当前传统民间信仰习俗重生的文化透视 [J]. 民俗研究, 1997, (2).
- [2] 费孝通. 乡土中国 生育制度 [M]. 北京: 北京大学出版社, 1998. 6.
- [3][4][7][8][10][16] 王铭铭. 社会人类学与中国研究 [M]. 南宁: 广西师范大学出版社, 2005. 135、135—136、137—138、140、137—139、135—136.
- [5][23] 李天纲. 从“文化多样性”看民间宗教信仰的合法性 [J]. 上海市社会主义学院学报, 2006, (3).
- [6] 刘仲宇. 略论道教整合民间信仰的教义基础和基本方式 [A]. 鲍宗豪主编. 人文与社会——文化哲学·宗教·历史卷一 [M]. 上海: 上海社会科学院出版社, 2004. 169.
- [9] 王铭铭. 范式与超越: 人类学中国社会研究 [J]. 广西民族学院学报 (哲学社会科学版), 2006, (4).
- [11] 陈建坡. “民间信仰与中国社会”编纂研讨会综述 [J]. 文史哲, 2006, (1).
- [12] 符平. 中国民间信仰研究的主体范式与社会学的超越 [J]. 浙江社会科学, 2007, (6).
- [13] 刘祖云主编. 发展社会学 [M]. 北京: 高等教育出版社, 2006. 34.
- [14][15][41] 宋立道. 传统与现代——变化中的南传佛教世界 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2002. 5、3—4、5.
- [17][18][34] [德] 韦伯. 韦伯作品集·中国的宗教 [M]. 康乐, 简惠美译. 南宁: 广西师范大学出版社, 2004. 365、355、371.
- [19] 转引陈明文. 试论民间信仰在现代社会中的价值与作用 [J]. 常德师范学院学报 (社会科学版), 2003, (3).
- [20] 杨春时. 现代性与中国现代性的总体构成 [J]. 求是学刊, 2003, (1).
- [21] 杨美惠. 传统、旅行的人类学与中国现代性话语 [J]. 中国农业大学学报 (人文社科版), 2007, (2).
- [22] 马歇尔·萨林斯. 何为人类学启蒙? 20世纪的若干教海 [J]. 中国农业大学学报 (社会科学版), 2008, (2).
- [24][25] [英] 安东尼·吉登斯. 现代性的后果 [M]. 田禾译. 南京: 译林出版社, 2000. 3、4.
- [26] 郑杭生. 改革开放 30年: 日趋成熟的中国社会学——有关中国社会学发展全局的几个重大问题 [J]. 江苏社会科学, 2008, (3).
- [27] 郭于华主编. 仪式与社会变迁 [M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2000. 11、219.
- [28][29][30] [英] 拉德里克里夫·布朗. 原始社会的结构与功能 [M]. 潘蛟, 王贤海, 刘文远, 知寒译. 北京: 中央民族大学出版社, 1999. 172、171、181—182.
- [31] [英] 雷蒙德·弗思. 人文类型 [M]. 费孝通译. 北京: 华夏出版社, 2002. 147.
- [32] [法] 孟德拉斯. 农民的终结 [M]. 李培林译. 北京: 社会科学文献出版社, 2005. 4.
- [33] [美] 杜赞奇. 文化、权力与国家: 1900—1942年的华北农村 [M]. 王福明译. 南京: 江苏人民出版社, 2004. 190.
- [35] 周大鸣. 传统的断裂和复兴——凤凰村信仰与仪式的个案研究 [A]. 郭于华主编. 仪式与社会变迁 [M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2000. 251.
- [36] 庄孔韶. 中国乡村人类学的研究进程 [J]. 广西民族学院学报 (哲社版), 2004, (4).
- [37] 庄孔韶. 银翅 [M]. 北京: 三联书店, 2000. 373.
- [38] 马克思恩格斯选集: 第4卷 [M]. 北京: 人民出版社, 1973. 249.
- [39] 罗树杰. 传统节日的生命力——以广西虎村白彝为例 [D]. 北京师范大学博士论文, 2007.
- [40] 转引自安希孟. 哪里有希望, 哪里就有宗教——布洛赫的“元宗教”理论 [J]. 社会科学, 1996, (6).

【作者简介】 郭占锋, 男, 中国农业大学人文与发展学院农村发展与管理专业博士研究生。研究方向: 农村发展与人类学。

冯海英, 女, 中共青海省委党校教师, 中国农业大学人文与发展学院农村发展与管理专业博士研究生。研究方向: 农村发展与人类学。

李小白, 男, 中国农业大学人文与发展学院农村发展与管理专业教授, 博士生导师。研究方向: 农村发展。