

## 民间信仰研究三十年

中国内地的民间信仰研究者在与西方以及台湾香港的同行进行学术交流时，经常面对“白马非马”的词源问题：“民间信仰”一词是中国内地与台湾的用法，在西方世界（包括香港），相应的研究领域应该称为“民间宗教”（Popular Religion），可是内地学界共识的“民间宗教”概念对应的却是民间秘密教门。内地的民间信仰与民间宗教两个概念大致平行，在西方和台港学界，民间宗教是一大学科领域，涵摄了内地所称的民间信仰与民间宗教。由于概念范围的不对等，近年来大陆学者中文论文虽然都是以“民间信仰”为题，英文提要却是 Folk Religion、Folk Belief、Popular Cult、Popular Religion，各种译法层出不穷。而像王铭铭等有西方知识背景的学者干脆就不采用民间信仰一词，他们的中文论文虽以民间宗教为名，所讨论的却是中文世界里的“民间信仰”。[1]

不同学术背景的学者对于民间信仰的各自表述，反映了近三十年民间信仰的学术研究历程，即对中国民间信仰的定义内涵不断调整、界定的过程。[2]

### 一、从迷信到民间文化——作为学科策略的民间信仰

把民间信仰作为学术对象纳入科学研究，早在 1920 年代中国民俗学的建立时期，就已经出现了顾颉刚等人关于北京妙峰山进香活动的调查报告，江绍原、容肇祖、许地山等学者关于民间社会各种迷信的分析研究等，北京大学《歌谣》周刊、中山大学《民俗》周刊等民俗学刊物发表了大量各地风俗迷信的评介文章。出于当时学界强烈的社会改造和启蒙使命，许多研究的出发点多是针对信仰活动中反科学的成分——迷信而加以描述与批判，比如容肇祖的《迷信与传说》，书名本身就已经对研究对象进行了价值判断，这些成果虽然意识形态的意味比较浓厚，却也建立了文本研究与田野调查相结合的研究范式。1930 年代偶尔有些学者采用从日本舶来的“民间信仰”一词来取代“迷信”二字，[3]然而这一过于价值中立的学术概念显然与国人破除一切迷信风俗的热忱相悖，所以并未成为当时民俗学界的常用术语。

大概是由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，这也就理解为什么 1980 年代改革开放之后，民间信仰研究首先是在民俗学界复兴，而不是在宗教学或者历史学领域。1979 年顾颉刚、钟敬文诸先生发起《建立民俗学及有关机构的倡议》之后，全国民间文学研究者们开始广泛讨论如何重建民俗学，其中一项便是恢复对信仰风俗的研究调查。

由于长期以来整个文化界惯用的“迷信”一词容易引起意识形态的政治敏感，1980 年以后，民俗学者们非常默契地共同使用了“民间信仰”一词，借以取代“迷信”一词。[4]1980 年代较早进入民间信仰研究的乌丙安 1984 年出访日本回国接受《民俗研究》访问时强调，“我们对民间信仰的研究，用一般政治的观点来看，民间信仰的东西几乎都是反面的东西，但是从民俗学的角度看很值得研究。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。”[5]这段话明显在试图以“俗信”的民间文化色彩去掩盖或排除“迷信”的成份。1980 年代早期的相关研究成果多数都在重申类似的主张，同时对一些历史与现实的民间信仰进行蜻蜓点水般的介绍。这一时期的多数成果并没有真正进入到民间信仰的本体研究，主要还在从意识形态上争鸣和维权。

与迷信研究几乎同时兴起的民间宗教研究，肇始于 1920 年代陈垣、陶希圣等人的摩尼教、白莲教等民间教派的历史学研究。1980 年代初，历史学与宗教学界也开始了对民间宗教研究的重建，“民间宗教”一词逐渐取代“秘密宗教”“邪教”“反动会道门”等纯意识形态的概念，成为学科的共识。

可以看到，民间概念在 1980 年代分别与信仰、宗教紧密挂靠，在很大程度上是为这两个容易引起政治敏感的研究领域“去敏”。由于民间信仰一词是民俗学迷信研究的去敏词，民间宗教一词又是宗教历史学

的去敏词，不同的学科历史和背景造成了学科概念的各自表述，所以民间信仰与民间宗教虽然可以直译成英语，但与西方汉学界相应领域的名词内涵却不尽相同。

伴随着民间信仰研究的回归，如何界定概念的边界也成为1980年代这一领域的热点话题。宗教学与民俗学研究者在民间信仰的宗教性上达到一致看法，即民间信仰并不自成一个宗教体系。1985年乌丙安在《中国民俗学》中提出民间信仰和宗教的十大区别，撇清民间信仰与成型宗教的联系，强调民间信仰的自发性和民俗性，这一定义其后被学界广泛征引。[6]金泽《中国民间信仰》等论著则认为民间信仰是宗教的低级形式，“原始宗教的继承者”[7]。这种观点主要继承了《金枝》等早期民俗学成果将民俗事象视为原始遗留物的观念，随着1987年《金枝》中译本的正式出版，有关民间信仰与原始宗教遗留方面的研究越趋多样。

在1980年代学术气氛之下，民俗学者否定民间信仰的宗教属性，强调一种现存的民间文化形态，主张以研究文化遗存之目的去进行研究，起到了为相关民俗研究排除政策与观念干扰的作用。[8]因为把民间信仰看作是古代社会历史记忆的残留，又与原始宗教形态有着千丝万缕的联系，这段时间的民间信仰研究多采用“崇拜”研究，主要探讨风雨雷电、山川树林等自然崇拜，狐仙、兔爷等动物崇拜，以及扶乩、占卜等巫术和原始宗教[9]。从否定中国民间信仰与制度化宗教之间的关系出发，有近二十年大部分学者的主要工作在于论证民间信仰“自发的多神信仰发展的本质”。[10]

中国民众见神就磕头、逢庙便烧香的多神信仰，是民间信仰区别于西方制度化宗教的主要面向，因而也是民间信仰最先被关注的部分。1980年代中期开始，研究者采用传统史学的文献考证法去梳理神祇们的出身来历，分析诸神在神谱中的位阶，同时搜集流传民间的灵验故事等民间文学。1985年出版的李乔《中国行业神崇拜》(中国文联出版社)，1986年宗力、刘群主编的《中国民间诸神》(河北人民出版社)是这段时间的代表作。前书从行业神灵的角度对民间信仰进行了探讨，并以此为切入点，考察传统社会民众的造神运动；后书主要从《三教搜神大全》等明清民间信仰文献中系统整理出二百余位神灵，细案其起源与信仰流变，在1980年代可算是开风气之先，时至今日仍为民间信仰研究者的案头常备工具书。此外，王景琳、徐陶的《中国民间信仰风俗辞典》(中国文联出版公司，1992)总结了各民族各地方的民间信仰风俗，也是1990年代常被引用的研究工具书。

1980年代末期之后，在反思中国传统文化与民族性的思潮中，民间信仰研究被放在了显著的位置上，人们普遍认为除了作为意识形态的儒家外，宗教信仰也是造成中国文化及中国国民性的主要因素。这种认知与当时传入的西方人类学、社会学、心理学和历史学的各种“新理论”、“新方法”结合在一起，使得民间信仰研究逐渐地出现“文化-心理”的探讨机制，试图说明中国人的集体心理及其对古代历史与现代社会的影响，从而追寻中国文化的根底。这段时间的民间信仰论述多有通过讨论善恶报应等信仰观念，进而总结中国民间信仰乃至国民性的“功利性”。[11]

随着出版界传统文化热的升温，民间信仰的民俗研究在1990年代成为出版界一大热点。比如发行量极大的上海三联书店“中华本土文化丛书”第一辑中，乌丙安《神秘的萨满世界——中国原始文化根基》、张紫晨《中国巫术》、夏之乾《神判》，第二辑中王子今《门祭与门神崇拜》、徐山《雷神崇拜》以及水崇拜、自然崇拜等专书，在1990年代影响深远，可以说成为民间信仰研究的入门书。1990年代中期同样集合民间信仰研究力量的丛书还有刘锡诚、宋兆麟与马昌仪主编的《中华民俗文丛》(学苑出版社)，这套20册小丛书囊括了水神、花神、灶神、财神、关公、泰山娘娘等20个民间信仰主题，在进行文献资料系统化的同时，兼顾了田野调查的实证材料，行文雅俗共赏，其深入浅出的小丛书风格在1990年代颇为风行，此文从数次再版。此外，刘锡诚主编《中国民间信仰传说丛书》(花山文艺出版社，1995)主要搜集玉皇、灶王爷、八仙、关公、门神等12个民间信仰传说故事群，丛书在当时也获得一定的社会影响。

从 1980 年代初民间信仰重新回到民俗学研究视野，再到 1990 年代众多有影响的民间信仰研究丛书相继面世，可以看到这十余年的民间信仰研究大致仍是遵循着早期民俗学开拓者们的研究范式，从史料出发以考镜源流，注重考察民间信仰和仪式本身的历史渊源、内容体系和形态特征等历时性问题。在研究方法上，多以历史研究为主，辅以一些民俗学调查，重视对资料进行整理、分类、归纳和分析。

## 二、走向社区传统

1990 年代以来，中国各地的民间信仰活动日趋公开化，有些地区的信仰活动已经恢复到 1950 年代以前的规模。几乎在同一时间，民俗学、社会人类学、历史学、宗教学几大学科发现了民间信仰尤其是地方社会信仰风俗的研究价值，不同学科的学者纷纷进入民间信仰的文献与田野中寻找研究题目，同时也体验着不同学科在民间信仰的田野中所带来的独特经验。

1990 年开始，姜彬带领吴语地区的学者开始了国家课题《吴越民间信仰民俗》的撰写，姜彬主编的《吴越民间信仰习俗——吴越地区民间信仰与民间文艺关系的考察和研究》（上海文艺出版社，1992），试图从神歌、仪式歌、宝卷、戏曲、灯会、传说故事诸方面入手，揭示吴越地区民间信仰与民间生活、民间文艺之间的内在关系。随后姜彬主编《中国民间文化》1994 年“民间俗神信仰”专题、1995 年“地方神信仰”专题，汇集了 50 多篇集中探讨地方神祇信仰的民俗调查论文。这些研究主要是地方学者对于自己较熟悉的地区寺庙进行民俗事象调查，重在钩沉神祇的渊源与信仰习俗。这一期的不少作者后来成为台湾《民俗曲艺》丛书的长期合作者，使得《民俗曲艺》成为近 20 年大陆民间信仰（尤其是雉戏与民间信仰仪式）田野调查报告的集大成者。1996 年，姜彬又主编了《稻作文化与江南民俗》（上海文艺出版社，1996），十二章节中有四章讨论稻作文化与民间信仰（巫玉、神灵崇拜）。可惜的是，此后的民俗学界便少见这样集中作战的民间信仰研究，反而是历史人类学华南学派的集体作业使得华南地区民间信仰成为近十年学界的焦点。另一位对江南民间信仰用力颇深的学者是顾希佳，其专著《东南蚕桑文化》（中国民间文艺出版社，1991）集中讨论蚕神信仰与江南习俗，《祭坛古歌与中国文化》（人民出版社，2000）探讨了吴越地区的神弦歌与巫文化。

1990 年代，区域民间信仰研究的热点除了江南地区，还有以妈祖崇拜为核心的福建等东南沿海地区。由于妈祖研究具有促进两岸关系正常化的意识形态因素在背后推动，1985 年以来，许多人文社会科学期刊几乎每年都有妈祖研究的论文出现，据笔者不完全统计，这方面的论文多达 3000 多篇。朱天顺主编的《妈祖研究论文集》（鹭江出版社，1989）、徐晓望《福建民间信仰源流》（福建教育出版社，1993）与林国平、彭文宇《福建民间信仰》（福建人民出版社，1993）是区域民间信仰研究中较早的合集专著。

华北地区区域民间信仰研究主要集中在碧霞元君（泰山娘娘）、女娲、[12]关公[13]几个神祇的传说形态、地方信仰。1925 年顾颉刚等老一辈民俗学者对北京西郊妙峰山庙会的调查使得妙峰山成为众多民俗学者心中的“圣地”，近三十年来民俗学界对于妙峰山碧霞元君信仰的系统研究时有新作。[14]叶涛近年关于泰山娘娘信仰以及泰山香社的研究，在利用泰山碑刻的文献深度与考察祭祀组织的田野深度上，为区域民间信仰研究的提供了范例。[15]

1990 年代中期之后，随着地方文化意识的增强，区域性的民间信仰研究逐渐从东南地区逐渐扩散到全国各地，几乎每一个地区、民族甚至族群都逐渐地拥有了自己的民间信仰志。[16]这些民间信仰志大多遵循一定的写作模式：追溯本地信仰源流与历史，分析巫鬼、祖灵、地方俗神等信仰形态，介绍岁时节日风俗与庙会盛况，铺陈禁忌习俗，最后总结本地区民间信仰的若干特性。这些地方民间信仰志固然也提供了一些“地方性知识”，然而更多的写作正如各级政府编写的地方志一样，实际上是为《中国民间信仰》制作一个地方副本，而鲜见贴近区域社会发展内在脉络的学术研究。

少数民族地区的民间信仰研究，1990年代以来一直是民族学、民俗学研究者的重点阵地。如富育光、孟慧英等人对满族萨满的调查研究[17]，巴莫姐妹对于彝族祖灵信仰和毕摩经籍传统的系列研究[18]，杨树喆对广西壮族师公信仰与仪式的调查研究[19]，这方面的研究较好地实现了民族/区域传统与宗教信仰研究的结合。此外民俗学者在人生礼仪、节日神诞、农耕礼仪等信仰民俗方面也多有论著，如安德明完成于1997年的博士论文《天人之际的非常对话：甘肃天水地区的农事禳灾研究》（中国社会科学出版社，2003），王晓丽《中国民间的生育信仰》（社会科学文献出版社，1999）等。

1990年代，社会（文化）人类学也关注到了复兴中的民间信仰实践，他们对此进行了民族志式的田野调查。与同时期的民俗学研究偏重历史性与发生学的考察相比，社会人类学的研究理念更为强调社区传统的共时性分析，注重揭示一方百姓的社会生活、愿望和心态，比如王铭铭的闽南法主公信仰研究[20]、郭于华的丧葬仪式研究[21]，刘晓春的客家村落的仪式—象征体系[22]。这段时期的社会人类学研究集中分析家族、乡土信仰仪式、祖先崇拜，由信仰和仪式的符号象征与意义阐释进入社会模式与社会功能的讨论，在这些田野报告中，常常可以隐约见到欧美人类学的理论模式与分析概念。收入王铭铭、潘忠党主编《象征与社会：中国民间文化的探讨》（天津人民出版社，1997）的14篇文章，试图从“灯与丁”、求雨、丧仪、风水的隐喻象征，探讨象征及其符号表现在民间信仰层面的展开，据此解读仪式的象征隐喻，从而解读社会生活的动态及其在意识形态领域的深刻含义。

1990年代中期以来，走向民间的历史学也将民间信仰作为构筑“小历史”的必经之路。以赵世瑜、陈春声为代表的区域民间信仰研究聚焦于民间文化、基层社会、普通群众、日常生活，体现了“自下而上”的史学关怀。赵世瑜关于明清时期华北庙会的研究在社会史视野的民间信仰研究中起到了典范性作用，这些成果从庙会和社区中的寺庙宫观出发，考察了民间信仰与基层社会组织、地方经济发展、乡土社会网络、国家对地方的控制等等关系。[23]历史人类学的华南学派如陈春声、刘志伟、郑振满等人的研究，通过乡村庙宇、祭祀习惯及村落关系等的实地考察，配合本地民间历史文献（如族谱、碑文），重构了当地历史的社区单位系统及其运作。[24]历史学这类研究都在有意无意地回答一个问题：特定的民间信仰与祭祀仪式，是如何使一个地方在时间与空间上，成为“这一个”地方。

1999年赵世瑜主持翻译的“外国学者笔下的传统中国”丛书（浙江人民出版社）也表现出“走向民间的历史学”学科取向。韩森(Valerie Hansen)《变迁之神—南宋时期的民间信仰》、太史文(Stephen F. Teiser)《幽灵的节日》、包筠雅(Cynthia J. Brokaw)《功过格》、沃特纳(Ann Waltner)《烟火接续》四书所讨论的都是中国民间信仰的各种侧面，前二书甚至成为民间信仰研究领域引用率最高的外国译著。日本与台湾学者所提倡的“祭祀圈”理论，在1990年代的大陆区域民间信仰研究中也常常可以见到回声。作为一种“可满足共时性研究需要的人群地域关系”的研究方法，祭祀圈理论兼及区域民间信仰中的地缘与血缘两个维度，因而受到社会人类学、历史学与民族学各个学科的青睐。[25]

1990年代多学科参与的区域信仰研究持续深化，在一定程度上改变了学界对于“民间”的学术表述。1980年代民间信仰研究比较强调民间性与民俗性，将基本信众框定在社会中下层民众，并与官方宗教/士大夫宗教/制度化宗教对立起来，此时的“民间”概念更强调社会阶层的划分。1990年代中期以来，民俗学、人类学与历史学者的田野与文献研究都揭示这样一个民间信仰画卷：社区的每一分子都共享一个共同的信仰体系，并且加入到这一体系的仪式实践之中；民间信仰并不存在精英/百姓、官方/民间的截然差别，这是一个共享的信仰，也是一个共享的生活空间。学界对于民间信仰的民间性界定渐渐由社会分层转入社会空间描述，将民间庙宇/庙会视为一个公众空间（public space），由此观察文化共同体与地域认同的形成。[26]

进入21世纪，高校的社会学、民俗学、历史学、宗教学的硕士、博士论文甚至博士后出站报告，更多地选择区域民间信仰研究进行写作：他们往往选择一个地区的某个庙宇或者某一地区特有的神灵信仰及

其祭祀仪式，进行个案调查，追溯庙宇与社区的信仰历史，并调查民间信仰的恢复与重建。由于研究者多数都是回到故乡进行田野调查，因此对于社区生活、民俗事象的描述，对于口头传统与民间文本的搜集，对于“文本传统”与“社区传统”两种方法论的结合，都达到了老一辈学者所无法具有的“地方性知识”要求。[27]在古代文学研究领域，也有不少博士学位论文以民间信仰中某位神祇的出身传记或小说进行主题研究的。[28]可以预期，区域民间信仰研究在相当长时间仍会成为各个学科的热点之一；近二十年民间信仰研究领域所发掘的大量的地方文献、民间文书和口述资料，正在成为各学科的新文献库与新田野。[29]

### 三、权力话语与国家在场

1980年代以来，国外汉学界研究传统社会中国家与基层社会之间的关系，多数涉及民间信仰领域。其中对中国学界影响较深的如杜赞奇（Prasenjit Duara）《文化、权力与国家：1900—1942年的华北农村》（英文原版出版于1988年）（江苏人民出版社，1994）一书以庙会（组织）和关帝信仰为例，讨论传统中国地方菁英努力构造的地方权力文化网络中，民间信仰是促成和维系这一文化网络的重要一环；还有韩森《变迁之神》（英文原版出版于1990年）（浙江人民出版社，1999）一书中描绘了南宋王朝对区域性祠神的压制与封赐过程，由此讨论地方士绅等地方权力与国家政权的互动。追寻着这一研究进路，中国学者们开始广泛运用各种资源——档案、族谱、碑刻、各种契约与帐簿、仪式手册、信仰经书、祭祀演出剧本和口述历史——来勾划民间信仰在形成与维持各种地方社区等级上的权力网络的积极性。

明代以后，地方社会中大型的民间庙宇既是地域社会的标志，更是社区管理的中心、国家政权与民间政权的交接点。1990年代中期以来，赵世瑜关于明清京师东岳庙研究[30]，陈春声对于东南沿海“双忠公”崇拜在地化的研究[31]，行龙对于晋水流域民间信仰水神庙与“水权”的研究[32]，诸如此类的社会史研究皆将“国家与社会”、“文化与权力”的问题纳入民间信仰的分析范围，他们讨论神明信仰的形成及其象征意义的转换，意在揭示中央王朝的教化与地域社会复杂互动的契合过程。进入21世纪，即使研究偏远地区民间信仰的历史学者或人类学者也都特别注意国家/官府/士绅的权力投射，福柯的权力话语几乎成为民间信仰研究的准则。郑振满、陈春声借《民间信仰与社会空间》一书即明言：“吸引众多的研究者去关注民间信仰行为的更重要的动机，在于这种研究在揭示中国社会的内在秩序和运行‘法则’方面，具有独特的价值和意义。”[33]

就区域民间信仰研究而言，经过弗里德曼(Maurice Freedman)理论将华南社会的宗族权力放大之后，华南地方社会中宗族所操办的宗教祭祀也成为学者分析地方权力架构的一个工作。[34]而华北的研究近几年更为注意“国家的在场”，如高丙中关于河北范村龙牌会的研究[35]，郭于华关于陕北驢村祈雨仪式研究[36]，岳永逸对河北某村娘娘庙的民俗志研究[37]等，讨论了信仰仪式中体现出来的地方性知识与国家意识形态之间的互动过程。学者们通过研究认为，在权力话语的显微镜下，民间信仰仪式处处体现着国家、地方、文化的权力隐喻。郭于华主编的《仪式与社会变迁》收入9篇论文即“围绕着仪式、象征及其特定社区、群体的文化本质和演变讨论问题”，“关注仪式在现代复杂社会中的存在与运用，关注仪式行为、象征符号与政治和权力的关系”。[38]

权力话语的运用集中体现在近十余年民间信仰庙宇与庙会的田野调查研究中。庙宇的重建、庙会的举行，体现了国家权力与地方利益的共谋和协商。以庙宇为中心的仪式场合，更有利于观察者明了在平常的生活场景下不易显露的社会分化与权力支配关系。景军将布迪厄“象征权力”的概念运用于中国北方村庄重修孔庙的案例，突显出礼仪知识、文字知识、历史知识和政治经验如何化为象征权力，从而操纵了民间庙宇的重建。[39]吉尔兹(Geertz)有关祭祀表演与地方权力表演的理论无疑为中国学者重新审视庙会提供了理论支持。近年来刘铁梁、高丙中、刘其印等对河北一个龙牌会的调查研究，即揭示了庙宇与庙会背后的地方社会生活秩序，尤其是政府与民间的各种社会力量如何在“复兴”庙会过程中形成共谋。[40]民间信

仰借助国家与地方政府的某些政策得以复兴的问题，也引起了学者的重视，特别是对于 2003 年以来民间信仰如何在“非物质文化遗产”新语境之下获得正当性，学者们对此保持着迅速而敏锐的观察。[41]

近十年来“国家—社会”、“文化—权力”视野之下的民间信仰研究蓬勃发展，使得民间信仰的论述因素逐渐扩大，原来局部和零星的民间信仰活动，牵涉了国家、社会制度、交通、商业、地域文化等问题。民间信仰所牵涉的中国文化图景也更为纵深，时代变革、士绅与地方社会、儒家文明等等大背景几乎都可以从民间信仰角度进入。多学科理论与方法的对话交流，正在逐渐揭示出民间信仰的思想史和文化史意义。[42]

### 结语

1995 年，以欧大年（Daniel Overmyer）为首的 7 位西方汉学家在名为 Living Chinese Religions 的中国宗教研究综述系列文章中，盘点了过去一个世纪海外汉学的中国民间宗教研究，同时声称，长期以来中国学界对于民间信仰的历史以及复兴中的现状比较忽视，这一领域最出色的研究出自日本、欧洲和北美学者。欧大年们甚至认为，西方汉学界在中国宗教研究领域存在的偏见与定见，由于缺乏中国同行的出色研究而无法得到应有的对话与矫正，他们希望这种状况在 21 世纪能够得到改善。[43]

令人欣喜的是，中国学者对于民间信仰的学术研究近十年来已经取得长足发展，葛兆光在 2008 年一次“中国民间信仰的历史学研究方法与立场”主题研讨中提出：“民间信仰的研究近些年来在两岸三地都有非常突出的表现，它具有三个方面的鲜明特征。第一个是继承了过去的历史学和文献学研究的长处，……在文献资料的爬梳、在历史事实的考证方面，至今在民间信仰研究领域里面还是很好的。第二个，它学习了人类学田野调查的方法，使得中国民间信仰研究里面比其他历史研究领域又多了一条腿，多了一个方法，多了一个资料来源。第三个，我觉得民间信仰研究实际上是所有历史学领域里面比较多地能够接受、吸收、融合甚至批评国外新理论的一个领域。”[44]

不止是这里所总结的历史学与人类学的结合，近三十年来我们还看到民俗学、宗教学、社会学甚至文学等各个学科在民间信仰研究领域的开拓与耕耘。尽管学科路径各有不同，学科所寻找的意义世界更是迥异，但是“民间信仰”已经成为一个多学科所共识的研究对象。面对同一个畛域，每个学科的学者都在反省自己的研究应当如何与其他学科的研究相处？自己的问题、方法与立场有何独到之处？自己的独特贡献在哪里？民间信仰只是一个研究领域，抑或有可能提出一套完整的理论思路 and 结构意义？未来的中国学术研究必将对此作出回应。

---

### 注释：

[1]王铭铭的多篇论文如《中国民间宗教:国外人类学研究综述》，《世界民族研究》1996 年第 2 期，《神灵、象征与仪式：民间宗教的文化理解》，收入《象征与社会：中国民间文化的探讨》（天津人民出版社，1997）以及《社会人类学与中国研究》（广西师范大学出版社，2005）第五章“象征与仪式的文化理解”都以“中国民间宗教”为名，但讨论涉及学科对象的仍是中文语境下的民间信仰。

[2]近年发表的中国民间信仰研究综述主要有陶思炎、铃木岩弓：《论民间信仰的研究体系》，《世界宗教研究》1999年第1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；王健：《近年来民间信仰问题研究的回顾与思考：社会史角度的考察》，《史学月刊》2005年第1期；陈建坡《“民间信仰与中国社会”编纂研讨会”综述》，《文史哲》2006年第1期；范正义《民间信仰研究的理论反思》，《东南学术》2007年第2期；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；符平：《中国民间信仰研究的主体范式与社会学的超越》，《浙江社会科学》2007年第6期。这些研究综述主要是针对某一学科的相关研究进行归纳总结，并且进行具体学科语境下的理论反思。考虑到近三十年的民间信仰领域事实上是多个学科共同开发、交流促进的研究领域，因此本文写作将不以学科为取舍文献的标准，主要总结回顾三十年整个民间信仰研究的主要议题与研究动向。

[3]陶思炎、铃木岩弓：《中日民间信仰研究的历史回顾》，《民间文学论坛》1997年第5期。

[4]比如穆焜在《民俗学的重建和发展》，《江苏社会科学》1981年第2期提出“民俗学的研究范围第四项是民间信仰，包括宗教、迷信、忌讳、医卜星象等。”

[5]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。

[6]乌丙安：《中国民俗学》（辽宁大学出版社，1985），页242—245。1995年乌丙安在新著《中国民间信仰》（上海人民出版社，1995）再次强调民间信仰与宗教的十个区别。

[7]金泽：《中国民间信仰·引言》（浙江教育出版社，1989），页1。

[8]欧大年(Daniel Overmyer)认为改革开放以后大陆学界采用“民间信仰”新标签去概括西方概念中的民间宗教，其实是学者们对于以政治概念进行宗教归类的国家宗教政策的灵活对应。Overmyer, "From 'Feudal Superstition' to 'Popular Beliefs': New Directions in Mainland Chinese Studies of Chinese Popular Religion". *Cahiers d'Extrême-Asie*. V.12(2001):103-126.陶思炎《迷信、俗信与移风易俗——一个应用民俗学的持久课题》，《民俗研究》1999年第3期主张采用“俗信”一词以限制“迷信”的过度使用，但其实1990年代之后，“民间信仰”一词基本上已经取代了“迷信”成为这一领域共识的概念。

[9]宋兆麟：《巫与民间信仰》（中国华侨出版公司，1990），萧兵：《雉蜡之风》（江苏人民出版社，1992）；董晓萍：《民间信仰与巫术论纲》，《民俗研究》1995年第2期。

[10]与1980年代民间信仰研究极力撇清与宗教的关系相映成趣的是，近三十年来宗教学研究主要从自己专攻的制度化宗教出发，考察佛教/道教/基督教与民俗信仰的互动、融合或者冲突，尤其是与民间信仰密不可分的道教研究，多强调民间信仰是道教在民间世俗化的结果。较有代表性的论文如李小光《道教与民间财神信仰文化背景之比较》，《宗教学研究》1997年第4期；张泽洪《道教斋醮科仪与民俗信仰》，《宗教学研究》1999年第2期；刘仲宇《道教对民间信仰的收容和改造》《宗教学研究》2000年第4期；丁培仁《道教与民俗浅议——以斋醮、礼俗为例》，《宗教学研究》2001年第4期。由于宗教学对于民间信仰的研究志在解决制度化宗教内部的学术问题，学者的学术训练偏重哲学义理而较少进行田野调查，研究重点较多落在“民间宗教”，与其它学科关于民间信仰的学术对话也甚少，因此本文对于宗教学界的民间信仰研究将较少涉及。关于佛教与民间信仰研究，可参宇恒伟、肖文杰：《近二十年来的民间佛教研究综述》，《康定民族师范高等专科学校学报》2007年第3期；基督教与民间信仰的研究综述，可参范正义《20世纪80年代以来基督教与民间信仰关系研究述评》，《福建师范大学学报》2005年第6期。

[11]比较集中讨论民间信仰所反映的中国民众宗教思想意识的是侯杰、范丽珠合著的《中国民众宗教意识》（天津人民出版社，1994）。

- [12]杨利慧：《女娲的神话与信仰》（中国社会科学出版社，1997）。
- [13]刘永华：《关羽崇拜的塑成与民间文化传统》《厦门大学学报》1995年第2期；王齐洲《论关羽崇拜》，《天津社会科学》1995年第6期。
- [14]刘慧《泰山宗教研究》，文物出版社，1994。可参吴效群《北京妙峰山碧霞元君信仰研究史》，《民俗研究》2002年3期对于碧霞元君崇拜的学术史梳理。另见吴效群《妙峰山：北京民间社会的历史变迁》（人民出版社，2006），樱井龙彦、贺学君编《关于妙峰山庙会的民众信仰组织（香会）及其活动的基础研究》（内部资料本，2006）。
- [15]叶涛：《论泰山崇拜与东岳泰山神的形成》，《西北民族研究》2004年第2期；《泰山香社传统进香仪式述略》，《民俗研究》2004年第3期；《碧霞元君信仰起源考》，《文史》2007年第4期。
- [16]这里仅仅举几本论著：汪毅夫《客家民间信仰》（福建教育出版社，1995），章海荣《梵净山神：黔东南民间信仰与梵净山区生态》（贵州人民出版社，1997），林国平《闽台民间信仰源流》（福建人民出版社，2003），林继富：《灵性高原——西藏民间信仰源流》（华中师范大学出版社，2004），范荧《上海民间信仰研究》（上海人民出版社，2006），吴秋林《众神之域：贵州当代民族民间信仰文化调查与研究》（民族出版社，2007）。
- [17]富育光、孟慧英：《满族萨满教研究》（北京大学出版社，1991），郭淑云：《原始活态文化：萨满教透视》（上海人民出版社，2001）。
- [18]巴莫阿依：《彝族祖灵信仰研究》（四川民族出版社，1994）；巴莫曲布嫫：《鹰灵与诗魂——彝族古代经籍诗学研究》（社会科学文献出版社，2000），《神图与鬼板：凉山彝族祝咒文学与宗教绘画考察》（广西人民出版社，2004）。
- [19]杨树喆：《师公·仪式·信仰》（广西人民出版社，2007）。
- [20]王铭铭：《小地方与大社会——中国社会人类学的社区方法论》，《民俗研究》1996年4期，《地方道教与民间信仰——“法主公”研究笔记》，《民俗研究》1997年第4期。
- [21]郭于华：《死的困扰与生的执著：中国民间丧葬礼仪与传统生死观》（中国人民大学出版社，1992）。
- [22]刘晓春：《一个地域神的传说和民众生活世界》，《民间文化论坛》1998年第3期以及《一个客家村落的家族与文化——江西富东村的个案研究》（北京师范大学博士学位论文，1998）。
- [23]赵世瑜《明清时期华北庙会研究》，《历史研究》1992年第5期；《庙会与明清以来的城乡关系》，《清史研究》1997年第4期；《明清华北的社与社火——关于地缘组织、仪式表演以及二者的关系》，《中国史研究》，1999年第3期；《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》（三联书店，2002）。
- [24]陈春声《信仰空间与社区历史的演变——以樟林的神庙系统为例》，《清史研究》1992年第3期，以及《社神崇拜与社区地域关系——樟林三山国王研究》（《中山大学史学集刊》第二辑，广东人民出版社1994）；刘志伟《大洲岛的神庙与社区体系》中国社会史学会1998苏州年会论文，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）；罗一星《明清佛山北帝崇拜的建构与发展》，《中国社会经济史研究》1992年第3期）。
- [25]代表性论文如郑振满《神庙祭典与社区发展模式——以莆田江口平原为例证》，《史林》1995年第1期；钱杭《忠义传说、祭祀圈与祭祀组织——浙江省平阳县腾蛟镇薛氏忠训庙的历史与现实》，《史林》2002年01期。张宏明《民间宗教祭祀中的义务性和自愿性——祭祀圈和信仰圈辨析》，《民俗研究》2002年第1期，对祭祀圈理论及其在民间信仰研究中的运用进行了梳理与辨析。



[26]郑振满、陈春声在《民间信仰与社会空间》（福建人民出版社，2003）一书的前言总结社会史学对于民间信仰之“民间”理解：“本书定名为‘民间信仰与社会空间’，也就是力图把民间信仰作为理解乡村社会结构、地域支配关系和普通百姓生活的一种象征或标志，特别是通过这种研究加深对民间信仰所表达的‘社会空间’之所以存在的历史过程的了解，揭示在这些过程中所蕴含和积淀的社会文化内涵。

[27]民俗学博士学位论文如王晓莉《碧霞元君信仰与妙峰山香客村落活动的研究》（北京师范大学，2002），岳永逸《庙会的生产——当代河北赵县梨区庙会的田野考察》（北京师范大学，2004）；历史学博士学位论文如范正义《民间信仰与地域社会——以闽台保生大帝信仰为中心的个案研究》（厦门大学，2004），王健《明清苏松地区民间信仰研究》（华东师范大学，2007）。社会学博士学位论文如骆建建《归来之神：一个乡村寺庙重建的民族志考察》（上海大学，2007）。陈进国在博士与博士后阶段的成果《信仰、仪式与乡土社会：风水的历史人类学探索》（中国社会科学出版社，2005）是区域信仰研究历史人类学的集大成者。

[28]近年出版多部专著，如周晓薇《四游记丛考》（中国社会科学出版社，2005），党芳莉《八仙信仰与文学研究：文化传播的视角》（黑龙江人民出版社，2006）均为古代文学博士学位论文。此外贾二强《神界鬼域：唐代民间信仰透视》（陕西人民教育出版社，2000），吴光正于博士后研究阶段出版的《八仙故事系统考论——内丹道宗教神话的建构及其流变》（中华书局，2006），分别从笔记小说、仙传等文学题材进行民间信仰的主题分析。

[29]值得一提的是，国际汉学界与中国学术界在搜集整理民间信仰领域文献资料与田野报告的合作是空前的，其中较突出的成果有丁荷生（Kenneth Dean）与郑振满合编《福建宗教碑铭汇编》（福建人民出版社，1995，2003）。劳格文（John Lagerwey）主编《客家传统社会丛书》（香港：国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院，1996-2004）出版了25册，其中相当多的篇幅是客家民间信仰与宗族社会的田野报告。

[30]赵世瑜：《国家正祀与民间信仰的互动——以明清京师的“顶”与东岳庙为个案》，《北京师范大学学报》1998年第6期，以及收入氏著《小历史与大历史：区域社会史的理念、方法与实践》（三联书店，2006）的多篇论文。

[31]陈春声：《正统性、地方化与文化的创制——潮州民间神信仰的象征与历史意义》，《史学月刊》2001年1期。

[32]行龙：《以水为中心的晋水流域》（山西人民出版社，2007）。行龙主编的《区域社会史比较研究》（社会科学文献出版社，2006）亦有多篇文章论及修庙与治水的权力互构关系。

[33]郑振满、陈春声：《民间信仰与社会空间·导言》，页1。朱海滨《祭祀政策与民间信仰变迁——近世浙江民间信仰研究》（复旦大学出版社，2008）以浙江地区民间信仰作为案例，考察中央王朝与地域社会各种社会集团在参与、主导民间信仰中的权力结构重组。

[34]王铭铭：《村落视野中的文化与权力》（三联书店，1997）；刘晓春：《仪式与象征的秩序》（商务印书馆，2003）；宋德剑：《国家控制与地方社会的整合：闽粤赣客家地区民间信仰研究的视野》，《江西师范大学学报》，2004年第3期。

[35]高丙中：《民间的仪式与国家的在场》，《北京大学学报》2001年第1期。

[36]郭于华：《民间社会与仪式国家：一种权力实践的解释——陕北驢村的仪式与社会变迁研究》，收入《仪式与社会变迁》（社会科学文献出版社，2000）。

[37]岳永逸：《传说、庙会与地方社会的互构——对河北 C 村娘娘庙会的民俗志研究》，《思想战线》2005 年第 3 期。

[38]郭于华：《导论：仪式——社会生活及其变迁的文化人类学视角》，载于《仪式与社会变迁》。

[39]景军：《知识、组织与象征资本——中国北方两座孔庙之实地考察》，《社会学研究》1998 年第 1 期。

[40]刘其印《龙崇拜的活化石：范庄二月二“龙牌会”论纲》，《民俗研究》1997 年第 1 期；刘铁梁《村落庙会的传统及其调整》，载于《仪式与社会变迁》；刘铁梁《作为公共生活的乡村庙会》，《民间文化》2001 年第 1 期；高丙中《一座博物馆——庙宇建筑的民族志》，《社会学研究》2006 年第 1 期。

[41]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；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；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。

[42]近年来发表于各大学术期刊的不少论文以《民间信仰在现代社会中的价值与作用》为题，肯定它的正面价值和作用，向政府建议法治导控、趋利避害的对策。又有不少论文以概论、管窥的形式，为民间信仰把脉定性，寻找民间信仰的基本规律，然后把各种信仰事项纳入这个规律之中，并在实践上提出移风易俗的若干对策。由这些学者们在学术研究中自觉不自觉地运用了“国家在场”，大致可以窥见权力话语在民间信仰研究领域的流行。

[43] “Living Religious Traditions”, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 54(1995), No. 2, pp. 314-321. 欧大年撰写概论部分，Popular Religion 部分由太史文（Stephen F. Teiser）执笔。

[44]引自 <http://forum.netbig.com/bbscs/read.bbscs?bid=1&id=7551984>