

原道

第十六辑

主编
陈明
朱汉民



首都师范大学出版社
CAPITAL NORMAL UNIVERSITY PRESS

原道

第 十 六 辑

主 编

陈 明 朱汉民



首都师范大学出版社
CAPITAL NORMAL UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

原道. 第 16 辑/陈明, 朱汉民主编. —北京: 首都师范大学出版社, 2010. 3

ISBN 978-7-81119-935-2

I. ①原… II. ①陈… ②朱… III. ①文史哲—中国—文集
IV. ①C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 042106 号

YUAN DAO

原道(第十六辑)

陈 明 朱汉民 主编

责任编辑 樊沁永

首都师范大学出版社出版发行

地 址 北京西三环北路 105 号

邮 编 100048

电 话 68418523(总编室) 68982468(发行部)

网 址 www.cnupn.com.cn

北京嘉实印刷有限公司印刷

全国新华书店发行

版 次 2010 年 3 月第 1 版

印 次 2010 年 3 月第 1 次印刷

开 本 787mm × 1092mm 1/16

印 张 18.25

字 数 278 千

定 价 38.00 元

版权所有 违者必究

如有质量问题 请与出版社联系退换

编委会

主 编	陈 明	朱汉民		
顾 问	李泽厚	庞 朴	韦政通	杜维明
	余敦康	李学勤	牟钟鉴	陈 来
学术委员	郭齐勇	李明辉	蒋 庆	赵汀阳
	盛 洪	廖明春	郑家栋	林安梧
	任剑涛	邓小军	黄玉顺	卢国龙
	张新民	东方朔	韩 星	刘乐贤
	于述胜	高全喜	杨立范	干春松
	朱汉民	陈 明		
编辑成员	耿 弼	王心竹	王 正	

本 辑 作 者

- 陈彦军 三亚学院社会发展分院教师 哲学硕士
陈进国 中国社科院世界宗教所副研究员，哲学博士
鍾云莺 台湾元智大学中文系教授
林荣泽 台湾佛光大学宗教系副教授 哲学博士
王庆新 清华大学政治学系教授 政治学博士
王 正 《博览群书》杂志社编辑 哲学硕士
姜志勇 自由撰稿人
陈弘毅 香港大学法律系教授 法学博士
姚中秋 自由撰稿人
邓曦泽 四川大学政治学系副教授 哲学博士
宋大琦 中国社科院研究生院哲学系 博士后
杨万江 自由撰稿人
陈 明 首都师范大学哲学系副教授 哲学博士
王学典 山东大学教授 《文史哲》主编
任 峰 南开大学政治学系副教授 政治学博士
闫 恒 首都师范大学哲学系硕士研究生
谢文郁 山东大学哲学系教授 哲学博士
尤陈俊 北京大学法学院博士研究生
齐义虎 自由撰稿人
王 堃 自由撰稿人
萧 瑶 自由撰稿人

目 录

儒教问题

- 儒臣与神明：儒教视域里的萧太傅信仰研究 陈彦军 (3)
- 中华教：当代儒教的三种实践形态 陈进国 (20)
- 孝道与儒家的超越概念 王庆新 (26)
- 殷商中叶上帝宗教之困境与人文德性之初现
——《尚书·盘庚篇》的思想史考察 王 正 (40)
- 前孔子时代之“德”观念
——中华民族“德”观之起源与演变 姜志勇 (53)

思想与学术

儒家与民主宪政

- 从 1958 年《为中国文化敬告世界人士宣言》谈起
..... 陈弘毅 (67)
- 书牟宗三《中国数十年来的政治意识——寿张君劭先生
七十大庆》文后 姚中秋 (96)
- 面对问题本身：问题、方法与效用
——《论六家要旨》的启示之一 邓曦泽 (128)
- 欲与仁 宋大琦 (139)
- 封禅传统：政治天命观及其前景
——《纪泰山铭》解读 杨万江 (151)
- 胡宏思想的逻辑与意义
——从朱子对《知言》的批评说起 陈 明 (164)

对话与评论

- “八十年代”是怎样被“重构”的

——若干相关论作简评	王学典 (181)
左右开弓：近期儒学思维的经世之轂	
——以贝淡宁的论述为个案	任 峰 (203)
当代中国自由主义者的宗教迷思	闫 恒 (218)
中西哲学真理观比较：孰是孰非？	谢文郁 (227)
作为立法者的政治儒学？	
——《政治儒学——当代儒学的转向、特质与发展》读书札记	尤陈俊 (241)
无用之用是为大用	
——评《儒学的时代价值》	齐义虎 (250)
文化：洞见与困惑	
——评陈明《文化儒学：思辨与论辩》	王 堃 (257)
陈明批判	
——《文化儒学：思辨与论辩》札记	萧 瑶 (371)
编后记	(283)

儒教问题

儒臣与神明：儒教视域里的萧太傅信仰研究

□ 陈彦军

【内容提要】本文视儒教为一种社会存在，目前儒学研究注重田间调查方法。改革开放以来，福建的民间信仰得到迅速复苏，辐射闽台的泉州富美宫萧太傅信仰崇祀汉代儒臣萧望之，与儒教有着千丝万缕的联系。遂本文以萧太傅信仰为例，研究儒教的历史和当前情境下由隐而显即重建的基础和意义。

【关键词】萧太傅信仰 民间信仰 儒教

任继愈在 1978 年底提出儒教是教说，将儒教与儒学画等号，认为两宋时儒教形成并完成、宋明理学是儒教^①，儒教研究从此成为一个学术热点。1978 年以来的儒教研究经历了三个阶段：1978 年至 1980 年代中期为第一阶段，中心议题是“儒教是否宗教”；1980 年代中期至 2000 年为第二阶段，主要议题是“儒教是什么性质的宗教”；2001 年以来为第三阶段，突出议题是“重建儒教的途径”。^② 本文无意重复检讨儒教的概

① 20 世纪 80 年代初，任继愈发表了《论儒教的形成》（《中国社会科学》1980 年第 1 期），《儒家与儒教》（《中国哲学》第 3 辑，三联书店，1980），《儒教的再评价》（《中国社会科学》1982 年第 2 期），《朱熹与宗教》（《中国社会科学》1982 年第 5 期）等一系列文章，论证“儒教就是宗教”，宋明理学是儒教。

② 关于前两阶段分期，参看邢东田：《1978—2000 年中国的儒教研究：学术回顾与思考》，载《学术界》，2003（2）；2001 年以来，随着儒教争论的再次兴起，陈明发表《中国文化中的儒教问题：起源、现状与趋向》（陈明：《儒者之维》，北京，北京大学出版社，2004），提出重建儒教问题，之后蒋庆发表《重建中国儒教的构想》，陈明提出儒教公民宗教说，探索今天儒教重建的可能与方式。

念，而是视其为一种社会存在，研究它的历史和当前情境下由隐而显也即重建的基础和意义。陈明在《儒教之公民宗教说》中明确说儒教在结构上“与民间信仰相贯通”，“在现代性扩展之后，民间信仰岌岌可危——最后的希望或生长点也只能到这里找寻”^①。随着讨论的深入及现实的发展，任继愈也提出到田野去研究儒教^②。改革开放以来，福建的民间信仰得到迅速复苏^③，辐射闽台的泉州富美宫萧太傅信仰崇祀汉代儒臣萧望之，与儒教有着千丝万缕的联系，遂成为笔者的进路。

富美宫位于泉州市万寿路尾，隔防洪堤和滨江大道与晋江相邻，相传始创于明正德年间，原为晋江富美渡头单一供奉萧王爷的小祠，光绪辛巳年(1881年)于现址扩建，形成以萧太傅为主神，配祀廿四司、文武尊王、苏柳李三夫人的奉祀格局。富美宫是旧泉州铺境体系(泉州城内以城墙为基本范围，城下设“隅”，“隅”下设“铺”，“铺”下设“境”，民间简称为“铺境”)中的南门聚津铺富美境的境庙，虽占地不足10亩，寺殿面积只有330平方米，却是闽台众多王爷宫庙的祖庙，是除西街开元寺、东街元妙观、通淮关帝庙、南门内天后宫等外，泉州市区内一大香火鼎盛之所。

熟悉《汉书·萧望之传》的观者会在富美宫的对联中发现浓厚的儒教意涵。富美宫主体建筑二进，中有拜亭。大殿面阔三间、进深三间，硬山式。站在富美宫门口，格外显眼的是大门对联：“富经术而事两朝道宗论语，美政声以行三辅绩懋儒臣”，还有两旁立柱对联：“富国在藏民论规张敞，美言莫轻听议拒乌孙”，“陈善弹非扬正气，穷经问礼振儒风”，俱为清末举人曾道甲戊(1934年)夏日谷旦敬撰并书。正门门扇上贴着秦叔宝等门神，两侧门是老中青少四太监像。进正门是一香案，披着倒书“富美萧太傅”五字的绣布。香案两侧靠墙有西班牙爷、东班头爷小神龛。绕过香案，正对香烛供奉、绣帏高挑的大型神龛，中间供戴王冠、披袂

① 陈明主编：《原道》，第14辑，北京，首都大学出版社，2007。

② 参看任继愈：《把儒教放到更广阔的视野里来考察——序李中著〈中国儒教论〉》，载《云梦学刊》，2005(3)。

③ 参看习五一：《简论当代福建地区的民间信仰》，载《世界宗教研究》，2008(2)。

袍的萧太傅二尺高木雕坐像，右侧供福德正神，左侧供文武尊王。龕上高悬民国丁亥年(1947年)曾道书、三教厚诚敬献的“汉代儒臣”大匾，两侧对联为辛巳年(2001年)端月我国台湾的萧万长敬撰的“史籍永载千秋颂，声威泉台万古传”。殿中及两侧墙内多个立柱镌刻对联，如：“御史纯忠勋昭汉史，兰陵发迹灵庇温陵”，“相业傅汉廷经明持重，神威宣海国福曜长留”，“麟阁当时留绘画，鳌江终古奠馨香”，“书勋炎汉尊贤傅，立庙温陵仗福神”，“巍峨宫阙奠鳌旋，赫濯声灵崇富美”，“敬前贤善事多行，求神明亏心莫作”，“神明构造海峡道，春风唤起故乡情”，等等；殿内高悬的匾额还有：“日在天上”，“源远流馨”，“圣迹长存”，“功高麟阁”等。绕过萧太傅神龕进入后殿，后殿正中是一个香案，上奉“玉旨·代天巡狩”牌位，香案后的神橱内摆置二十四司王爷^①及各地宫庙、香客寄放的神明木塑。后殿对联有：“麟阁将相光社稷，汉室忠魂壮乾坤”，“富有经术名重环宇，美德善政祀享千秋”，“儒臣浩气通四极，太傅英灵贯三光”，“汉代书香传奕世，兰陵圣人仰贤名”，“太傅英灵垂万古，长情神光泽九州”，等等。正殿西侧是附殿夫人妈宫。富美宫殿内殿外的木雕、石雕多取材民间流传的忠孝故事，均甚精美。

除开这些对联，富美宫的信仰活动就与其他民间宫庙差别不大了。神明萧太傅俗称萧王爷、阿爷公，一年间主要的信仰活动有正月初二的接神仪式，正月十五、十六的添香仪式及道士主持的平安醮，五月十七萧太傅神诞，十月十五水路大醮(三年一次)和十二月二十一日晚的送神仪式。据有关资料，富美宫旧有农历十二月十五收兵、二月初二犒兵的祀鬼神仪式，要请法师；还有遵循惯例到被称为“一邦神祠”的东岳行宫“乞火”，铺境各组织“卜筮”以取得来年祭祀萧王爷的主持权等。富美宫比较有特色的旧宗教习俗有纪念萧太傅的放生公羊仪式、驱瘟放王船仪式和向神借钱活动，现在都没有条件举行了。

萧太傅神诞是如今最热闹的信仰活动，它由1988年组建并已更换三届的董事会组织，境内居民自发参与。由于富美宫有较为丰厚的香火钱、海外捐献和经营收入(像芳名录、派神符和富美宫香袋等)，不需要像一

① 廿四司王爷俱为历史人物，其中有叶王爷，讳适，宋永嘉人，嘉泰间任泉州知府，著名儒家学者；罗王爷，讳伦，明吉安人，成化二年进士第一，后滴提举泉州市舶司，在泉州城北讲学，世称“一峰先生”。

般境庙要在举行神诞活动前发布告要求境内居民捐献。神诞日前三天，各项活动就已经开展了。有请戏的，请电影的，布告都在庙外张贴，样式大体是：富美萧太傅千秋，某月某日，弟子某某某敬献高甲戏（或大鼓吹、电影等）。戏剧是传统高甲戏，以表现忠义为主，戏台就在宫前空地临时搭成。神诞前后几日，拜香、割火的信众不断而来，在神诞日人数达到高峰，估计几日里参拜人次在几万之多。参拜人群多以家庭为单位，全家老小一起出动，也有个人，都要带着供品而来。远处的往往是组成团队包车而来，大的团队常常有近百辆车，在富美宫外的大街上排成长队。人车虽然多但秩序井然，一个维持秩序的警察也没有。分灵要定期到祖庙割火才能保持灵验。家庭供的神捧着来割火，绕着神案转三圈表示割火完成。团体的一般抬来神轿，在宫前空地摇神，询神旨意。轿夫往往一幅不由自主的样子，看上去像是神在指挥他们。有的团队深夜而来，常常带着乩童，表演惊世骇俗的各种“法术”。神诞期间富美宫提供斋饭，就在宫庙附近的空地上搭起棚子作厨房，厨师一般是附近信众，自愿服务。参加神诞的人们都愿意吃这斋饭，认为这会带来保佑和福气。神诞这几日，富美境不少人家就跟过年一般，家内摆着香烛和供品敬奉在自家神龛前，每日敬拜神明，虔敬异常，有的还邀请亲朋来家吃饭。

二

类似富美宫这样的宫庙福建各地有很多，像供奉开漳圣王、法主公等的宫庙，他们都有一个共同的特点是：起源或兴盛于某地域，成为该地域的神明崇拜中心，然后随着该地域住户的外迁或其他形式，信仰辐射到其他地域，形成或多或少的分灵。现在的研究者将之称为宫庙、境庙、村庙，等等，笔者把这种宫庙称为公庙。公庙是地域社会神明崇拜的中心，传统中国大到一城，小到一村一个角落，有着各种层级的公庙。公庙的普遍出现是伴随着唐宋之变而来，在华南显得尤为突出。唐末以来，华南的中原移民有两个重要的公共建筑：一是祠堂，二是公庙；一重血缘，二重地域，而由于华南单姓村众多，祠堂和公庙常常紧密相连。“祠堂是宗族中宗教的、社会的、政治的和经济的中心，也就是整族整乡的‘集合表象’(Collective Representation)”；“庙宇敬神，乃是祖先崇拜的伸展”，公庙也是“宗族固结(Clan Solidarity)的机关”，二者在组织和

仪式上也重叠互动。^①祠堂和公庙合起来称祠庙，明清地方志将祠庙列在寺观之前，以区别于佛道。蔡相辉说：“中国人的宗教信仰中，除了道佛回基督天主等大宗教外，还有一个不具有宗教形态（教主、教义、经典、神职人员）但却拥有最多信仰人口及传播据点的祠庙。祠包括家祠、宗祠及规模较小而常见的义民、乡贤、节孝、名宦等祠，奉祀神、祖先及德行足供后人表率的人物；庙也种类繁多，奉祀的神也无所不包。古代政府官员将建立祠庙教化百姓称为‘神道设教’，并未将之归纳为宗教，但在佛道等宗教竞争激烈的场合，皇帝常有‘儒释道合一’的说法出现，或可显示古人将神道与儒教画上等号的想法。”^②蔡相辉笼统地谈论儒教，而且简单地把儒教看做是政府官员教化百姓的手段，这都是有待辨析和订正的。准确地说祠堂和公庙是宋明儒教化的两个重要的物质载体。关于祠堂是宋明理学精神庶民化和庶民理学化的载体已多有学者论述^③，公庙与宋明儒教化的关系还鲜有学者论述。

泉州宋代以来形成宗族祠堂众多，铺镜庙宇系统发达的局面，如今走在泉州市镇和乡村，也常能看到众多修复的祠堂和公庙。泉州是闽南文化区的重镇，在语言、民俗、宗教等诸多方面保存了大量西晋以来历次大规模中原移民带来的中原文化，这些层层积淀的文化在新环境的催化下、在历史的淘洗中发展出新的文化，不仅满足了泉州人民的需要，而且反哺中原。王铭铭抚今追昔，将泉州的历史定位为“东方大港”和“世界宗教博物馆”，思考宋元时多种族、多文化的泉州何以会存在，思考这样的繁荣如何在西方殖民主义和从明太祖开始“被彻底官学化，从民间的学术思想论述，转变为官方的‘礼教’”的自身儒学力量双重挤压下“逝去”。^④但南宋闽学的兴起和“紫阳过化”无疑是泉州历史的一大亮点，朱

① 林耀华：《义序的宗族研究》，28页、32页，北京，三联书店，2000。

② 《台湾民间信仰》导言，“国立”空中大学教学用书。

③ 如科大卫、刘志伟：《宗族与地方社会的国家认同——明清华南地区宗族发展的意识形态基础》，载《历史研究》，2000年（3）；郑振满：《明清福建家族组织与社会变迁》，长沙，湖南教育出版社，1992年；等等。

④ 参看王铭铭：《逝去的繁荣——一座老城的历史人类学考察》引论及四～六章，杭州，浙江人民出版社，1999。书中作者将泉州称作“文化边疆区”。

熹对泉州民间礼俗产生了深刻的影响，“海滨邹鲁”也由此叫响^①。“海滨邹鲁”意味着泉州并不是王铭铭所谓的“文化边疆区”。夷狄入侵，北方胡化，携带中原文化的南迁汉人在移民开发过程中使华夏文化重新焕发生机，南宋时期，南方已经开始在经济、文化上成为华夏文化的重镇，以朱子为代表的闽学既是地域文化的产物，更是华夏文化自身的更新。而且，程朱理学本身并不是单纯的学术思想，它包含着兴礼乐、施教化的社会活动，重要的成果就是祠庙的兴盛和儒教化。官学化固然使理学僵化，但也使理学获得广泛传播的助力，推动了中国的儒教化；明代正德年间官学外兴起的阳明心学克服了程朱理学的僵化，促进了儒教化的新发展。南宋以来，中国再没出现长时期的分裂局面，儒教化构筑了中华文化多元一体的基础，离开这一点来谈泉州历史上的多种族、多文化是空泛、无根基的。当然，经过现代社会冲刷过的祠庙去儒教化，正如我们前面在萧太傅信仰活动中所见的，儒教特征在淡化。

三

现有的关于富美宫萧太傅信仰的研究几乎不关涉儒教，分别从民间信仰、王爷信仰两个范式来研究，但都有着不可克服的困难。

先看民间信仰研究范式。富美宫 1988 年恢复时因与台湾进行宗教交流的需要，根据它历史上曾有道士住持的事实划归了道教，但确定为道教，按照现行法规，就要由道教协会委派道士住持加以管理，这既不符合富美宫的传统，也无法和台湾宫庙进行交流，所以在政府以民族宗教的方式确认民间信仰的合法性后，萧太傅信仰就成了民间信仰。按照蔡相辉的说法，民国成立国民政府建立后，政府施政排除既有祠祀政策，祠庙就变成了纯粹民间的宗教行为，1960 年代台湾学术界在研究此领域时，开始以“民间信仰”称之。^② 不过，据高丙中等的研究，约在 1920 年

^① 朱熹与泉州有着很深的渊源，少年时随父亲朱松在晋江石井镇度过；23 岁初宦即在泉州同安（今属厦门），在泉州迁延近 5 年之久；54 岁重游泉州，招收诸多泉籍门生；61 岁知漳州力推经界，曾莅临泉州。泉州历来被认为是“紫阳过化之区，薪传不绝”。今泉州开元寺保存的一从倾圮的朱子祠移入的竖式石碑，上面所镌楹联是“接伊洛之渊源，开海滨之邹鲁”。关于朱熹对泉州礼俗的影响，参看方宝璋：《闽台民间习俗》，33 页、92 页、297 页等，福州，福建人民出版社，2003。

^② 《台湾民间信仰》导言，“国立”空中大学教学用书。

代，“民间的信仰”、“民众信仰”、“民间宗教”常见于中国学者的文章中，至1930年代，“民间信仰”已成为一个相对稳定的术语了。^①但经过学术断层，“文革”后，大陆学界一开始多引进西方宗教学理论，从原始宗教的遗留或小传统(Little Tradition)的角度来研究民间信仰，将它看做儒释道之外的信仰状态或儒释道在民间的杂糅，如王铭铭认为独立地存在一种民间宗教(Popular Religion)，其内容主要包括“1. 神、祖先、鬼的信仰；2. 庙祭、年度祭祀和生命周期的仪式；3. 血缘性的家族和地域性庙宇的意识组织；4. 世界观和宇宙观的象征体系”。^②

王铭铭研究了包括萧太傅信仰在内的泉州民间神明崇拜营造的地域社会。泉州城厢民间祀神神诞日从正月到十二月依次排列，没有重合，使得每个月都有多起神诞活动；有神诞就有迎神赛会，就有敬神演戏，在神明构筑的泉州城空间里，泉州人几乎一年到头都生活在神明带来的日常生活的开解中。王铭铭借用英国人类学家特纳的仪式理论，分析了泉州迎神赛会和节庆仪式的结构——反结构——结构过程：日常社会结构中，官绅与百姓、长辈与晚辈尊卑分明，但在迎神赛会中，官绅被要求出面、出钱组织，暂时驱除他们平日在民众面前维持的士绅面子，与民同乐，在节庆时的家庭仪式中，长辈需要与晚辈展开较之日常时期多得多的沟通，甚至家里当官的老爷，也要与其他家庭成员密切互动，于是日常状态的阶层和个人差异被仪式的凝聚力打破，造成了一个社会结构差异的“空白期”，也就是反结构，仪式过后，又重回日常结构。这样一个过程在定时释放社会结构带给人的不适和压抑的同时固化了社会结构。但王铭铭也认识到这个分析很难体现泉州地方社会的面貌。明清泉州社会有着多重的社会空间层次，包括家户、宗族、地缘性社区(如铺镜)和城市整体空间单位，各个层次有着自己的仪式又彼此交叉，如“天和祖先的年度祭祀，促发的认同感是以家户(宗族)为单位的共同体意识；神明的祭祀，则可能在地缘性社区和城市整体空间单位中构成其共同体的意识；鬼的祭祀，或成为家户(宗族)共同体意识的象征机制，或成为地缘性社区共同体意识的营造手段”，而同时，“所有的社会空间单位都各自具有自己的‘核心区位’，如家户有大厅，宗族有祠堂，地缘性社区

① 高丙中：《作为非物质文化遗产研究课题的民间信仰》，载《江西社会科学》，2007(3)。

② 王铭铭：《社会人类学与中国研究》，北京，三联书店，1997。

有各自的神庙，而城市也同样有核心的大庙”，赛会和节庆仪式的“反结构”效力在这种多重交叉中被消弭，仪式用各种非正式的手段营造家户、宗族、铺镜和城市共同体秩序，并没有成为“乱”的根源，而是有着内在的逻辑和秩序，它与官方正统体系所设计的秩序基本是对应的，因此泉州民俗“多依朱子家礼”。王铭铭不能理解的是“这样井然有序的制度却被明清两代的统治者称为‘淫祠’或‘淫祀’”。^①“非其所祭而祭之，名曰淫祀，淫祀无福”，在儒教的话语里，淫祀并不等于异端，而指不合礼仪，缺乏节制或不在祭典，传统中国大量淫祀的存在是一种日常状态，代表着儒教内部自我调整的张力^②，当然也有官府控制社会的需要。熟悉传统社会的人都知道，正祀、淫祀之分并不是官方和民间、大传统和小传统之别。

杨庆堃希望以“中国宗教”的名目来克服上述问题。在《中国社会的宗教》一书中，杨庆堃全面论述了“中国宗教”如何成功地维持着中国文明的伦理与道德秩序的长久存续。他意识到区别宗教的精英形式和民间形式常常会对信仰与仪式的民间表达方式带有偏见，他将宗教分为“分散型”(diffused)和“制度型”(institutional)两种基本模式，并用前一种模式来描述“中国宗教”，认为“中国宗教”在中国社会中的地位类同于制度型的基督教在西方社会的地位，并不因分散而不提供社会所需的宗教功能和不构成宗教结构体系。杨庆堃将自己的宗教定义限定在有神信仰上，断定儒学是无神论，所以他在“中国宗教”外谈论儒学的宗教性和儒学为“中国宗教”提供伦理价值。且不说杨庆堃的“中国宗教”包括国家祭祀体系这样的制度型元素而使他的“分散型”说法有着内在矛盾，他的立论实际还有其儒学非宗教说流行的时代背景，在今天宗教定义呈现多元、儒教是宗教也为更多人接受的情况下，仍旧将“中国宗教”与儒教相区别，只会使“中国宗教”与学界所论的小传统意义上的民间信仰混为一谈。

再看王爷信仰范式。台湾王爷庙数量仅次于土地庙，台湾学者也较早开始王爷信仰研究。关于王爷神的起源，刘枝万、蔡相辉、康豹分别

① 王铭铭：《逝去的繁荣》，198～201页，杭州，浙江人民出版社，1999。

② 如宋明理学者并不以是否在国家祀典来判定某神明崇拜的合法与否（参看皮庆生《宋人的正祀、淫祀观》，载《东岳论丛》，2005(4)），也屡屡以建立书院系统和儒者神明系统来摆脱官方学校和孔庙体系。