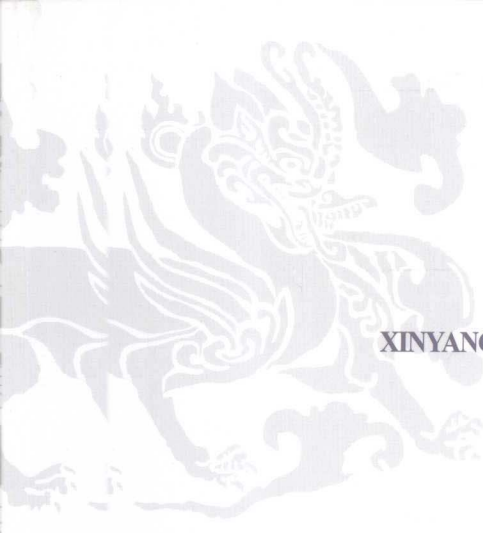




CHUANTONG MINJIAN
XINYANGYU XIANDAI SHENGHUO

传统民间信仰 与现代生活



中国社会科学出版社



向柏松
著

CHUANTONG MINJIAN
XINYANGYU XIANDAI SHENGHUO

传统民间信仰
与现代生活

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

传统民间信仰与现代生活/向柏松著. —北京:中国社会科学出版社, 2011. 7

ISBN 978-7-5004-9696-0

I. ①传… II. ①向… III. ①信仰-民间文化-研究-中国

IV. ①B933

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 060848 号

责任编辑 郭晓鸿(guoxiaohong149@163.com)

特邀编辑 乔继堂

责任校对 石春梅

封面设计 格子工作室

技术编辑 戴 宽

出版发行 **中国社会科学出版社**

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720

电 话 010—84029453 传 真 010—84017153

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京君升印刷有限公司 装 订 广增装订厂

版 次 2011 年 7 月第 1 版 印 次 2011 年 7 月第 1 次印刷

开 本 710×1000 1/16

印 张 16

字 数 270 千字

定 价 38.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换

版权所有 侵权必究

目 录

第一章 民间信仰的含义与特点	(1)
第一节 民间信仰的含义	(1)
第二节 民间信仰的特点	(5)
第二章 民间信仰的分类	(16)
第一节 自然崇拜	(16)
第二节 人神崇拜	(18)
第三节 灵物崇拜	(61)
第四节 符号崇拜	(65)
第三章 中国古代民间信仰	(73)
第一节 先秦民间信仰	(73)
第二节 秦汉民间信仰	(88)
第三节 魏晋南北朝民间信仰	(102)
第四节 唐宋元明清民间信仰	(117)
第四章 近现代民间信仰的变迁	(128)
第一节 民间信仰研究的发端	(128)

第二节	近现代社会对民间信仰的冲击·····	(130)
第三节	近现代民间信仰演变特征·····	(134)
第五章	传统民间信仰在当代社会的演变·····	(140)
第一节	俗神信仰的遗存与嬗变·····	(140)
第二节	灵物信仰对象与观念的蜕变·····	(143)
第六章	民间信仰的功能·····	(147)
第一节	民间信仰的社会整合功能·····	(148)
第二节	民间信仰的道德教化和心理调适功能·····	(151)
第三节	民间信仰的文化遗产功能·····	(153)
第四节	民间信仰的娱乐功能·····	(154)
第五节	民间信仰的生态环境保护功能·····	(155)
第六节	民间信仰的经济开发利用功能·····	(156)
第七章	民间信仰视域中的龙神·····	(158)
第一节	龙形成的原因·····	(158)
第二节	龙的主要组合对象·····	(166)
第三节	龙的组合历程·····	(171)
第八章	民间信仰田野调查·····	(179)
第一节	云南大姚县昙华乡彝族村落信仰调查·····	(179)
第二节	大广尧村民间信仰变迁调查·····	(200)
第三节	“老君爷”——山西阳泉 YDQ 煤矿的煤窑神信仰·····	(234)
第四节	嫦娥崇拜与咸安·····	(238)
后记	·····	(249)

第一章 民间信仰的含义与特点

民间信仰是一种产生于原始社会，历经漫长岁月的传承、发展、演变并延续至今的文化现象，它是一种与人为宗教既相似又有根本区别的存在。中国古代已出现与民间信仰相关的概念，例如唐代的佛教文献多有“信仰”一词，但其含义是指敬神的宗教情感，并不同于民间信仰的含义。民间信仰作为民俗学学科的概念，是进入近现代社会才被提出的。20 世纪末，民间信仰作为概括民间神灵崇拜现象的概念，逐渐为学术界所认识和认同。但是，迄今为止，有关民间信仰的含义与特点的研究并未达成共识，相关的理论阐述仍然十分薄弱。因此，必须有更多的学者对此进行深入探讨，并相互商榷与争鸣，以期将问题的探讨引向深入并逐渐达成共识。

第一节 民间信仰的含义

一百年来，在学术界，有关民间信仰的概念五花八门，如迷信、俗信、民间宗教、信仰民俗、俗间信仰、民俗信仰、庶民信仰、民俗宗教、民众宗教、民信、神仙信仰、宗教信仰等。20 世纪末，民间信仰逐渐成为普遍使用的概念。

1897年,日本学者姉崎正治在《哲学杂志》第12卷第130号发表《中奥的民间信仰》,首先提出了民间信仰的概念。他将民间信仰看做是“多少与正统的组织宗教相互对应的信仰习惯。”此后,在日本关注民间信仰研究领域的学者日益增多。在当代,民间信仰研究成为日本的一种热门学科。日本一百余年的民间信仰研究,形成了一些重要的认识:

第一,民间信仰是一种区别于制度宗教的存在。自姉崎正治提出民间信仰为非正统宗教观念之后,有不少学者相继响应。杉浦健一于1934年发表《关于日本民间信仰研究的资料和方法》,指出民间信仰是与上层知识阶级的宗教相对立的一种信仰。宫第直一认为民间信仰具有非官方性。池上广正也指出民间信仰是宗教以外的信仰。

第二,民间信仰具有自发性的特点。宫第直一于1941年发表《民间信仰研究的意义》,提出民间信仰是站在国家的制度化祭奠之外的一种自然发生和发展的信仰。池上广正在1948年发表的《我国关于民间信仰调查的回顾》认为:民间信仰是在民间人之间呈自然状态的既成宗教以外的信仰。

第三,民间信仰主要由原始信仰的残存和制度宗教流入民间的变异物所组成。姉崎正治在最早提出民间信仰概念的同时,就对民间信仰的构成成分进行了分析,他认为民间信仰的组成包括:原始宗教的残存,自生的自然崇拜、组织化的宗教的被变化、曲解和混淆。杉浦健一则从研究的角度揭示了民间信仰的构成:民间信仰的研究可以分为两个方面,其一是古代信仰的现代遗存;其二是上层阶级的信仰及其成立宗教被民间接受的情况。堀一郎1951年出版的《民间信仰》论述民间信仰的多样性,涉及民间信仰的构成,包括:残存在民众中的原生态古代信仰、原始信仰与原始生活联结的某些片断,被高级宗教融摄而又重返民间的沉滞物,退化了的前代宗教的遗物等。

第四,民间信仰对于民众生活有着重要影响。加藤咄堂1925年出版的《民间信仰史》认为:民间信仰是人心的自然要求,是民族固有精神的持续,民间信仰史是民族精神的发动史,民间信仰中隐约闪烁着文化创造的因子。

西方学界对于民间信仰的研究是从原始文化研究开始的。英国文化人类学家泰勒的《原始文化》(1871)、弗雷泽的《金枝》(1890),通过对大量原始部

落民间信仰的研究，揭示了民间信仰的诸多规律，也涉及中国的民间信仰。法国汉学家葛兰言《上古中国的节日与诗歌》将中国的民间信仰划入原始文化的范畴，认为它不属于人为宗教的体系。此后，许多西方学者将目光投向中国，将民间信仰看做是中国最主要的宗教传统。荷兰汉学家格如特《中国宗教体系》（1892）论述了中国福建的民间信仰，将民间信仰看成中国传统文化的重要组成部分。美国文化人类学家武雅士《中国社会中的宗教和仪式》，认为民间信仰具有宗教性。英国文化人类学家马丁《中国仪式与政治》（1981），美国文化人类学家威勒《中国汉人宗教的一致性与多样化》（1987），桑格瑞《一个汉人社区的历史与巫术力量》，英国文化人类学家王斯福《帝国的隐喻：中国民间宗教》等，对中国民间宗教作了社会与文化的分析。西方学者与日本学者一样，也将民间信仰看做一种与制度宗教相对应的概念。特别是20世纪中叶美国人类学家罗伯特·雷德斐的《农民社会与文化》（1953），明确提出文化中的“大传统”与“小传统”的概念，成为学者研究社会文化组成的重要理论依据。大传统是一个社会文化中的上层文化，由该社会中的精英分子所创造，是有意识、有传承的一种主动的文化传统；小传统则属于下层文化，是多数民众共同接受并保有的文化，在传统农业社会中，也就是所谓的农村文化，是一种习而不察的文化传统。由大传统与小传统的理论来审视民间信仰，可知民间信仰是属于与大传统相对应的小传统中的组成部分。

民间信仰作为发端于原始社会的一种文化传统是否适应现代社会，也是学者们所热衷探讨的课题。德国社会学家韦伯的《中国宗教》（1915），试图揭示民间信仰与现代化的尖锐对立，认为中国乃至东方现代化的迟缓，应归咎于民间信仰的昌炽盛行。这种将民间信仰与现代化完全对立起来的做法也遭到了许多西方学者的反对。人们开始重新审视传统民间信仰与现代生活的关系，民间信仰是否包含现代化或反现代化的精神和伦理。在现代化进程中，人们一方面要考察传统民间信仰在现代社会的兴衰消长，另一方面要考察传统民间信仰如何被改造、重铸为新的民族文化的组成部分。

中国的民间信仰研究始于清末，民间信仰在最初是被当做迷信来加以研究的，其目的是破除迷信，倡导科学，以清除所谓导致中国贫弱的祸根。卓杲

《续无鬼论演义》(1904年)较早使用了迷信的概念,并指出迷信的恶果是导致“种灭国亡”。1905年,《东方杂志》转载《论革除鬼神迷信之法》一文提出了革除迷信的主张,认为“下层社会之迷信”是国家贫弱的根源,提出了“开通下层社会”,普及教育、革除迷信的启蒙任务。周寿昌《论迷信》(1921年)仍然从破除迷信的角度来考察民间信仰,不过,其中也涉及了民间信仰的基本构成要素。江绍原《须发爪——关于它们的风俗》(1928),阐述了有关须、发、爪风俗的民间信仰,是中国较早出现的一部民间信仰研究专著。20世纪二三十年代,介绍西方和日本民间信仰研究的论著逐渐增多,外国民间信仰的理论开始传入中国。受到国外民间信仰观念的影响,中国学者已不再仅仅是将民间信仰当作迷信来加以批判,而是开始冷静考察和思考民间信仰的现存状况及其与中国社会的关系。杨成志1937年发表的《安南人的信仰》一文使用了民间信仰一词,是较早使用这一概念的文章。中国民间信仰的研究,经历了数十年的停滞时期,于20世纪80年代又开始活跃起来,陆续出现了众多民间信仰研究论著。朱天顺《中国古代宗教初探》(1982),对古代民间信仰作了较为系统的阐述。乌丙安《中国民间信仰》(1996),从民间信仰与人为宗教的十大区别入手,精细地考辨了民间信仰的概念,全面系统地阐述了中国各民族各类民间信仰。郑土有、王贤森《中国城隍信仰》、王子今《门祭与门神崇拜》、陈来生《无形的锁链》、张紫晨《中国巫术》、何星亮《中国自然神与自然崇拜》、徐山《雷神崇拜》等,分别对各种民间信仰事象的观念、对象、仪式、神话传说、禁忌、流变及其与中国文化的关系进行了研究。涉及本课题的关键性问题的研究论著则只有寥寥数种。仲富兰《现代民俗流变》,揭示了诸多传统民间信仰事象在现代生活中的嬗变与更新。最近发表的多篇论文则多是关于传统民间信仰与现代社会关系的个案研究或某个侧面的研究。如葛兆光的论文《道教与中国民间生活》从实例入手得出认识,认为民间信仰中的一些价值观念与现代意识有相通之处。刘得龙等的论文《论俗信》论述迷信与俗信的区别,并从一个侧面揭示了传统民间信仰与现代社会的关系。探讨民间信仰与现代社会的关系以及在现代社会中的转型问题,是当前民间信仰研究的最新趋势。

百年来，中外学者对于民间信仰有别于制度宗教的独立性、民间信仰的产生、构成、特点、意义、功用及其与现代社会的关系等问题分别作了深浅程度不同的研究，对于我们探讨民间信仰的概念提供了有益的启示。在前人研究的基础上，结合中国民间信仰的具体情况，我们对民间信仰的概念作如下界定：民间信仰是在人民大众中自发产生的对具有超自然神力与超人神力的对象的崇拜。

这种对超自然、超人力的对象的崇拜，作为一种整体的文化现象，往往是由五个方面的要素构成的，即：信仰对象、信仰观念、信仰仪式、解释信仰的神话、信仰禁忌。民间信仰的对象最初是在自然领域，后来发展到人类社会。自然领域信仰的对象，是那些被赋予了超自然神力的自然物，最初几乎囊括了一切自然物，后来才缩小到与人类相关的自然物，包括自然现象、动物、植物。社会领域信仰对象，是被赋予了超人神力的人物，包括实际存在过的人物和虚构的人物。信仰观念与信仰对象是同时产生的，人们对于一定的信仰对象产生了一定的神灵观念，才有可能去崇拜他。崇拜雨神，是因为相信他掌管雨水；崇拜西王母，是因为相信她掌管不死药；崇拜妈祖是因为相信她能使人们航海平安；崇拜送子娘娘，是因为人们相信她能赐子；崇拜灶王，是因为人们认为他能升天言人功过。有了信仰对象和信仰观念，不能仅仅停留在思维的层面，还必须通过外在形式表现出来，这就形成了信仰仪式。仪式是信仰的行为形式，也是信仰观念得以体现和实现的重要实践。神话是有关神灵对象、神灵观念、崇拜仪式的合理性的解释性故事。禁忌也是神灵崇拜的表现形式，它表达了人们对神灵的崇敬与畏惧，是民间信仰生活化的仪式。

第二节 民间信仰的特点

民间信仰作为民间文化的组成部分，属于非官方的文化，同时又与人为宗教有着本质区别。民间信仰与人为宗教的区别集中表现在“自发”与“人为”

这一焦点上。民间信仰是在民众中自发产生的神灵信仰，人为宗教则是人为制造的神灵信仰。由此导致两者在信仰对象、信仰观念、信仰仪式三要素方面的显著不同。将民间信仰与官方仪式和人为宗教进行比较，可以概括出民间信仰如下几个方面的特征。

一 民间性

民间信仰是与上层精英文化相对应的存在，它是自原始社会以来的民众集体创造、集体传承并不断积累的文化事象，不同于人为宗教为特定历史时期的宗教人物所创制。民间信仰作为民间的创造，可以分为几种类型：其一，原始时代的遗存，由原始社会产生并残存后世的民间信仰。如原始自然崇拜、图腾崇拜、氏族部落祖先崇拜等的遗存。其二，历代民众创造、累积的民间信仰，如历史人物演化成的神灵崇拜、表达民众世俗生活愿望的神灵崇拜、行业神崇拜等。其三，人为宗教经民众改造、转化而成的民间信仰。如民间的观音崇拜，就是由佛教的观音崇拜演化而来。

在原始时代，不存在所谓民间与上层的对应关系，所有的神灵信仰都应该属于民间信仰的范畴。进入文明时代以后，就出现了民间与上层的分化。这样，在古代社会，也就出现了民间信仰与官方宗教礼仪的分化与对立。首先是祭祀对象的分化。一部分祭祀对象被赋予了王权或官方色彩，只能为天子或官方所祭祀，百姓不能参与其间。这是宗法礼制的产物。为了维护统治秩序，宗法礼制规定了不同等级的祭祀对象。《礼记·王制》：“天子祭天下名山大川，五岳视三公，四渎视诸侯。诸侯祭名山大川之在其地者。”这种制度也就导致了民间与官方在祭祀对象上的分化。其次，祭祀目的上的区别。官方的祭祀为的是祈求统治的稳固和社稷的兴旺，祭祀本身甚至就是一种王权的象征。如秦汉以降天子举行的封禅大典，就是一种宣告获得王位的政治大典。民间的祭祀则只是为求一己之福祉。再次，在祭祀仪式方面也有很大差异。官方的祀典往往规模宏大，参与者众多，并有严格的程序；而民间的祭祀则多属个人行为，随意性强。

当然，民间信仰与古代官方宗教也不是决然对立的，两者也存在相互融合、相互影响的方面。官方阶层的人物，在官方活动中执行的是官方宗教，在日常生活中则有可能信奉的是民间信仰。官方的许多礼制也是在民间信仰基础上形成的，如天子祭祀名山大川，就是在民间自然崇拜的基础上形成的。雩本是上古民间驱鬼的仪式，周代及周代以降，雩成为宫廷祭仪。《礼记·月令》记有周代行雩祭的情况：“命国难，九门磔禋，以毕春气。”雩进入宫廷后，被制度化、程式化，成为一种盛大的祭典，而在民间，仍有原始、自然状态的雩在流行，但两者已经有了很大区别。

二 自发性

民间信仰是在民众中自发产生、自然传承的民俗事象。民间信仰的自发性主要表现为集体性、非文本性。

民间信仰的集体性，是指民间信仰在产生和流传过程中所具有的群体性特征。民间信仰在原始社会孕育产生，进入文明社会后，由历代民众不断传承、发展。从原始的自然崇拜发展到后来社会的祖先崇拜、多神崇拜等，莫不是千百年来民众集体传承创造的结果。迄今为止，没有哪一种民间信仰可以归结为历史上某一个具体人物的创造。当然，民间信仰的产生和传承也不完全排除个人的因素。比如个体的巫觋就在民间信仰的传承发展过程中发挥过重要作用，甚至可以说某些民间信仰的仪式就是某些个体的巫觋所首创，但是，巫觋只是民间信仰传承活动的组织者，他们个人在民间信仰活动领域的某些创造，也只能是民众集体心理和愿望的体现，而且这种创造还需要得到民众的认可方能流行。

民间信仰的集体性，是民间信仰区别于人为宗教的显著特征之一。与民间信仰相反，人为宗教恰恰是个体宗教人物的编造。历史上的某些宗教人物为了达到某种利益方面的目的，在民间信仰的基础上编造了人为宗教。因此，是否“人为编造”便构成民间信仰与人为宗教的分水岭。正如恩格斯所指出的那样：“事情很清楚，自发的宗教，如黑人对偶像的膜拜或雅利安人共有的原始宗教，

在它产生的时候，并没有欺骗的成分，但在以后的发展中，免不了有僧侣的欺诈。至于人为的宗教，虽然充满着虔诚的狂热，但在其创立的时候，便少不了欺骗和伪造历史，……”^①

中国的道教就是在民间信仰的基础上经过人为编造而成的。一般认为，道教产生在东汉末年，顺帝时（126—132）有张陵创“五斗米道”，随后，有张角的“太平道”。前者源于“方仙道”，是春秋战国以降用各种方法求得成仙的方术，这种方术在民间祈求长生信仰活动的基础上产生，已具备宗教的雏形；后者则是“黄老道”的发展。“黄老道”的形成与黄老思想有关。汉初，黄老思想流行。黄老思想原本是讲求“清静无为”的君人南面之术，为经世治国之道。至东汉初，黄老学说与神仙养生学说结合起来，形成了“黄老道”，已经具有明显的宗教性质。“太平道”在承接黄老道的基础上，也受到了“五斗米道”的影响，所以与“五斗米道”共同构成早期道教的两派。“五斗米道”经张陵首创而经张修、张鲁相继发展渐成浩大之势。《三国志·魏书·张鲁传》载：“张鲁字公祺，沛国丰人也。祖父陵客蜀，学道鹤鸣山中，造作道书，以惑百姓。从受道者出五斗米，故世号‘米贼’。陵死子衡行其道；衡死，鲁复行其之。益州牧刘焉以鲁为督义司马，与别都司马将兵击汉中太守苏固，鲁遂袭修杀之，夺其众，焉死，子璋代立，以鲁不顺尽杀鲁母家室，鲁遂居汉中，以鬼道教民，自号君师。其来学道者，初皆名鬼卒，受本道已信，号祭酒。各领部众，多者为治头大祭酒。皆以诚信不欺诈，有病自首其过。大都与黄巾相似。诸祭酒皆作一舍，行路者量腹取足，若过多鬼神辄病之。犯法三原，然后乃行刑，不置长吏，皆以祭酒为治，民夷便乐之。”由此可知，道教的一支“五斗米道”是由张陵、张修、张鲁等宗教领袖人物创立的，他们在江淮、四川巴蜀神仙方术的基础上，创立道教学说，建立道教组织，这种组织至张鲁手中竟成为割据政权机构。可见“五斗米道”作为人为宗教，其目的性是很明确的。作为道教雏形的神仙方术与“黄老道”，原本只属于个人修养范围，至“五斗米道”和“太平道”，则已经由首倡者组成了宗教组织，而且早期道教的

^① 恩格斯：《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》，《马克思恩格斯全集》第19卷，人民出版社1985年版，第327页。

两支与当时的农民起义有着密切联系，说明人为宗教目的明确，不像民间信仰那样处于一种自然随意、漫无目的的状态。当时农民起义的领袖人物多利用“五斗米道”、“太平道”的神仙方术、黄老思想以及组织形式，组织农民起义。这也说明人为宗教总是具有明确目的性，总是能直接为某种目的服务的。因为人为宗教的创立，就是某种目的驱使的结果。

民间信仰的自发性还表现在民间信仰活动内容的非文本性。民间信仰活动的产生和传承都是靠口头与行为，不像人为宗教那样有文字的记录。口传心授或“言传身教”是民间信仰的主要传承方式。

三 多元性

民间信仰在民间自发产生、言传身教，本不可能形成统一的范式，再加上民间信仰经过不同时代不同地域的传承，也必然发生较大变异，这些便是民间信仰多元性特点形成的根本原因。民间信仰的多元性，主要表现为信仰对象的广泛性、多形象性、多神格性、兼容性，信仰观念的模糊性以及信仰仪式的多样性等方面。

民间信仰以原始思维“万物有灵”观念为思想基础，最初的崇拜对象涉及天地万物和人类社会一切领域，几乎无所不包；随着社会的发展，人类对自然的依赖性逐渐减弱，许多自然神淡出民众的信仰活动，只有那些与人们生活密切相关的自然神才被保留了下来。即便如此，民间信仰涉及的崇拜对象仍然十分广泛。涉及自然界的有天、地、日、月、星辰、风、雨、雷、电、云、霞、雾、露、霓、虹、水、火、山、石以及动植物等崇拜对象；涉及人类社会的有神话传说人物神、历史人物神、祖先神、生育神、行业神、世俗生活神、巫觋、魂魄等；此外，民间信仰还涉及一些抽象的符号，如八卦、如意结、变形汉字、数目字等，十分庞杂。崇拜对象的杂乱、广泛，是民间信仰多元性的重要表现，这与人为宗教崇拜对象表现出的系统封闭的特点形成明显的差异。

民间信仰的多元性还表现为神灵形象的多样性，即一神往往有多种形象，

即多种象征。这主要是人们从不同的角度来理解神灵形象的结果，同时也与民族、地域和时代的差异有关。

天神最初的形象是日、月、星辰，日月星辰也可以合起来代表天神。内蒙古阴山岩画中的狼山天神图，画有大小的人面图纹，各人面均有眼、鼻和口，这些人面可能代表日月星辰诸神，合起来象征天神。主宰诸神的天帝神是后来才形成的，天帝是比较抽象的至上神。日神的最初形象是日形图纹。河南庙底沟、郑州大河村等仰韶文化遗址出土的彩陶上，多绘有日形图纹，有写实的，也有抽象的。日神还以鸟为象征，最常见的日神象征物是三足乌。《淮南子·精神训》载：“日中有踰乌，而月中有蟾蜍。”高诱注：“（踰乌）谓三足乌。”为什么以鸟象征太阳呢？这当是出于古人的想象，太阳能从东至西不停地运转，是有鸟驮载的缘故，故以鸟为太阳之象征。仰韶文化的多种遗址出土的彩陶上都有鸟纹（乌纹），可能都与太阳崇拜有关。日神的另外一种象征性纹样是火焰纹，即在圆形的太阳纹中绘上涡旋的火焰纹。大河村仰韶文化遗址中的彩陶，商周青铜器，均绘有这种图纹。火焰纹当是出于古人对太阳光芒的崇拜。

民间信仰的多元性还表现在崇拜对象的多神格性或多神性方面。一神多职的现象在民间信仰中常常出现。如山神，在殷商时代就被认为具有兴云布雨的神性。甲骨文中存在不少向山神祈雨水之辞，即是明证。山神主雨的观念为后世所传承。《公羊传·禧公三十一年》：“曷为祭泰山河海？山川有能润于千里者，天子秩而祭之，触石而出，肤寸而合，不崇朝而遍雨乎天下者，泰山尔。”人们崇拜并祭祀泰山，是因为相信泰山神具有兴云致雨功能。人们认为，云从泰山石中涌出，密集聚合，很快就能下起雨来，并遍及天下。山中多珍禽异兽、奇花异草，所以山神具有司禽兽、掌管药材和财宝的职能。如昆仑山神西王母就有掌管不死药的神职。泰山神还具有掌管人世间长寿的职能。土地神既是主宰农作物生长之神，也是人类生育之神，还是村寨的保护神。水神，既是掌管雨水之神，也是镇水之神，还是生育之神。月神，既是雨水之神，也是不死生命之神，还是生育之神。有些重要的神灵，越是传之久远，增添的神职就越多。

民间信仰直接以现实功利为目的，各类神灵，不管是属于人为宗教，还是属于民间信仰，只要能满足人们现实中的愿望，就能成为人们崇拜的对象。在中国，无论是道教还是佛教的神灵，都有不少转化为民间信仰的对象的。无论哪种宗教的神灵，有灵就有人烧香，能够赐福辟邪，就有人叩头。民间信仰对象的这种兼容性特点，也是其多样性特点的体现。在中国，民间信仰的兼容性特点，直接影响了人为宗教，使得儒教、道教和佛教之间也具有了一定的兼容性，这就是人们所常说的三教合一。道教、佛教的庙宇往往同处一山，和谐并处。道教、佛教的神灵往往同住一室、共享香火，更有甚者，同一宗教场所往往为道教、佛教所轮番使用。这些在西方宗教界看来不可理喻的现象，在中国则是理所当然，习以为常。这主要是因为在中国，民间信仰在民众中的影响远大于人为宗教，以至于人为宗教的行事要受到民间信仰的影响，要顺应民间的信仰心理和习惯。

民间信仰的多元性还表现为信仰形式的多样化方面。信仰形式，既可以是由巫师人物主持的类似于人为宗教的仪式，也可以是寄寓人们信仰观念的生活习俗，甚至可以是纯粹的心理活动，比如禁忌心理活动。巫师主持的仪式相对来讲比较稳固，有一定的程序，但也不至于像人为宗教那样十分规范。如土家族的“冲傩”，就是一种有相对固定程序的敬神仪式。“冲傩”是土家族巫师受人邀请为人治病、消灾的一种巫术，按巫师行话说叫做“打解结”。“冲傩”是小型的傩崇拜仪式，一般只用一夜时间。土家族原有的“解邪”巫术与“冲傩”的意义是一致的。土家族的“冲傩”是傩神崇拜与土家族“解邪”巫术相混合的产物。“冲傩”与“解邪”的最大区别在于是否供奉傩神神像。另外，“冲傩”的程序也略有不同。“冲傩”主要有如下仪式：

造文书：巫师负责书写向各路神灵发出的文书。

请神发文书：先在堂屋张挂文书，然后在锣鼓声中发文书请神，即将文书拿到院坝、房后、房两边、山上、路口等处焚烧。

接巫师的师傅、师祖：希望他们保佑土老师法术灵验。其中有“解邪”中的“造桥”巫术，意为将师傅、师祖接过界来。

迎神：迎请玉皇、“三清”、老君等神人，请他们降临驱邪治病。

请酒：诸神降临，土老师报明诸神，并请他们下马喝酒吃肉，实际上是土老师等人吃一顿酒肉。

差兵：即点兵派遣出发。

解结：派遣神兵追魂、交魂、解结。

问卦：卜卦求知效果怎样。卦式名目繁多。

送神：送神时已是拂晓，此时全套“冲雉”已完成，即送神归去。

送神后，土老师等吃早饭，然后离去。

巫师主持的民间信仰仪式的一定的程序性，应该与道教和佛教的影响有着密切关系。道教的仪式本来来自民间，反过来，又对民间产生影响。在道教、佛教仪式的影响下，原本杂乱、简单、零碎的信仰仪式，经巫师人物的连缀、整合，也具有了一定的规范性。但是，大多数民间信仰的形式只是一种生活习俗。

民间信仰的多样性还表现为构成成分的多样性上，有的民间信仰是俗信，有的是迷信，有的是迷信与俗信参半的混合体。这种多样性，导致人们对于民间信仰理解上的复杂性，以至于在相当长一段时间内，民间信仰都被当作迷信而遭到禁绝。事实上，认识迷信和俗信的本质及其区别，是我们正确对待民间信仰的前提条件。乌丙安先生认为两者区别显著：迷信“是对事象的因果进行歪曲认识的观念或施行歪曲处理的神秘手段，它具有十分浓重的自发性和盲目性”。“俗信原来在古代民间传承中曾经是原始信仰或迷信的事象，但是随着社会的进步，科学的发达，人们的文化程度的提高，一些迷信事象在传承中逐渐失去了原来的神秘色彩，失却了神秘力量，人们在长期生产与生活的经验中找出了一些合理性。于是把这些事象从迷信的桎梏中解放出来，形成了一种传统凡人的习惯，这些传统习惯无论在行为、口头上或心理上保留下来，直接间接用于生活目的，这便是俗信。”^①

^① 乌丙安：《中国民俗学》，辽宁大学出版社1999年版，第239—340页。