

华智亚
著

龙牌会：

一个冀中南村落中的民间宗教

上海人民出版社

华智亚
著

龙牌会：

一个冀中南村落中的民间宗教

上海人民出版社



图书在版编目 (CIP) 数据

龙牌会:一个冀中南村落中的民间宗教/华智亚著.
—上海:上海人民出版社,2013
ISBN 978-7-208-11329-9

I. ①龙… II. ①华… III. ①民间宗教—宗教信仰—
研究—河北省 IV. ①B933

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 057696 号

责任编辑 李 卫
封面装帧 张志全

龙 牌 会:

一个冀中南村落中的民间宗教

华智亚 著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

常熟市新骅印刷有限公司印刷

开本 720×1000 1/16 印张 18.25 插页 2 字数 254,000

2013 年 4 月第 1 版 2013 年 4 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-11329-9/B·969

定价 36.00 元

本书出版得到上海政法学院“十二五”内涵
建设社会学重点学科资助

目 录

第一章 导论	(1)
一、重访范庄	(1)
二、改革年代中国民间宗教的复兴	(3)
三、文献回顾：民间宗教的复兴是抗争还是合作？	(6)
四、研究主题与研究目标	(15)
五、方法论与研究方法	(19)
六、全书结构	(24)
 第二章 宗教市场、理性选择与中国民间宗教复兴	 (27)
一、宗教市场模型	(27)
二、宗教市场中的理性与理性选择	(31)
三、宗教市场模型在中国社会中的应用及其困难	(34)
四、一个内在的分析框架	(39)
 第三章 “行好的”：冀中南地区的民间宗教信仰者	 (42)
一、河北：“一个宗教大省”	(42)
二、“行好的”：冀中南地区的民间宗教信仰者	(45)
三、地方宗教传统与历史上的“行好的”	(55)
四、改革年代里“行好的”重新出现	(62)
五、“行好的”的群体认同	(74)
六、结论	(79)

第四章 行好与过会	(82)
一、“行好的”的日常宗教生活	(82)
二、过会	(87)
三、庙会与热闹	(101)
四、人、神与过会时的热闹	(111)
五、结论	(118)
第五章 范庄与范庄的会	(120)
一、范庄与范庄的信仰世界	(120)
二、范庄的龙牌会	(124)
三、龙牌会的历史发展	(133)
四、范庄的三皇姑会	(143)
五、会的伸缩性与民间宗教的适应性	(146)
六、结论	(152)
第六章 龙牌、龙和“龙文化”	(154)
一、知识分子与龙牌会	(154)
二、龙牌是什么？	(160)
三、“龙文化”建设	(168)
四、知识分子与地方信仰的“文化化”	(172)
五、结论	(184)
第七章 修庙：以文化的名义	(187)
一、冀中南地区的村庙	(187)
二、冀中南地区的村庙重建	(190)
三、龙祖殿的修建	(194)
四、周边村落的模仿	(198)
五、“文化”、灰色宗教市场与合法化	(207)

第八章 龙牌会与非物质文化遗产	(211)
一、地方政府与冀中南地区的庙会：一个历史的回顾	(211)
二、地方政府与龙牌会	(220)
三、申报国家级非物质文化遗产：争论与共识	(225)
四、谁的文化遗产？	(230)
五、结论	(234)
第九章 总结与结论	(237)
一、主要观点	(237)
二、几点反思	(244)
三、不足与进一步研究方向	(246)
主要参考文献	(249)
附录 I 河北省邢台地区村落庙会统计	(276)
附录 II 2010 年参加龙牌会的邻近村落的“行好的”组织统计	(277)
附录 III 冀中南地区的龙牌	(279)
致谢	(281)

第一章 导 论

一、重 访 范 庄

2009年6月16日,在苍岩山的田野调查进行了两周之后,我从河北省的省会石家庄市乘坐一辆乡村巴士来到赵县的范庄村。这是我第三次访问这个位于冀中南平原上的村落,前两次分别是在2002年春季和夏季,那时我是北京师范大学的一名硕士研究生,我和我的老师以及同学们曾经来到这个村庄考察这里每年一度举行的庙会——龙牌会。

龙牌会是范庄村的民间宗教信仰者,当地称作“行好的”,为他们村落公共的神灵——龙牌——而举行的庙会。就如同这一地区在改革开放之后复兴的成百上千的庙会一样,龙牌会本来是冀中南地区一个普通村落里的庙会,但自从20世纪90年代初被一个地方学者偶然发现并介绍给学术界以后,它吸引了数百位研究者前来考察,随之,地方政府官员和媒体记者也纷纷卷入,并且在他们之间发生了很多故事,而这一切最终深刻地影响了这一乡村庙会的发展。

在紧邻公路的范庄村口的一家小旅馆安顿下来之后,我随即向旅馆老板打听村里的“龙文化博物馆”在何处。看到他茫然的眼神,我意识到不应该这么问他,于是改问他村里供奉龙牌的“庙”在何处,这一次他明白了我的问题,告诉我这个“庙”在村内大概的方位。

当我在村中找到那座悬挂有“龙文化博物馆”木匾的庙宇状建筑时,发现它的大门紧锁。旁边的一座两层小楼的大门也是紧闭着的,似乎没有人在。我在这座庙宇状建筑周围转了两圈,看着这座2002年还不存在的建

筑,以及其前方广场上所立的一块写有“范庄龙牌会:省级非物质文化遗产”的石碑,不禁感慨当地人是如何这么快使这一切成为可能的。这时,一位老太太站在广场的另一侧向我喊话,因为相距较远,而且她用的是方言,我没有听懂。于是我走近和她攀谈起来,才知道她的意思是让我给轮值的会头——也就是今年负责管理这个建筑的人——打电话,看来她把我当成要进去烧香的香客了。正在和老太太说话间,“龙文化博物馆”边上的小楼的二楼上有个男子打开窗户探出身来向我招呼,我猜测他可能是因为听到我和老太太的说话声而打开窗户的,于是我走到小楼前。

男子下来打开楼门,我做了自我介绍,告诉他我是来调查龙牌会的研究生,他很热情地邀请我上楼。进屋后得知他叫刘三江^①,是2009年轮值的会头,也是龙牌会的副会长,于是我和他攀谈起来。当他得知我以前的导师的名字以及我于2002年曾经来访过范庄时,显得更为热情,他告诉我因为我的导师几乎每年都来范庄做调查,所以和他都是“老朋友”了。在谈话中刘三江表示会支持我在范庄的调查,这也让我因担心调查难以开展而紧张的心情大为放松。说话间,他从口袋里摸出一串钥匙,打开了屋里的一个柜子,从里面拿出一本绿色封面的书,递给我说:“你要想研究龙牌会,看看这本书就差不多了。这书现在不多了,一般人我是不给他的。”

我接过书一看,原来是政协赵县委员会编辑出版的《赵州文史·龙文化专辑》,里面收录了一些研究者在范庄调查后所写的关于龙牌会的论文,而其中的一些作者正好是我以前的老师。在浏览这本书的那一刻,我想起了大学时代《人类学导论》课上老师所讲的关于美国著名人类学家克鲁伯(A. L. Kroeber)的那个经典笑话^②。但与克鲁伯的故事不同,本书下面各

① 除非另有说明,本书中所有受访者的姓名均为化名。

② 这个笑话的大概内容是:克鲁伯是美国早期著名的人类学家,以研究印第安人而闻名,写过很多关于印第安人风俗的书籍。一次,他又去一个印第安人家中访问,但奇怪的是,在回答他所提出的每一个问题之前,那个印第安人都要进到里屋去一下。克鲁伯很好奇,就问那个印第安人是不是他的母亲住在里屋,他进去是为了问问母亲。那个印第安人回答说是去里屋查一个叫做克鲁伯的人类学家所写的关于印第安人风俗的书,以免自己回答错了。关于这个笑话可参见李亦园:“寂寞的人类学生涯”,载乔健:《漂泊中的永恒:人类学田野调查笔记》,山东画报出版社1999年版,第1—7页。

章节中即将详细呈现的范庄村的故事不仅仅包括研究者和他们的研究对象,还涉及地方政府官员、媒体记者等众多的行动者和利益相关者。事实上,龙牌会所牵涉到的众多角色正好反映在刘三江送给我的这本书中:书里面的内容是研究者写就的学术论文,这些论文的研究对象却是范庄的村民及其生活,而这本书却是由地方政府(赵县政协)编辑并资助出版的,目的是为了龙牌会能够申报成为“非物质文化遗产”。

正如我在随后的田野调查中所发现的,不仅仅这本书,而且范庄围绕着龙牌会在 20 世纪 90 年代之后所发生的一系列故事,如对龙牌的解释、勾龙传说的产生、龙文化的建设、龙文化博物馆(龙祖殿)的建设以及非物质文化遗产的申报,都离不开这些行动者的参与。同样,范庄“行好的”以及龙牌会的成功,如果可以这么说的话,也离不开这些行动者的参与和合作。

虽然范庄的故事有其偶然性,但正如我在随后的田野调查中所发现的,范庄的成功经验正在被周边的村落所模仿,并且其中的一些村落也取得了成功。所以,范庄的故事可能代表着民间宗教和地方信仰在当代中国的一个可能的发展趋势。同时范庄龙牌会的故事及其所体现的这一发展趋势既深深地植根于冀中南地区的社会、文化环境和地方传统,也受到现行国家政策的影响,带有鲜明的时代烙印。

事实上,范庄龙牌会的故事及其邻近村落的故事就是被研究者们称之为“中国民间宗教复兴”现象的一个具体表现,这也是中国社会在改革开放后三十年间所发生的最深刻的变化之一。因而,本书的研究是一个关于民间宗教在当代中国复兴和发展的研究。

二、改革年代中国民间宗教的复兴

海内外的众多观察者已经指出,自从 20 世纪 70 年末实行改革开放政策以来,中国大陆经历了广泛的宗教信仰与实践的复兴。这种复兴主要表现在宗教信徒人数的迅速增长、宗教活动场所的修复和开放以及宗教专业

人士的数量增长等方面^①。更为重要的是,这种复兴不仅表现在五种官方认可的宗教(即佛教、道教、伊斯兰、天主教和基督教)方面,而且表现在大量有着宗教性,但不被现行政策认可为“宗教”的信仰和实践当中。后者包括一些异端教派,但更广泛的可能是被冠以“民间宗教”(popular/folk religion)之名的种种活动,这些活动既包括集体性的行为如祖先崇拜、地方信仰(对地域性神灵的崇拜)、朝山进香等,也包括相面、算命、卜卦、看风水等更具个人性的行为。

“民间宗教”本身是一个充满争议的概念,但本研究无意于去探究这一概念的精确含义及其背后所蕴含的理论问题,而是认为“民间宗教”是一个包含多种信仰和实践的外延宽广的概念,而本书所具体探讨的地方信仰(local cults)和庙会(folk religious festivals)显然属于这一范畴。

同时,需要特别加以说明的是,受社会政治环境和学术传统的影响,“民间宗教”主要为海外学者(尤其是英语世界的学者)所使用^②,其所指涉的普通民众的信仰及实践在国内学界大多数时候被称之为“民间信仰”^③。而“民间宗教”这一术语在国内往往特指“民间教派”或“秘密宗教”^④,对应英语学界的“popular religious sects”或者“sectarian religions”。虽然海内外学者对于究竟是用“民间宗教”还是“民间信仰”来指称表现于普通民众日常生活中的信仰及其实践还存在争议^⑤,但能够取得共识的一点是:这两

① Lai, Hongyi Harry. 2003. The religious revival in China, *Copenhagen Journal of Asian Studies*, Vol. 18, pp. 40—64.

② 类似的概念还有“地方宗教”(local religion)和“社区宗教”(communal religion)。同时,一些学者认为“popular religion”和“folk religion”这两个术语之间还存在差别,但本书忽略这种差异。关于“popular religion”和“folk religion”之间的差异参阅 Bell, Catherine. 1989. Religion and Chinese Culture: Toward an assessment of ‘Popular Religion’, *History of Religion*, Vol. 29, No. 1, pp. 35—57;柯若櫟(Philip Clart):“中国宗教研究中‘民间宗教’的概念:回顾和展望”,《辅仁大学第四届汉学国际研讨会“中国宗教研究:现况与展望”论文集》,辅仁大学出版社2007年版;王铭铭:“中国民间宗教:国外人类学研究概述”,《世界宗教研究》,1996年第2期;吴真:“民间信仰研究三十年”,《民俗研究》,2008年第4期。

③ 有时候也被称之为“民众信仰”,参见岳永逸:《灵验·磕头·传说:民众信仰的阴面与阳面》,生活·读书·新知三联书店2010年版。

④ 如马西沙、韩秉方的《中国民间宗教史》就是在这一意义上使用“民间宗教”一词的。

⑤ 关于这一话题最近的讨论参见王铭铭:“宗教概念的剧场——当下中国的‘信仰’问题”,《西北民族研究》,2011年第4期。

者都是研究者为了研究和表述的方便所建构的类概念,所指的其实都是一个综合的民众信仰和实践体系^①。也正因为存在这一共识,海外研究“popular/folk religion”的学者能够和国内研究“民间信仰”的学者展开对话和交流。由于本书引用较多的英文文献,更重要的是,在行文中,“民间宗教”比“民间信仰”更易于表述,所以本书使用“民间宗教”一词,但其所指等同于国内研究者所用的“民间信仰”一词而不是“民间教派”。

无论冠以何种名称,改革开放以后,表现于民众日常生活中的非制度化的信仰及实践的复兴现象几乎在中国所有的地方都能观察得到,用王斯福(Stephan Feuchtwang)的话来说就是“没有哪个省没有过宗教活动的复兴”^②。由于民间宗教没有严格的信徒身份制度,所以无法用统计数字来显示这种复兴的规模,但其广泛程度显然是无可怀疑的。例如,就表现于个人行为层面的民间宗教活动而言,一份调查显示,所有受访者中 41.35% 的人相信迷信或对迷信半信半疑,超过 38% 的人至少参加过一次这类活动^③。而对于集体性的民间宗教活动而言,根据丁荷生(Kenneth Dean)的估计,在过去的三十年中,有一百万到两百万座村庙在中国大陆得到重建或修复,有超过 6 亿的村民以某种形式参与了在这一百多万座村庙举行的各种仪式活动。丁荷生认为这表明这种地方宗教传统复兴的规模可能在中国历史上是空前的^④。

如同当代中国社会发生的其他重要而剧烈的变迁一样,民间宗教的大规模复兴现象不仅吸引了那些对中国宗教感兴趣的研究者们的注意,也为他们提供了一个难得的研究机遇。事实上正是如此,众多的研究者投身于这一领域,并发表了数量颇丰的研究成果。

① 郑志明:“关于‘民间信仰’、‘民间宗教’与‘新兴宗教’之我见”,《文史哲》,2006 年第 1 期。

② Feuchtwang, Stephan. 2001. *Popular religion in China: the imperial metaphor*, Richmond; Curzon, p. 242.

③ 乐国安、江国平:“封建迷信与社会稳定”,《赣南师范学院学报》,1998 年第 1 期。

④ Dean, Kenneth. 2011. *Local ritual traditions in Southeast China: a challenge to definitions of religion and theories of ritual*, Yang Fenggang & Lang Graeme(eds.)(2011) *Social scientific studies of religion in China: Methodology, theories and findings*, Leiden; Boston: Brill.

三、文献回顾：民间宗教的复兴是抗争还是合作？

对于改革开放后中国民间宗教复兴的研究数量庞大，其中一些关于这一主题的研究提供了一般性的描述和分析。例如，有些研究者在讨论当代中国的社会变迁问题时提到民间宗教的复兴^①；一些研究者则分析了导致民间宗教复兴的各种因素^②；另外一些研究者则探讨了便利民间宗教复兴的各种条件^③。

除了这些一般性的研究，一些人类学者和社会学者对改革年代中国民间宗教的复兴开展了一些深入的研究并且获得了一些有趣的发现。这类研究大多建立在通过深入的田野调查所获得的材料和数据基础之上。尽管这些研究者关注不同的主题，但在他们的分析中还是存在一些共同感兴趣的问题，例如：改革年代民间宗教复兴的原因是什么？民间宗教的复兴是如何可能的？围绕着对这些共同问题的回答，在这一领域形成了几种不同的分析进路和研究视角。

民间宗教的复兴及其与政府的关系

在国家与民间宗教复兴之间关系的研究中最有影响力的一种视角可以概括为“民间宗教等于民间抗争”^④。简而言之，这一视角主张民间宗教的复兴是对国家的一种象征性反抗。这一视角渊源于对中国历史上农民起义

① Overmyer, Daniel L. 2003. Religion in China today: introduction, *The China Quarterly*, Vol. 174, No. 2, pp. 307—316.

② Lai, Hongyi Harry. 2003. The religious revival in China, *Copenhagen Journal of Asian Studies*, Vol. 18, pp. 40—64.

③ Chau, Adam Yuet. 2011. *Introduction: revitalizing and innovating religious traditions in contemporary China*, Chau Adam Yuet(eds.)(2011) *Religion in contemporary China: revitalization and innovation*, London & New York: Routledge.

④ Feuchtwang, Stephan. 2000. *Religion as resistance*, Elizabeth J. Perry & Mark Selden (eds.)(2000) *Chinese society: change, conflict and resistance*, London: Routledge; Chau, Adam Yuet. 2006. *Miraculous response: doing popular religion in contemporary China*, Stanford, Calif.: Stanford University Press.

与反叛的研究。一些研究者发现,历史上的农民起义和反叛往往与民间宗教有着密切联系^①。同时,这一研究视角也在一定程度上响应了国际学术界对于“日常形式的反抗”这一主题的关注。自从美国社会学家斯科特(James Scott)上个世纪80年代在研究东南亚农民的政治抗争中提出“农民反抗的日常形式”这一命题以来^②,国际学术界开始关注与那种正式的、组织化的政治运动相对的表现于日常生活中的反抗行为。而宗教正是这样一个可以表达抗争的领域,这正如魏乐博(Robert Weller)所言:“随着明确的政治领域的停顿,宗教潜在地为文化的多样性和抵抗的安全表达提供了一个空间。”^③

除了关注民族国家内部市民社会与国家的抗争关系,这一研究视角近来扩展了研究领域,开始关注一个地方宗教传统的复兴与不断强化的全球化浪潮之间的抗争关系。例如,受法国学者巴塔耶(Georges Bataille)思想的启发,杨美惠提出温州地区复兴的地方宗教传统实际上体现着一种不同于市场经济的别样的经济逻辑与社会秩序,它不仅对立于国家主导的发展逻辑,而且也反抗全球性的资本主义经济逻辑^④。

“民间抗争”的视角强调了改革开放后民间社会力量的增长以及民间社会试图恢复自身意识形态的努力,但是这一视角却无法解释在民间宗教复兴过程中的国家,尤其是地方政府,所扮演的公开的或隐蔽的积极性的角色。很多研究当代中国民间宗教复兴的研究者已经发现国家在民间宗教的复兴过程中扮演了积极性的角色。例如,萧凤霞(Helen Siu)在研究珠江三角洲地区民间宗教复兴的过程中发现当地民间宗教仪式的参加者不仅有普通群众,而且有政府官员^⑤。梁景文(Graeme Lang)等人则发现虽

① 参见 Naquin, Susan. 1976. *Millenarian Rebellion in China: the Eight Trigrams Uprising of 1813*. New Haven: Yale University Press; Gate, Hill & Weller, Robert P. 1987. (eds.) 'Hegemony and Chinese folk ideologies', *Modern China*, Vol. 13, No. 1, pp. 3—16.

② 詹姆斯·C. 斯科特:《弱者的武器》,郑广怀、张敏、何江穗译,译林出版社2011年版。

③ Weller, Robert P. 1994. *Resistance, Chaos and Control in China: Taiping Rebels, Taiwanese Ghosts and Tiananmen*. Seattle: University of Washington Press. p. 115.

④ Yang, Mayfair. 2000. "Putting Global Capitalism in its Place: Economic Hybridity, Bataille, and Ritual Expenditure." *Current Anthropology*, Vol. 41, No. 4, pp. 477—509.

⑤ Siu, Helen. 1990. "Recycling Tradition: Culture, History, and Political Economy in the Chrysanthemum Festivals of South China." *Comparative Studies of Society and History*, Vol. 32, No. 4, pp. 765—794.

然香港的黄大仙信仰由中国大陆传入，但大陆的黄大仙祠在新中国建立后悉数被毁，可是改革开放后，有十几个黄大仙祠在大陆不同地区被修复或新建，其中一半以上得到地方政府的支持，甚至直接由政府部门牵头。^①此外，这一研究视角面对的另一难以解释的问题是官方意识形态对民间宗教的渗透。例如，在当代中国，一些政治领袖已变成民间宗教神殿中的神灵，受到人们的顶礼膜拜^②。同时，一些研究者发现当代的一些民间宗教信仰者通过符号的运用主动把国家接纳进民间仪式，而且“越是能够巧妙地利用国家符号，其仪式就越容易获得发展”^③。因此，民间宗教的复兴不能仅仅看作是民间社会对国家反抗的结果。

民间宗教的复兴与国家的撤退

“国家的撤退”(the retreat of the state)视角认为当代中国民间宗教的复兴是国家放松控制后的一种自然反弹。这一研究视角与“民间抗争”视角紧密相关，因为后者暗示，改革开放之后，使得地方社区自主性的增长和民间社会独立意识的发育成为可能的一个重要原因是随着全能国家时代的结束，国家力量从市民社会有所撤退，不再像改革之前那样全面干预民众的日常生活，从而给民间宗教的复兴留下了自主的空间。“国家的撤退”视角强调随着旧的宗教政策的放弃，国家放松对宗教事务的监控是宗教得以复兴的重要原因。很多研究者使用这一视角来分析当代中国的宗教复兴问题。例如，有研究者强调导致宗教在当代中国的复兴有着多重因素，其中一个方面就是国家放松了对宗教生活的干预^④。

国家的撤退与民间宗教复兴的关系更为明显，因为在新中国成立后，

① Lang, Graeme, Selina Chan & Lars Ragvald. 2002. *The Return of the Refugee God: Wong Tai Sin in China*. Hong Kong: Chinese University of Hong Kong CSRCS Occasional Paper No. 8.

② Barne, Geremie R. 1996. *Shades of Mao: the posthumous cult of the great leader*, New York: M. E. Sharpe, Inc.; Zhao Xudong & Bell, Duran. 2007. "Miaohui, the temple meeting festival in North China", *China Information*, Vol. 21, No. 3, pp. 457—479.

③ 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。

④ Lai, Hongyi Harry. 2003. "The Religious Revival in China." *Copenhagen Journal of Asian Studies*, Vol. 18, pp. 40—64.

“民间宗教”这一范畴所涵盖的诸多民众实践均被看作是落后的“封建迷信”和“旧风俗”、“旧习惯”，因而被破旧立新的政府确立为应当扫除的对象，并成为历次社会运动的目标。改革开放以后，国家集中力量进行经济建设，从而放松了对社会生活领域和思想意识领域的控制，这些旧有的风俗习惯便“死灰复燃”了。例如，杜博思(Thomas DuBois)认为，地方宗教传统的复兴与国家监控的放松有关，因为现在的国家已经从文化大革命时期的极端政策中退却了^①。

“国家的撤退”视角的优点在于看到了国家力量对于民间宗教生存与发展的重要影响。虽然民间宗教在帝制时代也受到压制，例如被官员和儒家知识分子斥之为“淫祀”，但真正影响民间宗教命运的却是中国自清末进入现代化历程以来的事。随着“宗教/迷信”二分思想被引入中国，民间宗教的诸种活动和实践就被归入“迷信”的范畴，并受到追求现代化的政府的压制^②。新中国成立后，对待民间宗教的政策基调未有大的改变，民间宗教作为“迷信”在历次社会运动中都受到批判。可以说，正是国家的控制，才使得民间宗教传统一度从社会公共生活中销声匿迹。所以不难理解，当国家在改革年代集中于经济建设而放松对社会的控制时，民间宗教传统的反弹和复兴是一种自然现象。

但“国家的撤退”视角也存在一些问题。一方面，这一视角忽视了改革年代里国家对民间宗教依然存在着较强的管制。造成这种管制的一个重要原因是民间宗教并不为政府承认为“宗教”。改革开放之后，中国政府重申对宗教信仰自由的保护，但这里的宗教信仰自由指的是五种制度化的宗教(即佛教、道教、伊斯兰教、天主教和基督教)，并不包括历史悠久并有着广泛群众基础的民间宗教活动。相反，民间宗教的种种活动依然被看作是“封建迷信”，而国家对待封建迷信的政策并未有较大改变。例如在1982年颁布的重申尊重和保护宗教信仰自由政策的十九号文件(全称是《关于

^① DuBois, Thomas David. 2005. *The Sacred Village: Social Change and Religious Life in Rural North China*. Honolulu: University of Hawaii Press. p. 187.

^② 杜赞奇：《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，王宪明等译，社会科学文献出版社2003年版，第75—105页；Nedostup, Rebecca. 2009. *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center.

我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》》中特别提到：“在我国总人口中，特别是在占全国人口绝大多数的汉族中，信鬼神的人不少，而真正信教的人所占的比重是不大的。”^①这意味着作为民间宗教一个重要组成部分的“神鬼信仰”并不被政府看作是“宗教信仰”。而且，在谈到保护宗教信仰自由和合法的宗教活动时，政府往往要强调反对“封建迷信”。例如，十九号文件强调“坚决保障一切正常的宗教活动，同时就意味着要坚决打击一切在宗教外衣掩盖下的违法犯罪活动和反革命破坏活动，以及各种不属于宗教范围的，危害国家利益和人民生命财产的迷信活动”^②。这一原则成为随后地方政府对于民间宗教活动的政策基础。所以不难看出，改革开放之后，中国政府对于民间宗教的各种活动采取的基本政策依然是将它们看作“封建迷信”，民间宗教活动、场所和从业者依然是非法的。虽然这一政策的执行在实践中随各地基层官员的认识和行动而有所不同，但显然不宜简单地假定国家力量已经从民间宗教活动领域撤退了。

另一方面，这一视角无法解释民间宗教的复兴在地区和个案上的差异。即便可以承认相对于改革前，国家已经大大放松了对民间宗教的管制，我们也无法解释民间宗教复兴中的地区差异和个案差异。因为如果国家放松了对民间宗教活动的管制，那么这种管制的放松应当是全国性的，但是不同地区和个案之间的民间宗教复兴情况有很大不同。例如，梁景文（Graeme Lang）和他的同事在研究中国大陆的黄大仙信仰复兴的过程中发现，不同地区所修复和新建的八所不同的黄大仙祠有些很成功，不仅获得了政府支持，还能吸引外地游客并获取可观的收入，而有些则是惨淡经营，勉强支撑。经过分析，他们认为这种个案上的差异与复兴民间宗教的利益主体的主观努力有着很大关系^③。这一研究启示我们，民间宗教的复兴不能简单地看作是国家从社会生活领域撤退的结果。因为这一视角假设了民间宗教的复兴是国家力量撤退后的一种自动反弹，这样容易忽视民间社会在民间宗教复

①② 国家宗教局：《新时期宗教工作文献选编》，宗教文化出版社 1995 年版。

③ Lang, Graeme, Selina Ching Chan, and Lars Ragvald. 2005. “Temples and the Religious Economy.” in Fenggang Yang and Joseph B. Tamney (eds.), *State, Market, and Religions in Chinese Societies*. Leiden: Brill, pp. 149—180.