

1. 绪论

1.1 问题提出

作为中国传统文化重要组成部分的民间信仰，长期根植于普通民众意识、行为当中，与他们的生活、理想息息相关，然而，由于某些历史原因长时间不为学界所关注，近来，虽其成为各学科专家的热议焦点，但他们关注的中心往往局限于明清以降东南诸地神灵的演变、国家社会等理论的剖析，而对于民间信仰所揭示的人文诉求等方面论述较少，故而本文试图以浚县古庙会神灵信仰为切入点，以主生与人本思想为主轴，以中国社会文化传统为背景，进行全面、深入的论述。当然，这种阐释也是基于理论及实践等诉求方面的考虑。

1.1.1 理论诉求

作为社会主流群体的百姓，价值取向各式各样，而民间信仰也是其中之一，而它集中表现为对现世社会“人本”理念的关心。从崇拜的对象来看，一部分神灵由历史或传说中有过突出贡献的人物演变而来，一部分则人为地被赋予了某些超自然特性，而他们也往往具备人性特征，又集中代表了善美、正义、公平、祥和等。民众正是通过信仰，把自己对于现世社会的不满、无奈和期许等表达出来。只有解到百姓真正的意愿后，才能做到对“以人为本”理念的关心，进而把这种理论认识推向民间。

在把握文化演进走向^①方面体现了文化自觉的态度。民间信仰不仅是百姓的一种精神需求，更大程度上起着传承优秀中华文化的作用。中华文明历经几千年而长盛不衰，除了有精英经典所宣扬的伦理道德等观念外，起补充作用的民间信仰也是极为重要的。那些神灵所表达的思想，信仰场所的建筑、音乐、仪式等所代表的艺术形式，信仰群体所具备的内心约束机制等，都是传统文化的重要组成部分。文化自觉，就是要明白文化之由来、经过及趋向，^②要有“自知之明”。国家对于民间信仰的政策，从一味地否定、打压到改革开放以来灵活、宽松的态度，在甄选的基础上把它当作中国优秀传统文化加以保护，这无不是一种文化自觉的态度。

对于民间信仰的关心适应了战后国际国内史学理论的新变化。一方面，二战以来，兰克学派等国际史学理论发生了深刻的变化，研究对象的范围不断扩

^① 转引自金泽：《中国民间信仰》，浙江教育出版社，1990年版，第5页。

^② 费孝通：《关于“文化自觉”的一些自白》，《学术研究》，2003年第7期。

大，而非仅限于政治与精英。^①另一方面，近来虽年鉴学派对历史研究的向度进行了上下层之间转变与调整，但对中国学者来说，摒弃以前经典与精英的研究，而更多地关注对于一般的、边缘的研究是时下学者的共同指向。^②民间信仰作为边缘化的东西，在我国历来不为精英所关注，也不为正史所载记，然而随着改革的不断推进，新的研究理论、研究范式的引入，这种难登大雅之堂的民间信仰也逐渐成为学界的宠儿。

对于学术研究来讲，历史学、政治学等学科偏重于理论分析，而社会学、人类学等学科则又畸重于田野调查，本文在充分融合二者的基础上努力挖掘活态的历史。

1.1.2 实践诉求

首先，民间信仰可以起到支配和规范普通民众行为的作用。“乡土中国”在现代化、城市化浪潮的冲击下，社会转型凸显，在农村地区集中表现为一种离散，从生产生活方式、社会秩序制度到人们的思想观念都呈现出这种状态。^③农民信仰缺失、文化离散、观念芜杂，在这种情形下，作为传统中国社会调节手段的民间信仰这时候就显得尤为重要。在推进社会主义新农村建设过程中，如何使民间信仰更好地为现世社会服务，成为摆在广大学者、官员面前的一个重要课题，其重要作用不言而喻。无论社会发展到何种程度，人们生活方式如何现代，然而在我国这块古老的土地上，那种符合广大民众心灵最深处的东西是不易改变的，正所谓“天不变道亦不变”。

其次，民间信仰是社会主义精神文明建设的重要组成部分。经过三十多年的改革开放，我国在经济、政治、文化建设等方面都取得了举世瞩目的成就。伴随着广大民众物质生活条件地不断提高，精神享受的丰富与否也成为一个不容忽视的命题。当然这并不是说我国民众自古以来在这方面存有缺憾，相反，与欧美等西方国家群众虔诚的宗教信仰相比，我国民众在这方面有着属于他们自己的精神家园——民间信仰，无论是草根阶层还是市民阶层抑或精英阶层都把民间信仰作为他们灵魂的归宿与寄托。当前的庙会、祭祀大典、节庆假日等现象就是有力佐证。其一说明了我国在挖掘传统资源建设有中国特色文化上成就突出，其二说明了我国普通民众对于民间信仰的依赖性又何其深切。

最后，民间信仰在为河南构建文化大省方面提供了重要资源。近来，省委

① 赵世瑜：《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》，生活·读书·新知三联书店，2002年版，第1页。

② 葛兆光：《思想史研究课堂讲录——视野、角度与方法》，生活·读书·新知三联书店，2005年版。

③ 陈锦晓：《我国农村离散状况分析》，《安徽农业科学》，2008年总第31期。

省政府提出了“文化强省”、建设“文化产业大省”的号召，而作为重要文化资源的民间信仰，可以为河南文化的繁荣发展提供鲜活的、动态的资源支撑。因此，以该地民间信仰作为切入点，以期揭示其人文关怀内涵这一本质，可以为政府决策提供信息参考，以便其为中原崛起提供更多帮助。

此外，通过加强对民间信仰活动的合理规制与引导，使其也能够为社会主义新农村建设、和谐社会构建提供更好的服务。

1.2 文献综述

1.2.1 文献梳理

“民间信仰”概念最早由姉崎正治于19世纪末年提出，此后他又从理论上作了初步说明，使其成为宗教学、民俗学研究的新支系。20世纪五十年代堀一郎的《民间信仰》则成为日本学界研究民间信仰的首部专著。^①当今日本汉学界对于中国民间信仰研究较为突出的要数滨岛敦俊先生。而欧美学界的研究以美籍华裔学者杨庆堃先生的《中国社会中的宗教》为开端，随后杜赞奇（Prasenjit Duara）、弗里德曼（Maurice Freedman）等学者以专著的形式对民间信仰作了不同程度的研究，无论是理论价值还是实践意义都是值得我们借鉴和吸收的，当然国外对民间信仰所折射出的人文关怀研究还没有专门的论述。

在国内，一般认为是从清末以降把其作为“迷信”批判开始的，并没有像日本学界那样形成科学的研究体系。^②从《续无鬼论演义》（《安徽俗话报》，1904/11）到许地山《扶箕迷信的研究》（商务印书馆，1999年版）等专著都是关于民间社会各种迷信分析研究的。而真正把其作为学科研究体系的一般认为是从顾颉刚先生在1920年代对北京妙峰山的进香活动调查开始的，同样，社会学人类学大师费孝通先生在《江村经济》（商务印书馆，2002年版）中也有关于民间信仰之灶神和“刘皇（刘猛将）”信仰的章节，还有柳诒徵等先生有关民间信仰研究的一些著作。^③

我国民间信仰研究在20世纪二三十年取得初步成果后，由于某些历史社会原因而一度出现了断裂，至上世纪八九十年代才又回到广大学者的视野当中，并有成为“显学”之势，其中以金泽和乌丙安的研究为其滥觞。近来的研究大多是以神灵为中心进行理论说明的，而对于人文关怀这个角度的研究较少。他们或对民间所崇拜的全神进行比较研究，像宗力与刘群合著的《中国民间诸神》

① 陶思炎，（日）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。

② 转引自朱海滨：《民间信仰——中国最重要的宗教传统》，《江汉论坛》，2009年第3期。

③ 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。

(河北人民出版社, 1986年版)等;或以专神为主题进行讲述,如朱天顺主编的《妈祖研究论文集》(鹭江出版社,1989年版)等;或以地域神祇崇拜研究为对象,陈支平的《近五百年来福建的家族社会与文化》(三联书店,1991年版)等就是典型;或通过庙会等一些形式对民间信仰进行说明,赵世瑜的《狂欢与日常》(三联书店,2002年版)等。而本文是在前辈研究的基础上,试图通过浚县民间信仰的观察、解读来揭示其所体现的人文关怀这一核心思想。

1.2.2 现状分析

以往的研究在理论上随意性较强,缺少对一定地域空间内聚落共同体的民间信仰系统而长期的考究,对于现世社会生活当中普通践行者信仰问题所折射出的思维方式、行为习惯等疏于了解,在学理构建上相对薄弱,且缺乏对其内涵的深层挖掘。

内容上大多只注重信仰与信式变迁、社区发展、空间建构、经济因素等的探讨,而疏于从社会整体考察与学理深层挖掘,今后研究应采取多元化的理论视角,把重心放在国家社会张力、实践者们的思维行为、全国神灵的综合演变、时代地域的差异性等方面,在研究方法上注重田野调查与文献参考相结合。对于今后而言,要在继续保持传统研究的基础上,努力探究和建筑科学、完备的学理体系,运用各个学科领域的最新研究成果,把区域与国家整体民间信仰研究有机联合、历时性与共时性研究有机结合,以民间信仰所体现的人文关怀为主要考察对象做出合理的判断理解,为建设社会主义新农村与促进社会和谐提供有效参考。^①

关于民间信仰的定位,近来由于研究人员的学科背景不同,其界定可谓见仁见智,据说有二三十种之多。^②《辞海》中解释为一种崇奉的心理状态与行为方式,《大百科事典》称其为一种社会群体共同意愿式的普通民众信仰,^③辅仁大学郑志明认为它是民众日常宗教传统与汉民族深层文化结构,赵世瑜则提到它就是老百姓所具有的一种神灵信仰样式及与其相关的一些仪式活动,而普通百姓、神灵信仰、仪式活动等是其核心要素,^④他把主体的活动与客体的存在通过仪式这个中介统一了起来,并且融入到日常的社会生活当中去,可谓论述精道。当然还有很多学者对民间信仰概念进行了界定,本文就不再逐一而论。鉴

① 范正义:《民间信仰研究的理论反思》,《东南学术》,2007年第2期;张英魁等:《新农村建设中乡村民间信仰现状及治理对策研究》,《调研世界》,2008年第11期;王守恩:《民间信仰研究的价值、成就与未来趋向》,《山西大学学报·哲学社会科学版》,2008年第5期;陈勤建,衣晓龙:《当代民间信仰研究的现状和走向思考》,《西北民族研究》,2009年第2期。

② 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年版。

③ 朱海滨:《民间信仰——中国最重要的宗教传统》,《江汉论坛》,2009年第3期。

④ 赵世瑜:《狂欢与日常:明清以来的庙会与民间社会》,生活·读书·新知三联书店,2002年版。

于以上分析，本文的理解是：民间信仰是指长期根植于我国老百姓心间的一种对超自然力或神灵进行崇拜的价值取向，而这种价值取向往往借助日常的言语、仪式、生态空间等形式充分展现出来，并且使其成为他们生活习惯的一部分，从而得到接续、嬗变和流传，以至生生不息。

1.3 研究方法

1.文本研究方法。以近年来的文献资料、地方史志、碑刻传记等的采撷和分析为研究的基本支撑。

2.田野调查研究方法。借助社会学、文化人类学等常用的田野调查法对时下的民间信仰进行活态的调研，集中表现为以访谈和观察为主。

3.比较研究法。通过区域民间信仰的人本主生、主体客体、发展路径、现代价值等对比的方法进行研究。

2. 浚县庙会信仰的人文特性

2.1 学理探讨

学理作为一种义理、法则和规范，对于它的探讨是分析、认识和理解某种特定现象或事物的前提和基础，也是进一步对其进行合理诠释的重要保证。关于民间信仰方面的研究，比较著名的有祭祀圈信仰圈理论、国家社会理论及权力-文化理论等。祭祀圈概念最早由日本学者冈田谦提出，是指“共同奉祀一个主神的民众所居住之地域”（冈田谦，1938），随后台湾的许嘉明、林美容等在此基础上做了补充说明来研究台湾地区的民间信仰，并且提出了信仰圈概念，前者侧重于地方性、节日性、强制性的多神信仰，而后者多强调区域性、非节日性、自愿性的一神信仰。^①它们被广泛应用于台湾地区民间信仰研究，而且取得了一定的成果。国家社会研究范式自上世纪九十年代以来，就被广泛地应用于社会科学领域的研究，而作为各学科交叉的民间信仰自然也被涉及，对于它的研究侧重于社区社会建设与国家权力纠葛考察，这以地域神灵信仰研究所取得的成果为代表。^②权力-文化研究范式是杜赞奇在研究20世纪上半叶华北农村时率先应用的，它的侧重点在于地方精英在国家权力文化网络中作用的探讨，这在区域神灵研究中有切实的应用。^③

本文在先贤研究的基础上，引入了人文关怀即主生与人本这一观点来考察民间信仰发生发展及其与他者的关系等，这样有助于我们深入剖析某一表象的本真。前面提到以往对于民间信仰的研究侧重于信仰本身、国家控制、社区传统等，而疏于对民间信仰学理的挖掘和深层内涵的探究。因此本节着重从学理角度对人文关怀的深层内涵、人物神自然神、庙会的相关界定等方面加以探讨，进而对豫北浚县庙会信仰乃至全国的民间信仰有更加深刻、也更为合理的认识。

2.1.1 人文关怀的核心

何为人文关怀？

这首先要提及文化尤其是传统文化，因为它是人文关怀生长的土壤和泉源。文化的定位方式需要不断向广延度方向伸展和深刻度方向挖掘^④，古今中外对它的相关界定有达以百计之多，但有一点是明确的，凡是有人参与其中的事物都

① 林美容：《妈祖信仰与汉人社会》，黑龙江人民出版社，2003年版，第3，9-11页。

② 邓京力：《“国家与社会”分析框架在中国史领域的应用》，《史学月刊》，2004年第12期。

③ 吴真：《民间信仰研究三十年》，《民俗研究》，2008年第4期。

④ 冯天瑜：《中华文化史》，上海人民出版社，2005年版，导论，第11页。

可以称为文化，也即“人化”，它们被赋予了人的思想意识、情感态度等等。好比一块普通的石头经过大师的雕刻琢磨变成一件艺术品、三纲五常被规范为伦理道德之名一样。而文化的本质“则必由其群体内部精神累积而产生”^①，这种精神累积在中国主要是指延续千年而一以贯之的思想意识，其中就包含“主生”、“人本”等思想。它们的核心就是把人的生命看作是最为宝贵也最值得珍惜的东西。无论是精英经典的解释还是平民百姓的认知，都把对“生”和“人”的追求看作是坚若磐石而不可动摇的信念。

“主生”和“人本”观念又可从人们重视生育、善待生命、慎终追远等三个层面加以理解。

重视生育思想，在我们的日常生活、风俗习惯、道德伦理中多有体现。人们往往把生育看成人的生命当中最为重要的一部分，以致出现了把生育当作文化来探讨的现象，如李银河的“生育文化”说，泛指人们围绕生育问题而约定俗成的态度、观念、价值、习惯及行为特征等，^②而这种理论与西方的宗教、契约、地缘传统相比，则更显示出宗族、人伦与血缘在中国社会的无与伦比性。罗素（B.Russel）所谓中国社会仅有孔子伦理道德而没有宗教说，梁漱溟所谓近乎缺乏宗教的社会人生说，陈顾远所谓忽略个人而重视家族说，庄泽宣所谓中国整个社会工作的重心在于家族说^③，陈独秀所谓进入宗法社会从古至今而未改观说^④，林耀华所谓三千余年一以贯之的家族思想说^⑤，更有甚者像弗里德曼在继葛学溥、胡先缙之后提出了宗族社会理论模式来认识和研究中国说等^⑥。正因为宗族思想的存在，才导致人们对婚姻、血缘、生育的重视，且往往在惯常的生活中有切实的体现。正如费孝通所谓血缘关系社会就是用生物的生育方式来维持整个社会组织结构的长期稳定，因此无论是传统的风俗习惯还是既往的人伦道德都归功于生育本身。如果说生育是社会得以绵延不息的常青藤的话，那么上述提到的宗族思想则是它茁壮成长根基。

国人对生育思想的重视不仅是宗族传统的使然更是一种现实的选择，一种更加切合于生活本身的体验。所谓“不孝有三，无后为大”、“传宗接代，延续香火”等观念开启了人们生存的意义，如果生而无后则往往为社会舆论所诟病，进而采取纳妾等方式来解决。这也在一定程度上促成“大家庭”现象的产生，在农村，“人多势众”、“人多力量大”等信念的作祟则更为严重，某家

① 钱穆：《中国文化史导论》，三联书店出版社，1988年版，弁言，第1页。

② 李银河：《生育与村落文化：一爷之孙》，文化艺术出版社，2003年版，第11页。

③ 梁漱溟：《中国文化要义》，上海人民出版社，2005年版，绪论，第12-15页。

④ 秦维红：《陈独秀学术文化随笔》，中国青年出版社，1999年版，第132页。

⑤ 林耀华：《义序的宗族研究》北京三联书店，2000年版，导言，第1页。

⑥ 杨春宇，胡鸿保：《弗里德曼及其汉人社会的人类学研究》，《开放时代》，2001年第11期。

庭如“子孙满堂”的话，在当地将会有更多话语权，也将会获得更多的现实利益——无论是经济的还是社会的。这在以土地和水利为中心与焦点的“乡土中国”更是显而易见，因此“多子多福”、“五世同堂”等信念至今依然为海内外华人所遵从，以致最狠毒的骂人言语无非就是“断子绝孙”之类。这种现实的选择一旦得不到满足或者没有能力去满足的话，他们更多地是寄予神灵的力量，于是使得神灵崇拜有了生存的空间，北方地区的生育神灵有送子娘娘、泰山奶奶等，而南方尤其是沿海闽台地区更是把妈祖、保生大帝作为除护佑生育以外还有其他意涵的信仰对象。

传统和现实的因素让生育思想植根于华人社会的信念当中，进而成为其社会生活的重要方面，而善待生命成为人们追求生育之外的另一种必然选择，因为它依然是建立在“主生”与“人本”思想的基础之上。

善待生命，注重民生，普通民众往往把“生”和“人”放在第一位，这可从各家经典中得到有力的佐证。“《象》曰：天行健，君子以自强不息。言‘君子’者，谓君临上位，子爱下民，通天子诸侯，兼公卿大夫有地者。”^①此处的“不息”与“爱”的表现正是对生命延续不断的一种合理诠释。“季路问事鬼神。子曰：‘未能事人，焉能事鬼？’曰：‘未知生，焉知死？’”^②，“厩焚。子退朝，曰：‘伤人乎？’不问马”。^③由此而知，孔子旨在把“人”和“生”作为穷理的目标与追求的向指。孟子更是力倡“民为贵，社稷次之，君为轻”^④，“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼”^⑤。孝经则提及“身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也”^⑥。释家有言“放下屠刀，立地成佛”。道家则说到“故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉”。无论欲成佛抑或想得道都把对人生命的尊重当作为人处事起点和初衷。推而广之，无论是黛玉葬花的悲悯之情还是老人怜惜字纸的传统，善待生命、注重民生都是国人所追求的一种基本信念。

善待生命，除了表示对生命本身的遵从和景仰外，则在现实社会生活当中还有更多的表现形式是值得我们玩味的。以“法自然、调阴阳、和气血”为基础中医养生理论更是把对生命的呵护推向了极致。而自秦皇嬴政期待长生不老为滥觞，历代帝王都想通过道家的神丹妙药去实现他们的不死妄想，虽不合理但却合情，不过这也昭示了人们善待生命的传统。

① 李学勤：《周易正义》，北京大学出版社，1999年版，第10-11页。

② 李学勤：《论语注疏·先进》，北京大学出版社，1999年版，第146页。

③ （同上），《论语注疏·乡党》，第137页。

④ （同上），《孟子注疏·尽心下》，第387页。

⑤ （同上），《孟子注疏·梁惠王章句上》，第21页。

⑥ （同上），《孝经注疏·开宗明义章第一》，第3页。

如果说重视生育、善待生命是对理想生活追求的话，那么慎终追远则更多的是寄托了对先祖思念以及对生命延续的追求，不过其还是“主生”、“人本”思想的变体或升华。“子在川上曰：‘逝者如斯夫！不舍昼夜’”^①，除了对时间无情流逝的哀婉外，更多地是一种对生命远去的怅然与无奈，隐藏其中的当然还是对“生”的无尽追逐与妄想。这从中国发达的祭祀文化上可见一斑。历代皇亲贵胄的祭天祀祖活动就是典型，从“国之大事，在祀与戎”，到鲁人的“非是不在祀典”^②，而《钦定满洲源流考》所谓“每岁春秋有立杆大祭之礼”，晨有朝祭，晚有夕祭，四季有献神礼活动，^③这些都表现了皇家对祭祀的重视。而普通民众则更多地是把这种思想寄托于灵牌、族谱、祠堂、庙宇、坟墓、会馆、结社、庙会等，通过仪式活动使其得以渲染与传播。在明代，上海县的乔、陆之家都立有庙宇行祭。^④现如今北方一些村庄还普遍设有族谱，供族内成员过年时拜祭，而南方地区在这方面则更为重视和规范。

那么，人文关怀到底是什么呢？本文认为，以“主生”思想为核心，以“人本”信念为载体，以尊重人为基础，以服务人为目的，以终极关怀为旨归的一种情感态度与价值取向。

既然人文关怀是以“主生”、“人本”思想及表现为基点，那么民间信仰所涉及的神灵以及庙会所依托的诸神又是通过什么样的形式、以怎样的表象和行为路数等来体现、烘托和渲染这一中心的呢？则是我们以下要探讨的话题。

2.1.2 人物神与自然神

如果说前面侧重人文关怀的核心思想（重视生育、善待生命、慎终追远）方面表述的话，那么接下来则从民间信仰所关涉的具体案例进行反思和再探讨，为方便理解，特别引入人物神和自然神两个概念，以使这种探讨更加贴近现实。

为什么要在民间信仰研究时着重探讨“主生”和“人本”等思想呢？对于民间信仰的研究，其核心仍然是对信仰主体也就是普通百姓的心理特性、生活观念、行为表现等的研究，他们对于幸福生活、婚姻美满、升官发财、光耀门楣的追求以及他们为了实现这些朴素意愿而倾心付出金钱、祈愿、时间等。而主生和人本等思想正是从普通百姓的实际生活生产情况出发来进行考察的。主生，当然是把“生”看作人生在世极为重要的一件事，好比普通百姓所持的“好死不如赖活着”等观念，显然也是一种对生命存在尊重的素朴体现；而人本则

① 李学勤：《论语注疏·先进》，北京大学出版社，1999年版，《论语注疏·子罕》，第119页。

② 转引自郭克煜等：《鲁国史》，北京人民出版社，1994年版，第166-167页。

③ 转引自张其卓：《满族在岫岩》，辽宁人民出版社，1984年版，第107页。

④ 陈宝良：《明代社会生活史》，中国社会科学出版社，2004年版，第452页。

体现了一切信仰活动的出发点和落脚点都放在对人的关怀上，人是第一位的也是不可逾越的。从民间信仰的客体人物神和自然神崇拜两大方面来讲，人物神就是把在历史或传说中出现过的真实人物关羽、妈祖等作为崇拜和奉祀的对象，而自然神则是指水神、龙王等自然界中或人们观念中具有超自然力的对象。

就人物神崇拜而言，主要体现在民间对古代伟人或先祖的崇拜和祭奠上。中国人一向把祖先作为崇奉对象，祖先其实就是“生人”，就是把死去的先人作为供奉的对象，对他们信仰的思想核心，除了有缅怀先烈的丰功伟绩、以期护佑后世子孙万代外，更多地是希望他们永远活在后人心中，就是把“生”和“人”这种思想继续传递下去，使其灵魂获得不朽。《国语·鲁语》提及“夫圣王之制祀也，法施于民则祀之”^①，显然把对祖先的崇拜作为一种日常行为和制度在国家加以贯彻实施，虽然这与宗法制度紧密相关，但通过对先民功勋的宣扬，把由永生而获认同的观念得到了很好传递，其也是“主生”思想在古代信仰中的一种体现。班固在《白虎通·巡狩》中提到：“事死如事生”，也就是讲对待已故先人就像他们活着时候一样敬仰。祭品如牲醴，祭器如壶爵，舞乐如编钟，祭文如明代朱元璋御制“告于高曾祖考妣灵曰”等，这些行为显然是把死去的祖先当作存活世人一般对待，其核心理念依然是“主生”。^②直到现在，许多地方对待葬礼依然十分隆重甚至繁琐，守灵、出殡、安葬等都相当仪式化，从某种程度上说，体现了生者对死者的追思和眷恋。一年一度的黄帝故里拜祖大典，诵读祭文、上香、舞乐等基本礼仪等形式，也从侧面映衬出一种虽死犹“生”的思想。



图1 浚县城区老龙洞浮雕

对于自然神崇奉所表现出的主生和人本思想，则从华夏儿女对龙的崇拜说

① 转引自李向平：《祖宗的神灵：缺乏神性的中国人文世界》，广西人民出版社，1989年版，第246页。

② 卢昌德：《俎豆管弦：中国宫廷祭祀典》，云南人们出版社，1992年版，第19-24页；陈宝良，《明代社会生活史》，中国社会科学出版社，2004年版，第452页。

起。王海龙曾说到，龙是祝颂福寿、生命繁衍、社会凝聚和皇权符号等的象征，以致古代皇帝往往自诩为真龙天子，而炎黄子孙也被冠以龙的传人，这代表了一种生生不息的力量。^①而对于龙崇拜所寄托的“人本”思想，在董广杰先生的著作中则提及：“龙虽无形可寻，但也有人格化的德行”，他遂在对《易经》乾卦的解释中谈及了君子的品性，把经文中的龙与君子做了对比说明等。^②另外，传统的中国乡村，一般都广建龙王庙以供祈雨之用，当然，还有“二月二，龙抬头”的节庆习俗，这些都赋予了龙以人的意义。

总之，无论是作为人物神还是自然神的民间信仰元素，都被赋予了主生与人本思想。主生思想的核心是一种对生命的尊重和诠释，反映到民间信仰上就是通过对信仰客体神灵的敬奉、告慰、祭典，用仪式化的语言表达了对生命永存的颂扬，也昭示着后人在缅怀先人之时更加重视其对往生、今生和来生的探索与追寻，使生命永存的信念进一步传递、绵延。而人本思想的实质就是对人存在于世的终极关怀，把对人本身也就是广大普通百姓自身作为渲染的载体，把人们对于吉祥如意、国泰民安、阖家愉悦、进宝招财、风调雨顺、乐业安居、子孙满堂等朴素的观念融入到民间神灵所代表的希望当中，通过他们对于自身和家庭的庇佑、润泽和福祉，来表达人们对幸福这一素朴信念的执著。

2.1.3 庙会的相关界定

庙会是一个复杂的历史文化概念，由于它本身承载的意涵较多，不得逐一而论，而赵世瑜、朱小田、顾希佳等众多学者曾对此做过深入细致研究，提出了相关理论，取得了大量成果。我们拟在前人研究的基础上，以人文关怀为基础视角，着重从庙会神灵崇拜所表现的“主生”、“人本”思想出发，对它进行再认识。

从字面意思来看，庙会是由“庙”和“会”两个字组成，庙，就是尊奉祖先，^③会表示合，合意味着口，口即是人，所以会就是指人口集中的地方。而新近的解释，庙即为祀祖宗、神佛或圣贤的场所^④，会则指人物聚集的地方；庙会则表示节日或规定的日子在庙中或其附近设立的临时市场等。所以来讲，一要确保不能脱离宗庙这一中心，二要有足够多的人来参与这一活动，这两者的有机结合即构成了一般意义上的庙会。比较知名的有北京妙峰山庙会，每年阴历四月初每天大概有好几万人去敬香^⑤。还有河南淮阳庙会，每年农历的二月至三

① 转引自吉成名：《中国崇龙习俗研究》，天津古籍出版社，2002年版，第20页。

② 董广杰：《龙的传人与龙的精神：中国传统文化透视》，中国纺织出版社，2001年版，第36页。

③ 臧克和，王平校订：《说文解字新订》，中华书局，2002年版，第617，339，338，73页。

④ 《辞海》，中华书局，1961年版，第340，169页。

⑤ 顾颉刚：《妙峰山进香专号引言》，国立中山大学语言历史学研究所，1928年版，第1015页。

月初，数以百万次计的各地群众前来向伏羲帝敬香^①。正是由于数万人的参与程度以及香主“碧霞元君”、“太昊”等神灵的存在，才有了严格意义上的庙会。相对而言，东南沿海影响较大的还有福建莆田妈祖庙会，无论在参与人数还是信仰形式也都是无与伦比的。另外，现当今乡村也普遍存在小型的庙会，比如笔者的家乡——冀南地区每年各个村镇在不同时节都有“过会”的传统，不过据我的观察了解，严格说来包括我们村在内的绝大多数村庄的“会”已经脱离了“宗庙”功能，基本上成了广大农民走亲访友、购物消费的日子。几年前，笔者村中有一座小庙，不过由于无人管理修葺现已破败不堪，但在其他一些较大地方如浚县那里，现今依然是庙宇林立、人山人海、香火鼎盛，基本上还属于比较传统形式的庙会。由此而知，“神”与“人”成为庙会这一形式的基本要素，共同建构了庙会这一主体。

由于庙会的本质在于信仰^②，从其所崇拜的神灵来看，是以“人”或“生”为思想内核的崇拜，也具有“人性”光辉，他们大多由人而来、由人而神的。上文提到的碧霞元君崇拜，对她的缘起学界虽有争议，不过民间百姓一般称她为“泰山娘娘”或“泰山老奶奶”等，所以不管是东岳大帝之女说还是玉女石像说或者其他称法，但从“娘娘”或者“老奶奶”这种称谓来看，其并非高高在上、难以琢磨，而是有一种如家人般的亲切感。福建莆田庙会的神灵妈祖，原名林默，北宋年间人，可预知海事，28岁即歿，后遂被奉为海神。^③类似的还有对黄帝、关圣公等的崇拜，以及由此崇拜演化而成的庙会，它们都没有脱离“人”性这一中心，都是“主生”、“人本”思想的一种体现。



图2 浚县庙会上的香客与其他人群

从庙会所表现的敬神祈福、心灵慰藉、贸易娱乐等基本功能来看，它们也在一定程度上展示了“主生”和“人本”思想。因为庙会始终不可能脱离神灵

① 高有鹏：《中国庙会文化》，上海文艺出版社，1999年版，第318页。

② 高有鹏：《中国庙会文化》，上海文艺出版社，1999年版，第3页。

③ 陶思炎：《妈祖信仰略论》东南大学学报·哲学社会科学版，2007年第5期。

崇拜这一中心，那敬神祈福自然而然成为它的第一个要义。比如对于天妃妈祖的祭祀活动所述，清修《崖州志》卷八载“维后配天立极，护国征祥”，^①该志赞其护国安民、福庇疆海等功勋，就充分体现了人们欲通过祭祀获得妈祖的保佑这一特性。而获得心灵慰藉也是香客参加庙会祭祀活动的一项初衷，平日所见的上香、上供、烧纸、鸣炮、磕头、念好等形式就表达了对神灵的敬意，以便应验香客的愿望——求子、发财、平安、吉祥、健康等，进而求得家庭的富裕安康、幸福美满，这其实还是一种对“生”的祈愿。而贸易、娱乐功能更是城乡庙会所具备的重要特征。乾隆年间的《汲县志》和道光时期的《鄆陵县志》分别提到香火会时成立集场等商贸活动，^②河南祥符的“艳服靓妆”和封丘的“举县若狂”以及北宋汴梁的祭神活动“色色有之”等现象。^③由此可见，庙会的各色功能始终都是以“生”或“人”为中心进行展开的。

因之，本文对其界定为：在每年固定时节举办的，以特定“神灵（人）”生辰或纪念日为中心的，众多普通百姓广泛参与的，一种以庙宇及其周边地区为活动场所的，集信仰、消费、娱乐为一体的表现形式。

而民间信仰作为老百姓对神灵崇拜的一种价值取向，与中国传统文化的核心价值取向密切相关。儒家的“仁义礼智信”等思想；墨家的“天志、三表、兼爱、尚贤、尚同”等信条；道家的“天道、自然、人大”等理念。^④它们一方面为民间信仰产生提供了精神源泉和智慧支持，另外也为对其更好理解做出了合理诠释。而人文关怀所要阐释的“主生”和“人本”观念正是通过民间信仰的活载体——庙会和其他神灵才能得以充分展现和渲染，普通民众对神灵或先祖或精英或人性的拜谒和祭奠都是对人性光辉的宣扬，神性即人性、神本即人本。所谓“天道远，人道迩”，正是在人文关怀这一核心理念的引领下，才使得民间信仰得以发生、发展、繁荣。

如果把民间信仰比作一个鲜活生命的话，那么中国独特的文化传统则是孕育他生长发育的母体，庙会即是他的肢体与言行，人文关怀所集中表达的主生与人本思想则自然是他的精髓和灵魂。

2.2 浚县庙会信仰的民性根本

本节将围绕民间信仰所承载的人文关怀思想这一核心，对其具体表现之一的浚县古庙会信仰的主客体等情况做进一步分析和更深层阐释。

① 转引自李露露：《妈祖信仰》，学苑出版社，1994年版，第232页。

② 转引自王兴亚：《明清河南集市庙会会馆》，中州古籍出版社，1998年版，第147页。

③ 转引自薛艺兵：《神圣的娱乐》，北京方志出版社，2003年版，第425页。

④ 葛兆光：《中国思想史》（卷一），第88-101页；冯天瑜：《中华文化史》，第369-380页。

浚县，位于河南省北部的卫河两岸，自西汉设黎阳始，至北宋改为浚州，遂浚之名沿革至今，地形以丘陵见多，属温带气候，降水适中，农作物丰富。安逸的生活环境很适合人类居住，同样也造就了独具特色的中原民间信仰。

信仰作为一种形而上的东西，它反映的是人们对未知世界的看法，进而把这种看法转化为实际的行动，所以说来它的实质还是以人为中心进行阐释的。人，一方面是这种思想意识的活的载体和传播主体，另一方面也是通过一种形而下的器具形式使其作用于人本身。

当然，这就涉及到所谓人的高下或精英草根等问题。按照矛盾普遍性与特殊性原理，矛盾普遍存在于一切事物当中，矛盾的双方既相互联系又相互区别，在一定条件下可以相互转化，这就要求我们运用矛盾分析法和具体问题具体分析的方法来认识事物。相对于民间信仰来说，还有官方信仰，相对于普通民众来说，还有社会精英。

2.2.1 庙会信仰的主体

从整个信仰主体来看，虽然民间信仰的主要参与者是普通民众，但如果离开了官方抑或精英的默许，它也是难以生存的，因此民间信仰可以理解为社会精英领衔下的一种信仰方式，它们始终处于一种游移状态，而国家在宣扬正祀地同时也会打压淫祀。古人云：“圣人以神道设教，而天下服矣”（《易经》），“夫圣王之制祭祀也，法施于民则祀之”（《礼记》），^①具体行动上，祭祀时一些碑刻、匾牌篆刻、颁布也往往有社会精英参与完成。明隆庆四年八月《东岳庙圣像碑》分由原总兵、侍郎、千户、锦衣卫的参与下完成的，而宦官在立碑方面尤为突出。^②然而，一旦民间信仰活动僭越官方所承受的底线随即会遭受毁灭性打击，明朝时为整饬儒学，对京城“淫名侈费”的神祠庙堂几乎“裁革殆尽”（明·《礼部志稿》卷五十三“尚书倪岳传”）^③。当然这种现象的出现旨在维护儒家礼制，不过也在一定程度上说明了民间信仰的脆弱，有一种“带着脚镣跳舞”的感觉。

当然，民间信仰也在一定程度上或有机会的话有向官方信仰转化的可能，使其名正言顺，而一旦转化成功，它即在民众精神依托基础上成为与社会精英共享的一种思想工具。对于三国时期的关羽如何从一介武夫演化成为儒释道三家共祀的关圣大帝、宋建隆元年生于福建莆田的普通女子林默转化为众生敬仰的天妃天后护海女神妈祖等，都是由民间向官方转化的典型。

① 转引自王守恩：《诸神与众生》，中国社会科学出版社，2009年版，第189-191页。

② 赵世瑜：《狂欢与日常》，北京三联书店出版社，2002年版，第449页。

③ 转引自朱海滨：《祭祀政策与民间信仰变迁》，绪论，第8页注释。

就浚县来说，民间信仰主体的参与者仍以农村普通百姓为主，而中老年妇女占绝大多数。她们没有接受过多教育，以务农为主要营生，思想观念相对保守，受上一辈人影响较大，虔诚度较高。多来自河南及附近的鲁、冀、晋、陕、苏、皖等黄河流域的广大农村地区。其中也不乏来自小城镇和中等城市的居民、接受过中高等教育的80后青年以及一些男性生意人，不过他们的虔诚度相对较低，其娱乐性、功利性、好奇心理较重。而该地信仰的主持者，也是以普通百姓为主，一般来说他们的虔诚度是最高的，利己心理也是最强的，他们往往充当了诸神在尘世间代言人的角色。说到这里，有两个典型的例子：一是笔者生活的村庄，某男性农民偶染大病，在寻医无救的情况下，被一巫师治愈，遂开天眼，此后其广为“看病救人”；某妇女得病，不得而治，遂在“高人”指点下，在笔者所在县某村一庙中治愈，随后夫妇二人就专侍神灵。虽不尽合理，能够得到切实的验证，但这在一定程度上说明了这些神灵守护者们有更高虔诚度，使其成为民间信仰的忠实群体。同样，这种现象与浚县古庙会上神灵崇拜也是相吻合的，不过这些主持者背后必定有既得利益群体之间地博弈与制衡，这将放在以后章节中论述。



图3 河南、河北等地香客的捐赠

2.2.2 庙会信仰的客体

浚县城区的神灵呈现出多、广、杂等特点，这和整个中国的民间信仰的神灵体系是一致的。既有作为佛教的大石佛、观音寺、兴国寺等，还有作为道教的太极宫、张仙洞、吕祖祠等，此外还有可归于儒教的文庙、子贡墓等。中国虽是一个多神崇拜的国家，官方信仰自然以儒释道为主，但严格来讲，浚县城

间烟火的延续，所以她也最受崇拜。其次，有主管人们生产的神灵石佛，凿于距今 1600 余年前，被当地老百姓誉为“镇河大将军”，相传，该地以前总是被黄河水泛滥淹没，故后赵皇帝石勒接受了佛图澄的建议依大伾山开凿了这座“中国最早、北方最大”的石佛，以便镇妖除魔，守护家园，虽彼时黄河故道已改，但他显然被赋予了人的特性“将军”。还有主管人间福禄的老龙洞和文庙。龙历来作为华族的图腾出现，老龙洞里雕刻的五条蟠龙则是人们祈求福祉的象征，是为了满足人们的基本精神需要。因浚县是孔子高徒端木赐的家乡，故供奉孔子及其弟子的文庙则更增添了“真”色彩。而泰山娘娘碧霞宫的山门酬神的戏楼“香花酬众愿，看酒旗歌扇”的楹联更是拉近了普通民众与神灵的距离，他们远远没有高高在上之感，真正实现了平等意义上的沟通。^①据笔者观察，东山（大伾山）以南天门的玉皇大帝的香火最为旺盛，而南山（浮丘山）的城隍庙、文昌庙等的香火也较为旺盛，而这些神灵显然是与人们基本生活息息相关的。



图5 石佛



图6 老龙洞



图7 文庙



图8 南天门前的香火



图9 城隍庙前的香火



图10 文庙前的鞭炮碎屑

2.2.3 浚县庙会的人文性

浚县正月古庙会又称作浚县山会，其萌芽于远古的祭祀活动，在后赵时期初步形成，唐宋期间已初具规模，明时进入发展的高潮期，20 世纪 80 年代后发

^① 马金章：《浚县》，中州古籍出版社，2006年版。

区的神灵信仰不能以某特定宗教来论，因为宗教必然关乎到特定的教义、教规、教徒、宗教场所等，而这些在浚县，虽有一定的崇拜场所比如天宁寺，有特定人群像在吕祖祠有身着道服的人，但由于我们考察的重点是广大受众的情感体验，故本文还是把其归于民间信仰，而非宗教或官方信仰。

浚县乃至整个中国的民间信仰体系的神灵绝大多数都是人的化身或者说神性的另一面是人性，神本即人本。无论就其分类还是就其所宣扬的价值理念都与人文关怀思想紧密相连。

历史上，晚清时期，从浚县城区所修筑的坛庙及其表达的思想来看，有“光绪十一年，黄璟重修”的文昌阁，新“增鸿文楼、鉴亭、春秋佳日轩、山水清音室、延旭厅、月广天开文运坊，并塑二十四孝像”。文昌阁所奉祀的文昌君是我们熟知主管人间文运功名的神灵，而功名利禄历来为民间百姓所追逐的目标，对他的崇拜寄托了民众的基本情愫，而“二十四孝像”的塑造更是与中国传统文化中儒家思想所渲染忠孝节义等基本礼制相吻合，这也是对社会秩序进行调节的主要规范，在一定程度上都是“人本”思想的宣扬。类似的还有禹王庙、黎公墓、关圣庙、包公祠、刘公祠、李朱二公祠等，这些以纪念古代伟人而修筑的庙祠集中表达了人们对于现世社会美善、公正、幸福、圆满等理想生活的追求。^①



图4 送子观音庙

从现今所奉祀的神灵来看，大多由历史上或传说中或与浚县有着一定联系的真实人物构成。或供奉太极拳创始人张三丰的张仙洞，据说他在大伾山修炼时曾做过许多善事，被后人广为称颂；或功与天齐，战绩卓著，保家卫国的，位于大伾山南侧天齐庙正室的东岳大帝黄飞虎；或疏通河道、制服蛟龙、造福百姓的供奉大禹的禹王庙。从神灵的主要功能来看，都是为现世社会普通群众基本生活服务的。首先要说的是主管子嗣的送子观音，她被供奉在娃娃庙，居于该殿的正室，门前有两棵高大的柏树，香火缭绕、人头攒动，因为她主管人

① 清·黄璟等：《续浚县志》，成文出版社，台湾，1968年影印版，第168-191页。

展最为迅速和空前。

浚县古庙会具有持续时间长（正月初一至二月初二）、规模大（参会人员遍及海内外）、民俗味浓（社火、小吃、工艺品等繁多）等特征，而贯穿于其中的诸多活动依然是围绕民性也即人性为基本特征而进行体现的。

自建碧霞宫以来，“南山朝顶，东山观景”成为诸多香客庙会期间的一项重要活动，“朝顶”即在浮丘山拜祭碧霞元君老奶奶，而这其中的众多活动都包含着人们的俗信情感与民生寄托，也就是对自身及家人幸福生活的追求。香客们会给老奶奶供上花糕、鸡蛋等，而鸡蛋意味着“骨碌骨碌运气”，即期待获得好运等。许愿和还愿是朝拜的重要内容，所以在朝拜期间不要乱讲话、乱许愿，一旦许下如唱戏或放电影酬神等愿望，都要去付诸实施，这也在一定程度上促成了庙会的长期繁荣。求子也是香客们经常诉诸的愿望，碧霞宫东配房的一幅楹联“床公床母伺人间宜尔子孙，秉乾秉坤开天下群生化育”也即印证了该地求子显灵的传说。据《尚书·禹贡》记载，大禹治水期间，曾“东过洛汭，至于大伾”，故该山亦被赋予“禹贡名山”，也有了“登上大伾山，做回活神仙”的美谈，“东山观景”于是成为古代名家向往的圣地，东汉光武帝刘秀、魏武帝曹操、唐太宗李世民等都曾登山览胜，他们自然把对“苍生”的统治祈愿寄予这一灵山。

社火表演作为古庙会上的一项重要活动，是民众狂欢精神的一种体现，也在一定程度上是民情、民意、民愿在日常繁重生活之外的一种表达。社火的表现形式有秧歌、高跷、舞狮、舞龙、武术、旱船、背阁等，据说各乡镇表演团队有几十家之多。就南关的武术表演来说，无论天气多么寒冷，队员一律赤膊上阵，或打旗、或敲锣鼓、或舞刀弄枪，引来众多群众观看，喝彩，好不热闹，而这些都是前辈们通过言传身教而延续下来的。踩高跷作为社火活动的重头戏，有弦子伴奏，而队员们也在场子里边扭边唱，曲子大都是已失传的民间小调，围观的群众报以热烈的掌声，而这被当地人戏称为“满场热”。这些作为民众闲暇消遣的表现形式，参与人员之广，也是值得我们思考的，无论古稀老人还是垂髫少年，都不乏参与其间，往往一村出现社火家家都会出人加入，并且持续时间不少于三年，这可真所谓“中国老百姓的狂欢节”。因此，无论何种形式的表演活动，都是民众对美好生活向往的一种体验。

商贸活动历来被看作是庙会除信仰、娱乐之外的一项极其重要的民间活动，它广泛地丰富满足了民众日常生产生活，而这也是民生、民本的重要的物质基础，浚县古庙会在这方面也有淋漓尽致的体现。民国时期，有来自全国各地的货品，定州的眼药、汴京的手帕、卫辉的京广百货、老山西的家具、天津卫的

布匹等，此外还有各种各样的小摊出售一些生活必需品，现如今的商品样式更是不胜枚举，而小吃也是其中的重要角色。笔者在浚县调研期间，在浮丘山与大伾山之间的大路上就碰到各种各样的商品贩子，当然，其中也不乏具有浚县特色的商品。遇见最多的当属兜售红腰带的小贩，这以中老年妇女为主，手握一木架，上面系着由黄丝线绣成的“一帆风顺”、“长命百岁”等字样的腰带，而这种祈愿幸福安康的腰带，也是民性思想彰显的表现。同样，作为浚县正月古庙会上最具特色的艺术品要属泥咕咕，这以王兰田、泥猴张（张希和）、王学锋、宋学海等人为代表。据说作为五帝之一的颛顼帝曾在黄河岸边挖泥捏制鸡、狗、猴等，放在家中以示六畜兴旺，还可以驱邪避鬼等。当然对于瓦岗义军怀念之情的泥塑骑士、战马、号角的传说，也是对人永生思想的诠释。^①

总起来讲，在浚县正月古庙会上，无论是朝拜神灵、表演社火抑或商品交易，正是由于其所涵括的以“人本”为主轴的民性、民生等特征，才使其从古至今而长盛不衰。

^① 马金章，张富民：《浚县正月古庙会》，中州古籍出版社，2008年版，第1-76，103-106页。

3. 民间信仰的内涵

一般解释认为神灵信仰源于原始崇拜，由于生产力低下、物质匮乏、人们认识自然能力落后，故而产生了对未知世界、未知力量的一种盲目崇拜。那么究竟该从哪些角度来认识民间信仰的内涵呢？下文拟从集体记忆、情感寄托、道义力量等方面出发，对神灵的人性特征作一个更好的理解。

3.1 集体记忆

集体记忆（collective memory）指某个社会群体对往事的共享过程与结果^①，它往往跟文化认同、民族认同等联系在一起。如果没有特定的认同也就无所谓集体记忆了，而神灵信仰恰恰为这种记忆提供了认同“符号”，也正是人们对这种集体“符号”认可与向往，才共同铸就了人们对神灵的崇拜。山西洪洞老槐树传说即是一个鲜活的实例，京冀鲁豫陕苏皖等地居民普遍认为其祖先是来自洪洞县，是明朱棣时期被迫移民而来，各自组成了现今的姓氏、家族、村落、城镇等。他们把“解手”、小脚趾有双指甲等“符号”作为他们来自山西的共同特征。笔者所生活的冀南地区的村庄和周围村镇的姓氏族谱都标有几世祖先从山西迁来，据了解洪洞县也有相关姓氏，另外我们当地人称山西为“老山西”，一个“老”字足见山西在大家心中的地位。这些对山西、对老槐树的记忆符号共同构成了华北地区居民对祖先的认同，而老槐树也被赋予了“神”的意义，其实这也恰说明了人们对于祖先的敬仰。^②再比如近来在陕西黄陵的祭祖大典、河南黄帝故里的拜祖大典等，都表明了中华儿女对黄帝的认同，“炎黄子孙”一词更是把华夏儿女紧紧团结在了一起，这样说明了正是“黄帝”这个符号，共同构成了我们这个社会群体的记忆，并且把他通过一定的形式充分表达出来，而且也赋予了其“神”的意义。还有散居各地客家人称自己为“河洛郎”，客家方言被称为“河洛语”等，这也是对河洛文化的认同，构成了大家的集体记忆。

某个群体对于特定“符号”的认同构成了集体记忆，通过某种方式，使这种记忆得以放大和延续，这就赋予了这些认同“符号”“神”的意义。它已经超越了人类基本的功能，但又兼有人的基本特性、具有人性的光辉。

^① [法]哈布瓦赫，转引自李兴军：《集体记忆研究文献综述》，上海教育科研，2009年第4期。

^② 赵世瑜：《祖先记忆、家园象征与族群历史》，《历史研究》，2006年第1期。

3.2 情感寄托

如果说集体记忆体现的是对祖先的缅怀、敬仰、神化的话，那么情感寄托更多表现的是人类对于幸福生活的向往和追求。神即是人，神性即人性。从生到死，几乎人生的每一个阶段都有神灵相左右，其实也是人性对善美追求的一种体验。

从主管生育的神灵来看，北方地区人们最为熟悉的非送子观音和碧霞元君莫属。在佛教诸神中，有六观音或七观音，但鲜有送子观音等提法，他是入土中原后为民间百姓所创。据说她是妙庄王的三女儿，性别也由男而女，最后成为端庄雍容的贵夫人形象。由于佛教宣扬慈悲为怀，普度众生，故在观音的众多头衔中又加上了送子这一功能，这也正说明了重生思想古已有之。民国时期《观音灵异记》中有关其灵验的记载，晋朝时期，山东琅琊人氏王珉，初膝下无子，后他的妻子常向观音祷告，遂得一子，而且生即能言。而关于碧霞元君送子的说法，是秉承泰山之名而有之的，泰山又名岱宗，岱即始，宗即长，^①故她为泰山女神也便有了主管生育的功能。据载，明朝泰山香会时，进香民众达数十万之多，虽他们目的各异，但祈福求子往往是其中很重要的一环，《东岳碧霞宫碑》载有“未子者愿嗣”的记录。其他生育神灵还有女娲、张仙、九子母、金花夫人、玄女娘娘、顺天圣母等。

从眷顾生命之神来讲，人一出生就开始经历各种各样如意和不如意的事情，这也就衍生了一系列与生命、生活、生产相关的人间诸神，他们各司其责，共同建构了人间的神灵体系。有主管人间婚姻的神灵月下老人、牛郎织女、和合二仙等，主管人间富贵的有福禄寿神、魁星、门神、灶神、井神、医药神、文武财神等。比如福禄寿三仙的形象：中间为手执如意的赐福天官，右为头插牡丹花的禄星，左为广额白须的寿星。笔者记忆中有这种形象，不过现在已很少见，年画或寺庙中还偶然可见。^②另外还有生产的守护神酒神、茶神、海神、蚕神、工匠神、梨园神等。

无论是生育之神观音、元君，还是福禄寿之神，抑或生活生产之神，他们一方面寄予了广大群众对幸福生活憧憬的美好情感，另一方面又把这种情感加以宣泄和传播。

^① 范恩君：《论碧霞元君信仰》，《中国道教》，1995年第2期。

^② 转引自马书田：《中国民间诸神》，团结出版社，1997年版，第91-92，108，151页。

3.3 道义力量

道义力量是记忆符号、情感寄托之外的一种升华，是一种更为高尚的追求。这些神灵则承担了更多的社会责任，是人类文明的延续、人格品性的超越，它有助于调整社会关系、缓解社会矛盾、绵延社会进程。

说到代表道义力量象征的神灵自然以民众对关羽的崇拜为代表，他是宋元以来对中国社会的影响最为深远的神灵，“三教皈依，九州隆祀”，佛家祀其为“伽蓝监坛”，道家尊其为“关圣帝君”，儒家奉其为“武圣人”，这与“忠义神勇是关羽信仰和崇拜起源的原始基因”是分不开的。^①正是这种“义薄云天”的品性、代表公平正义的力量使其在官方和民间广受推崇与敬仰。官方祀典上，乾隆九年正月由弘历主持拟定解州关帝庙正殿祝文称其“丹心贯日……威震九州”。而民祀方面，则有载称每年农历四月初八关帝受封之日，秦、晋、燕、齐、汴、卫等地出现了“肩摩毂击……倾动半天下”的景象。（嘉庆版《关帝圣迹图志全集》）^②由此可见，有清一代，对关羽的祭祀无论是官方还民间，都视其为相当重要的祭典，但其内核仍是对人间“道义”的颂扬。当然，除此之外，还有人们对宣扬仁义礼智信与社会和谐有序的孔圣人的祭祀。

总而言之，神灵更多呈现和代表的是人性的光辉，无论是由共同“符号”构成的集体记忆或文化认同，还是一种情感寄托和宣泄，抑或是一种高尚道义的弘扬与传承，这些都化人而神的特征加以诠释，也体现了神的本真。

① 蔡东洲，文廷海：《关羽崇拜研究》，巴蜀书社，2001年版，第1，45页。

② 转引自皇甫中行：《文化关羽》，中国华侨出版社，2003年版，第371-372页。

4. 民间信仰的制衡因素

本章旨在从不同侧面、不同维度对民间信仰所体现的人文关怀思想提出相关认识 and 进行新的研究。

从地理上看，现今豫北泛指黄河以北的河南地区，包括安阳、新乡、濮阳、焦作、鹤壁等市，晚近该地隶属卫辉、彰德、怀庆三府。从文化区划分来看，豫北归于中原文化区，而中原文化内部又分为豫西、豫东、豫南、豫北、豫中和南阳等六个小的文化区，“豫北文化区以安阳为中心”^①，安阳古为殷地，其历史渊源自然与殷商的文化特征密切相关，而一般的理解是由商而周也即“宗天尚鬼”至“敬德保民”的过程，这可从“天命玄鸟，降而生商”，“殷人尊神，率民以事神”^②等说法略知一二。也许正是古殷地居民“宗天”、“尚鬼”的品性和传统，为我们理解该地的民间信仰找到一个较为合理历史依据。

隶属鹤壁的浚县距安阳约 40 公里，它的文化传统与殷商遗风的辐射、带动和影响自然是分不开的，民间信仰作为文化传统的一个基点，也在一定程度上揭示了文化的内涵和本原。

如果只是从学理视角和信仰主客体特性等方面来理解该地的民间信仰以期揭示其文化内涵即人文关怀难免显得单薄，而通过政治规范、社会变迁、经济利益、社区建设、国家社会、宗教生态等角度对它加以深刻分析，才能使其内容更为丰满、表述更为翔实、理解更为透彻、思想更为鲜活，进而对民间信仰所涵括的“主生”和“人本”这一思想核心获得批判性的认识。

4.1 官方信仰^③对民间信仰的推动

4.1.1 信仰与迷信

信仰与迷信仅一字之差但其内涵和外延便有了善与恶、美与丑等质的差别，迷信泛指盲目地崇拜，而信仰泛指俗信、崇奉，^④它们既有区别又有联系。

就区别来讲，从出发点来看，信仰是人们对美好事物的一种信奉、仰慕和憧憬，是一种精神寄托，是为了满足人们心理的平衡和慰藉，是一种向善向美的思想体验；而迷信虽然也可以适当给人以心灵的平衡和满足，但它往往会使

① 单远慕：《中原文化志》，上海人民出版社，1998年版，第6-8页；梁育红：《天主教、新教对近代豫北社会早期现代化进程影响的比较》，《历史教学》，2008年第16期。

② 转引自冯天瑜等：《中华文化史》，上海人民出版社，1990年版，第324，302，323页。

③ 本文中意指代国家正祀，泛指历史上中国社会对于儒释道等国家正统思想的宣扬等，而对于当下我国所崇奉的无神论官方信仰由于其涉足政治领域诸多问题，所以故不作为本文所探讨的范畴。

④ 《新华字典》，商务印书馆第10版，第339，544页。

人陷入一种虚幻的、不合情理的信念当中，常常使人走火入魔、忘乎所以、失去理智，是一种盲目的思想体验。从信奉方式和结果上看，信仰是一种理智的冲动，它会使人们自然地遵从一定的规矩、法则、路数，在合理合情的范畴内获得无限的满足与快乐；而迷信则是一种失态的冲动，它会使人们做一些违背常规的法则、常识性的规矩和常态性的路数，在混沌、迷茫、混乱中达到一种自欺欺人的效果。从内外驱动来看，信仰是一种内生的动力和内心的向往，也往往是出于心甘情愿，愿意为某种目标奉献自身甚至生命；而迷信则往往是缘于人们自身的意志不坚定，而且在外在环境又不断地忽悠、蛊惑、煽动下，做出一种利于他人的行为来。

再看二者之间的联系，它们都是一种意识、态度和思想，都是一种情感的流露，是一种对超自然力的向往和追求。当然中间还有一个“度”的把握，在合情理的范畴内可以理解为“信仰”，一旦突破这一限度就往往会使人陷入罪恶的泥沼不能自拔，就会成为迷信的牺牲品。“法轮功”就是打着健身治病的幌子，蛊惑人们参与其中，动则静坐、自焚、围攻，使多少无辜的生命成为其麾下的孤魂野鬼，它也随即成了敛财阴谋、政治工具、害人机器。这难道不是某些心怀鬼胎、别有用心的人利用普通民众的侥幸获得安康的心理肆意宣扬、传播迷信吗？而青海玉树救灾现场，除了解放军军团冲锋在前外，那些身着红色袈裟的藏族佛教僧侣团也是其中一支重要力量，他们心怀虔诚的信念，用自己的双手普度众生，这种行为、这种态度、这种情感才是真正的信仰。

在对信仰与迷信稍加界定后，接下来探讨国家政治规范问题，通过对民祀与正祀之间关系的探讨，从国家政治规范层面出发，进一步揭示民间信仰所要阐发的人文关怀这一核心思想。

4.1.2 政治道德与国家正祀

政治道德是指特定的社会政治生活领域中某一阶层所具有的道德观念。它具有一定的阶级性、民族性和历史性。所谓阶级性是指这种道德观念旨在调节、整合、维护特定的社会集团、相关的社会群体利益的，一般是旨在维护社会精英群体或者理解成统治者阶层利益的。民族性是指这种政治道德观念在不同的民族、国度之间是有差别的，西方讲民主、公平，中国则更侧重于重家国同构、政治人伦一体等。它的历史性是指随着社会的发展、国际间交流的广泛，这种观念已经得到互补和完善，也已经突破了国别的限制，^①当前中国对正义、廉洁、

^① 戚琦：《政治意识论》，浙江人民出版社，1995年版，第215-222页；王莹等：《经济学家的道德追问》，人民出版社，2001年版，第239-248页。

透明等的宣传和教育等。时下公民所要遵循的基本政治道德可以概括为民主、公正、公平、诚实、平等、和谐等。而我们着重探讨的是传统中国的政治道德“修齐治平”、“为政以德”、“内圣外王”、“纲常伦理”等观念是如何影响正祀的，又是如何在一定程度上体现人文关怀的，虽然其中不免糟粕，但其精华部分还是值得我们借鉴吸收的。

国家正祀，是指“一个国家的政府所尊奉的信仰”，阿拉伯国家把伊斯兰教作为国家信仰，而欧美则把基督教作为官方信仰，传统中国的儒学也在一定程度上充当了官方信仰的作用。它具有全民性、统摄性、阶级性三大基本特征。全民性是指这种信仰成为该国大多数居民共同遵守、普遍认可的一种价值取向或行为规范，例如基督徒们每周固定时间要去教堂做礼拜、诵《圣经》，特殊盛典时要行圣礼（洗礼、忏悔礼、圣餐等），还有新人结婚、逝者下葬都有牧师参与主持等，几乎一切活动都受到基督教礼节的制约。而统摄性是指这种信仰在国家的地位是独一无二的、不可撼动的，它往往通过立法等形式使其形成制度，具有一种强制的威慑力，要求全体民众给与适当的尊重，最起码是不得违反的，否则将会遭受训诫、谴责，甚至会受到惩罚。就阿拉伯世界来说，对安拉的亵渎就是对全伊斯兰人民的侮辱，当然会遭到无情的报复。而所谓阶级性显然说明了一定的信仰代表了一定阶层的利益，是为一定利益集团服务的。一般来说，官方信仰是代表了社会统治阶层即社会精英的利益，他们往往把这种观念通过国家宪法、制令、教化等形式加以渲染和传播，使某种道德理念深入到广大民众日常生活当中，左右民众言行、维护社会秩序。汉武帝为加强对国家思想领域的控制而采纳董仲舒的建议强力推行“罢黜百家，独尊儒术”，这使得儒家思想成为正统就是一例。^①

阶级性特征，一方面使得政治道德与国家正祀在一定程度上取得了统一和联姻，另一方面在维护某一阶层利益的同时，也表达了对于“人”的维护，尽管这只是少数人的特权。传统中国士人对“修齐治平”政治理想的追求，显然是把人们基本的道德培养作为进行其他一切活动的基础和根本，确立了比如“不学礼，无以立”等信念。而“内圣外王”、“为政以德，譬如北辰，居其所而众星拱之”等理念更是把道德培养、人格完善作为理想政治模式前提。

总之，国家政治道德在为官方信仰提供道德支持的基础上，也在一定程度上传递了“人本”理念。

^① 郭建模，王智钧：《精神文明大典》，北京华夏出版社，1995年版，第132页。

4.1.3 官方信仰与民间信仰

官方信仰与民间信仰的区别在于主与次、入流与不入流等问题，但它们之间往往会实现一定的互动、转化和共同发展的局面，而这共同统一于有关“人本”等问题的适度把握。当然本文将着重探讨的是它们的联系，把重点放在国家正统儒学之外（儒学也经历了从非正统到正统的过程）对“妈祖”、“碧霞元君”等信仰的探讨，看这些客体如何实现官民信仰之间互动统一的。

官方信仰作为国家政府推行的信仰特征，它的阶级性、统摄性和全民性，自然使其成为主流思想、国家正统以及全社会公民必须遵守的道德规范。而民间信仰作为根植于普通民众的一种非主流的对超自然力崇拜的价值取向，它往往受到官方信仰的影响或控制、或入流、或放任。明清两朝往往对于不合国家规制的神灵予以查禁，从明洪武三年开始至正德、嘉靖年间政府屡屡实行的禁毁淫祀行动。常熟知县杨子器就曾主持参与了禁毁淫祠的活动。而在清代对祠庙设立也予以严格控制，雍正曾下旨声称须有督抚提名方可建造。^①而对于民间信仰从不入流到入流即得到官方认可的例子在历史上也屡见不鲜。始于五代宋初湄洲岛的妈祖信仰，起初巫术色彩很浓，流行于海上居民之间，后随着海上商贸的频繁，至宋已传至东南沿海地区，进而逐渐上升为国家信仰。这也与历代皇家册封是分不开的。^②宋代对其褒封达十四次，元明清也多次给予褒封，康熙年间封其为“妙灵昭应宏仁普济天妃”，后加封其为天后（嘉庆·《钦定大清会典事例》三百六十二卷）^③就是典型。另外碧霞元君也是先民间而后官方的，其他事例也不胜枚举。由于妈祖、元君信仰本身具有“主生”性质，所以在官方信仰介入时自然使这种思想成为其基本的出发点和落脚处。

通过以上分析发现，官方信仰在推动民间信仰发展方面起着极为重要的作用。虽然有些民间信仰已成为国家信仰的一部分，但其在民间地位并没有动摇，反而进一步巩固，使普通民众的崇拜更加合情合理，也更加昭示着“主生”和“人本”等观念与理想成为群众精神生活的一部分。

4.2 现代社会变迁与信仰发展

人类社会的进步发展，现代化、城镇化、信息化浪潮对于民间信仰影响是巨大的。在这种情况下，它所代表和传达的人文性是否会进一步加强，它的发展前景如何等问题，都是值得我们去探讨和研究的。

① 冯贤亮：《明清江南地区的环境变动与社会控制》，上海人民出版社，2002年版，第453页。

② 谢重光：《闽台客家社会与文化》，福建人民出版社，2003年版，第267页。

③ 转引自罗春容：《妈祖文化研究》，天津古籍出版社，2006年版，第258、272页。

“世异则事变，事变则时移，时移则俗移”（西汉·刘向，《说苑》），随着社会环境尤其是社会制度、经济形态等的变化也使社会生活发生了质的改观，^①在中国特色社会主义社会逐步建立和不断完善发展的今天，现代化问题可以说几乎涵盖了当今政治、经济、文化、社会等生活的所有方面。

尽管广大民众的思想、生活在现代化作用下发生了重大变化，但是人们对于信仰的推崇不仅没有怠慢反而更加活跃。究其原因不外乎有以下几点：一是有物质保障。在物质生活更加丰富时，人们将会有更多闲暇时间去追求精神的丰富多彩。现代社会恰恰为民众提供了交通、通讯、餐饮、住宿等便利的物质保障。二是有文化支撑。几千年来，文化传统的主流并未改变，一些风俗习惯、思想观念不仅没有随着社会环境的变革而消除，而且成为一种常态的东西长久根植于百姓心灵最深处，同样，作为一种基本的理想寄托的民间信仰，随时代的变迁其也得到了传承。三是国家更为开放的状态。政府作为国家的控制主体，它的强大、富饶、开放与否直接关系到民间信仰的存亡。一方面由于改革开放三十多年来积累了经济财富，国家更为富强，人民更为富裕；另一方面由于国家正在力图建设服务型政府，开始更多从民众利益考虑。因此对此采取了更为开放、更为宽松、更为人性的政策，进而使民间信仰获得了长足发展。

虽然民间信仰在一些城市也广为存在，但它的主要“市场”还是在广大农村地区，而随着城镇化的推进，农民转向市民、农村变为城镇、传统农业转变为现代农业，人们的观念、生活方式、生产方式都将发生根本性变化，那么民间信仰到底还能够存在多久？它的存在是否还有“市场”？社会各阶层的看法如何？等等。

城镇化虽然会对民间信仰产生一定的影响，但这不仅不会导致民间信仰的消失，反而有可能使其发展更为规范。主要是因为，无论是历史的选择还是现实的考虑，正是由于民间信仰的人文性特征才使其绵延下去。从历史上看：其一，相对于农村而言，民间信仰真正成气候时仍然集中在人口稠密的广大城镇及其附近地区。明清时期，京师周边地区对碧霞元君的信仰主要涉及到“五顶”，^②同样，据载，明中叶在姑苏各类坛庙祠宇有 59 处之多，同治年间长元吴三城多至 199 处。^③另外有关民间信仰的一些理论如中心地学说、权力的文化网络、祭祀圈等的阐述都是以城镇地区为中心发展起来的。其二，城市的基础设施较为健全，可以为民间信仰的发展提供一个良好的环境。浚县地区的崇拜

① 薛君度：《近代中国社会生活与观念变迁》，中国社会科学出版社，2001年版，第147页。

② 赵世瑜：《国家正祀与民间信仰的互动》，《北京师范大学·社科版》，1998年第6期。

③ 王健：《民间信仰视域下的国家与社会》，苏州大学硕士论文，2002年。

场所主要集中于交通较为便利的城区浮丘山和大伾山，而其他较为边远、出行不便的地方就没有形成繁盛之势。在距北京八十华里，主祀元君的妙峰山进香人中，除京城附近的人外，还有保定、天津及其他省份的群众，这自然“托了国都之福”。^①人们对五通神庙的拜谒从明开始绵延至今，而它距苏州城仅十里之遥。^②由此可见，相对来说城市更适合民间信仰的存在和发展。其三，直接受官方信仰的支持和影响。由于民间信仰的受众广泛，下至普通百姓，上至王公贵族，都会不同程度的参与进来，这也自然使民间信仰受到官方的影响，而城区往往是官方信仰的中心。有宋一代，城隍信仰遍布全国，而到了明朝时期，“演化成地方官方色彩的神明”，显然说明其受到官方的影响。^③在闽台地区广受推崇的保生大帝，起初只在其家乡青礁（今属厦门）建有慈济庙，后又在白礁（今属泉州）建起慈济宫，而现如今在台湾的学甲慈济宫和大龙峒保安宫最富盛名。明太祖褒封他为“妙道真君”，而成祖则封其为“万寿无极保生大帝”，这也就上升到了官方信仰。^④

至于现实的考虑：一是基于血脉。常言道，血浓于水。血脉的连接是最根本也是最难割舍的。中华文明虽然历经挫折、侵犯与磨难，但它依然是作为世界上唯一不间断的文明而传承至今。无论是佛陀东来还是朔方冲击，抑或是西学流播，结果往往是征服者却被征服、统治者被统治，华夏文明不仅没有中止反而越发苍劲有力、越发欣欣向荣。这无不说明中华文化宏阔浩瀚又不失柔和坚强，这种品质恰恰是中华儿女品性所指。因此，可以肯定，只要传统文化不中断，人们的“主生”信念就不会缺失、“人本”思想也就不会因此而搁浅。在物质丰富之后，追求精神享受将成为一种必然和趋势，人们对于善和美追逐的脚步不会停息。城镇化可能促使民间信仰幻化成更为合理、更合时宜的方式呈现——仪式更为规范、信念更为坚定、路数更为条理——从纷繁芜杂到秩序井然、从一时冲动到演绎成习惯。简而言之，人永远不会停止对自身的关注，这种关注从古至今绵延不绝，今后也仍将生生不息。所以，思想的血脉不断、文化的传承不断，尽管换了乡村，但换不了信念。

二是基于认同。如果说血脉是一种传承的话，那么认同自然承接在这种传统的基础之上，强调彼此间心灵与情感的互动与沟通。清明时节人们焚香祭祖，或者在远方向家的方向跪拜，而春节期间也千里迢迢回家过年。同样，人们对

① 顾颉刚：《妙峰山》国立中山大学语言历史研究所，1928年9月。

② 蔡利民：《苏州上方山的民间信仰活动》，东南大学东方文化研究所，东方文化·第一集 东南大学出版社，1991年版，第215页。

③ 范荧：《沪上民间信仰刍议》，自苏智良：《上海：近代新文明的形态》，上海辞书出版社，2004年版，第339页。

④ [日]铃木满男：《福建民俗研究》，浙江人民出版社，1990年版，第116，121页。

于“海峡女神”妈祖、“海峡医神”保生大帝以及对“人文初祖”黄帝等的共同信仰，在连接海峡两岸儿女的血脉方面起着极为重要的作用，这也为祖国早日实现统一创造了条件。在每年农历“三月三”，黄帝故里的拜祖大典都少不了台胞政治精英的参与，江丙坤、连战、宋楚瑜、林丰正等都曾来此拜谒，正是信仰这种认同符号，才使台海两岸同胞找到了共同语言、获得了心理的契合。狐死首丘、羊羔跪乳、落叶归根。旅居欧美日等发达国家的华侨华人，尽管离家多年，走了很远，不能说他们生活的地区不是城市、不能说他们的生活方式不为现代、也不能说他们的思想不够西化，但是他们心系家乡情感是依然的，对于汶川和玉树的捐款名单上永远不会少了他们的名字。

三是基于信仰本身。人不能没有信仰，它作为生命的一部分，有助于人们获得心灵的慰藉与满足。它本身承载了太多寄托和祈愿，商人求财、官员求升、夫妇求子、司机求安、学生求学等，正是由于这些追求不会消失，所以信仰也不会消亡。城里的生意人大多都有崇拜关公的习俗，一些店面的角落一般会设有神龛的，不过现在用电子神像的多一些，比较讲究的可能还是供奉泥塑或者瓷质的神像，而焚香上供也是按固定时日进行的，比如阴历的初一或十五。而作为社会精英的官员，则更有讲究，从住宅到座驾，甚至穿衣吃饭都有说法。这在港台地区可能更为普遍，“亚洲第一富婆”香港华懋集团主席龚如心的遗产争夺案就涉及到其风水师陈振聪，而台湾某些官员一般都有风水师作为顾问。司机们为求得一路平安一般都会在固定时日要焚香祭拜车神，或者车内挂上中国结或毛泽东头像等，这其中当然不乏迷信成分，但大家对于美好愿景期许的态度是值得肯定和关注的。

4.3 民间信仰所涉及的利益关系

之所以把民间信仰的利益链条环节作为单独一块加以论述，是基于以下两点思考：一方面，按照马克思主义经济学原理，经济基础决定上层建筑，作为上层建筑的民间信仰自然与经济的发展和财富的充裕是分不开的，只有经济发展进步到一定阶段，才有条件去发展民间信仰。另一方面，利益结构随着社会发展也在不断地发生变化，民间信仰所涉及到的诸如利益主体、利益观念等一系列问题都在发生着变化，而利益分配层面更为复杂。

无论是经济基础对民间信仰的影响还是利益结构所关涉的分配方式，从人文关怀角度来说，都起着满足人们基本的物质保障的作用。“饱暖生淫欲”，没有经济的发展作为基础，一切上层建筑都将无从谈起，人们只有在衣食无忧的情况下才会注重精神领域的充实。秦汉之前，由于经济比较落后，闽台地区

民间信仰主要表现在简单易行的原始巫术上，随着经济重心的南移，民间信仰发展逐渐繁盛起来，祠庙增加、造神广泛、酬神频繁，出现了“丛祠十里鼓萧忙”的景象。^①民间信仰的这种状况显然与历史上经济重心南移，闽台地区的开发与发展是分不开的。

就社会利益结构来讲，它涉及到社会利益单元（主体）、利益观念、人们追求利益的性质、方式、以及利益阶层的分化等问题。^②

4.3.1 利益主体

在社会交往过程中，掌握资源的多寡决定了利益主体地位的高下。同样对于民间信仰资源即信仰的客体及其附属的一些庙产、族田、祠堂等的掌管也就涉及到话语权问题，而这时候那些历史上的乡绅阶层或现世社会的部分官员往往成为这些利益分配的主持者或实际占有者。其中的义田都由同族中的生活殷实人员出钱捐赠，而“宗族与义田（族田）互为表里”。虽然有“祠堂者，敬宗者也。义田者，收族者也”。^③但实际上掌握信仰资源的权力阶层成为了信仰既得利益者，他们往往利用自己的威望、权力、地位等，把主要信仰主体即广大民众所捐钱物据为己有。

在浚县调研期间，曾因门票多寡问题与守门人发生争执，而他们则把敬神活动当作了一种纯粹商业活动和盈利手段，也就无所谓信仰虔诚与否的问题了。虽然他们只是具体利益操作者，但这也从侧面反映出其背后有强大的利益集团或者称之为利益主体。推而广之，敬神拜佛自然涉及到香火钱，它的多寡也往往成为受众虔诚度大小与神灵对你进行帮扶多少的重要衡量指标，而实际上这些钱财虽有一部分用于神灵及其场所的修葺完善，但大多数显然已经进入了“管理者”的口袋，成为守神、护神职业者的“福利”。

通过以上简单分析即可看出，无论古代用于敬宗收族的信仰行为，还是当下的民间信仰活动，真正的受益者（指金钱）是作为实际掌管这些信仰资源的管理者，而普通民众则成为精神利益的拥有者。

4.3.2 利益观念

利益观念是指特定的利益主体为取得相关利益的一些看法和认识，他们往往通过一定的行为方式表现出来。

普通民众期愿获得心灵的慰藉，乡绅阶层侧重于现实权益的回报，官员阶

① 林国平：《闽台民间信仰源流》，福建人民出版社，2003年版，第32-36页。

② 李景鹏：《中国政治发展的理论研究纲要》，黑龙江人民出版社，2000年版，第134-137页。

③ 戴逸：《简明清史二》，北京人民出版社，1980年版，第18页。

层更多旨在取得地区社会或政治的利益上。普通民众为祈福禳灾而捐献一定的钱财、物品等于庙祠，以期获得神灵的庇佑，从现今各地庙会时节上香客的人满为患就可见一斑。而满人入关后，每年春秋时节选择吉日行祭，因为“帝（关帝）之御灾捍患有德于民者深也”，他们往往会募集资金对其修葺，至民国时期其香火甚为壮观。关于乡绅阶层所充当的角色、所代表的利益体以及由此而形成的利益观念等，杜赞奇曾讲到，他们不容推辞的责任或首要“善事”就是敬奉神灵、修缮庙宇等。而香头们也往往成为诸多庙事活动的主持者与香火钱的捐助者，这也说明了他们与神灵最为接近，当然他们也负责管理庙产，这些乡绅们为了延续自己在乡村的政治权威也往往由其子孙继承其职位。他们通过领导村民参加祭祀活动进入了世俗的政治结构当中去，获得了相应的政治权利。^①对于官员阶层的信仰观念则更多的是站在社会统治立场之上的。元代文学家虞集曾写到旱涝灾害或疾疫流行之时都曾宗礼于城隍神，而明代在京师设置的都城隍庙不仅有统领各地方神祇的功效，还起到“监察民之善恶”的作用，而清朝继续沿用明代规制，在京城内塑十三省城隍的庙宇，于每年春秋之际委派相关官员致祭。由此而知，作为统治阶层的官员，他们往往用这种祭祀来捍卫自己的统治地位，他们的利益观念也就更是从整个社会秩序的稳定出发。对历代帝王来说，他们登泰山祭祀苍天，其受命于天与国运昌盛的政治含义则更为明显，明朝就曾“设有国醮，费几百金”，在每年阴历的三月二十八即东岳大帝生日之时进行祭拜大典。^②

总的来说，对民间信仰所涉及到利益链条的问题的把握，尤其要注意从利益相关者角度即普通民众、乡绅、官员等现实的人本追求出发，明白各自的切入点，进而获得更为深刻的认识。

4.4 乡土社会的发展

中国是一个传统的农业社会，乡土性、差序格局、宗族特征等都是它的社会基调。乡土性体现的是为满足人们自身温饱问题的需要，差序格局、宗族特性则是调节社会秩序的重要手段，^③它们都是人文关怀诉求的表达，而民间信仰也受制于此。

① 杜赞奇：《文化、权力与国家》，江苏人民出版社，1996年版，第122-127页。

② 奇文瑛：《满一通古斯语族民族宗教研究：宗教与历史》，中央民族大学出版社，2005年版，第257-263页。

③ 费孝通：《乡土中国》，上海人民出版社，2007年版。

4.4.1 乡土与礼制

民间信仰的尊土性特征。“土是乡下人的命根”，是他们生活的根本，生于斯、长于斯、死于斯的他们把土地比作生命，甚至比生命还重要许多。历朝历代的农民起义无不围绕土地问题展开激烈的斗争。国人的品格塑造也体现了这一特征，“不能安土，不能乐天；不能乐天，不能成其身”就是很好的说明。^①因此人们把守护土地的神灵土地爷当作极为重要的对象加以奉祀，传统中国各村镇也几乎都建有土地庙。由于中国社会的气候特征及地理条件的差异，使得水资源也成为农业生产的基础，所以人们对降水问题尤为关注，龙王崇拜也便应然而生，这在相对缺水的北方地区尤为普遍。有句俗语“大水冲了龙王庙，一家人不认一家人了”，从侧面反映出龙王庙在中国乡村是极其普遍的。据了解，当前豫南地区某村旱灾发生时还有向龙王祈雨的习俗。

民间信仰的礼制性特征。“差序格局”，指社会关系从个人展开来去，私人联系逐渐增加，而整个社会则形成了私人联系网，人们往往以“己”为中心，他们的关系像石子投入水中的波纹一般，一圈圈推出去，愈推愈远愈薄，^②整个传统中国社会就形成了一个独具特色的社会。作为传统社会基本成分的民间信仰的神灵体系也是在遵循这一格局基础上建立起来的。庙宇宗祠都是按照主神、次神等顺序一字排开的。在浚县调研时就发现，一般庙宇都分为正室与副室，正室一般供奉的是主神，而副室则奉祀次神，实质上是人间礼制秩序的一种体现。对于佛教而言，最大的神无非是释迦牟尼佛，而辅佐佛主的是观世音、地藏、文殊、普贤等四大菩萨，而往下就是所谓十八罗汉了，这都表现出礼制等级的尊卑秩序。农村过年时要悬挂老天爷、财神爷、灶王爷、门神爷等神像，观察发现，主神图像不仅大，而且其周围簇拥着诸多次神，且越靠近边缘形象越小。族谱在这方面也是如此，五代时期岭南陆氏族谱陆训宗支时显示，一世为陆训，二世为陆彦祥，三世为陆光瑑，四世为陆满等依次排开。^③

4.4.2 祠堂与宗庙

宗族历来被看作是中国传统社会的特色。无论毛泽东的“家族系统”、孙中山的“家族宗族主义”、马克斯·韦伯的“家族结构式的社会”、费正清的“社会单元是家庭而不是个人”等，^④还是我们自身的体验，比如笔者的家乡就叫街庄，聂街、马街、郭街、吕街等村庄就是以该村主要姓氏命名的，这些都

① 冯天瑜等：《中华文化史》，上海人民出版社，2005年版，第168-186页。

② 费孝通：《乡土中国》，上海人民出版社，2007年版，第26，31页。

③ 陆探芳：《岭南陆氏族谱》，《岭南陆氏族谱》编辑出版委员会出版，1998年版，第104-107页。

④ 王沪宁：《当代中国村落家族文化》，上海人民出版社，1999年版，第3-5页。

表明中国向来是作为一个宗族社会而出现的。然而由于宗族内涵较为复杂，涉及繁多，所以本文拟从村庙和祠堂角度出发来梳理民间信仰在这方面的作用。

宗族祠堂或村庙的基本功能有二，一是敬祖，二是收族。所谓敬祖就是指，在固定时节，一般由族长主持缅怀先人的献礼活动，对于逝者来说，灵魂一样需要衣食住行，这就依靠后人供给；对生者来说，往者的灵魂依旧可以庇佑子孙、教导后代、福祉族人。^①祭祖分为常祭、专祭、特祭和大祭等，在祠堂举行，多男性参与，始祖牌位居中，其他列祖列宗按左昭右穆次序排开，由族中最年长者担当主祭等。^②由此可知传统中国社会的礼制相当规范，这也与中国特定的宗法制度相连接，戴逸先生就曾指出，中国古代社会的父权制式的宗法关系在宋明以后得到进一步加强，形成了以族长权力为核心的严密的宗族社会制度，不过这也在一定程度上说明了传统社会对于祖先的景仰之情，不管是出于现世的选择还是出于长远的考虑。

收族是指通过祭祀类仪式活动在观念上获得认同，或人际处理纠纷，或进行支助等。由于社会的发展，有些地区的家族庞大，而这时祠堂或村庙恰恰可以利用它自身的特点整合宗族力量、维系社会秩序，以达到收族的目的。（陈支平，2003）乾隆初年，江西巡抚陈宏谋提到，在湖南、福建、江西等地人们往往聚族而居，而每族皆建有祠堂。^③其一是为报祖上功德，“祭已德之祖”（清·万斯大，《学礼置疑·宗法》）；其二为获得宗族认同，“而齐众志也”；其三为维护礼法，“尊尊亲亲，莫急于此”。^④而村庙是传统农村社会的标志性建筑，它既是村落的宗教中心，也是日常交往的活动中心，^⑤是神圣和世俗空间的统一体，它在维系社区秩序方面作用也是巨大的，作为祭祀共同体的村庙，在“彰善瘅恶”及解决纷争中扮演极为重要的角色^⑥。另外，传统中国社会的各宗族祠堂或村庙都有族产义田，它一方面为祭祀先祖提供资金和物质支持，另一方面还用来支助同族贫困人员和没有劳动能力的鳏寡孤独者。另外，创办族孰义学也是较大宗族的一项重要活动。^⑦

要之，中国独特的社会特征使民间信仰有了更多的特点比如尊土性、礼制性等，而祠堂和村庙的存在为敬宗收族之类的信仰活动提供了有效的物质载体。

① 林耀华：《义序的宗族研究》，三联书店出版社，2000年版，第50页。

② 周大鸣：《当代华南的宗族与社会》，黑龙江人民出版社，2003年版，第55-56页。

③ 戴逸：《简明清史·二》，北京人民出版社，1980年版，第13页。

④ 冯尔康：《中国古代的宗族与祠堂》，商务印书馆，1996年版，第74页。

⑤ 甘满堂：《村庙与社区公共生活》，社会科学文献出版社，2007年版，第51页。

⑥ 陈支平，詹石窗：《透视中国东南·下》，厦门大学出版社，2003年版，第908-909页。

⑦ 转引自王善军：《宋代宗族和宗族制度研究》，河北教育出版社，1999年版，第52页。

4.5 国家社会维度

国家社会范式研究，从西方引进之初主要是应用于政治学理论与实践的探讨，不过随着人们认识的加深和社会的不断发展，社会学、历史学、文化人类学等领域的学者也逐步展开了对这一研究范式的思考和应用。国家与社会理论在不同历史发展时期诸有不同界定，但它集中围绕权力问题展开。本文拟指，国家与社会即是站在控制与反控制、有序和失序、小传统与大传统等角度对相关问题的探讨。对于民间信仰而言，更多侧重于反控制、失序和小传统等层面的论述，从它们的制衡中析出如何体现人文关怀这一主题。

4.5.1 控制与反控制

控制，是指国家利用警察、军队、监狱等强制手段及文教、信仰、道德等软手腕对社会加以掌控、调节，使其有序发展。反控制是指民间力量表现出来的对国家力量的冲突、碰撞与制衡等。民间信仰是民众诉求意志的重要渠道，它是在国家正统压力之下，寻求心灵解脱、思想开放、行为放纵的一种反控制力量。

淫祠是作为民众祈愿社会公平（扬善惩恶）、机会均等（考取功名）、烟火鼎盛（子孙满堂）等人文关怀表达自身意愿的载体和民众权力的场所而出现，但历史上却屡遭禁毁，民间信仰力量在历史上为何屡屡受挫？它深层因素是又是什么呢？从表面上看，往往是由于被不法之徒变成“惑民费财”或“敛钱民间”的手段，进而在历史上被官员所摒弃和禁毁。《旧唐书》卷八九《狄仁杰专》载，在其充任江南巡抚使之际，曾奏报摧毁淫祠 1700 余所，只把夏禹、季札等四祠留下。^①明嘉靖一年，广东提学魏校，“乃大毁淫祠”。^②据《清朝野史大观（三）卷五·清人逸事》^③载，康熙丙寅年间，江宁巡抚都御史汤斌曾下令推倒“吴下淫祠等庙”，以及督浙闽汉军的郭世隆“檄诸州县毁之（淫祠）”等事件。从深层次上看，实际是官方与民间争夺信仰空间，在于维系统治秩序。由于淫祠繁多，自然会缩小官方信仰的存在空间，也必然会使国家权力在广大下层出现缺失和真空，国家为了拓展官方信仰空间必然会对淫祀现象加以打压，这时他们也往往利用手中的暴力手段。

国家虽然对于违反正统意志和行为的事件加以控制和清理，但还是留有一

^① 转引自黄永年：《说狄仁杰的奏毁淫祠》，载自史念海：《唐史论丛》，陕西人民出版社，1995年版，第58页。

^② 转引自科大卫：《明嘉靖初年广东提学魏校毁“淫祠”之前因后果及其对珠江三角洲的影响》，周天游主编，《地域社会与传统中国》，西北大学出版社，1995年版，第29页。

^③ 《清朝野史大观（三）卷五·清人逸事》，上海书店出版社，1981年版，第74、76页。

定缝隙供民间力量的传播。这主要是因为：一是由于信仰主体多是社会地位低下的家庭妇女，不会对官方信仰构成有效威胁；二是信仰内容多与日常活动相关，和官方信仰不冲突，三是某些信仰可以被官方改造后存在。如狄仁杰在禁毁淫祠时却独留下夏禹等宗祠即是如此，当然它们也在一定程度上打下了官方信仰的烙印。

参加民间信仰活动的人员繁杂，而广大妇女的积极参与更是值得我们关注，不过，她们仅仅是从“人本”意愿出发，只要这种活动不对官方制度构成十分威胁，在历史上也是被允许出现的，但从本质上说是国家权力对于社会权力的让渡。这在上下层妇女当中都有体现，对于上层妇女来讲，多在家吃斋念佛或邀请尼姑说法讲经，来消除日常的烦恼和寂寞，《醒世姻缘传》所述计氏与尼姑交往频繁等。下层普通妇女则更多地参与和日常生活相关的户外民间信仰活动，这除了缓解平日相夫教子的琐碎外，也表现出自身参与社会的热情，按照本文的理解就是对于发言权、参与事务权、娱乐享受权等社会人文权力的诉求。她们通过参加庙会、元宵节看灯、拜月乞巧等活动表达其诉求。^①无论上层还是底层妇女，她们参与这些活动的行为表明，代表控制与反控制的国家与社会也可以在一定程度上协调发展，而人们的人文诉求也彼此得到了有限满足。

4.5.2 大传统与小传统

先前，人类学者罗伯特·雷德尔菲德提出，大传统指社会上层权力精英所代表的文化传统，而小传统则是指社会底层民众所表现的文化传统。李亦园则认为大传统代表了士绅文化，而小传统则泛指民间文化，二者之间关系极为微妙。就后者所指来讲，对于作为小传统的民间信仰，它又是如何在大小传统的框架下看求得生存发展的，是否也有人文关怀方面的体现，下面就着重从它们的结合点中间阶层来探讨。^②

在传统中国除了上层社会精英和底层民众外，还出现了一个特殊的群体就是乡绅阶层，他们一方面致力于国家正统权威的维护，传达上层的意志，另一方面也充当了民间团体代言人的角色，在一定程度上为下层民众争取更多的权利，以期获得更高的威望，以维护自己的地位。乡绅作为特权阶层，在明清极为发达，它包括有官员身份的上层（或现任或退職）和下层有功名而未做官者（举人、监生、秀才等），他们往往借助自己“一邑之望”、“四民之首”的身份，令百姓出现“信官不如信士”的倾向。许多地方社会的公益事业比如敬

^① 赵世瑜：《狂欢与日常》，三联书店出版社，2002年版，第268-278页。

^② 郑萍：《村落视野中的大传统与小传统》，《读书》，2005年第7期。

神活动都是在乡绅们的主持或参与下完成的，当然他们也有鱼肉百姓的劣迹^①。杜赞奇指出，关帝信仰在被广大民间神化和儒化过程中乡绅起了极为重要的作用。冷水沟村关帝庙的碑文就由该县一名显赫人士撰写，而侯家营村关帝碑文由一名生员和九品官员共同书写。从这些碑文的记载可以看出，作为国家与社会中间阶层或曰大小传统代表者的中间群体在村落事务中发挥了极为重要的作用。一方面对国家权威或者说是官方信仰进行了有效的维护，另一方面也表达了社会团体和中下阶层的意志，获得了一定的权利，而乡村领袖通过这种事务的参与，努力在国家与社会权力的纠葛中获得动态的平衡。乡绅们之所以崇奉关帝，正是由于其代表国家与大众守护神等多重身份的缘故，^②也在一定程度上表明了乡绅阶层为获得相应人文诉求而崇奉关帝的。

总之，民间信仰在国家与社会之间不仅有存在空间，而且在一定程度上也是可以动态发展的，而人文诉求往往是它们的契合点。

4.6 民间信仰生态

冯天瑜先生曾提出文化生态学理论，他强调文化发生发展的有机性、系统性等，那么民间信仰作为文化的一部分也必然有其生态的一面。本小节着重探讨民间信仰的活态生命，生长、传播和发展机制等。

4.6.1 生态背景

民间信仰的生态背景就是传统中国社会独有的文化。文化作为社会的核心要素，它既是认识所有社会知识领域的出发点，也是看待问题和解决问题的落脚点。“一个民族文化的特质”“是植根于民族生活的土壤之中的”，中华文化产生在半封闭的大陆-海岸型地理环境当中，是以家庭手工业与小农业相结合的自然经济并辅之以周边的游牧经济为基础，组织而成的家国同构的宗法-专制社会，这也共同铸就了中华民族社会心理的主生、尚农、民本、和合、重礼、家国一体、居安思危等特性，而民间信仰也固然是其中不可或缺的一部分。^③

“居楚而楚，居越而越，居夏而夏：是非天性也，积靡使然也”，^④不同地域背景和长期生活习性使各地的文化呈现出各自特色，民间信仰也是如此。玉皇大帝“掌管着天上地下一切天神、地祇和人鬼，决定着人类的生死祸福”，^⑤对他的崇拜在河南、河北、湖南、云南、福建等都有分布，尤以北方地区最为

① 张帆：《中国古代简史》，北京大学出版社，2001年版，第447-448页。

② 杜赞奇：《文化、权力与国家》，江苏人民出版社，2008年版，第127-134页。

③ 冯天瑜等：《中华文化史》，上海人民出版社，2005年版，第17-18页。

④ 章诗同：《荀子简注·儒效》，上海人民出版社，1974年版，第75页。

⑤ 陈建宪：《玉皇大帝信仰》，学苑出版社，1994年版，导言，第1，4页。

普遍，从各地分布的玉皇庙、玉皇阁、玉皇观等就可见一斑，香火也最为鼎盛。在浚县就是如此，它的规模宏大，正门为南天门，有正室和副室之分，参拜的人员也较其他神祇为多。先民不能对“天、地、日、月、星、风、雨、雷、电、山、水等”自然现象有一个合理的认识，随着时代的发展和人间社会秩序的尤其是君主专制社会的建立，对自然界崇拜也就造就了一位主宰一切的神灵玉皇大帝。北方人俗称他为老天爷，自然也与“天”充分联系起来，成为天帝观念的一种体现。历来作为中国政治、经济、文化的中心中原诸地是中华文明的发祥地之一，土地肥沃、降雨充沛、气候宜人，很适合人类居住，自古为兵家必争之地。这种以农业为主的传统国度自然对“天”和“地”有了特殊的情感，正所谓“日出而作，日落而息”、“面朝黄土背朝天”等，而宣泄情感的客观抽象载体也就赋予了神通广大的老天爷或玉皇大帝。人们对土地的敬重之情而崇拜土地爷、对水的敬重而崇拜龙王爷、对海的敬重也就诞生了对海神妈祖的信仰等等。由此可见，出自然环境对民间信仰的产生发展影响十分巨大。

同样，以手工业和小农业为主的生活方式，也造就了人们对炎帝、皇帝、伏羲、鲁班、张仲景、嫫祖、女娲等的崇拜，而家国同构的社会组织也就表现出人们对孔子、先祖、东岳大帝、碧霞元君等的崇拜，正是以上因素的存在，使得民间信仰活动长盛不衰。

4.6.2 传播机制

民间信仰的传播机制主要有三个方面：一是内心的使然，二是传统的接续，三是社会环境的必然，它们集中体现了受众的人文诉求。

内心的使然是民间信仰传播发展的基础。传统社会的广大民众以农业为生，除了下田劳作、服役、婚丧嫁娶等日常现实的生产生活之外，他们往往需要一种心灵的寄托和安慰，而民间信仰的出现就为其心灵的向往找到了归宿，也为其现世社会所不能满足的愿望找到了路径。或求得子嗣、或求得富贵、或求得功名、或求得平安、或求得家庭和和睦等，这些最朴实的愿望的满足为其虔诚信奉奠定了基础。传统的接续主要是指传统文化的影响。包括中国在内的许多发展中国家在西方化、现代化的同时也不忘从传统中来寻找现世社会诸多问题的答案，具体表现为“对其文化有‘自知之明’”的文化自觉及“人们正在根据文化来重新界定自己的认同”（费孝通，1998；亨廷顿，1997）。近来兴起的国学热、老字号的复兴、孔子学院全球遍地开花等，都说明了国人在普遍西化的同时也开始逐步认识到自己的文化优势。正是这种传统文化的存在和影响，才使得民间信仰能够历经千年而连绵不绝。虽然社会在变革转型，但从新郑拜

祖、桥山祭祖、泰山祭孔、大槐树寻根等活动，及上海龙华庙会、天津皇会、莆田妈祖庙会、浚县古庙会等复兴来看，就会发现传统力量的强大。社会环境的必然则主要是指社会群体的互相影响。群体的笃信认同为民间信仰的传播提供一个平台，可以让同一群体的人有共同信仰指向。社会环境或者说社会氛围的宣扬和感染，自然会激起民众的意愿，尤其有关灵验故事的传播，更是促使这种活动成为整个群体的一种必然愿望。当然物质生活的丰富、交通的便利、媒介的宣传也对民间信仰的传播起到推波助澜的作用。

总而言之，民间信仰生态正是有了其独特的成长环境和良性的发展机制，尤其是其在满足人们相关人文诉求后，才使其成为有机体而不断得以传承。

5. 如何理性看待民间信仰

5.1 东西文明的冲突与对话

美国已故学者塞缪尔·亨廷顿最先扛起文明冲突的大旗，他旨在阐明冷战后世界各地的矛盾将不再以意识形态为界，而将围绕文明不同类型展开。本文借助文明冲突话题主要是想阐明在基督文明和伊斯兰文明的冲击下，民间信仰的发展态势如何以及其中的人文诉求又是怎样表达的。

从1583年耶稣会传教士罗明坚等在肇庆定居传教及稍后的金尼阁等携七千西书来华开始，标志着西洋的知识体系全面进入中国，并最终在十九世纪末坚船利炮和商贾贸易的双重攻击下导致中国传统知识、思想和信仰世界的瓦解和崩溃，^①民间信仰也深受其影响，其中受西方宗教活动的冲击最为强烈。传教士们通过修建教堂、开办学堂及成立教会、慈善、医疗等机构试图改变对整个中国社会的信仰体系。他们还组织参与了一些破坏宗庙、推到神像等的活动，尽管力度不是很大，但还是造成了一定的影响。^②清末的洪秀全受其影响最大，他年年祭拜文昌、魁星两偶像，但却对他中举丝毫没有任何帮助，转而开始倾慕基督，或许异国的神力可以帮助他成就一番伟业，于是创立“拜上帝教”，发动了轰轰烈烈的太平天国运动。

尽管如此，然而由于中华文明自身独有的开放性、包容性、同化性，所以无论哪一种文化进来后都有其生存的空间，可以与中华固有的文明共存，也可能被其同化。佛教自两汉之际传入中国后，随着其与中华文化传统的结合改造，形成了独具中国特色的释家，俨然成了中国宗教。而伊斯兰文明在公元七世纪，随着阿拉伯商人在广州、泉州等地经商而逐渐传入我国，并且形成了中华民族大家庭的一员回族。甚至连最具坚定民族信念的犹太人也承受不了中国文化的强大同化力而被改造，迁居开封的犹太人后裔，从上世纪三十年代的“七姓八家”，而现在仅剩的“六姓”也已几乎完全汉化，没有了犹太教信仰。^③通过以上例子可以看出，各种不同文化或文明形态在进入中国后都有可能被吸收或改造，成为中国文化的一部分。同样，作为西方文明核心的基督教文明，虽然没有被中华文化完全同化，但其俨然也具有了中国特色，与中国宗教和民间信仰并存发展。

① 葛兆光：《中国思想史·二》，复旦大学出版社，2004年版，第441，574-575页。

② 顾长声：《传教士与近代中国》，上海人民出版社，1981年版，第2，5页。

③ 张绥：《犹太教与中国开封犹太人》，上海三联书店，1990年版，前言，第2页。

基督文明传入中国之初就在一定程度上表现出了对中华文化的交流与妥协。耶稣会传教士利用中国士人的尚儒情节，披着儒家的外衣进行传教，“从一五九四年起，他（利玛窦）改穿儒服，带上儒冠，并自称是儒者”，他在一六零一年杭州出版的《天主实义》中甚至声称“知上帝（孔子称）与天主，特异以名也”。^①顺治帝曾对劝其归化的汤若望，说他们完全可以删掉几条难达到的准则，这样大家可能会迁就其余者，徐光启也坦言，基督教对儒佛来讲可以起到补充的作用。虽然他们所言及的非民间信仰方面的传统，但也可从中看出中国传统文化的根深蒂固。而普通中国民众则对西方宗教更多地是宽容理解，也有支持的倾向。谢和耐表示，尽管中国人不喜欢甚至谩骂传教士，但对其神灵很是相敬，用李明神父的话讲就是，相对西方人来说，中国百姓却能更好地把弥撒活动坚持下来。利玛窦也在1583年的回忆录写到，拜访神父的中国官吏与平民都怀着极大的虔诚跪拜在圣母及圣婴的画像前。而方德望神父死后在陕南地区被奉为土地神，利玛窦则成为上海钟表匠的神圣保护主。^②由此可知，无论是社会精英还是普通百姓在对待西方基督文明所持的态度方面都是比较宽容的，而这种宽容显然是建立在对“人”自身尊重的基础上。

在西方文明的冲击下，民间信仰受到了一定程度的影响，但在历史上，它不仅在全国各地普遍存在，同时也被给予了不同程度的宣扬。清末的义和团就是通过咒语、仪式，忌贪财、忌茹荤饮酒等民间信仰形式来宣传其抗击侵略者主张的。^③这也是民间信仰在群众中有深厚基础的一种体现，尽管其中不乏迷信成分，但这在发动群众效果的方面是明显的。在历史上对“人文初祖”轩辕黄帝的祭拜也充分说明了民间信仰在广大民众的心中分量是举足轻重的。光绪三十三年（1907）的十月十五，陕西及其他省份同盟会成员有二十多人赴黄陵拜谒、行祭。^④而在1937年清明之际，国共两党为表团结共御外辱的决心也曾各派代表在黄陵祭祀。^⑤无论是同盟会成员还是国共两党代表对黄帝的祭拜，都在一定程度上说明了传统文化、传统文明在广大百姓和社会精英中的地位之重，尽管有基督教等西方文明的不断冲击，但民间信仰这种传统文明还是继续保持以致发扬光大。在当下的广大农村地区，虽然也不乏外来宗教的侵入，但村民中绝大多数群众还是保持着对民间信仰的极度热忱。每年清明、寒衣（阴历十月初一）及春节时大部分民众还是遵从习俗祭奠过世的亲人，尽管祭品随着时

① 顾长声：《传教士与近代中国》，上海人民出版社，1981年版，第3，5页。

② [法]谢和耐，耿昇译：《中国与基督教》，上海古籍出版社，2003年版，第49-74页。

③ 转引自焦润明：《苏晓轩晚清生活掠影》，沈阳出版社，2002年版，第184-186页。

④ 《西安古今大事记·远古—1922年》，西安出版社，1993年版，第182页。

⑤ 何炳武，王达钦：《黄帝祭典的历史及其文化内涵》，《管子学刊》，2000年第3期。

代变换有所更新，但思念之心依然虔诚。

从以上分析可以看出，作为传统文化一部分的民间信仰，在遭遇外来的信仰力量基督教文明等的冲击时，一方面出现了和谐相处、互相妥协的局面，另一方面，作为中华文明代表的民间信仰也出现了一定的复兴之势，这种现象在今天表现得尤为突出，而这一切显然是建立对人的终极关怀基础上的。

5.2 民间信仰的现代意义

当今社会，作为普通群众价值取向和行为表现的民间信仰是否还有存在的必要？它是否会随着社会经济的发展还将继续被人们所崇敬和信奉？它存在的载体和意义又分别是什么？我们该以什么样的态度来看待民间信仰呢？

它在当下社会不仅有存在的必要，而且对于它来说还可能出现勃发的势头。具体来讲有以下几点：

第一，它存在的基础牢固，也就是说数千年来它已深深的扎根于百姓当中，形成了相当程度的倾慕与认可。“明则有礼乐，幽则有鬼神”，正是这种思想的长期根植与不断实践，才延续了数千年的文化传承，也维系了社会的秩序井然。就如同朱海滨先生所指出的那样，在儒释道成为正统社会信仰之前其就已经广泛存在了，是东亚文明体系中最为重要最为普遍的宗教传统，也是社会统治有序的重要环节。^①古时有“《洪范》八郑，三曰祀”^②，“秦襄公始封为诸侯，做西畴，祠白帝”（《史记·封禅书》）^③等，而现世社会广大民众也不忘清明来临之际插柳扫墓。

第二，广大群众的思想需求是它继续存在以致生机盎然的核心因素。处在转型时期的当代中国，各种思想都不同程度的存在和有所体现，而作为最朴素的民间信仰自然也谋得了一块自己生存的天地——民众自身的人文诉求。对于先民来说信仰是出于图腾崇拜，而后人更多地是为获得精神的支撑，它的核心思想就是人本和主生的信念^④。一方面，它可以给人以追求幸福生活的力量。对于普通百姓来说，没有比追求安逸生活更加理想的目标了，人们往往图的是家庭美满、子孙满堂、财源广进、吉祥如意，而这种平淡的追求自然在各色信仰中有切实的体现，对灶王爷、泰山奶奶、财神爷等的崇拜就是如此。另一方面可以给人心灵的慰藉与解脱。人们所有的祈愿在残酷的社会竞争面前，往往需要一种特殊的心灵开导，来暂时得到些许的安慰，民间信仰正是充当了这一角

① 朱海滨：《民间信仰——中国最重要的宗教传统》，《江汉论坛》，2009年第3期。

② 柏明，李颖科：《黄帝与黄帝陵》，西北大学出版社，1990年版，第108页。

③ 转引自郑良树：《商鞅评传》，南京大学出版社，1998年版，第28页。

④ 朱平堂：《人类社会密码》，广州花城出版社，2006年版，第306-307页。

色，人们对阴阳宅的风水、对算卦批八字等的信奉，还有对积德行善的信仰的虔诚等都是如此。

第三，基于非物质文化遗产保护内涵方面的考虑。非物质文化遗产被界定为“被各群体、团体，有时是个人，视为其文化遗产的各种社会实践、观念表述、表现形式、知识、技能以及其有关工具、实物、手工艺品和文化场所”。^①（联合国教科文组织《保护非物质文化遗产公约》，2003）而由于民间信仰有固定的信仰群体、信仰场所、信仰观念等内容，所以它完全与非物质文化遗产标准相吻合，浚县正月古庙会就是如此。非物质文化遗产具有历史、文化、审美、精神等多重的价值。对于民间信仰来说更是如此，因为它本身就是历史发展的产物，代表着人们对于过去社会的记忆；文化价值上，由于它承载对至善至美的追求，所以它具有一定的文化内涵；审美价值方面，可以从各地信仰场所的建筑、雕塑、色彩等方面就可以感受得到，很多都是艺术家精心琢磨而出的；精神方面则在民间信仰上体现得最为精道，对于忠贞、节义、高尚、公正等的信仰阐释就名列其中。

第四，是社会和谐的有效思想载体。社会和谐的具体体现在家庭成员之间、邻里之间、亲友之间、民众之间的关系融洽、相处和睦，而这在民间信仰宣扬的善恶相报、仁义、安分、助人、行善等思想方面有较为真切的表达，对构建和谐家园、和谐社区、和谐社会方面帮助巨大。^②一方面，有助于塑造广大群众的基本认识观念，树立良好的美德、道德和公德意识，使人们自觉地遵循社会规范，从心灵底处加以整顿，所谓“举头三尺有神明”、“善有善报恶有恶报”等，都是民间信仰对社会规范的一种切实表现。另一方面，对规范社会秩序、整齐风俗、维系稳定方面也有巨大的帮助。社会秩序的和谐有序除了国家制定相关规范外，道德的作用也是极为重要的，而民间信仰所承载的一般意识正是道德的一种体现。对祖先的敬仰是尊老爱幼思想的体现，对灶王爷、门神的崇奉是人们期许家庭和睦平安，对观世音菩萨的敬奉是对积善行德、崇尚良好社会规范的一种意愿，而对岳飞的敬仰则表现了对其精忠报国信念的一种宣扬。^③

第五，维系民族凝聚力，促进祖国统一。民间信仰在增强民族凝聚力和认同感方面价值极大，尤其是在当今世界形势多变的今天，它的价值就更为明显。一个民族的复兴除了要靠自身的经济社会发展之外，文化建设的作用也极其重要，而民间信仰的挖掘也是文化建设的一个重要向度。海峡两岸人们共同奉祀

^① 转引自王文章：《非物质文化遗产概论》，北京文化艺术出版社，2006年版，第78，82页。

^② 高长江：《民间信仰与和谐社会建设》，《中共天津市委党校学报》，2009年第2期。

^③ 常大惠：《新时期农村民间信仰管理》，《探索与争鸣》，2008年第6期。

的海神妈祖为同胞相聚提供一致的认同符号，增强了彼此的交流和理解。华夏文明的“人文初祖”黄帝在增强中华儿女认同感和归宿感方面所起的作用则更为积极，新郑黄帝故里祭祖时往往由台湾政界精英敬上第一柱香，显然为其找寻家国的认同提供了平台。

那么到底该以什么样的态度来看待民间信仰呢？其一，尊重其发展的内在理路。任何社会思想的发展变化都有其自身的内在规律、成长路数，民间信仰同样如此，它既是文化传统发展的必然，也是建构社会秩序的需要，当然它所代表的人本和主生思想更是值得尊重和传承的，因此必须深刻认识这种特征，把握其发展脉络、遵从其发展规律。其二，引导与规制相结合。要把其向社会核心价值理论发展方面引导，而对于借民间信仰之名骗取钱财、扰乱社会秩序的违法和迷信行为要坚决予以打击和取缔，合理规范信仰体系，让普通百姓对民间信仰进行有序参与。其三，把握和谐是根本。更加注重社会和谐，从多角度多层次出发来看待民间信仰对于社会和谐的作用。人们思想规范的作用极为重要，而民间信仰在这方面的作用是很明显的，它代表着一种美善、一种正义、一种秩序，而这些恰是社会和谐尤其是新农村建设的重要方面。

综上所述，对于民间信仰的现代意义的把握，要在认识其存在规律、发展理路、文化内涵等的基础上，更应该从经济发展、社会和谐、文化建设等角度对其规范和引导，让它更符合社会普通民众的需求，更加注重“人本”。

6. 结论与展望

6.1 研究成果

一是对近年来的民间信仰研究进行了初步梳理，指出了有关民间信仰研究所取得的成果、存在的不足以及今后研究的方向等问题，着重于现世问题的分析与探讨。二是对涉及民间信仰的庙会、传统文化、信仰的主客体，尤其是人文关怀思想等相关问题提出了自己的看法和见解，把人和神作为统一体进行了比较探讨。三是对浚县古庙会所承载的神灵信仰以及所体现的人文关怀思想做了深度剖析，分别从官方信仰、社会变迁、利益链条、社区发展、国家社会、信仰生态、文明交融、现代价值和理论范式等方面做了相对深入的探讨。

6.2 研究创新

研究方法上，注重田野调查、文献查阅以及亲身体验相结合，能够把理论研究与社会实践融为一体。研究内容上，能够从民间信仰的一个侧面进行深度剖析，尤其是它所体现的人文关怀这一理念上更是对其进行了深入挖掘，在以浚县城区的信仰为观察点的基础上放大视野，使其在内容上表现得更为翔实和丰富。研究理论上，努力突破以往仅从祭祀圈信仰圈、国家社会、文化权力等研究模式，注重新的理论范式的探索，对于民间信仰所体现的人文关怀的核心思想——主生和人本等理念的认识则更应如此。

6.3 研究展望

尽管本课题的研究还不成熟，但可以确定的是，今后的研究更应从本土视角、普通百姓的思行实际、“人本”与社会和谐有序等角度出发，努力在把握学术研究与社会实践之间契合的基础上，实现学术与生活之间的对话、沟通和交流，而民间信仰的研究更应符合实际，因为它的根基和泉源即在民间，在老百姓的日常生活当中。

总之，对民间信仰之本人文关怀话题探讨，也即对民间信仰所体现的主生和人本思想视角的把握，其初衷只是意欲抛砖引玉，以期寻到更为合适的研究向度，因此，还恳请诸方家学者多多批评指正，不胜感激。

参考文献

- [1]. 陶思炎, [日]铃木岩弓. 论民间信仰的研究体系[J].世界宗教研究, 1999年第1期。
- [2]. [日]铃木满男. 福建民俗研究[M]. 杭州: 浙江人民出版社, 1990年版。
- [3]. [美]杜赞奇. 文化、权力与国家[M]. 南京: 江苏人民出版社, 1996年版。
- [4]. [法]谢和耐, 耿昇译. 中国与基督教[M]. 上海古籍出版社, 2003年版。
- [5]. [美]施坚雅, 叶光庭等译. 中华帝国晚期的城市[M]. 北京: 中华书局出版社, 2000年版。
- [6]. [英]莫里哀·弗里德曼, 刘晓春译. 中国东南的宗族组织[M]. 上海人民出版社, 2000年版。
- [7]. [英]王斯福, 赵旭东译. 帝国的隐喻: 中国民间宗教[M]. 南京: 江苏人民出版社, 2008年版。
- [8]. [美]包筠雅, 杜正贞译. 功过格: 明清社会的道德秩序[M]. 杭州: 浙江人民出版社, 1999年版。
- [9]. [美]欧大年, 刘心勇译. 中国民间宗教教派研究[M]. 上海古籍出版社, 1993年版。
- [10]. [美]太史文, 侯旭东译. 幽灵的节日: 中国中世纪的信仰与生活[M]. 杭州: 浙江人民出版社, 1999年版。
- [11]. [美]韩森, 包伟民译. 变迁之神: 南宋时期的民间信仰[M]. 杭州: 浙江人民出版社, 1999年版。
- [12]. [美]塞缪尔·亨廷顿, 周琪等译. 文明的冲突与社会秩序的重建[M]. 北京: 新华出版社, 2002年版。
- [13]. [美]约翰·罗尔斯, 何包钢等译. 正义论[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1999年版。
- [14]. [法]米歇尔·福柯, 谢强等译. 知识考古学[M]. 北京: 三联书店, 2003年版。
- [15]. [英]科林伍德, 何兆武等译. 历史的观念[M]. 北京: 商务印书馆, 1997年版。
- [16]. 费孝通. 关于“文化自觉”的一些自白[J]. 学术研究, 2003年第7期。
- [17]. 费孝通. 乡土中国[M]. 上海人民出版社, 2007年版。
- [18]. 金泽. 中国民间信仰[M]. 浙江教育出版社, 1990年版。
- [19]. 陈锦晓. 我国农村离散状况分[J]. 安徽农业科学, 2008年总第31期。
- [20]. 赵世瑜. 狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M]. 北京: 三联书店出

- 版社，2002年版。
- [21]. 赵世瑜. 国家正祀与民间信仰的互动[J]. 北京师范大学·社科版, 1998年第6期。
- [22]. 朱海滨. 民间信仰——中国最重要的宗教传统[J]. 江汉论坛, 2009年第3期。
- [23]. 朱海滨. 祭祀政策与民间信仰变迁[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2008年版。
- [24]. 王健. 民间信仰视域下的国家与社会[D]. 苏州大学硕士论文, 2002年。
- [25]. 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[J]. 史学月刊, 2005年第1期。
- [26]. 冯天瑜等. 中华文化史[M]. 上海人民出版社, 2005年版。
- [27]. 钱穆. 中国文化史导论[M]. 北京: 三联书店, 1988年版。
- [28]. 李银河. 生育与村落文化: 一爷之孙[M]. 北京: 文化艺术出版社, 2003年版。
- [29]. 梁漱溟. 中国文化要义[M]. 上海人民出版社, 2005年版。
- [30]. 高有鹏. 中国庙会文化[M]. 上海文艺出版社, 1999年版。
- [31]. 王兴亚. 明清河南集市庙会会馆[M]. 郑州: 中州古籍出版社, 1998年版。
- [32]. 葛兆光. 思想史研究课堂讲录——视野、角度与方法[M]. 北京: 三联书店, 2005年版。
- [33]. 葛兆光. 中国思想史[M]. 上海: 复旦大学出版社, 1998年版。
- [34]. 范恩君. 论碧霞元君信仰[J]. 中国道教, 1995年第2期。
- [35]. 马书田. 中国民间诸神[M]. 北京: 团结出版社, 1997年版。
- [36]. 蔡东洲, 文廷海. 关羽崇拜研究[M]. 成都: 巴蜀书社, 2001年版。
- [37]. 皇甫中行. 文化关羽[M]. 北京: 中国华侨出版社, 2003年版。
- [38]. 单远慕. 中原文化志[M]. 上海人民出版社, 1998年版。
- [39]. 戚珩. 政治意识论[M]. 杭州: 浙江人民出版社, 1995年版。
- [40]. 郭建模, 王智钧. 精神文明大典[M]. 北京: 华夏出版社, 1995年版。
- [41]. 冯贤亮. 明清江南地区的环境变动与社会控制[M]. 上海人民出版社, 2002年版。
- [42]. 谢重光. 闽台客家社会与文化[M]. 福州: 福建人民出版社, 2003年版。
- [43]. 罗春容. 妈祖文化研究[M]. 天津古籍出版社, 2006年版。
- [44]. 薛君度, 刘志琴. 近代中国社会生活与观念变迁[C]. 北京: 中国社会科学出版社, 2001年版。
- [45]. 吴真. 民间信仰研究三十年[J]. 民俗研究, 2008年第4期。
- [46]. 林国平. 闽台民间信仰源流[M]. 福州: 福建人民出版社, 2003年版。
- [47]. 李景鹏. 中国政治发展的理论研究纲要[M]. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2000年版。

- [48]. 奇文瑛. 满一通古斯语族民族宗教研究: 宗教与历史[M].北京: 中央民族大学出版社, 2005年版。
- [49]. 王沪宁. 当代中国村落家族文化[M].上海人民出版社, 1999年版。
- [50]. 陈建宪. 玉皇大帝信仰[M].北京: 学苑出版社, 1994年版。
- [51]. 郑萍. 村落视野中的大传统与小传统[J].读书, 2005年第7期。
- [52]. 张帆. 中国古代简史[M].北京大学出版社, 2001年版。
- [53]. 顾长声. 传教士与近代中国[M].上海人民出版社, 1981年版。
- [54]. 张绥. 犹太教与中国开封犹太人[M].上海: 三联书店, 1990年版。
- [55]. 西安古今大事记·远古—1922年[C].西安出版社, 1993年版。
- [56]. 何炳武, 王达钦. 黄帝祭典的历史及其文化内涵[J].管子学刊, 2000年第3期。
- [57]. 高长江. 民间信仰与和谐社会建设[J].中共天津市委党校学报, 2009年第2期。
- [58]. 常大惠. 新时期农村民间信仰管理[J].探索与争鸣, 2008年第6期。
- [59]. 林美容. 妈祖信仰与汉人社会[M].哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2003年版。
- [60]. 邓京力. “国家与社会”分析框架在中国史领域的应用[J].史学月刊, 2004年第12期。
- [61]. 吉成名. 中国崇龙习俗研究[M].天津古籍出版社, 2002年版。
- [62]. 董广杰. 龙的传人与龙的精神: 中国传统文化透视[M].北京: 中国纺织出版社, 2001年版。
- [63]. 马金章. 浚县[C].郑州: 中州古籍出版社, 2006年版。
- [64]. 政协河南省浚县委员会学习文史委员会. 浚县文史资料(内部资料)[C].1994年版。
- [65]. 马金章, 张富民. 浚县正月古庙会[M].郑州: 中州古籍出版社, 2008年版。
- [66]. 王文章. 非物质文化遗产概论[M].北京: 文化艺术出版社, 2006年版。
- [67]. 清·熊象阶等. 浚县志[M].郑州: 中州古籍出版社, 1990年影印版。
- [68]. 清·黄璟等. 续浚县志[M].台湾: 成文出版社, 1968年影印版。
- [69]. 清·顾栋高等纂, 田文镜等修. 河南通志·卷之四十八[M]. 光绪二十八年补刻本。
- [70]. 申畅等. 河南方志研究[C].郑州: 中州古籍出版社, 1991年版。
- [71]. 刘永之等. 河南地方志提要[C].开封: 河南大学出版社, 1990年版。
- [72]. 河南新方志初稿选编第1辑[C].内部资料, 1985年版。

附录：研究生学习期间发表论文及参与课题

- [1]. 聂建顺. 理路与秩序：民间信仰研究的二维视角[J]. 重庆交通大学学报·社科版. 2010(4).
- [2]. 聂建顺(第四). 大学教室文化离散与思想政治教育的调适研究. 河南省教育厅. 批准号:2009-GH-147. 证书号:2010-GH-412.

致 谢

本论文的研究工作是在导师陈锦晓教授的悉心指导和亲切关怀下完成的。从论文的构思选题、资料搜集、开题报告、实地调研直至最后完稿，其中的每一个环节无不倾注了导师的心血和汗水。她深邃的学术思想、严谨的治学态度是我终身学习的榜样；她踏实的工作作风、谨慎的处事方式是我今后工作的楷模和典范；她在日常生活中无微不至的关怀、真诚的帮助教导更是给了我莫大的勇气和信心。在此，谨向陈老师致以崇高的敬意和衷心的感谢！

同时，要感谢政法学院和新闻传播学院各位领导和老师这两年多来在学习生活上对我的关怀和帮助。尤其感谢董广杰教授在我选题时给予的指导和帮助以及预审导师李长林教授提出关于进一步修改的意见和建议；感谢金多才、蔡振亚、随新民、虎业勤、徐虎、路爱林、柳素平、王毅、李龙海、张永青、李尊然、胡云生、王为东等老师的关怀和帮助；感谢师兄张伯恩及同学王雪峰、杨中焕、高世伟等在研究生生活期间给我的建议和意见，在相互学习中共同进步。

感谢我的家人和好友，感谢他们多年来，在物质和精神上给予我的最大支持和帮助。谢谢大家！

中原工学院 学位论文原创性声明

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是我个人在导师的指导下进行的研究工作及取得的研究成果。论文中除了特别加以标注和致谢的地方外，不包含任何其他个人或集体已经公开发表或撰写过的研究成果。其他同志对本研究的启发和所作的贡献均已在论文中作了明确的声明并表示了谢意。

本人学位论文与资料若有不实，愿意承担一切相关的法律责任。

学位论文作者签名：夏建顺

2010年12月28日

中原工学院 学位论文知识产权声明书

本人完全了解中原工学院有关保护知识产权的规定，即：研究生在校攻读学位期间论文工作的知识产权单位属于中原工学院。学校有权保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版。本人允许论文被查阅和借阅。学校可以将本学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存和汇编本学位论文。

保密论文待解密后适合本声明。

学位论文作者签名：夏建顺

2010年12月28日

指导教师签名：陈辉晓

2010年12月28日

人文关怀：民间信仰之本

——以浚县庙会神灵崇拜为切入点

专 业：专门史

硕 士 生：聂建顺

指导老师：陈锦晓 教授

摘 要

河南在中国政治史、军事史、文化史上的地位举足轻重，而当地的民间信仰活动也在秉承这一优秀传统的基础上呈现出自身的特点，表现为受众群体广泛、各色活动丰富多彩等。近年来，随着社会的进步、经济的发展、政策的倾斜，各地在积极加强“硬件”建设的同时，努力挖掘本地的特有资源，大打以文化为中心的“软件”牌，这就为现世社会民间信仰的复兴、发展提供了一个相对宽松的环境。

作为豫北殷商遗风代表的浚县古庙会更是借助这一东风获得长足发展，它不仅申请成为国家非物质文化遗产名录当中的一员，而且也越来越吸引周边省份的群众积极参与进来，究其原因，除了社会大环境影响外，庙会本身所承载的神灵崇拜才是其生命的泉源，而这一切更是建立在中国数千年传统文化嬗变、筛选的基础之上。神灵崇拜作为民间信仰的重要组成部分，如何看待它在广大民众心中的分量以及影响他们的心理架构、价值取向、性格特征，是我们走进他们的一个很好方式。只有对其内部所隐含的结构特性进行深度挖掘、合理诠释与科学剖析，才能对它有更加切合实际的认识，也才能更好的促其健康发展。

而这种深层结构特性概括起来就是民间信仰自身所体现的人文关怀，它以“主生”^①、“人本”等思想为内核，以重视生育、善待生命、慎终追远等观念为表现形式，这一方面受中国传统思想文化的深刻影响，另一方面又随着社会的发展与国家正祀、社会变迁、利益链接、社区发展、国家社会、宗教生态等之间出现一定程度的互动与制衡。在此基础上，民间信仰所代表的东方文明与西方文明出现了一定程度的冲突与对话，而它继续存留所表达的现代意义也为我们更好认识和揭示其人文诉求这一本质架起了沟通的桥梁。

要之，以浚县古庙会神灵崇拜为切入点，通过它与其他社会元素之间关系

^① 这一认识主要借鉴了范恩君先生的观点，参见《论碧霞元君信仰》，《中国道教》，1995年第2期。

的细致研究，使我们不仅能够把握人文关怀这一信仰内核，而且也为认识河南乃至整个华夏文明提供了一个基点，这同样是中华文化自觉的一种表现。

关键词：传统文化^① 民间信仰 人文关怀 人本与主生 浚县古庙会

^① 或者讲以民俗学为背景进行分析。此处提到的文化泛指民俗文化，学界一般把其分为口头民俗、风俗民俗及物质民俗（王娟：《民俗学概论》，北京大学出版社，2002年版，第32页），而本文探讨的民间信仰正是涵括在民俗学这一理论体系和分析模式范围内进行的。虽然本文以庙会等神灵作为研究中心，但就此涉及到的神话、传说、礼仪、节日、饮食、服饰等话题和由非官方遗留下来的说唱、日记、碑刻、族谱、墓志铭等又都是民俗学所探讨的中心，故本文探讨的范畴也可按照民俗学视角进行理解，当然这其中也有对于精英文化体系比较研究而做的讨论。

Humanistic Care: the Fundamental of the Folk Beliefs ——From the Perspective of Gods Worship of the Xun County Temple Fair

Major: Special History

Master: Nie Jian-shun

Teacher: Chen Jin-xiao Professor

Abstract

Henan Province holds an important position in China's political history, military history and cultural history. And the local folk belief activities adhere to this fine tradition presents its own characteristics which take on the wide audiences, colorful activities and so on. In recent years, with social progress, economic development, policy tilt, the government officials in various regions strengthen the "hardware" construction actively, at the same time, effort to tap the unique resources of local cultural centers to play the "software" card, which provides a relatively relaxed environment for the social rehabilitation and development of the secular folk beliefs.

The Xun County Temple Fair based on the environment, as representative of the traditional customs of Shang Dynasty, has developed rapidly, which not only applies to become a member of the national intangible cultural heritage directory, but also attracts more people around to participate in actively. The reason, in addition to the social environment influence, is the temple fair itself, the bearer of the gods worshiped by their source of life, and all this is built on the natural evolution and selection of Chinese culture for thousands of years. Gods worship as an important part of folk belief, how to treat it in the minds of the general public, and how it affects the weight of their psychological structure, value orientation, personality characteristic, is a good way to know them. Only the deep excavation, scientific analysis and reasonable interpretation of its internal structure characteristic, can it have a more realistic understanding of, and can better promote their healthy development.

Characteristics of the deep structure can be summed up as humanistic care which reflected in the folk beliefs themselves. Their thought kernel is "life foremost" and "people oriented", with the form of concepts to emphasis on fertility, treat life well, reverence for their ancestors. On the one hand, they are profoundly impacted by the ideology and culture of China, on the other hand, with the development of society, interaction and balance may appear among the country worship, social change, interest links, community development, nation society, religious ecology and so on. On this basis, a certain degree of conflict and dialogue has been taking place between Eastern civilization and Western civilization, and the folk beliefs continue to persist in the modern sense of the expression .We could understand it better and reveal the nature of human aspirations that set up the communications. In a word, we view the Xun County Temple Fair gods worship as the base to acquaint China culture. Through the detailed study of the relationship between it and other elements, we can not only grasp the core of this belief, humanistic care , but also get a point of Chinese civilization to understand the Henan region and even the whole country, which is a kind of culture conscious.

Keywords: Traditional Culture Folk Beliefs Humanistic Care
Life Foremost and People Oriented The Xun County Temple Fair