

民间信仰与现代性^{*}

王 守 恩

提 要：在中国现代性的建构中，民间信仰是一个应予正确认识和处理的重要问题。笔者认为：被 20 世纪现代性话语否定的中国传统民间信仰其实内含着一定的现代性因素，例如信众的主体性、理性及其信仰的世俗性等。在当代民间信仰的复兴与演变中，这些因素更逐渐增长、日趋强化。经由适当引导下的调整与变革，民间信仰能够完成自身的现代性转型，并为中国现代性的建构提供本土文化资源。

王守恩，历史学博士，山西大学历史文化学院副教授。

主题词：民间信仰 现代性 主体性 理性 世俗性

现代性在当今中国仍是一项未竟的事业，处在现代化进程中的中国需要并正在建构自己的现代性。而在现代性的建构中，宗教为一重要领域。作为一种非制度化宗教的民间信仰能否和如何进行现代性转型、从而适应中国现代性的建构？这是我们应予正确认识和处理的一个不可忽视的问题。据笔者所知，学界对此问题考察很少，至今尚无专项研究的成果问世。有鉴于此，本文拟对民间信仰的现代性问题做些探讨，以期深化我们对民间信仰的认识、促进宗教工作的创新。这对我国现代性的建构及社会、文化的发展自有一定的意义和价值。

一、20 世纪现代性语境中的民间信仰

在 20 世纪的中国现代性话语中，民间信仰被视为与现代性格格不入的东西和现代化的阻力，被称作“迷信”乃至“封建迷信”。为了推进现代化的进程和现代性的建构，知识精英与国家政权都曾致力于破除此种“迷信”，对之屡施打压。清末，知识精英就开始了破除“迷信”的讨论和宣传。民国政府不仅终止了国家礼制中的祀神之典，而且于 1928 年颁布神祠存废标准，发起了针对民间信仰的废淫祠、毁偶像运动。中华人民共和国建立后，掀起了破除“迷信”的新高潮。民间信仰受到沉重打击、逐渐处于蛰伏状态。

20 世纪 80 年代以来，中国进入一个现代化建设的新时期。随着国家工作中心和有关政策的转变，民间信仰由伏而起。一些神庙得以修复或新建，一些活动重新盛行起来。因此，民间信仰与现代性的关系又成为我们面临的一个理论问题与现实问题。

这一问题属于传统与现代性关系的范畴。以前的中国现代性话语强调传统包括民间信仰与现代性的矛盾，认为只有彻底否定传统才能建构起现代性。国外学者的中国研究中也曾有过类似观点。例如，以新教伦理为“资本主义精神”（实即我们今天所说的现代性）之前提与基础的韦伯，就认为儒教和道教无法孕育出这种精神。对于中国的民间信仰，韦伯更认为它是巫术，“停留在巫术的泛灵论与崇拜功能性神祇的水平上”；“泛灵论的巫术——惟一留存下来的民间宗教形式，决定了对任何改革抱有一种传统主义的畏惧，因为改革会带来恶的魔力或者扰乱神灵”^①。这一观点断定了民间信仰与现代性的绝缘。实际上，前述中国学者的认识也与此类西方现代性话语的影响密切相关。

到 20 世纪 90 年代，随着后现代主义的传入，中国学者开始反思以前的现代性话语，认识到西方现代性的弊病和现代性模式的多元性，力图建构适合中国的、健全合理的现代性。同时，学界打破传统与现代二元对立的绝对思维，看到

了传统与现代性关系的复杂性：传统中既有与现代性冲突的东西，又有现代性的资源，它可以实现现代性转化并在现代性建构中发挥积极作用；现代性必然蕴含着传统，它在消解传统的同时也在重建着传统。

笔者认为，民间信仰作为传统的一项重要内容，其中本有一些现代性因素；当代民间信仰的复兴伴随着演变，实为一种传统的重建，其趋向与结果就是现代性转型。下面，笔者对此做些具体论述。

二、民间信仰与人的主体性

人的主体性是现代性的一个核心理念和本质规定。以神为本的中世纪基督教神学认为上帝是创造、主宰一切的神圣主体，人是上帝的造物，人的本质和价值只是上帝的光辉在人身上的折射。直到文艺复兴和启蒙运动力倡人文主义、推崇以人为本，才把人从上述神学教条下解放出来；上帝失去了至尊之主的地位，人被塑造为至高无上的主体。“人是目的”，“永远不能只看作是手段”^②。这一现代性关于人之主体性的经典命题表达了人的价值与尊严，人不再需要从上帝那里获得存在的理由与生活的意义。

与西方情形不同的是，中国民间信仰早在传统时代就有以人为根本和目的的人文主义因素。它是以人为主、为人所用的。民间信仰以人本位去类万物之情，以人中心建构世界图景，以人主体追求天人合一，神人关系完全由人的愿望左右。在此信仰的崇拜对象中，祖先本是后人的血亲并保佑后人，其他神灵也多来自有功德之人。“及夫日月星辰，民所瞻仰也；山林、川谷、丘陵，民所取材用也”^③。不论来源如何，神都是人塑造的被人利用、为人服务的偶像。民间信仰的仪式与活动，也围绕着人的物质、精神需要，服务于人免祸祈福的目的。敬奉神灵的艺术表演渐从主要为了娱神变为神人兼娱，至今已是以娱人为主。献给神灵的食物祭品，最终还是为人享用。2005年，笔者在山西省太谷县一家居民院内看到，其壁中所设神位上方贴着一张写有“为人民服务”的横幅。民间信仰中人的主体性由此更是显而易见。

人的主体性思想肯定人是自己的主人。获得此种主体性之前的基督徒曾在精神上依附于上帝，成为“主”的附庸，聆听其召唤。但在中国

的民间信仰中，周代以后人就逐渐不是神鬼的奴仆。“敬神如神在，不敬也不怪”的俗语表明，人神之间不存在着主仆关系。民众对神的崇拜和敬奉，可以说是与自己心灵的相会和对话。他们由此寻求精神的安宁与慰藉，而不是对神的皈依与献身。民间信仰中的人神关系是一种互惠互利的平等关系。人向神表达某种愿望和许诺，神帮助人实现愿望后获得报酬。如果愿望没有实现，许过愿的人也不必还愿兑现承诺。而民间信仰中的一些活动更对神鬼发号施令，企图利用其力达到人的某种目的，人俨然成了神鬼的主人。

人的主体性包括人的自主性、能动性。作为世界的主体和自己的主人，人可以自主地决定其行为、能动地认识和把握世界。民众在民间信仰中的主动选择与调适、创造与改造，就显示了这种自主性和能动性。

民间信仰是民众自己的一种认知、实践方式，是他们可以自主活动的精神家园。这种信仰没有创教祖师和教主，信众集体是其创造者和发展者。他们以人与自然、社会及自我的整体均衡与和谐为宗旨，对各种来源的神灵采取拿来主义、进行创造性整合，构建了一个多元化复合型神灵体系；其中既有来自原始崇拜之神，又有后来民众新造之神，还有佛、道等教之神，多神并立，和平共处，混而不同，杂中有序。民众按照自己的需要创造、吸纳了神，也随着时代、社会的变化而调整、改造着神。这使民间信仰是一个既开放又变动的系统。例如在现代化进程中，随着市场经济的发展，不仅原有的财神信仰大为盛行，而且其他一些神灵也兼有了护商职能。近些年来，一些地方的民间神庙中增加了毛泽东，一些私家轿车拥有者供起车神，网络中还出现了逢考必过神。除了改造旧神、增造新神之外，不少地方庙会中的商贸活动大为发展，因经营问题求签拜神者逐年增加，这是民间信仰对市场经济的又一种适应。一些地方的庙会活动还增加了现代嘉年华会的内容如现代歌舞表演，注入了流行时尚元素，更加适应了年轻人的口味与需求。

民间信仰关于人生命运的观念与活动也包含着自主性和能动性。民众相信人生有上天注定的命（即先天因素对人后天生活的总安排、大框架），还有灵活不定的运（指生活中的环境和机遇）。这种命运观并非完全彻底的宿命论。它告诉人们：命由先天预定，运随时间而变。每个人

的命运中都有好有坏,好运提供了改变坏命的可能。因此,人们并不单纯地听天由命,而是强调后天的努力与时机、先尽人力后听天命,即主动挑战宿命、积极追求好运和幸福。同时,民众也信仰善恶报应。这实际上就是认为命由自造、吉凶由人,人可以在一定条件下决定自己的命运。他们把施善戒恶、行好积德作为后天努力的一项内容。此外,他们还通过术数活动力图把握自身命运,驱避灾祸,求取幸福。民间信仰的上述观念与活动,在一定程度上塑造了人作为主体的自主性和能动性。

人的主体性还包括自我意识与个人自由。“现代世界是以主体性的自由为其原则的”^④。“现代屹立在主体自由的象征之上”^⑤。现代性要求建构的人的主体性是个体具有自我意识和行为自由的主体性。在宗教领域,这种主体性表现为信仰的个体化和自由化。信仰被定义为个人可以自由选择私人事务,宗教身份由群体归属形式变为志愿参与形式。

基督教世界信仰上的个人自由是宗教改革以后才确立的。在中国,传统时代民间信仰中的个人原本就未完全丧失自我。首先,民间信仰没有成文的经典教义和权威的宣教布道者;它的解释空间是开放的,一些特定的象征可以表达多样的内容,个人可以赋予其符合自己愿望的意义。例如关帝,即一身兼有护国保民两任,既是彰显儒家伦理的武圣,又是代表江湖道义的楷模。不同的个人可以根据自己意向对他进行不同的刻画,用以满足自己的需求。其次,民间信仰的一些个人仪式也有可以自由诠释与变通之处,或繁或简均随己意。

无需讳言,传统时代民间信仰中的个人自由是有限的。那时家庭、宗族、村落、社区和行业都有相应的神灵。作为这些群体、组织的成员,个人必须义务性地信奉这些神灵,不能自由选择。不过,改革开放以来这种情况在一些城市已有很大改变。随着经济的市场化、多元化和社会控制的宽松化,人们可以脱离原属群体和组织,有了相对自主、独立的谋生之道和日常生活,因而自我意识觉醒,开始关注个体人生意义的探寻、心灵诉求的满足和自我价值的实现。于是,民间信仰中出现了个体化、自由化趋向。个人可以自由选择任何神灵作为自己的守护者和幸运神。一些信仰仪式更具商品性质,供个人任意选

取举行。庙会等信仰活动的参与,也有了完全的个人自由。例如:“在深圳这样一个新移民占人口绝大多数的地方,自然不会有由于地缘所组成的邻里和宗教信仰上的公庙祭祀组织与活动……个人的信仰被彻底‘私人化’”;人们“几乎完全将宗教的信仰纳入私人事务,由自己来掌握”^⑥。近年来不少地方出现的网络民间信仰活动(如在网上拜神等),更纯粹是个人的自由之举。可以预言,民间信仰中的个人自由今后还会日益强化和扩展。

三、民间信仰与理性

现代性哲学认为人是理性的存在,能够自由运用理性的人就有了主体性。这样的主体具有反思与批判精神,除了理性的权威之外不服从任何权威。理性至上或理性化是现代性的根本特征。

理性有着丰富的内涵,而现代性的理性主要是工具理性。韦伯认为中国民间信仰产生不出这种理性精神,例如“对非理性的命数的信仰,至少对个人来说,是一种与彻底理性的入世的神义论格格不入的信仰”;他认为“只有清教的理性伦理及其超世的取向,才能彻底贯彻现世的经济理性主义”^⑦。韦伯此论有失偏颇。他对中国宗教包括民间信仰的考察是不系统的,只挑选了他认为与清教相反的东西加以论述。客观地说,理性并非西方文化独占之物,中国民间信仰虽有非理性的一面,但是也有很强的工具理性或实用理性。

理性强调务实,注重功利。而民间信仰就有显著的实用性和功利性,信众寻求的是它能带来的实际作用和利益。祖先崇拜首先是代际生命延续和财产继承在民间信仰中的反映,其核心在于生者和死者的互惠关系,其最重要的目的即祈求祖先庇佑后人。各种神灵也是因需而设,具有实际职能。民众以最实际的功利需求为尺度调节人神关系,对众多神灵采取有用则近、无用则疏的态度。失去实用价值之神终将失去他的信徒。例如随着剖腹手术对难产问题的解决,催生娘娘、助产娘娘已渐被人淡忘。民间信仰的各种活动都以祈福消灾为宗旨。在既非节庆、又无难事的平时,民众很少去为神灵耗费时间、精力和钱物。为了除掉田间的杂草,他们不会祈求神灵。当着遇到人力难为之事时,他们才会诉诸超自然力。这是没有办法的办法,而不是出于非理性。这类

活动有些也可发挥一定的实用功能。例如一些神庙中设有药签或施医药,可给拜神求医者医药帮助。在福建,“至今厦门青礁慈济宫仍存有药签144首……其中一些处方被厦门中医医院研究用于临床治疗。在泉州花桥的慈济宫,供奉神医吴真人。此地民众有献药为香火的传统,到清末该宫正式成立施药局,义诊赠药。开设义诊所,施医赠药,相传至今”^⑧。

如此务实、功利的信仰绝不会泯灭信众的经济理性。“理性通常在一定程度上是指主体在选择时会权衡所预计的回报和代价”;“仅仅因为行动者拥有不充分的或错误的信息或做了错误的计算,那样的行动并非就是非理性的——意图是关键。因而,通过在商品上投资来增加财富的努力是理性的,即使这个交易的进展结局不好。这同样适用于通过宗教手段获取回报的很多努力”^⑨。民间信仰的主体求助于神秘力量的行为建立在投入产出比率计算的基础之上,遵循着投资与回报、成本与利润的经济学法则,因此也是理性行为。善男信女们相信花点小钱,给神灵点上几柱香,摆摆最终还是自己吃掉的食物,就可以实现祈福消灾的种种愿望。他们希望得到的远远大于实际付出的。而且为了保险,他们有时还会“在几个不同的庙里上供并且跟很多不同的神灵交换”^⑩。不把所有鸡蛋都放在一个篮子里,这正是其经济理性的表现。在今天的市场经济中,这种经济理性有增无减、更为强化。一些神庙实施追求效率的理性化管理和类似于现代企业的专业化经营,不仅面向本地社区集体、而且为各地个人提供服务,主动招揽信徒,进行市场竞争。庙宇成为一些村落收入的重要来源,居民因此脱贫致富。

理性坚持实验和实证,这在信仰中表现为理性审视取代宗教法庭,主体相信自己的经验,能够反思与质疑,而不绝对崇拜、盲目信奉既有之神。在民间信仰中,一些民众对诸神宁信其有、不信其无,这是其非理性的一面。但此信仰中盲目、狂迷的因素并不显著。不可不信、不可全信和将信将疑、半信半疑是更为常见的状态。这说明信众也有一定的质疑精神。他们务实、功利的信仰动机决定了其实证主义的信仰态度和作法。各种仪式、活动或受重视或被轻视,主要取决于其实际效力。某一神灵的香火旺盛还是冷落,也主要看他是否灵验。民众对神祭必有求,灵才有

酬,有灵则信,不灵则弃。长期不灵的偶像无人光顾。这是民众理性反思与批判的结果。

理性在宗教中还表现为伦理化(伦理功能显著突出)和去巫化(巫术活动日益减少)。这在民间信仰中亦有迹可寻。对于当代的部分信众来说,这种信仰不再是世界图景的真实呈现,而是生活中挑战和经验的象征表达。他们对巫术的热情有所减弱,而情感寄托、价值探寻、道德培养的需求正在增加。例如祖先崇拜,在一些人继续把祖先奉作神明求其保佑的同时,更多的人是出于寻根之意,表达对祖先的怀念、感恩等情。神灵崇拜也有类似情况。在村民看来,庙宇与庙神既是村落社区的守护者,又是历史记忆的符号和民间文化的象征。除了希望获得庇佑之外,对地方历史的追寻和文化的保护也成为村民修庙奉神的动机并且日益凸显。民众对一些自然神的崇拜正在淡化。关帝等神作为美德象征的意义受到强调。“1996年,(福建)惠安崇武镇民众集资修建了一座‘解放军烈士庙’。正殿供奉着为救助百姓壮烈牺牲的二十七位解放军烈士,这是当地百姓奉祀我军爱民烈士的现代庙宇”^⑪。这也显现了民间信仰中自古以来相沿至今的报功崇德的价值趋向。基于行善积德必有好报的信条,越来越多的人在天灾发生后捐资捐物、出力救助。这又表明民间信仰的伦理功能正在加强。同时,民间信仰活动中的神秘色彩也在减弱,正朝去巫化的方向演变。虽然不可能除魅净尽,但传统巫术有些已经衰落或者消失,有些则减少乃至失去了神秘性质。神判仪式可谓基本绝迹。放风筝已由送灾巫术变为娱乐活动。人们只有在遇到关系个人命运的重要问题时才去占卜,但也只是用于启发思维而非完全信赖,有的还持一种玩味的态度。这种活动慰藉劝诫的意义逐渐强于答疑解惑的功能。在灵物崇拜活动中,吉祥物在增加,厌胜物的使用则越来越少。有些基于信仰的禁忌已经破除。

理性尊崇科学。民间信仰与科学的关系如何?学者们曾经设定过两者的水火不容、不破不立,但事实上它们的关系是复杂的,绝非单纯的二元对立。民间信仰曾经孕育了科学技术的萌芽。例如:此信仰中观测星云的占卜活动是天文、气象研究的胚胎,观察动物异常的卜兆之举衍生出了预测地震的方法之一。西方中世纪教廷压制科学那样的事情在中国从未有过。民众是务

实求验、注重实效的。只要事实证明某种科学技术确有效用，他们就不会因信仰而排拒之。为了丰产，他们既祭祀谷神又施用化肥。种痘发明后，他们仍拜痘疹娘娘，同时也接种牛痘。面对疾病，信仰手段与医学措施可以并行不悖；医药可得而拒绝用之、专事祈福者在传统时代也不普遍，到今天更已消失。当代民间信仰与科技关系的走向，一是两者并存、和平共处，民众在其间各取所需、穿梭自如；二是民间信仰还在一定程度上尊重并主动融摄科技，将其纳入自己的庙宇和活动中。例如：有些敬奉祖先的宗祠为本族所出的博士挂匾，或在其中设置成才榜、图书阅览室，有时还举办科普讲座和展览。一些人的信仰活动也使用了现代科技手段，如电脑占卜等等。毫无疑问，民间信仰与科学技术的关系今后将会更趋和谐。

总之，民间信仰具有非理性与理性两个方面的因素。随着现代化进程的深入发展，民间信仰中的理性因素会日益增强。这一信仰正朝理性化方向演变，绝对不会陷入宗教迷狂。

四、民间信仰与世俗性

人获得主体性和高扬理性导致了社会与文化的世俗化过程。“通过这种过程，社会和文化的一些部分摆脱了宗教制度和宗教象征的控制”^⑩。同时，宗教也适应社会和文化的变化不断调整，扬弃自身异化性质，回归现实社会，其结果是神圣性减弱而日趋世俗化，具有了一定的世俗性。这是西方世界的现代性转化。世俗性是现代性的一个重要属性。

在中国，社会、文化和宗教早有很强的世俗性。民间信仰更是多种信仰的世俗性融合，它代表、延续着中国宗教的世俗性取向。这是它的显著特点之一，也是它川流不息的生命力之源泉。

民间信仰的世俗性首先表现为它的非神圣化，神人互通、交错相融。人与祖先的关系如同家庭成员之间的关系，凡俗与神圣的差异几近于无。民间信仰的其他神灵也有许多是由人而成，其中不乏平民百姓，有的成神后还要做人（如七仙女等）。人与神界限模糊、难解难分。神与人一样兼具神圣与世俗的双重属性，而且世俗性远远大于神圣性。与制度化宗教的神灵相比，民间诸神的特色就是神圣性不足，他们被其创造者兼崇拜者——为数众多的凡夫俗子赋予了更多的世

俗性。

民间诸神是拟人化的神灵。他们尽管具有凡人所无的威灵和权能，但也基本不脱人形，或者能以人形现身。他们也有正邪善恶之别，且都像人一样关注自己的衣食住行、吃喝玩乐。人有家庭、亲友，许多民间神同样有之。灶王爷有灶王奶奶陪伴左右。几个村落的龙王爷可以义结金兰，成为结拜弟兄。一些村落的龙王爷、龙王娘娘和龙子龙孙还组成了大家庭。人有弱点、毛病乃至劣迹，神灵也不例外。经过了俗神化改造的佛爷贪图清净。土地爷老打瞌睡。小龙王大多淘气顽皮。灶王爷好色。不少神灵都嗜赌。如此人格化之神，其神圣性怎么能不大打折扣？

民众由实用理性而来的功利主义信仰动机，使人神关系成为人际关系的演绎，互惠互惠是此关系的准则。这也导致了人对神之神圣性的解构，人神交流越来越缺乏神圣意义。传统时代的民众将民间神称为爷爷、奶奶，今日一些考生把网上考神叫作哥们，表达的是尊敬和亲近，也显示了神之神圣性不足。更有甚者，一些民间神还被冠以极为不尊的戏谑之称，其神圣性就微乎其微了。在笔者调查的山西太谷，龙王爷的绰号有“二破烂”、“三马虎”；某村一尊小神像是一个傻小子用尿泥捏的，人称之为“尿爷爷”。过去一些家庭中的小型土地神偶可让儿童玩耍。今天，一些民间神又被纳入了网络游戏。同时，拜神仪式也更简约、灵活。例如在网上拜考神只要留言表明所考内容和自己愿望就行。此类仪式中的神圣性，也已经是稀缺之物。

民间信仰的世俗性还表现在它对世俗生活的注重上。民间信仰历来皆以入世而非出世为取向，原本就是一种世俗信仰。作为民众生活经验的反映和适应环境谋求生存与发展的手段，民间信仰植根于民众的日常生活，不仅是它的一个部分，而且渗透进它的各个方面，与它水乳交融并为它服务。民众在此信仰中缺乏神圣的宗教感情和灵性生活，寻求的是使日常生活能够顺利进行、有所改善并获得意义。他们并不否定来世，但是基于实用理性而更关注今生。“中国的宗教，不管它是巫术性的或祭典性的，就其意义而言是面向今世的。中国宗教的这一特点较诸其他宗教都要远为强烈和更具原则性”^⑪。民间信仰最能体现中国宗教的这一特点。它以今世为重心，为民众对现实世俗生活福祉和利益的追求提供服

务。

民众根据生活需求构建了民间信仰的神灵体系,这种需求的世俗性决定了这些神灵职能的世俗性。绝大多数民间神负责与百姓生活密切相关的“日常工作”,不需要思考和回答形而上的高深问题。而他们之所以能够成神,也主要是由于一些世俗功德,例如周恤乡里、寻辟水源、修桥补路、兴利除害、御灾捍患等等。遍布各处的地方守护神更是必有这些造福一方之举。这种地方神在民间神中占了很大比重,形成了民间信仰的地方性特点,这正是民间信仰世俗性的一种反映。此外,民间信仰的祠庙既是奉祀祖先、神灵之处,又是民众自治办公、聚会议事、文化教育、娱乐休闲、聊天交际之地。这是民间信仰世俗性的又一反映。

当代中国宗教呈现出一些“非建构化”的发展态势或走向^⑩。这是今日宗教世俗化的一项内容。中国的民间信仰则原本就是一种非制度化宗教,历来没有制度化宗教那样的建构性宗教组织体系。传统时代民间信仰的组织并不独立于世俗组织之外,而是分散在家庭、宗族、村落、社区、行业等的世俗组织之中。当今城市的民间信仰更已出现个体化趋势,这将使此信仰进一步走向非建构化。此外,民间信仰没有制度化宗教所有的皈依程序、入教仪式及人身依附与约束;信众直接与神打交道,来去自由,除祀神外平时没有制度性的宗教生活,并不传教布道。所有这些,也都显示了民间信仰非建构化的世俗性。

五、结 语

综上所述,被20世纪现代性话语否定的中国传统民间信仰其实内含着一些现代性因素;在当代民间信仰的复兴与演变中,其现代性因素更逐渐增长、日趋加强;经由适当引导下的调整和变革,民间信仰不仅可以获得新形势下延续生存的空间和力量,而且能够完成自身的现代性转型、减少与现代化进程的矛盾并且适应这一进程。

进而言之,民间信仰还能为中国现代性的建构提供本土文化资源。在当代中国建构现代性应

当把西方有关理论与中国实际问题相结合,既要坚持现代性的核心精神、基本内涵,又要借鉴后现代主义的一些思想,在洋为中用的同时还须古为今用。“解决‘现代性’之中国问题或中国的‘现代性’问题的有效方式,首先应当从中国文明和文化本身入手,寻找可能转化的‘现代性’资源……在最现实的意义上,内向寻求的自觉转化才可能开出真正有意义的中国‘现代性’”^⑪。吸收包括民间信仰在内的本土资源,实现传统的转化性再造,我们才能建构起中国的适宜合理的现代性。

(责任编辑:又小易)

* 本文是教育部人文社会科学研究规划基金项目“改革开放以来山西民间信仰的复兴与演变”(编号10YJA730014)的中期成果、山西省哲学社会科学“十一五”规划2010年度课题“民间信仰与现代性——以当代山西的民间信仰为主要例证”的最终成果。

- ①⑦⑬ 韦伯:《儒教与道教》,洪天富译,南京:江苏人民出版社,2003年,第134、185、166、196、120页。
- ② 康德:《道德形而上学原理》,苗力田译,上海:上海人民出版社,1986年,第81页。
- ③ 《礼记·祭法》。
- ④ 黑格尔:《法哲学原理》,范扬等译,北京:商务印书馆,1961年,第291页。
- ⑤ 哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东等译,北京:译林出版社,2004年,第98页。
- ⑥ 范丽珠:《当代中国人宗教信仰的变迁:深圳民间宗教信徒的田野研究》,台北:韦伯文化国际出版有限公司,2005年,第147、131页。
- ⑧⑪ 习五一:《简论当代福建地区的民间信仰》,《世界宗教研究》2008年第2期,第125、123页。
- ⑨⑩ 斯达克等:《信仰的法则:解释宗教之人的方面》,杨凤岗译,北京:中国人民大学出版社,2004年,第104、176页。
- ⑫ 伯格:《神圣的帷幕:宗教社会学理论之要素》,高师宁译,上海:上海人民出版社,1990年,第128页。
- ⑭ 卓新平:《“全球化”的宗教与当代中国》,北京:社会科学文献出版社,2008年,第236页。
- ⑮ 万俊人:《“现代性”的中国知识》,《学术月刊》2001年第3期,第31页。