政府在世俗化过程中的角色

北京大学 王宗昱

内容提要：本文以北京东岳庙的恢复为例讨论政府在社会变迁过程中的作用及其角色的多面性。世俗化和非世俗化是国际社会学家对五十多年来世界不同地区宗教消沉或复兴的描述方式。在二十世纪的中国，政府对传统宗教的打击是世界世俗化运动在特殊的表现。本文认为世俗化的力量也是宗教在现代社会的表现形态。最近三十年中国形成了新的宗教市场。政府对宗教市场的垄断在减弱，但是它仍然代表了不断壮大起来的社会阶层的价值观和宗教消费方式。政府的参与说明中国的世俗化力量还没有彻底摆脱传统宗教的生存形态。

关键词：东岳庙、世俗化、宗教消费。

作者简介：王宗昱，北京大学哲学与宗教学系教授。

1978年中国的改革开放给人民的宗教生活创造了日益宽松的政治环境。尤其进入二十一世纪以来，中国传统宗教的复兴有了巨大的进展。由于传统宗教长期受到压制，政治环境的宽松以及宗教教团内部的要求逐渐引导了学者的注意力，政府支配力的形式变化也逐渐使学者忽视了研究政府的作用。从1928年到1978年，中国政府对宗教活动的支配作用是逐渐强化的。对于这段历史的反省还很少有作品[[1]](#footnote-1)。我们应该注意到，宗教自由政策的落实和中国现代化的进步给传统宗教的影响力提供了条件，这种影响力也逐渐深入到学术界。特别是最近几年来由佛教协会和道教协会主办的讨论会反映出教会与学者的联合。应该明确地指出：中国大陆的学者在二十世纪五、六、七十年代依附政府的历史结束以后，进入八十年代逐渐偏离政府以求得学术的客观性，但是从那时开始就逐渐偏向教会。这样的现象在二十世纪的欧洲也出现过[[2]](#footnote-2)。或许，学者以及学术界永远难以摆脱教会或者政府的影响。本文不避逢迎政府之嫌，在此对政府近来的作用做些探讨。

1. 北京东岳庙的经验

北京东岳庙是元代朝廷建立的一座道观，进入明代以后逐渐成为民间结社活动的场所[[3]](#footnote-3)，在北京的宗教历史中占有重要地位。不过，在1949年以前，北京东岳庙的宗教活动就逐渐衰落。1949年以后，北京东岳庙长期被占用。1995年12月8日，北京文物局将东岳庙产权下放移交给朝阳区文化文物局[[4]](#footnote-4)。1996年5月开始修复工程，1998年完成古建修缮的部分文物修复。1999年由朝阳区政府举办了庙会，东岳庙开始向公众开放。由于1949年以来中国政府对宗教活动长期采取打击的政策，所以各宗教的庙宇或宗教活动场所一直掌握在政府手里。这直接决定了宗教政策放松以后政府在这些场所的地位和作用。在中国大陆，政府是宗教政策的决定者，也是宗教活动的领导指挥者，当然也是恢复宗教活动的参与者。自从1995年至今，政府方面已经为修复工程花费了超过四亿人民币的资金。目前东岳庙西院殿宇的修复工程还没有结束，这些资金也是由政府提供的。可以说东岳庙从1995年收回以后直至目前都在朝阳区政府的领导下或指导下活动。政府的象征就是1997年4月成立的北京民俗博物馆和朝阳区东岳庙管理处。自1997年民俗博物馆建立以来，以博物馆代表的政府在恢复和使用东岳庙的过程中作了以下几项工作：

1，回收并修复东岳庙原有建筑区的殿宇。民俗博物馆成立以后从事的主要是西路殿宇的修复工程。2002年，朝阳区委、区政府将东岳庙二期修缮工程作为“朝阳重点工程”之一，被北京市文物局定为3.3亿文物古建修缮工程的项目之一。

2，自从1999年春节以来每年举办春节庙会。自2002年开始又在春节庙会期间举办民俗文化节，从此春节期间的活动一直冠以“春节文化庙会”和“北京民俗文化节”两个名称。

3，不定期地举办民俗文化的展览。

4，与中国民俗学会联合举办“东岳论坛”学术研讨会，从2005年2月至今已经举办了四次。

5，民俗博物馆在居民社区内举办了多次以宣传传统文化或节日娱乐的活动。

东岳庙是中国著名的道教宫观。在1949年以前，北京很多行业工会在这里举行宗教活动，留下了大量的碑刻。民俗博物馆在1999年第一届庙会的时候就动员了民间传统结社来参加开幕式。民俗博物馆在2005年9月举行的东岳庙行业祖师信仰习俗申报国家级物质文化遗产资格的专家论证会议上强调了祖师信仰习俗是“神圣性民间文化现象”，并且肯定这些旧社会的习俗“对于提升社会行业内部认同、沟通、凝聚，加强行业自律精神，建立具有中国特色的行业文化，对增强社会自主的调节能力等有积极意义”。2006年1月4日开始，博物馆在网站上连续刊登介绍民间花会的文字，详细说明了民间香会中“幡鼓齐动十三档”每一档花会的崇拜神明、演出的仪式含义、武术套路、武打器具、音乐曲目[[5]](#footnote-5)。2006年的春节庙会上正式演出了传统进香仪式中的“狮子掷门”。这一年的庙会资料整理和庙会演出与北京其他春节庙会的区别就在于它突出了北京庙会传统中香会组织的宗教活动因素，突出了传统香会组织在庙会活动中的地位，和1999年的第一次庙会已经有了本质的区别。这反映出随着宗教政策的宽松和社会的发展，东岳庙管理处和民俗博物馆顺应历史发展对东岳庙文化遗产做了新的发掘和复兴。2007年春节庙会的宗教气氛最浓厚。大年三十开幕式上，全面恢复活动的十三档武会成为吸引北京民众的节目。朝阳门外万众善缘白纸老会向东岳庙七十六司奉献清册账簿，这是白纸老会的传统。大年初一，民间善会举行了蜜供展示活动。庙会期间，还有万代清茶圣会举行了道教音乐演出。民俗博物馆还邀请了其他区县民间花会的来演出。逛庙会的民众几乎很少有人能理解这些文武花会的宗教性，但是民俗博物馆的网站上对于这些宗教活动的传统意义做了介绍。这当中，白纸神账会的节目得到民俗博物馆的精心推广宣传。《东岳庙》年刊2007年号介绍春节庙会时第一项就是非物质文化遗产，善会的活动有掸尘会、净水会、白纸神账会，蜜供会，供粥献茶会、敬惜字纸会、放生会[[6]](#footnote-6)。就我看到的文字记载，2007年春节庙会恢复的传统宗教活动项目是最丰富的。2008博物馆网站对白纸神账会的介绍要比2007年的文字详细得多。1999年首次春节庙会时，朝阳区政府为渲染庙会气氛，借助了彩票开奖和民间花会吸引来客。那些花会主要是武会，以武术和打击乐器的表演见长。在那时当然不敢宣传传统花会的拜神含义。文会的恢复标志着东岳庙宗教活动的恢复有了很大的进步。由于时代的变迁，现在的文会后继乏人。民俗博物馆参与推动了文会的传承。2010年11月，朝阳区秧歌圣会举行了收徒仪式。

2008年1月14日，道教教团进驻东岳庙，5月3日（阴历三月二十八日）是东岳大帝诞辰，东岳庙道团举行法会，东岳庙也开始成为正式宗教活动场所。从这天开始，道士每日上殿做功课，接待信士请求。实际上，从2008年春节庙会开始道士就参与了东岳庙的活动。民俗博物馆2009年春节庙会的宣传折页上突出了庙会的宗教气氛，介绍了初一到初五每天的道教仪式。道士的进入使东岳庙真正成了宗教活动场所，而不再以政府管辖的文化活动场所的形象出现。从这时起，东岳庙有了按时上堂念经做功课的道士，有了应接民众各种宗教需求的服务。在这以前，当然也有民众自发的拜神活动。尽管据我观察目前的大部分民众的宗教活动还属于自发性质和私人性，不过由于教团的存在使得一些有需求目的的民众来庙里请求阴阳法事，而这些是民俗博物馆没有能力和资格提供的服务项目。道士进驻以后也提供了法物开光等服务项目。道士进驻以后使得传统的特别是道教节日的法事活动得以正常进行。道士也配合奥林匹克运动会以及今年的国庆节专门举行了一系列的法事活动。以我个人的观察，来东岳庙拜神的香客以每月初一、十五上午人数较多，但是也不过三百人。有一部分香客是远郊区县的居民和近年来北京工作的外地人。这些人是东岳庙香客的稳定客源。另一部分则是有事来请愿的香客，不拘本地外地。他们来东岳庙基本都是烧香请愿，很少请求道士帮助，属于私人性的宗教行为。

1. 宗教传统和宗教市场的变形

宗教的世俗化的讨论早在五十年以前就开始在西方社会广泛展开了。2008年，这方面的权威学者伯格来北京发表讲演时婉转地承认世俗化理论已经无法经受经验的考验了。他更强调说：现代性必然导致的是多元化。所谓现代性就是指城市化、人口迁移、旅游、大众教育和公共通讯工具。伯格说：“在传统社会，某一个特定宗教以及某种世界观的其他要素，都是理所当然地被人们所接受。人们无法选择宗教，正如他无法选择自己的基因一样。一旦宗教多元性成为一种既定的事实，个体就不仅可以而且必须在各种可能性当中做出选择。并且，即使他选择保持或回到他一生下来就身处其中的宗教，那也将是一种选择，再也不是理所当然的。这样，从根本上说，任何形式的新传统主义都不同于真正的传统，即使在表面上两者似乎都遵循着同样的信仰和价值观。[[7]](#footnote-7)”世俗化随着中国的开放也进入了中国人的语言世界，中国的社会学家越来越多地讨论到这个问题。我们实际上还不是很熟悉西方社会的变迁以及宗教的变化，所以我们很难恰当地评价世俗化和多元化两种描述有什么区别。我理解世俗化偏重描述教会力量的衰退，而伯格说的多元化则偏重描述信仰者的自由度。这两方面的现象在北京东岳庙开放以来的历史中都有表现。

1，在旧时代，北京东岳庙的宗教性质不是由驻在庙里的道士决定的，而是由前来拜庙的宗教社团决定的。道士只是提供了服务。真正的教会是那些宗教结社[[8]](#footnote-8)。这些结社有城市的行业工会，有北京郊区农民的村落组织或跨村落的社会组织。今天民俗博物馆发掘整理的那些花会正是在北京东岳庙里统治了三百年以上历史的传统教会。清朝末年以后，新型产业和新型工会组织开始影响北京城市结社。1949年以后，农村社会主义改造也在逐渐摧毁传统宗教结社的村落和社区基础。一切旧的教会组织在文化大革命当中都彻底被摧毁。中国社会似乎彻底地世俗化了，实际上应该说是传统教会的力量急剧地衰落了。过去由教会安排的事务现在有了新的方式。旧的教会（花会、香会、行业工会）都已经退出社会。1999年东岳庙第一次庙会的时候，政府动员了朝阳区民间花会前来赞助。那时候朝阳区还有不少几代居住在此的民众，他们是传统花会的基本演员和观众，当然也就是传统教会的基础群众。随着城市建设的发展变化，大量原住民迁出朝阳区，居留的也很零散。这个群众基础也可以说在短短十年之间被新移民和新型居住方式迅速消灭了[[9]](#footnote-9)。

2，2008年，道士进驻北京东岳庙。这个教团的生存方式当然和一百年以前根本不同了。由于宗教结社退出了东岳庙，今天的道士比过去更有权威作为东岳庙的主人。这个教团也的确给了都市人耳目一新的展示。我们可以把这个教团看作传统教会的复活，而且会有比古代东岳庙教团光明的前景。在古代的北京东岳庙，香会夺走了道士很大一部分信徒。道士和信徒直接接触的机会是为富户人家做宗教服务和为来拜庙的零散下层民众服务[[10]](#footnote-10)。今天，道士的服务仍然还是零散性的，但是由于过去的宗教结社退出庙宇，道士零散的宗教服务凸显出来，而且可以抽象地说有着发展居士教会组织的可能性。不过就目前而言，无论是城市里还是乡村的驻观道士面对的基本都是零散的信众。西方学者喜欢使用多元化描述现代社会的多种宗教并且竞争的状态，其实这种状态在古代中国就存在了，不过宗教结社掩盖了这些现象。今天，当宗教结社在一百年的历史变迁中大量消失以后，无论道教还是佛教都有面对更多零散信众的局面。多元化固然意指多种宗教并存，不过也应该指信众面临多种选择对象。中国人民传承下来的宗教传统就是多种宗教并存的。杨庆堃教授“弥散型”宗教的说法也是希望描述这种现象。当然，中国大陆几十年唯物主义宣传更造就了传统宗教复活以后的生存环境就是面对无神论的信众的挑战和质疑。这个挑战也是互相的。传统宗教的复活本身就是对几十年中国无神论宣传的反动。这个现象在世界其他地方也存在。在十几年以前，伯格就指出了有一种全球性的精英文化。而且，“宗教的增长有一个很强的民粹主义特征。这些是抗议和抵抗世俗精英的运动，高过和超过纯粹的宗教动机[[11]](#footnote-11)”。伯格告诉我们不要简单地把传统宗教的复活看做是单纯的宗教现象，社会学家会很容易看到背后的社会原因。我简单化地把传统宗教的复活看作是人民生存方式的选择。传统的宗教资源被列入了选项。各种传统宗教成为这些信徒和从业者取得社会身份和生存空间的资格认证[[12]](#footnote-12)。目前大陆各地传统佛教道教圣地的教团都发生了和政府部门深度的物质利益关系。无论这些关系是积极的还是消极的，都说明复活以后的传统宗教和他们的祖先完全不同了，它们是今天多元文化中的一个选项。物质利益的突出反映了社会多元化的本质。这是宗教环境健康的标志。

3，中国真正进入了多元宗教竞争的局面。随着自由经济的传播，信仰也逐渐演变为宗教消费。对于这个问题，最近十年以来越来越多的学者进入参加到这个论题的讨论中来[[13]](#footnote-13)。这些学者认为：“宗教现象也可以看做是一个市场，分为需求方、供给方和产品。在自由竞争的前提下，对于宗教变化起决定性作用的是宗教供给，而非宗教需求。[[14]](#footnote-14)”在这个问题上，我认为对于宗教的存在形式发生决定作用的应该是宗教需求方面。卢克曼说：“终极意义模型的生产包装和销售是由消费者的偏好所决定的，而生产者必须对自主的个人的需要和要求及其在私人领域中生存这一点保持敏感。[[15]](#footnote-15)”卢克曼的对宗教的私人性有很深入的认识。他认为：“个人认同基本上成为一种私人现象。也许，这是现代社会最具革命性的品质。[[16]](#footnote-16)”伯格没有这样强调个人性。不过，前面我引用到他的关于精英文化的论述。他认为：“有一个国际性的次文化，是由接受西方高等教育的人所组成的，尤其是在人文学和社会科学，这的确是世俗化的。这个次文化是进步原则的承载者，启迪信念和价值。尽管它的成员相对地较少，但他们是非常有影响力的，因为他们控制提供现实的官方定义的制度，尤其是教育制度、大众沟通的媒体，和更难达到的法律系统。”他认为这是一种全球化的精英文化[[17]](#footnote-17)。我们在下一节的讨论可以更深入地理解他的话。他们两人都指出了新时代的宗教消费者方面的变化。我们看到了伯格指出的现代性的几个典型标志，中国社会最近十年的变化也拥有了这些标志。这些标志里，城市化、人口迁徙、旅游是对旧教会的摧毁力量，而大众教育、公共资讯是培养新的宗教消费需求、消费形式的力量。我们看到人类最近一百年来生产效率的提高减少了体力劳动，改变了劳动方式，也改变了学习方式和生活方式。在体力劳动中的学习变成了文字的电子的学习。这个趋势在毛泽东时代就开始了。文革期间安装到农户的小喇叭和今天的摩托罗拉手机没有本质区别。这也影响了城市人的宗教生活方式。过去的磕头上香变成了读书、看展览、看演出、或者学术讨论会。过去威严的神像变成了雕塑艺术品。过去来庙的人通过拜神来尊重肯定自己，今天的青年一代不必通过拜神，他们也没有那种感情了，直接尊重自己就可以了。宗教生活变成了赤裸裸的商品消费和文化娱乐。香会的仪式活动可以看作消费，因为老辈人都知道那是耗财买脸。今天的看展览仍然可以看作是仪式。这样的消费形式不但创造了新的宗教形式，也强迫传统宗教的复活要改变形式。

1. 政府作用的原因

一百年以来，中国政府在公民宗教生活中的支配力量是不断强化的。这也受到了很多批评。我们如何理解这个现象呢？

1，中国政府的强大是世界去魅运动在中国的特殊表现。世俗化的重要表现是人类的许多生活不再由传统的宗教提供神圣性的论证了。在古代，人类的绝大部分生活内容要由宗教管理着，在马丁路德以后，政府、经济体和个人逐渐分割了教会的权力。在中国，这个革命是从外面引进的。中国没有当时已经进入帝国主义经济时代的经济体，也没有西方的公民政治。这个革命只是简单地宣布了旧宗教的作废，它们实际上到了半个世纪以后才在文化大革命时代被彻底摧垮。西方有学者把政教分离看作世俗化的重要标志[[18]](#footnote-18)。在中国，这个过程表现为对旧宗教的革命。我们从1928年的《神词存废标准》就可以看到[[19]](#footnote-19)。西方学者偏重强调世俗化是宗教不再为世俗的制度提供论证。我则愿意说世俗化是指许多原来由宗教创造并控制的制度从教会里独立出去。在中国，以前由教会承担的司法、医疗和教育乃至经济事务在革命以后统统由政府接应下来。中国政府既是辛亥政治革命和新文化运动的政治产物，也接受了被革命者留下的一切文化遗产。中国政府的这个角色直到今天还继续着。

2，中国政府掌握着对新旧宗教的垄断权力。《神祠存废标准》第一次表达了这种权力。内政部的这份文件沿用了中国古代政府管理宗教的传统语言“祀典”和“淫祠”来宣布哪些宗教合法。1949年以后又用封建迷信、精神鸦片宣布一切宗教是非法的。就北京东岳庙来说，1995年由政府文化部门收回，2008年由政府安排道士进入，政府控制了这个小小的地方宗教的恢复过程。在这个过程中，政府已经由以前的敌人的身份逐渐转变为这个宗教的享受者，更是这个宗教市场里的竞争者。在政府把东岳庙部分地归还给道士的时候，政府下属的民俗博物馆和驻庙道士心目中的这个宗教是截然不同的。政府在这座庙宇里制造了宗教的多元化，或许这也是把历史上隐性的多元化鲜明地描画出来。中国宗教的多元性质在历史上早已存在。祀典和淫祠（祀）就是对中国多宗教并存的概括。中外学者对此早已有论述[[20]](#footnote-20)。伯格等人的多元化论述对于我们认识中国古今的宗教形势都有帮助。

3，政府代表了新兴公民的价值观。中国革命是一个由外来力量刺激的革命，不是本土社会变迁的结果。新兴工商业、城市化生活、学校教育等因素成为促进中国社会变迁的主导力量，也造就了新兴的社会阶层。这个新兴的阶层是破坏旧文化的力量。由于发展的不平衡，这个新兴的社会阶层一直是少数派，并且主要居住在城市，但是他们掌握了中国发展的支配权，掌握了政府。在1978年以前，这个阶层一直在摧毁旧宗教，但是进入二十一世纪，这个阶层有了利用旧宗教的趋势。在当今在中国城市里，对于旧宗教的解释权掌握在这个阶层手里，也就是掌握在政府手里。这个阶层有新的宗教崇拜方式和消费方式。他们对古代的宗教资源也在做重新的解释。在目前的北京东岳庙里有两个机构在管理着。一个是传统的道士教团，一个是民俗博物馆。道士提供的宗教服务基本上是传统的，而民俗博物馆方面的服务则是对传统的改造利用。东岳论坛就是民俗博物馆改造利用旧宗教的舆论阵地。在第一届东岳论坛上，民俗博物馆馆长提交的论文指出：“市场经济作为自由平等的竞争机制所释放出来的个性自由意识、人人平等观念，促进了私人意识日益觉醒，这就使私人时间的公共化倾向得到了有力的遏制，从而使私人时间实现了真正的私人化，国家的力量对私人时间不再有可进入性。”她还指出：“主流文化已经不能成为人们私人时间的主要消费对象。”“东岳庙在向民众提供形式多样的民俗活动供人们消费私人时间的同时，也形成了民众广泛参与的公共时间场域，在这个场域里，传统的价值、观念不断地被生产和再生产” [[21]](#footnote-21)。我本人在1999年第一届庙会上听到天津游客对利用天津泥塑艺术的传统再造殿堂神像表示嗤笑，但是这说明博物馆在建设之初的指导思想就不是复古。他们固然找不到传统造像的匠人，但是他们更喜欢有中国工艺美术学院头衔的泥人张工艺。前者是宗教，后者是艺术。民俗博物馆的工作人员有很好的业务知识构成。他们在艺术考古、历史文献研究和展览馆设计方面都有专业训练的人才。他们对于道教的历史教义的解释更能投合新一代中国人的口味。所以，政府在改造利用旧宗教的过程中顺应了世界的潮流和公民的消费需要。民俗博物馆的建设是现代知识的传播，是对传统的再解释。作为文化产业，他们也在创造市场需要，塑造所谓的公共时间。但是他们明确地认识到新一代公民的消费特征。在这方面，他们不输于卢克曼的认识。更重要的，他们本人就是属于这个阶层的，他们表达的他们自己的审美方式，而不是信仰方式，所以他们不承认自己是旧宗教的信徒。2010年他们举办了口琴收藏展览，这个题目显然反映了二十世纪中期新市民阶层的历史记忆。博物馆在居民社区举办的端午节纪念活动里虽然安排了贴神符、系长命缕的传统信仰节目，不过馆方对中医防疫健身的含义做了突出的宣传。所以，民俗博物馆的基本形象不是复古，而是移风易俗。这个移风易俗不是自觉地贯彻政府的旨意，而是反映了全体工作人员作为新市民阶层的世界观。

4，本文不能褒贬政府领导宗教的现象，而是设法找到理解政府作用的角度。既然中国在大趋势上也受到宗教变迁的影响，为什么政府不能退出宗教活动的领域？从前面三点内容可以看出中国政府的角色在不断变化，或者是有多角度的面具。特别是在今天，各个阶层都想从政府拿到资源和权力，所以我们会在政府的作用里看多不同的社会背景。我认为要注意的是政府在某种程度上成为新兴起的社会阶层的宗教组织形式。从辛亥革命开始到1927年国民党结束割据的乱局，新兴的社会力量掌握了政府。在大陆1949年以后，政府在打击传统宗教的同时也开展了宣传新宗教的运动。人民公社、文字拼音化运动和文化大革命的“破四旧、立四新”都是宣传新宗教。政府的文化教育部分在把一种新的世界观灌输给公民。无论这些新兴公民的来源是新教背景的教会学校还是共产国际，他们都属于伯格说的“全球化的精英文化”的一部分。伯格把这部分人及其文化看做世俗化的中坚力量。但是我认为，既然他们控制了“官方”定义的教育、媒体和法律制度，为什么不可以说这些制度就是他们的宗教组织？在中国这个性质更加明显。这三个制度是这个阶层自我生产、自我确认和自我保护的制度。与此相关的制度还有就业体制、医疗体制、社会保障体制，等等，至少在目前它们都不是全民享受的。由于我们过分注意到传统宗教的存在形式，于是我们把新兴的生活方式叫世俗化运动。更由于我们注意到传统宗教的复活，或者说某些学者为了矫正世俗化理论的偏颇提出了非世俗化的说法。卢克曼理论的意义在于他努力探讨宗教如何变化形式继续存在，而不是用世俗化这样的论断影响对宗教的认识。卢克曼反对把某一时期或某一种宗教的存在形式作为定义宗教的标准。所谓世俗化或者“去世俗化”的说法都有这样的偏颇。他们都不承认他们所说的世俗化的人们也是宗教的人。这或者是他们社会学的需要。从中国清代末年开始中国城市逐渐生长起一个新的阶层，他们有新的信仰和生活方式。到了今天，这个阶层已经和全世界的精英阶层联成一体，但是他们在中国的生长方式有自己的特点。他们是依靠着政府的力量生存的，或者说这个新的政治体制他们按照自己的信仰建立的。中国传统宗教的衰落只是输给了新兴的宗教，输给了政府，并不是中国社会世俗化了。最近，中国社会学家越来越注意到独立于政府的公民社会的生长[[22]](#footnote-22)，说明政府的代表性复杂多元了。自从清末民初开始逐渐壮大的新的信仰的民众开始形成新的组织形式，不再单纯依赖政府表达他们自己。民俗博物馆是这样的组织形式之一。民俗博物馆也说明政府并没有彻底退出与其他宗教竞争的市场。

原载《世界宗教文化》2011年第4期

1. 笔者认为赵春晨等人的《宗教与广东近代社会》一书是这方面的最新著作。该书由宗教文化出版社在2008年出版。例如，对于1928年末民国政府《神祠存废标准》的讨论，我在电子期刊网络上仅仅检索到一篇2002年发表的论文。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 参见卢克曼《无形的宗教》第4页，覃方明翻译，中国人民大学出版社2003年出版。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 可见赵世瑜主编的《北京东岳庙与北京泰山信仰碑刻辑录》，中国书店2004年出版。赵世瑜的《小历史与大历史》对这些碑刻反映的北京宗教社会做了研究，是目前最新的学术成果。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 北京民俗博物馆成立十周年纪念册《十年历练脱颖成必然》有北京市及朝阳区政府为恢复东岳庙工作记录。本文关于民俗博物馆的工作大量引录了民俗博物馆网站、《东岳庙》年刊。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 老北京民俗学家郭子升《市井风情》一书也介绍了十三档花会的内容，有些不同。见该书第132页，辽海出版社1997年出版。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 见《东岳庙》年刊2007年号第100页。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 伯格讲演的中文翻译发表于中国人民大学主办的《宗教社会学》第一辑，中国社会科学出版社2008年出版。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 这个现象或许在元代以后的中国北方就开始了。笔者在《清代汉中地区的全真道》一文里有过讨论。见《丘处机与全真道》，中国文史出版社2008年出版。由北京东岳庙的碑刻文字里也可以看出驻庙道士和香会组织之间的关系。从元代以来的宗教碑刻里可以看出俗世结社对教团权力的分割，并且也可以看作是中国历史上早已经出现的一种世俗化运动。本文不做这样的论断，也因为要把1919年以前的社会总归于宗教文化。我这类认识早已经受到卢克曼的批评。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 施舟人教授对我说：现在有了无线通讯手段，人们还可以再联系起来。他的意见很有前瞻性，值得参考。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 见傅洞奎回忆录《北京朝阳门外道教胜迹东岳庙》。《那桐日记》里有亲属亡故后在东岳庙停灵期间法事的记载，见该书第59、638、641页，新华出版社2006年出版。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 伯格论文《世界的非世俗化》，见同名论文集第13页，李骏康翻译，上海古籍出版社2005年出版。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 卢克曼对西方社会旧宗教复活的描述更加尖锐：“传统的教会宗教变得越来越依赖于那在某种意义上是过去社会秩序在现代社会中的残余的社会群体与社会阶层。”见《无形的宗教》第27页。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 代表性的研究见魏德东教授的最新论文《宗教社会学的范式转换及其影响》，《中国人民大学学报》2010年第5期。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 魏德东：《当代中国宗教红市的发展》，《宗教社会学》第一辑，第160页，中国社会科学出版社2008年出版。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 《无形的宗教》第104页。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 同上书第95页。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 《世界的非世俗化》第13页。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 本文此处参考了孙尚扬的《世俗化与去世俗化的对立并存》，见《从书斋到田野》第73页，中国社会科学出版社2010年出版。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 《中华民国法规汇编》，中华书局1934年出版。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 可见近年翻译出版的《中国大众宗教》，江苏人民出版社2006年出版。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 《节日文化论文集》第133页，学苑出版社2006年出版。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 例如高丙中的《民间文化与公民社会》，北京大学出版社2008年出版。 [↑](#footnote-ref-22)