

# 中国西北地区农村宗教信仰发展现状研究 ——以甘肃省陇南市五县一区 宗教发展情况为例

徐燕、艾沙江·艾买提

**摘要：**中国甘肃省因各族群互动交往频繁、多元文化和合共生，因而成为不同时期新旧文化层层叠加的“沉积地带”，该地域的佛/苯/道教/民间信仰之间并没有泾渭分明的界限，很难将其相互剥离。本研究试图以中国甘肃省陇南市五县一区宗教发展情况为例，厘清当前中国西北地区农村的宗教发展状况及其发展趋势，并在此基础上进一步探讨宗教所具有的某种社会保障功能（或者说，保护壳的功能）、宗教场所内的各方博弈场景及其背后匿伏的原因、宗教的个体主义走向等问题，从而为中国农村宗教研究提供助益。

**关键词：**中国西北；农村宗教；保护壳；个体主义

**作者：**徐燕，女，兰州大学西北少数民族研究中心/历史文化学院民族社会学专业博士研究生，主要研究方向为民族社会与文化等，邮箱：xuy2018@lzu.edu.cn。艾沙江·艾买提，男，兰州大学西北少数民族研究中心/历史文化学院民族社会学专业2018级硕士研究生，邮箱：2058904259@qq.com

**Title:** Development of Religious Belief in Rural Northwest China. Case Study: Longnan City of Gansu Province.

**Abstract:** Due to the frequent interactions, multi-cultural and coexistence of various ethnic groups, Gansu Province in China is now a "sedimental zone" where old and new cultures from different period have become superimposed upon each other. For example, Buddhism, Bon Religion, Taoism, and folk beliefs in this region are now so integrated that is it difficult to separate them from each other. This paper will examine this phenomenon in five counties and one district in Longnan City, Gansu Province as a way to understand

the current religious development in rural Northwest China. We will look at its development trend, explore the social security function of religion (namely, the protective shell), the direct and the background forces shaping the various religious space. And will examine question relating to each individual religion specific development as a way to advance the study of rural religion in China.

**Keywords:** northwest China; rural religions; protective shell; individualism

**Authors:** Xu Yan, PHD candidate of the Center for studies of Ethnic Minorities in Northwest China of Lanzhou University. Her main research areas are Chinese Society and Culture; Eysajan Amat, postgraduate student of the Center for studies of Ethnic Minorities in Northwest China of Lanzhou University. Email: 2058904259@qq.com

## 一、研究背景

当今世界随着现代化、全球化而出现的社会变迁与转型现象，使得人类社会的自我意识、自觉调控、自我完善等问题成为实现可持续发展的首要课题。如今，对于宗教信仰与当代社会之间依存逻辑的探讨，已经成为重要的学术课题之一。在现代化与城镇化进程中，中国农村宗教面临着生活物质异化和科学理性教育的双重挤压，面临着信息技术和消费主义价值观等侵袭，其结构发生了很大的变化。因而，对中国农村地区的宗教信仰现状、发展趋势等问题进行分析是必要的，能够为促进中国新农村建设与农村宗教协调发展提供启示与参考。

近十年来，中国农村社会正经历着巨大的社会变革和结构性转换，空心化、老龄化等问题层出不穷。有学者认为，当宗教信仰的外在表征消散消解时，其所赖以存在的信仰纽带就会趋于弱化甚至断裂，从而使原本坚不可摧的信仰基础发生动摇，并最终导致该宗教的流变甚至消亡。<sup>1</sup>根据这样的观点，笔者曾以为，在全球化和现代化的宏观场域下，中国农村社会的一系列转型与调适对策，会

---

1 张脉飞：《宗教消亡的特点及规律初探》，《安庆师院社会科学学报》，1995年第4期，第2-7页。辛世俊：《宗教永恒论质疑——与王中田同志商榷》，《郑州大学学报（哲学社会科学版）》，2004年第1期，第62-65页。

导致其宗教信仰发生流变，甚至逐步式微。但是，经过田野调查，发现在依存场景发生变动的情况下，中国农村宗教信仰整体而言并没有因为工具性的考量而衰落，反而呈现出更加活跃、更加广泛的趋势。田野访谈中，不少人表示，现实的“失序”让他们一度焦虑，但生活还得继续，总要想办法与生活和解，让一切重归“和”的状态。对于生活处在不断变迁中的农村居民而言，宗教信仰已不仅仅是一种文化惯习，而是其生活和传统被肢解得支离破碎时，能够将这些“碎片”包裹起来不被尘土掩埋的“地衣”；是他们面对突如其来的事件手足无措、面对未知的将来恐慌无助时，能够有效对抗“变数”的力量。尽管随着社会的变迁与转型，承载农村居民宗教信仰的很多仪式及“显圣物”纷纷缺席，但继续于农村居民内心深处的信仰非但没有式微，反而有日益增强的趋势——宗教活动的大规模复兴，被一些学者视为中国改革开放以来最“出人意料”的现象之一。<sup>2</sup>其中，中国农村地区的宗教活动更为活跃和广泛。据丁荷生估计，改革开放以来，中国各地重新建起了约 200 万个村庙。五大宗教以各种形式在农村扩大影响，传统的地域性宗教和社区性宗教全面回归，拜神、祭祖、占卜、看风水、跳大神等现象日益增多。<sup>3</sup>

甘肃省作为中原通向中亚“陆上丝绸之路”的关键地带，是中国最具民族与宗教文化多样性的文化区之一。而位于甘肃省东南部的陇南市，东接陕西省，南通四川省，扼陕甘川三省要冲，不仅是连接中国西北和西南地区的交通要道，也是秦陇文化和巴蜀文化的交汇枢纽，素有“秦陇锁钥，巴蜀咽喉”之誉。该“中间地带”作为不同文化碰撞相交的场域，处于其中的汉、藏、回等民族之间并不存在清晰坚固的边界，而是一种出于各种因素考量随时会被跨越的“软边界”。因而该地域各民族间的交往交流频繁，宗教文化也呈现出“多元化”的特色，此地堪称观察中国宗教多元性的典型“标本”。而本文所选的陇南市五县一区（即陇南市礼县、西和县、成县、徽县、宕昌县、武都区）为该市典型的“文化沉积地带”，以这五县一区中最具代表性的宗教场所为研究对象，不失为

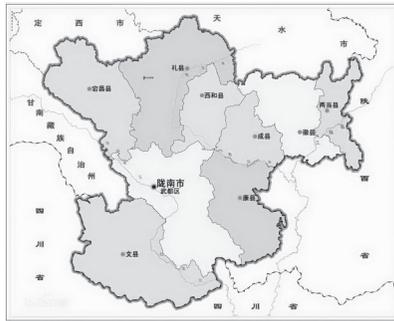
2 梁永佳：《中国农村宗教复兴与“宗教”的中国命运》，《社会》，2015年第1期，第161-183页。

3 丁荷生：《中国东南地方宗教仪式传统：对宗教定义和仪式理论的挑战》，《学海》，2009年第3期，第32-39页。

透视该地域多元宗教文化和合共生模式的视窗。

在为期三个多月的田野调查中，笔者走访了甘肃省陇南市礼县、西和县、成县、徽县、宕昌县、武都区这“五县一区”具有代表性的佛道苯教及民间信仰场所共计几十处，采访神职人员、出租司机、信徒、门卫、宗教场所清洁人员、餐饮店老板、水果摊小贩、中学生等近百人，年龄分层在十三岁到八十岁之间。访谈内容包括：（1）针对神职人员——宗教场所建设情况、个人培训情况、对神职人员传承发展情况的认识、信教人口增减情况、信徒性别差异、宗教节日的组织参与情况、信众在数量及性别等方面的变化情况、信众捐献情况等；（2）针对信众——个人基本情况、信教时间及缘由、对参与宗教活动的感想与认同、为宗教捐资情况、是否向周边亲友传教等；（3）针对不信教群体或个人——个人基本情况、是否参与宗教节日活动、遇及突发事件是否会求助于宗教等。另外，本研究调查过程中采用了非结构式访谈与结构式访谈并用、但以非结构式访谈为主的访谈方式，收集了第一手资料，最后对所得资料进行分析整理，形成本文的案例依据，旨在以甘肃省陇南市五县一区的宗教发展情况为例，厘清当前中国西北地区农村宗教信仰的发展现状及其发展趋势，并对其背后匿伏的原因做进一步地阐释与分析。

图 1：甘肃省陇南市行政分布图

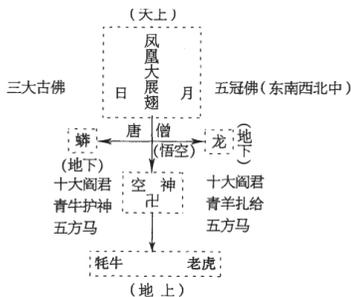


资料来源：百度百科<sup>4</sup>

4 百度百科 <https://baike.baidu.com/item/%E9%99%87%E5%8D%97/356013?fromtitle=%E7%94%98%E8%82%83%E7%9C%81%E9%99%87%E5%8D%97%E5%B8%82&fromid=10039094&fr=aladdin>

具体而言，本次调查在陇南市五县一区中所选择的主要佛、道教场所包括礼县赤土山长生观、礼县盐官镇官寺、西和石堡的法镜寺、西和县白雀寺、成县泰山庙和南禅寺、徽县泰山庙，以及武都坞金寺、祥云寺等；所选的民间信仰场所为各村的方神庙、城隍庙、龙王庙、关帝庙等。此外，笔者还对宕昌县城关镇鹿仁村的苯教信仰情况进行了考察。调研发现，陇南市五县一区的苯教/民间信仰多多少少与佛/道教有关——没有宗教场所的民间信仰，相关仪式往往在佛道教宗教场所附近进行。例如西和县每年七月十五，民众都会为亡故未满三年的亲人做社，地点就选在法镜寺沿途；而有宗教场所的民间信仰（如：关帝信仰、方神信仰等），在攒神、过会时，仪式中往往蕴涵着佛/道教的一些文化因子，甚至一些苯/佛/道教宗教场所本身就同时供奉着苯/佛/道/民间信仰的神，可谓“四家汇流”；又如，新坪村苯教的一幅唐卡文字转译图中，融合了苯教、藏传佛教、道教文化的思想，既有苯教“天上、地上、地下”三界的思想体系，也有道教的“五方五帝”与“十大阎君”，还有藏传佛教的“三大古佛”。可以说，这种“多元一体”的复合型宗教信仰体系，体现出当地藏民在宗教信仰上多元化的趋向。

图 2：新坪村苯教的唐卡文字转译图



资料来源：《宕昌民族研究》<sup>5</sup>一书

上述复合型宗教信仰体系，在中国西北地区属于较为普遍的现象。究其原因，主要是由于中国西北地区宗教文化历史悠久、各民族互动交往频繁、多元文化和合共生，因而这里成为不同时期新旧

5 杨海帆：《宕昌民族研究》，宕昌：宕昌县志办公室，2006年，第95页。

文化层层叠加的“沉积地带”<sup>6</sup>，佛/道/苯教/民间信仰之间彼此嫁接，互相融合，最终形成了“多元一体”的信仰体系。

## 二、佛/道/苯教/民间信仰场所的浓厚本土特色

调研中的佛/道/苯教/民间信仰场所各有特点，但就其发展现状而言，呈现出以下共同点，表现出了浓厚的本土特色：

### （一）场所建制方面

#### 1. 历史沿革

宗教场所往往是特定历史与社会的产物，在这个空间内，充满着灵性与秩序、信仰与仪式等多种文化形貌，也渗透着自上而下的治理术和权力关系。在不同主体间的互动与共谋中，在各利益主体建构自身合理性的过程中，宗教场所被制造为拥有着多重文化政治议题的复杂空间形态。

本次调研的陇南市五县一区均有泰山庙，多建于明代。自上古时期起，就有先民对山岳的崇拜。先秦时期，泰山文化更是与礼法相结合，象征着帝国王权。到了秦汉大一统时期，“五岳祭祀”成为固定制度，并伴随有泰山庙等宗教建筑的出现。由此，名山大川成为象征王朝正统性的文化符号。泰山俨然成为有着王朝标识的特殊地理坐标，成为护佑帝国王朝国泰民安的保护神。明清时期，泰山庙作为“小祀”，在泰山大帝圣诞日、祈祷雨雪或告灾中，朝廷都需遣官致祭，并有着严格的程序、陈设等方面的规定。其时，泰山庙成为拥有国家正统地位的祭祀性场所，神职人员履行祈福禳灾的宗教性责任，可按时领取俸禄。

随着民族国家的建立，中国吸收了西方“制度宗教”的运作模式，以“宗教场所”为特定活动空间，对固化的“宗教团体”进行有效管理。建国初期，对宗教活动多有抑制。20世纪50年代，为配合国家对宗教事物的管理，开始在全国范围内成立各大宗教协会组织。文化运动期间，泰山庙内所供神像被毁坏，宗教建筑物因当时被机关单位占用而免遭破坏。自帝国王朝时期就建构起来的信仰

6 李星星：《论“民族走廊”及“二纵三横”的格局》，《中华文化论坛》，2005年第3期，第124-130页。

体系以“迷信”之名被全盘否定。20世纪80年代落实宗教政策，开始在有限定的条件下恢复重建，此时泰山庙在国家主流意识形态话语中逐步脱敏，宗教活动场所开始进行法人管理，由各级宗教协会担任法人。由此，宗教组织实现了部分自治，宗教活动在行政机构与宗教组织的协调管理下有效开展。同时，一些宗教组织通过开展慈善活动，实现了社会参与。

## 2. 地理位置

从宗教场所的地理位置来看，民间信仰若有庙宇，常建于村落的制高点或人口较为密集的地方。佛/道教由于其很强的出世性，一般远离闹市，隐藏于青山绿水之间（当然，也有部分寺庙宫观在恢复重建时，被政府批址于公众活动区域，但为数不多）。这部分寺庙宫观因其素雅恬静的氛围、深厚的历史文化底蕴，以及特色的建筑风格等，大多被当地政府开发为旅游景区。远离闹市的寺庙宫观倘若未被开发成旅游景区，则其地理位置会影响到信众多寡与香火情况——调研发现，信众多寡不仅与寺庙佛神的“灵验”程度有关，也受到季节、交通等条件的影响。这与人们随着生活条件的改善，对“舒适”程度的要求日益增加不无关系。

（成县灵官庙小道长）“我师傅一直在八仙洞修行，他以前跟着他的师傅，到处云游，到处学习文化知识。他在那个八仙洞山很高，路不好走，基本上没什么人上去。交通好的地方还可以。”

（成县出租司机）“我们这地方山大沟深的，一到冬天很多路就结冰没法通了。寺院道观那些的，多半建在高山上，不好上去，所以不是初一十五、不过会，秋冬季节很少有人去。”

相比之下，处于旅游景区或公共活动场所的寺庙，香火更旺。一方面，一旦被开发成旅游景区或公共活动场所，交通条件是有保障的；另一方面，游客/活动者的本意虽是游山玩水等与拜佛无关的项目，但是碰到寺庙还是会进去拜拜，“不管信不信，既然到了，进去拜拜总是好的。”抱着这种想法的人还是很多的。这种对神不虔信也不仰望，但依旧希望在未知的事情上神灵能够为自己

加持一把的人在“香客”中是占很大比重的。比如，被称为东岳庙的徽县泰山庙，因为处在古柏苍松之间——据《徽县泰山庙简介》载，该庙占地面积 6,000 多平方米，建筑面积 1,500 平方米，全庙现有百年古松一棵，松树二百余棵，大柏树四百余棵，小柏树一千二百余棵，银杏和沙树一百余棵。所以，每到夏季，这里便是避暑胜地，附近地区的游客纷纷踏至，香火也会更旺一些。

（西和县宗教局局长）“一个地区的宗教兴盛程度是与当地的经济发达程度有很大关系的，经济发达的地方、流动人口多的地方、宗教场所设置为景点的地方兴盛。”

据统计，中国一般比较著名旅游景区中，宗教名胜占了 55% 以上。而联合国教科文组织颁布的《世界遗产名录》中，宗教名胜甚至占了 90%，宗教场所蕴含的旅游资源可见一斑。将宗教场所开发为旅游景区，这一方面降低了宗教场所的“神圣性”，另一方面其实也是顺应“宗教世俗化”发展趋势的一种尝试——面对开放、自由的“宗教市场”，各大宗教需靠自身“看家本领”（主要是思想、信仰资源，也不乏“品牌效应”因素）公平竞争。而这种将传统资源进行“创造性转化”，即，把传统信仰“嫁接”、“移植”到现代化的土壤上，发展旅游业的方式，既不失其根本宗旨，又能适应当代人的心理需要，或许更符合如今的宗教信仰状况。

旅游景区可以为寺庙提供更便利的交通、更多的外地香客，而寺庙也可能为旅游景区吸引更多的游客，二者之间，相得益彰。例如，位于成县的灵官庙，原址在二棧道湾的石窟内，1974 年因为凿隧道原址损毁，由李春荣主持迁移至如今的地方，当时只建一小寮供神栖身，孙世禄等信徒费心说服沿河两岸的善士筹措资金，历时十年，兴建了老君殿、双圣宫等，并修筑了上山的台阶。由于灵官庙与杜甫祠堂相隔很近，所以灵官庙吸引来的香客，确给杜公祠景上添彩。

### 3. 建设资金来源

在中共中央 [1982]19 号文件、国务院 [1981]178 号文件、中央办公厅 [1985]59 号文件、中共中央 [1991]16 号文件及国务院 1994 年 1 月 31 日发布的《宗教活动场所管理条例》中，都有关于寺院

的财产由宗教团体或宗教组织管理使用的相关规定，同中国《民法通则》第 77 条关于“社会团体包括宗教团体的合法财产受法律保护”的规定相配套、相衔接，表明国家在法律上对“寺庙为社会公有”的政策进行了一定程度的调整，承认了宗教团体和组织对寺院财产拥有使用权或所有权，从而确立了寺庙宫观产权的法律地位。调研中了解到，除遭遇地震、泥石流等自然灾害会得到国家的补助外，几乎所有的宗教场所扩建重修所需资金均来自寺产，主要靠信徒布施。“以寺养寺”成为当前寺庙宫观的主要维持方式。

（徽县南禅寺住持）“南禅寺修建资金主要来源于民间布施，寺院除了香火收入，别无其他，修殿的花费基本都靠香火钱。”

（成县泰山庙庙管）“这里 3 月 28 庙会时人特别多，平常也有人来这里问事，求财的、求学的、求平安的……求什么的都有，修缮庙宇的钱基本靠香火钱。”

（宕昌县祥云寺住持）“现在都是要求以寺养寺，地方政府一个月会给我们几百元的补助。我们这些人一般花不了多少钱，一套衣服能穿好几年。”

调研中对当地宗教局的一些工作人员进行了访谈，他们对以寺养寺的大致解释为：80 年代宗教场所恢复重建以后，出现了很多“大兴土木”的现象，为了更好地管理这些现象，也为了人们能把辛苦赚到的钱“物尽其用”，所以对宗教实行“独立、自主、自办”的原则。

#### 4. 殿堂布局

依据调查设计，笔者拟按建制规模大、香火收入多、信众多为标准，在陇南市五县一区就每种宗教至少选择 1 个活动场所。结果发现，很难将佛、道、方神的宗教场所区分开，除徽县南禅寺是纯粹的佛教场所外，其他寺（庙）几乎都是佛/道一体或佛/道/方神一体的场所。例如，成县灵官庙既供奉山神、土地神、鲁班和比干财神，也供奉王灵官、药王孙思邈和太上老君，兼有道/方神汇流的特点。又如，石堡法镜寺，整座山自上而下共有三处寺庙：山顶建有一处，共三间，西面供奉三巧娘娘，东面供奉黑虎张爷，正

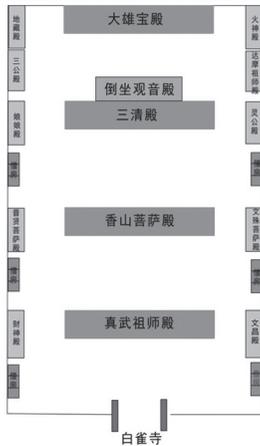
殿供奉无量祖师爷；山腰建有一处，共两间，西侧为地师庙，东侧为无量祖师度化之地；山底建有一处，当地人称方神庙，供奉地方神，亦兼有道 / 方神汇流的特点；再如，西和白雀寺，共四院，第一院正殿为真武祖师殿，东侧为文昌殿，西侧为财神爷殿。第二院正殿为香山菩萨殿，东西两侧分别供奉文殊菩萨和普贤菩萨。第三院正殿为三清殿，东西两侧分别供奉观世音和地藏王菩萨。第四院正殿为大雄宝殿，东侧分别为达摩祖师殿和火神殿，西侧分别为三官殿和地师殿。

图 3：西和白雀寺手绘布局图



资料来源：西和白雀寺内拍摄

图 4：白雀寺神灵供奉示意图



资料来源：笔者依据实地调研情况绘制

这一点，在一些寺庙的功德碑上亦有体现。比如白雀寺三清殿处“万民功德”牌匾显示，功德主包括香山寺道协会（西和县西南约40公里）、金龙山寺佛协会（天水市）、圆通寺（甘谷县）、长道圣泉寺（西和长道镇）、天水云雾山、西峪护国寺、陕西省兴平县佛协会（咸阳）等约17个佛、道协会或单位。捐功德者，佛道皆有，从中也可以窥探到释/道汇流的特点。

另外，在《成县县志》中也发现了有关宗教场所释/道汇流的相关记载：“1981年后，破坏之佛寺渐获修葺，礼佛之信徒乃还其本心。凡修葺之寺院，释、老共居一室，佛寺而有道，道观亦供佛，寺观混为一体。”<sup>7</sup>从中可以窥探到，陇南地区各种文化之间交往、交流、交融的局势。

对于这一现象，官方也有同样的认识：

（徽县宗教局局长）“佛道一体、道教和民间信仰互相混合的现象在这边是非常普遍的，彼此交融，比如佛教的观音菩萨在道教中称作慈航道人，关羽在道教中被视为关圣帝君，在民间也被视为武财神，在一些佛教寺院中，关羽也被视为佛教护法神。”

至于苯教的宗教信仰场所，由于陇南市信奉苯教的地区主要为宕昌县的新城子藏族乡新坪村、城关镇鹿仁村和阴平村，而其中深居官鹅沟沟底的城关镇鹿仁村因打造官鹅沟国家AAAA级风景区，其村民经历着较新坪村、阴平村更大的社会变革和结构性转换，更具典型性。因此，笔者将考察苯教的田野点定在了城关镇鹿仁村。鹿仁村藏族信仰的苯教是司巴苯教，在当地被称为“苯苯教”，其所供奉的主要神灵为“凤凰山神”，这与大多信仰苯教之地主奉神祇为“大鹏鸟”不同。那么苯教神灵“大鹏鸟”在宕昌苯教信仰中何以被异名化为“凤凰山神”？笔者认为，这与当地的“移民历史”有关——宕昌自周以来为羌地，羌人有“杀牛羊以祭天”的风俗，<sup>8</sup>这种风俗体现的是古羌人对“天”的崇拜与信仰。

7 成县地方志编纂委员会编：《成县志》，西安：西北大学出版社，1994年，第835-836页。

8 [北齐]魏收：《魏书》，长春：吉林出版社，1995年，第1374页。

随着吐蕃的逐渐强大和东迁，唐肃宗至德元年宕昌陷于吐蕃，当地羌族一部分向四川等地迁徙，一部分被吐蕃融合形成藏族。<sup>9</sup>有学者指出：“宕昌羌与藏族先民十八种姓之‘董氏族’有着密切的联系。宕昌羌自并入吐蕃之后，当地羌民文化特征迅速与吐蕃人文化合而为一，形成今天宕昌藏族丰富的文化内涵。”<sup>10</sup>宕昌羌人藏化以后，文化上逐渐融入藏族，由“天神”崇拜进一步发展为苯教信仰。元明时期，为减少民族摩擦，朝廷从四川等地迁大批汉族样民（顺民）至此，<sup>11</sup>对当地民众进行“文化教化”。随着汉族“样民”的不断增多，汉族人的一些信仰观念也逐步渗透到宕昌藏人中。由此，汉族的祥瑞“凤凰”很可能被宕昌藏人借用，嫁接到其苯教信仰中，进而产生了“凤凰山神”崇拜。

除苯教外，鹿仁的藏族家家户户神案上还供奉着龙王神，每年从农历七月十三至十六的“七月会”便是祭祀龙王神的盛会。七月十三为“正会”，所有龙王神汇集宕昌县城的民生广场。期间，请来外地戏班子，为龙王神唱三天大戏，既娱神又娱人。十里八乡的人都来看会，届时还有服装展销会、物资交流会等集市，这是民间秋收后的热闹集会，汉藏群众都会参与其中。在鹿仁，家家户户供奉的龙王神是“常爷”，即常遇春。对于鹿仁村民而言，作为藏族原生宗教的苯教是其最重要的信仰，凤凰山神在当地人的信仰体系中拥有至高无上的地位，天、地、日、月、星辰、雷电、冰雹、山川、土石、禽兽等万物均视为凤凰山神的将官。当地苯教巫师苯苯子所做的仪轨、唱诵和舞蹈亦都与凤凰山神相关；而龙王神信仰则明显受到当地汉族民间信仰的影响，是文化传播、嫁接的产物，体现着当地藏汉民族间的文化交流与融合。

（鹿仁村村民）“我们村的人基本上都供‘常爷’，‘常爷’就是常遇春，个别几个人家里供的是赤沙龙王和张爷等其他龙王神。”

9 宕昌县县志编纂委员会编：《宕昌县志》，兰州：甘肃文化出版社，1995年，第16页。

10 杨士宏：《安木多东部藏族历史文化研究》，北京：民族出版社，2009年，第29页。

11 宕昌县县志编纂委员会编：《宕昌县志》，兰州：甘肃文化出版社，1995年，第16-17页。

## （二）神职人员

### 1. 个人培训情况

所调研之处，神职人员与信众的素质普遍偏低，但与香火旺盛与否无关。调研所及的民间信仰场所，几乎没有一个拥有神职人员，往往只有1-2个当地民众公选出的庙管。佛教缺乏年轻的、高素质的人才，现有的佛教学院教学水平还有待提高。正如访谈时南禅寺住持所言：“现在的标准还不够高，一些学僧信仰淡薄，不重视宗教课的学习和宗教修持，毕业后不愿意从事宗教职业。”道教方面缺乏合格、适用的人才，道观出现“十之八九无道士”的现象。阴阳盛行，参与民间丧葬等活动频繁，但收入不高，需要搞副业来糊口。比如，徽县泰山庙的庙管，自诩为道长，但其实是个阴阳。而他自己又认为道长和阴阳之间有很大差异——道长要出家，阴阳不用出家，所以他对于道教神职人员的认识是没法自圆其说的。他没有拜过师，宗教知识全凭自学，主要是看《道德经》，所以他的宗教知识储备很有限。但据当地人说，泰山庙的泰山爷很灵验，所以泰山庙的香火一直很好。

（徽县泰山庙庙管）“道长只有一个，就是我。我是本地人，姓韩。我没上过什么学，就是按照宗教信仰走的，也没有拜师学过。这里没有出家人，也不做法事，我就是个阴阳，阴阳就是有什么事禳解一下。道士念经这个，我们这里没有，徽县人对念经不太信，信的是阴阳，我就是阴阳。阴阳和道士不是一回事，道士是出家的，跟和尚一个道理，是守山看庙的，阴阳是没出家的。我不会念经文，主要看《道德经》，《易经》我不看，八卦在《道德经》里面都有，道德经包罗万象。泰山庙在徽县很有名，很灵的，所以香火很旺。”

（徽县南禅寺住持）“我是从小在广东出家的，因为信仰。但是现在出家人里面有信仰的人越来越少了，很多人可能是奔着寺院的物质而来的。因为信仰佛教的人多，每年过会什么的香火都挺好的。近几年宗教上也比较乱，国家的制度以及我们自己的戒律方面把控的还不够严格，比如说出家人的门坎有点太低。我们20年前出家时，门

坎就比较低，现在虽然有标准，但标准仍旧不够高。标准越高，出家人就会越少，但不至于断层，必须得精，不能一味地求多。佛教现在面临的问题是神职人员太多，但不精。”

（礼县赤土山长生观道长）“观里负责的人就我和一个在家居士，我是出家人。平时做仪式就我们两个人弄，他帮我。礼县附近有道教协会的地方，一个是大香山，一个是这儿，还有一个是翠峰寺。我们接受培训，培训合格后，协会根据观里人多人少调配我们。”

（成县灵官庙小道长）“我在青城山上的神学院，我们那会的上学标准是：有年龄限制，40岁以下都可以。要认个师傅，由师傅向道协进行推荐，道协同意后，再推荐给宗教部门，然后参加考试，考一些道教的文化知识。人数不多的话，考的都能上，但是北京和武当山道教学院就比较严格。如果不是报考北京那些地方的，基本上考了的都能上。考试通过后进入神学院，以前三年，现在改成四年制了。像徽县这边，道观里面基本没有道士，他们信奉阴阳先生，佛道经文一起念。”

（武都坞金寺住持）“有些寺院里面，建一座大佛，花几十亿，劳民伤财，几十亿能干多少事情呐？！也包括佛教的商业化，太严重了，有些寺院一炷香有688、6800、68000，这不就是瞎搞吗？这样搞下去，众生平等从什么地方体现呢？”

（徽县宗教局局长）“现在很多宗教神职人员素质是比较低的，上过神学院的没多少，就是上过，对于国家的政策法规了解的也不够透彻。……徽县香火最旺的是火焰山，但是跟火焰山的出家人没关系，传说火焰山的王灵官有求必应，特别灵验，所以去求的人很多。”

## 2. 收入情况

调研发现，佛/道教神职人员及民间信仰庙管的日常开销主要由寺庙宫观的香火收入等供应，部分登记在册的神职人员每月会有150元的国家补助，但也低于当地最低生活标准。由于各个寺庙的香火收入差距很大，所以神职人员的收入水平差距也很大——

一般情况下，佛/道教宗教场所会有外地香客敬香布施，香火会相对旺一些。比如，据徽县《泰山庙二〇一八年会期各殿香钱收入公布表》所示，仅会期农历三月二十六至三月二十九日四天期间，泰山庙 17 个殿共计布施收入 289,015 元，加其他管理费、援薄款、恭贺款等共计 298,525 元之多。

图 5：徽县泰山庙祖师殿香钱收入公布表一隅



资料来源：笔者在徽县泰山庙内拍摄

又如，从成县泰山庙的两大殿前布施记录簿中所记载的数据分析可推测其布施收入一年至少在 15,000-20,000 以上，其中农历 3 月 28 日泰山庙庙会前后几天的布施收入几乎占到全年布施收入的一半。

图 6：成县泰山庙布施功德记录簿一隅

东崮泰山庙布施功德记录簿

2018年三月二十八日

长款登记号: \_\_\_\_\_

姓名	张	李	王	刘	陈	林	张	高	王
布施金额	拾元								
姓名	李	王	刘	陈	林	张	高	王	李
布施金额	拾元								

为使您的功德在案，请诚心具实登记，不假不欺，谢谢！

资料来源：笔者在成县泰山庙内拍摄

但是，人烟稀少、交通不便，又无通真达灵之人的寺庙宫观，香客相对而言会少很多，神职人员往往也未登记注册，无法获得国家的补助，收入非常有限。鉴于各大寺庙宫观的香火收入差距之大，神职人员/庙管的生活开支也会根据香火情况而有所变通：

(赤土山长生观道长) “我的收入主要靠香火钱，国家每月还补助给我们几百元，够用了。我是出家人，不可能出去给人打工，也不贪钱。平时就买日用品花些钱，再也没地方花钱。我一天吃两顿饭，早晨烫点豆奶粉，晚上煮点面吃，都是我自己做，我18岁就会做饭了。我的钱只是我用，我用就无罪，给家里人用就有罪，因为出家人不该管家。”

(坞金寺住持) “我们没有工资，但地方政府一个月会给几百元补助。我们出家人一般花不了多少钱，像我这一套衣服能穿好几年，只要不破、干净就可以。”

(南禅寺住持) “社会上对我们不了解，说有些出家人开车、拿苹果手机……但凭什么你们能拥有的，我们就不能拥有？他们认为出家人就应该一天吃最差的、穿最差的，但是社会在进步，我们也应该进步，整个社会在思想上都要进步。”

而民间信仰/苯教场所因其“一方神灵养一方人”的专一性，通常前往的信众都是当地民众，因而香火相对较少。苯教巫师苯苯子的收入主要靠做法会、到乡民家中做禳解仪式等，这些收入很难养家糊口，因此很多苯苯子都有副业，比如养殖、种植或者做小本生意等。

格尔茨言：“在宗教信仰和实际中，一个群体的气质被认为是合理的，因为它代表了一种生活方式，其在观念上适应了世界观所描述的事物的实际情况，而世界观具有情感上的说服力，因为它被看成是事情的实际情况的意象，它特别安排为适合这样一种生活方式。”<sup>12</sup> 神职人员是连结神界与人间的中介，可以被视为神性与人性的统一体。因其所秉持的信仰观念、哲学伦理及行动逻辑等特殊文化因子，他们成为特殊类型的人。但无论他们秉持着何等坚贞的信仰，他们毕竟来自尘世，尘世间的缤纷色彩可能会让他们内心对自我的选择及认同产生某种危机——当其所处的传统社区被更大的中国现代化发展语境所席卷，从而不得不面对物质生活日益丰富、

---

12 克利福德·格尔茨：《文化的解释》，南京：凤凰出版传媒集团，2008年，第95页。

精神生活日益充盈、宗教信仰方式日益个性化与多元化的“社会事实”时，有不少在传统社会充满优越感的宗教职业者会陷入自我怀疑，内心充满不确定性。这或许是当下部分宗教信仰的神职人员传承几乎出现断层的原因之一。

### 3. 功德修为

调研中了解到，宗教神职人员 / 庙管在当地所做的慈善事业，能够增强其自身的克里斯玛（Charisma）光环，从而直接影响到民众对该宗教的信仰情况。比如，在武都坞金寺做调研时，当地民众谈及，2015 年之前当地没有硬化的公路，是一条很窄的土路，逢雨雪天气泥泞不堪。后来，坞金寺住持向当地政府申请了项目，为当地民众硬化了道路。这件事情使得当地民众对坞金寺住持非常敬重，也对佛教非常虔信。后来寺院扩建时，交通还没有现在这么便利，大家都自发将建材从山下背到山顶来建寺，美其名曰“修功德”；再如，徽县南禅寺住持，因为文化程度比较高，逢年过节常为当地民众写赠对联，平时义务性地为当地留守儿童辅导作业，深得当地民众的敬仰。所以，住持虽然年轻，只有 30 来岁，但在当地很有威信。这也进一步促使村民逢会逢节到寺院敬香拜佛，“哪怕是信，也要来给住持撑撑面子”<sup>13</sup>；又如，宕昌县祥云寺观音殿院门前的捐资铺路纪念碑有载：

（正面）开山和尚率众弟子捐资铺路纪念二〇一一年  
新春立

绕山古道私人侵盗几经变卖人冤神嚎灾难降临石飞山  
摇‘记九四年秋曾发生山崩落石，伤人毁房的恶性灾害’  
悲愿筑路利民护庙

（背面）义工及捐资者芳名，共 52 名

发生山崩地质灾害后，寺院僧人带部分善士筑路护民，这种慈善事业能够激发民众对寺院僧人的敬仰，信众人数也会因此有所增加。

13 访谈对象：徽县南禅寺附近居民张 XX，女，61 岁；访谈时间：2019 年 1 月 13 日。

#### 4. 神职人员的传承问题

佛道教神职人员与其原生家庭之间存在着一种特有社会关系的结构性互动。一方面，佛道教对于神圣与世俗有着二元区隔，“出家”意味着脱离世俗家庭成为神圣的佛僧，其神圣性凌驾于世俗家庭之上；另一方面，神职人员与其原生家庭之间依旧因为血缘保持着密切的关系。如果说寺庙与神职人员之间的关系是一种最基本的社会关系，那么神职人员与其原生家庭之间的关系则是一种家庭结构关系的另类投射。调研发现，佛道教神职人员出家的动因，要么出自个人兴趣及某种神启，要么从小受到家人的影响和启蒙。在与家人的互动方面，宗教职业者若是固定待在某个宗教场所，则一般不会主动回家联络亲人，其家人会前往寺庙道观看望；若是处在云游状态，则一般会抽时间回家探望亲人。至于民间信仰，调研所及民间信仰场所均无神职人员，而庙管就是当地民众公选的一个负责人而已，并未脱离世俗家庭及生活，故与本论点无关，暂不论及。

（赤土山长生观道长）“我是宕昌县人，来这儿20多年了，因为上辈子的原因，我这辈子必须出家。我的前世在四川峨眉山，前世专注修炼，不与人打交道，这辈子到这儿来，为国为民祈福来的……我平时不回家，家里人会过来看我。”

（成县灵官庙小道长）“我24岁，兰州人，我是从小受到堂哥的影响，所以对道教知识比较感兴趣。……我现在还不想驻在哪个观里，我想趁年轻多看看、多走走，我们管这叫‘云游’……我每次经过兰州的时候，就回家看看我爸妈。”

汉传佛教/道教的神职人员与藏传佛教的喇嘛相比，对其所在社区、原生家庭、晚辈的影响力都要小很多——喇嘛在藏区社会结构中享有重要的声望和地位，其在原生家庭中扮演着很重要的角色，往往充当意见领袖，家中大小事皆会询问其意见。同时，其原生家庭会因为家中出了个喇嘛而在村庄中享有比普通家庭更多的荣耀和尊重。“当喇嘛”这条路被藏区人看作是一个较好的生活选择，因而喇嘛会真切地希望自己至亲的晚辈中有人能够承继于此。恰如朱文惠在自己的研究中所观察到的：“喇嘛的原生家庭对子弟

们的支持是持久不变的，从决定送男孩出家的那一刻开始，家庭成员即已下定决心投入一辈子无怨无悔的付出。入寺剃度的关键多半由父母亲做主，目的为培养叔、舅亲戚老僧的接班人，或是从小健康欠佳、算命打卦的结果。”<sup>14</sup>而调研发现，汉传佛教/道教的神职人员几乎不会因其“出家人”的身份，为其原生家庭赢得更多的荣耀和尊重。坞金寺住持为当地修路、南禅寺住持为留守儿童辅导作业……这些个人作为，只能增强神职人员本人的克里斯玛（Charisma）光环，但不会延伸至其原生家庭。而且，汉传佛教/道教的神职人员在其社会结构中享有的声望地位与喇嘛在藏区享有的敬仰尊重，几乎不可同日而语。或许正是由于上述种种原因，汉传佛教/道教的神职人员并未被当地人们视为一种比较好的生活选择——甚至包括信徒在内，也只是因神职人员是连接神与人的中介而对其尊重，但并未将此职业视为一种好的生活选择。因此，所调研的五县一区中，几乎没有哪个汉传佛教/道教的神职人员真切地希望自己至亲的晚辈中有人能够承继于此——这或许与汉传佛教/道教的神职人员日益走向边缘化有一定的关系。

（徽县泰山庙的庙管）“这里的香火在徽县来说是最旺的，传承人以后就少了。因为对这感兴趣的人不多，慢慢的，有本事的人就少了。我的儿子就没有跟我，学的厨子，干我的老本行现在赚不了几个钱。不过阴阳事业传承这个事情我倒不担心，到什么时候都断不了，我儿子不学，自然有感兴趣的人学哩！这就跟念书的一样，有些人爱念，有些人不爱念，失传不了，这个不学，那个学。我现在就有两三个徒弟，传承断不了的。”

（徽县宗教局局长）“神职人员短缺明显，培育传承上已经出现了断层，原因在于：一，年轻人的信仰淡薄；二，神职人员收入低微；三，神职人员要求高，往往需要苦修，少有人能愿意承受。”

经过调研，笔者也发现，很多寺院道观都没有神职人员，一般

14 朱文惠：《佛教寺院与农牧村落共生关系中国西南藏族社区研究》，台北：唐山出版社，2002年，第179页。

是在家居士、信徒、庙管等负责。总之，在现代化与少子化的境遇下，宗教神职人员的社会地位、收入水平、能否拥有婚姻生活等都会影响到其职业传承。

相较于汉传佛教/道教的神职人员，苯教神职人员的传承显得更加艰难。以宕昌县城关镇鹿仁村为例，该村有4个村民小组，170多户，800多人，其中藏族占80%以上，日常交流使用藏语，但绝大部分人会说不写藏语——对于这件事情，笔者在访谈中了解到，当地有所藏族小学，但是老师都是汉族老师，不会说藏语，更不会写。所以，孩子们是在与家人的互动中学会说藏语的，但由于家人不会写，孩子们也就不会书写藏语了。调研期间，笔者有幸见到了鹿仁村的苯苯子赵四爷，据赵四爷讲，鹿仁村至今还保留着五部苯教经文，均属十四世纪的经文，在全国都比较少见。<sup>15</sup> 这些苯教经文，都是老苯苯自己裱经文纸页纸，然后一代代传下来的。苯教经文的文字形同藏文，但用现代藏文相对照又有许多的不同处，可能是古藏文文字。关于宕昌苯教经文文字的来源，《岷州志》有记载：“西番人的字得之乌斯藏经卷中，八思巴遗式也，得其形也。番字谓之依克，有草书者，谓之依克查奇。国书直行右上；各回部皆横行右向，惟回部的恒都司坦横行向左，番书横行右向，与众回部同。”<sup>16</sup> 但是，吸纳了八思巴经文文字而形成的番字，在番人区推行并不广泛，只在极少数苯教传人手中使用，而且也只记住了与经文有关的文字书写法和一字几音的读法，并不理解意思是什么，也无法用汉语进行对译，所以番字无法广泛推行，成为苯苯子之间的“职业隐语”。

（官鹅沟鹿仁村苯苯子赵四爷）“鹿仁和阴坪以前都有苯苯子，但现在鹿仁只有我一个苯苯子，阴坪已经没有苯苯子了。”

据了解，退耕还林之前，鹿仁村村民基本上靠种地、养牲畜为生。但是退耕还林以后，生计方式发生了很大的变化，几乎没有人

15 访谈对象：宕昌县城关镇鹿仁村居民赵XX，男，72岁；访谈时间：2019年1月20日。

16 杨海帆：《宕昌民族研究》，宕昌：宕昌县志办公室，2006年，第98页。

再从事耕种养殖。越来越多的年轻人在外出半径不远的城镇打工，留在村子里的几乎都是自嘲为“老弱病残”的人。而苯教信仰其实与当地生计方式有着非常紧密的联系——过去人们主要以耕种养殖为生时，苯教祭山神、祭水神仪式频繁，参与者众多：村民为祈求风调雨顺、保五谷丰登，在每年农历三月祭祀求青苗出土，四月祭祀求雨水充足，五月祭祀求防雹减灾，六月祭祀求颗粒入仓，九月祭祀答谢凤凰山神护佑。祭祀当日，由苯苯子带领群众到供奉有凤凰山神的祭祀台进行祭祀。苯苯子念诵经文，村民上香跪拜，宰杀鸡羊等供品，祈求一年全家老小平安、五谷丰登。仪式能持续整整一天。但是，随着生计方式的转变，苯教信仰也发生了流变——曾经伴随着生产节奏一年举办好几次的山神、水神祭拜仪式，如今因为耕种养殖方式的不再而日渐衰落。

近几年当地政府大力发展旅游业，开发打造官鹅沟国家AAAA级风景区，不少外地老板在此开起了农家乐，留在村里的人有一部分在农家乐里打起了工。也有一部分租了政府的铺面，做着小生意，赵四爷就是其中的一位。他开了一间烟酒副食的小店，但据说生意并不好，因为冬天没人到这里来，夏天游客又都被观光车直接接到风景区了，不会在他们这里停留。有时候忙碌一年，只够付铺面一年4,000元的租金。

调研期间，地处风景区内的鹿仁村正在兴建碉楼等羌族风格的景观。据施工人员说，这里正在被着力打造成“羌藏风情园”，预计占地4.5万平方米。简介牌上写道：“羌藏风情园内主要景观和设施有：300多年历史的苯教寺院1座；占地7,200平方米的苯教传习所一座，内设讲经堂、陈列室、民俗舞台、五方图腾；另有文化广场、休闲广场各一处，建有碉楼、大型浮雕、水景观、生态植物园、廊亭等。”但是，这个藏族占80%的村子里，人们对于正在打造的“羌藏风情园”并不认同。据赵四爷和另一位当地村民讲，2018年村上还有人直接把立的“羌”字推翻了，有不少人都要求政府把“羌藏风情园”改为“藏族风情园”。“我们这是个藏族乡，羌族的东西我们当然不认。”<sup>17</sup>但是，涉及到宗教信仰时，附近村落的汉族、藏族都是可以前往敬奉苯教寺院的。由此观之，

17 访谈对象：宕昌县城关镇鹿仁村居民王XX，男，65岁；访谈时间：2019年1月20日。

相比于民族认同上的“排他性”，宗教更具有包容性。

但是，即使具有“包容性”的宗教，在解释力日益下降、与人们生活相关性日益减少时，也不可避免地走向了衰落。笔者调研之时，由于天气渐冷，临近年关，不少年轻人回了村。但由于受到外面“花花世界”的影响较大，“年轻人现在都喜欢喝酒、打牌，对信仰的事情上心的很少了。”<sup>18</sup>访谈中，赵四爷提及，鹿仁只有他这一个笨笨子，阴坪已经没有笨笨子了。政府给他申报了“非物质文化遗产”，让他收些徒弟传承这一文化，但赵四爷说，现在信苯教的人越来越少了，愿意学笨笨子的年轻人已经没有了，他收不到徒弟。可以说，在调研涉及的所有宗教信仰中，信奉苯教的人数最少，神职人员断层最为明显，后继乏人，发展前景不容乐观。

### （三）宗教活动方面

#### 1. 主要宗教节日及参与情况

佛道教寺院过会期间，庙会盛行，圣俗结合。调研发现，陇南市五县一区的佛道教寺院常常会举办大型的宗教活动，这些宗教活动或多或少伴随有民间庙会。期间，会请当地或外地的戏班子来唱戏。届时，男女老少都会前往参加，人最多时，达上万人，需要交警、消防等进行管控。例如，徽县泰山庙的大型宗教活动是每年农历三月二十八的东岳圣诞日和三月二十的圣母娘娘圣诞日。在这两次重大宗教节日期间，会伴随有盛大的庙会，期间会有唱秦腔、诵经礼忏等活动，并张贴各类宣传标语，宣传党的各项惠民政策和宗教法规，引导广大信教群众遵纪守法，爱国爱教，服务社会；又如，春节或四月八佛诞日期间，西和县城乡都唱神戏（有些地方农历九月也给方神唱愿戏），祈求神灵保佑一方安宁，人民安居乐业。受经济发展水平的制约，县城里一般唱大戏，农村里一般唱皮影戏或木偶戏，以祭谢神灵，娱乐百姓。县城唱戏地点多选在神庙旁边，比如西和法镜寺附近每年都会有当地或陕西的戏班子来唱戏。前去看戏的多为老人，年轻人喜欢逛街市。一般前往参加庙会的人，也都会去庙里进香拜神、布施钱财。相传西和是早期秦人的发祥地，所以剧目均为秦腔。通常较受大家欢迎的剧目包括《狸猫

---

18 访谈对象：宕昌县城关镇鹿仁村居民赵XX，男，72岁；访谈时间：2019年1月20日。

换太子》《包公案》《竹林会》等。

（西和县木偶戏/皮影戏传承人牛艺人）“我祖上没有唱戏的，我是从小感兴趣，所以跟着当地老艺人学习，把他的那一套传下来了。但是我主业不是唱戏，我是个木匠，唱戏纯属爱好。唱一本戏400-500块钱，还得一个戏班子分，靠这个能养活一家子吗？我没有固定的戏班子，组织一台演出，需要什么角色，我就联系什么人，一般都是联系我的徒弟或者附近会器物的人。我们都是现唱现组的。一台戏工钱多能多得、多才多得。比如说，你既会皮影或者木偶，也会拉个二胡，那你得的就多；你要是就会个二胡，你得的就少。戏班子一般7、8个人，主角是我，旦、小生、丑都扮演，另外还有负责敲鼓、敲锣、板胡、二胡等器物的人。我们主要就是给周边地区——像礼县啊、西和啊这些地方‘唱庙会’（指庙会期间唱神戏）。被邀请唱戏的时间主要分秋台会和春台会，春台会在每年农历正月到二月份，秋台会是每年的七月份到十月份。至于曲目，邀请方会提前与村民商量，决定曲目和剧种。会首再和剧班沟通，决定工费和时间（唱几天）。春台会和秋台会期间，我们都是‘随走随唱随休息’，谁来邀请就连着唱，不请就就地休息。不管啥戏，全部都是秦腔。一次唱完一本，一般2-3小时。去年我参加过中央拍摄的西和皮影戏节目，3天1500的工钱，一天500劳务费，是顶替西和另一个老人的班。当时，中央给西和剧团2万块钱，让购买家当。我的家当以前都是现用现买，两年前我在西安花两万多块钱买了唱木偶戏的一套完整家当。我有两个女儿，都受我影响从小学了戏，现在都是皮影和木偶的主要传承人。我现在领进门的徒弟有8位，他们也是爱好者，年龄有比我大的，也有比我小的。我一般都是先教他们大戏，然后教他们皮影戏和木偶戏。现在西和县苏合乡鹿沟村、付家庄的扫米乡还有人演木偶戏，但是皮影戏没人会了。这两个地方现在在筹划申请‘非物质文化遗产’，我们这儿没人管，暂时看来还没有申报的打算。”

图 7：西和县木偶戏传承人与他的木偶



资料来源：笔者在传承人家中拍摄

（徽县宗教局局长）“火焰山和泰山庙过会的时候就有社戏，主持者一般是会长（或称社首），社戏演唱的戏班有本地戏班，也有陕西戏班，唱得主要是秦腔。”

（西和县白雀寺守寺阿婆）“西和白雀寺初一、十五开山门，香客一般有 200-300 人。3 月 28、4 月 22 过会的时候香火很旺，平时很少有人给香钱，女人居多；7 月 15 的中元节，要一连做 3 天法事，男女都来，求啥的都有。”

（礼县出租车司机）“3 月 28 接灶爷，过年耍社火唱戏，别的信不信无所谓，这些是传统，得信。过年请戏班子一般都是轮流选的队长给操办，每家每户按人头摊钱，一般就是 8、9 块钱。去的人挺多的，信不信神先不说，热热闹闹地过节还是大部分人都想的吧！”

敬香拜神、逛街看戏……是很多人对庙会的美好印象。庙会在陇南五县一区很盛行，是一场波及男女老少各个群体的节日狂欢。由最初纯粹意义上的宗教活动，转变为融经济、文化等诸多方面为一体的民俗活动，神圣与世俗的结合，亦是宗教日益具有社会性的体现。而且，刻意遮蔽庙会的宗教属性，强调其民俗文化的层面，有利于未全然脱敏的宗教组织在开展活动时免受政策与观念的干扰。在定期举行的庙会上，除上香祈福外，逛街游玩、欣赏戏剧表

演也能使长期忙碌而疲惫的人们得到放松。由此，宗教意义上的精神慰藉与世俗意义上的生命欢愉，成为庙会长盛不衰的奥秘所在。

“民俗”自新文化运动被建构以来，自身就具有着政治合法性——无论是其产生伊始所蕴涵的民众智慧及知识分子关怀，抑或是抗战时期透过民间文学、民间工艺形式所展现的劳动人民在文化层面的创造性，无不凸显着其对民众文化生活中正能量的挖掘和对民众智慧的重视肯定。尽管 20 世纪 50、60 年代，很多“民俗活动”所涉及的思想、观念、情感、仪式等被官方意识形态划定为“迷信”，但其根基性的信仰体系并未全然崩塌。待 20 世纪 80 年代，“民俗”作为中国优秀传统文化的有机组成部分，合法性得到承认，并逐渐在社会上达成共识。在此大背景下，涵盖于民俗文化辐射范围内的寺庙宫观，作为民间信仰的物质载体，意义得到彰显。调研地的寺庙宫观所举办的庙会、社戏等活动，内含民间信仰的成分，但被定位为“民俗文化活动”，这体现了以文化建构信仰的途径。可以说，一度失落的庙会借助“民俗”、“传统文化”等官方致力打造的话语得以重生，形成一种国家治理、民众参与的酬神娱人活动。通过将制度性的宗教信仰体系与木偶戏、皮影戏等民间娱乐活动相结合，庙会已然渗透进地方社会文化再生产的过程中，不仅突出了其社会文化层面的合理性，也为政府的管理和民众的参与提供了便利渠道。

从“封建迷信活动”，到“民俗文化活动”，庙会经历了话语表述上的价值转向。这条价值演进的脉络，亦是宗教活动在现实语境中自我脱敏与正名的途径。通过强调自身所具有的传统文化因素，强调自身在社会参与上的意义与价值，庙会借助话语体系规定下的“合理”名义，为自身赢得了“正名化”的身份——这是一个价值被建构、文化被制造且传承的过程。在这个过程中，庙宇宫观作为宗教活动与民俗活动的共同载体，逐渐被打造成糅合性的多元文化空间。由此亦可看到，民间信仰具有“灵”的属性，是一种弥散于生活气息中的“文化”，只有凭借佛道教中的某些仪式、场所方可外显、表达出来。

## 2. 主要传教方式

### (1) 传播途径中的“代际锁定效应”

孩子的社会化最早产生于家庭，因此，其宗教信仰的选择通常

会受到父母的影响。换言之，佛/道/苯教/民间信仰的弹性相对比较小，目前而言，仍具有“代际锁定效应”——一家人中只要开始出现信徒，就会大大增加其他人信教的可能性。

（徽县南禅寺住持）“小孩来寺院的比较少，信徒现在面临老龄化的趋势，即使这样也不会断层。如果要你们常进寺院，你们也做不到，有些人不是不想而是不能，他们没有那个时间。”

（徽县路遇的初一学生A）“我过年回爷爷家的时候，会跟着他们去寺院，但是平时不去，学习太忙了，而且爸爸妈妈不去，我也就不去了。”

（徽县路遇的初一学生B）“徽县有啥寺庙道观（重复了一遍笔者的访谈问题）？我不知道。我们家里没人信这个，我也不会去，有点害怕不敢进去。”

逢会过节期间，男女老少，无论是否信仰，都会随家人前往寺院庙宇烧香拜佛，祈祷一年平安顺遂。这与其说是一种信仰，不如说是一种对传统的家族式传承，是一种弥补世俗生活所缺失的仪式感和敬畏感的行为。

（徽县宗教局局长）“徽县最大型的集会在火焰山（嘉陵镇），集会期间约有上万人，火焰山信众除徽县当地人与周边县域，以及陕西省临近县域的信众外，还有四川、新疆的信众，这些信众多是来自于修建宝成铁路时的职工及其后代。因为宝成铁路在火焰山附近修建，新疆、四川等外地工人来这里务工的时候离家乡遥远，火焰山的神灵成为他们寄托心绪之所在，也成为他们遇病遇灾时需要禳解的首选。完工回乡后，这些职工及其后代仍然有不少前来敬拜的，所以说，宗教信仰在一定程度上存在着家族的延续性或代际的传承性。宗教就是这样的，往往父辈信教，子辈会随从信仰，一定程度上是家庭环境的影响，也存在中国传统文化当中对于孝道的重视，这里面的因素很繁杂，我也不可能一言概之。……火焰山也有社戏，主持者一般是会长（或称社首），社戏演唱的戏班有本地戏

班，也有陕西戏班，唱的主要是秦腔。”

## （2）新兴电子设备逐渐用于佛道教知识的传播

进入新世纪，随着网络技术的飞速发展，宗教的传播速度和传播范围也在不断扩大。越来越多的信教群众，尤其是年轻信教群众利用互联网讨论宗教教义、分享宗教体验、参与宗教活动，而不信教的群众也能通过互联网接触宗教信息，看到宗教关于人的道德教化与心理调适的内容。由于互联网具有开放性、平等性、互动性与随意性的特点，使得以互联网为载体的宗教活动，打破了传统宗教活动的局限性，传播速度更快、范围更广。

（徽县南禅寺住持）“现在手机越来越普及，基本上人手一个，微信的使用率也高，所以我们也会通过电子设备传播佛教知识，但这会有严格的要求——不能谈论政治，只能谈佛法，而且要杜绝邪教，这都是我们的职责。”

（武都坞金寺住持）“除了电子设备的推广，还有就是定期开办讲经活动，我们这里也有，但是比较少。我可能更愿意推送一些公众号什么的，因为定期讲经很多人听不懂，比较累，现在网络那么发达，他们需要的知识完全可以从网络获取。”

## （四）信教群众方面

对于某种宗教传统的信仰与人口学因素存在着相关关系，本次调研发现，性别、年龄、阶层等因素都会影响到宗教社会化、宗教信仰和实践。

### 1. 性别特征

调研发现，与男性相比，女性在信徒中占绝对数量，大部分信徒为 35-60 岁的女性，这与农村社会经历着的巨大社会变革及结构性转换不无关系——近年来，随着工业化、城市化进程的加快，陇南市五县一区的不少农村男性涌入城市，为城市注入了新的活力。他们怀揣着外出打工多赚钱以缓解家中经济压力、提高家庭生活水

平等愿望，以子女的身心教育、自己的健康与安全、舒适的生活环境等为代价，背井离乡，在大城市漂泊。不少人甚至面临着劳动强度大、福利待遇差、工资拖欠久等问题的困扰。与此同时，农村地区“386199”<sup>19</sup>式的留守家庭越来越多，“空壳化”引发的留守妇女身心健康问题、留守儿童教育问题、留守老人养老问题等日益突出。由于所调研地区大部分中青年男性外出打工，而老年男性信众的数量远远少于女性信众（至于原因，还需进一步调研探究），因而在为期三个多月的田野调查中，笔者所收集的男性信众相关资料甚少。故本研究将主要对女性信众的年龄、阶层、信教原因等展开分析。对于男性信众的分析不足是本研究的一大缺憾，笔者将在之后更长时间的田野调查中重点关注这一问题，对其进行补充性研究。

### （1）中青年女性信教原因分析

在所调研的陇南市五县一区，每年有大量的中青年男性外出务工，农村劳动的主力变成了中青年妇女，她们承担着赡养老人和抚育孩子的主要义务。与以经济角色为主的男性相比，把家庭角色放在中心位置的女性似乎具有更加强烈的宗教取向，或许是因为在宗教生活和家庭之间历来就存在着一条紧密相连的纽带。中国传统社会中“男主外，女主内”的性别角色分工在当下的农村地区依旧盛行。近年来，尽管随着现代化、工业化浪潮的席卷，有不少女性也走出家门，外出打工，但与男性相比，女性依旧承担着更多的家庭责任和义务。这与宗教信仰一直以来趋于女性化的走向是一致的。

### （2）老年女性信教原因分析

对于老年妇女而言，年轻人外出打工，有的带着孩子一起进城接受更好的教育，有的把孩子留下来交由其照看。每日拾掇完基本的家务之后，这些老年妇女有孙子的还可以带带孙子（当然，如果孙子开始上学，没怎么受过教育的奶奶就很难通过辅导作业等方式与孙子建立良好的沟通了）。如果没有孙子，老年妇女的生活就有

---

19 “386199”，是指农村留守的妇女、儿童、老人特殊群体，“38”指“三八”节，代指妇女；“61”指“六一”节，代指儿童；“99”指农历九月九，既是重阳节，也是老人节，代指老人。

点索然无味了——年轻人外出打工，村上组织集体娱乐活动的机会就少了，农村极其有限的文化娱乐活动并不能满足这些女性的休闲需求，所以她们通过参与宗教活动，消磨时间，寻找精神寄托和现实的解脱。

（徽县南禅寺住持）“佛教和道教的香客其实比较难统计，香客的流动性比较大。长期来的香客基本上都是五六十岁左右的女性。”

（成县居民，女，65岁）“我儿子、儿媳妇都在兰州打工呢，我老头子以前在公安局工作呢，现在退了，我们老两口就帮着儿子们照看娃娃。我主要就是接送娃娃、给娃娃做饭，作业的事情我不懂，主要是他爷爷管。初一十五的时候、过会的时候我都去庙里拜拜，给全家人求个平安，香钱随心就行。我不去，家里再就没人去了，总得有个给全家求平安的。”

## 2. 年龄分布

从调研情况来看，参与宗教活动的成年信徒人数与其年龄之间存在着一定的变化规律：18-29岁左右的年轻人最少，这或许跟他们担负着诸多的工作、学习责任，因而无法分身于宗教有关；之后逐渐增加，在60岁左右达到顶点，这或许与他们的孩子离家外出独立生活有关。又或者，反映了这部分信徒事业上的一种变化——工作变得越来越不重要了；再往后，人数有所下降，这可能是由于老年人体力不支、无法参加教会活动而造成的。总之，参加宗教活动的积极程度会随着一个人工作、学习、家庭等方面投入时间及精力的变化而变化，也与一个人的身体健康状况相关。

### （1）老年

调研发现，参加宗教活动最频繁的是50-60岁的人。宗教对于这部分人而言，或许是某种对社会边缘化的补偿——与传统社会的情况截然相反，那个时候，年纪越大越有权威，家庭社会地位越高。如今，对于农村社会的许多老年人来说，年龄大了就不再是家里的主要劳动力了，除帮子女带孩子之外，力所能及去做的事情越来越少，其“有用性”在下降，随之而来的是权威性地位的下降。

一些有工作的老人可能面临双重危机：一方面，遭遇家庭地位的下降；另一方面，退休意味着从公共舞台退出，构成其过去生活的“板块”少了一块，很容易产生孤独感和精神空虚。面对自身能力、影响力在生活领域的全面收缩，这些老人需要通过从家庭、工作以外的领域寻找替代物，来补上因自身逐渐被家庭社会“边缘化”而造成的心理缺口。宗教便是这样一种有益尝试——通过信仰宗教，这些老人能够排忧解难，寻求社会交往，得到关心和理解，获致新的身份认同，重构自我价值。或许，信仰宗教就代表了老年人试图把以前对工作、家庭的关注转向一种全新的、建立在灵性成长基础上的自我评估。当然，必须注意到的一点是：弹性退休制，以及生活方式的自由选择，会弱化和模糊宗教信仰与老年群体之间的联系。

亲友去世和生活磨难是促使人们在各个生命阶段寻找信仰最为普遍的原因，而衰老过程和亲友逝世在老年阶段发生得最为频繁，这或许也是老年群体在信徒中占绝大部分的原因。老年信众往往更多地表现出对彼岸世界的关注、对来世生活的信仰，这或许跟他们更贴近死亡，在生命历程即将走向终点前需要做好心理建设有关——随着身体的逐渐衰老，他们清醒认识到死亡的存在与不可回避性。随着身边亲友的一个个逝世，他们会主动陷入对来世彼岸生活的思考。同时，常见于晚年的慢性疾病毫无疑问会构成所谓的“死亡标识”。调研中也了解到，在信徒中，有一半以上的都存在或多或少的疾患，长年受病痛折磨，当疾病得不到医院有效的医治时，就只能寄托于宗教信仰来缓解，所以疾病折磨是这部分人信教的原因之一。另外，个别老人在信教之后，还会对年轻时所作的错事加以忏悔，按教义认真检点自己的言行，表现出对死后的祈盼。

（礼县长生观居士）“真正的修行就是规范自己的行为，教你怎么做人，因为佛是由人修成的。我以前是开商店的，自己攒了些钱，现在不跟家里要钱，就是想静心念佛。我修的是净土宗，希望往生了能去西方极乐世界。”

（宕昌县祥云寺僧人）“以前我们这儿有两个尼姑，现在一个去了四川，一个到处云游去了。我们这儿居士最多的时候能有上千人，大部分都是女的，而且有好多都是

退休老师。”

（徽县宗教局局长）“宗教信众群体以40-60岁的人居多，有‘老龄化’的现象，因为：一，老人经历的事情多，对人生和生活的体悟多，所碰见的常理无法解释的事情也多，因而面对无法解释或解决的问题时会逐渐倾向于从宗教中获得解释和解决（比如民间对于疾病、难事的禳解活动）；二，宗教解决人的终极关怀的问题，人所经历越多，对世界的理解越深则更容易思索此类问题，从而与宗教达成共识。因而宗教信徒不仅不会减少，反而会越来越多。”

（宕昌县祥云寺香客）“我这辈子有太多的不如意，遇上过特别多不好的人、不好的事，但是信佛是我生命里特别好的一件事情。”

## （2）中年

人们往往把中年阶段看作是一个不同于青少年的“认同危机”时期，这些危机的导火线是生理上的改变和社会角色的转变。尽管我们可以从医学角度部分地缓解这个“危机”，但信仰和宗教归属也能够帮助中年人重新建构身份认同和角色地位。对于中年人，尤其是这个年纪的女性而言，宗教归属具有如此强烈吸引力的原因，很可能与其失去了以前一直伴随着她们的社会性别角色及生育能力的自然下降有某种关系。

1965年，美国心理学家埃利奥特·贾克斯在《国际心理学杂志》上提出了“中年危机”一词。中年是生命从蓬勃到萎缩的过渡时期，这个时期，人会面对很多“努力亦无果”的生命之无奈，也会面对死亡终究不可逆转的悲凉。这种身不由己，可能会让一部分中年人的自我认同感及生活信条趋于崩塌，从而引发其内心的恐慌与焦灼——这便是通常意义上的“中年危机”。如此看来，中年危机实际上源自于信仰危机——年轻时不羁放纵爱自由，相信努力一定会有结果，亦或者因为“试错几率多”而只重过程，不重结果。中年时，家庭和事业的双重压力使其不得不重视“结果”，但可能现实总是差强人意；年轻时，认为死亡遥不可及，而中年开始随着身体机能的下降不得不正视“死亡”这件事情……总之，中年需要更大的情怀和信念来容纳生活中的种种无奈，并继续人生。而宗教

信仰可能是解决中年危机的一条有益途径——通过信仰超自然的力量来补给内心因无意义感造成的动力缺失，通过宗教所倡导的情怀来找到生活的理由，通过“彼岸世界”的想象获致“向死而生”的勇气。

（宕昌县祥云寺香客）“我老公跑长途运输的，经常大半夜跑高速，我一晚上提心吊胆的。后来我朋友跟我说，让我闲了到庙里拜拜，给我老公求个平安符。他戴上之后，我再没有那么担心过，最起码晚上能睡着。”

（徽县某水果店老板）“等你们结婚了你们就知道，上有老，下有小，压力有多大。我两个娃娃，公公婆婆都在世呢，我和我老公两个人开铺子挣钱，一家子也就是个过得去。我们也再没别的盼头，就希望生意能好些，两个娃娃能争气，以后有出息。过年过会我就到庙里上香，求菩萨给我们给些财，让两个娃娃有出息。”

调研了解到，生活挫折是中年人走向宗教的强大动力。他们在年轻时很少遭受太大挫折，有着“仗剑走天涯”的锐气和“依风飘四海”的不羁。随着年龄增加，在生活中会不断积累挫折，遭遇失业、失恋、重病、亲人逝世、家庭重担等等。有些挫折，自身无能为力，却又不得不面对，就会引发内心的痛苦和失衡，因而容易寻求宗教的慰藉。

### （3）青年

在当下这个物质生活更为丰富的社会，对自我健康幸福的强调、对意义的追随、对选择多样性的寻求成为独生子女一代在消费、浏览媒体、挑选生活方式时的一个重要指标。对于这一代年轻人而言，他们更多以自我为中心，对权威人物和制度充满怀疑与不信任。这意味着，等级森严、到处充满条条框框的制度性宗教对他们不再具有特别的吸引力——对他们来说，体验比信仰更为重要。

很多年轻人沉浸于工作、学习或家庭责任当中无法分身，不过这些责任和义务是流动性的、暂时性的，所以等到不需要再承担这些责任义务时，已年近中年的这部分“年轻人”有可能会走向宗教生活。也就是说，随着年龄的增长，年轻人的宗教信仰程度会提

高。但就目前年轻人在“责任义务”和“宗教生活”二者之间的权衡考量中所作出的决断，已经可以看到宗教在这一代年轻人心中的分量——尽管他们中的大部分人都是有宗教性的，但他们似乎并不希望将参与宗教生活纳入自己已经塞满了各种选择和责任的生活方式之中。

也就是说，在这一代人身上，对“宗教性”的强调，超越了宗教本身——这代年轻人，他们身处在一个社会和地理流动性比之前强很多的社会，在这样一个越来越渴望独立、鲜明个体性的现代社会，越来越多的年轻人选择取用“宗教性”来作为“宗教”的替代品。因此，与先前的社会相比，这一代人身上呈现出宗教社会化衰弱的明显迹象——他们受同期年龄组的影响，拒绝接受胶柱鼓瑟、一成不变的宗教信仰方式，而是更多地把选择权交给灵性市场。由此，他们摒弃了基于亲属纽带的宗教归属模式，带着自由选择的主张，选择佛/苯/道教/民间信仰的某些方面作为自己的精神支撑，或者干脆什么都不信。当然，这也与佛/苯/道教/民间信仰这类宗教本身的包容性、汇流性有关。

（徽县南禅寺住持）“佛教道教的香客其实比较难统计，香客的流动性比较大。香客基本上都是五六十岁以上的，年轻人不多，这边经济条件毕竟不好，年轻人还要挣钱，也就是会期香客比较多，平时来的人很少。但我觉得信众不会变少，存在必有价值，佛教已经存在两千多年，在明末清初以及清末民初那么困难的情况下，佛教都没有断层，所以我不觉得信众会越来越来少，甚至断层。”

（徽县泰山庙庙管）“长期的香客，50-60岁的人多，20-30岁的人少，老年人就求一个自己身体健康、平安。信仰一时半会断不了，就是现在的年轻人肯定没有老人那会虔诚了。”

（成县灵官庙小道长）“信仰是要自己追随的，其实现在很多人都不懂什么叫信仰，上香、点灯、磕头、放香钱……这些都是很外在的东西，是形式，信仰是精神层面的东西。”

最后需要说明的是，全球化力量削弱了一些人口学差异带来

的影响——地理迁徙和社会流动性的增加、信息技术的传播和普及、无处不在的大众媒体、高等教育的普及和发展、文化多样化的加强……这些都会导致信教团体中人口学特征的淡化。如今“青年”、“中年”、“老年”的意义是越来越开放的，在越来越多变的生命历程中，每个人在建构自己身份时都可以有不同的理解和阐释。而且，年龄分类的不断变化和预期寿命的增加都意味着泾渭分明、具有各自行为规范的生命“阶段”已经消失了。相反，在挑选生活方式这个意义上，以及在商品化影响社会各个方面的背景下，这些阶段更多的是一种选择和协商的结果。提到这些，是因为在过去不同生命阶段通常意味着一个人要遵循迥然各异的宗教价值和信仰。现在，我们其实很难在年龄分类和宗教取向之间的关系上作出精准的概括——当然，这并不是说，这两者之间就全然没有关系。以上特点的归纳，是调研中的一些发现，这些发现说明，在宗教信仰和年龄之间仍旧存在着相关关系，只是联系不再那么紧密。另外，佛/苯/道教/民间信仰的宗教社会化正变得越来越不重要，一种崇尚自由选择的信仰方式正在抹平代际差异，在各个年龄阶段都试图赢得信徒，这或许是中国佛/苯/道教/民间信仰的未来走向。

### 3. 阶层

作为一种文化表达形式，而不仅仅是当今经济体系中的一个组成部分，消费主义已经成为现代社会的一个重要特征，并且培育了人们特定的生活方式。由于佛/苯/道教/民间信仰均处于这样的文化氛围之内，因而不可避免地受到消费主义和商品化文化底色的浸润。因此，出现了宗教的市场化现象。在商品化影响社会各个方面的背景下，人们的生活方式和消费偏好与收入、财富、地位等存在着高度的相关性，这一点在“宗教市场”中也不例外。

调研中了解到，一些向上流动的信徒可能会选择更加自由、宽容、强调自我意义发掘的信仰类型。对于这部分信众而言，选择宗教信仰、参与宗教活动的重点在于个人“灵性”上的体验。比如，很多接受过良好教育、在“表达性”行业里工作过的人（比如老师），退休之后选择做在家居士，认为“这可以让我走上一段自我发现的旅程”；而一些相对保守的宗教类型可能得到那些希望维持现状的既得利益者的支持。对于这部分人而言，宗教信仰更多是从

上一辈人那里“承袭”而来的，不是自我选择的结果。比如，农村地区的很多空巢老人，对村上的方神有着近乎偏执的信仰。对于这些社会地位较低、处境艰难的老人而言，子女常年在外，“一旦有个头痛脑热，指望他们是指望不上的”，<sup>20</sup>而方神作为当地的保护神，“管着这里的山山水水、一草一木和每户人家，保佑了我们祖上多少辈，只要诚心诚意求人家，一定也会管我们的健康和平安的。”<sup>21</sup>通过秉持这份信仰、参与相关宗教活动，不仅能够为自己寻求一份心安，同时也是一份自己作为当地人“合理”身份的凭据。

由此可见，“阶层”与宗教信仰之间有着一定的联系，不同社会阶层的信徒在信仰动机、信仰方式、信仰内容等方面均有差异。但是，在对财神的信仰方面则是个例外——各个阶层的信徒都会倾向于敬拜财神，这或许与当下整个社会将财富追求神圣化的心态有关。调研期间，无论规模大小、香火多少，所及寺庙宫观几乎都设有财神，对财神的崇拜已经成为民众的一种惯习。这种现象背后匿伏的是人们对金钱膜拜的日益合理化态度，更是弥散在社会各个阶层中对衣食无忧、安富尊荣生活的向往和追随。至于为什么不同阶层的人都如此敬拜财神，可能与处在上层的人想要维持现状，处在底层的人要想改变现状的心态有关吧。

图 8：礼县盐官镇关帝庙



资料来源：笔者在礼县盐官镇拍摄  
(按：调研中，此类关帝庙随处可见)

20 访谈对象：武都区居民林 XX，女，57 岁；访谈时间：2019 年 1 月 15 日。

21 访谈对象：徽县居民赵 XX，女，76 岁；访谈时间：2019 年 1 月 13 日。

很多人都认为，当前农村民众信仰宗教是因为社会生产力不够发达，导致民众普遍贫穷且教育水平偏低，并由此推断，当生产力发展到一定程度时，宗教会走向衰亡。但实际上，贫富在更大程度上是社会制度的产物，是人为的文化造就了贫富差距，所以即使生产力发展到相当高度，社会上仍会有贫穷群体存在，阶层差距依旧存在。而只要这种贫富差距存在，只要有“富人”阶层和“穷人”阶层，就必然会有富人想要继续富有、穷人想要变得富有而共同供奉的“财神”存在的理由和空间。更何况，当前中国的生产力状况远远没有达到“谋事在人，成事也在人”的地步，这种生产力的发展水平下，农村民众对于宗教的需要还将是长期的、必要的。

#### 4. 对“香火布施”的差异化解读

调查发现，收入与宗教参与没有显著的相关性，但对宗教贡献有积极的影响。而且，不同职业的人，对于布施多少有自己的讲究与解释。

（宕昌县祥云寺住持）“捐多捐少是人家的心意，虔不虔诚不是捐多捐少来看的。只不过，有些特别有钱的，一次如果能捐很多，那寺院翻修就不需要等好几年。”

（礼县赤土山居士）“有钱的人多捐点，没钱的人少捐点，多少是个自己的心意。”

（徽县出租车司机）“我们司机，每年都是过年过会的时候去，再就是有时候送客人到寺庙，我们顺便也进去拜拜。一般都是捐12元香钱，因为一年12个月嘛，每个月都求佛菩萨保平安。”

（武都坞金寺住持）“我们这个寺院是汉传、藏传兼有的，这个村子上藏族比较多，但是都不会说藏语了。不了解藏族的人，都说藏民比较凶，其实你了解了就觉得挺好的。有些老人也没什么钱，但是来就要拿些水果敬奉神灵，很虔诚。而且对我们僧人也很尊重，你就觉得心理很温暖。尊重和微笑也是一种布施啊。”

#### 5. “信而不仰” “有事就信”

除神职人员素质偏低外，农村地区佛道教寺庙（观）还存在着

信众素质偏低，很多人“迷”而不信、“信”而不仰的现象，也存在着对宗教、神职人员不够理解，甚至产生误解的现象。

（西和县宗教局局长）“‘信教群众’这个概念其实无法界定，所以没法统计，因为很多人什么都信，也有很多人有事就信，无事不信。这种情况，你到底应不应该算到信教里面去？”

（宕昌县祥云寺住持）“现在很多人其实没有信仰，他认为的信仰就是身体有疾病了，就过来求神拜佛。他们的信仰和我们的信仰是不一样的，我们所说的信仰是奉献的，他们所说的信仰是索求。信仰是要明理的，明理就要有文化，信仰是精神寄托。通过佛法的教义可以提高人们对佛教的认知，但这儿的人普遍文化程度比较低，你讲了他们也听不懂。我只能规范行为，讲讲什么可以做，什么不可以做。”

（武都坞金寺住持）“所谓的修行就是修正自己的错误，很多人认为修行可以成佛，怎么怎么样，那只是后面的事情，你必须得先学会做人，因为佛是由人求成的，佛是觉悟者，只有你觉悟了，你才能成佛，不能觉悟就不能成佛，佛是觉者，佛不是像电视上演的那样有各种神通，有各种本事，那是神化，不是佛法，那是迷信。信仰就是信而不迷，不是执迷不悟。现在很多人就迷到里面了，归根结底是不相信。一定要信，信就是明理，你要知道这是什么意思，这个很重要。”

“有事就信，无事不信”，或者“什么都信”的现象在调研中也是随处可见。比如位于成县的杜甫草堂，相传乃北宋秀才赵惟恭捐地、县令郭慥主事创建，为纪念杜甫曾经秦陇流寓同谷避安史之乱，在此逗留月余，创作出《凤凰台》、《同谷七歌》等诗篇一事。调研中笔者发现，在塑有杜甫雕像的堂内，设有行跪拜礼的蒲团，整个蒲团表面已塌陷，跪拜之印清晰可见，由此可知跪拜人数之多。当问及原因，草堂管理人员及当地百姓给出的答案几乎都是：杜甫是个大诗人，祭拜他既是一种敬仰之情的表达，也希望能够攀沾一些“诗圣”的文采。可见，这种“见神就拜”的行为，已

经内化为一种民众的惯习，成为其日常行为的一部分。正如民间一顺口溜所言：

“不少人见庙（寺）就叩头见神（佛）就烧香，过去是家家供灶神，发财靠财神。城里塑城隍，村村降龙王。这里建寺院，那里修佛殿。各行有祖师，喂马敬马神，养牛敬牛王。秋季各村要攒神，冬季腊月还愿心。大小神会月月办，祛病消灾靠扶乩。无处不有处处有，时时处处事事都信神。”

### 三、结语：基于田野调查的一些分析与思考

#### （一）宗教应对“存在性焦虑”的慰藉功能

吉登斯从 20 世纪 80 年代起就在《现代性的后果》《失控的世界》等著作中对“风险”社会问题进行关注，并对此进行了深入系统地研究。他指出，在全球化的大背景下，社会发展出现了一系列巨变，随之而来的是各种闻所未闻的危机与风险。这样一个随时可能爆发危机与风险的失控世界，造成了人们的“存在性焦虑”。也正因如此，形成于传统社会的自我认同被社会的变迁及现代性风险所消解，每一个生活在当下的个体，都需要重新建构对自我的认同、对社会的认同，确定自己在现代社会中的身份和地位。

吉登斯指出，在传统社会中，我们对生活也不是可以全盘掌握的，其时亦充满着对未知的恐惧和对现实的困惑。但在传统社会，社会发展的有限性使我们能够与日常生活达成某种妥协，我们可以把那些暂时无法解决的难题视为理所当然，并用“善意的谎言”进行自我安慰。而在现代社会，随着科技的日新月异，随着生活的变革转型，昔日被我们认定为无法解决的难题失去了理所当然被搁置的合理性，这就注定了现代人的“本体性安全”是变动不居的，具有着极度不确定的脆弱性本质。

尽管现代社会所带来的时空转型与抽离化机制，打破了传统社会生活固有的规范和准则，导致人们在充满危机与风险的社会中无所适从，丧失了自主性。但吉登斯始终相信，现代性得以对抗现代性，它为现代人提供的自由选择机会，能够使其重新发现自我、建

构自我认同。他认为,现代性带来的时空转型与抽离化机制,消解了社会生活固有的规范和准则,使人们无所适从,并丧失了自主性,这是现代人焦虑的根源。而培养主动参与风险的能力,能够非常有效地建立个体的本体性安全,从而对现代生活习惯化,并建立基本信任——这种富有命运特征的意义情境,与宗教之间毫无违和地发生了连结。

全球化与现代化语境下,传统社会发生了巨大变化,人们得以维持本体性安全的保护壳<sup>22</sup>也失去了有效性。当原有保护壳失效,生活还需继续时,为了维持正常生活,人们需要建立起新的保护壳,以便通过其缓冲作用,增强人们对现代性风险冲击的抵御能力,而宗教显然是一种有益尝试。调研发现,陇南市五县一区的信众以中老年女性居多,其宗教选择与宗教参与受到风险因素的影响——个体面临风险越大,越有可能信仰宗教。换言之,在调研地宗教常被中老年女性作为应对“存在性焦虑”的策略与手段。究其原因,是因为宗教具有某种社会保障功能(或者说“保护壳”的功能),能够给人们带来一定的精神慰藉和心理安慰。如前所述,各大宗教中“老年”信徒的比重较大,可能与老年人面临死亡的风险更大,需要更多保障机制有关。从“风险”的视角来看,越是“高风险”的人群,对于宗教信仰的依赖性越大,比如老年信徒、长期无法摆脱疾病折磨的病患等,都因生命中所遭遇的“风险”而倾向于寻求宗教的慰藉。

## (二) “拼盘式信仰”与个体主义走向

作为一种文化表达形式,而不仅仅是当今经济体系中的一个组成部分,消费主义已经成为现代社会的一个重要特征,并且培育了人们特定的生活方式。由于宗教处于这样的文化氛围之内,因而不可避免地受到消费主义和商品化文化底色的浸润。就调研中的情况而言,对“品牌形象”的强调和重视已经渗透到了宗教信仰的某些

---

22 保护壳,指能使一种习惯性的生存情境得以延续的信任外罩,主要从三个方面产生保护作用:第一,当人们在思考风险时,保护壳因其规避性可以把潜在危险拒之门外;第二,当人们在面对风险时,保护壳因其时间的久远性与空间的遥远性可以减少风险带来的威胁感和焦虑感;第三,当人们在遭遇风险的侵袭时,保护壳因其命运与宿命论的麻痹作用可以减少风险带来的痛楚感。

领域。比如，通过讲述一些神迹、灵验之事来吸引信众。再比如，根据信众“消费需求”，提供更多的“宗教产品”。可以说，消费主义的影响下，宗教信仰越来越以一种“大杂烩”的形式出现，甚至会有对消费者伦理道德规范的反映。这一点，在所调研的武都瑶寨沟坞金寺能够深有体会。

鄂金寺从定名选址到殿堂建成，只有二十年的时间。寺院整体建筑接近藏传佛教风格，在去往寺院途中也会看到很多风马旗。但是寺内所供佛像，既有宗喀巴等藏传佛教所供养的佛（神），也有伽蓝菩萨等汉传佛教所供奉的神。另外，还有地藏菩萨等藏汉传佛教共同供养的神。而且，访谈中住持谈及，寺内两位僧人修习的是藏传佛教的密宗，而居士多修汉传佛教的净土宗。这一方面可能与住持的修习经历有关——他既自学过汉传佛教的《金刚经》《大悲咒》《般若波罗密多心经》等经典，去过广东南华寺、福建南普陀寺等地研习汉传佛教经典，也去过甘南、尼泊尔等地修习藏传佛教；另一方面，也与当地藏汉居民杂居的状况有关。姚寨沟内居民从户籍来看，都为藏族。但据当地民众所言，村中除一部分世居藏族外，其他为后来政府认定的藏族。比如，当地马姓据说是外迁而来的回族，但受藏文化影响颇深，如今信奉佛教，无饮食方面的禁忌。当地居民曾以放牧种植为主要生计方式，如今多外出打工，以佛教为信仰，同时供奉山神和地方神。当地世居藏族，受汉文化影响颇深，虽然已不会使用藏语，但他们对佛的虔诚信仰丝毫未减；而迁入至此的汉族、回族受藏文化影响，也虔信佛教，坞金寺的修建很好地满足了其信仰需求。像鄂金寺这样，根据不同消费者的需求，提供不同的产品服务，可能是未来宗教的一种走向。

当然，“拼盘式信仰”多多少少带有一种信之不坚的意味。但这或许就是这个日益走向后现代社会的特质。相对于传统宗教制度来说，“拼盘式信仰”消解了文化差异，造成一种没有深度的肤浅，唤起人们的怀旧情绪，并且带来一种对现实玩世不恭的游戏态度。这种信仰方式一方面造成了一种对历史，包括宗教历史的无知。于是，人们就经常通过新的叙事和讲述方式对宗教典籍进行重新改造，认为这是在重新发现、纠正或恢复“真实的”信仰；另一方面，随着传统认知结构的崩塌，人们冒着即使貌合神离和折中主义的危险与代价，也倾向于把各种迥然各异的规范或意义框架组合成一个文化象征体系。与此同时，话语的多样性和对普遍、统一的

意义体系的抛弃,使得宗教里那些具有包容性的因素得以兴盛。由此,文化和宗教的边界成为“软边界”,可以根据现实需要不断变动,各个宗教之间的矛盾与冲突会随之减少。以往被严格限制在各种制度化了的文化界限之内的信仰和宗教实践现在可以在不同的解释流派、组织和国家之间自由流动。这种进展可能还发生在宗教身份认同的建构过程中,尤其是人们在日常层面用宗教语言来解释生活、为他们的存在寻找一个终极意义时,这种情况更有可能出现。

当代市场经济倡导的是一种强调消费者选择的文化,与之相伴的,是职业化和生活经验的多样化带来的碎片化。作为对文化变迁的反映,宗教开始呈现出市场化交易的特征。简单地说,灵性市场鼓励人们进行挑拣和选择、直到找到最适合他们个人、而非集体需要的宗教身份认同为止——也就是寻找能够反映、符合并能用符号来表达人们社会交往的日常信仰之自由。这样,当代宗教环境就赋予个体根据与他们生活的相关程度,去发掘其自身灵性信仰“真相”、“现实”和“经验”的自由,从而为个体建构一个新的自我提供手段和工具。因此,宗教促进了身份认同和生活方式偏好的建构,这两者都是个体追求理想生活的一种主观行为。通过提供一种身份认同感,意义危机和建构一个与后现代性和谐相处的完整自我概念问题或许都在自由选择敬虔的过程中得到了解决。通过把自我身份认同与某种道德体系、某种至高无上的宇宙秩序联系起来,新兴的宗教表达形式也许能够帮助信徒重新找回一种自我意识和身份认同感,但其本质上是一种个体化表达,不再具有一般意义上的集体形式,因此,倾向于否定寺庙的传统权威。信徒可以从各种不同的信仰资源里提取有用的东西来建构他们的身份认同,至于具体采纳哪些要素,这取决于象征符号的可获得性,以及将那些曾被认为格格不入的信仰和思想体系以某种全新方式加以组合的能力。

由此,宗教越来越走向无形和个体化,越来越成为一个选择偏好的问题。人们在各种宗教边界间反复徘徊,许多人从不同的传统中选取一些要素组合起来形成他们自己的私人意义体系。他们不承认自己是传统意义的信徒,但他们认为自己有“灵性”,这类信徒每个人都表现出一种迥然不同的信仰模式,并对自己的信仰模式进行不同的解释和合理化。笔者发现,所调研地区的信徒喜欢从不同的宗教传统中选取不同的方面,然后加以组合,经过自由选择之后

任意组合的拼盘式灵性信仰具有特殊的魅力。这一代的父母在子女宗教社会化的问题上没有固定的态度，个体自由选择原则在家庭内部也很流行。在宗教信仰问题上，家庭成员更多趋于自主选择，没有必要非得全家一起信仰某一个宗教。子孙后代，尤其是当他们也年近中年时会表现出什么样的宗教寻求模式，只能拭目以待。

当然，需要认识到，尽管这些宗教表达形式对个体来说似乎具有十分重要的意义，但它们的社会影响力却可能极为有限。选择何种类型的宗教，人们可以自由选择，以此告诉他人自己希望过一种什么样的生活。但是，在一个世俗社会里，宗教偏好不太可能成为重要的社会型塑力量。

### （三）宗教场所内的各方博弈

高丙中教授曾通过“社会合法性”、“行政合法性”、“政治合法性”和“法律合法性”这四个概念来论述当代中国语境下的合法性问题。<sup>23</sup> 宗教场域中的不同权力主体，会在有限的条件下，通过在文化、行政、政治、法律等多个方面争取合法性，来拓展自己的空间。这种多方利益主体间的互动博弈，展现出中国当前宗教场域的动态性发展趋势。

“社会合法性”是指符合当地社会惯习、文化遗产而能够在当地获得认可，甚至有当地民众参与，主要包含三个指标：地方传统、当地的共同利益和共识的规则。这一点，在调研中所及的各大宗教均有体现——无论是世代传承、代表着当地民众利益、影响着当地人行动逻辑的民间信仰，还是根植于本土文化并随文化流变而不断更新自身的道教信仰，抑或是来自于异域文化，却努力在中国语境下实现“本土化”，从而打上本土思想和文化轨迹的烙印，并扎根存续成百上千年的佛教，都是在强调传统、利益、规则的基础上获得局部的合法性，并谋求充分的合法性以利发展。

行政合法性是一种形式合法性，一般通过按照官方制定的程序和惯例来获得。如：机构文书、领导人的同意、机构的符号（如名称、标志）、授予锦旗的仪式等。调研中，有一些宗教场所被评为县/市文物保护单位，这赋予这些宗教场所一种行政合法性。另

---

23 高丙中：《社会团体的合法性问题》，《中国社会科学》，2000年第2期，第100-109页。

外,绝大部分宗教场所由宗教协会和民族宗教部门授权,被赋予宗教活动场所的名称。部分神职人员也在宗教协会和政协等机构任职,具有一定的行政合法性。

政治合法性是一种实质合法性,它表明某一社团及其活动符合某种政治规范,即具有“政治上的正确性”。从20世纪80年代宗教政策恢复伊始,各大宗教就开始在表述和实践上不断地塑造政治合法性——如强调“传统文化”的价值,将未完全脱敏的宗教行为解读为“民俗文化”,甚至突出阐述其“文化惠民”的理念,实质就是在为其行为寻求政治“正当性”。访谈中,几乎所有的宗教神职人员都强调国家开明的宗教政策,强调宗教文化在弘扬社会道德、创建和谐社会中的作用。

法律合法性是合法性问题的核心,一般以是否在政府部门登记注册为刚性标准。从调研情况来看,大部分寺庙、宫观及教堂都在地方民族宗教部门登记在册,受到《宗教活动场所设立审批和登记办法》等国家、地方有关宗教条例的保护及制约。有些宗教场所甚至同时作为重点文物保护单位得到了《中华人民共和国文物保护法》等一系列国家法律、地方文物法规条例的保护。但一部分民间信仰的宗教场所、基督教在乡村的私人聚会点等未登记注册,不具有法律上的合法性。

但需要认识到,在实际运行的过程中,并不是获得了合法性,宗教场所就可以有条不紊地发展下去。在当下“宗教”话语略微敏感的情况下,许多宗教场所是通过强调自身的“文化性”来凸显其合法地位的。甚至有不少寺庙宫观通过其“宗教文化资源”吸引投资者,致力于打造旅游景区,从而为自身的合法性再添一注筹码。但“宗教场所”与“旅游景区”在中国归属不同的部门管辖,这就造成了一种博弈结构。

倘若寺庙宫观被致力于打造成旅游景区,则往往会凸显其“文化”“文物”等价值,其管理便更多地归口于宣传部、统辖于文化文物部门;倘若寺庙宫观主要被视为制度性宗教的活动场所,那其管理应该归口于统战部、民族宗教部门。对于文化文物部门来说,做好文物遗产的保护工作,落实“文化惠民”政策是其题中之义;而对于民族宗教部门来说,积极落实宗教政策,引导宗教团体与社会和谐发展相适应才是其重要的工作目标。不同的管理部门,基于自身的不同利益,会在自己管辖范围内对政策进行情境性和权宜性

的内化运用，从而为巩固自身权力地位服务。

由此可见，在如今的宗教场所中，“国家”并不是一个高度抽象化的权力统一体。而是通过不同层级或同一层级不同职能部门的组织机构、相关法律政策、甚至不同机构运用的治理策略等，实现其“象征性在场”。由于权力机构的分割性与专业性，不同的机构会充分发挥国家在其管辖领域内赋予的权限，从而形成多方权力、利益博弈的局面。需要看到的是，尽管组织机构不同、利益诉求不同，运用的博弈手段会有差异，但对“公共性”的强调，是几乎所有组织机构都会尝试的途径——尽管不同的权力机构出于各自不同的目的而操作使用“民俗文化”、“宗教慈善”等话语，但却都共同指向“公共性”的建构。无论是“民俗文化”所指向的文化惠民，还是“宗教慈善”指向的宗教参与社会公共生活，都强调丰富公民社会生活的基本功能，强调与社会、民众连结的有效性。需要认识到的是，当下预警中，“公共性”本身似乎被视为一种表达合法性的有效资源，被不断地生产和利用。也就是说，尽管各个组织机构都在努力通过建构与主流意识形态相符的道德秩序等手段强调其在社会层面的公共性，但其实恰恰是这些组织机构相互间的博弈，分割、弱化了宗教场所在社会层面的整合作用。就目前的情况而言，宗教场所有一种可能会发展成信仰型公益组织的倾向，但其行动逻辑依然主要依据国家自上而下的治理。

## 参考文献

1. [英] 安东尼·吉登斯：《失控的世界：全球化如何重塑我们的生活》周红云，译。南昌：江西人民出版社，2001年。
2. [英] 安东尼·吉登斯：《现代性的后果》，田禾，译。南京：译林出版社，2011。
3. [英] 安东尼·吉登斯：《现代性与自我认同：晚期现代中的自我与社会》，中国人民大学出版社，2016年。
4. [美] 伯尔曼：《信仰与秩序：法律与宗教的复合》，姚剑波，译。北京：中央编译出版社，2011年。
5. 陈启生：《宕昌历史研究》，兰州：甘肃人民出版社，2006年。
6. 成穷：《意义寻求与宗教信仰》，成都：巴蜀书社，2012年。
7. 成县地方志编纂委员会编：《成县志》，西安：西北大学出版社，1994年。

8. 宕昌县志编纂委员会编：《宕昌县志》，兰州：甘肃文化出版社，1995年。
9. 丁荷生：《中国东南地方宗教仪式传统：对宗教定义和仪式理论的挑战》，《学海》，2009年第3期。
10. 高丙中：《社会团体的合法性问题》，《中国社会科学》，2000年第2期。
11. 郭长刚：《全球化价值观与多元主义——全球化时代宗教信仰与文化变迁研究》，上海：上海三联书店，2010年。
12. 黄剑波：《信仰、家庭与社区的再造——对一个西北村庄的考察》，杭州：浙江大学出版社，2013年。
13. 徽县志编纂委员会编：《徽县志》，西安：陕西人民出版社，2003年。
14. 克利福德·格尔茨：《文化的解释》，南京：凤凰出版传媒集团，2008年。
15. 礼县志编纂委员会编：《礼县志》，西安：陕西人民出版社，1999年。
16. 李星星：《论“民族走廊”及“二纵三横”的格局》，《中华文化论坛》，2005年第3期。
17. 梁永佳：《中国农村宗教复兴与“宗教”的中国命运》，《社会》，2015年第1期。
18. [德]卢克曼：《无形的宗教：现代社会中的宗教问题》，覃方明，译。北京：中国人民大学出版社，2003年。
19. 孙恪廉：《信仰与理性之间的和谐愿景：宗教与现代人》，北京：现代出版社，2015年。
20. [北齐]魏收：《魏书》，长春：吉林出版社，1995年。
21. 武都县志编纂委员会编：《武都县志》，上海：生活·读书·新知三联书店出版社，1998年。
22. 吴光正：《女性与宗教信仰》，沈阳：辽宁画报出版社，2000年。
23. 西和县地方志编纂委员会编：《西和县志》，西安：陕西人民出版社，1997年。
24. 西和县志编纂委员会编：《西和县志（1996-2013）》，兰州：甘肃文化出版社，2014年。
25. 杨海帆：《宕昌民族研究》，宕昌：宕昌县志办公室，2006。
26. 杨士宏：《安木多东部藏族历史文化研究》，北京：民族出版社，2009年。
27. 朱文惠：《佛教寺院与农牧村落共生关系中国西南藏族社区研究》，台北：唐山出版社，2002年。