

清末民初宗教迷信话语的形成

罗检秋

(中国社会科学院近代史研究所,北京 100006)

[摘要]在近代中国,宗教迷信话语逐渐取代古代的“正祀”、“淫祀”传统,信仰世界和社会生活随之发生了深刻变化。目前学术界多从启蒙思想来考察中国近代宗教迷信话语的形成,而对其与国家权力的关系研究不够。本文从历史过程中分析精英思想、国家权力和民间信仰的关系,进而认识政治权力如何转化为文化秩序。

[关键词]民间信仰;权力;《神祠存废标准》

[作者简介]罗检秋(1962—),男,湖南省浏阳市人,中国社会科学院近代史研究所研究员,主要从事中国近代思想文化研究。

[中图分类号]K207 [文献标识码]A [文章编号]1003-7071(2013)05-0062-09 [收稿日期]2013-04-20

21世纪初,有学者研究了戊戌变法的宗教改革,指出“宗教”和“迷信”两词均采自日本,用于表达那时中国话语中本不存在的西方概念,而两词的流行均与梁启超相关^[1]。随后,国内相关文章也集中讨论了宗教迷信话语的启蒙思想背景,尤其是梁启超的影响,有的也注意到其与五四新文化的关联^①。与此同时,少数研究者则注意到宗教、迷信二词的更早起源。有的提到,“宗”“教”二字连缀成词,并非日本传统词汇所独有,从六朝到唐、宋,佛门相关的典籍里“宗教”一词几成习语。日本学者以“宗教”来对应西文“religion”,也是几经磨合,直至1884年才有定讫^[2]。有的文章考察了明末至19世纪的基督教背景,指出西方传教士及奉教士大夫对于中国传统“正祀”和“淫祀”,除儒家之外均目为“迷信”而力辟之^[3]。

笔者认为,近代宗教迷信话语成因复杂,既有士大夫的思想传统,又有西方文化背景,更有权力干预的直接作用。“宗教”、“迷信”均为古词而在近代赋予了新义,其现代语义虽受日语影响,却一直处于变化之中。并且,精英人物运用该词时,即使同一党派,其内涵也时有差异。戊戌之际的庙产兴学沿袭了禁毁淫祀的传统,社会实效不大。戊戌至“五四”的启蒙思潮也并非建构宗教迷信话语的关键因素。在近代中国,究竟何为“宗教”,何为“迷信”,根本上不是由精英思想来界定的。杜赞奇曾将宗教的等级制度、信仰、网络、教义及仪式看作是构成“权力的文化网络”要素,论述了华北农村的四种宗教组织^[4]。本文主要从历史过程

中研究精英思想、国家权力和民间信仰的复杂关系,剖析宗教迷信话语的根本成因,进而认识政治权力如何转化为文化秩序。

清末启蒙思想家的观念

在历史上,除了儒学常居正统之外,佛、道二教与封建朝廷的关系则沉浮不定。民间多神信仰的正邪之分、正祀淫祀之别更是变幻莫测,往往随帝王的好恶、与皇朝的渊源关系而定。至近代,宗教话语的建构又与西教东渐分不开。明末清初,有的士大夫宽容或信奉天主教,但还不占主流。清中期,天主教在士大夫阶层已成绝响,几乎被目为邪教。清道光初年,福建学者陈寿祺代总督作《正俗十诫》,主张禁止天主教传播,认为其“外犯科条,内伤风教,亟宜禁止,毋得故违”^[5]。这体现了清中期官绅阶层对来华天主教的基本态度。两次鸦片战争以后,禁令渐除,传教载入条约,基督教在华地位逐渐上升。洋务运动时期,基督教凭借其合法地位,不断向清朝权力机构渗透。在社会上,教民冲突不断,教案时有发生,但传教士的治外法权使一些士大夫“一体处断”的愿望付诸空谈。具有象征意义的是,清末地方官对各区总主教、主教均按相应官阶品秩接待,有的教士“竟僭用地方官仪仗”,而官府不予追究^[6]。这种情形不仅是下层民众难以想象的,而且也是儒、释、道三教首领不可企及的。

康、梁之前,维新人士宋恕在1895年初已经用“宗教”一词综论中外信仰。他认为,世界各大宗教虽有流

①参见沈洁《“反迷信”话语及其现代起源》(《史林》2006年第2期)及宋红娟《“迷信”概念的发生学研究》(《思想战线》2009年第3期)等。

弊 却皆为救世而起。即使被中国士大夫目为邪教的“北方之在理 南方之先天、无为诸教 其初亦皆豪杰之士悯民无教而创立之 故亦颇能斟酌儒、道 井井有条。及后入者多而莠莠杂 于是始有借以诈财、渔色者 谋反则决其无 邪术亦莫须有”。清中期的川楚白莲教徒 本无谋反之意 由于“贪酷有司诬良虐逼” 才铤而走险。西方传教士来华救民于水火之说亦不确，“中国但须申明孔氏教”，“自可转衰为盛 岂必基督哉”！晚清教案不断 也是因地方官办理不善。宋恕认为 宗教是人类文明的阶段性产物。他指出“文明之极 必复归于无数(教)。何也？智者立教 愚者从焉。文明之极 人人皆智 上帝犹不得主之也 况同类乎！”^{[7] [P75-79]} 显然 他所谓宗教 不仅指来华基督教及本土儒、佛、道诸教 而且包括民间多神信仰。在他看来 民间信仰既非邪教 基督教也不能拯救中国 只有儒教才能救中国；宗教是人创造出来的 不会永恒存在。

维新思想家大多在传统语言框架内 立足于社会改革 沿袭传统的正祀、淫祀话语。中国正祀、淫祀之分源远流长 唐、宋两代 地方官在江南、四川禁毁淫祀事件屡见不鲜。明代一再出现禁淫祀及庙产兴学行动。清初理学名臣汤斌巡抚江宁时 也在苏州禁毁五通神 改神祠为学宫。故研究者认为 戊戌以前的禁毁淫祀与 20 世纪初以后的庙产兴学具有连续性^{[1] [P324-325]}。事实上 这种连续性更直接地体现在 19 世纪中晚期。洋务运动之初 开矿山、修铁路、建工厂等举措常遭遇重重阻力 其中包括一些乡民以风水、民间神祇为由而加阻拦。思想家陈炽、郑观应等人主张对民间信仰和寺庙进行改革。如陈炽作于 1890 年代初的《庸书》即将不在祀典的“淫祀”、不守法规的丛林道院列为改革对象 主张僧道“有犯案者 宜将田宅一律查封 改为学校。僧道还俗 愿入学者 亦听之”^{[8] [P30]}。1898 年春 章炳麟再提鬻庙主张“宋元丰时有鬻庙之令 张方平奏罢之 儒者至今勿敢道。余以为宋时之误 在鬻祠庙而不及寺观；其于祠庙 又勿别淫祠也。……余是以建鬻庙之议 而以淫祀与寺观为鹄的焉。”章氏鬻庙之策主要针对那些“功非地著 国非旧壤 祭非子姓 而滥以庑宇宅其神灵”的“淫祀”。他认为 卖庙可以代赋税 或者“县取一区 以为学校之址” 以节省办学经费^{[9] [P98-99]}。这与数年前陈炽所论、数月后康有为上疏的庙产兴学策基本一致。可见，“百日维新”及清末“新政”的庙产兴学只是发展或实行了前人主张。

戊戌变法中 康有为提出民间立庙专祀孔子 并行孔子纪年以崇国教。其余“除各教流行久远 听民奉教自由 及祀典昭垂者外 所有淫祠 乞命所在有司 立行

罢废 皆以改充孔庙 或作学校 以省妄费 而正教俗”^{[10] [P283]}。康有为所谓“淫祠”并无严格标准 既不涉及遍布全国的孔庙 又不包括“流行久远”、“祀典昭垂”的佛道庙观 而主要针对民众信奉的地方神祇。康有为的奏折暂得清廷认可 是年五月上谕云“至于民间寺庙 其有不在祀典者 即著由地方官晓谕民间 一律改为学堂 以节糜费而隆教育。”^{[11] [P4126]} 但该上谕不久即随变法受挫而被搁置。是年八月上谕云“各省祠庙不在祀典者 苟非淫祀 著一仍其旧 毋庸改为学堂 致于民情不便。”^{[11] [P4024]} 是否“淫祀”本非一成不变 顾及“民情”则有明确规定。19 世纪末年 修建寺庙之风已经衰退 改庙为学之事也不多见。戊戌之际 无论是扩充孔庙还是庙产兴学 均无明显实效。

反观张之洞的兴学之策 虽然目标不在废淫祀、立孔教 其影响力更显深远。为了实现兴学计划 他提出将书院改为学堂 有的府、县书院简陋 则以善堂之地、赛会演戏之款、祠堂之费来补充 还可以“佛道寺观改为之”。“大率每一县之寺观取十之七以改学堂 留十之三以处僧道。其改为学堂之田产 学堂用其七 僧道仍用其三”^{[12] [P9769-9770]}。张之洞的兴学办法没有立刻实行 却在 1901 年以后变得理所当然。清末“新政”开始后 有的督抚重提庙产兴学。1904 年 湖广总督端方上奏朝廷 两湖办学已有成效 兴学办法“亦有就地方祠堂、公所、庙宇量地增设者”^{[11] [P5165]}。翌年 直隶总督袁世凯奏办警务事亦云 其“所需经费 以地方本有之青苗会支更费用及赛会演戏一切无益有余之款 酌提充用”^{[11] [P5393]}。这些“新政”对不在国家祀典的民间诸神显然有所冲击。

戊戌思想家主要着眼于礼制范畴 而非信仰本身的高下 与后来宗教迷信话语仍然有别。戊戌前夕 宋恕以“宗教”一词统摄中外各教和民间诸神信仰 但该词究竟是直接来自日语 或是将中国佛家的“宗教”一词赋予近代意义 以古词来格今义 仍有待进一步研究。至少 他所谓“宗教”较之西方基督教及日后制度型宗教范畴更广 与近代日语的“宗教”概念仍有差异。同时 清末兴学潮流的真实动因也不能完全归结为启蒙思潮。一些人批评神权是为了兴办洋务 办学是直接服务于权力扩张。在兴学潮流中 庙产之所以成为官绅、宗教界和民众关注的焦点 不完全、甚至主要不在于信仰观念的冲突 而是因为庙产成为再分配的资源。戊戌思想家涉及民间信仰的社会改革仍借助于“正祀”、“淫祀”传统 还没有建立“宗教”和“迷信”的等级秩序 喜用新名词的梁启超也不例外。

据有的学者研究，“迷信”一词并非源自日本 早已见于魏晋以来的汉译佛籍中，“属于佛经格义而作宗派

哲理的阐释”而不是指民间淫祀。明末清初的中西礼仪之争中,天主教的汉语文献才开始用“迷信”一词批判中国的佛道二教和民间信仰^[3]。晚清之世,“迷信”一词赋予了新义,并用来翻译英语 superstition。该词运用范围很广,褒贬寓意不明,大体相当于执着信仰或笃信,与清末以后指称非理性、非科学的信仰习俗不同。

清末梁启超尚未明确定义宗教和迷信,他观念中的“宗教”范畴很广,不仅涉及后来的制度型宗教,而且包括民间多神信仰。按后来的说法即是宗教迷信不分。20世纪初年,梁启超注意到宗教的迷信内涵。他所谓“迷信”,主要是作为动词来概称认知事物、信仰的非理性态度,并非专指具体对象的名词。他概述西欧文艺复兴时提到,“一时学者,不复为宗教迷信所束缚,卒有路得新教之起,全欧精神,为之一变”^{[13]《文集之六》P111}。这里“宗教迷信”连用,泛指欧洲中世纪的非理性状态。梁启超认为,人的信仰有“正信”,有“迷信”,正像来华传教士指责中国民间信仰为迷信一样,梁启超也未将不同时期的基督教区别对待,认为“耶教唯以迷信为主,其哲理浅薄”^{[13]《文集之七》P76}。在他看来,迷信是宗教家的基本思维特征,中国的道教及民间多神信仰包含了迷信,但孔子不是这种意义上的宗教家,“孔子者,哲学家、经世家、教育家,而非宗教家也”^{[13]《文集之九》P52}。随着佛学兴趣及造诣的增长,他认为不能以寻常宗教同视佛教,“佛教之信仰乃智信而非迷信”,“佛教之最大纲领曰‘悲智双修’……他教之言信仰也,以为教主之智慧,万非教徒之所能及,故以强信为究竟。佛教之言信仰也,则以教徒之智慧,必可与教主相平等,故以起信为法门。佛教之所以信而不迷,正坐是也。”^{[13]《文集之十》P46}至此,梁启超已将儒学和佛教主流从迷信范畴分析出来。

清末梁启超没有区分宗教和迷信的思想品质,章太炎、刘师培也相类似。20世纪初年,章太炎推崇佛家唯识学,好谈无神论。在他看来,“宗教之高下胜劣,不容先论。要以上不失真,下有益于生民之道德为准的”。故“虽崇拜草木、龟鱼、徽章、咒印者,若于人道无所陵藉,则亦姑容而并存之。彼论者以为动植诸物,于品庶为最贱,拜之则自贱滋甚,但以众生平等观视之,则佛教、基督教辈,比诸拜动植诸物,其高下竟未有异也”^{[14] P408-409}。事实上,清末思想家大多未明确区分制度型宗教与民间多神信仰。

清末舆论的二分趋向

较之戊戌思想家,清末激进舆论关于宗教与迷信的区分趋于清晰。清末“新政”开始后,庙产兴学才真正付诸行动。一些地方官绅、新式知识群体试图通过

庙产兴学来扮演日益重要的社会角色,获得社会资源。本来,庙产兴学不仅针对民间多神信仰,而且涉及佛、道寺观。但在官方的引导中,社会舆论形成反思、批评多神信仰的风气。《东方杂志》、《申报》、《中外日报》、《安徽俗话报》等报刊对这些论题展开了讨论。同时,宣传破除迷信、讽刺迷信神权的小说、诗文与日俱增。在此氛围中,以西方观念为参照的宗教范畴逐渐确定。以往士大夫批评的“淫祀”被纳入“迷信”范畴,信仰世界的价值准则也被无形转换,“淫祀”一词表明礼制上不被承认,“迷信”一词则标明了非理性色彩,蕴含科学主义的价值评判。

《东方杂志》是20世纪早期的重要学术刊物,对宗教和迷信话语的形成发挥了明显作用。该刊批评地方官吏和民众的鬼神观念,指出他们信仰城隍、龙母、风水、画符诵咒以及迎神赛会等都是“迷信神权”^[15]。其中“迷信”内容虽然涉及制度型宗教,如西方天堂地狱之说,但主要针对民间多神信仰。该刊有关宗教的专论认为,“任世界进步至何等地位,宗教之作用终不消灭。”因为科学家虽能阐发物之用,而不能阐明物之本体。再则,社会演进不止,却不能解决不平等现象,人们需要宗教的慰藉。那么,中国需要什么样的宗教?文章注意到“今日服习儒教者若干人,宗印度者若干人,信穆哈者若干人,从基督者又若干人”。四大宗教赫赫显目,而中国道教及民间多神信仰则未提及。该文指出,“吾国成立原素,重赖惟一之儒”。然而,准诸佛教、伊斯兰教、基督教皆有“祈忏之仪”、“有归根复命之天国”,儒教未免美中不足,故主张在儒、佛之间“裁谥二者,别演一宗,重修教仪”^[16]。融合儒佛、别演一宗的设想未必可行,而狭义的宗教定义及排斥民间信仰的倾向已相当明显。

20世纪初年,《东方杂志》转载了多篇论述宗教迷信的文章,其中转载1906年的《申报》文章已明确将“宗教”和民间“迷信”区分对待,表现出鲜明的精英主义倾向。文章认为,“野蛮时代有野蛮时代之宗教,文明时代有文明时代之宗教”。宗教与群治密切相关,欲自强图存,则必自改革宗教始。中国数千年以儒为国教,以释、道二教为附属,政治、学术皆从中产生,并不是缺乏思想家,而是无实行之人。宗教的推行必须“假手于最大多数之下等社会,而吾国之下等社会则除迷信神鬼以外无事业,除徼福避祸以外无营求,而持斋捧经一术焉,而迎神设醮一术焉,而祀狐谄鬼又一术焉。一游内地,则五家之村,十室之邑,无地无淫祠,无岁无赛会。……是以以《封神传》、《西游记》为《圣经》,以文昌、财神为教主,而义和团兴,而白莲教出,而下流社会遂无一可用”。该文一方面声称儒教为中国宗教之

本肯定儒学的现代意义,对释、道二教也姑置勿论;另一方面则将民间多神信仰列为“迷信”加以贬责。并且认为,中国宗教之所以不如西方发达,是由于“千百年后迷信日益深,思想日益阻……今日不得不执此以为罪案明矣”^[17]。就学理上论,即使视儒学为宗教,多神信仰也不是阻止儒教深入民间的根源。何况儒学本非宗教,根本不可能像基督教那样深入大众。该文融合儒家排斥“怪力乱神”的思想传统与西方宗教观念,将中国民间多神信仰作为“迷信”而予以否定,已经淋漓尽致地表现出精英主义观念,是20世纪初年建构宗教迷信话语的典型言论。

有的文章更是将宗教、迷信与社群对应起来,对“下流社会”的鬼神信仰大加贬斥:

中国之所以日即于贫弱者,其原因非一端,而下流社会之迷信鬼神,实为其一大影响。……试一游中国全土,无论十室之邑,一廛之地,而岁必有迎神设醮之举,糜巨资而不惜,经大乱而不改。且不特内地为然也,海外各埠,但有华裔侨居之地,亦必因仍故国之风。……中国之宗教行于上而不行于下,故至今日,惟士大夫间有学术,而农工商贾以至妇女则无之。……于是听天由命之说起,而鬼神遂大有权^[18]。

该文以精英主义立场分析中国贫弱的根源,笼统地将学术归之于士大夫,将鬼神信仰归之于下层社会。这种言论在清末舆论中不一而足,与后来政府打击民间多神信仰的思想本质完全一致。

一些地方性刊物传播了类似观念。陈独秀主办的《安徽俗话报》注重改良礼俗,多涉社会风习。1904年发表的《恶俗篇》主要讨论了改良婚俗和民间信仰。陈独秀撰文云:“那佛教的道理,像这救苦救难的观世音,不生不灭的金刚佛,我是顶服的,顶敬重的。但是叫我去拜那泥塑木雕的佛像,我却不肯。”^[19]该文并未排斥佛教,但反对民间浪费财物的偶像崇拜。同时,“风水的迷信”也是其重点批判的“恶俗”。文章认为,风水书之所以泛滥成灾,“其中一半是江湖情民,借祸福趋避的话,拿他来骗衣骗食的。一半是迷信风水的读书人,谈玄衍《易》,从空理想上附会出这种学问的”^[20]。该刊已用“迷信”一词指称民间的风水、鬼神信仰,代表了清末激进刊物的基本倾向。

由于庙产兴学或社会改革的现实需要,加之受西方宗教观念的潜在影响,清末激进舆论不自觉地形成了宗教与迷信的二分取向,一方面主张保护制度型宗教,另一方面则营造了打击民间多神信仰的文化氛围。清末激进舆论与启蒙思想不无契合之处,但与启蒙思想家强调宗教即迷信的论点明显不同。

民国政府的二分政策

近代宗教迷信话语的建构是在权力直接干预下完成的。1912年《中华民国临时约法》第二条第七项载明“人民有信教之自由”,现代法治取代了古代的礼治主义。如何在现代体制下重建民间信仰秩序?民国政府在思想上借重西学和西教。加之,民初许多政界要员、社会精英乃至军事将领纷纷皈依基督教,宗教与权力的关系进一步深化。民国政潮变幻,而打击民间信仰的轨道基本未改。

针对民初社会乱象,袁世凯政府申明信教自由,依法保护寺庙财产,1913年颁布的《寺庙管理暂行规则》第一条云:“本规则所称寺院,以供奉神像,见于各宗教之经典者为限。”第四条又云:“寺院住持及其他关系人不得将寺院财产变卖、抵押或赠与于人。但因特别事故,得呈请该省行政长官经其许可者不在此限。”^[21]袁世凯政府保护的神像以“见于各宗教之经典者为限”,不包括基本上无经典的民间诸神,实际上只限于儒、佛、回、道、基督诸教。再则,即使是受保护的寺庙,如果经地方行政长官批准,仍然可以变卖、抵押或赠与。1915年,袁世凯政府颁布的《管理寺庙条例》基本沿袭这一政策,虽申明保护寺庙财产,且由住持管理寺庙财产,“寺庙财产不得抵押或处分之”,但为充公益事业必要之需用,禀经该地方官核准者不在此限”。1921年,北洋政府公布的《修正管理寺庙条例》则删除了后面一句,并增加了“寺庙财产不得没收或提充罚款”一语。平实而论,1920年代初北洋政府保护庙产的力度有所增强,虽然政策未必完全落实,但上述三个条例产生的社会效果并不一样。

李景汉的定县调查也表明了这一点。民初政府推行乡村自治,各村设立自治公所,由村长总揽全村事务,一定程度上取代了原有的绅权和族权。定县借庙兴学始于清光绪三十年(1904年),但清末成效有限,其高潮出现在1914年夏孙发绪任知县后。比如,定县翟城村绅士米鉴山在清末已有村治规划,至民国初年其子米迪刚自日本留学归来后,村治遂进入了“组成时期”。孙发绪任知县后,将翟城村树立为模范村,先后创设自治公所、自治讲习所、通俗讲习社、图书馆等。1915年1月,该村创设“风俗改良会”,除了禁早婚、废缠足、禁跪拜之外,还禁止“丧事的照庙说书、念经、糊纸人等项”迷信习俗,翟城村成为远近闻名的“模范村”。孙发绪提倡毁庙兴学,“于是有许多村庄,都把庙宇中神像拆毁,改为学校”,是年全县毁庙达200处之多^[22]。其中,该县东亭乡村社会区内62村的庙宇,清光绪初年约有435座,至1928年有神像的庙宇仅

存 104 座。毁庙数较多的年份依次是: 1914 年 200 座; 1915 年 45 座; 1900 年 27 座; 1910 年 10 座; 1904、1911 年均均为 6 座; 1905、1908、1917 年皆为 6 座; 其余年份均在 5 座以下^[22] (P422—423)。1900 年毁庙较多与发生“教案”有关, 民初毁庙高潮则直接缘于知县施政, 而五四新文化运动对村民信仰的冲击尚不明显。1920 年代初, 《修正管理寺庙条例》颁布后, 政权对寺庙的冲击力也有所减弱。

然而, 这种状况为时不长。国民党对民间信仰的控制和打击超过了北洋政府。孙中山早年皈依基督教, 投身革命时明确反对偶像崇拜, 民国初年孙中山发表的政令、演讲均重视基督教, 也明令保护佛教和回教, 批准佛教会立案, 但没有提到本土道教, 而且对民间多神信仰多取否定态度。他在民国元年(1912 年) 指出“世界宗教甚伙。有野蛮之宗教, 有文明之宗教。我国偶像遍地, 异端尚盛, 未能一律崇奉一尊之宗教。今幸有西方教士为先觉, 以开导吾国。惟愿将来全国皆钦崇至尊全能之上主, 以补民国政令之不逮。伏愿国政改良, 宗教亦渐改良, 务使政治与宗教互相提揭。中外人民, 愈上亲睦。”^[23] (P78) 这种倾向对民国宗教政策的影响是不言而喻的。民初, 政界、文教界精英人物已将民间多神信仰视为迷信。当时, 蔡元培、唐绍仪、宋教仁、汪精卫、吴稚晖等人的“社会改良宣言”提出, “婚、丧、祭等事不作奢华迷信等举动”, “戒除迎神、建醮、拜经及诸迷信鬼神之习”, “戒除供奉偶像排位”, “戒除风水及阴阳禁忌之迷信”^[24] (第 2 卷 P127—140)。这显示了既承认宗教信仰自由, 又否定民间迷信的二分倾向。

在民初国民党势力较强的省区, 如安徽、湖南、广东、上海等地, 毁庙兴学及由此引发的冲突接踵而起。这些地区的毁庙行动主要针对民间多神信仰。安徽都督柏文蔚答复毁改城隍庙的理由云: 城隍之名在北宋以前不见记载, 本无神主。契丹始有城隍寺, 仍是佛寺之类。至前清“演为不经之谈, 谓城隍专司鬼策, 某人为某处城隍。此原巫覡之流, 造言惑众, 流俗风靡, 是我国民最大污点。本都督毁淫祠, 正欲毁城隍为拔本清源之计”^[25]。他们首先拿城隍庙开刀, 除因城隍庙遍布各城、庙宇可作他用之外, 也因其不属“佛寺之类”, 可以列为“淫祀”。同时, 广州的毁庙行动也是针对“淫祀”而不敢触动“正祀”。广州每街原有土地庙、华光庙, 各庙均有常款, 由坊人经营。1913 年初, 广东警厅欲提各庙常款以办公益, 拆除庙中偶像。一时民怨沸腾, 几致交哄。经人提议将各庙改为孔子庙或坊人议事公所, 警厅知众怒难犯, 暂且同意。“于是广州市中孔子庙林立”, 后来警厅又强令将各庙偶像送至教育司署设所陈列^[26]。孔庙成为民间信仰的临时庇护场所,

尽管为时不长, 却可暂避警厅冲击。民初国民党人的毁庙运动中, “宗教”与“迷信”的畛域已不难分辨了。

这种格局从国民党建立南方政府到北伐成功、重建全国政权也没有大变。1920 年代, 国民党在广东没收寺产充作军费的现象已屡见不鲜。随着北伐的成功, 打击民间多神信仰的风潮迅速波及长江流域。南京国民政府时期, 宗教迷信逐步与信仰类别对应起来, “迷信”成为特指民间多神信仰的名词, “宗教”则用于基督教、伊斯兰教, 以及狭义的佛、道二教。北伐军所到之处, 国民党迅速在各地建立县党部, 下设农民协会、商民协会、工会、学生会、妇女协会等“群众组织”, 实际上成为执行政府权力, 改造民间文化, 控制民众意识的机构。地方党部与中央政府反“迷信”的激烈程度、具体措施略有不同, 但基本倾向无异。

1928 年秋, 国民党进入了“训政”时期, 在江、浙等省地方党部的推动下, 南京政府迅速制定、颁布了相关法令, 国家权力进一步延伸到农村。1928 年 8 月, 浙江省富阳县党部呈请“查禁寺庙药笺, 以除迷信, 而维生命”。浙江省党部迅速转呈国民党中央执行委员会, 并加按语, “鉴于迷信之亟宜破坏, 生命之亟宜维护”, 请“国民政府迅予通令各省严行查禁”^[27] (P490—491)。稍后, 上海特别市党部亦呈道院、悟善社等迷信机关“设坛开乩, 谣言惑众, 恳令内政部严禁”。10 月, 内政部随即复函“查事涉迷信, 雍蔽民智, 阻碍进化, 自应查禁, 以遏乱源, 除分别函令各特别市、各省民政厅将道院、同善社、悟善社一体查禁, 并妥善处理其财产作为慈善公益之用”^[27] (P491—492)。在此背景下, 国民政府内政部于 1928 年 10 月颁布了《神祠存废标准》(以下简称《标准》), 将中国众多神祇分为“先哲类”、“宗教类”、“古神类”和“淫祠类”, 对其区别对待, 存废不一^[27] (P495—560)。它注意到历史文化传统, 又集近代宗教观念和西方话语之大成, 奠定了民国以后中国信仰世界的基本格局。

《标准》继承并发展了古代正祀、淫祀传统, 将之转化为宗教迷信话语。其中指出, 远古先民以神道设教, 向有一定之秩序, 而春秋以后淫祠泛滥, 毒害人心。《标准》将古代淫祀纳入“迷信”范畴, 故对以往“附会宗教, 实无崇拜价值”及世俗传说“毫无事迹可考者”, 如张仙、送子娘娘、财神、二郎神、齐天大圣、瘟神、痘神、玄坛以及时迁庙、狐仙庙等“合于淫祠性质之神, 一律从严取缔, 以杜隐患”。另一方面, 《标准》强调先哲如伏羲、神农、黄帝、嫫祖、仓颉、后稷、大禹、孔子、孟子、公输般、岳飞、关羽的神祠“应一律保存, 以志景仰”。于是, 古代部分正祀被纳入民国祀典, 具有了合法的宗教地位, 古代的正祀、淫祀构成了近代宗教、迷信之分的基

本框架。只是在现代信仰背景下,“正祀”之神已经减少,“淫祀”范围大幅扩展。

西方宗教是《标准》的重要背景。“宗教者以神道设教而立诚约,宗旨纯正,使人崇拜信仰之神教也”。专祀一神者为一神教,如基督教、回教;并祀多神者为多神教,如佛教、道教。“属于宗教性质之神祠,一律应予保存。惟流俗假宗教之名,附会伪托之神,与淫祠同在取缔之列”。《标准》肯定四大宗教的正统地位,但域外和本土宗教又分轩轻:回教“其教旨尚清洁,重团体,教典曰《可兰经》”;基督教,“欧美各国多奉之,其教以平等、自由、博爱为主”。在完全肯定两大宗教的同时,对佛、道二教分析而论:肯定佛教的成佛超凡之旨,也承认喇嘛教的地位,但认为“世俗崇拜偶像之佛,而不能通晓佛理,遵奉佛旨”则失佛家主旨。《标准》肯定道教祀祭老子、元始天尊、三官、天师、王灵官、吕祖诸神,但其“流毒”白莲教、义和团、大刀会、小刀会及“最近之硬肚会、红枪会等”,“应即根本纠正”。此外,世俗社会在人死后请僧、道之人唪经,名曰超度,均为无稽,应予废止。显然,《标准》不反对崇奉基督教的偶像,而对民间崇拜佛、道偶像不以为然;不反对基督教、回教的宗教仪式,却指责中国民间延请僧人、道士为死者念经超度,显示了西方宗教观念的潜在影响。

看起来,《标准》是近代启蒙思潮的产物,蕴含了科学主义本质,但并未彰显科学性和民主性,而是强化了国家权力的渗透。《标准》认为古代属于正祀的“古神类”如日神、月神、火神、魁星、文昌、旗纛之神、五岳四渎、东岳大帝、中岳、海神、龙王、城隍、土地、八蜡(其中仅先啬、司啬可存)、灶神、风雨雷电之神等皆在废止之列。理由是,“我国古代崇祀之神,今多讹误,或为释道两氏所附会,失其本意,或因科学发明以后,证明并无崇祀之意义”。所谓因“科学发明”以后无崇祀意义,大致是指所祀之神虽见诸经典,却“毫无事迹可考者”(如载诸佛经的阎罗);或者如城隍神那样,将某先贤附会,夸大护佑作用;或者源于小说、传说(如《封神榜》、《西游记》所载)的一些神。

世界各民族宗教所祀之神大多源于传说,除个别开创者事迹可考外,其他多属无稽。《标准》保留载诸佛典的地藏王、弥勒、文殊、观世音、达摩诸神,道教的元始天尊、三官、天师、王灵官、吕祖诸神,甚至大禹以前的“先哲类”诸神都只是民间传说,事迹同样不可考,故实际上不是以事迹真伪来区分诸神高下。所谓事迹无考,仅是否定民间神祇的一个借口。此等评判标准显然有失公允和科学性。同样,在任何信仰中,尽管方式不一,神祇的社会作用均被夸大了,而就其对人心理、精神上的价值而言,被《标准》存废的诸神并无本质

区别。

同时,《标准》也缺乏民主性。其中“先哲类”和“宗教类”诸神的存废很大程度上取决于与国家政权的关系。古代先哲众多,道德垂范不一,诸如忠君、爱国、气节、正直、重民等等。关羽、岳飞是忠君爱国(实为忠于朝廷)的典范,尽管其事迹在民间已被小说、戏曲一再建构,却是历代政府的崇祀对象,民初袁世凯政府仍然如此。另一方面,清初阐发民本思想的顾炎武、黄宗羲、王夫之三人几经曲折之后,已被清末政府列入正祀。“先哲类”保留了祭祀关岳,而对其他先哲包括顾、黄、王等却只字不提,其道德取向是不言而喻的。在“宗教类”诸神中,虽然白莲教等民间宗教影响巨大,组织严密,且各有典籍,却因与官方处于对立或不合作状态,只能落入遭禁命运。正如杜赞奇所说:“作为政府,它可以制定分类标准,以便规定和限制合法的竞争范围。国民政府区分了真正的宗教信仰和迷信,从而使其权力延伸到了可以控制的佛教及其他团体。”政府谴责迷信而保护宗教,通过法律“确认合法的信仰者,排斥那些难以进行政治控制的信仰者,从而巩固其在地方社会的政治权力”^[28] P109—110。

权力与信仰世界的重建

国民政府初期,民间信仰世界的重建是与权力的直接干预分不开的。在《标准》颁布之时,国民政府还制定了《寺庙登记条例》,公布了《淫祠邪祀调查表》,各地政府确定了应当废除的寺庙。至1930年,天津市确定的“淫祠邪祀”有药王庙、五圣庙、龙王庙等18座,上海市有太平庵、观音庵、土地庙、华陀神院、南海佛像等50余座^[27] P507—513。这些“淫祠邪祀”不仅针对民间诸神,而且涉及少数佛道寺观。政府制定《标准》时,国民政府内政部部长薛笃弼在全国教育会议上提议没收寺产,以充教育基金。该议案遭到宗教界反对,未能实行,但不乏社会反响,难免给佛道寺庙产生影响。

从1928年秋至1929年,因废除神祠运动,江苏、安徽等地的官民冲突时有发生。至1928年岁末,强制执行《标准》的新闻频见报章,如上海附近的宝山,县长会同公安局、各乡镇行政局等组成“神祠存废协进委员会”,于12月21日派警察七十多人,并派县政府各局、县师范学校、县城各小学代表多人,先将县城内东岳庙、城隍庙、药师殿、□陀殿、龙王庙、娘娘庙、水关庙、海神庙等八庙的“神像及有关迷信各种物件悉数捣毁”,共烧毁神像木偶百余座,“此外尚有胡仁济像、陈化成像、自来佛像均各保存”^[29]。因准备充分,加之警察临阵控制,此次县城中的毁庙行动没有发生明显冲突。事实上,《标准》未能完全制约废除神祠行为。该县某

庙有岳飞像,废除神祠委员会大书“循中国国民政府命令,岳神不得烧毁”等字样贴于庙前,但岳飞像还是被人打得粉碎^[30]。有的乡村废除神祠发生了激烈冲突。12月27日,宝山月浦乡行政局会同该乡公安分局、各学校代表废除该乡神祠八处,将所有神像悉数打毁,在谭家庙、土谷祠与村民发生武力冲突,代表多人受伤,月浦乡第一小学邹某被刺伤眼角,血流如注^[31]。在宝山杨行乡,愤怒的村民捣毁了废神代表的家中器物^[32]。

1929年元旦以后,各地毁神运动风起云涌。如安徽怀远各机关团体于元旦日在城隍庙前集会,议决将城隍及十二殿阎罗打碎,庙中小鬼也无一幸免,随后还举行了游行^[33]。同时,国民政府内政部于1月颁布了《寺庙管理条例》21条,规定“寺庙有破坏清规、违反党治及妨害善良风俗者,得由该管市县呈报直辖上级政府转报内政部核准后以命令废止或解散之”;被废止或解散的寺庙财产由当地政府或公共团体保管。又规定,有僧道主持的寺庙需设立庙产管理委员会,其中“僧道不得超过全体委员之半”^{[27] [P1017-1019]}。该条例强调寺庙不得“违反党治”,并缩小了僧道管理庙产的权限,较之北洋政府对寺庙的控制显然强化了。

这些政策无疑为过激行为火上浇油。福建泉州寺庙众多,包括建于唐代的开元寺。在国民党晋江党务指导委员会的督促下,泉州十一团体组织破除迷信委员会自1929年1月8日开始捣毁各寺庙神像,至1月15日,除开元寺的释迦牟尼三世佛因事先移走获免之外,其他神佛塑像如十八罗汉等全部被毁,关帝庙的关公像未毁,“周仓、关平则毁除净尽”。毁神风潮也殃及庙中古物,某寺神像前有一唐代古瓶,“西人曾出价八百元,寺僧未允售,此次亦遭毁”。鉴于此,泉州绅士及各庙董联名向破除迷信委员会请求保存开元、承天、崇福三大寺。该会以三寺为历史古迹,允予保存,但条件是:(1)不许士女入寺祷神进香;(2)寺庙产业由破除迷信委员会监督支配;(3)各寺和尚二十岁以下者均还俗,二十岁以上者均需耕作,自食其力,不许拜讖诵经;(4)开元寺之慈儿院、承天寺之鸚山小学所授课本,皆应由破除迷信委员会审查,须符合现代社会要求,不得一味灌输佛化,“以上条件,已经三寺承认矣”^[34]。可见,寺庙虽存,而信仰世界已被大大改变了。

在这场运动中,除了寺庙和信徒或明或暗的反对外,政府的废神运动也遭受相关行业的抵制。上海香烛业请求扩大保存神祠的范围,认为虽在《标准》废除之列而确符先哲之类者亦当予以恢复,如城隍土地(或见诸志乘,或载诸史册)“存之足以导扬民德,崇之即可鼓励人群”,应通令保存。他若山川主神、十大山王等原非尽属渺茫者,亦应明令酌予保存。如此“直接以崇

先贤,间接而苏商困”。否则,一些好事之徒将轻举暴动,违背《标准》^[35]。

为了缓解冲突,1929年12月,内政部颁布《监督寺庙条例》用以取代《寺庙管理条例》。《监督寺庙条例》规定,“寺庙财产及法物,为寺庙所有,由主持管理之”。但同时规定,“寺庙之不动产及法物,非经所属教会之议决,并呈经该管官署许可,不得处分或变更”。“寺庙应按其财产情形,兴办公益或慈善事业”^{[27] [P1028-1029]}。政府淡化了直接管理、使用寺庙财产的角色,但管理、使用庙产的权力并没有减弱。与此类似,《神祠存废标准》虽然也一度暂停实行,却没有废止。1930年4月,国民党中央又将《神祠存废标准》及“国民政府公布之《监督寺庙条例》各数份”分发各级党部^{[28] [P495]}。至1930年,又颁布了《令禁止幼年剃度》的通告,1932年拟定了《废除卜筮星相巫覡堪輿办法》,是年9月颁布了《寺庙兴办公益慈善事业实施办法》,对“迷信”的打击力度可谓持续不减。1920年代末至1930年代初,废除神祠运动达到高潮,庙产兴学也取得了相当成绩。1930年代的地方志记载,华北的乡村学校多由庙宇改建而成。比如,河北顺义(今属北京)至1933年有新学校203所,其中有160所设在以前的庙宇中。在一些地区,虽然和尚、道士反对没收庙产,普通村民也反对,“县政府不得不派警察下乡搬出佛像,而将庙宇改为学校”^{[4] [P138]}。

五四新文化人的观念

清末以来,民间多神信仰饱受知识界批评,五四时期尤甚。《新青年》承续了这一反“迷信”思潮,但五四新文化人关于改造民间信仰的看法并不一致。

其一,有的新文化人并不认同“反迷信”时流。鲁迅认为,西方宗教与中国民间信仰均起源于先民“不安物质之生活”,而有形上之需求。西方一神教与中国多神崇拜并无不同。如果民间多神信仰“即为迷妄,则敢问无形一主,何以独为正神?宗教由来,本向上之民所自建,纵对象有多一虚实之别,而足充人心向上之需要,则同然”。在鲁迅看来,多神教、一神教、拜物教本质无异。同时,他批评近代“志士”以救亡和科学为理由而归罪民间信仰,认为历代亡国惨祸,“正多无信仰之士人,而乡曲小民无与”。至于“奉科学为圭臬之辈”,借元素细胞之说,夺人信仰,其实“无当于事理”。国势强弱不同,各族神话的价值自然也不同,“顾俄罗斯积首之鹰,英吉利人立之兽,独不蒙垢者,则以国势异也”。故中国的出路,不在毁弃民间信仰,“伪士当去,迷信可存,今日之急也”。鲁迅所云“伪士”,主要不是思想启蒙者,而是清末新政中的官绅。他注意到,随着庙产兴

学的兴起,一些人“占祠庙以教子弟。于是先破迷信,次乃毁击偶像,自为其酋,聘一教师,使总一切,而学校立”。然而,所培养的学生知识浅薄,志操卑下,“所希仅在科名”,甚至不及佛门弟子。一些地方禁止乡人迎神赛会,也不免“钩其财帛为公用”。“嗟夫,自未破迷信以来,生财之道,固未有捷于此者矣”^[36] P23—34)。鲁迅的言论既是针对西方话语有感而发,又是对清末“新政”积弊的针砭,远远超越了启蒙思想背景。五四时期,他批评扶乩迷信之风,对道家的神仙符篆之术也有讥贬。但其杂文、小说一方面尖锐地批评“伪士”们趋时营私,另一方面则对民间信仰寄予了同情和肯定。他注意到民间信仰对于塑造民族精神的积极意义,反对一味追随西方话语。这与官方以权力界定民间诸神的价值和正邪显然不同。

其二,一些否定民间多神信仰的新文化人很少将宗教、迷信二分开来。五四时期,陈独秀认为,“将来一切宗教皆在废弃之列”,即使以西教为模本、最具理性色彩的孔教也不例外,故“主张以科学代宗教,开拓吾人真实之信仰”^[37]。他超越了宗教与迷信的二分思维,反对一切偶像,认为“泥塑木雕的偶像”都“是迷信的人自己骗自己”。“天地间鬼神的存在,尚不能确实证明,一切宗教,都是一种骗人的偶像:阿弥陀佛是骗人的,耶和華上帝也是骗人的,玉皇大帝也是骗人的。一切宗教家所尊重的崇拜的神佛仙鬼,都是无用的骗人的偶像,都应该破坏!”陈独秀进而认为,人的信仰“当以真实的合理的为标准”,宗教上、政治上、道德上各种“虚荣欺人不合理的信仰,都算是偶像,都应该破坏”^[38]!陈独秀并未以双重标准来衡量制度型宗教和民间多神信仰,与20世纪官方政策只是貌似而实异。

蔡元培认为,宗教的内容皆经科学的研究解决了,自然是不可信的,而西方人仍然入堂礼拜,相沿成习。这就像“前清时之袍褂”,虽不适用了,但觉得毁之可惜,沿用之也未尝不可。而有些人“误听教士之言,一切归功于宗教,遂欲以基督教劝导国人”,有些人则因之提倡孔教,皆因不明宗教之真相。“无论何等宗教,无不有扩张己教、攻击异教之条件。”基督教与回教冲突,发生近百年的十字军战争。基督教中又新、旧教派的战争也达数十年之久。“至佛教之圆通,非他教所能及,而学佛者苟有牵拘教义之成见,则崇拜舍利受持经忏之陋习,虽通人亦肯为之。甚至为护法起见,不惜于共和时代附和帝制。宗教之为累,一至于此”。故他提出“舍宗教而易以纯粹之美育”^[39]。因而他不仅非议多神信仰,而且反对基督教宣传,赞成“非宗教运动”。在他看来,西方传教士与中国的神汉巫婆并无高下之分,“现今各种宗教,都是拘泥着陈腐主义,用诡诞的仪

式,夸张的宣传,引起无知人盲从的信仰,来维持传教人的生活”^[24]第4卷 P179)。这种认知从侧面体现了等视一切宗教及民间信仰的思想倾向,与民元“改良社会宣言”仅非议民间“迷信”的态度已有变化。与后来政府存废不一的做法也有所不同。

其三,新文化人怀疑证据不足的历史传说,包括被神化的先哲人物。《标准》保存的“先哲类”神祠仅有孔、孟得到新文化人肯定(但也非神化),其他如伏羲、神农、黄帝、嫫祖、仓颉、后稷、大禹等均在存疑之列,这在“古史辨”派研究中已有鲜明体现。相反,民间信仰和传说却受到他们重视。“五四”以后,他们对民俗、歌谣和民间多神信仰的调查、研究,不仅揭示了民众社会生活的丰富多彩,且从侧面说明了民俗信仰的合理性,与民国政府居高临下地贬低、否定民间信仰,大异其趣。

“五四”以后,科学主义磅礴发展,但知识界对于宗教和迷信的认识仍有差异。即使指责民间多神信仰的文章也承认“什么叫做‘迷信’?这个问题,很不容易回答。何以呢?迷信并不是一定不变的东西。平常说非科学的、非哲学的,都叫做迷信,但是科学和哲学,自己也还在那里自问自答的解决不了。……(科学史上)那从前的妖言,现在已变成事实;从前的真理,现在已成了迷信。那么,现在的真理,到了将来,又谁能够保得住他不变成迷信呢?”^[40]科学上还有许多未解之谜,而民间多神信仰又植根深厚。因之,所谓宗教与迷信之分亦难得知识界的一致认同。一些人认为,信仰世界无所谓宗教、迷信之分,只有程度不同而已,“尝窃闻某教士言,无论何种高尚的宗教,皆不能脱离迷信。宗教即迷信”。野蛮人的偶像崇拜,“吾人笑其迷信,然此即野蛮人之宗教”。中国农村的打醮赛会,亦不得谓为非宗教举动。“故宗教即迷信,迷信即宗教”。唯其有“鄙陋与高尚”、“有益或无益”之别。“凡下等的宗教举动必无益于个人而有害于社会,凡高尚的宗教举动必有益于个人而无害于社会。”^[41]他们以信仰行为的利弊来区分高下,却否定宗教迷信的本质区别,这颇能代表一些人的心理。否定民间多神信仰而肯定制度型宗教,实非五四启蒙思想的主流。

综上所述,近代宗教迷信话语形成于复杂的社会环境之中,清末至“五四”的启蒙思想对此不无意义,但主要定型于国家权力渗透之后。古代正祀、淫祀传统源远流长,近代日益强势的基督教和外来文化又为政府提供了思想资源。在近代中国政治变局和社会改革中,国家权力对民间信仰的干预不断深入,宗教和迷信的畛域逐渐清晰。民国政府将以前的“淫祀”及部分“正祀”纳入“迷信”范畴,而曾经处于边缘的外来信仰

上升为宗教正统,从而使信仰世界转变为新的“文化网络”实现了权力秩序的重建。近代宗教与迷信的分野,主要是由权力来界定和完成的,与其说宗教迷信话语起源于启蒙思潮,毋宁说是国家意识形态和权力渗透的结果,反映出清末民初政权参与、控制民众社会的强化路径。

【参考文献】

- [1] Vincent Goossaert: 1898: The Beginning of the end for Chinese Religion? The Journal of Asian Studies, Vol. 65 no. 2. 2006.
- [2] 陈熙远. “宗教”——一个中国近代文化史上的关键词[J]. 新史学: 第13卷第4期 2002.
- [3] 路遥. 中国传统社会民间信仰之考察[J]. 文史哲, 2010(4).
- [4] 杜赞奇. 文化、权力与国家——1900—1942年的华北农村[M]. 南京: 江苏人民出版社, 1996.
- [5] 左海文集[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1995.
- [6] 外务部奏改正地方官接待教士章程折[J]. 东方杂志: 第5卷第7期, 1908.
- [7] 宋恕集(上册)[M]. 北京: 中华书局, 1993.
- [8] 陈炽集[M]. 北京: 中华书局, 1977.
- [9] 章太炎全集(三)[M]. 上海: 上海人民出版社, 1984.
- [10] 汤志钧. 康有为政论集(上)[M]. 北京: 中华书局, 1977.
- [11] 朱寿朋. 光绪朝东华录[M]. 北京: 中华书局, 1958.
- [12] 张之洞全集: 第12册[M]. 石家庄: 河北人民出版社, 1998.
- [13] 梁启超. 饮冰室合集[M]. 北京: 中华书局, 1989.
- [14] 章太炎全集(四)[M]. 上海: 上海人民出版社, 1985.
- [15] 论疆臣之迷信神权[J]. 东方杂志: 第1卷第11期, 1904.
- [16] 蕙照. 宗教扬权引论[J]. 东方杂志: 第3卷第7期, 1906.
- [17] 中国宗教因革论[J]. 东方杂志: 第3卷第10期, 1906.
- [18] 论革除迷信鬼神之法[J]. 东方杂志: 第2卷第4期, 1905.
- [19] 三爱. 恶俗篇·敬菩萨[J]. 安徽俗话报: 第7期, 1904.
- [20] 咄咄. 恶俗篇·论风水的迷信下[J]. 安徽俗话报: 第21/22期合刊, 1905.
- [21] 中华民国史档案资料汇编: 第3辑文化[Z]. 南京: 江苏古籍出版社, 1991.
- [22] 李景汉. 定县社会概况调查[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1986.
- [23] 孙中山集外集补编[M]. 上海: 上海人民出版社, 1984.
- [24] 蔡元培全集[M]. 北京: 中华书局, 1984.
- [25] 柏都督论废城隍祠之理由[N]. 申报, 1912-11-01.
- [26] 粤教育司署将开偶像陈列所[N]. 申报, 1913-04-29.
- [27] 中华民国史档案资料汇编: 第5辑第一编文化[Z]. 南京: 江苏古籍出版社, 1994.
- [28] Prasenjit Duara. Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China, Chicago, the University of Chicago Press, 1995.
- [29] 宝山昨日捣毁神像[N]. 申报, 1928-12-22.
- [30] 废除神祠中之宝山[N]. 申报, 1929-01-22.
- [31] 月浦毁除神祠冲突[N]. 申报, 1928-12-27.
- [32] 杨行昨日毁除神祠[N]. 申报, 1928-12-28.
- [33] 地方通信·怀远[N]. 申报, 1929-01-08.
- [34] 泉州举行破除迷信运动[N]. 申报, 1929-01-23.
- [35] 香烛业请重申神祠存废标准[N]. 申报, 1929-01-16.
- [36] 鲁迅全集: 第8卷[M]. 北京: 人民文学出版社, 1981.
- [37] 陈独秀. 再论孔教问题[J]. 新青年: 第2卷5号, 1917.
- [38] 陈独秀. 偶像破坏论[J]. 新青年: 第5卷第2号, 1918.
- [39] 蔡元培. 以美育代宗教说[J]. 新青年: 第3卷第6号, 1917.
- [40] 周昌寿. 迷信[J]. 东方杂志: 第18卷第4号, 1921.
- [41] 杨晴康. 迷信与宗教[J]. 申报, 1921-09-01.

The Forming of Religiously Superstitious Discourse in the Late Qing Dynasty and the early Republic of China

LUO Jian - qiu

(Research Institute of Modern History, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing 100006, China)

Abstract: In modern China, religiously superstitious discourse has taken place of the traditional worshipping, with which the world of belief and social life were changing greatly. Now in the academic community, the forming of superstitious discourse in modern China was mostly examined in the perspective of enlightenment, and the researches of its relationship with state power are few. This paper analyzes the relationship of the thought of elites, state power and folk belief, from which how to put political power into cultural order may be further known.

Key Words: folk belief; power; Standards of Remain and Abolition of the Shrines

[责任编辑、校对: 把增强]