

下面这篇文章，“走出历史的阴影：关于‘宗教与迷信’的再思考”，载金泽、李华伟编《宗教社会学·第四辑》，北京：社会科学文献出版社，2016年，320-347页。

走出历史的阴影 --- 关于“宗教与迷信”的再思考*

复旦大学 陈纳**

摘要：本文通过追溯社会历史情境，分析“宗教”和“迷信”的概念以及“宗教与迷信”的话语于一个世纪以前输入中国的背景和过程，审察其中的文化内涵和历史演变，探讨这些概念的建立及其对中国社会文化的影响。本文认为，“宗教与迷信”的话语是隐性东方主义话语的体现，对中华文化造成了颠覆性的影响，需要在去殖民化的过程中得以纠正。本文提出，在当今中国的社会文化大变革中，必须告别“宗教与迷信”的历史话语，以期深化对“宗教”的本质和意义的认识，为中国传统文化的复兴扫清道路。

关键词：宗教 迷信 话语 东方主义 科学主义 社会进化论

英文标题：Out of the Historical Shadow: On the Issue of “Religion and Superstition”

什么是宗教？什么是迷信？这是两个密切相关的问题。它们的关联性尤其体现在“宗教与迷信”的话语之中。弄清这些问题和话语的来龙去脉，探寻这些问题的本质，对于中国的宗教研究和制定相关的社会政策，具有根本性的意义。

在现代汉语中，“宗教”和“迷信”这两个概念都是十九、二十世纪之交的舶来品（金观涛、刘青峰，2010：591-2；Goossaert，2011：172）。一个世纪以来，“宗教”和“迷信”始终是两个有争议的概念，而且直接影响着中国人的社会生活和文化建设。中国数千年的社会文化贯穿着“三教”传统 --- 儒、释、道。自宋代起，三教合流成为大势，奠定了千年以来中华文化的基础。其中，“儒”一直扮演着具有核心地位的主导角色，中华文化因而也被认为是典型的儒家文化。然而，在近代以来的社会现实中，“三教”中的“释”和“道”被归类为宗教，并通过行政和法律的规制对其信仰和实践予以保护，而“儒”则不能被归类于宗教并受到相应的保护。更有甚者，“儒”传统中的许多基本信仰和实践还被贴上迷信的标签，列为必欲去除之现象。为什么？

本文试图通过追溯问题的社会历史情境，分析“宗教”和“迷信”的概念输入中国的背景和过程，审察这“宗教与迷信”话语的文化内涵和历史演变，探讨相关概念和话语的建立及其对中国社会文化的影响，从而深化我们对“宗教”和“迷信”问题的认识。

*本文是2010年国家社会科学基金项目“中国传统宗教的当代复兴与嬗变研究”（项目编号：10BZJ005）的阶段性成果之一。本文是在一篇英文论文（Chen，2016a）的基础上进行扩展与深化的成果。那篇英文论文受期刊要求八千字的字数限制，主要探讨“儒教”为什么不是宗教的问题；本文则探讨“宗教与迷信”的问题。本文对英文论文的借鉴之处，文中不予细注，特此说明。

**陈纳，社会学博士，复旦大学复旦发展研究院研究员，复旦大学国际公共关系研究中心研究员。

一八四〇年鸦片战争以后，中国每况愈下。传统的封建帝国与工业化的西方列强之间的高下强弱，在第一次交锋之际就见出了分晓。为了救国图强、寻求民族生存和发展的道路，清朝政府和社会的精英阶层进行了种种尝试和努力，整个民族为之付出了极高的代价。经过几代人以后，到了十九世纪末，以严复（1853-1921）等为代表的中国知识精英终于认识到：

西方强大的根本原因，即造成东西方不同的根本原因，绝不仅仅在于武器和技术，也不仅仅在于经济、政治组织或任何制度设施，而在于对现实的完全不同的体察，因此，应该在思想和价值观的领域里去寻找。（史华兹，1996:38）

从一度专注于西方的坚船利炮到转向西方的思想和价值观，这是一个意义深远的变化。在十九世纪下半叶的西方，最具代表性的思想就是社会进化论，在大多数情况下被表现为社会达尔文主义（参见 Olson, 2008, 尤其第八、九两章）。就其本质而言，社会达尔文主义的核心是科学主义，即“认为，总体而言，宇宙间的一切事物都可以通过科学的途径来认识”（Kwok, 1965:3; 另见 Hua, 1995:15），无论研究的对象是自然还是人类社会。这种将科学绝对化的倾向无疑影响了严复。他将赫胥黎的 *Evolution and Ethics* 译为《天演论》，将其中的“natural selection”译为“天择”，通过“天”这个字的双关意义（既作为自然生态系统中的天，又作为中国传统哲学和文化价值中的绝对存在的天）赋予社会进化论以绝对的色彩。严复在“译群学肄言序”中直言：“群学何？用科学之律令，察民群之变端，以明既往、测方来也。”（严复，1981: vii）也体现了同样的科学主义思想。

严译《天演论》和其它严译著作引进了大量新的概念，产生了极大的社会影响。“科学”一词在传统汉语中原本意指“科举之学”，在十九世纪末通过引进日语对西文中“science”一词的翻译，产生了现代汉语中的“科学”这个词，并逐步取代了中西交往中早年形成的“格致”一词（金观涛、刘青峰，2010:325-64,）。在世纪之交流行的科学主义的潮流中，尤其在以梁启超^①为代表的时代精英的推动下，“科学”的概念在中国当时的流行话语中已不仅仅是一种逻辑体系或研究方法，而逐步演化成为与“正确”、“真实”、“公正”等并用的概念（金观涛、刘青峰，2010:583-5）。及至新文化运动，陈独秀、胡适、鲁迅等人无不对科学推崇备至，“科学”已俨然为“真理”、“救世”的等同物。陈独秀打出民主与科学的大旗，并慷慨陈词：

西洋人因为拥护德、赛两先生，闹了多少事，流了多少血，德、赛两先生才渐渐从黑暗中把他们救出，引到光明世界。我们现在认定只有这两位先生，可以救治中国政治上、道德上、学术上、思想上一切黑暗。若因为拥护这两位先生，一切政府的压迫，社会的攻击笑骂，就是断头流血，都不推辞。（陈独秀，1990:72-3）

胡适后来在《科学与人生观·序》中说的一段话更是将科学奉为神圣：这三十年来，有一个名词在国内几乎做到了无上尊严的地位；无论懂与不懂的人，无论守旧和维新的人，都不敢公然对他表示轻蔑或戏侮的态度。那个名词就是“科学”。（胡适，2008:719）在那场发生在上世纪二十年代的“科学与人生观”（亦称“科学与玄学”）的论战中，卷入了一批中国知识界的精英人物，而某些所谓“科学派”学者的文章所体现出的不容分说的态度和并不那么科学的

^① 尽管梁启超在第一次世界大战以后的访欧游记（《欧游心影录》）中表示了对欧洲的现代文明和科学的失望，但早年的梁任公无疑是倡导科学的吹鼓手，而且，终其一身，梁启超的基本态度是崇尚科学的。

霸道式的论证方法（包括直截了当的谩骂），正映衬出自二十世纪初就开始逐步形成的将科学置于“无上尊严的地位”的时代潮流（参见张君勱等，2008）。

与此同时，作为科学主义具体体现之一的社会达尔文主义深深影响着人们的社会历史观，认为人类社会的发展必然沿着单一线性的方向由低级阶段走向高级阶段，并认为这是一条普世的规律（universal law）。在此框架之下，西方国家已经进入了高级的先进社会阶段，而中国仍然处于低级的落后社会阶段。依据这种以“进步”和“落后”为标杆的历史哲学，出于救国图强促进社会进步的动机，世纪初的知识精英们将中国的衰败和不幸归罪于以儒为核心的传统文化。从观念史研究的资料看，自1907年开始，儒家伦理被斥之为“迷信”已是一种广泛的现象（金观涛、刘青峰，2010：591）。进入新文化运动时期，以陈独秀、胡适、鲁迅等为代表的一代精英更是对中国的历史传统展开了全方位的猛烈抨击，同时直接或间接地倡导西化。由此开创了二十世纪中国思想史上的新传统——“对中国传统文化遗产坚决的全盘否定的态度”（林毓生，1986:2）。而这些动荡的历史潮流和时代精英的文化态度，实质上体现了在当时中西方文化碰撞过程中，西方在整体力量对比上占据了全面优势的局面。正是在这样的大背景下，宗教与迷信的概念成为我们探讨的话题。

二

自从“宗教”的概念在二十世纪之交传入中国，宗教就是重要的社会话题之一。陈独秀曾经从高度科学主义的立场出发，公开宣称，“一切宗教，皆在废除之列”，并要“以科学代宗教”，开拓人们“真实之信仰”（陈独秀，1990:43）。然而，宗教始终没有被废除，也没用被科学所取代，但中国传统的“三教”是否都可以“转正”为宗教却一直存在争议。这种争议不可避免地体现在法律上，进而直接影响着人们的社会生活。例如，在1923年双十节公布的《中华民国宪法》中，第十二条为“中华民国人民有尊崇孔子及信仰宗教之自由，非依法律不受制限”（Commission on Extraterritoriality, 1967 [1924]: 17）。为什么“尊崇孔子”与“信仰宗教”要分别陈述？因为“儒”在法律体系中不被正式认可为宗教。这样的情况在中国已延续了大约一个世纪之久^①。追根寻源，这在很大程度上是东西方文化碰撞之中话语权力之争的结果。

中西双方在宗教问题上的碰撞有其独特的历史。明末清初，当首批西方传教士来华活动时，就产生了中国人的信仰是否是宗教的问题。欧洲现代语言中的“宗教”（religion）一词源自于拉丁语“religio”。在古罗马时期，该词最初的基本含义是“敬神”、“虔敬”或“得体的敬神仪式”，所强调的是知识而不是信仰。一般认为，将宗教定义为某种特定的信仰体系大约是在十四世纪，而在其中加入对于超然神力的效忠关系则是在十六世纪。^②这种出自欧洲的关于宗教定义的具体内容，当然是从“基督教中心主义”的立场出发的，是以基督教的一神信仰和制度传统为依据的。所以，在西方传教士的眼中，中国没有“真正的宗教”。当时，利玛窦出于传教策略之需，走了一条“儒家路线”，立下“利玛窦规矩”，用几乎是和稀泥的方法对中国的儒家传统做了一番似乎“肯定性”的阐释；其根本目的仍在于开创一个平和的局面，

^① 尽管有学者在某些特定的前后文中将“儒”与“释”、“道”一起含糊地归类于“宗教迷信”（例如，牙含章，1979:36），但在法律原则上，“儒”通常是不被认可为宗教的。

^② 参见，“religion”. Dictionary.com. *Online Etymology Dictionary*. Douglas Harper, Historian. <http://dictionary.reference.com/browse/religion> (accessed: October 02, 2015)。这种说法在多大程度上是基督教中心主义的结果，有待探讨。参照 Dale B. Martin 的研究（2009），古罗马后期的拉丁文“religio”与宗教改革以后的“religion”之间的差异并没有这里描述的这么大。

站稳脚跟，逐步扩大基督宗教（天主教）在华的势力。然而，由于天主教教会内部的种种原因，利玛窦的这点“宽容”终于不为教廷所认可。到了十八世纪上半叶，当这场中西方的文化碰撞以“中国礼仪之争”结束时，所谓“中国礼仪”（实质上就是“儒家传统的信仰和实践”）被罗马教廷堂而皇之地贴上“迷信”的标签。

然而，什么是“迷信”？

在本文所讨论的特定话语中，“迷信”是相对于“宗教”而言的。对于“迷信”与“宗教”这一对密切相关的概念，长期流行的说法认为，它们是伴随着宗教改革（有说在改革以后）才产生的（例如 Nedostup, 2009:6）。然而，事实并非如此。耶鲁大学的戴尔·马丁（Dale Martin）对“迷信”从西方文化的源头上进行了系统的研究，出版了专著（Martin, 2009）。在古希腊文化中，诸神与自然是一体的，当时希腊语中并没有严格意义上的对应于“迷信”的概念。^①英语中的“迷信”（superstition）一词源自于拉丁语“*superstitio*”。该词在早期拉丁语中的基本含义本是褒义或至少是中性的，指那些过于虔诚或在神灵面前惶恐不已的人或事。该词后来发展出贬义的内涵则与“政治危险性”相关，用来意指某些可能对罗马带来不安全的外来宗教（*foreign religions*）或某些被认为是奇怪或异端的宗教实践。在古罗马的盛期，犹太教就被认为是迷信；基督宗教兴起以后，作为犹太教的一个异端的分支，当然也被视为迷信，长期受到贬抑和打压（参见 Martin, 2009, 第九、第十章）。然而，等到四世纪，基督宗教在罗马帝国得势以后，则轮到身为罗马官方宗教的基督宗教给非基督宗教的“他者”（包括罗马帝国原本的宗教）贴“迷信”的标签了。马丁对此作出的结论是：

结果，“作为迷信的基督教”（“Christianity the superstition”）被“作为唯一真理的基督教”（“Christianity the only true philosophy”）所替代。从那一刻开始，“迷信”一词的含义发生了许多重大的变化。也就是自那以后，在越发取得控制地位的基督教话语中，崇拜任何“非基督教”的神（the “pagan” gods）就是“迷信”。（Martin, 2009: 243）

从基督教教义的角度看，所谓迷信者首先就违背了“十诫”中最重要的“第一条”。反过来说，不信耶稣基督就没有资格成为“真正的宗教”。经过欧洲中世纪基督王国的千年发展，“迷信”这个概念越发成为一个负载累累（highly loaded）的文化符号了，它的内涵包括了罪孽、堕落、蒙昧、不道德、不文明等概念。所以，“迷信”与否，不仅仅关涉到是不是宗教的问题，还是一个很严肃的道德价值判断。而且，无论是在基督宗教的对外扩张过程中还是在处理其内部事务中，迷信都是一个负面的符号，一个意欲去除的对象。在西方殖民扩张的时期，殖民主义者和基督宗教传教士对所到之处的地方本土宗教通常都视为“paganism”，也就是“迷信”。在欧洲宗教改革时期，各教派之间互相攻讦的重要话题之一就是指责对方的信仰和实践为迷信，尤其见之于新教教派对于罗马天主教的批评（Cameron, 1991）。1641年9月，英国议会曾专门发布命令，要废止教会在宗教仪式方面的某些迷信行为（England and Wales, 1641）。

回顾历史，所谓宗教与迷信之争，在本质上就是一种权力之争的问题，具体来说，归结于话语权的问题。然而，话语之权威是否能够成立，则涉及到其它诸多因素，包括政治的、军事的、经济的和文化的因素。当年，康熙皇帝能够将那场中西方关于宗教问题的碰撞结束

^①马丁（Martin, 2009）认为，古希腊语中的“*deisidaimonia*”是最常被翻译为“superstition”的单词，但该词也可以直接用来表示“虔诚”或“宗教”（“piety” or “religion”）的意思；希腊哲学家则对该词有种种评论，进一步影响了词义的发展。参见该书，第5-6页，以及第五、第六章。

于所谓的“中国礼仪之争”，至少说明当时的中国还足够强大，能够维护自身的尊严和主权，能够保持对自身的文化传统进行解释的话语权，能够将那一套“欧洲中心主义”和“基督教中心主义”的洋话语阻之于国门之外。尽管当时的罗马教皇克雷芒十一世裁定“中国礼仪”为偶像崇拜的野蛮行为，是当然的“迷信”，但那只能是西方洋人的自说自话，中国人并不买他的账。然而，鸦片战争改变了一切。

三

中华民族自鸦片战争开始所蒙受的一系列灾难，不仅仅是战场上的军事失败，更重要的是在不见硝烟的战场上所蒙受的整个社会文化方面的灾难。在宗教方面，西方列强通过在平等条约中加入相关条款，强迫中国重新向各国的基督宗教的传教使团开放（王铁崖，1957）。列强之间，一方面为了各自的政治和经济利益在中国这片土地上互相竞争，另一方面又在宗教文化事务方面携起手来共同对付中国人，因为他们对后者有着高度一致的话语和共同的利益，包括许多由不平等条约所规定的特权，以及那些通过合法或并非合法的手段造成的“既成事实”或所谓的“惯例”从而攫取的特权（李传斌，2011：49-55）。有了强势的军事、政治、经济、文化力量为后盾，利玛窦当初采用的“中国礼仪”之说的费边策略已属多余，传教士们更倾向于赤裸裸地宣称“中国根本无宗教”（史华兹，1996:34）。

面临着百姓生灵涂炭、民族存亡危机的现实，中国人还有多少能力顾及维护自身话语权的问题呢？在很大程度上，中国人只能任由“东方主义”（Orientalism）的话语横行。正如萨义德所说，东方主义是西方用种种方法来处理东方[殖民地]的一种机制——西方从自身的利益和文化的视角出发，做出与东方有关的陈述，发布关于东方的权威性观点，对东方进行描述，研究，并讲授东方、殖民东方、统治东方——简言之，东方主义是西方用以控制、解释、建构和君临东方的一种形式（萨义德，1999:4）。^①所谓东方主义是殖民主义和帝国主义的产物。按照萨义德的基本观点，东方主义是西方构建并强加于东方的话语体系。但是，Peter van der Veer 对此持有不同看法，他指出：萨义德将关于“东方”的知识之生产描绘成全然是西方的事务（an exclusively western affair）。……然而，当我们努力揭示殖民主义话语体系的影响力的时候，否认被殖民者在东方主义话语建构过程中的作用将是一个严重的错误（van der Veer, 1993:23）。结合中国在二十世纪之交的历史情况看，van de Veer 的观点无疑揭示了一个重要侧面。

二十世纪之交，当灾难深重的中国挪动步履走向现代的时候，历史赋予当时知识精英的重大使命之一便是为新的时代建构新的话语。建构新话语的原料哪里来？主要从现代化道路上的先行者西方国家和亚洲的日本那里“进口”。^②然而，“语言原料”的引进看似非常简单其实十分复杂。如前所述，所谓“迷信”绝不仅仅是“迷”与“信”的问题，而是涵盖了诸多道德、价值和文化观念的概念。与“迷信”互为形影的“宗教”同样包含了极为丰富的内涵，与基督宗教的基本教义捆绑在一起，诸如罪恶、救赎、超越等等。说到底，当我们引进“宗教”、“迷信”这些概念时，我们面对的是以基督宗教传统为核心的一整套话语。尤其微妙的是，在二十世纪之交的特定历史语境之下，这一套宗教话语甚至披上了一袭具有“无上尊严的”（胡适语）

^①爱德华·W·萨义德著，王宇根译，《东方学》，北京：三联书店，1999年。本文中“东方学”（Orientalism）译为“东方主义”，多处引自《东方学》的引文也略有文字改动。

^②由于中日在语言文化方面的历史渊源，加之日本在现代化道路上比中国先行了一步，在中国人建立新话语体系的过程中，日语对汉语的影响极大。但日本的主要角色是“二传手”，将西方的概念用汉字引入日语，再在中日交往的过程中传到中国。关于此点，可参阅金观涛、刘青峰，2010。

华丽外衣 ---- 科学。当时的社会进化论是作为一种科学的理论而盛行于世的，西方以基督教为模板的宗教学说，包括黑格尔关于宗教等级分类的体系学说（参见赵林，2005），在社会进化论的大框架中得到了“验证”和强化。在进化论的框架中，关于宗教的定义要比基督教会传统的定义来得更为宽容，允许有多种多样的宗教存在，这样才可能构建一个有诸多宗教形成的金字塔，处于金字塔顶端的只能是基督宗教。“然而，承认多种宗教的存在，绝不意味着不再将宗教的本质认同于与基督教。”（van der Veer, 2001:25）事实上，在宗教进化的理论框架中，“基督教被认为是宗教的最高形式或宗教的本质”。（van der Veer, 2001:26）这当然也体现了黑格尔宗教体系的核心思想。至于其它的宗教在进化论的理论框架中的位置，则要根据该宗教与“宗教的本质”之间的亲疏远近来判断了。具体到中国传统的“三教”，佛教和道教被认为是“制度化的宗教”，与基督教有较多的相近之处，于是被认可为宗教；而儒教被认为是“非制度化的宗教”，或者说，“弥漫性宗教”，与基督教相去甚远，则不被认可为或难以被接受为“真正的宗教”。^①作为中华民族文化传统核心的孔儒传统，一旦被拒于“宗教”的大门之外，与“迷信”为伍的命运就几乎成为必然的结局。诚然，“儒教”在当时不被认可为宗教并被与迷信捆绑为一体，还牵涉到其它复杂的社会政治原因，不此详论。但毋庸置疑的是，这一套舶来的宗教概念和相关话语体系确实起了根本性的和决定性的作用。

如今回顾这一段历史，不难看出当时“欧洲中心主义”的霸道，而服务于殖民主义的东方主义话语则在很多方面直接影响着新文化话语体系的构建。回到在二十世纪之交，中国所面临的情境窘困无比，且不说国内动荡和沉沦的局面，就国际交往而言，一方面是西方国家（外加日本）全方位的强势压迫，咄咄逼人，另一方面则是以科学的名义推出的种种全新的概念、话语、理论，令人眼花缭乱。当时，即使是站在最前沿的中国知识精英，又能在多大程度上真正辨明这五花八门的“汤”与“药”呢？略举例如下。

严复曾试图探讨科学、宗教与迷信的关系，他的结论是，科学昌明促进宗教发展，而宗教发展则抑制了迷信，这后两者不可混为一谈 ----“且由是而知必科学日明，而后宗教日精，宗教日精由迷信之日寡也，宗教、迷信二者之不可混如此也。”（严复，[1913]:318）关于学术、宗教与迷信的关系，严复认为，学术的发展必然消除迷信，但并不能触动真正的宗教，而且宗教与学术之间可以互补 ----“学术日隆，所必日消者特迷信耳，而真宗教则俨然不动。然宗教必与人道相终始者也。盖学术任何进步，而世间必有不可知者存。不可知长存，则宗教终不可废。学术之所以穷，即宗教之所由起，宗教可以日玄而无由废。”（严复，[1913]:319）严复的基本观点是将科学和学术视为一体，而宗教则与科学和学术相辅相成，但迷信则是不可混淆于宗教的。这正体现了在科学主义框架下的“宗教与迷信”的话语。

博学而睿智的梁启超在近代史上影响极大，并以其思想活跃、观点多变著称。梁启超在论及“宗教与迷信”时的说法也是多变的。有时他强调“中国无宗教”，例如，他曾说：“吾国有特异于他国一事，曰无宗教是也。”（梁启超，2001:7）这种说法与基督宗教传教士的说法以及西方传统的“宗教与迷信”的话语是一致的。有时梁启超则将迷信和宗教视为一体，例如，他在《保教非所以尊孔论》一文中说道：“西人所谓宗教者，专指迷信宗仰而言……”虽然他在该文中讨论了“孔教”的问题，但他明言孔子“不可谓之宗教家”，（梁启超，2015）所以，他所谓之“孔教”还是传统“儒释道三教”之一的“儒教”。大体上，梁启超对中国宗教的基本观点是还是囿于西来话语的框架和基督教中心主义的视角。

从严、梁二位的情况大概可以推知，作为中国当时构建时代新话语的知识精英在不同程

^①关于“制度化宗教”、“非制度化宗教”和“弥漫性宗教”的讨论，参见杨庆堃，2006。

度上都接受了西来的话语，不管他们主观上是否意识到，客观上成为东方主义话语建构的参与者。由上述例子同样可以看出，新话语的形成往往不是一蹴而就的，在其发展过程中可能会出现种种说法、见解和观点，其最终形成则是由“势”——整个社会文化发展的势头——促成的。具体说来，来自西方的关于“宗教与迷信”的话语在新文化运动中逐步成为中国现代话语体系的组成部分，其基调与当时盛行的科学主义、否定传统、主张西化的潮流是一致的。

值得一提的是，虽然说汉语中的“宗教”和“迷信”是百余年前引进的新概念，但就信仰系统而言，中国本土也有一套传统的说法，即“正统”与“邪淫”的分别。所谓“正统”主要是指孔儒传统，如果说得宽泛一些，则可涵盖“儒释道三教”的大传统。所谓“邪淫”则指某些非正统的民间信仰体系和实践（或者说，民间教派活动），包括被当局视为异端的“邪教”和违反规制的“淫祀”。其实，数千年来的民间信仰和实践的大多数都是平和的，有些自生自灭，有些被当局认可并纳入官方体系，但有些则发展成为与官方敌对的反叛组织。结果，官府常常将民间教派的思想与实践“作为潜在的动乱根源的忧虑”，以暴力镇压的情况屡见不鲜（欧大年，1993：25-29）。纵观数千年来的中国民间宗教史，其主要内容在很大程度上就是代表“正统”的当局与不时出现的“邪淫”力量之间交锋的历史（参见马西沙、韩秉方，1992；杨庆堃，2007，第八章）。然而，从文化内涵来看，“邪淫”的信仰和实践通常并不出乎“三教”传统的信仰基础和实践方式，其中只有少数例外。例如，被认为是“邪教”的太平天国的信仰中就掺入了基督教教义的某些内容，但即使在太平天国的信仰和实践中，其基本要素仍然表现为“三教”传统的翻版。总体来说，一种基于信仰的社会组织和实践是否被贴上“邪淫”的标签，根本在于当局从政治安全考虑所做出的判断。在这一点上，与古罗马时期当权者关于“*superstitio*”的标签所做出的政治考虑是一致的。这种“正邪”的观念对中国人接受“宗教与迷信”的新话语产生了什么样的影响，这是值得探讨的。而本文更为关注的是，在这个新话语的框架中，“儒教”（或者说，孔儒传统）这个代表了中国数千年的主流正宗传统被排除在“宗教”这个新“正统”之外，这是一个具有颠覆性的事件，其影响是极其深远的。

同样值得一提的是，由于两方面的原因，关于“宗教和迷信”的话语有一定的含混性。一方面是这个话语体系内在的随意性和逻辑上的矛盾，最显而易见的例证就是马丁所论述的古罗马时期罗马宗教与基督宗教之间在“宗教与迷信”问题上的翻云覆雨。另一方面是“迷信”这个词本身的多义性。在西方语言中这个词就被广泛地用于许多未必是宗教性质的盲目信仰或崇拜，或者某种“非理性”的习俗、信念和思想方法；在“迷信”一词引入现代汉语后的约定俗成过程中，该词的使用同样并不局限于“宗教与迷信”的话语，而是被广泛用于诸多并非宗教性质的问题。结果，“迷信”一词引入汉语后的初始阶段就有多义性。例如，陈独秀曾在一篇文章中说道，在将来的社会里，谁还要“迷信自由主义万能，岂不是睁着眼睛走错路吗？”（陈独秀，1990:123）他在另一篇文章中又说道，“君主……全靠众人迷信他，尊崇他，才能够号令全国，称做元首。”（陈独秀，1990:69）汉语中“迷信”词义的另一个方面是相对于科学而言的，^①而且常常将“宗教”也包括在迷信之中。例如，“一切和近代科学相冲突的意念，信念以及和它们并存的行止，我们皆呼为迷信，其中有一部分（或许是一大部分）普通常用‘宗教’‘法术’两个名词去包括。”（江绍原，1989:3-4）在二十世纪中后期，人们常说的“破除迷信，解放思想”又是一例，其中的“迷信”一词所指的也未必都是与宗教相对应的迷信。凡此种种所造成的局面是，汉语中作为“能指”的同一个语言符号“迷信”，在不同语境中“所指”的内容往往相去甚远。结果，尽管大家都在用“宗教”与“迷信”的概念，而这两者的关系却常常成为一个难以说得清楚的话题。学界先后有许多人曾经就这一问题进行探讨，其中影

^① 将“迷信”视为相对于“科学”的存在同样见之于西方。马丁指出，在现代社会中，“迷信”是以“寄生于”（*parasitic*）科学的途径加以定义的。“迷信”是“科学”的“他者”（Martin, 2004: 12）。

响最大的是牙含章等人于 1960 年代前期在报刊上进行的就“宗教与迷信”问题的公开讨论。牙含章将迷信分为“宗教迷信”、“封建迷信”和“一般迷信”，他提出的主要论点是“所有的宗教都是迷信，但并非所有的迷信都是宗教”（参见，牙含章，1979b, 1979c; MacInnis, 1989），其出发点显然仍囿于新文化运动前后形成的关于“宗教与迷信”的话语体系，并没有突破性的见解。

四

尽管存在语言概念上的含混性以及某些不同的观点，现代汉语中关于“宗教和迷信”的话语还是在二十世纪之交以及新文化运动时期逐步形成了，并产生着社会影响。用福柯的话来说，“话语就是权力。”这种权力通过社会的制度（包括法律）、权威（政客、专家）、教育（学者授业）、媒体和社会生活等途径得到进一步强化，并不断地作用于社会。本文尤其关注的是，这个形成于世纪初的新文化话语，是如何在中国共产党领导的革命进程中得到强化并发生影响的。

中国共产党成立于 1921 年，正值新文化运动的盛期，党的创始人当中不乏新文化运动的精英领袖（例如，陈独秀、李大钊）和热情投入者（例如，毛泽东等）。就其本质而言，共产主义理论体现了社会进化论的思想。对于中国共产党人来说，世纪初流行的科学主义和进化论的思想无疑为他们接受共产主义学说做出了铺垫。在话语方面，中国共产党人与新文化运动之间几乎形成了无缝对接，其具体内容包括社会进化思想、反帝反封建（反传统）、以及[隐性的]东方主义。其中尤其微妙的是东方主义。从原则上说，中国共产党坚定地反对帝国主义和殖民主义。而正是帝国主义和殖民主义催生了东方主义的思想 and 话语。然而，说到“隐性东方主义”，情况就比较复杂了，那是指某些东方主义的概念和思想在无形之中渗透到中国社会文化的深层，成为知识话语和公共话语的有机组成部分。这种“隐性东方主义”话语的形成，通常既不诉诸于暴力也不通过强制，而是在各方面权力对比悬殊的情境下，通过知识社会学的途径（参见 Berger and Luckmann, 1967），或者说，通过所谓软实力在知识传播过程中的作用，逐步构建成的不容置疑的“事实”。就其本质而言，这样的话语是服务于帝国主义和殖民主义的，是隐而不显的文化殖民主义；然而，一旦其形成并进入主流话语流通，那些被侵略、被殖民的人们在接受和使用这样的话语过程中，往往不能在如此深刻的层面上意识到这一点，而且会逐步认同这样的话语并将其内化，成为自己用以认识世界和解释世界的知识。本文探讨的关于中国的宗教与迷信的话语就是这样一个范例。新文化时期的知识精英们大体上都接受并使用了关于宗教与迷信的话语，中国共产党人也不例外。

在中国共产党近一个世纪的历程中，并没有正面挑战过“宗教与迷信”的话语。^①反之，由于在长期的革命理论探讨和革命实践中使用这个话语，客观上强化了其内含的概念和思想。按照马克思主义的历史观，人类社会的发展循着一条线性的发展路线，从低级阶段走向高级阶段、从落后走向进步。在二十世纪初中国人民反帝反封建的斗争中，人们在很大程度上把中国自鸦片战争以来的不幸和灾难归罪于以儒家为核心的传统文化。^②“砸烂孔家店”与“宗教与迷信”的话语相结合，再加上反封建的革命理论和社会潮流，产生了一揽子的“封建迷信”之说，并将“封建迷信”列为革命的对象，必欲去除之。毛泽东在关于湖南农民运动的研究报告（1927 年）中，就专门讨论了“破除迷信”的问题（毛泽东，1966：31-34）。尽管毛

^①文化大革命是一个特殊的阶段，不是要挑战宗教与迷信的话语，而是要否认一切传统。

^②为什么出现这样的情况，为什么要“砸烂孔家店”，这是值得深究但超出了本文范围的问题。

泽东在文章中是将破除迷信与推翻神权结合起来讨论的，但就其文字表述而言，客观上承认和推广关于“宗教与迷信”的话语，使之成为一种“社会定义的现实存在”（socially defined reality）（Berger, 1990:32）。在中国共产党人在江西红色根据地建立苏维埃政权以后，曾于1931年发布了《中华苏维埃共和国宪法大纲》，其中第十三条说道：

中国苏维埃政权以保证工农劳苦民众有真正的信教自由的实际为目的，绝对实行政教分离的原则，一切宗教不能得到苏维埃国家的任何保护和供给费用，一切苏维埃公民有反宗教的宣传之自由，帝国主义的教会只有在服从苏维埃法律时，才能许其存在。

这份历史文献中的“真正的信教自由”以及“绝对实行政教分离的原则”等说法，也是在照搬外来的观念，同样是在循着当时的“宗教与迷信”话语的表述，不过，不同的是，这里的表述是宪法大纲的内容，其社会意义就格外丰富，其社会影响就格外大。Peter L. Berger 认为，一切由社会建构而成的现实存在都具有其内在的不确定性。所有这样的现实存在，或者说，一切通过社会途径得以客观化的“知识”，都要经历合理化或合法化（legitimation）的过程。这个过程可以发生在社会的不同层面上。首先，仅凭其存在于社会这一事实就是取得其合理性或合法性的一个途径。（Berger, 1990:29-32）而在所有途径中，立法无疑属于最正式、最有力度的途径，并可能造成最大的社会影响。就其空间和时间而言，当年江西苏维埃政权的存在是是有限的，其社会影响也很有限。在中国共产党建立了全国政权以后，同样性质的立法问题，其意义和影响就不可同日而语了。

一九五四年，《中华人民共和国宪法》颁布，其中第八十八条是“中华人民共和国公民有宗教信仰的自由”。然而，从细则上看，宪法条款所依据的宗教定义仍是从二十世纪初形成的“宗教与迷信”的话语中推导出来的，所以儒教仍被排除在宗教之外。就“儒释道三教”的传统而言，这实质上是从法理上去除了“儒教”传统存在的合理性/合法性。这样做的重要原因之一应是出于意识形态的考虑，因为“儒”的传统与“封建迷信”捆绑在一起，代表了落后的意识形态，在进步的社会主义的上层建筑中当然不能予以保留和保护。在具体实践中，以“弥漫性宗教”为特点的儒教传统被笼统地归为封建迷信，在不同社会层面上（包括党政宣传、大众媒体、学校教育等）对此予以批判，在各种社会政治运动中更是将儒家传统的信仰和实践列为活靶子进行打击。这样做的实际效果，一方面进一步强化了“宗教与迷信”的话语，一方面大大妖魔化了孔儒传统。及至文化大革命，对封建迷信的打击扩展至所有的宗教，无论是合法的还是非法的“宗教”或传统，那是一场无法无天的噩梦，梦中的“孔家店”蒙受之劫难尤为深重。然而，本文更为关注的是：当共和国从噩梦中醒来以后，情况又怎么样？

一九八二年十二月颁布的《中华人民共和国宪法》（1982版），至今仍是中国的现行宪法。其中关于宗教的是第三十六条：

第三十六条 中华人民共和国公民有宗教信仰自由。

任何国家机关、社会团体和个人不得强制公民信仰宗教或者不信仰宗教，不得歧视信仰宗教的公民和不信仰宗教的公民。

国家保护正常的宗教活动。任何人不得利用宗教进行破坏社会秩序、损害公民身体健康、妨碍国家教育制度的活动。

宗教团体和宗教事务不受外国势力的支配。

该条款的内容与1954版《中华人民共和国宪法》的第八十八条没有实质性的变化。从

指导执法的相关细则内容来看，1982 版《宪法》关于宗教的条款所依据的宗教定义依然与二十世纪初形成的“宗教与迷信”的话语是一致的。自一九八二年以来，中国政府在宗教事务管理方面的指导性文件是中共中央于一九八二年三月印发的文件，《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》，亦称《十九号文件》。从历史的角度来看，《十九号文件》的目的在于拨乱反正，以图改正“自一九五七年以后，我们在对宗教的工作中的‘左’的错误逐渐滋长”的情况，尤其是文化大革命中的乱象。然而，由于文件对宗教问题的整体认识仍然循着“宗教与迷信”的话语，这个延续了数十年的关于宗教定义的基本框架，对宗教的认识没有实质性的改变，并据此列出了一个在中国法定的宗教信仰自由原则下的五大宗教：佛教、道教、伊斯兰教、天主教和基督教。也就是说，这五大宗教（所谓制度化宗教或建制宗教）是中国法律认可的，其信仰与实践是受到法律保护的。文件没有直接提及儒教或孔儒传统，但从文件的行文看，作为“儒释道三教”之一的儒教显然是不被认可为宗教的。^①如果按照“宗教”与“迷信”的两分法，儒教势必要被归类于迷信。退一步说，与五大宗教相比较，儒教（或者说，儒家传统）的信仰者和实践者会面临一种受不到法律保护的壓力，至少说，他们的行为可能是处于灰色地带的行为，甚至，也可能是违法的行为。这样的情况会导致什么样的社会后果呢？

五

从《宪法》（1982 版）和《十九号文件》的发布至今，三十多年过去了。在此期间，中国的宗教发展盛况空前，具体情况可以分为两部分，一部分是中国的法规认可的五大宗教，另一部分主要是不为中国的法规认可的儒教。这里要讨论的是后者。

所谓儒教，^②如本文开篇所述，是中国“三教”传统的核心，是数千年中国文化传统的核心，也是传统中国人文化认同的核心。中国改革开放以来社会变迁的一个重要特点就是传统文化的回归，尤其表现在人们对儒家传统的重新评价、认同、倡导和实践。同样需要指出的另一个特点是，这种传统文化的回归始于民众的自发。如果说，中国的经济和社会的改革遵循了一条总体的方针的话，那么，全国范围内的文化回归则是一场没有时间表的社会运动。其缘起、过程和意义有专门的研究，不此赘述。这里要探讨的是，三十年来人们在回归传统的过程中所面临的两难境地：一方面是全国范围内逐步形成的孔儒传统复兴的潮流，一方面是未曾揭去的“封建迷信”的标签和现行法规对孔儒传统的不认可。举几个例子来说吧。

中国的改革从农村开始。许多地方的农民在日渐摆脱贫困之际，用传统的方式，诸如传统的节庆、庙会之类，庆贺丰收和幸福并祈福于未来，同时也丰富了社区的文化生活。由于这一类的活动缺乏制度上的“合法性”，农民与社会管理部门之间往往会产生紧张关系，甚至发生冲突。岳永逸（2004）对河北赵县的梨区庙会研究显示，上世纪八十年代中期，地方的民间庙会一再受到当局的阻扰和禁止，甚至发生过公安人员鸣枪示警阻止民众赶庙会的情况；2000 年，当地政府曾组织人用推土机在深夜摧毁民众用于赶会的庙群。这一切给本应欢庆的庙会被蒙上了厚重的阴影，但并没能阻挡赶会的民众。“没有了庙，人们就搭棚过会，

^①例如，《十九号文件》说：“在我国总人口中，特别是在占全国人口绝大多数的汉族中，信鬼神的人不少，而真正信教的人所占的比重是不大的”。虽语焉不详，但所谓“真正信教的人”显然是指信仰“五大宗教”的人。

^②“儒教”缺乏一个明确的定义，也很难定义。英语中的 Confucianism 可以囊括一切与“儒”传统相关的内容，在这里的语境中用来更为贴切。但在汉语中并没有一个与 Confucianism 对应的词。本文中，有时用“儒教”以对应前后文中的某些词语，有时用“儒家传统”或“孔儒传统”等表述，所指大体是一致的。

并一直持续到今天。”让我们设想一下，当一位虔诚的赶会信众在“非法的”棚庙里在他信奉的神祇前奉上一炷香的时候，当一位虔诚的基督徒在“合法的”的教堂里在他信奉的上帝前点燃一支烛的时候，这两者之间有什么实质性的区别吗？

在更多的情况下，未必发生公开的冲突或特别紧张的关系，但缺乏“合法性”的文化传统被视为一种特殊的禁忌，必须绕道而行。北京郊区红寺村的“香会”就是一例。北京地区由民间香会组织的传统文化活动由来已久，红寺村的香会尤负盛名。文革期间，因为行香走会被视为封建迷信，香会活动被禁。“改革开放后，传统文化活动得以恢复，‘香会’更名为‘花会’，并在新时代充分展现了它的文化魅力。”（刘辉，2012）为什么要更名呢？主张更名者或许会列出种种理由，但最根本的原因还是那个与封建迷信标签相关的“禁忌”。

这种在恢复传统的过程中做“名目”文章的情况，在我们的田野调查中也一再碰到。2010年，我们在浙江省苍南县陈家堡村做调查，那是一个以陈姓为主的村落，当地的陈氏族谱有近千年的家族记录。陈家堡村原有一座建于康熙年间的陈氏宗祠，1949年以后祠堂的传统活动停止了，1962年祠堂又被改为村里的小学用房。2005年，当地陈氏后人在原址重建了宗祠，恢复了族人祭祖以及其它社会活动。然而，在宗祠正门的旁边却挂着两块醒目的大木牌，分别写着“苍南县钱库区陈家堡老人协会”和“苍南县钱库区陈家堡文化体育活动中心”。主人告诉我们，祠堂就是以修建“老人协会”和“文化体育活动中心”的名义申请修建的。后来我们发现，当地近年来新建或重建的大量宗祠都挂着类似的两块牌子。（范丽珠、陈纳、赵文词，2015）这是基层政府与民众之间形成的一种特殊的默契。尽管当地宗祠为种种社会活动（包括老人协会活动、文化体育活动、党员活动、爱国主义教育等）提供了场所（参见，肖雁，2011:188-190），但宗祠首先是宗祠。在申请修建宗祠的过程中要如此煞费心机地暗度陈仓，对于政府工作人员和民众来说，都有一种不得已的感觉，究其原因，仍是受困于那个“宗教与迷信”的话语，以及依据这个话语形成的观念和带有强制性的社会规制。

近些年来，尤其是习近平担任党和国家领导人以来，儒家传统复兴的势头益发高涨，而且体现在社会生活的方方面面，与此同步的是中国人对儒家传统的文化认同感的增强（参见Chen, 2016b）。然而，与此同时，改革三十多年来关于宗教发展和管理的法律和制度并没有实质性的改变，一个世纪以来流行的关于“宗教与迷信”的话语仍然被大多数人认为是“常识”，甚至是“原则”。2011年初，在刚刚修建一新的国家博物馆的北广场树立了一座三层楼高的孔子铜像，一百天以后，这座铜像又被悄悄地移走。这一事件至少可以部分地说明，我们的某些决策者在很大程度上仍然游移于“宗教与迷信”的历史阴影之下。据报道，就国博北广场孔子像事件进行的一项调查有22万网友参加，其中多达77%的网友认为“国博门前立雕像不严肃，儒学并非所有人推崇”。^①这项据称是人民网组织的调查的详情不得而知，但如果确实有这样大的样本和如此高的态度百分比，是非常值得关注的。这不是一个三言两语可以说得清楚的问题，但至少可以说明，在今天的中国，对儒家传统的复兴表示困惑、疑虑、甚至反对的态度，在广大民众中似乎有着相当大的影响。不过，这样的情况也是有其特定背景的。一百年来，中国社会的主流文化受制于“宗教与迷信”等话语，人们生活在由特定话语建构起的现实中，形成了关于孔子和儒家传统的特定的观念和价值。如今，我们重新审视历史，重新认识传统，试图复兴以儒家传统为核心的中华文化。然而，我们何时为砸烂了的孔家店正式平反过？我们应该通过什么途径来平反？十分微妙的是，诸如“宗教与迷信”的历史话语对砸烂孔家店有着支撑作用，如果我们不将“宗教与迷信”的话语厘清说明，还历史的原貌，

^①参见，<http://www.qlrf.org/show.asp?id=262>；<http://news.163.com/11/0425/03/72F4GP6J00014AED.html>，2015年1月22日下载。

那么，要想使人们心悦诚服地转变观念和态度是困难的。无论怎样，对于“宗教与迷信”的百年话语，这样一个对于中国宗教界和整个社会文化有着重大影响的问题，在中国经历着前所未有的结构性大变革的今天，有必要予以正视并给出一个明确的说法。

六

如前所述，本文所探讨的关于“宗教与迷信”的话语，是帝国主义和殖民主义盛行时期的西方话语的组成部分，是欧洲中心主义和基督教中心主义的产物。回顾一下这一话语在其“原产地”的发展与现状，有助于我们认识该话语在中国的情况。

被福柯描述为“权力/知识”（“power/knowledge”）的话语（Foucault, 1980），其权威性的建立确实是要有“知识”为支撑的。十九世纪自然科学的高速发展，尤其是达尔文在进化论方面的突破，支撑着科学主义和社会达尔文主义的流行，一时铺天盖地，关于宗教与迷信的话语仅是其中的一支涓流。然而，与此同时，西方知识界却已经在酝酿着对这些流行思潮的颠覆性的脉动。就宗教研究而言，十九世纪人类学的发展推动了广泛的田野调查，深化了对人类不同族群的宗教文化的认识，并由此产生了对当时流行理论的正负两方面的作用。一方面，人类学的田野知识为社会进化论（包括宗教进化论）提供的支撑，因为对诸多“落后文明”的发现把西方基督教文明直接推向了社会进化论金字塔的顶端；另一方面，对诸多不同文化和宗教的研究拓展了人们的眼界，由此产生的文化多元主义对基督教中心主义形成了直接的挑战。及至二十世纪之交，以弗朗茨·博厄斯（Franz Boas）为代表的西方学者在不同程度上突破了基督教中心主义和西方中心主义，站在更高的层面上以文化相对主义的宽广视角看待人类的宗教文化问题。法国社会学家涂尔干（Emile Durkheim）根据关于宗教文化的大量田野调查资料的研究，于1912年发表了《宗教生活的基本形式》（*The Elementary Forms of Religious Life*）。在这部经典著作中，涂尔干从功能主义的视角出发将宗教定义为“道德社区”（“moral community”），依据此说，儒教之为宗教是不容置疑的。德国社会学家马克斯·韦伯（Max Weber）在其关于“伦理价值与资本主义发展”的理论研究中，直接将儒教作为中国的主流宗教进行分析。他于1920年发表了《中国的宗教：儒教和道教》（*The Religion of China: Confucianism and Taoism*），^①书中主要讨论了中国的社会结构和“儒教”传统，而将“道教”作为相对于主流宗教的异端存在（heterodoxy）进行了简略的分析。这两位社会学的泰斗级学者关于宗教的著述在西方的学界和社会都有广泛影响。如果说话语的权威性之建立需要有“知识”为支撑的话，涂尔干和韦伯的著作应属于极具权威性的知识。然而，他们关于宗教的论著在中国似乎并没有引起多大反响，至少没有引起人们对于“宗教与迷信”话语的深入思考，进而改变这一套话语。改革以来，随着国际学术交往增多，发现了一个奇怪的现象，同样一个关于 Confucianism 的话题，在西方学界常常被作为宗教问题探讨，而到了中国往往就不能作为宗教问题探讨了，因为，在中国的学术语境和社会语境中，“儒教”作为宗教的概念还有待确立。这是一个值得深入研究的微妙现象。^②

对于西方殖民主义传统进行深入的清算是在第二次世界大战以后的事情。随着前殖民地国家纷纷独立，许多学者和知识分子投入了对殖民历史的反思。去殖民化运动（decolonization

^① 该书德文版书名中没有“中国的宗教”（“The Religion of China”）这几个字，英译者加上这几个字以避免书名中出现过多的“ism”，也说明英译者对原著的理解（参见，Weber, 1964: ix）。

^② 近年来，有些学者试图避开“儒教是不是宗教”这样的学理问题，转而关注“儒教以怎样的方式存在于民间”这样的宗教实践问题，用这样的方法促进儒教研究的发展（参见，肖雁，2011）。我们希望，通过对“宗教与迷信”话语问题的研究，加深对宗教本质的认识，走出关于“儒教”学理的“尴尬的境地”。

movement) 的内容绝不仅限于领土的划界、政权的交接, 或者仅是去除非本土力量在政治、经济、文化等方面的独控状态, 去殖民化的核心任务之一在于“思想上的去殖民化”, 培养以非西方的、不抱偏见的视角来认识和看待前殖民地社会和文化的力量。这方面研究的重要成果之一是萨义德的《东方主义》(也译作《东方学》)。伴随着对西方殖民主义传统的剖析和批判, 人们基于新的知识和视角发展新的话语和理论。在宗教研究方面, 到上世纪七十年代(中国正忙于文化大革命的时候), 西方学界逐步形成共识, 更倾向于将宗教定义为一个文化系统, 人类学家格尔茨的论文《宗教作为一个文化系统》(Geertz, 1973) 成了这方面的经典。宗教的定义变了, 一些曾经被排除在宗教之外的或曾经被认为是所谓“迷信”的信仰和实践也可以被认可为宗教了。德鲁伊教(Druidism)就是一例。在英国, 德鲁伊教本是远古时期凯尔特人的本土宗教, 其信仰内容包括自然崇拜和祖先崇拜, 早在古罗马时期不列颠岛上德鲁伊教就已消失, 相关信息主要见于文献。在过去两个世纪里, 伴随着凯尔特文化复兴(Celtic Revival) 运动, 出现了德鲁伊教的复兴(Neo-Druidism 或 Druidry), 到二十世纪后期形成一定规模。按传统的关于宗教的界定, 这类被称为 neopaganism 或者 modern paganism 的信仰体系是“典型的迷信”。但如今这种说法显然是不合时宜了。2010年10月, 英国政府的主管部门正式批准德鲁伊教注册为宗教。^①

那么, 还有没有“迷信”这一说呢? 有。让我们看一看《大英百科全书》(第十五版) 中关于“迷信”(“superstition”) 的论述:

…… 一个人的宗教就是另一个人的迷信…… 对于一个不信仰宗教的人来说, 所有的宗教信仰和实践看起来都是迷信。(… one person’s religion is another one’s superstition… all religious beliefs and practices may seem superstitious to the person without religion.)

可以断言, 并非所有的人都同意这种关于“宗教与迷信”的论述。同样可以断言, 这样的论述是以过去半个多世纪以来学界积累的知识为支撑的, 是人们深化了对“宗教”与“迷信”问题的本质性认识的结果。上述英国宗教政策之改变, 正是这一结果体现于社会政治生活的一例。可以认为, 百年前从西方引入中国的那一套基于西方/基督教中心主义的“宗教与迷信”的话语, 在其原产地已经成为明日黄花了。既然如此, 我们还有什么理由要将“儒教”的某些信仰与实践归为迷信, 必欲去除之, 于此同时, 又要立法设规, 对某些其它宗教的信仰与实践加以保护呢?

面对这样的情况, 需要回答的一个问题是: 原本是服务于帝国主义、殖民主义的话语, 在其原产地的语境里已经过了气, 为什么在社会主义中国仍然是流通的话语呢? 这是一个复杂的问题, 涉及诸多方面, 下面仅简要地讲三点。

首先, 关于话语自身的特点。话语一旦形成并被人们接受, 进而在思想领域和公共领域流通, 就获得其自身的生命力, 能够独立于其母体(即原本产生该话语的语境)而持久存在, 成为人们认识世界和解释世界的工具, 影响人们的思维方式和交流思想的方式。话语是特定的社会文化的产物, 同时又反作用于社会文化 --- 定义和构建现实, 影响着现实(包括话语本身)的存在和发展。关于隐性东方主义话语的生命力和持久性, 萨义德曾这样描述:

^①参见, “Druids given religious status: The pagan practice of Druidry has been recognized as being a religion by the Charities Commission.” <http://uk.news.yahoo.com/4/20101002/tuk-druids-given-religious-status-dba1618.html>, 2010年10月3日下载。

……像所有清晰表述的能力以及这些能力所构成的话语一样，隐性的东方主义在本质上是极为保守的，也就是说，着力于自我保存的。它一代一代地传承，成为文化的组成部分，就像几何学或物理学那样成为一种论说相关现实的通用语言。东方主义并非将自身的存在寄托于其开放性及其对东方的接受上面，而是寄托于其内在的、鼓噪不息的凌驾于东方的权力意志之上。正是通过这种方式，东方主义才得以在经历了众多的革命、世界大战和殖民帝国的土崩瓦解之后，还能够继续存活下来。（萨义德，1999:282）

本文讨论的关于“宗教与迷信”的话语，正属于这种“在经历了众多的革命、世界大战和殖民帝国的土崩瓦解之后，还能够继续存活下来”的隐性东方主义的话语。在中国，尽管“帝国主义（和殖民主义）夹着尾巴逃跑了”，^①但是这个东方主义的话语仍然存活于社会的主流话语体系中，因为它早已“成为[中国]文化的组成部分”，“一代一代地传承”。换一个角度来说，在中国，对于殖民主义历史和传统的研究以及去殖民化的工作，还有待深入。

其次，关于“宗教与迷信”的话语在中国历史上的特殊性。一个世纪以前，当“宗教”和“迷信”的概念最初引进中国的时候，中国社会正处于由传统封建帝国向现代国家转型的时期。作为支撑着“宗教与迷信”的话语的科学主义和社会进化论，也是当时促进社会观念转型的新文化运动的重要思想依据。“宗教与迷信”的话语似乎顺理成章地成为新文化运动中形成的新思想、新话语的一部分。共产党领导的中国革命以马克思主义为理论基础，同时在很大程度上接受了新文化运动的新思想、新话语。在轰轰烈烈的反对封建迷信的运动中，使得“宗教与迷信”的话语与“科学”和“进步”产生了某种朦胧的相关性。建国以后，关于“宗教与迷信”的话语则成了认识宗教问题、制定宗教政策的重要依据。^②而由此制定的相关政策和由此推行的社会实践，又进一步强化了关于“宗教与迷信”的话语，扩大了其社会影响力。在相当长的时期内，在中国学术界的宗教研究总是突破不了“宗教与迷信”的框架。对于中国传统宗教的研究主要限于佛教和道教（以及民间宗教）的研究，而“儒”的研究则大体上归于哲学，无论是对“儒家”还是“儒学”的研究。事实上，关于“宗教与迷信”的话语已经融入了中国社会的主流话语，成为社会主控的真理体系（即福柯所谓“regime of truth”）的一部分，从而定义和建构着中国的现实，影响着现实的存在和发展。在此过程中，关于“宗教与迷信”的话语不仅获得了“合理性”和“合法性”，更是披上了某种“truth”的外衣，甚至在很大程度上成为毋庸置疑和不可颠覆的“常识”。

再次，关于中国百年以来的社会科学研究欠发展的问题。“宗教与迷信”的话语作为一个由“知识”支撑起的话语，百年前引进到中国，成为知识话语和公共话语中的“常识”，始终没有受到实质性的挑战，究其原因，与中国百年以来的社会科学研究欠发展的情况直接相关。尽管中国拥有数千年积累起的传统学术资源，但在二十世纪之交，所谓现代社会科学研究基本上是空白，这也是为什么中国当时需要进口诸如“进化”、“革命”、“进步”、“宗教”、“迷信”等许许多多的基本概念，以便发展中国人自己的现代话语和现代学术（参见金观涛、刘青山，2010）。二十世纪上半叶，连绵不断的战火和各种灾难大大扼制了刚刚萌发的中国社会科学研究的发展。解放初期，政府在高等学校“院系调整”的过程中取消了一系列人文社科研究的专业，包括社会学、人类学、政治学等（李琦，2002；李刚，2015）。据说中国当时这样做主要是出于意识形态的原因，为了学习前苏联；然而，当前苏联在五十年代中期逐

^①二十世纪五、六十年代在中国非常流行的歌曲《社会主义好》的歌词。

^②新中国建国之初，在诸多社会政策方面受前苏联的影响很大。然而，Christopher Marsh 认为，由于文化传统的差异，中国在宗教政策方面受前苏联的影响较少，走了一条具有中国特色的道路。参见，Marsh, 2011, p. 12.

步恢复这些专业的时候，我们并没有跟进（陆学艺，2013）。1964 年底，经毛泽东的提议，当时的中国科学院成立了世界宗教研究所，但成立不久就开始了文革。在相当长的时期内，就“宗教与迷信”之类问题而言，中国学者的研究处于极其薄弱的状态，当然也谈不上与国外学界进行交流和联系。直到改革开放的八十年代，相关的人文社科专业才得以陆续恢复和重建。由此造成的中外之间在学术上的巨大差距，需要几代中国学人的努力才可能克服。在缺乏对相关问题深入系统研究的情况下，我们很难有足够的意识和知识对那些业已内化为“常识”甚至“真理”的话语进行有力的挑战。

弄清上述问题，就不难理解这样的现象了：近年来，在复兴中华传统文化的潮流中，人们遇到种种迷茫和困惑 ---- 曾经被打倒砸烂的“孔家店”凭什么要重新开张？复兴中华传统文化是不是要重走历史的老路？凡此种种，无不与“宗教与迷信”的话语直接或间接相关。然而，时至今日，却很少有人站出来正面挑战“宗教与迷信”的命题。

七

什么是宗教？什么是迷信？与其探究这两个概念的定义，莫如认清“宗教与迷信”作为话语存在的本质。作为一种话语，它产生于特定的权力关系，服务于特定的权力关系。在两千年前的古罗马帝国是这样，在一百年前的半殖民地半封建的中国也是这样。产生于西方的“宗教与迷信”之说，作为百年前服务于殖民主义扩张的话语，已经随着殖民主义的衰败而在西方失去了市场。然而，在前半殖民地半封建的中国，这一历史的话语却至今依然流通于市，继续影响着社会生活和文化建设。不能不说，在中国，这一隐性的东方主义话语根深蒂固，去殖民化的工作任重而道远。

需要强调的是，在中国具体的历史和现实情境下，“宗教与迷信”的话语并非仅是一个认知问题，或仅是一个将信仰系统进行分类的单纯学术问题，而是一个直接关涉到社会法律和行政的问题，一个与亿万民众的精神和文化生活密切相关的问题，是一个产生重大社会政治影响和实质性后果的问题。正如本文所分析的那样，在“宗教与迷信”二分法的框架下，作为中国传统的“儒释道三教”长期以来被一分为二，释道二教被划为宗教，受到行政当局认可，得到法律的保护，而儒教传统则在很大程度上被认为是迷信，在政治上和文化上予以否定。大体如此的情况，始之于百年以前，在文化大革命期间达到极致，至今余波不散。我们今天对“宗教与迷信”话语问题的再思考，根本目的并不在于将“儒”归类为与“释道”并列的“宗教”，而在于跳出“宗教与迷信”话语的框架，认清这一历史话语及其造成的现象之本质，将“儒”的传统从历史的“迷信”污名中解放出来，从而能够名正言顺地以批判性继承的态度予以审视和评价。无论怎样，百年来被否定的“儒”的传统恰恰是中华民族数千年来文化核心，是中华民族作为一个文化共同体的认同基础。中国之所以为一个伟大的民族，不仅因为“纵有千古、横有八荒”，更因为有悠久而丰富的以“儒”为核心的文化传统。在我们大讲中国的崛起和中华民族复兴的今天，必须认清孔儒传统在人类文明史上的意义，厘清孔儒传统在中华传统中的价值，摆正孔儒传统与中华民族的文化认同之间的关系，并以此凝聚人心、强化认同、不懈进取，否则要真正实现中华民族的复兴是难以想象的。

“每一个社会都有其特定的真理体系”（Foucault, 1980:131）。同样，每一次重大的社会变革都涉及到社会“真理体系”的重建。今天，在中国经历其空前重大的社会、文化变革之际，重申“宗教与迷信”的话语，走出历史的阴影，深化对宗教的本质和意义的认识，推进中华民

族的文化复兴，应是时代赋予我们的使命。

(二零一五年十二月)

参考文献：

陈独秀：《偶像破坏论》，胡明编选《陈独秀选集》，天津：天津人民出版社，1990，68-70。

陈独秀：《谈政治》，胡明编选《陈独秀选集》，天津：天津人民出版社，1990，117-127。

陈独秀：《<新青年>罪案之答辩书》，胡明编选《陈独秀选集》，天津：天津人民出版社，1990，72-73。

陈独秀：《再论孔教问题》，胡明编选《陈独秀选集》，天津：天津人民出版社，1990，43-46。

范丽珠、陈纳、赵文词：《传统的遗失与复归：温州南部乡村宗族传统的田野研究》，载魏乐博、范丽珠（主编），《江南地区的宗教与社会生活》，上海：上海人民出版社，2015，47-85。

胡适：《<科学与人生观>序》，载《胡适选集》，长春：吉林人民出版社，2008，718-734。

胡适：《中国中古思想史长编》，载《胡适选集》，长春：吉林人民出版社，2008，313-549。

江绍原著（王文宝整理）：《中国礼俗迷信》，天津：渤海湾出版公司，1989。

金观涛、刘青峰：《观念史研究：中国现代重要政治术语的形成》，北京：法律出版社，2010。

李传斌：《基督教与近代中国的不平等条约》，长沙：湖南人民出版社，2011。

李刚：《大学的终结——1950年代初期的“院系调整”》，<http://www.usc.cuhk.edu.hk/PaperCollection/Details.aspx?id=2526>，2015年12月31日下载。

李琦：《建国初期全国高等学校院系调整书评》，载《党的文献》2002年第6期，71-77。

梁启超：《论中国学术思想变迁之大势》，上海：上海古籍出版社，2001。

梁启超：《保教非所以尊孔论》，<http://www.my285.com/xdmj/lqc/032.htm>，2015年10月13日下载。

林毓生：《中国意识的危机：“五四”时期激烈的反传统主义》，穆善培译，贵阳：贵州人民出版社，1986。

刘辉，“花会组织与乡土社会秩序的建构——朝阳区红寺村太平同乐秧歌圣会研究”，互联网文献，<http://www.snzg.cn/article/show.php?itemid-8021/page-1.html>，2012年8月28

日下载。

陆学艺：《新中国社会学五十年》，中国社会学网，2013年5月20日。互联网文献，<http://www.sociology2010.cass.cn/news/722005.htm>，2015年9月5日下载。

马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》，上海：上海人民出版社，1992。

毛泽东：《湖南农民运动考察报告》，载《毛泽东选集》第一卷，北京：人民出版社，1966。

【美】欧大年：《中国民间宗教教派研究》，刘心勇等译，上海：上海古籍出版社，1993。

【美】爱德华·W·萨义德：《东方学》，王宇根译，北京：三联书店，1999。

【美】本杰明·史华兹：《寻求富强：严复与西方》，叶凤美译，南京：江苏人民出版社，1996。

【英】斯宾塞：《群学肄言》，严复译，北京：商务印书馆，1981。

王铁崖：《中外旧约章汇编》（第一册），北京：三联书店，1982 [1957]。

肖雁：《2010年儒教研究的理论与实践》，载金泽、邱永辉主编《中国宗教报告（2011）》，北京：社会科学文献出版社，2011，173-196。

牙含章：《无神论和宗教问题》，上海：上海人民出版社，1979a。

牙含章：《论宗教和封建迷信》，载牙含章著《无神论和宗教问题》，上海：上海人民出版社，1979b，27-44。

牙含章：《和资产阶级“宗教学”划清界限》，载牙含章著《无神论和宗教问题》，上海：上海人民出版社，1979c，74-86。

严复：《译群学肄言序》，载斯宾塞：《群学肄言》，严复译，北京：商务印书馆，1981。

严复：《天演进化论》，载《严复集》，第二册，北京：中华书局，[1913]，309-319。

杨庆堃：《中国社会中的宗教：宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》，范丽珠等译，上海：上海人民出版社，2006。

岳永逸：《庙会的生产：当代河北赵县梨区乡村庙会的田野考察》，博士学位论文，北京师范大学，2004年。

张君勱等：《科学与人生观》，合肥：黄山书社，2008。

赵林：《黑格尔的宗教哲学》，武汉大学出版社，2005。

中共中央，“中共中央关于印发《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》

的通知”（亦称《十九号文件》），文件文本见国家宗教事务局网站，<http://www.sara.gov.cn/zcfg/zc/497.htm>。

《中华苏维埃共和国宪法大纲》（1931年11月），载中共江西省委党史研究室等编《中央革命根据地历史资料文库·政权系统·6》，中央文献出版社 江西人民出版社，[无出版年份]，109-112。

Berger, Peter L. and Thomas Luckmann. 1967. *A Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York: Anchor Books,

Berger, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of Sociological Theory of Religion*, New York: Anchor Books, 1990, p 32.

Cameron, Euan. 1991. *The European Reformation*. Oxford: Clarendon Press.

Chen, Na. 2016a. “Why Confucianism Is Not a Religion? Impact of Orientalism,” in *Zygon: Journal of Religion and Science* (East Asian Issue). (Forthcoming.)

Chen, Na. 2016b. “Revival of Confucianism and Reconstruction of Chinese Identity.” (Forthcoming.)

Commission on Extraterritoriality. 1967 [1924]. *Constitution and Supplementary Laws and Documents of The Republic of China*, Peking; Reprinted edition, Arlington, Virginia: University Publications of America.

Emile Durkheim. 2001. *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Carol Cosman. Oxford: Oxford University Press.

England and Wales. Parliament. House of Commons. 1641. *The Order from the House of Commons for the abolishing of superstition, and innovavation [sic], in the regulating of church affaires*, London: Printed by B. Alsop.

Foucault, Michel. 1980. “Truth and Power”, in Colin Gordon, ed., *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, New York: Pantheon Books, p. 131.

Foucault, Michel. 1980. (Colin Gordon, ed.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, New York: Pantheon Books.

Geertz, Clifford. 1973. “Religion as a Cultural System”, in *The Interpretation of Culture*, New York: Basic Books, pp. 87-125.

Goossaert, Vincent. 2011. “The Social Organization of Religious Communities in the Twentieth Century,” in David A. Palmer, Glenn Shive and Philip L. Wickeri, eds. *Chinese Religious Life*, New York: Oxford University Press, pp. 172-190

Hua, Shiping. 1995. *Scientism and Humanism: Two Cultures in Post-Mao China (1978-1989)*, Albany:

State University of New York Press.

Kwok, Danny W. Y. 1965. *Scientism in Chinese Thought: 1900-1950*, New Haven: Yale University Press.

MacInnis, Donald E. 1972. *Religious Policy and Practice in Communist China: A Documentary History*, New York: The MacMillan Company.

_____. 1989. *Religion in China Today: Policy and Practice*, Maryknoll, New York: Orbis Books.

Marsh, Christopher. 2011. *Religion and the State in Russia and China: Suppression, Survival, and Revival*, New York: The Continuum.

Martin, Dale B. 2009. *Inventing Superstition: From the Hippocratics to the Christians*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Nedostup, Rebecca. 2009. *Superstitious Regimes: Religion and Politics of Chinese modernity*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

New Encyclopaedia Britannica, "superstition", Vol. 11, 15th Edition, London: Encyclopaedia Britannica, Inc. 2010.

Olson, Richard G. 2008. *Science and Scientism in Nineteenth-Century Europe*, Chicago: University of Illinois Press, 2008,

Parish, Helen and William G. Naphy, eds. 2003. *Religion and Superstition in Reformation Europe*, Manchester: Manchester University Press.

van der Veer, Peter. 1993. "The Foreign Hand: Orientalist Discourse in Sociology and Communalism," in Carol A. Breckenridge and Peter van der Veer, eds., *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

van der Veer, Peter. 2001. *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton: Princeton University Press.

Max Weber. 1964. *The Religion of China: Confucianism and Taoism*. Translated and edited by Hans H. Gerth with an Introduction by C. K. Yang, New York: The Free Press.