

·民间宗教与乡土社会(学术主持人:吴重庆)·

主持人语:“中国”不应该只是一个抽象的符号,“中国”也不是一个本质主义的名词。我们应该努力去理解中国内部的区域差异以及时代层积的历史意涵。在我看来,华南乡村与中国中部地区的乡村,在基层社会结构上是存在较大不同的。

我曾经用“无主体熟人社会”概念描述空心化乡村的社会特征(也有人称之为“原子化社会”),空心化现象严重的乡村,主要集中在作为农民工输出地的中部地区。而在华南乡村(包括从浙江温州、福建莆田到广东潮汕这一东南沿海的狭长地带以及广大的珠江三角洲),即使也较普遍存在农民离土离乡的现象,但其乡土社会并非空心化社会。在这中间,血缘性的宗族组织、地缘性的同乡同业以及民间宗教所依托的乡土社会网络,相辅相成地填充并拓展了华南的乡土社会空间。

本专栏三篇文章所呈现的华南乡土社会图景以及所提出的观点,都是基于我们在华南乡村所做的民间宗教田野调查。我们试图通过对华南民间宗教延续、复兴和变迁轨迹的研究,探讨一个超出华南地域限制的带有普遍意义的问题,即在所谓的社会转型过程中,现代社会运作如何承接传统的社会资源,这是古与今的延续问题;另外一方面,在今天民间宗教活动开展的过程中,我们也同样可以发现沟口雄三先生在研究中国近代社会时所揭示的官、绅、民互动的“乡里空间”或者“乡治空间”,这是公与私的交融问题。我们希望从延续而非断裂、动态实践而非静态概念的角度,开启中国乡土社会的丰富内含。

一种可能的新视角——从博弈论看民间信仰 与世俗国家、制度性宗教的互动

吴重庆 陈韵如

(中山大学 哲学系,广东 广州 510275;中山大学 华南农村研究中心,广东 广州 510275)

[摘要] 本文将运筹学中的博弈论视角引入民间信仰的研究,选取了民间信仰、世俗国家、制度性宗教三种力量,对民间宗教与世俗国家、制度性宗教两者的博弈进行了分析,并从中得出博弈的均衡点,以及两种博弈之间的隶属关系,从而从一个新的视角来审视民间信仰复兴与其他力量之间的互动关系。本文分析民间信仰与世俗国家、制度性宗教在不同历史条件下的互动,揭示其博弈结构,以期为社会治理实践提供对策。

[关键词] 民间信仰; 世俗国家; 制度性宗教; 博弈; 社会治理

[中图分类号]C912.4 [文献标识码]A [文章编号]1003-4145 [2016]09-0084-10

DOI:10.14112/j.cnki.37-1053/c.2016.09.011

按照马克思主义的观点,民间信仰、世俗国家与制度性宗教同为一定社会历史条件下的“上层建筑”,它们均产生于一定的经济基础之上,并对经济基础产生反作用。然而,笔者认为有两点值得注意:一是作为上层建筑的各种制度形态与意识形态虽然产生于一定的社会经济基础之上并受到经济基础的制约,但它们一旦产生便具有一种相对于经济基础的“独立性”,它们并不是经济基础在思想意识形态和社会政治制度领域

收稿日期:2016-04-03

作者简介:吴重庆(1964—),男,中山大学哲学系教授、博士生导师,主要研究方向为中国古代哲学、民间宗教。

陈韵如(1992—),女,中山大学华南农村研究中心助理研究员。

基金项目:本文系教育部人文社会科学重点研究基地重大课题“珠江三角洲民间宗教地理空间分布调查研究”(项目批准号:13JJD720020)的阶段性成果。

上的简单反映;二是本身作为“上层建筑”的意识形态间也存在作用与反作用,即存在一种互动的关系。正是基于这两点,笔者拟首先对“民间信仰”、“制度性宗教”、“世俗国家”做一概念上的界定。其次,对涉及这三种形态互动的相关文献做一简要的综述。然后,引入运筹学中博弈论的视角,从宏观层面分析新中国成立后我国大陆地区不同历史阶段下民间信仰与另外两种力量的互动。最后,找到这三种力量的博弈均衡点,揭示出民间信仰与另外两者的博弈结构。

一、概念界定

(一) 民间信仰

关于民间信仰是否可以被称为宗教,或者说民间信仰该如何定义,学术界众说纷纭。从当前情况看,民间信仰由于多学科研究的介入和其各自研究旨趣的不同,始终未能获得较为统一的定义。关于民间信仰的把握和理解,学术界大致有三种倾向。

一是以宋兆麟、乌丙安为代表,认为我国的民间信仰由于有“十个不同”的存在而不具备成型宗教的组成要素,从而不是宗教。^①吕大吉先生也提出了宗教的“四要素说”,以此作为界定宗教与民间信仰的区别,即“宗教观念、宗教体验、宗教行为、宗教体制”^②。这一类型的观点,主要是基于西方宗教学研究的话语框架而列出的标准。诚如陈支平先生所指出,“近代以来从事中国宗教史研究的学者,都或多或少受到西方理论的影响。……轻视中国的固有宗教,甚至认为土生土长的宗教和民间信仰不是宗教”^③。

二是以汉学家德格如特、陈荣捷、杨庆堃、弗里德曼、渡边欣雄为代表的海外学者,倾向于泛化宗教定义而将民间信仰视为宗教。例如德格如特指出民间的信仰与仪式其实也是一个系统化的宗教。^④陈荣捷先生也认为“与其将中国人的宗教生活分为儒释道三个部分,还不如将它分为两个层次来得正确。这两个层次一个是寻常百姓的层次,一个是知识已开者的层次”^⑤。笔者认为陈荣捷先生的这一划分,其实质是将传统宗教研究中从我国宗教横向截面的儒释道划分,转变为纵向层次的划分。这样,宗教的概念就从一个横向的水平相当的范围向纵向垂直的角度进行扩张,其实质是将宗教概念泛化理解。正是在此基础上,杨庆堃提出了制度性的宗教与分散型的宗教。他指出,制度性的宗教其特点是“有自己的神学、仪式与组织体系,独立于其它世俗社会组织之外。它自成一种社会制度,有其基本的观念和结构”;分散型的宗教其特点则是“其神学、仪式与组织与世俗制度以和社会秩序其他方面的观念和结构密切的联系在一起”^⑥。由此,民间信仰也是宗教,它与制度性宗教的区别只是在于其是否独立于世俗社会的组织和观念结构。弗里德曼也指出“中国人的宗教观点和实践不是一些偶然因素的巧合……在表面的多样性背后,中国(民间)宗教有其秩序。在观念的层面,中国人的信仰、表象、分类原则等等表现出一定的系统化特征;在实践和组织的层面,他们的仪式、聚会、等级等等也具有系统性。所以我们可以说有一个中国宗教体系存在。”^⑦渡边欣雄则通过自己的调查发现指出,中国民间信仰具有的母体组织与信条就是弗里德曼所认为的民间信仰与仪式背后隐藏的秩序与规则,这是决定中国民间信仰能够成为一个宗教体系的主要原因^⑧。

第三种观点,则是倾向于认为为了研究方便,民间信仰是否界定为宗教并不太重要。例如,叶涛认为“我想如何界定民间信仰,如何认识它与儒释道的互动关系,还有一个偷懒的做法,就是正统宗教以外的都可以拿进来,包括民间宗教、秘密教门、老百姓的习俗等。模糊一点比精确一点要好,因为无法精确,水至清则无鱼”^⑨。

从以上学者们的观点可以看出,关于民间信仰是否可以成为宗教,尽管有三种不同类型的看法,但却可以发现,无论是哪一种看法都是为了给民间信仰一个非单纯世俗化结构,但又区别于所谓制度性宗教的独立

①参见乌丙安《中国民间信仰》,上海人民出版社1995年版,第1-2页。

②吕大吉《宗教学通论新编》,中国社会科学出版社1998年版,第80页。

③陈支平《福建宗教史》,福建人民出版社1996年版,第1页。

④参见De Groot, *The Religious System of China*, Vols. I—VI (1892—1910), Oriental Book Store.

⑤陈荣捷《现代中国的宗教趋势》,台湾文殊出版社1987年版。转引自王庆德《中国民间宗教史研究百年回顾》,《文史哲》2001年第1期。

⑥[美]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》,范丽珠译,上海人民出版社2007年版,第31页。

⑦转引自王铭铭《社会人类学与中国研究》,三联书店1997年版,第155页。

⑧[日]渡边欣雄《汉族的民俗宗教——社会人类学的研究》,天津人民出版社1998年版,第3页。

⑨转引自路遥等《民间信仰与中国社会研究的若干学术视角》,《山东社会科学》2006年第5期。

地位。在笔者看来,要给民间信仰一个准确的宗教学规定,在技术层面是难以实现的而且也是不必要的。因此,笔者认为“民间信仰”比“民间宗教”能更好地体现这种特殊的意识形态与社会存在形态。所谓民间信仰,即那些在民间广泛存在的,属于非官方的、非组织的,具有自发性的一种情感寄托、崇拜以及伴随着精神信仰而发生的行为和行动。这样,民间信仰就不仅仅是被描述为一种静态的社会结构,而且是被描述为一种动态的、独立的社会力量或者说社会行动。正是基于这样的视角,尽管民间信仰可以千差万别,甚至存在迷信与邪教色彩,但它们既是社会的产物又影响社会,可以统一地将民间宗教视为一种参与社会动态博弈的博弈者。

(二) 制度性宗教

宗教一词在古汉语中并不存在,古汉语是单音节词,《说文解字》中说“宗”,“尊祖庙也”;“教”,“上所施,下所效也”。于是中国学术界用“宗教”一词翻译“religion”。但关于宗教的定义,学术界长期以来并无统一的规定。加之,中国传统社会虽有官方意识形态但无官方宗教,只是在1982年颁布的重申尊重和保护宗教信仰自由政策的19号文件(全称是《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》)中特别提到五种官方认可的宗教,即佛教、道教、伊斯兰教、天主教和基督教。由于这五种宗教并非“国教”也非“非法宗教”,而且具备杨庆堃先生提出的“制度性宗教”的特点,因此,本文的制度性宗教特指这五种官方认可的宗教,而且更侧重于将这五种宗教统一为一个整体,即制度性宗教,从而作为社会动态博弈的博弈者来把握。

(三) 世俗国家

按照马克思主义的观点,国家是社会存在的一种形态,是一种“上层建筑”,而上层建筑分为“思想上层建筑”和“政治上层建筑”,其中“政治上层建筑”又是核心。在现代社会,国家是政权组织的最高社会表现形式。因此,政权的性质在很大程度上决定了国家的性质。而政权性质,若按教俗是否分离进行区分,那么有两种类型的国家:一种是政教合一的神权国家,一种是政教分离的世俗国家。所谓世俗国家,就是指一些对于宗教事务持中立的国家。世俗国家没有类似国教的宗教,也没有对任何一种个别的宗教习俗持赞成或反对的态度。一个世俗国家视信奉不同宗教的人为平等的个体,没有偏袒或歧视信奉个别宗教的人。世俗国家一方面是要运用政权的形式调整本国社会各方面的事务,包括宗教事务;另一方面,不允许有异于自身的社会组织力量取代自己,包括宗教组织力量。国家是政权的最高组织形式,它同时还代表着或者说包括着自身的意识形态与价值观。由此看来,中华人民共和国显然属于世俗国家,且拥有自身的意识形态。为论述方便,且为了突出世俗国家作为世俗力量的典型代表参与到社会动态博弈结构中,下文将不使用“中华人民共和国”一词,而是直接用“世俗国家”来表征一种世俗力量、世俗话语和世俗观念。

二、相关文献综述

一般来说,涉及民间信仰、制度性宗教与世俗国家的研究方法和视角,主要是基于宗教学、社会学、人类学、民俗学等维度,各学科的研究形成了诸多富有成效的理论结果。

一是以“国家—社会”为代表的理论,这方面中外学者用力最深。德格如特提出,研究中国的民间信仰必须熟知上古和中国文献,因为民间信仰是这些古典传统的延伸形态,“这些具有社会意义的仪式活动被统治者吸收、改造,蜕变为古代帝国所需要和采用的官方象征文化和宇宙观”,他认为中国民间信仰来自代表官方文化的文本传统的民间化。同时,葛兰认为代表官方文化的文本传统(大传统)是民间信仰与仪式(小传统)升华后的结果。^①由此,“国家与社会”的关系就被表征为“官方与民间”的“大小传统”的关系。并且,葛兰指出世俗的国家官方与自发的民间信仰存在一种“民间化—升华”的双向互动。随着研究的深入,学者不再拘泥于“大小传统之分”,而是探讨两者的互相融合,尤其是站在民间信仰的角度。华生在《神明的标准化:对华南天后信仰的提倡》一文中,通过对元、明、清三朝改造民间女神天后过程的描述,证实了小传统可以被大传统吸收。王铭铭也指出“……官方文化部分是对民间文化吸收的产物,但是同时强调民间信仰的独立性”^②。杜赞奇也进一步深化“国家与社会框架”的研究,他通过对华北农村关帝信仰的研究,来探讨非士绅的乡村精英与官府、儒家文化保持联系与一致的方式。^③国内学者如赵世瑜则认为,民间信仰的研究必

①转引自王铭铭《社会人类学与中国研究》,三联书店1997年版,第159-160页。

②王铭铭《社会人类学与中国研究》,三联书店1997年版,第160-167页。

③[印度]杜赞奇《文化、权利与国家——1900—1942年的华北农村》,江苏人民出版社1996年版,第133页。

须“多考虑一些上层与下层之间的互动关系,像近年来国外汉学界较多研究传统社会中国家与基层社会之间的关系(控制与反控制)那样”^①。此外,民俗学者也主要通过个案方式研究和论证了世俗国家与民间信仰之间存在互动,例如刘铁梁、赵炳祥在研究河北省井陘县青横庄的信仰意识——“杠会”时,就是重点考察它在沟通官方与民间社会之中所扮演的角色。^②这一理论框架尽管在研究中有考察力量间的互动,但更多的是研究一种静态的结构要素之间的互动,是为了探究中国的社会结构与文化形态。

第二种理论视角是将民间信仰视为有其独立的价值和功用,其自身存在独立的运作逻辑和秩序规则。例如,郑振满和陈春声认为民间信仰研究的价值,不仅在于可以通过这一研究去“认识潜伏于普通百姓日常行为之下的有关世界观的看法”,还可以“在揭示中国社会的内在秩序和运行法则方面,具有独特的价值和意义”^③。这样民间信仰的研究就转向了其社会整合的视角。例如杨庆堃认为,“无论是什么样的公共宗教仪式场合,也无论是举行庙会、求雨或是庆祝某一公众的节日,宗教都起到了共同信仰象征的作用。在宗教的引导下,人们打破了平日各自不同的生活界限,完全投入到社区生活中。作为宗教功能的一种,每一地区主要寺庙的多神信仰属性的发展可能就是为了适应社区整合的需要”^④。陈重成认为,各种民间信仰仪式将村落中的个人、家户、聚落、社区和区域予以贯穿连结,亦即通过一系列的年度祭仪、祭祖周期和村落仪式等,将村落中所有的个人、家户、聚落、社区和区域等各个不同层次的社会实体联系起来。如过年是从家到区域的跨域、普渡是社区与社区间的统一、墓祭是家族认同的表现、村神诞辰是村落共同体作为一个统一体的共同庆典,而朝拜仪式则强调了区域文化的等级性,在这一连串的仪式过程中,个人与社区形成有机的一体化整体,宗教仪式也因此发挥了高度的整合作用。^⑤高长江认为,民间信仰“其全民性的‘大乐与天地同和’的仪式庆典也成为民间社会文化整合的重要文化纽带”^⑥。

还有一种理论引入经济学的理论方法进行研究,其成果是宗教市场模型。宗教经济理论又被称为宗教市场模型,其重要观点是一个社会当中的所有宗教活动构成“宗教经济”。宗教经济是社会系统的一个子系统,并且其与世俗经济系统非常类似,两者都强调供求与互动,并且被认为是理性预期与选择的结果,即“宗教经济的构成包括现有的、潜在的信徒(需求)市场,寻求服务于这个市场的一些组织(供应者)以及不同的组织所提供的宗教教义与实践(产品)”^⑦。“理性选择——即人们为了最大化自身的净利益而权衡收益和代价以作出选择和采取行动——是人类基本的行动准则”^⑧,因此“既然宗教行为也是人类的行为,那么它就可以像人类的其他形式的行为一样被理解”^⑨。宗教市场模型被认为能够成功解释当今世界上绝大多数地区的宗教发展,包括世界性的宗教与区域性的宗教乃至教派。海内外一些学者也成功地运用该模型研究了中国社会中的宗教复兴以及其他一些民间信仰现象,同时也从某些方面揭示了制度性宗教与民间信仰的互动。例如,杨凤岗提出了中国宗教三色市场模型。他认为“加强宗教管制的结果不是宗教信仰和行为的总体减低,而是致使宗教市场复杂化,即出现三个宗教市场,而且每个市场都有自身特别的动力学。这三个市场是:红市——合法的宗教组织、信众及活动;黑市——政府禁止或取缔的宗教组织、信众及活动;灰市——既非法也不非法,既合法又非法的宗教组织、信众及活动”^⑩。杨凤岗的宗教三色市场理论实际就是一个大宗教概念,既包含了制度性宗教也包含了民间信仰,甚至是邪教。台湾学者陈纬华也运用“灵力经济”概

①赵世瑜《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》,三联书店2002年版,第3页。

②刘铁梁、赵炳祥《联村阻滞与社区仪式活动》,载王铭铭、王斯福《乡土社会的秩序、公正与权威》,中国政法大学出版社1997年版,第205-207页。

③郑振满、陈春声《民间信仰与社会空间》,福建人民出版社2003年版,第1-2页。

④[美]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》,范丽珠译,上海人民出版社2007年版,第86页。

⑤陈重成《中国大陆村落社会中的象征体系与权力架构》,《新世纪宗教研究》(台湾)2003年第3期。

⑥高长江《民间信仰:和谐社会的文化资本》,《世界宗教研究》2010年第3期。

⑦[美]罗德里·斯达克、罗杰尔·芬克《信仰的法则:解释宗教之人的方面》,杨凤岗译,中国人民大学出版社2004年版,第43-44页。

⑧Iannaccone Laurence R., “Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion”, in *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol.34, No.1(1995), pp.76-89.

⑨Miller Alan S., “A Rational Choice Model of Religious Behavior in Japan”, in *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol.34, No.2(1995), pp.234-244.

⑩杨凤岗《中国宗教的三色市场》,《中国人民大学学报》2006年第6期。此文是其在美国《社会学季刊》2006年春季号发表的“The Red, Black and Gray Markets of Religion in China”一文的节译本,《中国农业大学学报》2008年第4期发表了该文的全译本。

念来分析台湾地区民间信仰的内在运作逻辑和秩序规则,并选择“婉饰”作为切入点。^①陈纬华成功地从经济学视角,尤其是运用和深化宗教市场理论,对台湾地区民间信仰的内在逻辑和变迁进行了分析与解释。

笔者正是受到上述理论的启发,一方面认为民间信仰不仅独立于制度性宗教和世俗国家,同时还与这些力量形成一种动态的互动博弈结构;另一方面,这种互动本身可以得到合理性的理解与分析。基于这样的考虑,下面将主要站在民间信仰的角度对上述三者进行简单的博弈论分析,从而力图找到民间信仰与另外两者博弈的“均衡点”,以期为社会治理实践提供对策,并在理论上引入一种可能的新视角。

三、民间信仰与世俗国家的博弈

(一) 博弈的历史条件的转变——市民社会的真空

中国进入改革开放时期的标志是1978年12月举行的中国共产党十一届三中全会,会议明确了要将“全党的工作重点转移到社会主义现代化建设上来”,“将以阶级斗争为纲转移到以经济建设为中心”。对于民间信仰和世俗国家的博弈来说,这是一种历史大背景条件的巨大转变。从传统社会的角度看,民间信仰在面对世俗国家时是处于非常尴尬的身份与地位。一方面,它并不是以危害世俗国家和世俗政权为导向,因而并非“邪教”;另一方面,在传统社会,世俗国家认可的法定宗教,例如中国唐朝的道教、佛教和元代的藏传佛教,以及作为官方意识形态的明清儒家理学等中,并没有民间信仰的独立地位。换句话说,民间信仰作为小传统纵然可以被官方意识形态这一大传统吸收升华,例如圣人陪祀制度。但民间信仰本身并没有获得法定成文的官方认可,其生存空间是有限的。甚至很多民间信仰被官方人员和上层知识分子称为“淫祀”。这样,如果借用杨凤岗先生的三色市场概念,民间信仰其实属于一种灰色地带,它既不处于合法的红色地带,也不处在非法的黑色地带。

到了近代,尤其是清末到1979年以前,随着中国人民族意识的觉醒,以及救亡图存和建设新中国等一系列符合发展现代国家的意识形态的发达与强化,世俗国家不仅有计划,而且有条件和有能力将新的意识形态向整个中国社会进行全面的扩张和渗透。世俗国家的这种渗透和扩张使得民间信仰在市民社会的发展空间受到了极大的压缩,“宗教与迷信”二分思想得以在世俗国家和民间信仰的交往中蔓延。民间信仰的诸种活动被归为迷信的范畴,并受到追求现代化的政府的压制。例如1928年,国民政府内务部向各地方政府颁布“神祠存废标准令”,指出迷信为进化之障碍,神权乃愚民之政策,所有“为害最烈的淫邪神祠”都必须彻底铲除。在20世纪中期,世俗国家对社会的渗透和扩张已经达到了顶峰,一方面取缔了“一贯道”这样的邪教^②,一方面即使合法宗教与非邪教的民间信仰都遭到了破坏,佛教寺庙被收归国有,道教宫观成为了教室或政府办公用地,基督教士被驱逐出境,而民间信仰作为“迷信”在历次社会运动中都受到批判。1950年6月28日中央人民政府委员会第八次会议上通过了《中华人民共和国土地改革法》,明确规定“征收祠堂、庙宇、寺院、学校和团体在农村中的土地及其他公地”。农村合作的开展、生产队的进入和形成,迫使民间信仰转入地下。可以说,正是世俗国家对社会的全面控制才使得民间信仰一度从社会公共生活中销声匿迹。在这样一种历史环境中,民间信仰基本上失去了其作为社会一元的独立地位,也不存在与世俗国家进行的所谓博弈。

但在1979年以后,世俗国家在市民社会中的力量进行了收缩调整,尤其是在广大农村地区。由于世俗国家相比之下更关注城市工业社会对国家世俗化的影响,而制度性宗教尚未得到完全的恢复,由此广大的农村地区甚至一部分城市形成了一种市民社会的真空。这种真空既有精神层面上的真空,也有组织上和社会实践层面上的真空。这种真空,是市民国家在国家力量撤退后的一种精神和物质力量层面的真空。对于这种真空,在市民社会,尤其是在农村市民社会中,“民间信仰”成为了可填补的强大社会力量。因此,如华智亚所言,“国家集中力量进行经济建设,从而放松了对社会生活领域和思想意识领域的控制,这些旧有的风俗习惯便死灰复燃了”^③。因此,历史条件的转变使得民间信仰的复兴得以可能,使之能成为与世俗国家进行互动博弈的一方。

^①陈纬华《灵力经济:一个分析民间信仰活动的新视角》,《台湾社会研究季刊》2008年第69期。

^②据资料显示:据不完全统计,20世纪中期在武汉,一贯道有线17条,各种坛180多个,道首1250多人,道众1万多人。在云南,道徒32万人占云南省总人口的8%。转引自李俊领《近代中国民间信仰研究的理论反思》,《南京社会科学》2015年第1期。

^③华智亚《龙牌会:一个冀中南村落中的民间宗教》,上海人民出版社2013年版,第9页。

(二) 民间信仰的复兴——抗争、发展与蜕变

如上文所言,不可否认当代中国的民间信仰的复兴有诸多因素,但显然不能忽视的重要因素是“国家的撤退”,即国家放松了对市民社会的干预。杜博思就指出“地方宗教传统的复兴与国家监控的放松有关,因为现在的国家已经从文化大革命时期的极端政策中退却了”^①。濮文起先生也指出“20世纪80年代以来,随着中国社会经济的转型,以及由此引起的中国政治文化的动荡,反映在信仰领域的一个突出表现,就是在广大乡村乃至许多城镇出现了民间宗教复兴的态势。据有关部门统计和学者田野调查,除西藏等少数地区外,某些曾在历史上产生和活动的民间宗教教派,或以‘气功’、或以‘武术’、或以‘花会’、或以‘民间音乐会’、或以‘民间信仰’等形式,乃至打着佛教、道教旗号,重新活跃于大庭广众之中,展现在众目睽睽之下,对当代中国社会的民众精神生活发生了重要影响,并由此产生了一些社会问题。”^②例如,有学者发现“诸如福建莆田的是三一教、金幢教、闽西的罗教、闽北的真空教、江南斋教、河北的天地门教、弘阳教、天津的西大乘教、广西普渡道、魔公教等民间宗教均在民间复活,有的出现复兴的景象”^③。民间信仰由于其自身并无纯粹明确的超越的宗教目标和现实性的政治目标作为导向,也使得其在自身的发展过程中处于一种“无规定”的状态。笔者认为这种状态有三种表现形式:反向渗透、升华与变异。这三种表现形态,正是世俗国家政权调整社会治理政策时要面临的三个“支付”(payoff)^④。

1. 反向渗透:所谓反向渗透,即是民间信仰在世俗国家从市民社会退却后,除了迅速复兴、填补真空之外,还向世俗国家原有领域进行渗透。例如,萧凤霞在研究珠江三角洲地区民间宗教复兴过程中发现,当地民间信仰仪式中参加者不仅有普通群众还有政府官员。^⑤而梁景文等人则发现,虽然香港的黄大仙信仰由中国大陆传入,但大陆的黄大仙祠在新中国建立后悉数被毁,可是改革开放后,有十几个黄大仙祠在大陆不同地区被修复或新建,其中一半以上得到地方政府的支持,甚至直接由地方政府部门牵头。^⑥更重要的发现是世俗国家中的政治领袖的民间信仰化。同样是梁景文在研究黄大仙信仰时发现,“当代中国,一些政治领袖已变成民间宗教神殿中的神灵,受到人们膜拜”^⑦。这种做法实质上就是将世俗国家的力量主动引回到民间信仰中,通过改造与运用从而获得世俗国家的默许。高丙中就指出“越是能够巧妙地利用国家符号,其仪式就越容易获得发展”^⑧。这一系列的研究都表明,民间信仰的复兴不仅对世俗国家体制,尤其主要是对世俗国家体制中政府人员的个人行为以及对世俗国家的领袖以及领袖所代表的价值都产生了利用和渗透。

2. 升华:所谓升华,并不蕴含褒贬的意涵,仅指代民间信仰走出灰色地带而向红色过渡,从而摆脱其在世俗国家面前的尴尬地位和身份,在世俗国家中获得合法性,成为一种合法的社会意识形态乃至制度性宗教。这种摆脱途径主要表现为,民间信仰借助制度性宗教而得以升华。例如,有学者通过田野调查发现,陕西西安位于榆林市红柳滩村东的黑龙潭大王庙,本于明朝正德年间修建,在清光绪年间和民国年间都几度重修扩建。尽管在文革期间遭到破坏,但自1984年被列为榆林市重点文物保护单位起,每逢农历六月初十至六月十四都会举行盛大庙会,期间香客人数在几十万以上。除了丰厚的香火钱,还拉动沿线周边的经济发展,提供了就业岗位和机会。此外,黑龙潭大王庙的主管官员利用这些经济资源植树造林,兴办小学,造福一方百姓从而树立起一种与社会和地方政府合作的形象。由于黑龙大王不属于道教或佛教神佛谱系中的神灵,而且没有专职的神职人员,而是直接由黑龙潭文馆所所长管理,黑龙大王庙本身既非佛教也非道教。因此,寺庙一方面除了在民众中树立良好形象外,另一面则积极谋求在成为重点文物保护单位之后,要将黑龙大王升格为道教神祇。这一努力,使得黑龙大王庙在1988年成为了合法的道观,而且寺庙本身已经从一个文物保

① Du Bois, Thomas Dacid, *The Sacred Village: Social Change and Religious Life in Rural North China*, University of Hawaii Press, 2005, P187.

② 转引自林国平《民间宗教的复兴与当代中国社会——以福建为研究中心》,《世界宗教研究》2009年第4期。

③ 林国平《民间宗教的复兴与当代中国社会——以福建为研究中心》,《世界宗教研究》2009年第4期。

④ 笔者注:支付(payoff)为博弈论术语,即参与博弈结构的博弈者在进行博弈时可能面临的各种策略。

⑤ Siu Helen, "Recycling Tradition: Culture History and Political Economy in the Chrysanthemum Festivals of South China", in *Comparative Studies of Society and History*, Vol.32 No.4(1990), pp.765-794.

⑥ Lang Graeme, Selina Chan & Lars Ragvald, *The Return of the Refugee God: Wong Tai Sin in China*, Hong Kong: Chinese University of Hong Kong CSRCS Occasional Paper, No.8, 2002.

⑦ Lang Graeme, Selina Chan & Lars Ragvald, *The Return of the Refugee God: Wong Tai Sin in China*, Hong Kong: Chinese University of Hong Kong CSRCS Occasional Paper, No.8, 2002.

⑧ 高丙中《民间的仪式与国家在场》,《北京大学学报》2001年第1期。

护遗址的单位升格为宗教活动场所,获得了官方的认可与宪法的保护。^①

3. 变异: 所谓变异, 笔者认为就是民间信仰从灰色地带转向黑色地带, 这一转变的实质其实就是明显的民间信仰的“邪教化”。这种“邪教化”的民间信仰有两大显著表现: 一是破坏世俗社会现有的稳定秩序, 二是改变原来民间信仰没有明确的现实政治目标这一特征, 而出现了明确的对现实政治权力的意图。所谓邪教, 是指冒用宗教的名义, 歪曲或拼凑宗教教义, 大量搀杂迷信、神话, 采用不法手段, 对社会产生危害的非法组织, 它是一种险恶的社会势力。据国家有关部门的调查统计, 我国国内邪教活动突出的有 15 种, 其中境外渗入的有 7 种, 活动涉及全国 782 个县(市), 占全国市县的 1/3 还多, 一度影响群众 50 余万。^② 许多邪教在我国农村地区发展蔓延, 部分地区情况还十分严重。中国民间信仰由于不存在对纯粹的超越的宗教追求, 又没有现实的政治追求, 其作用和目标更多是以攘灾祈福提供精神维系和心灵慰藉。而邪教无论是外来传入还是内发于本土, 大都宣传灾难信仰与劫变观, 而正是这一点击中了民间信仰的价值短板。加之在社会转型期, 农村价值信仰出现真空, 物质生活又没有得到及时显著的改善, 只要稍加运作, 就可以形成一个邪教组织。这不光解释了为何农村地区民间信仰容易产生邪教, 而且更关键的是揭示了农村地区民间信仰转化为邪教几乎没有遇到实质性的信仰抵抗, 而且往往不是个人性的, 而是集体性的大规模的民间信仰者快速转化为邪教参与者甚至组织者。

(三) 民间信仰与世俗国家的博弈矩阵

面对着世俗国家从市民社会领域的撤退, 民间信仰发展的三种表现形态, 世俗国家也同样存在三种与之相适应的理论和实践对策。

1. 面对民间宗教向原有世俗国家领域的反向渗透和相关利用, 世俗国家采取的策略是搁置策略。一方面, 对于民间信仰向世俗国家体制内个人的影响以及民间信仰利用世俗国家人物作为符号采取默认的态度。另一方面, 世俗国家对民间信仰的复兴采取搁置策略并不意味着国家对民间信仰发展的不作为。所谓的搁置策略, 只是表明世俗国家不主动干预民间信仰, 不主动向民间信仰领域扩张, 但仍旧对民间信仰的一些发展起到规范和引导的作用。例如, 将民间信仰活动巧妙地转化为世俗国家的一项社会职能或国家意识形态、政策的宣传活动, 从而瓦解民间信仰对世俗国家领域的反向渗透。

采取搁置策略的原因在于: 首先, 世俗国家宪法本身保障公民的信仰自由, 加之世俗国家缺乏对这一灰色地带的有效的法理管控依据。其次, 面对民间信仰的复兴, 世俗国家尽管缺乏有效的法理管控依据, 且并不主动支持民间信仰, 但世俗国家却可以巧妙的借力用力, 在技术操作层面, 将一系列民间信仰的复兴转化为一项政府“民生工程”的权力。政府部门牵头恢复民间信仰的场所, 除了表示世俗国家对民生的关注外, 还可以利用这一场所对国家意识形态、政策进行宣传, 变相实现对民间信仰的渗透或者说隐性渗透。以广东广州市黄埔区长洲社区的金花古庙为例, 黄埔区政府、长洲街道办牵头建设金花古庙牌坊大广场, 在举办“金花诞”等民间信仰活动时, 不仅为民众参与提供了开阔的空间, 而且政府结合金花娘娘的求子功能, 在广场设定计划生育宣传点, 普及计划生育观念和 policy。此外, 黄埔区政府部门还在广场上进行慈善募捐活动和弘扬民俗文化活动。相较于之前国家政权在市民社会领域全面的显性扩张, 这种对策既能更好的实现社会控制, 又能极大减少社会管理阻力和社会治理成本。更为重要的是, 民间信仰本身在自发状态下是没有明确的现实政治导向与诉求的, 不会对世俗国家形成冲击。于是, 可以得出世俗国家与民间信仰博弈的第一对均衡公式: 渗透—搁置。

2. 对于民间信仰的升华, 世俗国家的应对策略是鼓励。世俗国家从市民社会撤退, 并不意味着是简单地放弃市民社会, 而是改变了对市民社会的控制方式, 降低社会治理成本。世俗国家一方面对民间信仰的升华表示鼓励, 因为这不仅有助于减少社会管理的阻力, 同时可以形成一种社会共管, 引入更多的博弈者。仍旧以上述黑龙江大王庙为例, 如果黑龙江大王只是民间信仰, 那么其只有一个管理控制者, 那就是世俗国家, 而现在升华之后, 对于世俗国家而言, 它已经属于道教的一个子系统, 那么就还可以通过宗教界中道教的力量来实现间接管理与控制。而面对政治领袖进入民间信仰, 世俗国家并不反对, 因为, 政治领袖进入民间信仰体系, 实质是民间信仰的价值观开始向主流意识形态靠拢, 不会对世俗国家形成冲击, 反而成为世俗国家的一

^①转引自范丽珠、James D. Whitehead、Evelyn Eaton Whitehead《宗教社会学: 宗教与中国》, 时事出版社 2010 年版, 第 33-34 页。

^②转引自牟岱《农村邪教产生的根源分析》, 《甘肃社会科学》2005 年第 2 期。

种现实力量。正是因为如此,世俗国家与民间信仰的升华存在着一种默契,如高万桑所言“寺庙委员会一经创造性地将自己变身为道教或者佛教以便获得保护或得到更多的地位,合法性存在或者心照不宣地默许。”^①而世俗国家的强大和鼓励民间信仰融入主流社会,也会在民间信仰中形成良好的社会连带效应。这样就得到了世俗国家与民间信仰博弈的第二对公式:升华—鼓励。

3.面对民间信仰的变异,世俗化国家采取的对策必定是打击。因为,世俗国家不能允许在自己控制的国度内出现一个新的对现实政权有诉求导向,但本身又不遵从世俗国家原则的异己者存在。在我国最典型的有“法轮功”、“全能神”等,而这些邪教本身都是由民间信仰发展起来,附会于制度性宗教而又不被制度性宗教承认的邪教。因此,无论是从逻辑上还是现实案例中都可以得到世俗国家与民间信仰的第三对博弈公式:变异—打击。

通过上述分析,并结合博弈论的视角,就可以形成一个关于世俗国家和民间信仰的博弈矩阵:

民间信仰发展形态 \ 世俗国家应对策略	搁置	鼓励	打击
渗透	均衡		
升华		均衡	
变异			均衡

四、民间信仰与制度性宗教的博弈

(一) 历史传统中的两种互动——显性互动与隐性互动

中国的制度性宗教主要是以1982年19号文件中官方认定的五个合法宗教为内容,在分析民间信仰与制度性宗教的博弈之前,有必要先对民间信仰与制度性宗教的历史互动进行考察,从而揭示它们互动的不同类型。笔者认为,民间信仰与制度性宗教有两种不同的互动模式:一种是隐性互动,一种是显性互动。

所谓隐性互动,即是以互补形态完成和进行着的互动。这一类互动以民间信仰与中国社会传统社会中的儒释道三家为代表。例如,杨庆堃先生就持此种观点。他认为“分散性宗教依赖制度性宗教发展其神话的或神学理念,提供神明、精灵或其他崇拜的象征,创造仪式和供奉方式以及对信徒和出家人进行专门的训练”^②。并且他指出,对于广大的老百姓来说,“仅仅依靠儒家理性主义的思想是难以成功地迎接来自巨大的、不可知世界的挑战,难以令人信服地解释社会和自然的各种非常态现象,处理由包括死亡在内的生活危机的悲剧带来的失望和恐怖,提高人的精神境界,使之脱离凡俗世界的自私和功利,给人以更高的目标,使之与周围的人团结并和睦相处,或者调整道德秩序历久的正当性以面对纯道德难以解释的成功与失败。”^③尽管儒家并不在五种制度性宗教中,但杨先生认为有一个重要例子可以体现民间信仰与儒释道三家的互动影响——祖先崇拜。^④祖先崇拜首先是传统社会民间信仰的共同核心与精神遗产,经过儒释道的吸收与接纳,得到了丰富与加强。例如儒家将其上升到伦理本体的高度即“孝悌也者,其为仁之本与”,而在佛家又将其与宇宙本体论和人生本体论的超度亡灵结合在一起,同时道教也在此基础上发展了风水学,注重坟墓所在的位置和朝向对家庭与后世子孙的福佑荫庇。

此外,制度性宗教还与民间信仰存在一种显性的互动。所谓显性的互动,主要是指制度性宗教与民间信仰存在一种对立关系而不是互补关系,其代表主要是天主教、基督教与民间信仰间的对立关系。民间信仰与制度性宗教的冲突主要表现为教案,赵树好通过研究发现从1861年至1910年这五十年间,我国共发生教案147起。^⑤基本上国内外学者认为以教案为表现形式的民间信仰与制度性宗教的显性互动,背后更深层次的原因则是中西文化冲突。例如胡维革、郑权认为教案冲突“固然有其政治、经济、军事方面的原因,但中西文化冲突亦是一个重要原因”^⑥。可以说,我国民间信仰与制度性宗教之间历史上一直以来存在隐性互动和显

^①Goossaert, “Religious Traditions, Communities and Institutions”, in *Religion and Public Life in the Chinese World* (Forthcoming), 转引自范丽珠、James D. Whitehead、Evelyn Eaton Whitehead 《宗教社会学: 宗教与中国》,时事出版社2010年版,第34页。

^②[美]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》,范丽珠译,上海人民出版社2007年版,第269页。

^③[美]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》,范丽珠译,上海人民出版社2007年版,第34页。

^④笔者注: 由于儒家理想主义精神的指向是道德人格的完成,是成圣,即儒家修性不修命,对于祖先崇拜提供的是道德解释而非宗教关怀,这时民间信仰的介入就与儒家的理想主义的道德价值形成了互补。

^⑤赵树好《论晚清习俗教案》,《人文杂志》1998年第5期。

^⑥胡维革、郑权《文化冲突与反洋教斗争——中国近代“教案”的文化透视》,《东北师范大学学报》1996年第1期。

性互动。然而无论是哪种互动,可以说都是一种直接互动,并不需要引入一个第三方——世俗国家作为中介。这并非说明,在传统社会中,世俗国家没有在互动中扮演角色,而是要强调指出,制度性宗教与民间信仰的互动更多的带有自发性。

(二) 历史的变迁——制度性宗教的跟进策略

上世纪中期,由于世俗国家在市民社会领域的扩张导致民间信仰和制度性宗教双双遭到了巨大打击。然而,自改革开放后,世俗国家从市民社会撤退,对民间信仰和制度性宗教却给予了不同的待遇。在1982年19号文件中,制度性宗教被置于了红色地带,而民间信仰则没有得到正式承认处于灰色地带。按常理来看,似乎制度性宗教应该比民间信仰能得到更好的发展和恢复,换句话说,在世俗国家撤出市民社会后,制度性宗教应该比民间信仰更多地更好地分享到市民社会的信众份额。然而,尽管民间信仰和制度性宗教都得到了某种意义上的复兴,但显然民间信仰的复兴趋势要远远超过制度性宗教。虽然制度性宗教被世俗国家认可为合法宗教,但有两个因素影响其复兴速度:一是制度性宗教虽然被认可为合法宗教,但并没有一个被认可为是国教,因此在一个政教分离原则的国度,它无法获得世俗政权的全力支持。二是制度性宗教被界定为合法宗教,也意味着其发展必须遵守世俗法律的限制。加之制度性宗教具有“制度性”,对其进行社会管理和控制相对于民间信仰更富于刚性,社会治理成本不高,可以通过世俗法律和制度性宗教内的组织机制进行管理。而民间信仰由于其不处于红色地带而是灰色地带,在其与制度性宗教的竞争中反而处于有利地位。一方面,民间信仰虽不处于红色地带,但并不处于黑色地带,世俗法律没有明文禁止的民间信仰都缺乏法理上的社会控制依据。另一方面,民间信仰种类繁多分布广泛,组织松散,缺乏刚性的社会治理结构,因此社会治理成本较高。正是这样一种大的博弈条件的转变,使得制度性宗教在与民间信仰的博弈中往往采用跟进策略。

所谓跟进策略即是以世俗国家对民间信仰的博弈均衡为起点,进行的二次博弈结构。所以,相比较世俗国家与民间信仰的博弈,制度性宗教与民间信仰的博弈只是前者的一个子系统。当然,这并不是意味着制度性宗教没有与民间信仰的直接博弈,事实上,制度性宗教还可以通过与世俗国家的博弈来影响民间信仰,例如,对于由民间信仰变异而来的邪教,制度性宗教只能通过相关声明要求世俗国家判定其为邪教,但本身不具有世俗判定权,而世俗国家要想全面管控民间信仰尚且困难,制度性宗教要想直接干预和与民间信仰博弈就更为困难。所以,以目前的历史条件看,由于世俗国家的强大,制度性宗教与民间信仰的博弈更多的还是以世俗国家与民间信仰的博弈结果为导向。

(三) 二次博弈

从上文的分析可知,制度性宗教与民间信仰的博弈,是以世俗国家与民间信仰的博弈为起点的。而世俗国家与民间信仰的博弈有三种结果,因此也带来了制度性宗教与民间信仰博弈的三种策略。

1. 反向渗透—搁置—二次搁置: 由于反向渗透与搁置处于一种均衡,且在这种均衡中,民间信仰指向世俗国家,而不指向制度性宗教,因此事实上,制度性宗教根本不存在这样一种博弈的可能性,制度性宗教采取的策略也只能是搁置。

2. 升华—鼓励—二次搁置: 由于民间信仰在与世俗国家的博弈中采取升华策略,从而赢得世俗国家的鼓励,但这种升华对于制度性宗教来说有利有弊。一方面民间信仰的升华会带来制度性宗教在地域和信徒数量上的发展,并且受到世俗国家的鼓励,可以间接地促进自身发展;另一方面,民间信仰的升华又会对原有的制度性宗教的教规、教义乃至神启产生冲击。而且,是否能判定民间信仰升级为制度性宗教的最终决定权并不在制度性宗教手中,而是在世俗国家手中。制度性宗教并不具有直接说“不”的权力,只能间接通过世俗国家与民间信仰进行博弈。因此,制度性宗教对于这一结果最优的策略仍应是二次搁置,保持沉默随机而动。

3. 变异—打击—打击: 民间信仰若变异为邪教,必然遭到世俗国家的打击,这时制度性宗教也面临着两种选择,一种是和世俗国家一道打击民间信仰向邪教的变异,一种是扶持或对这种变异保持沉默。显然,制度性宗教只有选择第一种方案才是最优解,与世俗国家保持一致,获得世俗国家的肯定与扶持。若采取第二种方案,则会遭到世俗国家的打击,而且民间信仰变异为邪教也会对原有制度性宗教造成打击。

上述三种策略,是制度性宗教与民间信仰进行博弈的三种应对策略,而在可操作层面上实际只有两个:搁置与打击。但这种策略并不是一成不变的,不是一种静态的博弈,相反,它随着时间尤其是世俗国家对民

间信仰的认定而发生变化。

以法轮功为例,中华人民共和国民政部已于1999年7月22日认定法轮大法研究会及其操纵的法轮功组织为非法组织,决定予以取缔,当日中华人民共和国公安部立即颁布了该通告。事实上,早在1998年8月佛教界的陈星桥居士就对法轮功展开了批判,并将自己的揭批著作《佛教气功与“法轮功”》刊登上了国际互联网,在1996年佛教界的赵朴初也对法轮功发表过类似看法。但这只是某个单独的佛教徒或佛教领袖的学理批判,并不具有“合法性”,还不是佛教界乃至整个制度性宗教界的“共识”。也即是说,这种所谓的揭批只是一种学理上的批判,如果可以算得上打击的话,也只是一种学理上的打击。而且,整个佛教界对法轮功这样由民间气功发展起来的附会佛教的社会组织并没有一种对其进行法理意义上的邪教认定。总的说来,对当时作为民间信仰而快速发展的法轮功,佛教界采取的是沉默态度和一种搁置的策略。例如,陈星桥尽管指出了法轮功的虚伪与荒谬,还有欺骗和矛盾,但他并没有将法轮功认定为“邪教”。这并非他无法看清法轮功的本质,而是因为在这世俗国家这一大框架下,对于一种从民间信仰变异而来的所谓宗教,对其法理认定的权力掌握在世俗国家手中。因此,当时的中国佛教界并没有采取更进一步的更正式的措施来应对法轮功的邪教问题。

1999年7月公安部和民政部认定法轮功的邪教性质,1999年10月全国人大常委会通过《关于取缔邪教组织,防范和惩治邪教活动的决定》。在此之后,佛教界等制度性宗教才以宗教团体而非个人的形式,正式发文以及在正式场合表达对法轮功的批判以及对其“邪教”性质的认定,坚决拥护世俗国家的决定。例如,在2000年8月,中国佛教与道教、伊斯兰教、天主教、基督教五大宗教领袖人物集体出访美国,介绍中国的宗教信仰自由情况,同时深刻揭露“法轮功”邪教面目。在2001年3月,中国宗教界在北京举行揭批“法轮功”邪教座谈会,中国佛教界在会上宣读了《中国佛教协会致全国佛教界的公开信》,并得到了中国各大宗教的一致支持与赞同。

通过上述几个时间点的比对可以发现,法轮功很早就已经被制度性宗教界所批判和揭露。然而,正式地批判和揭露却是以1999年为标志,在此之后的批判多采取正式发文和集体发声的形式。可见,制度性宗教对民间信仰转化而来的邪教的认定是以世俗国家的法律认定为转移的。换句话说,是在世俗国家与民间信仰进行一次博弈后的二次博弈,是对世俗国家应对策略的一种跟进。在世俗国家没有将民间信仰中的某些组织定义为邪教之前,制度性宗教对民间信仰多采取个人的、学术理论化的博弈。在世俗国家对民间信仰进行一种认定后,制度性宗教才多采取集体的、正式的博弈。这揭示了制度性宗教与民间信仰的博弈受制于世俗国家与民间信仰的博弈,两者的博弈更多是以世俗国家为转移的间接性的二次博弈,是一种子博弈结构。

如此一来,民间信仰与制度性宗教的博弈,也出现了三个均衡点:

制度性宗教应对策略	二次搁置	二次搁置	打击
民间信仰与世俗国家博弈结果			
渗透—搁置	均衡		
升华—鼓励		均衡	
变异—打击			均衡

五、小结

本文将运筹学中的博弈论视角引入民间信仰的研究,选取了民间信仰、世俗国家、制度性宗教三种力量,对民间宗教与世俗国家、制度性宗教两者的博弈进行了分析,并从中得出博弈的均衡点,以及两种博弈之间的隶属关系,从而从一个新的视角来审视民间信仰复兴与其他力量之间的互动关系。本文对民间信仰与世俗国家、制度性宗教两者博弈的分析,并不着眼于其各自背后的价值观念与意识形态的比较,也不是分析其各自的社会职能与功效会对社会产生何种效果,而是将视野转移到民间信仰自身,探讨其如何与其他力量进行互动以达至均衡,以及当社会历史条件发生变化后,导致博弈结构改变而各自采取的不同策略。

从上述分析可见,世俗国家在把握其民间信仰的治理策略时,应该宽容民间信仰向世俗国家的反向渗透,鼓励其向制度性宗教靠拢转化,而一旦民间信仰变异为邪教,世俗国家应该鼓励制度性宗教率先与民间信仰直接博弈。

(责任编辑:陆影)