

「過日子」與圓滿人生

——農民宗教生活的基本形態

• 桂 華

摘要：本文基於對傳統農民生活方式的經驗分析，力圖總結中國農民與「救贖」宗教不同的一套宗教生活方式，發現宗教活動、「過日子」與實現生命圓滿三者交織在一起，構成中國農民宗教生活的基本形態。其具體邏輯為，中國農民將個體生命融入到家庭中，通過扮演家庭角色，肩負人生任務，完成了從出生到死亡的生命歷程。依託於家庭這一農民宗教生活的基本單位，農民參與家庭和社區的宗教生活，最終目標是指向「過日子」的。在此基礎上，本文還試圖描述當前正在發生的社會變遷導致宗教生活之變，這意味着中國農民生命存在和人生圓滿方式的變化。

關鍵詞：農民 「過日子」 宗教生活 圓滿人生 家庭

一 提出問題

關於中國社會是否存在宗教的爭論，很大程度上產生於概念界定層面上的分歧。法國人類學家杜瑞樂 (Joël Thoraval) 曾指出，在認識中國宗教現象時，對概念深層的中西方社會心智結構差異得不到有效的反思，不僅造成了認識上的偏差，也預設着特定的價值判斷。對此缺乏足夠的自覺，導致移植西方社會科學知識來認識中國時，政治、經濟、文化等社會現象的整體性就被概念所切割。表現在宗教研究領域中，就是以儒教來置換中國宗教實踐，排斥其他民間宗教實踐，將民間宗教現象判定為習俗或者迷信活動。由於概念本身造成的認識偏差與價值偏見，中國宗教在近代以來的理論與實踐歷史中都喪失了主體地位，對中國宗教的誤解甚至還一直盛行在當前中國知識界中^①。

可以認為，西方社會科學中宗教社會學理論所要探討的最為根本的對象，是西方社會自身的宗教事物，包括宗教與社會、政治、經濟等之間的關係。甚

至可以更進一步斷定，西方宗教社會學理論的經驗基礎是基督教（包括天主教和新教）與其他社會現象之間的關係^②。因而，在借鑒西方宗教社會學理論來認識中國宗教社會現象時，人們自然而然地就運用關於基督教的社會學理論來分析和判斷中國宗教。這就使得中國宗教研究者陷入了如下困境：如果不借鑒西方社會學理論，我們甚至找不到替換「宗教」^③這個概念的本土詞彙，即缺乏分析宗教現象的理論工具；如果借用西方理論，又很難避免概念自身存在的固有誤解。因此，從事中國宗教研究，就是在上述二者之間尋找平衡。比如，在理論界影響甚大的《中國社會中的宗教：宗教的現代社會功能與其歷史因素之研究》這部著作中，楊慶堃創造性地運用「制度性宗教」與「分散性宗教」這對概念，來分析中國宗教現象，獲得了巨大的成功^④。不過，就是在這部被譽為中國宗教研究「聖經」的著作中，楊慶堃依然是通過對比西方社會中宗教的「制度性」特徵，來理解中國宗教的「分散性」。在研究方法上，這部著作給人的啟發是，與其陷入抽象概念之爭論，不如通過具體的經驗研究來反思理論並逐步達到有效認識。

一般而言，宗教是獲得生命圓滿的方式，其本質在於化解生命的有限性與意義的無限性、生活的經驗性與價值的超驗性之間的衝突。在這一寬泛的理解下，研究中國宗教問題的主要方向不止於界定甚麼是「宗教」^⑤以及甚麼是宗教發展的普遍規律，而是首先要研究中國人在社會生活中化解「有限的生命與無限的追求」之衝突的方式。宗教的普世性源自普遍存在的有限與無限之間的衝突，中國宗教的特殊性則表現為化解這對矛盾的獨特方式；並且，宗教生活在中國社會內部的階層間也存在巨大差異。受儒家思想薰染的中國士紳知識階層能夠通過「修身齊家治國平天下」的君子之道來獲得人生的意義，而普通大眾農民則很難進入到這種「陽春白雪」的生活境界中來實現生命的昇華。農民更多地是在日常生活中，用他們自己的話說，是在「過日子」中獲得生命的意義和價值。

「過日子」是一個口頭語。在農民那裏，生活就是「過日子」，人生也就是「過日子」。在筆者看來，「過日子」既是農民度過有限生命的方式，也是農民獲得無限意義的方式。「過日子」固然不能夠描述和分析農民的宗教生活，但農民的宗教生活卻必須要放到「過日子」過程中去理解。「過日子」的組織基礎是家庭，向內包含着作為家庭成員的個體，向外則拓展為家族與村莊；「過日子」的內容既包含日常生活的「柴米油鹽醬醋茶」活動，也包含着作為俗世生活根基的倫理與價值。我們看到的廣泛存在的民間宗教現象，如「偶像崇拜」、「迷信」、「巫術」等活動^⑥，在西方宗教理論中可能是被否定和批判的，但對於中國農民獲得生命價值和意義而言則是不可或缺的。本文的研究將嘗試盡可能撇除理論誤解和偏見，考察中國傳統農民的宗教生活實踐及其意涵——理解農民在「過日子」中實現生命圓滿的方式。文中的經驗材料來自於筆者在陝西關中子孝村的田野調查^⑦。

「過日子」是一個口頭語。在農民那裏，生活就是「過日子」，人生也就是「過日子」。「過日子」既是農民度過有限生命的方式，也是農民獲得無限意義的方式。「過日子」固然不能夠描述和分析農民的宗教生活，但農民的宗教生活卻必須要放到「過日子」過程中去理解。

二 家庭是農民宗教生活的組織基礎

為了研究的需要，本文借鑒楊慶堃的做法，「將朝超自然因素作為中心對象、區別宗教與非宗教的標準」^⑧，藉此來考察民間的宗教現象。所謂「超自然因

農民在宗教行為層面上的資格差異，與家庭內部成員的角色差異高度吻合。這說明了宗教行為與生活的結合點是家庭，即無論是個體宗教活動還是公共宗教活動，個體參與者都是作為家庭成員代表整個家庭執行宗教行為的。

素」是指超越人類經驗和理性認識限度的事物和行為，包括鬼魂、神靈、泛靈、巫術，等等。在農村調查中，可以發現超自然因素在農民宗教生活中的顯著地位，比如圍繞祖先靈魂安置的一套陰間世界觀及相關的喪葬和祭祀活動，蘊含在周期性節日活動和儀式背後的農民時空觀念，包含在農民祈福消災行為中的神靈信仰，以及算命、問事、「頂神」（神靈附體）等巫術活動。離開了超自然因素，這些活動就無法存在。依據「超自然因素」這一標準，農民宗教行為就被界定了。

正如李亦園所說，中國傳統宗教是一種「普化」的宗教，即宗教教義、儀式和組織是與其他世俗社會生活和制度混為一團的^⑩。因此，本文研究農民宗教生活的重點就不是在制度層面上討論宗教活動背後的固定組織、神職人員等，而是研究宗教通過何種方式與日常世俗生活對接的問題。在制度性宗教中，宗教組織的重要性在於，通過固定的組織和儀式將系統規範的宗教教義傳達給教民，並影響其生活。而中國的「民間宗教一類『傳統』的繼承，更重要的是植根於普通百姓一代又一代在日常生活經歷中的『言傳身教』」^⑪，農民宗教生活接近於一種自發狀態。因此，研究農民宗教生活的組織基礎的重點是，討論個體農民通過何種途徑參與宗教生活，以及缺乏教會一類固定機構的農民宗教活動是如何組織和延續的。

筆者在農村調查時發現，不是每個農民都有平等資格踐行同一種宗教行為。比如，廟會上的燒香拜神行為大致是婦女的專利，而家庭祭祖活動則是成年男性的職責，清明節上墳則是死者兒子、女兒等直系親屬的義務（兒媳無此義務），等等。農民宗教生活中具有的一個顯著特點是，在任何一項宗教活動中，都存在依照性別、年齡、身份等規定了個人宗教資格的現象。其大致的規律是，廟會這類公共宗教活動主要是由成年男性（即戶主）參與；家庭祭祖活動是由輩分最高的成年男性負責；燒香拜神這類個人宗教行為則婦女參與較多。農民宗教資格上的差異，甚至也明顯地存在於「上帝面前人人平等」的基督教活動中。比如，筆者在農村調研農民對於基督教等外來宗教信仰時發現，多數村民都會認為婦女參加教堂活動是可以接受的，而成年男性熱衷於此類活動則被視為「無所事事」，會形成負面評價。因此，教堂活動參與者中有90%以上是婦女。

祭祖是中國農民最重要的一項宗教活動。農村祭祀活動的基本單位是核心家庭，即在父親去世之後，分家兄弟家庭各自獨立完成祭祀活動，祭祀資格類似於家產上的諸子均分制而非長子繼承制。而在家庭內部，作為一家之主的成年男性，在家庭祭祀活動上擁有優先資格；在廟會一類的公共宗教活動中，戶主是代表其家庭參與活動的；在燒香拜神行為中，絕大多數婦女都是祈求全家平安而非指向個人目的，故而可以認為婦女是代表其家庭執行此類活動的。

農民在宗教行為層面上的資格差異，與家庭內部成員的角色差異高度吻合。這個事實說明了宗教行為與生活的結合點是家庭，即無論是個體宗教活動還是公共宗教活動，個體參與者都是作為家庭成員代表整個家庭執行宗教行為的。李亦園曾論斷：「一個人只要是中國文化的傳人，他就多多少少帶有某種程度的傳統中國宗教信仰，不管他現代化或者西化到如何的程度。」^⑫

既然家庭是農民宗教活動的基本單位，那就產生出了一種類似「代表制度」的宗教社會方式，比如，祭祖、廟會活動，甚至是燒香拜神這樣的個體宗教活動，祈求的都是「保佑家庭平安」，而不是以宗教活動參與者個人為考慮對象。一個人可以代表一家成員完成宗教儀式活動，不直接執行某種宗教行為的農民也可說是參與了宗教生活，因為基於家庭這一宗教生活單位，農民的個體宗教行為既可以轉化為家庭宗教生活，而農民的宗教生活亦可以借助其家庭成員的宗教行為得到實現。因此，儘管有些農民從來不直接參與宗教活動，但這並不意味着他們真正地脫離了宗教生活，正如許烺光說：「沒有一個可以稱得上是徹底的無神論者。」^②

農民宗教生活的上述特徵決定了：若是單純關注於人神（超自然因素）互動過程的宗教行為本身，則很難抓住中國農民宗教生活的本質。西方基督教的信仰方式主要存在於個體指向上帝的虔誠宗教行為，包括對教義的領悟和對儀式的執行，而中國農民宗教生活的意義則不是來自於參與宗教儀式的宗教行為。不少研究都強調中國農民信仰的實用性和功利性，指出農民在宗教行為中沒有表達內心的虔誠信仰，而是與神靈建立一種類似世俗交換的互惠關係^③。也正因为如此，農民的宗教活動不能夠構建完整獨立的道德倫理體系，也不能夠為農民提供生命的終極價值。只有當農民宗教行為被納入到農民的家庭生活中去，轉變成為與世俗生活融為一體的宗教生活之後，宗教的意義才能凸顯出來。從組織和意義兩個角度看，農民宗教生活的本質不存在於象徵人神（超自然因素）關係的宗教行為中，而是包含在統合個體宗教行為的家庭宗教生活中。所以，與西方基督教個體性的信仰方式不同，家庭才是中國農民宗教生活的基本單位。

從組織和意義兩個角度看，農民宗教生活的本質不存在於象徵人神（超自然因素）關係的宗教行為中，而是包含在統合個體宗教行為的家庭宗教生活中。所以，與西方基督教個體性的信仰方式不同，家庭才是中國農民宗教生活的基本單位。

三 農民「過日子」的人生

既然農民宗教生活是在日常生活中實現的，那麼農民的生命價值也會體現在日常生活中。因此，我們可以通過考察農民日常生活過程來理解農民化解有限與無限之間矛盾的方式。

（一）「過日子」的內涵

在農民那裏，人生在世就是「過日子」，人的一輩子就是在「過日子」中度過的，「過日子」的內容是由「有吃、有喝」的日常世俗生活組成。按照陝西關中子孝村農民的觀點，一個人不叫「過日子」，只有組成家庭才算是「過日子」。因此，「過日子」的前提是組建家庭，個體只有進入到家庭中，才能夠過上正常的日子。農村中的一些單身漢，在成年之後離開父母，沒有及時組建新的家庭，他們一個人勞動生活的狀態只能算是「混日子」。因此，家庭是「過日子」的組織基礎。

將日子過好是每個農民的生活目標。以家庭為單位的「過日子」包含兩個方面的內容：一是妥當處理家庭內部的事務；二是妥當處理家庭之間的事務。因而，一戶農民日子過得如何，主要看上述兩方面的事務處理得如何。

在生產、生活中，有不少事情是一家一戶無法完成的，比如，排澇灌溉、防盜防匪、生產安排、紅白喜事等，必須通過眾多勞動力合作才能夠完成，經過長期的互動，農戶間為解決此類事情而形成穩定的互助關係。因此，建立和維持互助關係就是建立和維持一種社會關係。

在家庭內部層面上，將日子過好大致需要具備以下三個條件：

首先，家庭作為一個「初級經濟群體」，要有正當的經濟來源、合理的物質消費以及恰當的財產分配，這構成「過日子」的物質基礎。在生產方面，家庭成員要齊心協力，「家庭成員集體勞動，他們為整個家庭，而不是為哪個成員勞動」^④。筆者在陝西關中地區的農村調查時聽到當地流傳着一句警示人們如何「過日子」的俗語：「男人是耙耙，女人是匣匣，不怕耙耙沒齒，就怕匣匣沒底。」這表明夫妻分工合作的重要性。在消費方面，當地農民認為「夠吃、夠喝」就行，與之相關的另外一句口頭禪是：「黏黏不到頭，淡淡長流水。」在家庭財產分配方面，也形成了一套系統的「諸子平分，傳男不傳女」規矩，分別體現在分家、婚嫁等活動中。

其次，家庭內部要有和諧的人際關係。由於1980年代中國政府開始推行計劃生育，當前農村直系聯合家庭所佔的比重愈來愈大。一個典型的完整農民家庭是由父母、兒子、兒媳、孫子(孫女)等成員組成。和諧的家庭關係建立在扮演不同角色的家庭成員合適行為的基礎上，規定家庭成員的角色和行為規範就是家庭倫理，包括「父慈子孝」、「夫唱婦隨」、「三從四德」等。隨着社會的發展，家庭倫理有淡化的趨勢，但一些基本的規範在子孝村仍然發揮着作用。

再次，必須生兒子傳宗接代。生兒子除了具有再生產出男性勞力和提供養老基礎的現實意義之外，還具有更根本的意義。正如楊懋春所言，「中國農民最關心的事情是家庭的延續」^⑤，在男系傳承的中國農村社會中，只有生兒子才能夠實現家庭的延續。因此，農民認為「過日子」本質上是為娃(兒子)過的，生兒子對於「過日子」具有根本性價值。沒有生兒子的人被農民稱為「絕戶頭」，對於這樣的人而言，無論有多麼良好的家庭經濟狀況與和睦的家庭關係，都沒有任何意義；相反，即使家庭經濟條件不行或者家庭關係不好，也不會對「過日子」造成根本性的破壞。

雖然農民能夠在家庭內部解決大部分生活問題，卻不能夠解決全部問題，因此「過日子」就擴展到家庭之外，形成了村莊社會生活。在社會生活層面上，將日子過好大致需要具備以下兩個條件：

首先，要建立一個穩定的社會交往圈子。在生產、生活中，有不少事情是一家一戶無法完成的，比如，排澇灌溉、防盜防匪、生產安排、紅白喜事等，這些事情必須通過眾多勞動力合作才能夠完成，經過長期的互動，農戶間為解決此類事情而形成穩定的互助關係。互助本質上是一種勞動力和物質的交換過程，在「熟人社會」中，互助依附於特定的社會關係，互助關係是高度人格化的，因此，建立和維持互助關係就是建立和維持一種社會關係。一般而言，有三種不同的社會關係能夠維持穩定的互助關係，一是親屬之間的互助，包括宗親和姻親，此類互助是建立在血緣關係基礎上的；二是朋友之間的互助，是建立在情感基礎上的；三是鄰里之間的互助，是建立在地緣基礎上的。

其次，要參與公共活動。村莊作為最基本的基層社會單位^⑥，可以看作是從農民「過日子」延伸出來的最重要的一個邊界，中國農民家庭生活之外的絕大部分社會生活都是在村莊社區內部完成的。村莊既是一個由農戶間私人關係網

絡組成的熟人社會，也是一個公共組織，傳統時期的村莊還承擔了教育、防衛、救助、宗教等公共功能。農戶要取得村莊成員資格，就必須參與這些公共活動，否則會遭到排斥或者邊緣化。時至今日，農村的廟會活動、集體公益事業、喪葬輪流派工制度，都體現了村莊的公共組織性。

上述關於「過日子」的幾個條件是相輔相成的，家庭內部事情處理妥當了，有助於在村莊中建立地位；反過來，村莊各種社會關係理順了，也有助於家庭生活過得好。「過日子」是一種狀態，將日子過好是目標，在追求這個目標的過程中，農民就是自覺不自覺地按照家庭倫理規範與熟人社會規矩來指導其日常行為。由吃、喝、拉、撒、睡、生育等組成的「過日子」方式，看似相當世俗，卻包含了一套完整的行為規則，一代一代地傳遞下去，塑造了農民保守的心理和穩固的鄉村社會面貌。

(二) 農民「過日子」的生命歷程

農民自出生以來就進入了「過日子」的狀態中。嬰兒自落地那一刻起，就開始扮演家庭角色，擔負起家庭的使命。如果是個兒子，他的出生就意味着「香火」有了傳人，家庭有了未來。他的長輩親人可以長長地舒一口氣，因為他們完成了家庭延續這個最重要的人生任務。在結婚之前，孩子是父母撫育的對象，他們要服從長輩的安排，在父親的蔭底下參與「過日子」。他們絕大部分的村莊社會關係，都是要從長輩那裏繼承來的，並且未有資格獨立參與村莊公共生活，他們必須借助家庭，由父親代表參與社區公共事務，包括公共宗教活動。

當孩子結婚並且與兄弟分家之後，新的家庭才算建立，這時他們就可以獨立安排家庭內部的事務，也有資格參與村莊社會生活，形成了一個新的「過日子」單位。新家庭最重要的任務同樣是生兒子，為家庭延續生育接班人，繼而要妥善安排家庭生產，處理好村莊社會關係。

自兒子出世起，做父母的就想着「要將兒子養大，要為他建房子、娶媳婦」。兒子是父母的「奔頭」（希望、念頭），父母起早摸黑、辛苦勞動、勤儉持家，都是在「為娃過日子」。子孝村有俗語說「父愁子妻」，即父親最愁的事情就是兒子娶親的事情。當把兒媳婦娶到家之後，做父親就可以自豪地認為「完成人生任務」。這說明生兒子養兒子的根本目的是為了生產出新一代家庭。兒子成家之後，父母或許依然要進行生產勞動，要「過日子」，不過隨着兒子家庭的成長，父親會逐步交出「當家權」，也會逐步退出社區活動，由兒子來持家和參與村莊公共生活。當然，年邁的父親還關心的一件事情是「抱孫子」，這是在替兒子「操心」，只有當他看到孫子出世以後，才能夠「死得瞑目」，他閉上眼睛的那一刻，人生就畫上圓滿的句號。

農民人生階段的轉換既是家庭成員新陳代謝的過程，也是家庭新陳代謝的過程。農民「過日子」就是有意無意地生產出新的家庭，個體的生命歷程都是要服從這個過程的。農民每時每刻都要在「過日子」中體驗生命的價值；做孩子的

「過日子」是一種狀態，將日子過好是目標。由吃、喝、拉、撒、睡、生育等組成的「過日子」方式，看似相當世俗，卻包含了一套完整的行為規則，一代一代地傳遞下去，塑造了農民保守的心理和穩固的鄉村社會面貌。

要服從家庭的安排，做父母的要為兒子操心，做爺爺的要向列祖列宗交代。離開了家庭，離開了「過日子」，生活頓成「煎熬」，人生就無所依託。

如果說將日子過好這一標準，為農民提供了行為規則，那麼，家庭的延續就為農民提供了行為意義。農民異常細碎的日常生活行為，只有放到這個過程中才會有意義。一輪一輪的家庭新陳代謝的「節點」是生兒子，因而傳宗接代就為農民提供了「本體性價值」^⑩，對於農民來說，只有有了兒子，其他一切行為才會有意義和價值。沒有兒子的人，生命是蒼白和虛無的，他們的生活缺乏意義基礎和價值的來源。這樣的人生過程就是打發沒有內涵的時間，活着似乎成為一種生物本能，吃、喝、拉、撒、睡僅存體膚之感，這樣的生活就是「混日子」。

在此需要補充說明以下兩點：一是上述的人生鏈條主要是從男性角度描述的。楊華的研究對處於依附地位的婦女的人生歷程有完整的描述。實際上，婦女也是要在家庭「過日子」中實現人生價值，其生命意義的根本來源同樣是傳宗接代，不過，婦女在「過日子」中扮演了不同的角色，因此，婦女的人生歷程是不一樣的^⑪；二是上面的描述是一種理想形態建構，反映了農民在「過日子」中度過人生的普遍形態。隨着社會變化，農民的生活方式和生活觀念都在發生變化，儘管上述理想形態依然是有效的，但也出現了鬆動的趨勢，下文再具體分析變化方面的問題。

如果說將日子過好這一標準，為農民提供了行為規則，那麼，家庭的延續就為農民提供了行為意義。農民異常細碎的日常生活行為，只有放到這個過程中才會有意義。一輪一輪的家庭新陳代謝的「節點」是生兒子，因而傳宗接代就為農民提供了「本體性價值」。

四 「過日子」中的宗教成份

中國農民的宗教信仰與基督教信仰不同^⑫，農民在執行宗教行為時，不可能如同基督徒一樣「找到一種超越自己和現世的神聖存在」^⑬，即農民的宗教行為不具備完成「救贖」和實現生命終極價值的功能。很顯然，作為中國農民宗教行為對象的鬼魂、神靈等，都不同於愛與全能的上帝，故而燒香跪拜等行為也不可能讓農民「在與神聖存在的交流中感到自我完善並增強了自信心」^⑭。獨立的宗教行為不是人生意義的終極來源，並不意味着中國農民不需要與超自然因素打交道。實際上，鬼神、巫術、泛靈等各種超自然因素總是充斥在農民的日常生活中。現在需要討論的是，這些超自然因素是如何進入並影響農民「過日子」，以及宗教生活在農民「過日子」中處於何種地位。

(一) 祖宗與家庭

按照農民的觀念，死去的祖先要變成鬼魂，成為被祭祀的對象，家庭宗教活動的最重要內容是安置祖先靈魂。儒教經典將祭祀活動解釋為情感安慰和道德教化，如《大戴禮記·盛德》記述道：「喪祭之禮所以教仁愛也。致愛故能致喪祭，春秋祭祀之不絕，致思慕之心也。夫祭祀致饋養之道也，死且思慕饋養，況於生而存乎？故曰喪祭之禮明，則民孝矣。」^⑮儒家的解釋具有很強的理性色

彩，與農民生活的實際情形有很大差異。儒教思想家也意識到了箇中差異，例如荀子認為「其在君子，以為人道也；其在百姓，以為鬼事也」²⁸，即普通百姓對於祭祖問題的認識並非是完全理性化的。

農民關於祖先靈魂的觀念，使得祭祀活動客觀上發揮家庭整合功能。對於農民而言，祖先並非是「祭如在，祭神如神在」的，而是「真實」存在的。比如，農民會夢見祖先，還會將生活中的福禍歸因於祖先的影響。這樣一來，祖先靈魂這一超自然因素就實實在在地進入了農民「過日子」中，時時刻刻影響農民的日常行為。

從組織層面上看，祖先參與家庭生活，構建了中國社會特有的家庭結構。農民的家庭是由生者、死者和未出世的來者三重人格組成的，家庭「過日子」要處理這三者之間的關係。比如，筆者與林輝煌在研究傳統中國農民土地觀念時提出，農民土地產權主體不是當前佔有的人，而是包括「祖先」、「我」、「子孫」在內的三重人格共同所有的²⁹。與之相似的是，死者、生者和來者在家庭命運和家庭榮譽上是具有連帶性的，一榮俱榮、一損俱損。只要生生不息，家庭就是永恆的，生老病死所造成的具體家庭成員的變更，不會影響「家」本身的存在。

只有在這樣的家庭結構下，「過日子」才能夠延綿不絕。一代一代人的離世和出生，縱然造成家庭成員的悲歡離合與情感波動，但是只要家庭能夠延續下去，人就不會喪失生活的動力。對農民最致命的打擊不是祖先的離去，而是「絕後」——「絕後」意味着家庭延續過程的中斷。因此，楊慶堃從情感慰藉的角度解釋祭祀活動的整合功能是不充分的³⁰。

家庭的延續性，為農民「過日子」的俗世活動提供了價值基礎，即人活着就是要傳承家庭，通過扮演家庭角色來肩負起家庭的使命。在家庭延續這個根本目標的指引下，農民從出生到死亡的人生過程就存在一條可以標識的脈絡。比如，對於成年男性而言，當他們扮演「父親」的角色時，就承擔了「生兒子、養兒子」的使命，「過日子是為娃過的」是這個農民群體切實的想法。

通過上面的分析可以看出，祖先靈魂存在的最重要意義是構建家庭結構的抽象性和家庭存在的永恆性。農民日常生活放置到延綿不絕的家庭再生產鏈條中時，才能夠獲得意義和價值，只有如此，農民「過日子」的人生才能夠獲得價值。祖先靈魂是上述鏈條的邏輯起點，離開了超自然因素這一環，農民家庭生活就可能發生危機。

(二) 宗教生活的依附地位

具有理性主義傾向的儒家思想，在理論上存在如下困境：一方面與鬼神等超自然事物保持距離，盡量剔除理論中的神秘成份；另一方面，限於認識水平，徹底的無神論又無法為其體系化的理論提供堅實基礎，無法將其理論徹底理性化。上述理論困難最終表現為儒家對超自然事物「敬鬼神而遠之」的矛盾態度。儒家對超自然因素的模糊觀點，造成了中國學者在中國有無宗教問題上的巨大爭論³¹。作為中國文化主體的儒家思想，若在知識份子群體中還保留了哲學

對於農民而言，祖先並非是「祭如在，祭神如神在」的，而是「真實」存在的。比如，農民會夢見祖先，還會將生活中的福禍歸因於祖先的影響。這樣一來，祖先靈魂這一超自然因素就實實在在地進入了農民「過日子」中，時時刻刻影響農民的日常行為。

農民宗教生活中的超自然因素與基督教中的上帝不同，祖先鬼魂和神靈都不是道德源泉，因此，農民執行宗教行為時無法獲得神聖體驗。對於「過日子」而言，宗教活動僅僅能夠賦予既有道德倫理以威嚴感，宗教生活起到輔助和補充作用而已。

的理性面貌的話，到了民間社會，儒家觀點中包含的不可知成份就凸現出來了，比如君子「天命觀」就變成了農民「命運觀」，君子的「人道」變成了農民的「鬼事」。正是經過哲學向宗教的轉換，儒家理論才能為農民所接受。

儒教思想中的矛盾因素在實踐中，被操作為理性的哲學和非理性的宗教兩種面向，分別在不同層面對農民生活造成影響。經過宗教化的儒家思想，為農民生活實踐提供意識形態基礎。在生活的大部分時間中，農民從事經濟活動、維持家庭生活、參與社會交往等，均具有很強的俗世性，並遵從儒家正統宣傳的倫理和道德原則。儘管如此，農民並不能棄絕宗教成份，農民宗教生活構建着農民「過日子」的完整性。比如，關於祖先靈魂的觀念實現了家庭的超越性和永恆性，指向神靈的公共宗教活動構建了農民「過日子」的村莊邊界。除去這些宗教要素，「過日子」就不完整，農民的人生序列就無法延伸。

俗世生活與宗教生活交織在一起，共同構成農民「過日子」的完整狀態。離開宗教生活，「過日子」就不能圓滿；離開了俗世生活，農民的宗教生活也沒有意義。宗教生活很重要，但不能夠獨立於「過日子」之外，它具有依附性。日本學者渡邊欣雄提出「民俗宗教」的說法，認為「沿着人們生活脈絡來編成，並被利用於生活之中的宗教，它服務於生活總體的目的」，具有特殊的規範、組織和信條，具有地方性和鄉土性特色^⑳。

農民宗教生活的依附性決定了它的「非制度性」特色。「過日子」的重心是俗世生活，農民按照俗世的節奏、規律來安排活動，中間穿插的一些宗教活動只構成農民「過日子」中很小的一部分。因而民間社會沒有發展出與宗教生活相關的完整的教義、儀式和組織體系，也沒有建立健全的服務於宗教活動的經濟組織和社會組織。相反，佛教、道教等宗教和教派團體，「並不是作為世俗社會制度的一部分起作用」^㉑，這些制度性宗教對農民生活直接影響較小，真正融入制度性宗教的僧侶和教徒是「出世」的，即脫離「過日子」狀態的。農民「過日子」的方式，是真正決定「普化」的宗教信仰形態的根本原因。

農民宗教依附性地位的另一個特色是「倫理與宗教的分離」^㉒。前面的分析已經指出，農民的宗教行為和宗教生活並不獨立具備價值和意義。農民「過日子」遵從的是包含人情和倫理內涵的世俗道德原則，即梁漱溟所講的「以道德代宗教」^㉓。農民宗教生活中的超自然因素與基督教中的上帝不同，祖先鬼魂和神靈都不是道德源泉，因此，農民執行宗教行為時無法獲得神聖體驗。對於「過日子」而言，宗教活動僅僅能夠賦予既有道德倫理以威嚴感，宗教生活起到輔助和補充作用而已。

五 人生如何圓滿

上文已經探討了農民的生活方式與農民宗教生活的基本形式，接下來需要正式回答「有限生命與無限意義」如何溝通的問題了。既然農民宗教生活不是本體性的，那麼，農民就不可能投身到宗教中去尋找人生意義問題的答案。農民

不可能通過「立功、立言、立德」來實現生命的價值，對於他們而言，生命就是在瑣碎的日常生活中度過的，農民的滿足感就來自於生活本身。現實中我們看到相當一部分農民活得有滋有味，相當滿足。問題是，縱然求生本能構成了人活下去的原始動力，農民還是需要在「柴米油鹽醬醋茶」的日常瑣事中尋找行為的動機，捕獲行動的意義。

答案始於這些瑣碎的行為並不是孤立存在的，而是「過日子」的組成部分。日復一日簡單重複的日常行為，放到「過日子」的序列中，就獲得了存在的理由。農民之所以能夠滿足於這些看似枯燥無味的生活瑣事，原因在於他們在「過日子」整體鏈條中為每個行為尋找到了價值基礎。吳飛認為「過日子」是任何一個活人都必須經歷的，「過日子」將人從生到死的過程分解為「出生、成長、成家、立業、生子、教子、養老、送終、年老、壽終」等環節^⑩。這樣一來，人生過程就被具體化了，生命就出現了節奏。人生如同一首樂曲，日常行為是音符，當每個音符孤立存在時是沒有意義的，但當它組合成為整體「過日子」的序列時，就能演奏出奇妙的音樂。

正如吳飛所言：「過日子的狀態，並不是西方那個意義上的自然狀態，或者說，不是通過把人剝離了任何社會屬性之後，假定的一種赤裸裸的生命狀態，因而其基本特點就不是神性和罪性的那種結合。」^⑪自出生伊始，農民進入了家庭的懷抱，以家庭為中心來舒展生命，家庭既是度過人生的場所，也是實現生命意義的地方。農民不需要如基督教徒一般，一生都要去接近上帝，在家庭之外的宗教生活中探求生命的意義。

費爾巴哈 (Ludwig A. Feuerbach) 認為宗教從根本上講是應對人的死亡問題而產生的^⑫，其實，死亡的困擾不在於它給人帶來恐懼感，而是在於死亡這個事實會給「活」的過程造成無意義感。既然任何人都都是終究一死的，那麼除了像動物一樣維持生存的本能之外，人還有甚麼理由去追求本能欲望之外的東西呢？人要從動物的狀態中解脫出來的根本出路是解決死亡的困擾。西方人最終找到上帝那裏去了，他們相信肉體死亡之後的靈魂「救贖」，上帝就成為「活」的動力和價值源泉。

中國農民相信人死後有靈魂，卻不具有「救贖」意識。農民相信祖先的靈魂同樣要參與家庭生活。在農民那裏，死既是肉體形式的「活」的狀態的結束，又是靈魂形式的「活」的狀態的開始。人死後卻又「活」了，脫離肉體的靈魂與子孫一同分享家庭的財富和榮耀。在農民的生命觀中，人死後靈魂不是投身上帝的懷抱，而是重新進入了家庭中。只要家庭能夠綿延不絕，死就是不可怕的，因為這只不過是換一種存在方式而已。

至此，我們可以徹底理解，農民為何將家庭延續作為最重要的人生任務，也可以理解傳宗接代的重要性了。「絕後」意味着「家」的鏈條的斷裂，意味死後靈魂居無定所，只能變成「遊魂」，如同現實生活中的乞丐一般。這才是最可怕的事情。「絕後」之人的死就意味着徹底消滅，象徵着靈魂找不到安置的地方，這是真正意義上的「死」——不僅結束了肉體的存在狀態，而且改變了靈魂的存在狀態。「絕後」造成了正常的「生」、「死」轉換環節的中斷，造成了上文所講的「活」的無意義感。現實中那些「絕後」農民的「混日子」生活狀態證明了這一點。

中國農民相信人死後有靈魂，卻不具有「救贖」意識。農民相信祖先的靈魂同樣要參與家庭生活。在農民那裏，死既是肉體形式的「活」的狀態的結束，又是靈魂形式的「活」的狀態的開始。人死後卻又「活」了，脫離肉體的靈魂與子孫一同分享家庭的財富和榮耀。

對於中國農民而言，死並非像基督教所說的那樣，期待從肉身的罪惡中解救出來，並通過「驚險的一跳」，進入到至善至美的天堂之境。在農民那裏，死亡這個過程除了實現存在狀態轉換之外，並不存在超越和昇華的可能性。農民死後，以靈魂的形式在家庭中繼續「過日子」，靈魂如同現世的人一樣，有喜怒哀樂，有悲歡離合，甚至還要受陰司「官吏」的管轄。靈魂並不高於肉體，由此可以理解，農民為何無法在超度靈魂的宗教行為中獲得生命崇高體驗。正如楊懋春所指出，將農民的祭祖活動稱之為「祖先崇拜」是錯誤的^②，因為在中國人的觀念裏，祖先靈魂不是全知全能的上帝，祖先也並非農民生命價值之源。

中國農民活着不是為了實現在死後的世界裏昇華，因為承載靈魂的陰間世界不同於上帝棲息的彼岸世界，它不具有崇高性。這樣一來，農民就不需要將現世的存在指向虛幻的彼岸世界。所謂儒家的「入世」性，表現在農民那裏就是，農民執著於以現世生活來實現生命價值和人生意義。農民實現人生意義的方式，就是每時每刻地扮演家庭角色，從家庭中尋找行為動機。當他一輩子合適地承擔了家庭責任，完成了每個階段的使命之後，在他的生命結束之時，亦是人生圓滿之時。

農民瑣碎的日常行為放置到家庭生活的鏈條中後，每個行為就獲得了依據和理由。這些源源不斷的行為，前後組合起來就構成了「過日子」的緩緩狀態。帶着將日子過好這個基本動機，農民要遵守家庭倫理，要承擔自己在家庭中的責任，要按照家庭在社會中的位置參與社會生活，要遵守社會規範，唯有如此才能將日子過好。當日子過得不順暢時，農民就會在既有的生活規範的框架下，調整自己的行為，爭取日子回歸到正常的軌道上去。這樣一來，瑣碎的日常行為就被規制起來，農民生活就有條不紊地進行下去。農民在這個鏈條中選擇自己的行為方式，一步一步地走完出生到死亡的人生過程。

農民每一個片刻的具體行動被放置到「過日子」的鏈條中時，就獲得了生活動力與超越當下的意義。農民無時無刻不意識到，要努力生產來增加財富，要安排好家庭生計，要撫育兒女，要為後人操心，要告慰先人……歸結起來，就是將日子過好。日子過好了，家庭才能夠綿延不絕，死後的靈魂才会有安置之所，才能夠順利實現從生到死的轉換。如此，死亡就不可怕，生命有限性問題就被化解了，也就不會被「終有一死」的問題所困擾。

我們常用「整合」一詞來描述宗教的本質，它包含了微觀與宏觀兩種內涵。在微觀層面，韋伯的宗教社會學包含的根本問題是孤立的行動如何獲得意義，他最終給出的答案是「救贖」^③。在此層面上，中國農民此刻的行動不是要指向死後靈魂「救贖」的彼刻，此岸的生命也不是要投身於彼岸上帝那裏，農民是將日常行動放置在「過日子」中來獲得價值的。任何一個此刻的行動都與前後的行動相呼應，相互成為手段和目的，日復一日便成為環環相扣之形狀，在此鏈條中，每一個行為都是有價值的行動。

中國農民將孤立行動「整合」成為人生鏈條，化解韋伯提出的行動與目的，以及事實和價值的問題。在結構層面上，作為行動主體的中國農民，不是棄絕上帝後的「赤裸裸生命」，而是自始至終都被家庭所包裹的完整生命體。在此，

農民每一個片刻的具體行動被放置到「過日子」的鏈條中時，就獲得了生活動力與超越當下的意義。日子過好了，家庭才能夠綿延不絕，死後的靈魂才会有安置之所，才能夠順利實現從生到死的轉換。如此，死亡就不可怕，生命有限性問題就被化解了。

我們就可以回應另外一個層面的「整合」問題，即涂爾幹(Émile Durkheim)宗教社會學包含的孤獨個體與社會集體之間關係的命題。

在宏觀層面，涂爾幹認為宗教的本質是「集體意識的表達」，宗教的本體是社會。在涂爾幹那裏，宗教發揮了將具有理性的個體「整合」為社會集體的功能，原子化個體與社會集體之間的張力是被非理性色彩的集體歡騰所化解，形成了社會內核的「集體精神」^⑥。中國農民被家庭包裹的生命狀態，不具有面對上帝的抽象普遍獨立人格，也不會產生原子化個體與社會集體之間的張力。農民無論是生前還是死亡之後，都是作為家庭成員出現的，他的人格都是體現為家庭角色的具體人格。農民按照家庭禮儀和家庭倫理來處理個人與家庭其他成員的關係時，便順利地將個人「整合」在家庭中了。農民在「過日子」中，遵守家庭倫理和村莊熟人社會的規範，就實現了個體與社區集體的「整合」。

對於中國農民而言，在上述兩種意義的「整合」過程中，家庭都是處於核心地位的。農民孤立的行動被「整合」到家庭「過日子」的脈絡中獲得意義，農民孤獨的個體生命被「整合」到家庭中，繼而參與到村莊社區生活中，完成了中國基層社會單位的構建。農民的宗教生活是構建家庭無限綿延鏈條的一環，是連接生與死的一環，宗教生活是服務於「過日子」的。因此，如果認為基督教徒是「宗教的動物」，那麼農民則是「家庭的動物」，農民在家庭中實現了有限向無限的轉換。

一般教徒要到現世之外的彼岸，肉身之外的靈魂，日常生活之外的宗教中去實現人生圓滿；而「過日子」的中國農民，通過在現世中活着的狀態下的不懈努力去延續和榮耀家庭，以此獲得生命的價值。這便產生了農民「過日子」的神奇之處：將抽象的意義問題具體化，將超驗問題經驗化，將無限的問題有限化。「有限與無限」間的衝突在「過日子」中得以化解，農民人生因之而圓滿，生命也因之而昇華。

六 農民生活意義之變

至此，本文開頭提出的問題已經基本得到回答。上文着力描述的宗教生活、生命意義與「過日子」三者之間奇妙關係的事實，支持了筆者關於中國農民宗教獨特性的觀點。農民宗教活動依附於家庭「過日子」，為農民實現生命價值編織了「意義網絡」，是實現農民人生圓滿不可或缺的一環。因此，我們應該站在中國農民過好日子的立場來看待宗教生活的價值和變化。

在上文的研究中，主要是以傳統的民間宗教活動與農民生活的理想形態來建立理論認識的。實際上，當前中國農村的經濟生產、社會結構、生活方式、家庭結構等所有層面時刻都在發生變化，農民「過日子」的形式和內容都已不完全等同於文中構建的理想形態。既有的研究已經提出：「中國農村發生了一場以農民關於人生意義定義的變化為基礎的價值之變」^⑦，這構成當前中國農村社會最為根本的方面的變化。宗教在現代社會中最終走向何方，是宗教社會學研究的最重要問題之一。當前，中國農民生活條件和生活方式都發生了巨大的變

當前中國農村的經濟生產、社會結構、生活方式、家庭結構等所有層面時刻都在發生變化，農民「過日子」的形式和內容都已不完全等同於理想形態。目前中國農村呈現出來的整體趨勢是，傳統農民宗教生活正走向衰落。

當「過日子」中的宗教成份消褪之後，農民的存在方式和價值鏈條就被打破了，孤立的日常行動喪失了意義源泉，有限的生命無法面對死亡帶來的幻滅感，人除了依靠「物質欲望」的動物本能生存之外，似乎無法找到更崇高的理由來支撐生命的存在。

化，融入到「過日子」中的農民宗教生活也必然會發生變化。目前中國農村呈現出來的整體趨勢是，傳統農民宗教生活正走向衰落。

經歷過近代以來的科學技術推廣和現代理性知識宣傳，以及歷次針對宗教活動的政治運動之後，目前農民的宗教觀念愈來愈淡薄。當前還保留下來的宗教活動與宗教儀式的宗教性質逐步退化，漸漸變為一種民俗活動。儘管農民依然執行祭祖活動，但農民已經不太相信「鬼魂」的存在了，他們認為「人死如燈滅」；在公共廟會活動中，絕大部分農民都是抱着「湊熱鬧」的態度參與。

當宗教活動變成一種空洞的儀式之後，「過日子」的圓滿體系就無法構建起來。當農民不再相信靈魂存在後，死亡就是徹底「消失」，如同農民所言是「一了百了」。這樣一來，上文描述的農民生命的鏈條就斷裂了——關於「死」的觀念發生轉變，關於「生」的「意義網絡」就會發生變化。「生」與「死」的觀念是農民生命觀的一體兩面，宗教生活衰落造成對「死」的解釋的變化，最後會帶來對「生」的觀念的變化。既然死後不能以靈魂的方式進入家庭生活，那麼家的延續性就沒有意義了，以此順着上文描述的邏輯鏈條反推過去，最後的結論是人生無法獲得圓滿。

楊慶堃在分析中國宗教變遷時說：「分散性宗教依賴於世俗制度的活力，為其實際發展和存在提供基礎。當世俗制度被嚴重地削弱而無法滿足新形勢的需求時，宗教因素可能會失去發揮作用的結構基礎。」^⑧民間宗教活動走向衰落的根本原因是農民「過日子」的方式發生變化。當前，維持農民「過日子」的物質基礎、構建家庭成員關係的道德倫理規範、確立村莊社區的邊界、維繫社會關係的政治制度和法律法規等，都正在發生根本性的變化，賀雪峰將其概括為「治理方式之變」、「基礎結構之變」和「價值體系之變」^⑨。

當農民「過日子」中的宗教成份消失後，綿延不絕的家庭就變成了社會學意義上的核心家庭，家庭就不再具有「存在論意義」^⑩。閻雲翔發現中國近代以來歷次社會變革指向的個人反抗祖蔭控制的目標，經過「私人生活的變革」似乎終於實現了。但弔詭的是「走出祖蔭的個人似乎並沒有獲得真正獨立、自立、自主的個性。恰恰相反，擺脫了傳統倫理束縛的個人往往表現出一種極端功利化的自我中心取向，在一味伸張個人權利的同時拒絕履行自己的義務，在依靠他人支持的情況下滿足自己的物質欲望」^⑪。事實的確如此。當「過日子」中的宗教成份消褪之後，農民的存在方式和價值鏈條就被打破了，孤立的日常行動喪失了意義源泉，有限的生命無法面對死亡帶來的幻滅感，人除了依靠「物質欲望」的動物本能生存之外，似乎無法找到更崇高的理由來支撐生命的存在。這將是關涉中國社會發展的一個重大問題。

七 結論

本文的研究嘗試提出一套關於中國傳統農民宗教生活方式的理解框架。至此，可以得出如下認識：首先，中國農民的宗教生活不具有本體性，宗教活動是依附於農民日常生活的，農民執行的宗教行為所指向的超自然因素不具有崇

高性。因此，宗教生活不是農民人生意義和生命價值之源泉，農民是在日常生活中實現其生命圓滿的。

其次，宗教活動、日常行動在家庭這個基本單位中糅合在一起，構成了極具俗世色彩的農民「過日子」狀態。「過日子」不是空洞的時間流逝，而是由肩負人生任務的個體在家庭內部舒展生命的過程。「過日子」中的宗教成份，順利地化解了個體存在所面臨的死亡困擾，獨特的靈魂安置方式構造了家庭的綿延性，奠定了生命存在基礎。

再次，家庭而非個體是中國農民宗教生活的基本單位，參與宗教生活的農民不是建立了個體與神靈之間的關係，而是作為家庭成員執行宗教行為。在家庭內部的祭祖活動和社區公共宗教活動中，農民的宗教資格，分別是由其家庭成員角色和家庭在社區中的地位所賦予的。「家庭本位」造成中國農民並無獨立的普遍性人格，農民生前死後都是以家庭成員和社區成員的身份存在的，農民的人格首先表現為家庭角色和村莊熟人社會中的社會角色。

最後，農民宗教生活作為「過日子」的一部分，隨着整體社會變遷而發生變化。基督教這一外來信仰方式並沒有從本質上改變農民宗教生活的基本形式。面對當下的農民宗教生活之變，我們並不能抽出某個要素將其作為變遷的原因。從根本上講，農民宗教生活之變與「過日子」方式之變化是一體的。當前正在發生的農民宗教生活之變，意味着中國農民生命存在和人生圓滿方式的變化。

面對當下的農民宗教生活之變，我們並不能抽出某個要素將其作為變遷的原因。從根本上講，農民宗教生活之變與「過日子」方式之變化是一體的。當前正在發生的農民宗教生活之變，意味着中國農民生命存在和人生圓滿方式的變化。

註釋

① 參見杜瑞樂(Joël Thoraval)著，張寧譯：〈西方對中國宗教的誤解——香港的個案〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1995年6月號，頁137-48。

② 盧雲峰認為第二次世界大戰之後的宗教社會學之路愈走愈窄，格局也愈來愈小，與主流社會學界絕緣並被孤立，到了1980年代後，宗教社會學實際上淪為特納(Byran S. Turner)所言的「基督宗教社會學」。參見盧雲峰：〈超越基督宗教社會學——兼論宗教市場理論在華人社會的適用性問題〉，《社會學研究》，2008年第5期，頁81-97。

③ 有學者考證，「宗教」是從日本轉譯過來的，「宗」與「教」在中國傳統儒家理論中各自有特殊的內涵。參見范麗珠：〈西方宗教理論下中國宗教研究的困境〉，《南京大學學報(哲學·人文科學·社會科學版)》，2009年第2期，頁92-101。

④ 參見楊慶堃著，范麗珠等譯：《中國社會中的宗教：宗教的現代社會功能與其歷史因素之研究》(上海：上海人民出版社，2007)。

⑤ 繆勒說：「給宗教下定義無疑是困難之極。這個詞在幾千年前就出現了，但它一個世紀、一個世紀以來始終變化不斷，至今它常常用於與其原意恰恰相反的意義上。」參見繆勒(Friedrich M. Müller)著，金澤譯：《宗教的起源與發展》(上海：上海人民出版社，1989)，頁7。

⑥ 這些現象一般被劃入「民間宗教」的範疇，不同學者提出的方法進路和理論視角的差異造成了關於「民間宗教」性質的爭論，王銘銘較為系統地論述和分析了相關爭論。參見王銘銘：《社會人類學與中國研究》(北京：三聯書店，1997)，頁152-57。

⑦ 子孝村是陝西省興平市下轄的一個行政村，由南北兩個自然村組成，全村約有530餘戶，共2,300餘人。其中，南村主要以張姓為主，北村以馮姓為主，張姓與馮姓各由一個共同祖宗繁衍而來。除張姓和馮姓之外，其餘一些小姓，主要是通過「上門」或者「頂門戶」進入本村生活的。傳世二十四孝故事「丁蘭刻母」中的丁蘭是本村人，還有傳說「天仙配」的「老槐為媒」中的那棵老槐樹也生長在本村，而董永也是

二十四孝子之一，故本村名為「子孝村」。至今，村裏保留有紀念丁蘭的「丁蘭祠」，以及供奉「槐樹爺」的「槐蔭廟」。

⑧⑨⑩⑪⑫ 參見楊慶堃：《中國社會中的宗教》，頁20；48；269；265；320。

⑬⑭ 參見李亦園：〈個人宗教性變遷的檢討〉，載《宗教與神話論集》（台北：立緒文化事業有限公司，1998），頁126；127。

⑮ 參見鄭振滿、陳春聲：〈導言〉，載鄭振滿、陳春聲主編：《民間信仰與社會空間》（福州：福建人民出版社，2003），頁1。

⑯ 參見許烺光著，王芄、徐隆德譯：《祖蔭下：中國鄉村的親屬、人格與社會流動》（台北：南天書局有限公司，2001），頁131。

⑰ 例如烏丙安認為功利性是中國民間信仰的信仰動機和行為目的之顯著特徵，他指出：「民間信仰的實用、實惠特點，顯然與信奉一神教那種崇高的倫理道德和精神完美的追求不同，也不會對各種善惡鬼神表現出像對上帝那樣的『愛』，而是用香火與供品換取可以感得到的福和可以摸得到的利。」參見烏丙安：《中國民間信仰》（上海：上海人民出版社，1996），頁9。

⑱⑲⑳ 參見楊懋春著，張雄、沈煒、秦美珠譯：《一個中國村莊：山東台頭》（南京：江蘇人民出版社，2001），頁75；74；89。

㉑ 參見費孝通：《鄉土中國 生育制度》（北京：北京大學出版社，1998），頁9。

㉒ 參見賀雪峰：〈農民價值觀的類型及相互關係——對當前中國農村嚴重倫理危機的討論〉，《開放時代》，2008年第3期，頁51-58。

㉓ 參見楊華：《隱藏的世界：農村婦女的人生歸屬與生命意義》（北京：中國政法大學出版社，2012）。

㉔ 此外，根據田野調查發現，由於文化根基的差異，中國農民信仰基督教時，很難從根本上理解基督教教義，也無法徹底地改變其由中國文化所塑造的潛意識中包含的世界觀和人生觀，儘管農民會遵循基督教的儀式和語言。

㉕㉖ 參見金澤：《宗教人類學學說史綱要》（北京：中國社會科學出版社，2010），頁398。

㉗ 參見方向東：《大戴禮記彙校集解》，下冊（北京：中華書局，2008），頁828。

㉘ 參見王先謙：《荀子集解》，下冊（北京：中華書局，1988），頁376。

㉙ 桂華、林輝煌：〈土地祖業觀與鄉土社會的產權基礎〉，《二十一世紀》，2012年4月號，頁108-17。

㉚ 參見任繼愈主編：《儒教問題爭論集》（北京：宗教文化出版社，2000）。

㉛ 參見渡邊欣雄著，周星譯：《漢族的民俗宗教：社會人類學的研究》（天津：天津人民出版社，1998），頁3、234。

㉜ 參見梁漱溟：《中國文化要義》（上海：上海人民出版社，2005），頁85。

㉝㉞㉟ 參見吳飛：〈論「過日子」〉，《社會學研究》，2007年第6期，頁71；71；72、73。

㊱ 參見費爾巴哈(Ludwig A. Feuerbach)著，榮震華譯：《基督教的本質》（北京：商務印書館，1984），頁29。

㊲ 參見韋伯(Max Weber)著，林榮遠譯：《經濟與社會》（北京：商務印書館，2004）。

㊳ 參見迪爾凱姆(Émile Durkheim)著，周秋良等譯：《迪爾凱姆論宗教》（北京：華夏出版社，2000）。

㊴㊵ 《中國村治模式實證研究叢書》編委會：〈總序〉，載賀雪峰：《村治模式：若干案例研究》（濟南：山東人民出版社，2009），頁4；1-5。

㊶ 參見〈序言〉，載閻雲翔著，龔小夏譯：《私人生活的變革：一個中國村莊裏的愛情、家庭和親密關係，1949-1999》（上海：上海書店出版社，2009），頁3。