

传统庙会的现代境遇 ——以昆明市中谊村天皇会为例

木 薇¹, 田维扬²

(1. 云南财经大学 公共管理学院, 云南 昆明 650221; 2. 云南大学 民族研究院, 云南 昆明 650091)

摘要: 基于昆明市滇池西南岸的中谊村天皇会的变迁, 分析国家力量对中谊村群体资源获取和权利分配的影响, 以及乡村社会如何适应和反作用于国家话语控制。庙会不仅建构了民众心目中的民俗空间, 也给予了社会与国家互构更为具体的情景, 对这些民间仪式性、生活型组织进行关怀, 能够为和谐新农村的建设提供有益的借鉴。

关键词: 乡村庙会; 国家; 地方社会; 互构

中图分类号: C95 **文献标识码:** A **文章编号:** 1671-1254(2010)06-0103-06

The Modern Situation of Traditional Temple Fair: A Case Study of the Tianhuang Temple Fair at Zhongyi Village in Kunming

MU Wei, TIAN Wei - yang

(1. Institute of public Administration, Yunnan University of Finance and Economics, Kunming, 650221, China;

2. School for the Study of the Minorities, Yunnan University, Kunming, 650091, China)

Abstract: The paper focuses on changes of the Tianhuang Gala of Zhongyi Village at the Southwest Coast of Dianchi Lake in Kunming, analyzing the state forces influencing the groups' access to resources and distribution of power in Zhongyi village, and how rural society adapt and function in the control of state discourse. The temple fair not only constructs the space of folk in eyes of the public, but also provides the circumstances for mutual - construction of society and state. To care about these civil ceremonies and life organization can draw useful lessons for rural modernization construction.

Key words: village temple fair; state; local society; mutual - construction

一、村落背景及庙会历程

中谊村地处昆明市郊、滇池西南岸, 地势由西南向东北缓坡, 属湖滨盆地, 海拔 1905 米, 冬暖夏凉, 四季如春, 适合作物生长, 有“阳春方到桃李开, 中元才过便感凉”之称。村域面积 2.2592 平方公里, 其中耕地面积 1208.75 亩(人均耕地面积 1.2 亩)、林地 825 亩(主要种植棵松, 又称赤松, 因开挖磷矿已毁), 矿产资源丰富, 附近的昆阳磷矿为我国“三阳”磷矿之一。

全村有农户 346 户, 981 人, 主要以杨姓为主, 孔、高、张、李、王等姓共同聚居, 村组合一的自然村。据《昆阳县志》记载, 明洪武十九年(1386 年)至公元 1644 年, 以卫、所为区域划分。中谊村属昆阳后卫乡(里), 原名叫中村, 因位于海口、昆阳必经之道的中间, 而“邑”有村寨的含义, 故得名中邑村。清朝中期因核桃树多而又名核桃村, 现名中谊村。

2008 年全村经济总收入 4265 万元, 人均年纯收入 3890 元, 主要以种植花卉、蔬菜、玉米、

收稿日期: 2010-11-08

基金项目: 国家社会科学基金项目“法制建设与构建‘和谐农村’研究”(07XFX005)阶段性成果。

第一作者简介: 木薇(1981-), 女(纳西族), 云南大理人, 讲师, 云南大学博士研究生。主要研究方向: 文化人类学。

渔业养殖，工业以磷矿石加工，副业以交通运输、装卸为主。

中谊村先后被国家、省、市老龄委授予全国、省、市级敬老先进村，被省委、省政府命名为省级文明村，被云南省妇女联合会授予巾帼科技致富示范村和新农村建设巾帼示范村，被省环保局九湖办列为滇池流域面源污染控制示范村，村党总支被昆明市委授予“昆明市 2006 年度先进基层党组织”称号，被晋宁县委评为“五好”党总支等。截止 2008 年底，全村已实现通水、电、路、电视、电话五通，有路灯。其中，自来水入户率达 98%，农户卫生厕所改厕率达 100%，有线电视安装率达 98%，电话装机率达 80%，96% 以上的村民用天然气、沼气、电能进行日常烹饪，65% 的农户安装了太阳能热水器。

历史上，中谊村经受了水旱灾、地震、冰雹、虫灾、霜冻、滑坡及工业污染，^[1]人们仍然有着“过会”——赶庙会的传统，并不断重复着村落的集体记忆，多数村民认为自己是明代移民后裔，并且广泛流传着祖先来自南京应天府的传说，具有很高的族源意识和文化认同感。每年农历正月初三在天子庙举行天皇会仪式，吃荤四餐，来自各地男女老少千余人次。据村里老人杨 XZ (76 岁) 回忆，天皇会是中谊村规模最大、时间最长、参与人数最多的活动，吃荤四餐，各家各户烧香杀鸡祷告，用草绳栓上几个长形小石头，点上鸡血带回家挂在厩门上，祈望来年五谷丰登、六畜兴旺。庙会活动期间，沿途有各种买卖，还有各村的花灯、龙灯、狮子灯、武术表演、山歌对唱等，锣鼓喧天，鞭炮齐鸣，异常热闹。杨老还饶有兴趣地讲述，他曾是中谊村花灯剧武生的“首席演员”。

在这种集体的、仪式化的活动中个体所能感受到的是精神的兴奋与共鸣，正如涂尔干所概括的“仪式与集体娱乐如此密切，以致人们在从仪式过渡到娱乐的过程中，并没有产生丝毫隔膜之感。”^[2]这种被涂尔干表述为“集体欢腾” (collective effervescence) 的仪式是集体认同和愉悦的来源，同时也在强化集体记忆和集体认同而历代传承着。“文化大革命”期间，庙会被迫中断。到 70 年代末发端的改革时期，天皇会开始得以复兴。

二、神圣与世俗共存的庙会

2009 年农历正月初三上午，人们陆续沿着山路络绎地朝天子庙走去，烧香杀鸡拜神。在天子庙诸神的神案前，在鼓乐声中，人们带着敬畏、虔诚的心跪拜、进香、祈祷……烈日下的鼓声、汗滴，庙内燃烧的香、纸钱，缭绕弥漫的烟雾交织成神圣的非常状态。之后人们向功德箱献上功德钱，少则 1~2 元，多则达上万元，慢慢地，或找亲友聊天，或散开去……

如今，由于天子庙周围已经林木环绕，交通不便，天皇会欢庆活动都是在村活动中心，旁边正是村委会所在地。庙会期间，村委会的办公楼成为村委会的接待处、戏班的住所，村子的文昌宫成为给香客们做饭、就餐的大伙房。据不完全统计，活动三天，天皇会的香火钱达数万元。与庙内肃穆的景象不同，下午则是庙外的欢庆活动。

当山的影子扑在村庄，太阳离西边平展如一条线的峰顶越来越近，天气逐渐凉了起来。没有风，只有远处滇池看起来如轻雾的夜幕在缓缓漫面而来。2009 年农历正月初三，中谊村为庆祝一年一度的“天皇会”举办的联欢晚会开始了，这真是一个赏心悦目的日子，可以看到，沿着错落的堤边道路，周边远近的恢厂、汉营、甸心等村的人群身着节日的盛装正成群结伙向晚会点走来，一时把沉寂的中谊村“闹得”天翻地覆。位于村活动中心的篮球场太阳能照明灯陆续亮了起来，音响、布标等晚会道具准备就绪。

今年的晚会较之往年更加隆重，昆阳镇政府领导将应邀出席，还有一个令人兴奋的焦点是，曾在 2005 年荣获“中华小姐”称号的中谊村人 L 荣归故里，作为特邀嘉宾主持也光临会场。

人们翘首等待，10 多分钟过去了，活动仍然没有开始的迹象，丝丝寒风袭来，顿感一些冷意，人群中偶尔出现骚动，只见村委会主任拿着手机，不停地拨打着，一副着急的样子。发生了什么？大家也不禁纳闷，又是 10 多分钟过去了，镇政府相关领导在人们的“千呼万唤”中，驱车进入中谊村，步入会场。

出席此次晚会的领导有：镇党委副书记、镇团委书记、镇妇联主席、镇文广站工作员以及某公司经理、村委会领导等，分别在主持人的介绍

下, ——按顺序在主席台就座。广场两边、靠外的台阶, 围满了男女老少, 他们有的坐着, 有的蹲着, 有的站着, 虽是拥挤, 却也无一人随便窜进场子, 整个广场人声鼎沸, 灯火格外辉煌。

晚会正式开始, 议程第一项是由镇党委 L 副书记讲话, 他清了清嗓门, 首先代表镇党委、政府向中谊村举办的节日庆典活动表示祝贺, 接着阐述了农村公共文化活动对当前社会主义新农村建设的积极意义, 最后预祝这次庆典活动取得圆满成功。L 副书记热情洋溢的讲话博得了场内外阵阵掌声。轮到镇妇联 Y 主席发言, 她作为一个中谊村人, 为村里能办出这么一台有分量的晚会而感到高兴, 她的话语激动而不乏抑扬顿挫, 其间几次被大家的掌声打断, 最后她鼓励大伙以节日庆典活动为契机, 再接再厉, 扭成一股绳, 共同把中谊村的经济、文化建设迈上更高的台阶。

进入舞蹈表演、山歌对唱等环节, 来自中谊村周边远近的各村文艺代表队相继登场, 同台竞技。其中中谊村的花灯剧“十唱十七大”, 紧跟时代的步伐, 极富有政治宣传意义:

一唱十七大, 党委年轻化, 年轻学历高, 科学治天下; 二唱十七大, 特色理论化, 理论大发展, 大旗飘天下; 三唱十七大, 国家现代化, 富强又民主, 文明和谐化; 四唱十七大, 民主政治化, 保障民做主, 公平正义化; 五唱十七大, 政府管好家, 权力属人民, 工作法制化; 六唱十七大, 马列大众化, 文化大发展, 爱国又爱家; 七唱十七大, 民生事为大, 学劳病老住^①, 幸福安康化; 八唱十七大, 军队革命化, 英勇又善战,

决胜听党话; 九唱十七大, 一国两制化, 和平统一业, 华人治中华; 十唱十七大, 小康兴中华, 好快信心足, 为民创天下。

剧本内涵丰富, 富有韵律, 令人印象深刻, 在场人群掌声雷动, 将整个晚会推向高潮。

各村歌舞表演完毕, 进入颁奖议程, 主席台上的领导向村里一年来贯彻省、市、县级卫生村创建工作, 以“改陋习、树新风, 美德进万家”、“知荣辱, 我行动”、“文明礼仪伴我行”为主题道德实践活动中涌现出的先进组织、“十星级文明户”、“五好家庭”等逐一颁发荣誉证书、奖金, 向各村文艺代表队赠送丰厚纪念品, 全场掌声不断。

晚会临近尾声, 正当人们准备离场, 突然, 场外两边不远处, 伴随着“嗵嗵嗵”的巨大轰响, 红绿的满天星、富贵的牡丹花以及各色说不出名字的礼花竞相绽放。夜空作幕, 烟花作笔, 似龙翔凤舞, 又似彩灯高挂, 它们忽而又化作繁星在绿树丛中徐徐飘荡, 真是春风夜放花千树, 更吹落, 星如雨。一时间, 口哨声、小孩的尖叫声四起, 人潮涌动, 一些坐在栏杆上的小伙子、姑娘们, 还拿出自己手中的手机、相机, 在烟花下闪存美丽倩影, 中谊村处处春意浓……时针已经指向 11 点, 整台晚会持续三个小时左右后缓缓落下帷幕, 人们似乎不愿离去, 久久驻足, 只等那来年的到来。

三、庙会中地方社会的结构过程

诸如此类的仪式^②不免由于过于“热闹”而

^① 学、劳、病、老、住指学有所教, 劳有所得, 病有所医, 老有所为, 住有所居。

^② 自 19 世纪初期以来, 仪式研究广为盛行, 概括起来看, 主要流派包括三个: 第一是仪式溯源学派, 代表性人物为加拿大学者格兰姆斯 (Grimes)。他致力于探究仪式的起源及其最原始的表现形式, 将仪式视为有诞生、成长、演变、成熟等一系列进化过程的生物体系, 进而借助考古学、历史学的发现成果来对比当今世界中处于不同阶段部落或社会的仪式。其初步的结论是, 仪式起源于对图腾的崇拜, 其最原始的形式是祭礼。仪式理论的第二个流派是仪式功能学派, 法国社会学家爱弥尔·涂尔干 (Emile Durkheim) 把深刻影响着人类社会生活的“宗教力”(religious forces)看作是人类社会的集体力量和道德力量的集中表现, 而仪式则是组织、强化这种力量并使之得以定期性地生产和再生产出来的手段的集合, 进而认为仪式具有两大基本功能: 一是满足个人的需求; 二是维持社会的稳定。仪式理论的第三个流派称为仪式象征学派。该学派的代表人物包括范·吉纳普 (V. Gennep) 和维克多·特纳 (Victor Turner) 夫妇。他们认为仪式是人与社会交流的中介, 每个人都需要经历一些伴随生物性或社会性的转变而举行的仪式, 如果仔细研究这些仪式中的象征符号便会发现它们总是包含着人与社会之间分离 (separation)、边缘 (margin - transition)、聚合 (re-aggregation) 这三个基本阶段, 正是依靠这些仪式及其象征, 地方文化的神话得以持续不断地得以演示下去。(参见骆建建:《归来之神——一个乡村寺庙重建的民族志考察》, 上海大学博士论文, 2007 年。)

常常使得当地的情形显得一片混乱。因而，也就是在人群的躁动之中让人看到了扮成异性角色的业余演员在欢庆歌舞中欢跃，打破了传统农村社会“男女授受不亲”的性别格局；看到了平时处于年龄等级下层的孩童，有的被赋予仪式表演的尊贵角色，有的奔跑于院坝、巷道之间的四处燃放鞭炮；也看到了原来沉默无言的农民一时变得热烈而奔放，给了我们耳目一新的印象。然而，庙会并不缺乏秩序^[3]。

（一）作为社会场合的篮球场

正如克利福德·格尔兹阐述巴厘社会传统政治模式时使用了“剧场国家”（Theatre State）这一概念时认为“通过国家庆典将国王或者君主转化为偶像，通过强有力的国家庆典象征物将其转变为权力的图像，他的宫殿、他的 dalem 或 puri，或 jero 也都被转化为庙宇、偶像的布景。数以百计甚或数以千计的人民聚集在一起共同参与，他们来到此，因为 puri 是神圣化空间的延伸，是遭遇等级之奥秘的最佳场所”，^[4] 篮球场作为“社会场合”，包含了“众多个体的聚集，一般具有相当明确的时空界限，采用特定形式固定设施，比如有规可循的桌椅排放等等”，^[5] 进而提供了“结构形成中的社会情境”（structuring social context），其中很有可能发生众多聚集，在这种情境中“形成，消散，又再次形成，而个中的行为模式又往往被视为合乎礼节的，（经常还是）正式或刻意而为的”。^[5] 当然，“一个物质空间部分有可能同时充当好几个社会场合的发生地点（site）或场所，其中每一个都包含好几起聚集”。^[6]

中谊村的庙会联欢晚会是整个村子的共同活动，举办地点安排在村活动中心的篮球场上，“当人们在物质基础上活动而建构出社会关系的空间之时，人的活动与物质性空间相互结合运作而产生的各种新的空间建构所具有的力量也同时将有关的人‘安置于社会关系的脉络中’，并界定（或构成）、限制、调解了人与人及人与神的关系与活动”。^[6] 晚会上，篮球场变成了有一定规范性的“社会关系空间”，而“人的活动与物质性空间相互结合运作时，不只是建构出新的空间，也同时阶序化了相关空间或主体间的不平等关系”。^[6] 会场的布局与现行政治性会议的惯用模式基本相同，正中央是节目表演场地，最佳观察

点则是用来设置主席台。可以看出村民为了让政府官员更好地观看节目确实费了一番功夫。而村民（观众）自己却没有观看节目的固定位置，他们挤在广场两边、靠外的台阶围观，有的坐着，有的蹲着，有的站着。

如此的会场安排更加强化了政府官员与村民之间的身份和地位的差异。国家参与民间节日庆典活动是希望通过其代理人的参与造成与民同欢的事实，以传达社会主义新农村建设的含义，并希望获得群众对国家及其政策的信赖与认同，进而达到共建和谐社会的目的。然而，政府官员与村民事实上存在着身份上和行为方式的巨大差异，致使两者之间难以真正实现平等交流、坦诚沟通的境界。官员们大都有意无意地保持着管理者和帮助者的角色定位，与普通村民的沟通交流极为有限。村民们则除了村干部和被安排有接待任务的人员之外，基本上采取敬而远之的态度。^[7]

（二）国家作为符号在场

文化符号是指一定的社会环境用于较稳固地象征某种特定意义的事象，即指称、象征或表现所指的能指。^[8] 克利夫德·格尔兹（Clifford Geertz）强调各种文化形式背后的象征意义，维克多·特纳（Victor Turner）则关注文化符号与政治权力的关系，而在其后的后现代思想家米歇尔·福柯等人看来，我们传统上说的广义的文化（包括知识、科学在内），都体现了一种权力关系，例如现代精神病学和心理分析学，就体现了理性对于非理性的排斥和专制。

杜赞奇在对华北村庄的村庙系统和“关帝”的研究中，文中的“关帝”被赋予不同的象征性意义，被人们广为信奉，但是，它最初只是作为一种地方性和职业性的神灵而存在，因为国家尚未征用这种符号。自宋代后，国家不断地向关羽及其后代加封进爵以至尊关羽为武神，^[9] 使得“国家”的意识进入到乡村社会观念中，为乡村原有的符号赋予新的意义。克利福德·格尔兹认为，“对一个国家来说，要想在行驶其特权、防范其人民之外另有所为，它就必须把自己假装成是其公民的国家，它的所作所为就必须看上去像是其公民自己利益的继续。夸张些说，它的所作所为就必须看上去像是他们的所作所为”^[10]。当

国家“在动机激发之下，乐意维持得体的交往，进行各种‘弥缝’活动”，并“可以借助得体的交往这种机制，再生产出‘信任’或本体性安全的状况”^[5]。因而，“国家的符号或国家作为符号会出现在民间仪式之中，或出现在民间仪式的场所和道具里”^[11]是非常讲究的，适时选择恰当的时间、恰当的地点出现，以利于国家与社会今后更加广泛地“治理”。1985年6月政府出资、村民集资共计5000元修建文昌宫28间，1987年4月，又重修文昌宫北边耳房4间，共9000元。1988年9月，筹建天子庙，12月大殿3间竣工，继而筹建耳房及前殿，至1989年5月全部完成。^[11]如今，不像“文化大革命”时期强制中断庙会，它以宽松的框架让其走出来了，但是，国家的出场是讲究技巧的，“有时候威威赫赫地摆在那里，有时候以隐蔽的方式存在。在人们开展民间文化的复兴活动时，有时候越是能够成功地规避国家的力量，就越是容易顺利地开展活动；有时候越是能够成功地利用国家的力量，就越是容易发展”。^[11]想要发展，还得把国家请进来，毕竟国家或作为国家符号仍存在于乡土社会，这样的发展才具有一种可能性。可以看到，在中谊村天皇会活动里，赫然竖立着许多红纸条幅向国家祝愿，其中之一是：“辞旧迎新：辞旧岁万马奔腾国泰民安，迎新春凯歌高奏社会和谐。”

（三）民间仪式征用国家权力

尽管在与国家权力的关系之中，民间力量往往处于一种相对弱势的地位，但这并不意味着它是完全被动、微不足道的力量。杜赞奇在其“权力的文化网络”概念中指出，文化作为各种关系与组织中的象征与规范，“包含着宗教信仰、相互感情、亲戚纽带以及参加组织的众人所承认并受其约束的是非标准。这种象征性价值赋予文化网络一种受人尊敬的权威，它反过来又激发人们的社会责任感、荣誉感……促使人们在文化网络中追求领导地位”，然而，“这种似乎约定俗成的文化价值正掩盖了在乡村社会中它的产生与运作过程。这一细微而复杂的进程充满着包括国家政权在内的各个不相同的社会集团间的相互竞争、妥协及自我调节”。由于国家等外来因素亦参与了这一争夺，这样，文化网络不仅沟通了乡村居民与外界的联系，而且成为国家力量深入乡村社

会的渠道。^[9]“在国家留给民间的社会空间里一些仪式可以恢复，人们也可能自觉改造这些仪式，或者是为了与国家和平相处，或者是为了利用国家、把国家作为一种发展的资源”。^[11]何况，“象征性符号是可塑的，尽管它被完全扭曲，但它还能保持其内在能量，即动员、激励以及强制的力量”。^[9]在节日庆典中，中谊村的民间力量就是利用其特殊的历史与文化背景，通过花灯剧植入“歌唱十七大”、粘贴歌颂祖国红对联等国家符号来实现对国家权力的征用。

自20世纪九十年代以来，经济的快速发展以及对外交流的逐渐增多，使中谊村人尤其是年轻人的族群意识受到了极大冲击，传统的民间权威正面临着许多新的挑战。这样，如何实现中谊村社会的重新整合，就成为中谊村的民间力量所不得不认真考虑的事情。庙会可以成为一种行之有效的途径，但仅以几个年老庙会组织者的号召力是很难达到目的的，而退休回乡的老干部又不能以“领导”的角色来亲自操办。这样，通过“调动”政府的力量来壮大庙会的声威也就成为一种现实的需要。从表面上看，在庙会中植入国家符号是中谊村坚持贯彻国家政策的一种积极行动，但实际上也是出于自身的需要。此外，不管是中谊村还是当地政府，也都需要维持彼此之间的即使是表面上的融洽关系。当然，每年中谊村会收到上级政府部门送来的少则数千元多则上万元的贺礼。在中谊村的一些精英分子看来，政府官员的一些作为是策略性的，而村民也需要“做给领导看看”。这样，国家权力对民间仪式的征用，以及民间力量通过仪式实现对国家权力的征用，乃是同一仪式过程两个相互依存的方面。^[12]

四、互构反思

国家权力在制度化的社会生活中的确具有无可争议的强势地位，然而不管国家权力如何强大，它终究是一种抽象的力量，由于“国家是不可见的，它必被人格化方可见到，必被象征化方能被热爱，必被想象才能被接受”（Walze）^[13]怎样实现人格化？以何方式来表达？国家在一定程度上作出了某种努力。

在相互形塑过程中，吉登斯指出：“行动者施展出令人炫目的丰富技能，借此实现并维持了

得体的交往、信任或本性安全在社会生活中占据的普遍优势。”^[5]而在规范的调节下对这些东西的控制正是互动的首要基础。国家通过其机构代理人 L 副书记的开场讲话中始终一丝不苟地控制自己的身体，表明地方党政机关对中谊村节日庆典活动的重视，并阐述了农村公共文化建设对构建社会和谐的积极意义，从原则、谈话规范上尽显关心那些支配日常接触形成、维持、终结或暂时中止的规则的精妙之处，表现出维护“信任”所需的诸般交往技巧。而镇妇联杨副主席的出场，也是晚会在重构中取得的一个成功，无形中拉近了中谊村人与国家的距离，一方面，Y 副主席是中谊村人，另一方面，国家赋予她官职，让她以代理人身份完成国家与民间互动的任务，使中谊村人体会到国家的关怀并强化了对国家的认同感和归属感。

至于“中华小姐”L，是中谊村人的“小文化”与国家“大文化”互动与共同塑造的一个典范。一方面，她传承了中谊村人的文化，另一方面，她走出中谊村，接受了“大文化”的熏陶。她与上面的政府官员一样，都成为中谊村人与国家相联系的纽带或符号，但与官员不同的是，她不是以抽象的政治身份出场，而是以中谊村人喜爱的感性的艺术者的身份出场，其现场感染力和认可度明显高于官员，是晚会效果最成功的部分。

然而，多数情况下，剧集中的个人面临的要求都不仅仅是共同在场而已，他们在日常接触中，从来也不会被允许只把自己看作是共同在场的陪衬而行事。在共同在场情境下，对行动的反思性监控需要某种‘有控制的机警’（controlled alertness）。诚然，国家在交往中发挥的技巧手段也存在着不尽如人意之处，如晚会场合中的“定位过程”而形成的空间序列性，导致了官员们在民间活动中“在场”时有意无意地突出自己的角色，彰显了与普通群众之间的社会区隔。此外，政府官员在晚会“出场”时的意外迟到，某种程

度上在人们的期待值里无形加重了“情景失态”后果的分量。因而，社会互构^[14]过程的反思性监控并不是一件轻而易举的事。

参考文献：

- [1] 古城镇中谊村办事处编. 中谊村志（内部资料）[Z]. 1993.
- [2] [法] 涂尔干. 宗教生活的基本形式 [M]. 渠东, 汲喆译. 上海: 上海人民出版社, 1999.
- [3] 王铭铭. 非我与我——王铭铭学术自选集 [M]. 福州: 福建教育出版社, 2000.
- [4] [美] 克利福德·格尔兹. 尼加拉: 十九世纪巴厘剧场国家 [M]. 赵丙祥译. 上海: 上海人民出版社, 1999.
- [5] [英] 安东尼·吉登斯. 社会的构成: 结构化理论大纲 [M]. 李康, 李猛译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1998.
- [6] 黄应贵. 空间、力与社会（导论）[M]. 北京: 中央研究院民族学研究所, 2002.
- [7] 何明, 陶琳. 国家在民族民间仪式中的“出场”及效力——基于傈僳人“嘎汤帕”节个案的民族志分析 [J]. 开放时代, 2007, (4): 121.
- [8] 何明, 廖国强. 中国竹文化 [M]. 北京: 人民出版社, 2007.
- [9] [美] 杜赞奇. 文化、权力与国家: 1900—1942 年的华北农村 [M]. 王福明译. 南京: 江苏人民出版社, 2006.
- [10] [美] 克利福德·格尔兹. 文化的解释 [M]. 纳日碧力戈, 等译. 上海: 上海人民出版社, 1999.
- [11] 高丙中. 民间的仪式与国家的在场 [A]. 郭于华. 仪式与社会变迁 [C]. 北京: 社会科学文献出版社, 2000.
- [12] 吕俊彪. 民间仪式与国家权力的征用 [J]. 广西民族学院学报（哲学社会科学版）, 2005, (9): 69.
- [13] 郭于华. 民间社会与仪式国家: 一种权力实践的解释 [A]. 郭于华. 仪式与社会变迁 [C]. 北京: 社会科学文献出版社, 2000.
- [14] 杨敏, 郑杭生. 社会互构论: 全貌概要和精义探微 [J]. 社会科学研究, 2010, (4).