

宗教、文化与功利主义：中国乡土庙会的学界图景^{*}

岳永逸

(北京师范大学 民俗学与文化人类学研究所,北京 100875)

[摘要] 在“庙产兴学”、强国强种的语境中,以敬拜为核心的乡土庙会基本是迷信、愚昧的等义词。除了经济和可能有的教育等外价值之外,对庙会内价值的研究位居末路。1949年后,主流意识形态强力赋予了旧庙会以社会大发展、大繁荣和人民翻身做主人的新内涵。延续因好奇而细读的暗流,改革开放后对庙会有了文化及遗产的重新定位和基于村落生活的文化制度的认知,但居主流的“复兴”解读基本止步于功利主义和功能论。打破家与庙的区隔、直面普通信众的实践应是中国庙会与宗教研究更可取的路径。

[关键词] 庙会;宗教;文化;复兴;主观现在

[中图分类号] C953 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1000-5110(2015)02-0147-10

乡土中国的庙会是民众日常生活中活态的、间发的、周期性的民俗事象,是在特定地域,尤其是在可让渡、转换的家与庙等共享空间中生发、传承,由特定人群组织,以敬拜神灵为核心,私密性与开放性兼具,有着节庆色彩的群体性活动和心灵图景,是底层信众践行的人神一体的宗教——乡土宗教^①的集中呈现。随着西学的强力东进,以一神教,尤其是基督教为标准,在各色精英主导的意识形态中,虽然晚近有了文化的名、遗产的义和社会的另一种生命力的正视,但有着磕头敬拜、烧香拜佛、许愿还愿的乡土庙会长期被视为“淫祀”“异端”“迷信”“愚昧”“封建”的代名词。因为将乡土庙会、宗教置于“家”与“庙”这一二元话语框架下阐释的先天不足,这种随大流的主流认知也导致了对乡土庙会与宗教调研的俯视、蔑视和平视等不同的体位学。

一、教化民众与发展经济

在效法西方,倡导理性、科学、民主的浪潮中,在发奋图强、民族主义一统天下的总体语境下,民国时期对城乡庙会的调查研究多是要改造、教化民众和发展经济。

1925年,北京大学风俗调查会的顾颉刚等一行五人,开风气之先,“假充了朝山的香客”^②到京西妙峰山进行了为期三天的朝山进香调查。顾颉刚强调,此次调查首先是服务于教化民众的社会运动,其次才是学问的目的。^③ 同年,陪同美国人甘伯(Sidney Gamble)等前往妙峰山调查的李景汉也是以“中国改良社会学家”自居。^④ 与顾颉刚、李景汉的柔和并有学术的目的不同,坚信庙会是迷信集中地的学者、官员则强烈地呼吁“废庙兴学”、“庙产兴学”。^⑤ 中华平民教育促进会对河北定县社会调查的目的是进一步清楚地认识中国乡村,力图改造“愚、弱、穷、私”的民众。^⑥ 其中,“愚”就与神灵、村庙和庙会紧密相连。^⑦

* [作者简介]岳永逸,男,四川剑阁人,北京师范大学副教授,博士,研究方向为民俗学、宗教学、文化人类学和艺术学等。

[基金项目]国家社会科学基金项目“北平燕京大学、辅仁大学的民间文学及民俗学研究(1937~1949)”(14BZW153)阶段性成果。

① 岳永逸. Holding Temple Festivals at Home of Doing-gooders: Temple festivals and Rural Religion in Contemporary China[J]. Cambridge Journal of China Studies, 2014, 9(1); 行好: 乡土的逻辑与庙会[M]. 杭州: 浙江大学出版社, 2014; 49~53, 83~106, 166~171, 307~316; 都市中国的乡土音声: 民俗、曲艺与心性[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2015; 199~200, 213~217; 神人一体与家庙让渡: 乡土宗教的辩证法(未刊稿)[Z]. 2014.

② 钟敬文. 钟敬文文集·民俗学卷[M]. 合肥: 安徽教育出版社, 2002: 506.

③ 顾颉刚. 妙峰山[C]. 上海: 海文艺出版社影印本, 1988; 1~10.

④ 李景汉. 妙峰山“朝顶进香”的调查[J]. 社会学杂志, 1925, (2).

⑤ 郁爽秋. 庙产兴学问题[M]. 上海: 中华书报流通社, 1929.

⑥ 晏阳初. 晏阳初全集第一卷: 1919~1937[M]. 长沙: 湖南教育出版社, 1989: 354.

⑦ 李景汉. 定县社会概况调查[R]. 北京: 中国人民大学出版社, 1986: 417~446; Gamble, S. . Ting Hsien: A North China Rural Community[M]. New York: International Secretariat, Institute of Pacific Relation, 1954: 398~425.

出于民众教育的需要,各地民众教育馆也纷纷关注庙会。20世纪30年代初期,山东民众教育馆发动了地方人士对山东各地庙会的普查,目的是一窥乡野庙会屡禁不止、迷信禁而不绝的根源。^①大致同期,郑合成主持的安国药王庙会和陈州太昊陵庙会的调查则直接是出于经济以及教育的目的。于是,安国药王庙会成为了一个与“农村交易”集市模型并列的庙会模型。^②从陈州太昊陵庙会,调查者则希望找出办理乡村康乐教育、生产教育、娱乐教育、道德教育、语言文字教育、艺术教育与卫生教育等方面的参考资料。^③教化、改造也是同期城市庙会调查的首要目的。1921年,王卓然对北京厂甸庙会商家、游人、车马的调查,就是希望改良厂甸庙会,从而有利于国家社会的进步。^④十多年后,这依旧是北平庙会调查的基本情怀。^⑤

强调庙会在经济学方面的意义,使得庙市更具有学理上的重要性。全汉昇曾叙庙市的起源和宋、明、清以及近代城乡庙市概况,以此证明中国与西方一样,也有庙市(temple fair),并在相当意义上将庙市简单地等同于庙会。^⑥由于乡土庙会与市集重合、相交、相切、相离的多种关系,主流意识形态也竭力把有敬拜活动的庙会改造成为集市,并进而与物资交流大会、博览会、展览会等同起来。这成为民国以来,官方认可并支持的庙会发展的主导取向,至今都是学界研究中国庙会的学术取向之一。^⑦

改革开放以来,随着主流话语先后对民间文化、传统文化的遗产学与考古学诠释和民族文化瑰宝、活化石的定位,力挺庙会之于地方重要者,同样首先看重的是庙会的工具理性。先是在“文化搭台,经济唱戏”的框架下,宣扬庙会的经济功能,将庙会办成以商品交易为主色的物资交流会、商贸洽谈会、招商引资会,三缄其口庙会敬拜神祇的内核。继而,在非物质文化遗产的申报、评审、保护运动中,庙会的教育、娱乐以及宗教、艺术等文化功能也粉墨登场。这才使得北京妙峰山庙会、上海龙华庙会等一直以敬拜为核心的庙会——“淫祀”与泰山封禅、天坛祭天、炎帝黄帝祭典等官祭、正祀比肩而立,纷纷晋身国家级非物质文化遗产名录,日月同辉。在凸显这些非遗文化特色的同时,庙会中信众的敬拜实践也有了部分不言自明的合理性。无论是偏重于其经济功能还是文化功能,各地试图以有特色且历史悠久的庙会开发旅游、发展经济,顺势进行文化建设始终是精英俯就庙会的核心目的。

21世纪以来,GDP附身的“官媒精英”^⑧的潜在欲望进一步导致景区和圣山的合流:一方面,原本没有宫观庙庵的景区不遗余力、想方设法地修建庙宇,使景区圣山化、灵验的香火制度化;另一方面,原本仅仅是庙会期间才热闹红火的圣山则尽力提高包括交通在内的配套服务设施的档次、规格,使圣山景区化、高价门票常态化。与旅游产业相伴的香火经济、庙会经济成为国民经济,尤其是地方经济的重要组成部分,也成为日渐强大的民族国家的地方性表达,并促生了以承包经营管理为主调的产销宗教的政治—经济学。^⑨间杂其间的则是将庙会定位为“迷信”而进行正颜厉色地讨伐。“靠迷信敛财”“被承包的信仰”的批评之声不时见之于传媒。^⑩

无论初衷在于教育、改造,还是发展经济、弘扬文化,精英俯视的体位学使得对庙会的调查、书写反而记录了可能会消失或以为已经中断消逝的“迷信”,多了些考证和实录的意味。20世纪30年代,鉴于“酆都迷信在中国民间有非常普遍的势力”,本着“研究中国宗教与中国社会风俗”的精神,卫惠林对酆都香会进行了调查。^⑪同期,林用中、章松寿二人对杭州老东岳庙的宗教活动进行了“恐怕是妙峰山以后的第一回”有价值的记录。^⑫叶郭立诚等对北平东岳庙会调查的动因同样是基于“再过数十年民智大开,迷信破除,泛神信仰终必泯灭”的朴素认知,其保存的“迷信”资料包括求子、求寿、求婚、求财、求官等

^① 山东省立民众教育馆.山东庙会调查(第一集)[R].山东省立民众教育馆出版,1933.

^② 郑合成.安国药市调查(上)[J].社会科学杂志,1932,3(1).

^③ 郑合成.陈州太昊陵庙会调查概况[R].河南省杞县教育实验区,1934.

^④ 王卓然.北京厂甸春节会的调查与研究[R].北京:北京高等师范学校平民教育社,1922.

^⑤ 民国学院.北平庙会调查报告[R].北平:北平民国学院印行,1937.

^⑥ 全汉昇.中国庙市之史的考察[J].食货半月刊,1934,(2).

^⑦ 如:Cooper, G. . The Market and Temple Fairs of Rural China: Red Fire[M]. London: Routledge, 2013.

^⑧ 岳永逸.都市中国的乡土音声:民俗、曲艺与心性[M].北京:中国人民大学出版社,2015:70~71.

^⑨ 岳永逸.民族国家、承包制与香火经济:景区化圣山庙会的政治—经济学(未刊稿)[Z],2014;忧郁的民俗学[M].杭州:浙江大学出版社,2014:128~137.

^⑩ 刘子倩.承包“泰山”利益链、疯狂的寺庙、寺庙承包:多头管理监管难[J].中国新闻周刊,2012,(2).

^⑪ 卫惠林.酆都宗教习俗调查[R].四川乡村建设学院研究实验部,1935.

^⑫ 钟敬文.钟敬文文集.民俗学卷[M].合肥:安徽教育出版社,2002:507.

实践，香会的组织、活动、现状，东岳庙的神话传说等。^① 在当下不同级别的非遗申报、评审运动中，众多庙会的敬拜实践，尤其是“文化大革命”期间潜伏的敬拜实践史，通过非遗申报书的填写及其延伸的立体化叙事诗学成为史实。^②

二、政治强国与文化大国

对围绕乡野官观庙庵的宗教庆典，历朝历代的统治者一直都采取了“糖加棒子”，即正名与污名叠加的统治技艺：或招安从而纳入“正祀”系统，或贴上“淫祀”标签进而打压封杀。正因为如此，强调正祀、淫祀互动转化的“变迁之神”^③、“道与庶道”^④也就日渐成为中国宗教研究的主流话语。就传统的本土写作，正祀是正史和方志等精英写作大书特书的内容，淫祀要么在乡野身体力行、口耳相传，要么成为传奇、话本和戏剧家、小说家津津乐道的志怪、神话。

自利玛窦进入东土以来，以香烛纸炮为表征，以磕头跪拜的体化实践为标志，在祠堂、墓地、庙宇等不同时空操演的本土宗教就经历着传教士对其持之以恒的“异端”“迷信”的污名化历程。^⑤ 基于淫祀这一传统话语营造的温床，在西方科学和革命政治学的裹挟下，迷信很快后来居上，全面取代淫祀、异端成为乡土庙会和宗教的代名词。对庙会的“迷信”定格，演化到极致就是在捣毁神像、将庙产学校化之后，急迫地对庙会的庙市化改造，直至全面取缔。在20世纪，这也是打破1949这个政治节点而持续时间最长的一种国、共两党都认可的革命姿态。与高高在上的俯视一样，不屑一顾的蔑视成为百余年来精英对集中展演乡土宗教的庙会的体位学之一。这既体现在清末以来的庙产兴学运动中，又更为集中地体现在1949年后主流话语急于重新定义庙会和对庙会彻底去神化从而集市化以及将部分庙宇、神像文物化的禁锢之中。

就整体状况而言，1949年后到改革开放前，大陆公开以敬拜为核心的庙会基本处于缺失状态。但是，在禁绝庙会最激烈的年代，“庙会”一词也不时出现在宣扬主流意识形态的文艺作品中。像当时的人、社会、国家一样，“庙会”这个语词也经历由旧向新、由消极向积极、由愚昧向科学、由黑暗向光明的多重语义学转化，有着复杂的“单向性”。

在“大跃进”时期的小演唱、相声以及诗歌等快捷的文化宣传品中，新庙会是农业、工业和科技比武、新发明交流、社会主义建设成果展示的平台，以致当下的北京中关村不时还有“科技庙会”之类醒目的广告横幅。“新”庙会要么是社员们心向往之的即将在城里展出的割麦机、插秧机等先进成果的展览会，^⑥要么是不烧香、不拜佛、没有泥菩萨、不求签、不看相的城市里工厂中的工人们就革新项目、技术、生产等展开的大比拼。^⑦ 或者，庙会直接就是工、农业“大跃进”展览会。^⑧

这些展览包括：电气火车、小汽车、喷气式、大火轮、太阳灶等工业展览；亩产三万五的水稻、一斤重的棉桃、五尺三四高的洋葱、一百来斤的地瓜和插秧船、拖拉机等占据的农业馆；宣传节育等的文化棚。在这些以展览为主的新庙会现场，百货公司是体现共产主义新风气的“无人售货”，娱人的戏楼唱的是紧扣时事的新词，诸如“总路线鼓足干劲”、畅想“那时候驾火箭乘卫星飞上天去，游月宫逛火星任意来回儿”，从而“活活气死迷信人儿”的“十五年展望”等。

与此诱人、阳光灿烂的当政者张扬的“主观真实”大相径庭，参加旧庙会的人一律是头戴瓜皮帽，身穿紫红袍，腰束纺绸带，脚蹬风凉皮鞋，手拿小乌龟，口袋装泥娃娃，肩上扛五香豆的“二百五”。这些二百五所带的物品是：“一股香，两支蜡烛，三串元宝，四个爆竹，五个铜钱敬菩萨，六个鸡蛋当午饭，七根甘蔗解口渴，八块饼干防肚饥，九张草纸，十瓶十滴水”。到庙会后，二百五们先给菩萨磕头，然后就傻不兮

^① 叶郭立诚. 北平东岳庙调查[R]. 台北：东方文化，1970.

^② 周希斌. 尧舜之风今犹在：洪洞羊獬“三月三接姑姑迎娘娘”远古走亲传统习俗[R]. 北京：中国戏剧出版社，2006：43～45.

^③ Hansen, V.. Changing Gods in Medieval China, (1127—1276) [M]. Princeton: Princeton University Press, 1990.

^④ Hymes, R.. Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China [M]. Berkeley: University of California Press, 2002.

^⑤ Paper, J. D.. The Spirits Are Drunk: Comparative Approaches to Chinese Religion[M]. Albany: State University of New York Press, 1995: 4～12, 15～17.

^⑥ 红光, 等. 赶庙会[Z]. 上海：新文艺出版社，1958：1～17.

^⑦ 水文祥, 等. 庙会花开十里香[Z]. 上海：上海文艺出版社，1958：16.

^⑧ 戏曲演唱资料第二辑. 小两口逛庙会 二人转[Z]. 北京：中国戏剧出版社，1958：1～7.

今地看热闹。^①

作为强力政治和主流意识形态延伸的“手”，在这些通俗也是应景的文艺宣传作品中，庙会的能指和所指都发生了质变。这也从反面说明“旧庙会”的根深蒂固和庙会长期都是中国大多数民众喜闻乐见的生活方式，以至于坚决重塑意识形态的执政者不得不借助它，并竭力赋予其新的内涵。于是，对“庙会”的基本言说、叙事、写作与实践也就完全成为当时新好旧坏、新光明旧黑暗的“正史”“大历史”的异文，并熔铸到“感恩型国家”^②形塑的洪流之中。民众被进行了最宽泛意义上的精神“洗澡”。进一步，反复的书写、宣讲与演练使新庙会赋予的“翻身”幻觉与美妙前景的幻象被夯实为民众的感官感觉、意识的厚瞬间和“主观现在”(subjective present)。^③ 民众也在被动中自觉地内化为“人民”这个“政治强人”。

对庙会的重新定义、言说导致了两种结果。直接的结果是，在参与感恩型国家叙事的洪流中，与“旧”庙会相关的敬拜行为处于隐性、匿名甚至缺失的状态。间接的结果是，在改革开放后，尤其是 21 世纪以来，在与庙会相关联的非物质文化遗产申报过程中，大、小庙会都会强调当地人是如何在 1949 年后，尤其是在“文化大革命”时期坚持过会。

近十多年来，在民族民间文化/非物质文化遗产—迷信两可表述的窘境中，诸多庙会在申遗过程中的申报书、音频视频等立体化文本的制作和随后不同行政级别的“非物质文化遗产”命名等，都表达着改革开放前、后两个不同的“新”中国。前一个新中国更多喻指的是豪情万丈又步履维艰的政治强国，后一个新中国则更多喻指的是经济力支撑的文化大国、文化古国以及文化强国梦。两个“新”中国意识形态的建构都有相当一部分不约而同地指向了大众广泛参与的庙会、践行的宗教，只不过前者是反向规训，后者正向利用。当然，掌控话语与表述权力的官媒精英不同于清末与民国时期的启蒙知识分子。

在落后挨打的大背景下，志在救亡图存的启蒙精英本意是学习西方所谓的科学、理性，因此作为大多数的民众就成了应该被改造、必须被改造，也可以被改造的民众。有着自己生活世界和价值观的民众在启蒙精英那里也就顺理成章地被一分为二：愚、弱、穷、私的民众和孕育着民族希望的民众。改革开放前，政治强国的政治精英少了其先辈启蒙精英的文化关怀，将“革命”观念，尤其是政治革命发挥到了极致，要彻底破除本土的文化传统。在拒斥被称之为资本主义、帝国主义的西方的同时，政治精英也以封建主义的名义从文化层面展开史无前例地“去中国化”运动。“弑父断脐”的革命文化一统天下。

表象而言，文化大国的官媒精英似乎远离了之前的政治精英，更接近于启蒙精英，但事实上与二者有着本质的不同。在政治的框束下，新时期的官媒精英主要的工作是对所谓“复兴”的民间文化—传统文化进行新的言语表述，沾沾自喜地“夸父”。在此洪流中，中国一下成为世界上文化遗产、非物质文化遗产最多的国家之一。官媒精英这种振振有词的炫耀、“舍我其谁”的反哺心态，实则是对乡土庙会及宗教蔑视体位学的变形。它既没有了政治精英的霸道，也少了启蒙精英的忧患意识及其连带的批判精神。

三、时空阶序中的“好奇”

与上述基于开启民智、发展经济、文化保护的庙会调查、书写不同，更多的研究是将庙会作为与宗族同等重要的认知中国社会与文化的基本入口。由此，村庙与祠堂有着同等重要的意义。早在 1915 年，就有人指出中国的村庙更像一个社会生活的中心，而非宗教生活的中心。^④ 由于各地情况的差异，村庙及庙会在村落生活世界中分布和角色并非整齐划一：或是在某种程度上与村民日常生活分隔；^⑤ 或者庙宇祭神是祠堂祭祖的延伸，都是宗族凝聚的机关；^⑥ 或者与并立的教堂、祠堂一道，村庙使村庄日常生活有着巨大的张力。^⑦ 为此，到 20 世纪 40 年代初，出现了基于村庙乃社会公共空间认知基础之上的“庙宇宗教”的命名与研究。^⑧

一度住在北平东岳庙附近的古德里奇对东岳庙的调查更多是出于因陌生而有的好奇：东岳庙这个

^① 陈万镒等. 看庙会[Z]. 上海: 新文艺出版社, 1958: 1~6.

^② 郭于华. 倾听底层[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2011: 58~72.

^③ 汉弗里. 看见红色[M]. 杭州: 浙江大学出版社, 2012: 78.

^④ Leong, Y. K. & L. K. Tao. Village and Town Life in China[M]. London: George Allen & Unwin Ltd, 1915: 32.

^⑤ 费孝通. 江村经济——中国农民的生活[M]. 北京: 商务印书馆, 2001: 35~36, 100~101.

^⑥ 林耀华. 义序的宗族研究[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2000: 32~33, 52~55.

^⑦ 杨懋春. 一个中国村庄: 山东台头[M]. 南京: 江苏人民出版社, 2001: 154~157.

^⑧ 陈永龄. 平郊村的庙宇宗教[D]. 北平: 燕京大学法学院社会学系学士论文, 1941.

寺庙是干嘛的？里面的神祇都是谁？他们能干什么？为什么人们前来烧香敬拜？^① 古德里奇的“好奇”回响在杜博思对当下河北沧州民间宗教教派的研究中，其研究同样是始于对中国人个体宗教精神的质疑。^② 与古德里奇的“好奇”不同，南满洲铁道株式会社目的明确地记录了20世纪三、四十年代华北农村大量的村庙及庙会情况。^③ 调查者的侵略者身份和报告人有限度的合作导致的反复问询，反而使得调查材料的质量“可能高于”同一时期世界任何其他小农社会的有关资料。^④ 沿着问答脉络，我们会发现日本人也将庙会与宗族置于了同等重要的地位，他们试图了解庙会与宗族等村落组织、经济、教育和村民日常生活之间的动态关系。

改革开放后，随着大陆民俗学、人类学、社会学等学科相继恢复，一直被不同学科的学者强调的畛域很快因为学科自身发展的需要、学科之间的交流而迅速打破。伴随同一时期大量的乡土庙会纷纷浮出水面，大陆学术界对庙会的研究既秉承了1949年前的学术传统，也深受海外相关领域既有研究的影响，在深度观察众多庙会的基础之上，力求厘清庙会的本质。

在20世纪90年代，由台湾学者王秋桂主编的基于田野调查的85种“民俗曲艺丛书”中的多本都与乡土庙会有关。同样主要是依赖地方上的文化人，法国学者劳格文(John Lagerwey)主编的“客家传统社会丛书”，系统地辑录了粤、闽、赣等地客家村落的庙会调查资料。与之相呼应，由欧大年(Daniel L. Overmyer)和范丽珠共同主编的“华北农村民间文化研究丛书”中的诸多篇幅也是对华北乡村庙宇与庙会的调查。与此同时，不同角度、不同层次、不同范围的研究庙会的论文集纷纷出版。在大陆，相关论文集的出版意味着一直居高临下的霸权话语对长期被压制的庙会等社会惯习在一定程度上的正视。^⑤ 这使得无论是作为一种宗教仪式活动、庆典，还是作为一种言说，乡土庙会都有了部分共享的合理性。

由于一直未曾中断的学术传统，学者对港台的庙会研究是蚕食性的，并产生了社会空间、生活节律以及经济理性—宗教市场等多种不同的路径。

出于对弗里德曼(M. Freedman)为代表的宗族模式的反思，对施坚雅(G. W. Skinner)市场圈和巨区理论的反叛，地缘社会的组织、地域崇拜的研究成为20世纪后半叶学界的热点。桑高仁将台湾的地域崇拜分为了聚落、村落、跨村落与朝圣四个层次。^⑥ 在其系列文章中，林美容对“祭祀圈”和“信仰圈”进行了严格区分。她指出，“本质上是一种地方组织”的祭祀圈可能发展成为以某一神明或其分身信仰为中心的区域性信徒之志愿性的宗教组织——信仰圈，二者都表现出台湾民间社会基本上是一种地域构成。^⑦ 同样，打醮在香港不同社区的延续与变化和社区本身的特质密切关联。^⑧

与此空间视角不同，受范·根纳普(von Gennep)、维克多·特纳(V. Turner)的仪式研究和巴赫金狂欢化理论的影响，李丰楙以海峡两岸的庙会为例，将有仪式表演并象征着宇宙观重建的庙会视为民众非常生活、狂文化的集中体现，“常—非常—常”之间的循环交替使民众的生活流形成忙闲的起伏节律。^⑨ 除关注进香仪式空间的阶层性，张珣也关注进香等庙会行程中异质时间及其流变所蕴含的象征意义。以大甲妈祖进香为例，她指出与个人时间、社会时间等世俗时间相对立的神圣时间的“无分别”特征。在进香过程中，香客经历了由物理、钟表、世俗、社会、制度的时间向静止、封闭、不朽、系谱、错置的时间转换。作为一种修炼过程，进香也就包含了不同架构时间的经验和超越。^⑩

^① Goodrich, A. S. *The Peking Temple of the Eastern Peak* [M]. Nagoya: Monumenta Serica, 1964, pp. 1~2.

^② DuBois, T. D. *The Sacred Village: Social Change and Religious Life in Rural North China* [M]. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.

^③ 中国农村惯行调查刊行会. 中国农村惯行调查报告(1~6卷)[R]. 东京:岩波书店, 1985.

^④ 黄宗智. 华北的小农经济与社会变迁[M]. 北京:中华书局, 2000: 31~45.

^⑤ 高占祥. 论庙会文化[C]. 北京:文化艺术出版社, 1992.

^⑥ Sangren, P. S.. *History and Magical Power in A Chinese Community* [M]. Stanford: Stanford University Press, 1987: 51~92.

^⑦ 林美容. 由祭祀圈来看草屯镇的地方组织[J]. 中央研究院民族学研究所集刊, 1986, (62); 由祭祀圈到信仰圈——台湾民间社会的地域构成与发展[A]. 张炎宪. 中国海洋发展史论文集(第三辑)[C]. 台北:南港, 1988; 彰化妈祖的信仰圈[J]. 中央研究院民族学研究所集刊, 1989, (68).

^⑧ 蔡志祥. 打醮:香港的节日和地域社会[M]. 香港:三联书店(香港)有限公司, 2000.

^⑨ 李丰楙. 由常入非常:中国节日庆典中的狂文化[J]. 中外文学, 1993, (3); 台湾庆成醮与民间庙会文化:一个非常观狂文化的休闲论[A]. 林如. 寺庙与民间文化研讨会论文集[C]. 台北:天恩, 1995.

^⑩ 张珣. 文化妈祖:台湾妈祖信仰研究论文集[M]. 台北:中央研究院民族学研究所, 2003: 63~106.

由于庙会本身在特定社区中的节庆性质,以及中国人春祈秋报的农耕文化传统,从生活节律的角度来剖析庙会同样为赵世瑜等大陆学者重视。庙会在民众生活之中体现出“一静一动、一平常一非常”的律动之美被广泛认可。^①与神圣和世俗一样,狂欢与日常也成为中国庙会研究中出现频率最高的词汇。

不容置疑,作为一种知识的生产,对庙会在时空体系中的“位置”和庙会内时空观念的分析有着重要意义。但是,这些看似逻辑清楚的理性书写与学术知识究竟在多大程度上反映了中国民众的宗教实践和庙会?乡土庙会和民众生活之间的关系仍然需要追问。

四、功利化的复兴

整体而言,改革开放后对大陆庙会的研究主要集中在大都市郊区那些与国家或当政者关系密切的城乡庙会。除对妙峰山庙会持之以恒的学术热情之外,^②围绕泰山、武台山、普陀山、黄山、武当山、天安门前的毛主席纪念堂以及女娲、盘古等庙会经常都是学者关注的重点。^③与此同时,国内外不同学科的学者纷纷从港台、闽粤等地,从泰山等名山大川以及北京等大都市郊区走出来,走向了华北、西北乡村。但是,多数因时应景的调研,同样是在“家”与“庙”对立的二元语境下展开的。由果溯因的“复兴论”、“功利论”成为庙会阐释的主流,二者又互为因果,因为复兴而所以功利,因为功利所以复兴。

景军描述了改革开放后兰州附近的大川、小川两村孔姓人对孔庙的修复,分析现今这个孔庙庙会语言、仪式种类、结构,参与者与其所吃食物类别之间的关系等。^④该研究表明庙会不是一个孤立的事件,它与村落公共生活的现状、过去以及对将来的期待紧密相连,隐喻了村落的群体记忆和村民对当下生活秩序的认知及应对策略。近 20 年来,学界对华北平复腹地小村范庄龙牌会的研究大致也是延续了这一政治学路径,只不过添加了文化遗产枯木逢春、循环再生的视角。^⑤

与此强调权力制衡和权利获得的政治学取向不同,梁景文等人对广州和浙江金华黄大仙庙会的研究凸显的是经济力,想说明源自港台,自上而下的庙宇(庙会)资本主义已经在中国大陆开花结果。^⑥顺势,整合宗教、政治、经济、文化、生态、市场的旅游经济学视角下的庙会研究异军突起。^⑦对这些研究而言,庙会是一个花里胡哨、你方唱罢我登场的“社会剧场”。虽然信仰活动被浓妆艳抹地展示,活跃其中的主角却并非底层信众,而是不同程度居上位的利益群体。

与上述研究偏重于庙会的政治权谋或经济效能不同,周越直接把陕北榆林地区龙王沟的黑龙大王庙会作为研究对象。虽然同样涉及政治、经济、生态、市场、文化、旅游等诸多因素,也有着资本、庇护人等在港台庙会研究中常见的经济学术语,周越的研究更强调信众所实践的宗教的内发性,即他所言的“做宗教(doing religion)”。由于有老王这样经历丰富、能干的庙首,今天的黑龙大王庙已经拥有自己的学校、植物园等产业,成为当地一个有影响的“产业公司”,能从不同角度给当地不同阶层和角色的人

^① 赵世瑜. 狂欢与日常:明清以来的庙会与民间社会[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,2002.

^② 吴效群. 妙峰山:北京民间社会的历史变迁[M]. 北京:人民出版社,2006;岳永逸主编. 中国节日志·妙峰山庙会[Z]. 北京:光明日报出版社,2014.

^③ Naquin, S. & Chün-fang Yü (edited). Pilgrims and Sacred Sites in China[C]. Berkeley: University of California Press, 1992; 叶涛. 泰山香社研究[M]. 上海:上海古籍出版社,2009.

^④ Jing, Jun. The Temple of Memories: History, Power, and Morality in A Chinese Village[M]. Stanford: Stanford University Press, 1996.

^⑤ 刘铁梁. 村落庙会的传统及调整——范庄“龙牌会”与其他几个村落庙会的比较[A]. 郭于华. 仪式与社会变迁[C]. 北京:社会科学文献出版社,2000;高丙中. 民间文化与公民社会:中国现代历程的文化研究[M]. 北京:北京大学出版社,2008:245~258,293~306;岳永逸. 灵验·磕头·传说:民众信仰的阴面与阳面[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,2010:85~168;赵旭东. 本土异域间:人类学研究中的自我、文化与他者[M]. 北京:北京大学出版社,2011:163~197;华智亚. 龙牌会:一个冀中南村落中的民间宗教[M]. 上海:上海人民出版社,2013.

^⑥ Lang, G., S. Chan and L. Ragvald. Temples and the Religious Economy[A]. in Yang Fenggang and Josrph B. T. (edited). State, Market, and Religious in Chinese Societies[C]. Leiden: Brill, 2005; Chan, S. Ching and G. Lang. Temples as Enterprises[A]. in Adam Y. Chau (edited). Religion in Contemporary China: Revitalization and Innovation [C]. London: Routledge, 2011.

^⑦ Oakes, T. and D. S. Sutton (edited). Faiths on Display: Religion, Tourism, and the Chinese State[C]. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2010.

带来相应的回报。^①与罗红光关注黑龙大王庙会中的灵签不同，^②周越在当地历时五年的田野调查是想以此为例，探究改革开放后，宗教在中国农村社会的复兴、红火之因，并建构了其注重过程和实践的“做宗教”范式。^③

对传统庙会今天的兴旺，学界大致有两种观点：高压政治松绑后的“复兴论”和受机会主义、风险社会、投机心理和生命机会支配的“世俗功利化论”。二者共有的假设是，社会的变迁、经济的发展、主流意识形态监控的松动、精神的需求和传统的惯性为现今乡土庙会的繁荣提供了充要条件。复兴论者更强调政治松绑的重要性。世俗功利化论者则将现今乡土庙会的繁荣归结为中国乡土宗教在回应现代社会变迁、迎合现代人的生存压力后的世俗化和功利化之结果。风险社会、投机主义、社会不公、个体苦难对之重要莫名。

历时性观之，历代统治者都将乡野庙会视为淫祀或威胁其统治的不稳定因素，要么污名化、大力禁止，要么将其正统化、为之正名。共时性观之，宗教与政治之间的复杂关系绝对不仅仅存在于中国。^④在日常生活层面，无论是一神教还是多神教，各种宗教都有着弥散性、实用主义和功利主义等特征。一神教甚至更甚，因为它想完全支配主宰个体的言行与日常生活，将日常生活神圣化，也将神圣化为世俗。同样，个体不可控的天灾人祸等风险、不均等的生命机会以及必然或多或少面临的苦难绝对不单单是转型中国的特色，而是人类社会的常态和共性。意识到这些，复兴论和世俗功利论也就不攻自破，丧失了其攻必克、战必胜的解释能力。

与这两种论调相较，周越对中国乡土宗教与庙会的现状研究有了新的突破。他从个体、庙会组织对庙会地组织——做(doing)——中去找原因，将宗教研究从过去时态、现在时态明确地变成了现在进行时态。他将乡土庙会、宗教与民间的社会组织和地方政府官员的民俗性(自己或家人对神灵的敬畏)结合起来思考。迄今为止，把庙会本身作为考察对象来研究庙会的复兴，又未陷入功利论、复兴论的叙事陷阱，周越的论证最为翔实、全面。

但是，象陕北黑龙大王庙会这样的庙会并不常见。中国更多的乡土庙会是散漫的，既没有强有力组织者，也没有一呼百应的神媒，更难发展成一个能不停增产、增值的公司、企业。它们绝大多数都如春草秋虫般随遇而安地生成、传衍，生生灭灭。对于绝大多数的乡土庙会，资本主义仍然是一个非常遥远的名词。当然，在一定意义上，周越也忽略了庙会生活在中国乡村生活中的常态性、结构性和不可缺失性，以及作为一种文化体系的庙会是老百姓一种日常生活方式和庙会自身所具有的再生能力。这种忽视使得周越仍然从庙会外部，如红白喜事的组织等方面去寻找当下乡土庙会及宗教的红火之因。

五、日常生活中的文化体系

20世纪30年代中期以降，在诸如村落、社区这样具体的时空中研究民俗是摆脱文学、史学桎梏后社会科学化的中国民俗学的基本取向。^⑤因为战争等历史缘由，中国民俗学重新回归这一传统则与改革开放后和人类学、社会学、日本民俗学等相关学科的交流密切相关。受福田亚细男等日本民俗学家村落研究范式的影响，刘铁梁明确提出了村落作为一个具有实体性的时空单元，是“民俗传承的生活空间”的命题。^⑥自此，在村落生活中考察庙会、宗教，把庙会和村落两个领域有机结合起来描述、阐释成为大陆学者庙会研究的一种基本路径。尽管还是在“家”与“庙”、私与公二元对立的话语下进行研究，但在其系列研究中，刘铁梁将村落庙会作为一种文化体系、图示或者说有机体，始终放置在村落内外的日常生活和民众的情感世界中进行观察，并试图说明或者说提出了下述问题：村落庙会的多元性、公共性与开

^① Chau, A. Y.. *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China*[M]. Stanford: Stanford University Press, 2006.

^② 罗红光.权力与权威——黑龙潭的符号体系与政治评论[A].王铭铭,王斯福.乡土社会的秩序、公正与权威[C].北京:中国政法大学出版社,1997.

^③ Chau, A. Y.. *Modalities of Doing Religion*[A], in D. A. Palmer, G. Shive and P. Wickeri (edited). *Chinese Religious Life*[C]. New York: Oxford University Press, 2011; *Modalities of Doing Religion and Ritual Polytypy: Evaluating the Religious Market Model from the Perspective of Chinese Religious History*[J]. *Religion*, 2011, 41(4).

^④ Yang, Fenggang. *Religion in China: Survival and Revival under Communist Rule*[M]. Oxford: Oxford University Press, 2012: 159~179.

^⑤ 岳永逸.忧郁的民俗学[M].杭州:浙江大学出版社,2014:24~33.

^⑥ 刘铁梁.村落——民俗传承的生活空间[J].北京师范大学学报,1996,(6).

放性、象征性与生产性、自足性。^①

与刘铁梁着力于从村落生活把握庙会不同,多数研究更关注地方社会、神职人员、仪式专家对于庙会的意义。作为汉语圈重要的学术刊物,台湾刊行的《民俗曲艺》的“宗教与地方社会”、“天灾与宗教”、“庙会与地方社会”、“神职人员与地方社会”和“礼仪实践与地方社会”等专辑虽各有主题,但其中的论文却多少都与乡土庙会有着关联。这些研究多“结合了历史文献的耙梳与系统化的田野调查”,欲通过与庙会关联的异质性群体、信仰、仪式、剧场表演等来“探索其如何反映乃至形塑地方社会的发展”,进而“藉由地方社群的案例讨论,直探中国文化内部的大问题”。^②

与港台等华人社区的庙会“是展现当地特色及巩固权力网络的场合”不同,大陆的庙会是“一种受到谨慎控制但合理的宗教表现”,国家及地方政府对庙会的高度重视既因为其衍生的观光资源,也因为它内在地提升了当地并不总是能符合国家政策议题的能力。^③ 鉴于已有的研究侧重于仪式、经济层面和庙会与当地历史的关系,参与庙会的个体,尤其是在地方社会有着重大影响的住持、庙祝、道士以及会首等神职人员与官员、精英之间的互动成为关注的焦点。但是,打通宗教史与社会史等学科界限,希望对中国地方宗教传统理解的方法论上的“突破”^④,从而深度理解地方社会与文化以及中国文化的欲求,使得有内在生命力的庙会和作为一种文化体系的庙会再次沦为学术生产的工具。

虽然新时期以来有了很多精深的研究,但无论是哪种取向或侧重哪方面的庙会研究,多数研究都是将庙会作为其他研究或特定认知论、方法论阐释的载体。不仅如此,作为其他研究布景与工具的庙会研究还深受神圣与世俗、狂欢与日常等学术话语的制约,经常沦为一种偏重于客位的和似乎理性的功能分析。在这多数调查研究中,传承、操演庙会的行动主体——民众虽然已非被动的、会接受改造的愚民,但也非拥有自我意识、思考与行动能力的积极行动者。更重要的是,乡土庙会不但似乎是与现代生活格格不入的民众生活世界中的一块“飞地”,与民众生活方式少有关联,而且还是简单地放置在“家”与“庙”二元结构的叙事框架下,乃静态的客体。

如果说宗教是一种文化体系,^⑤那么在中国传衍千年并整体性呈现宗教生态的乡土庙会同样也是一种文化体系。这种文化体系不仅指陈灵验的神祇等人们对宇宙万物的感性把握和宗教认知、实践与生产,庙宇建筑、雕塑等空间艺术,庙戏等舞台艺术,朝山进香、神祇出巡等时间艺术,灵验传说等口头艺术,还指陈因应这些多重因素互动而形成的乡土庙会犹如变形虫和变色龙般的适应性、伸缩性——政治艺术。换言之,不仅每个乡土庙会是一种文化体系,如网状的乡土庙会整体也是一种文化体系。这种短暂却周期性生发传衍的文化体系涵括了中国乡民生活的全部。

对乡土庙会及其行动者——民众的认知需正视民众人神一体的造神逻辑,进而将乡土庙会视为与特定群体和地域相关联在家与庙之间让渡、转换的动态过程,而不是仅仅将其视为脱离日常生活的一个特殊的事件或庆典。同时,研究者也需要打破微观与宏观、传统与现代、国家与社会、时间与空间、神圣与世俗、狂欢与日常、常与非常、个人与社会、客位与主位、客体与主体等二元话语建构的藩篱,尤其是突破人与神、家与庙、公与私、一神教与多神教的机械对立。

六、“家”“庙”之间

无论是作为一个社会单位还是生活空间,以“家”为核心的宗族研究和以“庙”为核心的宗教研究始终都被委以重任,是研究中国文化的重要两极,并分别聚焦于指向内的私和指向外的公。这又具体体现在蔚为大观的学术写作的“祠祭”与“庙祭”的对峙之中。对中国宗教及其文化的认知也就长期陷于“家—宗族”与“庙—宗教”这组片面对立的二元话语的桎梏之中,并外加上了源于一神教认知的神圣与世俗、狂欢与日常的绳索。

60 多年前,许烺光就使用了“家庭宗教(family religion)”一词,家庭宗教的核心就是祖先敬拜。用

^① 刘铁梁.村落集体仪式性文艺表演活动与村民的社会组织观念[J].北京师范大学学报,1995,(6);村落庙会与公共生活秩序[A].财团法人中华民俗艺术基金会.两岸民俗文化学术研讨会论文集[C].台北:台湾文化处出版,1999;村落庙会的传统及调整——范庄“龙牌会”与其他几个村落庙会的比较[A].郭于华.仪式与社会变迁[C].北京:社会科学文献出版社,2000;作为公共生活的乡村庙会[J].民间文化,2001,(1);庙会类型与民俗宗教的实践模式:以安国药王庙会为例[J].民间文化论坛,2005,(4).

^② 康豹.“宗教与地方社会”专辑(I)前言[J].民俗曲艺,2002,(137).

^③ 康豹.“庙会与地方社会”专辑导论[J].民俗曲艺,2005,(147).

^④ 康豹.“神职人员与地方社会”专辑(I)引言[J].民俗曲艺,2006,(153).

^⑤ Geertz,C.The Interpretation of Cultures:Selected Essays[M].New York:Basic Books,Inc,1973:87~125.

“祖荫下”三个字，许烺光隐晦地表达了家庭宗教消极的一面。他指出，西镇的祖先敬拜是一种日常化的行为，“家庭是宗教的一部分，反之宗教也是家庭的一部分”，而且奇迹、灵验并非家庭宗教的关键。^① 虽然学术旨趣与许烺光大相径庭，作为重要的比较神学家，斐玄德一直强调基于家的宗教对于人类文明的重要意义。为此，他认为中国的敬祖，即家庭主义(familism)是积极的，值得肯定的，也是中国人应该引以为自豪的，并以此为基础创建与基督教认知范式并驾齐驱的认知人类宗教的新范式。^②

与此不同，承袭一神教的“朝圣”认知范式格外关注庙。因为村庙迥异于基督世界的人文地理学特征和其作为公共生活空间的开放性，村落四围、城市四围的寺庙及其宗教实践一直是中国宗教研究中与家庭宗教并驾齐驱的另一极。^③ 以至于1941年，在杨堃的指导下，陈永龄醒目地使用了“庙宇宗教”一词作为其学位论文名的中心语。传教士，也是辅仁大学教授的贺登崧在1947、1948年专程前往万全、宣化等地，调查统计当地庙宇的现状与历史，并得出两地村庄庙宇的平均数。^④ 家居之外的庙祭，尤其是走向“五岳”这些圣山和政治文化中心的庙的敬拜更是关注的重中之重。

遗憾的是，无论是基于家的宗族研究还是基于庙的宗教研究，家庭宗教与庙宇宗教两种取向都未取道对方，囊括对方。画地为牢的学术藩篱，使得分别基于家与庙的这两种耳熟能详的乡土宗教认知范式之间有着巨大的黑洞——“家中过会”。简言之，家中过会是在灵媒的家居，非血缘群体围绕特定的神灵定期举行的敬拜实践。无论外界环境如何变化，精英如何呐喊，改造与教育，家作为最后免遭国家干涉的“神圣的保留地”，^⑤ 在其中举行的群体性敬拜——家中过会有着倔犟的生命力，并使得中国乡土庙会与宗教具有极大的伸缩性、灵活性与变形能力^⑥。

对因应外界环境，家与庙转化、让渡这一巨大过渡地带的习惯性漠视，绝大多数学者要么将灵媒这类人归之于神职人员以拔高、职业化、专门化，要么将其仪式实践视为是针对个体的私对私的行为，在分门别类地对“附体”的过程、治疗实践、社会名誉进行描述、分析的同时，也将人与其行为、人与人群乃至社会历史对立起来。这自然导致对这些具有联结作用，作为媒介与常民的灵媒家居空间公共性的疏忽，也必然忽视发生在这个公私同体的空间的草根仪式实践随着与主流意识形态博弈的不同形态，忽视由此而生的乡土宗教和庙会升迁沉浮的形态学与动力学。

21世纪以来，做宗教、“造宗教(making religion)”^⑦、“协商宗教(negotiating religion)”^⑧等注重过程的进行时态的研究，大抵都突破了20世纪中晚期的弥散性宗教、朝圣、从神鬼祖先衍生而来的帝国的隐喻三种认知范式。然而，伴随文化遗产、旅游经济、全球化、现代性，相当一部分新的突围为了解释当代中国乡土宗教和庙会的复兴，依旧不同程度地采用了自上而下的鸟瞰视角。从果到因的逻辑推演，使

^① Hsu, L. K.. Under the Ancestors' Shadow: Chinese Culture and Personality[M]. London: Routledge & Kegan Paul, 1949: 242.

^② Paper, J. D.. The Spirits Are Drunk: Comparative Approaches to Chinese Religion[M]. Albany: State University of New York Press, 1995: 61~68; A New Approach to Understanding Chinese Religion[J]. Studies in Chinese Religion [Taipei], 2013, 1(1).

^③ Shryock, John. The Temples of Anking and Their Cults—A Study of Modern Religion[M]. Paris: Geuhner, 1931; Naquin, S. Peking Temples and City Life(1400~1900)[M]. Berkeley: University of California Press, 2000; (日)中国农村惯行调查刊行会. 中国农村惯行调查报告 1~6 卷[R]. 东京: 岩波书店, 1985.

^④ Grootaers, W. A.. Temples and History of Wan-ch'üan (Chahar): The Geographical Method Applied to Folklore[J]. Monumenta Serica, 1948, (13); Rural Temples around Hsuan-hua (South Chahar): Their Iconography and Their History[J]. Folklore Studies, 1951, 10(1).

^⑤ Friedman, E., P. G. Pickowicz & M. Selden. Chinese Village, Socialist State[M]. New Haven; London: Yale University Press, 1991: 234.

^⑥ 岳永逸. 灵验·磕头·传说：民众信仰的阴面与阳面[M]. 北京：生活·读书·新知三联书店, 2010: 169~240; 行好：乡土的逻辑与庙会[M]. 杭州：浙江大学出版社, 2014: 107~171; Holding Temple Festivals at Home of Doing-gooders: Temple festivals and Rural Religion in Contemporary China[J]. Cambridge Journal of China Studies, 2014, 9 (1).

^⑦ Ashiya, Yoshiko and D. L. Wank (edited). Making Religion, Making the State: the Politics of Religion in Modern China[C]. Stanford: Stanford University Press, 2009.

^⑧ Poon, Shuk-wah. Negotiating Religion in Modern China: State and Common People in Guangzhou(1900~1937)[M]. Hong Kong: The Chinese University Press, 2011.

得国家、政治、经济、文化、公共空间、市民社会、风险社会、功利、机会主义等当仁不让地成为复兴论、重整论的关键词。身份地位明显低于僧道、神父牧师等神职人员的灵媒及其追随者的宗教实践仍然没有引起足够的重视,甚或被有意忽视。^①

直面信众人神一体的辩证法和将仪式实践在家、庙等不同空间的自由挪移,^②应该是中国乡土庙会与宗教研究的可取路径之一。因为无论是作为一种文化体系、心灵图景、主观现在,还是仅仅就是惯习,乡土庙会与宗教的感观性、灵活性、伸缩性使其与时俱进,体系本身“并未被逐渐发生的社会变化所左右”^③。无论是清末就掀起的“庙产兴学”运动,还是 21 世纪以来的非物质文化遗产保护运动,有形无形的“庙”及其“会”始终都存在着。

以一神教,尤其是基督教为认知前提的不少学者是兴致勃勃的功利主义者,甚或是不折不扣的机会主义者。关于乡土庙会的学界图景基本沦为迷信、宗教、文化、遗产、政治、经济、教育、旅游等所占份额不同的大小拼盘、拼图。中国宗教市场的红、黑、灰三色区分和短缺经济学定位更是扑朔迷离,花枝招展。^④本应是核心的底层信众在家庙让渡中人神一体的情感、跪拜、感官感觉与主观现在反而逃逸在拼图之外。千百年来,禁而不绝、流动、流变的乡土庙会与宗教也就成为多数学者不完全真实的心灵图景——主观现在。只不过这种主观现在是镜月水花,远离了底层信众饱含自己情感和体认的主观现在。

Religion, culture, and utilitarianism: An academic review of rural temple festivals in China

YUE Yong-Yi

(Institute of Folklore and Cultural Anthropology, Beijing Normal University, Beijing 100875, China)

Abstract: In the context of using temples to promote education and strengthen our country, the rural temple festivals with worship as their core are often related to superstition and stupidity. Apart from the external value such as the economic and educational functions, scholars have paid relatively little attention their internal value. Since 1949, the dominant ideology has rendered the old temple festivals new connotations like great social development and prosperity as well as the people's becoming their own master. With the continued curiosity, the scholars concerned since the reform and opening-up in China have had a repositioning of their cultural and hereditary value and an understanding of their cultural system based on a consideration of the village life, but this dominant “renaissance-based” interpretation is limited to utilitarianism and functionalism. The more workable approaches to the study of Chinese temples and religions are an integrated study of the family and the temple as well as the practice of the ordinary believers.

Key words: temple festivals; religion; culture; renaissance; subjective perception of present

[责任编辑: 黄龙光]

^① Yang, Fenggang and Joseph B. T. (edited). State, Market, and Religious in Chinese Societies[C]. Leiden: Brill, 2005; Oakes, T. and D. S. Sutton (edited). Faiths on Display: Religion, Tourism, and the Chinese State[C]. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2010; Chau, A. Y. (edited). Religion in Contemporary China: Revitalization and Innovation[C]. London: Routledge, 2011; Hua, Zhiya. Revitalization of Folk Religion in Contemporary China: A Case Study of Dragon Tablet Festival in Central and Southern Hebei Province[D]. Hongkong: Ph. D. dissertation of City University of Hong Kong, 2011; Palmer, D. A., Glenn S. and Philip W. (edited). Chinese Religious Life[C]. New York: Oxford University Press, 2011; Yang, Fenggang. Religion in China: Survival and Revival under Communist Rule[M]. Oxford: Oxford University Press, 2012.

^② 岳永逸. 行好: 乡土的逻辑与庙会[M]. 杭州: 浙江大学出版社, 2014.

^③ Jordan, D. K.. Gods, Ghosts, and Ancestors: The Folk Religion of a Taiwanese Village[M]. Berkeley: University of California Press, 1972: 77.

^④ Yang, Fenggang. Religion in China: Survival and Revival under Communist Rule[M]. Oxford: Oxford University Press, 2012: 85~158.