

分 类 号_____

密 级_____

学校代码 10542_____

学 号 201002020230_____

民间信仰庙宇的治理逻辑与技术
——对湖南省三个庙宇存续问题的实地研究

The Governance Logic and Technology
of the Folk Beliefs Temple
——Field Research on Survival Problem
of the Three Temples in Hunan Province

研 究 生 姓 名 _____ 陈德强

指导教师姓名、职称 _____ 陈彬 讲师

学 科 专 业 _____ 社会学

研 究 方 向 _____ 社会学理论、宗教社会学

湖南师范大学学位评定委员会办公室

二〇一三年五月

中文摘要

在现代性的影响下，一方面人们开始理性化，对民间信仰的需求可能会有减弱的趋势，但是另一方面，也在现代性的趋力下，各民间信仰庙宇展开了一种崭新的治理模式，使得民间信仰庙宇呈现出兴盛的景象，因此，民间信仰庙宇存续呈现出了“既衰败又兴盛”的景象。针对这一现象，部分学者或从现代化角度，或从民间信仰功利性角度，或从民间信仰与地方社会、国家之间的权力关系等角度加以了讨论。尽管既有的研究取得了许多成果，但笔者发现，在探究“庙宇存续”问题时学者们对微观的具体民间信仰庙宇关注得还不够，即便是那些少量立足于具体民间信仰庙宇的研究也明显存在着不足，要么就是过分强调民间信仰的功能，要么就是没有形成较有针对性解释的概念，或者是对庙宇存续的“治理逻辑”、“治理技术”等方面研究的还不够。因此在我看来，从“治理”角度来探讨“民间信仰庙宇的存续问题”是一个值得进一步思考的问题。

为了说明这一问题，本研究以湖南省的三个民间信仰庙宇为研究对象，抛弃先入为主的学科观念，采用参与观察与深度访谈等方法，着力从四个方面来考察民间信仰庙宇的存续问题。首先，本研究将以盘王大庙的修建过程为例，考察庙宇如何修建、修建过程遇到哪些问题、仪式专家采取何种策略克服难题使庙宇得以产生等问题，最终是为了回答“在现代化进程中，民间信仰庙宇如何诞生”这个基本问题；其次，本研究将以华佗庙的经营情况为例，考察庙宇如何从无序经营转变成有序经营，仪式专家采取了哪些策略以及如何生产信仰产品来吸引广大信徒等问题，最终是为了回答“民间信仰庙宇如何经营”这个基本问题；再次，本研究将以戴公老庙举办的戴公菩萨 1300 岁寿诞活动为例，考察庙宇如何通过举办大型庙会活动，遵循何种治理逻辑，采取何种治理技术来维持或扩大庙宇的规模、获取利益等问题，进而来回答“民间信仰庙宇如何生产”这个基本问题；最后，本研究将以盘王大庙、华佗庙、戴公老庙三个民间信仰庙宇为例，揭示出“民

间信仰庙宇得以存续”的“治理逻辑”与“治理技术”。

以田野材料为基石，通过对上述紧密关联的四个方面的考察，本文得出了四个主要的结论。这四个主要结论之间存在着非常紧密的联系，正是因为它们才构成了民间信仰庙宇存续的基本逻辑，“集体记忆”只有被唤醒，才能成为庙宇存续的治理基础，在这个基础之上，遵循一定的“治理逻辑”以及运用一定的“治理技术”是庙宇存续的关键，庙宇存续的驱动力是“经济利益”，然而在追求“经济利益”的目的下也使得庙宇得以存续，在整个庙宇治理过程中，民间信仰仪式专家起着“穿针引线”的作用。另外，本文将话题做进一步延伸，庙宇得以存续关键在于庙宇治理，本研究从庙宇之诞生、庙宇之经营以及庙宇之生产三个方面进行讨论，目的也是想通过这三个方面来阐述庙宇存续过程中的治理逻辑及其技术，整篇文章讨论的落脚点是庙宇的存续问题，而重点依然是庙宇治理。因此，本研究有意将“庙宇治理研究”发展成为民间信仰研究当中的一个新范式，这也是本文将要讨论的相关问题以及下一步将要努力的方向。

本研究的目的，旨在以湖南省盘王大庙的诞生、华佗庙的经营以及戴公老庙的生产过程为背景，试图从“治理”的角度来分析民间信仰庙宇得以存续的原因，并希望提出一些具有启发性的思考方向。当然，本研究在有限的经验材料与理论资源之下，也存在着些许不足之处。首先，本研究尝试就民间信仰庙宇的存续问题加以了探讨，不可否认，这种讨论是初步的和尝试性的。其次，本研究的很多学术概念有待于进一步商榷，才能形成较为成熟的“核心概念”，才能使理论的深度有所提升。最后，本研究所选取的三个民间信仰庙宇都是典型个案，从个案角度来说，本研究是较为深入地探讨了庙宇的存续问题，但是从更为宏观的角度来说，本研究还显得非常不足，只能说是通过三个典型的民间信仰庙宇个案提出了一个很好的问题，还有待进一步研究。

关键词：民间信仰庙宇；治理逻辑；治理技术；存续

ABSTRACT

In the process of modernization, on one hand, the demand for the folk beliefs may have weakened as people began to rational. But, on the other hand, the folk beliefs temple launched a new governance model to make the folk beliefs showing a lively familiar sight by the modernity forces. Therefore, the existence of folk beliefs Temple shows " Both decline and prosperity " scene. Some scholars discuss the phenomenon from the angle of modernization, or from the angle of the folk beliefs utility, or from the angle of the relationship between the folk beliefs and local society、state power,and so on. Although the existing research has made many achievements, but the author found the study on specific folk beliefs Temple is not enough, when scholars exploring the problem of " the survival of temple. "Those based on the specific folk beliefs temple are obviously insufficient, either is too much emphasis on function of the folk beliefs, or not form the conceptual explanation, or the study on the survival of temple " Governance logic ", " Governance technology " and so on is not enough. So in my opinion, the paper from the angle of " Governance " to study the problem " the survival of the folk beliefs Temple " is a worthy of further consideration.

To illustrate this problem, the paper takes the three folk beliefs temple in Hunan Province as the research object, abandons the first impressions subject concept and focus on four aspects of survival of the folk beliefs temple. First of all, the paper will take the built disk of the King Pan temple as an example, to study how to build, what kind of problems will come across in the construction of the temple, and the ceremony expert takes what kind of strategy to overcome the problem to make the temple to be produced and other issues, the final is to answer the basic problem" in the process of modernization, how the folk beliefs

Temple to birth"; Secondly, the paper will take the operation of the *Hua Tuo* temple as an example, to study how the temple change from disorderly to orderly operation, experts adopt what strategy and how to produce products to attract believers, and other problems, the final is to answer the basic problem " how the folk beliefs Temple to manage "; Again, the paper will take the 1300 birthday activities of the *Dai Gong* Bodhisattva holding by the *Dai Gong* old temple as an example, to study how to organize large-scale activities through the temple, follow what governance logic ,adopt what kind of governance technology to maintain or expand the scale benefit, temples and other issues, the final is to answer the basic problem " how the folk beliefs Temple to produce " ; Finally, the paper will take the King Pan temple, *Hua Tuo* temple , *Dai Gong* old temple three folk beliefs temples as an example, to reveal " Governance logic" and " Governance technology "of" the survival of the folk beliefs temple".

The paper reaches four main conclusions through the study of the four aspects of the above closely related taking the field material as the foundation. In my opinion, there is a very close relationship between the four main conclusions because they constitute the basic logic of the survival of the folk beliefs temple, " Collective memory " only to be awakened, can become the governance base, on this basis, following the " Governance logic" and the using of certain " Governance technology" is the key driving force, the existence of " Economic benefits ", but in the pursuit of " Economic interest" under the purpose of existence also makes the temple, the temple in the treatment process, folk religion ritual experts play an " act as a go-between " role. In addition, the paper will talk further problem that the key of survival of the folk beliefs temple lies in governance.The paper discusses the three aspects of the birth of the temple、 the operation of the temple and the produce of the temple ,in order to elaborate the governance logic and technology during the survival of the temple through these three aspects, but the goal is the

problem of “the survive of the temple”, and the focus is still the governance of the temple. Therefore, the paper intends to develop “the study of the governance of the temple” as a new paradigm of the study of the folk beliefs, which the paper also will be discussed as well as the next step will be the direction.

The purpose of the paper is to analyze the reasons of the survival of the folk beliefs Temple from the perspective of “Governance” and hope to put forward some thinking enlightening basis on the birth of the King Pan Temple, the management of the *Hua Tuo* temple as well as the production process of the *Dai Gong* old temple in Hunan Province as the background. Of course, there are also some shortcomings under the experience material and theory of limited resources. First of all, the paper attempts to discuss the problem of the survival of the folk beliefs temple. Undeniably, the discussion is preliminary and tentative. Secondly, many academic concepts of the paper need to be further discussed, in order to form a more mature “Core concept”, and in order to make the theory depth increase. Finally, three folk beliefs Temple selected in this study are typical case, the study discusses the problem of the survival of the temple from the case perspective, but the study also appears very insufficient from a more macro perspective. The study puts forward to a very good question needed further studying through the three typical folk beliefs Temple case.

Key words: The folk beliefs temple; Governance logic; Governance technology; Survival

目 录

中文摘要	I
ABSTRACT	III
第一章 导 论	1
第一节 缘起与问题	1
第二节 研究综述	5
一、古典社会学家的贡献	6
二、有关民间信仰研究的回顾	9
三、有关民间信仰庙宇研究的回顾	18
第三节 研究的难点、重点与意义	24
第四节 研究的概念、方法、思路	26
一、相关概念界定	26
二、研究方法 with 资料获取	29
三、研究思路与论文框架	31
第二章 庙宇之诞生——以盘王大庙的修建过程为例	36
第一节 两种信仰传统：盘王信仰与仁王信仰	36
一、祖先崇拜：盘王信仰	36
二、社区神崇拜：仁王信仰	38
第二节 “仁王庙”的筹建：“共名制”技术的催生	41
第三节 虚名成实名：“盘王大庙”的诞生	43
本章小结	44
第三章 庙宇之经营——以华佗庙的经营过程为例	47
第一节 华佗在世：华佗信仰与华佗庙	47
第二节 治理介入：从无序经营到有序经营	50
一、无序经营	50
二、有序经营	51

第三节 经营模式创新：远程信仰服务模式	54
本章小结	56
第四章 庙宇之生产——以戴公庙会的举办过程为例	58
第一节 戴公显灵：戴公信仰和戴公老庙	58
一、戴公传说与戴公信仰	58
二、戴公老庙现状与历史	61
三、戴公老庙的管理	65
第二节 戴公庙会：戴公菩萨 1300 岁寿诞活动	66
一、戴公庙会的基本情况	66
二、戴公庙会的盛况	67
第三节 多方共治：庙宇之生产何以可能？	71
一、基层政府的大力配合	71
二、公司企业的积极支持	74
三、当地居民的踊跃参与	75
四、仪式专家的精心策划	77
本章小结	80
第五章 庙宇存续的治理逻辑与技术	82
第一节 庙宇治理及其权力关系	82
一、庙宇治理的四个方面	82
二、庙宇治理中的权力关系	88
第二节 庙宇存续的治理逻辑	90
一、庙为了钱，钱为了庙	90
二、神要人，人也要神	94
三、热闹逻辑	95
第三节 庙宇存续的治理技术	96
一、转换技术	96
二、举办庙会	98
三、媚上策略	99
四、合作策略	101

本章小结	102
第六章 结论与讨论	104
第一节 主要结论与发现	104
一、“集体记忆”：庙宇存续的治理基础	104
二、“治理逻辑及其技术”：庙宇存续的关键	105
三、“经济利益”：庙宇存续的驱动力	107
四、“仪式专家”：庙宇存续的编织者	109
第二节 相关问题的讨论	110
一、民间信仰庙宇治理研究的步骤与方法	110
二、民间信仰庙宇的管理权与派系斗争	113
三、民间信仰仪式专家权威的树立、衰落与重塑	114
第三节 结语：不足与展望	117
参考文献	119
附 录	129
后 记	141

第一章 导论

第一节 缘起与问题

进入硕士研究生学习阶段的第一年,我便开始思考毕业论文的选题。依据我自身的兴趣与知识积累以及从本科开始关注民间信仰问题的经历^①,使我在硕士研究生阶段继续从事民间信仰方面的研究。尽管当时我对于所要研究的领域相当明晰,但是对于具体的研究主题与问题尚不明确。后来,随着参与导师课题的深入以及进入田野调查次数的增多,我逐渐对“民间信仰在地方社区中的结构性位置”这个问题感兴趣。与导师商量之后,初步将《民间信仰在地方社区中的结构性位置》确定为硕士学位论文题目,而当时并未确定具体的田野调查地点。之后,我围绕着这个选题开始收集整理相关的文献资料以及开展田野调查。比较有针对性的田野调查是2010年11月、2011年2月对湖南省“盘王大庙”的田野调查,2011年5月对湖南省“华佗庙”的田野调查,2010年4月、5月、8月以及2011年8月对湖南省长“戴公老庙”的田野调查。当我对所收集到的调查资料进行整理分析时,发现“民间信仰在地方社区中的结构性位置”这个问题似乎显得不是那么重要。我个人认为民间信仰在社会转型过程中某些功能逐渐消失,某些方面对于地方社区的影响逐渐减弱。如果继续研究这个问题,无非得出一些诸如“民间信仰在地方社区中结构性位置高低程度如何”、“民间信仰在哪些方面显得重要,在哪些方面不重要”等简单结论,因此,我果断放弃了最初的选题。

在进行田野调查过程中,我发现了一个有意思的现象,即民间信仰庙宇呈现出“既衰败又兴盛”的景象。在现代性的影响下,一方面人们开始理性化,对民间信仰的需求可能会有减弱的趋势,但从另一方面来看,各民间信仰庙宇却也在现代性的趋力下,展开了一种崭新的治理模式,使得民间信仰呈现出兴盛的景象。^②于是,出现了民间

^①我的本科毕业论文选题为《湖南道县“关仙”信仰的田野调查与理论思考》。

^②李丁赞,吴介民.现代性、宗教、与巫术:一个地方公庙的治理技术[J],台湾社会研究季刊,2005(59).

信仰庙宇增多^①、庙会活动规模扩大等现象。有些学者认为,庙宇的重建和民间信仰和祭祀仪式的复兴,早已成为当前农村社会很多地方的显著现象^②。当民间信仰复兴成为一种“社会事实”时,我逐渐对民间信仰庙宇的存续问题产生了浓厚的兴趣。民间信仰庙宇存续何以可能?现代化的冲击对民间信仰庙宇的存续有着怎样的影响?庙宇存续又受哪些力量的影响?庙宇存续又存在怎样的逻辑?这些问题一直伴随着我的整个调研过程,我也将目光逐渐转移到了“在现代化进程中,民间信仰庙宇何以存续”这个问题上。随着社会的变迁,民间信仰活动也进入了一个新的阶段,现代性虽然改变了民间信仰庙宇的某些面貌,但并没有改变其基本的运作逻辑,而我则主要关注民间信仰庙宇在运作过程中遵循何种逻辑、采用何种策略,从而达到存续之目的。联系到已有的调查资料,一份是盘王大庙调查点的资料,它讲述了仪式专家如何运用“共名制”策略来修建盘王大庙的情况,即民间信仰庙宇如何诞生的问题。另一份是华佗庙调查点的资料,它讲述了仪式专家如何通过治理技术使得庙宇从无序经营到有序经营的过程,如何创建远程信仰服务模式的情况,即民间信仰庙宇如何经营的问题。第三份是戴公老庙调查点的资料,它讲述了仪式专家如何通过举办大型庙会对庙宇进行综合治理,从而维持与拓展庙宇的情况,即民间信仰庙宇如何进行“生产”的问题。综合这三份调查资料,能够很好地从“庙宇如何诞生”、“庙宇如何经营”以及“庙宇如何生产”三个方面来回答“仪式专家遵循何种治理逻辑、运用何种治理技术,使民间信仰庙宇得以存续”这个问题。通过进一步分析,民间信仰庙宇在现代性的影响下,发生了种种变化,也带来了有关“宗教治理”的问题。因此,我再次初步确定了“民间信仰庙宇的存续与治理”这

林玮斌.台湾庙宇的发展:从一个地方庄庙的神明信仰、企业化经营以及国家文化政策的影响谈起[J].考古人类学刊,2005(62).

① 例如在福建省,“形成规模(建筑面积在数十平方米以上)的民间信仰活动场所约有2万多座,建筑面积在这之下的庙宇有十几万座,至今仍然无法统计出一个准确的数字。”(参见谢金森.民间信仰误区的解读与矫正——新时期农民信仰问题的调查[J].福建农林大学学报(哲学社会科学版),2004(7).);据我们对湖南省浏阳市的调查,截止2008年为止,全市已被纳入管理范畴的民间信仰庙宇731个,若将其他私庙、土地庙等小型庙宇算计在内,则全市所有的民间信仰庙宇数量超过了1000个。

② 符平.乡村信仰场域:理论基础与经验研究——以湘中“三仙”崇拜为扩展个案[D],湖北:华中师范大学硕士学位论文,2006.

个选题,同时也确定了盘王大庙、华佗庙以及戴公老庙作为我硕士论文的研究个案。

另外,在前期的文献收集与整理过程中,发现学术界对民间信仰的研究主要集中在民间信仰仪式专家、民间信仰仪式、民间信仰与国家社会的关系等方面。同时,也有学者针对民间信仰研究的转向问题进行了思考,例如社会学学者符平曾提出民间信仰的“社会学超越”观点^①;社会学学者陈彬提出了“民间信仰的社会学研究论纲”^②;宗教学学者金泽从推动宗教学理论研究的角度出发提出过一整套民间信仰的研究计划^③;民俗学学者刘晓春从民俗的事象研究到在语境中考察民俗的研究范式之转变作了很好的总结^④。不管是从社会学角度,还是从宗教学、民俗学等角度出发,学者们对民间信仰进行了相关的研究,却很少对民间信仰庙宇进行研究。如果从民间信仰的研究模式来看,已有部分学者进行了很好地总结,例如范正义从国家与社会的理论框架、民间信仰与宗教的关系界说、区域与全国的空间张力三方面入手,反思当前国内外学界在中国民间信仰研究上的得失^⑤;刘丽霞认为,当前国内对民间信仰的研究主要集中在以下几个方面:民间信仰与国家权力关系研究、民间信仰与现代化关系研究等等^⑥。归纳起来,目前民间信仰的研究模式主要有以下几种模式,以杨庆堃为代表的“制度性宗教与扩散性宗教”模式^⑦、以武雅士为代表的“神、鬼、祖先”模式^⑧、以韩明士为代表的“官僚—一个人”模式^⑨、以牟钟鉴为代表的“宗法性传统宗教”模式^⑩、以王铭铭为代表的“民间宗教”

① 符平.中国民间信仰研究的主体范式与社会学的超越[J].浙江社会科学,2007(6).

② 陈彬.民间信仰的社会学研究论纲[J].浙江社会科学,2011(3).

③ 金泽.民间信仰:推动宗教学理论研究[A].宗教蓝皮书:中国宗教报告(2008)[C],主编金泽、邱永辉,北京:社会科学文献出版社,2008:192-207.

④ 刘晓春.从“民俗”到“语境中的民俗”——中国民俗学研究的范式转换[J].民俗研究,2009(2).

⑤ 范正义.民间信仰研究的理论反思[J].东南学术,2007(2).

⑥ 刘丽霞.民间信仰复兴的社会学研究——以 Z 庙为个案[D].江苏:南京航空航天大学硕士学位论文,2010.

⑦ [美]杨庆堃.中国社会中的宗教:宗教的现代社会功能及其历史因素之研究[M],范丽珠等译,上海:上海人民出版社,2006.

⑧ Arthur P. Wolf. "Gods, Ghosts, and Ancestors." in Religion and Ritual in Chinese Society[M]. Ed. by Arthur P. Wolf, Stanford University Press., 1974, pp. 131-182.

⑨ 韩明士.道与庶道:宋代以来的道教、民间信仰和神灵模式[M].皮庆生译,江苏:江苏人民出版社,2007.

⑩ 牟钟鉴.中国宗教与文化[M].台湾:唐山出版,1995.

模式^①、以金泽为代表的“信仰关系的聚-散”模式^②、以李向平为代表的“关系-信仰”模式^③等等。这些研究模式，大多数是就仪式论仪式，就信仰论信仰，而最终落脚点基本上围绕着“民间信仰与国家、社会、社区之间的关系”展开，对民间信仰庙宇方面涉及非常有限。随着城市化与工业化的加速，使得整体社会的结构发生了转变。由于士绅及家族的消失，迫使传统庙宇在原有支持族群消失后，必须面对庙宇存续的问题。民间信仰庙宇转型或者在其原有功能的基础上发展新的功能吸引更多的信徒与资源，也成为当代庙宇管理者不得不面对的选择。从前期的文献梳理结果来看，学术界对“庙宇的存续问题”这方面的研究还很少，因此，我认为研究“庙宇何以存续”这个问题是非常有意义的。

综合初步的田野实践与前期的文献资料分析两个方面的情况，我最终选择“民间信仰庙宇的存续问题”作为研究议题。另外，我在2011年4月参与了李向平主持的国家社科基金重大项目“中国民间信仰”，在上海进行项目研讨过程中，又启发我将“民间信仰仪式专家”作为庙宇诞生、庙宇经营以及庙宇生产的关键因素。同时，由于受到了台湾学者^④对宗教治理、庙宇治理研究的启迪，我将“治理”作为“庙宇何以存续”的重要技术与策略。受过多年社会学训练的我从而将我硕士学位论文的关注点转向了这个议题的社会学学理意义。当然，在实际研究当中，都会或多或少地受到了人类学、民俗学等其他学科的方法与理论的影响，也会受到古典社会学家的宗教社会学理论与方法的影响。具体而言，在本研究当中，我首先要对古典社会学家的宗教社会学思想以及国内外有关民间信仰的研究进行简单回顾，进而对民间信仰庙宇呈现出“既衰败又兴盛”景象的现状、原因等方面做一个简单梳理，在此基础上提出“民间信仰庙宇的存续问题”是社会学、人类学、宗教学等学科关于民间信仰研究中长期忽视的一个

① 王铭铭.中国民间宗教：国外人类学研究综述[J].世界宗教研究，1996(2).

② 金泽.民间信仰的聚散现象初探[J].西北民族研究，2002(2).

③ 李向平.信仰、革命与权力秩序—中国宗教社会学研究[M].上海：上海人民出版社，2006.

李向平.信仰但不认同：当代中国信仰的社会学诠释[M].北京：社会科学文献出版社，2010.

④ 李丁赞，吴介民.现代性、宗教、与巫术：一个地方公庙的治理技术[J].台湾社会研究季刊，2005(59).

林玮嫻.台湾庙宇的发展：从一个地方庄庙的神明信仰、企业化经营以及国家文化政策的影响谈起[J].考古人类学刊，2005(62).

重要议题。其次，根据前期的田野调查经历，本研究选取了湖南省的盘王大庙、华佗庙、戴公老庙作为研究个案，以盘王大庙的修建过程来揭示民间信仰庙宇如何诞生，以华佗庙的经营情况与远程信仰服务模式来剖析民间信仰庙宇如何经营，以戴公老庙的宏大庙会来阐释民间信仰庙宇如何生产。最后，通过对三个个案的分析，从民间信仰庙宇的诞生、经营以及生产三个方面出发，揭示出民间信仰庙宇存续的“治理逻辑”与“治理技术”，并最终得出“庙宇治理”是当代民间信仰庙宇得以存续的关键原因。其中一条重要的主线即是民间信仰仪式专家如何在民间信仰庙宇存续过程中发挥作用，如何编织出一张民间信仰庙宇存续的“治理网络”，从而使民间信仰庙宇得以存续。我相信，将“庙宇的存续问题”作为核心问题来探讨庙宇的诞生、经营以及生产过程，揭示出民间信仰庙宇存续的“治理逻辑”与“治理技术”，自有其意义。同时，这样的研究也能为我们探讨民间信仰与国家社会的权力关系或民间信仰复兴的实践逻辑提供很好的借鉴意义。

第二节 研究综述

在民俗学、宗教学、人类学等学科的研究领域中，民间信仰研究一直是重要的研究领域，而在主流社会学当中，则常被“边缘化”。然而，自社会学出现以来，宗教却是古典社会学家研究领域当中一块非常重要的部分。韦伯和涂尔干开创的宗教社会学研究为后人提供了典范，更多地是启发了后人在宗教社会学方面的研究，因此从古典社会学家的研究来看，民间信仰研究并不算是比较“边缘”的研究领域。此外，民间信仰是中国传统文化当中一个非常重要的组成部分，要想了解中国文化，就难以避开中国的民间信仰。透过民间信仰，它能够反映中国人的信仰心理，揭露中国人的信仰实践。更进一步而言，民间信仰植根于中国广大农村地区，它与地方社区的经济、文化、政治以及社会生活方式等方面有着千丝万缕的关系，同时也承载着人们的集体记忆，构建出乡村的公共空间，成为乡村治理当中的重要部分。从这个方面来说，民间信仰研究也并不是社会学研究中的“边缘”研究领域。

目前，学术界有关民间信仰方面的研究可谓汗牛充栋，宗教学、民俗学、人类学等学科，它们依据学科的不同，从不同的角度对民间

信仰进行了研究。本研究主要关注民间信仰庙宇的存续问题，运用的是宗教社会学理论与方法。民间信仰庙宇是民间信仰的载体，因此，本研究在进行文献梳理时，除了梳理有关民间信仰庙宇的研究之外，还需要对古典社会学家的宗教社会学思想以及有关民间信仰方面的研究进行简单回顾，对于其他方面的研究则超出了本研究的范围，在此不囊括在内。

一、古典社会学家的贡献

本研究之所以要回顾古典社会学家的研究，主要是因为古典社会学家（主要是涂尔干和韦伯）在宗教社会学方面的研究理论与研究方法，对于现在的民间信仰研究依然有着借鉴意义。本研究主要是采用社会学的理论与方法来研究民间信仰庙宇存续问题，即所谓的“宗教社会学”研究进路，“宗教社会学”一词首创于爱弥尔·涂尔干（1858-1917），当然，另外一位宗教社会学研究的开拓者则是马克斯·韦伯（1864-1920），因此，涂尔干和韦伯被学界认为是宗教社会学的鼻祖。涂尔干采用功能主义的视角，关注宗教在社会当中的积极功能。韦伯则强调整理解，关注宗教与社会行动之间的关系。雷蒙·阿隆认为，涂尔干和韦伯都是以同一历史为背景，关注着统一问题——科学和宗教的关系，从宗教的角度来解释社会，又从社会的角度来解释宗教。^①我们发现，学术界对宗教的研究依然延续着古典社会学家的进路，这也是本文回到古典社会学家宗教社会学思想的缘故。当然，本研究主要是对涂尔干和韦伯在宗教社会学理论与方法等方面做一些简单回顾，而他们其他的社会学思想超出了本文的范围，故在此不包括在内。

（一）涂尔干的宗教社会学思想

通过阅读涂尔干的相关著作，我发现其涉猎广泛，但是却有一个中心问题，那就是关注着现代社会的危机问题。在涂尔干后期，他试图通过宗教研究来回应其毕生关怀的问题，他主要的宗教社会学思想体现在其著作《宗教生活的基本形式》当中，在该书中他采用一种功能主义的宗教社会学视角，认为宗教是团结社会、联系个体与社会、整合社会的主要手段之一。“宗教的社会学研究通常强调宗教在维护

^① 雷蒙·阿隆著.社会学主要思潮[M].葛智强等译,北京:华夏出版社,2000:399.

社会秩序上的角色。”^①涂尔干的研究更是这一思想的深刻反映，他认为社会是宗教的起源，宗教是集体生活的产物，在特定的集体情感沸腾情景下产生。宗教作为信仰与仪式的统一体，对于社会有着非常重要的作用。“宗教是社会的凝聚剂”是涂尔干宗教社会学思想的总体概括。由此可见，涂尔干的宗教社会学思想，尤其是关于宗教的社会凝聚功能的思想，对于今天的民间信仰庙宇研究依然有很强的借鉴意义，民间信仰庙宇的存续同样在一定程度上也取决于宗教的功能。另外，涂尔干研究宗教的社会学方法对于今天的研究也具有参考价值，集中体现在《社会学方法的准则》一书中，在该书中涂尔干提出了若干社会学研究准则，并且很好地应用到其宗教社会学研究当中。他的社会学研究方法重要的原则主要有两个方面，有着非常重要的借鉴意义。一方面是将事物作为一种“社会事实”进行研究，将社会的优先地位放在首位。具体在宗教和信仰领域当中，就是将宗教当作一个子系统，而不是当作社会的一部分，将它当作社会当中一个完整的部分，只有这样的研究才具有整体意义；另一方面是一种社会事实必须依靠另一种社会事实来解释。在《宗教生活的基本形式》一书当中，涂尔干并不从个体意识去解释宗教，而是从社会集体意识去解释宗教的种种表现。不管是涂尔干的宗教社会学思想，还是其宗教社会学的研究方法，对于当今的民间信仰庙宇研究都有着非常重要的借鉴意义。涂尔干的追随者将涂尔干的宗教社会学称为“社会静力学”，将宗教信仰当作独立的社会事实，采用功能主义的视角进行研究，从而涌现出了一大批的学术成果。但是，涂尔干的宗教社会学思想也存在一定的局限，在传统社会当中宗教对社会确实有着非常强烈的社会整合功能，但是在复杂的、多元的现代社会当中，宗教对社会的整合功能却并不是很强烈。

（二）韦伯的宗教社会学思想

与涂尔干相比，韦伯在宗教社会学方面的学术研究也值得一提。他并不像涂尔干一样关注的是现代社会的危机问题，韦伯主要关注的问题是通过宗教来研究特定类型的社会行动的条件和作用。韦伯经常关注的宗教问题则是宗教与教徒行为之间的关系，并且经常从教徒的

^① Malcolm, Hamilton, *Sociology of Religion*[M]. New York: Routledge, 2001, p273.

价值观念角度去考察^①。由此可见,宗教也只是一种研究社会问题的工具。韦伯的宗教社会学思想和理论体系十分庞杂,他一生写了很多的宗教社会学著作。^②不管是韦伯自身还是其著作都受到基督教信仰的极大地影响^③。因此,韦伯被某些学者称为“基督社会学家”(Christian Sociologist)^④。韦伯的宗教社会学思想主要体现在《新教伦理与资本主义精神》等著作当中,虽然他也像涂尔干一样关注宗教对社会的整合功能,但是他的大多数论著则主要在探讨宗教与理性化和现代性之间的关系、宗教与社会行为类型(特别是经济行为)等问题。因此,雷蒙·阿隆认为,韦伯的研究始终关注这个问题,即各种社会的经济行为在多大程度上受到宗教观念的影响?韦伯宗教社会学的研究基点是,信念道德只是宗教态度的一种可能表示方法。……由信念形成的和平主义只能对世界的全面看法加以理解,基督教和平主义只有当它把对生活的看法与它承认的最高价值联系在一起时,才能为人所理解,也就是说才有真正的意义,任何态度要能为人了解都要求把握全部生存观念^⑤。这种观念激励着行为者,也是行为者所亲身感受的。^⑥在韦伯那里,宗教行为在利益的驱动下产生,认为利益是行动的引擎。韦伯的宗教社会学被后人称之为“社会动力学”,对后人的宗教社会学研究也影响深远。韦伯主要倡导采用理解的视角,认为需要将宗教解释为某种社会行为的条件。但是,由于太过于强调宗教观点及其信仰对社会行为的影响,韦伯则忽视了除宗教意识形态之外的其他因素对社会行为的作用,这是他的不足之处。尽管如此,韦伯和涂尔干他们不仅开创了宗教社会学的分支学科,奠定了宗教与社会的关系作为宗教社会学研究的核心主题,而且还确定了研究宗教

① 王威海编著.韦伯:摆脱现代社会的两难困境[M].沈阳:辽海出版社,1999:154.

② 韦伯的宗教社会学论著有《新教伦理与资本主义精神》(1904-1905)、《世界性宗教的经济伦理》(1915)、《儒教与道教》(1915)、《印度教与佛教》(1916)、《古代犹太教》(1917)、未完成的《伊斯兰教》及《经济与社会》(1921)第五章。

③ W.H., Swatos & J.P., Kivisto 1991, Max Weber as "Christian Sociologist"[J]. *Journal of the Scientific Study of Religion*, Vol.30, p4.

④ “基督社会学家”是在19世纪最后四分之一时期到1920年代美国社会学界使用的一词。学者们说韦伯是一个“基督社会学家”,其意思是指韦伯明确地表示了他的基督教信仰,且有时候他的信仰渗入了其课题选取,研究设计和实际应用之中(Swatos & Kivisto, 1991)。如果我们将这一说法与韦伯的“价值关联”说联系起来,就不难理解此观点得以成立的基础了。

⑤ 刘荣.试论涂尔干和马克斯·韦伯的宗教社会学思想[J].科学·经济·社会,2003(3).

⑥ 雷蒙·阿隆著.社会学主要思潮[M].葛智强等译,北京:华夏出版社,2000:354-355.

和信仰问题的研究方法，他们对宗教社会学思想的贡献，为我们当代的宗教社会学研究提供了很好地典范，具有很好地借鉴意义。

二、有关民间信仰研究的回顾

本研究主要探讨民间信仰庙宇在现代化进程中如何存续的问题，民间信仰庙宇是民间信仰的载体，因此民间信仰庙宇研究也算是民间信仰研究中的一个部分。因此，本文也有必要简单地梳理一下目前学术界有关民间信仰的研究。

（一）民间信仰的研究模式

一般而言，“民间信仰”一词初生于日本，相关研究已逾百年。中国的民间信仰研究始于晚清，至今也已超过百年。尤其是近现代以来，民间信仰研究不断升温，出现了很多研究模式。影响最深远的要数杨庆堃的“分散性宗教”概念模式，杨庆堃在《中国社会中的宗教》一书中，创造性地提出了研究中国社会宗教的独特视角——制度性宗教（Institutional Religion）与分散性宗教（Diffused Religion），跳出了西方宗教研究的范式体系。^①那些拥有崇拜对象、神学理论及信仰者，并且能与一种或者多种世俗制度紧密联系，成为世俗制度当中的仪式、观念及结构的一部分的宗教则被认为是分散性宗教^②，当然我们所讨论的民间信仰则包含在分散性宗教概念之内。在二十世纪九十年代，牟钟鉴提出，中国宗教是“宗法性传统宗教”，将民间信仰、民族信仰、俗信、民俗宗教、中国宗教等等全部包括在内。宗法性传统宗教被理解为：“敬天法祖”是它的基本信仰，它既具有全民性，又具有国家性质，但它没有独立的教团，宗族组织和国家政权系统是其宗教组织，族长主祭祖，天子主祭天，祭祖合一，祭政合一^③，因此，也可称为传统国家民族宗教。^④与牟钟鉴提法不同的是，王铭铭采用“民间宗教”，而非“民间信仰”来描述中国宗教，在他那里，中国民间宗教有以下特征：（1）从文化形貌上讲，它重在实践、较少利用地方的方言、文本进行传承；（2）从意识形态上讲，它是非官方

① [美]杨庆堃.中国社会中的宗教：宗教的现代社会功能及其历史因素之研究[M].范丽珠等译，上海：上海人民出版社，2006.

② 冯霞.青海循化撒拉族自治县汉族移民乡村社会文化变迁研究[D].甘肃：兰州大学博士学位论文，2010.

③ 何小莲.儒家学说的宗教化及其意义[J].西安联合大学学报，2001（2）.

④ 牟钟鉴.中国宗教与文化[M].台湾：唐山出版，1995.

的文化；(3)从社会力量上讲，它受社会中的多数（如农民）的支撑并与民间的生活密不可分^①，这是王铭铭对中国民间宗教的定义。^②杨庆堃、牟钟鉴以及王铭铭三位学者分别以“分散性宗教”、“宗法性传统宗教”以及“民间宗教”的概念模式来研究民间信仰，分别取得了显著的成果。尽管概念模式称谓不一样，但是他们所反映的民间信仰的内在涵义却有着相似之处。

除了以上概念模式之外，武雅士（Arthur P. Wolf）总结出来的“神、鬼、祖先三极互动的民间信仰模式”也影响很大，他认为，在中国民众的观念里有神、鬼、祖先三种类型的超自然存在，祖先是自家死去的先人、鬼是别人家死去的人、神是死后有益于他人的人。祖先、鬼、神一脉相承，如何定义它们取决于与自己的关系。所以，祖先、鬼、神的信仰模式来源于现实生活秩序，分别是族人、外人和官员的象征。这些理论，先后来源于林耀华、许烺光（Hsu, F.L.K.）、弗里德曼（Freedman, M.）等人对中国宗族组织、祖先崇拜的研究。它后经王斯福（Fetehwang, Stephan）、渡边欣雄等人的研究而发扬光大，成为今天学术界普遍认同的中国民间信仰模式，但是，这一模式忽略了北方仙家和南方五通神等动物崇拜的事实。由武雅士的“神、鬼、祖先”模式，引出来了韩明士称之为“官僚—个人”模式。“神是官员；鬼是土匪和乞丐；祖先是父母、祖父母”，即信仰世界的神灵是现实社会秩序的复制。神、鬼、祖先作为民间信仰对象遵从着世俗世界中的政治、社会等级和家族秩序的规则。这种神即官员的模式，被韩明士称为“官僚模式”。然而，韩明士以三仙信仰、道教天心派为例，指出了中国人神祇的另一种模式“个人模式”，在此模式中，信徒固然将神祇当成官员，然更将其视为个人化的保护者，因而以个人化方式向神祇祈求、许愿。^③“官僚—个人”模式既反映了民间信仰中的规则，同时也是世俗世界的象征。

另外，金泽提出了民间信仰的“信仰关系的聚—散”模式，他认为，民间信仰之“散”和“聚”的演变路径如下：前者指民间信仰宗

① 王铭铭.中国民间宗教:国外人类学研究综述

[EB/OL].<http://www.cranth.cn/1005/00001.html>.

② 王铭铭.中国民间宗教:国外人类学研究综述[J].世界宗教研究, 1996(2).

③ 韩明士.道与庶道:宋代以来的道教、民间信仰和神灵模式[M].皮庆生译, 江苏: 江苏人民出版社, 2007.

教性的淡化,退而成为民俗;后者则指民间信仰聚合成特定的宗教组织,进而成为有创教者、有教主和经典、有组织系统的宗教。^①站在文化发展战略的立场上,金泽不赞同将制度化宗教与非制度化宗教简单对立起立,而应视二者为一个从零到一的频谱,其上的每一个点看作组织形式多样性的表现。^②李向平借鉴了杨庆堃制度性宗教与分散性宗教的概念,对杜赞奇给予公共权力和宗教的权力表述予以了再诠释,在此基础上他认为,中国宗教—信仰存有两大社会形式,即“公共宗教”和“私人宗教”,进而提出了“关系—信仰”模式。“关系—信仰”模式可以理解为:人与神之间的关系是可变化的,而且崇拜神灵的现实关系也是可变化的,不管是中国人的信仰关系与现实个人之间,还是人与人以及人与神之间的关系都处在不断变化之中,而且在这个变化过程中充满了权力和秩序。信仰关系在不同时代以及不同语境当中,不断地被重新建构与诠释,并与外来文化不断发生联系^③。以此方法,能够讨论历代中国政府对正祀与淫祀的分别,亦能对民间信仰的深入研究提供一个新的研究方法。^④

(二) 民间信仰仪式的研究

二十世纪七八十年代以来,出现了一批有关中国民间宗教和仪式的系统化的研究。例如,武雅士主编的《中国社会中的宗教和仪式》、马丁的《中国仪式与政治》、威勒的《中国汉人宗教的一致性与多样化》以及桑格瑞的《一个汉人社区的历史与巫术力量》。^⑤布朗把中国古代的“礼”译为“仪式”,并且认为孔子学说的主要思想之一就是“正确实施礼仪”,在研究宗教时由于“行为本身即是感情的象征性表现形式”,“重点应放在仪式上”,并认为中国所有的宗教仪式都是用来“消灾免祸,带来吉祥”的。^⑥民间信仰的仪式研究向来是宗教

① 金泽.民间信仰的聚散现象初探[J].西北民族研究,2002(2).

② 金泽.民间信仰·文化生产·社会控制方略[A].金泽、陈进国主编.宗教人类学(第一辑)[C],北京:民族出版社,2009.

③ 李向平.信仰是一种权力关系的建构——中国社会“信仰关系”的人类学分析[J].西北民族大学学报(哲学社会科学版).2012(5).

④ 李向平.信仰、革命与权力秩序——中国宗教社会学研究[M].上海:上海人民出版社,2006. 李向平.信仰但不认同:当代中国信仰的社会学诠释[M].北京:社会科学文献出版社,2010.

⑤ 王铭铭.神灵、象征与仪式:民间宗教的文化理解[A].王铭铭、潘忠党主编.象征与社会——中国民间文化的探讨[C].天津:天津人民出版社,1997.

⑥ [英]布朗.原始社会的结构与功能[M].潘蛟等译,北京:中央民族大学出版社,1999.

学、民俗学等学科研究的热点问题，他们对民间信仰仪式的分类以及民间信仰仪式的过程等都进行了较为详细的阐述。王铭铭认为，民间宗教的社会仪式层面主要有四类：祭祀神灵的行为、人生礼仪、算命抽签卜卦行为以及择时日、地点、方向行为等。^①但是，李亦园认为中国的民间信仰包含六大仪式成分，即祖先崇拜、神灵崇拜、岁时祭仪、农业仪式、占卜风水和符咒法术。^②

不论民间信仰仪式如何分类，它都是研究中国社会秩序与权力的切入点，通过民间信仰仪式的变迁可以窥探仪式专家、国家等力量的介入。郭于华在《民间社会与仪式国家》一文中将仪式和象征作为探讨国家与社会关系和过程的途径，通过叙述一个村落社区的仪式与其生活世界的逻辑来理解社会变迁与重组的机制。她通过分析试图表明，民间社会层面的仪式是当地人们日常生活最基本的生存技术，而国家层面的仪式则是一种权力技术或权力实践的过程。而这一过程在半个世纪的时段中表现为国家仪式对民间仪式的替代，或者说仪式从生存技术向权力技术的转变。通过仪式与象征的运作，国家权力与政治力量深刻而透彻地潜入于普通民众的日常生活之中，建构了其自身的权力结构与意义系统。刘晓春从国家、家族及社区与仪式的兴衰的关系入手，在考察一客家镇的两个仪式的基础上，揭示出了由于国家权力与民间精英等各方力量的互动作用造就了传统仪式的复兴这么一个过程。^③郭于华则在国家—社会关系框架下，以仪式作为独特的解释视角，描述了在仪式呈现过程中民间权力与国家权力之间复杂的关系图景。^④高丙中则主要关注在民间仪式中国家是如何“出现”的，“国家在社会中”是他提出的一个核心命题，虽然在民间仪式复兴过程中较为强调其特征，但是民间信仰又利用国家符号来获得合法性，从而发展的更好，国家在仪式上表现出“治理”的特点^⑤。

① 王铭铭.神灵、象征与仪式：民间宗教的文化理解[A].王铭铭、潘忠党主编.象征与社会中国民间文化的探讨[C].天津：天津人民出版社，1997.

② 李亦园.人类的视野[M].上海：上海文艺出版社，1996.

③ 刘晓春.区域信仰·仪式中心的变迁——一个赣南客家乡镇的考察[A].郭于华主编.仪式与社会变迁[C].北京：社会科学文献出版社，2000.

④ 郭于华.民间社会与仪式国家[A].郭于华主编.仪式与社会变迁[C].北京：社会科学文献出版社，2000.

⑤ 高丙中.民间的仪式与国家的在场[A].郭于华主编.仪式与社会变迁[C].北京：社会科学文献出版社，2000.

(三) 民间信仰仪式专家的研究

学术界在研究民间信仰的过程中,非常注重民间信仰仪式专家在民间信仰活动或者仪式当中的作用。民间信仰仪式专家在整个民间信仰活动当中,不仅是连接神人关系的媒介,同时也是连接地方社会与国家政府之间的桥梁。康豹指出,仪式专家通过仪式整合中国文化资源,并在这个过程中维护他们在地方宗教生活中的权力,以显示出这些人物在中国地方民间信仰复兴过程中的角色。^①

一般而言,民间信仰仪式专家可分为广义的与狭义的两大类,前者以传统儒生为主,同时是民间信仰的总领或者组织者,后者则直接是民间信仰仪式的主持人或主祭人。^②学术界对民间信仰仪式专家的分类进行了很好地总结。例如,欧大年将中国北方地方社会的仪式专家分为:总管所有祭仪的主礼、阴阳先生、香头、灵媒以及负责抬神像及供品的亭士、执伞等有特别仪式角色功能的人。^③周越在《中国民间宗教服务的家户制度》一文中,虽然没有采用民间信仰仪式专家的称谓,但是对家户型宗教专家进行了分类,包括:阴阳先生、灵媒、正一道士、驱邪赶鬼者、礼生、纸扎匠、婚丧仪式总领、香烛匠、唱戏人、跳傩戏人、厨子、算命先生等等。^④李亦园在研究台湾民间信仰的时候,曾经把巫师进行分类,包括乌头司公、童乩、法师、扶乩等;^⑤施舟人(Kristofer Schipper)根据台南的情况,将仪式专家分为“红头”与“乌头”法师。^⑥文镛盛将汉代巫觋分为专业巫觋、兼业巫觋、宫中巫官、政治巫觋四类。^⑦马新指出,社会阶层的分化是由权力的私有与集中造成的,从而也使得上层社会与民间社会分化,进而造就了权力的垄断与神人之际的垄断。^⑧以上学者对民间信仰仪式专家的分类繁杂、包含交杂,对此,李向平等人对民间信仰仪式专家的分类

① [美]康豹.田野的问题:一些方法论的浅见[A].金泽、陈进国主编.宗教人类学(第一辑)[C],北京:民族出版社,2009.

② 李向平、李思明.信仰与民间权威的建构——民间信仰仪式专家研究综述[A].李向平、文军、田兆元 主编.中国信仰研究(第一辑)[C],上海:上海人民出版社,2011: 66.

③ Daniel L. Overmyer. Ritual Leaders in North China Local Communities in the Twentieth Century: A Report on Research in Progress[J], Min-su ch'u-i 153, 2006. (9).

④ 周越.中国民间宗教服务的家户制度[J].学海, 2010(3).

⑤ 李亦园.宗教与神话[M].广西:广西师范大学出版社, 2004.

⑥ Kristofer Schipper, The Taoist Body, trans by Karen C. Duval[J], Berkeley: University of California Press, 1993.

⑦ [韩]文镛盛.汉代巫觋的社会存在形态[J].北京师范大学学报(人文社会科学版), 1999(4).

⑧ 马新.关于民间信仰史研究中的几个问题[J].民俗研究, 2010(1).

进行了归纳,认为主要分为三类:(一)颇具儒家思想遗风的仪式专家,即礼生;(二)带有佛道色彩、渗透地方民间信仰的民间佛道仪式专家,如香花和尚、火居道士;(三)以及兼与巫道有关联的仪式专家,常常称之为萨满。^①

其次,还有学者对民间信仰仪式专家的中介作用进行了研究。例如,玛丽亚苏塞·达瓦马尼认为民间信仰和其他宗教信仰一样,在神和人之间作为中介者以及在人们自己之间作为“中人”(Middle Person)而活动意义上的传达人(Mediator)的观念,在各种宗教中以不同的方式出现。^② D. Jordan & D. Overmyer 认为,在民间信仰与精英信仰之间的往来,往往要依靠一些中介分子,如一些秘密宗教团体,一方面担任将精英文化下传给一般民众的任务,一方面也将民间的价值和信仰凝结为新的社会组织。^③民间信仰仪式专家这种特殊的信仰者或者组织者,在民间信仰实践当中发挥着重要作用,通过他们的实践行动可以了解民间信仰的“社会过程”。正是这种仪式专家的特别个人,透过他们有目的的行动,织造了关系和意义(结构)网络,这网络又进一步帮助或限制他们做出某些行动;这是一个永无止境的过程。^④另外,学术界还对民间信仰仪式专家在民间信仰当中的主体策略进行了阐述。例如,景军以中国北方 G 省两个村庄重修孔庙为案例,揭示出行动者在重建孔庙及管理过程中的四种重要资源:礼仪知识、文字知识、历史知识和政治经验。阐述了行动者如何运用这四种资源进行孔庙的重建与管理。^⑤高丙中通过对河北范庄“龙牌会”的调查,揭示出民间信仰仪式专家在处理大小传统关系紧张的一种策略——双名制^⑥。王志清同样也揭示出仪式专家在为了争取民间信仰的合法性地位时所采取的主体策略——借名制^⑦。陈彬、陈德强也揭

① 李向平、李思明.信仰与民间权威的建构——民间信仰仪式专家研究综述[A].李向平、文军、田兆元 主编.中国信仰研究(第一辑)[C],上海:上海人民出版社,2011: 67.

② 玛丽亚苏塞·达瓦马尼.宗教现象学[M].高秉江译,北京:人民出版社,2006.

③ D. Jordan & D. Overmyer, *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*[J],Princeton: Princeton University Press, 1986, p.8.

④ 萧凤霞.二十载华南研究之旅[J].清华社会学评论,2001(1).

⑤ 景军.知识、组织与象征资本——中国北方两座孔庙之实地考察[J].社会学研究,1998(1).

⑥ 高丙中.一座博物馆—庙宇建筑的民族志—论成为政治艺术的双名制[J].社会学研究,2006(1).

⑦ 王志清.借名制:民间信仰在当代的生存策略——烟台营子村关帝庙诞生的民族志[J].吉首大学学报(社会科学版),2008(2).

示出了民间信仰仪式专家采取的另一种策略——共名制^①。由此可见，民间信仰活动或者仪式，大多是由仪式专家、官员、地方人士等合作建构出来的，形成了今天的民间信仰模式。^②

最后，也有学者对民间信仰仪式专家的权威建构问题进行了相关研究。民间信仰仪式专家的权威的获得离开不了他们对民间信仰的运作。他们在信仰活动的运作当中逐渐塑造其自身的地位和权威，如黑龙潭老王借助黑龙大王的形象塑造权威。当然，地方权威的获得主要还是依据民间信仰仪式专家与地方社会的关联。为了研究乡村社会与国家政权的互动关系，杜赞奇提出了“权力的文化网络”的概念，他认为，在乡村社会当中，包括市场、宗族等形成的组织存在这错综复杂的权力关系，他们之间的互动形成了文化网络。在文化网络当中，既有自愿组成的组织（例如商会），也有强制性组成的组织（例如庙会），同时也有以血缘关系、传教者与信徒等关系形成的非正式的人际关系。正是由于权力的文化网络的存在，才成为了仪式专家治理庙宇的权威基础。^③周越在研究黑龙潭老王的故事时也证实了这样传统的权力文化网络得以重建，老王要想继续做会首，就需要依靠同事、支持者以及“给面子者”。^④因此，民间信仰仪式专家通过“权力文化网络”中的信仰因素构建着权威身份，进而在民间信仰活动的运作过程中不断的塑造着自己的权威和地位。

（四）民间信仰与国家、社会的关系研究

学术界对民间信仰与地方社会的关系研究，依然延续着涂尔干与韦伯的宗教社会学思想，考察宗教与社会之间的关系。民间信仰与地方社会的关系研究主要又可以分为两大类，一类是将民间信仰放在国家与社会的理论框架下研究，这一类研究主要是探讨民间信仰与“大”、“小”传统之间的互动，另一类则主要是探讨民间信仰对地方社会的政治、经济、社会、文化等方面的影响，研究民间信仰的社会

① 陈彬、陈德强.共名制：民间信仰的另一种生存策略——对湖南省江华瑶族自治县一个“盘王大庙”的个案研究[J].井冈山大学学报（社会科学版），2011(4).

② Paul R. Katz, Orthopraxy and Heteropraxy beyond the State: Standardizing Rituals in Chinese Society[J], Modern China 33:1(2007):72-90.

③ 杜赞奇.文化、权力与国家：1900-1942年的华北农村[M].江苏：江苏人民出版社，2003：1-2.

④ Adam Yuet Chau, Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China [M]. Stanford, CA: Stanford University Press, 2006.pp.193-195.

整合功能。

“国家与社会”的理论框架源自西学“民间传统与文本传统”、“大传统与小传统”的二元分析模式,是国际学界研究中国民间信仰的重要视角,受到人类学、民俗学、社会史等相关学科的广泛重视。^①很多人误解为在“国家与社会”理论框架下进行民间信仰的研究,就是将民间信仰与国家对立起来。其实不然,赵世瑜就认为,虽然民间信仰与国家祀典在很多时候相互影响、相互作用,国家也可以借助地方士绅和民间权威,通过对民间信仰诸神赐额封号来实现对其的控驭,但总体上说两者之间二元对立的格局仍然清晰可见。^②19世纪末20世纪初,由于西方汉学家针对民间信仰的研究产生了分歧,他们彼此之间发生了文本传统与民间传统的争论,在此背景下,很多采用国家与社会理论视角研究民间信仰的成果被创造出来。例如,杜赞奇采用国家与社会理论的视角,以华北农村关帝信仰为研究个案,探讨了官府与乡村精英之间的互动关系过程。^③王铭铭通过总结有关国内外的相关研究成果,最后指出大部分的民间信仰研究成果都是在国家与社会的理论框架中进行分析的。^④陈春声以双忠公信仰与三山国王信仰为例,也揭示出了地域社会与王朝之间相互联系的过程。^⑤韩森在《变迁之神》书中,较为详细的讨论了南宋王朝对民间祠神的赐封与压制过程。^⑥另外,赵世瑜通过考察明清以来的乡村庙会与社会之间的关系,阐述了明清以来的民间信仰研究大多是在传统社会与国家的视角下展开的,他还认为民间信仰研究应该重点关注上下层社会之间的互动过程。^⑦郑振满通过对福建莆田江口平原的调查,详细地描述了在明清时期里,国家的里社祭祀组织是如何向民间神庙演变的这一复杂过程。^⑧刘铁梁、赵丙祥则以河北省井陘县青横庄的信仰仪式——

① 晏可佳.中国宗教与宗教学[M].上海:上海人民出版社,2010:193.

② 赵世瑜.国家正祀与民间信仰的互动——以明清京师的“顶”与东岳庙为个案[J].北京师范大学学报(社会科学版),1998(6).

③ [美]杜赞奇.文化、权力与国家——1900-1942年的华北农村[M].江苏:江苏人民出版社,1996:133.

④ 王铭铭.社会人类学与中国研究[M].北京:三联书店,1997.

⑤ 陈春声.正统性、地方化与文化的创制——潮州民间信仰的象征与历史意义[J].史学月刊,2001(1).

⑥ [美]韩森.变迁之神——南宋时期的民间信仰[M].浙江:浙江人民出版社,1999.

⑦ 赵世瑜.狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M].北京:三联书店,2002:3.

⑧ 郑振满.神庙祭典与社会空间秩序——莆田江口平原的例证[A].王铭铭、王斯福主编.乡土

枉会为研究对象,通过描述仪式在不同时期的情况,揭示出了信仰仪式在沟通民间社会与官方之中的重要作用。。^①将民间信仰置于“国家与社会”理论框架下进行研究似乎成了当下学术界追捧的“时尚”,但是这个理论框架也有其缺陷。范正义则指出,将民间信仰置于“国家与社会”的理论框架之下进行研究,虽然能够取得不错的研究成果,但是势必会对民间信仰研究的完整体系有一定的影响,民间信仰研究本身是各学科、多元视角的研究领域,并不局限于国家与社会这单一的视角。^②所以,民间信仰研究学者在采用“国家与社会”理论视角进行民间信仰研究时,尽量保持民间信仰的完整性。

在研究民间信仰的功能问题时,学术界向来都有一个预设,即认为民间信仰对于地方社会具有社会整合、提高凝聚力等正功能,这也是延续了涂尔干功能主义的宗教社会学思想。于是,也涌现了一大批的学术成果。例如,蔡少卿通过对关帝、观音和妈祖信仰的研究,归纳出了中国民间信仰的社会功能的主要表现,认为民间信仰能够给人以精神支柱,从而具有安定社会的作用,认为民间信仰具有民族凝聚力作用,能够促进祖国的统一等等作用。^③陈明文则从宏观层面归纳了民间信仰的主要社会作用,认为民间信仰能够促进文化多样性、能够繁荣学术,对社会科学研究以及文化传统的保持等方面都有非常重要的作用。^④黄建铭则从构建和谐社会的角度概括民间信仰的社会功能为:教化个体灵魂、提升社会道德、凝聚民众人心和保护生态四个方面。^⑤林国平指出民间信仰不仅可以“整合乡族力量,维系社区秩序”,“提供精神支柱,拓展生活空间”,而且能够“形成庙会集市,活跃乡村经济”,“参与社会教化,凝聚民族精神”等。^⑥范正义采用社会史的研究视角,揭示出了民间信仰对地域社会的影响。^⑦蓝岚通

社会的秩序、公正与权威[M].北京:中国政法大学出版社,1997.

① 刘铁梁、赵丙祥.联村组织与社区仪式活动[A].王铭铭、王斯福主编.乡土社会的秩序、公正与权威[M].北京:中国政法大学出版社,1997:205-257.

② 范正义.民间信仰研究的理论反思[J].东南学术,2007(2).

③ 蔡少卿.中国民间信仰的特点与社会功能——以关帝、观音和妈祖为例[J].江苏大学学报,2004(4).

④ 陈明文.试论民间信仰在现代社会中的价值与作用[J].常德师范学院学报,2003(3).

⑤ 黄建铭.民间信仰的社会功能及导控——构建和谐社会视角[J].福建行政学院福建经济管理干部学院学报,2006(3).

⑥ 林国平.论闽台民间信仰的社会历史作用[J].福建师范大学学报,2002(2).

⑦ 范正义.民间信仰与地域社会——以闽台保生大帝信仰为中心的个案研究[D].福建:厦门

通过对壮族民间宗教信仰的研究,发现民间信仰具有传承民族文化、维持社会关系以及参与民众教化等功能。^①茆永福从独特的研究视角出发,考察了民间信仰体系与农村社会结构之间的关系,揭示了民间信仰在北方乡村社会中的重要作用。^②贾廷秀、周从标虽然指出了民间信仰具有较强的凝聚力、感召力及向心力等积极作用,但是也认为民间信仰具有不可忽视的消极作用,因此,在看待民间信仰功能问题上需要具体分析。^③崔榕从人类学的视野出发,指出了民间信仰具有传承传统文化、重要的文化价值等作用。^④不同学科的学者站在不同的角度,对民间信仰的功能进行了肯定性地论述^⑤,但是,在实际情况当中,民间信仰对地方社会的整合功能以及经济、文化等其他方面的功能问题还有待于商榷。

从以上文献回顾可以发现,目前学术界主要从民间信仰的研究模式、民间信仰仪式、民间信仰仪式专家以及民间信仰与地方社会、国家之间的关系等方面探讨了民间信仰问题。

三、有关民间信仰庙宇研究的回顾

本文以湖南省的三个民间信仰庙宇为研究个案,关注的核心问题是庙宇的存续问题。在现代化进程中,庙宇出现了“既衰败又兴盛”的存续状况,目前,已有学者对民间信仰庙宇这个问题进行过相关研究。因此,通过回顾学术界对此问题的研究,将会为本研究提供重要的借鉴意义。

(一)“既衰败又兴盛”的庙宇存续现状

现代化是一个世俗化的过程,即韦伯所谓的“除魅”的过程。在这个过程中,各种理性的计算、得失的衡量等逐渐代替了价值、意义、神圣等各种精神品质。因此,理性与现代性,是一个相互影响、相互生成的复杂过程,而在这个过程中,最能体现现代性的社会进程则是宗教的变迁。在传统的社会当中,宗教无处不在,生命中重要的意义、

大学博士研究生学位论文, 2004.

① 蓝岚.壮族民间宗教信仰的社会历史作用[J].红河学院学报, 2004(1).

② 茆永福.中国民间信仰和北方农村社会——河北卢龙农民生活[J].喀什师范学院学报, 1998(1).

③ 贾廷秀,周从标.论民间信仰对社会主义新农村建设的影响[J].理论月刊, 2007(7).

④ 崔榕.民间信仰的文化意义解读——人类学的视野[J].湖北民族学院学报, 2006(5).

⑤ 苏全有,葛凤涛.近十年民间信仰功用问题研究述评[J].大连大学学报,2009(2).

道德、价值等都因宗教生活得以产生、传承。同时，地方庙宇也是执行社会生活中的政治、经济与文化等事务的主体。韦伯曾指出，世俗的社会与法律功能是中国庙宇意义的所在。^①但是，在“传统”到“现代”的变迁过程中，各种世俗化或教育普及化等现代化过程，导致原有的生活脉络或文化纹理遭到破坏，而且使得深植在这个传统社会文化脉络中的宗教也产生了很大的转变，历史悠久的制质性宗教也大幅减弱，最终产生了所谓的“神圣帷幕的崩解”^②。似乎“现代性”与宗教构成了一种负相关的关系。

瞿海源在探讨民间信仰与现代化的关系时，他认为，都市化以及教育的大众化等都在一定程度上降低了民间信仰的比率，从而创造了更多的无宗教信仰者，使得民间信仰也跟着减少。通过数据分析得知，教育对民间信仰的影响最为明显，尤其是在城市地区。具体来说，就信奉民间信仰的比率而言，高教育者比低教育者低了26%。当然，这样的结论同样也适合于那些无宗教信仰者身上，最没有信仰倾向的人群则是那些城市中的高教育者，因此，这些数据似乎显示了现代化与民间信仰是一种负相关的关系。^③吴莲进通过对城市地区的居民、受过教育者以及农业经营者等人群的研究，他得出结论，在现代化过程中，台湾人的民间信仰比率降低了，具体而言，即农业经营者、没受过教育者与乡村或城镇地区的民众比非农业经营者、受过教育者与都市地区的居民，更容易信奉民间信仰，也就是说高教育者更不容易信奉民间信仰。^④虽然在这些研究中显示，教育的普及与都市化皆使无信仰的人口增加，因而降低了民间信仰的人口比例，似乎现代化对民间信仰有抑制的作用^⑤。

然而，也有学者认为，在现代化的过程中，现代化与民间信仰并不是一种负相关的关系，而是一种正相关的关系。例如，李亦园于1983年在新竹市的田野调查也发现，新竹市的49座香火庙中，大多

① Weber. 中国的宗教[M]. 简惠美译, 台北: 远流, 2003:150.

② Berger, P., The Sacred Canopy[M]. New York: Anchor Books, 1967.

③ 瞿海源. 台湾宗教变迁的社会政治分析[M]. 台北: 桂冠, 1997:1-40.

④ 吴莲进. 现代化对民间宗教信仰与行为的影响[A]. 郭文殷编译, 载丁庭宇、马康壮编. 台湾社会变迁的经验: 一个新兴的工业社会[M]. 台北: 巨流, 1986.

⑤ 瞿海源、姚丽香. 台湾宗教变迁之探讨[A]. 瞿海源、章英华编. 台湾社会文化变迁[M], 台北: 中央研究院民族学研究所, 1986:655-685.

数庙宇都是在 1965 年至 1983 年之间修建的,这个比率比起日据时期到 1965 年这个时期要高很多。^①庙宇在人口中的比例却增加了^②,不只乡村的庙宇增加,都市中的私坛更出现大幅成长的现象^③。瞿海源与姚丽香的研究也指出,台湾的民间庙宇在 1970 年之前,较少有增长,具体而言,每万人拥有的庙宇数量最高也只有 2.33 间。然而,1970 年之后,却有非常明显的增长,每万人拥有庙宇数量至少达到了 2.39 间。^④另外,1990 年时台湾民众的各种宗教实践行为,具体包括安太岁、看风水、算命等各种宗教术数行为,明显比 1985 年多^⑤,而各地的一些像是进香、绕境、法会之类的民间信仰活动更是随着经济的发展而更形蓬勃^⑥。对于这种民间信仰的蓬勃状况,一位在三十多年之间先后数次来台进行民间信仰活动调查的美国学者包如廉 (Julian Pas) 做出了这样的描述:“现在举办法事仪式的次数比在一代以前更多,并且也有许多的创新。这些变化的发生,一方面是由于本岛的经济繁荣,另一方面是由于很多不同的宗教团体之间竞争与寺庙之间的竞争。在旧有的传统结构中,这种竞争的气氛,鼓舞了创新的宗教表达方式。”^⑦这些研究资料显示,现代化似乎对民间信仰又具有促进作用。

(二) 庙宇呈现出“既衰败又兴盛”的原因

民间信仰庙宇出现“既衰败又兴盛”的原因是多方面的。有学者认为有四个显著原因造成庙宇的迅速衰落:一是“庙产兴学”风潮使得一大批庙宇的财物、寺田被地方土豪劣绅强占和瓜分;二是新文化运动所引入的“科学”和“民主”精神深刻影响了中国民众,传统知识体系在面对现代西方知识体系时明显失去了优势;三是宗族力量削弱等相关因素所造成的社区结构变化使得庙宇难以维系自身的生产,

① 李亦园.田野图像:我的人类学生涯[M].台北:土绪,1999:327.

② 余光弘.台湾地区民间宗教的发展——寺庙调查资料之分析[C].中央研究院民族学研究所集刊,1982:67-103.

③ 陈杏枝.台北市加蚋地区的公庙神坛[J].台湾社会学刊,2003(31):93-152.

④ 瞿海源、姚丽香.台湾地区宗教变迁之探讨[A].瞿海源.台湾宗教变迁的社会政治分析[M],台北:桂冠,1997:48-49.

⑤ 瞿海源.台湾宗教变迁的社会政治分析[M].台北:桂冠,1997.

⑥ 瞿海源、张珣.民间信仰的基本特征与奉献行为[A].瞿海源著.宗教、术数与社会变迁[M],台北:桂冠,2006:99-132.

⑦ 包如廉.现在台湾的宗教生活[R].陈有方、陈豫林译,中央研究院民族学研究所资料集编,1996(11):81-100.

且庙宇也不再成为社区生产的必要条件；四是马克思主义理论的“无神论”哲学基础以及中国共产党“文化大革命”的彻底性，使得绝大部分庙宇失去了最基本的物质基础^①。然而，黎昕在论文中指出福建省近十多年来宗教场所和宗教信徒迅速增加，文革期间被关闭或占用的民间信仰场所绝大部分都得到了重修和扩建，不仅如此，当地还新建了许多庙宇，平均起来，达到每个自然村都有一座或一座以上。他认为这种现象的出现一方面与物质生产力不发达有关，另一方面也与社会不确定性增加、市场经济发展需要、政府管理工作不力等有关^②。面对当代民间信仰庙宇出现“既衰败又兴盛”的现象，学者们纷纷尝试提出了解释。

一类是从现代化本身着手。例如，顾忠华认为科学的世界图象并不能完全解决人类生存的问题，在现代生活中的生活风险与不确定性日益增加的情况下，加上台湾民间信仰并未经历“除魅”的阶段，巫术与宗教的世界图象反而可能扩大其影响力^③。而瞿海源也认为现代生活中的不确定感因素使得巫术与巫术行为增加^④。一类则是从民间信仰的特质着手，尤其是所谓的“民间信仰具有功利的特质”^⑤。例如，宋光宇也认为功利性特征是民间信仰庙宇得以发展的驱动力。^⑥朱桂凤结合“南海观音”和“东方佛都”的出现，认为庙宇重建不仅仅是为了恢复和保护文化遗产，更主要的是因为这些庙宇可以为当地财政带来丰厚的利润。现代社会的僧侣们从“施主”那里得来的不再是一舀水、一钵米而是大量的货币^⑦。另一类则是从民间信仰与地方社会、国家之间的权力关系着手。例如，周大鸣追踪研究了葛家溇于20世纪早期的田野调查地点——广东凤凰村。他认为，当地的传统文化经历了一个断裂与复兴的过程。这种断裂与1949年以后中国共产党政治思潮的主导作用有关；而复兴则主要由如下几个原因所引

① 骆建建.归来之神:一个乡村寺庙的民族志考察[D].上海:上海大学博士学位论文,2005.

② 黎昕.福建宗教发展的现状、原因与趋势[J].东南学术,1997(1).

③ 顾忠华.巫术、宗教与科学的“世界图像”——一个宗教社会学的考察[A].宣读于“宗教、灵力、科学与社会”研讨会,中央研究院社会学研究所筹备处主办,1977.

④ 瞿海源.术数流行与社会变迁[A].瞿海源著.宗教、术数与社会变迁[M],台北:桂冠,2006:257-292.

⑤ 董芳苑.台湾民间宗教信仰[M].台北:长青,1975.

⑥ 宋光宇.台湾民间信仰的发展趋势[J].汉学研究,1985(1).

⑦ 朱桂凤.旅游业与佛教文化关系新探[J].学术交流,1999(2).

起,第一宗教传统抚慰人类心灵的特殊力量,第二文字和教育的大力推广,第三商业活动的推销和拓展,第四现代大众传媒的广泛普及,第五以家庭为单位的传统生产方式的恢复^①。郭于华通过对陕北驢村的研究,结果发现近半个世纪以来,社区仪式逐渐被国家仪式所取代,地方性话语逐渐被革命仪式所取代^②,然而,改革开放以后,随着国家力量的撤退或者弱化,乡土社会的生活逻辑才得到逐渐的复归。^③赵宗福教授在甘肃省平凉地区泾川县进行田野调查时注意了当地于1992年重建的“王母宫”,除此之外还有附近的“天池山玉皇宫”、“罗汉洞”、“九天圣母庙”、“金玉庵”、“王母殿”、“太白殿”等。在谈及“王母宫”复兴的原因时,他认为民间信仰的传承习惯、庙宇的积极迎合、政府出于带动经济和活跃文化生活的目的而给予的支持和默许、宗教界的响应等都是重要原因,但其中起决定作用的因素还是古老永恒的民间信仰^④。刘伟权通过阐述豫西Y市娘娘庙的修建过程,来揭示乡村寺庙为什么能够存在。他认为娘娘庙能够存在是由于娘娘庙取得了正式支持和默认、都得到了乡村社会精英的支持以及有群众基础等原因^⑤。

(三) 企业化经营或宗教治理

针对庙宇出现的问题,学者们或从庙宇企业化经营模式出发,或从宗教治理角度着手研究。文永辉的研究显示,通过对九福寺的描述,揭示了九福寺宗教组织将寺庙进行企业化经营,透过“灵验”资源的经营、举办各种香会活动等经营技术,来吸引广大的信徒^⑥。李亦园发现20世纪70年代以来台湾来寺庙和神灵的数目逐渐增加,许多寺庙除了供奉“主神”之外,还常常“配祀”一两尊其它次要的神。与此同时,信徒的功利主义趋向日渐浓郁,许多人企图借助寺庙信仰来投机冒险,这种现象又激发了一股“道德复振运动”,从而促进了台湾的刻苦经营的企业精神^⑦。三尾裕子进一步注意到了台湾寺庙的社

① 周大鸣.凤凰村的追踪研究[J].广西民族学院学报,2004(1).

② 乔婧.重建寺庙:当代乡村社会的公共空间再重塑[D].北京:中央民族大学硕士学位论文,2012.

③ 郭于华.民间社会与仪式国家[J].读书,1999(9).

④ 赵宗福.地方文化系统中的王母娘娘信仰[J].民间文化论坛,2005(6).

⑤ 刘伟权.乡村寺庙为什么能够存在[J].社会,1998(6).

⑥ 文永辉.九福寺的宗教经营——宗教市场论视角下的田野研究[J].开放时代,2006(6).

⑦ 李亦园.宗教与神话[M].广西:广西师范大学出版社,2004:219-233.

会组织层面的改变,她着重关注了两个问题,一是台湾寺庙信徒地域范围的扩大,二是台湾寺庙内部组织的急剧革新。^①李丰楙以台湾台北地区为研究地点,阐述了当地庙宇不断翻新,不仅出现了企业家担任庙宇职务的景象,而且庙宇在经营模式上也出现了企业化公司化经营的倾向^②,有些庙宇甚至发展成为了休闲中心。^③Comaroff 在看到资本主义经济和国家政策文化对寺庙的强烈冲击后,更是认为台湾地区的寺庙已经发生了某种质的改变。^④张珣则透过大甲镇澜宫的发展,提醒我们在考查庙宇的重建和改变时更加注意到地方社区本身的变化、企业性经营者的加入、媒体的推波助澜以及移民团体的刺激^⑤。

同时,李丁赞与吴介民的研究指出,过去的研究通常偏重在现代性之下民间信仰的“需求”面向,讨论人们为何需要民间信仰。而比较没有注意“供给”的面向,亦即庙宇如何通过治理技术与策略的改变来吸引信徒。事实上,现代化所带来的理性化或许不利于宗教,但理性化也使庙宇的经营者以更理性的方式调整其经营策略,并创造许多新的仪式于活动来吸引信徒。其结果是将信徒的身体更牢固地牵引住,成为福柯(Foucault)所说“治理性”(Governmentality)的一种展现,因此他们把这种新的经营方式称作是一种“宗教治理”^⑥。

这些研究显示,民间信仰庙宇确实存在“既衰败又兴盛”的问题,同时从现代化的角度、从民间信仰的功利性特质角度以及从民间信仰与地方社会之间的权力关系等三个角度分析了相关方面的原因,也揭示出了目前庙宇企业化经营以及治理的新趋势。这些文献资料所揭示出来的民间信仰庙宇问题为民间信仰庙宇存续的探讨提供了有益的参考,直接启发了“民间信仰庙宇治理”这个概念的提出。

① 三尾裕子.从地方性庙宇到全台性庙宇[A].台北中央研究院主编.信仰仪式与社会[R],2002:229-296.

② 乔婧.重建寺庙:当代乡村社会的公共空间再重塑[D].北京:中央民族大学硕士学位论文,2012.

③ 李丰楙.台北寺庙信仰习俗与社区文化[A].佛光文教基金会主编.当代台湾的社会与宗教[R],1996:193-256.

④ Comaroff, Millennial Copitalism: First Thoughts on a Second Coming[J]. Public Culture 12(2):291-343.

⑤ 张珣.仪式与社会:大甲妈祖祭祀圈的扩大与变迁[A].台北中央研究院主编.信仰仪式与社会[R],2002:297-338.

⑥ 李丁赞,吴介民.现代性、宗教、与巫术:一个地方公庙的治理技术[J].台湾社会研究季刊,2005(59).

第三节 研究的难点、重点与意义

如果说第一节田野考察中的直观资料以及前期的文献梳理使我朦胧之中感觉到了“庙宇如何存续”这一问题有着研究价值，那么第二节内容中诸多学者对民间信仰以及民间信仰庙宇的论述则使我进一步明确了学术界已经触及到的问题，以及至今为止可能研究还不够的问题。具体而言：

我认为上述学者的研究成果重点解决了如下一些问题：第一，或通过宏观论述，或通过微观的个案考察比较详尽地探讨了民间信仰的概念、民间信仰仪式、民间信仰仪式专家以及民间信仰与地方社会、国家之间的关系等问题；第二、或通过宏观数据，或通过微观数据描述了现代化进程以来中国各地民间信仰庙宇存续出现的“既衰败又兴盛”的普通现象；第三，或从现代化角度，或从民间信仰功利性角度，或从民间信仰与地方社会、国家之间的权力关系角度，探讨了庙宇存续出现“既衰败又兴盛”的主要原因；第四，或从民间信仰庙宇企业化经营角度，或从宗教治理的角度，揭示出了解决庙宇存续问题的关键因素。

毫无疑问，学者们的上述研究对于本文的研究具有非常重要的借鉴作用，但我也认为现有的研究成果亦存在一些缺憾：第一，上述研究在基本立场方面，有些过分强调民间信仰的作用，这与现实情况有所出入。民间信仰具有较强的社会整合、道德教化等正功能，往往成为学者的普遍共识，然而，如今民间信仰的社会整合功能、道德教化等功能却在逐渐减弱或者消失，民间信仰更多地是与经济利益相关，因此，这方面的研究还有待于进一步深入；第二，大陆学者关注较多的是民间信仰仪式、民间信仰与地方社会之间的关系等方面的研究，而对民间信仰庙宇方面的研究多集中于台湾学者的研究，因此，大陆学者还需进一步加强对民间信仰庙宇的研究；第三，在现有的研究当中，大部分所运用的研究方法多是宏观的形势分析而非微观的庙宇考察。即使有些研究进行了庙宇的微观考察，对于庙宇的存续问题也并未形成较有针对性的概念工具；第四，在有关庙宇存续问题与治理的研究当中，虽然有的学者提出了“宗教治理”等概念，但对庙宇存续

的“治理逻辑”与“治理技术”的探讨并不深入，也有待于进一步加强。

正是由于既有学者在探讨“民间信仰庙宇的存续问题”时可能对微观的具体民间信仰庙宇关注的还不够，或者是没有形成针对性的概念工具，或者是没有具体阐明庙宇存续的治理技术与逻辑，因此，本研究打算先抛弃先入为主的观念，从实际情况出发，以湖南省的盘王大庙、华佗庙以及戴公老庙为研究个案，阐述民间信仰仪式专家如何遵循“治理逻辑”与运用“治理技术”解决民间信仰庙宇如何诞生、庙宇如何经营以及庙宇如何生产等问题，进而回答“在现代化进程中，民间信仰庙宇如何存续”这样一个尽管简明扼要但又尚未解决的重要问题。

因此，本研究认为解决“民间信仰庙宇如何存续”这个问题，存在以下难点与重点：首先，相关研究文献的搜集与整理成为本研究的首要难点与重点问题。由于以往民间信仰研究的重点在于探讨民间信仰与国家社会的关系、民间信仰仪式研究、民间信仰仪式专家等方面，而对民间信仰庙宇的研究本身就少，再加上针对性分析庙宇存续问题的研究成果更少，因此，本研究能够借鉴与参考的文献寥寥无几，这给文章的文献综述带来了一定的难度；其次，难以形成具有较强说服力的核心概念。在本研究当中，虽然“民间信仰”概念早已有很多学者进行了界定，但是依然众说纷纭，再加上民间信仰庙宇、民间信仰庙宇治理、民间信仰仪式专家等都是一些学术界尚未统一认可的概念，因此本研究所涉及到的这些概念都还有待于进一步界定；最后，如何运用“治理逻辑”与“治理技术”的理论角度来解释民间信仰庙宇的存续问题，是本研究的关键之处，是难中之难、重中之重。

我认为回答“民间信仰庙宇存续”这个问题有着非常重要的意义，一方面它有助于我们更好地理解 and 把握民间信仰庙宇在现代化社会当中的处境与发展趋势；另一方面它可以为我们阐明民间信仰庙宇存续过程中的治理逻辑与治理技术；更重要的是希望通过阐述庙宇的存续问题，提出“民间信仰庙宇治理”这个概念，期望民间信仰庙宇治理研究成为民间信仰研究中的一个新的研究领域。

第四节 研究的概念、方法、思路

一、相关概念界定

(一) 民间信仰

上述的文献述评当中,我们对目前有关民间信仰以及民间信仰庙宇的研究进行了简单地梳理,而他们共同涉及到的一个概念则是“民间信仰”。“民间信仰”经常出现在在以往的学术研究当中,但是对于“民间信仰”的概念内涵却众说纷纭。“民间信仰”概念产生于日本已得到公认^①,很多学者从不同学科角度出发,对“民间信仰”概念做了界定,对“民间信仰”的分类也进行了具体论述,然而,学术界似乎并未形成较为统一的概念。

由于“中国各地掀起了一场或许是历史上最大的地方宗教仪式传统的大规模复苏和重塑”^②,学者们开始普遍使用“民间信仰”用以描述和分析这些具有中国特色的信仰和仪式现象。尽管“民间信仰”已经成为各种学科、众多学者频繁使用的一个概念^③,表面上似乎大家都坚守着一种不言自明的含义,但其实此概念在不同的情境中使用,或者其所涵盖的现象存在明显的异质性,或者其内涵和外延具有

① 铃木岩弓 著、何燕生 译.民间信仰”概念在日本的形成及其演变[J].民俗研究,1998(3).

② 丁荷生.中国东南地方宗教仪式传统:对宗教定义和仪式理论的挑战[A].从书斋到田野:宗教社会科学高峰论坛论文集:下卷[C],北京:中国社会科学出版社,2010:129.

③ 例如,民俗学者乌丙安指出,民间信仰“是在民间广泛而普遍存在的日常信仰事象,主要是对大自然的信仰和对人的灵魂的信仰等多种形态,包括大自然信仰(天香信仰、大地信仰、山石信仰、水火信仰)、动植物信仰(动物信仰、植物信仰)、图腾信仰、祖灵信仰”(乌丙安.中国民俗学(新版)[M].辽宁:辽宁大学出版社,1999:278-299.);宗教学者金泽认为“民间信仰属于原生性宗教,而不属于创生性宗教”“民间信仰是历史上长期存在并将继续长期存在的一种宗教现象,它在组织上具有不同于制度化宗教的特点”(金泽.能否和谐发展:民间信仰面临的挑战与选择[J].福建省社会主义学院学报,2006(1).);宗教社会学者戴康生与彭耀在其主编的《宗教社会学》中,认为民间信仰就是“民间宗法性宗教信仰”它与系统化宗教、上层宗法性宗教信仰一起构成了中国传统社会宗教现象的立体结构,这种民间信仰成为庶民百姓中普遍的含有宗教性的信仰和崇拜活动,它更多地保留了氏族宗教的影响,具有低层次、功利性、宗教信仰和迷信相糅杂等特征(戴康生,彭耀.宗教社会学[M].北京:社会科学文献出版社,2000:220.);人类学者周大鸣认为民间信仰“是流行于一般民众,尤其是农民中间的神、祖先、鬼的信仰,以及庙祭、家祭、墓祭、岁时节庆、人生礼仪和象征等的现象”(周大鸣.凤凰村的变迁——华南的乡村生活追踪研究[M].北京:社会科学文献出版社,2006:115.);历史学者王健认为,所谓民间信仰就是指“与制度化宗教相比,没有系统的仪式、经典、组织与领导,以草根性为其基本特征,同时又有着内在体系性与自身运作逻辑的一种信仰形态”(王健.近年来民间信仰问题研究的回顾与思考:社会史角度的考察[J].史学月刊,2005(1).)

极大的模糊性。且“民间信仰”概念与一些民众、官方或学者所用的其他概念（如民间宗教、封建迷信、巫术等）之间又有着千丝万缕的联系和区别。因此，本研究认为，这不仅是一个如何给“民间信仰”进行正确界定的学理问题，也是一个关系到民间信仰如何被恰当定位和理性对待的政策问题。

综合学界对“民间信仰”涵义的阐述，本研究将“民间信仰”界定为：与制度型宗教相对应的一种宗教类型，由广大民众（包括城市和农村民众）基于对某种超自然力量（祖先、神、鬼及风水、阴阳、命运等神秘力量）的信奉而进行的祭祀、崇拜、占卜、禁咒、灵魂附体等各种形式的仪式活动，这种仪式活动可以发生在家庭、祠堂、登记或未登记的宗教场所内。其信仰特点是功利性、祭拜对象的混杂性、仪式的建构性、组织的松散性等。^①本研究将“民间信仰”视作一种宗教类型，至于“民间信仰是不是宗教”问题的讨论，以及“民间信仰与民间宗教、封建迷信、巫术等”概念的区别，并不是本研究的重点，在此不作详细论述。

目前，有关“民间信仰庙宇”的界定并不多见，与“民间信仰庙宇”概念较为相近的是“村庙”概念。甘满堂在其著作当中指出，“村庙”又称为社区庙，指民间信仰性质的公共性庙宇，“村庙”可以理解为：有一定建筑面积的场所，场所内供奉的神明是社区神，并且在社区中具有相对固定的信仰群体，场所内有当地居民自发成立的管理组织，并且每年都有围绕神明生日所举办的集体性活动^②，这样的场所被称之为“村庙”。^③我们在本研究当中所讨论的“民间信仰庙宇”则主要是指有一定建筑面积的场所，在场所内供奉某个或某几个神灵，有一定规模的信仰人群，存在较为固定的管理者或管理组织，并且有围绕神明而举办的庙会活动，这样的场所我们称之为“民间信仰庙宇”。“民间信仰庙宇”的范围要比“村庙”范围大，信徒的来源并不一定局限于地方社区，且本文所论述的“民间信仰庙宇”并没有将佛、道教的寺庙、宫观包括在内，而是专门指那些供奉民间信仰神灵的庙宇。

① 陈彬、陈德强.民间信仰”的重新界说[J].井冈山大学学报（社会科学版），2010(4).

② 甘满堂.福建村庙酬神演戏与社区公共文化生活的[J].福建省社会主义学院学报,2006(2).

③ 甘满堂.村庙与社区公共生活[M].北京:社会科学文献出版社，2007:6.

（二）治理

“治理”在 20 世纪 90 年代成为国际学术界的一个研究热点^①，其涵义也是十分广泛的。Foucault（福柯）曾指出，“治理“就是用一种正确的方式来摆置“物”，不是为了要达成共善，而是为了达到一种“方便”的目的。^②福柯关于“治理”这一短短的定义，却同时包含了“治理”的工具与目的。这里所谓的“物”，其实就是我们平常所说的“工具”，比如说组织架构、时间表等；而目的就是“方便”，比如说生活舒适，而不是追求道德、神圣等形上的“共善”。也就是说，治理的目的在于“利益”而不在于“道德”；还有学者认为治理“是在众多不同利益共同发挥作用的领域建立一致或取得认同，以便实施某项计划”^③；我们通过梳理以上学者关于“治理”的论述可以看出，“治理”就是为了达到一定的目的而采取一些技术与策略这么一个过程。本研究当中，“治理逻辑”主要指的是在庙宇治理过程中所遵循的逻辑，“治理技术”则主要是指在庙宇治理过程中所采用的策略。

（三）民间信仰庙宇治理

在对“民间信仰庙宇治理”进行定义之前，我们先来看看其他学者相关概念的界定。李丁赞，吴介民曾对“宗教治理”进行过较为明确的定义，他们认为，从供给面的角度来探讨宗教行动者如何透过各种仪式的发明，积极主动地操弄人们的身体与行为，以增加庙宇的潜在信徒，进而提升庙宇的地位和声望，达到治理的（方便）目的，他们将这个过程称为“宗教治理”。^④这里的“宗教治理”概念与我们所要讨论的“民间信仰庙宇治理”概念有相似之处。因此，本文将“民间信仰庙宇治理”定义为民间信仰庙宇管理者通过组建庙宇管理组织、传播庙宇历史与传说、创新信仰仪式、举办庙会等治理技术，达到吸引广大信徒、提升庙宇的地位和声望、获取利益等目的，从而最终使民间信仰庙宇存续这么一个过程。

① [美]安东尼·帕格登.治理”的缘起以及启蒙运动对超越民族的世界秩序的观念[J].国际社会科学杂志, 1999(1).

② Foucault, Governmentality, in Berchell, Gordon and Miller(ed.)The Foucault Effect: Study in Governmentality[M], Chicago: University of Chicago Press. 1994, P95.

③ 辛西娅·阿尔坎塔拉.治理”概念的运用与滥用[J].国际社会科学杂志, 1999(1).

④ 李丁赞, 吴介民.现代性、宗教、与巫术: 一个地方公庙的治理技术[J].台湾社会研究季刊, 2005(59).

（四）民间信仰仪式专家

民间信仰仪式专家在整个民间信仰活动当中，不仅是连接神人关系的媒介，同时也是连接地方社会与国家政府之间的桥梁。学者们对民间信仰仪式专家的分类繁杂、包含交杂，前面已有论述，不再赘述。具体回到本研究当中，“民间信仰仪式专家”主要的指的是民间信仰活动的组织者与管理者、民间信仰仪式的操纵者以及民间信仰庙宇的管理者三大类，他们或者拥有庙宇的管理权、或者具备某种仪式操纵技能、或者拥有某种利益。

二、研究方法 with 资料获取

民间信仰的社会学研究取向本身在主流社会学研究当中，常常是被“边缘化”的。因此，采用社会学的研究方法来研究民间信仰也常常受到学术界的非议，理由有二：一是社会学在研究民间信仰时，很难真正做到采用严格的抽样，通过问卷调查来获取信徒内心的想法，而且民间信仰信徒的宗教性、信仰实践等方面亦很难用量表显示出来。曾经我们试图通过问卷调查的方法，以实证研究的方式来研究民间信仰，由于难以制作出反映民间信仰的大体情况的精确问卷，因此，不得不放弃此种方法。另外，民间信仰本身带有区域性特征，一般而言是选取典型作为样本进行研究，因此，如果采取较为严格的抽样方法，将难以保证选取的民间信仰个案的代表性；二是社会学在研究民间信仰时，通常采用的田野调查方法也并不像人类学那样，牢牢地扎根田野，与地方社区居民同吃、同住、同劳作，我们大部分都是在一段较短的时间内收集所需要的资料，从而忽视了一些其他的辅助资料，这就很难保证所收集到的资料的真实性和可靠性。综合以上情况，本研究在进行民间信仰庙宇研究时，试图将人类学与社会学等方法相结合，在具体的论文写作过程中，我也并不拘泥于社会学特定学科的写作方法。大多数人都赞同：任何研究方法都要服从于研究的问题和研究的宗旨，因此，本研究将采用人类学的进入方法，写作落脚点在社会学。力求做到较为客观地进入田野，全面地收集相关的田野资料，确保在进行社会学视角写作时的资料的真实性、可靠性、全面性。

具体而言，本研究首先采用“文献法”，通过梳理以往有关民间信仰的研究以及民间信仰庙宇的相关研究，简单概括出目前民间信仰

研究的主要脉络与模式以及民间信仰庙宇的相关研究,从而从理论上提出本研究“庙宇存续何以可能”的研究新视野。其次,在具体的经验研究当中,主要采用人类学的田野调查方法获取资料。基础资料的获得,主要是基于跟随导师做有关民间信仰的课题,进而到湖南省各地进行民间信仰调研时收集的资料,当然不仅仅是本研究当中的三个民间信仰庙宇的田野调查。在田野调查期间,除了通过查阅地方志以及相关网站获取一些基本信息之外,通常还采用访谈法、参与观察法等。通过对民间信仰庙宇治理的相关人员进行访谈,采用参与观察与仪式体验的方法参与庙宇治理的相关活动,从而较为全面地收集民间信仰庙宇治理过程中的资料。

“参与观察法”是收集资料的基础方法。马尔库斯从西方社会人类学角度出发,将“参与观察法”划分为追踪物的方法、追踪人的方法、追踪情节或寓言的方法、追踪生平经历或传记的方法等几种方法。^①如果根据他的划分标准,本文则主要采用的是追踪人的方法与追踪情节或寓言的“参与观察方法”。在过去的三年时间里,累计起来,我在三个田野调查点参与观察的时间也不短。在此期间,我尽量使自己被当地所接受,获得他们的信任,并与调查点的村民、信徒、庙宇管理者以及村干部等维持良好的合作关系。我不仅参与观察了村民的生活方式,同时还更多地参与观察了各个庙宇所举行的仪式活动。比如,我在2011年8月参与观察了戴公菩萨1300岁寿诞大型活动,在2011年11月参与观察了盘王节活动以及在2012年6月参与观察了各方主体争夺华佗庙的庙宇管理权的纠纷事件。正是基于扎实的参与观察,我较为全面的收集了各个庙宇的相关资料。

与“参与观察法”相关的是本研究所采用的“深度访谈法”。在本研究当中,我的访谈对象主要分为三类:一类是当地的村民与信徒,一类是庙宇的组织者与管理者、仪式专家,另一类则是村干部或者政府相关部们负责人。我曾多次与盘王大庙原负责人任老、华佗庙负责人易主任、戴公老庙村支两委联系人危书记以及庙管委员会主任余主任等人进行长达两小时以上的面对面的个案访谈。通过采用“深度访

^① 骆建建.归来之神:一个乡村寺庙重建的民族志考察[D].上海:上海大学博士研究生学位论文,2007

谈话”进行田野调查之后，我才深刻地体会到田野调查是建立在彼此间完全信任的基础上，是一种“将心比心”的“理解式同情”，而不是“同情式理解”。当然，在进行田野调查过程中，我们不能完全受当时情境的影响，而是要遵循一定的价值立场和价值原则，才能够保持客观和全面。

“过程事件分析”的方法最初是讨论“国家与社会关系”的个案研究而得出的一种研究策略。维特根斯坦的话语指出：“洞见或透视隐藏于深处的棘手问题是非常困难的，因为如果把握这一棘手问题的表层，它就会维持原状，仍然得不到解决，因而必须把它连根拔起，使它彻底暴露出来，这恰恰需要我们开始一种新的思考方式。”^①“过程事件分析法”可以帮助我们将要研究的对象由静态的结构、功能化解为若干生动的事件，可以让我们在事件当中动态地了解各种关系。回到本研究当中，我试图围绕着盘王大庙的修建过程，逐一展现盘王大庙修建过程中采用的策略、各权力之间的关系互动、庙宇的合法化等等一系列连贯的动态“过程事件”。运用“过程事件分析法”，能够很好展现戴公老庙、华佗庙在历史变迁当中的一系列事件，也能够很好地展现戴公老庙举办 1300 岁寿诞活动的整个过程，从而获得丰富的历史资料。在论文写作时，如无特殊说明，本研究当中所采用的资料基本上来源于这些民间信仰庙宇的田野调查，我尽量保持访谈内容与参与观察资料的原貌，只是将一些难懂的“方言”转译成现代语言，便于理解。

三、研究思路与论文框架

为了回答“在现代化进程中，民间信仰庙宇如何存续”这样一个核心问题，本研究打算以田野调查资料为基础，同时适当结合理论加以探讨。具体而言，本研究计划将从四个主要方面予以着手：首先，我将以盘王大庙的修建过程为例，考察庙宇如何修建、修建过程遇到哪些问题、仪式专家采取何种策略克服难题使庙宇得以产生等问题，最终是为了回答“在现代化过程中，民间信仰庙宇如何诞生”这个基本问题；其次，我将以华佗庙的经营情况为例，考察庙宇如何从无序

① 清华大学社会学系编.清华社会学评论（第一辑）[M]. 福建：鹭江出版社，孙立平前言，2000:1-7.

经营转变成有序经营,仪式专家采取了哪些策略以及如何生产信仰产品吸引广大信徒等问题,最终回答“民间信仰庙宇如何经营”这个基本问题;再次,我将以戴公老庙举办的戴公菩萨 1300 岁寿诞活动为例,考察庙宇如何通过举办大型庙会活动,采取何种治理技术,遵循何种治理逻辑来维持或扩大庙宇的规模、获取利益等问题,进而来回答“民间信仰庙宇如何生产”这个基本问题;最后,我将以盘王大庙、华佗庙、戴公老庙三个研究个案为例,揭示出民间信仰庙宇得以存续的治理逻辑与治理技术,具体阐述民间信仰庙宇治理的组成以及其中存在的权力关系,还有庙宇存续的治理逻辑和治理技术等问题。

根据既已设定的四个着手的方面,本研究一共分为六章,具体安排如下:

第一章,导论,共分四节。包括引入本研究的研究主题以及相关概念阐述。

第一节,缘起与问题。交代作者进入田野的过程以及关注“民间信仰庙宇存续”这个问题的过程。

第二节,研究综述。综述各方学者对“民间信仰”、“民间信仰庙宇治理”等方面的相关研究成果。

第三节,研究的难点、重点与意义。提出本研究存在的难点、重点以及本研究的研究意义。

第四节,研究的概念、方法、思路。本节主要阐述民间信仰、治理、民间信仰庙宇治理等相关概念,同时还介绍了本研究的方法与资料获取,以及本研究的思路与论文框架。

第二章,庙宇之诞生——以盘王大庙的修建过程为例,共分三节。本章节主要以盘王大庙的修建过程为考察对象,通过介绍盘王信仰与仁王信仰的情况,阐述民间信仰仪式专家采用“共名制”策略修建盘王大庙的过程,重点来回答“民间信仰庙宇如何诞生”这个问题。

第一节,两种信仰传统:盘王信仰与仁王信仰。主要通过文献材料以及访谈资料表明,湖南省 JH 县是一个以瑶族为主的聚居区,其中盘王(名叫盘瓠)被认为是瑶族的祖先,每年农历十月十六日是盘王的寿诞,瑶族人民共同举办相关活动以示庆祝,由此产生了盘王节。而仁王(名叫李云溪)是唐朝时期的传说人物,由于其灵验的事迹与

传说，因此当地村民信奉。两种信仰传统在反宗教运动中共同沦为了“隐藏的集体记忆”。

第二节，“仁王庙”的筹建：“共名制”技术的催生。基于田野调查中的发现指出，尽管仁王信仰经过文革时期被消灭，但是关于“仁王”的“地方性知识”、“集体意识”却深深埋藏在当地民间信仰仪式专家的脑海当中，于是，以任老、李老为主的仪式专家组成了“仁王庙”筹建委员会，开始了“仁王庙”的修建。但是，由于大小传统之间的矛盾，“仁王庙”的修建受到了地方政府的阻碍，于是任老等人为了寻找解决之道，导致了“共名制”策略的产生。

第三节，虚名成实名：“盘王大庙”的诞生。由于修建“仁王庙”受阻，我们将看到，在以任老为主的民间信仰仪式专家组织之下，借助合法的宗族祖先信仰——盘王信仰，修建了“盘王大庙”，实则是借用了“盘王大庙”的牌子，同时在庙中供奉“仁王”。由此，经由“集体记忆”再现而发起的“仁王庙”也重新成为了现实。

第三章，庙宇之经营——以华佗庙的经营过程为例，共分为三节。本章节主要以华佗庙的经营情况为考察对象，通过描述华佗信仰以及华佗庙的历史变迁情况，阐述民间信仰仪式专家通过“治理”使华佗庙从无序经营转变成有序经营的过程，并且生产出了“远程信仰服务”模式，重点来回答“民间信仰庙宇如何经营”这个问题。

第一节，华佗在世：华佗信仰与华佗庙。基于田野调查资料显示，华佗庙得以修建，主要是基于清朝末年一位商人事迹的传说，进而延伸出华佗信仰，再加上相关的灵验事迹，于是，乡人在此修建了“华佗庙”。随着社会的发展，华佗庙也经历了拆除与重修的历史变迁。

第二节，治理介入：从无序经营到有序经营。通过参与观察与深度访谈，2004年之前的华佗庙呈现出一幅无序经营的状态。2004年之后，以易主任、周管事等人为主的民间信仰仪式专家，通过采取相关的治理技术，从而使得华佗庙慢慢恢复了有序经营的状态。在这个过程中，不仅制定了相关的规章制度，还将华佗庙的规模进一步扩大。

第三节，经营模式创新：远程信仰服务模式。在易主任、周管事等仪式专家参与华佗庙经营管理之后，华佗庙不仅从无序经营转成了有序经营，同时还进行了信仰仪式创新。为了迎合信徒的需求、吸引

更多的信徒，他们创立了远程信仰服务模式，从而使华佗庙的经营管理变得更加规范有序。

第四章，庙宇之生产——以戴公庙会的举办过程为例，共分为三节。本章节主要以戴公老庙举办的戴公菩萨 1300 岁寿诞活动为考察对象，简单介绍戴公信仰以及戴公老庙的历史之后，通过阐述戴公老庙的一次宏大庙会来揭示民间信仰仪式专家如何通过“治理逻辑”与“治理技术”来维持与扩大庙宇规模或影响力、获取利益，重点来回答“民间信仰庙宇如何生产”这个问题。

第一节，戴公显灵：戴公信仰和戴公老庙。基于文献资料显示，相传晚唐时期，戴氏三兄弟（戴宗德、戴宗仁、戴宗义）因行医救人、下水救人、抵御叛乱等事迹，被封为戴公三将军。又因戴公显灵，保佑乡民，于是乡人修建戴公老庙以供祭拜。戴公老庙距今已有一千多年历史，在历史长河中也经历了几次重修。

第二节，戴公庙会：戴公菩萨 1300 岁寿诞活动。通过访谈和参与观察得知，农历八月初一为戴公菩萨寿诞，每年这个时候庙管委员会都会举办戴公庙会。2011 年，以危书记、余主任等人为主的仪式专家为戴公菩萨组织举办了 1300 岁寿诞活动。此次庙会活动规模空前宏大，其中参与的地方政府部门之多，参加的人数之多，更有地方企业的加盟。仪式专家希望通过举办庙会活动，来扩大戴公老庙的影响力与经济收益。

第三节，多方共治：庙宇之生产何以可能？以危书记、余主任等人为主的民间信仰仪式专家通过精心策划与布置，与政府相关部门大力合作，吸引地方企业公司的加盟，引导当地居民的积极参与等治理技术，使得 2011 年戴公菩萨 1300 岁寿诞活动得以成功举办。庙会的成功举办，为戴公老庙吸引了广大信徒，不仅扩大了影响，同时还获得了巨大的经济收益，从而使庙宇得以维持与拓展。

第五章，庙宇存续的治理逻辑与技术，共分为三节。本章节主要从“治理”角度切入，来整体回答“民间信仰庙宇如何存续”这个问题，即从庙宇治理的组成以及权力关系，庙宇存续的治理逻辑与治理技术等方面具体阐述，说明庙宇得以存续的逻辑与策略。

第一节，庙宇治理及其权力关系。通过分析得知，民间信仰庙宇

治理主要由治理主体、治理客体、治理环境以及治理的模式等几个方面组成，它主要以促进庙宇产生、生产以及维持与拓展为目标。在这个治理过程中，存在着仪式专家、庙宇组织、基层政府、国家社会等之间的权力关系。

第二节，庙宇存续的治理逻辑。民间信仰仪式专家在进行庙宇治理过程中，都有自己的实践逻辑，在金钱方面，他们认为“投入即产出”，即庙宇是为了钱，钱是为了庙；同时，在治理过程中，他们追求的是“热闹”，越热闹说明神明越灵验、仪式专家也越成功；另外，“神要人，人也要神”（神扶人助）也是他们普遍的逻辑，即神需要人来服务、祭拜，而人也需要神的帮助、保佑。

第三节，庙宇存续的治理技术。我将借用“治理技术”概念，指出民间信仰仪式专家采用转换技术、举办庙宇、媚上策略、合作策略等治理技术，目的在于使庙宇得以产生、经营管理以及维持与拓展。

第六章，结论与讨论，共分为三节。

第一节，主要结论与发现。结合前人研究成果，归纳本文的结论和基本观点。

第二节，相关问题的讨论。将话题稍作延伸，讨论本文对相关问题的补充。

第三节，结语：不足与展望。介绍了本研的不足之处及未来的展望。

第二章 庙宇之诞生——以盘王大庙的修建过程为例

自改革开放以来,民间信仰庙宇大部分被摧毁,随着国家宗教政策的日益开放,各地兴起了重建庙宇的“热潮”,在修建庙宇过程中,常常会遭遇到大小传统关系紧张的局面。对此,民间信仰仪式专家则通过采用各种技术,使庙宇获得了真正的合法性地位。对于此类庙宇诞生的问题,学术界已有较多的学术成果。庙宇诞生是庙宇得以存续的基础,本章将以湖南省 JH 县的“盘王大庙”的修建过程为例,介绍民间信仰仪式专家如何采取相关的“治理技术”,使得“盘王大庙”得以诞生。

“盘王大庙”坐落在湖南省 JH 县南部的一个小村庄,FW 村全村共 320 户,共计 1500 余人,分为 10 个村民小组。村民的主要收入来源于水稻以及劳务输出,那里民风淳朴,大家和睦相处。自古以来,当地就存在两种民间信仰,即盘王信仰和仁王信仰,并且每年农历十月十六日都会举办盘王节庆典。^①

第一节 两种信仰传统:盘王信仰与仁王信仰

一、祖先崇拜:盘王信仰

盘瓠,生于农历十月十六日,相传为浙江会稽山人,因保国功高,因此又被称封为盘王,历来被认为是瑶族的祖先。因此,瑶族人每年的农历十月十六日便举行大型的盘王节活动,来庆祝盘王的生日。关于盘王的来历以及传说,FW 村的盘王大庙的墙壁上有较为详细的介绍,原文如下:

始祖盘王——盘瓠简传

文献:李** 整理:盘**

王瑶子孙,枝繁叶茂,厚德载物。自息:吾族始祖盘瓠,盘王也。生于古代古历十月十六日,系浙江会稽山人,因保国功高,被评王招为驸马,封其为盘王。江山平分,与春阳公

^① 关于 FW 村的基本情况,来源于笔者 2010 年 11 月 29 日为 FW 村申请生态文化村时所撰写的资料。该资料可靠性程度较高,由李村长、任秘书以及一些村民(任秘书的妻子与母亲)共同提供资料,笔者进行整理与撰写。

主婚婚后生下六男六女。由评王命名。成为当今瑶族十二姓氏——盘黄李赵，唐奉包沈，任邓高周，从此王瑶子孙世代荣昌。相传盘王系远古时期盘古氏之玄孙。盘古氏名叫盘固，寿长一万八千岁。盘王之父亲盘固，系浙江会稽山人，以种菜为生。正当盘固一百岁那年，菜园里结了重一百斤之瓠瓜，当年又新添一子，取名盘瓠。……盘瓠长到三十岁，其父已一百三十岁，因病身亡，留下母子二人，相依为命。因家境清贫，仍为单身汉。据传盘瓠生下之第三天，家门口从天而降一只奇特之大犬。后来才知是东海龙王的龙犬，专为盘瓠成就大业的。三十年来，大犬也长成身长三尺六，身高二尺五，威武雄壮之金丝锦犬。无以伦比，成为打猎之帮手。有一天，盘瓠在山间打猎发现一处奇特的山间小盆地，山顶水晶石，翡翠玉石，熠熠生辉。境内水清土肥，金银钢铁，宝藏丰富，鸟语花香，名叫七贤洞。后来定居于此。盘瓠每天所猎野味盛丰。有一日，与大犬前往皇城去卖野味。当到达城门见到一张皇榜，榜上书道：当今评王与高王打仗，高王势强，评王不敌，故在国内招贤纳士。其中，写道，若有勇士将高王首级取下，大功告成后，将皇女春阳公主许配为妻，招为驸马，江山平分，并封其为王。盘瓠细看，大犬授意并一跃将皇榜揭下，交与盘瓠，咬着盘瓠衣襟，立即进朝请战。盘瓠与大犬一道朝见评王，评王曰：壮士何以能胜，动用多少粮草，多少将士。盘瓠在大犬示意下，回奏评王：吾只与大犬足以。评王大喜，并将宝剑赐之预祝早日成功。第二天，盘瓠与大犬出征，盘瓠骑在大犬背上，腾云驾雾，漂洋过海。经七天七夜，降下到了高王国。到达后，伪装打猎侦探军情。有一天，高王出游，见到威武的盘瓠和雄壮英俊的金丝犬，便示意侍从，一定要大犬。盘瓠借此良机，满口答应。事后，盘瓠经常与高王外出打猎，并得高王赏识。高王特别喜爱秀丽犬犬。有一日，高王上厕所，侍从避之，猎犬见时机已到，向盘瓠示意并急速将高王扑到咬下阴部。盘瓠火速取下高王之首，立即骑在大犬背上，又经七天七夜回到了评王国。盘瓠将高王首级献与评王，评王大喜，便命满朝文武官员宴请并为盘瓠庆功。席间评王龙颜大开，按榜文行赐，春阳公主许配盘瓠，江山平分，并封为王——盘王和龙犬。封王侯，第七天晚上，盘瓠作梦梦见家中百余岁老母生病，于是朝见评王说出梦境，评王恩准。回家后，母亲果然年迈并重，医治无效而命归黄泉。盘瓠办完母亲后事又回到了皇城。由于，盘王乃是打猎出身，虽劳苦功高，但与百姓肝胆相照，把想回乡开发奏与评王，恩准。于是，选择第二年三月初三日大号日子，送盘王回会稽山之七贤洞定居。七贤洞是个物华天宝，人杰地灵之地。十多年过去了，盘王与春阳公主共生下六男六女。评王非常惦记自己之女儿和驸马，于是，南巡亲临会稽山。评王到达这块风水宝地，又见到英俊之六个外孙和六个似玉之外甥女。当时君口大开，命名者一远离皇城之部落为瑶族，对十二位子孙命名王瑶子孙并各取一名。后来成为瑶家十二姓氏：盘黄李赵，唐奉包沈，任邓高周。长子盘启龙，二曰黄敬忠，三曰李应瑞，四曰赵才昌，五曰唐元瑞，六曰奉进城，七曰包文

敬，八曰沈如飞，九曰任天夕，十曰邓连安，十一曰高转达，十二曰周文昌。接着，评王又下了一道牒文十条。日后，成为王瑶子孙安居乐业的法定文献，另又给十二个外甥赐予爵位与俸禄。真乃“皇恩浩荡，福星高照”。王瑶子孙在浙江会稽山和谐发展二十多年。随后人口激增，枝繁叶茂，依照评王牒文以会稽山为中心向外发展，日后，奋发图强。王瑶子孙遍及大江南北。由此，兴旺发达，繁荣昌盛。真乃得盘王清气，极瑶族大观。^①

（公元二零零九年己丑岁夏月敬录）

由以上资料，我们可以看出，盘瓠因帮助评王杀掉高王被封为盘王，评王南巡时，将盘王部落定为瑶族，又封盘王十二个子女为瑶族十二支姓。盘王因上山打猎，不幸坠崖而亡，后世子孙便将盘王作为瑶族祖先进行祭拜。于是，每年农历十月十六日瑶族人便举办大型活动庆祝盘王，由于瑶族人居无定所，因此他们在各地建造了很多盘王庙。

根据 FW 村李村长提供的资料显示，在明朝洪武二年（公元 1369 年），一共十七户瑶族人迁入了现在的该地区，经过几百年的发展，该地区瑶族人数大增。自有瑶族人居住开始，他们便在各处修建盘王庙，每年三月十三许愿，六月十六日伸愿，十月十六日酬愿，年年祭祀^②。当然，初一、十五，或者是其他重大节日，瑶族人也常到盘王庙祭拜盘王，请求盘王保佑他们平安、发财等。同时，瑶族人也在家中设立神龛供奉盘王，盘王信仰已然发展成了瑶族人的祖先崇拜，虽然没有过多的信仰仪式，但经常产生信仰实践，影响着一代又一代瑶族人。

二、社区神崇拜：仁王信仰

李云溪，相传生于隋朝癸亥年十月十六日（公元 584 年），原籍 JH 县人，因其奇特经历被错斩，为了平反昭雪变成黄蜂扰乱朝廷，最后被封为仁王。而又因为其保护一方平安，被 FW 村村民视为当地的保护神得到供奉，享受人间香火。^③我们在 FW 村调查时，到处流

① 李仕伦，盘承举整理.始祖盘王——盘瓠简传（未刊发）[Z].书于 FW 村“盘王大庙”门前墙壁上。

② 陈彬、陈德强.共名制：民间信仰的另一种生存策略——对湖南省江华瑶族自治县一个“盘王大庙”的个案研究[J].井冈山大学学报（社会科学版），2011(4).

③ 李云溪于武德四年（公元 611 年）年被唐高祖敕封仁王；李云溪于贞观元年（公元 627

传这仁王李云溪的传说故事。以下资料是有关仁王李云溪的简单介绍：

唐朝敕封云溪朝显仁王简传^①

仁王李云溪，原籍广东省连州人，其父李有能，母廖氏。隋朝动乱，迁居到伍堡镇南街。李云溪生于隋朝癸亥年十月十六日亥时，六岁入学，天生聪明，于唐朝唐高祖首届招考状元而中为进士。在朝廷实习任职其间，晚上常被狐狸精戏弄，后经朝中能人识破，狐亡。其坟上显现草鞋一双，花竹竿一枝，李云溪晚上用上此两件，可从长安到江华一晚来回一次。故能回乡与夫人相会。夫人怀孕，其母识破，而当晚在天亮前未能准时回朝，正当皇帝上朝点名时，李云溪在空中听到而应声。事后，当作邪神妖怪被错杀。错杀后第四十八天，李云溪变成数百只黄蜂，飞到朝廷求平反昭雪，但还未到四十九天，峰针不坚，但也令唐皇文武官员三天三夜不得安宁。其后，皇帝敕封云溪朝显仁王至湖南萌渚岭立庙成仙，承受万年香烟，接下来又下旨命先故杨爷大将为护将，先故黄祖伯公为文臣，令九万一千五百神兵为仁王殿下作护卫。后来江华冯乘县改名为云溪县。相传仁王及其神兵神将常保该地区平安，利用黄蜂术降服三宿之三条九阻之匪班蛮夷，满地红之大马匪夷，且能代天行化，助国佑民，辅正驱邪，祈求雨泽，风调雨顺，恩泽庶民。帮三宿五堡立庙朝拜敬奉仁王。每年三月十三许愿，六月十六退像出巡遶游三宿诸庙宇，十月十六日为酬还良愿，以答报洪恩，该地区人寿年丰，兴旺发达。

由以上资料，我们可以看出，李云溪因当作妖怪被错杀，于是变成黄蜂乞求平反昭雪，在武德四年（公元 611 年），唐高祖敕封李云溪为朝显仁王，允许他在湖南萌渚岭立庙成仙，承受万年香烟，后来，又下旨命先故杨爷大将为护将，先故黄祖伯公为文臣，令九万一千五百神兵为仁王殿下作护卫，当时仁王、杨爷大将以及黄祖伯公三圣就在萌渚岭修建了“仁王庙”。

据任老介绍，该地区每年都轮流安排人去仁王庙侍奉仁王，相传在景泰年间^②，轮流到该地区的一个寡妇（盘氏）侍奉仁王，由于路

年）唐太宗登皇后敕封正神状元、朝显仁王；于光宅元年（公元 684 年）至长安元年（公元 704 年），唐武后登皇位时期将 JH 县封名为云溪县。资料参考于李承贻主编：《正神状元、朝显仁王〈李云溪〉》，属于《JH 上五堡“盘王大庙”丛书》之第二本，其余两本为《瑶族祖先、盘王〈盘瓠〉》和《伍堡风俗与诗歌》，公元一九九一年编写（资料从“盘王大庙”筹委会原副主任任老老人手中获得，至今还未出版）。

① 《唐朝敕封云溪朝显仁王简传》，该文献资料由盘老整理，从任老手中获得。

② 景泰为明朝皇帝明代宗朱祁钰的年号，相对于公元 1450 年至 1457 年，前后共八年。

途遥远,再加上“仁王庙”修建在萌渚岭山上,致使盘氏迟到而受到仁王的惩罚。正因为这件事,在景泰二年(公元1451年),该地区三宿头^①倡议在交通较为方便的萌渚岭山下再修建一座“仁王庙”,也就是现存的“岭下大庙”。随着时代的变迁,“岭下大庙”距今已有五百多年的历史,通过庙宇门前的石碑我们可以了解到“岭下大庙”共重修了三次。^②现在,“岭下大庙”内依然供奉着仁王李云溪及其夫人,杨爷大将以及黄祖伯公。由于仁王李云溪保护该地区风调雨顺,因此,他被认为是当地的地方保护神,在当地流传着很多有关仁王的传说。

一则是去除匪班,保护该地区。相传,洪武年间,该地区经常有匪班出没,扰乱当地秩序,残害当地百姓,该地区村民到“岭下大庙”乞求仁王,希望仁王显灵,保佑他们免遭匪班祸害,果真,仁王利用其黄蜂术,将当地的匪班消灭掉,从此风调雨顺。

一则是连州显灵斩鱼精。相传在明朝天顺年间,该地区有三位商人,到连州经商,当乘船过河达到河中央时,忽然鱼精出现,打算吃掉船上的所有人。并且向商船方向吸喝河水,大船也被吸向鱼精方向。在那危机之时,船上其他商人顿时手足无措,但是该地区的三位商人则立即焚香排案,求仁王救难。结果,仁王、杨爷大将以及黄祖伯公三圣都显灵了,将鱼精消灭,从而船上几十位商人得救。为了感谢仁王大恩,其他商人在仁王生日(农历十月十六日)时,便到该地区的“岭下大庙”祭拜仁王。

这些传说都说明了仁王李云溪在当地百姓心中的地位。当地瑶族人同样在每年三月十三日许愿,六月十六日伸愿,十月十六日酬愿,这样的仪式或者说宗教实践持续至今。但是,“岭下大庙”在“文化大革命”期间被毁,庙中的三圣神像被摧毁,也禁止当地居民祭拜仁王。在无庙宇也无神像期间,当地居民依然偷偷地到“岭下大庙”地点祭拜仁王,正是由于如此强烈的“集体记忆”,才使得仁王信仰持续到如今。

① 三宿指旦久宿、竹子尾宿与平岗宿,三宿头指该地区最开始的三户人家:旦久宿头户奉幼仿,平岗宿头户唐养仿,竹子尾宿头户李冬仿。资料参考《上五堡三宿总册底引》,具体时间和作者不清(资料来自于FW村李村长)。

② 由于庙碑年代久远,且分辨不清。具体每次重修的时间、人员等信息看不清楚。

第二节 “仁王庙”的筹建：“共名制”技术的催生

由于该地区世代受仁王洪恩，且国家宗教政策日益开放，于是，当地乡村精英希望能够重建“岭下大庙”，持续仁王信仰。1989年，以李老、任老^①为代表的该地区居民倡议重修“岭下大庙”，但是，在商量如何重建以及庙宇由谁管理等问题上，该地区三宿村民之间产生了分歧。于是，不等三宿再次协商，李老、任老等人开始着手在该地区的FW村修建属于本村的“仁王庙”，他们积极发动本村群众，同时筹办资金准备建庙。

由于仁王信仰并不包含在制度性宗教之内，因此它并不具备合法性。尽管李老通过查阅《中华人民共和国宪法》，找到了有关宗教信仰自由、弘扬优秀文化、保护文化遗产等内容。^②但是，在国家话语体系当中，仁王信仰依然被认为是“封建迷信”，因此，当时他们在筹办建庙市还是心有余悸。1990年，李鹏在全国宗教信仰工作会议上强调了要正确执行宗教信仰自由政策，并且李老得到了这一份载有李鹏讲话内容的报纸，正是在这种背景下，李老与任老两人才正式着手“仁王庙”的修建事宜。

但是，建庙需要土地，同时也需要达到当地宗教管理部门的认可，否则属于违法违章建筑。一般而言，就建庙的程序而论，一方面是需要得到地方宗教管理部门的批准，另一方面则需要拿到当地土地管理部门的土地使用证书，并且还需要地方规划部门的设计，只有这些方面都得到落实了，庙宇才能够顺利修建。然而，当李老与任老俩人去当地宗教管理部门申请时，却遭到了管理部门的拒绝。据任老介绍，当时宗教管理部门将仁王信仰定义为民间自发形成的信仰，不在国家

①李老：男，李老是JH县法院退休干部，曾任“盘王大庙”筹委会主任，现已去世；任老：男，FW村人，任老老人是任氏宗亲德高望重之人，现已71岁，曾任“盘王大庙”筹委会副主任。

② 第二十二天条 国家保护名胜古迹、珍贵文物和其他重要历史文化遗产；第三十五条 中华人民共和国公民有言论、出版、集会、结社、游行、示威的自由；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；第一百一十九条 民族自治地方的自治机关自主地管理本地方的教育、科学、文化、卫生、体育事业、保护和整理民族的文化遗产、发展和繁荣民族文化。

合法信仰之内,属于一种“封建迷信”。因此,修建“仁王庙”遇到了政府部门的反对。强烈的“集体记忆”并没有让当地居民退缩,而是促使他们走其他的“路子”修建“仁王庙”。

在遭到当地政府部门反对之后,李老与任老等人多次与相关的政府部门领导人交涉,商量之后依然没有结果,依然不同意他们在FW村修建“仁王庙”。在寻求正常渠道不能解决问题的时候,该地区居民开始思考其他的“路子”来解决这个问题。

于是,李老、任老等人再次召集该地区的村民,共同商议如何使“仁王庙”得以修建,起先大家提出了很多方法,但是都不能从根本上解决“仁王庙”合法性地位的问题。也就是说,如果按照修建“仁王庙”的思路来建庙,那么,在当时的宗教政策下,“仁王庙”就永远也无法得到修建。于是,由李老和任老俩人提议,在FW村先修建一座“盘王大庙”,然后对外宣称修建瑶族祖先的宗祠,而我们内部则依然认为是修建“仁王庙”,也就是说将仁王神像供奉在“盘王大庙”当中,即“盘王”和“仁王”共享“盘王大庙”,这就催生了“共名制”^①的诞生。^②想出办法之后,李老与任老俩人向地方政府提交了FW村修建一座“盘王大庙”的申请书,果不其然,申请书批下来了。于是,他们俩人召集了该地区42个自然村的代表(每个村一名代表,由选举产生),组成了筹建“盘王大庙”委员会,由委员会共同商讨如何修建庙宇。

由于“共名制”策略的巧妙运用,从而为一种非法的信仰获得了合法性地位。这种策略将社区神崇拜转变成了祖先崇拜,在当地也构造出了两套表达方式。相对于外面而言,此次修建的庙宇那是“盘王大庙”,而相对于该地区而言,此次修建的“盘王大庙”实际上是“仁王庙”。“共名制”的做法,常常被当地居民形象地称作“挂羊头,卖狗肉”的做法。加上地方政府经常采用“信仰搭台,统战唱戏”等发展民族团结的做法,因此,该地区与地方政府之间就有了契合点。政

① “共名制”与学界以往研究中的“双名制”“借名制”均有所不同,它是以合法化仁王信仰为初衷而创造出的以一种合法信仰之名(盘王信仰)来容纳非法信仰(仁王信仰)的运作策略,导致最终结果是:在一个信仰之下实际共存着两套信仰体系,这实际上是一种民间所谓的“一个牌子,两套人马”模式策略。

② 陈彬、陈德强.共名制:民间信仰的另一种生存策略——对湖南省江华瑶族自治县一个“盘王大庙”的个案研究[J].井冈山大学学报(社会科学版),2011(4).

府需要通过瑶族祖先观念来达到民族团结的目的,而该地区居民需要通过盘王庙的合法性地位来达到修建仁王庙的目的,双方之间存在着契合点,这样才促使了“共名制”的产生。

第三节 虚名成实名:“盘王大庙”的诞生

通过运用“共名制”策略,经过乡村精英与政府相关部门的周旋,修建“盘王大庙”的申请很快得到了当地宗教管理部门的批准。1990年,李老、任老等人即着手筹办修建“盘王大庙”的事宜,首先从该地区42个自然村代表当中选举产生盘王大庙庙管委员会,共有7人,他们也都是乡村当中的精英,其中包括主任1名,副主任1名,会计1名,出纳1人,保管人2名以及外交官1名。由于与政府部门存在些许矛盾,因此修建“盘王大庙”得不到政府部门资金的支持,于是,李老、任老等人通过发动该地区村民积极捐款,出动剩余劳动力,同时也发动瑶族其他外界人士捐款捐物。当时,为了筹集充足的资金修建庙宇,规定该地区村民每人捐款4元。从集资到修建庙宇历时几个月,一座崭新的气势宏伟的“盘王大庙”在1990年诞生了。为了庆祝“盘王大庙”修建成功,也为了庆祝他们为仁王修建了庙宇,42个自然村各自表演节目,举办了大型的活动,该地区尤其是FW村沉浸在“狂欢”之中。

我们到“盘王大庙”调查时,庙宇依然宏伟,它的风格以及布局基本上与“岭下大庙”相同,只是占地面积稍大而已。抬头望去,庙宇正门上赫然写着“盘王大庙”四个金黄大字,环顾两边,则是一副充满着正气的对联:“英武雄风大功辉宇宙”、“衡国志士浩气壮山河”。走进盘王大庙,明显有一种庄严神圣之感,财神小庙在庙宇的左边,观音小庙则在庙宇的右边,像盘王或者说仁王的左膀右臂。整个盘王大庙用信徒捐赠的柱子支撑,柱子上写满了韵味十足的对联。盘王和仁王安静地坐在庙宇的正上方,而左边则是杨爷大将,右边则是黄祖伯公,成为仁王的保护神,也更显示出仁王的威严与崇高。他们前面布置了神台,神台上摆满了信徒供奉盘王和仁王的祭祀品,诸如水果、酒等等。我们到盘王大庙调研时正巧是仁王节和盘王节(农历十月十六日),我们看到,当地的民众不间断地到盘王大庙祭祀仁王和盘王,据任老介绍,以前仁王节和盘王节是热闹至极的,只是现在各种仪式

比较简单,除了烧香磕头之外,就是杀鸡、放鞭炮等方式祭祀盘王和仁王。尽管庙宇取名为“盘王大庙“,庙宇内供奉的有盘王也有仁王,但实际上村庙到庙宇大多数是来祭拜仁王的。

在盘王大庙当中虽然供奉着仁王,但是对外而言庙宇依然是盘王庙,只有为数不多的当地人知道这座庙宇是仁王庙。“一个新诞生的人或者物,要在地表占据一个位置。在中国,人们已经习惯在怀孕之前得到政府部门的生育指标,在修建房屋之前申请建房证,因为国家已经对地表建立了严密的监管体制。一个新的存在落到地表之前必须首先在政府公文中存在,也就是说,他(它)必须先有‘名’,才能成‘实’。否则,如果先有实,其存在随时会遭遇被否定的危险。”^①也就是说,要想仁王信仰得到政府的承认,获得长久的发展,首先需要解决“名”的问题,任老等仪式专家通过采用“共名制”策略修建盘王大庙,实际上是解决了修建“仁王庙”的问题,换句话说,仁王庙有了“虚名”。另外,名义上,庙宇是一座“盘王大庙”,庙宇内部也供奉着盘王,但是实际上,庙宇内部供奉的主要还是仁王信仰系统。从供奉的神像来看,盘王信仰系统只供奉这盘王,但是仁王信仰系统却供奉着仁王、杨爷大将以及黄祖伯公,可见仁王信仰才是庙宇的主要信仰体系。从村民到庙中祭祀的情况来看,通过我们的观察与访问,大部分村民祭拜的还是仁王系统。因此,仁王庙虽然是“虚名”,但是仁王信仰却成了当地真正的信仰,有了实质性的名义,虚名成了实名。

本章小结

如果我们试图去理解一座乡村民间信仰庙宇的修建,那么有必要首先关注修建起来的庙宇与当地乡村的历史之间所存在的关系,进而我们才能够进一步探讨乡村精英修建庙宇的原因以及修建的过程。在本章的三节内容中,笔者依据这一逻辑主线主要回答了三个问题:首先,FW村存在的两种信仰传统是什么,即信仰的由来;其次,FW

^① 高丙中.一座博物馆—庙宇建筑的民族志——论成为政治艺术的双名制[J].社会学研究, 2006(1).

村修建“盘王大庙”的原因是什么；最后，仪式专家采取何种策略使得“盘王大庙”得以诞生。

第一节主要论述了该地区的两种信仰，即盘王信仰与仁王信仰。盘王是瑶族的祖先，而盘王信仰则属于一种典型的祖先崇拜，自瑶族人诞生开始，盘王信仰便跟随他们，散落到全国各地，盘王信仰的“集体记忆”深深地埋藏在瑶族人的脑海中，成为了一种“隐藏的集体记忆”。而仁王信仰则是一种典型的社区神信仰，仁王成为该地区的保护神。诸多关于仁王的灵验事迹的传说故事，更是加深了该地区居民的“集体记忆”，为了纪念仁王，他们修建了“岭下大庙”，而庙宇在历史的长河中，被摧毁过，也被重修过。盘王信仰与仁王信仰都深深地影响着该地区的居民，成为他们被隐藏的“集体记忆”。

第二节主要讲述了该地区筹建“仁王庙”的过程，以及促使了“共名制”技术的催生。由于感激仁王的恩德，该地区想重修“岭下大庙”，但是内部人员在某些方面存在这巨大的分歧，于是，以李老、任老为主的民间信仰仪式专家计划在FW村修建一座新的“仁王庙”。然而，仁王信仰并不在政府合法性宗教之内，申请修建仁王庙的计划被政府管理部门否决了，这就促使着这些仪式专家们想其他的“路子”来达到修建“仁王庙”的目的，在这种背景下，他们采用了“共名制”的策略，即先修建一座能够得到承认的“盘王大庙”，再把仁王供奉在“盘王大庙”当中，这样仁王和盘王就共享着“盘王大庙”一个名，享受着万世香火。

第三节主要讲述了“盘王大庙”的修建过程，以及修建之后仁王庙从虚名转变成实名的情况。仪式专家通过巧妙地运用“共名制”策略，从而为修建仁王庙获得了通行证，虽然实际上修建的是“盘王大庙”。任老等仪式专家通过筹集资金，成立筹办委员会，历时几个月，一座崭新的“盘王大庙”诞生了。随着庙宇的诞生，仁王庙也就有了虚名。从庙宇内部供奉的实际情况以及村民到庙中祭拜神灵的情况来看，主要还是仁王信仰占绝对优势，因此，仁王庙从虚名变成了实名。

盘王信仰与仁王信仰的“隐藏的集体记忆”促使了人们修建庙宇，从而也促使了“共名制”策略的产生。与“共名制”相类似的策略还有很多，比如高丙中提出的“双名制”、王志清提出的“借名制”等。

不管是本文采用的“共名制”，还是以往学者提出的“双名制”、“借名制”，这些策略都是仪式专家在寻求庙宇生存过程中的技术运用，也是他们处理大小传统关系紧张的一种民间智慧，正是由于这些技术的运用，才使得这一类庙宇得以诞生。

第三章 庙宇之经营——以华佗庙的经营过程为例

民间信仰是中国最重要的宗教传统,在我国有着非常广泛的群众基础,与制度型宗教(如基督教、佛教等)相比,民间信仰发展更为迅速。20世纪80年代以来,随着国家宗教政策日益开放,民间信仰庙宇逐渐恢复重建,农村“民间信仰”不断升温。在迅速恢复发展的背后,民间信仰活动及场所在经营方面出现了些许问题。因此,探讨如何规范经营民间信仰场所成了政府、社会、学界以及庙宇经营者共同关注的课题。随着《湖南省民间信仰场所登记管理条例》的出台,全国各地也随之进行了民间信仰场所登记试点,共同探讨如何管理民间信仰活动及场所。鉴于此,笔者试图通过以湖南省CS县华佗庙的经营情况为重点考察对象,着重阐述了华佗庙在仪式专家作用下如何从无序经营转变成有序经营、如何进行信仰产品的生产等问题,目的在于探讨民间信仰庙宇诞生之后如何进行经营的问题,这也是民间信仰庙宇存续的关键阶段。

第一节 华佗在世:华佗信仰与华佗庙

华佗庙坐落在湖南省CS县SH村,地处CS县境内中部,总面积69.8平方公里,总人口2.4万人,辖7个村、2个社区居委会。该地区被誉为“名人之乡”、“文化之乡”、“水资源之乡”“汽车之乡”;这里曾因“农和车之乡”闻名全国,地理位置优越,人文资源丰富,诞生了一代文豪《国歌》词作者田汉。历史悠久、人文荟萃。早在1800年前,这里就孕育了帝王文化。该地区还拥有许许多多美丽动人的传说,三国时期华佗帮关羽刮骨疗毒,为百姓义诊留下了千古佳话。境内有1000多年历史的华佗庙,至今影响较大。华佗庙所处的SH村共有13个组,村民共有1582名;SJW组大概有二十几户,共一百多人。由于华佗庙地基属于SJW组,因此,该庙由SJW组负责管理。

据华佗庙负责人易主任介绍,清朝末年,有个商人(山东人)运

货至铜钱塘^①，突然河道干涸，船只无法前行，便将货物卸下，并将一块华佗石碑丢弃在此。而就在此时，这位商人生病了，于是他对这块华佗石碑许下愿望“如果自己的病好了，就在这里为华佗修建一座庙。”结果没过多久，他的病真的好了，他在这里以此碑修建了华佗庙，SH村华佗庙由此而诞生了，当时香火非常旺盛。到了“文化大革命”以及“破四旧”时期，各种寺庙大多被摧毁，而华佗庙也面临着毁灭的危险。当时因为SJW组将华佗庙买下来用作粮仓，才免去了被毁的遭遇。神像被易主任的父亲藏于一个较为隐蔽的屋子里，由于地理环境隐蔽，政府因而没有发现。随着国家政策有所放宽，宗教活动也逐渐被国家所承认。大概在1981年，乡村精英将华佗神像接回华佗庙，由于很多人不知道如何拜华佗菩萨，因此，庙中大概有七八个人做代告生，帮助别人拜敬华佗菩萨。当时华佗庙周围的路边上全部都是卖香纸的小店，彼此之间存在着抢生意的情况，这样持续了好几年，在当地的影响极坏。这期间，有一段时间华佗神像也被藏于距华佗庙大概300米远的窑洞中，由一位吴姓人管理，最后的神像被一个疯子一把火给烧掉了。因为华佗庙比较灵验，前几年庙宇香火旺盛，但庙宇管理很差，很混乱，且还有一些外来的和尚、道士在此行骗，在当时影响极坏。所以在2004年，易主任等人发心要将老庙拆除，重建新庙。华佗殿墙壁上还有关于华佗殿重建碑记：

华佗殿重建碑记

华佗东汉成仙，造福世人的麻沸散针灸成举世医崇，感其医德，遐思敬仰，异士水运华佗神碑于铜钱，神灵宛在，乡民国三十六年丁亥岁，始立庙以祀，天地有情，难免沧桑变化，历经腥风血雨，历史浩劫，已是危庙，赖众信慷慨捐资，开明之宵肝筹画，重建而零零四年甲申岁春夏竣之速如斯壮观铜钱雄殿，续香火之旺，冠甲四方，阜物利人，赐苍生甘霖，永保灵光。

二零零四年夏立

^①铜钱塘也叫铜井塘，据说这个地方河下面有一块大石头，从这个石头分化出来的小石头像似古代的铜钱，因此而得名。资料来源于易主任，他是华佗庙庙管委员会主任，同时也是SH村石金湾组的组长。

目前，华佗庙前面有一两间小屋子，其中一间小房子还有一副门联：“求神拜佛永保清洁平安，远道而来请进暂时小歇”，然后墙壁上还写着“月香十元，排香十二元”等字样，据庙内管理人员周管事介绍，这些小屋子在以前都是卖香纸的。华佗庙前有一堵围墙，上面镶着功德碑，记录着2004年重建庙时捐款人的姓名以及捐资。以下是功德碑序引：

功德刊 序引

华佗殿始建于清朝末年，百年来香火鼎盛，威名远播，千里之外，可世事沧桑，惜毁于浩劫，今又重建，复其古制，上合天意，下达民心，所耗之资皆有众信徒所献，为表诚，凡达伍拾元以上者，特置名刊刻石表彰作留师后世。

二零零四年春月

华佗庙最前方是一个戏台，是华佗庙在八月十五日举行庙会唱戏所用。站在华佗殿的门口，左右两边都是功德碑，功德碑前都挂着月香，门口插着很多高香，另外两边还有两只石狮子^①。殿前有四根大柱子，离殿门较远的两根柱子写着：“刮骨疗毒与破肚之神功，膝襁养生有出蛇之庙”；距离门口较近的两根柱子上写着：“铜钱塘地蕴灵气建庙护国，华佗殿诸尊显赫集圣佑民”。再往里面，赫然写着“华佗殿”三个大字，拱门两边也有一副对联：“华佗神光沐万民，铜钱圣殿参妙谛”。进入殿内，神龛上摆放这四位尊神的牌位，从左至右，依次是：观音、关公、华佗与杨泗将军。而他们的神像被神帐遮住，平时一般不打开，俗话说“神不露像”。只有在每月的初一，由庙管会主任（现在是易主任）通过问神打卦决定是否拉开神帐。华佗殿正上方写着“神光普照”四个大字，殿内的左边是营业柜台，从左至右依次为收款开票、登记姓名、卖香纸的桌子，桌子前面有一个透明的功德箱。靠着墙壁依次是装着签文的柜子，柜子上面写着男科、儿科、妇科以及婚姻和事业等字样。在往右就是香纸蜡烛鞭炮等物品，供出售，桌子上面整理好了一份一份的，大概一份包括鞭炮、香、蜡烛，只是规模不一样，价格也会随之不一样，从十元到几十元不等。药签

① 两只石狮子由毛**和伍**两人在农历二零零九年八月十五日敬赠的。

柜台的墙壁上依次挂着华佗庙管理委员会的名单、庙内管理制度、华佗殿代告生名单等。

华佗殿内右边摆满了高香，有捆绑好的，也有包装好的，靠近神龛边上还有一个大鼓，以及一张桌子，上面有喝水的杯子，还有许多水壶，这是信徒们喝水的地方。墙壁上挂着很多锦旗，不同年代的都有，内容大概如下：

感谢华佗菩萨：

圆我梦想，宅济平安

杨** 敬赠

二零一一年五月二十日

第二节 治理介入：从无序经营到有序经营

一、无序经营

首先，庙宇场所管理不规范。在 2004 年之前，华佗庙在管理上面存在着很大问题。一是华佗庙周围到处都是店铺，且存在互相争抢生意的现象。据华佗庙周边的蒋老爹介绍，当时到了八月十五日华佗圣诞期间，华佗庙周围的道路上到处都摆满了小摊小贩，出售香纸蜡烛鞭炮等物品，且价格不一，彼此之间还存在恶意争抢生意的现象，曾经还引起了很多不愉快的事情。我们在走访调查时，也发现了现在路边依然还存在一些小房子，专供出售祭拜物品；二是存在乱建私庙的现象。当时除了华佗庙之外，还存在窑洞华佗私庙以及其他的私庙。由于历史原因，华佗神像曾经摆放在窑洞中，因此，很多人依然到窑洞中敬拜华佗菩萨。存在私庙无可厚非，可当时窑洞私庙的管理存在严重问题，现在是由一位吴姓人士管理，以前是由他的父亲管理。在他父亲管理的时候，因为管理混乱，乱收费，靠庙宇赚了二三十万元，引起了当地居民的不满^①。三是管理权责不清。华佗庙存在管理权责不清的现象，出现过村集体管理，也出现过道士、和尚管理的时候。

^① 据易主任介绍，窑洞在吴老爹管理的时候，赚了很多钱，而这些钱都被他儿子赌钱时输掉了，当这个吴爹爹去世时，还是易主任等人出了一万多元埋葬了吴老爹，他们都认为这位吴老爹以前做了很多坏事，沦落到如此境地，这都是报应。

据普通村民介绍，当时的道士、和尚管理时，也存在行骗的现场，引起了当地村民的不满。

其次，内部规章制度不明确。一是当时华佗庙并没有相应的内部管理规章制度。做事讲究制度先行，如果制度没有建立，那么必然会有一些管理混乱的现象。二是由于没有严格的制度，因此，代告生的名单无法确定，导致任何人都可以成为代告生。特别是在华佗圣诞，即农历八月十五日前后，由于很多香客到华佗庙敬拜华佗菩萨，而代告生则是引导香客如何敬拜华佗菩萨，这其中必然涉及到利益问题。一方面容易引起代告生之间争抢客人的现象出现，导致彼此之间不愉快事情发生；另一方面也导致代告生行骗行为的产生，大家都争相来瓜分这块不小的“蛋糕”^①。

最后，财务制度不透明。不管是华佗庙还是窑洞的华佗私庙，都存在财务不透明的情况。一来他们的收支情况很少张榜公布，外人无从了解；二来很多工作人员存在将捐款据为己有的情况，且对于这种情况也无人治理，因此，因为华佗庙的财务管理问题也闹出了不少矛盾。

二、有序经营

自 2004 年以来，在易主任的经营下，华佗庙从无序经营转变成了有序经营，大致表现在以下几方面：首先，从华佗庙重建过程可以看出经营上的有序。一是凡是为重建华佗庙捐款达 50 元以上者，皆刻在功德碑上，避免了一些人因为私心将捐款据为己有的情况。二是庙管委员会主任人员确定由神决定，显示公平。据易主任介绍，当时在确定庙管委员会主任的时候，采取的是在华佗殿打卦决定的方式，谁出现的圣卦次数越多，就由谁来担任华佗庙的庙管委员会主任。而易主任一连打了七个圣卦，次数最多，自然而然成了庙管委员会主任；三是重建华佗庙的工作人员安排有序。重建华佗庙由易主任等人去筹集功德款，对于其他的任务也做了非常详细的安排，以下内容是从华佗庙墙壁上摘抄：

^① 据一位姓周的村民介绍，当时的代告生太缺德了，为了自己的利益，竟然把敬拜华佗菩萨的香客的钱全部骗光，最后导致香客连坐车回家的钱都没有。

华佗殿重建工作人员

总指挥兼总设计: 易主任

副指挥: 易*文

泥工负责人: 易*国

木工负责人: 易*平 蒋*寿

功德刊负责人: 易少*

安全及现场工作人员: 易*松 易*存 李*和 易*兴

顾问: 陈*民 毛*轩 罗*恺 谭*恺 谭*武

二零零四年夏

从这个人员安排,我大致也可以看出当时在经营上较为有序。四是对华佗庙的未来做了较详细的规划,墙壁上还有一副华佗殿发展规划效果图,以及附带了一篇引言,内容大概如下:

引 言

华佗殿坐落于 CS 县东乡该地区 SH 村,依山傍水,青山环绕的铜钱塘畔。数十米之深的岩石中都有一种古代铜钱,故而得名铜钱塘,又因依湖畔水的河中深塘处,有一标准四方井,又称此地铜井塘。西侧有团山,像似甲鱼,俗称团鱼山。鱼背林竹翠茂,爬行鱼婆塘,塘中有一井,清澈映底,味甘清泉。北向丛山群峰,有一山称燕子山,古墓成群,有近代文人田汉之墓葬于燕子山之口,东侧二山各鱼翁晒网,一年四季网若干。傍侧有一铁笼关一虎的奇山,南面由东奔腾而下的河流中有铜井深塘,塘中有一奇异水晶宫,独放奇异。古时一异士,帆船水运华佗神牌于铜钱塘,华佗神灵,泽及万民,乡民俎豆千秋,立庙以祀,香客络绎不绝,香火缭绕建立庙宇,由于风雨沧桑,以成危庙,众信徒捐资于甲申年,夏时重建华佗殿竣工。为了发展规划华佗殿,成为参神拜佛圣地,集现代旅游开发于一体,整体规划华佗殿,设计华佗殿规划平面图、效果图供信徒同仁参议。

其次,从华佗庙的内部规章制度来看。自 2004 年华佗庙重建之时,就制定了华佗庙的管理制度。以下资料摘抄于华佗殿的墙壁上,由于年代久远,其中一些内容已是模糊。一是华佗殿管理委员会的名单。名单一旦确定,那么相应的权责就非常明确。名单如下:

华佗殿管理委员会

主任：易主任

副主任：易*文、易*存

委员：易绍*、易*松、易*平、易*兴、易*国、李*和

二是华佗庙制定了较为严格的管理制度。内容大概如下：

管理制度

为了华佗圣殿香火更旺，为保信徒同仁清洁平安，为把重建后的华佗圣殿以全新的风貌展现于世人，完善各项规章制度，建立健全庙规庙制，端正庙风庙貌，显圣殿灵威，我们将以行为美、语言美、心灵美作为宗旨，倡导文明经营，礼貌待客，竭尽全力服务于华佗圣殿，创造一个十分良好的拜神环境，真心把华佗神医的美名、美德永恒保持和发扬光大，为此特制定管理制度如下：

一、庙宇以众信徒捐资重建，庙宇管理委员会实行统一管理，设专账，按照专款专用，对所有捐款捐物进行张榜公布，凡达 50 元以上者刻碑保存，永保流芳。

二、大厅内设经营部，所有商品必须明码标价。

三、为保神堂庄严、殿厅、大院洁净，所有陈放设施必须保持完整无损，代告生及来往信徒同仁不得在殿厅内喧哗，……，不得在神像前随意焚化纸钱香烛，……，所有大香大烛只能在指定地点焚烧，鞭炮只能在大殿前指定地点燃放。

四、参入代告生必须符合以下要求：

(1) 在庙宇管理委员会领导下，实行统一管理，统一安排，预交违约金每人 200 元。

(2) 有一定的文化修养和道德修养，年龄在 50 周岁以上，遵照实施行为美、语言美，心灵美，服务于信徒。

(3) 不准携带商品入大厅内营销。

三是确定了代告生的名单。代告生的确定有一系列的条件，且非常严格，这就避免了之前那种任何人都可以作为代告生的情况出现。从规章制度中也可看出，对代告生的管理也作了规定。据周管事介绍，一位姓梁的代告生因贪污功德款就被罚出去，不准予成为代告生。名单如下：

华佗殿代告生

一组：罗*秀 黄*华

谭*明 李*秀

二组：吴*纯 冯*华

谭*珍 梁*纯

再次，从华佗庙的日常管理来看。华佗庙的日常管理较为规范，与一般公司管理相差无几。庙管委员会的成员^①不直接参与庙内的管理，他们就像退居二线的董事，除非庙内有什么大事情需要决策时才会聚在一起商议；而庙内的日常事务，庙管会已委托一人负责管理，然后招了几个代告生作为引导。周管事主要负责庙内大小事务，到了月底就整理华佗庙的收入，并开票据一并交给易主任；另外，有两个人在营业部，负责卖香纸蜡烛鞭炮；有六个代告生，每三个人一组，每五天一轮班；一般早上四五点钟就安排人到庙内打扫卫生，中午轮换回家吃饭，下午大概四五点钟庙关门，他们就像朝九晚五的上班族一样，全部都是全职工作者。由于华佗庙日常管理较为规范，这些代告生没有太多的私人利益，因此他们相处的都很融洽。不管香客捐的功德款或者烧的香再多，一切的经济收入全部统一管理，然后功德款再统一分配，彼此之间不会因为利益的争斗而引起人与人之间的不快乐。

最后，从华佗庙与 SJW 组的关系来看。一来由于庙管会的成员基本上都是 SJW 组的乡村精英，因此，他们与 SJW 组的关系处理比较好；二来华佗庙也为当地做了不少公益事业。比如，华佗庙捐资 3 万多元架设路灯，同时为村组公路捐资 15000 元，还为本组的村民捐资购买医疗保险三年，每人每年 30 元，2009 年捐资两千多元，2010 年捐资共三千多元。现在华佗庙每年从收入中拿出 12000 元做社会公益事业，华佗庙与村组建立了较为稳定的关系。

第三节 经营模式创新：远程信仰服务模式

民间信仰自身具有很大的“创造性”，民间信仰仪式专家可以根据庙宇经营的需要创造出适合庙宇的仪式以及经营模式。正是为了更

^① 由于华佗庙地基处在 SH 村的石金湾组，因此华佗庙管理委员会成员都是石金湾组的人。

好地经营华佗庙，以周管事为主的仪式专家创造出了“远程信仰服务”经营模式。这套模式较为简单，只需要一个本子，一部手机，不过前提条件是香客愿意采用这种模式。简单来说，“远程信仰服务”模式就是针对那些距离华佗庙比较远且没有多余时间的人群，这些人只需要留下姓名、出身年月日、家庭地址、联系方式等信息，通过电话与庙内管理人员进行联系，由庙内管理人员代替他们敬拜菩萨的一种信仰模式。

当香客到华佗庙来烧香祭拜之时，代告生就会向香客推销这种服务，如果香客确实想拜华佗菩萨，而又迫于时间和距离的原因，大多数香客都愿意选择这种“远程信仰服务模式”。这种远程服务模式的时间跨度可以是一个月，也可以是三个月、六个月或者是一年、两年。据周管事提供的登记资料显示，香客选择较多的是一年，费用大概是140元，那么庙内管理人员就会在每个月的初一为这些香客写上字条^①，然后捆绑在“月香”上面，一起烧掉。同时，代告生也会为这些香客进行打卦，如果通过打卦显示香客没有什么事情，那么就不需要通知香客；如果打卦显示香客最近不太好，那么代告生就会打电话通知香客，这段时间需要注意什么事情，大多数都是“开车注意安全，万事要小心”等话语；另一方面，如果这些香客最近不顺心，他们也会打电话给庙内人员，要求庙内人员为他们拜菩萨、烧香纸等。如果香客最近要做什么事情，那么香客也会打电话告诉代告生，要求代告生在某天为他们烧香，目的是希望得到华佗菩萨的保佑。香客与庙内工作人员彼此之间产生了信任，香客不担心庙内工作人员不会为自己烧香纸，祈求华佗菩萨的保佑，而庙内工作人员也不担心这些香客不结账，香客消费了多少钱，工作人员会一一记录在本子上面，等香客在某个时候一起来结清账目。以下是从周管事的本子上获取的一个资料：

****花园*栋*层2**房

李* 83 7 14 午时

陈* 86 4 24 巳时

李** 2010 12 1 未时

① 纸条上主要包括香客的姓名、香客通过电话告之所求之事情等内容。

(84870***)

全家烧月香一年(1—12月)

这个资料包含以下信息,最前面记录的是地址,下面依次是人名,出生年月日,时辰,后面还有联系方式以及烧香的时间及月份。

这种“远程信仰服务”经营模式极大地体现了民间信仰的“创造性”。它既是民间信仰庙宇的一种十分特别的经营策略,同时也是迎合了当下香客的需要。现在的香客遇到的不确定性因素太多,生活压力不断增大,他们总是寻找一些方法来缓解压力。虽然求神拜菩萨不能够彻底为他们解决事情,但是可以让他们获得一种心理安慰。而民间信仰庙宇则根据香客的特点,发挥主观能动性,创造出了这样一种类似于“电子商务”式的服务,也像一种电话咨询服务。香客可以根据自身的特点,随时随地进行信仰实践。另外,这种经营模式需要建立在庙宇管理较为规范的基础之上。香客与民间信仰庙宇之间需要建立一种互相信任的关系,而这种信任是建立在严格的规章制度基础上的。一方面,严格的庙宇管理规章制度,在一定程度上能够使香客放心留下自己的联系方式、家庭地址等信息,不会担心庙内工作人员将自己的信息另作他用,也不会担心工作人员说话不算数,不为香客烧香拜菩萨。另一方面,香客的虔诚也让工作人员产生信任,不会担心香客不来结账。彼此之间经常电话往来,建立了较为稳定的关系。

本章小结

如果我们试图去理解乡村庙宇的经营情况,那么首先就需要关注庙宇的经营现状,然后再进一步了解庙宇经营的策略与技术。在本章节当中,首先以一个民间信仰庙宇为例,在描述其历史背景的基础上,通过对比,叙述了其从无序到有序的经营的过程,并且发现民间信仰仪式专家自身具有很大的“创造性”,他们根据具体情况塑造出了一种“远程信仰服务”模式,既适合庙宇自身的发展,也迎合了香客的需要。

第一节主要阐述了 SH 村华佗庙所处的地理位置、历史以及布局

情况。我主要通过参与观察以及访谈的方法,了解华佗庙的地理位置,通过对SH村村民的访谈了解华佗庙的历史等情况。华佗庙得以修建,关键在于当地流传的华佗传说,正是这种“隐蔽的集体记忆”激发了当地村民修建华佗庙;第二节主要阐述了华佗庙从无序经营到有序经营的经营过程。2004年以前,华佗庙在经营方面显得尤为混乱,自2004年由易主任担任华佗庙委员会主任,华佗庙的经营状况开始呈现出有序的景象,不仅重修了华佗庙,同时还制定了相关的规章制度。在这个从无序到有序的过程中,民间信仰仪式专家易主任发挥着关键的作用;第三节关注的主要问题是民间信仰仪式专家在经营庙宇过程中的经营策略与创造性。为了吸引更多的信徒,满足不同信徒的需要,以周管事为主的民间信仰仪式专家创造了“远程信仰服务模式”,通过一个笔记本与一部手机为信徒进行远程服务,远程提供信仰产品。

综合本章的内容,我们可以看到,SH村华佗庙得以从无序经营转变成有序经营,易主任、周管事等民间信仰仪式专家起到了关键性的作用,通过制定相关的规章制度等技术达到治理庙宇的目的,从而使得庙宇有序的发展运行。另外,民间信仰仪式专家为了更好地经营庙宇,往往存在很大的创造性,在本章当中,他们创造了所谓的“远程信仰服务”经营模式,从而很好地解决了时间与空间方面的难题,不仅满足了信徒的需求,而且使庙宇更好地存续下去。

第四章 庙宇之生产——以戴公庙会的举办过程为例

前面两章主要从民间信仰庙宇的诞生以及经营两方面进行了个案分析,旨在揭示民间信仰仪式专家如何运用治理技术使得庙宇的诞生与经营成为可能。不难看出,不管是双名制还是远程信仰服务模式技术,它们共同的目标都是为了民间信仰庙宇能够长期存在。民间信仰庙宇除了诞生与经营环节之外,另外一个重要的方面则是庙宇如何进行维持与拓展。如今,民间信仰庙宇的重大活动(如重建或者庙会)都是国家、地方社会与民间信仰仪式专家共同治理的结果。因此,在本章当中,将以湖南省 WC 区的戴公老庙为典型个案,通过对基层政府、地方社会、民间信仰仪式专家以及当地居民积极参与戴公菩萨 1300 岁寿诞活动的情况描述,来揭示宏大的庙会如何被生产与构建出来的。

第一节 戴公显灵:戴公信仰和戴公老庙

一、戴公传说与戴公信仰

戴公老庙之所以在湖南地区甚至其他地区如此出名,原因在于戴公三圣的历史传说。在《戴公三圣全传》^①当中,有过较为详细的记载,原文如下:

晚唐相传戴宗德讳文奇行医者,戴宗仁、戴宗义尚有武功,兄弟三人赤胆忠心,救国救民,见义勇为,一呼万应,扶危救急,正气如虹,曾在湘江急流的靖港至临资口等地遇严寒大风雪天,兄弟多次下水救船,使五百五十多人得救,深得人群敬爱。

戴公原非将军,值唐朝禧宗皇帝六年(公元 879 年)黄巢之变。据清同治十年《CS 县志》载,相传戴文奇兄弟举旗抵抗,领兵聚众,并号召乡民义勇自卫,抵御黄巢起义有“功”死后封为戴公将军,墓葬于 YGL 地区,战争后期唐军某将军战败,得到空中金甲神助战乘胜追之收复长沙等地,唐将惊异使人求其神索其像,则戴公将军也。人们念其忠魂浩气在天之灵,救国救民,因奏事于朝廷,唐朝昭宗皇帝于公元 899 年再

^① 《戴公三圣全传》,资源来源于 WC 区 ZHL 村的谭爹。

次敕赠封戴公三位无名将军。浩气长存，有联曰：

唐朝将军，三慧宏开，六通亲证，正为神。

护国佑民，法轮常转，普渡众生，大成圣。

元末明初，明太祖朱元璋与陈友谅作战，乡人遭兵乱，多被杀害。唯有 QFS 附近八户人家，为漫天大雾所保护，刀兵不能近前，又有大黄蜂，见兵卒必咬，一咬必死，被刀砍断后便一个变两个，两个变四个，使乱兵不敢久留，因而八户人家平安无事，实为戴公显灵，祭拜更诚。以后求风唤雨救灾，或人有灾病，求财求子，都往祭拜戴公。吾感万千香客云聚，神恩浩荡，德泽祥和，远近闻名。[山不在高，有仙则灵；水不在深，有龙则灵]；从古迄今每逢八月初一戴公生日，远近进香者不绝，一直延续到十五。这便是空前盛况的戴公庙会。

民国三十三年（公元 1944 年）日寇四次犯湘，由白沙洲过河抢战谷山，经过 QFS 与 YGL 两地，方圆十里无伤害，皆托庇神灵，恩同再造。

时过境迁，世事沧桑，遇“五风”戴公庙封闭，六十年代七峰庙被夷为平地。1965 年有两牧童在 QF 庙对面放牛，见石门洞里有三位老人，叫牧童回家避雨，雨止，家长去石门洞不见老人了。消息传开人们知道是戴公三将军避难于 BJZ 石门洞，真人显神通，人才知景仰，远近相闻，故此传遍长沙等地。在六十年代，人们冲破重重阻力，前往 BJZ 石门洞求拜，可越阻越敬，越敬越灵，香火更加旺盛，异迹奇多，又显神灵。暗示玄机行妙道，隐踪遁迹显神通，无谗三昧，不住法而行布施，不住像而行布施。留下真人救渡众生的轶事很多。

在我们的调查当中，对于“戴公三圣”的身份有着不同的说法，对于何种说法正确，现在已无从考证，只能够借助于我们收集到的有关资料。从《戴公三圣全传》当中，我们可以了解到大约在唐朝时期，戴公三圣由于救国救民，见义勇为，得到当地人民的爱戴，并在抵御黄巢起义有“功”，死后被封为戴公将军，从此得到世人的祭拜。

但是，我们从戴公庙网站获知戴公三圣的另一传说，大概意思是，在南宋时期，姓戴的三兄弟是草药医生，经常在宝庆（今邵阳）以及长沙河西周边行医，由于他们医术高明，收费低廉，且心地善良，因此深得当地百姓的爱戴，于是，成他们三兄弟为戴公大圣、二圣、三圣。可不巧的是，当时也有一个叫王道中的巫师，利用法术给人治病，由于其收费高且效果不佳，戴公三圣的到来影响到他的生意。于是，

王道中就怀恨在心，找了个机会残害了戴公三圣。当地的百姓因为感激戴公三圣的大恩大德，于是将三圣安葬在 ZHL 地区，并为他们修建了庙宇。^①从戴公庙网站上的这一则资料，我们可以看出传说的时间是南宋时期，与《戴公三圣全传》上说的唐朝有一些出入。根据我们对相关人士的访谈，唐朝时期这个时间比较符合传说。

由以上资料得知，戴公三圣实为三兄弟，大圣名叫戴宗德，二圣戴宗仁，三圣戴宗义。其生卒年月不详，根据县志记载以及民间传说，戴公三圣大约生于唐朝。相传，戴宗德是行医者，戴宗仁、戴宗义尚武功，兄弟三人赤胆忠心，救国救民，正气如虹，见义勇为，一呼万应，扶危救急。戴公三圣曾下水救人，行医救人，深得百姓爱戴。后来，戴公三圣因抵御黄巢之变有功、神助将军反败为胜，死后两次被朝廷赐封。戴公三圣死后墓葬于 ZHL 村。乡民为了纪念戴公兄弟，在附近建立多处庙宇专门供奉戴公三圣。每年农历八月初一前后，当地百姓都会从各个地方前往戴公庙祭拜戴公菩萨，他们络绎不绝地汇聚于此，纪念戴公菩萨，每天信徒达万人以上，其影响远播三湘大地。

戴公三圣之所以受到当地乡民的祭祀崇拜，并能得到唐朝皇帝的敕封，主要是因为戴公三圣的英雄事迹。根据县志以及传说，戴公三圣的事迹主要有以下几方面：

（一）行医救人。相传戴公三圣精通医术，经常普渡众生，利用医术救治周边的百姓，得到了当地百姓的广泛爱戴，后来修道成功，被后世尊称为戴公三真人，而且还为后人留下了宝贵的治病药仟。

（二）下水救人。相传戴公三兄弟曾在湘江急流的靖港至临资口等地遇严寒大风雪天，兄弟多次下水救船，使五百五十多人次得救，深得人群敬爱。

（三）抵御叛乱。唐朝僖宗皇帝六年（公元 879 年）黄巢之变时，相传戴公兄弟举旗抵抗，领兵聚众，并号召乡民义勇自卫，抵御黄巢起义有“功”，死后封为戴公将军，墓葬于谷山 ZHL。

^① 具体资料请参见：<http://www.csdgm.cn/introduction.asp>。这是戴公庙的网站地址，由老戴公庙的主持人赵道士斥资托人建设。

（四）戴公显灵。元末明初，明太祖朱元璋与陈友谅作战，乡人遭兵乱，多被杀害。唯有 QFS 附近八户人家，为漫天大雾所保护，刀兵不能近前，又有大黄蜂，见兵卒必咬，一咬必死，被刀砍断后便一个变两个，两个变四个，使乱兵不敢久留，因而八户人家平安无事，实为戴公显灵。民国三十三年（公元 1944 年）日寇四次犯湘，由白沙洲过河抢战谷山，经过 QFS、YGL 两地，方圆十里无伤害，皆为戴公显灵，托庇神灵，恩同再造。至今，依然流传着很多有关戴公菩萨显灵的传说，治病救人，普度众生。

二、戴公老庙现状与历史

戴公老庙位于湖南省 WC 区 ZHL 村地区，戴公老庙的格局与其他的民间信仰类型的庙宇构成并无太大差别。在一个四柱三门的大牌楼上面雕刻“戴公老庙”四个镏金大字，左右两边刻着对联：“赫赫神圣功照万古，巍巍三圣祀享千秋”。穿过牌楼，便是庙宇的主体建筑。在戴公老庙前坪正中间竖有一个两米多高的三脚香炉塔，其前面是一块焚烧香烛和纸钱之用的地方，再往前是一个长方形的铜质香烛台。前坪右边是一空旷地带，专为香客燃放鞭炮之用，左边有三座比肩相连的石头坟墓，从右至左分别为戴公二圣、大圣和三圣。^①在“戴公老庙”主殿左边有一间殿堂，里面摆放着一些 2008 年寺庙翻新时被更换下来的旧塑像，目前这个殿堂基本上没人进去祭拜。正中间主殿堂为“三圣殿”，殿堂全部是砖瓦机构，地面上铺有白色的地面砖。殿堂中间立有四根红柱子，柱子上刻有对联，这些柱子均为香客所捐赠。殿堂里正中间有一个将近一人高的神台，上面供奉着三尊神像，从右至左分别为大圣、二圣和三圣。殿堂的右手边有个神龛，里面供奉有 4 尊体形较小的神像，其中一尊就是财神爷。殿堂左手边的神龛，供奉有 2 尊体形较小的观音神像。神台前面修建有一段约 4 米长的板墙，两边留有供香客来往的出入口。神台左边与观音像之间，摆有一面鼓，悬挂一个小钟。等有香客进来，便有人专门在此打鼓敲钟。殿堂神像的正前方便是一排跪垫。

① 根据石头上的资料显示，这些石头坟墓修建于 1990 年。我们询问了一位老妇人，她说：其实戴公三兄弟的真正墓地并非在此，而是分散在村落的三个地方。这里只是后来将三处坟墓挖开之后收集了一些尸骨，再将其集中埋葬在戴公庙坪前，为其重修三座石墓。

由戴公老庙庙管委员会主编的《戴公三圣全传》一书，对戴公老庙的历史变迁做了很好地梳理，原文如下：

清乾隆《长沙府志》载：“山有灵谷，下有龙潭”，“遥望那城西北，诸峰罗立，如列屏障”，“与谷争空”。谷山为晋唐以来高僧驻锡之所。清同治十年《CS县志》载唐三藏禅师在此建谷山禅寺，亦名宝宁寺。同时还建有戴公庙，清同治五年（1866年）年又于QFS建戴公祠。

ZHL戴公老庙始建于唐朝福宗皇帝六年，公元八七九年，庙、墓相连，清同治五年（1866年），戴公三圣在乡民熟睡梦中托梦要在QFS新建宝座，众人叩头问卦，果然是真，万众捐款集资新建QFS戴公庙（祠），从此每年八月初一戴公将军寿日，四方香客涌来，手举神旗，舞起彩龙，锣鼓鞭炮齐鸣，香火不息，将三位神像抬至ZHL老殿庆寿祝酒，名曰行香，各地乡民从农历七月二十六至八月十五日的二十天里，每天排顺序来QFS庙捏聚餐，为戴公三将拜寿祝酒，一千多年来八月朝拜年年献礼，经久不息。QFS戴公庙筹建后称戴公祠，后改老戴公庙。ZHL戴公老庙在1866年QFS新建戴公祠后改为戴公行宫，没有神像，新中国成立后在土地改革中由农民协会将行宫分给贫农朱某做民房，在“五风”时被拆除，一九九三年望城县人民政府发出10号文件，ZHL戴公墓属县级文物保护单位，此时由地方民众捐资献款，重建戴公老庙同时修复神像。

在一九六五年三个放牛牧童看见石门洞内有三个白发老人，消息传开人们认为是戴公三圣在石门洞避难。所以来石门洞朝拜的香客越来越多，在“文革”期间武装民兵也阻止不了，后来地方群众在石门洞建有小庙，在改革开放的政策引导下，为方便众信徒上山的难度，众姓捐资地方群众组织在BJZ山下新建了戴公庙，并雕有神像，即为现在BJZ的戴公庙（现称现身殿）。另外，WC区HJ村原建有戴公庙，由五保老人龚姓为首，为方便当地乡民信徒，发动群众捐资献物，新建了戴公庙，并雕有神像。总之心诚则灵，灵感通神，恩光普光戴公庙之多，还有没有传名私自修造的分庙、小庙，各处所闻。真正有历史可查，属国家道教管理部门和统战部门管理，开放戴公庙可谓是蕴神光仙气之录，得天地人间之秀，东接天水辉映的月亮岛风景胜地，西通闻名遐迩雷锋大道，南临如诗似画的观音崖风景区，北眺岳麓云雾，可瞰小村炊烟，可闻鸟花香，可品佳肴香茗，可发怀古幽思，可抒高远胸臆，戴公将军的故里是一处新兴崛起的文化旅游圣地，这里的山不在高，有仙则灵，因灵而名，四海嘉宾八方来客，来此一游，来此朝拜，有求必应。^①

①《戴公三圣全传》资料，由戴公老庙原来的理事会成员谭爹提供。

在沈绍尧主编出版的《访古问今走长沙》一书中，同样也有戴公墓的资料，“相传晚唐有戴宗德、戴宗仁、戴宗义三兄弟，武艺超群，见义勇为，救国救民，深得人民群众敬爱。逝世后葬于 ZHL，因戴公墓地葬有“兵书宝剑”具有文物价值，1993 年被列为望城县文物保护单位。”^①

从以上资料当中，我们可以看出，ZHL 戴公庙始建于唐朝禧宗皇帝时期。当时庙、墓相连，迄今约 1100 余年历史。清同治五年（1866 年），戴公三圣在乡民熟睡梦中托梦要在 QFS 新建宝座，众人叩头问卦，果然是真。万众捐款集资新建 QFS 戴公庙（祠），从此每年八月初一戴公将军寿日，四方香客涌来，手举神旗，舞起彩龙，锣鼓鞭炮齐鸣，香火不息，将三位神像抬至 ZHL 老殿庆寿祝酒，名曰行香。各地乡民从农历七月二十六至八月十五日的二十天里，每天排顺序来 QFS 庙里聚餐，为戴公三将拜寿祝酒，一百多年来八月朝拜年年献礼，经久不息。QFS 戴公庙筹建后称戴公祠，后改老戴公庙。ZHL 戴公庙在 1866 年 QFS 新建戴公祠后改为戴公行宫，当时庙内没有神像。

据戴公老庙村支两委联系人危书记回忆，上世纪 60 年代期间的某天，天空突然乌云密布，顿时电闪雷鸣，紧跟着便是狂风暴雨。此时，谷山 BJZ 山腰中突然露出一个山洞，导致金甲冲大龙山洪爆发。第二天当地有村民说，看到一个白发老人出了山洞，估计就是戴公菩萨。消息一经传开，在当地引起轰动，一时间 WC 区民众蜂拥而至，前往 BJZ 山洞朝拜戴公菩萨。民众的巨大信仰需求，促成了多处戴公庙的建设。改革开放之后，当地村民自发重建的戴公庙主要有三个：一个是 QFS 戴公老庙，是戴公三圣工作的地方；一个是 BJZ 戴公庙，是戴公三圣避难的地方；一个是 ZHL 墓地戴公庙，是戴公三圣休息的地方。

改革开放之前的羊古老戴公庙其实就是由村上五保老人罗老修建在墓地旁边的一间不到二十平方米的房子，里面供奉着三尊很简陋的戴公菩萨，但香火颇旺，香客众多。到 70 年代，地方政府开始大力发展基础设施建设，当时望城县谷山人民公社组织修一条三回线公路，从三叉矶到回龙洲，全长 15 公里，正好经由羊古老戴公庙前方。

① 沈绍尧 主编。访古问今走长沙[M].北京：气象出版社，1993。

交通的便利导致了更多的香客，尤其是戴公菩萨八月初一寿诞时期，来自三湘大地的几万名香客聚集庙宇，人声鼎沸、香烟缭绕，形成来往车辆绵延几公里的庙会盛况。但当时的祭拜活动处于自发状态，庙宇也无正式组织管理，不可避免地引起了一些社会矛盾，也存在安全隐患。根据当地村民与广大香客的提议，ZHL 戴公庙所在的村支两委开始考虑将其纳入地方管理。

80年代，在村党支部书记危书记、副书记李某某、支委唐某某、董某某、张某某同志带领下，开始将羊古老戴公庙作为本村的一个企业单位发展，并对戴公庙开展统筹规划、规范管理、服务社会。在村支两委领导下，戴公庙开始向社会民众集资，为重建戴公庙筹资；并对外公开销售门票，每年收益达十多万元，全部用于村里开支。后来，由WC区规划局规划设计，耗资二十多万元在原址重建戴公庙，正式定名为“戴公老庙”，建筑面积320平方米。后经各方努力，1993年望城县人民政府发出10号文件，在《关于县级文物保护单位的通知》中，规定ZHL戴公墓属县级文物保护单位。老书法家吴某某为当时的戴公老庙精心绘制了对联，对联曰：陵墓森然忠骨长存ZHL，敕封昭著威灵永载李唐朝。

2004年，为了响应政府宗教管理规范化的要求，村里召开了全村代表会议，经民主推荐产生戴公老庙理事会，并报WC区民族宗教局批准备案。余某某任主任、石某某、朱某某、张某某、罗某某组成理事会成员，老书记危书记代表村支两委协助戴公老庙工作。同年，戴公老庙被WC区宗教局批准登记为民间信仰场所。

自2008年《湖南省民间信仰活动场所登记管理办法》实施，戴公老庙再次被登记为“民间信仰场所”，并且在2008年、2009年、2010年戴公老庙连续三年被评为“民间信仰场所先进场所”^①，在2011年又被评为市民间信仰活动规范管理“示范场所”。

近年来，通过理事会成员的努力，庙宇建设大为改观，由原来的小庙变大庙，屋面水泥瓦变水泥倒制琉璃瓦，由泥地变水泥地面变麻石地面，前后共耗资约240万元。目前，戴公老庙每年香火门票收入

① WC县宗教：《WC县召开全县道教和民间信仰工作会议》，<http://www.hnzj.gov.cn/xwzx/sxdt/2011-09-03/1135.html>。

有二十多万元，为地方民众增收约 100 多万元。

三、戴公老庙的管理

戴公老庙在 1976 年开始恢复并投入使用，1994 年纳入了政府管理，到 2004 年经批准后登记发证。现占地 12.8 亩，有主要管理人员 6 名。自 2004 年成立戴公老庙理事会之后，戴公老庙则由理事会管理，同时接受群众监督管理。通过引进现代管理的方式方法，戴公老庙不仅确定了新一届的理事会人员，同时严格规定了理事会人员的工作职责，以及戴公老庙的财务管理制度，同时为了增强管理者的宗教文化素养，他们还制定了学习、会议制度等等。新时期，在倡导民间信仰活动场所规范管理、以及提倡宗教与社会主义相适应的大背景下，戴公老庙的管理者积极响应，出谋划策，各项管理工作有序进行，主要体现在以下几个方面：

（一）成立了理事会。目前 ZHL 戴公庙理事会成员共有 6 名，其中余某某任主任，石某某担任会计，朱某某担任出纳，张某某与罗某某担任委员，危书记任名誉主任。理事会成员来源于民主选举以及群众推荐等形式，共同管理戴公陵园的各项

望城区 羊古老戴公庙理事会成员

名誉主任：危书记
主任：余某某
会计：石某某
出纳：朱某某
委员：张某某
委员：罗某某

（二）建立了学习、会议制度。为了认真学习上级文件精神和党的宗教政策，戴公陵园理事会建立了学习、会议制度，规定了每月集中学习半天，每月进行一次有关戴公庙事项的集体研究以及季度、年度的学习、会议制度，这些制度有效地保证了理事会成员的宗教文化素质的提高以及上级文件精神贯彻实施。

学习、会议制度

- 1、戴公庙理事会成员每月集体学习半天，认真学习上级文件精神和党的宗教政策。
- 2、每月集体研究一次戴公庙各方面的事项，做到有计划、有步骤，逐项实施。
- 3、按季度召开民主生活会，开展互助学习活动，使庙宇工作不断发展，打造一个良好的环境。
- 4、广泛听取群众、信徒意见，每半年召开一项群众、信徒代表会议。
- 5、年底戴公庙成员接受上级目标管理考核，总结经验，开展表彰活动。

(三) 制定了理事会的工作职责。在理事会工作职责当中, 主要明确了理事会的各项工作的领导者, 理事会成员对宗教政策的学习以及理事会成员的值班制度, 还有安全工作的安排以及大

理事会工作职责

- 1、戴公陵园的各项工作必须在各级政府和宗教主管部门及村支两委的领带动下进行。认真落实党的宗教政策, 使戴公陵园的各项工作走上规范化、制度化管理。
- 2、理事会成员认真学习党的宗教政策, 及时传达贯彻宗教政策精神, 使戴公陵园的工作人员做到文明敬神, 礼貌待客, 收费合理。
- 3、加强值班制度, 理事会每天都有人员值班, 处理好日常工作, 协调好各种矛盾和纠纷, 为戴公陵园创造一个良好的环境, 使戴公陵园在新的形势下取得更大的变化。
- 4、做好防盗、防火及其它安全工作, 特别是大型活动期间, 更加要严密组织, 各项工作有专人负责, 明确责任, 保证安全有序地开展各项活动。
- 5、加大开发力度, 充分发动群众和信徒, 为戴公陵园的发展、建设、管理、献计献策, 将成为宗教文化旅游圣地。

力发展信徒, 发展戴公陵园的职责。自从明确了理事会的工作职责, 戴公陵园的各项工作开展的有条不紊, 取得了一定的成果。

(三) 制定了相应的财务管理制度。戴公庙陵园建立健全了财务管理制度, 规定了庙宇收入与支出的程序与细节, 做到定期结账, 接受人民群众的监督, 将所得收入应用到该用的地方。

财务管理制度

- 1、认真执行各级政府和主管部门财务要求, 规范财务管理, 做到收入支出, 有经手人、证明人、审批人签字才能入账, 每月集体交账一次, 每半年度清理一次, 按时出榜公布。
- 2、按照财务制度要求办事, 会计管账不管钱, 出纳管钱不管账, 会计、出纳每月核对一次现金金额, 做到公私分开, 不准挪用集体公款。
- 3、所有戴公陵园的生产建设资金、开支费用, 超过 500 元以上的必须经理事会集体研究, 才能列入开支。
- 4、财务工作, 包括账务, 必须接受主管部门和各位信徒及人民群众的监督, 做到日清月结, 使理事会成员清白, 各位信徒及人民群众明白, 为戴公陵园的发展, 再创辉煌。

第二节 戴公庙会：戴公菩萨 1300 岁寿诞活动

一、戴公庙会的基本情况

根据历史资料显示, 戴公庙会已有一千多年的历史。自戴公老庙与老戴公庙修建之后, 戴公庙会就一直持续存在。“每年七月二十六日, 由 QFS 老戴公庙将神像抬至 ZHL 戴公墓地, 名叫行香, 然后到

QFS 老戴公庙庆寿祝酒。各地乡民从农历七月至八月十五日的二十天里，每天按顺序来 QFS 庙内聚餐，为戴公三圣拜寿祝酒，一千多年来八月朝拜年年献礼，经久不息。”^①据谭爹回忆，即使在文革期间，该庙已铲为平地，香火也从未断过，村民依然在戴公老庙的原址地悄悄地祭拜戴公菩萨。尤其是戴公老庙得到恢复之后，当地百姓更是前往戴公老庙祭拜戴公菩萨，每年农历八月初一左右都为戴公菩萨举办寿诞活动，周边各地百姓都争相前往，延续至今，戴公菩萨影响深远。

八月初一戴公寿诞那天的祭拜活动达到最高潮，庙会盛况空前。在主殿外，烧香烛、放鞭炮、杀雄鸡；进入神殿，向神敬香、磕头、打卦、摇签、祈祷。前来拜神的每个人都遵循这套祭拜仪式。从早到晚，从各地赶来的男女老少香客，一拨又一拨地涌向庙宇。他们手中拎着香烛、纸钱、鞭炮、水果、茶叶、雄鸡等祭品，说笑着步入庙宇，整座庙宇人声鼎沸、香烟缭绕。庙宇外面的大坪上也是热闹非凡，到处都挤满了人与车。行乞者、小商贩以及众多香客摩肩擦踵。十多位身着制服的警察，不断穿梭于拥挤的人流之中，维持着人群秩序；不远处停着的一些警车、消防车和 120 急救车均如临大敌、严阵以待。不断涌进的人群与持续制造的喧闹，一直到深夜凌晨时达至高潮。殿堂右边的鞭炮香烛集中燃放点爆破声不断，不时火光冲天。右边广场上的杀牲还愿活动也非常热闹，整个寿诞活动有成百上千的牛、猪、鸡等成为了祭拜戴公三圣的祭品。

二、戴公庙会的盛况

2011 年 8 月底，村支两委和戴公老庙理事会策划、组织、开展了规模盛大的戴公三圣 1300 岁寿诞活动。活动期间，戴公老庙理事会组织二十多名工作人员，为戴公庆寿活动全程服务。同时寿诞活动得到上级政府的大力支持，WC 区人民政府派出工作执勤人员 120 多人，消防车一台，救护车一台，消防员 8 人，医务人员 4 人。此次活动共接收捐赠拱门 68 个，彩气球 38 个，还愿杀猪 120 余头等，接待各方香客、信徒达三万多人，来往小汽车共计 6000 多台。此次庆典收入达 100 万元，整个庆典活动可谓做到了热热闹闹、圆圆满满。

① 具体资料请参见：<http://www.csdgm.cn/introduction.asp>.

进入 ZHL 村,就能够看到去往戴公老庙的路边漂浮着非常多的横幅与拱门,上面写着某某公司为庆祝戴公菩萨 1300 岁寿诞的贺词。气球、横幅等为 ZHL 村增添了不少喜庆的气氛,同时也吸引了更多人的眼球。顺着马路的两边,摆满了买香纸、香烛、鞭炮等物品的小摊位,一家人三三两两的坐着,等待着信徒的到来,只要一有信徒到来,他们就会主动上去打招呼,询问是不是拜戴公菩萨,要不要买香纸等等。从进入 ZHL 村的马路到戴公老庙门前,这样的摊位据不完全统计大概有 101 个,这些地摊主要是当地村民谋生的一种手段,他们都是统一进货,统一定价。他们事先为有需要的信徒配好一套一套的礼包,包括香纸、蜡烛、鞭炮等,依据数量大小的不同,价格几十元不等。另外,每个摊位都会附带着卖一些祭拜戴公菩萨时需要的牲畜,比如鸡。通过对他们的访问得知,这些鸡基本上都是从长沙市场上买来的,由于祭拜戴公菩萨的人特别多,需要鸡的数量非常多,从而导致了这两天鸡的价格上涨,一只鸡一般用 20-30 元买来,然后再以 35 元左右的价格卖给信徒。

在靠近戴公老庙附近的道路边还形成了不少的蔬菜市场。我们早上去的时候,就有当地的村民充分利用此次庙会人流量大的优势,将自家种植的辣椒、红薯以及其他蔬菜摆在庙门前售卖。据了解,这里的蔬菜售价一般都比市区超市中的蔬菜价格要低一些,笔者看到很多城里人都愿意拜完菩萨之后在此买一些新鲜的蔬菜回来。大概晚上十点钟左右,我们从庙内出来观察庙外情况时,依然有一大批老农在路边售卖蔬菜,直到我们第二天凌晨一点钟回市区的时候,蔬菜市场依然存在。另外,此次庙会有很多信徒为了还愿,宰杀了不少猪和牛,由于宰杀的猪牛羊等牲畜数量较多,也形成了一个肉类市场,他们直接将猪肉和牛肉弄好之后,在戴公老庙前面的大坪上进行出售。而宰杀的鸡,信徒都会自己带回家去,有的则送给那些代敬人员。

在戴公老庙前面的大坪上,还有一个较为有意思的弱势群体,那就是将近二十个来自五湖四海的乞丐。通过我们的访问得知,他们基本上来自于外地,例如四川、河南、湖北等地,而且他们还彼此认识,经常往返于各个地方的庙会,比如说此次就来到了戴公庙会。他们如果知道其他地方有庙会,也会通过乘坐火车等途径前往,并且还将消

息告诉他们的同伴。他们吃的很简单，一般直接睡在庙宇周边。他们大多都存在缺胳膊少腿等缺陷，或独自“漂泊”，或结伴而行。有一个来自湖南永州市的乞丐告诉我，他在戴公庙会前一天就来到这里，在此乞讨一天，共计二十几元钱。出于同情，我们也给了其中一些乞丐一点钱，其他乞丐看到我们给钱之后，立马就把我们给围住了。通过我们在戴公老庙门前观察得知，乞丐一般不向进入戴公老庙的信徒乞讨，而是向从庙宇出来的人乞讨。大概二十个乞丐有序的坐在庙门前的阶梯上，看见有信徒从戴公老庙出来，他们就会围着信徒讨要钱，如果信徒不给钱，他们会拖着信徒的衣服。有些乞丐贪得无厌，如果信徒只给了一块钱或者更少，他们就会主动要求信徒给十块或者更多。因此，很多信徒都向庙管委员会反映这个乞丐问题，要求相关人员对他们进行管理。

进入戴公老庙，据观察统计，庙内共有 7 个功德箱，总共有 17 道收钱的“关卡”。殿堂内临时搭建围栏，门口临时张贴指示牌，放置喊话器，让香客入殿堂后能有序地右进左出。这种空间设置，除了具有维持秩序的重要功能之外，还有另一重要功能，即诱导香客捐钱。当香客进入时，门口会有一人专司负责发放三根香，随人流入内后，等待他们的是张着“血盆大口”的功德箱。当然捐钱与否和捐多少都是自愿的，但这种空间的有意布置与程序的刻意安排，对香客的意愿产生一定的诱导性和压力感。观音处或者财神处的功德箱捐款由每处的三个工作人员平分，因此为了获得更多的捐款，他们会想方设法尽可能的让信徒捐款。提供信徒免费的三支香只是一种方式，布置大厅使信徒依次通过功德箱，这也是一种方式，另外一种方式则是每处功德箱前面都站了好几个工作人员引导，且功德箱捐款的数额还有所规定，有些写着“起码十元”的字样，有些甚至写着“起码二十元”的字样，本来到庙里捐款都是自愿的，而他们却明目张胆地向信徒索要善款。看着熙熙攘攘的信徒们，手中握着一把把钞票，分别将钱投入不同的功德箱中，疑似像在赌博一样，这里也去赌一下，那也去赌一下，想把网撒宽一点，为的是各路神仙共同起作用，保佑信徒所求愿望能够顺利实现。在面对功德箱进行捐款的问题上，实则是信徒与庙内的工作人员的一种博弈。信徒知道很多都是骗人的，于是就说自

己已经投过钱了，或者说没有零钱了之类的话语；而工作人员则提供兑换零钱，以及采取其他措施使信徒投钱。为了考察一下到底此次庙会大概有多少人，我们做了一个简单的数据收集，我们在戴公老庙入口处观察，从 19:37 分到 42 分，5 分钟共有香客 100 人进入；从 20:23 分到 28 分，5 分钟共有香客 100 人进入，也就是说，大概每隔四五分钟就将近 100 人进入戴公庙，所以估计今日香客人数超过数万人，之前根据危书记所说的，整个庙会下来，大概有三四万左右。晚上 11:30 开始，香客陡然增多，殿堂内、陵墓旁、广场上以及庙宇四周都是香客。殿堂右边的鞭炮香烛燃放点火光冲天、爆破声不断。伴随香客喃喃自语、虔诚祈求，广场右边却变成了一个屠宰场，几个人在忙碌，大开杀戮。整个庙宇充满着血腥，几个地方可以说是血流成河、横尸遍野。神与畜、香与血、祈祷与祭杀、虔诚与贪婪、鞭炮声与猪的嚎叫声、殿堂与屠宰场，在不足一千平米的庙宇内上演着震撼人心的二重变奏曲。我们观察到，信徒敬拜菩萨的贡品很多，各式各样的种类都有：比如说苹果、葡萄、梨子、烟和酒等等，而本地人一般不会拿鸡，外地人十之八九都会拿鸡，因此此次庙会宰杀的鸡不知道有多少。另外，代敬人员在向信徒收取费用时，会采用打卦的方式询问戴公菩萨收取多少费用。比如：笔者看见一个代敬人员首先问戴公菩萨，如果同意收取二十元钱，那么就打圣卦，结果如果出现的是圣卦，那么信徒就只要给代敬人员二十元钱；如果没有出现圣卦，那么代敬人员就增加数额，接着问是否同意收取三十元钱，这样一直下去，知道出现圣卦为止。从代敬人员的角度来说，通过打卦的方式收取费用，看似比较透明，实则他们也许会在打卦上做一些手脚，作为利益方他们肯定是希望能够不出现圣卦最好；作为信徒来说，为了获取自己的信仰所需，几十块钱也愿意出，他们只希望不要太多就好。有时候两者关系就是“一个愿打，一个愿挨”。为何如此多的人来参加戴公庙庙会，这也是我们比较关注的问题。很多香客今天来给戴公菩萨拜寿，并没有特别的祈求内容，大多可以用四个字“清洁平安”来表达，这四个字的含义很模糊，但包含的内容很丰富。当问及来拜戴公菩萨的目的时，不管是求学，抑或是求财、求平安，他们一般都回答“清洁平安”。

第三节 多方共治：庙宇之生产何以可能？

戴公菩萨 1300 岁寿诞活动，不管是活动的策划，抑或是活动的实施，都得益于基层政府的大力配合、公司企业的积极支持、当地居民的积极参与以及仪式专家的精心策划。换句话说，戴公菩萨 1300 岁寿诞活动是由他们共同生产与构建出来的结果。

一、基层政府的大力配合

为了使戴公老庙庙会正常运行，戴公老庙庙委会专门成立了戴公菩萨 1300 岁庆典办公室。在办公室中，我们从危书记那里获得了一些这次（8 月 28 日，古历的 7 月 29 日）戴公菩萨 1300 岁寿诞庙会的资料。从这些资料当中，我们可以非常清楚地看到宏大庙会之所以能够成功举办，一个很重要的原因在于基层政府的大力配合。其中，有一份资料是有关戴公庙庙会重点时段安全维稳工作方案，具体原文如下：

戴公庙庙会重点时段安全维稳工作方案

一、时间：2011 年 8 月 28 日下午 5 时至 29 日上午 8 时

二、地点：DGM 村老戴公庙及 ZHL 村戴公陵园

三、工作目标：维护现场秩序，预防发生火灾、刑事案件、群体性事件，妥善处置各类突发情况，确保庙会重点时段的安全。

四、组织领导：

顾问：余**、杨**、秦**、韦**

现场指挥：董**、谭**

瞿**、陈**

黄**（135*****）、彭**（139*****）

高*（136*****）、李*（138*****）

成员：区政府办、维稳办、公安局、民宗局、卫生局、综合执法局、电力局、交警大队、消防大队、派出所，镇政府、DGM 村、ZHL 村等单位分管负责人。

现场指挥部设 DGM 村村部，另设分指挥部在 ZHL 村戴公陵园内。戴公陵园分指挥部现场负责人：李*（138*****）、黄**（135*****）。

五、具体工作安排

（一）老戴公庙现场秩序维护

1、治安管理负责人：陈**（139*****），民警 60 人，具体职责安排见公安局工作方案。

2、VC 镇负责人：贺**（135*****）、莫**（135*****）、唐**（139*****），干部 30 人；村负责人：吴**（137*****）、村组专职人员 30 人，负责现场纠纷处置、秩序维护、鞭炮燃放、牲畜定点宰杀、车辆停放保管及发生意外情况的人员疏散。另见 XC 镇工作方案。

3、交通秩序管理负责人：彭**（139*****）、梁**（138*****）负责两处庙宇交警总指挥。现场负责人：王*（139*****），交警 15 人，负责现场交通秩序、指挥车辆停放，处置交通事故等意外情况，另见公安工作方案。对现场的出租车由交通局出租车管理办公室主任刘**（139*****）安排专人协助交警管理，杜绝拒载和乱收费现场。

4、消防安全负责人：黄**（158*****），消防大队组织消防官兵 7 人、消防车 1 台，负责现场火灾预防和处置。

5、医疗救护负责人：刘**（135*****）为老戴公庙、戴公陵园庙会救护总协调人。由谭*（139*****）组织区人民医院救护车 1 台、医务人员 3 人，食安工作人员 4 人，分别负责现场医疗救护、摊贩食品卫生及老戴公庙 8 月 28 日中餐 60 桌庙酒的食品安全工作。

6、行政综合执法责任人：吴*（151*****），城管队员 5 人，负责对庙宇周边、道路沿线摊贩的管理，杜绝乱摆乱放、宰客欺客行为。

7、后勤保证负责人：陈**（135*****）、潘**（139*****），负责安排工作人员、执勤人员餐饮。

（二）DGM 村金甲庙

XC 镇负责人：郑**（138*****）、于*（139*****），干部 10 人；村负责人：任**（137*****），村组专职人员 10 人；XC 派出所负责人：严**（137*****），民警 10 人，另见公安局工作方案。

（三）庙会期间情报信息工作

区公安局熊**（138*****），XC 镇钟**（152*****），负责搜集涉及维稳的有关情况，重大线索及时逐级报告。

一、工作要求

1、统一思想，加强领导。按照属地管理原则和安全维稳要求，XC 镇政府为责任主体，各相关职能部门为相关责任主体。XC 镇政府及戴公庙村、ZHL 村要成立庙会维稳领导机构，安排足够的庙会维稳工作人员。党政主要负责人为第一负责人，分管领导为具体责任人。

2、强化责任，细化方案。XC 镇政府、区公安局、区交警大队及相关职能部门，要根据区领导审定的维稳方案总体要求，迅速完善工作预案，进一步细化责任，明确岗位、人员。

3、精心组织，确保安全。XC 镇政府、各相关职能部门、戴公庙村及 ZHL 村要将此次活动的安全维稳工作摆在第一位置，集中人力物力，精心组织和分工，责任领导现场指挥，确保活动安全圆满。

二、其他安排

1、执勤人员调度由区政府办传真本方案至区直相关部门和 XC 镇政府，各单位负责人抓落实，区维稳办抓督查。

2、所有执勤人员于 8 月 28 日下午 5 时分别到老戴公庙及戴公陵园报到，着制式服装或佩带明显执勤标识。

3、突发事件由现场指挥视情况处置、调度，并报告上级领导。

4、区民宗局局长谭**（139*****）、副局长袁**（137*****），分别负责老戴公庙、戴公陵园的宗教活动事宜，监督制止非法宗教活动。

5、区公安局安排机动力量 10 人，于 XC 派出所内待命，服从庙会指挥部调度。区公安局另安排专门警力着便装在现场巡逻执勤，负责对扒窃、扰乱秩序的违法犯罪分子实施抓捕并迅速带离现场。

6、区电力局由李**（137*****）负责落实，保障庙会供电正常和重点时段金星大道、雷锋大道、桑梓二路相应地段路灯明亮，发生故障能紧急抢修，即刻恢复。

7、区爱卫办由邓**（135*****）负责，对庙会周边区域进行环境卫生指导、督查，督促镇、村确保整洁、干净的卫生环境。

8、XC 镇政府及派出所负责做好庙会后期活动的维稳工作。

从以上资料当中，我们可以看出，这份维稳方案不仅确定了时间、地点，还确定了工作目标以及工作要求。从方案中可以看出，此次庙会活动得到了区政府办、维稳办、公安局、民宗局等数十个相关部门的配合，从策划组织、安全维护、医疗保障、电力保障、卫生维护等方面做出了非常详细的措施，全面保障庙会的正常进行。以上方案是针对 YGL 戴公庙、QFS 戴公庙以及 HJJ 戴公庙的整体方案，具体到本研究当中的戴公老庙，还有另一份关于此次庙会责任到人的安排表，原文如下：

YGL 戴公庙庆寿活动责任到人明细表

潘**全面负责

组别	地点	村领导	庙委会成员	镇领导	派出所	公安局	联系电话
1	重建地马路	张*	张**	4		12	139*****
2	停车场	张**	罗**	4	2	8	138*****
3	门票处	董** 吴** 谭*	石**	2	2	4	135***** 139*****
4	庙内	吴**	余主任 朱**	4		6	137*****
彭**、危书记机动组				6		20	139***** 139*****

说明：一、1 组临时休息点在吴**歌厅；

2 组临时休息点在戴公菩萨 1300 岁庆典办公室；

3、4 组临时休息点在戴公庙办公室

二、晚餐、夜宵在李*餐馆

三、伙食、夜宵安排石**负责。

ZHL 村委会

戴公庙理事会

2011 年 8 月 28 日

从以上的资料当中，我们可以看出，为了促使戴公菩萨 1300 岁寿诞活动顺利进行，不仅有村领导、庙管委员会成员的参与，同时更有镇领导、派出所、公安局等人的支持。还具体细化了各成员的责任，从而确保了庙会活动的正常运行。因此，综合以上材料，我们可以得出基层政府的大力配合是庙会活动得以顺利进行的一个重要的原因。

二、公司企业的积极支持

宏大的戴公庙会得以成功举办，除了有基层政府的大力配合之外，还离不开当地公司企业、信徒的支持。在庙会举办当天中午二点钟左右，我对企业或者个人捐赠的拱门或者气球进行了简单的统计，大概主要有以下公司或者个人（共计 23 个拱门或者气球，统计顺序

依次为名称、对联或者祝福语：

长沙**大酒店：横幅“长沙**大酒店祝戴公菩萨 1300 岁寿诞活动圆满成功”，对联“晚成大器壮东城，报道尊荣集一身”；

湖南***服装有限公司：横幅“诚心所想，有求必应，戴公菩萨三圣神照信民”，对联“紫气满堂迎香客，神光普照福星来”。

邓**（个人）

湖南**资产管理有限公司：“世上虽有千般好，平安胜过一切福”。

老梅园**城：“人心向上，万事随缘，庶可鸿恩永沐”

陈**（个人）：“人心向上，万事随缘，庶可鸿恩永沐”

百*园：“祝戴公菩萨 1300 岁庆寿活动圆满成功”

长沙**建筑工程有限公司：“戴公三圣，神照信民，诚心所想，有求必应”

湖南**房地产开发有限公司：“祝戴公菩萨 1300 岁庆寿活动圆满成功”

湖南***酒业有限公司：“戴公三圣，神照信民，诚心所想，有求必应”

**铜业有限公司：“祝戴公菩萨 1300 岁庆寿活动圆满成功”

*****专卖局：“人心向上，万事随缘，庶可鸿恩永沐”

***太平桥、**花炮厂：“佑国泰民安，人欢神乐”

长沙**置业、国*集团、赛*汽车、**电子集团、**建设、**公交

长沙**建筑安装工程有限公司、***大酒店、长沙**实业有限公司

****建设工程有限公司、董事长张*“三圣庆典永保平安”

从以上资料当中，我们可以看出，参与戴公庙会活动的当地企业或者个人主要是一些位于望城区的地方企业，或者是一些戴公菩萨的信徒，他们或捐赠物资，或捐赠现金。比如说，我们通过对危书记的访问得知，戴某某全家捐赠了“上香祈祷保平安，戴佳之礼谢神恩”对联柱子以及邓某、肖某某捐赠了“晚成大器壮东城，报道尊荣集一身”对联柱子，另外还有一些企业或者个人为戴公老庙庙会捐款。正是由于当地企业的积极支持，不仅为戴公菩萨 1300 岁寿诞活动营造了浓厚的氛围，同时也给予了雄厚的资金支持。

三、当地居民的踊跃参与

此次戴公菩萨 1300 岁寿诞活动更是得到了当地居民的积极支

持，除了代敬人员之外，还有多名居民参与戴公老庙内的其他相关事宜。据初步估计，代敬人员大概有五十人以上，而在戴公老庙庙内的工作人员主要有 31 个，主要是 ZHL 村七组的村民。这 31 个工作人员分成一班和二班，他们采取轮班休息的制度，而且也有明确的分工。我们在戴公庙外的墙壁上看到了工作人员安排的名单，大概如下：

戴公来庙庙会工作人员安排

一班	二班
6 点至 9 点	9 点至 12 点
胡** 李**	胡** 肖**
李** 李**	李** 唐**
唐* 肖**	贺** 贺**
杨** 杨**	杨** 杨**
刘** 刘**	刘** 李**
罗** 罗**	罗** 杨**
余** 余*	余* 朱**
杨** 朱**	杨** 吴**
贺** 杨**	杨** 贺**
杨** 贺**	余**

从以上关于戴公来庙庙会工作人员的安排表可以看出，为了减少工作人员的强度以及提高人员工作效率，将 31 个居民分成了两班，第一班是晚上 6 点到 9 点，第二班是晚上 9 点到 12 点。以上的安排材料是我们上午在墙壁上看到的，在下午的时候，在墙壁上又贴出了一张更为具体的工作任务安排表，从以下材料，我们可以更清楚的了解到，当地居民各自的工作任务，主要任务划分为喊话、清场地、发香、出香灰、发平安红、观音处事宜等，而每处工作任务都安排了一班、二班的人员，以确保所有人需要完成相应的任务。正因为有居民的积极参与，才能保证各个工作任务的顺利完成，从而也保证了戴公庙会各项工作的正常运行。

庆祝戴公二大三圣寿辰人员

安排如下:

喊话

出香灰

胡**

李** 杨** 李** 贺**

发平安红

清场地

刘** 杨** 唐** 罗**

杨** 肖**

吴** 贺** 贺** 胡**

杨** 李**

观音处

发香

罗** 贺**

贺** 杨** 唐* 刘** 刘** 杨**

杨** 肖** 朱** 朱** 杨** 杨**

余** 李** 李** 罗** 余* 余**

四、仪式专家的精心策划

为了举办戴公菩萨 1300 岁寿诞活动,在余主任家中特设立了临时办公室。当我们达到时,主要的工作人员有危书记以及还有一个接打电话的女性,办公室除了两张办公桌、一台电话机之外,就是一些凳子之类的。在办公室墙角边上摆放了很多矿泉水以及一箱礼物。为了更好地开展我们的调查,也为了得到危书记的信任,陈老师也捐了 500 元款项,危书记则送给我们一盒礼物作为回报,里面包括一个精美的茶杯以及一包当地的茶叶,还有一包烟以及一张 7 月 26 日举行的活动的节目单等。在办公室的墙壁上还粘贴了一张大海报,主要包括的内容有此次寿诞活动的组成人员,以及欢迎词,还有戴公陵园的规划图。具体内容如下:

隆重庆祝戴公菩萨 1300 岁寿诞

组委会名单

主任:陶** 副主任:危书记 匡** 委员:喻** 张*

欢迎词

尊敬的各位乡亲们:

大家好!在戴公菩萨 1300 岁到来之际。首先,我代表庙会欢迎大家的到来!戴公庙始建于唐朝,据清同治十年《CS 县志》载记,迄今约 1300 余年历史。今创议集资修缮戴公殿

堂，不揣冒昧，拟请赞助，慷慨解囊，积极奉献，各尽其力，以后菩萨必保大家心想事成、事事平安。三湘四水之民众、港澳同胞、海外侨胞及各部门、各人民团体，如蒙乐于匡助，并襄义举，以期早日促成斯议，诚千古之大业，万世之善行。待工程告竣之日，赞助者共立碑铭记，芳名将永留后世，为千秋颂扬，谢谢大家！

主办单位：YGL戴公庙

寿诞日期：八月初一（古历） 庆寿活动日期：七月二十六日（古历）

联系电话：139*****（危先生） 8985****（办公室）

我们从办公室出来，在办公室门外的墙壁上贴了一张公告，主要是想告诉乡亲们举办7月26日庆祝活动的相关事宜，大概内容如下：

公告

尊敬的各位父老乡亲、各位信徒：

根据历史和WC县志记载，戴公菩萨今年1300岁，经戴公庙管委员会，村上共同研究，请示WC区宗教局，XC镇人民政府，特举办戴公菩萨1300岁庆祝活动，得到WC区人民政府的支持，特公告如下：

1、庆祝活动时间 2011年农历的7月26日上午9点18分（2011年8月25日）

2、庆祝活动地点：YGL戴公庙（XC镇ZHL村七组）。

3、庆祝活动内容：上香、开庆祝大会、节目演出。

4、欢迎各位父老乡亲、各位信徒参加。

5、活动要求：一是当地人民群众要给予大力支持；二是代敬人员必须做到文明代敬；三是所有的车辆停放必须服从工作人员的指挥；四是牢固树立安全意识、杜绝大小事故的发生；五是全民团结一心，将戴公菩萨庆寿活动办得圆满成功。

6、戴公庙门票按照往年一样管理收取，由庙管委员会组织实施。

7、经上级主管部门统一，今年的门票每人每次收10元（从古历7月27日起）。

8、戴公菩萨1300岁庆典接待处，暂设重建地余主任家。

以上公告，望各位支持配合，遵照执行。

此致

敬礼

XC镇ZHL村村委会 YGL戴公庙庙管委员会

2011年7月28日

由于我们此次调查的时间为阴历的八月初一（即戴公菩萨的生日），戴公菩萨 1300 岁寿诞活动已在 8 月 25 日（阴历 26）举办庆典。我们在戴公菩萨 1300 岁寿诞活动办公室获得了一份古历 7 月 26 日举办的寿诞活动的资料以及文艺表演节目单，内容如下：

戴公菩萨 1300 岁寿诞活动安排

- 1、古历 7 月 26 日上午 7 点至 8 点举行法会（拜戴公菩萨）。
- 2、庆祝大会，上午 9 点 18 分至 10 点 28 分。
- 3、文艺节目表演，上午 10 点 28 分至 11 点 38 分。
- 4、寿宴，上午 11 点 48 分。（寿宴地点 JJ 重建地**轩）

文艺表演节目单

- 1、WC 电视台主持人独唱：《好运来》
- 2、大型舞蹈：《欢聚一堂》
- 3、女声独唱：《送吉祥》、《万事如意》
- 4、狮子舞：《有求必应》
- 5、快板：《说唱星城》
- 6、魔术：《宝地生财》
- 7、女声独唱：《好人一生平安》
- 8、狮子舞：《永保平安》
- 9、舞蹈：《家和万事兴》

XC 镇 ZHL 村委会 YGL 戴公庙

2011 年 8 月 25 日

据了解，这场庆祝活动举办的场面非常大，相当于戴公菩萨 1300 岁寿诞活动的“新闻发布会”或“开幕式”，而且还邀请了不少的道士，同时也来了不少政府部门的领导，更重要的是得到了各赞助公司的捐款。据一位村民介绍，捐款最多的一家公司达 24 万之多。另外，仪式专家们还邀请了 WC 县电视台跟踪报道，目的是为接下来的庆祝活动做广泛的宣传工作。仪式专家的精心策划，为戴公庙会的顺利召开营造了浓厚的氛围，起到了很好的宣传作用，间接的促使了宏大庙会成为可能。

本章小结

在本章当中，重点阐述了庙宇如何进行生产，即基层政府的大力配合、公司企业的积极支持、当地居民的积极参与以及仪式专家的精心策划，共同促使戴公菩萨 1300 岁寿诞活动的成功举办。在第一节当中，主要介绍了戴公菩萨的传说、戴公老庙的历史变迁以及戴公老庙的管理等几个方面，介绍了戴公菩萨下水救人、行医救人等事迹，介绍了戴公老庙从建庙之初至今发生的事情以及戴公老庙理事会通过制定财务制度、学习制度等规章制度管理戴公老庙的情况；在第二节当中，主要介绍了戴公老庙庙会的历史由来以及戴公菩萨 1300 岁寿诞活动的盛况，让我们了解到戴公老庙庙会的历史悠久，戴公菩萨 1300 岁寿诞活动的盛大；在第三节当中，阐述了戴公菩萨 1300 岁寿诞活动的成功举办，得益于基层政府的大力支持、企业公司的积极参与、当地居民的积极配合以及仪式专家的精心策划等几个方面，让我们了解到公安局、维稳办、消防队等基层政府部门参与其中，了解到地方企业公司或者个人捐款捐物筹办庙会，了解到当地居民的全程参与，了解到仪式专家从策划、组织到实施整个过程的精心布置。

戴公菩萨 1300 岁寿诞活动成功举办之后，我一直在思考戴公老庙如何生产出如此宏大的庙会活动，除了上述四方力量的支持和参与因素之外，还有一个更为关键的因素，那就是祭拜戴公菩萨的“惯习”^①和戴公菩萨的“灵验”。首先，戴公老庙之所以能够生产如此宏大的庙会，这与当地民众祭拜戴公菩萨的“惯习”是分不开的。陈彬、刘文钊的研究指出，“信仰惯习”形成于一定的社会经济文化背景，“惯习”一旦形成，就会对人的信仰产生驱动力，促使人去进行宗教实践活动。^②当地居民祭拜戴公菩萨已有一千多年的历史，代代相传，他

① “惯习”是法国社会学家布迪厄所提出的一个著名理论概念。他所说的“惯习”就是“知觉、评价和行动的图式构成的系统，它具有一定的稳定性，又可以置换，它来自社会制度，又寄居在身体之中。”（见皮埃尔·布迪厄著，华康德译，实践与反思——反思社会学导论[M]，北京：中央编译出版社，1998:171.）他之所以提出“惯习”概念，是要超越传统社会科学中长期存在的个人主义与整体主义二元对立。此概念表明社会现实既存在于个体之内，又存在于个体之外；既存在于个体的心灵中，又存在于事物中。

② 陈彬、刘文钊.信仰惯习、供需合力、灵验驱动——当代中国民间信仰复兴现象的“三维

们早已将祭拜戴公菩萨当作一种生活习惯，每逢初一、十五，或者重大节日都会到庙中祭拜。其次，除了祭拜戴公菩萨的“惯习”因素之外，“灵验”则是另一关键因素。“灵验”与否，是影响庙宇能否香客云集的关键，中国人追求的是“灵验”，哪里“灵验”，哪里就能够吸引广大的民间信仰信徒，这成了中国民间信仰的一个重要特点。民间流传着很多有关戴公菩萨的神奇传说，也有很多现实神迹事件印证了戴公菩萨的“灵验”。正是因为戴公菩萨的“灵验”，一传十，十传百，最后家喻户晓，因而吸引了越来越多的信徒前来祭拜戴公菩萨。戴公菩萨的“灵验”和祭拜戴公菩萨的“惯习”，为戴公菩萨 1300 岁寿诞活动的举办注入了一道强大的“拉力”。基层政府的大力配合、公司企业的积极支持、当地居民的积极参与以及仪式专家的精心策划，为戴公菩萨 1300 岁寿诞活动的举办注入了一道强大的“推力”。在“拉力”和“推力”共同作用下，生产了一个宏大的庙会活动。仪式专家生产出如此宏大的庙会活动不仅扩大了戴公老庙的影响力，而且还获得了巨大的经济利益，从而为维持和拓展庙宇建设奠定了坚实的基础。

第五章 庙宇存续的治理逻辑与技术

第一节 庙宇治理及其权力关系

一、庙宇治理的四个方面

(一) 庙宇治理主体

民间信仰庙宇治理主体主要是指民间信仰庙宇的管理者、组织者、仪式操作者等人。高丙中指出,“治理的主体”主要是出自政府但并不限于政府的行为者、组织及公共机构。^①高丙中所讨论的治理主体主要是政府,是庙宇的外部治理主体,而我们在此讨论的治理主体主要是庙宇的内部治理主体。根据我们的调研经验,从治理主体的组成来看,民间信仰庙宇治理主体一般可分为以个人为主的治理主体和以庙管委员会或者理事会等信仰组织为主的治理主体;民间信仰庙宇治理主体一般来自于乡村精英,如果以治理权限为标准,那么治理主体还可以分为治理精英与非治理精英。治理精英主要是指那些直接参与庙宇经营的人,他们直接拥有民间信仰庙宇的经营权限,治理庙宇的大小事务。非治理精英则是指那些不直接参与民间信仰庙宇治理的庙内工作人员,他们不能对民间信仰庙宇进行治理,只是服从治理精英的安排,从事民间信仰庙宇治理事务;如果根据与村支书之间的关系,民间信仰庙宇的主要治理者又可划分为体制内精英和体制外精英。体制内精英主要是指在国家权力序列之内或得到国家基层政权认可的精英,主要是村党支部书记^②;体制外精英则是指处于国家权力序列之外的精英,比如说经济精英、知识精英等。如果治理主体是个人,那么其个人的基本情况、获得民间信仰庙宇治理权的方式、治理权限的传承以及治理技术的运用等问题,将是我们进行研究时可能遇到的问题;如果治理主体是信仰组织,那么信仰组织的权力结构如何构成、信仰组织如何产生、信仰组织如何运行等是我们在研究当中需要面对的问题。信仰组织一般称之为庙管委员会或者理事会,由主任、

① 高丙中.民间的仪式与国家的在场[J].北京大学学报(哲学社会科学版),2001(1).

② 比如说我们在湖南省的“华佗庙”调研时了解到,该庙的负责人以前也是村党支部书记,他直接管理着该庙的大小事务。

出纳、财务、委员等组成，而它的规模受制于民间信仰庙宇的规模，如果民间信仰庙宇信徒越多，庙宇场地越大，那么民间信仰庙宇治理主体人数一般也越多，同时，想进入信仰组织的人也就越多，竞争也就越激烈；信仰组织按照产生的方式不同一般可以分为通过村民集体投票选举产生的信仰组织和未通过村民集体选举产生的信仰组织。信仰组织中的每个人都有自己的职责并且有比较固定的上班时间，他们通过参与民间信仰庙宇的治理获得一定的经济报酬，彼此合作维持着信仰组织和民间信仰庙宇的有序运行。

（二）民间信仰庙宇治理客体

民间信仰庙宇治理客体主要指的是民间信仰庙宇治理的内容。根据治理的目的不同我们将民间信仰庙宇治理内容分为两种类型，我们称之为生存型治理内容和发展型治理内容。所谓生存型治理内容，主要是指治理主体为了使民间信仰庙宇获得合法性而采取的一些治理措施，比如说治理主体运用的“生存策略”^①、从事社会公益事业等治理技术。我们将通过运用“生存策略”等技术获得的合法性称之为制度型合法性，通过从事社会公益事业等技术获得的合法性称之为社会型合法性。一个庙宇只有同时获得这两种合法性，才能够更好地运行下去。民间信仰庙宇“生存策略”的运用固然能够使其获得合法性，但是它也卷入了“大传统”与“小传统”^②的漩涡当中，其能够得到政府的认可则是两者之间博弈的结果；为了使民间信仰庙宇得到更广泛的社会认可，治理主体常常从事社会公益事业，比如为地方社区架桥修路、扶危济困、捐资助学等。我们都知道，民间信仰与制度型宗教相比缺乏较为明确地从事社会慈善的观念，因此，我们认为“外生

① 关于民间信仰的生存策略研究，具体可以参见：高丙中.一座博物馆—庙宇建筑的民族志——论成为政治艺术的双名制[J].社会学研究，2006(1)；王志清.借名制：民间信仰在当代的生存策略——烟台营子村关帝庙诞生的民族志[J].吉首大学学报（社会科学版），2008(2)；陈彬、陈德强.共名制：民间信仰的另一种生存策略——对湖南省江华瑶族自治县一个“盘王大庙”的个案研究[J].井冈山大学学报（社会科学版），2011(4)；张祝平.当代中国民间信仰的历史演变与依存逻辑[J].深圳大学学报哲社版，2009(6)。

② 文化大传统与小传统理论，是美国人类学家罗伯特·雷德费尔德(Robert Redfield)提出的观念。（参见雷德费尔德.农民社会和文化[M].芝加哥：芝加哥大学出版社，1956.）它被引入汉语世界的机缘，可追溯到余英时（参见余英时：《士与中国文化》，上海：上海人民出版社，1987年版）和李亦园（参见李亦园.人类的视野[M].上海：上海文艺出版社，1997.）在其研究中较早的援引。

性”是民间信仰从事社会公益事业的特点，“内生性”是制度型宗教从事社会公益事业的特点。当然，民间信仰庙宇治理主体从事社会公益事业一般也有两种类型，一种则是治理主体主动从事社会公益事业，另一种则是由于地方政府的硬性“摊派”而被迫从事社会公益事业^①。从事社会公益事业需要一定的经济基础，这就需要民间信仰庙宇治理主体发展扩大民间信仰庙宇。我们再来看所谓的发展型治理内容，主要是指治理主体为达到扩大民间信仰庙宇的影响、吸引更多信徒、获取更大利益等目的而采取的一些治理措施，比如说举办大型庙会活动、创新信仰仪式等；从庙宇治理的时间特殊性来看，治理内容又可以分为平常时期的庙宇治理内容与非常时期的庙宇治理内容^②。平常时期的治理内容主要是指治理主体在没有特殊活动时而采取的治理措施，比如说每个月的初一、十五等时间的日常治理措施；非常时期的治理内容则是指治理主体在庙宇特殊时段的治理措施，比如说庙会活动、神灵的寿诞活动等时段的治理措施。只要治理主体按照庙宇运行规则、履行职责和按时上班即可达到平常时期的庙宇治理目的。但是非常时期的治理则不一样，它需要各方人马紧密配合、共同协作以及采取一些特殊治理技术等才能达到治理目的，这时候最能够体现民间信仰庙宇治理化趋势，此时采取的治理技术主要有组建临时庙会筹办委员会、创新信仰仪式、唱戏、吃庙酒、与地方政府合作等。不管治理主体采取哪一种治理技术，都是为了达到“方便”与“利益”等共同的目的。

（三）民间信仰庙宇治理环境

民间信仰庙宇治理环境主要是指治理主体在进行庙宇治理时所处的环境。我们将民间信仰庙宇治理环境分为外部环境和内部环境，外部环境主要是指国家或者地方政府颁布的有关民间信仰的政策法规和民间信仰庙宇所处地方社区对于民间信仰的认同态度，而内部环境主要是指民间信仰庙宇的历史与传说、信徒的情况、信徒与治理主体的关系、治理主体与地方社会的关系等方面。如果我们把外部环境

① 有关民间信仰组织从事社会公益事业研究，可以参见陈德强.近年来民间信仰社会公益事业研究的述评.民间文化论坛，2012（2）。

② 关于关于民间信仰当中的“常”与“非常”论述，可以参见赵世瑜.狂欢日常——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。

作为民间信仰庙宇的生存环境,那么内部环境则可以看成是民间信仰庙宇的运行环境。从外部环境来说,一个民间信仰庙宇只有得到国家和社会的承认才能够正大光明的生存,同时只有内部环境良好民间信仰庙宇才能够有效地运行。民间信仰的地位如何与治理的外部环境息息相关,一旦国家宗教政策发生改变,民间信仰的地位也会随之改变。民间信仰曾长期被视为“封建迷信”而遭压制甚至毁灭,随着宗教政策的日益开放以及相关条例的颁布,如2008年《湖南省民间信仰场所登记管理办法》的颁布,民间信仰才逐渐获得其生存合法性。地方社区村民对民间信仰的态度有了一个较大转变,从以往的“谈虎色变”到现在的“坦然接受”,他们不仅为民间信仰庙宇修建出钱出力,还积极参与庙会活动。地方社区对民间信仰庙宇治理也会产生影响,若是地方社区支持民间信仰庙宇的发展,那么该民间信仰庙宇一般会比较兴盛,反之则较为衰败。从治理的内部环境来说,首先需要面对的是关于民间信仰庙宇的历史与灵验故事传说,这些历史与传说就像公司的企业文化,吸引着那些认同该文化的信仰者^①。灵验故事传说是维持并进一步扩散民间信仰庙宇影响力的关键^②;内部环境另一重要部分则是信徒的情况,可以细分为信徒的地域分布情况、信徒的信仰心态状况、信徒之间的组合状态等几个方面。在传统中国社会,民间信仰的信徒一般局限于庙宇所在的地方社区,但是民间信仰庙宇治理化之后,民间信仰庙宇影响力不断扩大,祭祀圈、信仰圈^③不断向外延伸,因此,信徒的地域分布并不局限于某个地方社区,而是来自全国各地,有学者称“后祭祀圈时代”^④已经来临。这就可能涉及到如下研究议题:外地信徒何以知晓远在他乡的民间信仰庙宇,即民间信

① 比如说如果关于民间信仰庙宇的历史与传说是与钱财有关的,那么来该庙宇的信徒大多是来求财的;如果庙宇的历史与传说是与医药治病有关的,那么来该庙宇的信徒大多是来看病的,等等。

② 陈彬、刘文训.信仰惯习、供需合力、灵验驱动——当代中国民间信仰复兴现象的“三维模型”分析[J].世界宗教研究,2012(4).

③ 关于“祭祀圈”“信仰圈”的概念,可以参见林美容.由祭祀圈来看草屯镇的地方组织[A].中央研究院民族学研究所集刊[R],1987(62):53-114;由祭祀圈到信仰圈:台湾民间社会的地域构成与发展[A].张炎宪编.第三节中国海洋发展史论文集[C].台北:中央研究院三民主义研究所,1988:95-126;彰化妈祖的信仰圈[A].中央研究院民族学研究所集刊[R],1990(68):53-114.

④ 关于“后祭祀圈时代”的来临,可以参见张珣.祭祀圈研究的反省与后祭祀圈时代的来临[J].国立台湾大学考古人类学刊,2002(58):78-106.

仰庙宇的传播机制与途径是什么；他们怀着何种目的不远千里、舟车劳顿来参与民间信仰活动，即信徒的目的是什么；他们参与民间信仰活动的心态是什么等问题。中国人在参与民间信仰活动中表现出极强的功利性心态，有些人信仰但不认同^①，即做与信并不是一回事。民间信仰信徒并不同于制度型宗教信徒那样委身于某个宗教，民间信仰的信徒只是“临时帮工”，他们可以在多个雇主之间来去自由，而制度性宗教的信徒则是“固定员工”，他们在一定时期只能受雇于特定雇主为其工作。随着现代化进程的加速，信徒与信徒之间的横向联系日渐减少，他们就像马克思所说的“一袋马铃薯”，成为原子化的个体，他们不会固定在某个时间某个庙宇参与信仰实践活动，即使参与同一时间在同一地点举办的大型庙会活动，他们各自在某个角落烧香祭拜神灵，彼此之间并不会形成所谓的“道德共同体”^②。这些信徒因为某个神灵、共同实践某种巫术仪式而聚在一起，从事完仪式之后各个独自离开，有学者将这个群体称之为“巫术社群”^③。信徒与神灵或者神灵代言人（如灵媒）成为一种雇佣与被雇佣之间的关系。如果信徒懂得信仰实践的仪式，那么他们会选择直接求助于神灵实现自己的愿望，而信徒则提供一定的物质或者金钱作为酬金，酬金的多少则取决于信徒的虔诚度和要实现愿望的大小；如果信徒对信仰实践的仪式并不熟稔，那么他们会雇佣神灵代言人帮助自己，举行完仪式之后付给代言人一定的酬金。代言人一般会通过“婉饰”^④的技术告诉信徒需要付出多少酬金，以避免让人产生太过于功利性的趋势。因此，代言人能够得到多少酬金则取决于他自己的技术。一旦信仰仪式结束，那么信徒与神灵代言人之间的雇佣关系则立马解除。信徒与代言人或者说治理主体之间经常因为酬金问题而发生纠纷^⑤，这是影响民

① 李向平.信仰但不认同:当代中国信仰的社会学诠释[M].北京:社会科学文献出版社,2010.

② “道德共同体”这些人共用一个教会,共同执行一套仪式,也分享共同的信仰或理念。爱弥儿·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 “巫术社群”概念是指以庙宇/神明为中心,以个人为对象所组成的团体,是一个由巫师和他/她的信徒所组成的团体,神明/管理委员会就是“现代巫师”。具体参见李丁赞,吴介民.现代性、宗教、与巫术:一个地方公庙的治理技术[J].台湾社会研究季刊,2005(59).

④ “婉饰”的概念具体参见陈伟华.灵力经济:一个分析民间信仰活动的新视角[J].台湾社会研究季刊,2008(69).

⑤ 比如说某些代言人(灵媒、代敬人员)想方设法赚取信徒的钱,甚至出现过代言人致使信徒无钱坐公交车回家等恶劣情况,由此引发了两者之间的纠纷。

间信仰庙宇治理环境的一个大问题。因此,民间信仰庙宇治理环境对于民间信仰庙宇的治理非常重要。

(四) 民间信仰庙宇治理模式及对策

民间信仰庙宇治理的模式与对策主要是指治理主体在进行庙宇治理时所采取的模式或者是遇到问题时所采取的对策。治理模式或对策的设计是建立在对整个民间信仰庙宇治理透彻了解的基础之上的,如果贸然设计很容易陷入“现代化框架”的陷阱^①。根据治理主体人数的多少,庙宇治理模式可以分为个人治理模式和组织治理模式;根据治理主体的来源,治理模式又可以分为由政府“委派”和尚或者道士等专业人士进行经营,我们称为“委派模式”和由村民自己进行经营管理,称为“自治模式”以及由承包商进行寺庙承包的“承包模式”。根据我们的调查得知,庙宇治理模式倾向于“自治模式”。“委派模式”虽然是由专业人士经营民间信仰庙宇,但是会存在外来经营者与地方社区之间难以融入,在地方社会当中缺乏社会动员能力,很难获得大众的支持等问题;“自治模式”由于是村民自己经营庙宇,因此他们可以根据地方风俗习惯调整信仰仪式,举办适合地方口味的信仰活动,同时也可以发挥在地方上的人脉关系,通过与政府合作等方式扩大民间信仰庙宇的影响力,但也容易引起“派系斗争”问题^②。庙宇被当作企业公司来经营,已成为仪式专家治理庙宇的主要模式,他

① 在邓正来那里,“现代化框架”的意思是指:中国市民社会的研究普遍忽视了一个更深层次问题的探讨,也就是对支配中国论者在将市民社会作为中国发展具体道路加以建构所赖以为基础的思想框架及其隐含的预设的探讨。(具体可以参见邓正来,研究与反思——中国社会科学自主性的思考[M],辽宁:辽宁大学出版社,1998:97-100;中国发展研究的检视——兼论中国市民社会研究[J],中国社会科学季刊,1994(8))。在本文中,则是指忽视了民间信仰庙宇治理的基础研究而设计治理模式或提出治理对策这种思维模式。

② 引起“派系斗争”主要有两个方面:一是庙宇由谁管理的问题常常伴随着选举的竞争,甚至会引起各个村民小组或者宗族之间的矛盾;二是庙宇收入的分配问题也是引起斗争的焦点。矛盾冲突的大小则取决于利益分配的合理化程度,庙宇收入则是引起此类矛盾的关键因素。如果利益分配比较合理自然可以使大部分村民满意,如果分配不合理,则会引起利益受损集团与既得利益集团之间的冲突。利益受损集团一般采取集体与既得利益集团对抗,或者采取关闭民间信仰庙宇等方式表达他们的意见。一般的,如果庙宇收入较少,那么很少人会觊觎庙宇管理者职位,庙宇收入分配的合理化程度与村民的期望相对来说偏差会不大,因此,也不会引起太大的矛盾冲突;如果庙宇收入较多,不管是分配是否合理,也导致很多人竞选庙宇管理者,这就为派系之间的斗争埋下了伏笔。如果再加上利益分配不均,那么就会很容易引起部分村民对当前庙宇管理者的反抗情绪。一旦有个别乡村精英呼吁,其他人则会相继响应,形成强大的反抗集团,促使民间信仰庙宇采取治理措施解决矛盾,重新调整利益分配方案。这似乎已形成了一个循环:民间信仰庙宇治理化之后,民间信仰庙宇影响力不断扩大,往来的信徒不断增加,而庙宇收入也随之大增,在收入增加之后如果还是按照原来的利益分配规则,那么受损集团则会起来反抗,致使利益分配方案调整,解决矛盾冲突稳定一段时间之后,当庙宇收入再次增加时又会引起新的矛盾冲突,进入下一轮循环。

们是在经济利益的驱动力下行动,关注的是庙宇能否谋取利益,是想达到“宗教搭台,经济唱戏”的目的,就会导致信徒的“信仰”被承包商的“利益”所取代。^①不管民间信仰庙宇治理模式是哪一种类型,利益纠纷是治理主体常常遇到的难题。据我们的调查了解到,很多村民在建庙时捐过款,但是当庙宇盈利时没有获得一定的利益分红,这些村民就会产生反抗情绪,成为引起纠纷的一个原因;另外,如果民间信仰庙宇收入分配并未覆盖那些拥有庙宇房产权^②的村民,那么这些村民也会产生抵触情绪,也容易引发矛盾冲突。针对这些情况,民间信仰庙宇治理主体则采取参与地方社区社会公益事业、或者许诺每年给予一笔资金等治理对策来解决矛盾冲突。很多民间信仰庙宇产生的纠纷由于内部无法合理解决,引来地方政府的相关部门介入,他们在问题认识不清的基础之上提出的治理对策大都是一些大而空的指示性的对策,真正能够起到决定性作用的还是民间信仰庙宇治理主体等内部提出的解决方案。故我们在进行民间信仰庙宇治理对策方案设计时,也需要建立在全面了解整个情况的基础上,提出一些针对性措施从根本上解决问题。因此,解决问题之前首先需要认识问题,才能够认识“病症”,找到“病因”,开出“药方”,进而进行有效“治疗”,这样才能够保证“痊愈”,否则将会留下“后遗症”或者反复“发作”。

二、庙宇治理中的权力关系

“权力”是社会学尤其是组织社会学中的一个重要概念,韦伯认为,“权力”主要是指在某种社会关系中贯彻自己的意志并排除反抗的所有机会,不管它是基于什么原因。^③李友梅在梳理各位学者的研究成果基础上,重点指出了“权力”的来源,她认为,“权力”来自于参与权力关系的各个对手所支配的自由余地,行动者能否形成和发展他的权力取决于能否拥有一种自由余地,而这种自由余地与他在面对其对手时所能控制的不确定性领域的重要性有密切关联。^④具体回

① 国内部分寺庙被承包靠香火获利[N].中国新闻周刊,2012年1月6日。

② 比如说,民间信仰庙宇占用了某个村民小组的宅基地,按道理民间信仰庙宇每年应该付给该小组一定的房租,如果该村民小组的村民没有收到房租,那么他们就容易起来进行反抗,引起冲突。

③ Marx Weber 著,林荣远 译.经济与社会[M].北京:商务印书馆,1997.

④ 李友梅.基层社区组织的实际生活方式——对上海康健社区实地调查的初步认识[J].社会学研究,2002(4).

到本文当中，我们在此所涉及到的“权力”主要指的是民间信仰庙宇治理过程中各方主体的“表现”。此“表现”或表现为捐钱捐物，或表现为参与庙宇治理等等。民间信仰庙宇治理过程是一个权力交锋的过程，在这个治理过程中，将会涉及到地方政府、公司企业、仪式专家以及基层民众等各方主体的权力关系。各方主体或为了利益或为了突出自身的地位或纯粹为了个人需要，都想在庙宇治理当中有所“表现”。庙会为这些势力提供了竞争的场所，其竞争性仪式即各种民间力量的一种社会竞争的操演^①。

地方政府在治理庙宇过程中，重点关注的是两方面，一方面是对“国家符号”的引入，另一方面则是对“制度宗教”的强调。在现代社会中，制度性宗教和分散性宗教之间的相互关系，它们因为合法性问题的介入变得与以往有所不同。在国家话语当中，制度性宗教，如道教、佛教等，早已取得了相应的政治合法性，然而，大部分分散性宗教，如华佗信仰、戴公菩萨信仰等，即使存在，也并没有真正获得合法性。要想这些分散性宗教获得生存与发展的空间，除了在身份形式上有所转变之外，还需要获得制度性宗教的支持。^②就盘王大庙的修建而言，最开始任老等人意在修建仁王庙，但是由于地方政府规定“仁王信仰”不属于制度性宗教，不具备宗教合法性，因此，任老等人的“关于修建仁王庙的申请”多次被拒绝之后，他们转变角度，采用“共名制”策略，借为瑶族祖先盘瓠修建盘王大庙之机，同时在庙中供奉仁王。从盘王大庙的修建过程，我们可以看出地方政府在庙宇修建环节当中为了维护国家规定的“表现”，同时也可以看出仪式专家为了处理“大小传统”关系紧张时所采取的应对之策。以戴公老庙举办的庙会为例，地方政府为了使活动顺利开展，突出自身的地位，出动了消防、公安等十几个部门的人员，种种“表现”都体现了地方政府在庙宇治理过程中的权力关系。公司企业为了自身的声誉，借着庙宇修建或者举办活动之机捐款捐物，而庙宇则以“功德碑”等形式给予回报。

① 王铭铭. 社会人类学与中国研究[M]. 北京: 三联书店, 1997: 304.

② 骆建建. 归来之神: 一个乡村寺庙重建的民族志考察[D]. 上海: 上海大学博士学位论文, 2007.

第二节 庙宇存续的治理逻辑

一、庙为了钱，钱为了庙

(一) 庙为了钱

在经济高速发展的背景下，面对庙宇中蕴含获利的空间，民间信仰仪式专家不再满足于现有的弱势地位，他们为了争夺经济利益，常常与当地基层政府或居民展开激烈的斗争。民间信仰仪式专家纷纷仿效公司化经营模式，将民间信仰庙宇作为一个公司来进行经营，其目的就是为了赚钱。如果民间信仰庙宇的内部出现了矛盾，那么，村委会则主要关注庙宇能否为集体或者自身谋取经济利益，而不关心庙宇本身是否获得经济利益。谢和耐通过对中国古代佛教的深入研究，他认为，佛教运动就是一项消耗人力、物力的活动，并且持续了三个多世纪。为了修建一些建筑，庞大的出家人群体消耗了大量的布匹、黄金等。^①另外，吴永猛也认为庙宇没有强大的财力支持，是不可能修建成功的，财力才是关键，因此，如何筹资成了修建庙宇的重要课题。^②我们通过田野调查了解到，民间信仰仪式专家通过庙宇为了赚钱的景象多有存在。我们在与戴公老庙庙管委员会村支两委的联系人危书记以及华佗庙庙管委员会负责人易主任聊天时，他们就曾公开表明经营庙宇就是为了钱。

危书记：我从上世纪90年代开始就经营戴公老庙，以前戴公老庙的基础建设还比较差，而且门票也比较低，名气也不够大，所以当时的庙宇收入也不多。随着国家经济的发展以及宗教政策的开放，越来越多的人来戴公老庙祭拜戴公菩萨，光是一年的门票收入就有十几万之多，如果再加上举办庙会以及各方的捐款，总共有几十万之多，所以，我们经营庙宇，为了钱那是肯定的，只是我们也是为了戴公菩萨服务，所赚的钱也是为了庙宇的发展，同时也为村集体做点贡献，平时也去看望一些五保户之类的。

再比如，就拿这次举办戴公菩萨1300岁寿诞活动为例吧，我们为什么要花钱请当地政府参与，为什么要请望城区的相关电视媒体记者报道，为什么要请一些人来表演歌舞？这些

^① Jacques Gernet 著，耿升译，《中国五到十世纪的寺院经济》，甘肃人民出版社，1987年。

^② 吴永猛，《台湾寺庙募款与现代社会的互动关系》，载于《佛学研究论文集：当代台湾的社会与宗教》，财团法人佛光山文教基金会，1996年。

吴永猛，《民间宗教资源运用之探讨》，《宗教教育及宗教资源分配运用：宗教论述专辑》第4辑，2000年。

都是戴公菩萨 1300 岁寿诞活动准备的，为了吸引更多的人来戴公老庙，这样我们的门票收入就多，各方捐款捐物的人也会增加，相比之下，我们花小钱可以赚大钱。此次举办戴公菩萨 1300 岁寿诞活动，就是想通过凑个整数，举办一次大型的庙会，这样就可以请地方的企业公司以及个人捐款捐物了。像此次庙会，就有长沙**大酒店、**公交等企业公司捐款，也有邓**、陈**等个人捐款。只有通过让这些大企业公司捐款才有大收入，这些公司企业为了表示、打广告等目的也愿意为这样的活动捐款捐物，所以我们每年都会为戴公菩萨举办庙会，只是规模大小不一样而已。

易主任：华佗庙在我经营管理之前，非常混乱，很多人都在路上卖香纸，而且价格不一，有些人为了赚取更多地钱，常常对前来祭拜的信徒进行恐吓，在进行打卦时常要价偏高，弄得很多信徒意见很大。我从 2004 年开始接手经营管理华佗庙，不仅确定了相关的规章制度，同时我还通过个人关系拉拢资金，对华佗庙进行了翻修与扩建，所以才有了今天的华佗庙。我当时为了清除路边的卖香纸的小摊，付出了很多努力，也遇到了很多阻碍，为了能够拉到资金，我独自前往沿海地区游说，所以今天的成就来之不易，我现在经营华佗庙，一来这个庙是在我手里才成长壮大规范起来的，二来我之前付出了那么多，现在也要通过庙宇回收一点，这是理所当然的。很多人都认为我管理这个庙就是为了赚钱，不错，我是为了能够赚点钱，但是我也是为了这个庙能够持续下去，也是为了能够将来积累资金将华佗庙发展壮大，还有，我也为村里修路、架路灯啊，还为村里交新农合费用，因此还是做了一些贡献的。很多人不理解，所以就误会我了。

从以上两人的谈话中，我们可以看出他们经营庙宇很明显都是为了钱，这就是他们治理庙宇的逻辑。危书记通过拉拢政府，取得当地公司企业的支持，吸引广大信徒，举办大型的庙会活动，他的主要目的是为了获取更多的经济利益，尽管他有时候声称赚钱是为了更好地发展戴公老庙，却也掩饰不了赚钱的真实想法。易主任想方设法筹集资金，整顿华佗庙，也是想通过华佗庙赚钱经济利益，尽管他为华佗庙的发展做出了很大的贡献，但他的实际行动也显示了他经营华佗庙的真正目的。不管是危书记的策略，还是易主任的经营，总之一句话，他们的目的都是通过庙宇赚钱。

（二）钱为了庙

当民间信仰庙宇通过各种方式获得经济利益之后，为庙宇服务应该是理所当然的。众多的社会资源通过“奉献”的方式汇聚到民间信

仰庙宇当中，而民间信仰庙宇理所当然地通过各种方式反馈给社会。民间信仰庙宇应该是起到一个中转的作用，这种转化与一般性公司企业中的收入与支出的转化区别在于前者是一种公益性的行为。然而，在实际的转化当中，民间信仰仪式专家们并不遵循公益性的原则，而是将大部分的收入装入了自己的口袋，并且还称通过庙宇赚得的钱都是为了庙宇。正如何光沪所言，应然中的宗教与实然中的宗教常常存在着很大的差距。^①在我们的调研过程中，很多信徒反映民间信仰仪式专家们通过庙宇赚得的收入大部分都进入了他们私人腰包，并未用之于庙宇的拓展与建设。为了掩饰他们通过庙宇赚钱的目的，民间信仰仪式专家们通常列举出一项项的庙宇支出，包括庙宇建设支出、公益事业支出等，并且他们还时时称所得收入都用于了庙宇的拓展与建设方面。

周管事（华佗庙主要管理者）：我是从2006年开始跟着易主任主任管理者华佗庙的，一般易主任主任不会来华佗庙，也很少参与华佗庙的管理，除非是一些有关华佗庙的大事情才来。我负责华佗庙人员安排以及收入与支出等事务，每月月底我就将账本与资金交予易主任主任。虽然我们华佗庙每年都有一笔收入，但是我们基本上都用于庙宇的建设或者做一些社会公益事业，比如说我们华佗庙捐资了3万多元为村里架设路灯，同时为村组公路捐资了15000元，还为我们组的村民捐资购买医疗保险三年，每人每年30元，2009年捐资两千多元；2010年捐资共三千多元。而且，只有村组有什么好的项目，华佗庙每年都会从收入中拿出12000元做社会公益事业。因此，我认为华佗庙所得收入基本上都被用于庙宇的拓展或者社会公益事业了，只是有些没有获得利益的人就说我们通过华佗庙来赚钱，而且还说我们赚的钱都进了我们的口袋。这些人不了解我们罢了，不知道庙宇搞建设也花钱，做公益事业也花钱。

朱某某（戴公老庙理事会中负责出纳职责）：我是戴公老庙理事会中的一员，主要是负责戴公老庙收入的出纳，在我们理事会的共同努力之下，戴公老庙每年的收入逐渐增加，同时我们也把收入大部分用于戴公老庙的扩建、翻新以及社会公益事业方面。比如说我们请人对戴公老庙的布局进行了未来规划，将戴公老庙发展成为戴公陵园，同时翻新了阶梯，还修建了文化墙等设施，另外，我们也经常去看望村里的孤寡老人等。因此，我说我们通过治理戴公老庙获得的资金基本上也都用于了戴公老庙的建设以及社会事业方面了。稍微有所利

① 李向平.中国当代宗教的社会学诠释[M].上海:上海人民出版社,何广沪之序,2006:3.

余，都是为了戴公老庙日后的扩建做准备的。

从以上的访谈可以看出，庙宇管理者等都认为庙宇获得的经济收入都是庙宇的拓展。他们认为通过对庙宇进行治理是为了赚钱，而赚了钱之后是为了更好地建设庙宇。然而，拓展“象征符号”以及笼络人际关系远比单纯的反馈重要，因此，非法收入或者账目不清的事件经常发展在这种庙宇拓展的过程中。^①华佗庙就存在着账目不清的问题，SH村村民钱某某不止一次向我抱怨到：

钱某某（华佗庙所在村村民）：易主任在华佗庙的建设方面还是贡献很大，有一些功劳，但是就是在做事做人方面不行。易主任在2004年重建了现在的华佗庙，2005年到2006年，华佗庙是由社员承包的，2005年的承包租金为22000元，2006年的承包租金为23000元。易主任见社员承包华佗庙有钱可赚，于是就将华佗庙变为自己管理，成为了华佗庙的主要负责人，委托周管事管理华佗庙的大小事务。每年，易主任并未交12000元到SJW组，而且在修道路已经路灯方面，并不都是华佗庙出的钱，还有政府出的钱。而且，易主任在管理华佗庙时，是一手遮天，从来不公布华佗庙的收入与支出，账目非常不透明。因此，激起了SJW组其他社员的民愤，因此要求易主任公开账目，兑现以前承诺交12000元给SJW组。但是，易主任拒绝公开账目，还声称目前华佗庙还欠下了8万多的工钱。于是，村民认为本来华佗庙还是赚钱的，现在易主任竟然还声称说欠债了。就为了华佗庙的账目问题以及管理权问题，我们还到了CS县的纪委、人大以及宗教局等部门。易主任为了报复我，就于2011年9月9日下午两点左右开车撞我，还害我进了医院，到现在也没有赔偿我任何费用。

从钱某的陈述中，我们可以看出，易主任等仪式专家在治理庙宇时所遵循“钱为了庙”的逻辑与实际情况并不太一样，他们通过庙宇获得收入之后，并未真正地将钱用于庙宇，“钱为了庙”成为了他们“庙为了钱”的借口。正如郑志明所言，随着市场化、商品化等世俗机制的嵌入，众多的宗教组织活动受到了市场经济逻辑的影响，从而使得庙宇自身的经营模式不得不改变，进而使得庙宇组织失去了原有的信仰面貌，非营利性宗教组织变成了营利性组织，追求市场经济带

① 张培新.台湾宗教非营利组织运作的社会资本考察[D].台湾:南华大学硕士学位论文,2003.

来的巨大利益。^①同样,易主任等仪式专家通过经营庙宇赚了钱之后,迷失在了商业“利益”当中,而忘记了他们最初的“庙为了钱,钱为了庙”的逻辑。

二、神要人,人也要神

“神扶人助”是信徒经常挂在口边的一个词语,它反映了民间信仰仪式专家们治理庙宇的重要逻辑——神需要人来侍奉,人需要神来保佑。为了能够让神灵享受更多的人的祭拜,民间信仰仪式专家们常通过举办庙会等措施来吸引信徒,增加庙宇的“人气”。在平日,庙宇组织者也会安排一些人打理庙宇,为神服务。信徒侍奉神,是为了需要神的保佑。信徒祭拜神灵,是希望神灵保佑他们平安、发财等等。

危嫫骝(戴公老庙中的代敬):戴公菩萨时非常灵验的,我没事的时候就会到戴公老庙来侍奉戴公菩萨。戴公菩萨也需要人来侍奉,如果大家都不来戴公老庙了,那么就没有人侍奉戴公菩萨了。像我这一类的人,我们村上还有很多,大伙基本上都是上午八九点就到庙里,然后中午回去吃个饭,下午大概五六点钟再回家,我们侍奉戴公菩萨就想上班一样,朝九晚五的,我们觉得很开心,也非常愿意每天来庙里。因为我们都需要戴公菩萨的保佑,戴公菩萨这几年一直保佑我们村平平安安的,没发生什么大事情。我们村的村民大都也是初一十五就会来拜拜戴公菩萨,已经从祖先那里形成了一种习惯了。

谭嫫骝(华佗庙中的代告生):我一般早上四五点钟就到华佗庙来,开门、打扫卫生、上香,将华佗庙收拾得整整齐齐,开始迎接信徒的祭拜。像我这样的代告生,我们一共有八个人,分成两组,每组四人。比如说周一、三、五由第一组为华佗菩萨服务,周二、四、六、日由第二组为华佗菩萨服务。华佗菩萨需要我们为他服务,同时我们也需要华佗菩萨的保佑,尤其是我们华佗庙留下了很多药仔,很多人生病了都到我们庙来求华佗菩萨,华佗菩萨也保佑了很多生病的人恢复健康。

从以上陈述,我们可以看出,“神要人,人也要神”是民间信仰仪式专家们在治理庙宇过程中非常重要的逻辑。他们在经营管理庙宇的过程中,时常围绕着这个逻辑来开展工作。除了日常时间安排人来侍奉神之外,民间信仰仪式专家也常常通过举办大型活动来吸引更多地人来祭拜神。同时,庙宇也提供不同的信仰产品,让信徒各取所需。

^① 郑志明主编.宗教与营利事业[M].台湾:南华大学宗教文化研究中心出版,2004.

三、热闹逻辑

是否“热闹”，是衡量民间信仰仪式专家们治理庙宇成功与否的重要指标。在举办庙宇活动过程中，参与的人数是多还是少，举办活动的规模是大是小等等问题，都是民间信仰仪式专家进行庙宇治理遵循的逻辑。“热闹”就如赵世瑜所谓的“狂欢”，他认为，在群众性的文化活动中表现出的突破一般社会规范的非理性精神，它一般体现在传统的节日或其它庆典活动中，常常表现为纵欲的、粗放的、显示人的自然本性的行为方式，这种精神往往在世界许多地区传统的狂欢节中得到充分的表现，故称之为狂欢精神^①。“狂欢”就是民间信仰仪式专家们所追求的“热闹”逻辑，他们常常通过举办大型庙会、与政府合作等技术来营造“热闹”的气氛。

任老（盘王大庙的负责人）：盘王大庙从1999年建庙至今，已经有十几个年头了。我们那时候打算在2009年盘王寿诞农历十月十六日举办大型活动来庆祝建庙十周年，为了使活动举办得“热闹”，我们就邀请了周围十几个村庄，请他们每个村庄准备一个节目，然后在寿诞活动时进行表演，同时我们也打算抬着盘王的塑像围着周边十几个村庄进行“游神”，都是为了使活动举办的更“热闹”。由于活动比较大，结果县里宗教局等相关部门一来不允许我们搞“迷信”活动，二来怕这么大的活动出什么安全问题，最终将这个寿诞活动取消了。

危书记（戴公老庙村支两委联系人）：为了今年（2011年）的戴公庙会举办的更加“热闹”，我们根据有关戴公菩萨的历史资料，我们就凑了个整数，决定为戴公菩萨举办1300岁寿诞活动，我们不仅成立了专门的筹委会，还邀请了当地的电视媒体进行报道，也请了道士，还联系了当地的公司企业进行捐款资助，最重要的还与当地政府相关部门一起合作，所以此次1300岁戴公菩萨寿诞活动将会举办的非常“热闹”。

易主任（华佗庙的负责人）：我们基本上每年都会在八月十五左右为华佗菩萨举办庙会，我记得以前举办庙会时，我们不仅要进行唱戏，同时还要杀猪，请村民一起吃“庙酒”，一吃就好几天，每天都是好几十桌酒席，还有很多人来唱戏的，我们搞的越“热闹”，就会吸引越多的人来祭拜华佗菩萨，别人也会觉得我们将华佗庙管理的越好，所以每年我们都将华佗庙会搞得很好。

通过以上的陈述，我们可以看出，“热闹”一直是民间信仰仪式

① 赵世瑜.中国传统庙会中的狂欢精神[J].中国社会科学, 1996(1).

专家在进行庙宇治理时所遵循的实践逻辑，而举办大型庙宇、通过与政府相关部门合作等技术则是他们用来营造“热闹”的常用措施。追求“热闹”，不仅是民间信仰仪式专家进行庙宇治理的逻辑，同时还是衡量他们管理庙宇成功与否的重要指标，另外更重要的是为了吸引更多地人来祭拜神灵，进而获得更大的收益（包括经济收益、政治权威、社会地位等等）。

第三节 庙宇存续的治理技术

一、转换技术

民间信仰仪式专家在进行庙宇治理当中，经常运用转换技术来处理庙宇合法性的问题。转换技术主要分为两类：一类是将小传统转换为大传统。“小传统”主要指的是民间信仰，而“大传统”主要指的是制度性宗教。^①具体而言，即小传统代表着民间信仰一类，而大传统则代表着合法的制度性宗教一类。现实当中，很多民间信仰庙宇都处于“非法”的身份，于是民间信仰仪式专家们运用转换技术，把民间信仰转换为制度性宗教，把小传统转换为大传统，从而使庙宇得以诞生并获得合法性身份；另一类是将不合法的做法转变为“合法”做法。在现实语境下，民间信仰庙宇经常受到政治环境和制度政策的影响，于是，就需要主动地做出适应性转变的做法。

转换技术得以实施，一方面是基于民间信仰仪式专家在庙宇治理当中的重要位置，另一方面是基于当时国家的宗教政策没有将民间信仰包含在合法和正统之内。如果说“仁王”信仰是一种宗教信仰的话，那么，“仁王”信仰应该是属于一种地方性的民间信仰，即属于杨庆堃所谓的“扩散性宗教”，或者说分散性宗教。不管是扩散性宗教，还是分散性宗教，它们都不属于政府所说的制度性宗教范围。在当时语境下，也只有将庙宇纳入国家治理的范畴之下，才具有合法的意义。为了获得合法性，仪式专家往往将属于宗教灰市的民间信仰转换为属于宗教红市的道教或者其他合法性的宗教，从而实现了从小传统到大传统的转变。比如说，为了使戴公老庙获得合法性身份，危书记等民间信仰仪式专家通过努力，结合 1993 年望城县人民政府发出

^① Cohen, A.P. The symbolic Construction of Community[M]. London: Tavistock Press. 1985.

的 10 号文件,在《关于县级文物保护单位的通知》中,将 ZHL 戴公墓确定为县级文物保护单位,另外,为了进一步获得宗教合法身份,戴公老庙曾经还登记为道教场所^①。然而,“戴公三圣”并非道教仙班中的人物,而且戴公老庙庙管委员会成员对于正宗道教思想和学说并不了解,举办的仪式活动也很难说属于正规的道教仪式,因此,民间信仰仪式专家仅仅是为了庙宇获得一种合法性身份才进行如此转换。

将不合法的做法转换为合法的做法,是民间信仰仪式专家在进行庙宇治理时一种常见的思维。比如说,在 20 世纪 90 年代,FW 村村民打算为地方保护神仁王李云溪修建“仁王庙”时,由于政府认为 FW 村村民为李云溪修庙是一种不合法的做法,于是,李老、任老等民间信仰仪式专家转换思维,提出为瑶族祖先盘王盘瓠修建“盘王大庙”,从而间接地将仁王李云溪塑像供奉在盘王大庙中供村民祭祀。在当时的语境下,政府默认修建瑶族祖先盘王大庙是一种合法的做法,因此,最终祭祀仁王李云溪的“仁王庙”与祭祀瑶族祖先盘王盘瓠的“盘王大庙”共用“盘王大庙”这个名字得以实现。然而,盘王大庙当中供奉的不仅仅是盘王,同时还有仁王,并且在日常语境下,乡民往往都是将盘王大庙称做为“仁王庙”。于是,通过转换技术的实施,在现实生活中,就出现了两套表达方式。一套是民众面向政府的表达方式,称之为主观性表达,另一套则称之为客观性表达^②,属于民众实际的表达方式。

双名制、借名制、共名制等转换技术都构造了两套表达方式,即,一种表达是当地人内部使用的,一种表达方式是公开对外使用的。如,高丙中通过对河北范庄“龙牌会”的调查,揭示出一种处理大小传统关系紧张的策略——双名制。大殿“龙祖殿”的大门两边分别悬挂的招牌是:“河北省范庄龙牌会”和“中国赵州龙文化博物馆”。在政治场合,对外公开表达的则是“中国赵州龙文化博物馆”,而当地人内部则将“龙祖殿”表达为“河北省范庄龙牌会”^③。再如,王志清通过对烟台营子村“关帝庙”的调查,展示了一个蒙古族聚居村落采用

① 自 2008 年湖南省颁布了《湖南省民间信仰活动场所登记管理条例》,戴公老庙也正是成为了合法的“民间信仰活动场所”。

② “主观性表达”与“客观性表达”概念,具体参见符平.乡村信仰场域:理论基础与经验研究[D].湖北:华中师范大学硕士论文,2006。

③ 高丙中.一座博物馆—庙宇建筑的民族志——论成为政治艺术的双名制[J].社会学研究,2006(1)。

名为“成吉思汗纪念馆”实际建造“关帝庙”的过程，于是对外表达则是一座纪念馆，而内部人则认为是一座关帝庙^①。回到本研究当中，由于地方政府当时并不准许 FW 村修建一个作为宗教活动场所的仁王庙，他们于是转而将要修建的仁王庙改名叫“盘王大庙”。FW 村的人们在修建盘王大庙之时，对外宣称是为了纪念瑶族祖先盘王盘瓠，但在 FW 村内部，大家都知道修建的是“仁王庙”，主要是为了纪念仁王李云溪。因此，盘王大庙至今仍有两个称谓，政府或者外人称之为盘王大庙，而 FW 村内部人则认为是仁王庙。转换技术的巧妙运用，不仅能够将小传统转换成为大传统，同时，还能够为庙宇争取到合法性地位。

二、举办庙会

庙会，顾名思义是指在特定场所以及特定时间所举办以庆贺神灵为目的的活动。举办庙会，古已有之，成为地方的一种惯习，从而传承至今。在传统社会当中，庙会被当做是地方的一大盛事，期间可以进行狂欢与娱乐，并且希望通过举办庙会活动以达到维系感情、心理调适以及增进群体凝聚力的效果。然而，随着现代化进程的加速，庙会的举办更多地是体现着治理特性。不管是民间信仰仪式专家举办庙会的目的性，还是他们举办庙会时采取的手段，都体现了治理性，他们希望通过举办庙会活动来达到提升自身声望、获取经济利益、维持与拓展庙宇规模等目的。

传统庙会具有很多原始功能，正如赵世瑜所言，通过举办大型庙会活动，不仅可以增进地方社会凝聚力，调节人们的心理情绪，同时还可以起到社会“安全阀”的作用。通过享受庙会中的“狂欢”，可以释放心中的压力，达到宣泄的效果。^②然而，在现代社会当中，民间信仰仪式专家举办庙会并不太关注这些原始的功能，也并没有营造一种“狂欢”的气氛，甚至于连最原始的娱乐娱神活动都被取消了，取而代之的则是一些现代化的活动，从民间信仰仪式专家举办庙会的目的来看，他们大多不在乎庙会本身的含义，主要关注点在于通过举办庙会这一行动策略，来维持与拓展庙宇运行并获取收益。从对他们

① 王志清.借名制:民间信仰在当代的生存策略——烟台营子村关帝庙诞生的民族志[J].吉首大学学报(社会科学版), 2008(2).

② 赵世瑜.中国传统庙会中的狂欢精神[J].中国社会科学, 1996(1).

的访谈当中也可以看出,如对戴公老庙庙会活动的负责人危书记的访谈。

问:为什么你们今年这个时候(2011年农历7月26日—8月1日)举办戴公菩萨1300岁寿诞活动呢?

危书记:其实,我们每一年都会在农历的七月二十六左右举办戴公菩萨庙会,只是以前举办的庙会活动规模都比较小,主要是每年形成的习惯。这种小的庙会举办的比较多了,也没有太多发展,同时也不能形成很大的规模,所以我们就想为戴公菩萨举办一次大的庙会。另外,再加上戴公菩萨距今已将近1300年,所以我们今年就打算凑个整数,为戴公菩萨举办1300岁寿诞活动。不瞒你说,我们自己也不清楚到底戴公菩萨是不是1300岁?按照已有的资料显示,有关戴公菩萨的历史是在唐朝,但是不知道戴公菩萨具体的出生日期,因此,我们也是为了举办一个大规模的庙会,所以就凑了个1300整数,想借这种大规模的庙会的举办一起来热闹热闹,同时联合周边的几个戴公庙以及地方企业,还有相关的政府部门。

问:那么,你们为什么要举办如此大的庙会活动呢?

危书记:我们世代都受戴公菩萨的保佑,理应为菩萨做点事情。举办大规模的寿诞活动,不仅可以吸引更多人来祭拜戴公菩萨,同时也可以增加庙宇收入。我们可以利用这些资金来造福社会,比如说我们戴公老庙很早就打算规划成戴公陵园,戴公陵园的修建需要资金的支持,所以需要通过举办大型庙会活动来集资。

从以上的访谈,我们可以看出,仪式专家举办庙会已然成为一种治理庙宇的行动策略。在不清楚是否是1300岁寿诞的基础上,他们依然决定为戴公菩萨举办1300岁寿诞活动,目的并不在于庙会本身,而是想通过凑个整数的办法,为戴公菩萨举办一个比较大型的庙会,从而达到吸引更多资金的目的。从这也可以看出民间信仰本身充满了创造与想象,他们往往创造出适合他们目的的仪式或者活动,不管这种仪式或活动是否违背了庙会原始的功能,而这些所谓的民间信仰仪式专家就在这种情况下,通过举办庙会这一行动策略来获取声望,集聚资金,增加收入,扩大庙宇规模等目的,从而最终实现庙宇治理的目的。

三、媚上策略

我采用符平提出的一个概念“媚上”来表示庙宇治理中的另一种

技术——媚上策略。符平指出，那些通过承认国家和基层政权的权威与地位，将信仰与民族国家的历史、时事和制度联系起来，积极支持政府工作和当地的经济社会发展，民众可以增强信仰及其空间的合法性，更为顺利地达到自身的某些目的等策略，称之为“媚上策略”。^①在本研究的个案当中，民间信仰仪式专家也多次采用了“媚上策略”，目的在于增强信仰的合法性，获得更多的资源。

在本研究中，戴公老庙庙管委员会为了使“戴公老庙”更多地获得国家的认可，从多方面进行了努力。譬如，戴公老庙的理事会工作制度的第一条与第二条就明确指出各项工作必须在各级政府和宗教主管部门及村支两委的领带下进行。认真学习党的宗教政策，及时传达贯彻宗教政策精神，认真落实党的宗教政策，使戴公陵园的各项工作走上规范化、制度化管理。在财务管理制度当中，就明确指出认真执行各级政府和主管部门财务要求，规范财务管理，接受各级政府和主管部门的监督。在学习、会议制度当中，也明确规定了戴公庙理事会成员每月集体学习半天，认真学习上级文件精神 and 党的宗教政策，同时接受上级政府目标管理考核。从这些制度的制定当中，我们可以看出戴公老庙积极与各级政府联系起来，从而期望活得更多地支持。

另外，媚上还体现在民间信仰仪式专家所撰写的倡议书、对联和告示之类的东西上，有的对联与国家民族文化以及宗教法律法规联系起来，而有的对联则通过弘扬社会和谐来表达人们对神灵的尊重。比如，在举行戴公菩萨 1300 岁寿诞活动时，庙管委员会就写了一份《公告》，其中提到：“经戴公庙管委员会，村上共同研究，请示 WC 区宗教局，XC 镇人民政府，特举办戴公菩萨 1300 岁庆祝活动，得到 WC 区人民政府的支持。”在《公告》中，明显的将各级政府联系起来，不仅突出了各级政府部门的重要性，同时也给寿诞活动增加了砝码。而且，在举行寿诞活动当天，不仅邀请了各级政府部门的负责人参加，而且还邀请了相关部门负责人做了重要讲话，同时还请了当地的电视台进行了报道。在举行寿诞活动过程中，还邀请了区政府、公安局、民宗局、卫生局等十几个部门参加。戴公老庙庙管委员会的这些行动

^① 符平.乡村信仰场域：理论基础与经验研究——以湘中“三仙”崇拜为扩展个案[D].湖北：华中师范大学硕士学位论文，2006.

策略，都将各级政府部门联系起来了。

从我们的访谈中可以看出，出自民间信仰仪式专家针对上级所说的很多话语，都是以获得更多的合法性利益为目的。按照华佗庙庙管委员会易主任主任的说法，华佗庙的收入一部分被用于当地村民的新农村合作医疗费用的支出。据易主任主任介绍，华佗庙在 2009、2010、2011 年连续三年为村民支付了参加农村合作医疗的费用，并且每年还拿出一部分资金做社会公益事业，认为这都是响应政府的号召，号召宗教界从事社会慈善事业。这样的说法也是一种媚上策略，目的是获取政府的认可与支持。

四、合作策略

在“文化搭台，经济唱戏”的大背景下，民间信仰庙宇的相关活动（修建、重修或者庙会等活动）已成为庙宇管理者、当地居民以及相关政府等主体共谋的结果。对于民间信仰仪式专家而言，“国家在场”、“国家监控”等问题已经不是乡村庙会所关注的问题了^①，仪式专家们为了使庙宇获得更多的政治合法性，而是希望有国家的在场。^②或者是，民间信仰仪式专家希望通过引入国家符号的在场、国家的参与等策略，从而为未被得到承认的民间信仰庙宇取得一种非正式的合法性，从而最终保证民间信仰庙宇的相关活动的开展。以华北范庄的龙牌会为例，从龙祖殿的修建到庙会活动的举办，都非常好地展示了民间信仰仪式专家与当政者等主体之间的合作性。在这个过程当中，知识分子起着非常重要的作用^③，知识分子同时也包括新闻媒体、调查者和当政者等，正是由于他们心照不宣的共谋和妥协，使得庙宇获得了合法性地位。^④

回到本研究当中，不管是在庙宇的修建过程当中，还是在庙会活动的举办过程中，民间信仰仪式专家也都很好地运用了合作策略，从而化解了相关的难题。按照当时的国家法律规定，任老等人修建“仁王庙”是绝对不允许的，也是国家明令禁止搞封建迷信活动的范围。

① 高丙中.民间仪式与国家在场[A].郭于华.仪式与社会变迁[M],北京:社会科学文献出版社,2000.

② 高丙中.社会团体的合法性问题[J].中国社会科学,2002(2).

③ 高丙中.知识分子、民间与一个寺庙博物馆的诞生[J].民间文化论坛,2004(6).

④ 岳永逸.乡村庙会的多重叙事——对华北范庄龙牌会的民俗学主义研究[J].民俗曲艺,2005(3).

但是实际上，FW村的“仁王庙”还是修建成功了，虽然任老等民间信仰仪式专家是运用了“共名制”的策略，通过修建“盘王大庙”从而间接达到修建“仁王庙”的目的，但是，如果得不到政府的认可，即使通过“共名制”的策略，也很难将“仁王庙”修建成功。当地居民修建仁王庙，目的是为了祭祀仁王李云溪，而当地政府最后允许修建庙宇，目的在于通过发展旅游来拉动当地的经济，也为了丰富乡村文化。双方在利益方面各取所需，采取默认合作的态度，最终促使了“盘王大庙”的产生。

另外，从戴公菩萨 1300 岁寿诞活动更可以说明民间信仰仪式专家与政府等各方主体有着密切的合作关系。在举办寿诞活动之前，民间信仰仪式专家与当地居民合作，为寿诞活动的举办奠定了基础。在举办寿诞活动之初，相关的政府部门负责人出席更是为活动增添了实质合法性，同时还邀请了相关电视媒体进行报道，将寿诞活动从地方性活动上升为了一个公众性活动，为寿诞活动的正式举办做了大量地宣传。在举办寿诞活动之中，除了当地居民的积极参与以及地方企业公司捐款捐物等配合之外，政府相关十几个部门更是齐装上阵，为活动的开展保驾护航。可以说，从戴公菩萨 1300 岁寿诞活动举办之前到活动举办结束，它的成功举办离不开各方主体的合作与参与。

合作策略是民间信仰仪式专家们在进行庙宇治理过程中经常采用的技术，通过合作，不仅可以化解各方主体之间的矛盾，同时还可以达到互赢的局面。如果缺乏民众的支持，那么，国家权力就失去了基础，它的实施也无从谈起，另外，如果缺乏国家的参与，那么，民众活动的政治合法性就难以得到国家权力的保障，活动同样也难以开展。因此，正是因为这种互相的依赖关系促使了各方的合作，共同来完成乡村社会民间信仰庙宇的治理。

本章小结

在本章节中，主要讨论的是庙宇存续的治理逻辑与治理技术，即庙宇为何能够存续至今，而且还呈现出一幅“既衰败又兴盛”的景象，原因在于民间信仰仪式专家采用了现代化的治理理念，遵循了一定的

治理逻辑，采取了相关的治理技术对庙宇进行了治理。在本章节中，通过对湖南省三个庙宇的综合分析，总结出了庙宇治理的四个方面及其庙宇在治理过程中的权力关系，阐述了庙宇治理过程所遵循的实践逻辑以及庙宇治理所采取的主要技术。

在第一节当中，首先阐述了民间信仰庙宇治理的四个方面，即民间信仰庙宇治理主体、庙宇治理客体、庙宇治理环境以及庙宇治理的模式与对策，然后介绍了庙宇治理过程中的权力关系。民间信仰庙宇治理是一个权力交锋的过程，在这个过程中存在着民间信仰仪式专家、地方政府、公司企业等权力主体，他们各自为了自身目的在庙宇治理过程中而有所表现。在第二节当中，则主要介绍了民间信仰仪式专家在进行庙宇治理时所遵循的实践逻辑。“庙为了钱，钱为了庙”、“神要人，人也要神”、“热闹”等是庙宇治理的实践逻辑，民间信仰仪式专家所开展的一切活动基本上都是在这个逻辑之下行动的。治理庙宇是为了得到更多地经济利益，而得到收益之后通过用于庙宇建设来进一步获取利益。不管举办何种庙宇活动，都在追求着“热闹”场面，活动办得越“热闹”越好。在第三节当中，则主要阐述了民间信仰仪式专家对庙宇进行治理时所采取的主要技术手段，即转换技术、媚上技术、举办庙会以及合作策略。民间信仰仪式专家通过采取转换技术，构造两套表达方式，从而能够很好地处理“大小传统”之间的矛盾，同时也是庙宇获得合法地位的一种重要手段。通过对国家或者政府部门采取媚上策略，就能够得到更多地政府资源，就能够更好地进行庙宇治理。还有，通过采取与政府部门、地方企业、当地居民等主体进行合作的策略来举办大型的庙会活动，不仅可以吸引更多地的信徒，同时也能够获得更多地的利益，从而对拓展庙宇规模、扩大庙宇影响力起着至关重要的作用。

第六章 结论与讨论

在本研究的最后阶段，我想对整个文章作一个简单的总结与回顾。大概分为两个部分：一部分主要交代本研究的主要结论，在结合前人的相关论述基础上，详细阐述了主要的四个发现。在我看来，这四个主要发现之间存在着非常紧密的联系，正是因为它们才构成了民间信仰庙宇存续的基本逻辑，“集体记忆”只有被唤醒，才能成为庙宇存续的基础，在这个基础之上，遵循一定的治理逻辑以及运用一定的治理技术是庙宇存续的关键，庙宇存续所追求的是“利益”，然而在追求“利益”的目的下也使得庙宇得以存续，在整个庙宇治理过程中，民间信仰仪式专家起着“穿针引线”的作用，因此，这些也就成了本研究结论。另一部分，我将话题做进一步延伸，庙宇得以存续关键在于庙宇治理，本研究从庙宇之诞生、庙宇之经营以及庙宇之生产进行讨论，目的也是想通过这三个方面来阐述庙宇存续过程中的庙宇治理逻辑及其技术，整篇文章讨论的落脚点是庙宇的存续问题，而重点依然是庙宇治理，因此，本研究有意将“庙宇治理研究”发展成为民间信仰研究当中的一个新范式，这也是我这部分将要讨论的相关问题以及下一步将要努力的方向。

第一节 主要结论与发现

一、“集体记忆”：庙宇存续的治理基础

关于“记忆”的研究一直由心理学家所从事，而在谈到民间信仰复兴或者民间信仰庙宇重建时，学者会很容易联想到“集体记忆”。哈布瓦奇则首次表明，存在着一种叫做“集体记忆”的东西。他认为，“集体记忆”是一群人维持、发展与传递他们对“过去”经验的共同活动。每一种社会团体都有其相应的集体记忆，它所关注的是特定团体的人群如何想象、理解或再现其过去，其核心问题是集体对“过去”和“现在”关系的理解^①。学术界运用这一概念进行的研究较多，比

^① Maurice Halbwachs, On collective Memory[M], ed. and trans. Lewis A Coser, Chicago, 1992:P1-34.

较典型的是景军通过其在甘肃大川的考察深入探讨了村庄的历史是如何作用于作为村民生活一部分的孔庙的毁灭及重建过程。景军认为,重建起来的大川孔庙作为一个神圣场所既纪念了远古以来的辉煌世系,更成为了一个遭受严重创伤社区的近期历史的纪念碑。^①在景军的研究当中,大川孔庙得以重建很大程度上取决于当地村民的“集体记忆”。

在“庙宇之诞生”章节中,即盘王大庙诞生的例子很好地说明了作为地方性知识的“集体记忆”确实对村落的庙宇的修建起到了至关重要的作用。但是,并不是所有的“集体记忆”都有可能从“过去”转化为“现实”,许多关于神灵的“集体记忆”在社会变迁之中逐渐沦为了“隐藏的集体记忆”,它只有被唤醒才有可能被重塑。我们看到,FW村年轻一代的村民对盘王以及仁王李云溪的“记忆”较少,而任老等老一辈人则有着较深的“记忆”,然而这些所谓的“集体记忆”也只是他们的饭后谈资,在1999年之前也并未转化为“现实”。当FW村与隔壁村庄就尽快恢复重建“仁王庙”发生冲突时,FW村关于仁王李云溪的“隐藏的集体记忆”逐渐被唤醒,于是,由任老、李老等人牵头,打算在FW村重建修建一座“仁王庙”。然而,就当时的宗教政策而言,政府并不允许修建属于搞“迷信”的“仁王庙”,于是任老等人商议通过修建“盘王大庙”来间接修建“仁王庙”,这就催生了“共名制”策略的产生。从这个过程,我们可以看出,若是关于仁王李云溪和盘王盘瓠的“隐藏的集体记忆”没有被唤醒,那么“盘王大庙”也不会诞生,“仁王庙”也无法转化为现实。因此,“集体记忆”只是“盘王大庙”得以存续的基础,关键还在于“共名制”治理技术的运用。另外,在本研究当中,庙宇的存续并不完全是“集体记忆”作用的结果,它只是庙宇存续的基础,在随后的谋求生存和延续的过程中,其他新的力量的嵌入,诸如地方政府权力或者企业化经营方式可能会改变庙宇彰显“集体记忆”的性质。

二、“治理逻辑及其技术”: 庙宇存续的关键

如前所述,“隐藏的集体记忆”被唤醒之后,使得庙宇的诞生成

^① Jun Jing. *The Temple of Memories: History, Power, and Morality in a Chinese Village*[M].Stanford:Stanford University Press,1996.

为可能。然而我们并不能就此停步，因为庙宇诞生之后还需要获得合法性地位，还需要生存和延续，这就需要仪式专家遵循一定的治理逻辑，运用一定的治理技术来拓展庙宇。实际上，已有很多仪式专家运用了相关的治理技术使得庙宇得以存续。例如，高丙中通过对河北范庄“龙牌会”的调查，揭示出民间信仰仪式专家处理大小传统关系紧张的一种治理技术——双名制^①。另外，王志清通过对烟台营子村“关帝庙”的调查，叙述了一个蒙古族聚居村落的民间信仰仪式专家采用名为“成吉思汗纪念馆”实际建造“关帝庙”的过程，揭示出另外一种治理技术——借名制^②。值得注意的是，尽管仪式专家运用了相关的“治理技术”使得庙宇获得合法性地位，然而，庙宇获得合法性地位之后，还需要生存和延续，这一部分很多学者并未进行讨论。要想庙宇能够生存下去并有所拓展，不仅需要遵循一定的“治理逻辑”，还需要运用一定的“治理技术”。“集体记忆”只是庙宇存续的基础，而运用一定的治理技术以及遵循一定的治理逻辑才是庙宇得以存续的关键。

在“庙宇存续的治理逻辑”中，我通过综合分析，总结出了民间信仰仪式专家为了庙宇得以存续时所遵循的主要逻辑是“庙为了钱，钱为了庙”、“神要人，人也要神”、“热闹”等。具体来说，危书记等人通过举办大型庙会是为了赚钱，易主任等人通过采用“远程信仰服务模式”也是为了赚钱，而他们赚了钱之后也将一部分钱用于庙宇的建设，比如说扩建、翻新等等。不管是危书记等人通过举办庙会吸引更多信徒祭拜戴公菩萨，还是周管事等人安排代告生每日为华佗菩萨服务，也都是遵循着神要人，人也要神的逻辑。更重要的是，不管举行何种活动，“热闹”的场面一直是他们所追求的。因此，不管是危书记、余主任等人通过举办戴公菩萨 1300 岁寿诞活动，还是易主任、周管事等人通过安排代告生每日朝九晚五地值班，他们都遵循以上的几个逻辑。然而，以“盘王大庙”为例，任老等人修建“盘王大庙”并非为了钱，同时也没有安排人到庙里侍奉盘王和仁王，因此，平时

① 高丙中.一座博物馆—庙宇建筑的民族志——论成为政治艺术的双名制[J].社会学研究, 2006(1).

② 王志清.借名制:民间信仰在当代的生存策略——烟台营子村关帝庙诞生的民族志[J].吉首大学学报(社会科学版), 2008(2).

也很少人到庙里祭拜神灵，盘王大庙更是一片寂静的景象。

在“庙宇存续的治理技术”中，我们通过对三个个案的综合分析，总结了庙宇存续的治理技术主要有转换技术、举办庙会、媚上策略以及合作策略等。具体来说，在“庙宇之诞生”章节中，任老等人运用转换技术，采用“共名制”策略，在修建“仁王庙”不成的情况下，转换为修建“盘王大庙”，然后再将“仁王”神像与“盘王”神像共同供奉在“盘王大庙”当中，也就是说，“仁王庙”共用“盘王大庙”之名实现了诞生。在“庙宇之经营”章节中，易主任、周管事等人通过制定规章制度、转变经营理念、创新信仰服务模式等措施，采用“远程信仰服务模式”为信徒服务，将华佗庙从无序的经营景象转变成有序的经营景象，为华佗庙的存续奠定了非常好地基础。在“庙宇之生产”章节中，危书记、余主任等人通过为戴公菩萨举办 1300 岁寿诞活动之际，通过与地方政府、地方公司企业、当地居民等的合作，不仅吸引了众多信徒，而且获得了更多地收益，为戴公老庙的拓展与扩建做好了准备。如果只遵循一定的“治理逻辑”，而不采用一定的“治理技术”，那么庙宇将难以存续，反之亦然。因此，遵循一定的治理逻辑，运用一定的治理技术，才是庙宇得以存续的关键。

三、“经济利益”：庙宇存续的驱动力

一般而言，庙宇常常被作为一个独立的、有组织的团体来考察，学术界通常也关注庙宇与地方社会之间的关系。庙宇也常常被学术界当作地方文化网络上的一个节点来考察，考察庙宇文化在地方文化中的地位以及对地方文化的影响。然而有趣的是，学术界似乎很少对庙宇中的经济问题进行研究。即便是少数学者有所涉及，但主导性的观点依然是认为庙宇乃是从事社会公益活动、提供公共精神产品的非营利性组织^①。庙宇作为一种“非营利性组织”是一种“理想”、“应然”的状态，而“实然”的状态却相差甚远。由于市场经济的影响，不管是庙宇内部势力还是庙宇外部势力都想通过庙宇这个载体获取利益。例如，何方耀通过对广东的寺庙经济的研究就曾发现一些地方的寺庙管理曾一度出现过混乱，以及假借信仰之名，行敛财赚钱之实的封建

^① 张培新.台湾宗教性非营利组织运作的社会资本考察[D].台湾:南华大学硕士学位论文, 2003.

迷信活动仍未完全禁止^①。在本研究当中，田野材料似乎印证了上述观点，催生当下庙宇的重建乃至拓展的驱动力正是永无休止地经济利益，对利益的追逐已经使得一些庙宇发生了异化。

在“庙宇存续的治理逻辑”中，本研究通过对几个庙宇主要负责人的访谈以及参与他们举办的活动，可以清楚地看到，几乎一切活动都是在“庙为了钱，钱为了庙”的逻辑支配之下行动的。我们更可以看到，几乎所有市场经济的生财策略都有可能出现在民间信仰庙宇之中，而所有的宗教资源和社会人际关系网络都可能被作为可利用的符号工具，这一切都是为了获取更多地经济利益。另外，为了掩饰他们获取经济利益的目的，他们一般采用“婉饰”的策略，谎称庙宇获得的经济利益都是为了庙宇建设，因此，他们会象征性的在庙宇建筑规模上有所“表现”，这又成了庙宇获取经济利益的机会。如此反复周转，那些实际上获得经济利益的主体则继续通过对庙宇进行治理，从而获取更多的利益。而那些无法获得经济利益或者获得经济利益很少的主体则会团结起来共同反抗那些实际控制庙宇的主体，这样的矛盾与冲突不管是在戴公老庙，抑或是在华佗庙都会不断发生。例如，SH村的钱某某等人为了争夺华佗庙的管理权，更为了华佗庙蕴含的巨大经济利益，公然与现拥有华佗庙管理权的易主任发生冲突，致使当地政府相关部门以及村委会出面化解。然而，地方政府或者村委会并不太关注庙宇是否获利，而主要关心的是社会是否稳定，庙宇能否为集体服务等问题。

虽然民间信仰庙宇管理者在追逐利益方面有所异化，甚至会因此发生矛盾和冲突，但是正是因为他们对利益的追逐，才维持着一班人到庙里侍奉神灵，才有动力为神灵举办庙会活动，才促使他们不断修建庙宇、拓展庙宇，最终使得庙宇得以存续。在前面已有论述，任老等人修建“盘王大庙”之后，并非对利益的追逐，因此，使得“盘王大庙”十年如一日，没有扩建，更没有举办大型地庙会，甚至于现在无人看管庙宇，更很少人到庙里去祭拜盘王和仁王。由此可见，仪式专家对利益的追逐是庙宇得以存续的驱动力。

^① 何方耀.广东佛教发展的现状、特点和问题[J].广东省社会主义学院学报, 2001(3).

四、“仪式专家”：庙宇存续的编织者

“集体记忆”被唤醒只是庙宇得以存续的基础，而对经济利益的追逐以及庙宇治理技术的运用才是庙宇得以存续的关键。在追逐利益以及采用治理技术过程中，民间信仰仪式专家起着“穿针引线”的作用，他们遵循一定的治理逻辑，从而为庙宇存续编织了一张牢固的网。在“研究综述”中，我们已对有关民间信仰仪式专家的概念、分类以及作用等研究进行了简单地回顾，不少学者对此有所涉及，然而，他们很少将民间信仰仪式专家与庙宇存续问题联系在一起。民间信仰仪式专家不仅作为“中介人”连接神人关系，同时也是治理技术的实施者，更是民间信仰活动、仪式组织等事务开展的组织者和领导者，他们还将各种社会资源和宗教资源进行整合进而为庙宇所用，因此，可以说民间信仰仪式专家就是庙宇存续的编织者。

在“庙宇之诞生”中，仪式专家任老等人通过运用“共名制”策略最终修建了“盘王大庙”，在这个争取合法性的过程中，任老等人到处奔走，除了与政府相关部门进行协商之外，还要与当地村民协调，从修建庙宇之初的策划，到筹集修建庙宇的资金以及后来庙宇修建之后的维持，可以说任老等人起着非常关键的作用。在“庙宇之经营”章节中，仪式专家易主任、周管事等人将华佗庙从无序的经营治理成有序的经营，在这个过程中，他们不仅制定了相关的规章制度，同时还创新了信仰服务模式，吸引了更多地信徒来祭拜华佗菩萨，从而获得了更多地收益。2004 年以前，华佗庙无序的经营让很多信徒深恶痛绝，敬而远之。易主任等人通过规范管理、引进资金、排除万难，最终将华佗庙引向了正规，为华佗庙的存续奠定了很好地基础。在“庙宇之生产”中，仪式专家危书记、余主任等人通过精心策划，与相关政府部门合作，积极引导居民参与和当地公司企业的支持等措施，为戴公菩萨举办了盛大空前的 1300 岁寿诞活动。从戴公菩萨 1300 岁寿诞活动举办之前的策划到活动进行时的周密安排，在整个活动过程中，危书记、余主任等人起着策划、组织、协调、领导等作用。若是缺少了危书记、余主任等民间信仰仪式专家的“穿针引线”，戴公菩萨 1300 岁寿诞活动更是难以可能。

盘王大庙的任老、华佗庙的易主任等人、戴公老庙的危书记等人

都属于民间信仰仪式专家,他们为庙宇的诞生、庙宇的经营以及庙宇的生产等起着至关重要的作用。换句话说,仪式专家在为庙宇争取合法性地位、使庙宇走上正轨以及扩大庙宇影响等方面起着非常重要的作用,他们是庙宇得以存续的编织者。

第二节 相关问题的讨论

一、民间信仰庙宇治理研究的步骤与方法

当前,民间信仰具体研究成果的混乱无序表明了研究本身不是很成熟,民间信仰研究领域内的共识还未达成。因此,我们在本研究中提出“民间信仰庙宇治理研究”议题,试图将“庙宇治理”发展成为民间信仰研究的一种新的范式,就“庙宇治理研究”的步骤与方法进行一种尝试性地揭示。

我认为进行民间信仰庙宇治理研究分三个步骤,第一步是对“民间信仰庙宇治理”概念进行界定,形成共同的研究领域,第二步是形成稳固的学术群体,采用个案研究方式对民间信仰庙宇治理研究的各方面进行深入研究,形成一定的学术积累,第三步对个案研究资料进行理论提升,形成本土化的民间信仰庙宇治理理论。要为建立民间信仰庙宇治理研究范式作准备,就必须对当前的民间信仰研究作一个整体的反思。民间信仰从封建迷信到非物质文化遗产,逐步获得了自己的合法性地位^①,民间信仰研究也逐渐从“隐学”走向了“显学”^②,关注民间信仰的学者越来越多,各种有关民间信仰研究的学术交流也逐渐增多^③,另外,民间信仰庙宇治理化趋势逐渐明显,并且对地方

① 吴真.从封建迷信到非物质文化遗产:民间信仰的合法性立场[A].金泽等.中国宗教报告(2009)[R].北京:社科文献出版社 2009:161-180.

② 范正义认为“目前,中国民间信仰的研究受到了前所未有的重视,有成为“显学”的趋势。”具体参见范正义.民间信仰研究的理论反思[J].东南学术,2007(2).

③ 民间信仰研究学术交流如:路遥等人在 2005 年 6 月围绕着“民间信仰与中国社会研究”重大攻关课题,在山东大学召开了一次小型交流会,具体参见路遥等.民间信仰与中国社会研究的若干学术视角[J].山东社会科学,2006(5);葛兆光在 2008 年 4 月举办的“中国民间信仰的历史学方法与立场”研讨会,参见复旦大学文史研究室编.“民间何在”谁之“信仰”[C].北京:中华书局,2009;2007 年 11 月 23 日至 26 日“客家民间信仰与地域社会”国际学术研讨会在赣南师范学院黄金校区举行,参见周建新,刘宇.客家神灵和地域文化的多元视界——“客家民间信仰与地域社会”国际学术研讨会综述[J].广西民族大学学报(哲学社会科学版),2008(1);2010 年 3 月 27 日至 28 日“民间信仰、教派形态与现象”学术研讨会在北京召开,具体参见崔鲁威,赵志.信仰命题与现实问题之间的对话——“民间信仰、教派形态与现象”学术研讨会侧记[J].高校社科动态,2010(5);2010 年 10 月 22 日至 25 日,“海峡两岸民间宗教与民间信仰学术研讨会”召开,具体参见黄真真.中国民间宗教与民间信仰的重新审视——海峡两岸民间宗教与民间信仰学术研讨会记实[J].中国社会经济史

社会的影响越来越大,比如说部分学者都在关注民间信仰对乡村治理的影响^①,这为民间信仰庙宇治理研究范式的形成提供了可能性。具体来说,对于“民间信仰庙宇治理研究”的第一个步骤,目前已有一些学者进行过努力,比如说台湾学者李丁赞、吴介民对“宗教治理”概念进行过界定^②,但是,我们通过梳理有关民间信仰研究的文献综述^③发现还并未形成共同的“民间信仰庙宇治理研究”论域,再加上不同学科的介入使民间信仰研究处于混乱的状态,正如范正义所说的“多学科的介入在推动民间信仰研究向前发展的同时,也因不同学科的不同研究旨趣而肢解了民间信仰研究的完整体系。”^④因此,我们还需要更深入探讨“民间信仰庙宇治理”概念。对于第二个步骤,目前有关“民间信仰庙宇治理”的个案研究有一些,如文永辉以九福寺为个案关注着宗教经营问题^⑤,但是大多数都是关于民间信仰与地方社区、国家之间的关系的个案研究^⑥,而关于“民间信仰庙宇治理”主题的研究较少。因此,还需要加强民间信仰庙宇治理主体、治理客体、治理环境等方面的个案研究,为形成本土化理论做准备;对于第三个步骤,即要形成本土化的民间信仰庙宇治理理论。最近,学者们在进行民间信仰庙宇治理研究当中,逐渐形成了一些较为核心的概念用以

研究,2011(1).

- ① 此类研究学者如:苗月霞.乡村民间宗教与村民自治:一项社会资本研究——兼论韦伯关于宗教社会功能的观点[J].浙江社会科学,2006(6);徐姗姗.民间信仰与乡村治理——一个社会资本的分析框架[J].东南学术,2009(5).
- ② 李丁赞,吴介民.现代性、宗教、与巫术:一个地方公庙的治理技术[J].台湾社会研究季刊,2005(59).
- ③ 学界已经有了一些很好的文献综述,如陈建坡.“民间信仰与中国社会”编纂研讨会”综述[J].文史哲,2006(1);范正义.民间信仰研究的理论反思[J].东南学术,2007(2);高丙中.作为非物质文化遗产研究课题的民间信仰[J].江西社会科学,2007(3);符平.中国民间信仰研究的主体范式与社会学的超越[J].浙江社会科学,2007(6);吴真.民间信仰研究三十年[J].民俗研究,2008(4);王守恩.民间信仰研究的价值、成就与未来趋势[J].山西大学学报,2008(5);吴真.从封建迷信到非物质文化遗产:民间信仰的合法性立场[A].金泽等.中国宗教报告(2009)[R].北京:社科文献出版社 2009:161-180.
- ④ 范正义.民间信仰研究的理论反思[J].东南学术,2007(2).
- ⑤ 文永辉.九福寺的宗教经营——宗教市场论视角下的田野研究[J].开放时代,2006(6).
- ⑥ 这一类研究主要有:朱海滨.祭祀政策与民间信仰变迁——近世浙江民间信仰研究[M].上海:复旦大学出版社,2008;岳永逸.传说、庙会与地方社会的互构——对河北C村娘娘庙会的民俗志研究[J].思想战线,2005(3);台文泽.国家权力、政策与民间信仰命运的变迁——以唐至当代陇南地区龙王神信仰为例[J].社会科学论坛,2010(18);辛灵美.民间信仰与村落生活研究——以井塘村的香社组织为例[D].山东:山东大学硕士学位论文,2005;范正义.民间信仰与地域社会——以闽台保生大帝信仰为中心的个案研究[D].福建:厦门大学博士学位论文,2004等.

建构理论框架。比如说陈伟华用“灵力经济”^①概念来解释民间信仰庙宇的治理逻辑；再比如说，为了解释民间信仰庙宇的依存逻辑，学者们提出了“双名制”^②、“借名制”^③、“共名制”^④等概念。这些学术概念的建构为民间信仰庙宇治理研究核心理论的形成提供了可能性。目前，有关民间信仰研究的个案资料已相当之多，不同学科的民间信仰研究者提出的理论比较分散，并没有形成一个核心理论促成彼此间的对话交流。范正义从民间信仰与宗教的关系界说、国家与社会的理论框架、区域与全国的空间张力三方面入手，反思当前国内外学界在中国民间信仰研究上的得失。^⑤本研究提出“民间信仰庙宇治理”研究论题，目的是希望形成本土化理论，搭建学术交流的平台。

当然，民间信仰庙宇治理研究范式的确立，也会涉及到研究方法的采用和研究策略的选择。关于民间信仰研究的方法和策略，已有一部分学者进行过总结^⑥，民间信仰庙宇治理研究的方法与策略与他们有汇通之处，就不再重复论述。目前，学界大都关注民间信仰，对民间信仰庙宇的研究较为薄弱。因此，学界应对民间信仰研究进行反思，由此形成学术共同体对较薄弱的一面进行研究，这也是学者“学术自觉”的表现。“民间信仰庙宇治理研究”是“学术反思”的结果，我不知道“民间信仰庙宇治理研究”这一块石头砸进浩瀚的学术海洋当中，是溅起一两滴水花，还是激起一轮一轮的波纹打破平静的状态？我们无法预期学术游戏的结果将会如何，但我们至少提供了一个平台供大家进行游戏，至于结果大家拭目以待。

① Bourdieu(布迪厄)从交换的观点，把家庭、教会等场域内的活动纳入广义的“经济”范畴内，称之为“象征财经济”(the economy of symbolic goods)。(具体参见 Bourdieu 1998:92—123)而在陈伟华的文章中，他把民间信仰场域看成是一个交换的场域，而这样的交换活动及其运作逻辑，就称之为“灵力经济”。(具体参见陈伟华，灵力经济：一个分析民间信仰活动的新视角[J]，台湾社会研究季刊，2008(69).)

② 高丙中，一座博物馆——庙宇建筑的民族志——论成为政治艺术的双名制[J]，社会学研究，2006(1)。

③ 王志清，借名制：民间信仰在当代的生存策略——烟台营子村关帝庙诞生的民族志[J]，吉首大学学报（社会科学版），2008(2)。

④ 陈彬、陈德强，共名制：民间信仰的另一种生存策略——对湖南省江华瑶族自治县一个“盘王大庙”的个案研究[J]，井冈山大学学报（社会科学版），2011(4)。

⑤ 范正义，民间信仰研究的理论反思[J]，东南学术，2007(2)。

⑥ 目前学界有关民间信仰研究方法的文章也有一些，如：皮庆生，材料、方法与问题意识——对近年来宋代民间信仰研究的思考[J]，江汉论坛，2009(3)；谢重光，同质性、承传、变迁与研究取向——闽粤台民间信仰研究引论[J]，福建师范大学学报（哲学社会科学版），2011(4)。

二、民间信仰庙宇的管理权与派系斗争

民间信仰庙宇是民间信仰的主要载体，庙宇的修建与重建是一个复杂的过程，是地方社区、乡村精英、与基层政府共同谋划的结果，因此，对于民间信仰庙宇的治理这一问题也是极其复杂多变的。如果民间信仰庙宇的管理权问题处理不好，将会引发一系列的矛盾，进而导致派系斗争。因此，在巨大的经济利益驱动之下，如何处理好民间信仰庙宇的管理权问题，对于民间信仰庙宇在地方社区发挥积极作用，解决村庄社区中的派系斗争，有着非常重要的意义。

目前，我国政府对于民间信仰庙宇的管理主要是活动场所的登记以及主要负责人的登记管理，而对于民间信仰庙宇的具体日常管理则主要是由地方社区、乡村精英实施着。因此，在没有明文规定民间信仰庙宇管理权的所属时，地方社区或者乡村精英根据“乡越民规”、“个人贡献大小”、“集体协商”、“庙宇土地占用”等标准，对民间信仰庙宇进行管理。对于民间信仰庙宇管理权的类别，从我们的调查当中得知，主要存在以下几种，一种是根据在重建庙宇过程中的“贡献大小”，决定由谁进行管理，如华佗庙；一种是根据庙宇所占用的土地，由庙宇占用土地的小组进行管理，如戴公老庙等；还有一种则是由集体协商管理，如盘王大庙。依据不同的标准，民间信仰庙宇的管理权归属不同人群，也合情合理。但是，在实践过程中，这些资源往往是交叉在一起的，并不是单纯由某一方出力修建或者重建民间信仰庙宇，因此就难以避免日后庙宇管理权的所属问题。尤其是在民间信仰庙宇的巨大经济利益的驱动之下，各方力量更是虎视眈眈，竞相争夺庙宇的管理权。

村民为何要争斗民间信仰庙宇的管理权？我想主要的原因是由于存在巨大的经历利益，首先民间信仰庙宇本身能够带来一大笔的香火钱收入，其次通过民间信仰庙宇的收入能够为利益方提供一些乡村公共产品，比如说修路架桥等。另外一个重要的原因则在于占有民间信仰庙宇的象征意义，在乡村社会当中存在很多大姓或者以小组为单位，如果某个大姓或者某个小组占有了民间信仰庙宇，似乎对于他们来讲有着非常重要的象征意义，意味着他们能够得到其他人的尊重，拥有更多的神圣资源等等。

在争夺民间信仰庙宇管理权时，又延伸出了派系斗争。主要存在当权者派、反对者派以及亲近派等三个派别，各个派别各执一词，代表着各方的利益，互相争斗。本来民间信仰庙宇是地方社区成员的一个生活公共空间，用于日常生活的祭祀以及娱乐等用途，但是由于存在派系斗争，使得民间信仰庙宇所在的社区分成不同的派系，虽然民间信仰庙宇使得派系内部之间的凝聚力增强、整合程度增高，但是派系与派系之间却存在较为严重的敌视态度，甚至会发生派系与派系之间的打架斗殴等严重群体性事件。如果从派系与派系之间的这个角度而言，那么所谓的民间信仰的社会整合功能就不是正功能，而是负功能，扰乱地方社区的和谐环境。

由以上问题则延伸出了民间信仰庙宇的管理模式问题。首先是政策上的管理，采取活动场所登记及主要负责人的管理是远远不够的，其次如何做到以某种标准对民间信仰庙宇进行管理，能够使得不同的利益集团心服口服，避免派系斗争，再次是如何协调民间信仰庙宇收入的合理分配等等问题。

三、民间信仰仪式专家权威的树立、衰落与重塑

在民间信仰庙宇的管理权争夺以及管理模式等问题之下，一个非常关键的问题则是民间信仰庙宇治理主体，即民间信仰仪式专家权威的建构问题。如何能够成为民间信仰仪式专家？以及民间信仰仪式专家的权威如何建构？这对于民间信仰以及民间信仰庙宇的命运有着非常关键的作用。

如何能够成为民间信仰仪式专家？从我们的调查当中，则主要存在以下几种：一种是通过民选的方式，选举某人成为民间信仰庙宇的管理者、活动的组织者，这是一种大众赋予的模式，前提是该民间信仰仪式专家自身也需要具备一定的基本素质，此人具有可替代性，只要基本素质符合都可以胜任，如盘王大庙的庙管委员会主任任老等人；另外一种则是由于自身独特的经历，促使其成为民间信仰仪式专家。此种经历并非每个人都经历过，此类人常常具有不可替代性，是一种自身赋予的模式，如道县的“关仙现象”的“仙娘婆”、“灵媒”等基本上属于此类；还有一种既非选举，也非灵媒，比如说华佗庙的易主任。至于这几种类型如何命名，暂且不说。当然，要想成为民间

信仰仪式专家，需要具备一定的条件，从我对易主任的访谈当中可以看出，他认为必须要有以下几个条件：首先，具有一定的文化程度；其次，有一定的社会活动能力，能够将庙宇做大做强；再次，对宗教法律法规有一定的了解；最后，经营庙宇不以敛财为目的，而是服务于信仰。具备这些条件，似乎可以成为一个较为合格的民间信仰仪式专家，而要树立民间信仰仪式专家的权威则又是另外一回事。

成为民间信仰仪式专家的条件是塑造民间信仰仪式专家权威的必要条件，但是并不是充分条件。要想树立权威，还需要其他更为深层次的条件。在我们的访谈当中，“信任”是一个核心词汇，它常常被群众挂在嘴边。信任，当然包含的内容非常丰富，其中主要包括处理民间信仰庙宇事情公平公正，做到民间信仰庙宇财产收入与开支公开透明等等。民间信仰仪式专家通过公平公正的处理事情，以及有效地管理民间信仰庙宇，逐渐建立起民间信仰权威。在民间信仰仪式专家权威树立的过程中，信徒逐渐由崇拜神灵转换为敬拜民间信仰仪式专家。比如说，CS县华佗庙的情况，华佗庙当中供奉着“华佗菩萨”等神灵，信徒一般来此都是拜华陀菩萨，祈求神灵护佑，但是随着民间信仰仪式专家（周管事）逐渐管理着华佗庙的日常事务，建立了“远程信仰服务模式”，信徒有时候并不亲自到华佗庙来拜华陀菩萨，而是通过周管事，来达到拜华陀菩萨的目的。在这个过程中，周管事成为他们心目中的“神”，虽然她传达着华陀菩萨的话语，无疑她在信徒当中树立起了绝对的权威，华佗庙当中的“代告生”也属于此类，仪式专家无形当中被神圣化。再比如，道县的“关仙”现象当中，信徒崇拜的应该是所谓的“七十二位仙娘”（如观音娘娘、土地公公等），但是由于信徒经常与操众“关仙”仪式的“仙娘婆”之间联系，向“仙娘婆”咨询各类“疑难杂症”，从而逐渐忽略了所谓的“关仙”的“七十二位仙娘”，从崇拜神灵“仙娘”转变成了崇拜“仙娘婆”，将“仙娘婆”的预言作为神灵的预言，“仙娘婆”在信徒心中形成了非常强大的权威。

权威能够被树立，同时也能够被打倒。民间信仰仪式专家权威的衰落主要存在以下几种情况：一是由于没有信徒等观看者，民间信仰仪式专家发挥不了作用，权威得不到施展。没有了观众，民间信仰仪

式专家无从表演，比如说盘王大庙的情况，任老是当地盘王信仰的民间信仰仪式专家，在以往举办盘王节、祭祀活动等时候，他是仪式操纵者，同时也是庙管委员会的主任，处理着盘王信仰当中的大小事务，而且当地的村委会在做出重大决策时常常需要咨询任老，他在当地树立了极高的权威。但是，由于目前盘王大庙烧香祭拜的人较少，而且现在也不举办盘王节庆祝活动，没有了观众，致使任老的仪式专家权威慢慢地衰落了。此类民间信仰仪式专家权威的衰落是自然而然的；另外一种情况，则是由于民间信仰仪式专家自身的原因而导致其权威的衰落。自身原因主要有：得不到信徒或者村民的信任、处理事情不公平公正、庙宇管理混乱等情况。比如说CS县的华佗庙的庙管委员会主任易主任的情况，自2004年起，由于他的倡导与筹资，新的华佗庙得以修建，并且在他的管理下，华佗庙从无序经营转变成了有序经营，清除了很多不规范的现象，并且给当地带来了经济收入，提供了部分公共产品，可以说那时候他作为民间信仰仪式专家，树立起了绝对的权威，成为当地民间信仰仪式专家的代表。但是，由于他在华佗庙的财务管理方面的问题，几年来没有公开华佗庙的收支情况，从而导致了目前群众反对他继续管理华佗庙，并且要求他交出华佗庙的管理权。目前，华佗庙周边的群众对易主任的行为都是嗤之以鼻，对他的为人也都是持批评的态度，现在在当地基本上没有太多威信，民间信仰仪式专家的权威从此衰落。我们将民间信仰仪式专家权威的衰落称之为“表演崩溃”，民间信仰仪式专家在地方社区当中依据自身具有的资源，包括经济资源、政治资源、文化资源以及神圣资源等，表演着他们在民间信仰活动的的能力，塑造着他们各自的权威。一旦表演过程中，出现了意外，比如说没有了观众，或者是表演者自身的问题，以及表演环境的问题等等原因，那么就会导致表演的中断或者崩溃，此时的表演者（民间信仰仪式专家）的表演地位（权威）就会受到威胁，导致角色中断或者角色退出，此时的权威就会随之衰落。关于民间信仰仪式专家权威的问题，可以与戈夫曼的拟剧理论与社会学当中“角色”的概念联系起来进行理论升华。

当民间信仰仪式专家的权威衰落之后，民间信仰仪式专家要想继续表演，那么就必须转变表演思路，改变表演的方式方法，吸引观

众，取得信任，从而重新塑造民间信仰仪式专家的权威地位。重新洗牌，是塑造民间信仰仪式专家权威的普遍做法。具体而言，一是可以通过群众选举的方式，重新选择民间信仰仪式专家（表演者），新的表演者重新塑造权威；另外，还可以在原来的基础之上，改变表演者的表演方式方法，从而完成“纠错”，步入正轨，重新塑造权威。

第三节 结语：不足与展望

本研究以“庙宇如何存续”为核心问题，以湖南省的三个民间信仰庙宇为研究对象，从庙宇的诞生、庙宇的经营以及庙宇的生产三个方面进行了较为详细的阐述。“庙为了钱，钱为了庙”、“人要神，神也要人”、“热闹”等是民间信仰仪式专家治理庙宇时遵循的逻辑，“转换技术”、“举办庙会”、“媚上策略”、“合作策略”等是民间信仰仪式专家治理庙宇时经常采用的技术。本研究认为，民间信仰庙宇得以存续关键在于民间信仰仪式专家遵循相关的治理逻辑与采取相关的治理技术，而“集体记忆”是庙宇得以存续的治理基础，“经济利益”则是庙宇得以存续的驱动力，“仪式专家”是庙宇得以存续的“编织者”。本研究的目的，旨在以湖南省三个庙宇的诞生、经营以及生产过程为背景，试图从“治理”的角度来分析民间信仰庙宇得以存续的原因，并希望提出一些具有启发性的思考方向。当然，本研究在有限的经验材料与理论资源之下，也存在着些许不足之处。

首先，本研究尝试就民间信仰庙宇的存续问题加以了探讨，不可否认，这种讨论是初步的和尝试性的。例如，本文虽然归纳了庙宇存续的治理逻辑与治理技术，同时也得出了一些简单的结论，但是并未提出一个较为整体性的理论框架，因此，本文从“治理”的角度来讨论民间信仰庙宇得以存续的原因，其整体说服力不是很强。

其次，本研究的很多学术概念（例如民间信仰、民间信仰庙宇治理、民间信仰仪式专家等），都有待于进一步商榷，相关问题还有待更多的探讨，才能形成较为成熟的“核心概念”，才能使理论的深度有所提升。

最后，本研究所选取的三个民间信仰庙宇都是典型个案，从个案角度来说，本研究是较为深入地探讨了庙宇的存续问题，但是从更为宏观的角度来说，本研究还显得非常不足，只能说是通过三个典型的

民间信仰庙宇个案提出了一个很好的问题，还有待进一步研究。总而言之，本研究所做的还相当有限，或者说本研究只是开启了庙宇存续问题研究的一个基础，或许能够引起一些学者对于民间信仰庙宇存续问题的关注，进而从庙宇治理角度进行更为系统性的研究，这也将有助于我们对于中国现代化进程中的民间信仰现象产生更为深刻的认识。

参考文献

一、中文部分

(一)、中文专著

- [1][美]杨庆堃.中国社会中的宗教: 宗教的现代社会功能及其历史因素之研究[M].范丽珠等译, 上海:上海人民出版社, 2006.
- [2]韩明士.道与庶道: 宋代以来的道教、民间信仰和神灵模式[M].皮庆生译, 江苏:江苏人民出版社, 2007.
- [3]牟钟鉴.中国宗教与文化[M].台湾:台湾唐山出版, 1995.
- [4]李向平.信仰、革命与权力秩序——中国宗教社会学研究[M].上海:上海人民出版社, 2006.
- [5]李向平.信仰但不认同: 当代中国信仰的社会学诠释[M].北京:社会科学文献出版社, 2010.
- [6]李向平.中国当代宗教的社会学诠释[M].上海:上海人民出版社, 2006.
- [7]雷蒙·阿隆.社会学主要思潮[M].葛智强等译, 北京: 华夏出版社, 2000.
- [8]王威海 编著.韦伯: 摆脱现代社会的两难困境[M].沈阳: 辽海出版社, 1999.
- [9][英]布朗.原始社会的结构与功能[M].潘蛟等译, 北京:中央民族大学出版社, 1999.
- [10]李亦园.人类的视野[M].上海:上海文艺出版社, 1996.
- [11]李亦园.宗教与神话[M].广西:广西师范大学出版社, 2004.
- [12]李亦园.田野图像: 我的人类学生涯[M].台北: 土绪, 1999.
- [13]玛丽亚苏塞·达瓦马尼.宗教现象学[M].高秉江译, 北京:人民出版社, 2006.
- [14]王铭铭、王斯福 主编.乡土社会的秩序、公正与权威[M].北京:中国政法大学出版社, 1997.
- [15]王铭铭.社会人类学与中国研究[M].北京: 三联书店, 1997.
- [16]杜赞奇.文化、权力与国家: 1900-1942年的华北农村[M].江苏:江苏人民出版社, 2003.
- [17]晏可佳.中国宗教与宗教学[M].上海: 上海人民出版社, 2010.
- [18][美]韩森.变迁之神——南宋时期的民间信仰[M].浙江: 浙江人民出版社, 1999.
- [19]赵世瑜.狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M].北京: 三联书店, 2002.
- [20]刘晓春.仪式与象征的秩序[M].北京: 商务印书馆, 2003.
- [21]瞿海源.台湾宗教变迁的社会政治分析[M].台北: 桂冠, 1997.

- [22]余光弘.台湾地区民间宗教的发展——寺庙调查资料之分析[M].中央研究院民族学研究所,1982.
- [23]包如廉.现在台湾的宗教生活[M].陈有方、陈豫林译,中央研究院民族学研究所资料集编,1996.
- [24]董芳苑.台湾民间宗教信仰[M].台北:长青,1975.
- [25]乌丙安.中国民俗学[M].辽宁:辽宁大学出版社,1999
- [26]周大鸣.凤凰村的变迁——华南的乡村生活追踪研究[M].北京:社会科学文献出版社,2006.
- [27]戴康生,彭耀.宗教社会学[M].北京:社会科学文献出版社,2000.
- [28]甘满堂.村庙与社区公共生活[M].北京:社会科学文献出版社,2007.
- [29]李祥红、任涛 主编.江华瑶族[M].北京:民族出版社,2005.
- [30]郑德宏、任涛、郑艳琼 主编.湖南瑶族风情[M].湖南:岳麓书社,2009.
- [31]雷德费尔德.农民社会和文化.芝加哥:芝加哥大学出版,1956.
- [32]余英时.士与中国文化.上海:上海人民出版社,1987.
- [33]爱弥儿·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.
- [34]邓正来.研究与反思——中国社会科学自主性的思考[M].辽宁:辽宁大学出版社,1998.
- [35]Jacques Gernet 著,耿升译.中国五到十世纪的寺院经济[M].甘肃:甘肃人民出版社,1987.
- [36]江灿腾 主编.台湾佛教文化的新动向[M].台北:台北东大图书有限公司,1993.
- [37]郑志明 主编.宗教与营利事业[M].台湾:南华大学宗教文化研究中心出版,2004.
- [38]梁敬东.缺席与断裂——有关失范的社会学研究[M].上海:上海人民出版社,1999.
- [39]布迪厄 著,褚思真、刘晖 译.言语意味着什么[M].北京:商务印书馆,2005.
- [40]布迪厄著,华康德译.实践与反思——反思社会学导论[M].北京:中央编译出版社,1998.
- [41]复旦大学文史研究室编.“民间何在”谁之“信仰”[M].北京:中华书局,2009.
- [42]朱海滨.祭祀政策与民间信仰变迁——近世浙江民间信仰研究[M].上海:复旦大学出版社,2008.
- [43]沈绍尧 主编.访古问今走长沙[M].北京:气象出版社,1993.
- [44]清华大学社会学系编.清华社会学评论(第一辑)[M].福建:鹭江出版社,2000.
- [45]韦伯 著,林荣远 译.经济与社会[M].北京:商务印书馆,1997.
- [46]韦伯 著,简惠美 译.中国的宗教[M].台北:远流,2003.

（二）、博硕论文

- [1]符平.乡村信仰场域:理论基础与经验研究——以湘中“三仙”崇拜为扩展个案[D].湖北:华中师范大学硕士学位论文, 2006.
- [2]刘丽霞.民间信仰复兴的社会学研究——以 Z 庙为个案[D].江苏:南京航空航天大学硕士学位论文, 2010.
- [3]范正义.民间信仰与地域社会——以闽台保生大帝信仰为中心的个案研究[D].福建:厦门大学博士研究生学位论文, 2004.
- [4]骆建建.归来之神:一个乡村寺庙的民族志考察[D].上海:上海大学博士学位论文, 2005.
- [5]辛灵美.民间信仰与村落生活研究——以井塘村的香社组织为例[D].山东:山东大学硕士学位论文, 2005.
- [6]张培新.台湾宗教性非营利组织运作的社会资本考察[D].台湾:南华大学硕士学位论文, 2003.
- [7]冯霞.青海循化撒拉族自治县汉族移民乡村社会文化变迁研究[D].甘肃:兰州大学博士学位论文, 2010.
- [8]乔婧.重建寺庙:当代乡村社会的公共空间再重塑[D].北京:中央民族大学硕士学位论文, 2012.

（三）、期刊论文

- [1]李丁赞, 吴介民.现代性、宗教、与巫术:一个地方公庙的治理技术[J].台湾社会研究季刊, 2005(59).
- [2]林玮嫔.台湾庙宇的发展:从一个地方庄庙的神明信仰、企业化经营以及国家文化政策的影响谈起[J].考古人类学刊, 2005(62).
- [3]符平.中国民间信仰研究的主体范式与社会学的超越[J].浙江社会科学, 2007(6).
- [4]陈彬.民间信仰的社会学研究论纲[J].浙江社会科学, 2011(3).
- [5]陈彬、陈德强.共名制:民间信仰的另一种生存策略——对湖南省 JH 县一个“盘王大庙”的个案研究[J].井冈山大学学报(社会科学版), 2011(4).
- [6]陈彬、陈德强.“民间信仰”的重新界说[J].井冈山大学学报(社会科学版), 2010(4).
- [7]陈彬、刘文钊.信仰惯习、供需合力、灵验驱动——当代中国民间信仰复兴现象的“三维模型”分析[J].世界宗教研究, 2012(4).

- [8]陈德强.近年来民间信仰社会公益事业研究述评[J].民间文化论坛, 2012(2).
- [9]张祝平.当代中国民间信仰的历史演变与依存逻辑[J].深圳大学学报(哲社版),2009(6).
- [10]金泽.民间信仰:推动宗教学理论研究[A].金泽、邱永辉主编.宗教蓝皮书:中国宗教报告(2008)[R].北京:社会科学文献出版社,2008.
- [11]金泽.民间信仰的聚散现象初探[J].西北民族研究, 2002(2).
- [12]金泽.民间信仰·文化生产·社会控制方略[A].金泽、陈进国主编.宗教人类学(第一辑)[M], 北京:民族出版社, 2009.
- [13]金泽.能否和谐发展:民间信仰面临的挑战与选择[J].福建省社会主义学院学报, 2006(1).
- [14]范正义.民间信仰研究的理论反思[J].东南学术, 2007(2).
- [15]刘晓春.从“民俗”到“语境中的民俗”——中国民俗学研究的范式转换[J].民俗研究,2009(2).
- [16]刘晓春.区域信仰·仪式中心的变迁——一个赣南客家乡镇的考察[A].郭于华主编.仪式与社会变迁[M].北京:社会科学文献出版社, 2000.
- [17]王铭铭.中国民间宗教:国外人类学研究综述[J].世界宗教研究, 1996(2).
- [18]王铭铭.神灵、象征与仪式:民间宗教的文化理解[A].王铭铭、潘忠党主编.象征与中国民间文化的探讨[M].天津:天津人民出版社, 1997.
- [19]郭于华.民间社会与仪式国家[A].郭于华主编.仪式与社会变迁[M].北京:社会科学文献出版社, 2000.
- [20]高丙中.一座博物馆——庙宇建筑的民族志——论成为政治艺术的双名制[J].社会学研究, 2006(1).
- [21]高丙中.民间的仪式与国家的在场[J].北京大学学报, 2001(1).
- [22]高丙中.社会团体的合法性问题[J].中国社会科学, 2002(2).
- [23]高丙中.知识分子、民间与一个寺庙博物馆的诞生[J].民间文化论坛, 2004(6).
- [24]高丙中.作为非物质文化遗产研究课题的民间信仰[J].江西社会科学,2007(3).
- [25] [美]康豹.田野的问题:一些方法论的浅见[A].金泽、陈进国主编.宗教人类学(第一辑)[M], 北京:民族出版社, 2009.
- [26]李向平、李思明.信仰与民间权威的建构——民间信仰仪式专家研究综述[A].李向平、文军、田兆元 主编.中国信仰研究(第一辑)[M], 上海人民出版社, 2011.
- [27]周越.中国民间宗教服务的家户制度[J].学海, 2010(3).

- [28][韩]文镛盛.汉代巫覡的社会存在形态[J].北京师范大学学报(人文社会科学版), 1999(4).
- [29]马新.关于民间信仰史研究中的几个问题[J].民俗研究, 2010(1).
- [30]萧凤霞.二十载华南研究之旅[J].清华社会学评论, 2001(1).
- [31]景军.知识、组织与象征资本——中国北方两座孔庙之实地考察[J].社会学研究, 1998(1).
- [32]王志清.借名制: 民间信仰在当代的生存策略——烟台管子村关帝庙诞生的民族志.吉首大学学报(社会科学版), 2008(2).
- [33]赵世瑜.国家正祀与民间信仰的互动——以明清京师的“顶”与东岳庙为个案[J].北京师范大学学报(社会科学版), 1998(6).
- [34]赵世瑜.中国传统庙会中的狂欢精神[J].中国社会科学, 1996(1).
- [35]陈春声.正统性、地方化与文化的创制——潮州民间信仰的象征与历史意义(J).史学月刊, 2001(1).
- [36]郑振满.神庙祭典与社会空间秩序——莆田江口平原的例证[A].王铭铭、王斯福主编.乡土社会的秩序、公正与权威[M].北京: 中国政法大学出版社, 1997.
- [37]刘铁梁、赵丙祥.联村组织与社区仪式活动[A].王铭铭、王斯福主编.乡土社会的秩序、公正与权威[M].北京: 中国政法大学出版社, 1997.
- [38]陈明文.试论民间信仰在现代社会中的价值与作用[J].常德师范学院学报, 2003(3).
- [39]蔡少卿.中国民间信仰的特点与社会功能——以关帝、观音和妈祖为例[J].江苏大学学报, 2004(4).
- [40]黄建铭.民间信仰的社会功能及导控——构建和谐社会视角[J].福建行政学院福建经济管理干部学院学报, 2006(3).
- [41]林国平.论闽台民间信仰的社会历史作用[J].福建师范大学学报, 2002(2).
- [42]蓝岚.壮族民间宗教信仰的社会历史作用[J].红河学院学报, 2004(1).
- [43]茆永福.中国民间信仰和北方农村社会——河北卢龙农民生活[J].喀什师范学院学报, 1998(1).
- [44]崔榕.民间信仰的文化意义解读——人类学的视野[J].湖北民族学院学报, 2006(5).
- [45]贾廷秀, 周从标.论民间信仰对社会主义新农村建设的影响[J].理论月刊, 2007(7).
- [46]吴莲进 著, 郭文般 编译.现代化对民间宗教信仰与行为的影响[A].丁庭宇、马康社编.台湾社会变迁的经验: 一个新兴的工业社会[M], 台北: 巨流, 1986.
- [47]瞿海源、姚丽香.台湾宗教变迁之探讨[A].瞿海源、章英华编.台湾社会文化变迁[M].台北: 中央研究院民族学研究所, 1986.
- [48]瞿海源、姚丽香.台湾地区宗教变迁之探讨[A].瞿海源.台湾宗教变迁的社会政治分析[M],

- 台北:桂冠,1997.
- [49]瞿海源、张珣.民间信仰的基本特征与奉献行为[A].瞿海源著.宗教、术数与社会变迁[M],台北:桂冠,2006.
- [50]瞿海源.术数流行与社会变迁[A].瞿海源著.宗教、术数与社会变迁[M],台北:桂冠,2006.
- [51]陈杏枝.台北市加蚋地区的公庙神坛[J].台湾社会学刊,2003(31).
- [52]黎听.福建宗教发展的现状、原因与趋势[J].东南学术,1997(1).
- [53]顾忠华.巫术、宗教与科学的“世界图像”——一个宗教社会学的考察[A].宣读于“宗教、灵力、科学与社会”研讨会,中央研究院社会学研究所筹备处主办,1977.
- [54]宋光宇.台湾民间信仰的发展趋势[J].汉学研究,1985(1).
- [55]朱桂凤.旅游业与佛教文化关系新探[J].学术交流,1999(2).
- [56]周大鸣.凤凰村的追踪研究[J].广西民族学院学报,2004(1).
- [57]赵宗福.地方文化系统中的王母娘娘信仰[J].民间文化论坛,2005(6).
- [58]刘伟权.乡村寺庙为什么能够存在[J].社会,1998(6).
- [59]文永辉.九福寺的宗教经营——宗教市场论视角下的田野研究[J].开放时代,2006(6).
- [60]三尾裕子.从地方性庙宇到全台性庙宇[A].台北中央研究院主编.信仰仪式与社会[M],台湾:中央研究院出版社,2002.
- [61]李丰楙.台北寺庙信仰习俗与社区文化[A].佛光文教基金会主编.当代台湾的社会与宗教[M],台湾:佛光文教基金会出版社,1996.
- [62]张珣.仪式与社会:大甲妈祖祭祀圈的扩大与变迁[A].台北中央研究院主编.信仰仪式与社会[M].台湾:中央研究院出版社,2002.
- [63]张珣.祭祀圈研究的反省与后祭祀圈时代的来临[J].国立台湾大学考古人类学刊,2002(58).
- [64]丁荷生.中国东南地方宗教仪式传统:对宗教定义和仪式理论的挑战[A].高师宁,杨凤岗.从书斋到田野:宗教社会科学高峰论坛论文集:下卷[M],北京:中国社会科学出版社,2010.
- [65]铃木岩弓 著、何燕生 译.“民间信仰”概念在日本的形成及其演变[J].民俗研究,1998(3).
- [66]朱海滨.中国最重要的宗教传统:民间信仰[A].复旦大学文史研究院.“民间”何在 谁之“信仰”[M],北京:中华书局,2009.
- [67]穆烜.民俗学的重建和发展[J].江苏社会科学,1981(2).
- [68]王健.近年来民间信仰问题研究的回顾与思考:社会史角度的考察[J].史学月刊,2005(1).
- [69][美]安东尼·帕格登.“治理”的缘起以及启蒙运动对超越民族的世界秩序的观念[J].国际社会科学杂志,1999(1).

- [70]辛西娅·阿尔坎塔拉.“治理”概念的运用与滥用[J].国际社会科学杂志,1999(1).
- [71]毛殊凡.瑶族研究中的几个问题之我见[J].中央民族大学学报(哲学社会科学版),2004(2).
- [72]钟新梅.畲田民族·盘瓠信仰·梅山文化——从三者的关系考察梅山蛮的族源[J].邵阳学院学报(社会科学版),2004(4).
- [73]彭芸芸.试论江华瑶族民间宗教信仰的社会功能[J].沙洋师范高等专科学校学报,2010(3).
- [74]彭芸芸、卢玉.试论湘南瑶族民间宗教的特色——以湖南永州 JH 县为例[J].新余高专学报,2010(3).
- [75]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,1987(62).
- [76]林美容.由祭祀圈到信仰圈:台湾民间社会的地域构成与发展[A].张炎宪编.第三届中国海洋发展史论文集[C],台北:中央研究院三民主义研究所,1988.
- [77]林美容.彰化妈祖的信仰圈[J].中央研究院民族学研究所集刊,1990(68).
- [78]陈伟华.灵力经济:一个分析民间信仰活动的新视角[J].台湾社会研究季刊,2008(69).
- [79]邓正来.中国发展研究的检视——兼论中国市民社会研究[J].中国社会科学季刊,1994(8).
- [80]李友梅.基层社区组织的实际生活方式——对上海康健社区实地调查的初步认识[J].社会学研究,2002(4).
- [81]吴永猛.台湾寺庙募款与现代社会的互动关系[A].佛学研究论文集:当代台湾的社会与宗教[C],财团法人佛光山文教基金会,1996.
- [82]吴永猛.民间宗教资源运用之探讨[A].宗教教育及宗教资源分配运用:宗教论述专辑[M]第4辑,2000.
- [83]范举正.从傅科的观点看宗教非营利事业[A].郑志明主编.宗教与营利事业[M],台湾:南华大学宗教文化研究中心出版,2000.
- [84]岳永逸.传说、庙会与地方社会的互构——对河北 C 村娘娘庙会的民俗志研究[J].思想战线,2005(3).
- [85]岳永逸.乡村庙会的多重叙事——对华北范庄龙牌会的民俗学主义研究[J].民俗曲艺,2005(3).
- [86]何方耀.广东佛教发展的现状、特点和问题[J].广东省社会主义学院学报,2001(3).
- [87]吴真.从封建迷信到非物质文化遗产:民间信仰的合法性立场[A].金泽等.中国宗教报告(2009)[R],北京:社科文献出版社,2009.
- [88]吴真.民间信仰研究三十年[J].民俗研究,2008(4).
- [89]路遥等.民间信仰与中国社会研究的若干学术视角[J].山东社会科学,2006(5).
- [90]周建新,刘宇.客家神灵和地域文化的多元视界——“客家民间信仰与地域社会”国际学术

- 研讨会综述[J].广西民族大学学报(哲学社会科学版), 2008(1).
- [91]黄真真.中国民间宗教与民间信仰的重新审视——海峡两岸民间宗教与民间信仰学术研讨会纪实[J].中国社会经济史研究, 2011(1).
- [92]苗月霞.乡村民间宗教与村民自治:一项社会资本研究——兼论韦伯关于宗教社会功能的观点[J].浙江社会科学,2006(6).
- [93]徐姗姗.民间信仰与乡村治理——一个社会资本的分析框架[J].东南学术,2009(5).
- [94]陈建坡.“民间信仰与中国社会”编纂研讨会”综述[J].文史哲,2006(1).
- [95]崔鲁威, 赵志.信仰命题与现实问题之间的对话——“民间信仰、教派形态与现象”学术研讨会侧记[J].高校社科动态,2010(5).
- [96]王守恩.民间信仰研究的价值、成就与未来趋势[J].山西大学学报,2008(5).
- [97]台文泽.国家权力、政策与民间信仰命运的变迁——以唐至当代陇南地区龙王神信仰为例[J].社会科学论坛, 2010(18).
- [98]皮庆生.材料、方法与问题意识——对近年来宋代民间信仰研究的思考[J].江汉论坛,2009(3).
- [99]谢重光.同质性、承传、变迁与研究取向——闽粤台民间信仰研究引论[J].福建师范大学学报(哲学社会科学版), 2011(4).
- [100]中国农村惯行调查刊行会.中国农村惯行调查报告[R]第3卷, 东京:岩波书店, 1985.
- [101] 刘荣.试论涂尔干和马克斯·韦伯的宗教社会学思想[J].科学·经济·社会,2003(3).
- [102] 何小莲.儒家学说的宗教化及其意义[J].西安联合大学学报, 2001(2).
- [103] 李向平.信仰是一种权力关系的建构——中国社会“信仰关系”的人类学分析[J].西北民族大学学报(哲学社会科学版).2012(5).
- [104] 苏全有,葛凤涛.近十年民间信仰功用问题研究述评[J].大连大学学报,2009(2).
- [105] 甘满堂.福建村庙酬神演戏与社区公共文化生活的[J].福建省社会主义学院学报,2006(2).

二、英文部分

- [1]Arthur P. Wolf, “Gods, Ghosts, and Ancestors.” in Religion and Ritual in Chinese Society[M].Ed.by Arthur P. Wolf, Stanford University Press.,1974.
- [2]Malcolm, Hamilton, *Sociology of Religion*[M]. New York: Routledge, 2001.
- [3]W.H., Swatos & J.P., Kivisto 1991, Max Weber as “Christian Sociologist”[J], *Journal of the Scientific Study of Religion*, Vol.30, No.4.
- [4]Daniel L.Overmyer,Ritual Leaders in North China Local Communities in the Twentieth

- Century: A Report on Research in Progress[J], Min-su ch'u-I 153, 2006. (9).
- [5] Daniel L. Overmyer, *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*[M], Princeton: Princeton University Press, 1986.
- [6] Kristofer Schipper, *The Taoist Body*, trans by Karen C. Duval[M], Berkeley: University of California Press, 1993.
- [7] Paul R. Katz, *Orthopraxy and Heteropraxy beyond the State: Standardizing Rituals in Chinese Society*[J], *Modern China*, 2007 (1).
- [8] Adam Yuet Chau, *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China*[M]. Stanford, CA: Stanford University Press, 2006.
- [9] Berger, P., *The Sacred Canopy*[M], New York: Anchor Books, 1967.
- [10] Comaroff, *Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming*[J]. *Public Culture* 12(2).
- [11] Maurice Halbwachs, *On collective Memory*[M], ed. and trans. Lewis A. Coser, Chicago, 1992.
- [12] Jun Jing, *The Temple of Memories: History, Power, and Morality in a Chinese Village*[M], Stanford: Stanford University Press, 1996.
- [13] Cohen, A. P. *The symbolic Construction of Community*[M]. London: Tavistock Press, 1985.
- [14] Foucault, *Governmentality*[M], in Berchell, Gordon and Miller (ed.) *The Foucault Effect: Study in Governmentality*, Chicago: University of Chicago Press, 1994.

三、其他部分

- [1] 国内部分寺庙被承包靠香火获利[N]. 中国新闻周刊, 2012-1-6.
- [2] 林修全. 当代台湾佛教五大道场的管理革命: 以佛光山、慈济、法鼓山、中台山与灵敬山[N]. 新闻周刊, 2003-5-8.
- [3] 盘老. 盘王简介[Z], 2011-2-12.
- [4] 李老, 盘承举整理. 始祖盘王——盘瓠简传[Z], 2011-2-12.
- [5] 李老, 主编. 正神状元、朝显仁王<李云溪>[Z], 2011-2-12.
- [6] 盘老. 唐朝敕封云溪朝显仁王[Z], 2011-2-12.
- [7] 李村长. 该地区三宿总册底引[Z], 2011-2-12.
- [8] 易主任. 古寺华佗殿[Z], 2012-4-14.
- [9] 谭爹. 戴公三圣全传[Z], 2012-8-21.
- [10] 戴公庙网址: <http://www.csdgm.cn/introduction.asp>[EB/OL].

[11]WC 县宗教.望城县召开全县道教和民间信仰工作会议

[EB/OL].<http://www.hnzj.gov.cn/xwzx/sxdt/2011-09-03/1135.html>.

[12]《湖南省民间信仰活动场所登记管理条例》

[13]辞海[Z].上海:上海辞书出版社,1995.

[14]傅振伦.民国新河县志[Z]“地方考·考之三”,民国 19 年铅印本.

[15]王铭铭.中国民间宗教:国外人类学研究综述

[EB/OL].<http://www.cranth.cn/1005/00001.html>.

附 录：

附录一：关于仁王李云溪的部分资料

唐朝敕封云溪朝鲜仁王的简历

（资料来源于盘老）

一、云溪出世喜人间

李云溪原籍是连州人，他的父亲李有能，母亲廖氏，为因隋朝动乱，迁移伍堡镇南街住着，夫妻两位到中年还未生育，在镇南街开一客栈店，客人满住，生活过得很好，忽然有一位身穿长服年过花甲的周家先生背着一个包裹，走进门来，向铺主（李有能）求住，很奇怪，这位先生，只有一个人和一个小包裹，他租用两间住房，李有能从开铺以来，没有见过这样大方的客人，住期又不定时，每天早晨洗脸后，总要到另一间住房关团肖刻时间，再才出来吃早饭，好像有什么神秘事情，不给别人知道，早饭后，这位先生就背着一个小包，包裹里已装好两三本书，和一个罗盘，就出门去了，到下午黄昏时候才回来。一连十多天都是这样，但李有能，一早一晚就偷偷地看他，原来这位周先生早晚两餐的吃饭前，还要到另一间住房放包裹前烧香化纸。敬奉包裹仰叩参拜，一连看了两天都是如此。第三天吃了晚饭，李有能与周先生在火炉边对面座谈。李有能提问周先生，你为何在包裹面前焚香化纸。问来问去先生躲避不了。只好老实说出来。这个小包裹里面是我父亲的骨灰，找到好地就安葬。按本坊山脉形势看，此地是湘桂粤三省之萌渚大山脉，这一山脉有一穴好阴地，会落在你们伍堡地区，我能点到，把我父亲的骨灰安葬进去，我家就有贵人候王出世，东西北三方都找过，尚未踩出。只有南边没有去踩，可能就在南山，今年腊月是安葬我父亲的好良期，李有能听进耳里，喜在心中，跟着去吧！先生一定不同意，想来想去想出一个办法，不等周先生踩到阴地之前，先把我父亲的骨灰迁出来，与周先生父亲的骨灰偷偷的调换，李有能按主意办了，周先生在南山连找了三天果然踩到了，这穴好阴地安葬吉日又到，如是邀请李有能协助办理，次日良晨，周先生高高兴兴的与李有能等人背着父亲之骨灰和一些动土工具到南山安葬了，但不知安葬不是自己父亲的骨灰，回家后一连三天晚上都得一梦，都是梦到铺主以鸡换凤之兆，好在李门当候王，亏了周室任马夫，周先生忽然想起铺主追问为何焚香化纸敬奉包裹，第二天进房

焚香看时，包裹不正了，一定是铺主有野心偷换了我父亲之骨灰，按孝规习俗，埋葬父亲的骨灰后，应该要过七七四十九天才出门到父亲的坟墓上。加盖新土，可是周先生心理不安，不管什么孝律孝规，立即动身到父亲的坟墓上查看，确实在左边埋有一坟新祖墓，周先生忽然又想起安葬父亲骨灰的同时，铺主要我拉线摆罗盘搞阴地，他也跟着焚香化纸，当天是一堆出土，今日是一坟大墓，周先生一想一急，立即转身到李有能铺里追问此事去了。在追问中，李有能的话有些反复。原来铺主父亲之生歿年，都是与周先生的父亲童年，而周先生心里更加明白，第二天早饭后，买了两只公鸡写好祭文，拿些香纸烛炮，转回坟墓上去，焚香排案，雄鸡告天，祭文告地，又在祖后面石碧上批写词文，曰：下告地府，上告天堂，此墓后裔不忠良，葬进活人出人王，买入死骨出阴王，周先生在石碧上划了符点上鸡血后，转过身来到左边的祖墓前，谢过对父亲不孝之罪，这才头重脚轻含着眼泪慢慢地回家去了。

话说李有能之家门，自从周先生安葬父亲的骨灰后，瑞气满堂，人丁康泰，六畜兴旺，客人满住，冬去春来，元宵未过，廖氏身怀有孕，李有能夫妻俩喜上加喜大年三十那一天，李有能的大门上还贴了一付对联，曰：送去壬戌灾岁，迎来癸亥福年。这一年是隋朝三年癸亥年岁转眼间又到了初冬之十月十六日一颗福星下降，飞到李有能家里，满屋祥光放射，直到亥时，哇的一声孩儿出世了。他就是后来被唐皇敕封为正神状元朝显仁王李云溪。

二、求学应考中状元

李云溪生于隋朝癸亥年十月十六日亥时，长到六岁就入私塾读书，天生聪明，智慧超群的李云溪于大业十四年五月，李渊登上了皇帝，推翻隋朝，改为唐朝，是唐朝的开国皇帝，唐高祖，唐室首届招考状元，进士，李云溪应考得中二名，列为进士也可称状元，继续在朝中实习任职。

三、被害错斩遭冤案

李云溪在实习任职期间，忽然南山北岩中有一狐狸精变成一位年轻美貌的姑娘，在黄昏时候走进李云溪睡房来，调戏受精。但李云溪不知妖精所变，同意夜间一床同寝。被狐狸精受精后，云溪的身体逐日脸黄，孔瘦老师看见他的身体不对以前，逐日下降就问云溪，你来时红光满面，现在怎么面黄肌瘦了。这是什么原因，你的身体有病吗？还是我们学校克扣了你的口粮吃不饱饭。云溪说：身体没病，学校也没有克扣我的口粮。老师再问那你为什么这样瘦。云溪说：我也不知道，总不敢说出来，老师早就明白了。于是等黄昏时刻，李云溪到教室看书时，

老师就去偷查他的睡房，看见有一个年轻美貌的姑娘，在云溪房里，好像在做什么，老师更加明白。次天早晨再问：云溪，开始还是不承认，老师就说：昨天我看见一个年轻美貌的姑娘在你房中，怎么你不讲出来呢？云溪就只好承认了。老师又问：那个姑娘睡在床上是否与你对嘴。云溪说：对的。老师又问：那有没有什么东西吐进你嘴里，每天夜晚上床睡后就有一珍珠吐进我打的嘴里，老师说，那你今天晚上就把珍珠吞进你的肚子里去，你的身体就好了。云溪立即答应。晚上云溪区教室看书时，那个狐狸精又来了。云溪回来上床后，姑娘同样的把珍珠吐进云溪的嘴里，云溪立即吞入肚子里了。姑娘立即啼哭，说这珍珠是我修了几千年才修成的，你把它吞进肚子里去，那我白白的修了几千年，今天晚上我也死了。我不是凡间姑娘，我是狐狸精所变的，家住南山北岩，过三天早晨后，你就去看我，给我化点纸云溪答应，姑娘忽然间就不见了。待过三天后，云溪拿些香纸烛炮。到南山北岩中，看那狐狸精姑娘怎么样。云溪周管事欧到岩中一看，之间岩中有一坟墓，祖墓面前有一双草鞋，二根花竹竿，云溪化完纸后，把这花竹竿子和一双草鞋，拿回房里来了。在房中爱好欢看。就把这双草鞋穿上，骑上花竹竿，当作飞马。忽然这花竹竿飞起来了。到处乱飞，云溪再去南山北岩中祖母面前，焚香化纸，拜告，花竹竿乱飞之事。回来它也服从云溪的指挥了。因此白天在教室实习，晚上就穿起草鞋骑起花竹竿当作飞马回家与原妻相会过活，不久妻子身怀有孕，廖氏母娘就责骂媳妇。其媳妇难受。必迫说出实话来。她说：“我不是乱偷人，而是你儿云溪天天晚上都回来。”家母还是不相信，去长安朝廷读书当官离家千万里路程，哪有天天回的事。媳妇再说：你不相信今天晚上换过房间睡。母睡媳妇房。睡到亥时，果然从门外进了一个人来。云溪进了不知母亲即时就上床，廖母即问：你是谁，即答我是云溪，廖母答道，云溪，我是你母亲。不得无礼乱来。廖母就起床追问里离家千万里路程天天晚上回来这是怎么回事。云溪把经过的事情说清楚，廖母就把这双草鞋和花竹竿藏起来了。这样母子多问多谈太久了。超过时间不能按时间回长安，云溪也知道，皇规很严，迟到三分钟就要受处分。今天不能按时到校了。可能被斩杀了。如果我被斩杀你们就把我的尸体砍溶吹烂放进塔子里埋起，过了四十九天才把盖子打开，吩咐后，立即问母亲要回草鞋花竹竿，骑上飞回长安了。可是学校正在点名云溪在半空中听到自己的名字在半空中答话，唐高祖在校场听到李云溪在半空中答话，立即骂道：李云溪在半空中答话他是邪神妖怪立即斩首朝廷学校出现迟到一分钟就被斩首的一件冤案。

四、朝廷显应闹唐皇

李云溪被斩后朝廷根据未斩前云溪的要求，将尸体送回他的家乡通报廖氏，母娘得知后大哭。哭中突然想起儿子的吩咐，立即将尸体砍溶砍烂放进塔子里埋起来也作为给儿子办好丧事。廖母又根据儿子的吩咐，到四十九天才能开盖子。但是开始放进去半天时间后开盖子也是作半天时间，实际是四十八周天，就打开盖子了，盖子一开从塔子里飞出九千八百万只黄蜂飞上半空。一直飞到长安朝廷，看见唐高祖正在上朝，文武百官站立两旁，忽然天黑地暗，像似半空中有一大乌云遮盖天上的阳光，忽然从半空中飞下数千万只黄蜂落在唐高祖和文武百官的身上，可是没有埋足四十九天，因此黄蜂针不硬无法叮，毒不进。唐高祖急忙下令赶急迫打我身上的黄蜂，谁也不敢去救皇上，个个站着像只木鸡样。动也不敢动一下，唐高祖没办法，只能面朝天上怒骂：是哪里来的妖怪邪神，变成这么多的黄蜂来叮我，李云溪立即显出半身，答道：我不是邪神妖怪，我是李云溪，因为你错杀我，今天来与你杀，你不给我平反封王侯，我就要与你对杀到底。唐高祖听出李云溪的名字声音又看到云溪的原像，及时就发抖了，这时满朝文武百官都吓得魂飞魄散。一个朝廷搞得大乱，各个都向云溪方位仰叩。云溪恨恨对唐皇上告说：皇上讲的不清，达不到我的要求，决不罢休。唐高祖听了更加害怕地答复：云溪你有什么要求，我都答应，立即给你平反昭雪。我错了，封你当明经，明法，明书明算，礼部侍郎，民部侍郎，更部侍郎，尚书，直到朝廷宰相等等什么官职都封过，云溪都不答应，也怪不得他不答应，封了三天三夜的官职都是阳间之官，他已经死了，身体又不存在，要复阳间受官职，必须要借别人的新尸体来复阳身，又不是他本人的身像。而且在阳间当官也是几十年的福禄。云溪从被错斩之后，他就一心想当阴王受万年香烟，庇佑万民，因此在朝廷显应出人身，大闹唐皇，为此唐高祖就敕封云溪朝显仁王。

五、平反昭雪就敕封仁王

李云溪大闹唐皇三天三夜之后，到了第四天晨刻唐高祖有些醒悟自己心里想我怎么把死人封做阳官呢，怪不得封了三天三夜他都不答应，云溪已经成仁，我应该封他做阴王。看他怎样，唐高祖又望着李云溪问道：李云溪我封了三天三夜的官，都不答应。难道你要当仁（阴）王吗？云溪一挥手，数千万只黄蜂立即不见了。满朝文武百官看见黄蜂飞上天去，这才提起一点精神。人人望着李云溪，希望他能答复就好了。已经过了三天三夜不坐凳不睡觉，不合眼整天连夜站着，搞得疲乏力尽，所以个个都希望李云溪答出同意两个字。李云溪怒气冲冲杀气腾

腾的冤魂半节人身，飞到唐高祖坐的金銮殿面前，双脚跪下，感道：谢主隆恩。唐高祖急忙赐座，云溪起来，飞到左边座位，满朝文武百官看见云溪飞到唐高祖面前跪下答复，个个都愉快了。唐高祖见文武百官没有点精神，就立即下令退堂，又令李云溪暂时回校舍安宿，待选择吉日再来敕封，据道教法师，吹敲，再过三天，就是黄道吉日，这三天也好让文武百官安宿，三夜才有精神封送，谁知这三天，白日安然无事，夜晚就不安宁了。有很多的阴兵冤鬼，大吵大闹，长安全城的人睡不着，好不容易又过了三天，到了第四天晨刻封王台也扎好了，文武百官都待令，突然间令鼓急响，文武百官走到封王台前，就立两旁唐高祖驾到坐上金銮殿焚香排案，令李云溪受旨，云溪御到，皇上把敕封云溪朝显仁王的圣旨读完，又令云溪去湖南江华萌渚岭立庙成仙，承受万年香烟，敕封仁王这张神牌接受了上任，这张令旗他总是不接受，唐高祖又醒悟了，长安到萌渚岭，路途遥远必须要护驾将军，神兵神将，他要立庙，必须要有一个立庙之主跟随去，唐高祖又谨告：立即下旨令先故杨爷大将为护将军，又令先故黄祖白公为文丞建庙之主随来。又令九万一千五百万神兵为仁王李云溪殿下之神比你高神将，令旗一下神兵神将即到。云溪接过令旗一展大军出发浩浩荡荡的队伍，向萌渚岭方向前进了。敕封云溪朝显仁王，随来庙主黄祖白公，护驾威武杨爷大将三圣随行。云溪启程后，那些文武百官被吓出一身大汗，好不容易才盼望他离开长安的时刻被闹了三天六夜的唐高祖等也赶快上车驾走了。

六、立庙成仙受洪恩

李云溪受敕封仁王后与随来庙主黄祖白公，护驾威武杨爷大将，三圣喜喜欢欢起程回籍，回到湖南**郡遇着三位仙姑，姑娘并问道：云溪你们去哪里？云溪答道：皇上敕封我们三圣令我们去占领萌渚岭仙境，立庙成仙。享受万年香烟，三位姑婆回道：我们也跟你们去好吗？云溪答道好，那我们就一同去吧。大家欢欢喜喜一同来到七香岗，天将晚了六人决定住宿，黄祖白公买了一只狗杀干净，晚上煮了一些，姑婆不食，一夜之间谈笑欢乐，姑婆说：我们要各立一庙你们男的先到，你们就先占领，如果我们女的先到，就我们占领，可不可以。云溪答道，可以。三位姑娘商量想出一种办法。明早把酒买多些让他们男的喝醉，我们好抢先占领。天刚蒙亮，男的煮狗肉，三位姑娘为了赶路，把米包好放进狗肉里一起煮，饭熟了吃饭好赶路，云溪笑道昨天晚上你们不吃狗肉，今早你们把米包好放进狗肉里煮还不是不吃狗肉吃狗汤。三位姑婆不管什么，起程赶路去了，云溪三圣领着喝酒吃狗肉到巳午时刻才起程，就慢了。结果刚来到岭脚看上萌渚岭红光

闪闪炮响连天才知道姑婆已经先占领萌渚岭了。当时黄昏晚了，三圣就在岭脚下马了成了云溪三圣，以前说过的男女各立一庙，还是去萌渚岭仙地选择造庙。去到了萌渚岭观察此境，无人烧香。又转回岭脚当时造就一间四方亭暂宿，三圣继续踩查，该地区的东有牛皮大岭，（后改相公岭，又改双凤山）界连楚粤三通，离城百里，名为该地区，三宿瑶洞，真实巍巍萌渚，苍苍凤山，山不在高，有仙则名，钟灵毓著，沱水之秀，其风水象一对凤凰形。仁王就在凤凰之间立殿，对面有柱石桑三张六高（叫烧香公）。石柱面前一个石香炉，自然生成。还有一个蛋形白石，在仁王殿前，风吹滚来滚去，人们去撬也不动抬也不起（叫凤凰蛋），真是双凤朝阳惟妙惟肖之风水。仁王就在此境驻安立殿。数百年来奇事多，年代久，失考无记住了。

仁王是有求即应，无叩不灵之圣帝，在古时代可能无人侍奉了，因此，到别处去显应了。因而该地区从此就败下了数百年，田地抛荒。至于洪武二年，我们一十七户，来自始居该地区（奉幼仂，唐养仂，李冬仂作为头户。蒋复春、吴卯仂，蒋八来，高继保，陈午仂，奉子傜，沈辰孙，唐法仂，周富仂，李贱奴，李碰仂，李振仂，盘申傜等一十七户）都受三条就隘之蛮夷匪班，侵犯伍堡三宿住行不安。当时国不泰，民不安。洪武皇上当天祈求仁王圣帝，而仁王大显神通及时领差阴兵将吏，到了战场，看到番国的蛮夷作战高强。李云溪左思右想，想起了黄蜂追风法，放出黄蜂将那些蛮夷叮毒头晕脑胀，败战返退。

皇上当时又敕封云溪朝显助国仁王。助国胜利返回双凤山仙境，这些黄蜂将吏就在双凤山脚下驻安。人们过路都很害怕，过了三天全部变为石头，而我们的仁王圣帝，登座双凤山，大显威灵，真是天降神圣，整天连夜毫光闪闪，瑞气腾腾，香烟冲天，人们很受感动，及时跑告仁王，望蒙圣帝有感，速差将吏，抗扫三宿周围，三条九隘匪班蛮夷。我们就长年不断侍奉。不久，果然平伏了，三条九隘匪班蛮夷。从此三宿五堡民安物阜，雨顺风调，照依年例，不断轮流侍奉。

直到景泰年间，轮流到鲁塘村的一个寡妇。盘氏去侍奉，有一天去迟了，连那个蛋石也滚出面前来了。香也烧不燃了，不知何缘故。盘氏当场跪告说，这个蛋石不知何人撬出来的，望仁王不怪我，或是今日我来迟了烧香。上山三时，下山七里，往返脚肿眼花，上下决难。望蒙圣帝放凉，将这蛋石滚下去。停止之坊，就在此方起造庙宇。刚告说完，忽然一阵狂风将这蛋石吹滚下凤尾岗停止了。正好关守这些变化的黄蜂石兵。如是，三宿头首倡议。于景泰二年。辛未岁，鼎建了岭下大庙。此境风水与双凤山无差，后龙彩旗飘扞，前面战鼓喧天，左丞右相

而护。最特色是（萌渚岭）姑婆山，云雾遮了姑婆头。三宿无雨男女愁。（天旱）姑婆山头无雾云，伍堡当天有雨淋。姑婆山头冻了雪，（作为姑婆带孝）当年国家兵戈乱。姑婆山是岭下大庙的军师山。

等待岭下大庙建成后，流车源河大发洪水，推出三节大树，在鲁塘村面前河边停止了，而鲁塘村民众抢争三节大树。抬上岗坡上来，放了三天才去破分。如破开来这树是空心的，内见一尊彩色像，真是奇怪，其余两节都同样，并有字注明：一尊石敕封云溪朝显助国仁王。二尊是随来庙主黄祖白公。三尊是石护驾威武杨爷大将。（其圣像放在此地三天，本地周围横直十米宽的蚂蚁虫数百年都不见到此方）为此三宿头首，协议将这三尊圣像，抬来岭下大庙的蓬莱仙境，水秀山明，殿阁光辉，让我仁王圣帝登座雄风宝殿，与天同寿，共地同春，威灵现现，宝像巍巍享千年之血食，受万年之蒸簋，代天行化，助国佑民，抚富扶贫辅政驱邪，为我民生，万代阴功封为三界之圣慈。屡蒙圣帝以扶持，通天圣府，祈求雨泽，上古敕封，恩泽至今，以及前朝之先贤古圣，同立大庙。

每年逢三月十三日，六月十六日，九月初九日（现改为十月十六日寿诞佳节）。突然间响吹玉笛（玉笛是仁王生前时朝廷狐狸精赐他的两根花竹）经过三年后人们听记玉笛声一十八曲。这样历来跟随，依照每年踏神三祭三六九。三月十三日许愿，祈丰保泰，六月十六日伸愿退像，装洗圣像。准备凉伞，旗号，回避，肃静大刀等等出巡游上下洞管五十四庙祠。其五十四庙（廻龙，下马，安乐，矮寨，西水，桂川，带头，狮子，九井，井口，归龙，行宫，渡州，兴龙，石角，莲州，东灵，仙姑，城隍，白云，拦河，任岗，芽丝，太平，开井，太干，岩口，长安，高山，矮山，楼子，水坡，源口，赤水，监口，平石，伎石，洪水，花楼，入马，花鼓，红花，新龙，金鸡，七香，冲木要，隆兴，胡神，仙圣，沙田，关龙，燕山，先圣等庙）十月十六日，为欢庆仁王，寿诞佳节，酬还良愿答报洪恩，照依年例轮流值年各庙村负责年年拜祭，岁岁皈投，至清朝康熙甲午岁。为因庙宇破漏不堪，从此三宿，各分上下两庙，平岗宿重修上庙，旦久、竹子尾两宿共建下庙。至民国三十八年（1949年）己丑岁，不异解放时期，被遭少数横蛮毁坏圣像。三圣难存，停禁祭祀，遭受损失，年年干旱失收，岁岁饥饿难存，乡境不宁，答蒙中央国务院，颁布少数民族宗教信仰指示精神，切思双凤岭下大庙，是我们三宿万代阴功。有求即应，无叩不灵之庙祠古圣。现遇世泰人和天时地利，一人启意。大众虔心，重修庙宇，雕刻圣像，复回真容，永垂不朽。

附录二：主要被访人员对照表

庙 宇 名称	序 号	姓名	性 别	身份	基本情况
盘王 大庙	1	任局长	男	干部	原 JH 县宗教局局长
	2	唐书记	男	干部	JH 县 TX 镇书记
	3	蒋 副 镇 长	男	干部	JH 县 TX 镇副镇长
	4	李村长	男	干部	JH 县 TX 镇 FW 村村主任
	5	任支书	男	干部	JH 县 TX 镇 FW 村村支书记
	6	任秘书	男	干部	JH 县 TX 镇 FW 村村秘书
	7	任老	男	农民	原盘王大庙负责人
	8	盘老	男	师公	FW 村周边的师公
	9	任奶奶	女	农民	FW 村村民
华 佗 庙	10	易主任	男	主任	CS 县 SH 村华佗庙庙委会主任
	11	周管事	女	农民	华佗庙平常的管理者
	12	钱某某	女	农民	SH 村村民
	13	吴奶奶	女	代告生	华佗庙的代告生
	14	周先生	男	信徒	华佗庙的信徒
戴 公 老庙	15	谭局长	男	干部	原 WC 区宗教局局长
	16	袁副局	男	干部	WC 区宗教局副局长
	17	危书记	男	农民	戴公老庙村支两委联系人
	18	余主任	男	主任	戴公老庙理事会主任
	19	石某某	男	会计	戴公老庙理事会会计
	20	朱某某	男	出纳	戴公老庙理事会出纳
	21	张某某	男	委员	戴公老庙理事会委员
	22	危娣驰	女	代敬	戴公老庙的代敬人员
	23	谭爹	男	农民	原戴公老庙村支两委联系人

附录三：调查问卷

（说明：最开始，我与导师商量采用问卷调查的方法对湖南省的民间信仰进行研究，此份问卷当中的题目都是我们商量而定的，只是一部分问题，并且在戴公老庙进行了试调查，但是效果不是很好，因此，最后我们放弃了问卷调查这种方法。）

民间文化与乡村生活的关系研究调查问卷

（表头省略）

问卷编号：_____

调查员姓名：_____

调查时间：_____

个人信息

所在村组：_____

性别：_____ 年龄：_____岁 文化程度：_____

1、一年中，您大概去拜戴公菩萨多少次？（ ）

A、基本不去 B、1—12次 C、13—24次 D、24次以上

2、一年中，您大概什么时候去拜戴公菩萨？（可以多选）（ ）

A、春节过年 B、戴公菩萨生日 C、每月初一 D、每月十五

E、清明节 F、有事就去，没事就不去 G、无事也去 H、其他_____

3、您真的相信戴公菩萨吗？

A、真的相信 B、信则有，不信则无 C、不相信 D、其他_____

4、您拜了戴公菩萨之后，在哪些方面显灵了？（可以多选）

A、治病 B、发财 C、平安 D、升学 E、生子

F、升官 G、事业成功 H、其他_____

5、您认为，信了戴公菩萨之后对人的言行是否有改变？

A、有 B、无 C、说不清

6、您认为，信了戴公菩萨之后，是否能够增强村民对村庄的认同？

A、能 B、不能 C、说不清

7、戴公庙为您们村做了哪些好事？

A、无 B、说不清 C、其他_____

（提示：架桥修路、捐资助学、慰问老人、扶贫等）

8、戴公庙去年一年为您带来了多少收入？_____元

附录四：调查备忘与访谈提纲

调查备忘（2011. 2. 19）

第二次到 FW 村调研需要收集的资料：

- 1、需要访谈的人物：李老、盘老、任老、奉老等人。
- 2、了解不同版本关于盘王何许人也的态度，并且加以求证。
- 3、了解旦久宿、竹子尾宿与平岗宿之间在建庙问题上存在的矛盾。
- 4、了解该地区三宿（旦久宿、竹子尾宿和平岗宿）的具体范围。
- 5、了解“度曼尼”活动的具体举办方式和仪式过程。
- 6、了解村民祭祀“盘王”的活动形式以及过程。
- 7、了解那些活动是祭祀盘王的，哪些活动又是祭祀仁王的？
- 8、盘王大庙修建的时候当时的村干部和相关政府部门的介入情况。
- 9、盘王大庙的修建是否取得了宗教部门的同意，是否得到批文批地。
- 10、盘王大庙落成的时候，是否有开光仪式？
- 11、修建盘王大庙（实际上是为了修建仁王庙）时，任老等人采用“挂名制”策略时，政府相关人员的态度与应对策略。
- 12、村民到盘王大庙到底是祭祀盘王还是祭祀仁王？
- 13、村民是否知道修建仁王庙时采用了“共名制”的策略。
- 14、庙会的选举制度以及对当地的基层政治选举是否有所影响？
- 15、慈善会的选举制度以及庙会与慈善会的关系，另外庙会或者慈善会有过何种慈善活动。
- 16、盘王信仰抑或是仁王信仰到底对当地居民的生活以及道德有何影响（任老说建庙之后从来没有发生过争吵，而我在调研期间就遇到过一次争吵，显然乡村精英的说法有所不妥）
- 17、了解当地居民对于盘王信仰或者仁王信仰有何记忆或者哪些传说故事。
- 18、了解目前庙会面临的主要困难是什么。

附录五：作者在攻读学位期间的科研成果

一、发表论文：

1. 《民间信仰能促进社会整合吗？》（第二作者），《民俗研究》，2013 年第 1 期；
2. 《湖南道县“关仙”现象的田野调查与理论分析》（第二作者），《文史博览》，2010 年第 12 期；
3. 《近年来民间信仰社会公益事业研究述评》（独著），《民间文化论坛》，2012 年第 2 期；
4. 《半生人社会——兼论社会管理的社会基础再造》（独著），《湖南师范大学社会科学学报（学术专刊）》，2012 年 6 月；
5. 《“民间信仰”的重新界说》（第二作者），《井冈山大学学报（社会科学版）》，2010 年第 4 期；
6. 《共名制：民间信仰的另一种生存策略——对湖南省 JH 县一个“盘王大庙”的个案研究》（第二作者），《井冈山大学学报（社会科学版）》，2011 年第 4 期；
7. 《近年来民间信仰社会公益事业研究的回顾与反思》（独著），《丽水职业技术学院学报》，2011 年第 5 期；
8. 《熟人社会到生人社会》（独著），《丽水职业技术学院学报》，2012 年第 2 期；
9. 《民间信仰庙宇治理研究论纲》（独著），《丽水职业技术学院学报》，2012 年第 4 期。

二、会议论文：

1. 《湖南道县“关仙”现象的田野调查与理论思考》（独著），已受邀参加 2010 年 7 月 26 日由中国人民大学哲学院、宗教高等研究院、佛教与宗教学理论研究所和美国普渡大学中国宗教与社会研究中心联合举办的第七届宗教社会科学年会；
2. 《近年来民间信仰社会公益事业研究的回顾与反思》（独著），已受邀参加 2011 年 10 月 28 日由中国民俗学会、山东省社会科学界联合会、山东大学联合举办的 2011 年中国民俗学年会；
3. 《社会学视角下的网络群体性事件研究》（独著），已受邀参加 2011 年 4 月 29 日由湖南师范大学公共管理学院、中南大学公共管理学院联合举办的“首届湖南高校政治与公共管理类研究生学术论坛”。

三、参与课题：

1. 参与陈彬老师主持的国家社科基金青年项目《湖南地区农村宗教的经验研究和理论探讨》（项目编号：09CZJ011）。
2. 参与陈彬老师主持的美国普渡大学的中国宗教与中国社会研究项目《民间信仰与地方社区——对湖南 5 个村庄的实地研究》（项目编号：4301-39564）
3. 参与李向平教授主持的国家社科基金重大项目“中国民间信仰”（项目编号：10&ZD113）

后 记

经历一个充实、痛苦而漫长的写作阶段之后，今天，论文终于写完了。看着这个经我斟字酌句、日思夜想写下的十万余字似博士论文的文稿，似乎并没有当初想象中的成就感，反而多了些不安、沉重。我深知这篇论文一定还有许多不足之处，但无愧于心，它确实是我多年来通过田野调查与理论思考的结果，我为它付出了最大的努力。这篇论文同时也融入了许多关爱和帮助过我的老师、朋友、家人的心血，也记录了我追求学术的艰辛历程。在此，我想把对他们的感激之情付诸笔端，化作定格。

2006 年，懵懂的我只身负笈星城，求学岳麓山下。从本科至硕士研究生，七年时间如白驹过隙，完成硕士论文之际，蓦然回首，发现自己是如此之幸运，在求学的道路上比别人少走了不少弯路。为了上学，减轻家里负担，大一、二时整天西装革履到处做兼职工作，尤其是大三时，更是托朋友从北京寄来了打算创业的机器设备，由于各种原因，最终还是放弃了我的创业梦想。自大三开始，我读书的兴趣猛增，不仅涉猎各类书籍，还参加各类学术讲座，尤其是到了硕士研究生，我不仅参与了国家课题，还经常参加各类国际国内学术会议，我的学术之路是越走越宽，这都得益于我遇到了一位好导师。

我很庆幸，在大学本科时遇到了一位好的导师——陈彬老师，如果没有他的带领，没有他的指导，或许我本科之后就离开了学术的道路。几年来，陈彬老师与我亦师亦友，是他把我带入了学术，也是他把我代入了宗教社会学这个有意思的学术领域当中，并且手把手地教我如何进行田野调查、如何读书、如何思考以及如何撰写学术论文。还记得做本科毕业论文时，陈彬老师亲自带着我，回到我的家乡进行关于“关仙”现象的田野调查，并且他结合实地田野调查情况告诉我该如何进入田野，如何与人交谈以及如何做好田野笔记等等。这些方法和思想深刻地影响着我，也促使我在进行其他的田野调查时遵循那严谨的套路，也使我明白做学问要孜孜不倦。他身上那种“以学术为业”的人格魅力潜移默化地感染我，让我也懂得了学术的真谛。进入宗教社会学这个广阔的学术领域，既有陈彬老师的原因，同时也有我 2008 年上海之行的原因。三年多的宗教社会学研究，既让

我体会到了“以学术为业”的研究激情，同时也使我感受到了至真至善的宗教情怀。三年多的学习，跟随陈彬老师到过我的家乡进行过关于“关仙”现象的田野调查，到过湖南省 JH 县进行过关于“盘王”信仰的田野调查，也到过湖南省 WC 区进行过关于“戴公菩萨”信仰的田野调查和到 CS 县 SH 村进行过关于“华佗”信仰的田野调查等等，同时也去江苏无锡、上海、北京、山东潍坊等地参加过学术会议，这些经历都是我宝贵的财富。陈彬老师严肃认真、一丝不苟的治学作风为我以后的学术道路立下典范，他深厚的学术底蕴也使我受益匪浅，这也是我宝贵的财富，陈彬老师对我影响之深是无以言表。这篇硕士论文得以顺利完成，与陈彬老师倾注的巨大心血是分不开的，从论文选题、开题报告、修改论文框架、初稿写作、反复修改、直至定稿花费了陈老师大量的精力。陈老师不仅在学术上给予了我莫大的帮助，同时陈老师与师母在生活上等各方面都给了我莫大的帮助。我想，用再多的华丽的言辞都难以表达我对他的感激之情，我只有将这份感激之情存在心里，将这份感激之情化作我以后工作学习的动力，以更大的成绩来回报陈老师的付出与栽培。

从本科到硕士研究生七年的时间，感谢湖南师范大学公共管理学院社会学系所有老师给我的谆谆教诲。陈成文教授、王翠绒教授、孙建娥教授、肖汉仕教授等等在我求学期间授予了大量专业知识，同时也在开题报告期间提出了很多中肯的修改意见，在此我向它们深表谢意。感谢胡建新老师、周秋良老师、罗忠勇老师、胡书枝老师、陈云凡老师等对我的帮助；刘文钊、蒋金燕、张青松、马少珍、安兵、倪家栖、张健、刘凯、肖飞以及许多不能一一列举姓名的同窗好友也以各种方式帮助了我，我会毕生铭记他们的真诚和友情。

在硕士学习期间，我还有幸得到了下列学术机构和专家学者的支持和帮助。

我在 2009 年、2010 年连续两年暑假参加了美国普渡大学中国宗教与社会研究中心、中国人民大学佛教与宗教学理论研究所等联合举办的宗教社会科学年会。这个学术盛会让我有机会聆听当今世界最优秀的宗教社会学专家的讲课，还为我们年青学子提供了一个与国内外众多从事宗教研究的学者交流的机会。尤其是感谢美国普渡大学的杨凤岗教授和中国人民大学的魏德东教授，感谢你们给我参加 2010 年第七届宗教社会科学年会与第七届中美欧暑期宗教高级研讨班的机会，并且还为我提供机会在年会上做论文发言。同时也感谢台湾大学社会学系瞿

海源教授、台湾东海大学赵星光教授、北京大学社会学系方文教授等人对我会议论文提出的中肯修改意见和对我的关心，你们的博学多识给我留下了深刻印象。

我在 2011 年参加了由芝加哥大学北京中心、中国人民大学等联合举办的“第一届政治社会学讲习班”，感谢他们为我提供的奖学金，为我们年青学子提供一个与国内外政治社会学领域的学者交流的平台。尤其是感谢芝加哥大学的赵鼎新教授和中国人民大学的冯仕政教授，他们幽默风趣的讲课让我受益良多。

我在 2011 年参加了由中国民俗学会、山东大学等联合举办的 2011 年中国民俗学年会，此次年会使我能够进入民俗学界，认识了很多研究民俗的学术大家。民间信仰也是民俗学研究的一个重要部分，因此，通过参加此次学术年会，也使我了解了民俗学运用什么方法和理论来研究民间信仰，为我以后民间信仰的研究提供了很多思路。特别感谢叶涛教授、施爱东教授、张士闪教授、敖其教授、吕江教授等老师对我的指导，他们对学术的热情和追求给我留下了深刻的印象。

还需感谢叔同书院、叔同基金以及崔维成老师、康伯霖老师对我的帮助和关爱。我在 2009 年参加第六届宗教社会科学年会时，虽然当时还是本科学生身份，也没有提交论文，却有幸认识了崔维成老师。崔老师身上的那种强烈的社会责任感深深地影响了我，此后我在大四时向崔老师申请加入了叔同书院，成为了他们当中的一员，我也时常告诫自己要向各位老师学习。还记得，崔老师到长沙来开会，还特意邀请与我相见，当时的场面还历历在目，在长沙皇冠假日酒店的一番谈话让我受益良多。我在 2011 年担任湖南师范大学公共管理学院研究生学术科研协会会长时，组织并策划了“首届湖南高校政治与公共管理类研究生学术论坛”等大型学术活动，非常感谢叔同书院、叔同基金给予的各方面的资助，使学术论坛得以成功地举办。

还要感谢华东师范大学李向平教授让我参加 2012 年在上海举办的“民间信仰工作坊”，也感谢李老师让我参加他主持的国家社科基金重大项目“中国民间信仰”，让我有机会与众多学者进行交流与学习，也更加激发了我研究民间信仰的兴趣。

这些年来，我非常感谢两位著名的萨满教研究专家，她们是中国社科院民族学与人类学研究所孟慧英教授和大连民族学院郭淑云教授，虽然我与她们至今尚未蒙面，但联系已久，非常感谢她们多年来对我研究的关心和帮助，为我解答在

追求学术之路上遇到的困惑,她们的话语让我受益良多,也期待着与她们的见面。

最后,要特别感谢在我进行田野调查过程中给予我支持和帮助的所有朋友,如盘王大庙、华佗庙、戴公老庙的信徒们、负责人、代告生、代敬人员等等。非常感谢 FW 村任支书、李主任、任秘书等,他们不仅为我提供食宿,同时还在百忙之中带领我到各个地方进行田野调查,正是得到了他们的帮助与支持,我才有机会收集到各方面的资料,可以说是他们构成了我论文的主体,是他们和我一起完成了该文的述说,或许他们没有机会看到这个论文,在此我把最真挚的谢意送给我论文的“合作者们”。

从读大学以来,一直令我颇为内疚的是,未能对父母尽到应有的孝道。他们深深体会到务农的艰辛,一直都非常注重儿子的教育,省吃俭用地供我读书。感谢远在深圳打工的弟弟,多年来他为我分担了太多的义务,并一直在经济上和精神上支持我的学业。若非如此,我恐怕就不是现在的我了。女友琼琼细心、体贴且睿智,我们共同分享着各种快乐和喜悦,感谢她陪伴我已经走过和即将走过的岁月!

在岳麓山下七年的求学生涯,看似漫长,亦感短暂,太多的事值得怀念,太多的人需要感谢。行文至此,一丝伤感涌上心头,当初坚定地考博梦想,如今不得已而放弃,也辜负了导师对我巨大的付出与期望,只能期待以后继续实现那个梦想来回报他。不想再往下写了,就以我非常喜欢的几句话来勉励自己吧,希望我为之着迷的社会学探索之旅才刚刚启程。

林中
有两条叉开的小路
而我
选择了
那一条人迹罕至的小路
却有完全不同的风景

陈德强

2013 年 5 月于长沙岳麓山下

湖南师范大学学位论文原创性声明

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是本人在导师的指导下，独立进行研究工作所取得的成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的作品成果。对本文的研究做出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本人完全意识到本声明的法律结果由本人承担。

学位论文作者签名：陈德强 2013年 5 月 30日

湖南师范大学学位论文版权使用授权书

本学位论文作者完全了解学校有关保留、使用学位论文的规定，研究生在校攻读学位期间论文工作的知识产权单位属湖南师范大学。同意学校保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许论文被查阅和借阅。本人授权湖南师范大学可以将本学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存和汇编本学位论文。

本学位论文属于

- 1、保密□，在_____年解密后适用本授权书。
- 2、不保密☒。

(请在以上相应方框内打“√”)

作者签名：陈德强

日期：2013年 5 月 30日

导师签名：

陈彬

日期：2013年 5 月 30日