

“仪式承包者”与民间信仰类型的建构*

——以陕西炎帝信仰及其精英关系为例

赵翠翠 李向平

本文以炎帝信仰所建构出来的三种信仰精英为研究对象,采用民间信仰“仪式承包者”这一概念,并且以炎帝祭祀的仪式承包者为中心,论述炎帝信仰过程中三种信仰精英、仪式承包者的形成及其影响,讨论民间信仰精英如何以其仪式承包者的身份,构成了炎帝信仰三大类型;进而通过炎帝信仰的官方和民间两大话语体系的梳理,说明“正祀”与“淫祀”两大信仰传统的整合与分别,并没有直接转换为当代信仰类型的合法性要求,而是在其信仰类型的建构中,体现出炎帝信仰类型中不同的仪式承包者与各种人群、利益、资源和权力关系间的复杂交织,最后形成了以炎帝信仰为基础却体现为三种信仰类型及其表达方式。

关键词: 仪式承包者 炎帝信仰 信仰类型 社会建构

作者 赵翠翠,1985年生,华东师范大学社会学系宗教社会学博士研究生;李向平,华东师范大学社会学系与宗教与社会研究中心主任、教授、博士生导师。

20世纪80年代以来,随着炎帝祭祀传统首先在民间峪泉村的复兴与发展,宝鸡地区的炎帝信仰,逐渐形成了民间的、官方的、官民合办的三种祭祀类型。^①其间,围绕着同一个炎帝,不同的信仰仪式承包者在不同的空间视域下基于其自身的权威及其所拥有的资源、关系、权力等现实条件,从而形成了民间的、官方的、官民混合的三大信仰精英。然而,由于民间信仰之仪式承包者在不同信仰类型中所构建的民间权威及其身份、地位,炎帝信仰的三种类型也随之体现出“分别为圣”的自我建构逻辑,最终使炎帝信仰的神圣性建构失去了一个认同的中心,构成了一个信仰、三大类型如何获得公共认同的信仰社会学难题。在此构成之中,三种信仰类型的仪式承包者无疑是始作俑者,举足轻重。

一、“乡村精英”研究及其问题

长期以来,乡村精英研究一直备受国内外学术界的关注和重视。其中,以中国改革前乡村精英为主要研究对象的杜赞奇,^②以及不少东欧和美国学者基于中国农村的实地考察,纷纷建构理论来解释中国的乡村精英问题,并且集中于精英循环与精英再生理论。受此影响,特别是20世纪90年代以来,随着中国农村问题研究的不断深入,乡村精英亦成为农村问题研究中一个重要

* 本文系国家社科基金重大项目《中国民间信仰研究》(10&ZD113)的阶段性成果。

① 参赵翠翠等《民间信仰的类型及其建构》,中国民俗学会2013年年会论文,2013年11月16—19号,西安。

② 杜赞奇:《文化、权力与国家—1900—1942年的华北农村》,王福明译,江苏人民出版社,1996年。

的研究对象,尤其是在乡村精英的分类研究上,学界都有不同程度的探讨。

一般而言,“精英一般是指那些出类拔萃,精明强干的人。农村精英是农村中有威望、有影响和有号召的人”。^①至于“现代型精英,大致是指在市场经济中脱颖而出的经济能人”。^②而“村庄精英,即在农村社会中影响比较大的人物”,在“小群体的交往实践中,那些比其他成员能调动更多社会资源,获得更多权威性价值分配如安全、尊重、影响力的人。”^③他们在乡村社会集聚的影响力和号召力,主要来源于他们在经济、威望及其对可支配资源掌握上的优越。

在此基础上,“农村社区精英分为政治精英、经济精英和社会精英”,^④也可分为体制精英和非体制精英,^⑤或村庄体制内精英与村庄体制外精英两类。^⑥很明显,上述研究主要基于国家—乡村精英的二元逻辑框架,出自于西方理论主导下的精英分析模式,多以韦伯“三位一体”式分析为蓝本,对乡村精英进行的分类研究。但是,韦伯关于经济标准(财富)、政治标准(权力)和社会标准(声望)的经典论述,影响虽然深远,但在其理论应用于中国农村精英研究之际,无疑会存在着一定的模糊性,特别是讨论到乡村社会中具有多重身份的精英时,此种分类方法显得尤为单薄。它忽略了现实生活中精英身份之间的相互糅和性和不可分割性,也忽略了非正式的制度场合中“非官方民间权威”^⑦或“非制度化权威”^⑧的存在及其重要角色。

另外,上述研究在乡村精英何以产生的机制层面也关注较少。因为,“民间权威中心的形成,不是偶然的,它有历史和社会的必然”。^⑨在此意义上,民间权威的构成或精英身份的获得,大多是一种乡村社会的建构。在此过程中,乡村精英大多基于其自身的优势资源,不断地对原有社会资本进行累积或转化,以实现自身的权力、资源再生产。从权力与身份的关系来看,社会身份存在于权力关系之中,并通过权力关系而获得。^⑩所以,乡村精英的身份不单是一种出身或社会位置的标识,它还是一种在社会中逐渐被建构和完善的产物。

比较而言,在民间信仰及其类型的研究层面,民间信仰精英的研究作为乡村精英的主要构成部分,学术界以往较少关注。这些民间信仰精英与其他乡村精英比较,他们更会在其构成中展现出民间社会资源、权力与其他社会层面的关系,甚至还会与其他精英形成某种身份的重叠。这是因为,“中国人的信仰往往不会在社会系统中独立呈现,人们只能从信仰关系、信仰对象、信仰表达方式,甚至是信仰者的身份与地位等,来把握中国信仰的社会学本质”。^⑪另外,信仰关系的社会建构,与信仰只能局限于社会人事关系的表达方式,这两大层面的特征,同时也使信仰的实践在通过这些现实关系来表达的时候,不得不对这些社会关系具有极其强大的依附性。而这种依附性在民间信仰类型的建构中,就体现为民间信仰精英所能支配的各种关系资源;换言之,民间信仰精英手中的关系资源越多就越会影响甚至是能够制约一种信仰类型的建构。为此,民间信仰精英的研究将有助于乡村精英研究的深化,丰富人们对乡村权力、社会结构的认识。

① 吕世晨:《农村社会学》,社会科学文献出版社,2006年,第269页。

② 贺雪峰:《村庄精英与社区记忆:理解村庄性质的二维框架》,《社会科学辑刊》,2000年第4期。

③ 仝志辉:《农民选举参与中的精英动员》,《社会学研究》,2002年第1期。

④ 李婵:《农村社区精英研究综述》,《中共济南市委党校学报》,2004年第3期。

⑤ 仝志辉,贺雪峰:《村庄权力结构的三层分析——兼论选举后村级权力的合法性》,《中国社会科学》,2002年第1期。

⑥ 刘祖云、黄博:《村庄精英权力再生产:动力、策略及其效应》,《理论探索》,2013年第1期。

⑦ 王铭铭:《村落视野中的文化与权力——闽台三村五论》,三联书店,1997年,第269页。

⑧ 赵旭东:《权力与公正——乡土社会的纠纷解决与权威多元》,天津古籍出版社,2003年。

⑨ 王铭铭:《村落视野中的文化与权力——闽台三村五论》,第81页。

⑩ Jenkins, R. *Social Identity*, London and New York: Routledge, 1996. pp. 25.

⑪ 李向平:《20世纪中国的“信仰”选择及其影响》,《学术月刊》,2012年第5期。

一般来说,有什么样的信仰精英,就会建构出什么样的信仰表达方式;有什么样的身份,就会体现出与其身份相一致的信仰建构逻辑。在此研究方面,固有研究主要集中于民间信仰仪式专家的讨论,“比较具有代表性的概念有,景军的‘仪式操演者’(ritual performer)、欧大年的‘仪式领头’(ritual leader)与刘永华的‘典礼主持人’(master of ceremony)”^①。他们是民间信仰或信仰仪式的总领或组织者,是具有“特别仪式角色功能的人”。^②其实,从广义上来说,那些组织民间的信仰表达、仪式展演等权威人物,一方面是仪式专家,一方面也是乡村家族的房头或地方的头人。在人类学著作中,这些仪式专家大多就以民间信仰的权威身份出现。比如,王铭铭研究的福建美法村的“C先生”及台湾石碇村的吕林乌木、林清标等民间信仰精英,^③周越研究的陕西榆林黑龙潭会首老王等,^④皆可称为仪式专家。

可见,学界对民间信仰型精英的定义略有不同,但都肯定了乡村精英在民间信仰复兴及其信仰仪式的组织过程中所发挥的重要作用。他们是民间信仰在当代中国农村社会得以复兴的重要基础。因此,本文所谓的民间信仰精英,就是在乡村生活中基于民间社会之信仰需求而被建构出来一类乡村精英。他们在民间社会的信仰复兴及其构建过程中,往往发挥着组织、决策、整合资源等关键作用,是建构民间信仰中神人关系与信仰类型的重要人物。

所以,民间信仰精英身份的功能承担,即是民间信仰的仪式承包者、重要组织者;可以是体制内或体制外的精英,亦可是多重乡村精英身份的有效整合。只是固有研究中所谓“仪式专家”,只是强调了民间信仰精英在民间信仰仪式中的组织、展演、主持等功能,对其在民间信仰建构构成中所承担与发挥的社会权力、资源整合等功能,却值得进一步讨论。所以,本文使用“仪式承包者”概念,试图拓展民间信仰中仪式专家概念的固有内涵,特别是要去论述这些“仪式承包者”在民间信仰建构过程中的身份、地位与功能,是否会直接影响到民间信仰精英及其类型的构成等重要问题。

二、仪式承包者与民间信仰的神圣性构成

所谓“仪式承包者”,是作为被某一信仰有意拣选的人,“在这些人中间,有那么一些人,他们承担向公众说明和解释学说与礼仪的事务。如果没有高级祭司,那么毋庸置疑的是,他们即被任命为神圣文本(the sacred texts)的护持者”。^⑤与民间信仰精英的研究相类似,这些“仪式承包者”,在某种情况下即是民间信仰“神圣文本”的护持者与代表人,是建构民间信仰神圣符号的“权力象征”。如果说,“任何事物都可以成为神圣的事物。所有仪式也都具有这种性质;事实上,如果仪式不具有一定程度的神圣性,它就不可能存在”。^⑥那么,作为民间信仰主干的信仰仪式,实际上就承担有民间信仰神圣性构成的重大功能,而其中的仪式承包者,无疑就是这种民间信仰的神圣性代表。

在此,民间信仰的仪式承包者及其神圣性建构,近似却不同于马克斯·韦伯所讲的“宗教

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》,《世界宗教文化》2012年第3期。

② Daniel L. Overmyer, *Ritual Leaders in North China Local Communities in the Twentieth Century: A Report on Research in Progress*, *Min-su ch'ü-i* 153, 2006 (9).

③ 王铭铭:《村落视野中的文化与权力——闽台三村五论》,第83页。

④ Adam, Chan Yuet, *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China* (California: Stanford University Press, 2006).

⑤ 戴维·阿普特:《现代化的政治》,李剑等译,上海人民出版社,2011年,第199页。

⑥ 爱弥儿·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,渠东、汲喆译,上海人民出版社,1999年,第43页。

担纲者”。^① 因为民间信仰尚不是宗教，更没有制度化的信仰表达方式，仅只在民间信仰仪式层面，这些仪式承包者方才具有“宗教担纲者”的角色和功能。日常生活中，民间信仰承包者同时还具有其他社会身份，所以他们无法完全成为该信仰的代表人。虽然像伊利亚德所言，“显圣的媒介，在生活世界里到无处不在”。^② 此判断虽然有点泛圣论的特点，但这种无处不在的神圣现象，如果在这些神圣与社会之间曾经有一个强有力的东西，如祭祀仪式、制度、大人物甚至公权力等，把这些神圣关系予以固定和稳定，它们就可以作为神圣性的符号与神圣的表达，成为神圣的仪式的担当者。尤其是信仰仪式能够帮助他们把自己的意志强加给世界。^③ 所以，民间信仰的仪式承包者在建构信仰及其类型的时候，也同样能够在信仰仪式的组织过程中，将自己的意志强加给信仰方式。与此同时，通过这样的信仰仪式，信仰之仪式承包者也将神圣的关系与资源予以整合，进而在此信仰仪式中，建构出自己的权威性乃至神圣性。

所以，在本文的论述之中，“仪式承包者”即是指那些在炎帝信仰及其类型建构中，能够集合各种资源、组织社会网络并建构信仰模式的精英人物，是在一定区域内具有整合某种信仰资源甚至是一定范围内的社会号召力的权威人物，他们是建构神人关系及其神圣性平台的实践中介。一旦仪式承包者掌握了信仰建构的权力及其资源、关系等，它就有可能在信仰的仪式构成及其实践中，成为建构信仰类型及其神圣性的权威。只是在建构不同的信仰类型中，构成这些仪式承包者手中能够使用的权威性资源的大小，会直接制约他们的权威性甚至也直接影响到他们所建构的信仰及其信仰类型的神圣性的强弱。

作为信仰类型及其神圣性构成中的主要过程，“祭祀是所有宗教行为中最典型的一种”，“祭祀仪式，作为合法性习俗，迫使人们服从它的那种权威性。每一种仪式的基本理念，就是关于神圣的观念”。^④ 所以，在民间信仰之祭祀等各种仪式的承办、主持过程中，仪式承包者会通过祭祀的仪式、敬献等过程，就能够定义某个神圣的信仰对象，从而建立人与其信仰对象或人与神之间的关系。尽管祭祀本身是一种非严格宗教意义上的信仰与社会活动，但祭祀仪式却能够展现该民间信仰之中神圣与世俗之间的深层关联。在某种程度上，谁能够承包、主持了这一信仰仪式，谁就等同于主宰了这一信仰类型的神圣性。

尤其是在一种泛神或多神信仰的语境中，信仰的神圣性建构不单是神圣与世俗之间的互相转换及其合一，它还是神人关系基础之上的多种现实条件的有效整合。如祭祀的主体及主持人不同，信仰的神圣性及其建构方式也会有所不同。不同的神人关系，不但会影响信仰类型的构成及其实践，还会依着不同的仪式承包者与各种社会权力的关系，建构出人与人、人与神、人与社会间的不同逻辑。一旦某个仪式承包者作为某种信仰精英替代了神的崇拜，或能够提供、整合、组织或建构神人关系及其实践的信仰仪式，那么，这些仪式承包者就会成为神圣性建构的主要担纲者，从而成为建构某种信仰类型的主要动力。

因为拥有象征权力的人，一般也会被认为是有权威的人，这种权威甚至会成为神圣性或民间信仰得以建构的代表人。宗教或信仰的权威问题格外重要，甚至能够决定一个宗教信仰体系的功能影响的大小乃至它的生死存亡。^⑤ 所以，信仰的存在、建构与复兴，何人能够决定其祭祀的

① “宗教担纲者”为马克斯·韦伯在《宗教与世界》一书中提出，参《中国的宗教：宗教与世界》，康乐、简惠美译，广西师范大学出版社，2004年。

② 伊利亚德：《圣与俗——宗教的本质》，杨素娥译，桂冠图书股份有限公司，2001年，第293页。

③ 爱弥儿·涂尔干：《宗教生活的基本形式》，第108页。

④ 马塞尔·莫斯、昂利·于贝尔：《巫术的一般理论：献祭的性质与功能》，杨渝东等译，广西师范大学出版社，2007年，第13—14页。

⑤ 陈彬：《宗教权威的建构与表达——对N省H市山口教堂的研究》，香港中文大学崇基学院宗教与中国社会研究中心，2013年，第2页。

表达方式, 实在是民间信仰类型构成中民间影响社会功能如何发挥的一个基本问题。它说明, 信仰的表达及其神圣性的建构与社会有着密切的关联。它不但与信仰对象、制度设计、神圣仪式等相关联, 同样需要一种象征性的权力关系才能得以实现。这种象征性的权力, “是通过交往和象征交换的功能被建立、积累和延续的权力”。^① 所以, 炎帝信仰的神圣性建构, 如同神人关系作为信仰关系中的核心层次一样, 都不能忽略了权力关系的影响, 因为“关系本身及来自关系的社会结合, 或者被认为是现实的有机生活, 这是共同体的本质”。^② 民间信仰作为乡村社会中不稳定的信仰共同体, 权力关系对于各种社会、资源等方面的整合, 尤其会如此。

可见, 社会在建构或再生产这种神圣性的过程中, 同时也必然创造了以仪式承包者本身为平台的信仰类型, 或者说, 这些建构信仰的主体为神圣性的表达提供了信仰实践的平台、神圣资源及其符号, 是民间信仰神圣性得以建构和延续的有机构成。这里的建构者与建构信仰的主体, 即是本文所论述的仪式承包者; 而在此研究个案之中, 即是炎帝祭祀的重要组织者或承办人, 并与地方文化、神圣性资源及权力关系之间存在着一定的互动格局。可以说, 仪式承包者所能支配和建构的地方资源越是丰富, 其与地方权力的关系越是稳固, 他们就越能成就一种信仰的构成及其变迁; 反之, 仪式承包者手中的这些资源关系, 一旦被弱化或被替换, 或者是发生异化, 无疑也会直接影响到该信仰的可持续存在乃至民间信仰的灵验与否。

在炎帝信仰类型的构成过程中, 仪式承包者的身份不同, 炎帝信仰的祭祀模式及其神圣性也体现了不同的特点。如果仪式承包者是官方化的精英代表, 他会出自于公权力的关系网络, 进而就会建构出具有官方化民间信仰特征的表达方式; 如果仪式承包者是官民混合型的信仰精英, 则会基于官方的权力和民间的各种资源, 建构出即官方即民间的信仰表达方式; 如果仪式承包者是民间自发型信仰精英, 则会基于民间社会的风俗习惯、节庆传统等, 建构出一种民间化和地方化的信仰表达方式, 成为地方性知识的构成。

可以说, 炎帝信仰本身和信仰炎帝的基本仪式或许不变, 但发生变化的只是仪式承包者的身份及其对各种现实关系、权力、资源的整合能力, 如此才形成了炎帝信仰的三种类型及其表达方式。这种整合方式所造成的信仰形式、表达方式之不同, 又往往基于仪式承包者所能支配的各种现实资源。在此, 炎帝信仰的建构与仪式承包者所能掌握的各种资源、关系和权力, 直接影响了信仰及其神圣性的建构, 在此层面来说, “信仰是一种权力关系的建构”,^③ 特别是象征权力与仪式权力的建构。

所以, 本文中对于炎帝信仰精英类型的三种划分: 官方信仰精英、官民混合型信仰精英和民间自发型精英, 实际上即等同于炎帝信仰的三种仪式承包者。它既有体制内外精英的二元划分特点, 体制内与体制外的个体身份, 彼此因为权力资源的把握不同而有所分别。其次, 仪式承包者的类型分别, 亦大致近似于马克斯·韦伯“三位一体”之理想类型, 经济、权力、声望等要素, 无疑也是作为仪式承包者的必要条件。关键是在这些仪式承包者看来, 这些资源却能够因为个人身份的不一样, 能够使这些条件发生分化、变异或重组。它是一种基于炎帝信仰的社会需求及其表达, 在个人身份、社会资源与地方权力的互动、整合中建构出来的乡村精英。

就宝鸡地区炎帝信仰的复兴与重构来说, 正是基于民间社会中, 自发型精英对炎帝信仰祭祀传统的庙会恢复, 才先后产生了官方化和官民混合型的仪式承包者。因而, 这三种精英类型的产生及其身份建构, 与宝鸡地区炎帝信仰的重构过程有着极为密切的关联。二者之间的相互整合,

① 皮埃尔·布尔迪厄:《帕斯卡尔式的沉思》, 刘晖译, 三联书店, 2009年, 第202页。

② Ferdinand Tönnies, *Community and Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. pp. 17.

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》,《西北民族大学学报》, 2012年第5期。

也将民间信仰之仪式承包者的类型研究,转换为一个炎帝信仰在三种不同基础上,其仪式承包者身份与炎帝信仰类型之间的双重建构。它能够说明:不同的仪式承包者所占据的资源、关系和权威等不同,能够体现出炎帝信仰的不同类型,以及炎帝信仰的神圣性强弱、地位高下和功能大小的分别。

三、仪式承包者与三种信仰类型

1980年以来,随着炎帝信仰传统在宝鸡民间社会中的恢复,宝鸡地区先后形成了以神农祠、炎帝祠、炎帝陵为三大主体的炎帝信仰格局。围绕着炎帝信仰及其祭祀仪式的开展,构成了民间、官方、官民混合的三大不同身份的仪式承包者。一个关键性的问题是,三种仪式承包者是如何在炎帝信仰的发展中得以成形并体现了他们的权威性?这就构成信仰类型及其仪式承包者之间的深刻关联。

1、民间自发的信仰类型

峪泉村神农祠的炎帝祭祀,首先体现为地方民间的庙会式表达。由于固有的神农庙历经历史变迁早已不复存在,20世纪80年代以来,峪泉村村民首先积极筹划重修了这座神农庙(老庙)。此后十余年,台湾、新加坡等地华人不断到祠前祭拜,给当地村民留下了深刻印象。1999年310国道的修建,使得原有的神农庙已不能适应祭祀的开展,且处于310国道和高架路的“死角”处。于是不断有村民向该村组长马先生反映修建新神农祠(新庙)的想法。经过马先生的研究和考察,他采用“两步走战略”,实现了新神农祠的修建。在此期间,大部分村民都表示支持新神农祠的修建,并同意从村里一组的集体资金中支出。在这位村组长的带动下,新神农祠不但顺利修建,且气势不凡。在此过程中,马先生不但是峪泉村一组的组长,同时还策划了对新神农祠的修建。尤其是在神农祠修复前期工程,他带领村子中的几位老者在建筑风格、设计和实施方案等方面起到了决策性作用。

马先生的神农祠复建方法极大影响了现任神农祠李会长对于神农祠及其庙会的管理。而李先生之所以会成为新神农祠的会长,也与其参与新神农祠的修建有着密切关联。其一,李会长曾经跟随马先生等人一起出外考察,研究庙宇修建的建筑风格、木材选用、喷绘塑像等具体事务,社会经验十分丰富;其二,李会长办事果断,且在群众中有较高的威望,辈分高,“他挺有威信的,还被邀请去人家家里当总管。心里有谱,办事情很有经验”。^①其三,李会长是新任组长提名的人选,也是经过开会所公开的身份认同。

除此之外,李会长在民间村落中的权威,还来自于他在庙会中的组织能力和奉献精神。在庙宇管理上,李会长具有一套他自己的原则和思路。他认为,庙是村民共同修建起来的,人们有义务将其保护好。过年时,要给庙门上贴上对联,挂上灯笼等;有华人前来祭祖时,要及时开门以方便祭祖;庙会唱戏时,要提前订好戏且张贴戏报。庙会期间,李会长总会提前组织村民参与庙会前的各种准备工作,如邀请道士诵经、购买物资、布置场地,如灯、电等,尤其是庙会期间的饭菜供应问题。虽然他已经有70多岁,但对管理庙宇及其事务却从来都不懈怠。在他看来,“管庙是一个公益性的事,能干就多干点”。^②

如果说,在中国民间社会中,权威人物的塑造与社会提供的象征体系有着密切的关系,^③那么,在新神农祠庙的修建过程中,马先生和李会长就是这样的权威人物,是民间社会中自发形成

① 周女士访谈记录,2013年2月4日。此处访谈姓名皆依社会学研究规范做技术处理,下同。

② 李先生访谈记录,2013年1月27日。

③ 王铭铭:《村落视野中的文化与权力——闽台三村五论》,第293页。

的信仰精英。虽然马先生为官方的基层精英，却能基于乡村生活中的信仰需求，建构了自己在乡村生活的影响力。至于李会长在后期的庙会管理中所体现出的社会威望，则不但基于神农祠修建时的社会经验等，还来自于他在村落生活中传统型权威的再现。他们共同复兴了神农祠炎帝祭祀的整体仪式。

2、官方公祭主导的信仰类型

20世纪90年代初，当民间基于新加坡、台胞等华人不断前来寻根问祖，神农镇政府和桥梁厂有致力于修建炎帝陵的想法之时，政府也于同时间在市区较为繁华和交通便利的炎帝园修建了炎帝祠，同时规定每年由市政府主办该祭祀活动。受民间炎帝陵修建及其祭祀的影响，地方政府越来越感觉到祭祀炎帝的重要性。在此背景下，按照市委相关要求，1993年宝鸡成立了炎帝研究会，其业务主管部门为市社会科学界联合会。当时“会长是市委书记，副会长、常务理事都是有头有脸的人，张会长还是炎帝研究会的秘书长”。^①为了体现政府对炎帝信仰研究的重视，当时的社科联主席还同时担任炎帝研究会的常务副会长，以此来推进炎帝研究及其祭祀活动。在市政府举办了几届炎帝祠公祭后，地方政府决定将炎帝祠祭祀的任务交予炎帝研究会具体负责。

在近二十年的祭祀历史中，炎帝研究会的功能可谓有目共睹，而各项成就的取得更离不开炎帝研究会——张会长十几年来努力。张会长不但在研究会起初成立时就担任秘书长一职，在地方学术界还享有一定的威望。作为建构炎帝信仰的主体，地方政府在成立炎帝研究会时，还专门配备了两间办公室以方便炎帝研究会的各种工作，尤其是炎帝祠祭祀工作的展开。在此信仰类型中，张会长无疑是组织炎帝祠公祭的仪式承包者，是炎帝祠祭祀仪式的重要组织者。作为炎帝研究会的会长、研究员、市文化旅游产业开发建设管委会特邀专家，张会长在每年清明节祭祀前一两个月，就要起草相关文件，并交给市政府相关部门审批。其后，还要落实人员、资金、排练、组织、物资等方面的具体工作，尤其是撰写祭文方面，“张会长是高手，一直都让他写。必须把祭文和当前形势，当前任务、目标巧妙地结合起来，用四字、六字那种，这个工作主要是张会长做”。^②在祭祀结束后，张会长还要撰写相关工作总结及其报告。由于他在研究会及其在炎帝公祭中的重要贡献，他还被经常邀请参加地方历史学界的会议，以学会名义编著炎帝研究方面的书籍。

3、官民混合的信仰类型

20世纪80年代以来，宝鸡民众对始祖炎帝的崇敬热情越来越高，从而使炎帝传说大量传播，一些有心之士开始奔走收集、开始研究。1988年，人民画报社出版的《中国一瞥》，报道了专门人士对炎帝的研究，以及炎帝诞生于宝鸡的历史传说。^③1990年，宝鸡地区濠峪沟村的退休教师陈生泰等，抬着炎帝画像，在社会上极力宣传“炎帝生于濠峪”的古传历史，获得了民间社会许多人的支持和理解，也逐渐引起了神农乡政府（现为镇），尤其是该乡王乡长的极大关注。

紧接着，台湾民道院一百余人祭祖团在1992年，来到峪泉九龙泉刚修建不久、面积不到八九平方米的小屋里祭祀炎帝。其时，“屋狭器小，来人潸然伤心落泪”。^④那时，王乡长不仅代表市政府出面接待，还让他深刻地体会到宝鸡修建炎帝陵的重要性。“那个时候，还想搞好与台湾的联系，从这些角度来看，这是一个应尽的责任，也是地方官员替老百姓当家作主的事情”。^⑤就此，王乡长萌发了修建炎帝祭祀场所的想法，大胆决策并开始组织修建。

①② 王先生访谈记录，2013年2月19日。

③ 张洁、关金虎：《神农故乡行》，宝鸡日报印刷厂，1992年，第7页。

④ 霍彦儒、郭天祥：《炎帝传·宝鸡炎帝陵》，陕西旅游出版社，1999年，第193页。

⑤ 王先生访谈记录，2013年7月23日。

为解决资金问题,王先生将投资方指向了桥梁厂。该厂是铁道部直属企业,拥有雄厚的资金及其社会影响力。在其努力下,王乡长与该厂的魏厂长达成共识:王乡长答应提供土地,并组织炎帝信仰论证,宝桥厂则负责出资,两家一起合修炎帝陵。在此基础上,炎帝陵不但顺利修建,并属于厂、乡两家投资、两家管理、两家收益的合作经营体制。作为时任乡长的王先生,他在炎帝陵修建的资金筹集、土地提供、前期论证中发挥了重要的决策作用。

与此同时,作为乡长助理的陈先生也参与其中。如果说王先生在前期炎帝陵修建过程中起到了关键性决策作用,那么,陈先生则在炎帝陵祭祀的仪式组织中扮演着极为重要的策划角色。炎帝陵建设时期,他就参与了其中的碑刻文字撰写和雕刻工作。从1993到2003年,他连续策划组织了十多届炎帝节、炎帝陵祭典活动;2005、2006、2009年还策划编导了三届全球华人省亲祭祖大典,对炎帝祭典的祭器、仪仗、礼仪和程序编排等工作非常熟悉,在总结传统祭典的基础上,使得炎帝陵祭典程序更加规范和严肃。

在此,陈先生是炎帝陵祭祀的仪式承包者,具体负责祭祀仪式的组织、排练及其导演,是官方认可的民间信仰精英。但在其认同上,陈先生则强调炎帝陵的民间影响方式,而非政府主持的炎帝祠公祭。在几十年的祭祀仪式及其组织中,他不但对炎帝陵充满感情,也致力于炎帝陵各种资源的建构。他把民间资源与官方认可进行整合,特别需要依赖于各种民间资源,如地方村民对炎帝信仰的需要、桥梁厂的资金、主张炎帝信仰的民间性质、炎帝信仰非公祭等等,可以说是官民混合型的信仰精英。

四、仪式承包者及其影响力

作为一种被建构出来的信仰精英,每一种信仰类型中,仪式承包者所占有的可支配资源不但会影响炎帝信仰建构的规模大小、实践方式及其神圣性构成等,也会使炎帝信仰的类型建构,体现出不同的特点。

1、民间自发型庙会的局限性

从近30年的炎帝祭祀庙会的举办方式来看,20世纪80年代的神农祠炎帝庙会尚在恢复时期,人们基于村落生活中的信仰诉求而修建了老庙;当其不适宜于村民对炎帝的自发祭祀之时,马先生在2000年新神农祠的修建中,起到了关键性决策作用;到新神农祠修建完工后,李会长在神农祠的各种庙会中,则基于其个人在庙会管理及其祭祀活动中的组织与办事能力,获得了村民们的高度认可。

其中的问题是,神农祠地处城中村,外来人口相当密集,又处于两条公路交叉点上的地理位置,常会发生一些偷盗功德箱等不安全事件。对此,李会长虽为神农庙负责人,但基于民间信仰在政策上的各种悬置及其村落中的面子、人情等,他无法借助法律手段对其事件进行专门调查。他只能借助于小组的集体财产,购置警报器,并用铁盒子将功德箱固定在炎帝大殿内部,以防止同类事件的发生。为此,民间自发建设的神农祠,除去初一、十五、庙会等重要日子外,神农祠总会其他时间里紧闭大门,不对外开放。

神农祠虽有专门成立的庙管会,但在具体的庙会举办中,民众自发式的心理意愿是其基本条件。即便是庙会期间,李会长召集人员时,只能依靠民众对于庙会的喜爱程度。特别是在神农祠的运作最为关键的资金方面,李会长虽然拥有本村的社会资源及其人际关系,但面对大型庙会年,用于唱大戏等大型活动经费,则往往要由村里小组的集体资金来承担。大多数情况下,神农祠在庙会期间的各种开销及其日常消费,不得不依赖于庙会时村民们做的功德奉献,其资源极其有限。

对于信仰炎帝的社会大众而言,神农祠即使没有公权力的支持,神农庙会也在继续举办。因为地方老百姓早已将对炎帝祭祀的认识、理解,与自己的日常生活结合起来,他们亲切地称炎帝

为“神农爷”或“爷爷”。普通民众最关心的并不是政府公祭中的先祖，而是民间信仰体系中的神灵。^①人们对炎帝的祭祀与信仰，已经转换成炎帝神灵对该地方福佑的灵验与崇拜。这种民间化的信仰特征，不仅将炎帝神话为地方性的神灵保佑，更成为老百姓祈求财富、平安、健康、求子的信仰场所。

炎帝信仰在民间社会中的表达，虽然体现出极为明显的自发性，其组织性和祭祀规模当然无法与地方公权力所建构的炎帝祠公祭相比较，并且受到市场化冲击而经费不足，但这种植根于老百姓日常生活中最根深蒂固的民间信仰方式，却恰恰是炎帝信仰活在民间的核心所在。在此情境下，炎帝信仰的“热闹”仪式，村民小组长还能承包下来，延续了香火，由此分别了民间祭祀与政府的公祭。

2、炎帝祠公祭的行政化

炎帝祠祭祀在近二十年的祭祀历史中，其规格不断提高，在前期筹备、场面布置、祭祀仪式和活动议程等方面，体现出了极为明显的行政化特征。

自1996年以来，炎帝祠公祭就形成了市政府主办，炎帝研究会和炎帝园联合承办，其他市委宣传部、统战部、机关工委等协办的组织模式。在落实中，由炎帝研究会和炎帝园抽调人员组成清明“祭炎办公室”，具体负责炎帝祠祭祀典礼的筹备工作。在“祭炎办公室”调研的基础上，由一人执笔，草拟出《某某年清明宝鸡各界民众公祭炎帝典礼方案》，经过“祭炎办公室”和学会负责人张会长审定后，以宝鸡炎帝研究会的名义上报市政府主管科。经市政府主管副秘书长、秘书长和主管副市长审定、批准后，再由市政府办公室以“宝鸡市人民政府办公室文件”的形式，下达各县区和市级各部门、单位。

在此，炎帝研究会可谓炎帝祠公祭仪式的承包者，其中张会长是主要负责人。无论是前期的筹备环节，如购买物资，布置会场，还是议程中的安排、演练，后期的报告、总结等，张会长都承担了大部分工作。基于炎帝祠公祭性质，张会长在起草文件、撰写祭文和编排祭祀议程时，还体现出了官方化特点。在官方看来，“炎帝祠毕竟是以政府为主导的一种祭祖活动，献花篮三鞠躬后，围绕着炎帝大殿瞻仰下炎帝像就结束了。它融入了很多现代纪念祖先的方式和元素，用鞠躬替代了民间的九扣八拜”。^②祭祀时间上，一般选取9时50分开始，寓意为“九五之尊”。祭祀广场有56面红旗，代表56个民族。击鼓34下，代表34个行政区划。鸣钟13响，代表13亿人。炎帝的牌位底座为三台阶，象征国家政权稳如磐石。

于是乎，一场炎帝祭祀仪式其信仰的内涵却相对较弱。平时，去炎帝祠的大多为外地游客，虽然炎帝祠广场上人来人往。但真正去炎帝祠祭拜的人却少之又少，很多人更是因为“祭拜祖先还要收取三元门票”而放弃祭拜。此外，由于炎帝祠属于环卫局管理，业务上属于城建局管理，同时炎帝园也不是文化单位，且属于事业编制，因而炎帝祠在文化内涵的打造上，民间的信仰特征显得尤为不足。

对此，张会长很有自己的看法。他曾以炎帝研究会的名义，联合专家学者给市政府提出建议，认为炎帝祠要重新改造，不再收取门票。“但没有下文了”；“没有被列入日程。公祭的仪式完了，他也就不管了，这是个政绩工程”。虽然，炎帝祠“前年翻修了下，里面灯光很好，但内涵不行”，^③对民众的吸引力不大。这些影响了社会大众对炎帝祠的态度，也使得前来祭拜炎帝的信众们日益减少。尽管政府的公祭仪式比较庄重，但难免陷入形式主义，体现出强制度、弱信

① 黄剑波：《地方文化与信仰共同体的生成：人类学与中国基督教研究》，北京：知识产权出版社，2013年，第92页。

② 李先生访谈记录，2013年7月26日。

③ 张先生访谈记录，2013年7月15日。

仰的特征。这不但影响了炎帝祠公祭的社会效果,甚至也会使祭祀炎帝的初衷被悬置了起来,成为公权力建构民间信仰、信仰却离开了民间的信仰社会学悖论。

3、即民即官的炎帝陵祭典

从炎帝陵的修建,到1993年宝鸡炎帝节的举办,再到市政府主导下的祭祖大会,炎帝陵的发展可谓一波三折。如果说前期炎帝陵的修建实际上即桥梁厂和神农乡的官民合办,那么,首届炎帝节在炎帝陵的举办,就标志着地方政府对民间修建炎帝陵的基本认可,以至于2003年炎帝陵十年大庆时,初步实现了“公祭”与“民祭”的合二为一。

但在炎帝陵具体的管理事务上,政府权力与炎帝陵之间始终保持若即若离的关系,仅只是镇政府和桥梁厂、民间资源的相互结合,具体运作则以桥梁厂和镇政府两家为主,且桥梁厂占据主导性。在炎帝祭祀的仪式上,虽然曾经有所删减,相应减少了民间祭祀的时间,但炎帝陵祭典还是基本保持了民间祭祀的特色。为此,炎帝陵祭典被纳入到国家认定的非遗保护中,获得了民间信仰目前所能获得的最大合法性。

其中,陈先生就是炎帝陵祭典的第三代传承人。近二十年间,陈先生不但参与了炎帝陵的修建,还是炎帝陵祭祀策划的总导演。但凡问及炎帝陵祭祀或炎帝陵“非遗”等相关事宜时,无论是官员,还是老百姓,几乎所有的人都会提到陈先生。然而,自2010年陈先生退出二线以来,炎帝陵几乎陷入了一种沉寂。虽然市政府当时规定,每两年举办一次祭祖大会,却因为炎帝陵自身所存在的体制不顺、经营不佳和领导官员的换届、退任等而发生了极大的转折。炎帝陵失去了曾经一度关注、支持其发展的官方权力系统,已经无法举办大型祭祀,就连曾经投入资金修建炎帝陵的桥梁厂,也因领导换任而停止投资了。尤其是申请国家“非遗”成功之后,炎帝陵祭典虽有专门的经费来源,炎帝陵祭典的建构主体却为此而归属于区政府。即便是这样,炎帝陵的活动经费也“实在太少,目前所能做的只能是对这种祭祀仪式的传承与延续,大的活动也做不起来”。^①

五、仪式承包者的身份与特征

从民间信仰精英的构成路径来看,宝鸡地区三大信仰型精英的产生及其变异,与炎帝信仰在当代的重构及其复兴过程有着密不可分的内在关联。

虽然炎帝祭祀的传统最初始于官方权力的建构,但就当代而言,正是基于民间信仰精英对神农祠庙会传统的自发恢复,宝鸡地方政府借助于民间信仰的自生发展势头,同时利用公权力建构了炎帝祠,所以才使宝鸡地区先后形成了以神农祠、炎帝祠和炎帝陵为祭祀场所的三大信仰格局。在此过程中,官方建构的炎帝信仰注重旅游资源开发,而其他形式的炎帝信仰则关注炎帝的神灵能否保佑地方村民。然而,在上述三种信仰类型之中,三种仪式承包者基于其自身所占据的可支配资源及其与公权力之间的远近关系,使炎帝信仰在祭祀模式及其影响、规模大小等层面,呈现了相应的差异。

作为官方建构的仪式承包者,张会长的权威构成近似于韦伯笔下的官职卡里斯玛,“信仰某一社会制度受有特殊的恩宠”。^②为此,他不但是公权力认可下的学术精英,还专门负责每年清明节公祭的具体工作。尽管他提出的炎帝祠文化建构的建议无法实施,但并没影响其自身作为炎帝信仰官方仪式承包者的身份建构。他自身的学术地位及其行政赋权的角色整合,使张会长不但在当地文化界享有较高威望,还与地方政府建立了很好的关系。他所具有的官职卡里斯玛,虽然

① 黄女士访谈资料,2013年7月12日。

② 马克斯·韦伯:《支配社会学》,康乐、简惠美译,广西师范大学出版社,2004年,第319页。

与克里斯玛本身的意义已大为不同,但仍然是稳固炎帝祠祭祀之仪式权力中极为关键的一个因素。

然而,作为官民混合型的仪式承包者,其身份构成就具有不一样的逻辑。虽然炎帝陵和炎帝祠修建于同时代,却因为缺乏公权力的一贯支持,无法建构出炎帝祠那样的行政化仪式特征。虽然主持炎帝陵的王先生与陈先生,作为国家力量在乡村社会基层的代言人,他们在炎帝陵前期的修建及后期的祭祀活动策划中,发挥了极为重要的作用,炎帝陵祭典才能成为国家级“非遗”保护项目,只是因为炎帝陵本身所具有的官民合办特征,使公权力始终保持了与炎帝陵若即若离的关系。尤其是当陈先生退居二线后,炎帝陵祭典一度失去了可持续发展的权力支持,仪式动员层面又回到了最初的官民合建状态,甚至是公权力不太认可的“民间”(迷信)祭祀。可见,仪式承包者的个人身份,他们的升迁或退居,带来的却是炎帝陵祭典仪式的衰败,无法再度举办大型祭祀。在这里,个人克里斯玛的消亡就意味着,个体行为之作用力的衰退。^①这种衰退,不但使炎帝陵祭典的往日辉煌无法再度呈现,还会因为仪式承包者的被替换或是被异化,导致炎帝陵祭典本身归属了官方行政体制,但信仰仪式又回到民间民俗。炎帝信仰则被悬置于其间,不得实践于乡村社会了。

至于神农祠地区的庙会祭祀传统之恢复,则主要依赖于村庄中社会地位较高的“权威人物”,可以是体制内精英,如马先生的推动;亦可以是体制内外精英的共同推动,如马先生和李会长的共同推动。这一类仪式承包者,主要基于民间社会中的资源动员方式,有学者称之为“新乡绅”,称之为村庄社会中的优势阶层,能够在传统的“权力文化网络”中获益,所以他们热衷于投钱和花时间,以推动传统文化的复兴。^②

然而,这样的祭祀形式从一开始就是被置于公权力之外的民间信仰形式。尽管炎帝祭祀传统的恢复,源于该地区民间老百姓的自发祭拜行为,并且在全球华人省亲祭祖大会期间,地方政府在神农祠“九龙泉”还举办过浓重的“取水”仪式,以证明官方公祭炎帝仪式的神圣性,但这并不代表公权力对神农祠的好感,更无法分享公权力与民间自发祭拜仪式的双向整合。作为神农庙会的仪式承包者,他们享有这份神圣性的资源,却基于其社会资源及其力量的弱小,无法建构出较大规模的祭祀模式。马先生与李会长之作为民间的仪式承包者,他们只能在其乡村内部保持炎帝祭祀的信仰仪式及其传统,无法使其自发的炎帝祭拜及其影响出离其乡村底层,始终表现为炎帝神灵的民俗崇拜方式。

六、仪式承包者与民间信仰类型的兴衰

在此,三种炎帝信仰的类型建构及其神圣性的构成,经由三种仪式承包者而渐次得以成形。在这些仪式承包者手里,一边是凡俗事物的世界,另一边则属于神圣信奉对象。神圣事物与凡俗事物之间的差别,因为信仰之仪式承包者的不同身份、不同地位及其不同的社会功能,难以存在一个共同的神圣性标准。信仰虽是炎帝,但关键在于仪式承包者与不同的利益、关系和权力主体之间的整合,促使炎帝信仰构成为三种不同的信仰类型。由此,仪式承包者对信仰类型的建构方式,似乎成为建构神圣信仰对象的意义与标准。一旦他们能够与某种社会资源或公权力进行整合,便可以实现某种信仰类型的建构或者是信仰类型的改变,并展现出与其仪式承包者身份相一致的信仰建构方式。而他们的身份与社会资源如果无法整合,则可能使其代表的信仰类型陷入沉寂或衰败的状态。其信仰类型及其建构,无论官方行政的仪式承包者,还是民间社会的仪式承包

① 同上,第332页。

② 桂华:《“怨恨”与阶层意识——农民宗教生活的社会学考察之一》,《文化纵横》,2013年第2期。

人,其中兴衰规律大体一致。

三种仪式承包者主持与建构下的民间信仰类型,各有其特点,又存在着诸多不足。但可以肯定的是,在信仰的类型建构中,有了“大人物式”的信仰精英或仪式承包者,信仰关系的建构及其表达路径由此成为一种动态的关系。因为“那些代表公众人物的个人,也担当了象征性指涉”^①。一旦仪式承包者的身份是公权力所认同的精英,那么,他能够动员的便是一种公权力的资源及其网络关系;如果是公权力与民间共同彼此接纳的精英,那么,其动员的则是官民混合型的社会资源;如果仪式承包者是一个乡村社会中的精英,则只能动员民间底层的社会资源。与此同时,信仰精英的身份与其所依赖“权力”关系之强弱,也会影响其所能动员的资源的大小,以及其所建构的信仰类型的强弱。其中,仪式承包者、权力关系及其可动员资源,它们三者之间的互动关系及其不同整合结果,决定了炎帝信仰类型乃至民间信仰类型及其格局的构成。

所以,本文所论之仪式承包者或信仰精英的身份构成,可以说是信仰类型建构及信仰表达方式的核心所在。一旦仪式承包者把握了建构信仰模式的权力关系及其资源动力系统,他们就有可能在一种信仰类型的建构过程中,成为建构信仰的象征性指涉力量,甚至成为一种固定化和模板化的话语框架及其操作类别。而它们一旦失去了这种模式化的运作逻辑,则有可能陷入一种“炎帝陵”式的表达困境,在信仰的群体及其建构主体那里,体现出明显的临时性边界,体现出民间信仰建构中的依附性和流动性。

换言之,仪式承包者手中能够掌握的这种力量,如果获得稳定的支持与公权力的认可,他们致力于建构的信仰类型,则很可能会形成炎帝祠那样的强制制度化与行政化特征,如是也可能呈现这样一种悖论:即炎帝信仰的规模越来越大,但当地老百姓却日益不信,失去了固有的信仰魅力。而当仪式承包者无法共享公权力所带来的社会资本及其关系网络时,炎帝信仰的实践则只能依靠于民间社会中的自发力量,形成一种自发型的信仰类型。由此也会出现这种现象:这种信仰类型无法建构出更大规模的信仰表达仪式,只能局限于信仰者老百姓对于炎帝之神灵的信仰和崇拜,而且仅限于一地一隅,甚至就是某个乡村。

问题的症结在于,公权力所建构的炎帝信仰与老百姓心目中所信仰的炎帝有着极为不同的表达逻辑。对公权力而言,炎帝是祖先,是一个“文化建构资本”的符号,还有淡化其信仰的倾向,是公权力的合法性象征;但对老百姓而言,炎帝则是人们求平安、求健康,兼具佛道教信仰的神圣性符号,是信仰和民俗的整合性产物。虽然“公祭”与“私祭”的目的不同,同一个炎帝却变成了不同的符号,大传统与小传统出现错位,虽不冲突,但难以彼此认同。炎帝信仰的社会建构所体现出的两大逻辑:官方建构的与民间信仰的,他们是“同信但不同德”、“信仰但不认同”的社会建构。在此,“正祀”与“淫祀”的信仰传统,已经被“公祭”与“私祭”的分别予以替代。重要的是,不同的仪式承包者作为三类信仰格局的代表人,他们各自在炎帝信仰的表达过程中,尽管实现了精英建构信仰的方法和途径,却因为仪式承包者所能支配的资源、关系、权力之大小、强弱及其话语框架等方面的差异,最后构成了同一种信仰、却无法彼此认同的困境。

在此基础上,信仰类型的仪式承包方式及其社会构成,无疑是一种权力与象征权力关系的建构与表达。这里的“权力”是一种象征性的指代,是指那些在炎帝信仰的建构过程中,仪式承包者所能依靠的神圣性资源、权力、人群、利益等现实条件。如果建构信仰的这些权力关系强大,组织仪式的资源深厚,该信仰的影响力就会强大。反之,如果建构信仰的权力关系弱小,信仰的影响力也会弱小。在此,仪式承包者之卡里斯玛地位的取得,不但与其身份紧密相关,而且还与其在地方权力关系及其乡村社会中的地位紧密相关,但另外一方面,这却与任何价值规则

① 戴维·阿普特:《现代化的政治》,第201页。

无关。一旦支配信仰精英所行动的权力关系及其结构确定了,信仰精英们便能够基于其身份所形成的权威,在炎帝信仰的建构中,影响其信仰类型建构的基本路径。由此可以说,有什么样的权力关系,就会有什么样的精英类型;有什么样的精英类型,就会有什么样的信仰表达及其建构方式。

最后要指出的是,从三种仪式承包者的身份呈现及其影响来看,炎帝信仰的三种类型之间似乎没有明显的信仰群体特征,更没有“他群”与“我群”的明显分别,只因仪式承包者所占有的可支配资源及其获得资源的方式不同,从而形成了三种不同的信仰类型与表达模式。但正是这三种仪式承包者的身份、及其在不同信仰类型中所建构出的社会权威及其资本、利益关系等,又使得他们更加各自为圣,基于一个炎帝信仰,却无法建构一个彼此认同的中心,无法形成相互认同的神圣主体及其群体表达规范,更无法发挥炎帝信仰建构社会的共同价值规范。

在这样的信仰类型及其实践模式中,神人关系的建构及其信仰类型也具有很大的不确定性。换言之,炎帝信仰之不同仪式承包者,没有去整合炎帝信仰的有关资源,反而是因为三种仪式承包者不同的身份地位,进而使炎帝信仰呈现为不同的信仰方式;非但不能形成一个信仰共同体,反而会使一个信仰对象分别呈现为三种信仰类型,彼此之间难以认同。在此层面而言,信仰已经不是认同的基础。信仰能否认同,关键在于仪式承包者之间能否达成利益的一致。这就成为了民间信仰之公共认同规范何以构成的信仰社会学难题。

(责任编辑:袁朝晖)

说 明

《世界宗教研究》2013年第6期《关于我国当前两类宗教矛盾问题的思考——与李东清同志商榷》一文遗漏了作者简介,现补充说明如下:陈秋月,四川西华师范大学马克思主义学院教授;周原,四川省南充市委统战部副部长。

《世界宗教研究》编辑部