

会期与圣地:人类学视角下的一项考察

——以大理周城白族宗教信仰为例

崔应令¹ 陈鑫²

(1. 武汉大学社会学系 湖北 武汉 430072; 2. 青县上伍乡人民政府 河北 沧州 062650)

摘要:对周城宗教信仰的会期与圣地的考察显示,会期与圣地由社会生产形态和社会结构决定,并随着社会的转型而发生一定变化。然而,宗教一经产生便有了其自身的特点,表现为即使社会形态已经产生了根本改变,宗教会期与圣地却依旧基本坚持了原有的节奏和格局,这种不变的根源是宗教内部特点所致。宗教仍将持续对人们的生活产生约束与影响。

关键词:会期; 圣地; 宗教信仰; 变迁

中图分类号: B91

文献标识码: A

文章编号: 1672-433X(2015)04-0028-05

宗教会期与圣地是宗教组织和信仰活动的时空设置,与社会紧密相关。“像时间和空间这样的抽象概念,在其历史上,都无时无刻不与其相应的社会组织密切相关”^[1]。英国社会学家安东尼·吉登斯在《社会的构成》一书中认为,社会系统的时空构成恰恰是社会理论的核心^[2]。美国社会学家伊曼纽尔·沃勒斯坦指出,时空并不是自然的外生变量,而是纯内生变量和理解社会结构和历史变迁的关键所在^[3]。由此可见,时空对理解社会的重要性。而宗教与社会又有千丝万缕的紧密联系,涂尔干早已表达宗教的社会性本质。“任何宗教都是对既存的人类生存条件作出的反应,尽管形式有所不同。”^[4]“宗教明显是社会性的。宗教表现是表达集体实在的集体表现;仪式是在集体群体之中产生的行为方式,它们必定要激发或重塑群体中的某些心理状态。”^[4]宗教的社会性在其时间和空间的表达上体现无疑。“日历表达了集体活动节奏,同时又具有保证这些活动的规则性的功能。”“空间也是如此。……它们起源于社会”^[4]12-13。

宗教会期与圣地起源于社会,然而,有些更具体的问题需要我们回答:会期与圣地究竟是如何表达其社会性的?随着社会的转型与变迁,会期与圣地是否随之改变?改变的幅度有多大?变的限度或不变的状态根源何在?本文以云南大理周城白族村的宗教

会期与圣地的实地研究为例,具体回应以上问题。

一、会期与圣地:社会形态学意义上的安排

1. 会期。周城白族村主要有三个宗教组织:南、北方广莲池会和周德会(即洞经古乐会)。三个组织分别在景帝庙、灵帝庙和龙泉寺三个主要圣地进行宗教活动。三个宗教团体总人数约有两千人,占周城总人口的20%。其中周德会近200人,南片方广莲池会有760多人,北片方广莲池会约有1000多人。这三个宗教团体每年有着相当频繁的村内和村外宗教仪式活动,成为宗教会期的主要参与者。三个主要宗教组织的活动时间具体如下。

正月:初一:弥勒菩萨圣诞;初九:玉皇寿诞;十四:接北本主;十五:搭台唱戏(天官诞);十六:送北本主(主国太清寿诞)。二月:初三:文昌会;初八:释迦牟尼出家;二十五:释迦牟尼涅槃;二十九:观音寿诞。三月:初三:杜朝选寿诞(送驸马);十五:财神会;十六:山神会;二十:中央皇帝祠寿诞;二十八:东岳大帝寿诞。四月:初四:文殊菩萨寿诞;初八:太子寿诞;十五:龙王会;二十一:东神龙王绕山灵。五月:十三:单刀会;二十八:城隍会。六月:初一:朝南斗(开斗会);初三:朝南斗(韦驮菩萨圣诞);初六:朝南斗(朝六斗);十九:观音菩萨成道;二十四:关圣帝君寿诞。(另一说为初一到初六,朝六斗有六天,主要是南方广

收稿日期:2015-03-09

基金项目:国家社会科学基金重点项目“民族地区宗教文化的现代化调查研究”(11ASH007);武汉大学珞珈青年学者科研配套经费(117-273783)。

作者简介:崔应令,女,武汉大学副教授,主要研究社会人类学与民族社会学。E-mail: ylcui2013@163.com.

莲池会举办。) 七月: 初一: 老祖宗寿诞(打开地狱门); 初七: 魁星夫子金甲神君; 十五: 水官诞(地官诞); 十八: 赵木郎寿诞; 三十: 地藏王菩萨圣诞。八月: 初三: 灶君诞; 初八: 谷子诞; 十五: 观音老祖寿诞; 二十四: 孔子诞。九月: 初一: 九皇会; 初三: 九皇会; 初六: 九皇会; 初九: 九皇会。(另一说为朝九斗南方广莲池会是九天, 周德会则只有一天) 十月: 十五: 水官诞(地官诞); 十八: 地母寿诞。十一月: 十七: 阿弥陀佛寿诞; 十九: 太阳诞。腊月: 初八: 释迦牟尼成道; 二十三: 灶君升天^[5]。

从会期时间(按天算) 来看, 正月: 5 天; 二月: 4 天; 三月: 5 天; 四月: 4 天; 五月: 2 天; 六月: 5 天(另一说为 8 天); 七月: 5 天; 八月: 4 天; 九月: 4 天(另一说为 9 天); 十月: 2 天; 十一月: 2 天; 十二月: 2 天。显然, 会期有高潮和低潮(一年之中), 从正月开始到七月, 不同类别的会期较多, 有 25(或 28) 个会期, 平均每月超过 4 个, 从八月开始则是另外的转折: 除了 8 月和正月各 4 个, 其他四个月一共 7 个, 平均不足 2 个宗教会期。即使按九月 9 天来算, 8-12 月仍是相对低潮时期。

宗教活动的会期到底是如何决定的? 无疑, 这里有诸多因素是与宗教本身相关的, 比如释迦牟尼的涅槃时间、观音菩萨的寿诞、本主的寿诞等, 这些都是宗教人物固有的而无法改变。然而, 纵观一年的宗教会期, 我们仍可以看到, 山神会、财神会、龙王会、城隍会等这些与农业生产息息相关的祭祀活动多放在上半年, 这也是自 2-7 月宗教会期形成一年的高潮的半期。仔细分析可以看到, 这与周城农业的生产形态是紧密相关的。周城农作物多春种秋收, 也有一些作物是秋种春收, 于是宗教会期及仪式在春、秋更多, 这与人们对农耕的祈福无疑很相关。可见, 会期的形成同农业社会形态是紧密相连的。

此外, 如果将每个月的上会次数、人数与农忙周期结合起来, 可以发现: 农忙时节, 会期安排比较少, 上会人数也少。在农闲时节, 特别是丰收过后时节和农作物正在生长的时节, 会期安排比较紧密, 这时候出现了一年当中两次集体欢腾的高点: 从居住区为单位祭祀的火把节和由全部村民参与祭祀的本主节, 分别在正月和六月。而根据陈鑫的调查, 三大宗教组织上会登记簿显示: 上会人数确实会伴随月份变化, 其中正月、十二月、九月和六月上会人数最集中, 这也正是农作物生长的季节, 即农闲时间, 更说明会期与周城的农时农事有直接的关系。

从这个角度来说, 宗教会期从根本上还是体现了

社会形态学的意义, 即, 是当地社会形态、农业生产的节奏决定了宗教会期的节奏, 而非相反, 从而印证了涂尔干和莫斯所说的“宗教的社会性”观点, 这与莫斯在爱斯基摩人的研究结论一致: “(爱斯基摩人的) 宗教具有与他们组织相同的节奏。”^[6]

2. 圣地。再来看圣地的安排。周城的寺庙总结起来说就是一寺十六庙, 具体如下:

南(6 庙): 1. 景帝庙在村中南, 供奉大黑天神、景帝、赵木郎、财神、子孙娘娘、地藏王、地母、观音; 2. 南山脚山神庙(旧址) 在魁阁山南麓, 南山脚山神庙(新址) 在魁阁山南麓, 供奉土神、财神、山神; 3. 南片田中山神庙在南边田中, 供奉山神、土地神、财神(像毁); 4. 祭天台山神庙在村西, 供奉山神、土地神; 5. 桃溪涧龙王庙在南边山中, 供奉龙王(庙毁像存); 6. 大柳树龙王庙在村东南, 供奉龙王。

中(4 庙 1 寺): 1. 旗鼓山最高山神庙在山下, 段隆庙北边, 供奉龙王、土地神、山神; 2. 公墓后面山神庙在公墓后, 段隆庙南, 供奉土地神、山神; 3. 大宝甸山神庙在村西, 供奉山神、土地神(石碑); 4. 段隆龙王庙在山脚, 供奉二世祖段隆; 5. 龙泉寺在村子中央, 居中心之地, 庙内供奉释迦牟尼、老子、孔子、文昌帝、关帝、观音老祖。

北(6 庙): 1. 灵帝庙(旧址) 在村中北九年制学校内, 供奉杜朝选、景帝、太子、大娘娘、二娘娘; 灵帝庙(新址) 在村外北边, 供奉杜朝选、景帝、太子、魁星、地母、财神、观音娘娘; 2. 灵帝庙后第一山神庙在, 北灵帝庙后 60 米, 供奉土地神、山神; 3. 灵帝庙后第二山神庙在北边田中, 供奉山神、土地神(石碑); 4. 北山脚山神庙在北边山脚, 供奉山神、土地神、财神; 5. 龙王三太子庙在北边山脚, 供奉龙王三太子(像毁); 6. 北边最大龙王庙在北边山脚, 供奉龙王、土水龙头。

从空间整体布局上说, 南北中数量上基本相等, 唯一的龙泉寺居中, 南北各一个本主庙。从南北本主所对应的地域、姓氏、性别和功能之别来看也是基本平衡的: 1-8 社一般在南本主庙活动, 9-16 社主要在北本主庙活动; 张、杨、李、董、段、赵基本在南本主庙活动, 而苏、周、王、桂、倪、何、陈、费则在北本主庙活动; 男性主要在南本主庙活动, 而女性则主要在北本主庙活动; 结婚、取乳名、叫魂、落成、白事等人生中的生死大事多在南本主庙进行, 而宗教盛会如本主节则在北本主庙进行。在人们的具体宗教实践中虽并不是如此一一对应的关系, 但基本的格局如上, 显示了宗教圣地在村庄分布的空间均衡和结构均衡。

从宗教圣地的选择来看, 周城的一寺十六庙同样

显示了社会性原则,不仅照顾了性别的区分,还有南北、不同地域和不同姓氏(血缘)的均衡结构关系,而且从数量上看也是南北中基本均衡的态势,说明圣地的空间选择仍然是社会性的,与人口的血缘、地域、居住的空间及两性分工紧密相关。

二、会期与圣地:变与不变的表现

随着社会的转型与变迁,宗教会期在周城已经有了细微的变化。

除了上文讲到的农忙季节会期人数减少外,随着旅游业的发展,旅游旺季会期人数也大量减少。同时,年轻人特别是20岁以下的年轻人绝大多数已经弄不清楚不同寺庙里供奉的是谁。而会期上,他们除了知道本主节和火把节是哪一天以外,其他节日和会期都“不知道”、“说不准”。当然,由于求学和打工的原因,他们的参与更是极少,他们对宗教的信奉热情和虔诚度也大打折扣,“世俗化”的倾向在年轻人身上非常明显。

春节敬香的活动给我们的宗教会期的变迁研究提供了更多的启示。春节在白族不算是一个热闹狂欢的节日,这极大地有别于汉族传统习俗,但本主庙却香火鼎盛,热闹非凡。北方广莲池会会长段继仁告诉我们,从初一夜里十二点开始就不断有人来烧香拜本主,一直要持续两天,每家每户都想早点来,一是讨个平安顺利的好彩头,还有一个是不耽误第二天白天的工作,这工作可能是农活、做生意或者打工。如今人们越来越早地往前赶时间,不再拘泥于初一初二吃素、初三敬香后才能吃荤的传统习惯。这个风俗习惯是由于本主赵木郎初三才从佛教圣地鸡足山朝佛回来,因此初三之前不能吃荤。这种习俗在由原先的步行去鸡足山接本主变为乘车来往之后便出现了上香时间的变化,一般农历二十八去鸡足山,三十就能回来,因此周城大部分村民恪守初一吃素的同时,将上香时间提前到了初一晚上或初二白天。

上述变迁背后的原因无疑与周城的经济生产活动的改变紧密相关。从20世纪五六十年代以来手工扎染成为周城的支柱产业之一,扎染工艺品闻名中外,给周城人带来了丰厚的经济效益。几十年间,周城染布作坊数量骤增,形成大规模的手工业经营。由于人们逐渐富足,人口不断增加,土地用于住房的面积增加,侵占了农田。由于用地紧张,村庄不得不向西、向北扩展,导致距离村庄较近的山神庙不得不向后迁建。如今,周城全村人均耕地面积少于零点三亩,种植业收入只占总收入的3%,而二三产业收入占总收入的80%多,由此可见,周城村民仅凭借土地

来维持基本生活的传统难以为继。随着近十多年周城扎染业的逐渐衰落,越来越多的年轻人和中年人在村中难以找到很好的工作,于是外出打工的人数逐渐增多,很多家庭只留下老人和孩子,年轻人肩负生活重担,前往丽江、腾冲等地打工来增加家庭收入,这不仅造成了宗教仪式主体的年龄结构主要集中在老年人,而且宗教文化与传统文化在传承上也出现了断层,年轻人对本主等信仰不断弱化。此外,经济的发展、交通条件的便利促使会期时间缩短,人们会在传统习俗伦理允许的范围内,尽可能快地打破束缚自身以迎合宗教传统的“禁欲苦行”。在社会生产生活与宗教仪式相冲突的情况下,人们会策略性地选择一个“两全其美”的方法兼顾,甚至使宗教仪式让步于世俗生活。

再来看圣地的变化。在禁止宗教信仰的特殊年代,无法在圣地进行宗教活动,当地人就把宗教活动放在宗教成员的家里进行。“我们方广莲池会在文革那个时候不会去庙里,一进去庙子里就会被说成‘装牛鬼蛇神’,所以我们悄悄地去会员家里进行。”(杨宗运口述,陈鑫记录)而在宗教信仰自由恢复以后,圣地得以重建,圣地出现新的变化,最具有代表性的就是灵帝庙的搬迁,是“以庙让校”。周城灵帝庙迁建记事碑文记载:“灵帝庙旧址位于现在周城九年制学校校园西北面(即银相寺西北面)2008年,灵帝庙年久失修,大殿檐塌漏雨,活动令人难堪。周城村有识之士提出修缮灵帝庙的建议得到周城村‘两委’会的同意后,修缮形成社会氛围。但是,由于灵帝庙庙址狭窄,周城人口不断增加的现状,灵帝庙已适应不了弘扬本主文化的需要,另一方面,灵帝庙与周城九年制学校校园相邻,本主文化活动干扰学校的教学。在矛盾交错中,修缮领导组集思广益,优选并实施了‘以庙让校’的迁建灵帝庙方案。”新庙选址在北边邻近村庄的山神庙旁边,有大青树为依托,而新灵帝庙与山神庙“位列不称”,于是将山神庙迁建到灵帝庙后五十米处,2009年7月竣工。具体来说,圣地随着社会变迁而发生着如下变化。

1. 由小到大。景帝庙和龙泉寺原先只有中间大殿,在1997-2004年间逐渐扩建至今天的规模。据南片方广莲池会副会长介绍,景帝庙已将正殿后的建筑买下,准备扩建。灵帝庙既由原来的规模扩建,又将庙址迁移。

2. 从无到有。2000年朱炳祥教授走访周城村,整理出一寺十四庙。陈鑫等人找到新增加的两个庙分别为:位于村东南的大柳树龙王庙和2010年新建

的大宝甸山神庙。

3. 从有到无。据朱炳祥教授和周城村民段清的回忆,在村南山脚曾经有一个龙王庙,此次田野调查多次寻找未果。断定已经消失。

4. 位置变化。南片田中山神庙原址在石佛路的最西头,二十年前,把庙往山的方向(西)后移了200米,最后移到了田中。南山脚山神庙之前的旧址在魁阁山南麓,而迁庙之后的新址在仅十米之隔的路南方,不仅位置发生了移动,且面积是旧址的五倍之上,而旧址已经被石块和水泥封死。

5. 损毁。桃溪涧龙王庙原来有庙,后因洪水将庙冲毁,现仅余龙王神像在深山,人迹罕至。北第二山神庙和三月三龙王三太子庙的神像被毁,仅余十字木胚,据守林员介绍,这两个庙的损毁属人为破坏。

从以上情况可以看出,宗教的会期与圣地是在不断改变的,当然,从其整体来看,这种变化相对于社会生活的巨大变迁而言是很细微的。比如虽然年轻人普遍不怎么“信神”,但随着他们逐渐归乡,年龄逐渐老去,他们仍有越来越积极参与各种宗教活动的趋势。同时,即使再忙,人们哪怕略微调整原有会期,仍会坚持参与,会期日子虽有调整,大致时间无根本变化。即使圣地发生了位置改变,如因担心火灾而迁移山神庙(说明科学观进入了宗教领域),或是形态发生变化,如有的扩建(旅游产业的促进,经济观对宗教的影响),有的甚至消亡,但寺庙总体规格是不断变大而非缩小。这又说明,在变化之中,更多的还是不变。而对其背后的原因,下文将作解释说明。

三、不同宗教信仰的时空重合与内容杂糅——一个变迁的视角

究竟是什么决定了宗教会期与圣地的变与不变?依照涂尔干、莫斯、葛兰言等人的观点,宗教的变化只是社会变化的一个表现,归根结底是社会决定了宗教变化的范围和大小。然而,这样一个笼统的结论很难解释具体的宗教现象。以周城而言,从其生产方式来看,农业生产早就不是周城人的主要经济来源,但大部分宗教会期仍然坚持了最初制定的节奏,同时,圣地虽然总是对新的生活状况予以让步(以庙让学),但圣地分布的空间均衡状况和结构性均衡(性别之间的、地域之间的、不同村社之间的、姓氏之间的)仍是常态。如何理解这种不变的变迁形态呢?

本文根据周城的经验提出另一种视角,即从宗教信仰内在的特点来反观宗教会期与圣地的变与不变。周城宗教信仰本身呈现的基本特点就是不同宗教信仰的时空重合、内容交叉,同一种宗教信仰内部内容

杂糅,包罗万象,形成一种强大的包容力和推动力。也就是说,周城宗教信仰本身由于其内容的庞杂多样及包容性,实际上形成了对新的社会格局的一种灵活的调适能力。

首先来看宗教会期的重合。周城一共有44个会期日(如果朝六斗和朝九斗各按6天和9天计划,那一共是52个会期日子,但绝大多数文献和口述资料都显示这两个会期一般只有3天和4天),大约37个之多的信仰内容。其中,南北方广莲池会两个一起办的有5个;南方广莲池会和周德会一起办的有1个;北方广莲池会与周德会一起办的有4个;三个组织同时办的有24个。也就是说,绝大多数的会期是不同宗教组织的共通会期,而且其内容也基本一样。

问题的关键还不是这种会期及祭祀的重合,更为重要的是同一庙宇供奉的神灵本身也是多元的。比如景帝庙,作为著名的本主庙,功德碑(2010)记载:“景帝庙是周城村第一本主庙,在白族人民生活中信仰组普遍的是植根于白族村社生活和民族意识中的本主文化。”也就是从纯正的信仰来说,这本来应该只供奉本主赵木郎,但事实上,正如上文提到的,庙内供奉本主赵木郎,位于大殿中央,还有大黑天神、景帝、财神、子孙娘娘、地藏王、地母、观音等佛道神祇,佛道本主并举。另一个本主庙灵帝庙也是如此,供奉的不仅有本主杜朝选、二位娘娘,还有太子和景帝等,不仅有民间的,也有官方的,有男性也有女性,同样是多样化的。

再看龙泉寺。龙泉寺的主体工程为二层三间品字形结构大殿、南北两栋厢房和寺院大门,形成一座三合院寺宇。楼上是玉皇大帝;楼下三开间的中间塑有如来佛祖,左边塑有孔子,右边是太上老君;左开间内独塑大黑天神,右开间有达摩祖师;寺大门左右分别塑有哼哈二将。武庙正殿供奉的中为关圣帝,左有关平捧印,右有周仓手持青龙偃月刀。文昌宫正殿中间供奉为天辰张星文昌帝君,左陪侍汉代鸿儒董仲舒,右为八十二岁中举的梁颢^{[5]163}。这是一种典型的三教合一的情况。

庙宇同时包括了不同的宗教信仰,以庙宇为依托的宗教会期更是将不同的宗教组织融合在一起,除了上述我们说过的不同宗教组织在同一会期的活动外,我们也看到同一宗教组织和庙宇一样,其信仰和祭祀的神灵是多元和杂糅的。比如周德会唱颂的神灵既有道家的元始天尊、玉皇大帝,也有佛家的观音菩萨,还有孔子、关羽及本主。据周德会现任会长李永镇讲述,周德会弹的经书有24部,大洞心经、观音经、孔子

经、地藏经、灶君经、玉皇经等,也是儒释道杂糅的。

不仅如此,宗教活动并不只是容括了宗教内容,也将世俗生活纳入其中。周德会除了上述的祭祀和弹唱内容以及固定的会期和宗教仪式外,还包括了其他活动。周德会会员或者其亲人过世,周德会的成员会去白事演奏洞经音乐。大理文化局在三月三举办的三月街活动,周德会每年都会参加,还曾多次获奖,在龙泉寺北厢房一楼的大堂挂有许多获奖证书和周德会参加活动的合影。周德会的参加者多是村里举足轻重的男性,不仅有经济基础,而且德高望重,每一代领导者对洞经文化的传承都有责任感和使命感,每次上会的演奏活动都严格要求,质量很高。这实际上是宗教活动对世俗活动的接纳与融合。

此外,祭祀本主的本主节活动也不仅有三大组织的会长们出面,周城的村干部也会参与商量以确定本主节的庆祝过程和细节。而就本主节活动的具体内容来看,迎神、祭神固然是重要的内容,而最热闹的却是古戏台上唱戏,连续三天三夜,每天唱到晚上十一点左右。唱戏的时候天天挤满了人,前排的人自带板凳,后排的人垫着脚尖或者挤着站在大青树下的台子上看戏。本主节的时候家家户户都会在这三天找一个时间来本主面前敬拜,捐功德,烧香祈福,而且回到家里会宴请亲朋好友,比过年的时候还隆重热闹。

由此可以看到,周城的同一宗教组织其信仰的内容是庞杂和多样的,不同的宗教组织互有融合与交叉。不同庙宇供奉的神灵稍有差别,却也有诸多相同,宗教活动和世俗活动也非截然分开,而是常有融合与交叉,这样的信仰特点本身促使宗教活动拥有了包容力和对变化的适应力,即使在世俗生活越来越冲击宗教生活的今天,在周城来说,宗教的变化却非那

么大,其根本就是宗教本身就具有了强大的容纳力,这样的宗教特点决定了周城宗教会期与圣地的变化是微弱的。

四、简短的结论

作为白族村庄,周城的宗教信仰所呈现出的特点和葛兰言、杨庆堃等人对中国人的信仰和宗教研究结论呈现了惊人的相似性。葛兰言在《中国人的信仰》一书中指出,“中国人并没有按照宗教信仰把人们分成不同的群体;按照以往的传统,中国人会同时向和尚或道士求助,甚至是有文化的人、官员。”^[7] 马克思·韦伯曾将中国民间信仰概括为“功能性神灵的大杂烩。”杨庆堃据此指出,中国传统的宗教是一种分散性而非制度性宗教,其显著特点按金耀基、范丽珠在为他的《中国社会中的宗教》的序言所言所写就是“教义、仪式与组织都与其他世俗的社会生活与制度混为一体。”^{[8]11} 分散性宗教的显著特点是致力于对传统的支持而非破坏,即“有力的支持着现存制度的价值和习俗。对过去的一切给予支持是分散性宗教和多神崇拜的一个特征”^{[8]272}。依据他们的解释,正是因为中国宗教的功能大杂糅、分散性的特点,决定了中国的民间宗教与世俗生活其实有内在的千丝万缕的联系,从而形成了对于传统的支持与保守力。

而杨庆堃也曾明确提出,分散性宗教在中国已经失去存在的基础,没落不可避免^{[8]274}。从当前云南周城白族村庄的调查来看,这一结论也许还为时尚早。葛兰言和马克思·韦伯都认为中国人本质上对宗教漠不关心,但从周城的实际情况来看,宗教生活是周城人生活的不可或缺的一部分,宗教仍以其强大的生命力构筑了百姓的生活,这是不争的事实。

参考文献:

- [1] 爱弥尔·涂尔干,马塞尔·莫斯.原始分类[M].汲喆,译.上海:上海人民出版社,2000:94.
- [2] 安东尼·吉登斯.社会的构成[M].北京:生活·读书·新知三联书店,1998.
- [3] 芭芭拉·亚当.时间与社会理论[M].金梦兰,译.北京:北京师范大学出版社,2009.
- [4] 爱弥尔·涂尔干.宗教生活的基本形式[M].渠东,汲喆,译.北京:商务印书馆,2011.
- [5] 郝翔,朱炳祥.周城文化:中国白族名村的田野调查[M].北京:中央民族大学出版社,2001.
- [6] 马塞尔·莫斯.社会学与人类学[M].余碧平,译.上海:上海译文出版社,2003:368.
- [7] 葛兰言.中国人的信仰[M].汪润,译.哈尔滨:哈尔滨出版社,2012:132.
- [8] 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,译.上海:上海人民出版社,2006.

(责任编辑 马旭)