

社会转型与民间信仰变迁

——泉州个案研究

范正义

泉州是我国民间信仰最为繁盛发达的地区之一，也是改革开放后经济社会急剧转型的地区之一。转型社会的几个典型特征——城市化进程加快、人口流动性加大、经济快速提升以及现代社会组织制度初步确立，给泉州民间信仰以深刻影响。泉州民间信仰因之表现出从传统时代民众的公共性事务，向当代信徒的私人事务过渡的趋势。

关键词：泉州 社会转型 民间信仰 变迁

作者：范正义，1974年生，历史学博士，华侨大学公共管理学院副教授。

泉州位于我国东南沿海，自古至今，一直是我国民间信仰最为繁盛发达的地区之一。同时，泉州也是改革开放后我国经济社会迅猛发展的地区之一，转型社会的各方面特征表现的极为明显。本文中，我们拟以泉州为个案，从转型社会的几个典型特征——城市化进程加快、人口流动性加大、经济快速提升、现代社会组织初步确立等方面入手，考察转型社会是如何导致民间信仰从传统时代民众的公共性事务向当代信徒的私人事务演变的。

一、城市化进程与泉州民间信仰的转型

改革开放以来，泉州城市化步伐逐渐加快。泉州城区在改革开放初期规模很小，被戏称为“东西两座塔，南北一条街”。但到了2007年底，泉州城市建成区面积已从改革开放初的6.7平方公里，激增至91平方公里，城市化水平达53%。^①城市化的加速推进，破坏了传统农村的社会结构，原来以血缘和地缘为认同纽带的信徒群体组织遭遇了前所未有的巨大冲击。传统社会里，民众通过神祇的崇拜而联结为一个利益共同体，也就是说，民间信仰不仅仅是信徒个人的信仰，它还牵涉到村落社区的群体利益，是信徒的公共性事务。城市化的进程冲击了传统的血缘和地缘纽带，导致信徒群体组织的日益松散。而随着信徒组织的涣散，把民间信仰当作私人事务来对待的信徒越来越多。

清代泉州城区被分成为三十六铺，道光年间被增二铺，一共为三十八铺，每铺之下分设若

^① 《泉州城市化水平预计达53%》，2008年4月17日，http://union.china.com.cn/gaige/txt/2008-04/17/content_2178558.htm。

千个境。^①每个铺、境都建有宫庙，奉祀挡境神。挡境神，就是保护整个铺境的神的意思，因此，民众是将对挡境神的奉祀视为整个铺境的公共性事务的。民国以后，铺境宫庙逐渐毁废。改革开放以来，随着泉州城市化的加速，尚存的铺境宫庙再次受到波及，其中的不少即因旧城改造而被拆除，“铺境”民众由此失去了宗教活动场所与身份认同的象征。例如，泉州通源巷有通源宫，奉祀挡境神赵天君。据信徒介绍，赵天君神格甚高，管辖范围包括袞绣铺的通源境、通天境、圣公境、忠义境、广灵境与金池境。改革开放后，泉州创办新农校，选址于此，通源庙被拆毁。通源境的信徒只好将赵天君的神像寄祀于圣公境圣公庙。每逢赵天君神诞，通源境的信徒如要举办祭祀活动，就要穿越大半个城市，从坪山路赶到温陵路的圣公庙烧香礼拜，距离较远，通源境信徒到圣公庙祭拜并不方便。据圣公宫看宫人黄淑卿阿婆的观察，近年来，到圣公宫祭拜赵天君的通源境信徒明显减少。^②另如泉州市鲤中街道升平社区的西岳龙山寺，奉祀挡境神刘星主。上世纪90年代，龙山寺在泉州旧城改造中遭到强制拆除。后来，当地民众多方向政府部门诉求、争取，龙山寺在临漳门附近重建。^③

城市化，在一定意义上就是以高楼大厦取代传统建筑的过程。因此，城市化对民间信仰的最大影响，是在旧城改造中拆除宫庙，使民众失去信仰活动场所。赵天君原来所具有的对通源境信徒的那种身份约束作用就无法充分发挥出来，信徒原有的那种对宫庙以及所奉祀神祇的“有份感”因之而大为降低。“有份感”是将一定地域的信徒凝聚为一个利益共同体的一条最重要的心理纽带。“有份感”降低，共同体逐渐涣散，信徒各行其是的做法日益普遍起来。而随着信徒不再将信仰与社区的公共利益挂钩，信仰也就逐渐从传统时代的公共性事务，演变为当代的私人性事务了。

所幸的是，泉州是一座历史文化积淀极为深厚的老城，政府在城市营销中采取大力推介泉州历史文化的做法。民间宫庙大多是历史上留存下来的，在不同程度上具有见证泉州历史的重要作用。此外，泉州是台胞的主要祖籍地和我国著名的侨乡，许多宫庙都和台胞、侨胞之间保持着紧密的联系。所有这些，使得泉州政府在大力推进城市化进程的同时，也充分意识到宫庙的现代价值问题。因此，我们看到，西岳龙山寺在旧城改造中遭到拆除后，在当地信徒的努力下，最终说服了政府，宫庙得以重建。不过，城市中的这些宫庙在几经拆迁后虽然最终得以重建，但是城市化带来的外来人口的涌入，却终究是无法阻挡的。我们发现，外来人口的大批涌入，对宫庙信徒的传统组织来说，是一个致命的冲击，信仰活动的公共属性因信徒身份的复杂化与多元化而不断被削弱。

传统时代里，“铺境”内的民众或是有着血缘关系的族亲，或是有着地缘关系的彼此熟悉的街坊邻居。但是，城市化的进程，将一些企事业单位的大楼安插到了“铺境”里面，商人、企事业单位职工随之大批涌入。这些外来人口自然也有信仰上的需求，他们的到来，势必对“铺境”宫庙的传统信徒组织产生深刻影响。

例如，泉州北门街路段有大希夷境，建有大希夷宫，奉祀陈抟老祖。“文革”中，大希夷宫被夷为平地。1994年，大希夷境民向政府讨还地皮，重建大希夷宫。重建时，不仅大希夷境民踊跃捐资，“驻本境的企事业单位，也慷慨解囊”。大希夷宫重建后，香火甚盛，每逢初一、十五，除本境内民众进宫烧香朝拜外，“电业局职工宿舍家属、希夷公寓、商业宿

①鲤城区地方志编纂委员会、泉州市区道教文化研究会：《泉州旧城铺境稽略（旧铺境宫庙附）·序》，1990年印行，第1页。

②2008年10月20日泉州市圣公庙调查笔记。

③2008年10月20日泉州市西岳龙山寺调查笔记。

舍，周边邻乡善男信女，络绎不绝地前来朝拜”。外来人口在大希夷宫的重建活动中踊跃捐资，并积极参与该宫的信仰活动，说明这些外来人口在宗教信仰上开始认同于大希夷宫。需指出的是，大希夷境的传统住户只有128户，城市化后，外来的住户有“梅石路新住户、电业宿舍家属、希夷公寓、商业宿舍、市政宿舍和一中公寓”，^①呈现出明显的“客强主弱”的特征。因此，这些外来人口加入到大希夷宫的信徒队伍中后，该宫信徒的身份角色出现复杂化与多元化，出现“既有的组织无法容纳移入的人口”^②的问题，导致传统信徒群体组织的解体。特别是这些外来人口多为商人与企事业单位职工，他们到大希夷宫烧香膜拜，多是出于私人性的宗教目的使然，并不存在对宫庙的“有份感”。因此，这样一大批信徒的加入，必然使得当地民间信仰活动的公共属性大为降低。

最后，城市环境制约了群体性仪式活动的举办，这也是城市化对民间信仰的存在方式的一个巨大冲击。众所周知，传统时代里，佛生日、进香、游神、普渡等群体性仪式活动是出于维护社区利益的目的而举行的，信徒参与群体性仪式活动，既加强了社区成员的身份认同，也强化了成员对社区利益的认同。但是，群体性仪式活动中，大量的点香、燃烛、放炮、烧纸等行为，容易造成空气污染与噪音污染。而在进香、游神等仪式活动中，信徒的大量簇集，又容易造成道路堵塞等交通问题。为此，泉州政府的有关部门对群体性仪式活动的举办进行了严格的限制。在这样的背景下，城市中的宫庙，或是减小传统仪式活动的规模，或是干脆取消仪式活动的举办。信徒由于长时间无法参与群体性仪式活动，他们对宫庙以及所奉祀神祇的认同感自然减弱，民间信仰的公共属性随之降低。

二、人口流动性加大与泉州民间信仰的转型

城市化带来的人口流动，在以经济建设为中心的时代背景下，商品流通的发达，区域经济发展的不平衡，也都是人口流动性加大的原因。泉州地处东南沿海，得改革开放风气之先，经济社会发展迅猛，人口流动也相当厉害。

改革开放后，由于农耕的利润低，泉州民众纷纷放弃农业生产，投身利润更大的工业制造业与商贸活动。泉州沿海晋江、石狮、南安、惠安一带，民众大多自办企业，在沿海形成民营企业扎堆的经济发达带。如今，泉州拥有5万多家民营企业，8万多户个体工商户，民营经济在泉州“十分天下有其九”。泉州内陆的安溪、永春、德化等地，民众则大多沿袭历史遗风，到全国各大城市，甚至海外地区从事商贸活动。据统计，在国内各地活跃着的泉州商人达70多万。^③加上在泉州本地从事工商业的民众，总人数超过百万。目前，泉州总人口数约700万，泉州本土的商人加上在外的商人占了七分之一强。也就是说，改革开放后，泉州有七分之一以上的人口脱离了传统的农业生产，成为流动性的人口。人口流动性加大，使得传统的血缘、地缘纽带对民众的约束力越来越小，民间信仰的生存方式随之发生变化。

首先，由于从事工业制造业与商贸活动者众，农村地区的成年男性大多离开农村，农村成为老幼妇孺的留守地。例如，南安市洪梅镇梅溪村坝顶自然村在改革开放后，全村成年男性95%以上都到北京、武汉等各大城市从事海鲜的批发与零售，村中仅余老幼妇孺。农村地区由于人手的缺乏，群体性的仪式活动深受影响。惠安县净峰镇熊厝村后柄自然村，近年来

① 《泉州大希夷宫》，泉州大希夷宫管理委员会2002年印行，第10、34、43页。

② 瞿海源：《台湾宗教变迁的社会政治分析》，台北：桂冠图书股份有限公司1997年版，第142页。

③ 林永传：《泉商新解》，2007年12月6日，<http://www.mszz.cn/esw.asp?id=195>。

到泉州市区、晋江、石狮一带打工者甚众，人口外流很厉害。本来，村民打算给该村新塑的一尊夫人妈——黄夫人做生日。黄夫人的生日是农历十一月，但村民考虑，十一月时，村民大多在外打工，村里人丁稀少，即使给黄夫人做生日，肯定也不热闹。于是，在征询大多数人的意见后，决定改在农历七月做生日。七月在泉州被称为鬼月，民众有七月做普渡的传统习俗。每到七月，在外的人都得赶回来做普渡。七月期间给黄夫人做生日，正好赶上人口回流的高峰期，场面就会办得更热闹。正像该村某村民所说的：“七月时给黄夫人做生日，扛旗的有了，抬轿的有了，敲锣打鼓的也有了，佛生日当然就办得有声有色了。”^①

我们还发现，在举办群体性仪式活动时，尽管外流的人口大多会赶回来参加仪式活动，但事实上，他们能否赶回来，又是建立在他们在外经商活动的好坏的前提之上的。据我们观察，经商成功者往往每年都会回来参加群体性的仪式活动，因为这是他们借以展现自身财力与能力的一个舞台。而那些经商失败者则往往不返乡参加。调查中，我们经常听见村民的议论：某人没回来参加仪式，肯定是生意没做好！群体性仪式活动的举办，是使得民间信仰成为村落社区的公共事务的一个重要前提。但是，一批经商失败者的缺席，使得群体性仪式活动的公共属性大打折扣。此外，还需指出的是，那些经商成功者，大多都在外购房定居，有些人甚至连户籍都迁到了外地。因此，我们推测，尽管目前他们还遵循传统惯例，在家乡举办群体性仪式活动时返乡参与，但是，这样的行为能否长期持续，还是一个问号。

其次，人口流动性的加大，不仅包括泉州本地人口的外流，也包括外来工的涌入。这是区域经济发展不平衡的必然结果。改革开放后，泉州民营经济发达，且多为纺织、鞋服、日用品等劳动力密集型产业。这些产业要发展，就必须吸收大量的劳动力的加盟。因此，改革开放后，内地人口大量涌入泉州，总数超过180万。^② 农民工虽然人数众多，但带有很强烈的流动、暂居性质，没有融入泉州社会。近年来，情况有了变化。泉州市政府为了留住农民工，出台了“新泉州人”的政策，即鼓励在泉务工人员定居下来，成为泉州人口的一个组成部分。政府的政策，对一些长期在泉务工，对泉州用工环境较为熟悉的农民工的触动尤大。他们开始响应政府的号召，争取融入泉州社会。农民工打工心理的转变，对泉州民间信仰的生存方式也产生了一些影响。

泉州丰泽区城东镇后路村萧王爷行宫，分灵自泉郡富美宫，奉祀汉代儒臣萧望之。历史以来，萧王爷行宫一直是后路村民的境主宫，后路村民是其长期稳定的信徒群体。改革开放后，后路村一带被开发为泉州南埔工业区，村内企业众多，外来打工的人员也相当多。近几年来，开始有农民工等外来人口到萧王爷行宫参拜。该宫前壁上悬挂有一方2006年重建时的《工厂企业捐资》名单，内容如下：

工厂企业捐资：

宏源景观（郑宏）：二千元

鑫源铸造厂：一千三百元

少林鞋机（许德强）：一千元

外来员工公寓：六百元

玉龙印花（韦祖源）：五百元

鸿益机械厂：五百元

^① 2009年6月7日惠安县净峰镇熊厝村调查笔记。

^② 《180万外来工变身“新泉州人”》，2009年2月9日，http://www.fj.xinhuanet.com/nrmtsj/2009-02/09/content_15641155.htm。

伍洲箱包厂（汤成霖）：五百元

利嘉涂料厂：五百元

少林纸业（杨爱红）：五百元

林跃鸣：五百元^①

名单上记载了八个企业在萧王爷行宫重建时的捐资情况，其中五个企业以个人捐资的形式出现。据了解，后路村为魏姓单姓村，《名单》中的捐款人均非魏姓，说明他们是外来人口。其中“外来员工公寓：六百元”的记载，则是农民工开始成为萧王爷行宫信徒的有力证明。此外，在《萧王爷行宫重建记》石碑旁，还贴有一张《后路萧王爷宫捐款芳名录》的红榜，记载：“……外来员工吴晓华100元、黄木泉100元……”。农民工的介入，使得原来以魏姓为主要信徒的萧王爷行宫的信徒群体组织发生了变化，呈现出包容外来人口的趋势。

这些以农民工为主的外来人口，与城市化进程中涌入“铺境”辖区的外来人口相似，他们到工厂所在地的宫庙烧香膜拜，多是出于私人性的宗教目的，缺乏对宫庙的“有份感”。因此，他们参与当地宫庙的信仰生活，虽然使当地宫庙在收入方面多了一个来源，但是，却是以削弱宫庙信仰活动的公共属性为代价的。

三、经济快速提升与泉州民间信仰的转型

改革开放后，泉州经济快速发展，民众生活水平大幅提高。据泉州市统计信息网的统计数据，1978年泉州城镇居民人均可支配收入324元，农民人均纯收入75元。但到了2008年，泉州城镇居民人均可支配收入达20420元，农民人均纯收入达7973元。^② 泉州经济的快速发展与民众生活水平的大幅提升，使得民间宫庙的收入方式发生了很大的变化。传统的收“丁钱”（或称“摊派”）方式逐渐被放弃，信徒自愿捐献成为宫庙收入的主要来源。

传统时代，泉州民间宫庙是一定地域或一定族群的信徒身份认同的象征，信仰圈内的信徒有责任和义务参与到宫庙的仪式活动和修建活动中去。佛生日等群体性仪式活动的经费，以及修建宫庙的经费，均需信仰圈内的信徒集体分担。信徒分担的这一部分钱，民间称为“丁钱”。“丁”指男性，“丁钱”即以每“丁”多少钱的标准，按每个家庭丁口的多少进行征收。“丁钱”是泉州民间宫庙的收入之一，特别是相对于一些规模较小的宫庙来说，“丁钱”的收入是这些宫庙能够正常运转起来的一个很重要的资金来源。

改革开放后，随着泉州经济的发展与民众生活水平的提升，“丁钱”的重要性逐渐下降，甚至有不少宫庙主动放弃了“丁钱”的收取。

我们先考察泉州市区中的民间宫庙。像通淮关岳庙、法石真武庙、泉州天后宫、泉郡富美宫等民间宫庙，规模较大，香火鼎旺，收入颇丰，很早以前就已放弃了“丁钱”的收取。不过，泉州市区的那些规模小、香火微的铺境宫庙是否还需要收“丁钱”来维持宫庙的正常运转呢？我们走访了泉州圣公宫、白狗庙、甲第宫、后茂灵通宫、西岳龙山寺、后山四王府、泉郡天王府等宫庙。但是，无一例外，这些宫庙的负责人都强调了他们不收取“丁钱”的这一事实。例如，泉郡天王府是一座地处偏僻、香火甚微的小庙。该宫管委会负责人介绍，该宫一年有两次仪式活动，农历五月初五夫人妈生日，信徒自发摆筵桌祭拜，宫里煮一天斋面；十月初七天王府生日，宫里煮斋面，演三天大戏。该负责人强调，供品、斋面的

① 2006年12月23日泉州丰泽区城东镇调查笔记。

② 《2009年统计手册》，2009年4月21日，<http://www.qztj.gov.cn/outweb/View.asp?NewsID=6901>。

钱,由信徒乐捐,戏剧则经常是某个信徒或某几个信徒自愿捐献的。所以,该宫几乎不需向信徒收取“丁钱”。^①还有一些宫庙负责人则向我们表示,泉州的城市化进程打破了铺境的旧有疆界,境民呈现分散居住的态势,即使想收“丁钱”,也无从收起了。

我们再来看看农村宫庙的情况。农村中当然也有规模大、香火旺的宫庙,如南安凤山寺、灵应寺、天心洞、安溪清水岩、德化石壶殿等,它们显然和城里的宫庙一样,是无需收取丁钱的。其他的绝大多数民间宫庙,在遇到重修、重建、扩建等重大工程时,则还是不得不以收取“丁钱”的老办法,来应付庞大的工程开支。如南安市洪梅镇梅溪村仙源庙管理委员会鉴于庙宇老化,损毁破漏现象厉害,拟翻建,于2008年11月18日向信仰圈内的信徒发出募款《告示》。《告示》第2条内容为:“所需资金预计要五十万元左右。以每人负担50元筹集。按每户的人口数计算和个人捐资相结合进行集资”。^②从告示内容来看,由于翻建经费庞大,仙源庙管委会直接采取了收取“丁钱”的办法,以求得重修工程能够迅速展开。

宫庙的重修扩建活动数年乃至数十年才进行一次,真正对信徒生活有较大影响的是年年举行的群体性仪式活动。不过,由于群体性仪式活动的开销不像修建工程那样庞大,近年来,在泉州沿海经济较为发达的农村地区,收“丁钱”的做法已逐渐淡出人们的视野。例如,南安市洪梅镇坝梅溪村坝顶自然村的民众每年有三次佛生日,在2003年以前,每次做佛生日时,炉主都要挨家挨户收取“丁钱”。这些钱主要用于购买祭品、烟花、爆竹,聘请锣鼓队、西乐队等艺阵队伍,聘请高甲戏、木偶戏等剧团。举办进香活动的年份还要增加包车、祖庙添油的费用。但是,2003年以后,我们就很少看到炉主挨家挨户收钱的现象了。村民解释说,这是因为近年来该村出外做生意的人,很多都发了家。佛生日时,这些人常常个人就捐献个三五千,有的捐戏一天或三天。这就使得炉主不必费神收取“丁钱”,就可以很轻松地将整个佛生日的仪式操办下来。例如,2008年9月17日广泽尊王生日时,坝顶村举办进香仪式,到南安诗山镇凤山寺取火。由于主持仪式的炉主在外生意很成功,所以这次活动没有向村民收取“丁钱”,而是由村民自由乐捐,不足的部分由炉主垫付。^③当然,在遇到无人捐献大笔款项时,收“丁钱”的做法在坝顶村也会一度“复活”。

此外,从我们在惠安县净峰镇熊厝村莲花宫收集到的《2002-2007年收支账簿》(名称为笔者所加)中,也发现了收“丁钱”的做法在当地正趋于消亡的迹象。在莲花宫2002年的收入账目上,我们发现有一项“户政收入”,该项收入来自莲花宫信仰圈内的东内、庄厝、宫兜、馆内、后厅、后柄、下厝、沙塔、湖街九个角落。据宫中财务人员介绍,“户政收入”其实就是“丁钱”的收入。不过,在2002年以后年份的收入账目中,都没有“户政收入”这一项记录。可见,2002年以后,收“丁钱”的做法在当地已经被废除。

上述两个例子说明,收“丁钱”的做法目前在农村尚有留存,但是,随着农村经济的发展,其走向消亡的趋势也日益显现出来。这一结论,与甘满堂《村庙与社区公共生活》一书的观点有所出入。甘满堂在对福州、龙海两地宫庙进行个案观察后,得出摊派(即收“丁钱”)是福建大多数村庙的主要集资方式的观点。^④对此,我们不敢苟同。正如我们所指出的那样,普通宫庙在遇到重修扩建等工程时,确实存在向信徒收取“丁钱”的做法。但是,一般来说,宫庙的修建工程要数年甚至数十年才进行一次,其引发的摊派行为并不经常。宫

①2008年10月21日泉州市泉郡天王府调查笔记。

②2009年2月10日南安市洪梅镇梅溪村坝顶角落调查笔记。

③2008年9月16日南安市洪梅镇梅溪村坝顶角落调查笔记。

④甘满堂:《村庙与社区公共生活》,北京:社科文献出版社2007年版,第161页。

庙平时的主要活动是举办群体性仪式活动，花费上要比修建工程少得多。泉州沿海农村地区经济发达，村民生活水平较高。每到群体性仪式活动时，就有不少富裕村民踊跃捐资。大部分时候，村民自由乐捐的钱，就足够仪式活动的开支了。因此，当代宫庙收不收“丁钱”，主要受到当地经济发展水平的制约。

按照台湾学者林美容的理论，一种神明祭祀要发展成信仰圈，必须满足下列指标中的一个或一个以上：（1）建庙或修庙居民共同出资；（2）有收丁钱或募捐；（3）有头家炉主；（4）有演公戏；（5）有神明巡境；（6）有共同的祭祀活动。其中，林美容指出，“最足以表示祭祀圈的应该是收集祭祀费用（多半用作戏金）的范围，最普遍的方式是收丁钱，称作‘题丁’或‘检丁钱’，即按域内每户男丁数来收钱”。^①可见，收丁钱是祭祀圈得以形成的一个重要标志，如果收丁钱的方式发生变化，祭祀圈也会随之发生变化。林美容笔下的祭祀圈，与我们所说的传统社会中信仰是公共性的事务是一回事。当代泉州民间宫庙中收丁钱做法的日渐衰微，必然使得信徒对宫庙的“有份感”的降低。而随着自由乐捐逐渐成为宫庙的主要收入方式，民间信仰也很自然地村落社区的公共事务，逐渐演变为信徒的私人事务。

四、现代社团组织制度的初步确立与泉州民间信仰的转型

改革开放后，我国从农业社会向现代工商社会转型。转型社会的一个重要特征就是“科层化，组织制度化，各类社会活动成为有形式的、规章制度管理的组织”。相对于宗教领域来说，则是“传统宗教的‘公共’形式，……转变为现代社会团体特征的宗教组织。私人信仰取得了个人信仰的合法形式，群体形式的宗教活动则取消了‘公共’形式”。^②也就是说，随着社会的转型，寺院宫庙纷纷采取了现代社团的组织形式，宗教信仰领域的“公共”色彩逐渐褪色，宗教事务日益转变为私人性的事务。

泉州是一个处于急剧转型之中的社会，民间信仰组织从传统形式向现代社团组织形式过渡的特征也极为明显。我们在调查中发现，只要是有一定的规模与影响的民间宫庙，都会因应时代的潮流，成立管委会、董事会等现代社团组织，订立管理制度，对宫庙进行有效管理。例如，惠安青山宫在1980年恢复活动时，还是依照民间传统惯例，请清代主持庙务的苏姓第四代传人苏眉山进宫主持。但两年之后，在进行重修时，为了更好地调动各方力量，当地信徒成立了青山宫修建董事会，以现代社团法人的形式来争取更多的援助。^③废除苏姓主持庙务的惯例，在一定的意义上就是宣布该宫不再属于某一地域（族群）的信徒，而是属于所有的信徒。如此一来，只要是对青山宫感兴趣的人，都可以加入青山宫的信仰队伍，这对于重修活动中争取到更大范围的信徒的支持，是十分有利的。但是，放弃了宫庙的地域归属，也就等于放弃了民间信仰的公共属性，这必然导致民间信仰从传统时代的公共性事务，向当代的私人性事务转变。

此外，现代社团组织的确立，还为企业界人士与政府官员介入民间宫庙管理提供了方便。而随着企业界人士和政府官员的进入，民间信仰的公共属性进一步被削弱。

首先，我们介绍企业界人士介入宫庙管理给民间信仰的公共属性带来的影响。企业界人

①林美容：《由祭祀圈看草屯镇的地方组织》，《中央研究院民族学研究所集刊》1986年第62期，第62页。

②李向平：《中国当代宗教的社会学诠释》，上海人民出版社2006年版，第52、56页。

③2009年1月16日惠安县山霞镇青山宫调查笔记。

士财多势大，很容易通过管委会、董事会的选举而成为宫庙管理者。我们在泉州鲤城区对山苏夫人姑庙调查了解，苏夫人姑庙董事会由上村自己组建，成员由村里群众推荐，多为在村中具有一定威信的人，经过选举后组成董事会，三年一届。现任董事长是上村的一位民营企业家，经营汽车配件、工程配件等，财力甚为雄厚。^① 民营企业家介入民间宫庙的管理，必然会在有意或无意间，将其经营企业的那一套做法带到宫庙里来，利用市场上的供需原则对宫庙进行商品包装。当宫庙的信仰活动商品化后，信仰就成为信徒的个人选择，而不再与村落社区的公共利益相联系。目前，尽管企业界人士介入宫庙管理后的这种影响，尚未充分表现出来，但与泉州民间信仰同出一源的台湾民间信仰，这方面的影响已有充分的暴露，^② 可为前车之鉴。

其次，在“文化搭台，经济唱戏”思想的指导下，一些环境优美、香火鼎盛的宫庙，被地方政府列入经济发展规划之中。例如，泉州马甲镇政府在1990年以后，因应旅游业兴起的大潮，筹资2000多万元，对马甲仙公山进行全面整修。^③ 整修后，马甲镇政府在仙公山成立管理处，取代原先的民间管理组织。仙公山管理处下设售票处，信徒和游客要上山，均需购票。另如南安市洪梅镇灵应寺，历史上属于洪梅六都民众所共有。也就是说，六都民众对灵应寺有一种与生俱来的“认同感”。不过，近年来，情况发生了变化，洪梅镇政府在灵应寺成立了“灵应寺旅游开发区管委会”，成员均由镇政府委派。管委会成立后，灵应寺开始向信徒收取门票，六都民众要入寺烧香，可以凭身份证五折优惠。^④

由上可见，政府介入之后，宫庙的传统信徒群体再要到宫庙烧香朝拜，必须和游客一样，要部分或全额购买门票。这就使得传统的信徒群体失去了宫庙的所有权与经营权。宫庙所有权与经营权的丧失，从根本上导致了作为村落社区的公共性事务的民间信仰的解体。

最后，我们想说明的是，尽管在实质上，泉州民间信仰已经从传统时代民众的公共性事务逐渐向当代信徒的私人事务过渡，但在表象上，泉州民间信仰作为民众的公共事务的特征似乎还特别突出。我们认为，这一反常现象与美国文化人类学者林顿（R. Linton）提出的本土运动（nativistic movement）概念有关。按照林顿的定义，所谓本土运动“是指两种不同质的文化接触时，某一文化载体（因感于外来文化的压力）企图保存或恢复文化传统的有意识及有组织的行动。”^⑤ 当前，泉州民间信仰并未面临其他文化“入侵”的压力，但是，转型社会带来的城市化加快、人口流动性加大、经济快速提升、现代社团组织初步确立等方面的变化，侵蚀了作为村落社区公共事务的民间信仰的存身环境。转型社会带给民间信仰的这种生存压力，在一定程度上与外来文化“入侵”的压力是一样的。泉州民间信仰的存身环境恶化后，民众在有意或无意间开始了“企图保存或恢复文化传统的行动”。于是，我们看到，在民间信仰从传统时代的公共性事务走向当代的私人事务的过程中，民间信仰的公共属性反而有被强化的可能。

（责任编辑：于光）

①2008年12月2日泉州鲤城区对山苏夫人姑庙调查笔记。

②林国平、范正义：《台湾民间信仰现状与发展趋势》，福建省社会科学界联合会、福建省五缘文化研究会编《海峡两岸五缘论》，北京：方志出版社2003年版，第314—318页。

③李佳福：《双髻仙山志》，泉州仙公山风景区管理处、泉州市鲤城区建设志编委会1997年印行，第6—7页。

④2008年12月7日南安市洪梅镇灵应寺调查笔记。

⑤程啸、张鸣：《晚清乡村社会的洋教观——对教案的一种文化心理解释》，《历史研究》1995年第5期，第113页。