

20世纪八九十年代西部农村的庙会文化^{*}

——以陕北地区为个案

秦 燕 刘 慧

〔摘 要〕改革开放以来,陕北乡村发生了巨大的变化,由单一的农业经济向多元经济转变,城镇化速度加快,农村社会阶层出现分化,社会大环境的变化使重新兴盛的庙会既继承了传统庙会的功能,同时又表现出以庙会活动为中心形成社区文化共同体、从传统神灵信仰转换为社会需求的表达、在维护乡村秩序中扮演了重要角色、开始在社区公共事务中发挥作用以及促成民间庙会与地方政府的互动等新的特点。对其作出全面、客观的评估,对推动西部大开发,促进农村社会的稳定和发展,将会起到积极作用。

〔关键词〕20世纪八九十年代 西部农村 陕北 庙会文化

〔中图分类号〕G249.27(241)〔文献标识码〕A〔文章编号〕1005-4952(2006)04-0104-07

庙会作为中国传统的民间社会活动有着悠久的历史。新中国建立后,庙会活动一度沉寂,20世纪80年代中期以后,全国各地农村庙会迅速恢复,90年代已达到了十分兴盛的局面,并持续至今。陕北地区位于西北黄土高原,由于自然环境的制约,地区经济长期处于落后状态。90年代,刚刚达到温饱水平的陕北,庙会活动十分活跃,庙会数量之多、规模之大、举办之频繁,成为令人瞩目的社会现象。^①陕北是革命老区,又是西部欠发达地区,研究当地庙会的发展状况,对了解转型时期西部农村的社会状况及其特点有着重要的现实意义。

一、庙会活动的兴盛

从20世纪80年代中期开始,在“继承中国传统文化”、“保护文化遗产”的口号下,陕北农村普遍对旧的庙宇进行了重建、扩建,村村有庙宇,大的村庄甚至有数座乃至十几座。围绕着这些庙宇进行的庙会活动按规模可分为几类:以村庙为中心,一年有两三次庙会,会期多为一天,唱戏或请书匠说书,会众以本村村民为主;以一处庙宇为中心,由相邻的多个村庄合办,会期2~3天,唱戏,并有一些小型商贸活动;庙宇规模较大,形成庙群,庙会有固定的时间,会期5~7天,参加的民众跨县区,届时有唱戏及大型的商贸活动。以横山县为例,

〔收稿日期〕2005-11-07

〔作者简介〕秦燕,教授,西北工业大学人文与经法学院,710072;刘慧,硕士研究生,西北工业大学人文与经法学院,710072。

^{*} 本文为陕西省社会科学基金项目《陕北庙会与社会变迁》(项目批准号04F008S)阶段性研究成果。

^① 陕西省报记者到陕北采访,曾以《陕北香火旺,群众敬神忙》为标题发表文章,形象地描绘出当地庙会兴盛的状况。

平均 13 个自然村、21.27 平方公里、370 户、1511 人有 1 处中等庙会；平均 151.25 平方公里、90 多个自然村、1 万人有 1 处大庙会。^[1]陕北庙会最具特点的是拥有一批著名的特大庙会。这类庙会历史悠久且宗教地位较高，如佳县白云山庙会、神木二郎山庙会、榆林青云山庙会等。白云山庙会期间赶会的人来自陕西、山西、内蒙古、甘肃、宁夏等地，1985 年后，每年参加庙会人数达 100 万人次以上。陕北民间为修庙花费了大量资金，如榆林地区共有 12 个县市，约有 1 万处庙宇，按照最小规模和最低造价（不计投工、运费，只计算工料和技术人员的报酬）测算，一般小庙造价约 1 万元左右，中型庙宇 2 万元以上，大庙 30 万元以上，特大型庙宇 100 万元以上，仅民间投入修庙的资金就多达 2 亿元左右。^[2]

恢复后的庙会活动满足了人们宗教、娱乐、交往的需求。20 世纪八九十年代的陕北庙会活动中宗教信仰仍占据着重要的地位，其中以佳县白云山为中心，并辐射出延安太和山、靖边祭山梁、榆林青龙山和黑龙潭、绥德合龙山五个二级中心，白云山、太和山、祭山梁均为国家批准的道教活动场所，因此围绕着道观进行的庙会活动宗教信仰色彩浓厚。庙会期间，道士进行专门的祭祀、祈祷等法事，一般群众都会进香拜神，求签问卦，戏剧演出和商贸成为辅助形式。中国民间信仰的特点是其功利性和实用性，陕北大庙宇供奉的神灵五花八门，道教的真武祖师、佛教的释迦牟尼和观音菩萨、儒教的孔子往往同处一庙。自然神常见的有龙王、雷公、土地神等。榆林青云山、佳县白云山因供奉的神灵很多，被当地民众称为“全神庙”。各路神灵共享祭拜，满足信众升学、谋职、升官、发财等等各种世俗的功利诉求。陕北一般的民众对神的态度是宁可信其有，不敢信其无。到了庙会期间，即使在外做买卖的人，也要回村出“给神唱戏的钱”。

陕北传统庙会“以祈祷农岁丰稔为目的，每岁届期恒斋戒清洁集僧拜忏社，必联合多村，轮流铺坛，歌舞喧天，备极繁盛。”^[3]人们在拜神、娱神的同时也娱乐自己。20 世纪 90 年代中期，陕北农村小城镇发展较快，商业网点密布，庙会原有的商业贸易功能逐渐削弱，文化娱乐的功能则有所增强，大小庙会都唱戏和举办各种娱乐。靖边县梁镇地处边远，虽然大部分家庭有电视，但只能收三四个台，且信号很不稳定，当地民众文化生活较贫乏。每年几次庙会，就是整个地区集体娱乐的时间，或请县剧团唱几天戏，或请人说几场书，还组织老年秧歌队，不管哪种形式，热闹“红火”是主要目的。大庙会资金充裕，请来唱戏的都是省级的剧团和名角，这是平时一般民众不可能享受到的。有的庙会除了演戏，晚上还放焰火，闹秧歌，转九曲灯，吸引了许多中青年人，庙会上人头攒动，盛况空前。

二、庙会活动的新特点

改革开放以来，陕北乡村发生了巨大的变化，由单一的农业经济向多元经济转变，城镇化速度加快，农村社会阶层出现分化，社会大环境的变化使重新兴盛的庙会既继承了传统庙会的功能，同时又表现出一些新的特点。

（一）以庙会活动为中心，形成社区文化共同体

20 世纪八九十年代，陕北农村庙会的兴盛，从某种意义上来说是地方文化的复兴与再造，人民公社体制下的统一局面被打破，民间社会的发展获得了一定的自由空间。而此时的农村由于实行了家庭承包责任制，小块土地上的劳作不再需要很多的时间和精力，大量劳动力从土地上被解放出来。但是陕北乡镇企业极不发达，这些劳动力未能被就地吸收，除了一部分青年人

季节性地外出打工外,大部分仍然滞留在农村。庙会有组织的经常性的活动为农村人口释放闲置的精力提供了机会。庙会的参加者一般有较明确的地域划分,尤其中小型庙会参加的民众相对固定,因此庙会活动往往成为一个或大或小的社区文化共同体的表征。

庙会调动了社区内各阶层人们的参与热情,为各种力量的表现提供了机会和舞台,各种人物通过庙会的大舞台表现自身,同时汇集为一个区域内的文化表达。米脂县娘娘庙位于县城南关,每年3次大的庙会活动以南关村为主覆盖周围十几个村庄,形成一个以庙会为中心的社区文化共同体。十几位会长,从年龄上看以中年人为主,也有老年人和青年。从职业上看,以农民为主,还有县里的退休干部、当地的文化人、县城居民、小商贩等。这些“民间精英”是庙会文化主要的倡导者和组织者,他们按照各自的特长进行分工,将庙会上的各种活动组织得有声有色。作为一个区域集体力量的表达,庙会还对外界显示自己的力量与形象。因此,其组织者便成为一定意义上的公众人物,要比一般人具有更多的才能和更高的威信,会长们通过组织庙会活动来展示其能力和人格的力量,并从人们的赞扬中获得精神上的满足。从庙会活动的参与者来看,十几个村庄(包括县城)几乎所有阶层的人均参与到数天的狂欢之中,人们为庙会做了大量的准备工作,迎供仪式抬着神像巡游时,街道上挤满了人,政府部门的人也会出来看热闹。晚上放焰火更是热闹非凡。这是这一区域内的“全民性活动”。应该说庙会的组织者、民众、地方干部、地方文化人、文艺团体共同营造了庙会文化的氛围。

还有一种庙会表现出更紧密的社区文化共同体的特征。神木县的天台山庙会形成于清代中期,“文化大革命”时中断,20世纪90年代当地群众捐款十几万元修复了庙宇建筑,办起了远近闻名的大庙会。天台山庙会的参与者涉及县城南部数十个村庄,有11正户、18帮户,72家簍簍户的组织结构。“户”的概念在这里指的是“户族”,每一正户实际是当地一大宗姓,以一个宗主村为主,同时包括了同一宗族成员所在的其他小村,如贺家川户内包括白家川的贺姓,孟家沟户包括了同为一个家族的孟兴庄、孟家滩等,所以11正户实际涉及28个村庄。11正户按年轮流主办社事,是庙会组织的核心和办会资金的主要来源。具体到每一正户宗主村内,则是按族系门派分摊庙会活动的开支。轮到某一正户负责办庙会,几十户甚至上百户的人家就会在会首的领导下忙碌起来,有的负责做饭,有的负责拉水,有的管戏台,有的管敬神烧香,有的管收布施,各司其职。从村庄的地理分布上看,11正户的村庄位置都紧挨天台山脚下,再远一些是18帮户,最外围是72家簍簍户。帮户、簍簍户所在村庄,每年庙会时只须根据实际情况出一些钱物。

天台山庙会已形成一个地域广大的祭祀圈,^[4]“村族”是庙会活动的基础和资源,也是构造社区关系的基本元素,庙会体系实际建构了一种地方的秩序,奠定了这一区域内各宗族一村之间的相互关系。“一个地区中心庙会的运作,在文化传统上是这个地区诸多社会力量的结合及其特征”,“更多具有公共社会制度建构的意味”。^[5]主持庙会的大姓宗族居于主导地位,其他小姓则处于附属的地位。而各大族长期轮年办会,每年由一个正户主办,其他正户协助,表明宗族之间建立了一种平等交流、相互协作的关系。在社区文化共同体内,各宗族一村庄还交换日常人文资源。如路家南洼村是天台山庙会组织体系18帮户中的一个村庄,根据20世纪90年代的统计,路姓有嫁出女156人,其中嫁出地属于正户和帮户村庄的就有80人,占51%,^[4](p.239附表)]宗族的婚姻圈与庙会祭祀圈表现出较高的重合。有学者提出,研究中国农村结构特征时,要注意祭祖仪式和敬拜神灵两类仪式的相互关系问题。其实两类仪式都是村民对所处社会空间的想像和解释。祖先属于一个宗姓,只对一个宗族发生作用;而神特别是那些地

区的大神，影响的范围却大得多。从祭祖仪式转换为庙会祭神仪式，各宗族一村庄通过庙会活动大大扩展了自己的社会空间，共享同一社区内的资源。

（二）从传统神灵信仰转换为社会需求的表达

将名人置于神坛，在陕北历史上屡见不鲜，抗金名将韩世忠的蕲王庙在各县比比皆是，吕布、花木兰也以“在籍”的陕北人被立庙祭祀。20 世纪 90 年代，榆林、横山、靖边三县（市），分别由当地群众自发建立了塑有毛泽东、周恩来、朱德像的庙堂。横山县原有庙山，山上建有东岳大帝庙，1993 年当地群众将庙山更名为“东阳山”，建造了“怀英阁”，置有“三老”（毛泽东、周恩来、朱德）的石膏塑像。1995 年靖边县梁镇在祖师庙的院落里辟地建成“思源宫”，也塑了“三老”像。榆林市郊的卧云山是一处包括祖师庙、观音阁的庙群建筑，1994 年，庙会组织选取汉白玉，请工匠精雕成毛泽东、周恩来、朱德三座坐像，并修了大殿，还于 1996 年毛泽东逝世 20 周年的日子举办了隆重的“民办三老纪念馆落成典礼”。^[6]这三座“三老殿”的共同之处在于，都是民间的自发行为，都是庙会用香火钱投资建造的，而且因为都坐落在传统的庙群之中，每逢庙会，当地群众在敬拜传统神灵的同时，也到此跪拜点香烧纸，卜卦、求药、上布施者络绎不绝。每逢毛泽东诞辰、“七一”、国庆节等，则有机关干部、学生在此集会，缅怀先烈。

“三老殿”可称之为陕北的“特色庙会”，表现出社会转型时期当地民众复杂的心理诉求。西部的革命老区，曾经为中国革命的胜利做出过巨大的贡献，建国以来国家花费巨额资金重点建设、扶持，但由于其深居内陆、交通不便、基础薄弱等原因，经济发展相对缓慢，拉大了与东部地区差距，成为相对贫困的地区。再加上转型时期的利益调整，一些基层政府不依法行政、滋生腐败现象等，使仍然处于相对贫困中的群体普遍产生相对被剥夺感，“富人贷款几百万也贷，穷人就贷不到钱，有钱的还是有钱，穷的还是穷”。^①老区的民众免不了会产生心理落差，尤其是一些退休老干部、老党员，便会怀念以往的辉煌岁月。横山县从土地革命到解放战争，全县出了 524 名烈士，这曾经是当地人民的骄傲。怀英阁修好后，每年毛泽东诞辰或遇有庙会，群众便会自发来敬拜“三老”，怀念伟人的同时也表达着对过去岁月的追忆。当地一位老干部说，毛泽东时代“物质虽然不如现在丰富，但没有腐败，大家都平等”。^②借助传统的信仰习俗，当地民众已将老一辈革命家神化，并希冀现实社会中一切政治的、经济的、文化的不平等都会被神的力量的灵验与神秘所消解。他们以崇拜革命领袖的独特方式，寻找到了一条宣泄主观情感的途径。

（三）在维护乡村秩序中扮演了重要的角色

进入 20 世纪 90 年代，西部农村社会环境发生了较大的变动。一方面，国家管理乡村的方式发生了变化，开始实行村民自治，乡村社会原有秩序逐渐瓦解，而新的秩序和规范还没有完全建立。另一方面，“社会转型造成的新旧制度的交替与对立，使农村人口所面对的环境的不确定性大大增强”。^[7]原本生活封闭、很少变动的农村人口在这一过程中无法把握自己的命运，又缺乏新资源、新经验，只能依靠自己熟悉的传统。庙会中祈求神灵的保护，能带来心理上的安慰和平衡，并使现实中积蓄的种种不如意在虚幻中得以暂时的化解。神灵惩恶彰善的传说故事，则代表了象征性的社区权力对其范围内的民众行为进行约束。因此，庙会在维护当前乡村秩序中扮演了一个重要的角色。

① ② 笔者 2004 年 5 月横山县怀英阁采访笔记。

陕北的大小庙会都流传着各种神灵故事，其突出的内容是扬善惩恶，这在一定程度上规范着变化中的地方社会秩序。“庙会戒规传说使该神灵所在的村庄成为一个集体信仰者，这个集体信仰者胁迫着村落的所有个体不得采取有害于集体的言论或行为。”^[8]某村村长一上台，就利用职权给自己和亲信捞好处，看到村里庙会办得红火就想接管，但没有实现，于是扬言要把庙宇掀倒、把泥像都毁了，可是过了没多长时间，他的儿子因交通事故死亡，他自己因非法倒卖土地引起村民上访，又涉嫌偷税漏税，被公安局拘捕。村里的舆论说“你不说要打神吗，你还没把他打倒，他就把你打倒了。”在一般民众心目中，这些神灵故事是否具有真实性并不重要，重要的是它所显示的“因果报应”的生活逻辑，人们认为，无论佛教、道教都教人多做善事，平时要多积德，否则有了灾难临时抱佛脚就来不及了。“善有善报，恶有恶报”在社会秩序暂时失范的农村就像是一种维护秩序的“自然法则”，人们以此规范着自己的行为并对周围的事物作出评判。

改革开放以前，村庄成员生活和安全的基本保障是由人民公社体制来提供的，自从公社体制解体和农户承包经营以后，农民家庭必须独自面对生活的风险。陕北农村在20世纪90年代逐渐出现了社会分化，一些劳力少、无力外出打工的家庭陷入贫困。笔者曾亲眼目睹了一场村庙的“求药”仪式。一位老年妇女为她出嫁的女儿求“神药”，女儿近年来一直有病，但又没钱看病。她在神像前虔诚地磕头祷告，庙会主持人将通过一定的仪式得到的“神药”，交给这位妇女，并交代了服药的细节。^①显然，求药仪式的实质是庙会借助神灵对贫困者在精神和物质上给予同情和帮助。西部农村人口普遍收入低，医疗及养老缺乏保障，社会分化加剧，使许多农民在缺乏必要社会资源的情况下只好把希望投向了神灵。各类庙会活动中人数最多也最虔诚的是老年人和妇女，而这些人恰恰是当前农村的弱势群体。

（四）开始在社区公共事务中发挥作用

庙会活动的兴盛使各类庙会以香火钱的形式积累了一批资金。一般中型庙会一年的香火钱可达10万元左右，大型或特大型庙会则每年可有上百万元的收入，除了修庙、唱戏以外，20世纪90年代，庙会利用这些钱进行了多项社区基本建设。如横山县东阳山祖师庙会，每年庙会活动期间都要举行一个救助仪式，给当地的特困户、鳏寡老人发放面粉、毛毯；每年还要拿出一笔款项资助贫困学生上学、为村里修整道路等。镇川黑龙潭庙会捐资为当地修建了一所教学设施完备的小学，并在地区林科所的帮助下，利用庙会收入建立了200余亩山地树木园，种有很多珍稀树种，1992年注册为民办科技机构，吸引了美、日、加等国的环境保护组织到此参观。榆林的卧云山祖师庙，是集庙观和民办植物园为一体的综合人文景观，庙会实行“以庙养园”，修建了颇具规模的“民办植物园”，短短的几年时间，已栽种13大类、105科、341属、953种植物品种，修建苗圃16亩以及192平方米温室一座。植物园处于陕北防沙治沙、水土保持第一线，无论规模、品种数量以及民办特色，在陕北均属首位。笔者所采访过的大小庙会，绝大多数庙会组织者都表现出绿化家乡、造福一方的愿望和行动，庙会因为有经费、管理人员的保证，每年绿化的成绩甚至比政府组织的绿化活动还显著。这对自然环境恶劣、目前正在实行退耕还林的陕北地区来说，无疑是一件好事。

庙会的香火钱逐渐向“取之于民用之于民”的趋势发展，成为民间集资的一种特殊形式，庙会将宗教积德行善的信念与现实中扶贫济困结合起来，为地方社会做出一定的贡献，做成了

^① 笔者2003年7月米脂县西村采访笔记。

一些地方政府想做而无法做到的事情。这可谓是转型时期陕北庙会区别于传统庙会最显著的特点。

（五）民间庙会与地方政府的互动

陕北庙会组织及其活动有着悠久的历史，新中国成立初期，地方政府从意识形态的控制出发，认定庙会活动为“迷信”，进行了拆庙、禁止等行政干预，但并没有很好地解决维护宗教信仰自由与抵制封建迷信之间的界限问题，有时还引起民众的反感。20 世纪 60 年代，地方政府尽了很大的努力开展宣传教育，采取了削弱庙会宗教色彩、取缔庙会组织的一系列措施，但民间传统仍然持续着，如白云山庙会，1962 年达 14 万人次，1963 年仍有 10 万多人次。人们对政府取缔白云山庙会组织“流露出严重的不满”。^[9]进入 90 年代，地方政府与庙会的关系逐渐发生了变化，这一变化的大背景是地方发展经济的需求与庙会社会功能的转变。

20 世纪 80 年代中期以后，中央政府提倡保护文化遗产，一直被判定为“封建的”、“迷信的”的庙会因其所在地的佛寺、道观具有文物价值而一并被地方政府重视起来，尤其是地方政府认识到民间庙会具有旅游开发价值，可以为振兴地方经济服务，逐渐加强了对庙会的管理。陕北各县都从民政局分列出宗教局，专门负责管理宗教场所及事务，对所辖范围内的庙宇及庙会活动进行管理。大的庙会期间往往组成由民政、宗教、公安、文化系统共同组成的管理机构。与此同时，在搞活当地经济、开发各项文化资源的思路指导下，地方政府引导庙会逐渐减少宗教、迷信色彩，向文化旅游活动的方向发展。如米脂县政府授予县城南关村娘娘庙会“翔凤山旅游风景区管委会”的牌子，与原有的庙会管委会两块牌子一套人马，使庙会活动完全合法化，庙会组织实际承担起建设旅游景点的任务。横山县政府大力支持东阳山庙会搞绿化，无偿提供树苗并计划将此地建成县城附近的一个旅游风景区，再加上不远处的秦直道遗址，有望吸引县城及外地的游客。神木县天台山庙会 90 年代十分兴盛，县政府对民间庙会活动没有进行干涉，而是计划在天台山建一座“刘志丹东渡黄河纪念碑”，^①一方面纪念革命先烈，另一方面也想借天台山的景观发展当地的“红色旅游”。地方政府要求宗教场所响应政府号召，创建文明寺观，争当精神文明先进个人，在此影响下，各级庙会把更多的人力、财力投入到绿化、环境保护之中。庙会的文化娱乐功能也大大增强，许多庙会除了保持巡游、唱戏等传统仪式之外，还增添了摄影展览、猜谜语、现代歌舞表演等多项文化娱乐活动，越来越向文化庙会的方向发展。

20 世纪八九十年代新兴起的庙会其主要组织成员发生了变化，不再以宗教人士为主，而主要是些已卸任的村干部、回村的离退休老干部、村里有威望的老年人、村庄中的能人。这些人的观念不再固守传统，他们在组织庙会活动时，更多的是将其当成展现自身才能的机会，“借助庙会的开放性，村落能够与外部世界和上层权力进行非正式却广泛的交流和对话”。^{[5](p.258)}办得好的庙会不仅会长们能得到众人的拥戴，而且所在村庄也会在一定区域内赢得声誉，并受到地方政府的关注。绝大多数的庙会会长都有一种自觉意识，竭力向政府行为靠拢，不干违反政策的事，尽量与地方政府保持一致，以争取各级政府的支持。在开发地方资源、繁荣地方经济、造福地方民众的大目标下，凭借庙会文化活动的方式，民间庙会与地方政府的关系形成了良性循环，政府意志与民间文化实现了交流和共存。

^① 1936 年，刘志丹领导的红二十八军在天台山设立指挥所，指挥部队从天台山脚东渡黄河，征战晋西北。

三、小 结

20世纪八九十年代,西部农村正处于新旧交替的过程之中,制度的变革、利益的调整使民间文化传统的复兴正经历着深刻的变化。庙会文化作为一种农村社区文化,从传统的娱神、娱人、贸易等功能逐渐转向活跃社区文化生活、满足不同层次群众精神需求、为社区公益事业服务以及绿化环境、旅游开发等功能,虽然也存在滥建庙宇、浪费财物、搞封建迷信活动等不良现象,但是对促进地方文化、经济发展起到了较大的积极作用。

当前民间庙会的发展与农村日常生活有着密切的关系,在一定意义上,庙会文化已成为一些地方社区的民意表达,并直接影响、作用于当地经济和社会的发展。以往学术界对西部经济、生态环境的研究取得较多的成果,但对西部农村社会文化现状的研究则比较薄弱。因此,深入研究西部地区农村文化包括庙会文化发展的趋势,对其作出全面、客观的评估,对推动西部大开发,促进农村社会的稳定和发展,将会起到积极作用。

[参引文献]

- [1] 崔月德:《陕北寺庙文化探讨》,《陕北文化研究》1999年2期。
- [2] 樊光春:《当代陕北庙会考察与透视》,《延安大学学报》1997年1期。
- [3] 民国《横山县志》卷3《风俗志》。
- [4] 神木县天台山庙会情况详见秦燕、胡红安《清代以来的陕北宗族与社会变迁》,西北工业大学出版社2004年版,第225~246页。
- [5] 刘铁梁:《村落庙会的传统及其调整》,见郭于华主编《仪式与社会变迁》,社会科学文献出版社2000年版,第258页。
- [6] 以上资料均参见郭冰庐《陕北“三老殿”考察》,《文艺报》1998年2月7日。
- [7] 贺雪峰:《乡村治理与秩序》,华中师范大学出版社2003年版,第217页。
- [8] 岳永逸:《乡村庙会传统与村落生活》,《宁夏社会科学》2003年4期。
- [9] 《关于白云山庙会活动情况的报告》,榆林地区档案馆馆藏,全宗号12,案卷号225。

[责任编辑:张 蒙]