

近代华北庙会与乡村民众的社会交往

——以山西平鲁大河堡村为中心的考察

谢永栋 何建国

(华东师范大学 历史学系,上海 200241)

[摘要] 庙会作为传统中国民间社会的物质文化产物,与草根社会民众的信仰、娱乐、贸易、交往息息相关,是能全面反映草根社会方方面面的“活化石”。文章以近代山西平鲁大河堡村的关帝庙会为个案研究,通过对庙会这一公共空间中乡村民众社会交往的考察,透析近代华北庙会与乡村民众社会生活的互动关系。

[关键词] 近代;山西平鲁;乡村庙会;社会交往

[中图分类号] G12 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1005-3492(2010)03-0203-04 **[收稿日期]** 2009-11-16

[作者简介] 谢永栋,男,华东师范大学人文社会科学院历史学系博士,主要研究方向为中国农村社会变迁;何建国,男,华东师范大学人文社会科学院历史学系博士,主要研究方向为中国城市社会变迁。

庙会作为传统中国社会特有的民俗事象,是透视草根社会运行实态的重要载体。中国学界对庙会的研究,肇始于20世纪二三十年代。初期的研究多从民俗学、人类学、社会学的角度对庙会进行探讨,出版和发表了不少具有开拓性的论著。^① 经过一段沉寂期后,随着20世纪80年代社会史的发轫,庙会研究重新被社会史学者纳入了理论视野,他们继承前辈的研究成果,不断推陈出新,取得了累累硕果。^② 但目前关于大河堡村庙会上民众的社会交往,至今鲜有著文论述。有鉴于此,本文拟以平鲁大河堡村庙会与民众的社会交往为题,对其进行全方位的论述。为了更全面地了解近代大河堡村庙会,弥补资料的不足,笔者利用田野调查收集了大量实地资料(以下称之为田野调查口述资料,主要包括采用调查、口述等形式收集的共计3万字的资料、5通碑刻,以及当地的一些传说和文献),试图把散见于地方志的史料和田野调查所得的资料相印证、补充、结合起来进行说明论证。

一、大河堡村庙会的产生和概况

(一) 大河堡村的历史沿革

平鲁区位于山西省北部边陲,西北以长城为界,与内蒙古自治区的清水河县及和林格尔县接壤;西南与忻州的偏关、神池两县毗邻;南临朔州市,东靠山阴,东北连右玉。全县位于吕梁山北端晋北黄土高原北部,总的地形北高南低。县境西北山峦起伏,西部管涔山是黄河与海河两大水系的分水岭。东南部属丘陵地带,物产资源丰富,中部形成零碎且大小不一的盆地。全县多以山地和丘陵为主,山丘连绵,沟壑纵横,呈现被沙、黄土覆盖的山地起伏形态。当地气候寒冷,雨量偏少,风沙较大,素有“十年九旱”之称。^[1] 大河堡村

则位于平鲁西北部,西北距明朝修筑的防御长城仅0.5公里,与内蒙古的清水河交界,距平鲁区(今井坪镇)约65公里。村子四面环山,村庄坐落于群山环绕的一块约一华里左右的低地上,只有两条山路通向外界,交通十分不便。村西大流沙河从西面流过,最后注入清水河。大河堡村始建于明崇祯十三年(1640),最初是指挥郑一元为了完善北方的战略防御体系,奏准明廷在此修筑军堡,派兵屯垦戍守。因当时的军堡建于大沙河流入村庄的入水口处而得名大水口。明清易代,随着国家的统一,民族矛盾的缓和,原来的军事聚落逐渐失去了其军事意义。在清中后期逐渐由纯粹的防御型军事聚落变成了半军半民的乡村聚落,并更名为大河堡,隶属于朔平府平鲁县管辖。后清政府又在村北修筑了一出人口外(内蒙古)的关口,派兵驻守并派税吏征收过往商旅的过关税,并严格禁止汉人前往内蒙古。民国时期,废军堡改民堡,隶属山西雁门道管辖。政府在此派驻稽察队,防止清水河县国民军袭扰。解放后,设自然村,沿用清时名称仍名大河堡村。^[2]

(二) 大河堡村庙会的由来和概况

大河堡村的庙会究竟起源于何时? 地方志和有关官方的资料没有明确地记载,据大河堡村现存较为完整的一通清康熙三十年的龙神碑记载:“龙王庙创建以来,乡民礼仪如故也……以育民人祈有年也,恩泽至全境城堡”^[3];另据《平鲁县志》记载:“清朝中期,在大河堡设立了小市,进行民族贸易,除了物物交换外,还可使用银两。”^[4] 从这些记载中,我们可以看出,在清中期的时候,大河堡村就建有龙王庙,并且出现了村民们的群体性祭祀,并且有了最初的宗教娱乐活

动。同时在这个军堡内也已经出现了边贸市场,供边民们进行贸易。这些特征的出现基本符合了“庙会是以庙宇为依托,在特定日期举行的,祭祀神灵、交易货物、娱乐身心的集会”^[5]的这一概念所需的要素。由此我们可以推断,大河堡村的庙会大致兴起于清中期。然而对于庙会的产生一直以来流传着一个关羽撤豆成兵、显圣救乡亲的故事。明朝末年,因大水口堡处于山西北部边关要地,经常遭受来自北方少数民族部落的侵扰,他们烧杀淫掠,无恶不作,每次袭扰民间蓄聚都被掳一空,当地百姓苦不堪言。有一次蛮夷兵马又来侵扰,见人就杀,见东西就抢。当地民众向附近的山上四散奔逃,就在全堡百姓走投无路的时候,忽然军堡的东北方风雨大作,云端现出一个红脸、长须、手拿大刀全副武装的好汉,把手一扬,变出无数的兵丁,杀退了敌人。村民们得救了,事后才知道是关帝显圣。为了感谢关羽的救命之恩,村民们就在关帝显圣的村东北方选了一块地建了一座关圣帝君庙,在每年农历五月十三关帝显灵的日子为其举行祭祀酬神仪式,群体祭拜,^[6]以此来表示村民们千秋万代永世感怀的心愿。虽然这只是个传说,却道出了当地民众对关羽的推崇和崇拜,正如重修关帝圣君庙的碑文所言:“关圣帝君保佑民之威灵,保黎民之太平。自始唐宋至明清以来,敬忠寿而加封,封王封帝……君如山川如松柏,寿考无疆,帝后之功,千古之功无优也……”^[7]。透过这个传说,我们不难理解大河堡村关帝圣君庙会形成的真正原因,由于当地属于北边重镇,往往处于战争状态且与游牧民族交往频繁,当地人有习武的风气和尚武的精神,再加上封建统治者不断宣扬“仁义礼智信”等尊君思想,村民信仰崇拜英勇仁义的关老爷便是很自然的了。祭祀的过程中,为了取悦神灵又举办了各种娱神、媚众的法事,吸引了众多虔诚的民众前来祭拜,同时也使这种活动的商贸性随着商品经济的发展,以及群众的广泛参与而逐渐兴盛起来。于是在这个边陲村庄便形成了具有当地特色的大型庙会。

大河堡村的关帝庙原建于村东北的山坡上,因战火的破坏,现在已不复存在了。据年长的老人回忆,当时的庙宇坐北朝南,庙里建有戏台、牌坊、神马殿、仪仗殿、关帝殿、药王殿、财神殿、龙王殿、东西配殿等建筑,很是雄伟。^[8]平日里香火就很旺,庙会期间尤甚。大河堡村的关帝庙会日期是每年的农历五月十三,但它实际上从准备到会罢持续将近半个月。在上次庙会结束后,村里就会选出一位有威望的人担任下一任会首,一届一换,负责来年庙会的组织、指挥和供奉等各项事宜,同时还要选好一到三位男性会助协助会首处理各种事务,比如筹款、准备供品、跑腿等。庙会上所需的会费,全部来自于村里有耕牛的户家,没有耕牛的庙会期间就多出点力。具体的庙会活动主要有以下几个步骤:五月初七,会首就召集会助、会员们商议,明确各自的职责。五月初八早

上,由选派好的童男童女要到关帝庙打扫寺院和清洗关帝圣像,并重新披红挂彩。五月初九、初十、十一这几天搭建安神棚,女会员准备供品。五月十二下午,和村里签订有“牛皮约”的戏班到村。五月十三早上,举行隆重的祭祀仪式。并请神安神,在鼓乐队的伴奏下,将供奉关帝老爷的神龛,从庙中请出,绕村一周后放到安神棚,对号入座,同时把庙里各神灵的神龛也都请到安神棚赴会。从此以后,本村人就可陆续到安神棚烧香上供,进行祈福。下午,戏班参神后鸣锣开戏,此后每天下午、晚上各一场,人们簇拥在戏台下观戏,一直持续到会罢。从五月十三开始,会首会配专人从早到晚在神棚内给神上香、给人看香。五月十四、十五、十六三日上午,都会有上过“布施”的邻近村庄的村民前来上香祈福,届时村里和邻近村庄的鼓乐队、踢鼓秧歌队、武术队、杂耍等文艺活动纷纷来此表演,吸引了许多十里八乡的民众前来观看。五月十六晚上,村里还要在寺庙的神棚前点燃篝火,燃放烟花以娱神。五月十七这天,还有接待村里村外的民众前来上香祭拜。五月十八是庙会的最后一天,这天村民们在会首地牵头下都集中在神棚前,举行一次谢神祭祀,祈祷神灵保佑全村风调雨顺、五谷丰登、富贵平安。祭罢会首把今年的庙会的开支、花销情况向村民一一说明,并选出下届庙会的会首。下午,拆掉安神棚,在鼓乐声的伴奏下,人们抬着放有各神灵的轿子在全村巡游一周,临街的商户和村民都会在家门口摆上供品迎神,企盼来年有一个好兆头。在黄昏前,村民们把各神灵送回到村东北的寺庙中,庙会结束。^[9]在整个庙会期间,除了祭祀神灵和娱乐活动外,还有集市贸易活动。每逢会期,来自本地外地的大小商贩,都会前来买卖货物,村民则把自己的农产品和手工业品拿出来进行贸易。赶庙会的民众既可以拜祭神灵、愉悦身心,又可以通过庙市购买自己所需要的东西,出售自家多余的产品和手工艺品。

二、大河堡村庙会中民众的社会交往

社会交往,简称“社交”,是指在一定的历史条件下,人与人之间相互往来,进行物质、精神交流的社会活动。社会交往是人类特有的、普遍的生存方式和活动方式,也是人类基本的社会实践形式之一。在自然经济状态中,人与土地的关系非常密切,地域之间的社会交往和人员流动的程度很低,传统中国的乡村生活,是在一个相对封闭的环境中进行的。而庙会这种大型的群众性集会,在满足广大民众精神需要的同时,还为广大民众提供了一个社会交往、传递信息等的社会空间。

(一) 经济交往

庙会亦可称为庙市,是一种比较特殊的集市贸易形式,其规模要比一般的集市为盛。庙会上的货物贸易形成了乡村社会中主要的经济交往关系,是乡村集市的有益补充。近代大河堡村因其具有位于山西北部与内蒙古交界的优势,随

着清中期非军事因素尤其是经济因素逐渐发展,尤其在隆庆和议之后,边境上各族人民商业贸易逐渐取代官方朝贡贸易成为主流。马市是当时民族贸易的主要形式。正如谭其骧先生在《山西在国史上的地位》一文中认为,“九边重镇不仅是明廷同蒙古抗争的战场,也是汉族人民同蒙古等北方游牧民族互市贸易的场所”^[10]。大河堡作为九边的一部分,较早地开始了与北方游牧民族的互市贸易,据《平鲁县志》记载:“明嘉靖二十三年(1554)明政府就在败虎堡、迎恩堡设立了官市,明朝后期又在七墩口、镇川口设立了民市。清朝中期,在大河堡设立了小市,进行民族贸易,除了物物交换外,还可使用银两。”^[11]从清中后期开始一直到民国初年,大河堡村小市、庙市不断扩大,贸易时间也逐渐延长,并有了控制和监管庙市的人和机构“民国时期,政府制定税务而监管集市贸易”^[12]。每逢会期,除了专供烧香许愿、求神拜佛用的香蜡纸烛外,还有广大民众日常生产、生活用品等。各种土特产品、农副产品以及牲畜交易的大量涌现,使得庙会上的商品日趋繁丰。蒙汉等少数民族除粮食,日用品交易,主要是进行牲畜、茶和布等物品的交易。汉人用粗布、五金、食品、燃料、米粮、茶叶来换取少数民族人民的牲畜、皮毛或自用或再转运各地进行销售。每年的庙会都会吸引来自口外、朔县、大同,甚至还有并州等较远地方的商贩来此进行贸易,再加上本村一些民众充当贩卖商从外地购进一些所需的物品。庙市市场的繁荣,具有十分积极的作用:首先,这些贸易的存在给本村和周边民众带来了很大的便利,关帝圣君庙会的时间正好居于春耕之后,秋收之前,民众较往常有了更大的闲暇,纷纷走向市场,购买自己所需要的生活生产工具和日用生活用品,以保证生产生活的正常运行,同时通过商品流通实现了经济的布局调整,资源的优化配置,对当地整体经济运行起了至关重要的作用。其次,通过这种经济交往,使广大民众的社会联系日益紧密,对于长期处在封闭状态下的民众是一种难得的经济交流机会。最后,由于大河堡村地处边陲,这种贸易的存在,还使各族人民的友好团结日益密切与巩固起来,出现了所谓胡越一家的景象。

(二) 人际交往

传统中国乡村的社交活动,就其范围而言,一般多以族亲、邻里为轴心进行,很少有更高层次的交往圈。在加上农家终生劳作,起早贪黑,也没有时间进行社会交往活动,在现实生活中,交往就其形式而言,是建立基于普遍缺乏的小农生活及其习俗之上的。就其功能而言,是以休憩与延续为主要价值取向。尤其是处于内地的村庄,“农民们很少知道本省的消息,全国的就知道的更少,而对于世界则差不多一无所知。十个人里有九个是文盲。他们全部精力放在农业生产、家庭生活和激烈的、日常的生存斗争里面,成了孤陋寡闻的“乡下佬”^[13]。而庙会这种大型的群众性集会,却为上至高

官显贵、下至黎民百姓们提供了一个社会交往、传递信息等的社会空间,这就是庙会的社会化功能。近代大河堡村庙会上,远近各县、各村庄的信众,本地外地的商旅都要来赶会。他们的动机往往不只是出于精神和经济上的需要,而是为了进行社交和希望从庙会上获得自己有用的信息。适逢庙会,四面八方的亲朋好友,“从外祖母起一直到自己的女儿,女儿的小姑,几乎走不动了的亲戚,因此也走动了起来”^[14]。例如女儿及姐妹出嫁之后,受封建礼教的束缚,见一面不容易,况且农家劳作繁忙,省亲看女,探亲访友既无闲暇也无机会,因而利用庙会之期,均可见面。此外各乡各村的民众之间结帐还债,因平时路途遥远,交通不便,于是大多数人就在庙会上彼此接头,清还欠账。还有村中年轻人婚嫁,对于各种结婚用的首饰衣服,各种必备用品,均可在庙会上领女携男,任其挑选。就连双方父母、议婚男女,也要等到在庙会上由媒人引见,女到男家或者男到女家,双方可以借赶会为由,大大方方地商谈结婚事宜。^[15]庙会上的这种人际交往构成了民众社会生活的重要内容之一,大大地加速了自我的发展,满足了人们不同层次的需要,协调了人际关系。同时也起到了心理调适、信息沟通的作用,给平日里静谧的乡村社会增添少许融洽。

(三) 不同宗族之间的交往

村落是地缘和血缘的结合体。在传统社会,乡人有着深厚的族群、宗族观念,当遇到紧急情况时,一般都会去找同族同姓的人去解决,很少去和异姓宗族的人打交道。但每逢庙会,人们便会自觉不自觉地凑到一块,庙会一下子成了全村民众共同的事情,相同的信仰,村运的兴衰与有无神灵的庇护把平时不相往来的民众在精神上融为一体。大河堡村是个杂姓村,村里共有石姓、潘姓、张姓、王姓四大姓,其中石姓和张姓为大姓,村庄里的上层人物,如地主、富农、族长、庙会上的会首也以这两姓为多。庙会举办的会费来自于拥有耕牛的户,所以庙会的实际操纵权就掌握在了石、张两大姓手中,不管平日里几个姓氏之间相处是否融洽。但在庙会期间,全村民众在神灵面前人人平等,寺庙依然是全村民众共同的财产和精神依托,更重要的是,关公信仰和龙王信仰是他们共同的信仰支撑。人们对共同信仰的神灵的虔诚祭拜,拉近了村内各成员之间的信赖和信任,激发了农民个体心灵中的自我约束与调节力量。内化的道德信条可以有效降低人们行为的越轨可能性,并可以有效地调节人与人之间的社会关系。因此神灵的祭祀、娱乐活动的组织,调动了全体群众亢奋的情绪,强化了村落成员的认同感和凝聚力,增进了村落的自治,维护了社区的秩序与和谐。因此庙会就为村民们的族际交往扩大化提供了一个适时的场所。

(四) 村际交往

农村社会村际间的交往是很少的,黄宗智在《华北的小

农经济与社会变迁》一文中,曾调查过河北一位姓李的村民,记述了李姓村民在其成年的生活中,从来没有和邻村任何人交谈过,甚至对黄提出的假设,即与邻村的人进行社交来往感到奇怪,^[16]这个事例从侧面反映了当时村与村之间交往之少。同属于华北腹地的大河堡村,真实的情况要好一些,但是村庄之间的日常交往还是被人视为没有必要。^[17]庙会期间,这种沉闷的状况多少得到了改观,各个村庄的人与人的交际便会多起来。出于对共同神灵的信仰和崇拜,以及附近各村庄民众生产、生活等的需要,届时村里专门在五月十四、十五、十六三天,接待上过“布施”的邻近村庄如九墩沟、响水营、赵家窑、魏家窑,甚至还有口外等村的村民前来上香祈福,同时邻近村庄也会纷纷带来“祝会”的文艺表演。通过这样的方式,几个村庄的民众就有了一次聚到一起的机会,进行必要的社交活动,更主要的是大河堡村庙会使其成为了邻近几十里村庄关帝圣君祭祀圈的中心。村际之间交往的频繁化,使村庄之间连续的交往提供了可能,本村与邻近几个村庄的年轻男女常会喜结连理,成就姻缘,与这种交往不无关系。^[18]由于庙会期间村际之间的交流的不断发展,本村的民众每当遇到天灾人祸,都会到“口外”各村去谋生,又不断扩大了交往的范围,“县西北镇川口大水口,无可不出入长城者,是以绥化招垦,晋北之民负耒而出口者春夏间最多。秋收后,又有回籍过年者”^[19]。此外,每逢会期,各地的农工商贾,男女老幼都要前来赶会,络绎不绝,人们或结伴而行或单独前行,本身就已经构成了一种初步的交往。庙会上,本地和外地的各种信息,舆论也通过庙会这一平台迅速、广泛地传播开来,同时还能了解到各地的风俗、方言、物产等知识,民众由此对外面的世界有了更多了解,开拓了眼界。

三、余论

中国的传统社会是一个长期处于自然经济以及宗法关系制约下的封闭社会。正如费孝通指出的那样:“乡土社会的生活是富于地方性的。地方性是指他们活动的范围有地域上的限制,在区域间接触少,生活隔离,各自保持着孤立的社会圈子”,但有时这种孤立和隔膜又不是靠不可破的。^[20]而庙会这一集宗教、祭祀、娱乐、游乐、艺术、社交、经贸等活动于一体的民俗事象,就给乡村民众提供了一个社会交往的“公共空间”,从而在一定程度上打破了平日里的孤立和隔膜。近代大河堡村的关帝庙会上,不论高官显贵、还是黎民百姓,不同身份、不同阶级的人都从四面八方聚集而来,人们通过各种形式的社会交往,使长期压抑的需要得到了充分的满足,增长了知识,获得了信息,促进了个人的自身发展。同时通过社会交往,不仅有效调节了乡村经济的物质供求,实现资源优化配置,促进了乡村经济的发展,而且也强化了村

落成员的认同感和凝聚力,加深了不同村庄之间的联系,促进了乡村社会的和谐发展,也使各族人民的友好团结日益密切与巩固起来。

注 释

① 中国学界最早关于庙会研究的著文有:顾颉刚主编的《妙峰山》;全汉昇的《中国庙市之史的考察》(《食货》第1期第2卷,1934年12月16日);郑合生主编的《陈州太昊陵庙会概况》(河南省立杞县教育实验区,河南省立淮阳师范学校,1934年);林用中、章松涛《老东岳庙会调查报告》1936年;王宜昌主编的《北平庙会调查报告》(北平民国学院,1937年);从治湘的《北京汴京集市庙会概况》(《工商半月刊》,1945年第2期)等。

② 就笔者所见关于华北乡村庙会研究的专文,难免挂一漏万,兹列举如下:论文有袁爱国的《泰山东岳庙会考述》(《民俗研究》,1988年第4期);吴效群的《妙峰山:北京的香会组织及其政治活动》(《民俗研究》,1998年第2期)、《北京妙峰山碧霞元君信仰研究》(《民俗研究》,2002年第3期);岳永毅的《范庄二月二龙牌会中的龙神与人》(《中国民间文化研究所通讯》,1996年第6—7期)、《村落生活中的庙会传说》(《文化研究》,2003年第2期)、《乡村庙会传说与村落生活》(《宁夏科学》,2003年第4期)、《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》(《思想战线》,2005年第3期);刘铁梁的《村落庙会与公共秩序》、《村落庙会的传统及其调整——范庄“龙牌会”与其他几个庙会的比较》(均载于郭于华主编的《仪式与社会变迁》,社会科学文献出版社,2000年);赵旭东的《中心的消解:一个华北乡村庙会中的平权与等级》(《社会科学》,2006年第6期);论著中有关华北乡村庙会的有高占祥主编的《论庙会文化》(文化艺术出版社,1992年版);宋孟寅等主编的《庙会文化研究论文集》(甘肃人民出版社,1994年版);刘锡诚主编的《妙峰山——世纪之交的中国民俗流变》(中国城市出版社,1996年版);高有鹏的《中国庙会文化》(上海文艺出版社,1996年版);王兆祥的《中国古代庙会》(台湾商务印书馆,1998年版);郭于华主编的《仪式与社会变迁》(社会科学文献出版社,2000年版);赵世瑜主编的《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》(三联出版社,2002年版)。

参考文献

- [1][2][4][11][12]张权.平鲁县志[M].太原:山西人民出版社,1992:1,274,203,219.
- [3][6][7][8][9][17][18]资料来源:(大河堡村)田野调查口述资料.
- [5]小田.“庙会”界说[J].史学月刊.2000(3),103.
- [10]谭其骧.长水集(下册)[M].北京:人民出版社,1987:326.
- [13][美]韩丁.翻身:中国一个村庄的革命纪实[M].北京:北京出版社,1980:60—61.
- [14]臧克家.社戏[N].申报,1931—04—17.
- [15]乔志强.近代华北农村社会变迁[M].北京:人民出版社,1998:325.
- [16]黄宗智.华北的小农经济与社会变迁[M].北京:中华书局,2000:231.
- [19][民国]林传甲总纂.大中华山西省地理志[Z].太原:太原商务印书馆,1919:224.
- [20]费孝通.乡土中国·生育制度[M].北京:北京大学出版社,1998:8—9.

〔责任编辑:贺永泉〕