

# 教育、文化与福利：从庙产兴学到兴老

岳永逸

**摘要：**19世纪末以来，中国城乡大小庙宇处在了时代的风口浪尖，其中供奉的神像成为“迷信”的代名词与具象。因应教育的名、革命的义、经济的力，庙宇整体性地在20世纪经历了向学堂、学校的转型后，又发生了向传统、遗产的转型，进而成为发展地方经济以及建设精神文明的文化资本，及至不少没有了师生的村小学校舍向庙宇回归，供上了神灵。由此，庙宇成为了现代中国变迁、沿革的记忆场。在此轮回中，当下乡野庙宇也部分发生了从祭神到娱人，尤其是“兴老”的新转型，从而在一定意义上回归传统庙会的福利内蕴与价值理性。

**关键词：**庙产兴学；庙会；庙宇；乡土宗教；庙产兴老；记忆场

在中国，多元宗教信仰和平共处，有着良好的生态学。不但儒、释、道、耶、回诸教和谐共生，民众也相安无事地践行着自己所理解的宗教。自战国时期开始，在中国大地上衍生的宗教一直都从属于政治，或者说与政治合作。外来的宗教只有充分和中国既有文化合流、本土化之后，才能在中国安营扎寨。正是经历了这一历程之后，佛教才与儒教、道教鼎足而立。唐代的灭佛归根结底是政治问题，而非宗教问题，因为僧众使劳动力骤减，庙地则减少了朝廷的税收、财路，威胁到了统治集团的生计。<sup>①</sup>

以此观之，不难理解在整个20世纪，因应基督文明的强势和国人内发性发展的诉求，不同时期的执政者竭力将宗教纳入政治之下的旨趣：改造、破坏也好，修复、保护也好，这些不同名目的与庙宇、庙产相关的运动，大抵是延续旧制。因此，对千百年来民众在可让渡的家和庙中践行的人神一体的宗教——“乡土宗教”<sup>②</sup>，变法维新的晚清政府、倡导三民主义的民国政府和坚信马列主义毛泽东思想的共产党政府总体上都是抑制的。以一神教，尤其是基督教的外显形态为标准，在主流话语表述上，乡土宗教也经历了淫祀—邪教、迷信—愚昧、弥散性—非制度性宗教以及民俗（文化）、非物质文化遗产等自上而下的标签化历程。

道光年间，广泛流传的《辟邪详辩》典型地代表了精英阶层对乡土宗教的责难。对统治者而言，“异端”信仰不但不合圣贤之道，对民众也是危险的。《辟邪纪实》中的《圣谕广训》有言：

释氏之教不管天地四方，只是理会一个心，老氏之教只是要存得一个神，此朱子持平之

**作者简介：**岳永逸，北京师范大学文学院副教授（北京 100875）。

**基金项目：**本文系国家社会科学基金项目“北平燕京大学、辅仁大学的民间文学及民俗学研究（1937—1949）”（项目编号：14BZW153）的阶段性成果。

① Judith A. Berling, *A Pilgrim in Chinese Culture: [Chin lin]: Negotiating Religious Diversity*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1997, pp.41-71.

② 岳永逸：“Holding Temple Festivals at Home of Doing—gooders: Temple Festivals and Rural Religion in Contemporary China”，*Cambridge Journal of China Studies*, vol.9, no.1(2014,3), pp.48-95；《行好：乡土的逻辑与庙会》，浙江大学出版社，2014年，第49—53、83—106、166—171、307—316页；《都市中国的乡土音声：民俗、曲艺与心性》，中国人民大学出版社，2015年，第199—200、213—217页。

言,可知释道之本旨矣。自游食无籍之辈阴窃其名以坏其术,大率假灾祥祸福之事以售其诞幻无稽之谈,始则诱取资财以图肥己,渐至男女混淆,聚处为烧香之会,农工废业,相逢多语怪之人。<sup>①</sup>

按此逻辑,集中呈现、展示乡土宗教的庙宇(祠堂稍后也正式进入了这个序列)这一传统社会的公共空间一直是让当政者揪心的地方,也长期被置于“非法”的境地,没有存在的价值、意义。因应“发展”的名,庙宇、庙产的价值理性、内价值被视为负资本、负资产而决绝舍弃,工具理性和外价值则成为精英言说、行动的核心,即在对其原有内价值抽空后,对庙宇、祠堂建筑空间的革命性使用,尤其是用作校舍,以及将之古迹化、文物化之后的静态保护与展示。

因为内忧外患而有的奋发图强,肇始于“戊戌变法”时期的庙产兴学运动明确地将矛头对准了遍布城乡的大小庙宇。在西教日炽、释道二教日渐式微的大背景下,张之洞建议道:“今天下寺观,何止数万,都会百余区,大县数十,小县十余,皆有田产,其物皆由布施而来。若改为学堂,则屋宇田产悉具,此亦权宜而简易之策也。”这样,“儒风振兴,中华又安”,释道二教“亦蒙其保护矣”。<sup>②</sup>

## 一、改:因教育的义

如果说庙产兴学是晚清政府因国库空虚而又欲兴西学以自强,不得已而为之的权宜之计<sup>③</sup>,那么与辛亥革命、五四新文化运动倡导的民主、科学等竭力效仿西方的近代化努力同步,民国时期的庙产兴学运动的因、果就复杂得多。因为急欲破除帝制,根除皇权,重塑国民、社会和国家,当时的智识阶层同时从时间制度和空间制度两个面向进行了努力,以此重构国民的时空观。在时间制度上,重构的重中之重就是废除旧历,推行新历。<sup>④</sup>毫无表情的数字时间和冷冰冰的钟表时间,没有了汉字时间的暖意、丰茂和乡土情怀。<sup>⑤</sup>改朝换代、周而复始、生死轮回的环形时间观被线性时间观撕开了裂缝。在空间制度上,换颜的焦点又分为乡村和城市两条路径。在都市,一方面是效法西方,将皇家园林、宫苑禁地等改造成公园,将宫观庙庵、王宫府邸改造成大小学校;另一方面是新建革命烈士纪念碑、中山纪念堂、国货陈列馆等标志性景观。北京、南京等老旧帝都的改造都进行了如此的空间挪移与功能转换。从时间制度和空间制度进行了双向叠合重构后的广州,在20世纪20年代当之无愧地成为国民革命,尤其是北伐的“摇篮”。<sup>⑥</sup>在乡村,全国范围内蓬勃开展的就是庙产兴学。

尤为关键的是,对乡土中国时空的重构是将旧的时间制度和空间制度与民众的“迷信”、“愚蒙”捆绑一处,从而使现代民族国家时间制度的重构和空间制度的改造互为表里。张倩雯关于“迷信”一词在现代中国语义学生成背后的政治和宗教动因的深层解读,就主要是立足于庙宇等公共生活空间、社区仪式的重构进行阐释的。<sup>⑦</sup>1928年12月28日,《申报》刊发了《中央宣传部电告元旦宣传要点》。“要点”将旧历明确定义为“阴阳五行的类书,迷信日程的令典”、“迷信的参谋本

① (清)天下第一伤心人:《辟邪纪实》,同治十年重刻本(1871年),第1页。

② (清)张之洞:《劝学篇》,李忠兴评注,中州古籍出版社,1998年,第120—121页。

③ 首倡庙产兴学的张之洞并非主张将所有的庙产都用来兴办新学,而是给僧道留有活路。就是在上引的《劝学篇》文字的后边,张之洞接着写道:“大率每一县之寺观取什之七改为学堂,留什之三以处僧道,其改为学堂之田产,学堂用其七,僧道仍食其三。计其田产所值,奏明朝廷旌奖僧道,不愿奖者,移奖其亲族以官职,如此则万学可一朝而起也。以此为基,然后劝绅富捐资以增广之。”

④ 左玉河:《拧在世界时钟的发条上:南京国民政府的废除旧历运动》,《中国学术》2006年第21辑。

⑤ 岳永逸:《视频化时代的节庆与曲艺》,《曲艺》2015年第2期。

⑥ Shuk-wah Poon, *Negotiating Religion in Modern China: State and Common People in Guangzhou, 1900—1937*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2011.

⑦ Rebecca Nedostup, *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2009.

部”。废除旧历也就成为国民革命和随后“新生活运动”的基本方针和旨归。正是富国强民的强大群体心性和内在诉求,民国政府出面组织、发动的对乡村庙宇的改造、摧毁力度也要大得多,并成为自上而下,意味着新、好、进步和发展的主流运动,成为一种先声夺人、居高临下的政治姿态、革命姿态与文明姿态。

1914年,国民政府颁布的《寺庙管理条例》规定:原则上,各寺庙都得自觉向学校转型;只有那些建筑属于艺术、为名人之遗迹、为历史上之纪念和与名胜古迹有关的寺庙可由主持负责保存;凡寺庙久经荒废,无僧道主持者,其财产由政府专人核查、处理。20世纪20年代,李宗仁在广西、冯玉祥先后分别在甘肃和河南强力推行庙产兴学。济世情怀和原罪感兼具的学者也参与到庙产兴学运动之中。倡导并践行民生本位教育,也是中国教师节第一个倡议者的邵爽秋,被后人与晏阳初、梁漱溟和陶行知相提并论,并称“中国教育界四大怪杰”。在倡导并践行民生本位教育之前,他极力鼓吹庙产兴学运动,并于1929年编辑出版了《庙产兴学问题》专书。在各界精英的合力操持下,作为一种潮流、姿态,有着站位、自我认同等复杂政治意涵的庙产兴学运动在1928年到达高潮,并影响到政府立法。

从1928年到1931年之间,南迁后的国民党中央政府先后颁布了《废除卜筮星相巫覡堪輿办法》、《神祠存废标准》、《严禁药签神方乩方案》、《取缔经营迷信物品办法》和《取缔以党徽制入迷信物品令》等一系列法令。<sup>①</sup>在认为社会进程的权力革命存在从神权、君权到民权的线性进化的背景下,这些法规将迷信视为“妨碍人类之进化”的主要障碍。为避免在“文化日新、科学昌明之世”,一个民族“腾笑列邦”的命运,要坚决破除“锢蔽民智”的陋俗,以此实现中华民国整个社会的“精神更新”。<sup>②</sup>其中,最为重要的《神祠存废标准》欲谴责并制止迷信而保护宗教自由,专门制定了应取缔的迷信和应保护的宗教的区分标准。由于迷信与宗教之间的含混性,“标准”亦是摇摆的,例如将土地、灶神信仰视为合法,将龙王、财神和城隍等信仰视为非法。<sup>③</sup>这也自然导致该标准在执行中产生了许多不了了之的事情。如前所述,复杂的庙产兴学运动除新开财源外,其核心的反迷信运动也成为政治斗争的一种工具,直至到1930年代中期成为一种新的“精英传统”。<sup>④</sup>

无论如何,民国时期的庙产兴学都取得辉煌战绩。从光绪八年(1882年)到1928年,河北定县62村被毁的331座庙宇中,民国以来毁掉的有259座,其中仅民国三年就毁掉200座。<sup>⑤</sup>新河县的众多寺庙也在民国元年、二年基本改建为学校,庙地充公,主持僧道借以糊口者,惟敛香资,募化分文而已。<sup>⑥</sup>20世纪40年代初期,时任赣南行政督察公署专员的蒋经国曾亲自率先斧劈安远城隍神像,以激励下属拆庙、捣毁神像的勇气。<sup>⑦</sup>反之,不仅是宗教政策,民国时期多数从西洋或东洋留学归来的政府官员对兴办学校、医院、育婴堂等的基督教是肯定、赞许的。不仅冯玉祥有着举世皆知的“基督将军”的雅号,在庙产兴学运动最盛的1927、1928年,曾任民国政府内政部长的薛子良因公开发表褒扬基督教的言论,也有“薛牧师”的名号。<sup>⑧</sup>所有这些与同时期旨在开启民智的庙会调查、轰轰烈烈的民众教育运动形成互补之势。

① 立法院编译处编:《中华民国法规汇编》,中华书局,1934年,第376、794—796、807—814页。

② 立法院编译处编:《中华民国法规汇编》,中华书局,1934年,第807页。

③ 立法院编译处编:《中华民国法规汇编》,中华书局,1934年,第813页。

④ [美]杜赞奇:《从民族国家拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究》,王宪明译,社会科学文献出版社,2003年,第86—102页。

⑤ 李景汉编:《定县社会概况调查》,中国人民大学出版社,1986年,第422—423页。

⑥ 傅振伦:《民国新河县志》第四册,民国19年铅印本,第33页。

⑦ 何柏达:《安远庙会——以城隍庙会为例》,罗勇、劳格文:《赣南地区的庙会与宗族》,国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院,1997年,第27页。

⑧ 邵爽秋编:《庙产兴学问题》,中华书报流通社,1929年,第79页。

## 二、破：以革命的名

杰克·古迪指出,某些菜肴的延续是“相对缺乏社会文化体系其余部分之承继的一种反映”,因此在骤变的革命性社会变迁语境下,烹饪的自主性、延续性对于个人有着非常特殊的重要意义。<sup>①</sup> 不仅是个体的饮食习惯、菜肴制作,上层意识形态同样在革命性社会变迁前后有着延续。无论是1949年前后当政者奉行的宗教政策,还是共产党一贯秉持的宗教政策,“打破1949年”障碍<sup>②</sup>,我们就会发现其内在的延续性。民国政府和新中国政府的宪法都明确规定了宗教信仰自由,都极力区分迷信和宗教,对危害其统治的宗教或迷信进行取缔。解放后,全国上下在相当长的时期都在不遗余力地摧毁乡村庙宇和神像,这在横扫一切“牛鬼蛇神”的文化大革命时期达到高潮。工作组、造反派、红卫兵如同辛亥革命时期“到城隍庙里去拔掉神像的胡子”的吕纬甫<sup>③</sup>等知识分子的再生,激进而狂热。积极根除迷信也是1979年前的毛泽东时代,一个乡村基层干部政治合格、工作过硬的标志。因此,在今天的乡村,不难听到乡村干部因毁坏庙宇和神像而遭恶报的传说故事。

或者也是出于迷信和宗教本身的含混性,共产党的相关政策也一直摇摆不定,这尤其体现在对乡村庙宇、庙会的策略上。早期共产党人非常重视庙会在革命宣传中的积极作用。<sup>④</sup> 毛泽东本人的思想也是矛盾的。1927年,在《湖南农民运动考察报告》中,毛泽东将神及其住所以及代理人(如道士等)视为神权的象征,将其与政权、族权、夫权并列,明确地把对神权的摧毁放在了对既有的政权摧毁之后。他也指出,“解放”后的贫民进庙宇、祠堂都是为了大吃大喝一顿。<sup>⑤</sup> 1944年10月30日,在陕甘宁边区文教工作会议的讲演中,毛泽东明确提醒所有到会的人,在150万人口的陕甘宁边区,还有两千个巫神存在,“迷信思想还在影响广大的群众”。<sup>⑥</sup> 1947年在葭县调研时,毛泽东则将寺庙视为名胜古迹、历史文化遗产、民族的宝贵财富,要求“一定要好好保护,不要把它毁坏了”,并强调“看庙看文化,看戏看民情;不懂文化,不解民情,革命是搞不好的。老百姓利用庙会去行善做买卖,我们去可以学到很多知识,了解这一带的民情和习俗,这对我们接近群众有很大的好处”。<sup>⑦</sup>

在宣判了既往土地制度死刑的同时,1947年12月18日颁布的《土地法大纲》也宣判了庙宇祠堂等传统意义上公共空间的死刑。其第三条规定:“废除一切祠堂、庙宇、寺院、学校、机关及团体的土地所有权。”因为铲平庙宇成为党摧毁当地宗教神祠工作的一部分,乡村基层干部们也真切地将反对宗教视为建设新面貌国家的必备条件。<sup>⑧</sup> 这些多数原本出身清苦,以往在庙会等集体性活动中没有多少发言权的流氓无产者、贫下中农——村干部,也就把摧毁庙宇作为自己主要的工作任务。最终,在相当长的一段时间内,把庙宇这个神圣性的公共空间彻底改造成为纯粹的政治性空间。在解放区,从土改开始,没有了庙产的庙院(包括教堂)等信仰活动空间经常是党的基层工作组召开群众大会、斗争会、批斗会以及划分阶级成分、贫民诉苦、分配土地、分发地主财产的场所,成为以前受苦受累,受到政权、族权、夫权、神权压迫的贫下中农,尤其是妇女“诉苦”“翻身”的

① [英]杰克·古迪：《烹饪、菜肴与阶级》，王荣欣、沈南山译，浙江大学出版社，2010年，第214—215页。

② Paul A. Cohen, “The Post-Mao Reforms in Historical Perspective”, *Journal of Asian Studies*, vol. 47, no. 3 (1988), pp. 518-540.

③ 鲁迅：《鲁迅全集》第二卷，人民文学出版，1981年，第29页。

④ 中共党史人物研究会编：《中共党史人物传》第20卷《江浩传》，陕西人民出版社，1984年，第242—243页。

⑤ 毛泽东：《毛泽东选集》，人民出版社，1991年，第31—32页。

⑥ 毛泽东：《毛泽东选集》，人民出版社，1991年，第1011页。

⑦ 李银桥：《在毛泽东身边十五年》，河北人民出版社，1991年，第46—51页。

⑧ [美]弗里曼、毕克伟、赛尔登：《中国乡村，社会主义国家》，陶鹤山译，社会科学文献出版社，2002年，第131页。

革命中心地。<sup>①</sup>

使以前受压迫的民众政治上解放,并将其满头脑的封建迷信用社会主义伦理和科学取代,使他们完全“翻身”,成为社会主义新人,一直是中国共产党人坚定不移的革命信念。新中国的建立进一步夯实了这一理想,并衍生为举国上下的“集体欢腾”。解放后至改革开放前,党和政府在历次运动中都一直延续了土改以来塑造社会主义新人的使命。1958年,饶阳县境内幸存的道观和佛寺被拆毁,其北部的一个村庄,三座残存的寺庙均在当年大炼钢铁的运动中被毁,寺庙的木墙和木椽成了炼钢的燃料。<sup>②</sup>在河北赵县,因修建岗南水库、石津灌渠、道路、桥梁,村庙、祠堂乃至坟地的石碑几乎都成了天然的修建材料。

### 三、建:两可的文化资本与遗产

改革开放后,因实施“文化搭台,经济唱戏”的大政方针,所谓民俗旅游、原生态旅游的燎原之势首先使庙会的经济功能这些外价值再次强力凸显出来。不仅是庙会,宗教信仰都成为一种能增值的资本。无论是热衷于修庙从而敛香资的景区圣山化,还是热衷于修门楼从而收门票的圣山景区化,庙会经济、宗教经济成为众多地方经济的支柱之一。山东泰山、浙江乌镇、云南西双版纳、福建莆田、江西井冈山以及山西大寨等地旅游经济的飞速发展,大抵与或新或旧的庙宇香火有着无法斩断的关联。<sup>③</sup>在相当意义上,不少地方旅游经济的发展实为香火经济的红火,直至催生出大导演、大手笔、大投入、大制作终至高门票的泰山祭天之类的“大典”,变相成为现代技术世界的新生膜拜。在此风起云涌的“正祀”的洪流中,求神拜佛、许愿还愿这些被旧制定格的“淫祀”“迷信”也有着只做不说的红火、热闹。在传统膜拜和现代膜拜融通的整体语境下,承包庙殿或神灵也就成为景区化圣山庙宇管理的“新常态”。<sup>④</sup>

从21世纪伊始,接踵而来的非物质文化遗产的申报、命名运动,使得长期被定格为迷信、愚昧、浪费等耻辱柱上的乡土宗教、乡野庙会有了文化的名和遗产的义。乡土宗教与庙会成为了文化的一部分,甚至与黄帝、伏羲等“正祀”“官祭”一样,跻身不同级别的非物质文化遗产名录。“作为非物质文化遗产的民间信仰”这样的学术命名不再醒人耳目,而是理所当然。在实践层面,地方基层干部睁一只眼闭一只眼地给予了乡土庙会最大的空间,并冠之以发扬地方文化传统、保护民间文化、振兴地方经济等光环。虽然一个原本以敬拜神灵为主的庙会要获准修建庙宇并成为合法的宗教活动场所,在不同地方、不同时期的难易程度不一,但官方登记注册“宗教活动场所”也在一定程度上演变成一种宽容或纵容行为。在行政力量的诱导下,除早已被定格为文物、古迹的大小庙宇外,乡野庙宇或佛教或道教的自我归位,给那些已经修建好和得到认可的乡村庙宇将来可能面临的反迷信运动以庇护。为维持这种心照不宣的局面,知己知彼的乡土宗教对政治表现出了不乏揶揄的顺从、谄媚与换用。这样,在灵活实践乡土宗教人神一体和家庙让渡的辩证法的同时<sup>⑤</sup>,也形成了别有风味的乡土庙会的政治学。

对地方干部,尤其是乡村基层干部而言,虽然他们多数人公开的身份是无神论的共产党员,但他们生长的民俗环境,使他们本人或多或少地有着“村里人”的认同,不时扮演着“村里人”的角色,

① [美]韩丁:《翻身——中国一个村庄的革命纪实》,韩惊等译,北京出版社,1980年,第167—169、533—547页;[加]伊莎贝尔·柯鲁克、[英]大卫·柯鲁克:《十里店——中国一个村庄的群众运动》,安强、高建译,北京出版社,1982年,第19页。

② [美]弗里曼·毕克伟、赛尔登:《中国乡村,社会主义国家》,陶鹤山译,社会科学文献出版社,2002年,第325页。

③ Tim Oakes and Donald S. Sutton (eds.), *Faiths on Display: Religion, Tourism, and the Chinese State*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2010.

④ 刘子倩:《承包“泰山”利益链》、《疯狂的寺庙》、《寺庙承包:多头管理监管难》,《中国新闻周刊》2012年第2期。对被承包信仰的学理诠释,可参阅岳永逸:《民族国家、承包制与香火经济:景区化圣山庙会的政治—经济学》,未刊稿。

⑤ 岳永逸:《革“弊”? 中国人一神敬拜的礼俗辩证》,未刊稿。

始终是“集体信仰者”<sup>①</sup>的一分子。在乡间流传的众多灵验的惩戒传说的威慑下,这些多少对神灵有着敬畏感的基层干部也就不再像毛泽东时代的干部一样,义无反顾地去捣毁庙宇、神像,禁止朝山进香、行香走会。改革开放后,是否积极根除迷信已经不再是当下一个干部政治上合格与否、表现好坏的标志。这就在客观上使得要靠每个干部执行政策的地方政府对乡土宗教的监控有着不同程度的松动。

像陕北榆林黑龙大王庙<sup>②</sup>、浙江金华黄大仙庙<sup>③</sup>那样,地方政府和庙宇之间类似于庇护人和委托人的关系并不具有普遍性。在多数乡村,基层干部对乡土庙会的态度仍然非常谨慎。在任的官员很少有人愿意卷入到修建庙宇的批复等程序中去,或者不愿在公开场合承认某个庙会的合法性。每年三月,赵县县委和县政府都要开展“科技文明进庙会”活动,力求改造、主导或者至少说影响庙会,必要时还会集中精力打击封建迷信活动。这更增添了当地庙会生存的两可性。<sup>④</sup> 当把一个庙会视为民间文化、传统民俗文化以及(非)物质文化遗产时,当认为一个庙会可以发展旅游并带动地方经济时,它是积极的,存在也就具有了一定正当性,如龙牌会。当一个庙会被视为迷信时,则会面临被制止与摧毁的危险,如铁佛寺庙会。<sup>⑤</sup> 但对同一个庙会来说,究竟面临的是风雨还是晴日,则很难预料。

由于学界和传媒持续地积极参与、拔苗助长式地鼓呼,以及地方政府随后的默认,原本起源于醮会,现今主要祭祀写有“天地三界十方真宰龙之神位”的木制龙牌的赵县范庄龙牌会不但是“合法”的存在,还被视为是发展范庄经济的龙头。与行好的私下里称“龙祖庙”不同,在县、镇两级政府对外的公开语本中,这个公共空间是弘扬龙文化的“博物馆”。官民双方在公开场合共同认可的称谓则是“龙祖殿”。在龙牌会现场,适时的调整<sup>⑥</sup>,借用双名制的政治艺术<sup>⑦</sup>和民俗学主义策略<sup>⑧</sup>,官方的俯就和民众的媚上同步运转。虽然范庄税务所、银行和学校等政府相关职能部门都捐有不同数目的钱款,但是政府并未给龙祖殿的修建拨付一分钱,龙祖殿也未被登记为一个“合法”的宗教活动场所。“宗教一迷信”活动被发展经济的策略掩饰和取代,并被故意表述为与主流意识形态、价值观合拍的龙文化、龙图腾的活化石。除了龙祖殿的奠基仪式、落成典礼和为申报非遗前后庙会期间的文化展演,县乡官员前往参加外,平常并无官员前往。也即,基层政府仍然采取了一种可进可退的策略。与此相类的是同在赵县的常信水祠娘娘庙会。娘娘庙会敬拜的是传闻中救过汉光武帝刘秀的当地姑娘贾亚茹。这个庙委会也采取与龙牌会一样的策略,坚持不懈地申请修建“刘秀走国文化博物馆”。<sup>⑨</sup>

虽然赶会的人群没有太大的变化,但铁佛寺及其庙会就有着截然相反的命运。2000年5月30

① Adam Y. Chau, *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China*. Stanford: Stanford University Press, 2006, pp.69-72.

② Adam Y. Chau, *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China*. Stanford: Stanford University Press, 2006, pp.169-239.

③ Graeme Lang, Selina Chan and Lars Ragvald. “Temples and Religious Economy”, in Yang Fenggang and Joseph B. Tamney (eds.), *State, Market, and Religions in Chinese Societies*. Leiden, Boston: Brill, 2005, pp.149-180; Selina Ching Chan and Graeme Lang, “Temples as Enterprises”, in Adam Yuet Chau (ed.), *Religion in Contemporary China: Revitalization and Innovation*. London and New York: Routledge, 2011, pp.133-153.

④ 岳永逸:《传统民间文化与新农村建设:以华北梨区庙会为例》,《社会》2008年第6期。

⑤ 岳永逸:《行好:乡土的逻辑与庙会》,浙江大学出版社,2014年,第225—279、324—325页。

⑥ 刘铁梁:《村落庙会的传统及调整——范庄“龙牌会”与其他几个村落庙会的比较》,郭于华:《仪式与社会变迁》,社会科学文献出版社,2000年,第252—309页。

⑦ 高丙中:《一个博物馆一庙宇建筑的民族志:论成为政治艺术的双名志》,《社会学研究》2006年第1期。

⑧ 岳永逸:《灵验·磕头·传说:民众信仰的阴面与阳面》,生活·读书·新知三联书店,2010年,第85—168页。

⑨ 岳永逸:《灵验·磕头·传说:民众信仰的阴面与阳面》,生活·读书·新知三联书店,2010年,第50—84页;华智亚:《龙牌会:一个冀中南村落中的民间宗教》,上海人民出版社,2013年,第206页。

日,河北省省会精神文明办公室下发的《河北省省会精神文明建设简报》第16期就表彰了赵县“以拆除农村非法庙宇为突破口,集中精力打击封建迷信活动”所取得的成绩。此次打击的主要对象就是铁佛寺。赵县“县委组织公安、民政、交通等职能部门出动400多人次,动用大型作业机械4辆,对占地200多亩的30余座乱建小庙进行了集中拆除。对拆除后的闲散地块,乡村两级提出了筹建经济园区的规划方略。”这次活动使“全县封建迷信势头得到有效的遏制”。

与以往的法规一样,2003年7月18日由河北省第十届人民代表大会常务委员会第四次会议通过,并于当年9月1日实施的《河北省宗教事务条例》明确指明合法的宗教信仰只限于佛教、道教、伊斯兰教、天主教、基督教等五大宗教。民众按照自己理解并践行的乡土宗教在条例中没有位置,乡野庙会的宗教活动也很难归于哪一类合法宗教。于是,基层政府、干部和乡土庙会都谨小慎微地相互试探着前行。不少信众在强调自己是行好、行善的同时,也纷纷前往官方认可的香火旺盛的位于赵县县城的柏林寺皈依,或找道教协会“认祖归宗”。

这样,经过百年“迷信”观念的内化,官民各界对乡土宗教在意识形态层面出现了最大的公约数。在进化论主导并基于欧洲立场的“欧洲透视法”的规训下,在仍试图清楚辨析出迷信与宗教边界的核心语境中,已经挂牌数年的国家宗教局“民间信仰司”是尴尬的,难有所为。

#### 四、暗礁:乡野庙宇的建毁轮回

出于民族振兴的理想,部分五四以来的启蒙精英,尤其是民俗学者对民间有着浓郁的浪漫主义想象。他们能从民间流传的歌谣、传说、故事等口传文学中找到自己思想上的共鸣。20世纪二、三十年代“到民间去”这场“眼光向下的革命”蕴含了知识分子对民众的想象、知识分子对自己的想象,也诱发了知识分子愿意到民间去的趋势和实践。<sup>①</sup>对民间文学的重读、发掘和到民间去的实践使稚拙、淳朴、乐天知命的积极民众和狭隘、愚昧、行动盲目的消极民众同时呈现在了多少带有原罪感、使命感的“有机知识分子”<sup>②</sup>面前,蕴藏了民族精神和潜力的民众同时也就成为了要被改造、批判的对象。

整个20世纪,与对民间文学的礼赞相反,受不同意识形态支配的精英对民众的“迷信”一致给予鞭笞和痛斥。乡村庙宇、庙会以及其所体现出的“迷信”是国家强盛、民族振兴、精神健康的障碍,是国家现代化、文明化的绊脚石,是要竭尽全力清除、改造和利用的对象。虽然背后可能有着多种不同的动机,甚至于成为政治权力争夺的手段与策略,但改造者们对民众会接受改造也是能被教育改造好的积极想象和对民众所拥有的愚昧、迷信的消极想象既分离了民众与民众生活于其中的文化,也忽视了乡土宗教的惯性及其对民众生活调适引发的存在的合理的一面。最终,“有关向现代化转变的途径启蒙叙述结构在中国一再碰上民间宗教的暗礁”<sup>③</sup>。

但是,乡土宗教本身的多面性、复杂性、适应性、灵活性和实践性也使得不同当政者的政策出现摇摆性,并给乡土庙会的生存带来两可性。当将乡土宗教偏重于民间文化、优秀的传统文化表述、言说时,乡土庙会就变得积极并且应该存在。当侧重于描述其不轨或异端即“迷信”的一面时,乡土庙会和它存身的场所、空间就理所当然地被压制、摧毁。不论霸权话语是严厉还是温和,都没有从根本意义上断裂或阻绝乡土庙会与宗教的存在。虽然可能在规模、组织、仪式上等都会发生应景性的调适,但庙宇一直在拆毁中重修,人们一直都在或大或小、或公开或隐蔽地过会。

① Chang-t'ai Hung, *Going to the People: Chinese Intellectuals and Folk Literature, 1918-1937*. Cambridge: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1985; 赵世瑜:《眼光向下的革命——中国现代民俗思想史论(1918-1937)》,北京师范大学出版社,1999年。

② [意]葛兰西:《狱中札记》,曹雷雨等译,中国社会科学出版社,2000年。

③ [美]杜赞奇:《从民族国家拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究》,王宪明译,社会科学文献出版社,2003年,第104页。

在栾城县寺北柴村,民国四、五年重修过观音庙,民国17年重修过五道庙,民国25年前后重修了真武庙。<sup>①</sup>到1930年,定县全县仍尚存庙宇至少879座,有庙会的庙宇至少有50座。<sup>②</sup>民国29年(1940),藁城马邱供奉三皇姑的菩萨庙在其旧址上重修,并立《重修兴隆驾会菩萨庙记》碑志一座。大致同期,山西大同东南乡村的龙王庙、观音庙、真武庙、五道庙比比皆是。<sup>③</sup>那时,哪怕是在北平郊区,燕京大学的实验区,已经内设简易小学还拥有政治、经济、社会、娱乐等多重功能的平郊村的延年寺也并未完全拆毁神像。<sup>④</sup>进庙烧香磕头、求神拜佛仍然是生活的常态。1947年、1948年,贺登崧带领他的团队在万全和宣化调查时,内供奉有神灵的大小庙宇依旧是调查的重点。而且,他们还统计出了这两地村均庙宇分别是6.5个和4.2个。<sup>⑤</sup>

相较于文化大革命时期对庙宇的彻底的毁,改革开放以来则进入了全面建的轮回。2014年,经历了2000年全面毁的赵县铁佛寺又有数座大殿巍然屹立。一座大殿像天坛里的祈年殿,内供道教诸仙,另一座大殿像故宫中的太和殿,内供佛祖罗汉。不能公开地赶会,在家户中也要进行,龙牌会就这样传衍下来。在广大乡村,至今仍然有很多围绕部分家户中的神马定期过会——家中过会——的情形。<sup>⑥</sup>鉴于多数行好的在家居空间中进行的非血缘群体的信仰活动,将家庭重新定义和解释为“免遭国家干涉的神圣的保留地”<sup>⑦</sup>也就具有了合理性。

在日积月累的“局外人偏见”和“局内人忽视”的中国宗教研究的双重窘境中<sup>⑧</sup>,即使不能说学界至今津津乐道的中国宗教“复兴”与“短缺”<sup>⑨</sup>是假命题,至少也是一个次要问题。因为忽略了家居层面的非血缘次生群体的仪式实践——家中过会,以庙会为表征的中国当代宗教的复兴论、功利论也就自然被国家、政治、经济、文化、旅游、市场、自由等大词包裹,对中国宗教和庙会的认知也就停留在外围和表层,甚或陷于东、西意识形态争斗的褊狭陷阱。

## 五、立：老人俱乐部

在传统中国,以行善积德为主旨的大小庙会多少都担负了社会再分配,即救济与福利的职能。以神灵的名义,富人舍钱、舍物、舍粥,穷人出力、出工,或垫道修路或提供茶水饭食,等等。围绕神灵,社会呈现出一种均衡、和谐且是为所欲为、各得其所的反结构的阈限(communitas)<sup>⑩</sup>——江湖状态。在这种状态下,穷富、男女、上下的界限、禁忌模糊了,平时绝对不可以为之的事情在庙会现场都成为正常。不仅仅是偷油、偷灯、偷供品,也允许小孩或贫穷的人家公开抢香客上香的香、烛、炮等物,甚至撕裂女性的服饰,触摸参加庙会的蚕姑的双乳<sup>⑪</sup>等都被视为正常。正是基于庙会中的这些现象,强调生活节律的狂欢与日常、常与非常以及神圣与世俗也成为研究中国庙会的经典范式之一。

① [日]中国农村惯行调查刊行会：《中国农村惯行调查报告》第三卷，岩波书店，1985年，第42—43页。

② 李景汉编：《定县社会概况调查》，中国人民大学出版社，1986年，第417—419页。

③ Willem A. Grootaers, “Les temples villageois de la région au Sudest de Tat’ong (Chansi Nord), leurs inscriptions et leur iso-taire”, *Folklore Studies*, Vol.4 (1945), pp.161-212.

④ 陈永龄：《平郊村的庙宇宗教》，燕京大学法学院学士毕业论文，1941年，第32—102页。

⑤ Willem A. Grootaers, “Catholic University Expedition to Hsüanhua (South Chahar) ‘Preliminary Report’”, *Folklore Studies*, Vol.7 (1948), p.136.

⑥ 徐霄鹰：《歌唱与敬神——村镇视野中的客家妇女生活》，广西师范大学出版社，2006年，第99—108页；岳永逸：《灵验·磕头·传说：民众信仰的阴面与阳面》，生活·读书·新知三联书店，2010年，第169—240页。

⑦ [美]弗里曼·毕克伟、赛尔登：《中国乡村，社会主义国家》，陶鹤山译，社会科学文献出版社，2002年，第325页。

⑧ 郁喆隽：《神明与市民：民国时期上海地区迎神赛会研究》，上海三联书店，2014年，第4页。

⑨ 如：杨凤岗：《当代中国的宗教复兴与宗教短缺》，《文化纵横》2012年第1期；*Religion in China: Survival and Revival under Communist Rule*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

⑩ Victor W. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing Company, 1969.

⑪ 顾希佳：《东南蚕桑文化》，中国民间文艺出版社，1991年，第180页。



尤为关键的是,在庙会这个时空,人们都会对乞丐、僧道士、瞽者艺人等“游民”进行施舍,并不会精心辨识乞丐、僧道的真假,艺人才艺的高低。这使得有所食的“游民”始终是中国传统庙会的基本角色,与烧香拜佛、许愿还愿一样,形式各异的“行乞”在庙会现场也是惯习。在神圣世俗之间自然转身换形的食物、供品不但是乡野庙会的客体,更是能动的主体。庙会也就成为一道道大大小小物流和人流的混响,从时间、空间、财富、人心、人性等多个维度调节着地域社会的均与不均、平与不平。<sup>①</sup>

如同昔日的浙江永康方岩庙会<sup>②</sup>,今日的河北井陉苍岩山庙会期间,除汇聚在苍岩山上下的僧道士,前来行乞的苍岩山附近村落的老少人等都是延续“祖制”,并不觉得难堪,甚或还有些怡然自得。庙会期间在殿宇帮工,甚或承包经营殿宇,出售土特产品,为香客、游客提供食、宿、行等有偿服务,使得庙宇所在地的村民都大获裨益,甚至改变其原有的靠山吃山的生产、劳作模式。事实上,如同苍岩山、泰山等地已经发生的那样,“靠庙吃庙”在很多地方衍化成为一种新型的村落经济形态。在此新、旧叠加的文化底色下,经过百年由迷信向文化资本、文化遗产的演进,乡野的庙会、庙宇在回复其福利功能、角色的同时,对当下的乡土中国,尤其是老年人也就有了新的意义。

社交、地位、安全是在群体生活中的个体的三大基本社会性需要,其重要性远大于人之生物性需要。<sup>③</sup>如同徐霄鹰记述的广东梅州的情形,在华北乡村,赶庙会礼“佛”是多数民众,尤其是老年人精神生活的一种需要。<sup>④</sup>虽然电视等现代娱乐、休闲工具已经十分普及,但自古以来就喜欢面对面交往的乡民只要有可能还是喜欢亲力亲为的群体活动。在庙会现场,指向过去的庙戏对怀旧的老者更有着不同的意义。包产到户以来,以家庭为单位的生产方式全面取代了大集体生产方式。在有相当多自主性的同时,各自为政的生活在一定程度上使人们的生活较之以往枯燥了,在群体生活中满足个体基本的社会性需要受到不同程度的抑制。这样,适应性、伸缩性极强的庙会成了现今乡野中老年人自愿参加的最主要的群体活动,而且并不一定是因为虔诚的信仰。

庙会中,人们主要追求的不是名利,而是奉献、行好。面对共同的神灵,人们少了世俗的束缚,拥有的更多是一种平等、自由与舒展。行动者完全是“随心”行事。因此,随着担过公职/见过世面而回居乡里的老者的加入,庙会组织或者茶棚会之类信仰群体的成员异质性明显增强,契约连带的“俱乐部”色彩也日益浓厚。换言之,经过百年演进,因应经济的发展和老龄社会的全面来临,“庙产兴学”已经在部分意义上发生了向“庙产兴老”的转型。在急速城镇化、都市化的过程中,这也促生了不少人去屋空的村小学重新回归村庙的普遍事实。1991年到1993年,为了发展香火经济,改善村民收入,经过合村公议,苍岩山山顶的寺圪村将弃用的村小学所在的玉皇顶重新修复成庙宇。近20多年来,玉皇顶旺盛的香火一直与山腰的苍岩山主殿圣母殿(三皇姑殿)并驾齐驱。

与河南周口地区闹剧般“啃老”“食老”的平坟风暴不同<sup>⑤</sup>,“庙产兴老”是当下中国普遍发生的事实。近十多年来,川北地区重建了不少乡野小庙。在这些庙宇正殿的门侧,除了颂扬神灵的对联之外,一般都还多了一块牌匾,上面常写有“某某乡/村老人活动俱乐部”“文化公园”“老人活动中心”之类的文字。同样,挂有“老人俱乐部”“老人西会”以及“骨灰纪念堂”等牌子的江苏高淳县的乡村小庙是当下“乡野老人和妇女们又一社区性活动空间”。<sup>⑥</sup>无论是以俱乐部来代称还是定名为社区性活动空间,无论这是乡野小庙的生存策略还是基层政府规范化管理的政绩,发生在乡野小庙的由敬神到娱人、由兴学到兴老的变化应该都是值得称贺的。至少,它多少有了向价值理性

① 岳永逸、王雅宏:《掺乎、神圣与世俗:庙会中物的流转与辩证法》,《世界宗教文化》2015年第3期。

② 胡国钧:《胡公大帝信仰与方岩庙会》,《中国民间文化》1991年第4辑。

③ [美]许烺光:《宗族·种姓·俱乐部》,薛刚译,华夏出版社,1990年,第147—156页。

④ 徐霄鹰:《歌唱与敬神——村镇视野中的客家妇女生活》,广西师范大学出版社,2006年,第99—180页。

⑤ 陈延一:《魂殇:河南周口市“平坟风暴”调查与冷思考》,《北京文学(精彩阅读)》2014年第3期。

⑥ 陶思炎:《南京高淳县的祠山殿和杨泗庙》,《民俗曲艺》1998年第112期。

回归的意味!

在本质上,历史事实是心理上的事实。<sup>①</sup> 以此观之,无论是兴学还是兴老,也无论名实相符还是相异,或新或旧、或完整或残破的庙宇——遗迹或文物——显然是一百多年来中国社会、政治、经济、历史、文化、教育与群体心性的记忆场。作为记忆之场,大小庙宇也就悄无声息地承载着一个民族的过去、现在与未来。

[责任编辑 刁统菊]

## 《民族艺术》2015 年第 4 期要目

### 学界名家

周星 杂糅中滋补营养 博采里成就自我——我的学术研究回顾

任晟姝 学术寄诗性 跨界践情怀——周星学术研究评介

### 前沿论坛

周超 国际法中的“艺术”“艺术价值”及“艺术品”

洛秦 胡斌 王永健 城市艺术田野与“音乐上海学”——艺术人类学三人谈之四

### 神话·图像

叶舒宪 从玉教到佛教——本土信仰与外来信仰的置换研究之一

### 视觉人类学

邓启耀 视觉人类学中物象的表达与“修辞”

李世武 岩石艺术的萨满教起源假说辨析

### 文化遗产关键词

彭兆荣 栏目主持人语

肖坤冰 文化遗产关键词:茶

魏爱棠 文化遗产关键词:行业

### 非物质文化遗产

牛乐 文化边界上的道器传承——非物质文化遗产视野下的拉卜楞唐卡艺术

郭平 传统的承续与修复——访杨柳青年画传承人霍庆有

### 艺术考古

汪小洋 南北朝帝陵壁画墓的图像体系讨论

宋丙玲 误解与重读:北朝图像艺术中的“领带”、“帔”与“领巾”

### 海外视域

范丹姆 李修建 日常生活美学:人类学的视角和方法

田中理惠子 陈昭 超越艺术人类学——古巴“音乐生成”的理论素描

### 谣言探究

施爱东 谣言生产和传播的职业化倾向

### 黄土文明研究

徐新建 古道黄河:周秦故地考察记

姜约 亦汉亦蒙:身份表述中的多民族格局

### 文化研究

高有鹏 宋代民间“说话”的形成及其基本内容问题

尹荣方 《诗经·鸛鸣》与周人冬月雉饗鹰隼之礼

### 艺术探索

甘锋 李盼君 霍尔文化研究视域中的艺术传播理论研究

冯鸣阳 “帝国映射”与“崇儒教化”:南宋画院人物画政治功能的两种类型

朱创伟 广西马骨胡音乐创作改编思维模式的传承与创新——以马骨胡曲《壮乡春早》为例

### 发现异邦

张青仁 圣物的流转:墨西哥印第安琥珀的现代化历程

主编 许晓明 社址:广西南宁市青秀区思贤路 38 号 邮编:530023  
邮发代号 48—58 定价:15 元 投稿邮箱:minzuyishu001@126.com

① [法]布洛克:《历史学家的技艺》,张和声译,北京师范大学出版社,2014 年,第 159 页。