安徽大学

硕士学位论文

乡村庙会象征符号解读--皖西孙岗镇昭庆寺会个案研究

姓名：王琳

申请学位级别：硕士

专业：民俗学

指导教师：卞利

201003

Y1974985

摘 要

在一个多民族（multi-ethnic）、多元文化（multi-cultural）的国家中，作为最为普遍的民俗事象之一的庙会，因为民族、文化、和区域的不同，从内容到形式都必然有着相当不同的表现；而且因为时代的变迁，传统民俗的表达符号和蕴含意义也在不同程度上发生着变异。近些年来，虽然我国学界对庙会文化的研究已经取得了一些显著成绩，但其中的不足也是显而易见的：其一，没有从宏观的角度来把握庙会在时下所展现的功能，以及对于庙会如何“扮演”好这个角色缺乏实效性的建议；其二，研究方法大致相同，其观点也近乎雷同；其三，缺乏从文化人类学的角度对庙会信仰的不同对象进行探讨；其四，对于庙会中出现的各种仪式象征符号，缺乏从交叉学科的角度去解析。更为重要的一点是，从地域上说，目前学界尚没有对居于华北和江南之间的皖中地区进行研究，更没有对皖西地区的庙会文化进行探讨。这无疑是遗憾的。民俗学强调的是区域文化的展现，其它区域同类事象虽有一定的参考意义，但不足以全面准确地表达该区域的文化特殊性。可见，对于皖西地区庙会文化的研究有其相应的价值。

本文是以皖西乡村庙会——孙岗镇昭庆寺庙会个案研究为基点，通过细致的观察、参与访谈的方式，并运用文化人类学、民俗学、宗教学等有关的知识对庙会中出现的一系列象征符号进行解读，旨在揭示出它的文化内涵、当地民众的精神价值、思维方式、想象力和文化意识，并在此基础上进一步探讨民俗传承的现代意义及其面临的挑战。

本研究的内容及其观点植根于三个阶段。在前期准备阶段，笔者首先运用了文献法，尽可能收集相关的资料；其次，笔者走访了六安市和孙岗镇相关部门，访谈了部分负责人，借阅了关于皖西地区的地理位置、历史沿革、人口概况、经济发展水平、风土人情和民间信仰等方面的资料。在调查阶段，笔者运用了田野调查方法，参与式观察法与访谈相结合，对该庙会前期、庙会当天、

庙会后期的整体状况和一些细节内容进行了深入细致的调研。在论文撰写的最后阶段，笔者对庙会过程进行了“深描”后，选取了庙会过程中出现的具有代表性的象征符号进行解读，包括“庙会节日的选择”、“许愿—还愿”、“占卜”、“佛香熏水果”等典型符号。另外，该论文又从民间信仰、民间禁忌的层面对庙会过程中出现的现象进行了较为详细的民众心理解读。

关键词：皖西　庙会　象征符号　文化解读

Abstract

Within a multiethnic and multicultural country, as one of most popular folklore items, the temple fairs may have different appearance from each other on aspects of content and form due to ethnic group, culture, and area. Furthermore, in terms of social change, the embodying symbols and their meanings of traditional folklores are inevitably changing also over times. Although there is much scholarship in China on this topic has been significantly achieved, the shortcomings are apparent too: first, fail to discuss the embodied function of the temple fair in current China from macro perspective, and lack benign suggestions for playing this role. Second, research methods as well as theoretical points are not so differentiating. Third, fail to explore the different objects of the temple-fair belief from the perspective of culture. And fourth, lack to analyze various ceremony and symbols appeared in temple fair from perspectives of cultural anthropology and folk studies. Most importantly, from perspective of area, current scholarship does not pay attention to the middle area between north and south China, particularly, the folk temple fair culture of the western Anhui. This is regretful, obviously. What folk studies emphasize is to show characteristics of different area. Similar cases of the other places have some referring function, however, that was not able to clearly and comprehensively present the distinguishing of this area. It is worthy a thorough study in western Anhui temple fair culture.

This thesis is a case study on the rural temple fair of Zhaoqing Temple at the Sun'gang Town of the western Anhui. Through careful observation, participant interview, this thesis analyze and interpret a series of symbolic signs appeared in the temple fair by adopting knowledge of cultural anthropology, folklore, and religion studies, for the purpose of revealing the cultural meaning of the temple fair, as well as the spiritual value, thinking style, imagination, and cultural sense of local people. What's more, the thesis discusses the modern implications of folklore transmission and the challenge it faces.

This thesis has three phases. During the preliminary phase, first, to collect all

possible related resources by using archival and documentary methods; second, the author visited related departments and interview the people who in charge in both Lu'an City and Sun'gang Town. Some resources such as locality, history, population, economy, customs, and folk beliefs of the western Anhui are borrowed from them. During the investigation phase, by combining the methods of fieldwork, participant observation, and interview, the author are deeply involved into the community and learn the whole condition as well as details from aspects of preliminary, present, and late stage of the temple fair. During the last phase, after "thick description", the author selects and interprets some representative symbols appeared in the temple fair, such as, the date selection of the temple fair, making a vow-fulfill a vow, sortilege, fruits fumigated by incense for Buddha, and so on. In addition, the thesis interprets some psychological phenomenon of local people appeared in the process of the temple fair from perspectives of folk belief and folk taboo.

Key Words: the western Anhui, temple fair, symbolic sign, cultural interpretation

第一章 导论

我国是个人口众多、幅员辽阔、民族众多的国家。一方水土养育一方人，各民族丰富多彩的民俗风情构成了中国民俗文化的整体。就汉族而言，其民俗文化也会因地理环境、气候状况、历史－文化传承等诸因素的影响而表现出万紫千红、千姿百态的景观。历史上，就有不少文人学者对各地民俗文化有所关注并记载。例如，东汉史学家、文学家班固的风俗观就奠定了中国古代风俗理论研究的基础，在《汉书·地理志》中除记载了各地的山川物产、大量的边疆地理资料外，还叙述了各地的民俗风情，如“凡民函五常之性，而其刚柔缓急，音声不同，系水土之风气，故谓之风；好恶取舍，动静亡常，随君上之情欲，故谓之俗”；“秦地，……其民有先王遗风，好稼穑，务本业，故《幽诗》言农桑衣食之本甚备”；“河内……俗刚强，多豪杰侵夺，薄恩礼，好生分”；“楚……，民食鱼稻，以渔猎山伐为业，……信巫鬼，重淫祀”；“吴、粤之君皆好勇，故其民至今好用剑，轻死易发”。显然，班固那时已认识到民间风俗习惯呈现出区域性的特点。

民俗文化的传承有着顽强的生命力，虽然有些已经湮灭在漫漫的历史长河中，但多数仍然传承在广袤的乡村文化土壤中，在生产和生活中川流不息，绵延不绝。但是，民俗在生成之后并非一成不变的，其部分形态也会因为地域或传承者等因素而发生着相应的变异，不断地在原来基础上创新，形成新的民俗文化，从而潜移默化地影响着下一代人。它主要表现为较强的时间性和空间性。这有两个基本的维度：同一时间不同地域的民俗有可能不一样，即便这个民俗在功能上非常相似甚至是完全一致；不同时间同一地域的同一民俗也可能会发生变异。如，周振鹤有关妙峰山“王三奶奶”祭祀典故的记载，让我们知道，这一形象是如何在四年左右的时间从一个相对普通的“老妈子”发展到具有较大神格的民俗神祇（详见吕威 1996，刘锡诚编）。再如，“碧霞元君”的形象

和来源，在北京、山东、天津等地，有着不同的传说，虽然在功能意义上相差并不大（详见早期容庚的《碧霞元君考》和罗香林的《碧霞元君》）。可见，民俗在传承的同时，也发生着一定的演化，从而呈现出发展的态势，也因此有了地域区分的必要。

作为中国民俗中最为普遍的事象之一的庙会，它在各地无论在内容还是在形式上，都有着相对不同的表现。加之，现代社会西方民俗的大量传入和渗透，传统民俗的表达符号和蕴含意义都在不同程度上发生了变异。如何发掘发现这一民俗事象在新的社会历史条件下的符号特征及其文化意义表达，探索其发生发展变化规律、表现形式及其功能意义，这将是本论文的研究主旨所在。

一、研究现状

“庙会”习俗究竟起源于何时，目前学界呈众说纷纭之态，并无统一定论。如果上溯我国历史，我们则会发现，关于“庙会”的记载早已有之，且历朝历代均有，材料丰富。如：

南朝梁人宗懔在《荆楚岁时记》载：“社日，四邻并结综合社，牲醪，为屋于树下，先祭神，然后飨其胙”。[①]

《后汉书·陶谦传》：浮屠寺“作黄金涂像，衣以锦彩。每浴佛辄多设饮钣，布席于路，其有就席及观者且万余人”。[②]

段成式《酉阳杂俎》篇上提供了庙会的记载：“韩晋公在浙西时，瓦官寺因商人无遮斋，众中有一年少请弄阁，乃投盖而上，单练髷履膜皮，猿挂鸟秡，捷若神鬼。复建罂水于结脊下，先溜至檐，空一足欹身承其溜焉，睹者无不毛戴。”[③]

北宋孟元老在《东京梦华录》中也记述了城郊神保六月庙会情形道：二十四日，州西灌口二郎生日，最为繁盛。庙在万胜门外一里许，敕赐“神保观”。……

[①] 宗懔原著，谭麟译注.荆楚岁时记译注[M].湖北人民出版社，1985:55。
[②] 转引于：小田.在神圣与凡俗之间——江南庙会论考[M].人民出版社，北京，2002:61。
[③] 段成式：《酉阳杂俎》卷九，中华书局1982年。

至二十四日，夜五更争烧头炉香，有在庙止宿夜半起以争先者。天晓，诸司及诸行百姓献送甚多，其社火呈于露台之上。所献之物，动以万数。……[①]

南宋吴自牧在《梦粱录·社会》也论述了东岳诞日的精彩情形，“更有‘钱燔社’，重囚枷锁社也。奉佛者有‘上天竺寺光明会’，俱是富豪之家及大街铺席施以大烛巨香，助以斋赀供米，广设胜会，斋僧礼忏三日，作大福……。更有城东城北善友道者，建‘茶汤会’。遇诸山寺院建会设斋，又神圣诞日，助缘设茶汤供众。四月初八日，六和塔寺集童男童女，善信人建‘朝塔会’。九月初一，湖州市遇土神崇善王诞日，亦有童男童女迎献茶果，以还心愿。……”[②]

明代刘侗在《帝京景物记》中云：“城隍庙市，月朔望、念五日，东弼教坊，西逮庙墀庑，列肆三里。”李家瑞《北平风俗类征》引《谈径》也说：“庙市则起自刑部街之东弼教坊下，绕北，延至都城隍庙，绵亘十里。”[③]

清代钱泳描述了庙会前夜的概况：“大江南北迎神赛会之戏，向来有之，而近时为尤盛”，“一时哄动，举邑若狂，乡城士女观在乡，俱崇华美，小街小巷，迎接亲朋，使斯民咸人豪奢。”[④]

上述资料对于庙会的记述，呈现了当时社会背景下庙会的一番热闹画面，民众竞相参与的热情与现实需求跃然纸上。先人们记载的这些文献资料着实给后世学者们的研究提供了丰富的资料支持，一定程度上可以帮助人们重塑当时庙会的种种繁华景象。然而，缺憾的是，这些只是白描式的叙述，并没有进行深入研究，后人仍然无法知晓这些庙会产生、发展及至变异的特点和原由，更不清楚文字中提到的各类庙会事象的符号意义。对庙会更为深入的、专业的研究直至二十世纪才真正产生。

1925年，顾颉刚、孙伏园、容庚等人对北京的妙峰山庙会进行了第一次调查。同年，社会学家李景汉也对妙峰山香会进行了实地考察。考察后，李景汉

[①] 孟元老，《东京梦华录》，卷八，“六月六日崔府生日、二十四神保观神生日”。
[②] 小田.在神圣与凡俗之间——江南庙会论考[M].人民出版社，北京，2002:65。
[③] 小田.在神圣与凡俗之间——江南庙会论考[M].人民出版社，北京，2002:66。
[④] 钱泳，《履园丛话》，卷21。

撰写的《妙峰山"朝顶进香"的调查》一文，刊登在当年8月中国社会学会出版、发行的《社会学杂志》第二卷第五、六号合刊上。1929年，顾颉刚、魏建功等人第二次对妙峰山的进香庙会进行了实地调查，并以《妙峰山》为题，结集成书，作为国立中山大学语言历史研究所民俗学会丛书之一出版。不过，这并不是第一次对妙峰山庙会的探索。光绪二十二年（1896年），满族人奉宽首次奉母朝觐妙峰山，在民国十五年（1926年）写出了《妙峰山琐记》，其中讲地理，讲古迹，讲风俗，讲道路，讲庙宇等，都非常精到细致。顾颉刚惊奇世上竟有这样一本正式研究妙峰山的著作；同时他又欣喜世上竟有这样一个注意民众信仰问题的学者！[①]另外，民国时期金勋的《妙峰山志》则是另一力作。还有研究整个北平庙宇及民间庙会活动的，如由国立北平研究院史学研究会历史组许道龄编纂的《北平庙宇通检》（1936年版）、国立北平研究院史学研究会张次溪纂的《北平岁时志》（1936年版）、张次溪撰《北平庙宇志》（1942年9月《中日文化》二卷二期），等等。这些前辈对中国北方的庙会作了较为详细的研究。

据粗略统计，目前关于庙会研究的文献资料，在中国期刊网上的相关论文约300余篇，直接以之为题的学术论文100余篇，专著20余部。这些论文探讨的问题主要集中在以下几个方面：1）庙会的起源及神灵信仰；2）庙会的文化、经济和旅游价值；3）庙会的功能、变迁及特征。

（一）庙会的起源及神灵信仰

庙会起源于何时，虽未能达成一致观点，但大多数学者都认为，最初的"庙"并不指寺庙，因为那时还没有佛教道教等以"庙"形式为主要活动场所的宗教，当然也无后世所谓的寺庙。

小田在《在神圣与凡俗之间——江南庙会论考》中将庙会的纪程给予了较为详细的梳理。他认为，庙会源于先秦时代的社祭和蜡祭，并且认为，庙会的起源基本上跟商品经济无关。[②]对于社祭和蜡祭，先人早有所关注并有相应文献

[①] 刘锡诚. 妙峰山·世纪之交的中国民俗流变[M]. 中国城市出版社，北京，1996:17。
[②] 小田. 在神圣与凡俗之间——江南庙会论考. 人民出版社，北京，2002:57。

记载。先秦时代，平民最基本的社会组织是宗族村社。宗族村社共同的祭祀主要是社祭和蜡祭。社祭的主要对象是社神，即土地之神，[①]附以农神和四方之神。就社祭与后世庙会的关系，清人俞森认为："各乡旧有土地神，即社祭之礼。"[②]蜡祭的对象繁杂，《礼记·郊特牲》云："蜡也者，索也；岁十二月，合聚万物而索飨之也。"这里所指"万物"基本上都与农事相关，所以是农神。宋代高承在《事物纪原》"祭神"条引《礼杂记》曰："岁十二月，索鬼神而祭祀，刚党正以礼，属民而饮酒，劳农而休息之，使之燕乐，是君之泽也。"清人袁景澜在《吴郡岁华纪丽》中说："相传神能驱蝗，天旱祷雨有应，专主田事，盖古之腊神也。各乡农于是日刑牲酾醴，抬像游行，结彩设棚，坐神于内，邀他祠之神共饮，人皆霑醉，谓之待猛将。"[③]

另外，吉发涵在文中也认为，最初"庙"并不指寺庙。上古的庙，只是指帝王、贵族祭祀祖先的宗庙。并且《诗·大雅·思齐》、《周颂·清庙序》、《事物纪原·庙》中都有记载。[④]王兆祥、刘文智在《中国古代的庙会》一文中引用了《左传》里的话，即：所谓"国之大事在祀与戎"。就是说国家大事有两件，一是打仗，二就是宗庙祭祀，而且这种庙祭一般的平民百姓是不能参与的。[⑤]

至于平民宗族村社的祭祀场所，无明确记载，据徐扬杰推定，供奉社神之处，是全村社的共同场所，它可以是一个能够容纳全村社成员的简陋的建筑物，也可以是一棵大树周围的开阔广场。[⑥]这个"简陋的建筑物"，当理解为社坛，"自古方社祈年"，即在"枌榆坛下"；"坛而不屋"，是为"古礼"。事实上，作为村社的共同祭祀活动，社祭和蜡祭似乎也不可能有别的场所。社祭和蜡祭之社坛，就是后世祠庙的雏形。[⑦]

---

① 转引自：小田. 在神圣与凡俗之间——江南庙会论考. 人民出版社，北京，2002:57。
② 俞森：《荒政丛书》第11册。见《古今图书集成》第663卷，（台北）商务印书馆1986年。
③ [清]袁景澜：《吴郡岁华纪丽》，第27页，江苏古籍出版社1998年。转引自：小田. 在神圣与凡俗之间——江南庙会论考 [M]. 人民出版社，北京，2002:59。
④ 吉发涵. 庙会的由来及其发展演变，民俗研究[J]，1994(1)。
⑤ 王兆祥，刘文智. 中国古代的庙会[M]. 商务印书馆国际有限公司，北京，1997:1。
⑥ 徐扬杰. 中国家庭制度史[M]. 第136页。
⑦ 小田. 在神圣与凡俗之间——江南庙会论考[M].人民出版社，北京，2002:58。

庙会的起源基本上跟商品经济无关。作为一个封闭的经济实体，宗族村社男耕女织，自给自足，与外界联系微乎其微。但是，由于自然条件的差异，人们生活需要的增长，并非每个家庭都能自给自足，于是乎便有“市”。《易·系辞》：“疱牺氏设，神农氏作，列廛于国。日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所。”可以推想，为了方便商品交换，利用现成场地，把“市”放在祭祀场所是完全可能的。就像全汉升所想像的：“这种市的旁边或附件……一定有和教堂与寺庙相类似的建筑。”[①]

随着社会的发展和更替，“庙会” 或“庙市” 的叫法是明代中后期城乡商业贸易不断发展，资本主义萌芽时期才出现的。只有在这时“ 庙会”才有了自己正式的名称并很快兴盛起来。[②]此种说法在蔡梅良的论文中有论述到，即，“庙会”是一种城乡并存举行的定期集市。[③]《辞海》里解释为“庙市”，指在特定日期、在寺庙内及其附近举办的集市活动，故称“庙会”。[④]

由于历史的原因，庙会的发展一度受到了重创。清末民初，曾一度盛行“破除迷信”之风，庙会自然也被列入其中。民国以后，各地捣毁神像的行为有所遏制。然而，自1958年掀起的“大跃进”，大炼钢铁，接踵而至的三年自然灾害，到“文化大革命”时期，庙会被明令禁止。这样做的结果，虽然可以把人们从庙会赶出去，却无法把“菩萨”从人们的头脑中赶出来。随后，中共十一届全会后，随着经济活跃和思想解放，各地庙会又复活兴盛起来。[⑤]

我国传统民俗文化中，民众信仰是其中一大亮点。被民众崇拜的对象不仅多且非一般繁杂。就部分寺庙供奉的对象而言，被祭拜的人物呈现了五花八门的状态。原因在于有的是以佛教、有的以道教、有的以民间俗神等为依托，进行一系列的信仰需求、物质交易和娱乐活动等。例如：李东红、杨利美在论文中描述的“本主”是白族村寨供奉的保护神。因为，“本主崇拜”是白族特有

① 全汉升，《中国庙会之史的考察》，食货，第1卷，第2期，1935年12月6日。转引自：小田. 在神圣与凡俗之间——江南庙会论考[M]. 人民出版社，北京，2002:71。
② 吉发涵. 庙会的由来及其发展演变[J]. 民俗研究，1994(1)。
③ 转引自：蔡梅良. 南岳庙会文化的旅游价值研究[J]. 舟山学刊，2009(4)。
④ 辞海[M]. 辞海出版社，北京，1980：852。
⑤ 小田. 在神圣与凡俗之间——江南庙会论考[M]. 人民出版社，北京，2002:71。

的宗教信仰形式。[①]吴郊群在《北京碧霞元君信仰与妙峰山庙会》的论文中描写的民众信仰对象则是碧霞元君，而非佛教人物；[②]李星的《初探西山庙会习俗与农业生产》一文中讲述了江西万寿宫庙会崇拜的是许真君。江西人对于许真君的崇拜，并不亚于百姓对玉皇大帝、观音菩萨的虔诚程度，都视作了地方的保护神。[③]程芳在其论文《瑞安澍村 “排殿猪”庙会的功能、特色及传承保护意义》描写的则是在浙江瑞安澍村的“排殿猪”庙会，其是为了纪念陈肃勉灭蝗的丰功伟绩，等等。[④]这些民俗信仰构成了中国传统庙会的主体内容。

（二）庙会的文化、经济和旅游价值

赵世瑜在《明清时期江南庙会与华北庙会的几点比较》中探索了华北与江南历史文化现象的空间异同，华北与江南庙会经济功能的地位转换、歌舞娱乐水平的地位转换、江南庙会的社区性与宗族性的特点。[⑤]可见，庙会的区域性特征，不仅体现了地域文化的不同，也对各地经济的发展有重要的聚集和促进的功能。这在赵世瑜另一篇文章中集中讨论了这个问题，他提到商品经济的发展使商品活动增加，城镇墟集增加，而魏晋南北朝时佛道二教开始兴盛，寺院建筑日益增多，由于信徒大量聚集于此，为各种文化娱乐活动和商品交换活动提供了客观条件。[⑥]丁德超在他的论文《近代时期豫西北农村庙会市场研究》中认为，豫西北的农村庙会市场是农村市场的组成部分。由于地理环境的缘故，社会经济发展并不平衡。一年一个地区举办庙会数量的多少，反映了经济发展水平的高底。[⑦]蔡梅良描述的《南岳庙会文化的旅游价值研究》南岳庙会发展到今天，规模随之扩大、内容也丰富起来，在我国江南一带具有深远的影响。红火的“庙会经济” 已经给南岳带来了显著的经济效益。南岳庙会文化的旅游价值，主要

① 李东红，杨利美. 白族本主庙会及其文化内涵[J]. 云南民族学院学报，1996(4)。
② 吴郊群. 北京碧霞元君信仰与妙峰山庙会[J]. 民间文学论坛，1998(1)。
③ 李星. 初探西山庙会习俗与农业生产[J]. 农业考古，2007(6)。
④ 程芳. 瑞安澍村“排殿猪”庙会的功能、特色及传承保护意义[J]. 浙江工贸职业技术学院学报，2009(1)。
⑤ 赵世瑜. 明清时期江南庙会与华北庙会的几点比较[J]. 史学集刊，1995(1)。
⑥ 赵世瑜. 明清时期华北庙会研究[J]. 历史研究，1992(5)。
⑦ 丁德超. 近代时期豫西北农村庙会市场研究[J]. 古今农业，没有出版日期。

体现在宗教旅游价值、旅游娱乐价值、旅游购物价值等。[①]小田对近代江南乡村社会的传统庙会及其与农家经济生活的关系进行了深入的探讨。通过对这一问题的关注，作者从消费偏好、交易行为和利益分配三个侧面，揭示两者之间的关系，让我们也加深对江南乡村独特的经济、社会生活的理解。[②]小田在他另一著作《在神圣与凡俗之间——江南庙会论考》中，详细地将庙会大宗支出与经费来源、庙市商品结构、庙市与物色产品、庙会与农家经济生活及庙会与休闲活动等一系列活动，进行了翔实的说明解释。[③]这些作者无一例外地都注意到了在正常的宗教性因素之外，庙会所蕴含的文化、旅游、尤其是经济的影响力，并且也体现了区域性的差异性。

（三）庙会的功能、变迁及特征

其一，从社会学的角度。比较突出的有：薛卫荣介绍了山西芮城民间庙会的盛况及历史发展沿革，认为庙会的社会功能是一种集祀神、娱乐、商贸于一体的活动。[④]岳永逸则提出了“乡村庙会传说”这一概念，并将依水建庙传说、庙会组织权属传说、与大历史书写相关的乡村庙会传说等放在人们主要的生活空间——村落——中来进行考察，分析了与乡村庙会传说相关联的庙会、村落生活和民众心理之间的关系，指出有着灵迹贯串的乡村庙会传说隐喻了民众对其生活空间的想象与建构和对其生活空间所有资源分配的机制，是民众对相应村落历史的群体记忆的结果。[⑤]其二，从人类学、民俗学角度。例如，张少平吸收了人类学“小传统”概念，认为乡村庙会是研究“小传统”的活化石。陕西省千阳县南寨山神庙会历史久远，内涵丰富，其山神会充分展现了农民的世界观、精神信仰、乡村精神、伦理观念等“小传统”。[⑥]刘铁梁把乡村庙会看做是农村的一种公共生活，认为中国传统农业社会中的两类集体仪式活动，庙会与

① 蔡梅良. 南岳庙会文化的旅游价值研究[J]. 舟山学刊，2009(4)。
② 小田. 近代江南庙会与农家经济生活[J]. 中国农史，2002年:21 (2)。
③ 小田. 在神圣与凡俗之间——江南庙会论考[M]. 人民出版社，北京，2002:139-233。
④ 薛卫荣. 山西芮城县民间庙会及社会功能探析[J]. 新西部，2009(24)。
⑤ 岳永逸. 乡村庙会传说与村落生活[J]. 宁夏社会科学，2003(4)。
⑥ 张少平. 乡村庙会:“小传统”的画卷——陕西千阳县南寨山神庙会的田野调查[J]. 内江师范学院学报，2009年第24卷第11期。

祭祖，是研究中国基层社会特别是村落社会建构与民众伦理行为规范的重要观察对象。[①]杜俊芳则将乡村庙会传说与地方社会的建构联系在一起，叙述了襄汾华佗庙会，通过相关传说的表层现象世界的一一呈现，让人们看到隐藏在传说背后的是乡民对该村在该地区塑造权威的一种追求。[②]其三，从历史学的角度。高有鹏、孟芳认为民间古庙会是一种特殊的社会形态，在人民群众的生活中具有十分重要的影响和作用，尤其是在远离大都市的乡村，庙会成为人们经济贸易活动、文化交流活动的中心。他们认为庙会是人与自然、与社会相沟通的一条渠道，它是联系人与人之间感情的一条纽带。[③]洪东海则看到了当前社会日益复兴的民间庙会，认为其复兴有着深刻的历史必然和迫切的现实需求；从功能上来说，庙会具有重要的文化价值，它是净化心灵、关注生存、关爱生命的精神家园，是民间文化制作和消费的超级市场，是一种多元空间文化形态。[④]王猛则对华北地区的庙会研究进行了综述，论述了改革开放后，随着对华北地区庙会研究的深入，史学界对庙会的特征和功能进行了系统的分类，从原始的神秘性到之后社会生活功能的健全等，都进行了详细的探讨，并且他还深入研究了庙会的经济功能、娱乐功能和思想功能等，[⑤]在地域和理论两个方面对庙会研究都有贡献。

如上所述，学界对庙会文化的研究已经取得了一些显著成绩。但其中的不足也是显而易见的：其一，没有从宏观的角度来把握庙会在时下所展现的功能，以及对于庙会如何“扮演”好这个角色缺乏良好的建议；其二，研究方法基本一致，理论观点也相差不大；其三，缺乏从文化角度对庙会信仰的不同对象进行探讨；其四，对于庙会中出现的各种仪式象征符号，缺乏从文化人类学、民俗学的角度去解析。更为重要的一点是，从地域上说，目前学界尚没有对居于

① 刘铁梁. 作为公共生活的乡村庙会[J]. 民间文化，2001(1)。
② 杜俊芳. 乡村庙会传说与地方社会的建构———以明清时期襄汾黄崖村华佗庙会为中心[J]. 沧桑，2008(1)。
③ 高有鹏，孟芳. 中原民间庙会文化简论[J]. 民俗研究，1996(2)。
④ 洪东海. 对民间庙会复兴的文化思考———基于长武地区庙会的历史和现状[J]. 咸阳师范学院学报，2010(1)。
⑤ 王猛. 华北地区庙会研究综述[J]. 高校社会动态，2009(6)。

华北和江南之间的皖中地区进行研究，更没有对皖西地区的庙会文化进行探讨。这无疑是遗憾的。民俗学强调的是区域文化的展现，其它区域同类事件虽有一定的参考意义，但不足以全面准确地表达该区域的特殊性。可见，对于皖西地区庙会文化的研究有其相应的价值。

二、研究意义

我国是一个多民族（multi-ethnic）、多元文化（multi-cultural）的国家。随着我国现代化进程的加快，传统民俗文化受到了较大的冲击。而传统文化与现代化之间，其相互关系似乎已经形成了一个定论：即现代化的发展往往是以传统文化的逐渐消亡为代价的。这是让许多文化学家、尤其是民俗学家心痛不已的事实。对于这种逐渐式微的状态，他们不愿看到也不愿接受。于是乎，如何在现代化发展进程中保护原有的文化传统，就成为众多学者专家和各级政府的重要课题。其实，早在1986年6月26日，全国政协文化组、中国民间文艺研究会（现中国民间文艺家协会）、中国社会科学院少数民族文学研究所，在人民大会堂就联合召开了“保护民间文化座谈会”，这是响应联合国教科文组织召开的专家会议的建议精神召开的。联合国专家会议曾建议世界各国政府，通过议会立法的方式保护民间文化。但在当时的情况下，人大代表和政协委员的《关于保护民族文化遗产及建立我国各民族民间文艺、民俗馆的提案》并未得到落实。而随着现代化进程再进一步推进，至20世纪90年代末，许多民间文化已经濒临灭绝，这使得保护民间文化，已成了一个迫在眉睫的现实问题。和世界发达国家对民间文化的保护相比，我们这种意识虽然正在觉醒，但存在的差距仍然很大。[①]正是在此背景之下，新世纪以来，老一代民俗学家、文化保护部门等热心人士积极奔走呼吁，逐渐重新引起了媒体和政府有关部门的重视，并从多方面对传统民俗文化的保护、恢复与开发给予了大力支持，例如：中央电视台网站设有专门民俗文化页面，介绍各地民俗风情、解读乡土、民俗论坛、风

[①] 陶立璠.民俗学[M]. 北京：学苑出版社，2003:9。

俗细说等，其中包括保护非物质文化相关知识、民间艺人、民歌等。2002年，全国政协会议上，政协常委、作家冯骥才提交了的关于紧急抢救民间文化遗产的提案，引起了各方面的关注。经过一年的时间，冯骥才领导的中国民间文化遗产抢救工程得以正式启动。2004年4月8日，文化部、财政部联合发出了《关于实施中国民族民间文化保护工程的通知》。另外，按照国务院的部署，为研究和完善国家法定节假日制度，国家有关部门对原有的法定节假日安排进行了调整，将清明、端午、中秋增设为国家法定节假日，其主要原因是考虑原有的节日体系缺乏中国传统文化特征。

我国绝大多数民俗文化事象都是农耕文明的产物，它们以另一种方式记录着人们的日常生产生活方式。民俗文化也是一种“动态”文化。如果人是由骨骼、肌肉和血液组成，那么，民俗文化就像是绵延不息的血液，游走于身体的各个角落，为整个肌体提供着生存所需的养料。民俗文化由长久的历史积淀而成，是与居民生活密切相关的衣食住行、礼仪、信仰、风尚、娱乐等民间风俗习惯的总和；它蕴藏于普通老百姓中间，与千百万人的日常生活浑然一体，并在社会变迁过程中表现为一种无意识的力量；它又是社会生活中普遍存在、而又比较潜隐不露的一种社会文化规范，违背它，那么，那个人就往往会在生活中招致“白眼”，甚至会被逐渐边缘化。像鱼儿生活在水里一样，居于社会生活中的人们，无时无刻不“浸泡”在广泛的各类民俗之中。有许许多多这方面的现象，虽然我们的眼睛不能看见它，双手不一定摸到它，但它存在着，并且默默地把我们跟别的成员的行为、心理牢牢凝结在一起，也与另一群人相区分开来。所以，黄遵宪曾说：“风俗之端，始于至微，搏之而无物，察之而无形，听之而无声；然一二人倡之，千百人合之，人与人相接，人与人相续，又踵而行之，及其既成，虽其极陋其弊者，举国之人，习以为常；上智所不能察，大力所不能挽，严刑峻法所不能变。”又说：“礼也者，非从天降，非从地出，因人情而为之者也。人情者何？习惯也。川岳分区，风气间阻，此因其所习，彼因其所习，日增月益，各行其道。习惯既久，至于一成而不可易，而礼与俗皆出

于其中。”[①]

就庙会而言，我国各地方的庙会文化呈现出五彩缤纷的状态。例如：过去济南的药王庙会，从最初去药王庙求神拜佛、求方治病、烧香还愿，演变到成为名震全国的中药材交易大会，从明代一直延续到解放后的60年代中期，达数百年之久。这在全国也属较为罕见的。北京妙峰山碧霞元君信仰最初也是纯粹的北京下层民众自发的行为。这种与汉民族普通百姓的生活息息相关的文化，当然更是清代统治者所利用的重要的文化统治资源，以达到控制下层社会的目的，因而妙峰山庙会得以在清末民初形成极盛之势。河南的西华女蜗城庙会，最突出的直感就是这是一个女人的世界。那里的香会由各乡村妇女自发组织，会首基本上是由妇女担任的。庙会的组织及经济上的管理、庙会的祭祀破舞及庙会的守功禁忌主要都也是由女性来担当。可见，庙会本身也是多元的。

所以，在我国各地的庙会场景中，受到祭拜的对象中，既有佛教的菩萨，道教的神仙方术，也有民间神灵和地方神灵，比如：祖先神、行业神、英雄人物神、自然神等。供奉和祭拜的对象也从最初的自然神、祖先神演变到供奉各种俗神或佛、道教人物等。其实，多数中国的民众对祭拜哪位神、佛或俗神并不很清楚，大部分的民众也不在意他们具体祭拜到底是哪位神或佛，一般都抱着各种各样的心理，无非是谋求得益，并与宗教信仰结合了起来。比如，祛除身体疾病、消灾去难、加薪、找工作、求姻缘、求学、求子、多喜多福等等，实际上也是中国传统对鬼神所谓“有求必应”的观念在人们头脑中的反映。厦门大学陈支平等在农村调查过程中，询问了许多教徒对于基督教、天主教教义和教规的理解，其回答往往是不正确或不准确的，如崇安县武夷乡一位姓朱的女教徒（62岁），她对教义的理解是：上帝是普天下最大的神，信了上帝之后，其他神鬼就不在话下了。在这位女教徒的观念中，中国的鬼神是存在的，只是因为找到了最大的神作为依靠，其他的鬼神就不能作祟了。这种观念，与现实社会中找大官做靠山就不怕小官找麻烦一样，是一种相同的心理。在同一个地

[①] 转引自：尹继佐.日本国志·礼俗志》[M]. 北京：学宛出版社，2007:2。

方还有一位姓温的男教徒（64 岁），他对基督教义的理解与对佛教的理解是一致的：天主和观音菩萨一样大慈大悲，他们都劝化人们去恶从善，因此，遵崇上帝的人在死后可以进天堂，再不用被阎罗王放到十八层地狱去受苦了。有的信徒更把天主、上帝理解为一位法力无边、包治百病、能够给自己带来一切好运、逢凶化吉的神，信了天主上帝之后，好处实惠实在多。[①]在我国部分乡村中，农民的生产方式、生活方式及思想，有些还是受到一些传统保守文化的影响。比如禁忌观念，禁忌本是人们为了避免某种臆想的超自然力量或危险事物所带来的灾祸，从而对某种人、物、言行的限制或自我回避。从许多禁忌事例中，我们看出一个共同点，就是禁忌被一种超自然的恐怖和危险的气氛所环绕，实行禁忌的主体——人存在着极重的恐怖心理。他们对那些谁也没有见过、没经历过的根本不存在的超自然力量十分敬畏，惧怕神鬼祖灵降灾给他们，惧怕恶魔瘟神来困扰他们。[②]

庙会文化有许多的具体民俗事象，它承载着丰富的社会文化内涵。仪式、符号等象征意义作为民俗文化研究的重要内容，是民俗学研究领域中一个传统又核心的话题。因为，社会和文化系统通常赋予某一种仪式以特殊的规定性，它“包含了一种关于参与者社会和文化世界的象征性信息”。[③]

三、研究方法

本文是以笔者自己的家乡，皖西乡村庙会——孙岗镇昭庆寺庙会个案研究为契机，通过细致的观察、参与访谈的方式，并运用文化人类学、民俗学、宗教学等有关的知识对庙会中出现的一系列象征符号进行解读，旨在揭示出它的文化内涵、当地民众的精神价值、思维方式、想象力和文化意识，并进一步探讨民俗传承的现代意义及其面临的挑战。

本项研究将分为三个阶段进行，在前期准备阶段，首先运用了文献法，尽

[①] 陈支平,李少明著. 基督教与福建民间社会[M]. 厦门大学出版社，厦门，1992:68。
[②] 徐德明著. 民间禁忌[M]. 广州，广东教育出版社， 2003(196)。
[③] 黄平,罗红光,许宝强主编. 社会学·人类学新词典[M]. 长春，吉林人民出版社，200(2):191。

可能收集相关的资料——包括当地以及全国乃至东南亚地区庙会的情况；其次，笔者走访了六安市和孙岗镇相关部门，访谈部分负责人，借阅了关于皖西地区的地理位置、历史沿革、人口概况、经济发展水平、风土人情和民间信仰等方面的资料，尽可能做到在实地调查之前有一个充足的准备。在调查阶段，笔者运用了田野调查方法，参与式观察法与访谈相结合，对该庙会前期、庙会当天、庙会后期的整体状况和一些细节进行了深入细致的了解，力图在后期写作中做到“深描”。最后阶段，将调查所得与相关理论结合撰写论文。

第二章　皖西地区地理、文化特征及昭庆寺的基本情况

一、皖西地区的地理位置

孙岗镇昭庆寺位于皖西地区六安市的东南部。六安市是一个具有悠久历史和文化传统的地区。从地理位置上说，六安位于安徽西部、大别山北麓、淠河之滨。东与省会合肥接壤，西与河南省信阳市毗邻，南北分接安庆与淮南，可谓“贯淮淠而望江海，连鄂豫而衔中原”。六安居皖鄂豫三省要冲，为皖西中心，江淮枢纽。地处北纬 31°16′ 至 32°05′、东经 116°至 116°50′；幅员 3488.23 平方公里，人口 695.5 万，辖 2 个区，8 个街道，104 个镇、55 个乡。[①]

六安城又称“皋城”，唐开元二十七年盛唐县定治于此，历经宋、元、明、清、民国，均为州县治所。新石器时代，先民就曾在这里进行过广泛的活动。据文物普查，已发现新石器时代遗址 138 处。在尧、舜时期，这里为东夷族偃姓部落所据，其首领皋陶佐舜、禹治天下。《史记》载：“禹封皋陶之后于英六”，建六国，故六安又名皋。商、周时期仍为诸侯方国。春秋为楚地。战国末期属于秦。秦始皇二十六年（公元前 221 年）始置六县。楚、汉相争之际，淮南王英布建都于此，为九江、庐江、衡江、豫章四郡的中心。汉武帝元狩二年（公元前 121 年），以刘庆为六安王，建六安国，新始建国元年（公元前 9 年），建六安郡。唐为盛唐县。宋置六安县。元、明、清为六安州。民国复为六安县，一直为专（行）署所在地，抗日战争时期，安徽省政府曾一度迁驻于此。

如今的六安，山川秀丽，居于大别山至沿淮平原的接壤地带，因而构成了山、岗、湾、畈，曲折多姿的自然风貌。市境西南多山，大别山脉逶迤而来，形成三尖寨、燕山、洪山、金子寨、同山、九尖头、黄巢尖、红石埂、熬药尖、

[①] 《安徽省行政区划简册》，安徽省民政厅，2009 年 12 月 31 日。

三仙山诸峰，层峦迭嶂，崖壑幽深。另外，六安的第一大河——淠河，从大别山发源而来，纵贯其中，由南向北，注入淮河。北部汲河、南部丰乐河流域的畈区，平畴沃野，一望无垠。[①]

佛教在六安的传播，据传始于汉代。据旧志记载，晋代在县城东80里处兴建了埠塔寺；北魏时在苏家埠兴建了黄莲寺（原名古林禅院）；唐代六安城乡建了25座寺庙，其中如孙岗镇的昭庆寺、张店区的华严庵和城西南的观音寺；五代时兴建了水晶庵等3座寺庙；宋代兴建了15座寺庙；元代兴建了8座；明代共兴建了150座，是兴建寺庙最多的一个时期；清代兴建了30座；民国时还兴建了3座寺庙。据统计，到民国元年（公元1912年），境内有历代寺庙759座。民国初，北洋政府一度取缔佛教，毁庙兴学，佛教受到抵制，开始走向衰落。1958年“大跃进”时期和1966年开始的“文化大革命”期间，被毁坏的庙宇房屋达上千间。1978 年党的第十一届三中全会以后，逐步落实了宗教政策，一些寺庙陆续恢复。1981年昭庆寺重塑佛像，1984年，省政府将昭庆寺定为省级重点开放寺庙，拨款5000元，次年又拨款10000元予以维修。[②]

二、皖西地区的经济、文化状况

六安地跨长江、淮河两大流域，属亚热带季风区，气候温和，雨量充沛，地形多样，有山有水，宜于农、林、牧、渔的发展。市郊农业生产条件较好，年平均气温15.3℃，雨量1114.6毫米，日照2169.4小时，无霜期220天。1979年建市后，通过普遍推行的家庭联产承包责任，调动了农民的生产积极性。粮食生产，主要是水稻、小麦，其次是玉米、山芋和豆类。建国后，改过去一年一季中稻为部分双季稻，改沤水田扩大小麦种植面积，推广杂交稻和杂交玉米，产量得到大幅度上升。六安城濒临淠河，水运便利，历史上就是皖西农副土特产品集散地。明末清初即有徽州、太平、金陵、江西、山陕等11个商邦来此设庄开铺，冀、鲁、豫数省商人每年来此采购，将茶、麻、木、竹、米、丝、药

[①] 六安县志，黄山书社[M]. 六安县地方志编纂委员会编，1993:1。
[②] 六安县志，黄山书社[M]. 六安县地方志编纂委员会编，1993:641。

材、山货运销各地。今天，六安地区的农民，仍然将经济作物作为主要收入来源，如，油料（油菜、花生、芝麻）、茶叶、麻、棉花、蚕桑、中药材等。还有一些土特产，如：六安瓜片、六安粳米、黑瓜子、红小豆、城西荸荠、马头芹菜、新安萝卜等。

六安，它依山襟淮，它不仅是大别山沿淮经济区的中心城市，而且其文化源远流长，特色鲜明。皋陶文化的文明之光从这里播向华夏，传向世界。“成长于江汉，扎根于江淮”的楚文化在这里高度成熟。从春秋战国到西汉中期，这里一直是道家、农家和儒家学派研究和教育活跃的地区。在戏剧方面，有庐剧、京剧、黄梅戏、话剧、端公戏。曲艺方面有，锣鼓书、四弦书、渔鼓道情、大鼓、评书。还有民间歌曲和民间舞蹈，例如，山歌、号子、小调、十把小扇舞和十二月梳舞等。[①]

三、皖西地区的民俗文化简述

“离家三五里，各地一乡风”，六安地区的民众也有着其独特的民俗文化。

从生产习俗上看，每逢春分日，人们常到麦菜田里燃放爆竹，高声喊叫，说是可以避免庄稼成熟后被鸟雀啄食。春天育苗的秧田要插绿树条，一则为预兆秧苗发青长高，二则告诉人们，水田已育苗，牲畜要管好。旧时手工业大多在农历正月或二月开工。日子选在初二、初六、十六等“吉日”。开工后第一场活，主家给工钱要用红纸包着，意为“开门红”。有的主家还要给六个鸡蛋（名为元宝），祝其事事顺利。投师学徒要送礼，宴请师傅。每逢节期，都还要送礼。木业工匠的会期则在六月初六。木工做结婚家具，要先做床，一般家具则先做供柜，不能先做碗柜。做床的尺寸不离半，意为“有伴”；做桌则不离九，意为“有酒”；做床的用料喜用梓树、槐树和枣树，取其谐音“子怀早”的吉利意思。

从生活习俗上看，例如：当举行婚丧嫁娶、寿诞仪式时，都要设宴招待。最丰盛的是“十大海”。“十大海”又分“鸡头”、“粉丝”和“海参”几种，以

[①] 六安县志，黄山书社[M]. 六安县地方志编纂委员会编，1993:3；六安市志，江西人民出版社[M]. 六安市地方志编纂委员会编，1991:160。

第一碗上什么菜而定名。最上等的是“八碗八碟两道点”的宴席。菜肴必须用捧盘一碗一碗端上，而且头几碗菜的次序不能变，特别是第三碗，一定要上圆子。一般喜宴的标准是十碗菜。丧宴为“八大海”，比喜宴少圆子和虾米汤两碗，而且烧菜时不放酱油等红颜色的佐料，使肉类均烧成白色，以示哀悼。

从婚嫁习俗上看，例如：婚嫁方面，可分为婚前、婚期、婚后。按传统习俗，首先是提亲与相亲，即由男方请出“老红（媒人）”说合，在约定日期，女方家人在媒人的作陪下看男方家的“门头”，若接受男方款待，则表示同意这门亲事，否则，亲事作罢。第二步是“作揖”下书。双方口头说好后，男家选定吉日，请媒人带礼物去女家再议落实，并带回女方的生辰“八字”，称为“作揖”，若被认为无八字相克，男女双方却换“婚书”。接着，就可“起媒择日”了。由男家请媒人带礼物去女家催要姑娘“过门”。女家同意后，男家将选定的吉日写在红纸上，请媒人带给女家。在婚日正期前，男家必须准备好“五子衣”及其它“彩礼”，在媒人的带领下，送到女家，至此，婚前一应手续，始告完备。在婚期当天，旧时迎娶的花轿进女家后，由双方媒人将婆家送来的“连儿肉”（即一吊中间划开的猪肉）拽开，留给母家一块。新娘梳洗打扮后，由“全人”（指儿孙满堂的人）持点燃的红纸，照遍轿内角落，意为“驱邪”。新嫁娘上轿前，要吃“分家饭”，即与哥哥或弟弟同吃盛在一只碗里的饭菜。接着，让新娘站在由婆家带来的一斗米上，兄弟或父亲背上轿。踩撒于地上的米要用红布包好带回婆家。所带的嫁妆视家庭经济状况而定，但一般都要陪送大小脚盆和“子孙桶子”（指便盆），里面还要装上 7 个鸡蛋，此蛋规定由新郎新娘吃掉，以示日后生男育女，多子多孙。到达男家后，要在门外停留片刻，称为“拗性子”，再抬进门。门帘是用秤杆挑开，再挑去新娘盖头，然后用红毡麻袋铺在地上，交替传换，不让新娘踩踏土地走入室内，称为“传袋”（意为“传宗接代”）。新人们拜完天地、祖宗、父母和三亲六党后，入洞房。最后，在赞喜句中，有“五色果”（指花生、核桃、棉籽、百果、枣子）撒床而结束。婚后，拜堂的次日，为“待二”。新娘拜灶，用木棍搅动泔水缸（意为将来喂猪发旺），家里设宴款

待新娘，饭后还要上喜坟。“泥红”习俗很盛行，不问男女老幼，竟相向他人脸上抹红水（尤以抹公婆居多，新郎新娘除外），都以挂“喜色”为吉利。三日“回门”，新娘的兄弟来男家探视，并邀请新夫妇到娘家去。回门时，要给娘家父母、近亲备礼，娘家和近亲则要置办酒宴款待，称为“接新客”。这些程序完成后，整个婚礼全部完结。[①]

另外，六安地区在饮食习俗、居住习俗、服饰习俗、交际习俗、生育文化、寿庆仪式以及岁时节日习俗上都有其独特的文化价值和实用价值，囿于篇幅所限，这部分将不再详述。

四、昭庆寺的历史与文化

图片一　昭庆寺

孙岗镇位于六安市金安区的东南，距六安市 23.2 公里。原为孙岗乡，1984 年建镇。昭庆寺就座落在安徽省六安市东南约 30 公里的孙岗镇昭庆村。

该寺始建于唐朝贞观年间，系太宗皇帝亲诏敕建的我国四大昭庆古寺之一。六安昭庆寺由唐朝开国元勋尉迟恭督造，其匾额为初唐著名书法家欧阳询所书

[①] 六安县志，黄山书社[M]．六安县地方志编纂委员会编，1993:668-675。

（现由中国佛教协会会长赵朴初重书）。该寺集弥勒殿、大雄宝殿、毗庐殿、接引殿等四座大殿于一体，殿宇卍字亮脊、斗角飞檐，庄严肃穆，壮观雄伟，其规格之高，规模之大，远非一般民间自发所修建之寺院可比，即使在全国范围内，当今像昭庆寺这样历尽沧桑而尚保存得如此完好的古代皇封正统古刹亦属凤毛麟角。故而在80年代初我国寺院定级时，该寺被定为省级重点文物保护单位。

图片二　昭庆寺门口

如今只是一方小庙的昭庆寺，许多人并不知其在何处，也不知有什么样的来历。然而，与众多千年古刹一样，这一方小庙却有着一段优美的传说。传说唐太宗李世民一次梦游地府来到此地，碰上一帮衣衫褴褛、瘦骨嶙峋的难民向他叩求金银，谁知，此次出游他竟忘带盘缠，无奈只得硬着头皮向附近一位名叫昭庆的老人借钱。昭庆老俩口无儿无女，为人敦厚善良，当李世民表明来意后，老人二话没说，把箱底几十年的积蓄和盘托出，令李世民感动异常，一再

表示日后定当如数奉还。可一觉醒来后，李世民按照梦中所记，却怎么也找不到那两位急人所难的昭庆老夫妻了。为这事，李世民终日牵肠挂肚、煞费苦心。有一天，唐王游到锁阳城乌鸦府时，觉得这里酷似他在梦中经历的场景，正当沉浸在回忆之中，恍惚见到云端上隐约现出一座寺庙。顿发灵感，何不用这笔无主钱款建立寺庙，来永远纪念这两位救驾的老人，也可藉此勉励臣民助人为乐，多做善事，国泰民安，永享太平。遂颁下圣旨一道，命开国元勋尉迟敬德负责在在锁阳城内建造一座风格典雅的昭庆寺并限三个月内完式。尉迟敬德接旨后，夜以继日，四处挑选能工巧匠，为了催赶进度，他手持钢鞭竟把寺内的铺地石捣得稀碎。至今寺内院内的地面也没有一面铺地石是整的。

当时昭庆寺建成开光时，唐王李世民御驾亲临，烧香敬佛，仪式隆重空前。赐纪念御碑一块，口谕当朝书法名家欧阳询撰写勒碑。可惜，此碑在八年抗战期间，第十七世住持僧祖元为防遭毁坏，暗中将碑秘藏庙基之下，至今已存毁不明了，更不知碑文所云了。唐王此举，极大地鼓励了朝中百官和平民百姓积德行善之风，为了更广泛地倡导良好民风，保国安民，接着又昭示地方官府在东边杭州钱塘、南疆广东、西域西藏先后各建一座昭庆寺，于是有了当时有名的四大昭庆。而六安的昭庆寺自然是名符其实的四大昭庆之首刹，并且是唯一幸存于世的千余年昭庆古刹，所存的文物古迹，难以复得。

昭庆寺法脉属临济宗，自一世祖福佑大和尚至现任住持僧西池法师，承传已达十九世，历代均有高僧大德住世。其中尤以始祖福佑大和尚、中兴九世祖事海大和尚和第十四世祖延永大师等在当时的佛教界中最具影响，倍受推崇。他们的弘法利生事迹为后世留下了许多动人的传说。

据现存碑文记载，从南宋端平（公元 1234 年-1236 年）年间至清光绪七年（公元 1881 年）的 600 余年中，昭庆寺重修 9 次。寺庙原有砖瓦结构房屋 62 间，面积约 2260 平方米。1952 年，寺内有 7 尊罗汉像被昭庆寺小学教师柴某毁掉，柴因此被人民政府开除公职。1966 年，泥塑佛像被“红卫兵”砸毁殆尽，铜铸佛亦被熔化。1977 年，拆除前殿 12 间，改建成 10 间校舍。现尚存寺舍 38

间，明代万历二十九（公元 1601 年）铸铜佛一尊（大金罗网佛），历代碑石 36 块，以及明代青花瓷香炉、南宋和明代莲花台座若干，1979 年以后新塑佛像 26 尊。1982 年进行庙会活动，1984 年经省政府公布为重点开放寺庙之一。昭庆寺据传旧时为“崇林之寺”，管辖附近范家庵、汪神庙、广佛寺、白塔寺、园通寺等 20 多座寺庙。它又是“戒钵”常驻之寺，掌握给各地沙弥施戒之权。[①]

五、昭庆寺内结构布局

现存的昭庆寺坐北面南，共五进，占地面积约 200 亩，类似正方形的形状。寺里布局分别是弥勒殿、大雄宝殿、毗庐殿、接引殿和宝塔为主体。但又分别向右延伸，在弥勒殿右侧是该寺的侧门，接着是一片空地，空地与大雄宝殿毗连。在毗庐殿的左侧是阎罗殿，右侧是新建的月身宝殿。接引殿的右侧连接着该寺主持的禅房和厢房以及师祖殿。寺里的食堂、办公室以及公共活动场所建在空地的右侧，自东向西的位置建了一座 5 间两层的楼房。

一踏进寺门，正面对着的就是笑口常开、袒胸露腹的弥勒佛，与弥勒佛背靠的是韦陀菩萨，。弥勒佛通常俗称“笑佛”或“大肚弥勒佛”。在寺里弥勒佛的两旁有这样一副对联：

大肚能容，容天下难容之事；

开口常笑，笑世间可笑之人。

生动有趣，寓意深奥，是寺庙楹联中的上乘之作。

为什么韦陀与弥勒佛靠背而立？民间流传着的一种说法是：弥勒与韦陀原来分别是两座庙的当家和尚。弥勒笑口常开，热情好客，他的庙里熙来攘往，香火很盛。可是他管理不善，小偷小摸也混迹其中，偷走了庙里的东西。韦陀恰好相反，一天到晚在庙里板着脸，十分威严，小偷倒是不敢来了，可是许多香客也被吓跑了，他的庙里冷冷清清。后来释迦佛巡视天下庙宇，看到这般情况，就将他们俩“优化组合”，让他们二人共管一座寺庙。弥勒在前面笑迎客

[①] 六安县志，黄山书社[M]．六安县地方志编纂委员会编，1993:3642-643。

人，韦陀则在后面监视离寺的坏人，取长补短，通力合作，把寺庙管理得秩序井然。

还有另外一种说法是，韦陀为何被供奉于天王殿弥勒佛的背面，面对大雄宝殿呢？当初，古印度的佛教寺院，并非像后来我国专门供奉佛像的殿堂，而是附属于释迦牟尼坟院（又称塔院）的祠堂。因此，古印度的佛寺中的塔，皆建于山门之内，大雄宝殿之前。也就是说，寺院即释迦牟尼的坟院，舍利塔是释迦牟尼的坟墓，大雄宝殿是释迦牟尼墓后的享堂。最早的佛寺建筑，是以塔为中轴线的主体，其他建筑则散落在四周。古印度的舍利塔（即释迦牟尼的坟墓），建在大雄宝殿前面的中央处。所以，韦陀像供于山门背面，执金刚杵横眉瞪目，警惕地注视着大雄宝殿前面的舍利塔，是表示忠实守护着佛祖的灵塔。佛教传入中国后，寺院建制逐渐发生变化，寺院成为专供佛像的享堂，中轴线以殿堂为主体，而塔则建在附近。后来，大雄宝殿前面虽然已无灵塔，但韦陀站立天王殿背面的制度并没改变，一直保留至今。在当地，关于韦陀还有一小段故事，一般庙宇的韦陀为站像，手执金钢杵。工匠自然按传统习惯雕塑。尉迟敬德见后说，韦陀是武将，终日保家为国，十分辛劳，让他坐着吧！于是工匠遵命照办，这才有昭庆古刹首刹的韦陀坐像。虽面目严峻，但体态悠闲，与众不同。

哼哈二将就站立在韦陀与弥勒佛的两侧，左是郑伦，右是陈奇。哼哈二将，是明代小说《封神演义》作者根据佛教守护寺庙的两位门神，附会而成的两员神将。形象威武凶猛，一名郑伦，能鼻哼白气制敌；一名陈奇，能口哈黄气擒将。《封神演义》上说郑伦原为商纣王的部将，拜昆仑度厄真人为师。真人传给他窍中二气，将鼻一哼，响如钟声，并喷出两道白光，吸人魂魄。后来被周文王擒获改邪归正，却又被纣王的部下大升斩死。陈奇也是商纣王的部将，曾受异人秘传，养成腹中一道黄气，张口一哈，黄气喷出，见之者魂魄自散。后来被哪吒刺死。在姜子牙封神时敕封郑伦、陈奇镇守西释山门，宣布教化、保护法宝，这就是民间所流传的哼哈二将。

弥勒殿后面一进是大雄宝殿，里面供奉着三尊佛像。但各寺庙供奉的佛并不是一致的，如供“横三世佛”、“竖三世佛”和“三教主”等。横三世佛从右至左分别为：东方净琉璃世界的药师佛，娑婆世界的释迦牟尼佛和西方极乐世界的阿弥陀佛。竖三世佛是指是指过去、现在、未来三世。殿内居中为现在世释迦佛，左侧为过去世燃灯佛，右侧为未来世弥勒佛。三教主是把孔子、释迦牟尼、老子三人并列供于大雄宝殿，代表儒、释、道三教合一。在本寺里，供奉的是“横三世佛”。即：释迦牟尼、药师佛、阿弥陀佛。释迦牟尼乃娑婆世界教主，这里是释迦牟尼进行教化人间的世界。在此充满了不堪忍受之苦难，众生罪孽深重，佛和菩萨任劳任怨进行教化，表现了大慈大悲；药师佛是净琉璃世界教主，主宰人民无灾无病、丰衣足食、身心安乐、生男育女。他在佛殿之中，左手持钵，右手持药丸，表现出治病救人之可爱形象；阿弥陀佛是西方极乐世界教主，那里的人民没有烦恼，可尽情享乐，黄金为地，珠宝如山，花红一片，百鸟声喧。

十八罗汉的铜像坐落在大雄宝殿的两侧。十八罗汉是由十六罗汉发展而来的。据史料所载，北宋大文豪苏东坡谪居海南时，先后看到前蜀简州金水张玄所画十八罗汉图和五代贯休所画十八罗汉图，并都为之赋诗作赞。苏氏在给后者的赞文《自海南过清远峡宝林寺敬赞禅月所画十八大阿罗汉》中列出了十八罗汉的名称。他们是：前十六罗汉与《法住记》所记相同，第十七位是“庆友尊者”，第十八位是“宾头卢尊者”。这是关于十八罗汉的最早记载。据佛经记载，十八罗汉原只有十六罗汉，都是佛祖释迦牟尼的弟子，均是历史人物。所谓“罗汉”，它是音“阿罗汉”的略称。佛教教义认为，一个人因修行的功夫不同，故取得的成就也便有高低之分。所取得的每一种成就都叫做一个“果位”，而“阿罗汉果”便是小乘佛教修行所达到的最高果位，但在大乘佛教中则低于佛、菩萨，是第三等。佛教认为获得这一果位，就可以清除一切烦恼，圆满一切功德，永远免除投胎转世（生死轮回）之苦。凡获得阿罗汉果位的人可称“阿

罗汉”（简称“罗汉”），也都可以享受人间供奉。佛祖曾明示：十六罗汉，可不入涅槃（死亡），常住人间，弘扬佛法，享用人间供奉与祭祀。

接下来到是毗庐殿，毗庐殿内，其后面供奉的是观音菩萨，前面供奉的是华严三圣。在中国民间，观音菩萨受到最普遍、最广泛的信奉，在佛教各种图象或造像中观音菩萨的像也最为常见，而且种类繁多，变化也极大。

观音菩萨也称为观世音、观自在、光世音等。在佛教中，他是西方世界教主阿弥陀佛座下的上首菩萨，与大势至菩萨一起，是阿弥陀佛身边的胁侍菩萨。

当人间众生在碰到各种困厄灾难的时候，只要信奉观世音菩萨，诵念观世音菩萨的名号，这时他就会“观其声音”而前来解救，使众生即时得以脱困，所以这位菩萨的名号就称为“观世”。华严三圣通常是供奉在大奉雄宝殿之中，在这里，昭庆寺特意为华严三圣建造了毗庐殿。华严三圣主要是指毗庐遮那佛、文殊菩萨与普贤菩萨。毗庐遮那佛理智完备，居于中间；左胁侍为文殊菩萨，因为他出生的时候，就带来一片吉祥，他居众菩萨之首，是智慧的化身，经常协助释迦牟尼佛宣讲佛法，所以又被称为大智菩萨。他经常手拿宝剑，表示智慧锋利。右边胁侍为普贤菩萨，即普遍贤德之意。诵念《法华经》时，普贤菩萨使你身心安稳，不受诸多烦恼困拢。普贤菩萨专司理德，被称为大行菩萨。华严三圣能利乐一切众生。

最后一进是接引殿。供的是阿弥陀佛塑像。他的左边是观音菩萨，右边是大势至菩萨，三位被称为：西方三圣。接引佛手常持莲台，接引众生，身高六丈，法力无边。曾应太上老君与元始天尊邀请，来东土共破通天教主的“诛仙”“万仙”二阵，后身染劫数，奉鸿均老祖之命，下凡转世至长安城一姓梁人家，俗名梁光烈。据无量寿经卷上载，过去久远劫世自在王佛住世时，有一国王发无上道心，舍王位出家，名为法藏比丘，于世自在王佛处修行，熟知诸佛之净土，历经五劫之思虑而发殊胜之四十八愿。此后，不断积聚功德，而于距今十劫之前，愿行圆满，成阿弥陀佛，在离此十万亿佛土之西方，报得极乐净土。迄今仍在彼土说法，即净土门之教主，能接引念佛人往生西方净土，故又称接引佛。

该寺建寺一千三百年来，饱经沧桑，历尽劫难，代有兴衰，先后经过九次重修。宋朝端平元年（1234年），经过扩建，规模最为宏大，常住僧众最多曾达到一千余。后因战乱而逐渐衰微。直至明朝末年，崇祯皇帝下旨重建，后又于光绪七年再次重修，方使旧貌复原。1949年后，该寺受到党和政府的特殊重视。省文物局委派考古专家前往该寺考察、鉴定，确认该寺为唐朝建筑，寺内保存的若干文物为稀世国宝，强调要严加保护，任何人不得破坏。

“文革”期间，昭庆寺蒙受空前劫难，殿宇被拆，佛像被毁，经书被焚，寺内文物被查抄殆尽，千年古刹满目疮痍。十一届三中全会后，党的宗教政策和文物保护条例逐步得到了贯彻和落实。该寺重兴。1984年，该寺被安徽省政府重新确定为省级重点文物保护单位，现为六安市佛教协会所在地。

昭庆寺历史悠久，文物古迹甚多。现存的有：1、唐铜铸济公像一尊；唐石柱顶四个；唐建屋拐井一口。2、神钟堰一口（约一百多亩水面）。3、南宋端平元年莲花石四块。4、明朝成化年间和弘法十二年莲花石三块，瓷香炉一个；崇祯帝立碑二块；明万历二十七年铜铸观音像一尊。5、清朝铜烛台一对；康熙、雍正、乾隆、道光、同治、光绪年间石碑各一块；1984年安徽省政府赠“重点文物保护单位昭庆寺”的大砚石碑一块；大宝鼎一尊（重达二吨半）；大香炉一只；大钟一座；寺史简介碑一块等。

已失落的文物有：1、唐太宗下旨镌刻昭庆寺建寺因缘的古碑一块（抗战期间躲避日军而埋藏，待寻）；2、重达1150斤的唐朝衣金绣花铜铸大佛两尊；3、附龟蛇二将的唐朝达摩祖师全身铜像一尊；4、唐朝大小铜七尊；5、历代铜香炉、铜磬等法器十一件；6、台湾巡抚刘铭传所赠之金字包柱站匾一块（上述文物系“文革”期间被抄，待追查）尤其需要着重指出的是：上述两尊重达千斤以上的铜质含金大佛经专家鉴定，确认为国内独一无二的国宝级文物。

昭庆寺除了历史悠久、文物众多之外，还有其与众不同的特色。其主要表现在：1、寺内大雄宝殿的铺地石无一块是完整的。传说建寺时，唐朝开国无勋尉迟敬德奉旨督工，因施工进度缓慢，一怒之下，手执九节钢鞭捣地所致。2、

寺内的所有院落没有一条下水道，但无论下多大雨，院内滴水不存。3、寺内一棵千年银杏树，至今仍枝叶繁茂，硕果累累，整个寺院均在其浓荫覆盖之下，巍巍壮观。4、1941年，在寺院东侧，延永和尚（十四世祖）圆寂后的肉身装金供养，建成“老迁佛殿”。迁佛签谱异常灵验，远近闻名，颇具影响。5、每年农历二月十九、九月十九两次庙会期间，人流如潮，赶会者多达十万众，成为皖西一大奇观。

当代书法家、诗人高先元曾作诗一首称赞昭庆古刹：“宝刹面南背北方，溯源追本不寻常。唐宗下旨崇神圣，敬德监工建佛堂。盛世香烟千载祭，沧桑佛像数番伤。三中全会开新宇，复葆禅林万代昌。”今日的昭庆寺，已经焕然一新，在弘扬佛法、促进两个文明建设、净化社会风气等方面起到了积极的推动作用。

第三章　昭庆寺庙会过程描述

庙会所传达、蕴含的文化精神在皖西的乡村民众心中传承了上千年,在经历了“除四旧”、文革的洗礼之后仍然为人们所追奉，甚至更甚从前。庙会文化一定程度上反映了本地区民众的思想观念、俗神信仰、经济活动、社会职能等。每年农历二月十八到二十，九月十八到二十是六安市孙岗镇昭庆寺的香火庙会，一次庙会历时3天，正期是农历二月十九（观世音菩萨诞辰日）和九月十九（观世音菩萨出道日),这三天寺庙72小时大门敞开，随时恭迎四方香客。从这两次庙会的时间上看，第一次庙会是农作物播种时，第二次庙会是农作物丰收时。香客可以根据自己的信仰、习惯、和时间安排，选择相应的时间段进行祭拜活动。当然，与当地的清明节不同的是，正期这天是最好的烧香拜佛、祈祷祝愿、还愿的时机。有些香客甚至二月十八日晚十二点准时进庙上香，以显虔诚和图吉利。

图片三　昭庆庙会场景

笔者对于整个庙会的过程描述分为三个部分，分别是庙会前的准备、庙会期间、及庙会之后的活动。

一、庙会前的准备

为了详尽了解庙会的整个过程，笔者全程跟随了六安市先生店乡范庵村 X 户一同前往昭庆庙会。该村位于昭庆寺的西北方向，两地相距约 25 华里。全村共 39 户，200 余人。与大部分农民工输出地一样，留守在村里的，以老人、妇女和孩子居多；男主人多在江、浙等经济发达地区打工。笔者在庙会的前一天进入该村庄，并住在村里 X 家里。X 户的女主人 WSQ 是一位约 40 岁的典型农村女性，其家一共三口人，俩夫妇和一位 10 岁还在上小学的女儿。男主人平常外出务工，逢比较的重要的节假日才会回来，如：清明、端午、中秋。女主人 WSQ 留在家里一边种田地，一边照顾上小学的女儿，还养一些家禽。虽然这样，空旷的院落里，农具堆放有序，家禽关在笼子里，地面显得很干净。一进入堂屋，深紫红色的香红柜上方悬挂着大好江山的风景图，香红柜的柜面左侧摆着一老式大钟，中间摆着观音菩萨、香炉及水果。右边摆了一个直径约 100cm 的“钟罄”。 堂屋的右边，是主人家的主卧室,房间里红色家具虽然是 11 年前结婚时置办，但其颜色依然很亮。床单、被子叠放整齐。笔者去的时候，男主人从外省务工回来，正在筹划建造新厨房。

农历二月十七日上午 11 时左右，女主人 WSQ 端着饭碗从右边绕到她家屋后的另一户人家，嘴里包着饭还没完全咽下，就大声的问道：“小会她奶奶，小会妈妈呢？明天你们可去大庙（昭庆）烧香啊？”小会妈妈从厨房的窗户探出头应允到，“好啊！明天我和小会奶奶都想去呢，顺便也叫上 Y 夫妇吧。”女主人 WSQ 答道，那到好呢，凑一面包车人，我们包一辆车子去。你们要是去的话，下午 1 点到我家这边来下吧，看看包什么车子，去几个人，还有看每个人要出多少钱，我们一块商量下，把车子定下来，小会妈你看可照啊？”小会妈妈说道：“好呢，吃过饭就去，那你先去通知 Y 家及 Z 家吧，Y 家上次就说要到昭庆去的，夫妻俩个大概是想再生个男孩子。”女主人 WSQ 点了点头说：“嗯，好，我现在就去问问看。”接着，女主人 WSQ 端着饭碗去了 Y 家及 Z 家。笔者在一旁颇感诧

异，现在大家生活水平果然提高了许多，都“专车接送”去烧香拜佛呢。回来后向女主人 WSQ 大姐了解得知，从他们所在的村里到昭庆庙会，距离有些远，且没有直达的客车，道路状况也很差，平时这条通往昭庆寺的道路显得有些冷清，但是到了庙会前后，这条大家平时不太愿走的路也都变得热闹起来。

午后大约一点钟左右，Y、Z 及小会妈妈代表来到了 WSQ 家，大家你一言我一语地讨论着，女主人 WSQ 说：“大家看我们包集市那个小张的面包车可照，我刚给他打个电话，他说行，大概 80 块钱一个来回，去年包车费用是 70 块，今年车费涨了，说是现在汽油怪贵的，我讲回头和大家商量后再决定给他打电话。”小会妈妈说：“行喔，也不在乎那十块钱，平摊也就一块多钱吧，现在问题是，我们四家到底是那些人去？一辆车子够不够？”这时，Y 家女主人说：“我们家夫妻俩都去呢，丫头不带了，你们看着安排，我们都照，等会你们看我们是不是一起去买点香及水果带着？”Z 家婆婆答道：“我家亲戚在街上开个店，那里有香卖，我们去照顾照顾她家的生意吧，我们在她那里‘请’的香一不会贵，二肯定灵，这我敢肯定!”女主人 WSQ 说，“这个照喔，等商量车子结束后表婶娘（Z 婆婆）就带我们去。”

最后大家达成一致意见，由女主人 WSQ 打电话给小张（车老板）定下车子，二月十八日早上 7 点在女主人 WSQ 家集合。大家共同出份子，包一辆面包车，每人出 10 元，8 个人（虽然有点超员，但农村相对来讲管理的较松，没人来查超载）凑一车，一来一回 80 元。这 8 个人由三户人家及笔者组成。第一户是笔者居住的这一家，X 夫妇和一个 10 岁孩子（小孩的路费不计）；第二户，Y 夫妇和其小姑子；第三户是一年轻 Z 媳妇和她的婆婆。

随后，笔者随 Z 婆婆及三户女主人来到了仅 1 华里路的集市上，集市并不大，只有一条主干道，路两旁都是门面，从南向北往里深入，卖小商品的店铺就集中在街口的位置，街道中间部分聚集的是专卖服装及几个裁缝店，街的尾部是农贸市场，卖一些水果、蔬菜及其他农副产品等。

Z 婆婆领着各位女主人们进了一家类似超市的店，刚一进门，一位约四十岁

左右的中年妇女立刻站起来迎了上来，热情地称呼 Z 婆婆为“姑姥来了，可吃饭了？”，Z 婆婆笑着回应到，“喔，吃过了。梅子，我把邻居们带来，想从你这“请”点香回去，明天我们上大庙去拜拜，价格方面，都是老熟人，你不能要贵了，我们这些人人不对啊（即，亲密程度或人际关系不一般），知道吧？”女店老板立马说：“姑姥，这您放心好了，我不会让您为难的，价格方面，我不赚钱都行，自然来了就不是外人。”接着，女店主就麻利地向买主们分别介绍香的种类及价格。女店主说：“第一种是长香，约 1 尺长，手腕般粗细，价格为 5 元一把；第二种约 6 寸长，是 3 块一把；第三种香是盒装的，里面装着 10 小把，价格也是 3 块。每种香的外包装上都有四类祝福语，分别是全家平安、幸福安康、恭喜发财和好运连连。既然是姑姥带你们来了，每种香的价格都让五毛一把，绝对不会给你们贵的，如别人家比我卖的便宜，来把我摊子掀了。”WSQ 应道：“看大姐讲的，我们知道肯定不会贵的，不然也不会来啊，又是表婶娘带着，我们放心着呢，而且从你这儿“请”的香，质量也好，又显灵！村里也有其他人家来你家这‘请’的。”各位女主人们相视一笑，各自在盘算着要什么规格的，以及要‘请’多少把。通常情况下，为了能使香上所标记的祝福都能达到，四类祝福的香都会“请”上，显得面面俱全。各家的女主人们也不例外，她们每人带“请”了五把最长的香及五把 6 寸长的，另外加二盒盒装的。每个人“请”香花了 40 元。

从杂货店出来后，笔者随女主人们又来到农贸市场的水果摊。一眼望去，至少也有十来个水果摊。摊主们都很会做生意，看有人过来，就吆喝起来了，说到：“大姐们啊，来看看，这苹果、梨子、桔子就今天早上来的货，都新鲜的很，明天去大庙，称几斤带上啊，到大庙香火上‘烘烘’，保准显灵呢。另外，本集市上的‘秤’你们还放心，不会缺斤少两的。”最后，女主人们选一家靠中间的、约 60 岁左右的老妇人摆的水果摊，各自称了三斤桔子、三斤苹果。在这过程中，笔者从卖水果的大妈了解得知，这个集市不是天天“逢集”，这里的规矩是“逢双不逢单”，意思是说，遇到每月的双号，这里才有集市，下午不管单

号还是双号都是没人的。卖水果的大妈边称水果边说："这几天称水果的人特别多，往常下午是不摆摊的，因为赶上庙会期间，生意好很多，所以大家都出来连续摆了好几天了"。不过大妈说，明天她还摆一天，后天也不来摆摊了，后天她也要去大庙烧香，保佑她年龄大了，身体上不要出什么毛病，儿女们都平安顺利。

结束这一番采购后，笔者随着各位女主人步行又回到了村中，各自将自己采购的物品带回了家，约定明早7点在WSQ家门口集合。

二、庙会期间

早上五点半，WSQ夫妇起床了，喊他们的女儿也起床，不过，小女儿左叫右叫也不愿起，女主人WSQ掀开被子对她女儿说："给你十分钟，你要再不起，我和你爸不打算带你去了，也没人会给你念叨叫菩萨保佑你好好读书。"她女儿回复到："知道了，一天到晚叨咕，我练书是靠自己的，我本来也不想去的嘛，是你和老爸非让我去的。起来就起来，正好你们给我在那里买双鞋子。"WSQ接着说道："要这要那的，你的成绩没考出来给我看看，我是不会给你买的。"小女孩道："不买就不买，我让老爸给我买，哼！"经过一番唇枪舌剑后，小女孩很不乐意的起床了。随后，女主人去了厨房做了早饭，待稀饭烧开后，在大锅里"煨"的时候，她自己也开始刷牙洗脸，将头发梳理整齐，扎了根马毛辫。接着，又将大锅里的稀饭加了把火，早饭就做好了。男主人洗漱好，穿戴整齐后，将香和水果装进随身携带的布带子，然后就等小女孩洗好后就可以用早饭了……。吃好后，女主人开始将锅碗收拾干净后，又换了一身新衣服，商标还在上面挂着呢。一件淡蓝色的休闲西装、一条黑色的西裤，外加一双带点装饰的黑色皮鞋，一身打扮下来，除了脸色有点黄，岁月留下的一些痕迹外，从远处望去俨然像城市里的上班族。男主人也不禁笑着夸道："嗯，这套衣裳还蛮合身，挺像城市里的上班族的，不错不错！"女主人笑道说："你老婆我十年前年轻的时候，长的也还不算丑喽，嫁给你后，到是变化怪大的。唉……，今天到

庙里去烧香、拜下老菩萨看可能我们也能买彩票中个大奖……，天天面朝黄土，背朝天，累得像什么样啊，现在所有的希望都放小孩子身上了，我们是没希望了。”正说着呢，小张（车老板）师傅将他的面包车直接开到了WSQ家的门口，脑袋从车里伸出来问到：“王大姐，你们人可来齐了？我们赶早些，不然到大庙人太多，磕头都要排队呀，车子还找不到地方停。”WSQ从家里走了出来，忙说：“好呢，我去后面催催她们，叫她们搞快点。”小张师傅一看到女主人WSQ从屋里出来，啧啧称到；“啊呀，大姐，你今天穿得真好看呀，不错不错，你这衣裳在那里买的，我也去给我家孩子妈买件穿穿。”WSQ答道：“好啊，你下次让她来找我，我带她去，还能还点个价”。说着，WSQ 去了后来叫人了。等了约十来分钟，另外三户人家都来了到车前。

大家都坐好后，车子发动开始走了。路上，到是挺热闹，你一言我一语的，开始聊了起来。小会妈妈问到：“张师傅，你今天咋不带你家家属、孩子一起去大庙啊？”师傅笑说：“你讲，想是想带的，不过车子已经超员了，不好带啊，这两天跑大庙是旺季，不能专门拉她们去，生意不做了，还要糊口嘛，等三天庙会后，我再拉她们来拜拜菩萨。”大家笑道：“中国有句古话啊，裁缝家穿的是布丁衣裳，木匠家坐的是烂板凳，呵呵……，好的都给人家用了、穿了、坐了。”张师傅答道：“不就是讲嘛，没办法，为生存啊。”

颠簸了约一个小时左右，到达了孙岗镇。昭庆寺位于孙岗镇东面的 3 公里处，通往寺庙所在地唯一的是一条两车道的石子路，昭庆寺就坐落在这条马路旁，现属于昭庆村。但是，面包车无法直接开到昭庆村，因为庙会期间，以庙宇为中心的两车道马路相互绵延 2 公里长，全都是摆摊的小商小贩。面包车只能停放在离镇上不远的农户门口，但这天，这些农户们的门口也悬挂起停车收费的标牌，一辆轿车收费十元，自行车每辆二元。

虽然离寺庙还有3公里，但是，当车子一转入那条通往寺庙的石子路，车子的速度已经只能像是只蚂蚁一样向前爬，人流量明显增多，车子夹在其中显得很不协调，小张师傅说："我看这样吧，就近找个地方我把车子停下，我们一起步行去，步行比车子开得要快些。"大家异口同声的说："嗯，好啊，这样也太急了，顺便在小摊上看看可有要买的东西。"笔者随WSQ一行人下了面包车后，小张师傅找了一家农户门口将车停下，也尾随大家一同去了寺庙。

图片四　昭庆寺门口卖的农具（一）

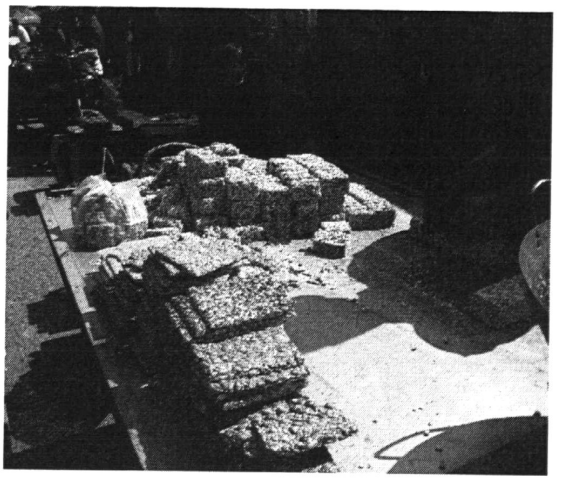
根据笔者了解，小商小贩们从农历二月十七就开始了准备工作，一车车的商品往运庙会市场上。其中商品种类繁多，应用面广。从生产工具到生活用具，样样不缺。除了农业生产方面的农具，庙会市场上还有现代化的一些农用工具，

图片四　昭庆寺门口卖的农具（二）

如，自动喷雾器、小型的播种机，还有一些手扶拖拉机的零部件等。生活用具有服装鞋帽、各种大小饰品、茶叶、花苗、菜籽、水果、斧头、铲刀、菜刀、砂锅、各种塑料制品、竹椅凉席等传统日常用品外，还有热水器、太阳能、电视机、各类型厨房换气扇、电风扇、电磁炉、电饭锅、煤气灶具、摩托车、电动车等较为现代化的商品。

另外，还有一些娱乐性的设施，马戏团表演、魔术表演、电动木马游戏、套圈圈、打游戏手枪等。

此外，庙会这几天还有很多摆摊设点卖特色小吃的，类似城市里的大排挡，有各种炒菜、烧菜、还有快餐盒饭、炒饭炒面等。还有，一些特色点心，如黑、白切，各种形状的烘烤饼类、油炸食物等。



图片五　特色点心

这些人生意人备足三天干粮及生活必需品提早前往庙会地点，为的是抢占最有利地形，获得更好经济收益。这些商贩们三天前就已经在这里扎营，晚上也睡在这里，虽然条件艰苦，为了获得利益，他们也会坚持到庙会结束。

据当地村民告知，来庙会烧香拜佛的香客，地域范围非常广泛。起先有些信众来自全国各地，甚至港、澳、台、新加坡、泰国、日本等国家或地区，赶会者数量曾一度多达十来万。虽不能完全确认这些数字，但乡民的描述足可以表明当时庙会的热闹程度。如今，香客多来自方圆百里的四周围乡镇，外省市的香客相对较少，但这三天的人流量加起来也不少于 5 万人，如此大的香客规模在六安地区还是较少见的。另外，香客的年龄方面也悬殊很大，从抱在怀里嗷嗷待哺的娃娃到年愈七八十的老人，可谓分老、中、青、小四代齐聚庙会，但大部分还是中年人居多，尤其是农村妇女。

笔者随 WSQ 一行人来到卖衣服的摊点，WSQ 拿起一件上衣，看了看，说道："这款式不错，现在还怪流行的呢。"小会妈妈接到："嗯，也一般吧，好像质量方面也不怎么好，你看，这布料摸起来'手感'不照。"卖衣服的老板一听不太高兴，说到："大姐，你们也不知道是不是诚心买衣服的，又没试，也没问价

格，就说这衣服不怎么样。说实话，这衣服款式就是比较新潮，在省城这衣服至少都要150朝上，我在这里只卖50块钱，你们就这就那的，你们不被人坑，是不知道的。”大伙一听，算了吧，反正也没打算就买下，也就不好争论了，就你一句我一句的说：“老板，你别火，我们再到前面看看，如没有更合适的，我们就从你家买了，而且不会还你价格，照了吧？”老板听了说，“照，照，照，货比三家不吃亏，我也不勉强你们，你们比比前面的，就知道我这衣服到底好不好、贵不贵啦。”言罢于此，Z婆婆说：“我看这样吧，我们还是先去烧香，搞完后，再来看看这些衣服什么的，不然一会人多了，磕头也要抢着，还挤的要死。你们看可照？”大伙听了说：“这样也好，搞完后，我们可以一心一意的去买点要的东西。没先烧香、许愿，心里总感觉正事没干。”大伙在Z婆婆的建议下，一致表示同意，沿着大路来到寺庙门口。

图片六　售票现场

寺院的门口两边各摆了张桌子，墙上贴着门票5元/人，桌子旁有专门售票人员，寺院大门入口处则有两名检票工作人员，年龄大约在50-70岁之间，看起来像是当地村民过来帮忙的。各家买了票后，将“请”来的香打开，在弥勒殿与大雄宝殿相连的院子正中央，摆了两个大香炉，这是专门的点香区，他们一行人将香点着后，进入了弥勒殿，弥勒殿是每位香客必拜之佛，因为，弥勒殿俗称“笑佛”或“大肚弥勒佛”。拜他的原因就在于，大家都希望像他一样，一天到晚、一年到头，没有什么发愁之事，每日都以笑脸相对。由于拜的民众太多，大家都抢着争先磕头，就连准备念叨什么，求佛祖保佑也来不及，只能匆匆地、简要地在心里默念上一遍（事先想好要对佛祖说什么，求佛祖保佑什么），磕上3个头，就让给下一位香客。大家在

弥勒殿里将韦陀、哼哈二将拜完后，根据自己家庭的需求，以家庭为单位，就可以独自行动了，大家约定在1小时后，在寺庙的出口处集合。

笔者选择与女主人 WSQ 一家同行。按她们家的规矩，先拜正殿，然后再从左往右一一朝拜，不会遗漏任何一位佛或神。进入大雄宝殿后，女主人特意将她的女儿叫来跟前，说到："这次让你先拜。"其实，不仅她的女儿不明白，笔者也不明白，为什么要她女儿先拜呢？她女儿说："你要拜你拜喔，我不想拜，也不想磕头。"女主人气的不打一处来，想吼吧，场合不对，一在寺庙里，二又太多人，所以气得直瞪眼。平常不太说话的男主人开口了，厉声说道："你妈叫你干什么，你没听见吗？快点！"男主人的一句话，让小女孩着实吓了一跳，她下意识地看到父亲的脸色不太好，虽然不太愿意，但还是迅速地下跪拜了三拜。事后，笔者了解到，让她女儿先拜，想的是她以后好好学习，求佛祖保佑。

随后，笔者随 WSQ 一家拜完每一尊菩萨。但在新修的"月光殿"，她们停留的时间最长，女主人在那里不仅拜，而且还抽了签，这个殿供的是观音菩萨，上面写着"许愿就灵"。原来，女主人两口子还想再要一个儿子，这也在国家政策允许范围内，加之这几年经济上宽裕了，她们也觉得有这个条件再要一个孩子。今天来的主要目的之一就是来这里抽个求子签。

还有一个现象让笔者关注的是，庙里"要饭的"，即乞丐数量不少，细数了一下，小小的庙里居然有二十余位乞丐，他们从外观上看衣服褴褛、头发蓬松，有点乱，手上拿着一个瓷缸，里面装着一些零钱，最大十块，小的一毛，这些钱或许是前来进香的香客们给的。他们把守在入口处，俨然像个"检票员"。一旦有香客进来，乞丐们就嘻皮笑脸地凑到香客面前，央求香客施舍一些钱给他们。正如沈志远、乐炳成两位笔下描述的那样："那些缺胳膊少腿的乞丐,不是来进香的,他们也虔诚,不只是对神,更是对虔诚地信奉神的人。他们也常常排列在山道两侧,大路两旁,根据进香者的不同身份,用'奶奶、大娘、姑姑、姐姐'之类的称呼,用有如捣蒜的磕头,用最能让人皱眉怜惜的身体部位的展示,用谁

也听不懂的念叨、咒语，求得人们的施舍。”[①]听说，这些乞丐中不少是鱼目混珠者，在这个穷乡僻壤的乡村庙会里借机发一笔小财。

三、庙会之后

当各家分别拜完了要拜的佛、烧完了要烧的香、许完了要许的愿、还了曾许下的对菩萨的承诺，就相互吆喝着，准备着离开。离开的时候已经是下午了。“等”了一天的司机（其实他也到寺里烧香拜佛了）也早已完成了他的拜佛任务，等的有点不耐烦了。一行人相互邀着、电话联络着，又纷纷赶回到车边，嬉笑着纷纷登上了车。司机也露出了笑脸，发动了车子，开着车慢慢地“趟”出人群，等到了人少的路上，他就赶紧加速，想尽快完成他今天一天的任务——或许家里人在等着他“汇报”今天拜佛许愿的成果呢。

大家坐到车上，把窗子摇下来，手臂趴在车窗上，一边跟车里的人说着话，一边留意着车窗外的行人，要是偶尔碰到了熟人，就打个招呼，吆喝几嗓子，分享着相互的笑脸。但对孩子趴在车窗的行为，却大加指责，硬拽着按在座位上；不安分的小家伙则是满脸的委屈，时不时地爬到坐在车窗边父母的腿上，张望着窗外，甚至乘父母不注意的时候，就用小手趴着窗子，把头伸到外面，向外面的行人露一下“灿烂”的牙齿，然后很快就又被拉回了车厢，然后又不免与父母一番吵闹。等到了人较少的路上时，父母们赶紧摇上车窗，任由孩子们蹦跶到临窗的座位，他们自己则开始更为专心的攀谈。

回到车上的几家人，相互交流着这次拜佛的心得，询问着各自许了什么愿，开着玩笑，偶尔嘲笑着孩子们拜佛时幼稚的行为和语言，对拜佛时看到的“奇怪”现象作一番评论。

当然，各自因为需要的不同，所许的愿望就不同；有些愿望现在则不能说的太“白”，泄露了天机，自然也不方便说。于是，大家所交流的“愿望”内容，也是双方对彼此已经了解的，如孩子上学、老人身体健康、庄稼收成等，当一

[①] 沈志远，乐炳成. 灵峰山“葛仙翁菩萨”信仰的调查[M]. 中国民间文化，第3集，学林出版社，1991年。

方说这些内容的时候，另一方则不断地点头，算是认同了对方的说法。那些隐私性的内容，如某人得的妇科病快点好、祈祷自己买的彩票中大奖等等，则往往是不宜这样直白地交流的，仅仅是埋藏在心里，假如实现了这些愿望的时候，才是许愿者真正高兴的事，甚至会放鞭炮来庆祝的。不过，一个有趣的现象就是，那些被拿来当做玩笑开的愿望，却正是双方的隐私，且多是有关家庭生活、乃至“性”的隐私，但一概都会遭到被问方的否认。也就是说，不管许愿如何，那些拿出来能交流的内容，多数与人们外在的衣装一样，是给别人看的；那些穿在里面的内衣或重要的饰物，就是那些真正想要的东西，虽然未必最为“贵重”，但却不宜示人。当然，所有的愿望都是与他们的生活实际相关的，如果一方突然许出“天下太平”、“地球平安”这样的“现代性”的愿来，只怕要吓坏了对方，乃至被当做怪物来看待，以后恐怕要免不了被当做“笑柄”而遭到同村的人或明或暗地嘲笑了。

当颠簸的车子到家的时候，大家陆续下车，并相约下一次庙会的时候还继续包车来往；下车的时候，大家也是边把钱付给司机，边称赞司机的驾驶技术好，同时约定以后再找他；司机则高高兴兴地收了钱，忙不迭的答应着，说着再见，然后扬长而去。这一天，大家都不会说“丧气”的话，相互之间都算是比较给“面子”，即便他们对司机的驾驶技术真的心存芥蒂，那也不会说出来。和睦的人际关系对人的生存无疑很重要，甚至在中国这样非常讲究人际关系的社会中，这样的关系会有助于这个人事业的成功，从另一个侧面“应验”着拜菩萨的好处来，进而更加坚定其信仰，为下一次延续寺庙的香火而做着持久的贡献。

第二天，当WSQ一家看到邻居时，马上会主动与对方攀谈起来，说起自己去“大庙”里上香的经历，在接受别人羡慕的眼神的同时，还推荐别人下次也去。当然，攀谈的内容除了“热闹”的场景之外，也都是相当正面的，能公开与人分享的；那些隐私的，除非是对方对自己的情况特别了解，否则仍然不会涉及的。有些时候，许愿者对是否能够实现愿望并无把握，他/她在表述的时候，

往往都采取较为“谦虚”的口气，特别是对于孩子的，如学习，他们会在许愿之后还一再跟孩子强调“自我努力”的重要性，甚至跟邻居们也不愿意多提——因为假如孩子的学习来年还是平常或者更早，那时就会被嘲笑的。甚至，在那些日常生活中彼此有过龌龊的人看来，这是一种许愿者做了什么“亏心事”的一个表征，是他们应得的“报应”：“连老菩萨都不保佑他们”。因此，能够相互“分享”拜佛经验的人，一般都是关系相对较为亲密的邻里亲戚之间。

有趣的是，另一个相反的现象也是同时存在着的。当相互龌龊过的人知道对方许了某些愿，如果双方都是对“神灵”敬畏的人，那对方就往往不敢在那些方面对另一方加以“迫害”或者“诅咒”等，因为他/她会害怕“老菩萨”会因为他/她的不良言语而对其怪罪下来，不再保佑他/她，甚至降罪给他/她。那些上述的嘲笑和幸灾乐祸，于是往往只发生在当对方的愿望“自然地”落空的时候，甚至会让嘲笑和幸灾乐祸更大声一些，让附近的人无所不知。

不过，这些相对负面的“幸灾乐祸”在现在的农村地区已经越来越少了，其原因是多方面的，其中一个突出的方面就是男人们大多都在外面打工，留守在村里的人相对稀少，在农忙季节干活的时候大家都需要相互援手，得罪了他人总是不太好的事情；再者，在如今物质的社会，如何赚到外面的钱是最重要的，对于地里、田里的收入，能维持着就行，没有多少家庭指望这样的收入能够解决掉真正的问题。所以，以往经常因为村里的事而闹出纠纷的，现在多数都偃旗息鼓、不再有市场了。

第四章　乡村庙会中典型象征符号与信仰解读

一、庙会中典型象征符号解读

在众多的人类学、民俗学研究对象中，抽象化的符号(sign)与象征(symbol)在20世纪受到了人类学家和民俗学家们的特别关注。这是因为，一方面我们现实生活中充满了多种多样的丰富符号，需要我们去认识和解读。而且，那些符号也不仅仅是具象的，其中抽象的部分具有更为重大的意义；更为重要的是，不同的主体对同一客体（符号）的认知也可能出现较大差异，其象征意义也会变得多样起来。另一方面，正是通过对具体事物的符号抽象与解读，才能深切理解表象之后的内在实质，而人类学、民俗学无疑为我们创造了大量的需要我们认真解读的对象。美国著名人类学家，解释人类学的提出者，克利福德·格尔茨（Clifford Geertz）在《文化的解释》一书中有一段很好的表述，他说，“在某些情况下，它[符号]用来指明对某人而言意味着其他什么事情的任何事：乌云滚滚是即将来临雨的象征。在另外一些情况下，它仅仅是用来作为一种或另一种事情的明确的习惯性指号：一面红旗是一个危险的信号，一面白旗是投降的信号。在另外一些情况下，它限定了一些事情，这些事情以一种曲折比喻的方式表达出来而不能直接按字面意思说明，因而诗有象征符号但科学没有，而符号逻辑是一个错误的命名。但是也有另外一些情况，它用来表示任何作为概念载体的物体、行动、事件、品质或关系——这个概念是符号的‘意义’——我在这里将遵循这个方法。”[①]换言之，符号是被人们共同约定用来指称一定对象的标志物，它可以包括以任何形式通过感觉来显示意义的全部现象。在这些现象中某种可以感觉的东西就是对象及其意义的体现者。它有两个方面的内涵：

① C·格尔茨，韩莉译. 文化的解释[M]. 译林出版社，2008(5):97。

一方面它是意义的载体，是精神外化的呈现；另一方面它具有能被感知的客观形式。在符号中，既有感觉材料，又有精神意义，二者是不可分的。[②]而在皖西乡村庙会中出现的一系列符号性活动，如：庙会节日的选择、许愿－还愿、占卜、佛香熏水果、祭神、避邪等，无不是象征符号，都表达着特殊的意义，并进而维系着当地人们的精神状态，成为他们日常生活中另一类寄托。

符号一："庙会节日"的选择

每年农历二月十九（观世音菩萨诞辰日）和九月十九（观世音菩萨出道日）是六安市孙岗镇昭庆寺的香火庙会。为什么时间会选定观世音的诞辰日和出道日呢？在当地，笔者听到对观世音名号最常见解释是，在人们遭受苦难时，世人只要默念其名号，她就能立即听到世人的声音并及时能够解困于民众，所以称为观世音，即所谓"菩萨即时观其音声"。对古人而言，如同神圣空间的存在一样，时间也是非均质的，存在着神圣化的时间的间隙，在神圣时间中，时间仿佛会暂时中断它的流程，节日就是这种神圣化了的时间。另一方面，又存在着日常生活中持续不断的时间，即世俗化的时间，在这种日常生活的时间流程中，人们所有的活动都是同一种活动的重复，它没有宗教的意义，也没有神圣的意义。其实，对于"庙会节日"的起源已经很难考察了，但有一点是可以肯定的：它是和神话或宗教联系在一起的，它本质上是一种正在呈现着的原始的神话时间。几乎所有的宗教节日都有着神话背景，世界各国都是如此。它是一种为了纪念某个神祇创造出来的神圣时间。有的节日是为了纪念发生在神话时代的神圣事件而设的，它渗透了神话气息。所以精确地说，节日也就是一种神话时间的复活。绝大多数的宗教节日都是周期性的，随着时间推移，它有规律地轮回着，周而复始，永无止境，这本身就像是一种神话中的时间。在每一个定期举行的节日里，参与者会发现同样的时间的神圣化，它和日常生活中的时间有明显的区别，在一些宗教气氛比较浓厚的节日中，人们就能感觉到神圣时

② http://zhidao.baidu.com/question/44790323.html?fr=ala0

间的复活，甚至是神话时间的复活。通过祭礼仪式，一种循环不灭的神话时间呈现为周期性的重复。节日总是发生在独特的时间之中，在节日中人们的行为总是和平时有所区别，参与者自然会感到他此时此刻正处于一种特殊的时刻之中。[①]

在古印度《爱多列雅奥义书》中，时间被认为是一种可以通过祭礼仪式加以控制的事物，有所谓的“时间曰‘祭祀消’”。什么叫做“祭祀消”？这里有三个相关的解释：

其一，时间本是处于一种凝固状态的实体，只有通过祭祀活动才能使它真正消逝；其二，消失了的时间可以通过祭祀活动加以追补（乃至“复活”）；其三，祭祀消失了的时间。[②]

从上述三点中可以看出，时间因祭礼仪式而变得神圣化、神秘化。如果时间与祭礼仪式结合一起，那才是真正完善的展现，单纯的时间似乎没有意义。选择观音菩萨诞辰和成道日，都是将这一时间神话化，并且通过祭祀的方式，让信众们在心理上感觉到，似乎在这特殊的时刻，让自己跟神灵更为接近，更能将自己的愿望和心声表达给神灵知道，并进而使得自己的愿望有更多实现的希冀。

而从现实的角度来看，这两个日期的选择，也恰好是在农闲之时：春耕之前和秋收之后。这一方面，在拜祭的时间上有了保证，另一方面，也使得愿望的表达有了一定“缘由”：春耕之前，农民们希望一年的庄稼有一个好收成，所以要祈祷；秋收之后，则更要拜谢菩萨，感谢“老天爷”赐了个丰收年（若庄稼欠收，那更加要拜菩萨了，希望来年换换运气，把以往的“灾”和“霉气”都消除掉，从此有个好“兆头”，庄稼获得丰收，自己和家人身体安康等）。可见，菩萨着实很为信众们“考虑”，选择了让大家最为方便的时刻来让大家拜祭，从而也使得自己的香火更为旺盛。

---

① 朱狄. 信仰时代的文明——中西文化的趋同与差异[M]. 中国青年出版社，1999(6):55-56。
② 朱狄. 信仰时代的文明——中西文化的趋同与差异[M]. 中国青年出版社，1999(6):69。

符号二："许愿－还愿"

"许愿－还愿"，指的是在佛或菩萨面前把自己怀抱的愿望表达出来或默默地在心中祈求，求神护佑自己，使自己的心愿得以实现，并且在许愿的过程中往往伴随着一些承诺，如再来敬香火、重塑菩萨金身等等；还愿则是指自己的心愿实现后，前来兑现当时许下的诺言。在当地，许愿、还愿不需择吉日，随时随地都可以，虽是如此，民众更愿意将还愿的日期选择在庙会时进行——毕竟庙会算是"良辰吉日"，且也比平时热闹许多。许愿之前一般须沐浴全身，斋戒净口一天，在神前敬三炷香，然后在神前伏拜虔诚祈祷，默许所求心愿，祈求神灵护佑实现心愿。许愿也可大、也可小，不拘形式，有"许"做多少善事的，有"许"诵经的，做道场的，献神供品的，重塑金身的，捐资修庙的等。实现心愿后，对神许下的诺言也应加以兑现。中国有句古语云："许神，神想。许人，人想。"意指，如果在菩萨面前许下愿望并最终得以实现，那么就要兑现当初的诺言，比如说，放鞭炮、油灯钱等给予寺庙提供物质性的支持。否则，或许下一次，许愿就不"灵"了，愿望就实现不了了，虽然还不至于一定招致灾祸。

民众拜佛一般都有功利目的，即祈求佛的保佑，或者祈求佛满足自己的某种心愿，那种纯粹出于虔敬而礼佛的情况很少。但不管怎样，这种拜佛的行为表示着人们头脑中的信仰，是由观念所支配的一种民俗活动。在他们的观念中，佛是崇高的神明，佛的法力无边，佛能救民众出苦海，佛能满足他们的心愿，佛给他们的生活带来了希望。[①]这或许是"许愿"的最大动力，让人们因此有了一种"信念"，为了自己所"许"的愿，即生活中的某一目标，不断努力，并且是保持着积极乐观的心态。无疑，这种心态对于事情的成败有着至关重要的作用。许多心理学的研究都表明，当受试者相信一件事情一定可以，那么实现这件事情的可能性就大的多。著名的如一次关于"天才"的暗示：即在两个平行班级中，一个有很高威望的人对其中一个班级的学生说，他们都是天才，很具

[①] 薛克翘著. 佛教与中国文化[M]. 昆仑出版社，2007(1):224。

有发展的潜力，而对另一个班级则未给予相应的肯定性评价。结果，在10年后，那个被给予高度评价的班级学生，大多具有较高的成就，而那个平行班级的学生，则表现一般。这种“暗示”，其实与拜佛许愿时给自己建立的“信念”是一样道理。

类似的事情在当地以另外一种形式存在着。当地一位老先生，据说可以“切课”，即用手指之间相互点算，可以预知一些事情。而根据老先生自己所说，凡是来求他切课的人，面带喜色，或者无所谓的态度，假如是求家里丢的鸡是不是还在，十之八九都是在的；而假如求之者面带忧色，则十之八九是不在了。具体原理没有人能说的上来。但，面带喜色者所具有的“信念”之理则是相通的。也因此，让菩萨“显灵”有了更好的依据，人们也更愿意相信许愿-还愿的重要性和可能性而纷至沓来，从而，也构成了“庙会”中一个最引人注目的景象。所以，当一个人知道另一个人去了“庙”里的时候，就会问：“可烧了香？”“求菩萨保佑了？”或“许愿/还愿去了？”等等。如果说，这是“迷信”，那么，经由这样的“迷信”所传递的信念，则对人们的日常生活起着重要的、且也是积极的稳定作用。

符号三：“占卜”

“占卜”，意指用龟壳，铜钱，竹签，纸牌或星象等手段和征兆来推断未来之吉凶祸福的手法。“占”意为观

图片七　抽签场景

察，“卜”是以火灼龟壳，认为就其出现的裂纹形状，可以预测吉凶福祸。它通过研究观察各种征兆所得到的不完全的依据来判断未知事物或预测将来。[①]

不过，这种古代占卜的手法在现代社会基本上不再流行了。我们常见的“占卜”，多用竹签的方式来进行。竹签的材质一般都用竹子为主，有的地方则用木片。这可能跟各地主产的植被有关系，且经过烘焙过的竹子较为耐保存，使用起来比较方便。所以，竹签相对较为普遍。二十支竹签放在一个约四寸高、三公分直径的竹　子做的签筒里。里面分别装着上上签、上吉签、中签和下下签。如今寺庙和民间的庙宇，大多摆上签筒供人抽签问卜。一般来说，抽签的人是遇到对自己或亲人影响较大的事，比如求学、求子、婚姻、创业（工作）、房屋选址等，香客才会选择抽签，以签来指点迷津。在当地，解签的人是寺庙里的僧人。当香客决定抽签时，庙里会让香客付上自己的一片诚心，具体表现在给十块或二十块的油灯钱。然后，僧人将装满签的签筒交给香客，香客接过之后，一般是自己跪在菩萨塑像前的蒲团上，手持签筒，并略倾斜，然后不停地上下晃动签筒，直到从签筒中掉下一支签，捡起来后，交由庙里的僧人解签。如果这是一支上上签，正常情况下，香客们会将给二十块或更多的“喜钱”，以图吉利；如果是一支中签或下下签，可以不给“喜钱”。但如果解签之人提供了一定的方法让香客规避可能遇到的不利局面，香客为了表示感谢，也会拿出十块或五块钱来表示谢意。

为什么人类要去创造出各种各样的占卜系统？主流理论认为，这主要是因为人类是理性的动物，在所有动物中，唯有人类才具有想预知未来的冲动。所有其他的动物都是得过且过的，动物没有“怎么办”的问题，它只是自己情绪的支配着，当它的注意力受到一种新刺激时，立刻会从一个对象转移到另一个对象，例如食欲的刺激会被争斗的刺激所中断；争斗的刺激又会被性的刺激所中断等等。没有一种动物会为未来而忧虑。而人类却永远会被探索那未来不可知的命运所吸引，为“怎么办”的问题所困扰。人类在面临重大问题需要决策

[①] http://baike.baidu.com/view/22925.htm

时，往往会停顿了下来沉思默想应对的方法，避免成为单纯刺激－反应的受害者。他沉静下来，面对危机四伏的世界，人类为了寻求安全，构想出种种应对的办法，其中就有占卜。古罗马历史学家C．塔西陀（C．Tacitus）曾经说过："凡是心灵一旦受到威胁，它就容易走向迷信。"就连十九世纪的英国诗人托马斯·坎贝尔（Thomas Campbell）都曾经说过："未来之事先有征兆"。事实上，不管是古人还是现代人都希望能预测未来。这是人们趋吉避凶的本能。[①]正因此，这类题材的电影才会成为好莱坞大片的卖点之一。

占卜是古人自行设计的预测未来的符号系统，也是向神意"咨询"的一种符号系统，正是在反复思考"怎么办"的问题而没有一个圆满的答案时，古人才转而求助于高于自身的超自然力量。用神启来代替自由选择，他感到前者比后者更可靠，只有占卜才能够在采取行动前居先地知道行动的后果。就预测本身而言，这是一种必要的知识的追求。不过占卜所作的预测不是科学的预测，而实质上是巫术的迷信；但它也和祈祷有所不同，它不是取消行动，而是准备了两种不同的行动方案供神意来选择。郭沫若在《周易时代的社会生活》中说："《易经》是古代卜噬的底本，就跟我们现代的各种神祠佛寺的灵签符咒一样。当时的史官和占卜是结合在一起的。"正因为它是占卜的经典，因此才逃脱了秦火之劫。

在占卜中，人类发展了用符号而不是用刺激反应去咨询神意的能力，而要做到这一点，人类的智力结构必须具有把不同事物之间的复杂关系组成一个简单的二元对立的能力，用"是"或"否"来作出最终答案。它也是最早形成文字的排中律，非假即真，不存在中间状态。"吉"与"凶"，"是"与"否"，都是排中律的最早运用。[②]

[①] 朱狄. 信仰时代的文明——中西文化的趋同与差异[M]. 中国青年出版社，1999(6):146-147。
[②] 朱狄. 信仰时代的文明——中西文化的趋同与差异[M]. 中国青年出版社，1999(6):151。

符号四："佛香熏水果"

"佛香熏水果"，是指香客们事先去庙会进香之前，他们会买上几斤水果，如苹果、梨子、桔子等，将水果装入布袋里，提到烧香区在香火上熏一、二分钟，然后，将香熏过的水果带回家里，让家里人每人都尝一点。据说吃过香熏水果的人不生灾、不害病；香熏的水果保佑一家平安。

万物有灵论认为世间万事万物都有灵魂，甚至是超越普通世人的灵魂和具备一定的"法力"。如此，人们从而形成了对万事万物都毕恭毕敬的认知和态度。这些被香熏过的食物，虽然此前并不具有"灵性"，但被神圣的物件"沾染"过，似乎被"传染"上了灵性，从而被赋予了神圣的效果。当人们吃过之后，这些水果就会发挥出意想不到的功能，起码能够保证身体的健康。无疑，这是一种近乎一厢情愿的想法。但正如任何宗教信仰者所宣称的那样，"信则灵"，当他们相信这种食品具有神奇功能的时候，即便在理性上觉得不太可能，但在情感上却"关闭"了这一认知，宁愿相信其不可能存在的可能性，从而在心理上被充实起来、壮大起来。从生理学的角度而言，当心理上得到满足和壮大之后，对于人的健康的确是有积极的作用，从而在客观上造成了这些香熏食品神奇"功能"的延续；也从而使得这一"符号"延续数千年而经久不衰。这说明在神圣的赋予上，已经不仅仅体现在拟人化、神圣化的佛像和佛曾经用过的物件（如菩提连珠）等等之上，甚至连在寺庙里"过一遍"的东西都具有了神圣的意义、出奇的功能。经过佛前的香熏过的食品就是一例。

另外，比如说佛像前的贡品，其义指信众向佛贡献的诚意，表达着恭敬虔诚的心意，似乎也是让信众所许的愿能够得以实现的一种保证或筹码。尽管每一个信众心里都知道，佛是不可能亲自"享用"这些贡品的。那么，这些贡品如何处理？这些贡品除了向佛表达敬意之外，是否还有其它的功能？就笔者的观察，这些贡品一般采取两种方式加以处理：其一是寺庙里的知客或者经常在寺庙里帮忙的居士们收集和分掉；其二就是寺里把这些香熏的食品分给一些前来礼拜的信众。无论哪一种，凡是得到这些香熏食品的人，都会感到非常的荣

幸和高兴，因为，正如上述，这些香熏食品有着非凡的功能和意义。

二、“民众信仰”解读

功能主义理论强调将文化作为一个合成体来理解。马林诺夫斯基赞成将文化同人的基本生活的需要联系起来理解与分析。他认为，文化是人类机体和群体为了满足基本生活的需要而逐渐发展起来的适应环境的产物。人类的各种文化都与人类的基本需求息息相关。文化，包括一套风俗，都是为了直接或间接满足人类需要而出现的。美国著名文化人类学者本尼迪克特（Ruth Benedict,1887-1948）有一段经典性的表述：“个体生活历史首先是适应由他的社区代代相传下来的生活模式和标准。从他出生之时起，他生于其中的风俗就在塑造着他的经验与行为。到他能说话时，他就成了自己文化的小小的创造物，而当他长大成人并能参与这种文化活动时，其文化的习惯就是他的习惯，其文化的信仰就是他的信仰，其文化的不可能性亦就是他的不可能性”。[①]从庙会的参与人员来说，父母或爷爷、奶奶带着子女或孙子女来的较多。为什么家长会带着孩子来到庙会，难道仅仅是为了让子女们看看热闹？其实不然，WSQ一家对待其女儿的态度似乎并非如此，一方面，作为父母带着子女来到庙里拜佛烧香，想的是佛祖能让孩子读好书，同时，也有一种无形的力量（信念）支撑着家长，从而父母就寻求到了心理上的安慰；另一方面，带子女来，也是一种文化的传承。笔者也去庙里烧香，最初带着笔者来庙里的就是爷爷，他老人家告诉笔者，只要虔诚地拜佛，佛祖会多么的显灵，多么的法大无边，想要什么就会得到什么，例如，小时候的愿望无非想要的是花衣服或鞋子、新文具，那就念叨吧，过不了多久，就会实现。其实，最后真的会实现，原因在于，经笔者不断央求之下，最终结果是父母在他们能力范围之内购买了笔者“许愿”物品。但在佛教或更为底层的民间信仰看来，这也是一直曲折的实现“许愿”的方式。因此，根据传统，后来我也应当到庙里进行还愿！

[①] 露斯·本尼迪克特，何锡章，黄欢译. 文化模式[M]. 北京：华夏出版社，1987:2。

詹·乔·弗雷泽在他的著作《金枝》中提到的关于人类思想方式的一般过程的公式，这就是：巫术—宗教—科学。据弗雷泽的观点，人类思想逐渐进化，在巫术阶段，巫术占据着人类的大脑，起着主导地位，人们借用错误的推理理念产生的想法来控制自然，继而进入宗教时代，人们把超自然的力量演变为神灵，运用神灵的力量，祈福去灾，最后进入科学时代。[①]在书中，他认为，祭司的职能与帝王的权力的结合，仅是起源于一种信仰，一种观念：即相信某个人的灵魂的健康与否，直接影响着自然界和社会的兴衰，因此为了社会的利益，就须对这位重要人物采取种种巫术手段，比如，气候不好，庄稼歉收及类似的天灾等，国王对此就要负责。

大卫.休谟认为，人类最早的宗教主要来自对未来事件的一种焦急的恐惧；我们很容易想像，当人们遭受着各种各样阴暗的忧惧的宰制之时，他们对不可见的未知力量定然会持有一定的观念。有关复仇、严酷、残忍和恶意的每一种形象都肯定会出现，而且肯定会助长那种压抑着担惊受怕的宗教家的惊栗和恐怖。当那种深不可测的黑暗环绕我们隐约的微光，以可以想见的最可怕的外观表现出神的幽灵时，一旦恐慌攫住了人们的心灵，他们活跃的幻想还会进一步倍增恐怖的对象。那些受到惊吓的信仰者，都会把任何可以想见的乖张邪恶的想法应用到他们的神身上。[②]恩格斯在《宗教本质》一书中也谈到，一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量，在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的形式。神是人格化的超自然的存在。在宗教中，神灵是一种操纵人的生活的异己力量，这种支配操作力量即宗教中神灵的职能，即神性。

中国的民间信仰与世界其他国家的民族一样，也多源于巫术、宗教与禁忌。陶阳在为乌丙安《中国民间信仰》撰写的《序》时提到，民间信仰是在原始氏族社会民众处于环境恶劣、生活艰苦的社会低级阶段产生的，当时人们屈服于

[①] [英] 詹·乔·弗雷泽著，徐育新，汪培基，张泽石译. 金枝[M]. 北京：大众文艺出版社，1998:19。
[②] [英] 大卫. 休谟，徐晓宏译. 宗教的自然史[M]. 上海，上海人民出版社，2003(8):99。

不可抗拒的自然威力，只好幻化出各种信仰对象做为生活的精神支柱。[①]此外，中国民众的信仰还表现出多样性和功利性的特点。民间信仰的神灵、鬼灵、精灵，不论职司大小，地位高低，性善性恶，人们一律加以崇拜。他们既崇拜天上的玉皇、地下的阎王、海底的龙王，也崇拜东厨司命灶神、看守家户的门神和专司安寝的床神。民众既跪拜那些高大金身的神佛，也向那些残缺褪色的小木偶神、小泥塑神、小纸绘神叩头。民众既崇拜降吉赐福的福、禄、寿神或送子观音等至善之神像，也供奉那些为数不少的撒播疫病的、致人伤亡的恶神。[②]当民众一旦遇到天灾人祸，无力抗拒之时，他们就会烧香叩头，求各路神仙帮忙，也更不会在乎自己拜的是谁，只要对自己的切身利益有所帮助。

中国的老百姓向来重功利、讲实效；不管谁来统治，只要能过上安稳日子就行；不管是什么神明，只要能保佑平安就灵。也就是说，作为下层的劳苦大众，绝大多数人是分不清这个教与那个教的区别的，也分不清这个神与那个神的区别。见庙就烧香，有神就磕头，也成为一种普遍现象。[③]我国山东省荣成市有句俗语："有用的时候是王三爷,不用的时候是瞎王三"，事实上形象的刻画了近代山东民众对庙会神灵信仰所抱有的功利性态度。

十七世纪法国数学家、哲学家、近代概率论的奠基者布莱兹·帕斯卡(Blaise Pascal）曾经提出所谓的"打赌说"是非常深刻的：如果我们用我们的生命打赌上帝存在，假如我们对了，就肯定赢得了永恒的求赎，而假如我们错了，则几乎什么也没有损失。另一方面，如果我们用自己的生命打赌上帝不存在，假如我们对了，肯定几乎什么也没有得到，而假如我们错了，则失掉了永恒的幸福。"如果你赢，你会赢得一切；而如果你输，你什么也没有输掉。所以，毫不犹豫地打赌上帝存在吧"。[④]这可能是对利己主义信仰原则最深刻的揭露了，它变成了一种庸俗的、工于计算的自我保险。假如真的存在着上帝，他怎么可能对这种利己主义的信仰表示满意呢！在"宁可设其有，不可设其无"的计算中，

① 乌丙安. 中国民间信仰[M]. 上海，上海人民出版社，1995:2。
② 乌丙安. 中国民间信仰[M]. 上海，上海人民出版社，1995:6-7。
③ 薛克翘著. 佛教与中国文化[M].昆仑出版社，2007(1):223。
④ 转引自：约翰·希克（John Hick）. 宗教哲学[M].中译本，1988:120。

真不知有多少人天天都在重复有神论者做弥撒的把戏。[①]刘晓春在谈到富东客家村落时说到，村民自己有求于“白石仙”时，才会到神庙乞求“白石仙”的庇护、保佑和帮助，只有遇到某些非自己能力所能把握的现实的时候，他们才可能会向“白石仙”许愿，乞求神的帮助，向神讨价还价。[②]上述阐述的种种现象都表明了民众们以神灵信仰为精神支柱来满足心灵的诉求，功利之心显而易见。

通常来说，民众对于神灵的信仰得以产生和延续最主要是源自民众本身的内在精神需求，这种对于神灵信仰精神需求一旦产生，并非一朝一夕能从民众的头脑中去除。虽然，民国初，北洋政府曾一度取缔佛教、毁庙兴学，佛教受到抵制；随后，1958年“大跃进”时期和1966年开始的“文化大革命”期间，被毁坏的庙宇房屋达上千万间；而且，有的庙宇改为它用，导致也再无大型的祭祀典礼，佛教的传播开始走向衰落。但是，这并不意味着存在于人们头脑中的神灵信仰也随之荡然无存。1978年党的第十一届三中全会以后，国家有关部门逐步落实了宗教政策，由民间募资、政府拨款、或宗教团体捐赠等等形式，一些寺庙陆续恢复重建、重修，这使得民众们又有了一个宽敞明亮，并受国家宗教政策支持的合法祭拜环境。一些曾经被逐出寺庙的和尚也陆续返回到寺庙山门之内，继续诵经传播教义。甚至自90年代以来，沿海省区逐渐兴起的祖先崇拜、妈祖崇拜等等活动呈愈演愈烈趋势，而西方宗教、尤其是基督教各个分支在中国的迅速传播，与通常人们所认为的随着经济发展和科技昌明的提高、宗教等形式会逐渐淡化出人们的世界的观念相违背。这些都说明，“神灵”的观念还远未从人们的头脑中真正消失，虽经较长历史阶段的“隔离”，但当条件许可之时，这些观念又会不断地涌现出来，这也从另一个角度说明，我们当前社会虽然相比于以前有了长足的发展，但仍然尚不足于达到将这些“神灵”从人们头脑中驱逐出去的高度。

[①] 朱狄. 信仰时代的文明——中西文化的趋同与差异[M]. 中国青年出版社，1999(6):93-94。
[②] 刘晓春. 仪式与象征的秩序——一个客家村落的历史、权力与记忆[M]. 商务印书馆，2003:191-192。

三、“民众禁忌”解读

伴随着对宗教神灵礼拜的众多行为中，禁忌是其中的重要方面。所谓“禁忌”，即根据教义、经典或习惯，某些行为不得做，某些言语不得说，某些地方不得入，某些时辰不得做某事等等限制性的规定。或准确地说，禁忌是人们为了避免某种臆想的超自然力量或危险事物所带来的灾祸，从而对某种人、物、言行的限制或自我回避。至于那些行为、言语等是否一定会有负面的后果，往往并未得到确然地验证。更多的时候，禁忌只是相袭而成的习俗的一种，且是限制性的习俗。

比如，旧时，在当地禁忌孕妇入寺庙、见佛像。其理由认为孕妇不净，不宜进清净地，又或者是担心生子受影响。另外，寺庙也忌讳未满十八岁的姑娘进入烧香，据本地村民解释说，这对佛祖是大不敬，对姑娘以后出嫁“说婆家”也会带来不如意。更为忌讳的是，女性在月经期间进入寺庙，不仅是对佛祖的亵渎，也给自己将来带来诸多不幸。还有，不能在寺庙里发火，也不能在寺庙里说脏话等。现时，这些禁忌都是铭记在内心里，有些禁忌也发生了改变，对于孕妇或未成年的姑娘进入寺庙已不再限制。但是，对于月经期的女性还是很忌讳的。

禁忌在英语中写为 Taboo，而这个词则是英语的外来词，是文化人类学家从南太平洋波里尼西亚汤加岛的土语引入的。这词的涵义，除了有“忌讳”之意外，还包含着“禁止”、“戒律”等相关意义。虽然原义主要是指宗教迷信和社会习俗方面的禁忌和清规戒律，但也含有不成法的强制性的行为规范涵义，也就是说包含着外力要禁止某些行为的涵义。[①]

关于禁忌的本质，也有不同的说法。弗洛伊德持外界强迫说。他说：“禁忌是针对人类某些强烈的欲望而由外来所强迫加入（由某些权威）的原始禁制。”这里他注重的是禁忌中“戒律”方面，与其“超我”对“本我”的抑制思想是一致的。所以，当他的这一理论体系被挑战之后，其禁忌的理论也就岌岌可危。

[①] 徐德明著. 民间禁忌[M]. 广东教育出版社，广州，2003(7):3。

而卡西尔的内心恐惧说作为替代理论也随之提了出来。他认为："禁忌的本质就是不依靠经验就先天地把某些事情说成是危险的。"卡西尔的说法符合大多数禁忌的实际情况，禁忌是人们对超自然力量和神秘、危险事物的恐惧心理的反映。在这种恐惧心理的基础上，人们采取的是逃避、保守、封闭、自我约束、自我安慰的消极防卫措施。正如日本民俗学家后藤兴善所说："禁忌，是事前准备避免某些不详，比如在可能遇险的情况下，尽力使之不会发生，可以说是消极对策。"[①]但这种消极对策，往往也是"没有办法的办法"，是对大多数人唯一可行的办法和行为依据，正是在这一点上，这些"禁忌"才得以继续存在下去。

对于禁忌的"长久生命力"，徐德明的分析较为透彻。他认为，禁忌民俗能被传承的原因，最重要的就是人们没有完全摆脱恐惧、愚昧和迷信，这是因为使人产生恐惧心理的客观环境从古至今始终存在。"无论有多少知识和科学能帮助人满足他的需要，它们总是有限度的。人世中有一片广大的领域，非科学所能用武之地。它不能消除疾病和朽腐，它不能抵抗死亡，它不能有效地增加人和环境的和谐，它更不能确立人和人之间的良好关系……不论已经昌明的或尚属原始的科学，它并不能完全支配机遇，消灭意外，及预测自然事变中偶然的遭遇"。因此，如果对这些意外和不可抗力没有形成正确的认识，"禁忌"都不可能走出人们的生活。

其次，他认为，"禁忌得以传承的主要原因还在于人的主观方面。"毕竟，人们之所以遵循这些禁忌，都在于主观上对这些禁忌的认识未必正确。因此，从理论上讲，如果世界各地的生产能力、技术水平取得长足进步，人的认识能力、认识水平普遍提高，文化科学知识普遍占据了人的头脑，那么，禁忌观念也就没有立足之地了。不过，实际上却未必这么简单。作为科技观念最为发达的美国社会，其宗教势力的横行，或许就是一个很好的反例。

再次，"行为示范，即榜样的力量"。如果父母长辈都遵守某些禁忌，言传身教，儿孙们也自然跟着模仿，甚至是被要求模仿和学习。这样就一代一代地就传承下去，成为日常生活的一部分，也是文化的一部分。

[①] 徐德明著. 民间禁忌[M].广东教育出版社，广州，2003(7):196。

当然，还有一些其他的原因是徐德明未认识到或未及论述的。例如，人类学中著名的“传播论”观点所论及不同地区相似文化习俗之间的关系、心理学的从众现象等等，都对习俗（包括禁忌）的流传研究有很大的启发作用。

另外，虽然到目前为止，科技文明尚不足以消除掉各种禁忌或长期被认为是“迷信”的东西，但这些东西的确在当前的中国社会受到了很大的冲击，与建国前有着一定的区别。比如对于妇女进寺庙礼拜的禁忌现在一般都不再禁止。也就是说，现代文明的日益发展，也使得原有民俗中的成分——无论是不是禁忌——多多少少发生了些许变化。这种变化可以被认为是一种发展，也可以被认为是此种民俗的逐步消亡。而且，就禁忌而言，逐步地“消亡”几乎是一个总的趋势，特别是随着其他文明中相关习俗的传入，当这些习俗背后的文明被认为更为强大的时候，本土的禁忌习俗就会受到冲击、乃至被更改或被遗忘。这是因为，“禁忌”总体而言是约束性的习俗，而对于约束性的东西，人们总有将之打破的欲望和冲动——在外部情况不允许的时候，人们当然不敢随便打破之；但当外部条件足够强大的时候，人们心中所压抑的需要自由的欲望就会被释放出来，约束性的“禁忌”就会首先受到冲击。在这个意义上，我们也因此经常会发现，那些普世价值会越来越多地呈现在我们的身边，我们也不再每每在“天地君亲师”面前唯有垂首了，虽然超自然的力量依然存在，对某些神灵的信仰还未消除，对某些力量的敬畏还不时地提醒人类自身的渺小。相反，现代文明中一些理念和行为规范，逐渐代替以前那些习俗，成为人们在面对超自然力量的时候的一种态度，比如，对“神灵”（即便是雕塑）的尊敬，对从业者（如和尚、道士等）在尊重，对其各自理论体系的尊重等。当然，尊重并不表明我们每个人必须去膜拜之、遵从之，而是以现代文明的开放态度和兼容并包的胸怀来面对“异”文化，从而才会出现“百家争鸣”的局面。恰如自然界的物种多元化一样，相互之间的一定程度上的“和平共处”（基于对发展阶段的认识等），有利于相对理性地面对和处理相互之间的关系，也有利于现代文明的发展。

结 语

在消亡约30年之后再度“焕发青春”的“现代”庙会，对于当代人来说，有着不一样的意义。寺庙的建筑、礼拜的仪式、修行者的服饰等等，都有一定的变化，并且有的打上了地区的印记。这些变化具体到特定地区、特定人群的人们来说，庙会不是简单的“迷信”的重现，而更意味着文化的重生，并且在新的社会经济条件下，发挥着一定的社会功能，而其表现出的诸种符号特征及其所蕴含的意义，都需要我们再次去认识和解读。

在皖西昭庆寺这场传承悠久的庙会中，其各个场景均融合了神灵信仰、经济活动、游乐活动等，呈现出了一片繁荣的文化生活景象，让我们对当地的社会结构、公共活动空间、经济情况、民众的信仰趋向、庙会将来的走向、当地民众的思想观念和心理需求等方面有了更多的了解。

在当地，一年两次固定的庙会活动，对终日在田间劳作的乡民来说，是一件意义非凡的大事。一方面，可以将一年中的愿望告诉菩萨，求菩萨护佑，寻求“信念”的力量；也可以在这个绝佳的机会里来还愿，让大家见证这一刻，既让大家分享了他/她的喜悦，也在一定程度上满足了自己的小小虚荣心。另一方面，庙会也给村民提供了一个公共活动空间，让相对独立的个体在庙会期间能够充分接触、交流，既营造了融洽的社区环境又增加村民或家庭之间的凝聚力、归属感和认同感；同时，对于那些在日常生活或生产过程中遇到困难的人，在一定程度上也能够通过这个途径得到他人的帮助，度过生活的难关。总之，这是一次靠近“神灵”、向神灵表达虔诚的机会，它不仅仅给人们带来了心灵的安慰，也给人们带来许多实际的好处。

这些好处，从经济上来说，其效果明显。庙会期间，从四面八方赶来的香客，客观上给当地的餐饮业，以及水果、檀香、服装、鞋帽、小型家电、游乐等行业带来了一大批消费群体，从而促进了经济的发展。同时，庙会也为一些特殊行业的存续发展提供了很好的机会，如卜卦、算命等，在庙会期间都是生

意红火的。此外，庙会期间，很多香客为求菩萨保佑，会提供一些物质性的资助，包括部分捐款，加之一年二次的庙会门票也是一笔不小的收入，这些为寺庙的日常运营、修缮、和扩建等提供了一定的经济支撑。而随着其影响力的扩大，政府也会给予一定的经济支持和政策性的照顾，这对于民间风俗信仰的保护尤其重要，对民众基本的情绪稳定也有帮助。

在庙会现场，当地镇政府也请来了一些有经验的养殖户或者农业专家。现场给村民在养殖、稻田播种和瓜果蔬菜等方面提供经验知识和专业讲解。同时，镇政府还大力宣传国家对于农村、农业、农民，即“三农”的相关政策、优惠措施，并在集市上出售一些农业书籍，例如，农作物病虫防害、农业机械化的操作、农田管理、各种植物、蔬菜的栽培技术等。这些形式确实给民众最大的利益实惠，为当地的经济发展和繁荣做出了较大的贡献。

如果从休闲游乐的角度，庙会的好处也是很明显的。这每年两次庙会的时间，一次在春季，一次在秋季，天气都格外凉爽、适宜外出游玩，是踏青、赏秋的好时机。香客们不仅仅在庙会热闹的各种“游戏”中获得快乐，同时也在庙会前后选择相近的旅游路线，来充实这样一次的庙会之行。附件比较著名的如离孙岗镇不远的张店镇，有大华山庙会、有旅游胜地东石笋、天下第一关“三道峡”（自然生成的）；再向南则有自然田园风光和山水文化并称的“毛坦厂镇”。这些地点在皖西都是非常出名的地方，合肥的一些旅行社有专门做皖西这一块的自然风光，这些地点几乎是必选之地。

图片八　民警维持治安

对于这样重要的群众性集体活动，当地政府也给予了相当的重视，尤其是社会治安秩序的维护方面，不是仅仅依赖于人们的自觉或者对“神

灵”的敬畏。在庙会的前一天，当地镇政府要求派出所调派4-5名民警，他们吃住都被安排在庙里，在三天庙会中负责巡逻，维护治安以及处理突发情况等。虽然在实际中，发生香客或者生意人骚乱的情况不多，但对突发事件的发生，当地政府是有预案的，确保香客和生意人的安全，确保寺庙财产和人员的安全。

参考文献

著 作：

[1] 宗懔原著，谭麟译注.荆楚岁时记译注[M].湖北人民出版社，1985:55.

[2] 小田.在神圣与凡俗之间——江南庙会论考[M].人民出版社，北京，2002.

[3] 段成式:《酉阳杂俎》卷九，中华书局1982年.

[4] 孟元老,《东京梦华录》，卷八，六月六日崔府生日、二十四神保观神生日.

[5] 钱泳,《履园丛话》，卷21.

[6] 刘锡诚. 妙峰山·世纪之交的中国民俗流变[M].中国城市出版社，北京，1996:17.

[7] 王兆祥,刘文智. 中国古代的庙会[M].商务印书馆国际有限公司，北京，1997:1.

[8] 辞海[M].辞海出版社，北京，1980：852.

[9] 陶立璠.民俗学[M]. 北京：学宛出版社，2003:9.

[10] 尹继佐.日本国志·礼俗志》[M]. 北京：学宛出版社，2007:2.

[11] 陈支平,李少明著. 基督教与福建民间社会[M]. 厦门大学出版社，厦门，1992:68.

[12] 徐德明著. 民间禁忌[M].广东教育出版社，广州，2003.

[13] 黄平,罗红光,许宝强主编. 社会学·人类学新词典[M]. 长春，吉林人民出版社，200(2):191.

[14] C· 格尔茨，韩莉译. 文化的解释[M]. 译林出版社，2008(5):97.

[15] 朱狄. 信仰时代的文明－－中西文化的趋同与差异[M].中国青年出版社，1999(6).

[16] 薛克翘著. 佛教与中国文化[M].昆仑出版社，2007(1).

[17] 露斯·本尼迪克特，何锡章，黄欢译. 文化模式[M].北京：华夏出版社，1987.

[18] [英] 詹·乔·弗雷泽著，徐育新，汪培基，张泽石译. 金枝[M]. 北京：大众文艺出版社，1998:19.

[19] [英] 大卫. 休谟，徐晓宏译.宗教的自然史[M].上海，上海人民出版社，2003(8):99.

[20] 乌丙安. 中国民间信仰[M]. 上海，上海人民出版社，1995:2.

[21] 约翰．希克（John Hick）. 宗教哲学[M].中译本，1988:120.

[22] 刘晓春. 仪式与象征的秩序——一个客家村落的历史、权力与记忆[M].商务印书馆，2003:191-192.

论 文:

[1] 吉发涵. 庙会的由来及其发展演变[J].民俗研究，1994(1).

[2] 李东红，杨利美. 白族本主庙会及其文化内涵[J].云南民族学院学报，1996(4).

[3] 吴郊群. 北京碧霞元君信仰与妙峰山庙会[J].民间文学论坛，1998(1).

[4] 李星.初探西山庙会习俗与农业生产[J].农业考古，2007(6).

[5] 程芳. 瑞安澍村“排殿猪”庙会的功能、特色及传承保护意义[J].浙江工贸职业技术学院学报，2009(1).

[6] 赵世瑜. 明清时期江南庙会与华北庙会的几点比较[J].史学集刊，1995(1)。

[7] 赵世瑜. 明清时期华北庙会研究[J].历史研究，1992(5).

[8] 丁德超. 近代时期豫西北农村庙会市场研究[J].古今农业，没有出版日期.

[9] 蔡梅良. 南岳庙会文化的旅游价值研究[J].舟山学刊，2009(4).

[10] 小田. 近代江南庙会与农家经济生活[J].中国农史，2002年:21 (2).

[11] 薛卫荣. 山西芮城县民间庙会及社会功能探析[J].新西部，2009(24).

[12] 岳永逸. 乡村庙会传说与村落生活[J].宁夏社会科学，2003(4).

[13] 张少平. 乡村庙会:“小传统”的画卷——陕西千阳县南寨山神庙会的田

野调查[J].内江师范学院学报，2009年第24卷第11期.

[14] 刘铁梁. 作为公共生活的乡村庙会[J].民间文化，2001(1).

[15] 杜俊芳. 乡村庙会传说与地方社会的建构———以明清时期襄汾黄崖村华佗庙会为中心[J].沧桑，2008(1).

[16] 高有鹏,孟芳. 中原民间庙会文化简论[J].民俗研究，1996(2).

[17] 洪东海. 对民间庙会复兴的文化思考———基于长武地区庙会的历史和现状[J].咸阳师范学院学报，2010(1).

[18] 王猛. 华北地区庙会研究综述[J].高校社会动态，2009(6).

其他：

[1] 《安徽省行政区划简册》，安徽省民政厅，2009年12月31日。

[2] 《六安县志》，黄山书社，六安县地方志编纂委员会编。

[3] 《六安市志》，江西人民出版社，六安市地方志编纂委员会编。

[4] http://zhidao.baidu.com/question/44790323.html?fr=ala0.

[5] http://baike.baidu.com/view/22925.htm.

致 谢

硕士研究生的三年学涯生活即将结束。回首这三年学生生活的点点滴滴，让我心情有些复杂，有些激动……。因为，在安大待了十余年中，我的求学过程却并非如其他同学那样按部就班，而是自己的坚持与不懈的努力，这才能使我完成学业。

感谢我的导师卞利先生！恩师儒雅持重，和蔼可亲，治学严谨，思维敏捷。在我攻读硕士学位的三年时间里，先生不计我先前的业务功底较弱，一直给予精神上和学习上的极大支持与关怀，这让我感觉到了在研究生中我也可以独一无二。是您给了我信心，给了我勇气，即将毕业之即，我在这里向您表示深深的感谢！

感谢我的恩师王邦虎教授！没有您的厚爱，也没有今天的我。您有着东西方文化深厚的知识底蕴，严谨的治学态度，高瞻远瞩的眼光，豁达的为人态度与做人的模范榜样，无不是学生的学习楷模。在您办公室学习的六年时间中，我与其他同学相比，无疑是个幸运儿，当我遇到问题，可以及时地向您请教与沟通，这让我很知足。这篇论文从选题、提纲拟定、田野调查、写作到最后的定稿皆凝结了老师的指导与点拨。

感谢我的大哥！没有您，或许此刻我现正在那家工厂打工，没有您的精神、物质与学业上的诸多支持，我也没可能完成学业。很感谢您！

感谢吴宗友老师，与您的每一次谈话，都让我感觉到文人的儒雅，原来心中的文人就是您这样的。

感谢刘焱书记、陈德胜书记、范和生主任、徐华主任、李朝东老师、孙中锋老师、汤夺先老师、周典恩老师、刘目斌老师、沈昕老师、杨雪云老师、颜翠芳老师、赵捷老师、陈俊峰老师、张军老师、李娟老师、卜英明老师、崔嵩老师、钱永佳老师，是诸位老师给了我学习上和工作上的很大支持，我才能够顺利将学习和工作都安排好！

感谢我所有的同窗好友们，是您们给了我一丝荣耀感，和谐与默契是我们班级的共同话语。在班级工作中，范慧、刘阳、郭平、陈艳等同学给予了我很

大的支持与帮助，我很感谢您们！另外，朱晓莉、刘璐璐、周峰、王增武、李彪、卫东峰、褚健、常乐、陈虎、高雷、高昌刚、王小平、曾祥月、杜少轩、高琪、邱枫、刘芬、孙文君、李凌飞、周子林等同学也是我特别要感谢的。三年的学习时间短暂，与各位同学的相识，却是我一生中最大的幸运。

感谢我的父母与兄嫂，从我决定考研起，您们是我最大的精神支柱！两鬓白发的父母一直忙碌着给予我经济上的支撑，我俨然成了一个地道的“啃老族”。我当在以后的工作和学习中，努力表现，不辜负您们的期望！

攻读学位期间发表的学术论文目录

[1] 皖西地区清明节仪式符号解析，《蚌埠学院》 2011 年第 1 期，独著；

[2] 安徽省人口老龄化趋势及其对策研究，《人口研究》，2009 年增刊，第二作者；

[3] 天性还是疯狂——关于儿童“人来疯”行为的心理分析，《安徽电子信息职业技术学院学报》，2009 年第 4 期，独著；

[4] 安徽农村社会事业发展研究，《安徽省第二次全国农业普查课题论文集》，2009 年，176-201 页，第四作者；

[5] 关于徽州古村落保护的若干问题，《安徽农业大学学报》 2008 年第 1 期，第一作者。