宁夏大学

硕士学位论文

庄谐之间:有关娘娘婆庙的故事——周至县大水屯村汉族民间信仰考察

姓名：王春晖

申请学位级别：硕士

专业：民族学

指导教师：孙振玉

2011-03

摘　要

民间信仰深深地植根于民族文化的沃壤之中，广泛地影响或支配着人们日常生活的各方面，并有着丰富的文化内涵。围绕村庙，村民之间有着千丝万缕的复杂联系， 形成了一个“没有陌生人的社会”。因此，选择村民的民间信仰状况作为一条线索，借助村庙这个仪式场合，运用人类学民族学的研究方法，通过研究村民信仰及其特点，围绕庙会活动可以呈现出村民的信仰状况，真实的展现一个西北地区汉族民间信仰的特点及其影响因素，淋漓尽致的中国最底层民众的信仰状况，特别是展现围绕庙会活动所发生的有趣的事情和村民百态面孔。

关键词：大水屯村，庙神，庙会，烧香，讲究，算计

Abstract

Folk Belief is deeply planted in the abundant national culture and widely influences or dominates every aspect of people's daily life with its rich cultural connotation. The villagers have close while complex relationship around the village temple, which then forms a "society without strangers". Therefore, this thesis chooses villagers' folk belief as a clue, uses the anthropology and ethnology as the research method with the help of village temple which is considered as the ceremony occasion. Since the activity of temple fair can express the villagers' belief circumstance, it intends to show the actual features and influential factors of Han people's folk belief in north-western area, as well as the belief situation of China's lowest class, especially revealing some interesting issues happened in temple fair and villagers' diverse expression, through the research on villagers' belief and characteristics.

Key words: Da Shuitun village, temple God, temple fair, burning incense, dainty, calculation

独 创 性 声 明

本人声明所呈交的论文是我个人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。尽我所知，除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得宁夏大学或其它教育机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示了谢意。

研究生签名：　　时间：　　年　月　日

关于论文使用授权的说明

本人完全了解宁夏大学有关保留、使用学位论文的规定，即：学校有权保留送交论文的复印件和磁盘，允许论文被查阅和借阅，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存、汇编学位论文。同意宁夏大学可以用不同方式在不同媒体上发表、传播学位论文的全部或部分内容。

(保密的学位论文在解密后应遵守此协议)

研究生签名：　　时间：　　年　月　日

导师签名：　　时间：　　年　月　日

绪 论

一、研究缘起

民间信仰深深地植根于民族文化的沃壤之中，广泛地影响或支配着人们日常生活的各方面，并有着丰富的文化内涵。民间信仰既是民俗学的研究领域，也是宗教学关注的对象。

我从小生长在这个农村，一个距离道教圣地“楼观台”只有 20 公里的小村庄。从有印象的记事开始，村民的信仰状况就很有意思，大部分人遇到什么事情了就去村庙里面烧香，请求爷（对于供奉的神的尊称）能够帮助他，赐于他福分，帮助渡过难关，小孩子进入了村庙第一反应是磕头，但是真正知道自己在做什么的没有几个，都是听家里奶奶说这样可以保佑自己之类的话语。

村民围绕着村庙发生了一系列有趣的事情，如村庙重建的选址问题，村庙庙会头的人选竞争问题，村干部与庙会头如何分工等。随着村子里面外出务工人员的增多与接受高等教育的青年数目增加，特别是随着村民家庭经济状况的变化，导致村民信仰状况中发生明显的变化，家庭经济能力成为一个重要的衡量工具。多元价值观念的影响与现代化的冲击，村民的信仰状况面临着巨大的挑战与调试。

社会学认为解释一切社会现象发生变化的动态过程及其结果的原因。因此，选择村子村民的民间信仰状况作为一条线索，运用人类学民族学的研究方法，可以呈现出某一时间段村子民众的信仰状况，真实的展现一个西北地区村落的发展以及影响因素，呈现出人们心理的真实需要与想，将各种历史的因素与现实因素融合进入，成为一个小历史的缩影与在线。

二、研究综述

（一） 民间信仰的概念界定

学术界关于民间信仰界定的讨论主要集中在民间信仰的定义、特征以及与宗教的关系三个方面。目前，对于民间信仰的定义还没有一个统一的说法，分歧的焦点主要集中于民间信仰到底是不是宗教，因此对于民间信仰的认识自然而然的存在一定的争议。宋兆麟在《民俗学概论》对民间信仰明确的进行了界定，认为：“民间信仰是在长期的历史发展过程中，在民众中自发产生的一套神灵崇拜观念、行为习惯和相应的仪式制度。”日本的铃木岩弓学者认为，“民间信仰是作为非官方、非教会的下层信仰。”这突出了它的信仰群体特征。金泽认为，“民间信仰是根植于老百姓当中的宗教信仰及宗教的行为表现。”侯杰与范丽珠两位学者则将民间信仰归入到民间宗教之中，指出，“民间宗教应该包括两个方面：一是教派信仰宗教，如白莲教、一贯道等；一是流传于民间的为普通民众所共同崇信和奉行的宗教戒律、仪式、境界及其多种信仰。” 王铭铭老师对研究中国的社会人类学者所理解的中国民间宗教进行了概括，指出中国民间宗教“指的是流行在中国一般民众尤其是农民中间的神、祖先、鬼的信仰，庙祭、年度祭祀和生命周期仪式，血缘性的家族和地域性庙宇的仪式组织，世界观和宇宙观的象征体系”。

由于各种历史原因的限制，我国民间信仰的研究工作曾经一度徘徊不前，但是学者们并没有

停止学术的脚步，而且研究的趋向各不相同。王钦法、宫爱华的《对当前传统民间信仰习俗重生的文化透视》较早地关注到这种现象并进行了论述。王雄伟的《自我生存保障的建构——对于农村民间信仰兴起的社会学分析》认为，农村民间信仰的兴起是农民的一种理性行为，是农民在传统文化影响下、在现实环境的迫力下，对于自我生存保障的积极建构。金泽的《中国民间信仰》，乌丙安的《中国民间信仰》，陶思炎、铃木岩弓的《论民间信仰的研究体系》，刘宇的《论我国民间信仰习俗的地域特色(上、下)》，林兆荣的《汉民族宗教信仰的基本特征》和徐杰舜的《汉族民间信仰特征论》等著作探讨中国民间信仰的体系、分类、特点、规律等。林国平的《关于中国民间信仰研究的几个问题》对民间信仰在构建社会主义和谐社会中具有的价值进行了分析；范正义的《民间信仰研究的理论反思》认为解决民间信仰研究中的地方与全国之间的空间张力，有利于推动民间信仰研究的进一步深入开展。刘明君、郑来春的《经济视野中农村民间信仰的几个问题》从经济学的角度出发进行论证，认为经济因素在农村民间信仰的产生与发展及其在改革开放前后的退场与复兴的过程中发挥了重要作用。

（二） 研究的区域性特点

目前，对于民间信仰的研究，在东南地区比较重视，并且形成了一系列的学术成果。如林国平在福建师范大学学报（人文社会科学版）2002 年第 2 期写有《论闽台民间信仰的社会历史作用》，研究闽台地区民间信仰的社会作用；范正义在其博士毕业论文《民间信仰与地域社会——以闽台宝生大帝信仰为中心的个案研究》，研究福建地区的民间信仰体系，2006 年 7 月在龙岩学报著有《当代泉州民间信仰的演变趋势》，描述了泉州民间信仰的区域特点。云南民族研究所的黄彩文 2009 年 7 月在云南民族大学学报发表文章《民间信仰与社会变迁———以双江县一个布朗族村寨的祭竜仪式为例》，以小见大，借用祭竜仪式的前后变化过程与不同历史时期的作用，充分展示了民间信仰面对社会变迁和国家力量所表现出来的极强的适应性。

一直以来，出于国家和社会的现实需要，我国学术界非常重视西北地区伊斯兰教和藏传佛教的研究，而对民间信仰则不太注意，这决定了我国学术界对西北民间信仰的研究相对不足，西北地区民间信仰的研究则相对落后或者起步较晚。对西北民间信仰进行全面论述的著述有刘俊凤、李云峰的《20 世纪三、四十年代西北地区宗教生活的变迁》一篇文章。他们认为，20 世纪三、四十年代随着民族危机的加深和国民政府开发西北战略的实施，西北地区民众的宗教生活也发生了某些变化，民间信仰因现实的精神需要而被有选择的保留。周大鸣、阙岳的《民俗：人类学的视野——以甘肃临潭县端午龙神赛会为研究个案》分析了临潭县的地缘特征后认为，要对甘肃临潭县端午龙神赛会这个民俗事项进行研究，必须要采用人类学整体观的研究方法。王希隆、李华龙的《少数民族地区汉族民间信仰圈建构的实证研究———以临夏回族自治州康乐县苏集镇为个案》用信仰圈理论分析了临夏回族自治州康乐县苏集镇以回族、东乡族为主体的伊斯兰教信仰文化圈与以斗战胜佛为主神、白马神庞统和虾蚣圣母太乙明素元君为副神的信仰体系；中山大学博士生马宁在西北民族大学学报 2009 年第 4 期上发表文章《中国西北民间信仰研究综述》，从宗教人类学的观点出发对西北地区民间信仰进行了综述，指出了西北地区民间信仰的特点与问题。

对于陕西民间信仰研究的论述不多，张晓虹的《明清时期陕西民间信仰的区域差异》可谓是研究陕西民间信仰的一篇力作。它以地方志中的祠祀记载为基础，从历史文化地理的角度，阐释

了陕西民间信仰区域差异的发生、发展及其变迁的历程。王习明的《对农村民间信仰的几点思考——以关中等地农村老人“朝庙子”现象为例》认为，从 20 世纪 90 年代以来，在陕西关中相对贫穷的农村地区兴起的“朝庙子”活动是以老年人为主体的民间信仰，论述了“朝庙子”的正面效应。西安理工大学沈永真在其博士论文《陕西蒲城农村宗教与新农村建设问题研究》试图分析地区宗教信仰的社会功能，融入新农村建设有效力量群体。陕西广播电视大学朱在《晚清关中农业灾害与民间信仰风俗》一文，试图解释关中民间信仰风俗的形成与发展和农业灾害的发生的密切关系；山西省民间文艺家协会张余副研究员 1999 年在《青海民族师专学报》发表《关公信仰与商品意识》，试图展现关公信仰的形成与商品意识的互动关系；此外还有杨玉辉和韩琳的《汉中地区的巫鬼遗风与民间信仰》、黄元英的《从民间祭祀看商洛民众的信仰风俗》、周志慧的《洛川县灯棚会及相关的民间信仰》等文章，分别研究各自区域的民间信仰现象。

（三） 村庙与庙会研究

对于庙会及庙会文化的研究一直是人类学、社会学、历史学、民俗学、宗教学界共同关注的课题。作为集宗教信仰、文化游艺、经贸活动于一体的庙会自然引起了研究者的密切注意。从宏观功能分析到微观结构分析，再到田野作业的研究个案，各种角度、不同学科的研究成果不断涌现，呈现出多视角并存、多学科参与、多元问题意识相互参照的繁荣局面。在庙会研究中，研究者多以庙会的集体仪式为切入点，重点阐释庙会的象征意义及其对建构社区、社区认同、社区秩序的作用；而轻视了庙宇、神灵传说在信仰生成、社区生活中的重要作用。

在研究民间信仰中，一些学者将庙会作为一个研究的范畴或者出发点，希望以小见大，剖析其中所蕴含的深刻内涵。赵宗福的《地方文化系统中的王母娘娘信仰——甘肃省泾川王母宫庙会及王母娘娘信仰调查研究》打破了以往从典籍文献记载中探讨早期西王母形象功能的惯例，通过对甘肃省泾川县王母宫庙会的田野调查获得的资料展开对当代民间王母娘娘信仰的分析与阐释；王项飞的《农业村落信仰民俗的文化结构和现代适应研究——以甘肃泾川西王母信仰为个案》，将其置入地方文化系统进行研究；刘大伟的《青海省互助县唐日台村龙王信仰调查报告》对唐日台村汉族的龙王信仰的信仰内容进行了详细的考察。2008 年民族学专业学生唐维娜写的毕业论文就试图通过研究山东地区的庙会文化去反映民间信仰的一个现状；西北工业大学研究生郝保权与其老师共同在 2009 年第 2 期北方民族大学学报上发表文章《社会转型时期西部农村的庙会组织——以陕北地区为例》，研究庙会组织中社会互动，试图展现其间的一个真实场景，并与地区区域发展与公共管理联系起来。

三、选题意义

人类学是一门历史的学科，他寻求对人类行为的理解，并从诸多不同的角度了解影响人类行为的各种因素。宗教人类学并非仅仅聚焦于信仰与仪式，它还尽力将宗教行为纳入广阔的社会背景中，揭示宗教与社会和自然界其他方面之间的联系。[①]

社会发展过程中，社会学家使用社会变迁理论来描述社会发展中的动态。近年来，西方民族学（或者说文化人类学）的实践研究多偏向文化意义的追寻，也就是以格尔茨为代表的所谓阐释

[①] 参阅 [英]菲奥纳·鲍伊著，金泽、何其敏译，《宗教人类学导论》[M]，中国人民大学出版社，2006 年。

人类学，他称人类学者的任务就是探寻文化存在的意义。民间信仰是随着社会发展而形成的一种信仰体系，其不同于国家承认的制度性宗教，并在各个地区形成了独具特色的形式与内容。

因此，伴随着科学技术的飞速发展，民间信仰也同样面临着社会变迁的冲击，随着社会变迁加剧加快，民间信仰面临的压力与生存挑战更加剧烈。借助村庙这个仪式场合，通过研究村庙，更有利于明了的呈现在平常的生活场景下不易显露的社会分化与权力支配关系，反应改革开放以来成长在乡土的经济精英、依然在一定程度上掌握社区传统文化资源的社会精英以及被谓之政治精英的村干部和普通村民的百态面孔。因此，从既有的庙会仪式的研究成果基础上，结合本研究中个案的呈现，在庙会仪式的组织中，探析村庄社会结构的一个全新视角，将乡村的最真实情况淋漓尽致的描述出来[①]。因此，在社会变迁理论下研究村落民间信仰具有一定的研究性与操作性。通过研究观察，可以发现其所蕴含的实质内容与特点，有助于我们更加深刻的理解区域性社会现象。

四、研究方法

论文在资料搜集过程中主要采用人类学田野调查的方法，包括：参与观察，个案访谈，文献资料搜集等。由于我自小出生成长在这个村子，调查过程中进行的相对顺利，调查对象非常配合我的调查，围绕他们参与村庙活动有了一个直接的第一感受。

事情的表象并不是我们的关注重点，我们重点在于挖掘潜藏在时间背后的故事。因此，在我进行资料整理与分析的时间，还关注了信仰实践过程中的人群，如村干部、庙头，村落精英以及一般村民，呈现围绕信仰行为、事件、进程、场所、实践者、组织者以及信仰体系中各类参与角色的变化与所形成的关系之间的微妙变化。

[①] 郑振满、陈春声：《民间信仰与社会空间》[M]，福建人民出版社，2003 年 8 月，第 7 页。

第一章 大水屯村村庙变迁

第一节 大水屯村[①]

在陕西八百里秦川的关中平原地区，十三朝故都西安市，有着“金周至”称呼的县级区域中，一个小村庄进入了我们的视角，那就是大水屯村。

大水屯村位于周至县尚村镇的南部。尚村镇地处周至县“东大门”，东临户县，西接终南，南望秦岭，北濒渭河，总面积 64 平方公里，辖 27 个行政村，总人口 5.2 万人。大水屯村位于尚村镇的南部，属于尚村镇划片管理中的南片村庄，村子东与户县祖庵镇的南元、东晋为邻，南与西晋村为邻，西与龚家庄为邻，北与新民村相邻。自民国期间开始，村子在行政区划上属于现在的户县祖庵镇的区域，曾经与祖庵镇的南元、东晋，西晋、小水屯等同属于一个村庄，隶属于当时的祖庵镇管辖，村民王世娥曾经以保长的身份，负责管理村子的日常事务。1949 年以后，村子从祖庵镇划出，隶属于尚村乡管辖。

据村碑介绍，村子在东汉时期就有人类活动的记载，曾经为董卓水陆西运长安物资于鄠坞之中转屯放处，后继成村，取名“水屯”。清朝雍正 7 年，由于连续降雨，水波荡漾，取名“水云堡”，1971 年曾用“晋水村”，1984 年后用“大水屯村”。由于历史上的村庄没有具体的记载，加上村子的行政区划曾经有过多次的变迁，据作者在调查期间与 1996 年到 1998 年县民政局、县文化局编撰村碑的县地名委员会相关人员了解情况时，这些人得出结论的也源于简单的历史考证。

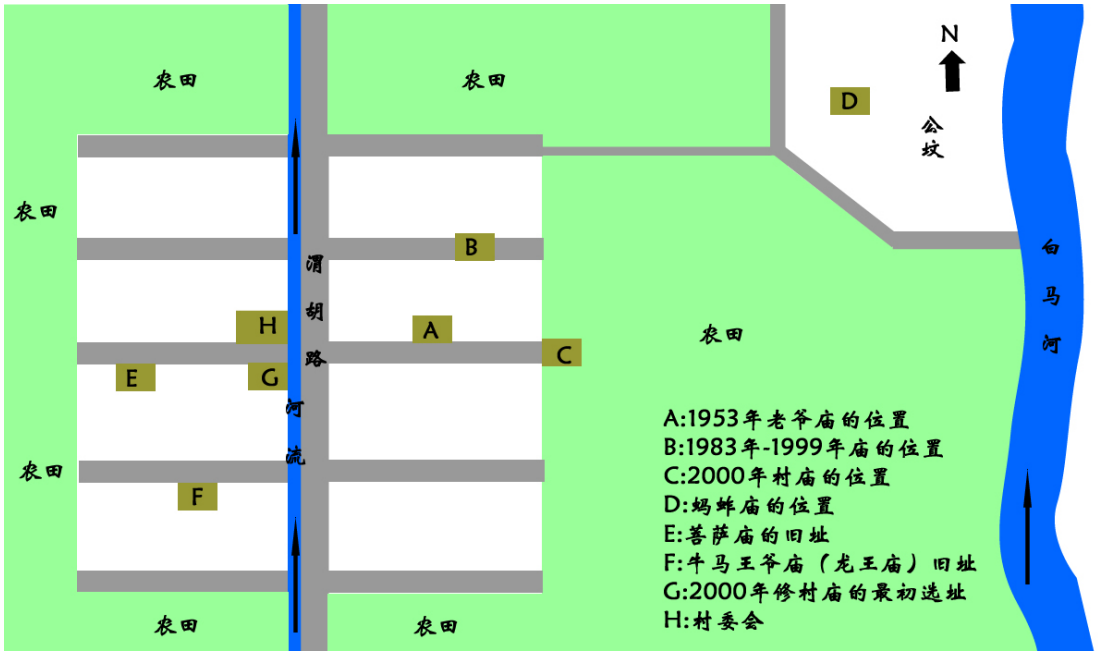
村子现有 225 户，人口 989 人，土地 1340 亩，辖四个村民小组。建有村庙一座，占地面积 330 平米；小学一所，占地面积 4400 平米；村委会办公室占地面积 600 平米；卫生所 1 家。村民经济收入主要以农业种植、家庭养殖，外出打工、运输业为主。农业作物以种植冬小麦、玉米为主；农闲时，村民曾经以竹器编织为主，加工生产生活工具、筛子、担笼等，至今村子里面 45 岁以上的人中 50%以上的村民都会编织竹器，但是目前从事竹器编织的人数在 10 人左右，基本上年龄均在 60 岁以上。1990 年开始村子里面陆续有人从事家庭养殖，以养鸡、养猪为主，1996 年到 2000 年村子养殖业最为兴盛的时期，70%以上的家庭养鸡。2000 年以后，由于养殖业的利润减少以及禽类疾病的增多，家庭养殖农户逐渐减少。截至目前，村子养殖户仅剩余 5 户，存栏数目 9000 只。2004 年尚村镇“一村一品”工程实施期间，将村子列为竹器编织与养殖专业村，

① 此处资料综合村子村碑内容，笔者访谈时间了解到的内容以及周至县人民政府网站相关信息。

并于 2006 年成立了养殖合作社。村子里面形成了以赵三和领班的小型建筑队伍以及许多外出打工人群，王亚宋、王拓等人组成的运输车队，王伦伦独家经营的禽病及兽药店等。

第二节 村庙及其变迁的过程[①]

每一种信仰都有自己的生存环境，都是在一定的社会历史条件、文化背景下孕育、生成的，既得到多方滋养，又受到它们的限制。俗话说“一方水土养一方人”，信仰的根源不在天上，而在人间社会。新中国成立后的宗教政策起伏不定、波动很大。在其演变过程中，民间信仰被深深地打上了国家政策的烙印，也随之经历了一个波动过程。在关中平原上的一个小村庄，围绕着这个村庄的村庙的变迁发生着十分有趣的事情：一是位置不断的变化，二是围绕村庙及其相关活动，发生着有趣的故事。根据我采访到的村民赵生龙、王志义、唐志直、赵建影等讲解有关村庙的历史，大致形成了下面的地图，用于记录村庙的位置变迁（见下图）：



一、建国时期到文化大革命前：既存与拆除

建国初期通过的政治协商会议以及 1954 年宪法的颁布，明确了公民信仰自由的权利。但是 1950 年公布施行的《中华人民共和国土地改革法》规定：“征收祠堂、庙宇、寺院、学校和团体在农村中的土地及其他公地”。

1949 年村子里面的庙宇有 4 个，在村子西北方向有三间官庙地子。村子的庙最初在西北方向的渠（小水屯村子的北边），因为村子里面出了个人物，赵大夫、赵御史（即村碑上介绍的明大夫赵鹤、御史赵于奎）随将村子的庙宇移至村子最东边的位置，挪了三间庙，以前的庙都记不得了，自己小的时候老人都这么个说，大致是明朝末年的事情，村子里面的人一直都这么个说。

① 此处集合赵生龙、王志义、唐志直，赵建影等访谈资料与村碑的资料整理归纳而成。

三个庙盖在了一起，中间一间最大，供奉着公关，当时庙称呼为：老爷庙。药王爷庙在老爷庙南边一点，与老爷庙相邻，北边是娘娘婆庙，供奉周文王及其妻子。村子南边街道有个马王爷庙，里面供奉着马王爷、牛王爷（姚梨）和龙王爷。可能马王爷庙的时间要早于老爷庙，一直在那个位置没有动，具体位置在村子现在冯某某家后院东边。当时庙前面使用的一口水井一直存在，种植的柏树后来被伐掉使用。蚂蚱庙在东边靠近白马河，现在公坟稍微靠南一些的位置，蚂蚱庙座南向北，当时是一间大房，两间厢房，一直可以看到现在的西岩村。1952 年由于修建村子小学，当时村子里面向县民政局缴纳 120 块钱，保留了菩萨庙。1961 年村子三队修建饲养室，四队修建保管室时将菩萨庙拆除。东边的由三队占用，西边的由四队占用。

中共八届十一中全会后，宗教工作部门被扣上“执行投降主义、修正主义路线”的帽子，被视为“牛鬼蛇神的庇护所、保护伞”。这一时期，对宗教采取了破“四旧”政策，提出“彻底消灭一切宗教”、“解散一切宗教组织和宗教团体”、“取缔宗教职业者”、“彻底捣毁一切教堂寺庙”等。由于受这种政治决议的影响，村子的村庙彻底的被摧毁。据王某某讲述，当时大队组织党员、贫农家庭拆毁剩余的菩萨庙的塑像，当时自己年轻，被安排拽绳，雕塑的很漂亮的众神像顷刻间摔在了地上，肢体全部摔碎散落，当时的一些人高兴的拿着神像的某个肢体部位欢呼，庆祝胜利。我们很难想象，在这种狂热的政治信仰下，对于一个小村庄村庙的影响竟是如此的深刻。这一时期，村民的信仰活动彻底的中断了。

二、1979 年到 1997 年：恢复重建

十一届三中全会以后，国家相继出台了相关文件，理清由于文化大革命所造成的影响，随后 1982 年修改的宪法再一次确定了宗教信仰自由是公民的一项基本权利。至于民间信仰，对其不了解的人往往将其联想为“愚昧、落后、迷信”，从来不将其列为一种宗教信仰。“这一时期人们的心还没有完全安定，保不住哪一天又来个什么运动，一旦来庙里就是跳进黄河也洗不清了……”。[①]作为一个普通的小乡村，国家政策春风的到来经历了一定的时间传递。1982 年开始，乡上开始放宽对于各个村子的管理。村子里面的一些人并提出要重新修建一个庙，重新安置村庙曾经供奉的众神，以图吉利。

修建村庙的时间，党支部书记蔺群玉因为其媳妇信仰的缘故，提出将村庙修建在自己家的场头，不需要村子里面给自己提钱，用于补偿占地所造成的收成损失，因此村子里面的人对于这种情况也没有什么意见，都认为只要有个地方将爷供奉起来就是一个好事情，地址的事情便确定了下来。时任大队长（相当于现在的村委会主任，俗称村长）的李海发答应村子里面给三棵树，80 块钱；村干部开会决定村民每人集资 0.2 元（约 700 人）。男人由王跃奇与赵来太父亲赵周全负责，女人由浪浪娘、红红娘负责（女人只是协助开庙门、负责挨家挨户进行筹集善款之类的事情）。因为地方有限加上经济因素，修建了一间房，将村子里面之前有的众神全部供奉在里面，没有塑像。围绕着 B 位置的村庙，村民曾经举办过多次的庙会，比如简单的秦腔助兴，播放电影等。

[①] 张祝平：民间信仰 60 年嬗变：从断裂到弥合，《福建论坛·人文社会科学版》，2009 年第 11 期。

三、1998 年至今：被迫的移建与不断的纠葛

1997 年因为村子扩建宅基地，在村子原有最东边统一向东增加两户，因此，村庙出现在路中央（B 的位置），影响北新街新建宅基户赵大派、蔺红林、杨清会与冯俊浪的出行，因此他们多次找时任村党支部书记的徐宏彦与村委会主任赵忠仁反映问题。因为牵扯到村子宅基地经济问题与 1999 年村干部重新换届，赵忠仁没有参加村委会主任的竞选的意思，从 1998 年开始，徐宏彦与赵忠仁便不再怎么上心，对于村子的一些具体事务，本着息事宁人的观点，只是遇到什么事情解决什么事情。1999 年村委会选举过程中，围绕村委会主任人选与村子的经济问题，一些热心村民积极地向各级组织反映问题，但是一直没有结果，并且出现了打击报复举报人的事情，村子里面选举的气氛十分紧张，以赵忠仁为代表的赵氏家族与王霄峰为代表的王氏家族展开了激烈的竞争。出于各种原因，赵忠仁退出了竞选，推选自己家族的赵三和出任村委会主任人选。赵三和顺利当选后，面对村子四户家庭反映的实际问题，主动找当时的村民代表赵建影等人商量，并建议移庙。

对于移庙，村民十分的高兴，据时任村委会主任的赵三和介绍，村子召开了村民代表大会，村委会建议将庙在原先的基础上向东移，移到二队场的边缘。村里的一些老人认为应该将庙移到庙原先的位置上。因为庙原先在村子的中街，因此以王印鹏媳妇为代表的人提出要将庙建在村子中心街的东边，认为这样以来，众神便回归原位，对于整个村子来说都是一件好事情。村委会干部担心里面出现是非事情，具体工作村委会（俗称大队）不参与、不出面，全权交给村民代表负责，具体工作赵建影全盘负责，四个生产队各选出自己的代表，一队由王印鹏担任，二队由冯护林担任，三队由王志义担任，四队由赵建影担任。最后在各种力量的较量下，重新修建庙的时候，将地址从北新街挪到了中心街。因为村子里面没有公共用地，便将徐敏生、赵敦亚以及赵撑娃三家的场（12 米×25 米）以承包的形式占用，庙上按照当时的承包价格付给相应的承包费（徐敏生 40 元、赵敦亚 22 元、赵撑娃 22 元）。

修建庙宇的时候，全部是义务工，王庭选负责领工，村里的泥水匠轮流干活。妇女代表挨家挨户筹钱。移庙的过程中，村委会没有实际的资金支持，但答应给出木头，凡是修庙需要的木头在村子河岸边伐树，用修建小学时拉的砖。最后，建庙的时候从村子河边伐了三棵大树做檩，用了村子原本用于修建小学的红砖。村子里面庙盖好后，筹钱在 2001 年庙会的时间唱戏。春节期间，热心的村民借着正月热闹，敲锣打鼓，挨家挨户筹钱，当钱筹到后，围绕着庙会唱戏的事情，庙会的头人发生了戏剧性的变化，赵建影等人被排除出来庙会的负责人行列，由赵保护、赵林娃具体负责。围绕着庙会的事情，发生了一系列的事情(详见下文具体章节中的相关介绍)。

从 2001 年至今，虽然多次筹钱举办庙会，但是规模、气派已经大不如以前，村庙的资金支出也仅仅是以及一些人的前期垫付、以及正月初一期间村庙上庙期间购买平安符、村庙许愿还愿压钱以及一些人的捐赠等。2009 年 11 月村子邀请木匠赵品和及其儿子赵胜利对村庙进行了简单的装修，进行了吊顶，在众神像前安装了可以伸缩的帘子，用于遮挡灰尘等。由于资金紧张，曾经向赵小羊、吝星社借了 400 用于支付工钱。

第二章 村庙中的神

村落是农民聚居的地方，是传统中国农民经济生活和社会生活的基本活动范围，村民之间有着千丝万缕的复杂联系，村落因此成为一个彼此熟悉的“没有陌生人的社会”，[①]同时又是一个被村民用各种象征符号“圣化”了的场所，村庙无形中充当了这样的一个载体。

一、关帝像

关公本名关羽，字云长，出生于公元160年，卒于公元219年，系三国时期历史人物。关公在其近 60 年的人生中，策马横刀，驰骋疆场，征战群雄，辅佐刘备完成鼎立三分大业。作为三国时的名将，关公以忠贞、守义、勇猛和武艺高强称著于世，被后人推举为“忠”、“信”、“义”、“勇”集于一身的道德楷模，并成了中国封建社会后期上至帝王将相，下至士农、工商顶礼膜拜的神圣偶像。一直以来，关公不仅是其顶礼膜拜的偶像，也是其为人处事的楷模。

“社会各阶层从关羽的事迹中不断地引伸出符合自己愿望的神力。尽管各社会集团对关羽这一神话人物的解释不尽相同，有时甚至互相抵触……但日久天长，这些神话互相融合，使关帝成为无所不能的万能之神”。[②]民间信仰也把他奉为忠义化身、人伦师表，视作国家与正统的象征、个人与群体的监管者、社会秩序的维持者，赋予其伸张正义、惩邪扶正、赏善罚恶的职责。据村民王志义介绍，村子的庙最初称为老爷庙，由于关公的忠义与勇猛，相传当时关公的塑像是御史赵玉奎从四川乐山地区回乡省亲时带回，赵御史希望能够保佑自己的家乡人平安，以示尊敬便主持新建了老爷庙。2000年提出重建村庙的时间，大多数村民都指望关帝爷能够保佑村子风调雨顺、时和年丰；为自己的家庭或者亲人提供保护、降福免祸。

2001 年村庙修建完毕篆刻碑文的时间，赵建影曾经在初稿中提出要将先祖的事迹写到首页，并为此与相关人员发生冲突（详见后文相关章节介绍）。

二、文王夫妻

在关帝像的右侧，供奉着文王夫妻，村民习惯称呼为“娘娘婆”夫妻。根据马书田在《中国民间诸神》里面的考证，文王夫妻被尊称为“床神”，那么为什么在村子里面又会被称为“送子娘娘”呢？缘于人们对于文王夫妻多子多福的向往与祈求自己多子多孙有关。“多子多福”、“子孙满堂”，是中国几千年来传统的幸福观，所以人们最重视子嗣问题。周文王叫姬昌，为周族首领50年，是西周王朝的奠定者，他活了97岁。《封神演义》十四回说，姬昌本有99个儿子，后又于燕山收养了雷震子，凑成了百子之数。所以民间传说周文王夫妻生成百子，他俩成为了“多

[①] 费孝通：《乡土中国 生育制度》，北京大学出版社，1998年版，第43页。

[②] [美]杜赞奇：《文化、权力与国家：1900—1942 年的华北农村》[M]，江苏人民出版社，2003 年，第 98—99 页。

子多福”的楷模，自然受到世俗祈求多子者的顶礼膜拜[①]。同时，由于生产、抚育知识的贫乏，医疗卫生水平的低下，以及不可预测的危险因素和意外事故的存在，村民自然把无比重要而又十分神秘的人口繁殖归于神灵主宰，创造了与此有关的生育之神——文王夫妻。

据村民唐某某介绍，送子娘娘供奉的是文王与其妻子，因为古人常说文王百子千孙，因此好多人奔着这个原因祈求自己家庭的人丁兴旺，因此村子里面娘娘婆庙的香火特别的旺。据村民杨某某介绍，村子娘娘婆庙特别灵，文王多子多福，所以来庙上给娘娘婆庙烧香的人都是祈娃的，想着自己的儿子、女儿或者孙子媳妇生孩子能够顺利，自己家人丁兴旺。[②]这一点在村子访谈的过程中，能够得到印证。这种信仰表达了民众对生命的重视、关爱和社会对生命价值的珍惜、对生命繁盛的追求。

三、孙思邈

生老病死，人生的常规。谁也无法逃避的社会现实。在村庙里面，人们供奉着药王孙思邈。据历史考证，孙思邈是唐代陕西耀县人，医术高超，救死扶伤，被当代人视为神医。建国初期到改革开放之间，由于受各种现实因素的影响，加上受传统观念“多子多福”，“人多干活力量大”的原因影响，家庭生育孩子数目多。但是在当那种刚刚经历过政治运动后的中国，由于缺少各种医疗卫生设备，乡村没有妇科、儿科医生，防疫能力差，环境卫生不良，幼儿营养不足，妇女常遭疾病缠身，妇幼死亡率偏高。许多孩子夭折。对于生病的原因，除了疾病物质的侵袭之外、精神性因素所引起的入侵，民间对待疾病时仍然延续着自己的传统，认为是鬼神附体了，需要驱鬼送神。当自己的家人或者孩子生病的时候，人们祈求神间主管疾病的药王能够给自己的孩子或者生病的人赐药，这就形成了 “求药”。一来帮助解除疾病的困扰，二来可以帮助驱除附体的鬼怪。

现代医学建立在现代科学技术基础上，对于帮助人类认识疾病具有重要的意义。虽然新出现的 SARS、禽流感等给人们造成了一定的恐慌，新的疾病不断的困扰着人们。根据作者访谈时在村子里面的调查情况了解，一直到现在，村子里面的人都保持着医疗救治与“求药”两种方式的共同治疗手段。

据村民李某某讲述，自己 2007 年 12 月生病，加上进入更年期，当时睡不着觉，感觉很痛苦。后来家人建议去医院治疗，虽然吃了很多药，在医院里面也住了 50 多天，但是回来以后还是感觉效果不怎么样，也能够吃医生给开的药。但是不能够一直依靠药，人常说“是药三分毒”，她一直信爷（神），以前因为距离庙近，每到初一十五的时候，经常给爷（神）烧香点蜡，现在庙移到中街了，远了，家里面养鸡也忙，孩子自从他生病以后也不怎么允许她去庙上。但是每逢初一十五的时候，她就在家里面点蜡点香。当家（孩子的父亲）出去的时候，她有时候就去庙上给自己向爷（神）要点药，这样离（心里面的距离）神近些，自己的病就好的快些，孩子在外面也没有啥负担，自己身子（身体）也精神。现在是西药也吃，爷（神）的要也吃，感觉自己好的快多了，身子也精神多了（身体也恢复好多了）。[③]

[①] 马书田：《中国民间诸神》[M]，团结出版社，1997 年 1 月第一版，第 58-59 页。
[②] 访谈对象：唐某某，74 岁，退休教师，中共党员；杨某某，55 岁，负责管理村庙钥匙。
[③] 访谈对象：李某某，女，51 岁，2007 年 12 月份生病，住院 50 多天后治疗痊愈。

四、蚂蚱牌

在村庙的变迁历程中，我们曾经讲到过村子蚂蚱庙的有关情况。村子的蚂蚱庙在村子东边，靠近白马河附近。1936 年的时候由于遇到农业灾害，发生了蝗虫吃田，破坏了大片的村子庄稼。村民又没有有效的方法防治，只能够眼睁睁的看着农田遭到破坏。后来，蝗虫吃田的这种情景发生戏剧性的变化，蚂蚱大范围死在白马河西边的一块地方，村民便建议在村子东头蚂蚱尸体堆积的地方修建了一个蚂蚱庙，用于防治蝗虫。庙宇修建工作由村子当时的官人（负责人）王世杰负责，并成为以后蚂蚱庙的主持人。按照当时村民的描述，一直有一个蚂蚱在爷像的周围跳动，但是始终不能够跳出庙外面，寓意着将蚂蚱控制着，蝗虫不能够破坏粮食。庙宇修建以后，村子的人们十分虔诚的供奉，第二年便没有再出现过蝗虫。村子的人们便认为是蚂蚱庙显灵了，供奉香火的人越来越多。规模最大的时候，曾经举行过佛像开光，唱大戏，老婆烧香拜佛的时候都拿礼，庙上负责管饭[①]。

五、牛马王牌

南巷子（现在称为南新街）有个马王爷庙，里面供奉着马王爷、牛王爷（姚梨）和龙王爷。具体位置在村子现在冯冒冒家后院东边。庙里面专门的有爷的塑像，塑像十分好看，拥有六个胳膊六个手，形态各异。该寺庙 1958 年被拆除。村子在拆除中街老爷庙的时候，将老爷庙的爷头（即塑像的头部）放在龙王爷庙前面的水井附近，用于人们的祭祀[②]。

为什么村子里面会有牛马王爷呢？人们已经很难记清楚，我们查找相关资料能够得到的考证主要有以下几点：一是因为马在古代的作用十分的大，可以用于耕作、骑乘、运输、征战，成了人们的“左膀右臂”，通过拜祭保护神的机会，可以减少牛马生病的机率，保证村民获得一种心理上的安全感；二是因为人们希望自己能够得到实惠，如丰衣足食等[③]。

其实在 2000 年之前，村庙里面是没有牛马王牌的。后来为什么成会有牛马王牌呢？原因在于村子 2000 年村庙建成之后，村子里面的人（特别是当时参与建庙的一些人）希望将村子里面以前有的神全部安（供奉）起来，恢复村子以前的神。这样以来，村子里面的各种各样的神都有

① 此处来源整合赵生龙与王志义有关村庙历史的访谈个案。
② 此处来源整合赵生龙与王志义有关村庙历史的访谈个案。
③ 马书田：《中国民间诸神》[M]，团结出版社，1997 年 1 月第一版，第 139-140 页。

了，众神会保佑村子一切平安，保佑村民平平安安，诸事顺利。

因此我想，村民在 2000 年重新修建村庙的时候，将蚂蚱牌与牛马王牌安（供奉）起来，是他们一种最纯朴心灵的反应，但是却表达着一种大公的境界，他们希望借助一个小小的行为，将全村人的安泰祥和全部的容纳进去，成为一个全神，保佑村子所有的人安泰祥和。这正如涂尔干在其作品《宗教生活的基本形式》中所说：神不仅仅是我们所依据的权威，它还是我们自身力量所依赖的力量，一个人服从他的神，就会相信神与之同在，并签坚定自信，意气昂扬的面对世界。……，于是，它就成为我们存在的一个不可或缺的部分，并且因此受到了推崇与显扬[①]。

六、魁星爷：待增加的神像

俗称魁星，原为古代天文学中二十八宿之一，特指北斗七星的前四星，即天枢、天璇、天玑、天权。后道教尊其为主宰文运之神，作为文昌帝君的侍神。魁星信仰盛于宋代，此后经久不衰，历代读书人于文昌帝君之外崇信最甚的神。7 月 7 日为魁星诞辰。也是文人祈求其护佑图达的日子。魁星与文昌同属文曲星，主司人间文运、功名、禄位等。是历代文人崇尚备至的偶像，也是其保护神。

从国家 1977 年恢复高考以来，村子的大学生（包括当时的中专、中计、高中专、专科、本科）总共 9 人；王七民、王八民弟兄二人先后考取师范，王千峰、王立峰弟兄二人先后考取大学本专科成为村子人茶余饭后议论、夸赞的对象。自 1997 年国家实施大学扩招计划以来（见下表所示），村子里面的大学生数量越来越多，1999 年吝蒙飞考取北京大学，成为村子里面最热闹的事情。

表一：1997 年——2010 年村子考取大学人数统计表

时间	1997 年	1998 年	1999 年	2000 年	2001 年	2002 年	2003 年
考取大学人数	2	3	7	4	4	5	6
时间	2004 年	2005 年	2006 年	2007 年	2008 年	2009 年	2010 年
考取大学人数	4	4	3	4	4	3	7

从村里里面人有记忆或者可追溯的记忆起，供奉的众神中并没有专门供奉魁星爷，为什么后来有人提出要将魁星爷作为待增加的神供奉起来呢？归根结底，是人们一种心理需要的反映。乌丙安在《中国民俗学》中认为中国民间信仰中普遍存在有一种狭隘的利己主义。个人或小集团、小地区的吉凶祸福往往成为信仰活动的主要内容，因此在这种狭隘的功利目的的支配下，信仰活动经常带有明显的地域印记。2000 年修建庙宇的时候，当时负责管理村庙钥匙的张某某提出在村子庙神中增加一个魁星爷。源于自己孙子王航空、王航行先后考取了大学本科，她认为是爷（信奉的众神）保佑，与自己负责管理村庙钥匙行善距离爷（信奉的众神）近有关，自己还有两三个孙子还小，需要继续受到爷（信仰的众神）的照顾；村子里面还有许多的高中生，都要面临高考，有魁星爷的保佑孩子们上大学就没有啥问题，与杨竹梅提出增加一个魁星爷供奉起来。但是最终这个事情由于张某某去世而搁置。

[①] [法]爱弥尔·涂尔干著,渠敬东编,渠东、汲喆译,《宗教生活的基本形式》[M]，上海人民出版社，1999 年版，第 199—200 页。

据村民杨某某讲述，修庙的时候，大姐（张某某，因丈夫在家族中排行老大，因此都称呼大姐，在其之前负责管理村庙的钥匙）有一次给我说，村庙里面应该增加一个魁星爷，保佑村子的娃娃都能够上大学，每年考试前基本上所有的家长都会到庙上烧香，压钱，光着压钱下来，庙上的收入也能够增加不少，庙上想给爷（村庙里面的众神）唱个戏什么，干个啥事情多方便。我那个时间就是跟着大姐帮忙干活什么的，说话的分量不重，我就让他给庙头说去。后来村子盖庙的时候发生了几次矛盾，大姐生病住院了，到最后去世了，这个事情变不了了之。[①]

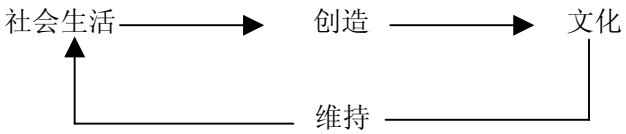
在人类社会的发展过程中，对于大社会的国家来说所形成的宗教或宗教仪式，对于小社会村落民众的民间信仰体系来说，都是他们基于一种生活的现实需要的“人类制造”。纵观村庙的供奉的诸神，我们可以清晰的看到社会环境的重要性。人们为了生存和发展，一方面和自然灾害进行顽强的搏斗，另一方面当时人们科学文化知识贫乏，在恶劣环境中感到恐惧，感到无能为力，难以与大自然和社会压迫的强大力量抗争，因此，幻想借助于超自然的力量来化解灾厄，祈祷上苍或神明的庇佑，这就需要多引进、创造和信奉一些神明，寄希望于冥冥之中的神祇的拯救和庇佑。

正如恩格斯所说：“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力量的形式。在历史的初期，首先是自然力量获得了这样的反映，而在进一步发展中，在不同的民族那里又经历了极为不同和极为复杂的人格化。”[②]在这一过程中，引入了如关公、文王夫妻、孙思邈，蚂蚱牌、牛马王爷、以及后来待增加的魁星爷等被村民崇拜的诸神，以求解决自己生活中所遇到的各种困难，期望在众多神灵的保佑下，能消灾降福、健康平安、发家致富等。

[①] 杨某某，女，55 岁，从 2000 年开始负责管理村庙钥匙。
[②] 马克思恩格斯全集：第 20 卷[M]，人民出版社，1971 年，第 341 页。

第三章 庙会

格尔兹认为文化“是从历史沿袭下来的体现于象征符号中的意义模式，是由象征符号体系表达的传承概念体系，人们以此达到沟通、延存和发展他们对生活的知识和态度。”[①]美国的 Joel Charon（乔尔·查农）在其著作《社会学与十个大问题》一书中，曾经这样写道：文化的信仰不需要是真实的或被证明，我们通常都会不假思索地直接接纳它们，不会对其提出严重的质疑，因此它们是我们从过去的社会中继承来的[②]。由此我们可以看出，我们的文化来自于我们的社会生活，我们的社会生活的维持则有赖于我们的文化（见下图）[③]。由于村庙的存在，伴随着相应的村庙活动或者文化便自然的应然而生。



第一节 庙会的由来

村里庙会又称为“三月二十会”或者“娘娘婆庙会”。为什么会选择这个时间呢？村子里面的人大多不知道原因，关于庙会的规模也不大相同，能够讲起的也不过是自己小的时候听老人讲起的故事。

据村民唐某某回忆，三月二十庙会的时间自己小的时候听自己定位父亲说是跟给爷（神）开光有关，自己小的时候还经常缠着大人去庙会上耍（玩），自己跟着父亲还能够买些吃货（零食）。打自己记事开始，村子里面庙会就三月二十一天的时间，基本上就是给爷（神）烧个香，时不时的唱个戏之类的。[④]

据村民王某某回忆，三月二十庙会流传时间很早，自己在小时候的时候老听自己家里面的大人讲到，相传为明清时期村子里面修建好娘娘婆庙之后，塑像开光的时候，选择三月二十日举行仪式，并确定每年阴历三月二十日为“娘娘婆庙会”。以往每年三月二十庙会的时候，都唱戏，唱戏的费用来自村子里面人凑钱与家庭经济条件好者捐赠或赞助。[⑤]

据村民王某某回忆说，最近小的时候经常听父亲跟十爸（父亲的弟弟，家中排行为十）说，在清朝末年的时候，村子里面的三月二十庙会规模比较大，当时会要持续要几天，周围堡子（村子）的人都来逛会听戏，卖吃货（相当于现在的小摊贩）的特别多，甚至有一段时间还有卖牲口的，县官还要来庙会听戏。[⑥]

---

① [美]克利福德·格尔兹著.纳日碧力戈等译，《文化的解释》[M]，上海人民出版社，1999 年。第 103 页。
② [美]乔尔·查弄，社会学与十个大问题[M]，汪丽华译，北京大学出版社，2009 年，第 4 页。
③ [美]乔尔·查弄，社会学与十个大问题[M]，汪丽华译，北京大学出版社，2009 年，第 23 页。
④ 唐某某，男，76 岁，中学教师，退休在家。
⑤ 王某某，男，73 岁，小学文化。中共党员。
⑥ 王某某，男，52 岁，高中文化。

根据马书田在其作品《中国民间诸神》中的考证[①]，据《晋祠志》所载，农历三月二十为子孙娘娘（当地又称为苗裔审）诞辰，届时还有祭赛活动，十分热闹：

（三月）二十日，土人致祭子孙圣母等神于苗裔堂，演剧、赛会凡三日。远近丐子者献膳、献羊、献花烛匾额。

据村民王某某讲述，1990 年阴历三月初六，自己的大孙子出生，当时三月二十给孙子待半个月，自己当年又是庙会的头，庙会的时候还唱匠火（仪式比较简单的秦腔戏，不穿戏服），因此十分的繁忙，但是庙会的事情还得弄好，便将家中待客的事情交给了自己门中的一个兄弟。家里面人也没有任何怨言或者不满之处。到现在什么事情都顺顺利利的，孙子成长过程中身体一直很健康，自己家的事情总得来说还是爷保佑这呢。

据村民李某某讲述，2001 年三月二十庙会的时间，新庙刚刚盖起来，集资善款的时候，最近家五个人，他第一次给出了五十块钱，每人五十块钱，后来钱不够了，还给了二十块钱，代表两家子，孩子的二爸跟三爸家，他们在外面工作，不怎么回来，他给出上，保佑他们一切都好。给爷（神）缝（制作）衣服的时候，叠金元宝的时候，他都是这么算着的，一大家子人相互都有个照应。[②]

据村民吝某某讲述，他的母亲之前很信神，还专门负责了几年庙门的钥匙。因为自己弟兄们多，那个时间医生少，时不时的有个什么病之类的，他的母亲就在三月二十庙会的时候给爷（神）烧很多的纸钱，保佑他们弟兄们平平安安。后来他们弟兄几个都很健康，而且在家庭经济十分困难的情况都娶上了媳妇，他的母亲常常告诉他们说这是爷（神）保佑他们。

因此，我们可以得知，村子庙会选择农历三月二十这个时间，是对子孙娘娘诞辰的一个庆祝，从而期望这种庆祝活动能够为子孙娘娘所知，保佑村子人丁兴旺，保佑不同的家庭人丁兴旺。

第二节 庙会的资金来源与形式

村庙往往是村落和邻里认同的象征。围绕村庙所举行的庙会，参与者是村民，他们以家庭为单位选择代表去拜祭。村庙俨然成为联系村民的一个纽带，在仪式上联络村民的权力。围绕着共同的供奉对象，他们之间体现了村落作为社会互助和认可的共同体。[③]在这个村子中，围绕着庙会，村民暂时的抛弃了个人的部分成见与意见，形成了一个短期内各怀心机的利益共同体。如果要研究庙会，就不应该等到庙会开始的时候才去，而是要提前一定的时间（即庙会活动和仪式的前期规划和准备工作）都纳入到观察的时段里。[④]因为要举行庙会，必须首先解决资金来源问题。只要解决了资金问题迎刃而解，庙会的规模形式对于那些村子里面的能人来说，小菜一碟，最害怕的是“巧妇难为无米之炊”。

在 1997 年之前，村子里面只要举行庙会，村委会（大队）干部都要商量一下如何筹集资金的问题。在后面的章节中笔者就介绍到了有一个举行庙会的时间，大队（时称）就采取公摊的形式有 4 个生产队各出 100 元的形式，在庙会的时间唱戏，确切的称呼为：唱秦腔。随着村子集体

① 转引自马书田：《中国民间诸神》，团结出版社，1997 年 1 月第一版，第 130 页。
② 李某某，女，52 岁。
③ 王铭铭：社会人类学与中国研究[M]，广西师范大学出版社，2005 年，146 页
④ 彭兆荣：《人类学仪式的理论与实践》，民族出版社，2007 年 6 月第一版，第 162 页。

经济的衰落及村子经济实力的变化，庙会的规模也在一段的变化。自从村子新庙建成后，因为各种利益的纠葛，村子从 2002 年到现在就没有再举行过较大规模的庙会。但是这并不代表着举行庙会的事情就停滞或者不举行了，那些村子里面庙会头人跟一些虔信的村民还是期待着在某个时间举行一次较大规模的庙会。

一般来说，如果想进行较大规模的庙会，庙会头人便在腊月的时间开始酝酿着如何举办庙会的事情。他们就商量着采取什么样子的形式凑钱，而在凑钱的形式上却是很有策略的，大年初一的时间，村子在外打工、工作的人员都会聚集在村子楼口，桥头闲聊，谈论一下春节晚会的内容怎么样，谁家的经济怎么样，谁家的娃娃上学怎么样，谁家的娃娃工作怎么样等等话题。一些爱好热闹的人员，自发性的凑集在一起，抬出村子集体的锣鼓，聚集在一起，敲锣打鼓，活跃氛围，也是在洋溢着一种丰收的喜悦之情。由于锣鼓在中国人新庙中传递着这慷慨激昂，积极进取的民族精神与文化内涵，在陕西乃至全国范围内，锣鼓在日常文化活动中都扮演着重要的角色，陕西出身的张艺谋更是在 2008 年奥运会的时间把锣鼓文化推向了各种的艺术水准。而这种敲锣打鼓的形式，也成为了为庙会凑钱的一种方式。

于是，庙会头人和这些爱好热闹的人便凑在一起，并有目的性的从支部书记家、村长家、村子首富家开始敲，在敲的过程中，便有人告诉户主，村子里面想着今年庙会的时间唱戏，希望户主能够给捐一些钱，给众神一些“钱粮香火”。一般来说，凑钱的重担对象（户主）都有一定的目标限定，即 300 元以上，一般家庭根据自己去看给。如果数额不够的话，便停着不走，一直在敲，用村子里面爱热闹的村民的话说即是扫毛一些这家人。由于在我们农村有一个讲究，新房建成或者春节期间，如果有青器（铜器）家具进屋子的话，可以保佑主人家庭一切顺利，平安和谐。在这种新年第一天祈求平安、顺利的时刻，加上农村人碍于情面的现实做法下，凡是走访到的户主便不得不凑钱，而且户主还得给这些敲锣打鼓的人上搭户，买烟买酒、瓜子、花生都拿出来犒劳这些为自己家新年增添热闹的村民，一般的人花费在 100 元左右，爱好（好面子）的都在 200 元左右，甚至更多。2001 年春节大年初一敲鼓，总共设定了王建锋、王庭会、王远望、赵高社、赵堪院 5 家重点对象，王建锋当时出了 400 元，后来还答应弥补庙会唱戏的差额，总共捐钱 1000 元，剩余 4 户全部超过 300 元。这些爱好热闹的村民除了为村庙庙会凑到钱之外，自己还可以喝到啤酒，分到香烟，瓜子、花生之类的，无不喜悦。如果第一次挨家挨户，敲锣打鼓凑钱数目达不到预期效果，第二轮的挨家挨户敲锣打鼓便开始了。也正是在这种形式下，2001 年村子新庙建成以后，经过三次挨家挨户的敲锣打鼓凑钱，村子借助庙会举行了新庙建成庆典仪式，举行了近 10 年来最大规模的庙会。

西北人豪爽，他们总喜欢吼两嗓子，表达自己的情绪，陕西人形成了区域性的的文化表达形式：秦腔，举行庙会的时间便都是采取唱戏（唱秦腔）的形式举行。这正如郑启东在其作品《转型期的华北农村社会》介绍庙戏时所描述，庙戏是庙会娱乐活动中一个最为悠久，也是最受欢迎的活动项目，“庙会唱戏所以盛行，在于农村极端缺乏娱乐。农民平时农务繁忙，终日碌碌，生活极其简单，除春种秋收，娶妻生子，年节酬酢，烧香逛庙，墙根谈天外无甚娱乐可言，惟庙会一事，在农村娱乐活动中，占有极重要的位置，故农民绝不肯轻易放弃。”[①]虽然现实中，存在一定的地区差异，但是这种艺术形式确实体现着一种独特的区域文化。随着物质生活水平的日益丰

[①] 郑启东，转型期的华北农村社会[M]，上海书店出版社，2004 年，第 165 页。

富，有线电视、网络、手机进入农村家庭，时尚文化的影响，在现代化的围追堵截下，传统秦腔文化的空间与受众日益的减少，目前喜爱秦腔的村民固定在 40 岁甚至更大年龄以上的群体，秦腔在村民心目中的喜爱程度正在被时尚的歌舞所取代。2006 年 1 月，王建锋父亲王世峨去世，因为其父亲生前特别喜欢秦腔，出于丧葬纪念活动，曾经花费 6000 余元唱了 3 天 4 晚上的秦腔，虽然戏唱的也不错，但是看的人寥寥无几，而且多为中老年人员。2009 年年底，村党支部与村委会进行换届，原任村党支部书记赵保护曾经承诺如果自己连任，2010 年庙会就组织一次大型歌舞，后来因为选举的失败而不了了之。

道格拉斯认为，只要存在集体生活，就会存在宗教与仪式、神话、庆典和礼仪。现代化改变了社会面貌，但是社会关系没有消失，依然在发挥着极大的作用。[①]在中国这个人情社会中，村民之间处于“低头不见抬头见的”情况，庙会头人借助要举办庙会活动的形式，敲锣打鼓的凑钱或者登门表达希望捐赠的行为，即使心里面有多大的不愿意与反对，但是他们提出反对意见的廖无几人，更不会让来人空着手回去。但是通过敲鼓这种凑钱的形式、效果日益的减少。村民由于孩子上学、翻建住房、孩子娶媳妇等花销剧增，收入来源单一及减少的变化、经济收入减少，以及夹杂在这一过程中的涉及村委会选举、家族、村民个人之间恩怨等问题，这种集体性的村落行为，由于受到了经济先决条件的限制，正在日益的衰落，直接导致了日显衰落的庙会文化。

第三节 庙会的仪式：烧香

仪式是“文化的容器”，它会聚了地方性文化的多元符码，是一种文化体系的微缩体现。在仪式背景下，“几乎每一件使用的物品、每一个做出的手势、每一首歌或祷告词，或每一个事件和空间的单位，在传统上都代表着除了本身之外的另一件事物，比它看上去的样子有着更深的含义，而且往往是十分深刻的含义。”[②]诚如特纳所说，仪式只不过是观念表面的和物质层次的表达，真正有价值的是其中隐含的象征意义和人们的内心状态。

“烧香”仪式具有浓郁的民俗特征，举行仪式原因目的、仪式器具、仪式过程等等无不反映出当地文化持有者特定的观念和心理状态。“烧香”仪式中不仅指导着整个“烧香”活动按步骤有条不紊的进行，同样包含了当地民众日常生活中多种多样的习俗成分和他们的生活态度，是研究当地民众日常心理不可多得的生动文本；“烧香”这种对自我文化的陈述和表达在当地民众日常生活中的意义，从而表达一种对活动的“深刻理解”。“烧香”仪式本质还起到沟通的作用，即沟通神鬼世界与当地人日常生活世界。日常思维是一种类比性的思维，它凭借直觉对事物进行归类，“我们把一个特例纳入一个类比类型，即使之定型，我们实际上是使之一般化；是为了得到答案而强加于这一特例以具有一般性质的习惯规范和规则。如此我们可以行动以‘解决问题’……”[③]

“烧香”时人们在口头上念着一些希望性的话语外，在行为上主要是保证香要一直烧着，需要不断的烧纸。烧纸都有讲究，给庙上烧纸一般称呼为“网生”。这个“网生”其实上就相当于

① 夏建中，《文化人类学理论学派——文化研究的历史》[M]，中国人民大学出版社，1997 年，第 304 页。
② [英]维克多·特纳著，黄剑波、柳博赟译，《仪式过程——结构与反结构》[M]，中国人民大学出版社，2006 年，第 15 页。
③ [匈牙利]阿格妮丝·赫勒，《日常生活》[M]，衣俊卿译，.重庆出版社，1990 年，第 189 页。

现代的钱币，在冥界烧纸相当于送冥币，用于打点诸神，让他们帮助自己完成自己的心愿。因此存在围绕着烧香，形成了几种不同的习惯。

一、新年第一根香

村子里面里面有一个习惯，那就是每年大年初一，每家每户的人放完鞭炮，吃完饺子之后，家庭的人一定会及时积极的去村庙里面烧香，给爷送钱粮香火，祈求这一年的一切顺利。村子里面也有一些人在看完春节联欢晚会，新年钟声敲响之后便到村庙中烧香的。

据村民王某某介绍，每年年三十看完春节联欢晚会，他就带着自己的媳妇，儿子，儿媳妇，喊上自己的侄子（王某某，男，30 岁；因为自己的弟弟跟弟媳因为各种原因去世的早，丢下两个儿子跟一个女儿，因此自己非常照顾他们），侄媳妇，带上孙子到庙上烧香。农村人讲究多，去村庙烧香早，就跟人们常说的“人勤春早”一样，预示着自己家庭来年一切顺利。他当年高中毕业以后在家劳动，母亲去世早，他的娘娘（陕西人一般称呼比自己父亲大的家族或者家庭中的妻子为几妈（按照家族年龄排名），自己父亲的弟弟或者堂叔的妻子为娘娘。）信爷，经常给爷烧香，他才能够到镇上兽医站当兽医，吃轻松饭。现在退休了，自己家庭条件好，给爷多添点钱粮香火是应该的。[①]

大年初一到村庙烧香的女人居多，男人一般很少去，像王某某这样的在村子里面很少见。但是近些年来，初一到庙上去的男人日渐的增多，2009 年底享受国家震后危房改造专项资金改建自住房屋的赵某某 2011 年大年初一专门的到庙上烧香。

二、新媳妇烧香

村子里面有一个不成文的规矩：结婚的新媳妇，无论是在城市里面工作的还是在农村劳动，在结婚的第一年大年初一都会在婆婆的带领下，都会到庙里面烧香，祈求自己能够顺利的怀孕。去的时候都会带钱粮香火，即我们熟称的烧纸、蜡烛、香。也有一些讲究的人会提前准备好一些献果（用于供奉在村子庙神前面的水果、瓜子、花生等）献神。

个案:

2007 年 1 月 26 日，王某某给儿子举行婚礼，大年初一的时候，妻子胡某某带着自己的儿媳妇跟儿子到村子庙上烧香，为自己的孩子祈娃。

2007 年 2 月 3 日，赵某某给儿子举行婚礼，大年初一的时候，妻子王某某带着自己的儿媳妇跟儿子到村子庙上烧香，为自己的孩子祈娃。2008 年冬，喜得孙子。

2008 年 1 月 26 日，王某某给长子举行婚礼，大年初一的时候，妻子杨某某带着自己的儿媳妇跟儿子到村子庙上烧香，为自己的孩子祈娃。2008 年冬，喜得孙子。

2009 年 1 月 17 日，王某某给长子举行婚礼，大年初一的时候，妻子王某某带着自己的儿媳妇跟儿子到村子庙上烧香，为自己的孩子祈娃。2009 年 9 月 25 日，喜得千金。

2010 年 2 月 4 日，王某某给次子举行婚礼，大年初一的时候，妻子王某某带着自己的二儿媳

[①] 访谈对象：王某某，男，63 岁，镇兽医站兽医，退休在家。

妇跟儿子到村子庙上烧香，为自己的孩子祈娃。

2010 年 2 月 8 号，赵某某给长子举行婚礼，大年初一的时候，妻子魏某某带着自己的儿子跟儿媳妇到村子庙上烧香，为自己的孩子祈娃。

三、庙会烧香

每年的庙会期间，无论是唱戏还是不唱戏的情况下，每户家庭主妇都要到庙上去烧香。向村庙的众神祈求着自己心中的事情，祈求着一切的平安与顺利。而在这一天的烧香的表达形式却受到庙会形式的影响。2001 年村庙新建完成后，唱戏，举行了大规模的庙会纪念活动，每家每户的家庭主妇都会让自己家的男人从街道买来专用纸张，叠成金元宝，采取裁剪的形式，制成各种各样的纸衣服，在庙会当天烧香的时间在村庙里面焚烧。村民特别的讲究当天自己家叠的金元宝的数量与大小，制作的各种纸衣服的数量与款式。在村民的心目中，他们是在向自己信奉的众神报到，他们必须让众神记住他们。

因此，在叠制金元宝的时间一般都是按照人头平均下来每人在 10 个，象征着十全十美。缝制纸衣服的时间，按照家庭人员的数量，性别的差异，缝制男女款式的服装，保佑每个人平平安安。一些新婚家庭的婆婆，希望保佑自己未来的村子平平安安，连自己未出生的小孙子都算在人数内，不想也不敢忘记最为重要的一份子。当他们进入村庙烧香的时候，一般都要拎着拢子或者夹着塞子，放着金元宝、衣服，纸张、香蜡以及一些水果。对于香的长短、粗细、数量的多少均十分在意。因此这一天好多人都会买粗一些、长一些、质量好一些的香，向众神表达自己的虔诚与尊敬。由于村庙集中点清油灯，因此好多人的蜡都是放在庙台上，但是香是必须亲自点上的，好让众神记住自己来过，让众神的香火不断，自己家的好运不断，事事顺利。他们在向众神烧制各种金元宝、纸衣服的时间口中默默的念着自己祈求的事项以及各种祝愿的话语。

四、祈娃烧香

虽然国家的计划生育政策已经实施近 30 年，但是由于受传统观念的影响，在我们村子“重男轻女”的现象还没有得到更本改变，一些第一胎生女孩的家庭，父母一直希望自己的儿媳妇能够在生一个儿子，便向村庙里面的“娘娘婆”祈男娃。关于祈子的情况，一般都是有想法的人主动找杨竹梅，并选择一个合适的时间，让杨竹梅把村庙的门打开，带上香、蜡以及纸来到庙里面，杨竹梅便给村庙的众神把香火点上，在送子娘娘庙前说说自己的来意，希望送子娘娘能够送给自己儿媳妇或者女子满意的孩子。

2009 年阴历十一月，村子里面利用历年庙会的剩余收入（个人赠与、村民正月初一购买庙上平安符以及一些人还愿所留下的香火钱）给爷像穿衣，进行内部装饰，邀请村子里面的木匠赵品合及其儿子赵胜利一起干活。在临近干活结束的时候，谈到工价的时候，赵品合说是给庙上干活，不要工钱，想着让送子娘娘帮助自己完成一个心愿：给自己的儿子赵胜利祈一个男孩子。穿衣的当天，赵品合的妻子带着钱粮香火来到庙里面，向送子娘娘求娃（祈娃），庙里面主事的人念着经，将供奉在送子娘娘前面的红枣、核桃用红纸各给包上两个，送给求娃的人并且告诉他送子娘娘已经知道了他的意思，会保佑实现愿望的，让儿媳妇或者女儿及时的吃掉红枣与核桃。仪式经

常扮演着将“某一物”或“某一种状态”转变或转换为“另一物”或“另一种状态”的“魔术”。[①]同样的花生、瓜子、红枣，经过在送子娘娘面前的供奉与在爷像面前的念叨与叮嘱则转变为神圣的物品，具有送子娘娘赏赐或赠送的意思。

五、还愿烧香

现实生活中，村民出于各种目的的到村庙里面来烧香拜佛，像众神祈求，求得自己心想事成。当愿望实现以后，需要再一次来到庙里面还愿。还愿的时候除了需要带上钱两香火之外，大部分人还需要额外的压钱代表自己的一片心意用于庙上购买其他物资之用。压钱的数目根据个人的经济能力确定，一般从 1 元钱到 50 元不等，也有一些人不压钱的。王某某的妻子因为多次怀孕都是女孩，母亲曾经在庙上求过娃（祈娃），2009 年阴历三月二十前后，妻子产下一个男孩后。母亲便及时的到庙里面还愿，但是并没有压钱。对于这些钱均记录在帐，用于村庙的正常开支。

[①] 彭兆荣：《人类学仪式的理论与实践》，民族出版社，2007 年 6 月第一版，第 292 页。

第四章 村庙与村民生活

第一节 乡绅与有神

美国人类学家林顿在论述文化与人格的时候表明，人有两种身份属性，即“归于身份”（ascribed status）和“获得身份”（achieved status）。前者指的是，不管个体之间先天的差异和后天能力的不同而指派给个体的身份，后者是公开的面向每一个人、并通过竞争和个人自身奋斗而得到的身份。[①]社会由个人组成，任何人都是一个社会成员，因而在社会结构中都居于一特定的地位或具有一定的身份，并且扮演各特定的角色。社会功能的正常发挥，依赖于个体和个体组成的群体之间的行为模式，实际上也就是依赖于个体对其身份和角色的正常、准确的适应。

费孝通老师在其作品《乡土社会中》描述了乡绅在其历史背景下的社会角色与作用，指出在中国漫长的封建社会中，国家的权力在农村中主要是靠家族组织和与官府有千丝万缕联系的长老乡绅来行使的[②]。那么我们回过头来思考我们现代社会中的现代乡绅（村落精英）又是如何发挥其作用的呢？那么我们可以想象，在村子里面接近 1000 人中，究竟人们之间的差距有多大？为什么一些人会成为庙会的头人，在村子庙会这样的集体活动中充当领导者、组织者，活跃在村子人民公众生活的层面上，而一些人一直处于一种参与、支持与被领导的位置。除了个人性格的原因之外，在我们调查的时候我们不难发现这与庙会头人的选择机制有关系。庙会头人的选择，不是按照村子里面各个小组轮流坐庄的形式，而是由上一届的庙会头人在村子里面选择。如果谁被看上，老一届的庙会头人便会在庙会结束以后，给提上几样礼，如白糖，杂糖等庙会时间庙上接下的礼物到自己家里面座座，并告诉本人自己被选择为下一届庙会的头。据王志义回忆，1990 年阴历三月初六，自己的大孙子出生，当时给自己孙子待半个月，自己当年又是庙会的头，庙会的时候还唱匠火（仪式比较简单的秦腔戏，不穿戏服。）因此十分的繁忙，但是庙会的事情还得弄好，自己家的事情总得来说还得爷保佑么！因此家里面人也没有任何怨言或者不满之处。[③]

按照这样的机制运转，村子庙会的头人就会一直处于几个人的轮流坐庄之间。但是我们发现，村落精英籍以庙会活动中村民共享的“集体意识”，积极投身庙会及庙会活动的组织，他们形成了一个由共同信仰链接的自发性自组织，它具有明确的组织目标，稳定的组织结构，日益正规化的组织程序和规范。一方面，在自发性组织之内，村落精英按照既定的程式履行义务，实践角色，把庙会与村民的日常生活融为一体，形成村民集体性、综合性社会活动。另一方面，在组织之外的熟人社会里，村庄精英奔走于各种村庄公共事务，加之对各种优势资源的占有，建立起来了个人威信，有助于出面协调各种矛盾和纠纷，充当着传统社会“长老”（乡绅）的角色。

第二节 有神生活

信仰与实践并不存在于抽象的世界里，而是存在于在仪式和日常生活的细节里体现他们和实

① 夏建中，《文化人类学理论学派——文化研究的历史》[M]，中国人民大学出版社，1997 年，第 195 页。
② 费孝通，《乡土中国》[M]，三联出版社，1985 年，第 63 页。
③ 此处材料综合与王志义访谈时的材料整理而成。

践他们的人们当中。非洲著名的民族学家、传播主义学派学者莱奥·弗罗贝纽斯认为，文化是一种“活生生的有机体”，“它经历着诞生、童年、成年和老年等各个时期，最后归于死亡”。文明不是人们创造的，它是自身发展起来的，与人无关，与人民无关。文化是从自然条件中诞生的，在地理环境相同的条件下会产生相同的文化。同任何有机体一样，文化也需要营养，它的食物就是人们的经济活动。[①]研究不同区域的信仰个体，我们要适当注意支撑着人们生活的社会和文化环境。[②]因此我们在研究村民这种有神生活的生活就必须关注村子的经济发展变化情况。

马克思认为，物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。社会存在决定着人们的思想认识。乡村经济的发展，与其所处的地理位置有关，更与当时的社会政治有着重要的关系。在中国这样一个国家体制中，国家政策的导向决定着村子经济发展的方向。村子的经济发展大体经历一下几个阶段：

建国到改革开放前。建国后，经过社会主义改造，村子里面富农、中农的土地全部的收归集体所有，村子村民的经济方式单一，基本上全部是依靠种田。加上国家相关政策的要求与影响，村子的村庙都被拆除，村民的日常生活十分的单一，信仰生活处于一个断档的境遇，形成了一个真空的状况。

1978 年到 1990 年。1978 年改革开放以后，村子里面开始出现了早期的跑生意者，王建峰及其几个堂兄弟开始贩蜡到陕南汉中一代，贩卖筛子到三原县一带；赵忠仁开始贩卖小鸡；王刚峰弟兄们编制竹器贩卖。村子在 1981 年开始重新修建了村庙。村民的精神生活开始慢慢的丰富起来，围绕着村庙的建成，村子利用剩余的部分提留款，加上村子村民筹钱村子里面每年都在庙会的时间唱戏，隔壁村民前来听戏的络绎不绝。这些跑生意、贩卖小鸡以及编织竹器的人自然成为了村民筹钱的重要对象。

1991 年到 2000 年。1990 年前后，村子里面从事不同生意的人慢慢的多起来了。王建峰开始销售鸡饲料，赵忠仁开始在村子里面搞孵化养殖，并且第一个盖起来村子里面前后两进的三间两层小楼。赵堪院、赵春辉依靠自己的木匠手艺，在自家院子搞起来了木器加工。王刚峰与其堂弟王长峰开始家庭养殖。到 1997 年前后，村民的经济收入基本上来源于家庭养殖（养鸡、养猪）、竹器编制、外出打工和农田种植。1997 年夏天，村子里面每天都有串巷卖菜的，夏忙的时候村子里面的 3 个商店都在门口摆着西红柿、辣椒、大葱、西葫芦、蒜薹、芹菜等新鲜蔬菜零售。村子的经济结构与家庭收入结构发生了明显的变化。围绕着村庄经济的变化，村庙的活动也显得频繁与隆重起来。1993 年村庙建成以后，大队（村委会）专门开会研究庙会庆祝的事情，最后决定 4 个生产队各出 100 元钱，大队（村委会）出 100 元，剩余部分村民筹钱的形式唱秦腔戏。后来由于各种原因先后两次搭台，连续性的唱戏 7 天 8 晚上。据我在访谈时所了解的情况得知，这次唱戏大约花费在 1500 左右，其中大队（村委会）出钱 500 元左右，村民筹钱 1000 元左右，当时村子大约有 200 户。当时赵忠仁一次性捐 50 元钱，被村子人赞誉不止。赵海熊专门请邻村的电影放映者在庙会当天的晚上放映电影两场。随后几年，村子里面先后都举行了几次小型的庙会活动，但是村民反映不一，活动形式、内容较小，没有形成较大的规模。1997 年以后，村子开始扩增宅基地，先后新增 50 块宅基地，接近 20%的村民忙于修建新房，无暇顾及庙会活动。1998 年受亚洲金融危机的影响，村民养殖收入骤跌，编制收益暴跌、外出打工者好多工钱得不到保证，村子

[①] 夏建中，《文化人类学理论学派——文化研究的历史》[M]，中国人民大学出版社，1997 年，第 57-58 页。
[②] [英]菲奥娜·鲍伊，《宗教人类学导论》[M]，金泽、何其敏译，中国人民大学出版社，2004 年，第 224 页。

经济发展经历了一次洗牌。1999 年底 2000 年初，村子村委会换届，围绕着宅基地的经济问题，村子里面家族之间的关系十分复杂，加上村庙（见村庙位置图中的 C 位置）位于村子北新街的道路中间，影响 4 户新建宅基地村民的出行，村子的村庙 1999 年底拆除。

2001 至今。随着亚洲金融危机影响的消失，村民经济活动的内容也日渐活跃起来。养殖业一直处于部分村民的主要收入地位。但是随着养殖业的微利，村子养殖的村民越来越少；竹器编制农户受到纸质包装企业的冲击，大面积萎缩；外出打工者经济收入不稳定；村子村民对于孩子教育程度日益重视，有孩子上学的家庭教育花销很大；大部分家长需要给待着农村的孩子翻建、新建住房，花费 3 到 4 万元娶媳妇，村民经济面临巨大的压力。2001 年村子新建了村庙，并且举行了大型庆祝活动，王建峰承诺弥补庙会唱戏的缺口 1000 元，村民集资时赵建影弟兄们先后捐款约 500 元，捐款百元以上的村民不在少数。围绕着村子庙会唱戏村民之间的攀比、从众心理一览无遗的展现在众人面前。2002 年到 2004 年每年的庙会基本上处于平静状态。2005 年村子成立了秧歌队，村干部专门组织庙会的时候进行秧歌表演，并且邀请邻村的秧歌队进行秧歌比赛，活跃庙会氛围。2006 年到 2008 年底，村民先后两次筹钱、集资对村庙进行装修，第二次筹钱效果不为理想，大部分出资在 2 到 5 元左右，比起 2001 年庙会庆祝时的慷慨显得捉襟见肘。

围绕着庙会活动，庙会规模、内容日益单一、村民反映、想法日益复杂，经济因素形成制约该活动的决定性因素。这正如费孝通在《江村经济——中国农民的生活》一书中所言，人们并没有认为是由于暂停了集会（围绕庙会所形成的集会，笔者加注）而造成了经济的萧条，相反的却认为是经济萧条造成了集会的中止或者暂停。[①]

第三节 村民信仰的功利性

一、多神崇拜

一个外国人曾说：“人们不能想象一个西方人同时既是基督徒，又是穆斯林，又是犹太教徒，然而人们常说，每个中国人都头戴儒冠（在国事典礼上），身着道袍（在有人得病道士光临时），足蹬僧履（举行丧礼时）。”这一论述形象地说明了中国民间的多神崇拜特性。[②]

多神崇拜是相对于一神信仰所言。所谓一神信仰是指人们信仰的对象只有一个。如犹太教与基督教对于上帝的唯一崇拜，伊斯兰教对真主安拉的唯一信仰。多神崇拜是指信仰者相信存在着不只一个神，而是有许多个神，诸神的分工是不同的，虽然在他们心目中对于各个神有一个大小或者重要性的区分，但是这些神都是他们所离不开的。为什么会出现这样的情况呢？其实我们不难理解社会环境对于人们生存发展的制约性。

在封建主义朝代时期，由于饱尝战乱饥荒、颠沛流离之苦，感到孤独无援。由于受实用功利性的支配，在一般民众的观念中，多一个神多一层保护，神灵越多，就可以得到越多的保护，一个人没有必要因信奉一个神灵而放弃另一个神灵信仰。因此凡是能够保佑现世幸运、长寿、财富、平安、消灾解厄的民间诸神，不问性质如何，统统兼收并蓄，融会贯通于自己的信仰生活中。可

① 费孝通，《江村经济——中国农民的生活》[M]，商务印刷馆，2001 年，第 100 页。
② [英]H·斯密斯，从世界的观点透视中国的宗教[J]，《国外社会科学》，1989 年第 9 期。

以说神是多多益善，来者不拒。各路神灵功能的多样性，满足了民众的信仰需要。尽管随着社会的发展，尽管神灵神通广大，但各种神灵仍然存在功能上的分工；神灵的功能也会随之调整，以适应民众信仰上的需要，但不能改变“专业分工”。出于满意现实生活的某种需要，人们对于神佛的祈愿也是多方面的，如关帝可以保佑人们太平，但对各种疾病瘟疫束手无策的，药王孙思邈能医治百病，但是不能够满足人们多子多福的愿望，因此文王夫妻应运而生。随着人们对于教育的普遍重视，以祈求孩子教育问题为主旨的增加魁星爷的想法在部分村民的思想中酝酿。

为了能够最大程度上满足村民信仰实用的需要，信奉者常根据自己的意愿把各种神佛集中在一起供奉，以从各个方面满足不同阶层对于神灵的祈愿需求。因此村在 2000 年修建修庙的时候又把村庙 20 世纪 50 年代村庙诸神重新统一供奉在一起，成为村民信仰的一个集合体。在村子里面，尽管在村庙中供奉的诸神之间在位置上体现了区别，但是在村民的观念中是没有主神的与非主神的区别，在日常供奉与献祭各种神灵时享受同等的待遇，唯一区别的就是不同的村民出于不同目的的拜祭时的文王夫妻与药王的先后顺序。村民信仰的多神崇拜不简单的表现为诸神的简单集中供奉，而是表现在他们一直在寻求更灵验或者更大的神。他们信仰神灵的目的，是希望得到神灵的庇护，或免受神灵的伤害。只要能达到这个目的，对于他们所供奉的是何方神圣，供奉了几位他们是很少去深究的。所以他们一言以蔽之：“敬神”。对于普通百姓，一方面是因为他们缺乏专业的知识去区分具体神灵的宗教属性，或者说哪一尊神是属于哪一种宗教的，另一方面对他们而言，这种区分也没有实质的意义。特别的一些村民生病以后虽经多方医治但效果不明显的情况下，“有病乱投医”，既到庙里磕头，又到观里进香，甚至还有一些人甚至到其他地方的庙里面烧香拜佛，他们只求灵验。这种现象表明，在长期的发展过程中，人们出于满足现实生活的某种需要单纯性的敬神行为，无形中导致了多神崇拜的存在，也成为了一个无可改变的事实。

二、功利性崇拜

中国民众的宗教信仰往往没有教义的严格规制，甚至连自己崇拜的对象都不固定，经常会随着民众目的和社会环境的变化而变化。民众的崇拜是不固定而且缺乏系统的，其实用主义和功利色彩极其浓厚，正如我国著名社会学者费孝通在《美国与美国人》一书中所解析的：“我们对神鬼也很实际，供奉他们为的是风调雨顺，为的是免灾逃祸。我们的祭祀很有点像请客、疏通、贿赂。我们的祈祷是许愿、哀乞。鬼神在我们是权力，不是理想；是财源，不是公道。”[①]村庙里面供奉着诸神，人们出于各种需要，主拜自己需要的庙神。大体归结起来，村民功利性需求体现在几个方面：

祈求孩子学业顺利。2003 年高考之前，我的母亲就专门去庙上给爷（神）烧香，希望保佑我高考顺利。2004 年高考之前，我的一个伯母也专门去庙上给爷（神）烧香，希望保佑自己的女儿高考顺利。2005 年我的妹妹中考，我的母亲也专门去庙上烧香。村子里面像我母亲这样在孩子高考、中考之前到庙上烧香的基本上每一家都如此。

祈求姻缘顺利。2005 年，王宽娃的儿子由于家庭条件差，迟迟没有找上合适的对象，家里面人十分着急，其妻子多次去庙上烧香，祈求保佑自己的孩子早点找个对象，早早结婚。2006 年开

[①]费孝通，美国与美国人[M]，三联书店，1985 年，第 110 页。

春，王宽娃儿子经人介绍迅速的找上对象并且结婚，2007 年喜获贵子。与村民闲聊说到这个事情的时候，都在调侃着说王宽娃有福气，儿子找了个好媳妇，王宽娃说是媳妇给爷（庙神）多次烧香，爷（庙神）应验了，赐福给自己家了。

祈求事业顺利。自从恢复高考以来，村子里面先后出了早期的大学生，赵勘娃便是其中的一位。赵勘娃早期在宝鸡汽车改造厂工作，后来进入北汽福田集团工作，随后将自己的弟弟（在家务农）以招聘的形式介绍到公司搞销售工作。在村民眼中，弟兄二人已经算事业上特别好的了。但是由于各种原因的影响，2006 年赵勘娃从北汽福田集团辞职下海自己创办了一个二手车报刊，弟弟也被集团从陕西派到内蒙古工作，待遇环境也大不如以前。2006 年 5 月，赵勘娃回到村子，正好遇上村子庙会，母亲他们弟兄两个一起去庙上烧香，赵勘娃给庙上捐了 500 块钱香火钱，其母亲给爷（庙神）附白，希望保佑自己的两个儿子顺利的渡过事业难关。2007 年初，赵勘娃便以年薪 50 万的高薪待遇任唐山某汽车制造厂总经理。2009 年冬天，村子庙会组织装修村庙，其母亲一次性给了 200 块钱，还一直忙前忙后的。

祈求身体健康。随着科学技术的发展，医疗卫生条件虽然有了明显的变化，但是人们还没有改变烧香祈求身体健康的传统习惯。王某某的妻子被查出患有癌症，王某某的儿子女儿经常去庙上烧香，祈求保佑自己的母亲平安。

在功利主义观念的作用下，村子如果庙会筹钱，给钱多少已经成为衡量人们虔诚的重要标准。1995 年村子里面庙会唱戏，赵忠仁捐了 50 元钱，其他一般家庭捐款在 5 元左右；2000 年新盖村庙，赵忠仁捐了 100 元以上，村子里面有大部分人捐款 30 元。2009 年村子庙会筹备唱戏，村子的庙会头人找到赵忠林的儿子赵少伟（小型孵化长场长，养殖经纪人）告知情况，赵少伟许诺如果村子里面大规模搞的话，自己的二爸（叔叔赵忠仁）能够顺利当上村子党支部书记的话，自己一个人出 10000 元。由于赵忠仁担任村长期间，涉及村子经济问题，加上村子选举中家族势力因素影响，部分党员不赞成其担任村子党支部书记，赵忠仁落选，这个事情便不了了之。

纵观以上的各个方方面面，这种务实、实际需要的信仰状况是农村或者中国目前信仰的一个真实写照。正如宋景之所言：“老百姓的信仰是最务实的，他们对于日常生活利益的关注远远多于对来世命运的关注，“他们在乎的是神灵的效验而绝少在意其谱系源流和教派界限。……这样，当仅仅依靠一位或几位神灵无法满足人们多样化的需求时，多神或众神崇拜的形式也就应运而生了，他们往往希望借助诸神的合力以达到自己的目的。”[①]所以对于村庙信仰中的多神崇拜、功利主义的特点我们便可以理解。

[①] 宋景之，清代民间宗教与乡土社会[M]，社会科学文献出版社，2004 年，第 295 页。

第五章 村民信仰的讲究

何为讲究？按照汉语大字典的解释为：重视，讲求的意思。那么到底什么是禁忌呢？现在人们常将“禁忌”一次作为 taboo 的对应词，taboo 一词，是文化人类学家从南太平洋波里尼西亚汤加岛的土语中引入，包含有“禁止”、“戒律”的相关意思。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、行的限制或者自我回避[①]。英国的佛雷泽在《金枝》一书中谈到禁忌的原则时说；“如果某种特定行为的后果将对他说不愉快的危险的，他就自然要很小心地不要那样行动，以免承受这种后果。换言之，他不去做那类根据对他因果关系的错误理解而错误的相信会带来灾害的事情。简言之，使他自己服从于禁忌。”又说；“如果那个设想是不幸必然要跟随犯忌而到来，那么禁忌也就不成为禁忌，而是一种劝人行善的箴言或一种普通的常识了。”[②]

弗洛伊德认为，随着禁忌的产生与人们观念的形成，这种观念形成一种独特的势力，以习俗、传统的面目控制着人们的行为。这种禁忌通常被认为是具有魔力，谁破坏了禁忌，谁就要受到惩罚，或者是他本人或者与他相关的人或物。[③]因此，围绕着村庙所形成的禁忌，在村民思想里形成一种定式：谁都不可以破坏这种规矩，否则是要受到报应的。

在这里，我们用讲究两个字，我们想表达村民围绕着村庙所形成的一系列思维做法或者俗称的禁忌。在调查的过程中，访谈中的信息印证了村民之间约定俗成了许久的规矩，围绕着村庙所形成的讲究大致有以下几种：

第一节 宁住庙前，不住庙后；宁住庙左，不住庙右

风水学把活着的人居住的住宅成为“阳宅”，把逝去祖先的坟墓成为“阴宅”。不管是“阳宅”还是“阴宅”（出于文章的需要，我们暂且不讨论“阴宅”），对于其所处的地理位置、空间的布局、周围的地形、房屋的朝向等等都纳入风水的思想中，去选择地址，加以考察。弗里德曼在其《中国的宗教与社会》一书中，曾在第五章中用较大的篇幅，来讨论风水的问题。

在农业文明中，好房好地是人们终生追求的财富，人们很少把钱财用于商业投资，多半是建房置地。即使是现在，陕西人还是多将辛苦积累起来的钱首先用于翻新或重建他们的房子。村民对修建房屋的基址很是重视，他们认为房子基地选择得好与坏，对自己及后代的开运、兴旺、发达直接相关。因此，一般人都舍得出钱请风水先生郑重其事地勘测一番，选个“风水宝地”，慎择吉日，方可动土开工。村民在信守这个习惯的同时，对于空间位置上的前后左右却是十分的讲究。村民在建房的时候一般都会选择建在庙的前面，或者建在庙的左边，很忌讳建在庙的后面，或者后边。

---

① 徐德明，民间禁忌[M]，广东教育出版社，2003 年，第 3 页。
② 转引自：徐德明，民间禁忌[M]，广东教育出版社，2003 年，第 195 页。
③ 夏建中，《文化人类学理论学派——文化研究的历史》[M]，中国人民大学出版社，1997 年，第 171 页。

为什么他们会产生这样的原因呢？传统思想认为，左为上，因此，按照我们现在的理解，则说明自己的家庭在众庙神心目中有一定的地位，会赐福于自己或自己的家人；如果选择居于庙的后面，自己虽然也供奉众庙神，但是众神看不到自己，不会给自己施舍任何福祉，自己早被众神抛到脑后。其实我们可以理解这种最简单的想法，除了有重视不重视程度区分，更重要的是使用村民都希望共享村庙众神所带来的福祉，在他们身上，大同的意念在信仰的体现着还是十分的均等。因为在下文中讲到围绕村庙活动村民的算计也很正常，属于我们可以理解的范畴。

第二节 福祸之地

在中国人的传统观念中，能够成为众人崇拜或者拜祭的神，除了在各个历史阶段所形成的自然崇拜之神外，还有许多属于历史英雄人物，如村庙供奉的关羽、文王夫妇以及孙思邈。在远古时代，自然物崇拜的原因在于其有超凡的能力，能够帮助人们战胜自然灾难或者自然物，而英雄主义或者崇主义产生的信仰，则更重要的是人们对于某一方面的希望或者渴求。因此这些众神在人们心目中则有特殊的地位，他们不同于一般的人，村庙属于神圣的地方，一般人是没有资格也无福消受，除非命特别硬的人。因此在村民观念这形成了庙址属于“福祸之地”的观念或禁忌。

经历建国初期的改造以及文化大革命中的破坏，村子原有、分散的各种庙址，慢慢的都被规划成村民宅基地，村子里面总共有 3 户的房屋是建在以前的庙址上。而这 3 户人家的命运都不是很好。

个案一:

赵某某（小名牛娃）居住在以前村子老爷庙的位置上即地图中 A 位置（见第一章村子布局简图），牛娃的二儿子先天性驼背，女儿一个是聋子，二儿子娶的媳妇是个哑巴，自己也因为各种原因，被自己家的牛棚倒塌蹋死。

个案二:

赵某某家居住在相传是菩萨庙的位置上即地图中 E 位置（见第一章村子布局简图），，其父亲与弟弟在 1987 年的一场车祸中去世。其母亲便长期与她在自己的娘家王双峰家居住。其母 1998 年因病逝世，表弟王广拓为自己的姑姑送宗。赵某某，便成为村子里面唯一的孤儿，后在其舅舅的帮助下，考取医学院，在终南镇卫生所工作。赵某某结婚的时候，其父亲的本家弟兄坚决要求给其招人（即男方入赘），但赵某某坚决反对，不愿意在自己老宅子居住，随后出嫁。至今，该房屋一直闲置，村子里面也没有人愿意购买。

赵某某家邻居王某某，宅基地跨了以前的菩萨庙部分旧址，不知出于何种原因，王某某 1996 年在自己家中上吊自杀。妻子曾经招了一外地人再婚，但是这个外地人不到一年时间就因为外出打工受伤，丧失劳动力回到家中。后来被赶出家门，生死不明。

第三节 有因必有果，有果必有因

《易经》说：“积善之家必有余庆；积恶之家，必有余殃。”儒家说：“为善，降之百祥；为恶，降之百殃。”早期佛教主张自作业自受报，自己的思想行为创造自身和周围的环境，一切责

任与后果都由个人承担。[①]佛教讲因果报应，认为凡物有起因，必有结果，如种瓜的瓜，如种豆得豆。村民围绕着村庙信仰形成了“有因必有果，有果必有因”的讲究。

个案:

赵某某，小名牛娃，村子里面的木匠，因为其媳妇生孩子的时候总感觉不顺利，而且自己身体总感觉不太好，曾经到娘娘婆庙里面向爷（送子娘娘与药王孙思邈）求药，祈求平安顺利。并且向许诺: 村子修庙的时候自己一定要给干木活，作为报答。1987 年，在时任村党支部书记蔺群玉的建议下，村子里面重新修建一件小庙，供奉老爷（关公）、送子娘娘与药王（孙思邈），并将庙址选择在自己家场（夏天农忙时收获小麦的场地），而且不向村子里面要任何补偿。但是当蔺群玉找到牛娃的时候，牛娃以自己忙为由，并没有欣然的接受，而是折中的选择在晚上自己干完活回来以后加班做，但是在干活的时候敷衍了事，不好好弄。牛娃家屋子的位置是以前村子庙的地方，因此在拆除庙的时候曾经留下了一个香炉，牛娃并将香炉用来切自己家厕所，后来有人告知牛娃这样做不好，不干净，牛娃并将自己香炉取出，清洗以后送到庙上。第二年，牛娃在自己家牛棚喂牛的时候，牛棚倒塌，将牛娃踏死。村子里面的人对此事一致认为是牛娃不敬神，而且在得到爷（送子娘娘、药王）的恩惠后，不知恩图报，言而无信得到的报应。[②]

第四节 戒杀生

英国的佛雷泽在《金枝》一书中谈到禁忌的原则时说； “如果那个设想是不幸必然要跟随犯忌而到来，那么禁忌也就不成为禁忌，而是一种劝人行善的箴言或一种普通的常识了。”因此，村民特别讲究（禁忌）在庙的周围杀生。为什么会产生这样的观点呢？

据王志义回忆，1963 年黄河发大水以后，河南一些人逃难到村子里面，住在村子西头的菩萨庙里。有一个老李以宰牛为生，村子里面的人认为不妥，有损神像的尊严，庙属于清修的地方，不应该成为杀生的地方，纷纷谴责老李。后来老李的家属从河南来寻找他，要求老李跟着一起回河南，老李放弃了自己在村子里面宰牛的生意，随着家属一起回河南，但是听说在过黄河的时候不小心落水，被淹死了，人们便认为是老李不敬神的原因与报应[③]。

2005 年王某某给儿子王某某结婚，因为其家的位置在庙左第一家，在准备招待亲戚朋友的宴席期间，在庙门前杀鸡，当时干活的人都没有发现，后来厨子清点数目的时候发现少了 4 只鸡，帮忙的人意识到可能是杀鸡的时候被狗或者猫给叼走了，后来发现是被自己家的狗跟邻居的狗叼走了，触犯了村庙诸神。从此以后，村民杀鸡或者杀猪的时候，都很注意选择地方，以免引起神灵的不满，降罪给自己。[④]2010 年初，王某某因与妻子感情不合离婚，部分村民得知这个事情后，便认为这是由于结婚的时间杀鸡冒犯了村庙的众神，庙神给予的惩罚。

围绕村庙所发生的故事，我们很难想象其中的原由也很难理解，更不用说出一种适合的解释。利奇认为，神殿之所以成为禁忌，一方面是因为他有“圣者”主持，被赋予与彼岸世界交流的“神

① 杜继文，佛教史[M]，江苏人民出版社，2006 年，第 18 页。
② 此处结合村民赵生龙、王志义、王双峰等村民的访谈资料整合而成。
③ 此处来源整合赵生龙与王志义有关村庙历史的访谈个案。
④ 此处资料来源整合与杨竹梅、胡慧英的个案访谈。

性”，另一方面又存在于世俗世界上。[①]道格拉斯认为我们生活在象征符号的世界中，因此，不仅仅是存在这个、那个东西的问题，而是在于这个、那个东西必须处于其真正的、正确的、恰当的和应有的位置。[②]

由此可见，禁忌观念的产生与当时社会人们的物质生活分不开，而在实践中的实例也证实了他们的观点。

[①] 夏建中，《文化人类学理论学派——文化研究的历史》[M]，中国人民大学出版社，1997 年，第 299-300 页。
[②] 夏建中，《文化人类学理论学派——文化研究的历史》[M]，中国人民大学出版社，1997 年，第 295 页。

第六章 村民的算计

社会学视域中的社会事实不仅包括社会现象，还包括社会心理。人们在敬奉村庙众神的基础上形成了一种集体认识——对于村庙众神的信仰。这种信仰的既是庙会形成的前提，也是贯穿于整个庙会的灵魂，保证了庙会组织的顺利运作。正是在这种集体认识：村庙众神信仰的感召下，原本复杂、各种力量较量与平衡下的乡村社会不同群体之间，围绕着村庙的集体活动聚合成为一个有机团结的整体，既保证了这一集体活动的有效性和一致性，又不泯灭个体意识，发挥着不同取向个体的积极性和创造力。人类学家在研究“萨满教”的时候提出如何将人的思维能力与外在的力量相结合，建立联系。对于这样的问题很难给予什么经验的验证。但是人类学家可以通过研究人们在关于自己信仰和实践的所说和所做，以及他们在构建人们生活中所扮演的角色。[①]社会学概念中的角色是“指与人们的某种社会地位、身份相一致的一整套权利、义务的规范与行为模式，它是人们对具有特定身份的人的行为期望，它构成社会群体或组织的基础。”[②]

戈夫曼认为，人类总是生活在各种各样的社会交往中，在交往过程中，人们表现中一系列的行为，一整套言语的和非言语的行动模式。通过这些行为和行动模式，个人可以表达出他们对于情境的看法以及他们对情境的参与者，尤其是对他们自己的评价。这一积极的社会价值观被叫做“面具”（Face），而这种“面具”是自己从社会中借来的。[③]庙会是由村庄精英利用本土文化资源，以对村神的信仰和敬畏而有效动员村民广泛参与的集体活动，是村庄经济、文化、政治、社会发育水平的晴雨表，其中反映出人与神、人与人、人与社会之间的复杂互动关系。因此，选择村庙及庙会作为载体，研究村子不同群体、个人在村民共同信仰活动中的角色，有助于我们了解乡村社会的真实架构与运作模式。

第一节 村干部的算计

村干部，属于一个具有特别有意思的称谓，不具备任何行政级别，没有编制，从以前的生产队干部、大队书记转换为现在的村党支部书记、村委会主任，俗称“书记”与“村长”，或者村委会成员。建国后人民公社时期，人民公社是农村的基层社会组织，是一个集政治、经济、社会和文化功能为一体的组织体系，直接领导下面的生产大队与生产队。按照村子人的说法，谁家的孩子要是能够在大队上当个干部，那就很了不起。随着农村基层管理体制的改革，农民已从依附于政府，发展到拥有相对独立自主与发展的政策空间。国家在农村实行村民民主自治，并颁布了《中华人民共和国村民组织法》、《中华人民共和国村民选举法》，实行村民自治，村民按照以上的法律法规自由行使选举权，选择自己满意的代表人，对村子日常事务进行管理，按照我们农村的说法：凡是能够当上村干部的人，都属于村子里面的能人。村干部仅仅是村民民主自治下的一个对于村民自治人员的称谓，除了管理村子的日常事务外，也积极的参与有关村庙的事情。1983

① [英]菲奥娜·鲍伊，宗教人类学导论[M]，金泽、何其敏译，中国人民大学出版社，2004 年，第 219 页。
② 郑杭生主编，《社会学概论新修》（修订本）[M]，中国人民大学出版社，2002 年，第 107 页。
③ 彭兆荣，《人类学意识的理论与实践》[M]，民族出版社，2007 年，第 348 页。

年村庙的建成就得益于当时任村子党支部书记的蔺群玉与村长赵海发的支持（在文章第一部分村庙变迁中有介绍）；主持村子庙会活动，担任庙会头人的都担任过村子村委会的干部或者村民代表，如蔺群玉、赵海法、赵来太、王志义、王育民等。

随着社会主义市场经济体制的改革深入与农民经济发展模式的转变，各种意识观念、价值观念的转变，简单纯洁或者不被外界所侵透的村民，人们的思想意识、价值观念，处事方式，正在发生着根本性的改变。类似于 1983 年蔺群玉提出将村庙盖在自己家场（当时陕西地区夏天收割小麦所整理的平地）头的人已经没有了，经济因素正扮演着更为重要的角色。随着 2000 年新的村庙的建成，村干部围绕着有关村庙活动，都在敲着自己的小算盘，各怀心思。以 2000 年修建村庙为例，卸任的村干部徐宏彦、赵忠仁答应将村民集资修建村小学的红砖全部用于修改村庙，用此掩盖一些任期内的村子集体帐务，特别是围绕着村子新增宅基地的宅基地款问题，即使有人查起来或者追究起来，没有人会怪罪到修建村庙的缘故。所以至今村民对于徐宏彦与赵忠仁评价不高的原因便在于此，将自己侵吞集体财产的名义扣在了修建村庙的头上，形成了一个无人可查，无人愿意查的事情，结果只能够是不了了之。

2010 年 8 月到 9 月，由于连续的降雨，村庙的位置略低，加上村子硬化路面设置排水渠时依据地势自西向东排流，最东面没有挖通排泄渠道，导致村庙位置周围大量雨水积蓄，村民担心长时间的侵泡对村庙造成影响，并找到了村委会主任赵普恒，赵普恒二话没说，开着自己的挖掘机挖通了周围的排泄通道，缓去了积水。当赵建影提出要给予赵普恒劳务费的时间，赵普恒坚决的不要，一再强调这是自己应该做的，不是什么大事情。除了处于村委会主任位置上解决问题的观点出发，更重要的是做为普通村民的一员，赵普恒一种心理上的作用，祈求自己的一切顺利，特别是村委会主任任期内的“仕途”顺利。

第二节 庙头的算计

村子的庙头基本上都在不停的换人，类似于“轮流做庄”的形式。在 2000 年之前，都是由上一届的庙头从村子里面选择，具有很强的个人倾向性。2000 年以后，村庙建成后，为了体现公平起见，村子里面按照四个生产小组选择庙会头人的原则选择，每两年换一次庙会头人，一队跟二队一组，三队跟四对一组，这样下来村子庙会每个生产小组的人都有机会当庙会的头。但是因为村民逐渐开始重视自己家庭经济的时候，庙头基本上就限定在几个人之间，他们分别是赵撑娃、赵全牛、王印鹏、蔺星林、冯护林、王育民、赵佐成、赵小羊、赵高社。2000 年修建村庙的时候，赵建影具体负责，从此以后，便成为事实上的总负责人。

2000 年村子修庙选地址的时候，赵某某起初就很不满意，因为庙要建在自己家的东边河边（见首页村子格局图纸中的 G 的位置），自己家就处于庙的后面。而这正是村民信仰讲究中最重要的一点。虽然赵某某在村子人心目中得认为是能行人，而且对于庙会上的事情特别上心，当时当涉及个人利益的时候，还是十分的实际。为此，赵某某多次找到了当时负责建庙的负责人赵建影，认为这个位置不合适。2000 年春，王甲午母亲逝世请阴阳先生看穴位（墓葬）的时候，赵某某就专门请该阴阳先生在村子转转了，帮助选择地址，该阴阳先生也认为选择 G（参见首页村子格局图纸）的位置不适合，如果在该处修建村庙的话，就压着了村子的脉气，对于村子不利，对于村

民不利。随后赵某某便将该阴阳先生的这番话告知了村民，特别是自己相好的，这些人便帮着在村民间传开。当大多数村民听说这些话以后，纷纷得提出要重新选择地方。村干部、庙会头人、各村民小组组长都不断的向赵建影施加压力，随后该方案流产。

G 位置既然不合适，那么庙址应该选择何处呢？正当村民为此事情不知如何是好的时候，王印鹏弟兄们提出要将盖回解放前的原址，原址的位置现在已经住着村民，就应该向东移，即图纸中 C 的位置。为什么王印鹏弟兄们会提出这种的观点呢？问题的根源一来在于村民信仰讲究，这样一来，他们弟兄们房屋便位于村庙的左侧，属于上手，大吉之地。二来，1987 年自己父亲当村子村长的时候，村子里面筹钱唱戏，因为与当时的村支部书记赵来太意见不合，当时村子庙会唱戏的时候，村子搭建了两个戏台，一个在自己家的门口，一个在村子公路的中间。如果在村子重新选择修建村庙的时候，能够把村庙选择在自己所倾向的位置，对于自己家族挽回那件事情的面子是十分重要的事情。

因此以村庙为中心，以庙会为契机，俨然成为作为村子各种事务中充当着老者（陕西地方的熟称，意思等同于领导）的庙头，正是通过各种集体活动，特别是仰仗庙会活动中组织才能的发挥来塑造自我形象。

第三节 乡绅（村民精英）的算计

费孝通老师在其作品《乡土社会中》描述了乡绅在其历史背景下的社会角色与作用，指出在中国漫长的封建社会中，国家的权力在农村中主要是靠家族组织和与官府有千丝万缕联系的长老乡绅来行使的[①]。费孝通老师文章中的的乡绅，其实一般意义上是由家族权威者担任，而在当今现实中的乡绅或者村民精英，已经不全靠家族中的地位，而是更多的依靠经济基础来决定。以 2000 年修建村庙的总负责人赵建影为例，系陕西省水利水电安装公司的退休工人，每月有固定的退休工资 2000 多元，儿子也在周至县城农业银行上班，属于衣食无忧的人。其在修建村庙过程中的热情更重要的不在于其悠闲，而在于其希望重建自己赵家在村子里面的权威。赵建影家族，先传为明朝大书法家赵涵、御史赵于奎（村碑中提到）的后人，赵建影弟兄们家中曾经藏有明朝时期的圣旨两道，分别于 1995 年上缴给周至县文化局，赵建影的哥哥赵建国曾经多次前往周至县城查找各种资料，追溯家族渊源。而村庙建设过程中关公头像便是自己的先祖赵御史在四川任官时回乡省亲时，为保佑自己族人、相亲事事平安而特意带回，并捐赠兴建的老爷庙（这一点在于赵生龙、王志义的访谈中均有体现）。因此，在村庙建成以后立碑纪实的时候，发生了很有趣的事情，赵建影被要求交出村庙修建过程中的集资款。为什么会发生这样的事情呢？缘于在立碑刻字的时候，赵建影及其家族成员提出要在碑文中将自己先祖为村民修建村庙的功勋选择写上，要在碑文上面写到自己的先祖为村庙为村庙的首创建设者，遭到了当时赵全牛、王耀坤、赵忠林、赵忠仁等人的强烈反对。随后，赵建影原先起草好的碑文被作废，村子小学语文老师王彦斌为村庙立碑纪实重新起草了碑文。赵建影十分气氛，觉得村民有点卸磨杀驴的样子，在当时村庙唱戏搭建舞台的时候，与上述几人发生冲突，睡在舞台的下面不走，以示抗议。随后赵全牛、王耀坤、赵忠林等人将与赵建影发生一定的撕扯，几人将赵建影强行抬走，赵建影为此连续 3 年没有过问

[①] 费孝通，《乡土中国》[M]，三联出版社，1985 年，第 63 页。

村子庙会的事情。2008 年底，其弟赵高社当选村支部书记，赵建影又重新回到村子庙会头人总负责人的位置，开始秋后算账。在村子集体事务中与赵全牛、王耀坤、赵忠林等“非暴力不合作”。

第四节 一般村民的算计

2000 年村子移庙重新修建的时候，因为牵扯到土地使用问题，经过村支部书记徐宏彦与村长赵三合的商量与征求 4 个村民小组组长、群众代表的意见，村子里面答应在下一次动地（调整土地）的时候将庙上的地作为公共用地，将占用三位村民的土地补到其他田地的亩数上。这样一来，三位村民可以缓除由于场地少，不方便耕种收割的多方面原因外，而且在下一次土地调整的时候可以与其他田地综合在一起，方便耕种收割等，也解决了村子里面盖庙地方缺的问题。由于是庙上的事情，都认为事情重要，三位村民欣然接受，并且在村子人心目中享有一定的定位，认为给盖庙有贡献。

在修建村庙的时候，全部是村庙义务工，村长赵三合发挥自己泥水匠的手艺，在王庭会的带领下，负责建庙的具体工程建设。王庭会虽然已经 50 多岁，但是在这个问题上一点都不马虎，从砌墙垒砖到房屋瓦房，全程负责，忙碌了一个多月，按照当时的市场劳动力价钱，工资在 3000 元左右，但是他分文不要，只是说自己想给爷（村庙供奉的众神）做点事情。

乡村社会总是夹杂着各种因素，很难就一个事情达成共识。因为牵扯村委会干部换届与村子增加宅基地的经济问题，村子部分村民对移庙有着不同的看法。在访谈到的部分村民中，大约有 15%的认为移庙是前任村干部转移村民视线，掩盖宅基地经济问题的手段。他们通过重新移庙新建的行为，将村宅基地的经济问题全体踢（意思为转嫁）在庙上，即使村子宅基地经济问题事情闹大，上面派人来查，一旦涉及到庙上的问题，上面的人也会不了了之。任何人都不会将这个问题追加到村庙众神的头上，任何人都不会希望村庙众神将这份不恭加到自己的头上，给自己添不必要的麻烦。[①]

在重建村庙期间，先后有两个人主动性的提出要为村庙捐赠，一是当时租赁村委会办公室行医的熊泽旭大夫，二是以前在村子逃难以后出去在街道经商的程刚。熊大夫自 1997 年开始，以每年 2000 元的租金租赁村委会办公室 4 间 10 年，设立诊所在村子里面行医。因为在治疗小儿疫病方面特别拿手，周围的村民都慕名而来，诊所患者比较多。中国人传统的观念一直制约着人们的思想，熊大夫在家庭方面始终感觉存在缺憾：妻子连续生了 4 个女孩，一直没有儿子。当得知重新修建村庙的时候，熊大夫主动找到赵建影，提出自己给修建村庙捐赠 1000 元。这其中的缘由十分的复杂，一来希望送子娘娘保佑自己家庭能够人丁兴旺，为自己添子，二来希望保佑自己的诊所生意兴隆，三来借此机会可以跟村子的新任村干部、村民搞好关系，有利于自己外地人在村子友好、平安的生活。程刚，河南人，系河南黄河发大水，60 年代跟媳妇一起逃到村子里面避难者，后来因为疾病，媳妇去世，葬在村子第二生产队的公坟（公共的墓地）。因为会修理机械，先后在村子里面为村民修架子车、自行车等。改革开放后，便在邻县户县祖庵镇街道租了门面，专门的修理自行车，架子车等，后来发展成集销售家电、五金、维修等多种经营。因为媳妇葬在

[①] 就此问题，在笔者在村子进行调查访谈的时候，部分访谈到的村民给予了笔者大量的帮助。但是由于涉及各种因素，访谈到的村民希望引用材料论述相关问题时，不出现他们任何相关的信息。笔者尊重他们的意愿，因此，该处资料来源未著名准确的访谈个人，而以部分访谈到的村民替代。

村子的公坟，自己老家也没有亲戚朋友了，村子对他来说就相当于故乡，他希望自己死后能够与自己的媳妇葬在一起。因此，村子修建村庙，程刚专门找赵建影提出捐赠 500 元，并多次从自己的五金店拿回各种材料用于修建村庙，并多次宴请村子干部、第二生产队的村民及村民家庭代表，表达自己的愿望。

结束语

人不同于动物之处在于人不仅仅追求物质，而且还在于精神生活的需要，要求一种文化的归属和心灵的皈依。人们通过民间信仰来传达喜怒哀乐，调剂情绪，寄托对生活的美好期望，满足心理需求，特别是面对生活中的种种困难与坎坷，人们也需要一种精神支撑。任何社会行为都是行为者心理行为的外化。同样，民众上述行为也是他们信仰心理的产物，这与马斯洛的由低层到高层的心理发展需要理论也是相吻合的。当我们再仔细深究一下，就可以发现问题的症结所在。如果从信仰能够满足村民家庭和睦、事事顺利等实际生活需要这一角度来解释的话，那显然是顺理成章之事。

在此，民间信仰以其特有的功效使民众找到了精神的寄托、灵魂的家园，抚慰了他们焦虑、骚动、不安的心灵。在此意义上，文化人类学大师马凌诺斯基所言极是：“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。”[①]然而，问题在于他们把一些解决不了的实际生活问题也用信仰来加以解决。比如修建村庙且选择供奉关公为村庙主神，企图借助其威严来解决他们的实际生活安全需要。这表明民间信仰对民众蕴涵特殊的价值和意义，即当普通民众在现实社会生活中自身需要无法得到满足时，他们就借助信仰的“超自然神秘力量”从主观心理上得到某种补偿。而民间信仰以其独特的文化魅力，长期扮演着这样的角色。

格尔茨在研究巴厘岛斗鸡行为的时候指出，“斗鸡只是一个表达的工具，它的功能既不是减缓社会的激情，也不是增强他们，而是以羽毛、血、人群和金钱为媒介来展现他们”。斗鸡实际上是反映人们社会地位关系的舞台。[②]村干部、庙头、乡绅（村民精英）、一般村民以及其他相关人员，他们围绕着村庙所展开的一系列活动的参与或者日常的管理，除了出于信仰庙神的原因外，很显然的也夹杂着一些个人复杂的想法与意念。对于村干部、庙会头人与乡绅来说，除了为供奉村庙众神做一些事情，让自己心理有个安慰，祈求一切顺利，更为重要的是他们可以通过围绕村庙所形成的公益性事业、活动中为村民服务，充分利用好这些展现的机会，在加上他们政治资源、经济上的优势等，在村民心目中赢得权威与尊重；一般的村民，处于这个人情关系的村落生活中，围绕着村庙所发生的事情，他们普遍的处于一种“迎合”的态度，宁可自己在经济上花费一些也不愿意过多的参与其中，不去得罪任何人包括众神；因为各种原因，一些与村子有各种关联的人，怀揣自己的想法参与其中，在这个关系复杂而简单的乡村社会，借助村子的集体活动：修建村庙，承载自己个人的某种愿望愿望。诚如戈夫曼所言，每个人都有一个“面具”，而一旦这个面具被摘掉的话，那么他表现出来的便是最真实的一面，因为他可以解除掩饰给人们带来的不真实。

围绕着村庙与村庙的故事，信仰也不是完全的纯粹，参杂着各种各样的想法与意念，充分的展现了不同人、不同场合下的他们所扮演的角色，也正是这个大千世界中人们生活的一种常态。

[①] [英]马林诺斯基，文化论[M]，费孝通译，华夏出版社，2002 年，第 53 页。
[②] 夏建中，《文化人类学理论学派——文化研究的历史》[M]，中国人民大学出版社，1997 年，第 342 页。

参考文献

中文专著：

1、乌丙安，民俗学原理[M]，辽宁教育出版社，2001 年。

2、余敦康，中国宗教与中国文化（卷二），宗教·哲学·伦理[M]，中国社会科学出版社，2005 年。

3、李文厚，张伟达编著，宗教知识浅谈[M]，宁夏人民出版社,1988 年。

4、郑振满，陈春声主编，民间信仰与社会空间[M]，福建人民出版社，2003 年。

5、费孝通，江村经济——中国农民的生活[M]，商务印刷馆，2001 年。

6、费孝通，乡土中国[M]，三联出版社,1985 年。

7、马西沙，韩秉方著，中国民间宗教史[M]，上海人民出版社，1992 年。

8、王铭铭，非我与我[M]，福建教育出版社，2000 年。

9、王铭铭，社会人类学与中国研究[M]，广西师范大学出版社，2005 年。

10、马书田，中国民间诸神[M]，团结出版社，1997 年。

11、冯天策，信仰：人类的精神家园[M]，济南出版社，2000 年。

12、夏建中，文化人类学理论学派——文化研究的历史[M],中国人民大学出版社，1997 年。

13、郑杭生主编，社会学概论新修（修订本）[M]，中国人民大学出版社，2002 年。

14、徐德明，民间禁忌[M]，广东教育出版社，2003 年。

15、杜继文，佛教史[M]，江苏人民出版社，2006 年。

16、宋景之，清代民间宗教与乡土社会[M]，社会科学文献出版社，2004 年。

17、张建建，冲傩还愿[M]，贵州人民出版社，1997 年。

18、彭兆荣，人类学意识的理论与实践[M]，民族出版社，2007 年。

19、麻国庆，走进他者的世界[M]，学苑出版社，2001 年。

中文译著：

1、[美]克利福德·格尔兹著，纳日碧力戈等译，文化的解释[M]，上海人民出版社，1999 年。

2、[英]维克多·特纳著，刘珩、石毅译，戏剧、场景及隐喻：人类社会的象征性行为[M]，民族出版社，2007 年。

3、[英]特伦斯·霍克斯著，瞿铁鹏译，结构主义和符号学[M]，上海译文出版社，1987 年。

4、[英]埃德蒙·利奇著，卢德平译，文化与交流[M]，华夏出版社，1991 年。

5、[德]阿尔弗雷德·许茨著，霍桂桓译，社会实在问题[M]，华夏出版社，2001 年。

6、[美]乔尔·查弄，社会学与十个大问题[M]，汪丽华译，北京大学出版社，2009 年。

7、梅 多(Meadow,M.J.),卡 霍(Kahoe,R.D.)著，宗教心理学:个人生活中的宗教[M]，陈麟书等译，四川人民出版社，1990 年。

8、[英]约翰·布克(John Bowker)，剑桥插图宗教史[M]，王立新、石梅芳、刘佳译 山东画报出版社，2005 年。

9、[英]菲奥娜·鲍伊，金泽、何其敏译，宗教人类学导论[M]，中国人民大学出版社，2004 年。

10、[法]爱弥尔·涂尔干著,渠敬东编,渠东、汲喆译,《宗教生活的基本形式》[M]，上海人民出版社，1999 年版。
11、[美]杜赞奇:《文化、权力与国家：1900—1942 年的华北农村》[M]，江苏人民出版社，2003 年。
12、[英]乔纳森·特纳著，邱泽奇译，社会学理论的结构[M]，民族出版社，2001 年。
13、[英]J.G.弗雷泽著，徐育新、汪培基、张泽石译，刘魁立审校，金枝[M]，新世界出版社，2006 年。
14、[美]欧文·戈夫曼著，冯钢译，日常生活中的自我呈现[M]，北京大学出版社，2008 年。

论文类：

1、王守恩,《论民间信仰的神灵体系》，世界宗教研究，2009 年第 4 期。
2、张祝平,《民间信仰 60 年嬗变：从断裂到弥合》，福建论坛（人文社会科学版），2009 年第 11 期。
3、陶斯炎、[日]铃木岩弓,《论民间信仰的研究体系》，世界宗教研究，1999 年第 1 期。
4、秦燕、郝保权,《社会转型时期西部农村的庙会组织—以陕北地区为例》，北方民族大学学报，2009 年第 2 期。
5、马宁,《中国西北民间信仰研究综述》，西北民族大学学报（人文社会科学版），2009 年第 4 期。
6、王习明,《对农村民间信仰的几点思考—以关中等地农村老人“朝庙子”现象为例》，中国宗教，2008 年第 1 期。
7、黄彩文,《民间信仰与社会变迁—以双江县一个布朗族村寨的祭竜仪式为例》，云南民族大学学报，2009 年第 4 期。
8、周大鸣、阙岳,《民俗：人类学的视野—以甘肃临潭县端午龙神赛会为研究个案》，民俗研究，2007 年第 2 期。
9、[英]H·斯密斯，从世界的观点透视中国的宗教[J]，国外社会科学，1989 年第 9 期。
10、崔榕，民间信仰的文化意义解读—人类学的视角，湖北民族学院学报（哲学社会科学版），2006 年第 5 期。
11、徐杰舜，汉族民间信仰特征论（上、下），广西民族学院学报（哲学社会科学报），2002 年第 1、2 期。
12、罗彩娟，论汉族民间信仰的功利性，广西民族学院学报（哲学社会科学报），2005 年第 3 期。
13、苏全有、葛风涛，近十年来民间信仰功用问题研究述评，大连大学学报，2009 年第 2 期。
14、陈瑶，试论当代民间信仰的变迁，哈尔滨学院学报，2005 年第 8 期。
15、林国平，关于中国民间信仰的几个问题，民俗研究，2007 年第 1 期。
16、范正义，民间信仰研究的理论反思，东南学术，2007 年第 2 期。
17、岳永逸，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。

学位论文：

1、王晶，社会转型时期中国农民信仰问题研究，东北师范大学 2004 年博士论文。

2、辛灵美，民间信仰与村落生活研究—以井塘村的香社组织为例，山东大学 2005 年硕士论文。

3、李然，传说、庙会与村落生活—以费县龙王堂庙会为例，山东大学 2005 年硕士论文。

4、赵海丽，中国社会转型期民间信仰的流变及价值研究，兰州大学 2007 年硕士论文。

5、杨冰，神灵、庙宇与村落生活：对一个鲁中山村民间信仰的考察，山东大学 2007 年硕士论文。

6、骆建建，归来之神：一个乡村寺庙重建的民族志考察，上海大学 2007 年博士论文。

附件：

1．村子村碑

邮政编码：710403

大水屯村

周至县尚村乡大水屯村村民委员会
一九九三年十月一日

东汉中平二年（公元 185 年），此地是董卓水陆西运长安物资于郿坞之中转屯放处，后继成村，取名水屯。清雍正七年（公元 1729 年），阴雨连绵，水漾如云，取名水云堡。清乾隆一年（公元 1736 年），天降暴雨，白马河泛滥成灾，村东部分庄户迁居村西南，又成一村，遂有大、小水屯之分，此地为大水屯，沿用至今。一九七一年用晋水村，一九八四年建大水屯村。

现有农户 215 户，人口 946 人，土地 1340 亩。

是明大夫赵鹤、知府赵方立、御史赵于奎、大书法家赵涵的故里。

周至县地名委员会

2．颐慧苑记

千民集资落成颐慧苑，明朝赵涵四子赵梦鹫（zhuo,2）书水云堡石匾，王高林存献苑藏一块，王耀辉收贻村清代石鼓门墩做两侧，小筑大色群策众力铭碑记耳。

佰捌元以上者　赵建颖 赵建新 王建峰 王廷会 王印鹏

佰伍元以上者　赵青文 赵建国 王建光 赵勘院 赵佐成 赵保护 赵忠林

佰元以上者　赵党论 赵养选 张义杰 王建斌 王峰民 唐志直 王志荣 赵忠仁 王来坤
王新峰 王廷荣 王建铎 赵俊新 王耀辉 李彦忠 王天鹏 赵巨龙 赵耀斌
王霄峰 赵院林 赵昆芳 赵生斌 赵建业 吉天娃 冯护林 王志义 赵水太
赵兴干 唐养柱 王多午 赵佐峰 赵刁娃 王双峰 赵俊明 赵敦亚

柒拾元以上者　赵来泰 赵明德 王天来 王刚峰 徐宏彦 赵三合 王望望 蔺超林 赵能亚
王瑶瑶 胡文科 蔺收林

伍拾元以上者　赵从合 赵俊德 王彦斌 赵昆芳 王堪车 赵守义 王长峰 赵恒社 赵三保
王位民 赵浩斌 赵追亚 王亚颂 赵生龙 胡科夫 赵碾林 赵养社 赵堪林
蔺串林 赵勃勃 赵党领 王高枕 赵宏建 王康良 王高林 赵撑娃 蔺红林

叁拾元以上者　冯水社 蔺兴社 赵远来 赵军部 赵广洋 赵计斌 巩高武 王志勇 冯世发
冯三茂 赵志芳 赵　大 王仓良 蔺多府 王晓峰 王联国 蔺志平 赵囚民
赵亚娃 赵仓库 王兴伦 王高瑶 赵永茂 王　律 王天英 蔺保林 王仓柱
赵顺怀 王云峰 王永平 赵仓林 赵新民 魏日华 蔺志信 赵养养 王建堂
王毅坤 赵养娃 王党峰 蔺志明 王广良 赵联社 赵哲东 王车车 冯志杰
徐长喜 冯志义 赵熊娃 王超雷 王育民 王兴望 王耀坤 赵海雄 蔺志义
赵亚雷 王党帅 赵崇智 王强性 赵会林 赵马军 唐志彦 蔺广林 王三峰
王甲午 王毅斌 赵俊浪 赵撑院 赵响社 王院院 王管颂 王　建 冯西红
蔺多选 赵亚社 王西领 唐建合 蔺天训

拾伍元以上者　赵联道 王胜午 王喜鸽 唐远周 冯三水 赵社教 蔺佐林 王大兴 王印辉
徐敏会 王兵亮 蔺选选 赵兴龙 冯联养 冯树林 蔺彦铭 赵亚勃 赵毛娃
王堪瑶 王国庆 蔺石选 王孟辉 王二定 胡建建 王罩辉 王端辉 赵育合
蔺党利 冯养养 王广联 王廷选 蔺森林 唐京合

拾叁元以上者　杨报会 杨清会 赵大派 赵改合 贾红军 赵二保 冯乖乖 赵浪浪 徐敏生
王永习 赵养会 唐新合 赵月叶 赵报报 赵青龙 赵社黎 唐修合 张结实
赵党库 王管勃 赵铁钢 王仓房

村　友　起良村 胡家村 粟峪庙
熊则旭 程　刚

大水屯村村民

公元二〇〇一年四月十三日　　立石

农历辛己年三月二十日

3．2009 年 11 月初十日开支明细

1、水泥砖 500 块 120 元
2、水泥 4 袋 70 元
3、十杆纸 43 元
4、碳（煤） 273 元
5、菜 680 元
6、豆腐 92 元
7、经师 540 元
8、压面 23.5 元
9、馍 360 个 80 元
10、修庙款 80 元
11、鞭炮 36 元
12、软延安 3 盒 12 元
13、啤酒 3 瓶 6 元
14、烟味精、调料、厚黄纸 132 元
15、烟插座 77 元
16、土地 100 元
合计：1991.5 元

4．2010 年 3 月 20 日庙会开支明细

1、 买菜 22.3 元
2、 买菜 25 元
3、 买纸 283.4 元
4、 做衣服 55 元
5、 买棉纸 15 元
6、 副食毛巾 29 元
7、 的确良布 3 元
8、 馍 10 元
9、 棉花 19 元
10、辣面 11 元
11、菜油、糖 64.5 元
12、盐、醋、鞭炮 17.5 元
13、窗帘 400 元
14、桌子、运费 95 元
15、铁皮 27 元
16、铁丝 11.5 元
17、挂顶 990 元
18、万贯、往生 36.5 元
19、香蜡纸 50 元
20、买布 137.5 元
21、灯线、灯丝 160 元
22、塑料纸 92 元
23、压面 10 元
24、买纸张 10.5 元
25、买馍 20 元
26、经师 103 元
27、车费 30 元
合计支出：2798 元
收入：183.6 元+1362 元=1545.6 元
三月二十剩余：267 元+400 元=667 元
借：亚全 200 元
吝志义 400 元

5．2011 年春节正月初一庙会村民集资

赵党领	3 元	王永平	2 元	王永习	2 元	吝串林	5 元
王晓峰	5 元	吝收林	5 元	王兴伦	2 元	赵少伟	10 元
吝天训	5 元	唐远州	5 元	王田英	5 元	赵盟亚	5 元
赵天恒	5 元	王兵亮	5 元	王亚超	3 元	赵夏娃	2 元
赵大宝	2 元	王党国	5 元	王峰民	2 元	王管肖	2 元
赵社林	5 元	王亚卜	4 元	赵远来	5 元	王　仑	5 元
王小峰	5 元	张运动	10 元	赵大派	3 元	赵熊娃	2 元
王　律	5 元	赵远涛	5 元	赵卫军	5 元	王亚联	2 元
徐喜娃	5 元	王盟辉	2 元	赵永林	2 元	王春晖	10 元
王瑶瑶	2 元	赵会生	1 元	赵翻身	6 元	赵养社	2 元
吝少波	10 元	徐敏会	2 元	徐党党	2 元	吝宝林	2 元
杨清会	5 元	赵仓廪	10 元	王亚宋	5 元	赵堪院	10 元
王望望	5 元	赵恒新	5 元	王管送	2 元	吝少军	2 元
赵武雷	5 元	赵永旗	2 元	王　飞	10 元	赵三宝	3 元
赵撑院	2 元	赵凯锋	3 元	王育民	2 元	王甲午	2 元
赵胜利	2 元	王少波	10 元	赵刁恒	5 元	王宏波	10 元
赵广阳	2 元	赵伟波	5 元	唐养柱	2 元	吝江波	6 元
吝多廪	5 元	赵榜养	5 元	冯　可	5 元	赵仓库	2 元
赵追亚	2 元	王亚霍	10 元	赵载庭	2 元	赵颖超	5 元
赵亚波	5 元	赵三合	5 元	王多午	5 元	胡建建	1 元
赵亚泉	10 元	冯乖乖	3 元	赵院林	2 元	王天来	3 元
吝光林	5 元	王兴望	2 元	赵房房	5 元	冯志杰	5 元
冯山水	2 元	赵俊浪	1 元	王护印	5 元	赵撑来	1 元
王朝雷	2 元	赵养峰	2 元	王强兴	5 元	赵树茂	1 元
王龙龙	5 元	王仓柱	5 元	徐敏生	5 元	赵　强	2 元
王长峰	5 元	赵兴干	2 元	赵水太	2 元	王　倍	6 元
赵超林	5 元	吝少勇	5 元	王建辉	3 元	王东东	2 元
赵浩斌	2 元	赵三层	2 元	赵联道	2 元	王勘娃	3 元
王西领	2 元	负亚辉	1 元	王引来	1 元	赵佐峰	10 元
赵亚雷	3 元	赵联社	5 元	王英辉	3 元	王广辉	5 元

合计 640 元

6．访谈对象基本情况一览表

序号	姓名	性别	年龄	身份	备注
1	赵生龙	男	79	农民	1983 年至 1991 年期间任村党支部书记
2	王志义	男	74	农民	1993 至 1996 年担任庙会头
3	赵建影	男	69	工人	2000 年建村庙修期间的负责人
4	赵三和	男	47	农民	1999 年至 2003 年担任村委会主任
5	王高民	男	57	农民	村子里面的兽医
6	赵保护	男	50	电工	2003 底年至 2009 年担任村党支部书记
7	王霄峰	男	55	农民	2003 年底至 2009 年担任村委会主任
8	赵高社	男	54	农民	2009 年底至今担任村党支部书记
9	赵普恒	男	39	农民	2009 年底至今担任村委会主任
10	赵品合	男	56	农民	木匠，2009 年 11 月负责村庙内部装修
11	赵胜利	男	28	农民	赵品合儿子，2009 年 11 月负责村庙内部装修
12	王印鹏	男	57	农民	2000 年修建村庙时第一生产队负责人
13	冯护林	男	38	农民	2000 年修建村庙时第二生产队负责人
14	唐志直	男	73	教师	
15	赵勘院	男	48	农民	
16	吝红林	男	51	农民	
17	王高峰	男	56	农民	
18	王晓峰	男	53	农民	
19	王刚峰	男	52	农民	
20	王耀坤	男	50	农民	
21	王宽娃	男	56	农民	
22	赵廪廪	男	49	农民	
23	王耀辉	男	54	农民	
24	王党帅	男	33	农民	
25	杨竹梅	女	55	农民	从 2000 年开始负责管理村庙钥匙
26	胡笑梅	女	51	农民	
27	李晓霞	女	52	农民	
28	张秋梅	女	39	农民	
29	胡晓莉	女	53	农民	
30	厍小利	女	40	农民	
31	张普娥	女	39	农民	
32	赵飞鸽	女	43	教师	
33	赵颖菊	女	39	教师	

致 谢

论文从构思到田野调研，再到动笔成稿，凝聚着我非常的心血与希望，也深知毕业论文的份量，希望用一篇优秀的毕业论文为自己研究生学习画上一个圆满的句号。

任时光飞逝，三年时光转瞬即逝，无不凝聚着老师的辛勤培养。首先，我要感谢我的导师孙振玉教授，从入门指导，一次次手把手的教授，更是借助这样的机会，从第一次参加区域性学术会议乃至第十六届世界人类学民族学大会，让我逐渐的入门，乃至后来陆续的发表两篇学术论文，无不浸透着他的心血，三年中学业上一点一滴的成长都离不开他的栽培与教导。孙老师渊博的学识、严谨的学品和敬业乐道、孜孜不倦的精神，无不让人敬佩而以之为榜样。

此外，我还要感谢李德宽教授、苏东海教授、梁向明教授、赵慧研究员对我的帮助和指导，在他们教授过的各门功课中，除了汲取专业知识的养分，更时刻感受到其严谨的治学态度，他们的谆谆教诲和为人师表都让我受益良多。

此外，感谢我的家人，感谢我的父母亲，他们含辛茹苦的抚养着我们兄妹三人，并且让我们兄妹三人都接受了高等教育，更为重要的是在我最艰难的时间给予我最大的支持，让我坚定信心完成了硕士阶段的学习，是他们的支持与关爱，让我可以专心顺利的完成学业！

感谢所有关心和帮助过我的所有老师、朋友、同学！感谢朴实善良的村民们，谢谢你们！

个人简介及论文发表情况

王春晖，男，1983 年 10 月生，陕西西安人。2003 年 9 月进入宁夏大学政法学院学习，2006 年 10 月入选团中央中国青年志愿者扶贫接力计划第九届安捷伦研究生支教团，保送到宁夏大学人文学院民族学专业，并担任宁夏大学第五届研究生支教团队长。2007 年 9 月至 2008 年 6 月按照团中央统一安排，在宁夏泾源县民族职业中学任教。2008 年 9 月返校学习。

一、个人主持课题情况：

1、宁夏大学第五届“挑战杯”学生课外学术科技作品竞赛重点资助项目，宁南山区“母亲水窖”工程实施效益分析，人民币 2000 元，2006 年 11 月——2007 年 6 月；

2、宁夏大学首届学生科技创新作品竞赛重点资助项目，宁夏大学本科生导师制实施情况调查，人民币 1000 元，2008 年 2 月——2008 年 12 月；

3、宁夏大学 2008 年暑期社会实践校级一般项目，西部民族地区中等职业教育发展情况与思考，人民币 500 元，2008 年 7 月——2008 年 8 月；

4、宁夏大学 2009 年暑期社会实践校级重点项目，宗教在构建和谐社会中的作用，人民币 1000 元，2009 年 7 月——2009 年 8 月。

二、参与课题情况：

宁夏大学首届学生科技创新作品竞赛二等资助项目，宁南山区民族地区农家乐旅游模式综合效应分析—以宁夏泾源县泾河源镇冶家村为例，人民币 800 元，08 年 2 月 08 年 12 月

三、学术实践活动：

1、2009 年 7 月 1 日至 7 月 20 日，参加有吉首大学举办的福特基金 RLER 项目第三期培训班，并参与其中 10 天时间的社会调查；

2、2009 年 7 月 21 日至 8 月 13 日参加云南大学举办的人类学民族学暑期学校，参加第十六届世界人类学民族学大会，参加到盈江县的社会实践调查，并担任调查小组的组长，先后策划与当地村民的联欢晚会，个人主持编写两期调查小组工作简报；参观考察玉溪师范学院湄公河次区域民族民间文化传习馆。

3、2009 年 10 月 3 日至 10 月 6 日参加西安交通大学实证社会科学研究所成立典礼暨“关系社会学”国际学术研讨会；参会论文《社会变迁中民族文化保护的创新实践——以玉溪师范学院湄公河次区域民族民间文化传习馆为例》入选会议论文集，并作分论坛主题报告。

四、发表论文情况：

1、《社会变迁中民族文化保护的创新实践——以玉溪师范学院湄公河次区域民族民间文化传习馆为例》　　玉溪师范学院学报　　2009 年第 11 期

2、《民族地区电子政务的发展现状与思考——以宁夏为例》　　银川市委党校学校　2010 年第 3 期

五、论文获奖情况：

1、《宁南山区“母亲水窖”工程实施效益分析》荣获第五届“挑战杯”全区大学生课外学术科技作品竞赛一等奖；第五届“挑战杯”宁夏大学学生课外学术科技作品竞赛特等奖；

2、《社会变迁中傣族水文化分析——以盈江县官纯寨为例》荣获宁夏大学人文学院第五届博学杯学术论文二等奖。