

摘要

近现代的中国没有形成属于市民社会的公共领域，传统社会中的士绅是连接国家与地方社会的能动阶层，通过操弄宗教符号与意义来达成国家与民众互动的交接点。寺庙在此承载了帝国的权威与士绅和村民之间的交流，从而形成了公共空间的雏形。建国后国家计划经济等要素的影响以及国家力量的强调，使得国家权威替换了士绅阶级当初所承接的国家、民众间的关系。

20 世纪 80 年代以后，国家权力开始退出公众生活，市场理性的渗透、政治全能主义格局的改变使得人们主体性意识复苏，村民开始积极对村落社会的团结进行反思和意义寻找，在寻找过程中产生了群己之间的认同差异和认同危机。重建寺庙的出现，是中原农村人民的盲目寻找中出现的一丝曙光，依托于宗教信仰的寺庙更贴近民众的生活，更能承接自身的理解，安慰自身的慌乱与意义寻求。重建的寺庙作为一种文化及信仰传递的空间，成为了重塑的“公共空间”的表现形式。

从公民社会的公共领域到乡村社会的公共空间，这层空间的重点在于保持可供自由来往的场所。寺庙中的公共参与与空间设置，面对所有民众开放，将不同地域、不同领域的民众待在一起成为了可能。政府与民众共同制造的寺庙空间，加之于寺庙空间内自由流动的人群和公开的交流方式，使得寺庙作为乡村公共空间的可能性得以强调。本文运用人类学田野研究方法，对中原地区乡村一座重建寺庙进行参与观察，结合深度访谈和文献搜集，在此基础上分析重建寺庙作为公共空间在当今乡村社会生活中的意义，这层意义主要表现为以下几个方面：

一、重塑寺庙历史的当下意义。包括庙宇历史叙事中的国家权威叙述，庙宇历史的近代政策变更与民众本地色彩的抵抗与妥协，文化资本的捐赠与村落自身的身份认同。

二、宗教信仰重塑的文化意义。现代化影响下的乡民，自觉或无意的寻找一种价值归属与认同。人们的认知和对村落文化的理解，架构在寺庙与宗教的形体上进行表述，这层表述不单是宗教意义的表述，更重要的意义在于包罗整个村落的文化权力网络。

三、寺庙空间的文化意义。寺庙公共空间中的交流通过两种形式来表达，一种为物理空间的展现，包括建筑空间中承载的神圣的力量、帝国的权威、国家宣传与民众交流。另一种为村落空间的意义交流，重建的寺庙空间处于村落空间中经济、宗教、文化的一个核心位置，与此同时，经济、宗教以及文化也借助寺庙空间向四周辐射延伸。

四、重建庙会中的基层政府与民众交流。当地寺庙重建后，庙会活动是组织宗教活动与市场经济活动的主要参与形式，包含了农村社群的组织化行为规则。尽管从表面上脱离了政府的操作，内隐的政府力量仍是统筹整个庙会的核心力量。与此同时，国家也承认了村民原有的组织原则，代表国家的乡镇政府是具体行为实施的操作员和监督员。民众在基层政府的行为中处于被动的地位，利益与喜好的表达只能在民众内部的交流范围内，上达不到基层政府，也不能做出任何改变。

关键词 公共空间，重建寺庙，乡村社会，宗教，国家

ABSTRACT

There isn't any kind of public sphere which is part of a civil society ever brought into being in modern China. In a traditional society, the gentries functioned as the agent class between the state and the local society by manipulating religious symbols and their implications to lubricate joint of the interactions between the state and its people. Temples were where the imperial authority, the gentries and the villagers communicate which thereby were allowed to take on the shape of a premature public domain. Due to the impact of the national planned economy and the stress of state power, the state authority replaced the gentry class to reconcile between the state and the public after the PRC was founded.

After the 1980s, the state authority started to fade out from people's life. The subjectivity of the public is awakened as a result of the infiltration of market rationality and the change in a political totalitarianism structure. The villagers began to actively engage in the reflection upon and meaning seeking for the unity of rural society during which identity difference and identity crisis occurred. The reconstruction of the temples is a light that shines through the blind search of the central Chinese villagers which roots in the belief that a temple resides on religious faith would not only maintain a closer connection with the daily life of the commons, but also console people's panic and confusion, and explain the meaning of life. By offering space for the culture and faith relay, those reconstructed temples become a manifestation of the reformed public domain.

Be it the public domain of a civil society or the public space in a rural society, the crux of such places is to spare and maintain certain room for free contacts. The public involvement and the space set in those temples in addition to the fact that they are open to all citizens and villagers makes holding people from different regions and various fields possible. The likelihood of temples to function as the village public domain is strengthened since they are jointly built by the government and the public and free mobility and open communication are allowed inside those temples. Anthropological fieldwork method is employed in this paper to engage in the participating observation process of a reconstructed village temple in central China. Combined with the methods of in-depth interview and document research, the role reconstructed temples playing as public domain in today's rural society is analyzed on that basis and the results are mainly in the following aspects:

First of all, there is contemporary significance in the reconstruction of temple history, which includes the elaboration of the role state

authority played in the historical narration of temples, and national resistance and compromise, as well as the donation of cultural capital and the self-identity of the villages.

Secondly, the cultural significance behind the reconstruction of religious belief is demonstrated. Village men influenced by modernity are searching for moral belonging and identity consciously or subconsciously. People's perception and their understanding of village culture are expressed through religion or temples. This is important not only in a religious sense but also in a sense that it displayed the nexus of cultural power of the whole village.

Thirdly, temple space has cultural significance as well. The communication inside the public domain created by those temple is carried out in two ways, either through the physical space and setup to interact with the villagers which includes the holy power, the imperial authority, the state publicity inside the architectural space or through the spiritual communication of rural spaces, which is to say that as the reconstructed temples are in the center of the village economy, religion and culture space, these three fields get to extend their influences via the temples.

Fourthly, by reviving the tradition of temple fairs, the communication channel between the grassroots government and its people is restored. After the temples are reconstructed, temple fairs are bound to be brought back to life as it is a major way to conduct religious events and market economy activities which contains the organizational behavioral rules of the rural group. Although it may seem that temple fairs is separated from government operation, internal and invisible governmental power still acts as the core of the overall planning of those temple fairs. Meanwhile, since the state has recognized some of the original organizational principles of the villagers, township government which represents state authority at grass root level would be fulfilling the role of operator and supervisor of those concrete actions. People are left in a passive position as a result of those government conducts. They can only share their interests and likings inside the villagers' communication circle. As those opinions fail to reach to the township government, there is no room for any adjustment or improvement.

KEY WORDS public space, reconstructed temple, rural society, religion nation

目录

摘 要.....	I
ABSTRACT.....	III
第一章 导论.....	1
第一节 研究缘起.....	1
第二节 相关研究的进展.....	2
一、信仰与公共空间：寺庙重建中的国家与民众.....	3
二、寺庙重建与现代化关系.....	6
第三节 调查地概况.....	7
第四节 研究方法与研究过程.....	9
第二章 历史与现时：重建寺庙的民族志.....	11
第一节 寺庙传说.....	11
第二节 寺庙的今日与昨日：重建寺庙的过程.....	13
第三节 庙会当日的田野经历.....	18
第四节 寺庙中的人：僧侣，信众，普通人士.....	22
第三章 国家与民众的“公共空间”：寺庙作为公共空间的探讨.....	26
第一节 公共空间与公共领域.....	26
第二节 民间宗教作为传统社会公共空间的沟通.....	28
第三节 重建寺庙作为乡村公共空间再重塑的要素和特征.....	30
第四章 当今乡村社会生活中的民间寺庙重建.....	33
第一节 重塑历史的当下意义.....	33
第二节 宗教信仰重塑的文化意义.....	35
第三节 寺庙空间的文化意义.....	38
第四节 重建庙会中的基层政府与民众交流.....	40
第五章 结语.....	43

第一章 导论

第一节 研究缘起

社会公共空间的研究来源于哈贝马斯关于公共领域的讨论,哈贝马斯将公共领域定义为向所有公民开放的,可以容纳公民自由地表达和公开他们意见的场所。这种公共领域位于国家权威与私人领域之间,作为一种非官方的社会公共空间而存在。主要存在于传媒区域、社团、群体聚会场所、以及各种为公众提供的开放型空间,如咖啡馆、剧院等等,目的是形成公共舆论、体现公共理性精神的政治空间。

众所周知,现当代中国社会并未形成一个完全的公民社会。现代中国社会公共空间的提出在全能型国家力量的退出之后,社会原有的固定网络被打破,民众与国家间的交流更多地被提到台前。现当代社会人口的急速流动带来了社交网络的一个新的变更,原有的固定化、场域化的交往空间在社会流动中不断变更、演化,甚至连原本封闭、固定的农村社群网络也呈现出一种流动的、半开放式的公共场域,这种交流空间也就是本文中所要探讨的乡村社会公共空间,它的呈现形式也是多样化的,如特定区域的乡村茶馆、乡村庙会生活等。

自汉地佛教传入广大中原农村地区,寺庙便承载了传达和表征国家力量的空间存在,近现代中乡绅作为联系国家与民众桥梁,也更多地利用了宗教力量和寺庙空间。寺庙作为乡民宗教信仰的承载地,延续着人们对于历史的记事,强化着人们的信仰。全能型国家的介入使得这层寺庙空间化为乌有,直上直下的国家人民间联系彻底瓦解了社会公共空间的存在。然而改革开放后,国家力量的退居幕后,寺庙的重新修复,使得这层公共空间重新被塑造。

寺庙的重建是在当地政府和宗教精英的共同促进下进行的,这种政府参与的形式不可避免的带有国家的印痕。“统治阶级总是能够把对自己有利的对社会世界表征强加为唯一正确的、不言而喻的常识,并在对这一表征的维护时再生产自己统治的合法性”¹。在接下来的发展中,政府与国家力量的退场并不是如表面意义的全部遗失,而是退化为在内在意义上的影响。这种形式使得寺庙成为自行发展的一种模式,表征意义上的政治退场促成了宗教意义的进一步延伸,依托政治体制上发展的寺庙变为依托宗教意义发展的寺庙。

现如今的寺庙,呈现出当代情景下的意义延伸,经济化、商业化以及信众个人的功利化等的影响,使得现今的宗教生活形式呈现出以往不同的场面:宗教的

¹ 朱国华. 权力的文化逻辑. 上海: 三联书店, 2004. 187 页.

教义逐渐呈现出明显的解构、肤浅、碎片化与对宏大叙事的质疑等时代特征；宗教主体、宗教形式、教堂与神职人员所载附的多元化、复杂化、多样性等鲜明特征，使得原有的宗教面貌和宗教定义随着现代社会语境逐渐发生变异；现代社会的大部分人已经抛弃精神建构的需要，转向其它的途径获得自我满足感，虽然还有大多数人栖身于传统的心灵属地，但它已经成为全然一新、非传统的娱乐、商业和政治场所²。

再重塑的公共空间更多的承载了国家、民众间暗喻性的互动与交流，这层场域与原有的固定人群、固定生活、定期性的交流并不相同，而是呈现出多样的流动性的特征。本文在研究当地社会寺庙的重建历史中，观察并分析当地人在重建寺庙中与外界以及内部进行交流互动的过程，同时如何将宗教作为一种文化工具进行乡村整合，在此层次上解析当地重建寺庙被重塑为当地乡村社会公共空间的意义。

本文从现代宗教复兴中寺庙重建来探讨村镇一级村民公共生活空间的演变，这层演变与社会的发展是息息相关的，同时也反映了宗教与国家、社会之间的联系。在此基础上，回溯现代寺庙重建和乡村社会公共空间的重塑过往并探究其今后的发展，在宗教复兴的角度上探讨国家民众间关系，则是本文期望达到的目标。

第二节 相关研究的进展

宗教复兴或寺庙重建近年来成为国内外学者研究的一个新兴内容，相关研究开始呈现出丰富的趋势：1. 从意识形态出发，以“无神论”批判“寺庙重建”中“封建迷信的死灰复燃”，主要包括科学的“无神论”与宗教的“有神论”的抗争、国家政策的相关注解和党政建设等；2. 从寺庙管理和教规形式等宗教学角度出发，描述并探讨当下寺庙重建的现象及意义；3. 从经济学意义上出发，将“寺庙重建”视为一种“文化搭台、经济唱戏”的手段，从开发宗教、寺庙旅游形式来探讨；4. 从人类学角度出发，关注“寺庙重建”中所蕴涵的文化意义和社会变迁，探讨寺庙与社区记忆、文化资本、地方传统、国家权力的关系³。这些学者从不同学科和研究角度对于寺庙重建、宗教复兴进行了探讨，而在本文中，笔者结合本文所要探讨的主旨与研究内容通过以下两个方面来对前人研究进行综述，这些研究中有些并不是讨论与寺庙重建和宗教复兴的主题，但是其意义和研究方法也是笔者希望在论文中借鉴的内容。

² 刘燕. 后现代宗教认同的“衰微”与“蜕变”：媒介技术层面的质疑与反思. 新闻大学, 2009, 3.

³ 骆建建. 归来之神——一个乡村寺庙重建的民族志调查:[上海大学博士论文]上海: 上海大学, 2005.

一、信仰与公共空间：寺庙重建中的国家与民众

正如笔者在前文中所提出的当地寺庙重建的经历，笔者认为当地的寺庙在重建之初，国家、政府的权力力量占了主导作用，而在寺庙接下来的发展中，地方性的文化以及当地民众的力量开始凸现，而此时国家的权力力量并没有完全退场，而是以一种“幕后”的形式影响着寺庙以及宗教。因此，在前人研究中，笔者主要对学者对于寺庙中国国家权力与地方性、民众力量之间的关系来进行梳理，来对这两种力量在寺庙重建历史过程中的作用进行分析。

王斯福在《帝国的隐喻》⁴一书中提出，在帝国统治的时期，地域统治不是政府的与中央集权的行政，其中嵌入了地方感和历史，是一种对鬼的命令和控制的多元中心的组织。他在《克里斯马理论与某些华人生活史的事例》中提出，地方崇拜的复兴是一种对地方认同感的深邃的宣言，这里有着其自己的神话与历史，有着相对于国家的神话和行政以及集体式政府制度的自主性。

杜赞奇《文化、权力与国家》一书中认为关帝形象的变迁是在国家行为控制下的有序转变，这种转变包含了帝国的映射以及利益，帝国的封号会增强诸神的神力同时帝国也在利用这种神力⁵。精英阶层为满足这种官方形象的刻画，也在将这种神话传说重新定位为与官方相关的版本。其在《刻划标志》一文中认为神话和形象会随着时间改变，但新的解释并没有完全消除旧的解释，而是被“写上去”，以使重要的东西延续下来，以确保文化广泛的一致性以及政治的合法性。这种宗教形象的建构在维持帝国晚期国家权威中起了重要作用⁶。

詹姆斯·沃森的论文《神的标准》中以中国南方有名的神天后（妈祖）起源，历史演变，探讨中国“精英”文化与“民众”文化间的关系，主要探讨帝国国家和文化精英接受并塑造像天后这样神的形象而有意识作出的努力。这一变化“没有国家的干预和鼓励是不可能完成的”，“国家鼓励的是标志而不是信仰”，因此众人可以对神有着不同的解释⁷。

彭慕兰认为，在共生体中国家、地方精英和普通人的宗教活动都围绕着一个特定的神会合在一起，当这一个共生体开始形成后就裂变为分散且经常互相争执的部分，性别和性的问题起了重要作用。她在对泰山女神分析中认为“淫教”处于帝国国家“正”，“邪”两教的分野中，国家和地方精英对其有着密切的重视，

⁴ 王斯福. 帝国的隐喻——中国民间宗教（赵旭东译）. 南京：江苏人民出版社，2011.

⁵ 杜赞奇. 文化、权力及国家——1900—1942年的华北农村（王福明译）. 南京：江苏人民出版社，1996.

⁶ 杜赞奇. 刻划标志：中国战神关帝的神话（陈仲丹译）. 见韦思谛编. 中国大众宗教. 南京：江苏人民出版社，2006.

⁷ 詹姆斯·沃森. 神的标准：在中国南方沿海地区对崇拜天后的鼓励（陈仲丹译）. 见韦思谛编. 中国大众宗教. 南京：江苏人民出版社，2006.

然而这种模糊的边界余地也使其有了与正规宗教所不同的魔力⁸。

王铭铭在福建安溪调查了当地村民们重建的 20 世纪中期被拆除的“龙镇宫”，王铭铭认为“龙镇宫”、家族祠堂、年度庆典构成了当地象征秩序的主体部分，即构成了神、祖先、鬼三位一体的家族—社区空间符号。这种复兴的最大意义就在于反思“现代化的主导意识形态”、反思带有偏见性的“文化遗产”概念，同时反映了社会人类学研究者长期关注的“晚期中华帝国”民间传统。⁹

高丙中在对 1983 年重新举办的河北赵县范庄龙牌会研究时提出“民间文化的热心人有时可以绕过国家力量，但有时不得不主动地面对国家力量，其中有效方式就是使自己合法化”，“龙牌会的组织者通过意义的认同和认同的再生产，使自己的信仰活动由原本可能完全不被外部世界接受，变成了大家很难拒绝在政治上承认其正确性的东西。”¹⁰国家在特定的社会背景之下可能会运用暴力手段或者自己的象征符号摧毁、替代寺庙及民间仪式，另外国家也有可能利用寺庙及其象征符号服务于经济建设或政治管理，从而给民间仪式一定的复兴演变的社会空间。综合起来，传统的复兴是国家和地方社会之间的相互承认、相互融合乃至共谋。

景军在对大川孔庙复兴的研究时认为，这一革新活动是一个动力十足的过程，是当地集体对传统社区生活的记忆遭到压制以前进行的复兴或重建的努力¹¹。大川人在重建寺庙过程中回顾了寺庙的历史，他们不断地努力促成大川的新孔庙成为一个综合的公开敬仰中国文化奠基者的场所¹²。高丙中与景军认为这样做的目的是为了寻求民间宗教活动在现代社会中的合法性，保证民间的庙宇管理者（或庙会组织）自身的安全。

郭于华在陕北驢村寺庙重建的调查中发现，近半个世纪以来，国家仪式对社区仪式进行了一个取代，革命仪式形态对地方性话语进行了一个取代；而改革开放以后，国家力量在一定程度上有所弱化与撤退，乡土社会的生活逻辑正在复归和再建构。¹³

周越在关于“文革”后陕北龙王沟对黑龙大王朝拜复苏的研究中认为当代中国社区宗教传统的复苏有三大原因：1. 朝拜及其仪式支持请客及互相帮助等传统

⁸ 彭慕兰. 泰山女神信仰中的权利、性别与多元文化(陈仲丹译). 见韦思谛编. 中国大众宗教. 南京: 江苏人民出版社, 2006.

⁹ 王铭铭. 溪村家族. 贵阳: 贵州人民出版社, 2004.

¹⁰ 高丙中. 民间的仪式与国家的在场. 北京: 北京大学学报, 2001. 1.

¹¹ 景军. 记忆中的庙宇——一个中国村落中的历史、权力与道德. 斯坦福: 斯坦福大学出版社, 1996.

¹² 景军. 知识、组织与象征资本——中国北方两座孔庙之田野研究. 见杨念群编. 空间、记忆与社会转型: “新社会史”研究论文精选集. 上海: 上海人民出版社, 2001. 349—386

¹³ 郭于华. 仪式与社会变迁. 北京: 社会科学文献出版社, 1998.

价值观,以及它们与根深蒂固的农民组织之间的联系;2.地方精英们利用寺庙和寺庙组织,把它们当作重要的政治、经济及符号资源,并与政府协商把地方传统合法化;3.中央政府把一些权力下放给地方政府,使地方政府有机会调控地方宗教活动甚至从中受益,因此催生新式的政府—社会互动关系¹⁴。

赵旭东在《权力与公正》一书中分析20世纪80年代以后民间宗教的复兴,一方面表现了寺庙在当地人生活中的实际功用,另一方面反映了国家力量在乡村一元化支配格局的转变。

吕俊彪在对海村京族人的哈节仪式过程研究中发现,当地仪式中有大量国家符号的植入现象。他认为民间仪式中国家符号的出现,既是国家意识向民间渗透的结果,也体现了民间力量试图征用国家权力来整合族群内外部关系的努力¹⁵。

刘俊起认为盘古庙重建过程中附祀神的转变,其原因是一种地方政府官员以及精英人士‘文字中心主义’的表现,将地方性的附祀神上升到国家神的程度,同时满足地方政府经济利益,将“盘古文化”当做吸引游客和投资的“招牌”以发展地方经济的企图,利用全国范围内传播的“盘古文化”来影响外地人对本地的印象¹⁶。

刘晓春认为1988年以来重建的“白石仙”庙及其信仰已经走向世俗化,寺庙的兴衰演变与家族、社区、的经济、文化资源之间有着密切关系。当地寺庙的复兴与再造其实是国家权力、民间精英与权威、民众生活动力等各种因素互动与共谋的复杂的历史过程¹⁷。

岳永逸提出在村落中生活的人们常常在不自觉中接受大历史的表述及其传播的思想,受到大历史的潜移默化并自觉地皈依到大历史的叙述之中。¹⁸郑威,余秀忠以客家围屋为文本叙事的人类学分析中,认为它是社会历史大背景下的叙事产物,特别在所谓后现代叙事中,客家围屋已经成为一种包含更多复杂成分的社会化符号。对某一种社会知识和行为的刻意强调或重复本身就成为了历史再生生产的一部分。它既是历史的,也是真实的¹⁹。

在以上学者的研究中,认为地域性的宗教或者宗教复兴过程中,宗教的形式与变迁不可避免的受到了国家权力的影响,然而,民众、地域性文化的影响也是

¹⁴ 周越. 不可思议的回应——在当代中国从事社区宗教. 斯坦福: 斯坦福大学出版社, 2006.

¹⁵ 吕俊彪. 民间仪式与国家权力的征用——以海村哈节仪式为例. 广西民族学院学报, 2005, 5.

¹⁶ 刘俊起. 从民间杂神到三皇五帝——论盘古庙重建过程中附祀神的转变. 民俗研究, 2005, 1.

¹⁷ 刘晓春. 仪式与象征的秩序. 北京: 商务印书馆, 2003.

¹⁸ 岳永逸. 天桥街头艺人的身份建构与获得. 北京档案史料, 2002, 1.

¹⁹ 郑威, 余秀忠. 围屋化: 族群历史记忆的社会化叙事——广西贺州客家围屋作为叙事文本的文学人类学分析. 广西民族研究, 2008, 1

不可忽略的部分。这中互动不仅仅表现在宗教形式上，也体现在庙宇历史叙事以及当地神的历史叙事之中。无论是杜赞奇对于“关帝信仰”历史的分析，或者是詹姆斯·沃森对于“妈祖”叙事方式的探讨，无一不体现了历史过程中，国家权威力量的承认与个人群体的解释之间的补充与冲突。当代民间信仰的复苏在国家与民众的互动层面上学者已经进行了细致的描述以及详细的分析。然而，在本文中，笔者所要分析的层次不仅仅是这层互动，而是将民间信仰复苏置于公共空间的层次上进行考虑和分析。在这层意义上，信仰的重塑不仅仅在于宗教因素的考量，更多的涉及与当代社会结构的转变，村民价值行为的转变以及市场经济所带来的影响。寺庙的重建并不仅仅在于民间信仰或是村民信仰的简单复兴，而是一种新的价值观与空间场域的塑造。

二、寺庙重建与现代化关系

现代社会结构的转变使得中国以往的“主流意识形态”及其“主导思想”遭受前所未有的冲击，中国的宗教重构正在形成。宗教现代性的研究主要包括在意识形态上看宗教与政治、在权力主体上宗教与政权关系、在社会具体事务上看宗教社会团体与政府行政机构关系。宗教原有固定化、建构化的方式发生转变，呈现非建构化发展，甚至影响到当地文化、企业生活中²⁰。相比于传统宗教的自然伦理观念、认知、整合功能，现代化下的宗教呈现出与以往不同的趋势。

李亦园认为，台湾民间信仰的功利现实发展呈现出新的现象：1. 宗教群体意义的减弱，满足个人现实需要的现象相对增强。2. 供奉神灵数目的无线增加扩大，表现有益于我者即可信的态度。3. 依赖机运、赌注投机、金钱游戏的风气盛行。这些现象与工商社会兴起相关，使得宗教原有社群伦理层面转而表现为强调超自然灵力的依赖。

当代企业行为与宗教观念的表现为，宗教观念中的“和谐”思想与企业中“人际关系和谐”，宗教中的“缘”与当代人际关系中的“缘分”的观念，企业中的“风水观念”与“运势观念”，在社会变迁发生需要时，抽象的宇宙观与生活原则转化为现实功利的行为，在日常生活以及企业经营商发生相当重大的作用²¹。

黄光国认为，儒家伦理、社会取向和集体主义等等抽象层次甚高的概念，是透过一套由人情、关系、面子和“报”所构成的社会机制，对中国人的社会行为

²⁰ 卓新平. 当代中国社会变迁与宗教重构. 见中国统一战线理论研究会民族宗教理论甘肃研究基地编. 当代中国民族问题研究(三). 甘肃: 中国统一战线理论研究会民族宗教理论甘肃研究基地, 2010.

²¹ 李亦园. 宗教与神话. 桂林: 广西师范大学出版社, 2004. 76 页.

产生实际的影响²²。

金耀基在《东亚经济发展的文化诠释》中提出,资本主义在香港的发展,是被一种转化了的儒学观念和思想所提供的文化条件推动的,被称为“工具性的理性传统主义”,是市民在日常生活中所依循的儒家信念和价值观念。

李丰楙通过在台北地区的广泛调查,注意到了当地寺庙运作上出现企业化经营的趋向,新兴企业家承担寺庙主要职务,有些寺庙甚至与民俗博物馆相结合,逐步成为一个地方性的休闲中心。²³Jordan认为台湾宗教发展的最直接动力是媒体的普及和交通的便利²⁴。

“世俗化乃是世界祛魅或理性化的过程,这一漫长的过程既导致宗教象征、思想、实践和制度的社会重要性的贬值乃至丧失,使得社会生活的诸多领域逐渐摆脱宗教的影响,从而产生结构性的社会变化,也导致宗教本身或者不得不适应世俗的价值,或者仅退回到私人的精神生活领域,更导致个体心性结构中的宗教性的衰退。”²⁵现代化下的宗教所呈现出的多面化的趋势,不仅在于宗教为适应现代化的影响下的转变,也在于社区现代化发展中宗教因素的渗透。笔者在此次调查中,试图通过宗教世俗化的影响来阐释现代宗教的转变,这种转变表现为各种方面,包括寺庙旅游化,庙会商业化,信众世俗化与功利化等,这种转变与作为新型公共空间的寺庙的作用是密不可分的,我们在寺庙今后的发展分析中也会看到这方面的转变。

第三节 调查地概况

本次调查选取河南省黑龙镇乡的一座重修的寺庙“普化讲寺”为调查点。黑龙镇地处豫鄂两省交界处,北纬31.68,东经113.21。东部为浅山丘陵,西部为冲积平原,豫S240线穿境而过,北距县城25公里,南距湖北枣阳45公里,总面积117.7平方公里。下辖22个行政村,118个自然村,267个村民小组,5.2万人,耕地91359亩,近年内,外出打工人口流动频繁²⁶。

黑龙镇历史悠久。其地名就有一段美丽的传说:相传古代有一条黑龙盘踞在此,除暴安良,逢旱施雨,为民造福,至今在镇南还有一潭汪汪的泉水。纯朴勤劳的当地人民,为表答谢之意,便把这里命名为黑龙镇。发山普化寺位于镇东北

²² 黄光国. 儒家思想与东亚现代化. 台湾: 巨流出版社, 1988. 87 页.

²³ 李丰楙. 台北寺庙信仰习俗与社区文化. 见佛光文教基金会主编. 当代台湾的社会与宗教. 台湾: 佛光文教基金会, 1996.

²⁴ Jordan, Culture Changes in Postwar Taiwan and the Impact on Practice of Popular Religion. Westview Press. 1994.

²⁵ 孙尚扬著. 宗教社会学. 北京: 北京大学出版社, 2001. 33 页.

²⁶ <http://www.agri.com.cn/town/411328105000.htm>

角，始建于元朝，鼎盛于明清。于1992年在政府和宗教界人士和普通民众的共同捐助下重新恢复，修建后逐渐成为当地的一个宗教信仰重要场所以及旅游景点。修建历时6年多，如今有各殿堂60余间，占地约20余亩，房屋150余间，山顶建有“佛祖殿”、“大雄宝殿”等数十座建筑，亭台楼阁，流光溢彩，令人驻足，成为豫西南最大的佛教活动宗教圣地之一，现为唐河县佛教协会所在地。每逢祭祀节日，信众络绎不绝。数百年来，每逢旧历“三月三”，前来敬奉和观光者络绎不绝，形成了一个自发的古庙会，年接待游客60万人。

据寺内资料记载，该寺始建于元代。原山名独铁，一日，元顺帝夜梦巨玉放光，遂遣使寻觅至此，见山有白玉，帝赐名白玉山，建寺曰白玉寺。时由嵩山少林寺方丈妙悟大师师弟妙玄首任该寺方丈。明永乐年间，燕王朱棣率军攻入都城，惠帝朱允炆逃离京师，隐于白玉山入寺。相传“阅罢楞严磬懒敲，笑看黄屋寄团瓢。南来嶂岭千层回，北忘天门万里遥。款段久忘飞凤辇，袈裟新换袞龙袍。百官不知今何处，唯有群鸟早晚朝。”便是其出家后所作。后永乐帝欲除惠帝，名为真武的和尚假扮朱允炆，救寺众闭关圆寂于此。朱棣信以为真，下旨赐允炆御葬于白玉寺。因惠帝削发埋其山，改名发山，更借真武普化众生之意，寺名改为普化寺。

明末战乱，寺院焚为废墟。清朝末年复修原寺，彼时战争频繁，群众经常被劫，故寺内僧众将寺外修筑寨墙三层，寨内常有避难之众达万人以上，后被洪秀全所率领的太平军攻破，再次寺废僧散。民国初年此地民众又重修古刹，盖真武祖师殿三间。中日战争期间，有僧扩建三层佛殿，寺中僧众约10多人，并改名为普化讲寺，60年代中后期“十年浩劫”中再次沦为废墟，十一届三中全会后，在政府的领导下于1992年再次修复，成为正规寺院，发展至今²⁷。

重修后的寺庙自建成后便成为当地人民生活的一部分，在政治、宗教、文化、经济、社会生活各方面影响着当地人民。自寺庙重修后，该地居民生活便与之产生了联系。农闲时间的信众往往来到寺庙帮助寺内看守寺堂、诵读经文等，繁忙的宗教节日也有众多信众自愿参与帮助组织和协办各种活动。民间宗教节日同时也是当地人商业活动交流的日子，这促进了该地与周围城镇间的联系，甚至是跨省的商业联系，因此给当地的经济带来了一定的发展。

寺庙重修后，逐渐成为当地人社会生活的中心，并对当地人的价值观念与社会互动结构产生潜移默化的影响。寺庙作为附近有名的宗教圣地，通过社会互动将宗教信仰与感情扎根至当地人的思想观念当中，而外地人看待本地人时，也将宗教元素嵌套进对整个村庄的象征描述之中。近十几年中，这种信仰在也逐步发生新的变化。当地人对于该寺的崇拜又产生了新的含义，传统的庙会祭祀活动逐

²⁷ 田野访谈资料，2011年3月1日，2011年8月二次田野补充。

渐成为商业化庙会活动的载体,寺庙的性质也由祭祀场所成为当地的国家二级旅游地区。

当地人在寺庙影响个人的同时,其对寺庙的态度也产生着各种变化。人们并不是机械的受影响者,而是根据自己的利益来选择对于寺庙的认知与理解。当寺庙或宗教信仰不能满足当地人的需要时,人们会对其产生新的解释。土生土长的乡民们,正如费孝通先生说的那样,“他只要在接触所及的范围之中知道从手段到目的间的个别关联”²⁸。乡民们对待民间宗教的态度也应如是,他们对于神明的信仰程度和热情,完全取决于神明是否灵异,是否给地方和乡民自己带来好处

²⁹。

第四节 研究方法与研究过程

本文的研究方法为人类学田野调查研究,进入当地寺庙与村镇,利用深入访谈的方法与当地宗教人士、政府官员、村民信众交流,并搜寻有关县志历史的文本资料,主要分为:

1、文献搜集

1) 前期资料准备:首先,通过在图书馆或相关资料室,包括有关文献网上资料库对前人研究以及相关理论研究进行搜集整理。其次,对当地情况进行文本搜集,包括地域、人口、政治、经济、宗教概况等进行大致了解。

2) 当地资料搜集:进入田野地后,对当地县志、宗教志、政府相关资料等进行搜集,同时也在寺庙中搜集有关介绍和文本资料。

2、参与观察法

参与寺庙组织活动以及节日宗教仪式,进行民族志描述。同时主要对僧侣、信众的宗教生活与世俗生活进行参与观察。

3、访谈法

此次调查主要参与深入访谈法,访谈对象主要包括:

1) 政府官员:主要包括当初参与修建的政府官员,以及现任官员,从政府角度看待寺庙重建,讲述政府角度的寺庙历史构划以及寺庙修建中的国家影响。同时从寺庙与当地政治、经济等的宏观影响上进行了了解。

2) 宗教精英人士:以寺庙中的僧侣为主,从宗教意义上复原寺庙和“祭祀神”的历史。从宗教和个人角度看待寺庙和宗教复兴影响,并涉及政府、僧侣、信众之间的关系。

²⁸ 费孝通. 乡土中国. 上海: 三联书店, 1985. 85 页.

²⁹ 黄挺. 民间宗教信仰中的国家意识和乡土观念——以潮汕双忠公崇拜为例. 韩山师范学院学报, 2005, 4.

3) 普通信众：以寺内居士和部分外地香客为主。从个人角度分析寺庙重建的影响，个人世俗生活与神圣生活的界限和理解，同时包括自身对寺庙和宗教的理解。

4) 当地居民：主要在当地居民中进行访谈，涉及寺庙对个人生活的影响。

第二章 历史与现时：重建寺庙的民族志

第一节 寺庙传说

当地寺庙原有的信仰为真武大帝，当地民众也多以真武庙来称这座寺庙。真武帝信仰传说来自战国以前的玄武传说，玄武³⁰作为北方四灵之一而受人重视，最初的玄武形象有各种解释，最通俗的为龟蛇合体，具有神性。道教诞生后，作为北方星神的北宫玄武，被纳入道教体系，唐代时已有官方祭祀玄武。玄武约在五代之前逐渐脱离四象系统，成为紫微大帝的四大神将之一，由灵兽至神将，玄武的形象与地位在逐步的提高。

五代时期至宋朝，连年战乱，尤其以北方为重。北方神灵玄武不仅成为百姓祈祷的对象，也是皇帝祈求战争顺利的神灵³¹。而此时的真武除原有的神性如水神、北方之神、司命之神、生殖之神、战神外，又被赋予了新的神性，如福坤、雷神、太玄无帅、玉虚师相，玄天上帝等。

宋代统治者对真武神的崇拜和道教的宣传，极大地推动了真武信仰的传播，从而使真武一跃而成为全国民众普遍信仰的道教大神。北宋建立后，继承唐代儒释道并用和崇奉、扶植道教的政策，对道教真武神非常重视。从宋真宗到宋理宗，所加尊号达十六字之多，奉祀真武持续三百余年。

明成祖朱棣时，于武当山亲撰《御制真武庙碑》：“朕起义兵，靖内难，神辅相左右，风行霆击，其迹甚著。”并于永乐十年，开始了大规模建造武当山道教宫观的工程。花费了六年时间，最终建成规模庞大的道教宫观建筑群。而更在天柱峰顶，铸一铜殿，饰以黄金，供奉“真武”，视之为“五岳之冠”。至此，朱棣把真武大帝树立成“明朝家神”，把真武宫观变成了皇室的“家庙”。至此，真武信仰的传说正式确立。

有关该寺建寺的传说众说纷纭。在与当地民众、主持、宗教人士访谈以及官方资料文本的整理中，笔者发现，官方与宗教人士文本比较整齐，能梳理出大致的寺庙历史。而民间的传说呈现出碎片化，内容多以神性神谕以及传奇为主，对以往的历史不太清楚，但对重建寺庙的过程比较熟悉。

笔者在跟该寺副住持询问寺庙的历史时，住持拿出几张泛黄的稿纸，说这是

³⁰宋代时因避始祖赵玄郎（赵匡胤）之讳，而改“玄”为“真”。

³¹《玄天上帝启圣录》上载北宋军队在与契丹、西夏军队作战时，求助真武阴佑取得战役胜利的故事。靖康元年（公元1126年），宋钦宗为此特给真武神加“助顺”封号，其依赖心理可见一斑。

他从碑文中抄下来的，看起来年代已久。原有的碑文在寺里面并没有看到，已经不知何踪了。纸上这样记载着：该寺始建于元代。原山名独铁，一日，元顺帝夜梦巨玉放光，遂遣使寻觅至此，见山有白玉，帝赐名白玉山，建寺曰“白玉寺”。当时由嵩山少林寺方丈妙悟大师师弟妙玄首任该寺方丈。明永乐年间，燕王朱棣率军攻入都城，惠帝朱允炆逃离京师，隐于白玉山入寺。

因惠帝削发理其山，改名发山。为了逃避朱棣的追杀，朱允炆及其随从散布谣言，说朱允炆在武当山出家当了道士，道号真武子，修行得道坐化，即是道家的真武祖师。朱棣得知后，在武当山为朱允炆修庙塑像，所塑“真武祖师”神像是仿朱棣披发赤足的形象。

随后，朱棣又听说朱允炆出家为僧。当时寺内有一位号真武的和尚貌似惠帝，他为了搭救惠帝和天下僧侣，闭关示寂。朱棣确认是朱允炆后御葬之。并令道衍扩建白玉禅寺，塑真武大帝像，命天下人朝拜，更借真武普化众生之意，寺名改为普化寺。时有庙宇一百余间、常住僧人百名左右。

明末战乱，寺院焚为废墟。清初，当地百姓自动捐资，恢复了普化寺。清末战争频繁，群众经常被劫，故寺内僧众将寺外修筑寨墙三层，寨内常有避难之众达万人以上，后被洪秀全所率领的太平军攻破，再次寺废僧散。民国初年此地民众又重修古刹，盖真武祖师殿三间。抗日战争时期，直众僧，绰号赤巴脚和尚，以真武殿为基础，扩建发展到前、中、后三座大殿，加禅堂、念佛堂、配房，共建房子三十一间，常住僧十余人。直众老和尚没有文化，他把舞阳佛协会长海山大师（号性南）礼请来寺担任方丈。培养出一大批弟子，常住僧二十余人，普化寺改名为“普化讲寺”。

后海山法师出外参学，由性悦法师任住持。一九四八年性悦法师圆寂后，由传航法师任住持，常住僧有海增、海慈、海众、性孝等。一九五七年后只留海增一人，在“文革”时期圆寂，随后普化寺变成一片废墟。一九七三年，为保护古文化遗址，大队以护林为由在山顶盖房两间。十一届三中全会后，在政府的领导下于一九九二年再次修复，成为正规寺院，发展至今。寺内僧人真廓、如体、如莲、如苓、印兰、印善等陆续回山。经过几年整修，现已建起四五座佛殿，斋堂、配房共五十余间，规模空前。

在官方文本的《南阳旅游志》里的旅游篇中是这样介绍的：发山原名白玉山，位于唐河县城南 25 千米处，海拔 255 米，属桐柏山余脉。山上树翠石莹，山顶有普化寺。相传元顺帝夜梦豫州南有一光芒四射的白玉，就命人四处查寻，众人寻到此山时，见山顶果有一块巨大白玉在阳光下发出七彩祥光，元顺帝敕命在山顶修筑白玉寺，并派少林方丈妙悟大师的师弟妙玄任白玉寺住持，保护山顶这块宝石。据传，明朝永乐年间，明惠帝朱允炆曾在此避难，削发为僧，修佛法普度

众生，因此明成祖朱棣传旨，将白玉山改名为发山，白玉寺改名为普化寺。山顶修筑有三层石寨，建有佛祖殿、大雄宝殿、真武祖师殿、圣关殿、地藏殿等，是一处山清水秀，集旅游、休闲、娱乐为一体的综合性观光旅游区。

村民对于发山的来源有几种说法：“真武大帝来这里，走着走着乏了，就歇在这里了，就叫做‘乏山’了，后来又称作‘发山’。”“当年真武大帝经过这里，其中的一个鞋子坏了，扔在这里，就变成了发山。”“真武大帝从武当山出来，路过这里，觉得这里很好，就在此修行过。”等等。

第二节 寺庙的今日与昨日：重建寺庙的过程

寺庙位于离县城 27 公里的一个乡镇。从县城出发，途径河南省与湖北省间的省道，一路往南便能到达。道路是几年前两省合修的，两车道，一去一返，奔波的都是满载煤矿、牲畜等货物的货车，车装的沉沉的，在不怎么平整的道路上缓慢行驶。县城以近的路还依然平整，车走了不到 20 分钟，到达县城旁的一个村庄时道路便开始变差，重修了一半的路坑坑洼洼，起伏不定，道路上都是一个个大坑。车人经过都要减缓速度，货车更是艰难地行驶。“那些大车拉的货太重了，路经常被压坏，要时时检修。这段路本来就是两省一起修的，湖北那边已经修好了，这边却没钱修。好不容易收到批复了，省里却换届了，现在就只能这样子了，下雨天更难走。”一起的司机这样告诉我。挖开了一半的道路残留着深深的沟壑，路旁也有人把煤渣倒进坑里，但是效用不大。跟旁人提到这条路时，大家也一阵阵的叹息，路太差之类的评价不绝于耳。

被这样的路耽搁了行程，原本 20 多分钟的路足足走了 40 分钟。接近寺庙所在的镇时，路逐渐的畅通和平整了。“听说是镇里自己修的”，以寺庙为旅游景点的该镇，面对这这样的情况也只能负责修整自己辖区的道路。另外那段属于其他乡的路镇里就没有办法“越权”去修了，一路上没有乡界的具体标志但每个行政区划却如此鲜明。入乡不久，远远就能看到路的左侧，也就是东南方向矗立着一座山峰。山峰不高，仅有一座，却在一路平坦的农田中显得突兀和高大，远望过去也能看到峰顶影影绰绰的殿阁。

道路两旁由农田和零零散散的农居逐渐转换成了一排排齐整的房子，行人也多了起来，目的地便到了。寺院所处的位置是镇里一个中心区域，镇政府便离庙不远的地方。道路左侧也就是正东的方向有一座三门式的牌坊，形式古色古香，与山西五台山大牌楼有几分相似，典型的北方建筑³²，此为山门。上书“白玉山普化寺”几个字，是由当初修建寺庙时的领导题字的，牌坊也是当时盖起来的。

³² 白文明. 中国建筑装饰艺术图集. 北京: 中国建筑工业出版社. 2008. 14 页.

但因为没有题字人的名字，大家也就不甚注意了。进入山门，道路往东，地势逐渐向上，两旁是新盖的商用民居。铺面对着道路，大多做着卖香火的生意，同时也兼着照看上山的车辆。来的时节不是宗教节日，跟农历三月三时挤挤攘攘、人山人海的场面不同，道路上空空荡荡的，大多数的房屋都关着门。村里打工出去的人很多，有许多人家在别的地方也有房子，这边的房子平常也只是空着。每到三月三也就是当地的庙会时，都赶回来卖香火、佛像或者开门负责吃住等。而此时，只有几个老人慵懒的聊着天，看到来人也只是没有什么兴趣看了下，也不招揽生意，只继续聊着自己的话题。无论是从外地或者本地赶来祭拜的人，他们都没什么兴趣，或许是平时见的多了，只有在有人买东西时才会稍微热情点。

两排房子的尽头便是山脚，左边新修了一个停车场，修建正在进行中，尘土飞扬。正中有花岗岩砌成的标牌，红的底，金光灿灿的字。最大的字体为“国家AA级旅游景区”，这“AA级景区”的称号是近月来刚由市旅游局批定的。上方小字有“开瑞汽车欢迎您光临”，右下角写着公司地址以及电话。这标牌不言自明由汽车厂家赞助，效用如何不知，但这金灿灿的大字至少让来客看到了这个名字。石碑后面有庵，名为“直心菴”，“菴”是“庵”的繁体字。庵内是女尼的住处，参拜的人不多，因此寺门常年深锁，只开了右侧的偏门。附近的人说最近来了两个佛教学院的女尼住在此处，通晓佛经，但遗憾的是时机不对，没有找到两位尼姑。从寺庙的建制上来看，此处以前应用作山门，共进出用，但因修建了道路，原有的功能也不存在了³³。

庵旁有一条小路，铺着整齐的水泥石板，供步行的人从此处登山。在山的右侧，也有一条车道，绕着山的外围蜿蜒直上，可以到达山顶，但是坡度极陡，只容一车经过，庙会之时因为人多就会封锁车道。顺着水泥石板路上山，沿路都是不高的松树，据说是当地乡镇单位在植树节特意去种的，现在也郁郁葱葱了。台阶处修得平缓，旁边还有供人休息的石桌。沿途零散分布了几个小寺，来的人直奔山顶，这些寺因为没有人去显得十分荒芜，寺门也没有开启。前主持的墓葬，也静静的坐落在半山腰中。山虽不高，爬上去也有些气喘吁吁，沿途有人几次歇息。但是自从走进道路，很少有人会讲“累”之类的词语，小孩的哭闹被禁止，众人的声音也放得有些轻缓。大概是离神更“近”的原因，大家开始小心翼翼了，唯恐神灵“触怒”。

山不高，半个钟头的就能爬到山顶，山顶略平，五殿四院的庙宇铺展开来，巍峨壮观。从山顶往下看，可以看到镇里的水泥厂和寺庙投资修建的中学，周围的平坦更显得山的高度，增添了几份神圣的气息。到达山顶，途径一个倒八字状的白色大理石阶梯，阶梯护栏上刻着佛经语录以及佛教莲花等图案，然后进入平

³³ 张驭寰. 中国佛教寺院建筑讲座. 北京: 当代中国出版社. 2008. 42 页.

台。这个平台也是上行车辆停车的地方。平台内也有正在修建的建筑，盖了一半的铺面，地上是横七竖八的建筑用料，两头雄狮立在一个往上的青色阶梯两旁，这便是通往正殿的道路。

拾级而上，又走到一个平台，庙会之时因上香人数众多，人们便在这个平台内烧香鸣炮。走到尽头便是普化讲寺的正门。正门是庙宇的第一重殿，与其余四个殿相同，都是一个正门，两个偏门，只有第一重殿平时只开两个偏门，祭拜时从后门进。第一重殿供奉四大天王。进入第一个院落，有菩萨的白玉石雕像，拈花微笑。宋·释普济《五灯会元·七佛·释迦牟尼佛》中曰：“世尊在灵山会上，拈花示众，是时众皆默然，唯迦叶尊者破颜微笑。”后摩诃迦叶得承释迦牟尼衣钵，被称为“西天第一代祖师”。

雕像后是第二重殿，匾牌上书“普化讲寺”。供奉千手观音的神像。第二重殿与第三重殿中间修建了一个放生池，形制完好。放生池本应建在山门前端，与河水相通，防止死水一潭，还用作防火，防尘之用³⁴。但是这里连水都没有，途有虚名。院落左右有钟楼和鼓楼，雕刻精美但不闻钟鼓声。走过放生池，院落中有佛像，一手指天，一手指地。《方广大庄严经卷第十二》曰：“（佛）初生之时，能于十方各行七步，举手唱言：天上天下，唯我最尊，唯我最胜，三界苦恼吾当度之。”院落北侧有卧佛像，多有人参拜，南侧有法物流通处，来此参拜的人在此可以“请”³⁵佛像回去。院有石碑，刻录了寺庙前任主持的生平，但刻印斑驳，大半已经看不清晰了。第三重殿供奉真武大帝的神像。

四重殿为大雄宝殿，供奉如来佛神像，僧人常在此做早课，讲经拜佛。殿前的院落中有一香炉³⁶，上写繁体的“普化讲寺”，做成三层宝塔的形状，四周镂空，虽为香炉，却常有人将硬币投入进去。跟别的寺院一样，无论是水塘、香炉或是其他的东西，人们看到总想要投钱进去。越远越难投的缝隙，大家跃跃欲试，投进去的人就如同被神眷顾一样的欣喜。院落左侧有侧神殿，因为寺院建筑有悬空挑高的部分，可以由此下去进入普通僧侣的住处。右侧为寺院管理人员的住处，左侧墙上贴着“唐河生活网爱心志愿者安保指挥部”的字样，红纸黑字。右侧屋顶悬挂着一个龙头鱼身的木雕，木雕旁还有一个写着“普化讲寺”的铁牌，这两个都是用来早上叫大家念经用的。因为寺里没有鼓，所以就用这个代替。两个吊饰中间是一个崭新的监控器，下面的墙上还有一台公共电话。古旧的黄墙朱窗和佛教用品衬托着两个先进的现代仪器，看起来颇为突兀。

³⁴ 张驭寰. 中国佛教寺院建筑讲座. 北京：当代中国出版社. 2008. 91 页.

³⁵ “请”是当地一种说法，将佛像带回去供奉的行为称为“请”，买卖行为也称为“请”。多表示恭敬以及“请”的是本尊的意思，后文中多次用到，不再赘述。

³⁶ 大雄宝殿前多应有香炉，炉身刻寺名，供信徒插线香之用。只一香即可，但信徒多不懂，常一把香直接插进去。

进去之后是两间房，房屋中央是汉白玉佛像，佛像后还有据说是少林寺赠送过来的佛像画稿。佛像将房间一分为二，右侧摆放了几个沙发，是接待来客的地方。墙上悬挂着各种荣誉称号，2010年12月县统战部颁发的“和谐寺观教堂”的铭牌；2003年市佛教协会“爱国爱教、团结进步”的锦旗；县委统战部及民族宗教事务局授予的“十星级宗教活动场所”的铭牌。除了荣誉证明，还有占了一面墙的《宗教事务条例》，有关佛教寺院的从消防、卫生防疫乃至财务一应俱全的管理制度条例，以及年代已久的花草字画和出家人诗集。

在墙中间明显的地方贴着《普化讲寺单金待遇、请假、常住工人制度》，内容如下：

普化讲寺自老和尚中兴以来，历经数载，现已初具规模。常住人员发一些单金促进道业安心修行。

一、单金发多少由住持定。（四众少有区别）

二、凡纳为常住人员皆享受此待遇。（一般指落发的）

三、佛事单资随斋主只大小而发。（只有参加的四众发）

四、常住本寺十年以上者，医药费报销，十年以下三年以上者报销50%。（如少量费用用自己解决）老年出家且家有儿女者，如有重病，寺俗各负一半。如无后人，寺院全管。

五、常住人员每季度允许请假三天，每月请假低于三天者，扣除每天单金。四天以上者，免除本月单金。每年请假累积三十天者，免除三个月单金。（当天能回寺者不算请假）公事、重病、特殊者除外。每年请假不超过三天者，春节奖金200元。（初一、十五、佛菩萨节日、寺院有事，不批假）

六、发心出家，等考验合格欲受戒者，常住报销戒费。

七、因管理需要，寺院若有常住工人，发放一定工资。有事者需向客堂请假，每季度允许请假三天。超者扣除每天工资。请假繁者辞退。

以上各条。只在护持常住，安僧办道。皆应遵守。不得与社会工厂相比。不完善者待后增补。

普化讲寺常住订

二零零九年三月一

旁有小殿，写有“韦陀殿”，这是唯一一个有标明神像的殿。从宋代开始，中国寺庙中开始供奉韦陀菩萨，其常站在弥勒佛像背后，面向大雄宝殿，表示护持佛法，护助出家人。³⁷该寺的中韦陀菩萨身扛韦陀杵³⁸，表明此寺庙为大寺庙，

³⁷ <http://baike.baidu.com/view/122477.htm>

³⁸ 关于韦陀菩萨手中韦陀杵有个说法：如果韦陀杵扛在肩上，表示这个寺庙是大的寺庙，可以招待云游到此的和尚免费吃住三天；如果韦陀杵平端在手中，表示这个寺庙是中等规模寺庙，可以招待云游到此的和尚免费吃住一天；如果韦陀杵杵在地上，表示这个寺庙是小寺庙，

可以招待云游而来的僧人免费吃住三天。而该寺不仅免费招待云游僧人，还免费为游客提供住处以及素斋。

第五重殿新修不久，名为接引殿，是最后一殿。分为上下两层，装饰华美，图案精致，庄严肃穆。供有阿弥陀佛像³⁹。殿前院落两旁有两层小楼，是僧侣的主要住所和饮食的地方。

民间建筑正脊因南北方地域差异不同而显示出不同的特征。南方因为是民用建筑，只能用瓦当做成翘起的鳌尖或陶质鱼状小兽，还常用铁片等助其更加翘高翘远，地域越往南越翘，并且这种特征在垂脊和戗背上也有显现。而北方民居正脊则多用方正的象鼻子做装饰⁴⁰。而五座殿正脊上用了民居建筑上很少用的鸱尾，前二殿的垂脊和戗背呈现出南方特有的特征，端部又突出，后三殿呈现出北方的特征，平实简朴，前后风格不一，特征明显。

寺庙从被重建至今，一直改建设没有停歇。但是从范围和山峰的高度来说，这次重建应该是最后一次的修建了。今日之寺已经如此，那么当初为何要修建寺庙，寺庙经历了怎样的历程，笔者综合访谈以及文献搜集大致整理出寺庙重建的历史。

现在的寺庙是1992年重建的。原有的寺庙在70年代前在全国一统的“破四旧”、“废除封建迷信”等口号中被拆除了，因此1992年以前发山上并没有寺庙的。但是没有神像时也有很多人去烧香，大家只在当初庙院的位置上烧香，认为是给全部的神灵都烧香了。

后来，当地的村民出于信仰的需要，同时为了纪念普化寺，用简陋的石头、砖块、木料搭建了个简易的小屋，并比照想象中与原来相符的佛像造型，用泥巴捏成佛像进行祭拜。按照当时的国家政策，如果寺庙是没有被国家批准的宗教点，烧香拜佛是不允许的。一旦被发现，上级政府要追究相关人员的责任，所以政府每年都会派人上山去拆房子。

当时政府让当地人去拆，大家都不愿意，一是因为是信仰的原因，二是怕不吉利，没有人去拆。每年只能让老师带领学生去拆，拆完信众又再复盖，反复很多年，在1991年以前年年都是这样。在寺庙没重建之前，每到农历三月三或者宗教节日，附近乡村、县城乃至市里的信众需要到很远的正规的寺庙去祭祀，最近也是到武当山。但是因为行路远且路途不方便，当时有村民包车过去祭拜，结果发生车祸，车毁人亡。

1991年左右，当地政府看到由于拆庙给当地人带来了各种困难，并且政府

不能招待云游到此的和尚免费吃住。

³⁹ 据佛教传说，在释迦牟尼出生之前已经有佛的出现，此佛为西方极乐世界的教主，名为南无阿弥陀佛。接引僧人往生西方极乐世界，因此所居殿为接引殿。

⁴⁰ 李金龙. 识别中国古建筑. 上海：上海书店出版社. 2008. 76页。

与百姓之间开始出现对立情绪。在此时，别的地区已经出现了重建寺庙的例子，武当山、少林寺等地一些损毁的寺庙也正在重修。政府便组织当地宗教人士和百姓，由基层干部组织开座谈会。经过几番讨论，讨论结果是上级同意的话就建，不行的就算了。当时由镇里一副镇长和统战委员，以及普化寺所在地的村干部、组干部等当地官员，带着当时寺的资料以及政府相关文件去县里宗教局要求重建，得到了宗教局的支持，再到南阳地区去审批，后来又由省里再审批，半年内得到了省里的批复，同意修复寺庙。

1992 年夏开始修建，修建过程中一直尽量注重对历史文化遗迹的尊重。寺院按照原来的形状，山顶的走势，尽可能恢复到原状。由镇政府一名副镇长带头组织寺庙重建工作，政府拿了 5000 块作为启动资金，再加上百姓的香火钱，1992 年底一座大殿建成。

第三节 庙会当日的田野经历

农历三月初三为当地人举办庙会的时间，农历三月初三是道教传说中真武大帝的寿诞。真武大帝全称“北镇天真武玄天大帝”，于上古轩辕之世出生，是道教中主管军事与战争的正神。各地的道教宫观都会在三月初三这天举办盛大的法会。当地寺庙虽以佛教为主，在官方文本中也将其划归为佛教寺庙。但是由于寺庙传说中仍与真武大帝也就是当地人习惯所称的“祖师爷”相关，因此庙会举办的时间选在了这天，多年以来，已成俗例。但是，当地僧人对此还有一个新的解释，他说“三月初三是王母娘娘的诞辰，所以在这天举行祭祀活动”。但是，王母娘娘也是道教的众神之一，无论是“祖师爷”，还是“王母娘娘”，都是在佛教寺院里举办的道教活动。

通过与当地领导以及筹办庙会的主要人员访谈，并结合当时的资料，第一次庙会的举办时间在 1993 年，当时寺庙重建完成并进行了开光仪式，于是根据当地情况和风俗在农历三月三日举办第一届黑龙镇民俗文化艺术节，总共有五天。

这次活动由文化节筹委会（政府组织）办公室负责，政府主要履行引导、负责、组织、监管职能等。办公室主要成员由当地知名人士担任，不是政府人员，这些知名人士由政府根据当地人员的威望，职业等来确认。主要为宗教界，商业界、民间艺术团体负责人、企业老板、知名经纪人等行业权威人士。当时从外地过来参加经济、文化交流的个人和团体都由办公室负责，办公室人员的主要职责是审批这些组织和个人是否正规，并签订相关合同，对过来参会的人员地域并不做限制。

举办庙会的主要目的是为了进一步弘扬挖掘当地传统文化、民间民俗，活跃

当地的文化生活，希望通过文化搭台，经济唱戏来带动当地经济。当时有十几万人参与，方圆一百公里内的人都来朝拜、赶集，还邀请了市、县相关领导来参与。文化节上有当地的旱船、狮子、舞龙等传统节日，还有游街活动，这些主要是政府统筹组织，各村自行安排的节目。庙里则负责开光、朝拜等信仰活动。

当时布置了两条街当做庙会会场，参与庙会的行业主要有牲畜、工业品、农副产品、日用品、文化艺术展演五大块，负责各地经贸交流，农副产品、小商品交流。在这次活动中，招揽来畜牧养殖—黄牛、建筑建材—水泥、机械加工、农副产品加工等项目，一个镇招来了大概 7、8000 万的投资。除了经济上的招商，老百姓的入住，餐饮等给当地隐性消费大概有几亿。

以前来参拜的人从湖北、驻马店来的多一些，因为武当山以北、郑州以南等没有大型的宗教祭祀活动，因此来的人比较多。当年募捐款也很多，当时山上募捐了大概十几万（块钱），由那时的方丈把当初政府投资的五千块钱捐给了当地兴建的二初中（此初中现建于山脚下）。依靠百姓的香火钱，以及寺里募捐的钱，寺庙开始一步步壮大并改建。政府主要协助电、交通、绿化等基础设施建设。

自此至 2011 年，庙会活动已经在当地举办了 19 届，规模或有所变迁，但其的确成为了当地文化、经济生活的重要部分⁴¹。

2011 年庙会时间为两天，包括农历三月初二的夜晚到寺庙参加庙会前的宗教祭祀活动，以及农历三月初三全天在寺庙与周围街道等范围内举行庙会，涉及内容有商业、宗教、表演等。

2011 年 4 月 2 号也就是农历三月初二，夜晚依旧寒冷，冬春交接之时的天气，白天热气逼人，晚上却寒意凛冽。晚上 10 点多，天色已经完全黑暗，远住县城的信众开始整装待发，准备迎接三月初三的零点，也称之为整点的祭祀活动。除了镇里的当地人选择在三月三的早上去庙里进香，县城信众一般选择在前一天晚上去“赶”整点去上香。一起去的司机最近要做些小生意，准备请一个财神爷回家里供着。塑像已经买好，但因为没有开过光的缘故，便只能算是摆设。这次去寺庙祭祀，正好进行开光仪式，大家七嘴八舌的议论着，“应该拿红布盖上，应该拿红线缠上”等各种禁忌，司机原本放松的表情也变得肃穆和不知所措起来，商议一阵以后，包好塑像，一群人便乘车出发了。

夜黑路长，在路面平稳的行驶一段后，道路开始崎岖不平。原本欢乐的追溯往事的众人开始变得沉默，经常晕车的人开始闭目养神，表情渐渐痛苦。接近深夜的道路上，往同一个地方进发的车辆逐渐增多。往外望去，四周尽是漆黑一片，黑夜似乎没有尽头。路上没有路灯，唯有的亮光便是路经车辆的车前灯，徒劳的照亮前面一小段坑坑洼洼的道路，小心而谨慎地行驶着。

⁴¹ 2011 年 8 月访谈资料整理。

接近发山的时候大概 11 点左右，路上出现了路灯，出现了来往的人群。远远望去，山顶明亮如昼。从牌坊进去直入山脚，一路的商铺每家都开了门，以卖香火和塑像的最多，摊位不仅仅限于摆在室内，而是抬到了道路两旁。店主热情的招揽着，人们也面带喜气，挤挤攘攘的人群在这个深夜仿若过节一般的喜庆。原本的上车的道路已经被封锁，大家都只能步行上去，从车道再步行下来。因为还没有到三月初三的原因，来的人不多，道路也只是接近饱和不是十分的拥挤。进入山道，虔诚的信众便不能有任何亵渎之语，即使累也不能说出来，但也有人不在意的大声嚷嚷着聊天。山上的石阶旁也有各种卖平安绳、雕像等的摊位。

一路步行蜿蜒直上，到达山顶，寺庙前面的空地上已经聚集了大量的人。来入众多，为保安全，寺庙内不能进去上香。空地上已经架起了两个用铁皮围成的简易香炉，左右各一。炉里被早去的人们投掷了香表⁴²和线香，燃着熊熊的火，没有燃尽的香表在寒风中时时被吹起，四处飞舞。香炉外侧被围了起来，周围又围了几层的人群，离的远的人只能投掷进去，有人甚至以此为乐，特别准确投进去的还迎来四周的一阵赞叹声。空地上聚集的人越来越多，大家翘首以盼 12 点的到来。中国人对于时间有一种近乎执着的崇拜，生辰八字的推算，掌管时间的十二生肖神，细化到每年除夕之夜对于辞旧迎新分界点的欢庆与抢时。这种对于“第一时”和“吉利时”的观念已经形成了一种近似于对其崇拜的神圣之物。

12 点到来之刻，鞭炮声隆隆，响声处处。但因离的太近，常有火星到处飞舞，众人躲避不急便一阵惊叫。有人便说，这些放鞭炮的人要么就是在佛前许的愿望实现了，要么就是期望的太多了就来放鞭炮。围着香炉的人也不示弱，大把的线香，大把的香表，纷纷投到炉里，一时之间炉火燃烧更强烈了。

整点已过，原来在寺庙外的人开始涌进寺庙进行祭祀活动。从大殿开始，每个寺庙的神像前都挤的满当当的，力气小的人甚至不能挤到前面去拜祭，只能在外围磕头，然后迅速转入下一个殿。每个神像前，侧殿前都要进行拜祭，不错过一个。但很少有人抬头仔细看神像，或者依照自己的心愿去找专属神，按僧侣的说法“他们从没有问过也不知道是什么神”。大家来拜祭的目的似乎就是在每个神像前叩头念经，一波一波的人群涌进殿堂，从后门涌出殿堂，匆匆的步伐，肃穆的神情。而院落中的香炉周围围了一圈的人，大家都欢乐地投钱进去，夜色漆黑，只有昏暗的灯光，但大家还是在热情的投钱，投进去一阵欢喜，周围人齐声庆贺，庆贺今年一定会收获好运。各个院落里也有各种买香火或平安符、平安物等的摊子，但这些是寺庙自己办的，而卖东西的人则多是周围赶来帮忙的信众或居士，有的也是从远地而来。有的信众还身着寺院发的僧袍，大家都以自己帮寺庙的忙为荣，在接近两点的夜里，寺庙一片喧嚣。

⁴² 即黄表，指祭祀时烧化的黄表纸。

同来的司机在寺庙管理人员所住的侧堂给自己带来的财神像“开光”。在挤得满满的侧堂里，有的人在虔诚的叩头，有的人饶有兴趣的看“开光”过程，还七嘴八舌地讨论着。僧人用柳枝沾了沾在佛前供的水，洒向由司机抱着的财神像的眼睛、肩膀等处，念念有声。司机表情凝重且有些紧张，整个过程持续不到三分钟，而“开光”给僧人的钱则由自己定。没有带零钱而给了僧人100元的司机被随同的人抱怨说，“给的太多了啊，最后都落给那个僧人了呀。”司机诺诺的应着，虽有后悔，也只是说着“没什么了，给了就给了”。

下山后笔者住在山脚旁的商户中其中一户人家，虽然下来时已经接近两点了，但山下仍然是一片明亮，没有一个人在休息。刚躺下不久，不到5点，就听到外面一直吵吵嚷嚷的。庙会已经开始了，从二楼往下看，熙熙攘攘的人群挤满了所有的街道。从牌坊到山门前的路上各种卖东西的挤得满满当当，主要是小吃和香火之类的佛教用品，用当地人形容说“比过节还热闹”。路上还扯满了鲜艳的广告横幅，从地产到农用品，种类繁多。

上香的人依然络绎不绝，从山脚下直到山顶，聚集的人群在很远的地方都能看到。这些人都是来自周围各乡镇的人，年老年少的都有，拥挤程度比昨天晚上更甚。一个常年参加的老奶奶说“实在是太挤了，以往都是从台阶上上去的，这次密密麻麻的人群都是从山上爬上去的，连殿前都挤不进去。出来的时候还被几个人挤到了墙上，胳膊蹭了下，以后这个时间都不想上去了。”

从山上下来，村民便在镇里的集市里买东西或者去看表演。牌坊对面的街道房屋后有一片空地，以前是耕地，地上还遗留着耕作的痕迹。现在搭建满了帐篷，有马戏团、地摊游戏，以及各种穿着清凉的歌舞团表演。有小学生出来唱歌跳舞，一般都是各个商家赞助，以此宣传其商品的。一路走来，各种县城招工广告四处发放，劣质便宜的彩色传单被人们到处丢弃，内容主要是工厂招青年男女工。各种小吃摊和小游戏的摊位挤满了不大的空地，人头攒动连迈出一步都甚是困难。

镇中央的宽阔的街道两边也都是各种小吃或者杂货摊，从小零件到大家电，应有尽有。饭馆也是家家爆满，卫生条件很一般，当地人也不甚在意。据当地一家较大的饭馆老板说“庙会那天，稍微晚一点就会连吃饭的位置都找不到”。庙会的集市集中在镇中央街道的西边道路上，原来的道路被搭上了各种帐篷，布料，小商品是主要的货物。操着浓重的与当地不同的乡音的摊主懒懒散散地招揽生意，也有很多人在挑选，有当地居民说这些人是来自周口的，而当地人并不在这里卖东西，因为“本地的东西式样不好，品种也不丰富”。帐篷的尽头有省里的豫剧团来表演，台下很多老年人兴致勃勃的看着。与此同时，原有的游街等活动今年却没有了。当地人说“新来的领导觉得这个没用，没有意义，就不组织了”。

庙会整整喧闹了一天，直到下午还有人从别的地方赶过来，汹涌的人潮一直

没有退去。路上经过的客车都挤得满当当的，有准备回去的，有刚刚下来的，络绎不绝。热闹的场面一直持续到晚上，众人才渐渐散去。

第四节 寺庙中的人：僧侣，信众，普通人士

寺庙内现有正式登记男僧女尼 32 人，主要管理人员有主持和副主持，主持现在在外参加其它宗教事务，留下副主持在此管理寺院。

人物 1: 寺庙管理人员

副主持年约 40 左右，体型微胖，穿着一件黄色的袈裟似的衣服，黑色布鞋，白色绑腿，头发没有完全剃干净也没有戒疤。他的住处位于三重殿与四重殿中间的院落中，韦驮殿的对面。上文中的请神活动便是在此由他来进行。

副主持俗家姓张，据他说，“自己本住在湖北，自出家后就四处云游，到了这里便住了下来”，但河南话极其熟练，听不出来湖北的口音。一开始，他并不愿说出自己的世俗身份，从原来出家前的事情到现在所任的职务，他都处于不怎么在乎的态度，一直说自己是云游至此的，将来极有可能再次离开。因为来的时间不是很久，大概有五年了，对寺庙的历史也不是太清楚，对于当地的官员也不甚熟悉，也不怎么关心。他没有参与当初修建的过程，但他有一份手抄的寺庙历史的记录，纸页泛黄，年代久远。据称是在碑文上抄下来的，但是那个碑现在已经找不到了。记录有三张，笔法苍劲但不是很熟练，内容比最终收录到正规文献里的要更详细些。他很不好意思的说，“只有小学学历，但平时很喜欢练字，看到这个觉得很重要，有意义，就抄了下来，但很少有人来问这个”。在提到真武跟寺庙的关系的时候，他认为“当初真武被观音菩萨点化，因此也可以归属到佛教寺院里面”，同时还当初朱允炆的确在这里待过，最后逃到了缅甸、泰国一带，有板有眼，深信不疑。

在提及信众的时候，他说，“当地信众没什么钱，外地的人功德比较大，香火钱也比较多，有北京、上海一带的人专门过来”，他还颇有怨言的说，“过来参拜的人到处都拜，根本没有人按照自己的愿望选择神灵来拜。神灵主管的事务不一样，因此要有选择的去拜，但是几乎没有人来问我们，就每个殿都叩头，跟完成什么事情一样的，拜完就跑了，但是也没办法。”

人物 2: 寺院众僧

寺院里不是宗教节日的时候，僧人们都不经常出来活动，也不聚在一起交流。只是在自己的职位上，或是解签、或是念经、或是默默诵读经书。

负责解签的僧人年纪已老，约 70 岁，但看起来气色很好，他在寺里待的时间很长，但是也没有在建寺那年进来，因此也不知道那时候的情况。他主要负责

讲解香客抽的签，当询问到解签的人数时，他说“现在解签的人少了，偶尔有人过来交流佛经，但很少有人抽签了。抽的签不好会心里不舒服，因此也不抽签了。现在最主要的工作是做平安签”。僧人展示了自己做的平安签，平安签写在红纸上，用黑色毛笔字写着各种佛教真经，拿回家可以保平安。

路上还遇到一个扫地僧人，他说“当初建庙时有一批书籍锁在藏经阁里，可惜的是，时间太久了，很多已经不知所踪了”。聊过之后，他特意换回了袈裟，跟我们拍照合影，可是他对寺庙的事情也了解不多，跟别的僧人也不经常交流，只是一直讲解佛经。

人物 3: 女尼

寺里男僧女尼平常在一个寺里活动，但是也经常不交流。女尼会聚在一起聊经书，但跟外人交流很少，也只限于交流佛经内容，对其他的事情都不感兴趣，对笔者提出的拍照表示不同意，甚至以要走来拒绝，不愿在外人面前显露自己。

在第一殿里遇到了两个从佛经学院过来的女尼，一个 20 多岁，一个 14 岁，两人都是跟随师父一路云游、交流至此，就在此地帮忙，约住一个星期。14 岁的女尼剃度不久，面容稚嫩，对佛经还一知半解，只有小学学历。并不是自己自愿剃度的，是在父母的要求下剃度的，但是自己也不反抗。因为“家里有一个人入佛门，可保全家人平安”，年纪略长的女尼这样说。小女尼也表示同意，露出了珍重家人的表情。她俩说，当地到佛经学院的人很多，很大部分都是自己自主决定的，另外也有家人的愿望。“当女尼没有什么不好的，学院管吃管喝，还负责学习，学习内容跟你们‘大学生’差不多。有古文、数学，我们学的很多。最近来寺院剃度的人还有个学物理的研究生呢。”年纪大点的女尼自豪的说。“另外，我们也有各种等级，一步一步往上升的，跟学校几乎一样的”。小尼姑也对自己的未来也充满了兴奋，但是言语间免不了的童稚，用年龄大的女尼说，“她还小，还没有完全了解佛经，修心养性还不完全。”

人物 4: 信众

寺院中经常有过来帮忙的信众，大部分都是临近村子里的中年女性，一般选在农闲季节和宗教节日寺里的人手不够的时候，没有任何报酬，都是自愿过来的，寺里只提供饭。普遍学历不高，但是都相信佛，认为到寺里帮忙也是来“积功德”的，对家人和自己都有好处，回去也会跟家里人宣传，家里人也不会对她们过来帮忙有意见，还会支持她们，认为这样对“全家都有好处”。虽然里面有很多文盲，不识字，但是她们会跟着念经，认为这样能“使自己心里舒服”。

另外还有一些带发的居士，有男有女。在宗教节日的时候来帮忙，或者在有空的时候住进寺院提供的住所进行斋戒，也经常给寺庙固定提供香火。这些人年纪不等，性别不等，但基本上是附近县城和市里的人，经济基础比较好。对佛比

较虔诚，并不是有愿望的时候才来拜佛，而是将佛视为一种心灵的寄托，但同时不能摆脱俗世身份，便在此挂名居士。在三月三的时候，过来帮忙的居士很多。

还有宗教节日来拜佛的信众，这些信众中有十分虔诚的信徒，但只限于拜佛和普通信仰。平时初一、十五都会在家或到寺院上香，逢每年三月三也会次次赶到，对神灵膜拜，并对宗教的灵验性深信不疑。这些人都有听附近人提过灵验事例或者有自己许的心愿成真的经历，从此对佛更加虔诚的。另外，还有一些是临时有大事或人力不能及的事件时过来拜佛，经济条件好的会准备丰厚的香火，而经济条件一般的也会用虔诚的心来对待，主要是求得一个心安。但大家普遍认为该寺十分灵验，许的愿都能成真，因此寺庙香火一直比较旺盛。

人物 5: 政府官员

当地政府官员从寺庙修建以来，已经换了三届，连续三届领导对当地宗教信仰都持肯定的态度，认为应该顺其发展，并且从自身的态度上也不反对当地人对佛教的崇拜。

第一届领导带头修建了寺院，并且发展了庙会，他一直认为当年的这个决定十分明智和正确，引领并带动了当地的发展，包括建成了该镇的支柱产业-水泥加工厂。庙会在其在任时一直是当地的一个比较重要的节日，并且各村各小学每年庙会都会在政府号召下积极参与游街等活动，形式多样。

第二任也对宗教的态度也基本上延续了第一届的做法。

第三任也认为宗教信仰对当地是有好处的，“有了信仰可以让当地人变善，减少犯罪。信仰对人有抚慰作用，有了宗教的精神寄托，也减少了家庭内部的吵架（主要针对当地妇女信教的情况），还是鼓励大家有信仰的。”但是其也认为现在的庙会并不是带动当地经济发展的要素了。“现在年轻人大部分都出去打工了，镇里举办的庙会也不太能满足当地人的需要，庙会不再能给当地带来更多的发展”，因此其对庙会不怎么重视，庙会时间也缩减为 1 天，也不安排游街等活动。正如当地人所说的“新来的领导觉得这个没用，没有意义，就不组织了”。

人物 6: 当地民众

当地民众除了特别虔诚的信众外，一般都是初一、十五的时候去上香的，男女都有，没有明显的性别差异。

这些信众有人这样描述当地的和尚和尼姑“和尚、尼姑们跟平常人一样，他们经常把人们的香火拿下来卖，还不能还价。上山斋饭说的是不要钱，但是其实只是远处的人才能免费去吃，因为贡献比较大，本地的人要给钱的。自己因为住的近，就对这个不怎么信，因为见到的和尚、尼姑多。”

庙会的时候当地有风俗“上山去买甘蔗，要连根买，可以给子孙带福。比在山下的贵一倍，其实也是周围做生意的人卖的”。

“周围有很多信众，有的特别信，还经常组织出来放生。但是这些人卖给和尚尼姑的东西，还比原价贵。有的信仰的人其实良心更不好。烧香的人外地的也很多，因为当地有传说，神近了不灵，远了灵。”

“但是，不怎么信的人也经常去寺里，也会去烧个香。年轻人去游玩的比较多，最近别的地方新建了一个更大的寺，有很多年轻人会到那边去玩，并且去拜佛。但是中老年人还是更多的选择这边的（寺）。”

“很少有人到寺里跟和尚、尼姑交流，除了特别虔诚的。交流也只是交流一些宗教的事，别的也不会有什么沟通，进去之后一般在每个屋里神像前都烧个香，磕个头就走了，也不知道有什么神，什么神都有。”

第三章 国家与民众的“公共空间”：寺庙作为公共空间的探讨

第一节 公共空间与公共领域

在笔者看来，公共空间与公共领域的含义近似，甚至有些文献中有所互用。Seyla Benhabib 认为：公共领域的理论可分为三种基本的类型，即阿伦特的荆棘性的公共领域、艾克曼的法律式的公共领域和哈贝马斯的对谈式的公共领域⁴³。将寺庙作为公共空间探讨，不满足阿伦特和艾克曼的理论架构，因此文中所运用的公共空间理论主要源自于哈贝马斯所提出的“public sphere”概念。

在哈贝马斯的定义中，“公共领域是我们社会生活中的一个领域，在这个领域中，像公共意见这样的事务能够形成，公共领域原则上向所有公民开放。公共领域的一部分由各种构成，在这些对话中，作为私人的人们来到一起，形成公众。那时，他们既不是作为商人或专业人士来处理私人行为，也不是作为合法团体接受国家官僚制度的法律规章的制约。当他们在非强制的情况下处理普遍利益问题时，公民们作为一个集体来行动。因此，这种行动具有这样的保障，即他们可以自由地表达和公开他们的意见。”⁴⁴哈贝马斯所提出的公共领域是介于国家权威与私人领域之间的场所，一般作为一种非官方的社会公共空间而存在，他认为这种空间存在于传媒区域、社团、群体聚会场所、以及各种为公众提供的开放型空间，即咖啡馆、剧院等等。

从寺庙的公共性特征上来说，寺庙符合开放型公共空间的特征，同时是可以为公众提供对话的场所，并满足国家与公众之间的非正式性对话。唯一不同的是，哈贝马斯提出的这种中间地带是面向所有公民开放的、并由对话组成的、旨在形成公共舆论、体现公共理性精神的政治空间。他所提出的公共领域在市民社会与国家间进行调节，有关一般利益问题的批判性的公共讨论能在此得到体制化的保障⁴⁵。在这层意义上与查尔斯·泰勒所认为“公共领域是政治外的公共活动空间，政治权力在此必须倾听”的意见相一致⁴⁶。不可忽视的是，哈贝马斯在公共领域

⁴³ 江宜桦. 公共领域中理性沟通的可能性. 见许纪霖主编. 公共性与公共知识分子. 南京: 江苏人民出版社, 2003. 173 页。

⁴⁴ 哈贝马斯. 公共领域 (汪晖译). 见汪晖、陈燕谷主编. 文化与公共性. 上海: 三联书店, 1999. 125 页。

⁴⁵ 汪晖. 语词梳理 public sphere (公共领域). 读书. 1995, 6. 129 页。

⁴⁶ 查尔斯·泰勒. 公民与国家之间的距离 (汪晖译). 见汪晖, 陈燕谷主编. 文化与公共性. 上海: 三联书店. 1999. 200 页。

概念的思考中也洋溢着公共讨论,因此公共领域也是一个社会文化领域⁴⁷,从这层意义上,与本文所要探讨的寺庙作为文化公共空间的架构近似。

公共领域运用于中国社会的研究并不罕见,在70年代,哈贝马斯的公共领域概念便在国外研究近现代中国的论著中被运用。开始主要用于分析中国近代历史中的报刊功能及社团作用,以此来探讨哈贝马斯的公共领域概念是否可以被抽离出市民社会,在中国情境下被解释。结合中国传统社会研究,黄宗智还提出与此相似的“第三领域”概念,他认为清代社会政治制度里,像堆起来的三层结构,上面较小的一块是国家机器,下面较大的一块是社会,中间不大不小的就是“第三领域”。⁴⁸

国内学者王笛首次将公共领域运用于中国社会研究中,他在《晚期长江上游地区公共领域的发展》中认为“公共领域是既非个人又非官方而处于两者之间的社会领域”⁴⁹,赋予了公共领域在非公民社会的新的内涵。此后,在《二十世纪初的茶馆与中国城市社会生活》一书中,王笛从历史角度探讨中国城市社会生活,将茶馆与公共空间联系起来,引入公共空间替代公共领域,使这个概念更符合国内公共生活情境。之后,为了区分中国与欧洲社会不同的社会结构,其他国内学者也开始用“公共空间”的概念来替代“公共领域”⁵⁰。

从公民社会的公共领域到乡村社会的公共空间,这层空间的重点在于保持可供自由来往的场所。康德曾将空间定义为“待在一起的可能性”,目的是使社会中各种主体间的相互作用成为一种可能,使原本空虚的无意义的场所成为一种互动的意义聚集的空间。正如列斐列尔提出的“所有的社会活动都发生在空间,同时也在创造着空间”。寺庙中的公共参与与空间设置,面对所有民众开放,将不同地域、不同领域的民众待在一起成为了可能,在此空间的交流也成为一种公开的、非强制的对话。乡村社会中普遍存在的寺庙,在政府与民众共同作用下制造的空间,加之于寺庙空间内自由流动的人群和公开的交流方式,使得寺庙作为乡村公共空间的重要性得以凸显。

近代对于公共空间的探讨呈现出多学科、多视角的情况。历史学家如王笛、王鸿泰等侧重于对公共空间的变迁过程进行历史分析,以此来解析中国城乡社会生活的历史;人类学家如布迪厄、王斯福、景军等更偏重于探讨公共空间的文化内涵,挖掘公共空间与私人空间的关联以及人们具体的时空观念与社会记忆;社

⁴⁷ 张庆熊,林子淳.哈贝马斯的宗教观及其反思.上海:三联书店.2011.220页.

⁴⁸ 注:第三领域处于国家与地方之间,更强调国家与社会的合作,推动了中国社会整合与近代国家政权建设。但是,这种第三领域的概念与公共领域的共同点在于将国家与社会民众置于对立面,“第三领域”是“非此即彼”的二值逻辑下的思想建构,并不适合用来形容中国传统社会⁴⁸。因此,在文中主要用“公共空间”的概念进行阐述。

⁴⁹ 王笛.晚期长江上游地区公共领域的发展.历史研究,1996,1.

⁵⁰ 汪晖.语词梳理 public sphere (公共领域).读书.1995,6.

会学界如哈贝马斯等则关注于公共空间内的政治内涵,挖掘公共空间中国家与民众间的联系;在新近兴起的文化研究中,包亚明等集中于探讨现代性的都市茶馆、酒吧、咖啡馆等“公共空间”流变,以此来对制度化和日常行为在生活领域的变化进行评析⁵¹。

结合公共空间的讨论,本文对于寺庙作为公共空间的探讨,也是结合了多学科角度。从历史与现实的角度分析寺庙重建的过程,从人类学的文化角度分析村落社会权力文化网络和社会历史记忆,并从社会学角度分析国家与民众在这层社会公共空间上的非正式交流与意义以及空间含义,以此来实现对于重建的寺庙公共空间的全面分析。

第二节 民间宗教作为传统社会公共空间的沟通

重建的寺庙不仅是当地宗教领域场所,更是村民实现政治、经济、文化交流的公共生活空间。它重建并不是百姓或国家特定预设的方案,而是国家与民众在特定社会发展情境下产生的基于需求的自我实践。这使得在认知宗教复兴的重建寺庙时,必须先要理解这层寺庙披覆上的深厚的社会情境涵义。

宗教与寺庙的公共性特征在近现代时就有所体现,近现代的中国没有形成可以视为“市民社会”中的公共领域,传统社会中的士绅是连接国家与地方社会的能动阶层。正如韦伯所认为的,“地方社会的儒教承担了调节与平衡国家与地方社会关系的大部分职能,从而维持了社会运作的正常秩序⁵²。”士绅通过操弄宗教符号与意义来达成国家与民众互动的交接点。寺庙在此承载了帝国的权威与士绅和村民之间的交流,成为公共空间的雏形,但在当时的士绅力量的控制下,村民交流的空间意义并没有完全实现。

中国传统宗教的内涵不仅仅在于组织和展现了神圣宗教事务,其在一定层次上,也是中国传统社会组成的一部分。地方崇拜是权力的三角形网络中心,也是官员、地方精英和神职人员社会互动的一个主要节点,中国民间宗教传统的历史一直与国家政策、制定政策的皇帝和高级官员以及处理政策执行问题的地方官员和本地精英们有着无法摆脱的联系⁵³。

近现代宗教的毁灭与再复兴,正如杜赞奇所指出,蒋介石在新生活运动中重建儒家的道德价值观,不仅指望以此支撑社会和道德行为秩序,就像帝制时代它们所曾起的作用那样,同时他们也试图以此确立中国人的标准。现代民族主义者

⁵¹ 戴利朝. 茶馆观察: 农村公共空间的复兴与基层社会整合. *Society*. 2005, 5.

⁵² 马克思·韦伯. 儒教与道教(王容芬译). 北京: 商务印书馆, 1995. 21 页.

⁵³ 康豹. 西方学界研究中国社区宗教传统的主要动态(李琼花译, 陈进国校). *文史哲*, 2009, 1.

并不“相信儒教，它们相信的是必须有所信仰”。⁵⁴在倡导的科学民主与“封建落后”的宗教之间的反复斗争中，宗教一时被挤压出民众的视野，但它并没有完全淡化出人们的生活领域。

建国后国家计划经济等要素的影响以及国家力量的强调，使得国家权威替换了士绅阶级当初所承接的国家、民众间的关系，此时的国家与个人完全是直上直下的联系。国家进入乡村，将它作为新的领地、新的行政单位、新的财政单位，以当地新的经纪人阶层替代了旧的以“权力的文化网络”实现国家对乡村的间接统治的体制。中国长期根植于亲属制度中的权力模式和话语，在国家与民族主义话语中被掩盖⁵⁵。国家填补了宗教信仰领域以及人民价值系统和民间规范的区域，革命力量的神性即国家的神性再次将宗教挤压出地方生活。这种替代不仅仅在宗教层面，也在替代了个人与地方生活和国家之间原本“对立”的气场。

在中国传统社会中，人们与整个社会的关系是第二位元的，很少有伦理规范人们与集体的关系。村落社会的联系分工呈现出机械团结的特质，村民个人同化为具有共同信仰和感情的整体，这种团结以牺牲个性为代价，周期性的宗教仪式同机械团结紧密结合在一起。这种宗教仪式的举行在近现代体现在年度的祭祀活动，在国家本位阶段体现在整体性的国家仪式中。无论是宗教的仪式，还是国家信仰，连接国家与民众之间的空间意义一直没有断链。

在漫长的国家主宰后，中国社会中出现第二社会，即梁漱溟所称的“关系本位”。伦理关系占据了个人与社会间的空间，将为中国产生独立于国家社会主义的“民间”提供基础和形式⁵⁶。20世纪80年代以后，国家权力在公众生活的退出和社区权力的几近真空，市场理性的渗透，个人得到了一些前所未有的发展机会，但是，农民个人的义务和责任意识却大大地降低了，从而出现了权利与责任不对称的个人主义。⁵⁷村庄社区正在“陌生化”，人际关系的纽带极为松弛，社区关联性大大降低，使得农村社区越来越失去向心力和“社会向心空间”⁵⁸。

政治全能主义的格局的改变使得人们主体性意识复苏，人们摆脱了对权威和别人的依附，脱离了原有的血缘、亲缘和村落社会的凝聚感，对于社会群体的人来说，这是一种失落和价值缺失⁵⁹。机械团结的衰亡，工业社会中的有机团结出

⁵⁴ 杜赞奇. 从民族国家拯救历史(王宪明, 高继美, 李海燕, 李点译). 南京: 江苏人民出版社, 2010. 121 页.

⁵⁵ 杨美慧. 礼物、关系学与国家(赵旭东, 孙珉译). 南京: 江苏人民出版社, 2009. 40 页.

⁵⁶ 杨美慧. 礼物、关系学与国家(赵旭东, 孙珉译). 南京: 江苏人民出版社, 2009. 27 页.

⁵⁷ 阎云翔. 私人生活的变革: 一个中国村庄里的爱情、家庭与亲密关系. 上海: 上海书店出版社, 2006. 21 页.

⁵⁸ 王玲. 村庄公共空间——秩序建构与社区整合:[华中师范大学硕士学位论文]. 武汉: 华中师范大学, 2009.

⁵⁹ 景亭. 全球化背景下价值观念的重塑与整合. 社会转型与价值观研讨会论文专辑. 2000.

现。个人个性的突出使社会团结与合作更加牢固,村民开始积极对村落社会的团结和合作进行反思和意义寻找。在寻找过程中出现新的规范结构失范,产生群己之间的认同差异和认同危机。重建的寺庙的应急出现,是中原农村人民的盲目寻找中出现的一丝曙光,依托于宗教信仰的寺庙中,更贴近民众的生活,更能承接自身的理解,安慰自身的慌乱与意义寻求。此刻的宗教与近现代原有的作用及力量的不同,缺失了士绅主宰的宗教,个人的力量可以更加直接展现在这个新的社会公共空间之中。

与此同时,现代国家在意识到自身资源有限而试图再造民间社会时,也陷入了一种左右为难的尴尬境地。一方面,国家退席旨在为民间力量提供自主的发展空间,这使得其难以触及民间社会深处,现代国家的凝聚力基础难以维持和补充;另一方面,由于民间自主力量尚未发育成型,国家又必须为之提供身份上介乎于“官”“民”之间的整合因子,以此避免国家突然缺席所造成的失控和分化。国家无法在个体化色彩浓厚的公共日常生活中,实现满足个体公共交往和自我实现的诉求。国家与民众共同参与修建的寺庙应时而生,自然而然的被赋予了连接两者之间的沟通意义,在此基础上本文将重建寺庙视为“公共空间”的表现形式进行进一步讨论。

第三节 重建寺庙作为乡村公共空间再重塑的要素和特征

80年代后,宗教开始逐渐复兴,各地庙宇再度兴建,原有的信仰在重塑的背景下作为村落及个人文化精神的一个支撑点而出现。与此同时,重建的寺庙作为一种文化及信仰传递的空间,承接了乡村公共空间再重塑的过程。在这层公共空间中,不仅包括了民众间公共信仰及文化的传递,还连接了国家与民众间的交流与沟通。正如 Anagnos 提出的“地方性寺庙崇拜的出现与复活,无输无赢但会作为官方和地方社区之间不同象征秩序之间的斗争而长期继续下去”。重建寺庙作为重建村落公共空间的形式存在,对于它的探讨更多地被赋予了宗教与世俗、国家与民众、利益与精神的意义,内涵更加丰富。

曹海林将乡村公共空间划分为两种形态:一是社区内的人们可以自由进入并进行思想交流的公共场所,如茶馆、宗祠、集市等;二是社区内普遍存在着的一些制度化组织和制度化活动形式,如祭祀活动、红白喜事、村民会议等⁶⁰。与此同时,从乡村公共空间的形成出发,其将由外部行政力量组建的公共空间称为行政嵌入型公共空间,源于村庄内部力量的公共空间称之为村庄内生型公共空

⁶⁰ 曹海林.村落公共空间演变及其对村庄秩序重构的意义——兼论社会变迁中村庄秩序的生成逻辑.天津社会科学,2005,6.

间。而朱静辉对曹海林的第二种划分提出了异议,他认为曹海林对村落公共空间型构动力的划分,是以改革前后的公共空间演变为研究重点的,从而有所忽略了村庄内生型公共空间的传统资源⁶¹。

对于村落社会的重建寺庙来说,笔者认为重建寺庙是基于内生型传统公共资源的、由外部行政力量组建的村落公共空间。因其为村落原有的传统资源,所以笔者认为乡村公共空间是在重建寺庙的基础上再重塑的空间。但是,重建寺庙因其宗教的特性、重建的过程和外部力量的引入,呈现出与其他传统资源不同的特征,其特殊性主要表现在以下几个方面:

1. 神圣性与世俗性碰撞下的空间。寺庙是一个宗教场所,从其性质上便与其他传统资源不同。因此,在这个宗教场所中交流的国家与个人,不可避免的要在宗教的背景下进行交流与沟通,从而生成的文本叙述与实践行为都带有宗教的痕迹。但是,不可忽视的是,尽管是基于宗教内容的叙述和实践,我们仍可以分析出,人们在交流传递诉说的并不全是神性,而是理性化的世俗生活的再现。寺庙中来来往往的信众,接触到外部世界的僧人,神性与世俗在寺庙空间中互相碰撞,从而形成了特殊的公共空间。

2. 信仰、传说、文化的传统资源再塑。重建寺庙是村落文化传递与重塑的桥梁。人们在对信仰和传说的描述中会带有自身对于世界的看法,这种传说有时与大历史范畴不相符合,却满足了地方社会的自我安抚与意义生成。基于地方传统与个人需求的言说更多的显示了地方社会的构成与文化传统的继承。杜赞奇认为地方传统总是可以根据当代需要的加以重建或修饰。在研究重建寺庙空间中有关信仰、传说在历史的变迁中的传递与再塑,可以分析出地方传统在历史流动中的转变以及对现代生活的适应。

3. 仪式活动的加入。寺庙中举行的仪式活动也是文化传递的一部分。“仪式活动的增加可能是实用的、个人主义的策略,新起的一代要借此适应正在兴起中的市场经济”⁶²。庙会乡村宗教生活中重要的组成部分,庙会对于当地人来说不仅有宗教意义,也包含了经济、政治、社会、婚姻交流的意义。在庙会的举办中,可以看到市场经济对于村落空间的冲击,村民对现代化的适应以及基层政府与民众间的交流互动,这也是寺庙空间有别于其他传统资源的特殊之处。

4. 现代化下村民寻求安慰的场所。在现代化的冲击下,原有的村落的机械团结场景不复存在,进入有机团结的乡村社会,个人的流动愈加频繁。外出打工的年轻人越来越多,原有的维持村落团结的传统资源零碎化,群体场景也极少出现。而此时,寺庙却成为固定的交流场所。留存在乡村中的村民,更多的借助于宗教

⁶¹ 朱静辉. 秩序与整合:村落多元公共空间的型构. 中共杭州市委党校学报, 2010, 1.

⁶² 杜赞奇. 从民族国家拯救历史(王宪明, 高继美, 李海燕, 李点译). 南京: 江苏人民出版社, 2010. 78 页.

这个跟传统资源相关的场所寻求心理和生理的安慰，在此与他人进行交流。

当代乡村民众宗教生活形式在现代化的影响下呈现出一种全新的意境。寺庙作为新的社会空间不再只是宗教含义上的寺庙，当代宗教的复兴与社会空间的重新建立，国家、社会与个人在重建寺庙中的互动也赋予了寺庙作为公共空间探讨的新的意义与理论领域。

第四章 当今乡村社会生活中的民间寺庙重建

第一节 重塑历史的当下意义

寺庙传说与社会历史之间存在着千丝万缕的关系，从寺庙建寺由元顺帝亲封，到明皇帝坐化于此，一直到近代，寺内的每一次兴衰都与重大历史事件息息相关。不可否认的是，在经由社会精英一次次的话语重复与叙述中，庙宇传说逐渐在与主流社会的宏大叙事所靠拢，对于民众来说，却是潜移默化的在经受着这种影响。作为寺庙信众的群众，灵验与神性是民众所最为关注的。

庙宇神话将叙事置身于真实的历史事件中，再加以渲染和操控，从而形成了再次创造的历史。这种“历史的制造”，在历史人类学的领域并不仅仅指人类的主观创造，更强调于人们在对待历史过程时，所表现出的“话语操控”和社会价值的“权力支配”等特性。强调“历史的制造”为现代社会提供了一个时空性、知识性和策略性的场域⁶³。庙宇历史叙事传递了村落民众文化认知的意义，在简单的叙事中不仅在对寺庙历史进行重塑，更值得关注的是在这段叙事中反映出的民众文化态度及宗教叙事者的态度。

首先为神性历史叙事，简短却精准地描述了庙宇传说的神奇性以及皇帝的权威，人心以及民众的凝聚力。从“梦”的神验性到皇帝御封，为寺院的起源添加了神圣的光芒。以封建社会的最高统治者——“元帝”作为主要描述对象，既符合主流社会的认知，又宣扬了正统，同时满足了信众关于神圣性和象征性的心理慰藉。如果说“元帝”的出现提高了寺庙的地位，那么第二位皇帝的出现不仅仅提高了寺庙的地位，而且描述了当地民众对于历史的想象以及神验的确定。关于明代朱棣与朱允炆之间的历史与寺庙信奉的真武神显灵的传说层出不穷，在此不再赘述。正史中朱允炆最终不知所踪，而在该寺的描述中，朱允炆是逃到了该地，笔者问及此事时，寺中僧人说：“是祖师爷（该地将真武大帝称为祖师爷）显灵，最后惠帝没死，而是逃到了缅甸、泰国一带。”对于这位被叔叔抢了皇位的皇帝，民间的传说中民众对其抱有深切的同情，在这段叙述中，神灵不仅再次显灵，还保护了这位皇帝，满足了民众对于弱者的保护心理，同时对神灵保佑敬畏并更加确定了神灵的存在。农村社会经历了全能国家的保护，在国家力量的退场之际，呈现出被国家抛弃的不安全心理。现代化发展打破了农村原有的封闭社会形态，同时人口的流动性破坏了村庄原有的成熟的熟人社会，个人主义的发展使村民间

⁶³布洛克. “制作历史”的反思(贾士衡译). 见海斯翠普主编. 他者的历史: 社会人类学与历史制作. 台湾: 麦田出版社, 1998.

的亲密关系出现断链，在村民与城市的接触中逐渐拉大了乡村与城市之间的间隔，一系列的因素造成村落社会的稳定性缺乏保护。村落社会在重塑历史传说的过程中，试图使自己的历史与国家的正统性相关，以期获得与国家间的联系，获得国家力量的保护，因此寺庙传说与国家的关联的意义也昭然若揭。

其次，在庙宇历史叙事中的第二部分，可以把它当做近代国家社会发展以及政策变更的描述。这一段与村落社会的历史经历几乎一致。村落社会并不是完全封闭的场所，社会力量的渗透不仅仅在民众的生活中，甚至可以影响到意识形态的描述中。“人们常常在不自觉中接受大历史的表述及其传播的思想，受到大历史的潜移默化并自觉地皈依到大历史的叙述之中，在大历史的书写框架内，讲述着不违背大传统的小传统群体记忆中的对村落社会部分的历史经历”⁶⁴。这种主流话语的描述不仅仅是宗教精英在刻意接近主流社会以期获得认同，从深层来讲，这种主流话语已经影响到人们的意识中去，人们在无意识中遵从着这种结构。正如人类学经常提到的“结构”的概念，这种结构内化在人们的深层思维中，不能反抗也无从反抗，而是将其当做理所应当的存在。对于村镇中的普通民众来说，这种影响更为深刻，人们在无意识中叙述并理解着这种话语。在清朝统治者的描述中，太平天国是反叛军，这种思想被普通民众完全接受，无论当地的寺庙是否被真正的“坏人”——太平天国所攻破，在寺庙传说的话语叙述中，也将其视为了反叛的、不“正统”的角色进行描述。国家权威的力量的介入在这部分中有所体现，整个寺庙的历史与国家的发展过程息息相关，国家政策与历史演变的过程在村落记忆形成中有着不可磨灭的影响。通过庙宇的历史叙述，追溯国家的发展，两者呼应又有所差别。对于历史课本中处于无功无过甚至是有所赞扬的“太平天国”，在庙宇历史叙述中，却站在当地人的对立面。在国家灌输的“顺民”思想中，遵循国家指令的一成不变的中原乡村社会对于这些“反叛军”的厌恶也被记载下来。村民的记忆不依靠整个历史大局的褒扬，而是带有本地色彩的自我评价，从这里，我们也可以发现民众自身的利益与权力争取意愿。

最后的文化象征意义在寺庙来源描述中没有出现，但是在笔者的访谈中有所涉及，主要关于地方精英对于寺庙修建的捐助所体现的文化象征意义。布迪厄认为，象征资本是“未经装饰的经济投资不足以创造一个精英所需的使人们拥戴的合法性，通过投资于像慈善活动和财富炫示这样花费很大的地方性事业来积累好的名声”，“大家族从未错过给予象征资本的展现以生存的机会”⁶⁵，寺院作为投资对象则是这种象征资本累积的一种方式。这种“香火钱”除了能达到累积象征资本，还能获得宗教庇佑的心理暗示。在修建寺庙的捐赠者看来，这是对他们自

⁶⁴ 岳永逸. 乡村庙会传说与村落生活. 宁夏社会科学. 2003, 4.

⁶⁵ 卜正民. 为权力祈祷——佛教与晚明中国士绅社会的形成. 南京: 江苏人民出版社, 2005.

己名望的累积，也在为自己“积德行善”，因此乐于进行这种行为。从另一方面来讲，寺庙修建中所接受的这些捐赠同时也为寺庙自身的象征资本进行累积，数目众多的香火钱以及来自四面八方的香客捐赠，使得寺庙在逐渐形成和扩大自己的影响力以及价值，并由此吸引更多的捐赠。在访谈中寺内僧众曾提到：“这些捐赠都是来自大城市的人，例如北京、南京、广州等，当地人的经济不是很好，捐赠的也比较少”，从僧众的话语中隐含了这些来自大城市的人们的捐赠同时也带动了寺庙声望的提升。同时，僧人也一再向笔者提及寺内所供奉的神灵以及物品的捐助，在这种重复以及宣扬的过程中，捐赠者与被捐赠者双方都得到了肯定以及满足。在乡村的文化逻辑中，外来的“旅行者”对于乡村自身，是一个他者，通过他者的认同来确定和强化自己的身份，这些比内部人员的认同更为有效。因此外来人员重要性不仅仅在其捐助的多少，更多的内涵意义在于他者的身份。在访谈中，当地人也强调，寺庙人员对于外来者的重视程度比本村人多，外来者可以享受寺庙免费的吃住，当地人尽管为寺庙做的“贡献”也不少，但在寺庙人员眼中却不受重视。

这段传说中不可避免的具有神化该寺的宗教语言，但是这段起源的叙述中却包含了三个层面的讲述，神性历史叙事，社会历史叙事，以及物品捐赠所隐含的象征式叙述，这三方面的叙述满足了神话的起源，信众与历史背景的融入，以及寺庙物化的象征资本积累。叙事行为本身也是一种事件和事实，一种动态的实践。对某一种社会知识和行为的刻意强调或重复本身就成为了历史再生产的一部分。它既是历史的，也是真实的。知识的再生产仿佛社会的再生产。社会事实是对象，但也是存在于现实自身之中的那些知识的对象，这是因为世界塑造成了人类，人类也给这个世界塑造了意义⁶⁶。庙宇神话的叙事过程是人们对于自己所处世界的看法。同时，这种看法也不是恒定不变的，人们也在不断地为这种叙事赋予新的意义。

第二节 宗教信仰重塑的文化意义

在这座佛教寺庙中，道教之神“祖师爷”的进入经历了漫长过程，并且成为在佛教寺院里成为一个正统信仰之神。这种崇拜之神的变迁在信仰与历史的延续中出现了改变，尽管这种转变是明显而又令人好奇的，但这种断裂在当地人、宗教精英乃至政府官员眼中，并不是重要的事件。对于这种转变大家采取了一致的默认与模糊，并对于这个原本奇怪的现象视而不见。

在各种官方乃至模糊不清的叙述中，总能清晰地看到一个佛教与道教相容的

⁶⁶彭兆荣. 边界的空隙：一个历史人类学的场域. 思想战线，2004，1.

地点的一次次被建构。在寺院的历史叙述中，这座庙宇经历了这样的一个变迁：

少林寺方丈师弟任该寺方丈-----元代

朱允炆入寺为僧-----明代

朱允炆被传说在武当山当道士

朱棣在该寺找到名为真武的和尚所替代的朱允炆

朱棣在该寺塑真武像祭朱允炆-----明代

民众重修古刹，盖真武祖师殿-----民国初年

先建祖师殿，后再建造其他殿-----1992 年修复

在历史中，可以确定的是，该寺一直为佛教寺院，祖师爷信仰是后来加进来的神灵。真武信仰自古就有，明成祖朱棣在位时，达到了一个顶峰。其于武当山亲撰《御制真武庙碑》：“朕起义兵，靖内难，神辅相左右，风行霆击，其迹甚著。”于永乐十年，花费六年时间，在武当山建成规模庞大的道教宫观建筑群，朱棣把真武大帝树立成“明朝家神”，把真武宫观变成了皇室的“家庙”。普化讲寺中的真武信仰，就是在这段时间加入的。该寺所在地离武当山所在地不远，顺路可到湖北境内，与湖北省交流频繁。寺庙多次被损毁，很多资料已经缺失。但是，在流传下来的传说中，祖师爷信仰与历史背景、文化交流之间的联系仍能有所体现。对于当地人来说，这段历史并不重要，对于这种信仰，在访谈中有三种不同的叙事方式，这三种不同的叙事方式是三类人物的代表。

第一种是政府官员。“该寺信奉的对象为祖师爷，在建寺的时候经过了上级批准，申请的时候就是佛教的寺院，是正规的寺院。寺院信仰的起源应是武当山上的一个分支，在寺庙修建时，‘祖师爷’就是在武当山上‘请’过来的。”在讲述他所了解的寺院背景时，着重几次强调了关于信仰的正统性，武当山道教信仰是被主流社会所承认的道教圣地，该寺渊源与武当山之间有关自然也成为了正统的代表。经历上级批准后修建的正规寺院成为促进当地社会经济发展的一个重要的产业，而该寺也成为当地旅游新评定的二级旅游单位。四面八方云集的香客自然也对该镇起到了宣传作用。因此，政府在描述该寺时不仅在强调该寺的正统性，将信仰与政府主流话语靠拢，同时在叙述中与著名道场的关系，也为寺庙的宣传造势。尽管该寺并不是道教信仰，但对于真武的传说已经成为该寺的一大特色。政府官员对于寺内的信仰改变也并不是完全不知，而是在描述中对于这些处于含糊其辞的态度。寺庙的存在以及众多的来客已经达到了当初建寺时民众的要求，同时对镇里也有利处，因此这些话语的叙述就一直维持当初的范式而未曾改变。

第二类是该寺僧人的叙述，在讲述这座寺庙的时候，僧人告诉笔者，这座寺庙现在的信仰主要为佛教。原有的寺庙建筑中的真武依然存在于该寺中，但是更多的是佛教的众神。“现在主要信的是佛教，从第一殿的四大天王，顺次为千手

观音、祖师爷，主殿为如来佛祖。原来的信仰是祖师爷，在修建过程中就保留了原有的道教信仰，而祖师爷当年是受观音‘点化’的，与观音是师徒关系，所以也与佛教有关。”作为宗教精英的僧人来讲，对于寺庙的渊源以及宗教信仰的转变是十分清楚的，但是，这些掌握宗教话语的僧人对于佛道共存的行为也持默认的态度。僧人在讲述中这样告诉笔者，“祖师爷”是当地人原有的信仰，在传说中与佛教也有一定的渊源，而信众也比较认可这些众神，所以就尊重信众的意见。在社区精英与宗教精英共同的“失语”态度中，寺庙的宗教信仰的混杂便成为理所当然的现象，对于普通信众来说，这些更不为他们所理解，而是虔诚的信仰。

在笔者对普通信众的询问中，大多数人都是这样回答的：“该寺很‘灵’，所以就经常过来，具体祭拜的也不十分清楚，大概是佛教。”“祖师爷？应该也是佛教的”。许多信众告诉笔者，他们认为“祖师爷”应该是佛教的。从这层意义上讲，原有的道教寺庙的正统性和宗教传说在信众的叙事中也不显得那么重要了，民众更关心的是其是否灵验。

在个人所需的文化意义实践中，最主要的是信仰实践。民间信仰的功利性一直是宗教人类学所涉及的范畴，安慰与功利的心理使得信众对跟自身信仰应验的叙事更为敏感和注重。信众对寺庙的来源叙事的兴趣开始减弱，关注点转变为现代信仰的灵验性传说。僧人告诉笔者，寺院里关于寺庙的传说知道的僧人都不多，只对于原有的神话传说大概知道一些。信众也不关心，信众甚至对于庙内的众神也不怎么了解。“其实每一个神灵都有自己的职责范围，要根据的自己的需求来祭祀神灵，但是很多人过来也就从头磕（头）到尾，好像很忙很赶似的，也没有人询问一下。”信众对于该寺的认识也是通过口口相传，确认的灵验性在信众中进行传递扩散，从而获得更多的认同。与此同时，更多的认同，更多的信众，更深的信仰也加强了寺庙的影响。信众的信仰强化了寺庙的可信度，寺庙的可信度又满足了信众的信仰实践，个人的信仰意义得到了加强和肯定。

其次在于个人文化意义的传递，这层传递并不能被所有人所认知，尤其是在实践过程中的个人。在获取宗教实践的结果中，人们的所需并不都是一致的。官方统治的正式文本下，不同人物对于宗教传说进行着自己的理解以及建构。不同人物的叙事方式不仅仅是个人话语情境再现，同时也是个人所处背景、生活的再现。处于社会网络中的人们，其一言一行深受所处的社会环境的影响，阐释者的处境受到文化、语言、传统等的选择⁶⁷。社会给人的成长提供了环境和存在的可能，社会以权威性和整体性的存在影响着人们的生活。与此同时，社会下的人也有其自身的思维和行动能力，以及在不同的利益下选择有利于自己生存的能力。在这种宗教信仰重塑的过程中，每个人在自己的角度中传递着自身的意义，并对

⁶⁷ WE 佩顿. 阐释神圣—多视角的宗教研究（许泽民译）. 贵阳：贵州人民出版社，2006.

信仰进行符合自己的需求的改装和改变。

乡村中的人们都在现代化的影响下，自觉或无意的寻找一种价值归属与认同。村落的价值认同通过村落象征物-寺庙来进行表征，寺庙与宗教在当地的含义不仅仅是一种地域性的乡土的象征物，不仅仅是信仰与宗教的实践场所，更多的涉及到村落文化的意义传递与个人价值的实现。改革开放后，开始变得支零破碎、四分五裂的村落文化整体，被重建的寺庙所重塑。人们的认知和对村落文化的理解，架构在寺庙与宗教的形体上进行表述，这层表述不单是宗教意义的表述，更重要的功能是其将整个村落的文化权力网络都包罗进来。国家与民众间的交流表达，干部与民众间的利益关系，外乡人与本村人之间的联系，本村内部的人与人交流，这些要素都在寺庙的场所中一一呈现。但是，值得注意的一点是，这种呈现并不是每一个重建寺庙都能承载的，而是宗教场所成为当地的象征物和村落正经历变迁的特定历史和现代条件下，寺庙表现出的特殊作用。

第三节 寺庙空间的文化意义

在前人关于寺庙重建与宗教复兴的著作中，主要体现了近现代寺庙重建中的国家力量参与渗透。这种国家对民间宗教的影响涉及了民间仪式、寺庙建制以及历史传说等各要素，并集中体现在历史过程中，国家权威力量的承认与个人群体的解释之间的补充与冲突。

中国乡村社会公共空间在历史的变迁中呈现出多种不同的形式，从全能主义框架下的政治型空间塑造，到现代国家与乡土融合下的多元空间重塑，每一个形式都与社会历史的发展相关。这些公共空间的型构综合了多方面的要素，从民间自身到国家参与的力量，交纵横杂，很多时候不能完全地分离剖析出来。正如当地寺庙重建过程中所经历的民众意见反馈，政府利益参与，以及之后的宗教事务管理和商业因素纳入，这层以寺庙为支撑的公共空间自建造之初便容纳了多方因素的参与。

寺庙作为当地生活空间的一部分，其所存在的意义并不限于宗教层面。承载了经济、政治、宗教、文化等内涵的寺庙重建过程不仅仅只在于国家意义的渗入，还包括民众个人利益的参与。而寺庙便成为多重要素混杂、作为容纳国家与民众，民众与民众之间互动的公共空间来存在。这层公共空间中的交流通过两种形式来表达，一种为物理空间的展现，一种为村落空间的展现。

一、寺庙公共空间所处物理位置呈现的交流含义，包括寺庙建筑空间和在建建筑空间中进行的交流。

首先，建筑空间更多地承载和展现了神圣的力量。刘禹锡在《陋室铭》中说

“山不在高，有仙则名”，寺庙所处方位为近县范围内屈指可数的山峰之一，在广阔的平原中却尤为凸显。山峰强调了寺庙的神圣性，而寺庙也为山峰增添了神圣性。在 92 年以前，该地寺庙被损毁，当地民众便在原庙址塑像以祭祀。原在寺庙中供奉的神灵，失去了庙宇的屏障，却将这片地域赋予了神性。添加上宗教性的地域空间，以及被地域所渲染的宗教因素，互相强调，在物理位置上对信众产生各种心理上的影响以及行为上的意义。这种影响表现为各种方面，如进入山的区域之后，一切与神明不相符的行为都被禁止；又或在寺庙外的烧香行为便意味着对整个神灵系统的祭祀。从另一种角度来讲，也是民众功利性的展现。神灵的神圣性所体现的地域性与即时性特征，也就是神灵所在地域的神圣性及所在时间段（初一、十五、三月初三）的神圣性。这种在物理空间上的交流传递并不是一种言语性的传递，却被民众所潜移默化地认同，同时默许着这种行为准则。

其次，建筑空间中所体现的帝国的权威。在王斯福《帝国的隐喻》一书中，详细地阐述了仪式表征与帝国符号，即庙宇诸神的排列与位置选择所体现的帝国表象，也就是帝国的等级与秩序。“在帝国的世界中，宗教式的帝国行政被看做一种极为灵验的力量。而这位在位者，他并不是单一性的，他的位置安排并不清晰明确。”⁶⁸ 这些传说往往与当地的情况相吻合。寺庙空间建筑往往与神灵等级相适应，五殿四进的庙宇设置每一殿都有各自的宗教含义与神灵等级。天王-观音-真武-如来-阿弥陀佛的顺序等级森严，进阶有序。与此同时，结合当地真武信仰的特色将真武殿列入五殿之间，且以观音引导真武入门的传说将这个等级变得更为理所当然。进入庙宇空间的民众自然而然地接受这种设置，并将帝国的等级与秩序刻印于意识之中，行政秩序与宗教建筑之间的关系也不言自明。

最后，建筑空间中的国家宣传与民众交流。在修建完成的寺院当中，从山门道路两旁的国家标语到寺内厢房的国家宗教条例标语，从寺庙神像的等级分布到神话历史传说的国家意义，寺庙作为一个固定的建筑场所，国家与民众、僧侣在此进行交流互动。虽然这层互动并不是显性的，到寺内的信众与僧侣交流不多，一般也只是交流宗教教义，政府也不经常到寺内宣传宗教政策，但是交流却是存在的。这种交流作为一种被大家所内在承认的规则来对待，这种交流是不言而喻的内在含义，帝国的等级制度到被国家规定化的宗教事务处理，以及民众对于宗教的理解都在这层“沉默”的空间中被默认。毋庸交流却甚于交流，这层内含的交流更是富含多种意义的交流，这种空间互动作为当代农村公共空间一种新的“失语”的交流方式而存在。

二、从村落空间的意义交流角度看，寺庙重建过程一直是基层政府与民众、神职人员的互动，而这层互动不能只简单分析国家与民众间单纯的互动。从乡村

⁶⁸ 王斯福. 帝国的隐喻-中国民间宗教（赵旭东译）. 南京：江苏人民出版社，2009. 112 页.

社会结构的分析出发,更能看出这层互动呈现出复杂的内涵与意义。寺庙作为一种公共空间的场域不只在宗教因素的考量,更多的涉及当代社会结构的转变,村民价值行为的转变以及市场经济所带来的影响。寺庙的重建并不仅在于民间信仰或是村民信仰的简单复兴,而是一种新的价值观与空间场域的塑造。

重建的寺庙空间处于村落空间中经济、宗教、文化的一个核心位置,与此同时,经济、宗教以及文化也借助寺庙空间向四周辐射延伸。寺庙作为村落空间中的一个象征核心存在,村落中的人也在这层空间内进行交流,寺庙空间为当地民众提供了信仰、娱乐、心理等需求的满足。尽管当地人出去打工人数占很大比例,然而除了过年,还有被当地人称为比过年还热闹的三月三时节,青年男女都选择回到家乡,在宗教节日相约出游,一般选择在该寺游玩。老年人在寺庙义务帮忙,在这里获得心理满足。对于当地人来说,寺庙并不仅作为一种宗教建筑而存在,已成为当地人交流互动的一个固定的场所。

第四节 重建庙会中的基层政府与民众交流

1992年起农村开始进行市场经济转轨,国家出于对农村市场的忧虑与敏感,开始鼓励农民建立自身适应市场的机制。一些农村传统的公共生活资源在市场经济的刺激下得以再生或者转化,其中最为明显的为农村的组织化资源复苏,组织化空间也开始慢慢成长⁶⁹。在这层组织化空间的原生资源再重塑中,极具“公共性”的农村庙会活动尤为突出,这种超越了血缘关系和颇具公共性的仪式为农民所热衷和参与。

当地寺庙重建后,庙会活动便成为了组织宗教活动与市场经济活动的主要参与形式,民间庙会活动不仅仅只是宗教性的仪式,它也体现了农村社群的组织化行为规则,这种规则并不是成文的,规定化的,而是潜在性的以及内化的,包括习惯、内化规则、习俗和礼貌、正式化的内在规则等。这些内在制度在特定群体内随经验演化而来,在构建社会交往、沟通自我中心的个人和实现社会的整合等方面发挥着重要的作用⁷⁰。庙会举办过程中的村落组织行动,行政手段参与以及个人象征资本的发挥,借助庙会的形式对整个村落的组织规则进行再一步重塑。

从政府的角度看来,尽管从表面上脱离了政府的操作,而内隐的政府力量则是整个庙会统筹的核心力量。在农村庙会生活空间中,国家与个人的互动有隐性的,也有显性的,国家组织制度交织缠绕入农村社区内化的行为规则中,这层规

⁶⁹ 刘铁梁. 作为公共生活的乡村庙会. 民间文化. 2001, 1.

⁷⁰ 柯武刚、史漫飞. 制度经济学——社会秩序与公共政策. 北京: 商务印书馆. 2001. 119—127.

则也便成为了庙会组织形式中不言而喻的事实,成为内在化规则的一部分,被村民所承认。与此同时,国家也承认了村民原有的组织原则,代表国家的乡镇政府则是具体行为实施的操作员和监督员。

寺庙重建最初是由基层政府组织筹建的,国家必然成为组织行为以及活动筹划的一个重要的参与对象,但是与此同时,政府与宗教事务之间自重建之初便保留一定的距离,政府的参与既保证了寺庙重建和庙会组织的合法性,另一方面,原有的基层宗教与民间组织依然被国家所认可和接受。民间权威人士的管理加入使得国家组织监管形式更适用于在普通民众中推行,从而使得这一形式成为被公众和权威共同认可的行为,同时庙会的正式化和民间化性质也得以确定。

在庙会这层公共空间意义上,其呈现出了与原有的民间化形式不同的意义,新建寺庙的政府参与使其不能避免国家身份的介入。值得探讨的是,庙会原有的宗教意义发生了改变,再次重塑后被国家作为文化以及经济的招牌来进行再塑造,同时,民众也在这一被重塑的传统文化中获取新的意义。村落公共空间是整合村民联系的纽带,同时也是村落权威和秩序的生成场域。传统的乡村公共空间例如庙会、宗祠等代表着传统的、习俗的权威。当代村落公共空间的表现形式发生了新的演变,是村落公共空间的传统资源再利用,具有公共交往和民间互助需求的村民可以在他们所熟悉的历史与文化资源中来寻求对于现实生活的各种意义满足⁷¹。

乡镇政府是抽象国家在农民眼中的具体化,带着乡村泥土气息,是国家正式权力和非正式乡村权力的交接点。乡土中国其实并不是从乡土中萌生出来的,而是有着很强的植入意味,内生于这种机构中的权力逻辑在任何条件下都不会轻易放弃,宣示着其存在的执着。按照任期轮换的党政首脑在基层政府这种小机构内具有举足轻重的地位,不同的个人兴趣与理想在当前的政绩考核体制下被放大并物化为“异彩纷呈”的发展规划与政策主张,政策的稳定性与连续性很难存在⁷²。而乡镇政府的需求提供来于上一层政府宏大规划的某项分解,因此这种政策的解释来自于对上层政策的解构。

远离民间的上一层政府与民众之间的联系断链需要基层乡镇政府的弥补,而乡镇政府的非连续性特征面对这层需求也不能提供有效的、持续的保障。从寺庙重建到庙会举办中,基层乡镇政府的作用一直处于中间引导地位,它所承担的国家意义,在基层社会中的互动是不能忽视的。而基层乡镇政府的断链性需求提供也对以寺庙为中心空间形成与发展造成了一定影响。从三届不同的乡镇政府首脑的角度上,对原有政策的继承并不是他们的重点。如何将自己治理下的乡镇呈

⁷¹ 吴毅. 公共空间. 浙江学刊, 2002, 2.

⁷² 彭大鹏、吴毅. 单向度的农村——对转型期乡村社会性质的一项探索. 武汉: 湖北人民出版社, 2008. 172 页.

现出比往届更好的，符合自己设想的形式则是他们关心的内容。没有从一而终的政策实施，以及千变万化的想法，使得庙会由盛到衰。民众在基层政府的行为中仅处于被动的地位，他们也会在自己的利益上产生各种改变，比如挑选适合购买者喜好的挣钱的方式，但是三天的庙会变成一天，民众原本期待的游街活动也因没有政府参与的正规组织而取缔。利益与喜好的表达只能在民众内部的交流范围内，上达不到基层政府，也因此不能做出任何改变。

第五章 结语

改革开放以来，全能国家的退出使国家与个人间的直接联系有所脱离，民众自我展现和意义生成的需求凸显了联接国家与个人中间层的重要性。在广大中原农村地区，能够提供交流的平台形式多样，在这些空间中，重建寺庙展现出一种新型的，可供国家与民众交流的物理和文化空间，本文集中关注于重建寺庙如何重塑乡村社会的公共空间。

重建寺庙是原本依存于当地的传统资源，它的存在与村落的历史记忆息息相关，但是与此同时，它的重建特质注明了它并非原本意义上的表面传统。重建寺庙是现代的自我发明，这种发明将传统成为一种被利用的资源，而不是简单的尊重和修复。在重建过程中，个人的主观能动性得到了充分的发挥，逐渐退场的幕后国家力量也渗透其中。这种重建是国家与民众满足自我需求的建构，正如列维-斯特劳斯所提出的，人们通过自己的主观来构建这个世界，这个重建的寺庙包含了个人没有意识到的表达体系。在深度思考和讨论重建寺庙的关系时，可以逐步剖析出当地人的认知和思维，也就是逻辑结构。

中国乡村的文化传统一旦离开国家权威，其文化秩序的安全性便开始出现威胁。在当下被国家所遗忘的乡村文化角落，村民们感知到自我文化被现代化所冲击，被国家所遗弃，因此有意无意地在寻找国家力量的依靠和正统性的保护。寺庙活动与国家间的联系使得这个空间中，作为行动者的国家、国家政治力量无处不在。人们在传说和信仰中重建与正统性的联系，依托寺庙阐释自身对于社会和他人的文化认知。将实体的空间流动为个人的言语和理解，从物理空间的展现，包括建筑空间中承载的神圣的力量、帝国的权威、国家宣传与民众交流，到借助经济、宗教以及文化也借助寺庙空间向四周辐射延伸的村落空间意义交流。

重建寺庙保证了交流的自由性，并且从重建寺庙到在寺庙空间发生的庙会，各个不同领域的人物在此互动。尽管国家处于退场的状态中，国家与民众间却在沉默的言语中相互影响着。庙会活动从表面上脱离了政府的操作，整个庙会统筹的核心力量仍是基层政府。代表国家的乡镇政府是具体行为实施的操作员和监督员，在村民原有的组织原则上进行管理。民众在管理中依然处于被动的地位，利益与喜好只能在民众内部进行交流，无意反抗也无意对国家表达。

将乡村公共空间的一个重建寺庙空间进行探讨，我们可以看出这层复杂的推动力，以此对公共空间有更进一步的思考。公共空间的变动也是乡村社会发展的一个缩影，这种变动内包含了村落发展的变迁以及再生的意义，同时也是国家权力、地方精英和普通农民的一场关乎于自身的博弈。这场博弈无输无赢，只在公共的

场所中发生发展，从隐性的角度来推动整个村落的发展。对村落社会、场所、人物等等，概言之整个自己所看到的、所了解的事物赋予符合自身逻辑和思考的意义。

参考文献

- [1]白文明. 中国古建筑装饰艺术图集. 北京: 中国建筑工业出版社, 2008.
- [2]布洛克. “制作历史”的反思(贾士蘅译). 见海斯翠普主编. 他者的历史: 社会人类学与历史制作. 台湾: 麦田出版社, 1998.
- [3]卜正民. 为权力祈祷——佛教与晚明中国士绅社会的形成. 南京: 江苏人民出版社, 2005.
- [4]曹海林. 村落公共空间演变及其对村庄秩序重构的意义——兼论社会变迁中村庄秩序的生成逻辑. 天津社会科学, 2005, 6.
- [5]戴利朝. 茶馆观察: 农村公共空间的复兴与基层社会整合. *Society*, 2005, 5.
- [6]杜赞奇. 文化、权力及国家——1900—1942年的华北农村(王福明译). 南京: 江苏人民出版社, 1996.
- [7]杜赞奇. 刻划标志: 中国战神关帝的神话(陈仲丹译). 见韦思谛编. 中国大众宗教. 南京: 江苏人民出版社, 2006.
- [8]杜赞奇. 从民族国家拯救历史(王宪明, 高继美, 李海燕, 李点译). 南京: 江苏人民出版社, 2010.
- [9]费孝通. 乡土中国. 上海: 三联书店, 1985.
- [10]郭于华. 仪式与社会变迁. 北京: 社会科学文献出版社, 1998.
- [11]高丙中. 民间的仪式与国家的在场. 北京: 北京大学学报, 2001. 1.
- [12]哈贝马斯. 公域的结构变化(童世骏译). 见邓正来、JC. 亚历山大编. 国家与市民社会. 北京: 中央编译出版社, 2002.
- [13]哈贝马斯. 公共领域(汪晖译). 见汪晖、陈燕谷主编. 文化与公共性. 北京: 三联书店, 1999.
- [14]康豹. 西方学界研究中国社区宗教传统的主要动态(李琼花译, 陈进国校). 文史哲, 2009, 1.
- [15]柯武刚、史漫飞. 制度经济学——社会秩序与公共政策. 北京: 商务印书馆, 2001.
- [16]景军. 记忆中的庙宇——一个中国村落中的历史、权力与道德. 斯坦福: 斯坦福大学出版社, 1996.
- [17]景军. 知识、组织与象征资本——中国北方两座孔庙之田野研究. 见杨念群编. 空间、记忆与社会转型: “新社会史”研究论文精选集. 上海: 上海人民出版社, 2001.
- [18]景亭. 全球化背景下价值观念的重塑与整合. 社会转型与价值观研讨会论文专辑. 2000.

- [19]黄光国.儒家思想与东亚现代化.台湾:巨流出版社.1988.
- [20]黄剑波.乡村社区的国家在场——以一个西北村庄为例.西北民族研究,2005,1.
- [21]黄挺.民间宗教信仰中的国家意识和乡土观念——以潮汕双忠公崇拜为例.韩山师范学院学报,2005,4.
- [22]江宜桦.公共领域中理性沟通的可能性.见许纪霖主编.公共性与公共知识分子.南京:江苏人民出版社,2003.
- [23]李丰楙.台北寺庙信仰习俗与社区文化.见佛光文教基金会主编.当代台湾的社会与宗教.台湾:佛光文教基金会,1996.
- [24]李金龙.识别中国古建筑.上海:上海书店出版社,2008.
- [25]李亦园.宗教与神话.桂林:广西师范大学出版社,2004.
- [26]刘铁梁.作为公共生活的乡村庙会.民间文化,2001,1.
- [27]刘俊起.从民间杂神到三皇五帝——论盘古庙重建过程中附祀神的转变.民俗研究,2005,1.
- [28]刘燕.后现代宗教认同的“衰微”与“蜕变”:媒介技术层面的质疑与反思.新闻大学,2009,3.
- [29]刘晓春.仪式与象征的秩序.北京:商务印书馆,2003.
- [30]骆建建.归来之神——一个乡村寺庙重建的民族志调查:[上海大学博士论文]上海:上海大学,2005.
- [31]吕俊彪.民间仪式与国家权力的征用——以海村哈节仪式为例.广西民族学院学报,2005,5.
- [32]潘非欧.思与公共领域的重建——汉娜·阿伦特政治哲学探要:[复旦大学博士学位论文].上海:复旦大学,2004.
- [33]WE 佩顿.阐释神圣——多视角的宗教研究(许泽民译).贵阳:贵州人民出版社,2006.
- [34]彭大鹏、吴毅.单向度的农村——对转型期乡村社会性质的一项探索.武汉:湖北人民出版社,2008.
- [35]彭慕兰.泰山女神信仰中的权利、性别与多元文化(陈仲丹译).见韦思谛编.中国大众宗教.南京:江苏人民出版社,2006.
- [36]彭兆荣.边界的空隙:一个历史人类学的场域.思想战线,2004,1.
- [37]孙尚扬.宗教社会学.北京:北京大学出版社,2001.
- [38]王笛.晚期长江上有地区公共领域的发展.历史研究,1996,1.
- [39]汪晖.语词梳理 public sphere (公共领域).读书.1995,6.

- [40]王玲.村庄公共空间——秩序建构与社区整合:[华中师范大学硕士学位论文].武汉:华中师范大学,2009.
- [41]王思福.帝国的隐喻—中国民间宗教(赵旭东译).南京:江苏人民出版社,2011.
- [42]王铭铭.溪村家族.贵阳:贵州人民出版社,2004.
- [43]马克思·韦伯.儒教与道教(王容芬译).北京:商务印书馆,1995.
- [44]詹姆斯·沃森.神的标准化:在中国南方沿海地区对崇拜天后的鼓励(陈仲丹译).见韦思谛编.中国大众宗教.南京:江苏人民出版社,2006.
- [45]吴毅.公共空间.浙江学刊,2002,2.
- [46]阎云翔.私人生活的变革:一个中国村庄里的爱情、家庭与亲密关系.上海:上海书店出版社,2006.
- [47]杨美慧.礼物、关系学与国家(赵旭东,孙珉译).南京:江苏人民出版社,2009.
- [48]岳永逸.天桥街头艺人的身份建构与获得.北京档案史料,2002,1.
- [49]岳永逸.乡村庙会传说与村落生活.宁夏社会科学,2003,4.
- [50]张驭寰.中国佛教寺院建筑讲座.北京:当代中国出版社,2008.
- [51]赵旭东.权力与公正.天津:天津古籍出版社,2003.
- [52]郑威,余秀忠.围屋化:族群历史记忆的社会化叙事——广西贺州客家围屋作为叙事文本的文学人类学分析.广西民族研究,2008,1.
- [53]周越.不可思议的回应——在当代中国从事社区宗教.斯坦福:斯坦福大学出版社,2006.
- [54]朱国华.权力的文化逻辑.上海:三联书店,2004.
- [55]朱静辉.秩序与整合:村落多元公共空间的型构.中共杭州市委党校学报,2010,1.
- [56]卓新平.当代中国社会变迁与宗教重构.见中国统一战线理论研究会民族宗教理论甘肃研究基地编.当代中国民族问题研究(三).兰州:中国统一战线理论研究会民族宗教理论甘肃研究基地,2010.
- [57]Jordan.Culture Changes in Postwar Taiwan and the Impact on Practice of Popular Religion. Colorado: Westview Press, 1994.

致 谢

转眼间，在中央民族大学已经渡过了七个年头，这里的一草一木都宛如家园般清晰，学院里的每个老师都如家人般亲切，在这个大家庭里我感受到了温暖，也学到了很多知识，在校期间的经验和积累将成我今后路上的宝贵财富。硕士论文的设想自研二成形，完成全文历经了一年多的时间。在硕士论文完成之际，我想对帮助过我，关怀过我的老师、同学、朋友、家人致以深深的谢意。

感谢我的导师关凯老师，作为关老师的第一任弟子，我深感身上的责任，也感受到关老师对我的殷切希望。三年来的研究生生涯，我在关老师的关怀和指导下，学术和思维上都得到了很大的提高，同时也学到了很多做人的道理。在未来的日子里，我会一直记得关老师的谆谆教导，并努力不辜负关老师的希望。

感谢民社院的每一位老师，你们对我学术上和生活上的帮助和指导，会一直成为我将来前进的动力。

感谢我的父母，由于调查地在家乡，是父母帮助我，支持我，从而完成调查。在论文写作过程中，父母也一直给予我鼓励，让我有信心完成论文。

感谢接受我访谈，热情参与我调查的每一位人，你们的支持和热情让我的论文得以完成，并深深感受到人性的善良和温暖。

感谢我宿舍的同学们和帮助过我的老师、同学、朋友们，我无法一一列举，但是，你们的关怀也是这篇论文完成的动力源头。

在此，对以上的人们再次表达我的感谢。

中央民族大学研究生学位论文作者声明

本人声明：本人呈交的学位论文是本人在导师指导下取得的研究成果。对前人及其他人员对本文的启发和贡献已在论文中作出了明确的声明，并表示了谢意。论文中除了特别加以标注和致谢的地方外，不包含其他人和其它机构已经发表或者撰写过的研究成果。

本人同意学校根据《中华人民共和国学位条例暂行实施办法》等有关规定将本人学位论文向国家有关部门或资料库送交论文或电子版，允许论文被查阅和借阅；本人授权中央民族大学可以将本人学位论文的全部或者部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或者其它复印手段和汇编学位论文（保密论文在解密后遵守此规定）。

作者签名： 乔婧 日期： 2012 年 5月20日