

摘要

本文关注的对象是河北省赵县豆村庙会，试图通过将庙会“嵌入”当地的社会结构和文化背景之中来把握其深层涵义。并关注其在现代化过程中的际遇及现状。

赵县历史悠久，民间文化昌盛。近年来当地的庙会文化备受关注。不少民俗学家、宗教学家和人类学家都曾赴赵县调查，并有文章发表。其中，大部分文章在第一章中有相应综述。

豆村是此次调查的主要地点，也是文章论述的重心所在，讨论范庄庙会的意义在于与豆村庙会进行比较。对于豆村和范庄经济生活和文化生活方面的介绍是第二章的主要内容。

本文是从庙会的整个组织与举办流程开始逐步深入到庙会中的具体仪式以及其社会和文化意义的。豆村庙会主要包括八个环节，整个组织过程已经相当成熟。第三章主要叙述了这部分内容。接下来的第四章通过论述庙会对于豆村不同家族之间的凝结作用以及仪式所表征的家族观念两方面探讨庙会对于当地社会结构的意义。关于庙会对于传统文化价值再生产方面的意义方面，文章主要分析了当地民众在庙会举办时的仪式活动入手探求人与神之间的互惠逻辑，并通过分析人神互惠生产出来的道德表现“行好”来理解庙会对人与人日常生活交往的意义。

此外，本文通过与赵县范庄龙牌会等其他庙会的比较研究谈及了当地庙会的困境。文章最后笔者提出了一个解释庙会的意义的模型。“生产链”圆环：这个圆环由人口再生产、父系血亲维系和横向姻亲缔结组成，传统文化价值在圆环上轮转传延，庙会则在不同层次或面向上杂糅了以上各个环节。其意义不仅体现在社会结构和家族观念方面，还体现在传统文化价值的再生产方面。

关键词：豆村，庙会，民间信仰，意义，再生产

原书空白页，
不缺内容

ABSTRACT

This article focuses on the temple fair of Dou village, Zhao County in He Bei Province, in order to grasp the deep meaning of temple fair in Dou Village, this paper try to embed the temple fair in the local social structure and cultural background. Meanwhile, the fate of temple fair in the process of modernization is also described in this paper.

Zhao County has a long history, which is famous for it's prosperous folk cultural. In recent years, many folklorists, sociologists and anthropologists have been paying close attention to the popular religion in Zhao County; lots of related articles were published. Most of these articles are reviewed in the first chapter.

Dou Village is the field of my field work. Most of the materials of this paper is collected in this village. In order to compare I also went to another village named Fan Village to do my field work. In the second chapter, I describe the economic life and cultural life of people in Dou village and Fan village.

The third part of this his article concludes the organization and the whole process of the temple fair. And then the main part of this paper comes out. The meaning of the temple fair manifest in two aspect: the first one is social meaning that is manifest in its role of uniting different lineages in Dou village, and the ritual in the temple fair correspondents with people's lineage concept. The second meaning related to the reproduction of traditional cultural values. The paper analyzes ritual that local people held in the temple fair in order to grasp the logic of reciprocity between God and human. Through the analysis, the "reciprocity" is practiced in daily life by local people.

In addition, the situation of the popular religion is described by comparing with another temple fair in Fan village. Finally, the author proposes a model to explain the significance of the temple fair. "Production chain" ring: This ring is composed by human reproduction,

traditional culture reproduction. All of these are integrated and manifest in temple fair. Thus, the significance of temple fair not only manifest in terms of social structure and sense of family, but also in terms of the reproduction of traditional cultural values.

Key words: Dou Village, temple fair, popular religion, significance, reproduction

目 录

摘 要.....	I
ABSTRACT.....	III
目 录.....	V
第一章 绪 论.....	1
第一节 研究缘起及选题意义.....	1
第二节 理论综述与研究现状.....	2
第三节 研究内容与研究方法.....	6
第二章 田野点简况.....	8
第一节 村落景观与村民生活.....	8
第二节 豆村与范庄.....	10
第三节 豆村的信仰空间.....	11
第四节 庙会的历史与现状.....	13
第三章 庙会的组织与过程.....	17
第一节 豆村庙会的组织.....	17
第二节 庙会的过程.....	19
第四章 庙会的社会文化意义.....	24
第一节 庙会与家族.....	24
第二节 庙会圈与通婚圈的叠合.....	30
第三节 文化的再生产.....	35
第五章 庙会的困境与“突围”.....	39
第一节 人口外流与庙会生存困境.....	40
第二节 庙会的“突围”.....	43
第三节 “突围”之后.....	44
结语.....	46
参考文献.....	48
附录一.....	51
附录二.....	52
中央民族大学研究生学位论文作者声明.....	54

第一章 绪论

“世俗既无悲观也无乐观，它其实是无观的自在。以为它要完了，它又元气回复，以为它万般景象，它又恹恹的令人喜忧参半，哭笑不得。”

——阿城《中国世俗与中国小说》

“民俗是过去的，它竭力恪守着先民对生存环境的体验、对自然世界中万千气象的追索，守护着对原创者的记忆、对本土原型的忠诚。民俗也是现实的，它记述了族群的迁徙跋涉，与异域他乡的遭遇，对严酷生活环境的接纳和融入，以乡土社会的多样性使自己得到改造、获得重生。民俗也是未来的，在时光遗留的粗糙刻板的网格下，是欢腾不息的生活之流、无休无止的行动之流。”

——杨敏 “活着的过去”和“未来的过去”

第一节 研究缘起及选题意义

本次研究以河北省赵县豆村的庙会为研究对象。选择庙会进行研究主要是因为笔者对汉族民间信仰有着浓厚兴趣，我所生活成长的山东农村中虽然没有庙会这种公开的信仰活动，却从来没有间断过私底下的各种求神拜佛事项。这类活动近年来影响越来越大，由此衍生的香纸生意非常火爆。这种现象引起了我的注意，在阅读了一些庙会研究的著述后我发觉庙会是一个很好的理解汉族民间信仰的出发点。中国的庙会研究中，南方的研究成果相比北方为多，尤以福建为盛。综合各方面考虑笔者没有选择距离北京较远的福建，而选择了河北省赵县这一在新近才显露出来的学术园地。

人类学向来都以信仰和仪式为主要观察焦点，本研究延续了这一传统。本研究试图避开对庙会功能的解释而是着力于其社会结构与逻辑意义的探求。另外，本研究并不满足于提供具体的民族志资料，在对小型社会进行详细描述的前提下力图关涉更为宏观的传统文化在现代社会的际遇，以此试图避免“只见树木，不见森林”的窘境。

本研究是运用人类学相关理论与方法来分析解释庙会的又一次尝试，虽然没有新颖独到的理论创见，却将人类学的“整体观”带进了庙会研究中，为纠缠于功能研究的庙会研究领域带来的新的视角。通过人类学礼物交换理论来分析庙会的献祭仪式并通过这一分析来把握人与人之间的道德行为，可以说是本次研究的

亮点，有一定的理论意义。

此外，越来越多的庙会开始摆脱封建迷信的枷锁，而被称作“非物质文化遗产”。近年来政府对“非物质文化遗产”的保护和弘扬，以及对地方性文化的倡导使得庙会研究成为了学界研究的热点，本研究对详细勾勒了豆村庙会的组织和活动流程，并对其历史和现状做了适当描绘，相信对当地庙会文化的整理与弘扬也会有一定的现实意义。

第二节 理论综述与研究现状

一、理论综述

（一）人类学的仪式理论

对于仪式与信仰的探讨似乎是人类学自学科创始以来的一个不解情结。依笔者浅见，种种理论不外乎对仪式功能与意义的求索。埃德蒙·利奇在《文化与交流》中指出仪式是一种人与神圣力量的交流过程。他认为在宗教仪式中人们的世界分为此界与彼界。人类生活在此界，生命有始有终。彼界生活着神灵，他们永恒存在。通过对神灵的献祭仪式，人们在此界与彼界之间架设了一座桥梁，神的力量通过桥梁到达献祭者本人。借由利奇的这种人与神交流的观点的启发，笔者分析了豆村庙会中人们的拜祭行为。

（二）马歇尔·莫斯的礼物理论

笔者从利奇的仪式研究路径联想到马歇尔·莫斯的礼物研究是受到了褚建芳《人神之间》一书的启发。该书以云南芒市傣族佛教仪式“摆”为研究对象，从人神互惠到人人互惠，纵横捭阖探求此仪式的逻辑意义，此书在礼物之灵、等级秩序等方面都有独到看法。

莫斯的《礼物》一书探讨的问题是部落社会中广泛存在的包含赠礼、受礼与回礼三个环节的赠礼习俗背后的基本原则是什么？在莫斯看来，礼物中有一种神秘力量叫做“豪”（hau）它总是希望回到原地，但是，这只能通过受礼者做出回报才能达成。莫斯将其称为“礼物之灵”并认为正是礼物之灵促成了礼物的往返，把人们联系在一起，构成了社会。

莫斯的理论前提是礼物与神圣力量有特定联系，这种神圣力量总是针对礼物的最初主人。因此，礼物并没有被让渡，其所有权仍然保留在原初主人那里。笔者同意褚建芳对莫斯的解读，他认为神圣力量与礼物主人的的关系是靠献祭仪式来确立的。莫斯所谓的礼物交换实质上是“心”的交流：这是一种各方之间团结友善、和平相处的心。这种心最初是从人与神的关系中得来的。在此种解读启发下，笔者将民众与庙会神灵之间的交流的分析延展到日常生活中人与人之间交往

的分析，进而得出对庙会在道德再生产方面的意义。

二、研究现状

（一）国内外关于中国庙会的研究

二十世纪八十年代以来作为民间信仰表现形式的一种，庙会呈现复兴势头并逐渐来成了学界的热点。宗教学、民俗学、人类学和社会学等等学科以不同的研究视角展开了多样的研究。考虑到这类研究数量庞大，这里主要选取与本文更为接近的研究从研究视角上予以概括。

庙会与社区空间

无论从庙会的组织者、参与者方面还是从庙会仪式方面，大多数的庙会都可以看出其鲜明的地方性。庙会被认为具有建构社区空间、社区认同、社区秩序等功能。因此，从庙会与社区的关系的视角出发的研究不在少数。刘铁梁的文章《作为公共生活的乡村庙会》就强调了庙会仪式与社区空间的关系。他认为，庙会仪式与祭祖仪式都是村民对所处社会空间的想象和解释，而以神灵信仰为核心的庙会仪式强调的是村落家庭群体的规约与共认，村落内部与外部的生活秩序、公众道德规范以及地域的联合等等方面。^①国外学者类似的视角主要体现在地域崇拜方面的研究。施坚雅（William Skinner）提出了市场圈理论^②。他认为基层市场圈是是中国社会最基本单位。无论是婚姻，还是秘密社会、宗教组织、复合宗族、方言和习惯等均以此为单位和边界，即婚姻圈、劳务圈、社会组织圈、文化传统圈等都与基层市场吻合或者重叠。很多学者批评施坚雅的理论只适合于成都平原不能推广到其他地区，台湾民间信仰研究者林美蓉等整合了日本学者冈田谦和施坚雅的理论提出了信仰圈的概念。指的是某一区域范围内，以某一神明和其分身为信仰中心的信徒之志愿性的宗教组织。^③笔者在文中检讨了信仰圈理论在赵县的适用性，提出了庙会圈的概念以概括当地的民间信仰行为。桑高仁（Sangren）将台湾地域崇拜划分为聚落、村落、跨村落和朝圣四种形态。^④林美蓉和桑高仁的研究很好地修正了施坚雅提出的市场圈理论模式，并与之形成互补，从而使对中国乡土社会组织、生活的认识更趋于多元和客观。

^① 关于这方面研究进一步的讨论参见：王铭铭、王斯福，乡土社会的秩序、公正与权威[C]，北京：中国政法大学出版社，1997；刘晓春，仪式与象征的秩序[M]，北京：商务印书馆，2003；郑振满，陈春声，民间信仰与社会空间[C]福建：福建人民出版社，2003

^② [美]施坚雅，中国农村的市场和社会结构，北京：中国社会科学出版社，1998

^③ 林美蓉，彰化妈祖的信仰圈[J]，中央研究院民族学研究所集刊，第68期，P96

^④ Sangren, P. Steven. History and Magical Power in A Chinese Community. Stanford: Stanford University Press, 1987

国家与社会

近年来,国家与社会理论框架的引入使得庙会等民间信仰领域产生了丰硕的成果。王铭铭在《社会人类学与中国研究》一书中总结的国外社会人类学界取得的研究成果,绝大多数是将民间信仰置于国家与社会的理论框架中分析的一个结果。其中在论及关于民间信仰与现代化理论时他指出关于这方面的研究主要有两种路径:一是研究民间信仰是否包含现代化精神;二是研究民间信仰在现代化过程中的遭遇。本研究是沿着第二种路径展开的。目前对民间信仰与现代化的关系的探讨主要有两种观点:第一种观点认为民间信仰在现代化历程中逐步被新的文化取代;第二种观点认为民间信仰并不会因现代化而消失,还有可能被重新发明,变成新的文化。本文是基本同意第二种看法,可是研究过程中发现了民间信仰后继乏人、传统庙会仪式与当前社会文化背景的脱离等问题,让人感觉到传统文化在现代化进程中步履维艰。

除了社会人类学在庙会等等民间信仰方面的研究之外,二十世纪中后期,社会史学界也开始引入国家与社会的理论框架来深化对民间信仰的研究。例如,芝加哥大学历史系的杜赞奇(Prasenjit Duara)教授在《文化、权力与国家》一书中,通过对华北农村关帝信仰的研究来探讨乡村精英与官府、儒家文化保持一致的方式。韩森(Valerie Hansen)在《变迁之神——南宋时期的民间信仰》一书中,对南宋王朝对民间祠神的压制与赐封作了详细的讨论。国内的社会史学者对以国家和社会的理论框架来讨论民间信仰也兴趣盎然。赵世瑜在《狂欢与日常》一书中就强调了民间信仰研究必须多考虑一些上层与下层之间的互动关系,像近年来国外汉学界较多研究传统社会中国家与基层社会之间的关系(控制与反控制)那样。陈春声以广东省潮州的三山国王信仰与双忠公信仰为例,考察了地方神祇获得王朝正统性的过程与中原祀典神祇逐渐地方化的过程及其发生的意义转换,揭示出王朝教化与地域社会间相互契合的复杂过程。^①

传统的复归

王铭铭的文章《村落视野中的家族、国家与社会》是一个涵盖国家与社会、庙会复兴原因两个视域的社区史研究,通过对福建美法村在中国现代化过程中遭遇的描述,乡土传统被排挤的事实得到了刻画,同时乡土传统在现代社会的生命力也凸显了出来。该文认为,村落庙会仪式的复兴与家户生产方式的恢复有关系。最后,王铭铭对吉登斯现代化理论框架进行了反思。吉登斯认为传统到现代的现

^① 进一步的讨论参见: Siu, Helen. recycling rituals. Unofficial China[C] Perry Link ed. New York :Westview. 1989; 吴效群. 妙峰山:北京民间社会的历史变迁. [M]. 北京:人民出版社. 2006; 高丙中. 民间的仪式与国家的在场[J]. 北京大学学报. 2001. 1; 王晓莉. 碧霞元君信仰与妙峰山香客村落活动的研究. [D]. 北京师范大学博士论文. 2002

代化过程伴随着国家从经济、文化各方面对社区的全面渗透，可是包括美法村庙会复兴在内的中国各地传统社区生活的复归又昭示着传统文化的生命力。Adam Y. C. 对陕西榆林黑龙大王庙的研究为民间信仰复兴的研究增添了新的视角。他从庙会组织中寻找复兴原因，并讲其与小传统的社会组织 and 地方政府官员的民俗性结合起来惊醒思考。^①

归纳起来这方面的研究主要有三种观点：一是认为改革开放后政府对民众意识形态控制的减弱为庙会复兴创造了必要条件。二是认为庙会的复兴与农户生产方式恢复有关系。三是强调了地方精英在庙会复兴中的作用。^②

（二）国内外关于华北与赵县庙会的研究

前文的梳理主要从研究视角方面展开的，这里要综述的是具体到华北乃至调研地所在的赵县的庙会研究。重点是华北民间信仰的历史、庙会功能和文化与权力等方面的研究。

华北庙会史料

欧大年（Daniel Overmyer）的著作 *Local Religion in North China in the Twentieth Century* 是一项关于 20 世纪中国华北乡村民间信仰之结构、组织与制度化的深入研究。这部作品中专章论述了华北地区民间信仰的历史，不仅为本研究提供了必要的历史背景还拓展了笔者对华北民间信仰的认识。在各地方志以及文史资料、社会调查中都有对庙会的记述。这也为我们进行研究提供了更多的材料。^③

庙会的功能

赵世瑜《中国传统庙会中的狂欢精神》一文中指出庙会与民众日常生活不可缺少的重要组成部分，它与农业生产、生育、纠纷解决等等社会生活息息相关。此外他从中国民族性理性与非理性辩证关系角度揭示了庙会的社会“安全阀”功能。兔平清《华北乡村集市变迁与社会结构转型》中认为庙会是宗教、迷信风俗与经济交易完美结合的产物。华北的庙会上的民间信仰功利性很强，这种特征常常使民间宗教信仰与世俗生活联结在一起。庙会不仅满足了人们的生存需要还满足了人们的心理需求。岳永逸《对生活空间的规束与重整》是对赵县常信村水祠

^① Chau, Adam Yuet, “The Dragon King Valley: Popular Religion, Socialist State, and Agrarian Society in Shanbei, North-central China”, Ph.D. dissertation, Stanford University, 2001

^② 关于这方面研究还可以参阅：赵旭东. 权力与公正. [M] 天津：天津古籍出版社. 2003；侯杰、范丽珠. 世俗与神圣：中国民众宗教意识. 天津：天津人民出版社. 2003

^③ 华北庙会史料还可参阅：江沛. 民国时期华北农村社会结构的变迁[J]. 南开学报, 1998；李晓晨. 论民国时期华北农村迷信风俗[J]. 河北大学学报, 2006；[美] 杜赞奇 著 王福明 译. 文化、权力与国家 [M] 南京：江苏人民出版社. 2008；[美] 欧大年. 保定地区庙会文化与民族辑录 [M]. 天津：天津古籍出版社, 2007；李怀印. 华北村治—晚清和民国时期的国家与乡村 [M]. 北京：中华书局, 2008

娘娘庙会的研究。文中指出了庙会具有整合凝聚功能、德育教化功能、以及庙会对生活节奏的调节功能等等。^①

文化与权力

近年来刘铁梁、高丙中等对河北龙牌会的调查研究，即揭示了庙宇与庙会背后的地方社会生活秩序，尤其是政府与民间的各种社会力量如何在“复兴”庙会过程中形成共谋。民间信仰借助国家与地方政府的某些政策得以复兴的问题，也引起了学者的重视，特别是对于2003年以来民间信仰如何在“非物质文化遗产”新语境之下获得正当性，学者们对此保持着迅速而敏锐的观察。^②

岳永逸的博士论文《庙会的生产》不属于以上任何一种研究视角。它对赵县庙会的生发机制做了细致探讨，认为庙会是当地民众的一种生活方式，是其日常生活中不可缺少的一部分。除此之外，还按照空间规模的大小，划分了赵县庙会的三种类型：家中过会、村落型庙会和跨村落型庙会。岳永逸的研究对笔者的研究启发极大，其田野资料之丰富也令人叹服，他的研究虽触及了庙会的意义却令人遗憾地没有进一步阐发。岳永逸的其他文章《传统的动力学》、《嬗变的庙会》等等也令笔者受益匪浅。

综观此类研究，笔者发现涉及民间信仰或者庙会的意义的探讨为数不多。即使有所涉及也是主要集中在对庙会功能以及二十世纪八十年代以来庙会复兴原因的探讨。不过这些不同视角的研究仍然对本文所关照的从庙会社会结构和文化背景中探讨其意义的研究有重要启发意义和参考价值。

第三节 研究内容与研究方法

一、研究内容

本研究以河北省赵县豆村庙会为中心，试图将庙会“嵌入”当地的社会结构中理解其社会结构及文化意义。并关注其在现代化过程中的遭遇及现状。庙会的意义可以用一个“生产链”圆环来概括。这个圆环由人口再生产、父系血亲维系和横向姻亲缔结组成，传统文化价值在圆环上轮转传延，庙会则在不同层次或面向上杂糅了以上各个环节。其意义不仅体现在社会结构和家族观念方面，还体现在传统文化价值的再生产方面。

本研究从庙会的家族凝结作用以及仪式所表征的家族观念两方面探讨庙会对于当地社会结构的意义。在探讨庙会对于传统文化价值再生产方面的意义时研

^① 相关研究还可以参见：高有鹏. 庙会与中国文化[M]. 北京：人民出版社. 2008；高占祥. 论庙会文化[M]. 北京：文化艺术出版社. 1992

^② 这类研究包括：高丙中. 民间的仪式与国家的在场[J]. 北京大学学报. 2001. 1；高丙中. 一座博物馆 - 庙宇建筑的民族志社会学研究[J]. 2006. 1；赵旭东. 中心的消解：一个华北乡村庙会中的平权与等级[J]. 社会科学. 2006年第6期；陶立璠. 民俗意识的回归——河北省赵县范庄村‘龙牌会’仪式考察[J]. 民俗研究. 1996

究试图从当地民众在庙会举办时的仪式活动入手探求人与神之间的互惠逻辑,并通过分析人神互惠生产出来的道德表现“行好”来理解庙会对人与人日常生活交往的意义。此外,本文通过与赵县范庄龙牌会等其他庙会的比较研究谈及了当地庙会的困境。

二、研究方法

在田野调查中本研究主要采用人类学参与观察法和半结构访谈法。同时在村落主要家庭类型、村民流动性状况等一些宏观材料获取上采用社会学的抽样统计法。除此之外,文献法也是本研究不可缺少的研究方法之一。

1. 参与观察:在观察的基础上细致记录事件及当事人、旁观者的日常生活及人们在庙会期间的活动,参与观察将贯穿调查的全过程。

2. 无结构访谈:访谈法是人类学比较常用的方法之一。本研究依据研究对象的特点采用无结构式访谈,以便于为报道人的发挥留有余地。也有利于发现新的思路。在确定访谈对象时本文是通过分层抽样来进行的,调查拟利用村中户籍册按村落人口 10%的比例进行分层抽样,得到样本后在入户访谈完成资料收集。

3. 文献法:主要收集官方部门的统计数据,尤其是当地政府或统计部门的未公布的资料。

第二章 田野点简况

豆村是河北省赵县的一个村落。赵县在明清时期称作“赵州”，隶属真定府。民国时期废府州改称赵县，隶属冀南道。赵县名始于此。^①而今仍然沿用赵县之名，行政上隶属于石家庄市，位于石家庄东南部。赵县地处太行山东麓的冲击平原上，地势开阔平坦，由西向东倾斜。县境内有较多的古河道、岗地和洼地，因而地形变化较大形成微波起伏的洪击冲击平原。^②赵县属温带大陆性季风气候，春秋两季较短，冬夏两季较长。春秋降雨量较少，夏季炎热多雨时常发生洪涝灾害。主要农作物为玉米、小麦等，作物两年三熟。从赵县地图上，豆村所在的前大章乡与赵县北部的藁城市相接。



图1 赵县的地理位置

赵县历史悠久、文化昌盛。风流人物代代不断，文物古迹比比皆是。除去为佛学界所尊崇的赵州禅学，学界近十余年对赵县庙会的关注也是相当惹眼的，由此引发的关于“公民社会”的研究、庙会发生机制的探讨等等很多极有启发和见地的研究也相继出现，可是庙会对当地人们来说意味着什么？这个问题似乎仍然没有得到很好的解释，带着这种好奇笔者来到了豆村。

第一节 村落景观与村民生活

华北平原开垦较早，但由于天灾人祸，村落几经兴灭。现在生活在华北平原各村中的民众，大多是明代山西移民的后裔。豆村也是如此，《徐氏家谱》^③中记

^① 政协赵县委员会编著. 赵县历史文化精粹[Z]. 河北: 赵县文教彩印厂. 2002. P5

^② 河北省赵县地方志编纂委员会. 赵县志. 中国出版社出版. 1993. P48-P77

^③ 此《家谱》是豆村一徐姓老人辛苦数年编纂而成的，笔者2010年夏天调查期间得机缘与老人之子相识，他允许我抄录了其中关于村落和徐家的部分内容，在此向老人和他的儿子致谢。

载豆村人来自山西，豆村的民众也常说自己的祖辈是明朝从山西迁民来的。这些说法也得到了历史文献的证实。据《明史·太祖本纪》记载“二十一年八月，徙山西泽潞民无产者，肯河南北田。又徙山西泽潞无田民，往彰德真定等闲旷之地。”《永乐实录》中也有记载“山西平阳、大同、蔚州、广灵等府县民申外山等诣阙上言：‘本处地 口且窄，岁屡不登，衣食不给。乞分丁于北京、广平、清河、真定、冀州、南宫等县宽闲之处占籍为民，拨田耕种□□□□，庶不失所。’从之，仍免田租之半。”以上明代文献中提到的真定就是如今赵县的所在地。此外，《赵州乡土志》中提到了明永乐年间，山西各姓氏迁民到包括豆村在内的赵县诸村落的情况。“由谱牒家乘及碑记等得知，有永乐间的翟、潘、李、卜等姓自山西洪桐、榆次、太原、沁源等地迁民赵州，至诸如卜家庄、南正村、西湘洋、乡官、花邱、韩村、豆村等村入住为居。”^①如此，豆村人大多数人是山西移民的后代是有一定可信度的。

如黄宗智先生所言，华北平原的村落与四川盆地及长江三角洲上的村落不同，从居住形式上看，前者房屋集结成一大群，后者则由好多分散的聚落组成。^②豆村的村民居住密集，但排列有序，全村南北、东西皆一里基本呈方形。村里大街、过道笔直，据说是邢台和唐山地震之后两次规划村落的结果。二十世纪八十年代以来全国各地掀起了重修庙堂的热潮，不仅豆村历史悠久的庙会^③得以恢复，而且还在“前街”修起了关帝庙，在“后街”修建了菩萨庙（也称老母庙）和牛王庙。谈到村落景观就还需提及如今正在村西修建的“豆村九九惨案纪念馆”，豆村人不会忘记 1937 年九月初九日军在此制造的骇人听闻的“九九惨案”。村民习惯称之为“事变”，这一事件造成 170 余村民惨死，占当时村民总数的三分之一。

村民所说的前街和后街是按村东西大街来分的，大街之南为前街，大街之北为后街。前街和后街不仅仅是地理上的区分，在需要村里人帮忙的葬礼上也能体现出前后街的区隔，若非有亲属关系或者要好的朋友关系，很少人去不同的街区帮忙。同村人分住前后街甚至都不一定相互知晓彼此的确切住址，在六月二十四日开会商定后街帮会人选时，四个会头因皆出自前街，对后街状况不了解，专门请了后街 DXS 前来帮助商定后街的帮会人员名单。

按 2000 年的人口统计粗略推算豆村有 600 余户 3000 多人。该村的主要家庭类型为核心家庭，但是主干家庭所占比例也很大约占 30%。成员构成由父母、子

¹ 转引自 赵州历史文化研究会. 赵州文史（三）. 赵县文印社. 2007. P107

² 黄宗智. 华北的小农经济与社会变迁. 北京：商务印书馆. 2000. P130

³ 因为历史传统的原因豆村在农历七月初一举办的庙会被称为庙会。其实，现在无论从哪方面看豆村庙会都已经和赵县其它村落的庙会没有多少区别了。因此，本文交替使用这两个概念，其含义是一致的。

女和孙子女家户很是常见。“户”不仅仅是一个居住单位，也是一个经济单位。豆村耕地面积为 6108 亩，人均 1.7 亩。2008 年村民人均年收入人民币约 5000 元。主要是种地和外出务工的所得，因为当地农作物耕作完全机械化作业，所以外出务工的男性较多，妇女在农闲时我也去村里的手工业、机械加工作坊里做工，这也是当地居民收入的来源之一。

农业收入占该村经济收入比重很大。近年来粮食价格提高，2008 年的玉米和小麦价格均在 1 元/斤，一年平均亩产玉米 1300 斤左右，小麦 1200 斤，除去口粮（一亩地的粮食产量足够一家人食用）之外其余全部出售，人均粮食纯收入近 3000 元^①。由于粮食作物的价格稳定，民众已经不在种植其他作物，前些年栽种的梨树也已经被粮食作物代替，甚至大多数村民已经没有了的菜地，有专门的蔬菜商店和几个蔬菜商贩为村民提供着蔬菜。

村里有铸造厂四家，除仁家外还有 XYW, XZW 和 CSH 三家铸造厂。车床加工厂十余家。四家铸造厂规模相近，雇佣的工人数业都在六七人左右（多是本村和邻村的人）。仁家的铸造厂设备主要有炼铁炉，清砂机，风机等设备。总投资约 4.5 万元，原材料多是从县铁厂发来，铸造的农机配件也多送至县城的车床加工厂。除去各种成本费用工人工资，铸造厂纯收入约在年 7、8 万左右，因为受市场影响较大，也有亏本的年成。此外，村里还有各种小手工业作坊，如加工床上用品的等等，员工多是本村的妇女。村里有六七户养鸡专业户，规模从三四百只到一千多只不等。村里还有两处砖厂，农闲时间男性用拖拉机从砖厂向附近的村庄送砖。多样的收入来源使得该村经济生活相对富足。

以上关于村落景观的描述我提及了现存的几座庙宇，这些庙宇是当地民众民间信仰心理的一种常态化的表现。本文着重描述的庙会民间信仰的焦点化、集中化呈现。村落历史和民众经济生活的叙述为的是将村落民众的生活样态做一全面展示，也对理解庙会目前存在的问题有所参照。

第二节 豆村与范庄

豆村与范庄在赵县被称为“对子村”。这个词汇表示两个不相邻的村落相互认同。是两个相距甚远的村落由于某种原因，相互之间有着历史认同的亲情化表述。村民习惯称范庄为“东头”，豆村为“西头”。因为范庄靠东，豆村靠西。范庄位于县城东 16.5 公里处，也是同名的镇政府的所在地。这里是束（束鹿）赵（赵县）公路、藁（藁城）范（范庄）公路的交汇处。便利的交通使得范庄成为仅次于县城的第一大镇，其集贸市场也名列河北省十大乡村集贸市场，范庄也因此成为赵县东部的政治、经济和文化中心。范庄是多姓村，有武、刘、王、罗、

^① 数据来自笔者 2010 年 7 月在豆村涉及民众经济生活方面的的调查。

李、田、邢、谷等约 30 个姓氏，其中武姓是大户，其次是刘姓和王姓的人口相对多些。尽管华北乡村的宗族观念较南方要淡薄得多，但对于户数较多的姓氏而言，人们基本上还是聚族而居。由于地处平原，村落街道较为规整，成井字形分布。武姓主要分布于范庄村东头，刘姓主要在村西北角，王姓主要在村西南角，其他小姓氏则散布于村中各个角落。根据 2001 年的最新统计，范庄有 5,205 人，耕地面积 4,129 亩，农民人均纯收入 2,933 元，比全县人均纯收入 3,030 元低 47 元。二十世纪九十年代以来，该村的龙牌会开始受到包括学术界在内的各界关注，并于 2003 年盖起“赵州龙文化博物馆”，龙牌会逐渐成了赵县最出名的庙会。

如今，两村村民都承认他们以前和现在的良好关系。HXL 曾经向笔者提起“公社时候，村里去范庄买木料，卖家一听是“西头”来的，就让进屋里端茶倒水，还说都是当村的价钱公道点。”豆村的善人^①也提到 2002 年龙牌会没有给外村赶会的人提供斋饭的却单独把来自豆腐庄的善人请到饭馆吃饭。足见两个村子交情之深。2010 年七月初一豆村正庙^②的时候正好下雨，来赶会的不足 30 个村子不及往年的一半，可是范庄龙牌会的善人仍然不辞辛苦在阴雨天气仍然来豆村赶会。善人们念完佛经后如同往年一样到庙会早期组织人 HXL 家坐坐聊天。

龙牌会上至今存在的“皇天大醮”的旗幡似乎仍然在昭示这两个村落历史上的交情，现在虽已无法得知其详但仍可肯定两村庙会之间的关系确实非同一般。它们曾经共用过同样的神马，同样从赵州城关爷庙请道士主持庙会的仪式。XDZ 说“以前龙牌会都是到咱这里来借神神，慢慢人家自己也画了神案（神马）就不来了，来借的时候也是拍着钹敲着鼓。”笔者刚到豆村询问庙会的情况时因为范庄龙牌会近年来声名显赫会头总是提到范庄龙牌会，然后骄傲的说范庄是跟他们村学的。

豆村和范庄两个村落有着“朋友”般关系，曾在村民记忆中繁荣的豆村庙会在 20 世纪 80 年代复兴以来虽也有发展，但是这种发展与范庄龙牌会自 90 年代以来的突然博兴对比起来可以说不足称道。问题是，龙牌会是靠什么样的做法得到了发展？豆村庙会是否也做了这些努力？庙会究竟对于老百姓来说意味着什么，值得人们这么费心？这些努力目前的景况如何呢？在具体讨论这些问题之前还需要了解豆村人长久生活于其中的信仰空间及庙会在赵县历史上的大概情况。

第三节 豆村的信仰空间

^① 善人在当地指的是在庙会期间和日常生活中恭敬神灵的人们，也称“行好的”。

^② 庙会集中接待外村庙会和其他赶庙会的人的正日子。

闻名遐迩的柏林禅寺坐落于赵县，寺中立于金世宗大定七年（1167年）的《大金沃周柏林禅院三千邑众碑记》之碑阴记载了众多信众及组织，赵县的大安、杨户、常信、柏舍、东平等村及信众都碑上有名。道教对赵县乡村庙会的影响力相对较小。根据赵县宗教局2009年的统计，今天自称信仰道教的人数仅有84人，主要分布在赵县中、西部的前大章、韩村、新寨店和北王里四乡镇20个村。^①除此之外，天主教也是赵县乡村信仰生活的一部分。清末传入赵县的天主教，相比庙会来讲影响力一直较弱，到1970年赵县信奉天主教的分散在86个自然村，共1937户计7903人。^②2009年天主教分布村落没有明显变化，只是信奉的人数上升为12331人。^③

上面谈及的佛教、道教和天主教的影响在豆村都还存在，只不过相比影响力较大的民间庙会，以上种种信仰对普通豆村人的影响就微乎其微了。相比其他两种信仰，佛教似乎更容易为民众接近。豆村庙会的善人们除了自称为“行好的”之外，也常常说自己是“信佛的”，把在庙会上念诵经文称为“念佛”。这当然与柏林寺的影响有关，豆村的善人有不少去柏林寺办理皈依证以使得自己从事的民间信仰活动更有合法性。豆村人虽然心理上更亲近佛教，但是对于佛教的精神教义他们知之甚少，甚至连庙会上敬奉的神灵也不去区分到底是道教的神灵还是佛教的神灵。现如今道教在整个赵县的影响力都很小，更何况是在豆村。笔者在豆村调查时只发现了一个宣称自己信奉道教的人。虽然豆村庙会历史上是一个道教仪式，由道士主持，但是如今无论从那个方面来看它都已经与周围的乡村庙会没有太大区别了。

赵县的民众习惯称呼信奉天主教的为“奉教的”将之与“行好的”区别开来。在豆村“奉教的”主要是仁姓和刘姓两家，仍然坚持天主教信仰的刘姓人家七户，仁姓人家两户，总人数约40余人，相比2003年统计的60余人有所减少。虽然“奉教的”在豆村的不占主流但仍然有必要简单描述其信仰生活。

个案1 RDY，男，63岁，天主教徒

我家和两个儿子家信教，兄弟家本来也信教天主后来也渐渐不再信了，只剩弟媳一人仍是天主教徒。仁姓是外村迁来的，是带着信仰来的。本村有个简易天主堂。没有驻堂神父只等走堂神父来的时候，才有很少的人去礼拜，慢慢的走堂神父也不来了。

每天的早晚课并不是很严格，农活忙的时候就不做了。星期天的礼拜更重

^① 赵县宗教局.赵县民族宗教工作简况.2009.打印稿

^② 河北省赵县地方志编纂委员会.赵县志.中国出版社出版.1993.P522

^③ 赵县宗教局.赵县民族宗教工作简况.2009.打印稿

视些，遇到大瞻礼就会去邻近的小吕村（西南六里）投头庄（西北六里）安贤（东北八里）等等有堂神父在的天主堂礼拜。以前远会去轮城庄（赵县城西）三十里地以外，因路途遥远逐渐不再去了。

个案2 LXT，男，77岁，天主教徒

刘家是从辛庄迁来的，到我这辈是四辈人，现在加上孙辈总有七辈人。刘爷爷有三个亲兄弟，大哥家里有四个儿子现在都信教。他们家只有一个女儿招来一个女婿也仍信教。叔伯兄弟有一个，他们家有一个儿子三个女儿，儿子仍信仰天主教。信仰天主教的刘姓人家一共7户。

个案3 LXL，男，60多岁

村里行好的是多数，奉教的很少，躲躲闪闪的。奉教的看不上咱行好的，认为咱这个没用。平常不奉教的人和奉教的没什么往来，过红白喜事的时候双方也都互相帮忙，奉教的也给不信的人传，但没人信。

由以上案例可以看出，天主教在豆村主要是在家族内部传播。而且影响力也正在日渐消弱。豆村“行好的”与“奉教的”之间的关系是微妙的，笔者调查期间未见有“奉教的”走进过庙棚。从与豆村民众日常了聊天中可以体会到他们对“奉教的”稍有鄙夷。

第四节 庙会的历史与现状

赵县的庙会与中国其他地区庙会的兴衰史基本吻合。其发展轨迹大致是这样的：明末兴起——清代发展——清末民初繁荣——文革期间被迫停止——20世纪80年代初恢复。

明代隆庆年间和清代光绪年间的《赵州志》中零星记载了赵县的信仰状况。《隆庆赵州志》卷五“杂考”云：“燕赵之俗，崇尚浮屠，庵观寺院，星列棋布，虽穷乡下邑，香火不绝。至于五岳行祀，玉



图2 善人们拜神礼佛

帝仙妃之类，尤为渎乱不惊。且无名迹可记。故多削而不书。”《光绪赵州志》卷二“风俗”云“流俗尚浮屠好分异”“其他颇无淫祀”。文献记载中指出了赵县地区信仰的纷繁驳杂。佛教、道教等等宗教在这里长期渗透深深影响了当地民众的信仰，明代赵县的乡村信仰遍地可见，正德年间，州志中记录的乡村寺观有40座，其中，州东方向（包括东北和东南）有常信村明德寺等18座。

关于豆村庙会的起源，村里人已经没有人能说的清了，据老人们回忆说“这个会可能打清朝那会儿就有了。”但是，庙会的起源跟蝗灾和雹灾可能是有关联的。豆村庙会会有一个赵县其他庙会见不到的“埋猪头”仪式，在举行这个仪式之前，善人们会先念诵经文《拒冰雹》和《蝗虫佛》。村民 XCY 老人告诉笔者“这个会是因蝗虫而起的，以前的时候这里蝗虫闹的厉害，就找了个道士来打醮，打完醮蝗虫就下去了。从那以后才有了庙会。”豆村人虽然没有了关于庙会历史的记忆，但我们也并非没有其他途径对其历史有个大概了解。岳永逸在范庄龙牌会调查时的一段访谈记录对了解这段历史大有帮助的文字。

“康熙年间，范庄就有了龙牌会。那时龙牌会规模小，二月二上供，但究竟起源于何时已不知道了……这一带全是沙土，天特别干旱……生活特别困难。这样过了几年，就有几位老人在二月二出来，搬几张桌子搭个庙，摆个神位供奉起来，看能否下雨。供龙需龙牌，就做了龙牌——龙的牌位，求雨。……下了雨，庄稼种上了。大家很高兴，便开始合伙买菜、做大馍供奉龙牌，并一代一代地往下传。……八国联军侵华时，龙棚不搭了。二月二只是烧烧香，这是龙牌会的第一次衰落。民国时，平安种地过日子稍好些，龙牌会又闹开了，附近村子的人都来赶会，规模一年比一年大。1937年，抗日战争刚开始不久日本鬼子就到了范庄一带，那年我十岁。……鬼子对范庄实行“三光”政策。……折腾两年龙牌会就跨了。……解放战争时，龙牌会没有了。共产党反迷信，没有人敢办庙会。……这是龙牌会的第二次衰落。解放后，龙牌又搬了出来，不几年土改开始，龙牌藏着，大家到日子时悄悄地烧几炷香，上上供就算了事。文革时，龙牌被烧了。1974年，刘疯子、王大旦、李正气他娘和我四人又合力将龙牌请了出来。……在大旦家时，棚都没搭；我家时，搭了一个小棚，而且门外还有人放哨。……第三年是在文全家，龙牌公开供奉。公开供奉就有了香油钱，也就建了账。我管账管了七、八年。过庙会时，同样搭台唱戏……”^①

豆村庙会的情况不可能与之完全相合，但是大致兴衰的脉络不会相差太大。尤其是解放后的两次衰落与兴起。在“九九惨案”过后，村中不少人参军，直接

^① 岳永逸.庙会的生产：当代河北梨庙会的田野考察[D].北京师范大学博士论文.2004

拿起枪抗击侵略者。公开举办的庙会从此中断，神马^①也化整为零地分到了各户，庙会转入了家户之中时断时续地小规模进行。解放前，豆村四周也有着不少庙宇。村北是南海大士庙，村东是牛王庙，村南是关爷庙。这三个庙宇的形制都很小，也没有庙会，这些庙宇均在“文革”前后被毁。农村的文化大革命是从学校开始的。1996年5月，中央下达了《5.16通知》，8月又公布了《十六条》一股“破四旧、立四新”横扫一切牛鬼蛇神的潮流在全村出现。学生们和有“造反”精神的青年们走上街头，拆毁带有“福禄祯祥”“福禄寿”等字样的门楼和影壁，砸毁带有旧装饰的家具和壶碗盘碟，烧毁旧字画和书籍，捣毁神龛佛像。据不完全统计，全村堵死拆毁土地祠堂300个，收缴香炉、油碗839个，神像100多张，石狮子30个，旧书刊400多册^②

不同于上述的庙宇，七月初一的庙会和三月十五的菩萨会（主要祭拜三皇姑）这两个临时搭棚的庙会在豆村村民的信仰生活中占据了主体位置，七月初一的庙会还一直延续到今天。每年农历七月初一的庙会对村里人来说就像一个盛大的节日。这一天，外嫁的女子会回到娘家和父母兄弟姐妹们团聚几天。在外读书、工作的年轻人也会借此时机回家小住几日。当地的砖厂和其他手工也作坊甚至会在这几天给员工们放假。当地人总是说过七月初一比过年还要热闹。一提起庙会，他们就会很荣耀地讲它历时之久远，香火之旺盛，影响之广博。

二十世纪前期抗日战争和后来解放战争使得乡村民众生活倍加艰难，庙会活动也随之销声匿迹。六十年代的“文化大革命”更是严厉打压祭祖活动和庙会等等民间信仰活动。可是不无讽刺的是外界的压力并没有使民众放弃自己的信仰，他们只是把神马挪进了自己家里，暗地里供奉。七十年代时，村里已经在试探着重新举办庙会了，起初在XDZ家里，后来搬到他家门口搭棚过会，在家门口过庙会是为了随时防备政府“破除封建迷信”的行动。最后才到了南北东西两条大街的路口。这个路口是村民政治、经济的中心。细心观察这个地方的水泥路就会发现路面上留有不少圆圆的深洞，搭建庙棚的松木杆就固定在里面。庙会在豆村民众心里的地位可见一斑。

豆村的庙会最初是由道士主持的，请神、送神的道教科仪非常繁琐。如今豆村的庙会请神、送神仪式都由村里“行好的”^③（也称“会里的”意思是在庙会里做事的）操办，但是相比周边村落来说豆村庙会仪式仍然是较为繁琐和严格的。村里开始重新过会，一切都显得生机勃勃。村民热情的捐钱捐物，庙棚里的神马

^① 当地民众对神灵画像的称呼。

^② 李生田、李永辉、刘其印. 南庄村志. 河北: 河北科学技术, 1993. P15

^③ “行好的”是和“奉教的”相对应的概念，村里人用它们来区分信仰民间神灵的人和信仰天主教的人。

也是年年有增添。庙会的组织人员和主要参与人员年龄都在三四十左右，他们打破以往过会去外地道观请道士主持科仪的惯例，自己开始学习敬神礼佛的经文。XDZ 回忆起当时的情景来，眼神里闪烁着激动。那时候几乎每天晚上，“行好的”都会聚到他家里，大家一起学习唱诵经文。这些经文是由村民自己誊写，认真装订过的，甚至还做了封面与目录。敬奉的神灵之众，唱诵的经文之多，他们的虔诚用心让人叹服。赵县的庙会之间互相发放会启（类似请柬，在黄纸上书写而成。）邀请其他村庙会在本村庙会举办时前来赶会，豆村的庙会以前有道士主持的时候从来不到外村赶会。

自复兴以来，他们充分的投入到了赵县的庙会圈子。按 LXL（四会头之一）所说，只要是知道的会都去赶，以前他们甚至还去赶赵县北面藁城的庙会。积极参与赶会活动，一方面让豆村“行好的”得以接触更多不同经文，互相学习取长补短；另一方面他们还从中得到启发开始组建自己的秧歌队和歌舞团。秧歌队的组建又一次将“行好的”和民众们的热情推向了高潮，生产队里忙活一整天到了晚上大家吃完晚饭就走上街头开始扭秧歌，时间是不用固定的，只要锣鼓点一响，人们就在屋里呆不住了。村民们自娱自乐的活动没想到吸引了县里、市里的文体部门的注意，他们对秧歌队的表演相当赞赏，不仅给了荣誉还送了一些锣鼓等等乐器。种种原因让豆村的庙会在地名声很大，最热闹的时候方圆三十里地一百二十多个其他村的庙会前来赶会。十字街两边的小摊贩挤得满满当当，庙棚内外人头攒动，香客不断。佛经朗朗、锣鼓声声、戏曲悠悠、笑语嫣然。其景况之盛，令人神往。

本章主要对调查的地点的基本状况做了简要说明。包括豆村的经济和文化生活等方面。尤其侧重了当地民众的信仰状况并逐渐切入到当地庙会的大概的历史和发展脉络，为下面深入刻画与解析庙会的过程、意义及其当前问题做好铺垫。

赵县的庙会是有其历史渊源的。从明朝起佛教、道教信仰在赵县已经有较大影响力了。这些制度性宗教的影响很大程度上丰富了普通百姓的民间信仰。豆村庙会、范庄龙牌会等赵县的乡村庙会上佛教、道教神灵不分彼此，全部受到供奉。很难说如此多的神马出现在庙会神棚中没有受到佛教、道教的影响。民间信仰虽借鉴了以上制度性宗教的神灵，却并不关注宗教义理，仪式也相对简单，民众更关注的是神灵的灵验也就是其实效性。这一信仰传统经历了前文提及的各种波折后，仍然根深蒂固的生长在包括豆村在内的赵县大部分乡村。这的确值得深思。为了弄清这一点首先就需要对庙会的组织和过程有个大致的了解，下一章主要就是围绕着这些内容展开的。

第三章 庙会的组织与过程

中国农村民众并不缺乏自我组织能力，历史上数不清的看青会、互助会等等各种性质的组织即是明证。二十世纪八十年代以来逐渐显现的庙会所体现的惊人组织能力令学术界惊叹连连。有些学者如高丙中将庙会视为中国公民社会的萌芽，英国学者王斯福（Stephan Feuchtwang）也惊讶的重新审视中国农民并将之与“公民”相提并论。^①

在赵县，豆村的“皇醮大会”^②可以算做是规模不小的庙会的。这样的庙会需要相当多的人手，豆村的庙会需要以四个会头为中枢，其他善人与帮会成员为中坚力量甚至村中大部分民众都要出力凑钱才能得以举办。描述庙会的组织和庙会的过程不仅可以彰显底层民众如何动员自己的力量和资源组织公共性活动，还可以为理解民众信仰行为做好铺垫。

第一节 豆村庙会的组织

如今豆村庙会有四位会头，他们分别是 LXL、CY（原来是 XJS，因病其妻子代替他做会头）、XSZ 和 XZD。这些会头的产生都是因“病”或“事”^③向神灵许愿，“病”或“事”好转之后为了还愿而当上了会头。事变前（九九惨案），豆村庙会有 13 家会头。前街 10 家大都姓徐，后街 3 家，何、杨、康三姓各有一家。如今村民称之为“老会头”。老会头的产生与家族的经济实力有密切的关系，如果因为分家或者其他原因家道中落，会头就自然取消。村民 YWD 说：“以前是只有土地多的人家才能做会头，因为庙会用的粮食多是由会头捐的。家有耕地 80 亩以上的才有资格做大会头，家有耕地 30 亩以上的有资格做小会头。XZZ、HFM、HQS 的祖上都是老会头。”HXL（现帮会人员）也告诉笔者“以前庙会的神马由会头轮流伺候，会头们要出一样多的钱办庙会。”

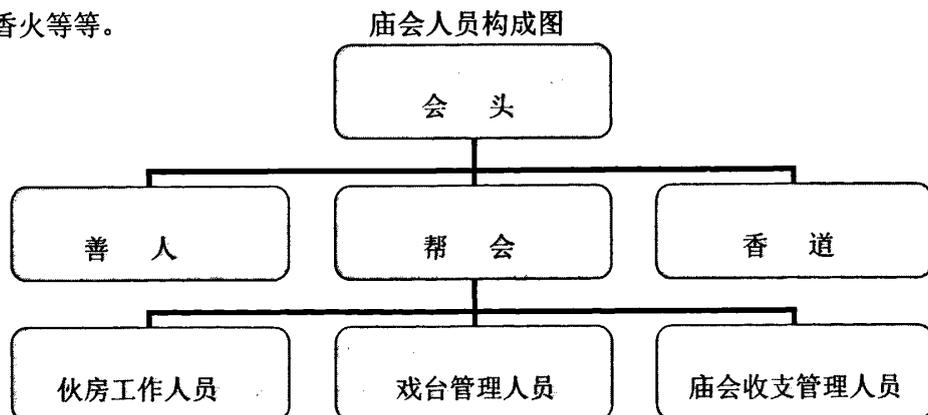
^① [美]王斯福.农民抑或公民？[A]载于王铭铭、王斯福.乡土社会的秩序、公正与权威[C].北京：中国政法大学出版社.1997

^② 豆村庙会的组织者一般称呼自己村的庙会为“醮会”，而一般村民都称呼为“庙会”，因为日前该村的醮会已经不再由道士主持，也没有严格的道教科仪，并融入了整个赵县周边地区的庙会活动圈子。为此，本文主要采用了庙会这一概念。

^③ 指的是乡村民众常说的虚病，由于超自然原因引起的对人灵魂干扰的的不适感。

2003年XJS还是会头中的顶梁柱，负责所组织协调各项事物，2010年笔者去的时候他患半身不遂，LXL(男，62岁)担当起了重任从组织筹备会到准备搭棚直到“落庙”(庙会结束拆棚)无处不见他忙碌的身影。CY(女，63岁)是“善人”的领头，本村所有善人里面，她能念的经最多。无论是请神还是送神的经文都是由她领头来念。XSZ(男，60岁)主要是负责伙房的各项事务。伙房的任务是为外村前来“赶会”的善人们提供伙食。饭菜都是极其简单的，却是不限量管饱的。主食是馒头，菜是鸡蛋汤(其他村的菜也有把粉条、白菜、豆腐煮在一起的)。值得注意的是伙房里面帮会的全是男性。赵县的其它庙会(如范庄龙牌会、常信水祠娘娘庙会、西罗村庙会等等)也是如此。“过去在六月二十五，人们要把村中的石磨用净水刷洗干净，由人光脚推磨磨面粉，直到够给神灵做供品的分量后才套上牲口推，以此保持洁净。推磨的全是村中年轻男性，会头家和不是会头家的都有，但是女人绝不能参加推磨。伙房中全是男性，给神灵做供品的全是男性，在做供品之前先祭灶王。”^①可见这种现象还有其历史原因。XZD(男，65岁)家里原来就是老会头，却也是因“病”许愿还愿而做上的会头。他的主要是协助LXL做各种辅助性的工作。

除会头之外，参与庙会组织活动的还有帮会人员与善人。庙会上帮忙的人称作“帮会的”豆村近四十余人，虽然每年的帮会人员并不固定，但是大体上变化不大。主要是老年男性负责烧水做饭、收麦子、管账桌等等事宜。据笔者掌握的参与豆村庙会准备工作的人员名单，年龄最小的也有五十六岁，年龄最大的已有八十多岁。豆村的善人总数近三十人，除8位男善人(包括会头在内)外其余全是女性，以中老年妇女居多。她们除了在准备庙会时做些杂事之外，其他活动多是围绕着庙棚，如进行请神、送神的各种仪式，在庙棚唱经^②，照料庙棚里的香火等等。



^① 岳永逸，“嬗变的醮会”，民俗研究，2009年第1期

^② 当地民众在念佛是一般采取唱诵的形式，笔者用唱经一词是为了形象的描述这一情况。

第二节 庙会的过程

一、筹划

今年的筹备会议是六月二十二晚上，在村里为五保户修的房子。参与人员有四个会头外加家住后街的 DXS（帮会的）。主要内容是商定能来庙会帮忙的人选，订购干粮采购食材相关事宜，和庙会举办日程表。

会头们商定的庙会活动日程安排如下：

六月二十四开始入户动员民众帮忙张罗庙会，用村委会的广播宣传动员。

六月二十五、六、七搭建装饰庙棚，同时伙房也开始安置灶台。

六月二十八悬挂神马，布置庙棚，响棚。

六月二十九搭建戏台。

七月初一迎接外村前来赶会的善人下午准备送神，落庙。

七月初二拆除庙棚、戏台、张贴庙会收支明细。

二、搭棚

六月二十五一早“行好的”与“帮会的”就一起开始忙活着搭建庙棚了，庙棚搭建的位置在村庄南北大街与东西大街的交叉口，民众称之为“十字街”。庙棚选址并没有特殊的考虑，只要是地方宽敞人们进出方便的地方就行。庙棚的朝向是坐北朝南。这个也并不是必须如此，笔者在前一个月参加常信村庙会时发现水祠娘娘庙的庙门朝西，问及原因时会头回答说只是为了方便。

搭棚的程序如下：首先将松木杆、竹竿及遮盖的篷布等用拖拉机运送到村十字街口，接下来是将松木杆的一端立在水泥地面的凹洞里，然后将竹竿横搭在松木上用绳索系牢，最后是遮盖篷布。整个庙棚宽 17 米，长 40 米，高 4 米，从南到北分了七进，分别供奉着玉皇、弥勒佛等等各路神灵。

其中玉皇的神棚是由黄色帷幔围起来的，与其它神棚的蓝色帷幔区别明显，并且神棚里面供奉有三柱玉皇神马，充分体现了玉皇作为庙会主祭神的地位。庙棚搭好之后在棚前悬挂一个黄底白字的横幅“赵州豆村千佛万祖皇醮大会”。豆村做有很讲究的木质黄色庙门和影壁，一般都是庙棚搭好之后在 20 米开外安装起来。庙门西侧专门搭建三皇姑的神棚，这个棚在庙期的几天里（六月二十九和



图3 用松木杆搭建庙棚

七月初一)格外热闹,很多本村的外村的妇女前来求子,这个仪式在当地很流传已久被称呼为“拴娃娃”。庙门东侧还有鬼王的棚,这个棚从外观上来说是最简陋的,也没有专门的善人在此守候,鬼王棚的旁边有一个用砖头垒起来的火池,用以盛放从庙棚里用的香纸的灰烬,只是出于安全的考虑,火池并没有其他讲究或含义。

三、接神

六月二十八早上善人们就聚在了村五保户的空院子里,照她们往常习惯收拾着各种装饰庙棚和庙会上使用的各种物件。把桌凳,灯笼香炉之类的搬到棚里之后,就抬出了放置神码的木箱并取出玉皇、三皇姑、弥勒佛三柱神,接着取出了“盛子”(原织布机上的零件)XDZ告诉笔者出现在迎神队伍的“盛子”有“圣旨”的意思。“盛子”是由女会头搬着,其他行好的大娘持乐器,队伍排列的顺序是(从前至后):两竿旗、“盛子”、“三柱神”、乐器、神码箱子(由三轮车推着)。队伍一边击打乐器一边唱颂佛经,走进了庙棚之后简单将各种物件放置桌案上之后,就开始准备布置庙棚。

四、布置庙棚

主要工作是悬挂神码,按照既定的神马分布图,一张张悬挂牢靠,有专人(YJD)看图纸指挥悬挂^①。完毕后,HXL又仔细检查了一遍,重新调整挂错位置的神码,行好的认为挂错神码会惹怒神灵,他们提及几年前过庙会因挂错了神码刮起的狂风。悬挂完神马之后,还要往各神马上放置香炉盛放上供的碗碟等。在庙棚一进门口的东西两侧分别摆设装着水的一缸、一瓮,缸和瓮中各放有一根木棍。庙会期间,出入庙棚的老少村民以及香客都毫无例外地用木棒搅动缸和瓮中的水。村民俗语说“搅搅缸,不生疮;搅搅瓮,不生病”。

五、响棚

庙棚搭建好后,第一个程序是响棚,也称开棚。二十八的响棚包括冲棚、升旗、开十大门、请神、烧香、上供、扫堂、上茶等仪式。在此之前人们都将神码按惯有的位置挂放好。冲棚时,人们抬着张天师的神位在庙棚由内而外各走一遭,最后从大门进入后将张天师从轿椅上安置在影壁南面。冲棚同时,鞭炮响起,大门两侧旗杆上半悬着旗幅在这时也要升至最高。冲棚完毕后,众善人在门口唱念请神经,请神主要是请玉皇。响棚仪式举行后,意味着庙会的正式开始。从这一时刻起,豆村各家各户都要戒吃腥、葱、蒜等,直至庙会结束。

六、赶会

^① 附录中有各类神灵在庙棚中的具体方位。

庙会期间，本村的亲戚、外村香客和庙会组织陆续赶到豆村。小摊贩也闻风而至。2010年庙会期间因为阴天下雨，豆村十字街上小摊贩们共摆了54个摊点

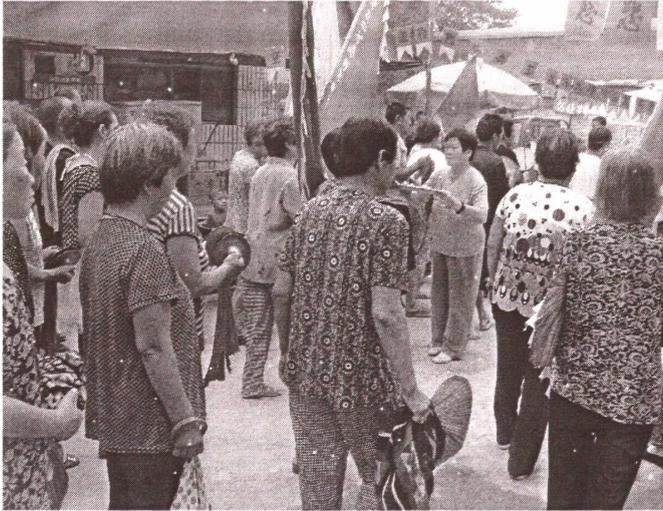


图4 外村庙会前来赶会

其中主要是小孩游艺摊、小吃摊和杂货摊。据村民说要是不下雨摆摊点能达到100多个，以前一到七月出这条街人多的根本挤不动。前来赶会的外村香客或庙会组织陆续赶到豆村，庙棚内外，香烟弥漫，唱经诵佛之声萦绕不绝。偶尔有些

庙会组织即兴表演节目以娱神灵，这些也表演为庙会平添了许多乐趣，吸引了大人、小孩的注意。

庙会组织在庙棚前念完经，撂下油钱之后，就去伙房吃午饭，之后就陆续回家。下午和晚上，戏台就开始热闹起来了。本村一家卖太阳能热水器的商店为庙会请了藁城的现代歌舞表演，晚上演出坠子戏，今年豆村请的河北邯郸坠子戏班。除戏台吸引了一部分人之外，有事求于神灵的人就纷纷前往庙棚，或直接或通过“香道的”向神灵祈求帮助，许愿还愿。庙会期间，庙棚内的人始终络绎不绝。二十九夜里，庙棚外的空地上还热闹非常，本村前街和后街的妇女们自己组织的秧歌队和歌舞团轮番表演节目，带劲的锣鼓点让平日里其貌不扬的婶子大娘们各个精神抖擞，秧歌步踏着手里的绸带扭着。你方唱罢我登场，年轻媳妇的现代歌舞表演让人瞠目结舌，孩童们手舞足蹈围在边上跟着比划。热闹一直持续到深夜人们才陆续散去。四个会头留在庙棚里守棚，通宵不睡。

七、“埋猪头”

“埋猪头”是在七月初一下午送神前进行的一个仪式，埋猪头是豆村人的习惯性说法，仪式其实是将用面粉捏制的猪、公鸡和鲤鱼埋到村西北的玉米地中。2010



图5 面制的祭品“猪头”

年庙会的“猪头”是会头 XZD 家制作的，供品做好之后即用黄裱纸遮盖严实不让外人看见。做好之后端进神棚，放在一进的供桌上，在善人们诵完“蝗虫经”后，才由专人将其送到村西北的地中埋下。

“埋猪头”要有两个人来完成。XZD 扛着锄头，LXL 端着供品一前一后绕庙棚外一周从大门出去往村北的玉米地走去，路上两人一言不发，村民都诧异的谈论他们在做什么。到地里掩埋好之后原路返回，仍然一路无话。

XDZ 解释说：埋猪头是老辈人留下来的，谁也说不清有多长时间了。村西北黑煞神掌管风雹，冷子（冰雹）都是从西北方向来的，只要西北方向天一黑，豆村就没有好天气。庙会往村西北角玉米地里埋黑鸡、黑鱼、黑猪是为了拒风雹。埋猪头路上不能说话，说了话就不灵了。

八、“送神”

送神分为三个阶段，先是向村南送鬼祟，再往村西送菩萨，最后在庙棚前的火池边送佛。今年七月初一下午四点左右，人们就开始准备开始送鬼祟了。女会头带领善人们将供品倒进一只铁桶里，把庙会期间人们敬奉的香纸打包好，定出送鬼祟的人选就先去张天师的神案前磕头，然后到鬼祟棚中向鬼王磕头。而后一行人径直往村南通往外村的大路走去。女会头 CY 手持一把燃着的香走在队伍最前面，会头 LXL 和另外一个男善人抬着一桶供品跟在后面，六位女善人组成的乐队、抬着一大包香纸的两位女善人、用簸箕端着干供（主要是商店中卖的饼干之类的面果）的善人依次排列着前行。到达目的地后，女香道先将手中依旧燃着的香立放在路上，然后用木棍在地上画了一个圆圈并将圆圈划分成四份，再将接着女会头就带领众人唱念经文。之后女会头将桶中的供品用勺子分别洒向东西南北四角和圆圈正中。再后来点燃成包的香纸，还燃放鞭炮，众善人朝南跪下齐诵“达摩，阿弥陀佛”。返回时善人就将簸箕里的干供分发给孩子。村民们认为吃了这些已经献祭过的供品，一年中将大吉大利。

送菩萨的过程和送鬼祟没有太大区别。原班人马稍事休息后，又开始收拾香纸、供品，跪拜完土地、门神和三皇姑之后前往村西街口送菩萨。回来之后，善人们开始送佛。首先是在庙棚中诵“送佛经”善人们分东西站成了两列后中间朝南空出了大道，再以同样的方式前往庙门外的火池念诵佛经。之后善人们点燃成堆的香纸还有拴娃娃还愿送来的小布人排列好一并焚烧，在鞭炮声中跪下高诵“达摩，阿弥陀佛”，送佛仪式结束。整个送神仪式完成。帮会成员降下庙门上的旗幡，而后众人前去庙棚中将神码收下来放回村五保户的空屋里，次日拆除庙棚。

20世纪80年代以来，豆村庙会的仪式与以前相比已经有很大不同了。前文对此已有所提及，村民YWD告诉笔者“以前的庙会是请县城附近的道士主持，请神的时候和现在不一样，那时请神是“封皇”，道士手持桃木剑站在摆的高高桌椅上一个神一个神的请，头一个请的是原始天尊。送神是“泼玉”，先送神仙再送鬼崇最后送佛，元始天尊要在最后送。”现如今，请神送神都已经由村里的善人们自己做，仪式也已经简化了许多，但是相比周围村落的庙会豆村庙会的仪式仍然显得更讲究些。笔者在今年四月份去豆村东南十五里外的常信村赶庙会时发现他们送神时是部分神鬼一起送走，并不像豆村那样分别送神、鬼和佛。他们在请神送神的过程中并不忌讳说笑，而这在豆村几乎是见不到的，请神送神在豆村的善人眼中俨然更为严肃庄重。

此外，相比赵县其他村落的庙会，豆村庙会的“埋猪头”仪式也显得很独特。村民解释说这一仪式是为了避免雹灾而设的。庙会最初的缘起很可能如同民众的解释一般为了禳除某种自然灾害，或雹灾或蝗灾。但是，庙会之所以得以长久延续并不是靠着最初产生的缘由，而是后来人们不断赋予它的意义。接下来的章节就从不同层面来论述豆村庙会的社会和文化意义。

第四章 庙会的社会文化意义

大多研究者认为华北的宗族不甚发达，然而杜赞奇却认为华北的宗族虽不像华南宗族那样庞大、复杂及拥有巨额族产和强大的宗族意识，但它在乡村社会中，仍然具有重要作用。他主要是通过宗族对村落政治经济的介入以及地缘组织与血缘组织的重合来揭示宗族的功能。麻国庆在《家与中国社会结构》一书中对这种观点进行了修正。麻国庆认为华北宗族的特点是“有关系而无组织”，华北宗族在村落政治中的作用是有限的。兰林友在《庙无寻处》中干脆将华北的宗族界定为“残缺宗族”，认为华北宗族缺少祠堂、族田、聚族而居等要素，只体现在祖先崇拜、红白事上的聚合以及家谱等方面，是意识形态意义上的宗族。本文认为兰林友的概括更为符合豆村的实际情况，因此也更多是在意识形态层面讨论家族与庙会的关系。

第一节 庙会与家族

豆村里主要的家族有四家分别是：徐家、康家、杨家、何家其中以徐家人数最多约占全村人口的一半。其他的张家、仁家、侯家、刘家等等，人口都较少。传说，豆村人是在“燕王扫北”^①时，从山西洪洞县迁移而来的。据老人们回忆，最初村里最大的家族是任家和侯家，后来渐渐萎缩，而后来的徐家渐渐人丁兴旺起来，以至于现在豆村在前街居住的人家大多是徐家人，间或有几家外姓人杂处其间。从该村居民分布图上看，同一家族还是有聚居的迹象。徐家人大都聚在前街，何家、杨家和康家占了后街的大半人口。

需要指出的是，豆村的家族存在同姓不同宗的现象。也就是说虽然有同样的姓氏但是并没有血缘关系。豆村的杨姓就是如此，其中一股是从外村过继来的。一个家族年代久了，人烟越来越多就要分出去，在豆村被称作“股”。豆村人常说的“三大徐”其实指的就是三股徐家人。人数比较多的康家、何家也都分成了不同的股。

目前豆村的书记是姓王，从村委会的组成人员上徐家的人也很少。历史上村

^① 明太祖朱元璋死后，燕王朱棣不满于朱允文继位，起兵夺权，史称“靖难之役”，民间称之为“燕王扫北”。

公会的头目也看不出徐家的因家门人多占多少优势。所以这里只能初步的说，目前家族对村落政治的影响力如果不是没有那也是很小的。杜赞奇在《文化、权力与国家》中将乡村宗教分成了四种类型以便讨论乡村宗教与乡村政治权力的关系。这种分类对于把握今天的豆村宗教信仰也还是有意义的。按书中的分类，豆村的庙会属于“村中的自愿组织”^①，这种类型的特点是庙会的范围多限于村落之内，人们自愿参加，对于乡村政治的影响力是很小的。从表面上看，豆村现在的四个会头都是徐姓，可是他们当选会头的原因并不是因为家族势力强大，或家庭经济水平高，而仅仅是因为信仰方面的责任，为庙会的神灵做事让他们身心舒畅仅此而已。

家族在乡村宗教和村落政治中发挥不了多大作用是不是代表家族与乡村宗教没有什么关联呢？显然不是。以豆村来看，作为一个村民都是从外地迁移而来的杂姓村，庙会对强化村落共同体认同以及村民归属感等方面来说有重要意义。笔者在调查期间民众不止一次地说“怎么样？我们村的庙会大不大？你见过比我们村庙会还大的庙会么？以前更大，藁城栾城很远地方的人也来赶会。范庄的会还是跟我们学的呢。”言谈中我们很容易体会到村民对庙会和豆村的认同。尤其是在“村各有庙，庙各有会”的赵县，人们日常生活中“我们村庙会……”有机会得以不断实践，也同时不断强化着人们对豆村和庙会的认同。



图6 乡村庙会上的军乐歌舞团

此外，除了七月初一的庙会之外，豆村少有其他公共组织，值得提及的组织也就是前街的歌舞团和后街的秧歌队了，可是即使是这两个组织也是因

为庙会的缘故才发展起来的。一定程度上可以说庙会为村里不同家族的人们互相交流一起活动的平台，有利于村民之间感情的加深。

最开始是因为去外村赶庙会，有了组织秧歌队的念想。从敲水壶当做鼓到置办齐全各种乐器，村里人秧歌队扭的越来越带劲，因为扭秧歌的人越来越多，前后街都有，也因为一个误会，自此前后街就各自操办自己的秧歌队。

^① 杜赞奇著，王福明译，《文化、权力与国家》，南京：江苏人民出版社，2008，P94

各自办了4年，后街秧歌队发展成了60多人，村里秧歌在县里乡里都有了些名气，渐渐地大家兴致越来越小了，因为周围村里兴起了军乐歌舞团，大娘就想着也凑钱置办新乐器，这样，秧歌队解散了，一部分继续留下来，转眼又过了近4年，乐队新招收了七八个年青的。目前，后街军乐歌舞队由20多个人组成（都是妇女）40岁以下占半数，在本村或外村婚宴上出席演出，不仅自己玩乐还能赚钱。

后街歌舞团的成员是何家、康家、刘家、杨家的媳妇，主要是后街各家人们在一起。前街的秧歌队的成员大多是徐家的媳妇。平日里两个组织交往很少，碰面的机会就是在七月初一庙会上。

从庙会帮会的名单中也可以一窥各家族参与庙会的情况。

2010年帮会成员名单如下：

前街

伏房：徐振友 徐京沈 徐还生 徐梅海 周瑞 徐群江 徐俊海 张伟华 徐光民 徐力强 徐仇英 徐根友

帐桌：徐春吉 徐英华

烧水：徐瑞卿 徐珍子

收麦子：徐彦力 徐小俊 徐书斌

后街

伏房：何国军 康振江 徐俊年 何青彦 杨增海 杨小江 何瑞国 徐秋喜 康振国 何兵石 徐济民

收麦子：杨圣奎 何东魁 康双举

帐桌：康震山

烧水：徐秋社

从上面的名单中，我们可以看出村中大部分家族参与到了庙会活动中来，在庙会举办的这几天里，他们齐心协力，无论出钱还是出力目标就是为了把庙会办好。等到六月二十八下午村里各家各户就提着供品陆陆续续到庙棚里上供了。前文已经提到了华北的家族其实最重要是其在观念层面上的表达，下文中通过一个仪式分析家族观念与庙会的关系。

豆村的庙会有两个神棚香客最多，一个供奉玉皇，另一个供奉三皇姑。玉皇是当地人认为的最大的神也是豆村庙会的主祭神，他的神棚是由黄色帷幔围起来的与周边的蓝色帷幔颜色差别明显。当问及村民信仰什么时，他们会回答你“信玉皇的”。七月初一那天从早到晚，香客不断，在玉皇香案前面为香客们“打香”

的香道多达三个，即使如此，接踵而至的香客还是会挤满玉皇的神棚。三皇姑的神棚单独设在了庙门之外西边的一个地方。当地人称呼三皇姑“菩萨”或者“送子老母”。

今天在赵县较为普遍的三皇姑信仰与井陘县苍崖山拜祭三皇姑的朝山会有很大的关系。1937年以前，每年三月十五，村民都在村南的地中搭建茶棚，供奉三皇姑，并且为途径此处前往苍崖山朝山进香的香客、香会提供茶水和休息之所。当有三皇姑神驾经过时，村民还要烧香烧纸接驾。那时，人们一般是在三月初九搭建茶棚，三月十六拆棚。现在，行好的仍然在村委会院南侧的五保户院中搭棚供奉三皇姑。一般的行好的村民家中都供奉有家神，其中就包括三皇姑。XDZ说：“三皇姑是皇上的三女儿，从小就有慧眼，诚心念佛，不想出嫁，皇上不愿意她，想办法难为她，神仙显灵三皇姑才出了家。皇上生气就派人防火烧了她出家的佛殿，神仙派了一只老虎搭救了她，皇上为这生了疮，怎么也治不好。后来听说只有用女儿的眼和手当药引子才能治好，三皇姑立即就献出了自己的手和眼，皇上病好后奉她“千手千眼”菩萨。三皇姑就是这么来的。”

为生育许愿、还愿的祈子仪式“拴娃娃”就在庙门外专门搭建的神棚里进行。拴娃娃的仪式过程是这样的：先是愿主（前来求子的多是妇女）带着香纸来到神棚，把油钱交给香道后，跪在神像面前。然后祈求如下“菩萨，求你给XX村XXX

家送上（男女）孩X个，送上了，明年七月初一来还愿多少钱、多少香纸……”这时，香道准备好一炉高香和一个串着一枚铜钱的蓝线圈。在愿主祈求完成以后，香道面对三皇姑的神马，默念着和愿主相近的话，用高香挑着线圈在神马上来回



图7 三皇姑神棚和豆村的女善人们

摩擦直到线圈“挂”在了上面，拴娃娃就算成功了。接下来香道取下这枚铜钱用

¹ 从一炷香的燃势来解释并驱除香客的生活不顺利，甚至可以预测今后的生活状况。

一张黄纸包好交给愿主并为拴住的“孩子”取一个名字，还会嘱咐愿主回家路上不要回头张望，到家后把黄纸包裹的铜钱放到常睡的床铺底下。这样拴娃娃许愿就结束了。还愿相比来说就简单的多，许愿给的油钱、香纸多少这些由愿主自己记着还愿时自己置办齐全，还会带来一些自己手缝的小布娃娃。照例跪在神马前感谢菩萨赐子。当天深夜，等香客们和围观秧歌、舞蹈的民众散去之后，行好的就把还愿的这些东西，排列好一并烧掉。拴娃娃仪式在整个赵县范围内都非常普遍，而且在庙会上也是非常活跃的一部分。豆村庙会的会头 LXL 告诉笔者，拴娃娃许愿和还愿所得的油钱在庙会中收入中比重很大。

需要指出的是，拴娃娃仪式中愿主祈求生育的多是男孩。今年七月初一我在豆村庙会上没有发现一个祈求生育女孩的拴娃娃仪式。在我看来，人们对拴娃娃仪式兴致勃勃的原因是，从根本上说是家族延续的需求，而计划生育的压力迫使当地人在至多两次生育中完成家族传承的使命。在这种情况下，人们求助于超自然的神佛，希望得到其护佑顺利生育儿子。我们接下来要讨论的问题是为什么非要生儿子？关于这个问题有很多种解释，较为常见的解释为传统中国汉族社会主要以农耕为生计方式，生育男子可以为家里增添劳动力。笔者自然不会反对汉人生育偏好中有此一方面的考虑，但是这种解释是不全面的也不够深刻。果真如此的话，可以追问，为什么今日生计方式已经发生如此大的变化而这种生育偏好仍然存在？在豆村，农业已经全部实现机械化作业中年父母两人在家完全可以照应七、八亩地，为什么人们仍然虔诚的去庙会上祈求神灵保佑生育男孩呢？

笔者以为，祖先崇拜的观念是人们生育偏好的主要决定因素。下文笔者从豆村的家族入手，通过对祭祖和相关其他习俗的描述来把握当地人祖先崇拜观念。前文对豆村的家族已有简单的介绍，徐家是豆村最大的家族，我们的讨论也是以徐家为中心进行的。这里用家族这一概念所指涉的是从结构上超越家庭的，主要在祭祀祖先方面或者还包括日常互助方面能有一定凝聚的组织。在豆村提起徐家，人们总会从“三大徐”这个词开始谈论徐家在豆村的传衍。XKQ 的父亲等人以“三大徐”之一股为主编纂而成的《徐氏家谱》对笔者了解徐家甚至村落的历史有颇多助益。据家谱记载，徐家在豆村传衍了近三十余辈人，大约五百多年。文化大革命时期徐家的祖坟被铲平，此后“三大徐”的后人们各立墓地祭拜自己的祖先。家谱中述及的这一股徐家的宗坟现在坐落在村南。如同中国大部分地区一样，豆村人口流动性也比较大，尤其年轻人除非过年节日很少在家，因此家族的观念只有在这些特殊的节令中才能为家族成员所感觉到。北方的宗族鲜有在南方常见的作为宗族象征的宗祠，人们多是在家祭祀祖先牌位或者去墓地拜祭祖先坟茔。包括豆村在内的赵县大多是采用后一种形式祭祀祖先。豆村人多在正月初

一、正月十五、清明、寒食和十月初一等日子里祭祖。需要强调的是按地方风俗，前去祭祖的必须是男性。要探讨这一习俗的成因就需要分析祖先崇拜的社会意义了。所谓祖先崇拜，乃是“对死者灵魂（鬼魂）崇拜的一种……祖先和崇拜祖先的人们（崇拜者）之间的关系，乃是血缘关系”^①也就是说，祖先是因死亡而成立的与子孙相互对应的概念。没有子孙也就没有祖先。按照渡边欣雄在《汉族的民俗宗教》一书中的看法来说就是，祖先的世界可以被理解为由其子孙所组成的现实社会结构的延伸。那么坟墓中的祖先与生活着的子孙的有着什么样的关联呢？弗里德曼（M. Freedman）认为子孙为了得到风水上的益处，决定祖先埋葬何处，这里面有一种支配。而李亦园则认为两者之间是互酬性的关系。与前者不同，李亦园指出了祖先的主动性。他认为“坟墓风水不好，子孙的好运也就会结束，但子孙未必会陷入不幸。导致子孙陷入不幸本身就已经表明祖先具有主动性。”^②

笔者在豆村庙会的考察重新证实了李亦园的观点，我注意到香道在给人打香时多会将香客身体的不适和家里的不顺与祖坟联系起来。XXX家结婚已两年没有生育孩子，香道打完香给出的禳除办法是：找到老根坟（始祖坟）从左边到右边再到中间坟头各抓一把土，拿黄纸包回家供奉。既然祖先和子孙的关系也像是神佛与香客的关系一样是一种互惠关系，而且这种关系一旦确立似乎自然地要求持续下去，如是，民众对于子孙之延续如此重视以及人们对拴娃娃仪式的执着相信也就可以理解了。笔者在豆村和一位姓徐的大爷闲聊前几日村里的葬礼时，他爱怜地摸着身边孙子的头感慨地说：“有孙子就有了给（自己）举影影幡（葬礼时由长孙举着的东西也称“领魂幡”）的了。”我理解他的话里也含有为自己去世之后已有子孙供奉心感安慰的意思。

笔者以为祈子仪式“拴娃娃”可以被理解为家族观念的外在表达。也就是说在计划生育对人口进行控制的背景下，豆村民众心里面子孙绵延、永世不绝的家族观念并没有改变，人们没有与国家政策抗争而是在传统的庙会中找到了寄托自己希望的地方。当然，这也不是说豆村民众生育观念没有变化，我相信在保证家族绵延的前提下人们不会缺乏理性的算计，养育孩子的成本也会被他们认真权衡。至此，关于豆村庙会与传家族观念的相互渗透的关系已经大致得到了初步论述。

庙会为不同家族间的交往提供了平台。秧歌队和歌舞团的组建将不同家族的

^① 郑传寅、张健. 中国民俗辞典[M]. 湖北：湖北辞书出版社.P452-P453. 1987

^② [日]渡边欣雄. 汉族的民俗宗教[M]. 天津：天津人民出版社.P103. 1998

部分女子聚在了一起；帮会成员们则是全村范围内自愿为庙会服务的一群人，参与这类活动让不同家族不同生活条件的民众们相对平等的在一起工作，一定程度上凝聚了豆村各个家族，强化了民众对豆村的认同。因为，华北地区的家族是意识形态意义上的，所以庙会上的“拴娃娃”仪式与世代继替的家族观念正好契合。正因这层含义，才导致这一仪式备受当地人青睐。

第二节 庙会圈与通婚圈的叠合

前文的论述是只涉及了庙会的社会结构意义中的一部分，即庙会与家族的关系。然而中国农村社会结构的延续是由纵向的家族继承和横向的姻亲缔结共同实现的。在中国农村，一个村庄之内主要是家族关系发挥着重要作用，而村庄之外便是由婚姻或者其他方式形成的亲属关系发挥作用。赵县的乡村庙会有很久的互相赶会的传统，民众对之的解释是“自有庙会就开始赶会。”目前各个村落基本上形成了固定的外村前来赶会的圈子，这里暂且将之称为“庙会圈”。这一概念受到了“通婚圈”和“祭祀圈”等概念的启发。通婚圈是指伴随着两性婚姻关系的缔结而形成的一个社会圈子。由于通婚圈富于文化内涵和社会寓意，受到了人类学与社会学的关注。施坚雅（William Skinner）认为四川的初级市场是一个内婚的额地区人们通常在初级市场圈内娶媳妇，他还具体描述了媒人如何在集市上进行婚姻介绍的。^①其基本观点是市场圈等同于通婚圈。台湾人类学界提出了“祭祀圈”和“信仰圈”的理论补充了施坚雅的“市场体系”理论。“祭祀圈”在台湾有多种见解，林美容将之综合提升，提出了“信仰圈”的概念。在她看来“祭祀圈是群体性(地域性)之民间信仰的宗教组织的一种，基本上它指涉地方社区内居民因共居一地的关系，有义务举行共同祭祀，祭拜天地鬼神等，因而，祭祀圈为地方居民之义务性的宗教组织。另一种群体性的民间信仰，其组织形态与祭祀圈大异其趣，为某一区域范围内，以某一神明和其分身为信仰中心的信徒之志愿性的宗教组织，笔者名之曰信仰圈。”^②两个概念都强调一个区域内的民众对同一神灵的信仰，而且祭祀圈的概念强调义务性，而赵县庙会一般是以村落而非神灵为中心来进行祭祀的，且村落庙会之间互相赶会具有相当的自愿性。庙会圈的提法只是为了便于描述这种现象。

本节拟讨论的问题是庙会圈与通婚圈的关系如何。通过有限的田野调查，文章证明核心通婚圈和庙会圈在很大程度上重合在一起的。至于更大范围内的祭祀圈和更大范围内的通婚圈，笔者没有进行详细的考察，因此无法纳入到本章的讨

^① William Skinner. Marketing and Social Structure in Rural China. Journal of Asian Studies 24 No.1

^② 林美容.彰化妈祖的信仰圈[J].中央研究院民族学研究所集刊.第 68 期.P96

论中来。

一、豆村的庙会圈

赵县乡村之间的互相赶会是靠一种“撂油钱”的活动来维系的，在豆村也不例外^①。每年七月初一都会有很多其他村落的善人前来赶会。七月初一豆村的女善人们早早地聚在庙棚里给神神上香，接着念诵各种经文。等到八、九点钟的时候开始准备迎接外村前来赶会的香会组织。迎接队伍有八、九人组成，其中一位带领者手上端着一个簸箕上面盛有（或篮子）干供^②和香纸，三、四人持有鼓、锣、镲、钹等乐器，另有两、三人持本村庙会旗幡。外村人一般是乘坐拖拉机在距离庙棚一、二百米的地方停下来，等到他们从拖拉机上下来的时候，豆村迎接的善人们已经列好队形等候着了。双方带领者相遇时，先是交换一些干供和黄裱纸，带领者在双手端着干供举过额头，脚下合着锣鼓点踏着禹步后退，手持旗幡的善人们跟随其后扭着秧歌后退，最后面是敲打乐器的善人。外村前来赶会的善人们队形相同，踏着锣鼓点步步向前。快到庙棚门口的时候，本村的善人们自动让开，外村的善人们开始在庙棚里焚香烧纸、唱念佛经，完成之后再去看棚西侧专门负责登记的地方撂下油钱，同时他们也会趁机将自己村落庙会的会启发给豆村。

2010年七月初一因为阴雨天气，前来豆村赶会的村落数目仅是往年的一半。但是据会头讲历年前来赶会的村落没有太大的变动。下面的图表是根据2009年在豆村庙会上登记的名单整理而成的。

表1 2009年前来豆村赶会的外来村落

村落名称	方位	距离豆村的路程 (里)	油钱 (元)
小吕村	南	六	五
双庙	西	八	三
北姚家庄	东	十	五
北何家庄	南	九	五
林子	东南	十	七
徐家庄	东	三	五
四德	北	八	八
李家庄	东	五	八

^① 这里的油钱大概类似香火钱，但也不完全等同。

^② 指的是供奉神灵的供品，当地人多用饼干和糕点，被称作“干供”。

苏家疃	东南	十四、五	五
杜家庄	西北	五	五
辛庄	南	六	八
王家庄	西	五	三
柏家营	南	十一、二	八
栾城北高	西北	十	五
各南	东南	十	五
商家庄	西	八	五
疙瘩头	东	十	五
东王庄	东	十一、二	八
西罗村	东	三	八
常信营	东南	十三	五
常信二大队	东南	十	八
东罗村	东	四	六
藁城耿家庄	东北	十	五
冯家庄	西北	十	五
大马	东北	八	五
投头庄	北	三	七
藁城南古庄	东北	十	五
范庄	东南	二十	十
杨家庄	东南	七	六
河西寨	南	十四	三
宋城	东北	八	十
齐家庄	西	五	六
栾城故意	西北	十三	四
北龙化	东	十五	十
各子	东	八	五
小马圈	西北	八	四
藁城西白露	北	十八	五
藁城刘家庄	北	二十	三
泥沟	南	九	四
藁城贾市庄	东	十五	四

藁城马庄	西北	十五	五
藁城赵金	北	十	四
高庄	南	二十	八
辛庄	南	六	十
徐家寨	南	十一	八
田庄	东	十五	八
后大章	北	七	十
藁城卞家寨	北	十	三

资料来源：根据豆村庙会 2009 年外村油钱收入清单绘制

从上面的图表中可以看出，前来赶会的 48 个村落在距离豆村 10 里路之内的有 35 个占总数的 68.7%，距离豆村超过 15 里路的村落仅有 8 个占总数的 16.6%。从方位上看这些村落大多分布在东部、北部和南部。豆村同这些村落的联系主要是靠前文提及的“撂油钱”的活动来保证的。图表中的村落在豆村庙会时前来赶会，豆村也会在他们村落举行庙会时前去赶会并“撂油钱”。这也就是庙会有专人登记前来赶会的村落并详细记下油钱数目的原因。一般来讲，对方给多少油钱我方也给多少，并不多加或减少。这种互相“撂油钱”的活动重要的并不是油钱的多少而是靠这种活动，不同村落之间感情得到了交流双方多了些亲近感。

庙会与庙会之间的通过撂油钱进行互相赶会之中可以用莫斯 (Mauss) 的礼物理论进行进一步解释。莫斯认为礼物交换过程中，送礼-收礼-回礼过程中有一定的义务性和强制性在里面。原因在于莫斯认为礼物与人是“混融”的。“在这种观念体系中，所要还给他人的东西，事实上是那个人本性或本质的一部分；因为接受了某人的某物，就是接受了他的某些精神本质，接受了他的一部分灵魂；保留这些事物会有致命的危险，这不单单是因为这是一种不正当的占有，还因为该物在道德上、在物质上和精神上都来自另一个人，这种本质，连同食物、财物、动产或不动产、女人或子嗣、仪式或圣餐，都会使占有者招致巫术或宗教的作用。”^①概括上述说法，可以发现莫斯所言的“礼物之灵”其实是在讲礼物的精神实质。即是，“人与物的灵魂交融”。

具体到庙会之间撂油钱也是如此，外村庙会前来本村撂油钱，本村要有专人登记好对方的庙会名称及其油钱的数目，等到对方庙会的时候，接受油钱的一方也要到撂油钱的村中赶会并撂下同等级或者更高数目的油钱以示对他们村庙会的尊敬。

^① [法] 马歇尔·莫斯 著 汲喆译. 礼物[M]. 上海: 上海人民出版社. 2005. P22

二、豆村的通婚圈

赵县乡村的村内婚比例很高，是个引人注目的现象。麻国庆在二十世纪九十年代在赵县北王村调查时发现“北王村内婚比例高达 36.9%，村外婚也多是与邻村通婚，通婚距离为 1—4 公里。”^①赵旭东在赵县李村的调查将这种状况概括为“通婚圈内缩”。这种现象同样存在于距两地不远的豆村。乡计生委的干部和村计划生育专干说：“村里 60 岁左右的人，与邻近外村通婚较多，近年来村内通婚越来越多，大约比例是 1:5，与本村有通婚关系的其他村落分布在 10 华里之内。”值得注意的是豆村的徐家，因为传的世代较远早已出了五服，坟圈也已分立，所以已经有了不少徐家与徐家人结婚的情况，在前街关帝庙旁开小买部的那家就是这样。

表 2 26 户家庭妻子原籍所在地状况

妻子原籍所在村	人数	距离豆村的路程 (里)	所在方向
本村	6	—	
徐家庄	2	三	东
南白庄	4	三	东
东罗村	2	四	东
西罗村	3	三	东
各子	1	八	东
小吕村	3	六	南
大吕村	1	八	南
投头庄	1	三	北
齐家庄	1	五	西
四川	1	—	
县城	1		

资料来源：根据 2010 年田野笔记绘制而成

从上表我们可以看出该村的通婚范围约在 4—5 里左右，而且该村内婚比例较高达到 23.08%。可是这一数据是通过很小的样本得来的，仍需要检验。笔者通过访谈村中的媒人对豆村的通婚范围有了更细致的了解。

个案 1 康家大娘，女，60 多岁

康大娘做媒人快要十年，说媒的范围主要有韩村、小吕村、大吕村、南白庄、

^① 麻国庆. 家与中国社会结构[M]. 北京: 文物出版社, 1999

投头庄、四德（八里）、徐家庄、李家庄、杜家庄（五里）、泥沟（九里）等。媒人去外村联系主要两条路。一个是熟人亲戚；一个是媒人同行。当地媒人之间已经形成了一个较为固定的媒人圈子。她们通过手机互相交换手头的未婚男女青年信息。大娘在临近小吕村有一个较为固定的合伙人，她俩人已经合作了近一年，即使如此，如果大娘有了新信息“客户”她还是会先考虑自己手头的男女信息去相应的村子找到本村的媒人与之合作。本村后街刘国钧之女和前街徐小国之子就是在康家大娘和本村双英大娘说和下成亲的。据大娘说本村适婚的女性要少于男性。相比亲戚熟人说和，通过媒人的人家更多些。就本村而言，若家里有一待嫁的女儿，就可以在街头巷尾路遇媒人时透露此事。

个案2 何爷爷，男81岁，媒人

40多年前开始做媒人。曾经跑多的村子有：韩村、小吕村、大吕村（南六里）、杜家庄、徐家庄（东三里）、大马（八里）、井家庄（十二里）、李村（十六里）、泥沟（九里）、小石家庄（十里）、小李村、曹王疃（十六里）、齐家庄（七里）、王家庄、小马圈。联系外村人靠熟人、亲戚和管事的（其他媒人），即使外村没有本人的亲戚，邻居乡亲的亲戚熟人也是可以依靠的。说成的亲事本村有三十几家，其它村总共60多家。

个案中的提及的说媒的村落与统计表中所提及的范围并不相符，这提醒我们并不能通过简单划出一个通婚范围来廓清豆村的通婚圈，通婚圈应该包含不同的层次。通过田野调查我认为豆村的通婚圈可以分为四个层次：村内婚、第一核心圈、第二核心圈和边缘通婚圈。豆村第一核心圈的范围大约在4—5里以内，主要包括徐家庄、东罗村、西罗村、南白庄、徐家庄等等。第二核心圈的范围大约在8—10里以内，主要包括大吕村、小吕村、四德、各子、辛庄、大马、泥沟、齐家庄等等。边缘通婚圈大约在16—20里以内，主要包括曹王疃、李村等等。

将豆村的通婚圈和庙会圈放到一起就可以看出两者之间相当程度上重合在一起。庙会圈的核心范围在10里之内，而边缘范围在15里左右，而核心通婚圈以及边缘通婚圈也大致在此范围之内。由此，可以看出豆村的庙会不仅仅为同村家族提供了交流平台，它还为村落之间的交流创造了条件。这些交流不仅仅体现在物品交换方面，也体现在人际关系方面。庙会圈一定程度上也是村落之间社会关系网络的一个面向，而无论杜赞奇还是施坚雅的研究都证实社会关系交往范围与通婚范围有一定的相关性，因此，庙会圈与通婚圈的重合在一定程度上也可以体现出庙会对于姻亲关系的缔结也有一定的意义。

第三节 文化的再生产

“正是在特定仪式中——即便这仪式不过是背诵神话，求助神谕或妆点坟墓——宗教象征符号所引发的情绪和动机，与象征符号为人们系统表述的有关存在秩序的一般观念相遇，相互强化。在仪式中，生存世界与想象世界借助单独一组象征符号形式得到融合，变成同一个世界。”

——Geertz《文化的解释》

“文化生产”在是雷蒙·威廉斯看来指的是“观念，意义或者意识的社会生产”。^①把“再生产”一词从经济领域运用到文化领域是法兰克福学派的贡献，他们使用“文化再生产”表示国家支持的文化制度在人们的观念里制造出维护现存的社会制度的意识，从而使得现存的社会结构和权力关系被保持下来，即被再生产出来。本文将文化生产与再生产概念放进庙会的语境里面，试图把握普通民众心里的道德意识是如何在今日道德滑坡的今日得以保持的？

从香客对神佛的百般恭敬中不难看出，在神圣等级上后者较前者地位为高。那么不同等级的香客和神佛如何实现交流？利奇在《文化与交流》一书中认为人与神之间的交流要通过中介物来实现。中介物在这里指的就是香客们进献给神佛的祭品或者油钱。需要指出的是，作为中介物的物质实体本身并不重要，重要的是祭品所起到的沟通香客与神佛的作用。香客向神佛进献祭品、跪拜祈求表示恭敬顺从，神佛会向香客提供保护和福佑。也就是说人与神的交流遵循着一种有施有报的互惠原则。

当地民众对这种人与神的交流的看法，从我刚到豆村就一直不断听说的灵验传说中可以得到一些理解。他们告诉我说自从村里恢复举办庙会以后村里就再没有下过“冷子”（冰雹），另外，豆村也没有一个孩子感染手足口病，周围的村子或多或少有孩子感染此病。从这种解释中我们可以看出，神佛对于人们的回报可能不是通过直接的“正面的”馈赠而是通过对“负面的”灾祸的消除表现出来。在豆村香道 DXS 家，我发现他家相比邻居家算的上简陋了，只盖有五间北屋，用来储藏“物件”（东西）的西屋也已破败不堪。看着这种景况我调侃说“大叔你行好拜佛这么多年，怎么没见神灵给你带来多少好处啊？”他告诉了我两个故事

个案 1

前年玉蜀抽穗的时候，我们家大半玉蜀被风刮倒了，当时心里很着急知道今年肯定减产了，可是又没法，结果后来（玉蜀）自己又长直立了。村里人都说“看，这是行好行的。”

个案 2

^① [英]约翰·斯道雷著 杨竹山译. 文化理论与通俗文化导论[M]. 南京: 南京大学出版社. 2006

有一次在屋顶晒粮食，晒好了要往下搬，我就爬上了房顶，一袋子玉蜀黍很沉在屋顶上走不稳当，突然眼前一黑从屋顶跌落到了地上，得有个三、四米高吧，掉下来竟然没事，不一会就接着上屋顶干活了，后来发现就是腿上有点淤青。

诸如此类的灵验故事还有很多，一定程度上这也巩固了民众对神佛的信仰。

以上论述中提到了祭品的重要性，可是从豆村另一位香道 JE 那里我得知“其实你摆多少油钱无所谓，最重要的是你要真心诚意、要行好，这样佛家才能收到，不然油钱再多也没用。”类似的话我也从会头和行好的那里听到过多次。如此看来，人与神的交流似乎在生产着一种规训人们日常生活行为的东西。换言之，表面上是民众对神佛的敬奉，实际上却是对社会成员之行为准则与道德规范的强调。

“行好”是当地人言谈里的高频词汇。当地人所谓的行好有着多重含义。在经常过会的行好的看来，行好所指的就是她们经常参与的过会、烧香拜佛、唱诵经文等具体行为，香道的给人打香、看病、看事和占卜都是行好的具体表现。可是“行好”的含义非常广泛，他可以指所有对他人有好处行为和品德。除烧香念佛等外，还包括有正义感、一心为公、修桥铺路、善待他人、不欺生、不骂人打架、乐于助人、孝敬父母、善待公婆、尊老爱幼等所有传统美德和今天主流意识形态所宣扬的精神文明。行好更强调具体行为，其动作性和操作性强，并将所有群体和个人有利于他人的言行都纳入其中。

行好的另一层含义是在佛教、儒教、道教和曾经在华北盛行的民间宗教等不同层次的传统文​​化孕育下，有着浓厚的乡土色彩和民众所领受这些宗教精神的一种抽象的，也是形象化的草根性表述。今天民众口中的行好是历史化累积表达的结果，尤其在经济生活不好的情况下，它更委婉地表达出村民与基层官员所代表的政府之间一定的对立，也表达出本土信仰、价值观念与尚未完全融入中国文化的天主教等西方信仰之间的对立，蕴含了东西之间曾有的、现存的和将来可能有的冲突。在此种意义上，行好指的是民众所认同的价值观念、伦理道德及体现这些观念、道德的行为与行为主体。同时，它也是村民们的一种思维模式和分析工具，是我群体与他群体区分开的标志，和自我描述、评价的重要指标，是从“我群体”出发，对好坏、善恶、是非、美丑、正邪、真假区分的结果。

在乡土特色浓郁的中国传统汉人社会中，自身是通过其社会关系中的位置来界定的，其行为也自然受着自身与交往对象社会关系的约束。“孝悌忠信”等等一套礼制秩序得以不断再生产，上文提到的尊老爱幼等等美德也为人们所尊崇。五四运动以降，种种西方思想涌入中国使得个体不断膨胀，新中国成立以来文化大革命、改革开放对传统文化中的等级秩序等等观念展开了一波波的冲击。

无疑，自由平等的号召使得个体被逐渐唤醒，可是阎云翔在《私人生活的变革》中所提到的“无公德个人”赫然出现，孩子理所当然的花费着父母的血汗钱，又以个体为中心无视松散的旧有道德秩序对父母不闻不问。这不无讽刺地昭示着，现代化伊始对传统文化价值绝然否弃最终使得现代化身陷囹圄。行好不仅是民众对自身长期熏陶于其中的各种宗教信仰等传统文化的领悟与表述。同时，也委婉地表达了对现实生活状况的不满，含有试图用老办法对这些现代化问题加以影响甚或改变的意味。

如此看来，庙会上人与神的交流同生活中人与人的交往在逻辑上是同构的。庙会的不断举办使得民众得以亲身体会到在与神佛的交流中各种人生不顺得到解释或得以禳除，灵验故事也随之不断增多，反过来又激起了民众继续举办庙会的热情。同时，人与佛在交流中产生的对于诚心和行好的要求又重塑了人们的道德观念，使得人们在日常生活中实践这种想取得回报就得施与的原则。

本章是全文的核心，主要探讨了庙会在社会结构和文化再生产两方面的意义。首先庙会对于豆村的家族具有一定的凝聚作用，而且庙会的仪式也和家族观念有直接的契合。其次，豆村的庙会圈与通婚圈在一定程度上叠合，揭示出庙会圈是一个比较重要的社会交往圈子。最后，庙会上人与神的交流过程中生发出来的逻辑与日常生活中人们标榜的“行好”这样的行为逻辑是同构的，互相映衬相互强化的。

第五章 庙会的困境与“突围”

二十世纪八十年代以来，民间信仰呈现出一片蓬勃景象，学术界对于此现象有很多的讨论。其中以王铭铭为代表的学者将之归纳为“传统的复归”，并通过民间复兴的讨论检讨了吉登斯的现代性理论。吉登斯认为现代性涉及“对世界的一系列态度、关于世界向人类干预所造成的转变开放的想法；复杂的经济制度，特别是工业生产和市场经济；一系列政治制度包括民族、国家和民主。”^①在吉登斯看来，现代性在根本上属于一种“制度性的转变”，表现为与传统的断裂，即在制度性、文化与生活方式等方面发生的秩序转变。王铭铭在福建美法村的研究通过庙会的复兴对上述的看法进行了修正，认为传统并不会总是处于被动的地位。但是即使如此吉登斯理论的解释力仍然对我们认识中国的现代化状况极有借鉴意义。

中国现在正在经历的社会转型在很多层面上都有体现。如在行动规则上，市场竞争原则对传统习俗经济互惠原则的取代已经不可逆转；在秩序和制度上，当代经济全球一体化进程促使各国政府和本土社会对秩序和制度系统进行更大力度的调节；在价值取向上，对财富的追求不再仅仅是手段性的，而是具有了目的性的意义；在社会关系上，以血缘关系、地缘关系、业缘关系等为基础的传统纽带仍在进一步趋向瓦解。

这些进程推动着我国农村社会结构的剧烈变迁，其间也引发了民俗困境特有的一系列本土症状。最明显的体现在两个方面：农村劳动力的外流和民众价值观念的转变。这两个方面导致农村成人社会衰落与民俗演绎和传承的断层。在农村社会结构和社会关系的变化中，处于核心地位的农村成人群体是关键性的。成年人的外出务工引发了民俗的危机。民俗是一个自我扩展的象征符号系统，仪式则是其实现衍生递进的实践依托，布迪厄形象地称之为“仪式体操”。其间，农村成人的出场是不可或缺的，他们的活动涉及仪式的全过程——组织、制作、导演、操练、表演、观看、评论等等。由于这一主要行动群体的流失，许多民俗仪式（婚礼、丧礼、节日、庆典、祭祀等）的操演受到了毁灭性打击。

^① 安东尼·吉登斯，尹宏毅译，现代性——吉登斯访谈录，北京，新华出版社，2001年，P69

整个社会和制度环境的现状自然有着很强的约束力，但是乡村民众并非只是环境的被动接受者，他们也有动用自己的社会资本努力维护着民俗的延续。这种维护的努力中传统也在不断发生着变化，这种变化的后果和现状也仍然值得继续关注。因此本章中笔者会兼顾中国现代化过程对赵县庙会的影响，以及以龙牌会为代表的村落庙会如何在这种环境下谋求发展，并对这种发展的现状予以描述和讨论。

第一节 人口外流与庙会生存困境

由国务院发展研究中心“推进社会主义新农村建设课题组”对农村劳动力利用状况进行的一次全面调查，覆盖了全国 17 个省区、20 个地级市、57 个县市、166 个乡镇、2749 个行政村。研究表明，外出务工时间在 6 个月以上的农民工比例不断上升。调查表明，以常年外出计算的农村劳动力的转移全国平均水平为 18.10%，这表明转入非农产业的全部农村劳动力中，已经有接近 40% 的属于常年在外从事非农产业目前，1 亿多农村剩余劳动力的构成上看，主要是中年以上的劳动力为主。随着青壮年农村劳动力向乡镇企业转移或进城就业，留在农村的人口，主要是老人、儿童和中年以上的劳动力。^①

田野点概况中已经述及了豆村的经济生活状况，其中需要指出的是豆村的农业收入占了民众年总收入近半数的比重，此外就是外出务工收入的比重占的更大些了。因为豆村的农业机械化水平极高，种植和收获都由机械化成片作业，所以剩余劳动力比较多。外出打工的尤以中年男子和年轻人为主，妇女在家负责简单的农活和照顾老人。

表 3 工作状况与婚姻状况

	在外上学	在外打工	在家工作
未婚	11	4	3
已婚	0	0	7

上图是从户籍册中抽出的 25 个 1985 年-1990 年之间出生在豆村的年轻人样本，约有 60% 在外工作或者学习。除了过年等重要节日很少回到家里。上述统计得来的数据得到了访谈的印证。

个案 1 杨校长，男，59 岁

^① 韩俊、崔传义、范晓旭. 农村剩余劳动力微观调查. 载于蔡昉主编. 中国人口与劳动问题报告: 刘易斯转折点及其政策挑战. 北京: 社会科学出版社. 2007 年

村里基本没有闲人，大部分男劳力都打工了，家里没活。农忙时雇几个人收收（粮食）就行了。没法，这个社会不出去打工，哪来的钱？又没别的收入。年幼的在外边的多，学习的打工的都有，在家的也有还是少数。年幼的哪还有在村里呆的住的。

个案 2 HKJ，男，58 岁

打工收入是村民的一大部分收入，在附近和城市打工的都有，具体哪个比例大就不清楚了。打工的一般到农忙的时候回来，忙完了马上就走。过年的时候肯定回来，其他时候说不准。

成年人大多在外务工学习使得同一家族的兄弟姐妹常年在外各自奔波疏于来往，甚至会发生在过年祭祀祖先时见面寒暄以后尴尬无语的情况。葬礼上所体现出来的对祖先的态度更能体现出民众的心态。在为 HTH 举办的葬礼上，笔者发现原本在出殡三日之后举行的圆坟仪式被提前至出殡后一天举行，原本需要分好几年烧完的七纸现在也都在圆坟这天一齐烧掉。这都是因为现在儿孙们都各有自己的事务。可见，年轻人无论从身体上还是从精神上都在远离自己出生的社区。

这种情况在豆村的庙会也有体现。筹办庙会是件很复杂的事，包括筹款、搭棚、做饭、伺候神灵、安置戏班等等工作。因此，同赵县其他村子一样，豆村也有四个会头，最开始四人都是男性，如今其中一位会头生病暂出其妻子 SY 担任。他们分别是 LXL、SY、XZD 和 XSZ。其中最年轻的 LXL 也已经 62 岁。做会头是件苦差事，得不到任何酬劳不说，还要劳心劳力。包括会头在内豆村行好的有三十余人，以中老年妇女居多。她们是庙会的中坚力量，从庙会搭棚开始一直到落庙都可以看到她们的身影。除此之外，还有些主动在庙会上帮忙的人称作“帮会的”豆村近四十余人，主要是老年男性负责烧水做饭、收麦子、管账桌等等事宜。据笔者掌握的参与豆村庙会准备工作的人员名单，年龄最小的也有五十六岁，年龄最大的已有八十多岁。

仅仅准备庙棚一项工作量就很大。豆村的庙棚南北长 40 米、东西宽 15 米、高 7 米。固定松木杆对十几个行好的老婆婆和老大爷来说就是件很费劲的工作，更别说搭完架子还要爬高覆盖篷布。除此之外，还要悬挂近 150 副神马、布置 100 多张香案、装饰庙门影壁等等工作从阴历六月二十六开始一直到二十九才告完毕。这期间笔者并没有发现有年轻人前来帮忙，直到准备工作已经完成当天晚上的秧歌和舞蹈表演时才见到了年轻人的身影，到了庙会正日子的时候，断断续续会有些年轻人去庙棚里转转，年轻的妇人领着不大的孩子在庙棚门口停放的水缸和水瓮前搅动¹，间或还会教给孩子辨认神马上的神灵。总的来说，庙会从筹

¹ 当地习俗有这样的说法“搅搅缸，不生疮；搅搅瓮，不生病。”

备到结束给人的感觉像是“老人俱乐部”对此，会头 LXL 早有察觉，他在准备庙会时常挂在嘴边的一句口头禅是“没人，会上没人。”庙会刚刚重新恢复那会，几个管事的都三十几岁正当年，拜神礼佛、打香看事、玩意热闹⁴¹样样不在话下，可是二十多年之后，当这些当年的主力军老了的时候，我没发现有新鲜力量适时补充进来。庙会组织人员可以说是后继乏人。笔者在赵县的常信村赶庙会时也发现了这种景况。

与常信村的水祠娘娘庙会不同的是，豆村的庙会对于村民而言影响力在减弱。常信村的庙会收入为 15117 元，其中个人捐款数额为 11690 元，庙会的那几天，我也发现很多写着人名和捐款数额的红纸贴满了村委会的院墙。然而豆村的个人捐款就很少，当然村里大部分民众会捐麦子给会上，然而大家的热情也不是很高，管事的不只一次的利用村里的广播催促村民捐麦子。从村里张贴出来的公告上看，一共有 245 户人家为庙会捐了麦子还没有占到村里总户数的一半。在跟专管收麦子的几个老人聊天时得知，最近几年这个数目还算比较稳定，相比刚开始复兴办庙会那会，现在人们的积极性就差的远了。这种影响力减弱的迹象还体现在庙会帮会人员的参与热情上，阴历六月二十五晚上会头们聚在一起商量庙会的筹办事宜，他们商定了一份帮会成员名单，然后分好工次日专门挨家挨户做动员。当然，帮会的成员每年的变化也不大，见到会头来动员大家也都会答应前来帮忙，可是这毕竟不是主动的，一定程度上也体现了村民对庙会的态度。

在豆村的调研过程中，我发现民众对庙会未来的发展有不同看法。要而言之，有三种不同的观点，第一种观点是以 HXL 为代表，也是大部分会头和行好的人们的看法。他们认为应该按照现在的模式做下去争取扩大宣传力度以提高其影响力，最终得到政府重视批准列为“非物质文化遗产”。第二种看法以 YWD 为代表，认为现在的庙会已经和最初由道士主持时的庙会相去太远，应该设法归到国家承认的道教里面去，重新请道士主持仪式。持这种观点的人比较少，YWD 本人也已经与现在的会头们决裂。第三种观点以 YXJ 为代表，他认为目前庙会逐渐衰落的势头无法扭转，只能重新请新的神灵才能改变。他现在已经在七月初一那天单独在家过会，不再过问或参与村里的庙会。在庙会刚恢复的时候持第二、三种观点的这些人都在为它忙活，甚至有些人还是主力成员，可是如今这些人意见不合以致脱离庙会，虽然离开的人很少，可是这毕竟影响到了庙会的整体。至于这些现象意味着什么，笔者不敢妄下断言，至少这些现象足以提醒学界对民间信仰的问题继续保持关注。

⁴¹ 民众去外村赶庙会时多会表演既娱神又娱人的杂耍。如：拉碌碡、扭秧歌、耍狮子等等。

第二节 庙会的“突围”

虽然如今赵县地区的庙会从总体上来讲同质性比较高,基本的现状相差也不会很大。但是,九十年代以来范庄龙牌会却突然崛起,吸引了多方注意,其喜庆热闹的表面似乎摆脱了上面谈及的周围村落庙会也正在遭遇的种种困境。可是,真实情况是这样么?当今学界、媒体等等力量渐渐淡出之后的情况如何呢?本节和下一节通过叙述龙牌会的历时变迁和现状与豆村的庙会进行对比,从而更深入的把握庙会的生存状态。

对龙牌会的影响起作用的是主要是文化界和政府两方,文化界主要是学界和媒体。从1991年刘其印在《风俗通》杂志上发表的《二月二龙牌会的由来》一文之后,地方学者开始关注范庄龙牌会探讨其价值。尤其1995年刘其印受范庄龙牌会委托邀请北京高校和研究机构的龙牌会的组织者就开始主动吸引各方力量进到龙牌会里来。专家学者对范庄龙牌会进行学术研究的序幕从此拉开。同年,时任中国民俗学会秘书长的刘铁梁在范庄镇南庄村建立了中国民俗学会调研基地,从此每年都会有一批专家学者以及相关领域的硕士、博士研究生到范庄进行考察。一批知名学者如刘铁梁、陶立璠、叶涛、高丙中、赵旭东等都撰写了相关文章。^①此外,新闻媒体也开始为龙牌会的宣传推波助澜,石家庄日报、石家庄经济日报、河北日报、河北经济日报、石家庄电视台、河北电视台都先后派人前往采访,并分别作了简要报道。1996年龙牌会其间,中央电视台国际部前往采访并录了像。2008年中央电视台科教频道的专题摄制组不辞辛苦地在龙牌会现场前后拍摄了一个多星期,准备向全国介绍、宣扬这个非物质文化遗产。

政府对龙牌会的影响也是从1992年开始的,由龙牌会组织者主动请去的。“自1992年起,每次‘龙牌会’时,我们都邀请了村、社、县领导同志和省、市新闻部门的同志前往‘赶会’,同他们一起探讨‘龙牌会’的价值、功能,介绍我们的发现和弘扬龙文化的一些想法,逐步达到共识,引起了各方面的重视”^②政府的介入是学界、新闻媒体和龙牌会组织者等多种因素共同作用的结果。其影响最直接的体现在“赵州龙文化博物馆”的建立以及河北省非物质文化遗产成功申请两方面。早在1996就有学者在龙牌会的一个座谈会上提出应该“弘扬龙文化,建立博物馆”。^③从那时候起范庄龙牌会里的负责人就开始琢磨建立博物馆

^① 主要文章有:高丙中,《民间的仪式与国家的在场》[J],《北京大学学报》,2001;高丙中,《一座博物馆一庙宇建筑的民族志——论成为政治艺术的双名制》[J],《社会学研究》,2006;陶立璠,《民俗意识的回归——河北省赵县范庄村‘龙牌会’仪式考察》[J],《民俗研究》,1996年第1期;叶涛,《走进“龙牌会”》[J],《民俗研究》,1999年第1期;赵旭东,《中心的消解:一个华北乡村庙会中的平权与等级》[J],《社会科学》,2006年第6期

^② 刘其印,《龙崇拜的活化石——范庄二月二龙牌会初探》[J],《民俗研究》,1997

^③ 高丙中,《知识分子、民间与一个寺庙博物馆的诞生:对民俗学的学术实践的新探索》[A],吕薇,安德明编,《民间叙事的多样性》[C],北京:学苑出版社,2006

的事。尤其是2000年，史振珠当选为会长后更加积极，争取到了县政府的支持。县领导说“在活动形式上不介入，老百姓愿意如何搞就如何搞，但是建起的房子同时也是龙文化博物馆”^①龙文化博物馆的建设被提上了议事日程。2001年农历二月二，由赵县县委县政府和河北省民俗学会以及其他多家单位联合发起的“河北省首届龙文化研讨会”在赵县隆重召开。县委领导与与会的40多位专家学者在二月二这一天观摩了龙牌会过会仪式，并为龙文化博物馆奠基，龙文化博物馆的建设正式拉开了帷幕。历时两年，龙文化博物馆建成。2003年农历二月二，“龙祖殿落成典礼暨赵州龙文化博物馆揭牌仪式”顺利进行，县政府相关人员和一些学者参加了龙祖殿的落成典礼，龙文化博物馆正式在范庄落地生根。2005年，范庄龙牌会申报非物质文化遗产通过了省民间文化保护研究所组织的专家组评审，被列入石家庄市首批非物质文化遗产代表作名录，2006年3月，龙牌会又被河北省非物质文化遗产领导小组确认为河北省第一批非物质文化遗产名录。目前，范庄龙牌会正在积极申报国家级非物质文化遗产。

第三节“突围”之后

外界力量的进入使得龙牌会本身发生了不少改变。首先是为了取得合法性，龙牌会在最初邀请学界和政府有关人员参与过会时添加了一些主流的精神文明建设所宣扬的活动。如农村科技生活常识专栏、书法展览等。从1996年村委会宣传稿中的表述也可以看出龙牌会组织者为了取得庙会的发展而与政府及其意识形态共谋的心态“……我们希望各机关团体、村民百姓，踊跃参与，把这次盛会办成一个团结教育鼓舞人、奋发向上的盛会。发挥民族凝聚力，促进经济文化建设，振兴范庄奔小康，真正体现‘文化搭台，经济唱戏’。”^②

其次，2003年龙祖殿的修建对龙牌会影响很大。最直接的影响有两个方面。一是龙牌会从此没有了“迎龙”仪式。本来二月初一迎龙是龙牌会最热闹的时候，从龙祖殿盖好之后就没有了，此后几年的龙牌会都有些冷清有这方面的原因。直到2007年龙牌会组织者重新发明了“游龙”仪式，这个仪式就是将龙牌从庙宇里请到龙轿中，然后很多人簇拥着抬着龙轿游行，大约早上九点多开始十一点左右结束。这一仪式稍稍使龙牌会的冷清场面有所改观。二是因为龙牌会虽然获准修建“龙文化博物馆”，但是从资金方面讲并没有获得政府的支持，主要是靠龙牌会和会头们分担，外加范庄的单位、商人和个人集资修建而成的。这使龙牌

^① 高丙中·知识分子、民间与一个寺庙博物馆的诞生:对民俗学的学术实践的新探索[A]·吕微,安德明编·民间叙事的多样性[C]·北京:学苑出版社,2006

^② 1996年龙牌会范庄村委会宣传稿

会资金出现严重不足。“2004年，龙牌会没有请戏班唱戏，会的规模已经缩小。2005年，一直由龙牌会承担的专门招待嘉宾的小伙房的花销改由村委承担。尽管龙牌会期间，村委的广播还是在为龙牌会宣读着戒五荤、献车、献菜、捐款等名单，但会头也就基本围绕龙祖殿和大伙房活动。同时，由于前来的调查者、记者人数的减少，也没有人再出面张罗、组织座谈会。”^①

新时期在大张旗鼓并成功地修建了龙祖殿的龙牌会，赢得了省级非物质文化遗产并正在向国家级非物质文化遗产挺进的龙牌会并未能够使庙会本身昌隆。在这些新的声名下，龙牌会似乎反而更加衰微了。在龙牌会期间，专供前来上香的外村香客就餐的大伙房前些年做饭的八口大锅在2009年只剩四口了。除了二月初一上午有18档花会、鼓会相伴的游龙仪式颇为热闹之外，拥挤的还是初一、初二上午的龙祖殿及后侧神棚。即使是神棚中的情况也可以看出龙牌会的衰微，有个参加去年龙牌会的善人回忆说：“往常年，哪个神殿中都有一个看香的，现也少了，去年就俩人看香。”当地人认为这几年的庙会有一年不如一年的趋势。人们觉得最不景气的就是2004年，很冷，什么都没有。2005年则稍微热闹了些，毕竟还组织了十来个花会上街游行。实际上，龙牌会的式微从2005年的广播宣传稿的简约、笼统就可窥见一斑：“……今年庙会组织了精彩的民间文艺活动，有大戏、歌舞、战鼓等数十班什好玩艺，晚上有烟花礼炮等活动项目。庙会期间，举办书法，并备有笔墨纸张，望爱好者前来献艺。庙会期间，有省市多家电视台、日报社、民俗协会及国外留学生前来考察采访……”^②

总起来讲，对比刚开始重新举办庙会的时候来讲，无论龙牌会还是豆村的庙会都有式微的态势，这种现象可能是赵县庙会甚至更大范围内庙会的普遍现象。如果不能具备这样的代表性，豆村的庙会和龙牌会的现状至少能够反映出近年来该地民众的文化价值观念在当今正在悄悄发生着改变，人们价值观的改变才是真正影响庙会传承发展的重要因素。政府和其他外界的力量确实也能够给庙会等民间信仰活动带来很大影响，就如同在范庄龙牌会看到的一样，外界的力量只能够使得场面上的东西显得很热闹，等这些热闹褪去之后，才能看的清楚原来那些年迈的老婆婆们仍然悄无声息的守护着自己敬畏的神灵，其实庙会的核心总是虔诚的守在庙棚中的善人们。

^① 岳永逸. 乡村庙会的政治学[A]. 载于 黄宗智. 中国乡村研究（第五辑）. 福建：福建教育出版社. 2007

^② 范庄龙牌会 2005 年村委会广播宣传稿

结语

近半个世纪特别是从 20 世纪 80 年代以来，宗教学、人类学、社会学都已有不少关于民间信仰的研究成果出现。当今社会民间信仰比较复杂，并呈现多元化。之所以如此，不单是信仰自身发展所致，还与当前经济、政治、文化、社会转型有关。关于民间信仰的探讨大致经历了如下过程：从信仰本身到信仰功能以及在国家与社会理论视角下分析国家权力与民间信仰的互动。本文尽量在吸收前人研究成果的基础上进一步讨论庙会等民间信仰在社会结构和传统再成产方面的意义，此外还描述了庙会目前面临的困境。根据前文论述本文得出如下结论：

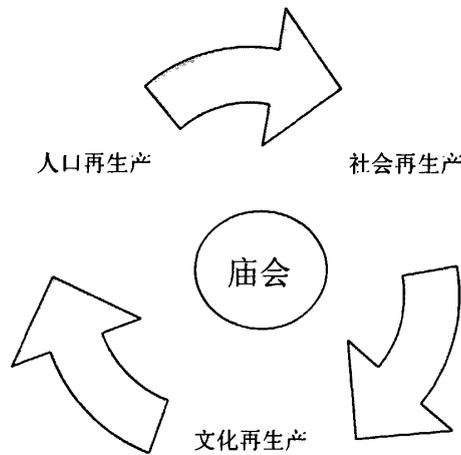
豆村庙会产生的原因可能是和当地的气候条件有关系，赵县地区的宗教环境浓郁又使得它有较好的社会环境得以生发出来之后。之后，人们会不自觉地给庙会赋予一些意义。这些意义表现在庙会的组织过程对村落认同和村落凝聚力的加强；仪式的展演与人们心中观念的契合；庙会圈与通婚圈的叠合；行好的观念与行为等等方面。

首先，豆村是一个多姓村，村民大多是明清山西移民，或早或晚从周围的村落里迁居至此。这样一个村子中，家族的力量并没有南方宗族那般势力强劲，能够动员起来的全村范围的公共活动也就只有庙会了。从庙会的组织人员构成上我们发现几乎村中所有姓氏都参与其中。既娱神又娱人的妇女秧歌队与歌舞团也算是村中少有的组织，这两个组织也是直接为庙会服务，也因庙会而产生的。因此，庙会为不同家族的交往提供了一个平台，不仅仅因为组织庙会加强了村落凝聚力，还因为庙会的组织在赵县互相赶会的环境中不断创造着村落认同感。此外，庙会上的拴娃娃仪式其实是在民众的家族延续观念在当今计划生育的国家政策下压抑下的隐性表达。

其次，庙会和家族缠绕在一起引起了笔者对姻亲的关注，通婚圈和庙会圈的关系也就是变成了一个重要的问题。庙会圈是一个描述性的概念，为了指代与豆村庙会经常往来的其他村落庙会的大致范围。通过统计在庙会上擲油钱的村落与豆村的距离大概搞清了豆村庙会的庙会圈在 15 里范围内。而后通过统计和访谈资料提出了豆村四个层次的通婚圈：村内婚、第一核心圈、第二核心圈和边缘通婚圈。豆村第一核心圈的范围大约在 4—5 里以内，第二核心圈的范围大约在 8—10 里以内，边缘通婚圈大约在 16—20 里以内。通婚圈和庙会圈一定程度的叠

合，使我们发现庙会对当地社会关系中的作用已经达到了对姻亲的缔结产生影响的地步。

再次，不管世俗活动有多热闹，庙会的核心是庙棚中的神灵和伺候神灵的善人们。前来上香赶会的本村和外村民众都会去庙棚里转转，请香道的看香。看香之前先交上油钱，由香道的在神码面前摇晃几下告知神灵。民众与神灵的交流通过油钱得以达成，人们认为油钱不在多少但为表示诚心一定要给，神灵也会因此给心诚的人关照。这种人与神之间有施有报的互惠逻辑与现实生活中民众推崇的道德行为要求“行好”是同构的。因此，庙会实际上不断强化了人与神的互惠逻辑，因为人们对行好含义的理解更为宽泛，包括了很多日常生活中的行为要求所以庙会也一定程度上规约了人们的日常生活行为。



以上几个方面的意义的阐释加以抽象概括就得到了上面这个图。笔者将庙会对家族延续和姻亲缔结方面的意义概括为社会再生产，将庙会上善人们的行为以及她们对于行好的理解和实践概括为文化再生产，而社会和文化的再生产必然以人口的在生产为载体。至此，庙会对于豆村民众的社会文化意义得以呈现了出来。

需要指出的是，庙会的意义是民众自觉不自觉赋予的，人们当然也有可能淡化这些层面的意义。笔者在最后一章中描述了豆村庙会的传承困境，并将之与范庄龙牌会做了对比，发现豆村和范庄庙会的困境不是孤立的至少是在赵县有一定的代表性。这些问题可能跟中国现代化进程以及村落民众价值观念的转变等等很大问题联系在一起，本文很难对之加以详细探讨，期待以后有机会再行深入研究吧。

参考文献

1、国外著作

- [1] Arthur Wolf ed. 1974. *Religion and Ritual in Chinese society* [C].Stanford: Stanford university press
- [2] Daniel Overmyer .2009.*Local Religion in North China in the Twentieth Century* [M] Boston:Brill
- [3] Siu, Helen.1989. *recycling rituals., Unofficial China*[C] Perry Link ed. New York :Westview.
- [4] [日]渡边欣雄 著 周星 译. 汉族的民俗宗教[M].天津: 天津人民出版社. 1998
- [5] [法] 马歇尔·莫斯著 余碧平译. 社会学与人类学 [M] 上海: 上海译文出版社 2003
- [6] [法] 马歇尔·莫斯 著 汲喆译. 礼物[M] 上海: 上海人民出版社 2005
- [7] [英] 埃德蒙·利奇 著 郭凡译. 文化与交流 [M] 上海: 上海人民出版社 2000
- [8] [美] 马歇尔·萨林斯 著 王铭铭 译 甜蜜的悲哀 [M] 北京: 三联书店.2000
- [9] [美] 杜赞奇 著 王福明 译. 文化、权力与国家[M] 南京: 江苏人民出版社.2008
- [10][美]韩森 著.变迁之神. [M]杭州:浙江人民出版社.1999
- [11][美]韦思谛 编,陈仲丹 译. 中国大众宗教[C] 南京: 江苏人民出版社.2006
- [12][英]王斯福 著 赵旭东 译. 帝国的隐喻[M] 南京: 江苏人民出版社.2008
- [13][英]约翰·斯道雷 著 杨竹山译.文化理论与通俗文化导论[M].南京:南京大学出版社.2006

2、国内著作

- [1] 褚建芳. 人神之间 [M] 北京: 社会科学文献出版社. 2005
- [2] 费孝通. 乡土中国 生育制度 [M] 北京: 北京大学出版社.1998
- [3] 复旦大学文史研究院.“民间”何在谁之“信仰” [C].北京: 中华书局.2009

- [4] 高有鹏. 庙会与中国文化[M]. 北京: 人民出版社.2008
- [5] 高丙中.民间文化与公民社会[C]. 北京: 北京大学出版社.2008
- [6] 郭于华. 仪式与社会变迁[M] 北京: 社会科学文献出版社.2000
- [7] 李景汉. 定县社会调查[M] 上海: 上海人民出版社. 2005
- [8] 刘晓春. 仪式与象征的秩序[M] 北京:商务印书馆. 2003
- [9] 马西沙, 韩秉方.中国民间宗教史[M]北京: 中国社会科学出版社.2004
- [10]麻国庆. 家与中国社会结构 [M] 北京: 文物出版社.1999
- [11]彭兆荣. 人类学仪式的理论与实践 [M] .北京: 民族出版社.2007
- [12]夏建中. 文化人类学理论学派 [M] 北京: 中国人民大学.1997
- [13]王铭铭. 社会人类学与中国研究 [M] .广西: 广西师范大学出版社.2005
- [14]王铭铭, 潘忠党 .象征与社会[C]. 天津: 天津人民出版社.1997
- [15]王铭铭, 王斯福.乡土社会的秩序、公正与权威[C].北京: 中国政法大学出版社.1997
- [16]杨庆堃.中国社会中的宗教 [M]
- [17]赵世瑜. 狂欢与日常. [M] 北京: 三联书店.2002
- [18]李怀印. 华北村治—晚清和民国时期的国家与乡村[M]. 北京:中华书局,2008
- [19]赵旭东. 权力与公正. [M] 天津: 天津古籍出版社.2003
- [20]黄宗智.华北的小农经济与社会变迁.北京: 商务印书馆.2000.
- [21]郑振满, 陈春声. 民间信仰与社会空间[C]福建: 福建人民出版社.2003

2、国内论文

- [1] 段健荣. 华北抗日根据地的合作社救灾活动初探[J]. 根据地研究.2008 .3
- [2] 江沛. 民国时期华北农村社会结构的变迁[J]. 南开学报.1998.4
- [3] 刘铁梁.村落——民俗传承的生活空间[J].北京师范大学学报.1995.6
- [4] 刘铁梁.作为公共生活的乡村庙会[J].民间文化.2001.1
- [5] 李晓晨. 论民国时期华北农村迷信风俗[J]. 河北大学学报. 2006.4
- [6] 李晓晨. 新中国建立前后华北农村破除迷信探析[J]. 中共党史研究.2005.4
- [7] 高丙中.民间的仪式与国家的在场[J].北京大学学报.2001.1
- [8] 高丙中. 一座博物馆—庙宇建筑的民族志社会学研究[J].2006.1
- [9] 王士花. 华北沦陷区棉花的生产与流通[J]. 清华大学学报.2008.5
- [10]吴孟显. 清至民国晋南庙会市场研究[J]. 山西师大学报.2008 .3
- [11]王晓莉《碧霞元君信仰与妙峰山香客村落活动的研究》[D].北京师范大学博

士论文.2002

[12]岳永逸.庙会的生产：当代河北梨庙会的田野考察[D].北京师范大学博士论文.2004

[13]岳永逸. 嬗变的醮会[J].民俗研究.2009

3、地方文献

[1] 李生田、李永辉 、刘其印.南庄村志.河北：河北科学技术. 1993.

[2] 政协赵县委员会编著. 赵县历史文化精粹[Z] 河北：赵县文教彩印厂.2002

[3] 政协赵县委员会编著. 赵州文史[Z] 河北：赵县文印社印刷厂.2008

[4] 河北省赵县地方志编纂委员会.赵县志.中国出版社.1993

附录一

豆村善人们念诵的经文

蝗虫佛

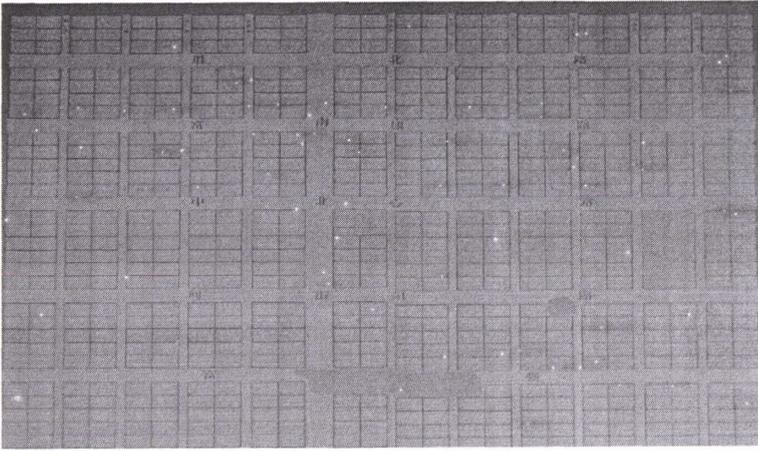
蝗虫老爷真威风，行动带里一营兵。
行动骑里高脚马，脖子恋铃不绝声。
西柳胡才一阵风，双翅架在半空中。
双脚落在刘平地，五谷青苗有灾星。
虫王送他到河南，永世千年不回还。
走一程，送一程，黄河以南扎下营。
走一村，送一村，永世千年不翻身。

拒冰雹

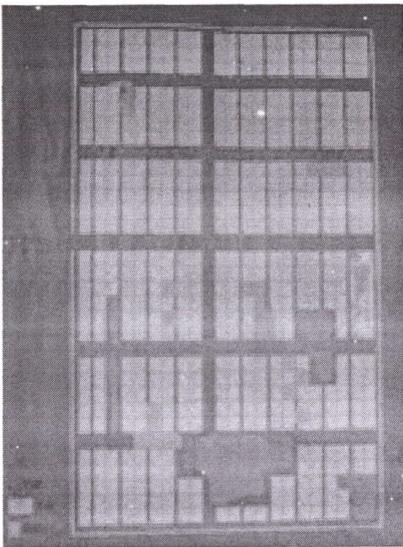
一路明烟一炉烟，香烟飘到五台山。
左扇右扇龙凤扇，黄帆宝盖在两边。
金童玉女来打扇，老祖欠身有一观。
也有恶来也有善，不为恶来也为善。
免了黄风加籽粒，免了黑风保平安。
免了冷雨增福寿，免了冰雹丰收年。
请里老祖安了座，满斗分香在面前。
香烛蜡台全都有，香纸码子往上传。
这里合会虔心意，大供小供网上端。
金银财宝全都有，今日发到你面前。
你把金银拿在手，今日带到五台山。
五台山上安了座，一年四季报平安。
落大供小供摆在坛中，满斗分香谢拜龙天。

附录二

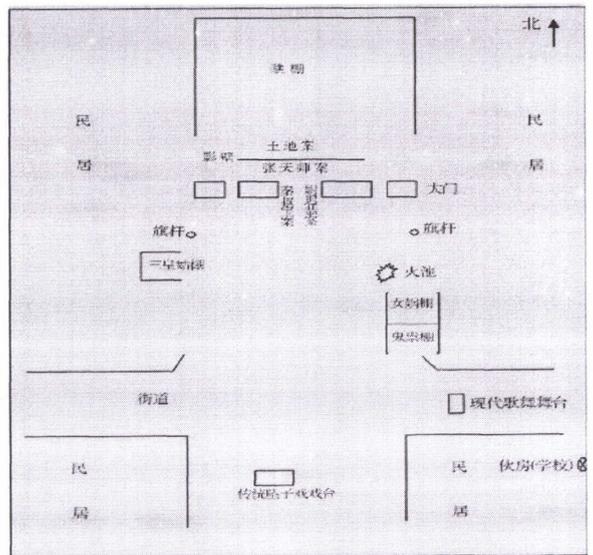
豆村村落图与庙会分布图



豆村居民区位图



豆村村落图



庙会分布图

后记

三年前，作为一个无知的门外汉我不知深浅的踏进了人类学之门，在这三年中我曾经非常渴望窥见学科堂奥，而今只能遗憾的说我的努力还不够，比之三年前无知的自信，今天的我不敢妄言自己已经入门。

民大像一个神秘的湖，你可以选择漂浮在水面上，但是只要你肯深潜也不必担心它的深度不够。我庆幸来到了这里，遇到了如此多优秀的老师和同学。三年里我的导师张国杰老师，总是极富耐心又认真的为我修改文章，并尊重鼓励我做自己感兴趣的题目。往日的种种教诲如在耳目，让我不知该怎么将谢字说出口。还有张海洋老师，他多次关注过本文的进展，还提出了很有启发的建议。惭愧，学生的作业还是太简陋都不好意思呈现到您面前。还有很多直接或间接的帮助过我老师和同学，在此一并致谢。

我最忘不了的是河北赵县的那些善良热心的大爷大娘们，他们给了我无私的帮助。让我在异乡感受到了家乡般的温暖。

不管怎样，我也会将这篇文章献给我的知己小枚。这些年来所有的坚定与彷徨，欣喜与失落，一切的一切她都是见证。这是一个纪念。

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： 逄纪彪 日期： 2011年 6月 1日