

山西大学

2012 届硕士学位论文

# 晋北古村镇佛教信仰与民众生活研究

作者姓名	王海霞
指导教师	段友文 教授
学科专业	民俗学（含民间文学）
研究方向	民俗学
培养单位	文学院
学习年限	2009年9月至2012年6月

二〇一二年六月

**Thesis for Master's degree, Shanxi University, 2012**

**The Buddhist faith and folk life research in the ancient  
town of Shanxi Province**

Student Name	Hai-xia Wang
Supervisor	Prof. You-wen Duan
Major	Folklore
Specialty	Folklore
Department	College of Chinese Literature
Research Duration	2009.09-2012.06

**June, 2012**



# 目 录

中文摘要 .....	I
ABSTRACT .....	II
引 言 .....	1
一、研究背景 .....	1
二、研究目的与意义 .....	5
三、资料来源与研究方法 .....	7
第一章 晋北生态环境与佛教生存现状 .....	10
1.1 晋北的生态环境与历史概况 .....	10
1.1.1 农耕与游牧交汇的生态环境 .....	10
1.1.2 佛教渗入的历史概况 .....	11
1.2 晋北地区佛教的生存现状 .....	12
1.2.1 佛教信仰与古村镇本土信仰的融合 .....	13
1.2.2 国家政策与民间传统的冲击与融合 .....	15
第二章 晋北佛教文化的“在地化” .....	17
2.1 晋北佛教文化的盛行 .....	17
2.1.1 晋北寺庙建筑、石窟造像的分布 .....	17
2.1.2 寺庙造像对周边村落的影响 .....	19
2.1.3 佛教传说的作用 .....	20
2.2 伏水会——五台山佛教文化的“在地化” .....	22
2.2.1 伏水会的概况 .....	22
2.2.2 伏水会的具体分工 .....	24
2.2.3 伏水会的在地化表现 .....	26
第三章 晋北佛教活动的仪式化——以吴官屯村为例 .....	28
3.1 吴官屯村的佛教信仰概况 .....	28
3.1.1 吴官屯村的自然环境及历史概况 .....	28
3.1.2 吴官屯村的佛教信众及其日常生活 .....	29
3.1.3 社区公共活动——观音堂庙会 .....	30
3.2 庙会活动的仪式化 .....	32
3.2.1 观音堂庙会的具体仪式 .....	32
3.2.2 仪式化背后的民众心理 .....	34

第四章 晋北佛教信仰的民俗化——以五台山东冶镇为例 .....	36
4.1 东冶镇的佛教信仰概况 .....	36
4.1.1 东冶镇的自然环境及历史概况 .....	36
4.1.2 皈依人士的日常生活与佛教活动 .....	37
4.1.3 佛教信仰的盛会——“千人礼佛” .....	43
4.2 东冶镇佛教信仰的民俗化 .....	44
结    语 .....	46
参考文献 .....	47
研究成果 .....	49
致    谢 .....	50
个人简况及联系方式 .....	51
承    诺    书 .....	52
学位论文使用授权声明 .....	53

# Contents

<b>Chinese Abstract</b> .....	<b>I</b>
<b>Abstract</b> .....	<b>II</b>
<b>Introduction</b> .....	<b>1</b>
Background.....	1
The aim and meaning.....	5
Source and research method .....	7
<b>Chapter I Ecological environment of north Shanxi Province and the living situation of the Buddhism</b> .....	<b>10</b>
1.1 The ecological environment and general history of north Shanxi .....	10
1.1.1 Farming and nomadic intersection in environment .....	10
1.1.2 The history of the Buddhism spread in.....	11
1.2 The living situation of Buddhism in north Shanxi Province.....	12
1.2.1 The fusion of the Buddhism faith and the native beliefs.....	13
1.2.2 The impact and fusion of national traditional and local traditional.....	15
<b>Chapter II The localization of the buddhism in north Shanxi</b> .....	<b>17</b>
2.1 The prevalence of buddhist culture in north Shanxi Province.....	17
2.1.1 The temples and grottoes in north Shanxi province.....	17
2.1.2 The influence of the temple and grottoes to the neighboring village .....	19
2.1.3 The role of buddhist legend .....	20
2.2 The localization of Buddhism culture in Wutai mountain—Fushui Event .	22
2.2.1 The situation of the Fushui Event .....	22
2.2.2 The specific division of the Fushui Event .....	24
2.2.3 The localization present of the Fushui Event.....	26
<b>Chapter III The retualization of Buddhism event—take Wuguantun village as a example</b> .....	<b>28</b>
3.1 The general belief in Wuguantun .....	28
3.1.1 The natural environment and history in general of Wuguantun .....	28
3.1.2 Buddhist followers and their daily life in Wuguantun.....	29
3.1.3 Community public activities—Guanyintang temple fair.....	30
3.2 The retualization of the kermess events.....	32

3.2.1 The specific ceremony of Guanyin temple fair .....	32
3.2.3 The public psychology of the retualization.....	34
<b>Chapter IV The folkloric of buddhism faith in north Shanxi Province——take</b>	
<b>Wutai mountain Dongye Town as a example.....</b>	<b>36</b>
4.1 The fusion of Buddhism faith situation in Dongye Town .....	36
4.1.1 The natural environment and history in general of Dongye Town.....	36
4.1.2 The daily life and the Buddhism activities of devotees.....	37
4.1.3 The Buddhism faith event——worship Buddha of thousands people...	43
4.2 The folkloric of Buddhism faith in Dongye Town .....	44
<b>Conclusion .....</b>	<b>46</b>
<b>References.....</b>	<b>47</b>
<b>Research results .....</b>	<b>49</b>
<b>Acknowledge .....</b>	<b>50</b>
<b>Personal profiles and contact.....</b>	<b>51</b>
<b>Undertaking .....</b>	<b>52</b>
<b>License Thesis Statement .....</b>	<b>53</b>

## 中文摘要

晋北作为我国北方汉民族较早接触佛教的地区，对于接受异民族宗教有着得天独厚的自然地理条件和相对宽松的人文环境，其中古村镇民众又是接纳佛教的特定群体，形成了当地民间信仰与佛教信仰的互动。本文研究晋北古村镇的佛教信仰与民间社会生活的关系，选取具有代表性的佛教信仰圣地——忻州五台山和大同云冈石窟的周边村镇为对象，旨在通过田野调查来分析古村镇佛教信仰与民众生活的关系，进而探究晋北这一地域环境下佛教的生存现状及发展，分析佛教信仰对农村和谐发展的作用及意义。

全文共分六部分，分别是引言、正文四章和结语部分，引言部分对本论题的研究背景、目的与意义、资料来源与研究方法等作了综述；第一章记述了晋北的生态环境与佛教的生存现状，特别对本文选点的合理性作了说明；第二章论述晋北佛教文化的盛行与“在地化”过程，佛教文化盛行表现在寺庙建筑与石窟造像的分布与佛教建筑对周边村落的影响，同时对佛教传说的作用进行讨论，通过对五台山东冶镇周边村落的“伏水会”的调查，说明佛教信仰的“在地化”；第三章通过对吴官屯观音堂庙会的个案研究论述佛教信仰与民间社会的关系，即佛教信仰表现在民间社会的“仪式化”，进而反映佛教在不同时空环境下的生存及发展；第四章首先分析了五台山周边民众的信教情况，通过对一些典型人物及典型事件的调查，讨论五台山佛教的“民俗化”问题；结语部分总结了处于社会转型期的古村镇在新农村建设上与佛教信仰的关系。

本文通过查阅吸收大量文献资料和详实的田野调查，进行了必要的参与展演、问卷调查，运用了仪式理论、量化分析等理论方法，考察了晋北地区佛教信仰的状况、古村镇这一特定区域特定群体信仰佛教的动机、途径以及佛教至今活跃在他们生活中的原因，进而探究佛教信仰与晋北古村镇民众生活的关系。

**关键词：**古村镇；佛教信仰；仪式化；在地化；民俗化

## ABSTRACT

The north of Shanxi Province as the first area contact with Buddhism of Han national, to accept different national religion, this area has unique natural geographical conditions and a loose humanistic environment, including the specific groups—the folks in ancient town, and formed the interaction of the local faith and the Buddhist faith. This paper studies the relationships between Buddhist belief and the folk life in the town of Shanxi Province, select the representative village around the holy land Wutai Mountain in Xinzhou and YunGang Grottoes in Datong as objects, aims to analysis the relationship of the Buddhist faith and public life in village by field research, and then explore the development and the existing situation of Buddhism in north Shanxi Province, and analyzes the Buddhist faith on the rural harmonious development role and significance.

The article is divided into six parts which is the introduction, the text four chapters and epilogue parts, the first part of this topic research background, purpose and meaning, source and research methods were reviewed in this paper; the first chapter describes the ecological environment in north Shanxi Province, and the situation of the Buddhism, especially make a explain for why I choose these points; chapter 2 discusses the popularity of Buddhist culture in north Shanxi Province and the "localization" process, Buddhist culture popularity including the distribution of temple and grottoes and the effect of Buddhist architecture to the neighboring village, and then discusses the role of Buddhism legend, and analysis the "localization" process by make a survey of neighboring village of Dongye town; chapter 3 study a typical case——Guanyin temple fair, discusses the Buddhist faith and the relationship between the folk society, namely the Buddhist faith "folkloric" process, which reflects the survival and development of Buddhism in different time and space; chapter 4 analyzes the folk's religious situation around

Wutai mountain, and discuss the "folkloric" by making a survey of the typical characters and events; Epilogue part summarizes the ancient villages in the social transition period in the new rural construction and the Buddhist faith relationship.

This article through the access to absorb a large number of literature and detailed fieldwork, through the necessary participate in performance, questionnaire survey, the use of the ceremony theory, theory of quantitative analysis method, investigated the status of the Buddhist belief in Shanxi Province, the ancient town this particular area specific group belief in Buddhism, ways and Buddhism has motivation active in their life in the cause, and explore the Buddhist faith and the public life of Shanxi Province town of the relationship.

**Key words:** The ancient town; Buddhist faith; Ritualized; Folkloric; Localization

## 引言

### 一、研究背景

研究中世纪欧洲村庄的赵文洪在《中世纪欧洲村庄的自治》中认为，“村庄这种地域组织远比封建制度古老，而且在封建制度下仍然保持着活力。就目前接触到的有关中世纪欧洲村庄的资料看，村庄是一个包含政治、经济、文化内容的基层社会单位，值得我们深入了解和研究。”<sup>①</sup>当然欧洲学者探讨的更多的是“村庄共同体”以及村落作为一个社会单位在行政上的“自治”问题，而运用信仰来“治理”村落的研究还很少，更不用说个案的分析。对于村落的民间信仰研究，日本学者佐佐木卫曾发表过《近代华北社会的宗教活动及其活动者》<sup>②</sup>，从1986年到1990年对近代华北社会作了历时四年的整体调查。作者在调查中发现调查地亲族集团的活动极为淡薄，与香港、台湾的调查资料相比，在村落中很少看到亲族的整体形象，可以说近亲、亲族之间出现有较强的分化倾向。故他们此次调查的侧重比较倾向在近亲、亲族间的亲疏关系、分化倾向等方面。日本学者滨岛敦俊的《明清江南农村社会与民间信仰》<sup>③</sup>，运用田野调查与文献资料相结合的方法，对明清时期江南三角洲的民间信仰状况与地方神灵进行研究，论述了江南三角洲的民间信仰，特别是对当地特有的土神信仰进行研究，以及这些土神信仰在社会历史沿革中的变化历程。

台湾学者研究村落信仰也呈现出一定的成果：刘秋姮在《台湾各族群宗教信仰态度与行为之研究》<sup>④</sup>中认为宗教自古以来就对人类有着深远的影响，相对宽松的宗教社会环境客观上给台湾宗教团体提供了发展契机，这便使得本就族群多元化的台湾社会孕育了更丰富的宗教文化。他们通过研究台湾社会变迁基本情况来探讨台湾客家、闽南、外省三个族群的宗教信仰类别、宗教态度、宗教行为方面的差异，并以性别、受访时年龄、受教育年数及出生年次等作为控制变项，进一步确认三者在宗教态度与宗教行为的表现。

在这方面的研究还有黄玉婷的《宗教文化消费的当代形式——以法国社会的基督教信仰为例》<sup>⑤</sup>一文，作者认为当前社会不断出现一种以宗教文化元素为基础制造的物质或精神类文化商品进行交易的现象，“如标榜修女祝祷过的手工蛋糕、耶稣外型的存钱筒、圣母马利亚的公仔等。它们虽然披着宗教文化的外衣，实质上它们

<sup>①</sup> 赵文洪. 中世纪欧洲村庄的自治. 世界历史, 2007, 3, 85—98.

<sup>②</sup> 【日】佐佐木卫. 近代华北社会的宗教活动及其活动者. 山东社会科学, 1990, 6, 10—11.

<sup>③</sup> 【日】滨岛敦俊. 明清江南农村社会与民间信仰. 厦门, 厦门大学出版社, 2008.

<sup>④</sup> 刘秋姮. 台湾各族群宗教信仰态度与行为之研究. 国立台湾大学硕士论文, 2009.

<sup>⑤</sup> 黄玉婷. 宗教文化消费的当代形式——以法国社会的基督教信仰为例. 淡江大学硕士论文, 2007.

都是消费商品。”<sup>①</sup>人们透过消费这些宗教文化商品，暂时满足心理需要，便是从事宗教文化消费。该论文分析了当代宗教文化消费形成的过程，并探究宗教文化消费如何运作，而达成宗教文化消费的另一个关键，“是商品以宗教文化符号来吸引人，进一步导出宗教文化消费的商品化模式。最后将现今法国社会放在这模式下分析，得出三种主要的宗教文化消费态势：宗教文化是日常生活表征、心灵商品、传媒议题。”<sup>②</sup>

研究信仰的荷兰汉学家许理和在他的著作《佛教征服中国——佛教在中国中古早期的传播与适应》中一直贯彻一个思想：“佛教在中国并不仅是一种思想模式或哲学体系，而首先是一种生活方式，一种高度纪律化的行为方式。”<sup>③</sup>说明在中国社会，佛教信仰同样既是一种生活方式，也是一种行为方式，它已经作为一种生活状态与民众的物质生活并存。台北中央研究院的刘淑芬在这方面也作进行了很好的讨论，她的论文《五至六世纪华北乡村的佛教信仰》<sup>④</sup>是对华北乡村佛教信仰状态的考察。这篇文章是利用石刻文献分析区域问题的一个具有典型意义的文本，考察内容涉及到乡村佛教传播的背景、途径、方式、组织体系等方面。

在中国内地，人们对古村落的关注随着城市化进程的推进、社会主义新农村建设的崛起以及古村落旅游的快速发展而逐渐增多。研究古村镇的成果很多，各有侧重，包括空间构成、历史考察、旅游开发、景观空间、宗教信仰等方面，而对古村落的佛教信仰的研究角度也有差异，有的学者从佛教史方面进行研究，宗教意味比较浓厚；有的学者从佛教信仰与民俗的角度进行研究，注意到了佛教信仰与民俗以及与民间信仰之间的关系。这些研究都取得了颇为丰富的成果：

从民间信仰的研究角度来说，乌丙安《中国民间信仰》是我国第一部全面论述中国民间信仰的专著。他认为：“中国多民族的民间信仰，深深地根植于中华本土文化的沃壤之中，广泛地影响或支配着民众日常生活的方方面面，占据着异常突出的位置。”<sup>⑤</sup>赵世瑜《国家正祀与民间信仰的互动——以明清京师的“顶”与东岳庙为个案》一文，作者希望通过对民间信仰的研究透视出国家力量与民间社会的关系，通过对明清时期北京祭祀碧霞元君的各项和东岳庙及其二者关系的探讨，可知在国家政治权力高度集中的地区，在信仰活动中民间社会究竟如何运作以及国

<sup>①</sup> 黄玉婷.宗教文化消费的当代形式——以法国社会的基督教信仰为例.淡江大学硕士论文,2007.6.

<sup>②</sup> 黄玉婷.宗教文化消费的当代形式——以法国社会的基督教信仰为例.淡江大学硕士论文,2007.6.

<sup>③</sup> 许理和.佛教征服中国——佛教在中国中古早期的传播与适应.南京,江苏人民出版社,1998.

<sup>④</sup> 刘淑芬.五至六世纪华北乡村的佛教信仰.中央研究院历史语言研究所集刊,1993,7,497—544.

<sup>⑤</sup> 乌丙安.中国民间信仰.上海,上海人民出版社,1995.21.

家与民众相互影响、相互利用的特殊关系。<sup>①</sup>这可以说为国家力量与民间信仰二者关系的研究提供了一个比较独特的案例，也可作为以往对“边陲”和乡村进行同类研究的参照物<sup>②</sup>。从不同的角度对民间信仰进行了深入研究。

从佛教史方面来说，崔正森的《五台山佛教史》<sup>③</sup>是我国第一本用科学的方法来研究五台山佛教历史的专著，作者认为历代帝王对五台山佛教的庇护奠定了五台山佛教在中国佛教中的特殊地位。崔玉卿等人编著点校的《清凉山传志选粹》是四部志书《古清凉传》、《广清凉传》、《续清凉传》和《清凉山志》的集萃，是研究、宣传、保护、开发和利用五台山这一历史文化宝藏的必读书目。<sup>④</sup>

从佛教信仰与民俗的角度来说，李四龙的《中国佛教与民间社会》<sup>⑤</sup>一书便是一本研究佛教信仰与民间社会方面内容扎实、信息量丰富的必读书目。该书就民间社会心理、民间社会生活、民间日常生活、民间传承文学等方面简要阐述了佛教对民间社会的影响。作者试图揭示佛教除了对以封建士大夫为代表的中国文化产生影响之外，还对以普通老百姓为主体的民间社会产生过深刻影响，对于中国晚期封建社会的民间社会生活产生了重要的历史作用；同时作者也想说明，佛教能够在民间社会得以盛行甚至泛滥，也标志着中国佛教的一个历史阶段。

此外还有一些论文，魏承思在《佛教对中国民俗的影响》<sup>⑥</sup>一文中，从佛教与民间宗教、佛教和民间风俗、佛教与社会公益的关系方面入手，论述了佛教信仰对民俗的种种影响。该论文认识到在佛教信仰的传播过程中，不仅与儒道思想发生碰撞、冲突、融合，而且与民间宗教也相互影响、相互吸收、相互融合。孙庆忠的《论佛教与当代民俗生活的相互影响》<sup>⑦</sup>，从传统的佛教观念对民俗生活的渗透和世俗的价值观念对当代佛教的冲击两方面阐述它们之间的关系。一方面肯定佛教信仰影响民俗，如对节日、丧葬、生活俗语的影响方面；另一方面也论述了民俗对佛教信仰的巨大冲击力。

研究信仰就不得不提到仪式与象征理论，古村镇的佛教信仰可以借鉴仪式与象征理论来探讨社会文化发展及其变迁过程。“仪式与象征由于它们原本是人类

<sup>①</sup> 赵世瑜.国家正祀与民间信仰的互动——以明清京师的“顶”与东岳庙为个案.北京师范大学学报(社会科学版),1998,11,18—25.

<sup>②</sup> 赵世瑜.国家正祀与民间信仰的互动——以明清京师的“顶”与东岳庙为个案.北京师范大学学报(社会科学版),1998,11,18—25.

<sup>③</sup> 崔正森.五台山佛教史.太原,山西人民出版社,2000,7.

<sup>④</sup> 崔玉卿.五台山佛教史.太原,山西人民出版社,2000,6.

<sup>⑤</sup> 李四龙.中国佛教与民间社会.郑州,大象出版社,2009,9.

<sup>⑥</sup> 魏承思.佛教对中国民俗的影响.学术月刊,1990,11,73—78.

<sup>⑦</sup> 孙庆忠.论佛教与当代民俗生活的相互影响.辽宁大学学报,1997,1,89—92.

思维与行动的本质体现然而却经常被视作当然甚至被视而不见地存在于现代社会生活与政治生活之中。”<sup>①</sup>虽然很多人类学家探讨过仪式，但学者们对仪式的理解、界定、包括得出的观点结论都不尽相同。刘晓春《仪式与象征的秩序》一书是对江西南部的一个客家村落从文化人类学角度进行调查的研究成果，作者从村落的自然环境、村落历史、宗族组织、民间信仰等多方面的调查研究入手，探讨了民间传统在传统时期的传承、在现代时期的复兴以及民间传统与国家控制之间的关系。<sup>②</sup>郭于华在《仪式与社会变迁》一书中提到，维克多·特纳（Victor Turner）对仪式的定义执着于宗教行为范畴，他指出：“仪式应该更适用于与社会变迁相联系的宗教行为的形式。在人类学范畴中，信仰与仪式通常被作为人类学宗教研究领域两个重要范畴，前者是对自然、社会与个体存在的信念假设，后者则是表达并实践这些信念的行动。”<sup>③</sup>基于这些理论，我们对仪式作一个更加广义的理解：它可以是特殊场合情境下庄严神圣的典礼，也可以是世俗功利性的礼仪、做法，或者也可理解为被传统所规范的一套约定俗成的生存技术或由国家意识形态所运用的一套权力技术。<sup>④</sup>

另外，研究民间信仰所面临的一个不可回避的问题便是民间信仰与国家政策之间的矛盾与共存，周星的《“民俗宗教”与国家的宗教政策》<sup>⑤</sup>，这篇文章是将在中国乡镇农村进行的田野调查作为例证，试图说明中国宗教社会的基本特征及其生存状况，包括民众宗教生活的特点、宗教问题的复杂性等，进而描述了国家对民众宗教生活的深刻介入和影响，将“民俗宗教”的概念及相关问题进行界定和阐述之后，又讨论了国家的宗教政策与“民俗宗教”二者的影响关系。学者的观点认为应该在中国的国家宗教分类体系中增加“民俗宗教”的内容，同时还应该进一步调整宗教政策，把普遍存在于民间社会的“民俗宗教”纳入到国家宗教政策法规体系的保护和管理之下；王志清的《“借名制”：民间信仰在当代的生存策略》<sup>⑥</sup>，作者通过对烟台营子村关帝庙诞生的民俗志的记录，揭示了大小传统的文化碰撞是“借名制”产生的催化剂，乡土权威的介入之下关帝庙的诞生也是民间信仰的所谓权宜之计，这就是典型的民间信仰在现代社会的生存策略的案例；高丙中的《一座博物馆一庙宇

<sup>①</sup> 郭于华. 仪式与社会变迁. 北京, 社会科学文献出版社, 2000, 10, 1.

<sup>②</sup> 刘晓春. 仪式与象征的秩序. 北京, 商务印书馆, 2004, 11.

<sup>③</sup> 郭于华. 仪式与社会变迁. 北京, 社会科学文献出版社, 2000, 10, 2.

<sup>④</sup> 郭于华. 仪式与社会变迁. 北京, 社会科学文献出版社, 2000, 10, 3.

<sup>⑤</sup> 周星. “民俗宗教”与国家的宗教政策. 开放时代, 2006, 6, 124—136.

<sup>⑥</sup> 王志清. “借名制”：民间信仰在当代的生存策略. 民俗研究, 2008, 1, 95—103.

建筑的民族志——论成为政治艺术的双名制》<sup>①</sup>，这篇成果是作者基于前后9年的参与观察，用民族志方法叙述了一个同时兼具博物馆和庙宇之名的建筑物从创意到启动到最终完成的过程。“其中包含着学界的参与、村民的努力和政府机构的支持，也是近现代中国社会多种紧张关系在这个情境中被缓和、解决的过程。作者认为这个过程包含着中国传统的双名制被激活并被现实地运用的文化技巧，这种技巧表现在公共事务领域就成为一种政治艺术。”<sup>②</sup>

## 二、研究目的与意义

从上述研究背景及学术史方面的梳理可以看出，国内外研究信仰的成果丰富，然而古村镇的佛教信仰研究这一方面还亟待完善，尤其在晋北这一地域范围内缺乏个案的调查研究。研究体系、研究区域和保护与开发研究三方面不平衡，更加需要一些理论化、系统化的调查研究。本文试图在研究晋北古村镇佛教信仰中运用仪式化、民俗化、在地化等理论作为支撑，在前人理论研究探索的基础上从微观角度进行挖掘。

“仪式是一个具有理解、界定、诠释和分析意义的广大空间和范围；被认为是一个巨大的话语，可以或可能包容上至宇宙观的认知，下至具体的实践行为；因而具有多维解读的可能性——无论是主观、客观抑或是主观—客观。”<sup>③</sup>从人类学研究形式和范围方面来看，我们发现仪式呈现一种表述范围越来越大、分类形式也越来越细致的局面，比如宗教的仪式、宗教的庆典、仪式与节庆等，都可以归纳到仪式的研究范畴之内。人类学将宗教信仰与仪式理论做了联系，是基于宗教作为一种文化秩序的象征，能够使信众在心理和行为上呈现高度统一，这不得不涉及到仪式和对仪式发生形貌<sup>④</sup>的理解。而“仪式化”则是一个涵盖面很宽的概念，它最初是用以指示在仪式中个体化角色之于社会活动中的神圣关系和社会地位。“后来仪式化在赫胥黎（Huxley）的解读下成为在自然和社会压力下的有目的的选择，形成了一种适应性的形式和情感动机行为化的疏通化网络。”<sup>⑤</sup>仪式化的范畴逐渐放大，最初的个体化角色发展成为集体情感和行为的阐述，由此宗教信崇者在各自教派中举行的众多仪式便可以通过仪式理论进行解释。

<sup>①</sup> 高丙中.一座博物馆—庙宇建筑的民族志——论成为政治艺术的双名制.社会学研究,2006,1,154—168

<sup>②</sup> 高丙中.一座博物馆—庙宇建筑的民族志——论成为政治艺术的双名制.社会学研究,2006,1,154—168

<sup>③</sup> 彭兆荣.人类学仪式的理论与实践.北京,民族出版社,2007,6,1.

<sup>④</sup> “仪式化”的人类仪式表现形貌大致分为：社会仪式、宗教仪式、美学仪式，宗教仪式之下又有宗教仪式、通过仪式两个分支。参见彭兆荣.人类学仪式的理论与实践.北京,民族出版社,2007,6,7.

<sup>⑤</sup> 彭兆荣.人类学仪式的理论与实践.北京,民族出版社,2007,6,6.

董晓萍在《全球化与民俗保护》中对民俗化的解释是从民族文化影响与保护的角度进行的,她认为民俗化是相对于全球化而言的,强调文化的差异性并可以保持这种适度的差异性而不被全球化趋势湮没。探讨佛教信仰与民间社会的关系及影响,在这一层面涉及到的民俗化则是侧重于佛教作为一种外来文化被本土文化“同化”的概念,包括依附、冲突、融合等过程。佛教在传入中国之初,就已经隐含了民俗化的倾向并逐步走向民间社会,经过长时间的发展,佛教信仰开始对中国民众的生活产生影响并日久弥深,甚至使人忘记佛教的本来面目,已经成为与当地民间信仰生活中水乳难分的有机组成部分了,这就是佛教信仰的民俗化。本文选取晋北地区佛教信仰兴盛的两个典型村镇——东冶镇、吴官屯,试图通过这两个地方民众佛教信仰民俗化的展演——伏水会、观音堂庙会的调查研究,说明佛教信仰已经成为民众生活信仰体系的一部分。

在地化(Localization)作为一种社会现象的发展趋势,是相对于全球化而言的。学界认为,全球化可能会摧毁本土在地所特有的文化空间与行为,强制性给世界主流文化刷上统一的色彩。这种做法一味强调文化的一致性,否认了各民族文化的各种具体情况下的特殊性,忽略了民族文化的具象性与自主性。学术界对在地化的解释相对多元化,本文所讨论的佛教信仰的在地化,采取的是哈尔伯瓦柯(Halbwachs)的观点。他将地理区域与文化结合,认为“在地”是属于较小的空间,人们都可以互相认识,乡土人情味浓,其核心价值是仪式、宗教,以及分享原初经验的集体记忆与认同。<sup>①</sup>内地也有关于在地化的研究成果——刁统菊的《孟姜女传说“在地化”后的传承特征分析——以山东淄河镇的孟姜女传说为例》,研究者通过调查山东淄河镇孟姜女的传说,认为“孟姜女传说作为一个在全国普遍流传的传说,只是在一个地域呈现独特面貌,主要以口头讲述为主要流传方式,还未进入民众的日常生活,但是旅游发展介入之后,孟姜女传说在流传中便开始与村落历史发展源头有所勾连。因此孟姜女传说在当地的叙事和传承方式可能会逐渐多样化,或许会借助风物和庙宇渗透进民俗生活中去,现在只是刚刚进入到新形势下一个流布全国的传说在地化过程中的过渡阶段。”<sup>②</sup>这篇文章是在地化研究的一个范例,通过对孟姜女传说传承和流变方式及地域的考察分析其影响因素,阐述其在地化过程。

晋北地区在我国古代文化生态上属于农耕游牧交汇区,在这种特殊的地理环境

<sup>①</sup> 吴进喜.台湾的地理.台北,玉山社,2004,8.

<sup>②</sup> 刁统菊.孟姜女传说“在地化”后的传承特征分析——以山东淄河镇的孟姜女传说为例.民俗研究,2009,4,41—58.

与文化情境下，村落在我国北方地区作为一种普遍存在的基础社会形态，深受这种政治、经济、文化交汇的影响，形成了当地特有的农耕游牧交汇的文化形态和生活样貌，民族民俗融合色彩浓重。我们探讨佛教对中国社会、民间生活的现实影响，就会想到寺院僧尼晨钟暮鼓、古佛青灯以及普通百姓的吃斋念佛、烧香许愿。在一段时期内，中国民众的生活史可以说是一部佛教传入史。早在东汉时期，民众在接触佛教之初就将佛陀形象与当时流行的传统神仙形象联系起来，以致在民间社会形成仙佛不分、“见佛辄拜，遇仙则求”的现象。魏晋南北朝时期，随着民族融合的频繁，社会、经济、文化、宗教等社会生活各个方面的融合愈演愈烈，石窟造像、佛教经书应运而生。与此同时，佛教也随着民族融合的脚步自上而下走进了晋北地区民众的社会生活。隋唐时代的佛教已经逐步渗透到民众的普通生活中，唐宋之后的佛教日益变得世俗化、民俗化，佛教彻底融入民间的社会生活中，与原本的道教、儒教等本土民间信仰融合在一起。本文以晋北地区佛教圣地五台山、云冈石窟为中心，分别选取周边两个古村镇——东冶镇、云冈镇为研究对象，通过深入调查地进行田野调查，试图从整体上对古村镇的民间信仰进行梳理，进而分析调查地民众的物质生活、人生仪礼、岁时节日、村庙建筑、民居、民间故事以及风水传说等各个方面与该地佛教信仰的联系。通过探讨佛教信仰嵌入古村镇普通民众民间社会生活的诸多层次，揭示出佛教信仰背景下的社区公共活动与村际关系的相互联系，进一步说明“信仰”作为一种“软机制”在古村镇民众生活中的有机运用。

### 三、资料来源与研究方法

#### 1、本文所用的资料主要有两个来源

(1) 文献资料。包括学界对民间信仰、佛教信仰的研究成果及地方文献资料、中国宗教社会学的著作、以及五台县和云冈镇的文史资料等，主要有《五台山佛教史》、《五台县志》、《宗教社会学》、《中国佛教与民间社会》、《信仰、革命与权力秩序》、《五台文史资料》等，这些文献为本文的分析研究提供了可参考的依据。

(2) 田野调查资料，包括录音资料、口述资料、访谈资料、视频资料等，从2010年6月开始，先后调查了东冶镇、吴官屯等地，收集到了包括口头传说资料、碑刻、音像资料等。

#### 2、研究方法

(1) 文献与田野调查相结合。文献部分包括：《山西通志》、《大同县志》、《五台县志》、相关文史资料、地方志丛书、村志、地图、有关的档案数据等。

田野调查部分包括：佛教信众提供的佛教书籍、佛教节日与庙会仪式的展演记录、口述史、音像资料、碑刻资料等。

(2) 整体研究与专题研究相结合。整体研究的是晋北地区佛教信仰的传入、发展状况，通过田野调查，再现佛教信仰民俗化、在地化的过程；专题研究是通过个案的分析揭示两个典型村镇的佛教信仰情况以及佛教信仰与当地民间社会生活的相互影响。

(3) 宏观与微观相结合。本文着眼于佛教在晋北地区民俗化、在地化的同时，也有典型个案的研究与分析，重点剖析个案中民众信仰佛教的各种原因、方式、以及参与佛教活动的程度，探讨因佛教信仰而产生的村际关系与村落治理问题。

### 3、搜集资料的方法

(1) 观察法，包括参与观察与局外观察两种方式。首先深入调查地进行整体观察和初步访谈，参与重要的仪式活动，然后根据需要逐步地进行重点回访，主要采用现场笔记和录音的方式记录重要信息，并对一些场景、仪式等进行拍摄。

(2) 访谈法，包括单独访谈和群体访谈。佛教信众有分层级的，包括普通信众、居士、和尚尼姑等。对和尚、尼姑、居士等皈依程度较深的佛教信众，进行单独访谈，在第一时间收到他们传递出来的信息，包括肢体语言、面部表情等信息；群体访谈是针对一些信仰佛教的普通民众，在佛教节日或庙会期间信众们会进庙烧香朝拜，记录信众们参与佛教活动或佛教庙会时的仪式。由于佛教信仰调查涉及到民众隐私，在整个调查中采用参与式调查法，亲身感受场景，并穿插使用标准化开放式访谈法<sup>①</sup>。所谓“标准化开放式访谈”即询问每位受访者相同的问题，将访谈者效应减至最小，这样在访谈期间作出判断的必要性也会降低，更便于分析调查资料。

在群体访谈中，不仅记录在场每个人的变化，而且有意识地从主要访谈人入手，就某一问题进行深入探讨。在访谈方式上，有随机、预设、闲聊等方式。受访者对佛教信仰有着不同的看法和经历，在调查中注意点与面的结合，既要关注个人的佛教信仰状况，又要搜集大量的调查对象以确保调查样本有说服力和代表性。

(3) 入户调查研究。入户调查研究是宗教社会学、人类学等比较常用的研究方法，“它是一种采用问卷或结构访问方法，系统、直接地从一个取自社会群体

<sup>①</sup> 梁丽萍. 社会转型与宗教皈依——以基督教徒为对象的考察. 世界宗教研究, 2006, 2, 72—82.

的样本那里搜集资料，并通过对资料的统计和分析来认识现象的研究方式”。<sup>①</sup>在调查过程中，主要侧重于入户调查。在被访谈者家中进行参与观察，并设计了调查问卷，与口头访谈相结合，有利于被调查者全面、真实地反映自己的心理，口头不方便讲的材料可以用笔记录下来。重点关注他们信仰佛教的程度，信仰的原因、信仰前后的变化以及是否皈依、为什么选择皈依、皈依的历程等。

---

<sup>①</sup> 孙尚扬.宗教社会学.北京,北京大学出版社,2007,3,43.

## 第一章 晋北生态环境与佛教生存现状

### 1.1 晋北的生态环境与历史概况

#### 1.1.1 农耕与游牧交汇的生态环境

山西省处于我国内陆中原地区以北，长城以南，北接内蒙古自治区，东临河北，西与陕西为邻，土质以黄土高原典型的棕壤为主，属于温带大陆性气候。整个山西省的农业文化形态属于农耕文化经济形态，早在汉魏时期，这里是中原农耕与北方游牧交汇的地带，经济、文化，宗教等都处于这种交汇融合的状态。

我国历史上的文化大致以长城为界区分为农耕文化和游牧文化两大系统，在长城以南、甘肃青海东面的地域中，气候条件比较适合耕种土地，符合农业发展的要求，其生产结构实行以粮食生产为主的多种经营模式。根据土壤特点进行种植早已是古代劳动者智慧的象征，如班固在《汉书》中提到：“辟土殖谷曰农”。谷物生产是农耕区农业中最重要的部分，但事实上人们一般都是既种粮又养畜，并且根据不同土壤和气候条件各有侧重地栽种各种作物，甚至还可以从事农副产品的生产加工。在长城以北的蒙新高原，气候干燥寒冷、地面沙漠草原相间分布，农业耕种的条件比较差，但对于游牧民族的生活方式来说却是良好的草场和牧场。庞大的畜群是当地民众赖以生存的主要生活和生产资料，衣食住行各个方面都与他们畜养的牲畜息息相关。游牧民族虽然也懂得种植黍稷等作物，但在这种地域环境下种植业的比重很小，与狩猎相结合的游牧的生活生产方式应该是这些民族主要的衣食之源。

上述农牧分区的格局并非自古如此的。早在氏族部落时代，就有原始农业的产生。学者根据古迹遗址的考古研究发现，大约从新石器时代中期开始，我国北方大部分地区呈现了以种植业为主、农牧采猎相结合的经济面貌。甚至那些在后来成为游牧民族起源地或主要生产生活场所的地区，在这个时候均以种植业为主。游牧民族由于生产资料的缺乏，形成了逐水草而居的生产生活方式，逐步在西周中期以后到春秋时代，进驻中原地区，在我国北方形成了游牧民族与农耕民族交错并存的“华夏杂处”的局面，这些游牧部落和民族主要以畜养牛羊为主。游牧部落经过长期在中原地区的生活，基本上接受了稳定生产的农耕文明，这样便进一步确立了种植业在中原地区的主导地位。当中原地区民族日出而作、日入而息时，北方地区以骑马

为特征的游牧民族也正在兴起，形成与中原地区农耕文明政权上的对立。这样，农耕文明和游牧文明在地区上有所区分的局面知道清代才结束。

事实证明，我国原始农业是在多个地区同时发生或先后发生，由于自然环境及气候土壤等条件的差异逐步发展成不同类型的生产生活方式，进而形成不同的民族集团，并通过一个漫长的相互交流冲突、融合促进的过程，汇合为中华农业文明的洪流。在这种多元交汇的文化背景下，佛教作为农耕文明和游牧文明两种文化交汇融合的方向之一，从西域渐渐引进我国政治文化的中心地区，为中国人接受。西域是世界历史上东方文明与西方文明的融合交汇区，东方和西方的贸易往来始于伟大的丝绸之路，这一伟大壮举曾经给东方的中国带来极度的政治繁荣、经济繁荣和文化繁荣。中国历史上最强盛的汉朝和唐朝，就是丝绸之路带来的东西方文明交汇的产物。甚至可以说，中华民族的文明史，就是农耕文化与游牧文化相互冲突碰撞、相互交融汇合，在这种多元作用之下推动中华文明向前发展的历史。

### 1.1.2 佛教渗入的历史概况

晋北地区正是处在农耕文明与游牧文明交汇的复杂地带，这两大农业文明交汇区往往会通过各种方式进行经济贸易上的往来，当正常的经济往来不能得以顺利进行时便会诉诸战争，从某种意义上讲，战争是古代经济交往的一种特殊和必要的方式。逐渐崛起的北方游牧民族和日益发展的中原农耕民族在经济文化方面逐步形成对峙，这种对峙有效地刺激了农耕文化区以养马为主的畜牧业的发展。两大经济文化形态的分立与关联，也就是两大农业文化的交流与碰撞，在这种交流与碰撞的过程中，农耕文化始终处于主导地位，在生产资料上农耕区存在着明显的经济优势。游牧民族虽然曾多次入主中原，但都难逃被农耕民族同化的命运。北方游牧民族被中原文明同化的同时，也将西域的文明带到东方来；表现在衣食住行等多方面，如穿胡衣、坐胡床、食胡饼等。与此同时，西方的佛教也随着东西方政治经济的往来传入了中国。据史籍记载，东汉时，首都洛阳始有佛教活动，白马寺算是较早一批修建的佛寺，但近年来被推翻。事实上，最早修建的佛寺是普彤寺，位于河北省邢台市，比白马寺的修建早一年。因统治洛阳的楚王英信佛，通过统治者的号召力量，佛教才逐渐传播于洛阳周围的河北、河南、江苏等地。中国人信佛，首先起于宫廷士大夫阶层，然后才逐渐传入民间，佛教就是在这样动荡不堪的民族争战局面下传入中国内地的。

在与北方游牧民族交汇融合的战争中处于守势的中原农耕民族，他们世代沿袭用来抵御游牧民族侵扰的基本策略就是修长城、造城塞、屯边军。绵延万里的防御性长城，正体现了华夏民族试图把中原农耕文化区保护起来的心态。这种封闭保守的思想、畏首畏尾的心态、逆来顺受的性格正是儒教长期以来对民众进行灌输式教育的结果。长期以来，长城以北马蹄嘚嘚、羌笛声声的少数民族在民族思想性格等方面则表现得较为豪放不羁，而中原地区民众的思想受儒家思想的笼罩，有封闭保守的一面，这两种不同文化统治下的人民思想自然相去甚远。尤其是近代以来，半殖民地半封建社会对中国社会的影响远不止政治、经济方面，这种政治、经济上的半封闭半开放状态也着实影响了民众的思想状态，他们不再恪守繁缛的儒家教条，决心打破保守封闭去接受外来的思想，响应上层社会“师夷长技以制夷”的号召。

对于中原农耕民族来说，频繁的边塞战争带来了民众心理的恐慌，他们认为生活失去了保障和依靠，心灵世界更是受到很大的创伤，难免会有家国不再、国不将国的恐惧和担忧。在这个时候，佛教以救世主的姿态进入中原地区民众的生活，使佛教信仰在中国，尤其是在普通民众赖以生存的农村得以扎根。越来越多的佛教组织修建佛塔佛堂、寺庙庭院规模逐渐扩大，僧人数量逐渐增多，普通民众信仰佛教的也越来越多。起初民众信仰佛教只为能够养家糊口，后来逐渐被佛教教义中提到的极乐世界、善恶因果、六世轮回等佛教思想所吸引，信众数量逐渐增多。

另外，中国民间信仰的宽容性推动了佛教信仰的发展。美国人类学家武雅士（Wolf, Arthur. P）试图从精神层面解读中国农村社会，首创中国民间信仰的“神、祖先、鬼”的理论体系。他认为，神、祖先、鬼分别对应着农民生活世界中的三种人：“神对应的是常来向他们收税、规范他们行为的官员；祖先是他们自己家庭或种族成员；鬼代表着村落外部的的外人和危险的陌生人，这一体系表达的是农民对他们社会世界的阶级划分。”<sup>①</sup>对于农民来说，信仰也是有阶级的，民间对各种宗教信仰的包容性极强，就中国民间的本土信仰就有多到数不清的层级划分，对于异民族宗教，更是持有包容兼收的态度。只要能够满足自身心理需求的信仰，民众都会敞开心胸将其纳入到自己信仰体系中。

## 1.2 晋北地区佛教的生存现状

<sup>①</sup> 冯雪红.走进乡村人类学书林.哈尔滨,黑龙江人民出版社,2009,190.

### 1.2.1 佛教信仰与古村镇本土信仰的融合

魏晋南北朝时期随着大量的佛教经典被译成汉文，佛教的思想、观念、包括仪式在中国传播开来。佛教在被民众接受的过程中，与当地的民间信仰经过了初次互动和相互影响两个阶段，也就是说佛教在中国本土化过程中不得不与深深扎根于中国文化中的传统信仰相调适。在晋北古村镇，家家户户在信仰佛教的同时，也不忘坚持信仰当地本土的信仰。云冈石窟周边的吴官屯村及附近矿区的民众家中一般都会设有佛龕，以供平日上香摆供，佛龕内一般供着观音菩萨和财神爷神像，在灶台的位置设有灶王爷的神像，在大门口设有土地神的神位。另外有的村口有五道庙，有的地方还设有关帝庙、老爷庙、奶奶庙等。由于民间信仰庞杂繁多，有的寺庙仅存遗址，甚至已经分不清各种小庙供的是什么神仙，更别说区分儒释道三教，这充分说明了民间社会信仰的包容性、实用性和功利性。而在五台山周边村镇，几乎每家都供着天地爷、土地爷、灶王爷、财神爷等，有的家庭还供着自家的保护神，村上普遍供奉关老爷、龙王、瘟神等，供奉这些神仙的位置有的是一座庙，有的只是一堵写着神位的墙，这样为个人小规模祭祀提供了便利。

在大同云冈石窟附近的吴官屯村，几乎每家都设有佛龕，供奉着观音菩萨和财神爷等神像，仅仅供奉这两尊神像不代表民众只信奉观音和财神，而是出于家里空间有所限制的考虑，只供奉这两尊与民众生活息息相关的有代表性的神像。事实上，民众都秉着“一神百职”的观念，认为只要是自家供奉的神灵，家里的一切事情都会受到神的庇佑。观音菩萨一般是保平安、佑生子，但发展到现在，子女考大学、找工作、甚至婚姻情况，都会成为老百姓许愿的内容。由此，一个神灵的职能就会随着民众的生活需求被日渐扩大，尤其在吴官屯村这个以煤业为主要经济收入的地区，保平安的职能显得更加重要，所以观音菩萨的职能在这里大多数情况下被视为窑神。民众认为佛教是西方世界拯救人的宗教，故而将煤矿工人的安全问题寄托于佛教，但他们也没有忘记本土窑神爷的功能，将二者结合起来，这样就形成“一神多职”的情形。

旧时的窑神庙主要供奉三位主神（舜王、老君、雷公）和四位辅神（山、土、马、牛），这种安排其实是受佛教三世佛、四大金刚的影响。煤矿窑神有多种，有的塑像是文官形象，神态温文而雅；有的是状如武将，面目凶猛，十分勇武。煤矿祭窑神为腊月十七或十八，一般是在冬至日左右。届时窑主在窑口摆列盛宴祭祀窑神，祭品有整只的鸡鸭、猪羊等。烧香叩拜之后，还要摆上丰盛的酒席招待矿工。什么拉骆驼的，赶驴驮煤的，乃至要饭的叫花子都可以入席，大碗喝酒，大块吃肉。然

后为窑神爷请戏娱乐，叫做“恭庆窑神，同行演戏”。现在这种祭祀方式已经消失了，工人们下井的环境和条件有了极大的改善，对窑神的祭祀也就渐渐淡忘，转而信仰财神爷，可见民间信仰的功利性。

在调查地五台县东冶镇，当地民众家中普遍都供有自家的“百神图”，图中包括天上地下、山上水中、仙界冥界等各种神仙，“百神图”颜色鲜艳，图中神仙个个圆润饱满，庄严神圣。从这一幅简单的“百神图”足以揭示当地民众对原始崇拜的继承以及宗教信仰的多元性、包容性、实用性，包括自然崇拜、祖先崇拜，道教信仰、佛教信仰等。其实在“百神图”中，佛教信仰的元素很少，大部分还是对道教或是本土神灵的信仰。唯一明显可见的一位佛教神仙就是观音菩萨，在民众心中，观音菩萨神通广大、救苦救难，其“送子”的功能更是赢得了广大民众的欢迎。其实在佛陀世界并没有“送子观音”这一说，但民众不会在意这些，他们关心的是通过一些“求子”仪式，这位菩萨确实能够使他们梦想成真。为了适应自身需求，民众还会将观音菩萨的形象塑造成一位和蔼可亲的妇女形象，并赋予其“送子”的功能，这个时候的她已经从高高在上的佛家殿堂走出来，走进民间社会进而民俗化。

佛教信仰与本土信仰结合表现得更为突出的便是五台山的五爷信仰了。在五台山，五爷庙的香火最旺、香客最多，众多信徒祷告念经，还愿的人请戏班唱戏，此种现象常年不断。在佛教圣地五台山，最受欢迎的五爷的形象并不是手持佛珠的佛家形象，而更像是道教的仙家，事实上，五爷的形象是作为文殊菩萨的化身出现在普通民众信仰世界里的。文殊菩萨主管智慧、平安，五爷是百姓心中的保护神，不管是生育、婚嫁、甚至是事业方面，都是虔诚的信徒祈祷的内容。五爷本是黑脸，传说文殊菩萨曾化作五爷救济百姓普降甘霖，被老百姓由黑脸换作了金脸，而且更加灵验。五爷庙的主殿外面，挂着很多牌匾，写着“有求必应”、“功德无量”、“灵验”等，大部分都是人们还愿时候送来的牌匾，这既是对五爷恩德的感谢，更多的是对五爷灵验的一种肯定。

五爷之所以这么受人崇敬深入人心，就在于他的灵验度高，这也是老百姓最为关心的地方。在五台山，民众对五爷的信仰已大大超过了其他神灵，说明了信仰的实际性与功利性，民众往往是以自身需求为中心作为出发点，来判断和评价一个神灵在他们心中的地位，此时五爷信仰灵验传说及显灵事件成为民众信奉的最好理由。民众还赋予五爷很多传说故事，五爷是东海龙王的五儿子，强调了五爷与水的关系；五爷与文殊菩萨的言行一致，为五爷就是文殊菩萨的化身的说法找到了合理的依据；在五爷身边安排一位雨师，把五爷顽劣不羁的性格人格化；五爷搬家到万佛阁，这

又体现了民间信仰功利化的选择，他们认为应该将最灵验的神灵安排在最灵验的宝地，忽略神灵的谱系归属。总之，不管是佛教神灵还是道教仙家，在民间社会只承认的是有求必应、救苦救难的灵验性，此时的宗教划分变得不那么明显，只要能够满足民众的信仰需求，任何宗教都是可以接受的，这也是民间信仰的价值所在。

### 1.2.2 国家政策与民间传统的冲击与融合

国家在对待宗教问题的政策与态度逐渐宽松，民间社会自然也在发展自身民间信仰的时候形成一套习惯性传统，这两种站在不同立场的政策与传统在交流融合的过程中必然会有冲突和分歧。“尤其在中国的农村，一方面地方性的传统文化还很顽固和强大，另一方面处于现代化过程中，农村不断受到国家意识形态的影响，甚至某一时期政治成为人民生活的全部，因此大传统与小传统在村落中是一种微妙而又复杂的关系。”<sup>①</sup>“大传统是指以城市为中心，代表着国家与权力的，由城市知识分子阶层所掌控的书写文本性的文化传统；小传统指代表乡村的、由乡民通过口传等方式传承的大众文化传统。”<sup>②</sup>

在文明的发展中，农村不可避免要被城市同化。欧洲学者用精英文化和大众文化来解释大传统与小传统，“认为大传统通过学校等正规途径传播，处于封闭状态，不对大众开放，从而成为精英的文化；小传统通过非正式的方式传播，向所有人开放，从而导致小传统有精英的参与，而大众则没有参与大传统。因此小传统由于精英的介入而受到大传统的影响，而小传统对大传统的影响则微乎其微。”<sup>③</sup>同样，在中国古代的信仰世界也是一分为二的。以儒家为例，就存在上层文化与下层文化、精英文化与大众文化的区分。为了维护儒家伦理，儒家的知识分子会通过《四书》、《五经》等来阐发其思想学说，而一般民众则通过通俗的说教和生活中的故事来达到类似目的，比如民间“二十四孝”的故事，也表达了和儒家“孝”思想相同的中国传统文化。在民间生活融入宗教的过程中，世俗和神圣之间没有截然分开的界线，同样对于佛教来说，在民间流传的不是其玄虚幻化的理论，而是“因果报应”、“心诚则灵”等简单信条。

事实上，民间信仰作为一种俗文化，如果以科学的眼光去审视它，难免会被认为是“迷信的”、“落后的”。包括佛教信仰在内的民间信仰作为一种小众的宗教信仰文化，在很多方面与国家主流意识形态相矛盾，各种民间信仰活动以及宗教活动被

<sup>①</sup> 郑萍.村落视野中的大传统与小传统.读书,2005,11—18.

<sup>②</sup> 郑萍.村落视野中的大传统与小传统.读书,2005,11—18.

<sup>③</sup> 郑萍.村落视野中的大传统与小传统.读书,2005,11—18.

认为是在建设现代化道路上必须要铲除的“封建迷信”。大传统以政府为支撑力量，权力手柄不断伸向民间，小传统虽然势单力薄没有支撑力量，但它往往会换一个面孔，并没有在国家强大的政治力量下削弱，反而以一种更为隐蔽的方法在民众的思想中保留甚至强化，这也是民间信仰在地方社会中顽强性的表现。

晋北古村镇的佛教信仰作为小传统就处于这样一种受国家政策影响的状态和局面。国家允许宗教的存在与发展，尊重任何规范化的宗教组织和活动，但坚决反对以宗教为前提的任何迷信活动和经济敛财行为，所以民间宗教组织要想发展，在举行宗教活动的同时一定会考虑国家政策方面的约束，或者干脆换一种说法和方式来尽可能做到民间信仰的“合理化”。佛教信仰传入我国历史悠久，信仰佛教的力量在国家倡导科学发展的政策之下也不会受到削弱，且不说国家拥有相对开放的宗教政策，设立宗教局、地方宗教协会等机构，给予政策支持或经济扶持，对佛教信仰起到了鼓励保护的作用，同时又有专设的机构对其管制，在强制性上得到了保障。大传统和小传统由起初二元分立的对峙状态发展成为现在相互融合生存的状态，既是国家政策在追求文化多元性上包容性功能，又是乡土社会为适应官方意识形态上所表现出来的妥协性。

## 第二章 晋北佛教文化的“在地化”

### 2.1 晋北佛教文化的盛行

#### 2.1.1 晋北寺庙建筑、石窟造像的分布

晋北地区分布着我国大量的佛教建筑，包括四大佛教名山之一五台山及五台山佛教寺庙群和世界闻名的石雕艺术云冈石窟及周边石窟群，这都是佛教文化在晋北这片土地盛极一时的表现。当前统计到的佛教寺庙存在状况有三个特点：数量众多、规模各异；寺庙运作因级别不同而不同；寺庙职能多样化。

五台山佛教建筑群大多分布在五座山台上，代表性的有“东台望海寺、西台法雷寺、南台普济寺、北台灵应寺、中台演教寺”等，据《五台县志》记载，五台县境内佛教文物包括历代木结构和砖石结构佛教建筑，以及附属于建筑之内的雕塑绘画。北魏孝文帝（公元 471—499）这一时期，境内建寺二百余处。隋唐时期，本县境内寺庙建筑达到极盛，佛教寺院达到三百六十余所，宋元两代，境内佛寺继续兴建。宋太宗太平兴国五年（公元 980 年），太宗下诏重修了真容院、华严寺、寿宁寺、竹林寺、金阁寺、法华寺、秘密寺、灵境寺、大贤寺等九所寺院，新建了太平兴国寺。同时新建的寺庙还有六所，即灵岩寺、平章寺、普济寺、延庆寺、万岁寺和大林庵。明代时期五台山境内佛刹，达到一百零四所。清代，五台山的佛寺多带宫廷建筑色彩，菩萨顶即为典型。民国时期，共有寺庙一百二十二处，其中黄庙二十五处，青庙七十九处。<sup>①</sup>

表 2.1 五台山历代寺庙建筑概况

建庙年代	地理位置	主要庙宇名称	庙宇数量	庙宇结构	庙宇名称
北魏（公元 471—499 年）	菩萨顶	大孚灵鹫寺	200 余处	砖石结构	灵峰寺、石窟寺等
隋唐（公元 581—770 年）	五座台顶之上	东台望海寺、西台法雷寺、南台普济寺、北台灵应寺	360 余处	木质结构	南禅寺、佛光寺、清凉寺等
宋元（公元 980—	五台山境内	灵源寺	不详	木质结构与砖石结	真容院、华严寺、

<sup>①</sup> 赵培成.五台县志.五台县志编纂委员会,山西人民出版社,1984,446.

1301 年)				构	寿宁寺等
明清	五台山境内	菩萨顶	104 处	砖石结构	显通寺、 圆照寺、 光通寺等
民国	五台山境内	万佛洞	122 处	砖石结构	金阁寺、 尊胜寺、 古佛寺等

台外寺庙有“南禅寺、延庆寺、广济寺、佛光寺、尊胜寺、玄真寺”等六座。现存于台怀中心的佛教寺庙有显通寺、塔院寺、罗睺寺、万佛阁、广仁寺等十八处。台怀地区北部的佛教寺庙有碧山寺、集福寺、七佛寺、广华寺、普寿寺等五座。台怀地区南部的佛教寺庙有南山寺（包括极乐寺、善德堂、佑国寺三处）、万佛洞、镇海寺、观海寺、观音洞、龙泉寺、金阁寺、古佛寺、海会庵、普济寺、台麓寺、千佛洞等十二处十四寺。<sup>①</sup>

云冈石窟位于云冈镇境内，处在距大同城西 16 公里的武周山北崖之上。“石窟依山而凿，东西绵延约 1 公里，现有洞窟 53 个，小龕 1400 多个，基本保存成形的佛像 5.1 万余尊。佛像最高者 17.7 米，最小的有 2 厘米。云冈石窟为我国规模宏大、保存较完整的古代石窟群之一。1961 年国务院公布云冈石窟为全国第一批重点文物保护单位。”<sup>②</sup>“云冈石窟现存主要大窟，都是北魏时期开凿，北魏和平年间（460 年—465 年）由著名的昙曜和尚主持，在京城（平城，今大同市）西郊武周山，开凿石窟五所（16 窟—20 窟），这便是当时开凿最早的“昙曜五窟”。其他主要洞窟，也大多完成于北魏孝文帝迁都洛阳之前。云冈石窟以气势宏伟、内容丰富、雕刻精细著称于世。”<sup>③</sup>北魏地理学家郦道元这样描述它：“凿石开山，因岩结构，真容巨大，世法所稀，山堂水殿，烟寺相望”，真实描绘了云冈石窟当时的盛况。

无论是寺庙还是石窟，都承载着千百年来地方民众佛教信仰的内涵，在民间信仰与社会生活日益合流的今天，信仰群体与寺庙的互动日渐增多，这说明根植于传统农耕社会的民间信仰的人群依然庞大和执着。当今佛教寺庙的各种庙会，已经很大程度上演化为丰富多彩的文艺活动，信众通过参与庙会活动，一方面进行许愿上香等正规的佛教跪拜仪式，另一方面也在文艺活动中得到了乐趣，增强了参与性。

<sup>①</sup> 赵培成.五台县志.五台县志编纂委员会,山西人民出版社,1984,447.

<sup>②</sup> 大同市南郊区志.大同市南郊区地方志编纂委员会编,北京,中华书局,2001,1,470.

<sup>③</sup> 大同市南郊区志.大同市南郊区地方志编纂委员会编,北京,中华书局,2001,1,470.

云冈石窟的佛教文化价值不仅仅局限在当地或周边信众对佛教形象的虔诚参拜上，而是更多地表现为世界各地旅游者的参观价值上。

### 2.1.2 寺庙造像对周边村落的影响

在佛教文化盛行的晋北，无论是五台山众多的寺庙还是云冈的恢宏的石窟造像，都属于很大规模的佛教建筑群，这样规模巨大的建筑无疑会对周边村落的人口、经济、文化以及村镇的规模、格局等方面产生影响。

首先，寺庙与村镇人口。人口作为村镇的主体，一直都是衡量村镇发展的基本要素之一，村镇要发展，必然要视村镇人口数量和素质而定。佛教寺庙一般会以举行庙会的方式汇聚人群，但这种方式在人口数量方面的作用和影响大大减弱。由于寺院现已全面实行定编定员的管理体制，僧人不会无限制扩增，只是因转经、节日庆典、寺院法会等短暂地将人群聚集到寺院，这些人员对村镇人口不会有大的作用和影响。另外，由于现代教育方式的出现，寺院教育对城镇人口素质方面的影响微乎其微，它只是作为城镇传统、专业教育的一种补充方式存在着。

其次，寺庙与村镇经济。近些年来，国家宗教政策的开放、信众范围的扩大，加上民众生活水平的提高，使得寺庙筹集资金的功能更加明显。当然寺庙对村镇经济的作用和影响因寺院的规模、影响及开放程度有关，最明显的表现就是寺院开放的门票收入就是对村镇经济的一个支持。五台山的寺庙都进行了一定的商业化经营，五台山周边村镇的经济发展有一定的支持作用。有的地区还没有正式实行宗教旅游开发，寺庙没有实行门票制度，但平时也有布施收入。随着宗教世俗化进程的加快，寺院的经济功能将会越来越突出，以寺养寺作用越来越突出。五台山佛教寺庙成为五台山旅游的特色品牌，就是寺庙建筑与村镇经济相互扶持的结果。

再次，寺庙与村镇文化教育。总体来说，寺院对村镇文化教育方面的作用和影响是双重的。寺院既能使佛教信仰以一种固态建筑的方式得以传播，又能使佛教文化得到很好的学习和继承。寺院为继承和保存灿烂的传统文​​化，做出了卓越的贡献，这主要表现在有些寺院收藏有大量珍贵的壁画、佛像、法器及佛教经卷和历史文化典籍等，可以说寺院寺庙是集中体现佛教文化精髓的地方。每逢节日期间，人们在寺院广场举行佛教法会和传统戏剧表演，当然从中可以获得佛教文化的熏陶。

最后，寺庙与城镇格局、规模。随着各地寺院群的不断重修，寺院影响和规模不断扩大，聚集了越来越多的人潮（僧众、朝拜者、商人等）涌入村镇，随之而来的即是建设各项服务的设施，村镇的规模必然会随之而不断扩大，以满足各方面的需要。事实证明，佛教寺庙在五台山周边村镇的起源和发展过程中起了积极的和消

极的双重作用，既促进了城镇的兴起和发展，也在随后自身的发展中给城市的发展带了一些消极的影响，使自身发展严重滞后于其他城镇，但同时，它又使五台山村镇的发展具有了独特的宗教魅力，塑造了独特的旅游品牌。总之，寺院在晋北地区城镇的兴起和发展进程中有着双重的作用和影响，既有积极作用，又有消极影响；在现代化的城镇发展过程中，寺院在促进城镇经济增长、形成城镇风格以及促使城镇和谐等方面发挥着重要作用。

### 2.1.3 佛教传说的作用

佛教在晋北地区之所以会有数量众多的信众，这与当地流传数百年的关于佛教口承文学是分不开的。信众在参拜许愿的同时，看着寺庙景观，听着佛教传说故事，有助于对佛教更加多角度的理解和体会。我们知道传说具有历史性、传奇性，同时又具有可信性，因奇而信，因信而真。对于普通民众来说，传说是了解历史的重要窗口，更是了解佛教文化的便捷路径。五台山和云冈石窟因独特的人文地理环境，流传着很多传说。

#### (1) 五台山佛教传说的主要内容与作用

作为我国北方的佛教圣地，五台山的每个寺庙，甚至每尊塑像都有一段神奇的传说。五台山佛教传说主要包括：佛教寺庙传说、帝王与佛教关系传说、神灵与佛教某人物传说、建筑来源传说、信众参拜得福传说等等，其中有关神灵的传说最为丰富。由于五台山是文殊菩萨的道场，而山上香火最旺的神灵是五爷，所以五台山传说涉及到的神灵一般都是文殊菩萨和五爷。

文殊菩萨传说的内容大多宣扬其神通广大、救苦救难、法力无边、普度众生的能力，基本是宣扬一种救济精神。其流传范围非常广，除了山西本省各地外，还在内蒙古、青海、西藏、甚至尼泊尔等地流传。在这种广泛的空间流布过程中，民众作为承载体将传说故事从一地传入另一地，有时还会加入自己的创作。在这个过程中，文殊传说的内容影响了民众，同时民众的意识也会渗入到传说中，使其逐渐符合民众自身的某种需要，有的甚至被附会成当地自己的传说。如在传说“文殊与芍药”中，文殊菩萨由一个佛教神灵的角色变成当地一位青年郎中，长期行医问药救济民生，这位郎中死后便成为五台山教主，人们称之为“文殊菩萨”。由此，万人崇信高高在上的佛教神灵转而变成生活中平易近人的形象，对文殊传说进行“在地化”处理，增强真实性。将传说故事在地化的例子很多，我国民间文学中的四大传说也遇到过被不同地域“争抢”的情况，这都说明了民众希望与耳熟能详的传说故事发生地缘性联系，认为通过这种地缘上的亲密关系，祈愿就会更加容易实现。这种现象

不失为一条佛教信仰通往普通民众心灵世界的有效途径。

相传在很早以前，五台山是个荒凉的不毛之地，气候条件也极其恶劣。在此传教的文殊菩萨为改变五台山的气候，便去东海龙王那里借歇脚石，恰逢东海龙王请文殊菩萨去讲经说法。文殊菩萨临走之时，单问龙王要歇脚石。老龙王面露难色，万般无奈之下对文殊菩萨说：“你只要能拿得动，我就借给你。”文殊默念咒语，把巨大的歇龙石变成了一颗豆粒大小的圆石头，飞身带出了龙宫。等外出的五个小龙王回来发现歇龙石不见了，知道是文殊菩萨带走，就直奔五台山索要歇龙石，最终被文殊菩萨制服并听从差遣。五龙各管一座山顶，各司一方风雨。这时，性情暴烈的黑脸五龙王上了北山顶，专管兴云布雨。由于五龙王广济众生，因而从北台顶迁到了万佛阁，免得遇到灾害以后再去北台顶请送五爷。从此，广济龙王庙就迁到了万佛阁，一直至今。<sup>①</sup>

五爷作为五台山最为灵验、香火最旺的一尊神像，当然也有很多灵验传说，尤其表现在求雨上。五爷是混合了民间土龙、佛教龙王、道教龙王的形象于一体的神像，结合了佛教、道教以及民间信仰的特征。由此我们可以知道，民间土壤上要想延续各种宗教，必然会与当地本土信仰相结合，甚至会创造出新的神灵来。从五爷的形象上来说，既不完全是佛教的，也不是道教的，他可以保佑平安、可以保佑得子、可以行云布雨，功能的强大和许愿的灵验使他成为五台山最受欢迎和推崇的神灵。佛教信众看到了前来许愿民众的现实功利性心态，最终将五爷和文殊菩萨附会成为一个神灵，或者一个是另一个的化身，这也是佛教信仰在五台山的民俗化、本土化。

## (2) 云冈石窟佛教传说与作用

云冈石窟作为我国三大佛教石窟之一，规模巨大，气势恢宏，是我国雕刻艺术的瑰宝，也是世界著名的大型石窟群。这里的佛教传说很大一部分来自石窟雕刻的题材内容，当然还包括武周山的开山传说、地形传说、寺庙的传说、佛像神情姿态的传说、西方佛教故事等等，其中关于佛像的姿态形貌的传说最为丰富。

云冈石窟整个石窟依山开凿，每窟佛像形态端庄，极其传神地表现了中原地区传统文化；但在佛像五官方面也具有外域佛教文化的某些特征。云冈石窟融合了东

<sup>①</sup> 魏国晖.五台山传说故事.北京,中国旅游出版社,1988,5,11—12.

西方佛像雕刻艺术，具有独特的魅力，那么佛像的传说故事自然也与东西方佛教故事相关。有释迦牟尼在菩提树下成佛的传说，也有昙曜在开凿石窟时发生的故事，丰富多彩的佛教故事旨在告诉人们修行的路坎坷而漫长，成功的背后是数不尽的艰辛。贵为王太子的释迦主动放弃荣华富贵，只为悲天悯人，救苍生于水火，得道成佛，感人至深。云冈石窟佛教故事的传播也是经过口耳相传，从甲地传到乙地，乙地再传到丙地，有一个在地化的过程。通过这些故事使抽象的佛教经典和教义在民众心中具体化，从而拉近宗教与民众生活的距离，有时候为了迎合自身需要民众也会将传说故事附会成另一种版本，进行在地化处理。

有些佛教经典中对佛教神灵“神通事迹”的描述，不是那么戒惧谨慎地强调神通的危险性与有限性，而是重点强调佛陀通过广大无边的强大神通力量来度化众生，也是为了搭建一条异民族宗教通往民众心灵的有效途径。神通在此是作为一种象征神秘的能够带来奇迹或救赎的力量，对渲染佛教神秘化、信仰化色彩具有推波助澜的作用，同时也使佛教能快速普及到社会的庶民阶级中。佛教信仰的一个最基本的职能就是能够满足普通民众最基本的心理需求，这也是吸引民众继续信奉的首要因素。晋北地区普通民众对与异族宗教的态度具有现实功利性，只要这种宗教能够满足自身的心理需求，能够在其中找到心灵的寄托，那么这种宗教就是能够在当地生存发展的。这里的民众大多务农，文化水平有限，加上闲暇时间较多，一些佛教传说故事和灵异事件确实会对他们的心灵产生影响进而信仰佛教。另外，佛教庙会、仪式等佛教活动给普通民众的生活带来一些乐趣，发挥了社会教化、娱乐和团结乡邻的功能。

## 2.2 伏水会——五台山佛教文化的“在地化”

### 2.2.1 伏水会的概况

“伏水会”是五台地区沿滹沱河九村共同组织举办的纪念性庙会，每年轮一村，时间为暑伏日前后，届时，主办村要请龙王供奉，请戏班唱戏，其他各村来此祭祀，祈盼风调雨顺。庙会期间，村民大都做豆腐、凉粉，买肉打酒，款待亲朋。<sup>①</sup>伏水会原来是由五级村和北社周边十八村轮流举办，后来由于各村在分水利益的立场上的分歧，改为五级村等九村和北社九村各自轮流举办，并供奉龙王神像。五级等九村供奉龙母、二龙王、五龙王；北社等九村供奉大龙王、三龙王、四龙王，每年数伏

<sup>①</sup> 赵培成、槐荫村志，山西省史志研究院编，山西古籍出版社，1999，3，147。

这天，五级和北社这两家的村子轮流举办，后来因为抗战中断。1983年又恢复如前，由五级村负责重塑神像，经费几村均摊。

九村伏水会的“九村”包括五级、东冶、大兴、槐荫、建安、张家庄、前堡、永安、河边，每年的大会由这九个村子轮流操办。承办村要事先造势、红灯高挂、彩旗招展、搭台唱戏，宴请各村宾客。将由五级村请来的几位龙王的神像抬至承办村会场的观礼台上，并摆设供品，上香敬纸，许愿龙王普降甘霖，当年风调雨顺、农业丰收。届时周围的村民会卖些时令果蔬和小商品，对老百姓来说，伏水会不只是各村求雨大会，同时也为农产品提供交易的集贸市场。

一般承办村会提前半个月开始筹备伏水会，除了要明确大会分工之外，还有一项非常重要的任务——取水。取水也叫请水。请水仪式一般是在早晨太阳升起前动身，由老者带领四、五个身体强壮的男人前往五台山玉华池，时值数伏天，五台山玉华池边上会开一种别处没有的金莲花，取水的人从玉华池取上水之后还会在水里放几朵金莲花，表明水确实是从玉华池取来的圣水。佛教认为，金莲花出淤泥而不染，常用以比喻佛陀在生死烦恼中重生进而得到解脱。因为东冶镇距离五台山路途桃园，请水一般是在伏水会前几天就完成了，以备伏水会分水时所用。取水之后，伏水会最隆重的仪式便是请龙王了。主办村一般是早上八、九点由老者带领30到40人前往五级村请神，抬轿的有24人，吹响器的有8人，还有负责放炮的2到3人，请到的神有五龙王、龙母、大龙王、二龙王以及台神。到了五级村后，负责请神的人烧香磕头、放炮吹打，一直延续半个小时。之后将神像运到主办村，届时各村纠首跪在龙王神像前按照原定粮田的面积进行分水。据说伏水会之所以能够传承下来就在于它的灵验，在五台县这个地方每年的数伏那几天根本没有雨水，但是在举办伏水会这天，当分水仪式结束之后，必定会下雨，甚至在艳阳高照的时候也会突然飘来一片雨云，所以不仅周边村镇的老百姓热衷于参加伏水会，崇信龙王神的外地人也会前来目睹这一盛况。

图 3.11 五级村龙王阁内的五龙王<sup>①</sup>图 3.12 五级村龙王阁的分水瓶<sup>②</sup>

## 2.2.2 伏水会的具体分工

2011 年承办伏水会的是北大兴村，北大兴村分为三个队，分别叫一村、二村、三村，确切地说是北大兴一村主办伏水会，二村、三村负责内务和人事，分工明确。北大兴村原农业人口 6000 多人，现居住人口 7000 多人。目前，北大兴村分三个生产队，即北大兴一村、北大兴二村、北大兴三村。一村常住农业人口 1700 人；二村最大，农业人口 1900 人，常住人口 2400 人；三村农业人口 1500 人。此村共承办了 3 次伏水会，1993 年、2002 年、2011 年。今年由二村主办，主要由支书王觉明负责，其余工作人员都是临时委任。

### 2011 年五台县九村伏水会工作安排

总指挥：镇上的片长

副指挥：三个村的村长、支书

会计、包工、出纳分别由三个村的会计担任。2002 年以前，伏水会经费由三个村按照 35%、36%、29% 分摊；2002 年之后，唱戏的费用平摊，其余的费用仍按照这个比例分担。

请戏：宋玉文，二村村长。搭戏棚，请太原宏旺剧团，连唱 5 天共 9 场戏，俗称一合戏，共 6 万元。戏曲种类多为晋剧和北路梆子，曲目多为文戏，不唱打打杀杀的戏。

请龙王：王高平，二村副村长。伏水会当天由几个大汉头戴柳条编织的凉帽，带着水果、点心、大馒头等贡品，去五级村请龙王。北大兴村距五级

<sup>①</sup> 拍摄时间：2011 年 7 月 12 日，拍摄人：王海霞。

<sup>②</sup> 拍摄时间：2011 年 7 月 12 日，拍摄人：王海霞。

村七八里路，以前全靠人抬，现在人们坐车到五级村口下车，将4个龙王抬出至车上，回到北大兴村口下车，将龙王抬进村。并伴有当地请的八音会剧团伴奏。

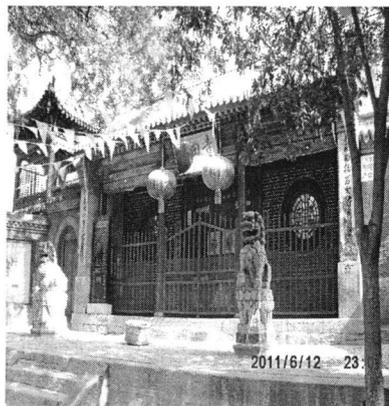
取水分水：宋玉文、武建德。除了请龙王之外，还有一道关键的程序，即取水。伏水之前，要去五台山玉华池取回泉水，并采集玉华池特有的金银花放入水中以兹证明。伏水会当天，九个村都要前来，拿上贡品摆在龙王面前。一般是到中午十一点，将取回的泉水分别倒入九个小瓷瓶中，各村向着自己村所在方向洒水，以求龙王保佑。

治安：武建德

生活：王志峰，一村村长，吃饭迎客。以前吃饭以“六六席”为主，即6道凉菜6道热菜。现在随着生活水平的提高，饭席质量也逐步提高，有了能容纳400多人的礼堂。

内务：武耀华，三村支书，负责客人接待等具体事宜。

以上是北大兴二村关于伏水会的具体分工和安排，可以看出，村委会领导阶层之所以能有条不紊地统筹安排，一方面与承办伏水会的经验有关，更重要的是对一年一度如此重大的求雨仪式的重视。村委会作为政府基层组织对伏水会如此重视，体现了国家权力对民间活动的参与和支持。承办村通过去五台山玉华池取水这一行为，希望通过供奉祭祀五级村的几位龙王及龙母而得到雨水，更希望这种古会与五台山佛教联系起来，体现了民众对五台山佛教功德的信赖，尤其是对五谷求雨功能的肯定。村民们希望通过请龙王、请戏、取水、分水等一系列的行为为农业带来丰收，时至炎热的数伏天，他们唯一希望的就是下雨，所以伏水会正是百姓们对龙王最为功利的信仰，也是对五爷信仰的延续。槐荫村委赵书记还特别提到，因为有“九龙治水”的说法，所以是九个村子联合举办伏水会，举办庙会既可以求雨，同时各个村子的瓜果蔬菜也可以在这个时候进行买卖，顺便搞活了经济，给当地农民带来福利。

图 3.13 东冶镇五级村龙王阁<sup>①</sup>图 3.14 东冶镇五级村福田寺<sup>②</sup>

在民间，求雨是广大民众在万般无奈的情况下采取的行为，希望通过某种巫术的仪式而达到自己用水的目的。伏水会是沿滹沱河九村共同轮流举办的，事实上，经济实力在伏水会举办权利的归属上起着决定性的作用。河边镇相对于其他村子来说比较富裕，过去每年都自行举办伏水会，引起过纠纷；槐荫村在滹沱河南部，在地理位置上占据着比较重要的地位，因为承办权力也有过村际关系的不和谐。有些村子由于地少人多经济水平较低，没有承办能力，一般会依靠经济条件好的村子来带动，在这种情况下就需要九村共同努力和谐相处。总之东冶镇的几个村子共同生活在五台山脚下，玉华池、龙王神像等都是其共同财产，如何用水也反映出他们的村际关系，现在每年一次的九村伏水会轮流承办，就反映了民众在公平用水方面达成的共识。

伏水会这一行为仪式虽然是在历史上形成并流传下来的，到了 21 世纪的今天仍然得到很好的传承发展，说明了佛教文化希望通过争取民间的支持而扩大自己的影响。伏水会是当地民众基于自身生态环境的条件妥善处理好村际关系之后共同达成的求雨仪式，其中取水的环节还是说明了与五台山佛教难以分割的联系。这表明我国传统的求雨仪式在佛教文化占主导的五台山，还是需要通过依附于佛教信仰，而佛教要在民间本土化过程中进展顺利，就要与深深扎根于我国文化中的传统信仰相适应，这样才能共生共存，使日常生活与佛教信仰形成水乳交融的局面，形成良好的生活秩序。

### 2.2.3 伏水会的在地化表现

有关九村伏水古会的记载只能从《龙王堂碑记》中找到相关历史记载，其他的

<sup>①</sup> 拍摄时间：2011 年 7 月 12 日，拍摄人：王海霞。

<sup>②</sup> 拍摄时间：2011 年 7 月 12 日，拍摄人：王海霞。

文献记载和研究很少。九村民众轮流组织举办古会，希望通过搭台唱戏、公平分水的仪式达到人神共娱。承办村事先广众鸣锣开道、彩旗招展、红灯高挂、鸣放礼炮，将五位龙王神像请到观礼台上并摆设供品、上香敬纸，祈求众龙王神像，尤其是五龙王保佑此地风调雨顺、五谷丰登、六畜昌盛等。搭台唱戏这种方式本身就有很强的本土化性质，在我国北方农村地区，很多重要的场合和节日都是通过请戏来庆祝。通过搭台唱戏，一方面娱乐了大众，另一方面也提供了很好的经济和社交平台，为民众社会经济生活提供了便利条件。

伏水古会是我国一种典型的求雨仪式，众所周知，我国古代求雨的仪式众多，直到现在有些地区在农业用水上还是沿袭着古老的求雨仪式，包括上供牺牲、搭台唱戏、去特定地点取水等。东冶镇的伏水会便是通过去五台山玉华池取水的方式来祈雨。民众认为龙王居住在深潭并且能够兴云布雨，祈雨一定要去龙王真身藏匿的地方取水才有效，因此，在祈雨过程中的取水环节，对取水者的要求比较严格，必须是由德高望重的老者带领两、三个年轻力壮的青年作为“伴神”到玉华池背水。背水的工具一般是肚大口小的塑料水桶，同时还要由僧人在水中放置几朵金莲花在桶内，这样才可以证明取水者没有偷懒，背回来的水是真正从玉华池取到的。据说在中国的佛教名山中，只有五台山玉华池附近才长有这种金莲花，在佛教中金莲花象征着出淤泥而不染的清高脱俗，所以常用来比喻佛陀在生死烦恼中出生，又于生死烦恼中解脱。莲花是佛教的象征，在佛教世界中一直备受尊崇，同时它又在东冶镇的取水仪式中扮演着至关重要的角色，所以，东冶镇的伏水会在取水这一环节上与佛教有着千丝万缕、密不可分的联系，于是整个祈雨仪式就打上了深深的佛教烙印，是伏水会在地化的一种典型表现。

### 第三章 晋北佛教活动的仪式化——以吴官屯村为例

#### 3.1 吴官屯村的佛教信仰概况

##### 3.1.1 吴官屯村的自然环境及历史概况

吴官屯村位于大同市西郊云冈石窟以西 5 公里处，整个村落建在武周山脉的低缓处，房屋建筑依山而起，地势西北高起，于西北角形成一个突起的高台地，东部及南部地势低平，村里民房大多坐北朝南，面临蜿蜒绵长的十里河。因其坐落在古老的大同煤系之上，煤炭资源也相当丰富，这就是著名的吴官屯煤矿。吴官屯煤矿的行政区划隶属大同市南郊区云冈镇，地理位置为东经  $113^{\circ} 4' 10''$ — $113^{\circ} 6' 6''$ ，北纬  $40^{\circ} 5' 10''$ — $40^{\circ} 7' 8''$ ，云丰公路和 109 国道在井田中部穿过，交通运输方便。该矿所在区域以草甸生态系统为主，绝大部分是荒草坡及裸露的岩土，其次为农田生态系统，主要作物有马铃薯等。因其土地质量一般，区内无村庄分布，工业广场周围地形为丘陵地形。该矿属于黄土高原干旱大陆性气候，四季温差大、气候干燥、风沙严重。

吴官屯煤业有限责任公司，是由原大同市吴官屯煤矿改制重组的非国有控股企业改制而成，是山西省重点地方煤矿，大同市重点中型企业。现在各类员工 2377 人，年生产能力 70 万吨，人均年工资 1.2 万元。这里虽然行政划分是村镇，但主要产业以煤业为主，整个村镇实现工业化，管理方式呈企业化管理，民众生活方式与城市基本相同。这里曾经是古城，目前还可见到北城墙东段、西城墙北段露头，城内西北角高台及高台上的瓦砾等遗址，还有陶片堆积较丰富的文化地层，可见吴官屯村的历史非常悠久。以云冈石窟为中心，周围分布着很多大大小小的北魏时期的石窟。从云冈石窟向西大约 3 公里处的崖壁上有吴官屯石窟，十里河对面有鲁班窑石窟。从云冈经过鲁班窑、吴官屯向西 15 公里处的高山镇有焦占寺石窟等。

吴官屯石窟与云冈石窟都是北魏时期组织开凿的石窟群，仅有 5 公里之隔，是云冈石窟的重要组成部分，位于北魏时以佛教圣地而著称的云岗沟内，在云岗石窟西北部，被尊称为“云冈石窟的姊妹窟”。吴官屯石窟是在北魏后期由民间崇信佛教的民众和地方信仰佛教的官僚出资开凿的，选址在濒临十里河的悬崖峭壁上，由于技术设施等各方面原因，佛龕与佛像都很小，最早时候只有北面有 15 窟。但可以肯定的是，吴官屯石窟的开凿，与当时云岗石窟的开凿修建是分不开的。

据唐代《广弘明集》中记载：“谷深三十里……石窟中七里极高峻，佛龕相连。余处时有断续，佛像数量孰测其计。”由此可以看出，这绵延三十里的佛寺建筑，修

造位置十分险峻、数量众多、无法统计。据云冈石窟研究院负责人介绍，“在 20 世纪五六十年代，吴官屯石窟还相对完整，但后来修筑公路时未能规避，致使污染损毁严重。为了更好地保护这一宝贵的文物遗存，云冈石窟研究院正式接管保护。吴官屯石窟大小有 15 个，大的有 3 平米，小的仅可以容身一人。过去石窟显的高大陡峭，由于 109 国道几次的大修垫土，石窟应该是在 1.5 米高的悬崖峭壁之上，现在石窟基本和公路齐平。现在的武周川已经没有多少水了，河床被大片的楼房取代，当地的善男信女为了保护石窟在石窟外加了一堵围墙，起名为地涌石窟。”

①



图 3.1 吴官屯石窟旁的佛像<sup>②</sup>



图 3.2 吴官屯石窟<sup>③</sup>

### 3.1.2 吴官屯村的佛教信众及其日常生活

在佛教氛围如此浓厚的环境下，吴官屯村又以煤业为主要产业，不会有繁重的农业负担，大多数民众在工作之余静心信佛。该村民众绝大多数是佛教信仰者，每逢过年过节，都会去庙里进香，祈求工作平安顺利、老人身体健康长寿、子孙学业有成，这就是吴官屯地区民众最朴实的心愿与诉求。事实上，佛教在两千多年前传入之后，对民间势必会产生影响，表现在饮食、语言、婚丧礼俗等多方面。

民以食为天，在佛家文化的影响下，吴官屯村的饮食也印有深刻的佛教烙印，素食便是一个明显特点。在民间，善男信女、居士等用吃素来表示对佛的虔诚，对于他们来说，吃饭时荤腥是不能沾的。荤、腥在这里有所区分，荤指的是葱、姜、蒜等气味浓烈、有刺激性的东西，腥指的是肉类。有些皈依佛教的居士或僧人坚持常年吃素，对于普通民众来说，一般很少吃素，只有在初一、十五的时候吃，也算

① 据云冈石窟研究院负责人所说内容整理。

② 拍摄时间：2011 年 11 月 13 日，拍摄人：王海霞。

③ 拍摄时间：2011 年 11 月 13 日，拍摄人：王海霞。

是对佛教的认同和虔诚。另外，除了平时吃素，民间还有一个饮食习俗与佛教有关，就是腊八节。腊八节其实是我国古代的一个专门祭祀的节日，以祭祀祖先为主，后来根据腊八粥食材的特点，逐渐演变成为庆祝粮食丰收。古人认为农业生产获得丰收是天地万物诸神保佑的结果，所以在腊八这一天吃新谷以示庆祝丰收，主这就是后来腊八粥的起源。佛教传入之后，民间又将腊八祭祖与佛祖释迦牟尼的成道之日相附会，这样，腊八节又成为佛教徒甚至普通民众祭祀释迦牟尼的日子，届时会以米加谷类果物煮粥进行供佛。

佛教传入之后，对当地的语言也有所影响。民众在接受佛教这种宗教的同时，日常生活用语也潜移默化地受到影响，这也从一个侧面反映出佛教对当地文化影响的程度。民众在使用这些宗教性词汇的同时，已经在潜意识中接受这种词汇下隐藏的宗教思想，进而影响着自己的思想言行。比如“救人一命，胜造七级浮屠”的救人善良思想，“当一天和尚，撞一天钟”的消极生活态度，“宁拆十座庙，不毁一桩婚”的成全婚姻思想；还有一些佛教语言民俗化了之后就使得高高在上的佛教神灵被赋予一种善意的讽刺意味，大大冲淡了佛教神圣和庄严的意味，更贴近民众生活，比如“三个和尚没水喝”、“泥菩萨过河自身难保”、“临时抱佛脚”等。之所以在民间出现的这些稍有反面色彩的语言，实际上反映了佛教信仰在当地民间的位置，佛教作为外来宗教被认同和接受的程度是有限的，虽然说它在精神解脱和祈福禳灾方面是受到积极欢迎的，另一方面其实佛教信仰在宗教情感和思想方面与我国传统的民间信仰不是如出一辙，民众与它仍保持着一定距离。

佛教传入晋北地区之后，对当地影响至深的莫过于丧葬习俗，与我国传统的丧葬习俗融合成为极具特色的民间丧俗，主要表现在亡灵超度过程中因果报应、六世轮回等观念的渗透。在吴官屯村，僧人圆寂实行火葬，但一般民众受传统的入土为安思想的影响，去世了会选择土葬，火葬在这里是不被接受的。寺庙中的和尚、居士一般在往生之后，死者亲属会召集和尚居士为其诵经进行超度。在佛教世界里，“七”这个数字是很特殊的，按照轮回观，在人死后49天内分七个阶段超度，每阶段7天，当地民众叫“做七”。“做七”就是每逢七天做一次祭祀，直到七七四十九天才结束，这个过程为的是为死者免去生前的罪恶，使之来生投胎顺利。四十九天之后，亲属就可脱去孝服，孝期结束。不论是居士和尚还是普通民众，虽然亲属送其入葬的方法不同，但其做法都揭示出他们认定人生不止一世，而是死后可以再生，实际上已经受到佛教轮回思想观念的影响。

### 3.1.3 社区公共活动——观音堂庙会

吴官屯村居民在每年正月初八、二月十九、四月初八等佛教节日自发地参加位于村东五公里的观音堂庙会。该村处于云冈石窟佛教造像群周边，佛教文化气息浓重，村中的男性村民大多是吴官屯煤矿的工人，这是一种安全系数相对较低的职业，村民更加迫切地希望能够得到佛祖神灵的庇佑。观音堂与云冈石窟、上下华严寺等作为大同地区佛教建筑的代表，在大同地区以至周边县市享有盛誉，同样在普通民众心中也占据着很重要的位置。每年从正月到腊月都有庙会活动，尤以正月初八、四月初八这两次最为盛大。

观音堂位于大同市区西南 8 公里处武周山的山岗上，寺院建筑依山而建，错落有致，坐北朝南，占地面积 2000 平方米，始建于辽代，曾两次毁于兵火。现存的观音堂主体建筑是清顺治八年（公元 1651 年）在旧址上重建修葺而成的。据《大同市南郊区志》记载，“该堂依山建筑佛堂，门口建有 7 米长、4 米高的三龙壁一座，金龙飞舞，栩栩如生。堂内有牌坊、正殿和后楼。正殿有观音菩萨等造像，两旁有八大金刚，壁上绘有观音菩萨的功案，堂内现存碑文 13 块。”<sup>①</sup>另据清乾隆二十八年（1763）重修碑文记载：“西奉远隅飞来传云，降灭妖魔此处，观世音大慈大悲”。<sup>②</sup>据说这个地方曾经出现过一只蛤蟆精，吃人牲畜，害人性命，骚扰百姓生活，又一次佛祖释迦牟尼经过此处，听到老百姓控诉蛤蟆精的罪恶行径后，便请来观音菩萨替百姓铲除了这个蛤蟆精。后来人们为了纪念观音菩萨，就在此地修建了观音堂，这个地方从此改名叫“蛤蟆湾”。从地形来讲，观音堂坐落之处面对十里河，背靠武周山，是难得的风水之地。

观音堂内部布局紧凑，整体形状呈对称，戏台、观音堂、三真殿、台殿楼阁沿中轴线排列，山门门额上写有“观音堂”三字。戏台坐南朝北，建造在离地八米高的洞口之上，洞下是古代车马人行的通道，左右两侧各有钟鼓楼台和碑廊。正殿面阔三间，进深两间，殿内立着一尊 6 米余高的石雕观音，两侧有 2 米高的石雕胁侍像，殿内东西两侧伫立着十大明王，壁上还绘有讲述观音菩萨救难故事的二十四幅画。寺前还有琉璃三龙壁，气势恢宏、活灵活现、宛如真身，是大同市唯一的一座双面照壁。

每到正月初八，大同地区民众一项特殊的民俗活动便是“游八仙”。据说在正月初八这天，东南西北四面八方都会有福神、喜神、财神等众神，人们与亲朋好友结伴同行，去接福、接喜、接财，无论朝哪个方向走，都会遇到神仙降福，顺便在腊

<sup>①</sup> 大同市南郊区志.大同市南郊区地方志编纂委员会编,北京,中华书局,671.

<sup>②</sup> 大同市南郊区志.大同市南郊区地方志编纂委员会编,北京,中华书局,671.

月的忙碌中解脱出来，放松身心。“游八仙”最重要的项目便是去观音堂赶庙会，一般都是当地信仰佛教的人，也有从其他省市前来赶庙会的人，包括内蒙古、北京、天津、江苏等地。观音堂庙会每年活动的时间有：正月初八、二月初七初八、二月十九、三月初五初六、三月十三、四月廿二、五月初三、五月十七、六月十六、六月十八、六月十九、六月廿三、七月十三、八月十六、九月十九、九月廿三、十月初二、十一月十九、十二月廿五。尤以正月初八和四月初八这两天的活动盛大，人数可达两三千。



图 3.3 观音堂庙会上卖香情况<sup>①</sup>



图 3.4 观音堂庙会上香情况<sup>②</sup>

据采访到的一位前来做道场的释义超师傅<sup>③</sup>讲，每年正月初八会有将近两千人来到观音堂祈福还愿。由于观音堂位于郊区的位置，所以参加庙会的人们大多乘车而来，少数人来自附近不远的矿区居民则步行而来。观音堂位于云丰公路上，周围煤矿很多，有晋华宫矿、吴官屯矿、云冈矿等，矿区的人们也是香客的一大来源。庙会的一般流程是：上香、写吉祥<sup>④</sup>、打吉祥<sup>⑤</sup>、吃斋饭。

## 3.2 庙会活动的仪式化

### 3.2.1 观音堂庙会的具体仪式

庙会一般在早上七点半开始，由大同市宗教局从五台山雇来的老住持主持。庙会活动首先会鸣放鞭炮宣布开始，接着民众由正门进入寺院，在门前的香炉中上香

<sup>①</sup> 拍摄时间：2011年2月10日，拍摄人：王海霞。

<sup>②</sup> 拍摄时间：2011年2月10日，拍摄人：王海霞。

<sup>③</sup> 释义超，男，43岁，学佛20多年，长期在五台山吃斋念佛，每年晋北地区的佛事活动都会请他们做道场，包括大同、忻州等地区。他是这次观音堂庙会中主持的师弟，主要协助师兄做一些唱经、念佛的工作，有丰富的助道经历。

<sup>④</sup> 写吉祥：佛教信众在进入观音堂上香之后就要去写吉祥，实为一张红色的折纸，上面印有“佛光注照 xx 消灾延寿增福”禄位”，中间空白的地方就是留给人们写吉祥的。给自己求吉祥的是十元一张，给全家求吉祥的是二十元一张。

<sup>⑤</sup> 打吉祥：信众写好吉祥之后交给主持的老师傅，老师傅会以唱经的方式将信众的愿望唱出来，敲打钵盂来沟通佛界与俗世，同时这张吉祥的主人就跪拜祷告。

敬佛，拜四面神，分别朝寺院的四面八方祷告祭拜。之后前往观音堂的“昭格”去“写吉祥”，“昭格”位于正殿正北，面阔三间，进深一间，堂前立有一尊观音菩萨像，旁边书有“三世觉母智难量，具大慈心妙吉祥”的对联，横批“有求必应”，对联由金黄色的绸缎布做底，红色行书字体，显得格外耀眼。写吉祥的师傅一般是热心的佛教信众，书法好一点就可以。写吉祥的民众进入昭格领到一张长一尺宽三寸的红色折纸，待人写好吉祥之后在堂前的观音菩萨前上三炷香，祷告，叩头。之后把写完的吉祥交给正殿前唱经的老师傅，师傅将交上来的吉祥按先后顺序排好，一般在上午九点半的时候开始帮民众“打吉祥”。

“打吉祥”仪式的具体做法是：老师傅站在正殿门前，旁边的供桌上除了摆有贡品外，还放着一口大的钵盂，师傅念到名字的人主动下跪，双手合十，双眼紧闭，静听老师傅以经文的唱法将自己的心愿唱出来，在一个愿望即将唱完之时，老师傅会在那口钵盂上敲一下。下面是一段唱吉祥的完整内容：老师傅开始唱：“求——求——上天——”，随后敲一下旁边的钵盂，这张吉祥的祈福者叩拜在供桌前等待，随着老师傅“叩头——”、“起”的口令做着相应的动作，老师傅接着唱：“中华人民共和国山西省大同市……”“请观音保佑消灾免难，吉祥如意，心想事成，高考金榜题名，身——体——健——康——”，以敲钵盂一下为结束。在人们看来，德高望重的老师傅是连接普通民众和佛界的桥梁，扮演着半神半人的角色，这就不难理解人们在往功德箱捐善款的时候会顺手塞给老师傅一些钱，认为这样也是一种积德的方式。“打吉祥”的内容除了消灾、祈福、还愿、做功德这些内容之外，有的人在“吉祥”上祝愿祖国繁荣昌盛的、还有祝愿中华人民共和国国泰民安、五谷丰登的，这样以国为家的胸襟是少有的。另外，民众们来观音堂过庙会的参与程度也有所不同。从形式上讲，有的人只上是买些高香烧烧，在观音堂内四面八方祭拜一下就可以；有的人除了上香之外，从家里拿点贡品送过来，供在佛堂前面；有的除了上香跪拜还要捐点善款的，善款数量从1元到几千元不等，视经济情况和笃信程度而定。

“打吉祥”仪式结束之后，民众来到“昭格”旁边的一座小房屋吃斋饭，也就是观音堂的斋房。每次庙会的斋饭就在这里供应，条件所限，仅有十平米左右的小房屋既是厨房又是餐厅。斋饭其实就是我们传统的素烩菜，主要有木耳、粉条、土豆、白菜等，十元一碗，上到七旬老人，下到七八岁小孩，有的是夫妇结伴而来，有的是一家人全体出动，都纷纷来吃斋饭。且不论斋饭的味道如何，人们认为吃到便是福。来到佛教圣地，他们认为吃斋饭是沾染福气的事情，吃了一年的荤饭，顺

便借此机会来赎罪。在打吉祥之后，老师傅会带领善人们“交贡”<sup>①</sup>，主要内容是唱诵佛乐，有《莲池海会活菩萨》、《弥陀经》等。“交贡”的组织一般是六人，着装统一，除了主持的老师傅穿着袈裟之外，其余的唱经人都穿着一种叫“海青衣”<sup>②</sup>的服装，场面非常隆重。

### 3.2.2 仪式化背后的民众心理

有些民众认为佛教不是宗教，而是一种教育形式。当人生遇到困惑的时候，佛经会告诉你怎么选择，同时念佛也是一种解脱，让人明白有舍才有得，强调佛教是教育人们如何面对世界的，而不是迷信。民众们信佛本着一个原则：心诚则灵。福德命运都是靠自己来争取的，多做善事就会有善果，而恶人终究也不会有什么好的结果，善恶因果终有报。在吴官屯村，一般信佛的民众家里都会有一个小型的佛龕，每天早晚上香祷告，初一、十五就会重新摆放贡品，比往常隆重一些。逢年过节就更加隆重，除上香祷告之外，还要在佛龕前烧一种叫“黄表”<sup>③</sup>的东西，边烧边祷告。“黄表”烧尽就是吉祥的兆头，如果没有完全烧尽，就会被认为是不好的兆头。民众家里佛龕的规模普遍不大，普通百姓既希望平安又希望发财，一般会在佛龕内左侧供财神爷，右侧供观音菩萨，表达了主人祈求消灾增福、财源广进的愿望，也说明了晋北这个地区佛教、道教信仰在民众生活中自然的融合。观音菩萨和财神爷面前都敬三炷香，摆放贡品，供品一般有仙桃<sup>④</sup>、苹果、橘子、香蕉、糖果等。如果正值逢年过节，民众会做一些素菜供佛，主要是由木耳、腐竹、香菇、花生等用素油炒制而成，将盛有素菜的餐具摆在财神和观音面前，表示让神灵享用。

民众认为春节是我国传统节日中意义最大也是最为隆重的节日，将这个传统节日与佛教诸神联系在一起也有为佛教诸神“过年”的意义，所以每年除夕是敬佛仪式最隆重的一天。到了午夜十二点接神的时候，一家人去外面放炮，这种炮点燃后先后响两声，当地人称“二踢脚”，之后再放一串鞭炮，趁着炮竹噼噼啪啪的声音未落，全家人一同回到家里。此时门要开着，当地人讲究关上门就把接来的神关在外面，所以这时要请神进门，神进来之后，开始上香。上香时，一家人跪在神像前，双手合十，双眼紧闭，口念“大慈大悲救苦救难的观世音菩萨，保佑全家人消灾增福逢凶化吉”，如此反复祷告。拜佛的仪式可简可繁，一般是三叩首，在以家庭为

<sup>①</sup> 交贡：佛教信众对佛的一种祭祀形式，主要是敬供食品、唱经、祷告等。

<sup>②</sup> 海青衣：棕色的袍子，佛家子弟认为只有穿着这种衣服才可以接近佛，否则会被认为对佛不敬。

<sup>③</sup> 黄表：用来敬神或祭祀死者的黄纸。

<sup>④</sup> 这其实是一种面点，内包有豆沙馅，做成桃子的形状，桃尖弄成粉红色，样子十分玲珑。在北方的冬天没有新鲜水果，供佛的老人就会买这种桃子状的面点，象征长寿无疆。

单位的佛教仪式中，由于空间所限，敬神的仪式就有所简化，一般是上香、叩首、许愿。如果是大型佛教庙会，民众敬佛的仪式就更加繁复隆重一些。

观音堂庙会当地民众来讲，是一次重大的佛教活动，虽然现在各地的念佛堂多了起来，寺庙兴建的也不少，但人们还是愿意来观音堂体验一下庙会的气氛，显示自己的虔诚。心诚则灵，对于绝大多数信众来说，他们确信只要自己多行善事，多积德行善，平时帮助别人，一旦自己遇到困难的时候，佛祖一定会保佑自己。民众通过亲自参与这样一种佛教公共活动，一方面许愿祈福，另一方面通过接触有大功德的师傅巩固自身在当地佛教系统中的认同感，加强教友之间的联系，表达对佛的虔诚。

## 第四章 晋北佛教信仰的民俗化——以五台山东冶镇为例

### 4.1 东冶镇的佛教信仰概况

#### 4.1.1 东冶镇的自然环境及历史概况

位于五台县西南部的东冶镇是通往五台山的必经之路，是古代三晋之地远近闻名的商业集镇，地处盆地，山环水绕，土壤肥沃，气候温和，得天独厚的自然生态环境创造了无比优越的农业生产条件。东冶镇地理坐标为东经 112° 57′ 41″——113° 50′ 56″，北纬 38° 28′——39° 4′ 45″，镇界东北与沟南乡上西村、茹家埝、南山相邻；东南与神西乡苏家庄毗连；南与建安乡隔滹沱河相望；西与定襄县东社村、北社村接壤；北与阳白乡郭家寨村连绵。东西长济胜桥至茹家埝 15 公里，南北宽雕王山至滹沱河 7 公里，总面积 104.5 平方公里。东冶在历史上属于五台县第四区，管辖东冶、建安、神西各村。镇政府所在地距忻州市 50 公里，距太原市 120 公里，距五台县城 15 公里，距五台山 85 公里。<sup>①</sup>“相传东冶镇古为冶炼铜铁之地，因此得名。但也有说法为古代槐荫村有一财主名叫李东冶，因家资富裕，为人霸道，将东冶整条街买下，遂将村名改为东冶。”<sup>②</sup>

佛教最初传入中国，首先接触的群体是高僧。这些人拥有较高的文化水平，能够理解佛家的禅意及玄机，进而对它进行接受和传播。为了在当地很好地传播佛教，僧侣们将佛教教义转化为通俗的语言进行讲授，还会转化为具体的佛事活动，对于老百姓来讲，这样会更易于理解和接受。因此，佛事活动和佛教讲座变成为佛教融入世俗生活的重要途径。

佛教在北魏时期传入五台山后，在魏晋南北朝便形成了佛教在五台山发展的第一个高潮。在各代帝王的政策下，寺庙群起、僧人众多。随后的隋唐帝王对五台山佛教都非常重视，有过振兴佛教事业的作为、保护佛教的政策，更主要的是帝王们希望通过佛教加强对国内的统治。金朝建立后，众位皇帝与女真贵族接受了汉人崇佛的影响，崇仰过五台山的文殊灵迹，所以五台山佛教在金代也是有所发展的。元、明、清各代统治阶级对佛教的崇信有增无减，直至新时期中华人民共和国成立以后，执行宗教信仰自由和民族平等的佛教政策，这大大保护了五台山佛教的发展，包括修缮被破坏的寺庙、支持僧人的佛事活动等等行为都是对五台山佛教的保护。

人们发现五台山独特的地理环境和气候条件与佛经中文殊菩萨的道场极为相似，

<sup>①</sup> 赵培成、赵红岩.东冶镇人物志.中国文史出版社,2010,10,1.

<sup>②</sup> 赵培成、赵红岩.东冶镇人物志.中国文史出版社,2010,10,4.

所以认为五台山就是文殊菩萨的道场。东冶镇受到五台山佛教文化的影响，这里的寺庙、僧人众多，民间的居士、信众的数量可观，说明佛教在这个地方有着广泛且深远的影响力，已经近乎融入到当地人的生活。在东冶镇，几乎每家都供着天地爷、灶君爷、财神爷，有的家庭还供着自家的保护神，有“百神图”<sup>①</sup>，这种百神图是祖辈世代传下来的，家里有姑娘的就会将其作为随身的陪嫁带去婆家，家里有儿子的就会在老人去世之后留给儿子，可见这种对各界神仙的信仰是由来已久且历久弥深的。每个村子普遍有龙王殿、瘟神庙、五道庙、关帝庙等庙宇建筑，祭祀也能以个人方式随时机动进行，当然也会组织一些成规模的祭祀活动。五台县东冶镇的东西南北四条主街道，每条街道上几乎都有大大小小佛教寺庙的分布，可见当地浓郁的佛教信仰氛围。



图 3.5 东冶镇东街观音堂<sup>②</sup>

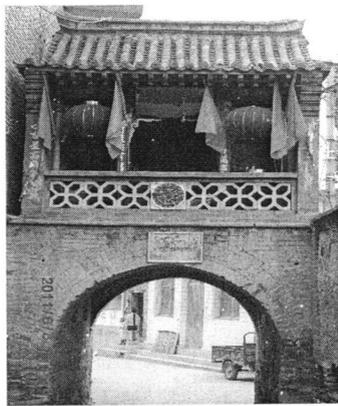


图 3.6 东冶镇北街观音堂<sup>③</sup>

#### 4.1.2 皈依人士的日常生活与佛教活动

如上文所说，晋北地区民众接受佛教由来已久，尤其是五台山周边地区的民众受佛教印象更为深远，体现在日常生活的方方面面。如当地的小孩在百岁这天会穿“百家衣”，佩戴一些弥勒佛、观音等首饰以求佛祖菩萨保佑；民众平时也有吃素的习惯，如同佛教中饮食以素食为主一样，因此他们认为吃素食是一种积德的行为。东冶镇地处五台县，受五台山佛教文化的影响更为直接，故皈依佛教的居士很多，占据东冶镇人口的一半以上。他们平日参加一些佛教讲会，念诵佛经等，都是为了更深刻全面地了解佛教，积德修善。

东冶镇民众除了在腊八、春节等传统节日中举行一些佛教活动<sup>④</sup>外，也会专门过

<sup>①</sup> 百神图上画有上百位神仙，有天上的、地下的、山上的、水里的、天界的、冥界的等等。

<sup>②</sup> 拍摄时间：2011年6月8日，拍摄人：王海霞。

<sup>③</sup> 拍摄时间：2011年6月8日，拍摄人：王海霞。

<sup>④</sup> 当地人在腊月初八做腊八粥，也叫罗汉粥，纪念释迦摩尼成道；春节的时候请神、敬神、上香拜佛等。

佛教节日，如盂兰盆会，在上文已经提到。早在西晋时期，竺法护将《佛说盂兰盆经》译成汉文，经中讲述的故事告诉我们要孝敬父母，教育佛门子弟应常念父母，于每年七月十五作盂兰盆，来报答父母养育之恩。“所谓盂兰盆，有两种解释，一说盂兰为梵文音译，意为倒悬，盆为汉语；一说盂兰盆三字均为梵文音译，意为救倒悬。”<sup>①</sup>盂兰盆会是农历七月十五，也就是中国民间所说的“鬼节”，举行盂兰盆会的主要内容是超度亡灵。盂兰盆会成为解救亡灵的盛会，因为其内容与我国传统儒家伦理道德相吻合，所以盂兰盆会很受提倡孝道的中国百姓的喜爱。

在东冶镇的东街居民白新宇<sup>②</sup>于34岁时皈依佛门，最初是由于家庭经济状况的原因而信佛。她的丈夫兄弟三人，丈夫的父亲兄弟三人，家里人口多土地少，加上当时没有任何经济来源，地里的粮食根本不够糊口。就在物质条件如此艰苦的情况下，白新宇得知当时五台山的佛堂有免费的粮食可以吃，就这样经人介绍信了佛，缓解了一家人的生计问题。经过二十年每天如一日的念佛诵经、行善积德，白新宇已经成为东冶镇有名的居士，街坊邻里谁家有个小病小灾都会找她去看，显然这是民众主观地认为她有某种通灵力量或是预知能力的结果。现在生活条件得到很大改善，白新宇认为都是信佛之后菩萨保佑的结果，对佛教的认识也不再是当初那种无奈之下的选择了，吃素行善已经成为她的生活信条。

作为居士，白新宇除了在自家组织小规模念佛唱经活动外，每周都去参加佛教讲座，时刻关注当地大型的佛教活动，如“千人礼佛”。所谓的“千人礼佛”，是一支一千人组成的队伍朝拜五台山佛像的大型活动，由五台山白云寺金刚窟附近的师傅领队，之后按照大僧（和尚）、二僧（尼姑）、男居士、女居士的顺序排好队，带队的师傅喊口号，众人一起磕头拜佛，分别朝着五个台顶，三步一拜慢慢往前行进。整个活动持续十几天，吃饭住宿都在寺庙里。“千人礼佛”的活动之所以如此声势浩大，在于众僧尼居士为了表达对佛的虔诚之意，纵使路途艰辛也不退却。这一活动一方面表达信佛者虔诚的心态，另一方面也有为佛教造势的意图，因为五台山不只存在佛教信仰，基督教也占有相当大比重的，“千人礼佛”活动无疑可以扩大佛教的影响力。这种大型活动之所以能够得到民众响应，归根结底在于佛教作为一种宗教、一种信仰能够给民众带来或物质或精神的满足，以一种信仰狂欢的方式拉近了佛教与俗民的距离。

五台山佛教与当地民众日常生活的关系密切，还体现在婚丧等人生仪礼方面。

<sup>①</sup> 高寿仙.中国宗教礼俗——传统中国人的信仰系统及其实态.天津,天津人民出版社,1992,12,196—197.

<sup>②</sup> 白新宇,女,54岁,东街村民,居士,信佛二十年。

皈依的居士对佛教都很虔诚，秉信佛教万物皆空的世界观，相信六世轮回和三世因果，也相信自己在凡间修得足够的功德就可以去往理想中的极乐世界。更有甚者由于过于向往佛教中所谓的极乐世界甚至放弃自己的生命，令人震惊。

东冶镇五级村福田寺的居士张青芳<sup>①</sup>就是这样。张青芳是五级村居士，信佛三十余年，丈夫武陆成<sup>②</sup>也在自己的影响下皈依佛门，现在是五级村福田寺的负责人。据武陆成讲，张青芳有一天突然告诉他说菩萨在召唤她，明日即走，还告知寺庙的和尚和居士让他们到时候来度化自己。起初他并不相信老伴的话，结果第二天老伴就在众居士念经的过程中去世。对于常人来讲，幼年丧父、老年丧子、中年丧妻是很痛苦的事情，可武陆成似乎没有那么悲伤，他认为妻子只是到了另一个极乐世界，对于妻子的离去他即使有些意外，也能够接受。其实大多数宗教对于生死都有着特殊的理解，佛家的主要思想之一就是诸行无常，认为“空”是佛法的基本要素，即万物都处在一个运动的状态，任何物质世界也只是一个存在的过程，没有什么可以恒久，生命亦是如此。从生到死、从始至终只是一种借用的状态，最终都会回归到万物皆空。这样就不难理解武陆成面对妻子死亡持有的淡然态度，他们不认为死亡是结束，而是另一种开始，同时我们可以看到佛教具有慰藉心灵的作用，在人的心灵受到巨大创伤的时候，佛教中的一些因果观、极乐世界等的说法就会起到作用。

武陆成在太原原有一份稳定工作，促使他辞去工作皈依佛门的直接原因便是重病。在医院下了病危通知书后，治愈无望之下便回了老家。家乡这种浓郁的佛教氛围给人一种平静的感觉，武陆成在妻子的影响下皈依佛门，从此积德行善祈求佛祖保佑。吃斋念佛的生活竟使身体一天天好起来，武陆成从此更加虔诚于佛教，热衷于慈善。受他捐助过的有上不起学的孩子、没有劳动能力和经济来源的老人，此外他还负责修缮、看管寺庙，无偿出钱出力。如此善心善行离不开妻子张青芳对他的影响，佛教教义在潜移默化中就融入了他们的日常生活，包括选择自己的死亡方式。一般来说皈依人士在丧葬习俗上与普通人有很大差别，除了召集亲戚之外，还召集一部分和尚和居士为其超度。超度仪式一般由十到十五人组成，居士们先是在死者家中佛堂前对着众佛像双手合十唱念“阿弥陀佛”，配有佛乐同时击打木鱼，然后到院子里围绕停放棺槨的地方绕圈，双手合十唱念“阿弥陀佛”，一般是转六圈，象征六世轮回。在子女上香叩拜之后，居士们便到棺木前唱念“阿弥陀佛”，此次的节奏明显加快，象征死者超度到极乐世界的美好。次日还会请和尚来主持众居士念经，

<sup>①</sup> 张清芳，女，60岁，居士，信佛三十余年，2010年去世。

<sup>②</sup> 武陆成，男，64岁，居士，信佛二十年，张青芳的丈夫。

居士统一穿着海青衣，念完经之后随送葬队伍为死者送行。对此，武陆成为表达感谢之情特写了一段感谢词，内容如下：

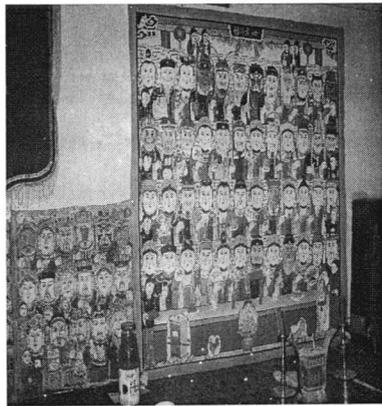
张青芳居士于二零一一年三月初二申时自念阿弥陀佛往生后由五级村福田寺主持五台山圆照寺戒僧释万悟法师组织众居士 50 余人轮流不息助念七天一夜，达 500 余人次，深表感谢。

佛教之所以令人如此虔诚，很大一部分原因是佛教能够给人带来心理上的慰藉，包括显灵事件，事实上，普通民众在心灵深处最希望自己深信的神灵能够在危急时刻显灵救命。东冶镇南街的居民康变变就经历过这样的事情。她说信佛十多年来佛祖显灵的事件很多，家里的事情无论好坏大小，佛祖都会在前一天晚上通过托梦的方式告知她，包括别人家的事情她也都知道，其实这就是老百姓口中的“大仙爷”<sup>①</sup>。她说只要知道接下来要发生一些不好的事情，第二天注意一些就会躲过灾祸，能够逢凶化吉。

说到最为灵验的一件事，康变变至今仍比较激动，那是十多年前的一件大事。前一天晚上佛祖托梦她就知道丈夫今天出去不顺，于是早上起来就开始念弥陀佛、观世音菩萨。丈夫是开拖拉机的，那天出去干活拉了满满一车砖，走到半路一位邻居把自己八岁的孩子放到丈夫拉砖的车上拜托他捎回去。半路上车过一个泥滩的时候翻了车，砖全部翻下车，坐在车上的孩子就被这一车砖死死埋在泥坑里。惊吓过度的丈夫赶紧用手刨砖，刨开之后就看见这个孩子毫发无伤。康变变还说当天晚上家里的佛和神仙又托梦于她，孩子跌落砖车的时候被佛接走了。事情过后康变变和丈夫去看望孩子，她除了毫发无损之外，还不得记得发生过这样一件事情。

这件事情之后，康变变认为自己家的仙、佛在保佑着她家，每天更加虔诚地上香拜佛、吃斋念佛。在她家的一间侧屋里，供着所有的佛像和神像。因为刚搬进新家，担心打扫时会有灰尘飞扬，佛像被一块巨大的红布挡着，应我们的要求，康变变揭开了红布，红布下分明是一个神仙的世界！三幅“百神图”、两个佛龕、佛龕外的观世音菩萨、弥勒佛像有四、五尊。康变变说，“百神图”在当地叫“文武神”图，“文武神”一般每家都有，需要保存好传给下一代。家里这三幅“百神图”，一幅是娘家的，一幅是婆家的，还有一幅新绘的，里面文武百官、天上地下各路神仙都有，每一张都色彩鲜艳、丰富传神。

<sup>①</sup> 大仙爷存在于晋北乡村，其实是一些普通人自认为可以沟通神凡两界，借此给人看病、算命等。具体做法有很多，有的通过抽烟就可以使“大仙爷”附身。

图 3.7 东冶镇居士家供奉百神的地方<sup>①</sup>图 3.8 东冶镇居士家的百神图<sup>②</sup>

在他们眼里，佛教能够给人一种正面的力量，认为冥冥之中就是佛的旨意，有些甚至毫无科学根据，他们都会将情节附会得有声有色。其实这是老百姓自己心里的一种愿望，如若事情的结果正如自己所愿，他们就会认为是佛祖显灵，如果事情没尽如人意，他们就会检讨自身，觉得自己没有做得让佛祖满意，所以事情没有呈现预期的结果。

五台县的佛教氛围浓厚，东冶镇作为去五台山的必经之路，受这种氛围的影响更甚，镇上四条街几乎每条街上不论大小都有寺庙，北街的尼姑庙是近几年由个人出资<sup>③</sup>翻修起来的具有一定规模的佛教寺庙，归忻州市宗教局管辖，在镇上有一定影响力。庙里常年只有一个尼姑<sup>④</sup>、两个居士，有弥勒大佛、文殊菩萨、四大天王等。

庙里的尼姑叫释慈心，据她讲，每年二月十九人们过来上香拜佛，其实二月十九是观世音菩萨的诞辰，百姓们来到庙里向所有的佛像一起朝拜，上完香做些募捐就赶往下一个庙，比如南街的观音堂、槐荫村的庙，一般前来上香的人女性居多，她们许愿的内容一般是：保佑家人平安、孩子聪明、消灾增福等，如果实现了会来还愿。镇上的佛堂很多，槐荫村的规模比其他地方稍微大一点，历史悠久，原来住的是老姑姑<sup>⑤</sup>，老姑姑去世之后又有年轻的尼姑看庙。释慈心师傅还提到，现在的民众信佛也与朋友之间、亲戚之间互相影响的作用，不完全是信仰。

释师傅出自佛教家庭，父母、祖辈都在信佛拜佛，由于受到家庭这种浓厚氛围的影响，她 20 多岁就进了佛门。师傅每天的生活除了念经、上香、打扫之外，还负责接待进庙上香的人，但不及五台山的尼姑每天那么隆重。师傅每次念经，一般早

<sup>①</sup> 拍摄时间：2011 年 7 月 11 日，拍摄人：王海霞。

<sup>②</sup> 拍摄时间：2011 年 7 月 11 日，拍摄人：王海霞。

<sup>③</sup> 据庙里尼姑讲，是一个本地的“光头”出资建的，她所说的“光头”，意思是做慈善的和尚。

<sup>④</sup> 释慈心，女，49 岁，皈依已有 20 年，来到东冶镇尼姑庵 3 年。

<sup>⑤</sup> 老姑姑，指的是年纪大的尼姑。

上五点左右开始，下午也是五点左右，每次念经一个小时，这样下来，经常念的那些佛经都会背了。释师傅认为佛教是一门科学，一般人很难参透佛学。佛教最重要的就是心静，心静就是博锐，博锐就是大智慧，无上的正德正觉，不但自己要觉悟了，还要把别人也觉悟了。比如我们经常说的“色不亦空，空不亦色，色即是空，空即是色”、“苦海无边，回头是岸”等这些包含丰富哲学道理的佛家语言已经作为一种道德规范或行为标准约束着当地民众的生活。对于尼姑释慈心来讲，她认为“色”就是能看见的颜色，“色不亦空，空不亦色”，就是我们能看见的这个东西不实在，是虚幻的东西，一切虚空假象的东西都是空的。任何东西都是暂用的、暂时的、幻化的，最终还是空的。她认为佛教对人心灵的救赎作用，但没有强迫周围的人如她一样皈依佛门，主张自由信仰。这与东冶镇的很多皈依人士一样，提倡信仰自由，所以形成了佛教、基督教信仰情况参半的状况，然而在五台山这个佛教信仰占主导的圣地，佛教信仰已是民众普遍的心理认同。

东冶镇居士的数量众多，皈依仪式也比较严格正规，具体步骤是：1、挂单，即报名，登记身份证，身份核实；2、安排招待，几天的吃饭住宿都在寺庙内进行；3、举行仪式，磕头跪拜。东冶镇皈依的居士有很多，据调查，东街有一百多位皈依的居士，加上南街、北街、西街的居士共有三百多位。居士一般是在生活中一个特殊的事件发生之后，无法通过人为的力量解决，寄希望于佛教的仪式去解决。普通的民众通过这样简单的仪式之后，身份上从普通民众到居士有了转换，仿佛距离佛教世界更加接近了一步。接下来还要学习一些佛教经典，平日按时念佛唱经，渐渐进入佛教世界，当然最重要的是要有一颗无比虔诚的心，严格履行佛教教义。



图 3.9 五级村居士武陆成的皈依证<sup>①</sup>



图 3.10 五级村居士武陆成的立功证<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 拍摄时间：2011年6月13日，拍摄人：王海霞。

<sup>②</sup> 拍摄时间：2011年6月13日，拍摄人：王海霞。

拍摄时间：2011年6月13日，拍摄内容：武陆成居士的皈依证和立功证书，拍摄人：王海霞

通过寺院僧人举行一些佛事活动、慈善事业等途径，不仅可以拉近佛教与民众心灵之间距离，而且使佛教信仰逐渐渗入到了当地的民俗生活，同时其影响也表现在民众生活的方方面面，甚至已经与民众生活融合在一起，如饮食、节日、语言等。佛教信仰的民俗化还有一个重要因素便是民众心理的需求，换言之，就是佛教作为一个“舶来品”应该有其生存的土壤，那就是民众对它的接受和需求。五台山地处寒温带，地形以山地为主，长期以来，地窄人稠使得老百姓吃饭问题得不到解决，有的时候甚至会危及到生存。相反，佛教寺庙有充足的粮食供给，寺庙周边村镇人们有的为了换得口粮就信了教，寺庙住持为壮大佛教力量很愿意接受这样的信教者。另外，如前文提到，五台山地处晋北，属于少数民族与中原征占土地的战场，当地民众在兵荒马乱的年代，佛教寺庙属于清静之地，很大一部分人会为了寻求一片心灵净土而出家。

#### 4.1.3 佛教信仰的盛会——“千人礼佛”

“千人礼佛”活动是佛教活动中规模盛大的佛教盛事活动，也叫千人礼佛朝圣。这个活动的时间不固定，一般是在每年的10—11月份，五台山的气候比较冷，举办的时间相对早一个月左右。由五台山有威望的法师带领来自全国各个省市的佛教信众，上至耄耋老人，下至几岁婴儿，参与人数众多，规模宏大，宣扬为祈祷国泰民安，秉着“将此身心奉尘刹，誓则名为报佛恩”的真诚之心，历时十几天，历经长达一百多公里的路程，朝拜五个台顶的五方文殊。五台山东冶镇的白新宇居士就参加过“千人礼佛”的活动，她认为只有内心虔诚至极、一心向佛的人才能坚持完近百公里的路程，甚至有的时候不吃饭、不喝水，对于常人来说很难坚持下来。在五台山的东南西北台宣扬“本是同根生，四海皆兄弟”，提倡真诚、清净、平等、慈悲、看破、放下、自在、随缘等信条，虔诚地俯首向佛教圣地金色五台山大智文殊菩萨礼拜。朝圣的信众统一穿着白色朝服，礼佛队按年龄分为青年礼佛队、中年礼佛队、老年礼佛队，台上法师带领众人唱着祝福祖国和平、天长地久、风调雨顺、国泰民安、国运昌隆、长治久安、正法久住、世界和平的歌曲，还带领大家喊一些口号，众人响应“阿弥陀佛”。之后信众们在法师的指引下五步一拜，跪拜时五体投地、双手合十，虔诚程度可见一斑。最后在五台山白云寺新建的千人五观堂以斋饭宴请大家，菜品有很好听的名字，五彩祥云菜、极乐百味菜、白云喜事连天菜等四十八道菜。

参加“千人礼佛”的一般都是居士、和尚等皈依佛门的人，其中也有一些没有

皈依的普通信佛的善人，他们认为通过自己的善行，一切罪恶都会被洗清，一切苦难都会过去。据白新宇讲，曾经隔壁住着一位年轻小伙子，经常在上山打柴拔草的时候碰到蛇，有一次饥饿难耐就抓了一条蛇扒了皮生吞了下去，发现没什么异样，于是以后每天上山只要碰到蛇他就会逮来吃，就养成一种吃蛇的习惯。白新宇知道后曾劝阻过他停止吃蛇为自己积德，建议他买 1000 条蛇放生以洗去罪孽，这位小伙子根本不当回事，依然不改吃蛇的习惯。后来他家莫名起火，所有家当一夜之间被烧成灰烬。小伙子的父亲面对这飞来横祸前来求助白新宇居士，居士建议他首先要替儿子赎罪，将蛇买来放生，其次去参加五台山“千人礼佛”的活动，只要能够坚持下来，就能够洗清儿子的罪孽。这位老先生听了白新宇的建议，果真去买蛇放生、参加礼佛，现在家里的光景也渐渐好转起来。

其实在中国的民间信仰中，因果报应的观念从来都有，民众在遭遇了厄运之后，希望通过自己的善行去弥补，是一种悔改赎罪的表现。他们首先想到希望通过佛教来救赎自己，说明佛教在当地民众心目中的重要地位。

## 4.2 东冶镇佛教信仰的民俗化

东冶镇作为一个以农业为主要经济来源的乡镇，在生产生活中时刻以农业丰收为主要目标，但历史上人稠地窄的生态环境造就了这个地方百姓生存困难的状态，于是民众在自身努力的同时，有时候也把丰收的希望寄托在神灵身上，希望通过特定的仪式、民俗活动来“取悦”神灵，祈求赐福。事实上，存在于民众心中的诸多神灵并不是真实存在的，而是长期以来民众根据自身生产生活的需要而虚拟创造出来的。求子有观音菩萨，求学有文殊菩萨，求雨有五爷等，民众的这些信仰行为的动机很大一部分甚至可以说完全是出于自身利益的功利性考虑，而民间大量的神灵庙宇正是这种信仰的功利性的体现。

佛教传入晋北，传入五台山东冶镇，之所以能够稳定下来并深深影响到当地民众的生活，一方面由于民众对待任何事物都具有功利性，佛教信众就利用民众这种心理来宣传佛教，使得佛教的影响得以迅速扩大。佛教信众将当地的“五爷”标榜成为文殊菩萨，似乎这样就可以无限扩大其法力，能够切实帮助民众解决很多问题，于是在民间，任何神灵都朝着这个目的被披上了一层佛教的外衣，佛教就这样快速扩展到民间生活的各个角落，加速了其民俗化过程。另一方面，民众的从众心态对佛教传播发展有重要作用。佛教作为外来宗教，在普通民众心中一直隔着一层神秘的面纱，传教者积极宣扬佛教，在大量事实及理论的说教下，普通民众便开始关注，

在充分的接触了解之后，佛教的神秘性消失，越来越多的民众视佛教为一种救世主的形象，受众数量的增多，也加快了佛教的民俗化。

## 结 语

佛教信仰在晋北这片特殊的文化生态区上所表现出来的特点远不止上述内容，本文通过对晋北地区以忻州五台山、大同云冈石窟为中心的佛教圣地周边民众信仰及生活的调查研究，分析了晋北佛教信仰的民俗化、在地化、以及一些仪式化的问题，从民俗学的角度对古村镇佛教信仰进行了梳理。通过民俗事件、民间传说、民俗活动、庙宇建筑等内容的分析，对调查地佛教信仰进行了勾勒，为进一步正确认识佛教信仰，明确佛教信仰与民众生活的关系，进而对如何发挥佛教信仰的积极作用做出有益的探索。佛教作为一种外来宗教，通过各种途径进入当地，佛教徒为了宣扬佛教信仰，看中了民众的现实功利心态，对一些神灵进行传说的附和，对当地民众生活产生了重大影响。民众在对待一种外来宗教的时候也会根据当地的地理环境和人文环境进行有选择地进行筛选和接受，将本土的神灵赋予佛教信仰的色彩，如五爷信仰，其中一些佛教活动的仪式程序繁多复杂，民众认为仿佛只有经过一定的仪式化的行为，才会沟通佛俗两界，这便是佛教信仰在晋北地区民俗化、在地化和仪式化的表现。总而言之，佛教信仰作为一种外来宗教文化正逐步渗透进我国传统的民间社会，其强大的精神寄托祈福禳灾的宗教功能已经受到广大民间信众的热烈欢迎，其宣扬的慈悲为怀、自救自赎的宗教理念势必对信崇者的心灵世界产生影响。事实上佛教在这里也履行着一种乡村社会治理的职能，佛教文化能够影响到民间社会生活的方方面面，无论是民间社会民众的日常生活还是精神世界，无论是民间宗教节日的庙会狂欢还是真实生活中的衣食问题，都有佛教的参与。

当然，民间社会的秩序还是在国家大传统背景之下进行运作的小传统，有些情况下民间信仰活动的开展也会采取慎之又慎的态度，民间信仰会采取一种妥协或是“借名”的方法进行生存。在经过漫长历史时间的发展，我们在倡导科学发展的同时，要承认宗教信仰已经成为一种特殊的意识形态存在于民间社会，在与正统文化的差异上可能还会有冲突与碰撞，但总的趋势是发展与进步。民间信仰的民俗化、在地化始终是以当地民间信仰为前提的，佛教信仰在经过民俗化、在地化改造之后，换了一种面孔，扩大了自身的生存空间与影响力度，从而在中国扎根，同时与当地民间信仰互相适应，进而影响当地民众生活。

## 参考文献

### 地方文献类:

(清)《中国地方志集成山西府县志辑4 乾隆大同府志》

(清)《中国地方志集成山西府县志辑5 道光大同县志》

(清)《中国地方志集成山西府县志辑9 雍正朔平府志》

《大同市南郊区志》,大同市南郊区地方志编纂委员会编,北京,中华书局出版社,2001,1.

### 著作图书文献:

顾颉刚. 顾颉刚民俗学论集. 上海, 上海文艺出版社, 1998.

钟敬文. 民俗学概论. 上海, 上海文艺出版社, 1998.

钟敬文. 建立中国民俗学派. 哈尔滨, 黑龙江教育出版社, 1999.

钟敬文. 钟敬文文集·民俗学卷. 合肥, 安徽教育出版社, 2002.

刘魁立. 刘魁立民俗学论集. 上海, 上海文艺出版社, 1998.

张紫晨. 民间文艺学原理. 石家庄, 花山文艺出版社, 1991.

张紫晨. 中国民俗学史. 长春, 吉林文史出版社, 1993.

董晓萍. 田野民俗志. 北京, 北京师范大学出版社, 2003.

董晓萍. 全球化与民俗保护. 北京, 高等教育出版社, 2007.

董晓萍. 现代民俗学讲演录. 桂林, 广西师范大学出版社, 2007.

萧放. 岁时——传统中国民众的时间生活. 北京, 中华书局, 2002.

江帆. 民俗学田野作业研究. 济南, 山东大学出版社, 1995.

费孝通. 乡土中国 生育制度. 北京, 北京大学出版社, 1998.

郑杭生. 社会学概论新修(第三版). 北京, 中国人民大学出版社, 2003.

甘满堂. 村庙与社区公共生活. 北京, 社会科学文献出版社, 2007.

庄孔韶. 人类学经典导读. 北京, 中国人民大学出版社, 2008.

庄孔韶. 银翅——中国的地方社会与文化变迁(1920-1990). 上海, 三联书店, 1996.

彭兆荣. 人类学仪式的理论与实践. 北京, 民族出版社, 2007.

马西沙、韩秉方. 中国民间宗教史. 上海, 上海人民出版社, 1992.

崔正森. 五台山佛教史. 太原, 山西人民出版社, 2000.

李四龙. 中国佛教与民间社会. 郑州, 大象出版社, 2009.

李向平. 信仰、革命与权力秩序. 上海, 上海人民出版社, 2006.

- 郭于华. 仪式与社会变迁. 北京, 社会科学文献出版社, 2000.
- 孙尚扬. 宗教社会学. 北京, 北京大学出版社, 2001.
- 邢莉. 民间信仰与民俗生活. 北京, 中央民族大学出版社, 2008.
- 马新、贾艳红、李浩. 中国古代民间信仰(远古——隋唐五代). 上海, 上海人民出版社, 2010.
- 高寿仙. 中国宗教礼俗——传统中国人的信仰系统及其实态. 天津, 天津人民出版社, 1992.
- 侯旭东. 北朝村民的生活世界——朝廷、州县与村里. 北京, 商务印书馆, 2005年.
- 侯旭东. 五六世纪北方民众佛教信仰——以造像记为中心的考察. 北京, 中国社会科学出版社, 1998.
- 王青. 魏晋南北朝时期的佛教信仰与神话. 北京, 中国社会科学出版社, 2001年.
- 牟发松. 社会与国家关系视野下的汉唐历史变迁. 上海, 华东师范大学出版社, 2006.
- 路遥. 中国近世民间信仰. 上海, 上海人民出版社, 2010.
- 赵培成、赵红岩. 东冶镇人物志. 北京, 中国文史出版社, 2010.
- 高校硕士论文、期刊:
- 刘淑芬. 五至六世纪华北乡村的佛教信仰. 中央研究院历史语言研究所集刊, 1993.
- 曲雪峰. 五台山佛教信仰的民俗化研究. 山西师范大学硕士学位论文, 2006.
- 尚永琪. 3—6世纪佛教传播背景下的北方社会群体研究. 吉林大学博士学位论文, 2006.
- 辛灵美. 民间信仰与村落生活研究——以井塘村的香社组织为例. 山东大学硕士学位论文, 2005.
- 杨冰. 神灵, 庙宇与村落生活对一个鲁中山村民间信仰的考察. 山东大学硕士学位论文, 2005.
- 李四龙. 民俗佛教的形成与特征. 北京大学学报, 1996, 4.
- 梁丽萍. 社会转型与宗教皈依——以基督教徒为对象的考察. 世界宗教研究, 2006, 2.
- 高丙中. 一座博物馆——庙宇建筑的民族志——论成为政治艺术的双名制. 社会学研究, 2006, 1.
- 孙庆忠. 论佛教与当代民俗生活的相互影响. 辽宁大学学报, 1997, 1.
- 王守恩. 社会史视野中的民间信仰与传统乡村社会. 史学理论研究, 2009, 3.
- 【日】佐佐木卫. 近代华北社会的宗教活动及其活动者. 山东社会科学, 1990, 6.

## 研究成果

王海霞. 燃烧的图腾——以春节大同云冈矿旺火调查为例. 山西大学学报增刊(哲学社会科学版), 2011, 5, 57—58.

## 致 谢

研究生三年的时间流逝的如此之快，昨天还欣喜于考研成功，今天却要踏上分别的旅程。在这三年的学习生活里，我在导师的指导和同窗的陪伴下，一边学习一边成长。此时此刻想说的话太多，唯恐这简单几字表达不出惜别之情。

感谢我的导师段友文教授，我从刚开始接触民俗学到现如今成为一名合格的民俗学专业硕士研究生，离不开段老师的教导。他严谨的治学态度、渊博的专业知识、细致缜密的思维方式、广阔的视野和儒雅的言谈在潜移默化中熏陶着我，成为我时刻学习努力的榜样。段老师在论文选题之初就精心指导，从列田野调查的提纲到分析调查材料，从拟定写作大纲到论文的初稿成型，从论文的一次次修改到今天的截稿，段老师付出了很多的心血，简短的文字无力表达学生对老师最诚挚的感谢。只想说一日为师，终生为父，生命不息，学习不止。

感谢培养我三年的山西大学文学院的所有老师，正是有了他们精彩的讲课和渊博的知识，点点汇聚才成就了今天的我。

感谢同窗三年的好姐妹陈娟娟、秦玮、阎亮珍、陈锦慧、韩雪娇、乔苗苗、刘雅娟、马建国、杨阳。三年中，我们一起学习，一起进步，建立了深厚的感情，并将成为终身挚友。

感谢我的家人，正是由于他们的支持我才完成了这三年的学习生活。有时候需要调查的时候他们也是义不容辞协助我完成调查，没有他们，我的调查没法顺利完成。

感谢我自己选择了民俗学专业，正是这个选择让我拥有了如此多真实、难忘的感受，让我拥有了如此多可亲可敬的老师和同学。让我拥有了可以回味一生的东西。

在所有的感谢过后，便是真的要毕业了，走了的是我的人，留下的是我永远眷恋的心。

## 个人简历及联系方式

### 个人简历

姓名：王海霞

性别：女

出生年月：1986年3月

教育经历：

2009.09—2012.06 山西大学 民俗学(含民间文学) 硕士

2005.09—2009.06 山西师范大学 汉语言文学 学士

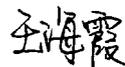
联系方式：

电话：15135181348

电子邮箱：573510607@qq.com

## 承 诺 书

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是在导师指导下独立完成的，学位论文的知识产权属于山西大学。如果今后以其他单位名义发表与在读期间学位论文相关的内容，将承担法律责任。除文中已经注明引用的文献资料外，本学位论文不包括任何其他个人或集体已经发表或撰写过的成果。

学位论文作者（签章）：  
2012年6月6日

## 学位论文使用授权声明

本人完全了解山西大学有关保留、使用学位论文的规定，即：学校有权保留并向国家有关机关或机构送交论文的复印件和电子文档，允许论文被查阅和借阅，可以采用影印、缩印或扫描等手段保存、汇编学位论文。同意山西大学可以用不同方式在不同媒体上发表、传播论文的全部或部分内容。

保密的学位论文在解密后遵守此协议。

作者签名：王海霞

导师签名：段友文

2012年6月6日