

学号: Q200602024
密级:

安徽大学

硕士学位论文

庙会与农村社区文化

——以庙儿湾庙会为例

Temple fair and culture of rural community

——take the temple fair of miao er wan as an example

姓 名	陈松梅
学科专业	社会学
研究方向	社区研究
指导教师	卞 利
完成时间	2009 年 4 月

独创性声明

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

学位论文作者签名：陈松梅 签字日期：2009年6月15日

学位论文版权使用授权书

本学位论文作者完全了解安徽大学有关保留、使用学位论文的规定，有权保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和磁盘，允许论文被查阅和借阅。本人授权安徽大学可以将学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存、汇编学位论文。

(保密的学位论文在解密后适用本授权书)

学位论文作者签名：陈松梅 导师签名：李利
签字日期：2009年6月15日 签字日期：2009年5月28日
学位论文作者毕业去向：

工作单位：

电话：0551-5108370

通讯地址：

邮编：230039

摘要

中国的历史决不是帝王将相的历史，中国博大精深的历史也决非仅仅体现在若干朝代的交迭更替之中，倒是存在于人们日常生活中的细微点滴却处处渗透出社会的变迁与发展。庙会便提供了人们一个窥视的角度。该研究便是为了探究现代社会中农村社区的庙会现状以及庙会与农村社区的生活文化如何相互影响的。

文章分为五个部分，第一部分：前言，阐述与澄清民俗、物质民俗、社会民俗、精神民俗、语言民俗等几个概念，并叙述了该研究的动机与目的。

第二部分：关于庙会的已有研究，对于庙会的涵义做了详尽描述。接着，庙会在中国的历史发展历程做了简要的回顾，并对庙会在历代的潮起潮落以及各自的特点做了分析；然后从不同的角度，对于庙会做了分类，一是从庙会礼制的意义来分，分为正祀、杂祀、淫祀，二是从庙会的构成要素来分，分为：完全性庙会、宗教主导型庙会、娱乐主导型庙会和商贸主导型庙会。

第三部分：庙儿湾庙会，则是详细描绘了阜南县农村社区庙儿湾庙会的情景，并从与农村社区的民间传说、民间警语、民间艺术、民间贸易和民间信仰五个方面对于庙儿湾庙会的做了深入的剖析。

第四部分：庙儿湾庙会在农村社区发挥的功能，则是从正、反两个方面叙述了庙会在农村社区的社会整合方面发挥的正反两方面的功能。

第五部分：关于庙儿湾庙会的几点思考，则是在前面研究的基础上，对于不完备型民间宗教将会何去何从、庙会的全民狂欢性背后的隐患、庙会活动中的挥霍与贫穷以及庙会活动与政府管理之间的关系几个方面作了简要的分析和阐述，并提出了一定的建议和措施。

关键词：庙会、民间、功能

Abstract

Chinese history is not only the king military and political leader's history, the Chinese broad and profound history also merely manifests during certain dynasty overlap changes, it exists in the people daily life and seeps the vicissitude and development of the society. The temple fair has then provided the angle which the people peep. This research is in order to inquire into the countryside community's temple fair situation as well as the temple fair in the modern society and the countryside community's life culture is how to affect,

The article is divided into five parts, the first part: The foreword, elaborates and clarifies the folk custom, the material folk custom, the social folk custom, the energetic folk custom, the language folk custom and so on several concepts, and narrates the motive and the goal of this research.

The second part made the exhaustive description of temple fair's implication. Then, made the brief review of the temple fair in China's historical development course, and analyze its characteristics in all previous dynasties; Then classify it from the different angle. First, from the temple fair rituals of state's significance it divided into: offering sacrifice, offers sacrifice mixed, offers sacrifice obscenely; second, from temple fair's integrant part it divided into: Complete temple fair, religious leading temple fair, entertainment leading temple fair and business leading temple fair.

The third part: miao er wan temple fair, it describes miao er wan temple fair's scene in detail which is in the Funan County countryside community and make the thorough analysis from five aspects: countryside community's folklore, the folk aphorism, the folk art, the nongovernment trade and the folk believe.

The fourth part: the function of miao er wan temple fair. it narrated the temple fair from counter-two aspects: the pro and con two aspect functions which displays in the countryside community's social integration aspect.

The fifth part: several ponders about miao er wan temple fair, it makes the brief

analysis and elaboration about the incomplete folk religion where to go, the hidden dange behind all the people revelry, spending freely and poor as well as the temple fair activity with the government relational, and put forward certain proposal and the measure

Key word: Temple fair, folk, function

目 录

摘 要	I
Abstract.....	II
前 言	1
第二章 关于庙会的已有研究	3
一、庙会释义.....	3
二、庙会发展历程.....	9
三、庙会的种类.....	12
第三章 庙儿湾庙会	16
一、庙儿湾庙会概况.....	16
二、庙儿湾庙会与民间传说.....	23
三、庙儿湾庙会与民间警语	24
四、庙儿湾庙会与民间艺术.....	24
五、庙儿湾庙会与民间贸易	28
六、庙儿湾庙会与民间信仰.....	30
第四章 庙儿湾庙会在农村社区发挥的功能	35
一、正功能.....	35
二、反功能.....	38
第五章 关于庙儿湾庙会的几点思考	40
一、不完备型民间宗教将会何去何从.....	40
二、庙会的全民狂欢性背后的隐患	41
三、庙会活动中的挥霍与贫穷	41
四、庙会活动与政府管理之间的关系.....	42
参考文献	44
致 谢	46
攻读学位期间发表的学术论文目录	47

前言

顾颉刚说过：“我们决不因为古物是值钱的古董而特别宝贵它，也决不因为史料是帝王家的遗物而特别尊敬它，也决不因为风俗物品和歌谣是小玩艺儿而轻蔑它。”^①中国的历史决不是帝王将相的历史，中国博大精深的历史也决非仅仅体现在若干朝代的交迭更替之中，倒是存在于人们日常生活中的细微点滴却处处渗透出社会的变迁与发展。

“我们像关注大城市那样关注每一个小乡村，关注它的内部运作机制和与外部世界的联系方式；我们像关注每一个社会群体那样关注每一个人，关注他在特定人际关系网络中的位置，也关注他的内心世界。”^②庙会便是一种可以通过民俗去透视的一种历史，一种民众历史的窗口。

庙会是一种民俗，古往今来，我国各地、各民族都形成了相对成熟的庙会文化，在其文化生活中发挥着相当重要的作用。在人类文明不断进步，科学信息覆盖到人类各个角落的二十一世纪，作为一种古老文明的庙会仍然活跃在人们的日常生活中。它不仅维系着乡村的民俗文化，还在现代的乡村生活中发挥着相当重要的功能。

关于民俗，我国的学者习惯上将民俗划分为四个种类，即物质民俗、社会民俗、精神民俗和语言民俗。

“物质民俗，指人民在创造和消费物质财富过程中所不断重复的、带有模式性的活动，以及由这种活动所产生的带有类型性的产品形式。它主要包括生产民俗、商贸民俗、饮食民俗、服饰民俗、居住民俗、交通民俗、医药民俗，等等。”^③

“社会民俗，亦称社会组织及制度民俗，指人们在特定条件下所结成的社会关系的惯例，它所关涉的是从个人到家庭、家族、乡里、民族、国家乃至国际社会在结合、交往过程中使用并传承的集体行为方式。它主要包括社会组织民俗（如血缘组织、地缘组织、业缘组织等）、社会制度民俗（如习惯法、人生

^①顾颉刚. 一九二六年始刊辞. 北京大学国学门周刊. 第 15、16 合期.

^②赵世瑜. 狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店, 2002:4.

^③钟敬文. 民俗学概论[M]. 上海文艺出版社, 2005:5.

礼仪等)、岁时节日民俗以及民间娱乐习俗,等等。”^①

“精神民俗,是指在物质文化与制度文化基础上形成的有关意识形态方面的民俗。”“主要包括民间信仰、民间巫术、民间哲学伦理观念以及民间艺术等等。”^②

“语言民俗,指通过口语约定俗成、集体传承的信息交流系统。”它包括两大部分:民俗语言与民间文学。”如民间俗语、谚语、谜语、歇后语、黑话、街头流行语、酒令等等”,以及”民间传说、民间故事、民间歌谣、民间说唱、神话等等。”^③

“民俗是整体而非碎片”^④庙会是一种典型的社会民俗,但是对于民俗的研究是不能割裂来看的,因为庙会作为一种社会民俗的同时,其实也包含了精神民俗和语言民俗在内的。因为庙会文化是一个文化丛,是一个因功能上相互联系而组合成的一组文化特质。庙会文化丛它包括了庙会的各项仪式、庙会传说、庙会建筑、民间信仰等等。故此对于庙会文化的研究绝不能割来看,必须将其放入到整个乡村文化的大背景中来研究,也必须将与庙会相关的各项文化特质结合起来研究。于是本文的作者力图通过对皖北农村庙会文化的综合描述,一方面是为了呈现出皖北农村庙会文化现状以及变迁过程,另一方面也是为了探寻庙会文化在皖北农村所发挥的功能。

作者选择皖北农村作为研究的地域,是因为作者身为皖北人,对于皖北农村不仅有着熟悉的生活经历,还保持着一份情有独钟的热情,当然,更多的是因为在众多关于庙会文化的研究中,尚无对于皖北农村的庙会文化较为系统的研究。

^①钟敬文. 民俗学概论[M]. 上海文艺出版社, 2005: 5.

^②钟敬文. 民俗学概论[M]. 上海文艺出版社, 2005: 5.

^③钟敬文. 民俗学概论[M]. 上海文艺出版社, 2005: 5.

^④刘铁梁. “标志性文化统领式”民俗志的理论与实践[D]. 北京:北京师范大学学报(社会科学版), 2005.

第二章 关于庙会的已有研究

一、庙会释义

(一) 庙与会

《白虎通·宗庙》对于庙的解释是这样的“庙者，貌也。”《释名·释宫室》曰：“庙，貌也，先祖形貌所在也。”由此可见，庙的基本功用在于祭奠祖先。

关于“会”，《说文》是这么解释的：“会，合也。”；《广雅·释诂三》中的解释则是：“会，聚也。”也就是人群会合、会聚之意，即庙会的最为简单的形象或场景就是一批人会聚在一起，祭奠祖先。

(二) 庙会与信仰、宗教、民俗——不完备型民间宗教

民间信仰、民间宗教、民俗宗教

民间信仰是现今用得非常广泛的一个概念，英文常作 folk belief。但我们发现，在一些论文中，民间宗教或民俗宗教的外文术语: popular religion 或 folk religion 对应的恰恰是民间信仰的内容。这往往导致许多汉学家将中国具体情况简单化处理，也使得初涉这一学科的人眼花缭乱、无所适从。那么，以下就是我对这几个概念的梳理。

1、民间信仰

民间信仰的内涵和外延无疑是三个概念中最大的，《辞海》对民间信仰所下的定义是“民间流行的对某种精神观念、某种有形物体信奉敬仰的心理和行为。包括民间普遍的俗信以至一般的迷信。”^①但民间信仰中“民间”的性质，是对照上层文化、主流宗教和某些宗教特权来界定的，而非截然地专属于下层民众（特别是人生礼仪和治疗巫术等），一般来说它属于社会的全体（官员在私生活的领域中也是个“民”），只不过由于社会等级不同，仪式的场域说“规格”也会有所不同罢了。就其所指而言，“民间信仰是根植于老百姓当中的宗教信仰及宗教的行为表现”^②这就说明了民间信仰囊括宗教信仰和行为表现两个方面。

而对于中国的民间信仰是否独立为一种宗教，一般在汉学人类学家中有两

^①夏征农. 辞海[Z]. 上海:上海辞书出版社, 1999:5120.

^②金泽. 民间信仰的聚散现象初探[J]:西北民族研究, 2002, (2):146-157.

种截然的观点:一种不承认这是宗教,因为与人为宗教或创生宗教相比,民间信仰没有完整的经典和统一的神系;另一种认为中国纷繁的民间信仰构成了一种“民间宗教”,当然这是一种不同于西方宗教的形态,如英国的弗里德曼通过对中国东南宗族研究,认为中国人的信仰表层之下存在着系统。这种宗教从意识形态上讲,是一种非官方文化;从文化形态上讲,重在实践、缺少文本,即“行动多于思想”,并以地方方言形式传承;从社会力量上讲,它受社会多数人,尤其是农民的支持,是农业文明的产物。“国家宗教或世界宗教,本质上都是原始宗教的‘改革者’,而民间信仰,却是原始宗教的‘继承者’。”^①从这种意义上讲,民间信仰同样具有自身的特点与价值。它上承原始宗教情结,随着悠悠历史长河,在民众的生活中镌刻下深深的烙印,成为一种“集体无意识”,至今仍然鲜活地呈现在我们面前。

(2) 民间宗教

民间宗教,顾名思义就是产生于民间的宗教形态。王铭铭结合西方汉学家对中国民间社会宗教形态的考察,提出中国民间宗教“指的是流行在中国一般民众尤其是农民中间的(1)神、祖先、鬼的信仰;(2)庙祭、年度祭祀和生命周期仪式;(3)血缘性的家族和地域性庙宇的仪式组织;(4)世界观和宇宙观的象征体系。”^②

就民间信仰与宗教或者民间宗教的关系来看,有些学者认为民间信仰的涵盖面远较民间宗教广,甚至比宗教还要广,“宗教信仰也包括在民间信仰中,因为宗教信仰在民间的影响既巨且深,它的最广大的信奉者还是民间各阶层的人。”^③对这一点,马西沙也有过明确的表述。他在《中国民间宗教史》的序言中,评价民间宗教的性质时说道:“本书研究的宗教,属于下层文化系统的一个方面,但又与上层统治思想关联颇深,丝丝入扣。它既属于底层文化系统中的一环,又是整个民间信仰领域的有机组成。”^④但持反对意见的也有,金泽就认为“民间信仰,无论是中国的,还是世界上其他民族的,从根本上说是一种宗教信仰。”^⑤

^①金泽. 中国民间信仰[M]. 杭州:浙江教育出版社, 1990:1.

^②王铭铭. 社会人类学与中国研究[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店, 1997:156.

^③姜彬. 吴越民间信仰民俗[M]. 上海:上海文艺出版社, 1992:129.

^④马西沙. 中国民间宗教史[M]. 上海:上海人民出版社, 1992:2.

^⑤金泽. 中国民间信仰[M]. 杭州:浙江教育出版社, 1990:7.

从前面的论述,我们可以看到就起源来说,宗教显然要晚于信仰,从信仰由信念引发这点来看,信仰伴随着人类社会的起源与发展的任何时期,但宗教则不一定,即使是从颇具争议的山顶洞人以赤石粉分割生死两界作为宗教的最初表现,宗教的产生也肯定晚于信仰。所以,从某种意义上来说,“民间信仰是宗教的初级阶段,是发展得尚不充分的宗教现象;而宗教则可以说是发展得比较充分,比较成熟的神灵信仰。”^①

(3) 民俗宗教

民俗宗教由日本民俗学者渡边欣雄首先提出,在他眼里“民俗宗教是未被制度化,且不依赖文字传统的宗教,或者民俗宗教就是没有宗教职业者,且不依据教典的宗教。”^②他解释说民俗宗教是“沿着人们的生活脉络而编织的宗教,以既存的生活组织(例如家、亲族、宗族、朋友、地狱社会等)为母体的宗教。……就是说它是根植于生活上的禁忌、神话、传说,以及乡土之中的民俗性的世界观,按照生活的节律即年中行事和人生礼仪的过程,惯例性地举行宗教礼仪的一系列活动。”^③这种解释得到学界一致认可,因为他把汉族民众生活的世俗化宗教特征作为理解中国宗教的本质与出发点,这既同中国民众的实际生活相符,而且是对中国社会民俗宗教的本质性概括,因为民俗宗教恰恰是融于社会生活的宗教。也有人提出“民俗宗教应包括原始宗教和现代宗教中的民间信仰部分。”^④还有学者认为民俗宗教是“以民俗事象为载体,以民众信仰为核心,高度融合于日常生活之中并被全社会成员以多样性方式所认同的宗教性文化体系。”^⑤或者“民俗宗教或民俗宗教信仰,主要是指广泛流行于民间而为众多的普通百姓所信奉的一种内容驳杂而充满生活气息的宗教信仰形态。”^⑥可以说都是承渡边的定义而来的。这个概念体系,侧重从民俗事象角度,即仪式、民俗行为等,来统括汉族社会中的一般宗教现象。

综观各方解释真可谓仁者见仁、智者见智。本人之所以不厌其烦地将各种概念加以说明,既是为了罗列事实,也是为了在尽可能全面了解的基础上,提

^①顾希佳. 汉族民间信仰与儒、释、道的关系[D]. 广西梧州师范高等专科学校学报, 2000, (4): 1-7.

^②[日]渡边欣雄. 汉族的民俗宗教——社会人类学的研究[M]. 天津:天津人民出版社, 1998: 234.

^③[日]渡边欣雄. 汉族的民俗宗教——社会人类学的研究[M]. 天津:天津人民出版社, 1998: 3.

^④陶立播. 民俗学概论[M]. 北京:中央民族学院出版社, 1987: 265.

^⑤任丽新. 汉族社会的民俗宗教当议[M]. 民俗研究. 2003, (3): 25-34.

^⑥梁景之. 清代民间宗教与乡土社会[M]. 北京:社会科学文献出版社, 2004: 327.

出自我的见解。这里我想引入大传统和小传统两个概念，以便对民间宗教与民间信仰进行分析，见下表：

传统类型	人群	信仰类型	宗教类型	宗教形态
大传统	官方	官方信仰	国家（官方） 宗教	完备型
小传统	民间	民间信仰	民间宗教	其一：完备型
				其二：不完备型

显然，分析社会事物和现象，如果不是单一的非此即彼的状态，那么中间状态也是不容忽视的。上表，笔者只是就一般绝对化情况的划分，并没有把两者互相借鉴、采纳、吸引的部分标示。事物的运动是绝对的，社会现象也是如此。作为宗教的各形态，也在不断积聚量变的同时，期望着质变。上表的划分，只能作为静态的观照，即以一种形态在目前阶段的存在状况为对象，而不顾及其过去和未来时态。这样，无数个体的差异态，可以刻画出一个完整的产生、发展、灭亡(转化)轨迹，而从现实指导意义上讲，这样的划分方便对个案的剖析。

在宗教的判断标准问题上，吕大吉先生的“宗教四要素说”无疑具有普遍的参考价值。四要素分别是内在因素：（1）宗教的观念或思想；（2）宗教的感情或体验，以及外在因素：（1）宗教的行为或活动；（2）宗教的组织和制度。^①四要素组成一完整的体系，且内在逻辑结构严谨。其中，宗教的观念或思想是宗教的核心要素，由宗教观念引发教徒的宗教体验，而宗教的行为和活动是为了表达这种宗教的观念和体验产生的，并最终形成宗教的组织和制度。卓新平据此提取出宗教的三层次说，他认为“在整个宗教体系中，宗教的思想观念是其核心所在，处于最深层次，它亦包括宗教的情感和体验。处于中间层次的为宗教的崇拜行为行业信仰活动。而处于最外层次的则乃宗教的组织与制度。”^②在笔者看来，两者就对宗教的判断依据上完全一致，因此如果四要素完全具备，那么就是宗教的完备型；如果有不完备，或并不那么齐备，则称为宗教的不完备型。完备型的代表包括国家(官方)宗教以及一部分民间宗教，前者在中国，

^①吕大吉. 宗教学通论新编(上)[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2002: 79.

^②卓新平. 宗教理解[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 1999: 11.

包括佛教、道教、伊斯兰教、天主教和基督教等五大法定宗教，后者如清朝的一贯道、元明清时期的白莲教等教派，一般学界只把此称为“民间宗教”。而对于不完备型，笔者认为目前遍地开花的村镇寺庙就是其典型。因为和古代的民间宗教不同，许多近时态的民间宗教都没有本教的经典，但我们并不能因为没有书面文字典籍就否认这种宗教形态的现实存在。所以，“在某种意义上民间宗教并不求助于规范性经典、传统或惯例，不能像高等宗教那样比类其渊源或法规（《圣经》、《古兰经》，圣歌，耶稣基督，智者，先知）来判断它。”^①金泽先生就把这一类型的宗教，称为“民间的宗教信仰”，^②但是这样的称谓实在很难从字面理解民间宗教与民间的宗教信仰的差别。鉴于两者只有形态要素上完备程度的不同，却无本质差别，用态或型来表述，显得更为合理。由此，本人认为，目前安徽民间庙会等活动具备民间宗教这样几个要素：a以神灵信仰为核心；b有相对固定的场所以及传承人或信众；c有一定的组织人员来负责围绕信仰神灵所举行的日常以及非常时期的一系列仪式或活动；d有关神灵的传说等，包括书面以及口头流传的。如果以上四点十分完整全面，则应该称为完备型，如果有几方面稍显欠缺，则称为不完备型。

（三）不完备型民间宗教研究视角

1. 民间宗教的研究取向

现存社会人类学和中国学对中国民间宗教的研究主要包括如下几个取向：第一，多数学者越来越反对把中国民间信仰、仪式和象征看成没有体系的“迷信”或“原始巫术”的残余，而主张把这些社会—文化现象界定为一种宗教体系；第二，在此共识的基础上，学者们发展出对民间宗教与中国“大传统”的文化之关系的不同探讨，有的学者采用“自上而下”或“从大传统到民间传统”的研究方法，有的学者采用“自下而上”或“从小传统到大传统”的研究方法；第三，无论采用何种方法，学者们注意到民间宗教的内在体系、社会功能、意识形态形貌等方面值得我们进行深入的考察，同时通过这些考察可以理解中国一般民众的生活和思维方式；第四，在研究中出现了文本传统和经验调查传统新综合的倾向，并主要表现在两个方面，即从区域历史社会空间结构中探讨民间

^①秦家懿，孔汉思. 中国宗教与基督教[M]. 吴华译. 北京：生活·读书·新知三联书店，1990. 56-57

^②金泽. 中国民间信仰[M]. 杭州：浙江教育出版社，1990：29.

宗教和对主观的历史和传统复兴问题的探讨。第五，对民间宗教与现代化的关系探讨，已开始引起学界重视，但此领域方兴未艾，尚待进一步探讨。^①我们说中国民间宗教是复杂社会的宗教，同时它又不具备某些国家(官方)宗教的特点，而且与社会中的文本传统、官方传统以及民间精英存在着相当微妙的关系，因而成为世界上少见的宗教类型。正是由于研究对象的独特性，在对民间宗教的研究中应该“采用社会人类学和区域社会历史和文化的综合法、田野工作与文献研究的综合法。”^②本人对选取的个案庙儿湾，进行了连续的跟踪调查，对其历史以及相关传说采用文献梳理与实地调查法，两厢结合，力求呈现一个有历时、有共时的寺庙文化空间。而对新时期庙儿湾的巨大变化，则尝试历史时代的变迁以及文化综合的角度切入。

2. 村镇寺庙作为视角的独特优势

“寺”，原意是官署。“《汉书》注曰：凡官庭所在皆谓之寺。”^③如鸿护寺，是接待外国宾客之所。也指中央机构，如大理寺。西汉末年，佛教传入中国，寺又指寺院，早期的寺院不少是由官方或达官贵族将宫署或私宅改建而成，所以寺院一般都较肃穆、庄重。自东汉“白马驮经”这一佛事典故后，虽然作为官署的“寺”仍然存在，但不久即逐渐成为中国佛教寺院的专称了。“庙”，本为奉祀祖先的处所，所以又称祖庙、宗庙。后来，人们把对一地有特殊贡献的人物立庙奉祀。“凡神不为庙也，为神立庙者始三代以后。”^④虽然寺、庙有明显的区别，但由于佛教诸神和民间神鬼信仰长期以来互相影响，互相渗透。佛、菩萨、人神等在人们心中的界限并不明确，所以在普通民众中往往寺、庙相混，不加区别。千百年来，作为“以神灵崇拜为中心营建起来的宗教场所”^⑤寺庙既是佛、道等教布道处，又是民间信仰的汇集地，同时它还是民众世俗生活的延展领域。前者，已有无数宗教学家的专著论说，而对后两者的单独以及整合研究无疑是欠缺的。如此“近水楼台先得月”的村镇寺庙正好成为研究后两者的绝佳视角。从某种意义上来说，庙宇，可以折射出一国统治的强弱：而最底层的村镇寺庙却可以最清晰地洞察民生状态。文章研究的这种庙宇以及与之相关

^①王铭铭. 社会人类学与中国研究[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店, 1997:179.

^②王铭铭. 社会人类学与中国研究[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店, 1997:180.

^③许慎. 说文解字注[M]. 杭州:浙江古籍出版社, 1999:121.

^④许慎. 说文解字注[M]. 杭州:浙江古籍出版社, 1999:446.

^⑤赵世瑜. 狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店, 2002:51.

的活动——庙会正式这种不完备型民间宗教的最真实的反映。

二、庙会发展历程

庙会的渊源可以追溯到古代的社祭。社是古代的土地神。中国古代是个农耕为主的社会，土地历来是老百姓赖以生存的根基，离开了土地就等于失去了衣食住的来源失去了繁衍的依赖。土地神作为最值得重视的灶神自然在老百姓的心目中有特别重要的地位，受到顶礼膜拜也就理所当然了。

在周代民间百姓每二十五家为里，里各立社，成为民社或里社。

《礼记·祭法》曰：“王为群姓立社称为大社，王自为立社称为王社；诸侯为百姓立社称为国社，自为立社称侯社大夫以下成群立社，曰置社。”到了汉代只有民社与民众继续保持着密切联系。“社不但是一种信仰单位，还是一种行为单位，是社会的基本组织单位。在后世的庙会文化中，名目繁多的香火社、鼓乐社，其渊源应该在这里。”^①

《后汉书·张纯传》载：“元始五年，诸王公列侯庙会，始为谛祭。”可见汉代庙会一斑。

“庙者，貌也。”《白虎通·宗庙》这样说。《释名·释宫室》曰：“庙，貌也，先祖形貌所在也。”

所以，庙的实质是原始先民心理形象的体现，庙供奉的是偶像。围绕着庙宇所举行的有一定规律的群众性信仰活动便是庙会。宗庙制度是庙会文化的基础内容。

历代史书关于庙会的记载并不少见。《史记·封禅书》上粗略地记载了秦汉间有一次庙祀高潮。

唐代陈元靓《岁时广记》“游蜀江”详细记述了春日庙会的景况：

“蜀中风俗，旧以二月二为踏青节。都人士女络绎游赏，缙幕歌酒，散在四郊。……于是，自万里桥，以锦绣器皿结彩舫十数只，郡僚属官分乘之。妓乐数船，歌吹前导，名曰游江。于是都人士女并于八九里间，纵观如堵，抵宝历寺桥出，宴于寺内。寺前创一蚕市，纵民交易，嬉优乐饮，倍于往岁，薄暮

^①高有鹏. 庙会与中国文化[M]. 北京: 人民出版社, 2008: 7.

方回。”^①

段成式《西阳杂俎·前集》卷九《盗侠》中不但记述了无遮斋商人主持的庙会，还记述了杂技表演：

“韩晋公在浙西时，瓦官寺因商人无遮斋。众中有一年少请弄阁，乃投盖而上……捷若鬼神。复建罍水于结脊下，先溜至檐，空一足，欹身承其溜焉。睹者无不毛戴。”^②

《太平广记》卷四一《黑叟》载：

“唐宝应中，越州观察使皇甫政妻陆氏，有姿容而无子息。州有宝林寺，中有魔母神堂，越中士女求男女者，必报验焉。政……祈一男……妻孕，果生男，政大喜，构堂三间，……政设大斋，富商来集。政又择日，率军吏州民，大陈伎乐……百万之众鼎沸惊闹……”^③

《东京梦华录》序中说：“太平日久，人物繁阜。垂髫之童，但习歌舞；斑白之老，不识干戈，时节相次，各有观赏：灯宵月夕，雪际花时，乞巧登高，教池游苑。举目则青楼画阁，绣户珠帘。雕车竞驻于御路。金翠耀日，罗绮飘香。新声巧笑于柳陌花衢，按管调弦于茶坊酒肆。八荒争凑，万国咸通。集四海之珍奇，皆归市易；会寰区之异味悉在庖厨。花光满路，何限春游；箫鼓喧空，几家夜宴。伎巧则惊人耳目，奢侈则长人精神。”^④

在卷八写道：“天晚，诸司及诸行百姓鲜送甚多，其社火呈于露台之上。所献之物动以万计。自早呈拽百戏，如上竿、跃弄、跳索、相扑、斗鸡、说诨话、杂扮、商谜、合笙、乔筋骨、乔相扑、浪子杂剧、叫果子、学像生（相声）、倬刀装鬼、研鼓、牌棒、道术之类，色色有之，至暮呈拽不尽。”

这段文字，写的是“二十四日神保观神生日”的活动，从中明白地告诉我们，宋代开封的庙会是何等的热闹！庙会中民间艺术不仅种类多，而且高度发展，于商贸、信仰、游乐融为一体，民间文艺成了庙会的组成部分。开封是当时全国的社会、政治、经济、文化的中心，开封的社会生活是全国的典范某种程度讲，开封的庙会是当时全国庙会的一个缩影。这也是可以从宋代的《梦梁

^①高有鹏. 庙会与中国文化[M]. 北京:人民出版社, 2008:44.

^②高有鹏. 庙会与中国文化[M]. 北京:人民出版社, 2008:45.

^③高有鹏. 庙会与中国文化[M]. 北京:人民出版社, 2008:46.

^④高有鹏. 庙会与中国文化[M]. 北京:人民出版社, 2008:49.

录》、《都城纪胜》、《武林旧事》等古籍中进一步得到证实。

《梦粱录》卷十九记载道：

“二月初三日，梓潼帝君诞辰，川蜀仕宦之人，就观建会。三月二十八日，东岳诞辰。四月初六日，城隍诞辰。二月初八日，霍山张真君圣诞。四月初八日，诸社朝五显王庆佛会。九月二十九日，五王诞辰。每遇神圣诞日，诸行市户，俱有社会迎献不一。”^①

元代陶宗仪的《辍耕录》的熊梦祥《析津志》中对于庙会有零星记载。山西省洪洞县霍山水神庙“明应王庙”的一块延佑六年（1319）《重修明应王殿之碑》上记载了一个典型的庙会：

“每岁三月中旬八日，居民以令节为期，适当群卉含英，彝伦攸叙时也。远而城镇，近而村落，贵者以轮蹄，下者以杖履，挈妻子与老羸而至者，可胜既哉！争以酒肴香纸，聊答神惠，而两渠资助乐艺，牲币献礼，相与娱乐数日，极其饕餮，而后雇瞻恋恋，犹忘归也，此则习以为常。”^②

临汾市尧都区魏村牛王庙清代重刊《牛王庙元时碑记》写道：

“今有乡赛二十余村，岁时香火益胜……乐厅雄丽，远近士庶望之俨然……目睹祀事，今罕有之。至于清和诞辰，敬诚设供、演戏，车马骈集……至日致祭于此也。”

明清时庙会十分繁盛。据《癸丑纪闻录》（1962年上海市和苏州市文管会编）记载，咸丰三年（1853）二月至四月间，嘉善县城魏塘镇有下列庙会：

“二月初十，夜间马灯自县衙至中河街，放花炮，由城脚至石马滩、独圩，出亭桥、马八只，扮昭君出塞，上号旗‘庆丰年’，‘官清明乐’。三月初四，西门坛基庙会上做戏，各乡间来船观看。三月十四，城内瓶山前房供有天妃神位，邑尊酬戏，因台小先做四出，再往别处。三月十七邑尊于城隍酬神演戏。三月十八，杨王庙会，十更进庙。三月十九，迎二老爷庙会，三更进庙。四月初一，清晨邑尊行香签，初上城隍庙马牌。四月初四，城隍司出巡，哨船七十余只，看船从城门起至竹头牌皆满，十更余进庙。四月初五、初六，南门的英烈侯出会。四月初十，西门安乐王出会。”

^①高有鹏. 庙会与中国文化[M]. 北京: 人民出版社, 2008: 50.

^②高有鹏. 庙会与中国文化[M]. 北京: 人民出版社, 2008: 55.

从这些有限的典籍中不难得出一个结论，那就是产生于上古年代，兴旺于唐宋年间，发展到明清时期的庙会，不仅是有祭祀神灵的活动，还有娱神的各种活动，而这种娱神活动，事实上是那个特定年代的群众文化活动。

所以，庙会是群众文化活动的场所和载体，群众文化活动是庙会不可缺少的组成部分。娱神最终也是娱己。

三、庙会的种类

庙会是依附于特定宗教场所的宗教活动而发展起来的集宗教祭祀、娱乐游艺和商贸于一体的民俗活动。但是庙会作为一种特定的文化在广袤的华夏大地上具有千姿百态的表现形式。

为了更好地理解庙会的意义，我们不妨对其从不同的角度进行分类。

（一）按照庙会礼制的意义分类

赵世瑜先生在《狂欢与日常》中提到，按照礼制的意义可以分为：

1、正祀

所谓正祀指的是必须崇拜的神灵，“比如社祭的祭祀，是从京城到乡里都存在的，日月、先农、先蚕、高媒等只存在于京城；在各级统治中心城市里，城隍、旗纛、马神、关帝、东岳等等，都属于正祀系统。”^①

2、杂祀

所谓的杂祀是指官方允许崇拜，但官方并不提倡或参与的祭祀。此类神灵的祭拜，往往存在于民间，由于与统治者所崇拜的神灵或其统治意志并不冲突，故此官方是默许的一种祭祀。

3、淫祀

但是，淫祀则是指官方不允许崇拜的祭祀活动。按照《礼记·曲礼》被官方或士绅称为“淫祀”的民间信仰活动即指越份而祭，即超越自己身份地位去祭祀某一种神，并不是对神的本身做什么划分。但后世，至少是从宋以后，“淫祀”包括了对不在政府正式封赐范围内的鬼神的信仰活动。“但正是这些所谓淫祀，构成民间信仰的活动主体。”^②正是这种民间信仰的力量在不断增强，甚至

^①赵世瑜. 狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店, 2002:58.

^②赵世瑜. 狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店, 2002:60.

作为淫祀祭拜的对象也会被纳入到正祀之中。清朝初年在江南作为淫祀加以禁止的刘猛将信仰，在雍正年间被改造后列入正祀，作为灭蝗之神在全国推行。

（二）按照庙会的构成要素分类

根据曹荣、华智亚对于民间庙会的研究：如果考察具体的庙会我们会发现一个有意义的现象，就是尽管庙会的四个主要构成要素是庙宇、宗教、娱乐和商贸，但并不是每个庙会都同等地具备这四个要素。

曹荣、华智亚认为根据以上四个要素在不同庙会中所占比例不同而把庙会大致地分为完全型庙会、宗教主导型庙会、娱乐主导型庙会和商贸主导型庙会。

1、完全型庙会

“完全型庙会是指庙会的四种构成要素都存在，而且所占份额都差不多，这种庙会实际上是一种成熟状态的庙会，大多见于人口集中、文化昌盛、宗教发达的地区。”^①

河南淮阳的太昊陵庙会算的上是一个完全型庙会。太昊陵是太昊伏羲的陵墓，太昊伏羲是神话传说中的—个圣明帝王，也是中国上古的三皇之一。他在人类社会从母系向父系、由野蛮向文明进化时期，以自己的聪明和智慧，立下了丰功伟绩，因而被后人尊称为“人文始祖”。“太昊”是人们对他的赞词，意思是他功德无量，像日月那样永恒地照耀人间。

河南淮阳历史上为陈国之都，位于淮阳城北 1.5 公里处的太昊陵相传即为纪念伏羲而建。据说，该陵庙按伏羲之理而建立，全庙南北长 750 米，占地 875 亩，全陵有三店、两楼、两廊、两坊、一台、一坛、一亭、一祠、一堂、一园、七观、十六门。太昊陵庙会上的宗教活动除了祭祀就是求神。人们相信太昊伏羲非常灵验，所以来庙会的人大都带着祈愿而来：有的祈盼风调雨顺，有的祈盼家人平安财源旺，更多的人则是祈求多子多孙多得福。除了这些宗教活动，庙会期间各种各样的民间娱乐活动更是引人入胜，最有名的是“担经挑”，也称“担花篮”，这是一种比较原始的祭祖娱神的舞蹈形式。早期的太昊陵庙会商业气息较淡，明清以后，物资交流在庙会中所占比重越来越大。太昊陵庙会可谓是比较典型的完全型庙会。

2、宗教主导型庙会

^①曹荣，华智亚. 民间庙会[M]. 中国社会出版社，2006:12.

“宗教主导型庙会一般围绕着庙宇建筑，有一定的宗教活动和祭祀仪式，并引发人群集会但娱乐活动和商贸活动不是很发达。”^①

山东曲阜的“祭孔”庙会就比较有代表性。曲阜孔庙始建于公元前478年，后来不断扩建，至明清两代，面积已达327亩，曲阜孔庙整体布局类似于皇宫，庙内分东、西、中三路，前后共有九进院落。孔庙内有殿、堂、楼、阁、祠等466间，门坊54座，2000多块碑碣。以前，孔庙每年都有很多祭祀活动，在这些祭祀中以农历九月二十八日孔子诞辰祭最为隆重。明清时期，每年这个祭祀参祭人员有执事官、礼生、乐舞生、衍圣公府属官、四氏学堂师生、外地族人、来宾等近两千人。这是曲阜独具特色的宗教主导型庙会。

3、娱乐主导型庙会

“有些庙会发展到一定程度主要着重于娱乐游艺，宗教活动只是个缘由，而大规模的商贸活动也没有发展起来，这种类型的庙会我们称之为‘娱乐主导型庙会’。”^②

有代表性的是天津皇会原称“娘娘会”或“天会圣会”，即天津天后宫庙会。天津的天后宫始建于元代，明清时期多次重修，现在保存有牌楼、山门、天王殿、大殿、后殿、戏台、钟鼓楼等建筑。天后实际上就是南方所称的“妈祖”，妈祖是传说中的海神。每年农历三月二十七是传说中的天后诞辰，届时天后宫举行盛大的庙会，当地群众组织各种民间花会前去表演。传说，清朝康熙帝亲临天津欣赏天后宫花会，并钦赐了会旗，所以，后来天后宫花会就改称为“皇会”。庙会期间天津城乡都会组织各自的民间艺术团体前去参加演出，根据表演内容可以分为中幡会、秧歌会、高跷会、大乐会、坛子会、杠子会、提灯会、花瓶会、銮驾会、五祖会等，分别表演门幡、中幡、秧歌、高跷、挎鼓、重阁、扛箱、抬阁、十不闲、猴爬杆等。天津的皇会便是娱乐主导型庙会的代表。

4、商贸主导型庙会

“很多庙会发展到后来，宗教活动反而被人们遗忘，或者虽然还有，但已不占主导地位，而最初围绕庙宇发展起来的集市交易则成了主角，这类庙会我们称之为‘商贸主导型庙会’。”

^①曹荣，华智亚. 民间庙会[M]. 中国社会出版社，2006:25.

^②曹荣，华智亚. 民间庙会[M]. 中国社会出版社，2006:28.

北京的花儿市就是一个以集市交易为主的庙会。花儿市街在北京崇文门外大街中间路东，以羊市口为界，分东花儿市街和西花儿市街。在西花儿市街中间的路北，曾经有一座火德真君，花儿市庙会的形成与此庙有关。《震垣识略》有载：“火神庙在花儿市，为神木厂悟元观下院，有万历间右通政李琦碑。”另外，花儿市的东边还有一座建于明代的灶君庙，每年八月初一到初三有庙会，《道咸以来朝野杂记》云：“所往者多庖丁”。《震垣识略》晕：“都灶君庙在花儿市，明建，无碑可考，有古板一。本朝康熙间重建……每年八月初一、初二、初三庙市。”东北角的蟠桃宫更有名，每年的三月初三这里是北京城的热闹所在。但以花儿市命名的这个庙会，却基本上与火德真君、灶君庙和蟠桃宫没有多大的关联了。不知从何时起，在崇文门外一带就居住着很多制作假花、妇女头上戴的其他装饰品的手工艺人和手工作坊。出售假花者多在东花儿市摆摊，西花儿市则多售日杂用品，木器家具、大小农具、牲口挽具等。花儿市庙会上，除真假花外，还有卖豆汁等食品和各种看卦象、面相的摊子。总之，花儿市是一个典型的商贸类庙会。

第三章 庙儿湾庙会

一、庙儿湾庙会概况

1、阜南县寺庙概况

阜南县位于安徽省西北部，淮河中游左岸，黄淮平原南端，辖 29 个乡镇，国土面积 1768 平方公里。辖区内有耕地 154 万亩，可开发水面近 17 万亩，人口 155.3 万。

大量的庙宇分布在全县各个位置，在阜南民间认为较为灵验，且庙会较为隆重的有：五皇庙、玉皇庙、东岳庙、三官庙、地藏寺后院、洪林庙以及庙儿湾东岳庙。

五皇庙建筑群遗址位于阜南县城东北 9 公里柳沟集西南隅。柳沟南北走向，沟东有云台寺，沟西并排建立迎水寺、东岳庙、三官庙、地藏寺，形成一组错落有致的寺群。为南朝梁时所建。梁亡，庙废。明中叶在云台寺旧基重建，更名玉皇庙。

玉皇庙占地 3 亩。大殿塑玉皇大帝一尊，侍女 4 人，手执日月龙凤扇分立左右。东西两厢对立两尊铁佛。院内有条甬道，一侧为钟亭、一侧为鼓亭。山门外有 4 株参天古松，大可两人合抱，是明嘉靖年间建庙时，由 4 个山主各植一株。“文化大革命”期间破“四旧”时被砍伐。

东岳庙二进三间，大殿内立有 12 根直径尺许、高丈二的文梓圆柱，基石凿工精细，楹木纵横飞架，饰以花纹。东岳神像居中端坐，四大天王分列两侧。东山墙有清初的一块石碑，院内亦有参天古柏。

三官庙四周砖墙环绕，南有大门楼，为清光绪十七年重修。一对石狮子项系金铃雄踞门侧。两廊为僧舍，正殿高大恢弘，四角飞檐高挑，顶伏青、黄、绿三色琉璃瓦，檐饰飞禽走兽，殿前圆柱 8 根，雕龙盘旋，鳞须毕现。12 扇棂门，玲珑剔透，敷色绚丽。

地藏寺后院，菩萨殿前有丹桂花墀，寺西三百步，屹立三层八角宝塔一座。上立八仙塑像，塔东南面嵌有碑记，联文：“文著高峰德修宝塔，悟化禅林道参

金经。”额题“文公宝塔”。原住持僧体仁葬于塔内，其法号“文悟”。故联嵌“文悟”二字。

玉皇庙与迎水寺群之间的南北沟上架有石桥，桥西有高四丈、粗合围的黄楂古树 1 株，根裸露，虬曲龙卷，古朴苍劲，其上枝叶扶疏，荫覆半亩。寺群后有竹园 3 亩，梓林 10 亩。今仅尚存玉皇庙的石狮子一对、石门枕一对、石鼓、石香炉各 1 个及东岳庙的石龙头 1 个，八仙图的石浮雕一件，石碑 4 块，石鼓一对。

洪林庙位于于集南 1 公里，背岗面湾，占地 18000 平方米，庙宇近百间。有前后两大殿、东西廊房，西院平房为僧舍。大殿及廊房内，泥塑金雕，彩绘四壁，金碧辉煌。外观建筑壮丽，气势恢宏，每年农历三月二十八日庙会。该庙因年久失修，解放前后，逐渐倾圮。现仅存有后殿墙基和清道光二十七年碑刻一块，上书“万类同归”。

据阜南县志记载，阜南有记载的庙宇 30 座，有记载的庙会 11 个，详见下表^①：

庙名	坐落地址	建庙时间	房屋	庙地	备注
于集洪林庙	于集南一华里洪林岗东北	明代	18	13	三月二十八
中岗东岳庙	中村岗东南隅		24		三月二十八
华佗庙	华佗集北头		8		三月二十八
中岗古庙	中村岗街东现区府驻地		30		
中岗火星庙	中村岗南头		5		
三塔祖师庙	三塔集北头				
三塔瓦庙	三塔东五华里		12	26	
丁家庙	倪寨东				
慈云寺	三塔南头			18	
葛庙	三塔东南五华里				
龙王庙	龙王庙集北头		8	80	二月十九
田集东岳庙	田集东头				三月二十八
曹集东岳庙	曹集东南隅	1805 年			
桂庙	曹集东 15 华里	1614 年			
王化祖师庙	王化集北头		8		三月三
王菜园东岳庙	王化集南王菜园东头				
地里城祖师庙	地里城庙西南隅				四月八
五岳庙	柴集区高寨乡五岳村	元代中	28	120	
铁佛寺	王店铁佛寺村	期	15	120	
老庵庙	王店集北头	1860 年	18	68	十月初十
三姑娘庙	新村集北一华里	1785 年	17	38	
铁神庙	柴集铁神庙村	1875 年	13		
刘家庙	刘庙庄东头	1090 年	16	38	
阎家庙	阎庙集东头	清乾隆	17	50	正月十五
双碑东岳庙	双碑集东北头	年间			

^①阜南县志[M]. 合肥:黄山书社, 1997:503.

庙会与农村社区文化——以庙儿湾庙会为例

赵集火龙庙 庙湾东岳庙 朱寨火神庙 常东岳庙 玉皇庙	赵集老街东头 朱寨庙儿湾 朱寨集北头 朱寨东南3华里 柳沟集西南隅	清同治 八年		33	三月二十八 正月十五 十月十五
--	---	-----------	--	----	-----------------------

2、庙儿湾寺庙概况

庙儿湾位于阜阳市阜南县朱寨乡，地处润河湾区，地势低洼，传说是龙王和几位神仙的住地，神灵很大。庙儿湾西临胡寨村，北靠李集，南接陈坡、陈咀，东是半岗村。关于庙儿湾的建庙时间，由于皖北农村对教育不重视，没有形成文字记载的习惯，只靠口头流传，但是由于时间太久远，人们对庙儿湾熟悉到不去询问其由来，所以庙儿湾的由来以是一个无法知道的历史。至于阜南县志上也只记载了庙儿湾举办庙会的时间，其他详细情况则都没有记载。鉴于此，笔者又考查了阜阳县志，里面有这样的记录：“东岳庙，位于李集，有房屋8间。占地40亩，废于民国初期”，^①也没出现寺庙的初建时间。

据当地人口头说法庙儿湾于民国初期被废后，后来人们又建了几间房屋，里面供奉几尊神像。到了文化大革命时由于国家政策是破除封建迷信，所以几间房屋又被拆掉转头用来打井。此后，这里一直就是一个高谷墩，人们还是偷偷摸摸的去烧香许愿。国家实行开放的政策后1985年建起了五间房屋做为大殿，到了2003年由大徐庄的书记胡文彬带动，一些做生意发起来的人捐资建起了现在的整个庙宇。

庙儿湾是由后五殿、前五殿、东廊坊、西廊坊和香灰池五部分组成。后大殿里正中央供奉着东岳大帝黄飞虎，左右两侧分别列着四尊佛像，如来佛，弥勒佛，观世音和地藏王，背（坐）北面南，栩栩如生。大殿前挂一匾额写有“千年古寺东岳大帝”八个烫金大字。南大殿即前五殿里则供奉着四大天王像，东方天王名“提多罗吒”手持琵琶；南方天王名“毗琉璃”，手中持剑；西方天王名“毗留博叉”，手中缠绕一龙；北方天王名“毗沙门”，右手持伞。世俗称为“四大金刚”。

东廊坊与西廊坊则分别供奉着十殿阎罗，第一殿，秦广王蒋，二月初一日诞辰，专司人间夭寿生死，统管幽冥吉凶、善人寿终，接引超升；功过两半者，送交第十殿发放，仍投入世间，男转为女，女转为男。恶多善少者，押赴殿右

^①阜南县志[M]. 合肥:黄山书社, 1997: 410.

高台，名曰孽镜台，令之一望，照见在世之心好坏，随即批解第二殿，发狱受苦。第二殿，楚江王历，三月初一日诞辰，司掌活大地狱，又名剥衣亭寒冰地狱，另设十六小狱，凡在阳间伤人肢体、奸盗杀生者，推入此狱，另发入到十六小狱受苦，满期转解第二殿，加刑发狱。第三殿，宋帝王余，二月初八诞辰，司掌黑绳大地狱，另设十六小狱，凡阳世忤逆尊长，教唆兴讼者，推入此狱，受倒吊、挖眼、刮骨之刑，刑满转解第四殿。第四殿，五官王吕，二月十八日诞辰，司掌合大地狱，又名剥剐血池地狱，另设十六小地狱，凡世人抗粮赖租，交易欺诈者，推入此狱，另再判以小狱受苦，满日送解第五殿察核。第五殿，阎罗天子包，正月初八日诞辰，前本居第一殿，因怜屈死，屡放还阳伸雪，降调此殿。司掌叫唤大地狱，并十六诛心小狱。凡解到此殿者，押赴望乡台，令之闻见世上本家，因罪遭殃各事，随即推入此狱，细查曾犯何恶，再发入诛心十六小狱，钩出其心，掷与蛇食，铡其身首（包公即善于用铡刀），受苦满日，另发别殿。第六殿，六城王毕，三月初八日诞辰，司掌大叫唤大地狱，及枉死城，另设十六小狱。忤逆不孝者，被两小鬼用锯分尸。凡世人怨天尤地，对北溺便涕泣者，发入此狱。查所犯事件，亦要受到铁锥打、火烧舌之刑罚。再发小狱受苦，满日转解第七殿，再查有无别恶。第七殿，泰山王董，三月二十七日诞辰，司掌热恼地狱，又名碓磨肉酱地狱，另设十六小狱。凡阳世取骸合药、离人至戚者，发入此狱。再发小狱。受苦满日，转解第八殿，收狱查治。又，凡盗窃、诬告、敲诈、谋财害命者，均将遭受下油锅之刑罚；第八殿，都市王黄，四月初一日诞辰，司掌大热大恼大地狱，又名恼闷锅地狱，另设十六小狱。凡在世不孝，使父母翁姑愁闷烦恼者，掷入此狱。再交各小狱加刑，受尽痛苦，解交第十殿，改头换面，永为畜类。第九殿，平等王陆，四月初八日诞辰，司掌丰都城铁网阿鼻地狱，另设十六小狱。凡阳世杀人放火、斩绞正法者，解到本殿，用空心铜桩，链其手足相抱，煽火焚烧，烫烂心肝，随发阿鼻地狱受刑。直到 被害者个个投生，方准提出，解交第十殿发生六道（天道、人道、地道、阿修罗道、地狱道、畜生道）。第十殿，转轮王薛，四月十七日诞辰，专司各殿解到鬼魂，分别善恶，核定等级，发四大部州投生。男女寿夭，富贵贫贱，逐名详细开载，每月汇知第一殿注册。凡有作孽极恶之鬼，着令更变卵胎湿化，朝生暮死，罪满之后，再复人生，投胎蛮夷之地。凡发往投生者，先令押交孟

婆神，酹忘台下，灌饮迷汤，使忘前生之事。西廊坊本来是供奉着五殿阎罗，后来庙里的一个和尚捣毁了神像，带着香火钱逃跑了，从此西廊坊就封闭不开了。

庙儿湾最为引人瞩目的并不是他的神像，而是夹在两殿两坊之间的香灰池，院子中间这个直径为 10 米的砖砌大池子，专门用来盛放香灰，靠近院墙的地方有一个小一点的池子用来盛放炮灰，因为庙儿湾据说比较灵验，远近的香客前来进香络绎不绝，甚至阜阳市或者外地的香客也来许愿或还愿，每次过来请香少则几十斤，多则上千斤，故此，每年的初一两个池子里的香灰都会堆积如山。庙儿湾整个庙宇的房子上是琉璃瓦，墙壁上贴着棕红色的瓷砖，砖上画有八仙过海，桃园结义等古代的和现代的传说故事。

2 与庙儿湾寺庙的相关活动

（1）定期的集体性祈祷

定期的集体性祈祷每年主要有两次，一次是春节庙会，一次是三月二十八庙会，这两次庙会活动是有明确日期，明确目的，有组织有计划进行的集体性祈祷活动，也是本文重点叙述的内容在此不必赘述。

（2）不定期的集体性祈祷

所谓不定期的集体性祈祷则是指当村里发生了某种不幸事件后，村民认为是因为得罪了某位神灵，结果降罪给所有村民，于是组织村民集体组织祈祷活动，从某种意义上说是一种赎罪活动。为了表现对于神灵的虔诚，此类活动往往是以惩罚自己为代价，使得神灵开恩，达到饶恕村民的目的。比如，当村子里遭受蝗灾、旱灾或是遭遇某些离奇灵怪之事常常会有不定期的集体性祈祷。祈雨便是非常典型的集体性祈祷活动。当村子遇到旱灾时，往往村民中有“神力”的人发起并组织祈雨，通常是村里的所有男子参加，需掘井一口，跪地、烧香、许愿、祭拜。事毕各自回家，如在七天之内，天空乌云密布、狂风骤起则认为显灵了，则村民立即前往寺庙祭拜神灵，直到天降大雨为止。雨过天晴后，则需组织唱戏三天以酬神。如七天之内祈雨未果，则认为不够虔诚，或是罪孽深重，前次的祈祷还不够，于是又组织一次祈祷，祈祷神灵能够开恩。

（3）个体性祈祷

个体性祈祷则是个人行为，通常是庙儿湾附近村村民自身遇到了不幸事件

等，来寺庙许愿，或愿望得以实现后进寺还愿的行为。此类行为属于个体行为，是一种不完备型民间宗教行为，尽管有祭祀崇拜等行为，但是由于不具备宗教的所有基本要素，只能称之为不完备型民间宗教。

3 庙儿湾庙会概况

“庙会，是历史上遗留下来的集市形式。旧中国，道观，佛寺，民庵，神庙广泛分布城乡，寺庙……，庙会起源于唐代，明、清已很兴盛。庙会的兴衰与太平战乱有密切关系。太平盛世，庙会兴旺，会期久，许愿、还原、祈求、拜谒的香客络绎不绝，小商小贩，店铺货栈八方云集，戏班、杂技、曲艺应邀而至，热闹三五天，遂散会罢市。每遇战乱、灾荒、庙会则衰微萧条。民国初年，在新文化运动推动下，县内大部分庙宇被拆除或改为学堂，但长期遗留下来的旧俗，仍相沿传承下来，按照旧时习俗举办商业经营活动。中华人民共和国成立后，饱经战乱和灾荒的人民群众，欣逢太平盛世，庙会重新兴起。1955年全县庙会有16处。‘文化大革命’期间，庙会被当作四旧（旧思想、就习惯、旧风俗、旧传统）关闭。实行改革、开放、搞活的经济改革以后以湮没多年的庙会以新的面貌重兴，成为城乡物资交流大会。”^①

庙儿湾每年有两次庙会，一是农历三月二十八庙会；另一个是春节庙会。庙儿湾的正式庙会时间是每年的农历三月二十八，在这一天由寺庙管理人员请来阜南县包括阜南县周边的县城的有名的戏班前来唱戏或者跳舞，并且还有各地的小商小贩们前来甩卖商品，此时庙儿湾周围的村庄里的人们都云集在庙儿湾听戏，买东西。

而春节庙会可谓是现在庙儿湾最热闹的节日，大年三十就可以看到寺庙周围的空地上很多放了大小不一的香、成捆的甘蔗、一盘一盘的鞭炮、还有临时支起来的锅灶和用来表示地盘已经被占据的木棍和绳子，寺庙院子里的盛放烟灰大池子也被清理的干干净净，寺庙正门即南大门门外已经布置停当准备收门票。当新年的钟声敲响以后，宁静的乡村开始陆续响起了迎接新年的悠长而又响亮的鞭炮声。此时通往庙儿湾的大路和小路上也开始陆陆续续出现了人影，伴随着汽车，摩托车的轰鸣声以及庙里燃放的鞭炮声，标志着庙儿湾春节庙会的正式开始。此时的寺庙庙里庙外开始聚满了人，庙外是小商小贩，庙里是前

^①阜南县志[M]. 合肥:黄山书社, 1997:225.

来烧香的人。庙儿湾的春节庙会也可以说是烧香会，因为庙会上的主要活动就是烧香祈求保佑。一般夜间来烧香的人都是回香火和生意人求平安烧大香的人，他们为了避开白天时人流高峰专门来早一点到大殿里众神灵面前祷告自己的愿望。最热闹的时候是初一早上的七点钟到十一点钟，人们一觉醒来后喝点醇子茶或糖水，吃过素饺子之后就出发去庙里，这时可以看到寺庙周围的路上来来往往川流不息的人和车辆，寺庙周围的路上和空地上也都挤满了人和车辆，寺庙上空烟雾缭绕，鞭炮声不绝于耳，通往寺庙的一个独木桥上人流拥挤，出来的人和要进庙的人在此桥上努力的挤着。来赶庙会的人除了小孩之外都会到庙烧香。他们进了寺庙之后先放卦鞭炮然后就把香扔进盛放正在燃烧的香的大池子中，随后就跪在池子旁边叩三个头边在心里或嘴里默念着所祈求之事，这一切做完之后就出了寺庙，到外面买点甘蔗在香灰里烧一下带回家，据说这样能驱瘟辟邪。今年的春节庙会尤其兴盛，出现了夜间来的人太多，多香火太旺，以致盛放烟灰的大池子无法容纳导致院子中仅有的一点空地也被堆满香灰，管理人员实在是无奈之下关闭了寺庙大门的现象。前来烧香的人只好在寺庙外靠河边的一棵大树（据说此树已成精）前烧香。这种盛况持续到中午十二点左右，赶会的人都陆续回家吃饭了，热闹一时的庙儿湾回复了平日的安静。

春节庙会是1985年重新建庙后开始兴起的，演化到现在庙儿湾春节庙会在赶会人数和香火上要超出三月二十八庙会。1985年以前的春节，庙儿湾并没有庙会，据老人回忆说，那时的春节只有很少几个老年人去庙里烧香。而1985年重新建庙后春节去庙儿湾的人就越来越多了。1990年以后随着中国的改革开放影响到农村，庙儿湾周围的农村许多农民都开始外出打工。据阜南县志记载：“1995年全县劳务输出23.7万人，其中有组织输出4.7万人。年收入5亿元，约占全县农民纯收入的40%”。到了2000年以后庙儿湾周围的农村只剩下“六一，三八，九九”和少数的中年人，外出打工的人赚来的钱都带回家来消费，于是带动了当地的经济发展。一方面人们生活富裕了，有了钱来消费，另一方面，随着现代社会的不断进步，风险也在加大，人们在外打工，做生意的同时发生意外事故的可能性也在加大，加之其没有社会保险，所以无法承担发生事故后果。因此在精神上人们必须找到一种可以安定自己的东西，于是庙会就适应了这一需求，繁荣起来了。

庙儿湾繁荣的另一个原因是其周围的村庄缺少文化活动，人们的文化生活十分匮乏。庙儿湾周围的农村的农民农忙时整天都没有休息时间，而闲暇时间除了出去打工的人外留在家里的农民往往都做点小生意，比如做香之类。还有的则在家打麻将以消磨时间，因为村里没有文化活动室而且相应的文化活动也是一点没有。唯一可以称作文化娱乐的就是村里有人娶媳妇或者是办丧事时请来的响手班来吹奏乐曲和唱民间自创的反应百姓生活的段子。这些段子有打情骂俏的，也有说婆媳关系的等等。这时周围的农民都会早早的吃完晚饭来听这平时难得听见的段子以给自己以精神享受。到了年关，外出务工的农民开始回来过年，适应了都市生活的人们开始觉得回家之后无事可干很难受，他们唯一盼望的就是春节庙会。逛一次庙会也算是一种娱乐活动。庙会的兴盛与农村的农业基础薄弱，农民的受教育水平不高，医疗卫生水平低下有很大关系。

二、庙儿湾庙会与民间传说

关于庙儿湾寺庙的由来现在已经是无处可考了，但是关于庙儿湾寺庙的传说却很多。笔者在问及寺庙的由来时，寺庙管理者是这样回答的：“庙儿湾早在唐朝末年就有了，是为了纪念黄飞虎而建的，唐朝公主金枝不孝敬公公婆婆，黄飞虎打了金枝，皇帝知道后不但没有惩罚黄飞虎反而升了他的官。后人为了纪念黄飞虎而建了此庙。”这是民间的传说，而实际上黄飞虎并不是唐朝人，乃是封神演义中的人物，后来被姜子牙封为五岳之首东岳大帝。打金枝的故事则是唐朝郭子仪和其儿子郭暧及其公主媳妇的故事，显然此传说为后来人们的误传。而庙儿湾的确切建庙时间是不得而知了。但是庙儿湾的庙里的确供奉的是黄飞虎，而寺庙也恰好叫做东岳庙，由此看来，此庙的由来应该与黄飞虎的传说相关。

还有一则说法则是，以前的庙儿湾是一块临润河的高地，传说有一天河里漂流着两个铁棍，一根铁棍问另一个铁棍：你到哪里去？铁棍说：快到家了。于是这根铁棍到了现在庙儿湾的地方就不在漂流留了下来，另一根铁棍继续向东漂流而去。后来润河发大水却怎么也淹不到这快高地，有人就认为此地乃是福地，有神灵保佑，而且和传说中的那根铁棍相关，于是去这地方烧香许愿，后来愿望得成，就一传十，十传百，名气就大了起来。

庙儿湾的寺庙的建立还有第三个传说：“张家根基李家墙再加韩家的梁”。庙儿湾周围的农村有三家人养马经常到庙儿湾周围吃草，喝庙前河里的水长的膘肥马壮，于是三家就商量建庙，张家先动工，打完根基后就没钱了，李家接着建，建完墙体后钱也没了，于是韩家就拿钱建了房顶，这样整个寺庙才算建成。与前两个离奇的传说相比，这个说法可能更加具有可能性以及参考价值。

三、庙儿湾庙会与民间警语

东廊坊里供着六个阎王的神像，每个神像后面的墙上分别用毛笔写上如下教育人们行善积德的语句：

“今生搬弄是非，转世龇牙豁嘴”

“淫妇偷情野汉多，孽镜照示判分割”

“今生虐待老父母，来世久病长痛苦”

“为人奸今生小偷小摸来世缺吃少喝”

“盗邪淫太放纵死炮烙诛心加酷刑”

“生前欺压良善太气盛，死后爬山负重无止境”

“生前贪赃枉法，死后杖桃油炸”

“高山峻岭飘祥云，仙翁采药救万民”

“华佗美名传千古，妙手回春济世人”

这些劝善警语不仅反应了民众的对社会的某种期许，从社会学角度而言，它是民间一种规范和控制人们行为的手段，一种外在、非制度的软控制。它为社会成员提供合乎社会目标的社会价值观念和社会行为模式，调适人际关系，制约和指导社会成员的社会行为。尽管这种控制人们行为的手段在当今农村社会也许不是最首要、最直接的控制手段，但是在经济、科技、文化等均不发达的农村社区，甚至还有一定迷信成分在内村落中，这种软控制在规范人们行为上，也许会发挥着更大、更长久的作用。

四、庙儿湾庙会与民间艺术

根据阜南县县志记载：

“解放前，民间大型文化娱乐活动，往往是在传统的庙会期间。会期各庙

不同，有二月二，三月三，四月初八，十月十五九月重阳等。其中以三月二十八的于集洪林庙，中岗东岳庙，庙儿湾的东岳庙最为盛大。会期中方圆几十里的群众都来赶会。一般在万人以上，会上有搭台演唱的大戏，有狮子，红灯、花挑子、旱船、高跷、肘哥、抬哥、唢呐、铙钹、刀山、马戏等各种民间玩艺纵情歌舞。加上农村土特产品、日用百货，相互交流；江湖艺人，争相献艺，小摊小贩叫卖招来，人声鼎沸，生气非常。尤其隆重的是烧香会每个会期至少是三两个会，多则十几个会。按先后次序一会一会地从八九点钟开始出会，有时当天出不完，次月接着出会时鞭炮前导，喇叭吹奏，狮子，红灯等玩艺，载歌载舞。

晚间各香会所请的各种游艺班子分别‘扎场子’表演一番歌舞后，就唱地方小戏，称为‘下杂出子’。剧种为阜南独有的嗨子戏，表演者多为民间贫苦艺人。

除庙会外，集镇或大些的农村有时也搭台唱戏，沿淮爱唱嗨子戏，西部方集，会龙与临泉接壤爱唱曲子戏，中北部多唱高梆。民国年间，朱寨还有一班京帮，李集有个‘火星班’。需要时，有地方某些较有影响的人物出面，在四乡捐款‘写戏’（请戏）用四轮大车，门板，檩条等露天搭台，一天为一戏。晚间加演夜戏，另给报酬。一写至少五戏，多则十戏，二十戏。有的还同时写两班，对台演出，各现绝招，互不相干。”^①

庙儿湾的庙会是展示民间艺术的大舞台，每逢庙会，庙外门口通常搭建木制戏台，如遇风雨天气，则用幕布将上方、后方及左右两侧封闭，虽然庙会只有一天，但唱戏会有三天。远近村落的男女老幼均会前来观看，改革前人很多，最高会有上千人，后来，外出务工的人多了，于是参加庙会的人便少了许多，通常也会有几百人。

戏是庙会的重头戏，根据戏曲的组织形式来分，通常有两种类型，一种叫做“传戏”，即由临近村的村民集体捐资邀请唱戏班表演，如捐资不够则由各村大队出资；另外一种叫做“点戏”，即由个人出资给庙会组织者，由其安排戏曲表演，由于通常会根据个人喜好，点取个人喜欢的戏曲，故此叫做“点戏”。

戏的曲目繁多，常见的戏曲有如下几种：

^① 阜南县志[M].合肥:黄山书社,1997:438.

1、“三仙会舞：流行于朱寨一带，是阜南独有的舞蹈形式。表演时 3 个高大巨人，左摇右摆，因其形体高大，常居队首沿街开道。据老人传说：巨人名叫黄孩，是一普通农民，因深受压迫冤屈无处申诉而自缢身死，故也称屈死黄牛。乡亲们为期鸣不平找到乡保（名叫小豁），乡保也无法替屈死黄孩伸冤，便领着去找土地爷鸣冤告状。此舞反映了劳动人民要求铲奸除暴，伸张正义的愿望。巨人采用竹篾扎架，高约 2 米绑在演员身上，外边罩上服装演员双手握竹架操纵表演。因演员藏身于竹架之中，双手不能动，在舞蹈时只是不停地走动。主要是乡保来回穿梭，以示他到处找人为黄孩告状伸冤。”^①

2、“龙灯舞：是阜南人民最爱喜爱的民间舞蹈之一，每逢节日或喜庆活动都少不了龙灯舞。龙灯的制作有繁有简，一般用竹木扎成龙头龙骨，用彩纸裱糊成白布描画鱼鳞，用麻扎成龙尾。龙身节数多少不等，有的于身内放置小灯。表演时，每节龙身由一人持竹棍撑起舞动，龙头龙尾要由技艺高的人舞弄。舞时，有一人手持“宝珠”在龙头前引戏，龙灯蜿蜒起伏，上下翻扑，摇头摆尾，舒卷盘结，气势烜赫，引人入胜。”^②

3、“狮子舞：在全县个乡流行。表演时，由一驯狮武士执绣球引狮入场，大狮子由双人舞，小狮子一人舞。在热烈欢腾的锣鼓声中，狮子抖威，炸毛，摇头，摆尾，扑、滚、翻、跃。演技高者还可以盘叠桌，滚绣球，站大缋，走花桩等高难度技巧。”^③

4、“肘哥舞：约在清乾隆十五年（1750）起，流传于阜南。肘哥由“座子”（支撑着）和“架子”（表演者）组成。“座子”由体格强壮的青年担任，其腰间系一铁架，从肩上向上伸出一支高于头顶的小铁架（上配有滑轮一个），供表演者在上面自由地上下翻滚，内容以传统的折子戏为主，在音乐和锣鼓的配合下，且行且舞。”^④

5、“嗨子戏：流行于阜南沿洪淮一带各区乡。唱腔主调用拖长音的嗨（或嘿）起腔，然后定腔打板上韵，因以得名。由民间歌舞红灯，花挑，旱船等小演唱逐步演变形成的。在民歌小调的基础上，移入简单的故事情节，称“杂出

^①阜南县志[M]. 合肥:黄山书社, 1997: 429.

^②阜南县志[M]. 合肥:黄山书社, 1997: 430.

^③阜南县志[M]. 合肥:黄山书社, 1997: 430.

^④阜南县志[M]. 合肥:黄山书社, 1997: 430.

子”。老八出有《大观灯》、《小观灯》、《打货》、《打长工》、《打小秃》、《劝八行》、《下花园》、《点大麦》。这些剧目因系两人演唱，被称为“两小戏”。情节较复杂一些的由生、旦、丑三人演唱称“三小戏”。由两小，三小再发展到拆子戏，正本戏。约有大小剧目百余出，以此反映劳动人民生活 and 爱情方面的小戏居多，很少历史戏。经常上演的除“老八出”外，有《小姑贤》、《劝小姑》、《小姑恶》、《借当》、《放莺歌》、《站花墙》、《送香茶》、《双担水》、《三击掌》、《秦雪梅吊孝》、《三娘教子》、《讨学钱》等。较大型的剧目有《劈山救母》、《许状元祭塔》、《安安送米》、《王员外休妻》、《张子贤赶考》、《红鬃烈马》、《辕门斩子》、《破洪州》等。早期的服装道具极其简单，只用一张桌子，两条板凳，旦角上身穿黄色或红色、绿色一件褂子，下束一件彩裙，不包头，不戴花，头上扎一彩色绣球，生角一顶毡帽，一条小生巾子，一把折扇；丑角头戴“针缨子”（也叫面花）上穿衩拉衣，下配两个靠腿，嘴上戴八字胡卡。演唱时只用打击乐伴奏，无管弦乐器。有时生角手持折扇，旦角一手拿手帕，一手拿彩折扇。表演动作主要依靠手帕，扇子，载歌载舞，手、眼、身法、步、独具特色，富有民间生活情趣和乡土气息。嗨子戏基本没有专业演员，演唱多为贫苦农民业余爱好。旧社会逢庙会或春节，应人约请三五成群，拼就班子，赴会演出。”^①

6、“淮北梆子：淮北梆子即沙河调，源于秦腔，流行于豫东和安徽淮北一带的沙河两岸，约于清代后期传入今阜南县。时称“高梆”，群众称为“大戏”，是阜南县最为盛行的剧种。新中国成立以来，柔和了商三为中心的豫东梆子和以洛阳为中心的豫西梆子唱腔，基本是豫东调路子。淮北梆子在阜南县的发展，据老人回忆，约分4个阶段，即：玩会班，龙虎班，戏班，科班。玩会班是沙河调的早期，演出形式简单，常打地摊演出，演员十来个人，多属业余，道具不齐，行当不全，只演些唱段。折子戏，小戏。龙虎班时期，行当、服装、道具基本齐全。可以开正本戏上高台，即群众所说的“高梆”，可以拿戏价，应庙会。戏班，班主，演员，行当齐全，有“四生，四旦，四花脸，八个场面两管箱”的说法。一般戏演员可以发展到40几人。演出节目多为大戏，连台本戏。科班多由地方豪绅延师教练，交作“窝班”。行当设备样样齐全，演员有明确分工。计有“五生、五旦、五花脸、虎头外角和老旦，五个箱管，一鼓，二锣，

^①阜南县志[M]. 合肥:黄山书社, 1997: 440.

三上手，一个面活，三个下厨，一个管账和管主，还有三个教师头，一个看小孩的在后头”。一共 37 人，多了不要。服装，道具有王蟒、王靠、对披、龙套、开氅、官衣、斗篷、大帽、褶子、互坎、官装、女靠、胖袄、彩裤、腰包、鸾带、头盔、针缨，髯口、马鞭等。淮北梆子剧目丰富，号称八百余出。多为历史戏，从忠与奸，善与恶，是与非，曲与直的戏剧冲突中，突出反映了人民群众要求抑恶扬善，扶正祛邪，优胜劣汰的美好愿望。”^①

以上这些一方面反映出了文化的变迁另一方面也反映出了庙儿湾庙会在繁荣民间文化，丰富了人们的精神生活方面起到了重大作用。

五、庙儿湾庙会与民间贸易

庙儿湾庙会旺盛的香火，热闹的民间艺术表演也拉动了庙会期间当地的贸易。在庙儿湾庙会上，最为值得一提的是庙儿湾的制香。通常一次庙会结束，庙里直径十米的香池内的香灰将堆积如山。

庙儿湾每年烧的大量香火都是附近村民自己生产的。原材料主要是从南方运过来的榆皮面（榆树皮打成粉末状），再加上从当地木材生产厂买的锯沫（树的粉末）和水。做香人把榆皮面和锯沫按照一比二或者一比一点五的比例参合在一起加入适量的水搅拌合成面团状，放入木制的香机内（此时的香机工作原理类似于农村的压水井），一个人抓住香机的长靶施加压力，这时的面团就从下面的一细小圆口中流出来了。另一个人在下面用高粱杆做成的小拍子接住，然后再把这根长长的香条伸展开来按照一定的长度（一尺，六寸、三寸，一寸等长短不一）截断放到香罗上，端到太阳下面晒干，之后还要把这些晒干的香条封成三斤、五斤，十斤，二十斤、三十斤、四十斤、五十斤，一百斤的香。需要说明的是此时香受到机器的限制产量不高，且工艺繁琐。到了 1998 年市场上出现了一种改进的香机，这种机子和以前的工作原理是一样的，只不过机体能一次性容纳更多香团，节省了装机时间，香条出口的下方多了一个可以滚动的圆柱体滚筒，人在下面转动滚筒可以把湿的香条滚满桶身，然后从中间划开，运用一定的巧劲把排好的香条转移到香罗上。这样就简化了工序，以前的需要手工摆开湿的香条不仅费时，而且对面团的质量要求比较高，不能太硬也不能

^①阜南县志[M]. 合肥:黄山书社, 1997: 441.

太软，硬了压不出来，软了的话容易断。这种改进的香机就避免了这个难题，香的产量也大大提高了。但是还是需要至少两人才能完成，鉴于此最近几年又出现了电动的香机，不需要人推，用电带动，这一改进不仅解放了人力而且因为转动速度快对香的产量又是一个提高。由于 1985 年以后中国实行改革开放，农村的经济也发展起来，很多农村人外出带动了农村经济的发展。于此相联系的是经济的发展促进了香火的兴盛。人们过年烧香越来越大，因此做香也非常赚钱。但是由于香的产量还是受到天气的制约，特别到年底如果雪比较多，湿的香条就无法快速变干，那么香就少，出现供不应求的状况，可想而知香的价格就偏高。这就促使做香人开始想点子，于是出现了没干的香只要初一夜间天冷，香条被冻的很结实可以封成香，这样的冻香还很重，赚的也就更多的现象。还有的就是缺斤少两，说是十斤的香其实也就七斤左右的样子。由于现在买香的人注意到了，做香人就另想出一招：往香里多加一种原料—滑石粉（一种用处仅仅是增加重量的物质），这样来，十斤的香看着很小但是秤起来却有十斤重。买香人也无话可说，只要是实数的没有欺骗老神仙就行了。

每年的庙会活动带动了当地民间贸易繁荣和物资交流。比如三月二十八庙会，它不仅是一次娱神和娱人的民间文化活动，而且是一次全方位的贸易活动。在这个庙会上，方圆几十里的小商小贩都会聚集于此，带来各式各样的商品这些商品都是适应农民的生活需要的。比如每年的三月二十八庙会的当天，服装商们会带来款式多样，价格低廉的衣服，这些都是农村集市上所无法买到的。再则因为三月二十八离收麦的时间也不远了，农民们已经开始准备收麦时的各种工具，这次庙会也紧贴农民的需求展示了各种麦收工具，如镰刀、木掀，扫把、铁锹，铁锹等物品，因为商品多了农民就可以砍价还价，买到了质优价廉的物品，这是平时的集市无法得到的。除此以外还有很多农民生活所需的商品，这就使得赶庙会的人们在享受精神文化的同时也带来了物资上的满足。而每年的春节庙会则没有名目众多的商品展示，而是一次专门的香火贸易。从年前的几个月，香农们便开始夜以继日的生产春节庙会所需的香，这些香大多是平时到集市上销售，还有的是买家事先订好买主送货上门，再则就是在年初一的庙会上销售，香农们根据往年的经验都会留一定数目的香到春节庙会，因为前来烧香的人很多，这样就可以买到很高的价格，每年的春节庙会都会有几万斤的

香在庙儿湾燃烧。

六、庙儿湾庙会与民间信仰

利玛窦说：“全中国各地偶像的数目赫然之多简直无法置信。……但是可以十分肯定，这个民族并没有多少人对偶像崇拜这种做作的、可恶的虚构有什么信仰。他们在上面之所以相信，惟一的根据便是他们外表上崇奉偶像即使无益，至少也不会有害。”^①

村民们的信仰有两大部分组成，一部分是家神，主要是保平安，另一部分就是庙神，庙神保佑村民日常生活中的方方面面。

1、家神

(1) 灶王老爷

根据阜阳县志上关于祭灶的记载：“小年夜俗称‘祭灶’：阜阳县的祭灶有两个时间，一是农历腊月二十三晚上，一是农历腊月二十四晚上。对此，民间有两种说法：一说‘君祭三，民祭四’，一说‘农祭三，商祭四’。君祭三，民祭四是统治者为了划清君民的界限；农祭三，商祭四是说农民饱尝封建统治阶级的压榨，希望提前结束一年之苦。关于灶君的传说也不以一，一说皇帝，炎帝死后变成了灶神，专看人间锅灶，裁定人间是非；一说是灶君张玉皇的儿子，因贪嘴犯了天规被罚到人间看锅灶。还有说灶神是颉项的儿子……民国以前（含民国），许多人被这名字不一是灶神所迷惑。认为灶神会到玉皇天老子那里任意白人是非，便照着对待生活中的贪官那样致祭时用酒灌他，用麦芽糖粘他的嘴，以为灶君吃饱喝醉，就不会‘上天言好事了’。”^②

根据阜南县志上关于祭灶的记载：“祭灶：腊月二十三、二十四为祭灶日，集市生意人二十三，农村二十四日。俗谓老灶爷上天述职 8 天，即‘二十三日去，初一五更回’。这天再困难的人家也要做晚餐，以示为灶爷饯行。习吃面叶，买得起的人家要买‘糖瓜子’，一家老少分食，吃在人嘴里，却说是黏住老灶爷的嘴，免得他上天乱说。饭前家主焚香向主锅后墙行跪拜礼，并致祷词：‘老灶爷，你是当家人，有饭你先吃，有事你先知，今年保佑了四季平安，明年还要’

^①利玛窦. 利玛窦中国札记[M]. 北京: 中华书局, 1983: 113.

^②阜阳县志[M]. 合肥: 黄山书社, 1997: 419.

保佑俺发财发福，大吉大利，你老上天，好话多说，坏话别学。’故俗谚：‘老灶爷上天，有啥说啥’，过去凡是妇女走娘家或临时走亲戚者均须回家过祭灶。”^①

至今该地村民仍然保持了这一传统，通常在农历腊月二十三或二十四中午打扫厨房，在厨房锅灶旁边的墙上贴上灶王爷的神像，然后开始燃放一挂鞭炮，接着给灶王爷烧上一柱香，然后再给灶王爷上贡品，贡品通常是果子、苹果或桔子、麦芽糖之类食品，上完贡品后叩拜三次，表示感谢灶王爷一年来的“照顾”，同时祈祷灶王爷上天言好事。

（2）土地爷

原来村里有土地庙，现在平了盖了房子。村民发丧的时候泼汤时，只要到村西空闲地转一圈，方向朝西就行。土地来自上古的社神，对它的崇拜可溯至三代，意在祈求大地保佑收成。最早大约找一棵较大的数，或树丛，称之为社树或社丛。后来祭社之地逐渐发展为“方坛无屋，有门墙而已”^②为了保佑春耕秋收，便有了春社和秋社两个集中地纪念日，《诗经·小雅·甫田》记载：“以我齐明，与我牺羊。以社为方，我田既臧。农夫之庆，琴瑟击鼓。以御田祖，以祈甘雨。以介我稷黍，以谷我士女。”^③

（3）门神

1940年前后有供门神的，老百姓供养的门神是陈雷；官宦之家供奉的是魏征、穆桂英，供奉的目的是让门神守候在大门口，不让外鬼进来。现在知道了，不供了，老百姓只是在过年的时候贴对联时在大门上贴上尉迟、敬德或哼哈二将。一般不供养二郎神，只有在供养玉皇大帝的时候供养二郎神，因为二郎神是为玉皇大帝把门的。

（4）财神

三十夜里12点开始放爆仗，放完了爆仗有的请财神。就是关云长关公。财神就是关老爷。相传当年乾隆下江南的时候，关羽的阴魂一直跟着乾隆不放，原因是他们桃园三结义的仁兄弟中，刘备、张飞（镇守辽阳）都已经得到分封，只有自己没有名分，要求乾隆对他进行分封。于是，乾隆就封关羽为财神。其实，财神有好几种，比干是文的，文财神。赵公明是武的，武财神。财神爷有像和牌

^①阜南县志[M]. 合肥:黄山书社, 1997:511.

^②范晔. 后汉书·祭祀志[M]. 北京:中华书局, 1965:3200.

^③诗经[M]. 上海:上海古籍出版社, 1987:106.

位，在家里是正位。财神是哪一路，就往哪个方向上三炉香，上在大门外头，烧完了香，然后再拿进来放在财神桌子(财神一般在里屋僻静的地方)上，端上仁菜，三盅子酒，点上了。祈求财神老爷这一年里不走神。请财神以后有的睡觉，有的就不睡了，早早的吃完早饭，准备拜年。六月里也挑好日子敬财神。

(5) 保驾仙

保驾仙是家神主要是保佑全家平安。每年的大年三十晚上老百姓在吃年夜饭之前要给堂屋的保驾仙先摆好贡品，一般是两盘水果(苹果和橘子)、两碟果子、四杯酒、燃香。点香的时候一边跪拜一边嘴里念叨着：“保驾仙你保我们全家平安，大吉大利”等话语。贡品直到初三送完年之后才撤掉，之后被吃掉，老百姓认为这些贡品能够避瘟祛邪。在现实生活中老百姓把蛇作为保驾仙的化身。谁家拆房子如果看见一条蛇的话不会把其打死而是放归河里或是偏僻的地方，以免得罪神灵。

2、庙神

庙儿湾的庙会之所以如此兴盛，吸引方圆数百里的人们前来烧香许愿，还有愿望实现前来送匾额的，原因在于这里的神灵很灵。据说都是东岳大帝黄飞虎保佑的，他是该庙的主神，他可以呼风唤雨，救死扶伤，以前在村里闹旱灾的时候就有拜神祈雨，然后得以灵验的传说，除此之外还从当地百姓口中得来很多关于“神灵显灵”的故事：

朱秀芳，今年41岁，10年前是不到庙湾烧香的，因为受农村的重男轻女观念影响较深感觉没有儿子在村里人前抬不起头做人，所以连生两个女儿后迫于计划生育、教育子女和传统观念的压力，找到算命先生算了一挂，说命里无子，感到心有不甘，于是找到家住胡寨村的姐姐带着她到庙上烧香许愿，祈求东龙王爷赐予她一个男孩，如果实现将烧五十斤的香来还愿。之后的一年里果然怀孕并产下一子，由于儿子长的十分漂亮人说是童子，养不到十八岁，就认邻居做干爸带养，从那以后每年过年都到庙儿湾来烧香。

李芳，家住离庙儿湾二十多里的焦破，嫁到地主家做填房。把地主家的三个小孩抚养长大，三个小孩考大学之前都去庙儿湾许愿，祈求龙王爷保佑小孩能考上大学。后来三个小孩分别考上清华大学、复旦大学和西南政法。老人来庙上还愿回香火并送了一块匾额以作感谢。

胡文斌，现在庙里的管理人员，在采访时他说自己是死过一次的人了。几年前得过活化病（一种浑身化脓水而死的疾病），本村的医生检查不出是什么病，于是就去了阜南县医院就诊，谁知县里的医院也无法看好他的病，并且建议他赶紧转院治疗不然有生命危险，家里人就把其转到了阜阳市医院，然后又到庙上烧香求龙王爷保佑他平安无事。此后他的病得以好转，出院后经常去庙里继续求药，后来发现自己鼻梁的凹处出现了一个月牙一样的印记，此印记是独一无二的，说明他是黄龙上身了。从此就留在了庙里替人看病祛邪，找他看的人竟然还很多。笔者在采访刚结束就见有姐弟俩骑摩托车专程来请他去看，说最近一直不顺，年前炸东西手被油溅到，过年烧香小孩被香火烧到了，年后又感觉头晕，所以来请他去家里看看是不是有邪。

王广喜，1959 年当地出现了旱灾，他带领一伙人要拆庙，把拆下来的砖用来打井抗旱，谁知在说要拆庙的当天夜间就发病，胡言乱语。第二天一大早就到庙里烧香磕头向东龙王爷赔不是才算了事。

还有家里的牲畜生病了也到庙上烧香许愿的：

胡永兴，29 岁，服完兵役回来没有安排到工作，出去打了几年工，回家娶了媳妇并有了一女，因为不舍得把小孩留在家让奶奶带，就没出去打工而在家种地，做香养猪。去年因为猪都得了瘟疫他家的猪当然也不例外，在请了几个兽医治疗而不见好转的情况下去了庙里烧香求东王爷保佑他家的猪平安无事。不几天他家的猪果然好了，于是今年的春节庙会烧了五十斤的香还愿。

于是庙会的兴旺与庙神的“显灵”紧密的结合在一起了。前来参加庙会拜神的也就随之络绎不绝了。来参加庙会，拜神烧香的通常有大致以下几种形式：

烧香作为庙会的最基本最重要的一项活动形式，保留了古老的宗教传统，人们利用这一特定的节日，来庙会上烧香敬神，给神神丢上一点香火钱，就可以图个大吉大利，来年有好运。从敬神人的目的看，主要有以下几种类型：

一是还口愿敬神，这类人先前在神面前曾许下口愿，若自己的愿望得以实现，他们就会再到庙里来酬神，到庙会来烧香上布施，也叫“还愿”，有的还敬牌匾，有的还请剧团唱“还愿戏”。

二是求事敬神，主要是为了实现自己的一个梦想和愿望，在神面前烧香磕头，有的为生儿育女，生意发财，有的为婚姻恋爱、升官晋级、升学晋职等，

求神保佑而上布施。

三是一般的敬神，凡信神的人赶庙会，有事没事，总要烧烧香，上几个随心布施，图个平安吉利。祭祀是传统社会中至关重要的大事，通过这一活动，人们完成了与神的沟通，交流。因此，很多庙会最初被称为“香火会”，庙会上祀神酬神在民众脑海中根深蒂固，这一活动贯穿了庙会发展的全过程。烧香敬神多为善男信女们个人的经常性行为，焚香膜拜，或求医求寿、或求子求福，一旦愿望实现，便再来进香，感谢神灵的保佑。

第四章 庙儿湾庙会在农村社区发挥的功能

一、正功能

1、精神寄托功能。

在生活条件较为困苦的农村社区，无论是实际生存条件，包括衣食等物质生活资料、养老医疗等社会保障机制或是社会资源获取机会（如教育条件、求职机会）等发展空间上，均会有较大的心里落差，尤其是在城乡差距不断拉大的现代社会，通过求神、拜佛，参与庙会等此类民间信仰活动，借以抚慰现实社会落差所带来的心里不平衡感。

因为，在此类活动中，对于现实的不满之情转化为对自己“前世”或是“今世”前期没有做好事或没有“积德”，故此招致现今的生活困苦。然后，坚信通过自己虔诚的朝拜，和做合乎“神灵”所要求的事情，如：勤快、不偷不抢、不淫逸、助人等，通常也就是符合社会规范要求的事情，则可以“转运”。

笔者曾听到这样的神奇传说：该村某女，四十余岁，年轻时嗜赌如命，是村子里出了名的“赌棍”，据说曾把家里的最后一把米都押上赌场了，丈夫在外打工，常年不回家，田里的庄稼无人照料，常常是杂草丛生，有一个儿子，由于缺少照料，体质较差，一次伤风感冒，高烧不退，近乎昏迷，于是该女慌了手脚，村里的大夫说村里治不了，得进县里，可是当天下雨，行路不便，没有办法进城，十分焦急，一位老人说，这都是你这辈子不积德招致神灵的责怪。找什么大夫都不管用，只有请求神灵的宽恕方可。于是该女立即跑到庙上，痛哭流涕，求神拜佛，祈求神灵赎罪，此时突然天空中一道闪电划破长空，该女恰好抬头，借着光看到黄飞虎（主神）相貌狰狞，吓得是口中一个劲的骂自己今生没积德，导致神灵怪罪，乞求不要再折磨她的小孩，决心改过自信。说得也奇怪，次日，天晴了，她儿子的高烧也退了。从此该女戒了赌。借助在县城里亲戚的关系，做起了服装生意，没两年，还了赌债不说，还在县里买了房子，儿子也长得白白胖胖的。此后，该女年年进香。尤其，以前吝啬小气不能容人的性格完全改变了，变成了乐善好施、勤快助人的性格。这个传说固然存在着

夸大不实的成分，但从中也能看出庙神在规范人们思想方面还是发挥了一定的引导功能。

当然，还有一部分人是因为对于自己的生活或遭遇不满，但是对于未来充满希望，因此希望寻找到一个寄托的地方。然而，在农村这个社区中，他（她）的希望只能寄托在“神灵”上。但是作为不完备型的民间信仰，并非是一种真正意义上的信仰，而是一种与神灵的交换活动，是资源的对等交换。他（她）相信自己需要的是财富、好运、平安、风调雨顺，而掌管这些资源的就是庙里的神灵；而庙里的“神灵”也是有需求的，神灵需要的是人们供奉的香火，这个是人们所能给予的资源。其实，这时一种很简单的交换理论。求神进香的“虔诚”男女往往为了求达到自己的目的，会在许愿的时候向神仙许诺，如果自己的愿望能够达到，我就给您烧上一千斤香。根据前面的介绍，庙儿湾的进香是论斤秤的。人们会衡量此事的重要程度，然后以进香的重量来和“神灵”做交换，甚至，有的还会“威胁”，经常有些年轻人来祈祷，说如果不能让我如愿，我就一辈子不进香了。

尽管这是一种不完备型的民间信仰，不能说是真正意义上的信仰，但是在农村社区的生活中起到了调节人们对社会的不满，将对社会的不满转变为对自己的不满，然后通过对自己的“改造”达到“神灵”的要求，最终实现自己的目标。其实，这从某种程度上来说，它调节的不是人与神的关系，而是调节了人与人，人与社会之间的矛盾。仅从这个角度看的话，它是有利于社会的稳定发展的。

2、丰富了民间文化。

对于文化资源相对困乏的农村社区而言，庙会也许是最为热闹的群体性社会文化活动的。在农村社区，是无法聆听明星演唱会的，也无法去少年宫或是博物馆参观文艺作品的，甚至也从未去过大戏院等等在城市已经司空见惯的文化场所。因此，庙会恰好为大家提供了一个文化舞台，一个文化空间，一个展示符合这个群体审美观的文化活动。

庙儿湾的春节庙会与三月二十八庙会是全年两次最为盛大的庙会，届时各类民间艺术登台亮相，这种文化是该地区农村经济文化的反映。这种文化既是以庙会这种宗教活动为载体，又是以艺术活动为载体，具有一定的复杂性。不

是当代社会的主文化，但是发挥的作用却不可低估。庙会上的艺术节目的主题多是劝人为善，或是伦理道德之类，故此对于社会在某种程度上起到的是正功能。

3、加强了社会交往。

参加庙会是一个典型的集体性行为，通常少则几百人，多则上千人参加，而农村社区的社会交际圈是比较有限的。所以这个人群中，大家都可能会沾亲带故，很多人都是相互认识的。庙会正好为大家提供了一个交流的平台，进香拜神这个环节可能耗时很短，但是遇到熟人后的交流与沟通常常会花上大量的时间。据调查，很多人进香的前前后后总共只需要 30 分钟，而在与远亲、故友的攀谈中却要花上 3 个小时。尤其是在时间会花在一边看戏一边聊天或是一边逛庙会的杂货市场一边聊天上。谈的话题很多也很杂，从生活的近况，到今年的收成，从张家长谈到李家短，从哪家老人去世到谁家又生了二宝，还有很多的姻缘也从这里开始的，因为这个交流会带来大量未婚的青年男女的信息。于是，一次庙会往往会产生好几个媒婆。可以说庙会这样一个集体行为，加强了社区中人与人的交往。

4、增加了贸易往来。

庙会期间不仅增加了农村社区的商品交易，也让村与村之间的贸易往来增加了。尤其是邻近村庄的制香业在庙会活动的带动下，也成为村民一笔不菲的经济收入。据村民介绍，每年有两次重大的庙会，分别是春节庙会与三月二十八庙会，这两次庙会香的销售量占到全年销售量的 70%以上，村子里的制香大户，每年香的销售额可达两万元以上，正常的制香户一年也有一万元以上的销售收入。邻近庙儿湾的胡寨村、张棚村是制香的基地。家家户户都会或多或少的制作些香，一是用于自己家庙会时进香，二是用不完的部分可以用于销售给来进香的远道香客。因为庙儿湾的寺庙在整个阜南县，甚至阜阳市某些地区都是小有名气，香火较旺的寺庙，故此，香的销售对象一大部分是来自较远的香客。因为据说庙儿湾的神比较灵验，很多香客来许愿或还愿之前都会先预订一批香，少则几百斤，多则上千斤。

二、反功能

1、滋生诈骗行为与迷信活动。

一件事情总有其两面性，尽管在前面已经分析了在规范群体成员的行为时，庙会活动是有利于让群体成员向着社会所期望的方向发展的益处，但是，这毕竟是建立在封建、愚昧，对于世界与人生没有正确认识的基础上的，一种对于世界的扭曲认识。故此，是一种迷信活动。而正是由于对于庙会缺乏科学的世界观和认识观，导致容易被封建迷信活动所蒙骗。在村子里无论是庙会上或是平时生活中，利用种种子虚乌有的传说或是断章取义后的故事欺来骗农村妇女或是岁数较大的村民。在调查中，据村民反映，经常有打着打着灵丹妙药旗号的人在庙会上兜售所谓服用后即可得子的仙人水。诸如此类的诈骗活动还非常多。

庙会活动，从某种意义上说，作为一种封建迷信活动，对于社会的危害程度是较小的，甚至可以说是微不足道的。但是，常常会造成一些人力、财力的损失。比如：前几年，据说村里旱的厉害，村民集体进庙里进香祈雨，香了不少，三天过去了，并未“灵验”，白白耗费了劳动力，同时贻误了维护庄稼的时机，大部分庄稼都旱死在地里。这种迷信活动影响了社会生产的正常进行。

尽管，这种危害程度不大，但是也发生过危害村民生命健康的事情，比如，该村盛传，小孩生病无需去看大夫，只需要去庙里烧上一炷香，然后将香灰取回，和上清水能治百病。虽然医学上也未发现香灰本身对人的身体会造成严重的健康影响，但是，这往往贻误了治病的良机，对人们的身体健康造成了一定程度的间接影响。

2、社会治安隐患。

作为一种集体性行为，安全问题十分重要，庙会上的安全隐患存在于两个方面。一个方面是来源于人与人之间的摩擦与矛盾，很多村民在日常生活中结了怨仇，在庙会上碰见后，很容易引发冲突，这类事件不仅已有过先例，今年的庙会上也发生了类似的冲突，源于两个村子之间存在隔阂，两个村子里的年轻人在庙会上故意滋生是非，发生了摩擦与斗殴，不仅危害了庙会的治安，还危及村民的生命安全和财产安全，在打斗中不仅有老人无故被推倒，还有很多

卖香的摊子被践踏。据村民介绍，这种情况在庙会上时有发生。另一方面的安全隐患来源与庙会上烟火的燃放。由于，燃放烟火的地点比较自由，而参加庙会的人较多，场面比较拥挤，若有烟火落入人群中将会产生极大的危害。

第五章 关于庙儿湾庙会的几点思考

一、不完备型民间宗教将会何去何从

宗教是一种社会行为，它包括指导思想（宗教信仰），组织（宗教组织，如教会，宗侣），行动（宗教组织内的活动，如祭祀，礼仪），文化（宗教建筑，宗教绘画，宗教音乐）等等方面的内容。一种成功的宗教能够为广大民众所接受，并且对某一时代人类的社会发展形成较大的影响。然而在中国，一直未形成真正意义上的宗教。而广泛存在民间的带有宗教色彩的种种活动，我们称之为不完备型民间宗教活动却一种存在，甚至在某些地区，某些时间段还发挥着相当重要的影响作用，左右着人们的思想。

作为一种不完备型民间宗教，最为缺乏的是统一明确的宗教思想，或者说是明确的宗教信仰，一种以文字形式确定下来，规定人们行为规范的宗教思想。这就导致，这种不完备型民间宗教必然受到地域的限制，受到时间的限制，受到人们对于这种尚不可以称之为信仰的信仰理解的限制。从各地方的庙会可以发现，每个庙会所供奉的神灵是不一样的，对于他所起的作用大家也都众说纷纭，所以，如果不能建立统一的宗教信仰，必将限制民间的宗教的发展。不能统一就没有发展，没有发展就不可能正规。这种不完备型民间信仰，未来将很难突破时空以及人群界限，走向如同西方的宗教道路。当然，从来没有人期望这样的民间宗教可以走向这一道路，但是，这不得不让人感到担忧，在未来，民间宗教是否会走向衰落和灭亡。尽管人们都认为作为封建迷信活动，他的灭亡会随着科学技术的不断进步，人们科学意识不断加强而逐渐迫近，但是当这种“宗教”消失后，很多民间艺术以及民间活动也会随之而被尘封。

另一个缺失的体现在于组织的缺失，民间的这类宗教活动多少民众自发组织的，是没有统一固定的管理者负责组织管理的。通常是村子里的长者、富者以及村子中行政级别较高的人暂时肩负组织职责，而管理则根本谈不到。庙会的组织与管理是阶段性的，当春节庙会和三月二十八庙会结束后，一切将重归宁静，香火也逐渐冷落下来。以后日常的此类宗教活动是偶然的、非群体性的。

这就和西方宗教中的做“礼拜”有了根本性差别。

二、庙会的全民狂欢性背后的隐患

庙会具有一种宗教精神的原始性，这种所谓的原始性指的是庙会狂欢中带有原始宗教的特征。“与文明社会中的人为宗教相比，原始宗教的理性色彩十分淡薄，带有更多的巫术特征，由于系统教义和唯一至上神的缺乏，其信众宗教体验的神圣感和敬畏感远不及前者细密彻底；在仪式中更多采用模拟、巫术控制、狂舞欢歌、禁忌、牺牲、宴饮等形式。”^①庙会这种娱神活动恰好又是我国传统社会中少有的全民性活动之一，也就是说，不同阶级、阶层和等级的人，不同职业、性别、民族、地域的人，都可以不受限制地参加这类活动。中国传统社会是一个等级规范很严格的社会，至少在礼制规定上时如此。正是这万民同乐的场景往往会留下很多的隐患。

据记载：“弘治七年九月二十六日，复举华光神会，自各邑社伙抬阁之外，仍唤睢阳戏儿升上危杆，百般舞跃，常掷身空中，宛若翼生两腋，人已惊异。迎至钞关分司门首，适值吴主事瀛好事，欲观其巧，乃出夫人、诸公子同看，许以重赏，使极其能。人以先知，各占北新桥上，庶便观见。岂料人众，桥不能容，蓦然挤脱桥栏。人遂惊曰：桥崩矣！闻者惊慌，东西奔走，奈何前后路塞，践踏死者三十余人，挤水者亦多。”^②

一种群体性行为一旦失去某种约束，其秩序往往会陷入混乱，而庙会活动中的混乱恰好便是人们熟视若无睹的，该村的庙会现场往往由于拥挤也会出现争端、争吵甚至斗殴现象。尤其是在一种陷于狂欢精神之中的民众而言，其隐患还是很大的。

三、庙会活动中的挥霍与贫穷

大肆铺张、相互攀比往往是庙会的一大特征，庙儿湾的庙会的这个现象引发了笔者的思考，在对进香者的观察中发现，香客不乏从城里（阜阳市、阜南县）开车专门来进香的富商，他们一掷千金，往往会上千斤的进香。一方面是许愿或还愿，另一方面，这些香客通常与村子里有着血缘关系，如今生意亨通，

^①赵世瑜. 狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店, 2002:119.

^②赵世瑜. 狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店, 2002:125.

财源滚滚，回村子里进香，大有衣锦还乡，荣归故里之意。然而通常香客进香通常是在几斤，在庙会这样一个很局限的社会空间中也展示出了不同阶层之间的差别。在其他地区的庙会史料记载中也不乏此类方面的情况，《吴县志》记载“迎神赛会，搭台演剧一节，耗费尤甚，酿祸更深”；《辉县志》记载“每会所费无算，而彼不惜也”；《武鸣县志》记载在广西一贫穷的地方看酬神戏的人“男以衣履相先，女以钗钏相耀，虽贫者有六钏、三钗、金耳环之饰”。挥霍金钱只是一个方面，另一个方面还造成“废时失业，田畴菜麦，蹂躏无遗”。此外，狂吃暴饮的现象也极为普遍，如《归善县志》记载“城中酤钱市酒肴祀神，乡落椎牛醴酒群饮”然而庙会结束以后，一切归于寂静之后，贫穷依旧是贫穷，破败依旧是破败。所以在提倡节约的现代社会中，此类陋习将会在民间社会中造成极大的负面影响，也是庙会应当去思考的一个重要问题。

四、庙会活动与政府管理之间的关系

一直一来，庙儿湾的庙会活动都是民众的自发性行为，从筹资组织庙会到寺庙的日常管理，从朝拜神佛到商贸往来，基本没有政府的管理痕迹。如上文所分析的庙会活动的反功能，缺乏政府管理的宗教行为必然会走入歧途。所以，政府的管理与引导将会决定庙会是否会走向正确的方向，是否会为农村社区的民众发挥积极作用的关键因素。

笔者认为作为政府管理者，对于庙会活动的必要管理，在如下几个方面应该发挥规范和引导的作用：

（1）在庙会活动的组织与管理中应当明确责任主体。由于现在的庙会通常是民间选举出来的作为代表来管理，然后挨家挨户要去出资出力，这类代表往往是村子里的富户、长者，如真无人愿意出头，则有村子里的村长牵头组织。政府应该明确一个管理主体对于每年的庙会以及日常的寺庙管理做出策划、预算、动员、协调等。

（2）庙会的民间艺术。政府可以对于民间活动加以引导，加入新的内容、健康的内容、科学的内容，结合民间艺术的形式，将其搬上庙会的舞台。而目前的文艺节目多是较为陈旧的内容。所以越来越难吸引年轻人的目光，作为一种文化，他的未来是否能够继承与发展很多程度都落到了这批年轻人的身上，

如果他们不能认可这种文化，那么这种文化就会走到尽头。政府管理者应当肩负其引导民众创造新文化、新活动的重任。

（3）庙会的安全管理。尽管庙儿湾的庙会上一直未出现过严重的安全事故，但是，拥挤的人群，混乱的管理，不得不让人思考，这个社会空间的安全系于何处。尤其是这种缺乏政府管理的民间活动，其实作为一种文化主体，它的安全运行也许是这种文化能走向健康持续发展的基本要素。

参考文献

一、 著作类

- [1]王处辉主编. 中国社会思想史[M]. 北京:中国人民大学出版社, 2002.
- [2]袁方主编. 社会研究方法教程[M]. 北京:北京大学出版社, 2004.
- [3]风笑天主编. 社会学研究方法[M]. 北京:中国人民大学出版社, 2001.
- [4]钟敬文. 民俗学概论[M]. 上海文艺出版社, 2005.
- [5]高有鹏. 庙会与中国文化[M]. 北京:人民出版社, 2008:7.
- [6]赵世瑜. 狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店, 2002.
- [7]夏征农. 辞海[Z]. 上海:上海辞书出版社, 1999:5120.
- [8]金泽. 民间信仰的聚散现象初探[J]:西北民族研究, 2002.
- [9]金泽. 中国民间信仰[M]. 杭州:浙江教育出版社, 1990.
- [10]王铭铭. 社会人类学与中国研究[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店, 1997.
- [11]姜彬. 吴越民间信仰民俗[M]. 上海:上海文艺出版社, 1992.
- [12]马西沙. 中国民间宗教史[M]. 上海:上海人民出版社, 1992.
- [13][日]渡边欣雄. 汉族的民俗宗教——社会人类学的研究[M]. 天津:天津人民出版社, 1998.
- [14]陶立播. 民俗学概论[M]. 北京:中央民族学院出版社.
- [15]梁景之. 清代民间宗教与乡土社会[M]. 北京:社会科学文献出版社, 2004.
- [16]吕大吉. 宗教学通论新编(上)[M]. 北京:中国社会科学出版社, 2002.
- [17]卓新平. 宗教理解[M]. 北京:社会科学文献出版社, 1999.
- [18]秦家懿, 孔汉思. 中国宗教与基督教[M]. 吴华译. 北京:生活·读书·新知三联书店, 1990.
- [19]许慎. 说文解字注[M]. 杭州:浙江古籍出版社, 1999.
- [20]曹荣, 华智亚. 民间庙会[M]. 中国社会出版社, 2006.

- [21]阜南县志[M].合肥:黄山书社,1997.
- [22]阜阳县志[M].合肥:黄山书社,1994.
- [23]利玛窦.利玛窦中国札记[M].北京:中华书局.
- [24]范晔.后汉书·祭祀志[M].北京:中华书局,1965.
- [25]诗经[M].上海:上海古籍出版社,1987.
- [26]苑利.中国民俗学教程[M].北京:光明日报出版社,2003.

二、 论文类

- [1]顾颉刚.一九二六年始刊辞.北京大学国学门周刊.第15、16合期.
- [2]刘铁梁.“标志性文化统领式”民俗志的理论与实践[D].北京:北京师范大学学报(社会科学版),2005.
- [3]任丽新.汉族社会的民俗宗教当议[D]民俗研究.
- [4]顾希佳.汉族民间信仰与儒、释、道的关系[D]广西梧州师范高等专科学校学报,2000.
- [5]郭建勋.变迁中的信仰民俗——以四川泸定岚安信仰民俗为例[D]四川:四川大学,2006.
- [6]黄敏辉.从村镇寺庙看浙江民间信仰的现状——以武义白姆白水灵宫为个案[D]浙江:浙江师范大学,2006.
- [7]王峥.陕北庙会与二十世纪上半期陕北社会变迁[D]陕西:延安大学,2008.
- [8]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[D]山东:山东大学,2007.

致 谢

本文的最终完成，得益于众多师友的帮助。论文从选题到拟定提纲、从材料的搜集与整理到具体写作，无一不经过导师卞利教授的精心指导与殷勤帮助，字里行间中渗透了卞老师的无数心血与汗水。值此完稿之际，真挚地感谢恩师卞利老师！感谢他对我慈父般的关怀和严师般的教诲！卞老师严谨的治学态度、兢兢业业的工作作风、顽强拼搏的进取精神、谦虚谨慎的为人处世方式无一不深深地感染了我，对我言传身教，不仅教会了我如何做文，更教会了我如何做人，使我终身受益，并鼓舞我时时奋进！师恩似海，永志不忘！

由衷感谢王邦虎教授、李远行教授、朱士群教授、钟金洪副教授、范和生教授、马芒研究员、马振伦老师、田飞老师三年来对我的教诲，他们在课堂上的精彩讲授加深了我对社会学的理解，拓展了我的社会学视野，并推动着我继续朝着社会学的最新方向不断深入学习。

最后，衷心感谢诸位专家百忙之中指导评审我的论文！

陈松梅

2009-4-19

攻读学位期间发表的学术论文目录

[1]陈松梅. 互动教学在企业培训中的意义、特点及其操作流程[J]. 安徽农学通报, 2009

[2]柏洋、陈松梅. “角色-动态”压力管理理论[J]. 安徽农学通报, 2008