

分类号:

单位代码: 10418

赣南师范学院

硕士学位论文

论文题目 近代以来湘南庙会的祭祀空间、社会空间与经济空间

作者姓名 曹大明

指导教师 谢庐明

学科(专业) 专门史（民俗文化与旅游）

所在学院 历史文化与旅游学院

提交日期 2006 年 10 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。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，也不包含为获得赣南师范学院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: 签字日期: 年 月 日

学位论文版权使用授权书

本学位论文作者完全了解赣南师范学院有关保留、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。本人授权赣南师范学院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: 导师签名:

签字日期: 年 月 日 签字日期: 年 月 日

摘要

湘南庙会近年来比较兴盛，究其原因是多方面的，有历史的原因，也有现实的因素。本文采用地方文献和田野调查相结合的方法，以湘南的汉三候祠和药王春分庙会为个案，以祭祀空间、社会空间与经济空间为主线，重点讨论三大空间的历史变迁以及在湘南社会生活中的地位与作用。笔者认为，做为湘南一项民俗活动，庙会可以在区域内部造成一定强度的向心力和凝聚力，加强区域认同；作为一种公共空间，庙会是民间各种社会力量、各种冲突博弈的平台；作为农村墟市的另外一种形式，庙会是湘南农村市场体系的重要组成部分和必要补充，是社会、文化——象征场域与经济空间的统一体。

全文共分六章。

第一章绪论，交代本文的学术选题意义以及庙会研究的历史与现状，本文的研究方法、研究范围、运用资料的体系、相关的概念以及本文的创新之处。

第二章主要介绍湘南的自然地理环境、历史沿革与社会文化。

第三章主要考察湘南庙会的祭祀空间，对湘南庙会的发展演变过程进行了阐释、对以汉三候祠为代表的湘南庙会活动与仪式进行了全面描述，对汉三候祠祭祀圈的形成及其结构特征进行了深入研究。

第四章主要探讨湘南庙会的社会空间。笔者首先阐述湘南庙会的特点：庙会信众与性别、文化程度、年龄密切相关，且以中老年人为主；庙会具有较强的地域性。然后考察湘南农村社会的分层及庙会中各层次人群的心态。最后重点论述湘南庙会的文化娱乐空间、公共空间及日常管理制度。

第五章主要考察湘南庙会的经济空间。在这一章中，笔者收集整理了湘南庙会市场的商业习俗，归纳了湘南庙会市场的类型，论述了湘南庙会市场与农村社会之间的关系，探讨了湘南庙会文化资源的旅游开发与利用的问题。笔者认为，以安仁药王春分庙会为代表，湘南地方性庙市既是农村市场体系的重要组成部分和必要补充，也是人们不可缺少的生活空间；由于历史地理环境等因素的不同，湘南庙会形成了商业、信仰、行业三大类型的庙市和不同的商业习俗，并呈现出湘南特色。

最后一部分为结语，是全文的一个简单归纳。

关键词：湘南；庙会；庙市；祭祀圈；社会空间；

ABSTRACT

The reason why the temple fair in the south of Hunan was quite prosperous in recent years is various, not only has historical reason, but also the reality factor. Through studying the materials of local history and field work, the author takes the HANSANHOU temple of Southern Hunan and the God of Medicine temple fair in vernal equinox as a case, takes the sacrificial offering space, the social space and the economical space as a clue, discusses the historical vicissitude of three big spatial as well as the status and the function in the social life of Southern Hunan. As an item of belief activity, the temple fair can create a kind of centripetal force and cohesive force in the region interior, strengthen the region approval; As a kind of public space, the temple fair is a platform where kinds of society strength and conflict of the folk plays chess; As a kind of form of the countryside market, the temple fair is the rural market system important constituent and the essential supplement, is social, the cultural -symbol field territory and the economical spatial entity.

This paper consists of six chapters.

Chapter one is introduction. It's about the meaning of the selected title of the academic study, history and current situation of the temple fair, research methods, research range, material system used in the paper, the correlation concept as well as the paper and the innovation.

Chapter two introduces physical geography environment of Southern Hunan, the historical evolution and the social culture.

Chapter three inspects the temple fair sacrificial offering space of Southern Hunan. The paper explains the development successional process of the temple fair of Southern Hunan, describes the activity and the ceremony of the temple of Southern Hunan by the example of HAN SAN HOU temple, and researches the formation and the structure characteristic of HAN SAN HOU temple religious sphere.

Chapter four discusses mainly the social space of the temple of Southern Hunan. Firstly the paper elaborates the temple fair characteristic of Southern Hunan: the temple fair participants are connected closely with their sex, the cultural level, their years, and the main is middle and old people; the temple fair has the characteristic of stronger region. Then the paper inspects the social lamination and the views of various laminations in the temple fair of Southern Hunan in the countryside. Finally the paper elaborates with emphasis on the cultural entertainment space, public spatial and the daily control system of the temple fair.

Chapter five mainly inspects the temple fair economical space of Southern Hunan. In this chapter, the author has collected and reorganized the temple fair market's customs of Southern Hunan, induced the temple fair market type of Southern Hunan, elaborated the relations between the market of the temple fair and the countryside society in the south of Hunan, discussed the traveling development and use's question of the temple fair culture resources of Southern

Huan. The author believes that regarding the market of the God of Medicine temple fair as an example, the local markets of temple fair of Southern Hunan is not only an important constituent and an essential supplement to the rural market system, but also people essential life space; different from the factors of the historical geography and historical environment, the temple fair of Southern Hunan has formed commercial market, the belief's market, the profession's market of temple fair and different commercial customs, and presented the characteristic of Southern Hunan.

The last chapter is conclusion, and a simple induction to the paper.

Key words: Southern Hunan; market of temple fair; temple fair; religious sphere;
social space

目 录

第一章 绪论	1
1.1 学术背景、个案的选择及选题意义	1
1.1.1 问题的提出及学术史回顾	1
1.1.2 个案选择及选题意义	5
1.2 主要研究方法、相关概念的界定与创新	6
1.2.1 主要研究方法	6
1.2.2 相关概念的界定与创新	7
第二章 湘南的自然地理环境、历史沿革与社会文化	9
2.1 郴州的自然地理环境、历史沿革与社会文化	9
2.2 “银都”永兴、“药都”安仁的地理环境与历史沿革	11
第三章 湘南庙会的祭祀空间	13
3.1 湘南庙会的发展演变	13
3.2 湘南庙会的活动与仪式	18
3.3 汉三侯祠祭祀圈的形成与结构特征	23
第四章 湘南庙会的社会空间	30
4.1 湘南庙会的发展特点	30
4.1.1 庙会信众与性别、文化程度、年龄密切相关	30
4.1.2 庙会具有较强的地域性	31
4.2 湘南农村的分层及庙会中各层次人群的心态	32
4.3 湘南庙会的文化娱乐空间	34
4.4 湘南庙会的公共空间	36
4.5 湘南庙会的日常管理制度	40
第五章 湘南庙会的经济空间	46
5.1 湘南的庙会市场	46
5.1.1 湘南庙市的商业习俗	46
5.1.2 湘南庙市的类型	53
5.2 湘南的庙会市场与农村社会	55
5.2.1 湘南庙会市场在农村社会的作用	55
5.2.2 湘南的宗族与庙市	58
5.2.3 湘南庙会市场呈现出的特征	60

5.3 湘南庙会文化资源的旅游开发与利用·····	61
5.3.1 湘南庙会文化资源的旅游开发现状及存在的问题·····	61
5.3.2 湘南庙会文化资源开发的内容·····	62
5.3.3 湘南庙会文化资源的旅游开发对策·····	64
第六章 结语	67
附录 ·····	69
参考文献	71
后记 ·····	76
表目	
表 3-1 明清时期永兴县自然灾害年表·····	17
表 3-2 明清时期永兴县兵灾年表·····	18
表 4-1 汉三侯祠会首构成分析表·····	30
表 4-2 永兴县主要庙会日期分布表·····	35
表 5-1 安仁县药王春分庙会市商人来源及人数一览表·····	47
表 5-2 2006 年安仁春分药王节项目签约统计表	56
表 5-3 湘南庙会文化资源的开发现状分析表·····	61
图目	
图 2-1 湘南地图·····	10
图 2-2 湘南地区语言分布图·····	10
图 3-1 汉三侯祠·····	14
图 3-2 汉三侯祠祭祀神灵的牌位·····	19
图 3-3 湘南道教三位祖师爷的牌位·····	20
图 3-4 汉三侯祠庙会中的聚餐·····	21
图 3-5 汉三侯祠庙会中的神符·····	23
图 4-1 汉三侯祠庙会中送匾的信众·····	34
图 4-2 汉三侯祠及李王庙庙会中看戏的信众·····	36
图 4-3 李王庙研究庙会筹备工作的通知·····	45
图 5-1 行业型的安仁药王春分庙会市与信仰型的李王庙庙会	54
图 5-2 汉三侯祠招待所	66

第一章 绪论

庙会主要是依托宗教祭祀庆典节日等时间，在佛、道等场所或附近，集游艺、商贸、宗教信仰于一体，有着广泛的群众基础，有着较长的持续时间的大型综合性民间活动，但庙会的实质却在信仰。（高有鹏，1999）庙会的产生有很多渊源，作为一种宗教信仰活动，它有着人类信仰发展所经历的自然崇拜、图腾崇拜、神灵崇拜、偶像崇拜四个阶段。（薛晓蓉，2003）在偶像崇拜以前的几个信仰阶段，人们所崇拜祭祀的神灵比较模糊，因此祭祀可能是随时随地，但到偶像崇拜这一阶段后，人们的信仰已经集中到人自身的角度了，即与自己有血缘关系的祖先，并把他们物质化、形象化，如同人的世界一般模样。偶像崇拜虽然非中国独有，但与世界大多数国家相比，中华民族的崇拜更为典型，由此产生了中国特有的民俗庙会。当然，最初产生的庙会和我们今天接触到的庙会是大不一样的。神灵信仰先于庙会，而庙会是神灵信仰发展到一定阶段的产物。有关庙会的产生问题，笔者比较赞同高有鹏在《中国庙会文化》中所表述的观点，庙不是我们观念中的建筑物，而是它供奉的神灵，神灵才是人们信仰的寄托所在，才是庙的实质。《白虎通·宗庙》中说：“庙者貌也。”《释名·释宫室》中也说：“庙，貌也先祖形貌所在”。庙的偶像意义是原始人民心理形象的具体体现。《白虎通》和《释名》虽然是汉代的典籍，但从原始思维形式的角度出发，这种解释是有其合理的依据。有关庙会、庙市等概念及其关系，朱小田在《“庙会”界说》、《庙市特征小议》、高有鹏在《中国庙会文化》、詹郇鑫在《神灵与祭祀》等做了一定的阐述，下面就相关的问题做简单的回顾。

1.1 学术背景、个案的选择及选题意义

1.1.1 问题的提出及学术史回顾

庙会是一种以某个庙宇为依托，在规定的日期里公开举行的群体性活动；这种活动总是以祭祀神灵为中心，并伴有商业贸易、文艺表演、休闲娱乐等多种形式。社会生活的研究，其特点是多角度、多层面，但中国传统史书中最缺乏的正是社会生活的这一部分内容。以二十四史为例，有些是偏重于国家政治的活动，有些是局限于具体人物的事迹，惟独对社会生活所用的笔墨较少。可以看到，今天着眼于历史上社会生活的研究是多么重要。

随着改革开放的深入，宗教信仰自由的政策也得到了全面贯彻。庙会所依托的客体得以恢复，举办庙会又有了客观的可能性。特别是近几年，党中央提倡弘扬优秀传统文化，想方设法丰富人民群众的文化娱乐生活。发展经济也要注重挖掘旅游资源。于是，许多地方已经或正在恢复庙会。只要认真加以引导和组织，庙会这一具有悠久历史的民间传统文化形式，不仅可以丰富人民生活，且可以给

当地带来巨大的经济效益。可以预言，庙会肯定能以崭新的内容和形式，重新出现在中国人的生活之中。

对于庙会的考察和研究，唐宋甚至魏晋南北朝时期就有人涉足，但主要是考察、记录。如北魏人杨衒之《洛阳伽蓝记》、北宋人孟元老《东京梦华录》，都有古代庙会的零星记录。

二十世纪以来，全汉昇、高占祥、高有鹏、刘晓春等人从宏观上对全国的庙会做了一定的研究。全汉昇的《中国庙市之史的考察》重点考察了中国庙市的发展演变的历史：文章从庙市的商品、赶庙市的人的动机、庙市的种类等方面考察了从宋代至民国时期各个时期的庙市。高有鹏的《中国庙会文化》上篇从庙会的起源、庙会的嬗变、庙会的基本特征和基本功能、庙会文化的基本类型、古代神庙与庙会的基本结构等方面进行论述，下篇则介绍了各地比较有影响的庙会，而他的《沉重的祭典》一书则是对《中国庙会文化》的补充。高占祥的《论庙会文化》明确提出了“庙会文化”的概念。段玉明的《中国寺庙文化》、《中国寺庙文化论》既提出了“寺庙文化”是以寺庙作为时空限定的特殊的文化现象的概念，也对中国民间信仰的本质、中国寺庙经济的运作机制等做了深入的探讨。王兆祥、刘文智的《中国古代的庙会》则把庙会的商业贸易单列出来，并进行阐述。刘晓春的《非狂欢的庙会》则探讨了在国家话语下庙会的非狂欢性。李永菊的《庙会的文化功能》从庙会功能的复杂性、相对性、庙会功能的比较、替代、演变等方面详细地分析了庙会这一文化现象。徐建国的《从庙会演出谈宗教祭祀活动对戏曲的影响》则从庙会演出的角度研究了宗教祭祀活动对戏曲的影响。岳永逸在《乡村庙会传说与村落生活》中提出了乡村庙会传说的概念，并将依水建庙传说、庙会组织权属传说、与大历史书写相关的乡村庙会传说等亚类置于生发的生活空间——村落中进行考察，分析了与乡村庙会传说相关联的庙会、村落生活和民众心理之间的关系，指出有着灵迹贯串的乡村庙会传说隐喻了民众对其生活空间的想象与建构和对其生活空间所有资源分配的机制，是民众对其村落历史的群体记忆的结果。（岳永逸，2003）

与全国性的庙会研究相比，对某一地区的庙会、某一个庙会的研究则进入了深描阶段，而且从全新的角度对庙会文化进行了审视。

早期的华北的庙会研究以顾颉刚先生为代表。1925 年顾颉刚等学者的妙峰山调查，被认为是中国民俗学者进行田野作业的开山之举。对于当时的调查和研究成果，顾颉刚认为“我们这件工作总算抢到了一些进香的事实，保存了这二百数十年来的盛烈的余影！”（顾颉刚，1988）1925 年调查结束后，他撰写了长文《妙峰山的香会》，文中利用当年的调查资料，并结合历史文献，对妙峰山香会的组织来源、组织形式、香会类型、香会的具体活动等进行了全面研究。在同一

时期调查的成果中，还有容庚的《碧霞元君庙考》、庄严的《妙峰山进香日记》、孙伏园的《朝山琐记》^①等值得关注。但这一时期主要以材料收集为主，缺乏理论的指导。80 年代以后，随着庙会文化研究的复兴，华北庙会研究的理论有了一定的建树。赵世瑜在《明清时期华北庙会研究》一文中指出“庙会是中国古代民间社会生活的一项重要内容，与传统社会中人民的经济文化生活密不可分”

（赵世瑜，2002），并对华北庙会的迷信崇拜功能、文化娱乐功能、商品贸易功能进行了探讨，并将西方地理学中的中心地学说应用于庙会研究中。在《明清时期江南庙会与华北庙会的几点比较》这篇文章中，他通过两者的比较认为“明清时期华北庙会的经济功能要强于江南地区，而江南庙会的娱乐功能及与地方宗族的关系则要强于华北庙会”。（赵世瑜，2002）他的另一篇文章《中国传统庙会中的狂欢精神》则通过对传统庙会及娱神活动中狂欢精神的考察，对“中国人把非理性的情感因素压缩到最低限度”（赵世瑜，2002）之说提出了质疑。习五一的《近代北京庙会文化演变的轨迹》从历史学和民俗学的角度切入，认为近代北京庙会文化的发展与变异反映了北京民众宗教文化与社会风俗演变的轨迹，指出近代京城的庙会总体上呈衰落的趋势和庙会文化研究的主要特点。（习五一，1998）岳永逸以河北 C 村娘娘庙会的民俗志为例探讨了传说、庙会与地方社会的互构（岳永逸，2005）。徐威的《从北京传统节日和庙会看佛教对民俗文化的影响》通过对一些广为北京地区民众所喜闻乐见的传统节日和庙会的寻根溯源，透视出佛教对北京传统民俗文化的渗透，同时也从一个侧面反映出佛教自身本土化的历程。（徐威，2005）张萍的《明清陕西庙会市场研究》考察了明清陕西庙会市场的发展进程、规模与组织形式、时间结构与地域差异、时代特点及其在市场体系中的地位，并通过考察陕南、关中两区庙会市场发展的不同轨迹，分析了在不同的商品流通渠道作用下形成的不同的市场体系，以及庙会市场在其中所发挥的截然不同的作用。李刚、郑中伟的《明清陕西庙会经济初探》则采用实证研究的方法对明清以来陕西庙会活动的内容变化进行分析，认为由于商品经济的发展使陕西庙会从原先酬神报赛的民俗文化活动转变为沟通城乡物质交流、调剂余缺的社会经济活动，并对农业资源配置日益发挥基础性市场的作用。

国外学者对华北庙会研究也有相当的兴趣。日本学者仁井田升博士于 1946 年对北京的工商行会进行调查，庙宇碑刻中的行会碑成为当时调查的重点。所以他有选择地将东岳庙碑刻中鲁班会、马王会、羊行老会、猪市庆司老会等行会的碑文（包括碑阴）、铭文及匾额一一抄录，标明方位，记录鲁班会木匠的访谈，调查极为细致。此外，美国 Anne Swann Goodwich 夫人和 Janet R.Ten Broack 夫人对东岳庙所奉神明、香会、碑刻也作过调查。美国学者杜赞奇(Prasenjit Duara)

^①均见顾颉刚主编的《妙峰山》一书。

在《文化、权力与国家——1900-1942 年华北农村》一书中探讨了 1900-1942 年间华北地区的国家政权与乡村社会之间的互动关系,并着重考察了乡村社会生活中权力关系的各个方面,在此基础上提出了“权力文化网络”(杜赞奇,1995)的分析模型^①,对中国的乡村人类学研究产生了重大影响。

与华北相比较,江南庙会的研究则更深入,在这方面研究比较成功的是苏州大学的朱小田。他的《吴地庙会》和《在神圣与凡俗之间——江南庙会论考》两部著作,对江南庙会作了专门的研究。他充分利用社会人类学的“民族志”方法和“解释”主义,通过研究指出:“庙会活动是神圣中有凡俗性,凡俗中有神圣性,两者混为一体,因此,庙会兼具神圣与凡俗的双重性:发生的附着性、演生的独立性、过程的神圣性”(朱小田,2006)。此外,朱小田的《近代江南庙会与农家经济生活》从庙会消费偏好、交易行为和利益分配等侧面探讨了江南乡村庙会与乡村经济生活之间的关系;《庙会仪式与社群记忆——以江南一个村落联合体庙会为中心》探讨了庙会仪式与社群记忆之间的关系:社区关系整合过程中的斑杂轨迹,凝结在庙会“化石”之上,并在社群集体记忆中遗存下来(朱小田,2003);《民间记忆方式与社群关系的成长——以一个江南乡村庙会为例案的跨学科考察》一文以一个江南社群的庙会活动为中心,运用“民间记忆”资料与传统文本相结合的方法,说明其近世以来社群关系的成长历程,并探讨了集体记忆方式相关的理论和方法问题(朱小田,2003);《休闲生活节律与乡土社会本色——以近世江南庙会为案例的跨学科考察》以江南庙会为案例,从庙会年度周期、庙会时令和庙会时段三个侧面,通过历史学与社会学的对话,揭示了近世区域社会生活实态及其特质(朱小田,2002);《近世江南庙会与社区民间权威》从庙会组织结构和组织过程的角度出发对庙会是民间权威发挥作用的重要空间这一问题进行了探讨(朱小田,2001)。此外,赵世瑜的《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》一书也对江南庙会进行了深入的研究。但是,朱小田和赵世瑜有关江南庙会的研究在一定程度上还是缺少深层次的历史维度。

近年来赣南闽西粤东的庙会研究比较热。罗勇、林晓平主编的《赣南庙会与民俗》、刘劲峰主编的《宁都的宗教、庙会与经济》、杨彦杰主编的《闽西的城乡庙会与村落文化》和《汀州府的宗族庙会与经济》、房学嘉主编的《梅州地区的庙会与宗族》等著作对区域内的庙会材料作了比较完善的搜集与整理。赣南师范

^①所谓“权力文化网络”的分析模型,是指由乡村社会中多种组织体系及塑造权力运作的各种规范构成的一个天衣无缝的网络,任何乡村社会的集团和个人都必须在此一网络中活动,是它而不是地理区域构成了乡村社会权力的参照坐标和活动范围。在这里,权力是指个人、群体和组织通过各种手段获得的他人服从的能力,这些手段包括暴力、强制、说服以及对原有权威和法统的继承;“文化”则指扎根于乡村社会组织之中而为人们认同的象征和规范,主要是指宗教信仰、家族条规、乡村规约等。由于乡村的组织关系很少是同晶结构的,而是以各种形式错综交织,形成了一个权力关系的网结,汇聚了国家地方政权、家族、宗教、民间组织等权力主体,村庄平面上的权力斗争以及国家政权企图深入乡村社会内部加强社会控制的努力都是以这一网络结点为中心展开的。

学院谢庐明在《清代赣南客家庙会市场的地域特征分析》中认为,“客家文化背景下的清代赣南庙会市场发展,无论从数量还是规模上都超过了历代,表现形式也各具特色,在农村社会中形成了独特的经济文化网络,具有明显的经济功能和文娱功能,并呈现出一定的地域特征,即整合性、地域性、不均衡性、神圣性与凡俗性,反映了清代赣南民间社会的客家文化特质和农村市场的内在逻辑”(谢庐明,2005)。戴利朝的《近代赣南墟市变迁初探》探讨了作为农村墟市的重要组成部分的赣南庙市在近代的变迁过程。此外,周建新、周俐的《明清以来粤东梅县墟市的发展形态与地方社会》在描写明清以来粤东梅县墟市的历史、周边宗族、墟市庙会的基础上,认识了客家传统社会中有关宗族、墟市和庙宇三大网络的互动关系,进而展示了墟市历史文化与客家地域社会形成的关系(周建新、周俐,2003)。

与华北、江南、赣南闽西粤东这三大区域相比,全国其他区域的庙会研究则比较薄弱,仅见零星的研究^①。

综观国内外庙会研究的现状,应该说取得了很大的成绩,但也存在着一些不足:

首先,在国内大量的研究中存在“就庙会谈庙会”的情况,而没有能够从社会整体角度去考察庙会,在这方面历史学者要注意借鉴其他学科的研究方法进行跨学科研究,对庙会的研究不仅要有表面现象的描述,更要有深层次的理论的创新。

其次,存在区域庙会的实证研究和比较、庙会理论和实证分析的不足的现象。近年来对华北及江南的庙会研究比较多也比较深入,但其它区域的庙会研究则比较少见。笔者所调查的湘南几乎是无人涉足,仅见地方志中的零星记载。

1.1.2 个案选择及选题意义

国家与社会是近年来史学界、文化人类学界较多涉及的一对范畴,“从单纯的基层社会研究转向基层社会为切入点关注国家与社会之间的复杂关系,这对于中国史研究走向更为整体,解释模式日益多元的研究态势意义重大”(赵世瑜、邓庆平,2001)。而从这一角度对庙会进行研究业已引起了学术界的关注,如朱小田、赵世瑜等人的论文与专著便是如此,但他们的研究缺少一定的历史维度。本文主要从湘南庙会的历史演变及其发展特点等方面入手,对湘南庙会的仪式进行描述并做详细分析,重点阐述庙会的祭祀空间、社会空间、经济空间以及他们

^①河南地区有李秋香(《河南庙会文化及其当代变迁》,中南民族学院学报,2002年第2期,第67-70页)、王小块(《关于商丘火神台庙会的田野调查》,商丘师范学院学报,2005年第3期,第142-144页)等对庙会做了初步的研究。梁方(《城镇庙会及其嬗变——以武汉地区庙会为个案分析》,湖北大学学报,2003年第2期,第93-97页;《庙会与武汉城市旅游经济》,长江论坛,2001年第5期,第56-58页。)等对湖北地区、段玉明(《西南寺庙文化》,昆明:云南教育出版社,2001年)、万红(《论西南民族地区的庙会》,中央民族大学学报,2006年第2期,第79-85页)、杨柳(《成都大庙会可持续性发展之对策》,成都教育学院学报,2004年第9期,第21-28页)等西南地区庙会也做了一定的研究。

之间的关系，旨在说明湘南庙会的历史变迁。

本文选择的汉三侯祠和药王春分庙会（同时对其他的庙会也会有所涉及），在学术上具有很强的典型性和代表性。汉三侯祠位于永兴、桂阳和耒阳三县（市）交界处，地处湘江支流耒水上游便江河边，在郴州、衡阳和永州三市中都是规模最大的庙会之一，影响遍及湘南。另外，三侯祠位于永兴便江旅游风景区内，不管是历史上还是如今都是永兴八大美景之一。神农寺则不同，它位于安仁县，其庙会节日习俗与庙会的复合体，与传说中的炎帝有关，是神农文化的一部分，历史悠久，庙市发达。综合考察汉三侯祠和药王春分庙会，既能发现湘南庙会各个历史时期发展演变的规律，也能重点研究湘南庙会的祭祀空间、社会空间与经济空间，并能对庙会等地方性文化资源在当前社会形势下的旅游开发做深入有益的探讨。因此，采用历史学、民俗学、文化人类学、经济社会学、社会学等方法相结合进行系统的调查研究，在学术上无疑具有拾遗补阙的意义。其次，以汉三侯祠和药王春分两个庙会为研究对象，进而探寻湖南南部山区庙会与农村社会变迁的规律及民俗文化资源开发的策略，这对于促进当前湘南经济和社会发展也有很强的现实意义。

1.2 主要研究方法、相关概念的界定与创新

1.2.1 主要研究方法

如上所述，学术界较多的文章存在“就庙会谈庙会”的问题，对庙会的研究大多处于描述的层面，缺少一种从总体上宏观把握庙会的视角和思路，因此本文发挥历史学宏观把握问题的优势，从社会整体的角度考察庙会，而不是把庙会的研究简单的停留在一些表面现象的描述上。庙会是中国乡村社会生活的一部分，考察社会中的问题离不开社会学的分析方法，在此我们可以灵活的借鉴社会学中的一些理论或概念，如社会分层与社会结构、社会变迁、群体与组织等。通过选点进行田野调查在研究中可以达到“解剖麻雀”之效果，因此本文借鉴了文化人类学这一重要的研究方法，同时也不忘坚持历史本位。庙会也是乡村生活中的一项民俗活动。对民俗活动进行深描、对此做一些文化的分析是民俗学的特色，因此文章也注意学习了民俗学的对庙会的分析方法，以此达到对庙会仪式过程深描并作相关的文化内涵的分析。因此在研究方法上，本文尝试以历史学为基础，同时借鉴社会-文化人类学、民俗学等学科的理论与方法，并力图将庙会问题置于整体社会中加以解剖，努力追求文献资料与理论方法较好的结合。

1.2.2 相关概念的界定与创新

本文所研究的区域为湘南，为使研究能够深入，笔者将区域主要集中在郴州的永兴、安仁、桂阳等县，同时兼顾其他县市的情况。如前文所谈，在此就庙、庙会与庙市的关系及相关的概念做如下界定。有关庙、庙会及庙市的概念及相互

之间的关系，学术界可谓“仁者见仁、智者见智”。《白虎通·宗庙》中就说：“庙者貌也。”《释名·释宫室》中也说：“庙，貌也先祖形貌所在”。在此，笔者认为庙不仅仅是一座死的建筑物，而是以建筑物为载体、以供奉的神灵为精神内核、以庙会等活动为表现形式的一种宗教信仰。1980年版《辞海》沿袭了自1936年以来几个版次的基本意思，给“庙会”这样解释：

庙会，亦称“庙市”。中国的市集形式之一。唐代已经存在，在寺庙节日或规定日期举行一般设在寺庙内或其附近，故称“庙会”。（《辞海》编委会，1980）

《中国风俗辞典》的释文类似：“庙会，亦称庙市。在寺庙内或寺庙附近的定期集市。”（乌丙安，1990）京城人意指“与寺庙发生了关系的市，即庙市。”（全汉昇，1934）市，“集市”无疑；因为会聚了与“市”的各色人等，庙市又被称为“庙会”，在他们看来，“‘庙会’也就是庙市的意思，二者没有分别的地方。”（常人春，1997）朱小田则提出，“庙会是以祠庙为依托，在特定时间举行的祭祀神灵、交易货物、娱乐身心的集会；庙会通过空间的重叠性、主体的广泛性、内容的复合性等征象与其他‘会’的组织相区别，庙市包含于庙会之中”（朱小田，2000）。庙市不同于其他市场，庙市通过发生的附着性、演生的独立性、过程的神圣性等特征与其他市场相区别（朱小田，2006）。笔者认为这个界定比较准确到位。

乡村作为城市以外的一种人类活动地域空间系统，也包含着物质空间和社会空间两个方面，且前者是后者形成发展的基础。物质空间体现的是一定地域内各种物质实体的空间组构，乡村物质空间主要表现为乡村土地利用格局、聚落空间结构等；相比之下，社会空间则以人为中心，体现的是人的生存空间和活动空间型式及其组构特征（杨彬，1996）。就乡村社会空间而言，由于乡村居民的社会分化与隔离而反映出来的乡村日常社会生活的地域分异格局，它是以居住的空间分异为基础和前提的（艾大宾、马晓玲，2004）。一般认为，社会空间是由家庭、邻里、社区、社会区等不同层次的地域性社会生活单元组构成的，并体现出一定的结构特征。不同性质的人类地域空间系统，其社会空间研究所侧重的基本单元会有所差异，目前人们对城市社会空间的研究多以社区为主（郑静，1995），考虑到乡村社会生活及其分异的具体特点，笔者认为乡村社会空间研究主要以基层社区为主。在这里笔者将基层社区扩大到社会人类学概念下的祭祀圈，在祭祀圈下乡村社会空间再分成祭祀（神圣）空间、社会空间与经济空间三大类。笔者认为庙会祭祀空间主要指是庙会背景下在一定场域内乡民与神灵的交流过程以及交流过程中的整个仪式；庙会社会空间则指庙会背景下在一定场域内，人与人、人与社会团体或组织、社会团体或组织与社会团体或组织之间的交流活动；庙会经济空间指庙会背景下乡民与乡民、乡民与社会团体或组织所发生的所有的经济

活动。

因此，本论文从研究方法、研究材料以及理论运用等方面与前人相比都有一定的创新和突破。首先，研究方法上采用了历史学、民俗学、文化人类学、社会学等多学科相结合的方法，博采众长，以便对庙会进行更全面、更充分的研究；其次，材料主要来自 2004 年以来笔者的田野调查以及在田野调查中收集的相关的地方文献，因此研究材料具有一定的原始性；再次，笔者所研究的湘南庙会前人没有涉足过，由此可弥补区域庙会的实证研究和比较研究的不足；最后，在理论上笔者将社会学的空间理论运用于庙会研究，创造性的提出了庙会是祭祀空间、社会空间、经济空间的复合体，力图弥补国内学术界庙会理论研究的不足。

第二章 湘南的自然地理环境、历史沿革与社会文化

2.1 郴州的自然地理环境、历史沿革与社会文化

广义上的湘南是指郴州、永州及衡阳的部分地区，狭义上的湘南指郴州（图2-1），本文研究范围选择的是狭义上的湘南。

郴州市北瞻衡岳，南恃五岭，是内地通往广东沿海的咽喉要冲，有湖南“南大门”之称。位于东经 $112^{\circ} 13' \sim 114^{\circ} 14'$ ，北纬 $24^{\circ} 53' \sim 26^{\circ} 50'$ ，是以山地为主，东南高西北低，向衡邵丘陵过渡的地带。东接江西省的遂川、上犹、崇义3县，南邻广东省的仁化、乐昌、乳源、阳山、连县5县，西接永州市的蓝山、宁远、新田3县，北连衡阳市的常宁、耒阳、衡南、衡东4县市和株洲市的攸县、茶陵、酃县3县。现辖两区（北湖区、苏仙区）、一市（资兴市）、八县（桂阳、永兴、宜章、嘉禾、临武、汝城、安仁、桂东），总人口444.2万，国土面积1.94万平方公里。

郴州历史悠久，源远流长。“郴”字最早见于秦朝，古作“林邑”，意为“林中之邑也”（郴州人自己的解释）。自秦以来，郴州即为历代县、郡、州、府的政治经济文化中心，距今已有2000多年历史，是湖南省省级历史文化名城。“春秋、战国时属楚。秦属长沙郡。”（王象之撰、李勇先校点，2005）郴州自古为兵家必争之地，多慷慨悲歌之士。项羽“徙义帝于郴”。《史记》载：“项羽出关，使人徙义帝曰：古之帝者，地方千里，必居上游。乃使使义帝长沙郴县，趣（促）义帝行”（司马迁，《史记》）。唐宋文人王昌龄、杜甫、韩愈、刘禹锡、秦少游等，均在此留下了脍炙人口的诗文。

拉策尔认为：“一切民族连同自然民族都有其历史性，必要研究他们的遭遇，这些遭遇大部分是迁徙的结果。民族及文化在迁徙时互相接触，互相影响；其相互影响的程度，往往出乎我们的意料之外。”（芮逸夫，1971）湘南的东南面是“客家摇篮”赣州、赣文化核心区域之一吉安。湘南与赣南地区虽有罗霄山脉相隔，但文化交流比较频繁。明清时期的“江西填湖广”的移民运动更是促进了地区文化间的交流。因此郴州的桂东、汝城受客家文化的影响就比较明显，语言、风俗习惯等与赣南基本相同。安仁、永兴与吉安相接，吉安又是明清时期江西移民湖南的主要地区^①，因此两县是典型的赣方言区之一。湘南南部是五岭山脉，由于山高路远，文化传播比较困难，广府文化对湘南南部影响不大，但湘南的宜章、临武受生活在五岭区域内瑶族文化的影响比较明显，两县是西南官话与瑶语

^① 明清时期的“江西填湖广”对湖南的影响是相当大的，无论是经济还是文化，湖南与江西有着诸多的相似之处，谭其骧先生在《湖南人由来考》中为我们做了深入的分析（《长水集》（北京：人民出版社，1987年版））。

混合区。卢小群的《湘南土话代词研究》(卢小群, 2004)对此做了比较深入的分析(图 2-2)。

图 2-1: 湘南地图

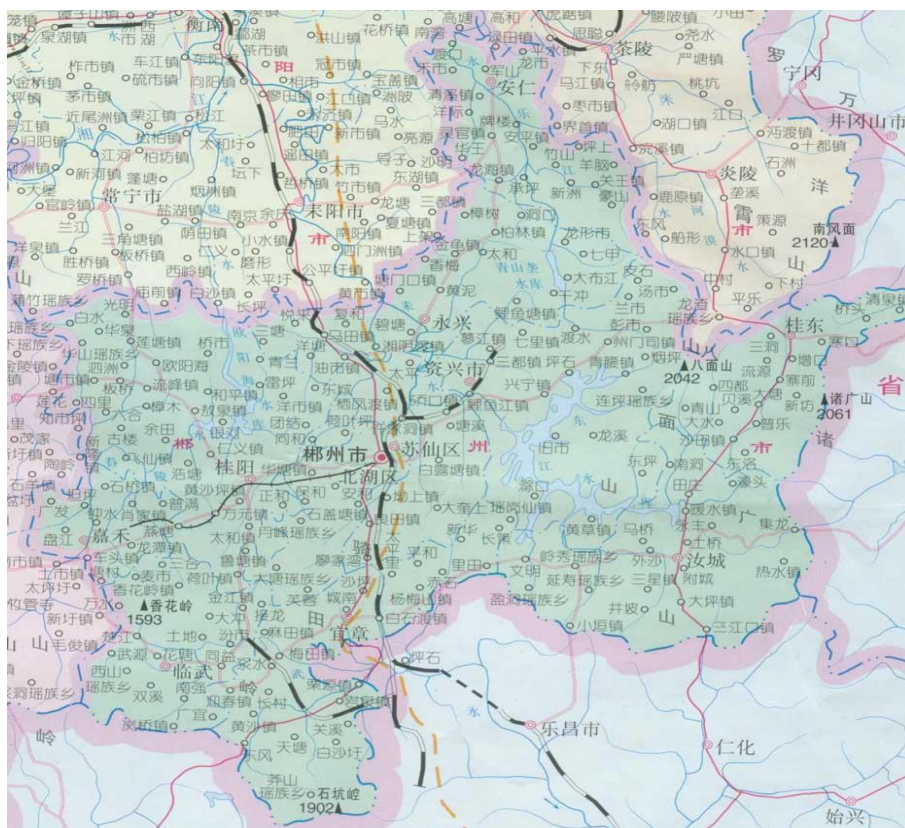


图 2-2: 湘南地区语言分布图



——资料来源: 卢小群《湘南土话代词研究》, 中国社会科学出版社, 2004 年 11 月。

2.2 “银都”永兴、“药都”安仁的地理环境与历史沿革

永兴，西汉高祖五年（公元前 202 年）始置便县，以境内便江得名，属桂阳郡，位于罗霄山脉西麓，茶永盆地南端。“汉便县，在今县治东南隅，隶桂阳郡。前宋省便入郴。陈复便县。隋省便入郴。唐开元三十年刺史赵琨奏析郴县北四乡，置安陵县。天宝元年改安陵为高亭县，去便五十里，今巡司地。宋熙宁六年太守李士燮议废高亭，迁于今县治为永兴。元明俱隶郴。”（方輿叶，《古今图书集成·职方典》）“东至兴宁县（今资兴市）界三十里，西至衡州府耒阳县界四十里，北至衡州府安仁县界五十里。自县至郴州陆路八十里，水路一百八十里。至省城陆路一千七百六十里，水陆一千九百六十里。”（方輿叶，《古今图书集成·职方典》）北纬 $25^{\circ} 58'$ ~ $26^{\circ} 29'$ ，东经 $112^{\circ} 43'$ ~ $113^{\circ} 35'$ 。面积 1979.4 平方公里。现辖 7 镇、18 乡，333 村，14 个居委会。总人口 62 万，其中农业人口 49.8 万。

地势为东山西丘、中部丘平相间、南北开口的马鞍形。有海拔 1000 米以上山峰 22 座，其中最高峰达 1386 米。有控制集雨面积 100 平方公里以上的河流 10 条，便江最大。“便江，在县前，上接郴宁桂东桂阳诸水，合流出森口，入耒河。……白豹水，源出白豹山东，流与桂水合至森口，入耒河。永兴八景之一，曰豹水生花。森水，在县西十五里，长安、白豹、油塘诸水俱会于此，以达耒江。……”（方輿叶，《古今图书集成·职方典》）县境内年均温 17.5°C ，1 月均温 5.8°C ，7 月均温 28.8°C 。年均降水量 1498 毫米。无霜期 301 天。（永兴县县志编撰委员会，1994）京广铁路、107 国道、京珠高速公路斜穿县境西部。便江贯穿中部，四季通航。距城 2.5 公里的便江右岸，有唐代建筑的观音岩寺，依岩傍水，建殿 9 层。江心有石狮，殿前有深潭。明代徐弘祖游历至此，将其景观记入《徐霞客游记》。观音岩是省级文明保护单位。汉三侯祠距观音岩四公里，便江和白豹水的交汇处，相传与义帝、汉王刘邦手下的三员大将有关。现在观音岩、汉三侯祠都已成为永兴便江旅游风景区的主要旅游景点。

永兴县的冶炼历史悠久，始于清朝末年。改革开放后，冶炼业发展迅速，尤其是柏林镇，几乎家家户户搞冶炼。全县有柏林、黄泥、塘门口三个冶炼工业园，工业园内总白银产量约占全国的三分之一。因此永兴被称为“银都”。

安仁县位于湖南省郴州市北部，宋朝乾德三年（公元 965 年）始为安仁县。东接茶陵、炎陵县，南邻资兴、永兴县，西连耒阳、衡阳市，北接衡东、攸县。

地理坐标：东经 $113^{\circ} 05'$ — $113^{\circ} 36'$ ，北纬 $26^{\circ} 17'$ — $26^{\circ} 50'$ 。总面积 1462 平方公里，现设 6 个建制镇，15 个乡，230 个村（居）民委员会，3005 个村（居）民小组。总人口 39.4 万人，其中县城人口约为 6 万人。地处罗霄山脉中段，整体地势自东南向西北倾斜，属半山半丘陵区，万洋山脉蜿蜒于东南部，五峰山屹立于西部边境，武功山脉的茶安岭从东北斜贯县境中部，醴攸盆地从北向南、茶永盆地从东向西南横跨其间，形成“三山夹两盆”的地貌格局。安仁曾隶属衡阳长达千年之久，直到 1954 年才划属郴州，受衡阳的影响比较大。

安仁地势相对平坦，为湘南与湘中的过渡地带。安仁县的平原面积占其总面积的 22.56%，这在郴州这个山区地带较有特色。永乐江顺地势由东南向西北流贯全境。土地肥沃，气候温和，雨量充足，四季分明。32 万亩耕地、140 万亩丘岗山地极具开发潜力。森林覆盖率达 60%，拥有 135 万立方米活木材蓄积量。土壤类型繁多，适应性强，一至二级优质土壤占 70% 以上。属亚热带季风性湿润气候，年平均气温 17.7°C ，年平均降水量 1404.3 毫米，年平均日照 1660 小时，无霜期 280 天。

安仁以农为本，物产丰富。主要农作物有水稻、小麦、高粱、玉米、红薯、大豆、花生、棉花、芝麻、瓜果、蔬菜、灯草等 123 种，其中水稻和灯芯草生产更是享有盛名，因而安仁县成为湖南省主要漕粮县之一；饲养家畜 10 余种，生猪饲养尤为发达；林产品主要有杉、松、樟、梓、楠竹、油茶、油桐、乌桕、茶叶、药材等 400 多个品种；中药药材以其品种多、药性好而闻名省内外，现确认有药材 900 多个品种。

历史时期大量的江西、广东及省内移民进入安仁河谷平原，尤以宋元时迁移者多，文化融合现象比较突出，尤其是安仁话比较独特，它融合了赣方言、湘方言、粤方言、西南官话。(何琦, 2000)相传炎帝神农氏到安仁境内尝百草、治百病、“采茶九龙庵、野炊香火堂、教民香草坪”，后人为纪念神农氏等九仙，建寺庙“择社日祭神以祈谷”。朝拜者络绎不绝，继以交易草药、农具等，逐渐发展到农副土特产交易及大型商品药王节交易盛会。每到春分时节，安仁县城万商云集，百货风行，全国人流物流车流会聚，盛况空前，尤以传统的中草药交易为盛，流传着“药不到安仁不齐，药不到安仁不灵，郎中不到安仁不出名”的千古佳话。

第三章 湘南庙会的祭祀空间

庙会作为一种民俗活动，是社会发展到一定阶段的产物，又随着社会的发展变化而呈现出时代的色彩，即传承性和变异性的统一。回顾我国庙会嬗变的历史，对从宏观上把握庙会具有十分重要的意义。只有在具体的发展过程中，即通过庙会的流传演变的具体材料的考察，才能准确地全面地理解我国庙会的基本功能和基本特征，从而把握庙会嬗变的基本规律和实质（高有鹏，1999）。在庙会的嬗变过程中，笔者认为主要体现在以下三个方面：一是信仰对象的嬗变；二是庙会组织过程的嬗变；三是庙会功能的嬗变。其实第一、第二个方面从根本上来讲是庙会的祭祀过程的嬗变。祭祀是民众向民间神祇乞求福佑或驱避灾祸的一种行为习惯，它世代传承，具有相应的仪式制度。（钟敬文，1998）祭祀，作为一种通神的主要手段，有祭祀对象、主祭祀人和参加祭祀的人群、祭祀程序、奉献四个因素，其用意在于防灾殃、求好运；同时，通过祭祀也能加强家族、区域内部的团结，增强区域内的凝聚力，加强认同感。因此，庙会祭祀过程的研究非常重要。在庙会祭祀空间这部分，文章将历时性和共时性相结合，围绕祭祀的四个因素从湘南庙会发展演变的历史、庙会活动的过程和祭祀圈的形成及结构特征三个方面进行阐述。

3.1 湘南庙会的发展演变

在中国，庙会发生甚早。明代时期，由于明政府对庙会等民间信仰活动所采取的策略，民间庙会已相当发达，最为繁荣的是城隍庙市，其他神灵之庙市亦不少，上到京城，下到各个县城。但湘南庙会的盛况无从考证，仅见一些对寺庙进行描述的史料。《徐霞客游记》卷二下《楚游日记》（写于1637年4月12日）对永兴县观音岩的情况描述如下：“……又过二十里，过永兴，十五里，为观音岩。岩在江北岸边，西南下瞰江中，石岸腾空，上复下裂，如剖半瓜。其迭阁两层，阁前有洞临流，中容数人……。下舟又五里，至森口（汉三侯祠所在地）。大溪自南来。乃桂阳州龙渡以东诸水，东北合白豹水，至此入耒江。又北五里，泊柳州滩……”（徐弘祖，1996）。徐霞客笔下的观音岩，“迭阁两层”，已具有一定规模。诗中提到了森口，但未提及三侯祠。乾隆壬午年重修的《永兴县志·艺文志》（卷十一）记载了明朝大理少卿曹链（明宣德年间）的《森口客舟》：“二水交流古庙头，往来多是旅人舟；天风有力蒲帆烟……”（沈维基，乾隆壬午年）。诗中既有森口，也提到了汉三侯祠。曹出生于1429年，在辞官返乡途中已观察到汉三侯祠，而徐1637年过森口时却未记载。两者相比较可发现存在矛盾之处，究其原因不得而知。到清代就全国整体而言，民间庙会庙市就数量已经超过了明代。

特别是在庙会的祭祀礼仪方面，其成分更加复杂。经过清朝前期百年的发展，经济的昌盛、文化的繁荣、社会的稳定使庙会得到了充分的发展。“南北交通相对发达，商业贸易促进了庙会的繁荣，再加上统治者特别是中下层统治者对庙会的有效倡导，使庙会成为地方性文化思想的重要阵地——借以宣传忠孝伦理观念，道教文化所宣传的无为观念，佛教文化所宣传的来世享乐观念都极大地影响着人民的精神世界。”（高有鹏，1999）因此，无论是城市还是乡村，清朝时期的庙会都比较热闹，成为广大基层民众精神生活的重要组成部分。1883 年的《永兴县志·风俗志》对庙会情况做了比较详细的记载：“城中各庙，士民多因事叩许戏文，随许随演。乡间有常额，一日至十日不等，或数年一举，谓保人民禾苗。届秋，立坛设醮，请梨园扮演，亦有演傀儡戏者。乡村各设有野庙，祀共方土主。春秋各有报赛，疾疫则延僧道于其家，轻则曰设席，重则曰打七牲。”（吕凤藻，光绪癸未年）庙市此时也出现了一定的分工。安仁与神农氏有关的神农寺庙市“赶春社”就是其例。春分节前后三天，庙会庙市不分开，庙市以药材为主。（湖南省安仁县志编撰委员会，1996）

民国时期的庙会与清代晚期大致相同，从这一时期的地方文献我们可略见一二。《汉三侯祠修复序》载：“清代时期各界贤耆为颂扬汉三侯泽德，以彰纪念，故在此创建汉王斯祠，其庙工程浩大，气势壮观，三栋古式楼阁约为一千八百平方米，系湘江上游历史名胜文物古迹之一，为永兴一大景观，瞻仰香客络绎不绝，香烟弥漫，纪念隆重。幸喜汉王庙宇之建立，西河口设街之铺贸易活跃，农工商学繁荣兴盛。一九三六年永兴一高改组后，取其祠之优势，在此创办了中心学校，为永耒（阳）两县文化教育提供了有利条件。一九四六年圣地新开墟场，店铺星罗棋布，……”^①

图 3-1： 汉三侯祠



^①《汉三侯祠修复序》系笔者在调查中从汉三侯祠的墙壁上所抄，并征求了《修复序》撰写人汉三侯祠理事会主任蒋后裕老人的意见。

解放后到改革开放前这段时间，许多庙会被当作封建残余被取缔，共产主义信仰取代了民间信仰成为人们心灵的寄托。改革开放后随着社会形势的转变，民间庙会等传统文化得到了复兴。

湘南庙会的复兴分为两类，一类是由民间发起由政府主导而得到修缮的祠庙的庙会，这些主要是具有全国性信仰的观音、关帝等；一类是民间自发组织修缮的庙宇的庙会，这一类信仰的主要是地方神灵。现以民间自发组织修缮的汉三侯祠为例做具体分析。

“以义帝死故。汉王闻之，袒而大哭。遂为义帝发丧，临三日。发使者告诸侯曰：‘天下共立义帝，北面事之。今项羽放杀义帝于江南，大逆无道。寡人亲为发丧，诸侯皆缟素。’”（司马迁，《史记》卷八《高祖本纪》）书中对前去郴州发丧人员未做详细记载。然而雍正四年所编的《古今图书集成·职方典》郴州祠庙考载“义帝祠，在州旧学后。项羽徙义帝于郴，弑之江中，祠不知创始。按旧志，宋绍兴间郡守重新之。元皇废，郴县薄齐大有再修。明正统间知州袁均重建，陈元明记。”同时又载“三侯祠，永兴桂东俱有汉安国侯王陵、绛侯周勃、颍阴侯灌婴。高遣来为义帝发丧后，人义之，因祠焉。”（方輿叶，雍正四年）光绪年间（1906年）重修的《永兴县志》却载：“汉三侯祠，在县西十五里森江口，旧志载汉高祖遣安国侯王陵、侯周勃、舞阳侯樊哙来郴州为义帝发丧，道过永兴，后人义（议）之，祀焉。”（刘朝焜，光绪三十二年）虽史书所载前来郴为义帝发丧人员前后有矛盾，但汉三侯祠建祠原因还是跃然纸上。民间自修的《修复三侯祠序》对汉三侯祠的历史变迁却有着自己的一番解释。

修复三侯祠序

今三侯祠原称汉王庙，乃纪念汉代（西汉）高帝（刘邦）位下舞阳侯樊哙、绛侯周勃、安国侯王陵三位忠侯之圣地。历史确认：三侯戡乱兴邦，勋业昭宇宙，吊民伐罪，忠义贯古今。史记记载：项羽放杀义帝于江南，汉王告诸侯，皆缟素，亲为发丧，三侯授旨方千里，居上游，临长郴，安厝义帝，返回乘舟经此，不禁视森口风景之优美，赞叹不已，意义圣地，尔传湘楚，郴永史志亦记《森口客舟》之历程。清代时期，各界贤耆为颂扬汉三侯泽德，以彰纪念，故在此创建汉王斯祠，其庙工程浩大，气势壮观，三栋古式楼阁约为一千八百平方米，系湘江上游历史名胜文物古迹之一，为永兴一大景观，瞻仰香客络绎不绝，香烟弥漫，纪念隆重。幸喜汉王庙宇之建立，西河口设街之铺贸易活跃，农工商学繁荣兴盛。一九三六年永兴一高改组后，取其祠之优势，在此创办了中心学校，为永耒（阳）两县文化教育提供了有利条件。一九四六年圣地新开墟场，店铺星罗棋布，因秋旦大风不幸茅舍失火，殃及庙宇，被焚于灰烬，众人无不扼腕长叹，庙弃后其遗产地基尚得到了保护，解放后当地逆服国家历史文物政策，未作分配，依旧完善，

进入八十年代，党和政府对弘扬历史文物，允许信仰自由，政策英明，一九八六年我县政府对原汉王庙深入考察后，在永兴文史书刊上《可爱的永兴》重新发表，正式命名为“汉三侯祠”。到一九八七年喜趁改革开放大好形势，当地善士倡议修复三侯祠，深入人心，得到多助，遐迩桑梓，有塘市、复合、湘阴、城关、香梅、黄泥、马田、耒阳、郴县、湘永、耒水各界善士，在外工作者以及海外侨胞纷纷解囊相助，簣土成山，集腋成裘，确保了资金相用，从一九八八年设计预算，逐年施工，至一九九六年修复了三侯大殿、观音宝殿、演戏舞台以及附属舍所等计一千零九十六平方米，实用资金二十二万余元，一九九七年当地善士奉献盘石瑞狮和钢材大门，各界相继乐助，圆满地完善了祠门装饰配套。所立证文呈报政府在案，抄送村组备查。三侯祠由于历史公正、手续完善、依法申请，得到了政府批准，颁发了三侯祠为合法的宗教活动场所证书，列为国家文物保护单位。修复三侯祠的基本特征：有当地支持，各方相助，领导重视，理事努力，团结共识，办事公道。今三侯祠复故鼎新，香客游览，心旷神怡。修复三侯祠乃当代人士承先启后行善之美德，对启发后代学习功臣贤范，增长知识，加强道德修养，贯注精神文明具有及其现实教育和深远的历史意义，为推动当代社会风气的好转都将起到有益的作用。总之广大善士十年诚心努力终于完成了历史赋予的使命，神欢人乐，祝贺三侯祠发扬光大，长治永安，繁荣昌盛。祈祷三侯尊神、观音大士沐恩再造永泽福祉，常降楨祥，佑庶民人兴财旺，功德无量，是为序。

三侯理事会（审稿集悼）敬书

撰述：蒋后裕

工程设计：曹爱平

石匠：莫桂生

公元一九九七年岁次丁丑季夏月中立

研究《修复序》发现，汉三侯祠奉祀的神灵是西汉舞阳侯樊哙、绛侯周勃、安国侯王陵。三位历史人物是在清代中后期才上升为神^①的。同时注意到，过去三侯神灵信仰圈主要包括永兴和桂阳东部。但随着社会的发展，现在信仰圈发生了很大的变化，以塘市为中心，周边覆盖湘永、耒阳（属衡阳市）、耒水、复合、

^① 传说森口有一个船夫，有一天从武汉的汉口沿着湘江耒水线回家，快到森口时，屠夫忽然听到有人大叫“船别走，还有我”，船夫朝四周一看，没有人，于是继续走，但还是听到有人大叫“船别走，等等我”，船夫于是看看水面，看到有一根直径一尺长五米的木头漂了过来。船夫想，快到家了，没赚到钱捡到一个木头也好，于是叫把木头抬到船上，由于木头比较重，把船都压到水面以下了，说来也怪，船就是不沉下去，于是船夫把木头载到了许家岭码头，叫家人来抬木头回家，抬到许家岭山脚木头突然变的很重，怎么也抬不动了，船夫于是把木头放在那里，待明日再来抬。但晚上船夫做了一个很奇怪的梦，梦到三个威风凛凛的将军，求他帮忙，船夫说我一介平民能帮你们什么忙，三将军说要他在许家岭山脚下建一个祠庙，说完就不见了。船夫醒来时方知是个梦，仔细一想梦中的情景及昨天所发生的怪事，船夫于是按梦境中三将军交代的在许家岭山脚下建了一个半间房子大小的祠庙，把那个木头锯成三段，每段雕刻成一个菩萨。但祠庙没有名字，后来由村里读书人根据船夫所谈及问鬼神后再根据相关史实起名为汉王庙，以表彰汉王刘邦及属下三将军之历史功绩。

湘阴、城关、香梅、黄泥、马田、油市、高亭、郴县（即现在的郴州市苏仙区）等，范围明显得到了扩大。这从一个侧面说明复兴后的汉三候信仰其影响得到了增强。但信仰的产生、信仰圈的扩展以及改革开放后复兴的原因是什么呢？笔者认为三候信仰产生、信仰圈的扩展与当时的永兴及周边地区的自然灾害和兵事有很大的联系，而复兴则是改革开放后民间社会的强烈需要。明清时期的永兴瑶侗苗蛮常出没，乡村社会不时受攻击，政府和乡村精英需要神明信仰稳定社会，百姓对频繁的天灾人祸（自然灾害与兵灾详见表 3-1 和 3-2）无能为力，为寻求心灵的寄托和安慰，祈求神灵在所难免，且“湖南之俗好事妖神”（方輿叶，雍正四年）。

表 3-1：明清时期永兴县自然灾害年表

朝代	时间	灾害	灾情	朝代	时间	灾害	灾情
明	成化十八年 (1482)	大瘟疫	死尸遍野	清	乾隆十六年 (1751)	七月大水	县城街市行舟五日
明	天启四年 (1624)	大旱	—	清	乾隆四十一年 (1776)	水灾	倒房毁田无数
明	崇祯十三年 (1640)	地震	—	清	乾隆四十三年 (1778)	大旱	人畜死亡无数
清	顺治三年 (1646)	大旱	溪河断流	清	乾隆五十一年 (1786)	大旱	—
清	顺治十三年 (1656)	大水灾	县城被毁	清	乾隆五十二年 (1786)	大饥	—
清	康熙十七年 (1678)	大旱	民食野艾	清	嘉庆十三年 (1808)	大饥	死者无数
清	康熙二十九年 (1690)	大雪	冰厚数尺，次年二月渐解	清	道光十九年 (1839)	六月大水	县城损坏严重
清	康熙四十二年 (1703)	春旱	—	清	同治元年 (1862)	大饥荒	米价飞涨
清	康熙四十三年 (1704)	大饥荒	—	清	同治三年 (1864)	六月大水	全县损失严重
清	康熙五十二年 (1713)	大水灾	舟行街市三日	清	光绪九年 (1883)	天花流行	死尸遍野

资料来源：根据《永兴县志》（1994 年版）、《永兴县大事记》、《清史稿》等整理而成。

表 3-2：明清时期永兴县兵灾年表

朝代	时间	兵灾情况	朝代	时间	兵灾情况
明	正德三年 (1508)	苗民起义军攻克县城	清	咸丰三年 (1853)	天地会首领朱九涛率 起义军攻占永兴，次 年失败
明	崇祯十六年 (1643)	张献忠农民起义军攻克 县城	清	咸丰五年 (1855)	广东天地会何禄自金 陵乡起率军攻占县城
清	顺治六年 (1649)	农民起义军将领李锦进 军永兴，水陆连营数里	清	咸丰九年 (1859)	太平天国石达开部右 股攻占永兴，参军者 众
清	康熙十七年 (1678)	吴三桂拥兵数万犯永兴	清	宣统三年 (1911)	华兴会骨干刘重在永 兴起义成功
清	咸丰二年 (1852)	天地会和太平天国起义 军取道永兴			

资料来源：根据《永兴县志》（1994年版）、《永兴县大事记》、《清史稿》等整理而成。

3.2 湘南庙会的活动与仪式

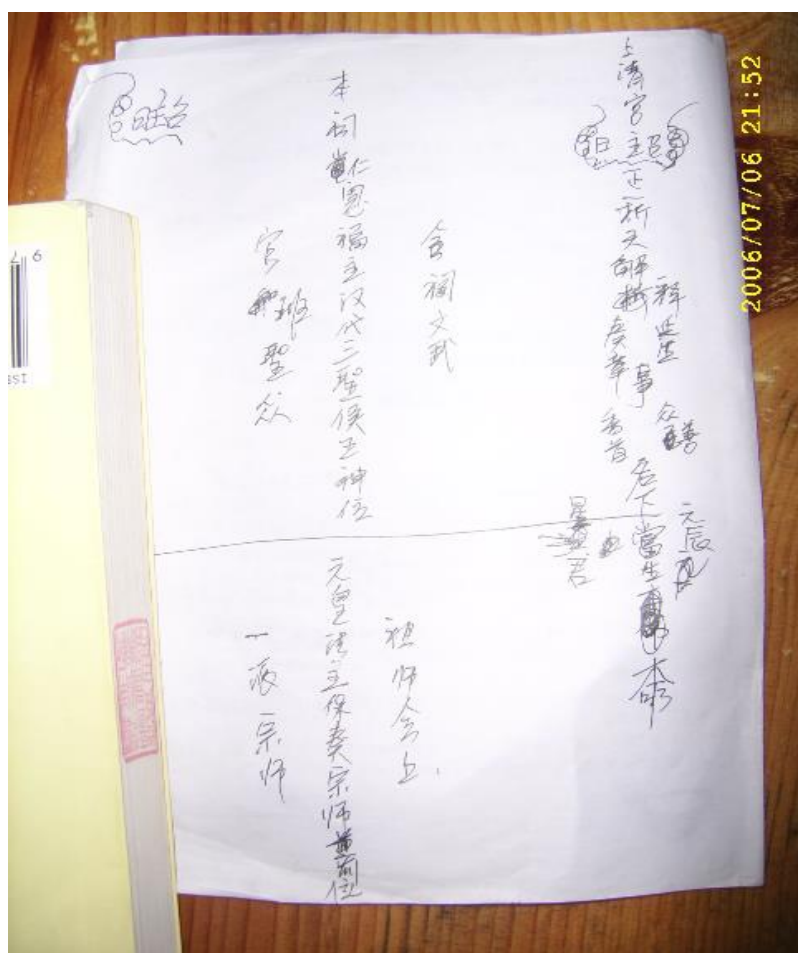
在公共生活中，集体仪式或活动是其核心内容。（王铭铭，1998）在一个庙会中，通常有许多的活动，如唱戏、踩高跷、祭祀、贸易等，但在这些活动中最重要的活动就是祭祀。如前所述，祭祀是民众向民间神祇乞求福佑或趋避灾祸的一种行为惯制。在祭祀活动中有系列祭祀的程序，包括请神、降临、叙述、乞求、送神谢神。在这些程序活动中会有一定的表现形式，这些表现形式就是我们通常所说的仪式。在宗教信仰中，仪式研究非常重要。宗教仪式是社会和个人辩证统一的逻辑，同时也反映了人们活动空间的地理分布和宇宙观。笔者认为：仪式这种神圣化了的活动才是表述宗教信仰概念的最好的表达方式。分析仪式的意义在于：“仪式表演本身，引导人们承认支持着仪式所体现的宗教观的权威。通过借助于单独一套象征符号，引发一套情绪和动机（一种精神气质），确定一个宇宙秩序的图像（一种世界观）。”（C.格尔兹著、纳日碧力戈等译，1999）

在庙会的活动与仪式中，如同全国其他区域，佛道二教扮演着十分重要的角色。佛教自汉代传入中国之后，虽与中国的儒教在哲学等问题上有一定的分歧，但其“因果报应”之说在民间的影响可谓根深蒂固，使文化水平并不高的乡民在潜移默化中接受其思想。因此到乡间做田野调查，令笔者感触颇深的是在老百姓对佛道二教分不清的情况下，他们把参加的所有活动都统称为“拜佛”，更不用

说佛教与道教的仪式之区别了。

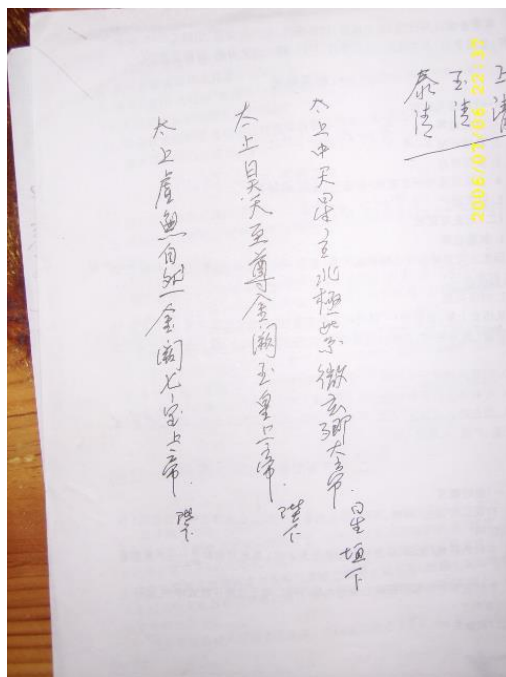
在湘南，道场即仪式。庙会伊始，道士们就赶到寺庙准备道场工作。一般在正式开庙会的前一天到寺庙里搭建祭坛。道士们分工明确，师傅主要承担祭坛的“树番”工作，这是整个道场工作的核心。这份工作的主要任务是准备好道场中的神灵牌位^①（图 3-2），并向神灵告知自己师从何处，请神灵予以关照。湘南道教一般宣称自己的祖师来自江西的龙虎山，祭坛的牌位上从左到右写着正清、玉清、泰清的尊称（图 3-3）。

图 3-2：汉三侯祠祭祀神灵的牌位



^① 此由道士当场给笔者所写。

图 3-3: 湘南道教三位祖师爷的牌位



树祭完毕，道士师傅点香插在祭坛上，跪在道场前面三鞠躬，然后念一些相关的经请师爷出山为其护法。庙会的主要负责人，理事会主任、副主任、大会首等站在神堂两边观看整个做法过程，其他的人站在神堂门外。请师爷完毕，理事会主任跪在神灵面前大喊一声：“某某神灵，我们给您做寿来了”。于是寺庙里锣鼓、鞭炮声喧天，在庙会理事会的分工安排下庙会开始了，各路人马各就各位，接待的接待，做饭的做饭……。此时赶着给神灵上香的香客也越来越多，寺庙内外，人声鼎沸。卖东西的小商贩也云集在寺庙外面和戏台周围大声叫卖，耍猴子的人也挥着鞭子叫猴子玩动作以吸引香客的注意，来自各地的香客在各路缘首的带领下笑咪咪的走进寺庙，然后相互问好寒暄，小孩在人群中穿梭，乞丐在人群中行乞，真是五花八门。理事会理事长走到戏台正中央先讲几句，然后宣布正式开始。此时戏台下面已经坐满了看戏的人。

湘南庙会唱戏与别的地方不同，一般开几天庙会就唱几天戏，唱戏一般不多，三五不等，已经不像过去“叩许戏文，随许随演”（吕凤藻，光绪三十二年），而是听从理事会的安排，一般一天演六个节目，上午两个，下午两个，晚上两个。唱戏的曲目一般带有浓郁的湖湘文化色彩，湖南的花鼓戏和祁剧是必需的，常演出的节目有《刘海砍樵》、《打铜锣补锅》、《八仙过海》、《半仙子》。随着社会的发展和人们思想观念的改变，节目的安排也有很大的变化，以前总是演花鼓戏、皮影戏等，现在为满足越来越多的年轻人的胃口，庙会期间也会有歌舞、迪斯科等现代节目。这从一个侧面应证了庙会活动由最初的娱神到后来的娱神、娱人和经济等多项功能的转变。

庙会期间最热闹时间要数吃饭的时候，这也是湘南庙会的一大特色。在湘南，只要有庙会就有聚餐，而且是大吃特吃，因此庙会化缘所得的钱有三分之一用在吃上。老百姓也赞成这种做法，在乡民眼里，这个时候的饭比外面餐馆、酒店的都好，毕竟这里的饭不是一般的饭菜，是神灵赋予的，吃了可以保佑自己以及家人的健康。于是在湘南庙会中经常可以看到很多城里的市民，在庙会期间也拿点香纸、带上几十元香油钱来到寺庙“烧香拜佛”，吃上一顿赋予了神圣含义的饭。笔者在汉三候祠庙会上做田野调查时对庙会的聚餐感触尤为深刻。快到中午十二点的时候，各式各样的人从四面八方都涌到寺庙周围，坐在桌子前，磕着瓜子，喝着茶，聊天的聊天，打牌的打牌，好不热闹，抬头一望，人头攒动。鞭炮一响，厨师组里送菜的人每人拖着一盘的菜向人群中走去，一般一个托盘十碗同样的菜，十二个师傅排对同时出发，一次可以送一百二十碗同样的菜，同样的菜一餐他们要送三次，也就是说一餐饭通常有三百六十桌，按一桌八人计算，一餐共有两千四百八十人在寺庙吃饭。因此，一次庙会下来通常要吃掉猪肉 1200 斤左右。

图 3-4：汉三候祠庙会中的聚餐



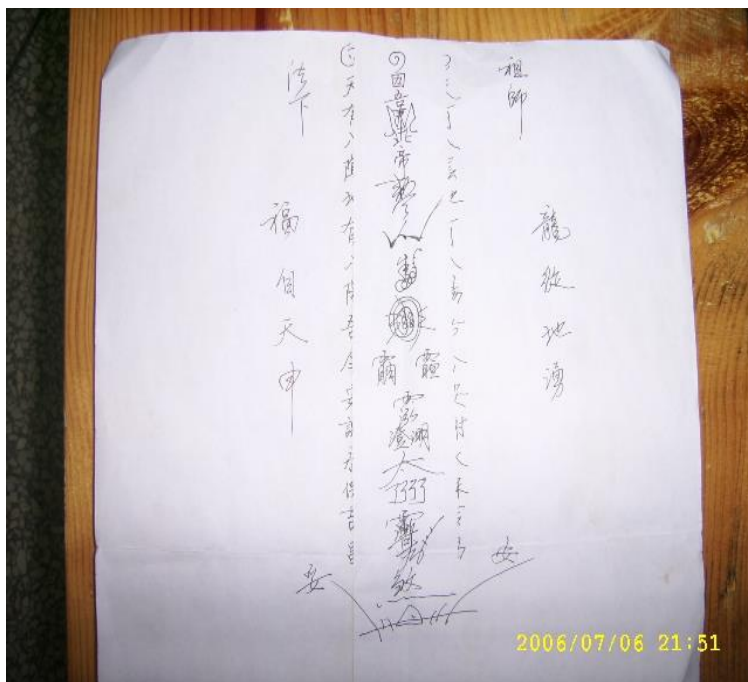
最后一天是庙会的高潮，这体现在很多方面，道场仪式、到达寺庙的人数等等。道士在最后一天的晚上要拿着一本“功德簿”站在神灵面前宣读。宣读的内容是“某某地方某某人率父亲某某、母亲某某、儿子某某、女儿某某前来给三

侯神灵祝贺诞辰，捐钱多少，祝某某一家人身体健康、心想事成、财源广进。”一般缘首们会站在旁边看着道士读，只有道士在神灵面前宣读了自己的名字才能算数、才会灵验。这其实很像现实社会，人们捐了多少钱要让受惠人知道此事，要记在心上，并希望受惠人将来报答自己。最后宣读的三个人通常是一届庙会中头名会首、次名会首和三名会首。在宣读这三名会首名字前会有一个很特别的程序，即让这三名会首跪在神灵面前，头名会首手里拿着三根香，闭上双眼，道士大声宣读如同前面的内容，但此时速度很慢、声音很大。这其实是在向神灵隆重介绍某一个人一样，让神灵要特别记住这个为他捐助了很多钱的人，要特别的保佑其家庭幸福、身体健康、财源广进。宣读完毕，由头名会首头顶着一个圆盘（里面放着“功德簿”、香烛、神符）走到寺庙的大门口（道士跟在后面敲锣打鼓），然后跪在一根临时树立起来的树前（树上扎满了绿色的树枝，贴满了神符，并悬挂了一串很长的鞭炮），插上香烛，膜拜三下，在树下烧那本被道士念完了的“功德簿”，道士同时站在旁边敲锣打鼓，最后点燃鞭炮，把那棵神树烧掉，火光从下往上，从地下烧到了天上，此时人神进行了交流，希望神灵要保佑缘首及其家人，保佑地方平安。事毕，道士回到寺庙神堂中再做道场，然后又把道场搬到寺庙门前做佛事，为主的道士穿着长衫、闭着眼睛、拿着一把木剑在神坛前舞动，先拜神灵，然后拜苍天，并念相关的斩妖除魔、保佑地方平安的语句，其他的道士则边敲锣打鼓边在一个盛满了米的箩筐里烧香纸。最后道士们回到神灵所在的大堂里“跳大神”，为主的道士左手握着一把木剑，右手拿着一只公鸡，然后用木剑杀死公鸡，后面的道士跟着这位为主的道士在大堂里跳来跳去，把公鸡的血洒到铺满画了神符的红纸上，并把公鸡的毛拔掉乱扔，鸡毛飞扬，鲜血淋淋。

“跳大神”完毕，道士的工作宣告全部结束。但理事会的工作人员还有很多工作要做。最重要的一项工作就是把道士在庙会期间在神灵面前作过供品的一箩筐大米根据缘首、会首的人数平分下去，同时每人发一张淋过鸡血的神符和两条毛巾。这件事情就足可以让工作人员忙上一个通宵，毕竟参加庙会的缘首、会首有很多。另外，这件事情事关缘首、会首的切身利益，因此倍受关注。在乡村社会的人们看来，这些大米、毛巾、神符具有神圣性。在他们眼里，这样的大米吃了身体会更健康，这样的毛巾用了会更舒服。神符就更不用说了，他本身就具有很强的辟邪功能，乡民把神符贴在自家的神堂旁边，意味着一年内全家就会身体健康、财源广进，那些孤魂野鬼也不敢进入贴了神符的人家。因此很多缘首、会首很在意这些大米、毛巾及神符，这些东西也是他们信仰的一部分。这其实也是

当前民间信仰当中功利性的体现之一。也许这就是我们所说的，当前的庙会是神圣与世俗的统一体。

图 3-5：汉三侯祠庙会中的神符



3.3 汉三侯祠祭祀圈的形成与结构特征

“祭祀圈”在关于民间宗教研究中是一个很重要的概念。从本文研究的着眼点出发，本文取其社会性定义，即：“在对某一共同对象进行祭祀的过程中联结而成的一种地域性的相互关系”（钱杭，2003）。在此，本文着重探讨在湘南有相当的典型性的汉三侯祠祭祀圈的形成及其结构特征。

西森口是一个自然村，目前隶属于马仰坪行政村。该村主要有李姓和许姓两个大姓氏，其他的小姓氏还有胡、蒋、曾、曹姓等。在马仰坪周围还有其他三个行政村，也是以许、李姓为主。四个行政村总人口一万余人，李姓、许姓最多，占总人口的70%。李姓、许姓之所以在四个行政村中是大姓氏，主要原因有以下几点。首先，自唐朝、明朝、至迟自清初以来，李姓、许姓在当地就形成了人口相对集中的居住态势，成为当地有势力、对地区事物拥有一定发言权的两个宗族集团，而人数相对较少的其他姓氏则对这两大姓氏的领导权采取了默许的态度。第二，汉三侯祠起源于西森口的许家岭，许家岭对面就是马仰坪，下面两公里就是柳州滩，而马仰坪、柳州滩主要是姓李的为主。因此从汉三侯祠建祠之初，两大姓氏承担了基本的、繁重的管理责任。与汉三侯祠有关的各种事物，如组织祭祀、安排演出、主持道场、维修祠庙等，都由许、李两大姓氏承担。因此，这两大姓氏的地位来源于两大姓氏长期以来在汉三侯祠事物上承担的责任。第三，在

这几个行政村中，从古到今李、许两姓占有优越的经济条件、社会关系等。在基层以及更高的国家政府部门，李、许两姓氏有很多人做官。马仰坪、柳州滩，古时就为水运码头，交通便利，现在县政府的国家二级电站就建在马仰坪。因此，李、许两姓的地位的形成与两姓经济条件、社会关系有很大的关系。

但是近些年来，随着祭祀圈内的马田、高亭、湘阴渡、油市等镇经济实力的日益提高，代表这些镇的缘首、会首在汉三侯祠理事会中地位明显提高，并左右着理事会的很多决策。笔者调查时发现，这几个经济实力很强的镇的缘首、会首有很多的优惠条件，如来回车费报销、住宿条件更好等。因此，在祭祀圈内地位与影响力的形成随着社会形势如经济等有很大的关系，有时也起着决定性的作用，尤其是近年来在市场经济的冲击下更是如此。

汉三侯祠内各类事务的管理遵循着严格的程序，这一程序通过汉三侯祠理事会、汉三侯祠醮事会两套职能班子的分工体现出来。

一为“汉三侯祠理事会”，成立于1987年，这在《修复序》中已有所体现。改革开放后，随着国家政策的转变，党和政府加强了历史文物的保护，允许信仰自由，“一九八六年我县政府对原汉王庙深入考察后，在永兴文史书刊上《可爱的永兴》重新发表，正式命名为‘汉三侯祠’。”到一九八七年趁着大好形势，在政府的允许下，当地以许以仁为首的一些老同志及相当多信士倡议修复汉三侯祠，此倡议得到各乡镇相关人士的赞同，于是以每个乡镇为单位，选出了一批人士组建成汉三侯祠理事会。理事会主要以马仰坪和柳州滩的许姓、李姓为主，负责整个汉三侯祠重建实物的组织和协调，并派理事到各地发展缘首，以募集重建资金。由于“深入人心，得到多助，遐迩桑梓”，有“塘市、复合、湘阴、城关、香梅、黄泥、马田、耒阳、郴县、湘永、耒水各界善士，在外工作者以及海外侨胞纷纷解囊相助”，确保了资金相用，从一九八八年设计预算，逐年施工，至一九九六年修复基本完毕。随着工作的开展，各种矛盾也日益突出，作为第一届理事会的理事长许以仁老人，凭借他是村小学校长及其在当地的崇高威望，逐步对汉三侯祠的组织管理等进行了相关的改进，制订了相关的组织管理办法。《护祠员守则》对看护汉三侯祠的人员的权利与义务做了严格的规定，《理事的权利与义务》则对理事会的理事的权利与义务做了详细的规定，《财务制度》则对财务人员的权利与义务做了相关的规定，并建立了严格的经费收支管理制度。

二为“汉三侯祠醮事委员会”，当地人称为“首事会”，是汉三侯祠宗教事物与社区文化活动的执行者。其实“首事会”是经常变动的，而理事会一般不轻易变动，首事会一般接受“理事会”的领导。“首事会”有缘首、会首、会计、出纳、相关工作负责人等，每届任期一年。“缘首”的选举以乡镇为单位，由理事会指定命名，一般按“片”和姓氏进行分配。每个“片”大姓中的比较有名望的

人一般担任“缘首”，他负责整个“片”的与庙会相关的事物。“缘首”变动比较小，一般可以连续做很多年，他主要是负责到各个村去“化缘”、寻找“会首”。

“缘首”的数量一般与这个乡镇参加庙会的人数成正比，信士越多，“缘首”就越多。“会首”年年有变化，因此所谓的“首事会”的变动其实就是“会首”的变动。“会首”一定要捐助规定数量的钱财后才能参加庙会，并在一年内享受贵宾待遇。“首事会”一般在年底进行改选，具体日期视情况而定。在年底的改选会议当中，一般要选出新的“首事会”，并完成相关的交接手续，主要是年度财务结算，清理帐目，同时共同安排下一年的活动。“首事会”在庙会期间具体的组织情况如下表：

永兴县三侯祠工作人员组成表^①

（一） 办事处人员：

主任：蒋后裕

执事主任：曹爱平

头名大会首：陈外荣

次名大会首：李万国

成员：李兴瑞 郭荣武 黄时坤

许清孝 王根亮 张仁义

楚中隶 许以国 许键良

曹卫成 陈永昌 黄光达

唐美君 刘德山 曹恒光

曹机桓

（二） 文事组：

组长：楚中隶

付组长：刘键良 刘荣廷

成员：刘喜成 张孝富 刘成为

刘名茂 黄开粮 许洪生

（三） 写香组：

三侯祠写香：曾清风 李满凤

蒋满香 罗乙秀

观音堂写香：唐国君 戴子兰

劝善集资祠庙工程集资：

胡年佳 刘友仁

办功德薄：陈清绥 李言成

^① 此表是笔者在 2005 年农历九月九庙会期间在汉三侯祠的公布栏上所抄写的。

(四) 广播: 陈元龙 黄光达

(五) 舞台管理: 蒋富生

(六) 上香求签组:

三侯殿上香: 王芳梅 胡满凤

求卦: 唐美君

观音堂上香: 兰满梅 梅雪环

求卦: 李凤梅

三侯殿侍坛: 资运喜 刘德山

观音堂侍坛: 李彩文

发签: 胡立典

解签: 李桂廷 邓冠福

(七) 保卫组:

对内: 许海杰 王庆槐 刘承根

戴兴 刘正瑞 雷嗣官

陈宜章 刘志高 许乙英

罗平田

对外: 西河村主任: 许以国等

(八) 接待联络组:

接待联络员: 西河村党支书: 伍桂芳

村主任: 许以国

大会首: 曹爱平

陈外荣 李万国

功臣: 许以仁 邝近泰

理事: 黄时坤 郭荣武

楚中隶

(九) 厨师组长: 胡桂才

成员: 邓茂成 邓楚华 谢功华

邓明良 李万顺 雷保善 王来宾

(十) 堂官组组长: 陈献龙 李土山

堂官组成员: 胡金明 伍美红 胡立勇

许永红 胡立英 曹顺堂

黄石成 蒋统乡 胡荣光

(十一) 煮饭组组长: 曹明光

成员: 许细菊 胡金梅 胡辛翠

陈细翠 马会凤 黄福英

何细英 许满芝 胡小利

(十二) 抽水: 陈三文

安装水管: 黄大山

电工: 黄细山

(十三) 采购组组长: 胡检莲

成员: 周甲英 张仁义 李满翠

邓小明 郭荣武

(十四) 洗碗组组长: 许小排

成员: 吴凤英 李芝彩 陈美芝

李水凤 胡兰梅 郭红华

曹友凤 李典玉 刘丙翠

(十五) 洗菜组组长: 戴林凤

成员: 许白玉 周美华 廖林英

李甲菊 张兰英

(十六) 烧开水、供应水

庙内: 胡桂香 曹满桃

学校: 胡细朵 李翠芝

(十七) 财务:

会计: 李光瑞

出纳: 许小乘

保管: 蒋春保

验收: 季友培 陈清玉

附: 凡是老功臣未具体安排的可参加接受敬神香纸烛。

敬请同心协力, 各负其责。

首事会启

二〇〇五年农历九月初八

汉三侯祠理事会与首事会在职能与职权上是有区别的。

理事会虽然是民间自行组织的, 但却得到了政府部门的承认。由于理事会成立初期主要以重建与募集重建资金为主要任务, 成员的构成考虑到了地缘因素, 主要以马仰坪为主。这样一来, 地缘利益显然就成为了这个由两大姓氏宗族代表构成的理事会首先应予以维护的利益。由于存在这样一个因素, 各个宗族的利益与整个祭祀圈的整体利益, 至少在大部分情况下将趋于一致。如果某个宗族或某

个地域在某种场合下可能对整个地缘利益的维护产生影响，可以想象，作为领导机构的汉三侯祠理事会一定会加以干涉。于是理事会的组成在考虑地缘的情况下也着重考虑了血缘利益，理事会理事在某个区域内肯定是这个地区的大姓。

从职权上讲，理事会的权限大于首事会，首事会要接受理事会的领导。比如：在人员安排上，首事会的领导人一般是理事会推选出来的，由理事会的领导人兼任；财务问题更是如此，全套人马来自理事会；凡因庙内事务而须同外界打交道时，由理事会出面，等等。而首事会的权限仅仅只是根据惯例执行理事会的决议。上表的人员就是明显的体现。由于社区事务的多样性及理事会成员构成的特殊性，理事会理事在行使自己职权时有时会超出祭祀活动的范围，带上地方自治机构的色彩。当然，两个机构的基本性质还是一致的，即，他们是居于一个大的地域空间（以永兴县为主）内、以同一目的祭祀同一神灵的诸姓乡民，为满足共同的宗教信仰需要与文化娱乐需要而形成的一种协调组织。由于这些组织的存在，就会在祭祀圈内部造成一定强度的向心力和凝聚力，从而使祭祀圈具有相当的稳定性。尤其是在修桥建路这些涉及不同村庄、不同宗族利益的很复杂的问题上，理事会和首事会具有很大的作用。如从县城到西森口的公路以前没有到达西森口，在考虑到香客及庙会期间交通等问题，在香客、信士、西森口的村民共同努力下，通过汉三侯祠理事会和首事会募集的一部分资金，在 1994 年开通了到县城公路；西森口到许家岭有一座小桥，由于年久失修，成了危桥，汉三侯祠理事会于是组织理事到县城的政府部门及各地“化缘”，筹集了十多万元钱修了一条新桥。以下是《修桥修路序言》^①，全文如下：

维桥修路序言

汉三侯祠位于永兴下游便江西岸的西河口，此祠历史悠久风景秀丽，县志有载汉三侯义帝的历史故事。汉三侯曾泊舟邑人於此地，声誉湘楚，瞻仰游人络绎不绝，从此森口客舟便逐渐成为永兴一大景观，驰名海外。汉三侯祠位于永耒交界之地，东西南北只着河岸，途径壁路高低峡窄，行艰担难，民众无不嗟吁。随着国欣盛世、民乐小康，今三侯祠经八年重修，发扬光大，添彩於是。汉三侯祠理事会发启倡议，修建公路、维修桥梁。其公路干线直通永兴、耒阳，以三侯祠为中心向东称永西路，上至石屏，接通永兴，距程五千米；向西称龙西路，下至龙珠岭，接耒阳，距程五千米。公路载重车辆驶跨七拱石桥，须加固维修，三处工程任务重大、意义深远。修路架桥倡议之发启深得人心，民向多助，呈报备案。承蒙永耒二县镇党委政府、村组高度重视，大力支持，广大民众踊跃集资金、出劳力、献土地、捐青苗，内外各地单位和个人华侨台胞通力合作，解囊相助，垒土成山，集腋成裘，以取得工程效益。经过群策群力、顽强奋战，甲戌重阳公路

^①该序言是笔者在 2005 年农历九月九庙会期间在汉三侯祠的大门口的右边的墙壁上所抄写的。

工程告捷，乐奏凯歌全功，修好公路桥梁对于发展永耒二县经济、政治、文化交流，沟通城、乡、村、组交通联网，有力的促进了汉三侯祠圣地引进香客、观赏胜景，发展旅游事业。总之，重在致富於庶民，都将具有极其宏观的现实意义和深远的历史意义，修路架桥行善之美德，利国利己利后代。

致此谨向乐助善士、工作人员深表谢意，其鸿各资款铭刻石碑，思念芳存，是为序。

塘门口镇永西、汉三侯祠永耒公路指挥部

西河口维修大石桥筹备组

蒋后裕撰书

中华人民共和国公元一九九四年岁次甲戌重阳谷旦

《修桥修路序言》详细的说明了修路架桥的原因、经过、结果及其重大影响，并明确的表述了汉三侯祠理事会在其中的重要作用，且《修桥修路序言》、《汉三侯修复序》都出自理事会主任蒋后裕老人之手，完工启用的时间选择在九九重阳汉三侯祠庙会开始的这一天，这足以说明庙会组织在当前乡村中的作用。他们以神灵为号召做了政府基层组织尤其是时下的村委无法完成、涉及多方利益的很多复杂事情。公路与小桥的修建给理事会成员很大的鼓励，采访中常常听到理事会表示要多参与一些类似的造福于地方的公益事业，但目前还是以祭祀事务的公共活动为主，对于对当地社会生活秩序发挥某种组织协调等功能有待进一步观察，毕竟理事会与首事会进入乡村社会乡民的一般生活之中，其合理性可能会受到质疑。不管庙会组织在乡村社会生活中的作用如何发展，庙会复兴及复兴背后深层次的原因确实值得我们深思。

第四章 湘南庙会的社会空间

4.1 湘南庙会的发展特点

4.1.1 庙会信众与性别、文化程度、年龄密切相关，且以中老年人为主

过去的庙会是“三教九流，无所不包”。而今庙会的信众如何？根据调查，发现其构成与学界的研究存在一定的差距。参加庙会的信众有政府的官员（以私人身份）、退休工人和教师，还有神经不正常的人、乞丐，当然绝大多数是乡村农民。观音岩离汉三侯祠很近，是同一地域内的不同信仰，信众构成与汉三侯祠庙会基本相同，安仁药王庙会由于庙会弱化、庙市发达，且在县城及周边地区举行，流动人口相当大，难于统计，有鉴于统计的可行性和准确性，笔者主要对汉三侯祠庙会中的会首各方面的情况做了数据统计，具体情况见下表：

表 4-1：汉三侯祠会首构成分析表^①

来源	会首	到场会	性别		文化程度				年龄阶段（岁）		
	总数 (人)	首人数 (人)	男 (人)	女 (人)	小学 以下	初 中	高 中	大 学	21~ 40	41~ 60	61~ 80
塘市	112	112	45	67	81	19	7	5	24	45	43
复合	148	90	21	69	65	14	10	1	11	27	52
湘阴	90	41	14	27	28	9	4	—	5	14	22
城关	63	13	4	9	2	5	4	2	3	4	6
城郊	45	41	13	28	27	14	—	—	1	11	29
香梅	34	34	11	23	32	1	—	1	1	7	26
黄泥	35	20	9	11	16	2	2	—	1	4	15
马田	273	93	34	59	63	21	7	2	8	19	66
耒阳	15	13	6	7	9	3	1	—	2	5	6
郴州	19	5	1	4	1	1	2	1	1	1	3
湘永	67	56	21	35	23	19	12	2	7	13	36
油市	251	71	36	45	52	18	9	2	2	22	57
高亭	56	15	4	11	9	4	1	1	1	2	12
总数	1208	614	219	395	408	130	59	17	67	174	373

资料来源：此数据根据笔者三次调查数据整理而成。

由表可见，本次汉三侯祠会首总人数是 1208 人，但来参加庙会的人数却只有 614 人，到场率仅 50%左右。根据笔者调查，大多数没有来的人一般是生意比

^① 在庙会理事会主任蒋后裕老人同意下，笔者有幸能够在会首报到处对各位会首的文化程度、年龄情况等作了详细询问，根据询问和笔记制作成了以上表格。

较忙或工作原因,这说明乡民对参加庙会与否已经不是很在意,做会首只是让神灵知道此事而已,心意才是根本;同时也说明了当前社会由于受市场经济的影响,人们的思想意识已经有了很大的变化,人们看重的是与他们联系最紧密的经济利益。从性别上分析,女性几乎是男性人数的两倍。在到场的614位会首当中男性有219人,占到场会首人数的35.66%;女性有395人,占到场会首人数的64.33%。从文化程度上分析,小学或小学以下的会首人数有408人,占到场会首人数的66.45%,初中文化程度的有130人,占到场会首人数的21.18%,高中或中专文化程度的有59人,占到场会首人数的9.6%,而大专以上程度的总共只有17人,占到场会首人数的2.7%,因此从这个意义上来说,参加庙会的主要是以文化程度比较低的农民为主,但初高中文化程度人数也占了到场会首总人数的30%左右,说明了庙会对文化稍高层次的人也具有相当的影响力,但庙会理事会的成员文化程度较高,其主要负责人许以仁、蒋后裕等老人,琴、棋、书、画样样在行。在年龄结构上^①,21~40岁的到场会首有67人,占到场会首人数的10.91%,41~60岁的人数是174人,占到场会首人数的28.34%,而60~80岁之间的有373人,占到场会首人数的60.75%,两者之和达到了总数的89.09%。从数据分析知,参加庙会的人仍然以中老年人为主。

4.1.2 湘南庙会具有较强的地域性

根据《修复序》以及笔者的调查对汉三侯祠地域性作如下概述:汉三侯祠的历史发展始终与曾经发生在湘南地区的“义帝放杀于郴”这一历史事件有关;起源耒水水神^②;庙会期间对吃饭聚餐特别讲究(在湘南,庙会期间都有在祠庙聚餐的习惯);娱乐活动具有明显的湖湘文化烙印——唱花鼓戏、演皮影戏等。汉三侯祠信仰地域性形成的原因相当复杂。一方面,它是湘南地理环境和湖湘文化共同作用下的产物。在明清和民国时期,由于其地理环境的限制,湘南地区比较封闭,外界信息很难到达本地。在官方意识形态难以传递到的地方,地方习俗就越持久,其地域性就越强。另一方面,它是湘南地区尤其是永兴强化其区域传统或地方文化传统的产物。在历代的庙会活动中地域神对维系一定区域内人口的凝聚力具有相当重要的作用。汉三侯神灵由小到大、从村落神演变到区域神的过程是永兴人认同感与凝聚力加强的过程。同时汉三侯神灵地域化过程也是其区域内宗族势力相互斗争的结果。汉三侯祠庙会与庙市的分离即宗族斗争的写照。《修复序》中有关的火灾在当地有很多说法,西森口(许姓)说是柳州滩(李姓)搞的鬼,

^① 在年龄统计当中笔者注意到,做会首的人没有20岁以下的,尽管有20岁以下的年轻人代表家里来参加庙会,不过他们到那里只是吃一顿饭,转悠一下而已。同时笔者看到有一部分中学生主要是女孩子在放学后也来到现场求神求卦,经打听询问,她们也是来凑热闹的。当然也注意到有个高考命中的女孩和家人拿着一块“有求必应”横匾来答谢神灵的,那女孩说三位神灵很灵验。

^② 据说汉三侯神原先系水神,祠庙开始建在西森口村许家岭山脚下,后搬迁到西森口村,且有庙市。且三侯神特灵验,尤其是“富近更利远”的说法使其名声远播,周边县市的乡民咸来朝拜,由此形成其信仰圈并发展成地域神。

以致后来形成许姓占有神灵而李姓占有庙市的格局。时过境迁,当前的庙会与宗族的关系已有很大变化。

至于安仁的药王春分庙会,其地域性特别突出。前面已经提到,安仁自古就是一个农业和林业大县,“人民竭力耕稼仅足一岁之用”,“舆图册商贾不通,地僻民繁,自耕种外别无生涯”(方輿叶,雍正四年),且交通闭塞,瘟疫流行,蛇虫虎豹出没,人民生活困苦。传说炎帝神农氏曾到过安仁,为解安仁人民之痛苦,“神农尝百草”,解决了人民疾病风寒之苦,但也在安仁日遇 72 毒,后在安仁因误食断肠草而死于株洲的炎陵县,时为春分节。人民为纪念神农氏,于是在春分节这天在安仁香草坪朝天祭祀神农氏,并在误尝断肠草之地(今安仁凤凰山)塑像建庙立祠,后发展成今日之春分药王庙会。庙会期间除祭祀神农氏外,同时交易药材、农具等。其实药王春分庙会的产生与安仁的农、林业有很大的关系。作为一个农业大县,由于安仁恶劣的自然环境,人民多疾病,在新的一年里为解上一年之疾病残留,于是到春分节这天到庙会买药去病以备新年的农业生产,久而久之成为了一种庙会习俗。而林业(多药材)为这种习俗的形成提供了客观条件,神农氏传说则为庙会习俗的形成创造了主观条件。

4.2 湘南农村社会的分层及庙会中各层次人群的心态

其实在现实社会中,人一生下来就面对着不平等,即缺少平等的途径以得到社会所提供的满足欲望的物品。即使在当前的农村,虽然同是农民,但其社会地位、声誉等都是不同的,都是按照一定的体系进行分类的,解放后一段时间内都有平农、中农、富农的划分,更何况急剧分化的现代中国农村。即使是庙会中的信众,由于其社会分层的不同导致其参加庙会的心态是不一样的。在此,先介绍几个社会学中有关社会分层的概念。所谓社会分层,即“一种根据获得社会需求物品的方式来决定人们在社会位置中的群体等级或类属的一种持久模式”(戴维·波普若著、李强等译,1999)。根据韦伯的研究,社会分层研究的三个关键维度分别是财富、权力和声望。“财富是由个人或群体的全部经济财产所构成,它不仅包括货币而且包括物品、土地、自然资源以及生产性劳动服务。”(戴维·波普若著、李强等译,1999)“权力是指个人或群体控制或影响他人行为的能力,而不管别人是否愿意合作。”(戴维·波普若著、李强等译,1999)“声望是指一个人从别人那里所获得的良好评价与社会承认。”(戴维·波普若著、李强等译,1999)“社会地位是指一个群体或社会中所界定的社会位置。”(戴维·波普若著、李强等译,1999)

由《汉三侯祠会首构成分析表》知,当前湘南庙会的信众仍以中老年人为主。这些中老年人的表现不但展示了他们个人的信仰,还代表了他们整个家庭或家族。因此,庙会中具有更多财富、权力和声望的个人、家庭或家族拥有更高的社

会地位，说话也更有分量。根据笔者观察，当前农村农民已经分化为以下几个层次：地方能人、一般的农民、农村中的弱势群体。地方能人主要包括文化与人事之媒介人物（庄孔韶，2000）、当地有名的退休教师和工人以及改革开放后凭借勇气和智慧发财致富的有经济实力的人等。这部分人在庙会中数量虽然不多，但他们是庙会的领导者。他们拥有财富、权力或声望，在农村社会具有很高的社会地位。

笔者所调查的蒋后裕老人就是文化与媒介之人物的代表。蒋后裕，74岁，在当地德高望重，精通道教各种礼仪，以前是当地有名的道士，有一手相当漂亮的毛笔字，对楹联有比较深入的研究，近十年汉三侯祠的楹联全部出自于他，同时《汉三侯祠简介》、《修复序》等由其撰写。他为汉三侯祠的修复与发展倾注了十年心血。

有名望的退休教师或工人，更能从书本或外界社会学到一些对庙会发展非常有用的知识，如规章制度、管理条例等。汉三侯祠办公室墙上张贴的一些规章制度就是由前任庙会理事长许以仁^①所起草的，主要有《汉三侯祠对几项重大问题若干规定的说明》、《常务理事会正副主任秘书长工作职责》、《理事享有的权利》、《理事必须履行的义务》、《护祠员守则》等，这些规章制度对于汉三侯祠的规范化发展具有巨大作用。

改革开放后凭借勇气和智慧发财致富的经济能人对庙会的作用随着市场经济的发展也与日俱增。汉三侯祠第十九届庙会头名会首曹爱平之子就是塘市有名的冶炼大户，据说财产过千万元，祠庙内所有新建的房子是他本人规划设计的。但根据庙会期间一位做法事的道士向笔者透露，曹爱平的儿子其实并不相信任何神灵，他只相信能给他带来钱财的冶炼技术，捐钱、规划祠庙一方面是为了了却其父亲曹爱平的心愿，另一方面是为了自己能够扬名立万。近些年来很多地方经济能人经济实力大增，但他们在政治等领域活动有限，因此其社会影响力有限。为了扩大其社会影响力，积极参加庙会等公共社会空间成了他们的心理需求。同时笔者在汉三侯祠庙里有一栋间房子取名“万国楼”，仔细调查才发现其来龙去脉^②。这个故事由于涉及当地经济能人及名人效应而使汉三侯祠名声大振，香火更加旺盛。

^① 许以仁，81岁，原村小校长，汉三侯祠复兴与发展的第一功臣，其女许小乘在三侯祠任出纳，其女婿是村主任许以国。

^② 万国楼的来历见刻在万国楼墙壁上的《何谓万国楼？》：万国姓李，现年33岁，初中文化，汉族，已婚，有患有女，父母双全，系塘门口镇（塘市）西河口村竹园组村民，是冶炼专业户。说来也怪，事态的原委是这样的，在去年的一月间，一好友（伙计）帮他汇20多万元现金给金矿进冶炼矿石，因当时未取得矿方收据，事隔半年去取传时，才发现金矿财务科未入帐，因是用电脑汇款，曾多次向矿方领导在电脑中查询，也无着落，因而无法设想？只得求三侯尊神显应，当真在电脑中查得此款，体现真情。接到矿方喜讯，钱又回到了主人的腰包。主人认为许了愿就该还愿，李万国信士携带妻崽手捧一万元现金在佛殿敲钟擂鼓，来报谢三侯恩情，为此经三侯祠理事会研究决定将建造新房两栋，其中一间命名为“万国楼”，以表功德，存念流芳。永兴三侯祠理事会2003年8月8日。

一般的农民是指那些在农村守着农业、到外地务工或在当地做点小本生意的农民。这部分人是农村的也是庙会的主体。一般的农民只要自己勤恳的劳动，衣食无忧、生活惬意。在农村社会生活中，他们有自己的社会活动空间，虽与农村地方能人相处，但却不追随他人。在庙会当中，他们不是领导者，但是庙会最忠实的信众。他们参加庙会，更多的是信仰，更多的是为祈求神灵能够保佑家庭平安、幸福。

图 4-1：汉三侯祠庙会中送牌匾的信众



农村中的弱势群体，主要是那些有一定心理、身体问题或家庭中遇天灾人祸而无法正常农村生活的人。这部分人主要有乞丐、精神病患者、残疾人等。他们在庙会中没有任何地位可言，他们参加庙会不是为了祈求神灵，而是为了凑个热闹、混几天的饭或乞讨一点钱物。

4.3 湘南庙会的文化娱乐

庙会的文化娱乐自庙会形成伊始便有之。演戏最初是酬神的内容和手段，后来才演变为一般的群众娱乐，而下文要谈的庙会经济活动则是后来增加的。在笔者调查的湘南，无论大小庙宇，也无论城市或乡下，只要有庙会就必然会有演戏。庙会中的信众好戏，他们把自己的喜好同样移植到神的身上，既反映了自身的需求，同时也体现出对神的敬仰和虔诚。所以湘南庙宇正殿的对面或周围往往修建一个亭阁式的戏台，这从建筑景观上体现了庙会所具有的文娱特征。于是才会有清代杨恩寿《郴游日记》中的“(西森口)对岸人声鼎沸，正唱花鼓辞。楚俗于昆曲、二簧之外，别创淫辞，余固久知之而未见也。”(郴州地区地方志编撰委员会，1996)更不用说“楚俗好妖神”(方輿叶，雍正四年)。笔者调查过的油市、

高亭、黄泥、安仁等县乡镇的李王庙、关王庙等都是如此，几乎逢庙必有戏台。之所以如此，一是作为崇拜信仰的一部分为了酬神祈灵；二是为了满足百姓放松身心、调剂生活的娱乐性要求。于是庙会一般在一年的劳作之前（农历四月）或劳作之后（农历九月）举行。下表是永兴县现存主要庙会日期，以此说明之。

表 4-2：永兴县主要庙会日期分布表

庙会名称	举行时间	庙会名称	举行时间	庙会名称	举行时间
观音岩	2 月 11 日	太平寺	3 月上旬	观音山	9 月下旬
龙王庙	2 月 20 日	娘娘庙	3 月 24 日	龙兴寺	9 月 28 日
关王庙	2 月 21 日	汉三侯祠	9 月 9 日	李王庙	10 月上旬
观音阁	2 月 26 日	大明寺	9 月 18 日	高王爷	10 月下旬

资料来源：根据永兴县档案馆原馆长康健老人口述及作者查阅相关历史文献整理而成。

各地庙会唱戏，一般按照各种节日和各神的所谓“诞日”来举行，但也有例外的，如安仁县的神农寺的庙会以传说中神农氏死在炎陵县的日期为准。当然举行庙会的日期随着历史的变迁也有了一定的变化，汉三侯祠庙会就是其中的一例。汉三侯祠庙会据说解放前还是在三月份，改革开放后随着庙会的复兴以及庙会复兴中老人们的作用，庙会日期更改到现在的九月初九重阳节这天。过去重阳节气氛今日已消失殆尽，留下的只有《九月九日忆山东兄弟》诗的意境。日期的更改说明，当前乡村老年人需要有自己的文化娱乐活动。

每次庙会演戏的时间有长有短，长的有一个星期以上，但现在比较少见，中等的三天，短的演一天。演戏的内容丰富多彩，如关王庙庙会，湖南花鼓戏《补锅》、祁剧《八仙过海》等每年都有；黄泥乡的李王庙则演《哪吒闹海》等节目，这主要是与被祭祀的神灵李天王李靖有关；汉三侯祠庙会所演出的节目，清代杨恩寿《郴游日记》已有详细的描述“对岸人生鼎沸，正唱花鼓辞。楚俗于昆曲、二簧之外，别创淫辞，余固久知之而未见也。……”（郴州地区地方志编撰委员会，1996）久而久之，酬神演戏是庙会中的重要组成部分，也是乡村老百姓日常生活中不可或缺的内容。看戏的过程中，男女老少，不分良贱，同挤在一个戏台下，边说边笑，对戏中角色说三道四，别有一番风味；略懂文墨的老妇女，在家没有出手的机会，但在庙会中，她们戴着一副老花眼镜挥毫泼墨，坐在化缘登记台前俨然一个教书的老先生；小孩则拿着自己的零花钱，穿梭于戏台前后、小吃摊边；游手好闲的乡村小混混成群结队叼着根香烟大大咧咧的闲逛；叫花子站在庙门口装着一副可怜相乞讨，此时也可以在庙里混上一顿饭吃。此时的庙会跟平日的日常生活是两个世界的生活。在这种场合下平日被压抑的感情随之迸发而出，寻找适当的时间和机会肆意释放。此时，庙会变成了各个层次的人的群集聚会之地，是一个信息交流的中心。

图 4-2：汉三候祠及李王庙庙会中看戏的信众



4.4 湘南庙会的公共空间

庙会作为现实社会的一部分，它不仅是基层社会各种关系各种力量竞争的舞台，也是基层社会公共活动空间。庙会活动不但向我们具体的呈现了社会变迁中乡民的竞争意识，也向我们展示了基层社会中的冲突与控制下的社会调控机制。从这个角度也许能更好的理解“地方可以从属于超地方的政治秩序，但它同样也可以充当草根社会表达抗议的场所和赛场。”（王铭铭，2001）在这种调控机制下我们发现了以官方控制为主线的错综复杂的基层社会关系。在社会人类学领域，“最常见的一种便是视空间为一种社会关系，这包括个人之间和集体之间的”（黄应贵，1995）。因此基层社会关系从本质上来讲是一种公共空间。这种庙会公共空间主要表现在以下几个方面：

第一，庙会（民间）与国家（官方） 庙会与国家的关系在很大程度上来讲是民间文化与上层文化、非主流意识形态与主流意识形态之间的关系。以庙会为代表的民间文化在当前的形势下已不再具有真正的民间意义，不在与以国家为代表的主流意识形态形成鲜明的对立，许多庙会已经被当地政府转变为一种具有文化资本意义的文化遗产，可以扩大地方声誉或能够吸引外来旅游者或可以吸引外来投资到地方政府的经济建设，在传统社会中俨然以主流意识形态对立面出现的纯粹民间的文化形式，在高度现代性的时代却成为实现现代性诉求的地方性文化资本。

庙会与国家的关系的变化明显的表达莫过于时下民间庙会狂欢精神的丧失。狂欢精神的丧失首先表现在官方意识形态明显地或潜在地作用于民间庙会。“控制一个社会的记忆，在很大程度上决定了权力等级。”（保罗·康纳顿著、纳日碧力戈译，2000）在当下的中国，代表国家的权力政治不再像过去以集权控制形式出现，而是以多种媒介作宣传，以一种无意识的方式作用于民众，使之挥之不去，从而成为民间记忆。因此就会看到在汉三侯祠庙会上代表官方意识形态的“讲文

明、讲礼貌、构建和谐社会”、“遵纪守法、创建文明庙宇”等宣传标语。同时我们从《修复三侯祠序》中也明显感觉到官方权力在庙会复兴中的重要作用：“进入八十年代党和政府对弘扬历史文物，允许信仰自由，政策英明，一九八六年我县政府对汉王庙深入考察后……”，“由于历史公正、手续完善、依法申请，得到政府批准颁发了汉三侯祠为合法的宗教活动场所证书。”其次，官方权力还以其代表形式直接介入或参与庙会活动或管理。时下的庙会组织与管理与官方政治权力或其代表有相互融合的趋势。官方权力一方面害怕民间这种活动被不法分子利用影响社会的安定，于是需要对其进行监督管理或政策性的引导，另一方面官方想把民间民俗文化当作一项资源进行开发利用，以发展当地旅游进而带动地方经济的发展，于是又大力提倡挖掘地方民俗文化。同时庙会或民间文化也需要在得到官方的认可使其合法化并达到其复兴或信仰圈及其影响的扩大，两者各得其所，于是走向融合。在汉三侯祠中，笔者注意到官方权力的代表已经堂而皇之的进入了庙会的日常化管理之中^①，同时也看到三侯祠墙壁上张贴的官方有关宗教方面的政策或条例——《中华人民共和国境内外国人宗教管理规定》（湖南省人民政府宗教事务局，1994年3月）、《宗教活动场所管理条例》（湖南省人民政府宗教事务局，1994年3月）、《江总书记关于宗教工作的三句话》（湖南省人民政府宗教事务局，1994年3月）等。以下是汉三侯祠对官方政策或条例的反映（贴在墙上的原话）：

江总书记提出关于宗教工作的三句话

全面正确的贯彻执行宗教信仰自由政策；依法加强对宗教事务的管理；积极引导宗教与社会相适应。这三句话已经形成共识，深入人心，成为全党同志做宗教工作的行动指南。希望本庙会理事好好牢记、认真学习，好好工作，使本庙为社会主义服务。

三侯祠理事会

2000年7月1日

从上文可看出，当前庙会具有非狂欢性。它的杂乱、无序甚至是对当前政治的猛烈批评仅仅是庙会的一种表面现象，其实它早已被国家政治权力以意识的或无意识的方式所控制、所掏空，仅留下一具没有精神但打扮的很摩登的空壳而已。这从一个侧面支撑了“官方与民间合力决定习俗发展”（张勃，2004）的观点，也许正是这种合力促使了当前庙会民俗的复兴和兴盛。

第二，庙会与非正式的地方权力 非正式的地方权力主要指：家族势力、原国家机关工作人员、有一定经济实力者、与现职国家机关工作人员有不同关系的

^①笔者在查阅三侯祠庙会工作人员安排时看到，作为官方权力代表，村级领导干部西河村主任许以国担当保卫组组长，西河村党支书伍桂芳任接待联络员；同时庙会理事会主任蒋后裕老人说，庙会如此安定还要归功于乡里和县里的公安部门的扎实工作，据说庙会期间每天都有便衣在西河村蹲点维持治安。

人等，都有可能成为地方社会事件进程的力量（刘晓春，2003）。这些力量主要表现在庙会与家族力量、庙会与地方能人两个方面：

庙会与家族力量 湘南的家族势力偶有摩擦^①，但不像赣南、闽西与粤东的客家，彼此之间存在严重的冲突。90年代以来，由于受市场经济的冲击，乡民在受“金钱至上”“金钱万能”的拜金主义的影响下对所谓的家族之间的陈年老醋已不太感兴趣，转而追求各个家庭的经济利益，同时又由于当前农村当量青壮年劳动力外出打工接受了外界的新的思想，乡民们对待家族之间的矛盾又了全新的认识^②，因此在湘南永兴农村，血缘性的家族势力几乎被地缘性的区域认同所同化。分析上文的《永兴县三侯祠工作人员组成表》可以得知，办事处二十一人中塘市有十二人，其他工作人员60%以上也是来自塘市，这说明在汉三侯祠领导中主要是以信仰圈的中心地带的塘市为主。同时笔者注意到，在汉三侯祠信仰圈内，许、蒋、伍、胡、陈等明显是小家族，李、刘、曹等是大家族，而小家族的代表凭借其出众的能力占据了主要领导岗位。在这里主要不是靠所谓的家族姓氏，而是依靠自己的各种能力（当然包括经济、名声等）来赢得乡民的认可和尊敬。随着市场经济的发展，以地域为特征的经济利益集团的作用越来越明显。这既从一个侧面说明了地缘认同已经超过了血缘认同，也说明了当前的庙会已经不再是传统社会中的庙会，在特征、功能等方面庙会已经发生了变异。在临走的当天笔者初步看了一下庙会的帐簿，发现三侯祠的资金主要来自经济实力强大的马田、高亭、油市、复合以及湘阴渡镇，这也难怪庙会期间汉三侯祠理事会会对这五个地方的会首和香客有特别的优待，同时也对他们的意见也非常尊重^③。

庙会与地方能人 在前面已经谈到地方能人主要是文化与人事之媒介人物、当地有名的退休教师和工人以及改革开放后凭借勇气和智慧发财致富的有经济实力的人。这些人能影响地方社会的进程，庙会这种“公共事业”更是如此。这些地方能人凭借他们在地方社区中的影响力可以凝聚一大群普通群众团结在他们的周围，为其呐喊助威。地方能人的参与不但给庙会带来了人气，还带来了数目可观的资金，扩大了庙会的影响。前文提到的“李万国事件”就是如此。总之，地方能人与庙会存在一种相互相承的关系。地方能人的组织能力可以使庙会有条不紊的运行，经济实力可为庙会的发展提供经济保障，名气可增强庙会的人气和扩大庙会的影响力。同时庙会为地方能人展示其能力提供了舞台，从而更大地扩

^①如在80年带中期，马田、高亭和油市的李姓与刘姓几乎就爆发了一场比较大规模的家族之间的械斗，最后是政府出动武警赶在械斗前才予以制止。

^②以经济利益为核心，即使家族之间有矛盾，如存在共同的经济利益也可以化解其矛盾。有时即使在同一家族内，如果没有共同的经济利益，相互之间同样可能会有大的冲突

^③在庙会期间，马田等五乡镇的缘首、会首和香客有专门装修好的住房，而其他乡镇的缘首、会首却挤在一起住村小教室里或自己联系住房。同时在离开汉三侯祠的当天，笔者发现马田等五乡镇的缘首、会首和香客回家有客车运送，这种待遇从没有过，一询问才知道这是马田等地信众努力争取的结果，理事会鉴于这五乡镇是收入主要来源，不得已而为之。

大其影响，为他们在社会、经济等领域的发展提供更多的机遇。

第三，庙会（信仰圈）与庙会（信仰圈） 中国乡村多神信仰，是多类别多需求信仰（因性别、人生过程不同时期不同需求，意识需求与生存需求等），对不同宗教信仰的容忍与忍耐性以及家族中心主义一并削弱了社会层次的良性整合（庄孔韶，2000）。正是这种多神信仰，在中国乡村才会出现信仰圈与信仰圈的重叠。这些重叠的信仰圈既存在竞争也存在合作。在竞争这一方面，各个庙会存在着明显的争香火的现象。在这种竞争中，各庙会以前存在的关系随着社会的发展也发生了很大的变化。像观音岩、关帝庙这种全国性信仰的庙会近年来有衰落趋势，香火不盛。而汉三侯祠、李王庙、神农寺等民间神明信仰的香火却日益兴盛。即使是民间神明信仰也存在程度上的差别。以前，汉三侯祠管辖范围是九个祠^①，而与之毗邻的李王庙是十个祠，而且汉三侯祠是李王庙所管辖的十个祠之一。按照桑格瑞（P. Steven Sangren）的观点^②，作为小庙的汉三侯祠要向李王庙（大庙）进香。但事实却非如此，每年的庙会李王庙要向汉三侯进香，且规模比较大，香油钱都有 888 元，作为回赠汉三侯祠每年参加李王庙庙会，但仅派一个代表而已，香油钱仅仅有 208 元。这说明桑格瑞的所尝试的运用结构主义与实践理论对中国民间宗教和仪式的探讨有待商榷。其实，庙宇与庙宇、庙会与庙会之间的关系是一个动态的过程，随着地方社会经济的发展而变化。汉三侯祠与李王庙今日关系的变化至少是两个祠庙所在的乡镇的社会、经济等实力的体现。汉三侯祠所在的塘门口镇的交通条件、经济实力等与李王庙所在的黄泥乡相比较具有明显的优势。因此调查中听到李王庙的理事们抱怨地方黄泥乡的区域位置、交通条件、经济条件比较差也不足为怪了。当然这些也不是今日各庙会与庙会、信仰圈与信仰圈关系变化的根本原因。总之，庙会与庙会不仅体现了民间信仰与祖宗崇拜之间的“公”与“私”、镇（全国性）庙与村庙之间的“上”与“下”的关系，还反映了神祇灵力以及各庙所在地的社会、经济等条件。

第四，庙会中的道教与佛教 在汉三侯祠信仰圈内，道教以及民间信仰活动与佛教及其信仰活动是并存的，各自履行着解释宇宙、人生，体现礼制与信仰的功能。至于从国外传入的基督教在中国中部农村影响远没有沿海地区的农村大，可以说是影响甚微，因此很多人除了知道基督教这个名词外其他的一无所知。在乡村的宗教信仰中，民众一般是佛道不分，只留下一点象征性的区别“尼姑、道士是道教的”、“庵是道教的”、“观音菩萨、如来佛祖是佛教的”等。至于道教经典《道德经》、《西升经》、《阴荊经》等除了道士知道外，大多数信众不知道。作为基层社会的民众，他们不太关心佛道教的区分，他们只关心他们求了神灵之

^①当地老百姓计算信仰圈的范围单位。

^②桑格瑞（P. Steven Sangren）认为，中国民间宗教与区域体系的关系主要体现为：民间的小庙是大庙的根庙的分化，民间小庙到大的根庙的朝圣行为是把地方庙宇与中心庙宇连结在一起的媒介。

后神灵能否显灵保佑他们，这说明了当前民间信仰具有很强的功利性。笔者在去汉三侯祠的路上对前来参加庙会的香客做了口头调查，他们都说三侯祠是佛教的一部分。其实当前乡村的庙会、道教信仰从内容上来讲是道教的，形式却是佛教的。整个庙会的法事是由道教的道士所主持，道教的各种象征符号如太极图、八卦图等充斥着所谓的佛教的庙会。不管基层社会民众承认与否，道教相比较于佛教早已深入老百姓的日常生活，只不过老百姓没有察觉而已。而地方佛教高层与基层文化处于一种隔膜状态。佛教在盛大的香烛供奉之余，在信众中只剩下如道教般的偶像崇拜和因果报应之说，而且报应之本体还不是个人而是儒家传统的家族。因此在当前的庙会中，道教早已侵蚀了佛教的肌体，而佛教仅留下一副空壳而已。

第五，科学与迷信 随着工业化和信息化的推进，科技项目进入了乡村社区，于是出现了村民既运用科学技术，又参加各种神明崇拜活动现象，因此导致了科学和超自然力控制的解释的分歧。但学者们与农民不同，时下的人民无论在思维上还是在行为上都采取了二元的方法处世。“科学与宗教是两条路上跑的车，不会碰撞”，在人们的生活中，科学与宗教在某些特定问题上各自发挥着各自特有的功能，相互无法替代。农民的生活是在科学与宗教协调之后实现的。（庄孔韶，2000）笔者在乡村生活 20 来年，深深的知道乡民是如何妥善解决这对在学术界看来存在矛盾关系——科学与迷信。如同韦伯指出，乡民试图具体应用宗教以解决生活问题的倾向实在是非常现实，欠缺宗教专家追求的伦理管理化和高层次意义（Max Weber, 1963）。乡民遇到生病这种情况，他们一般是去医院看医生，如果现代医术无法解决这种情况的话他们马上就会想到乞求神灵或是到巫婆那里“问王”^①、“收惊”^②，有时这样做之后病的确好了，因此千百年来，乡民一直相信这种做法。但是乡民遇到种田、养鸡养鸭、冶炼等技术问题时已经不像传统中国社会的人那样去求神灵的保佑，而是相信当代科学技术的力量。

4.5 湘南庙会的日常管理制度

在人类社会，人们长期以来为了达到某一特定目标而结成群体。这些具有特定目标的群体就是组织。在中国社会人民一提到组织就会联想到政府机构，但可能会忽视庙会这一类的民间组织。毕竟在大多数人的眼中，中国乡村的老百姓还比较缺乏有效的组织管理。其实则不然，在民间庙会这样的活动中，始终存在庙会理事会这样的民间组织，而且组织结构比较完善、管理也比较科学。以下

^① 问王在湘南农村是指老百姓到巫婆那里问自己已经去世的亲人在阴间或阳间亲人的情况，询问的人首先要在巫婆下阴之后报上死去亲人的生辰八字。

^② 收惊是指阳间的人生了病或受了惊吓之后由其本人或亲人拿一小撮米，用手绢包好，放在下阴后的巫婆面前，然后报被受惊的人的生辰八字，由巫婆到阴间去查看阳间生病或受惊吓的人的情况，巫婆所查的情况会反映在手绢内的那一小撮米上，根据米上出现的图纹就知道被收惊的人出了什么事情。

是笔者在 2005 年庙会期间在永兴汉三侯祠办公室所摘抄的汉三侯祠的一些日常规章制度，以此说明之。

护祠员守则

- 一、 遵纪守法，忠实奉行宗教信仰自由政策；
- 二、 坚守工作岗位，无事不出庙门，急需离开，必须请假，并找好人代替工作才能外出；
- 三、 热忱接待游客、香友，按习俗装香侍灯，帮助香友敬神拜佛；
- 四、 讲究清洁卫生，天天一小扫，每月一大扫，做到祠内外、澡堂、厕所无脏物，水沟畅通；
- 五、 认真看管好本祠财产，严防不应有的事故发生，成为本祠的一位好管家；
- 六、 如实传递信息，作好本祠堂的联络员；
- 七、 培育好本祠风景，浇灌好本祠花草、风景树，以美化环境；
- 八、 大公无私、和气待人，香友、游客所提的有关本祠庙内的事项和问题，按上级指意和庙内规定予以回答；
- 九、 归庙里的钱物不得肥私，归个人享受的钱物大胆承受。

汉三侯理事会

二 000 年七月一日

常务理事会正副主任秘书长工作职责

- 一、常务理事会设主任一人，副主任六人，秘书长一人，为工作需要增设秘书一人，每届三年，可连选连任；
- 二、主任对外代表本祠，对内领导祠务，重点抓好本祠堂长期规划，各个时期的各种方案；
- 三、副主任六人，真心实意协助主任工作，内分财务、保管、后勤、基建、治安、佛事六个方面，各由一名副主任去专管，做到分工合作，步调一致；
- 四、秘书长起草各项文告，组织大小会议，安排场所，维护秩序，当好主任助手，可代主任职责。

汉三侯理事会

二 000 年七月一日

理事必须履行下列义务

- 一、 认真学习相关的政府方针、政策，提高宗教管理场所的本领；

- 二、 如时如数的完成常务理事会所规定的劝善筹资、邀香、邀会首等任务；
- 三、 保护好文物古迹，为振兴三侯祠做出贡献；
- 四、 服从组织、服从分工，一切行动听从指挥，乐意接受庙会分给的任务，不乱出点子，刁难领导；
- 五、 密切联系群众，引导信士参加一些合法的宗教活动，发扬济世救人的优良传统；
- 六、 积极参加各项慈善事业，向社会献爱心。

汉三侯理事会

二 000 年七月一日

理事享有的权利

- 一、 参加有关本祠的重大会议和有关重大的研究决定；
- 二、 对本祠常务理事组成有表决权、选举权和被选举权；
- 三、 对本祠事项的决议，如有不同意见，少数服从多数，除坚决执行外，意见可保留，并可向有关领导反映；
- 四、 根据实事求是的原则，有权检举揭发理事内团结、作风、经济、捧上压下、以权谋私等不正当行为；
- 五、 按本祠的章程，有权正确回答游客、香友所提出的问话，并可向本祠堂各室反映，争取及时处理和解决；
- 六、 有参加理事的自愿，有申请退出理事的自由。

汉三侯理事会

二 000 年七月一日

保管室的制度人员职责

- 一、建立健全管理制度，加强实物管理，增长实物分类，延长货物寿命，保管室将设五人，分两个班子专项管理，其中两人专管被席，两人专管本祠其他物质，一人统管实物出租签字，达到出入数字相符；
- 二、为了保管室存入实物有底，作到进库有数，丢损知情，帐物相符，应造具清册，按原基数有变动，以说明原由为准；
- 三、统管人对实物租出签字，应按碗一元一席，被席一元一晚，铁锅三元一口，据单价统计金额签字，到记帐人处交款，持单到发物人处领物，在收回实物时，发物人应严格查对，如有损坏，应照价赔偿，不得了之；
- 四、保管室记帐人，只要记帐，发物人只管发物，帐上实物必须由管物人核

准，实物付出报销，必须由记帐人签字，各尽其则，齐心管好，作到每月帐物核准一次。

汉三侯理事会

二 000 年七月一日

财务制度和财务人员的职责

- 一、为了民主理财，众人放心，财会应该设三人专管（会计、出纳、保管），一支笔批条签字，以保证收支平衡，帐上相符；
- 二、帐上凭证应有当事人、验收人、审批签字，如三者缺一，出纳不得付款，记帐人为了手续完善，对不合理的发票会计有权拒绝作帐；
- 三、出纳付款、发票、发物应以主管人造好清册下达指标为准，领取人必须签名，如有差错，由财会人员负责，发放后请存到档案备查；
- 四、发放钱物是财会人员的职责，存入保管室的物品，领回时由官财会的人发放；
- 五、差旅费的报销，不受邀会首，化缘都应以经济管理经济，只能从效益中按比例解决；
- 六、会计、出纳每月初一对帐，作帐一次，以重阳节为年度，经清理后，造具收支平衡表，再抄送各有关人员。

汉三侯理事会

二 000 年七月一日

三侯祠对几项重大问题若干规定的说明

- 一、对观音堂应承认观音堂是三侯祠的附属神位，有责任健全寺务管理小组，为了让僧尼自主自养，实行经济自负盈亏，生活自筹自立，宗教上合法开展，规约上僧尼斋戒，只要僧尼不违法乱纪，理事成员不得乱加干扰；
- 二、对信士奏音，如若委托本祠，只要来者合法，本祠应持欢迎态度，尽力代办，为人神乐欢，由一副主任主管，另派人协助，其中本祠费用，应按总收入 10%征收（西河人民功课例外），除付清一切开支外，道士工价不准过高，如有节余，应祠章协商，实行祠管章用（章子上可历年领取备用），任何人不得将公款存入自己的小金库；
- 三、对道士独领奏章：如若是道士或信士自行组合未奏章，应事先与本祠联系协商好，一切是自己主管，理事成员不得介入，只由护祠员、保管员帮办，其被褥、炊具、水电、蚊香等，本祠按需供应，只一言堂应向本祠缴纳各种费用 300 元；

- 四、对每月初一拜忏：本祠初一拜忏，已成为习俗，为了规范统一，大会交币 28 元，大米 28 斤，香友每人人民币六毛钱，食米半斤，只上一口红丁的另补菜钱一元，凡是拜忏信士和帮办人员，均不得入席就餐，做得有计划使用金费，力争有更多的节余交本祠，如无故造成反方，当追究当事人的责任；
- 五、对理事误工补贴，理事积德应分清尺度，三、五几天误工当然不应计较，除来开会参加庙会外出化缘不标误工外，凡因其他祠务误工达 15 天以上者，由自己申报，民主评议，领导批准，按日酬 6 元计算，年终时一次发给；
- 六、对有贡献的理事、缘首应嘉奖：这已不是本祠一个新问题，但为白猫黑猫，只要是好猫，邀会首凡每届接币，排列在前十位者，按总数奖 3%；
- 七、对年老体衰理事的处理：年过 70 周岁，身体又不好，实在不能胜任工作，每届 10 名，经审定只退居二线，不再设任诸职、缘首，体现人退心不退，除赠送纪念品外，另颁发荣誉证书，凭证参与一切活动，食宿优先，车船费照报，往后主管人不得更变；
- 八、对理事的红白喜事，看起来事小，影响面很宽。因为理事要情同手足，义重泰山，对红喜事由本祠串通，本人自愿，礼炮、车船费自负，白喜事本祠只负花圈一个，礼炮两封，挽料一甲，参与者礼金 10 元，车船费都自负，由各片知情者通告本祠，本祠就章程办理，对病号理事，则视其贡献大小去看望送礼；
- 九、对每届庙会经济使用法：
- (1) 予标收付应有 95% 准确；
 - (2) 有关办事方案提交大会讨论决定；
 - (3) 按总数以 70% 用于庙会各项开支，留 25%——30% 搞基建；
- 十、正确对待采购：采购员在采购只要价格同等，货物一样，应优先考虑理事、缘首、信士再其他，凡与本祠毫无牵连，又不建交者，采购员一概不得与其通货购物；
- 十一、本祠征收各项费用理所当然，这虽是个老问题，可还没有形成共识，怪腔滥调闲话很多，影响极坏，众所周知，祠内一年电费、礼金、水费、护祠员生活费就达四千元有多，一年维修和添置费也不少，可本祠一无庙产，二无庙山，只得取之于信士，用之于信士，向各方面按章征收费用，也是说的过去，通情达理；
- 十二、接待外宾、领导是合理的。人情往来，人皆有之，家里来客都不会

冷淡相待，何况公祠，故对待外宾、领导如要留餐、投宿，应热忱相待，是属正常；

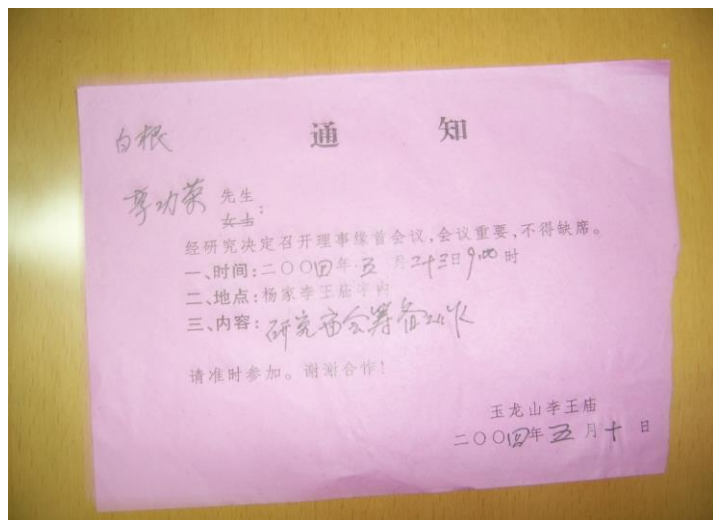
十三、补贴问题：理事因公办事、采购员进城购物，凡时间一天者，车船费实事求是照报，中伙要凭证金额不超过5元，对原有的吃与不吃都5元，其规定作废，到远处出差，以找亲朋好友投宿为宜，在不得已情况下，经领导点头，允许吃普通餐、住一般旅社，至于对护祠员生活补贴，如工作负责，祠内财运又好，逐月增加到50元为止。

汉三侯理事会

二〇〇〇年七月一日

从以上的《护祠员守则》、《常务理事会正副主任秘书长工作职责》、《理事必须履行下列义务》、《理事享有的权利》、《保管室的制度人员职责》、《财务制度和财务人员的职责》、《三侯祠对几项重大问题若干规定的说明》等庙会的规章制度可以看出，在庙会当中，民间组织从权利到义务、从经济到政治、从大事到小事等都做了详细的说明，而且还比较科学、合理。笔者在2005年9月5至10日的调查中发现，这些规章制度在实际工作中贯彻的很彻底。^①

图4-3：李王庙研究庙会筹备工作的通知



^① 2005年9月9日晚，在庙会最后一天的晚上，笔者被允许旁听汉三侯理事会理事大会。在大会上，蒋后裕主任对一年来的工作向在座的理事们做了汇报，然后财务人员对一年的财务工作做了说明，接着对一年来的工作，尤其是对财务等问题进行了详细评议，评议过程中不乏争吵，甚至是辱骂，但经过民主协商问题基本上得到了解决。

第五章 湘南庙会的经济空间

5.1 湘南庙会市场

5.1.1 湘南庙市的商业习俗

作为我国集市贸易的形式之一，庙市也存在大量的商业习俗。庙市的商业习俗有些和其他的商业习俗相似，有些与其他商业习俗相比较有很大的差别。文章重点对湘南庙市的一些商业习俗介绍如下：

(1) 商人 庙市上的商人大致有三种。一是坐商，所开店铺有庙会无庙会都开板营业，只是庙会期间顾客更多，生意更好而已。在湘南有坐商的庙会寺庙一般处在村民社区内或交通便利处，且店铺就在寺庙周围。这样不但可以在平常的日子里方便村民生活需要，也可以在庙会期间方便来参加庙会的信众。湘南庙市一般规模不大，庙市的坐商一般是在庙宇周围的村民。坐商由于靠近庙宇，每年庙市收入也比较可观，因此他们与其他商人相比义务更多。根据笔者调查，很多在庙宇附近的坐商每天早晨要到寺庙里去上香、点香油灯。如果庙宇周围的坐商有几家，一般会商量具体的分工合作，按时间轮流值班。这种情况主要是针对那些没有护祠员的寺庙。二是行商，他们以赶庙会为主要经营方式，庙会期间在寺庙外面的空地以及庙宇前后支搭布棚摆摊营业。在庙市收市后，便拆掉棚，把货物捆包好，有的用自备的交通工具，有的雇用车子运到下一个庙会点，存放在庙宇周围的熟人家里，有的则运到下一个集市处，另赶集市。三是流动小贩，挑担的、挎篮的、背包的，大都是卖风味小吃、儿童玩具、小百货、民间工艺品的。这些流动小贩有庙会时跟着庙会转，没有庙会时则赶墟市或走街串巷，沿街叫卖。

以下是笔者对安仁县药王春分庙市的商人所做的调查统计材料，以说明之。

从上表可知，参加安仁神农春分庙会的商人主要以湖南安仁、衡阳的为主，两者累计占总人数有 60%，此外由于安仁神农春分庙会主要是卖中草药，因此南方主要产药大省贵州、云南参加的人数也比较多，云南占商人总人数 10%，贵州占 5%。此外，从表中还可以看出，参加庙会的主要是一些郎中，他们平日在家给老百姓找中草药给老百姓看病，遇到安仁这种药材庙市的时候也可以把从山上找的药材卖出去。其实根据笔者调查所知，郎中和药商在庙会上区别是很大的，郎中可以在庙会上当场询问参加庙市的顾客有何种病，然后自己配药给顾客，药商是根据顾客的需求出售药材，但他们给顾客配药治病。

表 5-1: 安仁县药王春分庙市商人来源及人数一览表^①

籍贯	人数 (人)	所属性质	销售商品	籍贯	人数 (人)	所属性质	销售商品
江西	4	郎中 2 人、 药商 2 人	中药	四川	3	公司代表	中药
广西	3	郎中 2 人、 药商 1 人	中药	湖北	4	郎中 3 人、药 商一人	中药
贵州	5	郎中 3 人、 药商 2 人	中药	湖南 安仁	46	药商 5 人, 郎 中 24 人, 其 他商贩 17 人	中草药、 农具、日 常用品
云南	11	郎中 8 人、 药商 3 人	中药	湖南 衡阳	12	药商 1 人, 郎 中 8 人, 其他 商贩 3 人	中草药、 农具
广东	2	郎中 1 人、 药商 1 人	中药	湖南其 他地方	8	郎中 4 人、药 商 2 人, 其他 商贩 2 人	中草药、 服装等

资料来源: 本数据主要根据笔者 2006 年 3 月 17 日至 25 日在安仁庙会期间调查所得。

(2) 经商要诀 湘南传统社会中, 大量古文记载商业不甚发达。安仁有“民竭力耕稼仅足一岁之用, 一遇水旱轮至艰食, 妇女纺织男子不事商贩”(方輿叶, 雍正四年), 衡阳“旧志土广民穷, 安土重迁, 不能逐什一之利, 终岁勤动退而食其土之毛, 公家之赋亦取足其中, 以故闾里绝无高赀富人家”(方輿叶, 雍正四年), 乾隆壬午年重修的《永兴县志》“地瘠民贫又无异产名货可以居奇, 故富商大贾多不至, 惟以地近江右舟通永郡, 间有受厘于此者如城”(沈维基, 乾隆壬午年)。即便如此, 湘南参加庙市的商贩有自己的经营之道。

良好商风: 经营作风与买卖的兴衰有直接的联系。为了求得一本万利, 招财进宝, 商家必须博得顾客的信任 and 好感, 这样也可以形成自己稳定的客源。于是一批迎合顾客购物心理的商业俗语就这样产生了。湘南的“和和气气生财, 高高兴兴做生意”就是全国通用的“和气生财”的地方化用语, 它的意思是说待客和善就能财源茂盛, 要求做生意的人谦恭和蔼, 笑脸相迎, 以礼待人, 促使生意成功。因此, “和和气气生财, 高高兴兴做生意”这句话在湘南仍留在许多的经商的口中。“一分钱买一分货”、“什么样的货物什么样的价”、“货真价实”等是专门用来说明买卖要公平诚实的。这些目的在于宣传诚实经商的俗语, 不仅能乡村的老百姓一种安全感。同时也影响着一代代的生意人, 成为人所皆知的商业

^①此次商人情况调查共发放调查问卷 100 份, 收回 100 份, 有效问卷 98 份, 所调查的内容主要涉及籍贯、所卖的商品类型等问题。

道德准则。

讲究策略：经商做生意注重从实际出发，根据调查研究和市场预测确定经营方向，具有很强的时间观念。对赶庙会市场的没有大的本金小商贩更是如此，要求他们讲究一定的经商策略。湘南的庙会举行时间一般是在三四月份前或九月之后，小商贩们特别注意这个时间段的一些特产的出售，以此满足赶庙会的人日常生活所需。如永兴的李王庙、大明寺等在十月份左右举行庙会，当地的特产冰糖橙刚刚产出，庙市上到处可见橙子。也有一部分小商贩从外地贩卖一些本地没有小吃到庙市上出售。安仁的神农春分庙会则是另外一番景象，商店老板、超市、甚至连旅馆、理发店都打出“值春分庙会之际，为感谢广大信士的支持，特五折优惠”，所出售的商品虽然以药材、农具为主，但其他的小吃、服饰也琳琅满目，在此老板们讲究的是商品齐全、物美价廉，满足不同层次的人的不同需求。

(3) 庙会小吃 旧时庙会是结合佛、道两教的宗教节日而开放的，人们到庙里去，主要是为了进香，求福祈祥。有些定期庙会，晚期已无香火，演变成纯贸易性的集市，人们逛庙主要是买些土特产和日用百货，顺便看看小戏和杂耍，进行娱乐。人们在庙上烧香、购物、娱乐，总要转悠半天，必然又饿又累。看到各种好吃的，不免产生食欲，所以庙会上那种小吃摊子自然也就座无虚席了。

在庙会上经营风味小吃的摊点，一般都是浮摊，有的支个布棚，亮出字号，里面摆了条案、长凳；有的则只将担子或手推独轮车往庙上一停，任人围拢，站立而吃。经济实惠，适合当时平民的消费水平。在定期庙会上，小吃摊比较集中；临时庙会则多与土特产、百货、卖艺者间杂在一起。

庙会上的小吃其实多半是湘南日常街头巷尾叫卖的吃食，具有湘南地方特色，适合湘南人的口味。现将其主要品种介绍如下：

油糍粑：湘南有很多的山茶树，一到九月之后，山茶子被摘下来，经过压榨厂的加工，山茶油飘香，用山茶煎的油糍粑就更香，可谓色香味俱全。寺庙门前，戏台周边，一张凳子，一个小灶台，一桶切成块或条的红薯，一桶米浆，这些东西就是生产油糍粑的所有工具或原料。火炉在烧，山茶油在小锅里沸腾，老太太边舀米浆边吆喝着“油糍粑，新鲜油糍粑”。要买的人则围在火炉边，等着热的发烫的油糍粑从锅子中捞出，然后拿着一块干净的纸包一下，张开嘴就吃。

米糕、凉粉：米糕是大米做成的小圆坨，如象棋大小，蒸熟后，夏天放在冰上；冬天则放在炉铛上，加油炒热，谓之油榨米糕。夏天卖米糕的多是与凉粉一起卖，有粉块、粉皮，都浸在盛有冷水的大木盆里（盆是圆形的，直径二尺，深不足半尺）。与卖血肠、油糍粑的一样，搭棚设座。案上摆着佐料罐：酱油、葱、胡椒粉等，等到有顾客来吃时才临时着上这些调料。

鸡杂、鸭杂：北方人一般不吃鸡、鸭的内脏，但湘南的人特喜欢吃这些东

西。赶庙会前，做鸡杂、鸭杂小吃生意的人先在家里把鸡爪、鸡头、鸡肺、鸭头、鸭脚、鸭肾等煮熟，然后着上盐、酱油、辣椒粉等配料，一大早来到庙市摆好摊子，拉上摊棚，烧好火，等有顾客就热一下，然后用手或竹尖扎在上面吃。

(4) 商业宣传习俗 随着湘南商业的逐步发展，庙会市场中的坐商都十分注意对店铺、店堂、门面进行装饰，并通过一些装饰物或宣传品来广而告之，吸引顾客。这些显示店铺、店堂标志的宣传广告包含有字号、招牌、楹联、幌子等。

字号：是每个店铺都有的，就象人名一样。字号大致分为两种，一种是将店主姓氏和店主所经营店铺的性质结合为一体的字号，“米粉李”、“曹记火锅店”等；一种是以吉祥如意、财盛福大类词汇命名的字号，“聚福楼”等。这些字号一般都以墨书或雕刻在一块木板上，然后挂于店堂门额，俗称“字号牌匾”。现在随着经济的发展，字号牌匾一般是电脑加工制作，看起来更加精美漂亮。

招牌：是以宣传店铺经营之物而设的。它分为大、中、小三种规格的招牌。大者称“冲天招牌”，这种招牌通常立于店铺某一侧的前方，为木质，长方形，且高出铺面房，十分醒目；中者则挂于店门两侧；让人看了一目了然；小者悬挂于房前檐下，顾客走到店门前，便可从这小招牌中获知该店所卖货物的名称。

楹联：是店铺必备的一种装饰，俗称“门联”。这种楹联往往针对店铺的性质、字号而对，并书以吉祥如意、财源广进等象征内容。如“但愿世间人无病，何愁架上药生尘”。这样对联不仅说明了店的性质，也说明了店主的为人处世的人生观。当然现代社会写对联的人越来越少，很多的坐商店铺的楹联变成了机械化后的印刷品，缺少了一种文化内涵。

幌子：是一种由来已久的营业宣传习俗。一般分为四种，一种是实物幌，将店铺所卖的货物作为幌子，挂在店门外。如安仁神农春分庙会中卖家具的店铺就把一两件家具摆在店铺门前；第二种是模型幌，将店铺所售物品做成模型当幌子，中药铺的膏药幌子；第三种是文字幌子，将店铺所经营的范围通过极简洁的一两个字书写于幌子上，称为文字幌子。如当铺用的“当”字幌子；第四种是象征幌子，这种幌子多以与店面经营有关的象征屋做幌，约定俗成。如油盐店的幌子是一直径约一尺的锡制扁圆饼形，其中心处镶有一铜制大钱，下缀红布条。

上述主要是庙会市场中的一些坐商的约定俗成的商业宣传习俗。

(5) 商业禁忌 经商的人无论是坐商还是行商，无论是在庙市还是集市，都有自己的一些商业禁忌。当然坐商与行商的商业禁忌是有差别的。

在湘南庙市坐商的店铺里，不许人一大清早站在店铺的门槛，那被认为会挡着顾客进门从而导致生意不顺利，尤其是不能让妇女在站在门槛上，否则被认为会倒大霉的。此外不允许店铺的伙计背对店铺门，那样会被认为无事可做。当然店铺未开张前决不允许有人提到赊帐二字。不许在店堂门口大呵欠、伸懒腰，更

不允许朝店小便。

挑担出门赶庙会的小商贩在出门的时候最怕当面见到妇女，那样被认为一天的生意会走霉运。同时怕杀回马枪拿东西，如果真遇到这种情况，宁愿当天不赶庙会也不能去做生意。挑担出门的小商贩怕见到邻居倒水，这样会被认为当天做生意会“亏本”。也怕在路上遇到吵架人，那样被认为当天做生意会发生口角，生意难做。

此外，一些商业行业也有许多禁忌。卖药的人，忌说再来。卖饺子的，忌说破了，要说赚了。

（6）商业谚语及生意经 流传于民间商界商谚、生意经都闪烁着我国劳动人们经商的一些哲理，并具有很强的实用性和可操作性，对今天从事市场经济的人们以启迪，它是学习经商知识的速成本，也是研究我国商业史的重要参考文献。文章所收集的一些商谚、生意经，一些全国通用的，一些是湘南特色的。

商论：

商是通财路，市是聚宝盆。

无商不成市，无市不经商。

士农经商，买卖为纲。

无商不活，无工不富。

市可直治乱，商可见盛衰。

要经商，跑四方。

经商不懂行，就象瞎子撞到墙。

商场如战场。

商品：

种庄稼要粪土，做生意要货物。

货上柜台，顾客自来。

百货中百客，棉花中絮客。

店有好货，不用吆喝。

好货不愁卖，好店不愁客。

怕试没好货，好货不怕试。

不怕不识货，就怕货比货。

货称主人心，宁愿付重金。

人以相分，货以档分。

真材实料，顾客必到。

货贵时，商贵通。

花不常开，货不久卖。

资金：

做生意没本钱，心里就没胆。

巧妇难为无米之炊。

花钱花在关键时，好钢用在刀刃上。

生意好不好，不在本大小。

流通：

经商重在周转快。

货底千千万，不如勤周转。

货畅其流，物尽用。

客人不断是商家，女儿不断是娘家。

信息：

常去邻家看，生意不冷淡。

信息不准，生意亏本。

信息是个宝，还得要用好。

不摸行情勿开店。

勤作：

男要勤，女要勤，三时茶饭不求人。

不能忍辛苦，难得世上财。

宁可贫后富，不可富后贫。

只要功夫深，铁棒磨成针。

进取：

人无三代穷，猪婆也有三年糠米运。

天无绝人之路。

靠人不如靠自己。

靠自己靠得住，靠别人象山倒。

风险：

一分生意三分险。

不到黄河不死心。

初生牛犊不怕虎。

大胆敢闯天下，小心寸步难行。

公关：

中间没人事难办。

人情留一线，日后好相见。

在家靠父母，在外靠朋友。

给人方便，自己方便。

一个篱笆三个桩，一个好汉三个帮。

多个朋友多条路。

人情一把锯，你不来，我不去。

市场调查：

出门观方向，进门观脸色。

不怕顾客杂，就怕不调查。

耳听为虚，眼见为实。

千里不同风，百里不同俗。

择业：

三百六十行，行行出状元。

留心处处皆生意。

人挪活，树挪死。

靠山吃山，靠水吃水。

牛吃青草鸡吃谷，各人自有各人福。

价格：

卖价还价，讨价还价。

买卖看行情，早晚价不同。

好货不贱，贱货不好。

商业道德：

德高也招财。

仁义值千金。

和气生财。

买卖不成仁义在，这次不成下次来。

称杆翘一翘，客人下次还要到。

顾客：

买主买主，衣食父母。

褒贬是买主，喝彩是闲人。

百货百态，百客百意。

今日看客，明日买主。

宁愿自己多麻烦，也要顾客少麻烦。

经营：

文无定体，商无定市。

一业为主，综合经营。

人无我有，人有我新，人全我廉，人多我专。

白纸黑字合同稳，空口无凭总吃亏。

理财：

帐越算越清，生意越做越通。

经商会理财，财源滚滚来。

好记性不如烂帐本。

亲兄弟，明算帐。

人要长交，帐要短结。

5.1.2 湘南庙市的类型

笔者在翻阅方志和族谱时发现，湘南有一些神庙及祭祀的记载。安仁县神农春分庙会，集赶春社、庙会于一身，庙会的主题由先前的祭祀神农氏转变为现在的交易草药、农具。相传炎帝神农氏曾到安仁境内尝百草、治百病、“采茶九龙庵、野炊香火堂、教民香火坪”，后人为纪念神农氏等九仙，建寺庙“择社日祭神以祈谷”。朝拜者络绎不绝，继以经营草药、农具等，逐渐发展到农副土特产交易及大型商品交易盛会。每到春分时节，安仁县万商云集，百货风行，全国人流物流车流会集，盛况空前，尤以传统的中草药为盛，流传着“药不到安仁不齐，药不到安仁不灵，郎中不到安仁不出名”的千古佳话。永兴汉三侯祠，由于其地处桂阳、耒阳、永兴三县市交界处，庙会期间人满为患，庙门口两旁、戏台下、路旁边各种摊点所设的香烟、纸烛、副食、玩具、日用品等，被群众视为吉祥物，具有“避邪”作用。正是因为当地群众的这种观念，庙会期间许多商品供不应求，柳州滩圩市更是热闹非凡。

具体说来，湘南庙市有如下几种类型：

(1) 商业型，这种类型的庙市由先前寺庙每旬开市几日发展到后来的农村定期集市，永兴县的汉三侯祠庙市就属于这一类型。这类庙市与庙会的联系不明显，表现出完全的独立性。在江南城乡市场体系中，沿着这种“谱系”路径发展而来的市场并不鲜见。从庙市而集市而市井，在这类市场的发育过程中，庙宇，特别是伴随而来的庙会，是城市商业区成熟的“基因”。（朱小田，2006）像汉三侯祠这类商业型的庙市，其形成与当地的自然环境、区位条件、人情风俗有很大关系。汉三侯祠在永兴虽不是最古老的祠庙，但由于区位条件等因素，其影响是相当大。汉三侯祠位于耒水两条主要支流便江、白豹水的交汇处，古代是湘南通向湘北的主要水道，且离永兴县城仅五公里，往来人员比较多，祠庙每旬开市几日无法满足当地人们的需要，因此《汉三侯祠修复序》中有“一九四六年圣地新开墟场，店铺星罗棋布”。由此完成了庙市向圩市的转变，但圩场在庙宇门口开市。转变之后，由于西森口各宗族对圩场资源的争夺，于是圩场搬迁到过去的柳

州滩（现在称大屋滩），最终实现了圩场与庙宇的分离。

（2）**信仰型**，以敬神拜佛为主，兼成集市。这种类型的庙市是最多的，像永兴县黄泥乡的李王庙庙会、塘门口镇的关王庙庙会、城关镇的观音岩等都是属于此类型。这种类型的庙市对庙会依赖性比较强，庙市的发生必须以庙会为前提，而庙会首先是为满足人们宗教感情的需求。在这里绝对不是要否认庙会其他功能的存在，包括市场功能，但可以确认的是，其他功能在重要性上是次要的。对参加庙会的信众来说更是如此，他们参加庙会的主要目的是到祠庙进香、朝拜神灵、祈福消灾，买卖农具等日常用品都是附带行为而已。现代社会更是如此，农村墟市比较发达。在湘南社会，很多行政村为方便村民日常生活需要，开设了大量村级小墟市。墟市上买卖的东西大多是村民的日常生活用品，参加庙会时村民对商品的采购欲望大打折扣。先前庙会期间大宗的商品买卖在信仰型的庙市上已不复存在，有的是一些庙会期间所需的香纸、蜡烛、香烟、鞭炮、牙膏、牙刷、当地各种小吃等。

图 5-1：行业型的安仁药王春分庙市与信仰型的李王庙庙市



（3）**行业型**，同行业人员于行业祖师诞辰日或丧日举行善会，拈香致祭，议论业务，期间也有酬神演戏、集市贸易等活动。安仁县的药王春分庙会是行业型庙市的典型之一。每年春分节前后一周，安仁县城都要举行一次大型的庙会活动——赶分社。安仁的赶分社是为了纪念炎帝神农而流传下来的民间庙会，历经千余年，是全国特有的一项庙会民俗。开始的时候参加的人主要是各地的郎中，因此会有“神农尝百草，灵药在安仁”，“药不到安仁不齐，药不到安仁不灵，郎中不到安仁不出名”的说法。到后来发展到了以祭祀神农、交易草药、农具、土特产为主题的大型庙会活动。据 1982 年有关部门统计，参加庙会的有来自湖北、广东、广西、江西、云南等七个省 12 个县市 24 万人次，营业额达 100 多万元。

1988 年，入市农副产品 1597 担，其中药材 813 担，草药仍旧是安仁药王春分庙会的传统与特色。(安仁县志编撰委员会，1996)起源于元朝中叶的安仁柏叶牛市也是行业型庙会之一，庙会祭祀的神灵还是炎帝神农氏，但参加庙会的人则是来自湘、赣、滇、粤、桂等省的牛专家、牛贩子，在此以牛会友、以牛传经、以牛交易。(罗范懿，2002)

5.2 湘南庙会市场与农村社会

5.2.1 湘南庙会市场在农村社会的作用

庙会与民间传统社会中经济文化活动是密不可分的，至今仍长盛不衰。庙市也是湘南农村墟市的另一种形式，因此庙会市场在农村社会中具有相当重要的作用。

第一，各地方性庙会均以农具、牲畜、日用物品、小吃食品、祭祀用品为主，是湘南农村市场体系的重要组成部分和必要补充，一些地区还出现了与赣、粤、桂等省联系较密切的专业市场。尤其值得一提的是素有“八县通衢”的安仁县的神农春分庙会市场，在安仁人的社会生活中占有相当重要的地位。“安仁县城，相传自明、清以来（具体时间无从考证）便有着一年一次的春分节集市贸易会，俗称‘赶分社’。过去在南门洲上举行，时间为三天，以草药为主，农具、家具、百货次之，品种繁多，目不暇接。届时，远近客商货贩云集县城，并请戏班演戏，人山人海，热闹非凡。新中国成立后，县人民政府为发展生产，充分利用春分节开展物质交流，县内外、省内外商贾，肩挑车载，商品遍地都是，远近看热闹者络绎不绝，每天上市者达数万人，日成交额在 30 万元以上。”（湖南省安仁县志编纂委员会，1996）那为什么周边数省的药商跑到这样一个小县城来采购药材呢？据口碑所传，由于安仁春分药王庙会是纪念神农在安仁尝百草，开以草为药之先河，有了神农先帝保佑安仁草药的药效，老百姓买药也放心。可见，湘南庙会市场不但是经济的空间，也是社会、文化象征的场域。此外，永兴的汉三侯祠、李王庙、大明寺等每年都定期举行庙会，且逢会必有唱戏，唱戏的时间长短不等，经济条件较好的则唱半个月，经济条件差的最少也要三天。因此庙会的兴盛与湘南经济繁荣程度密切相关。像安仁春分药王庙会便使安仁成为了湘南乃至全国最大的融草药、农具交易于一体的农贸产品集散地之一。这样的庙会不但方便了农村的社会生活，同时也是湘南市场体系（墟市）的重要组成部分和有益的补充。特别是近年来，安仁春分药王庙会已成为安仁县“文化搭台，经济唱戏”的一个重要组成部分，对推动安仁经济的发展发挥了重要作用，是今后安仁经济和文化发展的重要依托。2006 年安仁春分药王庙会引进国内外合同投资达 36260 万元。具体情况见下表：

表 5-2：2006 年安仁春分药王节项目签约统计表

序号	项目名称	签约双方	合作方式	总投资	签约责任单位	签约类别
1	振宏电子生产线	香港联合电子公司、安仁县纪委	独资	100 万美元	县纪委	合同
2	综合养殖加工	中国科学院高科技生产研究所广东分所、安仁县纪委、监察局	独资	5000 万元	县纪委	合同
3	新安神农泉度假山庄	香港润都国际发展有限公司、安仁县纪委	独资	8000 万元	县纪委	合同
4	电子加工生产线	台湾优而大国际事业有限公司、安仁县农办	独资	100 万美元	县农办	合同
5	新群玻璃工艺加工	香港出口贸易公司、清溪镇人民政府	独资	500 万元	清溪镇	合同
6	玻璃工艺加工	广东中山玻璃有限公司、牌楼乡人民政府	合资	700 万元	牌楼乡	合同
7	有色金属加工	湖南海辰矿业有色冶炼有限公司、安仁县治理经济环境工作办公室	独资	3000 万元	县治理办	合同
8	胶合板生产线	福建永昌木业有限公司、安仁县林业局	独资	800 万元	县林业局	合同
9	优质粮食产业工程杂交水稻制种	中国种业公司、安仁县农业局	独资	200 万元	县农业局	合同
10	优质稻产业开发	郴州永银米业有限公司、安仁县农业局	合作	400 万元	县农业局	合同
11	农业生态科技示范园	郴州客商侯国生先生、竹山乡人民政府	独资	4000 万元	竹山乡	合同
12	禾市新渡安居工程开发	长沙客商陈朝安、禾市乡人民政府	独资	1000 万元	禾市乡	合同
13	矿产品开发	郴州兴隆矿业公司、华王乡人民政府	独资	1500 万元	华王乡	合同
14	电解铅生产线	韶关客商黄冀京、灵官镇人民政府	独资	1500 万元	灵官镇	合同
15	安平粤星电站	广东乐昌客商陈火星、安平镇人民政府	独资	500 万元	安平镇	合同

16	城关编织袋厂扩 建	浙江温州编织袋有限公 司、城关镇人民政府	独资	800 万元	城关镇	合同
17	锰矿开发及加工	广东江门房地产开发公 司、排山乡人民政府	独资	1000 万元	排山乡	合同
18	白银深加工	永兴客商谭明军、平背 乡人民政府	独资	600 万元	平背乡	合同
19	山下塑料加工厂	株洲客商管玉华、承坪 乡人民政府	独资	500 万元	承坪乡	合 同
20	山下养牛场	郴州客商沈春文、承坪 乡人民政府	独资	500 万元	承坪乡	合同
21	牛栏栓电站	福建扩海土石方有限公 司、羊脑乡人民政府	独资	200 万元	羊脑乡	合 同
22	矿泉水生产线	广东客商陈光辉、豪山 乡人民政府	独资	150 万元	豪山乡	合同
23	石墨开采	永兴客商颜家德、洋际 乡人民政府	独资	300 万元	洋际乡	合同
24	井塘水电站	韶关客商刘家才、新人 民政府	独资	500 万元	新洲乡	合同
25	珍稀食用菌	长沙湘草生物科技有限 公司、坪上乡人民政府	合资	200 万元	坪上乡	协议
26	食用菌流水线车 间	郴州客商陈宝林、坪上 乡人民政府	合资	240 万元	坪上乡	合同
27	返季香菇基地及 加工	株洲客商谭州平、坪上 乡人民政府	合资	150 万元	坪上乡	协议
28	锰矿开发	广东江门客商区社胜、 龙市乡人民政府	独资	200 万元	龙市乡	协议
29	电子产品加工	深圳资鑫城电子有限公 司、渡口乡人民政府	独资	200 万元	渡口乡	合同
30	电解银	顺丰贵金属有限公司、 龙海镇人民政府	独资	2000 万元	龙海镇	合同
31	矿产品开发	永兴客商袁和平、华王 乡人民政府	独资	1000 万元	华王乡	合同
合计：36260 万元						

资料来源：此数据由安仁县人民政府提供。

第二，庙会市场是乡村社会生活的组成部分与经济活动空间。“由血缘结合到地缘的结合是社会性质的转变，也是社会史上的大转变”（费孝通，1986），跨

区域的庙会就是“社会史大转变”的因素之一。庙会中断时期，乡民特别是妇女和老人，其活动圈以村为中心，半径足十公里，生活空间狭小。改革开放后，庙市、墟市等得到了复兴，人们的公共生活空间得到了恢复。笔者调查过的许满凤^①，庙会复兴前，四五十年没有去过距家五公里以外的地方。但庙会复兴后，其活动空间逐渐扩大。为了“化缘”，她经常步行到十公里以外的地方，有时竟然跨县或跨市进行活动。更重要的是，在庙市上乡民们即使不认识也没有陌生感，而是能十分自然的与人交流，起初陌生的乡民很快由“生人”变成了“熟人”。在这“熟人”空间里，陌生人不会引起太多注意，因为周围的人把你当成信徒，你的到来只不过是祈求神灵或是赶庙会而已。在这个“熟人社会”里，庙会理事各就各位、各负其责。会首^②既是信徒，更是闲散之人。汉三侯祠庙会期间，来自远方的缘首、会首如郴州、马田、高亭等地的通常要在庙里住三天，吃住等一切由祠庙安排。庙会期间庙市是最热闹的，也是人们交流的最佳时机，有时就是这次邂逅相互之间成为了知心朋友。这时所有的人从各个地方集中到庙里^③或庙市，坐在餐桌上，聊天的聊天，打牌的打牌，喝茶的喝茶。话题也无所不包，奇闻异事、流言蜚语以及官场上的你死我活的斗争等等，偶尔也会开一点色情玩笑。但庙会期间祠庙内决不允许赌博，毕竟这是神圣时刻和神圣地点。墙上的标语对乡民也有一定的警惕作用：“提高警惕，注意安全，搞好三防工作”、“讲作风，守纪律，听指挥，遵守大会各项规章制度”、“人人有责讲卫生，个个爱清洁，不要随地吐痰与大小便”、“讲文明，将礼貌，构建和谐社会”等。巴赫金的民间狂欢文化(巴赫金著、李兆林、夏忠宪译，1998)在当前的庙会上体现已不充分。庙会中非主流意识形态已经融入到了主流意识形态的滚滚洪流之中，成为中国当下乡村生活的一部分。

5.2.2 湘南宗族与庙市

在中国传统社会中，宗族是社会的基本单位。宗族是同聚落居住的父亲血亲按伦常建立的社会组织，通常拥有一些共同的财产和一定的共同文化，具有政治、经济、宗教、教育等方面较为完整的功能。(钟敬文，1998)前面讲到宗族与庙会的关系，主要是针对庙会的组织与管理与庙会存在的关系。其实宗族与庙会的关系是多方面的，它包括组织与管理、经济等多个方面，宗族与庙市是宗族与庙会关系的组成部分之一，是宗族与庙会经济关系的具体表现。在湘南庙市的产生

^①许满凤，女，74岁，文盲，现在是李王庙和汉三侯祠的双重缘首。

^②会首是指为庙会捐钱达到一定数目的人。各地捐钱的标准不一，李王庙要48元钱就可以做一个小会首，但三侯祠捐钱最少要148元才能成为会首，据说明年要228元才可以，因此在这个标准以下的人不能称为会首，只是普通的香客而已。

^③在没有吃饭的时候，很多的缘首、会首和香客都在庙里按照乡镇编排的房间里或西河口村村民家里或是呆在村里的小学里面（庙会期间小学一般放假）。

与发展过程中,从庙市的建立到运作都深深地打上了宗族等非正式制度^①的烙印,这在一定程度也反映了湘南传统社会结构的一些特点。

在湘南庙市的建立与发展过程中,宗族利用其自身的势力,或向庙市渗透,或控制庙市交易。湘南乡村以自然村为单位多为宗族聚族而居,单姓的自然村占绝大多数,一个姓氏在一定的区域内建立一个大祠堂,协同整个区域内宗族的活动,而小的房支则建厅屋,日常的小祭祀活动就在厅屋内举行,大的涉及的一个区域内的祭祀活动则在宗族祠堂内举行,宗族文化氛围比较浓厚。

新中国成立以前,区内群众为御自然灾害,防异姓欺辱,多同姓而居。常方圆数里,皆同姓同宗。尤永兴马田、嘉禾广发等地,百户以上同姓村庄较多。村中族长,通常由族中辈分高、年纪大、威望高者担任。负责调解纠纷,实施奖罚条例,主持族祭,管理族产,抚恤孤寡,维护纲常等事务。

宗祠,俗名祠堂。族人祭祀祖先,举行宗族各种重大集体活动的场所,常年有人住管,负责洒扫点灯,暮鼓晨钟。宗祠建造宏伟,一般为三进两井三厅,两侧厢房各有专用,正厅上方立神龛,悬挂祖宗遗像,终日香火不断。(郴州地区地方志编撰委员会,1996)

永兴汉三侯祠距县城只有5公里,三面环水,在改革开放以前,村民进出都得坐船,交通不是很方便,这影响了庙市的发展。柳州滩距县城6公里,是黄泥、耒阳、塘市三个县乡镇的交界处,水陆、陆路交通比较方便,而且急需一个能方便乡村社会生活的墟市,因此汉三侯祠庙宇与庙市的分离不但与前面提到的宗族斗争有关,还是地理环境、区位优势选择的结果。

宗族控制庙市主要是因为庙市上可以征收一定的摊位、税收,获取一定的商业利益。因此很多宗族便千方百计向庙市渗透,控制庙市交易。永兴黄泥乡的李王庙庙市是这个方便的典型。八十年代末随着李王庙的重建,李王庙庙市规模也越来越大,虽庙市挨着庙宇在杨家村自然村内,但由于杨家村是个杂姓村,有李、许、曹三大姓,其周边都是曹姓的单姓自然村,但曹氏人数、社会关系等方面都处于绝对优势,于是才会出现李王庙庙市地盘是杨家村所有,而庙市的管理则完全由周边的曹姓所掌控,杨家村的村民敢怒不敢言。有时有点矛盾,杨家村的村民甚至有挨打的事情发生。参加庙市的坐商、行商必须向曹姓主导的庙会交纳每天5元的社会治安维持费,但政府的税务部门不到此收其他的税,也就是说这5元保护费已包含要上缴政府税务部门的税。^②后来笔者调查得知,原来李王庙庙

^①赣南师范学院谢庐明教授在其文章《赣南农村市场的非正式制度与近代社会变迁》一文中解释“非正式制度是指政府之外起着资源配置作用的结构性因素,包括宗族、宗教信仰、风俗习惯等。”(《史学月刊》,2003年第2期,第96页。)

^②此材料由黄泥乡杨家村曹秀山、曹长沙提供。曹秀山,男,78岁,退休老教师,道士。曹长沙,男,75

市整个市场的税收让曹氏的人给承包了，他们每年向税务部门交纳 1 万元，其他的归自己所有。但是近些年来，随着商品经济的快速发展和国家权力对基层社会经济控制的加强，庙市和农村墟市一样，已经实现了从血缘向业缘和地缘的转变，宗族在庙市中的作用也越来越小。不但李王庙的收税的权利被税务部门收回了，而且保护费也不复存在。

可见，湘南庙市是社会、文化——象征场域与经济空间的统一体。

5.2.3 湘南庙会市场呈现出的特征

从文化地理上分析，湘南是客家文化、湖湘文化与广府文化所交合的区域，其文化成分复杂，表现出很强的灵动性与地域性。湘南庙会作为一项民俗活动，必然反映其所在区域的特征，并将宗教信仰、宗族、文化等整合在一体，形成经济与文化的互动。同时，湘南庙会市场集祭祀、贸易、娱乐于一体，兼具神圣与凡俗双重性。

第一，庙会市场与墟市、宗族融为一体，形成经济与文化的互动 这点在湘南地区的墟镇中表现比较典型，如大屋滩墟（《徐霞客游记》中称为柳州滩），位于永兴县西北部，到清朝末年民国初期已成为湘南农产品和手工业产品的集散地之一，为湘南数着的大墟镇。全墟有花生行、生烟行、盐行、猪条行、零布行等 20 多个商行。大屋滩墟主要由墟镇上的李姓控制。墟镇及周边居民主要信奉的神灵有汉三侯、观音、关王等，但地方神灵主要是汉三侯祠。前文已谈到，汉三侯祠由于大屋滩的李姓与马仰坪西森口的许姓的相互争斗及其他原因导致了庙会与庙市的分离。庙会期间，西森口基本不做贸易，只买一点香纸而已。汉三侯祠一开庙会，大屋滩的墟市就同时进行。墟市这时相当于庙市，其贸易相当活跃。杨家墟，位于永兴县黄泥乡的西部。墟上杨家的许氏和李氏与周边的大姓曹氏对墟市的争斗也比较突出。杨家是个杂姓村，以许氏和李氏为主，但其周边地区全部是曹氏，而且在人数、社会关系等都处于劣势地位。墟市虽然开在许氏和李氏的地盘上，但他们没有任何征收税收的特权，有时连摊位费都拿不到，因此杨家墟上的许氏和李氏相当不满，但又没有办法。

第二，湘南庙会市场集祭祀、贸易、娱乐于一体，兼具神圣与凡俗双重性 由于庙市不单纯是一种商业活动场所，还是定期的宗教信仰活动和文化娱乐场所，所以在不断展示着独特的民间文艺形成与内容，展示着下层民众的精神活动。庙会活动是神圣中有凡俗性，凡俗中有神圣性，因此，庙会市场兼具神圣与凡俗的双重性。庙市与一般集市根本的不同之处，就在于庙市对庙会的先天附着性（小田，2006）。不论庙会的实质内容如何，对神明的崇拜总是一贯有之的，在绝大

岁，农民，李王庙理事会成员。

多数情况下,这是其最重要的内容。附着于庙会的庙市,自然就笼罩在一片神圣的气氛之中。庙市商品无不获得了这种神圣的特质。于是湘南庙会市场成了递福的空间,民众采买货物,带福还家。从这个意义看,庙会市场所售之商品已不仅属于日常所用之物,更可视为一种特有的灵物,传递并延续着寺庙祈求的吉祥圣福。具有神圣特质的商品在庙会期间成为了会众争相购买的对象。汉三侯祠庙会期间笔者调查发现,很多缘首、会首最看重庙会赠送给他们的商品,如毛巾、苹果、大米,其实这些东西市场上到处都是,但信众惟独对此东西青睐有加,原因何在?毛巾、苹果、大米等买过来之后,放在了寺庙里的神灵面前,获取了某些神圣的特质,这是问题的关键。安仁县的春分药王庙会的药市如此兴盛发达与商品神圣的特质息息相关。由于神农氏在中华民族心中的地位——神农尝百草、开医药之先河,安仁的草药于是沾了神农氏的灵气,药到病除,包治百病。此时的草药非彼时的草药,不仅仅是商品,它已经兼具神圣的特质。此时,草药的购买力无法用一般的经济学法则做解释。它之所以旺销,只能出现在安仁春分药王庙会这个特定的场合。在不特定的时候,没有了这样的“神气”和“人气”的烘托,草药也就没有了如此旺盛的购买力。可见,湘南庙会市场集祭祀、贸易、娱乐于一体,兼具神圣与凡俗双重性。

5.3 湘南庙会文化资源的旅游开发与利用

5.3.1 湘南庙会文化资源的旅游开发现状及存在的问题

湘南主要包括郴州、永州二市,境内除汉族外还聚居有苗族、瑶族等几个少数民族,各民族都有自己民族特色的风土民情;湘南又隶属古代楚、越之地,在一定程度上还保留有在中国传统民族文化中独具特色的楚越古风。楚民尚巫好鬼,作为宗教文化资源的一部分,湘南的庙会资源比较丰富、保存比较完整。从整体上看,湘南庙会文化资源的旅游开发还很不成熟,仅停留在本地居民的赶庙会或外地信众的朝圣旅游上。以下是湘南庙会文化资源的开发现状:

表 5-3: 湘南庙会文化资源的开发现状分析表

名称	开发模式	开发现状
苏仙岭	庙会民俗旅游、山水旅游、森林旅游、文化旅游等进行综合性开发	以苏仙岭的山林风光为依托,利用其非常优越的区位优势,大力发展休闲旅游;利用其“天下十八福地”之美誉,大力发展了朝圣旅游;利用张学良、“三绝”等重点开发文化旅游,目前开发效果比较好。
观音岩	宗教旅游、山水旅游二者结合在	观音岩始建于唐朝年间,历史悠久,是湘

一体开发		南的一大名刹，寺庙门前是有“小漓江”之称的便江，自然风光非常优美，主要开发了宗教朝圣旅游，山水旅游、文化旅游开发不够。
汉三侯祠	宗教朝圣旅游	汉三侯祠庙会规模很大，朝圣旅游较好，但其交通等还不便利，庙前是永兴便江二级电站，水体旅游资源相当丰富，但目前尚未进行有效的开发。
龙华寺、 大明寺	庙会民俗旅游、山水风光旅游、 乡村旅游	龙华寺、大明寺位于永兴便江旅游风景区内，相距仅有 100 米，庙会规模一般，庙会民俗、丹霞地貌、国家二级电站、果园、探险漂流等旅游资源综合开发比较好。
李王庙	纯宗教朝圣旅游	位于永兴县黄泥乡杨家村，地理位置、区位条件比较差，限于宗教朝圣旅游。
安仁关 王庙	纯宗教朝圣旅游、山水风光旅游	位于安仁县城东南角，地理位置、区位条件比较好，与神农寺、城隍庙、白衣庵相距不到 100 米，构成了一个规模比较大的寺庙群，前临永乐江，庙会观光、朝圣旅游开发较好。
安仁药王 春分庙会	宗教朝圣旅游、墟镇旅游、山水 旅游	安仁春分庙会主要在县城进行，交通比较便利，庙市发达，宗教朝圣旅游开发较好，但与周边的山水旅游等进行综合性开发的力度还不够。

从上表可以看出，湘南的寺庙，主要进行的是宗教朝圣旅游开发，丰富的宗教人文景观没有得到充分的利用，“庙大而空”的局面没有得到根本的改观，法事活动不多，宗教氛围不浓，除赶庙会“朝庙进香”外，其他的宗教专项旅游开发很少，宗教旅游尚未进行规范化管理和重点开发阶段。同时，庙会文化资源与其他的旅游资源综合开发的力度不够。

5.3.2 湘南庙会文化资源的开发内容

开发湘南庙会旅游的关键在于不断丰富庙会活动内容，挖掘其文化内涵。作为一种宗教文化旅游，庙会具有宗教性和非宗教性两重含义：宗教性是指信徒们以其信仰的趋同性进行朝拜活动；非宗教性指各类旅游者从欣赏宗教文化的角度

出发,以猎奇探秘、感应宗教氛围、增长知识、松弛神经为目的。因此,发展湘南庙会旅游应该是多层次、多形式的,主要内容有:

朝拜旅游:朝山进香是湘南庙会旅游的基本内容,香客是湘南庙会文化旅游的主要客源之一,香客市场具有客源稳定、回游率高、吸引范围等级系列分明等特点。湘南毗邻我国南方重要的宗教圣地衡山,区域内拥有在中部地区比较有影响力的安仁药王春分庙会,因此湘南可与衡山进行区域合作,力争分到衡山宗教朝拜旅游中的一杯羹。今后要努力提高旅游接待水平,改善宗教旅游环境,以吸引较高层次的朝拜者,提高旅游消费水平。

观光旅游:它是组织广大游客游览宗教建筑、装饰造像和园林环境,欣赏宗教音乐,书画艺术,观看宗教仪式和武术、气功表演,品尝宗教饮食,购买宗教纪念品等。观光旅游是当今主要的旅游形式,宗教观光旅游人数也是相当大的。宗教观光者中许多人是信仰宗教的无神论者,他们的目的不是宗教活动,而是欣赏自然风光和人文景观,愉悦身心。一方面宗教场所一般处在风景秀丽、景色优美的地方,如我国有一说法“自古名山僧占多”,还有“可惜湖山天下好,十分风景属僧家”;另一方面宗教建筑、宗教仪式、宗教器物、宗教文物等都是人们观光的对象。宗教观光旅游同时属于文化旅游形式,不仅要求旅游者有较高的文化素养,而且要有高素质的导游员进行详细讲解,才能引起游客的共鸣。因此,要重视专业导游人员队伍的培养。

娱乐旅游:宗教场地神秘庄严,但并非给人沉重压抑感觉就好,随着社会进步,也可给人以娱乐方面的享受。宗教场地具有对人们开放的一面,欢迎人们去参观游览、烧香朝拜、许愿还愿,游客越多,香火越旺,寺庙也越兴旺。到宗教场所的游客一些人是不信宗教的,他们的目的是休闲娱乐,烧香拜神、放鞭炮、求签问卜仅仅是为了娱乐。湘南庙会旅游中也应该包含这样的内容,为人们开展宗教娱乐提供条件,使之获得精神愉悦。观音岩、苏仙岭等有名的寺庙应借助其地位高的优势,吸引这样的旅游者,如提供燃放爆竹、抽签问卜活动、出售宗教器物作为吉祥物等。当然为了不冲淡宗教旅游气氛,必须加强对从业人员和经营人员的管理,对游客进行引导。

体验旅游:即“出家”旅游,让那些对宗教有兴趣的旅游者到寺庙来“做几天和尚、撞几天钟”,亲自体验一番“出家”的滋味。“出家”期间旅游者就同正式出家人一样,一起进餐,一起劳动,一起诵经等,让现代城市居民暂时放弃世俗事务,松弛神经,修身养性。

旅游购物:它主要是指游客在寺庙或庙会期间内所购买的旅游商品。像安仁县的药王春分庙会购买中草药已经成为习俗,每年售出约 1000 担,同时还有大量的其他商品,因此获得大量旅游收入。围绕这一主题,安仁县应该大力推进旅

游商品的开发,尤其是旅游工艺品、纪念品的开发,丰富旅游购物内容,使旅游购物成为安仁药王春分庙会旅游的主要内容之一。开发的产品应围绕药王春分庙会的主题,并具有纪念意义。同时加强市场管理,维护市场秩序。

5.3.3 湘南庙会文化资源的旅游开发对策

(1) 正确处理旅游部门和宗教部门的关系 笔者调查发现,目前湘南各县市的旅游部门和宗教部门之间的关系还未完全理顺,存在一些矛盾和纠纷,影响团结合作。为此,要严格贯彻执行党和国家的宗教政策,尊重和保护人民群众的宗教信仰自由,保护合法宗教活动和宗教团体的权益。实际上,宗教与旅游的关系是相辅相成,相互促进的。宗教文化是宝贵的旅游资源,对旅游业发展具有重要意义,而旅游业发展也迫切要求对宗教文物古迹进行保护和开发,这就推动了宗教文化的传播、交流和发展。因此,旅游部门和宗教部门应该相互支持,分工合作。宗教部门负责管理寺观及其房地产,开展正常的宗教活动。寺观的收入应由佛、道教组织管理,接受政府宗教部门的监督,其他任何单位和个人不得侵占。旅游部门负责管理旅游设施,为游客提供优良的交通、住宿、饮食、购物、导游等方面的服务。佛、道教组织在寺观范围内开办一些自养性的项目,如设立“功德箱”、收取布施、出售宗教用品等,这是政策允许的,旅游部门应给予支持。宗教部门对与己有关的旅游区的基础建设,如道路、水电等也应给予力所能及的支持。应把政府管理与宗教组织倡导结合起来,发动部分出家僧侣和在家居士参与宗教旅游开发,进行宗教文化内涵的挖掘和宣传工作,为地方经济文化发展服务。

(2) 加强配套旅游服务建设,强化旅游市场管理 旅游需要“吃、住、行、游、娱、购”等服务,政府必须对相关的旅游服务进行合理规划,加强引导,强化市场管理。鉴于庙会文化在湘南旅游中的位置,主要在如下方面搞好服务,一是基础设施建设及交通服务,基础设施建设主要是指建设好通往各个有名的寺庙公路、作好各个寺庙的供电、供水等工作,交通服务主要包括公交和私人车辆的服务。保证线路畅通,标识鲜明,停车停船安全方便,特别是庙会期间,游客多,更应加强管理;二是餐饮服务,强化卫生管理,卫生部门要对寺庙,尤其是庙会期间的卫生工作进行严格的监察;三是朝拜和娱乐旅游服务,保证秩序井然、气氛和谐,尤其要注意防火,这方面的惨痛教训是比较多的,永兴县的著名宗教文化旅游景点观音岩就由于这方面的疏忽导致这座寺庙经历过几次火灾,几乎把寺庙毁于一旦;四是购物服务;五是强化市场管理,保证质量,取缔乱摆卖,打击欺行霸市、扰乱庙会市场、欺诈游客的现象,特别加强庙会市场的监管。

(3) 改善旅游环境,维护庙会文化氛围 围绕庙会文化主题进一步整治和改善湘南寺庙内外的旅游环境,创造庄严肃穆神秘雅净(静)的氛围,形成开展庙会朝拜和庙会娱乐旅游的气氛。一是进一步改善周边环境,对与庙会旅游不协

调的建筑进行拆迁；二是修缮损毁的历史遗迹建筑，必须充分论证，遵照原貌，修旧如旧，这一点要向永兴的观音岩学习，观音岩经历了几次火灾，但原貌基本上得到了保存；三是治理经营环境，规范经营秩序，包括在寺庙周边的经营活动以保持各种活动与庙会活动的庄重相融合。

(4) 加强旅游商品开发，丰富旅游内容 安仁药王春分庙会最有特色的旅游商品是中草药，每年庙会期间销售大量中草药。对于这一特色鲜明、文化内涵丰富的旅游商品应进一步发扬，大力推介。另外有管理、有组织地发展诸如苏仙岭的“福文化”工艺品的研制以及鞭炮、香火等的开发与销售，进一步地配套既体现湘南特色，又与宗教、保健等有关的商品，丰富庙会旅游购物品。

(5) 加强旅游资源的综合开发利用，树立良好形象，打造旅游品牌 湘南庙会文化旅游资源的优势比较明显，必须围绕庙会旅游的主题组织旅游项目和开展旅游经营活动，以便丰富内容，树立形象。而不能为了一时的经营创收，将一些与之不协调的项目纳入，破坏“肃静”气氛，冲淡主题，损害形象。作为湘南一大宗教文化旅游品牌，苏仙岭要特别注意福、“三绝碑”(湖南省地方编纂委员会,1995)等文化内涵的挖掘，注意文化与山水资源的综合开发。充分利用苏仙岭的“天下十八般福地”的道教文化资源，大力开发道教庙会文化旅游。苏仙岭景区要灵活利用现有道教文化旅游资源，努力营造出一种良好的宗教旅游环境，让游客可以观殿堂楼阁、壁画彩饰、神像雕塑、炉鼎香烛，看道士们诵经奏乐、上表化疏、步罡踏斗，食素菜斋饭、野菜药膳，住宫观式旅馆，买配套的道教旅游商品，使游客在一种肃穆、崇敬的心态中摒绝杂念、忘却烦恼，达到一种心灵的松弛与净化。大力开展道教生活游，让游客亲身体验道教文化。宫观别有洞天，道教外的人们对宫观的道教内涵和道士们的生活永远感到神秘新奇，因此，开发道教生活体验项目，可让游人亲身体验道士们的宫观生活，通过做功课以及丛林清规、道教戒律等，去感受道教独特的生活氛围。建议在游客参观游览名山宫观胜迹时，根据需求适当安排一定的时间，让他们去体验一下道士的生活，以满足他们在心理上更高层次的需求。如可策划当一天“道人”、“吃一天斋饭”、听道长讲养生之道等活动，以吸引更多的向往中国传统文化的游客。开展一些突出道教文化特色的综合性的旅游文化项目。开发苏仙岭等地的道教文化旅游资源，还可围绕道教文化主题，根据道教景点或在深山或在闹市的不同特点，开展一些综合性的有特色的旅游文化项目，如道教与书法绘画、道教与医药、道教与音乐、道教与武术、道教与气功等，让游客研习道教医药、道教音乐、道教美术，习练道教书法、气功等。这样，既可以充分调动游客的积极性，又可以使古老的宗教文化焕发出时代的气息。

(6) 加强与周边的合作，组合旅游线路 单个景点往往吸引力小，与周边景点有机组合成旅游线路，从而强化整体的吸引力。这种联合应是“强强联合”、“强弱搭配”、“同类相聚”、“差异组合”形成不同旅游产品，以吸引不同的游客

细分市场。“强强联合”以面向外来长途旅游团，外来旅游者在此停留时间有限，不可能到所有景点，将最有特色的景点展现出来，以提高湘南旅游的品牌效应，苏仙岭就是这一“强势”景点之一；“强弱搭配”以面向区域内游客，让人在短时间、短距离里有景可游；“同类相聚”以吸引文化旅游者，强化文化品牌；“差异组合”以面向大众游客，使游客在一次旅游中欣赏不同特色的景点。同时要重点加强与南岳衡山的区域合作，力争做到相互协调、相互协作、互送客源等。

图 5-2：汉三候祠招待所



(7)搞好营销策划和旅游促销 与义帝和炎帝有关的庙会文化资源在湘南比较丰富，但在全国其它地方却不多见，与之相关联的历史事件影响大，文化底蕴丰富。因此湘南要重点挖掘与之有关的文化内涵，重点向外界推介，形成自己特有的庙会文化品牌。但是，要开发这些文化旅游资源需要政府的组织，需要旅游专业、历史文化专业、经济专业、地理专业、新闻广告专业等多方面合作，需要进行全面的营销策划。就目前来说，首先要做的是作好历史文化的挖掘工作，要对汉三侯、安仁药王春分庙会、义帝等宗教文化的历史变迁做详细的调查研究，然后对此进行庙会文化旅游的宣传包装、旅游促销。宣传的途径可以多样化，要通过网络、电视广告、旅游宣传小册等进行全方位的宣传，让到湘南的游客一定要去苏仙岭、汉三侯祠或安仁神农庙，不去则是一大憾事，让湘南的苏仙岭、汉三侯祠、神农庙的形象深入人心。

第六章 结语

通过对湘南庙会的祭祀空间、社会空间和经济空间的研究我们发现,做为一项民间信仰活动,庙会可以在区域内部造成一定强度的向心力和凝聚力,加强区域认同;作为一种社会公共空间,庙会是民间各种社会力量、各种冲突博弈的平台;作为农村墟市的另外一种形式,庙会是农村市场体系的重要组成部分和必要补充,是社会、文化——象征场域与经济空间的统一体。

作为民间社会生活的一部分,庙会既展现了民间社会的过去,也展现了它的现在和将来。在庙会的祭祀空间中,包括被祭祀神灵在内的湘南庙会发展演变过程既反映了不同历史时期湘南民间社会的政治、经济、社会状况,也反映了湘南地区在不同历史时期民众的社会心态,同时也向我们深层的展示了湘南祭祀圈的特征及生成原则。社会的分层此时在庙会上得到了充分的展现,不同层次的人群的思想、动机此时暴露无遗,哪怕丑与美、恶与善。作为地方社会的能人,他们参加庙会不仅仅是为了得到神灵护佑,而且更多是展示其实力,如经济的、社会关系的。一般的民众则更多是祇福避灾。一些社会的下层,尤其是那些生理或心理有缺陷的人则可以利用庙会这样的社区集体活动释放自己压抑的感情,证明自己的社会价值。庙会中的民俗活动、道场中的仪式与象征是民众对民间社会的历史记忆。在民间社会民主精神的指导下,在一定的庙会规范中,国家(官方)与社会(民众)、庙会与非正式的地方权力、信仰圈与信仰圈、道教与佛教、科学与迷信等五对关系和矛盾围绕着经济与社会资源在此展开斗争与交流。在庙会的斗争与交流过程中,民间信仰的神灵必须得到国家权力的认可,并为其所用,正如王斯福所说“宗教隐喻是权力拥有者用以使他们的控制合法化的资源”。(王铭铭,1997)对不利于国家统治的或危害社会的淫祠、邪教则坚决打击并加以摧毁。不管是为其所用还是为其所灭,从根本上都体现了国家权力将文化霸权强加于民间信仰之上的意图。在一定程度上可以说,民间庙会已经失去了狂欢精神,具有非狂欢性。(刘晓春,2003)因此,庙会不但是传统与现代、民间与官方、权力与资本相互之间冲突的一种调控机制,而且是民间社会各种力量、各种因素交流与整合的社会公共空间。

作为农村墟市的另外一种形式,庙市在湘南社会生活中具有十分重要的地位。各地方性庙市均以农具、牲畜、日用物品、小吃食品、祭祀用品为主,他们既是农村市场体系的重要组成部分和必要补充,也是人们不可缺少的生活空间。由于各地历史地理环境等因素的不同,湘南庙会形成了商业、信仰、行业三大类型的庙市和不同的商业习俗,并呈现出湘南特色:第一,庙会市场与墟市、宗族融为一体,形成了经济与文化的互动;第二,湘南庙会市场集祭祀、贸易、娱乐于一体,兼具神圣与凡俗双重性。

总之，庙会作为民间社会生活的一部分，是中国社会的一种“草根文化”，确实有着“野火烧不尽，春风吹又生”的顽强生命力。庙会自形成时起便以其社会功能、文化功能、经济功能满足了普通民众的心理、生理的各种需求，为普通民众所接受，因此庙会不会因一时的社会外界因素的干扰而消亡，它是一个长期的历史过程。正因为如此，我们要根据各地社会实际情况，本着科学研究的态度，深入研究庙会，充分利用与开发庙会民俗文化资源，为地方社会的稳定和经济的发展助一臂之力。

附录一 攻读学位期间承担的科研任务和主要成果

一、科研课题

- 1、参与江西省社科规划办“红三角生态经济强区建设发展战略研究”课题；
- 2、参与江西省社科规划办“赣闽粤毗邻区域客家文化资源的开发与利用”课题；
- 3、参与赣州市定南县新农村建设规划；
- 4、参与赣州市杨仙岭旅游资源普查。

二、主要成果

- 1、《粤湘赣“红三角”旅游体系的构建及其开发研究》，社会科学家（核心），2006年第3期；
- 2、《红三角区域红色旅游资源开发研究》，赣南师范学院学报，2006年第2期；
- 3、《从“客家”情结角度谈赣南乡村旅游开发》，客家文化特质与客家精神研究，黑龙江人民出版社，2006年3月；
- 4、《杨仙岭旅游资源开发研究》，赣州市杨仙岭风水文化与旅游开发学术研讨会论文集，2006年10月。

附录二 安仁县药王春分庙会市场商人构成调查样卷

尊敬的各位老板：

您好！为了解安仁县药王春分庙会市场的发展情况以便将来更好的为您服务，我们设计了此问卷调查，了解您及您在庙会期间的一些基本情况，请您协助填写，您所提供的资料对我们的研究以及庙会今后的发展有很大的帮助，衷心感谢您的支持与合作！

赣南师范学院历史文化与旅游学院

2006 年 3 月

一、个人背景资料：

1、您来自——

2、性别：（1）男士；（2）女士

3、年龄：

4、文化程度：

5、您所从事的职业：

（1）郎中；（2）药商；（3）其他

二、庙会市场情况：

1、您在庙会上主要出售：

（1）中草药；（2）西药；

（3）农具；（4）服装；

（5）地方特产；（6）其他日用品

2、您准备在庙会市场上经营：

（1）1—2 天；（2）3—4 天；（3）5—6 天

3、您参加安仁药王庙会的次数：

（1）1 次；（2）2 次；（3）3 次；（4）3 次以上

4、您在本届庙会中的经营状况：

（1）很好；（2）较好；（3）一般；（4）较差

5、您认为如何才能更好的发展庙会经济？

答：

参考文献

1. 艾大宾, 马晓玲. 中国乡村社会空间的形成与演化[J]. 人文地理. 2004, (5): 55-59.
2. 安仁县志编撰委员会. 安仁县志[C]. 北京: 中国社会出版社出版, 1996. 617.
3. [俄]巴赫金. 拉伯雷研究[M]. 李兆林, 夏忠宪译. 石家庄: 河北教育出版社, 1998. 6—13.
4. [美]保罗·康纳顿. 社会如何记忆[M]. 纳日碧力戈译. 上海: 上海人民出版社, 2000. 1.
5. 常人春. 老北京的习俗[M]. 北京: 北京燕山出版社. 1997. 5.
6. 郴州地区地方志编撰委员会. 郴州地区志[C]. 北京: 中国社会出版社, 1996. 1835, 2025.
7. 程远东等. 湖南湖北[M]. 北京: 中国大百科全书出版, 2004. 68.
8. 辞海编委会. 辞海[Z]. 上海: 上海辞书出版社, 1980. 852.
9. 戴利朝. 近代赣南墟市变迁初探[J]. 江西师范大学学报. 2002, (4): 46-53.
10. [美]戴维·波普若. 社会学[M]. 李强等译. 北京: 中国人民大学出版社, 1999. 240, 241, 242, 243, 261.
11. [美]杜赞奇. 文化、权力与国家——1900-1942 年的华北农村[M]. 王福明译. 南京: 江苏人民出版社, 1995. 2-25.
12. 段玉明. 西南寺庙文化[M]. 昆明: 云南教育出版社, 2001. 240-292.
13. [清]方輿叶. 职方典[O]. 古今图书集成, 第 162 册第 1289 卷, 郴州部·郴州建制沿革考, 第 19 页.
14. [清]方輿叶. 职方典[O]. 古今图书集成, 第 162 册第 1289 卷, 郴州部·郴州疆域考, 第 20 页.
15. [清]方輿叶. 职方典[O]. 古今图书集成, 第 162 册第 1289 卷, 郴州部·郴州山川考一, 第 22 页.
16. [清]方輿叶. 职方典[O]. 古今图书集成, 第 162 册第 1291 卷, 郴州部·郴州祠庙考, 第 34 页.
17. [清]方輿叶. 职方典[O]. 古今图书集成, 第 162 册第 1294 卷, 郴州部·艺文二, 第 45 页.
18. [清]方輿叶. 职方典[O]. 古今图书集成, 第 9 册第 1544 卷, 衡州风俗考, 第 11380 页.
19. [清]方輿叶. 职方典[O]. 古今图书集成, 第 9 册第 1544 卷, 衡州风俗考·安仁, 第 11382 页.
20. 费孝通. 乡土中国[M]. 北京: 三联书店, 1986. 77.

21. 高有鹏. 中国庙会文化[M]. 上海: 上海文艺出版社, 1999. 3, 27, 67, 68.
22. [美]C. 格尔兹. 文化的解释[M]. 纳日碧力戈等译. 上海: 上海文艺出版社, 1999. 129-135.
23. 顾颉刚. 妙峰山[M]. 国立中山大学语言历史学研究所 1928 年 9 月印行, 上海: 上海文艺出版社 1988 年 6 月影印本, 第 9 页.
24. 郭于华. 仪式与社会变迁[M]. 北京: 社会科学出版社, 2000. 2.
25. 何琦. 郴州文化溯源[M]. 北京: 海潮出版社, 2000. 171.
26. 胡朴安. 中华全国风俗志·上篇[M]. 郑州: 中州古籍出版社, 1990. 卷六.
27. 湖南省地方志编纂委员会. 湖南省志·文物志[C]. 长沙: 湖南出版社, 1995. 529.
28. 黄应贵. 空间、力与社会[M]. 台北: 中央研究院民族研究所, 1995. 4.
29. 梁方. 城镇庙会及其嬗变——以武汉地区庙会为个案分析[J]. 湖北大学学报. 2003, (2): 93-97.
30. 李刚, 郑中伟. 明清陕西庙会经济初探[J]. 西北大学学报. 2001, (2): 20-26.
31. 李路阳, 畏冬. 中国清代民俗史[M]. 北京: 人民出版社, 1994. 217-218.
32. 李培林等. 中国社会分层[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2004. 16-41.
33. 李秋香. 河南庙会文化及其当代变迁[J]. 中南民族学院学报. 2002, (2): 67-70.
34. 李永菊. 庙会的文化功能[J]. 湖北省社会主义学院学报. 2003, (6): 43-45.
35. (清) 吕凤藻. 永兴县志[C]. 卷十八, 风俗志, 乾隆十四年(1749)刻本, 湖南日报社资料组复印本 1985 年, 第 9 页.
36. (清) 刘朝焜. 永兴乡土志[C]. 下卷, 卷二, 祠庙志. 1958 年永兴档案馆油印本, 第 16 页.
37. (清) 刘朝焜. 永兴乡土志[C]. 下卷, 卷二, 地理志. 1958 年永兴档案馆油印本, 第 27 页.
38. (清) 刘统. 永兴县志[C]. 嘉庆二十三年(1819)刻本, 湖南日报社资料组复印本 1985 年.
39. 刘晓春. 非狂欢的庙会[J]. 民俗研究. 2003, (1): 17-23.
40. 卢小群. 湘南土话代词研究[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2004. 1.
41. 罗彩娟. 论汉民族民间信仰的功利性[J]. 广西民族学院学报, 2005, (3): 83-86.
42. 罗范懿. 药都传奇[M]. 北京: 中国文联出版社, 2002. 5.
43. 钱杭. 祭祀圈与民间社会——以平阳县腾蛟镇薛氏忠训(大夫殿)为例[A]. 郑振满, 陈春声. 民间信仰与社会空间. 福州: 福建人民出版社, 2003. 404.

44. 全汉昇. 中国庙市之史的考察[J]. 食货. 1934 年第 1 卷, 第 2 期: 58-63.
45. 芮逸夫. 云五社会科学大辞典[Z]. 台北: 台湾商务印书馆, 1971. 37.
46. [西汉]司马迁. 史记[O]. 卷八, 高祖本纪, 四库全书, 第 243 卷, 第 220 页.
47. (清)沈维基. 永兴县志[C]. 乾隆壬午年重修. 第三. 卷五, 风土. 湖南日报社资料组复印本 1985 年, 第 39 页.
48. 孙爱丽. 五台山佛教文化及其宗教旅游发展的探讨[J]. 社会科学家. 2003, (1): 110-113.
49. 谭其骧. 长水集[M]. 北京: 人民出版社, 1987. 300-360.
50. 庾修明. 台湾庙会与旅游观光[J]. 贵州民族学院学报. 2003, (2): 96-99.
51. 万红. 论西南民族地区的庙会[J]. 中央民族大学学报. 2006(2): 79-8.
52. 王键. 近年来民间信仰问题研究的回顾与思考: 社会史角度的考察[J]. 史学月刊. 2005, (1): 123-128.
53. 王铭铭. 社会人类学与中国研究[M]. 北京: 三联书店, 1997a. 149.
54. 王铭铭. 村落视野中的文化与权力[M]. 北京: 三联书店, 1997b. 38.
55. 王铭铭. 象征与社会: 中国民间文化的探讨[M]. 天津: 天津人民出版社, 1997c. 104.
56. 王铭铭. 明清时期的区位、行政与地域崇拜——来自闽南的个案研究[A]. 杨念群. 空间·记忆·社会转型. 上海: 上海人民出版社, 2001. 79-133.
57. [宋]王象之撰, 李勇先校点. 舆地纪胜[M]. 成都: 四川大学出版社, 2005. 2155.
58. 王小块. 关于商丘火神台庙会的田野调查[M]. 商丘师范学院学报. 2005, (3): 142-144.
59. 乌丙安. 中国风俗辞典[M]. 上海: 上海辞书出版社, 1990. 529.
60. 习五一. 近代北京庙会文化演变的轨迹[J]. 近代史研究. 1998, (1): 214-228.
61. 谢庐明. 赣南的农村墟市与近代社会的变迁[J]. 中国社会经济史研究. 2001, (1): 48.
62. 谢庐明. 赣南农村市场的非正式制度与近代社会变迁[J]. 史学月刊. 2003, (2): 96.
63. 谢守红, 胡立强. 衡山宗教文化与旅游开发[J]. 衡阳师范学院学报. 2003, (2): 62-67.
64. 薛晓蓉. 庙会的产生及嬗变轨迹[J]. 雁北师范学院学报. 2003, (4): 33.
65. 徐建国. 从庙会演出谈宗教祭祀活动对戏曲的影响[J]. 雁北师范学院学报. 2004, (4): 55-56.
66. 徐小跃. 中国传统宗教的信仰模式及其对中国宗教的影响[J]. 江西社会科

- 学. 2006, (2): 22-28.
67. 徐弘祖. 徐霞客游记[M]. 北京: 团结出版社出版, 1996. 159-160.
68. 徐威. 从北京传统节日和庙会看佛教对民俗文化的影响[J]. 北京联合大学学报. 2005, (1): 81-84.
69. 杨彬. 社会空间·场论[J]. 北方论坛. 1996, (6): 12.
70. 杨柳. 成都大庙会可持续性发展之对策[J]. 成都教育学院学报. 2004, (9): 21-28.
71. 永兴县文化局文物志编写组. 永兴县文物志(内部资料)[C]. 1982. 22.
72. 永兴县志编撰委员会编. 永兴县志[C]. 北京: 中国城市出版社, 1994. 55.
73. 岳永逸. 乡村庙会传说与村落生活[J]. 宁夏社会科学. 2003, (4): 88-93.
74. 岳永逸. 传说、庙会与地方社会的互构——对河北 C 村娘娘庙会的民俗志研究[J]. 思想战线, 2005, (3): 95-102.
75. 赵尔巽等. 清史稿[M]. 北京: 中华书局, 1977. 2199-2200.
76. 赵世瑜, 邓庆平. 二十世纪中国社会史研究的回顾与思考[J]. 历史研究. 2001, (6): 157-172.
77. 赵世瑜. 狂欢与日常: 明清以来的庙会与民间社会[M]. 北京: 三联书店, 2002. 116, 144, 187, 212, 213, 230.
78. 詹鄞鑫. 神灵与祭祀[M]. 南京: 江苏古籍出版社, 1992. 190.
79. 张勃. 论官方与民间合力对寒食习俗的影响[J]. 齐鲁学刊. 2004(2): 44-47.
80. 张萍. 明清陕西庙会市场研究[J]. 中国史研究. 2004, (3): 121-136.
81. 郑静. 广州市社会空间的因子生态再分析[J]. 地理研究. 1995, (2): 15-25.
82. 郑振满, 刘晓春. 民间信仰与社会空间[M]. 福州: 福建人民出版社, 2003. 404-411.
83. 钟敬文. 民俗学概论[M]. 上海: 上海文艺出版社, 1998. 105, 200.
84. 周建新, 周俐. 明清以来粤东梅县墟市的发展形态与地方社会[J]. 赣南师范学院学报. 2003, (2): 94-98.
85. 朱小田. “庙会”界说[J]. 史学月刊. 2000, (3): 103-109.
86. 朱小田. 近世江南庙会与社区民间权威[J]. 民族艺术, 2001, (2): 79-87.
87. 朱小田. 近代江南庙会与农家经济生活[J]. 中国农史. 2002a, (2): 79-86.
88. 朱小田. 在神圣与凡俗之间——江南庙会论考[M]. 北京: 人民出版社. 2002b.
89. 朱小田. 休闲生活节律与乡土社会本色——以近世江南庙会为案例的跨学科考察[J]. 史学月刊. 2002c, (10): 47-51.
90. 朱小田. 庙会仪式与社群记忆——以江南一个村落联合体庙会为中心[J]. 文化研究. 2003a, (3): 45.

91. 朱小田. 民间记忆方式与社群关系的成长——以一个江南乡村庙会为例案的跨学科考察[J]. 史学理论研究. 2003b, (4): 108.
92. 朱小田. 庙市特征小议[J]. 中国经济史研究. 2006(1): 141-146.
93. 庄孔韶. 银翅: 中国的地方社会与文化变迁[M]. 北京: 三联书店, 2000. 373-378, 413.
94. Max Weber, The sociology of Religion[M]. Boston Beacon Press, 1963. 62.

致谢

本篇论文的出炉，期间经历了长达两年的资料收集、整理和思考过程，总算在开题报告中最后确定了文章的研究重心和落脚点，在写作中也比较顺利的展开，最后较为圆满的完成。首先要对我的导师谢庐明教授深表感谢，感谢她在百忙之中对论文悉心的指导和仔细的阅读，为整篇论文的结构、研究方法提出了宝贵的意见。在论文后期的修改过程中，我要特别感谢客家研究院院长罗勇教授对本文逐字逐句的审阅，并提出了十分宝贵的意见；赣南师范学院历史文化与旅游学院的林晓平教授、方世藻教授等的亲切指导。在此，我表示深深的谢意！

同时，我也要感谢陈晓强教授在三年的研究生学习中对我的指导。通过做陈老师的项目，培养了在旅游产业中对问题的思考方法，锻炼了我的实际工作能力。

感谢湘南学院李映山教授、湖南省郴州市委党校何琦老师、永兴县县志办主任谭秋平先生、安仁县保密局局长罗懿德先生、永兴县塘门口镇西森口小学曹琼老师、永兴县三侯祠理事会主任蒋后裕老人及理事会全体成员、永兴县李王庙理事会主任许细凤老人及理事会全体成员、安仁县神农寺静远法师等所有人给与我的调查提供了极大的方便，并提供了大量的材料。还有那些朴实的村民给我留下了深刻的印象。

祝愿我的导师谢庐明教授在事业上更加蒸蒸日上，家庭和美安康。

祝愿与我朝夕相处三年，亲爱的同班同学在事业上取得成绩，在感情上幸福美满。

最后，望各位老师对拙作多批评、指正。谢谢！