

山西大学

硕士学位论文

清代至民国山西平鲁的庙会与乡村社会

姓名：谢永栋

申请学位级别：硕士

专业：中国近现代史

指导教师：王守恩

20070601

中文摘要

庙会作为传统中国社会的物质文化产物，是透析基层社会运行实态的重要视点。它与民众的信仰、娱乐、贸易、交往息息相关，构成了乡村社会生活的一项重要内容。近年来庙会研究成为国内历史学界、民俗学界、人类学界和社会学界的热点课题，取得了令人瞩目的成就。山西庙会历史悠久，内容丰富，但目前对它具体而深入的研究还不多见；而对某一县域之内庙会与乡村社会生活的互动关系进行全面分析的文章，笔者尚未见到。因此，笔者选择了这一题目，试图通过对清代至民国时期山西平鲁乡村庙会活动的分析探究，深入理解当地社会的实态和秩序，准确把握庙会和乡村社会运行的互动关系。这不仅有助于我们了解当时当地乡村社会的状况、了解庙会对乡村社会的作用和影响。而且有助于我们理解传统文化在现实社会中的积淀，从而更好地发挥庙会的各种功能，为当地的经济、文化建设与社会的和谐进步服务。

本文共分为六个部分：

前言部分对庙会的起源和演变做了系统的介绍，并追述了学术界对庙会研究所取得的成果，说明了本项研究的主旨与构想。

第一章介绍了平鲁乡村庙会的概况，并总结了它的特点。平鲁乡村的庙会明清时代就已兴起，分布较为普遍的有龙王、关帝、东岳大帝、城隍等国家规定的正祀神的庙会，同时也存在三霄娘娘、观音、尉迟恭、清泉神等地方性神灵的庙会。无论是国家规定的正祀神还是地方性神灵，作为庇护一方的保障性神灵，都得到了当地民众的尊崇和祭拜。当地庙会因受自然、社会因素影响，而有三个特点：在信仰对象上对龙王神的崇拜最盛，在商品贸易上农业、手工业与畜牧业产品的交换占有很大比重，在不少活动中非正统性突出。

第二章详细论述了平鲁乡村庙会与民众精神生活的关系。庙会的实质在于信仰。清代至民国，平鲁乡村的每个庙会上都有隆重的祭神仪式，一般可分为安神、娱神、谢神等几个既定程序。祭神仪式满足了人们的多种精神需求，寄托了民众对未来的美好愿望，同时也强化了村落成员精神上的认同和凝聚。此外，祭神活动也借娱神、媚神、酬神而娱人。通过庙会中的这类活动，人们的身心得到了愉悦放松，枯燥乏味的乡村生活增添了许多乐趣。

第三章着重阐述了平鲁乡村庙会中民众的社会交往。按交往的种类来分，可大致分为商品交换和人际交往两个方面。乡村庙会是农村的超级市场，是农牧民与工

商业者进行商贸活动的主要场所，在城乡之间、农牧区之间的物资交流方面起了非常重要的作用。这种交往保障了民众生产生活的正常运行。此外，传统时代乡村民众的日常生活相当闭塞，而在乡村庙会中参加的阶层非常广泛，上至地方官员，下至平民百姓，连一向受“三从四德”束缚的女性也冲破了封建礼教的羁绊抛头露面地出现在庙会上。庙会为民众的各种人际交往诸如商议婚姻、走亲访友、清偿债务、交流信息等提供了一个平台。

第四章剖析了平鲁乡村庙会对乡村社会的作用和影响。各地庙会的举办在经济上保证了人们生产生活的顺利进行，促进了商品经济的发展；在政治上强化了村落内外的整合，有利于村落社会的自治和控制；在文化上满足了民众的信仰需求，丰富了民众的娱乐生活，促进了民间文化艺术的传播和发展，其积极作用是值得肯定的。但是，由于参加庙会者鱼龙混杂、良莠不齐，经常也会出现打架斗殴、卖淫嫖娼、聚众赌博、吸毒贩毒、调戏妇女等影响社会治安和破坏社会风气之事。同时庙会上的迷信活动也是今天我们所不提倡的。两者相比，在当时的社会环境下，庙会的积极作用是占主要地位的。

结语部分概括总结了全文内容，并对当今如何发挥庙会的积极作用，抑减其消极影响提出了一点看法。

关键词：清代至民国；山西平鲁县；乡村庙会；乡村生活

ABSTRACT

The temple fair, regarded as the material and culture result of the traditional Chinese society, is an important perspective of basic social operations, and forms an important content of rural social life, with its close connection with people's faith, amusement, trade and intercourse. Recent temple-fair studies have attracted domestic historical circles, folk-custom circles, anthropological circles and sociological circles and have witnessed great achievement. The temple fairs in Shanxi are long in history, abundant in content, but concrete and profound research is rare at present; also the writer has not read any paper about interactive relation between temple fair and rural social life in a certain village. Therefore, this topic is chosen, with the view of thoroughly understanding the real situation and order of the local society, and accurately holding the interactive relation between temple fair and rural society, by probing into the rural temple fair activity in Pinglu, Shanxi during the period of Qing Dynasty to the Republic of China. This paper will not merely contribute to our understanding of the then state of the local rural society, and the significance of the function and influence of temple fairs on the rural society, but contribute to our understanding of the accumulation of traditional culture in the realistic society, which will help better exert various functions of the temple fair, and serve the local economy, cultural construction and social harmonious progress.

This paper is divided into six parts:

The preface gives a systematical introduce of the origin and development of the temple fair, overviews the research achievement, and states the purport and idea of this research.

Chapter one overviews the Pinglu rural temple fair, summarizes its characteristics. The temple fairs in rural Pinglu had already risen in the Ming and Qing times, and the comparatively general ones are those that have national regulations such as Dragon King, Kuan Ti, the Great Emperor of

Eastern Mountain and City God, as well as Three-Clouds Empress, Goddess of Mercy, Wei Chigong and Clear Spring God, all of whom have been offered sacrifices and worshiped by the local people as protecting gods. Local temple fairs have three characteristics, due to the influences of natural and social factors: worship holding most to Dragon King; the exchange of the products in agriculture, handicraft industry and animal husbandry occupying great proportion; unconviction in many activities.

Chapter two details the relationship between Pinglu Temple Fair and people's mental life. The essence of the temple fair lies in faith. From Qing Dynasty to the Republic of China, there was grand memorial ceremony at each Pinglu temple fair, which included placing gods, pleasing gods, and thanking gods. Holding a memorial ceremony had met people's various spiritual demands and had placed the bright hopes on the future, strengthened the member's spiritual approval and unity. What's more, god worship activity could also entertain people by entertaining gods, fascinating gods, rewarding gods. In the temple fairs, people's body and mind had been made joyful and relaxed, and dry rural life had been added a lot of pleasure.

Chapter three explains emphatically the people's social intercourse in rural Pinglu Temple Fair, which could be divided into commodity exchange and human communication, according to the kind of associating. The rural temple fairs were the supermarkets of the countrysides, the main place that peasants and herdsmen and merchants carried on the trade and business, and had played a very important role in the interflow of commodities between town and country, between the farming and pastoral areas. This kind of contacts had ensured the normal running of people's life and production. In addition, rural people's daily life in traditional era was quite stopped up, but the stratum participating in temple fairs were extensive, including local officers, and the rank and file, even women fettered by "the three obediences and the four virtues" had broken through the fetters and appeared at the temple fairs. The temple fairs provided a platform for various human communications, such as conferring the marriage, visiting the relatives,

paying off the debts, exchanging information.

Chapter four analyzes the function and influence of Pinglu Temple Fair on the rural society. The holding of the regional temple fair had guaranteed a smooth running of people's life and production on the basis of economy, had promoted the development of commodity economy. It had strengthened the merger inside and outside the village on politics, which was favorable to the autonomy and control of the village society. It had satisfied people's faith demand on culture , which enriched people's amusement life, and promoted the spreading and development of the folk culture and arts. In a word, its positive role was definite. But because the good and evil people who participates in temple fairs mixed up, such things influencing the social security and destroying the social conduct as fighting , prostitution and whoring , organizing gambling , taking drug to traffic in narcotics , molesting women often happened. At the same time the superstitious activities at the temple fairs were also what we do not recommend today. The two compared, under the social environment at that time, the positive role of the temple fairs occupied main position.

The conclusion has summarized the content of the full text, and suggestions are given that how the positive role of the temple fairs can be exerted nowadays, and how the negative influence can be reduced and restrained.

Keywords: from Qing Dynasty to the Republic of China; Pinglu County in Shanxi; Rural Temple Fair; Rural Life

承 诺 书

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

学位论文作者（签章）：谢才栋
2007年5月25日

前言

一. 庙会的起缘与发展

庙会是以庙宇为依托，在特定日期举行的，祭祀神灵、交易货物、娱乐身心的集会。^①庙会最初起源于对祖先、自然神灵、佛道二教所创神灵以及偶像神灵的崇拜和祭祀，其本质特征在于信仰。上古之时，“庙”并不指寺庙。《诗·大雅·思奇》：“雍雍在宫，肃肃在庙。”《白虎通·宗庙》释曰：“庙者，貌也。”《释名·释宫室》言：“庙，貌也，先祖形貌所在也。”许慎《说文解字·广部》也曰“庙，尊先祖貌也。”郑玄笺：“庙之言貌也。死者精神不可得而见，但以生时之居立宫室、相貌为之耳。”清代的段玉裁说的更加具体：“古者庙以祀祖先，凡神不为庙也。为神立庙者，始三代以后。”可见，夏商周三代以前的“庙”，是帝王、贵族祭祀祖宗的场所即“宗庙”。它是“自然崇拜、图腾崇拜等原始信仰作用下祖先崇拜所具体产生的偶像崇拜”。^②《左传·成公十三年》也说：“国之大事，在祀与戎”，其中所说的“祀”就是指宗庙祭祀，当时这种庙祭一般平民是不能参与的。

“会”，最早见于《周礼·春官·大宗伯》说诸侯“时见曰会”。《左传·昭公三年》也说：“诸侯三岁而聘，五岁而朝，有事而会，不协而盟。”先秦时期的“会”是各国诸侯与天子之间定期不定期举行的见面会，当然也是贫民所不能参与的了。“庙”与“会”连在一起使用，见于《论语·先进》：“宗庙会同，非诸侯而何”，而此时的庙和会确是截然不同的两件事。《后汉书·张纯传》：“元始五年，诸王公、列侯庙会，始为禘祭”，又一次将庙和会放在了一起。综上所述，先秦时期的“庙会”是在宗庙中举行的祭祀祖先的政治活动，与后世的“庙会”意义迥然不同。这一时期的宗庙社郊制度是后世庙会产生的渊源。

两汉时期，是庙会形成的“奠基”时代。随着佛教的传入，道家的兴起，加上统治阶级的大力提倡。民间兴起了造寺庙，举佛事的活动，庙会的兴盛有了必要的物质基础。人们的信仰开始发生变化，民间庙会的内容也由单一的世俗化向多元化转变。宗教利用人们心理上的弱点，敛收钱财，祭祀鬼神，在客观上也促进了庙会的发展。此时儒学的孝义、道学的无为、佛学的轮回因果等哲学理论融入了人们的信仰之中，各种佛、道二教的神灵崇拜，人们对幸福的虚幻世界的追求。使汉代基本上确立了后世民间庙会的规模和内容。

^① 小田：《“庙会”界说》，《史学月刊》，2000年第3期，第103页。

^② 高有鹏《沉重的祭典：中原古庙会文化分析》，河南大学出版社2000年版，第6页。

魏晋南北朝时期，中国历史进入了一个剧烈动荡、各民族文化融合和交流的分裂时代，人们为了躲避自然灾害和战争、逃避豪强地主的压迫，纷纷把现实中的美好愿望寄托于神灵。佛、道二教利用人们渴望脱离苦海的心理，创造出一系列圣诞庆典、水陆道场、坛醮斋戒、开演俗讲等名目繁多的宗教活动。两教为了尽可能的招徕群众，在做各种法事的过程中举办各种娱神、媚众的活动。佛、道二教不拒俗众的做法，与上古时候严格限制参加人员的身份截然不同。正因为有了这样的吸引力，才使善男信女们趋之若鹜，乐此不疲。加之历朝统治者的多好此道，大加提倡，使这种活动产生了轰动效应。每当佛、道教举办法事，万人空巷，争相观看，具有了后世庙会的固定时间和群众性、娱乐性的特征。

到了唐宋时期，统治阶级继承前朝愚民的策略，大力支持各种宗教活动。佛、道二教变得更加成熟，一改过去主动走出去的法事活动，代之而起的是定时定点的活动。每到佛、道二教的各种庆典节日，人们便主动组织各种社、会，到寺庙、道观及其附近去祭酬或庆祝集会。至此寺庙、道观等场所便成了以宗教活动为依托的群众性集会场所了。原属于上古时期的原始信仰的许多民间祭祀活动，也被佛、道两教所用，形成了非佛、道不成祭的局面。民间的广大民众出于心理或者现实的需要也在家中或乡间里社举办一些祭赛酬神的活动，纷纷祭祀佛教或道教的神灵。这种变化大大增加了活动的吸引力和热闹程度，同时也使这种活动的商贸性随着商品经济的发展，以及群众性的广泛参与而兴盛起来。并最终发展成为了后世庙会蔚为壮观的局面。

明清时期，是庙会最终形成的重要时期。庙会与封建统治者的政治措施连接更为紧密。皇家的大事要告庙，发生战争，修房建屋，自然灾害时，都要敬祷神庙^①。有明一代，历朝皇帝亲郊总数有一百七十二次，分封赏赐神灵不计其数，其目的就在于用庙会文化束缚民众，使民有所惧。明朝的时候，各种宗教信仰都已经发展成熟，各种教义也已深入人心。加上明代商品经济的发展，庙会市场更加兴旺，从而使庙会的组织者有更多的财力去促进庙会的发展。各寺庙道观、民间私建寺庙，纷纷举办庙会，形成了许多地区性的庙会群。当时的庙会已不是上古的“庙会”；也不同于唐代以宗教宣传为主的法会；同时也不是宋代民众、宗教界联合或者单独搞起来的各种“社”“会”；它已经形成了一种依托宗教庆典祭祀节日，在佛寺道观神庙附近举行的集宗教、游乐、商贸于一体的大型民间聚会，最终具备了庙会的基本内容。清代随着国家的统一，社会的稳定，清中期经济的昌盛、文化的繁盛，庙会

^① 参见《明史·礼志三》。

在明代的基础上，无论是世俗性的还是宗教性质的，都得到了很大的发展。南北交通的相对发达，商业贸易的繁荣都促进了庙会的发展。再加上统治者特别是中下层统治者对庙会的有力倡导，忠孝伦理观念，无为观念，来世享乐观念，都极大地影响了民众的精神世界。庙会的基本特征和功能至此发展成熟，形成了现代意义上的庙会。

民国时期的庙会与清代晚期大致相同。由于当时特殊的社会历史环境，宗教本身的衰弱，社会的各种政治经济环境变化频繁，庙会在这—时期并没有多大的发展。建国后由于受到现代化理念的排斥和特定的政治经济环境影响，民间庙会遭到了沉重打击，人们对庙会的兴趣大大减弱。加之“文革”前后对各种庙宇的大肆损坏，举办庙会的各种条件和环境受到了破坏，庙会处于濒于消灭的境地。改革开放后，随着国家对宗教政策的恢复，各地庙宇道观的重修，又为举办庙会提供了可能。特别是近几年来，好多地方为了传承传统文化，活跃人民生活，促进经济发展，剔除了其中的封建迷信色彩，把古庙会逐渐改造成物质交流和牲畜交流大会。

综上所述，庙会作为中华民族特有的民俗文化，起源于中古时代的祭祀，发兴于唐宋时期的宗教，盛行并完善于明清。它是在有着五千年悠久历史的中华文化的沃土中经过数千年的演变、发展，最终滋生出来的。通过正确的引导，并将在现当代重新焕发勃勃生机。^①

二. 国内外学术界对庙会的研究

二十世纪伊始，史学开始从研究政治事件和重要人物转向研究草根社会和下层人物，庙会作为基层民众生活中一个不可缺失的部分，日益受到国内外历史学及民俗学、人类学、社会学等多学科学者的注意和重视。外国学者最早开始研究庙会的文章是：日本学者斯波义信的《宋代江南的村市和庙市》（《东洋学报》1961年第44卷第2期），他的研究开创了外国学者关注和研究中国庙会的先例。八九十年代以来，外国学者对中国的庙会研究投入了更大的热情，主要的著作有：英国王斯福的《帝国的隐喻：中国民间宗教》（伦敦卢特米兹出版社，1992年），考察了中国社会神明的崇拜和祭祀仪式，揭示了庙会中神明信仰与仪式如何体现王朝秩序，及其在建立和维系社会秩序方面具有的多种功能。法国劳格文的《赣南地区的庙会与宗族》（香港国际客家协会、海外华人协会、法国远东学院，1997年），以赣南地区为考察对象，探讨了该地区的庙会对当地宗族政治、经济、文化构建的作用和意义。美国学者韩书瑞的《北京妙峰山进香之旅：宗教组织与圣地》（《民俗学研究》，2003

^① 吉发通：《庙会的由来及其发展演变》，《民俗研究》，1994年第1期，第48页。

年第 1 期),从民俗学的角度入手,对北京妙峰山碧霞元君庙会上香客的崇拜和祭祀进行了田野调查,论述了碧霞元君庙会的概况、起源、祭祀仪式以及民众的信仰等,揭示了碧霞元君庙会对当地政治、经济、文化的作用和影响。日本学者滨岛敦俊的《明清江南城隍考》(《中国社会经济史研究》,1991年第1期)、《总管信仰—近世江南农村社会的民间信仰》(研文出版社,2001年),都提到在民间信仰和祭祀中,存在着共同的组织和共同的活动领域。此外还有日本学者谷浩悦的《清末民初湖南省长沙的祭祀与民众—城隍会的终止》(《民众史研究》,2003年第8期)等论著。

在港台地区,香港学者蔡志祥的《香港长洲岛的神庙、社区和族群关系》(载于郑振满、陈春声主编的《民间信仰和社会空间》,福建人民出版社,2003年)通过考察香港长洲岛神庙平时尤其在庙会期间,民众的祭祀和信仰活动,揭示了当地庙宇与社区和族群之间的互动关系。台湾学者许嘉明、施振民在台湾汉人传统社会的研究中,把日本学者冈田谦提出的“祭祀圈”与地方组织进行了综合考察,通过祭祀圈的层次划分说明了地方组织形成的原则和方式。林美容继承了前人对祭祀圈的研究成果,结合自己的调查案例,推进了祭祀圈的研究,并开创性地提出了信仰圈的概念,同时对祭祀圈和信仰圈进行了概念上的厘清(参见其《由祭祀圈看草屯镇的地方组织》,中央研究院民族学研究所集刊,第62期,1987年);《由祭祀圈到信仰圈—台湾民间社会的地域构成与发展》,张炎宪:《中国海洋发展史论文集》,台北中央研究院三民主义研究所,1988年)。吴庆杰的《寺庙空间的变迁与意义的转化:以新竹县金山寺为例》、庄惠珍的《杨寮的庙宇与地域社会》(《竹塹文献》,35),林桂玲的《种族与寺庙:以竹北林家与枋寮义民庙为例(1749—1895年)》(新竹县文化局,2005年),分别以庙宇为着眼点,以庙会和祭祀为视角,阐述了信仰变迁、庙宇在地方社会中的作用以及宗族在共有寺庙中的信仰关系。此外还有赵文荣的《清代倒风内海地域内民间信仰初探:以妈祖信仰为例的一个考察》(《南瀛文献》,4)和阎化川的《山东地区妈祖信仰的初步研究》(《文化杂志》,55)等。

大陆史学界对庙会的研究始于二十世纪初。“五四运动”发轫以来,西方的各种学说纷至沓来,科学和民主的思想深入人心,对中国的学术界产生了很大的影响。一些知识分子应用西方的学术理论,从革除社会弊病的角度把目光投向了下层社会,开辟了中国学术界亲自深入民间、调查民众生活的先例。传统中国社会民众广泛参与的庙会,便成了一项重要的研究课题受到他们的关注。从民国开始,不少专家学者对这一课题进行了不懈的探索,取得了累累硕果。最早进行庙会调查和研究

的是历史学家顾颉刚先生，他于1928年主编的《妙峰山》收录了他本人及容肇祖、孙伏园、容庚、庄严等人的论文。其中，顾颉刚的《妙峰山的香会》从历史学和民俗学的角度对香会进行了详尽的介绍，指出朝山进香是民众生活的一个重要组成部分，从中可以看出民众意欲的要求、互相的同情、严密的组织、神奇的想象。继《妙峰山》之后，学界对某一庙会的调查研究成果辈出。《老东岳庙会调查报告》（林用中、章松涛，1936年）追述了北京老东岳庙会的历史、庙产、传说、香会的有关情况。《陈州太昊陵庙会概况》（河南省立杞县教育实验区，1934年）对河南淮阳的太昊陵庙会进行了大规模的调查。全汉昇的《中国庙市之史的考察》（《食货》第1期第2卷，1934年12月16日）注意到了庙市中的娱乐活动。王宜昌主编的《北平庙会调查报告》（北平民国学院，1937年）一文对北平庙会的分类、缘起、历史沿革以及经济功能作了详细的阐述。从冶湘的《北京汴京集市庙会概况》（《工商半月刊》1945年第2期）从庙会中的集市贸易出发进行了初步探讨。这一时期的庙会研究还处在收集分析资料方面，只限于对所调查事项的简单铺陈，缺乏一整套先进的理论作指导。但是这些实地调查却为后人的研究提供了很好的范例。

从抗战时期开始，由于内外战争和政治运动，庙会活动走向沉寂，与之相关的学术研究也销声匿迹。直至20世纪80年代初，这种局面才由于国家的改革开放和宗教信仰自由政策恢复而改变。随着庙会活动的重新兴盛，它又成为学术界研究的重要对象。目前的庙会研究从角度和方法上看，主要可分为三类。第一类是从民俗学的角度进行民俗事象的叙述。这项研究在80年代中后期取得了实质性的成果，发表和出版了大量的论著。如马晨的《河南庙会文化及戏俗》（《中川民俗》，1988年第4期），周谦的《民间泰山香社初探》（《民俗研究》，1989年第4期），袁爱国的《泰山东岳庙会考识》（《民俗研究》，1988年第4期）。90年代以来，对庙会的研究进入了一个新的阶段，庙会文化成了学术界争相研究的主题之一。1991年5月，全国庙会文化研讨会在陕西省宝鸡市召开，会后结集出版了论文集《论庙会文化》（高占祥，文化艺术出版社，1992年9月）。高占祥明确提出了“庙会文化”的概念。他认为庙会文化是以寺庙为依托，以宗教活动为最初动因，以集市活动为表现形式，融艺术、游乐、贸易等活动为一体的社会文化现象。他把庙会进行了分类，并指出了庙会文化的特点。这部论文集还包括了张舟林的《庙、庙会和庙会文化》、刘仲文的《浅谈庙会文化形成及特征》、罗素兰的《揭开庙会文化复兴的深层底蕴》、李泰松、严世善的《当代庙会文化的新特点及其思考》等一大批优秀的文章。1993年11月，中国北方民间文艺协作区第二届理论研究会在河北省邯郸市召开，庙会

文化成为了此次会议的中心议题，并于1994年7月出版了宋孟寅等编的《庙会文化研究论文集》（甘肃人民出版社，1994年）。其中的文章多以北方的庙会活动为考察对象，探讨了特定地域内庙会活动的方方面面。其中刘新立的《浅谈高柱三王庙会祭神的功利心理》和《中皇山的女娲民俗》最有学术价值。1995年5月，全国首届民俗论坛学术讨论会在北京举行，庙会文化被列为会议的三十主题之一，并于1996年2月结集出版了刘锡诚主编的《妙峰山—世纪之交的中国民俗流变》（中国城市出版社，1996年）。本书论文大多数以民俗学为切入点对庙会进行了较为深入的研究。其中分析比较全面透彻的文章有山曼的《山东庙会文化考略—简论世纪之交的庙会文化走向》、孙其刚的《始祖庙庙会的求育习俗》、郭松针等的《庙会中的求子观念—兼述棒槌在民舞中的应用和发展》和张福根的《晋北求子习俗调查三题》，以求子为切入点，对庙会文化生育信仰的变迁进行了探讨。另外，鲁鸿恩把庙会与旅游结合起来进行了考察（《峡山庙会旅游考察》）。这一时期的杂志上还出现了许多庙会的论文，如刘学洲的《曹洁宝与庙会》（《民间文学论坛》，1990年第12期）、郭松针的《豫北庙会歌舞的调查报告》（《民间文学论坛》，1991年第1期）、张余的《庙会文化概观》（《民间文学论坛》，1994年第1期）、吴效群的《雷电崇拜和“仲春之会”》（《民间文学论坛》，1994年第3期）、段宝林的《庙会的民俗本质—论生活美与庙会》（《民间文学论坛》，1994年第3期）等。站在新的高度对庙会文化进行全面审视的论著有高有鹏的《中国庙会文化》（上海文艺出版社，1996年），该书是这一时期的代表性著作。对庙会进行田野调查与研究的有张翠玲的《西华女娲城庙会调查报告》（《民俗研究》，1996年第2-3期）和《西华女娲城庙会文化价值议》（《民俗研究》1996年第3期）、杨利慧的《女娲的神话与信仰》（中国社会科学出版社，1997年）、庞建春的《马街书会的听众——马街书会调查报告之一》（《民俗研究》，1998年第1期）、刘铁梁先生的《村落庙会的比较》（载郭于华主编的《仪式与社会变迁》，社会科学文献出版社，2000年）、罗明成的《妙峰山香会的世俗价值》（《民俗研究》1996年第2期）、党德明的《山东近代庙会奉祀神主考略》（《民俗研究》1997年第4期）、吴效群的《妙峰山：北京的香会组织及其政治活动》（《民俗研究》1998年第2期）和《北京妙峰山碧霞元君信仰研究》（《民俗研究》2002年第3期）、乔润生的《漫话济南的药王庙会》（《民俗研究》2000年第4期）、刘晓春的《非狂欢的庙会》（《民俗研究》2003年第1期）、岳永逸的《范庄二月二龙牌会中的龙神与人》（《中国民间文化研究所通讯》1999年6-7期）、《村落生活中的庙会传说》（《文化研究》2003年第2期）、《乡村庙会传说与村落生活》（《宁夏科学》

2003年第4期)、《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》(《思想战线》2005年第3期)等一大批文章。其余的各种专题性的民俗学研究不再列举。

第二类是从社会人类学的角度进行的前沿研究。人类学者近几年研究的侧重点多置于国家、社会、人三者之间的交流和对话,力图在中国人的信仰、仪式和象征体系中挖掘中国文明和社会构造的模式,从庙会仪式的微观世界里透析国家正祀与地方礼仪的关系及其变迁。基于此点的关于庙会研究的代表性文章有:刘铁梁的《村落庙会与公共秩序》、《村落庙会的传统及其调整——范庄“龙牌会”与其他几个庙会的比较》(均载于郭于华主编的《仪式与社会变迁》,社会科学文献出版社,2000年);杨彦杰的《闽西的城乡庙会与村落文化》(香港国际客家学会出版社,1996年);王铭铭的《村落视野中的文化与权力》(三联书店,1997年)、《朝圣——历史中的文化翻译》(载王铭铭著的《走在乡土上——历史人类学札记》,中国人民大学出版社,2003年);李亦园的《民间寺庙的转型和蜕变——台湾新竹民间信仰的田野调查研究》、《台湾民间宗教的现代趋势——对彼得·伯格教授东亚发展文化因素论的回应》(两篇均载于李亦园的《宗教与神话》,广西师范大学出版社,2004年);此外,刘晓春的《仪式与象征的秩序》(商务印书馆,2003年)、郭于华主编的《仪式与社会变迁》(社会科学文献出版社,2000年)等书,都对庙会进行了人类学视角的分析。

最多的是第三类,即走向民间的社会史对乡村庙会的考察。一些学者综合了社会人类学、民俗学、社会学的理论和方法,呈现出了跨学科、多学科研究的趋向,不断将庙会的研究推向深入。陈春声的调查点主要集中在粤东饶平县的古港樟林村,关注的对象主要是源于当地的三山国王信仰以及相关问题。他探讨了三山国王崇拜与社区组织的关系,认为这一崇拜是社神崇拜,它是明末清初该地区从渔乡变为农业聚落的结果(参见《社神崇拜与社区地缘关系》,载张炳武主编的《中国历史发展探奥》,辽宁人民出版社,1994年)。郑振满通过对福建莆田江口平原的田野调查,研讨了以村庙为中心的村落从血缘向地缘的演化趋势,以及社区内不同村落的层级体系,特别是祭典组织和基层组织的密切关系(见《神庙祭典与社区空间秩序——莆田江口平原的例证》,载于王铭铭、王斯福主编的《乡土社会的秩序、公正与权威》,中国政法大学出版社,1997年)。小田通过对江南庙会的考察,写了一系列关于这一地区庙会信仰、庙会经济、庙会文化与社区关系的论著,如《近代江南庙会经济管窥》(《中国经济史研究》1997年第2期)、《庙会界说》(《史学月刊》2000年第3期)、《近代江南庙会与农家经济生活》(《中国农史》2002年第2期)、

《休闲生活节奏与乡村本色——以近代江南为案例的跨学科考察》(《史学月刊》2002年第10期)、《庙会仪式与社群记忆——以江南一个村落联合体庙会为中心》(《文化研究》2003年第3期)、《庙会特征小议》(《中国经济史研究》2006年第1期)等。谢庐明则考察了赣南地区客家的庙会和庙会,发表文章有:《赣南的农村墟市与近代社会变迁》(载《中国社会经济史研究》2001年第1期)、《客家文化视野中的清代赣南农村市场》(《客家研究辑刊》2004年第2期)、《清代赣南客家庙会市场的地域特征分析》(《赣南师范学院学报》2005年第4期)。赵世瑜对江南与华北庙会的综合研究,尤其是对北京庙会的研究是这一时期庙会研究的集大成者。他主编的《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》(三联书店,2002年)一书是其近几年来从事社会史研究的总结之作,他把中华帝国晚期的民间庙会这一全民性的生活空间向外延伸,探索了明清社会的民众生活和大众文化,探讨了当代中国社会史研究力图形成的新的历史解释思路、新的通史意识及其发展态势与存在的问题。同时习五一也对北京的庙会进行了系统研究。如:《近代北京庙会文化演变的轨迹》(《近代史研究》1998年第1期)、《近代北京的庙会集市》(《北京档案史料》1998年第4期)。对其他某一地区庙会庙市的研究也取得了不少成就,如:赵旭东的《中心的消解:一个华北乡村庙会中的平权与等级》(《社会科学》2006年第6期)。朱小田的《吴地庙会》(南京大学出版社,1994年9月),刘慧、陶莉的《关于宋代的泰山庙会》(《民俗研究》2004年第1期),刘慧的《泰山庙会》(山东教育出版社,1999年),李刚的《明清陕西庙会经济初探》(《西北大学学报》2001年第3期),张萍的《明清陕西庙会市场研究》(《中国史研究》2004年第3期),万红的《论西南地区的庙会》(《中央民族大学学报》2006年第2期)等。

除了上述各地区的庙会研究成果外,笔者所见的还有谢重光的《唐代的庙市》(《文史知识》1988年第4期)、吉发涵的《庙会的由来及其发展演变》(《民俗研究》1994年第1期)、王兆祥的《中国古代庙会》(台湾商务印书馆,1998年)、李秋香的《庙会文化研究论略》(《松辽学刊》2002年第2期)等论著,对中国传统庙会的缘起、发展及研究作了详细的论述。

三. 本文的选题与构想

庙会作为传统中国民间社会的物质文化产物,是透析基层社会运行实态的重要视点,是能全面反映草根社会政治、经济、文化等方方面面的“活化石”。传统庙会融入了民众的生产生活中,不仅支配着基层社会的精神生活,而且与基层社会的物质生活及社会结构密切相关。如上所述,我国社会史领域的庙会研究已经取得了

很大的成果，但对于山西历史悠久的庙会则较少有人进行实质性的探讨和研究。笔者目前所见的有关山西庙会的著作是梁肇唐的《山西庙会》（山西经济出版社，2001年），该书选取全省各市县区的若干著名庙会做了粗略的介绍，没有对某一市、县乡村庙会的起源、特点与各种功能进行全面而翔实的剖析。有鉴于此，笔者将以“清代至民国山西平鲁的庙会与乡村社会”为题，抛砖引玉，力图对当时平鲁的庙会进行全方位的总体研究，以弥补这一区域研究的薄弱环节。这一考察和研究，有助于我们了解当时乡村社会中民众的精神生活、经济文化状况和基层社会的运行情况，也有助于我们认识几千年中国传统文化在现实乡土社会中的积淀，可以使我们全面认识乡村社会的面貌，从而更好地发挥庙会的经济功能和社会文化功能，为当地的社会主义新农村建设以及和谐社会的构建服务。本文将把传统庙会置于乡村社会的情境当中，吸取各学科的研究理论及田野调查法进行历时性考察。上述论著对本文的写作有很大的借鉴和参考价值。为了获取论文资料，本人从2004年11月开始，对平鲁的乡村前后做了6次实地调查。调查的区域主要涉及到全县各方位的22个村庄。具体的考察日期如下：2004年11月16日—12月5日、2005年1月5日—1月20日、7月15日—8月20日、12月10日—12月25日、2006年1月15日—2月1日、7月18日—8月25日。通过田野调查，采访收集整理了共计约六万字的口述资料、10通碑刻，以及当地的一些传说和文献。本文根据这些调查材料与地方史料相印证、补充，运用民俗学、人类学、宗教社会学的相关理论，以庙会与乡村社会的互动为主题，探讨了清代至民国山西平鲁庙会的概况、特点，考察了庙会与民众精神生活、社会交往的关系，分析了庙会在乡村社会的积极作用和消极影响。

第一章 平鲁庙会的概况和特点

1.1 清代至民国山西平鲁的概况

平鲁位于山西省北部边陲，西北以长城为界，与内蒙古自治区的清水河县及和林格尔县接壤；西南与忻州的偏关、神池两县毗邻；南邻朔州市；东靠山阴，东北连右玉。全县位于吕梁山北端晋北黄土高原北部，总的地形是北高南低。县境西北山峦起伏，西部管涔山是黄河与海河两大水系的分水岭。东南部属丘陵地带，物产资源丰富，中部形成零碎且大小不一的盆地。全县地形极为复杂，多以山地和丘陵为主，山丘连绵，沟壑纵横，呈现为被沙、黄土覆盖的山地起伏形态。当地气候寒冷，雨量偏少，风沙较大，素有“十年九旱”之称。^①又因地广人稀，农作物产量低，古有“雁门关外野人家”的说法。平鲁历史悠久，在历史上为汉族和北方少数民族接壤之地，又有地处塞外，南屏宁武关、雁门关，北障杀虎口，西临偏头关的自然地理条件，历来是兵家必争之地。此处秦时即为武州塞地，汉朝始置中陵县于县境，表明此地已得到开发。明朝初期屯大量军队驻防，称老军营，防止蒙古残部的侵扰。据《明史》载：为了加强北部防御“成化十七年（1481年）设卫，西有小青山，又有黄河自东胜卫流入。北有南大河，西北有云内县、平地县。东北据行都司（今大同）二百四十里。领千户所一，并坪。”卫下辖九堡，隶属明朝大同府管辖。清代疆域基本上维持明原貌，据《清史稿》载：“南十二连山。西南迎恩。西小青。西北七介、西平、磨儿。清水河出，入其厅，古树颓水。城内北固山，北尖山。东南天门，相近奎星台。北岳峰，盖《水经注》大谷真山，沧头河出，古中陵水，西北贯城出，折东迳碧峰山，入右玉。乐宁、伏达二镇。”。雍正三年（1725年）改平虏卫为平鲁县，编户不分里甲，以五所九堡管理各村，属清朔平府管辖。民国时期，废旧制，实行区村制。据《大中华山西省地理志》载：“县治北纬三十九度四十九分，偏西四度十九分。位置：东界右玉，西界朔县，西南界神池，西界偏关，西北界长城，即清水河。”东西50公里，南北35公里，面积915.3平方公里。全县设三个区，下辖编村29个，自然村170个。隶属雁门道管辖。抗战爆发后，当地大部分村庄在中国共产党的领导下，建立了抗日民主政权，成为了革命根据地。隶属常有变更，民国二十六年（1937年）至二十九年（1940年）属晋绥边特委的清平云联合县领导，后又改属晋西北十一专署管理，最后又划归绥蒙区管辖。直到民

^① 张权：《平鲁县志》，山西人民出版社1992年版，第1页。

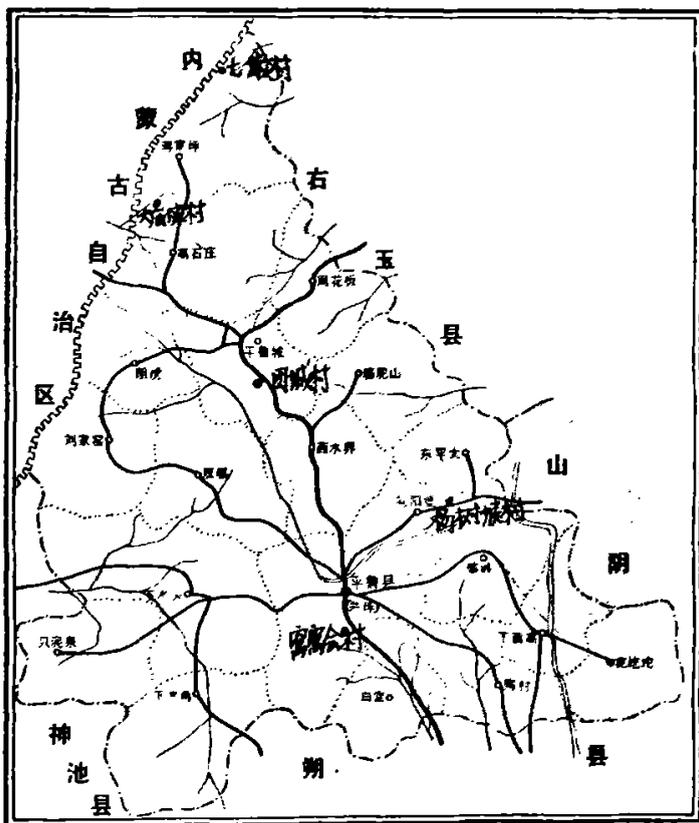
国三十四年（1945年）全境解放。^①在清朝和民国时期，平鲁县因全境多山偏僻，交通不便，民风闭塞，文化教育落后。经济状况又因土地贫瘠，农作物产量低，世代从事农业生产的当地人民生活异常艰难。平鲁乡村庙会就产生于这片热土，历经沧桑，不断演化。

1.2 平鲁庙会的概况

1.2.1 分布

关于平鲁的庙会，清代至民国两代都没有人做过统计，只是散见于县志中，笔者根据县志和田野调查所掌握的资料，对全县的庙会作个粗略的统计。

清至民国期间，平鲁县有各种城乡庙会 22 处：其中东岳庙会、三霄娘娘庙会、观音庙会、尉迟恭庙会、清泉神庙会、城隍庙会、安福寺庙会各 1 处，关圣帝君庙会 2 处，其余均为龙王庙会，计有 13 处。这 22 处庙会有 3 处在县城，其余集中在乡村（见下图，平鲁县行政区划图）。庙会主要为服务乡村社会而设立。有学者就



注：清雍正三年（1725年）设县一直到1951年，平鲁县县治所在地为平鲁城（今凤凰城镇）。

^① 同上，第6页。

认为：“庙会即庙市，是一种比较特殊的集市贸易形式，是农村生产和生活需要不可或缺的一种重要补充”。^①清代至民国时期，平鲁乡村庙会弥补了集市的缺陷，方便了民众，这是其能够持续发展和长盛不衰的重要原因所在。

1.2.2 类型

清代至民国时期，处于北方边陲的平鲁县，因为地域和环境的不同，各地经济发展极不平衡，再加上各地庙宇的优劣及神灵受崇拜的程度有别，庙会的主祀神灵、辐射范围和每届庙会的参加人数也有很大不同。从主祀神灵来看，平鲁有以下几种庙会。

(1) 清泉神庙会

只泥泉村每年都会在农历的九月初八举办清泉神庙会。每到会期，远近人士，都来赶会，有烧香求福者，有出售货物者，还有悠闲观景者，人山人海，络绎不绝，非常热闹。其间演戏做会，并伴有民间杂耍、说书等文艺活动。除东山上村、刘辛庄村、韭菜庄村、张家山村、下纸房村等附近的村庄民众来赶会外，还有下水头、下木角等附近的村庄也纷纷前来凑热闹。同时庙会开市贸易，本县和外地的商贩云集，买卖各种货物。人数最多可达到好几千人。^②

(2) 观音庙会

清代阳顺坡（今杨树坡）的观音庙会上每逢会期，附近的村民都要前来烧香许愿。当地的焰火表演、赛戏吸引了许多来自四面八方的信众。再加上外地的大小商贩前来贸易，买卖牲畜，每年庙会上都是人群肩摩，热闹非凡。参加人数也不下几千人。^③

(3) 老爷庙会

地处县西北边陲的大河堡（今大庙坡村）的庙会，除了各种祭祀活动外，还在圣君关帝庙前搭台演戏，杂有当地的踢鼓秧歌，以此来酬神娱人。同时当地还是边境汉族人民和少数民族人民互相交易货物的场所。清朝年间官市由私营商业代替，但当地政府还在大河堡设有关卡，征收来往商人的过关税。^④举办关公庙会的还有位于今县城东北 10 公里的向阳堡村，当地人亲切地把关羽称为“老爷”，以此来表示村民们的崇敬之情。每年农历六月十八，该村都要在老爷庙前，举办一年一度的祭祀活动。届时信众齐聚，把香敬表，祈求关老爷保佑全村平安祥福、丰稔足年。

^① 韩大成：《明代的集市》，《文史哲》，1987年第6期，第17页。

^② 赵理国，男，75岁，只泥泉村人，小学文化程度，2005年8月10日采访记录。

^③ 赵有贵，男，76岁，杨树坡村人，文盲，2005年1月8日采访记录。

^④ 张权：《平鲁县志》，山西人民出版社1992年版，第203页。

同时在老爷庙前搭台演戏，娱神娱人，商贾齐集，买卖货物。^①

(4) 娘娘庙会

清朝时平鲁县城（今凤凰城镇）在每年的农历四月十八日举办三宵娘娘庙会，届时远近数十村的信众纷纷前来拜祭祈福，祈求娘娘保佑全家平安幸福，孩子健康长寿。同时娘娘庙会上结彩演戏，观者如云，商贾贩鬻百货，热闹异常。

(5) 东岳庙会

农历三月二十八平鲁县城还有东岳庙会。每逢会期，四邻八乡的民众在当地官员和公推会首的带领下，祭祀东岳大帝，场面异常宏大。其间抬神游街，搭台演戏，商旅聚集，好不热闹。^②

(6) 城隍庙会

井坪卫在每年农历六月初六都要举行祭祀城隍神的庙会。庙会期间要抬装饰一新的城隍神像出游，所到之处民众放神炮迎接，敲锣打鼓，并有当地民众扮演的踢鼓秧歌助兴，大家簇拥在城隍神像周围，纷纷拜祭。这项活动至少持续两三个小时，场面异常热闹。当神像被抬回城隍庙时，把他放在早已搭好的戏台前的供神处，在会首的带领下，全体民众再进行一次拜祭，然后开锣演戏，演的戏种为当地的特色戏“赛赛戏”，因此庙会也被称为“赛会”。赛戏是一种流传于县境的古老戏种。相传古代时候，官宦犯法或得罪皇帝，被发配到塞外边地，称“乐民”。他们借说唱抒发情怀，感叹不幸。几经世袭相传，演变为赛戏。演员表演时戴面具，演唱无弦乐，只有打击乐伴奏。传统节目有《佛云寺》、《白草山》等，专为酬神赛会演出。民众纷纷观看，商旅聚集，买卖货物。^③

(7) 鄂国公庙会

在位于县城西南的下木角村（唐时称下无忌，为鄂国公尉迟敬德故里。敬德从军居官后，每当回乡探亲，到村前下马，为此又将下无忌改称下马街，后在明清时期演变为下木角），每年都要在尉迟敬德的诞辰之日农历六月十五举办祭祀鄂国公的庙会。四方民众俱来赶会，男女信众烧香上供虔诚祈祷，祈求平安康泰，除此之外还有正式的大型祭祀活动并有演戏以助兴。其间商旅往来，货物百陈，沿街或在庙宇附近搭棚叫卖。^④

^① 张万成，男，83岁，向阳堡村人，文盲，2006年8月2日采访记录。

^② 王济，男，67岁，平鲁城村（今凤凰城镇）人，高中文化程度，曾任村支书多年，2005年10月18日采访记录。

^③ 赵富国，男，78岁，井坪镇人，小学文化程度，2006年1月15日采访记录。

^④ 李诚，男，80岁，下木角村人，文盲，2005年7月19日采访记录。

(8) 安福寺庙会

团城村的安福寺庙会，有很悠久的历史。每逢会期，各地民众纷纷聚集，举办大型的祭祀玉皇大帝活动。庙会上不仅肩挑背驼的小商人穿梭其间，亦有搭大棚经营的大商人沿街叫卖。民众买货卖货，奔走喧扰，人山人海。庙会的范围波及周围十几个村庄。^①

(9) 龙王庙会

清至民国时期，平鲁乡村庙会最多的要数祭祀龙王的庙会了。窝窝会村在每年农历二月二都要举办祭祀龙王的庙会，传说是为了通过祭祀龙王以保村民和牲畜免遭关河的侵害。当天开庙门祭奠龙神，大人小孩齐聚龙王庙前，在会首的带领下，上香敬牲，鼓炮齐鸣，演戏酬神，民众自发组织的文艺活动也来助兴，晚上还要点当地传统的“九曲黄河灯”来避祸求吉。每逢庙会小商小贩夹杂其间，叫卖声、吆喝声连成一片。^②县治所在地的平鲁城农历六月初九要在龙王庙前举办祭祀龙神的赛会。届时有大型的祭祀龙王的求雨仪式，连着三天演赛戏以娱神聚人，民众奔走若狂。大街小巷搭棚易货、沿街店铺大开店门买卖货物。民间的说书艺人、杂耍戏班纷纷献艺，来往人士不计其数。^③位于西北边陲的阻虎堡每年农历的六月十二也有大型的祭祀龙神的祈雨活动，届时周围村庄的民众纷纷前来赶会，观戏易货。因地处边塞，与少数民族地区接壤，在这一地区形成了较大的牲畜交易场所。其间也有商贩交易日常生活和生产用品，买卖之人，不可胜数。^④刘家窑村每年的农历六月二十，在乌龙洞祭祀龙神祈雨，庙会中的“取水”祭祀别有地方风韵（以下详述）。庙会期间，除了祭祀活动外，还要演戏，届时各村庄百姓都要前往赶会，看戏买卖货物。此外还有蒋家坪村的农历六月十六、下面高村的农历六月初十、下水头村的农历六月初五、双碾村的农历五月初八、西水界村的农历六月初九、东平太村的农历五月二十六、榆岭村的农历五月二十三、七墩村的农历六月十六都要举办祭祀龙神的庙会，来祈求龙王降水，确保一方生灵免遭旱情。各村庙会都开市贸易，本县外地商贩云集，活跃经济。

从辐射范围和参加人数来看，以上庙会多波及数县、数村，与会群众也比较多，可以称其为地方性的大型庙会，其中井坪卫的六月六、平鲁城村六月九、阻虎堡的六月十二又称“赛会”。会期均有戏剧、杂耍助兴，并进行敬神、祈雨等活动，一

^① 张沛，男，75岁，团城村人，小学文化程度，2004年11月19日采访记录。

^② 武满，男，77岁，窝窝会村人，小学文化程度，2006年7月21日采访记录。

^③ 李香科，男，82岁，平鲁城村（今凤凰城镇）人，文盲，2005年10月17日采访记录。

^④ 刘金河，男，76岁，阻虎村人，初中文化程度，曾于1940年当过庙会会首，2006年8月15日采访记录。

般还开市贸易，本县外地商贩云集，买卖货物。每到会期，四里八乡的民众们齐来赶会，除了通过敬神来祈求富贵平安、丰衣足食之外，更多的人是为了购买自己所需的日常生活用品和生产资料而来。还有许多人忙碌了一个春天或秋天，借此机会来放松、愉悦身心。无论出于何种目的，每届庙会都会吸引许多商贩和民众前来参加，因此货物杂陈，买卖贸易自然成了庙会的一大盛况。除了上述的大型庙会外，其余的则是分布在乡村之间的规模较小的庙会了。这类庙会多在数个村庄之间举行，更多地突出了庙会的交易货物弥补乡村集市不足的功能。这类庙会为偏僻山区的民众提供了生活和生产等方面的便利，同时也为那些地区的民众带去了休闲娱乐的机会。这些庙会具有数量多、分布广、规模小、会期短等特点。

1.2.3 会期

庙会举办的日期我们称为会期。通过以上的概述可以看出，各村镇的庙会多集中在二、三、四、五月和六、九月份举行（见表1）。其中五六月份的最多，达16次。这个时间正是当地春耕夏忙之时，庄稼最需要水的时候，也是当地最缺水的季节。所以此时多在村镇间举办祭祀龙神的庙会，祈求龙王降雨，确保丰收。这在多旱缺雨的黄土高原地区带有明显的功利性和季节性的特征。

表1：清代至民国平鲁乡村各庙会会期一览表

| 庙会所在地 | 庙会名称 | 庙会会期 |
|------------|---------|-------|
| 平鲁城（今凤凰城镇） | 东岳庙会 | 三月二十八 |
| | 三宵娘娘庙会 | 四月十八 |
| | 龙王庙会 | 六月初九 |
| 窝窝会村 | 龙王庙会 | 二月二 |
| 阻虎堡（今阻虎村） | 龙王庙会 | 六月十二 |
| 阳顺坡（今杨树坡村） | 观音庙会 | 二月十八 |
| 只泥泉村 | 清泉寺庙会 | 九月初八 |
| 只泥泉村 | 龙王庙会 | 六月二十四 |
| 刘家窑村 | 乌龙洞龙王庙会 | 六月二十 |
| 向阳堡（今向阳堡村） | 老爷庙会 | 六月十八 |
| 井坪卫（今井坪镇） | 城隍庙会 | 六月初六 |
| 大河堡（今大庙坡村） | 老爷庙会 | 六月十八 |
| 下面高村 | 龙王庙会 | 六月初十 |

| | | |
|------|-------|-------|
| 下水头村 | 龙王庙会 | 六月初五 |
| 双碾村 | 龙王庙会 | 五月初八 |
| 西水界村 | 龙王庙会 | 六月初九 |
| 蒋家坪村 | 龙王庙会 | 六月十六 |
| 东平太村 | 龙王庙会 | 五月二十六 |
| 下木角村 | 尉迟恭庙会 | 六月十五 |
| 榆岭村 | 龙王庙会 | 五月二十三 |
| 团城村 | 安福寺庙会 | 五月十九 |
| 七墩村 | 龙王庙会 | 六月十六 |

另外，由于寺庙中所供神灵的等次以及当地的地理位置和经济发展状况等因素的差异，各处庙会的会期长短也不尽相同。有的长达半月，有的短仅一天。多数的庙会会期均在三天、五天或者七天左右。详如表 2。

表 2: 平鲁庙会会期天数表

| 庙会所在地 | 庙会举办地点 | 会期持续天数 |
|-------------|-----------|--------|
| 只泥泉村 | 村东山坡上清泉寺 | 15 天左右 |
| 大河堡（今大庙坡村） | 村东北关圣帝君庙 | 15 天 |
| 阻虎堡（今阻虎村） | 村北龙王庙 | 15 天 |
| 平鲁城村（今凤凰城镇） | 村北北固山上龙王庙 | 7 天 |
| 窝窝会村 | 村西北龙王庙 | 7 天 |
| 刘家窑村 | 村西南乌龙洞 | 7 天 |
| 井坪卫（今井坪镇） | 城西北城隍庙 | 5 天 |
| 下木角村 | 下木角村鄂国公庙 | 5 天 |
| 向阳堡（今向阳堡村） | 村西老爷庙 | 5 天 |
| 只泥泉村 | 村北龙王庙 | 5 天 |
| 团城村 | 村附近安福寺 | 5 天 |
| 平鲁城（今凤凰城镇） | 村仓街圣母庙 | 3 天 |
| 阳顺坡（今杨树坡村） | 村西北观音庙 | 3 天 |
| 西水界村 | 村西北龙王庙 | 3 天 |
| 蒋家坪村 | 村西南龙王庙 | 3 天 |
| 榆岭村 | 村北龙王庙 | 3 天 |

| | | |
|------------|--------|----|
| 七墩村 | 村东北龙王庙 | 3天 |
| 下面高村 | 村东龙王庙 | 3天 |
| 下水头村 | 村南龙王庙 | 3天 |
| 平鲁城（今凤凰城镇） | 村东南东岳庙 | 3天 |
| 双碾村 | 村南龙王庙 | 3天 |
| 东平太村 | 村东龙王庙 | 3天 |

会期为半月的庙会：位于旧县治平鲁城西南方约八十公里的只泥泉村，每年都要举行清泉神庙会，隆重祭祀和纪念当地一位曾为村民找到水源的白胡子老爷爷。每届庙会在九月初八起会，村里组织人手在会首的带领下，举行祭祀仪式。戏院设在庙的对面，起会那天便开始唱戏，连续唱七天。其间没有买到货物或者没有出售手中货物的人，流连忘返，时间可长达半月之久^①。县西北边陲的大河堡，每年农历六月十八要举行祭祀关帝圣君的大型庙会，庙会上除了大型的祭祀活动和民众的烧香许愿外，搭台唱戏成了每届庙会当地民众主要的娱乐活动，同时还有民间艺人、跑江湖的精彩表演。人们凑集热闹，买卖贸易长达半月之久。^②另外还有阻虎堡的龙王庙会，当地亦称之为“赛会”。每年农历六月十二为庙会起会之日，有大型的祭祀活动，从第二天开始村里搭台唱戏，以致持续到罢会。人们或买卖货物，或看戏观景。亦可持续半月之久。^③

为期七天的庙会：清代至民国时期，平鲁的乡村庙会会期也有长达七天之久的。如平鲁城的龙王庙会，在每年的农历六月初九起会，在完成祭祀龙王的安神仪式后，还要连续几天敬香上供，并配专人守护，轮流跪香。第二天村里还要为龙王设会场唱戏三天，十分热闹。如果到三天后，雨还未下，村民就会采取“虐待”龙王的古俗，雨下则唱谢神戏，以示感谢，前后至少要七天。^④窝窝会村在二月初二“龙抬头”节日里举办龙王庙会。一系列繁琐的祭祀活动再加上当地的九曲黄河灯会，吸引了大量的民众参加，商人也乘此机会，大做买卖，会期前后也长达七天。还有刘家窑村六月二十的龙王庙会，也要经过七天的会期才罢会。^⑤

会期为五天的庙会：井坪卫的城隍神庙会，也称为“赛会”。六月初六起会，除了祭祀城隍神，祈求平安幸福外，还有大型的抬城隍神像出巡的活动。第二天开

^① 张勇，男，69岁，只泥泉村人，初中文化程度，2005年8月11日采访记录。

^② 石建义，男，78岁，大庙坡村人，高中文化程度，曾在县文化局工作，2005年7月27日采访记录。

^③ 裴少华，男，74岁，阻虎村人，小学文化程度，2006年8月15日采访记录。

^④ 李步云，男，74岁，平鲁城村（今凤凰城镇）人，文盲，2005年10月16日采访记录。

^⑤ 王成福，男，73岁，窝窝会村人，文盲，2006年7月21日采访记录。

锣鼓戏，人们一边看戏观景，一边买卖自己所需的货物，庙会可持续五日之久。^①向阳堡的老爷庙会也是持续五日的大庙会，从农历六月十八开始，一直延续到六月二十二结束。^②团城村的龙王庙会从每年的六月十九开始，一直到六月二十三为该村的庙会日，第一天有大型的祭祀活动，第二天在寺院搭台演戏，观者如潮。每逢庙会，商旅辐辏，货物齐全，买者卖者搅在一块，异常热闹。^③此外，还有只泥泉村的龙王庙会，每年六月二十四起会，到六月二十八罢会，前后共计五天。^④下木角村鄂国公庙会，从六月十五起会到六月十九结束，也共计五天。^⑤

会期为三天的庙会：这类庙会在清代至民国时期的平鲁乡村很普遍，也最多。一般都遵循：第一天安神（起会），第二天正席（正会），第三天谢神（罢会）的三天会期形式。平鲁县治所在地的平鲁城东岳大帝庙会，每年农历三月二十八安神（起会），三月二十九正席（正会），三月三十谢神（罢会）；三霄娘娘庙会，安神（起会）、正席（正会）和谢神（罢会）的日期分别为四月十八、四月十九和四月二十。清代阳顺坡村的观音庙会是在二月十八起会，持续三天，日期分别为二月十八、二月十九、二月二十。西水界村的龙王庙会举办日期也是六月初九、六月初十、六月十一三天。蒋家坪村龙王庙会六月十六起会，六月十八结束，为期三天。榆岭村的龙王庙会五月二十三起会，五月二十五结束，会期三天。七墩村的龙王庙会六月十六起会，六月十八罢会，会期持续三天。此外还有东平太村、下面高村、下水头村、双碾村的龙王庙会也要大会三天。

1.3 平鲁庙会的组织管理

最初的庙会是自发形成的，并没有明确的组织和管理机构。但随着庙会规模的不断发展，参加庙会的人数越来越多，特别是明清以来，庙会发展成为了集宗教、商业贸易、游乐为一体的大型民间活动以后，如何进行有效的组织和管理，便提到了日程之上。此时便应用而生了对庙会进行组织管理的个人和机构。经过笔者查阅资料和实地的田野调查发现，清代至民国时期山西平鲁县的各乡村庙会，并没有政府设置的专门机构，而是由各乡村自发推选的会首（会头）进行管理。因为工作比较繁琐，一般又要由会首指定几个（一般是三到五名）同样出色的人来协助办理，这些人一般称为会员或者会助，有的村庄也称之为会副。每届庙会上，各种祭祀、

^① 张文栓，男，76岁，井坪镇人，小学文化程度，2006年1月16日采访记录。

^② 王叶，男，91岁，向阳堡村人，文盲，2006年8月2日采访记录。

^③ 张沛，男，75岁，团城村人，小学文化程度，2004年11月19日采访记录。

^④ 赵理国，男，75岁，只泥泉村人，小学文化程度，2005年8月10日采访记录。

^⑤ 杨富，男，80岁，下木角村人，文盲，2005年7月19日采访记录。

商贸、娱乐活动都是在会首和会员的统一牵头下进行的。其主要的职责有：

1. 收集和管理会费。每届庙会的举办都需要一笔不小的开支，各种活动的准备和组织都离不开钱，如何筹钱成了每届庙会会首的一项首要工作。清代至民国时期平鲁各乡村庙会，筹钱主要分为三种情况：第一种是庙会举办之前（一般在二个月左右），大家公推的会首和会员碰头商议，先预算出今年庙会的花销，然后由全村民众（按人口）均摊所有的会费，也就是集资捐助。如平鲁城村每年的东岳大帝庙会前，一般在元宵节过后，会首和会员就会到每家每户收取当年举办庙会的钱。无论富家贫家，都会认为给神过会、求得神灵的庇护是他们的一种精神寄托和美好愿望，所以无论为神灵花费多少钱财，他们都在所不惜。此一集资过程本身就是宗教仪式的组成部分，是参与祭祀的成员通向神灵的心理路条，因而这种临时凑集一般不会遇到太大的麻烦。^①但大多数贫穷之家为了一届庙会，竭尽全力，不仅出钱粮，有时还要搭上劳力，让本来就缺少储蓄的他们承受了很大的压力。此外还有只泥泉村农历九月初八的清泉寺庙会，民众同样均摊会费（传说是白胡子老头找到水源，解决了全村人饮水困难，所以全村人都要在庙会期间献出自己的一份力量）。^②下木角村举办的鄂国公庙会，也属于上述的情况，因为鄂国公尉迟敬德出生于当地，所以全村人都认为鄂国公是保佑全村平安的真神，届时全村人均摊会费。^③西水界农历六月初九的龙王庙会，也是全村人集资出会费。^④还有蒋家坪村农历六月十六的龙王庙会、榆岭村农历五月二十三的龙王庙会、西水界村农历六月初九的龙王庙会、下面高村农历六月初十的龙王庙会、双碾村农历五月初八的龙王庙会等都属于这一种情况。第二种情况是：在举办庙会之前，会首会员碰头预算出今年庙会花销之后，由该村拥有牛具的家庭平均出资（在当时拥有牛具就被看作是富裕的标志），没有牛具的贫穷家庭则不出钱就可参加各种庙会活动。依此类方式筹集会费的乡村庙会也不在少数。如窝窝会村农历二月初二的“龙抬头”庙会前，会首和会员就会到各个有牛具的家庭收取会费，作为今年庙会期间所有祭祀、唱戏等活动的开销。没有牛具的家庭成员届时不出资就可以前来赶会，参加村内所有组织的活动，而被视为是正常的事情。^⑤阻虎堡农历六月十二的龙王庙会也是由拥有牛具的中上之家出资而举办的，没有牛具的家庭到时候也可以参加进来。^⑥大河堡农历六月十八的关圣

^① 段玉明：《中国寺庙文化论》，上海人民出版社1999年版，第222页。

^② 赵理国，男，75岁，只泥泉村人，小学文化程度，2005年8月10日采访记录。

^③ 李诚，男，80岁，下木角村人，文盲，2005年7月19日采访记录。

^④ 侯兴旺，男，79岁，西水界村人，小学文化程度，2005年8月13日采访记录。

^⑤ 武满，男，77岁，窝窝会村人，小学文化程度，2006年7月21日采访记录。

^⑥ 刘金河，男，76岁，阻虎村人，初中文化程度，曾于1940年当过庙会会首，2006年8月15日采访记录。

帝君庙会，也属于这种情况。^①此外，阳顺坡村农历二月十八的观音庙会、向阳堡村农历六月十八的老爷庙会、井坪卫农历六月初六的城隍神庙会、刘家窑村农历六月二十的龙王庙会等都属此类。第三种情况，也是最特殊的一种情况：本村没有所属的寺庙，也没有定期的庙会，但出于生产生活的需要，每当临近村庄举办庙会，本村民众就会去赶会。为了取得同该村庄民众同等的待遇，本村就必须以上“布施”的形式向那个村庄的神灵进献钱物。上“布施”的钱或由本村村民自愿集资，或由本村有钱的财主全部包揽（为了显示其在村中的地位）。举办庙会的村庄遂允许上过“布施”的村庄参加庙会，这种情况一般在很久之前就已形成定制。如七墩村农历六月十六的龙王庙会上，由于附近的新墩村、孙良沟村、骆驼咀村、税家窑村等村庄没有庙会，于是村民们便会遵循老一辈定下的规矩，每逢庙会就向七墩村的龙神上“布施”，这些村庄的村民们便可全部前往，而不受限制。^②除本村民众集资举办外，此外还有崇拜信仰某个神灵，家有余资的一些善男信女在为这个神灵举办庙会之际，也会向神敬献“布施”，一来求得神灵的庇护和精神的安慰，二来向民众夸耀自己，这种情况在每个村庄的庙会上都可以见到。

会首除了收集钱粮之外，还负责管理和使用会费。庙会前收集来的和上“布施”所得钱粮，由村民公推的会首和会员组成的组织机构进行统一管理。他们不仅要计划各项活动如唱戏、祭祀神灵、招待等项的支出，而且还要把收来的钱粮登记造册，当地人称之为庙会明细账册（一届一本）。账册上要清楚登记村民的姓名和所交钱粮的数目，以及汇总后的钱粮总数，还要注明庙会上所举行的活动和每一项活动的开支情况，并由会首及时地把每一项活动的花销在庙门上挂榜公示，告知村民。会后再由会首汇总，算出庙会期间一切花销的结余和亏空，并在每届庙会结束之时，在寺庙中的神像前对村民说明（据说这样做的理由是：在神灵面前没有人敢说谎，如要说了谎话，就会遭到神灵的惩罚）。如果有结余，钱粮并不退还村民，而是自然地顺延到下一届庙会，由下一届共推的会首保存。结余会费原则上是不允许随意动用的，但在当时缺少有效监督机制的情况下，常常会被挪作他用。如果这届庙会会出现亏空，则一般由这届庙会的会首和会员先行垫付，在举办下一届庙会前，再向全体村民多行摊派以补足上届庙会的亏空。为了避免这样的情况出现，村民们在推选会首的时候，就会特意挑选一名精于算计和名声比较好的人来担任。^③

^① 潘恒，男，77岁，大庙坡村人，小学文化程度，2006年7月28日采访记录。

^② 孙福田，男，81岁，七墩村人，文盲，2004年11月21日采访记录。

^③ 王济，男，67岁，平鲁城村（今凤凰城镇）人，高中文化程度，曾任村支书多年，2005年10月18日采访记录。

另外，那些位于通衢要道之上的远近闻名的地方大型庙会，在庙会期间，也会向行商坐贾和肩挑小贩收取一定的市场交易费，这些额外的收入便成了会费的有益补充。如地处边塞的大河堡关帝圣君庙会和只泥泉村的龙王庙会，会首都向交易牲畜、粮食、农副土特产品的买卖双方抽取一定的交易税。

2. 组织祭祀和娱乐活动。庙会中最主要也是最大型的活动就要数祭祀和娱神娱人的活动了。每届庙会上，祭神仪式隆重复杂，必须要有一个懂行且办事精干的人来组织和实施，这个人一般就是由村民公推的会首。一届庙会之前要有少则一个月、多则半年的准备时间，会首和会员置办祭祀神灵和娱神所用的香纸、箔、炮、牺牲、馍馍、五花（一种炸制的熟食，用白面做成）等物品，请专人打扫寺庙，给神披红净身等。庙会上的祭祀活动都在会首的带领下完成，以平鲁城村农历三月二十八的东岳大帝庙会为例，当天上午，庙会祭祀仪式在规定的开始（一般在八点左右）。在会首的主持下，会众在鼓乐队的伴随下，敲锣打鼓到东岳庙上供，并在庙中把羊“领牲”后杀掉，供献其肉和心肝五脏于神桌之上，把随身所带的供物分别摆在供桌的两端，烧香拜祭，并在庙院响炮娱神。拜完后，会首要向东岳大帝请愿，希望神灵保佑全村无灾无难、吉祥平安。祈祷完毕后，再次三叩首，敬安神香。礼毕，会首还要安排专人负责添供上香。^①

庙会上的娱乐活动也离不开会首的组织。请戏班、签合约、订戏场以及安排戏班食宿成了会首的一项重要职责。与戏班签订的合约，当地人称之为“牛皮约”，戏班按时按点前来演戏助兴。如民国初年，本县刘来小组建起了戏班，与井坪村、平鲁城村、阻虎堡村等村签有约章，庙会期间来村举办赛会演出。^②同时各种文艺表演也要由会首组织，如当地民间传统的踢鼓秧歌、二人台等都是由会首来统筹指定的。另外还有些乡村庙会上的抬神像出巡的仪式，会首在其中起着主要的领导和组织作用。如平鲁城村每年农历六月十八的龙王赛会上，村里要把从庙里恭敬请出来的龙神的塑像，抬着走遍全村的大街小巷，会首举着龙神牌位走在队伍的最前面，其后紧跟着鼓乐队，一路敲锣打鼓，紧接着才是抬龙王的御驾，最后面是跟着的虔诚的求雨民众。沿街各家，门前置缸盛水，插鲜柳条。龙王经过时，用柳条蘸水洒街。在这项活动中，会首是当仁不让的领袖。^③

3. 管理商贸活动。清代至民国时期，平鲁的乡村庙会都有或大或小的商品交易活动，会首有必要对整个商贸市场进行统筹规划，届时邀请各地商人赴会。另外会

^① 杨开云，男，74岁，平鲁城村（今凤凰城镇）人，小学文化程度，2005年10月13日采访记录。

^② 张权：《平鲁县志》，山西人民出版社1992年版，第294页。

^③ 李步云，男，74岁，平鲁城村（今凤凰城镇）人，文盲，2005年10月16日采访记录。

首还有负责维持会期秩序和对市场交易双方课税、甚至有时还有平市价息争讼的职责。如清代大河堡农历六月十八的圣君关帝庙会上，远近来往的商旅齐聚当地，会首会员会来的商贩规定摊点，大小买卖分区设市：卖香、纸、箔等祭祀物品的都在庙内，布匹、瓷器、铁器、丝绸麻布的各色估衣，以及女人用的钗环梳篦等日用品在庙外空地。说书、表演武术、耍把戏的，都设在戏台的两边。另外还有牲畜、皮毛、粮食的交易在河滩上进行。会首一般每天都要到市场去，管理商品交易活动，对牲畜、粮食交易的双方收取一定的市场交易税，并对商人和民众遇到的种种问题和争讼进行解决和调解。^①

平鲁乡村庙会中的会首是由民众推选而产生的，一会一换，不能世袭或连任，但可以多次出任。会首一般是由当地有威望、德高望重的人担当的，所以他们多具有很强的权威性，而“权威的形成是组织凝聚力的集中表现”。^②每届庙会从准备到结束，会首不仅具有号召全村民众，率领他们举行各种祭祀、娱乐活动，组织敬香，维持戏场，管理集市的个人魅力，而且还能赢得民众的普遍尊敬。会首有时还拥有普通成员无权享受的待遇，比如每届庙会上的招待来宾吃饭坐陪，签订各种合约而收得礼物，与商贩打交道得到便宜实惠等。实际上，他们得到的“不仅仅是实惠，而是对权威的尊崇”^③，而权威恰恰来自他平日的人品和能力。会首在庙会期间的权利很大，具有一呼百应的权威，这种“权威来自于乡土同意权利，是草根力量的社区显示，其影响力绝不能小视”。^④清代至民国时期，平鲁乡村的庙会除了平鲁城村的东岳大帝庙会官方要参与外，其余的都是民间自发组织起来的。会首不是由官吏担任，也不由官府任命，没有什么特殊的地位，而是由民众在每届庙会结束之时，公开推选出来的。会首通过平日的威望和庙会中各项活动的组织，建立起了很高的威信，这也许就是庙会能赢得民众依赖、长盛不衰的一个隐性原因吧。

1.4 平鲁庙会的特点

清代至民国时期，因其特殊的自然、地理环境和历史人文因素影响，平鲁县各乡村庙会除一般庙会所具有的区域性、季节性、集体性、神秘性、继承性、变异性等共同特点外，还具有独特的地方特色。笔者拟通过考察山西各地方志，采用对比的方法，简述一下平鲁乡村庙会的地方特点。

^① 潘恒，男，77岁，大庙坡村人，小学文化程度，2006年7月28日采访记录。

^② 钟敬文：《民俗学概论》，上海文艺出版社2000年版，第104页。

^③ 钟敬文：《民俗学概论》，上海文艺出版社2000年版，第104页。

^④ 费孝通：《乡土中国》，三联书店1985年版，第61页。

1.4.1 龙王庙会最多，龙王崇拜最盛

这一特点是由自然环境的影响造成的。自然环境包括诸多方面，如气候、地貌、土壤、植被、水文等等。山西省境内山峦起伏，气温、降水的垂直变化显著，加以省区南北狭长，地势北高南低，南北部气温差异也很明显。自北向南，山西省境依次属于温带半干旱、暖温带半干旱、暖温带半湿润气候区。这样的气候条件既为农业发展提供了可能，同时又对降水提出了更高的要求。位于山西北部的平鲁县由于地处黄土高原，风沙大，雨量小，全县山丘连绵，沟壑纵横，又多山偏僻，自然环境较山西其它地区更为恶劣。世代从事农业生产的民众常常受到少雨干旱的困扰，且全县降水的季节分配和年季分配极不均衡。平鲁县年均降水量 435.3 毫米，由于受季风气候影响，一年内各月降水极不均匀，一般降水都集中到 6 至 8 月之间，冬春雨雪稀少，经常发生干旱，素有“十年九旱”之称，严重影响了农作物的生长。^①而在山西的南部地区，如垣曲、绛县、夏县、平陆等县年均降水量则维持在 580~680 毫米之间，闻喜、运城、永济等县年均降水量也维持在 535~625 毫米之间，^②就连自然环境比较恶劣的芮城县年均降水量也可达到 455~492 毫米之间。^③晋中地区的太谷地势平坦，农业发达，年均降水量为 458 毫米^④，祁县年均降水量为 441.8 毫米。^⑤地处吕梁山的文水县年均降水量也达到了 450~700 毫米^⑥，兴县年均降水量则高达 600 毫米上下^⑦。就连同一地区的右玉县年均降水量也在 430~480 毫米之间。^⑧通过上述年均降水量的对比我们可以看出，平鲁县属于省内严重缺水的地区之一，降水量少的年份远不能满足农业生产的需要。在清代至民国时期，由于缺少基本的气候知识，每当天旱，该县之人便会到龙王庙去祈雨；此外，每年还要定期举办龙王庙会。农业生产的需要、干旱少雨的现实，使民众对于专司雨职的龙王格外信奉。虽然山西大部分地区都缺雨干旱，山西境内广有祭祀祷雨的神庙，但在不同区域，乡民祈雨所指的神灵不一样。晋南和晋中的一些地方遇干旱祭祀汤王庙，长治地区祭祀的是三峻神，在汾河沿岸的县市则多祭祀汾水神。^⑨而平鲁县各乡村多祭祀龙王，且为了保障丰收，全县的龙王庙会多达 13 次，占全部庙会的 59%，显现出

^① 张权：《平鲁县志》，山西人民出版社 1992 年版，第 39 页。

^② 运城地区地方志编纂委员会：《运城地区志》，海潮出版社 1999 年版，第 122 页。

^③ 运城地区地方志编纂委员会：《运城地区志》，海潮出版社 1999 年版，第 122 页。

^④ 太谷县志编纂委员会：《太谷县志》，山西人民出版社 1993 年版，第 51 页。

^⑤ 祁县地方志编纂委员会：《祁县县志》，中华书局 1999 年版，第 52 页。

^⑥ 李培信主编：《文水县志》，山西人民出版社 1994 年版，第 58 页。

^⑦ 贾维桢等主编：《兴县志》，中国大百科全书出版社 1993 年版，第 64 页。

^⑧ 山西省右玉县志编纂委员会：《右玉县志》，中华书局 1999 年版，第 132 页。

^⑨ 张俊峰：《明清时期山西民间信仰的地域分布与差异性分析》，《中国地方志》，2006 年第 7 期，第 45 页。

了龙王庙会最多、在信仰对象上龙王崇拜最盛的特点。

1.4.2 农牧产品交换占有很大比重

山西是中华文明的发祥地之一，古代长期处在农牧业区的交互地带，是游牧民族重要的活动区、多民族杂居交往的聚集地。这一特征在晋北更加明显。平鲁县地处汉族和少数民族接壤之境，为历史上主要的民族杂居、冲突融合之地。这一历史地理因素表现在各乡村庙会上，便呈现出农牧业产品交换为庙会商贸活动的重头戏的特点。从明朝开始，尤其是俺答汗归顺明廷后，平鲁县沿长城一线的七墩镇、大河堡、阻虎堡等地都是当时较大的与少数民族进行商品贸易的场所。清代至民国时期，每逢庙会会期，蒙古地区的少数民族民众都会前来进行贸易。他们用自己的牲畜、皮毛制品换取当地和外地商人的农业及手工业产品。交易的不断扩大，吸引了各地的商贩前来，于是就在当地形成了农牧交换的大型贸易市场。每届庙会上，牲畜交易都是贸易的大宗，同时汉族地区先进的铁器农具也是少数民族民众争相购买的主要产品。^①

1.4.3 非正统性突出

人是文化的载体，不同的文化氛围造就了不同特征的民族性格和区域人群特征。山西历史悠久。在这片曾经诞生过中华民族早期文明的土地上，由于历史的因素和人文环境的差异，各地形成了不同的习性和风俗，有“百里异习，千里殊俗”之称。^②晋北、晋中、晋南三地的人文特点也有所不同。晋北历史上为民族杂居之地，北方少数民族的游牧、狩猎习俗对当地产生了影响，人多粗犷尚武。晋中在近代逐渐形成了颇具特色的商业文明，人们多精明重商。晋南是华夏民族的先祖开创和发展华夏文明的活动中心，传统文化积淀很深，人们礼让文雅。这种人文的不同，同样也反映到了庙会上。清代至民国时期的平鲁县由于文化积淀较浅，士绅阶层不很强大，乡村庙会大都是民间自发组织的，官方及士绅参与程度低，因而在庙会上出现了许多官绅不赞成的活动，如祭祀的领牲，女伶人的出演和卖淫，戏子扮作“王八”去庙里集上争抢东西，还有女性抛头露面出现在庙会上等。^③同时乡间庙会上还多祭祀国家未列入正祀的神灵，如三霄娘娘、清泉神等。与晋南相比而言，晋南庙会受官方意识形态影响较大，多祭祀国家规定的正祀之神，如官绅参与的关公庙会、汤王庙会、子夏庙会、泰山庙会、禹王庙会等，表现出了正统性较强的特征。

^① 石建义，男，78岁，大庙坡村人，高中文化程度，曾在县文化局工作，2005年7月27日采访记录。

^② 《荀子·荣辱篇》。

^③ 王济，男，67岁，平鲁城村（今凤凰城镇）人，高中文化程度，曾任村支书多年，2005年10月18日采访记录。

而平鲁县各乡村的庙会，受官绅影响较小，非正统性较为突出。

第二章 平鲁庙会与乡村社会的精神生活

2.1 平鲁庙会中的民众信仰

2.1.1 崇拜对象

中国是一个多人的国家，也是一个多神的国家。人类在完成自身进化的同时，又创造出主宰自己命运的神。在洪荒的远古，人类在无法解释错综复杂的自然现象的情况下，创造出了许多虚幻的神灵，来解决现实生活中对自然现象和生老病死、天灾人祸等的困惑，以满足自身的精神需要。神是人创造的，是“人们不能理解和驾驭自然力量和社会力量时，这些力量在人们头脑中的反映”。^①随着佛道二教的兴起，又出现了拥有教义和严密组织的宗教。宗教的产生是人类既想战胜自然、超脱自然，而又无法战胜、超脱情况下的一种产物，归根结底还是人类创造的结果。由于人的精神需求是多方面的，所以就创造出各种各样的神来满足这种需求，日月山川、江河湖海、天地灵物、有灵性的动植物、祖先、忠孝贤才、能工巧匠等许多事物都被民间赋予了一定的灵性与职能而成为神。

中国封建社会发展到顶峰的明清时期，是中国民间信仰最终整合与定型的重要时期。统治阶级为了愚弄人民，使民有所惧，巩固统治，煞费苦心地推崇各式神祇。明朝从朱元璋开始就对大小神灵开展了一系列的祭祀和封赠活动，并下发谕旨：“访求应祀神祇。名山大川、圣帝明王、忠臣烈士，凡有功于国家及惠爱在民者，著于祀典，令有司岁时致祭。二年又诏天下神祇，常有功德于民，事迹昭著者，虽不致祭，禁人毁撤祠宇。”^②同时还对神灵的封号作了专门的规定。

清朝统治者继承明制，深刻地认识到了宗教和民间信仰对巩固统治的重要性，建立王朝后，大修寺庙，以达到用信仰和宗教来愚弄人民的目的。清代至民国时期的平鲁县各乡村基本上沿袭明清时期的旧制，尊崇和信仰着各种神灵。现就庙会中反映的民众普遍信仰的神灵作以下概述：

1. 东岳大帝，亦可称为泰山神。但东岳大帝究竟姓甚名谁，是何等样神，却始终众说纷纭，莫衷一是。从汉代到明代，人们为他编造了各种各样的名号和履历。较普遍的说法认为他是帮助周武王夺得天下的黄飞虎。《封神演义》第99回说姜子牙封黄飞虎为“东岳泰山天齐仁圣大帝”，“总管天帝人间吉凶祸福”，“执掌幽冥地府一十八重地狱，凡一应生死转化人神仙鬼，俱东岳勘对”，此说可能纯属小说

^① 席军：《神与庙会文化》，载高占祥《论庙会文化》，文化艺术出版社1992年版，第59页。

^② 《明史》礼志四，诸神祠。

家虚构，但在民间亦曾广为流传，影响极大。而《中国民间节日文化辞典》也认为：“东岳大帝是站在阴阳两间的神，凡是在阳世做了坏事而未被发觉的人，死后都由东岳神将其灵魂押送地狱”。生与死是世俗人生最为关心的问题，泰山神正是因为具有了“主人生死”的神性，而受到日益普遍的信仰。同时泰山因在东方，又被视为国家的象征。从战国开始，泰山始终是历代帝王“告成天下”的封禅圣地。而泰山神东岳大帝除了被赋予兴风雨、哺育万物的职能之外，还被赋予了主宰官吏仕途和人间生老病死的职能。^①随着封建统治者对泰山神的顶礼膜拜和晋爵加封，“东岳大帝”的形象被逐渐树立起来，比原来的泰山神更趋人格化、神圣化了。各地纷纷修建东岳庙。“虽村隅僻壤，多有其祠宇。”一些地方以东岳庙为中心，形成了规模盛大的祭祀活动——东岳庙会，或称天齐庙会。

清代至民国，山西平鲁县治所在地平鲁城村，每年都会在东岳大帝的诞辰——农历三月二十八日举行东岳庙会。那天，庙会上最主要、最隆重的祀典仪式是东岳大帝出巡。届时将大帝神像抬出巡行，前有神牌引路，锣鼓开道，最后是男女老少捧香随行膜拜。俗谓此举可保佑全境平安。庙会期间演剧赛神，商贾云集，前后持续七八天，异常热闹。^②

2. 观音菩萨。观音全名为大慈大悲救苦救难观世音菩萨，起源于印度的佛教。《华严经二十七参章》谓善财童子“见夫岸谷林中，金刚石上，有勇猛之丈夫，即慈悲之圣者，无尽智炬，作暗夜之光明，一切法云，覆福芽之增长”。从印度传来的观音像中也可看出，观音大多呈男相。有的说观音为阿弥陀佛之子^③，也有说观音为莲花所生。^④

中国的观音信仰最早产生于东晋及南北朝时期。当时社会动乱，阶级冲突激烈，民众生活动荡不安，苦不聊生，人们渴望秩序和安全成为普遍的社会向往，并沉淀为一种普遍社会心理。于是，称颂其名即能解脱苦难的观音菩萨，自然受到大家的青睐。同时观音信仰又迎合了统治阶级统治的需要，并加以大力提倡，逐渐演化出许多有关观音菩萨的故事传说，以迎合大众摆脱现实苦难的心理。到唐宋，佛教教义改变了许多，而改变最大最突出的莫过于观音菩萨：印度的威猛丈夫变成了一副慈悲为怀、慈眉善目，脸带母性般微笑的女菩萨。唐宋之后，观音更是多出鱼篮观音、

^①《明史》礼志三。

^② 杨开云，男，74岁，平鲁城村（今凤凰城镇）人，小学文化程度，2005年10月13日采访记录。

^③ 昙无忏《悲华经》。

^④ 《观世音得大势受记经》称：“昔金光狮子游戏如来国，彼国中无女人，王明威德，于园中入三昧，左右二莲花生二子，左名宝意，即观世音，右名宝尚，即是得大势”。

马头观音、送子观音、水月观音、千手千眼观音等等变相，在这些变相之中观音的女性角色占绝大多数，她们被赋予了救苦救难、保佑平安、赐子、下雨及防止冰雹等神力。久之，观音越来越受到广大信徒和民众欢迎，成为我国最重要的民间佛教神之一。

清代平鲁县的阳顺坡村，在每年农历的二月十八要举办观音娘娘庙会，当地人赋予了观音娘娘无限的神力。每逢庙会期间，男女妇孺结伴而来，有求子的，有求平安的，有求富贵的，还有求救苦救难的，不一而足。届时观音庙内外众人聚集，焚香敬纸，口里念念有词，祈祷之声不绝于耳。神桌上供物堆积，人们虔诚地供奉着自己的保护神，希冀得到观音娘娘灵性的保佑。这也是一个妇女的盛会。为了祈求一个盼望已久的子嗣，妇女们不辞劳苦，虔诚地拜祭着。庙会上除了唱戏外，还有一个当地传统的民间娱乐节目——走兔（一种焰火形式的统称），吸引了许多来自各县各村的观众。同时各地的商贩也会齐聚，做着大小买卖，尤以牲口交易最为繁盛。^①

3.关帝。关公本是三国时代蜀汉的一位武将。陈寿《三国志》称其“雄壮威猛”，为“万人之敌”，其性格“刚而自矜”，是一位武艺超群、性情刚烈孤傲的将军形象。东汉末年，他随刘备起兵，并与刘备、张飞桃园三结义，这段故事在中国妇孺皆知，家喻户晓。《三国演义》中关羽过五关斩六将、单刀赴会、刮骨疗毒的神奇故事被后人传为佳话，代代传诵。然而，他能成为英雄以致神祇，被人们加以崇拜，是因为其有“上报国家、下安黎庶”的誓言和“复兴汉室”的忠诚；有“不求同年同月同日生，只愿同年同月同日死”的义气；有“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的气节；有愈挫愈勇、知难而进的毅力。也就是说，他忠于皇室，义于朋友，言合经义，武能立功，其“忠、义、仁、勇”的精神，符合统治阶级宣传的儒家的道德规范，也符合封建帝王对臣下的要求。同时，关羽的义脱离了庸俗和市侩的气息，抵制荣华富贵的引诱，符合封建社会自然经济中小生产者的心理，是下层人民所向往的人际关系楷模。他那英气逼人的勇武，更被想象为有救助弱小、惩治邪恶的神力。为此，从宋徽宗崇宁二年封关公为忠惠公和崇宁真君开始，历代统治者对关羽进行了大量封赠，最后的封号为“忠义神武灵佑仁勇威显护国保民精诚绥靖宣德关圣大帝”，其封号之隆、其神威之盛，真乃无以复加。随着佛教的中国化和道教对儒学的认同，关公也被引入佛教、道教的殿堂。佛教把关公列为伽蓝神之一，在常见的十八罗汉旁塑他的神像供起来。道教把关公封为“关帝圣君”、“伏魔大帝”、

^① 王德富，男，73岁，杨树坡村人，文盲，2005年1月8日采访记录。

“荡魔真君”，让善男信女加以虔诚祭拜。而民间也不例外，把关公与万世师表的“文圣人”孔子并立而尊称为“武圣人”，视为武神、财神、保护神，城乡许多家庭，乃至行业团体，都崇祀膜拜这位神灵。

在明朝的时候，大水口堡（即今大庙坡村）就流传着一个关于关羽撒豆成兵、勇救乡亲们故事。大水口处于边关要地，经常遭受来自北方蛮夷的侵扰，烧杀淫掠，无恶不作，民间蓄聚被掳一空，当地百姓苦不堪言。有一次蛮夷由北前来侵扰，见人就杀，见东西就抢。当地民众吓得赶忙往山上跑，但是蛮夷兵马紧追不放。眼看就要追上的时候，忽然从山山东北方跃起一个红脸、长须、手拿大刀的壮汉，把手一扬，变出了无数的兵丁，杀退了敌人。村民们得救了，事后才知道是关羽显圣。为了感谢关羽的救命之恩，村民们就在村东北方选了一块地方建了一座关圣帝君庙，千秋万代永世感怀。^①这当然只是个传说，却说出了当地民众对关羽的推崇和崇拜。正如重修关帝圣君庙的碑文所言：“关帝圣君护佑民之威灵，保黎民之太平。自始唐宋至明清以来，进忠寿而加封，封王封帝……君如山川如松柏，寿考无疆，帝后之功，千古之功无忧也……”。^②由此不难看出，关公在当地是有其浑厚的群众基础的。人们对其大加祭祀，出现了“香火之盛，将与天地同不朽”^③的盛况。另外还有向阳堡村，也要在农历六月十八举办老爷庙会，大肆祭祀关老爷。每逢会期，关老爷庙香火缭绕，善男信女出入其间，形状十分虔诚。^④

4.龙王。在中国传统文化中，龙王是最大的雨神。以龙祈雨，在中国历史上早已自有之。秦汉时期，它被看作是象征祥瑞的四灵（龙，凤、龟、麒麟）之一。汉朝民间祈雨人多祭祀土龙。但直到唐代印度佛教中龙王思想传入中国之前，龙一直被中国人想象成类似巨鳞一类的动物。随着佛教的传入，龙不但在名称上被冠以“王”的爵位，而且在形象上也出现了拟人化倾向，以人的面目出现在公众面前。且常被人们说成是兄弟五人，世称“五龙王”。青龙居东方，白龙居西方，赤龙居南方，黑龙居北方，黄龙居中央。各大龙王无不行云布雨，具有超凡的神力。道教也极力提倡有水则封一方龙王，历代统治者也不断封龙神为王。这样，在皇权势力的影响下，龙王终于统一了中国民间信仰中的雨神系统，成为中国雨神的正宗，成为农业祭祀的主要对象。中国是一个传统的农业国，对水的依赖特别大，而在科技并不发达的古代社会，水旱灾害是导致农业歉收的主要原因。水和农业之间的关系这么密

^① 潘恒，男，77岁，大庙坡村人，小学文化程度，2006年7月28日采访记录。

^② 大庙坡村，重修大水口十八庙关帝圣君碑记，大清雍正十二年。

^③ 赵翼《陔余丛考》，卷三十五“关状缪”，第623页。

^④ 张卿，男，91岁，向阳堡村人，文盲，2006年8月2日采访记录。

切，不能不让古代不懂农业技术的纯朴农民对“行云布雨”的龙王产生崇拜和敬畏。所以只要有水的地方，多有龙王庙存在。同时干旱少雨的地方更是多修龙王庙，期望其“能出云降雨，以荫闭生灵”。

平鲁地区由于地处黄土高原的缺雨区，旱灾更加严重，县志记载的明清至民国所发生的大旱灾就达30次之多，^①平时的小旱不计其数。所以祈雨成了与生产密切相关的一项活动。每年春夏之际，庄稼生长最为缺雨的时候，民众都会亲赴龙王庙祷雨。清大河堡（今平鲁区高石庄乡大庙坡村）的龙神碑记记载：“龙王庙创建以来，乡民礼仪如故也……以育民人祈有年也，恩泽至全境城堡。”^②但有些地方，也有祈雨不成功的例子，村民出于气愤，也会出现虐待龙王之举。^③

5.三宵娘娘。关于她们的身世和来历，众口不一。一种说法是：三宵娘娘的原形原是一位生于唐朝的紫姑姑娘。紫姑，姓何名媚，字丽卿，是山东莱阳人。武则天时，山西寿阳刺史李景害死了何媚的丈夫，霸占她为小老婆。李景的大老婆为人阴狠刻毒，见何媚美艳惊人，又忌又恨，不肯容她，在元宵节之夜，趁何媚解手时，把她害死在厕中。何媚的冤魂不散，后来李景去厕所，“忽闻啼哭声，常隐隐出现，且有刀兵呵喝状，大著灵异”。这些事被武则天听到了。甚表同情，就封何媚为厕神。紫姑既然成了神，就会受到人们尤其是妇女们的崇拜。妇女们在元宵节之夜在厕中祭之。但是到了《封神演义》一书中坑三姑娘变成了云宵、碧宵、琼宵三姐妹，是财神赵公明的三个妹妹，系龟龄圣母之徒。她们原是居住在三仙岛的三位仙姑，法力无边，因为兄报仇，布下九曲黄河大阵，帮助纣王讨伐武王，凭借宝物混元金斗和金铙剪先捉二郎真君，再擒昆仑十二仙。最后元始、老子亲自出山，三仙因违反道义而被杀。武王伐纣成功，姜子牙奉元始天尊旨斩将封神，三姐妹被封为三宵娘娘，为感应随世仙姑正神。她们执掌混元金斗，专擅先后之天，凡一应仙凡人圣，天子诸侯，贵贱贤愚，落地先从金斗转动，不得越此。书中并加以说明：“以上三姑，正是坑三姑娘之神。混元金斗，即人间之净桶。凡人之生育，俱从此化生也。”通过这样的文学加工，三宵的前身变成了紫姑神，在民间她们成了掌管人间生死轮回的三位神灵，求儿女者都要拜之。

清代至民国时期，平鲁城村每年农历的四月十八，要举办祭祀三宵娘娘的庙会。她们虽然未被官方列入正祀，但正因为具有超凡的神力，所以深得女性的崇拜，三宵娘娘庙会也就成了女性的一次集会。届时各家有求于三宵娘娘的女性都要上庙祭

^① 张权：《平鲁县志》，山西人民出版社1992年版，第474页。

^② 大庙坡村，龙神碑记，大清康熙三十年。

^③ 李步云，男，74岁，平鲁城村（今凤凰城镇）人，文育，2005年10月16日采访记录。

拜，替子女求平安的、甚至还有为自己求婚姻的，都要到庙烧香上供。全村为了求得平安，也要举行大型的祭祀活动，到庙摆围鼓，虔诚祭拜，喧嚣的锣鼓声、唱闹声连成一片。旧时，常有卖三霄神码（黄纸上印有并列三女，属民间木版印刷）的，当地人称奶奶纸，要在祭祀时烧化，并有“拴娃娃”的习俗。^①

6. 清泉神。清泉神来源于当地一段美丽的传说：在很久很久以前，只泥泉村一带地区，缺水少雨，连年干旱，庄稼禾苗到年底颗粒无收；人畜饮水异常困难，要到几十里之外的神池县去担水，百姓生活十分艰苦，常有人家因缺水而饿渴致死。村里有一位几年前从外地搬来的白胡子老爷爷，对人非常和蔼，看到村民的生活如此困苦，就每天拿着锄头到山上找水源。终于有一天他在村东一锄头下去，一股泉水喷涌而出，村民们得救了，但白胡子老爷爷却因过度劳累而失去了生命。村民就在他找到水源的地方建了一座清泉寺，每年都在庙里举行大型的祭祀活动，以此来感谢白胡子老爷爷的救命之恩。^②虽然这只是个传说，不足以作为学术论文的论述根据，但通过传说，我们可以看到当地自然环境的险恶。在只泥泉村东2公里外确实建有一座清泉寺。据《平鲁县志》记载：此庙“建于清嘉庆十一年（1806年），寺庙筑有玉皇、观音、关帝、圣母、财神等12殿”，^③而庙里的主神确实是一位白胡子老爷爷。当地人都称他为清泉神，而且每年都要到庙里对他进行祭拜。

7. 城隍神。“城隍”一词的最初含义是指位于城市外边、城墙脚下护城的壕沟，是对城市起基本保护作用的设施。《说文解字》在解释“隍”字时说：“隍，城池也，有水曰池，无水曰隍矣。”《易经·泰卦》曰：“城覆于隍，其命乱也。”这里的“城”与“隍”分别指城墙和护城的壕沟。城隍神是古代城市的守护神，民间对他的崇拜最早来自于对社神的追崇。古时候人们都向社神祈求丰收，预卜旱涝晴雨、征战大事，使社神成为了无所不能的神祇。后来随着城市的出现，社神被一分为二，其中守护城池的神灵就被人们称为城隍神。“古者建国设都必依山川之险以为固，其在平地无险可恃则垒土筑城以象山，掘地浚河以象川，此城隍指所由名而保障捍卫之功赖之。”^④这就是城隍神的得名。城隍神大约出现在南北朝时期，据宋代赵与时《宾退录》记载：芜湖城隍神祠建于三国时期东吴赤乌二年（239年），这是现存古籍所载最早的城隍庙。朱元璋政权在历史上第一次将城隍神庙纳入祭祀体系中，形成天下通制。这种制度在观念上一直维持到清末。城隍是地方官吏在阴间的对应者，也

^① 蔡齐珍，女，77岁，平鲁城村（今凤凰城镇）人，文盲，2005年10月17日采访记录。

^② 赵理国，男，75岁，只泥泉村人，小学文化程度，2005年8月10日采访记录。

^③ 张权：《平鲁县志》，山西人民出版社1992年版，第307页。

^④ [明]乌从善：《重修城隍庙记》。

是他们政务的监督者。在明代，官吏新到任时，均要进谒城隍，其祝文云：“某奉命来官，特与神誓，神率幽冥，阴阳表里，予有政务未备，希神默佑，使我政务兴举，以安黎庶；予倘怠政奸贪，陷害僚属，凌虐下民，神其降殃”。^①

清代平鲁县井坪卫每年农历六月初六要举行城隍神庙会，届时最大的祭祀活动要数城隍神出巡仪式了。那天锣鼓喧天，鞭炮齐鸣，民众聚集在城隍神周围随驾出行，路两边的百姓顶礼膜拜，其状十分虔诚，并有许多人扮作各式各样的鬼怪形象边走边舞。^②

8.尉迟恭。又名尉迟敬德，鲜卑族，鄠阳下无忌（今平鲁县下木角村）人。隋大业末年从军高阳，后投靠刘武周。唐武德二年（619年）与宋金刚在山西霍县击败永安王李孝基，夺得晋、浍二州。第二年宋金刚兵败，尉迟恭、寻相等独守介休城，唐军久攻不下，后经李世民劝降归顺。随秦王打王世充时，寻相叛变，诸将怀疑尉迟恭也有二心，纷纷劝李世民杀尉迟恭。秦王不从，反予路费，请尉迟恭自定去留，尉迟恭感恩不去，誓死效忠秦王。后李世民打猎于榆窠，遭王世充围困。尉迟恭跃马大呼，救出秦王，并率骑击败王世充，俘获王世充大将陈智略之下六千多人。尉迟恭从小习武，臂力过人，善于使槊，又善于避槊和夺槊。后来太子和齐王与秦王世民争权夺利，建成用重金贿赂尉迟恭，尉迟恭辞曰：“我本布衣隐居乡间，正值天下大乱，家乡陷于敌手，秦王把我救出，感激万分，才以身报答。今对你无功，哪敢接受你的赏赐。若私许是怀二心，爱利弃忠，您对这样的人肯用吗？”太子听后很是不悦，随之打消了原来的想法。后玄武门之变中，李世民与尉迟敬德伏兵于玄武门，射死李建成和李元吉。并奉秦王之命，保护李渊，并请手诏，令诸军听秦王节制调度。秦王被定为皇太子，授左卫帅，追究殷、齐二人之余党，经尉迟恭进言而罢。论功尉迟恭第一，封吴国公，实封千三百户。又为泾州道行军总管，抵御突厥入犯，轻骑与战，敌人败走；将所获金银分发给士兵，从此声誉更大。后来尉迟恭封为鄂国公，任鄜、夏二州都督。年老回家修养，授开封仪同三司，朔、望上朝。后讨高丽时，令尉迟恭以本官行太常卿事，为左一军马总管。征辽军还，回家修养，写信仙方炼金石，尝奏请商乐以自奉养，不与外人交往，凡十六年。高宗显庆三年（658年）卒，享年七十四岁。由于他对唐王朝建国有功，册赠司徒、并州都督，谥忠武，凡在京都五品以上官员，都前往吊唁，并废朝三日，给班剑、羽葆、鼓吹，陪葬昭陵。^③尉迟恭由忠君而生发的浩然之气是历代统治者追捧的对

^① 邓琳：《虞乡志略》卷3。

^② 赵富国，男，78岁，井坪镇人，小学文化程度，2006年1月15日采访记录。

^③ 雍正《朔平府志》，卷十二（艺文）。

象，也符合了人们忠义侠勇的道德观。“灵于兹凡军旅所向咸有阴助，吾人藉神久已”，“我鄂公耕稼，民有宁”，“今令边陲多警，安得如公者，坐镇帅阃，叱咤风云，使敌人不敢南牧以抒当宁而西顾之忧哉”。^① 这些记载，合理地解释了当时人们对鄂国公的崇拜和祭祀。在清代，平鲁作为北方边陲重镇，经常会遇到边患情急的情况。民众把美好的愿望寄托于神灵，一方面渴望出现像尉迟恭一样的将领，另一方面也希望神能保佑民众免于战乱。因尉迟敬德出生于唐时的下无忌（今称下木角村），再加上他的忠义和勇猛，遂被当地民众认为是保护一方平安的至上尊神。民众对他大肆崇拜，赋予了他无限的神力，家家户户门上都要张贴他的彩画作为驱鬼送福的祥符，每逢庙会更要举行大型的祭祀活动，对他虔诚地祭拜。干旱无雨的时候，当地民众不去龙王庙，而是到鄂国公庙去求雨，乡民赋予了其“司雨泽”之职，渴望鄂国公能“……降龙羊，霖雨济苍生”。^②

以上所述的神灵，在清代至民国时期山西平鲁的乡村社会中，民众普遍信奉，属于庇护一方的保障型神灵，在村民心目中都能给与他们护佑和幸福，这也正是民间信仰比较务实的一个反映。在乡村生活中，民众信仰的真实意图非常简单：你“不必追问他们信仰那个宗教。因为对于中国的平民尤其是乡村的平民来说，他往往没有在组织上加入某一个宗教，也没有在理念上坚定地认同某一个宗教，因为他没有信仰一个排他性宗教的必要。”^③ 民众一切从实际生活出发，不管是什么神，只要能寄托美好的愿望和满足精神上的需求，对自己有利或有用，就会信奉、祭祀、顶礼膜拜。而这种虔诚的祭拜和崇敬又是没有固定格式的，有事则拜，无事作罢，人们一般都是在遇到无法解决的问题时，才去寺庙求神。比如，当某人常年没有子嗣时，他会到处祈求有助于生育的神灵，而当孩子出生后，祭谢一次，此后他就有可能再也不去理会这些神灵。又如一个人近来频频出现不幸的事情，被断言跟了鬼或者是冲撞了某位神灵，他就赶紧去庙里去祭拜以求平安，但当事情过后，他又会对某位神灵置之不理，大有临时抱佛脚的韵味。民间信仰具有很大的功利性。大多数村民可以不去关心国家的政治经济大事，可以不去参与各种与其没有直接联系的活动，但是，却记着当地庙里所供的神仙有什么灵性。如果你去采访当地的一位老人，他会饶有兴致地告诉你神灵如何的灵验，如何的显灵去帮助人们。之所以这样，就是因为在他们眼里这些神灵是他们的保护神，在这些神的护佑下，他们可以祛灾免祸、子孙满堂、全家康健、衣食丰足。

^① 引自刘丽、韩向明：《山西南中北风俗与区域性格差异》，《晋阳学刊》2000年第3期，第25页。

^② 民国《马邑县志》卷三《艺文志》。

^③ 葛兆光《认识中国民间信仰的真实图景》载《寻根》1996年第5期，第19页。

2.1.2 祭祀活动

中国是个以农耕为主的国家，且历史上战乱纷争、天灾人祸不断，加上让人迷惑的生老病死，使人们显得十分渺小和无助。人们为了活下去，暂时摆脱压抑的心理和无奈的境地，不得不借助崇拜和祭祀神灵来求得精神上的安慰，寄托对未来美好生活的向往和憧憬。而全国各地大大小小的庙会，就为广大民众提供了一个极好的寄托希望、安抚精神的场所。庙会的实质在于信仰，庙会中一个主要的活动便是祭祀神灵。祭祀是民众向神祇祈求福佑或趋避灾祸的一种行为惯例，它世代传承，具有相应的仪式制度。庙会上大型的祭祀神灵的活动满足了民众的精神需求，缓解了平日里的心理压抑，得到了适当的放松与安慰，暂时忘记了现实生活中的种种苦难和焦虑。清代至民国时期的平鲁县各乡村庙会，都要在特定的时间和地点举行祭祀活动，因庙会和信仰神灵的不同，各乡村祭祀神灵的仪式也不尽相同，下面就各村庙会中的祭祀活动作一下简单的阐述。

旧县治所在地的平鲁城村，分别在每年农历三月十八、四月十八、六月初九举行东岳庙会、三霄娘娘庙会和龙王庙会。三次庙会的祭祀仪式都必须遵循三个步骤，即安神（起会）、正席（正会）和谢神（罢会）。在农历三月二十八的一大早，会首和会员就会召集全村的男性成员一起到庙，随身带上各种祭品和香烛纸等祭祀用品。上午在固定的时间（一般是八点左右），祭祀仪式开始，在会首的主持下，会众一路敲锣打鼓并伴有踢鼓秧歌等文艺表演来到庙上。到庙后响神炮三响，鞭炮数串，以此向早已洗刷一新的神昭示，今天要到庙祭拜，要神做好准备。一阵锣鼓敲打过后，会首走上前去，拈香一把，在供桌一旁的蜡烛上点燃，抱拳向神三作揖，把香插在供桌正中的香炉上，此时会员就把所带的供物如馍馍（大供）、五花、瓜、果等摆放在供桌之上。摆完供品后，锣鼓响起，会首和会员率领信众（除锣鼓队）依次跪下，锣鼓停，全体人员开始向神灵三叩首，由会首敬纸。礼毕，会首念祈祷文，由于年代久远，大多数人已记不得具体说的是什么，文献也没有明确记载，大意就是希冀神灵保佑全村平安、赐福于全村生灵等等。祷文念罢，锣鼓再次响起，村里的踢鼓秧歌要在庙院踢一场，以此来娱乐神灵。会首会员每人拈香一把，再次向神灵三叩首，并依次把香插在香炉上。此后，锣鼓队和秧歌队卯足了劲在庙院热闹好一会，祭祀仪式才算完毕，会首还要安排专人给神灵上香。^①祭祀神灵的整个过程因神灵的不同而有所不同。比如东岳大帝庙会，会首会员和会众上庙，放炮三

^① 王济，男，67岁，平鲁城村（今凤凰城镇）人，高中文化程度，曾任村支书多年，2005年10月18日采访记录。

响，会首敬香三叩首，摆上请神供，口中念请神祷文，念完后，旁边专门有一个负责神职的人高喊一声：东岳爷爷想出去了。这时一下子涌上十几个早已挑选好的腰扎红腰带的壮汉，把东岳大帝的神像搬到早已等在庙门口的八抬神轿中，开始抬着游街。锣鼓队一路吹打着走在队伍最前面，紧接着的就是抱神位的会首和跟随着的会员，后面是东岳大帝的神轿，最后面是扮演各种鬼怪的信众。每到一处，夹道两旁的民众都要进行跪拜，并在路两旁摆上供品。抬着东岳大帝的队伍要游遍整个村庄，最后再把东岳大帝抬回庙里，此时官方（一般是当地的县令或县长）代替了会首进行祭祀，会首会员依次排到了县令的后面，祭祀仪式重复着前面所述的步骤。下午，会首组织人手装扮戏台，并与戏班商讨明天演戏的节目。第二天一大早，会首要准备中午的宴席。戏在上午九点左右开演，开戏前先要杀乌鸡一只（先割破鸡的喉管，因疼痛鸡会在戏台上扑腾，鸡血溅满整个戏台，直到鸡失血而亡，这样做传说是为了镇住各路鬼怪），随后鸣锣开戏。所有来人都要去庙里拜祭神灵，献上所带的供品。中午就在戏庙院摆上酒席，招待县里的官员以及各村上“布施”的善人，会首会员坐陪。此活动就称为正席，也称正会。第三天称谢神（罢会），会首和会员再次上庙，重新换上供品按安神的仪式再隆重祭拜一次，并念谢神祷文，对神灵许愿。最后加一个程序：就是这届会首把自己蒸的一个象征举办权的大花馍馍交给由村民选举出来的下一届会首，仪式即告结束。^①农历六月初九的龙王赛会上，也有类似东岳大帝出巡的仪式，唯一不同的是，抬黑龙王出巡时，路两旁的民众要置缸放水，每人拿一枝鲜柳条，当龙王经过时用柳条蘸水泼街，并念着要龙王快下雨的词儿。龙王庙会上的供物也与其他庙会所敬的不一样，要敬的是经过“领牲”的全羊和羊的五脏。牵一只肥羊到庙神的面前，用水猛浇羊的后脊背，羊因受冷一哆嗦，就说明神已经领牲了。如果羊不哆嗦，则要另换一只。如果三日内没有下雨，村民们就会把黑色的那个龙王抬出去暴晒。据说黑龙王象征乌云密布，将会有充沛的雨水降临。所以人们除了祭祀祈祷四位龙王外，要把黑龙王抬出寺庙，放在日头底下晒，并要派人到村五里之外的乌龙洞取水，连同取回的水一起供奉在龙王庙里。如果雨下，还要演戏，称谢雨戏。^②井坪卫农历的六月初六城隍神庙会，也要举行大型的城隍神游街的仪式。届时也是雅乐导前，香客信众拥后，沿街绕城一周后回庙。游观者几于万人空巷，邻近各县各村都有来者。人们虔诚地跪在路的两旁，装

^① 王济，男，67岁，平鲁城村（今凤凰城镇）人，高中文化程度，曾任村支书多年，2005年10月18日采访记录。

^② 李步云，男，74岁，平鲁城村（今凤凰城镇）人，文盲，2005年10月16日采访记录。

扮各种悲惨之状，甚至有带枷为自己和家人许愿者。^①在民众心里，“心诚则灵”成了他们最信奉的格言。精神上的愉悦战胜了肉体上的痛苦，虔诚的程度可谓登峰造极。

窝窝会村每年农历二月二的龙王庙会上，祭祀仪式别有新意。二月二被称为“龙抬头”日，旧时城乡要开庙门，祭奠龙神。每年的这天，窝窝会村都会到龙王庙去祭祀五龙王。他们祭祀龙王的目的是为了下雨，而是要求龙王护好关河（一条流经村境的河流），不要发洪水为害乡民和牲畜。具体的步骤如下：上午打开庙门，会首带领全体村民敲锣打鼓到庙，响炮上香领牲，摆上供品，敬纸，三磕头，念祷文，求龙王保护水土，庇护一方人民。随后再磕头拜祭，把黑龙王请到早已为它搭好的戏台旁的神龛里（其他庙里的尊神也要一并请来），并时不时地派专人上香。晚上要在五道庙前点灯焰旺火，击锣鼓。第二天戏场开戏，民众与神同乐，第三天好好地把龙王抬回到庙里，再好好祭祀一番，祈求龙王可怜百姓，保水救人。每年的农历六七月，村里缺雨的时候，该村之人也要到龙王庙去祈祷，有时候还把黑龙王抬出来暴晒。实在不下雨，就要在半夜时分去邻近的偏关县一个村庄去偷庙里的黑龙王，头朝下背回来，民众可以任意拷打和暴晒这个龙王。那个村发现龙王丢了，也不去追究，知道是窝窝会村偷去了。等雨下了以后，又把龙王头朝上背上送回，并送给那个村庙一只羊腿，以示感谢。村里唱谢雨戏，感谢龙王。^②

清代的阳顺坡村每年二月十八举行观音娘娘庙会，祭祀仪式从当天上午开始。此会因为祭祀的是女性的神灵观音菩萨，所以允许女性上庙参与祭拜。庙会第一天，会首率领会员及全村的善男信女来到早已打扫干净的庙中，男女分两旁跪拜。等待吉时到来，庙外三声炮响，会首对观音娘娘三作揖，给神上香，并把带来的油炸好的供品如麻花、麻叶等整齐地摆到供桌上，再敬献上黄表纸。烧纸后，众人跪下三叩首，三叩三揖，会首祈祷观音娘娘保佑全村百姓幸福安康、多子多孙。其间村里的吹鼓手敲锣打鼓以娱神。第二天正会，庙里还要定时上香，换供，敬纸。观音娘娘身边摆放着数量不定的泥娃娃，好让求子的女性拴娃娃。没有子女的妇女每逢会期都为送子娘娘念经，祈求娘娘为其送来福子。她们用红线拴住一个相中的男娃娃或女娃娃，口中念念有词：“有福的娃儿跟娘来，没福的娃儿坐庙台；姑家舅家都不去，跟着亲娘回家去”，然后用一片红布把泥娃娃带回家，放在炕席底下。等有了孩子后，把他拿出来供养起来，早晚上香。^③最后一天，再到庙里谢神，仪式基

^① 武世德，男，79岁，井坪镇人，小学文化程度，2006年1月15日采访记录。

^② 赵堂，男，87岁，窝窝会村人，文盲，2006年7月21日采访记录。

^③ 蔡齐珍，女，77岁，平鲁城村（今凤凰城镇）人，文盲，2005年10月17日采访记录。

本遵循前面的步骤。^①平鲁城村的三宵娘娘庙会，与观音娘娘庙会的祭祀仪式基本相同，这大概是由于这几位神灵都是女性的缘故。但在三宵娘娘庙会上，女性是不可以到庙参加拜祭的，祭祀仪式结束后，她们才可以自由出入庙堂。

地处西北边陲的大河堡和位于旧县城南边的向阳堡都在每年农历六月十八举行关老爷（关羽）庙会，都有大型的祭祀仪式。两地的祭祀活动，都遵循着如下的过程：在庙会的第一天上庙，燃烛焚香，并摆上准备好的供品，会首带领众虔诚地三作揖九叩首，烧掉给神敬的纸，对神灵进行一番虔诚的祷告。所有的活动都是为了所供奉的神灵能保佑一方生灵平安，年年风调雨顺，人人无灾无病。^②

只泥泉村农历九月初八日的清泉寺庙会有大型的祭祀仪式。准备工作就有一月之久。会首首先要选取用来领牲的羊，其次要挑选会员制作供品，置办香烛、黄表纸、烧纸之类的祭祀用品，还要与以往有约的戏班签订演戏协议，并接待上布施的人，安排村里的光棍和寡妇打扫寺庙，清洗诸神，此外还要安排戏班和上布施人的食宿。庙会第一天，即九月初八日，一大早会首会员以及村里的男性信众到天地庙前，在此领牲。大家纷纷跪拜在天地庙前，磕头上香，敬黄表纸，通过这一仪式来通知各神收取所献的牺牲，企盼众神能够接纳。然后直奔清泉神神位前，把贡品摆到香案上，焚香敬纸，磕头作揖。随后还要到各个神灵处再进行一次同样的祭祀，并把领牲羊分成若干份，每个神灵的供桌上放一份，希望他们保佑全村无灾无难，丰衣足食。祭祀仪式完毕后，会首会安排看庙人按时上香、添供，并进行拜祭。^③下木角村在尉迟恭诞辰之日举行庙会，庙会中的祭祀活动也很热烈。鄂国公庙在庙会这天打扮得特别庄严，负责看庙的人或者会首在一大早敲响庙里的祭钟，召集村里的人上庙。在会首的主持下，开始隆重的祭祀仪式。因尉迟敬德出生于下木角村，故在祭祀的仪式上采取家庙祭祀的办法。首先会首带领全村选出的各姓代表进入庙堂，每人手里捻一把香，在供桌两端的蜡烛上点燃，依次站在会首身后，开始三磕头。磕完后，众人把香插在供桌的香炉上，敬烧黄表纸，摆上自制的祭品，以猪头和油炸的面食品为主。然后三作揖，再次三叩头。礼毕，会首读祷文，祈求鄂国公保佑乡亲一年风调雨顺、富贵平安。后又一次三作揖，再次三叩头，起身。祭祀仪式才告结束。会间还要不时上香，烧黄表纸，来表示虔诚。^④刘家窑村每年农历六月二十要在乌龙洞举行祭祀龙王的的活动，祭祀中也要领牲，并在滴水洞里取水，把

^① 孟贵，男，69岁，杨树坡村人，初中文化程度，2005年1月8日采访记录。

^② 石建义，男，78岁，大庙坡村人，高中文化程度，曾在县文化局工作，2005年7月27日采访记录。

^③ 张勇，男，69岁，只泥泉村人，初中文化程度，2005年8月11日采访记录。

^④ 吴庆生，男，78岁，下木角村人，文盲，2005年7月19日采访记录。

取来的水供奉在龙王的神桌前，以示百姓等待雨水的艰辛，希冀龙王多多降水，确保地方年年丰收、丰衣足食。^①阻虎堡六月十二的龙王庙会，也要遵循以上的既定步骤进行祭祀。

其他庙会上的祭祀仪式大同小异，此处不再叙述。

祭祀是传统社会中至关重要的大事，通过这一活动，人们实现了与神的沟通、交流，寄托了对美好生活的向往，获得了心灵的安宁与慰藉。祭祀过程中，祭祀对象和祭祀物品构成了不可或缺的两个重要因素。人们进行祭祀活动不能两手空空，准备祭物是必需的，丰俭暂且不论，这份心意必不可少。祭品并非用来赎罪，而主要是取悦神灵使其赐福。这种祭品主要是以实物充当，其种类千奇百怪，不胜枚举。但人们并不是随心所欲的用任何东西来供奉任何对象。出于对神灵的尊敬，祭祀神灵需要指定的供奉物品；而其中的给神敬纸烧香是庙会产生的首要原因，也是大多数庙会称“香火会”的原因。庙会上的敬神酬神在民众习俗中根深蒂固，贯穿于庙会发展的全过程。

2.2 平鲁庙会中的娱乐活动

庙会的另一个主要功能就是举行大型的娱乐活动来娱乐人之身心。庙会中的娱乐活动最初是为了取悦所供奉的神灵的。那时的人们认为，神灵也像人一样，喜欢热闹，喜欢各种形式的娱乐活动，所以在举办庙会时往往通过最原始的音乐和舞蹈来取悦神灵，惟有这样，神才能高兴，人神才能相通。但当庙会逐渐发展成熟后，娱乐活动从原来的单纯娱神变成既娱神也娱人了。庙会除了能够满足人们获得精神安慰的需要之外，还有娱乐的一面。庙会上的各种文艺娱乐活动，给传统乡村社会单调枯燥的生活增添了无限的乐趣，为广大民众提供了集中放松和尽情欢娱的机会。每逢庙会，上至达官贵人、下至平民百姓都会沉浸在热闹而欢乐的氛围中，暂时忘掉了现实生活中的不幸和痛苦而全身心地感受着庙会带给他们的欢乐和愉悦。基于此，庙会这一中华民族传统的民俗才能够长盛不衰。

2.2.1 演戏

清代至民国时期的平鲁县各乡村庙会中，都有大型的文化娱乐活动。这些活动因地、因神而略有不同，但酬神演戏是各乡村庙会中必备的传统节目。庙戏源于古老的祭祀仪式，最初是娱神酬神的主要活动，后来逐渐兼具娱人之功能。平鲁城村每年的东岳大帝庙会上，戏从三月二十八日上午开始，连续演出三天，直到三月三

^① 刘有财，男，78岁，刘家窑村人，小学文化程度，2006年7月23日采访记录。

十日结束。四月十八日的三宵娘娘庙会，也要演戏三天。六月初九日的龙王赛会，更要搭台演赛戏。届时彩灯高悬，将全村庙中的诸神请来和龙王一起看戏。戏场人头攒动，拥挤不堪。^①窝窝会村二月二日的龙王庙会，从起会这天开始演戏，连续五天共演十五场，有时候晚上要到半夜才结束。^②井坪卫每年六月初六日都要在城隍庙前搭台演戏，剧种多是当地的赛戏，因为通俗易懂，深受百姓喜爱。^③大河堡六月十八日的关帝圣君庙会，也有戏曲演出，连续七天，演的多为当地流传很广的二人台、赛戏和北路梆子等剧种，届时临近村庄和邻县的民众都会前往观看。^④阻虎堡（今阻虎村）六月十二日的龙王庙会，演大秧歌戏以酬神，连续七天戏场人数不减，直到六月十九日才告结束。^⑤只泥泉村六月二十四日和九月初八分别举办的龙王庙会和清泉寺庙会，也有大型的演戏场面，到时候鼓乐、火炮、杂剧，无一不全。^⑥阳顾坡（今杨树坡村）每年农历二月十八的观音娘娘庙会，在戏庙院搭台挂红，演戏的穿着打扮细致入微，表演活灵活现，深受广大民众喜爱。^⑦刘家窑村六月二十日乌龙洞龙王庙会也要演戏若干天，届时附近村庄百姓云集，观者如潮。^⑧下木角村尉迟恭庙会，为了纪念鄂国公的丰功伟绩，演戏三天，以此来酬神娱人。^⑨向阳堡（今向阳堡村）六月十八日的关老爷庙会上，也是演戏三天，届时百戏杂陈，粉墨登场，临近村庄的民众多前往观戏。^⑩另外，下面高村六月初十日的龙王庙会、下水头村六月初五日的龙王庙会、双碾村五月初八日的龙王庙会、西水界村六月初九日的龙王庙会、蒋家坪村六月十六日的龙王庙会、东平太村五月二十六日的龙王庙会、榆岭村五月二十三日的龙王庙会、七墩村六月十六日的龙王庙会、团城村五月十九日的安福寺庙会等都有大型的演戏酬神活动。每逢庙会，人们聚集在戏庙院看戏成了必不可少的活动。各乡村庙会上，观众都是自带凳子。为了防止有伤风化，败坏名声，男人和女人分开而坐，有的是男人坐在左边，女人坐在右边；有的男人在前面，女人静静地站在后面。在男女有别的传统社会里，这种落座方式成了当地看戏的习惯，每一届乡村庙会上都遵行不悖。

^① 王济，男，67岁，平鲁城村（今凤凰城镇）人，高中文化程度，曾任村支书多年，2005年10月18日采访记录。

^② 王成福，男，73岁，窝窝会村人，文盲，2006年7月21日采访记录。

^③ 赵富国，男，78岁，井坪镇人，小学文化程度，2006年1月15日采访记录。

^④ 潘恒，男，77岁，大庙坡村人，小学文化程度，2006年7月28日采访记录。

^⑤ 刘金河，男，76岁，阻虎村人，初中文化程度，曾于1940年当过庙会会首，2006年8月15日采访记录。

^⑥ 张勇，男，69岁，只泥泉村人，初中文化程度，2005年8月11日采访记录。

^⑦ 赵有贵，男，76岁，杨树坡村人，文盲，2005年1月8日采访记录。

^⑧ 刘有财，男，78岁，刘家窑村人，小学文化程度，2006年7月23日采访记录。

^⑨ 李诚，男，80岁，下木角村人，文盲，2005年7月19日采访记录。

^⑩ 张万成，男，83岁，向阳堡村人，文盲，2006年8月2日采访记录。

以上各个庙会的演戏时间一般都为三天。而只泥泉村从九月初八至九月十四在清泉寺演戏，祭祀清泉神；大河堡（今大庙坡村）六月十八日至六月二十四在村东的关帝圣君庙院演戏，祭赛关老爷；阻虎堡（今阻虎村）六月十二日至六月十八日在龙王庙举办大型的戏曲演出，祭赛龙神；这些庙会的演戏时间长达七天左右。平鲁城村（今凤凰城镇）六月初九日至六月十三日在龙王庙搭台演戏，来愉悦龙神；窝窝会村二月二日至二月初六在龙王庙前张灯结彩，聚众演戏，祈求龙神赐予福瑞；刘家窑村六月二十日至六月二十四的龙王庙会演戏祭赛龙神；以上这些庙会的演戏时间持续五天左右。

通过对以上村庄演戏情况的叙述，我们不难看出，在清代至民国时期的平鲁县各乡村庙会上，唱戏成了一项重要的内容。出现这种情况的原因：一是村民们通过演戏来酬神祈福，希望神灵能降福保佑一方生灵，是祭祀活动的一部分；二是乡村日常生活异常单调，民众几乎没有什么娱乐活动，每逢庙会，演戏酬神成了乡村社会日常生活的调节剂，届时看戏观景成了乡村民众消遣的主要途径。久而久之，庙会中的酬神演戏就成为乡村社会生活中不可或缺的内容。

2.2.2 各种红火

除演戏酬神外，庙会上的娱乐活动还有很多，诸如踢鼓秧歌、奏鼓乐、划旱船、舞龙、杂耍等。农历二月十八日阳顺坡村观音庙会在正会这天晚上有大型的焰火节目，当地人称之为“走兔焰火”。在放焰火之前，先把鞭炮、礼花等绑在早已搭好的位于村外的焰火台上，然后拉一条火药线与地面连接，在村城门洞这边放一只做好的纸兔子，兔子用火药制成，与垂在地上的火药线相连。晚上八九点，会首手持火把，点燃设在城门洞的那支火药兔子，兔子就会迅速地窜到准备好的焰火架下，把整个焰火台上的焰火全部点燃。顿时，火光冲天，烟霞万丈，异彩纷呈的焰火映红了整个天空。鞭炮齐鸣和着人们的欢呼声，可以远传到数里之外。人们翘首仰望，欣赏着这一年一回的壮观景象。^①阻虎堡（今阻虎村）六月十二日的龙王庙会上，村里自发组织的几支踢鼓秧歌队，从第一天开始便会到全村每家每户去表演。身穿古装的村民踢腿蹲档摆着花架势，时而跨步拧身，时而裹足不前。扮演拉花的手舞足蹈，辗转腾挪，尽显温柔之色。其余的演员跟着鼓点做着动作，其中尤数扮猴的演员最是逗人。除此之外，村里的锣鼓队，也参加进来，使出浑身本事吹拉弹唱，专注的表演和热闹的场面无不尽显乡土风情。^②平鲁城村每年六月初九龙王赛会、

^① 王登基，男，66岁，杨树坡村人，小学文化程度，2005年1月8日采访记录。

^② 裴少华，男，74岁，阻虎村人，小学文化程度。2006年8月15日采访记录。

三月二十八东岳庙会、四月十八三霄娘娘庙会上，本地和外地来的各色班子齐聚，有说书的，有玩杂耍的，有打拳卖艺的，有摆摊说唱的等。其中尤以民国时期的女伶演唱最为精彩，也最能聚人。^①大河堡每年农历六月十八的关圣帝君庙会、七墩村六月十六日的龙王庙会，还有少数民族的精彩表演。这些歌舞表演深受当地人的喜爱，观看的人围成一圈，很是热闹。^②井坪卫（今井坪镇）农历六月初六的城隍庙会上，也是各种民间表演汇聚一堂。说书的口吐莲花，滔滔不绝。打拳卖艺的摆开架势，拳拳生风。唱花鼓的歌声悠扬。玩杂耍的吞刀吐火，蹬坛走索。而当地的划旱船最为精彩。^③九月初八日只泥泉村清泉寺庙会上，朔县来的民间艺人的表演很是耐看。他们表演的二人台小戏，通俗易懂，唱腔优美，表情达意甚为观众喜欢。^④六月十八日向阳堡（今向阳堡村）老爷庙会上，也有不少精彩出色的民间表演，如耍猴、秧歌等。^⑤下木角村尉迟恭庙会，以本村的武术攻擂最为吸引观众。攻擂的既有年轻的小伙子，也有白发苍苍的老爷子，他们都身手不凡，你来我往，打在一块，不时地引来观众的一片喝彩之声。^⑥此外下面高村六月初十日的龙王庙会、下水头村六月初五日的龙王庙会、双碾村五月初八日的龙王庙会、西水界村六月初九日的龙王庙会、蒋家坪村六月十六日的龙王庙会、东平太村五月二十六日的龙王庙会、榆岭村五月二十三日的龙王庙会、团城村五月十九日的安福寺庙会、刘家窑村六月二十日的乌龙洞龙王庙会上，都有来自本地和外县各地的民间表演。这些表演都很精彩，吸引了不少民众观看，此处就不一一介绍了。

2.2.3 九曲黄河灯

九曲黄河灯会，也称平安灯会，这种活动一般是在每月的农历正月十五元宵节、正月二十、正月二十五和二月初二时进行。它是平鲁县西南部一些村镇举行的一种民间文艺活动，也是当地的一种传统习俗。旧时举灯的目的是为避瘟免灾，保人畜平安。

平安灯会，会期可长可短，多则五日，少则三日，白天唱戏，夜间点灯，并有与之配套的踢鼓秧歌、高跷、船灯等乡间文艺活动同步进行。由于这种灯会形成了一定的规模和气势，往往一个村子起会，邻村的老乡、亲友，或投亲造访，小住几日，或携儿带女，一起来观赏，掀起一股热闹非凡的乡间文艺活动热潮。村民们从

^① 蔡齐珍，女，77岁，平鲁城村（今凤凰城镇）人，文盲，2005年10月17日采访记录。

^② 石建义，男，78岁，大庙坡村人，高中文化程度，曾在县文化局工作，2005年7月27日采访记录。

^③ 赵富国，男，78岁，井坪镇人，小学文化程度，2006年1月15日采访记录。

^④ 张秀，男，69岁，只泥泉村人，初中文化程度，2005年8月11日采访记录。

^⑤ 张万成，男，83岁，向阳堡村人，文盲，2006年8月2日采访记录。

^⑥ 李诚，男，80岁，下木角村人，文盲，2005年7月19日采访记录。

这种活动中获得了探亲访友的好机会，也得到了娱乐和休息。

下面以窝窝会村二月初二日龙王庙会为例，略述一下平鲁的九曲黄河灯会。

灯会所挂的灯，除去老杆和门外的灯外，平时挂三百六十盏，闰年时另外加挂三十盏。挂灯用两米高的木杆置灯柱，依八卦中的方位乾、坤、巽、艮订好的路线、距离牢牢地扎在地上，用绳索在灯杆间连接，使入场者按照指定的九弯九转或者绕旋老杆九周十八圈的路线出入，不准越绳乱走。在灯杆上端，放置直径十二至十五厘米的圆形木置灯托，这种灯托用各色各样的纸裱糊成二十厘米左右高的灯罩，内放胡麻油灯盏，夜间点燃，形成一连串灯的长龙。灯光映照着各种颜色的灯托，会产生五彩缤纷的艺术效果。每盏灯像一朵朵初绽花蕾的荷花，相连成串；又像银河弯转落地，十分有趣。

在九曲黄河灯的灯场中心，栽放一根高杆。杆高达七至十米，上面放置大灯笼或绑置烟花。灯场搭起彩棚，彩棚两侧，用炭块垒成空腔圆锥形的“旺火”。这些旺火在夜幕降临后点燃，熊熊火光冲天而起，烈焰翻腾，把周围照得通明。在灯场，这对旺火起到了中心开花、烘托整个灯会的作用，同时也可在严寒的冬天为观赏者防寒。^①

整个仪式的过程是这样的：吉时一到，负责庙会的“会首”即“灯官”入场，鸣炮三声，开始点“旺火”，点三百六十盏灯。霎那间，照得九曲黄河灯会通明透亮，形成了一种既壮观又热闹的节日活动气氛。随后，化了妆的民间文艺队在灯光映照下进入场地，文艺演出开始，灯会在此时达到高潮，观者如云。等文艺演出进行到最后的时候，点老杆，放焰火。人们等烟花完毕后，都要去转黄河灯，争着去摸老杆，祈盼来年平安富贵，祝愿全村风调雨顺。整个活动一直延续到深夜，自始至终保持着热闹的气氛。^②

九曲黄河灯的形成，决非偶然。相传在古代平鲁县境有一条关河，左弯右拐，经九曲湾转出县境注入黄河。这条河在历史上为害较多，每到夏天，大雨来临，就会引发山洪。肆虐的洪水带着沙石，冲坏田地，淹没农舍村庄，伤害生灵，给村民造成灾难。当时人们认为这是得罪了龙王而受到惩罚，因而每年都要举办庙会祭祀供奉龙王。为了保护人畜平安，求得来年五谷丰登，人们在九道弯河岸边点起了灯，逐渐形成了九曲黄河灯会。它在唐代已经兴盛，到清初更加盛行，并一直延续至今。

总之，庙会是平鲁乡村社会民众文化娱乐活动的重要场所，丰富多彩的娱乐活

^① 武满，男，77岁，窝窝会村人，小学文化程度，2006年7月21日采访记录。

^② 张权：《平鲁县志》，山西人民出版社1992年版，第301页。

动对长期生活在乡村、过着早起晚归的清贫生活的广大下层民众具有强烈的吸引力。这是男女老少欣喜若狂，不远数里、数十里趋之若鹜的原因。

另外，庙会大多在春夏季举行。是时阳光明媚，万物欣荣，正是全年中最美的时刻。民众沿途走来，放眼大自然的美丽景色，心情自然舒畅了不少，正所谓“这烧香，一为积福，二为看景逍遥”^①

^① 西周生：《醒世姻缘传》，上海古籍出版社1981年版，第890页

第三章 平鲁庙会与民众的社会交往

3.1 经济交往

3.1.1 庙会中的交易及其管理

庙会亦可称为庙市，是一种比较特殊的集市贸易形式，因其集场一般在寺庙附近而得名。究其起源，最初大概是有人专门向祭祀神灵的善男信女提供香纸食品而兴起的。后来，随着商品经济的发展，逐渐发展成为规模较大的交易百货的大型集市，其规模远比一般的集市为盛。庙市上的货物贸易形成了乡村社会中主要的经济交往关系，是乡村集市的有益补充。它可使人们出售自己多余的产品再买回自己所需的生产、生活资料，保证生产生活的顺利进行。清代至民国时期的平鲁县各乡村庙会上，都有大型的集市贸易活动。由于地理位置的限制，生活在平鲁乡村社会中的普通民众，很难购买到自己所需的生产和生活用品，同时也难卖出自己的产品、换回所需货币来完纳官府的赋役和满足自身需求。而每年一届的庙会就为广大民众提供了一个商品交易的重要平台。

庙会上除了专供烧香许愿、求神拜佛用的香蜡纸烛等商品外，还有广大群众日常生产、生活用品，另外还有各种特色小吃、儿童玩具等。各种土特产品、农副产品以及牲畜的大量涌现，使得庙会上的商品日趋繁丰。依据庙会上所经营的商品种类，现将平鲁县各乡村庙会的货物交易分为四种情况进行叙述。

第一，生产用具的交易。生产用具是个很宽泛的概念，据笔者对平鲁乡村庙会的调查所知，它具体包括以下多种种类：木制品如大小车辆、犁、耙、簸、耒、木锨、锹柄、锤杆、木叉等；铁制品如锄、镰、锹、镢等一切农具；竹制品如鞭杆、筛子、筐箩、竹筐、簸箕、席子等；皮麻制品如缰绳、缰络、鞭梢等；此外还有石制品如磨石等。这些农具除了当地人自制外，其余的都要在庙会上购买。因此生产用具在每一个庙会上都可以看到。平鲁城村每年的三次庙会上，都有本地或外地的人出售各种农具，村里的铁匠铺在庙会期间加班加点赶制各种铁器农具，农户自制的各种农具此时也要拿到市场上去卖。^①只泥泉村的清泉神庙会上，来自外地如神池、忻州、偏关的商人主要买卖的是各种石制品和竹制品。庙会期间，各种筛子、筐箩、竹筐、簸箕，石磨、磨盘都可以在庙会上买到。^②地处县境西北边陲的大河堡关帝圣君庙会上，交易的农具主要以皮毛制品为主，这些来自少数民族的手工制

^① 王济，男，67岁，平鲁城村（今凤凰城镇）人，高中文化程度，曾任村支书多年，2005年10月18日采访记录。

^② 张勇，男，69岁，只泥泉村人，初中文化程度，2005年8月11日采访记录。

品在当地很受欢迎。^①此外，井坪卫的城隍神庙会上，也有大宗的农具交易，农具市场上的生产用具应有尽有。^②民国年间，当地的农业和家庭手工业生产条件较之清代并没有发生多大变化，农具交易始终是平鲁乡村庙会上的大宗商品，占有相当大的比例，庙会成了农民购买农具的主要渠道。

第二，牲畜的交易。在自然经济为主导的农业生产活动中，牲畜是必不可少的生产资料。在交通和机械化都不发达的旧时代，农民的各项生产活动以及日常生活如耕地、收割庄稼、驮送物品、出行等都离不开牲畜的使用。同时在当时谁家拥有牲畜，就会被看作是富裕的象征，在村内的日常事务中便会拥有话语权。因此，牲畜的交易在平鲁县各乡村庙会上也不在少数。如阳虎堡每年六月十二的龙王庙会上，来自大同、右玉等地的牲口贩子都要前来买卖牲畜，届时驴、骡、马、牛等牲畜都会齐集，在当地形成了一个大型的牲畜交易市场。^③阳顺坡（今杨树坡村）每年的二月十八日观音庙会上，也有大型的牲畜交易市场，代县、山阴县以及周边的农民和商人每逢会期必要前来买卖牲口。井坪卫（今井坪镇）六月初六日的城隍庙会上，专门在村东置一空地，供买卖牲畜的进行交易。只泥泉村九月初八日的清泉寺庙会，来自朔州的牲口贩子很多，经常会破坏庙会上正常的牲畜交易秩序。^④大河堡（今大庙坡村）每年六月十八日的关公庙会上，附近村庄的民众纷纷前来赶会，除了祭祀神灵、观戏看景外，还到庙市上选购自己所需要的生活用品和生产资料。各地的商人借庙会陈列货物进行交易，其中大多来自内蒙古、朔县、大同，甚至还有太原的商人也远道而来。少数民族民众用手中的皮毛和牲畜换取汉族民众的粮食和生活用品，同时还有大量的牲畜客商云集而至，内蒙、宁夏一带的马群，更是届期必到。^⑤就这样在当地形成了一个远近闻名的集市贸易市场，一直持续到抗战爆发之前。^⑥

第三，粮食交易。在清代至民国时期的平鲁县各乡村庙会上，也可以看到粮食交易的盛况。本县的粮食交易市场常年开办的有悠铍城、井坪卫两处，此外就是在每年的庙会上出现的季节性和临时的粮食集市，如七墩、下面高、大庙坡、只泥泉清泉寺等地。在清代或清代以前，粮油的购销均由私人经营，清朝末年及民国初年，本县有较大的专业私营合股粮店 5 家，民国七年（1918 年）总资产达 11000 元。此

^① 潘恒，男，77岁，大庙坡村人，小学文化程度，2006年7月28日采访记录。

^② 赵富国，男，78岁，井坪镇人，小学文化程度，2006年1月15日采访记录。

^③ 赵有贵，男，76岁，杨树坡村人，文盲，2005年1月8日采访记录。

^④ 李维新，男，73岁，井坪镇人，文盲，2006年1月15日采访记录。

^⑤ 石建义，男，78岁，大庙坡村人，高中文化程度，曾在县文化局工作，2005年7月27日采访记录。

^⑥ 潘恒，男，77岁，大庙坡村人，小学文化程度，2006年7月28日采访记录。

外，城乡还有 93 家兼营粮店，其中在乡者 39 家。在民国初，每处庙会市场上都设有专管作价、成交、过斗的三至五名斗牙。上市粮食、油籽除粮商收购外，其余均为余缺调剂。民国四年（1915 年）后，上市粮年均 50 万至 100 万斤（包括外地粮商收购数）。所收购的粮食、油籽除了本地销售外，其余多加工成面粉和油品外销河北、太原、关南及临县等地。民国十五年（1926 年）和民国十六年（1927 年），因军阀混战，本县较大的粮店关闭，粮店业衰退。到抗日战争爆发后，庙会上的粮食集市全部关闭。^①

第四，日用百货交易。所谓百货就是指布匹衣料、鞋帽首饰、儿童玩具、土特山货、烟酒糖茶等日常生活用品。清代至民国时期的平鲁县各乡村庙会上，都有大型的日用品交易市场。如窝窝会村农历二月二的龙王庙会上，外地本地的大小商贩蜂拥而来，肩挑的、身背的、驴驮的、车拉的，络绎不绝，在村中大摆地摊，做着买卖。各家各户都要到庙市上购买自己所需的东西，人山人海，叫卖声、讨价声连成一片，甚是热闹。^②刘家窑村六月二十四日的乌龙洞龙王庙会，各地的商旅齐集会场，商品琳琅满目，应有尽有。男女老少，妇女儿童不约而同前来赶会，购买着自己一年中所需的物品，大到布匹衣服，小到首饰针线。^③向阳堡（今向阳堡村）六月十八日的老爷庙会，也是市商云集，来自各地的日用商品摆满整个庙市市场，布匹衣料、鞋帽首饰、烟酒糖茶成了人们争相购买的抢手货。^④七墩村，明隆庆年间就在此地设有集镇，互通贸易。在清朝时，镇中除有官市场所外，还建有货栈、商行，为县境北部贸易重镇。尤其在每年六月十六日的龙王庙会上，更是百货聚集，摆地摊的，开店铺的都大做买卖，少数民族和汉族的民众都会到此赶会，进行贸易。民国四年（1915 年）由于卢占魁等匪人入镇抢劫和纵火焚烧，庙市市场才逐渐暗淡下去。^⑤此外，下水头村龙王庙会、下木角村尉迟恭庙会、双碾村龙王庙会、下面高村龙王庙会、西水界村龙王庙会、蒋家坪村龙王庙会、团城村安福寺庙会等庙会上，都有日常生活用品交易，除了摆地摊的，还有很多村里的店铺到时也是打开店门做着买卖，远比平时繁盛。与一般集市相比，庙会上的商品不仅种类多，数量大，而且除一般日用百货外，还有少许高档产品及名品上市，如丝绸、瓷器、珠宝玉器古董等。所以庙会在很大程度上又弥补了一般集市上商品种类和档次的不足，满足

^① 张权：《平鲁县志》，山西人民出版社 1992 年版，第 213 页。

^② 武满，男，77 岁，窝窝会村人，小学文化程度，2006 年 7 月 21 日采访记录。

^③ 刘有财，男，78 岁，刘家窑村人，小学文化程度，2006 年 7 月 23 日采访记录。

^④ 张万成，男，83 岁，向阳堡村人，文盲，2006 年 8 月 2 日采访记录。

^⑤ 张权：《平鲁县志》，山西人民出版社 1992 年版，第 16 页

了一些富贵之家的高层次消费需求。

随着庙会的发展，便有了控制和管理庙市的人或机构。一般的庙市都可以分为官集和义集。据笔者对平鲁各乡村庙会的田野调查所知，清代当地大部分没有官义集之分，只区别为有税之集、无税之集。一般凡有大型牲畜粮食交易的庙市都是有税之集，而无牲畜粮食交易的规模较小，其中有些就是无税之集。政府为了增加财政收入，一般在有税之集上设集头（经纪牙行）和税吏等来管理，其余的无税之集都由本村选出的会首来全权管理，很少有公所和商会介入其中。“民国时期，政府制定税务而监管集市贸易”，^①加强了对集市的管理。总的说来，一般较大的庙市，无论是政府还是民间组织都对它进行控制，因而管理较为严格，而较小的庙市管理较为松散。

在庙会上，当地群众也用一些自己所产的土特产品如豌豆、黑豆、土豆、莜麦、黄米等换取本地所没有的麦子、高粱、玉米等产品，甚至还可以用其来换取所需的日用品。清代至民国时期的平鲁县乡村庙会上，大多都是百货杂陈，各类商品应有尽有的综合性的庙市。就连一些大型的牲畜交易市场，也有许多日用商品和农具粮食参与其间，这说明清代至民国时期平鲁县各乡村庙会的商品化和专门化程度较低。总的看来，平鲁乡村庙会受当地社会经济低层次发展的制约，而没有得到充分的发展。但这些定期庙会中的各类商品的买卖，时间大多集中在春耕、秋收之前。农民纷纷走向市场，社会联系日益紧密，商品交换日益频繁。庙会中的商品交易活动不仅满足了乡村社会中农户春耕秋收的生产所需，而且也方便了广大乡村民众，基本满足了其日常的生活所需。

3.1.2 大庙坡村之例

随着商品经济的发展，清代中后期，庙市随着庙会的兴旺获得了空前的发展。大庙坡村的庙会定期在每年农历六月十八开始举行，此时正值夏种完结，秋收在即的时候。为了准备秋收，牲畜、农具是庙市上的两大交易项目。此地与内蒙古少数民族地区接壤，在明朝时就是远近闻名的牲畜交易市场，沿袭传统，就形成了当地较大的一个牲畜交易场所。每年都会有来自忻县、大同、内蒙古及邻近地区的牲畜贩子来此进行交易。所交易的牲畜有马、牛、驴、骡等农家使用的畜力，也有羊、鸡、猪等农家饲养的畜禽。庙市上农民所用的农具如镰、筐、锄、犁等应有尽有。牲畜、农具等生产资料的供给，保证了小农生产的顺利进行。此外，这里还是汉族人民和北方少数民族进行贸易的场所。谭其骧先生在《山西在国史上的地位》一文

^① 张权：《平鲁县志》，山西人民出版社1992年版，第219页。

中认为当时的“九边重镇不仅是明廷同蒙古抗争的战场，也是汉族人民同蒙古等北方游牧民族互市贸易的场所”。在隆庆和议之后，边境上各族人民商业贸易逐渐取代官方朝贡贸易成为了主流。马市是当时民族贸易的主要形式，即所谓的“茶马互市”。民间自相往来、互通有无，私人贸易不时发生。明王朝在长城沿线除增设马市外，还开设了“民市”和“小市”。据《平鲁县志》记载：“明嘉靖二十三年（1554年）明政府就在败虎堡、迎恩堡设立了官市，明朝后期又在七墩口、镇川口设立了民市。清朝中期，在大河堡（今大庙坡村）设立了小市，进行民族贸易，除了物物交换外，还可使用银两。”^①清中后期，大庙坡村庙会市场不断扩大，开市日期也逐渐延长，表明蒙汉各族人民的贸易日益繁盛。蒙汉等少数民族除交易粮食，日用品外，主要是进行牲畜、茶和布等物品的交易。汉人用布、五金、食品、燃料、米粮、茶叶来换取少数民族人民的牲畜、皮毛，或自用或再转运各地进行销售。这种贸易的存在，使各族人民的友好团结日益密切与巩固起来，出现了所谓胡汉一家^②的景象。民国时期由于连年的军阀混战，大庙坡村庙会遭到了很大的破坏。尤其是抗日战争爆发后，在1939年8月12日，日伪军包围并杀害了大庙坡村过庙会群众多人，大庙坡村庙会从此销声匿迹。^③

3.2 人际交往

在自然经济状态中，人与土地的关系非常密切，地域之间的社会交往和人员流动的程度很低。传统中国的乡村生活，是在一个相对封闭的环境中进行的。日常的社交活动，就其范围而言，一般多以族亲、邻里为轴心进行，很少有更高层次的交往圈。再加上农家终生劳作，起早贪黑，也没有时间去进行一系列的社会交往活动。有的人也许一辈子都不可能走出封闭的大山，去领略外面的风景。在现实的社会中，交往就其形式而言，是建基于普遍缺乏的小农生活及其习俗之上的喝茶、聊人、宴客，或迎神、观戏等。就其功能而言，是以休憩和延续习俗为主要价值取向。因此，在中国乡村，日常的人际交往是很少的。而庙会这种大型的群众性集会，在满足广大民众精神需要和经济需求的同时，还为广大民众提供了一个社会交往、传递信息等的社会空间。庙会上，上至高官显贵，下至黎民百姓，都可以参加进来。人们可以利用这一绝好的机会进行各种社会交往，来满足人与人社会交往的需求，这是庙会的社会化功能。

^① 张权：《平鲁县志》，山西人民出版社1992年版，第203页。

^② [清]黄景昉：《国史唯疑》卷八。

^③ 张权：《平鲁县志》，山西人民出版社1992年版，第482页。

3.2.1 个体交往

清代至民国时期的平鲁县乡村庙会上，远近各县、各村庄的信众，本地外地的商旅都要来赶会。他们的动机往往并不只是出于精神和经济上的需要，而是为了进行社交活动和希望从庙会上获得信息。庙会期间，不约而同地将散布于各地的有这样那样关系的人集中于同一地点，方便了大家探亲访友、互相问候和处理各种事务。这种交往首先表现在作为个体的人之间的交往上。时逢庙会，四面八方的亲朋好友，“从外祖母起一直到自己的女儿，女儿的小姑，几乎走不动的了的亲戚，因此也走动起来”。^①例如女儿及姐妹出嫁以后，见一面不容易，况且农家终生劳作，省亲看女，探亲访友，既无暇时，也无机会。因而就利用庙会之期，不约而同，均可见面，互诉衷肠。每逢会期，各家各户都要有亲戚上门，为的是一来走亲戚，二来赶会。此外，各乡各村的农民之间结账还债，因平时交通不便，路途遥远，来往一次不方便，于是大多数都在规定的会期彼此接头，结清所欠债务，不必再另行约定时间。还有村中年轻人婚嫁，对于各种结婚用的首饰衣服，各种必备的纸烛酒水等用品，因平时购买困难，所以借此会期，领女携男，亲自到会购买，任男女自由挑选，直到心满意足。就连双方父母、议婚的男女，也有许多是在庙会上由媒人引见的。女到男家或男到女家，双方可以借逛庙会为由，大大方方地商谈结婚事宜。^②

3.2.2 族际交往

庙会上的交往还表现在同村不同族性的人之间。村落是地缘和血缘的结合体，在传统社会，乡人有着深厚的族群、宗族观念，当人们遇到什么紧急的事情时，一般会去找同族同姓的人去解决，很少去和异性宗族的人打交道。再加上平时乡人忙于劳作，也没有时间去进行这些交往活动。但每逢村里举办庙会，人们便会自觉不自觉地凑到一块。因为每年的庙会是全村民众共同的事情，是全村一年之中最盛大的节日，庙会前的平均出资，为庙会做准备工作，共同为庙会的成功举办出谋划策等一系列的活动就把平时不相往来的全村民众拉到了一起。在这种情况下，不相往来的张三或王五可能会在庙会上互相打招呼，互致问候。更重要的是，在庙会上，全村民众拜祭的是同一个神灵。村运的兴衰与有无神灵的庇护紧紧地连接在一起，村落的发展与神灵融为一体，村众对神灵的依赖和虔诚无以复加，在精神上把全村人联系在了一起。人们通过对共同信仰神灵的祭祀，增进了村落成员间的交往。如平鲁城村，每年的庙会祭祀、娱乐采取的是全村统一领导、统一进行的方式。在祭

^① 臧克家：《社戏》，《申报》1931年4月17日。

^② 乔志强：《近代华北农村社会变迁》，人民出版社1998年版，第325页。

祀神灵的过程中，公推的会首带领全村各姓的代表及全村的民众，都来到庙上举行祭祀和娱乐活动。这样的集体活动把社区内的全体群众都调动了起来，全村处于一种亢奋的情绪之中。这种规模盛大、人人参加的群众性活动，打破了“平日里循规蹈矩、按部就班的生活节奏”，为村中人们的社会交往扩大化提供了一个适时的场所。

3.2.3 村际交往

最后是民众以村为单位的交往。农村社会村际间的交往是很少的。黄宗智曾调查过河北一位姓李的村民，记述了李姓村民在其成年的生活中，从来没有和邻村任何人交谈过，甚至对黄先生提出的假设（即与邻村的人有社交来往）感到奇怪。^①这个事件可以从一个侧面反映出当时村与村之间的交往之少。清代至民国时期的平鲁县，真实的情况比这个河北的村庄更糟糕。由于地理环境和交通等因素的制约，当地民风十分闭塞，古有“雁门关外野人家”之称。^②村际间的交往常常被人视为没有必要。但是每年的庙会，倒是能够满足居民少有的村际交往的需要。每逢庙会，各个村庄的人与人的交际便会多了起来。除了前面叙述的集中交往方式之外，重要的是通过庙会这一平台拉近了各村庄居民间的距离。比如长城脚下七墩村附近的新墩村、孙良沟村、骆驼咀村、税家窑村等村庄没有庙会，为了满足本村民众的精神和经济需求，这些村庄与七墩村在很早就定下规矩，可以允许这几个村的民众前来赶会，但条件是这些村庄必须以上“布施”的形式向七墩村的龙神进献钱物，才能取得同该村民众同等的待遇。于是这些村庄在上“布施”后，便可参加七墩村庙会所有的活动。^③地处长城沿线的大河堡庙会，也采用同样的办法。其周边的村庄如九墩沟、响水营、赵家窑、大嘴沟、魏家窑、黑家窑等村的民众都在献过“布施”后，前来赶会。通过这样的交换方式，附近好几个村庄的人们就有了机会聚到一块，进行必要的社交活动了。更有意思的是，这几个村庄的年轻男女经常会互结连理，成就姻缘。^④这也许和庙会上几个村庄之间的社会交往有一定的关系吧。

此外，每逢会期，各地的农工商贾，男女老幼都要前来赶会，乡间路上赴会的人络绎不绝，人们合群同往，结伴而行，在赴会的过程中就已经开始了各种社交活动。庙会上，本地和外地的各种信息、舆论也通过庙会这一平台比较迅速、广泛地传播开来。人们可以由此对外界有一定的了解，并形成一定的有社会影响的舆论，

^① 黄宗智：《华北的小农几经与社会变迁》，中华书局2000年版，第231页。

^② 张权：《平鲁县志》，山西人民出版社1992年版，第4页。

^③ 王富平，男，七墩村人，小学文化程度，2004年11月20日采访记录。

^④ 潘恒，男，77岁，大庙坡村人，小学文化程度，2006年7月28日采访记录。

多少对人们的行为起了一定的制约作用。

马克思主义认为，人是社会的人，人不能脱离社会而存在，交往的动力归根到底来自人们的需要。需要是人的本性。没有需要就没有生产，就没有相关的各种交往。人的需要推动着人们不断从事新的生产活动，调整社会关系和人际关系。人与人之间的交往是人类社会必不可少的活动，如果没有社会交往，也就没有了构成社会的基础。只有满足了这一基本需要，人类社会才能正常的运转，才能维持社会的生产和再生产。综上所述，赶会已远远超出了经济的范围而具有了社会交往、传递信息等社会生活的意义。

第四章 平鲁庙会的作用和影响

庙会是我国传统文化的重要组成部分，作为乡村社会生活不可或缺的一项重要活动，具有旺盛的生命力。从庙会的产生之日起，无论国家政权如何更迭，政治经济形式如何变化，庙会这一民俗文化事象，浓缩了中国文化超稳定性的最佳特征。从来没有停下它不断发展的脚步，究其原因，是由于庙会能够满足广大民众的不同需要，具有多方面的功能和作用。

4.1 积极作用

4.1.1 社会功能

从传统的封建帝国到现代民族国家，主流意识形态一直都试图渗透到偏僻的乡野，以加强对下层社会的控制。而作为传统乡村社会公共生活主要形式的庙会，就成了国家控制乡村社会的一个手段。

庙会与传统社会中人民的政治、经济文化活动密不可分。在以农立国，以一家一户为生产单位、自给自足自然经济占主导地位的传统社会，农村基层社会的稳定是社会稳定的基础与前提。“以礼入法，礼法合治”历来是国家立法的主要指导思想。在清代至民国的平鲁庙会上，士绅们常常通过各种途径向广大民众宣扬“仁义礼智信”等儒家思想，劝诱人们积德行善，遵守法度。这些宣传和说教无形间教育了广大民众。通过宗族、乡绅和儒家文化对农村社会的这种自我控制，致使人们不敢越雷池半步、有任何的出轨。儒家文化和科举制所构建形成并相互促进的意识形态知识与灌输手段之间的相互强化，有效提高了乡村社会自身的整合能力，客观上对维护社会秩序起了很好的作用，有利于国家加强对地方的控制。同时乡村社会秩序的调节还要依赖于信仰力量及地方自治。祭祀是平鲁庙会中必不可少的活动。庙会通过人们对村落共同信仰神灵的虔诚祭拜，拉近了村内各成员之间的依赖和信任，激发了农民个体心灵中的自我约束与调节力量。内化的道德信条可以有效降低人们行为的越轨可能性，并可以有效调节人与人之间的社会关系。庙会仪式还强化了村落成员的认同和凝聚，从而使村落组织及其权威得到了强化，增进了村落的自治，维护了社区的和谐与秩序。

4.1.2 经济功能

庙会是一种比较特殊的集市贸易形式，因其集场一般在举办庙会的寺庙附近而得名。庙会最早兴之于唐代，人们为了奉祀列祖列宗，龙皇神佛或前代先哲而修庙立祠，每年定期馨香祷祀，并备戏剧、杂耍，凑集热闹，招致游人。商贩也趁机介

入，于是百货云集，贸易繁盛，由此形成庙会市场。明清时期，农业生产得到发展，社会分工日益扩大，进一步促进了商品经济的发展。商品的丰富，城乡商业经济的繁荣，为民众齐聚的庙会开展商品贸易活动提供了丰富的物质条件。随着庙会的不断发展成熟，庙会的商贸功能后来居上，发挥着巨大的作用。

庙市作为农村市场的主要形式，是中国传统市场的重要组成部分。是农民与工商业者进行商贸活动的纽带。庙市首先满足了人们的经济需要，促进了生产的发展。在人们的日常生活中，需要是多种多样的。广大小生产者的生产和生活资料，有些总需要购买；某些剩余产品，也总需要出卖。人们通过庙市贸易，即可出售手中多余的产品，也可买回自己所需的生产生活资料，从而达到了互通有无，调剂余缺的目的。庙会保证了农民、手工业者的小生产能够顺利进行，成为社会经济运行的必要环节。清代至民国时期的平鲁县各乡村庙会，贸易的主要内容是农民、手工业者把自己生产的产品，除自用外，余者拿到集市上去卖，然后换回自己需要又不能生产的产品。农民从庙市上买到生产所需的牲畜、农具、种子等，以维持生产的需要。手工业者也能从庙市上获得自己所需的生活资料，得以维持生活的顺利进行。在自然经济占统治地位的当地，庙市作为市场，执行着流通和交换的职能，一方面给人们提供了调剂余缺，满足生产生活需要的方便，另一方面，又在生产和消费之间搭起了一座桥梁，使得社会经济得以正常运行。其次，庙会密切了城乡之间和各地区各民族之间的联系。在每届庙会上，农民和小生产者不得和周围数十里或者更远的外界相接触。城市工商业者既可以把他们生产与贩运的商品卖到农村，小生产者也可以把他们生产的某些商品卖到城市。农村庙市成了各种农产品、手工业品的集散市场，构成了大规模的商品流通的起点和终点，使地区之间通过商品流通实现经济布局调整，优化配置了各种资源。在与少数民族杂居的地方，庙市还在密切各族人民的联系方面，起了非常重要的作用。如地处长城脚下的大河堡村、阻虎堡村、七墩村等地的庙市上，都会有汉族和少数民族的贸易往来。各民族之间的贸易不仅对各族人民的农牧业生产和生活起了积极作用，也使各族人民的友好团结日益密切。另外，广大小生产者在庙市上不仅可以看到形形色色的人物、店铺和商品，而且可以听到过去很少知道的各地新闻，可以了解各地的风俗、习惯、方言、物产，还可以学会各种买卖手续以及辨认钱钞银两等等。这些对加强各地区间的联系、改变人们的愚昧落后状况，无疑也起了积极的作用。

4.1.3 文化功能

庙会还是人们重要的娱乐场所。前面就已讲过，文化娱乐活动是清代至民国时

期山西平鲁乡村庙会上的一项重要内容。在自给自足的小农社会里，民众之间的交往很少，社交活动极为匮乏，人们缺少最基本的娱乐项目，农村生活平时异常的寂寞平淡。每届庙会，演戏是最重要的项目，其他如说书、唱书、大鼓、小戏、杂耍等，还有地方上的一些自发组织的文艺活动，就具有了强烈的吸引力。“民俗终年勤苦，间以庙会为乐，演戏招亲”，^①是这一生活的真实写照。庙会给无聊的生活平添了些许乐趣，为民众提供了集体欢娱和交流的机会，同时也为民间艺人提供了广阔的展示舞台，因而又被称为是“民间杂艺大展示的舞台”。^②

庙会上，终年劳苦的广大民众，除了酬神祈灵，就是满足自身放松身心、调剂生活的娱乐性要求。他们平时除了起早贪黑劳动之外，根本没有什么可供解闷提神的。而农闲时节举行的庙会，恰好填实了民众这一空白的精神空间。在进行娱神和经济活动的过程中，各种戏剧、杂耍调节了平时人们压抑的精神生活，人们从中得到了快乐放松，任郁闷的感情肆意宣泄。休闲娱乐的庙会成了乡村民众抒发感情，释放自我的场所，对乡村社会协调发展起着调节器的作用。同时，公共娱乐活动增强了乡民的认同感和团结精神，加强了居民的凝聚力，使乡村趋于形成比较一致的文化结构，促进社会秩序的稳定，从而达到对村民意识形态领域进行思想性整合的目的。因此从某种程度上说，休闲娱乐是乡村社会的润滑剂和加油站，对社会深层次结构协调有着重要意义，具有重要的乡村社会空间结构整合功能。

庙会还是文化传承的重要形式，对民族文化的汇聚和传播起了十分重要的作用。穷苦的老百姓生活在社会的最底层，他们几乎没有什么文化知识，被统治阶级关在了文化的大门之外。庙会活动的举行弥补了他们知识上的不足，在娱乐身心的过程中还接受了文化的洗礼。民众们通过听说书、看戏、看杂耍等娱乐活动增长了不少见识，潜移默化中提高了文化涵养。以至于通俗小说如《三国演义》、《水浒传》、《西游记》、《杨家将》等在民间广为流传，无人不晓。此外在庙会上，平日里不出头露面的女性也会一反常态地参加进来，尽情地沉浸在庙会欢娱的气氛中，释放着平时压抑的感情。这一反规范的行为，也正是庙会文化娱乐功能赋予女性的一个合情合理的机会。^③

综上所述，庙会不仅满足了人们娱乐身心、释放压抑感情的需要，同时也是教育广大民众的良好场所，具有娱乐性和教育性的双重功能。

^① 咸丰《深泽县志》卷四。

^② 钟敬文：《民俗学概论》，上海文艺出版社2000年版，第128页。

^③ 见拙作《清至民初山西平鲁农村的庙会与女性——以平鲁城村为例》，《沧桑》，2006年第4期，第20页。

4.2 消极影响

任何事物都有对立统一的两方面，矛盾无处不在。庙会这一中国传统社会的民俗文化事象，对中国社会的政治、经济、文化发展起了积极的作用，同时也有一些消极的影响。庙会是中国传统社会中为数较少的全民性活动之一。每逢会期，不同阶级、阶层、等级的人，不同职业、性别、年龄、地域的人，都可以毫无限制地参加进来。由于参加庙会的人鱼龙混杂，良莠不齐，就为各种不良的社会现象提供了可乘之机。清代至民国时期的平鲁县各乡村庙会，不乏一些流氓无赖参与进来。他们的加入对庙会起了推波助澜的作用，但由于他们秉性难移，好斗使勇，横行霸道，在庙会上也会发生寻衅滋事、打架斗殴、调戏妇女的事情，影响了庙会的秩序。如平鲁城村某一年的龙王赛会上，就有邻村的几个地痞流氓因调戏本村一名妇女，而遭到全村人们围攻的记录。^①在阻虎堡村的一次庙会上，一位来自县城的收税衙役，也因为到戏庙院调戏本村的一位小媳妇，被全村的人围打。这位税吏仗着他是管家的人为非作歹，没想到竟然遭到全村人的殴打，很是不服气，便把此事告到县衙。县老爷在全村人据理力争下，最后把这名税吏重责并开除了。^②此外在庙会上，各地男女辐辏，商旅往来络绎不绝，一些人便利用这一人员齐集的场合，公然开起了赌场（当地人称之为“宝棚”），并雇有打手看护，赌头赌棍以各种手段诱骗并赢取民众的财物，以致有因此而丧失家产者。如平鲁城每年的三次庙会上，都有当地的地痞恶霸勾结外地的放赌资者开设的赌场，并雇佣一定的赌托（当地人称之为“拉黑牛”），诱使百姓上当而参与赌博。村里有些人就因为控制不住自己而深陷其中，以致倾家荡产、妻离子散、卖儿鬻女、家破人亡。^③民国时期的庙会上，还出现了贩毒和吸毒的现象，如在大河堡庙会上，就有内蒙地区的毒贩子前来出售烟毒，当地的吸毒者大肆购买，以致毒贩子获利颇丰。毒品的流入给当地人们的身心造成了很大的损害，同时也滋生了一系列社会问题。民国之时还出现了女子登台唱戏，这样的女艺人被称为“女伶”。平鲁人诬蔑地称她们为“坤妓”，音同“捆鸡”。她们多是一些因穷困被逼卖与班主或班主收养的孤儿，也有一些三流妓女充斥其中。班主把她们视为私有财产、赚钱的工具。她们的境遇很是悲惨，常常被人瞧不起，每到一个地方，都会被安排在铺着杂草的窑洞中。每次唱罢戏后，村中一些大户和流氓地痞，给了班主钱，就可领去过夜。这种卖淫嫖娼行为败坏了社会风气。庙会也

^① 王济，男，67岁，平鲁城村（今凤凰城镇）人，高中文化程度，曾任村支书多年，2005年10月18日采访记录。

^② 刘金河，男，76岁，阻虎村人，初中文化程度，曾于1940年当过庙会会首，2006年8月15日采访记录。

^③ 李步云，男，74岁，平鲁城村（今凤凰城镇）人，文盲，2005年10月16日采访记录。

是民众突破平时社会规范而尽情狂欢的场合，在这里，人们所表现的非理性是纯粹由感情支配的、不考虑方式和目的的随心所欲的行为。这种非理性的狂欢精神存在着潜在的颠覆性和破坏性，在社会状况不稳定的时候，极易造成社会的动荡和不宁。这也是上层统治阶级禁止举办庙会的主要原因。上述现象对地方社会治安和社会风气产生了恶劣的影响。庙会上的操纵会市、欺行霸市等行为，还影响了商业秩序。如在只泥泉村的清泉寺庙会上，来自朔县的牲畜贩子常会借人多势众，操纵会市，当地老百姓深受其害。

每届庙会的举办都要耗费巨资。为了表达自己对神灵的虔诚和崇拜，求得家人平安，年年顺利，贫苦的老百姓都要出资充作会费。再加上庙会期间亲戚来赶会的招待费和施舍费，所有的这些花费，让缺少储蓄的贫苦之家承受了很大的压力，致使一些贫苦人家为了办一届庙会，而出卖家当。庙会上还会出现不良分子乘机敛财之事。一些不法官员和会首，借举办庙会之名，中饱私囊，榨取民脂民膏，让本已贫穷的乡村百姓雪上加霜。同时庙会上的铺张浪费、烧香求神、请神算命等活动，在现代文明社会中也是不提倡的。

不过我们看到，庙会对经济的发展、政治的稳定、文化的传播、社会的安定等所起的推动、促进作用明显大于它所产生的负面影响，庙会的巨大功能和作用正是广大民众热衷于庙会的主要根源。基于这样的原因，庙会又怎么可能轻易地退出历史舞台呢？

结 语

庙会作为传统中国社会的物质文化产物，是透析基层社会运行实态的重要视点。庙会是一种综合性民俗，它是以寺庙为最初依托，以宗教活动为最初动因，以集市活动为表现形式，融艺术、游乐、经贸等活动为一体的社会文化现象。村落是今天庙会研究的一个主导方向，庙会作为村落生活的“公共空间”，构成了乡村民众生活中一个不可缺失的部分，在村落的社会、经济、文化等各方面发挥着功能。

本文首先介绍了平鲁乡村庙会的概况，通过与山西其它地区的考察对比，总结出了当地庙会的三个特点：在信仰对象上对龙王神的崇拜最盛，在商品贸易上农业、手工业与畜牧业产品的交换占有很大比重，在不少活动中非正统性突出。其次，庙会的实质在于信仰。庙会上隆重的祭神仪式，满足了人们多种精神需求，寄托了民众对未来的美好愿望，增强了村落成员精神上的认同和凝聚，政治上强化了村落内外的整合，有利于村落社会的自治和控制。此外，通过祭神中的娱神、媚神、酬神而娱人的活动，人们的身心得到了愉悦放松，枯燥乏味的乡村生活增添了许多乐趣。文化上丰富了民众的娱乐生活，促进了民间文化艺术的传播和发展。再次，乡村庙会是农村的超级市场，是农牧民与工商业者进行商贸活动的主要场所，在城乡之间、农牧区之间的物资交流方面起了非常重要的作用。这种交往保障了民众生产生活的正常运行，促进了商品经济的发展。同时庙会还是上至地方官员，下至平民百姓，都可参加进来的民间集会，这就为民众的各种人际交往诸如商议婚姻、走亲访友、清偿债务、交流信息等提供了一个平台。最后，庙会有其消极的影响，由于参加庙会者鱼龙混杂、良莠不齐，经常也会出现打架斗殴、卖淫嫖娼、聚众赌博、吸毒贩毒、调戏妇女等影响社会治安和破坏社会风气之事。

庙会与世俗生活的紧密结合使其在传统社会有着深厚的群众基础，是民间文化的重要组成部分，充分体现了民间社会的草根性。传统时代的政府一方面排斥、压制民间信仰中非正统的部分，另一方面却又扶持其有利于统治的成分以利于教化。因此庙会这一文化事象从未消失反而保持了旺盛的生命力。进入现代文明国家后，庙会被视为现代化的阻碍而遭到强有力的压制。1949年以后，属于传统文化的庙会，得到了有效的改造。许多庙会被改造成物资交流大会，其中的民间信仰成分得到了一定的清理和引导，就具体的国情、民情和文化发展的实际情况而言，应该保持庙会，并加以科学地改造和利用。在新形势下，发展旅游事业，活跃人民生活。有计划地召开物资交流会，是促进生产，繁荣经济，加强城乡互助，发展内外交流的重

要措施之一。工商、市场管理部门应加强对庙会的引导和管理，把庙会管理纳入市场管理的范围，对庙会场所进行整修，结合民俗习惯规定庙会举办日期，为参加庙会者提供必要的便利条件。同时应制定庙会管理规则，取缔不健康的活动或非法交易，保护参加庙会群众的合法利益。只要管理得当，庙会这种民间的市集形式一定会不断完善、不断发展。

为此，在研究转型期的庙会和促进庙会的转型时。一定要站在21世纪经济全球一体化和经济多元化的基点上，有针对性地发掘传统庙会中可供持续发展并与社会主义现代化建设相适应的社会资源。并按市场规律和人类共同的先进文化理念营造现代庙会，才能避免盲目性。同时庙会的研究仅从古代文献中是很难把握其真正的面目，只有在大量地深入考察中，去感受庙会，理解庙会，才能真正懂得庙会。

参考文献

一. 经典著作:

[1].马克思、恩格斯.《马克思恩格斯全集》[M].北京:人民出版社,1971年3月.

二. 专著:

[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,2002,4.

[2].高占祥.论庙会文化[C].北京:文化艺术出版社,1992,9.

[3].宋孟寅等.庙会文化研究论文集[C].兰州:甘肃人民出版社,1994,7.

[4].刘锡诚.妙峰山:世纪之交的中国民俗流变[C].北京:中国城市出版社,1996,2.

[5].高有鹏.中国庙会文化[M].上海:上海文艺出版社,1999.

[6].高有鹏.民间庙会[M].郑州:海燕出版社,1997.

[7].王兆祥.中国古代庙会[M].北京:上午印书馆·国际有限公司,1997,3.

[8].张双林.中国庙会大观[M].碑记纪念馆:工商出版社,1995.

[9].高有鹏.沉重的祭典:中原古庙会文化分析[M].开封:河南大学出版社,2000.

[10].段玉明.中国寺庙文化论[M].上海:上海人民出版社,1999,3.

[11].顾颉刚.妙峰山[M].上海:上海文艺出版社,1988,6.

[12].金泽.中国民间信仰[M].杭州:浙江教育出版社,1990,11.

[13].王文宝.中国民俗学史[M].成都:巴蜀书社,1995,9.

[14].钟敬文.民俗学概论[M].上海:上海文艺出版社,2000,4.

[15].费孝通.江村经济[A].费孝通文集:第二卷[M].北京:群言出版社,1999.

[16].侯杰,范丽珠.世俗与神圣:中国民众宗教意识[M].天津:天津人民出版社,2001.

[17].王铭铭.社会人类学与中国研究[M].北京:三联出版社,1997.

[18].杜赞奇.文化、权力与国家——1900~1942年的华北农村[M].南京:江苏人民出版社,1995.

[19].林美容.由祭祀圈到信仰圈—台湾民间社会的地域构成与发展[A].张炎宪.中国海洋发展史论文集:第三辑[C].台北:中央研究院三民主义研究所,1988.

[20].韩森.变迁之神:南宋时期的民间信仰[M].杭州:浙江人民出版社,1999.

[21].姜彬.吴越民间信仰习俗——吴越地区民间信仰与民间文艺关系的考察和研究[M].上海:上海文艺出版社,1992.

[22].梁肇唐.山西庙会[M].太原:山西经济出版社,2001.

- [23].刘慧.泰山庙会[M].济南:山东教育出版社,1999.
- [24].[英]王斯福.帝国的隐喻:中国民间宗教[M].伦敦:伦敦卢特米兹出版社,1992.
- [25].[法]劳格文.赣南地区的庙会与宗族[M].香港:国际客家协会、海外华人协会、法远东学院,1997.
- [26].郭于华.仪式与社会变迁[M].北京:中国社会科学文献出版社,2000.
- [27].王铭铭.走在乡土上——历史人类学札记[M].北京:中国人民大学出版社,2003.
- [28].刘晓春.仪式与象征的秩序[M].北京:商务印书馆,2003.
- [29].王铭铭、王斯福.乡土社会的秩序、公正与权威[M].北京:中国政法大学出版社,1997.
- [30].宋兆麟.巫与民间信仰[M].北京:中国华侨出版公司,1990.
- [31].朱小田.吴地庙会[M].南京:南京大学出版社,1994,9.
- [32].王兆祥.中国古代庙会[M].台北:台湾商务印书馆,1998.
- [33].[日]滨岛敦俊.总管信仰—近世江南农村社会与民间信仰[M].日本:研文出版社,2001.

三. 期刊论文:

- [1].全汉昇.中国庙市之史的考察[J].食货,1934,(1,2).
- [2].从冶湘.北京汴京集市庙会概况[J].工商半月刊,1945,(2).
- [3].陈春声.正统性、地方性、与文化的创制——潮州民间神信仰的象征与历史意义[J].史学月刊,2000,(1).
- [4].[日]斯波义信.宋代江南的村市和庙市[J].东洋学报,1961,(2).
- [5].[美]韩书瑞.北京妙峰山进香之旅:宗教组织与圣地[J].民俗学研究,2003,(1).
- [6].马晨.河南庙会文化及戏俗[J].中川民俗,1988,(4).
- [7].周谦.民间泰山香社初探[J].民俗研究,1989,(4).
- [8].袁爱国.泰山东岳庙会考识[J].民俗研究,1988,(4).
- [9].刘学洲.曹洁宝与庙会[J].民间文学论坛,1990,(12).
- [10].郭松针.豫北庙会歌舞的调查报告[J].民间文学论坛,1991,(1).
- [11].张余.庙会文化概观[J].民间文学论坛,1994,(1).
- [12].吴效群.雷电崇拜和“仲春之会”[J].民间文学论坛,1994,(3).
- [13].段宝林.庙会的民俗本质—论生活美与庙会[J].民间文学论坛,1994,(3).
- [14].罗明成.妙峰山香会的世俗价值[J].民俗研究,1996,(2).
- [15].党德明.山东近代庙会奉祀神主考略[J].民俗研究,1997,(4).

- [16]吴效群.妙峰山:北京的香会组织及其政治活动[J].民俗研究, 1998, (2).
- [17]吴效群.北京妙峰山碧霞元君信仰研究 [J].民俗研究, 2002, (3).
- [18]乔润生.漫话济南的药王庙会[J].民俗研究, 2000, (4).
- [19]刘晓春.非狂欢的庙会[J].民俗研究, 2003, (1).
- [20]岳永逸.范庄二月二龙牌会中的龙神与人[J].中国民间文化研究所通讯, 1999, (6-7).
- [21]岳永逸.村落生活中的庙会传说[J].文化研究, 2003, (2).
- [22]岳永逸.乡村庙会传说与村落生活[J].宁夏科学, 2003, (4).
- [23]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).
- [24]小田.近代江南庙会经济管窥[J].中国经济史研究, 1997, (2).
- [25]小田.庙会界说[J].史学月刊, 2000, (3).
- [26]小田.近代江南庙会与农家经济生活[J].中国农史, 2002, (2).
- [27]小田.休闲生活节奏与乡村本色——以近代江南为案例的跨学科考察[J].史学月刊, 2002, (1).
- [28]小田.庙会仪式于社群记忆——以江南一个村落联合体庙会为中心[J].文化研究, 2003, (3).
- [29]小田.庙市特征小议[J].中国经济史研究, 2006, (1).
- [30]谢庐明.赣南的农村墟市与近代社会变迁[J].载中国社会经济史研究, 2001, (1).
- [31]谢庐明.客家文化视野中的清代赣南农村市场[J].客家研究辑刊, 2004, (2).
- [32]谢庐明.清代赣南客家庙会市场的地域特征分析[J].赣南师范学院学报, 2005, (4).
- [33]习五一.近代北京庙会文化演变的轨迹[J].近代史研究, 1998, (1).
- [34]习五一.近代北京的庙会集市[J].北京档案史料, 1998, (4).
- [35]赵旭东.中心的消解:一个华北乡村庙会中的平权与等级[J].社会科学, 2006, (6).
- [36]刘慧、陶莉.关于宋代的泰山庙会[J].民俗研究, 2004, (1).
- [37]李刚.明清陕西庙会经济初探[J].西北大学学报, 2001, (3).
- [38]张萍.明清陕西庙会市场研究[J].中国史研究, 2004, (3).
- [39]万红.论西南地区的庙会[J].中央民族大学学报, 2006, (2).
- [40]谢重光.唐代的庙市[J].文史知识, 1988, (4).
- [41]吉发涵.庙会的由来及其发展演变[J].民俗研究, 1994, (1).

- [42].李秋香.庙会文化研究论略[J].松辽学刊, 2002, (2).
- [43].赵世瑜.国家正祀与民间信仰的互动——以明清京师的“顶”与东岳庙为个案[J].北京师范大学学报, 1998, (6).
- [44].赵世瑜.黑山会的故事: 明清宦官政治与民间社会[J].历史研究, 2000, (4).
- [45].吴建华.汤斌毁淫祠事件[J].清史研究, 1996, (1).
- [46].郑振满.神庙祭典与社区发展模式——以莆田江口平原为例证[J].史林, 1995, (1).
- [47].陈春声.信仰空间与社区历史的演变——以樟林的神庙系统为例[J].清史研究, 1992, (3).
- [48].刘志伟.大洲岛的神庙与社区体系(中国社会史学会 1998 苏州年会论文) [Z]. 苏州: 苏州大学历史系, 1998.
- [49].钱杭.忠义传说、祭祀圈与祭祀组织——浙江省平阳县腾蛟镇薛氏忠训庙的历史与现实[J].史林, 2002, (2).
- [50].赵世瑜.明清时期华北庙会研究[J].历史研究, 1992, (5); 明清时期江南庙会与华北庙会的几点比较[J].史学集刊, 1995, (1); 中国传统庙会中的狂欢精神[J].中国社会科学, 1996, (1).
- [51].郭松义.论明清时期的关羽崇拜[J].中国史研究, 1990, (3).
- [52].[日]滨岛敦俊.明清江南城隍考——商品经济的发达与农民信仰[J].中国社会经济史研究, 1991, (1).

致 谢

自选定论文方向为乡村庙会以来，我便开始着手收集各种资料，研读国内外专家著作，但对乡村庙会产生进一步的思考还是走向田野之后。初入田野一切都那么陌生，就连最基本的提问都无从下手，只能在先生的指导下不断的摸索。几次下来，逐渐摸清了其中的奥妙，各种疑问也不断促使我产生新的想法。当一切都得心应手后，喜悦之情溢于言表，唯有自知。

这篇论文是基于我对平鲁县的田野调查所得而论。回顾这篇毕业论文从准备到完成的漫长过程，最想感谢的就是我的导师——王守恩老师。恩师王先生学识渊博，胸襟浩荡，对学术孜孜以求，学风严谨，虚怀若谷，这些可贵的品质深深地影响着我。从论文选题到最终定稿我都得到了王老师的悉心指导，这篇文章能够顺利完成与王老师对我的严格要求分不开，从中我懂得了做学问必须有严谨的态度、精益求精的精神。但因后学资质鲁钝，才疏学浅，恐有负先生三年来的谆谆教诲。

我还要感谢行龙老师、岳谦厚老师、郭卫民老师，他们都展现出睿智、博学、开明、严谨的风采，他们传道授业，给了我很多的人生启迪。在论文选题过程中，各位老师都给了我非常有益的意见和鼓励。

我还要感谢在田野调查中访问的诸位老人，他们是我的长辈，更是村落历史的见证。每次采访，他们都会热情地接待并不厌其烦地回答我的问题，融洽而和谐的交谈使我受益匪浅。在此我要向这些可敬的老人们说一句谢谢，并送上我最美好的祝福：祝你们身体健康，长命百岁。

我还要感谢我的父母，三年来父母一直在含辛茹苦的供我读书，他们的坚强和鼓励给了我巨大的动力。他们虽身在远方，而心却时常牵挂着我这个不成器的儿子。望着父母日渐憔悴的身影，渐增的两鬓白发，我常有愧于心。养育之恩，天高地厚，我将铭记终生。

最后我要感谢的是我的同学和舍友，在这里我不仅收获了学识，也收获了纯真的友谊。三年来，他们给了我真诚的帮助，我的每一点一滴进步，都融入了他们的友情。

尽管我尝试着在文章中提出自己的看法，但由于学识与水平有限，对一些重要的问题还缺乏深入探讨，而且在提出的见解中还可能存在一些不当之处。恳请各位专家给予批评和指教。

附录

研究生在读期间发表论文情况:

- [1].谢永栋.清至民初山西平鲁农村的庙会与女性—以平鲁城村为例[J].沧桑, 2006 年第 4 期, 第 20 页.
- [2].谢永栋、王勇.清至民国山西平鲁乡村庙市与农家经济生活—以大庙坡村为例[J].晋阳学刊, 2006 年 12 月(增刊), 第 63 页.
- [3].王勇、谢永栋.古诗十九首叙事初探[J].科学之友, 2006 年第 12 期, 第 117 页.

个人简况及联系方式

姓 名： 谢永栋

性 别： 男

籍 贯： 山西省朔州市平鲁区人

个人简历： 1999.9—2002.7 忻州师范学院英语系

2002.9—2004.7 山西省朔州市平鲁区育英学校

2004.9—2007.6 山西大学历史文化学院

工作去向： 暂无

联系电话： 13835103160

电子信箱： xieyongdong2004@163.com