

庙、庙会、仪式与神圣感

——以泰山王母池为例

任双霞

庙宇信仰的研究中，研究者多从信仰形态、组织结构入手¹，或者以信仰作为分析地方社会的切入点²进行发挥，多有卓识。本文不揣浅陋，尝试直接面对庙宇中的神灵信仰本身，试图分析在王母池道观内，神圣如何自我呈现，信仰如何被唤醒；人的活动在神圣感的生发中起到了什么作用。

—

泰山王母池在20世纪90年代初被确定为宗教活动场所，由泰山管委宗教处统辖，主祀王母娘娘。常住坤道五人，另有挂单道徒若干。泰山庙会是一个庙会群，会期集中在每年的春秋两季。就王母池而言，以春季三月三蟠桃会为主，九月九庙会香客相比三月三要少。按照王母池道观的说法，九月九是“斗母诞辰”，有特殊的“添北斗”仪式。庙会之外，一年四季香火绵绵。

在泰山众多的庙宇中，王母池如何突出自身，从而得到香火，吸引香客前来进香？王母池被列为宗教场所，并得到泰山管委宗教处的管理，是得到香火的必要条件。香客被许可来此上香；得到官方的认可，一定程度上也增强了王母池庙宇的权威性。

庙宇中神仙“灵验”也是个很重要的因素。根据2005年泰山王母池九月九庙会调查资料³，在随机调查的24组香客中，有明确祈愿的香客包括求子（或者得子还愿）者三例，重病求医一例，仅占1/6。其他的香客大多是例行的“上平安供”或者“烧平安香”，并无特定的诉求。也就是说，只有少数香客与神之间有“愿”与“报”的明确交换，他们从中直接体认王母池灵验与否；而多数香客是在对王母池灵验的想象中前来进香。那么这种想象由何而来？

除香客之间灵验故事的口耳相传之外，庙宇展示自身的“神圣”变得十分关键。人身上都有潜在的宗教情结，或具有宗教属性的人格存在，也就是存在皈依宗教的可能。对于有宗教意识的人来说，某一空间和某一时间与其他部分在性质上有区别，世界是神圣和世俗的对立统一。宗教学家伊利亚德提出，“神圣”意味着与日常的世俗时空区别开来，并超越了世俗时空的序列，重新回归神圣时空之中⁴。而区别与超越的可能之一即源于神圣能够自我表证，即展示自己与世俗的完全不同之处，人才能够从中感受到神圣的存在。伊利亚德引入一个词汇，即显圣物⁵ (hierophany)，意思是神圣向我们展示它自己。而王母池如何展示自己？如何将自己与世俗世界区分开来，展示自己的神圣，让人油然而生神圣感？

王母池在泰山脚下。泰山巍峨屹立，千年不易，自《诗经·鲁颂》就有“泰山岩岩，鲁邦所瞻；奄有龟蒙，遂荒大东”之誉，经后世帝王封禅、文人吟诵、高士登临，泰山崇拜由来已久，泰山甚至被当作“政治山、国山”⁶。有很多学者详文讨论其发生、演变与现状⁷，非本篇所能概述。广大地域内的民众前来朝山进香更是泰山崇拜的体现，也是泰山崇拜的巨大推动力。

王母池内现存道光十年合山会碑中，丘家店的香客清楚地说明了他们为何合会祭山：

……东岳岱宗，古今胜境也。先圣先贤之旧迹、古仙古佛之遗踪罔弗备焉。凡外州府县莫不争竭明礼矧庇，在宇下敢或忽诸？岳东丘家店距岱麓二十余里，旧有登山会，一道每值岁晚务闲之候，比邻相约，各出资财，以市相楮徧山之神而祭之，历多年矣，迄于今不怠。兹又值祭祀之期，更欲勒其事于石。……

可见丘家店香客看来，泰山的景致和圣贤旧迹、仙佛遗踪，以及泰山之外其它区域的官方大力推崇都推动了丘家店香客对泰山的崇拜。丘家店香客祭拜泰山，是为了表达恭敬之意，并使鬼神各有所归：

盖闻神者，伸也，其气当伸于宇宙；鬼者，归也，其灵必归于虔诚。…



敢谓能事鬼神也，盖以志下不忘恭敬之意。亦使神常获伸，香火永绵于奕叶；鬼有所归，祖豆克续其芳馨云尔。

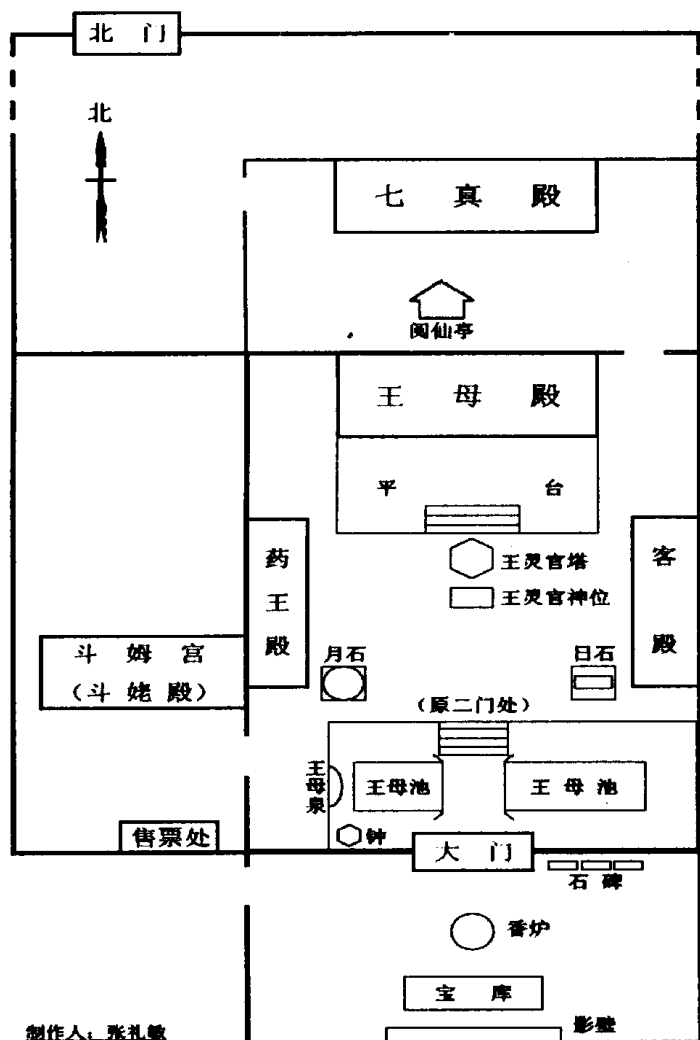
本文着重探讨王母池。泰山的灵性对王母池有深远影响，这点不言而喻。而在泰山—神山的微观领域中，王母池处于什么样的位置？它通过什么方式的展现，从而在“泰山神多”的状况下，也得到香客的崇仰和敬畏？

当地人津津乐道的一种说法是，泰山区域分为三部分：从天阶以上，是神居的天界；泰安城是人居的熙熙人间；漆河以下，直到社首山、蒿里山都是鬼居的阴曹地府⁸。而王母池位于天阶之下，泰山南麓山、城结合部的中溪谷口，也就是从泰山城到天阶的衔接处。香客来到泰山进香，有两种进行的顺序：其一，首先得来王母池烧进山的头炷香，否则，会被老香客斥为“不懂规矩”。香客认为，这是来向神灵们报信，让他们知道善男信女到泰山“行好”⁹，已经到山下了。一般香客从王母池南门入，在宝库坪¹⁰烧香后，步入道观内磕头，从北门出，沿着红门一路从天阶登山。淄博的香客认为，在山上烧香，最后一站也应该是玉皇顶。从王母池开始，到玉皇顶结束，这才是一个完整的序列¹¹。进山首先来王母池报信，这传达了一种观念，即将王母池当成进入山顶的神居世界的通道，或者进入神圣领域的大门，由此实现从人的世界到神的世界的一种突破。其二，从中天门上山的香客，先上山巅的玉皇顶和碧霞祠烧香，然后一路往下走，王母池是最后一站。在泰安的微观区域中，王母池的地理位置特别重要。它是进入或者迈出神居世界的门槛，是泰安城与泰山的通道，也是世俗与神圣世界的分水岭。

王母池庙宇历史久远，据三国时曹植《仙人篇》中“东过王母庐”，有学者认为已有早期建筑¹²。北魏郦道元《水经注》记载：“古者帝王升封，咸憩此水，水上往往有石穹存焉，盖古设所跨处也。”学者刘慧认为，这是王母池以水为号之始¹³。由《双碑题记》可知，唐大历七年，代宗遣内侍魏成信至岱岳观修斋，并投告王母池，是官方认可王母池的较早记载。最早见于文献的王母池殿宇记载是宋皇佑五年、建中靖国元年的重修¹⁴。王母池庙址选在泰山脚下，位于红门宫和天阶以下的山麓。调查中发现，香客深受道教神话影响，有香客以电视剧《西游记》等流行文化作为佐证，认为王母娘娘是玉皇大帝的妻子，王母池、玉皇阁二者相互呼应。在这种逻

辑之下，玉皇阁、王母池的对立象征天/地的对立，王母池处于泰安城与泰山衔接处，作为由人间通往天界的通道。

在王母池道观的建筑布局中，神圣感恰好是通过人们对人们熟知的人间世界秩序进行模拟而展现。现存王母池道观为三进式庙堂院落，有山门、王母池子、王母泉、王母殿、药王殿、客殿、斗姆殿、悦仙亭、七真殿、蓬莱阁、禅房等。王母池山门前有“宝库坪”、照壁、香火池等。王母池东边溪流称梳妆河。溪中有潭，名虬龙湾。河上原有王母桥一座，早已不存，现石桥名为“八仙桥”。桥东北石壁上有洞名“吕祖洞”，曾名“金母洞”、“发生洞”。



泰山王母池道观平面示意图



制作人：张礼敏

万方数据

王母池原有二山门，自二山门拾级而上，迎面是王灵官塔，职责是向正神报讯。正殿王母殿三间，坐北朝南，四柱七脊五驾梁，硬山五脊顶，殿内神台上明铸西王母铜像庄然端坐，董双成、许飞琼像左右侍立，两侧陪祀有太阴娘娘、九天玄女。神殿模拟了朝堂的宫殿建筑，拜神如同拜官。武雅士认为，中国人向神灵膜拜，是向官僚行礼的模拟¹⁵。庙中神灵高高在上，居中而坐；香客向神灵下跪磕头、许愿祈求。祈求时必须说明自己是何方人氏，现在哪里居住，如同到衙门办事，首先要报户口。这种人/神与民/官的交流样式十分相似，与武雅士的看法暗合，模拟了森严的人间秩序。宗教学家奥托认为，神圣感同时伴随着畏惧与神往两种情绪而生¹⁶。森森庙堂体现的就是神的崇高，由此香客油然而生畏惧感。

两侧的配殿各三间，规模和气势上远远不及王母殿，是五脊五驾梁，无柱；硬心单脊顶。东配殿现为客殿，西配殿原祀神医扁鹊¹⁷，现祀药王孙思邈，两侧陪祀财神和文昌帝君。药王殿西临北斗殿，殿内主祀斗母元君，左右陪祀碧霞元君、慈航真人。过王母池东侧的穿堂耳房便是后院，北为七真殿、蓬莱阁（现已封），殿南为“悦仙亭”。七真殿又称吕祖殿，分前廊后殿，前廊五间，后殿三间，主祀吕洞宾、陪祀左右为何仙姑、李铁拐及吕祖弟子柳树精、苗庆、焦广成、济霄堂等七真像。庙宇神灵的职能以满足香客的需求为度，要么供奉多个不同神力的神灵，要么所供奉的神灵有多种神力。从明代始，王母池主祀王母，并配祀多种神灵。王母可以送子，可保长生；药王可保健康，道光二十四年碑记载：“……并谒药王，一时之疴疫不作而沉痾悉愈焉。会中人恐世远年湮之后，善事或有不继者，故于道光十五年挂匾于王母之上，廿年挂绶帐于药王殿内”。财神主招财进宝；文昌主科考功名。这几乎满足了香客从功名利禄到子嗣长寿的传统“福寿禄”追求。

王母池以水为号，水在庙宇中占据了重要位置。按当地传说，溪旁原有王母梳妆楼，现已不存；王母在梳妆河梳洗，虬龙湾是其澡盆。传说吕洞宾偷看王母娘娘洗澡，被发现后，罚入桥东北的石洞内打坐，石洞名也由“金母洞”改称“吕祖洞”。这些传说构筑了王母娘娘的生活场景，将王母娘娘丰满成“神圣的实在”¹⁸。传说既将女神王母与日常的世界区分开，事迹无非又是民众可以理解的、男女之情的日常琐事，通过口耳相传即可得到感官上的直接体验。王母池旁的溪流、水潭在王母信仰之中都成了微观显圣物，与传说结合，展示王母的神性。

王母池外、八仙桥东南的井原是自然泉，当地人认为井水清凉洁净，且与王母泉水相通，是圣水和天然矿泉水，饮用可以祛病强身，打水者络绎不绝。王母池门内为前院，中为石桥，桥下为池，环以石栏，是为王母池子。水皆缥碧，游鱼云集，香客往池水中抛硬币，据说漂起来就有好运气，但是很难；她们转而抛纸币，漂起来容易多了，她们为漂起的钱币兴高采烈，认为是神仙眷顾。香客抛钱币入池，是人-神之间互惠的一种形式，与施舍到香火箱类似：香客供奉财物，神仙接受财物，并实现香客的需求。按武雅士的看法，这是模拟民-官之间行贿-受贿的交流方式。池西王母泉，常年泉水淙淙，清冽甘美，据称生水喝了也不会肚痛，是香客们崇信有疗病、养生功效的“圣水”。有香客在山门外接王母泉水洗手，称“可以去罪”，认为洗手去罪后，拜神才能灵验。王母泉水在此具有强大的力量，它可以通过“洗手”这种接触，帮助香客剥除日常生活的诸多困惑，进入一种洁净、纯粹的新状态——与神同在。

王母殿前东西各有一块奇石：日石和月石，据说摸月石后再摸身体患病部位即可祛除病痛。据庙中坤道介绍，月石有疗病的功效，月石中间油亮，拴了红带子，香客们转着圈摸，边摸边念念有词，并摸一把月石，再摸一把自己的患病部位。灵石崇拜在中国的民间信仰中盛行，“泰山石敢当”是灵石崇拜的一个典型。王母池中的月石与泰山石的灵性是分不开的。倘若按照接触巫术的原则，香客摸月石即是接触了泰山石的神性；按照模拟巫术的原则，香客也就具有了泰山石似的雄壮体魄。况且泰山治鬼或魂归泰山之说自汉魏始即广为传布¹⁹，摸月石也有避邪的效用。

王母泉、王母池子、井水和月石都是因为在显圣物王母池道观内，被赋予了神圣性。它们是神圣性的现实化和具体化。同时，因为王母池拥有如此现实的显圣物，也增强了它的神圣性，不少香客即冲着泉水或者月石而特地前来上香。微观显圣物和作为中观显圣物的庙宇在神圣性的互动中有相互增强的关系。

二

庙会作为一个信仰集中发生的时间，“神圣”在庙会这个年度周期中达到高峰。对于香客而言，庙会时间是与平时的日常时间力度不一的时间阶段。相对于劳动为

主的平日，庙会是放松的节日，香客能够体会到完全不同的生命体验。赵世瑜认为，传统庙会存在一种狂欢精神。所谓狂欢精神，是指群众性的文化活动中表现出的突破一般社会规范的非理性精神，它常常表现为纵欲的、粗放的、显示人的自然本性的民众集体行为方式²⁰。狂欢与日常，如同神圣与世俗一样都是相对意义上的概念，都是社会集体生活的一种对立统一的存在，而狂欢的行为往往与神圣时空、神圣感联系在一起，都是民众对于日常生活张力的一种自然应对。社会生活是日常-世俗的存在和狂欢-神圣的存在的统一。

泰山庙会是一个庙会群，会期集中在每年的春秋两季。按照王母池道观的说法，三月三是王母娘娘生辰，因此庙会也被称为“蟠桃会”。九月九是斗母诞辰，有特殊的“添北斗”仪式。比如九月九庙会前后的九月初八、九月初十等日香火相形之下冷清，而九月九香火旺盛，进香者人流如潮，相形之下对比明显。就王母池而言，以春季三月三蟠桃会为主，九月九庙会香客相比三月三要少。庙宇内以三月三王母诞辰和九月九斗母诞辰形成两次庙会节期，很多香客以庙会为期前来上香。王母池现存合山会碑刻中，道光二十六年《永垂不朽》碑是为纪念九月九在王母池建醮满四年而立：

王母池为岱麓名胜区，春间香客络绎不绝。兹有城东乡善男信女，每岁九月九建醮于此，名为合山会，今已四年，兹复立石题名。

现在的九月九王母池庙会，恰值重阳节、老人节，民间本有登高的习俗，很多老人认为九月九凭老年证可免门票（其实平时凭老年证也无需买门票）。其实调查中发现，香客大多以重阳节、免票作为九月九前来王母池上香的解释，或者借口。香客在进香行为上极为虔诚，并且坚信神仙可以听到和看到她们的虔敬行为；但是还有种对于自己神圣感的不自信和不安定感，因为进香等行为，包括“神在”本身，自建国以来一直不曾被政治权威接受和认可，故香客需要拉人间的节期应对预设的质疑。在潜在的颠覆因素里，香客仍然选择九月九庙会前来进香，以其虔诚体现了神圣感的坚定；九月九承载了世俗、神圣的多重意涵，与世俗的平日不能够混同，也不能够截然分清楚泾渭。

以神仙诞辰作为节期可谓意味深长。节日不仅仅是对神话事件的纪念，也是神话事件的现实化²¹。三月三庙会中，王母诞辰不是日常的线性的、一维的时间，而是以年度作为周期、可以循环的时间。王母诞辰是对王母信仰所赋予的强大而神圣的“元时间”的追溯，由时间上的重复发生来模拟一种逻辑上的发生。由此，香客由此感觉到身处在神圣时间的开端，与王母在一起。而王母诞辰这天的王母，对于香客的祈愿，更为灵验。香客通过对庙会模拟的原初时间进行追寻和积极参与，而成为沾染神性的人，或者神容易眷顾的人，超越了日常的自己，由此得到一种神圣的体验。

香客都在庙会时争取烧“头炷香”，即使赶不上，也是赶早不赶晚。九月九庙会中，上午10:00前烧香的宝库坪和庙宇内人流如潮，据抽查，大约每十分钟就有200人进入王母池；到下午五点钟则相对香客少些，十分钟只有30-40名香客进入王母池。“头炷香”的追求体现了香客对神圣时间的关注。在香客上山进香时，即使黄昏到达山顶，她们也是不肯立刻入庙进香，宁可在山巅住一夜，选择晨光乍现的早晨烧香²²。香客认为，中午以后的时间，都不适合烧香。“头炷香”的追求表达了香客无限接近神圣时间的愿望，希望直接处于神圣时间的元点，从而与神同在神圣时空之中，是人对“圣化”追求的体现。

庙会不仅仅创造了人与神的交流，也给人与人之间的交流提供了机会。因为王母娘娘的女神身份，王母池对以女性信仰群体为主的香客来说，具有更多的吸引力。女性是庙会中的主角，她们对女神能更随意、更自然的倾诉，女人的心理诉求从中得以满足²³。庙会带有娱乐的意味，尤其对于平日忙于农活和家务的妇女来说，庙会是她们的得以身心放松的时机。泰安本地香客有这样的对话：“老姐姐，这是多少年没见了？”“是啊，几十年了，你还好吧？”亲戚相会、老相识相遇后都会拉着手说一会子话。平时一般不会刻意安排时间和地点见面，这种庙会上的偶遇格外亲切。进香者相互交流供品的制作方式、自己给神灵的供献、平时在家礼佛进香的情况；会“念经”（唱佛曲）的香客即兴来上一段，博得香客交口称赞，由此结交不少老姊妹；来自山东和河南的联合进香团则是每年在庙会上约定来年共同进香的时间、路线、联络人、会合地点等。尽管2005年的王母池九月九庙会没有迎神赛会和戏班子的表演，仍然有不同于平日的狂欢意味，是香客生活节奏中的节日。

三

只有“神在”，才算是神圣时空。奥托提出，对于信仰的个体而言，神圣体现在其与世俗生活完全相异的神秘。并且奥托将信仰从观念拉回到体验——身体的层面，认为只有通过信仰中的仪式才能实现信仰的现实化²⁴。而香客在与神交流的仪式中体验到神圣感，神圣得以展现与日常生活不同的超验的力量，王母池内现存道光二十六年《永垂不朽》碑中，泰安城东乡的香客认为，“然当其虔诚祷祝之际，凡一切邪心妄念无自而生，则亦未非赏善惩恶之一助焉……虽未合于神道设教之意，亦可谓诚心向善者矣”。香客以此获得自身的圣化——即身处神圣时空之中，与神灵同在。

在王母池，人与神交流的方式有烧香、跪拜、拴布条、摸石、添北斗等，主要信仰活动是跪拜、焚香、烧纸等行为。给王母送香火的香客都争相在王母池的宝库坪焚化黄纸和线香，即使少数香客不愿花钱不买票进庙，也会从铁栅栏递进香火请别人代焚，或者在临近的山包或八仙桥来焚化香火。香客直觉上认为，与神所在庙宇的距离越近，神仙越是灵验。这说明香客的神圣感与神圣空间之间存在密切互动的正相关关系。

九月九庙会上，人流如潮，香烟缭绕，到处是举着线香祈祷的香客。消防人员出于安全的考虑，在香炉和宝库前拉了大绳子，禁止香客自己到宝库前焚化香火，由工作人员代为焚化；后来连香客自己点香都禁止。香客对不能亲自烧香焚纸十分不满，有人安慰自己“心到神知”，但多数人满腹怨言地抱怨，“来这里不就是为了烧香磕头吗？香都不让自己烧，能灵吗？”这里有意思的是，来王母池的主要目的之一——烧香（纸），意味着什么？为什么自己烧香才灵验？

香，顾名思义，强调芳气，首先有醒神、解秽、驱虫的效用。《周礼·春官·宗伯》已有对先民燃香木，以烟火告天习俗的记载：

（大宗伯）以禋祀祀昊天上帝，以实柴祀日月星辰，以槁燎祀司中、司命、风师、雨师。以血祭祭社稷、五祀、五岳，以狸沉祭山、林、川、泽，

以副辜祭四方百物。

上述““烟祀”、“实柴”、“櫜燎”三祀，皆为“燎祭”²⁵，即燃柴以烟告天。《礼记·祭法》：“燔柴于泰坛，祭天也。”又《尔雅·释天》云：“祭天曰燔柴”，孔颖达疏曰：“天神在上，非燔柴不足以达之。”虽说官方按祭祀对象大小尊卑，天燎、地瘞等祀礼有严格区别²⁶，但民间以香烟通神由来已久，且在百姓的祭祀中被广泛运用，《诗经·大雅·旱麓》对此有所记载，“民所燎矣”即焚柴祭天。

后世道教的轨仪中，供奉神灵时，以香、花、灯、火、果五种供奉来象征五行，表示天地造化，万物相生相克之理，以合神明之德²⁷。有学者认为，在道教仪式中，香被赋予了道德、无为、自然等灵性，作为奉道者心志虔诚的象征²⁸。烧香火也是香客在王母池的主要目的和集体行为之一。王母池作为道教的宗教场所，香火的旺盛和冷清，可以作为庙宇中信仰周期划分的依据。

香客以焚香作为划开神圣时间与世俗时间的界线。所有的祈祷和膜拜都必须在烧香后进行，在此前磕头，只能起到对神尊敬的意思，并不能上达天听，不能与神直接交流。香火作为人/神之间的媒介，打通两个世界的一种手段。香火燃烧变为灰烬，这种不可回归的消失恰恰是对既定的俗世进行消解和逆反²⁹，俗世被颠覆后，进入神圣的时空。如同神庙的门槛一样，燃香后香客在香火的消尽中得以圣化，甚至以香火的消尽暗喻着自身的新生，由此得以进入另一种神圣的生命模式。香火由香客直接投入香火池，跟工作人员代为投掷之间的差异，以及由此招致的香客抱怨，并非来自投掷香火这个动作本身，而是香客认为，在人/神沟通过程中，本应通过香火直接与神交流；工作人员此举节外生枝，破坏了人与神之间的直接的相互期许。而“心到神知”这种意识，显示了香客对于自身得到圣化的自信。

香客通过祈祷表达了与神交换的互惠条件。在口述的祈祷中，香客首先要说清楚自己的姓名、住址，然后讲明给神仙带来什么献祭，希望神仙帮忙解决什么问题。口述与书写格式大体相似，九月九庙会上有书写的敬帖³⁰如下：

王母娘娘请上：兹由 山东省莱芜市牛泉镇吴小庄村民吴辰³¹之妻 敬
备圣袍一身绣鞋一双金银元宝*钱香烛于九月九日良辰前来娘娘*前进香奉

献 叩求神灵保佑全家平安事业有成财添广进逢凶化吉幸福常在 跪叩人吴
辰之妻 公元二〇〇五年九月九日叩述

其实香客与神交换的条件中，不仅仅包括奉献个人领有的物品，还包括自身的屈服。跪拜的动作在身体的层面集中表达了信仰的力度。在信仰行为中，神圣感表现为“畏惧”与“神往”二者并存³²。在神仙面前，香客下跪、磕头、祈祷。《周礼·春官·大祝》辨九拜：一曰稽首，二曰顿首，三曰空首，四曰振动，五曰吉拜，六曰凶拜，七曰奇拜，八曰褒拜，九曰肃拜。其中稽首、顿首、空首为正拜。头至地多时，为稽首。稽首，是九拜中最重，为臣拜君之拜。佛教的仪礼之中，合掌加额，长跪而拜叫做膜拜。香客在跪拜时往往不区分佛教、道教的仪式，磕头时香客头部触地，以磕响头和磕十个头为“圆满”。在下跪的动作中，香客不是以惯常在人群中日常的直立姿态出现，而是以令人不适的屈膝、匍匐、低头表达着屈服与归属、尊重与顺从，这是对于神灵面前畏惧感的具体表达。跪拜时五体投地，它含有某种“禁欲”或自我克制的意味，对于俗世生活的克制，在这种克制中唤醒超越俗世的体验。因此，越深刻的信仰总伴随着对自我的越沉重的束缚，不舒适的跪姿正显示着信仰的力度³³。“头”是日常社会中个人最尊贵的身体部分，以头部触地的动作尤其表达对自身的完全消解，这与奥托所谓的自我在令人畏惧的神秘面前的“灰尘般空无价值”的感受相一致³⁴，以神前的自我否定来体认神圣，来肯定神圣的存在，由此表达了凡俗对神圣的“神往”，这也是个体圣化的一种形式。

祈祷多在手拈着燃香，或者跪拜时进行，香客认为这时最灵验。在人自身和其物品“消尽”时，个人的圣化达到最大程度——神对其所求灵验，也即只有消尽尘世中的自己和自己领有的物品，才能被神所完全承认和接受。在燃香和跪拜的仪式中得以从世俗的世界逆出，进入神圣的世界。

上文从庙宇（空间）、庙会（时间）、仪式入手分析了香客在王母池中如何获得神圣感。神圣时空以其自身的一些特征唤醒人的信仰，让人油然而生一种敬畏感和神往感，从而与世俗生活区分开来；香客用仪式参与创设神圣时空；神圣时空则推动了香客的圣化过程，帮助唤醒了香客的神圣感。而神圣时空与人在仪式中的圣化

并非简单的因果关系，而是在互动中增强神圣感。

1 刘铁梁：《庙会类型与民俗宗教的实践模式》，《民间文化论坛》，2005年第4期；叶涛：《泰山香社研究》，北京师范大学2003年博士论文；吴效群：《北京碧霞元君信仰与妙峰山庙会》，《民间文学论坛》，1998年第1期。

2 赵世瑜：《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》，北京：生活·读书·新知三联书店，2002；郑振满：《神庙祭奠与社区发展模式——莆田江口平原的例证》，《史林》，1995年第1期。

3 2005年山东大学一行泰山王母池九月九庙会调查；另参见叶涛、任双霞：《泰山王母池九月九庙会调查报告》，《民俗研究》，2005年第3期。以下田野资料除特别标注，均来自王母池九月九庙会调查，在此对参与调查者致谢。

4 【罗马尼亚】米尔恰·伊利亚德：《神圣与世俗》，王建光译，北京：华夏出版社，2002年，第4页与第33页。

5 伊利亚德：《神圣与世俗》，同上，序言。

6 汤贵仁：《泰山-政治山-国山》，《泰山学院学报》，2003年第4期；《泰山：中华“国山”》，见网络文献<http://www.my0538.com/blog/user1/2062/archives/2006/3405.html>

7 叶涛：《论泰山崇拜与东岳泰山神的形成》，《西北民族研究》，2004年第3期；吕继祥：《试论泰山崇拜》，《民俗研究》1997年第3期。

8 参见蒋铁生：《泰山中路的历史文化积淀和开发价值》，《泰安师专学报》，2001年第1期；另有同样说法出自田野资料：2005年山东大学民俗学研究所师生一行泰山王母池九月九庙会调查。

9 香客的自称，在香客看来，做求神拜佛等善事，或者年节时烧香烧纸都叫“行好”。

10 即供香客烧香焚纸的场地，采用坤道及香客的惯常说法。

11 资料来自2005年九月九庙会调查；以及2006年4月跟随淄博淄川区洼子村、河东村香客泰山进香，调查者任双霞、张佳。

12 崔秀国、吉爱琴：《泰岱史迹》，山东友谊出版社，1987年，第82页。

13 刘慧：《宗教与庙宇》，齐鲁书社，2000年，第72页。

14 【宋】李昉：《重修王母瑶池记》，转引自【明】胡瑄修，李锦纂：弘治《泰安州志》。

15 王铭铭：《社会人类学与中国研究》，第五章，北京：生活·读书·新知三联书店，1997年。

16 【德】鲁道夫·奥托：《论“神圣”》，成穷、周邦宪译，成都：四川人民出版社，1995年，第21-48页。

17 李继生编著：《古老的泰山》，北京：新世界出版社，1987年，第70页。



18 伊利亚德：《神圣与世俗》，序言。

19 见《后汉书·乌桓传》云，“……如中国人死者魂神归岱山也”；汉魏之说来自栾保群：《泰山治鬼说的起源与中国冥府的形成》，《河北学刊》，2005年第5期。

20 赵世瑜：《中国传统庙会中的狂欢精神》，《中国社会科学》，1996年第1期。

21 伊利亚德：《神圣与世俗》，第40-43页。

22 此条资料来自2006年4月跟随淄博淄川区洼子村、河东村香客泰山进香的田野考察。

23 李永菊：《明清女性参加庙会的心理分析》，《湖北大学学报》（哲学社会科学版），2004年第9期。

24 奥托：《论“神圣”》，第36-48页。

25 另据《吕氏春秋·季冬》中提及燎祭，“乃命四监收秩薪柴，以供寝庙及百祀之薪燎”。高诱注：“燎者，积聚柴薪，置璧于牲于上而燎之。”《白虎通·封禅》释义为“燎祭天，报之义也。”

26 按《春秋公羊传注疏·僖公卷十二》：“此皆助天宣气布功，故祭天及之；秩者，随其大小尊卑高下所有；……天燎、地瘞、日月星辰布、山悬、水沉、风磔、雨升；燎者，取俎上七体与珪宝在辨中，置于柴上烧之。”

27 另参见张泽洪：《道教焚香漫谈》，见《世界宗教文化》，1999年第1期；另参见王丽心：《漫话烧香》，《寻根》，2001年第1期。

28 张泽洪：《论道教斋醮科仪中的焚香》，见《道教符籙仪式》，巴蜀书社，1999年4月，第300页。

29 胥志强：《择日：时间与生命形式》，山东大学2006年硕士论文（未刊），第48-52页。

30 采用香客的表达，原文竖行左起，改为横行右起，文字照录。

31 文中人名均为化名。

32 奥托：《论“神圣”》，第14-35页。

33 胥志强：《择日：时间与生命形式》，山东大学2006年硕士论文，第48-52页。

34 奥托：《论“神圣”》，第14-35页。

（任双霞：山东大学民俗学研究所民俗学专业2004级硕士生）