

# 寿县四顶山奶奶庙“抱娃娃”习俗的人类学考察

郭福亮

(聊城大学运河学研究院,山东 聊城 252000)

**摘要:**安徽省寿县四顶山的“顶”是与东岳庙有关的道教建筑物的称谓,而非人们普遍认为的“山顶”的意思。每年农历三月十五奶奶庙庙会期间的抱娃娃习俗,是当地群众对碧霞元君信仰的一种体现。根据田野调查,从许愿者、还愿者、旅游公司3个视角,针对参与抱娃娃习俗的不同角色,对“抱娃娃”习俗的灵验性、功能性、象征性、仪式性进行分析,并得出结论:抱娃娃习俗是人们精神层面的认知模式,是作为文化符号嵌入民俗的。

**关键词:**四顶山;抱娃娃;碧霞元君;庙会

中图分类号:K892.21

文献标识码:A

文章编号:1009-9735(2014)06-0119-04

## 一、四顶山奶奶庙的解读

四顶山位于安徽省六安市寿县境内,坐落于八公山脉。旧时淮南王刘安曾在此召集宾客,著成《淮南子》。传说刘安与“八公”在此修道炼丹,后得道成仙,现在山上仍留有“羽化台”“一人得道鸡犬升天”的遗迹。

关于四顶山名字的来源,据当地一些居民说:“四顶山有四个山头,所以叫做四顶山。”可知“顶”为量词,但由于开采石料,山体面积大幅度减少,周围已看不出其有4个山顶。关于“顶”的另外一种说法是:“顶”为名词。如武当山“金顶”,“碧霞元君庙无论建在山上,还是平地,都称之为顶,北京有东、南、西、北、中五顶,东顶在东直门外、大南顶在左安门外马驹桥、南顶在永定门外、西顶在西直门外蓝靛厂、北顶在德胜门外、中顶在右安门外草桥”<sup>[1](P13)</sup>。“京师各顶,主要指北京城外几个有名的崇拜碧霞元君的寺庙,之所以称之为‘顶’,是指‘祠在北京者,称泰山顶上天仙圣母’”。清人则说得更具体:“祠庙也,而以顶名何哉?以其神也。顶何神?曰:岱岳三元君也。然则何与于顶之义乎?曰岱岳三元君本祠泰山顶上,今此栖,此神亦犹之乎泰山顶上云尔”<sup>[2](P353)</sup>。“当然,除了碧霞元君各顶,也有其他寺庙被称之为顶,但无论如何这些顶都与朝阳门外的东岳庙发生了一定的联系”<sup>[2](P354)</sup>。嘉靖《寿州志》四顶山条:“州北七里,八公山上有东岳祠”<sup>[3](P33)</sup>;据皖西学院关传友先生考证:“四顶山庙为‘东岳庙’,始供奉神妃碧霞元君”<sup>[4]</sup>。据前文所述,可知四顶山的“顶”是与东岳庙有关的道教建筑物的称谓,而非人们普遍认为的量词4个“山

顶”(山头)的意思。

有关四顶山老奶奶的传说,可谓家喻户晓。据李家景(男,46岁,寿县人,安徽文化网资深版主)讲:“前跟头,有一个小孩在四顶山上耍,遇到了一只老虎,老虎要吃掉这个小孩,这个时候老奶奶刚好路过,就踢出一只鞋,把老虎吓跑了,救了小孩。老奶奶救了小孩后,就走掉了,小孩家人为了感谢老奶奶,就到处找她,在山上找了很久,没有找到老奶奶的下落,只发现了老奶奶留下的一只鞋。后来,人们为了感激老奶奶,就在发现绣花鞋的地方建了个庙,来纪念她”。“每年三月十五有上百万人上山进香,开始山高头是个木头雕的老奶奶,面容慈祥,木雕不高,下面是莲花,大家都喊老奶奶,可能叫碧霞元君,五连洲公司开发四顶山,在泰山请来了碧霞元君,把碧霞元君的形象具体了,和全国各地的碧霞元君都统一了”。

现在四顶山上建有碧霞祠,供奉碧霞元君。碧霞元君作为泰山神之一,在“明代中期以后,一方面被道教吸纳进神灵系统,并得到官方的认可;另一方面又被民间宗教所吸收,使她在民间得到更为广泛的传播”<sup>[5]</sup>。北京丫鬟山的碧霞元君庙就是“明嘉靖中有王姓老嫗发愿所建”<sup>[2](P23)</sup>。明中叶以来的民间宗教大多是由北方向南方扩展,逐渐演变成南方本地的民

\* 收稿日期:2014-09-23

基金项目:山东省高等学校人文社会科学项目(J14WC05);国家民委课题(2014GM093)。

作者简介:郭福亮,男,山东济宁人,讲师,博士,研究方向:民族学、历史人类学。

间宗教,碧霞元君也渐渐传到南方,成为人们生活的一部分。历史上,寿县“北阻涂山,南抗灵岳名川,四带有重险之固,是以楚人东迁,遂宅寿春,徐、邳东海亦足守御,且漕运四通无患空乏”,<sup>[6](P31)</sup>为兵家必争之地;另外当地位于淮河、淝水交汇处,水灾频发,长期的战争和水灾造成大量群众死亡和流离失所。明朝初年徐贲(曾任河南左布政使)曾有《舟行经寿州》载:“问知古寿春,地经百战后;群孽当倡乱,受祸此为首;彼时土产民,十无一二有;田野满蒿莱,无复识田亩”。“战争、灾荒、疾病和贫穷导致群众存在较高的死亡率,人们不得不祈求神灵保佑平安健康,祈求多子多福,并导致了同样普遍的对生育的重视及高生育率<sup>[2](P23)</sup>”。所以,即使引起高死亡率的因素逐渐减少以后,那种多子多福、“不孝有三,无后为大”以及重男轻女等传统观念,造成了碧霞元君信仰的延续。由于寿县地区多战乱和灾祸,土著死亡较多或流离它处,现在的居民多为洪武二年(1369),朱元璋迁山东济宁老鹳巷充凤阳府的移民后裔,所以寿春镇现在的饮食、方言等与山东济宁保留一些相似处。如胡辣汤、蛤蟆、“银个子”(硬币)、“黄子”(脏话“东西”)等。明清时期,随着京杭大运河和淮河航运的发展,一些江淮商人来到山东经商,山东商人也到江淮地区经商,他们不仅发展了经济,而且促进了文化的交流。济宁“江淮百货走集,多贾贩”<sup>[7]</sup>,“士绅之舆舟如织,闽广吴越之商持资贸易,鳞萃而聚集”<sup>[7]</sup>。寿县地区的上述情况,都为碧霞元君信仰在当地的传播提供了文化生境,也保证了碧霞元君祠香火久盛不衰。

四顶山奶奶庙庙会是以四顶山上的庙宇为依托,在每年农历三月十五日举行的群体活动。据李家景讲,“过去阎王殿位于山脚下,是上山进香的第一站,殿内有阎王塑像,烧香人在这里开始烧香上山,我老奶奶活着的时候,每年都去烧香,烧拜香,带磕头的,就是拿个小板凳,非常小,板凳上有个插香的香座子,到森林公园的山坡下面,就开始对着了,对着就开始一走一跪,往上一直到顶子,磕头到上面,看你真心不真心。还有过去呢,烧肉香,他把香,过去那盘香精彩,搞身上,使针线串上,从身上串通、挂上,用针扎通,使线串上,挂到肉高头,磕头上去,这类人呢,都是有大难之人,或者犯了很多大错误,做了很多不好的事情,赎罪,香灰落在身上,烫的全是疤”。去阎王殿进香有诗云:“四顶高山庙接天,烟云袅袅情绵绵;河南信女敬香客,一叩一瞻到山巅。”卖香人喊唱着:“烧香敬敬神,保你头不疼;一步步,一层层,抬头就到南

天门”。现在五连洲公司整合进香路线,把阎王殿改建为“白事阁”,阁内供奉阎王和地藏王菩萨,旁有牛头马面。“南天门”现为景区的十字路,向前直走,为奶奶庙建筑群,向西南为“一人得道鸡犬升天”景点,向东北为“福禄寿”景点。

新中国成立后,道教活动在一段时间内被视为封建迷信,庙会也被作为“破四旧”对象,长期停止了活动。改革开放后,附近居民又自发地于农历三月十五日上山烧香、还愿、抱娃娃,庙会逐渐兴盛起来。

## 二、“抱娃娃”仪式的“民族志”描述

四顶山奶奶庙,因传说老奶奶“虎口救子”,保佑孩子平安,人们纷纷山上进香,香火日盛。随着四顶山老奶奶信仰的发展,人们普遍认为碧霞元君神通广大,能疗病救人,尤其能使妇女生子,儿童无恙。于是,庙会期间居民多来此“抱娃娃”。抱娃娃习俗兴起于何时,已不详。现存史料最早记载“抱娃娃”习俗的是嘉庆《凤台县志》:“士人相传祈子辄应,每岁三月十五,焚香膜拜者,远自光、固、颍、亳,牵车鼓楫而至,云集雾会,自昏彻旦”<sup>[8](P88)</sup>。民国时期学者胡朴安《中华全国风俗志·寿春岁时记》载:“奶奶殿侧有一殿,亦塑一女神,俗呼曰送子娘娘。庙祝多买泥孩置佛座上。供人抱取,使香火道人守之,凡见抱取泥孩者,必向之索钱,谓之喜钱。抱泥孩者,谓之偷子,若偷子之人果以神助而得子,则须更买泥孩,为之披红挂彩,鼓乐而送之原处,谓之还子”<sup>[9](P284)</sup>。当时,胡朴安认为“其事最可笑”,时过 80 多年,中经“文革”,庙会期间上山抱娃娃者仍不计其数。

笔者曾于 2010 年、2011 年 2 次参加庙会,并对“抱娃娃”习俗进行跟踪调查。根据“抱娃娃”期间不同角色的参与,可以分为许愿者、还愿者和碧霞祠管理人员。

抱娃娃者多为婚后不孕不育者或者想生儿子者,偶尔有一些新婚夫妇在父母的陪同下来抱娃娃。被抱取的娃娃分为男女,有布料、石膏、彩绘等材料制作,首先,许愿者要寻找抱取的娃娃,古时称为“偷子”,是在庙里进行,现在要去草丛中寻找还愿者隐藏的娃娃。其次,许愿者找到可以抱取的娃娃后,要进行筛选,大多数先选择红布包裹着的“老娃娃”(注:老娃娃为之前许愿者抱走的娃娃,生孩子后归还的娃娃),然后看“老娃娃”是否完整,身体各个部位无裂纹、无残缺,选择性别、美丑,接下来选择一个或者两个娃娃,多数抱娃娃者会选择一个男孩或一男一女。选择好娃娃后,抱娃娃者则用自备的红布,将娃娃包

裹起来,放在备孕的妇女怀中(腹部),然后给老奶奶磕头、烧香、捐功德钱。完成上述仪式后,许愿者要抱着娃娃回家,回家途中不要回头,如果离家较远,晚上赶不到家,需要投宿在宾馆或旅店,绝不能住在亲戚或朋友等熟人家。抱娃娃者回到家后,将娃娃放在床头右侧 7 日,7 日后取出放在安全的地方,妥善保管以免损坏。如果许愿者 3 年内生了娃娃,则要等庙会时上山还愿,如果 3 年之内,没有生娃娃,也要去还愿,将抱回家的娃娃送回山上。

还愿者,分为祈愿应验者和不应验者。许愿者愿望实现后,要上山还愿,将在山上抱回的娃娃取出,这个先前抱回的娃娃,此时则转化成“老娃娃”,老娃娃被赋予了灵验的神力。还愿时,除了将老娃娃送回,还要准备一些新娃娃,这些新娃娃被抱娃娃者赋予了老娃娃的子孙或下属,并且还愿者通过这种形式实现了自己子孙繁盛和高贵无比的愿景。同时,还愿者准备糖果、红鸡蛋(喜蛋)、香火、鞭炮等,上山还愿。还愿时,要把“老娃娃”和新娃娃放到一个石膏做的圆盘中,然后将其放到纸盒内,趁天黑放到山坡的草丛中,放置娃娃也有一定的技巧。放置娃娃,隐蔽程度一定要适中,人们认为如果放置的太暴露,容易被人发现,自己的娃娃长大后则不尊贵,不会成为人上人;当然,更不能太隐蔽,太隐蔽许愿者找不到自己隐藏的娃娃,娃娃不被许愿者抱走,不吉利,说明自己孩子没人“接”,没有被延续,象征无人“接子”,人们认为有断后之嫌。还愿者隐藏好娃娃后,则放鞭炮、烧香,向参加庙会的人们发糖果、鸡蛋,然后进大殿给老奶奶捐钱磕头。等到第 2、第 3 年时,还愿者只放鞭炮、磕头、捐钱即可,则不需要准备娃娃。

当然,一些抱娃娃者,并不一定能够实现愿望,等许愿后的第 3 年庙会,许愿者也要上山还愿。大多数不应验者还愿,抱男生女者,要购买几个女娃娃,其他仪式和应验者差不多。当然,一些许愿者 3 年之内无生育者,要将自己抱回的娃娃送回山中,这个娃娃被认为“恶婴”,如果继续留在家中会不吉利的,所以许愿者不管情愿不情愿,都要上山还愿,将这个抱回家的娃娃放回山上,然后磕头,捐钱,这种情况只需上山还愿一次。

现在,四顶山归五连洲公司经营管理,五连洲公司也希望从庙会期间的抱娃娃习俗中实现经济利益。于是,公司规定不允许百姓自发地抱娃娃,许愿者和还愿者都要去公司指定的地点举行仪式,许愿者要统一购买管理人员准备的娃娃,捐喜钱;而还愿者则要购买公

司的香,然后在老奶奶面前磕头,捐钱。同时,为了阻止抱娃娃者的自发行为,在许愿者和还愿者经常出现的地方,安排了一些工作人员负责没收还愿者的娃娃。

### 三、抱娃娃习俗的人类学分析

据说每年三月十五庙会期间,四顶山都会下很大的雨。李家景讲:“庙会前,老奶奶会下雨,让那些心地善良、一心虔诚的人,于干净净、心情爽快地上山进香,此雨叫做‘洗山雨’。三月十五庙会过后,老奶奶又会下雨,因为庙会期间人来人往,鱼龙混杂,好人坏人都来进香,老奶奶通过下雨将这些不够虔诚的人的气息、污秽全部冲刷掉,所以叫‘刷山雨’”。2010 年农历三月十四下午,开始天气非常晴好,但走到半山腰,天气骤变,大风狂作,降起大雨,虽然当时有伞,但山上无处躲闪,人还是被淋湿,好在大家已经习惯了庙会期间的下雨。2011 年庙会期间没有下雨,直到三月十七日才下了雨,但当地居民还是无数次向笔者讲“洗山雨”和“刷山雨”的故事,说老奶奶是多么灵验。灵验是老奶奶受到祭拜的最为核心的特质,这种灵验暗示着一方在“求”,而另一方要“应”的顺畅交流。显然,抱娃娃者大多知道许多时候他们抱娃娃并不能时时都能够应验。据调查,许多患有不孕不育症者,虽然抱了娃娃,但仍坚持治疗,直到看好病生了娃娃。虽是在医院看好了病情,但人们仍坚信是老奶奶保佑,纷纷上山还愿。但这些并不能抹去老奶奶在他们心中灵验的地位。赵旭东教授在对河北范庄龙牌进行考察时指出:“社会的灵验,并不遵守物理因果律,它强调无一例外的灵验,这种无一例外的灵验之所以可能,是因为其背后有一种基于时间意义上的历史感在支撑,这种历史感是依循社会的秩序得以建构的。许多口头流传的灵验故事,正是因为有这种历史感,其影响力才会如此长久,随时讲来对于听者都具有一定的影响力”<sup>[10]</sup>。四顶山奶奶庙“洗山雨”和“刷山雨”的灵验故事,“老奶奶虎口救子”的传说,当地群众抱娃娃实现了求子的愿望,这些最初产生于个人的经验,在历史的长河中得到了公共表述的确认,进而演变成一种“地方性知识”的认可。“这种认可便不能够通过不断的试验而得到否定,它永远是在对后来的肯定性灵验的个体经验加以吸收,而对不能应验的个人体验加以排斥。因此,个人祈求的不灵验,并不能够否定社会建构所直接强加来的灵验,很多时候祈求失验者往往都会反躬自问,反省自己的行为是否有什么不周全的地方惹怒了神灵,由此而出现了失灵的情形,而不会把责任追究到龙牌自身的不灵验上”。

去”<sup>[10]</sup>。同样,抱娃娃中许愿者经历的不灵验,也会追溯到抱娃娃仪式过程中的各种禁忌,个人和家庭成员的品行、经历,甚至祖先的保佑、风水等都会成为不灵验者扪心自问的因素。总之,他们不会归罪于老奶奶的不灵验,反而,一些所谓灵验者的体验,即使是因为治疗或者试管婴儿得以生子,也归结为老奶奶的保佑,这种灵验的经验一传十、十传百的累积传播,更奠定了四顶山奶奶庙的灵验神奇,崇信者增多,而不灵验者也就更加怀疑自身,也变得“失声”。

抱娃娃习俗,是我国子孙观念的反映。“在我国,父母与子女的关系是两代人之间的联系和互动,夫妻生儿育女不仅是个人之间的事情,而且是一种社会性的行为。社会性的关系总是相互的,父母一代给予子女的是抚养、教育、经济与服务性的支持和帮助,子女给父母的是赡养和情感安慰。所以,造成了东西方社会具有不同的代际关系模式。中国社会主张家庭养老,相邻上下两代人具有抚养教育和赡养的相互责任与义务,因而两代人的关系是‘反馈’模式”。“你小的时候我养你,但等我老了的时候,你要养我”<sup>[11]</sup>的简单行为逻辑。而“西方国家大多没有家庭养老的传统与习惯,只有上代人对下代人的抚养义务,而没有下代人赡养上代人的责任反馈,这部分责任转移到社会机构上,比如养老院、福利院等,因而两代人的关系是‘接力’模式”<sup>[11]</sup>。中国社会代际之间的反馈模式造成了中国人子孙观念的强烈,无子求子心切,一定程度上促进了抱娃娃习俗的出现,也奠定了碧霞元君信仰在全国的传播。

福柯认为:“符号与其所指的关系形式,通过适合、仿效、特别是同感三者之间的相互作用。”又说:“为了让符号成其为所是,符号在呈现为被自己所指称的物的同时,还必须呈现为认识的对象”<sup>[12](P80-81)</sup>。抱娃娃的仪式过程中,“娃娃”则为符号,所谓巫术的符号,象征参加抱娃娃仪式习俗的孩子,是具有生命的,所以与现实中的孩子一样,具有男女、美丑、健康与不健康、祖先和子孙、高官和平民之分,仪式过程中,充满了选择,这种选择即是情感行为,也是现实生活中的反映。泥娃娃作为表述、交流和传达居民生育、生活观念等信息的媒介,它大致包含有3种功能:一是“指述功能”,主要指泥娃娃具有指述“娃娃”本身的命名、泥娃娃泥质、形似孩童的物理属性及其象征人们“子孙”的功能。二是“表述功能”,主要指泥娃娃具有显示人们的子孙观念、重男轻女观念、家庭观念,隐喻或象征着人们对子孙的期盼,反映了子女在家庭中

的重要地位和意义。三是“传达功能”,主要指泥娃娃在抱娃娃仪式过程中传达“神灵”对抱娃娃者的恩赐与感应,体现了工作人员与抱娃娃者、祈愿者与还愿者之间的互动。老娃娃和其他还原的娃娃,比工作人员卖的娃娃灵验,因为这些是象征着老奶奶的孩子,具有灵性,是神赐的;而山上卖的娃娃,则带有“商业性质”,许愿者只有在迫不得已的情况下,才会购买。工作人员出售的娃娃,被认为作为“文化产业”的娃娃,是可以被消费的文化符号,所以公司采用垄断娃娃来源进行宣传和促销,而对于抱娃娃者来讲,这个文化符号是嵌入民俗的,与百姓的生活息息相关,是无法用来买卖的。

在现代社会,科学技术高度发达,治疗不孕不育症的医学水平得到提高,出现了试管婴儿,甚至可以实现“克隆人”,但当地居民在相信科学的同时仍上山抱娃娃。这说明技术并不能解决所有的问题,尤其是情感的缺失,这个时候上山抱娃娃满足了人们的情感需要,是当地居民心灵的追求和寄托。现实层面上,人们进医院科学地治疗不孕不育,而抱娃娃习俗则主要体现他们的精神层面,2种不同的认知模式并不冲突。总之,抱娃娃习俗为后人了解寿县地区民风民俗,理性认识乡土社会提供了契机和思路。

#### 参考文献:

- [1]李鸿斌.庙会[M].北京:北京出版社,2005.
- [2]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.
- [3](明)栗永禄.嘉靖寿州志[M].上海:上海古籍书店,1963.
- [4]关传友.皖西地区庙会的文化考察[J].皖西学院学报,2011(1):48-54.
- [5]叶涛.论碧霞元君信仰的起源[J].民俗研究,2007(3):194-201.
- [6](清)葛荫南.光绪寿州志[M].曾道唯,修订.南京:江苏古籍出版社,1998.
- [7]康熙济宁州志.卷2.风俗.卷8.艺文志.
- [8](清)李师沆.凤台县志[M].石成之,修订.南京:江苏古籍出版社,1998.
- [9]胡朴安.中华全国风俗志(下)[M].石家庄:河北人民出版社,1986.
- [10]赵旭东.从交流到认同——华北村落庙会的文化社会学考察[J].文化艺术研究,2011(4):1-10.
- [11]许宪隆.家族构成与近现代穆斯林家族研究的若干问题[J].中南民族大学学报,2006(5):37-44.
- [12]米歇尔·福柯.词与物[M].莫伟民,译.上海:上海三联书店,1982.