

河南大学

硕士学位论文

女性与女娲：女娲信仰对女性主体地位的凸显——以西华县女娲城庙会为例

姓名：庞倩华

申请学位级别：硕士

专业：民俗学

指导教师：高有鹏

20080401

中文摘要

西华县城北 7.5 公里的聂堆镇思都岗村有座女娲城，相传是“女娲氏之故墟”或“女娲之都”，是女娲补天时所筑。女娲作为一位中国民族信仰中赫赫有名的女性始母之神，相关的民间神话中记载了她很多的丰功伟绩。正是由于女娲的非凡神力造成女娲城一带的人们对她的景仰和崇拜，从而形成一系列的信仰习俗如礼祀、祈祝、娱神等代代流传，而在此基础上形成的女娲城庙会更是影响深远。庙会期间，方圆数百里的人们云集女娲城，朝祭女娲、敬神娱神，沿袭成俗，并形成一个个令人深思的民俗事项。在这个神秘的独立于世俗之外的信仰天地里，在这个充满着始母大神女娲神力的氛围世界中，借助着女娲的神力，女人们占领了这一信仰舞台，并在此舞台上充分展示自己的才情和能力，发泄自己的愤懑和压抑，她们作为主角处处表现着自己。这正是女娲对女性的影响，女娲这一强有力、独立的女神，她的形象中蕴含着对女性本质和力量的赞美与肯定，对妇女们价值的颂扬与赞同，这就使她的女性崇拜者们明确了她们的性别、身份，并对她们固有的女性力量（如生殖、创造的力量）予以肯定，增强她们的信心，使之在女娲信仰的天地里占据着主体地位。

本文以西华县女娲城庙会为基点，通过妇女们对与女娲相关的民俗活动的主持和庙会上以女性为主体的各种信仰活动（如跳担经挑、唱女娲经歌、守功等）的调查，站在女性的角度，从女性的立场出发，用肯定的眼光来看待女性的特点。重新审视了女娲神话及其信仰对女性的价值和意义，肯定了女娲作为女性之神在信仰领域对女娲城一带妇女们的主体地位凸显的作用和影响。

本文分为四大部分：

第一部分：引言。主要介绍女娲神话的研究史、本文所关注的主要问题以及研究方法。

第二部分：西华一带妇女主持的女娲信仰习俗。

第三部分：西华县女娲城庙会。这部分是本文的重点。首先简要介绍了西华

县及女娲城。其次着重介绍了女娲城庙会和庙会期间的有关女性占据主体地位的种种事项。

第四部分：结语。本文通过对西华女娲城庙会的调查，用实际事例证明了女性在女娲信仰及与其相关的民俗活动中占据了主体地位，而这一事实正源于女娲对女性的影响。女娲作为一名强有力的、独立的女性之神，她的形象中蕴含着对女性本质和力量的赞美与肯定，对妇女们价值的颂扬与赞同，这就使女娲的女性信仰者明确了她们的性别、身份，对她们固有的女性力量（如生殖、创造的力量）重新予以肯定，使之在女娲信仰的天地里占据着主体地位。

关键词：女娲；信仰；庙会；女性；主体地位

Abstract

There is a Nv Wa City in north of Xihua Country, it is said as "Nv Wa's old capital", is built by Nv Wa to repair the sky. Nv Wa is a well-known female god in Chinese folk belief. Many great achievements of her were recorded by the folk myth. It is precisely because of her extraordinary supernatural powers, people in the vicinity of the Nv Wa city worship and admire this female god. A series of belief custom like ritual to offer sacrifice, pray wishes, amusement god and so on spread generation to generation, and in which formed on the basis of Nv Wa City temple fair is more far-reaching impact. During the temple fair, a radius of several hundred people gathered in the Nv Wa city, made sacrifice to Nv Wa, entertained gods, follows the established custom, and forms each one thought-provoking folk custom item. In this mysterious independent of the secular world outside the faith, in this big full of only the mother goddess Nv Wa Brief introduction of the atmosphere in the world, with the Brief introduction of the Nv Wa, women occupied the stage for this belief, and in this arena, they demonstrated fully own talent and ability, gave vent own resentful and feeling. Nv Wa impact the native women on this way. Nv Wa, the strong, independent of the goddess, in her image is containing with affirmed to feminine essential and strength praising, to the women value's praise and the approval. It makes her female admirers clear in their gender, identity, and heightened their confidence on feminine strength (such as reproductive and create the force), in order to occupy the main status in the world which Nv Wa believed.

In this paper, the author based on the Nv Wa temple fair, was investigated the women's faith activities, such as the pick Tam dancing, singing songs by Nv Wa, Shou Gong, and their chairmanship on the Nv Wa temple fair. Using the female point of view and looking at the characteristics of women in affirmative vision, the author re-examined the myths and beliefs on the value and significance of women and affirmed Nv Wa's impact highlighted the women's core status in the Nv Wa temple fair.

This paper divides into four major parts:

The first part: Introduction. Mainly reviews the history of Nv Wa's myth research,

the main question of the paper and method of research .

The second part: The belief custom of Nv Wa near the Xihua.

The third part: The temple fair of Nv Wa in Xihua County. This part is the key point of this paper. First of all, the author introduced the Xihua County and Nv Wa city. Secondly, introduced the temple faire of Nv Wa city and sorts of item about female occupied the body status during the temple fair.

The fourth part: Conclusion. Through to the investigation of the Nv Wa city's temple fair, the author give the instance to proof the fact that female take the main status in the belief of Nv Wa and the related folk custom. The reason is the influence of Nv Wa to the female. Nv Wa, the strong, independent of goddess, in her image is containing with affirmed to feminine essential and strength praising, to the women value's praise and the approval. It makes her female admirers clear in their gender, identity, and heightened their confidence on feminine strength (such as reproductive and create the force), in order to occupy the main status in the world which Nv Wa believed.

Key words: NvWa; Belief; the Temple Fair; Female; the Core Status

关于学位论文独立完成和内容创新的声明

本人向河南大学提出硕士学位申请。本人郑重声明：所呈交的学位论文是本人在导师的指导下独立完成的，对所研究的课题有新的见解。据我所知，除文中特别加以说明、标注和致谢的地方外，论文中不包括其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包括其他人为获得任何教育、科研机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同事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了谢意。

学位申请人（学位论文作者）签名： 庞倩华

2008年5月28日

关于学位论文著作权使用授权书

本人经河南大学审核批准授予硕士学位。作为学位论文的作者，本人完全了解并同意河南大学有关保留、使用学位论文的要求，即河南大学有权向国家图书馆、科研信息机构、数据收集机构和本校图书馆等提供学位论文（纸质文本和电子文本）以供公众检索、查阅。本人授权河南大学出于宣扬、展览学校学术发展和进行学术交流等目的，可以采取影印、缩印、扫描和拷贝等复制手段保存、汇编学位论文（纸质文本和电子文本）。

（涉及保密内容的学位论文在解密后适用本授权书）

学位获得者（学位论文作者）签名： 庞倩华

2008年5月30日

学位论文指导教师签名： 孙明

一、引言

（一）女娲神话研究的基本回顾

女娲是我国神话史上一位地位显赫的始母神，因为她有着抟土造人、治水补天、置媒制簧的伟大功绩，所以被列为三皇之一，因此，关于女娲及其神话的记载和研究也源远流长。

“女娲”之名较早出现在《楚辞·天问》和《山海经·大荒西经》中，东汉王逸《楚辞章句》有：“传言女娲人头蛇身，一日七十化”。许慎《说文解字》释“媧”为“古之神圣女，化万物者也”，由此可见，在汉代的民间传说中，女娲已经作为能化生万物的始母神神格出现。汉末应劭的《风俗通义》中首次出现了女娲抟土造人的记载，淮南王刘安和其门客所著的《淮南子》也首次记载了较为完整的女娲补天神话。

有关女娲其他功绩的记载散见于各种典籍之中，《后纪卷二·女皇氏》是各种女娲资料的总汇，其中有不少女娲陵、女娲墓、女娲庙的记载。罗泌在《路史》后面附有其关于文史的札记若干篇，其中《发挥》卷一《女娲补天说·共工有三》大约是我国古代唯一一篇专论女娲补天的文字。此外，从清至近代，赵翼在《陔余丛考·炼石补天》、俞正燮在《癸巳存稿》卷十二“补天”中也力图对女娲神话进行解释。

茅盾是我国现代神话研究的先行者之一，他在《神话杂记》和《中国神话研究ABC》^①中多次述及女娲神话。古史辨派对女娲神话研究采用历史的眼光来考证其起源及后来的变化，这种由古史而及神话、从文献典籍的考据出发论证问题，以史治神话的研究方法虽有其独特优势，但于神话本身还嫌不能深入。40年代初杨宽的《中国上古史导论》，采用语言学与“新释古学派”的方法对神话进行系统的清理和还原工作，这可以看作是古史辨派研究方法的发展。从“五四”运动到

^① 《中国神话研究ABC》后改为《中国神话研究初探》，与《北欧神话ABC》、《神话杂论》收在一起，总名《神话研究》，百花文艺出版社1981年出版。

抗战爆发前的这一时期，女娲神话的研究虽缺乏专门性、系统性，但是对神话自身的流传演变、伏羲与女娲的关系、洪水与女娲等一些重大问题已经有所涉及，而且已经初步运用了比较神话学、民族学、语言学等方法。

1920年前后，一批外国学者应邀来中国进行勘测与研究，无形中将实地调查的田野之风吹进了长期关闭的中国学者的书斋中。这一时期的人类学家芮逸夫的《苗族的洪水故事与伏羲女娲的传说》可以说是女娲研究史上的第一篇科学专著（见中央研究院历史语言研究所《人类学集刊》第一卷第一期，上海商务，1938年），他运用人类学、语言学、民族学、考古学等多方面的资料和方法，将古典文献中零散的伏羲、女娲神话与民族民间文学中流传的洪水神话联系起来，考其源流，断其族属，并将其置于世界性洪水神话与东南亚文化区的大背景之下，使人们开始重新思考这一古老的、长期被认为在汉民族中占优势地位的大神。闻一多对女娲神话的研究是在芮逸夫、常任侠的基础上展开的，主要见于《从人首蛇身像谈到龙与图腾》、《战争与洪水》、《汉苗的种族关系》、《伏羲与葫芦》等一系列文章中^①。同一时期的史学家徐旭生在他1943年出版的《中国古史的传说时代》（原作徐炳旭著）中，综合自己多年来运用传说资料研究古史的心得，参考了芮逸夫的有关人类学资料及观点，提出了对伏羲、女娲的独到见解。这一时期研究主要集中在神话的来源、性质、历史内涵以及伏羲、女娲的关系上。同时，由于考古学和民族志资料的发现，在方法论上也为传统的神话研究注入了新的活力，多学科综合研究方法的运用有力地促进了女娲神话研究的发展。

解放后的一段时期里对女娲神话的理论研究有一定的发展，高亨、董治安合著的《上古神话》（中华书局出版）指出女娲既是创造人类的始祖，又是再造宇宙、为民除害的英雄，在她身上凝结着上古人民对女英雄及其劳动业绩的赞美之情。同时，在一些解放后出版的旧著的修订本中，不少学者对他以往的观点进行了补充或修正。如徐旭生在1960年出版的《中国古史的传说时代》（北京科学出版社）一书中，对“伏羲、女娲南来说”作了进一步的补充和说明，推断这个传说起源

^① 其中《从人首蛇身像谈到龙与图腾》曾载《人文科学学报》第一卷第二期。其余名篇为朱白清先生据手稿编缀而成，总称为《伏羲考》，收入《闻一多全集》第一卷，北京三联书店，1982年据上海开明书店1948年重印。

当早在母系制度时代。随着民俗学、民间文艺学的复兴，对女娲神话的研究也在以往的基础上重新开展并呈现出一定的特点。不少神话论著如冯天谕的《上古神话纵横谈》、刘城淮的《中国上古神话》、陶阳、钟秀合著的《中国创世神话》等都辟有专章或专节论述女娲神话。

袁珂作为我国神话学建设贡献最大的学者之一，他在《古神话选译》、《中国古代神话》、《中国神话传说》、《中国神话资料萃编》（与周明合编）、《山海经校注》等一系列著作中，将散乱的古神话资料搜拢并连贯起来，并用神话学的观点予以新的解释，为将女娲研究置于稳固和科学的基础上做出了贡献。钟敬文先生在一些文章如《马王堆汉墓帛画的神话史意义》（《钟敬文民间文学论集》，上海文艺出版社）、《〈中国神话故事论集〉序言》（民间文艺出版社）、《论民族志在古典神话研究上的作用》（《钟敬文民间文学论集》）中对关于女娲等问题表露和提出了自己的见解和主张。^①

80年代初期河南大学“中原神话调查组”，在十年中陆续调查了包括女娲神话在内的中国古典神话在中原地区的流传、分布情况，并于1993年3~4月间，在河南河北两省进行了我国首次较具规模的“女娲文化”专题考察，使人们看到了存活于民间口头的女娲神话及其信仰习俗。张振犁的《中原古典神话流变论考》、张振犁、陈江风等合著的《东方文明的曙光》、杨利慧的《女娲的神话与信仰》、《女娲溯源》以及朱可先、程健君的《神话与民俗》、程健君的《民间神话》，可看作是这次调查的总结和成果，同时，高有鹏的《中原庙会文化》、《文化视野》、《民间庙会》中也有专门对女娲神话及其信仰的论述，张翠玲的《西华女娲城庙会调查报告》、徐芳的《民间信仰的恢复与重建》是对女娲神话及其信仰的动态研究。这一时期女娲研究的中心问题主要集中在神话的流传、演变、伏羲女娲的关系、女娲的族属及其原初形象和社会文化史的意义方面，而高有鹏、杨利慧、张翠玲等关于女娲神话的研究却都已经涉及与女娲神话相关的民间信仰、民间庙会以及信仰者的精神状态。

① 杨利慧：《女娲神话研究史略》，《北京师范大学学报（社会科学版）》1994年第1期，第96页。

（二）本文关注的问题和研究方法

女娲城庙会期间，小到打扫卫生、洗衣做饭，大到请神祭祀、焚香祷告，那些张罗庙会工作的都是女性，这与其他乡村庙会的组织形式有所不同。如河北省赵县范庄村的“龙牌会”，虽然日常供奉，伺候、照管龙牌的任务都由女性完成，但是对外宣传、联系，对内组织、号召包括发号施令却都有男性完成，女性只不过是配合着完成宗教仪式而已。尽管女性在龙牌会这样一个非常时期对龙牌的供奉凸显了女性的地位，但事实上，她们的角色和在日常家户领域中的角色没有两样，都是处于从属的位置，背后依靠的仍然是父系亲属制度。女性对于宗教文化的控制只能是在男性许可的范围之内^①。然而，在西华县以女娲信仰为基础的庙会上，女性脱离男性的束缚和管制，在神圣的信仰领域内成为组织和管理者。在此，她们既宣泄了被压抑的情感，又展现了被埋没的才能，既向女娲娘娘祈求了幸福和安康，又在女娲娘娘的庇护下成为了这一信仰空间的主角。那么，女娲作为一位女性始母神对其虔诚的信仰者——妇女们的地位、才能及价值观念有何影响？如今，那些农村妇女以何种身份和地位出现在女娲的信仰之中？在女娲信仰构建的平台上，女性平日里被埋没的才能和智慧得到怎样的发挥？平日里压抑的情感在庙会上以何种方式得以释放？对女娲那种宗教般狂热的信仰表达了女性们怎样的一种情感？过去，由于以男性为主导的“正统”史观的影响，那些总处在被隐藏、被忽略、被歧视地位，似乎只能躲在她们的君王、丈夫和父兄身后，只能作为附庸才能够有自己的价值和生存意义的妇女们如今在与女娲有关的信仰及民俗活动中占据什么样的位置？这是作者在文中所要关注和想要解决的问题。

“女性主义”作为一种理论思潮和方法论，其突出特点就是对性别差异、性别建构的敏感。它尤其强调和注重分析各种文化和社会经济制度是怎样建构“女性”角色的^②。女性主义者主张以肯定的眼光来看待女性的特点，并认为这才是女性力量之所在^③。站在女性的角度，从女性的立场出发，可以使我们获得一个重新

① 刁统菊：《女性与龙牌》，《民族艺术》，2003年第4期，第107页。

② 周虹：《满族妇女生活与民俗文化研究》，中国社会科学出版社，2005年1月第1版，第8页。

③ 鲍晓兰主编《西方女性主义研究评价》，仇乃华：《妇女与发展：理论、实践与问题》，三联出版社，1995

审视女娲神话及其信仰对女性价值和意义影响的新视角，从而获得一些有别于以往的认识。笔者试图借女性主义的方法和相关理论，从中寻求一些观察问题、发现问题和思考问题的新视角。同时还运用民俗学的实地田野调查和现代民间流传的神话资料与古代书面文献记录相结合的方法，希望能在前辈们研究的基础上以西华县女娲城庙会为例，用女性主义的视角进一步探究女娲神话及其信仰对女性主体地位的凸显这一问题。

二、西华一带妇女主持的女娲信仰习俗

神话与信仰往往有着密切的联系。神话中叙述的超自然力和事件，至少从神话的产生来说，被认为是远古时代确曾存在和发生过的。对神圣存在的虔诚和信仰，使神话具有神圣的性质，往往与世俗的生活范畴分开，而与人们的宗教信仰紧密相连，甚至成为宗教信仰的有机组成部分。不过，如今大部分女娲神话已逐渐脱离了最初浓厚的信仰色彩，其神圣性、虔诚化的程度已大为减弱，但是从中却依然能反映出民间对女娲的情感和观念。

这里的“女娲信仰”主要是指人们对于女娲及其所具有的非凡神力的景仰、信奉。不仅包括对女娲超自然性存在、其神话事迹以及神圣能力的相信，还包括由此而引起的各种礼祀、祈祝、巫术等活动。

西华一带与女娲相关的信仰习俗主要包括：女娲被祀为皋禰之神、“雨不霁，祭女娲”和补天节习俗。

（一）皋禰之神

由于女娲所具有的创造人类的始母神神格，所以派生出女娲作为皋禰之神的职能。汉·应劭《风俗通义》佚文、宋·罗泌《路史·后纪二》中都有女娲置婚姻、为女媒的记载。可见，女娲被作为主管婚姻和生育的女神而受到供奉、祭祀的习俗由来已久，作为皋禰之神，女娲在民间文化传统中的影响力是长久而巨大的。

明末清初的顾炎武在描写赵城女娲庙的诗中就有“里人言是古皋禊，万世婚姻自此开”的句子^①。至今，西华一带的百姓仍奉女娲为“送子娘娘”，在西华女娲城庙会上有妇女拴娃娃求子的习俗，久婚不孕的妇女如果在庙会上拴娃娃后真的怀孕生子，就得到女娲城娘娘像前为“老娘”（女娲在当地的称呼）还愿并且还要唱还愿歌。

（二）“雨不霁，祭女娲”

东汉王充较早记录女娲祈晴习俗，他在《论衡·顺鼓篇》中曾引西汉董仲舒之议，说“雨不霁，祭女娲”。由此可以推断，在西汉时期，民间就已有久雨不晴则祀女娲以止淫雨的习俗。女娲能止淫雨的信仰很可能与女娲补天神话相关联。女娲既然有炼石补天、聚灰止水的神功，那么祈求她止住从天而降的大雨也就成为了可能。

在中国不少地区，如陕西、河北、江苏等地，都曾经盛行一种以纸剪妇人形状名作“扫天娘”或“扫晴娘”等来祈晴的风俗。扫晴习俗在西华女娲城地区也盛行（不仅是在女娲城，豫东大部分地区都有）。在连阴雨天，妇女们为了祈求雨停，就把剪成的一个妇女拖一把扫帚的纸像，用线拴在小棍上，挂在屋檐下，同时还要念咒语（这一活动都是由妇女们进行的）：“天娘娘，地娘娘，雨天雨地人急慌，一把扫帚送给您，先扫疯婆子，后扫贼姑娘。”^②连念三遍，传说是为了请女娲救老百姓^③。有个别地方在祈晴时用“吊棒槌”的方法，妇女们将房门关上，用绳子把棒槌吊在门闩上，边晃边唱“棒槌打滴溜，明天出日头”，如此反复数遍，这是使女神得到愉悦，以盼其实现人们祈求天晴的愿望。

由此可见当地的妇女们是希望通过模拟的巫术手段和咒语的力量从而达到止雨的目的。

① 王遵常辑注、吴不绩标校：《顾亭林诗集汇注》卷四，上海古籍出版社，1983年版，第788页。

② “疯婆子”指风，“贼姑娘”指淫雨。

③ 高有鹏：《民间庙会》，海燕出版社，1997年5月第1版，第49页。

（三）补天节

“补天节”又叫“天穿节”、“补天穿”，补天节的日期各地不一。明·杨慎《词品》说：“宋以前正月二十三为天穿日，言女娲氏以是日补天，俗以煎饼置屋上，名曰补天穿。”在西华女娲城，这种习俗仍然存在，但是时间上已把宋代的正月二十三改为正月二十，即庙会的最后一天——正月二十为“天穿节”。在女娲城一带，人们过天穿节常由老年妇女主持，烧纸、放炮、摆上祭品，之后念叨请女娲保佑云云，再把头一天烙好的面饼抛到房顶上祈求一年风调雨顺，表达希望家庭团圆、平安和居、顺心如意的生活愿望^①。

在西华一带还流行着一种儿童游戏叫“放冲天炮”，俗语又叫“摔凹屋（wa 第四声 wu）”，即用胶泥捏成碗盆形状，一方问另一方，“凹屋，凹屋，透不透？”然后将口朝下使劲摔在地上，一般技术好的人都能使泥碗的底部摔破一个洞，如果另一方在回答第一方提问时说：“不透”，那么，在对方把凹屋摔破以后就要拽一团自己手里的胶泥，拍成片状，补在对方摔破的洞上。笔者认为，这一游戏与“补天穿”有着异曲同工之效。

在西华一带，女娲崇拜观念融合在此类民俗之中。实质上，民俗是一个民族经济基础与上层建筑、意识形态的结合部，是最经常最普遍的文化模式。因此，含有女神崇拜意味的民俗对民族意识、民族生活的影响更直接更持久，这无疑会提高妇女的社会地位^②。妇女们主持、传播着与女娲崇拜相关的民俗活动，在这位女性神的影响之下，她们无疑会提升对自己价值、地位、才能的认识。

三、西华县女娲城庙会

（一）西华县及女娲城简介

河南省西华县距今约有 2000 多年历史。据志书记载，春秋时为宋华氏分封地，

① 高有鹏：《民间庙会》，海燕出版社，1997 年 5 月第 1 版，第 49 页。

② 徐安琪主编《社会文化变迁中的性别研究》，上海社会科学院出版社，2006 年 2 月第 1 版，第 124 页。

居东者为东华，居西者为西华。夏属豫州，周归陈，陈灭归楚。秦于此置长平县，汉高祖分置长平、西华二县。同属汝南郡，故城在今县城南，后长平入西华。隋文帝时称鸿沟，唐改箕城，景云元年复称西华至今。宋因之，元废，明初复置西华县。遂不变。明、清皆属陈州（或府），民国初属开封道，以后属省直辖。建国后，初属淮阳专区，1953年后属许昌专区，1965年后改属周口专区，至今不变^①。西华县属黄河冲击平原，位于东径 $114^{\circ} 5' \sim 114^{\circ} 43'$ ，北纬 $33^{\circ} 36' \sim 33^{\circ} 39'$ ，东西长57公里，南北平均宽21公里，地势平坦，土层深厚，西北略高于东南，海拔高度在47.8~55.8米之间。境内有沙河、颍河、贾鲁河、鸡爪沟、双狼沟、清流河等14条骨干河道，俗称“七沟八河”，水资源十分丰富。属暖温带半湿润季风气候，四季分明，光照充足，年平均气温 14.2°C 。平均降水量750mm，平均日照时数1971小时，无霜期224天，最大风速10.6米/秒。西华历史悠久、文化源远流长并且底蕴丰厚，相传女娲在此炼石补天，抔土造人，建立都城。境内有女娲城遗址，故西华又有“娲城”之称。

女娲城位于西华县城北7.5公里的聂堆镇思都岗村，相传为“女娲氏之故墟”或“女娲之都”，城系女娲补天时所筑，是女娲唯一建立都城的地方。清《西华志》载：“娲城，以为女娲所筑之城，故老相传，其来已久，城上朝来缤纷，烟雾袅袅”。女娲故城为西华八景之一，诗赋：“女娲炼石自何年，补尽人间缺漏天，石屑化为城上土，常得五色习朝烟。”

据宋代《太平寰宇记·卷十》载：“县西二十里，旧传女娲之都，本名娲城。”比较权威的历史地理著作清代顾祖禹《读史方輿纪要·卷四十七》载：“娲城在西华县西，女娲之都也。村内有古刹名“龙泉寺”，寺今尚存。存清代大殿一座，殿前有明代碑刻二通，述“西华至北十五里有城遗址，半就湮没，传为女娲故墟也”。据1978年文物普查时发现女娲故城，经采集标本，考古调查确认是一处春秋时期故城。1980年根据文献记载，到实地调查发现女娲坟、龙泉寺古建筑、古碑刻。1981年，周口地区文物考古队对女娲故城试掘，发现女娲故城遗址，位于县城北7.5公里西华县聂堆镇思都岗村西北，系春秋时期的古城。城址呈正方形，分内

^① 西华县志：（清）宋恂，卷之一：方輿志，沿革。修一刻本—清乾隆19年（1754）线装。

外两城，内城每边长 400 米，外城每边长 1000 米，面积 100 万平方米。城墙为分层夯筑而成，今残存城墙高约 3 米、宽 8 米，夯窝清晰可见，直径 4 厘米。夯层平均为 10 至 15 厘米，城墙外有护城壕沟。城内出土有釜、罐、鬲、瓮、瓦等器物残片以及春秋时期陶质地下水管道、明代“娲”字城门额砖、春秋时期“蔡妇子”铭文瓮等。城址下还发现有仰韶、龙山及商文化遗迹。城址周围密布着春秋到明清时期的墓葬，距城外西南 600 米有女娲坟。从考古发现看，女娲故城时代跨度大，从新石器延续到春秋时期。从城市布局和城市配套设施看，这是一处祭祀人祖女娲之场所，经历代修葺，到明清时期所筑之城已形成规模，后因朝代更替，历经兵燹战火，渐废弃，成废墟。1986 年，女娲城被公布为河南省文物保护单位。它的发现对研究历代祭祀人文始祖“女娲”的盛况提供了资料，它文化底蕴深厚，是不可多得的历史典籍，是华夏民族融合的会聚点，是一个民族文化沟通的融合点。

现在的女娲城始建于 1994 年，占地 60 余亩，由各地民众自发捐资在女娲城古遗址附近兴建。现建有牌坊门、女娲陵、补天殿、娲皇宫、人祖殿、三皇殿、老母殿和两侧廊房等仿古建筑和景观，古朴典雅，精雕细刻。各殿和廊房供奉有女娲、伏羲等神像及描述女娲造人补天功绩的雕塑和壁画，创意生动，活灵活现。各殿共 32 间，东西廊房 18 间，建筑面积 1500 平方米。“女娲阁”分上下两层，上供女娲，下供伏羲，神像气宇轩昂，栩栩如生。女娲陵墓原高约十米，因黄河水泛滥被淤没。后当地群众在原址封土成冢，高约 13 米。陵前常年烟雾缭绕，香火极盛。女娲城每逢农历初一、十五自成庙会，四方民众蜂涌而至，人山人海，声势宏大，多时日游客达 10 万之众，年游客近 200 万人次，商品成交额 196 万元。目前西华县政府已着手在思都岗村女娲陵西侧划出 140 亩地，计划建成中央大殿一座，右侧扩建与现有的 5 座大殿相对称的拱围殿宇，届时女娲城将由现在的 60 亩扩大到占地 200 亩。由于女娲城所在地是远古时代人祖女娲的主要活动区域，因此现今的女娲城已成为在全国具有影响的大型女娲祭祀胜地。

现代的女娲信仰与古籍上记载的现象相比，有增添，当然也有失佚。除一部分仍保持浓厚信仰色彩的女娲神话外，其他的都表现在与特定的地理、气候、物

产、风俗等相结合，从而使神话传说带上了鲜明的地方特色。

那些古籍上记载的女娲神话在西华一带都有活态的口头流传，虽然和古籍上的记载有出入，但是却真实的反映了神话在民间的真实面貌，由女娲神话传承而形成的女娲信仰、崇拜及其相关的习俗和庙会，在民众的生活中产生了深远的影响，尤其是凸显了当地妇女在女娲信仰习俗以及女娲庙会上的主体地位。作为河南省重点文物保护单位的西华县女娲城有女娲墓和女娲殿，但是，国内女娲文化研究中女娲墓址的“五墓说”和“三墓说”^①，均不包括此地的女娲墓。然而，历代志书记载，地下考古资料以及近年的田野调查（主要是河南大学中原神话调查组的调查）表明：女娲城庙会源远流长，并形成了至今绵绵不绝的女娲神话、信仰传播中心。

（二）女娲城庙会

1. 女娲城庙会的女人世界

每年农历正月十二至二十日，方圆数百里的人们云集庙会，朝祭女娲、敬神娱神，相沿成俗。每年的正月初一、十五，以及每月的三、六、九日都是祭祀女娲、上供烧香的日子，给那些因各种原因而没能赶在庙会上祭祀女娲的香客留足了时间。

女娲城庙会时（包括农闲时的每月初一、十五），出了县城，走在通往思都岗的柏油路上，就能感受到庙会的浓厚气息。方圆百里的人纷纷赶来进香，一辆辆插着彩旗的农用三轮车、小客车载满了虔诚的香客赶往女娲城。路途近的则是三五成群，结伴骑车前往。进行集市贸易的小摊绵延到几里之外，卖衣服的、卖农具的、卖小电器的、卖幼儿识字图、美女图的、卖日用品的……以及赶庙会的香客、游客、看客把通往女娲城的道路堵的拥挤不堪。当女娲城的雕梁画栋及其三个大字印入眼帘的时候，香灰、香烟也会扑面而来。

^① 据《成家记》载，女娲墓有五个，即山西永济县风陵渡、陕西潼关县、河南灵宝县、山西赵城、山东济宁。因前三处所指都是同一处女娲陵，即晋、秦、豫三省交界处黄河中的风陵渡，故有三墓说。见杨利慧：《女娲的神话与信仰》，中国社会科学出版社，1997年12月第1版，第131页。

走进女娲城庙会，仿佛是进了女儿国——这里几乎是一个女人的世界。跪在女娲坟前焚香祷告的是女人；围着女娲坟正三圈、倒三圈（求女娲保佑的一种方式）绕着的是女人；站在女娲像面前大说大讲的是女人；自言自语与女娲及其他神灵低声对话的是女人；对着神像嚎哭不休的是女人；神龛前久跪不起、声称神灵附体的是女人；为虔诚的香客指点迷津的是女人；进进出出、忙忙碌碌、指手画脚的是女人……只有在还愿祈祷的妇女身边才可以看见站着的一言不发的随妻前来的男性；只有在忙着烧香焚纸的妇女身边才可以看到忙着折纸递香的打下手的男性；只有在神灵附体的女会首面前才可以看到要求为自己指点迷津的男性；只有在收钱下账的募捐箱旁的桌子边才可以看到替庙会的女管理者记录募捐者姓名和募捐数额的男性。几千年封建时代曾对女性的占有（物质的、精神的）几近肆虐的男人们，在这独立于世俗之外的信仰天地里，在这充满着始母大神女娲神力的氛围中，他们是那样的循规蹈矩悄无声息。

为了烧香的方便，各乡村的村民会自发组织起来，形成民间信仰的传统组织形式——香会。女娲城一带的香会一般由各乡村妇女自发组织，会首基本上是由妇女担任^①。香会规模有大小之分，大的有数百人，小的有几十人、几人。会首功力的大小也因其经歌讲唱的顺畅与否、神灵附体的灵验程度以及财物集资的多寡等方面的差异而有所不同。会首的产生没有什么选举仪式，一切凭借信众对其功力的认可。作为会首，还必须具备一定的组织能力，负责庙会前后的一些活动，如联系香客，置办祭祀的香纸、花供，并且还要熟悉进香的种种规矩等。庙会大事的讨论与管理以及民众祭拜与财物捐集都有这些平日里默默无闻的女人们处理，平日里被湮没的女性才情在此刻可以得到充分的发挥，而男性在这里却倍受冷落。最初的女娲阁是两层古典式建筑，每层六间，长24米，宽9米，高7米，是1978年以来四方百姓捐修的。修建时庙会的十大会首全权负责大殿工程，她们多是中老年妇女，常年住在女娲城守庙，管理庙上事务。其中有个名叫刘俊的女会首，为了建女娲阁，她离家七年之久到处跑着集资筹款，买砖瓦进木料，甚至把

^① 据十年前张翠玲的调查，近二百个香会中，只有三名是男会首。香会会员90%是妇女，这些妇女中，30~60岁的约占60%，60岁以上的占25%，18~30岁的占15%。近期笔者前往女娲城调查，得出的统计数字与此统计几乎无差异，可见十年间，女娲信仰的人群构成并无太大变动。

自家的树出（砍伐的意思）掉拉到庙上用。庙建成后她一直住在女娲城，直到现在70多岁的她还在管理女娲城老母殿的信众祭拜以及老母殿的修缮事务。

除了会首，还有很多虔诚的信众自愿为女娲娘娘尽义务，自觉地参与庙会的管理。平日及庙会期间的捐款由自愿尽义务的主管和会计负责记录、储存。五元以上的捐款会计会开具一张西华县女娲陵社会赞助基金会的收据，一百元以上的会发一个女娲城修复理事会签发的女娲城功德证书，二元以上五元以下的会送一个金黄色的元宝形的、刻有“福”字的、用红丝线穿着的饰物留作纪念，也算是女娲娘娘对捐助者的恩典。住庙守功的妇女们的伙食开支多是四方百姓捐来的粮食和还愿者上供的祭品，而守功者离开庙时也都会随心意留下守庙钱。当天的账当天清，现金由会首和负责人保管或存入储蓄所，以用于日后殿的修缮和日常开支。如果账目出现差错，会计和会首则会自愿垫钱把账补齐。在这一过程中，除了会计（因为记账需要识字的人，但是除了几个别的妇女能写会算外，大部分妇女都没有多少文化，做不了记账的工作）是男性外，其他的大都是妇女在管理。很难想象，平日里只会缝衣做饭，下地干活的妇女们是如何管理这么大的事务（现在女娲城的每个殿是分开管理的，每年每个殿的捐款多达十几万，这些钱都由会首管理，用以殿的修缮和庙上的日常开支），这种管理潜能的显现不能不说是来自对女娲的信仰，来自女娲伟大功绩的教化。

庙会上妇女们关注最多的是“你是啥功？”这里所说的功，既指一种神职，又指一种女娲所赐的特殊功能，带有浓郁的神秘色彩，而这种功的获得是非自觉的，是人力不可为的。她们一致深信这种功是女娲根据个人的虔诚程度、能力大小以及与神的天生缘分合理点化而获得的。一位50多岁西华县柳城的张大娘告诉笔者：初来到庙上要先跟着跑，就是见别人干啥，自己也干啥，等跑了一阵子（虔诚到一定程度），女娲老娘娘就会根据个人的能力赐予功了（也就是她老人家觉得你适合带什么功，就会赐予什么功）。功有上百种，有宣传功（负责在庙会上宣传女娲的功德和讲唱女娲神话与祭歌）、观察功（在庙会上一言不发，只是随意观察别人的举动）、跑功（到处跑着烧香，宣传女娲，进行募捐活动）、蒸馍功（为庙上的人蒸馍）、扫地功（打扫卫生）、带体功等等。带体功是庙会上最

重要的功，作为女娲的代言之体，作用即同巫师。有的只带女娲之体，有的一功多体，如可带伏羲体、王母体、观音体、关公体，还有二郎、哪吒、包公、毛泽东等等，应有尽有，但多以女娲体为正体。笔者在庙会上听到一个足不出户、只会说当地话的农村老大娘在女娲娘娘附体时流畅、准确地说普通话（旁人可证明50多岁的她最远只到过县城，不识字）。这位老大娘告诉笔者，多年前她的腿有病，久治不愈，后来经人指点，在女娲庙会上求香，经女娲治愈，因其信仰虔诚女娲娘娘就点化她跑宣传功，女娲下体时她就能讲流利的普通话来宣传女娲的功德。

在女娲庙会上，大家各司其职，各显其能，一切全凭女娲的点化和安排。大家同吃同住，同宗相亲，姐妹相称，一切都自然成章。妇女们在庙会的整体组织、管理及庙会过程中的自然分工是各得其所，各尽其能，她们在世俗生活中被淡忘、被消磨的潜能被女娲信仰的力量充分调动起来。如果说庙会的组织管理召唤了女性的个体精神，使其潜能得以彰显的话，那么整个庙会期间的祭祀活动使妇女们在日常生活中被忽略的讲唱表演才情在庙会上更得以淋漓尽致的发挥，或许有的妇女原本就能歌善舞，但是繁杂的日常生活和沉重的体力劳动使她们的表演才能无以展现，而庙会则给她们提供了表演的平台。

2. 女娲城庙会上虔诚的妇女们及其演唱的女娲经歌

女娲城庙会的祭祀与许多庙会一样，分为敬神和娱神两大环节，但是又表现出女娲信仰的特殊性。敬神祭祀的形式有上香、请神、祈求、还愿等。许愿、还愿时要唱许愿歌、还愿歌，这些歌都是祈祷的形式，所表白的是人们对生活的美好愿望，和对神灵的畏惧。如：

上香歌

一上香，请南海，南海大士坐莲台；
二上香，请上上，请上上老母娘；
三上香，请西天，西天佛祖受香缘；
四上香，请四才，四方神圣座位上；

五上香，请家神和财神，请灶君和门神；
黄香插到香炉中，那摩生那摩佛念了真经起了身。

许愿歌

诵：老人祖奶奶，我是××的人，我儿孙结队成群，平平安安，托您的福，来给您烧纸进香来了。您老保佑俺媳妇生个男娃儿，保佑俺孙儿考上大学，保佑俺儿几个生意兴隆，我给您那个——

唱：天也明啊地也明，
一年四季我不停，
庄前庄后我走到，
逢见都夸您显灵，
初一、十五您等着，
刀头^①、蒸馍把您敬，
高香金裱您收下，
鞭炮响到漫天空，
啥戏都给您请到，
叫您心满意也中^②。

许愿的内容很多，都是祈求得到保佑，祛除隐晦，婚姻、生育、生意、收成、旅途、升学、就业等等都可求助于女娲，可见女娲在人们心目中全知全能形象的根深蒂固。

还愿歌

诵：天灵灵，地灵灵，
离地三尺有神灵。

我的那个老人祖奶奶呀，我是×村的老斋公，×年×月来您这儿许下了愿，今几个还愿来！

唱：说您灵，您就灵，

① 刀头，整块的猪肉煮熟后放在供桌上。

② 高有鹏：《民间庙会》，海燕出版社，1997年5月第1版，第39页。

到底您老有神通，
如下了俺的愿一桩，
咋能叫俺两手空，
没得拿，没得行，
高香金裱先敬敬，
还有那楼船载的多呀，
金山银海表您的功，
话说好歹是俺嘴笨，
礼多礼少是俺穷，
记住俺心里想着您，
您老可别不心疼，
东庄儿哩，西庄儿哩，
逢人都说数您行，
全猪全羊都敬您，
俺变牛马随您行^①！

敬神过程中重要的一环是添坟。添坟本是西华民间农历十月一和清明节的祭祖活动，又传说因为这一天是女媧补天累死在黄沙岗的日子，因此，这天祭祖添坟是祭女媧的，并且流传至今。以前凡是到庙会的人，都会从四面八方的田地里用手捧，用衣兜，虔诚地将土送至坟顶（现在添坟的现象已经极少见了，偶尔可见上了年纪的老太太会从家里捧土而来，但是管理者已经禁止香客登至坟顶，只允许她们把土放在坟脚下），下来时还要围着女媧坟正转三圈，倒转三圈并且嘴里还要不停的向女媧祈祷，以求女媧保佑。添坟过程中，不同年龄阶段的人对女媧有着不同的诉求，老太太们会念叨：“老娘土，老娘土，痛打痛收保五谷。”小媳妇们则念叨：“添把老娘土，多子又多福。”而年轻姑娘则在心中默念：“添把老娘土，来年配贵夫。”^② 妇女们口中代代流传的祭语，清楚地标示了女媧的造

① 高有鹏：《民间庙会》，海燕出版社，1997年5月第1版，第39—41页。

② 张翠玲：《西华女媧城庙会调查报告（上）》，《民俗研究》，1996年第2期，第43页。

人之始母，五谷之后土，制婚之高媒的神职。尽管成千上万的祭拜者向女娲祈求着不同的人生愿望，尽管种种祈求表现了女娲神格在流传中的变异，在世俗中的泛化，但添坟中的这些祭语却准确地表现了女娲“化育万物”的独立的始母神格。

敬神后的娱神歌舞是女娲城庙会颇具精神魅力的内容。妇女们打破了日常生活中的诸多约束与规范，毫无顾忌地讲、唱、说、笑、哭、跳，像女儿对娘哭诉、对话一样，她们进入了一种精神大释放和心理压抑大倾泻的不自觉状态。

那些“宣传功”“跑功”的妇女们，往往是一到庙会上就开始讲唱以女娲为中心的系列故事和祭歌。她们或站或坐，或说或唱。笔者见到一位讲唱女娲圣母经歌的妇女，她紧闭双眼，摇头晃脑，手脚抖动，唾沫四溅，她说这是女娲附体了，平日里她不识字也不会唱歌，庙会上所讲唱的内容都是女娲梦中点化的。她的这种“附体”、“点化”之说在庙会上的妇女们当中十分普遍。不少妇女都称她们是女娲附体，是女娲娘娘的代言人，也有妇女称自己梦中受到女娲娘娘的指点，一夜之间学会了唱某些经，然后就遵奉娘娘的旨意在庙会上宣传。这种说法与史诗演唱歌手所说的“梦传神授”颇为相似。这些经歌突出表现了女娲作为造人始祖治世、开创文明的神格，叙述了女娲的丰功伟绩和艰辛历程。如：

女娲圣母经（一）

日月星斗天地转，宇宙本是太和团；
白天黑夜来更换，混沌光明两届天；
天无星斗光黑暗，不分昼夜与白天；
天上有了三光在，地上生灵渐渐添；
初生之人痴傻呆，无衣无食全是灾；
偶遇天上降圣主，女娲治世下天来；
奔波天下到处走，寒风土中渡时哀；
爆日炎炎无遮盖，皮焦肉烂灾中灾；
赤手空拳治世界，熬熬圣母难安排；
混沌昼夜与白天，女娲圣母神通大；

炼击云石来补天，曾将五石炼五色；
四十九日天上安，四维天柱撑天起；
星斗转移天下安，天地交合世间美；
万物得生变了天，世界人生极少见；
泥土制人苦心肝，灵魂施进胎中去；
能跪会跳随母愿，老母干啥儿干啥；
结巢筑穴创家园，猛兽强敌来侵犯；
母带儿女排战鞍，若是饿了水中鱼；
或到林中找野餐，树上鲜果任意用；
和和气气大家园，儿女病了母发愁；
发功克毒来除根，常训儿女讲情理；
仁德精神种根源，代代相传讲忠孝；
都和圣母一线穿，孔丘本是忠贤后；
圣母教导接着传，五经四书深藏道；
天道真玄妙难言，治国安邦多周全；
中华文明几千年，老子传教成道祖；
他与圣母有通缘，道法散布西方去；
灵山顶上击佛仙，圣母治世功成后；
圣母一步又归天，留下儿女在尘世；
代代辛苦天地间，老母常在空中叹；
儿女受罪娘辛酸，盼望儿子早回转；
土地不是老家园，如今孩儿迷了性；
忘了随母去下凡，若能行善早修道；
儿能返本回归天，倘若贪财行恶道；
个个难逃鬼门关，受尽地狱千般苦；
再变畜牲把账还，灵魂消失阴魂散；
永远不能回家园，永远不能回家园。

女娲圣母经（二）

愚孙愚男把心变，忘了娘的教导言；
都说无神不去敬，父母死后不送钱；
信了邪教忘了本，娘心哭碎儿难还；
儿女不信同娘去，泥人怎能变活男；
奥妙之理少人解，一派大地糊涂完；
说我补天用石头，石头怎能天上安；
明明五行把天补，五行五气补上天；
合住太和一团气，日月星斗现的全；
石头不过借题用，不可认真假宣传；
不是老娘心焦躁，真情大道给儿点；
神州大地娘开创，远族外邦落后边；
都是缺德又少礼，瞎编胡造将人瞒；
明清他把宝盗走，回来假货卖给咱；
盗贼四起乱侵犯，中华文明全灭完；
又灭天来又灭地，真道消失假道传；
邪门歪道遍天下，中华儿女受煎熬；
可恨可恨真可恨，这笔血债定要还；
群边奋起端正道，中华兴旺在眼前；
中华儿女多奇志，能教日月换新天；
文化复兴目前现，国泰民安福无边；
圣母女娲回来看，今日与昨不一般；
欣欣向荣人间美，华丽锦乡庙宇添；
太阳西落回来转，再到人间玩一玩；
后辈子孙多诚意，个个后事得安然；

经到此处不下讲，人修善德惊动天。^①

女娲创造人类的辛劳，以及为了人类的利益而牺牲的悲剧结局，常常引发起人们同情、怜悯、仰慕、悲壮和崇高的感情。妇女们在演唱女娲功绩的时候常常深受感动，以至泪流满面，哽咽不成声，如：

诵神曲

女娲娘娘从南来，
头没有帽子脚没有鞋，
身披芦叶泪满腮，
全心全意修世界！
修下了那个星星修月亮，
修下了那个太阳照四方，
修下了那个五谷往上长。
修下大路行车马，
修下小路行人烟，
修下这黄河清又清，
一直修到汴梁城，
汴梁城里敲金钟。
修了三年修四年，
一修修了五年整，
修完道德修满功，
修好这世界功德满，
真心的弟子来报应，
真心善人来进高香，
南无哩佛呀佛三声……^②

① 张金广口述，谢守明提供

② 高有鹏：《文化视野》，中国文联出版社，2004年12月第1版，第142页。

3. 女娲城庙会上妇女演唱的崇佛经歌

女娲城庙会就其所崇祀的神祇，本应该与佛无关，但是在庙会上，有许多崇佛的经歌。这里的佛已经不是经典意义上的佛，而是民间神灵的代称，即佛与神仙为一体。这类经歌中，有佛有神仙，更有世俗的生活，它已丧失了“经”的意义，而成为人们表现神灵崇拜的艺术形式，排遣胸中积闷的手段、劝人向善的载体和劝人修行的说教。如：

(一)

一朵牡丹结铜铃，开天辟地娘建成；
一朵牡丹红似火，国家大事离不了我；
一朵牡丹红又红，吾身老母渡俺进京城；
一朵牡丹四下开，老娘叫俺保中国（发 guai 音）；
念声佛，佛上升，念了弥陀念真经。

(二)

初一十五佛门开，善人烧香寺院来；
欢天喜地到佛前，高高兴兴跪佛前；
叩拜佛爷和菩萨，佛保弟子得平安；
弟子真心把佛拜，世世佛保得佛缘；
佛拜要有真心到，为建大业立功劳；
天地有恩人幸福，人创大业功万年；
世间座座大寺院，菩萨渡人搞宣传；
宣传有功佛点唤，佛缘旺盛幸福来；
八方菩萨来点化，观人观事观善心；
心放灵光极乐乡，世世事事放佛光，
佛爷点唤结果实，弥陀结缘极乐乡。

4.女媧城庙会上妇女口中的民间歌谣

有的经歌与女媧和宗教毫不相关，直接就是在庙会这一平台上哭诉人生，劝人孝敬父母的民间歌谣，在家庭矛盾得不到缓和的农村这种经歌大量存在，那些老年妇女在家受了儿子、媳妇的气，别无去处，能做的也只是在女媧庙会上向女媧娘娘，向香客们哭诉一番，从而表达自己心中美好的愿望，以求心理的安慰和情感的发泄。如：

老来难

老来难，老来难，劝人别把老人嫌，当初只嫌别人老，如今轮到我头前，千般苦，万般难，听我从头说一番。耳聋难与人说话，差七差八惹人烦，雀蒙眼似眼屎沾，鼻泪常流擦不干，人到面前看不准，常拿李四当张三，年轻人都笑话咱，说我糊涂又装蒜。亲友老幼人人恼，儿孙媳妇个个嫌，牙又掉，口水流，硬物实在难下咽，一口不顺就噎住，卡在嗓子噎半天，真难受，脸色变，眼看生死两可间，儿孙不给端碗水，反说老婆儿真烦。鼻涕流，如脓烂，常常流到胸膛前，端茶送水人人赋，席前陪客个个嫌。头发少，头顶寒，冷风嗖嗖脑袋酸，冷天睡觉常戴帽，拉被蒙头怕风钻。侧身睡，翻身难，浑身疼痛苦难言，盼明不明睡不着，一夜小便七八遍。怕夜长，怕风寒，时常受风病来缠，年老肺虚常咳嗽，一口一口吐粘痰，儿女个个都恨咱，说我邋邋不象前，老成这样还不死，你还想活多少年？脚又麻，腿又酸，行动坐卧真艰难，拄拐强行一二里，上炕如同登泰山。无力气，记忆完，常拿初二当初三，想起前来忘了后，颠三倒四惹人烦，老的苦处说不完，仁人君子仔细参，对老人不要嫌烦，人生哪能净少年，岁如梭，催人老，人人都有老来难，人人都应敬老人，尊敬老人美名传！

孝敬父母歌

正月里来正月正，先把爹娘来孝敬，生儿养女受大苦，擦屎把尿好几冬；二月里来龙抬头，孝敬爹娘别发愁，端饭端菜伺候他，心里快活多自由；

三月里来三月三，别嫌爹娘心眼偏，都是他的亲骨肉，谁有苦难他心酸；
四月里来四月八，孝敬爹娘别自夸，人不知道天知道，爹娘恩情应报答；
五月里来五端阳，孝敬爹娘别怕忙，早上送去洗脸水，到了晚上铺铺床；
六月里来三伏天，孝敬爹娘心里宽，渴了给他送碗水，敬老让他用三餐；
七月里来七月三，老人得病坐床前，爹娘心里不好受，勤到床前去问安；
八月十五月儿圆，家家户户盼团圆，儿在外边娘牵挂，速回家中全家欢；
九月里来九重阳，二老家务实在忙，儿女嘴边多去问，见活就干帮一帮；
十月里来到十一，家家户户做棉衣，老人过冬身怕冷，送去棉衣爹娘喜；
十一月里天气凉，老人最怕睡凉床，儿女应该勤询问，多加被褥抗寒凉；
十二月里整一年，二老心里多喜欢，初一清晨起得早，快给爹娘去拜年。^①

5. 庙会上附体、跳经挑舞、守功的妇女们

附体唱经歌者全是女性，她们来到庙会上，或连说带唱，或神情木然，或哭笑无常，并不时做出一些怪异的动作，处于一种癫狂状态，轻者数时，重者数日才能恢复常态。笔者遇见一位30多岁的农村妇女，她进了女娲城直奔女娲像，在像前长跪不起，不时地用头撞击膝下的木板并号啕大哭，声称是女娲惩罚她。老母殿的会首——60多岁的老太太用旁人听不懂的语言向女娲求救，求女娲下中年妇女的体，饶她一次，但是，会首的祈祷并没奏效，直到三个多小时后，中年妇女才恢复正常。据会首讲，该妇女没有及时来为女娲娘娘守功、烧香，所以受到惩罚。一些香客告诉笔者：娘娘叫来就得来，不来不行，不来的话在家浑身不得法（不舒服），腰酸背痛，来烧烧香就啥事没有了；娘让干啥就得干啥，让哭就不能笑，让跳就不能走……这些在日常生活中被认为滑稽而丑陋的表演，女娲庙会上的围观者却一脸庄重，深表理解，并力图从这些表演中找出神示之意，一切的怪异和不堪都在女娲信仰中入情入理了。

在女娲城庙会上还可以看到一种原始巫舞——“经挑舞”，又叫“花篮舞”“担花篮”，是用以娱神的一种舞蹈。对于经挑舞的起源不同的学者有着不同的说法，

^① 全兴旺讲唱，2007年5月5日女娲城采集。

一些学者认为是颂扬人祖伏羲与女娲的舞蹈，象征着伏羲女娲的交合。但是，在西华女娲城普遍认为担经挑是女娲的闺女留下来的，作为老娘的女儿，舞者是在尽女儿的孝心，让老娘看着喜欢。这种流传在民间的解释与伏羲并无关联。在庙会上，担经挑是很神圣的祭礼，有着严格的男性禁忌——不许男性参加，这种舞蹈只传女，不传男。这又是庙会上诸多女性主体地位体现的内容之一。舞者中间不能随便停换，需要换担时要唱相应的“花篮经”^①，一般多用民间歌谣的形式唱哑谜。如淮阳香会2007年5月5日在女娲城表演换担时所唱：

甲（换担者）：“担经哩（的）别走（舞）了，拦住经挑打个叉（打断）。”

乙（挑担者）：“打个叉，打个叉，该俺担挑歇歇了（la音）。”

甲：“歇歇吧，往前来，打个哑谜儿你猜猜。猜开哑谜儿真经念，猜不开哑谜儿两走开。”

乙：“只要您（nen音）哑谜儿打出来，三句两句俺猜开。”

甲：“什么圆圆天上挂？什么圆圆街上卖？”

乙：“这个哑谜儿俺明白，月亮圆圆天上挂，烧饼圆圆街上卖。”

甲：“这个哑谜儿您（nen音）对哩（的）得（dai音，好的意思）。”

合：“对哩好呀，对哩得。”

甲：“接住经挑俺走起来。”

乙：“换下经挑俺走开。”

在采访过程中，笔者遇到一个小插曲，担经挑的舞者中有几个人去吃饭了，留下的几名舞者见吃饭的人一直不回来，就商量：“她们真磨叽，扒拉几口不就中了（随便吃点就可以了），为老娘唱功哩她们还不快点。咱先唱吧，反正咱唱的多，老娘高兴，咱的功劳就大，老娘都给咱记着哩。”由此可以看出，跳担经挑完全是出于她们自愿，在她们心目中，为老娘做事不应当有所怠慢，自己的事情（包括吃饭这样的事）应当抛在脑后，全身心的投入对女娲娘娘的崇敬当中，并且，女娲娘娘会记下她们每个人的功劳，会因为她们的功劳大而多加庇护她们，可见在她们心目中女娲是多么的公平和神圣。在跳舞过程中，她们的步伐娴熟、整齐，

^① 现在对舞者服装的要求已经降低，不再要求统一的服装，并且舞前也不用再洗手、祭拜等。

与所唱的哑谜儿节奏很一致，舞跳得很专注，也很有专业水准，很难看出是一群农村劳动妇女在唱在跳。这些妇女们在诸多的娱神歌舞中，不但自身的才情得到充分的施展，同时还满足了崇奉女娲的心理需求和信仰期待，在肆无忌惮的演说哭唱中将日常生活中长期压抑的负性因素在不自觉中释放殆尽，这也充分表现了女娲信仰的娱神、自娱及精神调节的作用。

女娲城庙会与其他庙会不一样的地方在于夜晚女娲殿下的“守功”。妇女们赶庙会的一桩心愿就是为老娘“守功”（妇女们在女娲殿下坐守到天明）。这一祭祀形式千百年来有着严格的规矩，即女娲殿下夜晚禁止男性守功（即便是白天在殿里帮忙收钱记账的男会计，晚上也要转到偏殿去）。如果是远路一起来的夫妻，那么晚上回不去的男人也只能去偏殿居住。谢守明老先生告诉笔者，一些在家受丈夫虐待的妇女可以在庙会期间在殿里连住三天，甚至还可以和自己相中的男人幽会，丈夫不得指责，否则会遭到女娲娘娘的惩罚。这可以看作是野合之俗的遗留，也可看作是妇女在女娲庇佑下自由的还原和人性的释放。因为，在这个远离世俗的信仰世界里，女性才是主角，是主体，是权威。笔者曾采访过一位淮阳县××村来祭拜女娲的香客，她说，只要附近有会，她都会赶去烧香、祭拜，宣传女娲的功德。笔者问她整天跑出来烧香，路费和食宿费从哪里来？她满脸自豪地告诉笔者：“俺家老头子出去打工，他给俺挣钱，只要说是来给女娲上香哩，他掏钱掏哩可快。他敢不给我，女娲老娘会让他不得法。”在她看来，只要是和女娲沾了边男人就得让步，信仰女娲也就成了她在男人面前理直气壮的资本。

晚间“守功”的行为是按照女娲老娘的神示而行，守功的女信众一致认为，她们的行为是女娲娘娘冥冥之中的安排。来守功的前一天，要么娘娘晚上托梦，要么娘娘让她们浑身不适，遇到这种情况就得来烧香还愿，并住下守功，不能随意离开，如果没有老娘的旨意只管离开的话，老娘就会让她们腿脚发麻，找不到回家的路，即使能回到家，也会生病，走多远都还会再次返回来。在她们心中，女娲老娘造人补天，累死到思都岗，所以辈辈儿都要孝敬她，就像走娘家一样，每一个人都是她老人家的闺女，守她几天，尽尽孝心都是应该的。守功对她们自己也有好处，谁守的心诚，老娘就给谁免灾免病。守守功，求子得子，求财得财，

只要心诚，老娘就会要啥给啥。是好人，老娘就保佑，是坏人，老娘就惩罚，好人得福寿，坏人得报应。至于守功为什么不让男人做，虔诚的信众们更有自己的说法，她们认为，这是老辈子传下来的规矩，闺女跟娘说个体己（知心）话儿，男人家是不能，也是不应该听的。^①

由此可见，女娲在神话和信仰中则是个神力无边、有求必应的天地全神，她不仅事无巨细，无所不在地左右着人们的精神世界，而且又能明察秋毫、惩恶扬善。又可见女娲神力信仰的深入人心。

① 张翠玲：《西华女娲城庙会调查报告（上）》，《民俗研究》，1996年第2期，第45页。

四、结语

在庙会上，妇女们占据着主体地位，处处表现着自己，其地位的突出和她们在其他生活领域截然不同。妇女在汉族传统的父系亲属制度下具有从属地位，这一点已经被很多学者认同。“父权制作为一般的社会秩序有如下意义：在维持和为社会秩序生产新成员的过程中，妇女成了男人的财产，这些社会关系是在家庭和家族等组织中形成的。”^①女性自身在体制中是被淹没的，必须依附于父亲、丈夫和孩子才能在生活中获得一个地位，或者是“某某家里的”、或者是“孩子他娘”。同时，汉族女性主要是在家户领域内活动，而男性主要在公共领域内活动^②。然而，在女娲城庙会上我们却看到，女性在女娲庙会这一公共空间内非但没有保持沉默，反而成为一个活跃的群体，一反常态地占据着主体地位。为什么会出现这样的现象呢？这不能不归结到女娲这位中国神话中最有光彩的人物及其被赋予的丰功伟绩上。

母权制时代，神话的一大特征就是不仅人被说成是女人的专利，而且，万物的创制之功也在女人。女性不仅创造了人类，而且创造了世界。神话世界记载了女权辉煌的黄金时代，那时，女神被视为世界的创造者和主宰者。“神话所显示的不是父亲的创造能力，乃是女祖自然的生育能力。”^③这些神话是最珍贵的人类史材料，它反映着母权制时代的社会本质和生活面貌。马克思也曾据此类神话描绘过史前的社会面貌，他说神话中女神的地位表明，在更早的时期，妇女还是享有比较自由和比较受尊敬的地位^④。

在母系社会，女性在人们的心目中享有崇高的地位，在那一时期，对女性的崇敬和敬仰是一种普遍的性别意识^⑤。一位女性学专家在她的著作中指出：“在苏美尔、巴比伦、埃及、非洲、澳大利亚和中国，都有创世的女神。在印度、爱尔

① 王政、杜芳琴：《社会性别研究选择》，三联书店，1998年8月第1版，第95页。

② 刁统菊：《女性与龙牌》，《民族艺术》，2003年第4期，第106页。

③ 马林诺夫斯基：《两性社会学》，中国民间文艺出版社影印本，1986年12月版，第104页。

④ 田兆元：《神话与中国社会》，上海人民出版社，1998年11月第2版，第85页。

⑤ 周乐诗主编《女性学教程》，时事出版社，2005年9月第1版，第56页。

兰和苏美尔，其女神还享有创造了具体的文化艺术的殊荣，这些地方的人们认为，是女神创造了字母、语言和书写系统。其他文化也将农业及医药追溯至某些善良的女神的传统。”^①中国的女娲神话里也保存着这一特征，人们崇拜女娲，不仅仅是因为她抟土造人的事迹，也不仅仅是因为她拯救了世界的危难、修补了残破的苍天、剿灭危害人类的祸患，更因为她是世界创造者，不仅人是她所造，就连神也是她的身体所化，她是婚姻制度的创造者，也是文明制度的创制者，她是万物之母。

随着父系氏族社会代替原先的母系社会，逐步建立起男性统治女性、男性长辈统治晚辈的男权制社会。在以男性为中心的男权制社会中，女性处处受到歧视和压迫，她们被当成男性随心所欲支配的财产和物品。

在尊卑有等、惟上是从的社会环境中，男性成为家庭和社会的主宰，在这种社会结构里，男人享受着女人望尘莫及的特权^②。随着家长制家庭，尤其是随着专偶制个体家庭的产生，家务的料理失去了它公共的性质，它与社会不再相干而是变成一种私人的服务。妻子成为主要的家庭女仆被排斥在社会生产之外^③。恩格斯指出：“母权制的被推翻，乃是女性的具有世界历史意义的失败”，恩格斯强调的“历史意义的失败”是指父权制确立尤其是私有制出现之后，氏族迅速向家庭发展，女性在社会意义上表现为群体性的失落。男性全身心投入一切社会财富的创造，男性从此属于社会，女性走向氏族归属继而走进一个个男人的家庭，从此属于男人，被导化为存种的工具。由于妇女这一“历史意义”的失败，导致了之后的奴隶社会到封建社会对妇女愈演愈烈的观念歧视直至身心奴役。无论是中国封建初期孔子的“唯女子与小人难养也”，还是封建中期宋儒朱熹的“存天理，灭人欲”，抑或封建末期明清时代数不清的烈女和贞节牌坊，都清楚地表明女性群体在人类文明进化中历史性的失落及被异化，被奴役^④。

恩格斯说：“妇女解放的第一个先决条件就是一切女性重新回到公共事业中

① 邓尼丝·拉德纳·卡莫迪：《妇女与世界宗教》，四川人民出版社，1989年12月第3版，第24页。

② 李素平：《女神·女丹·女道》，宗教文化出版社，2004年7月第1版，第2页。

③ 【德】恩格斯著，中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局译：《家庭、私有制和国家的起源》，北京：人民出版社，1999年8月第3版，第75页。

④ 张翠玲：《生殖崇拜 母性天职的强化》，《广西梧州师范高等专科学校学报》，2001年第2期，第14页。

去。”目前，我国经过半个多世纪的社会实践，广大妇女普遍走向社会参加生产劳动，为家庭提供经济来源，与男性共同担起养家的责任。新中国从成立开始就用法律的形式规定了包括家庭在内的所有领域实行男女平等，然而，法律上的男女平等不等于事实上的男女平等。在家庭中，几千年的封建社会遗留下来的“男尊女卑”、“男主外女主内”、“男主女从”、“男性家长制”、“传种接代”、“三从四德”的观念不是短短几十年就能完全抹掉的^①。尤其是在农村这一传统性较强的宗法制社会中，妇女们可以摆脱社会对她们的束缚，但是却很难摆脱家庭对她们的制约，她们的才情、智慧、能力被沉重的体力劳动，琐碎的家庭事务，生儿育女的传统观念所淹没，所压制。被动的角色使她们的世俗生活充满了压抑、禁锢、无助和恐惧，她们不可能像城市里的职业女性那样拥有自己的自由、事业、交际圈和缓解压力的发泄渠道。因此，现实中的种种欠缺借着女媧信仰（指女媧城一代的妇女们）得到一定程度的填补。

女神崇拜在一定程度上仍以神话传说或祭祀的形式部分地依存，到近代，马克思认为“女神的地位，乃是关于妇女以前更自由和更有势力和地位的回忆。”^②在信众的心目中，女媧造人、化物、化神，又具有创制文明制度和文化的功行，她几乎是一个完美的女神，是全知全能的女神，是管住天地万物的女神，这在女媧的形象上也体现出一定历史背景下妇女具有的巨大创造力量和美好的品德。所以求女媧是“求啥啥灵（香客们的话）”女媧显示出来的慈爱与温柔的女性气质，以及基于这性别上共通的生活内容，使妇女们可以更自然，更随意，更无掩饰地向女媧娘娘倾诉她们的需求和心里的秘密。通过对女媧神力的信仰，现实中需要满足的愿望似乎变得可以追求，被压抑的情感也得到另一途径的抒发和宣泄，心理上也得到一定程度的慰藉和依托。女媧城庙会对女性群体的肯定，表现了女性的崇高、神圣这一人类基本情感。

有学者认为，女性皈依宗教，成为虔诚的信仰者，有其深刻的历史、社会、认识、心理等诸方面的原因。西蒙·波娃说：“如果妇女非常愿意接受宗教，归根

① 郑桂珍主编《女性与家庭》，上海教育出版社，2003年1月第3版，第219页。

② 【德】马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》，人民出版社，1965年4月第1版，第39页。

到底是因为宗教满足了一种深深的需要。”^①在女娲这里，日日封闭于家庭，无人可倾诉的妇女们把理想、不满、期望等诸多情感倾诉于此，她们寻找到了精神的依赖和归宿；她们在庙会上的组织、讲唱、歌舞使她们在家庭之外的场所内展现了自身的价值；在向女娲的倾诉中她们得到了情感的补偿和心理的调节；她们在烧香祭拜的过程中，找到了有着共同爱好的群体，这不仅满足了她们的社交需要，而且愉悦了身心，心情由此变得舒畅，家庭、邻里矛盾也得到了缓和。

同时，女娲对这些同性别的信仰者也似乎格外眷顾和垂青^②。祭祀她的担经挑舞只传女不传男；女娲殿下守功的也只能是女性而不是男性；女娲借以显示神意的托梦、附体也多发生在妇女身上；就连与女娲有关的信仰习俗也都是由妇女们在实施、执行和传播。男人们在世俗社会中的优势在女娲这里遭到贬抑，这与世俗生活中男性的肆虐和女性的压抑形成鲜明的对比。Carol P.Christ等人认为：父权制统治下，对男性神的低头膜拜会使妇女们处于依赖男性以及男性权威的心理状态中，这一“情绪”会使之同时对男性在社会结构中政治、社会权威的合法性予以认可；而女神的影响则不然，很难否认，女神尤其是那些强有力的、独立的女神，其形象中蕴含着对女性本质和力量的赞美与肯定，这有利于使她的女性崇拜者们明确她们的性别、身份，并对她们固有的女性力量（尤其是生殖、创造的力量）予以肯定、增强信心，这是对父权制所造成的女性力量是低等和危险的观念的抗拒和战胜^③。女神信仰在中国是比较普遍的，也对现实中生存着的妇女产生着或隐或显的一定程度上的积极功效。因而女娲的神力也是对妇女们价值的颂扬和肯定，对女娲的信仰能在妇女们中激发起一种对她们自身性别和所具力量的自信与欢乐情绪，并由此对她们的社会生活产生积极的影响。在女娲庙会上，平日生活中处于次要、被动地位的妇女，在这里却占着绝大优势。她们不仅在数量上占据着信众的绝大多数，而且从神情到行为上，都一反常态表现出活跃、积极主动

① 罗伟虹：《宗教与妇女的心理需求》，《妇女研究论丛》，1997年第2期，第53页。

② 张振犁：《东方文明的曙光》，东方出版中心，1999年2月第1版，第158—159页。

③ Carol P.Christ, *Why Woman Need the Goddess: Phenomenological, Psychological, and Political Reflections*, in *The Politics of Women's Spirituality*, ed. Charlene Spretnak, New York: Doubleday, 1982, pp. 73~76; David Kinsley, *The Goddess's Mirror*, Albany: State University of New York Press, 1989, xii.

和无拘无束。在变换了日常生活秩序的神圣场地、神圣氛围中，在“神圣”对“世俗”的暂时制胜、摒弃背景下，“世俗”的一切也随之失去了原有的效力，世俗社会中务须恪守的种种规范被打破，妇女们的种种“出格”言行，往往因与女娲娘娘神圣的力量、意志相联而显得严肃、别具意义，现实生活中备受钳制、压抑的底层妇女因而获得了暂时的解放和自由^①。信仰女娲使妇女们在沉重的田地劳动、繁琐的家庭事务重压之下以求解脱身心的束缚、压抑，寻求精神的安宁、平静，在思想心灵世界里，任意遨游，恣意发挥，尽情想象，寻求精神的超越。世俗生活中被淹没的女性才情、潜能，在庙会上得以淋漓尽致的发挥，漫长的封建社会乃至今日乡村男尊女卑根深蒂固的观念靠着女娲信仰的巨大威力，几千年来在庙会上留存了一个独立于世俗之外的女性世界，而曾延续相当长历史时期的女娲信仰正是支撑这一世界的根基之所在。

^① 杨利慧：《女娲的神话与信仰》，中国社会科学出版社，1997年12月第1版，第185—186页。

参考文献

论著：

1. 茅盾：《神话研究》，百花文艺出版社，1981年版。
2. 周虹：《满族妇女生活与民俗文化研究》，中国社会科学出版社，2005年1月第1版。
3. 鲍晓兰主编《西方女性主义研究评价》，三联出版社，1995年5月第1版。
3. 陈其南：《文化的轨迹》，春风文艺出版社，1987年版。
4. 高有鹏：《民间庙会》，海燕出版社，1997年5月第1版。
5. 徐安琪主编：《社会文化变迁中的性别研究》，上海社会科学院出版社，2006年2月第1版。
6. 杨利慧：《女娲的神话与信仰》，中国社会科学出版社，1997年12月第1版。
7. 高有鹏：《文化视野》，中国文联出版社，2004年12月第1版。
8. 王政、杜芳琴：《社会性别研究选择》，三联书店，1998年8月第1版。
9. 马林诺夫斯基：《两性社会学》，中国民间文艺出版社影印本，1986年12月版。
10. 田兆元：《神话与中国社会》，上海人民出版社，1998年11月第2版。
11. 周乐诗主编：《女性学教程》，时事出版社，2005年9月第1版。
12. 邓尼丝·拉德纳·卡莫迪：《妇女与世界宗教》，四川人民出版社，1989年12月第3版。
13. 李素平：《女神·女丹·女道》，宗教文化出版社，2004年7月第1版。
14. 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局译，人民出版社，1999年8月第3版。
15. 郑桂珍：《女性与家庭》，上海教育出版社，2003年1月第3版。
16. 马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》，人民出版社，1965年4月第1版。
17. 张振犁：《东方文明的曙光》，东方出版中心，1999年2月第1版。

论文：

1. 杨利慧：《女娲神话研究史略》，《北京师范大学学报（社会科学版）》，1994年第一期。
2. 刁统菊：《女性与龙牌》，《民族艺术》，2003年第四期。
3. 张翠玲：《西华女娲城庙会调查报告（上）》，《民俗研究》，1996年第二期。
4. 张翠玲：《生殖崇拜 母性天职的强化》，《广西梧州师范高等专科学校学报》，2001年第二期。
5. 罗伟虹：《宗教与妇女的心理需求》，《妇女研究论丛》，1997年第二期。

古籍及资料：

1. 刘安等编著：《览冥训》，高诱注《淮南子》，上海古籍出版社，1989年。
2. 王遽常辑注、吴不绩标校：《顾亭林诗集汇注》卷四，上海古籍出版社，1983年。
3. （清）宋恂：《西华县志》卷之一：方輿志沿革。修一刻本—清乾隆19年（1754）线装。
4. 张振犁、程健君编：《中原神话专题资料》，中国民间文艺家协会河南分会，1987年。

后 记

当论文画上句号时，我首先要感谢我的导师高有鹏教授，本论文的写作承蒙高老师的精心指导，从论文的选题、材料的收集到论文布局的每一个细微环节，他都提出了严格要求，并给予我热心的鼓励和耐心的指导，其间有几次遇到困难很想放弃的时候，是高老师的鞭策和鼓励使我有信心和勇气坚持到底。三年来高老师的教诲和恩情将使我铭记在心。

其次要感谢张振犁教授，他不顾年事已高，每当和我们探讨学术时都不知疲倦，极具细心和耐心，多次对我的论文提出建议和指导，并且借书借资料给我以帮助我论文的完成，每次对他的拜访都能使我受益匪浅。还要感谢吴效群副教授，三年的指导和教育使我有有了很大的进步和提高。在我三年的学习中，张大新老师、张进德老师和刘进才老师对于我这个非专业的学生不吝赐教，授予我许多宝贵的知识，这些知识的学习不仅活跃了我的思维，而且扩大了我的学术视野，在这里，我对他们深表感谢。老师们渊博的学识、严谨的治学态度和高尚的师德将永远的鼓励和鞭策着我，使我受益终身。同时在生活上，恩师们还给予我深切的关怀和极大的帮助，借此机会，谨向他们表示我由衷的感激和崇高的敬意。

感谢我的父母和家人，在我家陷入痛苦之际，是他们的毅力和坚强鼓舞着我，支持着我，使我能够坚持到论文完成的最后一刻。感谢王玉霞大姐和范宇同学，他们的陪同和协助使我的庙会调查得以顺利完成。感谢杨利慧老师和张翠玲老师，虽然与她们不曾相识，但是，她们的调查和论著给了我很多的帮助，她们都是女娲研究的前辈，希望能有机会当面向她们表示感谢和讨教。感谢我的学友对我的鼓励和关心，这深挚而浓厚的友谊我将永远珍藏于心。要感谢的人很多，总之，对那些教导、鼓励、帮助过我的人，在此谨致以最衷心的感谢！

此外，在论文写作中，由于个人知识贫乏，视野面较狭窄，资料收集没有做到十分完备，在理论上高度不够，敬请各位老师给予批评指导

庞倩华