

宁夏大学

硕士学位论文

庙会文化的当代变迁研究——以山东李满碧霞元君庙会为个案

姓名：唐维娜

申请学位级别：硕士

专业：民族学

指导教师：梁向明

20080401

摘 要

庙会文化作为中华优秀传统文化的组成部分，在我国有着悠久的历史渊源和深厚的社会基础。传承至今，在吸收传统精华的基础上又注入了新的时代气息。庙会作为庙会文化的载体，可以集中表现民间信仰的诸要素。本文以山东李满碧霞元君庙会为调查对象，试图以此对庙会文化的现状作一个初步了解，在此基础上，进而对庙会文化在民众现实生活中的意义，庙会文化在当代社会变迁的内容、特点、发展趋势以及如何正确对待庙会文化作一粗浅探讨。

全文除“绪论”和“结语”外，共分五章。第一章对李满村落及其碧霞元君庙会的历史演变作了简要概述；第二章对李满碧霞元君庙会文化的事象和内容进行了描述与分析；第三章从庙会活动的内容、庙会的组织方式、庙会的活动方式三个方面对李满碧霞元君庙会文化进行集中讨论；第四章对李满碧霞元君庙会文化的跨地域性、经济性、时代性特征，以及李满碧霞元君庙会文化发生变迁的政治、经济、文化原因进行分析；第五章对李满碧霞元君庙会文化的发展趋势作一预测。基于以上讨论，笔者认为，由于政治、经济、文化等多重因素的影响，李满碧霞元君庙会文化不会在短时期内消失，它将会以一种调整的方式继续存在于现实社会中。

关键词：庙会，庙会文化，文化变迁

Abstract

As a component part of Chinese traditional culture, the culture of temple fair has a long historical root and deep social basis. So far, it is infused the new spirit of the times on the basis of absorbing traditional essence. As the undertaking of the temple fair, it can show plenty of elements of folk faith. The article takes The Temple Fair of Li Man Founding Statesman as the research target; try to obtain the current situation of temple fair's culture and explore the real sense of temple fair's culture in people's life; discuss the content, characteristic, trend of temple fair's culture and seek how to treat temple fair's culture properly.

Outside the "introduction" and the "epilogue", the article makes up of five parts. In the first chapter ,the article gives an introduction to Li Man village and the history of the Li Man Founding Statesman temple ;In the second chapter, the article tries to depict and analyze the proceedings and the contents of temple fair's culture of Li Man Founding Statesman ;In the third chapter , the article discusses the temple fair's culture of Li Man Founding Statesman by its contents ,structure manner and activity manner of temple ;In the forth chapter ,the article analyzes the characteristics on district, economy and epoch, along with the reasons for the changing of temple fair's culture of Li Man Founding Statesman in politics, economy and culture elements ; In the fifth chapter ,the article tries to make a forecast for the temple fair's culture of Li Man Founding Statesman. Base on the discuss, in the author's opinion , due to the impact of political, economic, and cultural elements, the temple fair's culture of Li Man Founding Statesman won't disappear in short period; it will remain exist in current society through a modified way.

Key words: temple fair, temple fair's culture, culture changes

独创性声明

本人声明所呈交的论文是我个人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。尽我所知，除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得宁夏大学或其它教育机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示了谢意。

研究生签名：唐维娜 时间：2008年4月30日

关于论文使用授权的说明

本人完全了解宁夏大学有关保留、使用学位论文的规定，即：学校有权保留送交论文的复印件和磁盘，允许论文被查阅和借阅，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存、汇编学位论文。同意宁夏大学可以用不同方式在不同媒体上发表、传播学位论文的全部或部分内容。

(保密的学位论文在解密后应遵守此协议)

研究生签名：唐维娜 时间：2008年4月30日

导师签名：梁向明 时间：2008年5月8日

绪 论

一、选题缘由及意义

今天,我们正处在一个社会生活和社会文化巨变时期,一些文化事象正在急剧消亡和逐渐萎缩,另一些传统文化、传统生活的文化事象则继续顽强存在。作为传统民俗文化的重要组成部分,庙会文化就是在不断地自我调适中继续存在着。

庙会亦称“庙市”,是特定日期在寺观内及其附近举办的集市活动,一般与宗教节日和当地民俗相联。庙会在中国几千年的漫长岁月中经历了由产生、发展到沿习的曲折过程。从它产生之日起,就与文化艺术密切相联,逐渐形成了各具地方特色的庙会文化。

庙会是一种特殊的社会形态,它既包含古老的信仰崇拜,又有社会现实的反映,特别是在现代社会,庙会既是民间文艺展示的集结地,又是民间商品交易活动的中心。庙会既是一个地区经济的反映,又是一个地区文化的反映。庙会文化的范畴非常之广,包括所有与庙会有关的文化现象,诸如各种宗教教义宣传、庙宇建筑、宗教祭祀仪式以及相伴而生的歌谣、故事、戏曲、碑刻、楹联、题记、绘画等,它反映出不同社会发展阶段所崇尚的内容。庙宇的建筑风格,集中反映了一个地区的审美水平。而文学艺术的内容,则集中表现出一个地区的思想观念,包括道德情操、生活愿望和理想等。庙会文化的积累沉淀,在不同社会和时代有不同的取舍,促成了某种文化的模式生成、发展、解体和消亡。另外,一些禁忌,作为一种特殊的信仰,表达了一种神圣的感情,成为庙会文化现象中神秘色彩浓厚的部分。各种文化现象共存于庙会之中,或是宗教的载体,或是艺术的载体,或是道德说教的载体,气象万千,百花齐放。正是作为不同的载体,各种文化现象通过对庙会主体的强化影响,从而借助庙会这个特殊的“场”,向四周辐射,起到文化传播的作用。

庙会文化的发展与政治、经济、文化、社会历史等因素密切相联。庙会文化作为庙会的组成部分,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,是宗教文化、民俗文化、商业文化等一系列文化形态的复合体。庙会文化以庙会为载体,随庙会的发展而延续、传承,至今仍较完整地保存下来或得到新的发展,其形成、发展均有深刻的历史、现实原因。

其实,传统庙会文化的存在和发展,有其特殊的社会历史文化环境,单靠行政命令是改变不了这种具有顽强生命力的民俗文化的。其存在和发展,说明它不仅是顽强的,而且是必要的。因此,对这种传统文化,不论是精华也好,糟粕也罢,都要加以正视和了解,并进行深入调查研究,摸清它的发展规律,以便在经济发展、文化建设、社会管理等方面加以正确引导。

笔者之所以选择李满庙会作为研究对象,主要有三方面考虑:第一,山东李满碧霞元君及其庙会鲁西北最大的庙会,吸引着省内及周边省市的许多民众,在民众信仰中有着相当广泛的影响。第二,笔者生于斯、长于斯,自幼即对李满庙会有一定了解。对笔者而言,进行实地调查,并运用现代观点予以科学诠释,有较大优势和诸多便利条件。第三,庙会文化是民间信仰的一部分,庙会作为庙会文化的载体,可以透射民间信仰的变化和发展。

庙会文化是民间自然传承下来的一种意识形态,它既是一种文化产物,也是一种具有普遍延续力的世界观和价值观。它不仅集中展现了某一社会的历史传统,而且能够使我们看到传统是怎样在现代社会中流失和变异的。因此,对之进行深入探究具有重要学术价值和重大现实意义。

第一、庙会文化作为传统文化的重要组成部分,具有非常重要的研究价值,它对繁荣学术、促进文化的多样性和社会科学研究的发展都具有重要作用。

第二、庙会文化作为传统文化的一部分,起着传承我国古老文明、丰富百姓精神生活的重要作用,而各种庙会形式的集市文化对繁荣大众精神生活所起的作用无,论如何估计都不为过。

第三、庙会文化作为民间信仰的一部分,可以从一个侧面反映底层民众及大众的心理状况,如人们希望发家致富、健康平安、婚姻幸福、事业有成等美好的愿望。

第四、庙会文化作为一种传统文化资源,有一定的经济开发和利用价值,对促进区域经济发展有重要作用。

第五、庙会文化所倡导的某些道德价值观念有一定社会伦理价值,在现代生活中仍能起到某种道德教化作用。

二、研究现状综述

庙会文化作为一种社会文化现象,在19世纪二三十年代曾引起过众多学者的关注,并取得了一定成绩。本来,这些成果的取得,对于进一步开展中国传统庙会文化研究是十分有利的,但解放后,由于受现代民族国家理念的影响,在破除迷信的口号下,庙会文化被打入冷宫,特别是当与之密切相关的人类学、民俗学、社会学等学科在大陆绝迹后,庙会文化就再也无人问津,研究则更无从谈起。直到20世纪80年代末、90年代初,随着社会史研究的不断深入,这一状况才有所改变。

从研究视野与方法上看,学者们对庙会文化的研究大致可分为三类:第一类是传统史学的思路,如容肇祖、孙伏园、容庚等,其特点是对庙会文化的研究集中在材料的收集和整理上;第二类以张翠玲、周虹、刘铁梁等为代表,他们的特点是重视田野调查与理论探讨;第三类则是单纯从民俗事象的角度对庙会文化进行考察。

学术界对庙会文化的研究取得了较为丰硕的成果。高占祥在《论庙会文化》^①一文中明确提出了“庙会文化”的概念。他认为,庙会文化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、贸易等活动为一体的社会文化现象。它是一种意识形态、一种上层建筑、一种社会生活、一种历史现象。李太松、严世善的《当代庙会文化刍议》^②一文,从功能角度,探讨了20世纪90年代庙会文化的新特点和经济功能。刘锡诚主编的《妙峰山——世纪之交的中国民俗流变》^③是近年来关于庙会文化研究的代表性论著。作者以民俗学为切入点,对庙会文化进行了较为深入的研究。张余的《庙会文化概观》^④追溯了中国庙会形成大略,认为庙会文化的内容是民、货、艺、神,探讨了庙会文化的传承和发展。高有鹏在《简说中原庙会文

① 参见高占祥.论庙会文化.北京:文化艺术出版社,1992, 9.

② 李太松、严世善.当代庙会文化刍议.社会科学, 1991, 9.

③ 刘锡诚.妙峰山—世纪之交的中国民俗流变.北京:中国城市出版社,1996, 2.

④ 张余.庙会文化概观.民间文学论坛,1994, 1.

化》^①、《中原民间庙会文化简论》^②等文的基础上写成的《中国庙会文化》^③一书,较为全面地探讨了庙会的起源、发展、特征、功能及庙会中的原始信仰。习五一的《近代北京庙会文化演变的轨迹》^④从历史学和民俗学的角度切入,认为近代北京庙会文化的发展与变异,反映了北京民众宗教文化与社会风俗演变的轨迹,指出近代京城的庙会在总体上呈衰落趋势。

作为庙会文化的载体,庙会更是学者们关注的重点。这方面的研究成果主要集中在对华北庙会与华南庙会的分析与讨论上。赵世瑜对华北庙会和江南庙会作过较为详尽的研究。在《明清时期华北庙会研究》^⑤一文中,他将西方地理学中的中心地学说应用于庙会研究中,对华北庙会的迷信崇拜功能、文化娱乐功能、商品贸易功能进行了探讨。在《明清时期江南庙会与华北庙会的几点比较》^⑥一文中,他通过比较,认为明清时期华北庙会的经济功能要强于江南地区,而江南庙会的娱乐功能及与地方宗族的关系则要强于华北庙会。他的《中国传统庙会中的狂欢精神》^⑦则通过对传统庙会及娱神活动中狂欢精神的考察,对“中国人把非理性的情感因素压缩到最低限度”之说提出了质疑。朱小田的《吴地庙会》^⑧书,对江南庙会作了专门研究。张翠玲的《西华女蜗城庙会调查报告》^⑨一文,对庙会的参与主体——女性的活动进行详细的调查和分析,作者认为庙会为女性提供了一个独立于社会之外的女性世界,并用典型事例指明了女蜗城庙会的地域特征。作者在她的另一篇文章《西华女蜗城庙会文化价值刍议》^⑩中,则剖析了女蜗城庙会的民间信仰史价值、民间信仰价值、神话学研究价值。罗名成的《妙峰山香会的世俗价值》^⑪一文,认为香会的世俗价值在于它“体现民众组织和管理能力”;香会提倡的互助互爱风气创造了一种宽厚仁和的人际氛围,“香会给精明的商人一个展示自己商业形象的机会”。吴效群在《妙峰山:北京的香会组织及其政治活动》^⑫中认为,妙峰山进香活动给北京下层社会的民众提供了一个进行政治活动的机会,香会制度是他们政治活动的规则。在行香走会中取得声望,也就意味着在整个北京下层社会得了声望。除此之外,王兆祥、刘文智的《中国古代庙会》^⑬把庙会的商业贸易单列出来进行阐述。

对碧霞元君的研究,最早始于顾颉刚等人对京郊妙峰山进香活动的调查。妙峰山进香的主神是碧霞元君。可以说,对妙峰山碧霞元君的调查,是我国第一次有目的、有计划、有组织的田野作业。^⑭其后,罗香林的《碧霞元君》^⑮考察了碧霞元君的起源,讨论了碧霞元君的功能、人们迷信碧霞元君的原因、泰山碧霞元君与妙峰山碧霞元君的区别,以及碧霞元君与中国古代女神的关系等一些列问题。刘守华的《论碧霞元君形象的演化及其文化内涵》^⑯叙述了从先秦到明清碧

①高有鹏.简说中原庙会文化.民间文学论坛,1993,4.

②高有鹏.中原民间庙会文化简论.民俗研究,1996,2.

③高有鹏.中国庙会文化.上海:上海文艺出版社,1999,6.

④习五一.近代北京庙会文化演变的轨迹.近代史研究,1998,1.

⑤赵世瑜.明清时期华北庙会研究.历史研究,1992.5.

⑥赵世瑜.明清时期江南庙会与华北庙会的几点比较.史学集刊,1995.1.

⑦赵世瑜.中国传统庙会中的狂欢精神.中国社会科学,1996.1.

⑧朱小田.吴地庙会.南京:南京大学出版社,1994.

⑨张翠玲.西华女蜗城庙会调查报告.民俗研究,1996,2~3.

⑩张翠玲.西华女蜗城庙会文化价值刍议.民俗研究,1996,3.

⑪罗名成.妙峰山香会的世俗价值.民俗研究,1996,2.

⑫吴效群.妙峰山:北京的香会组织及其政治活动.民俗研究,1998,2.

⑬王兆祥、刘文智.中国古代庙会.台北:台湾商务出版社

⑭顾希佳.社会民俗学.哈尔滨:黑龙江人民出版社,2003,5.158.

⑮罗香林.碧霞元君.民俗周刊.1929,69~70.

⑯刘守华.论碧霞元君形象的演化及其文化内涵.文史知识,1995,11.

霞元君形象的三次演化。邢莉的《碧霞元君——道教的女神》^①一文从道家对“阴”的重视,指出了碧霞元君信仰源自道教对女性的崇拜。吴效群的《北京碧霞元君信仰与妙峰山庙会》^②和王晓莉的《明清时期北京碧霞元君信仰与庙会》^③对明清时期北京地区围绕碧霞元君信仰展开的各种社会关系进行了研究。石芳苓的《泰山女皇——碧霞元君》^④从泰山碧霞宫的兴起、碧霞元君的由来以及碧霞元君在泰山的仙迹、碑刻、庙宇等诸多方面进行了考察。车锡伦的《泰山女神的神话、信仰与宗教》^⑤通过考察传世宝卷,把明代碧霞元君信仰的盛行同当时民间宗教崛起的女神崇拜结合起来。与本文研究思路相近的王荷英的《民间信仰的变迁——以白云庵为个案》^⑥是从国家政策的调整上,考察民间信仰是如何在社会中自我调整以适应社会的。陈心林的《土家族民间信仰的变迁——以拉西峒村为个案》^⑦探讨了社会调控的作用以及外来文化的影响等诸因素,是使现实生活中的信仰事象失去了原始观念的基础——神圣感和神秘感的。

综上所述,学界对庙会文化、庙会、碧霞元君的研究虽然取得了很大成绩,但也存在诸多不足:

首先,在国内大量的研究论著中存在着就文化论文化的情况,没有从社会整体的角度去考察庙会文化问题。

其次,与上述倾向不同的是,在另一些研究中又存在着随意套用其他学科概念的做法,往往使人感到莫测高深。我们认为,在进行庙会文化的研究中,借鉴其他学科的理论与方法是十分必要的。但与此同时,也要坚持历史本位,以免导致研究本身失去本学科特色。

再者,对于庙会文化的当代研究,学者们大多是从理论上对庙会文化在现代生活中的经济文化功能进行考察,这些理论多带有形式化的倾向,多从宏观上探讨庙会文化发展、变迁的社会历史动因。

本文拟发挥民族学的学科优势,在田野调查的基础上,结合相关文献资料、遗存古物,对山东李满碧霞元君庙会进行比较详尽的个案调查,对碧霞元君庙会的历史演变、文化内容、当代变迁进行梳理、归纳和概括,在此基础上,对碧霞元君庙会文化继续存在的原因、当代变迁的特点和发展趋势进行初步分析。这种直观翔实的调查研究具有更现实的意义,能为地区民风与和谐社会建设提供一定理论参考。

三、主要研究方法

学术研究必须采用科学的方法。正确的结论也取决于科学的方法。就本文而言,笔者拟采用以下几种研究方法:

(一) 田野调查法

作为一种具体的研究方法,田野调查历来是人类学、民族学和社会学等学科的常用方法。本

①邢莉.碧霞元君——道教的女神.中国道教,1998,3.

②吴效群.北京碧霞元君信仰与妙峰山庙会.民间文学论坛,1998,1.

③王晓莉.明清时期北京碧霞元君信仰与庙会.中央民族大学学报(哲社版).2006, 5.

④吕云芳、于庆明.泰山志资料选编:第2辑.泰山文物风景管理局、泰山志编纂办公室编印.1984.10.

⑤车锡伦.泰山女神的神话、信仰与宗教.岱宗学刊,2001,1.

⑥王荷英.民间信仰的变迁——以白云庵为个案.华东师范大学优秀硕士毕业论文,2006,3.

⑦陈心林.土家族民间信仰的变迁——以拉西峒村为个案.涪陵师范学院学报,2002,5.

文主要采取参与观察、深度访谈与直接体验三种方式。事实上,对于笔者来说,“生于斯,长于斯”的生活经历,从小便置于当时的社会文化背景中,直接体验着乡土社会的一切,而当笔者最终确定将庙会文化作为自己毕业论文选题时,更是进一步密切关注着相关的一切。

(二) 文献法

文献法主要是通过各种文献资料认识传统庙会文化及其生长环境。碧霞元君庙会由来已久,要了解其历史演变,就必须围绕碧霞元君研究的主题和内容,尽可能多地搜集相关的文献资料。本文的文献资料主要包括地方志、官方统计资料以及国家的政策法规等。地方志和官方统计资料大都来源于当地镇政府保存的档案资料。此外还包括从国家图书馆特藏库及北京大学图书馆翻阅、收集的资料。

(三) 多学科的综合研究法

对于碧霞元君庙会的研究,除了以民族学和历史学作为自己的基础理论外,还必须运用民俗学、宗教学、社会学、政治学、哲学等相关学科的研究方法进行综合研究。当代新学科的发展趋势就是交叉学科兴起,多学科纵横交错,彼此吸收和相互渗透。不同学科之间相互渗透,是学科发展的必然趋势。学科之间要划出完全明确的界限已经不太现实,围绕某一学科问题的研究已经由单一向综合研究的方向转变,囿于某一学科的单一研究已经变得苍白无力和不切实际。因此,借鉴相邻学科的有益资料和研究方法,对李满碧霞元君的研究无疑是至关重要的。

第一章 李满碧霞元君庙会概况

第一节 李满村落概况

一、地理状况

李满庙会所在地的李满村，位于山东省宁津县大柳镇，距县城约 12 公里，距镇政府驻地约 3 公里，一条乡级公路穿过该村，交通十分便利。从当地自然村落结构状况看，李满村处于比较独立的位置，与相邻村庄相隔距离较其他村庄相对拉长。这种相对独立的地理位置使得人们从各个方向进村格外显眼。高耸醒目的庙宇大殿屋脊很远便能望见，更平添了一种神奇、肃穆的气氛。请教于庙宇管理人员和村内掌管村志庙史等资料的村干部，笔者对李满村地理状况的古今变迁有了较全面的了解。古今庙会坐落村庄地理位置的变化，可从一个侧面反映出民间信仰对当地经济文化影响的古今差异。

据考，宁津县在唐宋时期属于边陲不稳定地区，《水浒传》中林冲发配沧州即路过该县地界，且比沧州更为苍凉。当时一李姓殷实大户选择交通相对闭塞、地域相对宽阔的李满村扎根，即有远离兵乱匪患、寻求“世外桃源”之意。当时该地所属大范围区域首奉的俗神即碧霞元君，俗称“泰山奶奶”，源于《封神榜》中“碧霄、云霄、琼霄”三仙。传说三仙不离不分，供一即三，求一即三。三奶奶琼霄法力最大，供奉于泰山碧霞祠；二奶奶云霄供奉于沧州；大奶奶碧霄即供奉于宁津县李满村。可见，当时人们供奉碧霞元君主要是为了祈求神灵庇护、消灾避祸、教化子孙。

新中国成立后，由于受极左思想的影响，此庙被拆。到 20 世纪 90 年代，当地政府为弘扬民间文化、开发旅游资源、繁荣商贸经济，重修了碧霞祠，并对交通、环境和基础设施等进行了重点整治，使李满村的交通条件和村容村貌大为改观，知名度更是超过乡镇甚至县城。

二、经济状况

就李满村所处的宁津县乃至整个鲁西北平原来说，是以粮棉为主的农业种植区，少重型工业，无矿产资源，属于经济相对欠发达地区。作为碧霞祠所在的李满村，较周边村庄的经济状况要好得多，不仅村集体通过碧霞祠的旅游资源，每年有三四十万元的收入，并且庙会和旅游极大地拉动了该村个体餐饮商贸业的快速发展。据笔者粗略统计，作为一个仅有 600 多口人的小村，2007 年拥有的餐饮、副食、祭祀用品等门店即有 56 家，街面、广场简易货摊 38 个，足见该村从商之盛。尤其庙会之日，该村几乎人人抓住这一商机淘一桶金，就连老人和孩子也可占据一块领地外租或存车盈利，因此，当地自古就有“李满的孩提买卖人”的说法。

商贸流通促进了该村村民经济观念的转变。在周边村庄仍然延续小麦、玉米、棉花三大主导农业种植时，该村民众则通过碧霞祠的对外交流平台，及时捕捉新信息，率先调整农业种植结构，

先是发展瓜菜、林果种植,近年又发展花卉、苗圃种植,经济效益较粮棉翻了数十番。所以,该村在当地是屈指可数的富裕村、经济强村。

三、文化状况

李满村所在的宁津县民间文化历史悠久、积淀深厚,1959年被国务院命名为“全国文化县”^①。每年春节、元宵节期间,是该地民间文化最为活跃的时期,主要文化形式有人秧歌、太平车、跑旱船、踩高跷和唱大戏。据村里老者回忆,现在人们发展经济的项目多了,生活节奏快了,在农村分不出忙闲了,冬天甚至比夏秋更忙碌,所以,从事民间文化演出的时间短了,主要集中在春节到元宵节半月多的时间内,总觉着不过瘾。以前农村基本以农为主,整个冬闲时间,人们有很多时间编戏、排戏、演戏,有时一个节目演一个冬天都不觉得俗,很多唱段真正达到了妇孺皆知,很多孩子识字就是从学戏开始的。特别是庙会期间,各种民间文化表演更是丰富多彩。据传,宁津杂技便起源于庙会的杂耍。据《宁津县志》记载,杂技发源地在现宁津县野竹李村,该村位于山东宁津县与河北吴桥县交界处,曾归属吴桥县。20世纪60年代行政区划时重归宁津县。不管是高跷大戏,还是秧歌杂技,其最初形成都与庙会有着密切的联系。像人秧歌、太平车、高跷,至今表演起来仍有着明显的祭祀痕迹,说明这些民间文化表演最初可能都起源于民间祭祀。而唱大戏和耍杂技则是依附于庙会而发展起来的谋生之道,这些民间艺人既谋求到了一种适宜的生存之道,又活跃了庙会气氛。

第二节 李满碧霞元君庙会的历史演变

李满碧霞元君古庙会,因赶会者多朝拜老奶奶即碧霞元君,故又俗称“老奶会”。每年庙会期间,不仅有当地及周围市县的大量民众进香朝拜,更有来自晋、冀、豫等周边多个省市游客在此旅游观光。李满古庙会成为汇集传承宗教文化的大平台。那么,碧霞元君信仰和庙会是如何形成的?它们又是怎样演变的?这是我们在考察李满碧霞元君庙会时必须首先搞清楚的。

一、碧霞元君信仰由来

对于碧霞元君俗神的信奉,在整个鲁西北自古极盛,尤以泰山奶奶最为突出,它属道教信仰。碧霞元君,俗称泰山胜墓、泰山娘娘、泰山奶奶,宋真宗皇帝敕号“天仙玉女碧霞元君”,道经则称“天仙玉女碧霞护世弘济真人”、“天仙玉女保生真人宏德碧霞元君”^②。

碧霞祠奉祀碧霞元君、眼光娘娘、送子娘娘,其神三位一体。或说皆为元君化身,或说系三姊妹,或说眼光、送子两神为元君下属。传说眼光娘娘主治眼疾,又演化为无病不治。史载,明神宗之母曾患眼疾,遣官铸于神前得愈,特铸金阙、铜钟答谢神恩。至今仍有不少香客于神前讨香灰作“药引子”。也有说眼光娘娘主光明,眼神主宰人的前程。所以,求富、求贵、求平安者

^① 阎崇年.中国城市县大辞典.中央党校出版社.1991.8.

^② 张尔岐.蒿庵闲话:卷二.蒿庵文集,光绪十五年刊本.

不乏其人。

“送子娘娘”，顾名思义，即赐子之神。据《碧霞护世弘济妙经》记载：“若人缺嗣继世，虔诚求请看念此经，便生福寿智慧之男，舍欲为女，便生端正有相之女。”^①意思是说，只要信奉者看诵碧霞经，就可得神赐子。泰山“拴娃娃”、“压枝（子）”的习俗，就是此信仰的流演。

碧霞元君信仰如此兴盛，其实质是社会各阶层普遍求助心里的反映。明朝王锡爵《东岳碧霞宫碑》云：“元君能为众生造福如其愿。贫者愿富，疾者愿安，耕者愿岁，贾者原息，祈生者愿年，未子者愿嗣。子为亲愿，弟为兄愿，亲戚交厚，靡不交相愿，而神也亦靡诚弗应。”^②清光绪十二年（公元 1886 年）《万善同归》铭称：“凡男、女欲祈年、免病、求嗣、保寿，竭诚于元君前者，元君即如其益佑之。”^③两通碑铭所载信徒所祈之事皆非人力所能为，关系到他们现实的生活困难。其实无论普通百姓，还是帝王士大夫，都存在非人力所能解决的困惑和对美好生活的欲求，只不过百姓多为个人求神佑护，帝王除个人信仰外，更多的是祈求国泰民安、风调雨顺。而碧霞元君恰能适应人们的这种心理要求。明朝王之纲《玉女传》称：“父严而母慈，胞孕乳哺出于母，而其出之者不自知也；天尊而地亲，五材百货产于地，而其产之者地不自明之，所谓神也。”^④碧霞元君在信徒心目中成了慈善贤良、孕育万物的泰山主宰。元君的司职也随着香客的意识而扩大，由最初主管妇女和生育问题，发展为护国佑民、普济群生了。

碧霞元君信仰的平民意识构筑起它雄厚的社会基础，既是对现实世界人们生活欲望的肯定，又反映了人们，特别是妇女对未来幸福的追求。

二、李满碧霞祠

李满碧霞祠与泰山碧霞祠归属一脉，它所供奉的“碧霄、云霄、琼霄”三仙为当地首座俗神，在民间信仰中的地位与东南沿海的“妈祖”不相上下。因当地群众称碧霞元君为“老奶奶”、“仙奶奶”，故碧霞宫又俗称“奶奶庙”。据传李满庙始建于唐朝，古称天仙圣母殿，现已无资料可考，但现今仍保存完好的青铜神像，经专家鉴定，确系宋代所铸。由此可见，此庙始建于宋朝较为可信。后历经千年风雨沧桑，曾于清乾隆四十年（公元 1776 年）重修，并改名为碧霞祠，沿用至今。清光绪十六年（公元 1891 年）扩建后，碧霞祠成为冀鲁平原上一处非常精美的古建筑群。它的主要建筑包括山门、钟楼、鼓楼、碧霞祠正殿、东西配殿。正殿后面为玉皇阁，玉皇阁东面为阎王殿、西面为白衣观，山门西面有镇武庙。整个建筑群均为砖木结构。青砖、青瓦，雕梁画栋，金碧辉煌。碧霞祠东西长 24 米，南北阔 12 米，高 13 米，单檐歇山顶。玉皇阁为两层重檐阁楼式建筑，东西长 20 米，南北宽 8 米，高 16 米，山门内供奉四大金刚，手执兵器，威武壮观。东配殿供奉眼光奶奶，西配殿供奉送子娘娘，碧霞祠正殿中央供奉碧霞元君，正殿大门东侧立武神王力观，西侧立武神王力剑。玉皇阁二层内供奉玉皇大帝，一层内供诸天神。阎王殿内供奉阎罗君及阴曹地府判官小鬼等。殿内四周有壁画，内容为积善者来世荣华富贵，作恶者遭石

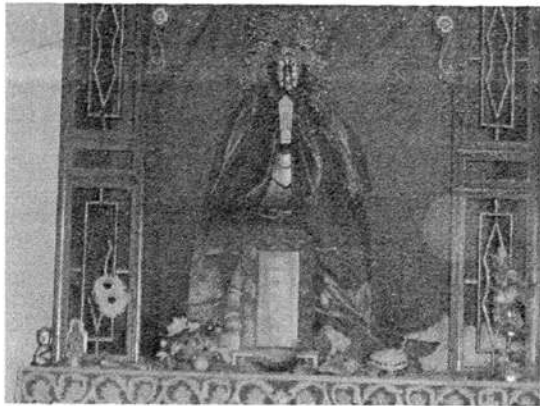
① 范恩君. 泰山《碧霞护世弘济妙经》铜钟. 中国道教, 1994, 1.

② 转引自 范恩君. 论碧霞元君信仰. 中国道教, 1995, 2.

③ 同上

④ 古今图书集成·神异典卷二一. 北京: 北京中华书局, 1985 年影印本.

磨推、油锅炸等惩罚，以昭示世人。镇武庙内供奉达摩老祖。正殿侧前方十几米处还有一座观音庙，里面供奉着观音大士、福禄寿神、八仙以及财神、门神。整个建筑群精美绝伦，所供诸神除部分铜铸外，一律为木胎，金身彩画，慈眉善目，威武高大。



(碧霞元君青铜神像)

在当地人看来，碧霞元君法力无边、无处不在，是主宰祸福、主持公道、维护太平的神仙，无论是谁，无论做什么事，都被“奶奶”（碧霞元君的俗称）看得一清二楚。不仅如此，奶奶还是正义的化身，她惩恶扬善、救苦救难、庇护一方、有求必应，所以，碧霞祠便成为当地民众求子、求财、求福、求官、求贵、求平安和还愿之圣地。事顺则为奶奶所赐，不顺则为己行有疵，从而更加虔诚向善，祈求奶奶原谅降福。同时，碧霞祠也是当地及周边富庶人家行善捐资之地。解放后，党和政府努力普及科学知识，特别是对文化程度相对较低的农民群众更是加大科普宣传力度，破除封建迷信，但对碧霞元君的信奉仍在相当一部分民众中根深蒂固。这也充分反映出民俗文化在农村民众中的影响之深。

三、历史上的李满碧霞元君庙会

庙会源于我国古代社祭，是伴随着佛、道二教的宗教活动而产生的。它集拜神、娱乐、贸易为一体，流行于我国广大地区，可分为每月定期和年节定期两种形式。庙会文化作为一种民俗文化，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。”^①庙会最早的形式是隆重的祭祀活动，是人们敬祀神灵、愉悦身心的产物。庙会在下层民众的生活中具有十分重要的影响和作用，尤其是在远离大都市的乡村，庙会成为人们经济贸易活动和文化交流活动的中心。庙会期间，汇聚着丰富多彩的民间文艺活动，有狮子、龙灯、旱船等等，令人如痴如醉。庙会上的商品货样齐全，琳琅满目，给人们带来不尽的乐趣。更有青春大好年华男女，借庙会之机倾诉衷肠，依依难舍难分。庙会是人与自然、社会沟通的一条渠道，是联系人与人之间感情的一条纽带。

说起李满的庙会，方圆几百里无人不知，无人不晓，古会期在每年农历四月十四至四月十六，届时各地善男信女、大商巨贾、小商小贩、说书的、唱戏的、打把试卖艺的，各色人等，一应俱

^①参见高占祥.论庙会文化.北京：文化艺术出版社，1992.1-2.

全。南到济南、泰安、江浙一代，北至沧州、河间及京津地区，东至乐陵、滨州，西到东光、衡水等地，人山人海，车水马龙，附近村的水井被喝干，车马停放在几里地以外。因当时交通以车马为主，所以南方的石碾、石磨、碌碡、竹器及丝绸等，提前一个月陆续运到市场。该庙会成为当时鲁西北唯一一处石器市场，日到会人数有十几万人。当时的古会香火是当地一绝。沧、德二州及周围十八县知州、知县及黎民百姓，每年庙会必来朝拜降香，并有“不去天津卫，也赶李满会”、“二州十八县，李满会上见”^①之说，可见当时此处庙会之盛。

对于建国前及推至更久远时期的李满碧霞元君庙会详细情况，由于史料缺失，笔者只能从老人们的记忆中了解大概。

徐汉山 男 汉 72 李满前任村支书

李满庙会由来已久了，一年有一次庙会。是在农历四月十五。那个时候俺们来庙会，主要是拜祭老奶奶（碧霞元君）。以前碧霞祠只供奉老奶奶，村民都很信老奶奶。那时候庙会规模也不小，但人们主要在奶奶庙（碧霞祠）内活动。小时候就听俺奶奶讲碧霞元君的事情。记得那时候，俺奶奶每次来庙里上香，来的时候都是先洗手洗脸，然后换好干净的衣服，准备好冥纸、亲自叠的元宝。有时候俺也跟着奶奶去，那时候反正也不懂，奶奶让俺磕头就磕头。奶奶上香的时候可严肃了，不让俺说话，也不让俺胡乱动，俺就站在俺奶奶旁边。俺奶奶自己念念有词，念叨着“俺来给老奶奶上香了，求奶奶保佑俺老少平平安安的”什么的。

在倾听老人的回忆中，笔者发现，老人讲述昔日的碧霞元君，神情、言语都表现得非常虔诚。

张金兰 女 汉 59 北京工人

俺们是一家子来给奶奶上香的，俺老伴、俺闺女、俺外甥女。俺们老家是这地方的，在俺父辈那辈迁到北京的，俺那时候七八岁，俺今年 59 了，还会说家乡话，人还挺奇怪的，在家里说不出来，一回到这乡音立马也就改过来了，跟周围乡亲们就说不出普通话了。还是在老家的时候，俺就跟俺奶奶赶庙会。那个时候小，不知道老奶奶是什么，来庙会就是来玩的。不过俺奶奶可不是，她来庙会是为了拜祭老奶奶（碧霞元君）。俺家里一直都信奶奶，听俺奶奶讲是菩萨救了俺，说是有一年俺不知得了啥病，不能吃饭，吃了就恶心，甚至呕吐，连续四五天，到最后面色枯黄，不成人样了，俺奶奶急得不行，给菩萨奶奶下跪磕头，跪了整整一夜，求菩萨救救俺，结果俺真活过来了，从此俺父母也信菩萨了。原来俺家里还供着菩萨呢，老人去世后就没用了。

由此可见，碧霞元君当时是村民祈求全家平安吉祥的保护神。人们赶庙会主要目的是祭拜碧霞元君，庙会的宗教性比较浓厚。

田利民 男 汉 65 天津商人

我以前做古玩生意。以前李满庙会的物品交易市场有两个：一个是生产用品市场，比如

①徐汉山.李满古庙,宁津志资料选编(内部资料).1982, 9.

农具、牲畜以及与农业生产相关的物品；一个是我们现在所说的百货市场，古玩、书画、小吃以及工艺品。那个时候生产用品市场规模大，庙会的时候那里的人比较多。那时候日子穷，哪有那么多钱买这些（古玩）啊，我这个摊上看的人多，买的人少。我是个爱热闹的人，每次来庙会也不是为赚钱的。我爱听戏，看杂技，宁津的杂技真是好。一般我上午摆摆摊，下午就看玩耍的了。以前的文艺活动主要是唱大戏、耍杂技、舞狮子、扭秧歌、讲评书。

中国自古是个农业大国，李满处于中原腹地，其生产活动更多的是农业生产。由于当时生产力水平低下，物资匮乏，人们主要靠庙会来交流生产物资以满足生产需要。

新中国建立后，党和政府实行宗教信仰自由政策。然而在十年“文革”期间，这一政策遭到很大破坏。许多寺庙中的造像及其他设施被毁坏殆尽。李满碧霞元君也没有逃脱被毁的命运。改革开放后，党的宗教自由政策逐渐得到落实。在此背景下，李满碧霞元君得以恢复重建。富裕起来的百姓和广大善男信女，萌生了重建李满碧霞祠的愿望。这种朴素的民意很快反馈到当地镇政府。镇政府从发掘民间文化、开发旅游资源、促进商贸流通、加快对外交流的角度考虑，组织专人对重建李满碧霞祠、重兴李满庙会的文化经济价值进行了论证，并形成书面报告报上级政府和宗教管理部门审批立项。项目批准后，在镇政府的监管下很快开工建设。民众自愿募集资金 40 万元，政府借款 30 万元、贷款 30 万，出义务工 1 万个，动用土 5 万立方，计折合人民币 120 万元。经过两年的建设，至 1993 年 12 月，建成原古建筑群中的碧霞祠及山门，铺设了柏油路及庙前广场，并在殿内供奉碧霞元君铜像三尊。

碧霞祠建成后，不仅昔日的四月十五庙会很快恢复，而且还增设了一、六大集。现今的李满庙和庙会仍不失当年的风采。自 1993 年恢复庙会以来，到会人数不下 10 万人，日成交商品额估计有 500 万元之巨，日接待香客达万人以上，日收受施舍最多达 3 万元以上。人们走进庙堂，顶礼膜拜、肃然起敬，一切私欲、偏见、妒嫉及尔虞我诈，得到净化与升华。积善乐施、尊老爱幼、爱国爱教成了人们的自觉行动，社会风气和社会治安大为改观。

第二章 李满碧霞元君庙会文化现状

第一节 李满碧霞元君庙会文化事象



（碧霞祠正殿）

现今，李满庙会一般在农历正月十五、四月十五和九月十五举行。笔者于2007年农历正月十五到碧霞祠调查时，只见大殿内香烟缭绕，人流如潮，殿外不时有鞭炮炸响。据笔者观察，前来为碧霞元君进香的香客中，以中老年妇女居多。香客来碧霞祠的目的多样：有的是来求子的；有已婚妇女自己来求子的，有婆婆代媳妇来求子的，也有求得孩子来还愿的；有的祈求全家平安；有的希望事业顺利；有的祈求孩子考上大学；有的希望生意兴隆。大多数人只是习惯性地祈求幸福、祝愿平安，他们称之为“烧平安香”。李满当地有“一年许愿，二年显愿，三年还愿”连续



（大殿内进香的人群）

三年才能“功德圆满”的说法。此外，碧霞祠到处挂着红线。据当地民众解释，把红线挂在这里，就能得到碧霞元君的恩赐和保佑，从而免去灾难，吉祥如意。

人神交流的方式有烧香、拜神、拴布条、照古井扔钱币等。

烧香和拜神是香客在碧霞祠的主要活动，烧香是香客进入碧霞祠后的首要活动，在殿门外的香炉进行。

1、准备香火：香火通常包括香、烧纸、元宝等。香分为三种，最长的香长近一米，叫“高香”；60厘米左右的称为“贡香”；20-30厘米的称为“线香”。除此之外，小贩推销一种“全家福”套餐，包括一束线香、金银各一对元宝、很薄的黄表纸、两张冥币等，共计2块钱。还有一种叫做“十全十美”的香火，只是把香换成了贡香。买全家福的香客认为，“心到，神就知道了，神不会在乎那点子东西的”。高价买香火的香客认为，庙里的香火更灵验些。当地人多是自带或者买香火，远道而来的农村香客多买小贩的香火。

2、划纸、吹宝、摆供：通常要择以空地，把敬献给神灵的各种物品全部拿出，一一整理。整齐的一叠烧纸不便焚烧，要把它旋成莲花状。如果可能，还要用大面额的纸币在烧纸上印两下，意即由此烧纸变成了有价值的冥币。自带的金、银元宝通常都压叠在一处，要吹口气将其撑开。有香客将此程序简化，拍一下表示吹过了。

供品因人而异，传统供品有神袍、神鞋以及飧神的水果、糕饼等，有香客以白酒、香烟等奉神，还有新式的食品，如薯条、方便面、油条、糖块等。香客会小心翼翼地把各自的供品找个角落放好。即使没有供品的香客，也都有烧纸、线香等香火供神。

3、焚化香火：在香炉里点燃香火，然后出声念叨或者默念，通常求什么说什么，还要说给神带了多少供品和烧纸；有的香客还要朝拜八方，然后将香插入香火炉或者抛入焚香炉焚化，再将烧纸、元宝或神袍投入其中。不管形式如何，香客们脸上都透着虔诚。通常在殿外进香完毕，香客收拾供品，并带部分供品进入碧霞祠拜神。



（香客们在焚化香火）

4、拜碧霞元君：香客们在香火炉焚化完纸和香之后进入碧霞祠。一般先从中间碧霞元君奶奶开始参拜，然后跪在功德箱旁边的垫子上，默念许愿，双手合十，极其虔诚地面朝碧霞元君叩

首、再叩首，随后自觉地将香火钱放到神位前面的功德箱里。币值视个人支付能力，从1元到100元不等。随后参拜左右云霄、琼霄二仙。在许愿叩首时，寺庙组织人员会在一旁敲“罄”，意思是说，“神仙听到自己的祷告了”。

5、换取贡品：香客们把自己所带贡品放到供品桌以后，还要拿回其他人放置在神灵案桌的贡品。据说，香客吃了从神灵前摆置过的贡品，就可以长寿。

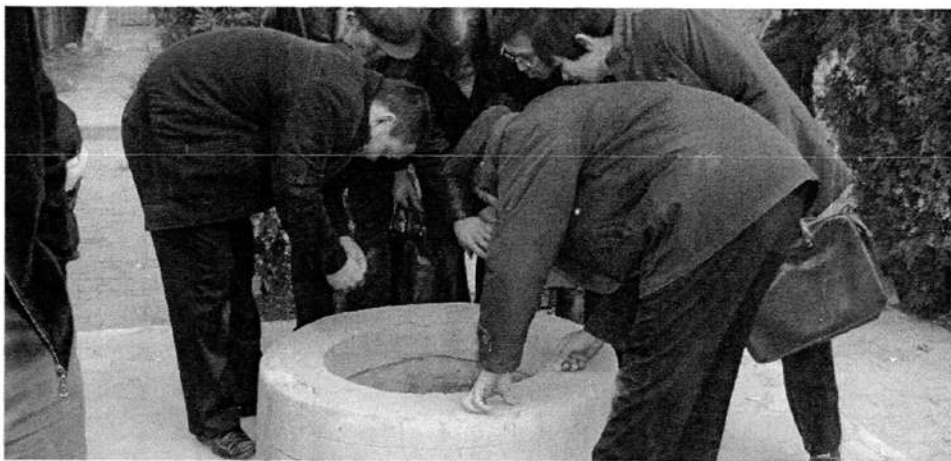
6、求签：参拜神祇后，有些香客还会求签。求签者上完香后，跪在神坛前，告诉神灵自己的姓名，来自何方，向神求什么事，然后抖动签筒，直至有签落地。求签者拿到签后交给专人予以解签。

7、祭玉皇大帝：在碧霞祠后面有一座宫殿——玉皇阁。平时不需要门票，但在大年初一、正月十五和四月十五，只有买票才能入内。人们从碧霞祠拜神后，通常会登上五十米台阶进入玉皇阁拜祭玉皇大帝。随后来到殿外，用1角、5角、1元不等的硬币，抛向玉皇阁顶端。如果抛上且不掉落，被认为有“好运气”，所求愿望能被实现。



(玉皇阁)

8、照古井、扔钱币。香客们笃信照古井可以“祛百病”。人们在古井口照过后，会往古井里扔钱币。据说如果钱币落在古井中间的横木上，所求愿望便可实现。



(古井投币)

9、拴布条：在拜神结束后，有些香客会拿出红布撕成条状拴在树上，还有香客会将布条拴在钟上。拴布条者所求不一，有的拴长寿，有的求子，有的求平安。

10、游庙市：人们从碧霞祠拜神结束后，就开始了轻松愉快的庙市之旅。看文艺表演，购所需商品。

第二节 李满碧霞元君庙会文化内容

李满庙会因碧霞元君娘娘庙而兴起，因三座庙宇群(观音庙、玉皇阁、碧霞祠)形成一个可容纳民众群体进行活动的空间。笔者把庙会划分为膜拜空间、娱乐空间和递福空间三个部分，它们具有各自不同的文化意义和民俗功能。

一、膜拜空间

膜拜空间是供奉神祇偶像、供香客祈福纳祥的场所，是整个庙宇的中心，也是庙会活动和举行仪式的核心场所。碧霞祠内供奉着道、释、俗等各路神灵，吸引着无数善男信女前往攘灾祈福、还香许愿。2007年农历正月十五，笔者对不同年龄、不同地域的200名香客进行了抽样调查，发现本届庙会呈现出以下三个特点：

1、年龄跨度大 从本次香客年龄调查结果看，老、中、青三代均占有一定比例。其中中年人居多，占全部香客的48.5%，多以家庭为单位；其次是青年人，以大学生及中学生结伴为多占32.5%；另有约19%的老年人由子女或孙子女陪同，其中不乏耄耋之年的老者。由此可见，李满庙会吸引着各年龄段的香客。

表 2-1：烧香许愿行为与年龄情况表 (单位：人)

年龄	经常去烧香	偶尔去烧香	从来不去烧香	合计
18岁以下	1	1	13	15
18—30岁	2	18	25	45
31—60岁	21	37	39	97
61岁以上	13	13	17	43

2、影响程度深 调查数据表明，李满庙会拥有一个固定的香客群体。34.5%的香客表示，他们并非第一次朝拜；另有18.5%的香客自庙会恢复以来年年朝拜。调查发现，他们大多以中老年人居多，携家带口，言语中透出虔诚与执著。从某种意义上讲，每年庙期到李满碧霞祠进香已成为部分香客一种自发的生活方式和精神寄托。

3、辐射地区广 统计表明，本届李满庙会有53.5%的香客来自宁津周边人，另有39.5%的香客以邻乡县为主；还有近7%的香客是专程从天津、保定、廊坊、张家口等地赶来的。这表明，

山东以外华北其他部分地区依旧保持着春季到碧霞祠进香的习俗。

表 2-2: 烧香许愿行为与地区情况表 (单位: 人)

所在区域	经常去烧香	偶尔去烧香	从来不去烧香	合计
宁津周边	20	37	50	107
邻近乡县	15	27	37	79
其它市区	2	5	7	14

就动机而言, 笔者随机调查发现, 香客们求神保佑的内容各不相同:

1、求吉 所有庙宇中, 碧霞祠香火最盛, 这里主要供奉碧霞元君及眼光娘娘、送子娘娘等诸女神像。在随机采访的几位老年香客的意识中, 李满碧霞祠的老娘娘向来有求必应、灵应素著, 祖辈以来一直是圣洁、吉祥与慈爱的化身。一位年近 90 的老人讲述:

很小的时候母亲就带俺一起来上香, 几乎年年都来, 只要有会, 灾年和战争年月也来过。有一年俺弟弟得了一场大病, 说啥也治不好。俺陪母亲拜了很多天, 后来俺弟弟病好以后, 家里人还来还愿, 比以前更信了。”

相比之下, 这种信仰意识在年轻人眼中就淡漠了许多。一位大学生说: “我家里长辈都很信, 受他们的影响, 我也算信吧, 但对这些也不是太了解。”

2、求子 碧霞元君右侧是二奶奶慈懿育惠元君, 她主宰生育。据说向她求子十分灵验, 故本殿前来还香许愿的青年夫妇挤满一堂, 占有进香者的 3. 5%。一位中年男子说:

信则灵。以前听老辈人说过碧霞元君求子特别灵验。我和我爱人 7 年前就求得了一个孩子, 现在每年都来还愿, 真是很灵!

3、其他 主要是烧平安香, 祈求神灵保佑全家平安, 吉祥如意。一位四十多岁的乡村女教师说:

俺在村里教书, 孩子他爸在外打工, 俺平时来行好就是祈求全家平安, 孩子他爸在外平平安安的。俺孩子也上大学了, 都在外边, 俺家里还有七十多的公婆, 他们健健康康的, 俺就没什么好求的了。

还有些人则是祈求家里重病者得以康复, 孩子能考上大学, 子女能有一个美满的婚姻。

因此, 从现场的场面能够看出无论虔诚, 还是盲目, 还是有相当一部分人恭敬地在此, 祈求福寿双至、平安兴旺。

二、娱乐空间

（一）文化娱乐

演戏游神之类的文化娱乐活动。是庙会初始即有的，属主动性行为，主要是敬神的内容与手段，后来逐渐演变为一般性的群众娱乐。

庙会通常是民间杂艺人展示的舞台。庙会期间恰逢春节和元宵节，无形中为庙会增添了浓厚的节日氛围。特别是每年正月十五，会有众多来自城乡的民间社火表演队来此表演，精彩的表演吸引着众多的香客和游客。

李满社火有着深厚的历史渊源和文化底蕴，最初是人们用来祭祀神灵，祈求风调雨顺、人寿年丰的朝拜活动。随着时间的推移，人们将戏剧中的人物、音乐、舞蹈融于社火表演，逐渐成为当地民众自娱自乐的民间文化活动。当地民众农闲时排练，逢年过节或重大喜庆时演出。每年的元宵为传统出会日。每逢元宵，观者如云，热闹非凡。李满社火的传统形式主要有舞狮、高跷、秧歌、旱船、竹马、龙灯、台阁等。

2007年2月12日，笔者有幸观看了正月十五社火表演大赛。当天，李满正月古庙会迎来了最高潮，由当地民众组成的社火表演队伍浩浩荡荡走上街头，震天的锣鼓声响彻大街小巷。社火表演者情绪高涨，他们从四面八方赶来，向碧霞宫前的广场汇聚。上午8时左右，社火表演大赛正式开始。参加这次社火表演大赛的队伍共有33支，他们一字排开，足有几公里长。队伍中上有八旬老人，下有三岁幼童。社火表演比赛开始后，各支表演队使出了浑身解数。节日精彩纷呈，有二层人叠起的高跷，划动的旱船，翻滚的舞龙，雄壮的竹马，威武的狮子舞，寒光闪闪的大刀表演，惊险的台阁，欢乐的秧歌。笔者注意到，随着时代的发展，社火表演已不再局限于传统的形式，在社火表演大赛上，除了舞狮、舞龙、秧歌、武术、花船等传统节日外，还有现代意识很强的军乐队表演以及老人们表演的太极拳、太极剑、老年体操。除了社火表演，庙会期间还出现了一些新的娱乐项目，如喷呐表演、起轿身、“燕子双飞车”、汽车墙上行、摩托车特技表演、杂技等。这些娱乐项目深受群众欢迎。

（二）、商业贸易

李满自古是通衢之地，庙会期间商旅更是络绎不绝。庙会期间，大街两旁，商铺摊位林立，各种生产生活用品应有尽有。随着香客、游客的增多，李满的饮食业也随之兴盛起来。笔者在庙会上看到质白细嫩的豆腐皮、香焦酥脆的花生米、醇香利口的棉花糖、香甜可口的黏火烧。有独特风味的宁津传统三大名吃：长官包子、大柳面、保店驴肉，这些均是有上百年历史的传统名吃。除此之外，商贩摊位上具有浓郁特色的民间工艺品引人注目：泥玩如“泥咕咕”，布玩如虎头枕、虎头鞋，木玩如红缨枪、剑、戟，用具如柳编的篮子、簸箕，等等。其中“泥咕咕”最具代表性。当地泥塑有一百多种，以人物为主，也有普通的鸟兽鱼虫等动物造型。与著名的淮阳太昊陵庙会泥塑相比，当地泥塑更贴近现实生活，显得生动活泼，幽默自然。当地泥塑分系列品种和单个品种两大类。系列泥塑多取材于神话传说、戏曲故事，如八仙过海中的八仙、三国时的刘关张、西天取经的唐僧师徒以及唐宋时的瓦岗军、杨家将、岳家军，还有十二生肖等。单个泥塑的题材更为丰富，其中以鸟为最多，大的五寸许，一般两寸许，最小者二指大小。鸟类以喜鹊和燕子为主。鸡在泥塑中也占有重要位置，着红色的公鸡最多，母鸡则以卧为主，即俗语所称“公鸡打鸣，母

鸡抱窝”。单个泥塑中的连体形象亦具特色，如猪八戒背媳妇、胖墩儿骑鸡、胖墩儿骑鱼、小妞儿坐莲花盆、小猴儿抱蟋蟀等。在单个泥塑中，艺术形象最为奇特的是长颈马和小猪。马头和马脖比全身长两倍，猪头比猪身大两倍。这种夸张的表现手法格外传神，体现出李满泥塑的特点。

庙会期间是泥玩具展销的良机，笔者在现场看到，庙前广场的泥塑摊点非常多。赶庙会的人一般都要买上几个回去给孩子当玩具，故而当地人也称它为泥玩具。艺人在制作泥玩具时，往往在泥玩具的不同部位做上通孔，孩子们玩耍的时候还可以当哨子吹，“咕咕咕”的哨声悦耳动听，给孩子们带来了无穷的乐趣，孩子们亲切地称它为“泥咕咕”或“咕咕哨儿”。据说，妇女婚后不孕，赶会时通常会买上一篮泥玩具，回家的路上遇到小孩儿就给一个，图个吉利。孩子们看见赶会归来的妇女，就簇前拥后地跟随着，一边嬉闹，一边吟唱：“给个泥咕咕，回家抱孙孙。给个咕咕鸡儿，生子又生孙。”中原民间有一种崇尚童贞的心理，认为孩子嘴里说实话，当求子或求孙的妇女们听了孩子的话后，心里十分高兴，会毫不吝惜地把大把大把的泥玩具散给孩子们。庙会期间的摊铺上还可以看到一些木玩具，如木制的红缨枪、剑、戟等。红缨枪枪头涂以银白色，系以红色的麻丝，杆为红黄相间的螺旋花纹，备受儿童喜爱。此外，还有柳编的篮子、簸箕等，条光色净，制作精良，在庙会期间也十分畅销。

由此可见，碧霞元君庙会 and 民俗事象有着密切关系，二者紧密地结合在一起。伴随着庙会这个人的团体活动，相应地产生了各种各样的民俗事象，如地方戏曲的上演、少儿玩具的出售、民间工艺品的展销等等，庙会成了展现民间团体文化的舞台，并潜移默化地影响到民众的心理。

三、递福空间

递福空间既分散也集中，以庙外沿途摊位为主要场所，供香客进香之余采买货物，戴福还家。

庙会最早俗称庙市，以寺庙为依托进行的民间商贸活动是庙会的基本形式之一。明清时期，山东农村生产力发展水平较为缓慢，商品经济尚欠发达，物资交流相对封闭，庙会作为一种民间性社会活动，一经出现便引起诸多商贩的关注。而李满庙会的宗教意义浓重，故围绕其进行的商贸活动仍与强烈的风俗习惯、精神信仰交织在一起，这点从经营的商品种类即可窥见一斑。商贩所售除香炉、香烛等必需进香的物品外，尤以“极尽妙想之趣、锡以吉祥之名”的手工业品为多，如“富贵有余之红鱼”、“招财童子之纸人”、“聚宝盆”等，以迎合人心、讨个吉利，其中辟邪的桃木拐杖和象征戴福还家的绒制蝙蝠、红花徽章最受欢迎。从这个意义看，庙会所售之商品，已不仅仅属于日常所用之物，更视为一种特有的灵物，传递并延续着寺庙祈来的吉祥圣福。

如前所述，很多香客或游客，在参拜神灵结束后，还会换供品、照古井、扔钱币、抛硬币。这些行为虽然已失去了原来的神秘意义，但作为一种“带福回家”的习俗还是流传下来了。笔者随机采访了几位香客。在笔者问及这几种行为有什么作用时，他们回答：“反正每次来都试试，几角钱也不在乎，就图个吉利，老祖宗留下来（习俗）的嘛”；“觉得挺好玩，图个乐和”；“也就是吉祥的意思，也没别的”。在笔者问及这种行为跟平常能遇到的顺心事是否有关系时，一些香客答曰：“也不能全有关系，也不能说没有关系”；“要是某些好事实现了吧，就觉得跟这个有关系，没实现也不想这个（行为）”；“要是投中了就会心情好，就会觉得会有好运气了”。

由此可见，与庙会相关的物品，都被冠以“吉祥”的含义，其实质是人们追求幸福生活和事事如意的一种心愿。



（商贩所售的各种吉祥物）

随着社会的发展，特别是经济的发展，庙会和集市交易融为一体，成为人们敬祀神灵、交流感情和贸易往来的综合性社会活动。民间古庙会最早起源于对鬼神崇拜的祭祀活动，这种意义在今天表现为庙会上的各种民间文艺活动的娱神，以期祈福消灾。庙会的变化和发展与商品生产和经营活动有着密切联系。城镇的发展，为庙会规模的扩大提供了必要的场所。今天的庙会活动，既是古代文化的缩影或说是“活化石”，又是传统民俗文化的再生态，是保留基础上的扬弃。庙会自产生之日起，历经发展、变化、复兴等阶段，每个阶段都呈现出不同于以往的新特点。

第三章 李满碧霞元君庙会文化的当代变迁分析

第一节 文化变迁理论

文化变迁又称文化变异,是西方民族学、人类学中经常使用的一个概念。英国功能学派通常把文化变迁称为文化变异或文化转变。它最初是由进化论学派人类学家研究“文化进化”逐渐发展而来的。所谓文化变迁,简单地讲,就是指或由于民族社会内部的发展,或由于不同民族间的接触而引起的一个民族文化系统,从内容到结构、模式、风格的变化。^①

这个定义首先强调了引起文化变迁有两大动因:一是内部的,是由于该民族社会自身的发展,即进化、发明、发现而引起的文化变迁;二是外部的,是在与不同民族的接触中,受到他民族文化传播的影响,出现借用或创新而导致的文化变迁。在西方民族学史上,进化论学派比较强调民族内部自身进化发展的动因,而不大重视民族间文化的接触;传播学派重视文化的横向散布,认为文化变迁的动因就是文化传播。功能学派则集二者之长,既强调共时性研究,又重视历史性研究,马林诺夫斯基的《文化变迁的动力》^②一书便是这一观点的代表作。定义的后一部分,即“一个民族文化系统,从内容到结构、模式、风格的变化”,是对文化变迁性质的判断标准。一般认为,文化变迁通常是从文化内容的变化开始的。比如,今天的一个发明,明天的一个创造;或者是外来文化因素一点点、一件件的传入,渐渐引起整个文化结构发生变化或文化风格发生变化,从而形成文化变迁。然而,并非任何文化内容的增量或减量都是文化变迁。事实上,只有进化、发明、发现、传播或借用,才是文化变迁的过程或途径。进化是社会内部发展引起的,如生产技术由低级发展到高级,社会组织由简单发展到复杂,文化的进化自然地引起文化变迁,进化的过程就是变迁的过程。发现使某些已存在的、过去不为人所了解的事物变得为人所知。发明是对先前的材料、条件进行新的综合,从而产生出一种新的东西。有些发现和发明是无意识的、偶然的,有些发现和发明是有意识的革新。当社会接受了发明和发现,并有规律地加以运用时,就引起文化变迁。

第二节 李满碧霞元君庙会文化的当代变迁分析

一、庙会活动内容的变迁

如前所述,传统的庙会活动内容以拜神、娱神、酬神为主。20世纪80年代以后,庙会发展为以贸易、娱乐为主,体现了群众实用功利主义意识的进一步强化。

改革开放前,庙会的大头戏集中在敬神活动上,酬神娱神。据老人们讲,只有在做完“功课”即敬神后,人们才休息娱乐。祀神的主要目的在于祈福、祈子、祈丰收、消灾避难。庙会期间,妇

^①转引自林耀华.民族学通论.北京:中央民族大学出版,1997,12.396-397.

^②同上

女们纷纷到院内槐树枝上拴娃娃,如果应验生了孩子,拴娃娃的妇女必须还愿,来人祖庙祭拜的香客中,约有一半是来还愿的。

在当代庙会上,这种情况已发生了很大改变,由于医疗水平的提高,广大民众已洞悉生育的奥秘,“拴娃娃”已成为一种乐趣而已。与过去相比,现在大部分赶庙会的人主要目的是为了玩得痛快。在测命算卦摊前,人们闲来无事,聚在卦师前半开玩笑、半认真地问婚姻、卜未来。大多数人数花上几元钱并不是真正希望卦师能指点什么迷津,而是图个快活。在口若悬河的卦师的奉承与美言之中,大家高高兴兴,愉悦一番。

庙会这一民俗之所以能够持续发展,长盛不衰,首先是因为它能够满足人们寻求精神寄托和心灵慰藉的精神需要。其次,在于它世俗的一面,即给传统乡村社会的单调枯燥生活增添了无穷的乐趣。尤其是庙会上的各种文化娱乐活动,让上至高官显贵、下至平民百姓都暂时忘掉了现实生活中的一切烦恼,置身于庙会热烈而欢乐的氛围中。庙会中的文化娱乐活动因地、因神而略有不同,但扭秧歌、演戏、舞狮是各地庙会中的必备节目。

秧歌是李满庙会的一项重要内容。秧歌俗称“村田乐”,原本是农民在插秧休息时表演的歌舞,大约始于宋代,后来演变为庙会上最常见的歌舞表演。常见的秧歌有两种形式,即高跷秧歌和地秧歌。高跷秧歌就是演员的脚下绑上三四尺高的木棍,所以,高跷秧歌又称“踩高跷”。高跷秧歌一般要有十二名角色,即头陀、樵夫、卖药先生、渔翁、渔婆、大公子、老坐子、小二哥,还有两个打锣的和两个敲鼓的。地秧歌除了不上跷之外,有一套独特的结构和表演形式。它的角色共有十个,除文扇、武扇、樵夫外,有头陀、小二哥,另有敲锣打鼓的四人。整个演出分“堆山子”、“走场”、“别篱笆”、“逗场”和“演出”五部分。地秧歌的舞蹈动作是根据头陀的儿套基本动作演变成六十四套,其节奏明快,强弱对比鲜明。表演时,各角色表情动作诙谐幽默,常常令人忍俊不禁。还有一种叫做“弹鼓舞”,起源于山东虎皮张与前焦村,它与众不同,别具一格。既有热情火爆的表演形式,又有凝重的感情表达,但无低级庸俗的表演,堪称健康明快的民间舞蹈。近年来秧歌表演更多以妇女为主,她们一般身穿大红大绿的衣服,手拿扇子或手帕,按照一定的节拍舞动。这种秧歌表演更简单,更易学,但表演者仍然热情洋溢,动作洒脱,成为庙会一道靓丽的风景。笔者在现场看到的是这种已经变化的秧歌舞,有四五十人组成。73岁的村民沈老太太一身粉红色的演出服,手里拿着红扇子,头戴红花,高兴地说:

我们这支秧歌队全部由俺们村的老太太组成,最老的七十五,最少的五十六,至今已有六七年了,冬天地里没活了,俺们练习扭秧歌,图个乐和。一开始成立的时候还都不大好意思,时间长了就放开了,现在俺们是越扭越带劲,以前家里老爷们嫌俺们疯,没正形,现在看俺们扭,什么也不说了,还说扭的是那么回事。

庙戏源于祭神活动,最初是为了酬神娱神,发展到明清,庙戏的娱神功能被娱人功能取而代之。据《宁津县志》记载:“地方戏有哈哈(he he)腔,东路梆子以及民间戏。剧目主要有《小姑贤》、《秦香莲》、《宝莲灯》、《打龙袍》、《空棺计》。流行的剧种有河北梆子、京剧(二黄)、评剧(落子)。”^①

^① 山东省宁津县编纂委员会. 宁津县志. 济南: 齐鲁书社出版, 1992, 6. 467.

我国虽不产狮子,但舞狮在我国有着悠久的历史。在庙会上舞狮是一种十分诱人的表演。舞狮中用的狮子分为太狮和少狮:太狮即大狮子,有红黄两种颜色,由两人扮演;少狮即小狮子,只需一个人就可扮演。笔者在现场看到的是人狮子表演。表演时有一位手持彩球的狮子郎在前逗引狮子,有时狮子郎还带个胖头笑脸的面具,欢蹦跳跃逗引狮子,让人见了发笑。一般狮子都要走高桥,由铁棍铁链螺丝构成,狮子走在离地一米五至两三米的高空铁面板上,铁面板一般只有直径 30 厘米,连续过七八个这样的铁面板,还要在上面表演翻滚跳跃等高难动作。如果工夫不到家,很容易跌到地面。

除此之外,当代庙会上还增添了许多新内容。如动物表演、汽枪、电子枪射击等新的活动项目。杂技里也增添了空中骑摩托的现代表演。本地和外省的歌舞团也联袂表演娱乐节日。地方传统色彩的古装戏与现代歌舞表演也竞相争取观众。穿着传统服装的轿夫抬着时髦女性以品味深闺小姐出嫁时的新奇快乐之趣。在这里,传统与现代相得益彰,实现了完美的统一。传统庙会上进行交易的主要是日常祀神用品和生产生活用品,如香纸、木制刀剑、锄、犁、镰刀、儿童玩具、民间工艺品等。至于供香客们吃饭落脚的地方,以往不过是简易布棚、民间小吃部等。而当代庙会则五光十色、赏心悦目。进入商贸圈子的主要是高级儿童玩具如飞机、汽车、电子琴等等;流行服装大多是从上海、广州、武汉等经济发达的城市运来的,款式新颖,风格独特,很合现代年轻人的口味。南北风味的小吃与本地的长官包子、羊肉烩面、大柳面等可供游客们自由选择食用。此外,庙会上还摆有书摊,如《飘》、《少年维特之烦恼》、《西游记》等中外名著。物资交流对当地经济发展所起的促进作用是传统庙会所不及的。2006 年农历二月二到三月三,笔者的一位朋友在庙会上卖玩具,一天净赚 230 多元。像她那样的小玩具摊有二三十处,仅此一项的交易量半月即有 3000 元左右,其他的大宗买卖更是无法估算。

庙会活动的上述变化,说明这种定期或不定期的群众性崇拜活动已经具有民俗节日的性质,它不仅具有宗教的功能,而且还具有旅游观光和娱乐的作用,特别是在每年春季举行的民间造神祭祀活动,更是具有这种特点。

二、庙会组织方式的变迁

传统庙会的宗教崇拜活动具有较强的自发性,其组织也是随时的,随意性很强。据历史文献记载:“朝祖会是为朝祭祖所组织之集会而言……朝祖会之组织须先由会首发起,会首发起此会之原因,非系家有久病之人,即系手下缺少子嗣,因欲借人祖之神灵求赐予挽救之方也。……朝祖回,会即解体……。”^①清光绪二十二年(1896 年)《鹿邑县志》载:“亾妄佛之风,村民最盛。每岁二三月间,荒弃所业,奔走寺观……前导者若卒伍之有长,曰止则止,曰行则行,俗曰‘领会’……。城市有石佛庙,设会时,麇聚者多童男童女,流弊之滋,尤污风化。”^②另据《山东新志》载:“会时演戏,先期由庙中送帖于常来进香之家,请其观剧,款以素筵……香资之外,另纳

①丁世良,赵放.中国地方志民俗资料汇编(中南卷):上.北京:书目文献出版社,1991,12.173.

②同上,142.

钱若干，每会钱数约百千缗也。”^①“由寺院发起，或由百姓自发组织，这是传统庙会的一大特色。

李满庙会在农历九月十五还有一次，即人们在麦收前再举行一次大会，彻底放松一下，以便储备精力进行收割。现在，为发展市场经济，弘扬民族文化，政府十分重视这种传统民间文化形式，对庙会的全国过程进行周全规划，统筹安排，认真管理。笔者从管理人员王大姐处得知，上文提及的灶火大会就是由政府出面组织的。

上边（政府）还给俺们成立文化管理小组领导班子，由村里的村长、支书、德高望重的老人，以及比较有威望的村民一块管这事。俺们是由村民选（举）出来的，也算是有纪律、有组织呗。俺们也分分工，个人负责个人那一块。俺负责组织村里的秧歌队，编排啊，穿着啊什么的，是一些比较琐碎的事，其他几个人是大老爷们，他们负责寺庙的维护，门票的管理，庙会的筹划，以及治安。平常时候，俺们六个人轮流来庙里，一人一天，乡里（政府）给俺们一点补助，农活忙时就去忙。现在日子好了，人们不光知道忙活赚钱了，农闲时节都愿意出来乐乐和和，现在乡里又挺重视俺们这个庙会。村民们活动的劲头也足了。就拿秧歌队来说，没费什么劲，就组织起来了，现在还挺红火。

管理者通过举办文化节和定期庙会等活动将娱乐、旅游、商贸等串联到一起吸引了大量游客，年接待游客已愈 10 万人，取得了明显的经济效益和社会效益。

传统庙会的组织以自发为主，现代庙会已实现了从自发到自觉的转变，体现了民众主体意识的增强。

三、庙会活动方式的变迁

过去，由于社会生产力水平低下，经济发展水平不高，对外交流的机会极少，每逢庙会时，人们多靠步行或赶马车等方式赴会。因为交通不便，远者须在会前提早准备，提早动身，并在会上住几天，近的可当天返回。20 世纪 80 年代后，社会生产力水平有了很大提高。一些先进的交通工具如汽车、自行车、摩托车等，给与会者提供了更多的行动之便。笔者对停车场的车辆粗略统计，小型轿车有四五十辆，三轮车七八十辆，从村口到寺庙前，长长的车辆，可谓车水马龙。摩托车、电动车已经超过自行车的数量，反映出人们生活水平的提高。自行车多是附近村庄的，甚至本村距离寺庙较远的村民也不再步行了。现代化灯光、声控技术的运用，给庙会平添了几分吸引力，大大缩短了演员与观众的距离。相距几里外，就能听到从庙会上传来的震耳欲聋的锣鼓声。一位河北单县六十多岁的刘大爷说：“俺是做买卖的，以前条件不行，要想来行好得准备好几天，大伙商量着来行好的再托人（求人）找驴子套架子，晚上开始往这赶，大冬天可受罪咧，所以不能年年来。现在好了，俺俩儿都有车，想过来就过来，早上出来都晚不了，现在可是方便喽。”一位老大娘紧接说：“也就是俺们这些老太太还走着，俺们是坐不习惯摩托，年轻的那还有这样的（步行）。”

总之，传统庙会是中华民族古老文明的积淀，民众利用庙会这一形式娱神娱人，目的在于祈

^① 山东省地方史志编纂委员会. 山东新志. 济南：齐鲁书社出版，1988，1.170-171.

求丰收、消灾避祸、休闲取乐。它是古代乃至近代人们在自然、社会力量的重压下求得暂时解脱的一种方法。^①20 世纪 80 年代后，它已发生了质的转变，成为集经贸、旅游、休闲、娱乐于一身的新型社区文化活动的典型范式之一。

①参见高占祥. 论庙会文化. 北京：文化艺术出版社，1992. 1-2.

第四章 李满碧霞元君庙会文化当代变迁的特点及原因

第一节 李满碧霞元君庙会文化当代变迁的特点

碧霞元君信仰源远流长，在中原地区有广泛的影响，在新的社会环境和经济条件下，山东李满碧霞元君庙会发生了许多新的变化，也出现了许多新的特点。这些特点表现在以下几个方面：

一、跨地域性

随着改革开放的不断深入，人们的生活水平有了很大的提高，吃穿住行得到了极大改善。尤其是交通的便利，大大缩短了人们的距离。李满庙会吸引了乡里乡外无数香客。一位北京的游子讲到：

俺们是一家子来给奶奶上香的，俺们老家是这地方的，在俺父辈那辈迁到北京的，俺那时候七八岁，俺今年六十八了，还会说家乡话，在家里说不出来，一回到这乡音立马也就改过来了，还挺奇怪，呵呵。俺家里一直都信奶奶，听俺奶奶讲是菩萨救了俺，说是有一年俺生疹子，生不出来，憋的高烧不退，俺奶奶急得不行，给菩萨奶奶下跪磕头，跪了整整一夜，求菩萨救救俺，结果俺真活过来了，从此俺父母就信菩萨了，原来俺家里还供着菩萨呢，老人去世后就没，不过信菩萨倒是传下来了。现在俺有三个孩子，两男一女，都成家立业了，俺也是儿孙满堂了，呵呵。孩子们都不信，俺老伴也不怎么信，不过俺就是信。以前回来不方便，现在个人有汽车，再说火车汽车也都方便，想来就来了。这不正好赶上过年，给老人上上坟，也正好来拜拜奶奶。盼着俺孙子、孙女、外甥都有出息，都考上好大学，俺就没别的心思了。

李满碧霞元君庙会不仅吸引着眷恋乡音的乡外游子，也吸引了时下的年轻游客。小田是杭州人，大学生，跟男朋友回家过年了。她跟笔者说：

我是南方人，今年大四了，跟我男朋友是同校同级，我们谈了两年了，我父母见过我男朋友了，都还满意。我男朋友家里总也催着我过来，想见见我，我家里同意了，我就过来了。我男朋友家说这的庙会特别有意思，非要让我赶完庙会再回去。我自己也觉得这庙会确实很好。等将来有机会也把我父母带过来瞧瞧。这可比我们家那的庙会有意思多了。

上述情况表明，李满碧霞元君庙会这种民俗活动，虽然人们参加庙会的目的与初始的虔诚信仰有所区别，许多人逛庙会只是图个热闹，但碧霞元君在当今社会中仍有着广泛的影响。

二、时代性

这里所说的时代性,是指碧霞元君信仰的实用性在内容上体现的新意义。费孝通先生在谈到中国人对鬼神的献祭时曾说:“我们对鬼神也很实际,供奉它们为的是风调雨顺,为的是免灾逃祸。我们的祭祀很像请客、疏通、贿赂。我们的祈祷是许愿、哀乞。鬼神在我们是权力,不是理想;是财源,不是公道。”^①这道出了中国民间信仰重实用的特点。马林诺夫斯基曾经指出:“无论有多少知识和科学能帮助人满足他的需要,它们总是有限度的。”^②上述看法揭示了人在生存和发展中面临的复杂环境。在科学无法提供帮助的情况下,人们往往会寻求一些辅助的手段。人们唯灵是信,无事不登三宝殿,临时抱佛脚,在需要时才想起要求神拜佛,充分显示了民间信仰的功利性。当时人们供奉碧霞元君主要是祈求神灵庇护、消灾避祸、教化子孙,以后逐步演变为求男孩、治病以及求财上。当今这种功利性随着时代的发展,虽然仍带有上述成分,但也赋予了新的意义。下面是笔者随机抽查的香客求神内容

表 4-1: 求神内容

(单位: 人、%)

求神 内容	婚姻	就业	生育	子女升 学	平安	生产经 营	建房置 业	纠纷	出国	合计
人数	10	36	4	17	8	83	18	19	5	200
百分 比	5	17.7	2	8.3	4	41.1	9	9.5	2.4	100

由上表中可以发现,以前祈求的主题,即神灵庇佑已经消失殆尽。随着社会发展,生产经营、建房置业、就业问题成为人们求神拜佛的主要内容。可见,经济问题成为人们日常生活的主要议题。但一些新问题也孕育而生,由经济引发的财产纠纷日益增多。由于连续多年的扩招,高校毕业生急剧增加,就业成为一大社会问题。这些在现实中解决不了的问题,便成为民众借助神灵达到心里慰藉的方式。

我国经济正处于社会主义市场经济,在我国社会主义制度的条件下,总的来说宏观调控是得力的。然而,由于市场经济体制下利益主体的多元化,各种利益主体按照自己特定的经济利益运作,势必导致一些局部地方呈现出某种无序状态。同时市场经济在一定意义上说也是风险经济,局部经济生活中的无序又加大了这种风险性,一些企业和个人在激烈的竞争中往往感到难以把握这种风险,于是就乞求神灵的保佑。在顺利时,认为是神灵保佑的结果,进行各种还愿活动以答谢神灵;在遭遇不测时,认为还没有得到神灵的保佑,便以各种形式祈求神灵保佑。反映在祈求内容上,则是由传统的神灵庇佑转为自己日常生活中的经济及情感问题。

① 费孝通.美国与美国人.北京:三联书店,1985, 8,110.

② (英)马林诺夫斯基.文化论.费孝通译.北京:中国民间文艺出版社,1987, 2, 48.

三、经济性

当今的李满庙会不仅在形式和内容上有所改变,其性质也发生了变化。当初人们来庙会是为了求神拜佛,祈求神灵保佑。而今文艺表演、商业贸易开始成为庙会的新主题。新设的李满一、六人集,已成为宁津县几大市场之一,其中猪、羊、大牲畜市场,在宁津县及周边县市已首屈一指,独占鳌头。今日的李满庙和庙会,虽已初具规模,但距历史的辉煌尚相差甚远,要想恢复昔日雄伟壮观的原貌,尚有大量工作要做。但从李满碧霞祠和李满庙会的功能看,古今变迁表现非常明显,在唐宋时期庙宇开始兴建时,主要以信仰祭拜为主,为满足信民祭拜用品,开始有了以经营祭拜用品的小商贩。随着信民数量的增加和庙宇规模的扩大,小商贩越集越多,继而形成庙会。庙会的商贸流通特性使得纯意识形态的民间信仰派生出了经济功能,产生了很大的经济价值。而人们庆丰收、祈平安的集体祭祀活动逐步演变成民间文化艺术形式,庙会同时为民间艺人提供了卖艺生存的广阔舞台,从而滋生了丰富多彩的民间艺术门类,如宁津杂技。不难看出,人们修建庙宇的最初目的就是信仰,而20世纪90年代,政府主持重修庙宇的目的则是促进商贸流通、开发旅游经济和繁荣民间文化,其社会功能和人们追求的价值是截然不同的。

庙会能够促进地方经济的发展和繁荣,通过特殊的市场形式,产生特殊的效果和作用。同时,庙会也是某地区经济观念和经济规模、经济形式的集中反映。而庙会是一个特殊的市场,在流通领域发挥其优势,实现经济主体所预期的价值。庙会市场汇聚了各类产品,而突出于祭祀类商品,如香、炉、炮、裱、泥塑等民间工艺品,以及一些儿童玩具,成为以上所述经济成份的有益补充。尤其是在今天,随着新闻媒介的发展和利用,新技术市场、信息市场、劳务市场的开拓,原来以祭祀为主要内容的古庙会逐渐成为开放性的市场。随着各地一年一度的庙会而定期出现的商业活动,愈来愈成为李满庙会的一项重要内容,这就使得李满庙会演化成为在神的名义下所进行的大规模定期商品交易活动。

第二节 李满碧霞元君庙会文化当代变迁探因

童恩正认为,“文化既然是人类适应客观环境的一种手段,当客观环境改变时,文化自然也会随之改变。在人类历史上,文化的变迁大部分是被动地、盲目地进行的,但是随着人类对于自然界和社会认识的深入,也就逐渐掌握了文化变迁的规律,因而在一定程度上,人类可以自觉地调整自己的文化以适应新的情况。”^①倘若我们运用文化人类学的有关理论来剖析李满庙会的发展情况,便会发现李满庙会文化的当代变迁是由诸多因素综合作用而成的。

一、政治原因

应该说,政治力量是决定庙会文化变迁的主要因素。换言之,位于执政地位的统治者,为了巩固其政权,教化民众听其号令,维护社会政治的安定,宣扬天命论、神灵信仰以及顺、善、忍

^①童恩正.文化人类学.上海:上海人民出版社,1989,4.275.

的思想,从而转移人们对诸多不平等社会现象的不满,起到维护社会稳定、巩固政治安定的作用;相反,凡欲抵抗统治者的起义力量,无不披着天意和宗教的外衣,借助于民间信仰的力量笼络民心、蛊惑民意,煽动民众群起响应。换言之,任何信仰的形成与传播无不与政治目的有关。建国后,党虽然提出了宗教信仰自由政策,但一系列“左”倾路线的推行使得宗教信仰政策并未得到真正的贯彻。20世纪80年代以后,党恢复了宗教信仰自由政策,许多寺庙重建,庙会复兴,客观上给庙会文化的复兴和发展提供了十分有利的条件。当地政府自20世纪90年代重新开发碧霞祠旅游资源,通过政府引导,着重发挥李满庙会的经济和文化功能,尽量避免伪科学的卷土重来,因此,现在的李满庙会已经与传统的李满庙会发生了质的变化。从解放前后李满碧霞祠和李满庙会的发展趋向和社会功能变迁,证明,政府在引导民众信仰变迁和价值取向上起到了决定性因素。数千年的神灵迷信延续,不能不说是社会上层阶级精心培植的结果,而当今发展为经济平台和文化舞台,同样是当地政府大力引导和重点培植的产物。

二、经济原因

经济基础决定上层建筑。发展是解决社会矛盾、促进社会进步的根本原动力。因此,民间信仰变迁的主要原因是经济的发展。从李满庙会和当地对碧霞元君信仰的变迁来看,解放前后是一个明显的甚至反差强烈的分水岭。解放前,民众的信仰以供奉神灵为主要特征,虽然对教化民众向善、促进人际关系和睦相处和社会稳定起到了一定的积极作用,但它暗示人们要相信因果、信命认命、承受不平、逆来顺受。消磨了人们斗志和拼搏进取。解放后,我国农村经济有了快速发展,尤其是改革开放以来农业科技的极大发展,使得当地农业经济发生了天翻地覆的变化。经济的突飞猛进发展对几千年来传承的神灵信仰带来了致命性的冲击。再从人们最初信仰神灵的日的分析,民间信仰最朴素的出发点就是祈求风调雨顺、万事平安,加之当时科技落后,人们将无法控制的自然条件的变化寄托于神灵,能做的只能是求拜祈祷,如旱求雨、涝求晴,出门办事问吉凶,等等。现如今,出门天气看电视预报,早浇水、涝排水已成为人们自然而然的行为惯势,再没有愚蠢到祈雨卜天气的迷信行为了。现在当地农村经济已经相当发达,几乎家家通了有线电视、电话、自来水,家家拥有拖拉机或机动三轮车,相当一部分群众配备了手机和汽车,这些以现代科技为主要特征的经济要素几乎把神灵信仰挤出社会舞台。现在当地民众虽然仍保留对碧霞元君的供奉,但更多的是表达一种愿望。当地政府发展的是信仰经济,而不是经济信仰,并以文化的力量把传统信仰中的封建糟粕祛除,只保留自我道德约束的原始愿望,从而使传统民间信仰发展为当代农村民众的公民道德规范。

三、文化原因

民间信仰说到底就是一种文化现象,它的变迁,其实就是一场深刻的文化革命。对于不同的个体来说,一般越是文化程度高的人,越不信仰神灵。同样,对于不同的社会来说,越是文明进步的社会,越不崇尚神灵信仰。神灵文化产生的社会背景其实是当时文化闭塞、社会文明程度较低的表现。从李满碧霞祠和李满庙会信仰变迁的过程看,先是有了神灵信仰,然后才派生出以后

形成的民间文化和经济价值,但民间文化的不断发展完善,又反过来影响和冲击着神灵信仰文化本身。在文化特征强于神灵信仰的时候,人们关注庙会和碧霞祠的兴奋点便自然而然的转移到对文化艺术的追求上来。在生活中,人们永远会面临着孤独、痛苦和恐惧等生存的困境,在每个社会个体的人生旅程中都将与各种异己力量、社会力量相碰撞,产生迷惑与困惑。在这种情况下,求助于神灵的威力控制这些力量,以满足自己的愿望就在情理之中了。“因为那些不断变动的意识形态和政治说教越来越难于解释周围并不令人满意的现实世界。于是人们必须转而寻找人性上和精神上的寄托和力量”^①。此外,现实生活中的人们,一方面相信科学,另一方面又因为现实中现代科学不能解释众多的现象而充满疑惑和无奈,而“神是一切无法回答问题的答案”^②。并且可以使人“摆脱其精神上的冲突,而使社会避免瓦解的状态。”^③

“贫穷、落后、愚昧的确是中国当代宗教的最深刻的根源。”^④受到科技水平的局限,人们对于很多事象的了解不是科学的,但又时时刻刻在感受这种事象的客观存在。故此,人们对于这些事象的理解只能从非科学的途径来切入。他们在没有能力正确理解的情况下,对这些事象的理解是比较神秘的,以按照科学途径来观照是陌生的、荒谬的方式进行他们的解释。

以前有些村民自身疾病不能得到及时、有效的防治,或者不能医治好亲人的疾病成为他们生活中极大的缺憾。许多人就是因为患病无力医治和久治不愈而开始转向民间信仰,乃至宗教信仰。现在由于群众文化素质提高,经济水平得到明显提高,当前农村医疗也在逐步完善。人们生病长灾,首先会想到去医院就诊,依靠先进的医疗仪器和设备治疗,尹桂芝大娘的话就证实了这一点。

我以前可信奶奶了,几年前俺那口子(她的丈夫),也不知得了啥病,人快不行了,村里人让俺去求奶奶,当时俺着急得不行,他可是俺家的顶梁柱。亲戚们都劝俺求求奶奶,俺就来试,给奶奶买纸磕头,结果也没有改善。俺孩子知道后,把俺数落了好半天,开着车拉她爹去济南查病。经过一系列检查和治疗,俺那口子好了。俺现在虽然也时常到庙里烧香,但遇到这样的大事俺还是更相信医院了。

通过分析庙会与李满村乃至宁津县经文化和济的影响,不难看出经济和文化价值都是庙会这种民俗信仰在传播发展中派生出来的附加值,这是最初引进该俗神的纯信徒所始料未及的,也不是他们的最初目标。附加的经济和文化价值是非信徒,最起码是非纯信徒在深入观察庙会的交流与传播功能的基础上,借机发展起来的。在他们眼里,庙会只是商机,至于求神拜佛,只不过是他们招揽顾客的招牌,所以,他们在表演中也不时参杂上民间信仰的内容,以博得进香朝拜者的信奉而多多盈利。

如何利用庙会来保留优秀的文化传统,赶上时代发展的步伐,是值得我们深思的问题。庙会之庙,即为寺院、宗教场所之意。由于我国社会生产力发展水平尚低,思想意识具有相对独立性等原因将长期存在。在市场经济发展的今天,政府要对之加以必要的引导,使其走上传播民族文化、

① 庄孔韶. 银翅——中国的地方社会与文化变迁. 北京: 三联书店, 2000, 372.

② 顾康伟. 宗教协同论. 转引自黄景春. 论我国民间神灵信仰的世俗性. 南阳师范学院学报, 2003, 5, 89-94.

③ (英) 马林诺夫斯基. 文化论. 费孝通译. 北京: 中国民间文艺出版社, 1987, 77.

④ 方立天. 宗教与当代中国社会. 学术月刊, 1990, 1.

使民族文化现代化的道路。我们应充分利用庙会的商贸功能，使地方经济走向全面繁荣。同时，对不利于社会主义精神文明建设的糟粕应一律废除。当然，由于社会意识往往落后于社会存在，庙会上的求神拜佛活动不可能在短时期内消除。但随着时代的进步，生产力的提高，庙会的经贸、文化功能将最终取代祀神娱神的功能，这是历史发展的必然趋势。

第五章 李满碧霞元君庙会文化的发展趋势

碧霞元君庙会文化是社会发展历程中经过长期演变、经久流传、相沿成习的文化形式,其本身具有极强的延续性。一方面虽然社会在不断前进,但是传统的碧霞元君庙会文化不但没有消失,反而在现代化的进程中出现复兴。另一方面,传统的碧霞元君庙会文化又受到时代的冲击,碧霞元君庙会文化的发展空间越来越小。传统的碧霞元君庙会文化会走向什么样的发展命运?立足于本文的个案,结合前文的分析,笔者认为,在现代化的发展进程中,碧霞元君庙会文化不会在短时期内消失,它会以一种调整了的方式存在于现代社会的变迁之中,而且只要碧霞元君庙会文化还在不断调整 and 变化,它就会在现代社会中找到一种合适的方式生存。正因如此,我们可以预测:碧霞元君庙会文化将会主动调整自己而在现代社会变迁中找到相应的生存方式。尽管变化与调整最终可能导致碧霞元君庙会失去最初的信仰意义,但作为一种传统的文化形式,它却可以获得长存。笔者得出这样的结论,除了前文的分析与讨论,还基于以下几个渐成事实的趋势。

第一节 李满碧霞元君庙会文化的世俗性增强^①

中国的宗教向来讲求实际,人们去寺庙,并不是为了社会认同的神圣空间的创设,也不是为了纯粹的神圣需要,而是为了从中解决他们的现实问题。“无事不登三宝殿”,需要拜神的时候再去烧香。哪个神灵对自己有用就多烧几炷香,哪个神灵对自己没用就冷落它、抛弃它。从这一点来看,碧霞元君信仰的复兴,与其说是生命力极强,不如说是人们的现实生活中还有“用得着神灵”的地方。在市场经济的今天,碧霞元君信仰的这种世俗表现得更加突出。从碧霞元君的信徒来看,去拜神的多是有求于神灵的,有的为求子,有的为求才(财),有的为求平安,等等,绝大多数都有特定的目的。碧霞祠神殿墙上挂着多副锦旗,写的都是“送子观音”、“救苦救难”等,每一幅锦旗背后都带着一个现实需要的满足。

碧霞元君信仰世俗性的增强突出表现在人们的信仰态度上,即碧霞元君信仰在民众信念中逐渐减弱。姑且不说年轻人,单就中老年人来说,他们对神灵也不是全然信仰,而是基于现实需求的满足。很多人,包括一些很虔诚的信徒,也说“哪儿的菩萨灵,就去哪儿烧香拜神”!可见,是否灵验,或者说能否满足人们的需要,是民众参与民间信仰的衡量标准。对于年轻人来说,在一切“经济化”和“理性化”的市场经济中,“拜神有什么用!又不能真正解决问题”!“有那个时间和精力去碧霞祠,还不如去做点更重要的事”!即使偶尔参与,也不过是为了“玩玩”,只是碰到实在难以解决的问题,才会在长辈的劝说下,抱着怀疑的态度去碧霞祠“试试看”。当今,由于群众文化水平的不断提高,对碧霞元君的崇拜已经失去了原有的狂热和激情,其神圣性逐渐模

^①“宗教世俗化”是西方社会科学家针对晚期资本主义发展引起的宗教变迁所提出的概念,它指的是宗教信仰和活动从“神秘性”向“世俗性”转变的过程,也即晚期资本主义发展导致宗教远离商业的避世哲学转向商品拜物教,促使宗教成为商品社会的一员,变成偏离原有宗教甚远的东西。中国的民间宗教向来讲求实际,向来都是世俗性的无“世俗化”这一过程。但笔者在此处还是借用了“世俗性”这一概念以说明市场经济条件下碧霞元君信仰的功利性凸显甚至增强的现象或趋势。

糊了。一位二十多岁的小媳妇跟笔者说：

俺是刘营伍的，村里结婚早，俺初中毕业就开始给俺找婆家了，没几年俺就结婚了。俺娘家跟俺婆婆都活（很）信奶奶菩萨撒（地方方言），俺这次就是代俺婆婆来的，俺婆婆这不病了出不来，俺就来了。你看俺婆婆这不是亲手叠的元宝，蒸的花枣糕孝敬奶奶的。听俺娘说，以前她们来带的东西都是自己准备的，这样心才诚，求菩萨的事才能实现。其实像俺们这么大岁数的媳妇，都不这样，给奶奶买点纸钱烧烧，意思意思就行了，再个人（自己）整多么麻烦，奶奶不会怪罪的，知道俺们也不会做。

信仰意义的逐渐淡化是碧霞元君信仰世俗性增强的重要表现。如前所述，碧霞元君信仰及其仪式不仅是在“娱神”，更是在“娱人”。随着现代社会变迁的进一步发展，碧霞元君信仰的这种功能将会更加凸显。

再次，碧霞元君信仰的世俗性增强还体现在碧霞元君信仰不再是民众生活的主题。中国自古以来就是一个农业大国，水是人们生活中最重要的物质保障。遇到灾祸，水的作用更是凸现出来。求神祈雨则是人们借助神力实现农业丰收的常用方式。而今，这一现象已经退出历史舞台。李满老村支书徐汉山老人如是说：

以前俺们拜娘娘可是有说法的，不跟现在这么随便。以前村土地虽然不少，但贫瘠的居多，什么东西也种不了，种上了也不长，当时的日子穷啊，遇到好年月还行，遇到灾年就别说了。记得有一年遇旱灾，俺们庄户人家是急得没办法，俺们只能按祖辈的路子，耍舞狮、唱大戏祈求赐雨。仪式之前都得全身洗干净了，穿戴整齐了，干干净净地，怕菩萨归罪，心不诚。俺们全村老少爷们小心翼翼地，抬着娘娘的神像从村东头一路走到西头祭拜，神情肃穆，不准有任何响声，心里默念‘菩萨发发慈悲吧，救救俺们吧’。那场面俺至今还记得，现在这事早就没有了。现在可好了，都是大机器在动，庄户人家也不受大累了，日子红火了，富起来了。现在来拜娘娘，也不讲究了，带着香烧烧拜拜就行了。也就是祈求家里人平平安安的，和和气气的。

上述情况表明，李满碧霞元君庙会这种民俗活动的宗教味道已经相当淡化，人们甚至已经不在乎其宗教意义，只剩下民俗节日的“热闹”了。

第二节 李满碧霞元君庙会文化的经济与文化性增强

庙会作为一种文化遗存，适应了中国传统社会经济、文化现实需要，形成了多种功能综合、多文化汇流的庙会文化，特别是它把商业和文化联姻的特点保留下来，使之在新的历史条件下重新获得新生，成为今日经贸型庙会活动和文化艺术节的雏形。

随着时代的变迁，庙会文化在当今社会，得到了更高层次的复兴和更深层次的发展。历史上的李满庙会，因其活动规模、方式、社会效益和经济成效，都无法与现代的李满庙会相媲美，正

改变其形式和内容,逐步成为现代庙会的补充或被其取代。现代的李满庙会是以人文化为主宰的世俗文化经济,它仍借鉴了传统庙会的宗教、民俗文化,以借助宗教民俗文化的凝聚力、感召力,发挥宗教的道德功能、情操美感功能和社会控制功能等等,将庙会经济融入一种更加生动和谐的文化氛围和追求之中,以知会天下,吸引宾客,通贸兴商,这势必变静态的文化遗产为动态的经贸优势,发挥宗教厚重的文化功能和潜力,推动经济的腾飞。近年来,以庙会名义举办的各种物资交流会,或在庙会极富特色的文化建筑上修复商业文化街,均取得了很大的成功。这一成功,不能排除宗教本身的积极因素,特别是宗教积极参与世俗生活,力求与现代化同步,使宗教从未像今天这样,成为发展经贸、旅游的一支强有力的主力军。李满碧霞祠利用其得天独厚的地理位置和资源优势,不出庙门进行旅游商品和庙会文化商品的生产,这包括一些宗教文化手工拓印的书籍、字画等传统工艺品等。

新恢复的庙会,其内容和形式在继承传统的基础上,有了明显的变化和发展,开始将庙会作为活跃经济的手段加以利用,作为旅游资源加以开发,庙会成为集烧香、旅游、贸易、娱乐、宣传为一体的休闲场所、商品市场和交流平台。

综上所述,虽然碧霞元君庙会文化的形式和内容都有所改变,但它没有从此消失,它将以另一种方式继续存在。作为一个宗教开放点和一种传统文化形式,只要国家宗教政策不改变,庙会文化就会保有形式上地位而继续存在下去。正如我们前文讲到的,20世纪90年代,宁津政府主持重修庙宇的根本目的,就是促进商贸流通、发展旅游经济和繁荣民间文化,使其从一个单纯的“宗教信仰场所”转变为兼有宗教场所和地方政府发展旅游经济的传统文化资源的双重身份。从现在庙会的规模和繁荣程度上既可窥见一斑。庙会的文化娱乐、商贸交易蒸蒸日上,蓬勃发展吸引了大量省内外游客,并有继续扩大之势。可见,尽管信仰形式和信仰内容的变化与调整,可能会使碧霞元君庙会文化失去其最初的信仰意义,但作为一种传统文化形式,它却获得了继续发展的机会。

结 语

民俗文化是在一定的社会政治、经济和文化的基础上形成的，它的生成和演变与创造它的民众的需求息息相关。有些民俗随着历史的发展、社会的进步和生活方式的改变会自然消亡；有些民俗则经过某些补充和完善，一直传承至今。庙会文化作为民俗文化的一部分，就是在不断地进行自我调适，顺应着社会发展的需要。

通过揭示庙会文化的来龙去脉和变化发展，不难看出，庙会之所以能够延续迄今主要受三方面因素的制约，信仰、文化和经济。三者缺一不可，它们支配、引导和决定着庙会文化的性质、特征及其功效。庙会文化作为一种意识形态，一种上层建筑，带有鲜明的时代性和民族性。因此，对庙会文化价值取向的宏观把握和总体趋向应是“淡化—弱化—了化”神文化，而积极地“扶持—发展—繁荣”人文化^①，也即把神还为人。

作为宗教性与世俗性相统一的庙会文化，是先进与落后，文明与愚昧的交汇，是精华与糟粕，积极因素与消极因素并存的复杂文化现象。其中迷信、愚昧、祭神、信鬼等封建糟粕还在借尸还魂。有的民俗民风，陈规陋习，清规戒律，与时代不合拍，还制约着商贸活动的开展，应该彻底移风易俗，去粗取精，逐步向现代型庙会文化发展，让“神”这个远古的幽灵被真理和科学所代替。当代中国庙会文化就是以社会主义精神文明和社会主义核心价值观念为支点，其核心和特质是深层而全面的，是精心的安排和科学的组织管理。比如，对待传统庙会文化中具有文物价值、娱乐价值和历史价值的艺术层部分，应加以研究和开发，而其精神层部分，包含有对人类文化具有重大影响、造诣极高的宗教文化哲理则应加以挖掘。其中，道德伦理观念等劝善念条对相当一部分社会成员尚具有吸引力。

近几年来，庙会文化的开展取得了一些成绩和经验，即利用人们对旧庙会文化约定俗成的信仰心理、参与心理，采用移花接木的方式，举办各种具有新意、新质、新内容的庙会文化活动，这些庙会以其辐射力、凝聚力、覆盖力，在广大城乡以星星之火，形成燎原之势，发挥了重要功能。

①秦永红.庙会的文化经济特色及其历史、现状与未来的展望宗教学研究.1995, 4.

参考文献

(一)、学术专著类

- [1] (元) 马端临. 文献通考: 卷九十, 郊社二十三, 杂祠淫祠. 上海: 上海商务印书馆, 1936.
- [2] (清) 顾炎武著, 黄汝成集释. 日知录. 郑州: 中州古籍出版社, 1990.
- [3] 张尔岐. 蒿庵闲话: 卷二. 蒿庵文集, 光绪十五年刊本.
- [4] 吕云芳、丁庆明. 泰山志资料选编: 第2辑. 泰安: 泰山文物风景管理局、泰山志编纂办公室编印. 1984.
- [5] 古今图书集成. 北京: 中华书局. 1985年影印本.
- [6] 丁锦绣, 杨淑荣. 中国原始宗教资料集成: 考古卷. 北京: 中国社会科学出版社, 1996.
- [7] 徐汉山. 李满占庙, 宁津志资料选编(内部资料). 1982.
- [8] 费孝通. 美国与美国人. 北京: 三联书店, 1985.
- [9] 宁津县志. 山东省地方志编纂委员会. 济南: 齐鲁出版社, 1986.
- [10] 葛兆光. 道教与中国文化. 上海: 上海人民出版社, 1987.
- [11] 童正恩. 文化人类学. 上海: 上海人民出版社, 1989.
- [12] 丁世良 赵放. 中国地方志民俗资料汇编(中南卷)上. 北京: 书目文献出版社, 1990.
- [13] 高占祥. 论庙会文化. 北京: 文化艺术出版社, 1992.
- [14] 马书田. 全像中国三百神. 南昌: 江西美术出版社, 1992.
- [15] 刘守华. 文化学通论. 北京: 高等教育出版社, 1992.
- [16] 梁志俊. 人·神圣·关公. 太原: 山西人民出版社, 1993.
- [17] 朱小田. 吴地庙会. 南京: 南京大学出版社. 1994.
- [18] 乌丙安. 中国民间信仰. 上海: 上海人民出版社, 1995.
- [19] 刘锡诚. 妙峰山——世纪之交的中国民俗流变. 北京: 中国城市出版社, 1996.
- [20] 张广智, 高有鹏. 民间百神. 郑州: 海燕出版社, 1997.
- [21] 王铭铭. 村落视野中的文化与权力. 北京: 三联书店出版社, 1997.
- [22] 王铭铭. 象征与社会——中国民间文化的探讨. 天津: 天津人民出版社, 1997.
- [23] 林耀华. 民族学概论. 北京: 中央民族大学出版社, 1997.
- [24] 钟敬文. 民俗学概论. 上海: 上海文艺出版社, 1998.
- [25] 刘锡诚. 中国原始艺术. 上海: 上海文艺出版社, 1998.
- [26] 高有鹏. 中国庙会文化. 上海: 上海文艺出版社. 1999.
- [27] 郭于华. 仪式与社会变迁. 北京: 社会科学文献出版社, 2000.
- [28] 庄英章. 林圯埔上海. 上海: 上海人民出版社, 2000.
- [29] 侯杰、范丽珠. 世俗与神圣: 中国民众宗教意识. 天津: 天津人民出版社, 2001.
- [30] 董晓萍. 说话的文化——民俗传统与现代生活. 北京: 中华书局, 2002.
- [31] 顾希佳. 社会民俗学. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2003.
- [32] 郑振满、陈春生. 民间信仰与社会空间. 福州: 福建人民出版社, 2003.
- [33] 马西沙. 中国民间宗教史. 北京: 中国社会科学出版社, 2004.
- [34] (法) 列维·布留尔. 原始思维. 丁由译. 北京: 商务印书馆, 1981 (1997年5月第7次印刷).

- [35] (英)文化论.马林诺夫斯基.费孝通译.北京:中国民间文艺出版社,1987,2.
- [36] (美)托马斯·奥戴、珍妮·阿维德.宗教社会学.刘润泽译.北京:中国社会科学出版社,1990.
- [37] (美)韩森.变迁之神—南宋时期的民间信仰.包伟民译.杭州:浙江人民出版社,1999.
- [38] (德)乌尔里希·贝克等.赵文书译.自反性现代化.北京:商务出版社,2001.
- [39] (美)保罗·康纳顿.社会如何记忆.纳日碧力戈译.上海:上海人民出版社,2000.
- [40] (美)杜赞奇.文化、权利与国家——1900-1942的华北农村.王福明译.南京:江苏人民出版社,2003.

(二) 学术论文类

- [1] 罗香林.碧霞元君.民俗周刊,1929,69~70.
- [2] 方立天.宗教与中国当代社会.学术月刊,1990,1.
- [3] 赵世瑜.明清时期华北庙会研究.历史研究,1992.5.
- [4] 张余.庙会文化概观.民间文学论坛1994,1
- [5] 赵世瑜.明清时期江南庙会与华北庙会的几点比较.史学集刊,1995.1.
- [6] 范恩君.论碧霞元君信仰.中国道教,1995,2.
- [7] 秦永红.庙会的文化经济特色及其历史、现状与未来的展望.宗教学研究,1995,4.
- [8] 刘守华.论碧霞元君形象的演化及其文化内涵.文史知识,1995,11.
- [9] 赵世瑜.中国传统庙会中的狂欢精神.中国社会科学,1996.1
- [10] 高有鹏 孟芳.中原民间庙会文化简论.民俗研究,1996,2.
- [11] 罗名成.妙峰山香会的世俗价值.民俗研究,1996,2.
- [12] 张翠玲.西华女蜗城庙会调查报告.民俗研究,1996,2~3.
- [13] 张翠玲.西华女蜗城庙会文化价值议.民俗研究,1996,3.
- [14] 葛兆光.认识民间信仰的真实图景.寻根,1996,5.
- [15] 王铭铭.小地方与大社会——中国社会的社区观察.社会学研究,1997,1.
- [16] 吴效群.北京碧霞元君信仰与妙峰山庙会.民间文学论坛,1998,1.
- [17] 习五一.近代北京庙会文化演变的轨迹.近代史研究,1998,1.
- [18] 吴效群.妙峰山:北京的香会组织及其政治活动.民俗研究,1998,2.
- [19] 邢莉.碧霞元君——道教的女神.中国道教1998,3.
- [20] 陈太福.广西民间信仰述论.广西民族学院学报(哲社版),1998,4.
- [21] 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.北京师范大学学报,1998,6.
- [22] 顾希佳.汉族民间信仰与儒、释、道的关系.广西梧州师范高等专科学校学报,2000,6.
- [23] 车锡伦.泰山女神的神话、信仰与宗教.岱宗学刊,2001,1.
- [24] 陈心林.土家族民间信仰的变迁——以拉西峒村为个案.涪陵师范学院学报,2002,5.
- [25] 向柏松.传统民间信仰与现代生活.中南民族大学学报(社科版),2003,1.
- [26] 陈明文.试论民间信仰在现代社会中的价值与作用.常德师范学院学报(社科版),2003,3.
- [27] 翁泽碧.民间信仰与社区整合——以仙圃寨风雨圣者信仰为中心的调查研究.韩山师范学院学报,2003,2.
- [28] 楼宇烈等.以学术理性关切宗教.中国宗教,2003,7.

-
- [29]刘瑾.农村社会变迁中的传统与现代.西北工业大学学报(社科版),2003,12.
- [30]陈瑶.民间信仰的复兴与社会变迁.广西师范大学硕士研究生学位论文,2005.
- [31]郭春梅.当代中国社会的传统民间信仰.太原师范学院学报,2005,7.
- [32]王荷英.民间信仰的变迁——以白云庵为个案.华东师范大学优秀毕业论文,2006.
- [33]王晓莉.明清时期北京碧霞元君信仰与庙会.中央民族大学学报(哲社版).2006,5.

附录： 主要访谈对象名单

姓名	性别	民族	年龄	职业	文化程度	所在地区
徐汉山	男	汉	72	前任村支书	小学	山东李满
王丽	女	汉	53	村干部	初中	山东李满
姚广田	男	汉	35	村干部教师	中专	山东李满
庞玉枝	女	汉	47	幼教	中专	山东庞庄
刘军	男	汉	41	瓦工	初中	山东张安
郑霞	女	汉	43	农民	初中	山东老君堂
周向东	男	汉	65	农民	初中	山东张向西
杨阳	女	汉	8	学生	小学	山东西吉杨
徐秀春	女	汉	39	教师	中专	山东双碓
朱敏	女	汉	28	农民兼商人	初中	山东刘营伍
黄铁军	男	汉	48	农民	小学	山东田庄
张玉柱	男	汉	12	学生	小学	山东田庄
高伟	男	汉	19	工人	初中	山东高桥
尹桂芝	女	汉	51	农民	小学	山东大尹
王伟	男	汉	22	商人	高中	山东王壕
唐桂英	女	汉	45	农民	初中	山东黄庄
李新荣	女	汉	35	商人	高中	山东小郭
李丽枝	女	汉	41	村干部	高中	山东清明寺
郑丽娟	女	汉	38	农民	高中	山东人郑
付家军	男	汉	49	农民	高中	山东石王庙
高峻	男	汉	28	商人	大专	山东小安
杨志和	男	汉	55	农人兼商人	初中	山东杨庄
张春燕	女	汉	26	学生	研究生	山东张木春
张胜利	男	汉	49	局长	本科	山东宁津
李莉	女	汉	39	商人	高中	山东淄博
李红密	女	汉	16	学生	高中	河北东光
高文勇	男	汉	48	司机	高中	河北泊头
周石	男	汉	68	农民	小学	河北单县
贺琳	女	汉	33	企业家	高中	郑州
田亚娜	女	汉	23	学生	本科	杭州
沈德要	男	汉	68	退休干部	初中	北京密云
张金兰	女	汉	59	工人	高中	北京
田利民	男	汉	65	商人	高中	天津

致 谢

时光如梭，三年的研究生生活转瞬即逝，它给我留下了很多美好的回忆。要感谢的人很多，诸多感慨不是寥寥数语所能表白的。

首先，我要感谢我的导师梁向明教授。他的高远思想境界、博爱的胸怀、谦逊的品质、严谨的治学态度，都是我学习的楷模。我的论文倾注了导师无数的心血，从文章的结构到内容，甚至遣词造句，都给了我极大的帮助。从梁老师身上学到的为人和为学的态度将是我一生享用不尽的精神财富。

其次，我还要感谢孙振玉教授、马宗保教授、赵慧研究员、周传斌教授、丁克家教授以及李自然教授。他们在生活和学习上也给予了我很大的关心和帮助。

此外，我要感谢我的调查对象、李满当地的政府和村民。由于他们的支持和配合，才保证了我田野调查工作的顺利进行。

最后，我要感谢我的家人，他们一直默默地支持我、关心我、帮助我，我的一切成绩都来自他们的无悔付出！我还要感谢我的男朋友庞东风，以及我的同学和朋友，是他们在我无助、迷茫、困惑的时候安慰我，鼓励我，帮助我逐步走向成熟。

个人简介

唐维娜（1982——），女，汉族，山东省德州市人，2001年9月考入聊城大学政法学院，本科所学专业为思想政治教育；2005年9月至2008年6月在宁夏大学人文学院攻读硕士学位，所学专业为民族学，研究方向为民族文化。

研究成果：

- 1、发表论文：《当今回族择偶现状的思考》，《湘潮》，2007，10.
- 2、参与课题：《回族传统伦理思想研究》（2006年度国家社会科学基金项目）.
- 3、参加中国社会科学院重大国情调查项目“中国（大陆）少数民族地区文化建设状况调研研究（2007年5月至12月）”问卷调查工作.