分类号：　　单位代码：10422

密　级：　　学　　号：

山东大学

硕士学位论文

Shandong University Master's Thesis

论文题目：

作　　者 _____

专　　业 _____

导　　师 _____

合作导师 _____

年　　月　　日

Y1790953

原 创 性 声 明

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是本人在导师的指导下，独立进行研究所取得的成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的科研成果。对本文的研究作出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本声明的法律责任由本人承担。

论文作者签名：孙金奉　　日　期：2010年4月20日

关于学位论文使用授权的声明

本人完全了解山东大学有关保留、使用学位论文的规定，同意学校保留或向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许论文被查阅和借阅；本人授权山东大学可以将本学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或其他复制手段保存论文和汇编本学位论文。

(保密论文在解密后应遵守此规定)

论文作者签名：孙金奉　导师签名：刘德增　日　期：2010年4月20日

目 录

中文摘要.....1
ABSTRACT.....2
绪 论.....3
第一节 选题缘起及意义.....3
第二节 学术史回顾.....4
一、关于灵石崇拜的信仰研究.....4
二、关于石大夫信仰的研究.....6
第三节 研究资料、方法与论文结构.....7
一、研究资料.....7
二、研究方法.....8
三、论文结构.....9
第一章 鲁中山区石大夫信仰概况.....10
第一节 石大夫信仰的历史考查.....10
第二节 石大夫与石敢当的关系.....11
第三节 石大夫信仰的空间分布.....15
第二章 灵异传说与石大夫信仰.....18
第一节 石大夫灵异传说的类型.....18
一、治病救人—本职所在.....18
二、降福村民—神力增加.....20
三、惩戒不敬—彰显威力.....21
第二节 灵异传说的土壤.....23
第三节 灵异传说的功能.....24
第三章 现代庙会与石大夫信仰.....27
第一节 石大夫庙.....27
一、火居道士与石大夫庙.....27
二、借尸还魂式重修.....29

三、地方权威与石大夫.....30
第二节 狂欢的庙会.....34
第四章 石大夫信仰仪式分析.....37
第一节 以庙会为中心的仪式.....37
第二节 以家庭为中心的仪式.....43
结 语.....46
第一节 石大夫信仰与民众生活.....46
第二节 鲁中山区石大夫兴起缘由.....47
附 录.....50
一、横顶村流芳百代碑刻.....50
二、横顶村萬古流芳碑刻.....50
三、莲花山石大夫碑刻.....52
参考文献.....53
致 谢.....55
攻读学位期间学术成果目录.....56

CONTENTS

Abstract in Chinese.....1
Abstract in English.....2
Introduction.....3
Section 1 Genesis and Significance.....3
Section 2 Academic History.....4
Section 3 Data,Methods and Structure.....7
Chapter 1 History of Shidai Fu 10
Section 1 History.....10
Section 2 Relations.....11
Section 3 Space.....15
Chapter 2 Kinds of Legends of Shidai Fu.....18
Section 1 Three Different Kinds of Legends..... 18
Section 2 Reasons of Different Legends..... 23
Section 3 Functions of Different Legends..... 24
Chapter 3 Modern Temple Fair and Shidai Fu Faith.....27
Section 1 Shidai Fu Temples..... 27
Section 2 Carnival Temple Fair.....34
Chapter 4 Analyse of Ceremonies 37
Section 1 Ceremonies in Temple Fair.....37
Section 2 Ceremonies at Home.....43
Conclusion.....46
Appendices.....50
References 53
Expresses Thanks.....55
Contents of Academic Achievements In Studying For Master Degree.....56

中文摘要

石大夫是鲁中山区村落庙宇中所供奉的地方性神灵，据目前资料所知石大夫信仰肇始于明代，兴盛于明清之际，恢复发展于当今。鲁中山区有着所谓“石大夫”治病的灵石传说，并形成一种建庙立祠崇拜石大夫的民俗。据文献资料和近几年的调查，石大夫崇拜的策源地在章丘、邹平、淄川交界的长白山区，流传所及还有博山、莱芜、泰安等地。明末清初间，石大夫与石敢当附会合体；清中叶以后，更有以名医为石大夫奉祀，或讹为“十大夫”，甚至以古代十大名医充之的。从近几年调查情况来看，章丘、淄川、莱芜、博山等地的石大夫崇拜仍然比较盛行，其社会功能有逐渐扩大的趋势。

在本文中，笔者从石大夫信仰活动的历史沿革、空间分布及与石敢当的关系等方面介绍鲁中山区石大夫信仰概况。虽然经历了思想动荡的特殊时期，但是石大夫信仰活动一直延续至今。鲁中各地流传的石大夫治病的灵异传说，是石大夫信仰得以延续、传承的重要因子。笔者通过分析各种不同类型的灵异传说，探讨灵异传说在石大夫信仰发展中所具有的功能。庙是信仰活动发生的物质载体，庙会是信仰活动最为集中的发生点。本文将综合运用鲁中各地所得田野调查资料，对石大夫庙与庙会进行全面的分析和描述，并对庙会仪式、家中进行的仪式及跨村落的仪式进行初步探讨。

笔者希望通过对鲁中山区石大夫信仰的调查与研究，解析石大夫信仰存在鲁中山区及石大夫信仰呈现式微态势的缘由。

关键词：鲁中山区；民间信仰；石大夫

ABSTRACT

Shidai Fu is the local god that dedicated to some temples in the mountain area of Luzhong, according to current information we can known that Shidai Fu faith began from the Ming Dynasty, prosperoused in the Ming and Qing Dynasties, recoveried and developmented today. Many legends about Shidai Fu that can treat with the people in the moutain area of Luzhong, and then formed a kind of folk that worshiped Shidai Fu in temples. According to the old words and the survey found in recent years , the places in which occered Shidai Fu faith are Zhangqiu,Zouping,Zichuan and the region in the junction of Changbai moutain, more or less taken place in Boshan,Laiwu,Taian and other places. From the Ming and Qing Dynasties, Shidai Fu faith attached to Shigan Dang, after the middle of the Qing Dynasty, some people worshiped Shidai Fu as the famous doctor,or viewed as 10 doctors, or deemed the ten famous doctors in the chinese history as it. Judging from the survey in recent years, Shidai Fu faith in Zhangqiu, Zichuan,Laiwu and Boshan are very popular , the social function gradually expanded.

In this article, the author want to give a comprehensive introduction about Shidai Fu belief in Luzhong to the readers that included the history, the spatial distribution of Shidai Fu faith and the relationships to Shigan Dang .Although it though the special period that accompanied with ideological turbulence,the activities of Shidai Fu faith continues today. Many different kinds of legends about Shidai Fu in Luzhong are important factors to the faith transmission.By analyzing the different types of supernatural legends about Shidai Fu faith,we can found it'sfunction in the development of Shidai Fu faith.Temples are the material where activities occueed , and then temple fair is the most concentrated point that activities appeared. This thesis will conduct a comprehensive analysis about the field survey in different places in Luzhong, and then descript the temple fair and the temples,at last conduct a preliminary study about the ceremonies not only at home, but also in temples and ritual activities between villages.

The author hope that though the study on Shidai Fu faith in Laiwu and other places , in order to resolve why the Shidai Fu faith only in Luzhong and why it appeared the present situation that faith activities in decline.

Key Words: Moutain area of Luzhong; Folk Religion; Shidai Fu

绪 论

第一节 选题缘起及意义

我国山石崇拜由来已久，山石崇拜是我们生活中悠久的信仰民俗之一。远古先民就怀着“万物有灵”的观念生存着，他们对大自然的全部事物和现象都表现出崇敬和膜拜，那些具有威力、最惠于人类的自然物更是倍受青睐。他们认为石有灵性，因此便赋予石头以种种超乎自然力的功能加以顶礼膜拜，逐渐形成一种无意识的心理积淀。为数众多的灵石信仰，就是在石崇拜的心理作用下，对石的一种理解。在大山衍生出的灵石信仰与崇拜中，流行于鲁中[①]地区的石大夫信仰就是其中一种表现形式。

山东中部地区，有所谓“石大夫”治病的灵石传说，并形成一种建庙立祠崇拜石大夫的民俗。[清]王士祯：《古夫于亭杂录》卷六《太山石敢当》：

> 齐鲁之俗，多于村落巷口立石，刻“太山石敢当”五字，云能暮夜至人家医病。北人谓医士为大夫，因又名之曰“石大夫”。按：“石敢当”三字，出《急就篇》，师古注但云“所当无敌”。石贤士祠，本汝南田间一石人，有妪遗饵一片于其下，民遂讹言能治病，是两事而讹为一也。“太山”二字，义亦难解，或以劭为太山太守而转讹耳。

鲁中山区石大夫信仰活动考其发生的时间，最早见于明万历年间的方志记载。明末清初与石敢当附会合体，清中叶之后，更有以名医为石大夫奉祀或讹为“十大夫”的。鲁中山区石大夫信仰活动颇为盛行，形成建庙立祠崇拜石大夫的习俗。石大夫以治疗疑难杂症得以享受民间香火的祭祀，尤其擅长治疔疮、疙瘩、疖子等疾病。鲁中山区石大夫庙宇规模较小、庙会时间短（最长为三天）、信仰圈的辐射范围小（以庙宇为中心，方圆二十里为其辐射范围），究其以上特点得知石大夫属于小范围的区域神灵。虽然职能单一、神位较低，但是石大夫信仰活动却与民众生活紧密相关，庙会的狂欢与世俗的日常将石大夫的威力呈现于民众的生活之中。解放前，石大夫信仰活动主要是以庙会活动为主。解放前，石大夫庙会场面

① 本文所说的鲁中地区，是指以山东莱芜地区为核心，兼及淄博与泰安的部分地区。

较之现在更为壮观；庙会经济较之现在更为繁盛；信仰圈辐射范围更广；庙会管理也更为专业。文革之后，受国家政策的影响，民众思想意识发生改变——虽然是被迫的，思想意识的改变，致使石大夫信仰活动形式也随之发生改变。以文革为转折点，文革之后石大夫信仰活动大部分转移到家中进行。20世纪80年代，改革开放的政策打破了思想的禁锢，民间信仰活动开始出现复苏的景象。鲁中山区石大夫信仰活动从此开始恢复，随之大多数庙宇也被重修。民众试图恢复往昔那种繁盛的景象，但这只是徒劳而已。随着自然条件的改变、生活水平的提高、卫生事业的发展和医疗体系的完善，石大夫信仰活动也发生了变化。田野调查发现，现如今石大夫信仰活动呈现一种式微的态势——具体表现为庙会规模萎缩、香客数量减少、辐射范围缩小。通过田野中对石大夫庙宇、庙会及相关村落生活的调查，我们可以从中窥探石大夫信仰活动发生变化的缘由。石大夫信仰成长于鲁中山区特有的自然和社会环境之中，作为医治病痛的显圣神灵被人们所供奉。鲁中山区石大夫信仰的历史、灵异传说、庙会活动等内容，是理解乡村民众内心思想及乡村社会本质的基础与桥梁。同时，汲取前人的研究成果，本文试图通过对石大夫信仰活动的全面考查，能为中国民间信仰研究领域提供一个石大夫信仰活动的鲜活个案。

第二节 学术史回顾

迄今为止石大夫信仰只进入了少数学者的视野，虽有研究但是却有着不完整的缺憾。石大夫信仰从本质上属于灵石崇拜，因此，本文从灵石崇拜研究和鲁中地区关于石大夫信仰研究两方面对与本文相关的研究状况进行整体梳理。

一、关于灵石崇拜的信仰研究

历史上，学术界曾从传说、文化、信仰及巫术等多个角度对灵石崇拜进行研究。由刘锡诚、马昌仪所撰写的《石与石神》[①]一书，他们从民俗文化象征的角度，以石敢当、石祖、石狮子、敖包、石神为例，从整体上探讨中国灵石信仰的民俗传统。

① 马倡仪、刘锡诚：《石与石神》，学苑出版社，1995年版。

汪洋在《论女娲神话中的灵石信仰》[①]一文中，以女娲炼石补天的神话传说为突破口，指出古代神话传说中蕴藏着深厚的原始灵石崇拜文化。文章从民间信仰的层面出发，通过大量实证来阐释女娲与石头互为你我，有着密不可分的关系。最后指出女娲神话以及其中的灵石信仰文化因子，对后世文学诸如《红楼梦》的创作有着深远影响。

丁宏伟、解光穆在《黄石公故事献疑》[②]一文中考证认为，先民悠久的灵山灵石崇拜意识是黄石公这一神秘故事产生流传的重要原因。

在《从中国的石棚到欧洲的巨石阵—灵石崇拜文化探秘》[③]一文中，庄鸿雁、张碧波认为灵石崇拜是一种性的文化现象，只是在各个国家和各个地域的文化形态不同。不管是东方的石棚还是西方的巨石阵，两者都属于巫史——萨满文化范畴。

金东勋在《〈红楼梦〉与民间文化》[④]文中，分析《红楼梦》是借女娲炼石补天、木石前盟等神话故事，将美丽的灵石传说运用于小说的构思，来强化灵石崇拜的文化氛围。

《论雷州石狗的文化价值》[⑤]一文，论述雷州石狗是原始灵石崇拜的主体象征，它留有雷州各民族迁徙融合的历史痕迹与海洋文化相融，构成以石狗雕塑为标志的物质与非物质文化遗产相结合的民族文化价值体系。在历史文物、民俗文化、雕塑艺术以及旅游品牌等方面，具有重要的现代价值。

唐萍、刘喜兰在《中国古代文化中的灵石崇拜情结》[⑥]一文中，通过对灵石崇拜起源的探讨和古代神话故事中灵石崇拜情结的研究，认为灵石崇拜演绎的人文功能和象征意义也与山岳信仰与崇拜的理论紧密相关，并且在古代神话故事和各民族的传说习俗中都保留着灵石崇拜的情结。

仲高《中国灵石崇拜信仰探究》[⑦]一文，论述在远古时代人类对巨石的信仰源于对大地神圣性的认识，因为大地母神是原始先民心中的丰产之神；高媒石被当做灵石祭祀时基于先民对大地母神生殖力量的信仰；玉石作为一种特殊的石头，

① 汪洋：《论女娲神话中的灵石信仰》，东北师范大学硕士论文，2009年。
② 丁宏武、解光穆：《黄石公故事献疑》，《肃社会科学》2003年第2期。
③ 庄鸿雁、张碧波：《从中国的石棚到欧洲的巨石阵—灵石崇拜文化探秘》，《学理论》2009年第20期。
④ 金东勋：《〈红楼梦〉与民间文化》，《延边大学学报（社会科学版）》2002年3月第35卷第1期。
⑤ 李日星、林迪等：《论雷州石狗的文化价值》，《五邑大学学报（社会科学版）》2007年第9卷第2期。
⑥ 唐萍、刘喜兰：《中国古代文化中的灵石崇拜情结》，《甘肃高师学报》2009年第14卷第6期。
⑦ 仲高：《中国灵石崇拜信仰探究》，《民族艺术》1998年第1期。

往往是以守护神形象和生命回归的象征而加以信仰的。三种不同类型的石头崇拜，证明灵石崇拜经历了由物质层面向精神信仰层面的巨大转变。

萧兵的《灵石崇拜和祈雨巫术——兼谈萨满教的扎达仪》[①]一文，通过对发源于摩尼教或萨满教的“扎达”（石）这一祈雨仪式的分析，指出石头与大自然有交感的巫术关系。

李露露的《我国民间的灵石信仰 》[②]一文针对民间普遍流行的石崇拜，对石敢当的形式、起源和演变问题进行了探讨，认为石敢当是一种灵石崇拜。

在关于灵石崇拜的研究中，泰山石敢当的研究独树一帜，硕果累累。学者们或从字体的考证入手，或从田野作业佐证文献入手，或与山神信仰做一体研究，再或是从整体的信仰系统对于泰山石敢当进行了较为深入的研究，其中叶涛《泰山石敢当》最具代表性，他将泰山石敢当这一具体的民俗符号作为一个信仰文化系统整体来处理，将此文化系统的渊源性、历时性、共时性、完整性与现实性作为一个系统架构立体地展现了出来，初步论证了泰山石敢当文化体系的历史渊源与扩布。最为可贵的是本书系统论证了石敢当信仰与石大夫信仰之间的关系，这是以往的研究中所没有的。

二、关于石大夫信仰的研究

在现今的研究中，对石大夫做过深入研究的主要有叶涛的专著《泰山石敢当》[③]、叶涛、刘晓的《泰莱山区石大夫信仰考察记》[④]和周郢的《泰山石敢当信仰的两处文物遗存》[⑤]。叶涛、刘晓一文通过田野考察，对泰莱山区石大夫信仰的现存状况予以描述，并结合历史文献和田野调查所得碑文资料，对莱芜地区石大夫信仰的历史渊源和流布范围进行了初步探讨，将莱芜地区许家庄、北平州、横顶村、黄庄三村和泰安祝山等村庄的石大夫信仰进行了详细的解说。周郢在其文章中指出泰安市区近郊旧县“石敢当石像” 和祝山《石大夫庙序碑》这两处石敢当信仰的文物遗存为研究石敢当源自古代的灵石崇拜提供了新的史证。杨冰的硕士论文《神灵、庙宇与村落生活，对一个鲁中山村民间信仰的考察》曾就莱芜横顶村做过较

① 萧兵：《灵石崇拜和祈雨巫术—兼谈萨满教的扎达仪》，《民族艺术》1997年第3期。
② 李露露：《我国民间的灵石信仰》，《中国历史博物馆馆刊》1995年02期。
③ 叶涛：《泰山石敢当》，浙江人民出版社，2007年版。
④ 叶涛、刘晓：《泰莱山区石大夫信仰考察记》，民间文化论坛，2007第3期。
⑤ 周郢：《泰山石敢当信仰的两处文物遗存》，民俗研究，2005第4期。

为深入的村落信仰研究，其中对横顶村石君祠有相关记述[①]。除此之外，马昌仪、刘锡诚在《石与石神》中提及由石敢当变换的石大夫“暮夜能至人家行医”；蒋铁生在《旧县爬桥节习俗》[②]中对泰安附近村庄旧县的爬桥节进行了细致的调查，认为爬桥节是石大夫信仰发展的变异形式，同时也是石敢当发展变异的形式。

在诸多研究灵石崇拜习俗的专著或论文中，石大夫信仰研究相对而言较为薄弱。虽然他们对石大夫的历史源起、现存的信仰状况做了研究，但是缺乏更为全面、系统的论述。因此，本文从鲁中山区现存石大夫信仰状况出发兼及它与石敢当的关系，通过庙会、仪式、管理、传说等几方面做深入细致的研究，从而可以了解鲁中山区石大夫信仰活动的全貌。本文同以往石大夫信仰研究之间最大的不同在于本文是对整个鲁中地区石大夫信仰的研究，这无疑是对灵石崇拜中相对薄弱的石大夫信仰研究的增补和深入。

第三节　研究资料、方法与论文结构

一、研究资料

鲁中山区石大夫庙宇的碑刻及其相关文献记载是追溯石大夫信仰历史的重要佐证，其中莱芜地区的田野调查是本文撰写资料的主要来源。

记述石大夫信仰活动的碑刻大多在文革期间遭受破坏，遗留至今的寥寥无几。在所能搜集到的碑刻中，字迹多数漫漶不清。现存碑刻主要有泰安祝阳镇祝山石大夫碑刻、和庄石大夫碑刻及莲花山石大夫碑刻，这些碑刻都详尽记述了石大夫信仰的灵异传说、石大夫信仰活动的繁盛及石大夫信仰的主要功能等。石大夫信仰的田野资料主要来自莱芜地区三个村庄，它们分别是钢城区黄庄镇黄庄三村、莱城区苗山镇东邢村与和庄乡横顶村。在上述三个地方的田野调查中，笔者获得了关于石大夫庙会、石大夫庙会管理及石大夫信仰功能的第一手田野调查资料。

对莱芜地区现存石大夫庙会所进行的阶段性调查，构成了本文研究的田野调查资料。

2009 年 2 月 7 号——9 号，对钢城区黄庄三村石大夫庙宇的修建、石大夫信仰的管理、及庙会状况进行了为期三天的调查，对黄庄三村的石大夫信仰有了初

① 杨兵：《神灵、庙宇与村落生活，对一个鲁中山村民间信仰的考察》，山东大学硕士论文，2007。
② 蒋铁生：《泰安市旧县爬桥节习俗调查报告》，民俗研究，2006 第 3 期。

步的了解。

2009 年 2 月 22 号，对东邢村的石大夫信仰的管理、庙会、庙宇修建等基本状况进行了初步了解。

2009 年 5 月 1 号——5 号，对黄庄三村的石大夫庙会、仪式及其整体的信仰状况进行了更为深入的了解。

2009 年 7 月 26 号——7 月 29 号，对东邢村石大夫信仰的修建、管理、仪式等状况进行了详尽的调查。

2009 年 8 月 31 号——9 月 5 号，对钢城区颜庄镇石大夫信仰进行了整体的调查与研究，是对莱芜地区石大夫信仰研究资料的重要补充。

2009 年 10 月 26 号，对东邢村的石大夫庙会进行重点跟踪调查，了解现存庙会呈现式微态势的潜在原因。

2009 年 10 月 13——22 号，对和庄乡横顶村的石君祠进行了全面细致的调查。

除上述材料外，石大夫庙里的匾额、庙宇管理者所记录的材料、邀请参加庙会活动的请柬，神袍上的文疏及庙宇周围的文字材料都是了解石大夫信仰的途径，这些文字性材料也应当视为文献的一种。

田野调查资料是本文的主要构成材料，但是本文的写作也兼及相关的文献资料。虽然对石大夫信仰民俗做深入研究的著述较少，但是古文献中有关于石大夫传说的记载。《章丘县志》、《古今图书集成》、蒲松龄《聊斋志异》、康熙年间王士祯《古夫于亭杂录》和光绪年间俞樾《茶香室丛钞》等书中都有石大夫的相关记载。此外，由张兆清主编的《十卷书·村庄》[①]对莱芜地区的村庄进行了详尽描述。历史上，曾有 7 处石大夫庙宇被拆毁，之后保留下来的有 3 处。随着改革开放政策的施行，民间各种信仰活动都有所恢复与发展。截止到 2009 年 12 月份为止，莱芜现存石大夫庙宇共 14 处，详见文中第一章列表。《十卷书·村庄》一书为笔者的论文写作提供了重要线索，它是研究石大夫信仰活动的重要资料来源。

二、研究方法

本文所研究的石大夫信仰历史久远，且与民众的生活密切相关。最近几年在

① 张兆清：《十卷书.村庄》，新华出版社，2003 年版。

田野调查中发现，石大夫信仰活动有扩大的趋势。所以本文的调查与研究兼具历史文献和社会现实两个方面，重点放在后者。本文所采用的是文献与田野相结合、民俗学与历史学相结合的方法。

（一）田野作业法

田野作业可以说是民俗学的特色，是民俗学的灵魂所在。田野作业是获取资料和印证资料的方法，本文所使用的是最普遍意义上的田野作业。在庙会仪式、个案调查中采用田野作业的方法。莱芜地区石大夫信仰的田野调查资料分为三个部分：首先是对庙宇管理人进行访谈。访谈资料是文章分析解读庙宇及其信仰活动为何发生变化的基础，尤其是庙宇管理人的口述史料；其次是针对庙会、香客的个案调查。文中鲜活的仪式个案及对庙会的经济调查都来自于当时的调查资料，其中在对香客的调查中采用了人类学的观察法；最后是围绕石大夫庙宇的生态、社会环境进行调查，这些资料有助于我们将石大夫信仰放置于地方社会中进行解读与分析。

（二）历史文献分析法

虽然本文旨在石大夫信仰现存状况的整体调查，但是文献中相关记载却是石大夫信仰立论的基础。不仅仅是方志记载，田野中所发现的碑刻资料都是追溯石大夫信仰历史的重要依据。

三、论文结构

论文正文部分由五部分组成。绪论介绍本文的选题缘起及意义、相关学术史回顾与研究现状、研究资料、研究方法。第一章，从石大夫信仰的历史沿革、石大夫与石敢当的关系以及石大夫信仰的空间分布三方面对鲁中山区石大夫信仰整体状况进行梳理。第二、三、四、章是本文的重点，主要是以田野调查资料为基础，运用民俗学、历史学、人类学的研究方法，从灵异传说、庙与庙会、信仰仪式等方面分析鲁中山区石大夫信仰的发展态势。第二章描述鲁中山区石大夫信仰灵异传说的类型、流传原因及功能；第三章介绍石大夫庙与庙会的概况；第四章是对石大夫信仰仪式的全面分析；结语部分是对石大夫信仰与民众生活密切相关的具体论述及对石大夫信仰为何仅存在鲁中山区进行分析。

第一章 鲁中山区石大夫信仰概况

第一节 石大夫信仰的历史考查

山东中部地区也就是鲁中山区，有所谓“石大夫”治病的灵石传说，并形成一种建庙立祠崇拜石大夫的民俗。据文献资料和近几年的调查，石大夫崇拜的策源地在章丘、邹平、淄川交界的长白山区，流传所及还有博山、沂源、莱芜、泰安等地。考其发生的时间，见于明万历年间的方志记载，不晚于明嘉靖十九年。明末清初间，石大夫与石敢当附会合体；清中叶以后，更有以名医为石大夫奉祀，或讹为“十大夫”，甚至以古代十大名医充之的。从近几年调查情况来看，章丘、淄川、莱芜、博山等地的石大夫崇拜仍然比较盛行，其社会功能有逐渐扩大的趋势。

就目前所知，石大夫信仰肇始于章丘。关于石大夫信仰民俗，《章丘县志》中多有记载。有关石大夫的文字著录，首见于明万历二十四年《章丘县志》：

> 东陵山下大石，高丈馀，有神异，不时化为人，行医章丘邑中。嘉靖初年，尝化一男子，假星命，号石大夫，至渭南刘家。是时，刘县令凤池，方为诸生。见其干支，即下拜曰：‘我父母也。异日登第，必令吾章丘。’凤池愕然。后果登进士，谒选得章丘。迹其人，父老并不知。夜，石见梦曰：‘我非人，东陵山下亭亭大石，即我也。’凤池因往祭其处，留诗刻之，为立庙。邑人有沉疾，多往祈祷，辄托之梦寐为人医，无不立愈。

至今，章丘市（隶属于济南市，在济南的东面）的东陵山，虽然石大夫祠已经不存在了，但“大夫石”依然矗立在庙的旧址处。周郢《泰山“石敢当”信仰的两处文物遗存》通过祝山石大夫碑考证“石大夫”信仰最早源起于章丘，而后传布至与章邑接壤的莱芜阳丘山（今属莱芜市羊里镇），进而又传至泰安东部农村，尔后于道光时期在祝山建起“石大夫庙”。从周郢的考察论证中，依稀可以看出石大夫信仰从发源地章丘再到莱芜乃至整个鲁中山区的传播状况。因为资料所限和论文需要，石大夫信仰的流布过程不在本文重点论述。

如今，鲁中山区仍然存在石大夫信仰，多处石大夫庙宇内香火缭绕。石大夫

信仰发展到今天，出现了功能的拓展，它不仅可以治病，还可赐福、赐财、赐子。鲁中山区现存石大夫信仰庙会活动虽不及以前，但却与民众的生活联系更为密切，因为信仰仪式现多于家中进行与民众世俗生活相融合，表现出一种更为广泛的世俗化特征。

第二节 石大夫与石敢当的关系

石大夫与石敢当信仰都属于传统的灵石崇拜之类，在石大夫信仰的演化历史上，二者曾发生过互相融合和替代关系，因而在一些石大夫庙或称作石大夫的灵石上，会同时出现石敢当的字样。清初王士祯:《古夫于亭杂录》卷六《太山石敢当》:

> 齐鲁之俗，多于村落巷口立石，刻“太山石敢当”五字，云能暮夜至人家医病。北人谓医士为大夫，因又名之曰“石大夫”。按:“石敢当”三字，出《急就篇》，师古注但云“所当无敌”。石贤士祠，本汝南田间一石人，有妪遗饵一片于其下，民遂讹言能治病，是两事而讹为一也。“太山”二字，义亦难解，或以劭为太山太守而转讹耳。

历史上关于石敢当的文字记载，最早出现在汉代史游的《急就篇》中，“师猛虎，石敢当，所不侵，龙未央。”其中“当”字的含义与我们今天泰山石敢当的含义是相同的。最早的关于石敢当的实物则是宋代出土的唐代的石敢当，其碑文也已经见于宋人记录。泰山作为中国山岳崇拜的代表，与灵石崇拜代表的石敢当，在宋金时期——泰山信仰盛行的背景下，相互融合，发展成为泰山石敢当，之后泰山石敢当在明清之际走向兴盛。[①]此时泰山石敢当的兴盛不仅仅在于世人给予它更多的关注，更为重要的是泰山石敢当的信仰功能也迅速扩大；在山东地区，到明代已由原来单一的镇宅避邪，增加了治病驱邪的功能，并在鲁中山区与石大夫信仰互为表里，相得益彰。

对于石大夫与石敢当的关系问题，学术界多持石大夫信仰是石敢当功能拓展之说，其根据则溯源于上引的王士祯《古夫于亭杂录》中《泰山石敢当》一文。文中认为石大夫信仰是石敢当功能的拓展，同时又与北方的语言习惯相融合，所

① 叶涛:《泰山石敢当》，浙江人民出版社，2007年版第25页。

以衍生出石大夫信仰。叶涛《泰山石敢当》一书中也有相关论述“泰山石敢当信仰习俗在山东地区发展到明代，出现了功能的一大拓展，即由原来的镇宅避邪，进而增加了治病驱邪的功能，并在北方（主要是山东的鲁中地区）演化出了与泰山石敢当习俗有着密切关系的‘石大夫’信仰。”

石大夫与石敢当同属于灵石崇拜，与人类有着密切的关系。古书中有许多关于人们喜爱灵石的记载。《后汉书·王常传》：“辅翼汉室，心如金石。”人们以金石之坚喻忠贞。满族也把石头的坚硬作为悠久、永恒的象征，所以崇拜石头，出猎、征战时携带玉、石装饰品，认为有护身克敌之效。[①]对石大夫信仰是石敢当功能拓展之说，似有不妥。鉴于文献记载及田野调查发现，石大夫信仰应是灵石崇拜的一种，自有其发展的渊源。

石敢当的主要功能是镇宅辟邪，对于王士祯所记述的石敢当“暮夜至人家医病”，无人考证其真实性。如果单凭此据则认为石大夫信仰就是石敢当的一种变异形式，那未免过于牵强。在关于石大夫信仰的文献记载中，道光十三年《章丘县志·艺文志·石大夫祠记》中有关于石大夫神异的记载，文中有对石大夫信仰溯源的初步考证：

> 嘉庆戊辰季秋，余在历下奉檄权章丘篆，遇疾颇困顿。是月六日之景夜，梦一伟丈夫，衣深衣，巾唐巾，眉目苍古轩然，来授余杯水，俾饮，翌日疾霍然失，心窃疑之。巳己五月，余子泰哥病，太夫人命汎祷神祠，因至女郎山，有所谓石大夫祠者。奠毕，瞻神像，恍惚梦中所亲见者。读其碑碣，字漫漶，不可尽识，因检邑乘，并询诸父老云，石大夫者，故章丘东陵山下大石也。石生如人形，高丈余，有灵异，尝化为人，以施医药、推星命济世。邑人祀之，未详自何代始，考其冠裳绦履，不在唐宋下，知所从来远矣。至明嘉靖初，有善推命石某者，售术秦之渭南。是时，前章丘令刘凤池方为诸生。石为推其年月支干，即下拜曰：是我父母也。它日登高第，必令吾章。后凤池以甲科揭选，果章丘也，大异之。抵任后，遍访东陵无石某者。夜见梦曰：我非人，东陵山下亭亭大石即我也。翌日，求寻其处，则巨石如伟丈夫，旧刻亭亭大士四字，即邑人所祀石大夫者也。凤池刻诗于石记其异，有“唐亡（二字均+山1）东陵上，我识尔是仙。谷城黄石公，飞来此处眠”之句，重为立庙焉。邑人多往祈

① 李露露：《我国民间的灵石信仰》，《中国历史博物馆馆刊》1995年02期。

者，有疾辄托之梦寐为巫药，无不立愈。相传往来滇南亦称石大夫，其灵异尤著，而荐绅先生以近迂怪，罕言之。余按：春秋传纪石言于晋叔，向曰石不能言。或凭之史载，秦文公获若石于陈仓北阪，能人语；汉张子房寻圮上老人书，遂祠黄石于谷城；帝王世纪言禹生石纽；淮南子言启生于石，故嵩高有启母石，屈原天问所谓勤子屠母死分竟坠者也。今景州异石往往作鬼神人物花草之形，耳目所接，理不可测，况所不接耶。而管子称黄帝封泰天禅亭亭。徐广云亭亭在钜阴；服虔云在牟平。此石刻亭亭大士，或古者封禅之遗迹，历载修绵，炳灵遂著与。又按：汉书石奋传，奋少子庆出为齐相，齐国慕其家行不治，而齐国大治，为立石相祠。章丘齐故地，或即庆祠之遗像乎。汉诸侯王相食禄与二千石等，故不曰石相而曰石大夫者；然史不言庆能医卜事，何以星命医药济人于梦寐中哉；且其灵既利秦滇齐鲁间，获祠兹土，邑之人湮（湮换示边）祀不绝，而余以块廓坎禀（+土1）之身于口口中，立起膏肓并孺子之恙一祠而瘳。呜呼，何其神异与。或者古之针砭皆用石，而石又星之降精，故大夫托业一寄于此与。余所不能知也。抑余秦人也，又刘姓，其于前令吾家凤池者合若符节，意者殆与大夫有夙契于杳冥间耶。余既感大夫之灵异，而又思邑志及邑父老之言久而就湮也，爰为记厥本末而镌之壁石如此，至邑人曰大夫者盖俗称，巫家者流沿其旧也。

上述引文描述石大夫如何神异，神异之中隐藏着与石敢当的不同之处。中国有着久远的灵石崇拜传统与习俗，且与古代神话传说相融合。灵石传说古文献中多有记载，《左传》中就有“石言与向叔”的传说故事；《太平寰宇记》卷三十中有“秦文公获若石于陈仓北阪，能人语”；《史记·留侯世家》有“汉张子房寻圮上老人书，遂祠黄石于谷城[①]”；《帝王世纪》有“禹生石纽”之言；《淮南子》书曰“启生于石”这些都是关于灵石的记载和传说，景州异石所作鬼神人物花草之形更是神乎其神。灵石不仅会说话、还可辅佐帝王；不仅可以变换形状，还可诞生人类。章丘东陵山灵石治病习俗与此一脉相承，也是灵石崇拜的形式之一。章丘县令刘凤池身感其异刻诗于石以记之，因而才有“唐亡（二字均+山1）东陵上，我识尔是仙。谷城黄石公，飞来此处眠”的诗句流于后世，其中就暗含石大夫信

① 《史记》卷五十五《留侯世家》记载：“子房始所见下邳圮上老父与太公书者，後十三年从高帝过济北，果见　城山下黄石，取而葆祠之。”

仰属于灵石崇拜。另外引文中“管子称黄帝封泰天禅亭亭。徐广云亭亭在钜阴；服虔云在牟平。此石刻亭亭大士，或古者封禅之遗迹，历载修绵，炳灵遂著与的叙述”，也认为石大夫信仰属于灵石崇拜。亭亭——耸立貌、高貌；亭亭为山名，《史记·封禅书》：“封泰山，禅亭亭。”按在今泰安南。章丘女郎山巨石镌刻亭亭大士四字，引文中作者认为石大夫是古代帝王封禅所遗留下来的石头，经年累月后变得有神异，可为人治病。追溯石大夫信仰的历史源流，引文以《汉书·石奋传》[①]为依据。道光十三年《章丘县志·艺文志·石大夫祠记》有“奋少子庆出为齐相，齐国慕其家行不治，而齐国大治，为立石相祠。章丘齐故地，或即庆祠之遗像乎”的记载，章丘便是齐国的故地，或许石大夫就是石庆的遗像。此外，作者还将石大夫与古代的官职俸禄相联系。在中国古代社会中，国君之下有卿、大夫、士三级，因此后来大夫成为一般任官职者之称。汉代诸侯王相的俸禄是两千石，所以不称为石相而称呼石大夫。现如今，北方仍沿称医生为大夫。除官职俸禄外，大夫与古代政治制度也有关联。古代不论是晋升奖励还是罢黜贬官都用石，而石又是降落人间的星辰精华，因而众大夫便将自身的仕途命运寄予灵石之上。

引文中石大夫信仰呈现出与石敢当不同的方式。石大夫以梦中施药、推星命救世而被民众奉祀。引文中两则石大夫神异故事，不管是治病救人还是推星命济世，都是通过梦境来实现的，这也与田野调查中的资料相吻合。莱芜黄庄、东邢村、横顶村都有石大夫梦中治病的灵异传说。显然，石大夫治病救人、推星命救世与石敢当的“暮夜至人家医病”存在着不同。此外，引文中“是月六日之景夜，梦一伟丈夫，衣深衣，巾唐巾，眉目苍古轩然，来授余杯水，俾饮，翌日疾霍然失，心窃疑之”及“邑人祀之，未详自何代始，考其冠裳绦履，不在唐宋下，知所从来远矣”两处内容暗含着石大夫信仰活动的发生时间。泰山石敢当信仰的兴起，叶涛在《泰山石敢当》一书中追溯到宋金时期，此时期泰山与石敢当相互融合，衍生出泰山石敢当信仰习俗。通过泰山石敢当发生时间与引文中资料相对照，似乎石大夫与石敢当信仰活动的发生时间有所出入。或许古书记载不够明确，但田野调查可为我们提供新的资料。乡村民众普遍认为石大夫信仰与石敢当信仰没

① 《汉书》卷四十六《万石君石奋传》记载：“奋积功劳，孝文时官至太中大夫。无文学，恭谨，举无与比。东阳侯张相如为太子太傅，免。选可为傅者，皆推奋为太子太傅。及孝景即位，以奋为九卿。迫近，惮之，徙奋为诸侯相。奋长子建，次甲，次乙，次庆，皆以驯行孝谨，官至二千石。于是景帝曰：‘石君及四子皆二千石，人臣尊宠乃举集其门。’凡号奋为万石君。”石奋之子石庆，“出为齐相，齐国慕其家行，不治而齐国大治，为立石相祠。”

有任何关系，“石敢当是内科医生，石大夫是外科医生”，这是民众对石大夫信仰与石敢当信仰关系的形象阐释。石大夫信仰与石敢当信仰同属灵石崇拜，在历史发展中相互融合。石大夫因治病救人为民众所奉祀，石敢当以镇宅辟邪被民众所崇拜。石大夫庙宇中香火缭绕，石敢当于民居要冲之处巍然屹立，他们以不同的方式守护着民众的饮食起居、身体健康及家庭平安。

第三节 石大夫信仰的空间分布

据调查所知，鲁中山区章丘、邹平、泰安、莱芜、淄川、博山等地存在石大夫信仰，现用图表来呈现石大夫庙宇在鲁中山区除莱芜地区之外的分布状况。

鲁中山区石大夫庙宇状况一览表（除去莱芜）：

石大夫称呼	庙宇名城	会期	会期时间	地域	备注
石大夫	盆泉古庙	九月二十四	一天	淄博博山	传说
石大夫	石大夫庙	正月十六、六月初二、腊月初八	三天	邹平长山镇董城村	
十大夫	十大夫庙			博山龙泉镇青龙山	
十大夫	十大夫庙			淄博淄河镇马鞍山	
十大夫	十大夫庙			淄博淄川	
石大夫	石大夫庙			邹平黄山	
石大夫	山神庙			淄博博山下瓦村	
十大夫	十大夫庙			淄博淄川洼子村	
孤石大夫				淄博淄川下店村	
石大夫	石大夫庙	九月九	一天	泰安祝阳镇祝山村	
石大夫	石大夫庙			泰安祝阳村	
石头老爷	石大夫庙	正月十六	一天	泰安许家庄旧县	变异形式
石大夫	石大夫庙			章丘	

据周郢考证，泰安石大夫信仰分布于泰安东部地区。据图表资料所知，鲁中山区石大夫信仰集中分布在除莱芜之外的泰安、淄川、博山等地兼及邹平。泰安

地区石大夫信仰在原有习俗活动的基础上出现了旧县爬桥节活动，衍生出“认干爹”、“栓石”等新的民俗事象。淄博地区十大夫庙多是供奉十大名医。随着近年旅游热的兴起，淄博各风景区内十大夫庙相继被重修。邹平长山镇石大夫庙单独供奉石大夫，庙宇较大，庙会次数更多，庙会活动较为繁盛。石大夫信仰肇始于章丘，但现如今石大夫庙已不存，只有大夫石屹立在庙宇旧址处。

鲁中山区石大夫信仰普遍，但由于时间所限，笔者的田野调查重点集中在莱芜地区，下面就以莱芜地区为例来分析石大夫庙宇的分布状况。莱芜地区普遍存在石大夫信仰习俗，据笔者所见，莱芜地区历史上共有22处石大夫庙宇，有些至今仍是香火缭绕的圣地，它们为莱芜地区石大夫信仰研究提供了重要线索。下图则为莱芜地区石大夫庙宇的基本情况。

莱芜地区历史上石大夫庙宇状况一览表：

石大夫称呼	庙宇名称	会期	会期时间	地域	备注
时大夫	时大夫庙	三月三	三天	莱城区马庄村	凤城街道办事处
石老爷	谭家楼村委	正月二十	一天	莱城区谭家楼村	高庄街道办事处
时大夫	时大夫庙			莱城区张家洼	张家洼街道办事处
石大夫	龙泉寺	二月十九	三天	莱城区李家镇村	张家洼街道办事处
石大夫老爷	石大夫老爷庙	二月二	一天	莱城区辛庄镇	
石大夫	石大夫庙			莱城区茶叶镇	如今改为观音庙
十大夫	十大夫庙			莱城区和庄乡	
石大夫	石大夫洞			钢城区颜庄镇	
石大夫		正月十六	一天	钢城区胡家宅村	钢城区艾山街道办事处
石大夫	石大夫庙	二月二		钢城区天河村	钢城区颜庄镇

历史上莱芜石大夫信仰发生地多分布于莱城区，钢城区相对较少。庙宇存在形式不一，有委身于大庙之中的，如李家镇村的龙泉寺，有单独成庙的，像谭家楼村的石老爷位于村委内。以上石大夫庙宇或已毁坏，或已改做它用，

莱芜地区现存石大夫庙宇分布地区一览表：

石大夫称呼	庙宇	会期	会期时间	地域	备注
石大夫	天师庙	九月九	一天	莱城区东邢村	莱城区苗山镇
石大夫	石君祠	正月十六	一天	莱城区横顶村	莱城区和庄乡
石大夫	石大夫庙	四月初九	一天	钢城区黄庄三村	钢城区黄庄镇
石大夫	石大夫庙	三月十五	一天	黄庄镇八大庄	
石大夫	石大夫庙			黄庄镇黑扇村	
石大夫	石大夫庙			黄庄镇尚家峪	
石大夫	石大夫庙			茶峪子村	钢城区
石大夫	石大夫庙			宫山	莱城宫山
石大夫	文昌洞	二月十九	一天	钢城区西当峪村	魁星、文昌、石大夫
石大夫				汶阳	
石大夫				黑峪	
石大夫		正月十六	一天	白马峪	
石大夫	石大夫庙			莱芜南高庄镇	
石大夫	石大夫庙			莱芜扶阳	

莱芜现存石大夫信仰活动都有庙宇与之相对应，多数单独成庙，仅有东邢村天师庙与西当峪村的文昌洞供奉有其它神灵。东邢村天师庙中供奉张天师与石大夫两位神灵，西当峪村文昌洞供奉魁星、文昌、石大夫三位神灵。其中，横顶村石君祠中供奉石大夫与两位夫人，横顶村石大夫除治病外还有赐福、赐子、赐财的功能。神灵也善解人意、和谐共处，主要是神灵可以同心协力，各司其职，各显神通为百姓谋福气。

第二章 灵异传说与石大夫信仰

庙堂的威严、虔诚的信众，背后隐藏的是信仰活动的内在法则。庙宇香火是否旺盛取决于神灵的灵验程度，在莱芜各个石大夫信仰发生地存在着大量的灵异传说。本文所说的灵异传说，是指依附于民众日常生活、以表彰或是惩戒的方式来显示神灵威力及灵验的传说故事。此种灵异传说往往以真实人物为依托来彰显神灵的法力及其灵验程度。鲁中山区各地流传着关于石大夫如何灵验、神异的传说，石大夫信仰活动随着传说的流布而与民众的生活密不可分。鲁中山区关于石大夫信仰的灵异传说大体可以分为以下三种类型。

第一节 石大夫灵异传说的类型

一、治病救人—本职所在

石大夫主要治疗疙瘩、疖子、疮等疾病，当然其灵异传说也以治疗此类疾病的为最多。石大夫的由来也由灵异传说开始，莱芜横顶村的石大夫被村民俗称为石大夫爷爷，流传着以下传说：

“石大夫是淄博淄川人，经常下乡给人治病，石大夫治病灵验，之后变得很有名气。因为财神庙村风景好，石大夫死后来成为神灵到财神村落座，保佑百姓平安。”①

“传说石大夫是山东博兴一带的老中医，生前从和庄这里走过看到这里风景很好，老中医德高望重，死后变为神到这里落座显圣。石大夫主要治疗眼病，据说用石君祠旁边的泉水清洗眼睛，病痛很快消失并且非常灵验，横顶村石君祠庙宇香火很盛。历史上横顶村石大夫信仰的盛况，石君祠中碑文有记载。”②

传说虽有不同，但故事情节大体一致，都是由外地人、中医、名声好、横顶村人杰地灵等相同因素所构成。横顶村人杰地灵加之医生的高超医术，圣化成为

① 传说由和庄乡温玉兰讲述。

② 传说由和庄乡村民温奉森讲述，他是和庄乡的中医，在和庄乡开有诊所。他对传统文化及民间的信仰活动非常热衷，横顶村几个庙宇的碑文都是他撰写的，是当地的文化人。碑文详见文后附录 1、2。

民治病的神灵。碑刻是历史的记载，传说是流动的信仰。碑文记载与灵异传说有着异曲同工之妙，显灵显圣的石大夫被人们世俗化为医术高超的医生，加以崇拜与奉祀。灵异传说同信仰仪式相辅相成，共同承载着石大夫信仰活动的继续。石大夫保佑民众平安、降福民众而泽陂一方百姓，石大夫庙宇香火兴盛的关键在于它可为民众治病。鲁中山区存在为数众多的治病型灵异传说，治病灵验成为民众信仰石大夫的首要原因。透视鲁中整个地区，石大夫治病大体分为梦中治病与打茶[①]医病两种方式。

石大夫梦中医病古已有之，《章丘县志》中便早有记载，现如今仍有奇效。

“横顶村村民吴玉堂梦见石大夫和他的两个娘娘为他治病，梦中两个娘娘提着小提包里面是各种各样的药材，让他躺在床上给他治疔疮。梦境过后疮就痊愈了。”[②]

东邢村村民因无钱医病而得到石大夫的眷顾，梦中为其治病。

“东邢村村民高平发摔跤之后得了偏瘫，但因生活贫穷无钱医病，梦境中石大夫带他去抓药，并且告诉高平发他是曹州府人士。梦境之后病就好了，高平发得病以来一直没有看过医生，石大夫给他治病后就能够走路了。”[③]

石大夫不仅梦中治病，还可以梦中指点病人如何治病。

“黄庄三村2009年四月初九石大夫庙会，刘海平患有胃病已经多年，长期打针吃药均未见成效。她在四月初八晚上梦见一个白胡子老头，老头告诉她到黄庄三村去赶庙会，刚开始她半信半疑觉得很是奇怪，后来就抱着试一试的态度，询问着到黄庄来赶庙会。她请别人代她打茶，临走之前说果然灵验，回去喝了圣水之后胃病肯定会好，多谢石大夫老爷搭救啊。”[④]

石大夫除梦境中治病救人之外，还可到民众家中开药方。药方开好之后，民众去庙宇或在家中打茶求得灵药来治病。

“解放前，温奉森的叔叔鼻子出血，医生根本没有办法医治，生命危在旦夕无奈之余家人去求石大夫爷爷。他们用扶鸾请仙的方法求得药方，之后拿着药方到药铺去抓药，医生看后说这是剧毒的药方，这样的药方只有神仙敢开，医生根

① 打茶：是民众对向石大夫求取灵药信仰活动的另一种说法。
② 由财神村温玉芙村民介绍
③ 由东邢村村民高平贵讲述。
④ 八大庄村民刘海平介绍。

本就不敢。”①

医生与神灵自然不能相比，石大夫于危难之际妙手回春，因此赢得民众对它的虔诚信仰。石大夫可以说是穷人的“福星”，为他们免除了沉重的经济负担。

“2007年，财神庙村石君祠庙宇附近，一位温姓村民的大儿子生病，因为家里没钱看病所以求助于石大夫。大儿子老实本分说不出话，被本村的其他村民气的咳嗽出血。在求石大夫的时候，石大夫告诉温姓人家说他需要药王的帮忙，让他们去求药王并且病好之后要给药王挂袍，之后温性村民大儿子的病就好了。温姓村民找石君祠庙宇的管理人来帮忙求得药方，之后一起到石君祠去还愿。”②

石大夫的仙丹灵药除为民众治病外，还可用来擦洗身体，以达到止痒的效果。

“东邢村村民谢贵莲心脏不好，吃过很多药都未见好转。2005年正月十六石大夫庙会，她在神婆带领下到庙上打茶。从家中带九碗水到庙上去打茶，喝完药之后病就好了，当年六月带了46对元宝去还愿。因小孙子身体长疙瘩，就用打来的茶为他擦洗身体，孙子很快就不痒了。”③

石大夫治病灵验，可谓是药到病除。

“东邢村村民高玉英在70岁时，眼睛突然看不见了。因为眼睛看不见，在去找医生看病的途中摔了一脚。眼睛看不见石非常不方便，高玉英就向石大夫老爷祈祷。她说石大夫你赶紧让我眼睛好起来，就是只能看路也可以。之后到庙上打茶喝了之后，眼睛就能看见东西了。”④

石大夫不仅给人治病，还给牲畜治病。

“20世纪40年代，刘学明家的毛驴长疙瘩，求过石大夫之后，毛驴就好了。”⑤

二、降福村民—神力增加

众多治病的灵异传说衬托出石大夫医术的高超，使得信徒虔诚信奉，因而扩大了信仰圈的范围。信众似乎不满足石大夫仅有的治病功能，索性将赐福、赐子、赐财的职能也归于石大夫，但这仅限于鲁中少数地区。莱芜横顶村的碑文与石大

① 和庄乡温奉森讲述。
② 恒顶村温传美村民介绍。
③ 东邢村村民谢贵莲讲述。
④ 东邢村村民高玉英介绍。
⑤ 东邢村村民谢家庆介绍。

夫的灵异传说就是它赐财、赐子的例证。

“之前有位商人很穷，赤裸着上身从石君祠走过。求石大夫爷爷让他发大财，说发财之后就唱戏给它听，发大财之后果真来唱戏。商人在石君祠前竖起扁担就开始唱，自己唱戏给石大夫爷爷听，唱完就走。”①

此传说确是真人真事，虽然村民不清楚此人究竟是谁，但只要确定一点就已足够，那便是石大夫可以保佑我们发大财。石大夫不仅保佑发财，还可为家中添丁，让你喜得贵子。

“横顶村村民孔庆申就是求石大夫爷爷而得。孔家之前是地主，婚后一直没有小孩就去求石大夫爷爷，小孩平安降生之后就塑神像去还愿，之后孔姓人家迁居博山，至今没有回来。麻峪村姜作进家闺女曾经来石大夫爷爷这里求子，横顶村田福厚家闺女也来求过，如愿之后就来添喜上供。还愿时供品一般是六碗或十碗菜，六碗寓意六六大顺、十碗预示十全十美。最后发包袱给石大夫，发包袱就是把钱粮用包袱包起来。”②

据当地村民介绍，求子习俗仅限于本村附近村民。由此可见，赐子、赐财只是小范围的民众对石大夫功能的扩展。迄今为止，横顶村一带还流传着“求子得子，求财得财，百病皆治”的说法。有关石大夫降福村民的传说，是石大夫神力不断被增加与神化的结果。

三、惩戒不敬—彰显威力

信仰活动中民众虽然更乐于接受那些表彰型的灵异传说，但是说服力最强的多数是那些神灵惩戒不敬之人的事情，石大夫信仰也不例外。

莱芜钢城区黄庄三村流传有这样的传说：

“黄庄镇旁峪村有位姓左的妇女——年龄50岁左右，她之前求石大夫看病，病好之后要连续赶三年庙会还愿。2007年是她赶庙会还愿的最后一年，当时正值农忙时节，她就说石大夫老爷今年我没有时间去赶庙会，要去种地瓜，说完之后她就往田里走，但怎么也走不动。她觉得可能是得罪了石大夫，

① 和庄乡财神庙村村民温友兰介绍。
② 和庄乡财神庙村温友兰介绍。

就说你赶快让我好了，就是不去干活我也去赶庙会，说也奇怪很快就好了。”①

当地有病好之后还愿三年——赶庙会的习俗，所谓“三年为满，四年为圆”。从此传说中，我们可以看出在人与神的交往中，神给予了帮助或是赋予了恩惠，信众就要虔诚奉献牺牲来讨神灵欢心。在人与神的交往中，人与神都是平等的，神灵给予帮助，信众付出回报这是理所当然的，否则民众将受到神灵的惩罚。此传说最主要的目的就是告诫信众，对神灵的承诺必须兑现，要说一不二。

在调查中发现，石大夫信仰的灵异传说具有明显的时代特征。20世纪60年代是思想动乱的时期，随着“破四旧”、“立四新”的提出，多数庙宇被拆毁，神像被砸烂。横顶村村民将财神庙中的神像藏到深山之中，以免遭受造反派的破坏。当时神像都是泥塑的，一场大雨过后神像变成了泥水。天灾人祸使得庙宇、神像遭到严重破坏。人为的破坏活动都是由当地的造反派当权者指挥的，还美其名曰“造反有理”。伴随着这些破坏活动，民间社会衍生出大量的破坏神像、拆毁庙宇的人不得好报的传说。如黄庄三村石大夫庙宇的重修工作历经艰难，几经曲折才得以重修，所以当地民众对此类传说自然是难以忘怀。调查中讲述者将此类传说娓娓道来，不时流露出对这些破坏分子的憎恶和鄙视。

“20世纪80年代，文革过后不久。黄庄三村重修石大夫庙，庙宇修好第二天就被谭叶华给掀掉了。当时谭叶华在黄庄公社上班，掀庙不是公社的命令而是他自己的主意。由于掀庙得罪了石大夫，所以他连续失去三个小孩。两个胎死腹中，一个在四岁时夭折。最后他老婆怀孕时，他带着大方桌、炒了很多菜，恭恭敬敬来给石大夫道歉，之后才又有的小孩。”②

黄庄村村民房树平拆毁庙宇，得罪了石大夫最终难逃厄运。房树平老伴热衷于庙宇祭祀活动，他却不以为然。黄庄村男女老少齐上阵筹集资金重修庙宇，终于在2003年四月初八竣工，四月初九便可赶庙会。当天晚上，房树平就将庙宇拆毁，对于村民来说这简直就是晴天霹雳，现在村民说起此事还是对他深恶痛绝。以至于只要说起石大夫如何灵验，村民就会以此来教育后人，告诫晚辈绝不能对神灵不敬。

“2003年第二次重修石大夫庙宇，房树平在庙会前一天将庙宇拆毁。几

① 黄庄镇胡桥村村民介绍。
② 黄庄二村村民陈玉梅介绍。

年之后他就长了很奇怪的病，去过多家医院但都检查不出是什么病，不管怎么治疗病情就是没有好转。最后他知道是得罪了石大夫老爷，就去给石大夫赔礼道歉，但是赔罪道歉也不管用，最后还是死了。”[①]

第二节 灵异传说的土壤

灵异传说之所以世代流传，是因为乡民基于共同的生活经验、生活习俗、文化背景和知识水平，再者生活中出现难以解释的事情就附会到神灵身上，于是灵异传说便传播开来。石大夫之所以灵验在于它的高超医术，但民众也将其它类似事情归功于石大夫的保佑。莱芜东邢村村民高奉文夫妻已是90岁高龄，虽说年事已高但是身体却还健壮。他们并无特异之处，只是每月初一、十五都会去天师庙供奉石大夫老爷，并且每次都带供品。村民一致认为他们之所以长寿是由于石大夫的庇佑，但对于不信的人来说这简直就是无稽之谈，对于信奉者来说这就是信仰的动力。百姓时常用“信神神就在，不信是泥块”来解释信仰活动，所以灵异传说是否灵验在于民众是否虔诚信奉神灵。灵异传说凭借着便于口述、极具神秘性、信众乐于倾听等特点，同民众的日常生活相联系，使自身蒙上神秘的传奇色彩而被人们所讲述、传诵。

普通民众的认可不具有很强的感召力，传说之所以流传开来还要归功于区域社会中的神婆与神汉——这些专门与神灵打交道的人。他们更乐于去倾听类似的传说故事，而后也最愿意去讲述这样的故事，他们跟普通民众的区别在于具有很强的目的性。莱芜东邢村神婆李荣春将天师庙重修之后铁路上没再出事故，认定是石大夫老爷保佑的结果，告诫人们一定要敬重神灵。其次那些庙宇管理者的讲述也是灵异传说传播的一个重要途径，他们的讲述以庙宇、庙会为出发点，目的是为了增加庙会的收入和声望。莱芜钢城区颜庄镇澜头村花雨山庙会的徐道士，就可以讲述很多关于石大夫的灵异传说，其中他对埠东村大队支书求石大夫看病的经历如数家珍、娓娓道来。埠东村大队书记去过五家大型医院，医生均没有找到病因所在，最后到花雨山求石大夫。求过之后身体就康复了，随后便到花雨山给石大夫上大供。供品、神袍等全都是10样，这是莱芜地区敬献神灵的最高待遇。

① 黄庄三村村民陈清海介绍。

徐道士以此来宣传花雨山石大夫的威力，以便赢得民众对石大夫的敬重，最终目的还在于增加花雨山庙会的香火收入。每种信仰活动中，不同的人群在其中扮演着不同的角色。鲁中山区石大夫信仰中神职人员、庙宇管理者起着宣传领导作用是信仰活动的领导者；虔诚的信徒和大众跟随者是石大夫信仰活动的主导力量；石大夫信仰活动的领导者和跟随者，在属于他们各自的空间里建构起石大夫信仰的体系。

鲁中山区石大夫信仰活动有着如此完善的信仰体系，既使在思想动荡的年代也没有被民众所遗忘。不管是以破旧立新为导向的意识形态革命还是基于民众个体的心里作用而摧毁了承载民间信仰活动的庙宇、神像等物质载体，他们都试图强行撕裂民众与信仰习俗的联系，人为造成了对石大夫信仰活动的破坏。结果不同的惩戒性灵异传说利用传说的力量来守护民众的精神家园，灵异传说当中隐藏着民众对价值取向的判断，也暗含着对各种不同的强制他们脱离惯常生活方式力量的反抗和抵制。神像、庙宇被毁坏严重破坏了石大夫信仰活动的物质载体和神圣空间，此时段的灵异传说以口耳相传的方式不断强化着民众对石大夫信仰的记忆，使之不会被人们所遗忘，甚至通过这种方式来传递给下一代来接续即将中断的信仰传统，以期待风平浪静重新建构之时。

20世纪80年代后，重修庙宇的风气吹进了鲁中山区的各个村落。此时，鲁中山区的医疗卫生条件已有所改善，但是有关石大夫治病的灵异传说仍然在流传。科学无法解释的事情，乡民就诉诸于神灵。随着社会的转型，生活节奏不断加快，民众面临着新的压力，与此同时各种新的生活需求也在不断产生。现实社会里，不管个体再怎么努力，总有力不从心之处，同时也要承受着来自外界的各种压力。再者，从人类的生理特性来看，人类天生就有一种本能的倾诉欲望，愿意向别人或是神灵诉说自己的意愿和不幸，信仰活动及灵异传说恰恰为民众提供了一个舒缓压力、放松身心的平台。因此，虽然时代在改变，但是石大夫信仰活动仍然牢牢的扎根于民中的内心深处。

第三节 灵异传说的功能

作为泽陂一方百姓的石大夫基本满足了芸芸众生的生活需要。乌丙安认为，

多功利性是中国民间信仰动机与行为目的的显著特点，也是形成民间信仰“万灵崇拜”、“多神崇拜”的重要原因之一[①]。民众信仰的法则是用什么神求什么神，求子求观音、抓药找药王就是最好的例证。在人不能胜天的无奈中，凡夫俗子们时刻都在渴望自己的切身利益能够得到保障。当他们勤奋努力之后仍然无法掌控自身的命运时，他们便虔诚信奉着各种神灵，焚香祷告期望得到神灵的怜悯与保佑早日摆脱困苦。鲁中山区石大夫具有保民平安、祛除疾病、赐子降福等职能，这是农业社会民众各方面的生活需求，因而石大夫对于乡民有着更为重要的现实意义和功用。

对人类而言，最基本的是生存。作为农业居民来说，生存就离不开农业生产的进行。鲁中山区山路崎岖、交通不便，农业生产长期处于原始耕作状态，对于人力、物力的消耗较大，机械化难以实现，因而畜力在农业生产中就显得更为重要。凡是自然界的生物都会受到疾病的困扰，牲畜也不例外。在缺医少药的年代，民众患有疾病尚不能治疗，更何况是牲畜。无奈之余，民众求助于石大夫为毛驴治病，保证农事生产的顺利进行。生存是人类最基本的要求，人类还有着更为重要的任务——繁衍子嗣。古语说“不孝有三，无后为大”，繁衍后代的重要可见一斑，鲁中山区石大夫赐子的功能，迎合了人类的需求。莱芜横顶村孔庆申就是石大夫所赐，孔家原先是地主出身，婚后一直无子，求石大夫之后，喜得贵子，这才得以延续家族香火。石大夫不仅赐子，还赐财。横顶村石君祠前穷汉唱戏还愿的场景仍然历历在目。石大夫有求必应，平等对待每个村民，满足了民众多方面的生活需要。

在众多信仰传说中，灵异传说是使信仰活动得以发展、壮大的关键因素，各种不同类型的灵异传说增强了信仰活动的神圣性和可信度。总观鲁中山区石大夫信仰的灵异传说，自古至今连续不断，它们或因时代的印证让人们深信不疑，或是当今的事实而令民众不得不信，各个时期的灵验传说都以独特的方式吸引了民众，传递给下一代。在石大夫信仰形成与发展的过程中，各种灵异传说有着重要的导向作用，它们引导俗民的心理，使民众相信石大夫的灵验。在鲁中各个石大夫信仰的发生地，确实产生了不少灵异传说，反过来灵异传说又对石大夫信仰的延续与扩布起到了推动作用。“像这样结合着各地风土的异闻奇说，是为当地居民

① 乌丙安：《中国民间信仰》，上海人民出版社，1995 年版第 89 页。

很乐于传诵的。”[①]这些传说的主要功能是重复或强调石大夫信仰的灵验性，它有助于我们认识到石大夫信仰活动中更为鲜活的层面。灵异传说是石大夫信仰得以存在的重要因子，也是石大夫信仰得以延续的重要保障。因此，我们可以说是石大夫灵异传说支撑了各地区的石大夫信仰。石大夫信仰在民众的心理层面上表现为敬畏、依赖，上述灵异传说可以证实这一点。乌丙安认为“关于崇拜形式的发生，有许多解释，但主要是源于人类生活对于超人的神秘力量的依赖。这种神秘莫测的力量被看作是顺己、助己力量和异己力量，这种力量显然是人的力量无法随意支配的。于是产生了对这种力量的依赖、屈服、崇敬、膜拜。”[②]正是石大夫不同类型的灵异传说，使得民众对石大夫的敬畏油然而生。

① 柳田国男：连湘译，《传说论》，中国民间文艺出版社，1985年版第47页。
② 乌丙安：《中国民间信仰》，上海人民出版社，1995年版第186页。

第三章 现代庙会与石大夫信仰

据方志记载及田野调查发现，莱芜地区石大夫庙宇规模普遍较小，所到之处石大夫庙都是依山而建，有的甚至就没有庙宇。小规模的庙宇，自然没有大型的庙会，但是石大夫庙会规模虽小，却有着其独特的信仰习俗。

第一节 石大夫庙

鲁中山区石大夫庙宇规模小、会期时间短，所以很难形成大型的庙会经济。说到庙宇自然离不开庙宇的管理，庙宇管理主要包括重修庙宇、庙会管理及非庙会期间管理等三方面，石大夫庙宇的管理以莱芜苗山镇东邢村最为典型。

莱芜市莱城区苗山镇东邢村天师庙位于村北兴隆山上，当地民众称为天师老爷庙。虽说是天师老爷庙，但民众记忆最深的却是石大夫，村民亲切的称石大夫为石大夫爷爷。村民虽统称为天师庙，但实质上是对石大夫庙与天师庙的合称。深秋时节，庙宇掩映在漫山红叶之中，煞是好看。庙宇分两间，左边是石大夫，右边是张天师。张天师负责拿妖捉邪，石大夫主管治病救人。紧挨庙宇前边是石头供桌，是为方便香客上香而做，庙宇右边是用转堆砌的小火池。庙宇一旁曾有三通碑，现仅剩一块万古流芳功德碑，长时间受侵蚀碑文已漫漶不清。东邢村原有天师庙、香娘娘庙、土地庙、关帝庙等四座庙宇，天师庙、香娘娘庙位于兴隆山上，土地庙、关帝庙位于村内。改革开放后东邢村受博山地区风俗风气的影响，村民开始合力捐款修建天师庙，天师庙重修于1989年，迄今已有20年的历史。村民又于2008年重修村内关帝庙，关帝庙重修之后，天师庙香客明显减少。此种情况的出现与庙宇管理有着密切关系，东邢村庙宇管理经历了由神圣到世俗的转化。

一、火居道士与石大夫庙

东邢村石大夫庙其创建年代无考，碑刻漫漶不清不可尽识。庙宇历史无从考证，但关于石大夫治病的灵异传说和谢家道士村民还记忆犹新。在民众记忆中，谢家道士并不是科班出身。由于谢家道士的管理使得村落信仰活动能够顺利进行，民众对他们还是比较尊重，以至于一说到谢家，民众的第一反应就是原来的“老

道士家”。谢家道士作为一个时代名词，永远被民众所熟记。

东邢村天师庙原由火居道士赵智德[①]管理。赵智德负责天师庙、香娘娘庙、关帝庙、南邢大庙和村中土地庙共五处庙宇，平时主要工作便是念经。赵智德不仅在庙中念经，而且村中村民过世时也需要他的超度。据传赵智德本不会念经，后来经他爷爷教授之后才会，东邢村村民普遍认为他根本就不会念经，碍于赵家生活的艰难，民众不好揭穿他而已。当时念经有很多规矩，腊月里他每天都要到庙里念经，依次到天师庙、土地庙、关帝庙去念经，逢年过节也会到南邢大庙去念经。[②]道士在庙里念经时，所有在场的人都要跪经[③]。念经之前桌上摆好供品，供品多是水饺，每次念经大约一个小时的时间，念到特定地方在场的人都要跪下，虽然民众并不懂经文。道士学念经有两种途径，一是看书自悟，二是拜师学艺。道士作为一种行业，是要续谱的。现在东邢村还流传着真假道士的笑话：灾荒年月要饭的多，要饭的人多了，就不好要，这就需要动脑筋想办法。西邢村有位村民名叫高凤究，拿着木鱼假扮道士去要饭，他心想假扮行善积德的人要饭应该会容易的多，确实是这样没错，但是运气也有不佳的时候。某天走霉运，竟然碰到一位真道士，这可真有点班门弄斧的感觉。因为道士要续谱，所以道士之间有特定的称呼。真道士便问高奉究如何称呼，他原本就是门外汉，怎会知道其中规矩。真道士步步紧逼又问道，那你知道木鱼是里面响还是外面响，高奉究仍旧不知道。气愤之余高奉究说“方下、鲁西一天两集，混碗饭吃管你啥事”，说罢便使劲敲真道士的头，问你告诉我是里面疼还是外面疼，问完扬长而去。赵家从事道士行业，只是一种谋生的手段，平时很少从事农业生产，之前赵家的住房是东邢村村民所建，赵家道士有庙产——花椒山。实质上，村民是雇着赵家来管理庙宇。现在赵家后人憎恶村民称呼他们是道士的后代，觉得是件不光彩的事情。赵明伦是赵家的长支，他认为信神就是唯心主义，从不参与此类活动。管理庙宇虽然是赵氏家族谋生的手段，但是从某种程度上来说赵家道士开启了天师庙管理的序幕，从此庙宇管理由职业化向业余化发展，由神圣化向世俗化转变。

① 赵氏家族于宣统元年到东邢村安家落户，由淄博博山八陡迁到此地。赵家本是大户人家在博山小有名气，到赵智德父辈时家道中落、生活艰难，迫于生计赵智德带着比自己小 4 岁的弟弟逃荒到东邢村。东邢村庙宇之前是由当地刘道士管理，赵家兄弟到东邢村后被刘道士收留做徒弟。几年后刘道士去世，赵智德成为东邢村新道士。在东邢村稳定后，他父亲从博山来此定居。父亲出身于大家学问很高，教儿子念经。

② 东邢村赵家后代赵明理讲述

③ 跪经：念经时所有人都要跪着称之为跪经。

二、借尸还魂式重修

东邢村天师庙毁于文革时期，此后民众仍旧到庙宇旧址处上香，规模却不如从前。直到东邢村神婆李荣春带头重修庙宇，庙会香火才重新兴旺起来。东邢村地处莱芜与博山交际处，生活习俗受博山影响较大。20世纪90年代末，受博山及周边地区崇佛建庙思想的影响，东邢村也开始重修村中原有庙宇。中国军事上最讲究“师出有名”，那么作为一直被官方正统称之为“淫祀”的民间信仰活动，就要“庙修有因”。

东邢村交通便利，村前有博莱高速经过，村后有铁路穿过。交通便利的同时也存在诸多安全隐患，尤其是村后的铁路。据李荣春回忆，天师庙重修前铁路上曾连续发生过几次严重事故：谢智明七岁的儿子，放学之后在铁路上玩耍被火车撞死；谢启洪媳妇坐在铁路上跟人聊天，葬身火车之下。鉴于此，李容春召集村民重修天师庙，村民曾经害怕迟疑，但是面对李荣春一心为民谋福气的决心，村民便积极加入到重修庙宇的活动当中。之后乡政府来调查此事，李荣春以对国家有利为借口将此事平息。正是这冠冕堂皇的理由，才使庙宇得以重修，石大夫也才能够重享民众香火祭祀。

“重建庙宇对重构某个地方崇拜至关重要。庙宇的建立意味着对一个显圣的神圣空间的开辟，是对神灵及其神圣力量进行实体性建构。庙宇无论大小，都会成为一个信众汇聚和交流的特殊空间，信众由此可以展开一系列信仰实践活动，投注和表达对神灵的情感，神灵在外部空间和人们内心空间的地位便确立无疑。出于乡土情感，人们倾向于将这个重构的神圣空间认定即是传统生活中的那个供奉着某神的庙宇，庙宇的神圣性和他们的宗教体验都没有发生性质上的任何改变。对神圣空间的宗教体验使建构世界成为了可能：神圣在空间中展现了自己的地方。”[①]李荣春自诩专门负责外交工作，专管修建庙宇之类的事情，她以修建庙宇复兴地方信仰秩序为己任，孜孜不倦的努力着。天师庙由李荣春带头重修，具体修建工作由魏绍山与谢灵章负责。天师庙重修耗时五天，仿照周边地区庙宇样式所建。村民自发出资修建庙宇，善款由各村庄神婆收集，天师庙主要是由东邢村与西邢村村民出资所建。修建庙宇是做善事，做善事讲究“有钱出钱，有力出力”，

① 陈映婕：《乡村巫婆与地方崇拜的重构—以桐庐“陈老相公”为例》，《民间文化论坛》2006年05期。

不拘形式，捐资也无所谓多少。天师庙重修花钱不多，因为当时物价水平低，再者除庙宇顶部大瓦外，其它的砖瓦都是村民捐献的。天师庙重修花费不多，还在于庙宇修建都是雇工，村民义务帮忙，完工之后回自己家吃饭。修好庙宇之后，李荣春上香告之神灵，接下来就是请神像。神像从外村购得，由李荣春二儿子开车运回。凌晨12点李荣春等一行七人到天师庙安神像，当时天师老爷的马头[①]也在。所有这些都结束之后，捐款还有剩余。因魏韶山三父子都在庙上干活，所以给魏韶山30元钱买烟抽；因庙宇重修期间在谢灵章家做饭，所以给他20元油钱；最后剩余100元捐到晨乙山庙会。事后，李荣春对民众说重修天师庙是受九姑[②]指点，因此民众没有任何异议；对于政府部门，李荣春则说是对国家有利，从而使其摆脱封建迷信的嫌疑。此后，李荣春的权威在民众心目中竖立起来，也为今后她成为东邢村的权威奠定了基础。

三、地方权威与石大夫

“在村落信仰生活中，存在着一类能够与人且能与鬼神相互交流的特殊人群，其中有男性也有女性，在鲁中山区男的一般称为神汉，女的称为神婆。日常生活中他们与常人无异，但是在民众信仰生活的仪式中却有着普通人所无法具有的生理与精神特质，成为民众信仰世界里的某种权威。乡村中这类通灵的特殊人群，其角色具有双重性，既是受塑者反过来又去塑造别人。他们在特定或是偶然的机遇下被塑造成了人类被认为有着特殊能力的个体，他们在各样仪式中也同时塑造着与他们接触的人们的信仰观念和精神世界，并凭借着这种塑造能力达到他们的目标和精神追求”。[③]按常理推断，神婆都会为人治病，但李荣春例外。在当地信仰世界的建构中，李荣春起着至关重要的作用。东邢村神婆李荣春显然已经达到了塑造别人的境界，在田野调查中当问及村民为何要这样做，他们会不假思索说这是李荣春教我们的。李荣春在塑造别人的同时，也在被神灵所塑造。李荣春虽然经常外出，但是大年初一必定在家礼佛。拜佛时间有严格规定，一月拜一次。一年之中每月拜佛的时间不同，年初一是早上5——7点，五月是下午3——5点，

① 马头：顶着天师老爷神灵的妇女。
② 九姑：村民对玉皇大帝小女儿的称呼。
③ 陈映婕：《乡村巫婆与地方崇拜的重构—以桐庐“陈老相公”为例》，《民间文化论坛》2006年05期。

拜佛目的在于减灾免罪。拜佛要有供养，一般是三碗白开水。拜佛要念佛歌，由于李荣春文化水平低，她全凭记忆来念。除此之外，李荣春还有护身牌，称作号布子。护身牌用于到阴间去打茶对号，实则是为自己积阴德。一年四季，每季一根号布子。号布子都是烧掉一根，留下一根。以上的所作所为都是李荣春潜心向佛的表现，也就是被神灵所塑造，很多不明白的事情也是照做不误。为保证与神灵沟通所需要的清净环境，李荣春坚持住在道路崎岖的山上而不与儿子同住。李荣春最为自豪的事情莫过于她有佛家的大印，佛家大印使其功德不会被众神灵所忘记，因此她把大印视作宝贝，轻易不给外人看。

“毛斯有种观点认为：巫师的一些资质是后天获得的，另一些则是先天的；有一些是人们赋予他们的，另一些是他们确实拥有的。”[①]毛斯又进一步指出，“女人们资质中的社会情感，使得她们在各地被公认为比男人更具有巫术天赋，并且她们在生理中的一些转变期让她们拥有特殊的地位。巫师资格的获得主要有两种途径：一种是历代相传，或父子世袭，或师徒相传；另一种是经过某一特殊事件（这一事件往往被看作神灵附体或神灵召唤的表征）突变而成的。”[②]李荣春就是经过特殊事件后获得神婆资格的，李荣春的姐姐之前被九姑俯身，李的姐姐去世后她便说自己是九姑。李荣春是通过第二种途径获得她特殊的社会身份，从而赢得了一批追随者。神职人员在信仰活动中呈现出两种不同的表现形式：一方面是一些非比寻常的个人经历促使她进入了非常态的精神状态，认定自身即是人与鬼神之间交流的介质；另一方面仪式表演与信众的笃信程度强化了她特殊的信仰地位及对自身角色的强烈认同。群众的笃信程度，使得李荣春强化了对她自身角色的认同。在地方社会的信仰生活中，灵异事件成为民众笃信神婆的重要原因。1990年，李荣春被晨乙山白依奶奶[③]所看中，白依奶奶想让李荣春留下来伺候她。后来李荣春的八姐姐去找白依奶奶理论，才将她救回来。这些都是事后李荣春的八姐姐告诉她的，当时李荣春根本没有任何知觉，打完点滴之后还都不清醒。这样神乎其神的事情使得李荣春在当地的威望又有所提升，通过神化自己来教导其他信众，平时多做善事，遇事自然会逢凶化吉，这无疑是对信仰追随者的最好说教。

如上文所讲，神灵神力是决定其信仰活动的关键因素。诸如像石大夫这类小

① 转引自陈映婕：《乡村巫婆与地方崇拜的重构—以桐庐“陈老相公”为例》，《民间文化论坛》2006年第5期。
② 转引自陈映婕：《乡村巫婆与地方崇拜的重构—以桐庐“陈老相公”为例》，《民间文化论坛》2006年第5期。
③ 白依奶奶：是女性神灵，主管子嗣，颇为灵验。

庙宇，怎样才能维持它们的生命力呢？李荣春在管理庙宇期间，积极拓展对外联系的渠道。在石大夫信仰的庙际网络中，我们必须肯定李荣春的个人作用。她参加各种庙会活动，是个人方面的宗教情感使然，但她参与庙会并积极活动，无论是在主观还是客观上都发生了牺牲经济利益来建构权威的过程。李荣春不惜花掉其生活费来参加这些活动，或许这是本人情趣所在不图回报，但在客观事实上，她的这些行为建构了她在村民心中的权威形象。村民赶庙会都由李荣春来组织，虽然已是80岁高龄，但在村外的庙会活动中她仍然非常积极，这些都有助于她在村民中竖立起权威形象。李荣春没有经济来源，生活都是靠子女，她每年赶庙会的花费在6000元左右。李荣春称赶庙会为出发，常年在外奔波，她在家的日子屈指可数。她平时生活勤俭节约，但每逢庙会活动则慷慨大方，倾其所有贡献自己的微薄之力。对于那些香火不旺、财力有限的庙宇而言，他们加强同外部的联系，主要是为了获得潜在的外在影响。东邢村关帝庙重修期间，南博山等地庙宇多有帮助，但有时也会遭遇尴尬，东邢村村民到槲树岭赶庙会，赠送物品给他们，但是却没有人出来迎接，直到现在村民也还耿耿于怀。

“此外参加庙际网络后，关系网的增加，也是庙宇建构权威的一种象征资本。一个庙宇对外关系网的增加，表明可供选择备用的各种资源的来源增多。而备用选择资源的增加，是庙宇是否具有权威性的一个重要指标。此外，关系网多的庙宇在修建或庙会庆典活动时会有更多的其它庙宇前来共襄盛举，从而获得更多的经济收入；而且，举办这些活动时得到众多其它庙宇的声援，也可以使这一庙宇获得更多的声望资源。当然关系网多的庙宇，用于对外应酬的开支也相应增大。但是，按照社会学的交换理论，“一个人向另一个人的每一次让渡都包含着关于某种回报的期待，许多社会交换关系提供的是情感回报，就像人们只是为了接受感谢而对别人作出某种行为一样。”关系多的庙宇把大笔经费用于对外应酬很自然地会得到其应酬对象的物质回报活情感上的回报，当有众多的庙宇对其产生物质活情感回报的倾向时，这个庙宇也就相应的建立起凌驾于其它庙宇之上的权威地位。”[①]东邢村信仰活动就遵循了此种原则，李荣春通过个人的力量，使东邢村天师庙、三圣堂等庙宇的重修，都得到其它庙宇的物资、人力支持。南博山王母殿

① 范正义：《区域信仰网络中的民间组织—当代台湾保生大帝庙宇联谊会的个案解读》，《台湾研究集刊》2005年第2期。

是李荣春带领修建的，东邢村三圣堂神像就是南博山人所绘。除此之外，在三圣堂一周年庆典时，南博山赠送贺礼。在庙际网络中，邀请书有着重要作用。以下是2009年常庄玉皇堂邀请东邢村村民参加庙会活动的邀请书：

莱芜市常庄村玉皇堂为建龙王庙、地母殿落成举办庆典盛会。时间自农历十月十四日至十六日，会期三天。望各界朋友、仁人志士，善男信女届时鹤驾光临。

常庄村玉皇堂庙委会敬约

二00九年农历九月五日

作为东邢村庙会活动的对外负责人，李荣春也借助东邢村的群体实力来凸显个人的影响。李荣春以本村庙会为基点，活跃于其它村落的庙会活动中。本村村民的支持，外界力量的影响，共同奠定了李荣春在村落信仰生活中的领导地位。

李荣春对当地石大夫信仰体系的建构，是在潜移默化中进行的。一旦稳定局面被打破，便一发不可收拾。李荣春文化水平不高，于是说话办事经常会出错。曾经她请人帮忙写文疏，她误认为天爷爷跟玉皇大帝不是一回事，从此之后，村民对她的信奉大打折扣。村落社会中，村民安土重迁的心理非常明显，就是去世之后也不例外。田野调查中村民普遍反映，李荣春虽然积极参与村落信仰活动，但是脾气古怪没有亲和力。如今，李荣春不再是一枝独秀，以石玉翠为代表的年轻一代已经成长起来，加入到村落庙宇管理的行列之中。石玉翠信奉基督教，遭到李荣春的反对，他们之间时有矛盾发生。2009年九月初九石大夫庙会，李荣春与石玉翠在石大夫庙会如何安排的问题上发生争执，最后以李荣春外出赶庙会，石玉翠在家组织庙会活动而结束。李荣春外出前交代要将天师庙中神像搬出来晒太阳，但是石玉翠并没有按其要求操办，李荣春回家之后表示强烈不满。李荣春原本打算举荐石玉翠做接班人，如今由于意见不合致使开展各种工作都有难度，村落信仰活动也有减弱的趋势。李荣春由于身体原因疏于对天师庙的管理，石大夫信仰活动逐渐由庙宇转移到家中进行。因村中到兴隆山的山路没有修好，石大夫庙会活动在关帝庙中进行，庙会规模已大不如以前。村落中需要新的领导者，带领民众复兴石大夫信仰活动。

第二节 狂欢的庙会

庙会是民间信仰活动的集中展现，“民间信仰，则指普通百姓所具有的神灵信仰，包括围绕这些信仰而建立的各种仪式活动。它们往往没有组织系统、教义和特定的戒律，既是一种集体的心里活动和外在的行为表现，也是人们日常生活的一个组成部分。”[①]民众的信仰在“常”与“非常”的日常生活和庙会狂欢节中交替进行。

庙会是民众信仰集中发生的时间，“神圣”及“神圣感”在狂欢的庙会中得以淋漓尽致的展现。对于参与庙会活动的民众来说，庙会期间是非比寻常的时刻，同以二十四节气所统领的日常生活有着显著区别。与日常农事活动相比，庙会是狂欢的节日，香客从中体会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来的突破一般社会规范的非理性精神，它常表现为纵欲的、粗放的、显示人的自然本性的民众集体行为仪式。狂欢与日常之于神圣与世俗，它们是对立统一的存在，统一于民众的社会生活。狂欢的庙会活动往往伴随着神圣时空及神圣感，这都是村民对日常生活反规范性的具体体现。”[②]

庙会有着娱神娱人的双重作用，所到之处石大夫庙会会期不尽相同。横顶村石君祠庙会是正月十六，黄庄三村石大夫庙会是四月初九，东邢村石大夫庙会是九月初九。由于社会出现动荡，石大夫庙会曾经中断十年之久，信仰仪式因此也由庙宇转移到家中进行。目前石大夫庙会规模缩小，出现庙会仪式与家中仪式共存的现象。虽然石大夫庙会规模不大，仪式简单，庙会经济也可忽略不计，但我们也称之为狂欢的庙会。石大夫庙会于平静之中孕育着香客对神灵虔诚的敬仰和崇拜，有着民众的狂欢精神。

以莱芜钢城区黄庄三村石大夫庙会为例，庙会会期是四月初九。据村民回忆，庙会已有170——180年的历史。文革之前庙会规模较大，香客数量多，庙会经济比现在更繁荣，尤其是那些吃喝玩乐的东西最有市场。文革期间庙会中断，从20世纪80年代开始，庙会才逐渐恢复往昔热闹的场面。[③]祈祷平安、祈求健康是民众

① 赵世瑜，《狂欢与日常》，三联书店，2002年版第13页。
② 任双霞：《庙、庙会、仪式与神圣感—以泰山王母池为例》，《民俗研究》2006年第4期。
③ 黄庄三村村民房平介绍关于庙会的历史状况。

赶会的主要目的，庙会期间还愿香客占多数。石大夫庙会期间不唱戏，因为香火收入不够，再者庙宇周围也没有足够大的空间。

四月初九是黄庄石大夫庙会的正日子，此时恰逢农忙季节，因此家中农事活动较多的香客多是借着四月初八赶集[①]来上香。黄庄石大夫庙会上80%是香客，其余则是对香客评头论足的观光客。在石大夫庙会所有香客调查中，基本上香客都会带供品，只有一位男性香客未带供品，在火池前请人代为上香、烧纸，磕完头后急忙去工作。香客多数来自农村，也有城区中的上班族。石大夫庙会中女性香客占得比例明显高于男性香客，庙会期间只有两位男性香客上香祈福，其余男性只是陪同家人前往，自己并不烧香。儿童也很少，只发现两位香客带着小孩前往，其中一位30岁左右的女性香客带着三个小孩，教他们给石大夫磕头。另一位是城市居民，姊妹三个各自带着十岁左右的小孩赶庙会，两个男孩一个女孩。因石大夫庙宇规模小，容纳人群的能力有限，香客们就在万松山周围上香摆供，用小沙堆来代替香炉。庙会过后，绕着万松山前面的空地上留有许多烧过的香灰和火纸。庙会期间有专门负责人管理庙会秩序，主要是保证香客的安全。

由随机调查得知，黄庄石大夫庙会均未发现莱芜其它市、镇的香客，历史上曾经有黑龙江省和山西省的香客，之前也有泰安市许家庄和张庄的香客，这是庙宇刚重修时的事情，如今香客主要来自钢城区黄庄镇及周边地区。不管是外地还是本土香客，没有集体进香的团体，都是散客。由调查对象来自地域，可以反映石大夫信仰的辐射范围：大体黄庄镇的全境，以及黄庄镇周围的村镇；在黄庄镇的辐射较强，周边较弱；黄庄三村香客、信众最多，说明石大夫神灵是小区域神灵。外村镇香客一般都比本村香客来的早，就像庙宇附近居民所说虽然离的近，但是从来没有烧过“头柱香”，“头柱香”都是远处的人开着小轿车来烧的。本地均没有抢“头柱香”的习俗，即使是凌晨三点钟上香也不是为抢“头柱香”，因为抢“头柱香”的习俗似乎在本地根本就没有市场。本地村民所谓抢“头柱香”不是对神圣时间的关注，而是一种对神圣空间的追求。抢“头柱香”的香客只希望能够获得跟神灵同在的神圣空间，神灵可以真切的听到信众的祈祷，清楚的看到香客的供品，更为重要的是不愿意其它香客知晓自身难以言说的困苦。香客赶庙会无非是有求于神灵，或是事成之后对神灵的答谢。香客最普遍的活动就是祈祷

① 黄庄集是二、八集，是黄庄镇的大集。

平安，虽然不清楚庙会会期为何确定在四月初九，但香客依然络绎不绝的来赶庙会，给石大夫贺喜。

香客在石大夫庙的目的较为简单，多数并无诉求，只是祈求石大夫保佑全家平安，香客自称“烧平安香”。随机调查发现石大夫庙会许愿香客跟还愿香客人数基本持平，许愿和还愿并没有严格的界限，很多虽说是还愿但也还有许愿的成分存在。几乎所有香客都是因为身体不适而来，只有一位马家庄的香客是为儿子求姻缘，还被当地神婆斥为不懂规矩。黄庄三村的石大夫只管治病，其它诉求一概不归它管。

第四章 石大夫信仰仪式分析

薛乙宾认为："仪式对于仪式行为者来说，同样因为有"意义"才行为，但其"意义"绝非日常的实用性意义，而是精神领域的意义。仪式行为者正是通过行动、姿势、舞蹈、吟唱、演奏等表演活动和对象、场景等实物安排构拟出一个有意义的仪式情境，并从这样的情境中重温和体验这些意义带给他们的心灵慰藉和精神需求。在仪式的整个过程中，表演活动和场景、实物都是表达活表现意义的手段。一个仪式，就是一个充满意义的世界，一个用感性手段作为意义符号的象征体系。"[①]仪式是对信仰的强化，只有不断的强化信仰方能源远流长。

石大夫信仰仪式不仅呈现于庙会之中，还存在于民众日常生活之中。石大夫信仰仪式大致分为两种：以庙会为中心的仪式；以家庭为中心的仪式。"常"与"非常"中的仪式将民众信仰活动串联为整体，流动于民众生活之中。

第一节 以庙会为中心的仪式

以庙会为中心的仪式发生于神圣空间之中，比家中仪式更具神圣性。"只有"神在"，才算是神圣时空。四月初九黄庄石大夫庙会期间，众多善男信女来祈求石大夫保佑全家平安、身体健康。远近各处的香客都来赶庙会，赶平安会的人居多。庙会中的仪式主要包括跪拜、上香、烧纸等基本环节。"'进香'行为，是从凡俗世界，进入到神圣世界，经过人与神的交流后，重新回到世俗世界，按照贝尔的说法，是一个具有封闭结构的持续过程。一旦开始就不可以中断，也不可以草草了事。不仅仅空间上是个相对封闭的、有明确内在层次的场所，香客的进香过程也有内在的封闭性，从香客的准备到人—神的交流，最后又回到香客的过程，这是一套程式。"[②]即使香客进香的姿势、表达方式因习惯不同而相差较大，但进香的规程大体一致，都包括摆供、跪拜、烧香等活动。石大夫庙宇规模决定了香客流动性比较大，因而敬献完之后香客多数都回家去，很少有逗留的。

给石大夫送香火的香客争相在小庙宇前焚化黄纸和线香，即使被管事人训斥

① 薛乙宾：《对仪式现象的人类学解释（上）》，《广西民族研究》2003年第2期（总第72期）。
② 任双霞：《庙、庙会、仪式与神圣感—以泰山王母池为例》，《民俗研究》2006年第4期。

也还是无济于事。在香客的意识中，与神所在庙宇的距离越近，神仙越是灵验，以至于香被管事人拿走之后，香客仍要回到原地继续烧香。石大夫庙会期间村中及附近神婆到庙上行善事，悉心指导民众求神拜佛，会欣然答应香客的各种请求。“信仰的一个内在法则是，对信仰所提供的解释的信心随着职业教徒表现出比信众更高程度的委身而增强。香客认为，神婆代为祈祷，自己就已经被宗教的力量所祝福，自然就有了特殊的神力，甚至进入“神在”状态的准备过程会大大缩短。”[①]在这种诠释中，神婆与石大夫庙紧密连接在一起，石大夫庙会上的神婆被赋予了神力，她们嫣然就是石大夫的化身，香客通过她们的口，受到神力相助，自然信心倍增。香客在庙宇门口不管是焚香还是打茶，都说明香客的神圣感与神圣空间存在极为密切的联系。

生活中简单的细节折射出人对神灵的敬畏和崇拜，庙会之前有条件的香客不管是善男还是信女都要沐浴更衣，即使实在没有条件也要换干净的衣服、洗干净脸才会来赶庙会。“在人与神的交流中，上述行为都是先期的准备工作，也就是调整、净化和美化处理人与神交流的空间场所，以及文化、象征、想象意味上的虚拟空间。香客想象出神在那里，因此预先要修正、调整自己的状态，以符合进入神所在空间的条件，这样才有可能获得与神对话的资格。而对自己的处理方式，外在的表现主要是净身，内在的表现是心里摒除杂念，在欣悦的状态下开始进香；对外在环境的处理方式，主要是燃香。这两种方式，都是“净化”，即对自身、对环境、对人—神共存的语境的处理，使之达到自然状态上的干净整洁，通过这种洁净，顺理成章，也拥有了象征层面的涵义”[②]。其它还有就是在神灵面前不能乱说话，不能吃刺激性气味大的食物，以免冲撞神灵，这是大忌。2009年四月初六庙会，香客因为管事人不让在石大夫庙前烧香而不高兴，嘴里小声的说着到这里就是来烧香的，不在庙前烧香能灵验吗？为何烧香在祈求神灵中是如此重要呢？

“香客以焚香作为划开神圣时间与世俗世间的界限。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。香火作为人与神之间的媒介，是打通两个世界的一种手段。香

① 任双霞：《庙、庙会、仪式与神圣感—以泰山王母池为例》，《民俗研究》2006年第4期。
② 任双霞：《庙、庙会、仪式与神圣感—以泰山王母池为例》，《民俗研究》2006年第4期。

客通过祈祷表达了人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的什么献祭，希望神仙们帮助解决什么问题。”[①]香客的口述与文疏的内容基本相似，文疏内容大体如下：

山东省莱芜县黄庄镇霞峰村于天胜，愿求神石墩子上石大夫老爷和观音老母，为神求神神灵千请千灵万请万应百事百行百事百成这是求的平安免灾，许愿愿许愿还庙会送来了很多的，金 钱多钱粮　送到神石墩子，上石大夫老爷和观音老母您面前花，钱求得保佑的平安无事无灾无难安，安全全长长远远保佑的大灾无小灾没，大灾免小灾减保佑的平平安安一百年三，年全四年圆今年全满了为神的账

分文不欠口说无凭　文书为证。

公元二00九年四月初九日

在人与神的交流中，香客让渡香、纸、自身的跪拜等动作，在事成之后也不忘将给神灵的恩惠写得清清楚楚。这样一次求、还的过程已经完成，文疏象征着此次诉求的结束，同样预示着下次诉求的开始。

人神交流的方式有烧香、拜神、拴布条、打茶、烧鸡蛋、摸香灰等活动。烧香和拜神是石大夫庙的主要活动，烧香是香客赶庙会的首要行为，在石大夫庙前的火池或是周边的空地举行。

（1）买香火

香火通常包括香、火纸、元宝等。香主要就是平时家中祭祀用的短香，一般是用一把香，他们称之为“一管香”，路边小贩一把香的价钱5角、6角不等。火纸一般是6角或是8角，纸有大小厚薄之分。民众对烧纸的数字颇有讲究，三、六、十为最好，四就会不吉利。多数香客都是自带香火纸，少数从庙会上买。路边小贩帮忙打纸，专门打纸的工具称之为“纸勺子”[②]，打过的纸就可以作为冥币。打纸也是有讲究的，替别人打是往外面打，自己家上供才往里打，但是寻求帮助的香客基本也都不懂诸如此类的规矩，即使打错也无伤大雅。元宝有两种一种是香客自带的元宝，制作相对简单；另一种是路边小贩们卖的元宝，他们称之为“莲花盆”。“莲花盆”比香客自带的元宝显得更为大些，上面粘有双喜或是萬字，

① 任双霞：《庙、庙会、仪式与神圣感—以泰山王母池为例》，《民俗研究》2006年第4期。
② 纸勺子，是莱芜地区对用于打冥币的工具的称呼。

再讲究的还会贴花。“莲花盆”的销量并不大，因为多数香客奉行“心诚则灵”的原则，认为求神不在乎元宝的大小。自带香火的香客占到总人数的2/3，绝大多数香客是不用买香火的。

（2）摆供

方圆五里左右的香客都会自带方桌，择一空地，把敬献神灵的各种物品全部拿出，摆放好。香火纸在家里已经备好，无需在庙会上再把纸旋开，少数在庙会上买纸的就要找人打纸，只有这样火纸才会成为有价值的冥币。群众自带的金、银元宝不是用大方便袋装，就是用线一对一对串起来，如此以来方便焚烧。供品因人而异，视许愿或是还愿而定，调查期间发现，富裕家庭供品相当丰富，还愿供品要比许愿供品种类多很多。传统的供品有神袍、神鞋以及祭祀神灵的果品糕点，其中不乏我们长喝的矿泉水，部分香客还用香烟祀神。没有供品的香客就会用香、火纸来祭拜神灵。

（3）焚化香火

香客在石大夫庙宇前面点香，然后对着神像默念或是出生念叨，一般是“求什么说什么”，详细说明是哪里人，为何而求，希望达到什么效果，事成之后怎样答谢等。尔后，将香放入香炉或是埋在地上，焚烧火纸和元宝，部分香客也将神袍投入火池中。石大夫庙的管理者不允许香客到庙台上去上香，甚至强行将香客的香从庙台上拿走，嘴里愤愤不平的说着怎么就跟你们讲不通道理，熏的石大夫都睁不开眼。香客们觉得很是委屈，他们认为不在神像面前上香，心里过意不去，那些没能在庙台上香的香客则认为香到神知，在哪里烧都一样。这强制性的管理措施发生在庙会上午香客最为集中的时候，其它时间管理相对放松。

（4）打茶

莱芜地区石大夫庙会上普遍存在“打茶”的仪式活动。所谓打茶是指求石大夫治病的香客在上香之后，祈祷石大夫给下灵丹妙药，向石大夫求灵药称之为打茶。香客在石大夫面前摆好供品，最重要的是放上水，可以是矿泉水、茶水或是凉开水，其中以凉开水为最佳，具体原因不得而知。香客在石大夫面前虔诚祈祷，进香完毕之后便心满意足的将圣水喝掉，或是回家后温热再喝。常有香客赶庙会忘记带水，他们要不分享同伴的圣水，要不干脆就用矿泉水来代替。2009年四月初九黄庄石大夫庙会上，就遇上年轻香客问老香客能否用矿泉水求药，得到应允

之后便欣然去买水。打茶，是石大夫庙会一项特殊、重要的仪式活动，如果石大夫庙会不打茶，可谓是莫大的遗憾。

（5）烧鸡蛋

石大夫庙会有烧鸡蛋的习俗，香客认为用火池里的香灰烧的鸡蛋能治病。鸡蛋可以是煮熟的，也可以是生的，烧生鸡蛋需要一定的技巧。四月初八，王姓姐妹三个就已经在火池里烧鸡蛋，据她们说吃烧鸡蛋可以祛病，即使没生病吃后也会身体健康。四月初九烧鸡蛋的人更多，有烧6个的、有烧12个的，香客都是用铁丝将鸡蛋串起来烧。因为刚烧过的铁丝太热，所以烧过鸡蛋的香客坐在旁边一边等铁丝冷却，一边看其他香客祭拜神灵，表现出一副悠然自得的神情。黄庄一村有位香客，因为要给闺女烧鸡蛋，不顾腿疼的折磨来赶庙会，希望闺女家吃过烧鸡蛋之后能够身体健康、全家平安。大多数香客都在庙会上烧鸡蛋，其中一位卖香火的小商贩发现了烧生鸡蛋的绝妙方法。将生鸡蛋用火纸一个一个包住，把它们放到火池中香灰的下面不要动，一段时间后，烧出的鸡蛋既干净又好吃，如此秘方是不轻易传给外人的。庙会上除烧鸡蛋之外，也有烧馒头的，庙宇前边空地上有香客丢弃的烧黑的馒头。

（6）摸香灰

庙会期间调查发现，香客将石大夫跟前的香灰摸到自己身体的疼痛部位，摸一下香灰接着摸一下自己的身体，认为这样可以治疗身体的疼痛。庙宇管理者特意早点来抢香灰，用纸包着带回家给孙子用，他说小孩长疙瘩摸香灰非常管用。无论是哪种形式，香客普遍认为香灰可以治病。依照接触巫术的原则，香客摸香灰接触了石大夫神灵的神性；依照模拟巫术的原则，香客身体的病痛在摸香灰后可在极短的时间内消失。

（7）拴红布、放鞭炮

庙宇周围树上拴有很多红布条，香客称之为“拴红子”，还愿后将红布条拴到树上，表示香客已经报答了神灵给予的恩惠与帮助，跟神灵之间已经没有牵扯。放鞭炮是香客表示还愿完成的另一种表现形式，调查发现放鞭炮的少，“拴红子”的多。

（8）净身洗浴

庙会期间，民众对自身有种圣洁的渴求，渴求在神灵面前洁净这也是求神的一种心里表现。他们认为浑身污垢的面对神灵，这是对神灵的侮辱。净身洗浴后，

民众希望能更好的亲近神灵，与神灵进行沟通，这样自身的诉求才容易实现。

庙会调查中发现，庙会上很多香客找人代为烧香。找人代为烧香是香客恭敬神灵的表现，因为害怕自己说错话会得罪神灵，所以就找神婆来代替烧香。找神婆是因为他们觉得神婆更容易接近神灵、与神灵沟通，香客认为这样的诉求会更灵验。

以上8种活动并非香客一一进行，也不是敬拜神灵的次序，香客的崇神活动更多的表现为随意性。其它两个地方的庙会状况与黄庄三村石大夫庙会相类似，这里就不再赘述。

莱芜地区石大夫信仰还存在一种没有庙会的祈祷仪式。莱芜市颜庄镇澜头村有石大夫洞，但是一直没有石大夫庙会。澜头村附近村民如果有求于石大夫，便借花雨山庙会来求。花雨山庙宇距离石大夫洞很近，香客认为神灵之间是能够相互沟通与交流的，他们甚至认为不同神灵之间也可以转化神力。基于上述原因，村民在花雨山庙会时求石大夫看病，但是为数不多，求石大夫的仪式活动大多在家中进行。家中求神，省时省力，香客认为神灵只会在乎你是否心诚，而不会在意你在哪里求。

田野调查中发现，石大夫信仰还存在一种变异形式。据蒋铁生研究发现泰山和徂徕山之间有座横跨汶河的旧县大桥[①]，每年农历正月十六，四面八方来的人在这座桥上来回走动，2002年泰山区将这项爬桥活动命名为“旧县爬桥节”。旧县爬桥活动已经有三十四、五年的历史，正月十六从早上九点开始到下午四点人才逐渐稀少，一天之中来爬桥的民众可达万人。爬桥节是元宵节之后的农闲时节，民众爬桥的目的是祈福、免灾、治病，此外还有给小孩认干爹的习俗。据蒋铁生考证，旧县爬桥活动是石大夫崇拜的变异形式。旧县大桥以北的许家庄，有供奉“石大夫”的小庙，村民俗称“石头老爷”，香火特别红火，曾经兴起过“石老爷会”。建国初，石老爷庙遭破坏，以后香火中断，庙会终止。文革后，人们恢复了宗教自由，但许家庄的石老爷庙已经不复存在。而后，信奉石大夫的人就到旧县大桥磕头烧香、烧纸，顺便在桥上来回走走。在老旧县桥被洪水冲毁后，爬桥活动向南挪到了汶河二桥，新的汶河大桥建成之后，又从汶河二桥向南挪至现在的新汶河大桥，爬桥地点虽然距离许家庄的石老爷庙越来越远，但前来爬桥的

① 蒋铁生：《泰安市旧县爬桥节调查报告》，《民俗研究》2006年03期。

人却越来越多。

此外，还爬桥时还有在桥上拴石头的习俗。当地人为了给家人祈福，往往用红绳或者红布条拴着一块可大可小的石头，在天亮前放到桥头上，意为“栓实”，主要是保佑家人平安之意。至于为什么在桥上拴石头，人们的理解就是既然石大夫是神仙，那他也会从桥上走过，看到拴石，就会为每家消灾弭难。2005年，在许家庄，当地村民又重新修复了石老爷庙，并重举庙会，将每年的正月十四至二十一日定为“石人会”，可是事与愿违，庙会非常萧条，去的人很少。随着“大夫会”向“爬桥节”的转变，新的民俗逐渐形成，即使有人为石老爷重塑金身，并重新举办庙会，也不能取代几十年来日益红火的爬桥节。有人为了保佑孩子健康成长，到汶河边的石老爷庙里，焚香祷告，请石老爷做孩子的干爹。他们认为这样就与石大夫沾了亲，他就会格外保佑他们。这种习俗，在爬桥节兴起之后，逐渐演变成了在正月十六爬桥时为自家孩子认干爹的风俗，这个干爹实际上就是过去石大夫的代表。人们认为在爬桥节这天为孩子认的干爹，会有石大夫的仙气，会给这个孩子带来好运。

第二节 以家庭为中心的仪式

石大夫信仰仪式在鲁中山区不仅呈现于庙台之上，还世俗化于民众的日常生活中。“宗教现象自然而然的分为两个基本范畴：信仰和仪式。信仰是舆论的状态，是由各种表现构成的；仪式则是某些明确的行为方式。整个世界被分为神圣和世俗两大领域，一个领域是包括所有的神圣事物，另一个领域包括所有凡俗的事物。所有仪式都具有一定程度的神圣性，否则它将不会存在。”[①]涂尔干认为宗教生活都是有信仰和仪式所组成的，信仰是静态的集合，仪式则是动态的展现，是仪式将信仰表现的淋漓尽，致使信仰流动于民众的生活之中。鲁中山区石大夫信仰仪式呈现世俗化，跟民众日常生活紧密相连。莱芜苗山镇东邢村石大夫庙会是信众娱乐身心的好地方，仪式则在民众家中呈现。鲁中山区各地民众信仰石大夫，是因为石大夫有着神奇的治病功效。俗话说什么病开什么方，民众求石大夫治病也要开药方。东邢村石大夫信仰仪式伴随着节日而进行，家中成为民众敬神

① 涂尔干：《宗教生活的基本形式》，上海人民出版社，2006年版第33页。

求药的重要场所。

家中所进行的仪式相对简单。家中进行的仪式一般是上午举行，先是在院子正中央放好桌子，桌子可大可小，桌上放上圆形的盖子[①]，摆好香炉后上香；紧接着是摆放供品，供品至少三碗，可以是点心也可以是水饺，水饺寓意圆满；最后省碗白开水放到香炉前面，祈祷石大夫赐予灵丹妙药。祈祷完毕将红线拴在瓶口，表示吉利。民众受此恩惠，必定谨记在心，逢年过节都送“钱粮”[②]给石大夫。每年春节、端午节、中元节、腊八、小年等节日，民众都不忘给石大夫送钱粮，祈祷他保佑家人身体健康。

莱芜市和庄乡横顶村家中有“扶鸾请仙”的仪式。“扶鸾请仙”是横顶村特有的求药方的一种仪式，仪式活动需用到锣圈、筷子、托盘、小耙子等器具。求药的民众在家中先摆放好供品，放上茶水、酒、筷子等，尔后上香向石大夫诉说详细病情。祈祷完毕，将米放到托盘里用耙子荡平，等待石大夫开药方。石大夫开药方写连笔字，如果当事人认得那些字，石大夫就会继续写否则就停止，求药方一人或两人都可以。求得药方之后再到庙里去打茶，喝过圣水之后病情自然有所好转。“扶鸾请仙”的仪式在和庄地区颇为盛行，治病救人功不可没。附近南麻峪村有位会写药方的善人，他“扶鸾请仙”的技术面临失传的危险。“扶鸾请仙”的技术不是任何人都可以学的，要看是否有那种资质和悟性。

石大夫信仰活动中还存在一种跨村落的仪式。跨村落请神灵类似于民众将神灵从庙里请到家中，2003年常庄村神婆请东邢村石大夫到常庄给百姓治病。跨村落的仪式，请石大夫时必须要烧香因为民众讲究“香到神知”，一定要带供品，供品最少三碗，最多十碗。常庄神婆将石大夫请到家中落座，桌上供有石大夫的牌位，方便其他村民来打茶治病。之后要将石大夫送回东邢村，送时也要拿香、拿纸、带供品，感谢石大夫为村民治病。日后，如有需要还要按照之前的仪式来进行。

仪式具有神圣性，仪式在家中进行，这是神圣世界与凡俗世界的交融，石大夫信仰活动有显著的世俗性特征。“信仰通过仪式来表达。神像虽不动，仪式却将民间信仰流动起来。每年特定日期所举行的仪式活动，信仰得以一遍遍传达与

① 莱芜地区称之为“盖垫子”，意思是即可以盖东西，也可以用来做垫子。
② 钱粮：钱粮是对给神灵的纸、元宝等的总称。

认知、规范与重申。信仰遍及生活的方方面面、伴随着生命的始终，展现出功能齐备的信仰体系和人们务实的生活态度。”[①]信仰在仪式活动中充分展现，不论是庙会上还是家庭中的石大夫信仰仪式，都将民众渴求身体健康、永远康宁的内心表现的淋漓尽致。

① 侯娟：《一个村庄的民间信仰—后沟村初探》，《沧桑》2007年04期。

结 语

第一节 石大夫信仰与民众生活

鲁中山区尤其是莱芜地区信奉神灵较多，如武挡老爷、玉皇大帝、王母娘娘、泰山奶奶（碧霞元君），这些神灵可以说是家喻户晓。神灵众多，职能不同，各有所长。众所周之，鲁中山区医疗条件落后，在医疗条件水平不高的情况下，疑难杂症就成为民众的困扰，因此石大夫信仰应运而生，倍受民众崇拜。在众多神灵信仰中，石大夫占有一席之位。石大夫虽然职能单一，但是治病的功能却联系着千家万户。在农村，生病对村民来说是一件大事。村民一旦生病则会延误正常的农事活动，这对靠农业生产维持生活的村民来说是非常严重的事情。即使是空闲时间生病，那也是大事一桩，这使原本就不富裕的家庭更是雪上加霜。一般农村里有人生病比较严重，那亲戚邻居都会前去探望。因此，村民害怕生病，如果不幸生病，那就要千方百计来治疗。对于医疗条件不好的山区村民来讲，求神成为他们的首选，因而治病救人的石大夫备受村民青睐。石大夫以治疗疮、疙瘩、戒子而为民众所熟知，虽说上述三种疾病并不算多么严重，但那也是一种痛苦的煎熬与折磨，石大夫除擅长治疗以上疾病外，也可以治疗其它疾病。石大夫通过梦境、施药等方式来为民众解除病痛，提及石大夫治病的灵验，民众无不称赞。虽然鲁中山区各地也有治病的药王，但是石大夫并没有因此而受冷落，那是因为药王与石大夫职能不同、各有分工，药王负责抓药，石大夫主管治病。石大夫不仅给人治病，还可以给牲畜治病。在机械化水平低下的山区，畜力是村民进行农事生产的好帮手，石大夫为牲畜治病这样就保证了村民农事生产的顺利进行。

经田野调查笔者揣测，鲁中山区石大夫信仰大致经历了出灵石崇拜到奉祀为神医的过程，现在更有将十大名医作为石大夫而供奉的。在石大夫信仰发展的各个历史阶段，其影响力都经历了以庙宇为中心向周边地区扩散的过程，在此过程中石大夫得以扬名。石大夫不仅可以治病、还可以赐福、赐子、赐财。中国古代社会，尤其强调“香火延续”的重要，早生贵子成为民众普遍的追求。儒家强调“不孝有三，无后为大”，上至皇亲国戚下至黎民百姓，都以多子多孙为福，因

此保证家族的繁衍成为了男性的基本追求。在此种情况下，生儿育女已不再只是妇女的事情，具有了更高的社会意义。鲁中山区石大夫赐子不是非常普遍，求子求观音这是常识问题，石大夫赐子只是局部地区民众对石大夫神灵功能的附加与拓展。横顶村对石大夫赐子的信仰活动有着合理的解释，石大夫可以治疗妇科病，这样才能保证生育活动的顺利进行。黄庄地区石大夫信仰活动中并没有求子这一习俗，但是在庙会调查期间香客祈求石大夫为远在江西的儿媳妇治病，祈祷媳妇能够尽快怀孕。虽然诉求与生育有关，但是重点在治病。

鲁中山区多有石大夫庙及庙会活动存在。石大夫信仰活动有着多种形式，狂欢的庙会、家中求拜、跨村落的交流等。石大夫庙会，即使农忙民众也会挤出时间去上香、磕头祈求平安，甚至不顾农事参加到庙会的狂欢活动中来。庙会是祈祷平安的时刻，是疾病缠身者获得救赎的时刻，只要你虔诚祷告，病痛自会消失，因为庙会上的诉求与祈祷较之平时更为神圣和灵验。庙会上不仅有民众对石大夫的诉求，更多的是身体健康后对神灵的答谢，香客为石大夫歌功颂德。仿照俗世的模式，石大夫被请到家中为病人治病，家中治病也要还愿，只是形式有所不同。家中还愿较之庙会有更大的随意性，主要是伴随着节日而进行。春节、元宵节、中元节等节日，民众在家中祭拜石大夫。如此以来，石大夫信仰活动呈现出更多世俗的特点。元宵节鲁中各地有往石大夫庙送灯的习俗，这就是对民众生活习俗的模仿。石大夫庙宇旁边的泉水庙会时是仙丹灵药，非庙会期间则是民众的生活用水，其中也不乏远道而来取水的民众。石大夫信仰扎根于民众的脑海之中，无知顽童也不忘到庙宇前面去磕头。石大夫在治病救人的同时，对不法破坏者也会给予严惩，警示民众不能胡言乱语，从而彰显其威力，使民众不折不扣的去信奉她。各种惩戒型的灵异传说使大部分大众追随者，参与到石大夫信仰活动中来。

第二节 鲁中山区石大夫兴起缘由

在笔者所调查的鲁中山区相关村落中，村落与村落之间的自然环境、经济条件、文化发展、卫生事业等有着或多或少的差异，但是基于共同的原因石大夫信仰活动在鲁中山区兴起并发展。笔者认为石大夫信仰活动之所以兴盛并发展，主要在于鲁中山区特殊的自然环境。灵石崇拜主要源于对山岳的信仰与崇拜，当然

其演绎的人文功能和象征意义也与山岳信仰与崇拜的理念紧密相关。这就是山区村民对灵石都具有普遍深刻的敬畏与神圣情感的原因之所在。在山区各地的生活习俗和传说故事中都保存有灵石崇拜的情节。鲁中山区多山的地理环境，孕育出石大夫这一特有的信仰习俗。山区地理环境是石大夫信仰发生的基础，鲁中山区缺医少药的现实状况成为石大夫信仰活动兴盛的关键。鲁中山区缺医少药的状况在《十卷书·村庄》中有所描述，《十卷书·村庄》卷九中有对莱芜黄庄地区缺医少药的记载："建国前，黄庄镇的卫生事业少医缺药，全镇仅有仁寿堂、同德堂、增寿堂、同济堂，中西医登记药店4家，从医人员6人，无登记中西医医药员6人。"可见医疗水平远远不能满足民众医疗卫生的需要。与此同时，鲁中山区由于先天自然环境的原因，民众普遍都不富裕。这样一来，乡村民众根本就没钱治病。田野调查中发现解放前，愿意做医生的人寥寥无几，尤其是中医。救死扶伤是医生的天职，不管是农忙时节还是刮风下雨都要出诊。受当时行规所限，很多医生都纷纷转行另谋它业。解放前民众几乎都是赊账看病，病人不付钱致使医生资金不能周转，长此以往也只能关门大吉，很多地方方圆二十里都难找到一个医生。民众不幸生病，只能长途跋涉去找大夫。缺医少药的年代，当民众受到病痛折磨时，他们只能求助于神灵。民众有病须求医问药，石大夫治病的功能恰好迎合了广大劳苦民众的需要。山区教育水平低下也是石大夫信仰活动受民众欢迎的原因之一，民众认为之前信仰石大夫，是出于一种教育后人的心理。石大夫既可为人治病，也可使人呜呼丧命，警示后人"善有善报，恶有恶报"，在生活中药多做善事。鲁中山区的自然环境、医疗状况、经济水平等促使民众信仰石大夫，石大夫治病的功能符合广大民众的需要，两者相辅相成，石大夫信仰得以延续与发展。

石大夫信仰活动兴盛之后，现在呈现出一种衰微的态势。石大夫信仰活动有一定的时代性特点。鲁中山区石大夫信仰活动，在20世纪60年代"破四旧、立四新"的浪潮中，受到严重的破坏，信仰活动被迫中断。在"造反有理"的时代里，神像被砸毁、庙宇被拆毁，石大夫信仰活动失去了物化的表征从而受到阻碍。虽然已经时隔多年，但是灾难的影响并没有完全消除。"文化大革命"之后，民众迫于无奈在慢慢的淡忘石大夫信仰活动。首先石大夫信仰活动赖以生存与发展的前提条件发生了翻天覆地的变化，医疗水平有了明显提高。同样以莱芜钢城区黄庄镇为例，黄庄建国后卫生事业有了较快发展。"1953年卫生所迁址黄庄二村，医

务人员增至17人。1965年在黄庄西北角建新院，内设病床40张，开放20张，医疗技术人员26人；1974年建门诊楼1座，现有床位29张，医务人员41人。2001年5月组建社区闻声服务站14处，村医生89人。农村卫生医疗网络初步形成。”医疗条件的改善使得部分民众生病看医生，而不再去求神灵。其次，教育水平的提高使得民众的认知水平有了很大提高，很多村民认识到信仰活动存在不科学的地方，甚至就认为是迷信。“信神神就在，不信是泥块”，村民可以辩证、理性的看待信仰活动。村民的思想得到了极大的解放，凡事讲究科学，如果生病先去医院再求神。长此以往，石大夫信仰活动势必呈现一种衰微的态势。就像成语所说“成也萧何，败也萧何”，基于落后的医疗卫生条件，石大夫信仰应运而生；同样因为医疗卫生条件的改善，石大夫信仰慢慢淡出民众的记忆。

（本文所涉及人命均为化名，地名是真名）

附 录

一、横顶村流芳百代碑刻

楊家横南北麻峪三莊創脩牛王廟碑記

去村之西約二里許有一阿馬其山峰之嵯峨樹林之陰翳怪石之嶙峋清流之激湍過其地者雖艱於步履無不羨山水之佳而停車覽之矣此處自脩　石君祠以來香火日熾聲靈愈振豈非有廟宇神像之使然哉　石君若此何神不然而況尤関於農事甚切於民心赫赫濯濯之　牛王聖神也茲因天災流行殃及耕牛循環不已鄰村代有已然者目不忍睹未然者心不遑安歲及丁□閻村共議翕然同心建廟於石君祠右度其地以經營不能侈規模之大量其力以建脩聊以答感應之恩眾遂踴躍從事不期月而告竣但祠庭不宜狹隘□在通衢之旁神像不可褻睹況被風日之蝕賴有樂善王天增誠心輸貲廓其地基獨脩圍墻不惟巍然壯觀窈而深廓且使神靈得其憑式人心有所傾向赫濯之威靈亦將與　石君并振也□故聊誌之以垂不朽　　邑廩生房星海撰邑庠生孔昭浦書

宋維讓　董福　孫□□　溫朋聚　吳樂田　趙仁曾　丁芳　王春生　溫朋相

董克美　田茂　丁悅康　趙法曾　王得順　郝佃會　丁錫貴姜效路　辛萬慶

樂其祥捐錢五千　□□□　齊奎順　王天恩　宋介誠　孫覃收趙玉林　蘭克常　石　李道士

孔廣訓　宋維修　□維誕　孫覃俊　王天慶　姜效策　宋維友王得和　王太亨　匠　王天元

王天增　李盛　郝盛　宋維玉　郝其法　溫希顏　王佃吉董志剛　王天乙　塑　唐振清

王天玉　王佃江　孫覃清　耿萬有　丁錫敬　栾曰□　趙振坤董士榮　宋建成　匠

郝佃桂　宋維謙　郝賢　郝佃英　郝佃□　宋維福　郝玉　孫覃明　李守本

郝兆孔　孫覃松　郝兆連　孫覃玉　郝宜　傅安祥　王大元閆志存　住　劉明芳

孫覃順　孔廣詳　宋可印　孫覃瑞　郝詢　王用　趙方曾宋可隆　持

大清光緒二十一年十月上浣　　仝立

二、横顶村萬古流芳碑刻

莱邑东□鄉楊家横庄西有大夫庙一座左右聖小二泉有病者飲之即愈求福者祝賛得安

四方供□紛紛不断往来行客時時焚香此勝地也郎彼南□喬木維石嚴嚴雲峰滔滔汶水流去

□□ 行人至于負者者歌於塗行者休於樹前者呼後者應偪僂提攜往來而不絕者滌人游也

楊家横南北麻峪戚柏樹百餘株有傷壞一株罰樹□□□修月臺影壁花墻施財人等開烈於後

田禄　丁□来　吳永清　王锡汶　邴□　邴懷進　王昇　□□

孫國□

王景　郭 旺　郭貴　田桂　□□　邴懷元　宋楷　馮大盈

□思孟

丁鋪　邴佃　于楷　栾永順　丁起□　邴懷德　宋維　胡 □

郭克勤

邴□　邴懷松　王玉　王 全　馬智　宋江□　董江　邴 □

黃□□

領袖人 王斌　王锡禄　李振□　王锡信　張大義　傅 珍　董倫英　王□蘭　黃

□　邴呂氏

王錫寶 姜永禄　李振華　王□常　邴 著　丁 佃　董倫明　馮允申

李全寧　施柏樹　溫周氏

田禧　王興仁　溫世芳　王□禮　邴 梅　丁 均　邴□文　江文美

□中□　邴翟氏

宋丕興 邴 □　邴湖　丁 剑　邴 □　宋丕緒　孫□福　劉 書

□ 岱　領袖人 孫張氏

溫法魁 邴 □　邴志學　王田有　邴懷宇　宋丕顯　宋□蒲卓張 寧

周萬新　丁□氏

臨淄□ 傅宗元 馬向仁　劉漢楷　溫世孝　趙 治□上高月增□□□孫韋詳大邬進恭 周

□　邴呂氏

博山縣 梁 和 呂 華　李江　栾永吉　張洪一陳家高立增　山頭宋忍午莊邬齊泰 周

義施柏樹十株 于王氏

北苗山 □志□ 張海印　栾永庆 普通時进孝　邴 松　翟文思　龍

李李氏

西见馬 刘子□ 孫克恭　焦世位　東　魏 興和莊趙萬停　磨 李 輝　王建義　李 鑒

焦□生　石陈 智　劉□印　角 景立吉　王世館 博

馬　□廷德　□

□ 劉 謹　張 宇 山

石匠　張□

嘉庆拾年秋月

三、莲花山石大夫碑刻

莲花山麓有清同治十三年（公元1874年）殷源清撰书《移庙碑记》中称："新邑凤凰庄石大夫庙创在道光十四年（公元1835年），在北圣祠西。至咸丰十年（公元1860年），领袖李清泰、李志成夜梦神告之曰：'目疾，盍为吾治之？'至昼，入山观之，神目中有土蜂窝一。手拭之。以神在山上，祈祷不便，故与村人共议，捐资助修石庙一座，移于村之东北三圣祠下焉。神像重修，人眼疾亦痊。有求必应，共蒙保佑之恩；无祝不灵，俱沐扶持之泽。欲立碣，永垂不朽。碑已买就，未立而寿终。兹中善人等谋立竭以成其事。功既竣，问序于予。予不容辞。是为序。"又清光绪十一年（公元1885年）廪贡生张志沺撰《重修十（石）大夫庙碑记》中称："昔兹庙在山上，既移于此，已有年矣，而神灵更著。凡有求者，无不悉以应之。今首事人李明堂、李明信等共议重新神像，以答其保佑一方之功。然又见供祭者随时来献，殊无定期，故敬商于正月十六日齐集之会，实表□□之能，益以见人心之慕。爰立石于左，以志不朽云。"山顶云谷寺也有《重修石大夫庙碑记》。莲花山风景区位于莱芜市区南部15公里处的高庄镇辖区。海拔994米，景区面积17平方公里，山顶以水为界，北麓为莱芜，南麓属新泰。有公交车直达，交通十分便利。

参考文献

专著：

1、司马迁：《史记》，中华书局1959年版

2、班固：《汉书》，中华书局1962年版

3、柳田国男：连湘译，《传说论》，中国民间文艺出版社，1985年版

4、马倡仪、刘锡诚：《石与石神》，学苑出版社，1995年版

5、乌丙安：《中国民间信仰》，上海人民出版社，1995年版

6、刘慧：《泰山庙会》，山东教育出版社，1999年版

7、赵世瑜，《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》，三联书店，2002年版

8、张兆清：《十卷书.村庄》，新华出版社，2003年版

9、涂尔干：《宗教生活的基本形式》，上海人民出版社，2006年版

10、叶涛：《泰山石敢当》，浙江人民出版社，2007年版

论文：

1、李露露：《我国民间的灵石信仰》，《中国历史博物馆馆刊》1995年02期

2、萧兵：《灵石崇拜和祈雨巫术—兼谈萨满教的扎达仪》，《民族艺术》1997年第3期

3、仲高：《中国灵石崇拜信仰探究》，《民族艺术》1998年第1期

4、金东勋：《<红楼梦>与民间文化》，《延边大学学报（社会科学版）》2002年3月第35卷第1期

5、丁宏武、解光穆：《黄石公故事献疑》，《肃社会科学》2003年第2期

6、薛乙宾：《对仪式现象的人类学解释（上）》，《广西民族研究》2003年第2期（总第72期）

7、周郢：《泰山石敢当信仰的两处文物遗存》，《民俗研究》2005第4期

8、范正义：《区域信仰网络中的民间组织—当代台湾保生大帝庙宇联谊会的个案解读》，《台湾研究集刊》2005年第2期

9、蒋铁生：《泰安市旧县爬桥节习俗调查报告》，《民俗研究》2006第3期

10、任双霞：《庙、庙会、仪式与神圣感—以泰山王母池为例》，《民俗研究》2006年第4期

11、陈映婕：《乡村巫婆与地方崇拜的重构—以桐庐"陈老相公"为例》，《民间文化论坛》2006年05期

12、叶涛、刘晓：《泰莱山区石大夫信仰考察记》，《民间文化论坛》2007第3期

13、杨兵：《神灵、庙宇与村落生活，对一个鲁中山村民间信仰的考察》，山东大学硕士学位论文，2007年

14、李日星、林迪等：《论雷州石狗的文化价值》，《五邑大学学报（社会科学版）》2007年第9卷第2期

15、侯娟：《一个村庄的民间信仰—后沟村初探》，《沧桑》2007年04期

16、汪洋：《论女娲神话中的灵石信仰》，东北师范大学硕士学位论文，2009年

17、庄鸿雁、张碧波：《从中国的石棚到欧洲的巨石阵—灵石崇拜文化探秘》，《学理论》2009年第20期

致 谢

本文是在导师刘德增教授和叶涛教授的悉心指导下完成的，首先向我的导师致以深深的谢意。

本文得以顺利完成，还要特别感谢山东省社会科学界联合会副主席刘德龙教授、山东大学李万鹏教授、泰山学院周郢副研究员、山东大学民俗学研究所所长张士闪教授、山东大学民俗研究所王加华老师、李浩老师、刁统菊老师等各位老师给予的指点和鼓励。

山东大学民俗研究所的全体同学在本文的田野调查中提供了诸多方便，郭凌燕同学为黄庄的田野调查做出了不少努力。远在江西赣州的男朋友赶到莱芜陪我做调查，付出了辛勤的劳动。我的父母家人一直给予我默默的关怀和无私的帮助，此外还要感谢同宿舍姐妹所给予的鼓励与支持。

在我收集调查材料期间，得到了莱芜钢城区原黄庄镇镇长王阳、黄庄三村村支部书记刘振兴、东邢村村支部书记谢学彰及各村村民的支持与帮助。

谨向以上单位及个人表示衷心感谢！

孙金奉

攻读学位期间学术成果目录

1、《论述孔子道德思想的当代价值》，《当代创新教育》，2009年11月总第135期

2.《新娘红盖头》，《联合日报》，2008.11.22

3、《吉祥泰山石》，《联合日报》2008.12.27

4、《月老》，《联合日报》，2009.2.23

5、《碧霞元君》，《联合日报》，2009.4.18

6、《禄星》，《联合日报》，2009.7.4

7、《福星》，《联合日报》，2009.6.27

8、《寿星》，《联合日报》，2009.8.8

学位论文评阅及答辩情况表

<table>
<tr><td rowspan="6">论文评阅人</td><td colspan="2">姓　名</td><td>专业技术职　务</td><td>是否博导（硕导）</td><td colspan="2">所在单位</td><td>总体评价※</td></tr>
<tr><td colspan="2"></td><td></td><td></td><td colspan="2"></td><td></td></tr>
<tr><td colspan="2"></td><td></td><td></td><td colspan="2"></td><td></td></tr>
<tr><td colspan="2"></td><td></td><td></td><td colspan="2"></td><td></td></tr>
<tr><td colspan="2"></td><td></td><td></td><td colspan="2"></td><td></td></tr>
<tr><td colspan="2"></td><td></td><td></td><td colspan="2"></td><td></td></tr>
<tr><td rowspan="11">答辩委员会成员</td><td colspan="2">姓　名</td><td>专业技术职　务</td><td>是否博导（硕导）</td><td colspan="3">所在单位</td></tr>
<tr><td>主席</td><td></td><td></td><td></td><td colspan="3"></td></tr>
<tr><td rowspan="9">委员</td><td></td><td></td><td></td><td colspan="3"></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td><td colspan="3"></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td><td colspan="3"></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td><td colspan="3"></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td><td colspan="3"></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td><td colspan="3"></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td><td colspan="3"></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td><td colspan="3"></td></tr>
<tr><td colspan="2">答辩委员会对论文的总体评价※</td><td></td><td>答辩秘书</td><td></td><td>答辩日期</td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td colspan="2">备注</td><td colspan="6"></td></tr>
</table>

※ 优秀为“A”；良好为“B”；合格为“C”；不合格为“D”。