

浙江师范大学 2007 级硕士学位论文

女神信仰与社区生活

——浙江湖州石淙太均娘娘信仰研究

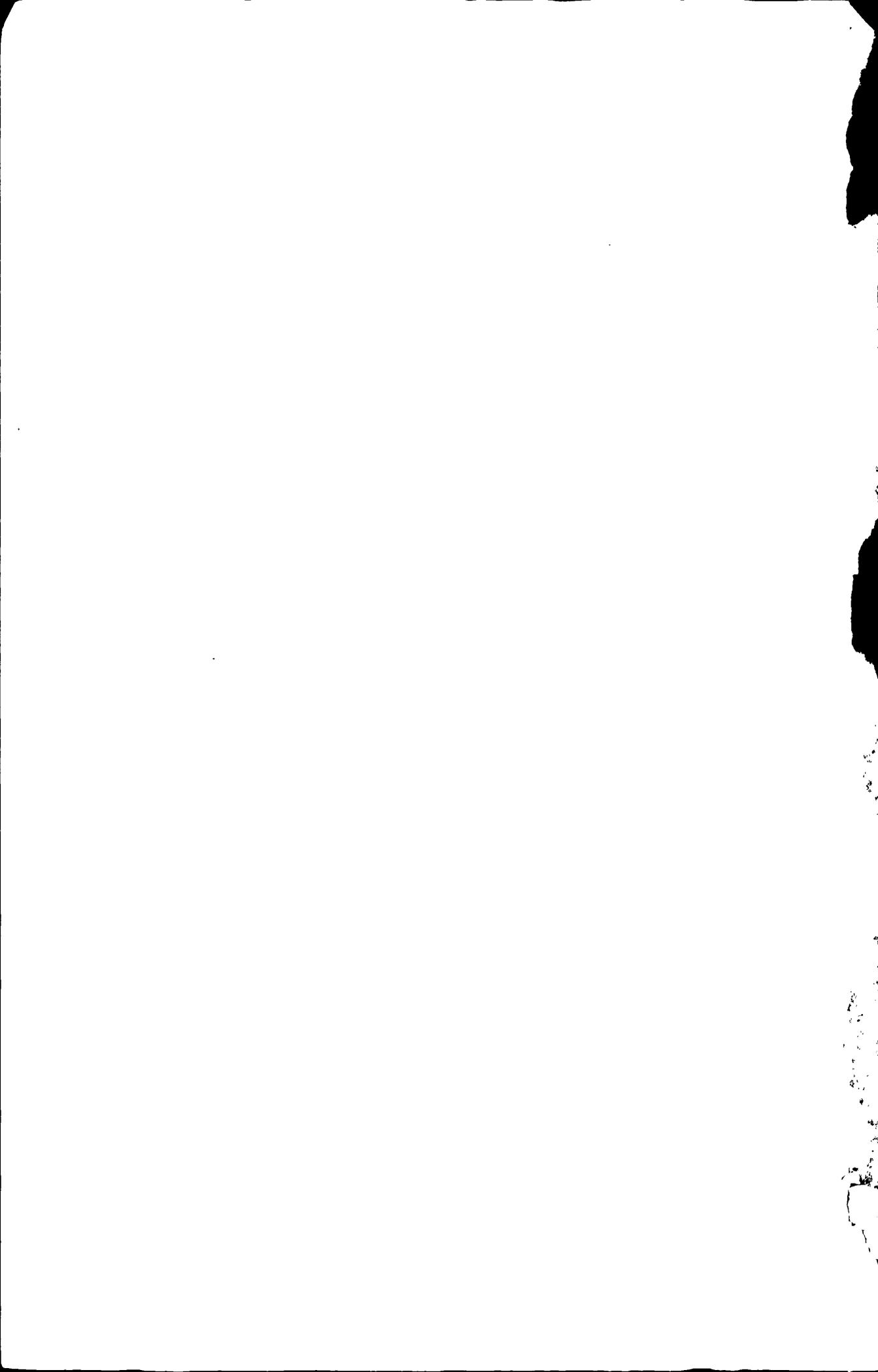
Goddess Belief And Community Life

——The Belief Studies On Lady TaiJun In ShiCong

Town HuZhou City ZheJiang Province

浙江师范大学人文学院

二〇一〇年四月





Y1804640

女神信仰与社区生活

——浙江湖州石淙太均娘娘信仰研究

摘要

南塘三殿太均娘娘是一位在浙北乃至整个太湖流域都有一定影响力的女神，主要扮演着守护妇幼、送子的角色。实际上太均娘娘由大太均、二太均、三太均三位神灵组成，尽管民间统称为太均娘娘，但对三太均尤为信奉，尤为偏爱。

本文选取太均的出生地石淙作为切入点，采用田野调查、参与观察、深度访谈、直接体验等一般民俗学、人类学学科较常用的方法。从太均信仰的历史沿革、“九月十六”的盛会、太均信仰与人生礼仪三个部分来分析太均信仰。

笔者从“陆家祠——广陵侯庙——协顺庙——太均堂（太均庙）”这一庙宇名称的改变来阐述太均信仰演变的轨迹。其中主要有两个转变：从地位上看，由依附父亲陆圭而成神到太均成为人们祭祀的主角；从功能上看，由起水护岸到祈子护童。而在民间流传着的《南堂太均宝杆》中人们试图重新解释太均成神的缘由：“太均本是非凡女”。九月十六的庙会上，卫生系统、电力系统、治安队等各行各业的人都致力于庙会的安全、有序进行，男女老少甚至从江苏、上海等地远道而来庆贺三太均的诞辰，或上香献蚕花，或举行扎臂香等游行活动、或有做戏等文艺演出，热闹非凡。但曾因2008年汶川大地震的发生而导致扎臂香活动的停演，可见其仪式已经悄然地走出民间，参与国家活动或者附属于国家活动。太均信仰在人们的日常生活中，可以说无处不在。在当地，从一个孩子的出生到长大成人，则有一系列的仪式围绕着太均信仰。偷鞋祈子、祈乳、三朝、满月、周岁、十六岁“罗汉酒”等，人们或祈祷太均娘娘的保佑，或感谢太均。

宋朝的积贫积弱及文治，导致了一个奇特的现象就是大批英雄死后都被列入神灵体系，受一份人们供奉，护佑一方百姓，并且大量不同类型的神灵都得到官府的认可、赐封，陆圭及太均就是在那个时代诞生。大致在南宋期间从对陆圭的祭祀及附带性地对太均祭祀，一直到今天，人们对神灵崇拜的天平已经由陆圭倾

斜为太均，这也正是民间信仰中人与神灵微妙关系的写照，“敬神如神在，不敬如土块”，人们更多地是出于自身利益的需求去选择神灵，而不是一种持久的稳定关系。

道教以阴阳五行说为依据，“重阴阳，等男女”，是为数不多的尊重女性的教派之一，道家的这些特性深得女性喜爱，在历史的进程中，同时也不断地吸纳了如太均等一系列女性神灵。我们从史料的记载中明确得出太均是由人而成神，但在传说中民众将太均与吕洞宾联系起来，进而将太均纳入早已深得人心的道教体系，使得她的成神趋于合法化。笔者将这种现象理解为借用道教的名义来服务自身、服务社区的一种拓展的道教文化，而不是真正的道教。

关键词：太均；民间信仰；女神；人生仪礼；社区信仰

GODDESS BELIEF AND COMMUNITY LIFE THE BELIEF
STUDIES ON LADY TAIJUN IN SHICONG TOWN
HUZHOU CITY ZHEJIANG PROVINCE

ABSTRACT

Lady Taijun in the third hall in Nantang is one of the goddesses has a certain influence in Northern Zhejiang and even in the whole Taihu Lake area, she mainly plays a role of guarding women and children, and gives birth of children. Actually, Lady Taijun are grouped by three ladys, although people generally called them Lady Taijun, the youngest one who is in the third hall is especially believed in and particularly preferred.

This paper selected ShiCong, the birthplace of Lady Taijun as an entry point, using the field investigation, participation in the observation, the depth interview, the direct experience and so on, which are common methods in the folklore and anthropology. This paper is divided into three parts: the history of Taijun belief, "September 16" event, the Taijun belief and people's life life rites.

The author explain the change tracks of Taijun belief from the name change of Taijun Church (ie. Taijun Temple) There are two main changes: to the point of status, formed by the dependent father, Lu Gui too have become the people of God to the worship of the protagonist; from functional point of view, since the water from the revetment to pray for the child care children. The "South TaiJun BaoChan," in which people are trying to reinterpret the reason why Taijun becomes a God,----"TaiJun is an extraordinary woman". The kermess held on September 16 is to celebrate the birth of Taijun. The elderly and young people, even from Jiangsu, Shanghai and other places come to celebrate the Taijun's birthday. However, 2008 Wenchuan earthquake disturbed the Zhabixiang performing. In fact, the ceremony is being quietly out of the civil society to participate or affiliate with national events and activities. Taijun belief can be said ubiquitous. In local area, from a child's birth to adulthood, there is a

series of ceremonies around TaiJun belief. Such as “Stealing shoes”, pray for breast milk and so on. People pray the bless of Goddess, or to thank Taijun.

The poor and weak Song dynasty, which government by civilians produced a strange phenomenon. That is a large number of heroic spirits, who are worshiped by people and protected the local people. Some spirits are approved by goverment, Lu Gui and Taijun are two of them. However, at the beginning, people worship Lu Gui, but today Taijun. “worship likes gods exist, disrespect, gods turns into clod”, which means there is no stable relationships between masses and gods.

Taoism based on Yin Yang and Wu Xing, is one of the few religious respect for women. “appreciates yin and yang, equal treatment of men and women” all these features acquired women's favorite. In the course of history, Taoism constantly absorbed some goddess, such as Taijun. From historical records, we can clearly arrive at a conclusion that Taijun’s original shape is one person. But in the legend, the masses linked her with Lu Dongbin, which retionalised her as a goddess in Taoism system. The author consider this phenomenon as a Taoism culture which serves itself, expands service to the community in the name of Taoism. It is not the true Taoism.

KEY WORDS: Taijun; Folk Beliefs; Goddess; Life Rites; Community Belief

目 录

摘要	I
ABSTRACT	III
目 录	V
一、绪论	1
(一) 研究缘起	1
(二) 石淙记忆	2
(三) 学术史研究	3
1. 女性神灵研究的梳理	3
2. 太均信仰研究的梳理	6
(四) 太均信仰中需要解释的几个问题	7
1. 称谓	7
2. 书写	7
(五) 研究方法	7
二、太均信仰的历史沿革	9
(一) 由“祠”到“庙”，由依附到主导	9
1. 陆家祠	10
2. 广陵侯庙	11
3. 协顺庙	12
4. 太均堂（殿）	13
5. 太均庙	15
(二) “太均本是非凡女”——合法地位的取得	15
(三) 活在民众记忆中的太均信仰——“火烧太均堂”	19
(四) 现今的太均庙	21
(五) 太均信仰演变分析及道教民间化	24
三、“九月十六”的盛会	27
(一) 庙会的运作管理——“各行各业的大合奏”	27
(二) 庙会的主要内容	30
1. 自由进香、献蚕花	30
2. 游行活动	32

(三) 庙会中的女性、女性文化	37
四、信仰在民俗中的延伸：太均信仰与人生礼仪	39
(一) 诞生礼	39
1. 祈子仪式——偷鞋祈子	39
2. 庆贺生子	40
(二) 成年礼仪	42
1. 十六岁“罗汉酒”	42
2. 对“罗汉酒”仪式的分析	45
五、结语	51
参考文献	52
攻读硕士学位期间公开发表的论文	56
致谢	57
浙江师范大学学位论文独创性声明	58
学位论文使用授权声明	58

一、绪论

(一) 研究缘起

中国民众的整个神灵体系中，女性神灵也占据了一定的数量。从众所周知的观音娘娘到各地颇有影响的女性神灵，如泰山娘娘、妈祖、陈十四夫人等等，乃至更小地方上很多鲜为人知的其他女性神灵。

在浙北地区有一位女性神灵深得人心，其影响力遍及整个太湖流域，她就是南塘太均娘娘。实际上南塘太均娘娘是由三位娘娘组成，全称为“南塘三殿太均娘娘”，即大太均、二太均、三太均。三位娘娘分工合作，大太均主管快生快养、保佑母子平安；二太均当家管帐目；三太均上天落地，百事操心。现在民间一般将三位合为一体，统称为“太均娘娘”，太均娘娘无所不能，有求必应，但主要扮演着妇幼守护神的角色，即送子兼顾保佑孩子健康成长。

太均娘娘在浙北地区人尽皆知，在人们的日常生活中，无处不渗透着太均信仰。一座座大大小小的庙宇、一年中无数的祭祀，以及在孩子出生后的三朝、满月、周岁都通过仪式祈求太均娘娘的保佑，十六岁时更有大规模举行“罗汉酒”仪式来感谢太均娘娘信仰等等。

费孝通在《乡土中国》中对“乡土社会”这样阐释：“每个孩子都是在人家眼中看着长大的，在孩子眼里周围的人也是从小就看惯的。这是一个‘熟悉’的社会，没有陌生人的社会。”^①熟悉，可以说是乡土社会最大的特点，对于人如此，对于事也同样。笔者从小生活在浙北湖州的一个农村，对那一带所认可的生活方式比较熟悉，对太均娘娘的信仰更是耳濡目染，而且自身也有过民俗体验，一再成为仪式主角。

由于求学离开家乡，虽不曾走得很远，从浙北到浙中，但两地不同文化背景孕育下的生活习俗使我时常想起家乡的民俗。而我有幸初涉民俗学领域，在接触各地不同的习俗时一种“家乡情节”始终挥之不去。我的本科毕业论文是关于家乡的“罗汉酒”，后来在继续关注及调查中发现“罗汉酒”产生及发展背后最为重要的就是太均娘娘的信仰。加之，太均娘娘的信仰虽然在湖州地区相当普遍，

^①费孝通.乡土中国[M].上海:上海人民出版社, 2006:8.

但目前还未引起学术界更多地关注，除了钟伟今 1996 年在《中国民间文化》上发表《太湖流域的“妇幼守护神”——南堂三殿太均信仰调查》一文外，没有任何相关研究。于是激发了硕士论文的这一选题，希望以个案为例，尽可能地对太均信仰有更深一步的调查和研究。

（二）石淙记忆

太均信仰遍布整个太湖流域，据钟伟今调查“太均信仰以含山、石淙、排田漾为中心向湖、嘉、杭周边广大城乡（特别是小城镇与乡村）延伸，又沿运河北向太湖、苏、锡、常地区辐射，南向杭州、钱塘江畔辐射，基本上覆盖了太湖流域”。^①分布在各地大大小小的太均庙或太均殿、甚至祭祀太均的不知名的小庙，不计其数，也未曾统计。由于笔者学识尚浅、时间有限，再加上前人研究资料的匮乏，很难从宏观上把握整个太均信仰。

关于太均信仰，从最初史料宋嘉泰《吴兴志》记载石冢（石淙）广陵侯庙^②，到大量的民间传说认为石淙为太均出生地，可以说，现今石淙太均庙见证了整个太均信仰的沉浮。笔者试图借石淙这一特殊地理位置，以石淙镇太均庙为个案，调查研究太均信仰。

石淙，原名“石冢”，因晋高祖石敬瑭死后葬于此而得名。1922 年石冢太均堂失火，死伤惨重，于是改名为“石宗”，（“冢”与“宗”音相近）。从地形上看，石淙四面环水，人们又很形象地在“宗”前面加上偏旁三点水，于是改“宗”为“淙”，但在方言中仍发音为“宗”（zhong，阴平）。石淙现为南浔区所辖，位于湖州东南约 22.5 公里处，东与莫蓉乡、善琔镇交界，南连千金镇，西与新溪乡相连，北接重兆镇。

石淙为三殿太均的出生地，建有太君庙，（原称“太均庙”后改为“太君庙”），1993 年 5 月，经省、市人民政府宗教事务管理局批准，石淙太君庙成为宗教活动场所。在每年的农历九月十六日三太均诞辰那天，江浙沪一带的善男信女聚集于石淙太君庙，举行盛大的庙会。

石淙离我家不远，田野调查的展开相对异文化研究具有更多的方便和优势。

^① 钟伟今.太湖流域的“妇幼守护神”——南堂三殿太均信仰调查[J].中国民间文化.1996.2:371.

^② 广陵侯庙即为太均庙的前身。

对我而言，每年农历九月十六赶庙会童年最期待的事，唱戏的、听戏的、各种买卖吆喝声等等一直停留在记忆深处。随着年龄增长，已经记不清多少年没去了，今天，却以另外一种身份重新走在石淙街道。

石淙以蚕花而闻名，每家每户年纪大一点老人就坐在自家门口扎蚕花。蚕花的制作主要是将春花纸、皱纸染成五颜六色，并剪成花叶、花瓣的形状，由花芯开始，绕在柴梗子上，最后扎上一层纸制的绿叶。现在由红绿颜色的尼、绢等手工扎成，不易褪色，中间镶嵌金银丝线，绕在铅丝梗子上。（如图 1.1）2008 年在北京奥运会倒计时一百天时，浙江省文化厅在石淙定扎了一千朵“石淙蚕花”，送给中国丝绸博物馆作为奥运会期间外宾礼物的样品进行选拔，最终在六月十八日，中国丝绸博物馆通知浙江省文化厅追扎五千朵蚕花，在奥运会期间作为中国地方特色礼品馈赠外宾。



图 1.1 石淙蚕花

（三）学术史研究

1. 女性神灵研究的梳理

俗话说“头上三尺有神明”，中国是一个多神信仰的国家，从上古神话传说中的神灵到历代王朝统治者及民间不断地新造神灵，最终形成了一个庞杂的神灵体系。衣、食、住、行各个方面均有相对应的神灵，乌丙安在《中国民间神谱》中收入了具有代表性的常见神祇并进行了八个类别的分类^①。其中不乏女性神灵

^① 乌丙安.中国民间神谱[M].沈阳:辽宁人民出版社,2007.

的：织女、女娲、嫦娥、子孙娘娘、金花夫人、顺天圣母、注生娘娘、九子母、紫姑、碧霞元君、观音等。但专门对这些女性神祇归纳研究的书籍或论文不多，更多的则是侧重单个神祇的研究。

笔者尝试性地从地域上的划分来概括这些女性神祇的研究，当然这种划分也是一种相对化的划分。首先是全国性的女性神祇：如观音、女娲。观音是外来信仰，但在中国民众中已经深深扎根。对观音的研究相对比较深入，邢莉《观音 神圣与世俗》从观音的由来、观音的本土化、观音的神变、观音女神、少数民族与观音、历代观音、观音与诸神、崇拜仪式与物化形式等方面来论文观音信仰^①。莫振良在《妙谭观音》中从观音身世、观音道场、观音法相、观音显化四个部分来阐述观音^②。贺嘉的《观音传说》收录了民间流传的观音的传说故事^③。刘辉《观音信仰民俗探源：本土观音民俗文化及其传承开发研究》以遂宁独特的观音信仰为例，并在文中以中印观音为比较，最后提出传承民俗传统文化，弘扬观音慈悲精神，开发观音文化等问题^④。而女娲作为神话中人物形象，因造人、补天等功绩被后世奉为创世女神。杨利慧对女娲的研究取得颇为丰硕的成果，专著《女娲溯源 女娲信仰起源地的再推测》^⑤、《女娲的神话与信仰》^⑥，分别从女娲信仰起源地、女娲的神格、女娲神话的发展与演变、古代女娲信仰、现代女娲信仰等方面全面分析女娲信仰。其次是区域性的女性神祇研究。比如，临水夫人为闽台、浙南一带的女性神灵；金花夫人是广东的妇婴保护神；妈祖是沿海地区的海神等等，对这一类的专题研究相对较多，但所选取的研究对象即便带有一定区域性范围，亦是具有相当影响力的神祇，其他虽不彰显但却拥有相当数量地方信众的女神研究却不多。太均娘娘就是目前在学术界鲜有所知，其信众却遍布在浙北及苏南几乎整个太湖流域的神灵。对神灵的专题研究是一回事，而研究方法与视角之不同则决定女神信仰研究的内容、形态和结果。

社会性别理论要求将社会性别意识纳入学术研究中，从社会性别角度对信仰的研究，大量的文章均从女性参与宗教活动入手，谢新华、李长征《民间信仰

^① 邢莉,《观音 神圣与世俗》[M].北京:学苑出版社,2001.

^② 莫振良,《妙谭观音》[M].天津:天津古籍出版社,2008.

^③ 贺嘉,《观音传说》[M].北京:中国社会科学出版社,2006.

^④ 刘辉,《观音信仰民俗探源 本土观音民俗文化及其传承》[M].四川:巴蜀书社,2006.

^⑤ 杨利慧,《女娲溯源 女娲信仰起源地的再推测》[M].北京:北京师范大学出版社,1999.

^⑥ 杨利慧,《女娲的神话与信仰》[M].北京:中国社会科学出版社,1997.

活动中妇女参与行为初探——以湘西 A 村为例》^①、金少萍《傣族原始宗教研究的一个视点——傣族女性与原始宗教》^②、许玉平《大理白族妇女宗教信仰分析》^③等都具有代表性。但这种方法 and 视角同样被运用到女性神灵的研究中，李霞的《民间信仰的社会凝聚机制：性别角度的初步探讨》以观音、妈祖、碧霞元君为例，认为中国民间传统的女神崇拜之所以具有社会凝聚功能，首先在于崇拜对象的博爱形象。女神一般都慈眉善目，温婉尔雅、神态安详，具有女性特有的柔美，使得广大信众产生亲切感。其次在于实际生活中女性的家庭和社会角色的影响。女神崇拜与中国女性在现实中家庭、社会所扮演的角色相对应。最后是制度的规制和引导，国家权力对女神信仰的主动控导。从社会性别角度来分析神灵，其中最具有说服力的便是观音，观音在造像上经历了由男性到女性的转变。女相的出现使得观音在救济众人时其言行同样符合现世中女性所被赋予的角色^④。

一般意义上，神灵从“死灵”上升为“神明”，基本上都与他（她）生前事迹相关。但是在整理女性神灵资料过程中，笔者却发现很多女性神灵生前是人或英雄，其贡献、业绩与民众福祉有关，如临水夫人生前宰除妖孽，保佑民众；太均拦坝击退洪水等，但在成神后所司分的职责最终都归结为保护妇幼。赵世瑜在《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》一书中总结：与生产活动相比，女性与女神的关系更多地反映在有关生育、婚姻和抚养婴儿幼子女等生活问题上。^⑤正因为性别角色的差异，赋予了女性神灵们这种特殊的功能，当然我们也并不排除男性神灵扮演生育神等角色，比如张先、保生大帝。

近来许多学者运用人类学方法将女性神灵崇拜与社会文化之间的互动联系起来，并非单纯就神谈神，而是超越静态的信仰本身研究，探讨女性神灵信仰与宇宙观、价值观、婚姻、教育、社会变迁等之间的影响。翁玲玲《从阴魂到神明——泉州地区女性神灵信仰初探》，文中选取泉州市惠安县小岞地区，通过对当地女性阴魂崇拜的分析，从文化逻辑、两性关系、社会结构、经济生态四个方面解释在惠东地区产生不同于其他汉人社区女神的缘由，并将此信仰放在整个泉州

^① 谢新华,李长征.民间信仰活动中妇女参与行为初探——以湘西 A 村为例[J].十堰职业技术学院学报,2006,4:48.

^② 金少萍.傣族原始宗教研究的一个视点——傣族女性与原始宗教[J].天府新论,2009,5:70.

^③ 许玉平.大理白族妇女宗教信仰分析[J].大理学院学报,2004,2:8.

^④ 李霞.民间信仰的社会凝聚机制:性别角度的初步探讨[J].中央民族大学学报,2000,3:103.

^⑤ 赵世瑜.狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M].北京:生活·读书·新知三联出版社,2002:280.

地区女性神灵信仰体系中，探讨与其他地区女性神灵信仰之间的关系^①。

综观其他学者关于女性神灵的研究，本文虽不见有理论上的创新，但收集与整理了家乡民俗中相关太均信仰的资料，增添了对一定区域内拥有可观信众却鲜有人知的女神信仰个案研究。

2. 太均信仰研究的梳理

笔者在收集资料的过程中发现真正关于太均信仰的研究资料极少，唯有钟伟今在《中国民间文化》上曾发表《太湖流域的“妇幼守护神”——南堂三殿太均信仰调查》^②。在此文中，钟伟今从信仰的概况、成神与信仰产生的原因初探、信仰的覆盖面与辐射带、祭祀的仪式与内容、鼎盛—式微—复兴、对太均信仰的若干思考等六方面较为全面细致地考查了太均信仰。文中指出太均信仰以含山、石淙、排田漾为中心向杭嘉湖延伸，基本上覆盖了太湖流域。由于古代生殖崇拜和育婴之苦，太均信仰孕育而生，由最初纯粹祭祀陆圭的陆家祠衍变为太均庙。但从三女恩霏父泽而成神到如何赋予三殿太均以“妇幼守护”的职责，在文中未提及。文中作者以自身经历含山三殿太均开光（1993年3月）、石淙三太均进殿之庙会（1993年10月）以及长兴排田漾第三次修复太均庙（1994年3月）三次重大活动所见所闻所感，对太均信仰的研究提供了难得的资料。

顾希佳在《祭坛古歌与中国文化》^③中将太均娘娘放在整个吴越民间神谱中考查。作者使用海盐农村调查资料，据歌手所讲：“赎佛以农户家庭为单位，摆开若干张八仙桌，成一定格局，作为神筵。每一张神筵都有一定的名称，担负一定的功能。神筵规格不一，多至九筵、十三筵，一般以七筵四十八神码比较常见”。七筵分为：高筵、文筵、武筵、中筵、正筵、东筵、西筵，其中太均娘娘神码位于正筵。太均娘娘在吴越民间信仰中属于中界云仙，在赞神歌·发符中歌手请神时唱到：“再烦中界云仙符官使者，一封书信速往来到燕京西山叩请……太钧仙娘，带领收生婆子……”。显然，太均娘娘在吴越神谱中占有一席之地，从赞神歌上可以看出太均的职责是送子。除此之外，在此书中没有其他相关太均信仰收录。

^① 陈世兴.泉州学研究[M].福州:福建教育出版社,2002:449.

^② 钟伟今.太湖流域的“妇幼守护神”——南堂三殿太均信仰调查[J].中国民间文化.1996,2:365-388.

^③ 顾希佳.祭坛古歌与中国文化[M].北京:人民出版社.2000.159-168.

(四) 太均信仰中需要解释的几个问题

1. 称谓

太均娘娘全称为“南塘三殿太均”或“南堂三殿太均”，笔者对此称谓查阅了很多相关资料，认为“南塘”与“南堂”应该是民间文学作为民众的口头文学，在书写记录上的不一致。但是在太均之前冠以“南塘”或“南堂”，史料记载及传说中很少提及缘由。据石淙文化站职员沈会明介绍，原来石淙有“南塘”、“北塘”之分，“南塘”为一地名。三位太均娘娘出生地在当时属于“南塘”范畴，于是也就顺理成章地冠以“南塘三殿太均”之称。

2. 书写

关于“太均娘娘”的写法也不一致，虽与民间文学的口头性相关，但不同的写法亦导致不同的解释。就笔者所查阅到的关于太均的写法大致有三种：第一为“太均”，第二为“太君”，这两种表述相对比较常见，且由来已久。在清嘉庆十一年，吴玉树撰《宝前两溪志略十二卷》中就试图解释为何称通济、显济、永济三济夫人为“太均”，或“太君”，但未详其义，文中只有作者个人的思考猜测。不管是吴玉树还是其他人，倾向于“太均”的为数较多。“或谓均当作君，或谓神灵显应正直均平，故称”。在走访一些老人时，笔者听到这样的解释：“世界上，两个勿均匀，铜钲银子勿均匀，丫头男儿勿均匀”。“太均”含均平之意，太均为人们祈子的对象，送男送女均均匀匀。做“太君”解释，或为“太均”的误写，或对“太均”含尊称之意。如今到石淙太均庙看到的匾额是写为“太君庙”，由“太均庙”改变而来。第三种“太钧”的写法不为常见，唯在顾希佳《祭坛古歌与中国文化》一书对吴越民间所谓的“仙”分类中写为“太钧仙娘”。

(五) 研究方法

本论文的写作采取参与观察、深度访谈、直接体验等基本的人类学田野调查法，尽可能的全面获取相关资料。由于是家乡民俗的写作，交流的无障碍性、地理位置的熟悉性、相对宽广的人脉关系等为此论文的写作提供了良好条件，使得笔者能快速的进入田野，找寻合适的被调查人深入开展田野调查。

但是家乡民俗的写作一个不容忽视的问题是如何灵活处理“局内人”与“局

外人”两种身份的转变。“我”作为一个被调查者之一，因为“我”也在这片土地上接受相同乡土文化的熏陶，而且对文本写作来说，这种调查体验无疑是最为真切的感受。但由于熟悉，往往忽视一些重要的细节，或者对一知半解的事物想当然地错误理解，视野受到局限。因此，“我”又必须站在“他者”的立场去审视“我”，跳出母体文化，把熟悉的人、熟悉的事对象化、陌生化、尖锐化。笔者在田野调查的时候也尝试这种“今我”、“故我”、“家乡的我”、“学术的我”的交错转换。尽管在具体操作的时候有些地方不是很到位，但我相信这种尝试对本文的写作是有益的。

深度访谈是在调查中基本都会采取的方法，一般访谈前预设一些针对性的问题，防止漫无边际的访谈，以便更好地围绕有待解决的问题。在具体写作过程中也会遇到一些未能解决的或者不是很清楚的问题，则需要一次又一次回訪。参与观察与直接体验在本文写作中也是重要的方法，通过融入所研究观察的群体，获取第一手资料。

比较分析法的运用更能体现比较对象的特征，从中得出规律性的结论。比如文中成年仪礼的分析，对一个特定的人来说，每一阶段人生仪礼具有不可重复性，观察、体验仅仅局限在他者，局限在当下。但他人同样作为“我群”文化的主体，曾经接受同样的仪礼，这就为仪式从历时性角度的比较分析提供了条件，对仪式演变轨迹的探究奠定了基础。

文献资料参考与引用，尤其是古籍资料，使太均信仰历史沿革得以顺利地撰写。钟伟今关于太均信仰研究的论文成果对本文写作提供了借鉴，相关的引用在文中均有注明。此外，人类学、民俗学、民族学、社会学等多种学科知识的参考，这都为本文的写作提供开阔的方法论视域。

二、太均信仰的历史沿革

(一) 由“祠”到“庙”，由依附到主导

对于史料的收集与整理，湖州有着其他地区不可比拟的优势。现存第一部地方志《嘉泰吴兴志》成书于（1202年）南宋时期，从南宋（1127—1279）之后，史料记载基本上没有间断。而本论文所选取的研究对象，需要追溯的历史也大致从南宋开始，这对文章的写作无疑提供了莫大的帮助。

太均娘娘信仰的由来在史料记载上是恩泽于其父陆圭（又名陆朝璋）。陆圭生于熙宁年间（1068—1077），在镇压方腊起义中立下大功，死后成神。太均因帮助父亲为民除害，进而成神。他们都属于典型的由人而成神，并受到皇帝敕封，地位不断提升，这在宋朝比较普遍。宋朝较之其他王朝一个奇特的现象就是大批英雄死后都被列入神灵体系，受一方百姓供奉和祭祀，保佑一方民众。当时，大量不同类型的神灵都得到官府认可、赐封，皇帝几次下诏书要求地方官员上报神祇姓名，以便赐封，这在历史上是不曾有过的。^①特别是在1070年代，给神祇的赐封突然增多，到12世纪初期即宋徽宗在位年间，赐封猛增，此后在整个12世纪，赐封活动一直持续。《宋史》（卷一〇五）记载：“凡祠庙赐额、封号，多在熙宁、元祐、崇宁、宣和之时。”^②

这种现象与当时的统治者有着极其重要的关联。我们知道，宋朝国力不强，重文轻武，相对比较封闭，“积贫积弱”成为这个王朝的代名词。阶级矛盾、民族矛盾、统治阶级内部的矛盾此起彼伏，人民生活困苦不堪。而且宋朝主张文治，对于一个文治的王朝，懦弱与妥协是它必然的宿命。这严重影响了人们的心理：在现世中，人们无法取得社会生活的稳定与保障，于是，不管是统治阶级还是普通民众，开始转向神灵，希望得到神灵的保佑。社会上许多人都遁入空门，寻求宗教上的精神慰藉。

然而在北宋时期，佛教和道教都日趋腐化，社会上的奢靡颓风渗入其中。神宗时期（1068—1085年），政府开始出卖空白度牒作为筹措经费的手段。到南宋，

^① 宋朝廷在1047年曾颁诏全国，下令修理民间宗教祠庙。1050年诏令地方奏报所有应祈求降临的神祇姓名。1074年，皇帝下诏书要求地方官员奏报神祇姓名。

^② 韩森. 变迁之神——南宋时期的民间信仰[M]. 包伟民, 译. 杭州: 浙江人民出版社, 1999: 77.

认可资格的考试停办，关于佛经道书的知识不再成为正式出家的首要途径。想要得到官府承认的僧道身份，就必须出钱购买度牒。原先一道度牒卖 130 贯钱，这时飞涨到了 800—1000 贯。^①出售度牒，乃至出售紫衣和大师之号，使僧侣道士的数量猛增，导致了宗教教团的极大混乱。由于佛、道两教的腐败和堕落（尽管在真宗、徽宗时期，统治者的提倡，道家成为主要宗教，但亦如昙花一现），从而失掉了广大民众的信仰基础。人们为了弥补精神上的空虚，不得不另寻出路，于是，民间的各种信仰也就从此兴盛起来，大批的“英雄”也列入了神灵的体系。

宋代的湖州是相当繁华的一个城市，尽管在今天我们基本上看不出它在南宋时期的重要性。当时湖州水运相当便捷，水网密布，大运河、大河流、太湖等组织成网，但人们在太湖中航运有很多未知因素，有些事故常常出人意料、神秘难测，于是人们转向祈求神灵护佑。因镇压方腊起义立下大功的陆圭，早年贩盐航运，刚好迎合了这个契机，于是也就顺理成章地成了当地人们祭祀的对象。陆圭生于熙宁间，大致在其死后约一个世纪得到人们供奉，可以说，他既生于宋朝，成神于宋朝，而且由人到神的转变时间不长。太均则伴随着陆圭成神而成神，但在历史延续中两者的附属关系慢慢淡化。我们从庙宇名称的变化可以窥探两个神灵之间究竟是如何转变的。

1. 陆家祠

北宋末年，方腊起义，切断了宋王朝的经济命脉，朝廷极力镇压。陆圭为归安县石淙人，在镇压起义军中立下大功。陆圭去世后，人们建陆家祠以纪念自己的祖先。后传说在陆家祠内泥马神飞驰长江，渡康王南来。康王在临安（杭州）坐了朝廷，便敕封陆圭为“镇海潮王”。^②我们非常熟悉的民间传说“泥马渡康王”与陆家祠联系在了一起。

史料的记载，靖康元年（1126年），金人分道渡过黄河，大军直逼开封。在危机情势下，钦宗派遣赵构去请求援师，他路过城北崔府君庙（当地人称“应王祠”），在庙中卜得吉签，庙吏用应王庙车马抬他回馆舍，后演变为不同的神话传说。

宋人写的《南渡录》叙述到：“康王在金当人质，与金太子同射，三箭俱中，

^① 转引自韩森. 变迁之神——南宋时期的民间信仰[M]. 包伟民, 译. 杭州: 浙江人民出版社, 1999: 39.

^② 钟伟今. 太湖流域的“妇幼守护神”——南堂三殿太均信仰调查[J]. 中国民间文化, 1996, 2: 369.

金人以为宋朝派了长于武艺的人冒名顶替，要求换来真太子，赵构得以脱身，奔逃路上在崔府君庙打盹，梦见神人对他说：‘金人追来，快走，门口已经准备好马。’赵构惊醒，马已在侧，便跃而南驰。渡过河，马不动了，一看竟是泥马”。清代《清白士集》卷二八《蜕稿》四梁玉绳撰的《崔府君庙记》则记录了：“金遣王云请赵构去当人质，赵构路过磁州拜谒府君祠，府君默令磁州百姓杀王云。二帝北掳后，赵构南渡，临长江无舟渡，忽有一神马载渡，说‘臣磁州崔府君’是也”。^①

不管是史料还是传说，虽然故事情节不一致，但均讲述了神人崔府君救助了宋高宗赵构，且地点为磁州（今河南），这与远在江南归安县的陆圭根本牵扯不到一起。由于传说本身的特性，往往将一地故事结合另一地实际情况作出变异，使得此传说更深入人心而得以流传。我们暂且先不考究此传说如何流传到江南，又如何与陆圭联系起来。若单纯从时间角度上看，两者似乎吻合，泥马渡康王的故事大致发生在陆圭去世后五十年，也算合情合理。这一传说的附会，正好给陆家祠由“祠”而转为“庙”提供了契机，康王为了答谢泥马神驮渡之恩，御驾石冢陆家祠。祠乃家祭，在古代宗族的观念是很明显的，《左传·僖公十年》：“神不歆非类，民不祀非族”。御祭陆家祠，理所当然不宜，于是，改“祠”为“庙”，使得这种转变有了合理、正当的理由。

2. 广陵侯庙

宋嘉泰《吴兴志》中提到“石冢广陵侯庙”，这也是最早有关太均娘娘信仰的记载。

石冢广陵侯庙旧志所无，据庙中碑文载之：按宋礼部尚书文及翁记，神姓陆，名圭，世为昭庆都人。生于宋熙宁间，幼时勇猛。神异以祖泽补右爵，两调为泗州、真州兵马都监。宣和中大歉，发粟赈饥，存活两万计。适方腊弄兵，东南大震，军师调公驻浙江，进严濑口，与贼战数合，贼败绩而遁。师还钱塘以卒，遂为潮神。绍兴间，海涛冲击江岸，民不遑安。神役阴兵治之，潮势遂平。嘉定间，夏，飞蝗蔽天，神见云端驱之，蝗不为害。淳熙间，钱塘复大决，有司随筑随圯。神与三女扬旗空中，浮石江面，以显其灵，堤赖以成。浙西帅臣徐栗实董斯役，

^① 周膺.宋朝那些事儿[M].北京:中国人民大学出版社,2007:185.

以其事闻于朝，乃赐额曰协顺，封其爵曰广灵，封三女为夫人。立庙是邦，地曰石冢。生英灵歿，昭不可掩。环千里之地，家祝而乡祀，奚啻子若孙之与祖祧，所以盖覆斯民，历千载，弥一日，炳乎不可诬也。^①

庙中碑文记录了陆圭成神的缘由，由于“以祖泽补右爵”，在生前发粟赈饥、与贼鏖战，死后为潮神。成神后显灵平定潮势、驱走飞蝗、筑成堤坝，皇帝封其爵曰“广灵”。“广陵侯庙”显然祭祀主要对象是陆广陵，其中提到神陆圭有三女（也就是我们后来所称的“太均”），“神与三女扬旗空中”、三女帮助父亲“浮石江面，以显其灵，堤赖以成”，“封三女为夫人”，但没有其他关于陆圭之女的详细记载。从功能上来看，“广陵侯庙”主要是“水旱疾疫有祷辄应”，这与陆圭及太均生前所做善事相关。

3. 协顺庙

明朝董斯张撰《吴兴备志》其中卷十四关于“协顺庙”的阐释引用了《西湖游览志》里的一段话。与宋朝的《吴兴志》比较，对陆圭的记载大致相同，在此不再引用。对其女则增添了几个新元素：

协顺庙，在石冢。……浙西帅臣徐粟以其事闻于朝，赐庙额曰协顺。封神为广陵侯，三女为显济、通济、永济夫人。一主护岸，一主起水，一主口泽。旁有小庙祀十二潮神，各主一时。^②

由先前的“广陵庙”转变为“协顺庙”，这一转变从表面上看似乎问题不大，“赐庙曰协顺，封神为广陵侯”，两者等同。但细细推敲，耐人寻味。“广陵庙”庙宇祭祀的重点毫无疑问是陆广陵，“协顺庙”，从称谓上看并没有凸显哪位神灵，祭祀对象不只是陆广陵，还有三位太均娘娘，而且在文中三女都得到敕封，为显济、永济、通济夫人。职责功能上有了明确分工，“一主护岸，一主起水，一主口泽”，“护岸”、“起水”等这些依旧延续了之前所具有的威力，没有其他大的变动。总的来说，到了明朝的时候，从记载上看三女的地位较之以前有所上升，但

^①（宋）谈铨撰：《吴兴志》，第15—16页。

^②（明）董斯张撰：《吴兴备志》，第694—695页。

还远未及陆圭。

4. 太均堂（殿）

清嘉庆十一年，吴玉树撰《宝前两溪志略》^①中有关陆圭的记载是放在对“太均殿”的阐释中。文中引用了《宋文及翁庙记》里的一段话，与之前的记载比较，补充陆圭之妻姚氏也得到敕封的内容，姚氏被封为“花锦夫人”，同时还记载相应的里俗、庙宇的方位等。

太均殿 祀宋兵马都监陆圭神，归安人。……赐庙协顺，爵曰广陵侯，妻姚氏封花锦夫人，三女封显济、永济、通济夫人。宋文及翁作庙记。今里俗为宜男之神，祠中有如姑射神者，提携孩稚几十数，士女祈子者，辐凑而来。或窃神鞋，应则倍谢。产妇弥月，咸祭之，谓神能保产多乳。或以大碗覆于神前，为乞乳。里俗或有生子女，继为神裔，改呼陆某者，足为一笑。正月十一日为神诞，祭赛如市。又清明后一日，俗呼为黄明日，其祭赛尤纷纷焉。案俗称三济夫人为三殿太均，未详其义。或谓均当作君，或谓神灵显应正直均平，故称。一在宝溪东岳行官西，明景泰间建，国朝乾隆间，住僧募众重建。一在前溪法华庵西，国朝乾隆间吴氏重建。^②

从表述中我们第一次见到“太均”二字的出现，由之前的“广陵庙”或“协顺庙”直接以“太均殿”取代。在介绍俚俗的时候，人们围绕神灵展开的一系列活动，“窃神鞋”、“乞乳”、“继为神裔”、“正月十一祭赛”等。但这些活动已然没有潮神的影子，也与陆圭及其三女行善事时所具有的法力没有任何关联。神灵演变为“宜男（多子）之神”，功能由先前“护岸”、“起水”、“抗旱”等转为求子、保产，跟现代意义上太均娘娘的职责、功能相一致。

神灵所具有的功能与之前陆圭或其女乃至其妻所具有的功能不相符，那么，人们在此祭祀的对象究竟是谁？或者说，人们重新赋予了哪个神灵这等功能？文中写到“正月十一为神诞”，据相关资料记载及民间传说，正月十一正是大太均

^① 吴玉树，字灵圃，归安县人。按此志嘉庆原刊本，久不多见，民国十一年吴兴刘氏嘉业堂辑《吴兴丛书》收刻此书。据玉树白序略云：“吾邑自宋钱氏归顺后，分乌程东南十五乡别置归安县，议筑城于宝前两溪之间口射村，后因事乃寝。宋以后诸书所载，或阙而存疑。”

^② （清）吴玉树撰：《宝前两溪志略》“宝六”，第7—8页。

生日，也就是陆圭长女生日。显然，祭祀的重点已经完全由潮神陆圭转变为太均娘娘。正因神灵功能的重新塑造，祭祀重点的转变，太均堂吸引了更多女性前来祈求。董恂在《寻溪棹歌》诗中如实的描述了当时的景象：

昨夜熊罴入梦无，
笑郎先写弄璋图。
太君堂里祈男去，
杨柳腰肢倩婢扶。^①

太均信仰深入人心，在湖州的许多地方人们立庙供奉。大致在咸丰时曾遭到过毁坏，但很快又得到重建。相关文字记载，在一些地方志书或多或少有所提及。

每岁正月十一圣诞，前后数日，祝献演唱。士女聚观，河舫酣歌，喧闹竟日。咸丰辛酉毁于寇。^②

太君堂，在南栅，咸丰时毁于兵，同治十三年里人周大昌贖资重建，光绪中增建寿星殿。太君堂俗呼阿太堂前。^③

清朝光绪《归安县志》在“祀典”中依旧沿用了“协顺庙”的称谓，但在风俗篇中补充说明“太均堂”即“协顺庙”。此外，又交待了记录的人及记录缘由。

协顺庙，在县东南石冢村祀宋兵马都监陆圭。……建庙是邦，地曰石冢。余寓若日久，且官宗伯，实掌邦礼，治神人，职兼翰墨。咸淳甲戌，神之曾孙陆子宣，备述本末，请记于余，谊不获辞，于是乎书。^④

十一日石冢太均堂（即协顺庙），凡郡城驳船及渔业毕集，香火不绝，以为

^①（清）周庆云纂：《南浔志》，第8页。

^②（清）蔡蓉开原纂，蔡蒙续纂：《双林镇志》，第4页。

^③（清）周庆云纂：《南浔志》，第8页。

^④（清）李昱修，陆心源纂：《光绪归安县志》卷十七，第465页。

求嗣者有求必应。^①

5. 太均庙

太均庙的称谓是在八十年代民间信仰逐步复兴的情况下重新定义的。经过文革等特殊时期，对于太均信仰的记忆终于又以庙宇的形式而得到表现。1983年太均堂重建，庙宇的名称经当地人商议改从前的“太均堂”为“太均庙”。主要原因是考虑到此次新建不仅是恢复更是扩建，而“太均堂”的“堂”字从规模的角度上来看远未达到此初衷，于是，以“太均庙”取而代之，虽在太均庙里还保留陆圭的神像，但祭祀的重点已经完全转为太均娘娘。

(二) “太均本是非凡女”——合法地位的取得

史料记载太均乃潮神陆圭之女，但在演变过程中却又有着与父亲完全不等的功能。尽管民众渴望送子护童的神灵，若单纯从这个角度而重新塑造了太均，虽然合情合理，但这种功能突兀地加在太均上似乎缺少理由。而传说往往在民众改造信仰过程中扮演历史见证的角色，填补了解释功能转变这一空白。笔者在调查太均信仰时发现民众讲述上的趋同性，原因是在民众中流传着《南堂太均宝忏》宝卷，文本的存在，在一定程度上也就限制了民众创作智慧的自由发展。虽然在演述文本的时候，不同的人会根据不同的情境作出不同的解说，但由于故事书面文本的存在，人们自觉或不自觉以书面文本记载为准。而且笔者发现民众均以能讲述此传说而引为豪，一再强调这不是“我”编的，书上都是这样说的，“我”的讲述是有依据可循的。特别是不识字的老一辈，发自内心地对文字的崇拜表露无疑。

《南堂太均宝忏》是有关记载陆圭和太均的文本，曾广泛流传于当地信众，文革等时期大量被毁坏，现已不是很常见^②。《南塘太均宝忏》将陆老相公与太均娘娘的生平事迹基本上用七言诗句概括，是民间智慧的结晶。书中将传说穿插在金关咒、志心皈命礼等经文中。其中有些字因辨认不出，在下文引用中均以“口”

^① (清) 李昱修，陆心源纂：《光绪归安县志》卷十二，第425页。

^② 钟伟今在八十年代调查中曾收藏一本，为冯申甫录，农历壬申年五月立，特此感谢钟老师提供的资料。

标注。通读全文，很明显存在一些别字及方言，这也正是民间刻印本的一大特色。

《南堂太均宝忏》开篇讲诉了陆老相公的生平事迹，“太均娘娘威显事，共讚南塘陆广灵。先有灵山后有庙，前有爹娘后儿孙”，为太均的出场做准备。陆圭本为越州萧山县人，排行第四，过继给诸暨县的娘姨。虽通读天下今古事，十八般武艺尽皆通，但一心只想做盐商客，便与其兄弟一道做卖盐人。时值谈婚之龄，陆圭的好朋友尹几二郎便为他做起媒来，对方正是家住石淙村的姚家千金。“相公入赘姚家宅，花锦夫人结成亲”，传说中陆圭虽在出生的时候富有神奇色彩，非同常人，“生下大人毫光现，紫气口芬香满庭。大人面貌如仙像，必做高官师爷尊。”但依然按照普通百姓的生活，娶妻生子，可惜，相公不生真男子，单生三位女佳人。三姐妹知书达理，勤读四书，容貌超群，并且具有非凡的刺绣本领，描龙绘凤般般会。正是这门手艺，导致了吕洞宾大仙画中来。

每日香房勤绣作	要到堂前问双亲	听堂上面八仙画	山水量口巧十分
三位娘娘齐观看	好个神仙吕洞宾	体说娘娘归房内	停停钟鼓表殷勤 ^①
三位娘娘归房内	取出丈二细花绫	五色红绿丝丝线	姐妹三人用辛勤 ^②
绣了三天并三夜	洞宾仙体口完成	头上飘巾元色做	身上蓝衫是石青
肩背芦胡灵丹药	腰束黄丝带一根	膀身佩带龙凤剑	又带仙徒口树精
虔心供拜香房内	朝朝夜夜把香焚	共年十二月初三日	忽地狂风吹进门
眼前黑暗无分晓	霎时依旧放光明	娘娘赫得心胆怕	不见仙画吕洞宾
好轴仙画来出现	三位娘娘不知音 ^③	洞宾大仙亲观看	世间可有这般人
不知男工女针绣	我到凡间访此人	立在云端仔细看 ^④	原来却是浙江人
不知江南他洲府 ^⑤	正是湖州归安人	一朵祥云来下界	就到蟠龙石淙村
手拿拂尘摇身变	化作凡间一道人	拿了一轴仙人画	口口声声卖洞宾
三位娘娘亲听得	香房急忙便轴身 ^⑥	走到门前观眼看	只见道人卖洞宾
三位娘娘来向问	仙童何人送你们	请问先生何处得	你可方便还奴们

^① “体说”疑为“休说”的误写，有不用说，不提之意。“归房”为“闺房”的误写，全句理解为不用说娘娘的闺房内，恰似钟鼓般不停地忙碌。

^② “用辛勤”，表示为不辞辛苦地绣画像。

^③ “音”为“因”的误写。三位娘娘不知道是什么原因。

^④ “立”，方言，站的意思。

^⑤ “洲”为“州”的误写。

^⑥ “抽身”，方言，意为放下手中一切，空出时间去干某事。

此画不是别人绣 奴们亲自绣完成 仙轴^①若是还了我 烧香点烛报你恩
道人开口捋言^②说 我是蓬莱山上人 劳你勤绣神仙像 你是凡间聪明人
葫芦取出灵丹药 特来相送口中蚕^③ 自从吃了灵丹药 便有神通法力深
娘娘非是平常女 原来上界九姑星 有时云头来就驾 有时趁水去藏身
或在世界来救难 或在朝中护国民 大太均娘娘十九岁 入赘口伤杨相公
大人法力非小可 护国花民^④救生灵 二太均娘娘十七岁 金家大郎结良缘
自从招了二女婿 削平寇盗救生民 三太均娘娘年纪小 年方十五正青春
胭脂点在樱桃口 桃红粉面像杨妃 休说娘娘闺房内 口女再拜相公身

三姐妹在闺房内绣吕洞宾画像，绣完后吕洞宾从画中来，化作一道人卖吕洞宾像。众所周知，吕洞宾为中国道教体系中“八仙”之一，道教全真教把他列为祖师之一。但吕洞宾最初也同样为民间之人，虽其出生年代众说纷纭，或为五代人，或为唐代人。关于吕洞宾的传说和信仰，都出现和形成于北宋，并且民间信仰在北宋得到空前的兴盛同样也给吕洞宾提供了契机。北宋初吕洞宾既已传为神仙，大约在仁宗时，就有人开始将他绘像供奉，并偶有为之立祠造像者。据《夷坚志》记载，吕洞宾信仰多挂其图形或塑其像于家中供养，信奉者多为商贩市民。大概在北宋末南宋初吕洞宾信仰就已经十分普遍了^⑤。

有关吕洞宾的传说在吴越地区流传很广，嘉泰《吴兴志》就记载了吕洞宾到归安县东林与沈东老饮酒留诗一事。道教神灵的崇拜在吴越地区长期流布，其信仰意识或多或少渗透到民众心中。显然，民众试图将太均成神的合法性与当时早已深入人心的吕洞宾信仰联系起来。

因绣仙人像而得仙人赐灵药，于是太均便有无比的法力，这一原因似乎还不满足民众对太均合法成神的期待。在接下来的文字中继续讲述到：“娘娘非是平常女，原来上界九姑星”，笔者查阅大量文献均没找到“九姑星”的出处，疑心可能是民间的一种讹传。民众试图解释太均本不是凡人，“有时云头来就驾，有时趁水去藏身。或在世界来救难，或在朝中护国民”。

^① “仙轴”为娘娘们所绣的吕洞宾画像。

^② “捋言”指仙人一边捋动胡须，一边说话。

^③ “蚕”疑为“吞”的误写。

^④ “花民”意为民众百姓。

^⑤ 文史知识编辑部，道教与传统文化[G].北京：中华书局出版，1992：246.

传说中陆老相公为卖盐人，但在一次运盐过程中遭受嘉兴官兵的拦截，丢失了盐船十二双。陆朝璋回家感慨“别家养得男儿女，我家养女一场空。我家养女空长大，并无一个替力人”。三姐妹听后女扮男装为街坊三个算命人，特来报与相公听。陆老相公未识破，最后应允女儿去报仇。

三位娘娘抬头看 各显神通妙法轮 大太均娘娘跳在云头内 飞来复去打官兵
口内念动真言咒 黑雾漫天暗腾腾 二太均娘娘念动真言咒 北方顷刻起乌云
娘娘立在云头上 官兵打在水中心 青天口如同黑夜样 犹如龙潭一般能
口中念动神仙咒 水中浪石结成冰 三太均娘娘就使神通法 显起神通无比轮^①
就把绣花针空中用 即时变作铁胡蜂 咬一口满头多是块^② 官兵头上咬得紫乌云^③

三姐妹各显神通将父亲丢失的盐船找了回来，反驳了人们一贯的重男轻女思想。“说道陆家无男子，也有后代出众人”，“大人一见心欢喜，我家女儿胜男人”。此事传到朝廷，皇帝一道圣旨让三位太均领兵征讨。

三位娘娘放出^④无边法 剪刀化作铁鸟菱 人人脚底都割破 个个杀得血淋身
口中念得真言咒 烙铁空中打飞身 满天化作青紫石 打得头破脑又青
也有腰中来打断 也有手脚打断肋 逃的逃来走的走 扒^⑤的扒来行的行
东边走来无门路 逃到西边无处行 逃到南边来把守^⑥ 想要落北北无门
要相^⑦上天天无路 想要入地地无门 大太均娘娘神通法 活捉鸟皇解进京^⑧

随后，皇帝敕封南塘三太均，无论是帮父亲收回盐船还是帮朝廷讨伐，太均都是作为一代武将，至此，始终未提及太均祈子护童的功能。在《南塘太均宝忏》中最后有一句比较关键的话“三位太均无边法，保赤黎民后嗣增”，太均因在战

① 三位娘娘显出无与伦比的法力，神通广大。

② “块”方言，意为肿起的苞，整句意思为满头都是肿起的红苞。

③ 官兵的头上被咬得青一块，紫一块，犹如天上的紫乌云。

④ “放出”：表现出的意思。三位娘娘表现出无边的法力。

⑤ “扒”为“爬”的误写。

⑥ 逃到南边（有人）把门守。

⑦ “相”为“想”的误写。

⑧ “鸟皇”为骂人的脏话，把皇帝活捉了押进京城。

争中显示非凡的法力，减少战端保黎民。这样的解释似乎也合情合理，再加上现实保婴育婴的艰难，人们迫切需要与之相关的神灵保佑。由“保赤黎民后嗣增”进而转向“保产、护婴”，乃至到后来祈子，太均现代意义上的功能得到彰显。

（三）活在民众记忆中的太均信仰——“火烧太均堂”

石淙太均堂在 1922 年经历了一次毁灭性的灾难，曾亲身体会那次灾难的老人都相继去世，但在民间还留下很多口头记忆。文献中对此记载极其简略稀少，唯一可以查到有文字记录的是收藏在石淙太均庙中的关于太均庙的历史简介。

1922 年（壬戌年）九月十六日这天庙里，正轮着双林镇坐班买戏。他们请来了当时杭嘉湖有名的水路京班“金午台”（属于有名的堂名班）。班内有从上海请来的京剧名角如：文武老生沈小秋、花旦珍珠花等、并有杭嘉湖有名武生小毛豹、穆汉文、小昆仑、小月来、董吉瑞、正旦王毛二、花脸侯双臣、小鬼寿百发、做工老工高桂芳等等。当天庙内人山人海，盛况空前，整个庙堂内外，楼上厢房，走廊被围得水泄不通。上午八时早台戏开始了，演出的第一出戏《夺小沛》，第二出是《东三省盗御马》，最后一台戏是《狸猫换太子》。演至包公投胎出世一场戏时，庙堂突然起火，顷刻间只见一柱大火直冲庙顶，全场观众见状大乱，顿时喊叫连天，人如潮水般前拥后推，互相践踏，争先破门逃命。这场大火中午十二时左右烧起，一直烧了三个多小时，太均堂一殿、二殿、戏台、厢房、子孙殿等全部化为灰烬，只有三殿局部幸免。烧死者 130 余人，烧伤者 100 多人，后由当地陆家大户出面打扫火场，火场中光金银首饰栓出一筐，被上交给县参议院，南浔有个县参议员叫张信江，他的母亲也被烧死在西厢房，有很多无法辨认的尸体，经当时十名县参议员商量决定，就地在庙堂中做了“义冢”，全部葬入此墓中。

可见，当时的太均堂就具有相当的规模，包含一殿、二殿、三殿、戏台等，庙会期间，人山人海，大火之后，石淙太均堂一片废墟。关于由什么原因引起火灾、有什么异常现象、前兆等民间众说纷纭。笔者在走访时也收集了除记载之外典型的几则相关传说。

当时为庙会期间，照例是要演戏。那年的戏班子名字为“小毛豹”，在开演前，看到天上掉下俩盂头（方言，音为 be 第四声，一种容器，用来盛装液体），一个里面装着的是红色的液体，一个是绿色的液体。但是“小毛豹”不大明白，这到底预示着什么，只是感觉到这次的演出不妙，感觉到太均堂会有横祸。于是决定停演。但是当地的民众不同意，既然邀请过来，并且点了戏，就要观看演出。无奈下，“小毛豹”也只能应大众之邀，演了起来。戏刚开演，太均堂后房就起火了，火势很大，转眼就蔓延开来。人们惊慌失措，赶紧往外逃，一时之间，被踩死的，烧死的，死伤无数。“小毛豹”由于是京剧班戏班子，有点武功，他拉起两个小孩就往外“飞”。太均堂的外面是水路，河里停满了船。那时的船是摇摇的小船，“小毛豹”脚踏两只船，未料到两条船从中间分开，因此，“小毛豹”也受伤了。事后，人们再回想天上掉下的两盂头水，终于明白了其中的含义，红色的液体即为火，绿色的液体就是水。也就意味着太均堂将会遭遇火灾。

那么究竟是为什么上天会降下大祸于太均堂呢？传说那时的太均堂“不干净”，太均堂里许多要饭的、流浪的都住在这，男男女女，男女之情也都发生在神灵面前。于是，天上降下大火，把太均堂给烧了。^①

那天，轮到“小毛豹”戏班子做戏，这戏班子本来在每场开演的时候会拜一下菩萨，这一菩萨是他们自己随身带着的。但是那天，他们打开箱子，正准备拜的时候，发现菩萨倒了。“小毛豹”觉得有什么事要发生，于是决定不做戏。但是民众认为戏定好了就要演……火烧时，“小毛豹”救出了两个小孩。大火中人与人相互踩踏，有人从桌子底下逃出，有人头顶窗户逃出，还有一个人在逃的时候，由于相互挤扯，他的一只耳朵也在大火中挤扯掉，到死的时候也是一只耳朵。

还有一种说法是牵涉到利益关系。由于太均堂香火旺盛，卖香烛来赚取额外的收入。陆姓人认为他们为陆圭后裔，理应由他们而不是其他外姓人来赚取这些钱。利益的纠纷最终导致了火烧太均堂。

无论是什么原因，无论到底有没有预兆，1922年的那场大火对石淙太均庙、

^① 费云林于2009年5月15日讲述。费云林，男，1951年生，湖州莫蓉乡儒林村人，务农。

^② 王安林于2009年7月19日讲述。王安林，男，1941年生，石淙镇人，务农。

对石淙都损失巨大。但大火烧掉的只是物质上的，烧不毁的是人们的情感。由于太均的信仰与人们的生活紧密相连，于是很快在 1923—1924 年期间当地又重建太均堂。好景不长，1937 年抗日战争爆发后，“三光”政策下的太均堂也难逃一劫，再度烧毁。

接着打倒一切封建迷信活动中，石淙的太均堂彻底被毁。高压政策下谁也不敢有任何的举动。庙宇没了，神像没了，庙会没了，太均的信仰虽然清晰但只能存在记忆中。原太均堂也被移作石淙小学。据王安林老人的回忆，他在石淙小学就读时，地面上原来庙宇里的古墩石依旧可见，学校的路依旧是青石板，下面铺着最好的沙子。可见，在当时庙宇的建造是花费了最昂贵的材料。一座庙宇便是一个信仰的体现，其建造的如何也就印证了这个信仰在当时的兴盛程度。

（四）现今的太均庙

太均庙坐落在石淙镇上，一面环水，一面紧挨着居民区。旧时香客大都走水路来这里祭拜，曾经庙会有水上活动“出水会”，昔日水上的繁华可想而知。现今太均庙在原址上，改建了学校大楼，在各级政府的重视下，依靠社会各界人士的大力帮助，广大信教群众的共同努力，建造了三门、天将殿、太均殿、戏台、香客饮食餐厅。占地面积达 13828.47 平方米，总建筑面积为 1700.77 平米，全部竣工对外开放。



图 2.1 太均庙外观

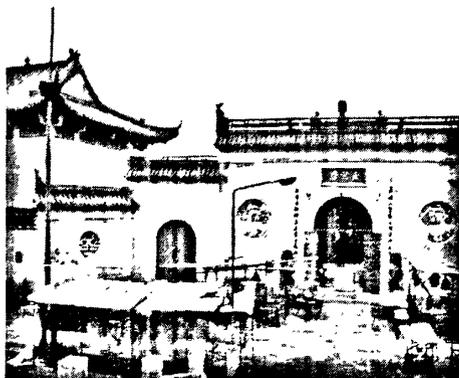


图 2.2 太均庙正门，门口常年设香烛摊

石淙的太均庙庙中三殿太君供奉在太均殿，中间为潮神陆老相公及其夫人姚氏花锦夫人，两边为其三位女儿大太均、二太均、三太均。庙宇所创造的是一种权威的制度，它可以从空间设计看出：一般庙宇的主祀神列于庙内北墙中央，左

右列有附祀的众神像，形成左右拥护主神的局面。主神和主要附祀神像与帝王一样，南面而向，左右众神在两侧面向庙宇中心区位，它们形成坐北朝南、坐东西向中心的格局。^①太均庙中主殿太均殿虽然以太均娘娘为主，但是在神像的方位上，陆老相公还是位居中间。这也正是太均最初地位依附于其父亲的反映，同时民间的长幼尊卑观念在神灵体系中无疑得到体现，民众往往参照自身在日常中的习惯性经验并将现实生活演示于神界。

不管是太均娘娘还是陆老相公，每位神像前均供奉着蚕花，庙中经常有老人走动叫卖蚕花。石淙以蚕花而闻名，作为蚕花的主要盛产地，人们将本地最好的物品供奉给最崇拜的神灵。

与太均殿相对应的是戏台，戏台在 2006 年与餐厅一起得到扩建。在过去很多事情通过人力没办法解决，很多现象人们无法作出合理的解释，人们不得不转向神灵，人神交流。“但是人神关系是相对性的，几无单向性的服从要求。神人关系会依赖于人所处的人际关系，人际关系的变化将导致神人关系的变化。中国人的神人关系仅仅是一种以信仰表达出来的相对化的人际关系而已”。^②人们按照

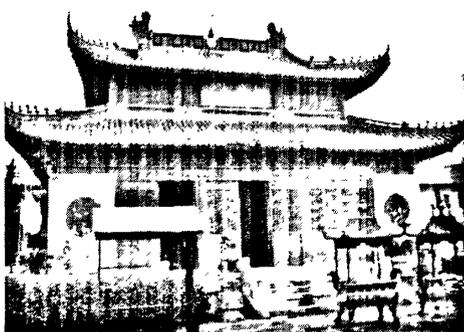


图 2.3 太均殿



图 2.4 戏台

自己为人处事的原则，按照自己的意念想象神灵所需求的一切，神灵喜欢热闹，喜欢受宠，有生日，有祭日，有妻有妾等等。庙会做戏便是其中之一。当然，在今天虽然很多其他地方的庙会也同样保留做戏，但是毋庸置疑的是，娱神的成分在消退，进而转向为娱人。

在戏台周边及餐厅周边的墙上则到处是功德碑，或为捐赠重建戏台、或为改建新大楼等。功德碑上分别按捐赠钱数目的不等归类，或为一千元以上，或为五

^① 王铭铭. 山街的记忆——一个台湾社区的信仰与人生[M]. 上海: 上海文艺出版社, 1997: 68.

^② 李向平. 信仰、革命与权力秩序——中国宗教社会学研究[M]. 上海: 上海人民出版社, 2006: 24.

百元以上等等，并且清楚的记载了村镇人们，如：太湖公义社、南浔东栅新大二社、七都新茂社、乌镇共和社、镇西村、天利达建材公司、银桥建材公司、南浔新义社船户等等。从这些功德碑上我们明显就可以看出太均的信仰在江浙一带影响颇深，远至江苏渔港、上海青浦、嘉兴、嘉善等地的人们都会来这里叩拜太均娘娘。

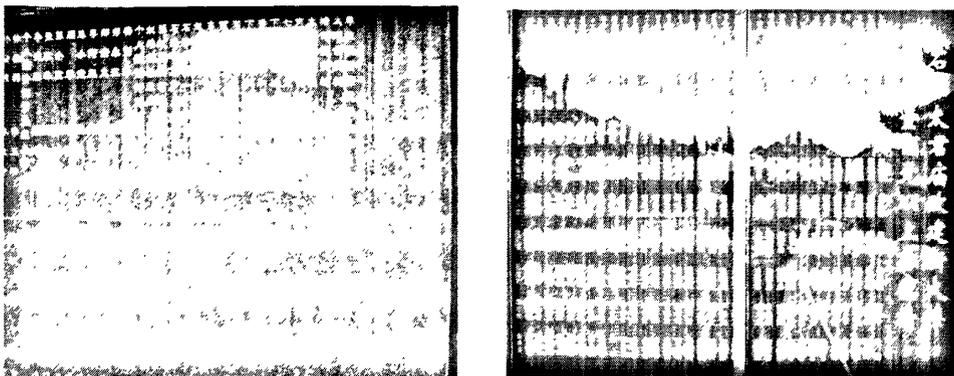


图 2.5, 2.6 墙上各种功德碑

庙中设立办公室，有专门的人处理庙中一切事务。目前，方善根为全面负责人，费金火为会计，赵连英管理出纳，杨程财则负责卫生。办公室墙上则挂满了各种奖项，如：五好先进宗教场所、先进集体等，但从颁发机构来看值得注意的是，石淙的太均庙已列入道教行列。进入太均庙正门上的对联便是：“石破天惊镇海潮诸神威仪 淙青玄妙悟真道众生福地”，并且，在太均庙的简介中明确提到为湖州道教宫观之一：

党的十一届三中全会之后，宗教信仰自由的政策真正得到落实。一九九三年五月，经浙江省、湖州市人民政府宗教事务局批准，重建开放，是湖州道教宫观之一，由中国道教协会副会长陈连笙为匾额题词，改名为石淙太君庙。

笔者在前面章节中追溯太均信仰的历史渊源时，指出陆老相公也好，三殿太均也罢，均是由人而成神，唯一跟道教有关联的是民众在《南堂太均宝忏》中及民间传说中，讲述到三姐妹在闺房内绣吕洞宾画像，绣完后吕洞宾从画中来，而吕洞宾是作为中国道教体系中“八仙”之一。民众试图将太均与吕洞宾联系起来纳入早已深得人心的道教体系，使得她的成神合法化，这样，三殿太均乃至陆老相公都被列入了道教体系。但是，笔者认为这里所谓的道教与我们一般意义上所

说的道教确实存在区别。三殿太均依靠道教或者道教文化支撑起一个合法体系，并不在于其道教高深的哲理，缜密的逻辑等，只是借助于这样一个平台，然后按照自身的一套法则服务于社区。

二〇〇八年，后排十八间房间也对外开放，分为太君三殿、北堂一殿、观音阁、邱家室等十间和其他八间空置房间，其中这十间里面供奉着相应的神像。原本民众将太均殿认同为道教，但在后排十八间房里却供奉着观音等属于佛教的神灵，因而，整个太均庙也就成了佛教、道教合一的场所。事实上，民众对神灵更多关注的是其是否灵验，而不是他究竟属于哪个体系。神灵们只要做到有求必应，人们便敬仰他，供奉他，甚至根本不去计较到底存不存在这个神灵，或这个神灵到底是真还是假。于是，在民众中形成了“见神就磕头，逢庙便烧香”的现象，民间信仰中典型的包容性与不排他性在这里得以体现。



图 2.7 后排十八间房，均有供奉神像

（五）太均信仰演变分析及道教民间化

陆圭镇压方腊起义立下大功，太均帮助父亲为民除害，陆姓后裔为纪念祖先建立陆家祠，而传说“泥马渡康王”的介入顺利地打破家祭的限制，由“祠”转为“庙”。通过以上对陆家祠——广陵侯庙——协顺庙——太均堂（太均庙）这一庙宇名称的分析，我们简单地来看太均信仰演变的轨迹：

首先，地位的演变。太均的成神是荫庇于其父陆圭，但在历史的发展中却成

为人们祭祀主角，影响与地位远远超过其父。尽管陆圭神像处于庙宇中心位置，但人们对陆圭的祭拜已经溶入到太均祭祀中，每年九月十六举行大型庙会庆贺三太均的诞辰便是明证。

其次，功能的转变。由“起水护岸”转向“祈子护童”，笔者认为这种转变在很大程度上跟神灵的性别有关。女性本身有着与男性不同的精神需求，女神对妇女来说更具有特殊意义，生育就是其中一种诉求。正因为如此，大多数的女神尽管在之前很有可能因为其他威力而成神，但发展到后来基本上趋向于生育、婚姻、护幼等职责。

再次，规模的扩大。“祠”、“堂”、“庙”这三者本身就存在规模上的区别。“‘祠’为家祭，同时也规定了祭祀的人群，祖先的威力只有家族效应，祖先崇拜只能为本家族的成员带来庇荫”^①。但由“祠”而成为“堂”、“庙”，情况就不同了，只要该神灵验，谁都可以来祭拜，“天下菩萨天下敬”。二十世纪八十年代后，民间信仰经历文革等时期的破坏得以复兴，人们重建太均庙，从规模上再现太均信仰的繁盛。

最后，利益的需求。在中国民众的现实生活中，人们与神灵的关系非常微妙，俗话说“敬神如神在，不敬如土块”。人们可以供奉他，同样也可以嘲笑戏弄神灵，当然移情是更不用说的了，这主要是从民众的现实需要及神灵的灵验程度来评定。陆圭作为潮神，人们景仰他，祈求出海捕鱼的平安与丰收。那么，太均呢？太均是陆圭之女，借助陆圭而成神，职责功能跟陆圭一致，但威力远远不如父亲，从某种层面上来说，太均似乎是一个可有可无的神灵。但在民间神灵体系中，人们往往根据自己的利益需求不断地塑造新的偶像或赋予偶像新的职责，封建时代在“不孝有三，无后为大”的思想影响下，人们对传宗接代看得很重，但是现实情况是育婴之艰、保婴之难却让人们不得不转向对神灵的祈求。人们迫切需要一个神灵来保护儿童的成长，太均于是便成为人们直接“拿来”享用的一个神灵，人们重新赋予她新的功能——祈子护童。即便没有太均这个可以“拿来”享用的神灵，笔者相信一定会有另一个神灵来取代并完成这一职责。

道教是中国本土宗教，以阴阳五行说为依据，以长生不老、飞升成仙为终极目标。无论哪个阶级，无论男女性别，只要精修勤练，都能达到。“世界各大宗

^① 郭于华. 仪式与社会变迁[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2000: 208.

教，如佛教、天主教，中国内地种种密教，如某某门，某某堂，某某社，皆是男女不能平等，独有仙道门中，无此阶级。仙道不为陋习所拘，女子亦同样易修实证。”^①道教“重阴阳，等男女”的特色为各神灵的吸纳尤其是女性神灵的吸纳提供了极好的契机。

而太均属于民间信仰，民众出于现实利益需要将送子、护婴的职能赋予太均，希望通过庄严而又随时可行的仪式来满足自身的需求。并且民众与神灵的关系具有极大的不稳定性，一旦神灵能实现信众的愿望，那么该神灵便得到供奉，反之，则受到“冷落”，乃至消失。

在调查太均信仰的归属问题中，笔者发现尽管民众答不出所以然来，却深信不疑地将太均归属为道教。在庙宇中陈列着的各种奖项上太均庙也列入湖州道教宫观之一。倘若我们从道教高深的哲理体系、玄妙的彼岸境界和缜密的逻辑思维来看，太均信仰根本不属于道教。除却在太均成神的传说中提及到道教八仙之一的吕洞宾，此外没有太均与道教相关联的记载。

其他类似的神灵也同样被推上了道教一列，比如碧霞元君供奉在道观中，紫姑的发展得益于道教文化的深入，临水夫人属华南道教的闾山派等等。那么，为什么会产生这种情况呢？笔者认为真正的原因是道教与民间信仰始终存在一种共生关系，二者之间一直是相互开放的系统，道教系统中的绝大部分与民间信仰相互重叠——前者吸纳各种民间神祇进入自己的系统，后者采用道教仪式以完成信仰实践的过程^②。所以对诸如太均之类的神灵，笔者更倾向于将其理解为道教民间化，理解为民间信仰利用道教来服务自身、服务社区。

^① 陈樱宁.道教与养生[M].北京:华文出版社,2000:182.

^② 赵世瑜.狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M].北京:生活·读书·新知三联出版社,2002:54.

三、“九月十六”的盛会

庙会可谓是信仰的集中表现形式，石淙太均庙在每年正月及九月都有庙会，但相对来说，农历的九月十六最为隆重。相传九月十六为三太均娘娘的生日，周边地区的香客都云集于此庆贺三太均娘娘的诞辰。虽然在民间，三位一体，统称为太均娘娘，但其他大太均、二太均的诞辰却很少被提及。

俗话说：“皇帝爱长子，百姓爱小儿”，在民众中普遍存在重小、宠小的心理，反映在神灵信仰上也如此，三殿太均并非一律平等。石淙的太均庙在1993年首先恢复的是“三亲姆”进殿。而且据钟伟今调查的资料，三位太均娘娘在职责分工上，唯有三太均娘娘上天落地，送子送孙，百事操心，并且也只有她吃素，因为她常要去朝见玉皇大帝。显然，三太均娘娘有别于其他两位，甚至成了其姐妹的代表。

除了民众的宠小心理之外，笔者在调查的时候，还发现另一种在民间自圆其说的说法。据当地老人讲述，在这三位太均娘娘中，唯有三太均娘娘没有成家，这同流传在民众中的《南塘太均宝忏》上提及的传说一致。

大太均娘娘十九岁，入赘口伤杨相公。大人法力非小可，护国花民救生灵。二太均娘娘十七岁，金家大郎结良缘。自从招了二女婿，削平寇盗救生民。三太均娘娘年纪小，年方十五正青春……

三太均娘娘在帮助父亲收回盐船、击退敌军后乃至成神被封，一直以姑娘的身份出现，直至现在在民众心中依然如此。人们感念其恩，却为她没有成家而惋惜。因怜而生爱，在其诞辰之日，举行隆重的庙会，以达到娱神的目的。

（一）庙会的运作管理——“各行各业的大合奏”

石淙的太均庙常年有专门的人在庙中管理一切日常事务，并且分工明确到位，方善根（原支部书记）全面负责，费金火（原大队书记）会计，赵连英管出纳，杨程财负责卫生。我们从这四人的身份中就简单可以看出地方精英在民众中

的地位。“在地方上总有一些人在地方事物中享有特殊的权利和威望，他们可以控制物质资源、决定和支配人们的活动，在地方上和同时代人中处于一个特殊的位置，受到人们的重视，这些人被称为地方精英。他们既有知识分子、商人、地方官员、医生，也有其他在地方有财富、有权力、有影响和受过较好教育的人”。^①这些人往往备受民众的信任，一般情况下很多都是干部退休后通过民众的选举推荐接受这些工作的。

虽然庙会称为“九月十六”庙会，但在农历九月十三便已开始，当地香客陆续前来，有的甚至包旅游车从江苏、上海等湖州周边地区赶来，人数有时竟达万人。石淙镇原本并不大，停上大大小小的车子后，狭窄的街道更为拥挤了。闻

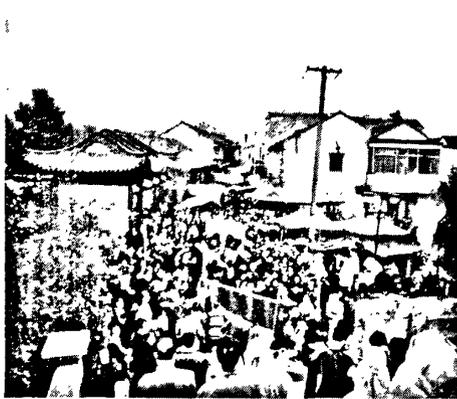


图 3.1 围得水泄不通的石淙街道



图 3.2 街道两边临时搭建的小摊

讯而来的各地小商贩抓住机会叫卖着，各种型号的香烛，各式的小吃，甚至日常生活用品等，由庙会而带动商业贸易活动相当繁盛。一切的安排、管理，显然仅仅靠这四人是不可能的。庙会期间，可谓各行出动，并且统一安排，具体分工。大致在一个月前，相关部门（主要由政府出头）就开始部署、准备，确保在庙会期间如期运作。建立镇庙会领导小组、工作班子，各工作落实到具体人员，完善工作负责制，做到主管、负责两不误。笔者以 2009 年的庙会为例：

石淙镇政府在庙会前召开有关部门负责人协调会议，建立本次活动领导小组，实行分工分线负责制，对各岗位人员落实到位。最后形成的具体方案如下：

- 1、车辆管理由镇交通管理站全面负责，保证道路畅通。
- 2、摊位管理由镇城管中队全面负责，保证香客有序进香。

^① 于鹏杰.地方精英与族群认同——一个村庄族群记忆的研究[J].青海民族研究, 2008,1:24.

- 3、卫生工作由卫生院全面负责，活动期间落实人员对每个饭店、住宿场所进行卫生检查。
- 4、电力安全：活动期间镇供电分所每天落实一人进行线路检查，确保安全。
- 5、船舶管理由镇航管人员全面负责处理停靠。
- 6、治安工作：石淙派出所全面负责，活动期间每天落实民警、联防人员进行巡逻，维护治安。
- 7、太均庙从农历九月十二起，每天落实7—8人夜间值班，维护庙内秩序，以防火烛，同时对主要场地配备灭火器材。

落实到具体人员上如下：

- 1、镇长沈雪芬同志全面主持本次庙会活动的相关工作，并作为第一负责人，分管统战的沈明强作为第二负责人。
- 2、费金火同志负责庙内所有消防及安全保卫工作，并制定保卫条例，确保庙会期间安全无事故。
- 3、杨贵才同志负责门卫，其他配备5人（其中派出所保安2人）协助工作。
- 4、王荣金同志负责食品卫生工作，专门组织人员对副食店摊位、饮食摊位进行日常监督检查，安排救助车一辆。
- 5、赵联英同志负责庙内接待工作。
- 6、沈新初同志负责航运管理工作，与上级航管部门联系落实港监巡逻汽艇一只，加强日常巡逻。
- 7、盛水法同志负责电力供应工作，对庙会活动的单位（个人）用电进行巡回检查，确保安全用电。
- 8、沈志明同志负责庙会活动车辆管理和摊位管理，陈永生同志协助店（摊）管理，城管中队派4人协助日常执勤。
- 9、施树雄同志负责庙会活动安全保卫工作，并制定出具体的庙会活动保卫方案。
- 10、费阿土负责北街摊位工作。

尽管此次庙会为民间组织，但由于牵涉面广，参与人员多，仅仅依靠民众自己牵头和组织显然是不够的。于是，车辆的管理，卫生问题，电力安全、治安巡逻、船舶的停靠等等，均由相关部门出面，进行专业性的管理，以确保庙会的安全举行。

另外，在相关文件中，笔者还找到了一份关于防火及紧急情况人员疏散预案。为了有效防止庙会期间突发性火灾的发生，经商量建立防火及紧急情况时人员疏散工作组，坚持“重预防、快脱险、保平安”的原则，制定了预案。将太均庙的内部结构清楚的写在纸上，南门3个出口处，东门1个出口处，西门2个，北门一个，以便为不时之需。可见，“火烧太均堂”的记忆依然在民众中保存，由此带来的心理阴影仍无法抹去。

（二）庙会的主要内容

1. 自由进香、献蚕花

与其他庙宇不同的是，太均神像前围绕着蚕花，人们将蚕花进献给太君娘娘。蚕花娘娘前供奉蚕花毋庸置疑，但太均娘娘也同样享受如此待遇，似乎有些令人费解。笔者在走访陆柳珍、沈林毛等石淙蚕花代表性传承人的时候调查得知：这一带人把陆老相公供奉为他们的祖先，而陆老相公的夫人姚氏原来是做蚕花的。在蚕桑种养之地的湖州，人们对于蚕事的丰收与否看得比较重，于是日常生活中很多习俗乃至言行举止都跟蚕事有关，扎蚕花便是其中最为典型的行为之一。大致从太均娘娘开始，或者更早之前人们就深深的相信，将蚕花插在蚕房中，可以保佑蚕事取得廿四分大丰收^①。直至今日人们仍然继承了祖先姚锦夫人的传统，通过扎制蚕花来祈祷蚕事的大丰收及纪念自己的祖先。而在含山，虽然以蚕花节闻名，据陆柳珍讲述，很多蚕花都是从石淙拿过去卖的，一般以黄色多见，寓意“黄好”（方言，很好的意思），石淙乃是真正蚕花的产地。

^① 蚕花廿四分，是蚕农们的一句祝福语。蚕宝宝进入大眠后，蚕农都要称一下，一检蚕的最高产量约为十二斤，蚕花十二分为蚕茧丰收的意思，而至于廿四分，则为双倍的丰收，一般情况下是无法达到的。



图 3.3 代表性传承人在扎制蚕花

正因为如此，所以在石淙还有很多人利用闲余时间扎制蚕花。从年龄构成上来说以老人居多，从地域上看以太均殿边上的村庄居多。人们将扎制的蚕花卖给前来祭拜太均的香客，平日里相对卖蚕花的人少些，主要集中在太均殿走着卖。大约的价格是五元三束或者四束，一束五朵。而庙会期间，庙里走着卖蚕花的及在街道两旁设摊卖的人相对较多。卖蚕花者打破了传统成人的角色，笔者在2009年石淙庙会上拍到在太均殿里走动卖蚕花的还有身穿校服的小学生。



图 3.4 身着校服的卖蚕花姑娘



图 3.5 举着蚕花走动卖蚕花的老人

在庙会期间，人们从各地赶来祈求太均娘娘的保佑，或自带香烛，或在庙宇门口购买。有些人除了将蚕花供奉给娘娘之外也把蚕花带回家，人们深信在娘娘

殿前买的蚕花更为灵验。自由进香的时间从农历九月十三开始，一直持续到九月十六。我们从石淙太均庙庙会节目安排活动表中可以看到，进香活动在这四天中持续进行，伴随着九月十五游行活动及文艺演出，进香活动达到高潮，一天之内竟达 4600 人次。从参与庙会活动的香客年龄上来分析，各年龄层次的都有，几乎打破了人们意识中“庙会即老年人聚会”的偏见。可见，太均信仰已然深入到每个年龄阶段。

表 3.1 石淙太均庙庙会节目活动安排表

日期	活动内容	活动时间	活动地点	估计参加人数	备注
九月十三	进香	8:00—16:00	太均庙	500	
九月十四	进香	8:00—16:00	太均庙	1000	
九月十五	进香、游行活动、文艺演出	8:00—16:00	太均庙—北街 太均庙	4600	
九月十六	进香	8:00—16:00	太均庙	1500	

2. 游行活动

庙会最出彩的要数游行活动了，每年在游行的街道两旁都挤满了人。整个路线从太均庙出发，沿老街穿过居民区，经石淙大桥、永福桥、永安桥再回到太均庙。2009 年九月十六的庙会，出会进行游行的有 16 个社（队），分别是：南浔东栅新二大社、太湖公数社、南浔公数社、塘甸钱新社、七度新茂社、太湖兴隆社、杨乃田社、横泾南湖社、太湖长生社、环渚水产队、乌镇共和社、下昂介粮社、新市介差社、平望水产村、七都袁彩英、七都横沽塘，相应地各社（队）主要负责人都张贴在墙上，以方便取得联系。

这 16 社（队）来自湖州周边、湖州三县两区的村庄及江苏。江苏与湖州共一个太湖，在太湖上许多人靠出海捕鱼为生，而陆老相公被奉为“镇海潮王”，因此江苏太湖流域的人们也信奉陆老相公，祈求得到陆老相公的保佑。人们认为石淙是陆老相公的出生地，太均庙也就成了祖庙。于是人们在九月十六，都纷纷前来进香。但是九月十六是太均娘娘的诞辰，尽管是一年中太均殿最为隆重的日

子，似乎有悖于江苏等地人前来主要是拜陆老相公。其实这也正反映了太均殿在时间的流逝中，由陆老相公占主导到太均娘娘的后来居上这一历史变迁。虽然太均殿每年的正月初七为纪念陆老相公的日子，但是似乎很少被人们记起，来祭拜的人也不多。笔者将此演变归结为人们对神灵职责的需求程度，民众对神灵的祭拜，往往很多是出于自身利益的需要，当一种利益的需求程度盖过另一种利益需要的时候，于是对神灵崇拜的天平也就倾斜了。这种倾斜在很多地方、很多神灵中都有，唯一不多见的是陆老相公与太均，他们原本是父女，原本是附属关系，原本就被安排在同一处共同供奉。了解到这些，我们再来诠释以上行为也就不足为奇了。

九月十六石淙太均庙会的游行活动，其队伍穿梭在比较集中的居民区，当游行队伍路过某户人家门口时，则此户人家往往用简单的装置放上点燃的香和蜡烛，寓意为对太均娘娘的尊重，人们深信太均娘娘都能看到，并且能够保佑全家吉利。游行队伍人群中，可谓大大小小、男男女女、老老少少。小女孩头戴凤冠，脸上涂着胭脂，在家长带领下参与游行。太均庙会之所以有许多孩子的参与，主要跟太均娘娘的最大职责有关，人们带领小孩子来感谢太均娘娘的保佑，期望能令娘娘高兴，同时更能保佑孩子的健康成长。

游行活动的内容是由轮到的社安排，轮到哪个社做会，哪个社便出一个节目，每年的节目略有不同。陆柳珍老人的讲述：“无论是什么节目，最大的目的就是让太均娘娘高兴，我们热热闹闹地，让她也风风光光的”。人们或将猪头三牲捧在手中、或将纸钱等放在手推车中，或舞龙，或扎臂香等，整个游行队伍浩浩荡荡，加之观众也随着队伍跟随其后，一路上热闹非凡。较之其他地区的庙会游行，石淙太均庙会最有特色的要数扎臂香与各种奇怪的服饰着装。

(1) 扎臂香

扎臂香是庙会最精彩的活动，演出活动带有一定的危险性。表演者绝大部分为成年男性，但也有少许女性参与。首先将一寸左右的铁钩消毒，用左手将右臂的皮肉一点点捻薄，直至最后一层皮的时候，将铁钩完全穿过皮层。而铁钩的另一端则悬挂铜锣、木船之类的，这些东西比较重，所以挂在铁钩上的时候就可以看到手臂上的皮拉得很长（如图 3.7、3.8）。人们将整个手臂露在外面，如果挂上铜锣的人，则还不停的敲打铜锣。在一路的游行过程中，每位扎臂香者都不停

地用纯净水向挂着铁钩的右臂上洒水，以保持其湿润状态。据说只有这样才可以感觉不到痛，不会出血。所见者都为其捏一把汗，无不令人瞠目结舌。



图 3.7 挂着铜锣的扎臂香者



图 3.8 挂着木船模具的扎臂香队

人们通过扎臂香的方式来表达对太均信仰的虔诚，每一年的扎臂香是庙会最吸引人的地方。但这些表演者极少是石淙本地人，更多的是来自江苏太湖。他们将最精彩的节目带至石淙祖庙进献给太均娘娘及陆老相公，祈求神灵的保佑，达到娱神及娱人的目的。

2009年九月十六的庙会相对往年更为隆重，因为扎臂香活动在08年暂停。如此备受欢迎的节目却在庙会上暂停演出，其原因是08年出现的汶川大地震。尽管两地相隔甚远，却彼此紧紧联系在一起，而其中的纽带便是“国家”。笔者调查过当地人及扎臂香的表演者，回答是一致的：“08年，我们国家有难了，四川发生那么大的地震，死了那么多人，每一位中国人都没什么心情，所以我们的庙会也办得不热闹，扎臂香活动因此也取消了”。

“‘个人’通过符号建立自我，‘社会’首先是抽象的符号存在，‘国家’是想象的共同体。个人是个人，社会是社会，国家是国家。可是，我们通过仪式能够最清楚地看到，个人在社会中，在国家中；社会在个人中，在国家中；国家在个人中，在社会中”^①。九月十六的太均庙会纯属民间组织的地方上一个普通庙会，民众通过“扎臂香”等活动来表示庆贺，但当国家有难这一信息的发出致使庆贺活动暂停。“国家”实际上作为一种符号出现在太均庙会上，这符号的出现以及所作出的反馈是在民间相对自主的情况下的一种自我选择。但在过去，我们都知道，乡土似乎是天高皇帝远的世外桃源，民间与国家疏远，民众在现实中缺少能直接与朝廷官员等交流的机会。而神灵似乎是民众想象出来的能代表一定公

^① 高丙中：《民间的仪式与国家的在场》[J]，《北京大学学报（哲学社会科学版）》，2001，1：42。

正与权威，更为重要的是神无处不在，拿来即可用。“人们对神灵的祭拜或者祈求犹如向官府提出告诉和请求的百姓或臣民”。^①原本这样的模式在乡土运行，而现在我们所看到的现象是民众又主动把“国家”这个符号请进乡土，请进仪式中。当然这个主动也并不排除国家意识形态的间接影响。

笔者认为在民间信仰的坎坷发展路上，尤其在近现代，“国家”对于信仰、仪式来说一度扮演着举足轻重的角色。国家可以运用暴力手段摧毁一种信仰或仪式，可以对其按照自己的意图改造，即便是国家给仪式、信仰留有一定的自身发展的空间，民众也很有可能主动将国家融入，以寻求两者最和谐的发展。九月十六的太均庙会就是民众自主地将国家融入，以取得地方与国家同步调，即取消庙会的热闹，举国上下同为四川汶川的大地震哀愁。从中我们也可以看出，民间的仪式已然走出民间，参与国家活动或者附属于国家的活动。庙会的互动不再是单纯的人与神的交流，同样也存在与上级各层及文化象征的对话交流。

(2) 犯人游街

庙会游行时人们身着各式戏服，或舞龙队，或抬阁船队，或跳龙灯队等等，每一个轮到的社都会演出一个节目，身穿不同的衣服以示区别。在各式花花绿绿的服装中，有一队尤其显眼，不管从服饰上还是行为上，那就是犯人游街（如下图）。一个人装扮成犯人，身着红色囚服，双手用手铐铐住，前面一个人拖着长长的链条，手举着长刀，犯人身后则是一队官兵。这样的乔装打扮在一般庙会中不多见。据笔者的调查，这一活动的由来在当地还是有典故的。

石淙在过去有“南塘”、“北塘”之分，这是人为的从地域上来区分的，南面则为“南塘”，北面为“北塘”。太均殿坐落在南面，人们也习惯的将太均全称为“南塘太均娘娘”。而过去在北塘也有一座庙，但那是一座邪庙。据当地老人讲述，阴间与阳间一样，也有犯人之类的，而北塘的邪庙就是关犯了罪的鬼魂。在九月十六太均庙会上，将抓住的犯人游街，以显示太均娘娘的威风。可见，在民众信仰中，太均娘娘的职责远远超出了祈子、送子，简直无所不能，有求必应。

^① 参考马丁在《中国人的仪式与政治》书中提到的论点：中国民间仪式是一种交流模式，交流的两方分别是人和神。神俨然如帝国朝廷的官员，是皇帝下属的诸侯或者权贵，而祭拜的人犹如向官府提出告诉和请求的百姓或臣民。



图 3.9 犯人游街

(3) 出水会

出水会是一种已经消失的水上项目，曾经也轰动一时，成为太均庙会的特色。据王安林（1941年生）老人的回忆，最后一次出水会是在他小时候7岁那年（1948年），后来再也没见过了。

“当时这条河（环绕太均殿的河流，现在还可以看到河流）每到九月十六庙会期间停满了船只，很多都是从江苏太湖赶来。不像现在，河里没什么动静了，以前水上演出也是很大一部分（内容），人们在船上搭建戏台，两只船并排用铅丝固定，船中要放上半船的泥，这样的话船就低点，方便看（船中放泥，使得船贴近水面，以方便河岸上的观众看演出）。戏台上有很高的竹杆，竹杆上有旗帜之类的写着戏文，此出戏叫什么之类的。人是绑在戏台的木头上在高空表演，船一面慢慢地开，人一面在上面表演，观众都在河的两岸观看”。

尽管这是一种过去的表演方式，已经停演六十多年了，但在当地老人的记忆中却依然印象深刻，能十分清晰地描述过去点点滴滴，甚至一个个细节。过去水乡的水路远比陆路繁盛很多，而今伴随着交通的发展，水路除了作为运输之用外，人们外出的交通方式更多的是选择陆路，水上的演出也因此而渐渐退出人们的视线。如今，面对这条平静的河流，风偶尔吹起阵阵涟漪，似乎在向人们诉说这里曾经的另一种繁华。

(4) 文艺演出

很多地方的庙会基本上都有音乐、舞蹈等文艺演出，庙会产生之初是为了取悦所供奉的神灵。那时的人们认为，天地神灵鬼怪也像人一样，喜欢热闹，喜欢

各种形式的娱乐活动，所以在举办庙会时，“人们往往通过最原始的娱乐形式——音乐和舞蹈来娱悦神灵，似乎唯有这样，神才能高兴，人神才能相通”。^①石淙的太均庙会也不例外，每年都通过做戏这一节目来娱悦神灵。做戏要有戏台，而太均殿戏台的建造就充分体现娱神的目的：正殿的大门与戏台相对，神像所在的位置则为最佳观看点。演出的戏基本上为经典老戏，如：双状元、梁祝、许仙与白蛇等，分日场、夜场。每出戏的经费则由当地一位老板赞助，在每场戏的开始之前，用一块黑板写着演出的时间、戏名、演出剧团、某村某老板所赞助。比如九月十五白天日场，由湖州市春风小百花越剧团下午一点演出，戏名双状元，织里旧馆村李家斗陈志标老板助。

前来看戏的则为老年人居多，尽管很多老年人不止一次的看过这些戏，甚至自己都能唱，但激情仍不减，早早地在戏台下等候。对很多老年人来说，看戏是最为崇尚的一种娱乐方式了。通过做戏、看戏，一来娱神，二来娱人，人们也借此机会增进彼此的交流。九月十六虽以庆祝三太均的诞辰为主要目的，实则特定时间、特定空间的共同狂欢。

（三）庙会中的女性、女性文化

庙会围绕女神太均而展开，太均原本为石淙镇人，自古重男轻女的思想使得陆圭感慨“我家养女一场空”。传说中，太均是因为乔装打扮化为男性，陆圭在不知情的情况下才允许三姐妹替父报仇。三女各显神通，赢得报仇后，这才以女性的身份进京见圣上并帮朝廷讨伐。可见，太均作为女性无疑对传统重男轻女思想进行了一次有力的批判。但从另一方面来说，除去女神在自己特殊领域内的威力外，三位太均同样也都扮演着女儿的角色，大太均、二太均甚至为人妻、为人母，尊老爱幼、相夫教子等一切人伦道德也均需服从。

女性由于自身所面临的问题或困境而参加宗教活动，形成独特的女性亚文化。女神对女性来说尤其亲切，太均为女性神灵，尽管太均庙会上没有限制性别，但仔细观察却发现在太均神像前念念有词、虔诚膜拜的一般为女性。太均的职责更多的与生育文化有关，因此前来膜拜、祈求的角色主要有四种：或母亲为女儿祈子、或婆婆为媳妇祈子、或母亲为未成年孩子祈福，或婚后女性自己求子。

^① 薛晓蓉.庙会的产生及其嬗变轨迹[J].雁北师范学院学报,2003,4:33.

笔者从随机调查的女性中发现：求子、为孩子求得平安，这是女性参与太均信仰崇拜最主要的目的，除此之外，有的妇女祈求太均保佑发财^①。女性参与太均信仰活动，基本上还是围绕整个家庭，很少仅仅单纯的为了自己而去祈求太均。即便是为自己祈得孩子，从某种层面上来说也是为家庭，为家族。希望能为家庭添丁，希望孩子健康顺利长大甚至能光宗耀祖。祈求太均保佑发财，更多的是为丈夫所求，“夫乃头顶一片天”。可见，女性在整个家庭生活中其地位或多或少带有一定的附属性。

信仰都具有神秘性的特征，在庄严的神像前人们借助语言的力量，表达心灵上最真实的想法。现实生活中的贫富、贵贱在神像前不复存在，每个人都是作为质朴的信众而已。太均殿中人们用祷辞、誓言等企图与神灵得到沟通，除了语言，还有极富神秘色彩的行为，比如“窃鞋”、“送鞋”。一般为女性在太均神像前趁人不注意的时候窃得小鞋，若日后怀孕生孩子，则重新做小鞋送回太均殿中。窃鞋、做鞋，这些任务尽管没有硬性规定由谁来完成，但社会性别角色的赋予使得女性自觉地去承担。

九月十六庙会上，蚕花是一道亮丽的风景线，蚕花的扎制基本上都为女性，蚕花品种较多，分为米头花、小蓝花、桃子花等。在民间以扎制的速度和品种变化的多样性来评定扎制蚕花的能手。笔者有幸采访到扎蚕花的代表性传承人，据她介绍因蚕花而“闻名”的人均为女性。蚕花扎制为手工技术，需要用到的材料、工具主要有布、剪刀之类，于是传统男女分工似乎也将这一技术活自觉地传承给了女性。再者，蚕花因太均娘娘扎制而得以流传，从一开始鼻祖就是以女性身份出现。平日闲暇时，女性将制作工具搬至门口，一边聊天，一边扎制蚕花。在庙会上，将扎制的蚕花或以摊位或以走动的形式叫卖。

任何庙会都具有娱乐的性质，而娱乐必定带来群体之间的交流。因太均庙会而聚集在一起的女性，对她们来说，这是一年中难得的休闲。人们借娱乐来放松自己，借庙会来与他人取得交流。而有些女性直接参与庙会游行活动，或扎臂香，或舞龙，或领队，以自己最虔诚的方式表达对太均的信仰。

^① 太均的功能由送子护童，乃至到有求必应。但对于发财一说，主要是因为蚕花的“蚕”音同发财的“财”，人们也便将蚕花称为“发财花”，因此也有些人去太均殿求得发财。

四、信仰在民俗中的延伸：太均信仰与人生礼仪

钟敬文在《民俗学概论》中对人生礼仪简单的综括：人生礼仪是指人在一生中几个重要环节上所经过的具有一定仪式的行为过程，主要包括诞生礼、成年礼、婚礼和葬礼。每一个人之所以经历人生礼仪，决定因素不只是他本人年龄和生理变化，而且是在他生命过程的不同阶段上，生育、家庭、宗族等社会制度对他的地位规定和角色认可，也是一定文化规范对他进行人格塑造的要求。人生礼仪是将个体生命加以社会化的程序规范和阶段性标志。^①南堂三殿太均主要职责与功能就是祈子送子，并且保佑孩童健康成长，相应地，围绕太均娘娘而展开的人生礼仪便是诞生礼与成年礼。当孩子举行完成人礼后，意味着他已经长大成人，太均娘娘的职责对他来说便延续到下一代，同样的祈子、护童又开始了，相同的仪式又一遍上演。

（一）诞生礼

1. 祈子仪式——偷鞋祈子

如若夫妻结婚数年不育，人们就会去太均庙向太均娘娘祈求生子，顶礼膜拜，口述心愿，有些人家甚至选择吉日，猪头三牲供奉。太均神像前放着很多双小鞋、小袜，人们跪拜在神像前，在他人没看见的情况下，偷一双小鞋、小袜子，拿回家珍藏。一旦如愿，至于如何还愿，如何谢忱太君等这些都视家庭状况而定，或按照在许愿时的承诺，但是不管怎样，一定要做一双小鞋或几双小鞋、小袜放置神案。据当地的老人讲述，神案前的小鞋、小袜人们也会将之焚烧掉一些，让太均拿到阴间去分送给那些早夭的孩童。

关于偷鞋祈子的习俗流传已久，具体确切起源年代不明。在清嘉庆十一年，吴玉树撰《宝前两溪志略》中就有记载：“或窃神鞋，应则倍谢”。但是，现在会做小鞋的人也越来越少了，此习俗也正在消逝。更多的人去太均庙求子不过是烧香点烛，最多是猪头三牲供奉。

太均娘娘是本土生长的地方上的送子神灵，那么，当地对于与太均具有同等

^① 钟敬文.民俗学概论[M].上海:上海文艺出版社,2006:156.

功能的观音信仰又是如何看待的呢？观音的信仰在在太均信仰产生之前就早已遍布各地，且不说两者相互冲突，更令人感到惊讶的是两者都在同一座庙宇下受人们供奉。

笔者在调查的时候，走访了很多人。他们的回答显得很一致。“是啊，观音也是送子的，太均也送子的，人们喜欢向哪个神灵求子就向哪个神灵求子，或者两者都可以求的。这个不存在哪个神灵的信徒多点，哪个少点。”当地一位风水先生的回答似乎比起一般的民众更加显得有理有据：“太均是道教的，而观音是佛教的。她们两者都是送子的，根本不存在任何冲突，人们喜欢向谁求子就向谁求子。”

虽然神灵有一定的区域性，但是只要该神灵验，“天下菩萨天下敬”，谁都可以参拜，谁都可以祈求帮助，乃至最后神灵们也打破一定局域，落户他方。甚至很有可能像太均信仰一样，之前就已经存在一个与此相类似职责的神灵。可见，民众对神灵的崇拜、布施更多的只是从自身现实利益的需求出发，只要能通过简单而随时的仪式来满足即可，根本不必在乎是否重复，甚至多多益善。

2. 庆贺生子

(1) 祈乳

在过去产妇乳汁多不多是一个很严重的问题，不像今天有奶粉之类的替代品，人们迫切地需要神灵能保佑乳汁多，能喂饱自己的孩子，进而人们也向太均娘娘祈乳。在《宝前两溪志略十二卷》中记载：“产妇弥月，咸祭之，谓神能保产多乳。或以大碗覆于神前，为乞乳”。“弥月”即为“满月”，在满月日人们祭拜太均，或将碗覆在神像前，祈求产妇多乳，以更好的喂育婴儿。伴随着生活条件的改善，对乳汁的渴求没有过去那么迫切，此习俗遗留到今天，人们只是象征性地在孩子三朝的时候，将洗帚^①倒放。洗帚一侧细竹条向外扩散，人们形象地比作妇女的乳汁也从很多细小的类似竹条的孔中流出。

(2) 三朝

孩子出生后的第三天，人们在家里要祭拜太均，祈求太均娘娘保佑孩子健康成长。写好太均神马，置于八仙桌最北端，朝南，再放上糕、面、圆子、香烛、

^① 洗帚，方言，为农村经常用到的一种洗刷用具，由长短一致的细竹条组成，一端将竹条均匀分布在小木块周围，用绳子绑住。形成一端细，一端像外扩散的形状。一般用来洗锅。

鳊鱼（方言“ji”，念第四声，寓为记忆好）、全鸡、鱼、肉祭拜。尤其值得注意的是湖州地区对圆子比较讲究，其种类及象征意义都有严格区别。此时的圆子方言称为“新官圆子”，由青（腌制过的南瓜叶掺入）、黄（南瓜或南瓜干煮熟掺入）、白（纯米粉）三种颜色组成，做成饼状。孩子的祖父母敬黄酒祭拜，父亲随拜，口中念叨：求太均娘娘保佑我家孩子顺顺当当，健健康康。

（3）满月

满月相对三朝隆重得多，男女性别差异在满月中毫无保留地体现。满月，顾名思义，就是庆贺婴儿满月。男的举办庆典刚好是孩子满月那天，女孩则一般提前几天。所有嘉宾中，母亲的娘家为最主要的宾客，并且要赠上除新官圆子之外的另一种圆子，称为“邈邈圆子”。此圆子又称“满月圆子”，或“九莲灯”，由核桃大小的九个小圆子重叠成鼎足状，在最上端的那个小圆子上点上紫红吉祥痣，寓为大红大紫，富贵吉祥。吴俗认为产妇家血冲紫河，很邈邈，旁人都要回避。主人家将“邈邈圆子”分给邻舍，吃了“邈邈圆子”之后，可避邈邈之不吉利，才可以将小孩带出家门，表示身上清爽、干净。

当日，孩子得理发，因而“满月酒”又称“剃头酒”。由娘舅抱着孩子理发，剪下来的头发与猫毛、狗毛混在一起，并用红棉兜包起来挂在蚊帐上。狗、猫为农村一般的家畜，好养，相对比较贱，人们质朴地认为这样孩子也能如同这些事物，蕴含好养之意。这正如在农村给小孩起小名一样，名字中都含有狗、草等字，也是同样的道理。有些人家还会将部分头发做成胎发笔，收藏纪念。孩子还得象征性地洗下澡，并将理发的水倒在自家前门口，洗澡的水倒在后门。此外，孩子还得剪指甲，剪下来的指甲放在葱里，并把葱放在桥口（水乡，几乎家家户户门前都有小河流过，于是几家人会搭建一个桥口，方使用水）的石板上。这样意味着孩子以后不会灰指甲，指甲比较软。

满月最主要仪式也是祭拜太均，那天在自家同样要设香案、供桌，太均神马，礼节如同三朝，用鸡、鱼、肉等供品，并祈求孩子顺当。但是这次与三朝最大的区别就是祭拜时主祭为舅舅，主祭人负责敬酒、盛饭、掌握祭祀时间等，他人随祭，包括母亲、婴儿等。

祭拜完太均后，孩子才能同宾客们见面。如果是男孩，则将孩子放入事先准

备好的卅（方言，念 sha，第一声）^①里，并且在卅上放一张红纸，连同卅一起将小孩抱在八仙桌上。放在八仙桌上，也就意味着此男孩长大后能上得了台面，是一个场面上的人物。如果是女孩则将女孩放在簸箕里，农村人对女孩的希冀没有男孩那么崇高了，只求好养。男女在社会中扮演角色的差异也正反映着农村人最朴实的观念。

然后，舅舅用红雨伞，带上火筒^②、火钳，抱着外孙兜转一圈，具体圈子得兜多少大不作要求，但是路线上舅舅不能走回头路，也就是说，如果从此门出就不能再从此门进，路线不能重复。接下去就是宴请宾客，满月的仪礼结束。

（4）周岁

周岁同样也要祭拜太均，孩子的成长还路远漫漫，这都需要太均娘娘一直的保佑。只要人们自身的现实利益需求还没完全达到，只要有所求，神灵能满足所求，神人之间的相互交流，布施等便持续下去。祭拜太均与三朝、满月一样，设供太均神马、鸡、肉等，此时的主祭没严格规定为谁。

旧时的周岁除拜太均外，最主要的是“周岁试盘”，通过具有象征意义的物品来让小孩任意抓取，以卜其未来的命运，这在其他许多地方也有。但现在湖州地区越来越少见，只剩下祭拜太均及宴请宾客。或者有些人家，会在周岁这天去太均庙，将孩子寄拜给太均，从此称太均为“亲姆”，神人结亲。

（二）成年礼仪

1. 十六岁“罗汉酒”

在人们的观念中，孩子长到十六岁也就意味着成人了，无论男孩还是女孩都会为其举行“罗汉酒”，也称“摆十六岁酒”、“谢罗汉”。具体庆贺时间没有统一规定。笔者在调查时发现过去主要是在孩子十六岁生日那天举行，而现在一般情况都会安排在孩子十六岁生日前，甚至有些在十五岁时就举行。导致这种趋势的产生笔者认为主要是家长的一种期盼心里，都希望自家的孩子快快长大成人。

关于“罗汉酒”这一说法笔者找不到任何来源。虽然在习俗中有“数罗汉”

^① 卅为农村的日常生活用具。四周由竹子编织而成，底下为铁丝网，农村常用此来晒胡萝卜之类的东西，或用来制作熏豆茶。

^② 火筒为当地的一种日常生活用具。截取竹子大约 50—60 公分长，将中间的竹节打通，农家人在灶头上烧火时，时常用此对着火吹气，使得火更旺盛，现不多见。

一说，即根据自己的年龄数到相对应的罗汉，以罗汉的神态来占卜吉凶及预测自己的运气。但无论从“罗汉酒”的仪式程序还是仪式初衷来看，“罗汉酒”与“罗汉”之间基本上没有关联。“罗汉酒”最主要的目的是感谢太均娘娘的保佑，使得孩子能健康顺利长大。笔者认为“罗汉酒”与之前孩子在出生三朝、满月时举行的仪式刚好形成对照，犹如许愿与还愿。当人们在神灵面前许愿祈求神灵保佑孩子健康长大，倘若孩子顺利长大，人们理所当然地要在孩子成人之际感谢太均娘娘对小孩成长路上一路的保佑。

虽然“罗汉酒”也被称为“摆十六岁酒”，但这并不是一个普通的庆贺生日，它“几与古代‘女笄男冠’相等量”，^①这一天叫“满罗汉”，男女都要做寿。当地人认为孩子办过“罗汉酒”就正式成人了，从此瘦能变胖，矮能变长，甚至愚笨都能变聪明。“罗汉酒”后，小孩子就基本上定型了，所有人都以成人视之。正因为此，“罗汉酒”与古代汉族男冠女笄的成人礼在意义上不谋而合。古之成人礼在当下基本上已经看不到了，但成人礼的意义却重新被赋予新的民俗加以阐释，比如在各地如火如荼举行的十八岁成人宣誓仪式，以及零星的复古成人仪式。

“罗汉酒”从最开始一直到今天，其主旨始终围绕谢太均娘娘。笔者调查过一个今年八十岁的老人梁杏宝，他跟我讲述：“我不知道是什么时候开始行（盛行）十六岁的，但是我小时候有过的，就是谢太均娘娘。那时由于比较穷，没什么钱，爸妈就做了几个青团子，做的团子多少也没规定，拜了太均娘娘，感谢她。也没有像现在一样请那么多人来吃饭（邀请宾客），只是就几个人吃了一顿。”

这就是上个世纪中期的湖州地区的“罗汉酒”，今天伴随着生活水平的提高，人们盲目攀比，“罗汉酒”的排场也越来越大，相应约定俗成的规矩也越来越多。“外婆家要送雪糕、寿桃、寿面、寿烛和炮仗、鞭炮，并要两套新衣裤和一顶新帽。过房的亲姆也要送衣料和新鞋等。做寿的人家，要做‘罗汉塔饼’（也叫‘十六岁塔饼’）分送给亲朋邻间。”^②因为民俗在传承过程中它并不是一成不变的，它不断适应周围环境而做出相应的变化，这也正是民俗的活力所在。

笔者将现今“罗汉酒”的一般程序罗列如下：

（1）主人家要挑选良辰吉日，并告之乡邻和朋友。他们或去庙中占卜，或由地方上的占卜师占卜。不过现在随着生活节奏的加快，工作的繁忙，选择一些

^① 钟伟今.湖州风俗志[G].浙江省湖州市群众艺术馆民间文艺研究会（筹），1986:127.

^② 钟伟今.湖州风俗志[G].浙江省湖州市群众艺术馆民间文艺研究会（筹），1986:127.

国定假日也比较常见，如五一、十一等。一旦日子定下来后，主人家要去通知亲朋好友，一般随身会带上白糖一包，一斤至一斤半左右。

(2) 陈礼品（包括“神码”）。每个祭祀仪式都有明确的祭祀对象，在仪式上都会供奉或张挂神码。神码一般在供奉之后都会烧毁，所以其制作也比较简单。

“做十六岁大生日”主要的祭祀对象是“南堂太均娘娘”，所以要供奉太均的神码，最为常见的太均神码就是在红纸上写上“南堂太均”这几个字。此神码由舅舅家送来，此外还有青少年服装、床上用品（蚕丝被、被单、床单、帐子、一对枕头）、三果（苹果、橘子、甘蔗）、猪头三牲（猪头带上尾巴和猪蹄，意为一整头猪、一只熟鸡、一条生鲤鱼）、其他还有面、糕、红鸡蛋、圆子、香、烛、鞭炮等等。具体丰盛程度视家庭情况的不同而不等。

(3) 拜谢太均娘娘。正式仪式开始时，主人家就把礼品按照一定的顺序摆好。八仙桌的最北端放上太均的神码，让它竖起来；酒盅和筷子放在神码的南面，紧挨着神码。猪头三牲要放在八仙桌的北面，以北为上，中间要放一把刀。三果、炮仗等的摆放没什么一定顺序，床上用品摆放在桌子边上。每样礼品上都剪一小块红纸放上，另外插上柏树、花之类，既是为了美观，也是为了讨个吉彩。在祭拜完后，主人会把糕、圆子分给邻里，把孩子长大成人的消息告诉乡邻。

在祭拜的时候这些熟食确保有热气，舅舅点燃香烛（一对）。隔一段时间后敬一次黄酒，共敬三次酒，整个过程中小孩、家长、舅舅等行跪拜礼。三次敬酒完后就把神码化掉，点燃炮仗、鞭炮，但是蜡烛是不允许吹灭，让它自然燃烧完。

(4) 铺床。祭祀完后，将祭祀时跪拜过的床上用品拿回青少年的房间，以备铺床、摆床时用。床被的放置和铺设与结婚时一样，非常讲究。主人家要请一位“全福人”，主要是家里有儿有女，夫妻生活幸福美满，家庭经济状况不错的人铺床。认为这样才能给孩子及后代带来幸福，吉祥。在铺床、摆床时，一些离异、丧偶等不吉利的人一概不准进房间，以免破坏吉祥。当这位“全福人”铺床完毕后，所有人方可进入参观。

(5) 正宴。祭祀完太均后，剩下的就是大宴宾客，一般都是在晚上。正宴开始时，鞭炮声响起，等宾客们全部就座，菜肴上桌。青少年要在父母的带领下拜见来宾。每拜见一位都要分一包喜糖，而宾客（除了同辈与小孩）都要掏出红包给青年。拜见的第一位长辈一般是舅舅，男的宾客除了少年分的喜糖外，父亲

还要分一包烟。

2. 对“罗汉酒”仪式的分析

十六岁“罗汉酒”仪式代代相传，人们表演着社区过去的一种历史。仪式中体现的是对过去历史的延续。我们如若细细推敲“罗汉酒”仪式，虽然表象上人们依然在传承仪式，尽管在形式上有所变异。但“罗汉酒”是建立在太均娘娘的信仰之上，在今天整个大环境大背景下，太均的信仰毫无疑问走向衰弱。但是为什么建立在太均信仰基础上的仪式能被人们所津津乐道，并且在民间如火如荼地举行？仪式本身并没有随着信仰的衰弱而退出人们的日常生活。相反，仪式以其自身的独特性被参加者所理解、所传承。在太均信仰衰弱的趋势下，仪式所具有的功能也从最初神灵崇拜而转向其他。我们试图从功能、象征等角度对仪式进一步分析：

(1) 母系亲属关系的扩展

不管在“罗汉酒”抑或其他三朝、满月等仪式中，我们可以发现孩子母亲的娘家扮演着重要的角色，在祭拜太均的时候其地位甚至超越了孩子的父亲，这在其他神灵崇拜时却很少见。亲属是从生育和婚姻生发出来的社会关系，若是根据生物关系来确立亲属，亲属的范围一定是双枝并茂，父母双方一样重要，但是事实上很少有这样的例子。一般说亲属总是单系偏重的。这是说即使在有血统关系的亲属中，还是要加以选择，加以社会的记认。^①那么，社会究竟是以什么准则来加以选择的呢？笔者认为在“罗汉酒”等仪式中，社会之所以做出这样的偏重，内在原因便是太均信仰。

太均本身为女性神灵，并且主管着生育、护童等事务，相应地，其信仰群体绝大部分是女性。女性对于女性，似乎天生有种共同语。妇女们将自己的情感诉求于自己崇拜着的女性神灵，祈求她的帮助，同时一面不断地布施。人们相信孩子乃太均娘娘所送，围绕孩子而扩展的亲属关系自然而然地偏重母系这一方。

此外，我们必须注意到，农村重男轻女现象似乎比较明显，在仪式中男女之间也存在一定的区别。但是太均娘娘本为凡间之人，且为女性，我们从《南堂太均宝忏》中以及相关传说中便可看出当初陆老相公在走投无路的时候曾发出这样的感慨：“别家养得男儿女，我家养女一场空，我家养女空长大，并无一个替力

^① 费孝通. 乡土中国 生育制度[M]. 北京: 北京大学出版社, 2005: 266.

人”。但是在后来太均帮助其父夺回了盐船及击退安洲盗贼之后，陆老相公终于明白了“我家女儿胜男人”。可见，在这里太均娘娘改变了传统重男轻女的观念，强调女性不比男性差，甚至超过男性。当然，以太均为崇拜神灵的同时人们势必再度重申这种观念。

“罗汉酒”从文化蕴含上来讲可以说是一种成人礼的形式，而成人礼自古有之。古代汉族男冠女笄，但男女之别很明显，男子的冠礼相对笄礼来说隆重得多，乃至到后来笄礼弱化到婚礼中。但在“罗汉酒”中女孩并没有排斥在仪式之外，甚至所有程序与男孩一样。这对于一个有着根深蒂固的男尊女卑观念的民族来说，是一个极大的挑战。笔者认为仪式中女性与男性的平起平坐、乃至女性地位的突出及母亲方亲属关系的偏重等等，这些都是“我家女儿胜男人”这一观念的张扬。

(2) 为人的哲学——“人情簿”

笔者在调查“罗汉酒”仪式的时候发现民间几乎家家户户都有一本特殊的“人情簿”。此“人情簿”上是一笔笔收入的礼金，由于什么原因而收，收谁的礼金，礼金数是多少等都有清楚详细的记录。在民间，礼品的交换是社会圈子和关系的强化与重构。从送礼金数量、次数，礼品的多少上明显就可以看出此家庭跟另一户家庭的关系、远亲距离等。“罗汉酒”仪式中，不同关系之间由于“感情强度”的不同，所送的礼金是不等的，如以家庭为单位，每户家庭赴宴的人数也是不一样的。整个仪式表现和强化的是人与人之间的“感情”。

一户人家为孩子举办十六岁“罗汉酒”仪式的同时也记录下各亲朋好友所送来礼金。礼金数目从几百到几千不等，具体视各家经济条件而定。一般情况来说，如果是近亲，一千左右，全家赴宴；稍微远的亲戚三百六，出席两个人左右；远亲的话则一个人参加出一两百的样子。于是，当这些亲戚中如有人办事需要送礼的时候，那么相应地也就有了参考的数据。一般同等情况下，如两户人家同样举行“罗汉酒”仪式，稍后举行仪式的人家所送的礼金，相对前一户人家来说，在此基础上再添加一两百元左右。

在民间有不成文的规矩，一方面要求人生而具有“帮他人（家户）”的特质，另一方面赋予个人要求“回报”的权力。当村民用“没人情”谴责他人时，他们是在说此人没有具备他所应该具备的伦理道德准则。但是，这个伦理道德准则含

有一定的经济逻辑。有一点似乎是中国文化普遍的“道理”，“帮助”和“人情”是自然地可以被需求、供给、消费、拥有、退还、交换、积累的。^①仪式上礼金那不仅仅是一个简单的数目，其中蕴含了民间为人的哲学。一旦有谁不符合这种为人的哲学，于是在公开化状态下的乡土社会中，遭人谴责那是肯定的。“罗汉酒”中陈礼品，作为礼物的展示同样也是人情的消费及展览。民间自由的独特的一套哲学在仪式礼金上的互换、礼品的展览、人情的供给、拥有、再到退还，全部体现出来。

(3) 社区认同在现代化过程中的再现

“认同”一词，最早源于心理学，但随着学科深入与发展，“认同”所使用的范围日益扩大，包括有社会认同，文化认同、民族认同，族群认同等，它们分别指个人认为自己所处的特定的社会地位、文化传统或民族、群体的统一。^②由于太均信仰的辐射面较广，由信仰延伸的种种人生礼仪也超越了一定的地域。笔者在选取角度的时候，只从太均信仰的发源地石淙入手，相对应的人生礼仪也超越了一个村庄，或者整个石淙。除了石淙镇之外，与石淙周边的地区同样都有类似的仪礼，可能在细微环节上存在一些细小差别。所以这个“认同”笔者仅指狭隘范围上的一种认同，简单以“社区认同”来概括。

对人生仪礼的理论研究，范·热纳在《通过仪礼》一书中提出：这些仪礼都具有共同的意义，使人实现从一种社会状况向另一种社会状况的转变。并且，这些仪式都向人们展示三个阶段，即：“脱离仪式”、“转变仪式”、“合入仪式”。^③不管是三朝、满月还是“罗汉酒”，这一系列的通过仪式也向人们暗示着此孩子目前正处于什么状态，即将步入什么状态。

用范·热纳的理论来分析“罗汉酒”，笔者认为，当红烛点起，拜谢太均，感谢太均成长路上的保佑，从此告别孩童，与前一阶段脱离。拜谢完太均后，青少年穿上新衣服，从服饰的角度象征性的转变为成人。晚宴上，青少年在父母亲的带领下拜见每一位来宾。当然，不容怀疑的是，在乡土社会如此熟悉的环境中，绝大部分来宾青少年必定认识。只是在这里，角色赋予他（她）一个新的身份，在成年人这一群体中，他（她）是属于陌生的。在父母的引见下，以“成人”这

^① 王铭铭.村落视野中的文化与权力：闽台三村五论[M].北京：生活·读书·新知三联书，1997：174.

^② 陈国强.简明文化人类学词典[M].杭州：浙江人民出版社，1990：68.

^③ 参考 Arnold Van gennep 《The Rites of Passage》，The University Of Chigago Press.

一新身份重新认识这些熟悉的面孔，进而合入到成人的群体中。

在当地人们的观念中，青少年只有举行过“罗汉酒”，才能被看做成人。举行“罗汉酒”当日主人家邀请亲朋好友庆贺，并且把“罗汉塔饼”分发给相邻，将孩子成人的消息告知，使得该青年由孩童到成年这一转变得到整个社区、群体的认同，从“地缘”的层级上得到认同。关于儿童的权利在仪式过后全部终结，相反获得的是成人的权利与义务。比如作为蚕桑之地的湖州，小孩在年三十晚上都会提个灯笼在家门口呼蚕花，并且得到压岁钱。一旦“罗汉酒”过后，也就不复存在。此外，在“罗汉酒”上，只要举行过“罗汉酒”的男性，哪怕刚前一天举行，无论吸烟与否，都会分到烟，而不是象女性、小孩一样分到糖果，人们朴实的以“烟”象征性地意味着该男性为成年。

个体的社区认同在“罗汉酒”中无疑充分得以体现，而对于群体来说，同样借“罗汉酒”之际，群体血缘上的认同得以再现，亲属之间的凝聚也得以加强。伴随着社会的进步，城乡一体化，“日出而作，日落而息”的传统农作方式在现代农村下显然已经找不到足迹。适应于匮乏经济的一套生活方式，维持这套生活方式的价值体系是不能再帮助我们生存在这个新的环境里了。“悠然见南山”的情境尽管高，尽管可以娱人性灵，但是迎面而来的新环境里已找不到无邪的东篱了。^①现代农村越来越少的人们以农业为生，整日围着几亩地打转，相邻之间的互知性，彼此的了解伴随着从业结构的多重性而缩小。再加上通婚圈范围的不断扩大，有些亲属之间因为姻缘相隔甚远。“罗汉酒”的举办为亲人们团聚在一起话家常，增加家族的凝聚力提供了契机。

在“罗汉酒”中，人们为答谢太均娘娘的养育之恩会供奉一定数量的供品。在上个世纪的“罗汉酒”仪式中所供奉的“青团子”，对那个时代艰难的经济条件下也同样是一种奢侈的食品了。供奉完毕，于是，亲人们聚集在一起，一来为庆贺，二来为享用丰盛的食品。今天太均娘娘的信仰衰弱，人们生活水平提高，也不需要以借太均之名非常愉悦地享用供品，但其中的“亲人们聚集在一起”这一点功能被凸显。

随着生活节奏的加快，平常人们更多的时间是忙于工作，亲人之间的走动相对比较少。人们借某家孩子成人“谢太均”之际，互相集聚在一起闲谈。此外，

^① 费孝通.乡土中国[M].上海:上海人民出版社,2006:121.

通过家族全体成员及邻近成员的参与，人们有意或无意地向其他家庭渲染家族力量的强大，家族内部的凝聚力。在“罗汉酒”仪式中的“陈礼品”就是典型地反映了这点，人们通过所陈礼品的丰厚程度来判定家族的强弱程度。在仪式当天将祭拜过的糕、圆子分送给友邻，使得孩子成人的消息在友邻之间得到认同。

太均信仰的衰弱，十六岁“罗汉酒”仪式在今天特别是在城市中，所有仪式内容淡化，只剩下宴请宾客这一项了。人们更多注重的是由太均信仰而带来的社区认同，带来的人与人之间的交流。

(4) 社会集体记忆

我们无从考证十六岁“罗汉酒”起源于何时，其最初形态又是如何的。但有一点我们可以肯定，“罗汉酒”的产生是人们为感谢太均娘娘的保佑。据老年人的回忆，上个世纪的“罗汉酒”简单而象征性地做几个“青团子”，今天则演变成具有相对繁复的一整套程序。当然这种演变也不是在某一时刻的骤变，而是经过相当长一段时间逐渐得以形成。

虽然“罗汉酒”在外在形式上改变了很多，但其感恩答谢的主旨一直没变。人们对太均娘娘有所求，娘娘也有求必应，人们感谢娘娘，娘娘受一地香火，两者之间建立相对稳定的关系。伴随着人们自身生活水平的提高，相应地，答谢神灵的场面扩大，供奉的物品增多。而现时代的生活习惯往往在表象上与历史形成藕断丝连，我们现在的仪式活动，必定参照过去。因为我们在一个与过去的事件和事物有因果联系的脉络中体验现实的世界，从而，当我们体验现在的时候，会参照我们未曾体验的事件和事物。^①于是，在“罗汉酒”的传承过程中，我们参照过去，并且为下一代的传承提供基础。我们从仪式的传承中折射出对过去的一种记忆。

对任何时刻段的人们来说，“我们”是在重复“过去”，而这个“过去”并非是遥远的历史，是人们可以参照的“过去。”有例可循，因而从某种程度上来说，也就证明了这种做法的合法性。传统文化的再发明或者再创造，既凸显了被民族—国家现代性话语所淹没的民间历史的集体记忆，民间也通过援引历史的记忆来证明当下生存方式的合法性，从乡民日常生活的角度看，后者可能更为重要。^②

^① 保罗·康纳顿,社会如何记忆[M].纳日碧日戈,译.上海:上海人民出版社出版,2002: 2.

^② 刘晓春.仪式与象征的秩序——一个客家村落的历史、权利与记忆[M].北京:商务印书馆,2003:236.

倘若我们再从太均信仰的起源来看，太均娘娘为陆圭的三位女儿，陆圭在镇压方腊起义中立下功劳，后太均帮助父亲击退潮水。陆圭也好，太均娘娘也罢，他们都作为当地的英雄，人们敬仰他们。在当地立庙供奉，并衍生与之相关的仪式活动，代代相承。

每个人在太均娘娘保佑下长大，并在成人之际举行“罗汉酒”答谢娘娘，对这特定群体来说，太均娘娘成为共同的记忆，而这个群体也将此纳入自己的社会秩序中，并使之合法化，这就是此地有别于彼地之处。每个人都属于这个独特的群体，倘若不按照这一社会秩序，那么也就无法取得群体之间的认同。同样，这也符合社会记忆本身。过去的形象一般会使现在的社会秩序合法化。这是一条暗示的规则：任何社会秩序下的参与者必须具有一个共同的记忆。对于过去社会的记忆在何种程度上有分歧，其成员就在何种程度上不能共享经验或者设想。跨越不同的世代，不同系列的记忆经常以暗示性背景叙述的形式，相互遭遇。^①

^① 保罗·康纳顿,《社会如何记忆》[M]. 纳日碧日戈,译. 上海:上海人民出版社出版,2002: 3.

五、结语

南塘太均娘娘的信仰大致在南宋开始伴随着太均父亲陆圭的成神而诞生。由于陆圭为“镇海潮王”，相对来说祭祀的人群也多为太湖出海捕鱼之人。但在后来历史的演变中，太均娘娘“送子护幼”的功能得到凸显，庙宇的名称也因此而从“陆家祠”一步步转变为“太均庙”。尽管这种转变在某种程度上来说似乎有些牵强，于是人们或在传说中重新赋予太均新的角色，认定“娘娘非是平常女，原来上天九姑星”，或借用道教在民间的深远影响而将吕洞宾联系在一起。

也正因为如此，太均及陆圭被纳入了道教系统，石淙太均堂为湖州道家宫观之一。但是从史料记载上很明确太均及陆圭均由人而成神，道教只是作为一个平台，一个更能令广大民众信服的平台。在民间，一个信仰的产生并不在于有多么高深的哲理，多么缜密的逻辑，而只要对民众有利，或者能方便民众之用即可。所以笔者认为太均或者太均堂谈不上是真正的道教，只是作为一种延伸的道教文化。

太均娘娘作为“妇幼守护神”的确立，相应一系列围绕太均的仪式产生了，人们不厌其烦地在孩子出生前或三朝、满月、周岁、十六岁等一次次地举行仪式感谢太均，祈求太均保佑。在九月十六三太均诞辰的庙会上更有来自周边及江苏、上海等地的人们前来祭拜。在石淙等地，人们十分隆重地为小孩的十六岁（即长大成人）举行仪式感谢太均，而这一独特的仪式也就成了孩子独特的成人礼。尽管“男冠女笄”的成人礼早已消退，复古式的成人礼也在各大学间以仪式的形态复出。但因太均信仰而产生的成人礼却是一种有着一定历史、不可多得的民间成人礼。在民间它的意义非凡：只有举行成人礼才得到人们的认同，而很多日常行为也按这一准则判断。

在浙南，同样也有一位女神扮演着相同的角色——陈十四夫人。大致在后唐时期陈十四夫人由人而成神，保护妇婴，掌管生育。但对陈十四的研究相对较多，相关小说、舞蹈、唱词、戏曲、雕刻等成为完善陈十四夫人文化体系的载体。相比较而言，太均娘娘的研究逊色得多。对于太均信仰文化的拓展，笔者认为可以尝试借鉴陈十四信仰的经验，将浙北地区乃至整个太湖流域的太均信仰更好的传承下去。

参考文献

著作

- [1] 费孝通. 乡土中国[M]. 上海:上海人民出版社, 2006.
- [2] 乌丙安. 中国民间神谱[M]. 沈阳:辽宁人民出版社, 2007.
- [3] 莫振良, 妙谭观音[M]. 天津:天津古籍出版社, 2008.
- [4] 贺嘉, 观音传说[M]. 北京:中国社会出版社, 2006.
- [5] 刘辉, 观音信仰民俗探源 本土观音民俗文化及其传承[M]. 四川:巴蜀书社, 2006.
- [6] 陈樱宁. 道教与养生[M]. 北京:华文出版社, 2000.
- [7] 朱炳祥. 社会人类学[M]. 湖北:武汉大学出版社, 2004.
- [8] 韩森. 变迁之神——南宋时期的民间信仰[M]. 包伟民, 译. 杭州:浙江人民出版社, 1999.
- [9] 周膺. 宋朝那些事儿[M]. 北京:中国人民大学出版社, 2007.
- [10] 杨利慧, 女娲溯源 女娲信仰起源地的再推测[M]. 北京:北京师范大学出版社, 1999.
- [11] 杨利慧, 女娲的神话与信仰[M]. 北京:中国社会科学出版社, 1997.
- [12] 邢莉. 观音 神圣与世俗[M]. 北京:学苑出版社, 2001
- [13] 赵世瑜. 狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M]. 北京:生活·读书·新知三联出版社, 2002.
- [14] 陈世兴. 泉州学研究[M]. 福州:福建教育出版社, 2002.
- [15] 侯杰, 范丽珠. 世俗与神圣——中国民众宗教意识[M]. 天津:天津人民出版社, 2001.
- [16] 文史知识编辑部. 道教与传统文化[G]. 北京:中华书局出版, 1992.
- [17] 王铭铭. 山街的记忆——一个台湾社区的信仰与人生[M]. 上海:上海文艺出版社, 1997.
- [18] 李向平. 信仰、革命与权力秩序——中国宗教社会学研究[M]. 上海:上海人民出版社, 2006.

- [19]王铭铭. 村落视野中的文化与权力: 闽台三村五论[M], 生活·读书·新知三联书店, 1997.
- [20]钟敬文. 民俗学概论[M]. 上海:上海文艺出版社, 2006.
- [21]钟伟今. 湖州风俗志[G]. 浙江省湖州市群众艺术馆民间文艺研究会(筹), 1986.
- [22]费孝通. 乡土中国 生育制度[M]. 北京:北京大学出版社, 2005.
- [23]陈国强. 简明文化人类学词典[M]. 杭州:浙江人民出版社, 1990.
- [24]保罗·康纳顿, 社会如何记忆[M]. 纳日碧日戈, 译. 上海:上海人民出版社出版, 2002.
- [25]刘晓春. 仪式与象征的秩序——一个客家村落的历史、权利与记忆[M]. 北京:商务印书馆, 2003.
- [26]高有鹏. 中国庙会文化[M]. 上海:上海文艺出版社, 1999.
- [27]宋兆麟. 中国生育信仰[M]. 上海:上海文艺出版社, 1999.
- [28]宋兆麟. 中国神与性巫术研究[M]. 北京:文物出版社, 1990.
- [29]郑振满、陈春声. 民间信仰与社会空间[M]. 福州:福建人民出版社, 2003.
- [30]金泽. 中国民间信仰[M]. 杭州:浙江教育出版社, 1990.
- [31]邢莉. 中国女性民俗文化[M]. 北京:中国档案出版社, 1995.
- [32]邢莉. 民间信仰与民俗生活[M]. 北京:中央民族大学出版社, 2008.
- [33]瞿明安. 当代中国文化人类学[M]. 昆明:云南人民出版社, 2008.
- [34]赵建国. 终极关怀——信仰及其传播[M]. 北京:中国传媒大学出版社, 2008.
- [35]王水. 江南民居信仰调查[M]. 上海:上海文艺出版社, 2006.
- [36]高世瑜. 中国古代妇女生活[M]. 北京:商务印书馆国际有限公司, 1996.
- [37]高丙中. 民俗文化与民俗生活[M]. 北京:中国社会科学出版社, 1994.
- [38]金泽. 中国民间信仰[M]. 杭州:浙江教育出版社, 1990.
- [39]乌丙安. 中国民间信仰[M]. 上海:上海人民出版社, 1996.
- [40]苑利. 二十世纪中国民俗学经典·信仰民俗卷[G]. 北京:社会科学文献出版社, 2001.

论文

- [1] 钟伟今. 太湖流域的“妇幼守护神”——南堂三殿太均信仰调查[J]. 中国民间文化, 1996, 2.
- [2] 李霞. 民间信仰的社会凝聚机制: 性别角度的初步探讨[J]. 天府新论, 2009, 5.
- [3] 于鹏杰. 地方精英与族群认同——一个村庄族群记忆的研究[J]. 青海民族研究, 2008, 1.
- [4] 高丙中. 民间的仪式与国家的在场[J]. 北京大学学报(哲学社会科学版), 2001, 1.
- [5] 薛晓蓉. 庙会的产生及其嬗变轨迹[J]. 雁北师范学院学报, 2003, 4.
- [6] 刘玉霞. 浅谈观音信仰的世俗化[J]. 重庆科技学院学报(社会科学版), 2009, 6.
- [7] 邢莉. 碧霞元君——道教的女神[J]. 中国道教, 1998, 3.
- [8] 徐海燕. 从紫姑信仰的民俗流变看女性地位的历史性失落[J]. 妇女研究论丛, 2006, 5.
- [9] 谢新华, 李长征. 民间信仰活动中妇女参与行为初探——以湘西 A 村为例[J]. 十堰职业技术学院学报, 2006, 4.
- [10] 金少萍. 傣族原始宗教研究的一个视点——傣族女性与原始宗教[J]. 天府新论, 2009, 5.
- [11] 许玉平. 大理白族妇女宗教信仰分析[J]. 大理学院学报, 2004, 2.
- [12] 段宝林. 庙会的民俗本质: 论生活类与民俗[J]. 民间文学论坛, 1994, 3.
- [13] 黄敏辉. 从村镇寺庙看浙江民间信仰的现状[D]. 浙江师范大学硕士论文, 2006.

外文

- [1] Emily Ahern, 1981, Chinese Ritual and Politics, Cambridge.
- [2] Arnold Van gennep 《The Rites of Passage 》, The University Of Chigago Press

古籍

- [1] (宋) 谈鋤撰:《吴兴志》.
- [2] (明) 董斯张撰:《吴兴备志》.
- [3] (清) 吴玉树撰:《宝前两溪志略》“宝六”.
- [4] (清) 周庆云纂:《南浔志》.
- [5] (清) 蔡蓉开原纂, 蔡蒙续纂:《双林镇志》.
- [6] (清) 李昱修, 陆心源纂:《光绪归安县志》.

11

12

13

攻读硕士学位期间公开发表的论文

- 1、关于庙会建立生态保护区的讨论——以永康胡公庙会为例[J]. 非物质文化遗产研究集刊（第一辑），北京：学苑出版社，2008：263—271. 第一作者.
- 2、仪式中民间力量与国家力量的博弈——以当下成人礼的两种形态为例[J]. 非物质文化遗产研究集刊（第二辑），北京：学苑出版社，2009：196—204. 第一作者.
- 3、一个神灵的诞生——太湖流域南堂三殿太均娘娘神灵化过程探析[J]. 湖州师范学院学报，2009，10：39—42. 第一作者.

5

...

...

致谢

提交论文的最后时刻，我无限感慨时间的飞逝。七年，本科及至研究生，一种说不清的情愫留在了这如同故乡般的土地上。由衷地感谢我的导师陈华文教授，是导师的鼓励和帮助使我坚定地从中文学系转入民俗学的学习，甚至走上了从事非遗工作的道路。在该论文的写作过程中，凝聚了导师很多心血，从论文框架到错字标点导师都一一地给以指出纠正。

与钟伟今老师多次面谈、来回书信、互通 E-mail，受益匪浅。先生看到报上相关资料刊登，剪报收集寄至金华，并提供多年前收集到的民间资料《南堂太均宝杆》，倍受感动。吾亦何德何能，得此厚爱！在此特别感谢钟伟今老师。

感谢民俗学其他任课老师，宣炳善、王道、王巨山、陈映婕……老师们严谨的治学精神使我终身受益。一次次集体田野作业，一份份独特的经历将成为我人生中难得的宝贵财富。

感谢湖州市非遗办陆在良馆长、刘大海主任，实习时期特殊的身份角色使得田野工作更加深入进行。石淙文化站沈会明、太均庙相关工作人员在访谈中给以热心帮助，在此一并表示感谢。

感谢我的家人，是你们的鼓励、支持，以及不惜一切的付出，让我倍感人生的温暖与幸福。

沈月华

2010年4月8日

2

3

4

浙江师范大学学位论文独创性声明

本人声明所呈交的学位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。论文中除了特别加以标注和致谢的地方外，不包含其他人或其他机构已经发表或撰写过的研究成果。其他同志对本研究的启发和所做的贡献均已在论文中作了明确的声明并表示了谢意。本人完全意识到本声明的法律结果由本人承担。

作者签名：沈月华 日期：2010年5月26日

学位论文使用授权声明

本人完全了解浙江师范大学有关保留、使用学位论文的规定，即：学校有权保留并向国家有关机关或机构送交论文的复印件和电子文档，允许论文被查阅和借阅，可以采用影印、缩印或扫描等手段保存、汇编学位论文。同意浙江师范大学可以用不同方式在不同媒体上发表、传播论文的全部或部分内容。

保密的学位论文在解密后遵守此协议。

作者签名：沈月华 导师签名：陈敬文 日期：2010年5月26日

