

华中师范大学

硕士学位论文

中岳庙会研究

姓名：裴攀

申请学位级别：硕士

专业：专门史

指导教师：刘固盛

201205



摘 要

本文结合相关文献资料、碑志和大量实地调研报告，运用宗教学、社会学、文献学和田野调查相结合的方法，对嵩山地区中岳庙会的起源、嬗变、特征、功能、道教文化、历史意义及影响等做出了相对深入的研究，以期使中岳庙会和中岳道教文化能够得到更多的理解和认同，以更有利于中岳庙会的繁荣和中岳道教的传承，从而促使整个河南农村经济与文化的发展。

本文内容主要分为三个部分：

第一部分主要介绍了中岳庙周边的地理文化环境。通过对中岳嵩山自然地理环境的分析，中岳庙雄伟的古代建筑群的描绘，中岳庙历史追溯和建制沿革以及中岳道教曲折的发展历史的描写，展现出一个经历了数千年文化积淀的道教宫观——中岳庙的经典形象，而中岳庙会就是在这片肥沃的文化土壤滋养中成长的一种特色文化现象。

第二部分首先重点探讨了中岳庙会的起源与嬗变轨迹，庙会作为中国特色传统民俗文化的重要组成部分，其实质在于民间信仰，其核心在于神灵的供奉。中岳庙会的历史，其实就是道教信仰的历史。其次，全面的阐述了中岳庙会的表现形式。其主要表现形式有上桥、敬香、拴娃娃、拜干爹、摸铁人、唱经歌、社火等，中岳道教信仰也基本上都融合在这些表现形式中，正是有了这些丰富多彩的民间艺术形式，才使得中岳庙会更加热闹非凡。最后，笔者在研究中还发现中岳庙会具有区域性、季节性、集体性、神秘性等特征。

第三部分主要分析中岳庙会与地方社会的关系。从中岳庙会的社会功能入手，着重分析了中岳庙会的宗教功能、文化功能、经济功能和教育功能。接下来又分析了中岳庙会中所体现出的道教文化，主要体现在中岳庙会保留的完整的古代建筑、庙会中药材交易的特殊意义和道教习俗和唱经歌并存的奇特现象。最后通过中岳庙会的历史意义和影响的分析，指出中岳庙会将在传统文化的汇聚和传播、振兴登封经济、稳定社会秩序等方面起到不可忽视的作用，还将进一步提升登封的城市地位和在全国的影响。

笔者通过对中岳庙会的调查与研究以及对中岳道教的剖析，深信中岳道教文化作为传统五岳文化的重要组成部分，必定会产生更为深远的影响。中岳庙会也将由于庙会文化的深层凝聚力，不仅使自身焕发新的活力，而且能为现实经济服务，为活跃地区文化生活做出新的贡献。

关键字：嵩山；中岳庙；庙会；道教信仰



Abstract

The paper studies Zhongyue Temple Fair, Taoist beliefs of Zhongyue and the relationships between them, so that they can get more understanding and recognition, which will be more conducive to the prosperity of Zhongyue Temple Fair and the flourish of Zhongyue Taoism, in order to make great contributions to the rural areas of Henan's economic take-off and the rise of Taoism culture. In this paper, with the relevant literatures, epitaphs and a lot of field research reports, using the method of religion, sociology, philology, and field research to give a relatively deep study on the origin, evolution, characteristics, functions, and Taoism culture historical significance and impact of Zhongyue Temple Fair.

The paper is mainly divided into the following three parts:

The first part mainly introduces the surrounding geographical and cultural environment of Zhongyue Temple. Through the analysis of the natural and geographical environment, magnificent ancient buildings, historical retrospective and the tortuous course of Zhongyue Taoism, it demonstrate us a classic image of a Taoist temple with thousands of years history. Zhongyue Temple Fair is fertile ground in this culture nurtured by the characteristics of a cultural phenomenon.

The second part focuses on the origin and evolution of the Zhongyue Temple Fair. The temple fair, as an important part of traditional folk culture with Chinese characteristics, its essence lies in the folk belief, the core lies in the gods worshiped. In fact, the history of Zhongyue Temple Fair is the history of the Taoist faith.

Then, comprehensively describe the manifestations of Zhongyue Temple Fair. Its main manifestations of the bridge, incense, tied doll, thanks to the godfather, touch iron man, singing Buddhist song, the fire, and so on, the Zhongyue Taoist beliefs basically are also integrated in these manifestations. Precisely because of these colorful folk art that makes Zhongyue Temple Fair be more crowded. Finally, I also found in the study Zhongyue Temple Fair has the characteristics of regional, seasonal, collective, mystery, etc.

The third part mainly analyzes the relations between Zhongyue Temple Fair and local society. Start from the social functions of Zhongyue Temple Fair, focus on analyzing the religious, and cultural, economic functions and educational function of Zhongyue Temple Fair. Next analyze Zhongyue Temple Fair reflecting the Taoist culture, mainly reflecting in the complete ancient building reserved, the special significance of the herbs transactions and the strange phenomenon of co-existence of Taoist practices and singing Buddhist songs. According to the analysis of the historical significance and



impact of the Zhongyue Temple Fair, points that it will play an essential role in the spread of traditional culture, revitalization of Dengfeng economic, and social stability and further enhance the status and influences of Dengfeng city in the country.

I firmly believe that, as an important part of the culture of the traditional five mountains, Zhongyue Taoist culture will be more far-reaching impact. Because of the temple deep cultural cohesion, Zhongyue Temple Fair will make new contributions to active cultural life, not only the temple culture rejuvenated, but also the reality of economic services.

Key Words: Songshan; Zhongyue Temple; fair; taoist belief



绪论

（一）研究缘起和意义

1、区域道教史的研究一直是道教理论界研究的一个热点，但目前道教学术界对区域道教的研究主要集中在四川、湖北、江西、山东等地域，河南作为全国道教文化资源丰富的大省，登封中岳庙作为中国道教在中原地区活动最早的基地以及中原地区道教活动的中心，也是五岳中现存规模最大的道教庙宇建筑群，具有典型性和代表性，值得深入研究。笔者希望通过对中岳庙会发展研究历程和中岳道教信仰的研究，以弥补河南道教研究的不足，并让世人对河南道教文化有更多的了解，从而有利于河南道教在当今社会的蓬勃发展。

2、五岳信仰研究一直是一个比较热的课题，东岳泰山、西岳华山、南岳衡山、北岳恒山的山川信仰已经被学术界从不同角度研究过了，唯独中岳嵩山地区的信仰，很少学者涉猎，研究的还不够，本文的撰写也可以作为五岳信仰文化研究提供的一个有益的补充。

3、登封市隶属于河南省郑州市，位于河南省中西部，中岳嵩山南麓。此地据历史记载，黄河洪水常年泛滥，百姓连番受灾，生活过的并不是特别富裕，不过虽然比较贫穷落后，可民风依旧淳朴，民间信仰也很丰富。中岳庙既是重要的道教宫观，又是祭祀黄帝、岳神的场所，被道家尊称为“第六小洞天”。嵩山地区每个村子基本上都有寺庙，每家每户都供奉有自己家庭所信奉的神灵，每年共有春季和秋季两次庙会。每次快到庙会的时节，村子里的男女老少都悉心准备，呈现出一片生机盎然的景象，显得热闹非凡。不仅如此，当地的百姓都能够对自家供奉的神灵讲出一些门道，有的对自己供奉的神灵还有着独特的研究，甚至汇编成书，摆在家中，供客人翻阅。上述内容都可以反映出当地浓厚的道教信仰，已经成为当地人生活中不可缺少的一个重要组成部分。

4、中岳庙会及庙会文化的研究，是推动中原地区文化大繁荣、大发展的必要举措。中岳庙丰富多彩的庙会活动形式，与嵩山道教信仰有着密切的关系，同时也是当地百姓自娱自乐，排解心中郁结的休闲方式，跟道教所追求的清静、无为和洒脱基本上是一致的。从某种意义上讲，它能够真正反映当下嵩山地区乡村社会生活的真实情况。中岳庙庙会文化的研究，对理解中原传统乡村社会的文化发展，经济转型等都具有重要的作用。

笔者希望通过对中岳庙周边自然地理环境、中岳庙道教历史的发展、中岳庙庙



会的由来和嬗变、庙会的表现形式以及中岳庙会与地方社会关系的探究，分析中岳庙会与道教信仰之间的相辅相成的关系，为河南道教的研究做出贡献。

（二）国内外研究现状分析

目前国内对中岳庙道教的研究不是很多，就著作来说，卿希泰的《中国道教史》（四卷本），卿希泰、唐大潮的《道教史》，傅勤家的《中国道教史》，任继愈的《中国道教史》（增订本），胡孚琛、吕锡琛的《道学通论——道家、道教、仙学》，李养正的《道教概说》等书大致考察了中岳庙道教的基本承传与教理教义的内容，简要勾勒出了中岳庙道教的历史发展情况。

对中岳庙道教研究的期刊论文，主要是侧重于介绍中岳庙的格局、旅游风光、选址理念等，有李光明的《登封中岳庙选址理念解析》、超然的《洞天福地中岳庙玄机千载隐大道——河南省嵩山中岳庙揽胜》、程上的《嵩高维岳峻极于天——中岳庙参访记》、张勇林的《千年道观中岳庙》、周永慎的《中岳庙访古》、《中岳庙五岳古建筑规模之最》、耿直的《气势雄伟的中岳庙》、张家泰的《登封中岳庙》等，对中岳庙道教的发展并没展开过多的阐述。只有极少数期刊论文中提到了中岳庙道教的发展，如：王卡的《唐以前嵩山道教的发展及其遗迹——中岳嵩高灵庙之碑》，就把唐朝以前嵩山道教的发展做了简要的概括，并特别重视《中岳嵩高灵庙碑》这一石刻，称它为道教发展的遗迹。^①崔理明的《嵩山道话》一文中简单介绍了中岳庙的发展变迁和中岳庙道教的基本发展过程。^②张文霞的《中岳庙与嵩山道士》一文中主要讲述了像张道陵、寇谦之之类高道在中岳庙的修道情况，反映出道教重要人物在中岳庙道教发展过程中所起的作用。^③还有一些是从道教音乐和道教碑文方面对中岳庙道教进行探究的，如：李建华的《谈寇谦之与〈中岳嵩高灵庙碑〉》一文，主要是对《中岳嵩高灵庙碑》的书法做了分析，并简要介绍了著名道士寇谦之的传道事迹，从两者的关系中分析出它的社会根源和历史社会意义。雷红薇的《嵩岳深处古韵幽——河南中岳庙道教音乐漫谈》是从道教音乐的角度来谈中岳庙。^④本文笔者希望在前人研究的基础上，对中岳庙道教的发展做一个综述，以便使道教在中岳庙发展的整个过程更加清晰。

中岳庙庙会的研究，散见于《中国道教》、《说嵩》、《嵩岳庙史》、《中国道教史》、《道学通论》等著作中。王雪宝教授著的《中岳庙》一书的附录中，介绍了许多关

^① 王卡，尹岚宁：《唐以前嵩山道教的发展及其遗迹——中岳嵩高灵庙之碑》，中国道教，1989年第1期。

^② 崔理明：《嵩山道话》，世界宗教文化，2005年第2期。

^③ 张文霞：《中岳庙与嵩山道士》，寻根，2010年第5期。

^④ 雷红薇：《嵩岳深处古韵幽——河南中岳庙道教音乐漫谈》，东方艺术，2005年第14期。



于中岳庙会盛况的情景，还谈到了中岳庙会的发展历程。^①高有鹏著的《庙会与民间文化》一书中，其中有一章节是专门介绍中岳天中王信仰和中岳庙会的，对笔者本篇论文的写作有着重要的参考价值。^②在专题研究中岳庙庙会的期刊论文中，日農在1982年《今日中国》发表的《中岳庙会纪事》，比较详细的论述了中岳庙会在80年代的概况，对我研究那个时期中岳庙会的盛况有较大帮助。^③王立力的《中原庙会》一文中也有大量关于中岳传统古庙会的热闹非凡的场景，也给笔者提供了丰富的材料。^④邵培松撰写的《登封中岳庙庙会民俗文化特点》一文中描写的中岳庙的起源和发展，中岳庙会的特色以及政府在中岳庙会发展中起到的组织和引导作用，对笔者撰写中岳庙会与地方社会这一章节提供了很好的思路，给了笔者很大的启发。^⑤在研究道教信仰与庙会关系方面，胡锐的《试论道教庙会的发展及特点》，其主要内容是阐述道教庙会是一种以道教神仙信仰为核心的宗教型庙会，在其长期的产生发展中，它呈现出了大众化、狂欢性以及官方与民间的互动性等诸多特征，这对笔者研究道教信仰与庙会关系具有很强的启发作用。^⑥

对于中岳庙的研究，国外暂时还没有过多涉足，但是在相关领域还是有一些成果。国外学术界对中国庙会的研究主要集中在北京和山东这两个地方。而这两个地方恰好也正是庙会文化积淀比较深厚的区域。美国 Anne Swann Goodrich 夫人和 Janet R. TenBroeck 夫人研究的对象主要就是东岳庙会，她们对东岳庙会所供奉的神灵以及庙会碑刻等都作出细致入微的调查。美国普林斯顿大学教授 Susan Naqin 的著作《北京庙宇和城市生活 1400~1900》（《Peking Temples and City Life 1400~1900》）一书，对北京的庙会和城市生活有着比较详细的记述，书中通过大量的数据和史实，突出了庙会生活在北京城市生活中的重要地位。这些著作和论文对笔者研究中岳庙会的视角和思路都有一定的帮助。

综上所述，虽然目前学术界对中岳庙道教与中岳庙庙会的整体性缺乏研究，但是在其它领域中涉及到相关的内容还是较丰富的。因此要求笔者在写作过程中，要从大局出发，着眼全局，才能够把本篇论文做好。

（三）研究方法

本文在研究的过程中主要运用了宗教学、社会学、历史文献学和田野调查相结合的方法，结合中岳庙和嵩山地区相关文献、史料等来研究中岳庙庙会和中岳道教

^① 王雪宝：《中岳庙》，河南人民出版社，1988年版。

^② 高有鹏：《庙会与中国文化》，人民出版社，2008年版。

^③ 日農：《中岳庙会纪事》，今日中国（中文版），1982年第4期。

^④ 王立力：《中原庙会》，风景名胜，2007年第2期。

^⑤ 邵培松：《登封中岳庙庙会民俗文化特点》，北京电力高等专科学校学报，2012年第3期。

^⑥ 胡锐：《试论道教庙会的发展及特点》，宗教学研究，2005年第4期。



信仰之间的关系。



第一章 中岳庙的地理文化环境

一、中岳嵩山的自然地理环境

嵩山，位于河南省郑州西南九十公里的登封县内。嵩山的历史悠久，距今约二十三亿年前，神州大地上发生了被地质学家称为“嵩阳运动”的地壳剧变，逐渐形成了巨大的高山群与地底的海下沉积；距今八亿年前后，地壳再次发生剧变，巨厚的石英砂岩开始上升，形成了庞大的皱山系。这次运动被称之为“中岳运动”。这以后，又在影响我国南北广大地区的地质构造运动——“燕山运动”的作用下，褶皱山系逐步形成了壁立千仞的嵩山。嵩山在夏商时被称为“嵩高”。《国语·周语》称禹之父鲧为“崇伯鲧”，“崇高”之名缘结于此。^①据东汉班固《白虎通》曰：“中央之岳，加嵩高宗者何？中岳居四方之中而高，故曰嵩高也。”西周时称“岳山”，周平王迁都洛阳后，定嵩山为“中岳”，五代以后称“中岳嵩山”。^②嵩山北瞰黄河、洛水，南临颍水、箕山，东接五代京都汴梁，西连九朝古都洛阳，素有“汴洛两京、畿内名山”之称。嵩山峻峰奇异，风光秀丽，宫观林立，为中州地区的第一名山。

嵩山以峻极峰为界，东为太室山，西为少室山。二山的历史由来已久。太室山下有启母庙，庙前有启母阙，庙后有启母石。相传大禹受命继父治水，禹因治水心切，凿山不止，连吃饭都不顾，和妻子涂山氏女相约送饭以击鼓为号，涂山氏女听到鼓声才来送饭。禹在凿山时化作一只大熊，力大无比。一次正干活时不小心一块石头滚下去击响了鼓，涂山氏女听到鼓声忙来送饭，一眼看到禹是只熊，羞愧难当，扭头就跑，大禹急忙在后追赶，追到太室南麓时，涂山氏女已经化成一块大石头。此时涂山氏女已身怀有孕，禹便向巨石大声哭喊：“还我儿来！”只听得山崩地裂一声轰响，巨石开裂，跳出禹的儿子，取名为启，所以这块石头就叫启母石。涂山氏女化作石头后，她的妹妹又和大禹结了婚，住在太室山西边的一座山下，抚养夏启王长大成人。古代妻子又称为室，所以禹的第一妻子住的山就叫太室山，第二妻子住的山叫少室山。古时，以太室为嵩山的主山，论及山之气势，多就太室而言，即谓“大抵嵩山，胜在气概”。但仔细观察，两山又各具特色。明代傅梅在《太室十二峰赋》中，对两山曾作过如下比较：太室山“雄伟而丰”，少室山“森削而秀丽”；太室山“广阔以能容”，少室山“挺拔以自异”。傅梅的上述概括，是符合两山的实

^①《国语》卷1《周语》上，上海古籍出版社，1978年版，第74页。

^②班固：《白虎通》，北京图书馆出版社，2006年版，第125页。



际的。太室山和少室山各有三十六峰，各峰皆有名有典。嵩顶为太室主峰，因《诗经·大雅》有“崧高维岳，峻极于天”之句，故唐宋以后，改称嵩顶为峻极峰。

太室和少室虽为二山，但又毗连，其相接之处，就在登封县城西北的岭口，古称轩辕关，为古今山交通要冲。岭上至今还保有着与之相联系的石额题刻及古碑等。其中令人乐道的就是大禹开凿辕口，治理洪水的动人传说。《史记·封禅书》称：“昔三代之君，皆在河、洛之间。”^①由此可见，以嵩山为基础的大禹治水的神话传说也是有一定的历史依据的。据《史记》记载：“禹之父名鲧，鲧之父名曰颛项，颛项之父名曰昌意，昌意之父名曰黄帝。”^②从这句话可以推断出大禹是黄帝的后裔。所以今天嵩山地区人们崇拜黄帝和大禹也就不足为奇了，因为他们都是我们“炎黄子孙”共同的祖先。《诗经·大雅·崧高》中记载：“崧高维岳，峻极于天。维岳降神，生甫及申。维申及甫，维周之翰”。据《史记·周本纪》和《逸周书·作雒篇》记载：周武王初灭商，曾计划建城邑于伊、洛，以近“天室”，定保天命。这里的“天室”就是人们认为能够与天神进行沟通的嵩山太室山，也就是从那个时候起，嵩山才真正确立了人们心目中神山的正统地位。正如《左传》昭公四年云：“阳城、太室、荆山、终南，九州岛之险也”。^③

嵩山是世代相传的风水宝地，也是儒、佛、道三教荟萃共存之地，是我国宗教活动的重要地区。嵩山地区的宫观规模宏大，气势雄伟，是我国现存的为数不多的古老建筑群之一。被道家称之为“第六小洞天”的中岳庙即位于山南麓太室山脚下，坐北向南，由低到高，山峦环拱，气势巍然，是五岳中现存规模最大、保存最完整的道教建筑。

二、规模宏伟的古代建筑群

中岳庙位于河南省登封县县城东三公里、嵩山东麓的黄盖峰下。中岳庙四周群山环绕，南有太室阙、奈河、玉案山；西有懊来峰，峰上原有文峰塔；向北与望朝岭峰腰相连，中间有公路一条，再北是浮丘峰；东为牧子岗，中岳庙居中，四面山峰相拱，实为“高山名胜甲天山。”登高远眺，四周山峦起伏，山下绿树烟村，岚光霞彩，尽收眼底。俯瞰整个中岳庙，翠柏掩映，红墙黄瓦，金碧辉煌。

中岳庙建筑宏伟壮美，位居中州道教庙宇之冠。它与东岳泰山的岱庙、西岳华山的西岳庙、南岳衡山的南岳庙、北岳恒山的北岳庙一样，是中岳嵩山的主庙与象

^① 司马迁：《史记》卷28《封禅书》，中华书局，1975年版，第103页。

^② 司马迁：《史记》卷1《五帝本纪》，中华书局，1975年10月版，第149页。

^③ 杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1981年版，第84页。



征。坐北向南、由低到高、逐层对称的中岳庙，是典型的官式建筑形式。从中华门向北至黄篆殿（御书楼），除了诸门、亭、坊外，主体建筑为七进院落。中轴甬道全部用磨光条石平铺而成。庙院南北长 650 米，东西宽 166 米，面积大约 10 万多平方米。庙院现存規制，是清代乾隆年间按照皇城北京的布局重修的，有殿、宫、楼、阁、亭、台等建筑近四百余间，金石铸器、石刻雕像等金石文物百余件，都充分反映了我国古代劳动人民的伟大智慧和创造才能。今日的中岳庙，经过逐年修葺，旧貌换新颜。来自五湖四海的中外游客络绎不绝。观光游览的游客们，在瞻望着一座座殿宇、一株株石碑时，都会引起深情的赞叹和不断的思考。

太室阙在中岳庙南大约 500 米的地方，正好在庙门前中轴线的两侧相对而立，与少室阙、启母阙一起史称“汉三阙”，为中岳第一门。从阙上的铭文可以得知，太室阙始建于东汉安帝元初五年（118 年），由吕常建造，距今已经有 1860 多年的历史。太室阙的四壁刻有百戏、狩猎、神话故事、车骑出行、奇珍异兽以及贵族豪华奢侈的生活画面共 60 多幅。如：其中一幅车骑出行的画像，前面刻有一匹马拉着车，华盖下的主人穿着斜襟衣服，拱手而坐，驭手坐于车前挽着缰绳，后面一侍从骑马跟随，再后面还刻有一辆同样的车子，反应了汉代贵族驾车游玩的悠闲生活。阙上还刻有象征吉祥的羊头（汉代的“羊”即“祥”）和“四神”（青龙、白虎、朱雀、玄武）以及楼阁建筑、装饰图案等，为我们研究古代雕刻提供了珍贵资料。阙上的铭文也十分珍贵。阙铭记载了建阙的原因和经过，字体遒劲流畅，为历代金石学家所宝贵，是研究我国书法艺术和文字演变的宝贵资料。

中华门原系木建牌楼“名山第一坊”，1942 年改建为庑殿式牌坊，并更名为“中华门”。门为三孔砖卷拱形门洞，两侧门洞的上方，内外分别书有“嵩峻”（峻峭的嵩山）、“天中”（天之中心）、“依嵩”（中岳庙背依嵩山）、“带颍”（颍水如带环绕）。^①简要的说明了中岳庙所处的地理位置：雄踞中原，山河环拱。

遥参亭在中华门和天中阁之间，原为清式重檐四角亭，1942 年改建为八角重檐亭，琉璃瓦覆盖。1975 年按照原制重修。此亭为过往行旅拜谒岳神的场所，有遥远参拜之意，故名。

天中阁原名“黄中楼”，是中岳庙最早的大门。楼前、后、左、右各建一坊（前有名山第一坊、后有配天作镇坊；左有福国门坊、右有佑民门坊）。楼、坊布局严谨，宏伟壮观。门额楷书“中岳庙”三字，书体遒劲。形制和北京天安门像似，均为皇宫式建筑。据清代景日珍《说嵩》所释：“嵩高（嵩山）正当天之中”，故名“天

^① 罗哲文，柴福善：《中华名寺大观》，机械工业出版社，2008 年版，第 175 页。



中阁”。^①

配天作镇坊，正楼题有“配天作镇”四个大字，书法丰肥。两个次楼的门额题有“宇宙”、和“具瞻”。道教讲究的是阴阳五行，天地乾坤，中岳庙是五岳中的中岳，是中心，只有天可以来相配，因此称配天作镇。清代景日珍《嵩岳庙史》载：配天作镇坊“在中天阁内，原名宇宙具瞻，少詹（官职名）耿介，以岳土神也，以地配天，为易是名。”^②

过了配天作镇坊就是崇圣门，后为化三门。崇圣门，因宋代进封“中天王”为“中天崇圣帝”而得名。化三门，金代亦称“外三门”、“中三门”，清代称化三门。所谓化三门，按清代崔应阶《重修嵩山中岳庙碑记》中解释说：“化三门者，取三才（天、地、人）变化之义也”。形制类似崇圣门。道教认为人的大脑、心脏、四肢会有病存在，经过化三门，就可将这三处的病化解掉，起到身体健康的作用。

崇圣门后的中轴线两侧有对称的两座小亭，左边为古神库，位于四铁人之中，原为放置火池及祭祀器具之处。宋代重修岳庙时，因把陈旧的不可复原的神像埋于地里，上建库房，得名为“神库”。右边为无字碑亭。据清代著名学者顾炎武说，是因谒庙的信士们都认为岳神天中王神通广大，功德无量，无法用文字形容，故立此碑。化三门后的甬道两侧，有互相对称的四座砖石结构的台子，按顺时针方向，四个台子分别象征东岳殿、南岳殿、西岳殿、北岳殿，故称“四岳殿台”。四岳加上中岳，恰好为五岳，渗透着“五岳共存”、“五行俱全”的宗教观念。

峻极门，创建于金代大定年间（公元 1161-1189 年），明代崇祯十四年（公元 1641 年）被火烧毁。清世祖顺治十年（公元 1653 年）重建，乾隆年间重修。门口两侧有高达五米的门将塑像，手持金瓜钺斧，威猛庄严，所以此门又被叫做将军门。

嵩高峻极坊后就是供奉嵩山岳神的中岳大殿，故此坊亦名“迎神门”。额题“嵩高峻极”四字，传为康熙御书。

中岳大殿，又名“峻极殿”。此殿形制和北京故宫内的太和殿相似，是中岳庙最大的一座古代建筑。明代崇祯十四年，此殿被大火烧毁以后，清代顺治、乾隆年间多次重修，1986 年又经过大修，使此殿恢复了旧观。殿中神龛上供奉着高达五米多的中岳神天中王像，两旁分列着仙童、侍臣和守护神的塑像。店内的东西面还有一口明代万历元年（公元 1573 年）铸造的铁钟，重达千斤，极为珍贵。

寝殿，是天中王和其妻天灵妃的住地。此殿是一座顶铺琉璃瓦的歇山式建筑。据《嵩岳庙史》记载：寝殿于明成化年间重建，清乾隆元年（1736 年）重修。殿里

^① 《嵩岳文献丛刊》第 3 册《说嵩》，中州古籍出版社，2010 年版，第 74 页。

^② 景日珍：《嵩岳庙史》，江苏古籍出版社，2000 年版，第 99 页。



神龛内，正中供奉岳神天中王和天灵妃塑像，两侍女分立左右。龛内两端雕刻有龙凤的木榻上，有“天中王”的泥塑睡像，“天灵妃”身着便服，陪坐在榻旁，人呼“睡爷爷、坐奶奶”。^①神龛外两侧塑有“太监”形象。殿棚上满镶着方块藻井，其图案，明间为“腾龙”，次间为“翔凤”，绣绘精丽。

御书楼，是庙院内最后一座殿宇，是道教贮存道篆的地方。据清代景日珍《说嵩》记载：“自明万历年间，黄篆殿始贮道藏经函，内供玉皇大帝神像。”现在，存于中岳庙的，有《道经》等道教经典木刻板百余块及《说嵩》、《嵩岳庙史》、《嵩山会善寺记》、《龙潭寺记》、《学制》、《尊生》等双面刻字的木块千余块。其中《道经》版较大，其余的略小，刻制年代都在明末清初。这些珍贵图版历经沧桑，着实珍贵。

出寝殿院，顺中岳大殿后面的东侧门出去，向北行二华里，就登上了黄盖峰。据《嵩岳庙史》记载，此峰因“汉武帝登嵩时，有黄云如盖”而得名。峰顶有一座八角重檐黄瓦琉璃亭，素称“黄盖亭”。站立峰顶可以遥望山色风光，假若在天空晴朗之时，把庙院中轴线的所有建筑前后门全部敞开，蹲在天中阁的中门外，透过各个殿门向北瞭望，则黄盖亭好似殿顶宝瓶，悬置于中岳大殿的正脊，玲珑秀气，颇具观赏价值。

在中岳庙内除古代建筑外，金石造像、石碑、石碣、石幢和古柏，也十分引人注目。

就金石造像来说，在中岳庙的中华门外，有一对汉代雕制的石翁仲，制作粗犷，因立于庙门之外，起着护庙神的作用。这对石翁仲雕凿于何时，现已无从考察，但从其雕刻手法和石像的制式推断，当在东汉元初五年（公元118年）前后。崇圣门后东侧神库四角的四尊铁人，身高二点五至二点六五米不等，从铁人身上的铭文判断，这四尊铁人铸造于宋治平元年（公元1064年）。在峻极门前，有一对铸造于金代正大二年（公元1225年）的铁狮；在中岳大殿前有一对铸于明代万历年间（公元1573-1619年）的铁狮，造型都很生动。此外，在中岳庙还有清代雕凿的石狮十二对。这些，都是中岳庙中很为珍贵的艺术品。

中岳庙的历代碑刻不少，其中珍品比比皆是。峻极门前的北魏《中岳嵩高灵庙之碑》，高二点八四米，宽零点九九米，厚零点二三米；神州宫三仙殿西厢房檐下得宋代黄庭坚诗碑，共有五言诗二十八据；在东华门和西华门，门内有宋代状元王曾撰文的《重修中岳庙碑》、金代状元黄久约撰文的《重修中岳庙碑》、宋代状元卢多逊撰文的《新修嵩岳中天三庙碑》、陈知微撰文的《增修中岳中天崇圣帝庙碑》，号称四状元碑。碑制高大，字体雄健，挺立庙院，蔚然可观。；立于峻极门东掖门

^①景日珍：《嵩岳庙史》，江苏古籍出版社，2000年版，第186页。



外北面的《大金承安重修中岳庙图碑》，以及元代《圣旨碑》、清代乾隆御碑等，用文字或线图记叙了中岳庙的修建和祭祀情况。这些，都是研究当时社会政治、经济、文化状况和中岳庙发展历史不可多得的资料。

在全国五岳之中，保存古柏树最多的庙宇要算中岳庙。庙中有汉代以来古柏 300 余株，其中，汉至南北朝时期柏树 47 株，唐宋时期柏树 58 株，明清时期柏树 230 余株。这些古柏，虽然经历了数百年甚至 2000 余年风雨，依然葱茏苍翠，充满生机。这些古柏不仅有其历史价值，而且也有其艺术价值，都是中岳庙的宝贵财富。

中岳庙的建筑理念，从根本上说是帝王的中天思想，“宇宙具瞻”四个大字，说出了中岳庙在帝王心中的位置。到了明代又将“宇宙具瞻”改为“配天作镇”。整个嵩山，庙宇不仅是宇宙之中心，也是帝王、皇家的中心。而这一切，又都体现在中岳庙的碑刻《五岳真形图》中了。五岳图概括了华山如立、衡山如飞、恒山如行、泰山如坐、嵩山如卧的形态，既代表五岳的方位，又可以解释为东方属木、西方属金、南方属火、北方属水、中岳嵩山居中属土。“嵩山居天地之中，五岳之尊。”清乾隆说：“近四方，惟中央，统泰华衡恒，四塞关河拱神岳”，出自皇家官式构建，体现的是皇权意识，中天思想。这些，在中岳庙的建筑中得到了充分的体现和诠释。

中岳庙完整的建筑格局使之成为一座主次分明、错落有致、布局合理、色调鲜明的庞大建筑群。由太室阙和中岳庙构成的雄伟建筑群，是古代庙宇建筑群空间布局的优秀范例，是明清时期官式建筑的代表，是古代山岳崇拜的实物见证。^①

三、中岳庙的历史追溯和建制沿革

中岳庙的前身是太室祠。据《山海经·中山经》记载，先秦时已在太室山建祠。其文曰：“少室、太室祠之太牢之具，婴以吉玉，其神状人面而三首。”^②这里的“太牢”，指祭祀的规模，“婴”作“绕”。文中对祭祀太室祠的规模和神的形状及系统的衣饰，都作了具体的描述。关于太牢，接《辞海》引《礼·王制》所释：“天子社稷皆太牢，诸侯社稷皆少牢。”可见，当时祭祀太室祠，是以当朝最高的礼制来进行的。近代有人考证，《山海经》一书的成书年代在战国前期，这就佐证了远在战国时，太室祠就已经存在了。

秦代初期，秦始皇令祠管奉祭太室祠。据《史记·封禅书》记载：秦统一后，曾诏令祠官，把天下常奉之名山大川，列出次序，以敬鬼神。^③清景日珍《说嵩》

^① 《中岳庙五岳古建筑规模之最》，文明，2008年9月。

^② 《山海经》卷5《中山经》，云南大学出版社，2006年版，第93页。

^③ 司马迁：《史记》卷28《封禅书》，中华书局，1975年版，第268页。



亦记载秦时祠官奉祭太室之事。秦以后，又规定，凡名山在诸侯国者，各自封祀。

《说嵩》记载：汉文帝时，祠官奉天子旨意，按过去的办法不改。^①据《汉书·武帝纪》记载：西汉元封元年（公元前110年）正月，武帝从华山至于中岳，登嵩山，随从官员闻山下三呼“万岁”声，问上，上不言；问下，下不言。武帝以为是山神所呼，十分高兴，除令祠官加赠太室祠，禁止伐砍树木外，并以山下三百户为之奉邑。又在上山建万岁亭，在山下建万岁观（今崇福宫）。^②《汉书·地理志》记载：汉武帝时，嵩山有太室山庙和少室山庙。武帝以后，宣帝亦于神爵元年（公元前61年）祀中岳。^③根据现在庙南五百米处有汉太室阙，证明在建阙的东汉安帝元初五年（118年），已立庙于今太室阙处。

《登封县志》记载：南北朝期间，魏太武帝于太延元年（435年）立庙于嵩岳之上。^④从此以后，把本为祭祀太室山的衙署变为道教的庙宇，自此嵩山就与道教结下了不解之缘。

《嵩岳庙史》记载：唐代武后垂拱四年（688年），武则天祭祀中岳，封其神为天中王，天中王之妻为天灵妃。唐天册万岁元年（695年），武后在嵩山中峰建立了“登天坛”，并在坛上刻立《大周升中述志》碑，唐万岁通天元年（696年），武后登坛加封中岳，尊神岳天中王为神岳天中皇帝，天灵妃为天中皇后。当年，武后改元“万岁登封”，并把原来的“嵩阳县”改名“登封县”，把原来的“阳城”改名“告成”，以示她“登”嵩山、“封”中岳，大功“告成”。^⑤至此，中岳庙声望大增。唐开元年间，始建庙于今庙址之上（金黄久约碑）。唐开元十八年（730年），玄宗李隆基下令按照西汉武帝加赠据太室祠的故事，仍封岳神为天中王，将中岳庙重新加工整饰。据宋卢多逊《新修嵩岳中天王庙碑》记载：唐玄宗天宝五年（746年），封嵩山岳神为天中王。^⑥唐《李方郁碑》记载：唐代登封县令李方郁“出府库十万，恣以功用”，扩建了中岳庙殿宇、台、阁等建筑。

宋太祖乾德元年（963年），赵匡胤为中岳之神制作衣、冠、剑、履。中岳之神着衣戴冠，这种风习始于此时，并一直沿袭至现代。宋太祖开宝六年（973年），敕修中岳庙，诏县令兼任庙令，县尉兼任庙承。这时，政教合一，道教发展很快。宋太宗赵光义于太平兴国八年（983年）赠五岳奉号，名中岳之神为“中天崇圣帝”，帝后号“正明”，并命翰林，礼官详定仪注及冕服制度，并暗示派遣官员致祭。

^①《嵩岳文献丛刊》第3册《说嵩》，中州古籍出版社，2010年版，第147页。

^②班固：《汉书》卷6《武帝纪》，中华书局，2005年版，第254页。

^③班固：《汉书》卷28上《地理志》，中华书局，2005年版，第786页。

^④《登封县志》，河南人民出版社，1990年版，第486页。

^⑤景日珍：《嵩岳庙史》，江苏古籍出版社，2000年版，第301页。

^⑥见中岳庙《嵩岳中天王庙碑》碑文。



经过唐、宋两代的大加修整，中岳庙规模宏大，曾有“飞甍映日，杰阁联云”之城，这时是中岳庙的鼎盛时期。

大金灭宋的靖康兵革之难以后，天下大乱，灾荒不断，土匪到处横行。连年的战争更加重了人民的负担。宋时金碧辉煌的中岳庙，经过风吹雨打，年久失修，已经破败不堪。

十二世纪初期，完颜阿骨打统一了女真族，建立了金国，出现了太平景象。在国家百废待举之时，对中岳庙也进行了大体的修整。金世宗完颜雍继位之后，国家日益繁荣昌盛。于大定十四年（1174年）九月，向宰相传达了重修五岳的命令。宰相奉命选派得力使者，乘快车，骑快马，到中岳庙视察。经过一年时间，使者完成任务后向宰相汇报，宰相马上组织力量，把整修中岳庙所需的钱财、人工等，做出计划，画出图样，呈送皇上。同年十月，皇上颁发重修中岳庙的命令，规定所需的每一个人工，每一件物品，都有管家供给，不得借此加重百姓负担。整个工程，起于大定十四年（1174年）九月，至于大定十八年（1178年）六月。庙制规模、广狭位置神像摆设等仍悉其旧，只更换了断折或糟朽的柱子、椽子、脊檩，修筑了到他、残缺的墙垣，油漆、彩绘了漫灭不鲜的木料构件。由庙内现存的金代承安五年（1200年）重修中岳庙图碑可证：金时，古庙宏敞，规制可观，仅廊房800余间，碑楼70余所，可以想见其盛。金时的中岳庙，基本保留宋制，按照皇宫规制重修。当时的中岳庙与今岳庙布局基本相同，庙院总平面布局对称，多为“四合院”。我国的这种传统建筑法，一直沿袭至今。

明杨守陈碑记载：元代初年，尚有庙房755间，皆宏伟壮丽。元末兵荒之后，仅存百余间。

明成化十三年（1477年），复遭大风雨，大部分殿宇瓦坠栋摧，从1482年起进行了大规模整修。此后，明嘉靖十四年（1535年）、清顺治十年（1653年）、十三年（1656年），乾隆元年（1736年）、十五年（1750年）、二十五年（1760年）多次重修扩建。乾隆四十年（1775年）在庙内设置道会司，以掌管登封全县道教事务。乾隆五十一年（1786年）巡抚毕沅奉旨重修中岳庙，改建庙内四坊（即位中四岳坊，秀毓三河坊，名山第一坊，配天作镇坊）。乾隆五十四年（1789年）重修黄盖峰中岳行宫。经过大规模全面的整修，中岳庙呈现出雕梁画栋、金碧辉煌的局面，整个庙宇的布局制式都与北京皇宫相似。

民国三十年（1941年）抗日战争时期，日本飞机狂轰滥炸，向中岳庙投弹数枚，炸毁中岳大殿东北角，致使瓦、木构件损坏，殿内天花板脱落。^①

^①《登封县志》，河南人民出版社，1990年版，第738页。



民国三十一年(1942年)国民党十三军第110师驻扎庙内,对庙内建筑随意拆除改建,破坏了古代建筑的原貌。日军侵占登封时,伪政府将已安装在四岳殿台上的木构件拆除。

中华人民共和国建立后,1953年、1957年、1964年、1975年以及二十世纪八十年代,人民政府为加强中岳庙文物保护管理工作,建立了文物保护管理机构,多次拨款对庙内的古建筑进行整修。经过一系列的修整,使它恢复了昔日的光彩。1985年,中岳庙成立了道教管理委员会。1987年,河南省道教协会在中岳庙成立。现存庙制基本上保留着清代重修以后的规模。^①

四、中岳道教的发展历程

1、中岳道教的起源:中岳庙道教的形成和嵩山有很大关系,嵩山特殊的文化地位是道教发源的基础。在道教形成以前,嵩山地区就有很多的神仙活动。嵩山东部的浮戏山有个山洞,叫神仙洞,古代称为“崆山洞”,相传是神仙广成子居住之处,轩辕黄帝曾来此向广成子问道。东周灵王太子姬晋因不满父亲的政策,居别宫修道,后被浮丘公接引上嵩山,后在嵩山北麓缙山驾鹤升仙。秦代宫女毛女得道,往来于嵩华之间,常栖于嵩山。汉末魏晋,随着道教的形成,嵩山成为道教名山之一。据传早期道教五斗米道始祖张道陵在嵩山修炼“黄帝九鼎,太清丹经”,后来才入蜀创立五斗米道,因此,从一定意义上说,嵩山也是道教的发祥地。道家历来认为,中岳庙是为纪念黄帝而建的,是黄帝祠堂。道教重视黄老之学,尊奉黄帝、老子。黄帝在嵩山得道,所以嵩山与道教关系密切,作为道教创始人的张道陵也必须到嵩山修行,才能真正得道。在道教经典与传说中,张道陵得道过程大致被划为三个阶段——“初入龙虎山,合丹半剂,虽未冲举,已成地仙”;再访西仙源,得“制命五岳摄召万灵神虎秘文”;最后至嵩山石室,得“上三皇内文”等终成正果——这是一个清晰的从“地仙”、“号令五岳诸山神灵”到终于拿到准宗教领袖资格证书的成长过程。据《汉武帝内传》记载:汉末方士鲁女生采药于嵩山,遇一神女,自称为三天太上侍官,以《五岳真形图》授之,并告以施用节度,据称其图“科仪威制五岳,役使众灵”。后鲁女生道成入华山中去,以图传道士蓟子训,训传封君达,君达传左慈,左慈传葛玄。^②《云笈七籤》卷四《三皇经说》云:“晋武皇帝时,有晋陵鲍靓,官至南海太守,少好仙道,以晋元康二年(292)二月二日登嵩高山,入石室清斋,忽见古三皇文皆刻石为字。尔时未有师,靓乃依法以四百尺绢为信,

^①《嵩岳文献丛刊》第2册《嵩山志》,中州古籍出版社,2010年版,第192页。

^②《汉武帝内传》,上海古籍出版社,1987年版,第47页。



自盟而受。后传葛洪，枝孕相传，至于今日。”^①现今中岳庙内，还仍存有两通明代万历年间刻立的《五岳真形图碑》。

2、中岳道教的发展：据《晋书·艺术传》记载：前秦道士王嘉在淝水之战后曾居嵩山修道。至北朝，先后有寇谦之、赵静通、韦节、潘弥望等住嵩山修道。公元422年，北魏太武帝时，嵩山道士寇谦之，自称太上老君封他为天师，继承张道陵之地位，改革天师道，模仿佛教仪式，以礼拜求度为主，以服气、食药、闭精、练气为辅^②。《道藏源流考》载：“魏书释老志及隋书经济志并云：北魏寇谦之出图篆真经六十余卷，云中音诵新科之戒二十卷图篆真经今佚，今道藏收有老君音诵戒经，云老君以授寇谦之……又寇谦之道法，虽意在改革天师道，但仍与之有关，故所出道书，当入正一部”。^③魏太武帝又尽力欢迎道教的符篆，借以证明北魏是受天命、继正统，应当做皇帝的。于是魏太武帝利用道教巩固其统治地位。在平城设天师道场，亲临道台受符篆。公元446年下诏行道灭佛。诏中说：朕承天命，扫除为佛坑之，定真儒、道两教而获羲、农之治。今后，敢有事胡神及造形象、泥人、铜人者门诛，如有保存佛图、形象胡经者，焚毁。由于统治者的支持和利用，同时改革了寇谦之道教中的一些旧教规，增添了一些新科仪，道教从此兴盛起来。

现在中岳庙内，珍藏了一通北魏《中岳嵩高灵庙之碑》，为历代金石学家所推崇，是嵩山最古老的“纪念碑”，亦是中国道教最古老的“纪念碑”。此碑刻于北魏太延年间（435-440年），碑文是表彰寇谦之修岳庙的事迹。碑文剥落不清，能识别者有“继天师寇君名谦之，字辅真，高尚素志，隐处中岳三十余年”等五百余字。太平真君九年（448年）寇谦之卒，不久太武帝也去世，新天师道的地位开始衰落。北魏后期，佛教兴盛，其势力开始侵入嵩山。据《历世真仙体道通鉴》记载：北魏末年道士韦节至嵩山参谒天师道法师赵静通，赵曾对韦节说：“嵩高是神仙福地，倾浮屠氏栖于此，非有绝俗之行，直欲托名岳以翳风声，由是积尸沉魄，秽浊灵山。比者天文气候，怒戾失中，恐灾流于此，尚宜安居耶？”^④可见当时嵩山道教势力已不如佛教。

3、中岳道教的兴盛：隋唐是中岳道教的兴盛时期，成为道教的中心，有大批著名道士居此修道。《资治通鉴》载：“初，嵩山道士潘诞自言三百岁，为帝（炀帝）合炼金丹。帝为之作嵩阳观，华屋数百间。凡六年，丹不成…斩之。”^⑤唐王朝以道教始祖老子姓李，自认他是老子的后裔，提倡道教，其意图是利用神权，显示唐朝

^① 张君房：《云笈七签》卷4《三皇经说》，中华书局出版社，2004年版，第386页。

^② 《晋书》卷95《艺术传》，中华书局出版社，1974年版，第798页。

^③ 陈国符：《道藏源流考》，中华书局出版社，1963年版，第602页。

^④ 《历世真仙体道通鉴》卷29《韦节传》，广陵书社，1997年版，第459页。

^⑤ 司马光：《资治通鉴》卷181，上海古籍出版社，2010年版，第563页。



是承受天命而理万民的。当时，中岳嵩山著名道士是潘师正。《茅山志》载：潘师正，字子真，贝州宗城人，隋大业（605-617）中，礼王远知为师，从之入茅山。后远知嘱其去嵩山修道，乃入嵩山，与道士刘道合共居双泉岭十许年，复深入逍遥谷，邈与世绝。唐上元三年（676），高宗幸东都，礼嵩岳，请之作符书，辞不解。调露元年（679），再礼嵩岳，敕于逍遥谷建隆唐观，别于岭上起精思院以处之。永淳元年（682）卒。^①《唐嵩岳太一观蝉蜕刘真人传》云：刘道合，一名爱道，陈宛丘人。武德（618-626）中，入嵩山与潘师正同居双泉岭，勤其师王远知。高宗闻其名，降诏于所隐立太一观使居之。咸亨（670-673）中卒。^②《唐王屋山中岩台正一先生庙碣》载：司马承祯年二十一岁时，入嵩山师潘师正，后离此去天台山。《旧唐书》卷一百九十二载，吴筠举进士不第，“乃入嵩山，依潘师正为道士，传正一之法（实为上清经法），……开元（713-741）中，南游金陵，访道茅山。久之，东游天台”。^③《玄品灵》卷四和《茅山志》卷十一载：李玄光曾“居嵩阳二十余年”，于开元十七年师从司马承祯于王屋山。^④据陈国符考证，李含光居嵩山二十余年，大致在神龙（705-706）至开元十七年（729）之间。《神仙感遇传》卷一载：“李筌，号达观子，屋少室山，好神仙之道。常历名山，博采方术，至嵩山虎口岩，得《黄帝阴符经》本。”^⑤这篇三百余字的经文对后世道教的影响也是非常大的，北宋张伯端说：“《阴符》宝字逾三百，《道德》灵文止五千，今古上仙无限数，尽于此处达真诠。”《历世真仙体道通鉴》卷三十九云：谭峭，字景升，唐国子司业洙之子，幼聪慧，父训以进士业，不喜。后遍历名山不复归。先“师于嵩山道士十余年，得辟谷养气之术，惟以酒为乐。…后居南岳，炼丹成，服之，入水不濡，入火不灼，亦能隐化。复入青城山去。”此外，景日晷《说嵩》又载唐道士白道猷、薛玄同、焦道士、冯炼师、孙太冲，五代道士杨讷、李元光等居嵩岳。唐天宝年间，玄宗李隆基常患腿疼病。当时，嵩山著名道士孙太冲在嵩阳观（今嵩阳书院）讲经传道，声誉远播，名闻京都。玄宗得知，即派宰相李林甫道嵩山令孙太冲为其炼丹，丹药炼成以后，于唐天宝三年二月五日，遂立《大唐嵩阳观纪圣德感应之颂碑》，以作纪念。宋代时，嵩山道教持续发展，虽比唐代较为逊色，但也是历史上的兴盛时期。宋太祖乾德元年（公元963年），赵匡胤为中岳神制作衣、冠、剑、履，中岳神着衣戴冠的风俗一直相沿至今。开宝六年（公元973年），宋太祖敕修中岳庙，还下诏让县令兼任

^①《茅山志》卷11，方志出版社，2000年版，第357页。

^②《道藏》第22册，文物出版社，1988年版，第199页。

^③《道家金石略》，文物出版社，1988年版，第11页，717页，1030页。

^④《旧唐书》第16册，中华书局出版社，1975年版，第5129页。

^⑤《道藏源流考》上册，中华书局出版社，1963年版，第60页。



庙丞，政教合一，一定程度上加快了嵩山道教的发展。太平兴国八年(公元 983 年)，宋太宗赵光义赠五岳奉号，名中岳之神为“中天崇圣帝”，帝后号“正明”，并命翰林、礼官详定仪注及冕服制度，并按时派遣官员致祭。经过唐宋两代的大加修整，中岳神规模宏大，曾有“飞甍映日，杰阁联云”之称。中岳庙和供奉真宗御容像的崇福宫遂成为宋代嵩山地区道教的两大重镇。南宋与金对峙时期，道教内部宗派纷起，金大定七年(公元 1167 年)，王重阳创立了以道教为主、兼融儒释的全真道。金末元初，全真道传入嵩山地区。王重阳的弟子、嵩阳世族丘处机曾在嵩山地区传教，崇福宫有通碑刻记录了他在嵩山传教的史实。元代时，丘长春的弟子尹志平和李志常，顺应时势，派遣著名道士乔志嵩到中岳嵩山，以应蒙古利用宗教教化中原汉民之意。乔志嵩来到嵩山，入居邱祖曾修道过的崇福宫，他一边修道传教，一边重建崇福宫。于是全真道风大盛，有徒众数百，嵩山大崇福宫恢复成了名副其实的道教丛林。

4、中岳道教的衰微：明清以后，嵩山道教渐趋式微。除中岳庙屡经重修外，其他宫观大都失修，连原来“为屋二百三十间”之崇福宫，至清代也已颓废。清潘耒《游中岳记》云：“去（启母）石百武为崇福宫。嵩山昔多道观，今自岳庙外，唯此宫尚存；然荒寂甚，黄冠无可与语者。”^①民国年间，中岳庙当家道士审永和、弋元法、吴子明等，将庙院中轴两侧建筑分上、下五院，大部分道士皆住在九龙宫，大门悬挂虎头牌，上书“道会司”三个大字。弋元法还常住祖师宫讲经说法。中华人民共和国成立后，崇福宫仅存房屋十数间。保存较完好的只有中岳庙，计存楼、阁、宫、殿、台、廊、碑楼等建筑四百余间，是河南现存最大的道观。

^①《小方壶舆论丛钞》第 4 帙第 1 册，上海著易堂印行。



第二章 中岳庙会概况

一、中岳庙会的起源与嬗变轨迹

庙是实体，有一定建筑，敬奉一定的神，有一定的设备，有些还有一定的庙规和管理人员。会是群众的聚集，依赖于庙，是庙的附属产物。大概最初因庙事活动，招引来不少人，人多了，要吃要喝要用，形成一个集市。^①这个集市不可能天天开，庙里择选了一个最有意义的日子，让大家在同一的时间里都来上庙，叫做会。会是活跃立庙的手段，以扩大影响、兴盛香火。一般大庙和有影响的庙都有定会，没有会的小庙慢慢的就会破败消失。庙会就是因为庙而形成的具有一定仪式等特定内容的聚会。赶庙会的基本群众是农民和小手工业者，他们终年辛劳，也希望在一年少有的庙会上买一些自己需要的生产工具和生活用品，这一点对不少人来说，也增添了赶会的兴致。^②正是由于这种关系，庙市交易便一代一代的沿传下来，而且规模越来越大。

中国庙会有着悠久的历史。庙会的历史像一条条汹涌澎湃的大河，有涓涓细流，有惊涛拍岸，同样也有泥沙俱下。但我们需要强调的是庙会虽然有无数的源，但万变不离其宗，这源头就是我们中华民族共同的信仰。正是有了不同源头丰富多彩的支流，才有全国各地庙会文化的缤纷景观，这样灿烂辉煌，眩眼夺目，成为我国传统文化的一大特色。

中岳庙位于登封城东六里，是我国五岳中最富盛名的神庙。中岳庙会是嵩山地区规模最大的庙会。每年农历三月和十月，这里都要举行传统的中岳庙会。豫西登封相邻的县和陕西、山西、湖北等地的群众跋山涉水，来这里叩拜神灵，烧香还愿。同时，各种民间文艺活动和物质交流为庙会助兴，使中岳庙会成为集旅游、娱神、交易为一体的物质文化活动中心。赶庙会的人，除了信奉崇拜岳神的善男信女之外，还有各行各业的商贩和小手工业者，以及购买生产工具和生活用品的农民，人数最多时达到每天二十万人次。

中岳之神为黄帝，中岳庙会是和祭祀黄帝联系在一起的，即在中岳庙庙会起源中，黄帝崇拜和黄帝神话群具有特殊的意义。这里一个很重要的因素，即以五方帝崇拜为中岳庙庙会文化的底蕴。所谓五方帝，传统的说法指黄帝为中央之帝，其余四帝为太皓（太皞）、西皇（少昊）、炎神（炎帝）、颛顼，黄帝是四方天帝之长，

^① 高占祥：《论庙会文化》，文化艺术出版社，1992年版，第25页。

^② 王雪宝：《中岳庙》附录三，河南人民出版社，1988年版，第73页。



故有“黄帝四面”之说。黄帝崇拜，不单单在庙会文化中有特殊的意义，而且在整个中国神话系统中都有非凡的地位、意义和价值。在一定程度上，我们的神话就可以分为两大阶段，黄帝前神话系统，包括神话中的盘古时代、女娲时代、伏羲时代，黄帝后神话系统，包括神话中的黄帝时代到尧、舜、禹时代。在黄帝时代，可以看出神话的完整性、系统性明显的有异于在此之前的各神话时代。当然，这里的因素更为复杂，既有当时社会生产力的发展，诸如指南车等重要的科学发明又又着后世道教徒的渲染。应该指出的是，道教徒的渲染也绝不会随意附会，盲目所为的，他们要选择无论在传说中的历史上，还是在当世中，都有重要影响的神话人物，附之以非凡的本领，借以增强自己的宗教力量。这样的结果具有两种意义：一是使黄帝神话更加绚丽多彩而成为高度系统性、完整性的故事形态；一是使黄帝神话明显的比其他神话更庞大，也更为丰富。正是这两种意义，使黄帝神话具有其他神话所无法比拟的价值、作用。

我国古代神话典籍《山海经》中，可以看到黄帝神话的五大分支系统，一是禹虢、禹京一系，一是昌意、韩流、颡项一系，一是骆明、白马（鯀）一系，一是苗龙、融吾、弄明（卞明）、白犬（犬戎）一系，一是始均，北狄一系。其中，昌意一系还可包容伯父、淑士、老童（含祝融、太子长琴、重、黎、噎）、三面、叔歌、驩头、苗民等神性家族，骆明一系可包容炎融、禹、均国、役采、修鞞、绰人（毛民）等神性家族。黄帝族在影响意义上丝毫不亚于奥林匹斯山上的宙斯家族，更不用说“凡黄帝之子，二十五宗”之类的传说记载。尤为重要的是神州大地，特别是中原地区，广泛分布着皇帝神话的遗址，如古代典籍所载：

黄帝生于天水，在上姬城东七十里轩辕山谷。^①

（黄帝）长于姬水，以姬为姓。^②

黄帝都陈仓。^③

（黄帝）邑于涿鹿之阿。^④

黄帝都有熊，今河南新郑是也。^⑤

黄帝…艺五种，抚万民……时播百谷草木，淳化鸟兽虫蛾……迁移往来无常处，以师兵为营卫。^⑥

^① 酈道元：《水经注》卷17《渭水》，重庆出版社，2008年版，第581页。

^② 司马迁：《史记》卷1《五帝本纪》，中华书局，1975年版，第35页。

^③ 罗泌：《路史·后记》，北京图书馆出版社，2003年版，第38页。

^④ 司马迁：《史记》卷1《五帝本纪》，中华书局，1975年版，第179页。

^⑤ 李昉：《太平御览》卷155，上海古籍出版社，2008年版，第1048页。

^⑥ 司马迁：《史记》卷1《五帝本纪》，中华书局，1975年版，第205页。



“普天之下，莫非王土”。我们的神州大地到处都有黄帝的“足迹”，都有关于他伟大业绩的神圣颂歌。可以想象，他的神奇之功是多么的显赫：

轩辕，黄龙体。^①

黄帝四面。^②

轩辕生而神明，弱而能言，幼而绚齐，长而敦敏，成而聪明。^③

中央土地，其帝黄帝，其佐后土，执绳而制四方。^④

黄帝，古天神也，始造人之始，化生阴阳。^⑤

轩辕，主雷雨之神。^⑥

黄帝作宝鼎，象天、地、人。^⑦

黄帝的功德是以帝王的身份出现的。他虽然没有像盘古那样开天辟地。像伏羲、女娲那样早就万物包括人类，而她创造了无比辉煌的文明，完善了人类社会的秩序、机能，俨然为天国的领袖。进一步讲，黄帝是战神为主要神格，威慑天下，统摄四方而成为古代传说中神圣的“领袖”。这一庞大的主神集团的影响区域，主要就在中原地区，尽管它标明是“四方”。他和炎帝之争，征伐蚩尤等重大战争，使他确立了自己的地位，是传说中改变了中华民族历史，具有重要奠基意义的卓越人物。迄今，在嵩山地区及其周围，如登封、密县、灵宝等地，不但广泛流传着黄帝的神话传说故事，而且在一些风景名胜中还依附着这些神奇的传说。这是一种社会历史发展中的信仰意识的物化形态，成为庙会文化的生成基础。值得注意的是，中岳庙会中的黄帝崇拜不像盘古庙会、伏羲庙会等神话色彩较浓的庙会那样有着很直接的神性崇拜即敬祀行为，而是渐进的、隐没得深含其中。

中岳庙会的兴起与中原地区其他庙会不同的是，它与古代统治者祭祀山岳的活动直接联系在一起。中岳庙的前身是太室祠，早在先秦时期，就有隆重的祭祀活动，而且已经出现了神状“人面而三首”的现象，秦始皇的统一大业完成后，就诏令祠官祭祀中岳，每年向祠庙供奉牛犊、珪币、脯酒等祭物。汉代、南北朝时期，都有对中岳庙的祭祀活动。魏太武帝太延元年（435年）在嵩山上里祠庙，至此之后，

^① 司马迁：《史记》卷27《天官书》，中华书局，1975年版，第479页。

^② 李昉：《太平御览》卷79，上海古籍出版社，2008年版，第164页。

^③ 戴德：《大戴礼》卷62《五帝德》，国家图书馆出版社，2004年版，第306页。

^④ 刘安：《淮南子》卷4《天文训》，高诱注，上海古籍出版社，1989年版，第26页。

^⑤ 刘安：《淮南子》卷18《说林训》，高诱注，上海古籍出版社，1989年，第183页。

^⑥ 屈原：《离骚》，江苏人民出版社，2009年版，第142页。

^⑦ 司马迁《史记》卷28《封禅书》，中华书局，1975年版，第105页。



中岳庙成为道教神庙。唐代武则天祭祀中岳，封岳神为“天中王”，唐玄宗重修中岳庙，封岳神为“中天王”。宋代敕修中岳庙，而且县令兼任庙会司，县尉兼任庙承，中岳庙政教合一，形成中岳庙会的鼎盛时期。之后基金能够过频繁的战乱，出现了数百年的冷落，但这些毕竟奠定了中岳庙会的基础，为后来庙会的广泛发展创造了前提。

中岳庙会，历史悠久，它很可能在唐代或五代时期已经相当流行，宋代人骆文蔚也称中岳庙会“其来久矣”。早在三百多年前，清代学者景日昡就详细记述了中岳庙会的盛况，用庙会图的形式存入其《嵩岳庙史》之中，对于我们今天研究古代民俗，特别是中岳庙会民俗，具有很高的价值。



庙会图 1



庙会图 2

这是清朝景日珍撰的《嵩岳庙史》中的两幅庙会图。《嵩岳庙史》是清康熙三十五年（1696）太壹园刻本，计十卷四册。此图甚精，有立体感，图中山势透地，峰峦迭嶂，三面环抱，祥云朵朵，树木葱郁。庙内的各种建筑、谕祭碑及四铁人、神库、石狮、前院后进，两处边门等布局，清楚呈现。道路上人物的各种动态表露无遗，诸如男女老少，贩夫走卒，各色人等，行走、执杖、推车、骑驴、背负、担挑、跪拜、执旗者等众，分别由东北的密云路、东南的禹州路、西北的河南府路，以及县城，向中岳庙的庙会集市挺进。天中阁外有纓行，又六个席棚，分别售卖茶、饭、酒、肉、草帽等。进入天中阁，就有农器行、耍货行、铁货行、针行、布行、伞行、粉行、帽行、扇行、洋货行、广货行、京货行、药行，紬行等。而入得庙内，则有铜器行、书行、制衣行、布行、袖行、旧夏口行等。各色幌子、店招飞扬，大小席棚当是为摆摊所设。清初店铺俱以「行」称，所谓三百六十行，应该是各种货物皆有交易，而主要商品，则与当地农业生产及百姓民生大有关系，至于洋货、京货、广货，则为外来商品进入小农经济之见证，而庙之内外更是一派和谐祥泰景象。

从景日珍绘制的《庙会图》中，我们可以管窥当年中岳庙会的一般概况和庙会



的各种习俗。庙会在当时并没有突出祭祀的内容，这一方面与作者绘制图的主导思想“观世变”有关，另一方面也说明当时的庙会主要在于交易。其中最突出的一个特点是：庙内外的各行都充分体现出农村生产经济的基本内容，说明中岳庙会和当地农业生产的密切联系。很明显，每年农历三月是为了夏收准备而兴起的庙会，十月则是秋收后，人们为了准备安排下一年的生产而兴起的庙会。庙会中的“京货行”和“洋货行”，则体现了外来商品对当地农村经济生活的冲击所发生的一些变化。中岳庙会与嵩山地区的经济、农业生产相互影响，相互作用。这种现象今天仍然保持着，但庙院内的交易场所都迁移到庙外的道路旁，而且交易范围更广，内容更丰富。^①

近几年，中岳庙会在商品交易比例上发生了显著的变化，即各种工艺品随着中外游客的猛增，急速上升，生活用品和土副产品增长比例缓慢，中药材基本平稳，而粮食比重明显下降，代之以饮食等服务行业的迅速上升，特别是各类饮料。另外，广告业务也挤进了庙会，随时都可以看到各地企业做的巨幅广告牌。

在今天的中岳庙会上，有一个现象值得我们去思考，那就是随着现代科技的发展，现代影视，特别是各种音响充斥着庙会市场。但在庙会上海保留着许多古老的习俗，如民间艺术中的舞蹈，诸如狮子、旱船、高跷、火龙舞和各种带有信仰色彩的诸如长命锁、宝葫芦、香袋、避邪剑等特色纪念品，尤其是中老年妇女的“经歌”都一直不衰，而且它们积极的吸收了现代文明的成果，朝着更精湛的方向发展。这就是传统的力量。换句话说，是民俗心理对人们的行为、观念的支配。这也正是中岳庙会经久不衰，获得生机的原因之一。

二、中岳庙会的表现形式

每年的三月初五，是中岳庙春季庙会开始的日子。嵩山周围的百姓，对中岳神有着特殊的感情，也有着特别的崇拜与敬畏。几乎家家户户都供奉有中王爷的神位，他们会在自家正房正中安放祖宗牌位的地方，同时供奉一个“中王爷尊神之位”的牌位，而且“中王爷”在人们心目中的地位等级极高，仅低于玉皇大帝。有的地方还为了方便供奉，还在本村建起了中岳庙。但每到嵩山中岳庙的会日，四乡百姓不顾路途遥远，从四面八方都赶到嵩山脚下的中岳庙去赶会，因此，中岳庙的庙会特别隆重，影响也特别大，有的甚至从数百里外前往赶会。

1、上桥。嵩山地区百姓祭祀中王爷的习俗之一是到中岳庙“上桥”。白布是“银桥”，黄布是“金桥”。“金桥”“银桥”由百姓自愿凑钱做成，有的还印有喜庆图案，

^① 王雪宝：《中岳庙》附录三，河南人民出版社，1988年版，第78页。



写着“上桥人”的姓名。到中岳大殿前烧香拜神之后，据说过去是把“金桥”“银桥”烧掉，但现在没看见谁烧“桥”，而是扯着“桥”在院里转圈，再把它铺在峻极殿的台阶上，踩着上殿烧香拜神。总之，仪式完成后，参与者就算“上桥了”，中王爷会对他们负责到底的，将来“百年之后”，阎王爷无权管，就可以不下地狱受苦了，而是随着中王爷升到天堂享福了。“上桥”，成为中岳庙庙会中规模最大的一项活动。此外，这些人还专门为中王爷做有冠、衣，在会日送给中王爷穿上新衣。这个风俗，从宋代已经开始了，而且是由宋太祖赵匡胤开创的，他当时首创为中岳之神制作衣、冠、剑、履，中岳之神开始着衣戴冠。连皇帝都这样做，百姓当然更要这样做了，因此每年庙会上，都会见到有百姓为中王爷做新冠新衣的情况。

2、敬香。上桥会有一个领头人，领头人捧着很粗大的高香，其身后跟着打着各色旗幡令旗的人，吹唢呐的鸣锣敲鼓的人，捧着高香专门负责上香的人，捧着各色供品负责上供的人，最后才是“上桥”的一般群众。供品有皇冠，皇袍，猪肉，排骨，馒头，水果，以及香烛，纸钱等等。给中王爷送新冠新衣也是祭祀的习俗。过了嵩高峻极坊（迎神门），祭祀仪式达到高潮，人们纷纷跪倒在地，对着供奉中王爷的峻极殿三叩九拜，有点祈求中王爷保佑风调雨顺，国泰民安，再拜四方神灵。然后上香，上供。队伍解散后，大多数人还要按自己的期盼，上香拜神；尤其是那些虔诚的老太太们，带了许多香烛纸钱，并蹲在地上叠出一个个“元宝”，献给中王爷享用。据笔者走访，来逛庙会的这些男男女女，除了来闲逛看热闹、购物的外，一大部分的人都是来给中王爷和中王奶奶烧香的。而且，越是年龄大的人，对中王爷和中王奶奶的虔诚之心越发强烈。在会上，笔者见到了一对来自登封白平的老夫妻，两人都是来烧香的，年龄甚至都超过了80岁。

3、拴娃娃。“拴娃娃”是在中岳嵩山地区流行的一种特殊的求子习俗。凡是结婚以后还没有生育的妇女，都会在中岳庙会期间参加这项活动。求子的人从一些白发苍苍的老大娘面前走过时总是随手递上一两角钱，接过老人手里的红绳子，走向中岳庙的深处，来到嵩岳大帝和嵩岳娘娘的塑像前燃香叩头，把刚刚拿到的红头绳递给道人。妇女们求子的性别需要提前跟道人说明情况，道人就会按照你的要求，祈求嵩岳娘娘满足你的心愿，最后从嵩岳娘娘那里拿一个泥娃娃给你。人们认为，并不是所有的娃娃都是灵验的，只有从庙里道人手中拴回的娃娃才是最灵验的。因为娃娃需要拴回家，所以，刚开始从老大娘手中买到的红头绳自然而然就承担了拴的责任。拴娃娃的地点，一般都是选在中岳庙后院的崇圣门周围和寝殿里。如果求子的愿望顺利达成，妇女们在生下孩子后，会孩子周岁时，把他带到中岳庙里向嵩岳娘娘还愿。为了表达对嵩岳娘娘的感激之情，当初抱嵩岳娘娘一个娃娃的，还愿



时一般都会多还几个，她们认为只有用这种方式，才是对嵩岳娘娘施子之恩的最好的回报。

4、摸铁人。中岳庙崇圣门东北方有四个八尺多高的大铁人，勇猛威武，分别站在古神库的四个角。这些铁人铸造于宋代，据说原先有八个铁人，西边与古神库相对的无字碑亭也有四个铁人，与东边的四个铁人遥相对称。但现在我们仅能看到东边这四个铁人，西边的四个铁人哪里去了呢，原来这里是有传说的。北宋末年，金兵南下侵宋，民族英雄岳飞率领军队转战于黄河北，打击入侵的金兵，中原儿女收到鼓舞，纷纷投奔岳家军保家卫国。宋高宗绍兴十年秋，岳家军在取得郾城大捷后，进驻中岳庙，准备稍做休整后，就向北越过黄河，直捣金军老巢，给敌人以致命一击。岳飞将军在中岳庙驻扎期间，曾在峻极门内墙上题词：“自中原板荡，夷狄交侵……故且养兵休卒，蓄锐待敌，嗣当激励士卒，功期再战。北逾沙漠，喋血虏廷，尽屠逾种，迎二圣，归京阙，取故土，上版图。朝廷无虞，主上安枕，余之愿也。”中岳庙的八个铁人看到岳家军军纪严明，看到岳元帅坚定的抗金决心，也都纷纷议论说：“一旦国家灭亡，不仅百姓遭殃，我等也要成为亡国奴，我们都是堂堂八尺汉子，不如手拿刀枪剑戟，奔赴前线，杀他个人仰马翻，为国立功，为民解难。等到打败金军，收复故土，我们胜利归来时，也会受人敬重。”于是他们准备与岳家军一道奔赴战场。半个月后，岳家军休整完毕，就向北进军。这八个铁人看到岳家军整装出发，喜出望外。当晚他们乔装打扮，瞒过中岳庙把守大门的石翁仲，悄悄跟随岳家军翻越五指岭，凌晨时分就赶到了黄河岸边。但这时岳家军已经越过了黄河，八个铁人只好喊醒老艄公，讲明是岳家军的人马，要追赶大部队，请求将他们摆渡过岸。老艄公一听，就答应帮他们过河，无奈因为船只太小，只好分为两批渡河。第一次摆渡过去了四个铁人，因铁人太重，耗费的时间也比较长，等要载第二批时，天就快亮了。再说中岳庙的道长，早晨起来后突然发现镇库铁人都不见了，就急忙派道士们四处寻找。往北的一路人马找到黄河岸边，发现了四个正在等待过河的彪形大汉，一看正是庙里的铁人，于是为首的道士大喝一声，掷下一道青符，这些还没来得及过河的铁人就现出了原形。道士们就把他们抬到大马车上往回拉。这四个铁人依旧不愿回去，在车上跺脚挣扎，弄得车子东摇西晃，一路上还累死了两匹大马。拉回中岳庙后，道士们就让他们护卫古神库，而无字碑亭四周也就一直没人护卫。那四个铁人过了黄河，追上并投奔了岳家军，立下了赫赫战功。反观拉回中岳庙的这四个铁人，由于失掉了报效祖国的良机，到现在还紧握铁拳，怒目圆睁，分明是还在准备随时打击入侵者。赶庙会的人来到铁人前，总会有目的的抚摸一阵。据传说，身体哪个部位不舒服，只需要摸摸铁人与自己相同的部



位，这样，很快病痛就会减轻甚至痊愈。所以在庙会上，你总会看到很多人围着铁人在抚摸，铁人因此被摸得锃光发亮。

5、拜干爹。当地的老百姓受传说的影响，对铁人充满了崇敬之情，不管是平时，还是中岳庙庙会期间，人们都要到铁人面前瞻仰一番。另外，人们羡慕铁人身材高大，质地坚硬，就把它奉为当地百姓的守护神。跟拴娃娃类似，也是在孩子满周岁的时候，父母会带孩子到铁人前面举行挂锁仪式。家人会把事先准备好的锁先挂在铁人的肩膀上，接着让孩子按照礼节焚香叩头。等到把锁从铁人身上取下，挂到孩子的脖子上时，就意味着这把锁是铁人送给孩子的礼物，孩子也将会永远受到铁人的保护，一辈子平安健康，身体结实的像铁人一样。因为要把铁人身上的锁取掉挂在孩子身上，因此有人称这一习俗为“挂锁”，也有人认为孩子经过这一仪式的洗礼，跟铁人亲的就像父子一样，所以又称之为“拜干爹”。但不管怎样，这都是人们敬爱铁人的一种心理反映，也是一种希望铁人庇护孩子的心愿的表达方式。

6、唱经歌。庙会期间，中岳庙道士坚持宗教习俗，同时也有许多农村妇女在庙内空旷地唱经歌。道与佛为什么会形成这种特殊的局面呢？如来佛祖即佛教创始人悉达多乔达摩，相传为净饭王太子。佛教徒尊位祖师，传入我国之后被认作佛教最高神。道教徒为了对抗佛教的影响，讹传老子“入夷狄化浮屠”，把佛作为老子的化身之一。在民间诸神崇拜中，佛与道已经基本上形成了一体，这里佛即道，道亦即佛。群众唱经歌也就不奇怪了。中岳庙会上的经歌与豫西地区其他庙会上的基本相同，唱的都是一个调。她们唱经歌和烧香敬神是一个道理，无论啥神听了都高兴，就能免灾除难，保佑人平平安安。也就是说经歌已成为群众自娱自乐、带有游戏色彩的文娱活动。中岳庙会的经歌演唱形式有两种：一是传统的“坐唱”，即一个领，周围同坐者相和。一是“跑场”，即跑舞步。跑者一般位三个人以上，她们来回穿插着，扭着唱着。演唱者每唱一句，围坐在周围的香客们，都要伴唱“那个弥陀佛”、“嗨嗨哟南无真经弥陀弥陀呀佛哎嗨哎嗨哟”。

中岳庙会上的“打镪”富有特色。这是一种特殊的演唱方式，其节奏可以这样标记：

啪啪啪 啪 啪啪啪 啪 啪啪啪 啪啪 啪啪啪 啪

这种气氛热烈而欢快，既诙谐又活泼，节奏轻重缓急相间。唱词通常多用儿化的音作为韵尾，内容也多采用富有生活情趣的事，着重表达人们的轻松愉快心情。

最为典型的一首是《小佳人》：

兵哩叭，且往下，
没有人打叉俺来打，



也不管会说不会说，
我三言两语你歇一歇，
从东来了个小黑呀驴儿，
粉鼻子粉眼睛粉肚皮儿，
还有那四只白银蹄儿，
踏着驴子那吧铜镫子儿，
后头还跟着那黑邹棍儿，
脖子里带着那小串铃儿
檀香木鞍子儿虎皮褥子儿，
骑着那小佳呀呀人儿。
说佳人儿，道佳人儿，
佳人长得真排气儿，
桃花瓣儿，红嘴唇儿，
疙瘩疙瘩鼻子双眼皮儿，
雪青袄，红裙子儿，
小金莲不过二寸七儿。
说佳人儿，道佳人儿，
佳人长得真排气儿，
后头跟着那小女婿儿，
松三襖儿，大辫子儿，
黑棉袄，蓝袍子儿，
尖顶那帽子甩红穗儿，
黑靴子儿，白衬底儿，
白袜子儿，银溜根儿，
手里掂着皮鞭子儿，
得儿哟嗬串亲戚儿。
不远来到丈人门儿，
走马门楼真好看，
门根儿站着个小闺女儿，
穿着那一身粉红衣儿，
低脑上绑着那牛疙儿。
叫奶奶，出来吧！



恰么是俺姑父串亲戚儿。
老丈母搬着红椅子儿，
她打发闺女下黑驴儿。
老丈人出来拦住驴儿，
妻哥出来引女婿儿。
进去大门是二门儿，
进去了那二门儿是客厅，
那吧客厅里好摆设儿，
漆桌子那吧连椅子儿，
桌子上围着花围裙儿，
桌面上搁拉着八碟子儿，
猪肉片儿那吧羊肉丝儿，
芙蓉糕这兰花根儿，
咬上一口来香喷喷儿，
这都是没结婚的孩娃子儿，
待明儿，走丈人，吃东西儿，
吃香的，喝辣的，
噼里啪啦嗨嗨哟，
你看那得意儿不得意儿！^①

在这首歌中，突出庙会的一是服饰，一是摆设。服饰的美是为了衬托人的美，摆设的美是为了表现生活的美，用“打镪”的形式来舒服人们对生活的寄托，从而宣泄人们在长期的劳动生产重压下的苦闷和抑郁。打镪的多为卢氏、灵宝一代来的妇女，她们演唱时忘情忘我，长途跋涉的劳累都消除干净，甚至精神焕发，着实感染许多人，使庙会增添新趣。

经歌中，这种演唱方式穿插其间，此起彼伏，或热烈激昂，或平稳舒畅，形象生动、朴素的整体效应。另外，中岳庙会上的经歌还有许多，如《拐棍歌》、《十碗菜》、《八十老母进花庭》、《织手巾》、《豆腐歌》等。曲调形式和其他描绘略同，此不赘述。这些歌不仅在庙会上可以唱，逢年过节时候，只要高兴，一群腐女往一处坐下即可唱。以中岳庙会为代表的唱经歌成为豫西地区富有特色的歌俗。又因为庙会多在山中，在某种意义上可以称此为中原地区的“歌”。

7、社火表演。除了经歌，中岳庙会尤其是春会，以天中街为主要演出场所的

^① 高有鹏：《庙会与中国文化》，人民出版社，2008年版，第355页。



社火是中岳庙会最突出的民间文艺活动，尤其是伴社火的各类灯歌，伴着豫西人多彩的舞姿，和热烈的锣鼓与唢呐，形成歌的海洋，舞的海洋，欢乐的海洋，将庙会推向高潮。

社火是一种以祭祀位主要内容的综合性民间文艺活动，集民间舞蹈、民歌、杂技和民乐、民间小戏等艺术为一体，一般在庙会之前演出，为庙会助兴。也有一些社火是村民们自发的民间文艺组织，用于平时祈雨、求晴和希望五谷丰登，或庆贺丰年的“请神”活动。而在中岳庙会上因为敬神，自娱性成分较少，所以多为狮子、龙灯、旱船、高跷、跑竹马、打花鼓、打花棍等民间艺术活动。这种活动最早可以追溯至原始时代的巫术，源于秦汉时期的百戏，盛于唐宋时期。李斗在《扬州画舫录》中记述道：“立春前一日，太守迎春于城东蕃鳌观，令宫妓扮社火，春梦婆一，春姐二，皂隶二，春官一。”范城大在《上元记吴中节物俳谐伴三十二韵》中形容社火“轻薄行歌过，癫狂社舞呈”。又自注道：“民间鼓乐，谓之社火，不可悉记，大抵以滑稽取笑。”都说明社火在宋代之盛。今天的社火从工艺、设计诸多方面都有改进，表演的内容具有鲜明的时代特色，同时，又有传统的精华。

社火一般分为四部分。

第一部分为“探马开路”。探马也叫“报马”、“百马”。由一个人翻穿皮袄，倒骑着大马通知人们要举行社火。这种活动过去比较盛行，今天已经不多见，而是由人敲锣，活着一班子民乐队吹打走过即为报信。

第二部分为开场。先由一将军打扮着骑马开路，其身后跟着一群扛旗的人，再往后是吹号的、打锣的、击鼓的、打铙的、打钹的和各种管弦、丝竹，在演奏中，有人翻跟头，引起人阵阵喝彩。

第三部分为开路。一般位轿子中坐一位民间文艺中的典型，如包公、关公、徐九经等人们所喜爱的代表着刚正、善良的人物，在乐声中通过。

第四部分为社火的中心内容，俗称为“芯子”。芯子即社火心，由许多民间艺术排列组合而成。芯子在某些地方又分为抬芯和背芯两种。抬芯人多，或用车马拉抬，背芯多为一人肩背，中岳庙会则为狮子、龙灯、旱船、高跷、花鼓、秧歌等民间文艺，伴以灯歌、小调，直到最后在社火队后面的小丑一类的角色做各种滑稽表演收场。

灯歌、小调有灯歌调、较八叉子调、花鼓调、花棍曲、竹马调、高跷曲、旱船曲、太平年调、高腔和花鼓踩子等十多个种类，内容多为男女生活情趣和日常琐事，通过朴素自然、生动活泼的歌调，表现出庙会上人们的欢乐情趣。

庙会社火较为流行的灯歌主要有《十二月采茶》、《十二状元》、《绣荷包》、《卖



樱桃》、《陪送小调》、《打秋曲》、《十爱姐》、《爬天桥》、《五更》、《十绣》、《串亲戚》、《扭秧歌》和《勤俭歌》等。这些灯歌曲调比较自由，大多没有专门的曲调，多借用花鼓调、剪靛花调、老阳调、采茶调等。歌与舞相伴，时缓时紧，妙趣横生，最为典型的如《陪送》：

张家的姑娘要陪送，
爹娘陪个大马桶，
婶子大娘陪铺盖，
哥嫂陪的花衣裳，
啣呀啣子喂子喂，
爹娘那个陪个大呀马桶。

这是一首灯歌，表面似乎意在打趣，通过荒唐的举止来表现生活中人们对子女的逗乐心态，表现出民间艺人的超然风度。

又如《卖樱桃》：

姐儿房中绣荷包，
忽听得门外人吵闹，
吵闹卖呀卖樱桃。
钢针缝住红绫线，
放下荷包往外跑，
金莲小，门坎儿高，
踩住罗裙绊倒了，
闪坏奴呀奴家腰。
唉嗨唉嗨闪坏奴呀奴家腰。
手扒门帘往外瞧，
原来是李家的小鳖羔，
假装卖呀卖樱桃。
哎嗨哟将奴忙坏了！^①

两首歌曲中，《陪送》打趣在通过爹娘和哥嫂不同的陪送嫁妆的对比上，做父母的为什么要陪送一个马桶呢？言外之意让人去做各种猜测，或者说暗喻女儿是个饭桶，光吃不干，女婿同样窝囊，所以只配送一个马桶。或者说教育女儿到婆家要勤

^① 高有鹏：《庙会与中国文化》，人民出版社，2008年版，第360页。



俭持家，要种好地，勤积肥，不要怕脏怕累。其实，这是江浙地区民间歌曲的传入，其意在于祝福出嫁的姑娘多生儿女；南方生育习俗中，马桶是充满神秘意义的用具。在苏州等地，父母陪送马桶是意见非常庄重的事情。但是，这首民歌传入中原地区之后，愉悦属性缺发生了相当大的变化。它的愿意已经基本改变，成为人们单纯娱乐的小调。橘生淮南与淮北的确是大大不同。

《卖樱桃》则通过一个姑娘听到樱桃叫卖声的慌忙神态的揭示，表现出隐隐约约的男女之间的思恋。“扭坏腰”一词非常传神，是姑娘的嘴馋，还是姑娘听到这叫卖声入了神，要亲眼望一望心上人？在中原民间文化中，樱桃不是普通的果实，它常常被寓意为对青春、娇小、美丽、活泼等审美内容的歌颂，也包含着性的崇拜。在某种意义上讲，民间艺术之所以深受民众喜爱，性爱的内容在艺术表演中无拘无束的显示、张扬，是相当重要的因素。而这些内容，如果没有在民间社会的具体感受，就不可能懂的其真正含义。

两首灯歌都巧妙的借用生活中的一个小片段进行细致入微的描绘，让人去尽情想象，进而去憧憬生活的美好。这种情况在灯歌中非常的普遍。灯歌曲调最优美，歌词自然，表现出经受着生活折磨的人们对未来的希望，对人生的热爱。

在庙会期间还存在一些巫术活动，类似打傩。其主持者一般五十岁上下的男女，他们自称受“天中网”的派遣，来到凡间“为民除害”，惩善扬恶。但他们大部分属于“地下活动”，人们庙会上把他们请到静处，杀上一只白鸡或纯黑色的公鸡，备好香、黄表纸、朱砂，神汉们舞弄一通即完成任务。这是一种迷信活动。

三、中岳庙会的特征

1、区域性特征是中岳庙会最为显著的特征。中岳庙会的区域性特征集中体现在降福纳瑞的意义上。^①中岳庙会的黄帝、大禹、天中王等神灵，给当地人民带来许多幸福，诸如美丽的风景、珍奇的土特产等，使当地人民享用不尽，并以此感到自豪光荣。风水信仰是我国民间文化中的一个重要内容，是人民寻找与大自然相沟通而冀盼幸福的愿望的神秘体现，即“物华蕴天宝，地灵出人杰”的朴素的哲学观。中岳庙的修建者就是依照这种信仰来敬奉神灵，为神灵寻找一处福地。事实上，中岳庙占据在风水宝地的意义是庙会的主持者利用自然景观吸引民众，增强庙会知名度，愉悦民众身心的一种自然依据。山不在高，有仙则名。中岳庙的风物传说就构成了中岳庙会区域性特征的重要底蕴，是中岳庙会辐射源的主要因素。

2、季节性特征。中岳庙庙会的季节性特征最集中的体现在于它和农耕文化的

^① 高有鹏：《庙会与中国文化》，人民出版社，2008年版，第66页。



紧密联系。我国就目前来说，仍然是一个农业大国，农耕生活的位置极为重要。河南省是我国的农业大省，河南省人口的百分之八十都是农民，世代与土地打交道，有着浓厚的乡土气息。中岳庙会每年的三月和十月举行，会期一般为半个月左右的时间。每年农历三月是为了夏收准备而兴起的庙会，十月则是秋收后，人们为了准备安排下一年的生产而兴起的庙会，因此我们可以很肯定的说，中岳庙会在某种程度上就是中原农民特有的地方性的狂欢节日，中岳庙会体现出明显的季节性特征。

3、集体性特征。集体性特征不单是中岳庙会的特征，许多社会现象都具有集体性的特征，而中岳庙会的集体性特征是非常突出的——如果没有这种特征，中岳庙会就失去了其存在的意义。无论是古代的中岳庙会，还是现代社会继续存在的中岳庙会，都以这种集体性特征形成期具体的文化内涵。中岳庙会的集体性是一种有规则集会和无规则集会的统一。中岳庙会聚集了达官贵人和贫富、卑贱不同的社会各界。在神灵面前，人人都有信仰的权利。也就是说，从总的来看，没有任何一种民间信仰能像中岳庙会这样具有高度的集体性，能包罗社会各种人物，所以，中岳庙会也可以说是嵩山地区社会历史发展的缩影。

4、神秘性特征。一切信仰都具有神秘性的特征，中岳庙会的神秘性特征则异常重要。不论人的身份尊贵或卑贱，在神的面前都要表示虔诚，若不然，就会受到谴责。中岳庙会的神秘性主要表现在心理的虔诚和行为的庄重上。其神秘性的具体表现是：（1）祷辞和誓言。祷辞和誓言，在中岳庙会的上的表现具有非凡的意义。它所突出的是语言的力量，希望借助于心灵的表白来感动神灵，从而达到神灵帮助实现自己心愿的目的。如，许多人在庙会上请求神明保佑自己发财，或得子，或在外平安，一般在先磕下几个头时，再具体说出，而后再磕几个头，立起，才算礼毕。誓言中常常出现这样的句子，像“若是您让我如愿以偿，我就给您很贵重的财物，给您请神戏”，“若是您让我实现了愿望，而我没有恪守诺言，就让我接受什么样的惩罚都可以”之类，不过，更多的祷辞和誓言是感恩戴德、永远敬奉的内容。（2）经歌和舞蹈。经歌和舞蹈是庙会上娱神的主要手段。经歌又称神歌，百姓在庙会上演唱。歌的内容多是唱颂神明的恩德与自己对神明的敬奉。（3）“药”的神圣意义。中岳庙会上的“神药”在神秘性的特征上更为突出。百姓把自己心目中的与神灵相关的一切实物，都作为包治百病的“灵药”如，中岳庙会上的泥泥狗，是一种特殊的神药。这种泥制的玩具，可以吹响，能供人欣赏，也可以放在水中煮，让人喝这神奇的汤水治病。究其根源，神药的信仰在于人们对神明的特殊敬奉，并不是所有的神灵都有降神药的资格，而是祖先神之类的大神，才能赢得人们这样的礼遇。四、



对神像的敬奉。对神像的供奉，是中岳庙会的神秘性特征更为具体的体现。最典型的现象如“拴娃娃”，普普通通的泥制、木制、陶制的“娃娃”像，经过道士的一番祷告，人就以为真正能够顺利的实现“求子”的愿望。又如触摸神像。“摸铁人”，人们通过触摸铁人身上同样的部位来祛除自己同一部位的疼痛和不适。这些行为在庙会上最为合情，也是最为合理的，同时，也是最能为人们普遍接受的情感表达方式。



第三章 中岳庙会与地方社会

一、中岳庙会的社会功能

由于历史形成的原因，中岳庙会作为当地道教信仰文化的载体，其社会功能也是多方面的，除了某些宣传封建迷信的消极作用外，还具有积极社会意义的功能，凸显出新时期庙会的多重性职能，大致可以归纳为如下几个方面：

1、宗教功能

中岳庙会祭祀活动源远流长，可以追溯到远古时代的社祭，是一项重要的活动。宗教在社会主义建设新时期的功能具有两重性，既有它的消极作用，又有它的积极作用。但是，作为一种社会意识形态，庙会是信教群众精神寄托的场所。尊重当代庙会中的正当的宗教活动对于社会安定团结、人民安居乐业具有一定的积极意义。^①在中岳嵩山，遍布着黄帝，大禹的“神话遗址”。如“太室祠”、“黄盖峰”和附近一些地区的“黄帝宫”、“黄帝庙”、“少典祠”、“太古庙”、“风后岭”、“轩辕庙”“三皇庙”、“高王庙”，以及“大隗山”、“大鸿山”和“问广成子处”、“具茨山”等，与黄帝信仰连成一片。《启母阙》、《禹后》等传说，则标志着大禹信仰在这时的流传存在。中岳庙举行古会，人们拿着黄布、白布上桥，准备好一系列特制的祭品，到大殿去烧香，求神灵庇佑，到中岳庙“天中王”和“天灵妃”的寝殿和崇圣门周围求子，拴娃娃。孩子体弱的人家领着孩子去神像前、铁人前、石柱前去拜干爹，挂锁子，正是中岳庙会道教祭祀功能的集中体现。总之，祭祀是传统社会中重要的大事，祀神是庙会最初的功能。人们进行敬神活动，会日出社唱戏，上贡品、诵经、烧香、祭祀活动十分隆重，通过这一活动，完成了人与神的沟通交流。这也是最初多数庙会被称为香火会的原因。

2、文化功能

一是自我娱乐功能。随着社会的发展，中岳庙会娱乐的功能越来越突出，也越来越重要。庙会上的演出，本来是配合中岳庙展出的雕塑的神佛、彩绘的壁画等故事进行的，目的只在于宣扬神佛事迹，对人们实施教化。但随着社会的进步，历史的发展，或因群众欣赏要求的变化，或因当地人员变迁，人们不管什么剧种，不问哪个剧团，演出什么剧目，根本不考虑能否用以敬佛酬神，甚至对马戏、武技、说

^① 高占祥：《论庙会文化》，文化艺术出版社，1992年版，第166页。



唱、各类杂耍、各种卖艺的，只要按照庙会规定缴纳占场、管理、税收等经费，并能使得赶会的观众满意，这种集中的大规模文艺汇演，已经成为当地劳动人民精神生活，文化享受的主要途径。总之，娱乐是中岳庙会活动的基本特征和重要功能。

二是文化传播功能。中岳庙会本身就是文化的集结地，既有宗教文化，又有世俗文化，构成了各具特色的“文化元”，形成文化向四周辐射的中心。例如：中岳庙会上的黄帝神庙，在庙会文化上则主要是送样黄帝奠定了中华民族统一的基础，中岳庙的禹神庙会，很显然就是为了歌颂大禹治水的功绩。庙会的意义也正因为此而得以不断张扬，才能持久的存在和发展。传播的功能也是通过娱乐的功能来实现的。所以，中岳庙的神像造型都充满了夸张，既显示出神威，又体现出文化传播的功利性。中岳庙会上展出的碑文、壁画等，都具有这种传播意义。在口耳相传为主的传播媒介中，中岳庙会及其祭拜的神灵，给予人们的印象和感受越来越深刻。

三是社交聚会功能。这是中岳庙会的一个重要功能。人际交往是一种社会需要，也是人们的心理需求。中原人民平时劳作繁忙，“日出而耕，日落而息”，加上小农生产的保守型，很少有交往的机会。中岳庙会为各种社交聚会提供了良好的机会和场合。会期期间，诸多亲朋好友，欢聚一堂，或叙亲情，或谈友谊，或话农桑，或谈生意，甚至还为青年男女择婚配偶提供了难得的机会。中岳庙会的社交功能是显而易见的。中岳庙会的会期安排在每年的三月和十月，这个时节不仅农事已闲，而且仓禀富足，禽畜满栏，手头宽裕，加上金秋送爽，天气晴和，乃是一年中最美好的季节，正是探亲访友、娱乐交游的最理想的时间，增添了庙会的热闹气氛。

3、经济功能

中岳庙会是嵩山地区政治、经济、文化、信息中心，其商业贸易即经济的功能异常突出。中岳庙会作为中原农耕社会物质生产的重要市场，是农民日常生活用品交换调剂的场所，可在农民之间、社队之间、城乡之间，互通有无，调剂余缺，它对促进当地生产的发展，繁荣城乡经济，改善当地人民生活都有重要作用。在改革开放新时期，许多经济实体改变了传统社会身份自由进入中岳庙会，使得庙会经济更加活跃，有助于经济进一步发展。

4、教育功能

中岳庙会的教育功能一方面体现在具体的民间文化艺术之中隐寓的宗教的教义宣扬。这些内容在中岳庙会中是普遍存在的现象。如，秦始皇到武则天的封禅和乾隆皇帝亲命钦差前往庙会致祭，对庙会的内容都有直接的影响，又如道教徒利用庙会讲经，把道教义理与地方民间文艺结合起来，形成了“宝卷”等，都是对中岳



庙会教育功能的最佳阐释。^①另一方面体现在对普通民众心理调节方面。西方人过圣诞节，认为上帝面前人人平等，富翁平民都是上帝的羔羊。中国人赶庙会，敬奉鬼神，感到在神灵面前人人平等，宦官百姓都是神灵的弟子，多少抚平了平时的自卑心理，也算是中岳庙会教育功能的具体体现。

中岳庙会的几种功能作为概念的界定，是相对的，其间相互联系，共同显现出实际意义。今天，科学的认识这些功能，对于我们更好的把握、引导、改造、利用中岳庙会，都具有很好的借鉴价值。

二、中岳庙会体现的道教文化

1、中岳庙古建筑保存的完整性，体现出道教文化的特点。^②中岳庙会上，与其说香客、游人们在寻神访道，游览胜景，不如说他们在翻阅着一部形象的道教文化教科书。

在中岳庙诸景物中，“岳立天中”的碑石最为突出，成为东方神庙中的一块“圣石”。庙会期间，成群结队的善男信女虔诚之至，双手作揖，跪下磕上几个响头，口中念叨着求上苍保佑之类的令辞，用手小心翼翼的抚摸几下碑石再离开。这块碑石和庙内的“天中阁”等以“天中”命名的建筑物一样，标志着中岳庙的地理位置的意义。古人讲，中原地区的地理形势，大体上是以嵩山为中心的，以汴梁即现在的开封作为腹部，汝阳和伊川为左右手，黄河和淮河为左右脚。又有人讲，嵩山是天下的险地，五岳的总揽，孕育着神灵，化生出杰出的人物，震慑着天下的中心。古人都强调嵩山的中心位置及其神秘的象征意义。在这样的背景下，谁来作“威震天中”的嵩岳大神呢？道教徒们选择了黄帝。这位当年传说铸鼎“以铭制度成功，传之久远”的文化领袖，即成了“神岳天中黄帝”。在这里他与诸神相会，授人《阴符本纪》，甚至受过王母的款待。黄帝作为中华民族的始祖之一，被道教徒所利用，结合嵩山地望居于天之中心的特殊意义，成为嵩山地区神灵的“统帅”。中岳庙会，也因此而香火旺盛。中岳庙内的一草一木都染上了黄帝的“仙味”，被香客视为圣物。因为中岳神天中王的神通无比广大，功德无量，人们难以用言语文字表达，谒庙的道士们就立下了“无字碑”表示这种心愿。在中岳庙内的“四岳殿台”，则象征着天下名山受中岳的“统领”。庙内原有的风、雷、雨、电四神，则意味着天中王的威力。庙院内的每一处宫、殿、台、阁和石翁仲、石狮、铁狮、铁人，甚至古老的松柏，都具有天中王所施予的“灵性”，受到人们的谒拜。

^① 《登封县志》，河南人民出版社，1990年版，第741页。

^② 高有鹏：《庙会与中国文化》，人民出版社，2008年版，第350页。



2、中岳庙会上的药材交易具有特殊的意义，成为道教文化中一项重要内容，也是中岳庙会习俗中的重要部分。^①

中原地区古庙会中，药材市场相当丰富。如百泉、禹州两地的药材大会，都有悠久的历史 and 宏大的规模，而像中岳庙会上这样与道教文化如此紧密的药材交易，是颇为少见的。我国的传统药材是人们在千百年的医疗实践中不断探索发现的，是医学科学的伟大成果。例如神话传说中的神农尝百草，就反应了这种史实。但在长期的社会发展中，这种医学科学曾被歪曲，在嵩山地区，也发生过这类现象。汉武帝在嵩山遇到一个叫李八百的方士，谈到求仙问题，李八百说：嵩山上的菖蒲一寸九节，经常服用就能共成仙。于是汉武帝就让人大力开采菖蒲。又一时兴起，接连封了“万岁峰”、“万岁观”和“大将军”、“二将军”、“三将军”三株古柏，并在黄盖峰下扩建中岳庙，使庙会药材市场得到开发扩展。

3、中岳庙会的道教生活习俗和经歌并存成为其又一个特点。^②中岳庙道士属龙门派，四体勤，五谷分，每早六十“开静”，先钟后鼓，着道袍、戴浑元斤，待烧香后，全体叩首。在经师将“经卷”展开时，“铛”、“鐃”、“钟”、“磬”、“鼓”、“铃”、“钵”、“盂”共鸣，众人齐唱《小祈晴》。之后，念咒跪送太上老君，再起立，诵经、诰，再诵《中祈晴》、《忏悔文》和《二十四愿》等，三叩首即念完《早坛经》。中午继续念各种道经。晚上先鼓后钟，起立，唱赞，奏乐，念《道德经》，叩首，至晚九时“止静”，功课完。逢初一、十五要念《玉皇经》，延长一段时间。

嵩山道教在北魏太武帝时期的道士寇谦之自称太上老君封他位天师，继承张陵改革天师道，在道教生活中模仿某些佛教仪式，又大修中岳庙，使道教在中岳庙兴盛起来。在金、元时期，邱长春在此传教，听讲者络绎不绝，如同赶会一样。在明代宪宗之后，中岳庙道会司总管和道众多达五百人。每年农历十月庙会之后，道士们即习早、晚课，读《三官》、《龙王》、《北斗》诸经。中岳庙道士原来分在太尉宫、火神宫、祖师宫、神州宫和小楼宫五个院生活，现在集中在神州宫和小楼宫内（俗称“道院”）。他们在土改时期还分得土地，自耕自种自收，并有接待游客和香火费等多项收入。

三、中岳庙会的历史意义和影响

中岳庙会，作为一种历史文化现象，经过历史的考验和时代的洗礼，有些因为特定文化基础的消失而消失，有些则流传至今，并在今天登封甚至中原某些地区的

^① 高有鹏：《庙会与中国文化》，人民出版社，2008年版，第351页。

^② 高有鹏：《庙会与中国文化》，人民出版社，2008年版，第353页。



发展中，起着十分重要的作用。中岳庙会作为中原地区最重要的庙会之一，加快其稳定快速发展具有重大的意义，有着深远的影响。

1、中岳庙会的举办对于传统文化的汇聚和传播有着不可忽视的作用，是弘扬民族传统文化的重要举措。由前述可得出结论，中岳及中岳庙会有着极为丰富的文化积淀，如原始的自然崇拜、历代帝王的封禅祭祀，以黄帝、天中王为主的道教信仰系统、道教组织和信仰等等，这些影响形成了中岳庙特有的文化形态，是中国传统文化不可分割的重要组成部分。千年中岳庙会使得古老的中原庙会习俗得以传承，庙会文化推动了民俗文化的发展，它可以活跃群众的文化生活，促进民间的艺术交流，推动嵩山旅游事业的发展，有效提高嵩山的品牌知名度。今时今日中岳庙会的举办，更能加速人们对传统文化的了解和传统文化的传播。

2、发展中岳庙会，有利于振兴登封以及中原地区经济。历史上，中岳庙会的举办就曾对当地经济起到了巨大的推动作用。有人对 1950 年的农历十月庙会进行过详细的统计：参加物资交流的行业有 36 个，大型行店有 240 户，交流的商品种类有 300 多种，成交额达到 30 多亿元（旧人民币）。参加庙会的群众包括九个省市，三十多个县。商品成交比例为：生活用品占 15.6%，土、副产品占 19%，百货、布匹占 43.8%，杂货占 14%，粮食 4.8%，中药材占 3.4%，生产资料占 0.2%。农村生产责任制推行之后，庙会更加兴盛。1983 年农历十月庙会，仅登封县供销社系统就有 15 个单位到庙会上营业，有 37 个摊点，销售额高达 24.35 余万元。^①同时，多种文艺团体如鲜花烂漫，争艳夺魁，真正达到了物质文明、精神文明双丰收。由上述可以知道，举办中岳庙会，对于加快振兴本地经济繁荣有着极为明显的效果。

3、充分利用中岳庙会的宗教文化功能，能够起到稳定社会秩序的作用。西方人过圣诞节，认为上帝面前人人平等，富翁平民都是上帝的羔羊。中国人赶庙会，敬奉鬼神，感到在神灵面前人人平等，宦官百姓都是神灵的弟子，多少平复了平时的自卑心理。同时由于人们对自然界的莫测风云，对人世界的旦夕祸福，既无法了解，更无能为力，恐惧心理始终存在。^②所以，作物丰收，事业顺利，总要感谢冥冥之中的神秘力量，否则内心无法安宁；而流年不利，天灾人祸，家遭不幸等，更要祈求神灵消灾降福，才能重新点燃圣火的希望之火。再加上道教在中岳庙会的主导地位，“清静”、“无为”等道教观念的长期熏陶，对于维持社会秩序的稳定和社会的和谐，还是很有裨益的。

4、能够进一步提升登封的城市地位和其在全国的影响。2008 年 10 月，为充分

^① 王雪宝：《中岳庙》附录四，河南人民出版社，1988 年版，第 89 页。

^② 高占祥：《论庙会文化》，文化艺术出版社，1992 年版，第 174 页。



展示登封市丰富的文化资源和旅游资源，登封市政府将中岳庙会由传统的物资交流型庙会转型为富有地方文化特色、区域文化特色的文化型庙会，并将其作为中岳庙会的时代主题。2009年9月，由中国道教协会主办，登封市人民政府、嵩山风景名胜区管委会和中岳庙民主管委会承办，中国宗教杂志社、河南省道教协会协办的“祈福中华·论道中岳”系列文化活动，在中国道教策源地——嵩山中岳庙举行。这次活动是经河南省政府、国家宗教局今年唯一批准的道教界大型文化活动，并以此献礼新中国60华诞。国家、河南省领导和来自全国道教学者及知名道教观高真共300余位嘉宾参加祈福大典，这次盛世盛事盛典的举办，对于提升登封的地位和影响，有这举足轻重的作用。

中岳文化庙会自古至今都颇具规模，并且成为中原大地民间文化活动及物资交流的载体，随着国家对社会主义文化大繁荣大发展的新要求和对广大人民群众精神文化生活的加强重视，中岳庙会在原有的传统庙会的基础上逐步演化为成以突出道教文化和中原民俗文化活动为平台的文化庙会。因此，我们有理由相信中岳庙会将继续在传承道教文化，丰富登封地区文化生活，和发展登封文化旅游和经济方面起到越来越重要的作用。



结 语

本文结合相关文献资料、碑志和大量调研实践，通过对中岳庙道教、中岳庙会的分析，尤其是中岳庙会主要表现形式的阐释，论述了中岳道教和中岳庙会之间的一种相辅相成的关系。通过对中岳嵩山地区地理文化环境的分析、中岳庙古代建筑群的描绘、中岳道教历史的追溯，足以证明中岳庙是一座有着深厚的道教文化底蕴的宫观。中岳道教信仰是中岳庙庙会活动的基础和思想根源，祭祀、敬香、拴娃娃、摸铁人等民俗活动表达了嵩山地区人民对道教神仙的崇拜和敬仰，正是由于这种几千年道教思想的传承性，才使得这些丰富多彩的庙会活动得以保存，并一代一代的持续传递下去。同时中岳庙会也是中岳道教信仰的外在表现形式。中岳庙保存完整的古代建筑群、中岳庙会上道教药材的交易和道教人士的生活习俗，都深深的打上了道教文化的烙印。中岳庙会的社会功能在某种程度上也与道教所提倡的清静无为教化思想相吻合，也能够体现出中岳地区道教信仰的影响力是很宽泛的。

如果我们能够加强组织和引导，中岳庙作为五岳中建筑規制最高、保存最完整、规模最宏大的历史遗存，中岳庙会这一具有悠久历史的文化形式，不仅可以继续丰富中岳地区群众的文化生活，而且还可以深化嵩山文化研究、推动登封市文化产业发展，给当地带来巨大的经济效益。笔者相信，只要能够继续沿袭中岳庙的道教信仰不动摇，中岳庙会一定会因其特色鲜明的道教文化而受到越来越多国内外专家学者的关注，从而推动整个中原地区经济和文化的腾飞。

但需要指出的是，由于时间关系，一些重要的文献考证资料没有展开进一步的调查，所以本论文的有些论证可能还不够充分，资料还不够详尽，还需要进一步的梳理、考证。敬请专家批评斧正。



参考文献

（一）原典与著作

- 《道教史资料》，上海古籍出版社，1991年版。
- 《河南省志》，河南人民出版社，1991年版。
- 《登封县志》，河南人民出版社，1990年版。
- 景日珍：《嵩岳庙史》，江苏古籍出版社，2000年版。
- 景日珍：《说嵩》，中州古籍出版社，2003年版。
- 任继愈：《道藏提要》，中国社会科学出版社，1991年版。
- 牟钟鉴、张践：《中国宗教通史》（上、下），社会科学文献出版社，2003年版。
- 蒙文通：《古学甄微》，巴蜀书社，1987年版。
- 许地山：《道教史》，北京大学出版社，2009年版。
- 卿希泰：《中国道教史》（四卷本），四川人民出版社，1996年版。
- 卿希泰：《中国道教》（四卷本），东方出版社中心，1994年版。
- 卿希泰、唐大潮：《道教史》，江苏人民出版社，2006年版。
- 卿希泰：《卿希泰论道教》，上海科学技术文献出版社，2008年版。
- 王家佑：《道教论稿》，巴蜀书社，1987年版。
- 傅勤家：《中国道教史》，商务印书馆，1998年版。
- 任继愈：《中国道教史》（增订本），中国社会科学出版社，2001年版。
- 胡孚琛、吕锡琛：《道学通论——道家、道教、仙学》，社会科学文献出版社，1999年版。
- 李养正：《道教概说》，中华书局，1989年版。
- 李养正：《道教经史论稿》，华夏出版社，1995年版。
- 李养正：《当代道教》，东方出版社，2000年版。
- 卿希泰：《续·中国道教思想史纲》，四川人民出版社，1999年版。
- 卢国龙：《道教哲学》，华夏出版社，2007年版。
- 孔令宏：《宋明道教思想研究》，宗教文化出版社，2002年版。
- 唐大潮：《明清之际道教“三教合一”思想论》，宗教文化出版社，2000年版。
- 熊铁基、刘固盛：《道教文化十二讲》，安徽教育出版社，2005年版。
- 詹石窗：《道教文化十五讲》，北京大学出版社，2003年版。
- 刘仲宇：《道教法术》，上海文化出版社，2002年版。
- 胡孚琛：《道教与丹道》，中央编译出版社，2008年版。



- 马书田：《全像中国三百神》，江西美术出版社，1992年版。
- 陈鼓应：《道教文化研究》，上海古籍出版社，1992年版。
- 《道教与传统文化》，中华书局，1992年版。
- 萧蓬父、罗炽编《众妙之门——道教文化之谜探微》，湖南教育出版社1991年版。
- 葛兆光：《道教与中国文化》，上海人民出版社，1987年版。
- 杨立志：《道教与长江文化》，湖北教育出版社，2005年版。
- 李养正：《道教与中国社会》，中国华侨出版公司，1989年版。
- 詹石窗：《道教与戏曲》，厦门大学出版社，2004年版。
- 黄兆汉：《道教与文学》，学生书局，1994年版。
- 苟波：《道教与明清文学》，巴蜀书社，2010年版。
- 刘守华：《道教与中国民间文学》，中国友谊出版公司，2008年版。
- 王明《道家与道教思想研究》，中国社会科学出版社，1987年版。
- 王卡：《中国道教基础知识》，宗教文化出版社，1999年版。
- 李养正：《道教手册》，中州古籍出版社，1993年版。
- 李叔还：《道教大辞典》，浙江古籍出版社，1987年版。
- 胡孚琛：《中华道教大辞典》，中国社会科学出版社，1995年版。
- 【法】索安著 吕鹏志、陈平译《西方道教研究编年史》，中华书局，2002年版。
- 王兴亚：《明清河南集市庙会会馆》，中州古籍出版社，1998年版。
- 高有鹏：《民间庙会》，海燕出版社，1997年版。
- 高有鹏：《庙会与中国文化》，人民出版社，2008年版。
- 高占祥主编：《论庙会文化》，文化艺术出版社，1992年版。

（二）期刊论文：

- 张文霞：《中岳庙与嵩山道士》，《寻根》，2010年第5期。
- 吕宏军：《中岳庙建置疑案考》，《中原文物》，2010年第5期
- 李建华：《谈寇谦之与〈中岳嵩高灵庙碑〉》，《科技致富向导》，2009年第2期。
- 杜启明：《地位至尊 艺术至美——解读中岳庙》，《中国文化遗产》，2009年第3期。
- 《中岳庙 五岳古建筑规模之最》，《文明》，2008年第9期。
- 曲旭东：《浅析中岳庙选址中的风水学》，《科技信息》，2008年第9期。
- 程上：《嵩高维岳 峻极于天——中岳庙参访记》，《中国宗教》，2007年第7期。
- 周永慎：《中岳庙访古》，《中国宗教》，2005年第1期。
- 雷红薇：《嵩岳深处古韵幽——河南中岳庙道教音乐漫谈》，《东方艺术》，2005年第



1 期。

张勇林:《千年道观中岳庙》,《中州统战》,2002年第8期。

超然:《洞天福地中岳庙 玄机千载隐大道——河南省嵩山中岳庙揽胜》,《农村农业》,农民,2004年第10期。

潘国良:《中岳庙与镇库铁人》,《金属世界》,1997年第6期。

耿直:《气势雄伟的中岳庙》,《中国道教》,1993年第4期。

勇刚:《中岳庙天中阁简介》,《中国道教》,1991年第2期。

王卡:《唐以前嵩山道教的发展及其遗迹——中岳嵩高灵庙之碑》,《中国道教》,1989年第1期。

王雪宝:《河南省重点文物保护单位:中岳庙》,《中原文物》,1982年第4期。

张家泰:《登封中岳庙》,《中州学刊》,1982年第4期。

魏小巍:《宗教体验与道教信仰的确立》,《华东师范大学学报》,2010年第6期。

徐伟:《论道教神仙信仰中的生命理性》,《云南社会科学》,2010年第3期。

付秋虹:《试论道教生死观之神仙信仰》,《才智》,2009年第3期。

曾维加:《汉魏六朝道教与民间信仰的关系——以志怪小说为中心》,《西南民族大学学报》,2008年第10期。

邵正坤:《北朝家庭的道教信仰》,《史学月刊》,2008年第12期。

刘永明:《略析道教神仙信仰对佛教的影响——以敦煌 P.2305<妙法莲华经讲经文>为核心》,《敦煌学辑刊》,2007年第4期。

夏当英:《道教神仙信仰的俗世性特征》,《安徽大学学报》,2007年第6期。

范正义:《民间神信仰与道教的互动——以闽台保生大帝信仰为例》,《华侨大学学报》,2005年第4期。

詹石窗:《道教神仙信仰及其生命意识透析》,《湖北大学学报》,2004年第5期。

林舟:《论道教神仙信仰的长生思想》,《中国道教》,2003年第6期。

赵文:《也谈道教的核心信仰》,《中国道教》,2003年第5期。

刘仲宇:《道教对民间信仰的收容和改造》,《宗教学研究》,2000年第4期。

张兴发:《道教神仙信仰的社会功能》,《中国道教》,2000年第2期。

张惠民:《景日珍与<嵩岳庙史>》,《河南图书馆学刊》,2003年第5期。

梅莉:《真武信仰研究综述》,《宗教学研究》,2005年第3期。

胡锐:《试论道教庙会的发展及特点》,《宗教学研究》,2005年第4期。

王立力:《中原庙会》,《风景名胜》,2007年第2期。

雷红薇:《中原庙会群与中原宗教音乐、民俗艺术文化》,《河南社会科学》,2007年



第3期。

日农：《中岳庙会纪事》，《今日中国》，1982年第2期。

王兴亚、马怀云：《明清河南庙会研究》，《天中学刊》，1995年第10卷第1期。

（三）硕士论文：

崔耕虎：《东岳庙会研究》，山东大学，2008年。

曹珊珊：《民间信仰与地方社会》，山东大学，2010年。

罗灿：《南岳圣帝信仰的人类学考察》，广西师范大学，2010年。

吴红琳：《金代中原地区民间信仰初探》，陕西师范大学，2010年

李鸿亮：《1895—1937年河南庙会研究》，河南大学，2008年。

刘霞：《明清时期山东庙会研究》，山东师范大学，2006年。



致 谢

岁月如歌，光阴似箭，三年的研究生生活即将结束。经历了找工作的喧嚣与坎坷，我深深体会到了论文写作时的那份宁静与思考。回首这三年的求学历程，对那些引导我、帮助我、激励我的人，我心中充满了感激之情。

首先要感谢导师刘固盛教授，论文定题到写作定稿，倾注了刘老师大量的心血。在我攻读硕士研究生期间，深深受益于刘老师的关心、爱护和谆谆教导。他作为老师，点拨迷津，让人如沐春风；作为长辈，关怀备至，让人感念至深。能师从刘老师，我为自己感到庆幸。在此谨向刘老师表示我最诚挚的敬意和感谢！

同时，我要感谢所有教导过我、关心过我的老师。特别是专门史的王玉德教授、姚伟钧教授。你们为我的学业倾注了大量心血，你们为人师表的风范令我敬仰，严谨治学的态度令我敬佩。还要感谢感谢梅莉老师、肖海燕老师和历史文化学院的其他各位老师对我的一贯帮助！

感谢一直关心与支持我的同学和朋友们！我的同门，王闯、梁琳玲、张玲、张德兰，感谢你们的鼓励和帮助。还要感谢的是我寝室的兄弟王浩、王明，师兄胡新以及历史文化学院 2009 级全体研究生同学。三年来，我们朝夕相处，共同进步，感谢你们给予我的所有关心和帮助。同窗之谊，我将终生难忘！

在此要感谢我生活学习了三年的母校——华中师范大学，母校给了我一个宽阔的学习平台，让我不断吸取新知，充实自己。

需要特别感谢的是我的父母。父母的养育之恩无以为报，他们是我十多年求学路上的坚强后盾，在我面临人生选择的迷茫之际，为我排忧解难，他们对我无私的爱与照顾是我不断前进的动力。