

中文摘要

长期以来，民间信仰一直被视为愚昧落后的封建迷信而受到官方及知识分子的排斥或贬低；近年来，具有中国特色的民间信仰受到了海内外民俗学、人类学及历史学学者的普遍关注，形成了不少著名的分析模式、结出了累累硕果，但这些分析模式大多集中于对“结构”“象征”的探讨，将民间信仰与仪式视为文化现象或社会现象而未能立足民众的现实生活进行考察。所以大多难以回答：当前中国民众，尤其是农村地区的民间信仰及仪式呈现出什么特点？民间信仰及仪式为什么在历经文革摧残、科学更加普及的今天，在中国，尤其在中国农村地区大有复兴之势？

本文针对陕西岐山地区展开的田野调查试图回答以上问题。该地自古以来就是一个民间信仰与仪式极为盛行的地方，当地的各种民间信仰与仪式渗透于民众的日常生活之中，与之水乳交融，因此更多地作为一种生活现象而存在。我们理应从“生活世界”的概念出发，回归民众的具体生活情境进行聚焦于微观层面、行动主体体验的剖析。基于这种立场，本研究对采取了民俗学研究中的“生活整体”取向，以共时性为视角，对建国后当地民众的民间信仰与仪式行为进行了考察；研究的方法以田野调查为主——充分采用了参与观察、深度访谈等方法，辅之以文献研究的方法。

论文详细介绍了当地在生活中借助各种大小不一的仪式所开展

的人神鬼之交。第一章首先介绍了岐山地区的生态环境及人文底蕴，尤其是其人神鬼三界并存、互动的民间信仰体系，作为全文的背景。第二章展现了文革时期在国家作为外力强行中断当地的民间信仰实践后，当地人神鬼之交转向“后台”秘密操作，又在文革结束政策松动后迅速复兴，并与政府达成了新型关系；正是在当地民间信仰与仪式实践的“断”与“续”间，国家与地方社会的相互关系得以呈现。第三章介绍了当地人神鬼之交的时间与空间，认为当地的民间信仰及仪式行为就在以个体或家庭为单位于家宅之中举行的、应和着自然及人生节点的“日常”行为，以及以村落庙宇为特定神圣空间人神共娱的庙会所体现的“非常”之间有规律地进行着切换。第四章分别介绍了当地民间信仰与仪式行为的主体——以女性为主的信众、经师、神婆以及法师，讲述了各种主体获得身份的过程及其在人神鬼之交的问题上所扮演的不同角色。第五章则详细介绍了当地两个颇为重要的仪式——以人神之交为特色的赎身礼和以人鬼之交为特色的“散花米”——之过程，来强调民间信仰与仪式行为在当地民众生活世界之中的相辅相成。第六章是对调查点当代民间信仰的构成以及特点的描述。人、鬼、神三者共存是当地民间信仰的宇宙观。无论是鬼界还是神界，都是当地信众根据现实世界臆想出来的。把自己在现实中不能实现的想法寄托在臆想的鬼神世界中，希望在那些世界中得到实现。正因为有着如此的宇宙观，才使得当地的民间信仰显示出其独特性来。

通过对当地民间信仰及仪式行为的详细介绍和分析，本文研究指出，当地民间信仰与仪式的兴盛正是由于其在现实生活中对于“人”

这一主体的功能引起的。鬼神信仰带来的人神鬼之间的互动其实充当了
在风险、灾难包括种种不确定性来袭时当地民众心理承受力的“减震器”，
人神鬼之间的互动所投射的其实是当地人对现实秩序在主观生活世界里的重新安排；
正是借助于鬼神信仰及相应的仪式行为之独特实践，当地民众营造了其独特的生活世界。

关键词：民间信仰，仪式，生活世界，人神鬼之交

ABSTRACT

It has been a long time for Chinese folk beliefs to be belittled as feudal superstition by the official and intellectual. In recent years, folk beliefs have attracted the attention of folklore, anthropology and history scholars at home and abroad because of its Chinese characteristics. A number of well-known analytical models have appeared which are mostly concentrated in the “structure”, “symbol” of Chinese folk beliefs. They consider folk beliefs and rituals as cultural phenomenon or social phenomenon, instead of investing them on people’ s real life. So most of these models are difficult to answer: what characteristics do the folk beliefs and rituals show in current Chinese population, especially in rural areas? Why do folk beliefs and rituals, especially in rural and poor areas of China, revived after the destruction of Cultural Revolution as well as the popularization of science today?

In this paper, Qishan county of Shanxi province is chosen out as the fieldwork area to carry out the study trying to answer these questions. Since ancient times, this place has very popular folk beliefs and rituals, where a variety of local folk beliefs and rituals permeate people’ s daily lives with harmony. Therefore, its folk beliefs and rituals exist more as living phenomenon. We should base our study on the “living world” concept, and go back to the specific life situations of people to focus on the analysis of micro level and local people’ s subjective experience. From this standpoint, this study takes the folklore study approach of “whole life” to investigate local beliefs and rituals after the founding of PRC with synchronic perspective of. The research relies mainly on fieldwork—with full use of participant observation, deep interviews and

so on, supplemented by literature methods.

This Paper introduces the communications between human and god/ghost which are carried out with different kinds of rituals in Qishan' s daily life. The first chapter introduces the ecological and cultural environment, especially its folk beliefs system of co-existence of human, god and ghost, as a full background. Chapter II shows: during the Cultural Revolution, as the external force from the state interrupted the practice of local folk beliefs, the communications between human and god/ghost turned to “background” operation, while after the Cultural Revolution, they soon revived, and formed a new relationship with the government. It is in the “interruption” and” continuation” that the relationship of local folk beliefs, rituals and the state was presented. The third chapter describes the time and space of the communications between human and god/ghost, which points out that the local folk beliefs and rituals switches between “routine” - the practices carried out by individuals or families in their daily life at home especially when the nature and life encounter changes, and “non-routine” - the practices carried out in the holy space of temple and temple fair. Chapter IV introduces the subjects of local folk beliefs and rituals, such as the faithful, the teacher, the priest and the master, telling the main access of their identities and different roles they play in the communications between human and god/ghost. Chapter V describes two most important rituals - “redeeming ritual” reflecting the communication between human and god, and “scattering food” ritual reflecting the communication between human and ghost, to display the mutual complementation of folk beliefs and rituals in local life world.

Based on those analyses, the study points out, the prosperity of local folk beliefs and rituals is precisely because of their function to human in their real life. The communications between human and god/ghost

arousing by the beliefs of spirits in fact play the role of “shock bumper” in local people’ s mind when risks, disasters and uncertainties appear. The communications between human and god/ghost are reflects of rearrangement of actual order in people’ s subjective world. It is in virtue of the beliefs in spirits and corresponding ritual behaviors that local people created their unique living world.

Key words: folk beliefs, rituals, living world, communications between human and god/ghost

目 录

| | |
|------------------------------|----|
| 绪 论 | 1 |
| 第一节 相关研究综述 | 1 |
| 第二节 几个概念和本文基本框架 | 9 |
| 第三节 主要研究方法资料来源 | 14 |
| 第一章 当地民间信仰生成的背景与概况 | 21 |
| 第一节 当地生态环境 | 21 |
| 第二节 人文底蕴 | 28 |
| 第二章 民间信仰的断与续 | 31 |
| 第一节 民间信仰的“后台化” | 34 |
| 第二节 民间信仰的复兴 | 40 |
| 本章小结 | 53 |
| 第三章 “常”与“非常”——人神鬼之交的场合 | 56 |
| 第一节 人神鬼之交的时间 | 56 |
| 一、岁时节日 | 56 |
| 二、人生仪礼 | 61 |
| 第二节 人神鬼之交的空间 | 68 |
| 一、周公庙 | 68 |
| 二、村庙·庙会 | 73 |
| 三、家宅 | 78 |
| 本章小结 | 85 |
| 第四章 人神鬼之交的主体 | 88 |
| 第一节 人与神鬼之间的媒介 | 88 |
| 一、“坐堂”的神婆 | 88 |
| 二、“驱鬼”的法师 | 95 |
| 三、神婆与法师的比较 | 98 |

| | |
|---|------------|
| 第二节 信众与经师 | 103 |
| 一、女性为主体的信众 | 103 |
| 二、念经的经师 | 106 |
| 本章小结 | 110 |
| 第五章 人神鬼之交的仪式行为——以赎身礼和“散花米”为例 | 112 |
| 第一节 寄“娃”于神——岐山的托身·赎身礼 | 112 |
| 一、“把娃托付给你老了”——托身礼 | 114 |
| 二、“把娃还给我吧”——赎身礼 | 116 |
| 第二节 示好于鬼——诵经与“散花米”仪式 | 126 |
| 一、请经 | 129 |
| 二、安（内、外）坛 | 130 |
| 三、请灵安灵 | 131 |
| 四、诵经 | 132 |
| 五、升文送灵 | 135 |
| 六、散花米 | 137 |
| 本章小结 | 165 |
| 第六章 岐山县民间信仰体系的构建及特点 | 167 |
| 第一节 岐山民间信仰体系的构成 | 167 |
| ——人神鬼共存的三界宇宙观 | 167 |
| 一、等级森严的神界 | 168 |
| 二、祸福难料的人间 | 169 |
| 三、变动不居的冥界 | 170 |
| 第二节 三界之间的转换与互动 | 171 |
| 第三节 岐山民间信仰的当代特点 | 173 |
| 一、等级性 | 173 |
| 二、功利性 | 175 |
| 三、混杂性 | 179 |
| 四、世俗化 | 179 |
| 本文结语 | 181 |

| | |
|---------------------------|-----|
| 参考文献 | 185 |
| 附录一： 玉陵老祖传血盆真经宝卷 | 193 |
| 附录二： 普通经师念经文本 | 206 |
| 后 记 | 220 |
| 攻读学位期间发表的学术论文、科研成果等 | 223 |
| 中央民族大学研究生学位论文作者声明 | 224 |

绪 论

第一节 相关研究综述

一、民间信仰研究

民间信仰作为原生性信仰在我国有着悠久的历史、复杂的成因和丰富的内涵。不同的群体在不同的历史时期对民间信仰有着不同的认识，即便在学界内部，对民间信仰也有着不同的指称，诸如：“俗信”“民众信仰”“民信”“神仙信仰”“宗教民俗”“民间的信仰”“民俗宗教”“迷信”等等。

有学者考证，“民间信仰”一词的汉字词汇最早是由日本东京帝国大学宗教学专业的首任教授姊崎正治 1897 年在《中澳的民间信仰》一文中提出的，其内涵是指日本民间存在的与正统的组织化宗教相异的信仰习惯，其具体崇拜对象是“自古相传的太古天然崇拜的遗物或自然出现的天然崇拜”以及“组织宗教的诸神、教义、习惯”。也就是说，姊崎正治的民间信仰内涵不仅包括“原始宗教的残存”和“自生性的信仰”，还包括“组织宗教的衍化、曲解、混淆”等受到普遍信仰的宗教现象。¹他由此开始了对民间信仰的研究，取得了一些成就，引起了日本学界的关注。截止 1945 年 8 月，日本曾使用“民间信仰”概念的著作有 8 部、论文 59 篇²，虽然在使用的过程中不同的学者有不同的阐释和理解。

在中国大陆地区，“民间信仰”的研究起步较晚。虽然早在《山海经》《淮南子》《搜神记》等典籍中就有大量古代民间信仰资料的记录，但一般认为我国把民间信仰作为学术对象纳入科学研究，出现于 1920 年代。当时，在顾颉刚、江绍原、容肇祖、许地山等学者的倡导和践行下，出现了北京妙峰山进香活动的调查报告，以及关于民间社会各种迷信的分析研究，如许地山的《扶箕迷信底研究》，北京大学《歌谣》周刊、中山大学《民俗》周刊等民俗学刊物上，先后发表了大量关于各地风俗迷信的评介文章。但是，出于学界强烈的社会改造和启蒙使命，许多研究的出发点多是针对信仰活动中反科学的成分——“迷信”加以描述与批判，不

¹ 曾传辉. 中国民间信仰的属性. 载金泽、陈进国主编, 宗教人类学[M], 北京: 民族出版社, 2009, P358.

² [日]铃木岩弓著, 何燕生译. “民间信仰”概念在日本的形成及其演变[J]. 民俗研究. 1998(3), p21.

少以“迷信”称呼“民间信仰”，并视之为“无哲学的根据，又与科学得来的结果冲突”的东西；认为其产生由于“病态”和“错误”，亦即“由于神经的刺激出来的”和“私欲强盛而观察力不足”等等精神、心理和认识因素，“只要能够无我之欲，信仰也就无从发生了”；认为“崇尚虚诞、窒息民智、碍文明之进步”的“（下层社会之）迷信”有着“亡国灭种”“毒苍生而覆国家”的负面影响。一方面是五四运动以后，在“科学”和“民主”的大旗下，对中国的传统文化采取否定的态度；另一方面，当时的学人注意到“西方技术先进，其文化也有着同样的自信，于是中国人开始急切地对中国文化优越性提出了质疑”。³

新中国建立后，国家意识形态发生了巨大变化，唯物主义观成为主流，民间信仰被视为与主流意识形态相悖的思维和行为方式而遭到禁止，随后的“文化大革命”更是把民间信仰当作“四旧”来进行坚决的批判与破坏，加之此时与民间信仰关系最为密切的人类学、民俗学、社会学等学科亦受到打压，民间信仰的研究落入了几乎无人问津的“冷宫”。

文革结束后，中国政府实现了宗教政策上的拨乱反正，宗教信仰自由政策得到落实，在传统的五大宗教恢复和发展的同时，与之有着密切联系的民间信仰也悄然复兴。而在学界范围内，随着各学科的相继恢复与迅速步入正轨，相关学科对于民间信仰的研究重又提上日程。作为民间社会重要组成部分的民间信仰开始受到来自民俗学界、人类学界、史学界等相关学科工作者的关注，他们尝试解读民间信仰中所包含的历史及生活信息，力图透过民间信仰求得全面了解中国传统社会和民众的生活及思想世界。这段时间的民间信仰研究多采用“崇拜”研究，主要探讨风雨雷电、山川树林等自然崇拜，狐仙、兔爷等动物崇拜，以及扶乩、占卜等巫术和原始宗教。从否定中国民间信仰与制度化宗教之间的关系出发，大部分学者的主要工作在于论证民间信仰“自发的多神信仰发展的本质”。中国民众见神就磕头、逢庙便烧香的多神信仰，是民间信仰区别于西方制度化宗教的主要方面，因而也是民间信仰最先被关注的部分。

1980年代中期开始，研究者采用传统史学的文献考证法去梳理神祇们的出身来历，分析诸神在神谱中的位阶，同时搜集流传民间的灵验故事等民间文学。1985年李乔的《中国行业神崇拜》从行业神灵的角度对民间信仰进行了探讨，并以此

³[美]韩书瑞、罗友枝著，陈仲丹译. 十八世纪中国社会[M]. 南京：江苏人民出版社，2008, p92.

为切入点，考察传统社会民众的造神运动；1986年宗力、刘群主编的《中国民间诸神》主要从《三教搜神大全》等明清民间信仰文献中系统整理出二百余位神灵，细究其起源与信仰流变，是这段时间的代表作；随后，王景琳、徐陶的《中国民间信仰风俗辞典》总结了各民族各地方的民间信仰风俗，也是1990年代常被引用的研究工具书。

1980年代末期之后，民间信仰的研究方法借鉴了西方人类学、社会学、心理学和历史学的各种“新理论”和“新方法”，这段时间的民间信仰论述多有通过讨论善恶报应等信仰观念，进而总结中国民间信仰乃至国民性的“功利性”。⁴

由于政策的转向使得学界对民间信仰的研究也随之升温，1990年代，民间信仰的民俗研究成为出版界一大热点。上海三联书店的“中华本土文化丛书”——《神秘的萨满世界——中国原始文化根基》《中国巫术》《神判》；学苑出版社出版了由刘锡诚主编的“中华民俗文丛”其中的《观音信仰》《妈祖信仰》《天神之谜》等专著在进行文献资料系统化的同时，兼顾了田野调查的实证材料，全面打破了民间信仰研究的禁区。此外，刘锡诚先生从民间文学的视野主编了《中国民间信仰传说丛书》，主要搜集玉皇、灶王爷、八仙、关公、门神等12个民间信仰传说故事群，该丛书在当时也获得了一定的社会影响。

这10年来，民间信仰经历了——1980年代初民间信仰重新回到民俗学研究视野——1990年代众多有影响的民间信仰研究丛书相继面世的过程。从中可以看出，其研究范式仍然沿袭早期民俗学开拓者的范式：从史料出发以考究源流，注重考察民间信仰和仪式本身的历史渊源、内容体系和形态特征等历时性问题。在研究方法上，多以历史研究为主，辅以一些民俗学调查，重视对资料进行整理、分类、归纳和分析。

1990年代开始，民俗研究开始倾向于区域性研究，将民间信仰放置到区域性文化背景之中来进行研究，先后出现了姜彬主编的《吴越民间信仰习俗——吴越地区民间信仰与民间文艺关系的考察和研究》，试图从神歌、仪式歌、宝卷、戏曲、灯会、传说故事诸方面入手，揭示吴越地区民间信仰与民间生活、民间文艺之间的内在关系。随后姜彬主编《中国民间文化》1994年“民间俗神信仰”专题、1995年“地方神信仰”专题，汇集了50多篇集中探讨地方神祇信仰的民俗调查论文。

⁴ 侯杰、范丽珠. 中国民众宗教意识[M]. 天津: 天津人民出版社, 1994, p34-38.

这些研究主要是地方学者对于自己较熟悉的地区寺庙进行民俗事象调查，重在探究神祇的渊源与信仰习俗。1996年，姜彬又主编了《稻作文化与江南民俗》。

1990年代，区域民间信仰研究的热点除了江南地区，还有以妈祖崇拜为核心的福建等东南沿海地区。有关妈祖研究的论文多达3000多篇。朱天顺主编的《妈祖研究论文集》、徐晓望《福建民间信仰源流》、林国平、彭文字《福建民间信仰》是区域民间信仰研究中较早的合集专著。

少数民族地区的民间信仰研究也有了很大的进展，1990年代以来出现了富育光、孟慧英等人对满族萨满的调查研究，巴莫姐妹对于彝族祖灵信仰和毕摩经籍传统的系列研究，杨树喆对广西壮族师公信仰与仪式的调查研究等。

此外，民俗学者对人生礼仪、节日神诞、农耕礼仪等信仰民俗方面也多有论著，如安德明完成于1997年的博士论文《天人之际的非常对话：甘肃天水地区的农事禳灾研究》，王晓丽《中国民间的生育信仰》等。

1990年代，民俗研究也出现了民族志式的田野调查报告，更多的借鉴了社会学人类学的方法和理念，注重揭示一方百姓的社会生活与民间信仰的关系，比如王铭铭的闽南法主公信仰研究⁵、郭于华的丧葬仪式研究、刘晓春的客家村落的仪式-象征体系。

1990年代多学科参与的区域信仰研究持续深化，在一定程度上改变了学界对于“民间”的学术表述。1980年代民间信仰研究比较强调民间性与民俗性，将基本信众框定在社会中下层民众，并与官方宗教/士大夫宗教/制度化宗教对立起来，此时的“民间”概念更强调社会阶层的划分。1990年代中期以来，民俗学、人类学与历史学者的田野与文献研究都揭示这样一个民间信仰画卷：社区的每一分子都共享一个共同的信仰体系，并且加入到这一体系的仪式实践之中；民间信仰并不存在精英/百姓、官方/民间的截然差别，这是一个共享的信仰，也是一个共享的生活空间。学界对于民间信仰的民间性界定渐渐由社会分层转入社会空间描述，将民间庙宇/庙会视为一个公众空间（public space），由此观察文化共同体与地域认同的形成。⁶

进入21世纪，中国大陆高校的社会学、民俗学、历史学、宗教学的硕士、博

⁵王铭铭. 小地方与大社会——中国社会人类学的社区方法论[J]. 民俗研究, 1996(4), 地方道教与民间信仰——“法主公”研究笔记[J]. 民俗研究, 1998(4).

⁶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, p45-49.

士论文甚至博士后出站报告，更多地选择区域民间信仰研究进行写作：他们往往选择一个地区的某个庙宇或者某一地区特有的神灵信仰及其祭祀仪式，进行个案调查，追溯庙宇与社区的信仰历史，并调查民间信仰的恢复与重建。由于研究者多数都是回到故乡进行田野调查，因此对于社区生活、民俗事象的描述，对于口头传统与民间文本的搜集，对于“文本传统”与“社区传统”两种方法论的结合，都达到了老一辈学者所无法具有的“地方性知识”要求。⁷

20世纪末21世纪初，受杜赞奇(Prasenjit Duara)《文化、权力与国家：1900—1942年的华北农村》的影响，中国学者们开始广泛运用各种资源——档案、族谱、碑刻、各种契约与帐簿、仪式手册、信仰经书、祭祀演出剧本和口述历史——来勾划民间信仰在形成与维持各种地方社区等级上的权力网络的积极性。出现了赵世瑜关于明清京师东岳庙研究⁸，行龙对于晋水流域民间信仰水神庙与“水权”的研究。诸如此类的社会史研究都把“国家与社会”“文化与权力”的问题纳入民间信仰的分析范围，他们讨论神明信仰的形成及其象征意义的转换，意在揭示中央王朝的教化与地域社会复杂互动的契合过程。

就区域民间信仰研究而言，经过弗里德曼(Maurice Freedman)将华南社会的宗族权力放大之后，华南地方社会中宗族所操办的宗教祭祀也成为学者分析地方权力架构的一个工作⁹。华北的研究更为注意“国家的在场”，出现了高丙中对于河北范村龙牌会的研究、郭于华关于陕北骊村祈雨仪式研究、岳永逸对河北某村娘娘庙的民俗志研究等，讨论了信仰仪式中体现出来的地方性知识与国家意识形态之间的互动过程。学者们通过研究认为，在权力话语的显微镜下，民间信仰仪式处处体现着国家、地方、文化的权力隐喻。郭于华主编的《仪式与社会变迁》收入9篇论文即“围绕着仪式、象征及其特定社区、群体的文化本质和演变讨论问题”，“关注仪式在现代复杂社会中的存在与运用，关注仪式行为、象征符号与政治和权力的关系”。

近十年来“国家-社会”“文化-权力”视野之下的民间信仰研究蓬勃发展。民

⁷ 参见相关博士论文：王晓莉. 碧霞元君信仰与妙峰山香客村落活动的研究：[博士论文]. 北京：北京师范大学，2002. 岳永逸. 庙会的生产——当代河北赵县梨区庙会的田野考察：[博士论文]. 北京：北京师范大学，2004. 范正义. 民间信仰与地域社会——以闽台保生大帝信仰为中心的个案研究：[博士论文]. 厦门：厦门大学，2004. 王健. 明清苏松地区民间信仰研究：[博士论文]. 上海：华东师范大学，2007.

⁸ 赵世瑜. 国家正祀与民间信仰的互动——以明清京师的“顶”与东岳庙为个案[J]. 北京师范大学学报. 1998(6). 赵世瑜. 小历史与大历史：区域社会史的理念、方法与实践[M]. 北京：三联书店，2006.

⁹ 王铭铭. 村落视野中的文化与权力[M]. 北京：三联书店，1997，p38.

间信仰所牵涉的中国文化图景也更为纵深，时代变革、商品社会、儒家文明等等大背景几乎都可以从民间信仰角度进入。多学科理论与方法的对话交流，正在逐渐揭示出民间信仰的思想史和文化史意义。金泽先生认为：“面对汪洋大海般的民间信仰，如何认识它的性质，它的发展脉络和作用模式，国家和社会如何在其自生自灭与自身的积极引导间作有所为和有所不为，的确需要花气力琢磨和下功夫研究，也就是说，这些问题构成了新世纪中国宗教研究的一个维度。”¹⁰ 我国尚未就民间信仰出台相应的法规和管理办法，无论今后各级政府制定怎样的民间信仰管理方面的政策和条例，都应该以维护社会的安定团结和和谐发展为基础的出发点，正视民间信仰的存在和影响，引导民间信仰良性地发展，并促进其发挥它应有的社会和政治功能。

笔者认为，金泽先生的看法无疑是正视历史上和现实中民间信仰的实际情况，其民间信仰的界定、对民间信仰发展规律的揭示以及对民间信仰管理方面的看法等观点，是当前学界客观、务实的研究民间信仰的代表，有着较高的理论价值和现实意义。

二、仪式研究

法国著名的社会学家爱弥尔·涂尔干将宗教现象分为两个基本范畴——信仰和仪式，同时，将世界分为两大领域——神圣与世俗。在他看来，信仰、神话、教义和传说，或者作为各种表现，或者作为各种表现体系，不仅表达了神圣事物的性质，也表达了赋予神圣事物的品性和力量，表达了神圣事物之间或神圣事物与凡俗事物之间的关系。仪式是各种行为准则，它们规定了人们在神圣对象面前应该具有怎样的行为举止。另外，涂尔干认为宗教信仰总是某个特定集体的共同信仰，这个集体不仅宣称效忠于这些信仰，而且还要奉行与这些信仰有关的各种仪式。集体成员不仅以同样的方式来思考有关神圣世界及其与凡俗世界的关系问题，而且还把这些共同观念转变成为共同的实践，从而构成了社会，即人们所谓的教会。他将宗教定义如下：“宗教是一种与既与众不同、又不可冒犯的神圣事物有关的信仰与仪轨所组成的统一体系，这些信仰与仪轨将所有信奉它们的人结合在一个被称之为‘教会’的道德共同体之内。”所以，宗教首先主张神圣性，

¹⁰金泽. 能否和谐发展：民间信仰面临的挑战和发展[J]. 福建省社会主义学院学报, 2006(1), p39-42.

然后是相对信仰的组织，最后是礼仪（即与信仰相应的实践活动）。

而功能主义的代表人物马林诺夫斯基则较早注重从“主位”的角度透视原始人类的巫术、信仰及仪式等宗教现象，他认为各种巫术行为之所以能够存在是因为它们能够满足原始人类的心理需要，从而具有其独特的功能。持有结构功能主义的拉德克里夫-布朗认为信仰及仪式对于社会结构的构建及巩固有着不可或缺的作用，仪式行为在很大程度上说其实正是社会秩序的展演，从而是一种象征的秩序。

法国人类学家、民俗学家范·杰内普在《过渡礼仪》中论述了“过渡礼仪”的分析模式。他认为，无论是个体还是群体，在空间、时间以及社会地位上都经历着从一种状态到另一种状态的转变，特别是在两个精神世界（也就是平凡或世俗与神圣或宗教）之间的来去；通过将这些转变行为化为一种专门的礼仪种类，便可以从中分析出一个共同的仪式进程，统称为“过渡礼仪”。他认为，“仪式的进程包括三个步骤：首先，与日常生活的各种事物分离（separation）。这其中所涉及的是从经过门槛状态（或 limen）过渡到一个仪式的世界里，而这个世界脱离了日常的时间与空间概念。其次，导致分离状态的危机的某些层面制定一个模拟的情形。在这一过程中，对日常生活的结构的设定既受到阐明，又受到挑战。”范·杰内普认为，人类社会的各种仪式中有这样一个普遍的类型，帮助个人和群体在心理上、文化上和社会关系上从一种状态过渡到另一种状态，补全其中的过渡是一个多阶段的过程，对节日的研究可以借鉴或纳入范·杰内普的理论范畴。

以研究仪式而著称的英国人类学家维克多·特纳提出了宗教仪式的一个最著名的定义：用于特定场合的一套规定好了的正式行为，它们虽然没有放弃技术惯例，但却是对神秘的（或非经验的）存在或力量的信仰，这些存在或力量被看做所有结果的第一位的和终极的原因。¹¹这一定义或许偏重静态的仪式描述，于是，在其专著《仪式过程——结构与反结构》中，与同时代的范·杰内普、马克思·韦伯等曾试图把所有的文化行为统一在超级结构里、提出涵盖全体的普遍化模式不同，他突破了传统静态的社会结构的研究，把仪式放在运动的社会过程中加以考察，他把社会看作是交融与结构的辩证统一，从而有“分化-阈限-再整合”的过程，是结构与反结构的相互作用的结果。通过对阈限象征的观察，发现了仪式过

¹¹ [英]菲奥纳·鲍伊著，金泽、何其敏译. 宗教人类学导论[M]. 北京：中国人民大学出版社，2004，p176.

程中的几个重要的特征：阈限的模棱两可性，即在一个阈限与另一个阈限的关系之间存在着“中间状态”，它是仪式由一个阈限向另一个阈限延续的必要阶段。这个所谓的中间状态所蕴含的仪式喻指更为深刻，也具有更大的阐释空间：阈限之间可以化解其分类性隐喻，比如“生-死”“幼稚-成熟”等。所以，任何仪式的所谓“通过”，其实都是凭借仪式的形式以换取对附于其中的象征价值的社会认同和认可。

格尔兹把仪式称作是一种“文化表演”（Cultural Performances），把宗教仪式看做是宗教表演，并从仪式的表演解释了仪式表现宗教和塑造信仰的实质。他说，对仪式参与者来说，仪式的宗教表演“还是宗教观点的规定、具体化和现实化……不仅是他们所信仰东西的模型，而且是为对宗教观点的信仰建立的模型。在这些具体有可塑性的剧目中，人们在刻画的同时也获得了信仰”。他在《文化的阐释》中，强调对文化现象背后意义的解读。该书提出，对文化的分析不是一种寻求规律的实验科学，而是一种探求意义的解释科学。研究者应该追求对文化的解析（explication），即分析解释表面上神秘莫测的社会内在的本质。

“记忆”是一种极其普通的个体官能，但相对于个体记忆，还存在另一种记忆——社会记忆。那么什么是社会记忆？社会通过什么方式来记忆？保罗·康纳德在《社会如何记忆》中借用了卢克斯的仪式概念：“受规则支配的象征性活动，它使参与者注意他们认为有特殊意义的思想和感情对象。”对于如何理解仪式，他认为应该关注仪式的形式，并与神话区分开来。尽管仪式和神话都可看作集体象征文本，但是把仪式解释成表达可以用其他方式尤其是神话形式表达的另一种象征载体，就会忽视仪式本身的特色。仪式不仅是表达某些信仰的另一种方式，而且某些事情只能用仪式来表达。神话素材可以被重塑，由此产生不同的意义，而仪式结构的变化性却很小，正是出于仪式而非神话的内在属性，它们规定了在仪式操演和参加者所演为何物之间存在的关系。因此他说仪式是一种操演语言、是一种形式化的语言。另外，尽管纪念仪式和其他仪式一样具有形式主义和操演作用，但是它们却明确指涉原型人物和事件，它具有重演性，而重复性必然意味着延续过去。这两点都说明了仪式对社会记忆的作用。

关于仪式的研究集中在郭于华主编的《仪式与社会变迁》论文集中，作者认为，“仪式，通常被界定为象征性的、表演性的、由文化传统所规定的一整套行为

方式。它可以是神圣的也可以是凡俗的活动，这类活动经常被功能性地解释为在特定群体或文化中沟通（人与神之间、人与人之间）、过渡（社会类别的、地域的、生命周期的）、强化秩序及整合社会的方式。”¹²对仪式、信仰、民间社会与国家权力交互作用过程等进行了系统而深入地研究，对自己的论文写作有重要的参考和启迪作用。

第二节 几个概念和本文基本框架

在进行了以上的梳理后，笔者对本文的几个概念进行梳理。

一、“生活世界”

胡塞尔在他写于1935-1936年的著作《欧洲科学的危机与超越论的现象学》中对“生活世界”问题进行了集中论述，但他并未对此概念作出明确的界定，而是经常将“生活世界”与“周围世界”“生活周围世界”等作为同一概念使用。倪梁康对胡塞尔的“生活世界”概念进行了如下诠释：“‘生活世界’的最基本含义当然是指我们各人或各个社会团体生活于其中的现实而又具体的环境”，它具有四个方面的特征：第一，“生活世界”是一个“非课题性的世界”——“它是指我们在自然的观点中直向的面对现实世界，将现实世界的存在看作是一个毋庸置疑的、不言自明的前提，不将它看做问题，不把它当做课题来探讨”；第二，“生活世界”是一个“奠基性的世界”——“生活世界的自然态度”要先于“客观科学的态度”和“哲学的反思态度”，并构成后两者的基础；第三，“生活世界”是一个“主观、相对的世界”——“‘生活世界’随个体自我主观视域的运动而发生变化……每个人的‘生活世界’是各不相同的，因而‘生活世界’的真理是相对于每个个体而言的真理”；第四，也是“生活世界”最基本的特征——“生活世界”是一个“直观的世界”——“‘直观’在这里意味着日常的、伸手可及的、非抽象的。正因为它是一个直观的被经验之物的世界，因而随经验主体的不同而具有相对性：他可以是相对于一个个体的人而言的世界，也可以是相对于一个集体的人而言的世

¹² 郭于华. 仪式与社会变迁[A]. 北京: 社会科学文献出版社, 2000, p1.

界”。¹³

胡塞尔的“生活世界”概念一经问世便引起了社会各界尤其是哲学界的关注，并引发了不少学者的讨论与发展。这些看法可以粗分为两种截然不同的取向——“意识构造的生活世界”和“现实的生活世界”¹⁴。其中，国外学者更多采取了前者的立场，“从‘生活世界’概念最早提出的背景来看，无论是胡塞尔的‘生活世界’、维特根斯坦的‘生活形式’、海德格尔的‘去存在’，还是哈贝马斯的‘交往世界’都有一个共同的目的：克服‘科学世界’僭越‘生活世界’，使现实的‘生活世界’成为‘虚幻世界’”¹⁵。也就是说，他们虽然也“强调了生活世界的开放性、意义性以及与人关系的内在性，但是由于它们没有抓住生活世界的现实基础，把实践活动排除在生活世界的视野之外，这就使得它们在强调生活世界所具有的人文意蕴的同时也使生活世界失去了它应有的现实性”¹⁶。而国内的学者则具有明确的现实性指向，像尹树广就认为：“‘生活世界’的本质在于人的经验活动才能的多样性和交往关系的全面性”，“历史、现实和理想是交织在实际生活世界之中的三个基本维度，人所创造的生活世界并不是单纯主观性的意义世界，它也是在人的各种实践活动和交往关系中产生和发展起来的”。¹⁷

笔者对这种强调实践与交往的“生活世界”观深表赞同。在本文中引入这一概念，旨在强调当地的民间信仰、仪式实践与地方生活的水乳交融性，及当地人通过民间信仰尤其是仪式行为所赋予其生活世界的主观意义。在笔者看来，当地人正是通过各种民间信仰与仪式行为的“实践”而不断地强化着人与他们所创造出来的鬼神之间的“交往”，而这种信仰与仪式的实践、人神鬼三者之间的交往构成了当地“生活世界”的重要内容，也使得人与原本外在并独立于他的客体世界之间产生了紧密的互动与关联。

二、“生活整体”

“生活世界”这一概念在民俗学界也引起了高度的重视。高丙中就明确提出

¹³ 倪梁康. 现象学及其效应[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1996, p131-132.

¹⁴ 王晓丽. 近十五年关于“生活世界”问题的研究[J]. 社会科学战线, 2005(4), p220.

¹⁵ 王晓丽. 近十五年关于“生活世界”问题的研究[J]. 社会科学战线, 2005(4), P221.

¹⁶ 庞立生、王艳华. 哲学向生活世界的回归[J]. 东北师大学报(哲学社会科学版), 2003(4), p58.

¹⁷ 尹树广. 生活世界的现实及其价值[J]. 哲学研究, 2003(1), p36.

应该将生活世界作为民俗学的研究领域。他对民俗学视野下的“生活世界”进行了这样的阐述：“生活世界也就是民俗的世界”，“生活世界首先是日常活动的世界。所谓日常活动，一方面是围绕日历的活动……另一方面，日常活动是围绕人生的活动。人的出生、成年、婚嫁、丧葬，对于个人来说，它们是独特的，不可重复或难以重复的，但是，对于社会来说，它们的发生总是千篇一律的，实际上，它们又是广泛的，所以它们也是社会中的广泛的和平常的事件。最后，日常活动是分类处理的活动。生活中也有大量偶发事件、意外事件，但是，当人们把它们进行分类处理的时候，它们‘变成了’意料之中的事件。也就是说，作为事件，它们是个别的；作为人们对它们的处置，它们是普通的。疾病突然降临，这是不期而遇的；人们相应地请医吃药，求神拜佛，这是早有准备的。任何一个事件，当它被纳入日常活动中的时候，它不可能再是陌生的、全新的问题，处理它的人不会从头开始运筹。”¹⁸

正是在这样的思想下，高丙中提倡对于民俗的“生活整体”研究取向以区别于传统民俗学的民俗事象研究取向。他认为，这种“生活整体”的民俗研究要求：第一，所关注的“不是作为文化现象的民俗，而是作为生活事实的民俗”；第二，“在理论上把被事象研究所遗留的民俗发生的情境找回来，把曾经倍受冷落的活动主体邀请回来”，从而“不再只是看到静态的民俗，而是把握了民俗与民俗主体和发生情境所构成的活动整体”；第三，民俗事象研究只重文化而无生活，往往注重的是民俗的历史性，而着眼于生活的生活整体取向关心民俗的现实性，也就是“此时的、正在发生的”现象；第四，这种研究取向要“面向生活、面向人的活动、面向当代”，也就意味着“必须通过田野作业去获得相应资料”；第五，要特别关注“民俗主体”，“是主体在操作民俗，是主体的生命活动提供了过程展开的动力”。¹⁹

总结起来，高丙中提出的民俗学的“生活整体”研究取向可以概括为五个关键词：生活事实、情境、现实性、田野作业和民俗主体。也就是说，我们要通过田野作业的方法，深入到民俗生活的现实具体情境之中去体验民俗主体的生活世界。这种理念提示我们，在探讨民间信仰与仪式行为时，在现有的对于仪式过程

¹⁸ 高丙中. 中国人的生活世界：民俗学的路径[M]. 北京：北京大学出版社，2010，p100.

¹⁹ 高丙中. 中国人的生活世界：民俗学的路径[M]. 北京：北京大学出版社，2010，p82-83.

及其象征意义的强调之外，我们可以回归日常生活去把握作为民俗主体的当地人所开展的具体实践，将其信仰与仪式行为与其日常的生活世界关联起来，在对于生活整体的把握之中去深描民间信仰与仪式，而不是将其仅仅视为一种文化现象、脱离生活进行讨论。

三、个体实践

无论肇始于胡塞尔后经不断引申发展的“生活世界”理念，还是高丙中所提倡的对于民俗“生活整体”的研究取向，都为我们透视中国民间信仰提供了一个独特的视角。正是回归某一个特定的“地方”，在当地生活中反观民间信仰与仪式实践，我们才能够获得对于“地方性知识”更为透彻和生动的把握。而回归“生活世界”也意味着应对具体生活情境中的行动主体的思想与行为进行更多的关注与理解，从而更充分地从“主位”的视角去把握其信仰世界及仪式行为，而不是仅仅停留在其信仰体系的精神层面或是其仪式程序及象征意义上。高丙中曾经指出，民间信仰“集中体现在普通民众的身体力行之中”²⁰，但当我们梳理目前国内外学者对于民间信仰的研究时，我们将发现，对于微观层面的民众“身体力行”的民间信仰实践似乎关注不够，而常常是将其置于国家与社会这样的宏大背景下进行分析阐述的。而实际上，对于处在“生活世界”中的民间信仰的行动主体来说，其关注的焦点更多地在于自己作为个体的行动及其结果。

在这样的分析框架下，我们重新思考当地民间信仰与仪式行为，会发现，当地人的民间信仰及仪式行为其实广泛地遍布、渗透于其日常生活之中，与其生活世界水乳交融，构成了其生活世界的独特支撑。在岐山当地民众的生活世界之中，人与鬼、神之交无处不在，甚至成为不少信众生活的主旋律，正是这种渗透在生活之中的人神鬼之交的个体实践构成了当地民间信仰与仪式行为的主要内容。因此，笔者以“生活世界中的人神鬼之交”来概括当地的民间信仰与仪式行为的特色。这里的“交”意指交往、交情、交流甚至交易，生动地表现了人与鬼神之间关系的特点。笔者认为，正是通过日常生活之中不断重复操练的仪式行为，当地人巩固了人神鬼之交并因此而减轻了因现实生活的种种不确定性所带来的恐惧感

²⁰ 高丙中. 作为非物质文化遗产研究课题的民间信仰[A]. 叶涛、周少明主编. 民间信仰与区域社会——中国民间信仰研究论文选. 桂林: 广西师范大学出版社, 2010, p27.

及忧虑感；而与此同时，这些使人神鬼之交得以展开的仪式行为也同时加强了人与人、人与群体、群体与群体之间的联系，亦即对当地社会结构起到了整合与巩固的作用。

四、本文的基本框架

在对生活世界、生活整体、个体实践等概念的梳理上，提出本文的基本框架：全文由绪论、正文、结语三部分组成。其中正文分六章。

绪论部分阐述了本文的选题意义，梳理了国内外相关研究的现状，进一步指明了本文研究的方向。除此之外，还就本文的研究思路与方法、资料来源、基本概念、论文的框架等进行介绍。

第一章叙述了岐山县的生态环境、人文底蕴，通过对岐山县的区域概况、地形地貌、气候水文、自然灾害、农耕制度以及当地的人文景观，并指出这些都是当地民间信仰形成、发展、演变的坚实的基础。

第二章主要介绍了当地民间信仰在建国后的前 30 年间，由于政府的政策导向，使得当地的民间信仰进入了“后台化”；“改革开放”后，随着政府对宗教政策的日渐放开，在地方政府、民间和当地民众等各种利益的驱动下，当地民间信仰迅速得到恢复。

第三章主要描述了当地民间信仰仪式举行的时间和空间，在当地人的生活世界中，时间和空间作为一种客观存在，被人们赋予了主观意义。在当地的民间信仰中，围绕着各种信仰及仪式活动所开展的人神鬼之交充斥于一年之中的各个节日以及人一生的各个关口，上演在日常生活的家宅以及村落、地区的庙宇，实际上已成为当地民众生活世界中不可分割的部分。正是在特定的时间和空间中，人神鬼的交往或者说民间信仰的实践得以开展，而正是这种实践和交往赋予了特定的时间和空间以神圣的意义。

第四章介绍了当地人的生活世界中，以女性为主体的信众出于各种不同的原因而开展的仪式行为，最终目的都是为了满足其现实生活的需要。而这些作为仪式技术专家或者说仪式主角的神婆、法师及经师在人神鬼之交的过程中作用也有所差别，其队伍内部也存在着分化，这种分化主要体现为沟通人神鬼之技能的分化以及因之而起的地位分化。

第五章是走向田野，详细介绍了当地生活中颇为重要的两个仪式——赎身礼与诵经“散花米”过程，实践了格尔茨的“深描”方法，为当地的民间信仰研究提供了一个可复制的摹本。两个仪式，一个是因子孙所产生的人对神之间的交托，一个是因祖先所展开的人与鬼之间的交往。虽然仪式程序不同，但均是通过一系列有意义的、复杂的仪式程序来开展互动。通过这两种仪式所开展的人与鬼、人与神之间的交往，巩固了人与鬼神之间的关系。正是怀着对于鬼神的信仰，民间持续不断地举行同一类型的仪式，把这类仪式行为自觉地渗透于自己的生活世界之中；而这类仪式的举行也反过来巩固了人们对于鬼神的信仰。信仰与仪式行为就这样相辅相成地并存于人们的生活世界之中，缓解着生活世界中人们因为环境的不稳定及对于命运和未来的不可知所造成的焦虑感。

第六章是对调查地点当代民间信仰构成以及特点的描述。人、鬼、神三者共存是当地民间信仰的宇宙观。无论是鬼还是神，都是当地信众根据现实世界臆想出来的世界。把自己在现实中不能实现的想法寄托在臆想的鬼神世界中，希望在那里得到实现。正因为有着如此的宇宙观，才使得当地的民间信仰显示出其独特性来。

结语部分集中回答了在科学普及的今天，为什么当地的民间信仰不仅没有消失反而有愈演愈烈之势的原因。对于当地信众来讲，鬼神信仰，更确切地说是民间信仰，充当了在风险、灾难包括种种不确定性来袭时当地民众心理承受力的“减震器”，人神鬼之所投射的其实是当地人对现实秩序在主观生活世界里的重新安排，借助于鬼神信仰及相应的仪式行为，当地民众营造了其独特的生活世界。

第三节 主要研究方法及资料来源

对于民间信仰的研究，历来有两种学术取向：理论的探索、建构（尤以人类学为代表）和对研究对象的具体描述及阐释（民俗学的通常路径）。本文主要以研究特定地区的特定民间信仰为目的，其意图在于后者而不是前者。格尔茨关于文化的“深描”为本文民间信仰的研究提供了理论上的支持和操作上的范本。与此同时，本文在借鉴相关研究的基础上，既注重对“俗”的研究，更注重对“俗”的创造者“民”的研究，从而旨在强调，在所有的民俗事象中，所有的“俗”都是由民俗主体创造的。笔者力图避免主观的价值观和意识形态上的判断，将民间

信仰放置在其特定的发生情境、本身的文化逻辑之中，在民俗事象与民俗主体及其发生场景相互结合的活动整体中对其进行动态的而不是静态的研究。在进行民俗事象研究的过程中，一定要关注民俗主体的存在，特别强调所有的民俗事象都是民俗主体在操作、在演练，是主体的生命活动提供了过程展开的动力。²¹

本文以实地调查为依据，通过对地方性知识（包括历史、地理、生产生活、宗教信仰、民间信仰、传说、口述）的描述，重在阐释民间信仰已经成为当地民众生活的一部分，成为她们精神不可或缺的内容之一。

为了达到以上目的，本研究采用了以下几种研究方法：

一、参与观察法

参与观察是民俗学学科必须具有的方法之一，在田野调查之前首先是选点，本论文研究理想的方式是以西周发祥地岐山县为主的关中西部为大的生态环境，以笔者生活的岐山县枣林乡枣林村为重要的调查点，同时兼顾枣林乡其他几个村组的调查研究。笔者先后在枣林乡枣林村生活了 21 年之久，作为一个家乡民俗学研究者，从小对当地的民间信仰就耳濡目染，对当地节日、过渡礼仪、庙会中间呈现出来的民俗事象及其相关仪式早已烂熟于心。读了民俗学博士后，经过系统的专业训练，对田野调查有了更加深入的认识。

2008 年至今，笔者先后于 2009 年春节、清明节、暑假（7、8 月）、9 月、2010 年 8 月 5 个时间段中，到岐山县、扶风县、凤翔县，主要是岐山县枣林镇周围的庙会及其相关仪式进行了田野调查，期间包括对相邻的几个村落的大致调查，累计时间 4 个多月（详见表 0-1）。文中的田野资料来自于这五次时间段的实地调查，累计录音 30 多小时，录像 20 多个自然段，照片 1000 多幅以及田野笔记、调查报告 20 多万字。当然，由于考察时间的局限、精力的限制，实际调查与预期的目标还有一定的差距。在具体方法上运用了“参与法”与“主位研究法”，前者是前提设计问卷，在与调查对象直接交谈的基础上，发现信息源，然后在这一事象举行前夕，到那里进行调查，不仅参与他们的生活方式，更重要的是探寻他们的社会心理和生活愿望；后者是把研究对象放在主位，把当地民众的描述、诠释、分

21 高丙中. 文本和生活：民俗研究的两种学术取向[A]. 周星主编. 民俗学的历史、理论与方法. 北京：商务印书馆，2006，p117-123.

析的恰当性与合理性作为判断的标准,研究者用人们必须懂得的范畴和规范知识,像当地人那样思考问题,这样对待所调查的民俗事象的描述就更为准确,阐释就更为科学。当然,不能忽视调查者应有的知识修养和理想的分析判断。用大量的田野材料和实证分析为依据,配合以科学规范的学理探讨,这样研究出来的成果,其学术价值会更高。

表 0-1: 笔者田野调查时间表

| 时间 | 地点 | 主要内容 |
|-----------------|--------------|---|
| 2009年3月31日至4月5日 | 岐山县周公庙 | 对周公庙庙会进行田野作业。周公庙是一个民间信仰最集中的地方,也是信众经常去的地方。采访了周公庙馆长、讲解员等,观看了在姜嫄庙里祈子和还愿仪式的表演,同时考察了创建于1643年的郊禖殿;对古代“野合”这一遗俗进行了调查,采访了两位80岁以上的老人。考察了后稷、泰伯、仲雍、季历庙、后稷殿、哪咤殿、三霄洞、送子娘娘洞、太上老君、药王洞等。 |
| 09年8月9日上午 | 凤西组土地庙菩萨得道庙会 | 相传农历6月19日是观音菩萨得道的日子。凤西组的信众在这天举行庙会,以示纪念。观看了整个仪式过程,并当场采访了5位信众。 |
| 2009年8月9日下午 | 韩村三义庙 | 对韩村三义庙进行了田野作业。该庙供奉着八婆(八婆即曾祖母,是当地的保护神。)、关公、张飞、刘备以及药王。对会长进行了采访。 |
| 2009年8月9日晚上 | 娄底观音寺 | 对娄底观音寺庙会进行田野作业。该寺正殿供奉着姑阿婆,正殿左侧供奉着文殊普贤菩萨,正殿右侧供奉着观音菩萨,正殿前面分为两层,下层是过道和两厢房,上层是三圣殿,供奉着刘备、张飞、关羽,右侧供奉着送子娘娘和三王(麦王、虫王和药王),主要调查了观音寺庙会的坐庙习俗。考察了观音寺并对会长进行了访谈。 |
| 2009年8月10日上午 | 凤西关公庙 | 观看年轻的信众念经。并采访了3位信众。 |
| 2009年8月11日 | 凤翔家庭供奉的土地庙 | 对凤翔土地庙进行了田野作业,考察了凤翔土地庙的不同形制和风格。 |
| 2009年8月11日 | 凤翔土地庙、文昌庙和孔子 | 对三庙进行了考察,特别是土地庙的灵验故事。明白了重建土地庙的动因。 |
| 2009年8月11日 | 凤翔药王洞 | 对部分信众进行了访谈。 |
| 2009年8月12日 | 岐山城隍庙 | 对城隍庙的重建进行了深度访谈。 |
| 2009年8月13日 | 刘西组娘娘庙 | 娘娘庙也称八婆庙。与娄底的姑阿婆一脉相承。 |
| 2009年8月 | 罗局土地 | 对以上庙宇进行了考察,同时采访了相关信众。 |

| | | |
|----------------|-----------------------------------|--|
| 月 13 日 | 庙、文昌庙、斗母宫庙会 | |
| 2009年8月14日至15日 | 凤刘村 | 进行田野作业，观察了凤刘年轻女信众的日常生活。并对她们进行了访谈。 |
| 2009年8月14日 | 凤刘村 | 田野作业。观察了当地老年女信众的日常生活。观看了她们的念经。 |
| 2009年8月16日 | 南里娘娘庙 | 主要观看了庙会的“延生”“超升”仪式。据说，通过“延生”仪式，可以延长人的寿命。同时，观看了当地神姑的“伐神”仪式。 |
| 2009年8月17日 | 凤翔财神殿、圣母宫、府城隍庙、火神宫、土地庙、井神、马神庙、大关庙 | 对财神殿、圣母宫、府城隍庙、火神宫、马神庙、大关庙进行田野作业。同时对土地庙进行回访。 |
| 2009年8月18日 | 杜家庄 | 对修行师傅社会财进行访谈。同时观看了为母百日念经的仪式。 |
| 2009年8月19日 | 扶风城隍庙、大王庙、佛因大师 | 对城隍庙进行了考察，同时拜访了佛因大师。观看佛因大师治病。 |
| 2009年8月21日 | 凤刘村 | 观看小良母去世三周年祭奠仪式。 |
| 2009年8月24—25 | 扶风城隍庙 | 对城隍庙进行了回访，并深度访谈了会长、馆长和书记以及部分信众。 |
| 2009年8月26日 | 西堡子七月七菩萨庙会 | 经考证，应为“七星会”。对整个仪式进行了跟踪拍摄。对会长、道人等进行了访谈。 |
| 2009年8月27 | 贾家增福寺 | 对增福寺举行的搭七仪式进行了考察。 |
| 2009年9月18-20日 | 扶风城隍庙 | 对城隍庙进行庙会进行田野作业。参与了祈子、还愿、求学、求福、求财等仪式的过程。同时，采访了烧纸会的参与者。 |
| 2009年9月19-21日 | 凤翔土地庙 | 对土地庙进行回访访谈相关人员。 |
| 2010年1月17日 | 凤刘村 | 对赎身仪式进行田野调查。 |
| 2010年1月18日 | 凤刘村 | 对祭灶进行田野调查并访谈相关人员。 |
| 2010年1月25日 | 凤刘村 | 对祭祖仪式进行田野调查。 |
| 2010年3 | 岐山县周公 | 对周公庙庙会进行了再次田野考察。补充自己需要的材料。 |

| | | |
|--------------|--------------|--|
| 月30日至4月6日 | 庙 | 同时采访了6位信众。更加认识到民间信仰重建的动因——民众的需要。 |
| 2010年8月9日 | 凤西组土地庙 | 回访并进行深度访谈。 |
| 2010年8月10日上午 | 娄底观音寺 | 对娄底观音寺庙会进行深度田野作业。分析为什么该寺供奉“虫王”“麦王”和“药王”的原因——民众的需要。由于农耕村落，祈求无害虫，庄稼丰收是他们最大的愿望。 |
| 2010年8月12日 | 凤翔土地庙、文昌庙和孔子 | 对三庙进行了回访，深度访谈相关人员。了解土地庙在“文革”那样的环境中，为什么能够存在的原因。 |
| 2010年8月13日 | 刘西组娘娘庙 | 对娘娘庙进行深度访谈。 |
| 2010年8月15日 | 凤刘村 | 对女信众的生活进行深度观察。 |
| 2010年8月27日 | 扶风城隍庙 | 对城隍庙进行了回访，并对相关人员进行了深度访谈。 |
| 2010年28日 | 贾家增福寺 | 对搭七仪式进行了深度考察。 |
| 2010年19-21日 | 扶风城隍庙 | 对城隍庙庙会进行了深度访谈。补充论文所需要的资料。 |

作为当地土生土长的一员，笔者对当地的自然环境、社会环境、人文环境和历史背景、人的性格、气质、意志、语言和社会意识、社会观念、行为方式、生活习惯、农忙时节以及节日、当地时间、民俗事象、亲属关系网络、文化关系网络以及访谈人的身份和经历都非常熟悉。对家乡民众的行为、信仰、传统、风俗习惯和所创造的物质产品和精神产品都非常清楚。加上岳父岳母为人谦和，乐善好施，待人接物大方得体，深得村民的信任和尊敬。这些都为我的访谈提供了便利的条件。该文所涉及的好多访谈对象和我家仅一步之遥，她们大都是岳母的好朋友，经常到我家来串门“漏闲传”，从她们的闲聊中我也能得到许多自己所需要的田野资料。这样的地缘关系使得她们把我当作自己人。家乡人的身份认同，使我对安德明博士的身份认同有所体会，他认为做家乡民俗有很大的优势，这种优势在于：“1. 语言的便利，可以自由地运用方言母语与家乡父老交流，对于言语中通过某些句式的特殊运用、语气的变化等所表达的微妙情绪，也能比较准确地领会神韵。2. 在适应环境与建立田野关系方面，具有得天独厚的条件。3. 心理的舒适和生活上的适应。”²²

²² 安德明. 家乡——中国现代民俗学的一个起点和支撑[J]. 民族艺术, 2004(2), p25-31.

二、访谈法

访谈法是田野作业的基本方法。“访谈的基本方法有两种：一是开放式的无结构逻辑的会话（open-ended），一是以特殊问题为中心的有结构逻辑的会话（scheduled）。”²³这两种访谈方法可以同时运用。如果是熟人，开始聊天得时候，可以先运用开放式的无结构逻辑的会话，先拉拉家常，然后根据情况提出自己所需要访谈的话题，引出访谈者对该问题的看法；如果和访谈者不太熟悉，可以在初次拜访的时候，拿些小礼物，以便引起对方的好感，这样对方就容易配合。“这种方法，从马力诺夫斯基开始，就把自己处理成一个好问者。他在研究对象面前，表现出对任何事情都感兴趣的样子，见什么问什么。发现对方不耐烦，就‘给他们送烟土’缓和气氛。对方对他已经习惯了，‘就不计较了’。”²⁴在聊天的过程中，自己始终清楚自己需要什么东西，如果发现访谈有所偏离，自己得随时进行调整，力争在很短的时间内找到自己所需要的东西。

为了更好地说明问题，真实地展示当地民间信仰的真实状况与当地民众的日常生活，本文选择了调查点的相关人员作为典型个案，深入调查，搜集第一手材料，掌握相关的生活史和口述资料，然后进行细致客观的描述，深入具体的剖析。笔者在前后5个时间段的田野调查中，先后对30多人进行了访谈，其中有15人是深度访谈。访谈对象的年龄与结构如下：

表 0-2：当地信众的性别结构和年龄结构

| | | |
|------|-------|----|
| 性别结构 | 女性 | 45 |
| | 男性 | 3 |
| 年龄结构 | 38-40 | 3 |
| | 40-44 | 8 |
| | 45-46 | 7 |
| | 47-49 | 10 |
| | 50 以上 | 20 |

²³ 董晓萍. 田野民俗志[M]. 北京: 北京师范大学出版社, 2003, p496.

²⁴ 董晓萍. 田野民俗志[M]. 北京: 北京师范大学出版社, 2003, p495.

| | | |
|------|------|----|
| 文化程度 | 不识字 | 10 |
| | 小学 | 16 |
| | 初中以上 | 22 |

从上面的表格可以看出，笔者的访谈对象大多为女性，对男性角色的访谈只是从另一个视角对问题进行了阐述。

在年龄结构上，分为两个层次：一个是 40-50 岁的中年人，另外一个 50 岁以上的老年人。笔者通过访谈得出以下结论：这两个年龄段的访谈者的特点比较明显。第一组访谈者生于 1949 年以后，她们大多数接受过文化教育，大多数是初中程度，最低的也是“完小”²⁵，加上她们都是家庭的主力军，里里外外一把手，对新生事物也容易接收，在家庭掌握着经济和财政大权，在社会生活和家庭生活中扮演者重要角色，所以她们更容易交流，也更容易得到她们的配合。第二组访谈者，生于 1949 年以前，她们大多数没有接受过文化培训，少数在新中国成立前，进入“扫盲班”扫过盲，认识几个字，能够写自己的名字，对钱财能够区别开来。两组相比较而言，第一组更自信，不仅能够表达自己的思想，而且能够与时俱进。而第二组虽然也有强烈的表现欲望，但是，她们已经是“婆婆辈”，在家里受媳妇的领导，也没有自主权，说话也没有第一组那么自信，表达也不太流畅，一说起来就像计“流水账”一样，什么都说，想起什么说什么，同样一句话颠来复去说好多遍。她们由于没有文化，所以不容易接受新事物，喜欢沉浸对过去的回忆中，喜欢聊过去的事情，更喜欢强调传统的价值观念。

在访谈的过程中，把典型个案和普遍访谈相结合，就能够说明当地民间信仰和日常生活的基本特征、表现形式，得出带有普遍意义的结论。

²⁵ 完小即完全小学的简称，相当于现在的小学文化程度。

第一章 当地民间信仰生成的背景与概况

“一个特定的人群，在其长期生活的地域内，一定会创造出一种适应环境的文化景观。”²⁶要深度解读岐山县的民间信仰与仪式行为，就应该立足于时空的双重角度，结合当地的政治、经济、文化、生态等因素，才能对当地民间信仰与仪式进行深层次的分析。

第一节 当地生态环境²⁷

一、岐山县的区域概况

岐山县位于物产富庶的“八百里秦川”——陕西关中平原的西部，北接麟游县，南接秦岭，自瓦房沟起与太白县相连，东起七里河与扶风、眉县接壤，西到凤鸣沟同凤翔、宝鸡县毗邻，中间是广阔的渭河平原，渭水和漳水贯穿其间。南北长 53.5 公里，东西平均宽 30.5 公里，总面积 856.45 平方公里。到 2011 年 9 月底，共有人口 471542 人，其中回、满、蒙、壮、土家、维吾尔、朝鲜、锡伯、苗 9 个少数民族共计 1020 人。

二、地形地貌

岐山县的地形地貌比较独特，南北狭长，东西较窄。从西北向东南倾斜，南北两端是地势高的山区，中间稍低为山前洪积扇平原、黄土台原以及河谷阶地，整个地形呈“凹”字形，区内被横贯东西的横水河、雍水河、漳河、渭河，以及由南往北流入渭河的石头河、麦李河切割，形成 5 个残原、2 个川道、3 个河谷，山、川、原、谷都有。

区内海拔最高点 2160 米，在石楼山，最低点 495 米，在龚刘村，相对高差

²⁶ 陈慧琳主编. 人文地理学[A]. 北京: 科学出版社, 2001, p3.

²⁷ 本节参考了 <http://www.qishan.gov.cn/zjqs/>和岐山县志编纂委员会编. 岐山县志[M]. 西安: 陕西人民出版社, 1992, p47-67.

1655 米。山区占总面积的 38%，主要包括岐山山区和秦岭山区。岐山山区位于县城的西北部，占全县总面积的 26%，这里山峰林立，沟壑纵横，主梁呈西北东南走向，起伏明显，深山山势陡峻，浅山梁脊较宽，多属直斜形斜坡，坡面黄土覆盖厚薄不一，山坡地占 92%，只适宜发展林牧业，仅有少量相对平坦的地方可以种植粮食作物。这里有伯夷、叔齐不食周粟而饿死的首阳山；隋唐帝王去九成宫避暑必经之地、上有摩崖刻字的岐山；山之阳有“古公亶父，来朝走马，帅西水浒，至于岐下”的周原；有岐山八景之一的崛山；有《括地志》《太平寰宇记》《读史方輿纪要》中提到的天柱山；有相传凤凰鸣叫于此而建周公庙的凤凰山，除此之外还有十几座山脉。秦岭山区属于秦岭北麓浅山地带，占全县总面积的 12%。主要位于县城的南部，总趋向是向北倾斜。除山前丘陵及河谷土层较厚，土质较好外，大部分土层薄，可耕性差，农业生产以林牧业为主。这里有形状似石榴的“石楼（榴与楼谐音）山”，有相传三国时期诸葛亮屯兵五丈原曾在此下棋休息的棋盘山。

地势相对平坦原区占全县总面积的 50%。因受河流切割，自北向南分为北原、七里原、磻雍原、五丈原和二、三、四原（二、三、四原为一个太原）5 个原面。北原面积最大，位于北部沿山一带，沟壑纵横，土质良好，因冯家山水库贯穿其间而成为全县的粮食主产区，里面有佛指沟、砚瓦沟、龙尾沟和马尾沟。七里原由西北向东南倾斜，坡度较缓，原面平坦，土层深厚，冯家山水库北干渠沿原西北部而过，为粮油主产区。磻雍原又名磻石原，位于渭河与漳河之间。

川道、河谷占 12%，主要有渭河川道、石头河川道、横水河川道、雍水河川道、麦李河川道。虽然面积不大，但是却集中了全县人口的 70%，地势平坦，水源丰富，土质肥沃，以种植水稻、小麦、油菜为主，旱涝保收，尤以渭河川道、石头河川道最为知名。

三、气候水文

岐山县处于内陆，属于暖温带半湿润气候，四季、冷暖、干湿分明；年平均气温为 11.9℃，本县最热月为 7 月，最冷月为 1 月。由于地理位置和地形差异较大，导致县内各地区气温差异较大——年平均气温最低的仅有 9.6℃，最高的为 12.9℃。县内全年日照平均 2066 小时，日照百分率为 47%。5-8 月日照时数较多，

对小麦、油菜等夏田作物灌浆、成熟、收获以及夏播作物生长有利，对玉米等秋田作物的灌浆、成熟有利。这就造成了县农业生产上的播种期、生长期、收获期出现较大的差异。春季冷空气活动频繁，降水较多，气温日差大，容易出现寒潮、大风、霜冻和春旱等极端天气；夏季气温最高，降水量最大，日照充足，降水分布不均，伏天多旱，容易出现暴雨、冰雹等；秋季阴雨连绵，气温缓降，湿度较大，光照减少，后期秋高气爽，干旱少雨，季风显著，大陆性强；冬季寒冷干燥，降水量最少。降水有明显的季节性，干湿季节分明，旱涝时有发生。年平均降水量为 631.5mm，年平均蒸发量为 1477.7mm。由于受到地形的影响，各地降水量不同，西部降水量最多，向南逐渐减少，到渭河北岸达到最低值，从渭河向南又逐渐增多，到斜峪关达到最高值。

四、自然灾害

从历史记载来看，岐山县的自然灾害非常多。主要灾害性天气有大风、干热风、干旱、连阴雨、暴雨、冰雹及霜冻。根据《岐山县志》的记录，有史以来，当地出现的自然灾害不下千起，基本上每年都有一到两起。仅上个世纪初到 1985 年，发生特大的自然灾害就 180 多次。其中以旱灾为主，见表 1-1。

表 1-1: 岐山 80 年来自然灾害发生表

| 时间 | 灾害名称 | 受灾时间 | 受灾程度 |
|-----------------|--------------|------|---|
| 1900 | 大旱 | 夏 | 大旱无禾，明年又无麦，赤地数百里，剜草根割树皮殆尽 |
| 1928 | 大旱 | 从夏至秋 | 无禾，二麦无收 |
| 1929 | 大旱 | | 无麦无禾，麦仍失种，山童地赤，菜根亦断。是时卖房卖地，斗麦值银七、八元，死亡 34905 人 |
| 1931 | 大旱 蝗虫 | 三、四月 | 田禾尽被摧残，绿虫尽起，秋不能种 |
| 1932 | 霜 | 二月 | 黑霜杀麦，每亩二三斗，秋粮无多，百姓家无别物，饿毙者 75600 人。历来灾情未有如此之大而且惨，惨而且久者。 |
| 1933 | 大旱 | | 旱灾复起，死亡较前尤甚 |
| 1940 | 大旱 | | 亢旱不雨，收获绝望，情况惨重 |
| 1945 | 大旱 | 秋 | 去秋种麦之时，久旱未雨，播种失时，入冬少雪，麦根受冻，苗多枯萎。入春以来，未降雨，麦杨花时又遇大风 |
| 50 年代 末-60 年 | 连年大 旱、病虫、 | | 受灾面积巨大，损失严重 |

| | | | |
|------|----|----------------------|---|
| 代初 | 水患 | | |
| 1974 | 大旱 | | 受灾面积 20 万亩 |
| 1977 | 大旱 | | 受灾面积 67 万亩 |
| 1923 | 暴雨 | | 落星湾山水突发，冲淹秋苗并草房、瓦房多间 |
| 1930 | 水灾 | | 漂流人畜，房屋倒塌无数 |
| 1931 | 水灾 | 夏秋之际 | 天雨连绵，关中地区黄河、渭水流域山洪暴发，纵横泛滥 |
| 1934 | 水灾 | 4 月 11 日、 6 月 5 日 | 大雷雨，山洪暴发，淤没麦田甚多，北山一带受灾甚巨 |
| 1935 | 水灾 | 7 月 | 暴雨倾盆，山洪暴发。 |
| 1949 | 暴雨 | | 阴雨连绵，房屋倒塌，粮食减产 |
| 1953 | 暴雨 | 7 月 7 日 | 山洪暴发，受灾 1667 户，损坏房子 107 间，土窑 9 孔，粮食无数。 |
| 1954 | 暴雨 | 6 月 6 日 | 河床改道，冲毁庄稼无数 |
| 1956 | 暴雨 | 6 月 8-11 日 | 冲毁麦田无数，死亡 7 人 |
| 1958 | 暴雨 | 7 月 13-15 | 新修水坝 5 座不能蓄水 |
| 1962 | 暴雨 | 夏 | 冲毁秋田 8425 亩 |
| 1966 | 暴雨 | 7 月 22 | 渭河沿岸均有重大损失 |
| 1974 | 暴雨 | 8 月 8 日 | 山洪暴发，冲淹房子 329 间，窑洞 163 孔，冲淹田地无数 |
| 1975 | 暴雨 | 7 月 8-9 日 | 石头河水大涨，冲毁农田 2048 亩 |
| 1978 | 暴雨 | 7 月 13-16 日 | 渭河、石头河暴涨，冲垮河堤 3100 米，毁坏林地 200 亩，多处田地淹 |
| 1981 | 暴雨 | 三次共 29 天 | 倒塌房屋 1793 间、倒墙 31932 堵，损失粮食 5.5 万斤，冲毁庄稼 11503 亩，冲毁多处水利工程 |
| 1983 | 暴雨 | 夏收时 | 未收的已收的小麦出芽发霉 |
| 1984 | 暴雨 | 7 月 | 受灾面积 10793 亩，倒塌房屋 242 间，窑洞 1126 孔 |
| 1988 | 暴雨 | 8 月 8 日 | 受灾 18970 户，倒塌房屋 825 间，造成危房 3655 间，死亡家畜 56 头，农作物受灾面积 14.8 万亩，直接经济损失 1037 万 |
| 1931 | 冰雹 | 春 | 冰雹 |
| 1958 | 冰雹 | 7 月 18 日 | 大如鸡蛋，小似李子，受灾秋田 2845 亩 |
| 1962 | 冰雹 | 8 月 4 日 | 小如核桃大似拳，地面雹厚 2 寸，屋瓦打破，树木落叶断枝，打死鸡鸭多只。 |
| 1973 | 冰雹 | 7 月 17 日 | 雹大如鸡蛋小似核桃，顷刻遍地，受灾秋田面积 22018 亩 |
| 1978 | 冰雹 | 6 月 30 日 | 损失严重 |
| 1979 | 冰雹 | | 受灾面积 65 万亩，粮食减产 55 万斤 |

通过上表可以看出，岐山当地发生的自然灾害以旱灾、涝灾和冰雹为主。每当旱灾发生时，“无麦无禾，麦仍失种，山童地赤，菜根亦断。是时卖房卖地，斗

麦值银七、八元，死亡 34905 人”²⁸……。涝灾和冰雹不仅会损坏庄稼，而且会使村民的房屋受到严重损失——“受灾 18970 户，倒塌房屋 825 间，造成危房 3655 间，死亡家畜 56 头，农作物受灾面积 14.8 万亩，直接经济损失 1037 万”²⁹……。为了应对这种自然灾害，当地信众，特别是山区信众恢复重建了以前就有的龙王庙、雷神庙、山神庙，发生干旱时，就到龙王庙或者黑龙洞去祈求神灵降雨。

五、农耕制度

岐山县境内的河流较多，有渭河、石头河、麦李河、同峪河、漳水河、七星河、苜蓿河。以渭河流域面积最大。地下水相对稳定。境内虽然有马刨泉、仰天池、润德泉、珍珠泉等多处泉水，但因季节性强而缺少利用的价值。千百年来，这里的先民以农耕为主，在与自然的较量中，总结出了许多农谚，反映了当地农民在一年内约定俗成的耕作习俗，至今对当地的农业生产还有指导意义。例如：

重阳无雨看十三，十三无雨一冬干。

重阳有雨冬有雪。

八月十五云遮月，正月十五雪打灯。

大暑，小暑，灌死老鼠。

雨下四月八，场里不瞎地里瞎。

早毛毛（指毛毛细雨）不下，晚毛毛不晴。

天上钩钩云，地上雨淋淋。

东虹日头西虹雨，南虹出来发白雨。

单耳不过三，过了三天一百天。

黑云搭桥，大雨成河。

久旱大雾必雨，久雨大雾必晴。

早上雾一雾，晌午晒死兔。

云往东，一场风；云往南，水打潭；云往西，水滴滴；云往北，收拾筐篮晒干麦。

日落天边红，必定来日晴。

星星眨眼睛（指忽明忽暗不断闪烁），来日定有风。

²⁸岐山县志编纂委员会编. 岐山县志[M]. 西安: 陕西人民出版社, 1992, p72.

²⁹岐山县志编纂委员会编. 岐山县志[M]. 西安: 陕西人民出版社, 1992, p74-75.

鸡儿上架早，明儿天气好。

燕子朝天蛇过道，蚰蜂蚂（指蚂蚁）搬家山戴帽，大雨不久就来到。

蜘蛛吊水斑鸠叫，大雨随后就来到。

伤疤发咬（痒）骨节疼，不是下雨就刮风。

一场秋雨一分寒，十场秋雨穿上棉。

七十二行，庄稼汉为王。

春打六九头，遍地走耕牛。

一年两道春，黄牛贵似金。

春分麦起身，一刻值千金。

清明不光场，麦在土里扬。

谷雨前，好种棉。

枣芽发，种棉花。

土旺一十八，麦子豌豆扬大花。

立夏十天麦稍黄，再过十日麦上场。

雪打菜籽花，麦子豌豆石七八。

五月十三滴一点，耀州城里买大碗。

庄稼汉，要吃面，夏至十日旱。

麦熟两怕，吹风天下（指下雨），若要不怕，握紧镰把。

麦黄种糜，糜黄种麦。

麦子发黄，绣女下床。

长在地里是看，收到场里一半，装在包里才算。

豆子难得露头雨。

初伏荞麦末伏芥。

当热不热人生病，当冷不冷地生虫。

庄稼汉，要吃米，一伏三场雨，庄稼汉，要吃面，九九雪不断。

糜谷争早晚（指播种要争时间抢种），秋田争晌数。

稠谷好看，稀谷吃饭。

干锄糜子湿锄花，不干不湿锄芝麻。

绿豆瓜茬是亲家，荞麦黑豆是冤家。
豆子地里种豆子，三年不得够种子。
麦豆苜蓿轮流种，九成年景十成收。
豌豆种深谷种浅，麻子只要苦住脸。
白露早，寒露迟，秋风种麦正当时。
好葫芦开好瓢，好种子出好苗。
要想来年害虫少，冬天烧掉地边草。

当地的农作物以小麦、玉米、油菜为主，另外还种植大麦（主要用来做醋）、高粱、水稻、荞麦、小豆、绿豆、糜子等。耕作采用倒茬制。川道地区水肥条件好，倒茬中也可以种植蔬菜。有一年两熟、两年三熟或四年六熟；原区有一年两熟、三年四熟和四年六熟；半山坡地区以一年一熟为主，少数地区也可以两年三熟；稻田地区多为两年三熟或两年四熟；山区为轮作倒茬或一年一熟。

蔬菜和瓜果以自给自足为主。林木以松树、杨树、梧桐为主，少数地方种有枣树和柿子树。家畜主要以秦川牛为主，另外也饲养驴、马、骡子等。在传统农业社会里，牲畜除了农耕外，主要还是用来生产粪肥之用。高粱、荞麦、小豆、糜子等作为牲畜的饲料。进入 21 世纪后，机械化比较普及，农村养牛、驴、马、骡子的人逐渐减少，产量较低的高粱、荞麦、小豆、糜子等农作物也不再大面积种植。但是人们还要种植这些所谓的“杂粮”。即使种植，数量也较少，高粱、荞麦、糜子除了做醋使用外，当地民众也把它们磨成细粉，和小麦粉掺和着擀“裹裹面”吃，或者做些“豆子搠搠”，在吃腻小麦粉后换换口味。养猪和养鸡在农村比较普遍，是农民日常花销的主要来源。

由于当地以农业为主，与之相适应形成了一系列农耕时间制度。他们总是以“种小麦那会儿”“拉粪”“上肥料”“打农药”“除草”“忙罢走亲戚”“送豆豆”“光场”“碾场”“种萝卜”“收秋”等等，也就是说，他们“对时间的观念有两套理解体系，一是依四时季候变化而进行的农耕周期，另一个是节庆的安排”³⁰。在当地的时间制度中，大多数人都是以阴历（农历）的时间来安排农活和日常生活的，甚至对于她们来说，只要记得庙会的时间就行，因为庙会也是按照农历来举办的。在当地人的时间观念中，没有星期几、没有上班的概念，只要知道何时播

³⁰ 刘晓春. 仪式与象征的秩序[M]. 北京: 商务印书馆, 2003, p128.

种、何时除草、何时上肥、何时打药、何时收割就行。

表 1-2：当地的农事安排表³¹

| 时间（农历） | 农活安排 |
|---------|---------------------------------|
| 正月十五—二月 | 锄麦地 |
| 三月 | 拾掇闲地、种早秋高粱、棉花、辣子等 |
| 四月 | 光场、早秋拔草 |
| 五月 | 割大麦、小麦、晒麦，种晚秋糜子、谷子、黑豆、白豆、红豆、玉米等 |
| 六月 | 深翻没有播种晚秋的土地、打碎地里的土块、整理田地为种麦子做准备 |
| 七月 | 收早秋高粱、棉花等 |
| 八月 | 种麦子 |
| 九月 | 收晚秋糜子、谷子、豆子、玉米等 |
| 十月 | 粮食入仓，整地，施肥浇水 |
| 十一月 | 施肥、浇水 |
| 十二月 | 施肥、浇水灌溉 |

第二节 人文底蕴³²

岐山县又名西岐，因境内有岐山而得名。远在一万六千年前的新石器时期，华夏先民就生活在这里，渔猎农耕，繁衍生息。商代末年，古公檀父率领周部族由豳迁居于岐，在岐下周原地区建邦立国。周公姬旦是周文王的四子，周武王的弟弟，在伐纣灭商的过程中，他和姜子牙力佐文王，东征平叛，《封神演义》的故事大多取材于此。周朝建立后，周公姬旦制礼做乐，确定刑书，对后世仪礼的形成起到了重要的作用。秦汉时期，岐地属雍县。北魏时期置周城县，北周置三龙县。隋开皇十六年（596年），三陇县治西移40里，更名岐山县至今。由此可见，迄今已有1416年。中国几个强盛的文化帝国周、秦、汉、唐都在陕西建都，岐山距

³¹ 凤宝林和韩经师提供。

³² 本节参考了 <http://www.qishan.gov.cn/zjqs/>和岐山县志编纂委员会编. 岐山县志[M]. 西安: 陕西人民出版社, 1992, p590-650.

离都城不远，文化遗址比比皆是。仅凤雏村西周早期大型宫室建筑遗址就出土甲骨 2 万余片；古周原地区被誉为“青铜器之乡”，出土的周代牛形尊³³为举世独有，大盂鼎、毛公鼎被列入晚清四大国宝。2004 年发现的“西周殷墟”，著名考古专家、北京大学文博学院邹衡教授称其在学术上的价值超过秦兵马俑³⁴。

这里曾经发生过许多惊天动地的壮举。西周，周文王、武王伐戎狄，驱逐豳豳，战密须，败耆（国）灭崇（国），而后剪灭商朝。蜀汉时期，诸葛亮率师出斜峪，屯兵五丈原，和魏将司马懿大战于渭滨，出师未捷身先死。东晋时期，夏将赫连坚与后秦将领姚弋弼战于龙尾堡，兵败被擒。唐中和元年，黄巢起义军 5 万之众，与唐军争锋于龙尾沟，义军轻敌中埋伏，2 千多义军战死。

岐山县内的文物古迹众多。古文化遗址有 26 处，主要分布在横河、雍河、渭河沿岸台地和古代周原地区。以周原遗址最为有名，有古墓葬 150 多座。保存完好的以周太王墓³⁵、李淳风墓、完颜鄂和墓、杨贤夫妻合葬墓最为有名；已毁的有仓颉墓、伯夷叔齐墓、五王八侯墓、梁星源墓。出土的陶器残片和瓦片无数，周代甲骨 2 万余片，内容主要记载上起周文王，下至周公摄政时期的卜祭、卜告、卜年、卜出入、卜田猎、卜征伐和杂卜，为探索周文化的渊源，研究商末周初的政治、经济、军事、文化及商周关系提供了珍贵材料。出土青铜器 200 件，以大盂鼎、毛公鼎、牛形尊最为有名。其中牛形尊国内仅有一件。石刻无数，其中隋代仁寿元年的舍利塔铭、唐大中二年的润德泉记、清光绪四年的《出师表》刻石以及抗战阵亡将士纪念碑最为有名。存有唐代李白、杜甫、韩愈，宋代苏轼、温庭筠、明代高启、王九思等文人骚客谒拜周公庙、五丈原等寺庙题诗百余首。

崛山森林公园是岐山县最著名的自然景观，距县城东北 25 公里，是著名的佛教胜地。人文景观最著名的有举世闻名的周原遗址、冲凌霄汉的宋太平塔、为辅佐周文王而建的周公庙以及三国名相诸葛亮庙。周公庙位于县城西北六公里处的凤凰山南麓，始建于唐代，经宋、元、明、清历代修葺。景区内亭、台、楼、阁

33 该尊长 38cm、高 24cm、腹深 10.7cm，重 7.5 公斤。整体造型为牛形。牛翘首伸颈作吼叫状，圆瞪双眼，张耳抱角。牛体浑圆健美，满披云、夔花纹，腿蹄粗大结实。牛嘴作流，牛尾卷成环状作髻。牛背开方口置盖。盖上有虎钮。虎大头细腰长脊，昂首竖耳翘尾，四腿粗大有力，身躯微向后缩，作准备扑攫姿势。在青铜器中极为罕见。

34 见 [http://www.people.com.cn/2004 年 10 月 20 日](http://www.people.com.cn/2004年10月20日)。

35 墓前有清乾隆四十三年（1778）所立表墓碑一座，上刻陕西巡抚毕沅所题“周太王陵”。

交相辉映，自然景观山环水贯，景色秀丽，风景迷人，是关中西部规模最大、保存最完整的风景名胜区，里面供奉着周公、姜嫄、后稷等神。诸葛亮庙位于三国时期诸葛亮巨星陨落的古战场——五丈原，南依秦岭，北俯渭水，三面临空，两边环水，地势险要。景区内布局严谨，气宇轩昂，古朴典雅，碑石林立，匾额和楹联，全出于历代名家之手，岳飞书诸葛亮《出师表》石刻，笔法雄健，大气磅礴，堪称书法艺术珍品。九龙山、壑落城、古道十三盘、诸葛泉、司马懿拜将台等三国古遗迹及其故事妇孺皆知，千年古槐、古柏与古建群、诸葛亮衣冠冢、落星石、明代大钟、大鼓等人文古迹交相辉映。

尤其需要注意的是，我国的原始宗教至周代达到最盛，强调尊祖祀天周公(?)无疑对当地的民间信仰产生了深远影响，即使到了近代民国，当地对天地神的祭祀也非常兴盛。除了祭祀天地神和祖先，民国时期的地方政府还把祭祀厉鬼列入政府的祭奠之内，府、州、县都设有厉坛，以便祭祀孤魂野鬼。在当地人的心目中，自从诞生之后，他们就生活在由民间信仰构筑的时间和空间之中，使得民间信仰在当地代代相传。

第二章 民间信仰的断与续

从岐山设治以来,民间信仰在当地就有着深厚的信众基础。根据《岐山县志·民国志》统计,岐山县在民国以前就有大小庙宇 100 多座(见表 2-1),大多数的创建时间无考,最早有文字记载的庙宇创建于唐代仁圣乡祝家巷北的“诏书寺”。“每逢会,人流如织,摩肩接踵。香火缭绕。”³⁶庙会期间,有求神祈子、焚香还愿的香火会;从事商贸做生意的求财会。十几台大戏竞相表演,曲艺江湖散列各厢,耍猴的、卖艺的、表演魔术的、卖药的、看稀乎景说书的、换骨相面测字的。庙内神前,明灯蜡烛,钟磬交鸣,香烟缭绕,献供成堆,信男善女布施钱如雪片落下。热闹非凡。³⁷甚至“三年自然灾害时,大家没有吃的没有喝的,也还要到庙上烧柱香,求老爷娘娘保佑呢”³⁸。

表 2-1:《岐山县民国志》记载的庙宇³⁹

| | 庙宇名称 | 地点 | 创建时间 | 其他 |
|----|---------|--------|------|---------|
| 1 | 周太伯庙 | 县西北十里 | 不知 | 有周文王故里碑 |
| 2 | 周三王庙 | 城东五里铺 | 不详 | 在召公祠内 |
| 3 | 召公亭 | 县西南八里 | | 遇旱祷雨取水, |
| 4 | 黑龙洞 | 箭阔岭左侧 | | |
| 5 | 风云雷雨山川坛 | 南城外 | | |
| 6 | 先农坛 | 东郭外官道北 | | |
| 7 | 社稷坛 | 城外西北隅 | | |
| 8 | 厉坛 | 社稷坛东百步 | | |
| 9 | 八蜡祠 | 山川坛左 | | |
| 10 | 城隍庙 | 县署西北正街 | 唐时建 | |
| 11 | 文庙 | 学署西 | 唐时建 | |
| 12 | 崇圣祠 | 大成殿北 | | |
| 13 | 名宦祠 | 文庙戟门左 | | |
| 14 | 乡贤祠 | 文庙戟门右 | | |
| 15 | 忠孝祠 | 学署仪门左 | | |
| 16 | 节义祠 | 学署仪门右 | | |
| 17 | 关帝庙 | 县署北正街 | 无考 | |

³⁶ 民国《岐山县志》卷四·祠祀, p5.

³⁷ 岐山县志编纂委员会编. 岐山县志[M]. 西安: 陕西人民出版社, 1992, p587.

³⁸ 2010年9月访谈, 访谈对象: 张师傅, 年龄: 89岁, 文化程度: 不识字。

³⁹ 作者根据民国《岐山县志》整理。

| | | | | |
|----|---------|-------------------------------|------------|-----------------|
| 18 | 文昌祠 | 城内正街 | 无考 | |
| 19 | 仓帝庙 | 县西南四里 | 唐时 | |
| 20 | 夏禹王庙 | 县东北十三里 | 创建无考 | |
| 21 | 周太王庙 | 县东北五十里 | 创建无考 | 合祀王季文王 |
| 22 | 周元公庙 | 县西北十五里凤凰山麓 | 创建无考 | 一名周公邨，《诗》所云卷阿也。 |
| 23 | 姜嫄祠 | 周公殿后 | 创建无考 | 有记 |
| 24 | 后稷祠 | 姜嫄祠后坡头 | | 泰伯仲雍王季配享 |
| 25 | 郊媒祠 | 姜嫄祠东 | | 有记 |
| 26 | 召公祠 | 县西南刘家原 | 清光绪二十六年 | 敕建 |
| 27 | 诸葛忠武侯祠 | 县南五十里五丈原 | 上元至元初 | 有记。咏见艺文。 |
| 28 | 魁星楼 | 一在城内南隅、一在城外西教场 | | |
| 30 | | 一在东南隅城上， | | |
| 31 | | 一在城南门东侧， | | |
| 32 | | 一在城隍庙东侧， | | |
| 33 | 一在常平仓院内 | | | |
| 34 | 药王庙 | 南门内 | | |
| 35 | 老君庵 | 城内东街 | 元时建 | 也称“清河观” |
| 36 | 太平寺 | 城北门内 | 宋元祐时建 | 又名“太平塔” |
| 37 | 东岳庙 | 县东郭街南 | 元泰定时建 | |
| 38 | 下周公庙 | 县西郭街北 | 创建无考 | |
| 39 | 后周公庙 | 凤凰山后 | 创建未详 | 有泉曰仰天池 |
| 40 | 玄帝庙 | 县东郭街北 | | |
| 41 | 崔府君庙 | 县城北街 | | 祀唐崔珙 |
| 42 | 太白庙 | 一在县北街、一在北太白山、一在益店镇西门外、一在高店镇北街 | 北街庙清朝道光八年建 | |
| 43 | | | | |
| 44 | | | | |
| 45 | | | | |
| 46 | 刘猛将军庙 | 县北街 | 今无存 | |
| 47 | 三义庙 | 一在益店镇东门 | | |
| 48 | | 外、一在怀仁乡、 | | |
| 49 | | 一在通济乡、一在仁岐乡 | | |
| 50 | | | | |
| 51 | 茹公祠 | 财政局西 | | |
| 52 | 实相寺 | 县西南里许 | 元至元四年建 | 今存遗址 |
| 53 | 弥陀寺 | 县东五里铺 | 元至元十八年 | 俗名晒经岭 |
| 54 | 耆阁崛山寺 | | | 见西崛山题咏 |
| 55 | 蟠龙寺 | 斜谷南山内 | | 宋苏轼有诗 |
| 56 | 资福观 | 县治西南十里 | 元至元十六 | 一名元通观 |

| | | | | |
|----------|------|-------------------|--------------|--------|
| | | | 年建 | |
| 57 | 实峰寺 | 在桃川 | 至元四年建 | |
| 58 59 | 圣寿寺 | 一在县东北杜城村、一在怀贤乡苏家村 | 东北杜城村 唐时建 | |
| 60 | 观音寺 | 在龙尾坡西南半崖 | | 俗名长老寺 |
| 61 | 白水寺 | 在平原乡 | 元皇庆元年建 | |
| 62 | 龙泉寺 | 在青乐乡有九眼泉 | 元至正三年建 | 亦曰凤泉寺 |
| 63 | 净光寺 | 在县东南三十五里 | 元时建 | 今名白水碓 |
| 64 65 | 寿圣寺 | 一在北庄村、一在朝阳师家庄 | | |
| 66 | 西山寺 | 高店乡 | 明洪武十六年建 | |
| 67 | 盘龙寺 | 落星乡 | 元至元十二年建 | |
| 68 | 普照寺 | 青化镇 | | |
| 69 | 陀崖寺 | 怀贤乡郭村 | 元至正十一年建 | |
| 70 | 玉皇阁 | 青化镇北门外 | 明万历四十四年创建 | 有记 |
| 71 | 凤泉寺 | 今岐阳村 | | |
| 72 | 云庵寺 | 青化乡 | 元至元二十六年建 | |
| 73 | 兴福寺 | 县东南兴福乡 | | |
| 74 | 北郭村寺 | 润德乡郭村 | 宋时建 | |
| 75 | 云迹寺 | 在通津乡 | | |
| 76 | 庄头寺 | 在雒阳乡 | | |
| 77 | 安王屯寺 | 在通济乡 | | |
| 78 | 书画寺 | 在广惠乡 | | |
| 79 | 故郡寺 | 县东十三里 | 至正元年建 | 一名伏崖寺 |
| 80 | 无忧寺 | 在兴福乡 | | |
| 81 | 太慈寺 | 在兴福乡 | | |
| 82 | 底寺 | 在义丰乡 | | |
| 83 | 圣音寺 | 在马碛乡 | | |
| 84 | 化坡寺 | 在安化向 | | |
| 85 | 报恩寺 | 在石楼乡 | | |
| 86 | 楼底寺 | 在石楼乡 | | |
| 87 | 石佛寺 | 县南一百里 | | 即实相寺下院 |
| 88 | 凤脉寺 | 县西北堰河村 | | |
| 89 | 玉峰院 | 罗局镇 | | |
| 90 | 长春寺 | 县东十二里虫王庙 | 元至元十六 | |

| | | 侧 | 年建 | |
|-----|-----|------------|---------|------|
| 91 | 丹阳观 | | 元至元十二年建 | 今令狐庵 |
| 92 | 永乐观 | 在珍珠泉上 | | 即永乐洞 |
| 93 | 重兴观 | 在三刀岭下 | | |
| 94 | 丹霞观 | 县东六十近 | | |
| 95 | 景阳洞 | 在东崛山 | | |
| 96 | 朝阳洞 | 西郭外西南隅沟半崖间 | | |
| 97 | 吕祖洞 | 县城西门沟南东崖 | | |
| 98 | 吉兆寺 | 吉兆村 | | |
| 99 | 诏书寺 | 祝家巷北 | 唐时建 | |
| 100 | 白雀寺 | 尚善乡 | | |

然而，这种兴盛的民间信仰传统在新中国成立后，遭遇了前所未有的危机，甚至在表面上呈现出了“断裂”的趋势。在这种特殊的历史背景下，岐山地区的人神鬼之间的交往又将采取什么模式、迎来什么样的命运呢？

第一节 民间信仰的“后台化”

事实上，岐山县在中华民国时期，就开始对宗教活动进行干预和镇压⁴⁰。解放以后，“国家对乡村社会进行了一体化的整合，对小农经济进行改造，各地开始建立人民公社，在农村公社化过程中，国家缔造了一套自上而下的经济控制与行政控制网络，这样就使得政府权力对乡村社会的渗透和控制达到了前所未有的规模和深度。国家以一种激烈而迅速的‘运动’化方式改变了民间社会原有的秩序和文化景观。在这一时期，国家成为民间仪式兴衰存亡的决定性力量。‘国家可以运用暴力工具捣毁民间仪式的场所和道具，也可以通过特定知识和规范的灌输促使受众自动放弃这些仪式。’“中华人民共和国成立后一直到‘文革’结束这段时间内，国家的意识形态与民间社会处于一种紧张的二元对立的关系之中，国家是‘文明的’‘先进的’‘现代的’‘理性的’，而乡村社会是‘愚昧的’‘落后的’

⁴⁰ 见民国三十八年九月十三日“岐山县人民政府公告”。

⁴¹ 高丙中. 民间的仪式与国家的在场[A]. 郭于华主编. 仪式与社会变迁. 北京: 社会科学文献出版社, 2000, p318.

‘传统的’‘迷信的’。这样一来，落伍的乡土文化的民间仪式和传统文化理应被取缔、被摧毁。”⁴²

根据相关材料记载，陕西西府地区的“破四旧”先是从邻县扶风开始，然后波及岐山县、凤翔县等地区。“1966年8月23日，《人民日报》发表了‘好得很’社论后，全县相继建立‘红卫兵’组织，掀起‘破四旧’（旧思想、旧文化、旧风俗、旧习惯）‘立四新’（新思想、新文化、新风俗、新习惯）高潮，屋顶的脊兽、寺庙的佛像均被搬掉砸烂，古旧书籍及剧装被销毁，不少文物古迹被破坏。”⁴³“1966年9月下旬，受《人民日报》《好得很》社论的影响，极‘左’思潮迅速在全国蔓延，全县掀起所谓打破‘四旧’、大立‘四新’的活动，除收缴金银、反动书刊、黄色小说、封建迷信品和拆庙搬神外，还把许多珍贵文物、碑记、家谱、古旧善本书籍、家庭工艺美术品、剧团传统戏装，直至家庭院落的花草，都当作‘四旧’和‘封资修’而予以破坏。许多带有历史传说的地名，也被更换为如‘东风’‘红卫’一类的新名。”⁴⁴扶风县城隍庙被城关粮站长期占用“作为粮库，除改变了古建原貌外，先后拆除玉皇阁、道院、琉璃五龙壁和二门等建筑。1958年大炼钢铁时，砸毁大门外两个铁旗杆和大铁钟一口。‘文化大革命’中，毁掉房上兽脊、斗拱、琉璃云龙纹装饰和门外一对铁狮等。”⁴⁵1966年“文革”中，法门寺“宝塔内珍藏着印度佛祖释迦牟尼的手指骨（佛舍利）。一九六六年九月，红卫兵开到法门寺‘破四旧’，当挖到接近地宫夯土层时，该寺住持梁新法师被迫自焚，红卫兵们方才罢休。澄观法师避居农村。”⁴⁶

“凡街道、工厂、商店、学校和社队的旧名称、老字号均勒令取缔，代之以具有‘革命’意义的新名称，如玉皇庙公社改为‘东方红公社’，马道公社改为‘红旗公社’。凡是旧名称、旧东西，都成了被破对象。……古迹、字画和外国名著被焚，古建筑物被砸，古器物被毁，祭祖扫墓、婚嫁庆典、传统节目、民间艺术和物资交流会全都废止。甚至民间戏剧用的道具、古典戏装也都付之一炬。家具、器具和屋宇上的传统图案、花纹、饰物和匾额题字统统被砸、削、砍或锯掉。7

⁴² 程安霞.“走”出来的“亲戚”——洪洞走亲仪式的民俗志考察[D].北京:中央民族大学,2011,p132-135.

⁴³ 扶风县志编纂委员会编.扶风县志[M].西安:陕西人民出版社,1993,p1045.

⁴⁴ 扶风县志编纂委员会编.扶风县志[M].西安:陕西人民出版社,1993,p796.

⁴⁵ 扶风县志编纂委员会编.扶风县志[M].西安:陕西人民出版社,1993,p514.

⁴⁶ 扶风县志编纂委员会编.扶风县志[M].西安:陕西人民出版社,1993,p1000.

月，本县抄家搜查成风，不该没收的金银细软和生活用品，也任意乱翻乱砸，甚至抢劫、抄没、捣毁。文物、古玩、名画荡然无存；农家的寿衣、土地证、结婚证等概莫能免，被抄没的物品不计其数……在此期间，地处庙台子的陕西省文物重点保护单位‘汉张留侯祠’（张良庙），多次惨遭‘红卫兵’浩劫，文物古迹被毁，历代摩崖石刻、匾额、楹联被毁坏，许多珍品下落不明。损失之大，令人震惊。”“陕西周至的楼观台是中国最古老的道教宫观，有着珍贵的历史价值和文物价值，所有古迹被破坏，道士被迫离开。逼迫道士剃头、刮掉胡子、脱下道服，成了人民公社社员，有的还成了当地农家的上门女婿。”⁴⁷

在岐山县，“破四旧”的活动也是如此。“清同治三年为旌表在太平军攻克武昌时殉职的湖北布政使邑人梁星源而敕建的木牌楼，‘文革’中被拆毁。”“唐时创建的大成殿，……因大梁断裂而崩塌，遂拆除。”“清光绪二十六年至二十八年所创建的召公祠，均被拆除。”“明嘉靖三十九年创建的三王庙，……有斗拱，规模宏大。‘批林批孔’时被毁。”⁴⁸“周公庙”的山门照壁山，五间，歇山式屋顶，檐下悬一匾曰：“有卷者阿。”外立照壁，琉璃飞檐，中嵌石匾，隐视景观面目。这组建筑文革中被毁。周公殿西有一“云房”石碑，相传为仙人钟离权所书，碑在文革中遗失。文革期间，许多参天古杨被砍伐，今仍有数棵白杨，底径在4尺左右。“润德泉”的石栏板两面有浮雕装饰，上雕奔马、卧狮、蝙蝠、飞狐、枯梅、栖兔；正南面两块栏板镂空刻成日、月、天象、云形图案。两块石栏板中间以正方形栏柱相接，可惜文革时有些遭到破坏。《陕九厂文革史》中也有记载：1966年8月28日起，“部分职工自发地写‘宣言’、出‘通告’，‘红卫军’‘赤卫队’‘红星战斗小组’等，运用大字报、大辩论、大鸣、大放的形式，揭发厂内的实际问题，其主要矛头是破‘四旧’、立‘四新’和抛出祁国祯等人的有关政治历史问题的材料。10月26日，祁迫于形势，自缢而死。在此期间，‘红卫兵’对所有古籍、古画、古玩等，一概斥之为“四旧”，不是没收，就是毁坏。于是，抄家、搜集‘奇装异服’成风，就连厂工会保管的古装剧的服饰和道具，也被抛弃在生活区的马路上，全部付之一炬。”

在“文革”之风的影响下，当地帮派林立，《宝鸡市志》记载：“1966年8月

⁴⁷ 来源 http://www.sxsdq.cn/dqzlk/dfz_sxz/lbxz/201002/t20100222_109921.htm

⁴⁸ 岐山县志编纂委员会编. 岐山县志[M]. 西安：陕西人民出版社，1992，p648.

25日至28日，陇县发生持续三天的大型武斗。参加武斗的人数先后有15000多人，动用了棍棒、长矛、土枪、土炮和枪支及2部电台，出动汽车200多辆，武斗中死亡16人，数百人被打伤、打残，砸抢公私财物价值数万元，抢走了该县武装部的全部枪支。11月21日，虢镇地区发生武斗，由晚上10时持续至次日早7时。参加武斗2000余人，出动汽车9辆，土坦克、摩托车各1辆，各种枪械173支，长矛220多把，其他器械130多件，当场打死7人，伤残220多人。1968年5月21日，扶风县一派造反组织武装冲击并抢占了监狱，直到8月1日才退出。强占期间，他们穿戴解放军服装，站岗放哨，搜查县中队枪支弹药，随意提审殴打犯人。1968年6月6日，岐山县蔡家坡地区发生大规模武斗，涉及到岐山、扶风、眉县、陇县、凤翔、宝鸡等6县1市的30多个单位，参加武斗的有800多人，动用不同口径的土炮40门，各类枪支500余支，手雷近千枚及坦克等重型武器，当场打死20人，伤残32人。6月12日，岐山地区一派造反派组织，手持武器抢走县人民银行现金23万元。”

与此同时，民间信仰被另外一种仪式所替代，这种仪式是以国家形式出现的，“这种一波接一波、轰轰烈烈的、大大小小的‘运动’在民众生活中展开。划成分、斗地主、分地、分财产、办学习班、开批斗大会、破四旧、闹革命、早请示、晚汇报、唱红歌、背语录……这些仪式化的运动被作为国家力量向乡土社会渗透的主要操作手段，弥漫于农民的日常生活。”⁴⁹当地不仅庙宇被毁、神像被砸，经书被烧，经师法师被劳动改造，一些经师、法师、神姑的家庭分解。更有甚者，他们“受不了磨难而逃到甘肃、宁夏等偏远地区讨生活”⁵⁰。国家政治的仪式化运作弥漫于农民的日常生活，改变着人们原有的整合的生活逻辑和乡土社会的文化景观。这是近半个世纪的过程，这一过程表现为国家仪式多为传统和社区仪式的替代，革命意识形态和运动话语替代了地方性知识，领袖崇拜替代了对神灵、帝王的崇拜。⁵¹

在这样的政治高压下，当地的民间信仰是不是就如官方所愿的趋于沉寂甚至销声匿迹了，或者像有学者所言的那样出现了“断裂”呢？根据笔者的田野调查

⁴⁹ 程安霞。“走”出来的“亲戚”——洪洞走亲仪式的民俗志考察[D]。北京：中央民族大学，2011，p132-135。

⁵⁰ 提供人：张法师，89岁。不识字。访谈时间：2011年9月24日。访谈地点：罗局西街他家。

⁵¹ 郭于华。民间社会与仪式国家：一种权利实践的解释[A]。郭于华。仪式与社会变迁。北京：社会科学文献出版社，2000，P376。

资料，得出与上面相反的结论，既没有销声匿迹，也没有出现“断裂”，而是像詹姆斯·斯科特在《弱者的武器》一书中所提出的观点，虽然彼时普通民众在政府如此决绝的取缔一切“迷信”活动的政策及行动前处于弱势地位，似乎毫无讨价还价的余地，但这并不表示他们就只能逆来顺受地、忍气吞声地接受官方的一切指令，并真的将官方下达的这种革命意识形态和运动话语内化为自己的思想意识——他们只是巧妙地举起了“弱者的武器”而阳奉阴违地将信仰活动转向了“后台”——政府的密切监视之外、民众生活世界的隐蔽角落。

这种“后台化”的方式“几乎不需要协调或计划，他们利用心照不宣的理解和非正式的网络，通常表现为一种个体的自助形式，它们避免直接地、象征性地与权威对抗”⁵²。在当时的政治高压下，有些虔诚的经师、法师和信众冒着巨大的风险，把“祖宗留下来的经本”⁵³偷偷地藏在房梁上，把作法用的打神鞭、神剑“藏在炕眼里”⁵⁴，或者把小神像“放在 langlang（方言：衣服的口袋）里，趁人不注意，拿回家悄悄地供奉着。”⁵⁵在大大小小的“运动”中，民间的庙宇被摧毁了、文本被烧毁了、经师被批斗了、仪式活动被压制了，但是民间信仰的土壤依然存在，人们依然通过各种隐蔽的方式暗地里敬菩萨、拜祖先。所有“这体现了民间仪式活动顽强的生命力，即使处于弱势，也要利用一切隐蔽的手段表达自己。一旦国家政策松动，行政控制减弱，它会再次出现在民众的日常生活中，成为他们生活的逻辑和意义。”⁵⁶正是这些经师、法师和信众转向“后台”的坚持，为“文革”以后民间信仰在当地的迅速复兴奠定了基础。

在这一过程中，当地民众也不忘以民间传奇故事来表达自己对于神灵的崇信及其神力的宣扬。下面这则故事可见一斑：

上世纪60年代，破四旧的时候，当地一唐姓青年当了红卫兵的头目，看到八婆庙里的苍松劲柏，就想砍伐下来给自己的母亲做一副寿材。听

⁵² [美]詹姆斯·C. 斯科特：《弱者的武器：农民反抗的日常形式》，郑广怀等译，南京：译林出版社，2007，p2.

⁵³ 提供人：唐经师，80岁。不识字。访谈时间：2010年8月25日。访谈地点：罗局他家。

⁵⁴ 提供人：张法师，86岁。不识字。访谈时间：2010年8月25日。访谈地点：罗局西街他家。

⁵⁵ 提供人：韩婆婆，84岁。不识字。访谈时间：2009年8月23日。访谈地点：凤刘村她家。

⁵⁶ 程安霞。“走”出来的“亲戚”——洪洞走亲仪式的民俗志考察：[博士学位论文]。北京：中央民族大学，2011，p135.

说庙里的财物可以给子孙后代带来好的运气。结果刚把树砍倒，他母亲就病了。当时好心人劝他不要再砍松柏了，他不但不听，反而把劝说者痛骂一顿。结果到了晚上他也一病不起。想到白天自己的所作所为和好心人的劝阻，他冒了一头冷汗。暗地里找来神姑给自己捻弄了一下，祈求八婆原谅自己的过错。过了几天，他和他妈的病都好了。从此他再也不敢做糟蹋八婆的事情了。⁵⁷

唐姓红卫兵亵渎神灵之物反倒招致灾祸的这则故事中隐含的文本是：彼时政治权力（或者说官方意识形态）与当地民间信仰（或者说“封建迷信”）之间的交锋，这场交锋无疑以民间信仰的大获全胜而告终——不仅挫败了象征着政治权力的红卫兵的行动，而且将其降伏于神灵的门下、令其抛弃了原有的政治意识而开始对作为“封建迷信”思想的神灵毕恭毕敬起来。正是通过这种有悖于彼时双方力量对比的现实情况的信息的“后台化”传递，处于权力弱势地位的普通民众获得了精神上的胜利。“事实上，任何一个时代的民间话语都属于弱势话语，话语的生产者没有能力也没有野心去取代官方话语。话语的生存状态决定了话语本身只能以自己的强项（比如口语与双声语）与擅长的姿态（比如游戏与想象）去和官方话语斡旋与智斗、对话与协商。因此，所谓民间话语对官方话语的改造与战胜只能是游戏式的改造与想象中的战胜。”⁵⁸不过，民众却恰恰是通过诸如此类的民间故事所传达的“精神胜利法”得以在不能依靠正常仪式信仰活动巩固信仰、传达对于神的恭敬之情的情况下进一步坚定了对于神明的信仰及拜神的决心。由此我们也可以看出，“民间并非只是作为启蒙与批判的对象，而是有着其自身生存方式和生存伦理的相对独立的空间，它以其恒常的生存意识和民间正义，在屈从国家权力和吸纳政治意识形态的同时，也抗拒和消解着‘文革’政治逻辑和权力的神话”⁵⁹。

直到改革开放后的1981年，当地政府仍然把民间信仰当做封建迷信予以整顿，指责“有的巫婆神汉，黑来夜去，装神弄鬼，驱邪治病，诈骗财物”。⁶⁰不过此时各级政府对宗教的政策已经有所松动。

⁵⁷ 提供人：张法师，80岁。访谈时间：2010年8月25日。访谈地点：罗局西街他家。

⁵⁸ 张景兰：民间视野下的‘文革’[J]. 河南师范大学学报（哲社版），2005(6)，p145.

⁵⁹ 同上。

⁶⁰ 见1981年1月16日岐山县政府发布“岐山县人民政府关于严禁赌博制止封建迷信活动的布告”。

由于民众的强烈需要，当地民间信仰出现恢复的苗头。一些信众在经师和法师的带头下，渐渐从“后台”走向了“前台”，而在非常时期所采取的“个体的自助形式”也开始有了组织性。不少信众偷偷把藏起来的神像拿出来，担心被领导看见，就供奉在家里的角落里；每逢初一、十五，她们或者聚集在一起，或者分头在家里烧香祈求。“刚开始都不敢白天烧香。到了晚上夜深人静的时候，偷偷地聚到一起，烧根香，磕个头。有什么心事，给娘娘说一说；娃娃不听话，给娘娘说一说，宽宽自己的心；能不能评上‘五好家庭’？娃娃能不能加入‘红卫兵’？能不能当上团员？老汉能不能当上党员？让娘娘指点指点；有什么难，给关老爷说一说，让关老爷和娘娘保佑。”⁶¹“我以前绣花哩，想求娘娘看我敢不敢绣花？以前我绣花，人家说是资本主义的尾巴，让人家拉到大队开批斗会，把人 shun（方言：丢人的意思）死哩。我 er（方言：扔的意思）不下这个手，还想绣，只好求娘娘哩。让她给我指路哩。”⁶²“我大儿都结婚五年了，还没有拉娃娃呢，我请娘娘给我送个孙子；我二儿今年都三十岁了，还没有 ting ha（方言：娶到）媳妇，想请娘娘给想个法子。不结婚把我都愁死哩。”⁶³“我把架子车丢哩，想让娘娘给我指点，看能 xin（方言：寻找的意思）到么？”⁶⁴“我把打神鞭和剑拿出来一看，打神鞭都朽哩，一拿起来就掉渣渣；剑上面也生锈哩。把我难过得没法说。让杨铁匠给我打把神剑，把人家吓得捂住我的嘴半天不让我说话。”⁶⁵“我把藏在房梁上的经本拿下来，太可惜哩，都烂成片片哩。上面的字都看不见哩。你说这该咋办呢。这可是老祖宗留下下来的。”⁶⁶

第二节 民间信仰的复兴

到了1978年11月中共十一届三中全会以后，当地的宗教政策才明朗起来：

本县遵照中共中央对宗教工作的一系列指示，落实党的宗教政策，

⁶¹ 提供人：韩婆婆，84岁。不识字。访谈时间：2009年8月20日。访谈地点：凤刘村她家。

⁶² 提供人：张阿姨，80岁。不识字。访谈时间：2009年8月20日。访谈地点：凤刘村她家。

⁶³ 提供人：刘婆婆，78岁。不识字。访谈时间：2009年8月21日。访谈地点：西堡子她家。

⁶⁴ 提供人：风爷爷，80岁。不识字。访谈时间：2009年8月21日。访谈地点：凤刘村他家。

⁶⁵ 提供人：张法师，89岁。不识字。访谈时间：2011年9月24日。访谈地点：罗局西街他家。

⁶⁶ 提供人：唐经师，80岁。不识字。访谈时间：2011年9月24日。访谈地点：罗局他家。

纠正冤假错案，实行信仰自由，宗教活动又相继重新恢复。1983年，中共岐山县委第八届第163次常委会议作出决定，成立岐山县宗教工作领导小组，下设办公室，召开全县性的宗教工作会议。同年，根据中共陕西省委指示，对宗教建筑逐堂、逐寺、逐庙进行清理，摸清了本县宗教的基本情况。⁶⁷

此外，省文物局多次拨款维修和油漆彩画（城隍庙）古建群，用砖石砌护东西两崖。⁶⁸“中共十一届三中全会后，落实文物法规和宗教政策，1980年建立法门寺文管所，上级主管部门多次拨款维修寺院，寺院面貌为之一新，僧人回寺。1985年11月文管所撤销，交僧人管理。”⁶⁹“众僧每日早晚课诵，二时斋供，农历每月初一、十五两日上大供。每逢佛、菩萨圣诞日或成道日，特别是四月初八、七月十五、腊月初一，举行较大规模的佛事活动，寺外善信居士持诵专经，讲经说法。有时亦应善信居士请求为其亲戚祈祷太平、打普佛、放大蒙山、持诵专经、消灾祭祖等。”⁷⁰

随着党的宗教政策的日渐开放，加上政府、民间和当地民众等各种利益的驱动，到目前为止，岐山县已经有大小庙宇351座，基本上村村有庙，甚至有的村子有二三座庙，最多的有五座庙。“农村庙宇建设有点过热，除了个别2-3个村的庙宇是80年代修建的以外，其余均是90年代以后，甚至近两年间兴建的。比如，合并前的原礼村四组，一个村民小组竟然有4个庙（其中2个庙是2000年间同时修建的，2002年7月又修建了一个魁星楼）。”⁷¹详见表2-2。

表 2-2：岐山县庙宇统计表⁷²

| 月份（农历） | 庙会名称 | 时间 | 供奉神灵 |
|--------|------------|-----|-------------|
| 正月 | 枣林刘家村西村娘娘庙 | 十九 | 无量祖师、送子娘娘 |
| | 枣林北营庄头关公庙 | 二十八 | 关公、周仓、药王、马王 |
| | 枣林东堡子玉皇阁 | 十五 | 玉皇大帝 |

⁶⁷ 岐山县志编纂委员会编. 岐山县志[M]. 西安：陕西人民出版社，1992，p547.

⁶⁸ 扶风县志编纂委员会编. 扶风县志[M]. 西安：陕西人民出版社，1993，p514.

⁶⁹ 扶风县志编纂委员会编. 扶风县志[M]. 西安：陕西人民出版社，1993，p1000.

⁷⁰ 扶风县志编纂委员会编. 扶风县志[M]. 西安：陕西人民出版社，1993，p1011.

⁷¹ 岐山县城关镇人民政府 2006年9月8日《关于加强民进信仰场所管理的调查报告》。

⁷² 根据作者的田野调查和岐山县宗教局提供的相关资料整理。

| | | | |
|----|------------|------|-------------------------|
| | 东堡子三霄殿 | 十五 | 三霄娘子 |
| | 枣林风东独(孤)魂庙 | 十五 | 孤独爷 |
| | 杜家街娘娘庙会 | 十五 | 娘娘婆 |
| | 营北后组五圣庙庙会 | 过年期间 | 五圣爷 |
| | 李家街组菩萨爷 | 十五 | 不清 |
| | 张家沟组老爷庙 | 二十 | 老爷 |
| | 罗局西街庙会 | 二十五 | 文昌 |
| | 罗局北街三官庙菩萨 | 十五 | 三官、菩萨 |
| | 罗局南街三星娘娘庙 | 二十六 | 娘娘庙 |
| | 洗马庄村张西组关帝庙 | 二十五 | 关公 |
| | 南社头洞沟玉皇洞 | 初九 | 玉皇大帝 |
| | 永尧三组永乐庵 | 二十 | 玉皇、玉霄、财神、药王等 |
| | 三刀村一组玉皇庙 | 二十五 | 玉皇大帝 |
| | 永乐村四组张圣母庙 | 十六 | 圣母 |
| | 蔡镇永乐庵 | 二十 | 财神等 |
| | 三刀村一组老爷庙 | 十五 | 不清 |
| | 东星村柏林寺 | 初九 | 玉皇大帝 |
| | 郑西村三组聚圣庙 | 十三 | 关公 |
| | 原星村关帝庙 | 十八 | 关帝 |
| | 鱼龙村关圣帝君庙 | 十三 | 关公、观音、如来 |
| | 秦鸣五组无量庙 | 十八 | 无量 |
| | 鱼龙村四组三官庙 | 十五 | 天官、地官、水官 |
| | 南营村十四组古庙 | 十二 | 太白神 |
| | 朝阳村一组石相寺 | 二十 | 释迦牟尼 |
| | 朝阳村十组朝阳洞 | 二十五 | 菩萨、娘娘 |
| | 益锋村西堡子组太白庙 | 二十五 | 太白星 |
| | 永新村康一组四圣庙 | 二十八 | 四圣 |
| | 永新村康下组寺园 | 十九 | 不清 |
| | 永新村坡子头组玉皇庙 | 二十 | 玉皇 |
| | 永新村高家沟组娘娘庙 | 二十 | 娘娘婆 |
| | 行神庙组行神庙 | 二十三 | 行神 |
| | 朝阳村五组火爷庙 | 十六 | 火爷、财神、药王 |
| | 南官庄村陈家组果颜寺 | 二十三 | 关公、娘娘婆 |
| | 宋村村韩家组通衢寺 | 二十 | 姜嫄圣母 |
| | 晁村杨袁城隍庙 | 二十五 | 城隍爷 |
| | 范家村一组关公庙 | 初五 | 关公 |
| | 范家村三组魁星楼 | 初二 | 魁星爷 |
| 二月 | 源村高坡老爷庙 | 任何一天 | 关公 |
| | 楼底村观音寺 | 十九 | 姑阿婆、观世音菩萨、释迦牟尼、太上老君、孔夫子 |

| | | | |
|----|------------|------|---------------|
| | 孙家村安一组老君庙 | 十七 | 老君 |
| | 牛家河村一组七圣庙 | 初九 | 七圣 |
| | 晁村杨东组关帝庙 | 初二 | 关公 |
| | 周公庙 | 十二 | 周公、姜嫄、后稷等 |
| | 火星凹组火星圣母庙会 | 初五 | 火神 |
| | 安上村五圣庙庙会 | 初三 | 药王爷 |
| | 张家沟山神庙庙会 | 初三 | 山神 |
| | 公子庄村药王庙 | 初二 | 药王爷 |
| 三月 | 东堡子二组马王爷庙 | 初三 | 马王爷 |
| | 永乐村三组岳王神庙 | 初三 | 岳王爷 |
| | 同星村四组无量庙 | 初三 | 无量 |
| | 同星村二组老爷庙 | 任何一天 | 老爷 |
| | 太南山神庙 | 任何一天 | 山神 |
| | 务子二山神爷庙 | 初三 | 山神 |
| | 凤西二菩萨庙 | 十九 | 菩萨 |
| | 玉丹村二组关帝庙 | 初三 | 关云长 |
| | 晁村村曹东山神庙 | 初三 | 山神、土地、马王爷、牛王爷 |
| | 晁村村崔家崔善人庙 | 初三 | 娘娘婆 |
| | 益平村太南组菩萨庙 | 初三 | 菩萨 |
| | 益平村太西组神光普照 | 初三 | 关公 |
| | 益平村南庄子组五圣庙 | 初三 | 五圣 |
| | 妙敬村妙北马爷堂 | 初三 | 马王爷 |
| | 益合村一组东寺庙 | 初三 | 娘娘庙 |
| | 官庄村七组诸葛庙 | 初十 | 诸葛亮 |
| | 永新组防下组五圣宫 | 初三 | 五圣 |
| | 枣林徐西组老君庙 | 初一 | 老君 |
| | 蒲村邢四组南庵庙 | 初八 | 老君神 |
| | 南社头洞沟玉皇洞 | 初一 | 玉皇大帝 |
| 四月 | 凤南组姜嫄圣母庙会 | 十五 | 姜嫄圣母 |
| | 枣林刘家村斗母宫庙会 | 二十三 | 斗母、三祖师 |
| | 枣林罗局东街玉皇庙会 | 初一 | 玉皇爷、菩萨、关公 |
| | 赵家村佛爷庙 | 十九 | 不清 |
| | 西塬村龙尾沟长老寺 | 十九 | 释迦牟尼 |
| | 南星六组念佛寺 | 十九 | 弥勒佛 |
| | 红星村三官庙 | 正月 | 天官、地官、水官 |
| | 曹家镇二郎沟庙 | 二十六 | 二郎、观音 |
| 五月 | 田家庄七圣宫 | 初六 | 七圣 |
| | 四坑村赵家坑观音殿 | 十九 | 观音 |
| 六月 | 郑西村五组圣贤庙 | 二十二 | 关公 |
| | 凤西组关公庙 | 十九 | 关公 |
| | 麦陈村关帝庙庙会 | 二十三 | 老君爷 |

| | | | |
|----|-------------|--------------|-----------------------------|
| | 安上村佛圣大殿庙会 | 十九 | 老君爷 |
| | 张家沟村徐东组太白庙 | 初一 | 太白 |
| | 张家沟组老爷庙 | 十九 | 老爷 |
| | 塬星村三组药王庙 | 十二 | 药王 |
| | 罗局西街庙会 | 十九 | 文昌 |
| | 募化村东组兴隆寺 | 初六 | 不清 |
| | 罗局北街三官庙菩萨 | 十九 | 三官、菩萨 |
| | 罗局南街三星娘婆庙 | 初九 | 娘婆庙 |
| | 东堡子三组太白庙 | 初一 | 太白金星 |
| | 东堡子村一组青福堂 | 十三 | 不清 |
| | 楼底村观音寺 | 十九 | 姑阿婆、观世音菩萨、释迦牟尼、 太上老君、孔夫子 |
| | 解刀村雷神庙 | 二十四 | 雷神 |
| | 孙家村南祈组五亮庙 | 十五 | 五亮 |
| | 凤西二菩萨庙 | 十九 | 菩萨 |
| | 凤南菩萨庙 | 十二 | 菩萨 |
| | 南无邵组二组菩萨庙 | 十九 | 菩萨 |
| | 南吴邵六组庄西二郎庙 | 二十三 | 二郎爷、山（三）圣母 |
| | 南吴邵村菩萨庙 | 十九 | 菩萨 |
| | 南官庄村师荆组寿圣寺 | 初六 | 如来佛、清水童子、 进水将军 |
| | 晁村村小西关帝庙 | 初六 | 关公、关平、周仓 |
| | 益锋村杜家堡组五圣庙 | 二十九 | 五圣 |
| | 官庄村五、六组关帝庙 | 十五 | 关公 |
| | 张候村方家什字关帝庙 | 初十 | 关公 |
| | 枣林西堡村菩萨庙 | 初七 | 观音菩萨、窦母菩萨、 药王菩萨 |
| | 神差赵家庄太白庙下院庙 | 二十 | 太白星 |
| | 安下村关帝庙庙会 | 十二 | 孔子、老君爷 |
| | 上令家村娘娘庙 | 十二 | 不清 |
| | 龚刘村四组城隍庙 | 初二 | 城隍神 |
| | 永尧三组永乐庵 | 十二 | 玉皇、玉霄、财神、药王等 |
| | 蔡镇永乐庵 | 十二 | 财神等 |
| | 永乐村一组马王爷庙 | 十九 | 马王爷 |
| | 五圣爷庙 | 初七 | 五圣 |
| | 二郎沟二郎庙 | 初一 | 二郎神 |
| 七月 | 三刀村四五组石佛爷庙 | 二十五 | 石佛爷 |
| | 渚村寺 | 十八 | 菩萨 |
| | 戩武营三组关公庙 | 十三 | 关羽 |
| | 南星太平庄三官庙 | 天官、地 官、水官 | 十五 |

| | | | |
|----|-------------|----------|-------------------------|
| | 红星村三官庙 | 天官、地官、水官 | 十五 |
| | 温星村三组龙王庙 | 十二 | 龙王神 |
| | 五星村上泉屯 | 任何一天 | 诸葛亮、玉皇大帝 |
| | 原星村关帝庙 | 十八 | 关帝 |
| | 鱼龙村关圣帝君庙 | 初一 | 关公、观音、如来 |
| | 源村高坡老爷庙 | 任何一天 | 关公 |
| | 郑西村八组安观寺 | 十二 | 释迦牟尼、药师佛、阿弥陀佛 |
| | 务子一队娘娘婆庙 | 十二 | 关圣、圣母娘娘、祈子娘娘、送子娘娘、财神、药王 |
| | 帖家河七组三官庙 | 十五 | 天官、水官、人官 |
| | 朝阳村一组石相寺 | 二十 | 释迦牟尼 |
| | 益平村雒下组圣母庙 | 圣母 | 初二 |
| | 寺东组红花寺 | 十二 | 娘娘、文昌、释迦牟尼 |
| | 孙家村孙一组山神庙 | 十五 | 山神 |
| | 孙家村孙一二组 | 十五 | 关公娘娘庙 |
| | 孙家村南上组上家庙 | 十五 | 娘娘、关公 |
| | 孙家村安二组娘娘庙 | 十五 | 娘娘婆 |
| | 孙家村彭家组上家庙 | 十五 | 关公、娘娘 |
| | 太北组法王路蛟龙寺 | 初二 | 老爷、娘娘 |
| | 巩寺村西一组盘龙寺庙 | 十二 | 菩萨 |
| | 巩寺牛家庵组玉皇庙 | 初六 | 菩萨 |
| | 南吴邵一组娘娘庙 | 初七 | 娘娘 |
| | 益平村雒下组圣母庙 | 初二 | 圣母 |
| | 益锋村北街财神庙 | 十九 | 财神爷 |
| | 益锋村李家庄组五圣庙 | 十五 | 五圣 |
| | 张候村姜西沟组老爷庙 | 初一 | 关公 |
| | 张候村北塬组关帝庙 | 初一 | 关公 |
| | 张候村候西组大王庙 | 二十 | 大王 |
| | 韩村四队三义庙 | 十五 | 刘、关、张 |
| | 仝寨老爷庙 | 十五 | 关帝 |
| | 龚刘村村隍庙 | 初二 | 城隍爷 |
| | 鱼龙杨家山村关帝庙 | 初十 | 关公 |
| | 城北村天柱组土地庙 | 初二 | 土地 |
| | 枣林北营西组老母观音宫 | 二十五 | 观音菩萨、药王真人等 |
| | 渚村白衣洞 | 初九 | 白衣菩萨 |
| 八月 | 戢武营东组娘娘庙 | 二十三 | 娘娘 |
| | 楼底村观音寺 | 十九 | 姑阿婆、观世音菩萨、释迦牟尼、太上老君、孔夫子 |
| | 马团庄关老爷庙 | 十三 | 关老爷 |

| | | | |
|------------|------------|----------|--------------------------|
| | 四崕头村兴福寺 | 十九 | 原有 50 尊神像，现有 4 尊神 |
| | 宋村村李家五圣宫古庙 | 二十 | 五圣 |
| | 妙敬村马家组老爷庙 | 十三 | 关公、菩萨 |
| | 妙敬村妙东组老爷庙 | 十三 | 菩萨 |
| | 益合村二组老爷庙 | 十三 | 关公 |
| 九月 | 曹家镇二郎沟庙 | 二十五 | 二郎、观音 |
| | 四崕头村兴福寺 | 十八 | 原有 50 尊神像，现有 4 尊神 |
| | 戢武营二组药王庙 | 初一 | 药王 |
| | 东星村柏林寺 | 十五 | 玉皇大帝 |
| | 范家塬八家村娘娘庙会 | 不清 | 娘娘婆 |
| | 范家塬庙院庙会 | 不清 | 观音、关羽、周仓、张苞、马王、 药王、土地 |
| | 枣林关陈组武圣庙会 | 不清 | 不清 |
| | 枣林郑西组七星庙会 | 不清 | 不清 |
| | 仝东组老爷庙会 | 不清 | 不清 |
| | 仝西组娘娘庙会 | 不清 | 娘娘 |
| | 仝西组娘娘庙会 | 不清 | 娘娘 |
| 火星凹组火星圣母庙会 | 不清 | 火神 | |
| 十月 | 另胡草坡村南村三教殿 | 初一 十五 | 三教佛、山神、老母 |
| | 古城村菩萨财神庙 | 初一 十五 | 菩萨、财神 |
| | 范家村二组菩萨庙 | 初一 十五 | 菩萨爷 |
| 十一月 | 水寨村三组 | 初一 十五 | 关公 |
| | 水寨四组五圣庙 | 逢会 | 龙王、牛王、马王、山神、土地 |
| | 宋家尧村丈八寺 | 经常 | 西方三圣 |
| | 永乐村八组岳王爷庙 | 不清 | 岳王爷 |
| | 岳王神庙 | 不清 | 岳王爷 |
| | 水寨村二组娘娘婆庙 | 不清 | 启（祈）子娘娘 |
| | 水寨村一组菩萨庙 | 初一十五 | 菩萨 |
| | 古城村一组菩萨 | 初一十五 | 菩萨 |
| | 龚刘五组西域堂 | 每年一次 | 释迦牟尼 |
| | 龚刘三组三义庙 | 每年一次 | 刘备、关羽、张飞 |
| | 龚刘六组菩萨庙 | 每年一次 | 净水菩萨 |
| | 龚刘一组三圣庙 | 每年一次 | 菩萨？ |
| 龚刘七组佛爷庙 | 每年一次 | 佛爷 | |
| 其他 | 龚刘二组五圣爷庙 | 每年一次 | 祈子娘娘 |
| | 孙侯南垚太素寺 | 不清 | 菩萨 |

| | | |
|---------------|----------|---------------------------|
| 索王村禹王庙 | 每年一次 | 禹王爷 |
| 冯北组关帝庙 | 每年一次 | 关公 |
| 杜家村景新组山神庙 | 每年一次 | 山神 |
| 杜家村杜西组三神庙 | 每年一次 | 不清 |
| 前庄组圣佛寺 | 每年一次 | 佛 |
| 黄下院组菩萨庙 | 每年一次 | 菩萨 |
| 涝川村上王庙 | 每年一次 | 不清 |
| 涝川村苏家天主堂 | 每年一次 | 耶稣 |
| 涝川村太白庙 | 不清 | 太白 |
| 陈家庄后周公庙 | 不清 | 送子观音 |
| 后西组观世音菩萨 | 初一十五 | 观世音菩萨 |
| 火星爷庙 | 初一十五 | 火星爷、观音 |
| 北陵组寿圣寺 | 初一十五 | 卧佛、药王爷、麦王爷 |
| 驸马庄村园通寺 | 庙会 | 不清 |
| 地下组菩萨庙 | 初一十五 | 观音 |
| 小北组麦王爷庙 | 初一十五 | 麦王爷、救苦爷、三太白 |
| 驸马庄村新庄组关帝庙 | 庙会 | 关公 |
| 驸马庄于西组文昌庙 | 庙会 | 文昌 |
| 岐阳小学周三王庙 | 不清 | 周太王、周王季、周文王 |
| 岐阳七组城隍庙 | 不清 | 城隍 |
| 南阳村南二组南二佛殿 | 逢节日 | 关公 |
| 宫西组关帝庙 | 不清 | 关帝 |
| 谢家坡组黑龙大王庙 | 初一十五 | 黑龙大王 |
| 高家坡组金仙洞 | 初一十五 | 送子菩萨、三世古佛 |
| 罗家村王家老爷庙 | 不清 | 老爷 |
| 枣林尉迟组敬德庙 | 不清 | 天神爷 |
| 枣林东五组老爷庙 | 不清 | 六圣同光 |
| 南李组菩萨庙 | 不清 | 王母娘娘 |
| 杜庄组五圣庙 | 不清 | 苏五爷 |
| 李庄小庄太白庙 | 不清 | 不清 |
| 罗局南堡组庙会 | 不清 | 观音 |
| 宋家尧庙 | 不清 | 六圣同光 |
| 范家塬村魏家组魏家庙院庙会 | 不清 不清 | 药王、麦王、牛王、土地神 老爷、娘娘婆、菩萨 |
| 范家塬村凤心组老爷娘娘庙会 | 不清 | 老爷、娘娘婆、菩萨 |
| 北星一组龙王庙 | 一年一次 | 龙王 |
| 北星十三组关圣庙 | 一年一次 | 关圣 |
| 五丈原村祭灯台 | 逢会活动 | 诸葛亮等 |

| | | |
|------------|------|----------------|
| 五丈原村十三组庙 | 逢会活动 | 山神 |
| 唐象岭村三组土地庙 | 一年两次 | 土地 |
| 安乐东庄观音庙 | 一年一次 | 观世音 |
| 胡新村郑二组三孝寺 | 一年一次 | 不清 |
| 安乐胡新、新军九圣庙 | 一年一次 | 韦陀、五圣、娘娘、观音 |
| 曹家村六组山神庙 | 一年一次 | 山神 |
| 麦禾营村佛光寺 | 不清 | 王母 |
| 何家村关帝庙 | 初一 | 关帝 |
| 王家庄山神庙 | 庙会 | 山神 |
| 马江村三组三圣庙 | 不清 | 三圣母 |
| 袁家村袁二组关云庙 | 不清 | 关云 |
| 南阳村老庄组关帝庙 | 不清 | 关帝 |
| 南阳村武辛组药王庙 | 逢节令 | 药王 |
| 南阳峪村关帝庙 | 逢节令 | 灌顶 |
| 大营庄北神丹庙 | 一年一次 | 神丹 |
| 大营六组圣母庙 | 一年一次 | 圣母 |
| 朱家源村三组金佛寺 | 每月一次 | 铜佛像 |
| 仓颉庙二组仓颉庙 | 每年一次 | 仓颉 |
| 牛家河村河远组太阳庙 | 每年一次 | 太阳神 |
| 仓颉庙五组五圣庙 | 每年一次 | 五圣 |
| 仓颉庙四组三官庙 | 每年一次 | 天官、地官、水官 |
| 帖家河村四组菩萨庙 | 每年两次 | 菩萨、药王、虫王、文昌、麦王 |
| 朝阳村九组关帝庙 | 每年一次 | 刘备、关羽、张飞 |
| 北杨村庙 | 每年一次 | 观音菩萨、九天圣女 |
| 张候村上湾组孔子庙 | 不清 | 孔子 |

在当地民间信仰复兴的过程中，庙宇的重建无疑是最为重要的一个标志。通过上表，我们可以发现，改革开放后“卷土重来”的民间信仰大有愈挫愈强之势。不过在这个过程中，庙宇的重建也不是如泄洪般涌现的，而是存在着信众、普通民众、官方等三方力量的相互博弈。通过以下围绕贾家增福寺重建进行的访谈⁷³，我们可以了解当地庙宇重建的过程。

以前这个庙是老爷庙，供奉的是迦兰菩萨。到我手一起一落5次了，拆了二次，盖了三次。文革时红卫兵拆了，文革后又盖了。由于庙正对着一些社员的大门，她们不同意，又拆了。我们几个老婆（方言：妇女的意思）用手 pian（方言：挖的意思）泥，盖好后又让人给拆了——这

⁷³ 访谈对象：王粉雪，增福寺会长。访谈时间：2009年8月27日上午9点。

次是公社派人来拆的，底下有人告呢，不然公社那些干部才不管这些事呢。97年建起来后，改成了佛殿——当时是老爷庙，人家认为是牛鬼蛇神，要铲除，改成佛殿就不拆除了——2006年县宗教事务局批准下来。

当初是我们六个老婆（指妇女）一起行动盖庙的，现在只剩下三个，其他人已经去世了。盖庙没有木梁，我们就把生产队渠边的杨树砍下来。你别说，我当时坐在地上，一片一片把树砍下来，第一天就砍了8棵树，第二天砍了10棵，第三天砍了12棵，碗口粗的树，就是小伙子也砍不下这么多！我们都说有神帮助呢。你不要笑，就是哩。当时我们身上的劲使不完。duo（方言：砍的意思）起树来，sou（方言：利索的意思）得很。把砍下来的树用架子车拉到庙上，那时候我们像疯了，一点都不知道苦。

男的不管我们，在一边看热闹。架梁的时候，当地的男人都不管，我们从其他村叫来几个帮忙的。那苦都不能说，一说起来我就流泪。我们架梁的时候，队上一些老婆和娃娃又来骂，看到骂不顶事，就用砖头和胡基打，打得我们都受不了，一个一个都liu（方言：伏在地方的意思）倒在地。匠人们在梁上都jiu（方言：站的意思）不住哩。别的社员也骂，骂了好几天。窗子一按上，就让人天黑卸了下来。把我们收拾好的东西打得稀巴烂。那时我天天哭一把，抹一把泪。没有钱给匠人买烟，我把我的头发都卖哩。我那时候才三十多岁，头发乌黑乌黑的。卖了后买了两盒烟，只能给其他村的匠人吃，人家是客人吗。我村的匠人我没给他，他现在见了面还shun（方言：开玩笑）我哩。当时没有钱买东西，我们就到各地的村庄、庙里下跪，去借去讨。现在都不敢说，说出来都难受哩。

建庙盖了多半年，6个老婆晚上开会，安排第二天分头讨钱。一人一千元的任务。我黑着脸说：“拿到一千元再摆这个摊子，拿不到就算哩。”庄子的男人都骂我呢。其他几个人都不愿意，觉得shun人（丢人）呢。我二话没说，就散会了。第二天我第一个出去讨。讨的时候苦着呢。我最后讨了1500元，杨天琴讨了1200元，袁课课讨了1000元，韩爱当讨了500元。其他两个人没有讨到。当时要给匠人吃饭，没有锅灶，我把

家里的厨房都拆了，拉过来到这边使唤。

当时六人之中的杨天琴插话：

当时最受 mo（指受苦）了，黑了在院子里睡，当初我们 6 个人中 5 个是寡妇。人家说我们盖的是“寡妇庙”。说我们死了男人是活该。讨钱的时候，人家不给，恨不得从他们的 langlang（口袋）里往外掏。把讨的面都换成了钱。盖庙的时候，让生产队每人出 30 元钱，有人就是不愿意，还以为我们把钱拿去 e（方言：欺骗的意思）了。

王会长接着说：

那时候盖庙，我们黑了睡在院子里，不睡就让人把东西偷走了。你不知道，有天晚上下大雨，我们没有办法，只好站在没有盖好的庙里，求菩萨保佑。那时候我们的儿女都不管我们，我们各家（方言：自己）给各家宽心，有的说：“让狼吃了，给儿女也把钱省下哩。”“让雷打死，给菩萨当个童儿。”有时候她们几个不想干了，你不知道，我脾气 ha（坏）的狠，把她们骂一顿，她们又开始干起来。后来干活的人多起来了，许愿给人家开工钱。最后啥都没有给，把人家黄（意思是欺骗）哩。我说：“你们不拿钱对着哩，神把你们的功记着呢。”

盖庙的时候，队长（贾海哲）才 40 多岁，年轻着呢，他想帮我们，又担心上面训他，只好暗地里帮我们。让我们对外面人说是给青年人盖娱乐部。结果中间的大殿很快就盖起来哩。我们想干啥，他装着不知道，就这样庙慢慢盖起来了。有次我见了贾队长，还感谢他呢。

先盖的是大殿和老爷庙，后盖的是弥勒佛。盖弥勒佛时也没钱，都是通过布施、讨钱讨来的。这里原来是关帝庙，五圣庙在村子当中，前两、三年才迁过来，担心这几位神难受。你想，现在我们给佛念经，这里的香火旺，那边就冷静下来，神会降罪的。

等我们做得有 mi nian（有样子）的时候，有几个人看到我们是真心的想盖庙，也过来帮忙，但是大多数人还是不理解。贾让怀（男性）给我们管账，其他男的和贾让怀都不说话，他以后出去搞副业了。现在贾兴全给我们管账，主要负责布施钱。

等庙盖起来后，没有人会念经，我们这几个老婆，只会念花花佛。

我就自己先学，等我学会后，动员大家都去老君庵皈依，皈依后就到我家来念经。年轻人开始都不学，我好说赖说，把她们光磨（方言：善意地哄骗）到我屋，把饭做好，让她们学。现在她们都学好了，念经是给她们积功德呢。现在庙上初一、十五还没等到开门，她们就在庙外面等着，想念经呢。

现在（村里人）不仅不骂了，反而巴结我们，害怕我不让她们到庙上来，她们也知道到庙上能够积德行善。

以上这则生动的案例透露了三方面的讯息：其一，在建国后国家对于作为迷信的民间信仰及仪式的强力打压和对于民众的思想改造下，当地民众对于鬼神的态度较之从前有了明显的转变，不少民众自觉地与这种“封建残余”划清界限；但一旦看到国家的态度有所松动便立刻恢复其民间信仰行为，这充分表明了国家的态度对于地方社会的影响。其二，在贾家增福寺的重建中，以王会长在内的几位信众坚定的信念与行动起到了至关重要的作用，亦即个体的主观能动性或者说个体的情感意愿与具体实践在地方文化的复兴中成为了最为关键的因素。其三，贾家增福寺能够顺利复兴，与时任村干部的贾队长的暗中支持有着密不可分的关系，正是后者为其提供了较为宽松的环境，从而使其个体实践得以顺利进行。而这也正反映了地方精英在处理“国家”与“社会”关系时的游离态度与两难选择：一方面作为政府干部需要坚定的贯彻国家的指令；另一方面作为当地人的一份子亦悬着于当地人际关系之网而难以超脱，所以这就使其在国家与社会两种力量产生对抗时出现了两难的选择。这种两难的心理最终将让位于理性的思考，亦即衡量国家与社会两种力量的对抗态势，在不危及自己的情况下，尽可能的从双方获益——“在社会精英和国家所控制的强制手段十分有限的地方，对下层人员的需要表示出某种尊重是聪明的办法。”⁷⁴贾队长也正是在国家放松了对地方信仰的控制后，顺水推舟地暗中支持贾家增福寺的重建，只不过这种支持其实与其本人的情感态度也就是其对于当地民间信仰的肯定与支持密不可分。

在现代化的今天，特别是十一届三中全会以后，当地实行了“联产承包责任制”，公社、村、组等组织结构比较松散，但是，这并不意味着当地政府对民间

74 [美]詹姆斯·C·斯科特著，程立显、刘建等译. 农民的道义经济学：东南亚的反叛与生存[M]. 南京：译林出版社，2001，p8.

信仰采取听之任之的态度，恰恰相反，当地的民间信仰在很多方面越来越体现出政府的参与性。对于当地信众来讲，她们的娱乐生活不像城市那样丰富多彩，她们有更多的闲暇时间去诵经念佛。由于这些信众的文化程度较低，缺乏辨别能力，往往成为法轮功等邪教组织利用的工具。从 1980 年开始，当地成立了宗教事务局，除了管理佛教、伊斯兰教和天主教等外，把主要的精力放在了当地民间信仰的管理上；在政策上，则变过去的“堵塞”政策为“疏导”，引导当地信众进行民间信仰活动。其出发点则在于：“民间信仰是一些较初级的有神论，是民间社会许多陈规陋习的思想基础……许多庙会由民间的会长组织，村组组织不过问，乡镇政府不知道，处于无政府状态，堵塞交通、盗窃、流氓滋扰、假冒伪劣时有发生……乱建庙宇的问题时有发生，向群众摊派建庙费，加重了农民负担，浪费财力物力，浪费土地资源。有些场所被封建迷信活动所利用，传播腐朽落后的思想文化，更有甚者，像法轮功等一些邪教分子混迹其中，对以这些自然现象和社会问题妖言惑众，造成群众思想混乱，动摇了党在农村的执政基础。”⁷⁵因此，必须加强国家对于民间信仰的引导与监督，防止任何动摇国家权力、社会安定的事件发生。这些举措例如：通过对民间信仰场所进行调查，让能够开放的挂牌登记开放，需要整顿的整顿，需要关闭的关闭⁷⁶；制定当地民间信仰活动场所管理的总体目标和原则⁷⁷，提出当地民间信仰活动场所登记的条件⁷⁸；“对现有的民间信仰场所造册登记，由县宗教局、乡村及村民理事会监管，新建庙宇要实行严格审批制度。加强管理，制定有关民间信仰及场所管理制度，其宗教活动由当地村民委员会负责监督管理。”⁷⁹

⁷⁵ 2008 年 9 月 17 日岐山县宗教事务局车惠强局长的讲话稿。

⁷⁶ 见岐山县人民政府办公室文件，岐政发（2008）80 号《岐山县人民政府办公室关于切实加强民间信仰场所管理工作的通知》。

⁷⁷ 同注释 75，总体目标：以党的十七大精神为指导，全面贯彻党的宗教工作基本方针和有关法律法规，深入调研，先行试点，全面推进，规范管理，建立健全全县、乡、村三级民间信仰场所管理体制，依法规范民间信仰活动秩序，控制民间信仰发展规模，坚决抵御宗教渗透，杜绝封建迷信和邪教活动，为建设经济强县构建和谐岐山做出新贡献。

⁷⁸ 同注释 75，（1）遵守国家宪法、法律、法规和规章，无封建迷信和邪教活动；（2）坚持独立自主自办原则，不受外国势力的支配；（3）建筑已达到一定规模，当地信仰群众有经常进行信仰活动的需要；（4）有健全的民主管理组织和管理制度；（5）有正常开展民间信仰活动和自养所必需的资金；（6）有开展活动必需的场地，无安全隐患；（7）不妨碍周围单位和居民的正常生产、生活。

⁷⁹ 见 2006 年 8 月 30 日，《董家河乡人民政府关于我乡民间信仰场所调查情况的报告》。

与此同时，当地政府也认识到了民间信仰活动的积极方面：“信仰场所开展的庙会活动丰富和活跃了农村的娱乐生活，丰富和活跃了村邻交往，对传承文化、发展经济、和睦村邻关系具有促进作用；定期或不定期的民间信仰生活，对于缓解和释放人们来自于自然、社会、家庭生活压力和不幸，具有心理调适和道德教化的功能；某些地方的民间信仰还在对台、海外联谊工作方面，发挥着独特的积极作用。”⁸⁰

在这样的认识下，“国家”对文革后的民间信仰采取了新的政策，那就是建国后对民间信仰等“封建迷信”的强力打压为提供一个合法化的框架，于“后台”时刻对各类民间信仰及仪式活动进行监督与引导，这样一来，一方面可以防止法轮功等反动组织对民间精神世界的入侵，另一方面也体现了国家对于民间社会的包容与开放态度，从而避免了国家与民间社会的直接冲突。

本章小结

通过本章的叙述分析，我们可以看出建国后尤其在文革时期，在国家对民间信仰进行打压的过程中，在当时的话语体系下，“‘结构’固然在某种程度上‘规定’了人们的行为，但是个人毕竟保有‘自由空间’和‘选择余地’”⁸¹，这种由上至下推行的“‘制度’所留下的这些‘缝隙’是藉以说明某些行为差异和社会矛盾的关键”⁸²，正是在这种“制度的缝隙”里，能动的个体得以“公然反抗或悄悄地违反规则；他们或随机应变或坚持原则”⁸³。这使得不少经师、法师等仪式专家以及虔诚的信众能够在当时的政治高压下，冒着重重危险继续坚持这种人神鬼之间的交往，只不过这种交往在当时独特的时代背景下转向了“后台”，

⁸⁰ 见2008年9月17日岐山县宗教事务局牟惠强局长的讲话稿。

⁸¹ 董金权、赵宏斌. 生活世界的遗忘与回归：一个社会学的考察[J]. 人文杂志, 2006(4), p147.

⁸² 同上.

⁸³ [美] 李丹著, 张天虹、张洪云等译. 理解农民中国——社会科学哲学的案例研究[M]. 南京: 江苏人民出版社, 2008, p339.

这种对于国家话语阳奉阴违的态度与实践使得当地社会中的人神鬼之交“藕断丝连”，这种坚定的笃诚的信仰情感并未因“国家”这一外力的强行介入而有所更改，它们构成了在政策松动后在“前台”大规模地重塑人神鬼之交的基础。

对于当地在文革结束后民间信仰的复兴，可以说，重修村庙的行为虽然是建立在历史记忆之上的，但却并不仅仅是对原貌的恢复，当地民众还赋予了庙宇以新的信仰功能及文化意义。也就是说，“传统民间文化在当前复兴，并不是什么都能够复兴，即使那些侥幸得以复兴的也不可能是原封不动。在相当大的程度上，人们主要是把传统文化作为素材，在国家允许的框架里重新塑造出来，进行自己的文化生产”⁸⁴。人们依照传统记忆在世俗的生活中重新建构起了具有权威性的神圣空间。“这实际上是在民间信仰普遍复兴的当代社会语境中，民众基于对信仰权威的急切需求而对神圣空间的主动营构。事实证明，正是有了这一神圣空间的依托，人们才有了进行大规模祭神仪式活动的神圣旗号，在此旗号之下民众创造出忘我狂欢的仪式展演，而这又反过来强化了村落的传统感，丰富了村落文化生活。”⁸⁵这种“对信仰权威的急切需求而对神圣空间的主动营构”其实正反映了彼时在当地人的生活世界中对于鬼神的需求。正是由于生活世界中存在的种种不确定性和不安全感，民众始终不能忘怀于他们所崇尚的信仰传统，这种信仰传统在其眼中比“国家”所宣扬的共产主义、社会主义理想、集体主义的信念要实用的多。因此，一伺“国家”对民间信仰及仪式行为松绑，民间信仰与种种或明或暗的仪式行为便重新大摇大摆地进入民众的生活世界，人们开始重新在自己的日常生活世界中构建、巩固与鬼神的交往。

需要注意的是，无论是文革前后当地民间信仰所受到的暴力打压，还是80年代以后民间信仰及仪式活动的复兴，其中都有或明或暗地体现着“国家的在场”，只不过其“在场”的方式有所不同：前者反映的是建国后国家意识形态对民间信仰所代表的封建意识形态的对立与讨伐，采取的是极端地暴力干涉、强行进行民俗中断的方式；而后者则在国家政策日渐开放、西方宗教信仰自由日益深入人心，甚至是对民间信仰“抽刀断水水更流”的无奈下，转为将其“桎梏”于国家所提供的合法框架内进行引导和监督，平时采取默许甚至是积极支持的态度，而一旦

⁸⁴ 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)，p46.

⁸⁵ 张士冈、张佳：“常”与“非常”：一个鲁中村落的信仰秩序[J]. 民俗研究，2009(4)，p157.

有人越出了这个合法化的框架，那么国家就必然采取行动进行惩罚与镇压。

对于那些合法框架内的信仰实践来说，既不会对国家的治理造成任何威胁(甚至能够成为国家治理乡土社会的有力辅助手段)，又能够凸显其精神文明建设的功效。“民间仪式被国家或国家部门及其代表所征用，主要取决于它们潜在的政治意义、经济价值。国家在节日活动、重要庆典中让民间花会表演，最直接的功能在于借助它们制造热闹场面。但是这种热闹场面的政治意义却很丰富。首先，民间仪式固有的象征意义如‘喜庆’、‘祥和’被凸显出来，可以作为‘安定、团结的政治局面’的印证。其次，民间仪式在历史上制造‘普天同庆’、‘与民同乐’的盛世气氛的功能在今天实际上被用来表达对政府成就的肯定。最后，政府需要民众通过仪式参与国家活动。在当今的国家政治生活中，民众的积极参与是必需的，而实际程度又是不够的。”⁸⁶于是，当代社会中的合法性的民间信仰与仪式活动又成为构建公民社会的一个颇具成效的途径而受到当局的支持。而对于民众来说，这样的制度环境无疑为其顺利进行人神鬼之交，开展其信仰及仪式行为极为有利，使其获得了“合法化”的地位、取得了来自官方无论话语上还是实际的支持，从而出现了国家与民间社会在民间信仰行为上的“共赢”。这正像赵世瑜分析的那样，“在不同的地方，通过民间信仰表现出来的国家-民间社会关系，会有着相当不同的表现：在这里，民间社会利用了国家，国家也利用了民间社会；前者这样做的目的依然是为了自己的壮大，后者这样做的目的则仍是为了控制后者，只不过表现出来的不是激烈的冲突，而是温和的互动而已。”⁸⁷

⁸⁶ 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), p47.

⁸⁷ 赵世瑜：国家正祀与民间信仰的互动[J]. 北京师范大学学报，1995(6), p38.

第三章 “常”与“非常”——人神鬼之交的场合

第一节 人神鬼之交的时间

一、岁时节日

由于当地历史悠久，加之一直处于农耕文明的背景之下，形成了独特的节日习俗。一年中必过的节日有十二个：过大年、灯节、龙头节、寒食节、送礼节、女儿节、中秋节、送寒衣、鬼过年、腊八节、祭灶王、守岁，详见下表。

表 3-1：当地主要岁时节庆表

| 月 | 日 | 节日名 | 别称及其主要活动内容 |
|-----------|-------------|-----|------------------------------------|
| 正月 | 初一 | 过大年 | 过年，过大年。迎接新年的家庭节庆。祭祖，祭神，拜年，走亲戚 |
| 正月 | 十五 | 灯节 | 送祖，花灯，社火表演 |
| 二月 | 初二 | 龙头节 | 二月二、龙王诞。送豆子，抬懒婆娘 |
| 阳历 4月 | 5号前后 | 清明节 | 上坟、寒食节。在节前祭扫祖先坟墓， |
| 五月 | 初五 | 端午节 | 送礼节。送粽子，挂艾草，戴香囊。 |
| 七月 | 初七 | 女儿节 | 七月七。女孩儿大多进行乞巧活动。 |
| 八月 | 十五 | 中秋节 | 团圆节。月神诞日。供月饼水果祭月神。 |
| 十月 | 初一 | 寒衣节 | 十月一。给已故亲人送棉衣。 |
| 阳历 12月 | 21 或 22日 | 冬至日 | 鬼过年。准备冥物给自己的祖先。 |
| 十二 | 初八 | 腊八节 | 吃腊八粥。 |
| 十二 | 二十三 | 祭灶王 | 送灶神。送灶君升天。 |
| 十二 | 三十 | 除夕 | 年三十、腊月三十。请神，请灶王，贴对联，为春节做准备，晚上吃团圆饭。 |

春节是一年中最隆重的节日之一。不论贫穷富贵，不论身处何处，不论从事什么工作，在除夕之夜都要赶回老家团聚过年。“作为岁首的春节在中华民族传承了两千多年，人们将许多的感情、愿望、伦理、信仰都积聚在这一节日上。春节已经不是简单的时间点，它被广大人民充分价值化，乃至成为一种民族文化的象

征。”⁸⁸在当地人的春节系统中，春节承载着他们许多美好的理想和愿望。团圆、祭祖、拜神、娱乐、走亲访友、吃喝玩乐。正月初一这天，鸡一打鸣就要起床，先是拈香上蜡、焚香化表，祭拜家宅诸神，然后挂上红灯，鞭炮齐鸣。早饭多为臊子面、饺子，意取吉祥如意、团圆不破之意。饭后年幼者给本家年长者或族人中长辈拜年。家家户户都备有茶点以招待拜年的人，小孩子还可以收到长辈的钱、果，俗称收“压岁钱”。村里的几个庙宇早就聚集了大多外出打工或者做生意的，他们争着“烧头柱香”，以祈求神灵保佑当年平安发财。

元宵节当地人叫“灯节”。当地人喜欢做一种俗称“奶奶”的奶糕。用发面蒸制成老鼠形状的发糕，因为它的形状像育儿婆娘的奶头，故名“奶奶”。奶糕中包有糖、肉丁或油面，头部用黑豆、花椒籽或高粱粒做鼠眼，供奉在祖宗及诸神的堂前。过节以后酒可以食用。耍灯从十三四晚上开始，到十五晚进入高潮。到处悬挂彩灯，辉煌如昼，娃娃们最为快乐。人们都要大放烟花爆竹，通过比试高低来展现自己的财富。文娱活动有跑龙灯，有耍狮子，敲打锣鼓家什，也有耍地社火和燃放天灯的。元宵节前人们尽情快乐，妇女多日不用飞针走线。元宵节后，大家就要下地劳动。

龙头节也叫二月二。传说此日为龙王生日。当地人要炒玉米、黄豆、白豆等各种豆子。意取“金豆开花，玉龙释归”之意。也有用发面制作的大小如指头蛋的“棋豆”。女儿新嫁的人家还要女儿送豆子。意为让女儿早生贵子。

清明节和寒食节也称“上坟”，是当地重要的家祭之一。主要是祭扫祖先坟茔，一般由男性成员去谒坟。如果坟墓有多处，就要按照先长后卑的顺序一个一个来祭扫。如果是当年的新坟，儿女要在寒食节的前一月去扫拜。祭扫坟墓时，要携带冥镪烧纸香烛酒馔等祭品。每个坟墓上压纸一张，用来表示此坟不仅有后人，而且子孙后代已经祭扫过。如果因事不能祭坟或距离祖先墓地太远而不能前往，就要在门前的十字路口焚化纸钱，并于纸钱上书定亡人名讳，不然祖先收不到送的银钱。除此之外，当地人还要到村子附近的孤魂庙去上香烧纸，祈求鬼魂野鬼不要骚扰生者。

“送礼节”即“端午节”，也是一个比较盛大的节日。因新妇娘家在第一个端午节要给女儿馈送礼物，所以叫送礼节。送礼以油饼、油糕、麻花、粽子为主。

⁸⁸ 萧放. 传统节日与社会和谐[J]. 民间文化论坛, 2005(5), p56.

这天，各家各户的门窗都要插上艾条，还要饮雄黄酒，据说能避瘴气毒气，让毒虫远离。娃娃伙在这天要穿新衣服，手臂戴着五色线合成的花花绳，身上佩戴香囊。香囊俗称“香包”或“搐搐”⁸⁹。小孩子们呼朋唤友，互相比试谁的“搐搐”香，谁的“搐搐”好看。胜者得意洋洋，败者垂头丧气。

女儿节即七月七。相传为牛郎织女相会日。是女孩子过的一个节日。这天晚上要举行“掐巧”或“占巧”仪式。当地人呼织女为“七姐”。晚上，在七星庙不仅要供上瓜果、点心，还要供上用面制成的刀、尺、剪、顶针、鞋帽、衣服等。然后七个女孩到桌子下面“磨碗”，不一会儿七姐就“催 hā来了”。女孩子有什么心事就可以问“七姐”。随后举行“掐巧”仪式。占巧时要念《乞巧歌》⁹⁰：

七姐七姐下来吧，头戴两朵大莲花。

花又开，树又摆，摆我七姐下凡来。

七姐七姐嗨——嗨，梧桐树上花——开。

花又开，树又摆，把我七姐摆下来。

我给七姐献李子，七姐教我蹬机子⁹¹。

我给七姐献挂面，七姐教我纺线线。

我给七姐献枣儿，七姐教我缝袄儿。

我给七姐献核桃，七姐教我缝皮袄。

我给七姐献辣子，七姐教我缝袜子。

我给七姐献瓜，七姐教我扎花（方言把绣花叫扎花）。

我给七姐献苹果，七姐教我织绫罗。

我给七姐献油糕，七姐教我绣荷包。

我给七姐献石榴，七姐教我缉鞋口。

我给七姐献包子，七姐教我挽绦子。

七姐七姐嗨——嗨，梧桐树上花——开。

花又香，叶又美，七姐收我当徒弟。

“掐巧”仪式结束，然后拈香拜送七姐归位。

⁸⁹ “搐搐”大多用绸布缝制一个布囊，中间用棉絮等米填充，夹杂着香料，制成狮、虎、鱼、鸟、蚂蚱或辣、茄、荷花等各种形状。

⁹⁰ 根据张阿姨提供的材料整理。

⁹¹ 机子即织布机。该地种植棉花，每到收秋农闲之后，当地妇女就开始纺线织布。

中秋节当夜，当地人多以月饼、西瓜、梨、核桃，大枣、苹果、石榴之类献供月亮。然后全家人围坐一起，聊天赏月吃瓜果月饼至深夜方散。

“十月一，送寒衣。”此时已经进入了深秋，当地民众穿上夹袄或者棉衣的同时，不会忘记自己的祖先。他们把事先准备好纸糊的衣服、鞋袜和帽子，以及电热毯、电暖气等纸糊祭品，拿到墓地烧化。让阴间的祖先在寒冷的冬天也能享受到温暖，以此表达对祖先的思念。

“鬼过年”即冬至日，是当地家祭。在春节即将来临之前，让祖先提早过上阴间最隆重的节日。

农历腊月初八是腊八节。当地人在腊八节有通过辣把⁹²占卜来年收成的习俗。把已经准备好的大米、小米、红豆、绿豆、栗子、红枣、花生米等多种食材放在锅里熬煮多时，再加入豆腐、肉丁、蔬菜和调料熬煮，就成了“腊八粥”。除了家人食用腊八粥外，还要把腊八粥涂抹在果树上、墙壁上、门楣上，然后让鸡、狗饱食一顿腊八粥，意取祝愿来年事事吉祥如意，五谷丰登。

腊月二十三俗称“祭灶”。当地传说认为灶君为一家之主，每年的这天，灶君要升天向玉帝面奏一家人之善恶。当地人惟恐灶王在玉帝面前说坏话，所以先用灶糖胶把灶王的口糊住。此日如有“寄保”的要杀猪宰羊献鸡，举行“赎身”仪式，以酬前诺。意为酬谢神灵已毕，愿心已了，随后就可以把孩子领回来自己经管。

除夕夜的守岁也很重要。当地人往往一大清早在院子中间放置香案，祭祀神主，贴对联，请土地神、门神、灶神、仓神、井神、畜神、圈神等诸神；傍晚祭祖上坟，邀请祖先回家过年；晚上，长者给小孩发“坠命钱”，一家老小聚集一起，把盏敬酒，吃喝玩乐一直到深夜，有的通宵不睡，谓之“守岁”。

当地人的所有节日，几乎都是以阴历作为时间描述的坐标。“岁时节日不仅在节期的选择上根源于自然界的征候，而且大都有人们为适应季节、气候、物候变化采取相应活动的节俗……从观念到行为都很自然地保持着物我合一的状态。”⁹³所有这些节日的存在一方面迎合当地农耕生活的生产方式的：“一年之中，春秋两季，农事最繁。但越是忙，越要把生活分出节奏。只有这样，农业生产繁忙季

⁹²即辣椒蒂，取“腊八”之谐音。

⁹³中国民俗学会、北京民俗博物馆编. 传统节日与文化空间[A]. 北京：学苑出版社，2007, p266.

节所产生的压力才能得到调整和释放。”⁹⁴而另一方面，农耕社会中更多地靠天吃饭的普通民众在季节转换时心理上会出现不安定感：“人们在特定时间的危机意识，事实上是来自人们对季节气候变化对人生影响的身心感受。特别是在靠天吃饭的农业社会，季节气候直接制约着人们的衣食之源。人们对时令季节变化有着超乎寻常的关心，每到时季转换的关口，人们从内心中发出一种对未来生活的担心与焦虑。”⁹⁵所以，在不同的岁时节日来临时——亦即在季节气候过渡转换时，要对神灵进行叩拜、祈求，祈求神灵保佑平安顺利，以缓解其心理焦虑。所有的这些节日，不仅有与自然界交流的活动，同时也有与超自然界的鬼、神进行的交流和沟通；通过人神鬼之交的交流，人内心的情感与希冀得到释放。

此外，在当地信众的观念中，不仅人的生命有轮回，天下万物都有季节性的周期变换，都要经过春季的萌发，夏季的繁衍，秋季的成熟、萧瑟，冬季的衰落、储藏；神灵系统也要经过这样的循环往复。神虽然无所不能的，但是，当地信众相信，神的能力并不是无穷无尽的，它们也会有枯竭的时候。正因为如此，神灵也需要重生，以便恢复已经消耗掉的神力。这一重生的过程，需要人的帮助。例如每年的腊月二十三，家家户户都要举行送神仪式，把包括灶神在内的所有家宅六神都要从他们的位置上请下来，举行一个不太隆重的仪式后用火烧掉；在新年来临的除夕夜，家家户户又要举行仪式来迎接各种神灵的归位。虽然表面上看，今年所请的神灵和往年的神灵是一样的，但是，从本质上讲，今年的神灵是通过“火”的洗礼后，已经获得了重生。在这里，神的重生隐喻着祭祀神灵就像一年四季季节的转换一样，有着起承转合、兴衰枯荣的不同时期。只有通过神的“洗礼”，人们才能寄希望于神力的重新激活，目的是让家宅六神在新的一年里继续施福于人。

岁时节日的各种仪式活动对于人的意义还在于，节日形成了人们沟通亲情、交流感情的一种场域。在这些重大的节日场域中，人成为每个节日活动的主体，所有的仪式都是在人的参与和操纵下举行的。每一个节日就像一次大的聚会，通过一个一个节日的举行，使得当地人的生活得到了调节，使得人们之间的血缘关系更加强化，使得村民间“亲如一家”的地缘互助关系得到维持和巩固，使得人

⁹⁴中国民俗学会、北京民俗博物馆编，统节日与文化空间[A]，北京：学苑出版社，2007，p138.

⁹⁵ 萧放，春节习俗与岁时通过礼仪[J]，北京师范大学学报(社会科学版)，2006(6)，p51.

与人之间的关系不断得到强化，变得更加融洽和谐。

二、人生仪礼

人生仪礼是社会民俗事项之一，是民间信仰的重要组成部分。当地信众的人生仪礼一般要经过生育仪礼、以赎身仪礼为主要内容的成年仪礼、结婚仪礼和丧葬仪礼这四个成熟的仪礼。在这四个仪礼过程中，都要举行一些相关的仪式。通过这些仪式的举行，昭告人们当事者已经逐步长大成人。在这四个重大的人生仪礼的中间存在着一定的过渡期。这些过渡期或长或短，正是由于有这些过渡期的存在，才为重大的仪礼提供了充分的条件。

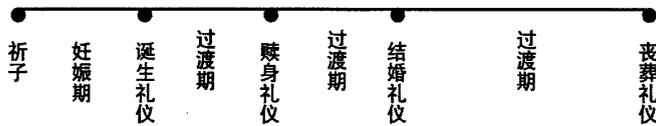


图 3-1：人生仪礼示意图

（一）诞生仪礼

诞生仪礼是人生礼仪中的第一阶段，通过诞生仪式的举行，新生儿就从一个生物意义上的存在变为社会的存在，变成了一个真正意义上的“人”。从此，他就正式进入了生命周期。在诞生仪礼的过程中，无论是“怀娃婆娘”⁹⁶还是新生儿都要经受种种磨难和难关才能够生存下来。对于“怀娃婆娘”来讲，她的生活从“常态”转入到“非常态”，所有的禁忌⁹⁷都是为了能使孩子顺利诞生。分娩的过程对“怀娃婆娘”来说不仅要经历生理上的折磨，而且要经受心理上的煎熬。

娃娃出生后，第一天到第三天、第四天到第十天、满月和百日这四个时期最为关键，要举行相应的仪式——扣娃娃、满月、百晬、周岁等仪式。这些仪式的举行，一方面是为了让孩子健康成长；另一方面，也是为了让产妇从生理到心理

⁹⁶ 当地人把孕妇叫“怀娃婆娘”。

⁹⁷ 不能参加婚丧嫁娶，不能当送女客，做饭时，忌切破刀面⁹⁷，禁在外露宿，禁喝生水，禁吃辣、蒜等食物，禁吃兔肉及驴、骡杂肉等。

上有个恢复的过程。娃娃四十天后要到外婆家“挪窝窝”⁹⁸。去时要举行“打皂狗”⁹⁹“别红线”¹⁰⁰等仪式。“挪窝窝”是双方亲属加强联姻的一种手段。通过“挪窝窝”这一仪式的举行，使得娘家人对“外孙”的身份进行认可。这样，女儿在婆家的地位就可以得到巩固，两家的关系也因为这个娃娃的到来而得到不断地强化。

孩子在哪个神跟前祈的，出生后就得寄到哪个神的神堂前，让神帮着抚养。每年要到神堂前烧香。等满了12岁以后，就要举行“赎身”仪式，通过这一仪式，把寄托在神灵跟前的孩子领回来自己养活。（详见第五章“赎身礼”）

娃娃和孕妇一样，从他呱呱坠地的那一刻起，也面临着许多磨难。首先，他从母亲的子宫来到人世，他还不是一个真正的“人”，他经受的磨难要通过举行一系列仪式来破解。第三天“扣娃娃”仪式的举行，是为了防止他被鬼魂偷走，让人们知道这是谁谁家的娃娃；第七天，亲戚、娘家人带着礼物去庆贺，也是大张旗鼓地让人知道娃娃是谁谁家的；满月更是向众人公布娃娃身份的一种仪式，同时也要实行一系列保护娃娃健康成长的措施：让“全福人”给娃娃剃头，带娃娃“撞路”“认干亲”；包括后来的“挪窝窝”“打皂狗”“别红线”“滚娃娃”等仪式的举行，也都是为了娃娃的健康成长做准备的。

（二）婚姻仪礼

岐地为周礼之乡，以前当地的婚礼大都遵循“纳采”“问名”“纳吉”“纳征”“请期”“亲迎”六礼¹⁰¹而行，仪式繁琐。现在的婚礼与以前的婚礼相比有所不同，但仍然保留了旧式婚礼的主要特征和功能。在当地，要想找到一门称心如意的婚姻并不容易。当地的交往圈决定了男女双方不可能完全婚姻自主。找一个合适的儿媳妇或者给女儿找一个中意的婆家，在当地大多数情况下还是靠亲戚六人或者朋友来帮忙介绍的。结婚大典举行前一天，男女双方要举行告奠神主的

⁹⁸ 意即挪动个地方。一来坐月婆娘和婆婆呆得时间太长，容易产生矛盾；二来，坐月婆娘可以到娘家去歇息歇息。

⁹⁹ 给孩子的眉心涂抹黑墨汁，以显示其丑，据说这样就不会被人偷走。

¹⁰⁰ 把红线别在娃娃的衣服上，据说这样可以辟邪。

¹⁰¹ 这一部分由笔者根据张汉涛先生提供的资料进行整理。

仪式，在各自家里的神主前上香、吊表¹⁰²、奠酒，把自己要结婚的这一消息告诉给祖先，一方面，让祖先得知此事，另一方面也祈求祖先的祝福。以前新娘要坐轿子，现在都改为小汽车。即使如此，也有上轿、下轿、苫盖头、揭盖头、挂门帘、拜天地、喝交杯酒、谢媒人、吃酒宴、闹洞房、拜门子、回门等仪式。新郎新娘拜天地是最隆重的，由司仪引导着举行。拜天地也叫拜五方，要唱拜天地歌：

拜东方，东方甲乙木，木是宝贝降龙木，宋营进宝穆桂英，夫妇大炮天门阵，誓为后代立大功。

拜南方，南方丙丁火，火烧曹营百万兵，孙刘两家结了亲，天定良缘龙配凤，刘备宠爱孙夫人。

拜西方，西方庚辛金，金银珠宝堆满箱，家有积谷万石粮，牛下麒麟猪下象，人称富户员外郎。

拜北方，北方任癸水，水里产生领条龙，一个雌来一个雄，蛟龙成婚生贵子，荣华富贵状元郎。

拜中央，中央戊己土，土生万物天地阔，织女牛郎渡天河，怨恨天长嫌夜短，欢度蜜月弄金梭。

夫妻交拜爱情深，鸳鸯枕上销真魂，互敬互爱连理枝，相亲相爱意中人。¹⁰³

举行酒宴前，新娘要喝放了五片豆腐、绿菜几片的拌汤¹⁰⁴。新娘要给宴席上的各位来宾敬酒。然后是闹洞房。第二天，新娘要在新郎的带领下拜祖先、灶爷和土地爷，然后去认门。从此以后，她就成为男方家庭的一员。繁琐的婚礼仪式有两方面的寓意：一方面让男方家庭，包括男方已经去世的祖先和家宅六神对已经到来的新人（新娘子）的认可；另一方面，也是让新人告别自己原来的家庭很快融入新家庭的一种期待。

在结婚仪礼举行之前，新娘始终处于一种危险的境地：她离开了生育她的娘家，不再得到娘家人的认可；同时，也得不到新郎家庭的认可。这一阶段，她既不属于原来的家庭又没有得到新家庭的完全确认。所以，要给她穿红衣服、坐红

¹⁰² 就是点燃黄表，当地人把给神灵烧的黄纸叫表。

¹⁰³ 拜天地歌由张阿姨提供。

¹⁰⁴ 五片豆腐表示五福、绿菜几片喻指禄，拌汤的谐音为“攀堂”，意思是双方结亲。

轿子、把她目光所及之处尽可能地布置成红色，目的是为了鬼魅远离她。

男女双方的角色也都会有变化：“对男人来说，婚姻标志着他作为所在社区完全成员的身份获得，以及支撑和繁衍他的家庭的责任承担。……相反，对女人来说，婚姻标着这一个基本的断裂：离开她出生的家庭、自主性的丧失、来自亲戚朋友支持的丧失，以及在几乎一无所知的婆家的权威下担当起新的繁重责任和任务的假设。”¹⁰⁵对于女性来说，她首先要经历家庭的转换，适应从姑娘到媳妇角色的转换。在这个转换过程中，她要从以前对父母的撒娇变得对公婆的孝顺，从在娘家的任性变得对婆家人的顺从。对她来说，更重要的是要得到夫家的认可，甚至夫家家族的认可，所以，对新娘来说，“认门”就显得尤为重要。在认门的过程中，她要用低下的态度，甚至是逢迎的态度去换取家族的认可。如果她得不到公婆、小姑小叔的认可，夫家人就会对她百般挑剔，特别是婆婆会更多地刁难她，让她忍受精神上的折磨，这样她以后的生活就比较难过。这种困境也许要持续到她生了小孩，特别是男孩为止，有的要伴随着终生，直到公婆去世后，做媳妇的才能扬眉吐气地做人。因此，“对女性来说，婚姻标志着进入社会秩序的入口。”¹⁰⁶

（三）丧葬仪礼

当地在长辈 60 岁后，要为其祝寿，施行贺寿仪礼简称寿礼。寿礼一般给男性做，不给女性做；并可分为阳寿和冥寿。男性活着的时候做寿叫做阳寿；去世后过正岁时（即 60、70、80、90 等），有的人家要在坟前给逝者做冥寿。寿礼有重要的社会功能：对儿女来讲，意味着父亲已经进入了老年状态，他做家长的权威和义务也要尽快地传给家庭的其他成员，一般是长子；对于寿星来说，儿女通过做寿这一礼仪，告诉他儿女已经长大成人，同时象征性地暗示他已经进入暮年，把权力，特别是家庭的经济大权交给长子或者继承人来掌管。只不过这一仪式是在家庭内部进行，基本上不会惊动周围四邻八舍。

¹⁰⁵ [澳]杰华著，吴小英译.都市里的农家女：性别、流动与社会变迁[M].南京：江苏人民出版社，2006，p161.

¹⁰⁶ [澳]杰华著，吴小英译.都市里的农家女：性别、流动与社会变迁[M].南京：江苏人民出版社，2006，p45.

人死以后，意味着在阳间的生活已经结束，他就要进入到另外一个世界中去。等人死后，先要举行小殓¹⁰⁷仪式。一方面，象征着死者已经从活人的空间中分离开来。通过后面更多仪式的举行来强化死者的阴间身份。随后的报丧宣告死者阴间身份的取消。由丧主（一般由长子担任）亲自报丧，把噩耗告诉其亲友并散孝布¹⁰⁸。另外，还要对当方土地、灶爷、天爷等家宅六神报丧。在给当方土地等报丧的时候，先要给神灵拈香磕头，然后由丧主哭喊着死者的姓名、死亡时间和年龄。据说这样可以很快把死者的姓名登录在阴间的花名册上。接着请阴阳先生给亡灵选择阴间的居所，亲人根据阴阳先生的指示来打打墓，构筑阴间的居所。坟墓既是死者的葬身之地，也是死者灵魂在鬼魂世界的象征符号。墓葬的方向一般墓头朝西¹⁰⁹。依照老坟的山向、昭穆的次序打墓。墓打好后要用青石条箍墓。选择好的墓地非常关键，因为它不仅关系到死者未来的住处，更关系到生者能否以后升官发财。风水宝地多为依山而建，前面有水，左右有遮挡之物，据说这样可以聚敛财富。在当地人的信仰中，视死如生，所以墓地里的一切安排和死者生前一样，可以把死者生前的把玩之物放在里面，让死者在阴间也可以享受。接下来是成殓，瞻仰其遗容。开吊是亡灵告别阳间的仪式。安葬无论对死者还是生者，都有重要的意义。对死者来说意味着身份的转换；对生者来说，意味着家庭秩序的重新调整。安葬时，众孝子披麻戴孝¹¹⁰，烧纸举哀，一人打幡¹¹¹，其他人悬举铭旌、花圈、横幅、遗像、纸糊童男女、车、马等，乐人吹吹打打当前导，摔盆是死者长子的权利¹¹²，长媳打土¹¹³，孝子扯拽灵柩¹¹⁴。安葬的队伍经过桥、井、庙等地时，要焚香烧纸，以便请求各路神仙，让他们对死者进行关照。在全坟之

¹⁰⁷小殓就是给尸体裹上衣衾，把尸体从炕上移到停床上。

¹⁰⁸ 根据亲属关系远近来孝布散。对死者的女家、外甥、姑侄及家族子侄，散给孝褂 7 尺、孝裤 6 尺、孝衫 8 尺，远房及其他亲戚多给散孝帽、头巾、缙鞋布。没有过门的儿媳披红不散白。

¹⁰⁹ 当地人认为人死后灵魂要回到原来老家去，所以头向朝着老家；一种认为西方是一个特殊的鬼域世界，人死后必须到那里去生活，所以头向朝西方；一种认为人的生死和太阳东升西落一样，人死如日落，所以头向朝西。

¹¹⁰ 其目的是改换装束，以免亡灵认识自己后而受到伤害。

¹¹¹ 幡在这里起引导作用，据说可以把死者的亡灵引导进入坟墓。

¹¹² 摔盆仪式的举行，意味着从此以后摔盆者就是丧者的继承人，他可以对家里的一切事情做出决定。

¹¹³ 打土是把斗内的土抓三把，向棺材上撒打三下，意为打材（财），有趋吉辟邪之意。

¹¹⁴ 意思是儿女拽车不忍心亲人去阴曹地府。

时，孝子孝女就要放声大哭，以表示对死者的留恋之情，一直要到坟墓全起后才慢慢停歇。等孝子回村后，要在村户各家门前跪拜，表示谢土。然后招待亲朋好友，以答谢。

随后是亡灵的节日，要举行七期、百期和超度。双数七期亲友不去祭拜；单数七期（一期、三期、五期、七期）家人和亲属都要到墓前举行祭奠。为了让亡者早日超脱进入天堂，子女要请经师来念经超度。一般在七期、百日和周年、三周年举行。

在丧葬仪式中，也有家庭秩序重新建立的过程。当一宣布死者去世的消息后，家庭的成员就发生了变化。首先，死者已经被排除在阳间的生活秩序之外，这个家庭再也没有他的位置。此时，有些死者心有不甘，他不愿离开阳间到自己应该去的阴间。他对活着的人来说，构成最大的威胁。为了消除这种危险，孝子要请经师给死者念“一心皈命经”¹¹⁵，希望死者早点踏上去阴间的路途。活着的人必须戴孝，据说只有这样，死者才不会认出活着的人，才不会给生者造成伤害。死者的谢世使得家庭的权利形成了真空，孝子们“各怀鬼胎”，为分配家庭财产而产生摩擦。此时，丧主¹¹⁶就显示出巨大的权威性来。随后的报丧仪式，一方面是报告亲朋好友死者的信息，更重要的是使丧主的地位得到巩固。举行入殓仪式时，丧主有权在死者的身后铺第一个褥子，虽然其他儿子对此表示出不满，但是也无可奈何。安葬仪式，对丧主来说更为重要，它是在全体人员面前的公开亮相，让全体人员承认他已经通过葬礼这一仪式，成为死者的合法继承人。

从病人一点头（死亡），他的身份就比较模糊，处于非常危险的境地，阳间已经把他排除在外，阴间也没有他的位置。如果他不能够很快到达阴间，他的灵魂就得不到超脱，就会成为孤魂野鬼徘徊在亲人的周围，随时都有危害活人的可能。为了让他的灵魂早日安息，为了让他在阴间找到自己的位置，活着的人，特

115 慈誓摄我，我今正念，称如来名，为菩提道，求生净土，佛昔本誓，如有众生，欲生我国，志心信乐，乃至十念，若不生者，不取正觉，以此念佛，得入如来，大誓海中，承佛慈力，众罪消灭，善根增长，若临命终，自知时至，儿身痛苦，心不贪婪，意不颠倒，如入禅定，佛及圣众，手执金台，来迎接我，于一念顷，生极乐国，花开见佛，即闻佛乘，顿开佛慧，广度众生，满菩提愿。十方三世一切佛，一切菩萨摩訶萨，摩訶般若波罗蜜。据说念了此经，病人的灵魂很快就可以脱离肉体。

116 丧主一般由长子来承担，给死者小殓、把死者从炕上移到停床上、给死者嘴唇、手指涂抹食醋等一些活动都要由丧主来执行。所有仪式的举行都是为了告诫别人，他是死者的继承人，其他儿子就不会再覬觎了。

别是他的孝子孝女，就要通过举行一系列仪式，让他很快到达阴间。丧葬仪式举办得越隆重，死者在阴间的地位就会越高，所以，对于死者来说，死亡是从一种状态转换到另外一种状态，而这种转换要通过生者来完成。

由此可见，当地的信仰活动、仪式行为充斥于一年之中的各个节日以及人一生之中的各个关口，从而实际上已成为当地民众日常生活中极为重要的组成部分。而这些“过渡礼仪”之所以伴随着自然时间与人生历程的流动过程中的关键节点，反映了人们在身份转换、时节转变时所产生的不确定感甚至是对于未知的恐惧感；为了克服或者缓解这类负面情绪，人们每逢“转变”之时便需要举行仪式来缓解紧张的心理，从而实现一种生活上的秩序化，恢复因为自然与人生的转变而被打乱的心理平衡。而在实际生活中，除了在这些固定的时间节点敬奉神明与祖先灵魂以祈求其保护以便顺利通过各种关卡外，只要他们的生活出现了任何的“反常规化”——消极的比如家庭成员经常做恶梦或突然查出身患重病、家中婴幼儿体弱多病或是因意外受惊而“丢了魂”、家中饲养的家禽家畜暴死；积极的比如孩子参加升学考试、家中成员要出或者出了远门等等，村民便会习惯性地从民间信仰的逻辑世界里寻求解释及安慰，并往往求助于一套逢凶化吉的破解仪式，相信只要虔心求神并恪守仪式的诸多细节，愿望就定然灵验。

因此，在这个意义上，我们正可以说：“礼仪是人们通过程式化言行交流某种信息，以求得生存环境的秩序化、消除对环境的陌生感、降低环境的不确定性的行为类型。”¹¹⁷在此过程中，每一次仪礼的举行，其实都是人神鬼之交的一种展演。人神鬼之交的时间既有固定性又有变动性。岁时节日都是固定的，在固定的时间里占有一定的空间。在每个岁时节日中，都或多或少有人、鬼、神之间的互动，通过节庆期间的非常状态，让民众把自己的生活节奏调节到最佳。而人生礼仪中每个仪式的时间是不固定的，在不固定的时间内，举行着同样的仪式，通过同样的仪式，来达到人神鬼之间的交流沟通，或者祈求神灵的保佑，或者消除孤魂野鬼作祟；或者得到另外一个家庭的承认，或者从阳间转换到阴间等。

¹¹⁷ 党国英：非正式制度与社会冲突[J]. 中国农村观察. 2001（2），p56.

第二节 人神鬼之交的空间

一、周公庙

岐山周公庙位于岐山县城西 15 华里处的凤凰山南麓，是目前全国保存最完整、规模最大的纪念周代祖先——周公姬旦的庙宇¹¹⁸。《竹书纪年》和《国语·周语》中都有关于凤凰来此的记载。《诗经·大雅·卷阿》记载有“凤凰明矣，于彼高岗。梧桐生矣，于彼朝阳。”此地海拔 1742 米，占地面积 900 亩。据《竹书纪年》记载，成王三十三年，曾率领文武百官来到卷阿，宴歌游乐，且与大臣赋诗明志。据说成王的叔父召公也一同前来，在游览圣地后，亲做《卷阿》一诗。诗中有“有卷者阿，飘风自南”“岂弟君子，来游来乐，以矢其音”“矢诗不多，维以遂歌”。卷者曲也，阿者大陵也。卷阿之地，背靠凤凰山，被高南低，东、北、西三面环山，只有南面和地平相接，呈现出倒“凹”字形，温和的“飘风”只能从南面吹进来。是理想的风水宝地。凤凰山东西横亘，向北是望不到头的山脉，向南是缓缓的山坡，最后与渭北高原连为一体。东西两道山梁把周公庙环抱其中。

周元公庙在县西北十五里凤凰山麓，一名周公邸。……宋元祐元年重修……金兴定五年，县令张袞重修……元至元二十七年，长春宫提点万至正重修……末祀典废，明宣德时县丞李祥、正统时知县王泽相继增修，成化十九年，御史阮勤奏请，仍置祀典……嘉靖七年，知县赵进重修，增建文宪书院……十七年，知府王江重建召公庙于殿左，太公庙于殿右。始合祀之，亦称三公庙。三十八年，知府刘泾因地震庙裂，檄知县令狐一豸重修……万历十二年，巡按御史龚懋贤捐款金檄知县张近仁重修……天启五年，知府孙瓚檄知县何之鸿重修，崇正十一年，知府唐时明檄知县孔尚钺重修……国朝顺治十一年，总督孟乔芳捐俸檄知县边永重修……嘉庆十八年，里人重修有记。道光六年，知县陈尧书重修献殿围墙并山门。学使张岳嵩有记。同治十一年知县洪敬夫重修正殿，邑举人李鼎元有记。光绪五年，知县胡昇猷重修献殿，有记。¹¹⁹

¹¹⁸ 另外两处在河南洛阳和山东曲阜。

¹¹⁹ 光绪《岐山县志》卷三·祠祀，p4-5.

根据保存于周公庙的唐大中二年《润德泉记》的碑文，当时的周公庙尚称“周公祠”。对周公祠进行大规模扩建的是宋代。到了北宋时期，周公被封为文宪王，周公祠变成了周公庙。元祐六年，陕西转运使游淑对周公庙“大为营建，凡一百一十间。”¹²⁰后来，宋代在周公殿的左右分别修建了召公、太公殿，以配祀周公，称三公祠，北宋真宗天禧年间，在凤凰山顶修建了凤山楼。周公庙形成了具有一定规模的建筑群体。

金时周公庙为黄冠所占。兴定四年，道士收买该庙准备做道观，被邑宰正法，兴定五年，县令张袞对庙内殿宇进行修缮。“遂得新庙貌，缉殿庑，构三门儿隆威严，建碑亭二翠众。”¹²¹至元二十七年，提点长春宫重修周公庙，改为文宪宫，后增建了姜嫄祠。皇庆二年，凤翔府判官刘好古在周公祠前方建乐楼（戏楼），以供祀演奏乐之用。顺帝元统二年，在庙内增开岐阳书院，“元末天下乱，儒者皆解散，书院毁于兵，庙幸独存”。¹²²

明代对周公庙的扩建规模更大。“明宣德时县丞李祥、正统时知县王泽相继增修。”¹²³在姜嫄祠后坡上又增建了后稷祠。“成化十九年，御史阮勤奏请，仍置祀典……”¹²⁴“嘉靖七年，知县赵进重修，增建文宪书院……”¹²⁵嘉靖十七年，凤翔知府王江创建了召公、太公庙、周公庙殿三公合祭的先例，“亦称三公庙。”“嘉靖三十八年，知府刘泾因地震庙裂，檄知县令狐一勇重修。”¹²⁶“县丞高簋增建献殿。”¹²⁷“万历十二年，巡按御史龚懋贤捐款金檄知县张近仁重修龚懋贤有记……万历十八年，知县于邦栋用少牢祭祀周公庙，以太姜、太任、太姒、邑姜作为配祀。”¹²⁸到此，周公庙的主体建筑已经形成——前有三公殿，中间有姜嫄殿，后面有后稷殿，形成了“姜嫄背子抱孙”¹²⁹的独特建筑风格。“天启五年，知府孙瓚檄

¹²⁰ 宋·王严《重修周公庙赋并序》，作者2010年4月5日摘抄于周公庙。

¹²¹ 宋·游淑《重修岐山文宪王庙碑有铭》，作者2010年4月5日摘抄于周公庙。

¹²² 光绪《岐山县志》卷三·祠祀，p4.

¹²³ 光绪《岐山县志》卷三·祠祀，p4.

¹²⁴ 光绪《岐山县志》卷三·祠祀，p4.

¹²⁵ 光绪《岐山县志》卷三·祠祀，p4.

¹²⁶ 光绪《岐山县志》卷三·祠祀，p4.

¹²⁷ 光绪《岐山县志》卷三·祠祀，p5.

¹²⁸ 光绪《岐山县志》卷三·祠祀，p4.

¹²⁹ 后稷是姜嫄的儿子，后稷殿在姜嫄殿的后面，好像姜嫄背着儿子；周公、太公、召公三公都是姜嫄的孙

知县何之鸿重修。“崇正十一年，知府唐时明檄知县孔尚钺重修。”¹³⁰“崇正十八年，邑人恭政、梁建廷创修（郊禖祠）。”¹³¹以祭祀郊禖神。

清朝时期，对周公庙进行了全面的维护和修缮。形成了现在周公庙的主体格局。“顺治十一年，总督孟乔芳捐俸檄知县边永重修。”¹³²“道光六年，知县陈尧书重修献殿围墙并山门。道光二十七年，修建润德泉八角形石雕渊池。”¹³³咸丰年间在姜嫄殿前建八卦亭一座，同时还在北庵（后山腰平台上）建玉皇殿和周八士八帅殿，西庵建有13间彩云楼，庙区东南角建魁星楼。“同治十一年知县洪敬夫重修正殿。光绪五年，知县胡昇猷重修献殿。”¹³⁴光绪年间，又多次维修，光绪十五年，重修因回民起义而被毁的太公献殿、后稷献殿；光绪十六年，重修周公献殿；光绪十七年，重修太公正殿；光绪十八年，重修召公正、献殿；光绪二十三年，重修姜嫄殿西院南北楼六间；光绪二十五年，重修姜嫄殿东西楼八间，并在庙区建砖瓦窑厂。

民国期间，对周公庙也进行了重修或增修，主要对将军殿、钟楼、孔圣大成殿、关帝庙、戏楼、西庵复踩楼、后稷正献殿、东庵宋家祈子殿等进行维修。1940年，岐山县为国民党天水行营主任程潜修有“别墅”一座。

抗战胜利后，周公庙被胡宗南的军官学校和蚕桑学校占用。

解放初，周公庙被开办为周公庙中学。1957年被公布为陕西省重点文物保护单位。1964年为陕西省档案馆占用，“作为保存省级干部简历的地方，一般生人进不去。‘文革’高潮期间，红卫兵曾一度进去，把一些石碑推倒打碎，作为烧石灰的原料。”¹³⁵1982年移交岐山县管理，1983年设立岐山县周公庙文物管理所，对游人开放，1992年更名为岐山县周公庙管理处。

近年来，上级部门多次拨款，先后修葺了八卦亭、碑亭，重修了程潜别墅、乐楼、姜嫄献殿、召公正殿、周公正殿。整修后稷正献殿及殿前石阶踏步。在姜

子，三公殿在姜嫄殿的前方，所以如此称呼。

¹³⁰ 光绪《岐山县志》卷三·祠祀，p4.

¹³¹ 光绪《岐山县志》卷三·祠祀，p5.

¹³² 光绪《岐山县志》卷三·祠祀，p5.

¹³³ 光绪《岐山县志》卷三·祠祀，p5.

¹³⁴ 光绪《岐山县志》卷三·祠祀，p5.

¹³⁵ 提供者：张天云，退伍军人。高中文化程度。访谈时间：2011年9月24日。访谈地点：周公庙管理处。

嫫殿后新凿窑洞三孔，建檐殿七间。在北庵整修及新开神洞 15 孔，新制各种塑像 40 余尊，使周公庙的面貌焕然一新。

从唐代一直到现在，周公庙经过历代政府的建造或维修，已经从一个祖先祭祀的圣地变为集儒释道三家于一体的宗教场所，成为历代政府、文人和平民百姓游览祭祀的场所，是西府地区现存规模最大、保存最完好的古建筑群。整个庙宇共三十余座，一百余间，建筑面积三千多平方米。整个建筑遵循中国古代建筑的传统法则，依山就势，对称布局，主要建筑大多位于中轴线上，其他建筑左右对称，既有宗庙的庄严肃穆，又与地势相结合。建筑以周公、召公、太公殿为主居前，姜嫫、后稷殿为辅居中、居后，东庵、北庵、西庵拱卫环绕，八卦亭、碑亭、魁星楼等点缀其间，形成姜嫫“背子抱孙”的格局。周公庙建筑群可分为两条中轴线：一条为山门、乐楼、八卦亭、周公正献殿的中心线；另一条为中轴线碑亭、姜嫫正、献殿、后稷正、献殿。

三公献殿是周公庙的建筑主体，周公殿居中，召公殿居左。太公殿居右。周公姓姬，名旦，因采邑在周地，所以称周公。武王即位后，辅佐武王和成王有功，制作礼乐，使得天下大治。他制定了“礼仪是礼的道德原本，等级是礼的核心实质，礼节是礼的外在形式；以吉礼敬鬼神，以凶礼哀邦国，以宾礼待宾客，以军礼摄不协，以嘉礼亲万民，以俗教平民”。所有这些礼仪，对我们今天也有很大的借鉴意义。其对联为：

制大礼作大乐并戡大乱大德大名垂宇宙
训多土诰多方兼膺多福多才多艺冠古今

周公正殿，位于周公献殿之后，内有周公塑像。左侧为 1996 年“重修周公正殿碑记”，右侧为刻有周公像的“元圣碑”。对联有两幅：

自古勋劳推元圣；从来梦见有几人
赤烏明裡昭祖鬯；金滕启籥感风雷

姜嫫正殿，位于献殿后，元代创建。店内有塑像及壁画，姜嫫居中，左右配祀太姜、太任、太姒、邑姜等周人女祖先。为纪念周代的女始祖而建。闕宫即高禖之宫。高禖即郊禖，是主宰生育之神。《史记·周本纪》中记载姜嫫求子踩巨迹而感孕，随后生下后稷。解放前庙会之时，此处有“香头会”，婚后不育或其他原因没有子嗣者都到此来满足自己的愿望，可以说是古人“野合”之遗俗。现在每年三

月的庙会上，善男信女，虔诚膜拜，燃香吊表，祈求神佑。或生儿育女，或做官发财。内有塑像和壁画。对联为：

庙貌枚枚撤闾宫，神灵赫赫绵瓜瓞



图 3-2：郊禖殿东墙上代表男性生殖器的图雕图



图 3-3：郊禖殿西墙上代表女性生殖器的图雕

郊禖殿：根据《岐山县志》光绪年版记载：郊禖祠（殿）在姜嫄祠（殿）东。明崇正十八年，由当地邑人恭政、梁建廷创修。清代道光九年邑廩生王文德重修。咸丰十一年，邑候选训导宋金培重修。后来被毁，现在正在修缮。“郊禖”《汉语大词典》解释为：“古帝王求子所祭之神。其祠在郊，故称。”《诗·大雅·生民》：“克禋克祀，以弗无子。”毛传：“弗，去也，去无子，求有子，古者必立郊禖焉。玄鸟至之日，以太牢祠于郊禖，天子亲往，后妃率九嬪御。乃礼天子所御，带以弓鞬，授以弓矢，于郊禖之前。”郑玄笺：“姜嫄之生后稷如何乎？乃禋祀上帝于郊禖，以祓除其无子之疾而得其福也。”陈奂传疏：“郊禖即禖，宫于郊，故谓之郊禖。”上文提到，姜嫄殿创建于元代，而此殿创建于后，也许是后人附会姜嫄踩巨迹而感孕的故事而创建的。

从文献材料中我们可以看出，周公庙开始是一个祭祀祖先周公的祠堂，后来由地方政府“神化”，由祠变庙。在神化的过程中，儒家、释家、道三家都在争夺

这一神圣的空间，都想利用这一空间来不断地扩大自己的影响和势力。在三者争夺的过程中，不仅有斗争而且有妥协；不仅是教派之间的斗争和妥协，也有地方政府与民间力量之间的斗争和妥协。即使到了今天也很难说清楚，周公庙到底是属于哪一个教会的活动场所。周公庙建筑群主要以政府修建为主，民间为辅。每年农历三月十二至十四举行大型的庙会。“庙会始于唐代，规模之大，涉及陕甘宁川晋豫诸省区。与会者每天达数万人。”¹³⁶20世纪80年代，随着改革开放的进行，对宗教政策逐渐放开，庙会逐渐恢复，“人民政府为了促进物资交流，利用此庙会，扩而广之。会期延至7天。”¹³⁷近年来，特别是进入21世纪后，当地政府积极参与，投入大量资金进行维修扩建，邀请文物、旅游、风景名胜专家学者、讨论、制定并通过了周公庙风景区总体规划。在凤凰山北麓开发了凤凰山风景区。2008年由中共岐山县委、岐山县人民政府组织成功举办了首届以公祭周公大典、国际学术论坛等内容的“中国·岐山周文化艺术节”。由于政府的参与，使得周公庙焕然一新。周公庙的景区的建立，体现了国家、政府和民众的一致要求。在这个神圣的空间中，各方面的利益都得到了体现。

二、村庙·庙会

在岐山县，庙宇是一种常见的文化景观，大大小小的庙宇有300多座，参见表2-2。其中大多数是后来修建的，与《岐山县民国志》的记载相比，要翻一番，短短的一百年之内，期间还经过了“文革”的断层，为什么当地的庙宇会越来越多呢？周大鸣认为：“文字教育的普及不仅不会使宗教信仰衰落，相反还成为宗教复兴的动力之一……那些受过文化高等教育的文化精英往往为了政治的目的成为宗教复兴的领袖。在乡村社会，那些有文化、有经历的人，如退休干部和工人是民间信仰活动的积极参与者。”¹³⁸在西岐的一些大型庙宇修缮中（如周公庙庙会、诸葛亮庙会等）可以看到政府的一些参与行为，但是那只是政府利用庙宇修建或庙会活动带动当地旅游业发展的一种措施和手段。从某种意义上说，这类庙会是官方和非官方组织的互动，农民不是这类庙会的主体。其他的小型乡村庙宇和庙

¹³⁶ 岐山县志编纂委员会编. 岐山县志[M]. 西安：陕西人民出版社，1992，p587.

¹³⁷ 岐山县志编纂委员会编. 岐山县志[M]. 西安：陕西人民出版社，1992，p587.

¹³⁸ 周大鸣. 传统的断裂与复兴[A]. 郭于华主编. 仪式与社会变迁. 北京：社会科学文献出版社，2000，P251.

会，以农民为参与主体，官方和政府基本不介入其中。庙会由农民自发选举的会长们来组织，有些村镇干部也不参与其中。

当地民众每年都要给神“过会”。“过会”的时间大多数在春季或秋季的农闲时节，其他季节也有，主要在神灵的誕生日、得道日或成仙日举行。要给这些大大小小的庙会按照统一的标准来进行分类是比较困难的。“从时间上，可分为春会、秋会、腊月、夏会、小满会、麦忙会，以及古会、新会；从地理上，可分为山会、村会（乡会）、城镇会，包括边地民族庙会；从祭祀性质上，可分为原始神庙会、宗教神庙会和世俗神庙会，其中，宗教神庙会又可分为道教神庙会、佛教神庙会等。”¹³⁹刘铁梁认为：“村落庙会的组织固然大多以村落为基本单位，但由于举行和参与庙会的村落可以不止一个，也可以由村落内的各个局部来组成等，因此便与日常互动关系相关联而形成具有不同社会空间级序意义的庙会。”他按照庙会组成的基本单位和地域边界，把庙会分为“村落内部型”“聚落组合型”“邻村互助型”“联村合作型”和“地区中心型”五种类型。¹⁴⁰在当地，大多数神庙供奉的是村落神。它们或大或小，三间到五间不等，小的仅有一间，里面有的供奉着一尊神像或多尊神像，大多数没有神像，只有一个牌位或者几个牌位。所有这些庙宇遍布于当地的各个村落，保佑着当地百姓的生死祸福。根据自己的田野调查情况，参考相关学者对村庙类型的划分，笔者拟从民众眼中的当地庙宇的功能角度将其区分为保境安民型、保佑风调雨顺型、祈子送子型、祈求功名型、祈求财运型以及祈求健康型六种类型。

（一）保境安民型

这一类型主要有关公庙、老爷庙、三圣庙、四圣庙、五圣庙、三义庙、武圣庙、敬德庙、城隍庙、岳王神庙、岳王爷庙。保境安民型的神灵基本上都是人格神。¹⁴¹其中，龚刘一组的三圣庙里供奉的是菩萨、马江村三组的三圣庙供奉的是三圣母；永新村康一组的四圣庙据当地人说是四位圣人，但是具体名字他们也说

¹³⁹ 高有鹏. 庙会与中国文化[M]. 北京：人民出版社，2008，p92.

¹⁴⁰ 刘铁梁. 村落庙会的传统及其调整[A]. 郭于华. 仪式与社会变迁. 北京：社会科学文献出版社，2000，p269-270.

¹⁴¹ 这里的“人格神”指的是在当地民间广泛流传，深受当地信众的祭祀和信仰，并且具有许多灵验故事的神灵。

不出来，从所塑的像来看，既不像孔子也不像老子；安上村的五圣庙里面供奉的药王爷，杜庄组的五圣庙供奉的是苏五爷，水寨四组的五圣庙供奉的是龙王、牛王、马王、山神、土地五位神灵，永新组防下组的五圣宫供奉的五位神像也不知具体姓名，营北后组的五圣庙供奉的是五圣爷，但是仅有一尊塑像；尉迟组的敬德庙供奉的是天神爷；永乐村三组、七组和八组均设岳王爷庙供奉岳王爷，也就是岳飞。三义庙和城隍庙以及关公庙（由于关公在当地信众中的威望较高，他能够保佑当地一方平安，人们又称他为老爷，给他盖的庙也叫“老爷庙”）里面供奉的神格比较清晰。当地的村落之间，分布着大大小小的关公庙，关帝庙成为当地分布密度仅次于家神的庙宇。由此可以看出，当地信众对关羽非常敬重。

（二）保佑风调雨顺型

马王庙、牛王庙、虫王庙、麦王庙、麦王爷、黑龙大王庙、龙王庙、雷神庙、风王爷庙、山神庙、瘟神庙、火神庙、火爷庙都是保佑当地风调雨顺的庙宇。这一类型包括天象崇拜和自然物、动植物崇拜，主要流行于当地的山区。马王、牛王、等神灵是动物崇拜的体现。人们之所以供奉牛王、马王，与当地的生计方式有关。山区的信众，农作物还需要人工耕作，马、牛对他们来说非常重要。一头好的黄牛现在可以卖到 5000 元以上，是当地一个农民家庭的年收入。他们供奉马王、牛王，主要是祈求神灵保佑自己的牲畜不生病死亡。“给牛王不烧香，牛王就把牲畜的魂牵走哩。”¹⁴²虫王、麦王等神灵是动物植物崇拜。当地大多数种植小麦和玉米，灭虫是第一要务，这些庙宇的建造，体现了当地民众对于攘除虫灾、祈求丰收的愿望。雷神、风王、火神等神灵的设置，基本上遵循“万物有灵论”的观念。它们与人类的生活息息相关，信众围绕着它们形成了一系列的信仰和祭祀活动。由于风雷雨雪不仅给人能带来幸福，而且能够带来灾难，因此这些神的神格也被赋予了双重身份：当人们需要他们保佑时，通过一系列仪式，让他们降福于人；当人们需要惩恶的时候也会祈求他们，希望他们降罪于恶人。

（三）祈子送子型

娘娘庙、菩萨庙、娘婆庙、姜嫄庙、祈子庙、三霄庙属于祈子送子型的庙宇，

¹⁴² 笔者 2009 年 4 月 5 日在落星凹田野作业时村民之语。

在当地也很普遍。三霄是《封神演义》中的神话人物，分别是云霄、琼霄和碧霄，她们同娘娘、菩萨、姜嫄一样，具有送子的功能。随着计划生育政策的实行，虽然当地人的生育观念有所改变，但生男孩仍然是大部分家庭的心愿。其原因一是为了“传宗接代”，二则与当地“男主外，女主内”的生计方式有关，如果家里没有男孩，家里的农活就缺乏劳动力（虽然有时候也可以招上门女婿，但是招来的上门女婿在家族中没有地位）。因此，刚结婚的小媳妇儿大多会跟随婆婆到庙会上“许愿”，祈求娘娘早日送个“大胖小子”来。除此之外，娘娘、菩萨以及姜嫄还被作为女性的生活保护神。通过世俗化扩大她们的影响，使得她们成为了当地信众，特别是女性普遍信仰的神灵。

（四）祈求功名型

文昌阁、魁星阁、魁星楼、仓颉庙等庙宇在当地也不少。文昌、魁星是主宰文运功名的神灵，他们与星辰崇拜有关，后来被当做人格神来崇拜。不仅当地的百姓希望自己的孩子高考金榜题名、公务员考试中能够被录取，即使是当地的官员在换届选举期间，也会暗地里到这些庙宇中抽签算卦，占卜自己未来的命运。

（五）祈求财运型

当地祈求财运的庙宇主要有财神庙和三官庙。和民国相比，现在岐山县的财神庙由一座发展到10座之多，据说有些村落的财神庙还在商讨之中。改革开放以来，人们的市场意识不断加强，外出打工、做生意的人越来越多，发家致富成为大家的普遍追求。外出打工、出门之前，先要到财神庙去拜财神，祈求财神保佑自己发财致富。

（六）祈求健康型

药王庙、药王爷庙、救苦庙是当地祈求健康的庙宇，类型比较单一，主要供奉孙思邈。随着医疗水平的提高，这类神庙越来越少了。

岐山县这三百多座庙宇大多数都是改革开放以后建造或在原址上重新修建的，其形制各有特点，没有一个固定的程式。由于当地民众的经济条件和文化水

平以及建造空间的限制，其庙宇也呈现出不同的风格来。对此，段玉明认为：“这与其说说是中国祠庙建筑的遗憾，不如说是中国祠庙建筑的荣耀。”¹⁴³但是，在一个地域之内，庙宇的建筑也会呈现出其地域特点。岐山县民国以前的大型庙宇都有戏楼和庙门相对，以供庙会时唱戏所用。

当地的庙会主要有三个时间段：第一个时间段在春节期间，从除夕一直持续到正月十五；第二个时间段比较分散，从农历的三月份一直到农历的六月份，这一时期的庙会主要在民间所信仰的神灵的誕生日、升天日举行；第三个时间段是在农历的八月份，这时候农村的收种已经结束，当地百姓有了大量的闲余时间，为了报答神灵的恩赐举行庙会。举行庙会期间，当地的众善男女、老幼人等，投资舍物，备好香、蜡烛、纸、币、花炮等，大闹神会；还请经师诵经，安坛设醮，设内坛外坛，酌水献花，祈神忏悔，免罪除殃。这种场合里，生意之人祈神为生意兴隆，求学之人祈神为步步高升、状元夺魁，求官之人为光耀门庭，有病之人为身体健康，等等，各有所需。庙会期间一般都要举行给神灵诵经的仪式。庙会诵经主要由举办庙会的会长牵头，诵经人员主要不仅有经师，而且有四邻八乡的信众；以经师为主、信众为辅。所有准备工作都是在经师的指导下，由信众完成的。

除此之外，庙会还往往伴随着世俗化的活动——唱大戏。庙会唱戏是为了娱神娱人，加之以前的庙会有比较强的文化传播、经济贸易功能，唱戏可以吸引更多的民众来参与其中。在这一空间中，形成了庙宇、人和戏楼三点一线的建筑特点。现在，由于庙会的功能更加单一，主要是烧香敬神祈求平安，庙会的文化传播、教育民众、物资交流功能在减弱，但仍在庙前留有一片空地，作为临时戏台的场所。如果要举办开光等大型庙会，就可以临时搭台唱戏。另外土地作为一种增值资本也使得新建庙宇的空间比较狭小，虽然留有足够的空间，不修戏楼，也可以节省部分资金。即使如此，庙会的组织者也要千方百计组织文化娱乐，“用各种民间艺术的演出为庙会增添了热闹的气氛，表面上看来是为了娱神，而事实上是娱人。龙舞、狮子舞、高跷、旱船、杂技和神戏等民间仪式，无论是演出者还是观众，都在精彩的演出中得到愉悦，除去了积郁在心头之苦痛。在这里，宗

¹⁴³ 段玉明. 中国寺庙文化[M]. 上海: 上海人民出版社, 1994, p144.

教艺术与世俗艺术共存，共放异彩。”¹⁴⁴正因为如此，过庙会时，会长和地方精英都想办法搞一些娱乐活动，需要唱戏时再临时与庙门相对搭建戏台，戏台娱人娱人的功能基本没有改变。

正是在庙会这一特有的空间中，神和人同处一个空间，享受着一年少有的欢乐。而与此同时，人也在庙宇这一神圣空间中强化了他们的世俗关系。这是因为，“庙宇所辖的地域范围内的所有成员都有意宫庙的修建、宫庙的正常运转做出贡献，同时也有权利参与宫庙的各种活动，接受宫庙神灵的保佑。共同的神灵崇拜和祭祀活动，有效地把分散的乡族力量整合起来，形成了祭祀共同体。一旦形成祭祀共同体，村社成员的命运往往就被一条无形的纽带联系在一起，宫庙就是这条纽带的中心。宫庙也通过各种宗教活动来密切村社成员之间的人际关系，增进村社成员之间的团结，化解各种矛盾，维系村社安定秩序。许多宫庙设有董事会或管委会等机构，对宫庙进行管理。由于董事会或管委会基本上是由在地方上有威信的社会贤达组成，因此往往能得到所辖地域民众的信赖。宫庙虽然不是行政组织，但经常成为处理争端、维系村社秩序的场所，发挥着政府基层组织所不能取代的作用。”¹⁴⁵

三、家宅

（一）家居布局——世俗生活空间

上世纪九十年代，空间理论大师列斐伏尔提出，空间是一个能动的主体，是由人生产出来的。“安居一处土地就是建构一个世界，而且在某种意义上是神圣建构了世界，并规定了世界的疆界和秩序。”¹⁴⁶自古以来，当地由于有充足的水源，使得这一地区的农耕文化比较发达。随着生产力水平的提高，当地人修建家居的材料和外观有了很大的变化。由上世纪八十年代的土木结构瓦房逐渐变为混凝土

¹⁴⁴ 高有鹏. 庙会与中国文化[M]. 北京: 人民出版社, 2008, p82-83.

¹⁴⁵ 林国平. 关于中国民间信仰研究的几个问题 [J]. 民俗研究. 2007 (1), p11-12.

¹⁴⁶ [罗马尼亚]米尔恰·伊利亚德, 王建光译: 神圣与世俗[M]. 北京: 华夏出版社, 2002, p7-19.

结构的二层楼房，这其中也暗含着经济因素。土木结构的家庭院落一般为三间半，宽度为 11 米左右。所有院落都有前后之分。前院住人，后院为猪圈、鸡棚、厕所等，在前院左侧或右侧留半间作为通道通往后院。房前屋后还可植树、种菜或养花。形成了一个小农经济的封闭体系。混凝土结构的二层楼房下层一明两暗¹⁴⁷，上层三间有的作为仓库或客房之用。前院为楼房，后院为平房，分置灶房与粮仓。楼顶用混凝土浇灌或盖屋顶，楼表水泥外粉或瓷砖贴面，室内地面也为瓷砖或水磨石砌成。

在宅基地的选择上也有很多讲究：相邻的两家屋顶要齐平，如果后盖的超过前盖的房子，两家就会出现矛盾，甚至为此而大打出手，一辈子结为仇人。把直对着大路的宅舍称之为“路箭”，意思是箭能杀人，容易遭遇到意外之灾。这种房子要找“风水先生”褙一褙，在大门前垒个七尺高的屏障的“照壁”或者在房顶正中镶嵌一面被称为“照妖镜”“八卦镜”的镜子。据说这样能够避凶化吉，破解不利的风水，避免妖邪鬼魅的侵扰。

当地人盖房房间数忌二、四等偶数，意思是躲避阴阳不合，忌（xue）椽面对顺椽，谓之 xue 不顶顺；木料忌用桑槐之木，因西周时永桑木作祭祀用品之抬架，槐木用作先祖及神灵牌位，二者含神圣之意，又“桑”与“丧”谐音，以为不吉。门的朝向也有许多禁忌：诸如大门忌对别家大门，忌对别家的山墙，忌门前有路直冲。如果万不得已，需要在门前或门内垒照壁墙，加以化解。

房屋布局多为前庭院后楼房，两边厢房加厨房的四合院。家境不太好的人在院内两侧仅盖一两间偏厦够居住而已。在选择宅基地的时候，避免靠近塔所、寺庙、祠社以及故军营战地；避免在草木不生、正当流水的地方盖房；忌讳在大城门口、百川交汇的地方盖房；忌讳在屠宰牲畜、交通要冲的出入口盖房……所有这些都是为了避免神伤、躲避鬼祟、防止战乱、避免争讼、防止污秽、希图宁静、多多生育繁殖等。

庭院内宜栽种梧桐、杏树之类：“传说西岐是吉祥神鸟凤凰落架¹⁴⁸的地方。老先生太爱梧桐树，他们都说梧桐能勾引¹⁴⁹来凤凰。老先生还说没有梧桐树，九州

¹⁴⁷ 中间为客厅，两边为居室的建筑形式。

¹⁴⁸ 栖息的意思。

¹⁴⁹ 应该用招致才恰当。

大地就要裂开。我们都把梧桐树当做太平盛世的吉祥物。”¹⁵⁰杏谐音幸，是幸福、幸运的吉祥物。相传“孔圣人有门徒千人，贤人七十二个。他教书的地方是杏坛，就是县上的杏林。有个老医生给人看病的时候心肠太好了，光看病，不收钱。那时候，西岐的老百姓就给他种植了许多杏树感谢他哩。”¹⁵¹庭院内忌栽柿子树，为了避免多生是非；忌讳栽种桑树，桑谐音为“丧”，意为不吉利；忌讳栽种皂角树，因为皂角树的外壳是黑色，当地人叫它“黑煞”，“黑煞”布满院落，院子就阴森可怕，不能聚财；忌讳栽种柳树，因为柳枝多作为人死以后的“哀杖”，对住人不吉利。当地谚语云：“前不栽桑，后不栽柳，门前不栽鬼拍手。”¹⁵²“屋前栽槐，屋后栽皂”¹⁵³。槐树在古代是吉祥、长寿和官职的象征，皂角树枝叶繁茂，有利防风御寒及极强的吸附毒气烟尘的性能，种植于宅后，能净化空气，保护环境。

以前这里没有床的概念，只有用胡基¹⁵⁴盘的火炕¹⁵⁵。炕上铺有麦草，其上为芦苇篾条编织的席子。当地称为“连锅灶炕”。其灶膛与炕膛有暗道相通，烧火做饭，火焰顺暗道流入炕膛，炕不烧自热。这种炕多为老人及孙辈孩子所居。在当地住炕也有禁忌：炕洞里所掏之灰，忌重塞回炕洞，意避患回食病；盘炕的方向，忌与楼条十字交叉，意为不让楼条压住人腰；同屋内忌炕相望¹⁵⁶，意避空对空；炕边宜选用核桃木制作，取“核”与“孩”谐音，意为子孙满堂，人丁兴旺；炕边忌木料相接，意避不吉等。

这样的居住布局体现了当地村民祛凶趋吉、追求美好生活的愿望。

（二）人神共居——神圣信仰空间

对于当地人来说，家宅是一个较为复杂的空间概念：一方面它具有上文所说的日常起居的世俗功能，是与人们的日常生活关联最为紧密的活动空间；而另一方面，人们也对通过“家宅六神”的设置为这一世俗空间赋予了神圣的意义。就

¹⁵⁰ 访谈对象：凤拉拉，男，凤刘人，80岁，不识字。访谈时间：2009年7月18日。地点：凤拉拉家。

¹⁵¹ 访谈对象：凤拉拉，男，凤刘人，80岁，不识字。访谈时间：2009年7月18日。地点：凤拉拉家。

¹⁵² 鬼拍手指杨树。因刮风时，杨树发出哗啦啦的响声，类似拍手。

¹⁵³ 即皂角树。

¹⁵⁴ 即土坯。

¹⁵⁵ 当地60岁以上的老年人还睡炕，年轻人开始睡床。

¹⁵⁶ 即两炕相对。

像杨庆堃所说，“许多宗教活动并不在公共场合进行，在某种意义上讲，每个传统的中国家庭都是一个宗教的神坛，保留着祖宗的神位、家庭供奉神明的画像或偶像”¹⁵⁷。无论家居空间大小，家家户户在家中的不同位置都要供奉门神、天神、土地、灶神、祖神、仓神这几位神灵。除此之外，根据各自所需所好来供奉“床神”“喜神”“醋神”“圈神”“厕神”“井神”等家神。“家宅六神”构成了一个封闭的祭祀系统，保佑着每个家庭人丁兴旺、财源滚滚、事事如意，其供奉也随着时代的变化而变化。解放前，家家都供奉家宅六神；解放后到改革开放前这一段时间，由于受到政策的影响，家宅六神的供奉一度中断；改革开放后，随着宗教政策的变化，家宅六神的供奉也重新兴起。

门神 自古以来，门作为一种神秘的界隔¹⁵⁸，通过门户，不仅可以使内与外、人与鬼、正与邪、善与恶界隔，而且也可以使阳界与阴界、现世与往世界隔。古代，民间就有在“元日”“立春”“上元”“上巳”“清明”“端午”“伏日”“中元”“重阳”“除夜”等节日祭祀门神的民俗活动¹⁵⁹，逢年过节，当地仍有祭祀门神之俗，以除夕为盛。腊月三十，家家户户都在大门上贴上门神，祈求门神保佑全家平安。该地民间信奉的门神是初唐的两员大将——秦琼和尉迟敬德¹⁶⁰。以前的门神以凤翔木板年画为主¹⁶¹，现在大多数改为机器印刷的门神。无论是木版印刷还是机器印刷，门神的功能都没有发生质的变化，它是起到一种保护家庭居住空间，防止鬼魅侵入家居空间之作用。当地的门户大都是两扇，有些有门楼，有些没有门楼。门神就贴在门扇之正中。打开门后，正对着是土地神。

¹⁵⁷ 杨庆堃著，范丽珠等译：《中国社会中的宗教》[M]。上海：上海人民出版社，2007，p31。

¹⁵⁸ 王子今：《门祭与门神崇拜》[M]。上海：上海三联书店，1996，p1。

¹⁵⁹ 王子今：《门祭与门神崇拜》[M]。上海：上海三联书店，1996，p54-89。

¹⁶⁰ 关于秦琼、敬德之所以成为门神，在当地还有一段传说。唐太宗李世民因灭隋兴唐时杀人过多，夜里不能安寝，常有鬼魂进入寝宫作祟，他耳畔总有“还我命来”的声音。万般无奈之际，他让秦琼与敬德在寝宫外轮换值夜。只要秦琼或敬德执兵器立于门外，当夜太宗便安寝无事。但二人通宵值班，站得腿肿脚肿，于是命令画师作二人图像，挂于门上，当夜无事。后来，传入民间，人们供奉二人作门神，流传至今。

¹⁶¹ 这种神像黄底、黑色线条，秦琼五绺疏髯、闭口凝神，双手按一对四棱金锏；敬德目睁如炬、虬髯戟张，一手举水磨钢鞭，二人威怒如真神天降，使邪魔不敢近门。且木版印制的神像线条粗犷，黄色与民间其他神像的染色一致，使人有神圣感。

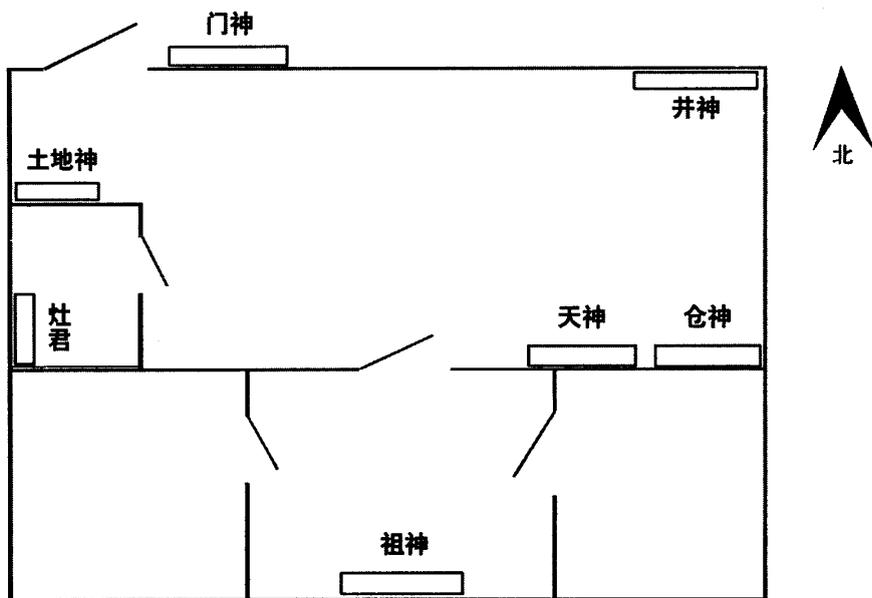


图 3-4：家宅六神示意图

土地神 土地神供奉在大门正对着的土地堂里，土地堂一般离地面一尺到一米左右。当地把土地堂也叫“戊己堂”“中央宫”。土地载万物，又生养万物，长五谷以养育百姓，民间流传“进门土地堂，家有万石粮”之说。土地神是一手拄拐杖的慈祥老头，面带微笑。两边有“进门一老仙，四季保平安”的对联，以昭示人们对土地神的崇敬及祈盼。当地所建土地堂，有大有小，规格不一，有砖有坯，材料各异。¹⁶²当地供奉的土地神也有一个不断变化的过程：先是后稷，后是有功于地方的历史人物——当地人叫社公与社母，也叫土地爷与土地婆或“当方土地”“本宅土地”。土地既能养育万物，也能收藏万物。当地人认为，民众从土而来，最后归于土地，实行土葬，所以当地人非常敬奉土地神，每月的初一、十五都要给土地堂拈香叩头，有的虔诚者甚至每天都要拈香叩头。

天神 天神也叫天爷、老天爷，是道教的最高神玉皇大帝。他是万象始源的至高神，也是统帅众神之最高神。一般供奉在正房外面的墙壁上。过去人们对自然现象不太了解，以为风雨雷电都是天爷在主宰，所以供奉天神以求得老天能够

¹⁶² 当地富裕之家的土地堂大多用青砖所建，宽 2 米，高过 2.5 米，离地面 1 米左右挖个堂洞。牌面雕花镂果，涂金抹银，顶上大多瓦上琉璃瓦。堂洞用雕刻的红柱装饰，里面放置土地神像以及铜香炉。一般小户人家，大多用土坯所垒，宽不过三尺，高不足五尺，堂顶瓦以青瓦，只要能够防止雨雪毁坏而已。

帮助人们避凶降吉。不过，当地人对天爷的祭拜既不丰厚也不勤快，想起来才祭拜他。因为当地民众认为，“天爷过于遥远，他也比较忙，管的都是大事情”¹⁶³，他们没有时间来管理民众的“陈芝麻烂谷子”之类的小事情。就像晏阳初说讲：“对于农民来说，有没有一个好皇帝并不重要，有一个好县长却是最重要的。”对于民众来说，供奉土地神、灶神、门神、井神等神灵来得更加直接，他们可以直接降福于供奉者。由此可见当地民间信仰的功利性。

灶神 当地人对灶君非常崇拜，非常重视灶房、灶膛的方位。一般都会把灶君安排在宅舍的上方、吉方。灶君又叫“火德君”“司命主”，俗称灶神、灶王、灶君、灶公灶母、东厨司命等。“灶神崇拜源于对火的崇拜，在古代，火是作为太阳的代表，这是原始人最初的意识。随着人类对火的性能的了解和掌握，这种古老的自然崇拜逐渐演变成对火种（灶神）的崇拜。”¹⁶⁴灶王爷的神像是纸质年画，贴在正对着厨房门的墙壁上，一般由家庭主妇在腊月份从集市上购买，年画正中的主画面是坐着的灶王爷（画右）和灶王奶（画左），两者的身旁两边各有一个童儿，左边的童儿身着红衣，右边的童儿身着蓝衣；前面有四个童儿，左右两个身着红衣，一捧“善罐”、一捧“恶罐”，随时将一家人的行为记录保存于罐中，年终时总计之后再向玉皇上帝报告。中间两个身着黄衣。年画的两边有幅对联：右边是“上天言好事”，左边是“下凡降吉祥”；年画的上边是5幅红色的门笺，右边是“福”“禄”，左边是“寿”“喜”，中间是一“贯钱”纹图案，再上面是对联的横批“一家之主”。

在灶房内锅台上方的墙壁上开一尺见方的地方，上面架设一块木板，其上贴上凤翔的木版年画《灶王爷》，就形成了灶王爷（和灶王奶奶）颇为简陋的供奉之所——灶君堂。当地虔诚的民众一日三餐必拜灶王，普通家庭每逢农历初一、十五，也要上香叩头。每年的腊月二十三日，家家户户要进行隆重的“祭灶”礼仪。他们认为灶君是“人间司命主，天上耳目臣”，通过祭拜，祈盼灶君能够“上天言好事，下界降吉祥”。作为家宅之神，灶君的地位非同寻常，当地人每逢家中有求祈之事——孩子上学、结婚生子等，都先要在灶君神前焚香祈祷，以求他保佑平

¹⁶³ 提供人：张大姐，65岁。不识字。访谈时间：2009年8月16日。访谈地点：凤刘她家。

¹⁶⁴ 杨静. 仪式与表演：人神共娱到生存与追求——人类学视野下的环县道情皮影戏[D]. 兰州：西北民族大学，2009，p53.

安顺利，赐福降祥，消灾化难。当地比较有钱的人家，生了孩子，担心孩子不能顺利成长，就要“寄保”于灶君，祈求他保佑孩子的少年时期平安吉祥。等孩子长到12岁以后，就要在腊月二十三这天举行还愿赎身仪式。（具体仪式见第五章）

由于灶君在家宅中的特殊性，当地也形成了许多灶禁忌习俗：在盘灶火时，要用新土净水来和泥，以示洁净；灶口的最好朝向是南方或西方，因为南方为丙丁火，就会越烧越旺；西方为庚辛金，能够炼金聚财；不能用灶膛的火燃香点烛，否则对神灵不敬；不能够随意击打锅灶，不能在灶前哭泣、小便、吐唾沫；不能在灶前赤身裸体；也不能把污秽肮脏之物送入灶膛燃烧；灶房里禁忌摔勺摔刀、吵嘴打架、背后说别人的坏话，等等，所有这些行为都是担心引起灶神的不满，这样他就会天奏报玉皇，给自己带来灾祸。所以，人们对灶君的态度是非常矛盾的，一方面他有司命之责任，把人间的种种善恶告诉天地；另一方面，又和人间距离得最近，所以人们对他是又爱又恨：一方面要巴结他，在家里举行所有的仪式中，都要向他汇报，同时又来敷衍他，在举行各种仪式的时候，不会像敬村落神那样神圣庄重。

祖神 祖神就是已经逝去的祖先，他们的牌位一般供奉在中堂里，中堂一般是“一明两暗”房间中间的那间，是当地进行家庭宗教和人生礼俗活动的场所。墙上有一幅人间天堂卷轴，在靠墙的地方放一小桌，桌子上供奉着已经过世祖先的遗像或牌位。祖神虽然和当地民众距离最近，但是，除了每年的除夕和正月以外，其他时间都不供奉祖神。他们认为“祖神没有太大的权利，想管子孙后代的事情，可是没有 wai 本事。”¹⁶⁵

仓神 仓神主管粮仓，一般供奉在粮食储存间的门上。人们通过对仓神的祭祀，祈求仓神保佑粮食不出虫、不腐烂。解放前，家家户户都供奉仓神；建国以后至改革开放前，由于土地收归国有，生产以集体为单位，粮食统一储存在生产队的仓库里，加上破除迷信的政策，使得仓神祭祀一度消失；改革开放后，土地包产到户，家家重新开始供奉起仓神来。

井神 水是生命之源，所以当地人在水井旁垒一井堂，中部装有井桩支架，用来连接辘轳。在井堂上边凿一尺见方的堂口，中间供奉井神。两旁写有“福水供百叩，甘泉养一家”的对联。当地供奉的井神统称“龙君”，其实就是一个龙王

¹⁶⁵提供人：张大姐，65岁。不识字。访谈时间：2009年8月16日。访谈地点：凤刘她家。

画像而已。虽然只是一口井，但人们深信“水不在深，有龙则灵”。如今，一部分人用上了自来水，原有的井基本废弃不用。可是人在春节来临的时候，都会在自来水龙头上贴上井神之像，祈盼水源取之不尽、用之不竭。

由此可见，在民众的生活世界中，“房屋的象征意义互相交迭：儒家的礼的空间、风水师的有能量的空间以及需要符咒与护身符保护的神秘之地”¹⁶⁶。在这一意义交叠的空间之中，“家宅六神”等神灵编织成一张无形的网，笼罩着整个家居空间，使得妖魔鬼怪不能够入侵，从而保佑着全家老小的平安。这个空间既是实体的也是象征性的。虚幻的神灵与真实的砖瓦等材质有机地结合在一起，从不同的层面给生活在其中的信众以安全感和私密感。在这个神圣的空间中，对整个家庭而言，它是一个公共的场域；对家庭的每一个成员而言，它又是一个私人的场域。公共场域和私人场域有时候是可分的，有时候又是不可分的。当具备了亲人、亲戚、朋友或者邻居等关系时才能进入私人的场域。在祭祀家宅六神中，当地信众表现出强烈的功利性。门神把守着大门，它的作用不仅体现在日常生活中，而且在“非常生活”——结婚、丧葬等人生仪礼中也起到重要的作用。不仅能够让她们能够躲避外来邪魔的入侵，而且，通过进门或者出门这些仪式的举行，当事者象征性地加入到特定的家居空间或脱离它。土地神、灶神关系着当地信众的生存，他们一般对门神、土地神、灶神等敬奉的次数多。每逢初一十五，当地信众都要给家宅六神烧香叩头，有的信众甚至每天都要烧香叩头，正是这种日常的祈祷“建立了人和神之间的情感联结和信心联结”¹⁶⁷，从而使得当地民众的生活世界得以时刻处于各种神灵的庇护之中。

本章小结

通过本章的介绍我们可以看出，围绕各种信仰及仪式活动所开展的人神鬼之交充斥于一年之中的各个节日以及人一生的各个关口，上演在日常生活的家宅以

¹⁶⁶ [美]白馥兰著、江湄、邓京力译：技术与性别——晚期帝制中国的权力经纬[M]. 南京：江苏人民出版社，2006，p123.

¹⁶⁷ 罗惠翔：从人类学视野看宗教仪式的社会功能[J]. 新疆师范大学学报（哲学社会科学版）. 2009(1)，p40.

及村落、地区的庙宇，从而实际上已成为当地民众生活世界中不可分割的部分。在当地人的生活世界中，时间和空间作为一种客观存在，被人们赋予了主观意义。米尔恰·伊利亚德认为：空间与时间对教徒而言两者都不是均质的，教徒能够体验到空间的中断，并且能够走进这种中断之中；时间也不是流逝的，而是可以逆转的。¹⁶⁸虽然米尔恰讨论的是宗教，但是对民间信仰同样适用。神圣空间与特定时间的存在，是由于一些崇拜、仪式的存在而存在的，正如有学者所说的：“时间和空间不是两个实体性范畴，而是状态型范畴和关系型范畴……是在特定情况下，以特定祭仪行为的形式出现在历史中的。如果说人的本质就是祭仪性的人，那么，人也就是通过祭仪行为而构造出时间和空间的。”¹⁶⁹只有生活在其中并参与其中的人才能够体验到其时空的神圣性，如果作为一个外来人或非当事人，这些时空对他来说就是无意义抽象存在。由此可见，正是在特定的时间和空间中，人神鬼的交往或者说民间信仰的实践得以开展；而正是这种实践和交往赋予了特定的时间和空间以神圣的意义。

在时间的自然流动中，每年按时循环上演的岁时节日仪礼充分表达了当地民众在自然界发生转换、过渡时所产生的不确定感甚至是恐惧感，因此他们需要借助规模不一的各种仪式活动来进行人与鬼神之间的交流，希望鬼能够安守本分而神能够暗中相助，来使自己和家人顺利度过这些关口。而在人的一生中的关键节点按时上演的人生仪礼之所以受到当地民众的高度重视是因为“这些阶段与经历，常带来身份的转换与权力资源的重新分配，也形成了个人或社会都须面对的关键时刻或关口。为了要顺利渡过这些关口，每一个社会都会设法因应，种种礼俗仪式也就应运而生。尤其在结构较严谨的社会中，社会秩序的维持来自于结构的明确稳定，因应这类关口的仪式在文化中的地位就相对重要，仪式的内容与规范也较为繁复，而透过象征所表达的意象，则极为丰富细腻”¹⁷⁰。因此，人生仪礼看似针对个人，实际上却“更是针对群体的，还是针对个人和其所在群体的生活世

¹⁶⁸ [罗马尼亚]米尔恰·伊利亚德、王建光译：《神圣与世俗》。北京：华夏出版社，2002，p1-30。

¹⁶⁹ 李窗益。民俗的时间、空间和近代的时间、空间[A]。周星主编。民俗学的历史、理论与方法。北京：商务印书馆，2006，p533。

¹⁷⁰ 翁玲玲：从外人到自己人：通过仪式的转换性意义[J]。广西民族学院学报（哲学社会科学版），2006（4），p11。

界与他们所理解的宇宙、自然的”¹⁷¹，所以围绕人生仪礼的各种民间信仰与仪式实践所传达的不仅仅是受礼者与鬼神所代表的自然之间的互动，也同时体现了受礼者所在的家族甚至村落这些群体与外在的自然，群体内部的人与人、家庭与家庭之间的互动。而除了这些特定时刻的信仰实践外，日常的各种信仰活动因规模小、时间短、形式灵活，亦被当地人认为是解决现实问题的有效方法，而普遍存在于每家每户的日常生活中，成为其日常生活世界中的不可缺少的信仰实践。

而象征着大传统、自古承载着官方正祀的周公庙，村村设置的功能各异的村庙，加上处处皆神灵的世俗家宅，构成了岐山县当地人神互动的主要空间。在日常的生活中，民众依托家宅这一“世俗”空间而与“家宅六神”及家中供养的神明展开频繁而密切的互动，祈求这些神明能够无时无刻、无微不至地保佑其全家康宁顺利；而在一年中为数不多的庙会的“非常”期间，当地民众以济济一堂的仪式展演方式强化着个体、家庭、村落与神明之间的交往，也借此强化着人与人、家庭与家庭甚至村落与村落之间的交往。庙会上所展现的人神共娱的“狂欢”之情、景塑造了不同于民众日常生活世界的“非常”领域。

总的说来，“村落内部的信仰活动遍布于一年的四时八节，基本上是以家庭为单元而进行，是村民日常生活的一部分。而以……庙会为代表的村外信仰活动，村民以仪式表演的方式重温或重塑人神关系、人际关系乃至村际关系，参与者暂时超越了现实日常生活，营造出一种有别于日常生活的特殊文化情境，是民间信仰活动的‘非常状态’。二者共同构成了村民的信仰世界，前者是后者的日常积累，后者是前者的凝聚与强化。”¹⁷²当地的民间信仰就在这种以个体或家庭为单位于家宅之中举行的、应和着自然及人生节点的日常行为，以及以村落庙宇为特定神圣空间人神共娱的庙会所体现的“非常”之间有规律的切换着。

¹⁷¹ 岳永逸：范·根纳普及其《通过仪礼》[J]. 民俗研究，2008(1)，p9.

¹⁷² 张士闪、张佳：“常”与“非常”：一个鲁中村落的信仰秩序[J]. 民俗研究，2009(4)，p148.

第四章 人神鬼之交的主体¹⁷³

戴康生、彭耀在其主编的《宗教社会学》中提出了“宗法性传统宗教”¹⁷⁴这一概念。这里所谓的“宗法性传统宗教”主要指以“敬天法祖”为基本信仰，由国家政权系统和宗族组织主持的祭祀天地、宗庙祭祖、坛祭社稷及各种神明的宗教形式。¹⁷⁵随着封建社会的消失，这种宗法性传统宗教已经在一些地方失去了依附体。但是对于西岐而言，这种宗法性宗教相对保留得还比较完整。从信仰的神灵来看，五花八门，不仅有祖先神，而且有佛教、道教、儒教等神灵，更不用说村庙神和家堂了。虽然全县的职业神职人员很少，但是半职业化的“神姑”“法师”“半仙”“阴阳先生”还比较多。他们除了从事大小型庙会祭祀仪式外，阴阳先生们还从事看病、伐神、占卜、丧葬、看宅基地等多种宗教仪式和法事活动。

第一节 人与神鬼之间的媒介

一、“坐堂”的神婆

“神婆”也叫“神姑”“角子”¹⁷⁶，一般由女性充当。她们和“法师”一起构成当地民间信仰的主持者和民间信仰的传承者。“神婆”和“法师”的分工不同，在民间信仰中扮演的角色也不同。在当地的语境中，“神婆”或“神姑”不同于南方的“傩法师”，而与北方“萨满教”中跳大神的“大仙”有些相似。只不过“跳大神”者事先不知道到底是哪个神灵附体，而“神姑”知道。“神姑”或者“神婆”“角子”，一开始也是普通人，在特殊的场域中，由于某位神灵¹⁷⁷附体，神灵借助

¹⁷³ 以下讨论来自笔者的田野调查，仅用于笔者的论文研究中，并不代表笔者同意该观点。

¹⁷⁴ 戴康生、彭耀. 宗教社会学[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2000, p216.

¹⁷⁵ 参见牟钟鉴. 关于中国宗教史的若干思考[M]. 唐山: 唐山出版社, 1995, p139-140.

¹⁷⁶ 角子是一种蔑称，平时如果信众有事相求时，一般称呼“神姑”或“神婆”。

¹⁷⁷ 根据杜经师所言，这些神灵大多是狐、蛇等具有灵性的动物，据说她们虽然修炼了好多年，但是最终没有成仙，而想给人间办好事，所以才依附在人身上，借助人给人间的信众治病等。

于她的躯壳，给活着的人来治病或者帮助活着的人。她们通过一系列仪式实现了角色的转换——由普通人转换成了“神姑”，从此她就有了与自己所代言的神灵一样的法力。如果没有这些场域，她们是完成不了角色转换这一过程的。虽然有时她们对新的角色并不认同或并不愿意去扮演新的角色。可是，如果她们不能适应或者不去适应新的角色，神灵就会一直附在她的身上，定期不定期地来打扰她，她们的灵魂就要受到痛苦的煎熬，这种煎熬的时间有短有长，甚至有的要伴随其一生。

以下的个案能够更为立体生动地说明她们的经历：

1、“吉祥¹⁷⁸她妈”的故事¹⁷⁹

那是我嫁过来的事。那时的天可凉快哩。秋天，我和她“加玉米”（指给玉米施肥）。日头压山了，我叫她回去做饭，她说她还有一行没加完，我就一个人回去哩。我都喝完汤（指吃过晚饭，大概相当于秋天的晚上8点）哩，仓林（“神姑”的丈夫，那时候吉祥还没有出生）火烧火燎到我屋，一进门就没有好脾气，把我吓得不轻。他问花花（此处的神姑、吉祥她妈）到哪去了，我还和他耍笑说让“精怪”背走了。他说到现在都没有回来。我一听出事了，不敢和他说笑。夹了件衣服就和他到地里去寻。我们一路喊也没有人答应。到地里一看，玉米还没夹完，笼、锄、粪都在地里放着，就是不见花花人。把我可吓着哩，我俩找来找去，在隔壁的豆子地里看到花花，她浑身衣服脏得就没法子说。叫她她也不nianchuan（指答应）。我俩把她抬回来，到第二天才有出的气，嘴里说着“大大（当地人对婶娘的称呼），你赶紧出去，你赶紧出去。”我一看四下都没人，那有她大大哩。仓林一听脸都变了，他说“大大都死哩”。我才知道那是我娘说的“鬼缠身”。过了几天，她才灵醒哩。嘴里一直念着“大大，大大”。仓林没办法，找大夫给她看病，那时候看病贵着哩，（不过）人都快死哩，没钱也得看。看病的说没有病。最后得到邻家神姑的劝说，只好给她安个堂，让她给人看病。（笔者问“她给谁都看病呢？”）那多得得很哩。刚坐堂的时候，她虽说是个婆娘，还没娃哩，看病羞得很

¹⁷⁸ 出于研究伦理，此处以化名代替。

¹⁷⁹ 提供人：张阿娥，80岁。不识字。访谈时间：2009年8月25日。访谈地点：凤刘村她家。

哩。后来生了吉祥，请她的人就多了。

在这一案例中，“吉祥她妈”花花遭遇突如其来的神仙附体后，身体遭受煎熬后，幸得高人指点而“安堂”为他人看病，亦即行使了神灵的指令，代替神灵救助百姓，于是最终得以安然无恙并因祸得福而获得了一种“能力”。

2、张姐的故事¹⁸⁰

张姐年轻的时候，有一次天黑了，到场里背麦草，经过村边的一个大土壕，不小心掉了下去。她后来回忆说，她看到穿黄皮的大兵小兵围着她转，把她拉着走。她不愿意走，正在撕扯的时候，突然眼前一道金光，八婆用她的拐杖把兵娃子打散了。后来她就不省事了。回来以后，她就以死去的同村张 XX 的口气说着都是张 XX 经历的事情。人们都说她要开堂口坐堂了。可是她家里人不相信这些，到处给她找医生看病。看来看去，身体哪里都没有毛病，到现在还活得好好的。可是整年不是这里疼，就是那里有毛病，特别每逢初一、十五她都会心神不宁，脾气暴躁，眼睛老流眼泪。听人说，如果她能够坐堂，就没有这些毛病。

在这一案例中，张姐虽然被灵魂附体，但是因为家里人不信而未能及时履行神的旨意，故而在以后的人生经历不时会受到神的惩罚。

在身份的转换过程中，她们不仅要经历生理上的痛苦，更重要的是要经历心理上的痛苦，经历周围人对她们的鄙夷或者轻视，羡慕或者嫉妒。只有经过重重磨难后她们才得以实现角色的转化。通过角色的转换，她们就可以“开堂口”，开了堂口就意味着可以治病，承担起“问病”“治病”的医疗功能。当地医疗水平不太发达，而且交通不便、距离市区和省城较远，所以，人们有个头疼脑热，到医院不仅要花费时间，更重要的是现在医药费都比较高，普通的农村家庭难以承受。因此，当地民众如果没有什么大病，一般都会到她们的“堂口”去“问病”，让她

¹⁸⁰ 提供人：张阿姨，80岁。不识字。访谈时间：2009年8月25日。访谈地点：凤刘村她家。

们来“治病”¹⁸¹。她们有的“技艺”高超，能够手到病除；有的道行较浅，并不能完全医治。在经过一段时间后，病人只有到卫生所去“瞧病”。即使如此，这也不会影响她们的声誉，当事人并不认为她们的医术不高明，而是认为“神灵让我受罪呢”，“她顶的神压不过糟践我的鬼”“好神罩不住恶鬼”¹⁸²。下次如果当事人有个头疼脑热，还会去请她们来“治病”。

以下个案说明了当地人在得“病”时向神姑寻求帮助的经历，由此展现了神姑与附着在“病人”身上的恶鬼的较量：

1、恶鬼捏人的故事¹⁸³

问：你们村子真有鬼魂附身的吗？

答：真的有。那会儿把我们都要吓死了。

问：你能不能给我说说，是怎么吓人的？

答：说来话长。好像是七几年的事情。我们村有一个女的四十多岁，得了个猛病（即急性病）突然死了。她有个女儿有病不能走路，她一直很操心她的这个女儿。她是秋天死的。初冬的时候，她就把她院子¹⁸⁴xianhou（方言：妯娌的意思）给捏住¹⁸⁵了。我跑去看时，她xianhou跪在炕上边哭边说：“我可怜的狗娃，以后谁管你呀……”全说的是她怎么不甘心，怎么放不下她的娃娃的事情。嘴里还地嘟囔，让人把她老汉叫过来，她要给老汉说话。旁人把她老汉叫来后，她老汉哭着骂道：“你给我丢下这一摊子还不够吗？你还来害人，是嫌你没把人害够吗？”一直打腾了好几天。

问：你们怎么知道就是她？

答：旁边的人问：“你是谁？”她自己说的。

问：你们就相信她说的话？

答：怎么不相信，她说话的声音、腔调、神情，都和她活着的时候一样，而且说出来的又都是她家里的事儿。不是她还能是谁，当然是她了。

¹⁸¹ 当地人认为，病有两种：一种是生理上的疾病，这种疾病要通过医院的医生才能治疗；另一种是由于和鬼魅有缘，而被鬼魅所缠，这种疾病要通过神姑或者法师才能够消除掉。

¹⁸² 2009年8月20日，笔者在徐拉课巷道随机调查信众。

¹⁸³ 访谈对象：李氏，女，72岁，上过扫盲班。访谈时间：2009年8月18日。地点：她家。

¹⁸⁴ 当时同一个院子住着同一宗族的好几户人家。

¹⁸⁵ 当地人把鬼魂附身叫“鬼捏住了”。

问：后来怎么了？

答：给说好话，烧钱，给土地爷、灶王爷 yifu（嘱咐的意思）也不管用。最后叫了个神姑把院子给捻弄了一下就好了。

问：神姑给怎么捻弄的？

答：是怎么捻弄的我不知道，反正是让她再也回不了家。她自己后来也说她进不了院门。

问：回不了家就不能附身了？那她还怎么说话？

答：她是个恶鬼，把我们村子整扎了。虽然不能回家，她还能进村子，就捏别的人。

问：奥，还捏别的人？

答：第二年夏天就把我婶给捏住了。我们这里的风俗是“麦上场，女看娘”，忙罢¹⁸⁶是“场里卸拨枷，娘看小冤家”。我婶去看干女儿回家后，开始说牙痛，医生来给治病时，她眼睛往上一翻，嚎啕大哭，边哭边说：“人家今天热火朝天的看×女¹⁸⁷哩，我娃太可怜了，我把我娃按了一路¹⁸⁸，在瓦渣庙那儿等住了×儿¹⁸⁹娘……”又让叫她老汉，她要给她老汉说话……把人害扎了。

问：你们是怎么治的？

答：这鬼太恶，不好治。一开始我们都给说好话，把她老汉也给叫来了，给烧钱，送鬼，能想的办法都就想了，可鬼就是不走，没办法，就开始打。

问：怎么打？你们能看见她吗？

答：鬼一般人看不见。我叔取来一只碗，问：“你走不走，你不走我就打死你。”她还是哭着不走，我叔就把碗使劲摔在地上，碗在地上不但没有破还滴溜溜地转起来了。我叔看碗摔不破，就在我婶的脸上扇，扇的时候她哈哈笑着说她在茶壶上坐着呢，扇不到她。听到这话，把屋子里的所有人都吓得脊背发凉。我们问她为什么不回她自己的家，她说前门有老人家看着，走后门她脚痛，进不去。

问：她说的是真的吗？

答：是真的。她捏了她妯娌后，人家叫神姑把家捻弄了，前门有土地爷守着，她当然进不去；后门捻弄后钉了她的鞋，她走到那儿就脚痛。

¹⁸⁶ 当地人把麦子收割晾晒装仓后叫“忙罢”。

¹⁸⁷ 被访谈人婶子干女儿的名字，这里隐去。

¹⁸⁸ 当天，鬼魂的儿子用自行车驮着妹妹也一同走亲戚，鬼魂说她在后面扶着她的孩子了。

¹⁸⁹ 被访谈人婶子儿子的名字，这里隐去。

问：那你们也用他们用的方法嘛。

答：我们也想用，那要等她出去后才能用，可她是就不出去。我们没办法了，听说鬼怕桃木，把桃木砍下来做成 que，钉在前后门，都不顶用。只好把邻村能施邪法的人请来，那人把生产队的马牵来，让马从前院叫到后院。都说鬼怕高脚牲口，可这个鬼 suo (suo, 方言：什么的意思) 都不怕，让马停在我婶的窗前叫也屁事不顶。没办法，施法的人只好使出最后一招，给她的坟地四周钉了桃木楔子，也不管用。

问：也许不是鬼捏住，是病？

答：哎呀，你不信我说的。当时也送医院了，到西安、宝鸡都看了。一到医院，我婶就清醒了，一回到家里，就又糊涂了。医院说是臆病，可就是治不了根。来来回回折腾了好几年。

问：好几年？

答：就是好几年，过一段时间就犯了。有一次，把大队民兵训练用的枪都借来，在我婶的窗前朝天放了一枪。那鬼真是恶，也没给吓跑了。

问：有那么怕吗？

答：你是不知道啊，那几年，她不仅捏我婶，也在村子里吓人，夏天生产队放在场上的粮食都派不到看的人。

问：为什么？

答：她的鬼魂半夜就在场边叫，谁不害怕啊？mo 办法，生产队也叫了神姑偷偷地把村子给捻弄了，可她该叫还是叫。那时候捻弄都不敢让领导知道，领导知道后，要“革命”呢。那几年，我们村天一黑，家家户户早早就把头门关了，都怕鬼进到家里来。

问：后来怎么了？

答：后来请的是哪里的高人我忘了，反正是那高人来后，给家里所有的神面前把灯点上，看上香，把天亮点¹⁹⁰了。然后在屋子里施上法。说是那里（什么地方我忘了）唱大戏，问她去不去，反正是哄来哄去，最后把鬼给哄到一个油葫芦瓶子里去了。把瓶子塞子一塞，埋到村东边的十字路下面。从那以后，她再也不能害人了，村子也平安了。

¹⁹⁰ 点天亮是当地神姑或者法师捻弄时烧表的一种仪式，通过烧过的表灰来判断吉凶。

问：你看见鬼钻进瓶子了？

答：哎呀呀，我成了神了。一般人谁能看见鬼呀，只有法师才能看到呢。反正从那以后鬼就没有了，我婶也好好的，从没再犯过。

问：你婶没说她当时是什么感觉？

答：我也问过她，她说什么也不知道。但有一点，只要梦见那个人，或白天想起那个人，她肯定就会生病。

问：还真有这么怪的事啊？

答：要不是我亲眼所见我也不相信。当时我们在同一个院子，又是自家人，天天见。想起来都很害怕的。再说了，当时国家还不让人讲迷信，生产队都请神姑、还能把民兵的枪借来，你就知道那鬼有多恶了。后来听说她皈依信教，初一十五给家宅六神看香吊表，再也没有犯过病。

在上述案例中，李氏的婶子被恶鬼附体后，遭受了许多磨难，举行了神姑捻弄、法师作法等仪式，到各地医院去瞧病，最后都没有瞧好。可是自从她信神以后，“初一十五给家宅六神看香吊表，再也没有犯过病”。民间信仰作为低级的宗教形式，同样具有“心理调适、社会整合、经济、教育、人际关系等”¹⁹¹功能。由此可见，在当地信众的心目中，如果信奉神灵，神灵就会保佑她们免除恶鬼的糟践。

在笔者田野调查的过程中，当地人生了重病到医院医治无效而回到家后，找来神姑捻弄后，从此烧香敬神，有些病人的病慢慢会好起来，甚至有的最后会不治而愈。这样的事情听起来不可思议，但是从另一方面也反映出当地农村医疗条件落后的实际情况。人们有病后由于种种原因（经济原因是最主要的）得不到及时治疗，或者得到治疗又没有治好，在走投无路的情况下，只好求助于神姑或者法师。通过他们的捻弄或者驱鬼行为而慢慢好了起来。最后成为神灵的忠实信徒。其实，这样的病例在农村还有不少，大多数都是女性民众。由于女性民众的活动范围囿于村庄周围，没有太多的见识，加上文化程度比较低，是当地民间信仰的

¹⁹¹ 戴南强. 宗教社会学[M]. 上海: 东华大学出版社, 2004, p153-157.

主体。所以，这种情况与其说是信仰神灵的原因，不如说是当事人心理方面的原因。

二、“驱鬼”的法师

“法师”一般由男性充当，是专门捉鬼、施法的，充当着人和妖魔鬼怪之间的中介人或者调解人。他可以“与神灵、精怪交流，能够知道神灵精怪的所求。如果有人被鬼魂附体或者被妖魔鬼怪所捏，法师可以通过一定的仪式，让鬼从其身上脱离。”¹⁹²

当地人认为，鬼之所以依附到某人的身上¹⁹³，说明该人和鬼之间有某种因果报应，或者该人在鬼在世的时候，借过该鬼的钱，或者答应给该鬼办什么事情而没有办理，等等。因此，鬼才会附体于他。“法师降妖捉怪的时候，收了邀请者的钱财，所以要替人消灾。如果法师道德水平不高，他暂时可以把魔鬼驱赶走，但是，邀请者欠鬼魂的债并没有从根本上得到偿还，魔鬼过一段时间就会从法师来要。如果法师法术高超，魔鬼就对法师无可奈何；如果法师道行较浅，就会引火烧身，甚至最后让鬼缠身。”¹⁹⁴营背后张 XX¹⁹⁵就是如此。“他也修法，但是没有修成，结果给鬼和人进行调解，最后被魔鬼缠身，自己得病身亡。”¹⁹⁶在这种情况下，法师驱鬼辟邪时，和鬼的关系就比较复杂。如果法师的法术比较高超，他就会凌驾于鬼魂之上，对鬼魂进行“威胁”或者“恫吓”，逼迫鬼魂去按照法师的指挥去行动；而当法师的法术一般或者降服不了鬼魂时，法师就会对鬼魂的态度发生变化，“收起了自己无所不能的刚愎强横的姿态，先以供品、歌舞等讨好鬼神，然后借助于鬼神的名义或威仪施展巫术的法力，这时很多咒语便体现出这种转变，它

¹⁹² 提供人：社会财，51岁。高中文化程度。访谈时间：2011年9月24日，访谈地点：杜家庄他家。

¹⁹³ 依附到某人身上之鬼，一般去世时都比较年轻，或者得病而死，或者遭遇意外而死，她们死的都不甘心，所以就会变成鬼魂依附到活着的某人身上，通过活着的某人的身子来表达鬼魂自己想要表达的内容。一般会有多种表现形式：其中之一是，某人就会以已经去世者（也就是鬼魂）的声音来说话，所说的内容都是已经去世者经历过的事情。这些事情中有些是某人知道的，有些事情是某人根本不清楚的。之二，某人走路的姿势和已经去世者走路的姿势完全一样。之三，某人会把自己的亲人当外人，而把去世者的亲人当亲人，等。由此当地人相信确实有鬼魂的存在。

¹⁹⁴ 提供人：社会财，51岁。高中文化程度。访谈时间：2011年9月24日，访谈地点：杜家庄他家。

¹⁹⁵ 为了保护当事人的秘密，这里省去当事人的名字。

¹⁹⁶ 提供人：韩经师，65岁。高中文化程度。访谈时间：2011年9月25日，访谈地点：韩村他家。

们的内容一般是先呼唤、恭请神灵，然后再借助神灵的威势施展语言的魔力。”¹⁹⁷
在这种情况下，就看双方谁的能量大，谁最后就会取得最后的胜利。¹⁹⁸

法师和“神婆”一样，也不是天生下来就是“法师”，不同的是，法师不像“神姑”那样有一个角色转换的过程，他们更多的是随着师傅修行。通过一段时间，有的是3年，有的是5年，有的甚至更长的时间学习后，他们就可以“出师”了。他们出师后就可以独立承担为信众捉鬼、施法的行当。即使如此，他们刚“出师”的几年内，人们是不会请他们“捻弄”的。他们只好跟着师傅外出去继续修行。对他们来说，第一个“请”他们“捻弄”或者“作法”的人很重要。因为这是显示他们“本领”的时候。如果这一次“捻弄”后，当事人家再没有出现类似的情况，就说明这位法师的本领高强，很快他的能力就会得到其他人的承认。在乡村社会里，大家都是熟人，通过口口相传，大家很快就会知道这件事情。对这位“法师”而言，他的地位就会得到提升，家里有问题的（指被鬼捏着、被施以法术的）人就会争先恐后地去找他们“捻弄”。如果他们第一次给别人“捻弄”没有效果，以后即使再“灵验”，别人也会对他们有看法，觉得他“不行”。他要改变在信众心目中的位置，就要付出更大的努力。

在当地信众眼里，她们对“神姑”和“法师”没有明显的界限区别。认为她们都是“能成人”“她精得很”“我可学不来”“我一记那些咒语啥的都疼，哈哈”“角子能看病”“看得准着呢”。¹⁹⁹他们的职业功能虽然有所不同，但是，他们都是当地有一技之长的“能成人”。在他们手里，掌握着师祖流传下来的一些程式或者仪式，通过他们可以把当地的民间信仰传播下去。他们都是当地传统文化的传承者和民间信仰的强力实践者，他们是当地文化的“精英”，被乡民们视为“异端”，不是谁都能学来的。乡民对他们持有矛盾的态度和看法：既佩服他们所拥有的功力，当自己“招了祸”时，能够通过他们的“禳”或者“捻弄”，使自己或者家人从非正常的生活中解脱出来过上正常的生活，能够消除乡民内心的迷茫和痛苦，能够让她们在生活重新获得勇气和力量。抱着消除迷茫和痛苦的乡民们愿意接

¹⁹⁷ 黄涛. 民间信仰仪式中的三种“神秘”语言现象[A]. 王霄冰. 仪式与信仰——当代文化人类学新视野. 北京: 民族出版社, 2000, P77-78.

¹⁹⁸ 参考黄涛. 民间信仰仪式中的三种“神秘”语言现象[A]. 王霄冰. 仪式与信仰——当代文化人类学新视野. 北京: 民族出版社, 2000, P81.

¹⁹⁹ 2009年8月18日, 笔者在凤刘村徐拉课巷课堂里随机调查。

近“神姑”或“法师”；同时，乡民们又非常担心，因为和自己相比，他们拥有一般人不能拥有的“神力”，他们可以和鬼神进行沟通，甚至能够让“好好的人”害病。抱着这种目的，乡民们又不愿意过分亲近他们，担心他们给自己“做法”，让自己或家人遭受灾难。

“神姑”和“法师”虽然有着明确的分工，但是，在乡民的眼里，却不能把两者细致地区分开来，就像他们拜神“见庙就烧香，逢神就磕头”的混乱性一样。“神姑”主要是“治病”，可是，有时候她们也会给人家“捻弄”，从事起“法师”的职业来。“神姑”给人治病的时候，一定要“设堂”，堂前要供奉水果、花馍等献的，只有这样，他们才能够在堂口“坐”位。通过上香把神灵请下来，接着就可以问病情。等神灵诊断之后，就可以让顶着神为当事人“治病”，这样她们的治病才有效果。除了治病外，她们还会跳神、占卜打卦、能掐会算，到庙会给人祈福纳祥、求子求学求寿、许愿还愿等。

而“法师”的法术就更大一些，他们也掌握了“神姑”的“雕虫小技”，但是，他们一般不使用，除非万不得已的情况下才“坐堂”。他们的主要职责是捉鬼、施法，超度亡灵。现在有些法师还会看墓穴、看地方，给当地的庙宇开光也是他们的重要职责。由于“法师”的法术比神婆“技高一筹”，所以村民更愿意“请”他们“捻弄”或“施法”。

如下这则“头疼”女人的个案²⁰⁰：

袁：我嫁到这里（指婆家）就没消停过。整天头疼脑昏，小文（她丈夫）开车整天出事，不是把人车挂了，就是让人家撞了。

问：是不是他开车技术不行？

袁：他的技术在这里是数一数二的。我 mo（方言：没有的意思）嫁过来前就开车，什么 lanzi（指事情）都没有出过。

问：那你没有到医院去看过？

袁：到医院看咋咧。把该用地方子都用咧。不顶用。给你说呢，我找了好几个神姑给我捻弄过。我去找神姑给我捻弄。神姑让我到门中间取一个砖，寻找白、黑、麻三色石头各一块，再找三个辣子角，放到门背后。然后给家神看上十根香，在门上贴上大红帖子。就没事哩。

²⁰⁰访谈对象：袁 XX，女，42岁，高中文化水平；时间：2009年8月5日。地点：她家。

问：结果怎么样？头不再疼吗？

袁：我按照神姑的说法作了，结果不顶事。疼得我没法子，办法想咧，都不行。

问：那最后怎么办得？

袁：有人让我到法门寺旁边屈佛音（屈当巧，皈依后法号佛因，给人可以看病）那里去看看。我也没当回事，反正碰一碰，死马当活马医。

听了这话，袁 XX 就按照佛因所说，到法门寺给她老人家念了经。结果她头也不疼脑也不昏了，她丈夫开车也不再出事了。她问我：“你说怪不怪？你信不信，反正从这我信咧。”

其实，像袁这种情况在当地很多。由于当地医疗条件较差，全县仅有一所医院，该县地理南北长，东西短，南边的落星乡镇的村民要到县城看病不仅要走 30 公里的山路才能到国道上，然后中间倒两次车才能到达县城。要到县城去一次，来回花在路上的时间就要两三天；北边有些山区的村民，一辈子都没有到县城去过。加上文化程度不高，根据笔者的田野调查，当地好多孩子初中没有毕业或初中一毕业，就到外地打工搞副业。农村人即使有两个钱，也要花在刀刃上，一般有个头疼脑热，就会一拖再拖，实在不行才到医院去看病。到医院医生说没有病，万般无奈之下才去请神姑“捻弄”，请法师作法驱邪。等这些仪式举行后，她的心理得到了平衡，“病”也就自然而然地好了。从此，她们会现身说法，某某神姑非常灵验，某某法师本领高强。正是由于她们的需要，才使得民间信仰在经过文革的低潮后迅速恢复起来。

三、神婆与法师的比较

对当地的信众来讲，疾病是她们日常生活中面临的一大难题，即使现在医学比较发达，但是她们面对高额的医疗费也只能望医兴叹。所以她们健康的时候，祈求神灵保佑平安无事；患病之后则祈求早日康复。尤其是患上一些疑难杂症，到各地医院医治无效，她们对生命的渴望又很强烈，不愿意坐以待毙，万般无奈之下，只好把最后的希望寄托在神灵上，通过神灵来拯救她们的痛苦就成为她们

唯一的选择。

而要达到人神沟通之目的，法师或者神姑就要举行相应的仪式，根据不同的仪式使用不同的法器。祭祀的法器一般分为“盛食器、通神器、镇魔器、装饰器和法衣”²⁰¹。在诵经或者驱邪的仪式上，法师或者神姑也要使用不同的法器。其作用主要是为了使仪式具有法力的效能，从而呈现出强烈的节奏感与庄严肃穆的宗教气氛。“这些法器成为宗教祭祀活动中加强人与超自然联系的桥梁，对宗教祭祀活动的顺利开展起着关键的作用……成了巫师与神灵之间加强联系的重要媒介。”²⁰²

无论神姑还是法师，香和表都是必备的法器。通过上香（香的味道可以把神灵引来）和吊表（烟雾缭绕）可以营造出一种神秘的氛围。

除此之外，念经时要手敲木鱼，以便振醒尘寰；手摇法铃，神鬼咸钦，有降神、驱魔的作用；磬有通报神灵、消灾解厄以及诵经时配合科仪之作用；引磬用来引导道众；鼓在仪式中有着重要的作用，它的声音，被认为具有通神辟邪之用。

“凡建醮道场行法事时，必先鸣法鼓”²⁰³；钹有大小之分，大的称“饶钹”“闹钹”或“大钹”，小的称“钹子”，“凡建醮道场行法事时，必先鸣法鼓。”²⁰⁴举行法事时，法师手捧笏板，高登法坛，就像对天庭而言；法印是奏达天庭或者阴间的公印，上面或刻符号或刻文字，举行仪式时，法师手举法印，鬼魅闻之丧胆；法剑又名“宝剑”“令剑”“七星剑”，是斩妖诛魔的强力法器，除了铜、铁材质外，常用的是在剑身上刻有符咒的木剑，因多用桃木雕制而称“桃剑”；令牌又名“雷令”“五雷牌”，是道士差遣神灵的神圣法器，有辟邪的作用，也可用于差遣雷神；甘露碗又称“水盂”或“清水碗”，用来盛装法水（又称“甘露”）。道场上的高功，常以左手持盂，右手拿着杨柳枝，沾取盂中的圣水，遍洒醮坛以示净场；有时象征普施甘露，济度亡魂，“甘露流润，遍洒空玄，拔度沉溺，不滞寒渊”²⁰⁵；镇坛木又名“震坛木”“净板”，法师举行法术时，用来拍击桌面，威吓恶鬼邪魔；令旗为高功在醮坛发号施令的旗子，上书“敕召万神”字样，天蓬尺也叫“法尺”，

²⁰¹ 瞿明安：《沟通人神》[M]. 成都：四川人民出版社，2005，p158-196.

²⁰² 瞿明安：《沟通人神》[M]. 成都：四川人民出版社，2005，p158.

²⁰³ 手抄本《太上助国救民总真秘要》，杜法师提供。

²⁰⁴ 手抄本《太上助国救民总真秘要》，杜法师提供。

²⁰⁵ 手抄本《太上全真晚坛功课经》，杜法师提供。

以此行使天蓬元帅的神力，具有辟邪除魔的作用；神鞭也叫“驱神鞭”“法鞭”，用来鞭挞妖魔，辟除邪怪；龙角亦名“海角”“号角”，用来召集神灵、祛除妖氛之用；法师在坛上打一把伞，遮断秽气不使侵身，以保持自身洁净；扫帚也是排除邪秽的用具，有着类似法器的作用；法坛上悬挂灯笼，具有召请各路神抵降坛的含义。

以上法器，形制和结构虽不一样，但其目的都是一致的，或是起到烘托气氛的作用，或是起到辟邪驱魔、召神遣将、靖绥坛场的作用，等等。

通过对“神姑”和“法师”的田野考察，笔者认为两者存在以下异同：

第一，“婆”和“师”在当地是一种敬称，通过“神婆”和“法师”的称呼，不仅可以看出来他们的性别差异来，而且能够看出他们在当地人心目中的地位。大多数乡民不仅尊重他们，而且感觉到他们神出鬼没，由此给他们披上了一层神秘的面纱，更显出其神圣性和神秘性。虽然乡民们对“神婆”或“法师”的法术有所担心，但是从内心还是很尊重他们的。

第二，“神婆”比“法师”的地位要低。虽然两者有相同之处，但是“法师”作法的仪式中包含更多的程式和仪礼。这些程式和礼仪是比较复杂的。或者说，“神婆”是民间信仰中的初级阶段，而“法师”从事的是民间信仰中的高级阶段。家里哪个人头疼脑热或者身体不舒服、孩子能不能考上大学、女儿的女婿在哪个方位，干什么的？这些牵扯到个人的厉害关系的，一般会让“神婆”来“伐神”或“坐堂”；如果屋子不顺利或者生意一直亏本，能不能生小孩，生男孩还是女孩？这些关系到整个家庭、甚至是家族的大事，才会请“法师”来作法。

第三，“神婆”坐堂后，不管病治好治不好，主家都要在阴历的初一或十五，带上香烛、鞭炮、礼品去神姑家表示谢意，这叫回堂。而“法师”作法的当天，主家就会把礼品提前准备好，作法完毕，法师就可以带走。

第四，“神婆”如果功力很高，她在世或去世后（一般是去世后）就会开很多堂口，当地的八婆神的“堂口”就有72个之多。吴志贤也是他的弟子之一，他开的堂口是“清世堂”。当然，最重要的一点是：“神婆”伐神或者“坐堂”的时候，神姑本人一直处于昏迷癫狂状态，她自己不清楚自己到底说了些什么，只能从“神姑”随身带来的“帮堂的”来了解相关情况。

第五，问“神婆”要到神婆家去问或者把“神婆”叫到当事人家里来，而“请”法师一般要把法师请到出事人的家里去降妖伏魔。问“神婆”一般分两种情况：一种是问未来的事情（诸如孩子能不能考上学、孩子的对象能不能找到等）；另一种是问病治病（家人的病根在哪儿？如何治疗？）。问的方式也分两种：一种是烧一个符，就是带上香、纸去找神姑，告诉神姑来此的目的，请神姑烧个符看一看。神姑会在自己家里设的堂口上看香，点蜡。来人跪下礼拜三次。“然后帮堂的人就开始念经请神，一般一段经念完后，神姑就像人瞌睡了一样打哈欠。不一会儿，神就请下来了。”²⁰⁶随后神姑就会处于一种痴迷癫狂状态，神姑顶的神就会下来“坐堂”，托“神婆”的口回答吉凶。另一种是问神姑。自己家专门请神姑或别人家请神姑后，自己跟着也问一问。不管是自己专门请的还是跟着别人家问，形式都是一样的。请神姑一般都在晚上请。据说白天神仙不能下凡来治病。而“法师”只能请到出事人的家里来“捻弄”或者当事人告诉“法师”他家的房子的具体位置、朝向、厨房在什么地方、炕在什么地方，然后“法师”就会用指头掐算一番后，告诉他如何如何做。白天黑夜都行。“作法前也要看香、上表，把神请下来后念咒语。随后向供奉的神牌位磕头，并用朱砂在黄表上面画符贴在门后及房间相关部位，以及用五色粮食，如大麦、小麦、高粱、玉米、豆类五种混合，撒在院落及房子里。大门口悬挂个镜子，说是照妖镜。另外买一斤菖蒲，用红布做成枕头，枕在头下。每天三次给供奉的神看香。”²⁰⁷

第六，作为当地沟通人神的中介，法师和神姑所用的法器也不尽相同。二者除了都需要上香上表外，“神婆”主要立足于“堂”，所有的仪式都是在“堂”这个有限的空间内举行的；而法师的道具除了香、表外，还有鼓、神鞭、长剑、大印、伞、灯笼、用桃木做的木楔以及符咒和符水等。其中，符咒大多数是手抄本。吴法师那里有本《张天师符咒大全》手抄本，上面用红、黄、蓝三色笔画满了各种各样的符咒，分为“基础篇”和“实用篇”两部分。里面有符咒的类别、名称、符的样子和咒语口诀。法师根据不同情况来用不同的符咒。吴法师看我仔细看，说：“你娃不要研究。没啥用。你就把符咒全记下，没有经过师傅的指教，你也不

²⁰⁶ 被访谈人：凤 XX。大学文化。调查时间：2009年8月19日。调查地点：凤刘村她娘家。

²⁰⁷ 被访谈人：凤宝林。高中文化。调查时间：2009年8月19日。调查地点：凤刘村他家。

会用；就是你会用，也不起作用。”“那对你没啥好处。你不要看咧。”²⁰⁸他这样说，使得符咒的功效显得更为神秘，从而也增加了法师的神秘性和神圣性，使一般凡人对他们更加崇敬和信服。

对于“神婆”和“法师”，大多数人，特别是当地信众²⁰⁹的评价都是正面的。但是也有一些人，认为他们是“胡整哩”“那是骗人哩”“我不信”“有那本事咱这瘠儿（指咱们这里）还能容得下”。²¹⁰城隍庙前馆长认为：“那全是骗人呢。都是为了钱。这些人有一定的社会经验，人比较聪明，能够察言观色。我一点都不相信，她们把愚昧无知的人给骗了。有时候角子²¹¹之间还骂架呢。为的啥？还不是钱。她在这看病，你也来这里看病，把她的生意揽走了，她能不生气吗？两人说着说着就骂起来了。”²¹²“那些角子的家庭都不好，不是没有娃娃，就是没有老婆。她们没有生存能力，只好靠‘日弄’（指骗）人来挣点零花钱。”²¹³她们“嘴里念的弥陀佛，怀里揣的牛抵角（当地对男性生殖器的俗称）。”²¹⁴“挽发的道士和一个女的一起到外面讨钱，然后晚上住在一起美咋咧。住庙的男的一般家里没老婆或者家庭不和睦；女的把老汉死咧，子女对她又不好，她住庙后庙里供饭吃。打发余生哩。”²¹⁵

付馆长和康书记等人，他们文化程度比较高，可以算作当地的文化精英，加上他们的身份特殊，要与政府或者官方保持一致，所以他们说话都比较谨慎。但是，从更多信众，特别是女性信众的访谈中可以看出，他们对“神婆”“法师”还是持正面的态度。

²⁰⁸ 被访谈人：吴法师。小学文化。调查时间：2009年9月10日。调查地点：枣林西堡他家。

²⁰⁹ 根据笔者田野调查，皈依的信众对此采取肯定的态度，而没有皈依的和当地的文化精英对此采取否认或模棱两可的态度。

²¹⁰ 被访谈人：凤栓怀。高中文化。调查时间：2009年8月19日。调查地点：凤刘村他家。

²¹¹ 角子是当地人对神婆的蔑称。

²¹² 被访谈人：付馆长。高中文化。调查时间：2009年9月19日晚。调查地点：扶风县城隍庙监控室。

²¹³ 被访谈人：康书记。大学文化。调查时间：2009年9月19日晚。调查地点：扶风县城隍庙内。

²¹⁴ 被访谈人：张师傅。完小文化。年龄：70岁。调查时间：2009年9月19日晚。调查地点：扶风县城隍庙内。

²¹⁵ 被访谈人：王师傅。初中毕业。年龄：67岁。调查时间：2009年9月19日晚。调查地点：扶风县城隍庙内。

第二节 信众与经师

一、女性为主体的信众

作为一个相对传统保守的西部县城，岐山县的男女分工自古以来就秉持着“男主外、女主内”的模式，男女分工十分明确。这种分工模式在改革开放以后依然保持，只不过随着时代的发展男性从事的工作发生了变化：每年一过正月十五，家中的男劳力就要外出打工挣钱，一直到收小麦时才回家，收割完毕后再度外出打工。有的到阳历10月1日前后回家收玉米种小麦，然后外出打工，直到腊月二十左右才回家准备过年。他们主要到西安、宝鸡等省内大中城市搞建筑。手艺好的是大工，手艺差的是小工。不论是小工还是大工，他们都是跟着本村的工头干活，不愿意跟随外县或者外地的工头，这样做的好处有二：一是与季节性农活一致，可以一起返家干活、一起出去打工；更重要的是可以相对顺利地拿到工钱，不担心工头“讹”（指欺骗）他们——大家都是“熟人”，工头大多不愿意在当地乡里乡亲中落下坏名声，不到万不得已也不会欠“老乡”的工钱。这些外出打工的男劳力一年可以领两次工资：一次在农历的5月收麦子的时候，拿到工钱后回家可以置办收割的工具以及种植秋季农作物的种子、肥料；一次在农历的12月初，也就是回家过年的前夕，拿到工钱后，可以给家中的老婆、娃娃买些新衣服、置办一些年货和走亲访友需要的礼品。

这样一来，常年在村中留守的除了儿童和老弱病残以外，就是女性。平时，女性的活动以自己的家庭为中心，不少人“大门不出、二门不迈”，生活很是单调：除了忙农活、洗衣做饭照顾孩子外，就是做针线活，和左邻右舍聊天解闷；条件稍好一点的还可以看看电视、打打麻将；报纸、书籍在村里极少看到，而且大部分人的文化程度较低，对此毫无兴趣。她们的精神生活与城市相比，非常匮乏。

在这种情况下，妇女依靠什么渠道填补精神空白、满足自身的社交需求呢？民间信仰无疑在其中发挥了突出的作用：对不少人来说，最重要的活动就是敬神念经。平时一日三餐前先要洗手拈香敬神，不少人还定期聚集在一起念经；农历每月的初一、十五还要到庙里去看香念经。除此之外，对绝大部分家庭妇女来说，

最主要的活动就是“朝山”——逛庙会。每年一过正月十五，当地俗信年已过完，男人要外出打工，孩子也要上学，妇女们便成群结队地去“朝山”。她们有的是死心塌地的信徒，朝山的目的是为了敬神拜佛，表达自己对神灵的仰慕和崇敬，并获得神灵的保佑；有的则是因为呆在家里没有什么事情可做，利用逛庙会打发时间，跟随着左邻右舍到外面去逛一逛；还有的虽然对敬神的态度模棱两可，出于凑热闹的心理去逛庙会。当然，也不排除有些女人，在自己的男人出门打工后，耐不住寂寞到庙会与相中的男人或者已有的相好“野合”。这种现象以前较多，当地人称为“香头会”，现在较以前少了许多，但仍在有些地方存在。²¹⁶

庙会对她们大多数人来说，给她们提供了一个神圣与世俗并存的空间。在这个空间里，她们不仅可以参与到敬神拜佛的活动之中，体验神庙和众神的神圣，更多的是能够体验世俗的生活，可以看看大戏、听听秦腔、聊聊家常，愉悦身心。对这些日常生活颇为单调的女性来说，当地的大小庙会给她们提供了一个互相交流信息的空间。在家“窝”（方言：呆的意思）了半年的妇女，除了周围已经烂熟于心的“陈芝麻烂谷子”的事情外，没有更多的机会接触外面的世界。只有通过“朝山”，她们才有机会见到自己的“会友”，相互交流半年来得到的各种信息。这些信息多与她们所处的周围环境有关，无非是周围邻居谁家的媳妇生了个女儿，婆婆弹嫌（指埋怨）她，不给她好脸色看，不给她做饭，不给她拉下手（拉下手是方言：帮忙）；谁家的媳妇生了个儿子，婆婆高兴得整天把媳妇当神敬，吃好的穿好的；谁家的儿子考上大学了；谁家的男人挣得钱多，过年买了好多衣服回来；谁家的男人待女人多好多好，女人都舍不得让他出去打工；谁家的老公没有本事，结果没有挣到钱，过年都没有过好……。当然，这种场合也是她们传播“黄色笑话”的机会，他们会戏谑某某没有本事，看不住自己的男人，结果……

对于女性的这类活动，家里的男人态度并不一致，但大多采取了井水不犯河水的默许方式，在他们看来，“那些婆娘们整天没事干，不信神做啥去？”²¹⁷言下之意正是由于生活的单调和清闲才使得这些妇女走上了念经拜佛之路。正如有些

²¹⁶ 笔者的一个小学同学听说笔者要“做庙会”的时候，把笔者拉到一边，偷偷地说：“你现在也学坏了。城里的还没有咱这里的嫖！”这话把笔者搞的莫名其妙，回他“你胡说什么呢！”“好人不坐庙，坐庙没好人。”当笔者到城隍庙调查的时候，城隍庙博物馆的馆长也说：“你娃太坏哩！做啥都比做这强。咱这里说‘好人不坐庙，坐庙没好人哩’！”

²¹⁷ 提供人：康爷爷，75岁。访谈时间：2009年8月10日。访谈地点：张家沟他家。

学者分析的那样：农村宗教活动的发展，在一定程度上反映了农村社区精神文明建设不力和弱化的现状。²¹⁸对此，笔者并不完全苟同，但是，可以肯定的是，农村精神生活的贫乏，是致使更多的妇女投入到信神敬神活动中去的重要因素。

当然，除了满足自身的精神需求外，她们的这类活动亦有其明显的功利性目的，且大多是为了自己的男人和孩子。很多女性常年烧香敬神的目的在于祈求自己的男人在外打工平安无事、多挣钱或者祈求神灵保佑自己的孩子能够高中榜首。由于家中的男人一年中有四分之三的时间在外务工，且主要从事风险相对较高的建筑业；加上他们的技术含量较低，大多只能从事一些安全上没有完全保障的小项目，在设备陈旧、工具落后的情况下，稍有不慎就会从脚手架上掉下来，轻则骨折，重则有性命之忧。就笔者粗略统计，在外地搞建筑的每年都会出事。在这种情况下，留在家里操持家务的女性有心无力，只好去求助当地神灵尤其是关帝老爷保佑“当家的”在外平安无事。据悉，凤刘村的一个建筑工头，因为有个工人从脚手架上掉了下来，当场死亡，不仅赔偿了30多万，而且和死者家属大打出手，差点出了人命。为了保佑以后不再出事，“包工头家的”就到关帝庙求关帝保佑，承诺如果以后工地不再出事，就给关老爷塑像，几年下来居然果真风平浪静。由此看来，在外打工的风险性，激发了不少家中“主内”的女性求助于神灵的力量来保佑自己的男人“主外”时的顺利；“主内”的女人也因此对家庭做出了额外的贡献。此外，她们亦祈求自己的孩子好好读书、将来有所成就。

对于当地妇女来说，即便婚前再有能力和再有想法，一旦结婚生子就会把自己一生的幸福寄托在男人和孩子身上。对于她们来说，“嫁鸡随鸡嫁狗随狗”的观念仍然根深蒂固。虽然有些家庭里的男人很“窝囊”，没有本事挣不来钱，在困顿的生活面前有些女性也会萌发离婚的念头，但是一想到自己的父母会因此遭到别人的轻视，自己也会被别人“戳脊梁骨”，就会取消这种念头。在当地这种封闭的环境中，虽然很多女性并不满足于现实的生活，可是她们没有其他的出路。面对生活中的种种不满和无奈，她们寻求不到更好地办法来解决，只好投入到民间信仰中，从民间信仰中找到一丝慰藉和精神安慰。

²¹⁸ 赵银侠. 陕西关中农村妇女信教现象分析[J]. 妇女研究从论, 2000(5), p16-21.

二、念经的经师

“经师”不仅是当地民间信仰的传承者，而且是当地民间信仰的主体。男性和女性都能当经师。由于男性要到外地打工养家糊口，所以当地以女性经师为多。不论是男性还是女性经师都要在神跟前“皈依”。皈依的地点不一，当地信众一般到距离自己比较近的庙宇去皈依：凤刘的民众距离扶风大明寺比较近，大多数人到大明寺去皈依；益店镇的信众距离法门寺比较近，她们就到法门寺去皈依……皈依后的男女都称“居士”²¹⁹，并有专门的服装“海清”——一袭紫色的长褂。据说一袭海清最少得四五百元，好的要上千元。皈依后就要清口，饮食主要以素食为主，不能吃荤菜。

（一）女性经师

女性经师根据年龄和文化程度可以分为两种：

一种年龄在 50 岁左右，都是解放后出生的，能识文断字，所以她们一般都能照着经本念。暂且叫她们“年轻派”。她们平时主要的事情就是收拾屋子，给孩子做饭。把屋子 dazhe（方言：收拾之意）利落后就可以和隔壁两邻坐在一起做些针线活，念念经。平时一日三餐前，在土地爷、祖先堂前烧香、念经；初一、十五一伙人聚集在村庙里念一念经。其他时间，如果手头没有事情要做，几个要好的聚在一起，或者打打麻将，或者一边做些针线活，一边念一念经。有时候大家一起给庙上做“万人伞”，做“绷子”，做“门山”，做“纸花”之类。这些事情都是几个相好的共同出钱，她们不图什么，就是“修福哩”“给娃娃积福呢”²²⁰。他们互相比赛谁念得好，谁念得 ha（方言：坏的意思）；谁做得好，谁做得 ha，然后说说笑笑，很快一天的时光就消磨完了。

另一种年龄大多 60 岁以上，都是解放前出生的，多数人不识字，即使识字，也识不多，所以，她们自己不能够读经书，只能口口相传，记一些道教的“花花经”。暂且把这些人叫“老年派”。她们虽然已经有了孙子，当了婆婆，按道理可以享受天伦之乐。可是，在农村，她们的负担也很重，除了收拾家务外，还要照看孙子孙女。他们和媳妇之间的矛盾比较大，整天要看媳妇的脸色行事。她们主

²¹⁹ 根据笔者统计，当地百分之八十的女性都皈依了。2009 年 8 月 19 日在凤刘村徐拉课巷道统计。

²²⁰ 2009 年 8 月 25 日，笔者在徐拉课巷道进行随进调查。

要念门神经、土地经、仓神经、灶王经、做醋经、井神经、鸡蛋经、枣儿经、道教请神经、道教观音救苦经、道教请神经、打枷经、走路经、马扎经、扇子经、剪子经、头发经、枕头经、扫帚经、钥匙经、豆腐经、饺子经、供茶经、拐棍经、引路经、看香经²²¹。这些经大都是口口相传。老年人的忘性大，有时候念着念着就不知道念到哪里去了。这些“花花经”对“年轻派”来说不值一提——“她们和我们不在一个板凳上”。²²²

由于她们的文化层次、社会角色、家庭角色的差别，两者之间也有很大的不同：最大的不同是：“年轻派”都掌握着家庭的经济大权，说话算数，遇事能够做主，她们腰杆子硬，到庙上念经时，都穿自己的海清；“老年派”大多数老伴都去世了，即使没有去世，老伴大多数也丧失了劳动能力，“挣不下钱”。她们平时的花销得向“年轻派”伸手。“媳妇心情好哩，给你 er（扔的意思）两个（钱）；心情不好时，不给你不说，反而把我儿还捎带骂一顿。丢不起 wai（那）人。”²²³“我平时不从媳妇开口，丢人哩！我娃搞副业回来给我留下几个钱，就够我半年花了。我女离这里不远，半月、一月也来看看我，给我使唤几个钱。人老哩，也不买啥，嘴馋了买个糖吃，要不就是到枣林街去买份面皮过个瘾。”²²⁴她们大多数都没有服装——海清。

另外，“年轻派”经师能够识字断文，可以跟男经师到庙会等仪式上去念经。虽然可以得到一些报酬，但“也没有几个钱”，“反正闲着没事，挣一个比没一个强”；“老年派”就没有这种机会，她们念的都是“花花经”，“现在花花经吃不开”“那经我们十几年就念哩”，所以，她们没有机会到庙会上去念经。对于她们来说，与其说是念经，不如说是消磨时间。

不论是“年轻派”还是“老年派”女性经师，她们主要念经的空间是家居空间。在敬奉家宅六神的时候，口中念念有词；虽然当地的各种庙会中，女性经师也是主要的参与者，但是与男性经师相比，她们一般都不挣钱，“给神念经，给自己的后代积德呢！”²²⁵

²²¹ 根据笔者的田野笔记整理所得。感谢岳母、大嫂、韩阿姨、张阿姨、四嫂、五嫂等人的热心帮助。

²²² 被访谈人：徐拉课。高中文化。调查时间：2009年8月20日。调查地点：徐拉课家。

²²³ 被访谈人：韩阿姨。不识字。调查时间：2009年8月20日。调查地点：凤刘她女儿家。

²²⁴ 被访谈人：杨阿姨。不识字。调查时间：2009年8月20日。调查地点：凤刘村她家。

²²⁵ 被访谈人：韩阿姨。不识字。调查时间：2009年8月21日。调查地点：韩村她家。

（二）“日子过得美着哩”的男性经师

男性经师就不一样，他们是家庭的顶梁柱，家里的油盐酱醋、吃喝拉撒、重大开支都得由他来挣。平时，除了在家里干些农活外，他们的主要任务是到周围四邻八乡的庙会、请神、祭日、百日、周年、挪屋、挂纆绳、赎身、生日、超度亡灵的地方去念经。他们念经的收入比较丰厚，除了主家给的被面、献的吃的以外，每天还可以挣到二三百元。以前男性经师比较少，现在渐渐多起来了，其中经济收入起了重要的作用。念经比在外打工经受风吹雨淋要强得多。对他们来讲，念经只要动动口，和在外打工相比，念经不仅轻松许多，而且也比较体面，受到隔壁两邻的羡慕。和女性经师相比，男性经师见多识广，他们有比较广的交际圈，认识人比较多。在当地的熟人社会里，人缘也是一种资源。男经师人缘好，一年可以念二百多天经，挣大发了。“日子过得美着哩”！²²⁶

可是不少男经师并不这样认为。他们觉得念经很辛苦，“每天都要温习经卷，生怕出个差错”。“念经是积德行善的事。给多给少客随主便，不给钱也念哩。”“只要有人请就去。那是人家看得起你。钱不钱 wai 不是个事。”“念经也要用心哩。不能把经念差哩，不然神就降罪呢。”²²⁷

关于经师念经的费用，是一个比较敏感的话题。十几年前给母亲百日念经的风军军说：“以前给我娘百日念经，我记得没花多少钱。四个男经师，2个女经师。我一共给了4条被面，2包点心，3瓶烧酒。再把大馍馍给了几个。要是放到现在可念不起哩。不花个上千元做不下来。”另一个给爹周年念经的风军怀也说：“是哩。现在我也念不起。念一次经是我家一年的花销。谁念得起？我爹没了十几年了，那时候也没花多少钱。”“你别听他胡说哩。他能说他为了挣钱念经？我的娃哩，你是个瓜子”²²⁸。上次我新 nia²²⁹过百日，请韩法师（在当地比较有名），一天一个人给200元，他们以没时间而把我打发了。我只好请刘法师。甬听他胡说，他是嫌钱少。后来我打听到他那天到改改家去念经了。人家一天给400块呢。有钱谁不想挣。我有 wai（方言：那的意思）本事我也念哩。”

根据笔者的田野调查，上世纪80年代以前念经，基本上挣不到什么钱。“那

²²⁶ 凤刘村信众之语。

²²⁷ 访谈对象：社会财经师；访谈时间：2009年8月10日。访谈地点：杜家庄他家。

²²⁸ 傻子的意思。意思说让我经师骗了。

²²⁹ 当地人把自己叔叔的妻子不论年轻还是年老，一律叫新 nia；把自己伯伯的妻子，一律叫大大。

时候，大家穷得揭不开锅。谁还有钱给他哩。”²³⁰即使能够念得起经的人家，主要给经师一些吃的、喝的和献的。很少给钱。现在就不同了。改革开放后，受到经济全球化大潮的冲击，使得农村城镇化，一部分农民通过各种手段发家致富，积攒了一些财富。相对来说，大多数人的情况并不好。这样经师的收入也就相差悬殊。经济情况较好的家庭，念一次经，除了给经师说好的钱以外。经师在念经的过程中，还能从主家的子女、孙子孙女身上“捞”好些钱²³¹。这些钱归“领经人（承活者）”一个人所有，其他经师没有份子。由于贫富分化严重，所以经师也会考虑他的投入和收入，不愿意给贫困人家念经也是有情可原。由此可见，经济在民间信仰中也起到一定的作用。

和“神姑”“法师”一样，男女经师也是民间信仰的传承者。不论是男经师还是女经师，他们和“神姑”“法师”最大的不同是：“经师”的主要功能是念经，不会“伐神”或“作法”。他们不能充当中介，没有“神姑”和“法师”那样高超的本领，不能沟通天界、阳间和阴间。他们只出现在“人点头”（去世）、“七天”“百日”“周年”（一周年和三周年）以及庙会请神、送神、做道场等仪式上。他们念的“经”有固定的程式，在“人点头”时要念“血盆经”，请神要念“请神经”，送神要念“送神经”，祈子要念“祈子经”，祷运要念“祷运经”，祷学要念“祷学经”，超度要念“超度经”，搭桥要念“搭桥经”……。他们只要识得字或者认识很少的字，只要把经本烂背于心或者读熟即可。对他们来说有着严格的禁忌：无论抄经或者念经，一定要把经文抄对或者念正确。如果出现差错，据说不仅念的经无益，反而神灵会降罪的。所以，经师每个人都有自己的经本，这些经本有的是师傅留下来的，有的是自己从别的经师那里借过来一笔一划抄出来的。他们视经本如生命，把经本奉若神明。一般情况下是不外借的。平时有事没事都会把经本拿出来翻一翻。有的经师很有名气，十里八村的乡民都会请他去。另外，“法师”可以充当经师的角色，既能作法又能念经，而经师不能。

²³⁰被访谈人：张爷爷。不识字。调查时间：2009年8月20日。调查地点：张家村他家。

²³¹ 经师超度亡灵念经时，一般都会说亡灵的子女欠xx王（十殿阎君中的任何一个）多少钱。如果欠钱不还，他的父母在阴间就会受罪，不能尽早托生。亡魂的子女为了不使去世的父母受罪，只好到经师指定的商店去买烧纸、金山、银山、斗等冥器。据说经师最后从商店店主那里可以拿到提成。

本章小结

在当地人的生活世界中，我们看到以女性为主体的信众出于各种不同的原因而开展仪式行为——或希冀得到鬼神之助，或填补日常生活中的精神空虚，或借以营造自己的社会关系、进行与他人的互动，甚或借此机会与他人发展不正当关系等等，尽管五花八门，但具有一个共同的指向，这就是满足其现实生活的需要。在这个过程中，“村民对于信仰的认同，一般得自于对信仰仪式的反复旁观，并在此基础之上将个人生活经验与所观察到的信仰仪式相叠合。以人神沟通者自居的神汉神婆，则以村落日常生活知识为资源，诱使民众操办或参与相关仪式，通过繁杂的仪式细节及体系化的解释来增强仪式的权威感。一次仪式的失败并不会影响到村民的信仰，最多也只是对实施仪式者的“法力”表示怀疑，而这种怀疑在操持者的圆熟解释下通常也被降到了最低程度。”²³²

而这些作为仪式技术专家或者说仪式主角的神婆、法师及经师在人神鬼之交的过程中作用也有所差别，其队伍内部也存在着分化，这种分化主要体现为沟通人神鬼之技能的分化以及因之而起的地位分化。我们看到，经师的入门门槛较低，亦较为随意，他们作为最低级的仪式“专家”对于民间信仰仪式的传承基本限于文本方面，比一般信众略强，而未能摆脱其世俗身份，不能充当人神鬼之交的中介者，故而民众对其技术水平和地位也持保留态度。他们只能出现在各种丧葬仪式以及庙会仪式上，扮演的常常是附属于法师的应景角色，其存在的作用更多地是加强仪式的神圣性。而神婆技能的获得、身份的转变则颇具神秘色彩，往往是因各种意外而使神灵附体；不少神婆在得神后表达自己“被神选中”、碍于神命其实并不情愿的态度，反倒正是在为自己人鬼神中介者的身份正名，借以渲染自己技能的强大，进而巩固自己在信众心目中的地位，这种得神的经历及其沟通鬼神时的具体表现其实都充满了策略性色彩，也正是这种颇具表演意味的策略性色彩使得民众对其态度甚为纠结。法师的技术能力则是在艰苦的修行之后获得的，因此在民众心目中法师的道行最为高深，其实践最具专业色彩；但法师并不能因此而确定自身地位，他需要证明自己的“灵验性”才能确定并巩固自己的地位。

²³² 张士闪、张佳：“常”与“非常”：一个鲁中村落的信仰秩序[J]. 民俗研究，2009(4)，p160.

因此，我们可以说，这些仪式专家地位的确定与其技能的获得方式及灵验与否有着密切的关系，他们在人神鬼之交中扮演的角色“不仅是个人出于不同原因或主动或被动的抉择，也是乡村共享和认同的固有文化所允许，并在其激励下生发的”

233。

²³³ 岳永逸：《灵验·磕头·传说——民众信仰的阴面与阳面》[M]。北京：三联书店，2010，p194.

第五章 人神鬼之交的仪式行为

——以赎身礼和“散花米”为例

“仪式行为是不同于生活常态行为的一种超常态行为。也就是说，和日常生活中正常状态的行为相比，仪式行为无论从行为频率到行为目的都具有超越常态的特征。”²³⁴格尔兹把仪式称作是一种“文化表演”，并从仪式的表演解释了仪式表现宗教和塑造信仰的实质。特纳认为“社会戏剧”的概念其目的在强调仪式的表演性。“我们发现，大多数仪式行为都带有表演成份，而几乎所有的群体性公开仪式都毫无例外地伴随着一系列的表演项目。一个仪式的一系列行为组合，就是一系列的表演组合。因此可以说，表演是构成仪式情境的行为基础，仪式情境就是表演的情境”。²³⁵

从文化表演的角度出发，我们可以把人神互动的仪式置于民众生活世界的场域中，不但可以把它程式化，而且可以使它戏剧化，使赎身、诵经、敬神等民众仪式生活的文化表演性质得到更加清晰的展现。这种展现，是一种对当地民间信仰传承的一种展示方式，能够体现出一个社区、一个群体的民间信仰的整体概貌和文化意义。

第一节 寄“娃”于神——岐山的托身·赎身礼

赎身是关中西府²³⁶婴儿向成年过渡的一种通过仪礼。由于以前婴儿的成活率比较低，当地孩子出生时要向灶王爷或神许愿，把孩子寄托在灶王爷或神那里，

²³⁴ 薛艺兵：神圣的娱乐——中国民间祭祀仪式及其音乐的人类学研究[M]。北京：宗教文化出版社，2003，p11。

²³⁵ 薛艺兵：神圣的娱乐——中国民间祭祀仪式及其音乐的人类学研究[M]。北京：宗教文化出版社，2003，P23。

²³⁶ “西府”作为一种地域概念有两层含义：广义指陕西关中西部，即咸阳以西，北至彬县、中涵武功、兴平、礼泉，西至宝鸡市及太白、陇县三区九县；狭义指宝鸡地区，特别是扶风、岐山和凤翔三县。本文所指的西府，不仅仅是地理概念上的区域划分，更多情况指的是有大致相同的地理、生活以及文化环境，其民俗主体拥有大体相似的生产生活习俗及信仰观念的共同民俗生活圈。其具体范围主要指今天行政区域划分上的扶风县、岐山县、凤翔县。

等到孩子实岁 12 那年的腊月二十三日，就要举行赎身仪式，给灶王爷进行还愿，然后把孩子的灵魂从灶王爷那里赎回来。通过对赎身仪式的举行，标志着赎身者摆脱了神的护佑，成为灵肉结合的成人，从少年走向了成年。通过这种仪式的举行，让孩子意识到自己的成长。这种仪式的举行，不仅对孩子的成长大有裨益，而且也可以说是对范·杰内普《通过仪礼》的一种实践。在赎身仪礼中，其过程也可以区分出三个主要阶段：分离、过渡和融入。从本质上来说，赎身仪礼也是一种青春期的仪式，“他（范·杰内普）认为，这些仪式主要是使个体从无性世界中心分离出来的仪式，随后通过融入仪式，个体进入到性别世界中。”²³⁷从此，赎身者就可以参加以前不允许他们参加的活动中去。举行过赎身仪礼后，部分人员继续上学，大部分人员就会离开学校。此后，少男少女就要进行角色的转换。女孩的群体发生了变化，她们可以融入母亲的生活圈子中，同周围的大妈、阿姨在一起聊天，跟着她们学习女工，学习做饭、洗锅刷碗等家务活，然后逐渐向结婚仪礼过渡。男孩子可以融入父亲的生活圈子，加入大伯、叔叔的谈话圈子，谈话的话题也有了很大的转变，主要以学习做生意或学习手艺为主，也有两性生活的荤段子。通过这些技能的学习，让他们尽早了解社会对男性的要求和规范，认同男性在社会中立足所需要的知识和能力，获得更多的社会资源，为他们以后走向社会奠定基础。

笔者田野调查的过程中恰逢陕西省宝鸡地区岐山县枣林乡凤刘村凤西队凤亚斌一家中为女儿凤小红进行赎身仪式，因此以此为个案。

该调查点地处枣林乡政府的东边，是枣林乡比较富裕的村组之一。该村“位于岐山县城东南 15 公里处，交通发达，有通往省会、县城、蔡家坡镇、益店镇等地的班车。地属关中平原，地势西高东低，略有倾斜。原（塬）面南北边沿临沟；北部原（塬）下漳水河自西北向东南迂回流过，入扶风境；南部原（塬）下接连渭河平川。境内海拔 650-680 米。土壤以红紫土、黑紫土分布较好”。²³⁸该村以农业为主，粮食主要产小麦和玉米，经济作物有油菜和辣椒，为本县粮油基地。水利条件较好。改革开放后，男劳力一过正月十五，就外出打工，到收小麦时回家，收割完毕后又外出打工。有的到阳历 10 月 1 日前后回家收玉米种小麦，然后又外

²³⁷ 范·杰内普著，岳永逸译. 通过仪礼英文版导言[J]. 民俗研究，2008(1)，p16.

²³⁸ 岐山县地名志办公室编. 陕西省岐山县地名志[M]. 岐山县：内部资料，1989，p111.

出打工。直到腊月才回家准备过年。家里大多数是妇女和老弱病残以及留守儿童。

随着现代化进程的加快，虽然这里的民风民俗也受到了一定的影响，但是，该地作为周朝的发祥地，“纵观岐地风情，可谓淳朴、素雅、性温、好客，自古多业农商。土厚物阜，发达文明，钟灵毓秀，地杰人灵”。²³⁹“自古岁时、婚嫁、丧葬、交往、服饰、风味、习性等，咸循周礼规范，几多习俗，沿袭至今，虽随时代发展变化而改易，然千百年之传统烙印仍十分深刻”。²⁴⁰下面是我在2009年元月15日到2月10日，对凤西队的赎身仪礼进行全面系统的调查，通过参与观察和深入访谈，辅以问卷调查，在此基础上写成该调查报告。

凤西村的赎身仪礼主要有以下几个过程：

一、“把娃托付给你老了”——托身礼

托身也叫“寄保”。陕西关中地区自古以农为业，对农民来说，如果多生儿女就会有更多更壮的劳动力。劳动力一多，就有人干活了，这样生活就会过得比没有劳动力的人家好。但是，过去由于医疗水平低下，加上人们的生活条件比较差，使得孩子的成活率非常低。“生十个娃能活五个就不错哩，差的连一两个都活不了。”²⁴¹“旧时民间多有稀男欠女者，喜得新生儿女，为使其平安成长，遂祈求灶君神灵保佑，多许以猪、羊、鸡酬惠神恩，谓之‘寄保’。”²⁴²当地民间谚语“人生一子掌乾坤，猪下一窝嚎墙根”也是说生儿育女的好处。托身有时也叫“寄名”。这种习俗是指孩子出生满月以后，“父母将婴儿或幼子送到寺庙，请和尚命佛门中的名号，以此在礼仪、象征的基础上将孩子寄托给佛门，从而缔结槛内外的亲属关系”²⁴³。人们之所以将孩子寄名神佛，不外是认为佛门、道观都是超凡绝尘的神圣所在，把孩子托付给他们，自然要受到菩萨、神灵的保佑，妖魔邪祟、祸患灾疾就不易侵袭。向神托身的目的和寄名神佛的目的是一样的，有了神灵的保佑，孩子就会免受妖魔邪祟、祸害灾疾的侵袭，健健康康地成长。

²³⁹岐山县地名志办公室编. 陕西省岐山县地名志[M]. 岐山县：内部资料，1989，p101.

²⁴⁰岐山县地名志办公室编. 陕西省岐山县地名志[M]. 岐山县：内部资料，1989，p101-102.

²⁴¹ 提供人：张婆婆，77岁，不识字。时间：2009年1月20日。地点：凤西村她家。

²⁴² 陕西省岐山县委员会文史资料委员会编. 岐山文史资料[A]. 1991（6），p108.

²⁴³ 乔继堂. 中国人生礼俗[M]. 天津：天津人民出版社，1990，p118.

托身的用意和寄名的用意都是为了使所生育的孩子能够健康成长。举行托身的仪式有两种：一种是向灶王爷许愿，一种是托“神姑”“神婆”向神许愿。

（一）向灶王爷托身

无论生儿育女，在其满月之时，婴儿的奶奶或舅婆（指外婆）²⁴⁴抱着孩子，走向厨房，正跪在厨房灶王爷神像前面，然后点蜡、上香，把婴儿托付给灶王爷，其口中念念有词：“爷爷保佑我孙儿，给你送个高头凤凰（鸡）！”“爷爷保佑我孙儿，给你牵个羊！”“爷爷保佑我孙儿，给你牵个大黑熊（猪）！”或者说：“灶王爷，你把娃娃管好，给你送个大黑熊（猪）！”²⁴⁵等等。把婴儿的灵魂寄托在灶王爷那里，这样孩子在成长的过程中有灶王爷保佑，孩子就很少生病，就能够健康地长大成人。

在托身的同时，婴儿的父母会请一些小孩子到村子其他人家去讨要各色线，把讨要来的各色线辫成辫子，俗称“缰绳”，然后把“缰绳”套在婴儿的脖子上。这个仪式叫“拴娃娃”，意思是把孩子用缰绳拴住后，寄托在灶王爷跟前，让灶王爷帮忙照料孩子的衣食起居。以后每年的除夕之夜，都要让人到各家去讨线，把讨回来的各色线辫成“新缰绳”，当着灶王爷的神像，点蜡、上香、磕头后，把旧缰绳从孩子的脖子上解下来，挂在灶王爷的供桌旁边，再把新缰绳套在孩子的脖子上。这样持续进行到孩子12岁为止。

托身（寄保）的孩子要不要戴缰绳还要根据孩子的属相来定：如果孩子的属相是十二生肖中的家畜或家禽，托身后就要戴缰绳；如果孩子的属相是十二生肖中的野生动物（如虎、猴）等，即便托身也不戴缰绳——当地民间认为这类生肖动物既为野生难以用缰绳束缚。

（二）委托神婆向神灵托身

另一种托身的办法是：孩子满月时，由孩子的婆婆或外婆抱着，到“神姑”“神婆”所顶得神灵跟前许愿。许愿时，首先要向神灵呈送“保单”。“保单是用宽五、六寸，长五、六尺的红色绫绸或布书写而成”。²⁴⁶现在一般在红色纸上书写。无论在什么材质上书写，内容都没有发生变化，具体书写：被保孩子父母姓名、

²⁴⁴ 如无，就由村中年龄比较大的一位女性或者婴儿的母亲代替。

²⁴⁵ 访谈对象：张婆婆，77岁，不识字。时间：2009年1月21日；地点：凤西村她家。

²⁴⁶ 参考内部资料岐山县内部资料《西岐民俗》，p81。

籍贯、年龄、孩子的姓名、时间以及神座等。其格式如下：

立投保人 xx 乡 xx 村弟子 xxx

今蒙神恩浩荡，赐生一子，取名 xx，生于 xx 年 xx 月 x 日，弟子合家虔心，寄保于 xx 尊神堂前，诚祈神灵保佑，赐福增寿，消灾免难，愿许 xx 一只以谢神灵。

xx 年 xx 月 x 日叩立

神姑神婆在神座前诵读完保单后，就会把事先准备好的“纒绳”²⁴⁷套在孩子的脖子上，同时口中念念有词：“神仙保佑娃儿长得乖，神仙保佑娃儿长得俊，神仙保佑娃儿骑大马，穿龙袍……娃娃平平安安长大后好好报答您……”²⁴⁸

从此，每月初一十五，这些家庭就要给家宅灶君、土地神、门神、天神或就近的神灵，烧香吊表、祈求保佑；每年的腊月三十晚上，孩子的奶奶就得领着孩子到神姑或神婆那里去换²⁴⁹新纒绳：当着神姑或神婆的面，把旧纒绳从孩子脖子上解下来，拿回家里，放在家里供奉的灶王爷神像旁，然后把新纒绳套在脖子上，一直到孩子 12 岁为止。

二、“把娃还给我吧”——赎身礼

孩子长到 12 岁后，就要举行赎身仪礼。根据《岐山县志》记载：

待孩子长至十二岁，便要赎身。于此年的腊月二十三（祭灶）日，或杀猪，或宰羊，或献鸡，以酬前诺。意为酬谢神灵代管之恩已毕，愿心已了，将孩子领回自管。此日，亲友乡邻多来相贺，以衣、帽、鞋、袜为贺礼，兼为被赎身孩子搭红、鸣放鞭炮，主家须置酒肴款待贺客。²⁵⁰

在凤西村，赎身仪礼举行的时间有所规定，不管何时何地，在何神灵前托身的，都要在腊月二十三日这天，在灶王爷面前举行赎身仪式。举行仪式最早是周岁 12、

²⁴⁷ 在神前许愿的“纒绳”和在灶王爷跟前托身许愿的纒绳制作方法一样。只不过前者是“神姑”或“神婆”自己事先准备好的（以前从“神姑”或“神婆”那里讨要纒绳是不要钱的，现在每条纒绳要 5 元钱）；而后者是赎身者的亲属托人从各家各户讨要各色线后辮成的。

²⁴⁸ 访谈对象：张婆婆，77 岁，不识字。调查时间：2009 年 1 月 25 日；地点：凤西村她家。

²⁴⁹ 以前是孩子脖子上戴着旧纒绳到“神姑”或“神婆”那里去领新纒绳，如今需要重新购买。

²⁵⁰ 岐山县志编纂委员会编，《岐山县志》[M]：西安：陕西人民出版社，1992，p554。

虚岁 13 岁那年的阴历腊月二十三日，或者是虚岁 13 岁以后的单数年龄的腊月二十三日，即 13、15、17、19 等，最迟在订婚前必须举行“赎身”仪礼，否则“灶王爷会生气，抱怨说话不算数”²⁵¹，从而对“托身”者今后的生活会产生不利影响。如果没有特殊情况，一般都在虚岁 13、周岁 12 举行赎身仪礼。

为什么要在周岁 12 来进行呢？在中国的民俗信仰中，12 是一个极其重要的数字：地支的数目是 12，一甲子是 12 的倍数，生肖的数目也是 12，一年有 12 个月，白天和夜晚各有 12 个小时……这说明，在中国人的民俗观念中，12 是一个周期，第 12 则显示出周期的结束，显示出某种状态、行为的圆满或完成。“12 岁时的人生礼仪恐怕正是基于上述观念和信仰基础上而衍化出来的，因而也都有一个阶段结束或完成的意思。”²⁵²

赎身仪礼的具体程序如下：

（一）赎身前的准备——“领牲”

赎身前的准备——“领牲”在腊月二十二日举行，指向灶王爷献祭牲灵。

领牲之“牲”的大小或品种根据赎身者的家庭贫富来确定，既可以是猪、羊，也可以是鸡，有的人家甚至是用面做的各种许愿的动物。献祭的猪被称为“神猪”，其选择要求十分严格，毛色要纯黑无杂色，且无病痛、无疮疥，同时必须是自己家在当年购买的小公猪，一般喂养到年底，供赎身之用；忌讳用白颜色的猪，因为当地百姓认为白色不吉利，把白颜色的贡品供奉给神主，神主不但不会降福于人间，而且还会不高兴，甚至会降罪的。听年长者讲，献祭给灶王爷的神猪很不好养，“它经常生病，把 mada（意思是经常生病）耍咋咧！”有的“神猪”因为不好养活，需要请“槽口神”²⁵³。据说，如果有圈神保佑，神猪就不“耍麻搭咧”！²⁵⁴当猪“耍 mada”时，一边拈香一边对着槽口神念念有词：“槽口爷，保佑猪儿长得快；槽口爷，保佑猪儿没 mada！”鸡和羊（当地很少有人养羊，养鸡的成活率也很低）则可在赎身的前几天到集市购买，鸡以红色为大吉，然后黑色、灰色次之；羊以雪白为吉利，象征洁白。现在的习俗已经不如以前那么讲究了，不仅羊、

²⁵¹ 访谈对象：刘婆婆，70 岁，小学文化程度。调查时间：2009 年 1 月 20 日；地点：凤西村她家。

²⁵² 乔继堂. 中国人生礼俗[M]. 天津：天津人民出版社，1990，p125.

²⁵³ “槽口神”也叫圈神，一般由家庭主妇去请。把“槽口神”请回来后，贴在猪圈的旁边，每月的初一和十五要给圈神烧香作揖。

²⁵⁴ 合作人：杨婆婆，78 岁，小学文化程度。调查时间：2009 年 1 月 20 日。地点：凤西村她家。

鸡可以购买，即使过去需要自己喂养大的猪也可以到集市购买。但是，不论购买还是家养，都需要是当年的家禽和家畜，不能隔年，否则神会不高兴而降罪于人。

领牲之前，须放鞭炮²⁵⁵，然后把准备好的黄表纸，由四位年长女性分别给门神、土地神、天爷和灶王爷各烧三张，一边烧黄表，一边上香作揖，俗称“点天亮”；烧黄表和上香的同时口中念念有词，其内容多为吉祥之语。

领牲时，也要放鞭炮。放炮之后，几个年轻力壮的小伙子捆绑着喂养了快一年的猪，“请”到灶房前，将猪头正对灶房门口，以可以看到灶王爷神像为宜，然后把猪身摆正，扫去猪身上的泥土²⁵⁶。为什么要把猪“请”到灶王爷神像前呢？村里人告诉我：“把活着的‘献的’（即贡品）请到爷爷（指灶王爷）面前，好让爷爷看一看，给爷爷献的是活的而不是死的，也不是借来的或偷来的。”²⁵⁷其用意旨在表达对神的敬畏。之后，由一中年妇女或者年长女性，把已经准备好的浓茶正对猪头从上到下浇下去，如果神猪嚎叫，耳朵摆动起来，就意味着神灵已经“领牲”了。接着用剪刀或者其他锐利之器在猪的耳朵上剪一小口，把猪血滴在事先准备好的小碟子里，再在猪头上方拔几根猪鬃，放入碟子，由一年长女性²⁵⁸把小碟子放在灶神前面，作为对灶神的贡品，与此同时，要三叩头，嘴里念叨：“灶王爷，娃给你送礼来了！你大人大量，不要弹嫌礼物单薄！”言下之意是说：十多年来，我们把孩子一直托付给你，多亏你的佑护，娃才能健康成长，今天，我们把许给你的礼物送来了，请您老人家接收。然后，面对灶王爷礼拜三次，一边礼拜一边嘴里念叨“多亏灶王爷保佑，我的娃娃才能长得乖，我的娃娃没有病，我的娃娃学习好……”，有时候念叨“保佑孩子平安无事，祝孩子高中状元，头脑聪明，长得乖……”²⁵⁹等吉祥如意的话。之后上香。

在这个过程中，猪血和猪鬃到底有什么意义？笔者调查了几位年长者，他们语焉不详：有人说反正是祖先传下来的，有的认为象征着全猪，有的认为象征着给灶王爷许的愿。而从相关资料来看，猪鬃和猪血应是全猪的象征，因为猪的躯干太大，不可能放在灶王爷的供桌上；而猪鬃是猪躯干外最珍贵的东西，猪血是

²⁵⁵ 如果当年家里办过丧事，就不能放鞭炮，下同。

²⁵⁶ 一般灶房门正对墙面上的灶王爷神像

²⁵⁷ 访谈对象：风爷爷，79岁，中专文化程度；调查时间：2009年1月20日；地点：领牲现场。

²⁵⁸ 一般由小孩的奶奶或外婆担任，小孩的婆婆或外婆去世后，可以由和小孩子亲属关系较近的年长者执行。

²⁵⁹ 访谈对象：风爷爷，79岁，中专文化程度；调查时间：2009年1月20日；地点：领牲现场。

猪躯干内最珍贵的东西，所以就以这两种东西来代替全猪。另外，在领牲的过程中，家中刚办过丧事的赎身者全家人都要到外面去躲避，以免看到所宰之牲。究其原因，没有准确的说法。笔者认为可能是办过丧事不吉利怕因此冲撞了敬献给神灵的祭品，而让神灵不高兴。

“领牲”之后是“杀牲”。以前是把所领之“牲”在赎身者的院子里宰杀，把宰杀后的“牲”献祭给灶王爷；现在由于人们的生活条件得到改善，已经不在自己家里宰杀所领之“牲”了，而是由屠宰场的三轮车拉到屠宰场进行屠宰，屠宰完毕后再拉回来献给灶王爷。献祭的时候，猪头要正对灶王爷的神像；猪身要披上一层猪油，把破肚连背的猪展开四蹄，朝下供在供桌上²⁶⁰；猪嘴里放一些柏树枝，俗称“柏垛”²⁶¹。献祭的时候，也要放炮上香作揖；同时，口里念叨“灶王爷，请你收下孩子的礼物，保佑孩子健康成长”之类的吉祥语。

以上仪式过程大概需要2到3个小时，在其结束后，就开始准备明天宴请亲朋好友的事情了。在上面的整个过程中，赎身者都要回避。

（二）赎身的过程

赎身仪礼举办的时间是腊月二十三日。

清晨6点左右，鸣放鞭炮，赎身者的女性亲属，一般是奶奶给“四神”——土地爷、门神、灶王爷、天爷——烧纸、上香后，赎身者就开始起床，起床后穿上新衣服，衣服以红黄等暖色调为主，以示吉祥如意。赎身者的奶奶把一条大红颜色的被面折成一个长条，斜绑在赎身者上身，俗称“搭红”，取其“红红火火”之意，希望赎身者以后能够身体健康、快快乐乐、心想事成。等上述过程结束后，由一年长女性（一般是赎身者的婆婆或外婆）率领赎身者到土地爷、灶王爷、门神和天爷跟前叩头作揖，叩头作揖的同时口中念念有词，也是一些吉祥的话语，然后由一位年长者在灶神前诵读赎身表单：

今有 男儿凤亚诚 领带 小女儿小红

²⁶⁰ 有时候在猪背上铺一层塑料纸，其目的有二：一是害怕把猪肉弄脏；二是由于风大，会把猪肉风干，这样猪肉就不好吃了。

²⁶¹ 放“柏垛”的原因，当地老人也说不清楚，有的说是图好看，有的说是取其“万年长青”之意。

敬为就会与女儿夙小红还愿赎身事稽首顿首百叩启上
九天东厨司命灶王府君监齐大士护净神座前言念夙小红
身入佛门受持皈戒断绝荤葷弃却俗情遵体
佛规前愿未还日荷灶王深恩无一报答日夜愧悔
兹逢司命上奏良辰特秉虔诚许捐放生钱一百元
跪诵经典若干解厄消灾还愿赎身
为此虔备果品素菜香烛微忱申文
走恳灶王府君答发仁慈就免赎身夙小红三灾八难不染关煞罪孽脱离
此今还愿赏赐赎身夙小红长命富贵圣凡遂心
夙小红与伊赎身夙小红不胜沾感之至
夙小红谨奏百拜跪恳冒罪

上闻

之后，当天的活动进入高潮，其过程涉及：

1、摆宴

(1) 行礼

礼桌一般摆在大门外，以正对大门偏左的位置为佳，主要是收亲戚和客人的礼物之用，同时也是一个公共空间之所在。礼桌也有一定的讲究，一般分为红白事两种：所谓的红事，就是人们常说的喜事，喜事的礼桌要用大红八仙桌，以图吉利；白事就是人们常说的丧事，礼桌要用白色或原木色的八仙桌。赎身的礼桌是一张红色的四方桌，礼单也是大红颜色。来宾所赠的礼物由两部分组成：一部分是现金，一部分是衣服、布料、糕点、鞭炮等。礼桌前有5人，这些人都是村子里的“能人”——他们或者文化程度比较高，能写一手好字；或者能说会道，见多识广，能和来客搭上话语，不至于把客人晾在一边。他们的具体分工是：一人在大红礼单上登记客人的姓名和所带礼物，一人保管现金；另外三人，一人登记来客的姓名，以备吃饭时不至遗漏来宾，其他两人主要是迎接客人。如果客人比较尊贵，迎接人远远望见客人后，就得大步向前去迎接，以示对客人的尊重。

现在行礼钱的主要有亲戚、门子和朋友三类。亲戚中，赎身者的舅家行的礼钱最厚重，其次是姨家，然后是姑家等其他亲戚。舅家必须抬“食luo（音）”，“食luo”里放的是自家用白面蒸的糕子，糕子上面有用红色燃料点的红点，取喜庆之

意。舅家除抬“食 luo”外，还要准备被子一床、包括帽子和鞋子在内的衣服一身，有的还给孩子买新书包、学习用具等。所带礼物根据舅家的经济情况而定，如果经济情况好，准备的礼物就很丰盛，质量也比较好；如果经济情况不好，礼物也可以简单或者礼物的质量就差一些。舅家所带的礼钱也根据经济情况而定，从一百元到上千元不等。有时候，舅家的情况不好，赎身者的妈妈为了不让娘家人丢脸，会私下给自己娘家人钱、物，让他们去购买一些像样的礼物。前面介绍过的迎接人，一看到舅家人来了，就会老远迎接上去，把抬的“食 luo”接过来，同时高呼：“孩子他舅家到了！”这时候，赎身者和他（她）的父母就要走出大门，到外面来迎接。同时，外婆看到孙儿后，把带来的红被面从“食 luo”上取下来，折成长条状，给孙儿斜绑在上身，一边绑一边说些吉祥的话。如果赎身者有干爸干妈，他们行的礼钱也比较厚重，和舅家的礼物相当，甚至有的多过舅家。

姨家、姑家等亲戚不抬“食 luo”，但是得带礼物和行礼钱。所带礼物有被面、衣服、麻花以及花馍等等。行的礼钱多少不等，根据自己的经济情况而定。常理是比舅家、干亲家行的少，比门子和村子里人行得多；以前是 2 元 5 元，现在最少是 50 元。

门子就是和赎身者是同一祖先的同姓者。在当地风俗中，他们的地位低于舅家、姨家和姑家，但是高于村子里的其他人。门子带的礼物也比较薄，有的带鞭炮、质量比较次的被面，行的礼钱大多是 10 或 20 元；如果带了鞭炮和被面，甚至就不用行礼钱了。

村子里的人一般不带礼物，行的礼钱大多是 10 元。或者根据以前自己过事的时候，赎身者的家里行的礼钱来确定所行之数。

行礼除了以上几类人员外，还有赎身者父母的朋友。这类人是一个比较特殊的群体，根据赎身者父母的地位来决定数量的多少。如果赎身者的父母比较“能成”²⁶²，或者当个官，他们的朋友就比较多。当然，这些朋友又可分为两类：一类是从小一起长大的好伙伴，一类是在外结交的官场上生意上的朋友。前一类比较好处理，因为从小在一起玩，关系都很“铁”（方言：好的意思），他们常说的“哥们”就是这一类，所行礼钱多少随便，经济情况好的多行，情况差点少行，只要人到情意到就行，礼物轻重都是次要的；后一种情况比较复杂，因为行礼者

²⁶² 方言，意思是会说话，能办大事。

有求于赎身者的父母，所以他们就会借此机会表达心意，这样以后就会在官场上或生意上得到好处和照顾，所行礼钱也比较多，有的行 300 元，有的行 500 元，最多的一个行了 1000 元。这种朋友就是常说的生意场上的“酒肉朋友”，不可靠。

迎接人把客人带来的礼物搭在事先准备好的绳子上，展示给众人观看，俗称“亮宝”。通过所收的礼物，就可以看出赎身者在村子里的地位来。如果一村同时有两家或两家以上的孩子赎身，村子的人就会议论谁家收的礼多谁家收的礼少，谁家收的礼物质量好谁家收的礼物质量差，谁家的酒席好谁家的酒席差，这些话作为乡村茶余饭后的谈资往往持续很长一段时间。

不少人先期到达后会选择聚集在摆放于礼桌旁边的茶水桌，在开席前稍事休息。茶水桌的颜色和摆放同礼桌大同小异，分红白事两种。茶水桌的旁边放一火炉，如果宴席的规模比较大，可以放 2 到 3 个火炉，每个火炉上有一水壶，用来烧开水。茶水桌上放有茶叶、香烟、茶碗（现在用纸杯代替）等，礼桌和茶水桌可以反映主家的经济情况和社会地位：如果经济情况好，社会地位高，礼桌和茶水桌就较气派大方，茶叶是上好的茶叶，香烟是有名的品牌。当客人或者村子里行礼的人到来时，招呼茶水桌的人就得起身给他们递烟、倒茶水，和他们聊天，所聊内容与赎身者家庭的事情有关。现在情况有所不同，茶水桌的功能也有所变化，它更多的是一个公共空间——腊月来临之后，外出打工者陆续赶回家来与亲人一起过年团聚，分别了一年之久的亲朋好友，春节前没有机会聚在一起，茶水桌就充当了临时的聚会场所，大家在一起谈天说地，聊自己在外面的所见所闻和趣闻轶事，相互交流信息、增长见识。

（2）酒席

宴棚过去由自己搭建，现在生活条件比以前好了，专门有人组织相关人员和设备来出租。搭宴棚也有一定的讲究，如果是新生儿满月、赎身、结婚等喜事，宴棚的颜色以大红为主；如果是丧事，又分为两种：如果死者年事已高，有了重孙，当地人就认为这也是喜事，宴棚也以红为主，不过在宴棚周围悬挂的对联却是白底黑字，让人一看就知道是“丧事当作喜事办”；如果是年轻人早夭（30 岁以下）或者意外死亡，一般就不备办宴席；30 岁以上 50 岁以下的，有时候也办理宴席，但是宴棚以素色为主。

笔者调查的这次仪式雇佣的是“麦风宴棚”²⁶³。宴棚人员主要包括厨子和服务员，所用的大多数锅碗瓢盆也由他们带来。这些都是要支付费用的：厨子一天的费用100元左右，服务员20-30元不等，锅碗瓢盆按照“席口”²⁶⁴来计算，一般一个席口一套用具在20元到50元左右。

除此之外，也有赎身者的门子和村子人帮忙，这些人有的是和赎身者的父母关系比较好、自愿来帮忙的；有的是村子里的“能人”，常常负责操持此类事务。他们一般都不收费用，但主人在宴席结束后，都会给他们送一定的礼物（例如烟、酒、糕子等），以示酬谢；同时，主人也要把这些帮忙者的名字记下来，等到以后这些帮忙者家中过事的时候，主人也要去义务帮忙。这在当地叫“换工”。这种风俗在农村以前非常流行，现在由于受经济大潮的影响，大多数人一开春就外出打工，家里多是留守儿童或孤寡老人。这些帮忙者家中办事的时候，如果主人在家就一定得前去帮忙；如果碰巧不在家，等回家时必须亲自到办事者家中登门道歉，求其谅解。

赎身仪礼的宴席从前根据赎身者的家庭经济状况来定，情况差点的，吃一顿早宴就行，早宴以臊子面为主，情况好的吃两餐。无论是一顿还是两顿，在开宴前，先要酬神。今天办事的宴席是两顿，早宴以臊子面为主，午宴以炒菜和馒头为主。

上顿（早宴）从清晨8点左右就开始举行。客人随到随吃。主要有几个简单的凉菜，以素菜为主，主食以岐山臊子面²⁶⁵为主。臊子面是岐山县的地方小吃，现在已经风靡全国各地。据说岐山臊子面之所以风味独特，与兴周灭殷的周公有关。正因为有神的保佑，所以其他地方做出来的臊子面和岐山县本地人做出来的臊子面味道不一样，即使同样的原料，由同样一个人在岐山县以外的地方来做，

²⁶³ “麦风宴棚”是蔡家坡小有名气的一家，蔡家坡是岐山县的一个繁华重镇，由于地处陇海线，交通比较发达，接受外来观念也相对容易些，好多新生事物都是在那里流传开来的。

²⁶⁴ 一个“席口”就是一桌人，一般是8到10人不等。

²⁶⁵ 岐山臊子面素以“薄”“筋”“光”“煎”“稀”“汪”“酸”“辣”“香”为其特点。“薄”“筋”“光”说的是面不仅既薄又光，而且筋道，放到嘴里有嚼头；“煎”“稀”“汪”说的是臊子面汤的特点，汤要烧开的，然后上面有漂菜（漂菜一般有木耳、黄花菜、切成小块的鸡蛋饼以及切成小段的韭菜、蒜苗等），下面有底菜（底菜一般把土豆、红白萝卜切成小丁），视觉效果是“汪”（方言：油光发亮的意思）；“酸”“辣”“香”是其口味。后味醇香，回味无穷。

也做不出本地的口味来。

下顿（午宴）比较丰盛，以炒菜和馒头为主。酒席8个人为一桌，宴棚座北朝南，以南方为上座。比较尊贵的客人都坐在南边的席口上，其他客人根据主次来排座位。午宴先上凉菜和酒，等凉菜摆齐后，赎身者的父亲就要携带赎身者的母亲和赎身者本人一起到宴席前给各位客人敬酒，同时招呼客人吃好喝好，客人也会说一些吉利的话语，祝福赎身者健康成长。等酒敬一巡后，热菜就会陆续上来，热菜是显示主家生活条件好坏的场面。如果主家情况好，全鸡、全鱼是必须上的，然后是一些时令蔬菜，很快十几个热菜就摆满了一桌，主食是糕子。客人们一边吃饭一边聊天，聊天的内容大多数是赞扬主家如何如何富裕，主家的孩子如何如何“乖”，如何如何有出息等等。

午宴从中午12点半开始，一直到下午5点多结束。如果主家经济情况好，来的亲戚和客人较多，有时候会进行到傍晚6点。午宴结束后，赎身者和他的父母要站宴棚旁边，欢送客人离去。至此，宴席才算结束。

2、酬神

宴席结束后，就要举行酬神仪式。酬神主要是给灶王爷、灶王奶奶和土地爷送衣服，酬谢神灵对孩子的关照。灶王爷的衣服是黑色的，上衣和裤子各一，黑色鞋子一双；灶王奶奶的衣服是蓝色的，上衣和裤子各一，蓝色鞋子一双；灶王爷的童儿（徒弟）上衣是粉红色，裤子是绿色，粉红色鞋子一双。土地爷的衣服是黄色的，上衣和裤子各一，黄色鞋子一双；土地爷的童儿（徒弟）上衣是粉红色，裤子是绿色，粉红色鞋子一双。酬神主要由孩子的奶奶和外婆参加，她们把以上服装从上到下按照上衣、裤子、鞋子的顺序依次摆好（两只鞋子要分别放在裤管口的位置），接着上香、作揖，然后给神“送”衣服。“送”衣服很有讲究，先从鞋子点火，一边点一边念叨：“灶王爷灶王奶奶，徒儿给你送衣服来了。”“灶王爷灶王奶奶，这些年多亏你的照顾，我的孙儿才长得俊，我的孙儿才长得乖。”等等吉祥话。然后作揖磕头，等所有的衣服都烧成灰烬后再次磕头作揖，给灶王爷灶王奶奶送衣服仪式方才结束。

此后，一行人来到土地爷跟前，上香作揖后，同样按上文顺序将衣服摆好，然后从鞋子开始点燃，一边点一边也要念叨：“土地爷，土地爷，保佑我家平安！土地爷土地爷，保佑孙儿平安！”等吉祥话。等到所有的衣服烧成灰烬后再作揖磕

头。至此，酬神活动结束，进入最后一个阶段——放生。

3、放生

放生是赎身仪式的最后一个阶段。所谓放生，就是孩子的奶奶或外婆把在灶爷供桌上挂的12根“缰绳”拿下来，然后找一条河流扔进去，看着河水把这些缰绳冲走。放生的时间并不固定，但是必须在除夕以前举行。放生象征着赎身者已经得到了灶王爷的庇护。从此，其他妖魔鬼怪都不能再伤害他了，赎身者可以健康成长、过上无拘无束的生活了。

赎身仪礼既是一种通过仪礼，也是一种成人意识的教育，因此在功能上类似成年礼。这一仪式可以用范·杰内普的“通过仪式”的理论来解读。赎身者赎身前要穿上新衣服，暂时脱离与他游戏的群体，也就是进入了“分离阶段”。赎身的过程就是“过渡阶段”，这一阶段赎身者要与神灵对话，举行各种仪式。此时，受礼者的现状就变得模棱两可，并不具有或只有少许过去或未来地位的属性，是夹在各种有明确定义的文化分类当中而并不属于任何一种明确的文化类别的状态；在第三个阶段中，整个过程已经圆满完成，当事人也重新融入到社会生活中。只不过，此时他的身份已经发生了变化。

通过赎身仪式的举行，赎身者被认为已经长大成人，他的活动群体已经发生了变化。以前，他只能和“碎娃娃”（方言：小孩子的意思）在一起玩游戏²⁶⁶，赎身以前，他的生活圈子的参加者只能是年龄相仿的小孩，谈论的话题也只局限于小孩子的事情。而通过赎身仪式后，他的身份已经转换，他就可以进入成人的圈子，可以听大人的谈话内容，原先限制小孩子听的一些话题，现在也开始对他们开放，例如，对他很神秘的性禁忌现在他就可以光明正大地去听。在成人的圈子里，虽然他还只是个配角，但是，随着时间的推移，他也会成为主角的。“随着身体的变化，家务劳动、社会分工等使他很快进入另一个群体中。”²⁶⁷但是，男女主角的分工是不同的，女孩更多的是围绕着结婚做准备，当她们长到18岁时，就会有人上门提亲。虽然现在实行婚姻自主，但是“父母之命，媒妁之言”在这里还

²⁶⁶ 男孩子的游戏主要有棋弈类游戏、竞技类游戏和表演类游戏，通过玩耍这些游戏，男孩子可以学会坚强、勇敢、竞争、独立等品质；女孩子的游戏主要有歌舞类游戏、手指类游戏和竞技类游戏，通过玩耍这些游戏，可以锻炼女孩子手脚的灵活性、柔韧性，以及能够承受长时间的劳动强度。

²⁶⁷ 李亚妮：陕西关中地区青春期民俗教育的传承与变迁[J]. 民俗研究，2008(1)，p54.

有很大的市场。如果双方家长都满意，要不了一二年，她们就要出嫁了。在这几年中，她们要学会洗衣服、做饭、作针线活以及养育儿女等家务活。男孩子更多的是围绕着谋生做准备，赎身结束后，如果男孩子学习成绩好，家庭经济条件允许，他们就可以继续上学；相反，就要退学到外面打工，逐渐学习养家糊口的本领。凤西村的男孩子一般都是跟着父辈到外面去搞建筑，从事的工种主要有搬砖头、砌墙、安装上下水管道等体力活。如果小孩有心眼，学习三四年的时间，就可以从一个小工变成大工，报酬也会有很大的提高。等到自己能够真正独立生活时，也到了相亲结婚的时候。如果他相中了那家的姑娘，就会和父母商量，然后找媒人上门提亲。随后就是挣钱结婚，进入到下一个过渡仪礼中。

通过赎身仪式的举行，让赎身者意识到自己的社会角色，为他（她）以后走向社会奠定了扎实的基础。

第二节 示好于鬼——诵经与“散花米”仪式

家中有亲人病故时，当地人多请经师为其诵念经文，以使亲人的灵魂很快得到超脱。无论是在家里寿终正寝的还是在外非正常死亡的，亲人都得请经师给他们诵经。诵经的目的只有一个：让死者安息，让生者幸福。为了达到这一目的，即使家里经济情况比较差的，也要请经师给亡者诵经；经济情况较好的人家，在亲人去世到下葬的七天内，每天都要请经师给亡者诵经，以便让亡者的灵魂尽快上路。在通往阴间的道路上，七七四十九天、百日、一周年忌日、三周年忌日等特定忌日也要诵经。

诵经的人员有两类：一类以经师²⁶⁸为主，另一类就是当地的信众。两者可从以下三个方面进行区别：首先，经师诵经是要收费的，一般收费标准每人每天100元；而当地的信众诵经并不收费，当事者只请她们吃口饭、送一些小礼物就行。其次，两者的人员组成也不一样：诵经的经师全部由男性组成；而诵经的信众主要由女性组成，间或有一两个男性。最后，经师诵经主要以经典教义为主，而信众诵经主要以“花花经”为主（所谓“花花经”，就是当地信众口口相传的口诀，

²⁶⁸ 经师都是素食主义者，只有清口才能诵经，诵经者都要清口，除了可以吃牛、羊、鸡肉外，其他杂肉都不能吃，特别是海鲜。

见附录二)。

诵经的对象不同，诵的经也不同。给人念的经主要有：《三官宝忏》《血盆经》《阿弥真经》《魔劫经》《千佛忏》中间的一部分等；给神念的经有《请神经》《灶王》《土地》等；给亡灵念的经有《施食经》《鬼魂经》《游狱经》《十王拷狱》《荐亡真经宝忏》等。从诵经的内容来看，主要是儒释道经典的糅合，含有金木水火土、阴阳二气，生老病死苦、孝悌忠信、礼义廉耻等经典话语，充满了教化迷人、普渡众生、改恶从善、改邪归正、尊老爱幼、孝敬双亲、和睦相邻的内容，或是超荐亡灵、消罪灭愆、解除地狱之苦的内容。正因为如此，诵经这项民间信仰习俗活动，到目前为止在当地仍很普遍。

“我认为经就是圣贤的睿智话语，里面包含着人生哲理，能够通过这些经典规范人们的道德。”²⁶⁹所以不少经表面上看是给亡灵或者神灵念的，其实都是念给人听的。安斗安坛都是把十方孤魂野鬼请来。“通过诵经这一形式，告诉儿女，只有按照圣贤的话语来做，不作恶、多行善，这样父母才能得到超度，才能从十八层地狱超度到天堂。通过念经，让人聆听经本中圣贤的话语后，和自己的行为进行一一对照，对自己的行为做一种忏悔，祈求神灵消除人的罪孽；通过听经，让人知道人是如何修行为神的，减少不仁不义的行为，从而达到修身养性之目的。”

270

诵经就是诵念经文，是通过经师所进行的亡魂与生者之间的互动和交流。它有两种方式：一种是道教斋醮中最普遍的一种仪式；另一种是信众请经师为自己亡故的亲人诵念经文，以使亲人的灵魂得到超脱。对于当地的民间信众来说，诵经有两种场合：一种是在庙会上诵经，另一种是家里的亲人病故后诵经。这里所说的亲人病故，有特定的含义。对当地信众来说，亲人能够在家里的炕上去世，不论对死者还是生者，都是最大的吉利：对死者来讲，他们可以很快得到超脱，在去西方的极乐世界的路途中，无论是过奈何桥、孟婆店、烟雾洞、恶狗村等都不会遇到太大的麻烦；对于生者来讲，他们以后的生活也会过得更加幸福，即使遇到一些麻烦，也能逢凶化吉。如果亲人不是在家里善始善终，就比较麻烦。在当地人的信仰中，这种情况是很不吉利的，不仅对亡者不吉利，而且对生者更不

269 访谈对象：社会财法师；访谈时间：2010年8月19日。地点：杜家庄他家。

270 访谈对象：社会财法师；访谈时间：2010年8月19日。地点：杜家庄他家。

吉利。因为这些亡者的灵魂很难在短时间内得到超脱，即使亡者在生前大行善事，吃斋念经，在通往天界的路途中也会遇到重重阻碍——渡奈何桥的时候，会被桥下的冤死鬼拉下去成为他们的替身，或者会被孟婆降服、被烟雾洞的烟雾熏昏，更有甚者会被恶狗咬死。这样，他们就会变成孤魂野鬼，在村庄的周围到处徘徊，伺机寻找替死鬼，以便使自己的灵魂尽快得到超脱²⁷¹。

在当地人的民间信仰系统中，鬼被赋予了多种分类：能够寿终正寝且有子孙后代祭祀的叫家鬼；虽寿终正寝但没有子孙后代祭祀的叫野鬼，这些野鬼游弋在荒野坟山中，在节庆等重大日子里，有时会游荡到村子周围，如果他们伤人，就会变成恶鬼或厉鬼；非正常死亡的则叫邪鬼，包括淹死鬼、吊死鬼、饿死鬼、屈死鬼、替死鬼等。

为了不使野鬼或者恶鬼、厉鬼，邪鬼伤人，各个村子都建有大大小小的“孤魂庙”，专门用来祭祀孤魂野鬼。他们深信，这些孤魂野鬼如果能够得到不断的祭祀，不但不会伤害村民，而且还会保一方平安。正因为如此，当地村民特别是妇女对建庙都非常积极踊跃。即使家境不太好的人，如果听说哪里要建庙，都会撂下手里的活计前去，一是为了朝拜当地神灵，二则更重要的是去“上布施”，布施多少没有规定，一角不少，几百元也不多。有的穷苦人家没有钱可上，就把自己家磨的面带上，到建庙的地点去帮工，给泥水匠做做饭、洗洗衣裳，帮着料理料理现场，据说这样做也会得到神灵的佑护。在当地人的心目中，敬神是必须做的功课之一。敬神活动的主体虽是女性，但是当家人（指该女性的老公）也不会阻拦，甚至有些男性对此也很热衷，只是苦于当地的风俗习惯，他们只能在背后暗地里支持自己的“屋里人”去积德行善。

根据笔者的调查，在当地人的民间信仰中，家鬼和后代子孙之间存在着一种互动的关系：后代子孙不断地祭祀家鬼，家鬼就可以变成祖先神，然后保佑后代子孙；如果家鬼不能享受到后代的祭祀，那么也有可能成为野鬼，甚至变成厉鬼和恶鬼，来危害子孙后代甚至旁人。而对于野鬼来说，其身份也是处于动态变化之中，当地人认为，野鬼如果能够不断地得到祭祀，也可以成为神灵，保佑当地一方平安。厉鬼的待遇则较差，人们认为厉鬼相对来说比较恶，它们随时会出来伤害人。

²⁷¹ 笔者根据2009年4月5日和社会才法师的谈话记录整理。

正因为如此，当地人对诵经非常重视。在关中西府农村，从古至今，诵经活动时强时弱，流传至今依然兴盛不衰，甚至有愈演愈烈的趋势。

下面以给亡灵诵经和“散花米”个案进行介绍分析²⁷²。

给亡灵诵经要经过请经、安内外坛、请灵安灵、诵经和升文安灵等仪式。

一、请经

农历三月初三，刘生怀拿着礼当到领经人（掌坛师）唐师傅家，告诉唐师傅他母亲百日要诵经²⁷³。唐师傅答应下来，并给刘生怀开出了“经单”：

十二精药一小包

松香半斤

鲜果五样

华山小瓶墨汁一瓶

大红布六尺

红毛线二两

蜡烛大号八包小号三包

白粉连纸十张黄表十封

皱纹帖子五色各一把子

雪红 绿色 兰色 黄色 大红 五色帖子各十张

三月初七上午十一点钟，笔者跟随唐经师等4名经师²⁷⁴去扶风县午井镇龙蹄村第六村民小组刘生怀家。到达后，先吃午饭，饭食为素食。饭后准备设坛的材料。坛分为内坛和外坛。因为是给亡魂念经，所以，还要做一个引魂的神幡——幡上写有“东方青衣童子、南方红衣童子、西方白衣童子、北方黑衣童子、中央黄衣童子、东极庙严宫清华教主太乙救苦天尊金童玉女接引何氏老孺人一位真性淑魂速上神幡，闻经听法早得超升大吉大利，一柱信香通地府，五方童子引魂来。

272 时间：2010年农历三月初七日。地点：扶风县午井镇龙蹄村第六村民小组刘生怀家。事件：为刘生怀母何老孺人去世百日诵经。

273 以前请经时不带任何东西。那时候只有财东家才能够请得起经。念完经后才去谢经，拿多少礼物或钱财，经师都不会有所怨言的。现在把圣人的经典当钱卖。有些经师人家不请他去，他得知谁要过事时，也会走上门去给人家念经。目的是为了挣钱。

274 四名经师是唐师傅（掌坛师）、庞宪武、李恒和陈宝强。

幡系红布镜子，设立灵堂，专供何老孺人遗像，供茶供饭、香、蜡、表祭之”。除此之外，还要准备三色旗、提幡，贴灯罩、写对联、糊莲花碗、绞白三角旗（后两者用于散花米）和彩色三角旗（供神之用）。

第二天一早6点左右，就开始了超度亡灵诵经的所有仪式。

二、安（内、外）坛

安坛先要安内坛，内坛必须放置在供奉灵堂的屋子内，一般为上房正厅。内坛是用一个斗做成的，斗内放有小麦。把做好的五色彩旗十个、五色吊旗十个、五朵五色花放置在内坛里。内坛供奉的是三祖师之神位、三菩萨之神位、福禄寿之神位、太上老君之神位、黑虎灵官、药王真人、北斗、七星、南斗六郎、送子娘娘、福禄寿三星、观世音菩萨等神位。这些所供奉之神灵都是用墨汁写在长一尺、宽两寸的红色帖子上。然后插上红、黄、兰、白、紫等颜色折成的纸花和柳条上缠着红、黄、绿等颜色的柳棍。等所有这些都插在斗里后，内坛就设置好了。把设置好的内坛供放在一张桌子上，桌子的上方贴有青衣菩萨的神像。然后上香、点蜡、吊表敬之。以上仪式叫安内坛。

然后安外坛。因为当地庙小或者当地神灵不够排场，需要请其他地方的神灵来帮助。外坛一般设在正房门两米外，与内坛遥相呼应。先放一张方桌，桌上放一个高凳子，板凳四面用黄帖涂糊，再贴上美丽的花样，板凳四个腿上贴有八卦条子，按乾、坎、艮、震、巽、离、坤、兑各方位所贴，话语即是：

乾天三界降吉祥
坎水生莲朵朵香
艮山虎啸风云会
震雷惊动鬼神忙
巽风吹散邪魔怪
离火焚香达上苍
坤地设坛求吉利
兑泽消灾免祸殃

板凳上面再放一个斗，四面涂糊，斗得前面写有前朱雀，后面写有后？玄武，左边写左青龙，右边写右白虎。斗内装粮食，再插五色旗，再插五个五色吊旗。斗

内再插上神牌子。神牌上封孤魂菩萨、地藏王菩萨、十殿阎君、本县城隍、五方五帝、三官大帝、太乙救苦、韦陀护法、虚空过往、降魔护道等神位。这就叫外坛。继而上香、点蜡、吊表敬之。以上仪式叫安外坛。

神堂也安置在上房正厅，可以与内坛合二为一，也可以分开设置。外坛设在神堂门外二米处，安置神堂的门上贴有对联，对联为：

一柱信香迎圣驾

三分金表接尊神

横批为：消灾赦罪

大门外面贴有对联和五色吊旗，对联为：

暮鼓晨钟醒大众

佛号法语渡亡灵

横批为：诵经超荐

三、请灵安灵

等内、外坛安好后，就要到坟墓上请灵。请灵之前，亡灵的大女儿要出引魂钱。引魂钱现在为 20 元，去年还是 10 元钱²⁷⁵。女儿把引魂钱挂在昨天已经做好的神幡上。经师吹笛敲锣打鼓在前面开道，众孝子身穿孝衣，儿抱其母亲遗像，女执引魂幡，引魂幡上写有“大慈大悲救苦太乙天尊”。另一儿手端香盘，与法师一齐去坟地请亡灵。一路上，法师鼓乐齐鸣。走到坟地后，儿女下跪，焚化纸钱奠茶献菜，法师朗诵：

太乙天尊道此间，大叫亡魂听心间

今日老祖超荐你，领你亡魂回家园

法师朗诵完毕后，法师在前，儿女随后引魂回家。到了家门前，儿女下跪给他母亲梳头洗脸，焚化纸衣服，再祈求门神让他放亡灵进门。进门后先拜土地神，再拜司命灶君，接着拜外坛诸神，进神堂后参拜堂上各位神灵，最后把亡魂送到灵堂前休息。经师朗诵：

洒洒乐乐还故乡，

²⁷⁵ 这些钱归领经人（掌坛师）人所有。

喜喜欢欢赴道场，
杳杳冥冥相逢遇，
昏昏迷迷转灵堂。

等把亡灵请回家后，就要举行安灵仪式。把亡魂安置在神堂和内坛的屋子里，一般是坐北朝南。在靠墙的地方先放一方桌，然后把灵牌²⁷⁶放在方桌靠墙的正中间，墙上贴有祖宗牌位。祖宗牌位上有副蓝纸黄字对联：

英名永同天地存
美德常与乾坤在

在灵牌的正前方放一碟子，上面放一喝水纸杯，纸杯里放有沙子，里面拈五根短香和一根长香。桌上摆放上香盒、蜡烛，另外还给魂灵供吃的、喝的。灵牌安置好后，灵堂上贴有对联，对联为：

玉女送出地府门
金童引进天堂路
横批为：西归尔渡

请灵安灵完毕后用晚饭。

四、诵经

晚饭用毕，就要开始念经。晚上开经前，先要举行开经礼，接着先后念六堂经。行开经礼时，大儿子要端一盘子，盘子里面放一块苦经用的红布和 20 元开经礼钱（这些钱也归领经人——掌坛师所有）。掌坛师把钱拿起放在看香处，然后用红布把经卷苫好。开经礼结束后，亡魂的长子把亡魂的牌位或者遗像扶伺到神堂前，放在一张干净的纸张上，象征着亡灵跪在神堂前，听经师念经。（现在有些人嫌麻烦，不这样做了）等经念完后，再把亡魂的牌位或者遗像请到灵堂前休息。

以上仪式举行完毕，鸣放鞭炮，念《请神经》。

《请神经》是第一堂经，念的是《玉陵老祖留传请神真经宝忏》。通过这一仪式，达到请神之目的，请的神灵有：混元法王、三清祖师、南海观音、玉皇大帝、三官大帝、三法天尊、元始天尊、救苦天尊、十二观音、雷师天尊、天地尊神、

²⁷⁶ 灵牌是亡灵生前就照好的照片，装在一个相框里，相框周围用黑布扎一朵花，放在相框的周围。

黑虎灵官、五方五帝、三十六天尊、日月三光、北斗七星、南斗六郎、五岳大帝、地藏王菩萨、八大金刚、福禄寿三星、千千诸佛、迎空一切神、天界各位神灵等。

接下来要念二三堂经——第二堂经为《玉陵老祖留传喃吡忏上卷》，也叫《喃吡忏》；第三堂经为《玉陵老祖留传喃吡忏下卷》，随后念《十步参禅》。经念完后要朝拜外坛，之后把亡魂送回灵堂前休息。

第二天早上念经前，也要举行开经礼，只不过这次的开经礼不需要给钱。仍由大儿子抱着亡魂的遗像，请到神堂前，然后才能开始念第四堂经《玉陵老祖留传三官宝忏》（上、中、下）或是《阿弥陀佛真经宝忏》，主要内容为消罪灭愆、重新做人。把这堂念完后就吃早饭。

吃完早饭后念第五堂经《玉陵老祖留传血盆大忏上、下卷》。内容主要是母亲十月怀胎为了生孩儿不惜顶撞主管水火的文殊菩萨，主管瘟疫的白衣菩萨，主管暴雨的地藏王，主管痘症的保命王，主管疮癩的菩提王，主管邪魔的普尽王，主管刀兵的地灵王，主管鬼魅的普善王，主管枷锁的乐圣王，主管生产的延生王，主管产难的师利王，主管扑河的钥匙王，主管屈枉的修罗王，主管本命的熹应王，主管蛇蝎的丁净王，主管一切的牙陀王等神灵，所以要给母亲念经，以便忏悔母亲十恶大罪，忏母亲呼风雨、杀生害命，忏母亲不孝罪骂婆顶公，忏母亲白口咒粗言恶语，忏母亲吃酒肉荤口喷经，忏母亲起是非邪行不正，忏母亲触犯的家宅六神，忏母亲费米粮多不谨慎，忏母亲厨灶中响动心惊，忏母亲未满月冲透三光，忏母亲污三光日月星辰，忏母亲血污水泼在满地，忏母亲出恶言指东骂西。忏过了一切十恶大罪，超苦海，归极乐，去见天尊等。²⁷⁷具体内容见附录一。

《血盆经》念完后，接着念《千佛忏》。《千佛忏》主要是把千佛的名号都提起来，然后超度亡灵，给亡灵消灾减罪。第六堂经《玉陵老祖留传青衣母游狱真经宝忏》（或者《玉陵老祖留传十王拷狱宝忏》）和《玉陵老祖留传荐亡真经宝忏》是下午念的，主要内容是结三缘（即人缘、天缘、地缘）。其中有十劝和十殿阎君的内容：

- 一劝你众宗门穷里尽性，去十恶归十正改过自新；
- 二劝你宗三归殷勤为重，在家中孝父母就是善根；

²⁷⁷ 如果亡灵为男性，就要念《玉陵老祖留传魔劫大忏金卷》，在庙会上念《玉陵老祖留传千佛忏上、下卷》，相传此经是八婆在云台山上留下来的。

三劝你修行人真心戒口，记恶言戒五荤清静法轮；
四劝你众当头把船稳定，苦海李渡众生恐遭风浪；
五劝你男共女埋头养性，人要小不耻问防道求真；
六劝你是女人先杀火性，性密绵心端正永无灾星；
七劝你宗三归念佛看经，佛道场勿戏言热闹彷徨；
八劝你行方便积功垒厚，救患难赦衣食爱老怜贫；
九劝你朝名山修桥铺路，舍资财成圣事换像添金；
十劝你天下人听吾训道，但存点怪心肠坠落汪洋。

一殿天君秦广王，掌管铁围与酆都
二殿天君楚江王，掌管油锅地狱门
三殿天君宋帝王，掌管磨研割皮狱
四殿天君伍官王，查考拒解抽肠狱
五殿天君阎罗王，铜柱铁梁火光生
六殿天君卞成王，监察血湖恶犬庄
七殿天君泰山王，掏心挖眼血淋淋
八殿天君平等王，掌管刀割寒冰狱
九殿天君都司王，掌管火坑蛇蝎狱
十殿天君转轮王，掌管拔舌轮回狱
十王执掌地狱事，公段善恶尽无私
地藏菩萨幽冥主，宏恩普降大慈悲
赦除地狱诸等罪，醮坛施食免灾厄
代众同称皈命理，阎罗天子赦地狱
十王赦除地狱鬼，超升同称大慈悲

因为是给亡魂念经，所以要多念一堂《玉陵老祖留传荐亡灵真经宝卷》。这一堂经的内容主要是感谢父母的养育之恩，通过忏悔，把父母在世的罪孽都得到了消除，这样父母的亡灵就可以早日得到超升。

以上念经都是为晚上散花米做准备。

五、升文送灵

经念完后举行升文仪式，意思是超荐亡灵。不论何时念经，都要举行升文仪式。升文的目的是乞求平安。这一仪式的举行，可以起到沟通神灵和人间的的作用。这里的“文”能够起到一种媒介的作用，通过文来给神说话。让神知道亡魂的儿女发孝心。通过给亡魂诵经，让父母的罪孽得到消减，让父母的灾难得到消除，这样他们就可以进入天堂。

原文内容如下：

封面：

超荐亡灵 玉清宫挂号 玉皇赦罪天尊

正文：

中华人民共和国，公元二零二零年，陕西省扶风县午井镇龙蹄村第六村民小组，刘门宅中孝男生高怀高军，孝女乖俊、月俊以及合家男女孝眷人等，谨以香烛表文、黄白纸币、神钱冥票，五色布匹，吊纸钱钞，鲜花果品，诸物等等，菲供诚意，并且又敬请道众弟子、众善人等，在家设醮立坛，酌水献花，朗诵佛祖忏悔宝经，为超荐先慈何老孺人一位真性淑魂，跪而祝曰：

欲报之德，昊天罔极，哀哉：何老孺人原命系鬼相，生于1914年古历三月初十五日吉时，在世享寿八旬有五岁，不幸于二零零九年古历十一月二十八日吉时与世长辞，天命告终。魂飞于天，魄降于地，杳冥不闻，鹤驾仙乡，思音容而宛在，睹亲面而难存，儿女虽愚，亲恩难忘，孝眷儿女思念她母在世之日为抚养合家儿女，昼织夜纺，东奔西忙，起早贪晚，勤吃俭用，和睦乡邻，终生好善，慈善待人，劳苦终生，费尽了心血，一旦之间，命丧黄泉，万贯家财，丢于世间，合家儿女，于心何安？今忽去世，如石火与电光一去，永不复返矣。

呜呼！

哀哉！

天数已定，理宜当然，人生在世，以孝为先，自古有理，诵经超荐，因此，孝眷儿女今逢他母谢世百期之日，儿女们等思念，不知他母英灵今在幽冥，喜犹何在？并且又为报答养育之恩，望母虔诚拜忏，闻经听法，

早得超升于西方，玉皇老祖赐恩必广，青衣菩萨赐惠必深，诸佛祖好行方便，超度何老孺人魂归西天，法师诵经典，合家得安然，位灵祈应，三参九礼而不忘神恩矣。诚心恳祷于诸佛菩萨大开洪恩，实施善缘，玉皇大帝赦罪愆，观世音菩萨救八难，太乙天尊救苦厄，杨柳天尊度亡灵，若有罪孽愆尤，诵经必消，永升九天。晚诵佛祖施食宝忏，大散花米，有头少足之野鬼，无处收留之孤魂，一一饱餐尽获超升，众善人等不胜沾恩之至，百叩上呈，冒罪一文，大吉大利，元亨利贞。

伏惟！

尚飨！

诵经一周完，子孙保平安
家宅常清泰，万事善当先
午堂绣灵文，合家恳诸神
若有冤愆苦，笔下一扫清。

当方土地传送表文，呈进玉清宫诸佛菩萨莲台之下，大吉大利。
天运岁次，庚寅年古历三月初八日午时文升上呈。

灵文发之一毕，法师奏乐，乐曲为《世上只有妈妈好》，接着朗诵：

玉皇赦罪天尊，太乙救苦天尊，三官忏罪天尊，杨柳度魂天尊，五方五帝天尊，谢天谢地谢三光，谢过满堂众诸神，弟子虔诚来焚香。

焚香后，孝子孝女就要跪在灵前，接着举行三上香、三献饭、三献茶，焚化纸钱的仪式，以报答母亲养育之恩。等所有的经都念完后，孝子孝女要把亡魂送到坟莹。

等把亡灵送走后，就要准备晚上给孤魂野鬼施食——散花米的仪式了。当地信众认为，散花米也是一种善举：活人不仅让自己的祖先享受子女的祭祀，而且也要让孤魂野鬼得到食物和衣服。惟其如此，孤魂野鬼才不会出来扰乱活者的生活。

六、散花米

散花米一般在晚上进行，一般从晚上7点开始，一直进行到12点左右结束。如果在白天进行，孤魂野鬼不但享受不到人间的盛宴，反而会因此心存嫉妒，给活人造成更大的伤害。其具体程序如下：

（一）宴请诸位神灵：朝神打表

散花米首先要朝神，朝神就是邀请各位神灵。请神的时候要念经。具体请神的仪式是：法师就位，一位掌鼓、一位掌经、二人吹笛。其中一位法师点燃一张黄表，口中念念有词：“请神灵下界赐福于人。”其他经师敲鼓的敲鼓，念经的念经，吹笛的吹笛。请的神灵是：混元法王、三清祖师、南海观音、玉皇大帝、三官大帝、三法天尊、元始天尊、救苦天尊、十二观音、雷师天尊、天地尊神、黑虎灵官、五方五帝、三十六天尊、日月三光、北斗七星、南斗六郎、五岳大帝、地藏王菩萨、八大金刚、福禄寿三星、千千诸佛、迎空一切神、天界各位神灵等。等《请神经》念完后，所有奉请的诸佛诸祖神灵都会下界赐福于人。这一仪式从晚上7点开始，用时10分钟。

（二）安内外坛

无论是内坛还是外坛，都要在诵经前安好。安坛先要安内坛，内坛必须放置在供奉灵堂的屋子内，一般为上房正厅。内坛是用一个斗做成的，斗内放有小麦。把做好的五色彩旗十个、五色吊旗十个、五朵五色花放置在内坛里。内坛供奉的是三祖师之神位、三菩萨之神位、福禄寿之神位、太上老君之神位、黑虎灵官、药王真人、北斗、七星、南斗六郎、送子娘娘、福禄寿三星、观世音菩萨等神位。这些所供奉之神灵都是用墨汁写在长一尺、宽两寸的红色帖子上。然后插上红、黄、兰、白、紫等颜色折成的纸花和柳条上缠着红、黄、绿等颜色的柳棍。等所有这些都插在斗里后，内坛就设置好了。把设置好的内坛供放在一张桌子上，桌子的上方贴有青衣菩萨的神像。然后上香、点蜡、吊表敬之。以上仪式叫安内坛。

然后安外坛。为什么要安外坛呢？当地信众认为，家宅六神威力不大，需要请其他地方的神灵来帮助。外坛一般设在正房门两米外，与内坛遥相呼应。放一

张方桌，桌上放一个高凳子，板凳四面用黄帖涂糊，再贴上美丽的花样，板凳四个腿上贴有八卦条子，按乾、坎、艮、震、巽、离、坤、兑各方位所贴，话语即是：

乾天三界降吉祥，坎水生莲朵朵香
艮山虎啸风云会，震雷惊动鬼神忙
巽风吹散邪魔怪，离火焚香达上苍
坤地设坛求吉利，兑泽消灾免祸殃

板凳上面再放一个斗，四面涂糊，斗的前面写有前朱雀，后面写有玄武，左边写左青龙，右边写右白虎。斗内装上粮食，先插五色旗，再插五个五色吊旗，随后再插上神牌子。神牌上封的神灵时：孤魂菩萨、地藏王菩萨、十殿阎君、本县城隍、五方五帝、三官大帝、太乙救苦、韦陀护法、虚空过往、降魔护道等。这就叫外坛。继而上香、点蜡、吊表敬之。以上仪式叫安外坛。

（三）邀请五方五土

接下来是邀请五方五土。邀请五方五土时要在神坛前面举行。所谓五方，就是东西南北中五方神灵，按照金木水火土五行，东方要插青色旗，南方要插红色旗，西方要插白色旗，北方要插黑色旗，中方要插黄色旗。拜五方时也要念经。一边念经一边插旗。接下来是请五方土地（不插旗），东方土神是陈桂仙，南方土地是张志学，西方土地是蔡志良，北方土地是林敬宗，中方土地是陶松柏。

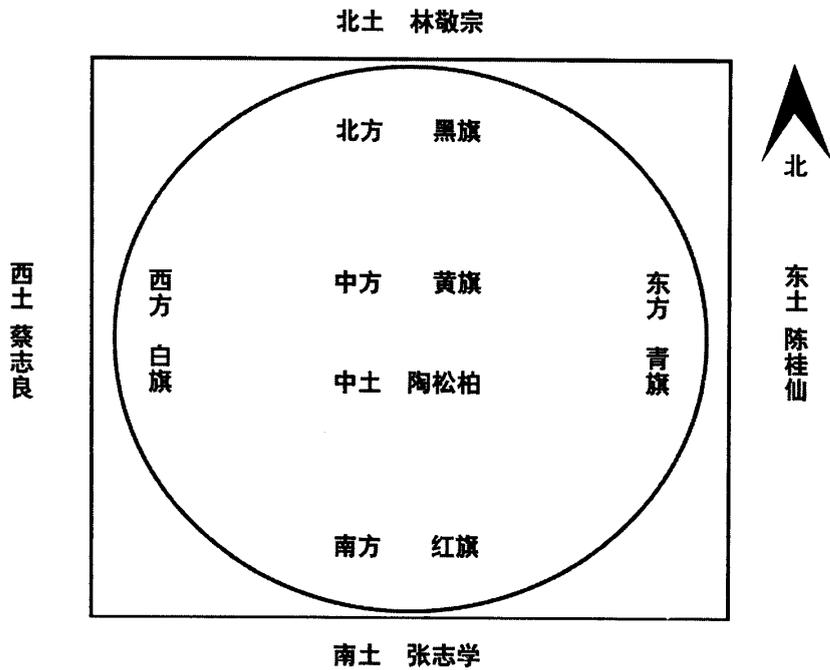


图 5-1：五方五土神灵位置示意图

(四) 祭奠内外坛

祭内外坛简称祭坛。祭坛时，经师有的敲鼓，有的吹笛，有的念《祭坛经》。通过祭坛这一仪式，把内坛外坛的神灵统统祭祀了一遍。等祭坛结束后，所有的神灵都从天堂降下来，归位正坐。在神灵的监督下，打开地狱。

(五) 赦放孤魂野鬼：揭狱开城

揭狱开城也叫开铁城，铁城是一个小圆圈周围插几个小白旗，以此来象征酆都鬼城。在象征酆都鬼城的小圆圈周围看香、上蜡后，经师敲鼓吹笛，开始念《铁城经》。等《铁城经》念完后，就象征着地狱之门打开了。揭狱念经的目的是为了招呼孤魂野鬼从地狱城里出来享受人间丰盛的祭祀。

(六) 邀请孤魂野鬼飨宴：游狱

游狱即游十八层地狱²⁷⁸。游狱的时候经师要敲鼓吹笛，念《游狱经》或《十王拷狱》。通过游狱这一仪式，就把十八层地狱中的所有孤魂野鬼都邀请到法台上来吃食。游狱的时候，敲鼓人在前，然后是拍嚓破的，后面是吹笛子的，接着是孝子孝女，在孝子孝女后面是十个手端莲花灯的人。莲花灯在这里象征着十位神灵，然后是其他信众。游狱也有讲究，一共要游四次，每次都有不同的起点、顺序和终点。

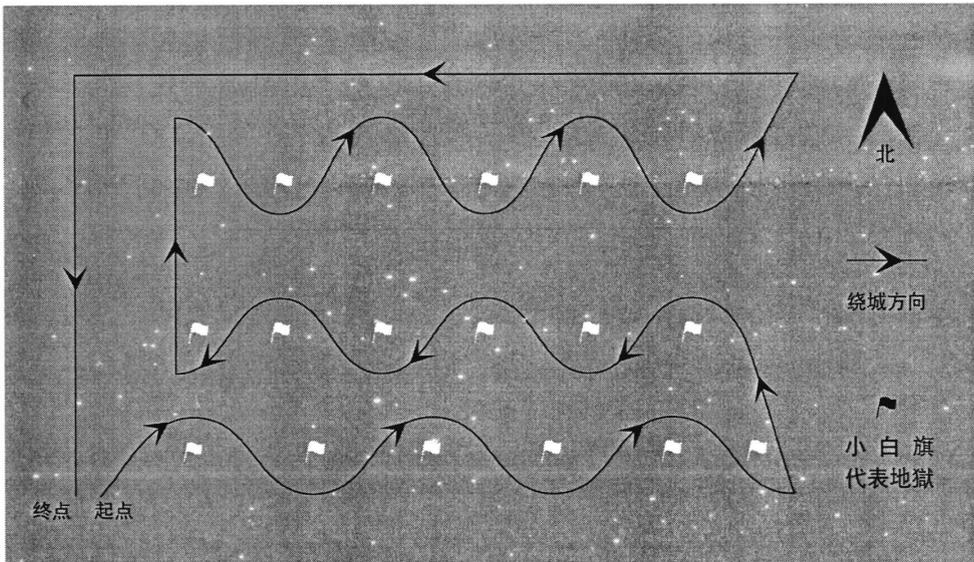


图 5-2：游狱方位示意图一

²⁷⁸ 十八层地狱用十八面小白旗按照一定的顺序摆放。

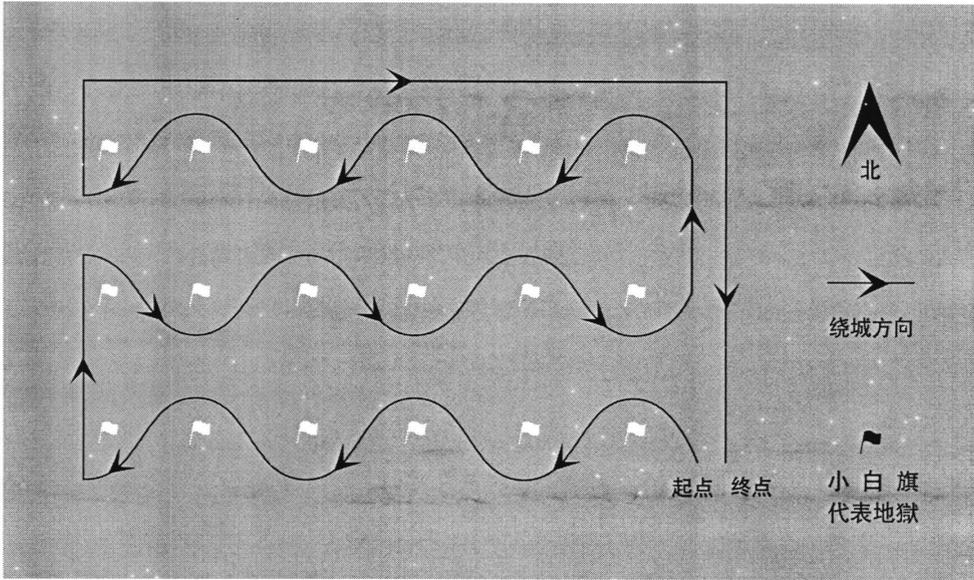


图 5-3：游狱方位示意图二

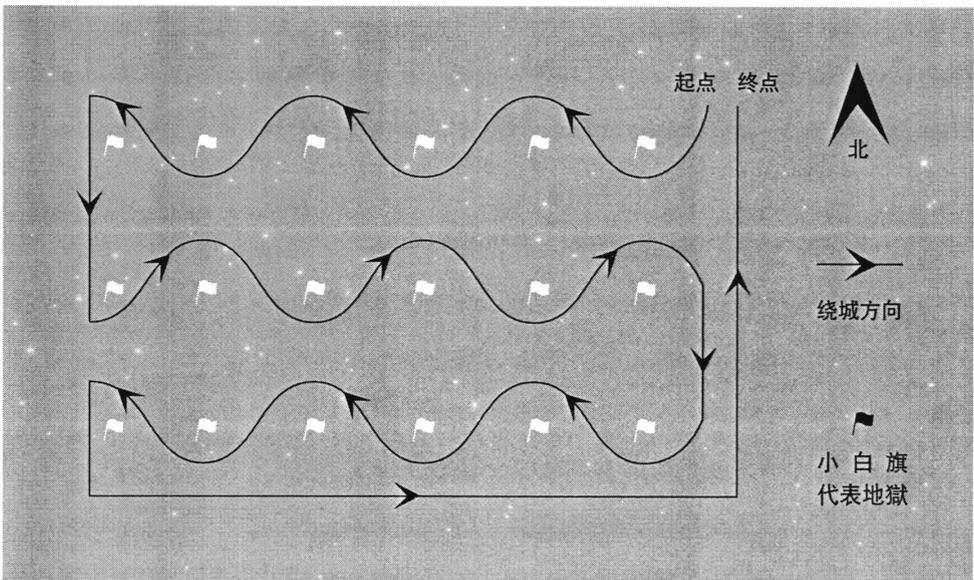


图 5-4：游狱方位示意图三

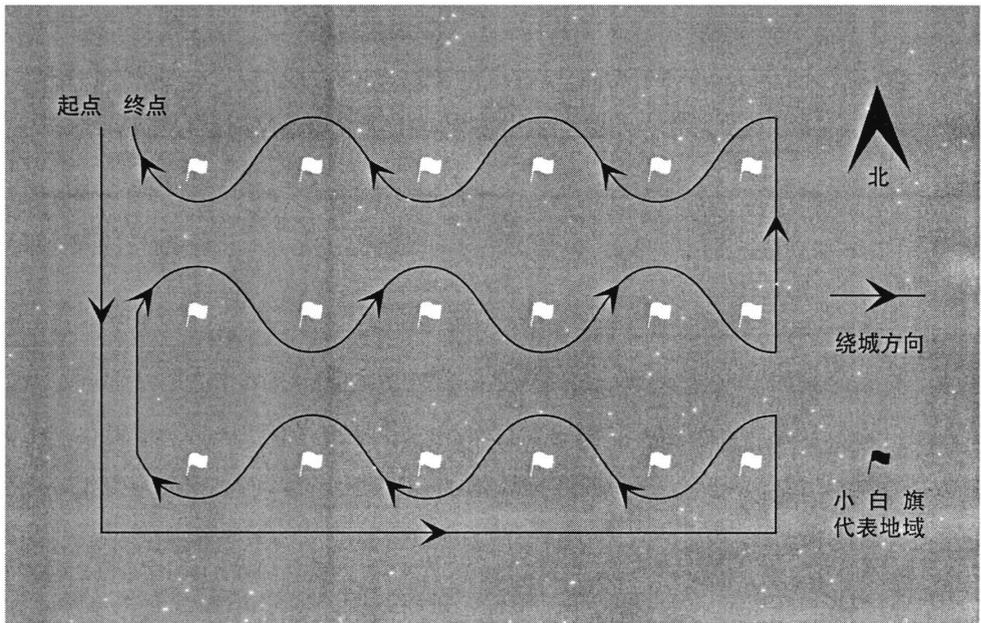


图 5-5：游狱方位示意图四

游狱的时候，一定要紧跟在法师和经师的身后，不可心无旁骛，否则就有可能走不出地狱，灵魂就会被孤魂野鬼带走。这样，孤魂野鬼找到了替身就会托生成人。

²⁷⁹经师一边跑，一边口中念《游狱经》：

幽冥教主地藏尊，地灵菩萨慈悲深，
 设立临坛登宝位，杨柳一撒降宏恩，
 十王朝核即请问，善恶布差半毫分，
 一殿天尊秦广王，掌管铁卫于酆都。

* * *

此城万丈黑风岑，苦业千般怎得休，
 闲天恨地罪孽重，阴曹地府多五行。
 二殿天君楚江王，掌管油锅地狱门，
 到山万丈烈火滚，煎油翻滚炼骨身，
 打哭父母忘根本，断路杀生当时行。
 三殿天君嵩帝王，执掌磨研割皮狱，
 毁骂公婆欺夫主，抛撒米面损坏衣，

²⁷⁹访谈对象：张阿姨；访谈时间：2009年8月15日；访谈地点：凤刘村她家。

压光邪淫害性命，割皮抽筋磨研身。
四殿天君五官王，查考居解抽肠狱，
主犯血腥白口咒，多事起非破婚姻，
万般罪孽从此进，地狱抽肠锯开身。
五殿天君阎罗王，铜柱铁梁火光生，
奸盗邪淫罪孽重，怀抱铜柱火炼身，
欺神灭像怒风起，满心昧己起是非
六殿天君卡城王，对罗火坑粉碎身，
阳世三间不务正，蛇蝎地狱受苦刑，
吹朋搭腔胡乱弄，他在中间说人情。
七殿天君平等王，称杆狱里恸哭声，
大丰小称抽脊筋，个个冤鬼放哭声，
离了此狱往前走，火池狱里烟森森。
八殿天君泰山王，执掌血湖地狱门，
阴曹地府有报应，又见许多妇女人，
生产血气污神灵，血湖池里受酷刑。
九殿天君都市王，扯锯分身血淋淋，
人前说话如蜜甜，背地就是杀人心，
扯街骂巷如雷吼，寒冰贴住前后心。
十殿天君转轮王，执掌捋舌轮回狱，
因作十恶恒沙罪，锯解阴山难出离，
十八地狱都游尽，许多牛头马面身。
十王执掌地狱事，分断善恶尽无私。
赦除地狱诸等罪，祭坛施食免灾厄。

（七）连接阴间和天堂的中介：搭金桥

金桥也叫“奈何桥”，是用十二辆架子车连在一起而成，把十二辆架子车的扶手用绳子相连。然后给车厢上部悬挂一层白色布匹，象征桥梁。在每辆车的扶手两旁点燃蜡烛，象征着桥梁上的灯光。两头各放一张小桌，桌上放有香炉，一头

象征着阴间，一头象征着天堂。通过过桥这一仪式，就可以把亡灵从阴间超度到天堂去。

桥两头有对联：

天堂这头的对联是：

金桥好比一只船
不度（渡）无缘度（渡）有缘

阴间那头的对联是：

千处祈求千处应
苦海常作度（渡）人舟

（八）踩桥

等桥搭好后，就是踩桥。所谓踩桥，就是在法师和经师的带领下，围绕着桥来转圈，踩踏金桥，看金桥是否结实。在转圈的时候，法师和经师一边敲锣打鼓吹笛子，一边要念《踩桥经》：

未曾临凡先叮咛，要渡地狱众亡魂，
金童玉女来接引，金桥银桥善人行。

* * *

玉陵今渡众幽冥，提出地府众善人，
今日老祖来救渡，孝顺儿女奉双亲。
今日一命归幽冥，孝顺儿女泪纷纷，
奉诵经卷超父母，儿女下跪把罪因。
孝敬儿女超父母，超度夫妇极乐宫，
此去见了无生面，佛心兆命把身安，
称祖法力今超奠，超奠父母归西天，
魂升魄降桥旁转，一点灵光上九天，
金童玉女来接引，黄幡宝盖到桥边，
金童玉女领路境，上得桥来观分明，
金银二桥多险峻，长幡宝盖细乐声，
奈何桥下鬼哭恸，一阵青烟影无踪，

在世身归佛门早，归危善人归西天，
金童玉女前引路，引进善人归佛门，
儿女永护将桥过，杨昌自行心勿惊。

（九）超脱孤魂野鬼的仪式：过桥

搭好的桥须通过众人的踩踏，确保桥牢固结实后，才可举行过桥仪式。奈何桥一头连接着阴间，一头连接着天堂。金桥的作用是通过渡金桥使孤魂野鬼的灵魂从地狱升到天堂。在过桥的时候，法师和经师要敲锣打鼓，吹笛鸣乐，同时念《桥经》：

亡魂到桥钱，抬头观一番，
金童前引路，玉女护住身，
举步慢慢走，闻声且勿惊。

* * *

玉陵祖施慈悲今将魂渡，观地狱十八层都受酷刑，
行来在金桥前睁目观看，孝顺儿英灵女扶持两边，
有金童和玉女在前立站，见儿女思其亲珠泪不干，
金童接玉女迎喜笑满面，两旁的鬼魅都来抢钱，
过此桥也要那财搭点，那有的独此行少钱难穿，
儿分左女分右两边立站，一个个不住的两泪涟涟，
走一步行一步仙乐响亮，且慢走且慢行两泪汪汪，
劝世人在世上都将善敬，到归危过金桥仙乐来引，
在世间布敬善诽谤神灵，到阴府你不免受五刑，
总有那孝顺儿吃斋谨慎，你不出此地狱枉费其心，
走一步行一步送钱使用，桥梁下众亡魂来迎善人，
行走在桥梁中抬头观看，世间人不敬善尽受五刑，
尘世间要学个心端品正，再勿可贪富贵利己损人，
在桥上见世人我心不忍，见儿女不由我恸泪伤情，
泪纷纷儿女扶且往进，世间人且勿可好逞英雄，
在桥梁睁双目四下观看，血湖池见坐的尽是女人，

在世上为儿女孝敬父母，生孝子到后来扶你此中，
将桥下抬头望威风显应，那本是望乡台目前所生，
不下桥儿女扶珠泪不定，金童接玉女迎望乡去游。

* * *

亡魂下桥来，睁眼把头抬，
儿女都沾泪，要上望乡台。

* * *

老祖设法救渡幽冥

* * *

金童来接，玉女去迎，
下了金桥，已沾祖恩。

* * *

慈悲救出善人，金童玉女领上，
望乡台去观分明，日施食超度亡魂。

（十）阴间的盛宴：供水施食

等把八方孤魂野鬼都请来后，就要举行施食仪式。施食时一个信众手提铁桶，桶里盛着茶水，另外一个信众手拿铁勺，从桶里盛出茶水来，围绕着地狱按照东南西北的方向逆时针行走，一边行走一边把桶里的茶水泼到地上，让孤魂野鬼喝茶。“据说孤魂野鬼的喉咙像麦秆那么细，如果吃饭前不喝水，即使再丰盛的食物摆放在他们面前，他们都不能下咽。”²⁸⁰等孤魂野鬼喝好后，接着就进行第十一项——散花米。

（十一）散花米

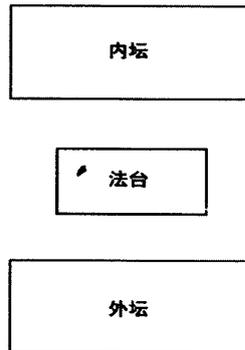
所谓花米，就是把馍馍揉成的碎渣。把象征花米的碎馍馍放在一个碗里，散花米时向周围抛撒，让游荡在四周的孤魂野鬼都来食用。让孤魂野鬼吃的同时，还要把做好的米汤用勺子向周围泼洒，泼洒的同时嘴里还要念念有词：“给你送吃

²⁸⁰ 访谈对象：社会财经师；访谈时间：2009年8月10日。

的喝的来哩！给你送喝的来哩！高贵的、贫贱的，瘸腿的、少胳膊的都来吃，都来喝！”散花米是由信众来施行的。散花米的同时，法师要鼓乐齐鸣。有的信众用手在空中承接花米，拿回家后让小孩子吃。据说，小孩子吃了散的花米后，一生牙齿不会疼痛。

（十二）整顿阴间的秩序：清坛

所谓清坛，就是让法师²⁸¹把坛周围打扫干净，把孤魂野鬼用赶神鞭驱赶到法台上，让孤魂野鬼始终处于法坛之中，不让他们到处游荡，以免伤害活人。法台建在内坛和外坛的中间，在地上搭出高1尺左右、长宽各4、5尺的台子。法师在清坛的时候，口中念念有词：“男分左，女分右，各站两厢，听经超度。各个听令而行。若不听令，打入地狱永世不得超生。”



5-6：内坛、外坛和法台位置示意图

（十三）维持孤魂野鬼的秩序：施鞭、施剑、施火

等把孤魂野鬼请到法台上后，法师走上法台，手举打神鞭，在空中到处舞动，

²⁸¹ 清坛法师一般都由道德高尚的经师来充当，因为他们道德高尚，所以能对亡灵有震慑作用。如果法师道德水平不高，一些恶鬼就会逃离法台，流串到人群中去，危害活人，搅扰活人的生活。

整顿恶鬼秩序。意思是不要让恶鬼出来踢踏场子，让他们安心地呆在法台上，不要到处乱动。如果孤魂野鬼还不能安定，法师还会舞动手中的长剑，口中念着咒语。舞剑的目的是为了斩妖降魔，是为了让恶鬼害怕，不敢随意乱动。如果施鞭施剑以后，孤魂野鬼还骚动不安，法师就会向法台上口吐烈火，不停地吓唬孤魂野鬼，让他们安定下来。吐三昧真火的目的也是为了让恶鬼害怕，不要让他们胡乱来。随着仪式的世俗化，清坛也变得越来越世俗。就像社会财师傅所说，“过去清坛是非常神圣的一件事情，现在清坛已经世俗化。对老百姓来说，大多数都是为了看热闹。”²⁸²

等以上仪式完成后，就把孤魂野鬼请到了法台上，孤魂野鬼和阳间之信众处于两个不同的世界中，他们就不能骚扰阳界之人。然后法师大声朗读神咒：

一念如来大法王，二声喝酒立当央，
三声佛号诸神降，四大神咒灭祸殃，
五进文殊骑狮子，六亚菩萨静灭闲王，
七颗宝珠头上戴，八大金刚站两厢，
九大菩萨讲道场，群魔赶出诸门外，
天门开来五花彩，神披红衣下天台。

（十四）诵施食经

清坛和整顿好孤魂野鬼的秩序后，就要开始念《施食经》了。让孤魂野鬼在酒足饭饱之余来听经，通过聆听圣人的经典，让孤魂野鬼把自己的行为和经典进行对照，然后有则改之、无则加勉，通过不断地修炼，孤魂野鬼也会得到超度，从十八层地狱中托生到人间甚至进入天堂。《施食经》是玉陵老祖留下的《玉陵老祖留传施食大忏卷》：

鼓声震响桶（通）天台，感应天尊临九亥，
威显诵奉作宝塔，香烟到处从空来，
道场众等散鬼魂，未曾施食把坛清，
敲响三声雷府动，黑虎二帅监坛中，

282 根据作者的田野笔记整理。

元明一点不非轻，超生了死往上升，
三界诸神挪一步，法台宝座弟子登，
登台说法为救主，拨渡凶魂出幽冥，
吾令站立法台上，耳听台上鼓三声，
法鼓三声响，灵郎出十方，高公登宝座，说法渡凶魂，
十柱真香请上方，诸佛诸祖下天堂，
上请玉皇张大帝，下请阴曹众十王，
二十八宿排班站，黑虎灵官降道场，
诸神诸祖退一步，法台赐予弟子登，
十柱真香上的高，王母娘娘赴蟠桃，
善男信女归佛道，老母云宫笑哈哈，
未曾临凡登法台，先将五方安停当，
前安朱雀速显形，后安玄武震坛场，
左安青龙来吸水，右安白虎翻山岗，
既来在法台会下，静心牢拴意马，
诚心不动听佛法，再休说是情散花，
玉陵祖法不容情，众鬼魂森森警怕，
大众人听经解意，韦护法上下监察，
天灵地灵灵应元祖师大天尊隔山斗，
隔岭应隔河斗，隔水应法堂斗，天宫应应在，
弟子口方显祖师令，替祖师传号令，鬼魂仔细听，
或是庄前庄后庄左庄右瞎眼聋汉瘸腿
瘸脚失目无光箭死刀伤火炮伤身悬梁自
缢奔井扑河鬼魅等众速赴道场，强者不能
克弱，重者不能暴寡，老者跪前少者跪后，男
左女右，跪坛听经，如若犹坛，老祖翻天印在手
打入剥皮地狱，永远不得脱身。
上法堂一炉真香，五色光达上穹苍，
金莲内诸神显像，临道场灭罪消障，

金陵玄天地，回魔大神通法门，传香火降魔护道尊田师福德天尊。

… …

仰请天神将，诸神降道场，
雷公行号令，震破地狱门，
沐手焚真香，召请法中王，
诸神临凡会，来格又来享，
天尊登台降宏恩，道场慈悲放光明，
九玄七祖超三界，拨渡幽冥出苦刑，
三声神号诸佛降，施食放赦渡凶魂，
高登宝座附法咒，净坛安位诸神临，
老祖说法诸将随跟，玄穹上帝三界始，
尊北极紫薇三始天尊十王大帝十二
祖师普化天尊地藏菩萨掌管幽冥天
神帅将顷刻来临五百灵官身驾火轮
祥光万道即赴坛中，十殿阎君临坛安身，
本县城隍管定鬼魂，当方土地施散
均分，老祖演教令结地府，妖气邪魔不
可逞凶，披发掌剑管定雷门，若谨慎
先斩其身，八大天王临坛安身，天兵即至
万圣降临，安坛设醮都听经声
五方五帝五界天尊皇坛清净，诸佛怜悯寻声
救苦太乙天尊志心，称念赤放光明，
一柱真香达穹苍，诸神菩萨降道场，
玉皇敕令嘛呢吽，天神帅将下九重，
披甲贯锁谨听令，将军监坛神鬼惊，
斩邪缚魔威风勇，妖邪忘胆即起身，
二柱真香遍十方，诸神菩萨放金光，
五色祥云降尘世，恩光普照拨幽冥，
神咒法符勿轻诵，镇定道场魔不生，

暂借法台传号令，四大金刚减魔精，
三柱真香达幽冥，十王天子坐中宫，
地藏菩萨深感应，慈悲赦除超鬼魂，
三千鬼卒列左右，功满三界早归空，
至诚焚香三叩首，净坛安位请诸神，
金光普照幽冥开，献花供果报如来，
五方天尊升坛坐，弟子虔诚捧出怀，
奉请东方童子青衣像，捧来仙果临坛供，
法王手执青幡接引渡，凶魂诸神赦罪天，
尊临道场打破酆都慈悲宏恩降贴锁，
自落四门齐开放。

百果原是木中生，供献诸神降宏恩，
广开方便慈悲路，拨渡地狱超幽冥，
奉请南方红衣童子像，捧来金莲朵朵都开放，
供奉仙花赐福广无疆，手执红幡接引众鬼魂，
天尊来临救苦地狱刑铁围即开，赦除鬼烟魂，
金莲五色在瓶中，供献诸神超孤魂，
众生造下无边罪，圣息解脱尽超生，
奉请西方白衣童子像，手捧金灯光明照，
十方掌起白幡接引渡，西方天尊赴坛佛，
光降道场指破刀山，超出罪灾障，广施慈悲，消灭焚身罪。

.....

坛中手执黑幡接引众孤魂，天尊赴坛，祥云遍乾坤，
超度地狱消散冤孽苦，解脱枷锁化开天堂路，

.....

奉请中方童子黄幡引举起真香接进戊己土
天尊下界皇坛坐莲盆，广施慈悲即开地狱门
超过三界广上极乐宫，解脱孤魂减罪转为人。

.....

即时安坛放大赦，广开方便慈悲门，
十王孤魂来感应，城隍土地开狱门，
隐坐灵台传旨意，无边法力到处申，
口称志心皈内理，玉陵救世大天尊，
天堂光照逍遥宫，地狱尽是孽孤魂，
举起净水杨柳洒，拔济亡魂得超升，

....

阴府酷刑实难当，皮破肉绽斗声忙，
掌起天尊慈悲力，解脱孤魂罪灾障。

....

登台传的玉皇令，点起诸神下西秦，
满空神将听吾令，各位金仙放光明，
三千火勇列左右，中间坐的玉陵真，
敬掬净水一瓶瓶，杨柳洒土到处申，
牛头马面出幽户，提出冤家司夜魂，
霹雳三声雷光动，震破地狱拔幽冥，
阴司鬼卒实难度，扯锯分尸罪难当，
赏罚恶心欲善念，免堕地狱往天堂，
定生注死归阴府，牙棒擎拳左右王，
众生造下苦孽重，堕入泥犁地狱门，
铁犁插身皮肉绽，遍体尽是血淋淋，
刀山狱户实无情，暴风吹响怕杀人，

....

吩咐大地登台施食，默诵神咒，举意朝参，

换斗步丁司夜阴魂随印而至见印而行
斩妖除邪，普放光明，不可思议，作礼奉行
老祖演三乘，今结地狱门，上通三天界
下渡幽冥开，申结诸男女，五会登天台，
奉的玉皇命，传的混元真，男女悉皈道，

至诚炼修行，常存方便路，休忘天地恩，
孝友最为重，皇王水土深，父母同天地，
休忘辛劳恩，化道男共女，心性归和平，
菩萨慈悲力，地狱施宏恩，十王来感应，
赦除孽孤魂，罪恶齐捐免，冤家早超升，
志心皈命理，解脱一切罪。

… …

老祖登台慧眼睁，观透地狱实苦辛，
大小狱卒执枪棍，驱逼罪人法不容。

玉陵祖师曰：却说造孽的众生自作十恶大罪，难以超脱，
海怨天地，不忠不孝，呵风怨雨，恶口横行，
奸盗暗骗，忘却人伦之理，失迷本来之性，人子
之生，孝悌为本，天地造化万物生春，扫除杂念
正气为人，吾才演教化道群民，三元聚会，下结
地府，慧眼一照，尽皆知音，打破酆都，开开铁城，
千万劫中造孽鬼魂，悲声凄凄，来到坛中，
牛头马面发来烟魂，大小狱卒，如是等神，
老老幼幼，血迷鬼魂，痴哑聋汉，摆手摇头，失目无光，
摸揣前行，折腿瘸脚，近坛听经，偏的瘫的
伏地而行，少头失足，吾今即施英雄纲常，咋语高声，
强的弱的，挪扯相争，混乱男女，冤鬼成群，
掌神法力，听吾吩咐，老者近前，少者退后，
男子居左，女子分右，分让花米，不可逞凶，
本县城隍，施散均分，当方土地，管定鬼魂，金童玉女，
执幡接引，若不谨慎，先斩其身，即口传咒，
化开狱门，雷神普化，急急如律令，
地灵菩萨震幽冥，号令传出神鬼惊，
恩光普照结鬼户，七祖九玄尽超升，
开放酆都鬼魂出幽府，屈尊狱主掌管酆都府，

阳世不善恶口把天恨，海怨风雨欺像减古圣，
白口咒嘴造下恒沙罪，临命之时性归酆都府，
四门封锁，每日寒风动吹去衣衫 黑砂
着身体，皮破肉绽，酷刑实难替天尊
舍食广施慈悲力，超出了酆都皇坛降花米，
解脱恶孽来受甘露味。

伽然狱主执掌铁围狱，迷路众生造下无边罪，
不孝父母忤逆愚蠢子，不存孝悌忘本非，
人理称自刚强，巧舌起是非，赚贫欺寡称高又减低，
恶贯若满二鬼来拉你，性归酆都报应容得谁，
铁城万丈烈火冻身体 悲声连天冤苦无处诉，
听祖说法渡出铁围狱，脱化人前来受甘露味，
定寿狱主监察火炼罪，逞凶放荡都把良心昧，
死入阴曹热铁压身体，刀山万丈四面烈火起鬼卒，
来往铁索临身体 千层磨苦自己造下罪，
仰佛解脱捐免火炼罪，即施花米来受甘露味，

灵宝狱主执掌油炸罪，男女作恶杀生害良民，
贪图伤命谋杀结怨恨，入幽冥滚油烈火，
其身不发善念，狱牢受苦屈杨柳，即洒来受甘露味。

金光狱主察拷磨研罪，妇人生产污水冲天地，
抛撒米面油盐并酱醋，作尖了衣食不听父母语，
海怒公婆恶言欺夫主，临命皈阴铁磨研，
身体鲜血覆地将身化作泥，造罪作孽难躲磨研罪，
菩萨慈悲来受甘露味。

普济狱主监察分身罪，奸淫妇女淫心背夫主，
巧装粉面怀乱不良女，阴曹锯解立时碎身体，

佛恩超脱且免恒沙罪，施降甘露来受甘露味。

部寿狱主执掌蛇蝎狱，男女不善造下十恶罪，
记人小过为财忘天理，东西来往抽噎谋巧计，
铜蛇来缠黑暗无天地，闻经超升吾今舍花米，
得自解脱免得国魂罪，来到道场来受甘露味。

恶生狱主监察鬼魂罪，迷性众生墙倒房塌死，
落井扑河猛病伤身体，一昼一夜三六九岁死，
冤家债主来往缠身体 今放大赦老祖超度你，
广施粟米拔出恶犬罪，如虎豹霎时身咬碎，
甘露琼浆解脱恶狗狱，来到道场来受甘露味。

监肠狱主掌管抽肠狱，男女作恶瞒心又昧己，
舌如利刀白地把风起，苦害他人冤孽身，
以死法严报应，挖去心肝肺，神开慈光受舍施花米，
杨柳即洒沾恩超地狱，冤家灵魂来受甘露味。

掌案狱主鬼卒来到此，驱逼罪人背桩把心取，
受自苦屈恶心从自起，狼心奸盗得财伤害主，
阳世不报死后剖心肺，神开慈光近坛施花米，
德普降来受甘露味。

掌湖狱主察拷妇女罪，十月生产触犯血湖罪，
冲透三光诸神难躲避，污秽家神造下无边罪，
流落阴曹治下血湖狱，身坐池中每日饮血水，
小鬼来拷牙棒杖身体，诸神赦罪降恩得花米，
拔出苦孽来受甘露味。

金甲狱主察拷鬼魂罪，车碾马踏贪图横身死，
刀兵相侵君前身亡故，箭头身死炮火伤身体，
疾病疮癣屈死无处诉，冤家灵魂撒米早超升，
仰佛解脱来受甘露味。

谨寿狱主才管枉死鬼，作孽妇女忘本四德礼，
顶公骂婆厨中出恶语，不遵母训泼妇悬梁死，
胎前产后病患缠身体，仰身解脱近坛领花米，
屈死孤魂来受甘露味。

普阴狱主阴山烟雾起，人子之心不遵圣贤礼，
大斗小称尽把良心昧，热死冻死屈枉家鬼身，
故他乡无处安身体，来到道场即刻施粟米，
先润其身来受甘露味。

转轮狱主剥皮换身体，刀兵瘟蝗狼虎伤身体，
刀斧伤命死屈冤魂鬼，闻祖说法鬼魂覆地跪，
口称圣号太乙救苦难，得了施食来受甘露味。

证梁狱主众生造下罪，因囚牢狱甲冑缠身体，
官词相侵口舌横身死，妖气邪魔触犯诸煞厄，
修造动土太岁相侵死，一切孤魂诵经超度你，
广施花米来受甘露味。

轮回狱主转生又超死，罪孽轻重循环即报应，
富贵贫贱皆由天命理，理或生人身或变牛马等，
福禄衣食从此有定数，超出地狱一切鬼魂罪，
改恶向善且免地狱罪，一十八层察拷造孽鬼，
老祖怜悯超度撒花米 早早超升来受甘露味。

地藏菩萨阿慈悲幽冥主，定生注死执掌地狱事，
十王来朝同议鬼魂罪，赏善罚恶造化诸等，
罪孽镜台前善恶不改，移天尊法力解脱十八狱，
一切孤魂免罪出地狱，佛光普照同归西方地，
一切孤魂来受甘露味。

玉陵老祖超幽冥，施食放舍结鬼魂，
南海紫竹生粟米，净水瓶里降甘露，
菩萨登台，慧光照通，菩萨慈悲 法力无穷，
众仙朝贺，齐来佐登，赦除等罪，孤魂超升，
忽见金光一道，地狱化作五色，莲花造就了
娑婆，慈航普度男女除恶向善，免堕地狱反
本还原，菩萨法力变化无边，众仙欢喜各施方便，
解忏罪孽即渡升天，菩萨忏罪大慈悲，

大唵善哉善哉同声称念：

地灵 酆都

普贤 铁围

南无地藏菩萨慈悲，解结消灭冻冰狱。

普光 磨研

普净 刀山

白衣 解锯

清戒 恶狗

南无大圣菩萨慈悲，解结消减铁甲狱。

菩提 烟雾

金光 抽肠

观音 阴山

狮狻 挖心

无定 挖眼

文殊 铁床

南无金刚菩萨慈悲，解结消减油锅狱。

渡厄 血湖

渡魂 轮回

救苦 一切

化道凡民早回心，各修本原积来生，

苍天造就循环理，转生报应尽不虚，

皇坛圆满通称慈悲 解脱罪孽一切等罪。

甘露琼浆，粟米舍食，黄文纸钱 均分公议，米食无穷，

恒河沙数，地咱个菩萨幽冥教主 城隍土地收管，

凶灵得了米食不可逞凶 一切群魔各自起身，

老祖解脱重罪，议轻强神恶鬼都沾佛恩 清坛神咒，

普放光明，雷神普化，太乙天尊，急急如律令。

志心诸佛真，临坛放光明，

诚念志心诵，一句消百恼。

帝君议科狱，拔济众群魂，得了吾法力，

超出三界途，天堂三十宫，宫宫显光明，

一十八所狱，层层按乾坤，垂教天尊力，

隐解赴瑶池，世上男共女，早醒发志诵，

一步落轮回，万劫造业持，老祖垂训教，

遍发大慈悲。

等《施食经》念完后，孤魂野鬼得到了启发，然后它们就会对比反思。至此散花米仪式基本结束。

（十五）宴会的结束：送内、外坛神

以上仪式需要4个小时左右。已经到11点了，就要把各路神灵送走。送神时先送外坛神，然后再送内坛神。送神时先要给神送衣服，送衣服时要由信众念“送衣经”：

初三、十三、二十三，我给神神送布卷；

送下布卷做衣衫，自己缝来自己穿。
弟子身忙没时间，缝的不随你心愿。
不是长来就是短，自己缝的合身穿。
穿了衣衫你来管，弟子的灾难都管完。
初三、十三、二十三，我给神来送盘缠。
送的盘缠你使唤，精打细算别花完。
你有账了把账还，没有账了装怀间。
扯绸缎，缝衣衫，缝下衣衫可身穿。
你给弟子把寿添。

送外坛神时一定要在法台上送。如果不在法台上送，据说神灵有时候会贪恋当地的美景而不愿意归位。如果发生这样的情况，当地信众并不知道神灵在自己的周围，从而容易忘记恭迎或者伺候神灵，神灵因此觉得当地信众怠慢了他，就会给当地信众带来灾难。送完外坛神后再送内坛神。无论送外坛神还是内坛神时，都要念《送神经》：

虔诚送诸神，酬报千里恩，
时时皆吉庆，永保道心亨。
道场圆满送众神，五色云里走神兵，
唵嘛陀呢真言诵，三清大圣回本宫，
香烟一照诸神散，玉皇大帝上九天，
三官三法回洞府，霞光塞满遍乾坤，
奉送观音救八难，南海普陀坐金莲，
十方诸佛还本位，三十三天会金山，
一切圣贤还本位，五百灵官个个宿，
众神离了婆婆地，凶气化散福门开，
斗门三声诸佛动，千星万象即起身，
五狱神祇回本位，十殿阎君管幽冥，
本县城隍各安位，当方土地镇门庭，
一切尊神齐奉送，九莲台山放光明，
妖虾鬼魅家中利，诸佛带去万般凶，

志心称念南无号，天晴地明保太和，
众神回宫吉庆地，赐福解厄无坎坷，
光光照通百事顺，邪魔妖虾斩断根，
一句解散冤孽恨，九祖超升登上程，
诸精鬼怪回地府，四方安静福禄臻，
送神一毕灾星散，志心称念大天尊。

众神回宫位，口口念阿弥，
一旦功完满，去登九重天。

完满道场送诸仙，酌水献花赴瑶坛，
诸佛忏罪心欢喜，吉祥如意降人间，
金剑一指诸神散，满空将帅本位安，
地藏菩萨幽冥主，施散一切众鬼魂，
十王天子归阴府，屈死冤魂影无踪，
五方天尊归洞府，一切圣贤即起身，
城隍土地各安位，不赦冤魂影无踪，
掌案三官吾奉送，十八狱主镇亡魂，
各位护法归本位，红光万道焰森森，
诸佛禳灾皆吉庆，处处安坛福禄臻，
斗门三声诸神动，万象诸仙上天堂，
强神恶鬼不尊命，斩到阴山不翻身，
吾申法旨震乾坤，口口传的玉皇真，
嘿声般若口中诵，法咒斩鬼即化福，
遍地火光人惊怕，五色云中走神兵，
一切诸将吾奉送，鬼自逃窜影无踪，
清净道场福禄至，口称一声皈命理，
皇坛一清普放光明，道场完满鬼神听令，
或是魔气迟来鬼魂，莫得花米休计仇恨。

来年可得，福上加增，当方土地与鬼引进，本县城隍，

收管亡灵，好好照管，休得行凶，吾奉三清急急如律令，
让一方风调雨顺，保一庄国泰民安，
志心诵福如东海，虔意念寿比南山。

等《送神经》诵完后，各方神灵就回到自己原来的居处。

（十六）答谢家宅六神

谢家宅六神的仪式在送走内、外坛神灵之后的第二天早晨。这里的家宅六神，主要是土地和灶君以及用水郎君和担水童子等。谢家神时要念《玉陵老祖留传土灶真经宝卷》：

土贯金木与五行，地生万物配生成，
治化三才吉凶定，位列中央道气深，
沐手焚香拜土官，口内弥陀是金声，
位镇中央戊己主，掌管寿命化百凶，
笑容开放多吉庆，藜杖一展邪无踪，
先天一气地为首，斩妖缚邪保清平，
不论挖石与动土，修宅补院旧换新，
打墙挖坑土运动，诸煞太岁土为尊，
发符一举多感应，补宅安舍化诸凶，
管人管衣福寿命，保养万物报应神，
玉皇敕令嘛呢吽，旦哆修啰鬼神惊，
称念真言行号令，邪魔远迁鬼超升，
佛光普照常吉庆，诸煞太岁各安身，
赏善罚恶即报应，调元赞化造分明，
出幽入冥通鬼户，申天达地降洪恩，
虚灵百应把宅镇，消罪减愆化无踪，
求福求寿忽然至，清宅制鬼即超升，
瘟蝗疾病离身体，一切诸杂化无踪，
官词口舌速卷免，消灾保命永清平，
豺狼恶虫须镇定，六畜平安福临门，

位镇门庭诸魔怕，宅舍安泰放光明，
秉烛朝参皆叩首，真经朗诵荷圣恩，
合眷同称皈命理，地官赦罪大天尊。

中央戊己土，八卦定乾坤，
老者坐中央，宅舍放光明，

土地福君，普照万灵，左舍右地，闭守家庭，收伏邪魔，一切妖精，人间福主，知人吉凶，显正除邪，大放光明，能塞鬼户，广开生门，吉星迎照，天罡临门，四季保障，福禄随身，法力无边，万物生成，全家福主，拥护群生，镇定方位，各安本位，总管禽兽，虎狼之等，鉴宅守户，化散诸凶，位镇中央，道气威灵，土公土母，法力无穷，土子土孙，降鬼灭祟，上土下土，化散百凶，明土暗土，速急降临，土家眷属，一切神灵，功德无边，怜悯怜悯，因此安坛，朗诵仙经，起落三日，多老土神，燃灯焚香，酬报神恩，安坛设蘸，唯土为尊，太上有命，捉捕邪精，凶煞远避，合眷清平，弟子血性，不知其详，多出恶言，口舌横生，白口诅咒，怨天恨神，粪毛臭气，秽污神灵，是我不安，人口不平，田财毫散，人多病症，醋水不合，酒酱不成，六畜不安，日夜恍惚，朝礼诵经，恳仰诸神，黄马纸钱，酬报神恩，修造动土，打墙挖坑，修宅补院，放水开门，穿井开渠，伐木立柱，安床移户，一切修造，诸犯土尊，恳祈祷告，普降洪恩，或是孝服，孕妇相冲，酒礼表文，朗诵真经，广施慈悲，宅舍清平，人口兴旺，老幼安宁，六畜平安，茂盛生春，瘟蝗病症，消散无踪，邪魔远避，鬼魅化风，口舌官词，永远不生，太岁诸煞，各安本宫，凶气化散，吉气全收，佛光普照，百事亨通，约土中官，土地祈灵，各归正道，元亨利贞，功满三界，百事称心，善男信女，同称土功，冤愆债主，解脱不侵，一切患难，永不复生，万凶化吉，千祥云集，赖神之功。

灶君坐上方，时时受供养，
上天朝玉皇，下凡降吉祥，
司命大天尊，合眷保清平，
四季多吉庆，永护福禄增。

举意焚香拜灶君，恳仰司命大天尊，
位镇东厨司命主，赏善罚恶保应神。

……

一保宅舍常清净，二保合眷永安宁，
三保子孙多兴旺，四保四季永清平，
五除邪魔精怪鬼，六除诸煞合太岁，
七除瘟蝗与病症，八除八难即离身，
九除凶煞冤愆恨，十除邪魔一扫平。
赶出邪魔不正气，宅舍清泰放光明，

吾举三清急急如律令

举意焚香拜灶君，宏恩普降保清平，
位正东厨赐福主，赏善罚恶报应神，
沐手焚香报圣恩，恳仰司命大天尊，
月月朝上求吉庆，日日人间管吉凶，
列位东厨举为首，无边法力放光明，
水货盗贼须镇定，官词口舌永不生，
瘟蝗病症齐消散，合眷保障宅舍清，
一句弥陀解灾恨，九祖先亡尽超升，
每日三时焚香火，祷告灶君福祿神，
上通天曹查扣过，下与人间分善恶，
责罚恶心赏善念，难脱帝君造分明，
男女诽谤多造罪，白口诅咒罪为一，
先怒忤逆不孝子，恶口粗言把神欺，
孝服孕妇灶前过，秽荤污水欺神灵，
洗衬裙裤灶前烤，赤身裸体冲尊神，
不净牺牲厨中作，毛粪秽柴臭气冲，
厨中生产须禁忌，秽污灶君有灾厄，
摔打东西惊锅灶，抛撒米面罪自遭，

男女造下一切过，虔诚拜忏灾自消，
一家之主休错过，祈恩保障施福多。

.....

举意诵真经，法符把宅清，
合眷常吉庆，宅舍放光明。

司命帝君，报应天尊，监察善恶，报应分明，管人生死，知人吉凶，日月上朝，祸福无情，赏善罚恶，如影随形，人间福主，法力无穷，灶公灶母，灶子灶孙，新灶旧灶，铜灶瓦灶，热灶冷灶，一家为尊，查人口过，善恶分明，男女不善，恶口横行，白口诅咒，怨天恨神，狂言屈语，忤逆横生，或遇月难，触犯血腥，摔打碗碟，露体赤身，灶前诽谤，身体不清，恨公骂婆，指东骂西，抛撒米面，作践衣食，指小骂老，记人小过，血荤污水，臭气相冲，毛骨秽柴，不净之物，灶前烧烤，浊气冲神，油盐酱醋，不知谨慎，多出恶言，欺了尊神，司命灶君，鉴查分明，庚申之日，上奏天庭，为善作福，恶受灾殃，男女虔诚，念佛看经，祷告尊神，百祸避之，迹象降临，解脱患难，灾殃不侵，多降贵子，福禄随身，金光一照，百事亨通，志诚拜请，合家生春，各安方位，四季安宁，太上有命，捉捕邪精。

.....

司命大天尊，合眷保清平，
四季多吉庆，拥护福禄神。

等经念诵完后，经师还要用十二种精药²⁸³、神砂、七重香（七种中药）等搅拌五色粮食，然后把五色粮食洒在院子的四周，据说这样就可以把孤魂野鬼等魔障赶出院落。接着鞭炮齐鸣，法师朗诵太上普唵神咒：

天圆地方，律令久章，
十二祖师，都来相帮，
每师门徒，地久天长，

²⁸³ 十二种精药包括：天精八戟瑞气生，地精芍药起风云，月精乌头照十方，日精官桂放毫光，人精人参通神灵，鬼精鬼箭射鬼形，山精桔根塞鬼门，兽精狼毒斩妖魂，畜精牛夕除凶祸，松精茯苓杀鬼祟，道精远志传妙法，蚕精杜仲镇鬼门。一切凶神并恶煞，十二精药赶出门。

赐吾普唵，扫除百殃：
一除邪魔精怪，二除凶煞鬼魅，
三除人间百病，四除世人恶疮，
五管家门清泰，六管六畜安泰，
七管修造动土，八管嫁娶埋葬，
九管太岁不犯，十管凶煞消亡。

吾在周世，身背天榜，
诸祖诸师，万象承当，
口吾敕封，个个安康，
二郎杨戩，罗叱三郎，
前后相随，普降吉祥，
吾奉太上老君急急如律令：

法器腾腾把它清，
扫除邪魔保清平，
一句能消千般苦，
祸去福来万万春。

等咒语念完后，在大门上贴上镇宅符，在大门外生堆火，意思是“火烧柴门开”。

道场完满！

本章小结

本章介绍了当地生活中颇为重要的两个仪式——赎身礼与散花米。两者一为因子孙所产生的人对神之间的交托，一为因祖先所开展的人与鬼之间的交往，但均是通过一系列有意义的、复杂的仪式程序来开展各自的互动。“仪式对于仪式行为者来说，同样因为有‘意义’才行为，但其‘意义’绝非日常的实用性意义，而是精神领域的意义。仪式行为者正是通过行动、姿势、舞蹈、吟唱、演奏等表演活动和对象、场景等实物安排构拟出一个有意义的仪式情境，并从这样的情境中重温和体验这些意义带给他们的心灵慰藉和精神需求。在仪式的整个过程中，

表演活动和场景、实物都是表达或表现意义的手段。”²⁸⁴这种“精神领域的意义”在于：将成长中的孩子交托给神灵，表面看是希望借助神力保佑自己的孩子健康成长，实则借此机会“加强信徒对于他的神的联结”²⁸⁵，巩固人与神之间的交情；而在为自己的亡父亡母诵经超度时不忘泽被孤魂野鬼的“祭厉”，则一方面体现了人对于鬼的因畏惧而产生的讨好（以款待宴席的方式），另一方面也颇具恩威并举的驯化意味（以法师做法设神坛的方式），但两者对于纾解因鬼之存在所造成的心理紧张无疑具有同样积极的作用。

通过这两种仪式所开展的人与鬼、人与神之间的交往，巩固了人与鬼神之间的关系，这使我们看到，“宗教仪式并非只是能够把信仰向外转达出来的符号系统，而是能够把信仰周期性地生产和再生产出来的手段的集合”²⁸⁶。正是怀着对于鬼神的信仰，民间持续不断地举行这类仪式，将这类仪式行为自觉地渗透于自己的生活世界之中；而这类仪式的举行也反过来巩固了人们对于鬼神的信仰。信仰与仪式行为就这样相辅相成地并存于人们的生活世界之中，缓解着生活世界中人们因为环境的不稳定及对于命运和未来的不可知所造成的焦虑感。

²⁸⁴罗惠翹. 从人类学视野看宗教仪式的社会功能[J]. 新疆师范大学学报（哲学社会科学版），2009（1），p39.

²⁸⁵爱弥尔·涂尔干著，渠东，汲喆，译. 宗教生活的基本形式[M]. 上海：上海人民出版社，1999，p521.

²⁸⁶罗惠翹. 从人类学视野看宗教仪式的社会功能[J]. 新疆师范大学学报（哲学社会科学版），2009（1），p40.

第六章 岐山县民间信仰体系的构建及特点

第一节 岐山民间信仰体系的构成

——人神鬼共存的三界宇宙观

岐山县的历史、地理、生态等社会环境造就了百姓独特的宇宙观，这种宇宙观不仅是各种宗教传播、交汇的结果，还来自民间的传说和故事以及当地民众对神灵的独特阐释。当地人不仅信奉自然神灵日月星辰、动物和植物，而且也对神明崇拜、对祖先崇拜，甚至对幽灵也进行崇拜。以前由于生产力比较低下，对自然神灵的崇拜更加强烈。随着生产技术的不断发展，对风神、雨师、雷公、电母、马王、牛王、虫王的崇拜已经渐渐淡化。但是，对神灵、祖先和鬼魂三者的祭祀却表现得更加突出。对于民众来说，他们并不愿意分析供奉的哪些是神灵、哪些是祖先、哪些是鬼魂。虽然当地供奉的大多数神灵是道教神，但是，在发展和传播过程中，由于三教互相融合，最终在当地形成了错综复杂的信仰体系。在这种形势下，基于当地的村落庙宇，很难判断他们供奉的神灵具体属于何种宗教。“道教崇奉神与仙，既是其基本信仰的外在表现，又是中国原始宗教、古代宗教、古代神话，战国以来的神仙以及民间信仰、佛教诸方面，对原有的神、仙、神话人物、英雄人物，具体地继承、吸收、修饰、改造，从而构成自己的祭天帝、敬仙真、祀百神的崇拜奉献体系。”²⁸⁷当地的民间信仰形成了“神灵”“祖先”“鬼”三界合一的宇宙观。

²⁸⁷ 卿希泰、唐大潮. 道教史[M]. 南京: 江苏人民出版社, 2008, p406.

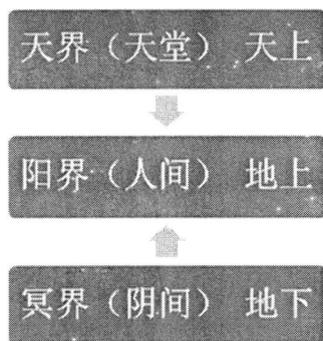


表 6-1: 当地民众的宇宙观

一、等级森严的神界

在当地信仰体系中，天界、阴界的秩序也是按照阳界的秩序规则组织起来的。王景琳认为：“鬼神世界能证明和支持人类社会现存的一切制度，其根本原因就是人们在创造这个支持和证明人类社会的鬼神世界的时候，将人世间所存在的一切等级制度，搬到了天上地下，在那里建立起一个不可动摇的鬼神世界，再用来证明人类社会的等级制度是合理的。”²⁸⁸在这一秩序化了的神界中，玉皇大帝是最高统治者，天界的所有神灵都是由玉皇大帝委任的；每一位神都被赋予了一个特殊的名称和特定的形象，具有不同的分工，亦有高低贵贱之分。这是因为：“人类一旦为知识所摒弃，经验所不能援助，一切有效的专门技巧都不能应付之时，便会体现自己的无能，但是，这时他的欲望只能带来更大的压力，他的恐怖、希望、焦虑，在他的躯体中产生了一种不稳定的平衡，而使他不得不追求一种替代的行为。”²⁸⁹这种替代，就是当理想没有获得满足时，把希望寄托于一个虚拟的神。例如，观音菩萨是解救人间痛苦的，关圣帝君是保境安民的，药王爷是为人治病的，魁星是协助考生金榜题名的，祈子娘娘是给人送儿女的，虫王是帮助人们灭虫的，麦王是帮助人们让小麦获得丰收的，龙王是呼风唤雨的，等等。这些神灵的法力不同，他们的地位也不同。如果神灵有违天规，也会受到玉帝的惩罚，他们会被天帝派神灵看管在天庭，或者被发配到人间让其受罪。同时，天帝也会派神灵（例

²⁸⁸ 王景琳. 鬼神的魔力—汉民族的鬼神信仰[M]. 北京: 三联书店, 1992, p176.

²⁸⁹ [英]马凌诺斯基. 文化论[M]. 北京: 中国民间文艺出版社, 1987, p215.

如土地神、灶神、门神等)到人间去监管或者协助人间的信众。虽然各种神灵有着各自的法力,能够把各种福禄寿喜吉降临到人间。但是如果人间的信众不通过祭祀和祈求,神灵也不会主动降福于人间。所以,当地民众要不断地举行各种庙会和仪式,通过庙会和仪式来不断地祭祀祈求神灵,以达到神灵赐福于己之目的。

在当地信众的观念中,神灵具有奖善惩恶、预知祸福的超人能力,他们可以明察秋毫、代天执法、主持正义,代表着公平和正义。对于经常烧香念经的信众,即使遇到了危险,神灵也会在冥冥之中保佑他,从而使他转危为安;对于大逆之徒,神灵也会看得分明,对他进行惩罚。即使在法律普及的今天,仍有信众在遇到纠纷时求神灵来评判。

二、祸福难料的人间

在当地民众看来,与天界相比,人间是一个充满痛苦和灾难的世界,人降临到世间就是为了不断地遭受痛苦和磨难。用他们的话来说就是,“‘善大难大’‘行善人难大’‘鬼也害怕恶人’‘人到世上就是受难来了。你受的难多,修的来世越好’‘该吃八斗米,走遍天下不满升’”²⁹⁰。人们凭借自己的能力是不能克服这些痛苦的,要克服这些困难和痛苦,就要借助天界的力量;只有不断地祭祀神灵,让神灵帮助自己早日从痛苦中得到解脱。当地信众相信“修来世”之说,认为人死后“叫城隍爷领着参观十殿阎君,查明其功德,然后来定是升天还是投胎人间或者打入地狱受罪”²⁹¹。因此,只要经常拈香敬神,去世后就能很快经过奈何桥、恶狗庄,在神灵的护佑下不喝或者少喝迷魂汤,经过血污池时也有神灵的护佑,即使到了枉死城也不会被冤枉而死。正是因为当地人有着这样的宇宙观,所以当灾难来临时,他们采用“逆来顺受”的态度,想不到抗争,一般都能够从容面对,把不幸和灾难当作是神灵或者孤魂野鬼对自己的惩罚。即使那些平时虔诚修行的信众,当她们碰到厄运时,不能够用科学的态度去看待发生的一切,而会认为是她上一辈子没有修行好这辈子才要遭到上天的惩罚。越是如此,他们越要虔诚地祭祀供奉神灵,这样才能得到神灵的护佑,自己去世后才能够很快托生,不至于被打入十八层地狱,变牛做马,永世不得超生。

²⁹⁰ 提供人:张阿姨经师,75岁。访谈时间:2009年8月18日。访谈地点:她家。

²⁹¹ 提供人:康经师,65岁。访谈时间:2009年8月13日。访谈地点:他家。

三、变动不居的冥界

神灵在当地人的心目中是正面形象，与之相对立的是鬼魂。他们生活在阴界，随时会到人间来游荡，专门与人作对，给人带来灾难、疾病和死亡。在当地人的民间信仰系统中，鬼被赋予了多种分类：能够寿终正寝且有子孙后代祭祀的叫家鬼，家鬼具有动态性，既可以成为祖先，也可以成为恶鬼，而这取决于其与其后代子孙之间的互动关系：后代子孙不断地祭祀家鬼，家鬼就会成为祖先或者祖神；祖先或祖神就会不断地保佑后代子孙；反之，家鬼就会变成野鬼，到处游荡，出来危害活人。

“十殿阎君”是当地信众对冥界想象的反映。鬼魂的世界是当地民众根据自己的想象得出来的，他们根据自己痛苦磨难的阳界，幻想出去世之后的冥界，告诫人们如果在人间犯有相同的罪孽，到阴间就会遭受与之相对应的惩罚。阴间有查察司、罚恶司、赏善司，有鬼王和判官，有白无常和黑无常，有日游巡和夜游巡，有牛头和马面，所有这些构成了阴间的法律机构。有鬼门关、轮回城、望乡台，有油锅、阴阳河，有刀山狱、寒冰狱、挖眼狱、拔舌狱、开肠狱、锯解狱、捣碎狱、磨研狱、铁床狱、黑暗狱、虎狼狱、蛇蝎狱、石碾狱、血湖狱、火坑狱、刺皮狱、秤杆狱。这些地狱的设置与阳间有很大的关系。如果在阳间犯了不同的罪恶，到阴间的地狱里就要遭受相应的惩罚之后才能够托生。当地人认为人死之后，通往地狱之路和人间之路一样，到处充满了艰辛和风波。只有通过了层层关口，才能升天成神。人一咽气，灵魂和尸体就分离开来。灵魂要经过孟婆店、恶狗村、剥衣亭、奈何桥和烟雾洞等磨难才能进入“阴间”遭受煎熬。子孙后代只有在节日期间不断地祭祀、给亡灵念经超度才能使他们尽快进入“天界”成为祖神，然后不断地荫庇后代；后代才能够享受富贵荣华，用冥器不断地祭祀祖先，然后祖先不断地庇佑后代。子孙和亡灵之间存在着一种互惠互利的关系。如果没有子孙后代的人死后就不能进入“天界”，他们就会世代代在“阴间”受罪，最后成为“孤魂野鬼”到处游荡，寻找到替死鬼后才能够托生。要想成为祖神，必须具备相应的条件：（1）必须是正常死亡者，也就是寿终正寝者；（2）必须有后代子孙；（3）必须有后代子孙的不断祭祀。三者缺一不可。

为了消除孤魂野鬼的侵扰，当地的信众一方面祈求天神降妖除怪或者邀请法师来施法驱邪；另一方面，既然那些没有后代子孙的孤魂野鬼的身份处于动态变

化之中——如果能够不断地得到祭祀，也可以成为神灵，保佑一方平安，所以，当地人在给过世的父母念经的时候，不仅要让自己的父母得到超脱，而且还要“散花米”（详见第五章）来犒劳孤魂野鬼，让他们也能得到人间的祭祀，不再到处游荡、妨害人间。

第二节 三界之间的转换与互动

在当地人的信仰中，他们对人神鬼所居住的“阳间”“天界”和“阴间”有着明显的划分。天界是天神居住的地方，祖先居住阳界和阴界。阳界的祖先供奉在中堂，阴界的祖先居住在坟墓里。阴间是妖魔鬼怪居住的地方。阳间是一个中性之地，天神和孤魂野鬼都可以光顾阳间，或降福或作恶。“祖先（神）”“土地神”“灶神”“井神”“门神”是家神的神灵系统。在当地民众的信仰系统中，“祖先（神）”“土地神”“灶神”“井神”“门神”等虽然生活在阳间，但是他们有沟通阳间和天界的本领，他们是沟通阳界和天界的中介。一方面，通过他们，能够把阳间信众的所作所为传达到玉皇大帝那里，玉皇大帝会指派阎王爷根据他们的所作所为去确定他们的寿命和生死；另一方面，通过他们，可以把阳间信众的要求传达给玉皇大帝，让他们的愿望得到满足和实现。

在当地人的冥界观念中，通往地狱之路充满了艰险与风波。后世子孙对祖先的葬礼办得越隆重，祖先越能早点超脱，从家鬼变成祖灵，然后再来不断地保佑后代子孙。所以，在当地人的操作过程中，祖先的葬礼都是尽力举办得隆重得体，让祖先早日超脱，以便荫庇后代子孙。为了达到以上目的，后代子孙在办理丧事的过程中，不仅要大办宴席，而且要请吹手、乐舞、唱戏。唱戏也有讲究，经济情况不好的人，一般唱地台戏，所谓地台戏，就是不搭戏台，请3-5名戏子（演员），就地开唱。经济情况好的人家，不会请地台戏的，一般要请大戏，所谓大戏，就是有戏台的，有些大户人家要请好几台大戏，当地人叫“唱对台戏”，乐舞、大戏一般由出嫁的女儿来请，有几个女儿就请几台大戏。他们这样做的目的，与其说是为了自己争体面，不说更重要的是为了让死者在阴间得到丰厚的享祀，以便荫庇活着的子孙后代，让子孙后代少受到孤魂野鬼的干扰，在阳界过着“富贵平安”的日子。

鬼神其实是人们根据现实臆造出来的产物，人们的想象还是没有超出现实世

界的藩篱。天上、人间、地狱，也即神、人、鬼，是现实世界和心造世界即互相区分、又互相联系的三位一体的人文秩序系统。其实，无论是神灵世界还是阴间世界，都和人世间一样，有等级，有分工，分善恶，各有职司，相互制约，形成一个完整的阴间体系。换言之，神灵世界是人世间的翻版。人如果有了困难，万般无奈之际，就要找神灵来帮忙；与之相反，人如果没有什么事也就不会去找神了。人和神之间的交流也很方便：对神祭拜，然后举行一个仪式，神也很“俗”，他们一般都会随叫随到。在当地人的神灵观中，神和凡间的人一样，有各种各样的欲望，他们性格各异，贪吃贪喝，喜欢阿谀奉承。所以信众祈求神灵的主要方法就是投其所好：喜欢吃喝的神灵就大摆酒席，供奉他们允诺的祭品；对于爱美的神灵，就给她们送一些衣服；对于文雅的神灵，把笔墨纸砚送给他们，这样所有的问题都好办了。这和人间对付官吏的做法有很多相似之处。至于对那些游荡在外的孤魂野鬼或者那些跟人过意不去的凶神恶煞，人们的做法就和对付人世间的恶霸势力一样。请他们吃喝一顿，然后格外小心地伺候着，有时候得软硬兼施，贿赂和威吓并用，先礼而后兵，柔中又有刚，甚至不惜请法师施展法术。无论如何，人们的所作所为，目的都是为了让凶神恶煞不再到人间作恶。

总之，神灵和鬼怪的幻象世界表面上看起来神奇莫测，光怪陆离，很有神圣的意味，但是它们在人们内心中更多的是平庸、凡俗的一面。人们对于神灵的体验，以憎恶对恶神或以亲近对善神为中心的情感并不带任何纯粹的神圣的敬畏，而只是为了消解当下遇到的具体问题。人们和神灵之间存在着一种互动的关系：一旦人遇到自己无法解决的问题或者不可抗拒的天灾人祸时，他们就会竭尽全力向神灵烧香磕头，供祭鬼神，妄图借助各方神灵的神力去攘灾降吉。所以，在当地民间信仰中有“许愿”“求神”和“还愿”“酬神”非常明显的功利互动行为：人们给娃娃托身时向灶神或观音娘娘如果许下送猪送羊，愿望一旦满足，就要在一定时期举行隆重的仪式去还愿；如果要求孤魂野鬼不再扰乱人间，就要在给已经去世的亡魂诵经时，给孤魂野鬼“散花米”，与其说是人怜悯孤魂野鬼，不如说是人祈求孤魂野鬼，让他们不要到阳界捣乱。对各种神灵更是如此，人们用崇拜神的各种手段与鬼神进行着利益上的酬答互换：例如，答应捐资修庙、再塑金身，答应晨昏三叩、焚香供祭，所有这一切都打上非常浓厚的功利烙印。所有的供奉与其说是敬鬼神，不如说是向鬼神讨好、献媚或买通鬼神。

第三节 岐山民间信仰的当代特点

关于中国民间信仰的特点，学术界多有论述。宋兆麟认为，中国民俗信仰具有功利性、神秘性、保守性、封闭性、包容性、渗透性、俗信化等特点²⁹²；郑立勇认为，中国民间信仰具有群众性、低层次性、功利性、民俗性、海外性等特点²⁹³；乌丙安认为，民间信仰的特点是“多样性、多功利性和多神秘性”²⁹⁴；贾二强在上述功能的基础上又增加了自发性和多变性²⁹⁵；林国平则总结为自发性、功利性、任意性、庞杂性、融合性、区域性、民俗性、民族性、草根性和顽强性等十个特点²⁹⁶；金泽把民间信仰的特点归纳为以下五点：属于隐文化的范畴，其基本信众是社会下层的老百姓；神祇复杂；与原始的十足宗教有着千丝万缕的联系；不是正统的宗教，也不同于明清时代的民间宗教；禁忌特别多²⁹⁷。以上学者都简明扼要地概括了中国民间信仰的特点。当代岐山县的民间信仰，既有中国民间信仰的共性，同时由于当地的自然环境、生态环境和文化因素等影响，也有其鲜明的地方特色。通过对田野资料的分析，笔者认为当地的民间信仰主要有以下几个特点：

一、等级性

岐山当地的民间信仰等级森严。这里的等级性表现主要表现在两个方面：

（一）信仰主体的等级性

自古以来，天子祭祀天地诸神以及山川，府州县祭祀境内城隍文庙，平民百姓祭祀祖先及五谷之神。等级森严，不能逾越。

在岐山民间信仰中，当地政府每年在周公庙举行隆重的“周公大典”，只有当地政府官员和公务员才能参加，一般平民百姓是没有资格参加的。即使每年向

²⁹² 钟敬文主编. 民俗学概论[M]. 上海: 上海文艺出版社, 1998, p204-207.

²⁹³ 郑立勇. 关于民间信仰特性的几点思考[J]. 福建社会主义学院学报, 1999 (4), p32.

²⁹⁴ 乌丙安. 中国民间信仰[M]. 上海: 上海人民出版社, 1996, p12.

²⁹⁵ 贾二强. 唐宋民间信仰[M]. 福州: 福建人民出版社, 2003, p1-5.

²⁹⁶ 林国平. 关于中国民间信仰研究的几个问题[J]. 民俗研究, 2007 (1), p38.

²⁹⁷ 金泽. 中国民间信仰[M]. 杭州: 浙江教育出版社, 1995, p1-6.

周公庙捐款百万的当地“精英”和“大款”，也没有资格参加祭祀周公的大典。对于一般老百姓来说，更不能参加。虽然他们也去赶周公庙庙会，但是，他们只能在周公大典举行之后，等参加周公大典的当地政府官员和公务员撤离后，才能够进入周公庙，到姜嫄殿去祈子，到周公大殿去祈求平安，到财神殿去祈求发财，到后稷殿祈求当年庄稼获得丰收，到菩萨洞祈求菩萨保佑，到大成殿祈求儿孙高考金榜题名……未能参加祭祀周公大典对他们来说没有任何失落：“人家是吃国家饭的”“念的书多得哩”“我可操不了 wai 心”²⁹⁸。

她们祭祀的神灵有两类：一是家宅六神，二是各地的村落神灵。在家宅六神中，当地百姓也有自己的等级：祖神为先，门神、土地和灶君次之，然后才是仓神、井神，有的地方还祭祀圈神、床神、喜神等，作为天庭老大的天神被放在最后，这是她们心目中的神灵等级。

家宅六神她们随时都可以祭祀。对于她们来说，家里每天发生的大小好坏的事情，她们都可以随时拈香，或者不拈香告诉家宅六神。说些喜事是让家神高兴，而霉事则是让家神给她们化解。也许她们心里清楚，家神不一定能够帮得了她们；但是，对于她们来讲，即使帮不上忙，能够把心事向家神诉说，也可求得灵魂的平静，“说给别人笑话呢”“给自己宽宽心”²⁹⁹。

而供奉在各个村落的村落神，除了信众们每月的初一、十五拈香上表之外，只能在神诞日、得道日和成仙日的庙会上得到祭拜。即使在这些场合，祭拜也能够体现出等级性来。以凤刘的关公庙为例，当地每逢初一、十五或者每年的六月十九菩萨得道日庙会，先是老年人去祭祀，然后才是年轻人去祭祀。有时候两派发生了冲突，年轻人也得让着老年人。

等级性有时也体现在一个家庭中。生林的母亲信奉道教，去世前交代儿女她百日时要念经。过百日时，生林的姐姐说她母亲信道教，所以要念道经；而生林的媳妇信佛教，所以要念佛经。生林的媳妇认为：“道经是害人的，通过禳醮把鬼魂驱赶走。过一段时间，鬼魂还会回来再糟践人；而佛经是帮人呢，通过念经把鬼魂提拔上去，她去天堂的路就平坦得多，就可以很快进入天堂。如果在我屋

²⁹⁸ 2009年4月5日在周公庙庙会随机调查信众。

²⁹⁹ 访谈对象：刘婆婆，女，凤刘人。80岁，不识字。访谈时间：2011年9月20日。地点：她家。

里念道经，我死活都不同意。把我屋子搞得乌七八糟，以后就很难住人哩。”³⁰⁰两人为此争论不休，甚至姐姐以“不再走动（意思是断绝亲戚往来）”为由来要求念道经。最后，由于姐姐年龄大媳妇年龄小而念了道经。

（二）信仰客体的等级性

岐山县大小 300 多座庙宇中供奉的各类神灵是不可胜数的。从“客体”的角度出发，在局外人看来，它们显得五花八门、杂乱无章、职能分工不甚明确、排位顺序令人费解；但是，从每一处村庙来看，当地人对其所供奉的神灵的智能、排位都有根有据，在他们的心目中，各界神灵等级森严、高低分明，不能逾越。有时候，他们让观音处于正神之位，有时候让观音处于配神之位。如何安排这种排序，当地人了然于胸。古往今来，当地信众总是按照人间的社会体系塑造神灵系统。这样一来，神界也就有了相应的分工和等级。天神是最大的，其他神灵都要服从天神的安排。在一些庙宇里，天神位居正位，而娘娘、关公、药王等神灵居偏位。以当地的城隍神而言，不仅有岐山县的县城隍，有扶风县的郡城隍（过去扶风为郡），也有凤翔府的府城隍。在三个城隍庙中，扶风的郡城隍现在保留得最为完整，但是，每当过庙会的时候，扶风城隍庙庙会会长先要去叩拜凤翔府的府城隍，而凤翔府的府城隍过庙会的时候，岐山县的县城隍和扶风郡的郡城隍都要派信众去烧香叩拜后才能举办。从中也可以看出神界的等级性。

二、功利性

功利性亦表现在两个方面：

（一）对神灵的态度

当地信众虽然讲究“结三缘”——天缘、人缘、地缘（或鬼缘），但是她们更多的关注当世的切身利益。“无事不登三殿，事到临头抱佛脚”。她们虽然口口声声说“修来世”，实际的所作所为却是“修当世”；不是对自己灵魂的救赎，

³⁰⁰ 访谈对象：徐拉课，女，凤刘人，54岁，高中文化。访谈时间：2011年9月24日。地点：她家。

而更多地追求现世现报。不少人平时对供奉神灵并不上心，只有当自己遇到烦心事的时候，才去祈求神灵保佑。即使那些每天一日三餐祭祀家宅六神的信众，目的也很明确——通过祭祀，让家宅六神保佑全家平安，让自己的心灵得到慰藉。

正像拉德克利夫-布朗所说：“一切社会制度或习俗、信仰等等的存在，都是由于它们对整个社会有其独特的功能，也就是说，对外起着适应环境、抵抗能力，对内起着调适个人与个人、个人与集体或之间关系的作用。”³⁰¹当地信众之所以信神，究其原因，与其现实生活的种种需要密不可分：家里有孩子要考大学的，就祈求文昌或者魁星让孩子金榜题名；有外出做生意的，就祈求财神爷保佑发财；家里有老人生病的，就到庙里烧香，祈求延长病人的生命或者让病人没有痛苦地去世……正是由于信众有着这样那样的需求，所以民间信仰在当地才能够迅速重建起来。

在村落神的信仰上，当地信众也显示出较强的功利性。张士闪的田野调查发现，鲁中地区在上世纪中期自然灾害频仍时因为“靠山吃山”而对山神顶礼膜拜，如今却随着现代化的脚步以及对山上资源利用的减少而逐渐遗忘了这一信仰，仅有少数仍然赖“山”为生的村民还时节性地祭祀山神；而与此同时与现代生活密切相关的神明——如路神——却异军突起而受到当地人的热捧。³⁰²无独有偶，通过对岐山县民国神庙和现代神庙的对比分析我们也可以看出，民国时期当地的农业生产更多地处在靠天吃饭的阶段，因此与农事相关的龙王、虫王、麦王、马王、牛王等庙宇随处可见，而现代修建的关公庙、关帝庙、菩萨庙、娘娘、三圣庙、三义庙、老爷庙、老君庙、敬德庙、岳王神庙、药王庙、财神庙、文昌庙、魁星楼很多。究其原因亦与民众信仰的这种功利性有关：以前，生产方式相对落后，人们为了使庄稼不遭到蝗虫的吞噬，能够有好的收成，就要供奉虫王、麦王和龙王；为了不使牲畜生病，就要供奉马王和牛王。现在当地人不再靠天吃饭，灌溉系统比较发达，农业机械化水平较高，加上农药的大量使用，使得这些信仰相对减少。而在经济大潮和追求知识的当代，人们对金钱的占有欲越来越强烈，都希望自己的儿女读书上学，供奉财神、魁星、文昌的庙宇也越来越多、越建越大。计划生育实行后，虽然生男生女都一样，但是当地农村重男轻女的思想却依然根

³⁰¹ [英]拉德克利夫-布朗著，夏建中译. 社会人类学方法·初版前言[M]. 北京：华夏出版社，2002，p211.

³⁰² 张士闪、张佳. “常”与“非常”：一个鲁中村落的信仰秩序[J]. 民俗研究，2009（4），p158.

深蒂固，加上男孩可以帮助父母干农活，所以祈求男娃的愿望反而更加强烈。于是为了适应这一要求，姜嫄庙、祈子庙、娘娘庙如雨后春笋般拔地而起。所以，如今遍布于当地大大小小的神灵，都对应于民众的种种现实需要：想要村落平安，就修建关公庙、关帝庙、老爷庙、敬德庙；想要生育男孩，就修建娘娘庙、观音庙、姜嫄庙；想要发财致富，就修建财神庙；想要让自己的儿女金榜题名，就兴建文昌庙、魁星楼……她们所做的一切都是为了自己的需要。

她们修建庙宇也很积极，有的人家吃饭都成问题，却又不惜放下面子，到周围四邻八乡去讨要“香火钱”，她们把讨要的“香火钱”一分不留地施舍给庙宇，最终的目的也是一个——祈求神灵保佑全家平安。由于她们的文化水平不高，见识短浅，对神灵的要求也很世俗。求财、求子、求学、求婚、延生、祈求平安健康等。她们祈求神灵时，一般都会许愿；如果许愿灵验，不仅会尽己之力去上香火还愿，而且会更加热心于修庙建殿塑佛之事。

总之，她们所做的一切，就像费孝通在1944年旅美期间所写的杂文——《眼睛望着上帝》中所写：“我们对神也很实际，供奉他们为的是风调雨顺，为的是免灾逃祸。我们的祭祀有点像请客、疏通、贿赂。我们的祈祷是许愿、哀求。鬼神在我们是权力，不是理想；是财源，不是公道。”³⁰³

对于信众来说，“民众祭祀它们，并不是因为它们是道教之神或佛教之神才祭祀它们，而是因为它们如何灵验，如何有权能，如何能够保障他们的利益；因为自己、家庭或者这个世界一旦怎么样了，就必须在什么时候祭祀等等。”³⁰⁴这种情况不仅表现在赣南宁都县的信众中，他们“对于作为神庙的‘白石仙’之态度，大多关切的是神明能够满足自己的要求，能够保佑自己以及家人的平安和福寿，民间对神明的出身并不太注意，注意的是神明是否灵验，灵验与否是决定神庙香火是否旺盛的主要因素”。³⁰⁵当地民众也是如此，对于他们来说，他们并不关心神灵的所属系统及等级高低，他们只关心自己信奉的神灵是否能够给自己带来实惠，是否能够保佑自己的平安，是否能够使自己的祈求得到满足。这好像是人神之间的一种交易。我给你烧香磕头，你就得保佑我风调雨顺，为我降福赐恩，

³⁰³ 费孝通. 美国与美国人[M]. 北京：三联书店，1985，p110.

³⁰⁴ [日]渡边欣雄著，周星译. 汉族的民俗宗教[M]. 天津：天津人民出版社，1996，p17.

³⁰⁵ 刘晓春. 区域信仰——仪式中心的变迁[A]. 郭于华. 仪式与社会变迁. 北京：社会科学文献出版社，2000，p191.

得保佑我全家平安。这种实用功利色彩，表现在对神灵的选择上就是：灵验的就祭拜，失灵的就香火衰落；有需求就礼遇神灵，无需求就抛诸脑后，“无事不登三宝殿”。当地信众对那些有实用价值和意义的鬼神就不断地崇拜，如对祈子有用的姜嫄、娘娘婆或者观音，对能够带来财富的财神，对能够保佑子女功成名就的魁星；同时也对那些渐渐失去实用价值神的崇拜越来越淡化，如对农业不再起作用的虫王、麦王，对家庭不再起守护作用的厕神、床公床婆。就连高高在上的“三皇”，因为他们并不能给人间带来实惠而受到冷落。所以，当地的民间信仰始终以最实际的功利要求作为崇敬鬼神的一把度尺，来调节人们与众鬼神之间的关系。

对于自己的祖先或者祖神，当地信众也表现出一定的功利性。对于三代以内去世的祖先（主要指祖辈和父辈），他（她）们祭祀的表现和三代以外（祖辈以上）的祖先也有所不同：祭祀三代以内的祖先，他（她）们会捶胸顿足、嚎啕大哭，表现得更加悲痛。甚至有的人在父母去世后，三五年都无法从悲痛中解脱出来。究其原因，主要因为：他（她）们和自己的祖辈、父辈生活在一起，祖辈和父辈给予他们更多的关心和爱护，特别是父辈，不仅是生养他们的人，而且是亲手把他们养成人物的长者。他们的衣食住行、性格情感都与父辈有很大的关系；而三代以上的祖先，他（她）们有的都没有见过，即使见过，在一起生活的时间也比较短，对这些祖先没有太多的印象，所以，祭祀的时候，他们不仅不会嚎啕大哭，甚至有时候会兴高采烈，把祭祀仅仅作为了结一件心事而已。

（二）对神姑、法师及算命先生的态度

在当地人信仰中，神姑和法师具有常人不具备的能力，她们是神灵和信众的中介，能够起到沟通阴间、阳间和天界的作用。由于她们见识短浅，不但觉得神姑和法师很神秘，更重要的是担心神姑和法师会通过坐堂或作法来破坏自己的生活，给自己带来灾难，所以信众对神姑或法师采取“敬而远之”的态度。可是，当她们有人去世、有了事情、有了小病或者有病找不到病因时，她们就会热情地去请算命先生给占卜坟地，请神姑坐堂或者让法师来为她们驱邪捉鬼。等神姑“捻弄”完或者法师驱邪后，她们会给神姑或法师一定的报酬。从此以后，又恢复以前对神姑或法师的态度，不再与她们联系。

三、混杂性

混杂性或者杂糅性是中国民间信仰的特点之一，这一特点在岐山县的民间信仰中表现得最为明显。

在当地民间信仰中，信众供奉的神灵也是五花八门，“中国的宗教（民间信仰）自古以来，乃是自然崇拜、庶物崇拜、灵魂崇拜之类的原始宗教。到了后代，道教和通俗佛教之类的多神教，也统统被包括了进来，同时还受到了儒教思想的影响。这些宗教和思想在经过积累和混合之后，便成就了一个巨大的民间信仰的体系。在构成民间信仰的各种要素中，道教所占的比重最大，通俗佛教次之。因此，或者说中国的民间信仰是道教，或者说中国的民间信仰是佛教，这一类错误的一般性说法，至今依然十分混乱而不相统一。”³⁰⁶通常说到“寺”，里面供奉的都是佛教神灵，而在当地民众的寺里面，不仅供奉阿弥陀佛，也供奉着关公、文昌、药王、太上老君；在当地的“庙”或者“宫”里，应该供奉着道教和民间诸神，但是那里不仅供奉着娘娘、老爷老婆，而且供奉着弥勒佛等佛教神。观音菩萨诞生、得道日的庙会却在祭祀关公、土地的神庙里念着佛经或者花花经。本来供奉佛教神的寺庙中，却由道士来做主持。法师本来属于道教行列，可是他们有时候也给祭祀的亡魂诵佛经。事实上，当地信众的信仰并不固定在某一个神灵上，她们大多数是见神就磕头，见庙就烧香。她们崇拜神灵的前提是否灵验，至于庙中供奉的到底是佛教神还是道教神则与她们没有关系，所以在建庙宇的时候，就会出现把不同的神灵供奉在同一个庙宇中的现象。

四、世俗化

当地民间信仰还有人性和世俗化的特点。凡是灵验的神灵都会得到当地信众的虔诚跪拜和供奉，对这些神灵也会更加地人性化。例如，灶王爷是一家之主，能够给一家带来祸福。为了不得罪灶王爷，她们给灶王配祀了灶王奶奶；土地是人生存的根本，她们供奉土地神的时候，也供奉土地奶奶；结婚的时候，要在新

³⁰⁶ [日]渡边欣雄著，周星译。汉族的民俗宗教[M]。天津：天津人民出版社，1996，p13-14.

床上供奉床母床公。即使当地神灵八婆的斗母宫里，不仅供奉着八婆，而且供奉着八婆的丈夫玉陵老祖。不仅如此，无论是岐山城隍庙、扶风城隍庙，还是凤翔府城隍庙，在重新塑造神像时，都把城隍夫人安置在城隍爷的左边或者身后，“不然他们会想念老婆而不好好保佑我们”。

另外，为了使各位神灵孤单，信众给他们塑造了配祀神。观音菩萨旁边有护法和韦陀；城隍爷旁边有文武判断和牛头马面；佛殿大多数中间塑的是释迦摩尼，左边塑的阿弥陀佛和文殊菩萨，右边塑的是药师佛和观音菩萨；关帝庙左右两边有关平和周仓；周公两边有召公和太公；姜嫄殿左右配祀太姜、太任、太姒、邑姜等周人女祖先；后稷两边有太伯、仲雍、王季配祀左右等等。

随着时代的发展，当地的民间信仰体现出越来越多的世俗化。以前敬神，人们觉得神灵非常神圣；现在敬神，更多地体现出一种世俗化。在当地大大小小的庙会中，唱戏、娱乐不仅是娱神，更多的是娱人。通过庙会这一形式，达到亲戚之间、朋友之间的互相走动。使得神灵从神圣的祭坛上走了下来，融入到老百姓的日常生活中。

本文结语

对于民间信仰的研究，长期以来一直是人类学民俗学所关注的焦点，并且已经结出了累累硕果。诸多学者从不同的角度出发对其进行探讨，并产生了不少颇为著名的分析模式，诸如：杨庆堃在结构功能主义视角下提出了“分散性宗教”的概念来阐释中国民间信仰的独特性及其对于社会结构社会整合的作用；武雅士总结出了“神、鬼、祖先三极互动的民间信仰模式”来对应现实生活秩序中的族人、外人和官员的象征；桑高仁、韩书瑞等人致力于对中国朝圣模式——进香进行探讨；林美容、陈春声等人利用祭祀圈和信仰圈的概念对台湾及华南地区进行分析，以及近些年学界流行的如赵世瑜等人对民间信仰及仪式所蕴含的国家与社会关系的分析，等等。这些模式对于我们认识中国人特有的民间信仰世界语仪式行为具有十分重要的意义，但其关注点几乎都聚焦于民间信仰和仪式的结构或象征意义，尤其是将其置于宏大的历史背景下，依据丰富的历史资料进行梳理。

笔者认为，在这种偏向历史的、对于民间信仰及仪式的结构-象征意义的梳理之外，我们似乎也应该回归民众的具体生活情境进行聚焦于微观层面、行动主体体验的剖析，去回答：当前中国民众尤其是农村地区的民间信仰及仪式呈现出什么特点？民间信仰及仪式为什么没有出现杨庆堃先生 50 多年前所预料的“已经失去了其存在的基础，没落的命运是不可避免的”³⁰⁷局面，反而在历经文革摧残后、科学更加普及的今天，在中国尤其在农村地区大有复兴之势？

笔者认为，这正是由于其在现实生活中对于“人”这一主体的功能引起的。

不少学者一致认为，宗教产生的根源是人们对不确定性的恐惧，因此宗教具有降低不确定性而导致的恐惧感和不安全感的作用。费尔巴哈就指出：“宗教的整个本质表现并集中在献祭之中；献祭的根源便是依赖感——恐惧、怀疑，对后果的无把握，对未来的无知，对于所犯罪行的良心上的咎责；而献祭的结果，目的则是自我感——自信，满意，对后果的有把握，自由和幸福。去献祭时，是自然的奴仆，但是献祭归来时，是自然的主人。”³⁰⁸从原始社会时期开始，人们对自己

³⁰⁷ 杨庆堃著，范丽珠等译. 中国社会中的宗教[M]. 上海：上海人民出版社，2007，p274.

³⁰⁸ [德]费尔巴哈著，王大庆译. 宗教的本质[M]. 北京：人民出版社，1999，p31.

置身于其中的自然、社会的种种变化和矛盾极易产生不确定感，而这种不确定感所带来的恐惧及紧张通过现实的渠道往往不能够得到很好的纾解，尤其在原始人类那里，由于对自然世界的认识和利用有限，原始思维下的万物有灵观便占据了他们的头脑，各种灵魂便充斥于其生活世界。随着等级制度的产生、儒家礼制体系对民间的渗透，民间的灵魂观念继续复杂化，人世间的社会结构便投射在人类自己主动创造出来的这个虚拟世界之中，鬼神也各归其位、各司其职，有了复杂的身份和各种功能上的安排。虽然彼时自然及社会的风险和变化时时存在，但人们却得以通过与鬼神之间的交往，采取或谄媚、或拉拢、或利诱、或威胁等的不同态度，希望鬼神能够各安其位尽职尽责地保护自己及家庭在变动及风险、灾难来临时顺利度过。

建国初期的三十年里，民间信仰受到极大冲击，人神鬼之交转向“后台”，其原因一方面与前文所分析的国家作为外力的强行介入导致的文化中断有关，而另一方面其实也是因为：当时社会主义、共产主义信念为大多数人认同，民众普遍对新的执政党充满了高度信任、对建设国家充满了热情，尤其是农民的心理世界中更是充满了翻身做主人后的喜悦；在这种情势下，社会成员的同质性较强，社会结构趋于稳定，社会分层不甚明显，社会内部矛盾较少，这种社会稳定及举国上下目标一致的奋斗使得民众心理获得了较多的安全感与满足感，即便时有各种自然灾害，人们也完全可以从中队所代表的集体及国家得到实际的帮助，从集体主义的信念、对国家对执政党的信任中获得心理上的安全感。也就是说，建国初期的三十年里，社会环境使人们感觉安稳，集体主义、社会主义等国家意识形态使人们感觉安全，人们便相对减少了通过寻求鬼神帮助来减少动荡时期所产生的恐惧及紧张的实践。

而改革开放后，中国社会进入转型时期，出现了诸多迥异于建国初期的新情况新态势。市场化、城市化、工业化不断深入，全球化大力来袭，使得当今的中国社会变化多端、机遇与风险的增长并存，社会问题增多、社会不稳定性加强、社会分层日益明显，社会不公加剧……这些都使得人们极易在生活中遇到种种失衡。对于岐山地区的民众来说，关中相对闭塞、落后的生活条件又使得他们没有足够的、畅通的现实渠道去解决这种失衡，因此在这种情况下，民众需要寻求获得精神上的安慰与支持来缓解自己的紧张感和不安全感，宗教信仰便开始迅速复

兴，鬼神信仰包括各种制度性宗教便成为当地民众缓解危机感及紧张感的避难所或者说减压阀。也就是说，当代中国社会中“民间思考、把握世界的方式并没有因为现代化运动的无所不至而丧失其生命力，民众反而以民间固有的方式回应现代化运动所产生的诸多问题”³⁰⁹。虽然不少学者的研究显示，当前中国社会尤其是乡土社会中基督教、佛教等制度性宗教的信众迅速增多，但就笔者的田野调查来看，封闭性保守性较强的岐山地区的绝大部分民众依然坚持着当地“固有的方式”，通过与鬼神之间的交流互动来形成心理上的保护，释放不安全感。

因此，当我们立足于民众的生活世界去考察民间信仰与仪式行为，我们会发现那些被很多人称为“封建”“迷信”“愚昧”“落后”的思想与行为其实对于在漂泊在现实之海中的普通民众来说有着极为重要的意义。人们在生活世界里密集而频繁地进行与鬼神的互动交流并不意味着人们真的将一切希望都押注在他们虚拟出的鬼神之上，种种颇具巫术色彩的仪式行为“并非因为他们确信会得到预期的结果，而是因为人们对能否成功地克服困难毫无信心，而巫术能带来对希望和自信的心理激励。生活越艰难，人们越是倾向于寻求巫术和宗教的帮助；越是贫困的阶层，其成员也就越迷信。”³¹⁰

因此，不难看出，鬼神信仰其实充当了在风险、灾难包括种种不确定性来袭时当地民众心理承受力的“减震器”，人神鬼之所投射的其实是当地人对现实秩序在主观生活世界里的重新安排，仪式行为正是“人们通过程式化言行交流某种信息，以求得生存环境的秩序化、消除对环境的陌生感、降低环境的不确定性的行为类型”³¹¹。正是借助于鬼神信仰及相应的仪式行为，当地民众营造了其独特的生活世界。

这也正像有学者指出的：“生活世界实质上是指现实的人通过自己的生活实践，了解自己的本质，以自己的价值观衡量和调整一切生活关系（包括人与自然、人与人、人与自身的关系）而创造出的感性世界。”³¹²在本研究中，我们看到，活在信仰之中的当地人不仅仅生存于自然自在的客体世界中，亦生存于自身所创造的三界并存的空间之中，时刻在人与鬼、人与神、人与人、人与自然等诸种关系

³⁰⁹ 刘晓春. 仪式与象征的秩序——一个客家村落的历史、权力与记忆[M]. 北京：商务印书馆，2003，p238.

³¹⁰ 杨庆堃著，范丽珠等译. 中国社会中的宗教[M]. 上海：上海人民出版社，2007，p279.

³¹¹ 党国英. 非正式制度与社会冲突[J]. 中国农村观察，2001（2），p56.

³¹² 鹿林. 论人的生活世界[J]. 哲学研究，2007（9），p20.

所结成的网络中生活。而这一三界并存的生活世界是由人这一行动主体创造出来的。当人依照自己的宇宙观虚构出了鬼神并依照世俗的逻辑与之进行交往时，充满感性色彩的人神鬼并存的三界便构成了一个为我的世界，这个原本对于人来说自然自在的客体世界便与人产生了直接而密切的关联，“神、鬼和人一起共同参与筑就了现有的生活方式”³¹³，以及一种到处充满了人情味的生活世界。

³¹³ 杨庆堃著，范丽珠等译. 中国社会中的宗教[M]. 上海：上海人民出版社，2007，p272.

参考文献

一、地方性文件

- 凤翔县委员会文史资料征集研究委员会编. 凤翔县文史资料选辑. 内部资料, 1986.
- 扶风县县志编纂委员会编写. 岐山县志. 西安: 陕西人民出版社, 1993.
- 岐山县委员会文史资料委员会编. 岐山文史资料. 内部资料, 1990.
- 岐山县文化局编. 岐山览胜. 内部资料, 1990.
- 岐山县志编纂委员会编写. 岐山县志. 西安: 陕西人民出版社, 1992.
- 前凤翔府城隍庙理事会. 前凤翔府城隍庙本末记. 内部资料, 1996.
- 张华. 周公庙与周文化探索[M]. 西安: 西安地图出版社, 1995.
- 周文化系列丛书编辑委员会. 周原文物小考和民间传说. 内部资料, 2000.

二、译 著

- C. K. 奥格登, I. A. 理查兹著, 白人立, 国庆祝译. 意义之意义: 关于语言对思维的影响及其事情使用理论科学的研究[M]. 北京: 北京师范大学出版社, 2000.
- C·恩伯(Carol Ember), M·恩伯(Melvin Ember)著, 杜杉杉译. 文化的变异[M]. 沈阳: 辽宁人民出版社, 1988.
- E·霍布斯鲍姆, T·格兰等著, 顾杭等译. 传统的发明[M]. 南京: 译林出版社, 2004.
- 阿兰·邓迪斯著, 陈建宪、彭海斌译. 世界民俗学[M]. 上海: 上海文艺出版社, 1990.
- 阿诺德·汤因比著, 刘北城、郭小凌译. 历史研究[M]. 上海: 上海人民出版社, 2000.
- 埃德蒙·利奇(Edmund Leach)著, 郭凡、邹和译. 文化与交流[M]. 上海: 上海人民出版社, 2001.
- 埃文斯—普里查斯著, 褚文芳、阎书昌、赵旭东译. 努尔人[M]. 北京: 华夏出版社, 1987.
- 巴赫金著, 李兆林、夏忠宪等译. 拉伯雷研究[M]. 石家庄: 河北教育出版社, 1998.
- 保罗·康纳顿著, 纳日碧力戈译. 社会如何记忆[M]. 上海: 上海人民出版社, 2000.
- 本尼迪克特·安德森著, 吴壑人译. 想象的共同体[M]. 上海: 上海人民出版社, 2003.

- 戴维·波普诺著，李强等译. 社会学[M]. 北京：中国人民大学出版社，1999.
- 杜赞奇著，王福明译. 文化、权力与国家[M]. 南京：江苏人民出版社，1998.
- 渡边欣雄著，周星译. 汉族的民俗宗教——社会人类学研究[M]. 天津：天津人民出版社，1998.
- 韩森著，包伟民译. 变迁之神——南宋时期的民间信仰[M]. 杭州：浙江人民出版社，1999.
- 卡尔·荣格著，张举文、荣文库译. 人类及其象征[M]. 沈阳：辽宁教育出版社，2003.
- 卡西尔著，甘阳译. 人论[M]. 上海：上海译文出版社，1985.
- 克利福德·格尔兹著，韩莉译. 文化的解释[M]. 南京：译林出版社，1999.
- 克利福德·格尔兹著，王海龙、张家暄译. 地方性知识[M]. 北京：中央编译出版社，2000.
- 拉德克利夫·布朗著，夏建中译. 社会人类学方法[M]. 北京：华夏出版社，2002.
- 理查德·鲍曼著，杨利慧、安德明译. 作为表演的口头艺术[M]. 桂林：广西师范大学出版社，2008.
- 理查德·谢克纳著，曹路生译. 环境戏剧[M]. 北京：中国戏剧出版社，2001.
- 列维-斯特劳斯著，李幼蒸译. 野性的思维[M]. 北京：商务印书馆，1987.
- 马克思·韦伯著，彭强、黄晓京译. 新教伦理与资本主义精神[M]. 西安：陕西师范大学出版社，2002.
- 马里奥·佩尔尼奥拉著，吕捷译. 仪式思维——性、死亡和世界[M]. 北京：商务印书馆，2006
- 马林诺夫斯基著，费孝通译. 文化论[M]. 北京：中国民间文艺出版社，1987.
- 米尔恰·伊利亚德著，王建光译. 神圣与世俗[M]. 北京：华夏出版社，2001.
- 莫里斯·哈布瓦赫著，毕然、郭金华译. 论集体记忆[M]. 上海：上海世纪出版社，2001.
- 皮埃尔·布迪厄 (Pierre Bourdieu)、华康德 (Loic Wacquant) 著，李猛、李康译. 实践及反思：反思社会学导论[M]. 北京：中央编译出版社，1998.
- 乔纳森·弗里德曼著，郭建如译. 文化认同与全球化过程[M]. 北京：商务印书馆. 2003.

- 王斯福著, 赵旭东译. 帝国的隐喻[M]. 南京: 江苏人民出版社, 2008.
- 维克多·特纳 (Victor Truner) 编, 方永德等译. 庆典[M]. 上海: 上海文艺出版社, 1993.
- 维克多·特纳 (Victor Truner) 著, 黄剑波、刘博赞译. 仪式过程: 结构与饭结构[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2006.
- 维克多·特纳 (Victor Truner) 著, 赵玉燕、欧阳敏、徐洪峰译. 象征之林——恩登布人仪式散论[M]. 北京: 商务印书馆, 2006.
- 薛尔曼著, 郑绍文译. 神的由来[M]. 上海: 上海文艺出版社, 1990.
- 亚伯纳·柯恩 (Abner Cohen) 著, 宋光宇译. 权力结构与符号象征[M]. 台北: 金枫出版社, 1987.

三、外文文献

Bauman, Richard. *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments*. Ed., New York: Oxford University Press, 1992.

Bao, Xiaolan. *Holding up more than Half the Sky: Chinese Women Garment Workers in New York City(1948-1992)*. University of Illinois Press. 2001.

Beaver, Patricia D, Hou Lihui, and Wang Xue. "Rural Chinese Women: Two Faces of Economic Reform." *Mordern China*, 21(2).1995.

Jaka, Tamara. *Women's Work in rural china: Change and Continuity in An Era of Reform*. Cambridge University Press. 1997.

Mann, Susan. *Precious Records: Women in China's Eighteenth Century*. Stanford: Stanford University Press. 1996.

四、中文专著

安德明. 天人之际的非常对话——甘肃天水地区的农事禳灾研究[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2003.

车文明. 中国神庙剧场[M]. 北京: 文化艺术出版社, 2005.

费孝通. 江村经济——中国农民的生活[M]. 北京: 商务印书馆, 2005.

费孝通. 江村经济——中国农民的生活[M]. 北京: 商务印书馆, 2005.

- 费孝通. 人的研究在中国[M]. 天津: 天津人民出版社, 1993.
- 费孝通. 乡土中国 生育制度[M]. 北京: 中国青年出版社, 1998.
- 高丙中、纳日碧力戈等. 现代化与民族生活方式的变迁[A]. 天津: 天津人民出版社, 1997.
- 高丙中. 居住在文化的空间里[M]. 广州: 中山大学出版社, 1999.
- 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.
- 高有鹏. 庙会与中国文化[M]. 北京: 人民出版社, 2008.
- 高有鹏. 中国庙会文化[M]. 上海: 上海文艺出版社, 1999.
- 苟志孝、陈创生. 从符号的观点看: 一种关于社会文化现象的符号学阐释[M]. 广州: 广东人民出版社, 2003.
- 顾军、宛利. 文化遗产报告: 世界文化遗产保护运动的理论与实践[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2005.
- 郭于华. 仪式与社会变迁[A]. 北京: 社会科学出版社, 2000.
- 黄丁盛. 台湾民俗庙会[M]. 台北: 生活文化事业有限公司, 1997.
- 黄树民. 林村的故事——一九四九年后的中国农村变革[M]. 北京: 三联书店, 2002.
- 吉国秀. 婚姻礼仪变迁与社会网络重建——以辽宁省东部山区清源镇为个案[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2005.
- 李亦园. 人类的视野. 上海: 上海文艺出版社, 1996.
- 李亦园. 宗教与神话[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2004.
- 李亦园. 宗教与神话论集[M]. 台北: 立绪文化事业公司, 1998.
- 林如编. 寺庙与民间文化研究论文集[M]. 台北: 天恩出版社, 1995.
- 林耀华. 金翼: 中国家族制度的社会学研究[M]. 北京: 三联书店, 2000.
- 刘晓春. 一个人的民间视野[M]. 武汉: 湖北人民出版社, 2006.
- 彭兆荣. 文学与仪式: 文学人类学的一个文化视野[M]. 北京: 北京大学出版社, 2004.
- 王建民. 艺术人类学新论[M]. 北京: 民族出版社, 2008.
- 王铭铭. 村落视野中的文化和权力——闽台三村五论[M]. 北京: 三联书店, 1997.
- 王霄冰主编. 仪式与信仰——当代文化人类学新视野[M]. 北京: 民族出版社, 2007.
- 乌丙安. 神秘的萨满世界[M]. 上海: 生活·读书·新知三联书店分店, 1989.

- 乌丙安. 神秘的萨满世界[M]. 上海: 三联书店, 1989.
- 乌丙安. 中国民间信仰[M]. 上海: 上海人民出版社, 1996.
- 乌丙安. 中国民俗邪恶[M]. 沈阳: 辽宁大学出版社, 1999.
- 吴效群. 北京的香会组织于妙峰山的碧霞元君信仰[M]. 北京: 北京师范大学博士学位论文.
- 向云驹. 口头与非物质遗产[M]. 银川: 宁夏人民教育出版社, 2004.
- 萧放. 《荆楚岁时记》研究——兼论传统中国民众生活中的时间观念[M]. 北京: 北京师范大学出版社, 2000.
- 萧放. <荆楚岁时记>研究——兼论传统中国民众生活中的时间观念[M]. 北京: 北京师范大学出版社, 2000.
- 萧放. 岁时——传统中国民众生活中的时间生活[M]. 北京: 中华书局, 2003.
- 徐杰舜、周建新. 人类学与当代中国社会[M]. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2003.
- 薛晓源、曹荣湘主编. 全球化与文化资本[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2005.
- 薛艺兵. 神圣的娱乐: 中国民间祭祀仪式及其音乐的人类学研究[M]. 北京: 宗教文化出版社, 2003.
- 阎云翔. 礼物的流动——一个中国村庄中的互惠原则与社会网络[M]. 上海: 上海人民出版社, 2000.
- 叶春生. 广府民俗[M]. 广州: 广东人民出版社, 2000.
- 于海广. 传统的回归与守护: 无形文化遗产研究文集[M]. 济南: 山东大学出版社, 2005.
- 张海洋. 中国的多元文化中国人的认同[M]. 北京: 民族出版社, 2006.
- 张士闪. 乡民艺术的文化解读——鲁中四村考察[M]. 济南: 山东人民出版社, 2006.
- 张紫晨主编. 中外民俗学词典[M]. 杭州: 浙江人民出版社, 1991.
- 赵东玉. 中华传统节日文化研究[M]. 北京: 人民出版社, 2002.
- 赵世瑜. 狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M]. 北京: 三联书店, 2002.
- 赵兴华. 老北京庙会[M]. 北京: 中国城市出版社, 1999.
- 郑永福、吕美颐. 近代中国妇女生活[M]. 郑州: 河南人民出版社, 1993.
- 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.
- 中国民俗学会、北京民俗博物馆编. 传统节日与文化空间[A]. 北京: 学苑出版社,

2007.

中国民俗学会、北京民俗博物馆编. 第二届东岳庙论坛论文集[A]. 北京: 学苑出版社, 2006.

钟敬文. 民俗学概论[M]. 上海: 上海文艺出版社, 2003.

周大鸣主编. 中国的族群与族群关系[A]. 南宁: 广西民族出版社, 2002.

周星、王铭铭主编. 社会文化人类学讲演集[A]. 天津: 天津人民出版社, 1996.

五、论 文

安德明. 家乡——中国现代民俗学的一个起点和支点[J]. 民族艺术, 2004(2).

白志红. 当代西方女性主义人类学的发展[J]. 国外社会科学, 2002(02).

陈亚平. 情·理·法: 礼治秩序[J]. 读书, 2002(01)

程安霞. “走”出来的“亲戚”——洪洞走亲仪式的民俗志考察[D]. 北京: 中央民族大学, 2011.

崔树义. 试论村落的社会控制机制[J]. 柴达木开发研究, 1996(01).

刁统菊. 亲属网络与性别建构——以红山峪村为例[J]. 西北民族研究, 2005(01).

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(01)

高丙中. 民族国家的时间管理——中国节假日制度的问题及其解决之道[J]. 开放时代, 2005(01)

高丙中. 作为一个过渡礼仪的两个庆典——对元旦与春节关系的表述[J]. 中国人民大学学报, 2007(01)

郭于华. 民间社会与仪式国家[J]读书, 1999(09)

黄涛. 保护传统节日文化遗产与构建和谐社会[J]. 中国人民大学学报, 2007(01)

李惠芳. 传统岁时节日的形成及特点[J]. 武汉大学学报(哲学社会科学版), 1997(02)

林国平. 关于中国民间信仰研究的几个问题[J]. 民俗研究, 2007(01)

林继富. 汉族、少数民族灶神信仰比较研究[J]. 民俗研究, 1997(01)

林继富. 神圣的叙事——民间传说与民间信仰互动研究[J]. 华中师范大学学报(人文社会科学版), 2003(06)

- 林继富. 灶神形象演化的历史轨迹及文化内涵[J]. 华中师范大学学报(哲学社会科学版), 1996 (01)
- 刘铁梁. “标志性文化统领式”民俗志的理论与实践[J]. 北京师范大学学报(人文社会科学版), 2005 (06)
- 刘铁梁. 传统乡村社会中家庭的权益与地位——黄埔江沿岸村落民俗的调查[J]. 北京师范大学学报(人文社会科学版), 2001 (06)
- 刘铁梁. 村落——民俗传承的生活空间[J]. 北京师范大学学报(人文社会科学版), 1996 (06)
- 刘铁梁. 庙会类型与民俗宗教的实践模式——以安国药王庙会为例[J]. 民间文化论坛, 2005 (04)
- 刘铁梁. 民间文化遗产的调查与抢救[J]. 温州师范学院学报, 2001 (05)
- 刘铁梁. 民族志研究方式与问题意识[J]. 北京师范大学学报(人文社会科学版), 1998 (06)
- 刘铁梁. 姻亲关系和相邻合作——上海郊区张泽镇两个村庄的案例[J]. 民俗研究, 2001 (03)
- 刘铁梁. 作为公共生活的乡村庙会[J]. 民间文化, 2001 (01)
- 刘晓春. 民间仪式中的政治隐喻——江西宁都县富东村“游花灯”仪式调查分析[J]. 民间文化, 1999 (02)
- 孟慧英. 从多元文化视角看民族传统节日[J]. 民间文化论坛, 2006 (01)
- 孟慧英. 文化圈学说与文化中心论[J]. 西北民族研究, 2005 (01)
- 唐忠新. 村落社区的权利结构透析[J]. 天津社会科学, 1995 (05)
- 天有成. 乡土社会中的国家法与民间法[J]. 思想战线, 2001 (05)
- 万建中. 民间故事与禁忌民俗的传播[J]. 北京师范大学学报(社会科学版), 1997 (06)
- 王铭铭. 村落姓氏与权力——威海资料偶得[J]. 民俗研究, 1999 (01)
- 王铭铭. 地方政治与传统的再创造——福建溪村祠堂议事活动的考察[J]. 民俗研究, 1999 (04)
- 王铭铭. 象征的秩序[J]. 读书, 2000, (02)
- 王铭铭. 幸福、自我权力和社会本体论[M]: 一个中国村落中“福”的概念[J]. 社

会学研究, 1998 (01)

吴效群. 北京的香会组织于妙峰山的碧霞元君信仰[D]. 北京: 北京师范大学博士学位论文, 2003.

萧放. 传统节日: 一宗重大的民族文化遗产[J]. 北京师范大学学报(社会科学版) 2005 (05)

邢莉. 祭敖包与蒙古族的民间信仰[J]. 内蒙古社会科学(汉文版), 1997 (01)

邢莉. 中国民俗学理论的新建树——对“多民族的一国民俗学”理论的探讨[J]. 中央民族大学学报(哲学社会科学版) 2004 (04)

薛艺兵. 对仪式现象的人类学解释(上)[J]. 广西民族研究, 2003 (02)

薛艺兵. 对仪式现象的人类学解释(下)[J]. 广西民族研究, 2003 (03)

杨静. 仪式与表演: 人神共娱到生存与追求——人类学视野下的环县道情皮影戏[D]. 兰州: 西北民族大学, 2009.

岳永逸. 庙会的产生[D]. 北京: 北京师范大学, 2004.

岳永逸. 乡村庙会传说与村落生活[J]. 宁夏社会科学, 2003 (04)

赵旭东. 乡土社会中的权威多元与纠纷解决——一个华北村落的法律人类学研究[D]. 北京: 北京大学博士学位论文, 1998.

附录一： 玉陵老祖传血盆真经宝卷³¹⁴

善男信女懒参禅 生死轮回有几年
尘世不修菩提路 以失人身万劫难
斗门三声出雷府 凌霄殿里领碟文
玉皇差吾临东土 未曾演教受敕封
左右亲用三千将 十二护法为先锋
怀抱紫金剑一口 披混衣跨麒麟
齿面长鬓风摆动 身高丈二镇雷门
稳坐灵台口吐秀 号令一声神鬼惊
道参先天混元祖 太上一气化三清
八十一化留踪影 道在三极贯古今
五百劫慢初脱化 脱化孺童会缘人
九天雷号嘛呢吽 精怪远迁福自中
上有佛规勿轻诵 金光一照脱百凶
各执法严分左右 中间坐的玉陵真
男女志诚须谨慎 若有狐疑损其身
灵官监坛威风凛 手执金鞭驾火轮
显正除邪斩精怪 治病超鬼一时轻
求福求寿忽然至 真言一句除百凶
哆旦修利陀呢吽 罗唵叭弥救世尊
喇吽嘛呢雷救命 喃无呵旦拨幽冥
口称志心皈命理 救苦救难观世音
猛烈飞熊前开路 完满十万众诸神
气化五祖常脱化 化像后天掌法门
未来之时领碟文 五百灵官作证明
庚午年间尊旨意 无日不念孤寡贫

³¹⁴ 按照原经本抄录，未加标点。

| | |
|----------|---------|
| 慧眼观透三千界 | 初分天地到如今 |
| 借假传真口吐秀 | 替佛传法演三乘 |
| 众家门人发回性 | 清净包养体安宁 |
| 大地全称南无号 | 诵念救世大天尊 |
| 老祖周传讖罪根 | 超凡入圣作天人 |
| 古今真人无私意 | 普救患难迷众生 |
| 阿旦观音菩萨延寿 | 保命消灭万凶灾 |
| 阿旦普贤菩萨延寿 | 保命消灭风雷灾 |
| 文殊 | 水火 |
| 白衣 | 瘟疫 |
| 阿旦金光菩萨延寿 | 保命消灭病症灾 |
| 地藏 | 暴雨 |
| 保命 | 痘症 |
| 菩提 | 疮癣 |
| 普尽 | 邪魔 |
| 阿旦普德菩萨延寿 | 保命消灭妖怪灾 |
| 地灵 | 刀兵 |
| 普善 | 鬼魅 |
| 乐圣 | 枷锁 |
| 延生 | 生产 |
| 阿旦渡魂菩萨延寿 | 保命消灭狱囚灾 |
| 师利 | 产难 |
| 钥匙 | 扑河 |
| 修罗 | 屈枉 |
| 熹应 | 本命 |
| 阿旦报德菩萨延寿 | 保命消灭虎狼灾 |
| 丁净 | 蛇蝎 |
| 牙陀 | 一切 |

老祖设法拨渡幽冥男女持诵 百福并臻有难持诵 诸病不侵 狱囚持诵 枷锁离

身 军人持诵 能躲刀兵 农工持诵 五谷丰登 家中供奉 宅舍平平 一切持
 诵 万灾齐消。 忏罪解厄 九祖超升 法缘海会 道气常存 解脱患难 苦海众
 生 默诵千遍 化开冥幽 善男信女 志心奉经 沐手秉烛 恳仰诸神 未曾供
 养 漱口净心 孝顺父母 一家安宁 尊卑长幼 家道将兴 多发善念 方便慈
 门 报达皇王 水土之思。 人生天地 先报四思 治平天下 以孝为宗。 父母生
 养 费尽肝心 十月怀胎 不敢动身。 梦倦昏迷 亡胆掉魂 十月完满 难保性
 命。 临产之时 刀割肝心 性命不顾 损伤精神。 孩儿落地 母子安宁 污秽天
 地 母将罪因。 清水洗身 冲犯水官 流落阴曹 治成血河。 用乳三年 受尽风
 寒 生男养女 日宿不安。 常存儿心 热冷饥寒 每日屎尿 湿透衣衫。 娘从湿
 眠 儿抱胸前 思养成人 孝发为先 礼经拜忏 恭敬佛前。 留下血盆 母受罪
 愆 老祖演教 拨救原人。 东土之地 广施方便 大慈大悲 大圣大愿。 普传报
 恩 消罪灭愆 众生默诵 自显应验。 诸佛怜悯 志心称念 老祖且说 尘世男
 女。 混沌一气 初分天地 世界大变 定出妖邪。 杂法混世 真假不分 妖邪出
 世 引迷缘人 吾领天旨 来到俗门 留经演卷 收普缘人。 显正除邪 大放光
 明。 超生了死 解脱冤仇 缘门教化 搭救忠臣 苦海救难 永护贤孙 人生天
 地 以孝为尊。 够劳之恩 地厚海深 父母同天 杀生难存 父天母地 可达昊
 穹 孝顺为大 父母生身 羊油跪乳 于报之恩 乌鸦百日。 打食奉亲 人子之
 心 十月怀胎 时时担心 产生男女 身遭大罪 诚敬天地 志心报德。 宣化群
 民 圣心皈依 善者窍开 真性归西 贤者奉之 礼义廉耻 遇着教之 永保厥
 居 恶者劝之 去了恶意 再传经法 报答天地 众生作礼 同声应和

老祖忏罪超幽冥 申天达地结善根

道场众生全奉意 志心酬报十重恩

一报天地 覆载之思。 惟天为大 巍巍光明。 四时八节 降下甘霖。 护养田苗 怜
 悯众生 沐手焚香 礼拜天上供养 天施万物救众生 春夏秋冬报应尊 昊天玉
 皇亲赦罪 恩光普消万般殃

二报日月 普照乾坤。 昼宿不眠 动转法轮。 生阴生阳 救渡万民 光明如箭 万
 国九州 菩萨拔难救众生

二上真香 献果酬报日月光 普照生万物 众生礼拜念弥陀 解脱三灾和八难

光明一照除诸魔

三报皇王水土深恩 总管天下。玩过九州 江河湖海。感化生民 慈恩广大 水土养万民

三上真香 花果供养报君恩 广施爵禄 光前裕后享太平 即早修行积下善果转皇宫

四报父母 养育之恩 够劳之德 地厚天高 修行妙理 以孝为先 报养之情常存在心田

四上宝香 先思祖功上供养 早发善念 二老堂前问安康 生儿养女之防老 老来渡时光

五报道场 诸佛世尊。洪恩普降 消灭罪根 九气清风 塞满乾坤 真言一句超出三界苦

五上真香 献茶供果报法王 救人三灾和八难 脱上瑶阶 诸佛赦罪 恩光普照登天台

六报祖师 传法深恩 来往九转 受尽苦孽 法轮常转叫醒群才 金口吐秀写经救万灾

六上宝香 六甲坛里上供养 老祖玉陵为人留下忏悔经 内含妙文诸佛菩萨救险凶

七报神恩北斗七星 七元星君延寿保命 掌管生灵 富贵福禄 三元大圣 禳解灾星。千星万象普照到处通

七上真香 七星宝座上供养 举意礼拜诸佛祖 洪恩普降消灾殃 忏解灾章 冲透三界遍十方 三元完备归正道 无字真经钩贤良

八报深恩 八方天尊 善男信女 礼拜深恩 消散大罪 超出幽冥。四生六道各归极乐宫

八上真香 八方贤良拜天尊。拨济众生 西河岸上渡群生 施拨鬼魂 急丢红尘争名夺利总是空 及早撒手办修行 且免尘轮失光阴

老祖演教转法轮 报答天地父母恩 那女同称归命理 至诚拜忏免灾厄

儒童佛 坐灵台 提笔细叹

尘世上 诸男女 罪孽苦根

出恶言 巧背舌 毁骂天地

恨父母 欺兄弟 称高无底
存暗骗 乘肠心 邪淫良女
不正己 害他人 招是惹非
每日里 为财物 奸巧谋计
呼风雨 无圣贤 不诚祭祀
存偷盗 失人伦 杀生害命
伤天理 损阴德 不顾人伦
劝男女 把十恶 一一改过
诚祭祀 敬天地 口念弥陀
天阳气 生水火 养生万物
降人生 治人死 衣食福禄
地从阴 按合的 金木水火
把万物 诸般粮 从地降生
日三餐 穿绫罗 从地恩养
迷众生 不思想 天地苦心
第三重 父母恩 天高地厚
天为父 地为母 莫当非轻
十个月 身有孕 心力费尽
日不食 宿不眠 时刻心惊
抽母心 刮母肝 口吞血饼
母的光 运海底 与儿润身
娘一吸 儿一呼 阴生阳气
儿一呼 娘一吸 动娘血肉
每日里 气血结 如同酒醉
调水火 改容颜 懒务珍珠
十个月 临产时 儿离身体
裂娘肝 割娘心 入地无门
孝顺儿 降下来 逍遥扶地
忤逆子 临产时 母命有亏

母生儿 刀割肝 咬牙切齿
降下来 哭一声 娘心欢喜
不顾娘 生死存 先救儿神
血污水 冲天地 诸神火怒
到临危 坐血湖 母受折磨
母昏迷 抱孩儿 先用奶乳
洗裙裤 揉衬藉 两手流精
未满月 寒冰内 捶洗不净
触犯了 水官主 造罪非轻
思养儿 三两岁 门前玩耍
娘但怕 被牛羊 将儿吓傻
长成人 孝父母 吃斋恭敬
娘为儿 求佛法 保佑长生
忽然间 得风寒 孩儿有病
上等人 孝父母 报答根本
朝名山 吃长斋 礼拜血盆
老祖到 庚午年 亲笔传授
写传出 血盆卷 报答四德
劝世人 生男女 小心洁净
血污水 用灰办 掩埋土坑
吾留下 血盆杆 以此教训
化开了 英灵子 大地女人
苦劝你 聪明女 先杀火性
昼宿间 自思量 巧言花语
吃米粮 合米面 进入地狱
留一部 血湖经 解忏妇女
焚真香 秉宝烛 举意朝参
忤母亲 出恶言 毁骂天地
即解脱 欺神明 一切罪孽

忤母亲 呼风雨 杀生害命
忤母亲 不孝罪 骂婆顶翁
忤母亲 白口咒 粗言恶语
忤母亲 吃酒肉 荤口喷经
忤母亲 起是非 邪行不正
忤母亲 触犯的 家宅六神
忤母亲 费米粮 多不谨慎
忤母亲 厨灶中 响动心惊
忤母亲 未满月 冲透天地
忤母亲 污三光 日月星辰
忤母亲 出恶言 指东骂西
忤过了 一切得 十恶大罪
超苦海 归极乐 去见天尊
诵真经 即渡出 十八地狱
弥陀号 同一音 感动诸神
善男女 奉忏悔 圣心举意
喃无号 拜诸神 永躲轮回

忤过了 一切的 十恶大罪
超苦海 归极乐 去见天尊
诵真经 即渡出 十八地狱
弥陀号 同一音 感动诸神
善男女 奉忏悔 圣心举意
南无号 拜诸神 永躲轮回
六道轮回转法轮 一句解忤百般凶
神咒演出诸魔怕 超拔苦海渡幽冥
老祖演三乘 感化诸迷人 早发回头心
解脱诸杂苦 佛旨无私意 与人点分明
同归在秦地 暗藏永富宫 身养青龙宫

| | | |
|-------|-------|-------|
| 此间立根源 | 吾坐清淨洞 | 万古留根踪 |
| 到此演三乘 | 光明显真身 | 吉地立真经 |
| 再莫起狂风 | 佛祖立本性 | 领袖印经文 |
| 同会诸佛祖 | 此间转轮回 | 身落五明洞 |
| 五祖和七真 | 古洞成功果 | 老祖换金身 |
| 愿人莫狂引 | 老祖自分明 | 仙女十二名 |
| 左右随佛经 | 木子养真性 | 一土护法门 |
| 金童合玉女 | 执幡来接引 | 城隍即显应 |
| 拔渡出幽冥 | 志心皈命理 | 佛法莫妄行 |
| 三元和五会 | 完满出尘轮 | 男女守本性 |
| 老祖施鸿恩 | 善恶有报应 | 慧眼尽观通 |
| 城隍神恩大 | 才救鬼亡魂 | 诚意拜忏悔 |
| 永保众群生 | 志心皈佛道 | 去见老娘亲 |
| 卯金刀作伴 | 耳东转法轮 | 木子守本性 |
| 耳登法圣心 | 十二堂名旨 | 奉佛登上程 |
| 山佳同鬼悉 | 弓长于左登 | 留经通天界 |
| 玉皇差下凡 | 男女分左右 | 天榜要表名 |
| 戊己挂了号 | 去归极乐宫 | 九转常脱化 |
| 但等有缘人 | 既然为性命 | 子午紧加工 |
| 省得西来意 | 常受定南针 | 锻炼无偿宝 |
| 水火治太平 | 魔劫到目前 | 世界大翻身 |
| 佛旨周流转 | 法轮不住停 | 随带九十二 |
| 收缘三千六 | 原顿佛祖意 | 莫染诸红尘 |
| 因为儿和女 | 黄铜当真金 | 一日大限到 |
| 谁能替性命 | 真性归幽冥 | 去见十阎君 |
| 阳世不修善 | 儿女是牵连 | 孽镜台前照 |
| 善恶自斟酌 | 总有巧言语 | 难瞒五阎君 |
| 为儿造下罪 | 定堕血湖狱 | 阴曹受冤苦 |
| 儿女谁知情 | 亲朋来叩见 | 吃酒又杀生 |

荤气冲天地 与母加罪深 小孙聪明子
超荐礼血盆 诵念真经卷 拔救渡亡魂
众生从此救 各自修来身 再忏一切罪
永不走狱门

诸佛忏罪救地狱 超出轮回念阿弥
九玄七祖超三界 拨离苦海报如来
老祖演教走雷门 出了云门钓群生
三声号令念出口 地狱化作九莲宫
东狱十王谨听旨 超升三界登云程
血湖一百二十四 铁梁铁柱并铁绳
阳世污水冲天地 阴司造成血湖狱
未曾诵经先漱口 荤口喷经罪非轻
意静神安维服诵 酌水献花报穹苍
举声朝礼无私意 清净拜忏诸佛灵
阴府之中无老少 罪孽循环定不错
未曾满月佛前过 冲了诸祖犯狱中
触犯心血厨中过 秽污家宅六位神
未曾满月花井过 冲了水宫老龙君
十月生产须洁净 且免阴曹坐血湖
洗衣粉降须谨慎 抛洒米粮罪非轻
养蚕煮茧有性命 蛇蝎地狱受酷刑
鹅口诅咒怨神灵 拔舌地狱法不容
巧梳油头状粉面 汪司城中是女人
压忏邪淫不良女 锯解阴山难出离
善男信女早归正 念佛回心躲血湖
贪图口味吃酒肉 来往报应定不移
杀生害命节仇恨 杀生杀己怎得休
苦劝君子早撒手 光阴似箭有几春
总有黄金共百斗 大难到来各人行

如存向善回头念 得了大道本自然
高超三界弥陀念 聚贤宫里把身安
再忏世人一切罪 志心称念皈命理
第一重深恩 父母通天地 阴阳造化 交和生男女
十月怀胎 母亲受辛苦 冲怒天地 造下弥天罪
第二重深恩 昼宿把心担 每日屎尿湿透娘身体
不顾风寒 解衣用奶乳 孩儿啼哭将娘心裂碎
第三重深恩 生儿将心费 洗衬揉藉 不避肮脏气
两手流血 受尽热冷 恩养成人 不把娘恩记
第四重深恩 生儿费心力 出门玩耍 为娘后跟随
恐怕惊呼 时时操心 忽然风雨 先顾儿的身
第五重深恩 为娘把香焚 儿有灾难 为娘坐不宁
出行千里 每日把忧担 有一日回家 娘才放宽心
第六重深恩 母恩难尽报 三年伏乳 受尽风霜苦
儿学目连 地狱救娘 亲执佛黎杖 打破酆都城
第七重深恩 世人报根本 生儿不孝 枉费一片心
忤逆之子 父母何在心 天理循环 来往有感应
第八重深恩 生儿长成人 亲朋来往 儿女娶婚配
娶了妻妾 哪管父身 儿进小房 丢娘受孤惜
贤良之妇 同孝娘心喜 不孝之子 都把良心昧
第九重深恩 父母比天地 早晚奉养 如同得丹桂
临危阴曹 尽是娘的罪 口饮血水 儿女谁能替
老祖指点 休把娘恩昧 不孝父母 儿孙怎孝你
天理循环 报应怨得谁
老祖周宣十报恩 天地父母一般同
男女若得三分孝 胜去灵山见阿弥
出了雷门慧眼净 十方界里尽观通
九气清风将尘世 玄而又玄贯古今
三十六雷开道令 塞满乾坤遍地生

净光三声脱呢哞 九天应元洪玉清
祖传雷府真元洪 太极宫里议封神
吾为收缘临东土 混沌年间来钓真
故意邪法迷大众 世人认假不认真
各位教案表姓名 引动原人入修行
老祖再三苦叮咛 守住本性莫听风
黄幡一展是引进 甲乙丙丁钓真人
世界荒荒神鬼惊 天黑地暗起妖风
戊己排下刀圭阵 猿猴出身起黑风
玉兔西秦红光东 四方路上乱纷纷
黄道真人立玄门 黑煞将军法乾坤
奄奄世事劫数尽 善恶贤良两边分
各渡失乡归戊土 玄关殿里认师程
掌佛法力排性命 儿离深山挂慧灯
定南针上是定位 一根玉线钓出真
吾传口诀千里渡 掌剑步斗又摘星
定一方位莫轻诵 中界收会三千六
金木水火安排就 九千八支各相分
提起收会遭大难 神鬼混乱斗皇天
既为生死把功辨 尘界年间显应然
来往常把法轮转 三回九转不染尘
九曲金光往出显 塞满太虚到处同
普天匝地渡大家 脱化孺童掌法门
古今真人无私意 圣贤设法一般同
忆念当年领天旨 雷府点里抬了足
吾把真言亲传授 大帝男女早知音
老祖传镇宫 留下血盆经
男女同供奉 仔细观分明
一更伤悲 身生血糊心恻酸 想起儿和女 丈夫在那边

谁念可怜 丈夫儿女不相见 每日饮血水 何时上了岸
二更里伤悲 浑身血染露皮肉 牛头马靸 铁叉临其身
大放悲声 临产男女造下罪 血水污天地 阎罗容得谁
三更里伤悲 孝顺儿女谁能替 血湖苦海无休 何日得出离
苦孽难当 口咽血水泪汪汪 鬼司来拷打 浑身鲜血流
苦告阎君 生儿养女不小心 自己造下罪 近日怨得谁
四更里恸哭 血湖尽是女佳人 抛洒米和面 骂婆又顶翁
心中自惨 幼年不省造罪孽 秽污家神怒 地狱受磨难
叫苦连天 浑身破烂不敢观 儿女吃斋戒 与娘把罪免
五更里心惊 恸哭一宿到天明 生养不谨慎 阴司到血湖
儿女向善 吃斋免娘受苦冤 礼经诵忏悔解脱母亲难
昊天玉皇尊 赦罪渡众生
真性通三宝 妙传神气精
古玉陵开始演教 提金笔写出天真
救男女拨渡出苦 超三界永续长生
参太极法轮转动 叹古今直到如今
奎亥年吾下东土 青龙山隐姓埋名
四十二功果圆满 登玉庭教女训男
众缘人一处公议 立教岸挂号提名
真经出清净洞里 到此间吾会男女
同众佛采就吉地 休妄动再莫改移
诸佛祖同来相会 顺佛行永无灾厄
当中头细穷妙理 托于乐宗门知悉
十二堂功圆挂号 三人同莫乱佛根
还要你长远久守 同一土木子耳东
这期间弓长来引 四头领心勿外迎
卯金刀亲笔传授 诸佛祖借口传真
男共女谨心受苦 佛经文一代留宗
九十二随主演教 傍金榜挂号通名

众缘头哈哈为道 受一心常念弥陀
中界地显出大道 收缘人自有定夺
昼宿间常存清净 感动了救苦观音
戊己宫吾掌手印 点慧灯十方皆通
仰城隍慈光照透 渡地狱下结鬼魂
功完满表名音姓 凌霄殿去见天尊
众大佛扶持来护 功果满身坐莲盆
将真言分明点透 交天旨不下尘轮
喃无号同声持诵 才演出血盆真经
识透了超生了死 拜诸佛百福并臻
众宗门穷理守尽 遭磨难休怨神灵
修行人广遭磨难 感魔障功上加功
大限到诸佛永护 有功的与祖相逢
回玉庭嘱托前后 吾爱的孝子善人
净口净心无私意 在写传报思祖师
男女加工修念佛不亏人 若得黄极迈
躲过十阎君 万善孝为先 行孝不怕天
父母为儿女 受尽苦千般 起早孝顺娘
杀身难报恩 众生以此教 永不失人伦

附录二：普通经师念经文本³¹⁵

太阳经

东山太阳望上升，九家仙女来传经。把经传给什么人，传给原人代学听。
原人你们听我言，佛门不开经难传。传了一卷有用经，九家仙女久正工。
手提先花（鲜花）把工判，救下正生（众生）能面难。用前两年结用答，看你正
生经头咋反呀。

正生你们念我经，念了我经心放真。天大的最要放成担，观音放香干八年。
观音菩萨坐宝山，太阳五时下了凡。人人都把观音念，念动观音不曹烂（遭难）。
快快念紧紧念，跳出lan，没出烂。观音菩萨救八难，一对同儿（童儿）两边站。
九家仙女把茶端，我到南海把身安。初一十五受香烟。

月亮经

晚上月高照真经，诚心青年好修行。白酒红肉都留下，行步来到善人家。
喝了善人一杯茶，口口声声要出家。东征不怕西风刮，西征不怕人笑话。
莲花蕊打花架，有朝一日风雪杀。梨树开花一树白，幼年修行退老魔。
杏树开花一片白，你不修行认得谁。桃树开花叶叶绿，自己身子自己修。
机（鸡）冠花儿上下开，忙把师傅引进来。师傅剪弟子拆，你不问来他不说。

天地日月经

天地日月把道寅，各位善人到堂前。金头狮子银头站，我到路旁把人劝。
开开鲜花香烟大，我到堂前请神呀。堂前举手把头点，各位神灵来指点。
堂前保佑佛扎根，升起黄文来护身。你是善人一心好，娘娘下凡把你保。
开开面花炼金丹，土地灶君回家园。你是善人一心平，真正办起好修行。
公园果满来到仙，先拜佛来后拜天。炼其金丹到西天，保你一家永平安。
保你一家永平安。

³¹⁵ 标点由笔者所加。

灶王经

灶房菩萨灶王经，灶王穿的一身青。身穿八卦手搭胸，怀里揣的两卷经。
一卷经儿送天宫，一卷经儿渡众生。灶王坐的凌霄殿，一天只做三顿饭，
黑烟冒，白烟落，抛撒米面实实错。你拿毛笔雨落我，每晚黑了念弥陀。
请土神和灶君，快快回家中。回家中，心喜欢，你给弟子把家安。
初一、十五受香烟，弟子把你多怜念。

烧纸经

烧纸化金钱，一女转堂前。转到玉房去，白钱黄钱交予你，你该使唤就使唤，你
该打算就打算，使唤不完归。
你个弟子把帐还，天有高，地有平，善男信女把香烧，烧香只为上灵山。
吊表只为结神缘，我把仙缘都结完，均拉均扯均使唤，不要你吵闹使唤钱。

观音救苦经

观音的云头，行杂救正生（众生）。一日念三遍，一家无灾烂（难）。
乾称（虔诚）念十遍，一村无灾难。长念观音经，病痛不染身。
设解能一杂，尸杂不伤人。

安家神

拉莫一柱香，佛说法律安地方。十万将军来动土，西天老佛一身担。
敬太岁，躲杀神，法律伟大。有天界和四季镇定了乾坤。
有慈佛和土地镇定了众生。

撒灵花

天上白云撒灵花，天下善人是一家。走了一村是一村，村村里面有善人。
上山我有佛引路，过河我有撑船人。观音普（善）萨云头坐，烧香拜佛把头磕。
走呀走来走呀走，匆匆走在庙门口。开开庙门是两扇，各位神灵笑盈盈。
进了庙门拜一拜，各位神灵你好吗？大神大仙连台坐，弟子给你上香来。
心有苦来口有甘，你给弟子解磨难。保佑弟子平平安安，弟子我拜佛跑的欢。
一座庙来一卷经，我有真心来敬神。各庄各庙都敬到，观音菩萨笑哈哈。

上船经

弥勒佛祖早慈船，造在南海凡石岸。珍珠玛瑙结船底，金银宝珠帮两边。
船头船尾琉璃盛，金花白玉亮荒荒。明光闪闪真耀眼，仙佛慈船救世间。
观音救世为船主，把船艄公是普贤。文殊菩萨来摇桨，十殿阎君把缆牵。
要问慈船有多答，头似沧海尾似天。劝你上船不上船，你推今年推明年。
有朝一日船开了，捶胸踏足怨天皇。上慈船来并不难，该恶向善换心田。
坏心俄国离船远，苦海浪中去做欢。没有善心难上船，不渡无缘渡有缘。
有缘得道上慈船，坐在船上好心宽。托你福来托你善，托拜救世答慈船。
托拜慈悲心一片，救世慈船渡有缘。保佑护众上慈船，渡我极了归西天。

出门经

出门经，出门经，出门遇到观世音。四大天王来带路，八大仙家来随身。
南无阿弥陀佛手拿剑刀斩妖精斩妖精。斩碎妖精化泥尘，天地神灵保安身。

家有神堂香赞

一烛真香贯九天，玉炉点起十方安。法华神咒出展开，保佑男女永无灾。
顺星奠土家吉庆，消灾解恩寿添财。伽蓝四帅常拥护，念佛积善坐莲台。
阿弥陀佛来救苦，年月日時吉祥来。

土地爷香赞

土地爷爷本姓韩，金牌挂在你面前。四面八方你保佑，诸恶凶杀赶外边。
打墙动土你照管，初一十五受香烟。

土地老人坐中央，手执拐杖挡八方。邪魔赶出千里外，凶神恶煞化吉祥。

土地爷爷年纪高，腰中紧的黄使桃。手中拄的龙头拐，挡定邪魔远离逃。

灶君爷香赞

灶王菩萨灶王经，灶王菩萨身穿青。骑青马来驾青云，半夜子时上天宫。

天宫问你凡间事，黎民太平都安宁。

三炷真香本自然，黄金炉里其青烟。空中接救佛云转，灶爷灶婆受香烟。

米面如山积，油盐是（似）海深。一家福禄主，全家尊灶君。

开开金亮门，点点莲花灯。金炉香不断，永远吉祥来。

腊月二十三晚送灶爷香赞

灶君回娘家，两眼泪巴巴。弟子身也忙，没个热心肠。
上天别告诉，一家都平修。好言都奏上，福禄带回来。

过年三十晚接灶爷香赞

过新年来过新年，新年晚上接神仙。三张黄文空中旋，我接灶爷坐堂前。
堂前香火亲正坐，土地龙君降吉祥。年年有个二十三，灶君老人上青天。
干粮背上钱带上，弟子有错多原谅。骑大马来刮黄风，一直刮到南天门。
三十晚上你下凡，弟子给你开开门。弟子给你点明灯，弟子给你挂金铃。
大年三十接进门，各位神灵都请到。请的土地保平安，请的灶君把家管。
请仓财神带粮钱，请的天地在当院。

天地爷香赞

天地爷爷一炉香，敬天敬地敬三光。敬的四面和八方，敬的玉皇凌霄殿。
敬的地母大圣贤，敬的天地四方安。

天地我佛因什强，上靠八卦按阴阳。左边弯弯龙戏水，右边紧靠卧虎岗。
烧香先烧报恩香，报天报地报三光。宝香烧在金炉内，一炉真香报上苍。
香在炉中蜡在台，茶在金钟供佛来。

仓神爷香赞

初一十五看信香，一家富贵粮满仓。月月仓神来进宝，年年赐富降吉祥。

初一十五早看香，家有千（钱）米万石粮。福禄爷爷把宝进，天官赐福生贵人。

财神爷香赞

财神本是福禄神，手拿黄文撒金银。金银本是人间宝，荣华富贵万万春。

头戴金来身穿银，怀里抱的聚宝盆。聚宝盆来四方发，金银财宝滚回家。

龙王爷香赞

天下黄河九道弯，龙尾一摆水长流。福水滴在吉庆地，荣华富贵万万春。

牛王爷香赞

船仓刺吉庆，与主把功立。玉主亲封过，牛王称第一。

马王爷香赞

二十年前赴科场，路过曲山被马伤。玉王爷间亲封过，封你一子马名王。

茅神爷香赞

诸佛菩萨你当先，请在此地受香烟。大猪吃饱小猪管好，给家送个无价宝。

门神爷香赞

门里门外念遇经，门神爷爷仔细听。家里六宅心欢喜，空中还有过往神。

出门见喜多吉庆，门神爷爷受香烟。

供茶饭

五谷六米地下生，初一十五敬神灵。弟子虔心把你敬，各位神圣茶饭用。

供饭

四路八条线，线线传真言。莲花朵朵开，弟子供饭来。

各路领仙味，弟子贴神恩。全神坐中堂，弟子问安康。

请神来吃饭，消灾又免难。弟子我不懂，礼节也随便。
敬天又敬地，全神都服位。共同领仙味，一团要和气。

供茶

请茶三杯供神前，保佑全家得平安。三杯清茶结神缘，你给全家免灾难。

茶碗经

一个茶碗两面花，吃在念佛扎根芽。今日来到龙花会，要见一佛二菩萨。
茶出名山一般药，善人采来熬茶喝。烧茶人儿身受苦，尝着茶味念弥陀。
两个茶碗两面红，红花内边两盏灯。茶碗尖尖中儿圆，人来客去茶当先。
初一十五供三宝，这杯茶儿最为高。三个茶碗两面黄，黄河内边有凤凰。
凤凰不落无宝地，展翅登高落金堂。这杯茶儿是宝贝，善人吃了莫瞌睡。
通四稍来和血脉，上下周转身为贵。四个茶碗金包玉，我把真经传于你。
无字真经随口念，时茶能结万人缘。烧茶人儿心要专，要见古佛也不难。
这杯茶儿黄似金，外边看见内边人。五个茶碗供佛前，观音老母坐中间。
金童玉女两边站，婴儿差女紧相连。这杯茶儿节了高，九天仙女都来到。
八仙度寿鱼鼓响，王母娘娘赴蟠桃。

谢财神

正月里请老母财神爷紧跟。金童玉女送金银我家银钱花不完。
老母送金钱只要你诚心念。每日一天念三遍老母送钱到家院（念两遍）。

问候神

进了庙门拜一拜，先问大仙你们好。
大神大仙连台坐。弟子给你上香来。
心有苦来口有（又）干，你给我全家解磨难。
我家的磨难全解完，我把经佛望（往）下传。
一座庙来一卷经，敬神要有诚心敬。
各庄各庙都敬到，观音菩萨笑哈哈。

土地爷送衣衫

千里山来万里山，我给土地老人送钱粮。送上布卷缝衣衫，自己缝来自己穿。
自己穿上心喜欢，你个弟子把家管。你给弟子免灾难，门里门外你照管。
阴阳谅解你钓通，弟子生在磨解年。磨解年来灾难多，一切的灾年化成尘。
你拨留咱家永远太平，保咱全家福寿长。保咱全家无病痛，保咱生意多兴旺。
保咱万事要胜（顺）心，马驮金来骆（骡）驮银。摇钱树来当院栽，财源滚滚花不完。
幸福生活万万年，土地老人心喜欢。服帖办事跑得欢，阿弥陀佛是真经。

五更里请神

一更里来请神灵，请起了门神和将军。门神将军安了位，一家大小向太平。
二更里来请神灵，请起了土神和灶君。土神灶君安了位，骡驮金来马驮银。
三更里来请神，请起了观音和菩萨。观音财神安了位，金银财宝望（往）进卷，
四更里来请神灵，请起了先人和祖宗。先人祖宗安了位，一家出了个有福人。
五更里来请神灵，请起了家神和六神。家神六神安了位，一家出了个坐（做）官人。
家神六神齐请进，然后再请仓仓神，仓满粮包万万年。

天爷经

敬天敬地敬自然，儿女生再莫解年。
亲生的父母管不上，我把儿女交给天。
天神地神来照管，土地灶君保平安。

升天经

头顶的升天经，烧生了子。眼观的观音经，朝过三界。耳听的法院经，不二法门。
鼻闻的香烟经，明心减心。口琴的莲花经，九莲生屏。身背的金刚经，三十五份。
怀抱的抱思经，孝敬伤情。腰系的蓝天经，救苦救生。脚踩的地藏经，正往西行。

血盆经

尔时幽冥地藏王，昔日救母往追阳。见一血盆池地狱，八万四千血水江。

池内一百有余事，铁枷铁索铁柱梁。但见闫浮众生苦，女人受罪痛悲伤。
披头散发如禽兽，每日吃血不发粮。倘若不吃铁棒打，罪人声声叫冤枉。
菩萨稽首问狱主，恳祈从头说端详。未见男子受苦报，尽是女人吃血浆。
狱主一一对佛说，女人月月怒上苍。血衣下河秽水府，五湖四海有龙王。
临产污秽水火风，厨内造饭秽灶王。桩桩罪孽难尽数，血河池内不冤枉。
我佛不忍告狱主，从心想出一良方。人人都是母亲生，儿享荣华罪随娘。
将何报答生身母，生身之恩不可忘。惟有修行善男女，皈依三宝斋戒长。
恭请僧众并道侣，虔心斋醮答上苍。五千四八归黄道，池内白莲往上扬。
菩萨立誓渡闫浮，普愿众生向西方。地狱不空不成佛，并无妄语留世上。
今生不把真经念，万劫难报生身娘。信心男女早觉悟，去世父母上天堂。
乾坤颠倒登彼岸，空色色空是家乡。大藏经中无尘垢，血河化作甘露浆。
信受奉行皈正道。

作礼而退叩虚皇

血河化天堂

南无地藏王菩萨摩诃萨

志心皈命礼。

灵山上释迦尊，报答父母养育恩。十月怀胎娘心苦，三年乳哺母殷勤。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

生无一身无报答，发心斋戒念血盆。堂上父母增福寿，去世先祖早超升。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

我今礼拜如来佛，超我父母上天空。前生有罪今生解，今生有罪尽消灭。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

血河桥下水流东，从今造下血河宫。信善佛前求忏悔，蒙佛提携出冥中。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

血河桥下水流南，生产之时性命悬。一旦生下儿和女，娘命如到鬼门关。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

血河桥下水流西，冬月霜雪天冷时。赤身露体千般苦，愿娘早离血河池。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

血河桥下水流北，生男育女罪千百。从此佛前求忏悔，灭罪消愆留恩德。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

昔日有个目连生，自幼吃斋礼神明。不忍杀生与害命，每日佛前把香焚。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

父亲就是傅员外，刘氏四娘是母亲。他父行善登仙去，刘氏作孽丧幽冥。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

自从父亲身亡故，目连尊者把孝行。坟前守服三年满，荐请善超拔亡灵。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

思想我母罪无穷，三魂七魄杳无形。他将家园并田地，交与伊利金枝耕。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

竟往灵山投佛祖，削发为僧愿修行。佛祖见他孝心大，赐与法宝与文凭。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

先去天堂寻见父，快乐无边自在身。从来寻母游地府，受了千般万苦心。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

过了多少无名境，走了几多地狱门。不辞劳苦阴司去，重重地狱愿追寻。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

行往思乡岭上过，一般罪哭痛悲伤。家乡断了回头路，冤家债主孽随身。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

望乡台上人啼哭，望见家乡好伤情。一哭父母无依靠，儿女孤单靠何人。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

行一步来哭一声，哭得天昏地不明。一片孝心无退悔，阴司万里独自行。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

一层地狱去寻娘，刀山剑树排两行。眼见罪人刀山滚，皮破肉烂好凄凉。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

目连一见心不忍，忙把佛号念几遍。地狱化作天堂境，多半罪人尽超升。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

惟有我母刘氏四，孽风吹散不见人。孝悲哀子空流泪，纵是母亲认不真。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

二层地狱去寻娘，镬汤地狱罪非常。铜锤打落银牙齿，铁钳拔蛇三寸长。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

因他在说短和短，呵风骂雨咒三光。枉骂偷鸡并盗犬，语粗言躁伤人娘。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

目连忙把佛号念，地狱化作莲堂经。多半罪人超升去，不见我母在何方。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

三重地狱去寻娘，寒冰地狱苦难当。吹起孽风透骨冷，头顶白雪脚踏霜。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

因他偷牛并盗马，杀猪宰羊罪非常。不信阴司有地狱，到受罪孽痛非常。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

目连一见心不忍，忙把佛号念几声。大半罪人超升去，不见慈母那边存。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

四重地狱去寻娘，锯解地狱苦难当。只见解得锯子响，吹得血气喷人肠。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

两头铁箍箍得紧，中间一锯不留情。才见绑上人一个，等时解作两半人。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

目连忙把佛号念，一道金光骇倒人。判官小鬼合掌拜，你母未在此狱门。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

五重地狱寻母亲，三面俱是血河坑。头上金光明明现，慌了地狱满堂神。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

目连一见生身母，双膝跪地说原因。寻了三年六个月，今日才得见母亲。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

在世你是何等样，缘何死后这般行。满面春风今何在，遍体罗衣那边存。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

刘氏听说双泪流，悔恨当初错用心。生前造下无边罪，死后才知孽随身。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

自从那年身亡故，今在血河有三春。孽风吹散人形影，水血泡得双目昏。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

阴司千般多磨折，受尽九死无一生。地狱冲冲躲不过，阎君殿前不容情。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

阴司路上无盼顾，那见亲人问一声。为儿为女造下罪，那个儿女替娘身。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

目连忍住腮边泪，默念佛号二三声。血河池中莲花现，多半罪人尽超升。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

六重地狱寻母亲，六殿地狱更森严。恶狱霎时即改变，狱形化作紫金莲。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

七重地狱寻母亲，碓舂碾磨不断声。今日遇吾来超渡，个个还阳培心田。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

八重地狱寻母亲，大小罪人用秤称。鬼魂沾光齐超渡，东狱殿内去投生。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

九重地狱寻母亲，火坑铜柱不堪问。地狱刑拘尽化解，恍惚莲花现幽冥。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

目连尊者神通答，七宝佛号念几声。明珠照破黑暗狱，锡杖震开铁围城。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

十重地狱寻母亲，哀告阎君诉苦情。刘氏灵魂才发放，一头担母一头经。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

经在前边背了母，母在前边背了经。经母担儿横担起，山中树木两边分。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

大树见了连根倒，小树见了碎纷纷。只有松柏不躲路，至今砍了不发生。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

桐子树儿不躲路，打油不点佛前灯。香案蜡烛多方便，家家供养观世音。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

合家大小无灾星，吉神护佑永安宁。修行男女念真经，目连尊者降威神。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

昔日羽州追阳县，设下血河与血盆。铁枷铁链与铁锁，女人无数受罪刑。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

目连菩萨垂慈悯，启奏血河大将军。借因生男并育女，秽污河伯水府神。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

善男信女取去水，煎茶供养诸佛神。天大将军查名姓，命终去到血河城。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

子在阳间享福分，母到阴司受苦辛。今逢朔望朝山会，虔备香烛建斋因。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

诚心礼拜如来佛，一心皈命释迦尊。现在父母增福寿，过去祖宗早超升。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

我今礼奏如来佛，血河池内白莲诵。善男信女勤持诵，目连威灵降埃尘。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

宝塔镇在血河岸，同是莲池拜佛人。大孝释迦牟尼佛，救渡众生出苦沦。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

礼拜血河求忏悔，天大将军作证盟。前生有罪今生解，今生有罪尽消灭。

南无地藏王菩萨

志心皈命礼。

地藏王菩萨身穿黄，或在阴来或在阳。或在阴司常救苦，或在阳间赴道场。

南无九华山幽冥界，十轮拔苦难。

地藏王菩萨摩摩诃萨

后 记

严冬来临之际，我的论文定稿了。

二个多月来，焦虑、无奈、苦闷、狂躁，有时候甚至是绝望，这几种情绪交织在一起，困扰着我的灵魂，让我欲进不得，欲罢不能。

回眸凝望，仔细端详这个由自己精心养育的“婴儿”，虽然有些丑陋，终究是自己的孩子。欣喜之余，内心却感到更加的沉重和不安。

已过不惑之年的我，为了实现心中的目标，义无反顾地辞去了舒适的工作，离开了安逸的环境，信心满满地踏进了民俗学的大门，完成了自己一生中最大的角色转换。和比自己孩子大不了几岁的同门坐在教室里听着对自己有些吃力的课程，原来自信的我，变得那样的茫然，那样的无助。虽然有时候想到退却，但是冥冥之中，有一种力量不断地激励着自己前行。

幸运的是，我遇到了一位慈母般的好导师——邢莉教授。三年来，邢莉老师用慈母般的胸怀温暖着我，使我由一个跨学科的求学者，很快进入了民俗学研究的范式。在求学途中，感谢邢莉老师把我带入民俗学这片广阔的学术田野之中，并教我如何调查、如何思考、怎样读书。她身上散发的人格魅力潜移默化地感染着我，让我懂得不少为学之道、为人之道和人生真谛。三年的学习中，她严谨的学风、扎实的学术功底使我受益匪浅，在学术上少走了不少弯路；她那慈母般的胸襟、宽容的精神以及善于理解他人的性情，给我的求学之路增添了更多的动力；她严肃认真、一丝不苟的治学作风是我今后工作中的学习典范，也将会是我一生享用不尽的财富。这篇论文能够顺利完成，首先与邢莉老师是分不开的。在这里，无论用多么华丽的辞藻都无法表达学生对导师的感激之情。我只能默默地把这份珍贵的师生之情，深藏心底，把这份无私厚重的感情化为工作中的动力，用更多的成果来回报邢老师对我的辛勤付出和殷切期望。

感谢中央民族大学的林继富教授、祁庆富教授、苏日娜教授、王建民教授、潘蛟教授、陈平教授，是他们精彩的讲座，让我对民俗学、社会学、人类学学科有了更深的认识；感谢万建中教授、汤晓青研究员、刘亚虎研究员、尹虎彬研究

员、刘铁梁教授、刘锡诚研究员对我的论文提出了建设性的修改意见。

感谢师姐王卫华、师弟杨旭东、师妹程安霞，感谢师妹张翠霞、刘铭、张圆满、王楠楠、李秀琴、李敬儒、赵月梅等，在我三年的读书生涯中，他们的鼓励和帮助，让我颇有收获。感谢同学刘学武、张应峰、张友廷、张猷猷、师存勋等，他们对我的论文大纲提出了中肯的建议和意见，为我的论文写作提供了很多参考资料，使我在论文书写过程中，节省了许多时间。

在我读博期间，岳父、岳母先后撒手人寰，把无限的思念和痛苦留给了后人。结婚 20 多年来，疼我爱我、视我如儿的两位老人，一直从精神和生活上鼓励、接济着我们全家，照顾着我的孩子和妻子。是他们的无私奉献，让我感到自己肩膀上的责任重大。如果没有二老的关心和支持，就没有我读硕、读博的可能。多少个夜晚，我想放弃论文的写作；可是，每每想到岳母拖着病重的身体为我下炕做饭，为我寻找访谈人；岳父冒着严寒为我寻找线索，为我查找资料，就不由得出一身冷汗，重新打起精神继续书写。从某种程度上来讲，我是为了完成他们的心愿才读书的。感谢我的妻子，20 多年来，为了实现我的理想，她放弃了自己的人生追求而无怨无悔。适应不能适应的环境，承受不能承受的压力。她心中有许多委屈，但是她从来没有抱怨过，而是心甘情愿随我漂泊天涯。感谢我的女儿，她孤单时与小鸟的对话成为我读书的动力。她读小学一年级的時候，我读硕士；当她读大学一年级的時候，我读博士。好像冥冥之中有一股力量推着我们父女共同前进。20 多年来，为了自己的理想和追求，我对她们母女的关心实在是太少了。每每让她们伤心失望，可是，伤心失望过后，她们还是一如既往地关心我，支持我。在以后的生活中，我一定会尽力做一个好丈夫，一个好父亲，让她们满意。

最后要感谢凤翔县宗教事务局李局长、感谢岐山县宗教事务局杜局长、感谢扶风县宗教事务局任局长，他们给我无私地提供了许多帮助和支持；感谢岐山县图书馆李老师、感谢凤翔县图书馆付馆长、感谢扶风县城隍庙付馆长、扶风县城隍庙康书记，在我查阅资料的过程中，他们提供了许多帮助；感谢杜法师、唐经师、吴法师、韩法师、韩神姑、韩会长等等，他们甘愿冒天下之大不韪，违反行规，让我这个外来人进入他们的圈子，取得我所需要的一手材料；感谢我的大舅子、二舅子，他们的大度和帮助，让我终生难忘；感谢大嫂、四嫂、五嫂、王阿姨、韩阿姨、张阿姨、刘阿姨等凤刘村 40 多位信众们。她们在百忙之中，放下手

中的农活，为我举行各种各样的仪式；除此之外，还要感谢许许多多叫不上姓名的父老乡亲，他们为我论文的写作提供了不少的便利。无论多么华丽的语言都无法表达我对他们的感激之情；感谢在岐山县政法委工作的堂弟范博通，不厌其烦地给我复印岐山县志，为我提供写作所需要的岐山县、宝鸡市、凤翔县、扶风县的相关文件，使我的论文得以顺利完成。

在京三年，时光如飞，光阴似箭。太多的人，自己应该感激；太多的事，自己应该怀念。千言万语，化作心中最美好的祝愿：好人一生平安！

暖气来了！

2011年11月11日

攻读学位期间发表的学术论文、科研成果等

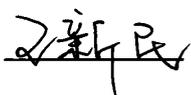
一、论文

1. 《赎身：陕西关中西府通过礼仪的个案调查》，载自邢莉主编：《民族民间文化研究与保护》，西安：世界图书出版社，2010. 4；
2. 《刍议西部民族文化保护与发展之“封闭式”发展观》，西北民族大学学报（哲学社会科学版·核心）

中央民族大学研究生学位论文作者声明

本人声明：本人呈交的学位论文是本人在导师指导下取得的研究成果。对前人及其他人员对本文的启发和贡献已在论文中作出了明确的声明，并表示了谢意。论文中除了特别加以标注和致谢的地方外，不包含其他人和其它机构已经发表或者撰写过的研究成果。

本人同意学校根据《中华人民共和国学位条例暂行实施办法》等有关规定将本人学位论文向国家有关部门或资料库送交论文或电子版，允许论文被查阅和借阅；本人授权中央民族大学可以将本人学位论文的全部或者部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或者其它复印手段和汇编学位论文（保密论文在解密后遵守此规定）。

作者签名：  日期： 2011年11月30日