

独 创 声 明

本人郑重声明：所呈交的学位论文是本人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果，学位论文的知识产权属于山西师范大学。除了文中特别加以标注的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得山西师范大学或其他教育机构的学位或证书使用过的材料。本声明的法律后果将完全由本人承担。

作者签名：张阳

签字日期：2013.6.2

学位论文版权使用授权书

本学位论文作者完全了解山西师范大学有关保留、使用学位论文的规定，有权保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许论文被查阅和借阅。本人授权山西师范大学可以将学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行网络出版，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存、汇编学位论文。（保密的学位论文在解密后适用本授权书）。

作者签名：张阳

签字日期：2013.6.2

导师签字：祁峰

签字日期：2013.6.2

论文题目：河南内黄颡顼、帝喾二帝信仰调查研究

专 业：民俗学（含中国民间文学）

硕 士 生：张 阳

签名：张阳

指导教师：毛巧晖 刘同彪

签名：毛巧晖
刘同彪

摘 要

河南省内黄县是中华民族的最早发源地之一。在这一区域内流传着大量的颡顼、帝喾传说,有其庙宇、遗迹、陵墓,并定期举行规模盛大的祭祀仪式,形成了独具特色的历史记忆与信仰习俗。本文通过历史文献与田野工作相结合的方法对传说的数量、分布与基本情节,庙宇数量、分布与相关信仰习俗调查;探析颡顼、帝喾传说与信仰习俗的相互关系,考察庙会的祭祀仪式,并梳理二帝信仰的状况。

全文分为绪论、主体、结语三部分。主体部分包括三章:第一章,二帝史迹及陵区概貌。主要论述颡顼、帝喾的历史功绩与二帝陵区地理环境和整体风貌。第二章,颡顼、帝喾民间传说记忆与庙会实践。通过二帝在地化的传说与民众祭祀展示庙会上民众信仰图景。第三章,民众生活中二帝信仰的神性空间。陵内的圣母殿与陵外的五帝庙表明了民众信仰的活动受地方政府管理的影响;探讨颡顼、帝喾作为民众神祇其信仰圈没有扩散传播的原因。第四章,颡顼、帝喾的信仰群体与视野。本章论述普通民众、官方与海内外宗亲的重构的颡顼、帝喾不同的信仰内涵。绪论包括本文的研究对象、选题的目的与意义、学术史研究综述、资料来源、研究思路与方法。结语部分对本文的研究进行了总结,颡顼、帝喾信仰既是精英与民间的对立和谐,作为当地的社区信仰,又有着新的祀典内涵。最后论文指出颡顼帝喾信仰习俗处于立体的运动状态,发挥着调节当地的民众生活、建构族群并增强群体凝聚力的作用。

【关 键 词】二帝信仰 地方化神祇 族群建构 宗亲寻根

【论文类型】基础研究

Title: Zhuan Xu, the Ku God Belief research of Neihuang was in Henan province

Major: Folklore(Containing Chinese Folk Literature)

Name: Zhangyang

Signature: Zhang Yang

Supervisor: Maoqiaohui

Liutongbiao

Signature: Mao Qiaohui
Li Tongbiao

Abstract

The prefecture of Neihuang was in Henan province, earliest cradles of the Chinese nation. Circulating in the area of ZhuanXu, the legend of emperor Ku, with its temples, monuments, tombs, and regular size grand sacrificial ceremony, formed the unique historical memories and beliefs customs. I tried through historical documents and fieldwork method of combining the basic plot, the legend of the number, distribution, and temples in quantity, distribution and the related belief custom things like investigation. Analysis ZhuanXu relationship, emperor Ku legends and beliefs, customs, review the fete ceremony of temple fairs, combing two complete emperor today at every level of faith.

Full-text is divided into introduction, main body, conclusion three parts. Main body includes three chapters: the first chapter, the second emperor of historic overview and land. Main ZhuanXu overview, emperor Ku historical merits and land. The second chapter, ZhuanXu, emperor Ku folklore memory and temple fair practice. In the legend of geochemical and people sacrifice to show faith picture temple fair on ordinary people. The third chapter, 2 the divinity of the emperor belief space in people's lives. Ling in the

house of the virgin and ling sovereigns temple shows people's belief activities under the influence of local government management and public belief activities survival wisdom, and to explore ZhuanXu, emperor Ku folk gods as their faith is not the cause of the spread. The fourth chapter, ZhuanXu, emperor Ku belief group and vision. On ordinary people at home and abroad, the official and the clan of the three groups reconstructed ZhuanXu, emperor Ku three belief connotation. The introduction including the research object of this paper, expatiates the purpose and significance, academic history research review, data sources, research ideas and methods. Conclusion part of the study of this paper is summarized, ZhuanXu, emperor Ku beliefs is both elite and civilian opposition and harmony, as the local community of faith, and with a sacrificial rites of the new means and to attract new groups to join. Proposed ZhuanXu customs in three-dimensional motion state, the emperor Ku faith plays an adjust the local people life, construct the ethnic groups and enhance the effect of group cohesion.

【Key Words】 Zhuanxu Ku Faith Local gods

The construction of ethnic group

The clan roots

【Type of Thesis】 Basic Research

目 录

1 绪论	1
1.1 选题的目的与意义	1
1.2 选题的范围与对象	1
1.3 学术史综述	2
1.4 资料来源与研究方法	3
2 颛顼、帝喾史迹及陵区概貌	5
2.1 颛顼与帝喾的活动史迹及陵墓分布	5
2.2 河南内黄二帝陵区地理环境及整体概貌	9
3 颛顼、帝喾民间传说记忆和庙会实践	13
3.1 河南内黄二帝陵区的人物和灵物传说	13
3.1.1 护陵的寇家人	13
3.1.2 颛顼、帝喾助人传说	14
3.1.3 陵区内的灵物传说	19
3.2 高王庙会上的祭拜	20
3.2.1 高王庙会概述	20
3.2.2 民众的请愿与还愿	23
3.2.3 庙会上的占卜	26
4 民众生活中二帝信仰的神性空间	29
4.1 圣母——陵内的老母殿	29
4.2 夺庙——陵外的庙宇	32
4.3 管理者的态度	36
4.4 地方化的神祇	38
5 颛顼、帝喾的信仰群体与视野	41
5.1 道统与族群——官方祀典	41
5.1.1 逝去的祭飨	41
5.1.2 祭祖节的官方祀典	45

5.2 迁播与归源——宗亲祀祖..... 49

6 结语..... 53

致 谢..... 55

参考文献..... 57

附录 A：碑刻碑文 59

附录 B：二帝陵区图片..... 61

附录 C：2012 年农历壬辰年颛顼帝尝陵祭祖祀典过程 62

附录 D：中国上古帝王谱系概略表..... 63

附录 E：颛顼、帝尝姓氏派生表 64

附录 F：二帝陵区及周边村落庙宇手绘图 65

附录 G：访谈资料..... 67

1 绪论

1.1 选题的目的与意义：

内黄二帝陵位于河南省内黄县城南三十公里的梁庄镇西部硝河河畔，据传即上古五帝中高阳氏颡顼、高辛氏帝喾的陵墓。每年农历三月十八日传为颡顼诞辰，二帝陵举办有盛大庙会，群众性祭祀至今犹盛。当地流传着许多关于颡顼、帝喾的传说故事及灵验性的民间记忆。在二帝陵外面，有供奉二帝之庙，他们在当地民众中扮演着重要角色。

对于二帝信仰自开始就呈现出民间与官方两个系统。据碑刻文献看，至少从唐开始，官方已经开始对二帝进行祀典。到宋代，成为定制。慎终怀远，封建时代对祖先的崇拜是社会的核心。“思不忘而报，诣陵致祭”，可以说从唐代到清季官方的主要目的与态度是把颡顼、帝喾当成华夏始祖去供奉、敬仰。在缺失了一段时间后，官方又重新参与祀典。官方现在的心理层面与目的与过去有何不同。公祭活动，如法如仪，几乎就是传统祭典仪式的再现，但传统信仰的意义从深层次上说是是否发生转换。由于当前正在社会转型期间，民众信仰不可避免受到官方话语权威与社会精英的影响，民众信仰在其中如何维持以及变迁。另外，二帝信仰在对民族认同与文化认同的整合功能是如何体现的。这些都是亟待考察的问题。

在对二帝信仰基础上，以此为例对于民众信仰生存处境，探讨在现代化与国家意识形态下，官方的参与与组织优势是如何作用的，民众信仰的功能是否发生改变。通过田野工作，进行实地的采访，梳理二帝在今天各个阶层完整的信仰态势。同时为当下全国各地祭祖大典的盛行提供一个典型的研究范本。

1.2 研究范围与调查对象

与普通的民间神祇不同，颡顼、帝喾并不是随着民众信仰的扩大，而被官方或默认或纳入祀典体系当中。当代学者已经探讨了很多地方神祇如何被中央政府接受，如东南的开漳圣祖陈元光、妈祖、雷州雷神、富阳周雄。作为地方神祇如何被官方赐额，由淫祀变为正祀，个中的原因的学者也多有思考。总结出来有以下几点，首先，地方神祇原先本为英雄人物，其流传过程中所展示的精神适于官方的意识形态，符合儒教原理主义。这种流传有时是不自觉的，更多的时候是民众主动进行改造，以使地方化的信仰合法化。其次，地方民众尤其为官绅的精英所争取，他们向中央政府描述地方神祇的伟绩与灵验，以赢得中央的认同。再者，官方为了对地方的控制，利用地方民众信仰的神祇对地方权力的一种制约。

颡顼、帝喾一直以来被认作是前承黄帝后启尧舜的远古圣君。在《山海经》、《淮南子》中记载着许多关于颡顼、帝喾的神话。这些神话不免有现实的影子或者现实的某种程度上的历史记忆，但对于理解官方祀典的意义不大。官方祭祀颡顼、帝喾起初主观上不是对民众信仰的改造，也不是与民众调和的共谋。官方祀典是一种承续正统，宣扬政权合法性的仪式，这种仪式同时表明着一种等级差序。

作为五帝中的两位，颡顼、帝喾的祀典虽然宣称已经上升到国家规格，但这种宣称只是地方

政府之言。现在的祀典呈现出纷繁复杂的气象，有官祭有民祭，还有海内外姓氏宗亲。这种现象也在中国其他地方对上古帝王祀典中出现。本文试图探讨祭祀上古帝王共同的文化意蕴与又有着鲜明地方特点的信仰。

研究范围是以内黄县二帝陵庙会、祭祀为核心，以周边村落、县镇所构成的传说圈进行调查。研究对象为文献中所载关于颛顼、帝喾的记载，当地及周边村民关于庙会、祭祀、口承故事的记忆，庙会上的民间祭祀与官方祀典，以及日常生活中二帝信仰生存态势。

1.3 学术史综述

对于民间信仰民俗学者、人类学者、社会学者开始思考在现代化与国家意识形态下，它是如何变化的。在非物质文化遗产保护的大背景看，官方的参与与组织优势如何作用的。官方立场与官方话语是不是强势的话语霸权。民间信仰在这种情况下呈现的是现代化还是反现代化的精神与伦理。

当下学术界理论探讨热点具体在以下几个方面：

首先，民间信仰能不能当成宗教阐释解读。与宗教对比，民间信仰也有祭祀仪式、活动场所、禁忌等宗教元素，但又没有完备的教义、教规、戒律、教阶制度、教团组织等一般宗教的外在特征。民间信仰是自发在民间流传的，非制度化、非组织化的准宗教。

其次，传统势力与现代化相适应的问题。在社会转型时期，民众信仰不可避免受到来自官方文化、社会精英的影响。

再者，民间信仰的社会功能功的转变。各地的民间信仰大致经历了一个从神圣到世俗，从娱神到娱人的过程。本来民间信仰具有文化传递、道德教化的功能。那么现在是否增加了新的功能在里面，原有的是否在逐渐消解。

第四，民间信仰与仪式在社区中的作用。或者说民间信仰与公共生活的整合。整合作用并不仅仅表现为对权力场域中相互关系的建构或强化，还表现为在常态的日常生活中通过情感能量的感染与体验强化社会记忆，增强群体团结。现代化固然是一个不断“祛魅化”的理性过程，但科学无法取代宗教与信仰。作为一种传统的文化资源，民间信仰在当代的村庄公共生活中发挥着重要的整合功能。它的祭祀仪式嵌入村民的日常生活中。

颛顼、帝喾作为上古“五帝”中的二帝。自然得到了学者的重视。对颛顼、帝喾的研究集中以下几个方面：

首先辨析他们是上古传说时代的神话人物还是历史人物。

《颛顼传说中的神话与史实》^①，文章指出在远古传说中，颛顼高居九天之上，其神奇行迹，除帝俊外，没有一个远古人物可以与之相比。而在秦汉以来的《史记》等史籍中，颛顼为黄帝之孙，又名高阳，是位列五帝次座的人王。颛顼是人还是神，颛顼与高阳是否为一，颛顼是不是黄帝之孙，对此，作者拟在过去已有研究的基础上提出了自己的看法。《帝喾考》^②认为帝喾他露面其

① 何洁 颛顼传说中的神话与史实 历史研究 1992.3 P53

② 叶林生 帝喾考 甘肃社会科学 1998.4 P27

晚,却成了周人奉之唯谨的祖神;他“事迹”甚少,竟跻身于五帝之列,位在尧舜之上,针对这些问题作者做了考证。

其次是探究二帝的出生地及活动区域。

《从楚先祖看颡项、帝喾的生活区域》^①一文提出颡项、帝喾为华夏族的第二、三古帝,他们与楚族先民均有莫大的渊源,然都与来自中原的楚族源说有更大的关联。先秦文献将楚族祖先祝融作为帝高辛的火正,又将它作为帝颡项的火正,这只能说明,三者都是生活在中原或者环中原同一时期的部落,楚先民都曾先后依附于前两者。颡项高阳发祥之地可能就为若水,都于帝丘,所葬之地鲋鰈山,即今河南内黄县梁庄乡的土山。这些都可以从楚国历史文化与楚族的生活习性得到旁证。

再者,还有学人从远古图腾信仰与宗教学的角度进行阐释。

《论颡项时代巫教之变革》^②认为颡项不重在武功,却声名显赫,其功绩重在领导了历史上第一次“绝地天通”之巫教变革,推进了文明因素之成长。这一变革使历史上的巫教产生了一次质的飞跃,从此社会上出现了专职的巫觋阶层,精神生产与物质生产开始分离,巫教管理开始呈现出秩序化与规范化。这些对后世皆影响深远。

《颡项、后稷死而复苏神话解——兼论巫、鱼与生命永恒信仰的关系》^③。从中国古代的萨满教信仰入手作了新的尝试。作者认为,二神所化的人鱼是巫的特征,二神亦本为巫;而巫能从生命树采摘不死药,这就是二神死而复活的原因。文章还论证了鱼对宇宙模式的上、中、下三界及对包括谷物、人自身在内的整个生命宇宙的统属功能。

1.4 资料来源与研究方法

本文的所用的资料主要有三个来源:

一是田野调查。田野工作是自我对他者得描述,考察当地庙会上的祭祀仪式,笔者于2012年农历三月十六日至十八日观察与访谈了参与祭祀的群体与个人。对于当地民众而言,二帝信仰是贯穿于生活的方方面面,需要平日的观察、对话与研究。笔者在2012年7月到2013年2月期间对陵区内部人员与周边村落及县市的民众进行了深入的调查,收集了大量的口承资料、信仰状况资料。调查时,不仅考察信仰的扩散,而且注意传说的流播及在流播中的变异,同时记录同类庙宇数量,才能做出明确扎实的结论。在研究特定区域时,尤其不能单以行政版图做分析,二帝陵是在内黄、滑县、浚县、汤阴与濮阳市四县一市交界之处,这需要调查的眼光和脚步更远一些。

二是研析相关地方文献记录与陵区所存碑刻。由于在历史上二帝陵曾长时间划归滑县,后又属内黄县。故在研究相关文献时,两县各个时期的县志都要参阅。在二帝陵配殿碑廊,有历代石碑与拓片辑录,亦可作为重要文献。

① 贾海燕 从楚先祖看颡项、帝喾的生活区域 殷都学刊 2008.4 P28

② 赵海丽 论颡项时代巫教之变革 济南大学学报(社会科学版) 2005.4 P43

③ 韩光兰 颡项、后稷死而复苏神话解——兼论巫、鱼与生命永恒信仰的关系 云南师范大学学报 2001.6 P31

三是记载有关颡项、帝誉的古典文献资料。如《国语》、《旧唐书》、《新唐书》、《宋史》、《明史》记载的关于祭祀颡项、帝誉祭祀情况。同时查阅对于记录有颡项、帝誉的史迹，陵墓的地理位置，神话故事，民间祭祀的历史典籍亦要留心。

本文所用的研究方法主要有：

一是田野调查与文献研究相结合的方法。将民间流传的传说和信仰习俗与文献记载中的史传相对读，有利于把握二帝传说及信仰习俗在古代史传与现代民间的流传状况。

二是比较法。比较普通民众与精英祭祀不同的仪式话语表达。从而对普通民众与精英各有的心理层面与目的进行分析。在群体内部从时间上解析在社会背景的变化下所经历的变迁。对于古典文献与碑刻上所记载的关于颡项、帝誉的祭祀活动要认真勾稽，并在此基础上对比颡项、帝誉信仰的历史状况与现时情况。

本文在对传说、庙会祭祀仪式与普通民众日常信仰活动的探讨中运用了民俗学、民间文学、社会学与文化人类学等多学科的理论知识与相关方法。

2 二帝史迹及陵区概貌

2.1 颛顼与帝喾的活动史迹及陵墓分布

在华北腹地，一个叫三杨庄的普通村子，有两座上古坟墓相邻着。不论世事如何变化，不管这里原来是沃野的平原还是今天漫天的沙土，它就一直静静的躺在这里，守护着这里的一方土地。民众也逐渐认同并且将坟墓中的两位据传是上古的帝王当做神灵祭拜、供奉，祈福禳灾。但现实往往是斑驳陆离的。就像华北其它地方一样，两位帝王并不是民众唯一信仰的对象。更为值得注意的是随着非物质文化遗产保护的兴起，旅游业的发展，在社会转型的关键时期，这里民众信仰的群体、方式、态度也随之发生着变化。

每年的农历三月十八这里都会举行盛大的庙会。到时会吸引来自周边县市至少数十万人聚集于此。祭陵、商贸、戏曲、游艺悉数登台，并且有着浓郁的华北风貌，这就是被列入省级非物质文化遗产保护的高王庙会。

高王指的是古墓中的两个帝王颛顼、帝喾。《河南通志》载：“二帝陵，有庙在土山上，距滑县东北七十里。唐太与四年立，宋乾德六年修，金大定七年析开州境，归于滑县。”^①颛顼、帝喾的陵墓原先归属滑州，就是今天的滑县。现在属于内黄。实际上仍在滑县与内黄的接壤地带。

根据文献记载，上古五帝可以概括为六种说法。第一种《大戴礼记》与《史记》说是黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜。西汉刘向整理辑录的《战国策》列出庖牺、神农、黄帝、尧、舜。另一种《吕氏春秋》郑重其事讲是太昊、炎帝、黄帝、少昊、颛顼。后来北宋人刘恕不满意司马光的《资治通鉴》不起上古，只载周威烈王二十三年以后的大事，在临死前完成一部《资治通鉴外纪》。他在书中提出五帝是黄帝、少昊、颛顼、帝喾、尧。《尚书》尊为儒家五经之一，向为儒家重要经典，书中记载的是少昊、颛顼、帝喾、尧、舜。

最后还有一种说法黄帝(轩辕)、青帝(伏羲)、赤帝又叫炎帝(神农)、白帝(少昊)、黑帝(颛顼)乃共为五方上帝。但这种说法一看就是后人附会出来的，因为秦汉术士才用五行的理论对应五色。对比这几种说法，颛顼、帝喾忝列五帝的意见无疑站了主流。

上古的这些帝王包括颛顼与帝喾。有人说是完全虚幻出的神话人物，有人说是部落的头领，有人说是族群的名称。笔者认为颛顼应是具体的历史人物。有一条关于颛顼的神话与一条传说可为佐证。一是《国语·楚语下》关于绝地天通的记载：“古者民神不杂……及少昊之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物，夫人作享，家为巫史，无有要质，民匮于祀，而不知其福，烝享无度，民神同位。……颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。……于是乎有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。”^②神话尽管是后人的臆想与艺术加工，但在反映原始社会的某些方面，在一定程度上接近历史的真实。象部落首领的被神化，就反映了原来是服务于部落的首领转化成了高居于社会之上的权力。

① 王士俊. 河南通志. 上海:上海古籍出版, 1969. P317

② 徐元浩. 国语集解. 北京: 中华书局, 2002. P531

原始社会也就开始有了阶段的分化。还有传说颡项定过一条在今人看来颇不合理的律令。《淮南子·齐俗训》曰：“颡项之法，妇人不避男子於路者，祆之於四达之衢。”^①就是说规定妇女在路上与男子相遇，必须避让一旁；如果不这样做，就会拉到十字路口被打。这条法律虽或是传说，但是说明了在颡项那个时期，由于生产方式的变化，男子成了氏族中的主导力量，妇女的地位已经低于男子，父系氏族社会完全取代了母系氏族社会，男子在社会上的权威已经确立。杨宽在《中国上古史导论》序言里提出：“吾人证夏以上古史传说之出于神话，非谓古帝王尽为神而非人也。盖古史传说固多出于神话，神话之来源有纯出幻想者，亦有真实历史为之背景者。”^②他就认同了神话之中仍可能探索出历史的事实。

颡项、帝喾在我国历史上所处的文化发展阶段，在中原地区大体相当于仰韶文化发展阶段与当地的龙山文化早期发展阶段。近年来在二帝陵区考古调查中，在陵区北侧发现有仰韶、龙山时期文化陶片、烧结土、贝壳、灰坑。《中国通史简编》中写道：“汉以前人相信黄帝、颡项、帝喾三人为华族祖先，当是事实。颡项、帝喾虽圣绩没有书上的显赫，也不可能有神力的滥用。但他们确实为华夏民族的繁衍生息、昌盛壮大做出了难以磨灭的贡献。”^③

对颡项、帝喾语义学的含义进行追根溯源，语言上指示着它最初的意义。汉代班固著《白虎通》中有言：“颡者专也，项者正也，能专正天人之道，故曰颡项。”^④“颡”有专之意，但本义为“圆头胖脑”，指中年贵族。“项”没有其它解释说是正的意思，实际上其字从玉从页，玉指“玉胜”、“玉冠”；“页”指人头。“玉”与“页”联合起来表示“头戴玉冠者”。“颡项”一词的字面含义是“贵族中的头戴玉冠者”、“贵族首脑”。所以颡项应不是他本来的名字，而是政权领袖的一种指称。马王堆汉墓出土的帛书《五行占》即把颡项写作“瑞玉”，亦可作为佐证。瑞玉即具有祥瑞意义的宝玉。看来，颡项族是以瑞玉做图腾的民族。原始父系社会遗址曾发现大量作为礼器的玉器，说明颡项族在当时父系社会中晚期时代。《史记》记载颡项是轩辕黄帝的孙子，吕意之子，姬姓。

帝喾的情形就不一样了，笔者注意喾除了指称上古帝王外，再无其他用法。段玉裁《说文解字注》上解释“急告犹告急也。告急之甚，谓急而又急也。释玄应说喾与酷音义皆同。按白虎通云。谓之帝喾者何也。喾者，极也。教令穷极也。穷极，即急告引伸之义。”当地人对“喾”有自己的解释。喾是学字头底下一个告字，就是学而告之的意思。帝喾是一位善于学习的君王，他习得天文历法，教化万民。据《史记》记载帝喾是与颡项一样姓姬，其名为俊。

中国古代典籍虽然记载了许多关于颡项、帝喾的史迹，但相互抵牾，虽不能说率尔操觚，但多有附会之言。长久以来，儒家一派的学者喜欢颂古，言必称唐虞尧舜。古代一些典籍经书中间不免夹杂了儒家学派的主观思想，所以其中与颡项、帝喾有关的史事不一定是真实的。因此，笔者只能大体总结颡项、帝喾的活动史迹。这里主要采用司马迁《五帝本纪》的记载。

① 刘安. 淮南子. 郑州: 中州古籍出版社, 2010. P 194

② 杨宽. 杨宽古史论文选集. 上海: 上海人民出版社, 2003. P172

③ 范文澜. 中国通史简编第一编. 北京: 人民出版社, 1965 P37

④ 陈立. 白虎通证疏. 北京: 中华书局, 1994 P4

《五帝本纪》较为完整，一方面是因为记载比较详细，且为学者广泛引用，再方面也是因为司马迁写《五帝本纪》时的杂采众说。换言之，《五帝本纪》的说辞是经过司马迁的综合与整理。司马迁说：“学者多称五帝尚矣，然《尚书》独载尧以来，而百家言皇帝，其文不雅驯，荐绅先生难言之，孔子所传宰予问五帝德及帝系姓，儒者或不传。”又说：“予观《春秋》《国语》，其发明《五帝德》《帝系姓》章矣。”所以虽然“书有缺间矣，”但“其轶乃时见于他说。”于是司马迁：“择其言尤雅者”，而作《五帝本纪》。

颛顼，《史记·五帝本纪》载：“黄帝居于轩辕之丘，而娶于西陵之女，是为嫫祖。嫫祖为黄帝正妃，生二子，其后皆有天下：其一曰玄囂，是为青阳，青阳降居江水；其二曰昌意，降居若水。昌意娶蜀山氏女，曰昌仆，生高阳，高阳有圣德焉。黄帝崩，葬桥山。其孙昌意之子高阳立，是为帝颛顼也。帝颛顼高阳者，黄帝之孙而昌意之子也。静渊以有谋，疏通而知事；养材以任地，载时以象天，依鬼神以制义，治气以教化，絜诚以祭祀。北至于幽陵，南至于交趾，西至于流沙，东至于蟠木。动静之物，大小之神，日月所照，莫不砥属。”^①

“黄帝崩，葬桥山。其孙昌意之子高阳立，是为颛顼帝也”。颛顼系黄帝之孙，二十岁即帝位，相传颛顼是黄帝的孙子，是九黎族的首领。父亲是昌意，昌意相传是黄帝与嫫祖的次子。十五岁时就辅佐少昊，治理九黎地区，被封于高阳，故又称其为高阳氏。黄帝死后，因颛顼有圣德，立为帝，时年二十岁。他即位后遵循黄帝的政策行事，使社会安定太平。传说在黄帝晚年，九黎信奉巫教，崇尚鬼神而废弃人事，一切都靠占卜来决定，百姓家家都有人当巫史搞占卜，人们不再诚敬地祭祀上天，也不安心于农业生产。颛顼为解决这问题，决定改革宗教，亲自净心诚敬地祭祀天地祖宗，为万民作出榜样。又任命南正重负责祭天，以与洽神灵。任命北正黎负责民政，以抚慰万民，劝导百姓遵循自然的规律从事农业生产，鼓励人们开垦田地。禁断民间以占卜通人神的活动，使社会恢复正常秩序。颛顼生子穷蝉，是舜的高祖。据《淮南子·时则训》载：“北方之极，颛顼、元冥之所司者万二千里。”“北至于幽陵，南至于交趾，西至于流沙，东至于蟠木，动静之物，大小之神，日月所照，莫不砥属。”颛顼统治的疆域没有史书说的这么广阔，其范围也应该不小。

一些历史文献上，记载着颛顼另外一件功绩。创立颛顼历。事实上《颛顼历》是秦统一六国后颁布的礼法。这部历法以一回归年为365日5时48分46秒，一朔望月为29.5日。尽管颛顼时代可能对天文历法有很高的认识，目前从仰韶文化出土的陶器绘有的太阳纹、月纹、星纹、日晕纹来看，当时人们对天象有了很仔细的观察与深刻的认识。但是要达到颛顼历这么精确的程度显然是不可能的。不能历因其名字相同而简单归功其人。一味拔高历史人物在历史上所做历史贡献。

《史记·五帝本纪》对帝喾的记载是：“帝喾高辛者，黄帝之曾孙也。高辛父曰蟠极，蟠极父曰玄囂，玄囂父曰黄帝。自玄囂与蟠极皆不得在位，至高辛即帝位。高辛於颛顼为族子。高辛生而神灵，自言其名。普施利物，不於其身。聪以知远，明以察微。顺天之义，知民之急。仁而

① 司马迁. 史记. 上海:上海古籍出版社, 2012. P7

威，惠而信，脩身而天下服。取地之财而节用之，抚教万民而利诲之，历日月而迎送之，明鬼神而敬事之。其色郁郁，其德巍巍。其动也时，其服也士。帝誉溉执中而遍天下，日月所照，风雨所至，莫不从服。帝誉娶陈锋氏女，生放勋。娶嫫毖氏女，生挚。帝誉崩，而挚代立。帝挚立，不善，而弟放勋立，是为帝尧。”^①

帝誉姓姬，名俊，号高辛氏。帝誉是黄帝的曾孙，后世商族的第一位先公。祖父玄囂，是太祖黄帝正妃高皇后嫫祖的大儿子，父亲名蟠极，帝颡项是其伯父。帝誉从小德行高尚，聪明能干。年轻时被帝颡项选为助手，因为有功，被封于辛，故又称高辛氏。帝颡项死后，他继承帝位，时年三十岁。帝誉即帝位后，“聪以知远，明以察微。顺天之义，知民之急。仁而威，惠而信，修身而天下服”。他在位七十年，天下大治。帝誉有四妃。正妃有郤氏名姜嫄，生子弃，即后稷，是周朝的始祖。次妃有娥氏名简狄，生子契，是商朝的始祖。次妃陈丰氏名庆都，生子放勋。次妃嫫毖氏名常仪，生挚，帝誉死后，挚承誉的帝位，九年后禅让给放勋，也就是帝尧。

今天官方对颡项、帝誉的祭拜属于祖先崇拜。祖先崇拜是指一种宗教习惯，在母系氏族社会向父系氏族社会的发展过程中，由图腾崇拜过渡而来。即在亲缘意识中萌生、衍化出对本族始祖先人的敬拜思想。首先是将本族的祖先神化并对之祭拜，具有本族认同性与异族排斥性；其次是相信其祖先神灵具有神奇超凡的威力，会庇佑后代族人并与之沟通互感；最后超越了原始图腾崇拜与生殖崇拜的认识局限，不再用动植物等图腾象征或生殖象征来作为其氏族部落的标志，而以其氏族祖先的名字取代。祖先崇拜在中国封建社会的宗教传统中尤为突出。

对比官方，民众对颡项、帝誉信仰则是通过传说、庙会、祭祀仪式一系列的民众信仰方式表现出来的。笔者考察内黄地区尤其以二帝陵所在三杨庄为核心区域民众的信仰态势，通过传说、庙会与祭祀仪式三者相互的影响为基本方向，在此基础上注意当地民众信仰的特点与态势。

从全国范围看，颡项陵只有一处。而帝誉陵有两处，另外一处在位于商丘市唯阳区南 25 公里的高辛集。现存墓地为一高大丘，长 200 余米，宽 100 余米。陵前原有帝誉祠、沐浴室、更衣亭、禅门等古建筑，院中原有大量碑刻，现仅存明代碑刻一通。

帝誉陵不在商丘而在内黄，其原因有三。首先是帝誉曾被封于高辛，高辛是帝誉的封地。因为颡项早有将位传于帝誉的想法，帝誉只好一直在颡项身边辅佐，没有去过自己的封地。等到颡项去世，帝誉接任。这样看来，帝誉一直居住在内黄。作为国君死后，自然也不可能再埋葬在自己原来根本没有去过的封地。

其次是内黄二帝陵布局是颡项陵居东，帝誉陵居帝誉陵西，两陵相距 60 米。颡项陵南北长 66 米，东西宽 53 米，高约 26 米；帝誉陵略小且居后两米。这种长辈陵冢大、晚辈陵冢小；长辈陵位趋前、晚辈陵位趋后的殡葬方式，正好印证了颡项时代已形成的“长幼有序”的道德伦理。

再者，内黄是原来黄河经流此地，属于黄河故道，并且形成一个弯将这个地方包围。现在的黄沙便是当时黄河泥沙的遗留，也是作为黄河故道的一个明证。从人类的文明史来看，临近大江大河是人类活动发展的必要条件，而时间愈是久远，这种情形愈是突出。所以从当时自然条件看，

① 司马迁. 史记. 上海:上海古籍出版社, 2012. P8

内黄更适宜人类生存,繁衍发展。

从历代文献如《竹书纪年》、《水经注》、《皇览》、《通典》、《元和郡县图志》看帝誉的埋葬地也多指向这里。《滑县志》载:“鲋岭,即鲋鰾山,在城东北七十里。颛顼、帝誉之陵寝在焉。其地背山面河,郁葱然。乃知宇宙间灵秀之区非古圣遗迹不能昭永久。今垂四千余年,屡经兵燹,而弓箭隐藏高深如故。唐太与四年,于陵前建庙,历代御祭,碑碣林立。庙前松楸古木左右拥护,浓荫蔽日,虬干参天,树大皆数围,春华秋实,与俎豆同其馨香。”^①

2.2 二帝陵区地理环境及整体概貌

二帝陵被划入滑县的时间最长,明清时期一直属滑县管辖。建国后短暂属于过濮阳地区,后设高陵县,即二帝陵为名。高陵县取消后,归入内黄县。据《唐元与郡县志》记载,汉高祖九年(公元前198)始置内黄县,因当时隶属魏郡,立足魏地,黄河以南为外,以北为内,故名内黄。内黄建县两千多年来,历经沧桑,名字从未更改过。

内黄县位于河南省北部,冀、鲁、豫三省交界处,归属河南省安阳市管辖。东接濮阳、清丰,南接滑县、浚县,西连汤阴,北邻河北省魏县。内黄县主要过境河主要有四条:分别是卫河、安阳河、汤河、硝河,年平均降水量为596.2毫米。人均水资源占有量256.69 m³/人,不足全国水资源人均占有量的1/7。全县风沙土类25.4万亩,占土壤面积的17.43%。相比而说,内黄较华北其它地方缺水严重,沙化严重。可以说民众是在极为严峻的自然条件下进行农业生产。

三杨庄是内黄县南部的一个村庄,隶属梁庄镇。今天的三杨庄境内有旱硝河,村北边是有名的沙漠一八里沙。村落居民有500多户3000余人。居民是单一姓氏,都是杨姓,相传是历史上杨家将的后人。在100多年前,三杨庄与二杨庄合成为杨庄,因一场大风将两村从中间分开,也便有了现在的二杨庄、三杨庄村。

三杨庄同内黄县其他村庄一样,民众继续着几千年的农业生产。然而这里的土地却较别处更为贫瘠。2600多年前,暴虐的黄河改道,滚滚的黄河汹涌而来,淹没了这片土地。随后的1700年中,黄河不断在这里泛滥淤积,原来的地表被深埋于10多米的黄沙之下。金国时(南宋时期),黄河改道商丘,这里留下漫漫黄沙,成为豫北有名的沙区。大风一起,这里就是一片飞沙走石的景象。“紧堵门子慢堵窗户,一年吃三斗沙子。”这是过去内黄广为流传的民谚。沙区的土地不能保存水分与养分,小麦等庄稼在这里都无法存活。近几十年来,随着防风固沙林带的建设,这一带的风沙才逐渐得到控制。由于自然条件的制约,这里的人们多种枣、西瓜、桃等经济作物。

二帝陵区位于内黄县城南30公里的梁庄镇三杨庄境内,2000年晋升为省级文物保护单位。它始建年代难考。

1986年,二帝陵由于考古工作发现在陵东南与陵北分别有仰韶文化与龙山文化时期陶片、红烧土块、贝壳、灰坑等新石器时代文化遗存。后经过清沙,陵区面目初现,陵墓坐北朝南,南北长2050米,东西宽1060米,占地面积360余亩。旧时当地民众将护陵墙以内的区域称之为紫

① 安阳市地方志办公室. 滑县志(清乾隆版 影印). 内部出版 P167

禁城。当地有三道紫禁城的说法，第一道是老山门，第二道是棊星门。第三道是旧时的拜殿。

颛顼陵在东，帝喾陵居西。每个陵都有一个南北长约 65 米、东西宽约 54 米、顶中高约 25



图 2-1 元代颛顼陵碑^①



图 2-2 明代颛顼陵碑^②

米略呈长方形的土冢。陵周底部都还残存有高约 1 米左右的砖砌陵墙，帝喾陵墙南面的中部，分镶嵌有明嘉靖七年（1528）“帝喾陵”石碑。颛顼陵前竖有元天历二年（1329）和清嘉庆二十四年（1819）两块碑。在二帝陵之前的高台地上，残存有元代至元十一年重修的陵庙拜殿与左右配殿。这正好和《重修颛顼圣帝庙记》所记载的时间相吻合。

笔者在现场进行考场时，二帝陵文物馆馆长告诉颛顼、帝喾的陵冢有几层是齐砖，砖是上下对齐的。这些都是元代修葺的，因为元代建造技术不高，统治者也不像其他朝代那么重视二帝陵。这种齐砖，别人都叫一字缝或者跑马缝。本来为了使其坚固，砖是不能上下对齐的，要留出缝，这种缝叫弓字缝。

经对陵墓区与祭祀区上面厚厚的积沙进行清理，出土有元、明、清历代御祭碑碣 165 通。中轴线上御桥、山门、陵冢、拜殿等唐至清代 12 处建筑与基址也连续被发现。西为唐代陵寝主事居位区，东侧的建筑还未进行考古挖掘。御桥前是老山门，为清代宣统年间修葺。山门拱券洞式，大小共有三个门洞，中间的门洞是三门中最大的一个，其两侧门洞依次减小。之所以有如此区别，是为了显示封建制度的等级差别。中间的门为御门，专供皇帝一人通行，东侧门为陪祭文官通行，西侧门为陪祭武官通行，文东武西，各有规制。从三门处有三条蓝砖铺设的甬道通向祭拜殿，中间的路仅供皇帝一人行走，东路为文官行道，西路为武官行道。经考证，老山门上各朝各代的砖都有，证明了各朝各代都曾有过修葺。

① 拍摄时间：2012 年 10 月 4 日 拍摄人：张阳 拍摄地点：河南内黄县二帝陵区

② 同上



图 2—3 二帝陵老山门^①

现在陵区大殿是在唐建基址上修复的仿明清风格拜殿，面阔五间，进深三间，统高 10 米，长约 20 米，宽约 9 米。大殿前有廊柱，廊柱上有楹联：

继炎黄施仁政治金银成百姓育泽民族乃帝誉

承轩辕制历法创人文定九州一统华夏则颡项

殿中有上个世纪末期做成的颡项帝誉塑像。东面与西面是在原址上修复的仿明清风格东西配殿，匾额叫百姓寻根堂。西配殿内存有二帝陵出土的各种文物，平时并不公开展览。正殿的颡项、帝誉的雕像样子没有什么不同，特别之处在于他们的头冠以及手中拿的东西。《礼记·玉藻》载：“天子玉藻，十有二旒。”^②“旒”就是古代皇帝礼帽前后的玉串。颡项、帝誉的头冠都像是古代士子或者王侯所配饰。只是一个高高的发髻，一个稍低些，插着发簪。确是都没有旒。塑像是现代人制作的，当然不会做太多的考究。颡项、帝誉神情肃穆，姿态谨严，眉目略向上弯，不怒而威，极有帝王的气概。他们一人持矩尺，一人持黄钺。矩尺象征着制定政令，立以规矩。俗话说没有规矩，不成方圆。钺是长柄斧头，在甲骨文中，“王”字就像斧子的形状。大殿的墙上画着他们功绩的壁画。颡项的功绩有改革巫政，整肃秩序；创制九州，初定版图；载时象天，历法之宗。从这些功绩看，颡项为巫人祭祀、国家疆域管理、历法做了许多开创性工作。帝誉的功绩有信惠天下，以德治国；治历明时，教民稼穡；发现金属，初开冶炼。对比而言，帝誉的功绩远远不如帝誉。他的贡献多是在颡项的基础上进一步改善的。给人的感觉他是一位守成的帝王，并且政信仁治，如一位面目可亲的谆谆长者。他没有扩大疆土，也没有武功征伐，斧子的样子却给人好战兴兵的印象。实际上他手中的斧子为礼器。王既有斧钺之形，斧钺为礼器，在先秦一直象征王者之权威。此外陵区内有寇家庄遗址与寇家庄以前的吃水井。

① 拍摄时间：2012 年 10 月 6 日 拍摄人：张阳 拍摄地点：河南内黄县二帝陵区

② 王梦鸥.礼记今注今译. 天津：天津古籍出版社.1987. P379

颛顼、帝喾的功绩是否全如壁画所示，是值得商榷的。作为二帝陵的修缮者、管理者、经营者，不管是当地的精英还是官方从内心都希望他们的功绩更为显赫，只有显赫才能引起外人的注意，增添本地民众的自豪感。二帝“史迹”并非凭空捏造的，他们不加甄别选择了各种典籍的记载。这些功绩都是人能做到的事情，壁画上的颛顼、帝喾没有成为全能的神祇。

3 颍颿、帝誉民间传说记忆和庙会实践

3.1 二帝陵区的人物传说及灵物传说

3.1.1 护陵的寇家人

当地人流传从早开始就是寇姓之人在守陵。皇帝给他们封号寇千岁，赐铜锤朝服，负责组织官员祭祀朝拜。如有不遵奠规者，铜锤打杀勿论。每逢有人祭拜二帝，寇千岁就身着朝服，手持铜锤到御桥迎接。铜锤往下一指，文武百官下跪，铜锤往上一举，文武百官起立，这样三步一噎头，两步一叩首，一直过山门，越过前面的棂星门，再通过七步甬道到拜殿祭祖。

另一个民间传说更为具体，高王因驾崩在寇家的地里，临时时就让寇家来守墓。后世的皇帝赏给他一个铜锤，一个铁牌、一件黄马褂，叫他镇压坏人。说是打死个皇帝钻个眼，打死个大官磨个楞，打死个百姓没有事。三年两头有大官从京城来祭高王爷立碑，看庙的人身穿黄马褂一舉铜锤铁牌，祭官就得下马下轿，跪下一步一个头磕到山门前，要是不跪，马上就头疼。

直到清朝，最后一个祭官是滑县的县官姓李，他来拜祭的时候，刚下过雨。祭拜路上又是泥又是水，看庙的寇合林一舉锤，他赶紧下跪，一步磕一个头到山门前，弄得浑身是泥，成了一个泥猴。祭官心里怪不是滋味，想唬弄他一下，就对他说：“您用的这铜锤铁牌都太老了，拿到县里重新换一个的吧？”寇合林是个白丁不识字，就相信了他。县官他换了一个铁锤铜牌。谁知道这不是皇上亲自封的，就不管用了。

据史料记载，在唐文宗十四年（840），寇家的守陵人被封为庙户，到了宋朝，朝廷将寇家的守陵人封为了“寇千岁”，食地百余亩，祖居寇家庄。笔者在陵区内看到寇家庄遗址。其位置现在东侧配殿后面，它是清季以前原来寇家人住的地方。

在二帝陵旁边的村子现在还住着三户姓寇的人家。他们世代守护着二帝陵，据传到今天已是169代。现在的守护人叫寇新成，已经70多岁高龄了。村子里人都讲当年高王走到这里，看到这里都是土山，又有45里旱硝河，因为应了有山无石，有河无水那句话，就在这里驾崩了。他占了寇家的地，并且让寇家看护皇陵，许诺寇家后世会有一个高官出现。村里人说高官就是宋朝的寇准。寇准是陕西渭南人，与内黄有上千里之遥。这自是后人的说辞了，但说辞反映了民众对寇家人护陵行为的肯定。

寇姓之人看护陵区有寇三家之说，就是只能保持三户在这里，多了要迁徙出去，少了要从外面增加。如果多了不搬走的话，各种灾难便会接二连三的发生，直到剩下三户为止。这种传说是对寇家权力的平衡与制约，防止人多了形成势力，利用御赐之物胡作非为。从这里看，当时寇家人确实被授予了很大权力。

寇家人看陵规矩是白天巡逻一次，傍晚、半夜巡逻一次。据寇新成老人讲：“那是老祖先传下来的，那他愿意在这住着，离得近，看陵有啥坏处啊，何况那会皇帝有遗嘱，人家叫你守，你

不守，那不叫失信哦。”^{①②}

寇家庄、寇家人，传说在这里成为历史。历史一直延续到现在。如果寇新成老人所讲属实，169代至今也最少长达三千多年了。老人讲自己的祖辈见到过皇帝赏赐的黄马褂。但到清末丢失了，“旧社会军阀打仗的时候，社会都是动乱一片，黄马褂就是那时候烂了吧，也没放住，那祖先文化低，连字都不认识，他也不知道什么是文物，什么是历史，穿过去就算了，烂啦就算完了吧，也没有留住。”^③

传说与历史并不是虚构与真实的二元对立。传说是民众的口承历史，正如万建中所言：“从记忆过去的层面看，传说与历史没有本质区别，只不过一个是‘说’出来的，一个是‘写’出来的。”^④比起高王助人的传说，寇家庄有着更大的社会知识考古学的价值。寇新成老人的话从侧面证明了历代的封建统治者对二帝陵祭祀的重视与尊崇。传说的核心是护陵人拥有极大的权利，可令百官下跪，县令匍匐。官员在祭祀时要三步一叩头，两步一叩首。寇家人在祭祀仪式上甚至成为了组织者。笔者考察其它地方的祭祀，没有查到有这样的情况。实际上，最高统治者也不可能将这么大权力下放到寇家。历代的御祭碑文中其主祭与陪祭都未提到寇家。清末最后一次祭祀所立的碑刻文献中没有姓李的县令。然而传说不能一概的抹杀，认为是荒唐不羁之谈。清末之后，由于沙土的覆盖与民国成立，官方祭祀消失很长了一段时间。传说中寇家被改换的铜锤铁牌应该正是这段事实的曲折反应，它象征着封建官方祀典的消失。由于清朝末年，政治管理松弛，中央权力在地方的控制力度减小，所以地方官给寇家人换御赐的铜锤铁牌也不是没有可能。

关注传说最重要并不是辨别真伪，而是民众为何会支持这种传说流传。如果对历史考证，这里原来并不是一个沙区，沙的堆积不过是黄河改道后形成的。所以我们要关注的重点是这种传说对当下民众生活与心理的影响。正如人物灵验传说，寇家庄传说透过可以看见的人与景观，加深了民众对自己口承记忆的信服。很难概括寇家庄的传说是什么类型，它有景观，有人物，也与历史事件相牵连。最终，这些都构建了民众对高王的信仰基石。

3.1.2 颛顼、帝喾助人传说

在这里，我们要区分两个概念，即神话与传说。笔者认为不能粗略的将关于颛顼、帝喾口头故事统称为神话传说。神话与传说尽管不好区分，却是两个不能混淆的概念。它们之间最重要的几点差异有：

首先神话描写的是创世、史前时代；传说描写的是历史时代，人物常常也是历史人物。颛顼、帝喾不是盘古、伏羲一类的神话人物。从他禁止女性在路上走动的情况上，颛顼、帝喾当是父系时代的人物。《列子汤问》篇记载了一则有关颛顼的神话。昔者，共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山，天柱折，地维绝。天倾西北，故日月星辰移焉；地不满东南，故水潦尘埃归焉。中国的地貌是西高东低，所以大江大河也是由西部的高山发源，向东流去。古人以神话的形式解释了

① 以下论文凡受访有姓名者，皆为化名

② 访谈人 张阳 被访谈人 寇新成 三杨庄村民 访谈时间 2012年7月21日

③ 同上

④ 万建中. 民间传说的虚构与真实. 民族艺术 2005, 3. P46

这一现象产生的原因。

其次神话解释一些最基本概念的来源,如宇宙起源、火的起源、人类起源、洪水等,而传说解释一些不那么重要的东西的来源,如一组地名的来源,等等;但传说中解释的功能一定是神话流传下来的。在三杨庄当地,传说解释了颛项、帝喾为什么葬在这里,寇家庄是怎么来的。

再者神话一般与信仰、仪式有关,传说的基础却是历史事件。古时人相信神话是真的,后期人们相信传说讲的也是真实的事。传说一般以一定的事迹作题材依据,所以有其真实性与可信性。传说往往以历史事件与人物为描写的对象,因此传说也具有纪念性的功能。二帝陵区周围地势偏高,有土聚丘,不远处有旱硝河。传说高王会死在有土无石,有河无水,一寇之地。我们很难考证是不是先有史实,后才有传说。直到今天,传说里的寇家人还在坚持着守陵。

还有神话讲全人类、全部落、全民族的事,而传说讲的是一个人物的事,一个小地方如一个村、一个镇发生的事,或一个氏族的事。当地关于颛项、帝喾的传说都是发生在陵区与周围的村子的。据说畚族的祖先是盘瓠,而盘瓠的神话就与帝喾有关。《后汉书·南蛮传》:“昔高辛氏有犬戎之将吴将军头者,购黄金千镒,邑万家,又妻以少女……盘瓠遂衔人头造阙下,群臣怪而诊之,乃吴将军首也。”^①北魏酈道元《水经注·沅水》:“盘瓠死,因自相夫妻,织绩木皮,染以草实,好五色衣,裁制皆有尾。其母白帝,赐以名山,其后滋蔓,车曰蛮夷。武陵郡夷即盘瓠之种落也。”^②盘瓠一直被畚族尊崇为祖先。

最后是传说有鲜明的地方性,描写的人与地方都含有浓厚的地方性,而神话一般没有那么浓厚的地方性。因大部分传说有地方性,所以流传的区域一般不是全国,而是有限的地区。

之所以要强调神话与传说的不同,是因为神话是原始社会民众对自然、人类、文化起源的解释。传说不是宏大叙事,它是地缘关系上族群的历史记忆与有选择的经验传承。传说是塑造族群规范的机制。这种机制需要依靠时间的流转,又在这种流转中保持其不变的内核。神话是民众在万物有灵论的思维基础下,对客观世界的描述。随着社会文化的进步,产生神话的土壤逐渐就消失了。传说则会不断的流承,甚至在当前仍会有新的传说出现。对于神话而言,其对于民众信仰意义只在原始社会的历史阶段。传说对信仰的稳固作用在历时的情况下达到对现时的影响。传说常常含有历史的真实,是对区域所曾遭受事件曲折的口头保留。灵验性的民间传说支撑着信仰的发展,信仰与传说的互动,使其传说在信仰的考察中显得尤为重要。

进一步而言,灵验之于传说不是一种子集与全集的关系,灵验更像是传说附有的特质。对于已经逝去很久的颛项、帝喾,他们在民众口中的每次出场本身就带有神秘、灵异的意味。民众的讲述是在造成叠加的真实性。虽然在流传的过程中,文本会有变化,产生异文,但讲述者确是一本正经,极为严肃。讲述者虽然是从同村同乡的老者或者村民那里听来的,但他们又在讲述的过程中描述的活灵活现。与其说他们在传递一种细节的真实,不如说他在传递一种情感的真实。现在的倾听者将来也可能成为讲述者。传说也可以成为上辈与下辈、村民之间信仰交接仪式。

① 范晔. 后汉书 北京: 中华书局, 2007 P834

② 陈桥驿. 水经注校正 北京: 中华书局, 2011 P752

笔者在调查时发现,当地民众讲述最多的或者说最为熟悉的莫过于高王驾崩的故事。民众在讲述时不免会重新加工,不自觉的创造出自己的文本。关于高王驾崩主要有两个版本。而差别主要体现在传说的开头。流传更为广泛的版本说原来此地住着一个恶魔,名叫黄水怪,经常兴风作浪,口吐滔滔黄水,淹没农田,冲毁房屋,给百姓带来深重的灾难。颛顼知道后,便决心降服它,可黄水怪神通广大,他俩打了九九八十天不分胜负。无奈,颛顼便上天求女娲帮助……

尽管讲述有差异,但传说的结尾里都要有一个人对颛顼说其会:“头枕无石山,脚登无水河,死在一寇之地。”或者是“有山无石,有河无水”鲋鰌山由沙土堆积而成的,这就是有山无石,河是旱硝河,旧时旱硝河长达45里,这就是有河无水。它是传说的物质载体。这种在地化的述说,说明了当地民众对于颛顼葬地的认同。

传说的在地化现象使得当地人对传说的真实性的认同大大加强。当地人见着硝河水以前总是干涸着,见着鲋鰌山四季植物生衰荣枯。这些已经成为日常生活与记忆的一部分。到农历三月十八赶庙会,民众又聚集在二帝陵区。二帝的的坟墓是他们相信这是历史上发生的事。

当地关于颛顼、帝喾的故事非常多,这些传说都符合传说灵验性的特点。笔者在当地考察的时候听到这样一个传说:

“我们这一带,原先有个大杨庄,后来叫沙丘压住了。庄上有个教书先生,教学生很卖气力,书教得好,为人忠厚实诚,邻近村里有钱的人家,都想请他去教书。有一年他被浚县善堂的几个有钱的人家请去教书。十几里路,清早去,黑了回。

有一回,有事回家晚了,走到高王庙西边,天说句话变了,又是打雷又是下雨,天黑得很,看不见路,地下又泥又滑,走路很难。教书先生发了愁。正在作难咧,说话不及一个大火蛋得从东边高王庙向他过来,把路上照得明晃晃咧。教书先生又高兴又害怕,赶紧往家跑。一直飞到大杨庄村西头,火蛋得一闪,飞走了,飞到高王庙前不见了。教书先生意识到这是高王爷显灵了,帮助他咧,叫他好好教子孙识字咧,他很感激高王,就回头向着高王庙拜了三拜,回家去了。据说后来他出外教书,只要回来晚了,天黑,就会有那个火球照明,人们都说高王爷真关心子孙后代啊。”^①

《礼记·学记》讲:“是故古之王者建国君民,教学为先。”以前的人们很重视师塾老师,尊称他们为先生。古人有浓厚的德福一致的思想,认为做善事便有善缘好报。教书先生遇到危险,颛顼理应帮助。而这些故事会对民众有一定潜移默化的教化功能。传说中更重要的一点是这位先生品格很好,“教书很卖力气,书教的好,为人忠厚实诚。”传说的深层目的是规劝人们应该做事认真,与人为诚。传说及灵验性本身都有其目的,除了宣扬颛顼、帝喾神迹之外,还有它的道德宣化功能。

一个社区或者村落的团结稳定并不能只靠中央统治机构颁布的法律条令,更关键的是民众在反复的信仰实践中产生的的规约与导向。这种引导具体表现在两个方面。一个是德报,一种是畏惧。做好事,做善人,就会得到保佑、帮助。若是不守规约,为非作歹就会,就会被惩罚。俗

① 访谈人:张阳 被访谈人:杨自忠 三杨庄村民 访谈时间 2012年7月22日

话说，头上三尺有神明。建立在民间信仰基石上的世俗习惯的道德约束力对社会的安定起很大的作用。这点也是解释传说能够一直在流传的主要原因之一。

高王助教书先生传说几个基本人物和情节要素是民众讲述总要提及的，即人物的职业，人物的品行，高王是如何救助的。这不仅使其形成完整的故事链，也形成了合理的价值理念。至于教书先生的名字，故事具体发生的时间，都是可以忽略的东西。甚至高王本人也没有现身，只是用火球为教书先生照路。一方面它增加了传说的神秘性，可另一方面它又增加了传说感受的真实性。只有其灵验性使民众相信，才能达到信仰的目的。

类似的传说当地流传着很多。比如还有高王退水，高王不白用人，高王助刘秀，高王助唐王。在传说故事中，颍项可以治洪降妖，显示其神力巨大；可以助人回家，表现其关心后代子孙；拨灯送金，说明懂得回报他人。正是民众对于颍项敬仰感激，才会产生与流传这样的故事。

当地虽颍项帝誉二墓并连，尊颍项帝誉为高王。但从已收集的传说故事来看，内容基本都是关于颍项的，而帝誉要不没有，要不也是几句话顺带而过。这说明当地居民虽然信仰“二帝”，虽在祭祀时没有将二者分开，但认真看来民众的意识里还是以颍项为主。

实际上关于帝誉其本身很值得玩味。尽管史记上给予了很高的评价，但基本是围绕帝誉的个人品质，说他“任而威，惠而信。”“其德巍巍”。帝誉是一个太平皇帝，没有开疆扩土，也没有厮杀征伐。徐旭生认为“我们没有好多话可说，因为材料太贫乏了。”罗泌说他：“帝誉之治天下，其迹之闻于代者，初无赫赫之功……誉之政，亦唯柔仁无苛而已。”^①帝誉在史籍中确无太多的文治武功而言。即使在史记中言之稍详，说他“生而神灵，自言其名。普施利物，不于其身……莫不从服”。仍然显得空泛，没有实绩。与颍项相比，他确实不如了。这也反应在当地传说中，虽颍项、帝誉皆可称高王，但多以颍项为主角。

作为民间信仰，随着时代的变迁，需要不断的制造出新的灵验传说。正是靠着这些传说，颍项、帝誉才能始终抓住当地民众的心，得到他们虔诚的信仰。所以在王朝的存亡之际，在对外的关键战争之时，在重大的历史事件中，颍项都会现现身，帮助正统的或者正义的一方。在当地民众会讲高王爷帮助刘秀的故事。高王爷帮助唐王李世民的故事。

高王助穆桂英是传说宋朝时候，杨六郎在黄河北与北国萧太后打仗，萧太后摆了一座天门桥，杨六郎如何也破不了，就让他儿子杨宗保从穆珂寨请来了穆桂英。穆桂英来了与萧太后与萧太后打了几仗，也没有办法取胜。

穆桂英带着女兵巡寨来到高王庙。她见高王肃穆静坐，极有神灵，就杀一匹马祭祀高王。之后穆桂英回到中军大帐，觉得困乏，就在椅子上睡着了。这时，她忽见大帐外两位鹤发童颜的老人从空中飘然而下。穆桂英急忙迎接，并亲自摆上茶水。两位老人说：“我俩是高阳、高辛二帝，见你赤心救国，特授你阵法。”说完，从袖中取出阵图交给了穆桂英。穆桂英照此阵法与萧太后对垒，果然每仗打败北国军队。后人叫这个阵“迷魂阵”。现在的六村乡和城关镇的高庙村，都如穆桂英破天门阵布的“迷魂阵”。

① 罗泌. 路史. 北京:北京图书馆出版社 2003, P79

传说的核心情节或者是当事人久战不胜被授予阵图；或者是不知自己已经处于极度危险之中，如被王莽手下官军追赶的刘秀，被高王爷托梦提醒；或者是战斗处于败势时，高王爷突然出现一时间飞沙走砾，狂风暴雨，马上就扭转了局势。这些情节常常不过是换了别的姓名和发生时间的地点，成为它地神祇的民众记忆。

不同的是笔者通过当地的民众的讲述，总结出这些传说的开头都是，当事人到了此地，路过二帝坟茔时，都对高王爷恭恭敬敬的祭拜一番，而后就地休息安营扎寨。不管是汉唐皇帝还是将领统帅，祭拜高王爷是必不可少的情节。如果说帮助正义或者正统的一方只是民众合法性叙事的要求。那么祭拜就是就是对民众信仰心理的劝诫。灵异传说会对民众的心理产生一定影响，一方面使人们相信高王爷可以帮助人们脱困解厄，反过来脱困解厄又要在人们的虔诚信仰的基础上。这一点又引发出两点，虔诚的信仰会使信仰更加稳定，高王爷会帮助的是那些对他尊敬的真心诚意的人们。另外也会增加信仰的庄重、神秘。

当地还流传着颍项在抗日战争时期显灵的传说。一九四一年，日寇对沙区实行“四·一二”大扫荡。一天下午，高陵七区基干队正在井店北海头聚集，突然遭到敌人偷袭。班长杨立祥带领其它六名战士吸引敌人向东南方向撤退。当七名战士撤到高王庙时，发现东、南、西三面都出现了来沙窝扫荡的敌人，北面的鬼子也快追了上来。情况危急之下他们退到高王庙沙圪塔洼里，那里灌木丛生，茅草长得有一人多高。战士们躺在树坑里，用树叶和草盖了一层，又弄来酸枣圪针扔到上面。班长找了个树坑刚隐藏好，敌人就追来了。鬼子一边打枪一边搜索。班长清楚地看到头戴钢盔、脚穿笨重皮靴的日寇，走在松软的沙地和灌木丛中，猪一样地摇晃着身子，几次从战士身边经过竟然没有发现。敌人折腾了一阵子，连个八路影子都没见。凶残的敌人并不甘心，他们放起了大火，妄图把八路军战士烧死在沙圪塔洼里。霎时间大火弥漫，高王庙变成了一片火海。就在这危急时刻，西北天上突然升起一块乌云，箭一样直往东南方向窜来。霎时间，高王庙上刮起一阵狂风，刮得天昏地暗，飞沙扬尘，对面看不见人。接着乌云翻滚，电闪雷鸣，“喀嚓”一声巨雷响过，沙堆上指挥的一名鬼子军官被应声击倒，倾盆大雨直下。鬼子一见势头不好，抬起他们的指挥官，连滚带爬，狼狈落荒而逃。后来，战士们回忆起那场战斗，都觉得惊奇：当鬼子搜索沙窝时，鬼子的眼睛好像被魔法罩住一样，几次从战士身边经过，有的鬼子差点没踩住战士的身体，竟然没有发现。那天，天变得也奇怪，本来万里无云，说变就变了，夜晚也比平时来得早。当地老百姓知道了这件事后，说是高王爷显灵了，还编了几句顺口溜：“日本鬼子搞偷袭，碰上五班七勇士。五班战士牵驴跑，后面鬼子跟得急。战士跑到高王庙，鬼子把战士包围了。搜查不出放了火，熊熊大火通天烧。高王爷显了灵，劈死一个日本鬼，救出七个八路军。”

当地很多人知道有这样一个故事，却很少有人能把故事完整的叙述下来。对于顺口溜，他们多少都会几句。在对外人讲述这个故事时，他们总会突出故事的不可思议，但他们并不怀疑，而是带着一种神秘的解释不清的意味。他们的态度是“高王爷佑着咱吧”。这是时间离我们最近的一个传说了。故事的大半部分看起来极为真实，有具体的时间，有番号明确的队伍，有清晰的环境描述。如果没有最后的高王爷显灵，只是普通的抗日故事。事实上据1942年《四·一二阵亡将

士暨殉难同胞之公墓碑》碑载：“内黄、顿丘、高陵三县交界地区，被焚百四十二村，毁房五万余间、殉难民众四千余人，炸毁水井百十眼，砍伐树木数十万株。”民众以灵验性的叙事保留了对这一事件的记忆。正是将对敌寇的憎恨和八路军逢凶化吉的企盼寄托在高王身上。传说和信仰仍旧呈现出互动态势，当地民众在真实的背景条件下的叙事又反过来加强了对高王的信仰。

这些传说还有在地化的特点。高王爷虽然帮助过封建帝王，帮助过杨家女将，帮助过老实的教书先生。但只有当地人或者驻守于此地的人们，才能得到他的帮助。高王爷不仅一直“待在此地，而且神力范围似乎拘囿于当地村镇。

3.1.3 陵区内的灵物传说

在陵区内，还有关于灵物的传说。二帝陵区有两棵古柏，当地人谓之凤柏，当做神树崇拜。据说原先还有龙柏，龙柏在原配殿的左侧，它的树皮上布满了小刺，当地人说是龙须。凤柏在二帝陵正殿背面的土山上，它的树皮布满了像被针刺过的小眼，当地人说锯开的木纹有凤鸟图案，认为瘟疫流行的时候，服用树皮可以治病。笔者考察时，发现陵区植物多为柏树、桐树，没有太高大的树。柏树、桐树也是近年来才栽的，而且都种在陵区的后半部分。

凤柏并不高大大粗壮，但在空旷的陵区前侧亦显突兀。凤柏树皮上确实有一圈圈小孔，越往上孔越深。小孔排布很有规律，上下两排之间相距约三指宽。当地人告诉笔者，每有瘟疫或者怪病在村中流行，人们会取树皮服用。以前非典肆虐时，人心惶惶，民众束手无策，为预防疾病，村子里的人纷纷来到这里取树皮。在这样的情况下，民众挖取了二帝陵区凤柏的树皮。它虽是传统思维的延续，也是现实情况下民众颇为无奈的选择。当地村庄距离县城将近 30 公里，离梁庄集镇也有 7 公里多，然而发达的现代传媒使得他们的消息并不闭塞。疾病传播所造成的恐惧感使得自身强烈的缺乏安全感。如同布留尔所言“经验特别无力反抗对于能使人不受侵害的那些灵物的神秘属性的信仰：永远能够在有利于这个信仰的意义上来解释任何事件。”^①



图 3—1 二帝陵区的凤柏^②

当时人们还想在凤柏前面想要盖庙，将凤柏供奉起来，后来由于政府与管理处阻止，庙才没有盖起来。寇新成老人告诉笔者，树是他小时候亲自看着栽下去的，现在陵区说有二百多年，但事实上八十年都不到。由于怕人们破坏，现已在周围加了铁丝护栏。

二帝陵文物管理所所长告诉笔者，凤柏也只有古帝王的陵寝墓地或古刹大庙中存有数株。实际上，通过询问林业科技人士，得知陵区的两颗柏树属于侧柏的一种。

官方的神化或者精英的表述，有时也会对灵物传说产生推波助澜的作用。官方与精英掌握着

① 列维·布留尔.原始思维.丁由译.北京:商务印书馆,1995. P98

② 拍摄时间:2012年10月4日 拍摄人:张阳 拍摄地点:河南内黄县二帝陵区

权威话语权。权威话语的叙述构建了知识的公信力。他们的主观目的虽然并不是要使之成为灵物信仰，但客观上强化了民众对于这种神化的注意力。

为什么只有凤柏没有龙柏，当地民众传说在元朝的时候，凶狠的元兵攻打中原。龙柏与凤柏化作了一对夫妻将军。与来犯的元兵英勇作战，在黄河之滨激战了数时日。由于元兵十分强劲，龙柏与凤柏都受了伤。元兵循着血迹追到二帝陵前，发现陵前的两颗古树浑身是血，知道是古柏显灵。元兵害怕龙凤柏再出来阻挡他们，就把龙柏连根抛了。等到他们再去刨凤柏的时候，突然狂风暴雨大作，狂妄的元兵被飞沙走石打得鼻青脸肿，狼狈逃窜而去。

凤柏崇拜是自然的灵物崇拜。中国自汉代以来就流传着一种风俗，即在坟地上种植树木以安慰死者的灵魂，在民间土葬时，故人的坟上总是要种上一棵树，或插上一树枝，称为“引魂幡”，因为树是有生命的，人们以为这样可以引魂上天。而且，据说坟上植松柏能够保护尸体不被怪兽侵害。

鸟柏是附着于颡项、帝誉的，没有颡项、帝誉的传说与灵验，陵区内的鸟柏才会变为一棵“神树”。于是本是自然界一棵并不伟岸的树拥有了超自然的“力量”。

高王信仰是与传说联系在一起的，这些传说既有人物传说亦有灵物传说。传说是村落生活中民众的集体记忆，对村落生活具有极强的调适与引导作用。传说属于“社会叙事”，如果传说为村落成员共享，那么，它便成为村落记忆。在村落内叙事与记忆相互支撑，共同创造了族群的口述史。民众相信颡项、帝誉神灵的存在，任何人不能违反二帝的意志。民众在反复的信仰实践中潜移默化的受到影响。民众在生活中总会遇到一些痛苦与烦恼，单凭自己的力量难以解决，虔诚的祈求神灵，它可以给民众以心理慰藉，从而缓解现实生活中的痛苦给人造成的焦虑与失望。

3.2 高王庙会上的祭拜

3.2.1 高王庙会概述

庙会，又称“庙市”或“节场”，是指在寺庙附近聚会，进行祭神、娱乐与购物等活动。早期庙会是一种隆重的祭祀活动，随着经济的发展与人们交流的需要，庙会就在保持祭祀活动的同时，逐渐融入集市交易活动。这时的庙会又得名为“庙市”，成为市集的一种重要形式。

庙会的源泉在于远古时期的宗庙社郊制度——祭祀。在远古时期，祭祀是人们生活中一件经常而又具有重大意义的事情，所以《左传·成公十三年》中说，“国之大事，在祀与戎”^①。早期的祭祀主要是祭祀祖先神与自然神。在祭祀祖先神与自然神的过程中，人们聚集在一起，集体开展一些活动，如进献供品、演奏音乐、举行仪式等，这种为祭祀神灵而产生的集会可以看作是后世民间庙会的雏形。实际上，从“庙会”两个汉字本身也可以看出这点，“庙”最初就是指供奉神灵尤其是祖先神灵的建筑。

庙会是把寺庙的节日变成了地方性的节日，把宗教的节日变成了兼具世俗性的节日。所以，那些独特的地方性求神活动、非宗教性的娱乐休息活动及集市活动才得以自然而然的融入庙会。

^① 李梦生 左传译注 上海：上海古籍出版社，2004 P715

在笔者的家乡安阳地区,各个村子每年都会举行庙会。但庙会这个词会让他们觉得有些陌生。他们称之为“过会”。过会是除过年之外最热闹的一件事。到“过会”的这一天,村子的主要街道路口便会商贸云集,喊卖声不绝于耳。一个平静的村庄若是哪一天因人潮堵塞了道路,那么多半是在“过会”。每个村子过会的日期是固定的,基本是在每年的四五月。民众以农历计算,也就是在农历的三四月。安阳地区的人们一年有两次全民参与的走亲访友的机会,一是“过会”,一是过年。由于社会经济的发展、工作的多元化、以及城镇化的加快,亲朋好友见面比以前更难了。这种情形下,过会就成了维系关系的一个重要纽带。这一天,作为主家为招待亲朋好友,会在家中张罗置办宴席,基本选在中午这一顿。来的人会有亲戚、朋友、同乡、同事,大家聚在一起吃吃喝喝、玩玩闹闹,气氛极为融洽。

从某种意义上讲,过会比过年要热闹。因为过年没有这么人流聚集。所以过会是一个村庄最喧嚣之日,而过会那天的中午又是最欢盛之时。

每年在二帝陵所在村子举办的会又叫高王庙会。它具有安阳地区过会的一般特点,但又与其它村庄不同之处。正是这种不同之处,使他规模愈大,声名愈盛,信仰色彩浓烈。

因为颛顼、帝喾的陵墓在此,据文献记载,至少从汉代就开始修缮陵墓,建造享殿。从此,规格逐渐升高,陵区范围也逐渐扩大。当地的民众不称二帝陵,而称高王庙。庙并不是佛教概念,除了指寺庙外,可以指供奉祖先的房屋,比如家庙、宗庙。也可以指供奉历史上有名的人物,比如孔庙。还可以泛指封建朝廷,比如庙堂。

高王庙是兼有第一种与第二种说法意义。颛顼、帝喾既为华夏人文始祖,又是历史上赫赫有名的皇帝。民众称高王庙而不称二帝陵的主要原因不在此。尽管陵区的拜殿因陵区而兴建。但这种兴建一旦完成,就把祭祀场所从陵墓迁移到了享殿前。官方祀典念祭文、插香等等一系列活动都在大殿前。民众焚香祭拜也在拜殿前。也就是说拜殿成了信仰仪式的核心区域。这种情况颇像普通民众在家中立祖先牌位,一个家族修建祠堂。不管是荣耀的告慰或者暂时困厄的祷告,是在牌位前祠堂中,而非坟茔前。它成为向祖先或者神灵倾诉交流的主要场所。陵墓显示的是它的真实存在性。这是颛顼、帝喾安眠之处,它成为了祭拜二帝最好的地点。拜殿因陵墓而建,庙会因享殿而兴。

故高王庙会与一般庙会不同,它是先有陵后有庙。庙会是伴随着民间信仰活动而发展、完善与普及起来的。二帝陵庙会在每年农历的三月十八举行,正是一年当中的仲春。春天是万物萌发的日子,空气清新,温度适宜。笔者想三月十八说是颛顼的诞辰的日子更多的是种“人为”的巧合。笔者调查发现,周围几个村庄乃至周边县市,其庙会的时间无不在春天也就是三月份至五月份这段时间。这段时间可以说是庙会一个接着一个。华北地区庙会普遍有去亲戚朋友造访的习俗。所以庙会也是农区地区人际交往的一种方式。春播夏种之间其目的,除了祈祷吉庆之外,就是为了便于开展贸易活动。

另外,旧时在仲春与暮春之交,有寒食节、清明节。寒食节在清明节前一天。清明节流行扫墓,其实扫墓乃清明节前一天寒食节的内容,寒食相传起于晋文公悼念介子推一事。唐玄宗开元

二十年（732）诏令天下，“寒食上墓”。因寒食与清明相接，后来就逐渐传成清明扫墓了。除了扫墓祭奠外，清明节还流行着踏青、插柳等活动。它一方面寄托着对故人的哀思，另一方面又增添着生人的情趣。不管是旧时的还是现在的清明节，其日期都在农历三月十八前后。民众祭拜高王，举行庙会正是在这亦断魂亦春意盎然的的时间了。在当地，有大片的桃林，此时桃花初放，也正适合大家出来赏玩。从这些方面来看，颛顼的诞辰是当地民众为庙会举办时间找到的神圣化合理化的解释。

以前高王庙周围三杨庄与靳庄合有会首。每年三月庙会由这两个村庄轮流主持担任总会首。会首负责会期的治安秩序，香火收入的使用，戏班安排等重大事情。请戏班等开销的费用由各家各户捐资出钱。

现在这种情况也发生了变化。高王庙会八十年代以后采取了以会养会、以庙养庙的方式。在庙会期间，沿陵区周围摆摊的生意者要向组织者付租位费与管理费。当天二帝陵区尽管不再像往日一样向民众收取门票。但过来的民众极多，拜祭二帝也要付些香火钱，此外，还有些信众会捐献钱物甚至重金以求二帝保佑。这些钱使的当地政府与村民不用为庙会支付额外的费用。但官方祭祀大典所需费用仍要由政府开销。以前凡有祀典，当地村民义务出工，算作赋役的一种。庙会本身已由花销巨大转成了盈利甚多。经济利益成为现在各方举办庙会的重要原因之一。

高王庙会在农历三月十八举行，实际上之前两三天，路两旁已经摆满了摊子，戏台搭好了架子，但来上香的人们还不是很多。高王庙会前后持续五六天。这五六天以三月十八最盛，官祭与民祭常常选在这天。高王庙会除了三月份举办，在农历六月十八日与十月十八日还会举办，也就是说高王庙会一年会举办三次。相隔时间相对均匀，分别处于春季、夏季、秋季，当以春季最为热烈。豫北地区有的村子大些，会一年过两次会。但这种一年三次却是高王庙会所仅有了。

农历三月十八前后几天二帝陵附近人潮涌动，道路阻塞。道路两侧有各种商贩摆摊兜售商品。有生食熟食炒货，有家禽活羊，有小工艺品，有衣服鞋帽，有常用家具等等。绵延竟有数里之长。高王庙会持续的几天里，民间文艺团体到庙会演出是高王庙会的一项重要活动。有舞龙、舞狮、秧歌、抬阁、背阁、等具当地特色的地方民间文艺表演，还有杂技表演、动物表演、武术表演，吸引了大量游人驻足观看。演出单位有个体，也有大型剧团，有免费演出，也有收费观赏，演出层次与表演水平也各不相同，演出的场地多达十几处。整个庙会一派热闹景象。当地老人讲当年过会并没有现在这么多人，但也是这么热闹。旧社会那会还有说书先生，现在没有了。

笔者此次去的时候正赶上大平调剧团表演。自上个世纪80年代以来，剧团就开始走下坡路。到现在只有两三家勉强支撑下来。有些老人向笔者讲述了高王庙会最盛时的景象，戏台前总是挤满了看戏的民众。小商贩在人群中游走，兜售些零食点心，不一会赚个盆满钵满。老人拉着稚童，放学的孩子在在戏台后面穿梭，好看看演员们如何的化妆。更有的人家全家出动，每个人手里哪一个小板凳。以前高王庙唱戏，要唱半个月到20天左右。规矩是每个曲种一排戏连唱5天，然后换下一个戏种。总是庙会还没开始，已经开始唱戏，而庙会结束十几天，唱戏方才结束。

其实庙会上的表演，除了邀请而来的外，大多是民众自发而来的，他们完全凭着对高王庙

会参与热心，不拿任何报酬。笔者在庙会当天看到二帝陵入口处，来自安阳市殷都区民众自发组织的盘鼓队在表演。



图 3-1 民众自发组织的盘鼓队^①

庙会上的人群似乎呈现一种无序的状态。有烧香磕头者，有商贸交易者，有纯粹游玩者，但最多的是并不抱什么具体目的。他们本来是没有烧香的打算的，见到别人都在拜，想起自己也有不顺心的事情，也有苦恼的不能解决的难题，于是也买了银箔、线香，在神像前祷告一番。在热闹的摊点前，不免被有意思的或者新巧的小玩意吸引，买几个馈赠亲朋或者自己把玩。庙会的无序状态正是每个人目的不同，而大多数人又没有预先想好要做的事情。越是大的庙会，规模就越大，人自然也就越多。人声鼎沸，但人流却不是走向一个方向。庙会的无序也正是庙会的包容性，很少有庙会是单一性功能，庙会是民众的信仰圣地，也是民众公共生活场所。

庙会上的摊位、游艺也呈现种无序的状态。摊位虽然在庙会举行前，就被摊主划线写字表示庙会期间的占有。庙会期间摊位要卖什么不会有人去组织。常常是一家卖小吃的挨着一家做内黄农民画的，一家卖家具的挨着一家桃木剑的。而民众似乎颇为享受这种看似凌乱的过会集市。随意的在庙会上游玩，享受着热闹的人群，吆喝声，食物传过来的香味。而各种民间文艺比如抬阁、高跷、盘鼓也没有固定表演的区域时间。民众尽管见过各种各样的民间表演，但不到庙会的现场不知道今年庙会都会有什么表演。

庙会的时间、地点是固定的，庙会上的官方祭祀是有序的，由会首组织的民间祭祀也是有序的。处于其中的人们是自由的、不受拘束的，充满未知的参与到庙会来。

3.2.2 民众的请愿与还愿

由于自然环境的不佳，三杨庄没有机会成为梁庄镇的市集。二帝陵在三杨庄里，站在二帝陵不管向哪个方向望去，都会觉得到了沙漠一般，并且难以发现村落的影子。笔者发现以二帝陵为核心，地表土质呈环形分布。先是无法种植的沙土，然后是可以耕种花生的沙地，最后是普通的田地。但这并没有阻止民众对颛顼、帝喾的祭拜。据村里老一辈人讲，民国时期战争频繁，内黄经常成为各路军阀的争夺之地，再加上饥荒、旱灾、疾病流行，外出逃难的人很多，民不聊生。

^① 拍摄时间：2012年4月8日 拍摄人：张阳 拍摄地点：河南内黄县二帝陵区

没有人再去组织提议修庙。即使如此，周边民众也要到漫无边际的沙岗上拜祭。

文革时期，镇革命委员会以破除封建迷信阻止人们去给二帝上供烧香。每年的庙会自由的商贸也取消了。当地民众从家里偷偷一块砖，装进篮子里。到了二帝陵，因为黄沙将陵区掩埋了，当时也没有庙。民众就用从自家带来的砖头建了个小庙。小庙里面没有高王的塑像，也没有供桌，仅仅有一个牌位，后来人们又加了一张画有两位高王的画像。民众不敢放炮，也不敢点香，实际上当时也买不到香。来祭拜的民众在庙会的当天到这里简单的磕个头就走了。当地民众私下里传，这叫为高王庙拿砖叫做添砖加瓦、聚德弘功。可以看出高王信仰在当地有着很深厚悠久基础。

70年代末，庙会被当地政府解禁。民众有了隆重的热闹的祭拜活动。庙会期间，各路善男信女以锣鼓开道，抬着贡献给高王爷的整猪整羊等供品，一路焚香燃炮，齐捧香帛，敲敲打打到高王庙。人们赶来奉上供品，焚香跪拜，祈求各种愿望。

现在香种类繁多，除了各种线香之外，还有长香。长香普遍有一米多细长，中有竹芯。人们上香，如果是线香的话，常常是一束。长香是一支或者三支。长香以黄色的纸包裹，上面有的写着阖家平安，有的写着恭贺发财，有的写着金榜题名。这也正好与笔者在庙会期间调查的民众主求愿的内容相同。在当地卖香火的口中，长香就是高香。烧长香比细香更为心诚。由于长香体积过于巨大，民众不可能将长香都插在拜殿前的香炉中，也不可能像线香一样插在松软的沙土中。民众在香炉前空地上，将长香点燃集成火堆。后来的人们不断向火堆投入长香，以致整个大殿前香火缭绕，白烟弥漫。烧完的长香碎屑在火的热力之下，漫天飞舞。烧长香的人们顾不得上供，也难以跪地求拜，只能看着香心里许个愿就离开了。甚至其它民众见此也不想再登台阶去大殿内了。这种景象往往会从早上到下午持续一天。

除了长香，庙会时陵区内总是可以见到这样的景象，在沙土的高处，在一些古代遗址前，在一些未修成的建筑前，在配殿的香炉中，在颛顼、帝喾的坟茔之上，都插着还未烧完的香，甚至有的是一支烟。不惟拜殿的香炉，似乎随处都可以上香。由于陵区不完全是平地，有些地势较高的地方，在陵区显得隐秘，但笔者登上去之后，会发现就在树丛的隐秘深处，有一枝正在燃烧的香，地上放着一个苹果与一元钱。

庙会期间，当地民众还会献花糕。花糕有九层，呈塔状。每一层都有小花糕组成。花糕的边缘会另外做一些动物的形状，最常见的是凤，最上端是龙的造型。花糕献祭在颛顼、帝喾塑像的前面。安阳地区的民众祭祀祖先时常会做花糕，但一般较小。由于祭祀的原因，祭祀二帝的花糕要大的多，底层九十五公分，象征着九五之尊。因为九作为极数与龙都象征着帝王，所以花糕为九层，上为龙形。



图 3-4 民众敬献花糕^①

^① 拍摄时间：2012年4月8日 拍摄人：张阳 拍摄地点：河南内黄县二帝陵区

民祭有一个固定的放鞭炮的场所的。它在二帝陵现代官祭碑林的前面的一片空地上。有一个用红色的砖土垒成的池子，写着燃放池。

人们在祭拜时恭恭敬敬地跪倒在地，磕头祝福。为了表示虔诚，民众在磕头时有两种方式，一种是跪地头匍匐于地面，然后手掌翻转，手心向上，向额头的地方交叉。一种是跪地磕完后，站起来然后再次跪地磕头，这样重复几次。

《重修颍项圣帝庙记》载：“（陵区）遭贞佑之乱，神宇俱为灰烬……项年以来，庙享之礼，虽不同于昔，然邦人岁时致祭，未尝有缺焉”。贞佑是金宣宗的第一个年号。所以民众祭祀二帝最晚不迟于公元 13 世纪。当初民众祭祀颍项、帝誉的时候是因为他“每遇岁旱，屡获佳应。人或构病，能消病机。”^①换句话说，一个是可以求雨，一个是可以祛病。华北地区雨水不多，而内黄更是由于沙化严重，成为缺水的重灾区。古代医疗条件落后，很多病人们找不到发病原因，也找不到治疗办法，这时候人们会自然而然地向神求助。若是有几次灵验，就会在民众中间传的神乎其神，对建构地方神祇的影响起了很大作用。

民众现在最多祈求的是升学与子嗣。求学的人多是高中毕业生与他们的家人，考大学之前来烧香许愿。现在在农村地区，能考上一所学校还是一件值得骄傲的事情。对于一直值守在这片土地的祖辈来说，读书仍是改变命运的有效途径之一。

此外，农村地区仍有根深蒂固的传统观念，认为：“不孝有三，无后为大”。孩子能使他们对未来怀有希望。即使农业生产逐渐现代化之后，对劳动力的需求已经没有原来那么迫切了，但孩子仍是家庭快乐的源泉之一。尽管当地民众婚娶的年龄不大，但长时间没有孩子依然会受到周围街坊舆论压力。此外最多的就是求财，求平安了。

据笔者在高王庙会询问统计，除升学求子外现在民众主要就是求财运，求全家平安了。与旧时比，求雨是没有了，求消病消灾也大大减少了。以前田地是农民的生存之本，而气候又是决定收成的极为重要的因素。因此，雨量是否充沛对于收成有很大的影响。现在天气可以预报，降雨也可人工干预，更为重要的是田地不再是农民唯一的经济收入来源。

如果说请愿热烈外，那么还愿场面更大。民众除了磕头，大多数都会在庙外放鞭炮。有的民众会用大供。大供与上供的意思的一样，但排场大的多。有肉、水果、花糕、高香，焚烧金箔纸钱，除此之外向庙宇捐大笔香火钱，以示对高王灵验的感谢。上大供的民众一类求的是生活中比较重要的方面，如求子求婚者。一类求的是长时间难以解决的难题。求拜的时候，民众大致相同，并不会有太多的东西。还愿时民众才会采取大供的方式。甚至有部分民众请戏班唱戏来还愿。其较之大供更为隆重。这很像现实人际关系。他人在帮你后，要给予丰厚的酬劳。“受人钱财，替人消灾”，人们把这一人间的通则加于神灵身上，便成为还愿的心理动因。所以，请愿和还愿从本质上说，是对神灵的讨好与收买，是把人与人之间的求索酬报关系，推广到人与神之间而产生的活动。

庙会与祭祀，正如世俗与神圣相对。庙会上的人阶层并不明显，民众是无序的。而官方的祀典与民间的群祀是有着差序格局的。主祭人一般是年龄最为长者或者地位最为高者。官祭与群祀

① 重修颍项圣帝庙记碑 元代至正年间立 现藏于河南内黄县二帝陵区配殿碑廊

的人员也要按这样的年龄长幼、职位高低依次排好。庙会上的老嫗占据着人群大多数。官方祀典女性仍然不多，而民众群祀至今仍没有女性。庙会与祭祀正像两个极端，但这种极端又非呈现出紧张的态势。世俗是人与人之间的交流，神圣是人与神之间的交流。说到底，它是民众公共的生活空间，这种公共空间能使更远的人加入进来并使神祇听到更大群体的诉愿。

庙会是狂欢的场所，是表演、说唱、商贸、拜祭的综合场所。庙会越来越淡化了酬神的意味，而娱人的作用越来越明显。庙会的人群尽管拥挤，但都洋溢着喜悦的表情。人群是流动的，自己也随之流动，也就是说对于参加庙会的人们而言，庙会是在一种带有狂欢性质的暂时性的场所。它可以释放平日里民众生活的乏味与压抑。在庙会上，人们可以听曲艺，听戏；也可以吃小吃，买东西；还可以上枝香保佑家庭平平安安，祈求自己顺顺利利。庙会不仅从物质上满足了人们对现时的需要，也从心理上满足了人们对未来的某种安慰。

除了群祭，民间祭拜颡项、帝喾基本都是些上了年纪的妇人。她们跪在陵墓之前，神情总是那么认真。

笔者在庙会当天虽看到不少年轻人，但都是附近村子里来这里游玩的，或者购买些东西，拜祭颡项、帝喾的非常少。在他们眼里，颡项、帝喾不过是远古的两个君王罢了。他们的神力是神话。他们的神圣性已经完全为历史性所取代。

但从另一种层面看，作为华夏始祖，他们也是有理由去瞻仰祭拜的。如果说上一代的民众还在虔心求取二帝的庇护，是一种自发的面对困厄的传统做法。那么这一代面对颡项、帝喾，他们会认识到炎黄子孙并不是一个抽象的词汇。尽管有怀疑墓葬真实的想法，但它在一定程度上回答了他们及生活在这片土地上世代的人们从哪里来。

3.2.3 庙会上的占卜

在高王庙会当天，二帝景区里面除了祭拜与游玩的人外，就是卜卦者了。几乎每走两步便能碰到一个。他们坐着小板凳，将画有八卦以及简单文字介绍的布放置地上，在上面摆上几本算卦的书，像麻衣神相之类的。一般的算卦者都会打出广告。粗算一卦并不要钱。算卦的方式主要是看手相。与拜祭颡项、帝喾的零散者多为年老的妇人不同，去算卦的有年近古稀的老人，也有年轻人。

占卜是利用了庙会空间，更为准确的说是占据了民众祭拜空间。占卜者在陵区外很少，在陵区内尤以拜殿后为多。庙会是一个充满传统意味的场所，民众拜祭高王亦是求愿得报。占卜者既是以此为契合点。拜祭高王，尽管极为虔诚，但未来还是充满着各种不确定性，难以把握。而算卦则不同，似乎可以清楚的看透未来，面相、掌纹无不“揭示”着将来的命运。况且又可以在卜卦者的帮助下消灾免祸。这种活动在庙会上延续了很长时间。

虽然很多民俗物象，比如庙会朝拜、祭祀仪式，人们不再以迷信等同之，人们可以称之为非物质文化遗产，可以称之传统文化，可以称之祭祖节，但民间信仰的方式是不受称呼的改变而应声改变的。民间信仰活动是在改变的，比如今日人们将颡项、帝喾将全神供奉祭拜，没有人因天久不降甘霖，而去焚香烧拜。最初的信仰功能已经失去，不过民众没有丢弃信仰。现实生活中民

众仍然面对着许多依靠自身力量难以解决的问题。“人们通过对一些传统迷信，例如算命、占卜、看风水等的信仰来进一步实现心理的满足。在传统的中国社会，就是因为这些民间信仰才支撑了整个社会的稳定。”^①

笔者认为这种算命占卜，是由于对还不能解释的事物给民众所带来的畏惧，也在于国家政治力量是否真正为民众提供了应有的服务。客观情况是在现在的历史阶段，民众在在适应现代化的过程中，并不是完全被动的。国家的意识形态不能消泯民众对未知事物担忧，也不可能解决所有矛盾。这里不必用大传统与小传统作为一把解释民心的钥匙，其实上层与民间都在主动寻求对自己生存状况及发展的合理性理论。算卦占卜与祭拜求愿一样正是弥补民众这一心理缺失，并给给



图 3—5 庙会上的占卜^②

予了民众足够的心理安慰。它与高王信仰共同构成了乡村民众的信仰图景，渗透在乡村生活的各个方面满足着农民的精神需求与利益需求。

① 乌丙安.中国民间信仰 上海:上海人民出版社,1996 P287

② 拍摄时间:2012年4月8日 拍摄人:张阳 拍摄地点:河南内黄县二帝陵区

4 民众生活中二帝信仰的神性空间

4.1 圣母——陵内的老母殿

笔者第一次接触到无生老母是在 2012 年农历三月十八是二帝陵举行庙会的日子。这天去赶庙会、拜祭二帝的人很多，甚至有的专程从周边的县过来。一时间陵区陵外，热闹非凡。笔者从陵区大门进去，穿过大殿，后面草木葱郁，两座土丘在眼前出现，这就是颛顼、帝誉的陵墓。墓前放了许多祭祀供奉的瓜果，明显的颛顼的要比帝誉多。就在陵墓的南边却也是香火缭绕，一座很小并且破旧的房子周围聚满了人，其中以老年妇女为主。她们跪在沙地上，将香插在沙里。笔者走进屋里，屋里的香熏得竟叫人挣不开眼睛。门里右侧有个老妇人在拖长了声音念着什么，仔细辨来夹杂不少呀呀的感叹词。询问她念得什么，说是尊奉无上。笔者看供桌上的牌位写着无生老母。



图 3-5 民众在沙地上插香祭拜^①

出来屋子，见旁边立着宣传版面，关于重修老母殿的。在一个封闭的陵区里，当不会允许修建另一个民间神的庙堂。陵区现在是省级文物保护单位，是由官方管理并收取门票。二帝陵区现在既已收归政府管理。在陵区建庙的行为是对二帝陵区完整性的破坏。它使得二帝陵区显得不伦不类。在道观里塑着菩萨像，在佛殿里墙上画个三官并不是什么稀奇古怪的事。中国人的功利性不但表现在遇神便磕，拿香就上，而且甚至磕完头许完愿都不知道眼前的到底是哪路神仙。他们只求的神仙的保佑，换的心理上的安慰，他们相信信则有，不信则无，至于上边供奉的是谁他们无心了解。

在信仰老母的当地人看来，圣母殿供奉的无极老母是高王的母亲。笔者在询问一个管理圣母殿日常工作的人员时，他为笔者念了一段关于无极老母的唱词：“天下未有人，为开辟老娘下凡，

^① 拍摄时间：2012 年 4 月 8 日 拍摄者：张阳 拍摄地点：河南内黄县二帝陵区

来到凡间，地下留平，高山猿猴通人性，结拜猿猴夫妻情，生儿养女铺天下。”在唱词里，她与女娲一样，造出人类，不同的是女娲石抟土造人，她是与高山猿猴结拜成夫妻。既然天下的人都是老母与猿猴的子孙，那么也包括高王了。

当地民众信颛顼、帝喾，也信无极老母，并且将他们拉上了关系。本来毫不相干，却成了母子情深。实际上，民众不会区分儒释道与民间的人物与神祇，甚至区分本土的与外来的。如果大家都信他就会跟着信，越灵验的东西会变得更加灵验。所以研究民间信仰，不能完全以学者的态度去看民众信仰的庞杂，对于他们而言，任何神祇都是神祇而且也只是神祇，有关系的神祇要不是一个群体，比如八仙，要不就是有着亲缘关系，比如父子、母子、夫妻。甚至没有，民众就会找一个有关系的说法来。

信仰的功利性思维与世俗性思维仍就这里展露出来。就在陵区外与三皇殿相隔不远处有一座华北民间常见的小庙。高不过半人，长不过一米，里面摆放着一个香炉，香炉前面有一块简陋的三合板，上面从右到左依次写着无极老母、高王老母、太极老母、泰山老母、观音老母、离山老母、地母娘娘、药光圣母、金身圣母。这众多圣母，济济于一小庙，蔚为壮观。不管如何，几乎都以老母称之，即使高王也不能逃过此运。其中有道教人物、有佛教人物、亦有民间神。可见其供奉庞杂。

笔者在二帝陵考察时，询问来此祭拜的民众如何看待无生老母与颛顼、帝喾的关系。几乎所有人都要纠正笔者，不能是老母而是圣母。虽只是一字之差，许多民众却非常在意。民众认为颛顼、帝喾是圣帝，那么他们的母亲就是圣母。笔者看到陵区的指示牌上也写着圣母而非老母。更有民众对笔者说道，说圣母也不完全对。颛顼与帝喾是叔侄关系，圣母是颛顼的母亲，帝喾的奶奶。圣母殿圣母塑像左右有一个女子塑像，民众说那是颛顼、帝喾的媳妇，服侍圣母。

这样解释，使得圣母殿在陵区的存在有了极大的合理性。人们在拜祭完二帝之后，再向无极老母进香许愿也很正常。笔者在圣母殿外面看到香客须知，香客须知写到圣母殿在农历三月十八大会期间提供斋饭，但要付费一元。平日欢迎香客捐资，并在年末为捐资多的开香客大会。它的落款写着二帝陵和三杨庄汉代遗址景区。陵区允许它存在主要考虑了经济的效益。当地人告诉笔者们二帝陵的西墙上有个豁口，平常他们要想来这个地方上香火，不必购买门票，绕个道就可以进来了。这使得门票检查对他们形同摆设。但靠着香火钱与斋饭仍让景区有利可图。

陵区内一直有为圣母殿重修大殿的宣传语。关心重修圣母殿香客、村民鼓励人们捐资，为此还成立了圣母殿捐资办公室。

陵区的工作人员说，上级文物管理部分至今对重修圣母殿没有明确的答复。但他们肯定的是，文物管理部门不会允许像普遍流传的说法那样，让他们把新的大殿盖在二帝陵正前，这也是古代官道的中间。这种做法明显是一种破坏文物古迹的行为。工作人员解释说在将二帝陵划归文物管理部分之前，陵区内就有圣母殿了。但现存的圣母殿不是文物古迹，而是上个世纪80年代修建的房子。

当地百姓流传民间在二帝陵祭祀老母很早就有了。今二帝陵有一处清代遗址，是当年祭祀圣

母的场所。笔者发现遗址有当年地基以及民间所立碑刻。一块乾隆三十八年(1773)的碑刻,断为两截,一截竖着,一截几乎埋在土里。一块乾隆五十八年(1793)的,在东南角的角落里,上面的字漫漶不清。两块碑刻内容大致相同,都是讲民间如何因官方祀典被地方政府征用劳力。遗址离老山门很近,就在古配殿的左侧。

实际上,这是清代的接官亭遗址。它成为了现在民众为了能够合理合法的在陵区内重修圣母殿的有意识的假意描述。在遗址之上,笔者看见有砖石简易的堆起,内可放香。

圣母殿的香火鼎盛,使得景区也可以分得一杯羹。不难发现,对于陵区内的圣母殿,二帝陵景区管理者采取是默许的态度。现在民众对于重修圣母殿的积极性很高。在官方新近公布的《颍项、帝誉陵景区规划平面图》上陵区面积由350余亩一下子扩展到1600亩,但图例并没有标出圣母殿。笔者不知道不久的将来,重修圣母殿是否会成为上级文物管理部门与当地民众的一个矛盾焦点。

二帝信仰在当地时间很长,而无生老母信仰在华北地区更是普遍。在市区最繁华的北大街,路的中心有修缮的明代建筑,钟楼。而钟楼上也供奉着无生老母。在安阳县僻远的彰武水库风景区,同样有供奉无生老母的庙宇。

据目前的文献与民间口述史资料看来,民众无生老母的信仰大致滥觞于明初成化年间。明清期间民间宗教几乎都以无生老母作为最高神祇,“无生老母,真空家乡”成为民间宗教的“八字真言”。无生老母亦称“老祖母”、“无极母”。圣号“至尊至圣始母元君无极祖母圣天尊”,在信仰民众中认为她主宰与象征无极界。被视为创世主。无生老母在河南、陕西、山西、山东以及河北大部分信仰十分广泛,人们习惯称无生老母为“老母”、“老娘”、“老无生”。相传农历七月初七是无生老母的诞辰。无生老母在华北地区传说颇多,明末清初河北士人戴明说所作《无生庙碑记》,即有关于无生老母之灵异记载。

二帝景区附近村镇可以同时供奉颍项、帝誉与无生老母。而在别的地方,无生老母是民众信仰的主流。

对于民众而言,虽然无生老母与颍项、帝誉的二帝信仰有很多的不同,在他们心理完全是一整体的,没有任何的冲突之处。“老”改做“圣”,是本地原来的信仰对外来信仰的某种改造,抑或是外来信仰对本地信仰的适应。从笔者收集的另外的一段唱词也可以看出来这点,“光走顺路还不行,坎坷路上走一回,就是火海,说要跳,咱就跳。各各点明,这不是真正叫你跳火坑,地是留平。咿——呀嘿,咿——呀嘿,俺记住了。八方调令都调成,说守陵就守陵,会让弟子一身轻,各个都把香来发,弟子赶快谢恩起,实际怕你返回程。”信奉无生老母的人认为是老母看到皇胎儿女都迷恋名利声色常悲愤伤心。很多关于无生老母的宝卷开头都是“无生老母泪纷纷,可叹九十二亿人。”“修道办善”者才能脱离苦海。返回程就是怕这些人再次沉沦世间。守陵自然说的是看护二帝陵。唱词就融合了老母与高王两位神祇,是对无生老母流传的宝卷与唱词的改造。

今天的民众尤其需要圣母殿。二帝拜殿与圣母殿是陵区内两个开展信仰活动的集中场所,但在平日里确是两幅景象。表面看,拜殿是陵区的主要建筑,宏伟壮观,而圣母殿偏之一隅,就像

平常人家住的屋子一般大小。民众香客常常到拜殿上供、进香、磕头，能够做的也仅仅如此。

在圣母殿里，虽然屋里狭小，东西两侧仍然放着两张床。有附近村子里的行好的在这里居住。他们说自己是被高王催来的。高王晚上托梦让他们来这里为自己也替别人求福还愿。这些人一般对圣母的流布传说及唱词都比较熟悉，认为高王是一方神灵。有时这些人会主动帮你求愿，认为自己可以与圣母、高王说上话。还愿时也要他们再向圣母、高王感谢。

他们住在这里没有固定时间长短，每月的农历三、六、九，会在颛顼、帝喾的陵前认真祷告，以示诚心。

这是驻庙的行好的，行好的分四类，守功的，跑功的，带功的，催功的。守功的是长住在某个庙宇里，负责香客的接待与斋饭等事。跑功的是去不同的山上、庙宇祭拜神灵。他们不只是跑有民间神灵庙宇的山，作为释、道的福天圣地她们同样也会去。带功的是共同信仰某个神祇的头领，组织大家祭拜。催功的是为庙宇进粮进款，从信奉的民众手里收取，并会给民众捐资证。

民众认为跑功的最为虔诚，他们到处奔走，不显疲惫，“也不吃喝在庙，不图名，不图利，换来社会得太平。”^①普通民众可以在这里请行好的画符、听人唱经、直接捐资，还可以其交流讨论。而这些拜殿都无法做到。拜殿是正式的，是主体的，但也是空旷的，无人的。它兼具历史与信仰两种意味，但历史会消解信仰的神性，信仰亦会消解历史的真实性。民众拜殿阅读墙上的壁画，代入是一种历史感，而非神秘感。

圣母殿的活动则丰富的多，不完全是人与神的交流，而是人与人，人与神相互交流。这里不会探讨高王的历史功绩，在他们眼里高王与圣母都是无所不能的全神。唱经与写符是强化信仰的仪式。

笔者2013年1月3日再次来到老母殿的时候，见有人在给一位前来祭拜的妇人写符。他见笔者不像香客，手中拿笔记录着什么。就过来问笔者是不是上边过来采访的或者是政府人员。笔者告诉他只是对这个感兴趣。他马上放下了警惕心，说帮他一个忙。原来他写符，有些字不会写。符有半米见方的样子，比一般我们看到的要大得多。中间画了老母殿。最上写着三行字：文武百官、六宫老院、十二家老母。老母殿的下边写着国法王法家法。军法大令法令旗。笔者听他念着接着写西天老娘通天大令令旗，十二家老母王法令旗，七十二位全神之神，保殷门家下，家财两旺，一帆风顺。管事人：李根印。这种写祷词、焚黄表的信仰活动在整个陵区内只有圣母殿一处能够一如既往的进行着。

4.2 夺庙——陵外的庙宇

二帝陵区外面还有两座民间庙宇。这两座庙宇距离陵区并不远，也是在一片沙地上。大小如同农村地区民众主房。庙宇修在五层台阶上，台阶上是小片空地。空地上有当地民众捐资碑刻。庙宇匾额上写着五帝庙，庙里自左到右有五座泥偶塑像，分别是黄帝、颛顼、帝喾、舜、禹。比起陵区的享殿，五帝庙显得小多了，却多了三个人物。民间的庙宇通常有两个特点，一个是阴暗，

① 采访人：张阳 受访人：陈月青 受访时间：2012年10月5日

后墙没有窗户，前墙的窗户又开的小，甚至被堆放着许多杂物；二是香火缭绕，民众烧香不是点上一支，而是在手里握很多，以示虔诚。

五帝庙的侧墙上高挂着很多锦旗。都是还愿的人们送的。锦旗上都写着送给高王，而非另外几个上古帝王。这说明他们都是过来拜高王的。在民众的心理中，锦旗是对高王有求必应，工作出色的褒奖与感激。虽在外人看起来可笑，但求拜的民众因为信神，所以会认为有高王的存在。从某种层面看，锦旗就如同传说的作用，宣传高王庙的灵验。这种一目了然的方式，比传说还要直观、有力。因为传说民众可能还会半信半疑，但锦旗必是如愿后的感谢。

五帝庙的背后是二帝陵区三杨庄与靳庄在上个世纪八、九十年代对庙会资源争夺的结果。

二杨庄与三杨庄原本都在硝河北岸，连在一起。后来因为自然条件的恶化，三杨庄的民众被迫迁到河的另一岸。搬迁是渐进的，富裕的搬的早些，不太富裕的搬的晚些。寇家人最后搬走，因为他们有护陵的任务。新迁之地的三杨庄人明显比别的村子里的人少。寇家人虽然搬走，但仍是庙主。新中国建立后，寇家人另外分的一块地，而二帝陵成了一片国荒。

到了 1986 年，政府计划清沙，虽一直在当地宣传，但并没有派给其人力、物力。靳庄人李蓝琴组织本村的人去清沙。当时没有报酬，更重要的是二帝陵的地大部分属于三杨庄。很多人劝她不要干下去，她说自己无法控制，是受了上天旨意。当时没有使用机械，完全是靠人力。清沙之后，李蓝琴想要在二帝陵区盖一个高王庙，遭到了三杨庄民众的阻止。三杨庄认为这是靳庄人想抢占自己的地盘。

70 年代末，庙会重兴，三杨庄与靳庄都是农历三月十八，两村的庙会一开始是和在一起的。当时两村共请戏班，所需费用由两村同等分担。随之庙会越来越大，两村的矛盾也开始显露，并愈积愈深。在三杨庄阻止靳庄人盖庙后。两村都宣称高王庙为自己所有。表面看，斗争的原因是两村人口不均，双方对于如何分摊请戏班费用发生了抵牾，当地村民大多抱有这样的说法。实际上是在争夺庙会的香火钱与庙会的摊位费。由于香火旺盛，二帝陵每年会收到很多捐资，这也导致庙会上的商贩在名义上自愿交 10 元左右的摊位费。加之县上要开发的传言在村民中间盛行，三杨庄与靳庄人都想独占高王庙会。

靳庄人的理由是三杨庄已经搬走，二帝陵的这块地已经成为国荒，而自己较之三杨庄离二帝陵更近，更为重要的是清沙工作主要是靳庄出的力。三杨庄认为虽然村子搬走，但地还是本村的。历史上这块地一直是寇家人的，现在寇家也是自己的村民，二帝陵如何也归不到靳庄人上。

双方在争夺最激烈的时候是在 1994 年，当年庙会举办时二帝陵核心土地范围内归三杨庄所有。靳庄人堵住路口不让赶庙会的民众通过，三杨庄人与靳庄人对抗性情绪严重，导致最终发生群体性斗殴事件。除了寇家人，三杨庄可以算是以杨姓为主是单姓村，靳庄是多姓村，以靳姓与乔姓为主。尽管三杨庄人少，但是与二杨庄人联合起来势力也颇为庞大。结果，靳庄没有将二帝陵夺过来。笔者发现现在紧邻着陵区的两家饭店仍是三杨庄村民所开。

据李蓝琴讲到了当年农历六月十九，她看见有光在二帝陵前一百多米的地方出现。她认为这是灵气，是高王在向自己传话。靳庄人之后不久成立了历代帝王城理事会。理事会有 24 户，25

人。其中既有靳姓也有乔姓。李蓝琴与其丈夫靳富崇均为理事会成员。

六月十九也是高王庙会的举办时间。这本身让灵异的发光事件更增添了一份灵异。但叙述者的身份则不能不让人判断，这是靳庄人在夺庙失败的另一种策略选择。

理事会是从民众手中攒钱将五帝庙盖起的，笔者看到五帝庙前面的捐资碑除了三杨庄外几乎各个村庄都有，甚至周围浚县、滑县、濮阳都有人捐资。这就让人奇怪一个无奈的选择为何会得到民众的响应。民间信仰的功利性固然是一个方面，民众认为不管是什么神祇，不管这个神祇在哪，只要“开过光”，有它的庙宇与塑像就如有他的真身在。

另外一点李蓝琴身上可以看出来。当地有一月三八的说法，意思是农历每月的初八、十八、二十八都是香客云集供奉高王的日子。许多民众称之为磕头会。届时去五帝庙中的人不少。仿佛看病取号一般，这里发有固定数量的号。当地人称将其庙和驻庙人李蓝琴共称为堂口，李蓝琴据说在庙没有盖起来已经在村里“瞧”的很灵验了。五帝庙盖好后，她就一直在此。在民众眼中，她能与高王爷对上话，进行交流。她给人烧香有禁忌，每月初五、十三、二十四不“瞧”，这三天是月祭黑道日。

李蓝琴在高王庙设立了堂口，仍要不停的去“山上”跑，拜祭其他神灵。她是综合了四类行好的行为。所以李蓝琴在当地的名望很高。很多民众请愿就是冲着她来的。

令人意外的是，在理事会成员之一靳富存家中，笔者看到了大量的申报、协议材料。这些材料都是理事会为求得盖庙的合法性而向县文保、旅游、文广部门打的报告，报告得到了县各部门的批准。在报告上，理事会的似乎雄心很大，他们为已经建好的五帝庙与将要建设的庙宇起名为历代帝王城。历代帝王城帝王城包括四部分，一直从三皇五帝供奉到毛主席。

翻阅他们的申请材料不难看出，他们是向上级请示时将历代帝王城定位在“集文化旅游为一体的旅游新景点。”从远古神话社会的盘古殿到到毛主席革命纪念馆，似乎将要盖起的不是神祇的庙堂，而是一个规模宏大的历史博物馆。他们宣称目的是为“弘扬民族文化”。2012年笔者在他们的一份五帝简介还发现了一个很有意思的现象。简介上面写着颛顼葬于东郡濮阳顿丘城广阳里。后面的括号里写着今河南省内黄县梁庄乡靳庄村北。

三杨庄人对二帝陵南修建的五帝庙不以为然，认为靳庄的目的在于截住部分香客的香火捐资。靳庄人认为是自己对高王恭敬，想敬奉起来。他们还有另外一个解释。二帝陵是公家庙，自己是群众庙。作为公家庙它是属于国家，而不属于三杨庄。五帝庙是村里的庙，民众可以自由来祭拜。这样的解释，使的靳庄人在自己在内心中占据了优势。三杨庄的民众认为五帝庙不是真庙，尽管靳庄人声称高王是请神请过来的。请的时候，由负责人率领本族本村人烧香上供磕头之礼。负责人举高王牌位在前行走，要举五色旗，敲锣打鼓，并有舞狮、秧歌表演。本村要先盖好迎神之庙，请到本村的时间必须是在上午九点钟，谓之九九归一。送神一般是与请神隔半个月，送神的时间是在傍晚，这是高王当地人也称人祖爷到了安息的时间了。靳庄人平日会到大殿即二帝陵区拜拜，而三杨庄人从不会到五帝庙。

四年前三皇殿修建起来。笔者问在三皇殿里行好的，五帝庙之后为何还要盖三皇殿，回答是

五帝庙是报事情的，而作为三皇的伏羲推算非常准。据传伏羲根据天地万物的变化，发明创造了八卦。他们讲三皇都是开过光的，没有开过光的与土偶没什么区别。开光的日期的并不确定，有时会在神祇的生日那一天，有时是推算出来的吉日。开光时在塑像头部、臂部、脚部洒上鸡血。伏羲像是在据称是他的生日农历三月三开的光。

中国传统上对鸡及鸡血认为是不凡之物。古人就特别重视鸡，称它为“五德之禽”。《韩诗外传》说，它头上有冠，是文德；足后有距能斗，是武德；敌在前敢拼，是勇德；有食物招呼同类，是仁德；守夜不失时，天时报晓，是信德。所以人们不但在过年时剪鸡，而且也把新年首日定为鸡日。农历十月一日，河南一些地方要杀鸡吓鬼。传说是阎王爷放鬼，至来年清明节收鬼。民间以为鬼怕鸡血，鸡血避邪，故于十月一日杀鸡吓鬼，以使小鬼不敢出来。俗语称：“十月一日，杀小鸡儿。”据考，晋董勋《答问礼俗》中说：“正月初一为鸡日，正旦画鸡于门。”^①魏晋时期，鸡成了门画中辟邪镇妖之物。南朝宗懔撰《荆楚岁时记》也载有“正月一日……贴画鸡户上，悬苇索于其上，插桃符其傍，百鬼畏之。”^②正是由于对鸡及其血的崇拜思维，使得三皇殿里的伏羲像用鸡血点洒开光。

帝王城理事会现在处于勉强维系的状态。因为会长过世与其他原因，理事会只能维持着现状，“搞不成建设”“会分裂了，不团结。”副会长靳富存说有人开始挤兑理事会了，想另起炉灶。靳富存的家中藏有大量六、七十年代二帝陵以及八十年代清沙的照片。从照片看出靳富存确实参与了当年的清沙活动。

在靳庄的村里，笔者看到一个一米高的高王庙。高王庙内悬挂画像。靳庄在每年的高王庙会时要从二帝陵请高王。村里的老人讲，以前靳庄有路直通二帝陵，后来大路修好这条路就废弃了，去二帝陵要绕远路，民众于是在村里盖了高王庙。靳庄一共有四座庙。高王庙位于村子的西北方。旁边有一座眼光奶奶庙。在村子的南边有一座土地庙与一座观音庙。这样看来，靳庄人有两座高王庙。一座是位于二帝陵前，一座位于村里。村里的高王庙其实也是靳庄人与三杨庄庙会分裂的结果。靳庄人现在也独自请戏班。他们称三杨庄请不起戏班，二帝陵前的戏班是公家单位请来的。

靳庄在村中盖高王庙，也是为了改变其庙会活动的中心，由二帝陵一片转移到村子内部。笔者奇怪的是这座高王庙似乎过于简

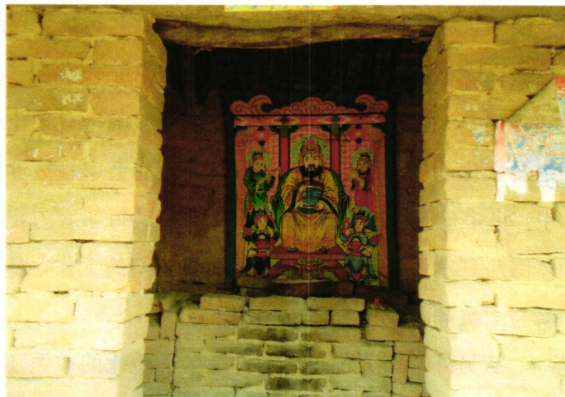


图 4-1 靳庄村子里的高王庙^③

陋。事实上，从请神这一仪式就可以看出，靳庄人认为高王爷平日是在二帝陵的。此地的高王庙是它的安居之所。但这样又含有另一种意味，庙会期间的高王爷真神被靳庄人请回了家。

① 李延寿. 北史. 北京:中华书局, 2012 P1093

② 梁申威. 鸡年送吉 太原:山西人民出版社, 2005 P9

③ 拍摄时间: 2012 年 11 月 7 日 拍摄人: 张阳 拍摄地点: 河南内黄县梁庄镇靳庄村内

二帝陵在清沙后，政府就计划重修大殿。起初，村民捐资自修，修好后不久，政府又嫌小。后来政府注入 200 万资金在 1998 年重修了大殿。之后，二帝陵划归省级文物保护单位。三杨庄在名义上与实际上再也无法宣称二帝归本村所有。而三杨庄可以从庙会上获取的利益主要是地皮费了。

二帝陵成为省级文物保护单位后，对当地的高王信仰也产生了很大影响。二帝陵区在庙会期间免费向民众开放，届时很多人会围在香炉前，磕头，烧黄纸，烧银元宝，烧香。管理委员会对这种情况是默许的。但平日里来说，第一没有集体性的聚会，第二这种活动也显得与周围幽静的环境不协调。

靳庄理事会现在成为了总会，其周边村落有分会，如南王庄分会、北召村分会、牡丹街分会、后吾旺分会、东嘴头分会，每个分会设立一名分会长。三杨庄与靳庄的矛盾趋于缓和，周边村落成立分会与三杨庄并非处在对立面。近年来，各村会首不仅参加二帝陵前的高王庙会，而且也会给理事会互赠锦旗。民众选择给陵区外五帝庙捐资、送锦旗，放鞭炮，实际上是民众信仰的一种生存智慧。五帝庙仍然靠着陵区，它与陵区内内的拜殿不是独立的，而是互补的。陵区内的规模大，是庙会时的群体性的，五帝庙是纯粹民众的，是日常的个人的。换言之，本来的两个村子争夺庙会的事件，在后期转向了民众为了使传统信仰活动能够继续开展而对高王庙进行的空间转移。

4.3 管理者的态度

现在陵区的管理者抑或说常驻者有四类。一是陵区正式管理部门，他们包括陵区管理部门领导、解说员、后勤。二是在圣母殿的长住的行好的。三是寇家庄。四是几十年来义务看陵的乔远山。

陵区正式管理部门是上级文物与旅游部门共同下设的分支机构。他们是官方的身份，负责陵区的考古挖掘、文物保护、旅游收支等各项事宜。非物质文化遗产是由他们整理申报的。对于高王庙会他们是一个旁观者，这种旁观既是冷静的，又充满着感情。对于庙会民众的行为，他们会认真的记录影像与文字资料，并在此基础上整理出一个客观的描述。资料与描述最后都会构成非物质文化遗产申报的材料。早在高王庙会申报成非物质文化遗产之前，他们已经参与到了庙会之中，更准确的说是祭祖节之中。他们是每年官方祀典的协办者，负责会场组织与布置。与之民众休闲与狂欢不同，记录与组织都是他们的工作，是一项上级交付的政治任务。他们是民众现场表演与上级评定的中介者。

从另外一个方面讲，不管是出于地缘的关系还是使工作有多大的价值，他们内心希望得到这种认定。陵区管理者当中的不少人都是来自内黄县。乡土的情结使他们不仅熟悉民众的进香、上供。他们在观察庙会时与与民众交流时，逐渐增添自己的感情，这也是他们默许陵区圣母殿存在的另一个原因。他们平日里不会祭拜高王，但是他们会理解民众的行为。虽然教育经历让他们能用够科学、文明的态度看评判甚至理论去分析是这些行为，但他们申报过程中及以后是带有自豪的心情的。他们希望这片土地上为外人所知。历史层面上丰功伟绩的远古帝王与现时层面纷繁热闹的庙会，都使他们愿意宣传自己的家乡。

在圣母殿与五帝庙及三皇殿长住行好的主要是附近的居民，陵区管理部门默许他们在陵区及周边活动。他们可以进行各种各样的信仰活动，可以为其他普通香客请愿还愿、唱经等等。在官方的宣传中，他们是有意被忽略的一方。他们虽然对上面保持有警惕心，但没有自我感觉到身份的尴尬。他们认为二帝陵里的圣母殿是正常合理的。与普通民众比起来，他们的信仰似乎更为虔诚。他们不是因为困难来求拜，而是主动的行为。“行好的”表明他们是有善心，做好事，最为重要的是他们是为他人，而非自己。从某个层面讲，他们是陵区“隐形”的管理者。这种“隐形”更为现实的体现了民众信仰的真实性，远非官方与制度话语下的纯粹。

寇家庄即所说的寇三家，他们几千年来义务看陵，解放以前，陵区这块地方一直属于寇家所有。传说讲当年颛顼占了寇家的地，历史上寇家庄的土地属于碱薄地，十年播种九年不收，没有水利工程，只有靠天吃饭。收成不好时靠砍柴卖柴为生。即便生计艰难如此，寇家人为守诚信从未间断看陵。解放后，这块地被国家收为国有。上个世纪，实行家庭联产承包责任制，三杨庄划分土地，寇家人有了另外一份土地。他们上个世纪早期，就从这里搬出去了，至今仍然遵循着老的习惯，每天来二帝陵巡看。寇家人一代代的后世子孙中确信颛顼、帝喾安息于此。

寇新成对笔者说，他自己并不经常拜祭二帝，至于官方谁来了，民祭上又有地方上那些头脸的人物，他一概不关心。事实上，寇新成没有参加过官祭与民祭，对于官祭与民祭的规矩他也不清楚。在寇新成的家里，挂着一幅全身像。中间是玉皇、观音，两侧是八仙，他说自己挂像是在“服侍”他们。已经八十多岁的寇新成仍是每天骑自行车到陵区转转，他认为自己没有退休的年龄。虽千百年来社会经历着沧海巨变，但寇三家没有变，寇家人至今仍是三大户。寇新成对笔者指出了许多陵区的宣传上的错误。如陵区在古水井上盖亭，名为意隆亭，陵区说是宋朝的古井。实际上这是寇家人原来吃水的井。陵外的五帝庙，寇新成觉得那是封建迷信。寇新成将自己视为三杨庄的人，对于靳庄的五帝庙，他也认为那是靳庄人争夺庙会举办权失败后的结果。寇新成对于护陵看庙非常认真，但对于高王信仰活动并不热心。言语中，寇新成老人透露出来的不是没有子孙看陵了。他认为现在的官方并不重视他。以前寇家人是二帝陵的庙主，现在他每天到陵区也只是巡看，然后打扫打扫古代官道与两块墓碑。他认为现在的陵区管理者人数过多，机构臃肿。他的外孙在外地打工。他没有想到让他们回来。因为看陵并没有太多的报酬，国家又已将陵区看管起来。陵区主管者的变换使得寇新成老人不得不接受这样的结果。

乔远山现在已经六十余岁，他从小生活在二帝陵的旁边的一个村子里，学力到了中学水平。他很早以前就对高王庙感兴趣。上个世纪八十年代陵区清沙，他常常主动过来协助考古队清沙。从那时到现在，乔远山一直在陵区收集文物、关于颛顼、帝喾的典故传说。由于贡献突出，后被省政府破天荒任命为河南省重点文物保护员，2002年，县政府又任命他为二帝陵文物馆馆长。平日里，他负责为香客们主持祭拜仪式。今天的民众与游客可以叫二帝陵文物馆馆长主持祭拜仪式，据他说现在的祭祀内容都是他个人想出来的。笔者在考察时，恰巧碰见三个当地人来祭祀。祭祀主要分三个程序，第一步鞠躬，为表隆重鞠九次躬，后来乔馆长向笔者解释这叫九叩祭拜大礼。一拜圣帝在上座，二拜始祖显神灵。三拜高禄财运顺。四拜子孙事业成。五拜后裔表心意。

六拜六六大顺通。七拜吉星高高照。八拜富贵满堂红。九拜九九归一万事兴。第二步，上香，上三香。一炷香一生岁岁平安。二炷香事业有成，步步高升。三炷香大富大贵、大吉大利。第三步，敬酒，三杯酒。一杯酒谢先祖二帝开启华夏文明曙光。二杯酒谢先祖二帝创九州壤壤。三杯酒求佑华夏后裔人丁兴旺。与行好的不同，乔远山这套祷辞没有突出二帝的灵异，而是用些吉利话表达对祭拜者的祝福。

在管理部门人员眼里，这里是一个文物景区也是供民众瞻仰祖先进行祭拜的场所。对于行好的来讲，高王与圣母是无所不能的全神。在寇家人看来，高王埋葬在这里，是自己祖先曾经见过的历史。自己一辈一辈的遵守诚信，为高王看陵。在乔远山看来，颛顼、帝喾是人祖爷，他们在历史上有很大的贡献，死后也在荫佑着一方子孙。

4.4 地方化的神祇

颛顼、帝喾尽管是华夏民族的先祖，却至今没有在除当地县市民众之外成为有较大影响的神祇，形成大范围的信仰。信仰者主要集中在内黄，辐射不过周边县市。即使在本地，还要与老母扯上关系，与其共分一杯羹。

二帝信仰不是全国性的信仰，作为地方性信仰也与其它信仰有很大的不同。最大的不同之处是，除了靳庄，其它村子没有高王庙。它没有形成扩散化的倾向。二帝陵处于内黄、滑县、浚县、濮阳市几个县市交界处。在历史上，二帝陵也曾被不同的县郡管辖过。自然，每逢高王庙会的时候，周围几个县市的人们都会有人来，现在的庙会参与的人数会有百万之众，而内黄一个县的总人口才有 70 多万人，也就是说高王庙会确实吸引了众多外县市的民众。由于民间信仰功利的特点，不能将参与庙会与祭拜的人称为信徒，称为信众更合适些。

台湾人类学家林美蓉曾经给祭祀圈下过一个定义范围，分为六条。建庙或者修庙共同出资，有头家炉主，有收丁钱或募捐，有演公戏，有巡境，有其它共同祭祀的活动，有宴客。符合其中一条，就可以划分为一个祭祀圈。^①从这个范围看，祭祀圈只在三杨庄和靳庄一带，而周围县市可以称为信仰圈。

笔者认为这种现象的出现有以下几点原因。

一是时代太远，影响渐淡。历史上讲禹传给启后，启建立了夏朝。禹是五帝中最后一个皇帝，但三皇五帝不是一个传一个的。颛顼、帝喾的年代大致在仰韶、龙山文化时期，这距今至少有 4400 年了。那时候还没有成熟的文字，人们只能靠口口相传。历史的细节必然在流传中逐渐的减少，不能为人们所记。对于民众而言，颛顼、帝喾两个词汇就比较陌生了，亦没有关于颛顼、帝喾的演义、唱本，难以进入到其他地区民众普通生活之中，无法得到广泛的信仰。

二是“合理解释”，化神为圣。中国传统的治国思想是儒家思想。儒家自孔子开始便提倡“不语鬼力乱神”。对于颛顼、帝喾，他们所极为推崇，但不会认为是法力无穷，吞云吐雾的神仙。颛顼、帝喾有仁德的皇帝，有才干的治国者，后世的统治者是可以学习的。颛顼、帝喾民间

① 林美蓉 由祭祀圈来看草屯镇的地方组织 中央研究院民族学研究集刊 1986, 62. P54

流传中自觉不自觉的“神化”，又被儒家自然不自然的“圣化”。“神化”的颡项、帝誉即便有巨大的同情心有不合理的法令还是神。“圣化”的颡项、帝誉即使没有任何缺点，有着最高尚的道德品质与非凡的治国谋略也还是一个人。在这样的情形下，其他地方的民众就不会再想着去信仰他，而只会把他当成远古的一个皇帝罢了。而在本地有着在地化的灵验传说，有着悠久的庙会，加之陵墓所在，所以民众还会信仰。

三是神格没有特性。关公之所以被人们信仰，是因为他身上所展示出来信义精神。妈祖之所以被信仰是因为她是海神，可以保佑渔民出海平安。我们可以向赵公元帅求财，向观音求子。尽管人们遇庙便进，遇佛便跪，但每个神祇还有他独特的神格性以及主要管辖域的。

颡项、帝誉以前是被当做水神求过雨的，也可以消灾去病。但颡项、帝誉第一不是专职的雨神。在华北地区，民众求雨普遍还是信仰龙神。可以推测，当时的人们应该向龙神求雨不验，转向二帝祈求。自此，每次碰到旱灾，就习惯向二帝求雨了。然而这种风气却没有感染到其它地方的人们。究其原因，民众认为雨是有龙神管的，他有控制下雨的能力，不下雨是他暴戾的脾气或者不体恤百姓所致。至于消灾祛病，更是民众没有办法的办法。病急乱投医，生病的民众不会只向二帝跪拜的。故而颡项、帝誉没有自己鲜明的神格职能，人们虽不论什么都可以向他跪拜。但却不能因此吸引一个群体，一班行业从业者，满足一种具体物质或精神安慰。这样一来，颡项、帝誉的形象更加模糊不清，也就导致了其他地方的民众不会对颡项、帝誉产生长久牢固的信仰。

其他原因还在于颡项、帝誉是在上古五帝中处于中间。既缺少黄帝开创之际的筚路蓝缕与与他族惊心动魄的战争。也缺少尧舜禹被后世儒家反复提及的仁德。成为黄河故道后，这里的农业经济没有别处发达，遍地的黄沙使得它也不会有机会成为州府县城的中心。清末，二帝陵区能够被黄沙掩埋也可以看出此地自然条件的恶化程度，当使其传播失去了一定条件。

5 二帝的信仰的群体与视野

5.1 道统与族群——官方祀典

5.1.1 逝去的祭飨

正是因为有了颛顼，才有了两种民众与精英并行并一直延续到今天的祭祀模式。据传当年蚩尤“带领众神与山精水怪与黄帝作对”之乱后，又殃及地上生民，使得人间强者凌弱，众者暴寡，酷刑泛滥，杀戮不止。后来，颛顼对天地间的秩序进行一次大整顿。他命“重”两手托天，奋力上举；令“黎”两手按地，尽力下压。于是，天地之间的距离越来越大，以至于除了昆仑天梯，天地间的通道都被隔断。颛顼还命令“重”与“黎”分别掌管天上众神事务及地上神与人的事务。此后，天地间神人不经“重”“黎”许可便不能够随便上天下地了。

现在学术界普遍认为绝地天通是颛顼时期的一次重要的宗教改革。上天的阶梯实际上是一种权利，这次改革就是把民众皆可参与祭神的混乱不堪局面中变为少数人的专职。改革由于涉及到巫，涉及到民神的问题，很容易流转成为神话。

具体有关“绝地天通”一语的文献记载，在先秦见于《尚书》、《山海经》、《国语》、《墨子》等书，在汉魏主要见于《史记》、《汉书》、《中论》等书。而尤以《国语·楚语下》为详：“古者民神不杂……及少昊之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物，夫人作享，家为巫史，无有要质，民匮于祀，而不知其福，烝享无度，民神同位。……颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。……于是乎有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。”^①

这反映了原始宗教的发展过程。从民神不杂到民神杂糅到绝地天通，原始宗教经历了三个阶段。人们相信万物有灵，所求于鬼神的是个人或一家一族生老病死、利害祸福的身边细事，即所谓“民神不杂”。随着社会组织的扩大，集团间利益冲突的增强，社会公共事务的繁杂。民众为巫随意同鬼神对话，所求的可能有关于氏族部落的大事，并各自代鬼神传言，必然对社会上层“权威性”的严重威胁。颛顼实行了宗教改革、社会改革，“使少昊氏名重的大巫为‘南正’”。这就是说只有颛顼与南正重才管了天上的事情，把群神的命令会集起来。传达下来；又使“火正黎司地以属民”，就是说使他管理地上的群巫。

群巫成为了专业的神职人员，又意味着一个祭祀兼管理阶层的形成。如果说社会分层、阶层、阶级的出现，是以父权家族即父家长权的出现为契机的话，那么，专门的神职人员的设立，即一个祭祀兼管理阶层的形成。这样就把祭祀的权利完全控制在一个阶层手中。

有意味的是，颛顼的宗教改革对后世影响极为深远。一直以来，对颛顼的祭拜就呈现官方与民间两种形态。颛顼改革的是祭神的方式，他也不会像神话中所讲可以隔绝上天的梯子。他是何祭祀鬼神具体仪式的也在历史的尘烟中湮没不闻。不过，完全断绝民众祭祀时不可能的，这就是导致后世两种并立祭祀的模式的原因。另外，当时的人们不会受到儒家的影响，他们相信万物

^① 徐元浩 国语集解 北京：中华书局，2002，P531

有灵。直到商周时期,“国之大事,唯祀与戎。”事实上,这种情况一直延续到封建王朝的结束。

如果把“祭神”纳入治国手段范畴的话,那么“祭祖”就是在祭神的基础上,发展并传承的。《论语·学而》:“曾子曰:‘慎终追远,民德归厚矣。’”^①何晏集解引孔安国说:“慎终者,丧尽其哀;追远者,祭尽其敬。”^②祭祖是指对祖宗的祭祀。古代中国人认为“万物本乎天,人本乎祖”^③,因而非常重视对祖先的祭祀。古人云:“祖,始也,为道德之初始,故云祖也。宗,尊也,以有德可尊,故云宗。”祭祖是后人对祖先及其功德表达景仰与怀念的一种方式与礼仪,是传统的继承与心灵的慰藉。

颍颺帝菩陵内《流芳百世》碑记载:“……颍颺帝菩陵自大唐立庙以来,国有大庆,即隆祀事,历代如斯,迄今未艾。”^④在陵区内已经出土的历代碑刻,御制碑有98通,民祭碑有12通,标志碑有3通。明清时期,对颍颺帝菩的国家祭祀分为“群祀”与“中祀”两种。“群祀”是对颍颺帝菩二帝陵的祭祀典礼。由地方官员负责执行,属于代表皇帝行祭祀典礼;“中祀”是在京城的历代帝王庙中对颍颺帝菩行祭祀典礼。二帝陵现存祭祀碑碣,主要为明清历次“群祀”之后所立,其碑称为御祭碑。

文献中有关祭祀二帝的起始年代很难考证。《后汉书·祭祀志》汉章帝东巡至泰山,有奉太牢“祠帝尧”、“宗祀五帝”的记载,但史书中没明说是哪五帝,是否将颍颺、帝菩都包括在内不得而知。《旧唐书·礼仪志》记载:“谨按《礼》:有虞氏 皇帝而郊菩,而郊冥,祖契而宗尧。夏后氏禘皇帝而郊鯀,祖颍颺而宗禹。殷人谛菩而郊冥,祖契而宗汤。周人禘菩而郊稷,祖文王而宗武王。”^⑤这说明在早期便有祭祀颍颺与帝菩的礼法。《旧唐书·礼仪志》中提到“帝菩,祀于顿丘。”^⑥结合《元和郡县图志》所论“澶州顿丘县,有帝菩陵与颍颺陵。”这是正史中首次明确提出在顿丘也就是今天的内黄县与濮阳市一带祭祀,因此,这也是最早的在二帝陵举行的公祭活动。尽管无法确定首次公祭的时间,但至少可以确定的是国家级公祭二帝的礼仪性活动。在唐代就开始了。但民众祭祀与官方祀典孰为先,孰在后,则很难考察。《颍颺圣帝庙记碑》是大元至国年间立的碑,碑文所说的求雨消疾等民众信仰活动不会晚于这个时候。但早到什么时候,与公祭时间一样,目前都没有办法确定。

a、宋元时期的二帝公祭活动

宋元时期对二帝的公祭活动已成定制。《宋史·礼志》记载,“太昊、炎帝、皇帝、高辛、唐尧、虞舜、夏禹、成汤、周文王、武王、汉高帝、光武、唐高祖、太宗,各置守陵五户,岁春秋祠以太牢。”^⑦在二帝的陵寝所在地,不但有专人守陵,而且每年春秋两季都有固定的“太牢之礼”。联系前面阐述的寇三家,其亦有可能此时被命守陵。然而礼志上说是五户,这个问题仍然待考。《金史·礼志》:“诸前代帝王。三年一祭,于仲春之日祭祀伏羲于陈州,神农于亳州,轩辕于坊

① 杨伯峻 论语译注 北京:中华书局,2006, P15

② 何晏 宋刊论语 福州:福建人民出版社,2008, P67

③ 李慧玲(注) 礼记 郑州:中州古籍出版社,2010, P217

④ 流芳百世碑 乾隆四十年立 现藏于河南省内黄县颍颺帝菩陵区配殿碑廊

⑤ 刘昫. 旧唐书 北京:中华书局,1975 P4015

⑥ 刘昫. 旧唐书 北京:中华书局,1975 P4018

⑦ 脱脱 等 宋史 北京:中华书局,1977, P1324

州，少昊于褒州，颡顼于开州，高辛于归德府。”^①颡顼与帝喾官方祭祀位于两地，开州的位置大致在于今濮阳一带，归德府在今商丘一带。史籍载帝喾被封于高辛，高辛大致位置就在于商丘。这两地一个位于河南北部，一个位于河南东部。这是历史上唯一将颡顼、帝喾分开祭祀的朝代。

元代《重修颡顼圣帝庙记》从碑文看，当时有重修想法的是滑州原同知李英。他与提控、镇抚以及当地耆老商量复建事宜。之后“居民子弟，悉皆就役，经之营之，不日而成。”重修圣帝庙宇不是普通民众的提出，而是当地致仕的官员与另外的官员、耆老的谋划。李英以为“今神不安其居，若非建立庙貌，上以无尊。”似乎李英的看法是将颡顼看做神，加上碑文之前写的“佳应”之事，颡顼在李英的眼里是灵验的神祇。既然宋元时期祭祀颡顼、帝喾已成定制，那么修缮庙宇就应该是地方政府的责任。即使经受过金代贞佑年间的战火之乱，也可以上报中央政府。与别的朝代不同的是，在《元史》中没有关于二帝陵的记载。故此，笔者认为有元一代至少至正十二年之前，官方可能没有到颡顼、帝喾陵祭祀过，是官方祀典的低潮期。

b. 明清时期的二帝公祭活动及公祭规格

在二帝陵所发现的碑刻主要集中在明清时期，从碑刻中我们可以看出明清时期公祭的时间特点。在明代历次的御祭活动中，主要集中在八月。从碑刻上看，一般明代的每个皇帝登基后在年号的元年都要遣人到二帝陵进行公祭。平常为三年举行一次大的公祭活动。

从碑刻中所反映的明代历次公祭活动来看，每次公祭活动均以皇帝的名义进行，并在碑文中注明“皇帝遣”，这反映了这些公祭活动在当时至少名义上最高规格的。但在实际主祭的官员，最多者为滑县知县。一般情况下，每个帝王登基的元年、均由皇帝直接派相应的中央官员。平时的每三年一次的主祭官则由当时二帝陵所在地的滑县知县担任，而每次参与祭祀活动中人还有道士。从碑刻中所反映的清代历次公祭活动看，不但滑县知县及地方官吏大夫多为陪祭官，主祭滑县的大名、卫辉等府的知府，甚至还有一些中央官员也都成为陪祭官。从明清石刻所见到的二帝活动的对比中可知，清代较明代祭祀二帝的规格要高，参与的规模也相应较大。

c. 祀典费用和人力

对于古方祀典所需费用、人力从现陵区所存的一块《流芳百世》碑可以看出：

“……祀事肇举，所需夫役车马皆原安等九里士民承办。至于官厅更夫、锅凳、槽铡，左右六庄照管，虽非军需，亦属皇差。以故一切杂差概行蠲免，上下数百年间未闻有一地两役也。至若修口支费俱系公项开销并九里民派办，煌煌钜典于今为烈，时值乾隆三十七年……唯恐旧制渐湮，新制渐作，仅勤恤民隐之志，饬兴利除害之条，使祭费依然公出，杂差仍旧豁免由是，朝廷祀典千载如故，小民蒙福百代如新。《诗》云：乐只君子，民之父母，其斯之谓与。既蒙深恩自应崇九里士民因将革弊年月勒石以垂不朽云。

乾隆四十年岁次乙未九月二十五日吉旦

① 脱脱等 金史 北京：中华书局，2001 P825

迎阳里、蔡胡里、大城里、原安里、
长均里、白毛里、高阳里、魏家里、
牡丹里 九里士民仝叩立”

《流芳百世》是乾隆四十年所刻的碑，此块碑从落款可知是二帝陵区周围村庄百姓共同所立，落款的里大致比今天乡镇的小一些，一里辖属十几个村。碑文记载官方祀典两个方面。一是官方祀典所用夫役车马由哪里出；二是官方祀典的所需花销由谁出，基本上对以前官方祀典民力物用，徭役税征做了一个概括。。碑文记载祭祀颡顓、帝喾是从唐代就已开始，民众也认为这是值得重视的大事。即使改朝换代，但传统做法一直在沿用，即夫役人员和车马运通工具由当地九里民众出。甚至官方的更夫也是由当地百姓兼任。民众认为这虽不是平日的劳役，但也是为帝王家服务。事实上，更夫的工作不只是敲梆报时，还有巡逻防盗之责。

除了夫役、车马、更夫，连做饭要用的炊具，喂马要用的槽铡也是当地民众拿出来的。碑文开头就写着“九里士民感恩碑记”。民众出人出力出物是心甘情愿，至少从表面看对参与这样的官方祀典是没有抵触心理。

说其它的杂差苦役一概免去。因为皇差本就是差，按规矩没有过一个地方的百姓要服两次差役。而且几百年间也没有出现过这样的事。这既是民众对事实的叙述，也是民众的态度。“至若修口支费俱系公项开销并九里民派办”旧时派办又名“坐办”。办公等费及土贡方物等悉并为一，皆计亩征银，并于田赋，折办于官。派办实为赋役的一种形式，源起明代。民众立碑，说明对传统做法虽不一定真的感恩戴德，但起码是认可和接受的。“未闻一地两役也”，民众害怕自己要服两次徭役。此地与其他地方不同，就不能按照其它地方的办法实行。为每年的二帝祭祀已经服过一次了，就没有理由还要服第二次。这点是民众立碑最根本的原因。在二帝陵区笔者还见到一块乾隆五十八年所立的碑。内容大致相同。民众在相隔十几年的时间内两次立碑。可以看出官府有过度征用劳力的现象。

封建王朝祭祀颡顓、帝喾一是为表明其作为受祭帝王道文化方略，是传统政治注重承续“正统”的体现。康熙在修缮历代帝王庙曾对群臣说：“……前代帝王，皆无后裔，后之君天下者，继其统绪，即当崇其祀典。朕君临宇内，不得不为前人言也。朕意以为，凡曾在位，除无道被弑、亡国之主外，应尽入庙崇祀”^①二是为追念受祭帝王的神圣功勋与恩德，以激励与警戒后世君主“敬天法祖，勤政爱民”。所以历代碑文基本都是突出两点内容，一是赞颂颡顓、帝喾的历史功绩，“思不忘报”，祭祀者“祈佑家国，永底生平”。二是宣讲皇帝如何“继承天命，宵衣旰食”。

清光绪年间的碑文是这样写的：

“维光绪十三年，岁次丁亥，八月乙酉，朔越十四日戊戌。皇帝遣河南归德总兵牛师韩致祭于颡顓高阳氏、帝喾高辛氏陵神位前曰：惟帝王斟元建极，抚世口民至治，馨香百代之神灵如在，显谟懿 千秋之统相承。稽方策以常新，秩春秋而匪懈。朕藐躬嗣服，庶政亲裁。特遣专官

① 张廷玉 清圣祖仁皇帝实录 北京:中华书局,1986 年,卷 292,第 916 页

虔申昭告，播麻声于后世，益勉皇煌帝谥之隆，仰景行于前朝，敢忘盱食宵衣之意，葵墙默契俎豆，祇陈庶鉴精诚，来歆享祀。”^①

从碑文来看其清统治者目的就多了几层。一是宣扬政权的合法性。在古代，民众不可能轻松接受曾将当做蛮夷的民族统治自己。反抗之心与反抗活动必前仆后继。而统治者作为祭祀者，没有缅怀自己的祖先，而是称颂颡项、帝誉的功德。表明自己虽“继登大宝”，不是谋权夺位，不是江山变色，是继承大统，一脉相传。二是笼络民心。对于部分普通民众，他们一直在信仰二帝，如果清统治者不顺从这个事实，那么民众就会背弃统治者。对于士人等精英者，颡项、帝誉一直是儒家推崇的人物。颡项、帝誉不仅是华夏的先祖，更是一种政治理想的诉求。统治者需要对颡项、帝誉做文章，以赢得士人的支持，稳定统治的政权。

由于清末一场风沙，陵区全部掩埋于地下。直达上个世纪 80 年代才重见天日。笔者不知道地下还有多少建筑、文物有待发掘。在长达百年的时间里，据当地人讲庙会是没有断过，关于二帝的故事也一直在流传，陵区最后一块官祭碑是宣统元年（1909）。两年之后，武昌首倡，风卷云涌，清朝终于如一间旧屋子，瞬间摧枯拉朽般倒了下来。

民国成立之后，再也没有官员前来祭祀。新中国成立的很长的一段时间内，也没有政府前来祭祀。陵区已埋于地下是其中一个因素。

另外民国政府是在推倒封建皇帝，推翻清朝的基础上成立的，以西方民主制度为学习对象，标榜三民主义。国家再也不是一个人的国家，而是民众所共有，此之谓共和。国家由君主专制政体转为民主共与政体。这种情形下，民国政府再要祭祀颡项、帝誉，显然就不能用旧时碑文中所表达的承续道统，代天理命的思想了。

新中国成立后的前 30 年间，由于百废待兴，社会各阶层根本无暇顾及遥远的上古时代的三皇五帝祭祀，再加上本来就有的疑古思潮与左倾主义政治路线干扰，对中国传统文化基本采取的是历史虚无主义的态度，甚至于盲目而愚昧地把对上古三皇五帝的研究与纪念当成封建性的“四旧”来破坏摧毁，割断了历史的联系。

结果风沙淹没了陵区，也淹没了官方祭祀的想法，自民国肇立年到 2001 年，几乎一个世纪的时间，官方祭祀活动付之阙如。

风沙掩埋了二帝陵，其实也是好事，上个世纪 50 年代大修水利时，内黄几乎所有的石碑都被拉去铺在水渠下了，幸存的也在“文化大革命”中被砸毁。二帝陵的石碑由于“安睡”在地下，躲过了这场灾难。

5.1.2 祭祖节的官方祀典

从 2002 年开始到 2012 年，地方政府政府已经举办了十一届祭祖节。祭祖节是由安阳市政府主办，内黄县政府承办。

今天重新又起的祭祀必然与以前有着不同的特点，不管是参与的人员职业阶层构成还是形式

^① 现藏于河南内黄县二帝陵区配殿碑廊

的安排上抑或是祭文的撰写与目的都与以前大不相同了。

从参加祀典的人员结构上看,封建朝代出席祭祀仪式的人员成份比较固定。参加者皆是官员,基本上是二帝陵其在所管辖区的知府知县以及县教谕、训导,有时皇帝也会遣更高一级的中央官员致祭,多是太仆寺卿等礼部官员。今天的公祭大典,参加人员成员比之旧时不管从人数上还是职位上都较繁多。比如参加 2004 年公祭大典的有省级政府机关人员 4 人,县市地方机关人员 6 人,以及科教文卫领域及华人华裔代表 400 余人。参加 2005 年公祭大典省级机关人员 5 人,县市地方机关人员 6 人,科教文卫领域及华人华裔代表 400 余人。参加 2006 年公祭大典的有省级机关人员 3 人,县市地方机关人员十余人,科教文卫领域及华人华裔代表 300 余人。近年来,参加公祭大典的人数与阶层已基本如此固定下来。

可以看出每年参加祭典既有官方代表,也有商界人士,有科教文卫领域的知识分子,还有海外侨胞、华裔代表。明清两代的碑文中只列出主祭官与二到三名陪祭官,其中主祭官为中央派遣,陪祭官大多是地方官员。现在是社会贤达、各界名流都有可能被邀请参加祀典。祀典本身也不由中央发出命令进行组织。官方的祀典仪式呈现出开放、容纳的姿态。今天的政治环境与以前不同。封建社会官员是臣,皇帝诏令的执行者。现在让尽可能多的人参与,这也包括华侨华人,共同建设桑梓、国家。国家不再是皇帝一人家天下,而是国民共有。封建社会的仪式现场的基调是肃穆,而人数的增加必使现场变得热烈。

这些参与到官方祀典的都是社会精英,而普通民众处在一个观看者的位置。精英在拜殿的高台上祭拜,民众在台下观看。虽然比起封建王朝参与者的人数和身份职业多了。但祭祀大典仍呈现出精英与民众以及参与与观看的二元对立模式上。这种模式在空间上表现为高低不同位置上。参与者是外来者,而观看者生活于斯的原住民。对于民众而言这种村落的盛事从来不是自己组织的。换言之,每年数十万的民众其主要目的并不是来观看这样一场祭祀表演,更主要是来过庙会与个人求拜。祭祖节与官方祀典是属于官方运用的的话语符号。

公祭当天,在拜殿前面会立长达四米的高香。高香由内黄县政府所立,三支高香上分别写着家道永昌、国泰民安、世界和平。由家到国,由国到世界,颇有点《中庸》所说的齐家、治国、平天下理想顺序。

公祭大典首先要敲 22 声钟声,击 34 通鼓,鸣 18 响炮声,悬挂 56 只彩球。22 响钟声喻意传统历法天干地支,表示天地与合; 34 通鼓声代表全国各地,喻意认祖归宗; 18 响炮声意之传统最高礼数,与奏共同心声; 56 只彩球象征民族团结,中华一家。这一串数字符号“利用国家力量通过祭祀仪式,使这些典礼的数字、序列与展示结构,努力获得了国家赋予的权威标准、价值规范;或是向一些传统的祭祀仪式投入新的政治象征资本。”^①虽然是地方政府主祭,但借此却制造了国家在场。不管鸣炮击鼓还是奏乐抑或寓意国家的领土,都上升到了国家规格。地方政府在运用国家符号与国家隐喻。对于民众而言,他们是国家在场的表演的接受者。

近年来的碑文,开头依然如旧赞誉颛顼、帝喾的历史贡献。但后文却添加了许多当下的政治

① 李向平. 中国信仰的现代性问题——以国家公祭圣祖先贤为例. 河南社会科学,2009.2 P4

话语。笔者以 2005 年的公祭大典所念祭文为例：

维公元二〇〇五年四月二十六日，岁在乙酉，时值季春，华夏儿女会聚豫北内黄，黄河古道，谨以鲜花时果，雅乐清醴，恭祭我人文始祖颡项、帝喾二帝。曰：

煌煌中华，赫赫人祖。伟哉颡项，象天制历，四季丰谷；承云为乐，礼纳百族。明婚姻而嫁娶，序长幼以取鲁。设六官以立政治，创九州以定版图。混沌初开，功高德殊。

颡项所建，帝喾弘扬。大公无私，任用贤良；笃守诚信，深孚众望。专冶炼以铸耒，采峒山而开矿。生稷契而尧摯，传帝业之无疆。文明初启，一脉相承。

喜看华夏今朝，正举风蓬。承传五千年文明之薪火，开拓与时俱进之航程。改革开放，宏观调控，科教兴国，免税惠农，八方同心同德齐努力；西部开发，东部昌隆，中部崛起，东北振兴，九州互动互补共繁荣。科学发展，构筑和谐社会；小康理想，抒写大同美景。海峡两岸，血比水浓；反对分裂，早成一统。

大河汤汤，大野苍苍，始祖恩化，无疆无量。华夏儿女，奋发图强，致民族之复兴，谋万民之安康。虔申昭告，伏惟尚飨。

从碑文即祭文内容看，一是今天的祭文篇幅要比旧时增加很多。二是古代碑文出于皇帝口吻，或是代皇帝说话。现在以全部“华夏儿女”为名，进行拜祭。而主祭人有多次是安阳市长。安阳市长的职位与古代的州府知县大致对等。但发起人并不相同。古代是皇帝遣派，是皇帝发出诏令，命州府知县进行拜祭。中央也有礼部与鸿胪寺卿等官员专门管理此事。总之，不管是皇帝本人的诏令，还是礼部与鸿胪寺卿的组织安排并上呈皇帝，以诏令形式发出，是中央统治者的意思。而现在是地方政府组织，中央没有提倡也没有反对地方官方的祀典行为。有时，地方政府会邀请中央机关人员和省级机关人员作为嘉宾参加祀典。

古代的祭祀一般是在八月，现在的祭祀是在三月。八月对于传统的农耕社会的中国是一个收获的季节。这个时候的祭祀古人谓之秋报，报答神灵的佑护。谷物丰收带来的喜悦与收获之后的闲暇，对于祭祀是一个很好的时间点。《礼记·月令》：“立秋之日，天子亲帅三公、九卿、诸侯、大夫，以迎秋于西郊。”^①所以，至少在周朝时，周天子就始举行迎秋“郊祭”活动。这一“迎秋”郊祭活动，规模是盛大的。《礼记·月令》：“是月也，农乃登谷，天子尝新，先荐寝庙。”^②原来，在这个孟秋的七月里，谷物就要丰收了，天子要先尝“新谷”，并且还要用新谷祭祀宗庙。所以迎秋，实则是迎秋稼的丰收，来表达对上苍的感恩之情。另外一个方面看，秋季又是一个由盛转衰，草木逐渐凋逝的季节，呈现出萧瑟的景象。这种景象使得祀典庄重肃穆，亦表现出对祭祀对象的敬畏之心。而三月是民间举行庙会的日子，祭祀者考虑的观看者与祭祀在民众中的影响。它由君王御祭变为带有全民意味的公祭。

① 李慧玲(注) 礼记 郑州:中州古籍出版社,2010, P215

② 李慧玲(注) 礼记 郑州:中州古籍出版社,2010, P216

民族的认同性会增强国家的认同性。颛顼、帝喾被称为华夏人文始祖。华夏本身是一个不断变化地域概念,最早指中原地区,后来指中国全部疆土。只要疆土不失,民族不灭,那么国家就永远是这个国家。官方祀典中的上香、祭文、三牲、古舞、古乐看似与以前并没有什么区别。但祭祀必定曾经经过断裂,这种断裂主要受其政治影响。今天的祀典必然与以前有所不同。首先是表演意味的加重,按照社会学的理论,仪式就是一种表演。封建王朝在二帝陵祭祀是为了祭祖,宣扬正统,其祭祀场合是不允许民众接近的。今天的祀典,民众就在旁边,瞩目观看。以前侧重的是官方或者皇帝与颛顼、帝喾的对话,表达了一种只有官方或是君主才能与最高神进行沟通的逻辑。而今天侧重的是对民众的展演。由对话向展演转变,背后正是国家政治理念与环境的改变。正如安东尼·史密斯所言,民族主义确立是现代的建构。^①但是,每个民族不是凭空想象的,每个民族都有其族裔的根源,这个根源是历史绵延的族裔的核心,是一种神话象征丛,具体表现为关于祖先根源的传说、自称与族称、故乡或是领土的认同、仪式习俗等。官方祀典正是唤起一种历史深处的记忆。这种记忆在今天祀典的改造中正是突出了族群的认同感。

公祭颛顼、帝喾是人们为了追忆与缅怀他们为华夏民族的创立,告别饮毛茹血的蛮荒时代与开创华夏文明所作出的贡献。封建社会的蛮夷之辩解荡然无存。国家的象征决非一姓之私,它应该是全体国民共同认可的精神领袖。所有人都被建构成同源同根的族群当中去。族群的认同概念的限定首先面临着是他者的定义与主观的自我意识这样的取舍。社会学认为所谓族群是一种想象的共同体,它与社会政治环境密切联系。美国人类学者凯斯指出:“维系族群的意识系结是族群成员对他们之所以共享裔脉的理解或文化阐释。这些东西包括对共同来源的信仰”。^②在国家成为国际社会的基本单位后,族群也成为国家政治实体后的所需的精神信仰。换言之,族群建构是个体成员的对所选择与归属群体的认同。这种认同是“有自己的名称与共享的记忆;在血缘纽带、文化传统与习俗、体质方面与其他群体的区别。”^③所以族群认同又与国家政治实体有所区别。它可以扩散到某个疆域空间之外。作为群体认同,这种记忆与习俗一旦被成员所接受,会产生强烈的集体尊严。族群不是由某种与生俱来的东西决定的。事实上,族群需要不断建构与调适。族群建构在民国之前没有成为一个问题的设定。民国以来,政治精英和知识分子开始追求民族独立。这时,族群意识才慢慢浮现出来。国家建立之后,并不是靠权力才得以维持,“唯一维护国家的东西”是每个人都有的“需要秩序的基本感情”^④

这种民族的建构在地域上由内到外扩至为三个圈。首先其中心内核是大陆地区,它是华夏文明的发源区,生活在这个这片土地的民众基本都是原住民,其族群文化、文明的传承并未间断过。其次是港澳台地区,其有着相同的民族心理与传统文化基础。最后一个圈包括侨居国外的华侨华人与受中华文化影响、有移民历史的邻国人民。中国海外的华侨华人至今保留着中国的传统节日,代代相传的故事时刻提醒着他们从哪里来。虽然在海外生活很长时间,但他们仍保留了自己姓氏,

① 安东尼·史密斯 全球化时代的民族和民族主义 中央编译出版社 P15

② Keyes, Charles, *The dialectics of ethnic change*, in Charles Keyes (ed.): *Ethnic Change*. Seattle: University of Washington Press. 1981 P. 4-30.

③ 郝时远 对西方学界有关族群释义的辨析. 广西民族学院学报, 2002.4 P32

④ 黑格尔著 范扬、张企泰译 法哲学原理 北京: 商务印书馆, 1961 P168

甚至有自己的宗亲会。

官方祀典神圣仪式的表演的背后是国家权力的象征。颛顼、帝喾的上升到华夏始祖后，公祭成为族群的代表的实际行为。在公祭现场，由地方政府所代表的官方具有无可置辩的中心位置与组织权力。官方正是通过公祭，使的国家这个概念以一种形象的场景展示出来。公祭颛顼、帝喾是在九点五十分开始，寓“九五之尊，至高无上”之意。可以说从礼器、舞蹈到时间、炮响，地方政府皆是用的最高规格，也就是地方政府此刻成为国家代表。封建社会公祭由皇帝御遣，自然可以征用一切资源。现在，地方政府即使能够代表国家公祭却不能再征用民间资本、劳力了。但九五之尊、八佾舞这一古代中央集权与君权神授的表现形式与现代的政治理念有极大的冲突。它表明地方政府在表述国家权力的时候有些力不从心。尽管如此，公祭与国家权力仍相互进行着生产，各自推动对方渗透到民众的精神领域。所以公祭不仅建构了关于族群的共同体信仰，也建构着民众对现代政治理念下的国家权力的信仰。

5.2 迁播与归源——宗亲祀祖

颛顼、帝喾作为祖先神不同于一般由人化神的范式。对于其他神祇，人神是合一的，是人逐渐化为神的过程。而颛顼、帝喾是独立的两个层面。其他神祇是亦人亦神的，比如关公，本是三国刘备手下的一员骁勇善战的大将。后世的人们不断推崇他的义薄云天，经过长时间的美化神化后，进阶为民众中间最常见的神祇。由于符合封建伦理和官方政策，官方的态度亦由默然应许到赐额赐庙号，公开支持了。颛顼、帝喾在民众与官方的所承载的东西是不同的。笔者前文叙述了颛顼、帝喾是儒家学派一直称赞的人物，官方不能也不会将他看做神。从另一个方面看，颛顼、帝喾是皇帝的先范，是可以学习的，模仿的。在这种情况下与民间神灵由淫祀成为正祀，民众主动的谋求合法地位不同。官方不可能因其灵异灵验死后仍能保国佑民的缘故拜祭他们。官方肯定的是颛顼、帝喾的历史功绩，祭祀颛顼、帝喾是要敬祖法贤，承续道统。

对于一些宗亲大族而言，他们既不看重颛顼、帝喾治国的功绩也不当神一样去祭拜。这些人把颛顼、帝喾看做最久远的一姓一氏的祖先。

今天的祭祀一个重要的主题是宗亲氏族寻根。自官方开始公祭以来，不仅有周边村落姓氏宗族来此祭拜，每年也有来自海外的华裔、侨胞参加大典。华裔、侨胞来这里寻根问祖，他们不仅祭拜的是象征中国儿女的祖先，也是自己的祖先。

《颛顼帝喾后裔姓氏分布初探》中认为：“颛顼后裔有祝融、舜与禹三个重要族群，在当今 300 大姓中约有陈、胡、罗、董、叶等 73 姓，约占当今全国人口总数的 17%；帝喾后裔有尧、契与后稷三个重要族群，在当今 300 大姓中约有王、刘、杨、周、吴等 131 姓，约占全国人口总数的 43%。这些姓氏都是黄帝的嫡系后裔，构成了中华民族姓氏的主干。”^①

2012 年 4 月董姓家族到二帝陵祭祀立碑。其有碑文：

“太古之世，兆黎初载，但知渔猎，不谙农耕。人神杂糅，民不聊生，我祖高阳，夙兴夜寐，

① 张新斌 《颛顼、帝喾与华夏文明》 郑州：河南人民出版社，2005 P327

治历明时，教民稼穡，约法婚姻。倡导伦常，开疆拓土，规定洪荒。顺天时而勤人力，兴地利以丰五谷。嫡传董父赐裔姓氏，肇起郡堂，天下董姓，同一源脉，历经沧桑，衍成望族。秦汉初迁，雄踞中原，清迁海外，遍及世界。唯我家族，薪火不泯。”“赤子归心，聚首祖陵。寓陈薄奠，用表孝诚。”

他们是所以将高阳氏族也就是颛顼当做他们的祖先,不是通过族谱的查找,而是通过历史典籍的记录。颛顼与帝喾与他们的后裔派生出很多姓,他们就是这些姓氏的先祖。事实上,颛顼、帝喾比许多成为神祇的将领、官员要久远的多。他们的后裔不断产生新的支系新的姓氏并非没有可能。内黄又处在古黄河的中心地带,这样的地理位置,使其成为姓氏的发源地并不断向外扩展提供了条件。这种迁移方式一种是家族与个人主动的行为,一种是被动的。内黄古郡由于历史上的战乱,改朝换代与黄河水患,1000年前内黄古郡人口十死八九,幸存者大部分向中原周边地区转移,更大部份向两湖、江浙、福建与广东等省移居。

至于海外迁移情况是早在从汉代丝绸之路开辟,有人到西域各国甚至更远的波斯互通贸易。唐代时就出现移民,当时去缅甸、越南等国定居人数开始增多,他们被当地人称为“唐人”。到明清时,虽有海禁,但去海外者仍络绎不绝。当时出现一个名词,叫下南洋。这些人多是到印尼、马来西亚等国商贾谋生。很多人自此就在当地娶妻生子,世代生活下来了。今天华裔更是遍布整个世界,从最遥远的北欧到近些的东南亚,从最富裕的美国到贫穷的非洲内陆,到处有他们的身影。他们虽然有的已在海外生活了几个世纪,祖辈当初的迁移的故事早已模糊,成为历史深处的记忆。他们可能有的连汉语也不会说了,但他们还是认同自己的根在中国。中国是祖先生活劳作的地方,也是他们的故土,其中的大多数人会仍然保留汉姓。

祖先神可以分为三类,一种是远古始祖,一种是氏族祖先,一种是家族祖先。而这三种包含的范围不同,远古始祖常为神话传说,或为人类全部缔造者或为民族祖先。氏族祖先成为一姓一氏的祖先。而家族为某姓始聚集村落、州郡的祖先。

颛顼、帝喾作为人还是作为神两者并不是截然相对的。作为神祇的颛顼、帝喾可以可以显灵保佑一方百姓,也可以帮助心诚的香客完成心愿。但作为人的颛顼、帝喾死后并非就沉寂了。颛顼、帝喾不管是被认作氏族的祖先,他们的灵魂是永恒的。中国人常说的一句话在天有灵就反映了这种心理。从这个层面说,颛顼、帝喾作为氏族的祖先也是氏族的神祇。他曾经在这个世界上生活过,死后仍然护佑着自己的子孙。人们相信先祖能够领受人们的祭奠,这种敬祖的仪式是一种情感的、道德意义上的真实。

同时这一点也可以说明,中国人的思维方式、行为习惯已经侵入到他们的血液中去了。祖先崇拜本是中国人对亲情的重视与表达。在中国人观念中,“忠”、“孝”是最重要的美德,即使对已经去世的先人,也要像他们依然活着时一样的尊敬,在节日中要供奉、祭祀。饮水思源,只有这样才能解释说明为什么这些人会不远万里来到一个他们本应熟悉事实上却极其的陌生的地方。

比如2011年8月23日马来西亚骆氏同宗社代表团一行34人到达安阳市内黄县,参加在内

黄二帝陵举行的公祭仪式，祭祖“扫墓”。祭祀之后，立碑“根在内黄”。

《史记》记载，骆氏是传自 4000 多年前曾经中兴夏室的少康，由此推测骆姓人应是夏禹的后代子孙，“禹之父曰鲧，鲧之父曰帝颛顼”，禹是颛顼的孙子。《元和姓纂》记载，“齐太公之后有公子骆，望出内黄、会稽。”^①骆姓在长期的繁衍播迁过程中形成了内黄、会稽等郡望。内黄郡治所在今河南内黄县，会稽郡治所在今浙江绍兴。隋唐时，骆姓在内黄等地繁衍迅猛，族大人众，成为妇孺皆知的著姓之一。据宋代《太平寰宇记》载时相州内黄郡有“扈、路、骆”三大望族。

魏晋南北朝时期，永嘉之乱，五胡乱华，时江东偏僻，人口稀少，又有长江天堑阻隔刀兵，于是骆姓伴随其他氏族开始南下，以求一方净土，得以安身养命。

五代十国时因战乱频仍，骆氏又从豫南、江东一带始向南迁闽。骆万安与骆万宝于中与二年(885)随王绪、王潮、王审知带领五千人起义军南下福建。光启二年(886)攻取福州，此后骆万安、骆万保二兄弟定居福州。于南宋德祐元年至景炎三年(1275-1278)间迁居泉州清源，后再徙居惠安。泉州、惠安县、漳州、云霄县、海丰县、陆丰县骆氏子孙都是其后裔。南宋后骆姓又一次大规模向南搬迁，逐渐形成了骆姓会稽郡望。之后又逐渐播迁两广、云贵等地。

内黄骆氏后裔现大部份移居东南沿海各地，集居浙江义乌与福建的惠安、南平、闽东与广东的花都，台山与清源尚为大姓。一百多年前，又由广东福建等地向台湾与东南亚等国移居发展。广东多数向美、加与欧洲转移，形成海外巨大的骆氏族群。国内是义乌与福建惠安相对集居骆氏人口较多，大部份是一姓一村甚至连片多村，毗邻相依。海外集居在马来西亚的槟城，遍布槟州、吉打、霹雳太平及柔佛麻坡等。在台湾以台北，高雄为集居点。东南各省与海外港澳台的骆氏都是来自内黄郡，堂号“内黄堂”，都属内黄骆氏子孙的后裔。骆姓宗祠四言通用联是“内黄世泽 江国家声”。如今，在骆氏十分殷盛的闽南滨海，家家户户庭门额上镌有“内黄衍派”四字。

骆氏宗亲会不同于国内以血缘和地缘为核心的国内宗亲组织。他们如其他海外宗亲会只是以姓氏和地缘联系在一起。长期旅居海外的华侨、由于他们移民异域他乡后，彼此都会有一种认同感，这种认同感就会产生亲切感，由亲切感从而产生一种互相帮衬的需求，进而由于同从事一种职业者联合成商会，由于同姓之故联合成宗亲组织。“不可能维系真正的谱系血缘关系，而是借姓氏结成社会团体，以联络感情，求得团结，维护共同利益，共谋生存与发展的社会团体。”^②海外宗亲会没有严格的宗法秩序，却有着严密的宗亲组织。

骆氏宗亲会到二帝陵祭祀之外，还计划选地兴建祖祠。祠与堂并不相同，祠是宗族领袖和族人的祭祀祖先和执行族规的地方，而堂是宗族的发源地。新建祖祠和以前的目的并不相同，它是作为宗亲会纪念祖先的存在和象征物。

骆氏宗亲会计划对内黄进行投资。对于海外侨商，来此祭祀的大族大姓，政府也鼓励他们洽谈商贸、行商投资。中国有衣锦还乡的思想传统。他们热衷于投资自己的家乡，支持公共事业建设，回报桑梓。这种情况下，内黄县政府主动邀请海外宗亲大族前来祭拜。内黄县政府在庙会期

① 林宝 撰 岑仲勉 校记 元和姓纂 北京:中华书局,1994 P845

② 孙先伟.“宗亲会”的性质及历史渊源 经济研究导刊, 2011.18 P248

间与来自各地的宗亲大族洽谈商业合作，这几年也取得了很多成果。

现在也出现了多姓联合祭拜的情况。2010年4月15日，有来自澳大利亚、加拿大、毛里求斯等十余个国家的130多名客家代表在内黄二帝陵参加庚寅年祭祖大典，祭拜始祖颛顼。清惠州府和平人氏徐旭曾著有《丰湖札记》。在文中徐旭客家南迁自宋元时期，阐述客家与中原汉族的源流关系，对客家的忠义勤俭、诗书传家、耕读尚武等都作了基本性的描述。客家人是中原汉族移民，是北方汉人南迁移民的一支，在漫长岁月里，筚路蓝缕，颠沛流离，历尽艰辛，不断融合当地原住民而形成、演变和发展起来的。

一些周边的国家的人们也来此刻碑纪念，他们都成立了宗亲会，这有团结同姓同族与团结华侨华人的意义所在。另外一点，今天他们淡化祖先神的内涵，不再像封建社会认为祖先的灵魂不死在天有灵，将祖先看做是氏族或者家族的保护者，而是一代代绵延不绝而至今天自己的存在。他们了解了从自己由何处来，祭拜对于他们更多的是归途，是对最初的故土的寻根。所以华侨与名族望姓祭祀颛顼、帝喾的活动，体现出强烈的民族认同与文化认同。

总的来看祭祀颛顼、帝喾呈现出三个层面。一个官方祭祀，唐代以后的封建王朝与祭祖节后重新开始的祭祀目的有很大不同之处。一个是民众当做神祇祭拜求愿。一个是海内外姓氏宗亲会前来祭祀“扫墓”。

从人员构成来看，官方与海内外宗亲代表是精英阶层。他们的共同点是都没将颛顼、帝喾看成一个神祇。而民众则不然，不仅庙会时祭拜颛顼、帝喾，而且又在陵区外不远处建了三皇殿与五帝庙。三皇五帝都是他们求拜的对象，对于他们的事迹只有专业领域的历史学者方能论证一二。就像那些小庙供奉的老母，民众不会求解他们的谱系关系、来龙去脉，把这些三皇五帝统统看做了神祇。但官方对于民众的行为虽不加反对，民众却将颛顼、帝喾看做无所不能，有求皆应的神了。从民立的碑刻上看，自唐以来，民众首先向颛顼、帝喾求过雨，民间有瘟疫流行，颛顼、帝喾亦能消病机。颛顼、帝喾的灵验是逐步经过了发展的过程的。

中国城乡二元结构在祭拜高王的仪式也明显分割出来。精英阶层了解并注重是颛顼、帝喾的历史意义，而民众是对当下的与未来的祈求。不管是古代的儒家学派还是现在国家意识形态，从来都是无神论的，民众对过去高王的关注只是他的灵验性。随着时间的推移，对于精英阶层颛顼、帝喾的历史也就越悠远，而对于民众附着的传说故事越多，高王的神力也越大并且值得相信。

笔者考察二帝陵庙会与祭祀仪式时发现，这些群体之间并没有太多的互动影响。海外宗亲会有的是内黄政府邀请而来。官方的祭祀与宗亲会各有各的祭祀。正殿外是官方与宗亲会祭祀场所。而陵区的内的大片天然沙地是民众插香之处。等到官方祭祀完之后，民众也有将香插到香炉中去的。他们之间没有强烈的矛盾冲突之处。民众会用好奇的目光观看官方的祭祀的表演，但没有人不欣赏甚至抱怨这种表演。即使官方没有将颛顼、帝喾看做万能的神祇，他们也会感觉这是官方对民众信仰的默许与肯定。群体之间虽不会彻底相互认同，但至少在表面是融洽的。

6 结语

当地有的民众会称颡项、帝誉为人祖爷。人即是华夏民族的后裔子孙。人祖爷听起来亲近亲切。陵区拜殿正上的匾额题的是人文始祖。人祖侧重的是养育、繁衍。人文侧重的文明、教化。民众不会用到这么雅驯的词语，反而拉近了颡项、帝誉与自己的关系。官方与精英也不会用这么乡土的词语，他们需要将颡项、帝誉供于庙堂之上。很多时候，他们还要借助颡项、帝誉宣扬自己的政治理念。最重要的是颡项、帝誉作为上古帝王确实为中华文明作出了贡献。

二帝陵一直就那样静静呆在三杨庄，它可以感受到自然的气候，也可以感受到社会的气候。二帝陵在百姓的口中习惯称为高王庙后，庙会开始兴起。庙会每年定期举行，当华北的村庄春意萌发后，这里在某一天变得熙熙攘攘。近年来，陵区不断得到修葺，其身份开始发生变化。作为一个陵区，它纳入官方管理范畴。因为二帝陵墓与众多古遗址、碑刻、砖道的存在，又成为一个文物保护单位。政府在此基础上向民众开放，顺理成章的变成一个景区。2009 年，高王庙会又被申报为省非物质文化遗产。

官方每年在宣传二帝陵时，将主要精力花在高王庙会上。但官方的称法不是高王庙会，也不会太过于强调非物质文化遗产。官方称为 XX（农历）年内黄颡项、帝陵祭祖节。这样一来，三杨庄的一小块地方成为颡项、帝誉陵墓所在地，文物保护单位，旅游景区，庙会核心区域，非物质文化遗产保护的空間位置，祭祖节举办场地。总而言之，颡项、帝誉信仰既是精英的，又是民众的，既有各自群体的目的与想法，又在对立中呈现温和的共存模式，既是当地的社区信仰，又是联系氏族宗亲的纽带，既延续着传统的信仰特点与部分官方祀典形式，又有着新的祀典意味与吸引着新的群体参加。正是这些，使其高王庙会不同于一般意义的华北庙会，使其意味复杂的颡项、帝誉信仰不同于纯粹产生于民众土壤的神灵信仰。

致 谢

民俗学不是书斋的学问，研究者必须不断的进行实地考察。它常常并不像田野工作字面上显得那么浪漫。在考察的过程中，我们不断否定预设的问题，又不断随着真实而复杂的现实考察结果调整着论文方向。笔者感触颇深的是民众的祭拜与官方的祀典呈现的是一种总体上对立和谐模式，而民众对庙会举办争夺的激烈却是开始所没有预料到的。实际上，不管是三杨庄的民众还是靳庄的村民，对我都是热情而又友好的。

如同毛巧晖老师曾经谈到的理论是暂时的，调查是永久的。通过我与当地民众的深入的交流探讨，才能够逐渐描绘出颛顼、帝喾信仰的大致轮廓。而他们也在某种程度上也不断促使我对选题对本学科思考着。在这里，我要真诚的感谢他们。

撰写论文是一次很好的学术锻炼机会，由于选题原因，其文献阅读与调查必然又很强的针对性。在这个过程中，毛巧晖老师给了我很多学术上的指导与建议。毛巧晖老师认真细微，不厌其烦的帮助我修改论文，对于论文结构，她儿番与我耐心长谈。我很庆幸有这样一位老师，她值得我感谢与尊敬。此外，要感谢在研究生期间教过我与给过我指导的延保全老师、袁晓红老师、刘同彪老师、张才明老师、石国伟老师、高忠严老师。

其次，我需要感谢我的家人，谢谢他们对我的鼓励的支持。他们无微不至的关怀，是我前进的动力；他们的殷殷希望，激发我不断前行，我的点滴成就都来自他们。

再次由衷感谢我本专业的同学，他们开创性的研究拓展了我的学术视野，无数次的争论与探讨使我的研究工作有了长足的进展。他们当中的很多人都很优秀，在日常的学习与论文的写作过程中勤奋用功，态度谨严，这些都是值得我学习的方面。

最后，感谢曾经教育与帮助过我的所有老师。衷心地感谢为评阅本论文而付出宝贵时间与辛勤劳动的专家与教授们！

参考文献

一、著作:

- 【1】范文澜. 中国通史简编第一编[M] 北京:人民出版社, 1965
- 【2】王士俊. 河南通志.[M]上海:上海古籍出版, 1969.
- 【3】张廷玉 明史.[M] 北京: 中华书局, 1974
- 【4】脱脱 等 宋史.[M]北京: 中华书局, 1977
- 【5】李吉甫 元与郡县图志.[M] 北京:中华书局,1983
- 【6】王梦鸥.礼记今注今译. [M]天津: 天津古籍出版社.1987
- 【7】詹鄞鑫 神灵与祭祀[M]南京: 江苏古籍出版社 1992
- 【8】陈立. 白虎通证疏. [M]北京:中华书局,1994
- 【9】乌丙安.中国民间信仰 上海: 上海人民出版社, 1996
- 【10】脱脱 等 金史.[M] 北京: 中华书局, 2001
- 【11】徐元浩. 国语集解. [M]北京: 中华书局, 2002.
- 【12】罗泌. 路史. [M]北京:北京图书馆出版社 2003
- 【13】杨宽. 杨宽古史论文选集.[M] 上海:上海人民出版社,2003
- 【14】郑振满、 陈春声 民间信仰与社会研究[M] 福州: 福建人民出版社 2003
- 【15】范晔. 后汉书.[M] 北京: 中华书局, 2007
- 【16】穆彰阿 潘锡恩.[M] 大清统一志. 上海:上海古籍出版社, 2007
- 【17】朱海滨. 祭祀政策与民间信仰变迁:近世浙江民间信仰研究[M] 上海:复旦大学出版社,2008
- 【18】刘安. 淮南子.[M] 郑州: 中州古籍出版社, 2010.
- 【19】岳永逸 灵验 磕头 传说:民众信仰的阴面与阳面.[M] 上海: 三联书店, 2010.
- 【20】陈桥驿. 水经注校正.[M] 北京:中华书局, 2011
- 【21】孙冯翼(辑). 皇览.[M] 北京:中华书局, 2011.
- 【22】陈桥驿. 水经注校正.[M] 北京: 中华书局, 2011
- 【23】向柏松. 传统民间信仰与现代生活 北京:中国社会科学出版社,2011
- 【24】岳永逸 灵验 磕头 传说:民众信仰的阴面与阳面.[M] 上海: 三联书店, 2010.
- 【25】贺喜. 亦神亦祖:粤西南信仰构建的社会史.[M] 上海:生活·读书·新知三联书店,2011
- 【26】司马迁. 史记.[M] 上海:上海古籍出版社, 2012.
- 【27】路遥. 中国民间信仰研究述评.[M] 上海:上海人民出版社,2012
- 【28】范丽珠 欧大年 中国北方农村社会的民间信仰.[M] 上海:上海人民出版社,2013

二、期刊

- 【1】何洁 颛顼传说中的神话与史实[J] 历史研究 1992.(6)
- 【2】吉发涵.庙会的由来及其发展演变[J]民俗研究.1994.1

- 【3】刘铁梁.民俗志研究方式与问题意识[J] 北京师范大学学报(社会科学版).1998.6
- 【4】叶林生 帝誉考[J] 甘肃社会科学 1998.7
- 【5】郑立勇 关于民间信仰的几点思考[J] 福建社会主义学院学报 1999(4)
- 【6】李秋香.官方祀典与民间信仰中伏羲女娲地位探微[J] 洛阳师范学院学报 2002(3)
- 【6】江沛.近代华北城乡民间信仰述评——以冀东诸县为例[J] 河北大学学报哲学社会科学版 2002(4)
- 【7】向柏松.传统民间信仰与现代生活[J] 中南民族大学学报(人文社会科学版) 2003.1
- 【8】谢金森,张国栋,张鼎如.民间信仰误区的解读与矫正——新时期农民信仰问题的调查[J] 福建农林大学学报哲学社会科学版 2004.2
- 【9】张启成 颛顼神话传说新探[J]贵州文史丛刊 2004.4
- 【10】冯广宏 颛顼史迹及其改革作为考[J]阿坝师范高等专科学校学报 2006.1
- 【11】马世之 颛顼活动地域新证[J] 黄河科技大学学报 2006.12
- 【12】张祝平.当代中国民间信仰的历史演变与依存逻辑[J] 深圳大学学报人文社会科学版 2009.6
- 【13】张祝平.民间信仰：当下状态与应然路径广[J]西社会科学 2009.1
- 【14】袁松.民间信仰的情感之维与村庄公共生活的整合——以桂北村落为考察对象[J] 湖北民族学院学报哲学社会科学版 2009.4
- 【15】刘道超.论我国民间信仰的多元一体化格局[J] 广西师范学院学报哲学社会科学版 2009.4
- 【16】艾潇.当前我国民间信仰问题的现状及对策思考[J]云梦学刊 2009.6
- 【17】谢国先.民间信仰与官方意识[J] 韶关学院学报 2009.10
- 【18】刘冰清.武陵民族地区民间信仰特点及社会功能[J] 求索 2009.10
- 【19】王文明、王铁环、刘景慧.托口镇民间信仰文化及其保护与旅游开发[J]怀化学院学报 2009.10
- 【20】王健.民间信仰的权力之维[J] 博览群书 2009.11
- 【21】张祝平.民间信仰 60 年嬗变:从断裂到弥合[J] 福建论坛人文社会科学版 2009.11
- 【22】李秋香.近 30 年来的汉代民间信仰研究[J]史学月刊 2010.3
- 【23】龙显昭 颛顼出生地及相关史迹考论[J] 西华师范大学学报(哲学社会科学版) 2010.4
- 【24】郑衡泌、陈文龙.民间信仰地域分异的微观分析——泉州三个村庄神祇生态位宽度测量与比较[J]地理研究 2010.4

三、外文著作

- 【1】Robert Schreiter,*Constructing Local Theologies*,Maryknoll,New York Obbis,1985
- 【2】Marianne Bujard,*Le Jouyau de Chen:Cult Historique-Culte Vivant*,Cahiers d's Extreme-Asie,1998
- 【3】Tomas David DuBois,*The Sacred Village:Social Change and Religious Life in Rural North China*,Honolulu,Unversity of Hawai'i Press,2005

附录 A：碑刻碑文

重修颛顼圣帝庙记

宣授滑州都教授龙辛叔撰：夫国之大事，以祀为先；礼之要经，维口为重。昔圣帝明王载在祀典者，国有常祀。其来口颛顼故都，土山之阳，帝陵在焉。旧有口圣帝神庙，前临天堑，后枕龙岗，西连太行，东接沧海，绵地千里。提封万井，民物丰阜，形势口口，神明之奥也。万代以来，国家岁时遣使致祭，邦人祈赛愈久念新，每遇岁旱，屡获佳应。人或构疴，能消病机之口口，或降灾克弥伏愆之吝，百祥骈集一方赖焉。遭贞佑之乱，神宇俱为灰烬，独此山巍然，遗址犹在。迨及国朝甫定，天下晏然，滑州口口口节度使同知李公，与诸耆老永丰乡、高阳乡二保李全、武进、与平，提控马聚，都管宁全、陈立，千户高荣毕同谒祠下，顾瞻咨嗟，慨然有兴建之心。

遂谓众曰：自古神依人而行，今神不安其居，若非建立庙貌，上无以尊。

圣帝之威严，下无以副邦人之瞻仰。众皆欣然，乃推故东郡白马县令慕秀高、总领王立。镇抚耿义、县尉扬贵、李进、张善友、吴口王，社长副之，聚材植木，工记费，居民子弟，悉皆就役，经之营之，不日而成。观其殿宇复宗，廊庑再广。神像之采服增饰。檐栋之丹碧更新。门阖陞阶，减加增肃，不侈不陋，瑾得中制，公之用心，可谓尽矣。顷年以来，庙享之礼，虽不同于昔，然邦人岁时致祭，未尝有缺焉。岁月乡久，祠宇凋敝，继得本州前同知李公，一日奉香火于祠下，徘徊四顾，议欲重修，复委故县王仙、提控胡进、高显、秦明，镇抚田广、韩福，弹压崔成田，提控郝成、靳立、李海、郝全、王海，毕金、李珍、刘聚、裴通、郝林、形振诸乡老等支倾扶危，补偏救弊，增光润色，使殿宇焕然一新。一此见，同知李英，可谓善继前人之志，善述前人之事，此邦人之何其幸于，乡之耆老王温、崔口、范山阿里等告余曰：此叔侄一段美事，今若不记，后将湮没不闻。先生盖为我志之，仆于此忝司教授之职，固书其兴建之始末，故系之以辞云：皇矣圣帝，统接羲皇，灵尊如在，土山之阳。前临天堑，后枕龙岗，东连沧海，西连太行。沃野千里，天帝之乡，爰因口代，劫火俱焚，庙貌无有，遗址犹存。伟哉李公，众议修崇，率众毕力，聚财鸠功。祠宇壮丽，祖今犹昔，爰始要终。李候之力。父老歌舞，增光润色，请余求记，愧之长才，如叙其实，不知所载。

高阳乡、永丰乡众耆老等，立石人总领武进，立石人都管宁全，滑州前口口同知李英，立石人乡老与平，立石人提控马聚、宣授大名路千户高贵、同立石人主簿葛贵。

大元国至正十二年上旬十月毕 金门授 古荡逸士口口石刊

历代帝王遣官御祭煌煌天言阑扬

口口祭典天口全其悠久矣，我吴门姚老父母于康熙甲子秋承口口安帝灵以口因视昔君子口观落成之绩后先同口帝灵以東长均、牡丹、大城、魏家里士民口口以记新庙之盛而志口慕不忘，余以为巍巍帝德与卓鲁循声绅士竖贞珉口拱辰门外遥二帝之圣子神孙口口虞三代为天下王者，皆其眷顾，有德依然覆载之无私也，今我口口灵爽鉴我。

口口殷殷眷顾之无穷以绵天保九如之福泽耳，我公之新庙良有以也，广文父母之为公勤事岂无口口难留也，是举也、拮据于我公匆匆行色之余以公大泽之人人者深如天罔极予永修之里民口口耶士民交相叹曰：借恂无计赤子，何依樊轩卧辙无限凄其堂荫蔽芾思补羽飞贞珉鼎列记公口口台留贤以活万姓士民引领而切瞻依是为记。

口口县丞管主簿事陈云鸾、典史马思援，主簿改授巡检邹剑光、口海卫署教育举人傅岩口口董恒后学韩士璋书丹口口李沾润、王廷猷、董九口、马庆云、董九龄、马中驥、李沾滋、段云彩、李其秀、王时中、王时太、王时成、于中洲、口口口中武秀子、刘五伦、刘口源、刘口、滑士俊、高星、滑启圣、王国栋、段大用、韩廷瑞、丁之午、道吏段云凤口口司正副武重禄、韩之全、李如花、常之翰、李国全、丁养奇、保长刘坂龙、乔中扣、董九德、郝国太、郭朝聘口口 选初任汀州府经厅康口甲子夏 滑邑尹本年七月二十四日到任。

流芳百世

原安 等九里士民感恩碑记。滑邑东北隅六十里有颛顼、帝喾陵寝，自大唐立庙以来，国有大庆即隆祀事，历代如斯，迄今未艾。然当祀事肇举，所需夫役车马皆原安等九里士民承办。至于官厅更夫、锅瓮、槽铡，左右六庄照管，虽非军需，亦属皇差。以故一切杂差概行蠲免，上下数百年间未闻有一地两役也。至若修口支费俱系公项开销并九里民派办，煌煌钜典于今为烈，时值乾隆三十七年，恭逢圣天子恩祀大典，蒙特授河南分守彰、卫、怀三府兼管水利河北河务兵修道、军功加一级纪录七次朱大老爷；又蒙特授卫辉府正堂加一级随带又加二级军功加一级纪录四次陆大老爷。又蒙特调滑县正堂军功一级随带又加二级纪录八次记功五次杨大老爷，唯恐旧制渐湮，新制渐作，仅勤恤民隐之志，饬兴利除害之条，使祭费依然公出，杂差仍旧豁免由是，朝廷祀典千载如故，小民蒙福百代如新。《诗》云：乐只君子，民之父母，其斯之谓与。既蒙深恩自应崇九里士民因将革弊年月勒石以垂不朽云。

乾隆四十年岁次乙未九月二十五日吉旦

迎阳里、蔡胡里、大城里、原安里、

长均里、白毛里、高阳里、魏家里、

牡丹里 九里士民全叩立

附录 B：二帝陵区图片



二帝陵区拜殿颙顼、帝尝塑像^①



二帝陵区配殿御祭碑廊^②

① 拍摄时间：2012 年 10 月 4 日 拍摄人：张阳 拍摄地点：河南内黄县二帝陵区

② 同上

附录 C：2012 年农历壬辰年颛顼帝誉陵祭祖祀典过程：

首先由总司仪宣布祭祀大典开始，祭祖大典仪式第一项，全体肃立、鸣钟、击鼓、鸣放礼炮。鸣钟的同时，播音员解说：“鸣钟九响，代表中华儿女，对人文始祖颛顼帝誉的无比敬仰之情。”钟声落后，播音员宣击鼓接着解说：“击鼓九通，表达华夏子孙，认祖归宗，弘扬中华传统文化，实现中华民族繁荣昌盛的共同心声。”

鼓声落后，播音员宣鸣炮。

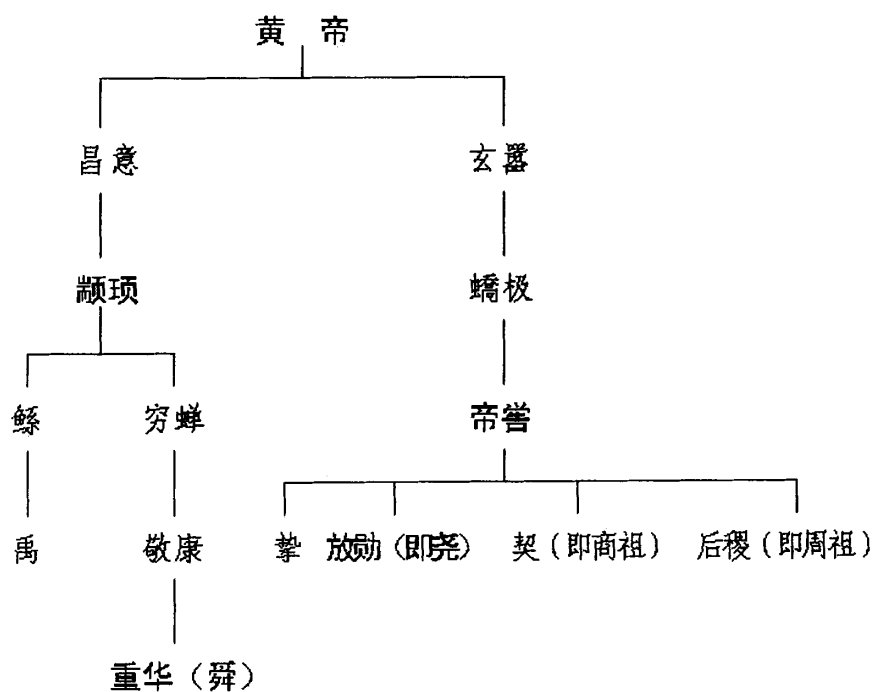
然后总司仪宣：“祭祖仪式第二项，行上香礼。”播音员宣：“起乐，奏第一乐章《大哉中华》！在上香礼过程中，播音员解说：“一生二、二生三、三生万物。向颛顼帝誉敬献高香，象征中华民族繁衍生息，香火旺盛，万代永昌。”奏第二乐章《天人合一》。

乐止，总司仪宣：“祭祖仪式第三项，行鞠躬礼”。播音员接着宣：“起乐！奏《天下大同》！”稍停三秒，总司仪宣：“请全体与祭人员恭行三鞠躬礼！鞠躬——，再鞠躬——，三鞠躬——礼毕。

乐止，总司仪宣“祭祖仪式第四项：拜谒帝陵！”

附录 D: 中国上古帝王谱系概略表 (根据《史记》整理得出)

中国上古帝王谱系概略表



附录 E: 颛顼、帝喾姓氏派生表(据河南内黄二帝陵区管委会整理)

颛顼氏族姓系派生表

李	黄	赵	张	陈	马	嬴	梁	徐	韩	胡	董	程	曹	苏	彭	朱	叶	潘	余	苗
雍	景	植	楚	费	童	欧	裴	缪	勾	秦	严	颜	季	龙	葛	孟	伍	韦	顾	尤
陆	江	邹	姚	宁	谷	辛	庄	莫	谭	倪	俞	虞	舜	满	袁	田	孔	恩	法	敬
骆	尚	归	赐	苟	威	研	穷	夏	禹	启	窦	杞	扈	曾	莘	鲍	计	戈	寻	楼
姜	越	差	仍	观	弗	相	甘	施	灵	柔	区	针	郇	栎	上官	欧阳	夏侯	东	楼	

西楼 占

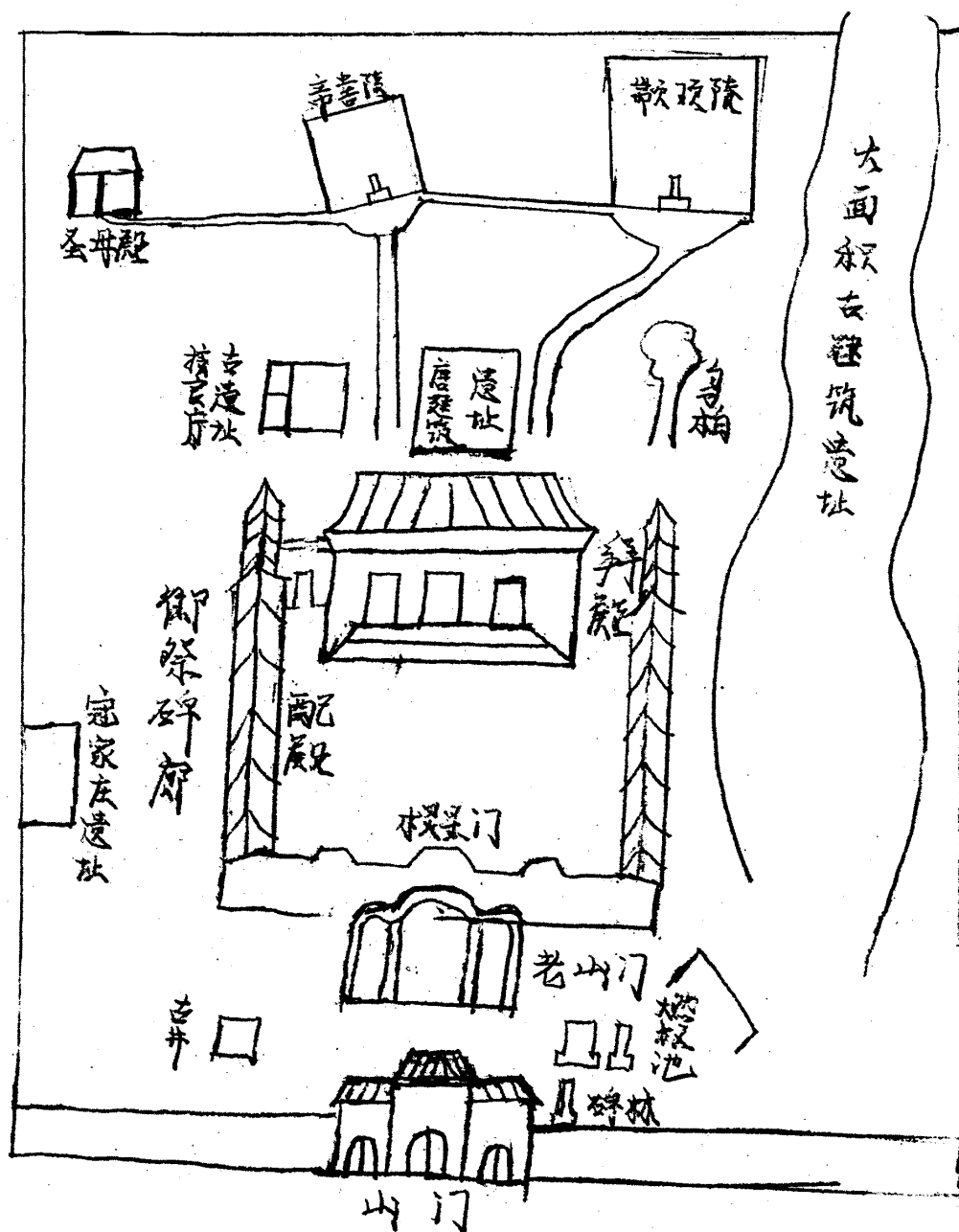
帝喾氏族姓系派生表

刘	林	杨	魏	冯	沈	王	罗	孙	许	吕	卢	薛	汪	钟	任	阮	屈	米	路	狄
刁	隋	包	迟	卓	雷	钱	尹	黎	常	乔	起	龚	安	温	邱	崔	白	牟	耿	左
祝	丛	岳	衡	向	芦	伊	祁	陶	唐	杜	范	房	丹	留	傅	士	御	阿	功	殷
商	汤	薄	毫	繁	时	来	空	同	桐	萧	权	索	京	艾	曼	梅	邓	宋	戴	封
至	伏	目	墨	黑	署	暴	孤	竹	铁	瓦	条	所	沙	贯	桑	潜	信	勃	几	郇
合	郝	那	宗	桓	旦	邻	乙	甲	沃	祖	武	丙	丁	庚	新	投	鲜	比	微	堂
正	政	征	华	督	偶	皇	乐	定	鱼	牛	仇	麟	荡	泥	既	获	专	尾	边	省
屠	牢	考	厨	胜	猛	幅	完	宣	辽	僚	止	穆	瞿	谈	近	星	沛	开	买	易
龟	井	朔	从	伐	盖	永	周	鲁	卫	晋	霍	燕	管	蔡	吴	郑	何	郭	丰	于
凡	腾	赖	邢	成	召	邵	千	告	息	应	项	顿	荣	原	阳	道	柏	养	蒋	旬
毛	密	冉	焦	岑	单	樊	巩	共	贾	芮	阎	郦	后	邳	业	阴	鹿	匡	毕	举
戚	柳	廖	关	栾	州	赣	卞	盛	宫	解	方	南	葵	古	若	令	庞	桃	冠	军
豫	聂	尉	蒯	郭	乌	翼	翁	石	荣	段	晁	鉴	简	符	平	闻	鞠	文	史	巫
司	市	栗	侯	富	万	曲	经	寇	恒	展	元	厚	事	副	带	显	官	家	槐	卜
校	职	枕	使	充	宾	仁	师	帅	通	宰	行	进	籍	席	贝	绵	涉	先	居	刀
步	扬	鲋	康	靖	闵	恭	肃	端	木	郎	意	庆	贺	叔	贡	桂	将	足	世	礼
冷	翰	欣	斤	朝	生	兰	都	儒	谬	郁	百	明	太	泰	治	复	亢	褚	蒯	

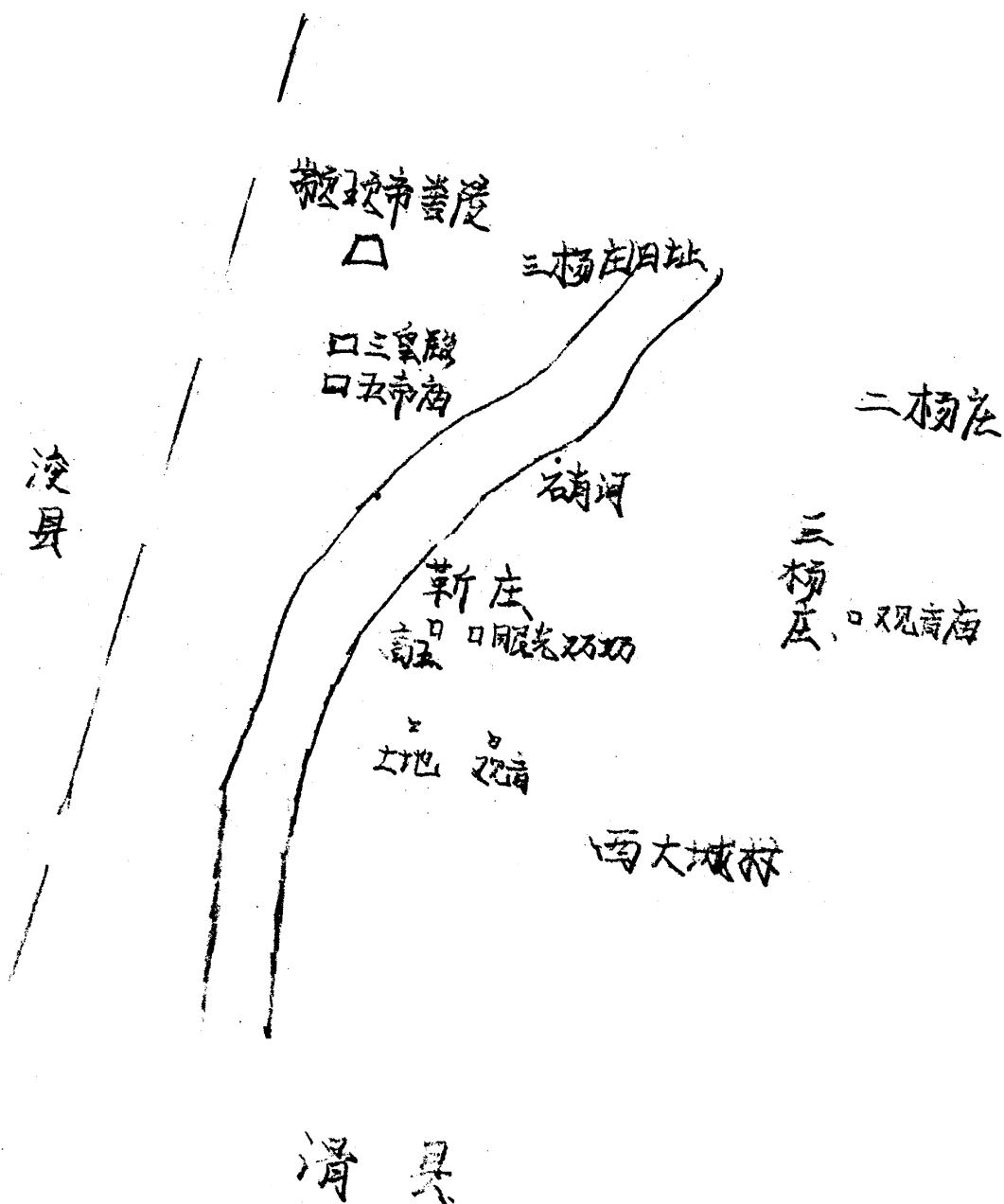
诸葛 百里 司马 司空 西门 令狐 皇甫

附录 F：二帝陵区及周边村落庙宇手绘图

二帝陵区图



周边村落及庙宇图



附录 G：访谈资料

2012年4月12日

地点：颍项、帝昝陵景区

受访人：乔远山 男 62岁 内黄县梁庄镇靳庄人 初中毕业

采访人：张阳

张：乔大爷，听说您在这里很多年了。

乔：86年县里清沙我就在这了，之前这个地方都被沙子埋着，周围也没人住。当时在这里，只能看见一个高高的沙堆

张：那时候咱这有庙会吗？

乔：有啊。

张：文革那会也有吗？

乔：咋没有，就是过会的时候不烧香了。

张：怎么不烧香了？

乔：当时上面不叫过会，也没有卖的。

张：那咱们都怎么过？

乔：就是篮子里装块砖，到咱这个沙堆上，盖个庙，再磕个头。火鞭（鞭炮）后来叫放了。

张：拿块砖？

乔：都是从自己家拿的，这叫添砖加瓦，聚德弘功。

张：庙里都有什么？

乔：开始啥也没有，后来有人放了张高王爷的画像。

张：咱这村子里有高王庙没有？

乔：靳庄就有。

张：靳庄的庙是怎么盖的？

乔：靳庄的是请过去的。

张：怎么请的？

乔：有会首组织，到时打着五色旗舞着狮子，敲着鼓，齐捧香帛过来。

张：咱请了一次还是年年都要请。

乔：都是过会之前请的，过年也请。

张：请完还要送吧？

乔：送。上午请，下午送

张：中间没间隔吗？

乔：中间一般有半个月。

张：为什么上午请，下午送？

乔：上午九点钟，是九九归一，下午四五点钟，就到了人祖爷休息的时候了

张：您能讲讲颡项、帝喾的传说吗？

乔：你懂颡项、帝喾的意思吗？

张：颡项白虎通讲是专正的意思。

乔：哈哈，还知道白虎通，咱不说颡项了，咱说下喾字。喾字上面是一个学字头，下面是一个告字。意思是自己学会万物的道理，然后教化天底下的百姓。帝喾平生是弘扬了四个字，有四样宝，娶了四个妻子，生了四个有才的儿子。哪四字？是发、敛、动、静。发是天将泄瀑，

张：天将泄……

乔：瀑，瀑布的瀑。敛，就是收敛的敛，是碧海蟠星。动是雷轰大业，静是佛庙青灯。他有四样宝。分别是天上有宝，日月星辰，地上有宝，五谷园林，国家有宝，忠臣良将，家中有宝，孝子贤孙。所以说你们年轻人是认字用字而不知字。

张：有没有关于颡项。帝喾的故事？

乔：那太多了。说当年有个孩子这放羊。京城的皇帝突然头疼起来，御医看了也看了也看不出什么。没办法，叫军师掐算。军师一算，对皇帝说：“南面有个人是头戴霹雳啪嚓，手拿铁骨钢叉，身穿稀里哗啦，正坐在龙位上。”皇帝让军师赶快去查下具体怎么回事。军师到了一看，放羊的孩子头戴草编的帽子，手里掂着一杆铁叉，身上破破烂烂，正坐在高王墓上这一风水宝地上。后来，皇帝派人来二帝陵祭祀。想着怕有人再坐了个龙位。

2012年4月12日

地点：寇新成老人家中

受访人：寇新成 男 70多岁 内黄县梁庄镇三杨庄人

采访人：张阳

张：大爷，您现在还去二帝陵吗？

寇：去啊，每天都去

张：怎么去呢？

寇：骑车去，就是大门口的那辆

张：您孩子会不会接你的班

寇：他上在外面打工呢，就外边吧。孙子也在外边呢，你也是大学生吧，现在学生也不好找工作。陵区里面就有三四十个大学生。

张：您现在年龄大了，还会一直看陵吗？

寇：会啊。那是老祖先传下来的，那他愿意在这住着，离得近，看陵有啥坏处啊，何况那会皇帝有遗嘱，人家叫你守，你不守，那不叫失信哦。

张：以前是不是皇帝还赏赐给过东西？

寇：铜锤铁牌都有过。还有过黄马褂。旧社会军阀打仗的时候，社会都是动乱一片，黄马褂就是那时候烂了吧，也没放住，那祖先文化低，连字都不认识，他也不知道什么是文物，什么是历史，穿过去就算了，烂啦就算完了吧，也没有留住

张：庙会上祭祀您参加过没有？

寇：没有。

张：有没姓氏家族的来陵区拜祭？

寇：有，最近的来祭的挨着咱这个另外一个乡的就有，是实祭。

张：实祭？

寇：确实有人祭过，前两个月姓李的就来过。

张：您参加过没有？

寇：我没有

张：您墙上贴着是观音、八仙吧

寇：是。服侍他们

张：为什么不贴高王呢？

寇：这是集上买的，高王没有卖的。平常家里就不挂了。

张：您担心以后没人看陵吗？

寇：现在陵区的有那么多人，都是吃财政饭的。没人管咱，咱现在也是每天打扫打扫陵区。

张：国家给你补贴吗？

寇：每月有七百块。陵区的年轻人比我多，他们是正式的，但也多不了多少。陵区现在人太多了，三四十个。

2012年9月17日

地点：三杨庄村里

受访人：杨 XX 57岁 当地村民 高中毕业

采访人：张阳

张：原来咱三杨庄是在二帝陵附近吧？

杨：是，当时在硝河的对岸。后来风沙埋了，就都搬过来了。

张：什么时候被埋了？

杨：有一百多年了。那会三杨庄与二杨庄还挨着。搬得时候，是有钱的先搬，没钱的后搬。老寇他们家是最先搬得，他们得看陵。他们过来之后，在村后面方了一片庄子。

张：还是寇三家吗？

杨：嗯，还是，是三大家。

张：咱高王庙会是不是一直都有呢？

杨：一直有，文革之后有一段时间与靳庄一块办的。

张：现在还与靳庄一块办吗？

杨：不在一块了。

张：什么原因不在一块了？

杨：请戏班子分摊费，他们人多，不让我们。后来，他们抢我们这的地，说是二帝陵是他们的。

张：庙会后来怎么办了？

杨：我们还在二帝陵办，他们在自己村里。

张：我见陵区外面还有座五帝庙。

杨：那是他们争不过我们硬盖的，称是啥帝王城。

张：他跟咱抢，发生矛盾吗？

杨：有啊，是九三年还是九四年了。过会时，他们堵着路不让过，还打架了。

张：现在二帝陵那块地是谁的？

杨：是三杨庄的。解放后，成了国荒，就摆在那了。不过还是我们三杨庄集体的。

2012年9月17日

地点：靳庄村里

受访人：靳 XX 63岁 当地村民

采访人：张阳

张：咱原来靳庄是与三杨庄一块过会的吗

靳：原先有个二十来年，以前是与他们一块过会的

张：过会有会首没有？

靳：有，靳庄与三杨庄的人轮流当。

张：后来怎么不在一块过了？

靳：原来有路通着二帝陵，后来修了大路，这条路废弃了。

张：过会时，有戏班吗？

靳：有啊，以前是一唱二十天。一种戏唱五天，然后唱下一出戏。现在还是村里自己请。

张：与三杨庄的分别请吗？

靳：他们没钱，现在在二帝陵前唱的是政府组织的还有单位来的。

张：以前过庙会时，是不是双方曾发生过冲突？

靳：都是年轻人做的事，现在与好了。

张：我见陵外面还有个五帝庙

靳：那是蓝琴她们弄得。

张：咱村里还有五帝庙吗？

靳：有啊。一拐弯，往北走就能看见。

张：每年过会请高王吗？

靳：都请。唱戏，舞狮子，放火鞭请过来。

张：咱是在庙前唱戏吗？

靳：庙前哪有那么大的地方，都是找一个大点的地方。

2012年10月20日

地点：五帝庙

受访人：李蓝琴 45岁 靳庄村民

李XX 曾是知青 河南省鹤壁市人（下用青）

采访人：张阳

张：咱这个庙盖了有几年了？

李：九三年开始盖，九四年就盖好了。

青：咱这个有碑记载着，一会咱可以去后面看看

张：你是咱靳庄人吗？

青：我不是，我是鹤壁的。当年闺女腿疼，一直不能走路。听说蓝琴了，我是一路走过来的，走到这里已经天黑了。后来闺女腿不疼了，我就一直在这里了。

张：你天天在这里吗？

青：一般都在。幸好你是今天过来，前几天蓝琴上山去了，你来也见不到。昨天蓝琴刚回来。

李：昨天是磕头会，你要来的话人会很多。

张：磕头会？

青：一月三八，每月初八、十八、二十八是磕头会，都是来供奉高王的。

张：来的人是去二帝陵还是来咱这？

青：都有，咱的也是从二帝陵请过来的。

张：除了上山的日子，您每天都在这里吗？

李：在。不过月祭黑道日不瞧。

张：月祭？

李：每月初五、十三、二十四是黑道日。这三天不瞧。

张：咱都是谁组织盖了这个庙？

李：当年有帝王城理事会，一共是24户，25人。九三年的，三月十八我看见这有光，是高王显灵了，给咱传信呢。这儿也有灵气，就盖了这个庙。

张：帝王城理事会都有谁？

李：都是咱靳庄村里的。

张：我看后面还有个新庙，是咱理事会组织修的吗？

李：是，那个修好才三年

青：咱这有书与资料，在靳富存家里。

张：他也是咱理事会吗？

李：是的。

青：可以让她丈夫带着你们去家里看看。他丈夫也是理事会的。

2012年10月20日

地点：靳庄靳富存家里

受访人：靳富存

采访人：张阳

张：当年您也参与了清沙吗？

靳：县里还没组织的时候，蓝琴就去了。那会二帝陵全被沙子埋着，蓝琴就推着小车清理。你看见大殿了吧，那会沙丘比这个还高。我是后来去的，我这里有照片，我找出来，你看下。当年蓝琴说是高王给她传话了，开始还劝她不叫她去。结果，沙子清理完了，三杨庄的人说是他们的地，不让我们盖庙。

张：现在属于三杨庄吗？

靳：都归给国家了，那成了景区，跟三杨庄人没关系了。

张：咱的理事会为什么叫帝王城理事会？

靳：我这有材料，在档案袋里放着。你看下，这是写的申请，这是理事会的名单，这个是我们编的历代帝王城的简述，这个是建的时候跟别人签的合同。

张：我看得到了咱上级批准。

靳：县文物局、文化局都批了。

张：咱是像上面写着那样，从三皇殿修到毛主席吗？

靳：是。现在三皇殿修好了，五帝庙修好了，准备往后修呢。但现在大家心不齐了，这村里还有人想排挤我们。前几年会长也过世了，理事会不好弄了。

2012年11月4日

地点：二帝陵区圣母殿

受访人：王XX 内黄县亳城乡人

采访人：张阳

张：你是咱村里的人吗？

王：我不是，我是从亳城来的，来行好的。

张：你怎么回去呢？

王：不回去了，就在这里住着。

张：行好的要一直住在这里吗？

王：行好的有四种人。跑功的，经常上山的就是守功的，咱附近有浚县山，安阳县韩陵有凤凰山，前一段我还去过。像泰山啊，五台山啊都要去。跑功的功德最好，她们吃喝不在庙，是不图名，不图利，换来社会得太平。守功的就是一直在一个庙里住着，为来的人求求愿，还愿，跟高王爷交流交流。带功的是她组织人，组织我们过来拜拜。催功的就是给庙里进粮进款。

张：从哪收的粮食与钱？

王：信高王爷，信圣母的老百姓，咱庙里会给她捐资证。

张：圣母？不是老母吗？

王：你看咱这个殿里，圣母是高王爷的母亲。颞颥与帝誉是叔侄关系，所以圣母是颞颥的母亲，帝誉的老奶奶。这两边是颞颥、帝誉的媳妇，在这服侍圣母。

张：刚才我听见有人唱，拜圣母有唱词吗？

王：有啊。天下未有人，为开辟老娘下凡，来到凡间，地下留平，高山猿猴通人性，结拜猿猴夫妻情，生儿养女铺人间。所以说咱都是圣母的后人。圣母是先有了高王爷，再有了我们。

张：还有唱词吗？

王：有。我给你唱一段，看你是年轻人也信咱这个，上过大学吧，应该是咱圣母催你过来的。光走顺路还不行，坎坷路上走一回，就是火海，说要跳，咱就跳。各各点明，这不是真正叫你跳火坑，地是留平。咿——呀嘿，咿——呀嘿，俺记住了，这个小兄弟也记住了。八方调令都调成，说守陵就守陵，会让弟子一身轻，各个都把香来发，弟子赶快谢恩起，实际怕你返回程。（跪拜）

张：返回程？

王：我们行好的要多住几天，初三、初六、初九拜拜高王爷。你们被现在很多东西迷惑了，圣母劝你们不要迷。所以说返回程。

张：我见外面说圣母殿要重修，咱什么时候重修？

王：马上就修，你看见大殿后面的空地没，那都是我们要新修的地方。

张：原来这里面就有圣母殿吗？

王：有啊。大殿旁边不是有个遗址吗，那就是我们原来的圣母殿，乾隆年间就有了。