

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：李博文

签字日期：2013.5.16

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：李博文

签字日期：2013.5.16

导师签字：延保全

签字日期：2013.5.16

论文题目：山西定襄留晖村七岩圣母信仰研究



专 业：民俗学（含中国民间文学）

硕 士 生：李博文

签名：_____

指导教师：延保全

签名：_____

摘 要

中国女神信仰历史悠久，民间女神分布广泛。山西定襄县七岩圣母信仰虽然影响并不广泛，但却具有鲜明的地域特色，保持着完整的传承脉络，属于典型的地方神信仰。七岩圣母前身为代王夫人，宋朝时敕封为“惠应圣母”，自此在定襄传承至今。目前对七岩圣母信仰的研究极少，当地人也理所当然认为七岩圣母就是代王夫人，圣母信仰自古就有，圣母庙会当地的千年古会，然而对代王夫人与七岩圣母的渊源及圣母信仰的传承脉络缺乏深入思考。

本文采用田野调查和文献查阅相结合的方法，从历史与地理因素入手分析圣母信仰的起源及成因，并从佛教接纳和村落认同两大层面来窥探地方对圣母信仰的建构。通过佛教与圣母信仰的历史渊源、留晖村对圣母庙会的举办以及围绕村落形成的圣母传说理清圣母信仰的传承脉络，进而探求在佛教氛围浓厚及传说丰富的定襄县留晖村，七岩圣母信仰的生存状态，立体地呈现出圣母信仰的地方传承和当地民众特有的精神诉求。

【关键词】 七岩圣母信仰 神圣空间 地方建构

【论文类型】 基础研究

Title: A study on the Belief of Qiyan deity in Liuhui village
of Dingxiang country in Shanxi Province

Major: Folklore(Including Chinese Folk Literature)

Name: Li Bowen

Signature: _____

Supervisor: Yan Baoquan

Signature: _____

Abstract

Chinese goddess belief has a long history ,folk goddess are widely distributed. The Qiyan deity belief in Dingxiang country of Shanxi Province are not impact widely but it has a distinct regional characteristic and maintain the integrity of heritage.It belongs to the typical local beliefs. The Qiyan deity was konw as Mrs King of Dai and given title"huiying deity" in Song dynasty.Since then in dingxiang until now. At present the study of The Qiyan deity belief are rare.The local people also took it for granted that The Qiyan deity is the king's wife of Dai. The deity beliefs existed since ancient times and the deity temple fair also considered to have thousands of years.But there lack of deep thinking about who is Qiyan deity and How Qiyan deity belief inheritance.

This paper adopts the method of field investigation combined with literature review, from the perspective of the history and

geographical factors analysis the origin and cause of the deity belief, and from the two levels of acceptance of Buddhism and identity in village to see the construction of the deity belief. Through the historical origin of Buddhism and the deity belief, the deity temple fair held in the Liuhui village and legends surrounding the village clarify the inheritance of the deity belief. And to seek the survival of the deity belief in the Liuhui village of Dingxiang country where Buddhism atmosphere thick and full of legend. Better to present the deity belief inheritance and special spiritual pursuit of the local people.

【Key Words】 The Belief of Qiyao deity Sacred space Local construction

【Type of Thesis】 Basic research

目 录

1 绪论	1
1.1 选题缘起及意义.....	1
1.2 文献综述.....	2
1.2.1 民间信仰的相关研究.....	2
1.2.2 民间庙会及传说的相关研究.....	3
1.2.3 民族融合的相关研究.....	4
1.2.4 七岩圣母相关研究.....	4
1.3 研究内容及相关概念界定.....	5
1.3.1 研究内容.....	5
1.3.2 相关概念界定.....	5
1.4 研究方法与资料来源.....	6
2 七岩圣母溯源	7
2.1 圣母信仰的地域环境.....	7
2.1.1 定襄县七岩山.....	7
2.1.2 定襄县留晖村.....	8
2.2 从地名看圣母信仰的生成.....	9
2.2.1 “摩笄山”之争.....	10
2.2.2 七岩山与“摩笄山”.....	11
2.2.3 民族融合与“摩笄认同”.....	14
2.3 从称谓看圣母信仰的延续.....	18
2.3.1 敕封“惠应圣母”.....	19
2.3.2 俗称“七女儿”.....	20
3 圣母信仰的神圣空间	21
3.1 七岩山圣母洞.....	21
3.2 圣母乐亭及南北戏台.....	23
4 圣母信仰的地方建构	29

4.1 佛教对圣母信仰的接纳.....	29
4.2 圣母庙会的集中展演.....	33
4.2.1 圣母庙会的由来及组织规约.....	34
4.2.2 “娘家”“婆家”的分与合.....	37
4.2.3 当下庙会期间的请神与酬神.....	39
4.3 村民对圣母信仰的认同.....	46
4.4 小结	51
5 结语.....	53
致 谢	55
参考文献	57
附 录	61
攻读硕士期间的主要成果.....	105

1 绪论

1.1 选题缘起及意义

2010年夏天,笔者参加了山西定襄县农历七月初一的七岩山古会(即七岩圣母庙会),目睹蜂拥而来的香客们徒步穿行于蜿蜒的山路,并在圣母洞前虔诚的敬纸上香。下山途中,笔者从当地人口中得知七岩山的主神七岩圣母是春秋时期赵襄子的姐姐,七岩古会已有千年的历史,并且由留晖村主办,当时便想知道圣母信仰为何会盛行于当地,又是怎样传承至今的。2012年,作为民俗学硕士研究生,笔者在准备论文选题时,通过一系列研究后,最终选定七岩圣母这个选题。在查找了相关资料后,带着一些问题,于2012年4月24日至26日,笔者到定襄县留晖村进行了第一次正式调查。通过访谈,得知有关七岩圣母的传说,也了解到圣母信仰的一些基本信息。带着访谈资料回来后,通过与老师们进行的讨论,初步确定了写作重点。2012年8月15日至18日(农历六月二十八到七月初一)笔者再次到留晖村进行了深入访谈并参与了庙会活动,对选题有了进一步理解。带着新获取的资料,回校后再次与几位老师探讨,最终确定了论文的整体框架。

本论文选题主要基于以下几点:

一、定襄县位于山西北部与中部交界地带。山西北部常被人称为塞外,古时候是中原与少数民族地区接壤的地带,在战争与和平的长期交替环境中,民族之间走向了融合。七岩圣母是春秋时期赵襄子的姐姐,代王的夫人。赵襄子北登夏屋山,诱杀代王后,代王夫人摩笄自杀,后人为了纪念她立祠祭祀。七岩圣母信仰存在于今山西省定襄县,并有碑文、传说和庙会为证。然而据史料记载,代王夫人摩笄自杀之地在古代国,即与山西东北部毗邻的河北省蔚县。笔者试图分析民族融合过程中“摩笄认同”范围的扩散及圣母信仰的形成。

二、定襄县与五台县接壤,当地佛教信仰兴盛。定襄县七岩山自北魏以来就是佛教圣地,留晖村洪福寺也是古代较有名气的佛教寺院。在佛教信仰浓厚的当地,圣母信仰在与佛教的互动过程中逐渐占据了上风,形成具有地域色彩的圣母传说和以佛教场所为中心的圣母庙会。圣母信仰从形成到发展始终与佛教相伴,体现了佛教对圣母信仰的接纳,而这种现象也是我国民间信仰较为普遍存在的现象。

三、七岩圣母经历了从人到神再到神职功能不断丰富的阶段,最终形成具有多重功能的信仰格局。从代王夫人摩笄自刎被祭祀到宋朝因祈雨灵验而敕封“惠应圣母”,再到元明清以来因求子灵验吸引着大量善男信女,加之七岩晚照作为定襄八景之一备受地方文人的青睐,圣母殿前香火不断。时至今日,圣母信仰仍是当地民众生活中不可或缺的组成部分。圣母信仰的嬗变轨迹展示出不同历史时期民间信仰的多重面貌,从中可以窥探到不同时代民众的精神诉求。国家认同、地方精英的推动和民众在需求基础上的主动建构等多重原因共同促使圣母信仰长盛不衰,而这正是民间信仰普遍的生存状态。

四、圣母庙会是留晖村为中心进而辐射到周边地区的集体盛事。每年农历七月初一最为隆重。其间不仅有请神仪式,还有乐舞展演。作为庙会东道主的留晖村与七岩圣母建立起稳固的神

亲关系，留晖村的村落历史、村落结构、庙会组织以及围绕圣母庙会形成的村落传说，为研究留晖村圣母信仰的建构提供了可能。村落传说与圣母庙会彼此促进，共同维系着圣母信仰。留晖村作为圣母信仰的中心地，从留晖村的地方建构来解读圣母信仰具有现实意义和可行性。

1.2 文献综述

1.2.1 民间信仰的相关研究

民间信仰方面的研究成果颇多，不仅有对民间信仰概念的阐释，也有对民间信仰个案的阐述。有学者指出中国人的信仰既彼此独立又相互联系，具体分为官方信仰、学者信仰和民间信仰^①。正是这种彼此贯通的特点为民间信仰在不同群体间的互动提供了可能，从而使民间信仰在看似独立的整体中一路前行。杨庆堃认为民间信仰有别于制度性宗教而属于分散性宗教^②。制度性宗教与分散性宗教的关联为本文研究佛教与圣母信仰的关系提供了理论依据。美国人类学家雷德菲尔德提出“大传统”与“小传统”的概念，并认为长期形成于村落生活中的文化属于所谓的“小传统”，有别于学校教育培养出来的“大传统”^③。大传统更直接地体现着国家政策或官方意志，小传统的形成无形中会受到大传统的影响。王见川、皮庆生的《中国近世民间信仰：宋元明清》一书通过对祠庙的研究论述了朝廷对民间信仰的政策与方针^④，为研究宋元明清时期中国的民间信仰提供了重要的参考价值。王守恩在《诸神与众生：清代、民国山西太谷的民间信仰与乡村社会》中结合实例对民间信仰与村落自治、民间信仰与民众生活的相关论述为研究地方信仰提供了范例^⑤。笔者认为制度性宗教与分散性宗教、大传统与小传统之间并非泾渭分明，在研究民间信仰的时候，可以侧重小传统并兼顾大传统和制度性宗教，即在研究民间信仰的时候要联系国家宗教政策及当地原有宗教信仰。

郑振满、陈春声《民间信仰与社会空间》一书所收录论文多以区域性的神灵为研究个案，注重新材料和多地域的发掘，体现了田野调查与文献分析相结合的研究方法^⑥。该书分五部分，通过不同个案逐步阐述了民间信仰所表达的社会空间，同时展现了民间信仰研究中常遇到的问题，对本文的写作具有直接的启发。邢丽所编《民间信仰与民俗生活》一书收录了林继富的《紫姑信仰流变研究》和蒋明智的《试论岭南洗夫人信仰》^⑦。前者根据历史文献，以紫姑不同时期的称谓为分类标准对紫姑信仰进行了探讨，从名字的变化反映出紫姑信仰的流变过程，这种从神灵称谓入手的细致研究为本文处理七岩圣母多种不同叫法提供了范例；后者在论述洗夫人信仰的形成和演变时，注重洗夫人信仰与所处政治、经济、历史文化关系的分析，这种将地方信仰置于广阔历史社会空间中的视野为本文的写作提了借鉴。石奕龙《临水夫人信仰及其对民俗活动的影响与

^① 牟钟鉴，张践. 中国宗教通史[M]. 北京：社会科学文献出版社，2003. 2, P1219.

^② 杨庆堃著，范丽珠译. 中国社会中的宗教：宗教的现代社会功能与其历史因素之研究[M]. 上海：上海人民出版社，2007.

^③ 夏建中. 文化人类学理论学派：文化研究的历史[M]. 北京：中国人民大学出版社，1997.

^④ 王见川，皮庆生. 中国近世民间信仰：宋元明清[M]. 上海：上海人民出版社，2010.

^⑤ 王守恩. 诸神与众生：清代、民国山西太谷的民间信仰与乡村社会. [M]北京：中国社会科学出版社，2009.

^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. 8.

^⑦ 邢丽. 民间信仰与民俗生活[M]. 北京：中央民族大学出版社，2008. 7.

解释》一文着重从传说来说明临水夫人信仰的形成及其保婴的神职,并认为临水夫人的传说在解释当地文化和指导人们行为方面具有重要作用^①。因此笔者在论述七岩圣母神职功能的同时,会探讨圣母传说对圣母信仰的维系作用。黄建华《明清广东金花夫人信仰研究》一文从宋元以来金花夫人逐步被纳入到王朝正统观念的脉络下来看地方乡绅的纽带作用^②。这对于解释宋代七岩圣母敕封中地方官员的申报具有参考意义。总体来看,以上文献多是对地方信仰的演变及神职功能的梳理,本文希望从七岩圣母信仰形成的社会历史因素及圣母信仰在定襄的传承状况两个方面入手,深入探讨圣母信仰的源起及地方建构。

1.2.2 民间庙会及传说的相关研究

高有鹏《庙会与中国文化》一书从庙会的起源、嬗变、庙会的基本功能及其与原始信仰的关系等方面详细阐述了庙会这种特殊的社会现象,探讨了庙会作为民众生活重要组成部分的意义及其隐藏在庙会背后的民间信仰^③,为笔者研究民间庙会拓宽了思路。华智亚、曹荣的《民间庙会》则从庙会的种类、庙会上的神灵、庙会上的表演、庙会上的仪式、庙会上的交易及庙会与日常生活等方面对庙会进行了梳理^④,这种对庙会全貌的展现丰富了笔者对庙会的认知。赵世瑜在《狂欢与日常》中曾指出中国传统庙会具有狂欢精神^⑤,为笔者提供了从非日常态来理解民间庙会的视角。刘铁梁《作为公共生活的乡村庙会》一文认为研究中国村落建构与民众行为规范离不开对庙会仪式的考察^⑥。其实,从村落建构与民众行为也可以反观地方庙会。岳永逸在《村落生活中的庙会传说》中提出了村落庙会传说这一概念,并对此做了进一步分类,同时指出村落庙会传说建立在民众对自己村落历史了解的基础上,是其对自己所生存的村落空间的建构^⑦。村落庙会传说的分类方法及村民对庙会传说的建构值得借鉴。赵世瑜《传说·历史·历史记忆》一文曾提到传说与历史记忆的关系,并阐述了历史记忆的特点及传说对构成历史记忆的作用,将传说与历史对接起来^⑧。万建中《传说与族群认同》不仅认为村落传说是村落认同的基础,同时认为传说可以起到坚固族群认同的作用^⑨。毛巧晖、韩娜《民间传说的记忆与民间信仰——以山西运城舜帝传说为例》中提到传说和庙会分别对民间信仰起到强化和维系作用^⑩。可见,对民间信仰的研究离不开相关传说和庙会的涉及。李然《传说、庙会与村落生活——以费县龙王堂庙会为例》认为地方性传说在界定神灵与民众生活关系方面与祭神仪式具有同样重要的作用¹¹。可见,在研究民间信仰及庙会的时候,不能忽视传说的建构作用。以上文献共同认为传说并不应该与历史对立或者被忽略,相反,传说在构建民间信仰及加强村落与族群认同方面起着不可替代的作用,这对

^① 石奕龙. 临水夫人信仰及其对民俗活动的影响与解释[M]. 民俗研究, 1996(3).

^② 黄建华. 明清广东金花夫人信仰研究[D]. 暨南大学硕士论文, 2010(10).

^③ 高有鹏. 庙会与中国文化[M]. 北京: 人民出版社, 2008.

^④ 华智亚, 曹荣. 民间庙会[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2008.

^⑤ 赵世瑜. 狂欢与日常: 明清以来的庙会与民间社会[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书, 2002. 4.

^⑥ 刘铁梁. 作为公共生活的乡村庙会[J]. 民间文化, 2001(1): 48-54.

^⑦ 岳永逸. 村落生活中的庙会传说[J]. 民族艺术, 2003(2).

^⑧ 赵世瑜. 传说·历史·历史记忆[J]. 中国社会科学, 2003(2).

^⑨ 万建中. 传说记忆与族群认同[J]. 广西民族学院学报(哲学社会科学版), 2004(1).

^⑩ 毛巧晖, 韩娜. 民间传说的记忆与民间信仰——以山西运城舜帝传说为例[J]. 民俗研究, 2012(2).

¹¹ 李然. 传说、庙会与村里生活——以费县龙王堂庙会为例[D]. 山东大学硕士学位论文, 2006.

本文写作深有启发。

1.2.3 民族融合的相关研究

江应梁《中国民族史》第二编和第三编分别对先秦和魏晋南北朝时的民族融合做了详细的阐述,为本文提供了民族融合的基本知识^①。杨建华《春秋战国时期中国北方文化带的形成》一书以考古实物为依据把春秋战国时期中国北方长城沿线分为三大区域^②,对本文探讨“摩笄认同”的形成具有理论意义。贾小军、刘永刚《魏晋南北朝时期北方民族融合诸层次论述》一文认为魏晋南北朝时期的民族融合可分为物质性、社会性和精神性三个层次,精神民族意识在民族融合中居于首位,其重要性超过物质民族意识和社会民族意识^③。笔者认为民族意识的形成不是孤立的,而是在民族融合过程中所形成的,民间信仰对于强化民族意识精神具有不可替代的作用;反之,形成于民族融合中的民族意识对民间信仰也产生重要影响。张思思《魏晋南北朝时期北方民族融合的历史条件》指出北方民族大规模向内地迁徙及其与汉族错居杂处,促进了魏晋南北朝的民族融合^④。七岩圣母信仰的形成也难免受到民族融合的影响。李四龙《中国佛教的民族融合功能》讨论了在协调汉族与少数民族或外来民族的关系时,佛教所起的整合功能,显示了佛教具有增进民族融合、促进民族团结的作用^⑤。其实,佛教的整合功能还包括对地方不同群体的协调,这种协调往往是通过佛教对民间信仰的接纳来完成的,而接纳的过程又容易被人所忽视,这正是本文所要关注的。

1.2.4 七岩圣母相关研究

七岩圣母是女神、山神和村落守护神,以祈雨、求子闻名,皆具多种神职功能。七岩圣母信仰,不仅涉及到民族融合、社会变迁等宏观空间,还通过庙会、传说与村落生活等微观空间相联系,然而目前对山西省定襄县七岩圣母进行研究的学术论著极少,以下是相关的几篇学术论文。

谭景玉《宋代乡村组织研究》在论述国家对祠庙信仰的参与时仅仅提到宋代官员向当时还不在于祀典的七岩山娘子神祈雨的事件^⑥。《由考古资料看“摩笄山”之地望》一文通过对历史文献和考古资料的分析,对“摩笄山”的地理位置作了详细探讨,认为“摩笄山”在今河北蔚县马头山的说法符合史实^⑦。“摩笄山”是七岩圣母的前身代王夫人自杀的地点,通过对历史文献的分析,笔者也认同“摩笄山”为马头山这一观点。王永平《论唐代山西的民间信仰》对唐代山西丰富的民间信仰进行了分类,在对山岳神灵的论述中首先以磨笄山神为例,并指出这位山神来源于春秋时期赵襄子的姐姐这位烈女^⑧。董慧敏的《山西定襄县留晖村洪福寺及其圣母乐亭考》不仅对留晖

^① 江应梁. 中国民族史[M]. 北京: 民族出版社, 1990. 10.

^② 杨建华. 春秋战国时期中国北方文化带的形成[M]. 北京: 文物出版社, 2004. 12.

^③ 贾小军, 刘永刚. 魏晋南北朝时期北方民族融合诸层次论述[J]. 河西学院学报, 2006 (6).

^④ 张思思. 魏晋南北朝时期北方民族融合的历史条件[J]. 法制与社会, 2008 (3).

^⑤ 李四龙. 中国佛教的民族融合功能[J]. 中国宗教, 2009 (6).

^⑥ 谭景玉. 宋代乡村组织研究[M]. 济南: 山东大学出版社, 2010, P368.

^⑦ 张龙凤, 马保春. 由考古资料看“摩笄山”之地望[J]. 北方文物, 2007 (3).

^⑧ 王永平. 论唐代山西的民间信仰[J]. 山西大学学报(哲学社会科学版), 2004 (1).

村洪福寺建筑格局及圣母乐亭的独特结构做了详述,同时对七岩圣母身份和圣母庙会进行阐述^①。然而该文缺乏对圣母信仰形成及传承脉络的深入分析,这正是本文要继续研究的。

1.3 研究内容及相关概念界定

1.3.1 研究内容

本文以山西定襄县留晖村七岩圣母信仰为研究对象,在对留晖村七岩圣母起源探究的基础上,试图勾勒圣母信仰的神圣空间,并通过围绕圣母信仰而形成的村落传说和圣母庙会,较完整地呈现出圣母信仰的生存状态。同时,透过佛教信仰兴盛、地方传说丰富及庙会集中的地域环境,探讨圣母信仰的生存轨迹及其传承因素,展示圣母信仰的地方建构过程。论文共分为五大部分:

第一部分,主要阐述笔者选题缘起与意义,介绍与七岩圣母信仰相关的研究成果,明确相关概念并说明研究方法及资料来源。

第二部分,阐述七岩圣母的起源。首先对七岩圣母生成地的自然环境和社会环境做一总述,其次通过地名的争议和变迁分析圣母信仰的生成,呈现出圣母信仰形成的历史轨迹,最后通过圣母称谓的演变展示圣母信仰的历代延续。

第三部分,概述七岩圣母信仰传承地的神圣空间。通过当地民众对神圣空间的修葺及维护体现出七岩圣母受到的尊崇,并通过神性空间的特殊地理位置及构造反映出圣母信仰的兴盛。

第四部分,集中论述七岩圣母信仰的地方建构。从佛教对圣母信仰的吸纳、村落传说及庙会圣母信仰的维系及民众对圣母信仰的主动认同等方面展示圣母信仰的地方传承。

第五部分,对全文的总结。在对七岩圣母信仰的起源与传承原因进行总结,并对论文有待深入的地方进行探讨。

1.3.2 相关概念界定

a、“摩(磨)笄夫人”、“惠应圣母”、“七岩圣母”、“七岩娘娘”、“七女儿”

代王夫人,春秋时赵襄子的姐姐,襄子诱杀代王后,她摩笄自刎,后人立祠祭祀,所以有“摩笄夫人”之称,后也写作“磨笄夫人”,宋朝时因祈雨灵验被敕封“惠应圣母”,因圣母祠在七岩山,又称“七岩圣母”。当地人又习惯称呼“七岩娘娘”、“七女儿”或“七姑娘”。

b、民族融合

李海龙《民族融合、民族同化和民族文化融合概念辩证》一文对民族融合、民族同化和民族文化融合做了严格区分,并认为民族融合是两民族最终形成新的民族共同体,民族同化是一民族变为另一民族的一部分,而民族文化融合则是民族融合的前提^②。江应梁《中国民俗史》则认为“在我国民族史上确有民族融合的现象,汉民族的形成、发展固然与同化了许多少数民族有关,但也有民族融合的情况,……而用民族融合来表述则更为恰当。”^③本文整体上采用后一种观点,而在具体论述中又借鉴了前者关于民族文化融合的观点。

^① 董慧敏.山西定襄县留晖村洪福寺及其圣母乐亭考[J].中华戏曲,2010(1).

^② 李龙海.民族融合、民族同化和民族文化融合概念辩证[J].贵族民族研究,2005(2).

^③ 江应梁.中国民族史[M].北京:民族出版社,1990.10,P9.

c、“摩笄认同”

“摩笄认同”主要指古代国、赵国所辐射地区的民众对代王夫人摩笄自刎事件的普遍知晓、对“摩笄夫人”的同情或对“摩笄”所代表的忠义和节烈思想的肯定。

1.4 研究方法与资料来源

本文以山西定襄县留晖村七岩圣母信仰为研究对象。主要采用了文献分析和田野调查相结合的方法。以问题为主导，进行文献查阅和田野调查。通过文献查阅获取该选题的基本信息，针对文献的不足和论文的写作需求，有针对性地进行田野调查；通过调查资料来补充文献资料的缺漏，弥补论证的不足。同时通过多次重访补充前次访谈的遗漏信息并解决论文写作过程中产生的新问题。资料来源主要包括文献资料和田野资料两方面：

第一，相关的文献资料，包括历史文献、地方志等资料。笔者在论文准备阶段通过图书馆及网络资源阅读了民间信仰的相关著作，在此基础上查阅了与本论题相关的历史文献及地方资料。所查阅资料具体包括《战国策》、《史记》、《魏书》、《晋书》、《辽史》、《太平广记》、《元和郡县志》、《大清一统志》、《山西通志》、《定襄县志》、《代州志》、《七岩山志》、《七国考》、《宋会要辑稿》、《水经注校》、《括地志辑校》、《定襄县地名录》、《赵国史稿》等。

第二，田野调查资料，笔者先后多次去山西定襄县留晖村进行调查，另外曾到原平市进行了相关调查，并对河北蔚县民间学者田永祥进行了电话咨询。

在留晖村的访谈具体包括：先后两次对洪福寺建筑格局做了全面考察，对寺内碑文做了抄录整理。访谈了村里不同年龄、不同姓氏、不同性别的村民十余位，对圣母传说、庙会记忆、寺院历史、村名由来、姓氏分布等做了尽可能全面的了解，逐步理清圣母信仰所涉及到的相关问题。同时笔者参加了2012年农历七月初一的圣母庙会，并对请神全过程做了详细记录。了解到圣母庙会的筹备和运作，真实感受到庙会对村民生活的调剂和对村落的整合作用，体察到当地民众普遍的精神诉求。

在山西原平市的调查包括：2012年7月13日对原平市练家岗村惠济寺守庙人进行了访谈，得知村中女神（俗称“曹姑姑”）的形成及现状，了解到村中庙会的定期举办及村民对本村女神的敬拜，这与留晖村对七岩圣母的认同和接纳具有相似点。2012年7月14日到与定襄县接壤的原平市，对与七岩圣母传说具有相同情节单元的五峰圣母（俗称“线娘娘”）进行了调查，加深了对七岩圣母传说的理解，为研究村落传说对七岩圣母的建构提供了参考。

2 七岩圣母溯源

《宋会要辑稿》载：“圣母祠，在忻州定襄县七岩，即摩笄山。代王夫人，赵襄子姊，徽宗建中靖国元年（1101）封惠应夫人。”^①自宋代以来，七岩圣母便以代王夫人的身份出现，七岩山便以“摩笄山”自居，圣母信仰在以七岩山为中心的定襄县悄然形成且根深蒂固。时至今日，圣母信仰仍兴盛于定襄县。

2.1 圣母信仰的地域环境

定襄县，西汉为阳曲县，属太原郡。东汉建安二十年（215）阳曲县移往太原县界，遂于阳曲故城改置定襄县，属新兴郡。北魏仍名定襄，永安中年为永安郡治，北齐废。武成帝时，平寇县来治，隋开皇十年（590）并入秀容县。唐武德四年（621）于今治复置定襄县，属忻州，五代因之。宋熙宁五年（1072）并入秀容县，元祐初年复置定襄县，仍属忻州。金、元、明、清均不改。民国属雁门道。1948年全县解放。1958年与忻县合并为忻定县，1961年又恢复定襄县^②。

2.1.1 定襄县七岩山

定襄县位于山西北中部忻定盆地东部。方位在东经112°44′至113°17′、北纬38°20′至38°40′之间。北与忻府区和原平相连，南与阳曲和孟县相连，西临忻县，东接五台。境内东高西低，北、东、南三面环山。其中北部诸山为五台山余脉。南有居士山（俗称老松台）、七岩山等，统称系舟山，属太行山系。山地约占总面积的42.5%，半坡丘陵约占15.5%，平川约占42%。本县属于大陆性气候，受季风影响，四季分明，春凉秋爽。夏季炎热，雨水集中；冬季寒冷干燥^③。可见该地山川多而平地少，雨水季节分布不均。“旧志云：地狭民贫，士多无耻之守，里鲜经营之业。勤稼穡，急赋税，服用俭素，闺阃谨严。惟疾病信巫，丧祭用释，婚姻竞财，犹当约之以正也。”^④可见古代定襄民众土地较少，生活贫困，以农业为主要生计，巫术和佛教在日常生活中占有重要位置。

七岩山位于留晖村东南5里，距县城15里。“七岩山，在县东南十八里。东西亘三里，递高二里。连八峰山。石洞七，中洞尤奇，深二十丈有奇，广杀三之一，高二丈有奇，形覆而四垂。夏旱滴水，如散珠不绝。后一井，巨容斗，滴水长注，不盈不竭，祷雨辄应。明知县王立爱名曰惠泉。井上小岩名惠泉第一洞天。右有狮石岩，北有宝符岩。山一名七崖。”^⑤其实，这里不仅自然环境优雅，而且人文景观独特，“现存北魏至北齐摩崖造像和碑刻四处以上。历朝历代，传承有序。洞内有‘捞儿’的奇异风俗，可乞求子嗣。一千四百多年以来，吸引了北魏枭雄尔朱荣、日本遣唐高僧园仁、金元诗人元好问、明代晋庄王朱钟铉、清代蒙古亲王秀什图等大批中外名人，以及无数的善男信女。清代李榕经先生创修《七岩山志》，使它和五台山、恒山等，成为山西不

^① 徐松辑录. 宋会要辑稿·第十九册·礼二〇[M]. 北京：中华书局，1957，P794.

^② 刘维毅编，郝树侯校. 山西历史地名录[M]. 山西省地名领导小组《地名知识》编辑部，1979.7，P100.

^③ 定襄县人民政府编. 定襄县地名录[Z]. 1982.11，P1.

^④ [清]王时炯原本，[清]王会隆续纂修. [雍正]定襄县志·卷一[M]. 南京：凤凰出版社，2005.5，P24.

^⑤ [清]觉罗石麟修，储大文纂. [雍正]山西通志·卷二六[M]. 北京：中华书局，2006.12，P626.

多的有古代山志的名山。”^①由此可见，七岩山不仅是一个集佛教与圣母信仰于一体的宗教圣地，也是一个集文人雅士与普通民众于一堂的旅游胜地。

2.1.2 定襄县留晖村

留晖村位于定襄县南王乡。南王乡位于县城南。南北长 20 里，东西宽 7 公里。地形南高北低，南部为山坡，北部为平川。留晖地处平川、丘陵衔接处，交通便利，距乡政府所在地南王村两里，距县城 10 里，东南距七岩山 5 里。现在总人数 2000 余口，土地 5400 亩。全村主要姓氏为张姓、任姓和段姓，分别位于村子的北街、南街和东南街（俗称“段家街”）。看似普通的村子却保留有始建于宋代的洪福寺，寺内现存宋代经幢和元代碑文，寺外有被认为是唐代的古槐一棵及年代久远的石虎两尊。然而让留晖村闻名全县的却是每年农历七月初一的圣母庙会。每到会期，七岩山和留晖村，热闹非凡。

留晖村，古称刘晖，《七岩山志》认为取“刘石增晖”之意，因东魏七宝山灵光寺造像记载：“刘石增辉，符姚重煗”^②，其中的刘、石分别代指前、后赵开国皇帝刘曜和石勒。关于村名的来历，还有其他说法，村名来历的传说可以反映出村落历史的悠久和该地文化底蕴的深厚，同时也可以看出当地传说的丰富。

a、刘华说

留晖最初叫刘华。“原来最早是刘华。刘是姓刘的刘，华是中华的华。据老汉们说，是后来改的留晖。”^③“最初人家是叫刘华哩”^④“过去人家是中华人民共和国的华”^⑤“那根本就不是个正名，是咱们村出了花案了，这地方风俗不好了，就叫刘华了，后来感觉不好就不敢叫刘华了。人过于风华了，人都走了斜了。”^⑥虽然村民们不能讲清楚“刘华”这一提法始于何时，源于何因，但一致都清晰地记得老一辈人告知他们的这个村名，而且还特别强调是“姓刘的刘”和“中华的华”。通过这种口耳相传的方式把村落历史拉回了现实，把久远的传说融入到当下，使村名在重述中得以强化和记忆。

b、刘晖说

留晖古时候曾叫刘晖。据村民张××讲：“（村名叫）刘晖就是（因为）过去很早很早以前，姓刘的就是在地户，人家本来就是留晖的，过去留晖的留就是姓刘的‘刘’，是后来改成这个‘留’。在很早以前，农历的七月初一唱古会，到中午一点多了，圣母也请下来了。下午的时候，电闪雷鸣，雨水大降，从山上发下水来了，洪水冲得商人无法正常做生意，人们才说‘比了低（倒了霉的意思），上留晖’，从此以后就改称留晖的‘晖’了。”^⑦从上面村民的叙述中可以看出村名经历了两次变更，最终形成了今天的留晖。从文献中亦可看到“刘晖”的记载，“宋至和二年（1055）

^① 续俊谦，石效忠主编. 七岩山志[Z]. 忻州日报印刷厂印刷，2001. 8.

^② 续俊谦，石效忠主编. 七岩山志[Z]. 忻州日报印刷厂印刷，2001. 8, P12.

^③ 被访人：DNC，男，73岁，留晖村人，访谈人：笔者，访谈地点：洪福寺，访谈时间：2012. 4. 25

^④ 被访人：WHG，女，43岁，留晖村人，访谈人：笔者，访谈地点：WHG家，访谈时间：2012. 8. 15

^⑤ 被访人：ZJB，男，60岁，留晖村人，访谈人：笔者，访谈地点：ZJB家，访谈时间：2012. 4. 25

^⑥ 被访人：ZRY，男，80岁，留晖村人，访谈人：笔者，访谈时间：ZRY家，访谈时间：2012. 8. 16

^⑦ 被访人：ZJB，男，60岁，留晖村人，访谈人：笔者，访谈地点：ZJB家，访谈时间：2012. 4. 25

惠应圣母经幢^①有‘刘晖’字样。清雍正五年《定襄县志》载：‘刘晖村’^②。此外，《定襄县志》亦载“刘晖山寨”^③，《山西通志》中分别载有“刘晖山寨”、“刘晖村”和“刘晖铺”^④，从中看到留晖村不仅有仓社、寺观，也是分汛驻兵处。元代《重修洪福寺碑》^⑤载“古襄汾邑之南，有里曰刘晖”和“刘晖古刹”，明代《重修七岩庙记》^⑥载有“刘晖”，《刘晖村重修□□□钟鼓楼马王庙记》^⑦也用“刘晖”二字。

c、刘（留）灰说

留晖源自刘灰。“姓刘的烧灰烧着就留下个村子叫刘灰。最初没人，有个姓刘的烧灰了么，烧的烧的就叫了个刘灰，有了村子了，就叫了刘灰。”^⑧“过去是烧灰的‘灰’，是有个姓刘的人烧灰哩。后来，到民国以后才改成光辉的‘辉’（辉、晖混淆）。”^⑨《定襄县地名录》也采录了这种说：“相传，古时有一刘氏在此烧灰，俗称此地为刘灰。后居民增多，厌‘灰’卑俗，遂谐音为刘晖。随着刘姓逐渐减少，杂姓增多，且刘、留通用，后演变为留晖。”¹¹其实留晖村附近的茶房口（今为村名）盛产白灰，畅销全县，这也为这个传说增添了几分真实。

另有人结合村落的地形来解释留晖（留灰），“过去人家是有个‘香炉没底子的留晖村’。可能是留灰哩，就叫了个留灰；可能也是地势，这个地形像个香炉。人家是‘四四方方的南力村，烂南邢、破赵村，狗屎布摊（不整齐）东王村，香炉没底子留晖（灰）村。’这是人们留下个这话。”¹²

从以上对留晖村不同称谓的传说和充满形象力的解释可以看出留晖村村民对自己村落历史的关注及对村落文化的建构。

2.2 从地名看圣母信仰的生成

《史记·赵世家》载：“襄子姊前为代王夫人。简子既葬，未除服，北登夏屋，请代王。使厨人操铜料以食代王及从者，行斟，阴令宰人各以料击杀代王及从官，遂兴兵平代地。其姊闻之，泣而呼天，摩笄自杀。代人怜之，所死地名之为摩笄之山。”¹³《战国策》载：“昔赵王以其姊为代王妻，欲并代，约与代王遇于句注之塞。乃令工人作为金斗，长其尾，令之可以击人。与代王饮，而阴告厨人曰：‘即酒酣乐，进热啜，即因反斗击之。’于是酒酣乐进取热啜。厨人进斟羹，

^① 续俊谦，石效忠主编.七岩山志[Z].忻州日报印刷厂印刷，2001.8，P61.载宋惠应圣母庙经幢考中所记“刘晖酒务孙知”.此经幢可以证明“刘晖”村名之存在，然而编者所加“惠应圣母庙经幢”之名有误，因圣母赐封时间为1101年后，而远晚于1055年。

^② [清]王时炯原本，[清]王会隆续纂修.[雍正]定襄县志[M].南京：凤凰出版社，2005.5，P29、P60.

^③ 定襄县人民政府编.定襄县地名录[Z].1982.11，P20.

^④ [清]王时炯原本，[清]王会隆续纂修.[雍正]定襄县志[M].南京：凤凰出版社，2005.5，P19.

^⑤ [清]觉罗石麟修，储大文纂.[雍正]山西通志[M].北京：中华书局，2006.12，P390、P934、P1139、P4334.

^⑥ 碑高228cm，宽105cm，侧宽29.5cm，瑞首龟跌，现立于圣母乐亭东北侧。

^⑦ 续俊谦，石效忠主编.七岩山志[Z].忻州日报印刷厂印刷，2001.8，P17.

^⑧ 碑高127cm，宽60cm，侧宽23cm，圭首，现卧于圣母乐亭东南侧。

^⑨ 被访人：HZ，男，54岁，访谈人：笔者，访谈地点：留晖村北街，访谈时间：2012.8.15

被访人：ZRY，男，80岁，访谈人：笔者，访谈地点：ZRY家，访谈时间：2012.8.16

¹¹ 定襄县人民政府编.定襄县地名录[Z].1982.11，P20.

¹² 被访人：WHG，女，43岁，留晖村人，访谈人：笔者，访谈地点：WHG家，访谈时间：2012.8.15

¹³ [汉]司马迁撰.史记·卷四十三·赵世家第十三[M].北京：中华书局，1997，P456.

因反斗而击之，代王脑塗地。其姊闻之，摩笄以自刺也。故至今有摩笄之山，天下莫不闻。”^①《史记·张仪列传》也有同样的记载^②。可见，到西汉时期，“摩笄”事件已经广为流传，而“摩笄山”也为时人所提及。

2.2.1 “摩笄山”之争

历史上不乏代王夫人摩笄自刎的记载，也多有“摩笄山”地名之争。从地名的争议可以看到“摩笄认同”的扩散和分布。从上文知西汉时期只出现了“摩笄之山”的称呼，并没有对“摩笄山”的地理位置加以争论。《水经注校》载：

“于延水又东南，迳茹县故城北，王莽之谷武也。世谓之如口城。《魏土地记》曰：城在鸡鸣山西十里，南通大道，西达宁川，于延水又东南迳鸣鸡山西。《魏土地记》曰：下洛城东北三十里，有延河，东流，北有鸣鸡山。《史记》曰：赵襄子杀代王于夏屋而并其土，襄子迎其姊于代，其姊代之夫人也，至此曰：代已亡矣，吾将何归乎？遂磨笄于山而自杀，代人怜之，为立祠焉，因名为磨笄山。每夜有野鸡群鸣于祠屋上，故亦谓之鸣鸡山。《魏土地记》云：代城东南二十五里，有马头山，其侧有钟乳穴，赵襄子既害代王，迎姊，姊代王夫人，夫人曰：以弟慢夫，非仁也；以夫怨弟，非义也。磨笄自刺而死，使者自杀，民怜之，为立神屋于山侧，因名之为磨笄之山，未详孰是。”^③

从《水经注》同时引用《魏土地记》关于“磨笄山”的两种说法可以看出，汉以后“摩笄之山”的地理位置出现了争议，且主要集中在蔚县东北的鸣鸡山和其东南的马头山两种说法上，而“摩笄之山”也被改写为“磨笄山”、“磨笄之山”。

《括地志辑校》载：“摩笄山一名磨笄山，亦名鸟山，在蔚州飞狐县东北百五十里。《魏土地记》：‘代郡东南二十五里有马头山，赵襄子既杀代王，使人迎其妇，代王夫人曰：以弟慢夫非仁也，以夫慢弟非义也。摩笄自刺而死，使者遂亦自杀。’”^④飞狐县在现在河北省涞源县，代郡在河北省蔚县，两县接壤，蔚县在涞源县西北。因此涞源县东北一百五十里与蔚县东南二十五里正好是同一个方位，可见，从唐人记载看马头山即为“摩笄山”。而当时，“摩”、“磨”早已通用。

后代关于“摩笄山”的地理位置有多种说法。《山西通志》载：“摩笄山，《五朝志》：汾阳有摩笄山。保安州东有鸡鸣山。飞狐县东北百五十里，济南府长清县，胥有摩笄山。《魏土地记》：摩笄山在代郡东南二十五里，一名马头山。《括地志》：摩笄山在飞狐县东北。尹耕谓代郡废城东南二十余里，马头山即为摩笄。要以《代州志》为正。而《五朝志》列于正史，其说亦宜参考。”

^⑤当代有学者认为春秋时代王夫人摩笄自杀的“摩笄山”在今河北蔚县东南的马头山更符合情理^⑥，“关于磨笄山，历来说法不一，一谓在代郡东南25里马头山；一谓在保安州（今河北怀来县）东鸡鸣山；一谓在济南府长清县；一谓在代县夏屋山。尹耕曾对磨笄山有慎密的考辨，他指出，鸡

^① [西汉]刘向集录. 战国策·卷二十九·燕策一[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1978. 5, P1050.

^② [汉]司马迁撰. 史记·卷七十·张仪列传第十[M]. 北京: 中华书局, 1997, P582.

^③ 王国维校. 水经注校·水经注笺卷十三[M]. 上海: 上海人民出版社 1984. 5, P442.

^④ [唐]李泰等著, 阮次君校辑. 括地志辑校·卷二[M]. 北京: 中华书局, 1980, P72.

^⑤ [清]觉罗石麟修, 储大文纂. [雍正]山西通志·卷十七·山川一[M]. 北京: 中华书局, 2006. 12, P423.

^⑥ 张龙凤, 马保春. 由考古资料看“摩笄山”之地望[J]. 北方文物, 2007 (3).

鸣山在今河北怀来县，春秋时属上谷，在代壤之外，赵襄子灭代必无舍代而死于燕地之理。代地离济南甚远，不能以济南长清县之马头山而定。赵襄子击杀代王在夏屋山，平代迎姊自刺在蔚州，夏屋、磨笄不可混淆。”^①可见，“磨笄山”在马头山的说法是比较中肯的，然而也出现了“夏屋”“磨笄”的混淆。

“磨笄山”在夏屋山的记载较少，然而山西代县民众认为夏屋山便是“磨笄山”，可能因“磨笄石，在夏屋山。赵襄子诱代王登夏屋，杀之，其姊为代王夫人，磨笄自杀。”^②的记载，显然这是对夏屋山、“磨笄山”的混淆。前文已多次提及赵襄子北登夏屋灭代的事件，然而史料并没有直接记载襄子姊在夏屋山磨笄自刎。《大清一统志》云：“夏屋山，在州东北六十里，俗名草垛山，尔雅谓之夏壶山。《史记赵世家》：赵襄子元，北登夏屋，请代王。”^③《山西通志》载：“夏屋山，在州东三十里。一名夏壶，一名贾屋，士人名草垛山。师古云：夏屋山，即《史记》所云赵襄子北登夏屋者。《山堂肆考》：夏屋山在山西太原府代州东，昔赵襄子北登夏屋，诱代王，使厨人操斗击杀之，遂有代地。”^④可见，在夏屋山击杀代王的史实是没有争议的。

此外，不少文献有对赵襄子灭代后派使者前去迎接代王夫人的记载，“赵襄子既杀代王，使人迎其妇”^⑤“赵襄子既害代王，迎姊，姊代夫人”^⑥“因迎其妻，其妻闻之，遂磨笄以自刺。故赵氏至今有磨笄之山”^⑦。照此看来，夏屋山是击杀代王的地方，而不是代王夫人磨笄自杀的地点。“前志列女首代王夫人，因州北夏屋山有磨笄石，也案磨笄山。水经记载有二：一为下洛城东北之鸣鸡山，在今保安州；一为代城南之马头山，在今蔚州并直隶地。去此甚远，后人好古，以代王死于夏屋山遂并夫人之死。”^⑧可见是后人出于怀古之情将两地混为一谈。在代王被杀之地代县夏屋山祭祀代王夫人，故而将夏屋山与“磨笄山”混淆也在情理之中，然而七岩山却也以“磨笄山”自居，并与夏屋山联系到一起，作为磨笄事件的中心地来抒情，“夏屋山崩世世讎，磨笄自刺愿同邱。苍崖溜滴伤夫泪，翠岫云凝为国愁。万古丹心留晋地，七岩青黛似仙洲。时人不解坚贞义，却向灵祠儿女求。”^⑨

2.2.2 七岩山与“磨笄山”

“七岩山古称七宝山，其最初建筑为灵光寺。因寺之西壁，刻有石佛千尊，故后人改称曰千佛殿。佛像系东魏大代天平三年，本山僧慧端等三十余人所造，慧端等即本山开创之始祖也。继灵光寺而建筑者，为圣母祠。”^⑩“迨宋咸平，始更山名曰七岩。”^⑪“七岩山，在定襄县东南十八

^① 蔚县博物馆. 代王城址调查报告[J]. 文物春秋, 1997(3).

^② [清]觉罗石麟修, 储大文纂. [雍正]山西通志·卷六〇·古迹四[M]. 北京: 中华书局, 2006.12, P1400.

^③ [清]穆彰阿, 潘锡恩等纂修. 大清一统志(四)·卷一五一[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2008.1, P11.

^④ [清]觉罗石麟修, 储大文纂. [雍正]山西通志·卷二六·山川一〇[M]. 北京: 中华书局, 2006.12, P630.

^⑤ [唐]李泰等著, 阮次君校辑. 括地志辑校·卷二[M]. 北京: 中华书局, 1980, P72.

^⑥ 王国维. 水经注校·水经注卷十三[M]. 上海: 上海人民出版社 1984.5, P442.

^⑦ 董说. 七国考·卷七·赵音乐[M]. 北京: 中华书局, 1956, P236.

^⑧ [清]俞连三修, [清]杨笃家. 光绪代州志·传四·卷十[M]. 南京: 凤凰出版社, 2005.5, P472.

^⑨ [清]王时炯原本, [清]王会隆续纂修. [雍正]定襄县志·卷之八·诗词一[M]. 南京: 凤凰出版社, 2005.5, P196.

^⑩ 续俊谦, 石效忠主编, 七岩山志[Z]. 忻州日报印刷厂印刷, 2001.8, P5.

^⑪ 续俊谦, 石效忠主编, 七岩山志[Z]. 忻州日报印刷厂印刷, 2001.8, P10.

里。以山有七洞名。一名摩笄山。上有圣母祠。”^①七岩山为何被认为是为“摩（磨）笄山”，进而得到地方认同并载入史志，今人有这样的解释，“定襄在战国时曾属代国之地，其摩笄山当是马头山的改名，后来又名七岩山。”^②鉴于古今定襄之区别及战国时代国的领土范围，此表述欠妥。但此说法显然承认“摩笄山”应为马头山，同时从中可以窥探出两层含义：其一，七岩山是后与“摩笄山”发生关联的；其二，这种关联的发生是因为历史地理原因。由此揣测，七岩山或是后人为了祭祀方便在定襄县新选的摩笄之地，七岩圣母可能是出于“摩笄认同”将当地原有女神认为是摩笄女神。不论是主动祭祀还是间接附会，都反映出“摩笄”事件对当地的影响之深。

“襄者圣母附设于千佛之东，非正祀也。圣母即磨笄夫人，原葬节代地。代人尊而立祀于中海，曰赵高观。当战国时，该观系赵祠，故立祠于上。”^③此说法虽有牵强，但从圣母祠附着在赵祠上反映出赵地民众对代王夫人的接纳。“在传统汉人信仰中，‘横死’之人，容易变成‘厉鬼’，进而得到祭祀或立庙。”^④照此看来，民间为其立祀也在情理之中。赵高观位于山西省代县新高乡东南的天台山，即县城南46里处，“中海”疑为“中解（hài）”，中解村属于新高乡，位于新高乡与赵高观途之间。关于赵高观的来历，当地民间传说赵襄子在勾住山诱杀代王，代国丞相赵高率代王的家眷逃离并隐居到天台山，后人为了纪念赵高终身不仕，笃志道教，于北魏年间，在赵高隐居的石洞中建观，称为赵高观。该传说很可能是道教或当地民众对发生在代县的代王被杀事件的演绎，但可以看出该历史事件被当地人深刻记忆并一再流出。赵高观本为道教寺观，但后来与佛教融合，成为佛道两教共同的道场，农历七月初一的赵高观庙会代县的诸多庙会之一，这也符合许多道教节日集中在每月初一的传统。作为佛教圣地的七岩山把圣母庙会定为七月初一也符合常理，因为从古以来每逢七月份许多佛教寺院都会举办孝亲法会。从相邻两地佛道庙会日期相同可以看出彼此文化之间潜在的交流 and 内在的共通。这种宗教文化和民间信仰的兴盛正是圣母信仰得以形成和七岩山能够代替“摩笄山”的文化背景。

七岩山能够作为“摩笄山”的理想选址，七岩娘娘被认为是“摩笄夫人”，除了地理位置外，七岩山与马头山有相似的自然地理环境也许是原因之一。《水经注校》载：“《魏土地记》云：代城东南二十五里有马头山，其测有钟乳穴”^⑤，七岩山也有相关记载：“夏旱滴水，如散珠不绝。后一井，巨容斗，滴水长注，不盈不竭，祷雨辄应。明知县王立爱名曰‘惠泉’。井上小岩名惠泉第一洞天。”^⑥“夏旱，水滴如散珠不绝。最后一井，斗大，滴水长注不盈，频取然不涸。早祷辄应。知县王立爱题曰‘惠泉’，井之上—小岩更幽，窈可爱。”^⑦“古者山川必有神以主之，神其主此山者与。山有七洞，中洞最奇，有井曰惠泉，榜曰第一洞天”^⑧“惠应圣母祠所在，奇峰峻岭，嶙峋叠云，洞祠座东向西，形覆而垂，洞顶有水滴如珍珠下垂，常年不息，俨然有声，如

^① [清]穆彰阿，潘锡恩等纂修. 大清一统志（三）·卷一五〇[M]. 上海：上海古籍出版社，2008. 1, P777.

^② 董慧敏. 山西定襄县留晖村洪福寺及其圣母乐亭考[J]. 中华戏曲，2010（1）.

^③ 续俊谦，石效忠主编，七岩山志[M]. 忻州日报印刷厂印刷，2001. 8, P10.

^④ 王见川，皮庆生. 中国近世民间信仰：宋元明清[M]. 上海：上海人民出版社，2010. 12, P261.

^⑤ 王国维校. 《水经注校》. 水经注笺卷十三·漯水[M]. 上海：上海人民出版社. 1984. 5, P442.

^⑥ [清]觉罗石麟修，储大文纂. [雍正]山西通志·卷二六·山川一〇[M]. 北京：中华书局，2006. 12, P626.

^⑦ [清]王时炯原本，[清]王会隆续纂修. [雍正]定襄县志·卷之一·地理四[M]. 南京：凤凰出版社，2005. 5, P15.

^⑧ [清]郑继修等修，[清]邢澎田纂. [光绪]定襄县补志·卷十一[M]. 南京：凤凰出版社，2005. 5, P416.

金石掷地。岩下有一钵池，聚滴水而成，久注不盈，频取不涸，明代题为惠泉。岩前是一钟乳石，似倒挂莲台，滴水莲瓣上，晶莹透亮，煞然可爱。”^①正是特殊的地质地貌增加了七岩山的神秘，也为七岩山代替“磨笄山”提供了更多的可能。

总之，宋代时官方就承认七岩圣母是代王夫人，并敕封其“惠应圣母”。宋人张完曰：“忻之属邑曰定襄。距邑之东南一十余里，有山曰七岩。……中有七岩圣母之祠，其建置之始，久失其传。……而好事者乃谓神即古者代王夫人之祠。……或以七岩为磨笄之山，岂其然乎？或者又谓，后人侨立磨笄之祠于此，皆不可得而考也。……崇宁改元之初，郡侯王公，以相国之胄来莅是邦。……使者因闻于朝，果蒙俞允，锡以显号。且神福吾民，今昔一也，而前则报罢，今乃始膺惠应之号。”^②从碑文得知，到宋代关于代王夫人祠的真实地就由于年代久远而无法考证，当地人认为七岩山便是磨笄山，七岩圣母祠就是代王夫人祠。可见把定襄县七岩山作为代王夫人“磨笄”之地得到了当地民众的普遍认可，自此历代对七岩山就是磨笄山、圣母祠就是代王夫人祠深信不疑，于是圣母信仰在当地有了深厚的信众基础并延续至今。

由上可见，把七岩山作为“磨笄山”的认识至迟在宋时就开始，而且是一个自下而上的过程。从地方申报到朝廷赐封，圣母信仰经历了一个漫长的由地方认同到国家认同的过程，实现了自下而上到自上而下的转变。从此以后，代王夫人祠在七岩山定居，圣母信仰也以七岩山为中心得以传承。历经元明清，圣母信仰日渐兴盛。时至今日，圣母祠香火依旧旺盛。历代碑文（详见附录）对此屡有记载。透过历代碑文可以看到，圣母信仰由七岩山延伸并发展出与之保持固定神亲关系的留晖村，并在留晖村洪福寺建起了七岩圣母的行宫圣母殿并配有圣母乐亭。

历代多有文人把七岩山当做“磨笄山”，借七岩山抒发“磨笄”之情。宋代胡曾的《七岩晚照》：“春草绵绵夕阳低，山前立马叹磨笄。黄莺也解追前事，来向夫人此处啼。”明人党承志《游七岩山并叙》：“定襄之东南境，有山一曲，名曰七岩。……洞中为惠应圣母祠，恤胤祈灵祷祀者，数百里内咸奔走之。岁有常期，袭为盛事。考其方志，圣母即磨笄夫人。……中有磨笄祠，俨设天人相。”张天吉、张天童、彭琳分别以《无题》为诗：“山转丛蒙向七岩，马蹄行怯石途艰。贞姬祠下清无暑，祠在云岩洞府间。铜斗计成欺白日，磨笄义就凛清风。苍岩庙食应千古，谁羨常山取宝功？”“义节垂声永不刊，万年香火寄岩峦。岩间水滴原无尽，似恨家亡泪未干。曾于青史识芳名，今睹灵岩庙貌明。瓣香瞻拜钦高节，诤有希图似俗情。”“青史遗踪信有传，山间立庙翠微连。雨来洞口云先合，水落岩头石欲穿。故国河山千古恨，野人香火万年虔。赵襄功业今安在，节义芳名永不镌。”另有维纶、邢爽、王道行、石启裔、曾诚、王治以《七岩祠》为诗：“五月风沙逐马鞭，千秋阵迹尽可怜。磨笄祠下客酌酒，襄子城头人种田。寂寂山川常阅世，纷纷花鸟任更年。我来欲访金花草，惆怅林泉石上烟。”“夏屋山崩世世讎，磨笄自刺愿同邱。苍崖溜滴伤夫泪，翠岫云凝为国愁。万古丹心留晋地，七岩青霭似仙洲。时人不解坚贞义，却向灵祠儿女求。”“七岩祠庙枕山隈，话说磨笄事可哀。……”“闻说七岩胜，果然不负名。……一贞成圣母，

^① 《重修七岩山碑记》（1985），引自续俊谦，石效忠主编.七岩山志[Z].忻州日报印刷厂印刷，2001.8，P80.

^② 《忻州七岩山惠应庙记》，引自续俊谦，石效忠主编.七岩山志[Z].忻州日报印刷厂印刷，2001.8，P15.

千载仰生生。”“维岩深七重，清奇真可羨。仙子处其中，祠庙独安奠。西岭斜落晖，方照磨笄面。吁嗟贞烈姬，遥遥不可见。”“落日山逾丽，幽岩草自芳。磨笄稟节义，主嗣真荒唐。故国荆榛久，灵祠香火长。悠悠当日恨，终古对斜阳。”清代王时炯、簿浩、李榕经分别有“天荒地老磨笄庙，忽听归鸦噪夕阳。”“七岩幻出石嶙峋，黯澹山容冬夏春。明灭藏符成霸业，依稀击斗愧天伦。探泉欲试熊黑梦，饮涧还猜虎豹蹲。回首雁门惊夕照，千秋遥忆赵夫人。”“高高七岩山，中有洞最奇。洞亦奚足奇，有仙遂奇之。仙人昔磨笄，节义青史垂。……吁嗟赵与代，兴亡只奕棋。宝符竟安在，争夺亦系为。不如成仁取义无磨灭，人心万古常慕思。”民国张养德有“层峦叠翠钟灵秀，晚照乡云著晋昌。祠主磨笄贞不朽，山清水碧自芬芳。”以上诗词全部载于《七岩山志》^①，大部分又见于《定襄县志》^②，胡曾的《摩笄山》和王道行的《七岩庙》等还被收录到《山西通志》^③。近代以来，七岩美景为七岩山增色不少，圣母灵验更让七岩山声名远播，摩笄之情已经退隐幕后。总之，七岩山与“摩笄山”融为一体，成为“摩笄夫人”的祭祀之所，也成为圣母信仰的真正传承地。

2.2.3 民族融合与“摩笄认同”

圣母信仰的真正形成是在宋朝，历经元明清，圣母信仰日渐丰富和完善，最终成为当地民众的共同信仰，成为地方认同的重要力量。宋朝时地方官员以“摩笄夫人”之名对七岩山娘子神进行申报，七岩圣母以代王夫人的身份接受了朝廷的敕封。娘子神被认为是“摩笄夫人”表面看是地方士僧的运作，但这种附会离不开长久以来由于民族融合而在定襄地区形成的“摩笄认同”。七岩圣母原为代王夫人，当代国被赵国吞并后，当地人对代王夫人的祭祀包含着对故土的缅怀。随着民族间的碰撞和融合，包括赵国在内的广大民众对“摩笄”事件普遍听闻、对“摩笄夫人”的遭遇深表同情，并对“摩笄”所代表的仁义、节烈等价值观念逐步认同。代王夫人在春秋时以摩笄自刎而载入《史记》，在宋朝又敕封为“惠应圣母”，到清朝时以七岩圣母的身份写入《定襄县志》，完成了其由“摩笄认同”到圣母信仰的转变，也见证了民族融合的缓慢进程。

定襄地处雁门关内，是中原与少数民族经济、军事、文化等领域频繁交流的地区。东汉末年战争频繁，定襄建置经历了由北向南的变迁，而这一过程客观上造成了民族间的融合，“摩笄认同”则是北地居民在南迁过程中与原地民众达成的文化共识。“中国北方春秋战国时期的长城沿线，根据其地理特征和文化面貌可以被分为三个相对对立的区域，即以陇山为中心的甘肃宁夏地区、以鄂尔多斯高原、岱海为主的内蒙古地区和以桑干河、燕山为中心的冀北地区。”^④而山西北部处于内蒙古地区和冀北地区的交汇处，是民族文化的融汇交流之地。春秋时期代国在今河北省蔚县，即后来的代郡所在地，“赵襄子灭代；武灵王置代郡；项羽从赵歇为代王；歇还赵，立阵

^① 续俊谦，石效忠主编. 七岩山志[Z]. 忻州日报印刷厂印刷，2001. 8， P26—33.

^② [清]王时炯原本，[清]王会隆续纂修. [雍正]定襄县志[M]. 南京：凤凰出版社，2005. 5，分见于卷之八·诗词一，P196，卷之八·诗词十五，P203，卷之八·诗词二十一，P206.

^③ [清]觉罗石麟修，储大文纂. [雍正]山西通志[M]. 北京：中华书局，2006. 12，P5687、P5768.

^④ 杨建华. 春秋战国时期中国北方文化带的形成[M]. 北京：文物出版社，2004. 12，P8.

餘，复置代郡；文帝初封代；皆此地。”^①而当时的定襄却在今定襄之北。“西汉置定襄郡，郡治在今内蒙和林格尔之东北；定襄郡下属有定襄县，在今呼和浩特东南。这些地区都跟今天的定襄无关。……东汉末年，定襄一带广大区域，民族斗争剧烈，当地居民纷纷南迁。黄初元年（220）以后，把原来的建制，转移雁门关以南，在原阳曲县旧址设置定襄县。”^②可见，伴随着人口的迁徙，“定襄”经历了一个由雁门关外向关内的迁移。

引文中所谓的民族斗争，主要指该地区频繁的军事战争，而这些战争不只限于东汉。早有《史记·匈奴列传》载：“伊斜单于既立，其夏，匈奴数万骑入杀代郡太守恭友，略千余人。其秋，匈奴又入雁门，杀略千余人。其明年，匈奴又复入代郡、定襄、上郡，各三万骑，杀略数千人。其秋，匈奴万骑入杀代郡都尉朱英，略千余人。其明年春，汉复遣大将军卫青将六将军，兵十余万骑，乃再出定襄数百里击匈奴，……是时匈奴亦米入代郡、雁门，杀略数百人。”^③可见，代郡、定襄、雁门等边境之地是民族战争多发之地。“公元49年南匈奴入塞后，与汉人杂居，人口迅速增加。东汉末朝政腐败，南匈奴反叛。从安帝永初三年（109）起，南匈奴开始攻击东汉郡县。今山西北部再次陷入战乱。”^④“安帝永初三年（109），朝政腐败，地方官员贪残，欺压各族人民，引起匈奴、鲜卑、乌桓反叛。六月，乌桓寇代郡。……永和四年（139），太原旱，南匈奴叛，杀朔方、代郡长史。朝廷又委派任来机为并州刺史，来机天性酷虐，加剧了乌桓等与东汉王朝的矛盾。乌桓等击马邑，攻掠沿边九郡及山西北部。”^⑤“延光元年（122），鲜卑累杀郡守，胆气增大。十月，入寇雁门、定襄、太原。”^⑥定襄一带的民族战争从客观上促进了民族的融和。同时，民族间的共处也增加了彼此的交融。“单于比自公元18年以来，即驻牧于匈奴的南边，所领八部牧民分布在当时的北地、朔方、五原、云中、定襄、雁门、代、上谷各郡，即今陇东、内蒙古河套、沿旧长城以北及晋北、冀北一带。”^⑦八部的牧地与汉朝地区毗邻，经济、文化方面的交流自然也会加深，山西北部、河北北部及内蒙古地区就由于牧民的共处而增进着彼此间的融合。民族间观念和心理学上的认同其影响力较之战争要更为持久和稳固。在战争频繁、迁徙不断而缺乏集体精神关照的时代背景下，“摩笄认同”或许可以成为感怀往昔、慰藉彼此的一剂良药。

其实，随着秦汉统一王朝的建立，尤其是汉武帝以来儒家思想的强化，民族文化融合更加密切而且更多地表现为向儒家正统思想的靠拢。“摩笄”所代表的忠贞和仁义的伦理观念日益受到国家的推崇和民众的认可。在雁门关北面建立的北魏王朝，其前身代国所在地位于内蒙古地区，北魏建都平城并迁都洛阳的过程中，北方民族融合的地域也向南发生了推移，而雁门地区成为文化交融的枢纽。从前文《魏土地记》中代王夫人摩笄自刎前“以弟慢夫，非仁也，以夫怨弟，非义也”的告白及“民怜之”的反应不难看出，北魏时仁义的思想已经内化为民众普遍的价值观念。唐

^① [元]脱脱等撰. 辽史·卷四十一[M]. 中华书局, 1997, P136.

^② 刘维毅编, 郝树侯校. 山西历史地名录[M]. 山西省地名领导小组《地名知识》编辑部, 1979. 7, P289.

^③ [汉]司马迁撰. 史记·卷一百十·匈奴列传第五十[M]. 北京: 中华书局, 1997, P736.

^④ 山西省史志研究院编. 山西通史·第2卷[M]. 太原: 山西人民出版社, 2001. 6, P110.

^⑤ 山西省史志研究院编. 山西通史·第2卷[M]. 太原: 山西人民出版社, 2001. 6, P112.

^⑥ 山西省史志研究院编. 山西通史·第2卷[M]. 太原: 山西人民出版社, 2001. 6, P114.

^⑦ 林翰. 匈奴史[M]. 北京: 人民出版社, 2010, P97.

朝也沿用了“以弟慢夫非仁也，以夫慢弟非义也”^①的说法。在这样一个多民族大一统的王朝内，仁义价值观念已经不再是代地民众对摩笄夫人的推崇，不可避免地成为北方各民族的集体认同，而这种认同已经随着战争和迁徙发生巨变，内化为一种“摩笄”信仰，唐朝雁门地区磨笄山神的出现便是例证。

雁门磨笄山神的出现地域与“摩笄山”转移后的地理位置是毗邻的。历代文献对摩笄之地的记载多转引自《魏土地记》，“摩笄山在代郡东南二十五里，一名马头山”^②“代城东南二十五里，有马头山，……磨笄自刺而死，使者自杀，民怜之，为立神屋于山侧，因名之为磨笄之山”^③，“代郡东南二十五里有马头山，赵襄子既杀代王，……摩笄自刺而死，使者遂亦自杀”^④。因赵襄子诱杀代王于夏屋山，代王夫人后摩笄自刎于马头山。两事件对今河北西部与山西北部的广大地区，即马头山和夏屋山所辐射的赵国边地难免会产生深远影响，相关联的两件事在军事战争频繁的边塞之地自然是备受关注的。夏屋山和马头山分居飞狐关内外，夏屋山又位于马头山与七岩山之间，处于南北必经之地。“夏屋山一名贾屋山，今名贾母山，在代州雁门县西北三十五里。夏屋山与勾注相接，盖北方之险，亦天下之阻路，所以分别内外也。”^⑤七岩山则在其“内”，马头山在其“外”。东汉时期，都城由西安迁往洛阳，匈奴进占雁门关以北定襄、雁门等五郡，雁门关成为抗击匈奴的前沿阵地，也是内外文化交流的枢纽。夏屋山与雁门关同处于今代县境内，自然也是内外交融碰撞之地。从前文《括地志》所载“摩笄山在飞狐县东北”和转引《魏土地记》的“摩笄山在代郡东南”的表述可以看出，对同一地方的表述以不同的地标为参照物。可见在北魏时期代郡地位较突出，从北地的眼光看，飞狐关是北方少数民族南下的关隘，而到《括地志》成书的唐朝，随着飞狐县建置的延续，该地区成为中原放眼塞外的要道。总之，汉以后随着国家政权的分散和民族融合的加剧，对“摩笄山”的地理位置也出现了不同的说法，然而主要集中在飞狐沿线的北方地区，尤其是山西北部地区，即唐朝时的雁门地区。

代王夫人摩笄自杀是灭代事件的附属物，随着北魏建立政权并进入飞狐关灭后燕统一北方，民族融合进一步加深，在经历了魏晋民族大融合后的唐朝形成了以中原为中心与边疆少数民族相融合的新局面，加之唐朝因北方突厥的兴起，雁门关军事地理位置的提升，“摩笄”认同逐渐由发生地向西扩散。唐代雁门地区作为军事重地，伴随着战争频繁和雁门郡建置的兴替，“摩笄”信仰悄然兴起。唐朝时流传在雁门地区的磨笄神以男性山神形象出现，较之河北蔚县马头山摩笄发源地已经向西发生了变迁，女性的原型也发生了变异。《太平广记》载：

神招黑衣者。送国清还。出庙门。西北而去。未行十里。忽闻传呼之声。使者与国清俱匿于道左。俄见百余骑。自北而南。执兵设辟者数十。有一人具冠冕。紫金盒佩。御白马。仪状魁伟。殿后者最众。使者曰。磨笄山神也。以明日会食于李氏之门。今夕故先谒吾君于庙耳。……雁门

^① [唐]李泰等著，阮次君校辑. 括地志辑校·卷二[M]. 北京：中华书局，1980，P72.

^② [清]觉罗石麟修，储大文纂. [雍正]山西通志·卷十七·山川一[M]. 北京：中华书局，2006. 12，P423.

^③ 王国维校. 水经注校·水经注笺卷十三[M]. 上海：上海人民出版社 1984. 5，P442.

^④ [唐]李泰等著，阮次君校辑. 括地志辑校·卷二[M]. 北京：中华书局，1980，P72.

^⑤ [唐]李泰等著，阮次君校辑. 括地志校辑·卷二[M]. 北京：中华书局，1980. 2，P69.

有磨笄山神。存古常祷其庙。原得生还。近者以赦获归。^①

从以上记载看到唐朝时磨笄山神的形象应为身材魁梧的男性，且具有起死回生的神职。磨笄夫人本来是地地道道的女神，而此时已经发生了变异。唐朝时磨笄山神的形象是“磨笄认同”在扩散过程中与唐朝时晋北地区山神崇拜的结合。《代州志·河东记》载：“李存古为衙将，殡于雁门郡。雁门有磨笄山神，存古常祷其庙，愿得生还。”^②可见唐朝时的代州已经存在磨笄山神祠，而且磨笄山神具有类似泰山神主生死的职能。

“磨笄山神”的出现是“磨笄认同”地方化的体现，是战争频繁地区民众对长久以来北方边地形成的“磨笄认同”的一种深化，然而雁门地区的“磨笄山神”与定襄县发生关联，与定襄一带民族融合和迁徙分不开。换言之，“磨笄认同”促进了民族融合，民族融合又催生了“磨笄认同”。

在定襄建置内迁的过程中，民族文化也进行着相互融合，今定襄县曾属赵国管辖，赵氏家族在定襄一带建功立业，也留下了活动的痕迹。“赵简子墓，在城东阎家庄。冢高丈余，无碑。”^③“赵襄子墓，在城东五里，周遭四十亩三分六厘，墓碑形薄小，其为古制无疑。”^④“赵武灵王祠，在定襄县”^⑤。三位国君墓地或祠堂的真实性无法考证，但至少能够证明定襄县曾是赵氏活动密集的地带。诚然，民族战争、建置变动、北民南迁所形成的民族文化融合是“磨笄认同”的重要因素，而定襄原在赵国领域，赵国原有民众对代王夫人的不幸遭遇所持有的同情态度及后来纳入统一王朝的仁义观念也促使“磨笄认同”的形成。《七国考》记载：

刘歆云：“赵襄王杀代王于广舞之中。”按吕氏春秋：“简子死，召太子而告曰：‘我死已葬，服衰而上夏屋之山以望。’太子敬诺。简子死，已葬，衰服，襄子上于夏屋，以望代俗，其乐甚美。于是襄子曰：‘先君必以此教也。’乃以其女弟妻代君，襄子遂谒而请觞之。先令舞者置兵器羽中百人，先具大金斗。代王至，酒酣，反斗而击之，尽杀其从者。因迎其妻，其妻闻之，遂磨笄以自刺。故赵氏至今有磨笄之山。”^⑥

可见，赵襄子根据代王的喜好及代地的风俗，先将自己的同胞姊妹嫁给代王，然后指示舞者暗藏兵器诱杀代王。夫人嫁与代王充当了赵国灭代的政治诱饵，短暂的“和亲”政策只是一种缓兵之计，灭掉代国的既定国策没有改变，而且来得更加迅速。虽然赵襄子这一举动将代地纳入了赵国版图，为代地纳入全国郡县编制作出了贡献，同时为赵武灵王灭中山、取楼烦和林胡作了铺垫，但磨笄自刎的悲剧更容易引起赵地广大底层民众的同情和怜悯。随着汉代儒家正统思想的确立，仁义思想得到进一步弘扬，代王夫人磨笄自刎的举动及死前的表白所代表的仁义思想顺应了时代潮流，成为封建伦理价值观念的典范，因而“磨笄认同”更为普遍，共同为唐朝时磨笄山神的出现提供了深厚的文化土壤。

^① 李昉等编.太平广记·卷三百七·神十七·党国清[M].北京:中华书局,1961.9,P2429—2430.

^② [清]俞连三修,[清]杨笃篆.光绪代州志·志一·卷三[M].南京:凤凰出版社,2005.5,P308.

^③ [清]郑继修等修,[清]邢澎田纂.[光绪]定襄县补志·卷三[M].南京:凤凰出版社,2005.5,P269.

^④ [清]王时炯原本,[清]王会隆续纂修.[雍正]定襄县志·卷一[M].南京:凤凰出版社,2005.5,P21.

^⑤ [清]穆彰阿,潘锡恩等纂修.大清一统志(三)·卷一五〇[M].上海:上海古籍出版社,2008.1,P778.

^⑥ 董说撰.七国考·卷七·赵音乐[M].北京:中华书局,1956,P236.

宋代寺僧和士大夫将七岩山娘子神附会为“磨笄夫人”，把七岩洞认为是磨笄洞，除了定襄在战国时属赵地外，与唐朝以来雁门地区对“磨笄山神”的崇信恐怕不无关系，因为附会的理由便是“俗传”^①，可见地方精英认同了民间的说法。《定襄县地名录》载“圣母祠为该山主寺，位于东崖主洞内。始建于唐。圣母，即磨笄夫人。春秋末晋卿赵襄子姐，为代王夫人”^②在七岩山建圣母祠是对雁门“磨笄山神”的具体化和规范化，不仅使得“磨笄山神”有了明确的神性空间，同时也赋予了其“磨笄”女神的崭新面孔。七岩圣母不仅以“磨笄夫人”的身份明确了娘子神的归属，同时以女神的形象同化了“磨笄山神”，最终成为七岩山的主神。

自宋以来，七岩圣母得到历代祭祀，神职功能日益丰富，香火日渐旺盛，然而对仁义节烈推崇的时代大背景是其隐含的生命力。就在其进入祀典之前，就有这样的记载：“凡有神福庇民间者，非当时忠臣则列女。……俗传赵襄子之女也，祀之颇恭。……生而贞烈，歿而历千百载，灵应若是，虽不系祀典，享庙食也无愧。”^③当地士绅在“磨笄认同”基础上的申报客观上也顺应了新儒教的思想。

“我们从人们对于‘性’观念的转变中也可以看出新儒教的许多思想内容已被广大民众所接受。魏晋时期玄风大盛，男女之间的性关系还不是太刻板，这种较为自由的观念一直延至隋唐。宋代以后，一个明显的转变就是广大民众普遍接受了新儒教所提倡的‘节欲’观念，性关系由此而严肃起来。随之而来，连寡妇再嫁都受到了非议，妇女的贞操问题也成了大事，社会上普遍赞成程颐所谓的‘饿死事小，失节事大’的观点。由是世俗风气大转。”^④

可见，“磨笄”所代表的忠义观不仅承载着民众所接受的传统儒家的仁义思想，同时顺应了宋代新儒教所提倡的忠贞。明代朱元璋为了重建封建统治秩序，弘扬程朱理学并提倡贞烈。时至清代，仍沿用前代“以弟慢夫非仁也，以夫怨弟非义也”^⑤的提法，有“前志烈女，首代王夫人”^⑥的记载，并有“世之论古者，或赞其贞烈或表其节义”^⑦的论断。可见，仁义、节烈的内涵是贯穿始终的，这与儒家忠孝节义的纲常礼教相吻合，这也正是“磨笄认同”向民族认同和民众认可转化的文化背景。

2.3 从称谓看圣母信仰的延续

七岩圣母，前身为代王夫人，因磨笄自刎而称“磨笄夫人”，宋朝敕封“惠应”后，称“惠应夫人”或“惠应圣母”。因其主神在七岩山，故有七岩圣母或七岩娘娘之称。当地百姓还习惯称其为“七女儿”或“七闺女”。

^① 《七岩山娘子神记》，引自续俊谦，石效忠主编. 七岩山志[Z]. 忻州日报印刷厂印刷，2001.8，P13.

^② 定襄县人民政府编. 定襄县地名录[Z]. 1982.11，P16.

^③ [宋]《七岩山娘子神记》，见续俊谦，石效忠主编. 七岩山志[Z]. 忻州日报印刷厂印刷，2001.8，P13.

^④ 王志远等. 黄河文化丛书·宗教卷[M]. 银川：宁夏人民出版社出版发行，2001.5，P328—329.

^⑤ [清]王时炯原本，[清]王会隆续纂修. [雍正]定襄县志·卷四[M]. 南京：凤凰出版社，2005.5，P61.

^⑥ [清]俞连三修，[清]杨笃蒙. 光绪代州志·传四·卷十[M]. 南京：凤凰出版社，2005.5，P472.

^⑦ [清]郑继修等修，[清]邢澎田纂. [光绪]定襄县补志·卷十一[M]. 南京：凤凰出版社，2005.5，P417.

2.3.1 敕封“惠应圣母”

“宋代的赐封制度有别于唐代，……封赐的原则主要是‘祈祷灵应’”^①《宋史》云：“熙宁复招应祠庙祈祷灵验，而未有爵号，并以名闻。……凡祠庙赐额、封号，多在熙宁、元祐、崇宁、宣和之时。”^②《宋会要辑稿》载：“圣母祠，在忻州定襄县七岩，即摩笄山。代王夫人，赵襄子姊，徽宗建中靖国元年（1101）封惠应夫人。”^③又“宋崇宁间，敕封惠应圣母祠”^④。宋代张完《忻州七岩山惠应庙记》载：“崇宁改元之初，……今乃始膺惠应之号……大宋崇宁四年（1105）闰月二月二十二日建”^⑤。可见，圣母敕封的时间基本确定在1105年前，而“惠应夫人”和“惠应圣母”同是对七岩圣母的称呼。

元代刘斐《重修惠应圣母庙碑》云：“古襄之南，有山名曰七岩。七岩之中，有庙名曰惠应圣母。或谓赵襄子之女，或谓代王之夫人，世代绵远，无所考据，其详不可得而闻之矣。”^⑥可见元朝时对七岩圣母的身份有两种说法，一种认为七岩圣母是赵襄子之女，一种认为她是代王夫人，即赵襄子的姐姐。时至明清，人们对七岩圣母的身份依然沿用宋代以来“摩笄夫人”的说法。明代忻州人党承志在《游七岩山诗并叙》里提到：“定襄之东南境，有山一曲，名曰七岩。洞中为惠应圣母祠，恤胤祈灵祷祀者，数百里内咸奔走之。岁有常期，裘为盛事。考之方志，圣母即磨笄夫人。”^⑦又《定襄县志》、《山西通志》和《大清一统志》分别载“七岩山，县治东南十八里，以石涧几七得名。中洞最奇，为惠应圣母祠，相传即为七岩圣母。”^⑧“惠应圣母祠，在七岩洞，祀赵襄子姊代王夫人。”^⑨“惠应圣母祠，在定襄县东南十五里七岩山洞中。相传即赵襄子姊。为代王夫人摩笄而死者。宋崇宁间封今号。”^⑩《惠应庙记》载：“圣母，赵襄子姊也，先为代王夫人。襄子杀代王平代地，夫人曰：以地慢夫非仁也，以夫怨弟非义也。泣而呼天，磨笄自杀，其后襄邑人为建祠于七岩山。宋崇宁间赐庙额曰‘惠应’。”^⑪《定襄县地名录》又说：“圣母祠为该山主寺，位于东崖主洞内。始建于唐。圣母，即磨笄夫人。春秋末晋卿赵襄子姐，为代王夫人。”^⑫同样认为七岩圣母即代王夫人，与前人说法一致。当代学者也认为“山西定襄有惠应圣母祠，祭代王夫人赵襄子姊”^⑬，可见山西定襄的“惠应圣母”（即七岩圣母）是“摩笄夫人”（代王夫人）的说法，历代延续并达成共识。

^① 王见川，皮庆生. 中国近世民间信仰：宋元明清[M]. 上海：上海人民出版社，2010. 12, P13.

^② [元]脱脱撰. 宋史·卷一〇五·礼志八[M]. 北京：中华书局，1997, P682.

^③ 徐松辑录. 宋会要辑稿·第十九册·礼二〇[M]. 北京：中华书局，1957, P794.

^④ [清]觉罗石麟修，储大文纂. [雍正]山西通志·卷一六六·祠庙三[M]. 北京：中华书局，206. 12, P4236.

^⑤ 续俊谦，石效忠主编. 七岩山志[Z]. 忻州日报印刷厂印刷，2001. 8, P15.

^⑥ 续俊谦，石效忠主编. 七岩山志[Z]. 忻州日报印刷厂印刷，2001. 8, P16.

^⑦ 党承志《游七岩山并序》，引自续俊谦，石效忠主编. 七岩山志[Z]. 忻州日报印刷厂印刷，2001. 8, P26.

^⑧ [清]王时炯原本，[清]王会隆续纂修. [清]定襄县志[M]. 南京：凤凰出版社，2005. 5, P115.

^⑨ [清]觉罗石麟修，储大文纂. [雍正]山西通志·卷一六六·祠庙三[M]. 北京：中华书局，206. 12, P4236.

^⑩ [清]穆彰阿，潘锡恩等纂修. 大清一统志（三）·卷一五〇[M]. 上海：上海古籍出版社，2008. 1, P778.

^⑪ [清]郑继修等修，[清]邢澎田纂. [光绪]定襄县补志·卷十一[M]. 南京：凤凰出版社，2005. 5, P416.

^⑫ 定襄县人民政府编. 定襄县地名录[Z]. 1982. 11, P16.

^⑬ 赵世瑜. 狂欢与日常：明清以来的庙会与民间社会[M]. 北京：生活·读书·新知三联书店，2002. 4, P72.

2.3.2 俗称“七女儿”

定襄县还流传着七岩圣母是留晖村赵家七闺女的传说，当地人亲切地叫她“七女儿”。其实早在圣母敕封之前的宋大中祥符三年（1010）《七岩山娘子神记》就载：“凡有神福庇民间者，非当时忠臣则烈女。去郡四十里，有山曰七岩，有神曰娘子。俗传赵襄子之女也，祀之颇恭。……谓襄子之女，则无闻焉。盖传久而误也。况地去代不远，磨笄甚迹，又疑呼乎？”^①尽管该碑记认为娘子神为代王夫人更为可信，赵襄子之女的说法疑为误传，但这种“俗传”也许正是“七女儿”传说存在的根源。

在定襄县，人们习惯上称“七岩圣母”为“七岩娘娘”或“七女儿”，而“七女儿”更为普遍。久而久之，“七女儿”不仅成为当地人对七岩圣母的简称，也成为七岩山的代称，因此当地常有“到七女儿”、“上七女儿”、“刚从七女儿回来”等不同表述。

“七女儿”这一亲切的称谓让七岩圣母以女儿的身份融入到留晖村这个娘家当中，成为圣母信仰被村民接受的重要途径。文献和传说的双重记忆正是圣母信仰得以延续并持续至今的有力保障。从国家敕封“惠应圣母”和人们称其为“七女儿”，反映了官方和民间对圣母信仰的双重接纳。就这样，七岩圣母逐渐以七岩山主神的姿态存活于官方和民间。

^① 续俊谦，石效忠主编. 七岩山志[Z]. 忻州日报印刷厂印刷，2001. 8，P13.

3 圣母信仰的神圣空间

神灵获得地方的认同是其能够在某地流传的真正原因,与神灵受到地方信奉伴随而来的是神圣空间的建立,而庙宇又是最常见的神性居所。庙宇是人们对神灵祭祀的场所,同时也是庙会的中心地。庙宇作为神圣空间,是人神交流的固定场所。庙会期间,人们聚集在庙宇周围,营造出人神共娱的节日氛围,体验着非日常态的生活。庙宇的选址受多种因素影响,民间神庙的建立往往受国家宗教政策、神灵与该地的渊源、当地信众的多寡、距主神的远近等因素影响,祭祀的便利、当地佛道势力的吸纳、地方精英的推动也是重要原因。七岩圣母的神性空间是建立在佛教场所之上的,而地方民众对七岩圣母的崇信和对佛教的共同信奉不仅保障了圣母神圣空间的延续,同时也是佛教道场接纳圣母的重要因素。

3.1 七岩山圣母洞

定襄县地处雁门关内,曾是中原与北方少数民族交战的后方基地,也是民族迁徙和民族交融的频发之地。春秋时期赵襄子于定襄北边的代县夏屋山诱杀代王,北上占领代地,代王夫人摩笄自刎于河北蔚县东南的马头山。而春秋战国时期山西北部位于冀北地区和内蒙古地区的交汇处,雁门关和飞狐关既是隔绝内外往来的屏障,也是军事必争之地。时代的纷争、战争的频繁客观上加剧了民族间的融合,摩笄自刎的历史事件成为边地军事战争中一个悲剧的缩影,在战乱纷争的边地民众中自然会备受关注。而雁门关内的定襄县在春秋时曾属赵国的疆域,也是赵国与北方邻国交战的后方驻地,赵人对摩笄夫人的同情促使“摩笄认同”的形成,唐代雁门“磨笄山神”的出现便与雁门地区军事战争频繁的客观环境不无关系。特殊的地理位置造就了特殊的历史事件,而特殊的历史事件又成就了特殊的神,“磨笄山神”便是这种背景下的产物,同时它又构成了七岩圣母的前身。随着七岩圣母的赐封,神圣空间也得以固定并不断扩充,从最初的七岩山圣母洞延伸到洪福寺圣母殿。

七岩山是忻州一带的名山,“当北魏时,此地名七宝山灵光寺。至宋,始改名曰七岩山。”^①北宋时始有文字记载圣母祠位于七岩山圣母洞内。“庙的建立在最早的时候未必就是巍峨的宫殿。它可以是一个山洞,也可以是几块石头垒砌的石窝,甚至可以是一个苍老的树洞。人们以为自己能够居住的地方,生灵(即神灵)便可以居住。”^②有时候天然形成的石洞,其壮阔程度远远胜过人工建筑,七岩山圣母洞就属于这种情况。“七岩山,在定襄县东南十八里。以山有七洞名。”^③“山有七洞,中洞最奇,有井曰惠泉,榜曰第一洞天”^④,“石洞七,中洞尤奇,深二十丈有奇,广杀三之一,高二丈有奇,形覆而四垂”^⑤,“惠应圣母祠,在七岩洞,祀赵襄子姊代王夫人”^⑥。很显然,七岩圣母祠位于中洞这个最佳的位置。既然七岩山最早是佛教道场,而佛教建筑又为最早

^① 续俊谦,石效忠主编.七岩山志[M].忻州日报印刷厂印刷,2001.8,P3.

^② 高有鹏.庙会与中国文化[M].北京:人民出版社,2008.1,P3.

^③ [清]穆彰阿,潘锡恩等纂修.大清一统志(三)·卷一五〇[M].上海:上海古籍出版社,2008.1,P777.

^④ [清]郑继修等修,[清]邢澎田纂.[光绪]定襄县补志·卷十一[M].南京:凤凰出版社,2005.5,P416.

^⑤ [清]觉罗石麟修,储大文纂.[雍正]山西通志·卷二六·山川一〇[M].北京:中华书局,2006.12,P626.

^⑥ [清]觉罗石麟修,储大文纂.[雍正]山西通志·卷一六六·祠庙三[M].北京:中华书局,2006.12,P4236.

建筑，为何把宽敞明亮的中洞留给数百年后的圣母祠，而佛殿屈居洞侧，可能是在佛教选址前，中洞便是“娘子神”的居所，后来由于圣母敕封影响增大而为时人所关注。关于七岩山山名的由来，有说因山由七块岩石组成，有说因山有七洞。也许是因为宋朝时随着佛教世俗化倾向的加剧，原来佛教色彩明显的“七宝山”改为世俗化的“七岩山”。

总之，圣母祠所在的中洞（坐西北朝东南）最大，为岩腰天然石穴，“深二十余丈（另说二十一丈），宽七、八丈，高两丈多。方位是东南向。”^①洞内常年幽暗清净，只有夏至前后几天会有夕阳返照，因此被誉为七岩晚照，为定襄八景之一。《定襄县志》载“有诗云：岩窍自天开，影倒夕阳，洞外岚烟频霏翠；泉流从石出，机涵太极，个中风雨骤兴云。景标‘七岩晚照’。”^②“左右峰峦蔽亏，白昼幽暗，日暨桑榆，返景方曛，故曰七岩晚照。亦其邑之一景也。”^③七岩美景吸引了历代文人，也留下了大量美妙诗文：宋胡曾有“春草绵绵夕阳低”，金元好问有“世事风尘外，诗情水石间。悠然一樽酒，落景未知还”，明王立爰有“楼中寂静邀明月，洞里光明射晚曦”，清李榕经有“人言晚照奇，非晚不可见”，民国时张养德有“层峦叠翠钟灵秀，晚照乡云著晋昌”。^④当然也不乏借晚照美景抒发“磨笄”之情的佳作，前文已多有提及。

七岩山以圣母的贞烈和自然的美景吸引人往，与之相随的是山上建筑的不断完善。至清朝时，七岩山除圣母祠外，另有大小牌楼、梳洗楼、代王祠、关帝庙、玉花楼、禅房、文殊洞、千佛殿、睡佛殿等多处建筑。文革时七岩洞内外均遭到严重破坏，如今的七岩山有圣母洞、文殊洞、佛腿洞、千佛殿等多处建筑。笔者仅对圣母洞一处的格局做一描绘。圣母洞最深处在磨笄遗像（俗称“圣母真像”），下台阶，左侧岩洞旁供奉着山神爷，此为第一层；下台阶，右拐，有一平地，放一水槽，曰“福水池”，因岩顶有缝隙滴水，名曰“福水”，庙会期间用容器接“福水”者众多，此外第二层；下台阶右转，为圣母殿，殿后为捞儿处，殿内为圣母落轿处，轿前是供桌和布施桌子，该处空地较大，可容纳上百人，供人敬香上布施。空地东有龛龕，再往东有关帝爷塑像，洞内两侧挂满旌旗，此为第三层；下台阶，台阶右侧空地供代王爷及其他小神，台阶下去右拐，是老君庙，此为第四层；再下台阶，台阶右侧平地上供着眼观音等小神像，台阶左侧外拐，岩洞上建有关帝庙，此为第五层；台阶下去，出洞口，是一巨大平台，对面是一屏风，向右有三间依洞而建的双层石窟佛堂，向左是庙会期间食堂和立碑处，屏风背面写着偌大的“佛”字，空地上摆放着大型香炉，香炉前为烧纸专用空地，此为第六层。洞口位于山腰上，向下望，往返几个“之”字形山路才能到达山脚。

从圣母洞下来，走到距留晖村一里多地时有歇马殿，具体位于留晖村东南前往七岩山的第一个叉路口，农历七月初一庙会期间，七岩圣母从山上请下来在此处落轿歇息。歇马殿距留晖村较近，方便迎神队伍前来接圣母回村。歇马殿是请神过程中的标志性建筑，是联络七岩山与留晖村的神圣空间。现在叉路仍在，而歇马殿已毁于“文化大革命”时期，现被一片玉米地占领。

^① 续俊谦，石效忠主编. 七岩山志[M]. 忻州日报印刷厂印刷，2001.8，P84.

^② [清]王时炯原本，[清]王会隆续纂修. [雍正]定襄县志[M]. 南京：凤凰出版社，2005.5，P15.

^③ 见党承志《游七岩山并序》，引自续俊谦，石效忠主编. 七岩山志[Z]. 忻州日报印刷厂印刷，2001.8，P26.

^④ 续俊谦，石效忠主编. 七岩山志[Z]. 忻州日报印刷厂印刷，2001.8，P26—33.

3.2 圣母乐亭及南北戏台

洪福寺位于留晖村中心，据寺内现存经幢和碑文记载，该寺初建于宋徽宗政和三年（1113）以前^①，重建于元泰定元年（1324）^②，现存建筑多为清代修建。《山西通志》记载定襄县“洪福寺三：一在西郾村，一在刘晖村，一在高长村。”^③《定襄县志》也有同样的记载^④。留晖村的洪福寺能够被载入到县志和省志，可见在古代它还是一座较为重要的寺院。整座寺院坐北朝南，“东西宽 19.27 米，南北长 36 米，占地面积 3655 平方米。”^⑤寺院分上下两重，上院正殿为大雄宝殿，悬山五间，殿前屋檐下有石槽，原为立碑处。东有二郎殿，西有伽蓝殿，均为硬山。上院台阶级原有木牌坊，从现存石槽测知牌坊底座东西长 2.5 米，南北宽 2.2 米。下院正中为圣母乐亭，东为圣母殿，乐亭西与圣母殿正对的西配殿是地藏殿，地藏殿南是龙王殿，均为悬山。院东南原为鼓楼，现新修一钟，并设简易小亭；院西南曾有钟楼，早毁，现为空地。传统寺庙里一般钟楼在东，鼓楼在西，而洪福寺却正好相反。洪福寺另有东西跨院，东跨院正北为关帝庙，现保存完好，为硬山三间，前带廊，殿外东西侧墙上画有七岩山旧貌图，正南原为牛王庙和马王庙（因马王爷为真武大帝部将，当地人也称真武庙），现被小卖部所占。西跨院曾是寺僧居住活动场所，现改为文物管理所。

乐亭正南为山门，山门正中过厅东西两侧塑有四大天王，因此也称天王殿。四大天王栩栩如生，分别手持宝器，脚踏怪物，神情肃穆。原来天王殿东西还各有一个侧门，现只剩天王殿正门和东侧门，平时只开东侧门，庙会期间才开正门。洪福寺前有两尊古老的石虎。解放前寺前道路东西两侧各有一牌坊，隔路与洪福寺正对着的是观音殿，据当地村民^⑥讲该庙是改革开放后新修的，而洪福寺内圣母殿南曾有观音殿（有人说是白衣大士、也有说是千手观音），后毁，重修时可能是考虑到空间问题而选择了寺外，面积明显小于圣母殿和龙王殿。因此洪福寺内现仅有一位女神，那便是七岩圣母，在佛教寺院洪福寺内却占有重要的分量。

作为传统的佛教寺院，大雄宝殿自然是正殿，但是偏安于东配殿的圣母殿却喧宾夺主，因当地人对圣母的崇信，其地位日渐超越佛教神圣，以至为她单独建乐亭，唱神戏，完全打破了佛家的清规。洪福寺是佛教寺院，圣母殿在佛教寺院的建立首先要考虑七岩圣母与佛教的渊源。自宋朝崇宁年间因祈雨灵验被封赐为“惠应圣母”以来，七岩圣母在佛教道场七岩山的地位日渐凸显。《宋惠应圣母庙经幢考》载“真容院”、“至和二年四月八日立”^⑦等字样，可见，该经幢所赐院落为五台山中院，但由于年代早于七岩圣母赐封的时间，所以并非惠应圣母庙经幢，当别有所指。惠应圣母与留晖村发生关系自然要晚于七岩山。从元代《重修洪福寺碑》得知洪福寺重修于至元

^① 宋政和三年（1113）洪福寺经幢，正六棱柱，幢高 78cm，侧宽 18cm，须弥座高 25cm，侧宽 38cm，位于寺内乐亭东南侧。末题“政和三年癸巳岁二月末朔戊申建”。

^② 大元泰定元年（1324）《重修洪福寺碑》，高 228cm，宽 105cm，侧宽 29.5cm，正书，瑞首龟趺，现存于留晖村洪福寺圣母乐亭东北侧。末题“时大元国泰定元年岁次甲子强固赤奋月昭阳朔壬戌日……立石”。

^③ [清]觉罗石麟修，储大文纂。[雍正]山西通志·卷一七一·寺观四[M]。北京：中华书局，2006.12，P4334。

^④ [清]王时炯原本，[清]王会隆续纂修。[雍正]定襄县志[M]。南京：凤凰出版社，2005.5，P60。

^⑤ 董慧敏。山西定襄县留晖村洪福寺及其圣母乐亭考[J]。中华戏曲，2010（1）。

^⑥ 被访人：DNC，男，73岁，留晖村人，访谈人：笔者，访谈地点：观音殿前，访谈时间：2012.8.16

^⑦ 续俊谦，石效忠主编。七岩山志[Z]。忻州日报印刷厂印刷，2001.8，P61。

年间，后人于泰定元年重塑佛像并立碑为记，并从“敕赐七岩惠应圣母诸神承助”^①可见七岩圣母与留晖村的关系颇为密切。而该碑文亦载：

由是以瓦楠腐坏者撤，土石之混者决，赤白漶漫不鲜者洁，事物毫发不备者设，命工鸠役，莫不乐趋喜承。因旧增新，扩而广之。……高阶峻宇，十栋五楹，轮焉奂焉，为之一新。至于寓僧之室，委积之库，烹庖之厨，方丈斋房，皆有品味，无不毕备，几七十余间，置田三百余亩。居货储粟，盈积库廩，与昔增盛。^②

由此可见这是一次大规模的扩建重修，很可能最初之圣母殿即在其列。至少在重修洪福寺之后，七岩圣母与洪福寺的关系更进了一层。由此推知，圣母殿是七岩圣母与留晖村洪福寺关系日益密切和人们对圣母的信奉日益加深后，为了祭祀方便而在村中建立的圣母行宫。

圣母乐亭，在洪福寺院中央，为灰瓦、攒尖顶建筑，过去顶子为琉璃瓦。“跨度为东西 10 米，南北 11.6 米，每个角由 3 根大柱支撑，四面又各两个细柱，全部露明，结构奇特，木柱严重老化，初建年代待考。”^③亭子结构奇特的说法也不无道理。因为从整体结构来看，圣母乐亭为在一米多高的方形台基上四角立柱，且符合亭子类建筑小者多为四角攒尖顶的一般规则，然而其建筑面积却又大于元代戏台的通常大小。明清时期戏台、戏楼种类繁多，圣母乐亭又符合过厅式戏台的特征，且斗拱用材纤细，符合明清建筑风貌。

另有说圣母乐亭“初步断定为明末清初建筑”^④。从寺内碑文^⑤得知圣母乐亭至迟建于清朝。亭子四面各立六根柱子，亭内另有四根细柱，其中两根为屏风的两端，另两根估计是为了对称而立。屏风由四扇组成，下为实木，上为空心斜方格，每扇宽 0.54 米，加上屏风两端木柱总宽 2.85 米。关于圣母乐亭内设立屏风，当地村民说圣母殿代表阳间，阎王殿代表阴间，阳间和阴间不能面对面，故用屏风将其隔开^⑥。这种出于对圣母尊敬的解释完全合乎情理，然而更多的估计还是考虑到演出需要，设立屏风留出后台，不仅可以排除观众的视觉干扰，同时便于演员换装和上下场。因为“从形制规模上讲，戏台称‘亭’，原本可能因其四面可观；称为‘庭’或‘厅’，可能因为它已经能从三面观看。”^⑦圣母乐亭本来可以四面观，但中间设一屏风后人们只能从三面观看，而且演出正对着圣母殿。

寺内建筑能够保存到现在，离不开历代民众的维护。且不说古代士僧之维修，解放后圣母乐亭四角曾用石墩垒砌用作粮库，圣母殿也一度作为教室，后一直由当地热心民众竭力维护。其中圣母殿的门窗在洪福寺文物管理所接管前曾破烂不堪，本村张某曾花二百元从东王村买来旧门四扇为圣母殿换上，寺内其他破败之处也皆由当地民众出资修补。改革开放以来，留晖村民自发修庙塑像，先后集资重塑了洪福寺惠应圣母及诸神像，重修了七岩山惠应圣母诸庙并重塑了诸神像。

^① 《重修洪福寺碑》，高 228cm，宽 105cm，侧宽 29.5cm，正书，瑞首龟趺，现存于留晖村洪福寺圣母乐亭东北侧。

^② 见《重修洪福寺碑》，引自续俊谦、石效忠主编. 七岩山志[Z]. 忻州日报印刷厂印刷，2001.8，P65.

^③ 续俊谦，石效忠主编. 七岩山志[Z]. 忻州日报印刷厂印刷，2001.8，P49.

^④ 董慧敏. 山西定襄县留晖村洪福寺及其圣母乐亭考[J]. 中华戏曲，2010（1）.

^⑤ 清光绪十二年（1886）《重修真武帝二郎龙王牛王诸神庙碑并圣母乐亭碑记》，碑高 157cm，宽 69.5cm，侧宽 15.5cm，立于乐亭西南角。碑首已无，碑阳顶端刻有“好善”二字，碑阴顶端刻有“重义”二字。

^⑥ 被访人：ZRY，男，80 岁，留晖村人，访谈人：笔者，访谈时间：ZRY 家，访谈时间：2012.8.16

^⑦ 冯俊杰. 戏剧与考古[M]. 北京：文化艺术出版社，2002.1，P279.

从民众对圣母殿的持续维修可以看出圣母信仰在当地保持着旺盛的生命力。2010年洪福寺再次进行了大规模重修，其中圣母乐亭也进行了翻修，多处配料拆于正殿，而正殿用新料打磨后替换，看起来仍旧古朴，可见文物保护单位对圣母乐亭的重视。因为上世纪四十年代村中挖地道，洪福寺内是地道出口，后由于土质疏松，再加上寺外道路硬化地面抬高，所以寺内下院地面于改革开放后整体抬高0.6米，原来圣母殿前和乐亭下均有石台阶，现均与地面持平。

作为七岩圣母在留晖村的行宫，圣母殿内正中供奉着七岩圣母，两边还设有两个伺童，塑像下边有七岩圣母的木制神像一尊，为庙会期间抬神专用，塑像前设有供桌。殿内左右空地分增设两张香桌，分别供奉着送子观音和眼观音，圣母殿右后方墙脚处还增设关帝爷小神龛，这些都是后来新增的。圣母乐亭专门为七岩圣母而建，圣母殿与乐亭之间有一香炉。神殿、香炉、乐亭在紧凑的空间内将圣母的神性体现得淋漓尽致。

除圣母乐亭外，村里过去有南北两个戏台，都曾作为庙会期间的演戏场所而存在。其中北街的戏台坐南朝北，而位于南街戏台则坐西朝东。虽然这两个戏台最初并非为七岩圣母而建立，但后都用于给圣母唱戏。可见在当地圣母信仰超过了其他诸神。南北两戏台今已拆迁，村中现存戏台建于改革开放后，戏台顶部为“人民舞台”四个大字，东西台柱外侧墙壁题有“百花齐放百家争鸣，推陈出新蔚然成风”的大字。整座戏台坐北朝南，位于洪福寺后边宽敞的戏院内。

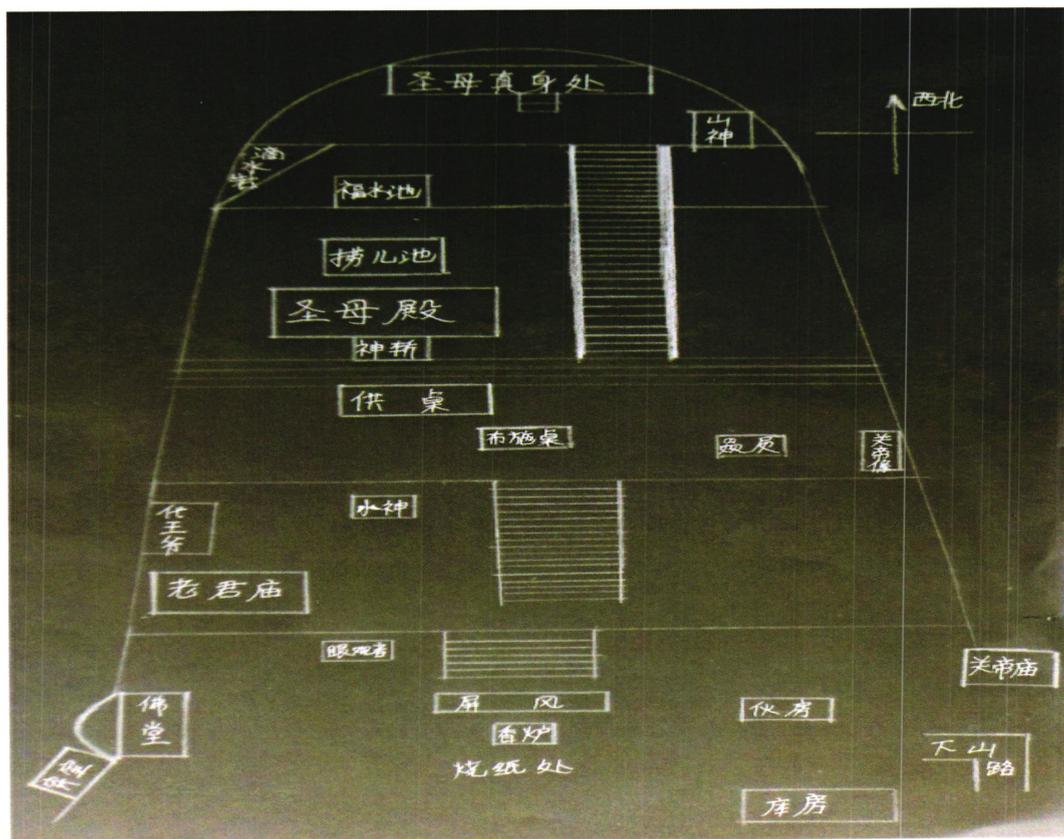


图 3-1：七岩山圣母洞平面图（笔者手绘）

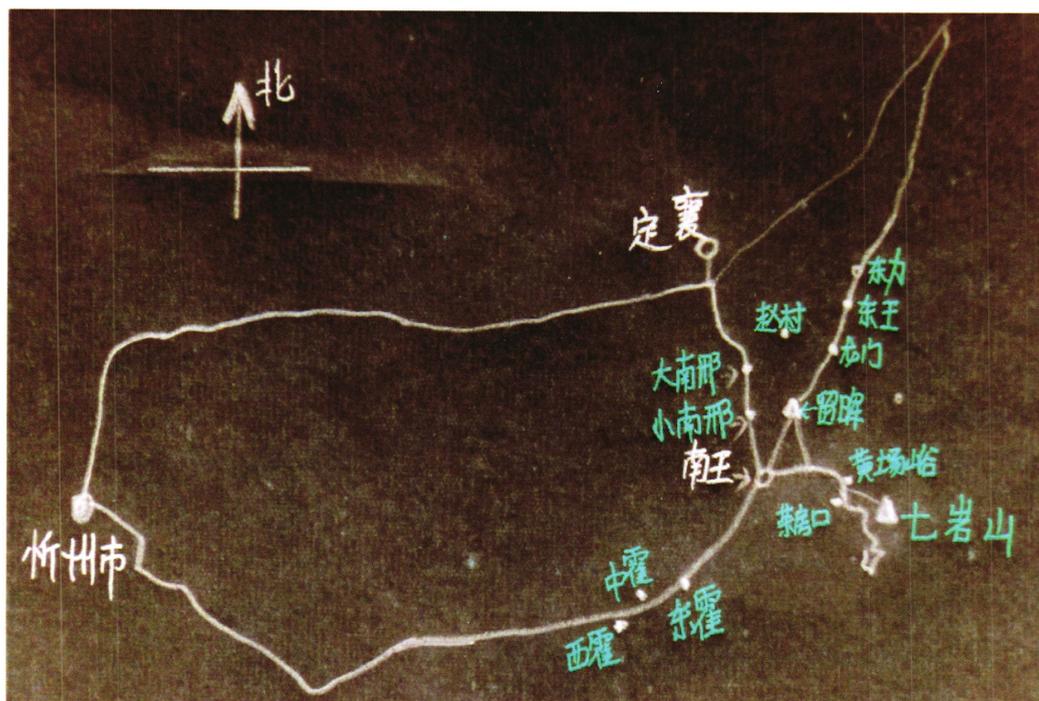


图 3-2: 七岩山方位图 (笔者手绘)

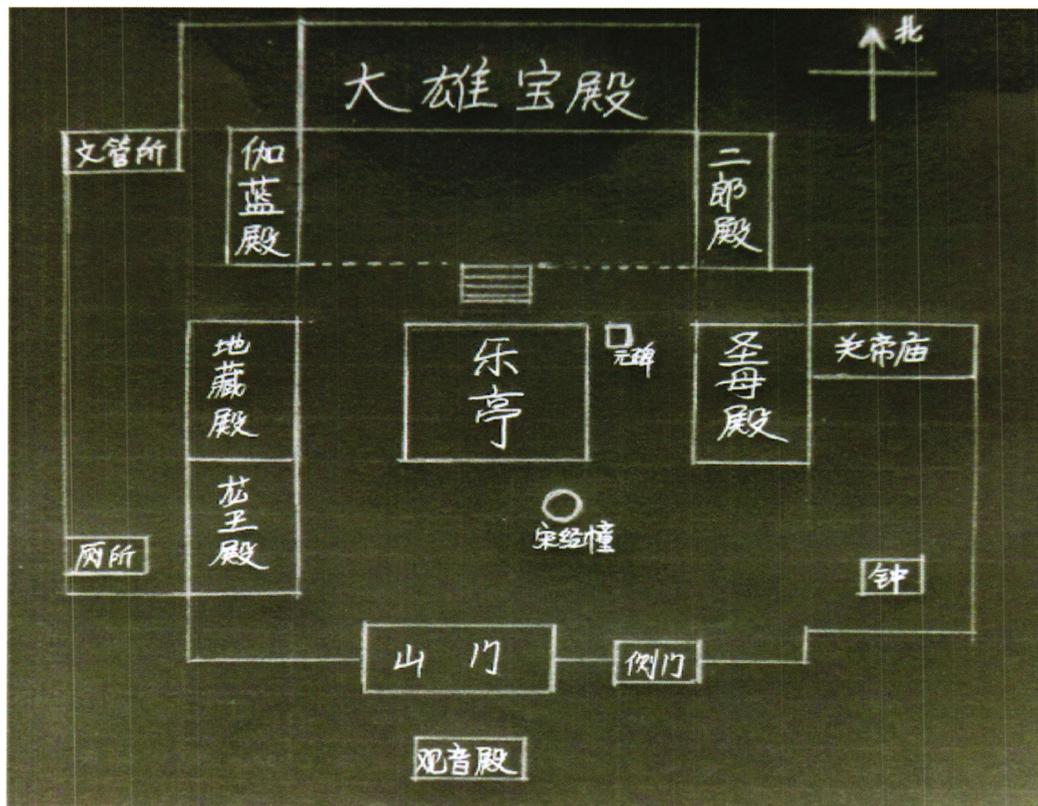


图 3-3: 留晖村洪福寺格局图 (笔者手绘)



图 3-4: 圣母乐亭 (笔者摄于 2012.4.25)



图 3-5: 七岩山旧貌图 (笔者摄于 2012.4.25)



图 3-6: 七岩山近景图 (笔者拍摄于 2010 年 8 月 10 日 6:24)

4 圣母信仰的地方建构

圣母信仰的生成离不了国家政策的支持和长久以来形成的文化认同,而圣母信仰在以七岩山和留晖村为中心的定襄县传承至今,更离不开地方的建构。正是当地佛教信仰的兴盛、民间传说的丰富和庙会活动的频繁,共同构筑了圣母信仰牢固的信仰空间并维系着圣母信仰的延续。

4.1 佛教对圣母信仰的接纳

“摩笄认同”的形成离不开民族融合的时代背景,而圣母信仰在定襄形成和发展的整个过程又依托着佛教的势力。七岩圣母的本庙所在地七岩山本是佛教圣地,圣母敕封后在七岩山的地位才日益凸显。留晖村洪福寺的兴盛加强了与七岩山的关联,进而促使圣母信仰融入留晖村。正是当地佛教的接纳推动圣母信仰的不断完善,而佛教的介入一定程度上也限制了圣母信仰的扩散,使得圣母信仰的中心地局限在佛教兴盛的七岩山和留晖村。当地佛教对圣母信仰的接纳是佛教中国化进程中的一个缩影,即佛教以其制度性宗教的优越性接受了弥散性的民间信仰,但由于民间诸神的庞杂性和地域性使得佛教只是保持接纳的状态而很难全部吸纳到佛教体系之中。佛教对圣母信仰的接纳主要表现为共存基础上的互动。共存不仅指共享神圣场所,也指民众对两者兼信的信仰模式;互动则主要体现在神职功能的互补和庙会的合办。神职功能的丰富更大程度满足了民众功利性的信仰需求,庙会的举办则增加了彼此的影响,扩大了信众的范围。

“七岩山,古称七宝山,最初建筑为灵光寺。七宝山原因山有惠泉而得名。惠泉,亦名七宝池。七宝山即因七宝池而名。灵光寺原因有七岩晚照而得名。”^①“七岩山在宋以前称七宝山,灵光寺即今千佛殿。千尊摩崖造像仍历历显见,在七岩山沟的西壁上,与七岩洞相望。时在大代天平三年(公元536年)。”^②其实早在536年东魏七宝山灵光寺摩崖造像及碑记之前,七岩山就有519年北魏比丘慧端等八十余人造像及碑记和523年北魏尔朱荣摩崖等高碑^③。

“北魏统治者在加强汉化的过程中,大力提倡信仰佛教和兴建寺院。”^④北魏比丘慧端八十余人造像日记“神龟二年岁次乙亥七月十五”^⑤,不仅交代了造像年代,而且显示了造像特定的日期,七月十五是佛教的盂兰盆节。圣母庙会定在七月初一或许与七月份佛事活动频繁有关。东魏七宝山灵光寺造像记载:

“统御天下者,非圣贤无以承其先;开基定业者,非能哲何能纂其次。羲皇垂代之初,尧舜遵而成轨。夏、殷、商制礼兴隆,汉魏述而知法。刘石增晖,符(苻)姚重焕。太武、孝文皇帝可谓中代贤君,是以子孙绍袭,国祚永隆。今高王神圣重光,翼弼大魏,荡定天下,使平世累业,芬葩无穷。当今八风相和,六律相应,雨泽以时,五谷丰熟,民安足食,兵钲(甲)不起,四海晏安,中夏清密,礼乐日新,政和民悦。”^⑥

^① 续俊谦,石效忠主编.七岩山志[Z].忻州日报印刷厂印刷,2001.8,P8.

^② 续俊谦,石效忠主编.七岩山志[Z].忻州日报印刷厂印刷,2001.8,P47.

^③ 续俊谦,石效忠主编.七岩山志[Z].忻州日报印刷厂印刷,2001.8,P46.

^④ 江应梁.中国民族史[M].北京:民族出版社,1990.10,P438.

^⑤ 碑文详见续俊谦,石效忠主编.七岩山志[Z].忻州日报印刷厂印刷,2001.8,P11.

^⑥ 碑文详见续俊谦,石效忠主编.七岩山志[Z].忻州日报印刷厂印刷,2001.8,P12.

引文中的“刘石增晖”被认为是留晖村（古称刘晖）村名的来源。“慧颜为首的众人则纳刘石（前后赵）、苻姚（前后秦）于朝代更迭的序列中，并予嘉评，或‘增辉’，或‘重焕’”^①，反映了北朝民众不同于正史的历史观，这种民间史观的形成或许与这些统治者礼佛有一定关联。“后赵石勒、石虎建寺 800 余所；前秦苻坚发兵 10 万攻打襄阳以迎名僧道安；后秦姚兴出征西域夺得鸠摩罗什。”^②同时也显示出佛教对割据势力的讨好及对天下太平的期望。“公元 304 年，刘渊称汉王，建立汉国。汉国全盛时期，辖今山西雁门关以南的广大地域。”^③寺庙的兴修可以容纳大量逃避战乱的百姓，然而对高欢“高王神圣重光”的赞颂则多是为寺庙寻求一种政治庇护。

至宋代，七岩圣母被敕封为“惠应圣母”，所持有的身份是春秋时赵襄子的姐姐代王夫人，即“摩笄夫人”，敕封的原因是祈雨灵应。在国家敕封制度的推动下，当地佛教更加主动地采取对圣母信仰的接纳，以显示向国家正统观念的靠拢。佛教圣地举办圣母庙会的本意还是为了吸引信众，增加佛教的影响力，但随着圣母信仰日渐兴旺，圣母庙会规模逐步扩大，加之山僧的短缺及洪福寺的兴盛，因而出现借用留晖村洪福寺僧人负责圣母庙会的现象。久而久之，随着佛教世俗化的增强及人们对圣母的崇信，留晖村接管了七岩山并成为圣母庙会的东道主。一定程度上说，圣母信仰的形成是佛教中国化过程中对地方信仰的一种改造或建构。“佛教中国化的内涵之一就是民间化，即向民间信仰靠拢”^④。在圣母敕封后，地方佛教力量对圣母的吸纳意味着向国家权力的依附，在看似互动的过程中佛教教义得到伸展，佛教势力得以延续。圣母庙会的成功举办是佛教对民间神圣资源的主动迎合和合理利用，而庙会期间的主要项目和尚“捞儿”则典型地反映出中国佛教的调和性^⑤。

“在中国人的地方节庆中，所崇拜以及所刻画的都是实际的历史人物。……对他们的怀念，便是对那一忠诚的强调，同时也是对一种特定传记的说法以及那种忠诚的特殊性的强调。”^⑥然而这种强调离不了地方与国家的共建，在代王夫人殉葬之地马头山早已没有任何祠庙，也无信仰活动的遗存，而定襄县七岩山的圣母信仰却能够传承至今，这与当地“疾病信巫，丧祭用释”等浓厚的宗教气氛分不开，更与当地佛教组织的运作直接相关。距七岩山百里之地的五台山在北魏时已是佛教圣地，随着五台山佛教势力的发展，其下属院落也在向周边扩展，定襄县许多寺庙都是五台山的下院。七岩山宋代经幢载“真容院”、“至和二年乙未朔四月八日”^⑦等内容。真容院是五台山菩萨顶的旧名，可见此经幢所在庙宇应为五台山表赐下院。七岩圣母能够在佛教圣地扎根生存并最终成为七岩山的主神，既显示了佛教的包容，也体现了佛教的内渗。佛教对圣母信仰的接纳不仅体现在佛教建筑的共享，也体现在佛教教义对圣母所代表的儒家正统伦理观念的接受、对圣母所承担的祈雨求子功能的认同，而僧人对圣母庙会的筹办则是兼容基础上的接纳，即借圣

^① 郑振满，陈春声主编. 民间信仰与社会空间[M]. 福州：福建人民出版社，2003. 8，P26.

^② 云中天编著. 中国历史上的大融合[M]. 北京：中国三峡出版社，2007. 8，P113.

^③ 山西省史志研究院编. 山西通史·第 2 卷[M]. 太原：山西人民出版社，2001. 6，P189.

^④ 王守恩. 诸神与众生：清代、民国山西太谷的民间信仰与乡村社会[M]. 北京：中国社会科学出版社，2009. 1，P188.

^⑤ 中国佛教的调和性详见文史知识编辑室，陈钟奇等编. 佛教与中国文化[M]. 北京：中华书局出版，1988，P37.

^⑥ [英]王斯福著. 帝国的隐喻：中国民间宗教[M]. 赵旭东译. 南京：江苏人民出版社，2008. 4，P4.

^⑦ 续俊谦，石效忠主编. 七岩山志[Z]. 忻州日报印刷厂印刷，2001. 8，P6.

母信仰来扩大佛教的影响,实现和平共存。“入宋以后,佛教虽然趋于衰微,但仍然有所发展,特别是它传播的范围和在中国民众中的影响,都达到了相当的程度,它对社会生活和文化领域的渗透,也日益加深。”^①七岩山佛教对圣母信仰的接纳,士僧对圣母庙会的筹办无形中加深了佛教向民间的渗透。正是在佛教与圣母信仰互补共存的模式下,实现了佛教对圣母信仰的接纳。

佛教对圣母信仰的接纳是佛教中国化进程中主动向国家政策靠拢的具体实践。宋代是一个祠神信仰发达的时代,同时也是一个崇佛的时代。“祠神信仰也是宋代各个社会群体共享的观念世界,皇帝、士大夫、商贾、黎民百姓、释道人士无一例外地被卷进这个观念世界之中,几乎所有人在其人生的各个关口都少不了祈求神祇的保佑。……这里需要特别提到士人、释道人士,他们熟悉儒家、释道经典,其行为、观念对于普通民众具有很大的影响力,他们中间的大部分人也是民众祠神的信奉者。”^②“宋王朝立国319年,相传18帝,除徽宗在很短的一段时间内排佛外,都采取扶助佛教的政策。”^③国家对佛教的扶持及士僧对祠神的信仰共同推动了佛教对祠神信仰的吸收。表面看来是民间祠神信仰的圣母庙会,其实已经是佛教的借而用之,圣母信仰在一定程度上似乎超越了佛教信仰,但佛教也因此得到更普遍的接受,在看似泾渭分明的神圣面前,人们往往将其统统接受。圣母与佛教神圣并存于佛教道场并没有丝毫不融洽,相反是一种资源互补和互惠互利,满足着信众不同的信仰需求。圣母信仰因制度性的佛教而增加其神圣性并扩大其传播范围,佛教也因圣母的灵验而吸引着更多的善男信女,两者相伴相生,共同营造出一种民间信仰氛围^④。正是在这种民间信仰氛围中完成了佛教对圣母信仰的接纳。

“元朝统治集团,在灭金和灭南宋的过程中,就开始了封建化过程。这一时期,包括吸取以儒学为主的汉族思想文化。当然他们也同时把自己的传统传播到中原来,形成民族之间的思想交融。”^⑤又“元代统治者热衷于崇拜”^⑥,思想交融的开放性加之统治者的“热衷于崇拜”,使得民间信仰的生存并未因蒙古人主中原而衰微。同时“元兴,崇尚释氏,尤不可与古昔同语”^⑦为佛教与民间信仰的结合提供了政治环境。这正是佛教接纳圣母信仰的时代背景。《重修洪福寺碑》载“圆通三藏国师法旨:本院传大乘戒静慧大师竖吉祥;帝师法旨”,同时碑文记载了洪福寺重修于至元年间^⑧。又“留晖村洪福寺创修年代,莫由考知,但重修于大元至元年间(1264—1294)。寺工重修既竣,随传大乘圆通国师法旨。”^⑨其中至元年间的这位圆通国师值得探讨。

“帝师八思巴者,土蕃萨斯迦人,族款氏也。……中统元年(1260),世祖即位,尊为国师,授以玉印。十一年,请告西还,留之不可,乃以其弟亦憐真嗣焉。……十六年,八思巴卒,讷闻,赙赠有加,赐号皇天之下一人之上[开教]宣文辅治天圣至德普觉真智佑国如意大宝法王、西天佛

^① 洪修平.中国佛教与儒道思想[M].宗教文化出版社,北京:2004.8,P351.

^② 皮庆生.宋代民众祠神信仰研究[M].上海:上海古籍出版社,2008.10,P321.

^③ 牟钟鉴,张践.中国宗教通史[M].社会科学文献出版社,北京:2003.2,P603.

^④ 民间信仰氛围的概念详见田真.世界三大宗教与中国文化[M].北京:宗教文化出版,2002.1,P79.

^⑤ 张岂之主编.中国思想史[M].西安:西北大学出版社,2001.12,P365.

^⑥ 王志远主编.黄河文化丛书·宗教卷[M].银川:宁夏人民出版社,2001.5,P342.

^⑦ 宋濂等撰.元史·卷二百二·列传第八十九·释老[M].中华书局.1997.9,P1158.

^⑧ 碑高228cm,宽105cm,侧宽29.5cm,璃首龟趺,现立于圣母乐亭东北侧。

^⑨ 续俊谦,石效忠主编.七岩山志[Z].忻州日报印刷厂印刷,2001.8,P7.

子、大元帝师。至治间，特招郡县建庙通祀。泰定元年，又以绘像十一，颁各行省，为之塑像云。”^①而泰定元年洪福寺状塑正殿佛像并为前人立碑与时代精神相吻合。碑中所记大戒圆通国师处于至元年间，而至元年间，继八思八之后“亦怜真嗣为帝师，凡六岁，至元十九年卒。答儿麻八剌（乞列）[敕古塔]嗣，二十三年卒。亦摄思，连真嗣，三十一年卒。……八思八时，又有国师瞻巴者。”^②唯独没有圆通国师。金代有圆通国师，但距此时已远，此处圆通国师的来历，现存疑。至正十六年（1356）《洪福寺画佛记》^③载：“国师赐号本院住持妙行通辩大师讲经论，赐红沙门雷吉祥”。可见，帝师制度贯穿整个元朝，而且还深入到地方。因此，元朝佛教和七岩圣母的互动中，更多是佛教对圣母信仰的关照，较之宋朝佛教借七岩圣母之名扩大自己的影响力有所不同，然而正是佛教的兴盛让圣母信仰的内容更加丰富并发展出固定的信众。佛教对圣母信仰的接纳既体现了广施福田等佛教义理，同时也团结了广大信众向佛教靠拢，而民间信仰的分散性特征也需要佛教的统领和引导，在这种双向需求中佛教与圣母信仰融洽共存。因此，如果说在宋代圣母的敕封对佛教起到促进作用，那么元朝时佛教的兴盛又反过来推动了圣母信仰的发展。正是通过这种双向互动，佛教日益接纳了圣母信仰。

“明王朝在政治上是高度专制的，但在文化上却能包容，宗教上实行多教并奖的政策。随着中央实际控制力的下降，民间文化和民间宗教得到空前发展。”^④“同时崇信佛教和道教，而以佛教为重，为加强蒙满、满藏联盟，对于藏传佛教表示了相当的尊重”^⑤，“明朝是一个大规模修建寺庙的时期，主要是为了恢复因蒙古人入主中原期间遭到大范围破坏的文化。”^⑥从《七岩山志》所载碑文看，明朝时对七岩圣母庙的修建超过对佛教建筑的修建。可见，经过元朝士僧的推动，圣母信仰在当地的崇信度已经超过佛教，以地方神灵的身份成为佛教道场的主神。《晋府重修惠应庙记》^⑦记载了明朝朱元璋的玄孙、晋王朱钟铉前往七岩山“捞儿”一事，可见七岩圣母以其神职的丰富和神性的灵验增强了自己的影响力，真正得到了地方佛教的接纳并在佛教道场拥有了自己的生存空间。

在佛教与圣母信仰的整个互动中，佛教处于主动地位，虽然随着圣母信仰影响力的增强，这种主动地位隐居于幕后。“只有与民间信仰融合在一起，这些宗教才能得以传播。佛教、道教、儒教的普及，就是一部向民间信仰靠拢、走近的历史。”^⑧佛教对圣母信仰的接纳其实就是佛教与圣母信仰的共同兴盛。随着七岩山对圣母信仰的接纳和圣母信仰的兴盛，到元代洪福寺也与圣母发生了关联。因七岩山住僧人数不够，而洪福寺僧人较多，七月初一庙会期间一切事宜由洪福寺僧人代办。虽然庙会的主办方还是僧人，而庙会的内容却逐渐丰富，圣母信仰对庙会的影响进一

^① 宋濂等撰. 元史卷二百二·列传第八十九·释老[M]. 中华书局. 1997. 9, P1158.

^② 宋濂等撰. 元史卷二百二·列传第八十九·释老[M]. 中华书局. 1997. 9, P1158.

^③ 见续俊谦, 石效忠主编. 七岩山志[Z]. 忻州日报印刷厂印刷, 2001. 8, P69.

^④ 牟钟鉴, 张践. 中国宗教通史[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2003. 2, P749.

^⑤ 牟钟鉴, 张践. 中国宗教通史[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2003. 2, P869.

^⑥ 杨庆堃著. 中国社会中的宗教: 宗教的现代社会功能与其历史因素之研究[M]. 范丽珠译. 上海: 上海人民出版社, 2007. 6. P, P312.

^⑦ 续俊谦, 石效忠主编. 七岩山志[Z]. 忻州日报印刷厂印刷, 2001. 8, P18.

^⑧ 复旦大学文史研究院编. “民间”何在? 谁之“信仰”[M]. 北京: 新华书局, 2009. 3, P56.

步增强。圣母所具有的祈雨求子的神职功能带动了庙会的兴盛，以至佛教信奉者也参与到对圣母的祈祷中。与神的灵验和人们的崇信相随的便是酬神演戏，“唱戏是酬神的手段，也是酬神的主要内容”^①，圣母信仰也不例外。洪福寺圣母乐亭的修建便是应酬神需求而建造。“神殿与戏台结合而构成神庙，是北宋以后中国本土宗教场所的显著特征。……在这些庙里，神殿象征着礼，戏台标志着乐”^②，虽然圣母乐亭也位于圣母殿对面，但两者都是建立在洪福寺内。佛教寺院本身清净之地，圣母乐亭的建立不仅是佛教对圣母信仰的包容，也是对儒家礼乐观的调和。

“中国传统佛教的信仰方式，大多以‘许愿—灵验—还愿’或者‘有求必应’类的双向约定的契约形式，建构了一种以功德文化为中心的功利交换原则”^③，这种信仰方式与中国民间信仰“灵则信”的功利主义特性是相通的。这也正是当地佛教能够接纳圣母信仰的心理基础。“清代一方面尊重佛教；同时于寺观之建制，僧尼之制度，又严加限制。”^④近代以来洪福寺住僧虽然屡有延续，但仅一二人维持。以七岩山和洪福寺为中心的大小庙会活动的举办都由留晖村村民米负责。随着佛教世俗性的增强和圣母信仰地位的提升，圣母信仰完全被佛教寺院所接受，七岩圣母成为与佛教诸神平分秋色的寺院主神，成为包括佛教信众在内的当地广大民众最为崇信的地方神灵。

宋代祠神制度和地方佛教传统是圣母信仰形成的主要原因。宋代以来，“民众祠神信仰获得官方承认的途径主要是进入祀典和申请封赐，并且从以祀典为主逐渐转向以赐额、封号为主”^⑤，七岩圣母便是流传在七岩山的被认为是代王夫人的娘子神与雁门地区“磨笄山神”的结合。最终，七岩圣母以赵襄子姊、代王夫人的身份受到了敕封。祈雨灵验是地方申报的理由，而“磨笄夫人”的身份也是敕封的考量因素。获得“惠应”封号后的七岩圣母在佛教圣地七岩山便有了更多的生存空间。申报敕封前地方士僧的运作到申报后佛教对圣母信仰的接纳都依托着佛教。佛教道场为圣母提供了神圣的空间，佛教法会的举办又促使圣母庙会的形成，而僧人对庙会的举办又扩大了圣母信仰的影响力。最终，在僧人的运作下，圣母信仰在祈雨职能的基础上增加了新的求子神职。圣母庙会期间和尚“捞儿”的创举更吸引着众多善男信女，形成了富有地域特色的捞儿节。因此，地方佛教信仰对圣母信仰的兴起起到推动作用。

4.2 圣母庙会的集中展演

庙会同其他民俗一样，具有传承性，而庙会期间的集中展演是圣母庙会的基本内容。在留晖村，每年农历三月初三和六月十八是两个小会^⑥，多为附近村民前来上香烧纸，游客无几。七月初一庙会一般持续三到五天，其中农历七月初一是正日。初一早上，要在七岩山圣母本庙举行盛大的请神仪式。届时，方圆百里的人都要前来祭拜，而且人们都是赶早不赶晚。庙会现场，人们拾阶而上，一边参观七岩洞诸神圣，一边欣赏七岩山自然美景。上午游七岩成了百年不变的风俗，

^① 赵世瑜. 狂欢与日常：明清以来的庙会与民间社会[M]. 北京：生活·读书·新知三联书，2002.4，P191.

^② 冯俊杰. 戏剧与考古[M]. 北京：文化艺术出版社，2002.1，P228.

^③ 李向平. 信仰但不认同：当代中国信仰的社会学诠释[M]. 北京：社会科学文献出版社，2010.4，P275.

^④ 蒋维乔. 中国佛教史[M]. 上海：上海古籍出版社，2004.4，P266.

^⑤ 皮庆生. 宋代民众祠神信仰研究[M]. 上海：上海古籍出版社，2008.10，P294.

^⑥ 由于三月初三和六月十八规模较小，所以称为小会，下文论述的圣母庙会皆指七月初一庙会。

时至今日依然如此。下午人们通常会到留晖村去赶庙会，洪福寺里香客络绎不绝，圣母殿前也是人流不断。寺外商贩云集，销售各类日常用品。

4.2.1 圣母庙会的由来及组织规约

圣母庙会也称捞儿节，庙会期间的一项重要活动便是“捞儿”。

“每年农历的七月初一，三乡五里乃至更远的村民们，便提着贡品，拿着香、纸、炮等，熙熙攘攘蜂拥而至。在圣母祠前烧香，叩头祈祷，上布施，然后到七岩洞内的七宝池中捞取鹅卵石。捞到后，便小心翼翼地用红布包好，带回家中，供在灶君神位前。如当年怀孕，次年得子，便更到圣母祠还还原捞取的石子。当然，还石子仪式要比捞石子时隆重得多。要蒸供，做花，给圣母披红。更有甚者，还要雇用八音会吹奏，给圣母穿新衣等。久而久之，七宝池便被呼作捞儿洞，惠应圣母也用山名作了姓，称七岩圣母、七岩娘娘。年复一年，捞儿洞的鹅卵石被捞去的多，还回的少，以至于入不敷出。于是，住庙的僧人们便想出了一个好主意，用箩筐将山沟里的小石头拣来，在圣母前供奉一下，再投入捞儿洞。再后来，僧人们便不再往池中倒石子，而是由一庙祝在池边守着，屁股下面坐着一个石子口袋。捞儿者如果布施不丰厚，任凭你捞来摸去，也不能得到半粒石子。这时，看池者便会说你心不诚，如果再上布施后，看池者便会为你‘打水’。所谓‘打水’，便是看池者用手在水池中划拉几下。再捞时，施主们便会如愿以偿了。”^①

这个故事生动地反映出“捞儿”的灵验和香客们“捞儿”的虔诚。其中把捞到的石头用红布包裹并供奉在灶神前的虔诚举动，类似于用红线拴泥娃娃并抱回家供奉的行为，都带有一种模拟巫术的味道，“人们之所以采取这样的供奉形式，其根本原因是相信偶像可以代表神祇本身，向偶像祭献祈祷，就等于向神祇本身祈祷。”^②而“蒸供，做花和披红”则是酬神的普遍做法，许多香客还习惯把祈求者的名字写在给神圣披挂的红布上。

“捞儿得喜者，三天上要上寺报喜，名为寄寺僧，到满月时，按寺内‘长住’（寺内招待所）排就的法名，从小主持的辈数X字给婴儿起名字。七岩山寺的法名有四十八字——智慧清静……能仁圣果……永继祖宗。”^③当地不少人的名字就是这么起的，“这地方生下娃娃了就爬到哪里起名字，我叫ZRY，就是一个和尚给起的名字。每个人过生日就得到上边拜访人家，敬奉人家娘娘。到了十二三了就不用寄了。”^④ZRY选的是仁字辈，而他所说的小时候过生日敬奉娘娘其实是叫完神盘，即“寄寺的儿童们过生日和到了十一、十三、十五岁时，都要拿上各种油钱、香纸、面供来山还愿。”^⑤

a 圣母庙会的由来

留晖村每年农历七月初一的圣母庙会被称为千年古会，是定襄县六大庙会之一，人们也习惯称“七岩古会”或“留晖古会”，有时也合称“留晖村七岩古会”。除此之外，每年农历三月初三

^① 刘锡诚. 妙峰山·世纪之交的中国民俗流变[M]. 北京: 中国城市出版社, 1996. 2, P164—165.

^② 张紫晨. 中国巫术[M]. 上海: 生活·读书·新知 三联书店上海分店, 1990. 7, P65.

^③ 续俊谦, 石效忠主编. 七岩山志[Z]. 忻州日报印刷厂印刷, 2001. 8, P87—88.

^④ 被访人: ZRY, 男, 80岁, 留晖村人, 访谈人: 笔者, 访谈时间: 2012. 8. 16

^⑤ 续俊谦, 石效忠主编. 七岩山志[Z]. 忻州日报印刷厂印刷, 2001. 8, P86.

和六月十八也是两个重要的节日，人们习惯称其为小会。关于庙会的由来，村人根据自己的理解形成了相应的传说。正是这些围绕圣母而形成的传说维系了圣母庙会的延续，保障了圣母庙会的长盛不衰。这些传说不仅赋予了圣母庙会合理的解释，同时也成为沟通神圣世界与世俗生活的桥梁。正是这些充满想象的传说，稳固了圣母信仰在村落的传承。庙会由来的传说如下：

相传，七岩娘娘是留晖村赵姓人家的七闺女，嫁到婆家后，丈夫死了，婆婆对她十分苛刻，日夜让她纺线，渐渐地，她纺成了一大轱辘的线。一天，她把线拴到门头上，带着纺好的大线轱辘，边走边往开拉线，一步一步走到了七岩山，正好线断了，她就在七岩山成仙了。七八天后，人们跟着线的痕迹找到了她，发现她已经坐化在圣母洞里。由于圣母生前非常善良，成仙以后帮助人们，保佑村落风调雨顺，人们祈雨求子，都有求必应。相传农历三月初三是七岩圣母坐化的日子，后人为了纪念圣母的成道日，就形成了小型的集会。在留晖村还传说七岩圣母的娘家在北街、婆家在南街，每年农历七月初一是圣母的生日，而六月十八是婆家提前接圣母回去的日子，圣母不想回婆家，就会在这天哭泣，而那天人们就盼望着天会降雨，久而久之，六月十八便成了祈雨的固定日子，因而也形成了一定规模的集会。而七月初一作为圣母的诞生日，自然会隆重庆祝，这就形成了七月初一规模盛大的圣母庙会。^①

上述传说对圣母庙会做出了合情合理的解释，圣母的成道日、回婆家日、生日分别对应着村落的农历三月三、六月十八、七月初一这三个庙会。留晖村村民认为七岩圣母是自己村的闺女，南街和北街分别是她的婆家和娘家，成仙后还是自己村的守护神，保佑着村落风调雨顺，人畜安康。为了纪念与圣母相关的重要日子，也为了祈求圣母的福佑，村民便以庙会的形式将其固定下来。至于上述传说提到的七月初一为了给圣母庆贺生日，显然是圣母庙会与留晖村发生联系之后的附会。圣母庙会的中心最初是在七岩山，庙会由七岩山僧人主持，而选择七月初一，则可能是圣母敕封之前作为佛教圣地的七岩山习惯在那天举行重要佛事活动，在圣母赐封后逐渐形成规模更大的庙会并成为定制。

圣母庙会与留晖村结缘始于元朝，当时七岩山附近村落稀少，留晖村是距离七岩山最近的村庄（5里地），现在距七岩山最近的黄场峪（2里地）和茶房口（1里地），当时还不是村庄，据张某讲：“过去七岩山和尚多达几十号人，就住在山上，种着几百亩地，和场院（当地方言谐音“黄场峪”），指和尚们打粮食的地方，所以这里就叫黄场峪。而茶房口的来历是这样的，茶房口西边，过去有两三户人家，人们从老松台（即居士山）下来了，在这里歇息片刻再去七岩山或庙里，到这个地方熬熬茶，喝喝水，因此这儿就叫了个茶房口。”^②《定襄县地名录》中载：“黄场峪，地处半坡丘陵区。在县城南（经南王）20里。西南至茶房口2里，西北至留晖5里。村东南有七岩山，山内有七岩寺。相传，寺前土地归僧所有，村为和尚的打场院，故名和场院。后谐音为黄场峪。清雍正五年《定襄县志》无记载。茶房口，地处半山坡丘陵区。座落在居士山北坡下。在县城东南（经南王）19里。东北至黄场峪2里，西至南王4里。相传旧时此地为通往孟

^① 笔者根据2012年4月25日和2012年8月15日分别对留晖村民ZJB和WHG的访谈整理。

^② 被访人：ZJB，男，60岁，留晖村人，访谈人：笔者，访谈地点：ZJB家，访谈时间：2012.4.25

县大路口，有郝、韩两姓开设茶房、旅店，后村民增多成村，取名为茶房口。清雍正五年《定襄县志》无记载。”^①除了地理优势外，洪福寺也是联系留晖村与七岩山的纽带，因而留晖村对七岩山的功德也相对较多，元代洪福寺的重修更加强了这种联系，《七岩山志》载：“留晖村洪福寺创修年代，莫由考知，但重修于元至元年间。寺工重修既竣，随传大戒圆通国师法旨意：‘尔寺青红僧甚众，本山住僧时有不继，所有七月初一会期，及刘晖村祈雨泽、荷神演戏等事，皆由洪福寺僧暂为办理。’此留晖村与七岩庙发生关系之所自也。”^②这也正印证了“元兴，崇尚释氏，而帝师之盛，尤不可与古昔同语”^③的说法。由此可见，留晖村对圣母庙会的主持发生在元朝。

b 圣母庙会的组织及规约

最初，圣母庙会是由七岩山僧人主持，留晖村只是以功德主自居，当时与七岩山关系密切的还有其它村子，“当元朝膺命，襄邑村稀，与本山有关神亲者，为阎家庄、邱村、东作庄、大南庄。”^④自从洪福寺接管七岩山庙会以来，留晖村与七岩圣母的关系就更为密切，洪福寺圣母殿的建立既是顺应这种趋势的产物，同时也巩固了这种神亲关系。因庙会期间上山请神，歇马殿便应运而生。随着留晖村与七岩山建立了稳固的神亲关系，加之历代留晖村对七岩山的功德，七岩庙产权日渐归入留晖村。

七岩圣母的信仰范围却不只限于本县，还远至忻府区、五台县、忻县、盂县、阳曲县等地，前来的香客更是超出这个范围。定襄县东南乡的村子，每到夏旱，都会前往七岩山求雨。因而，七岩山的功德主不限留晖村。“清末民初，有城内郑某，凭着对修建七岩山诸庙有功，欲取消留晖对七岩山庙的所有权。时有本村绅士、千总，家（任仁功）曾祖任德彰与之发生争讼。任胜诉，县令仍将七岩山庙所有权断归留晖。”^⑤留晖村由于对七岩山庙产权的拥有及历代对圣母庙会的主持，形成了固定的庙会管理组织。在王权止于县镇的漫长封建社会里，传统村落的管理组织依靠乡绅和家族来维持。留晖村主要有两大家族，作为村落生活一部分的圣母庙会的组织自然也由本村两大家族前来负责。前文已知留晖村北街的张姓和南街的任姓是村里最大的两姓。庙会从南北两家中选出纠首或会长来主持。值得一提的是留晖村在解放前是南北两家轮流举办庙会，而解放初两家合作，统一来办理庙会。改革开放后形成以村支书为首的临时庙会管理小组，负责庙会期间山上村里一切事宜，小组成员包括会长、会计、香客接待人员、抬神人员、迎神队伍和伙食、卫生、安全等后勤服务人员。

庙会规约是庙会期间纪律的保障。清朝年间，每逢庙会期间，都要抄写禁山碑文张贴到七岩山圣母祠，用来约束不法之徒破坏山林。借圣母的威信来保护七岩山自然环境的方式不仅反映了人们对圣母的崇信，同时折射出古人的智慧。“村众遇犯，报信人给钱壹佰文。……如有犯者，每人伐钱伍佰文。”“本村东南有山名七岩，圣母灵祠所在。……不惟壮一山之景色，且以显圣母

^① 定襄县人民政府编. 定襄县地名录[Z]. 1982. 11, P21.

^② 续俊谦, 石效忠主编. 七岩山志[Z]. 忻州日报印刷厂印刷, 2001. 8, P7

^③ 宋濂等撰. 元史卷二百二·列传第八十九·释老[M]. 中华书局. 1997. 9, P1158.

^④ 续俊谦, 石效忠主编. 七岩山志[Z]. 忻州日报印刷厂印刷, 2001. 8, P7.

^⑤ 续俊谦, 石效忠主编. 七岩山志[Z]. 忻州日报印刷厂印刷, 2001. 8, P43.

之灵爽焉厥。厥后无知顽民，藐视圣境，盗伐砍伤，牛羊践踏，以败名区，有干神祠。”^①通过将圣母灵祠与七岩胜景融为一体，并采取奖罚分明的策略，规劝了不够自律之人，防止了草木破坏，体现出一种天地神人和谐共处的生存理念。

与圣母庙会的组织规约同样具有警示作用的是庙会期间的禁忌。《晋北求子习俗调查三题》一文记载：

“七岩洞捞儿有个禁忌，就是当你捞到石子后不可随意丢掉。据民间传说：有一个男子到七岩洞捞儿，一把就抓起三颗石子来。回家的路上，将一颗不太顺眼的石子扔到了山沟里。又走了一段，把另一颗石子丢到河里溅了水花，剩下最后一颗带回来家中。后来，他妻子果然陆续生了三个儿子。第一个儿子八岁时从崖头上掉下去摔死了，第二个儿子十几岁时到河里游泳淹死了，只有第三个儿子长的壮实，小名叫作‘小石头’。”^②

在这里，石头被赋予了神圣的含义，它不仅是崇拜的对象，还是孩子的象征。这则传说通过触犯禁忌的后果警示人们对待神圣要严肃和敬重，不仅显示了圣母的灵验，更增加了圣母的威信，为圣母庙会披上了一层神圣的外衣。

4.2.2 “娘家”“婆家”的分与合

村中传说七岩圣母是“北头的娘家，南头的婆家”，解放前圣母庙会分南北两家轮流举办，会长和纠首也是南北两家轮流当选。庙会基本程序是请神和酬神。“留晖的庙会分南北轮流举办，都请的是七岩圣母。本地老人们又把神圣说成是北头的娘家，南头的婆家；富娘家不富婆家。”^③是对这一传说的散记。

解放前的请神仪式较为隆重。夏天求雨请神，可以是七月初一，也可以是六月十八甚至其他时间，早上到七岩山用轿子抬着圣母塑像，把圣母请回来，先绕着村子顺时针转三圈。转村子时，异常隆重。年轻人骑着马，背着神印，前边有执事扛着神旗，另有人手持红棍，人多时用来往开打路。绕完村子，把圣母塑像抬到圣母殿，村民戴着柳帽跪到圣母殿前求雨，通常三天之后便能下雨，下雨后，还得还愿唱戏。

七月初一圣母庙会自然也需请神，同样是把圣母从七岩山请下来，在歌王殿歇息片刻，迎神队伍前往接圣母回村。如果不求雨，就不绕村子，直接把轿子抬进洪福寺内，绕着圣母乐亭顺时针转三圈，转完后把圣母塑像请到圣母殿内。过去庙会期间通常还会在圣母殿外的香炉前举行领牲仪式。所谓的领牲仪式由纠首主持，是在寺外准备好用来献祭的整猪整羊，然后抬到圣母殿前加以供奉，人们先在殿外烧纸敬香，然后到殿内敬拜，到敬神结束后，村民便将献祭的猪羊分食。现在请神仪式简化，不再举办领牲仪式，绕村子也由三圈变为一圈，请回神来人们便开始上布施，布施通常作为酬神演戏的费用。

解放前的酬神展演，在留晖村主要指唱神戏，神戏正日为七月初一，传说为七岩圣母的生日。

^① 清乾隆四十年（1775）禁山碑，碑高128cm，宽65cm，现镶于天王殿东侧槛墙上，详见附录。

^② 刘锡诚. 妙峰山·世纪之交的中国民俗流变[M]. 北京：中国城市出版社，1996. 2，P165.

^③ 续俊谦，石效忠主编. 七岩山志[Z]. 忻州日报印刷厂印刷，2001. 8，P87.

“因为各地庙会唱戏，大抵按照各种节日或各种神的所谓‘诞日’来举行”^①。展演场地分圣母乐亭和南北戏台。首先是圣母乐亭的展演。解放前圣母乐亭已基本不用来唱戏了，请回神来只在圣母乐亭吹响器、说鼓书。其原因可能有以下几点：一、随着戏曲艺术的发展，圣母乐亭狭小的空间难以适应演出需求；二、洪福寺有限的空间难以满足戏曲娱人的功效；三、村内南北戏台的建立客观上取代了圣母乐亭唱戏的职能。这样一来，庙会期间，爱看戏的到戏院里看戏，爱听鼓书的就到寺院听鼓书。鼓书艺人通常是两个人，一男一女，有时候是一个人，脚下踏着踏板。上下午都有鼓书，鼓书内容由社长亲自来点。

另一展演方式是南北两戏台唱“对台戏”。这里的“对台戏”，既不是戏台相对，也不是同时唱戏，而是指南北两个戏台，一方唱罢，另一方不服气，也要接着唱。解放前由于代表北街和南街的王、任两大姓不和，村里北街和南街各建有一个戏台。农历七月初一，南街上唱一个星期，北街上紧接着也要唱一个星期，都请的是七岩圣母。虽然是“你方唱罢我登场”，但这种在迎请圣母方面谁都不肯落后、不愿服输的比拼意味已经十分明显。

解放后，留晖村南北两大家族在村委的统一领导下和好。圣母庙会也由集体办理，这时候村中唱戏多在北街戏台，这也正印证了“富娘家不富婆家”^②的说法。关于解放初的请神酬神活动，人们记忆深刻的是1955年的大祈雨。

所谓大祈雨，指的是1955年夏天的祈雨活动，包括留晖村在内的多个村庄举行了迎请圣母的祈雨活动。通常过了农历六月十五各村便陆续开始求雨，对留晖村来说，六月十八求雨应验后，七月初一便要酬神唱戏，而1955年的酬神还愿戏却发生在六月份，估计是这次祈雨带来了久违的甘霖，人们特意提前酬神。1955年留晖村人把七岩圣母从山上请下来，浩荡的队伍转遍了整个村子，家家户户在门口给圣母摆设供品，上香和敬纸，请求圣母降雨。“祈雨的方式有许多种。求本村之神者，一般是把神抬出其庙，先在本村田间、村里转转，请其降雨。”^③可见这种祈雨绕村的方式还带有一种普遍性。通常夏天干旱时节，同样请七岩圣母的还有阎家庄、邱村和大南庄等村。阎家庄每年在六月份要向七岩圣母祈雨，1955年也不例外。1955年阎家庄的送神场面较为隆重，“赤脚的男人们头戴柳帽、上身穿着单袄子、挽着裤腿，抬着穿有新袍、坐着新轿的娘娘塑像，一路吹着响器，路过留晖村前往七岩山送娘娘，走到半路就下起了瓢泼大雨。”^④很可能当年定襄东南乡地区发生了严重的干旱。

1955年留晖村提前为七岩圣母唱了一场神戏，此次唱戏不只在村里唱，还在山上复楼^⑤上唱。上午和下午在山上唱，晚上在村里唱。当时南街的戏台已经不用了，就在村子北街的戏台唱。七岩圣母从山上请下来被安置在北街戏台对面的神棚内观戏，此次庙会所唱剧种为晋剧，剧目有《打

^① 赵世瑜. 狂欢与日常：明清以来的庙会与民间社会[M]. 北京：生活·读书·新知三联书店，2002.4.，P193.

^② 笔者在调查中，人们对“南街上的婆家、北街上的娘家”几乎众人皆知，而对“富娘家不富婆家”却知者甚少。后者的说法很可能晚于前者出现。

^③ 王守恩. 诸神与众生：清代、民国山西太谷的民间信仰与乡村社会[M]. 北京：中国社会科学出版社，2009.1.，P351.

^④ 被访人：ZJB，男，60岁，留晖村人，访谈人：笔者，访谈地点：ZJB家，访谈时间：2012.4.25

^⑤ 当地人叫法，应该为建于清雍正年间的乐楼，民国十二年改为景贤阁，现毁。

金枝》、《牧羊圈》等，共唱了四天七场。^①可见，解放初晋北乡下民间庙会还保持着开放的态度，戏曲也保持着传承的态势。

4.2.3 当下庙会期间的请神与酬神

留晖村从上世纪八九十年代便进行庙宇翻修，重塑圣母塑像及诸神像，重修圣母殿及相关神殿，新建了戏台，庙会活动也逐步恢复。但是恢复之初的圣母庙会仅仅以唱戏和集市贸易为主，有上香烧纸的香客也属于个体自愿性行为，没有村落集体组织的请神活动。人们通常是上午游七岩，中午吃饭（会期有专门卖饭和各种食物的，村里也曾交布施提供伙食），下午逛留晖，进洪福寺烧香或到集市上购物，晚上看戏。“今天，在中国广漠的乡村，传统乡村庙会仍然是民众生活的常规性事件之一。”^②圣母庙会便是留晖村必不可少的常规性事件。每年农历七月初一会期，不只留晖村，整个南王乡的人都要邀请亲朋好友来自己家做客，共同过会。唱戏请客成为当地的一种习俗，不仅为村落增添了许多热闹，更是一种礼尚往来。笔者主要以重修前的2010年和重修后的2012年两次庙会活动为背景进行叙写。

a、重修前的敬神酬神

改革开放后，在村长及村内长者的带动下，村民们纷纷出资出力，投入到洪福寺及圣母殿的修复工作中，圣母庙会也重新兴盛。留晖村作为圣母庙会的东道主，负责庙会期间一切事宜，近几年庙会期间还有专门开往七岩山的班车，每年庙会期间，到七岩山赶庙会的人数以万计，人们均为自发的参与。2010年庙会期间，洪福寺大雄宝殿、圣母乐亭、阎王殿、龙王殿等都在维修，圣母殿窗面也破烂不堪。随着庙会结束，通往七岩山的山路也筹备重修。农历七月初一的庙会，留晖村没有组织集体的请神仪式，但庙会期间香客仍数以万计，七岩山和洪福寺的布施收入依然归留晖村所有。庙会期间外出工作的年轻人会回来过会，远在外地的亲戚也要回来欢聚，加上周边乡邻前来，因此不举行请神仪式，丝毫不影响庙会的热闹。

农历七月初一早上刚刚六点，山脚下已经布满了各种小商贩，沿路前行，还有卖佛珠的，但更多是卖香蜡和纸的，金色的纸质元宝成串挂满树梢和临时搭起的棚子顶部，装点出神圣而隆重的节日气氛，山脚下偶有道士出售平安符，更增添了一种宗教氛围。山路蜿蜒曲折，只能容纳两人并行，人们有序地排成一条长龙，穿梭在山林之间。香客们先抵达圣母洞口，在圣母洞外香炉前敬纸。烧完纸，拾阶而上，一直到洞内最顶层的圣母真身处，由里而外（由上到下）对诸神圣逐个参拜。洞里不准烧纸，只许敬香，但由于敬香人多，偌大的洞内烟雾缭绕，能见度很低。从圣母真身处下来，人们参拜洞旁的山神爷，并到滴水岩下接福水，接完福水，从捞儿处下来，到圣母殿前参拜。殿前设有捞儿上布施处，如果特意前来“捞儿”的人，则直接在此处上布施，然后由庙会负责人接待到圣母殿后的捞儿处“捞儿”。不需要“捞儿”的香客们在圣母殿前参拜完，到下边的代王爷处、老君庙和关帝庙内依次参拜。最后从圣母洞出来，香客们又到洞前的佛堂进行敬拜，然后结束圣母洞的拜神活动而到千佛殿、文殊洞、佛腿洞等其他各洞参拜。

^① 被访人：WCF，男，77岁，留晖村人，访谈人：笔者，访谈地点：留晖村北街，访谈时间：2012.8.15

^② 岳永逸. 村落生活中的庙会传说[J]. 民族艺术, 2003(2).

返回途中，扶老携幼者甚多，往来人流交汇。时有人们握手言欢、倾心交谈，或是微笑问好，彼此间的那种愉悦之情溢于言表。七月初一，留晖村也是商贩林立，人头攒动，有卖各种衣食日用的，也有卖各种玩乐器具的。洪福寺内人来人往，多为散客前来烧香，圣母殿前平添了几份热闹。洪福寺后面的戏台上放着音乐，与商贩的叫卖声共同笼罩着拥挤的人群，可谓是人声鼎沸。晚上8点，戏院挤满前来看戏的人，本次演出人员来自忻州歌舞团。演出内容有戏曲片段，也有歌舞串烧，满足了不同年龄群众的需求。开演一个多小时后，天上飘下零星的雨点，渐渐的雨越来越大，人们都惊慌地涌出戏院，后出来的人已被突如其来的大雨淋得大湿。然而人们并没有抱怨，都在诉说着圣母的灵验。

b、重修后的请神展演

2010年开始，洪福寺和七岩山开始了大规模的重修，到2012年庙会期间，洪福寺早已修葺一新，而七岩山修建工程也基本竣工。2012年的农历七月初一，村里组织了隆重的请神仪式。请神仪式在七月初一早上正式举行，然而前一天已经开始了各项布置。农历六月二十九日上午，庙会负责人已经把洪福寺打扫干净，圣母殿及各神殿布置妥当，然后给圣母塑像加戴凤冠，为圣母神轿铺衬底板。此次庙会期间负责人员共51人，其中七岩山上38人，洪福寺内13人。

(1) 请神敬神

农历六月二十九日下午六点多，洪福寺里已经集合了不少人，因为约好了六点半出发。傍晚六点二十五分，人齐了，撞钟为号，村支书高喊出发，抬轿人员起轿缓步出寺，抬圣母上山。送走了抬神队伍，第一批上山的负责人员也已经到齐，乘坐农用三轮车携带庙会期间所需物品先行一步。晚上将近七点二十多，第二批负责人员从村里乘车出发。七点四十抵达山脚，与抬轿队伍汇合，一起步行上山。走了将近二十分钟的山路终于到了圣母洞，上山的路较2010年有了很大的变化，原来的羊肠小道不见了，取而代之的是整齐划一的用大理石铺成的“之”字形台阶，当把神轿安放好已经是晚上八点整。

圣母洞前挂着四个大红灯笼，灯火通明，抬神人员争先给圣母敬香并祈拜，既是对自己完成抬神任务的肯定，也是在祈求圣母的福佑。圣母供桌上，早已摆满各种供品，供奉完毕，村支书在圣母洞前平台处召集大家，宣布夜里各处负责人名单，而伙房里正忙碌地准备晚上的斋饭。开饭时已近八点二十，众人在圣母洞前平台处围蹲在一起吃饭，斋饭是两小勺菜，一个大馍，另加一碗粥。八点四十五，一部分人前去抬新碑，碑抬上来已是晚上九点十五分。碑额是“功德无量”四个大字，应该是为明天捐款者专用。另一部分人又去抬碑座去了，碑座抬上来已是晚上九点二十分。圣母洞前佛堂里挤满了人……

晚上十一点五十多分随着第一声炮响（估计是前来抢头柱香的），从此一晚上炮声不曾停歇。凌晨四点钟，随着炮响还伴有持续的撞钟声。此刻，烧香现场人已经很多，炮声不绝、人流不断。有人提着手电，有人头戴装有探照灯的矿工帽。不同年龄、不同身份的人都有。布施桌前，负责人不时喊着“捞儿上布施”的口号，前来上布施的人络绎不绝。五点钟，吹乐器的人来了，上香人也越来越多。乐声、炮声、人声不绝于耳。圣母真身处，香客们虔诚地祭拜；滴水岩下，人们

用瓶子接着“福水”，满足着喝“福水”能治病的心理需求；“捞儿”池处有人接待上完布施前来捞儿的人们。洞外平台处，屏风后面烧纸的香客跪成一排或一圈，虔诚地行叩拜礼，竟有许多是学生模样的年轻人。佛堂内外也是香客不绝。

六点二十分抬轿人员吃完了早饭，准备接圣母回村。六点四十五分抬神人员在圣母殿前准备就绪，开始抬圣母下山。下山途中有一位山僧和三位吹鼓手开路，往来人群目送着圣母平安前行，到达山脚下整七点。从山上下来时天下起了小雨，但到达山脚时，雨竟然停了。路人都说“护娘娘有福”，也有前来搀扶和抚摸轿子的。抬神队伍从乡间小路接圣母回村，路两边是玉米地，轿子后边还跟着一群看热闹的年轻人及部分返程香客。途中，雨又下了起来，但抬神人员说：“没事的，娘娘她老人家有安排，不会让雨下大的，放心走吧。”七点四十多分，抬轿队伍抵达歇马殿。雨渐渐小了，最后停了。前一天安排初一早上八点来的迎神队伍还没到。抬神人员落轿原地休息。路过行人不少都停下来参拜或跪拜，与抬轿人互说着“拜娘娘有福”的话语。过了片刻，抬神人员响了几个炮，暗示村里接应，紧接着村中广播催促接神队伍出发。八点二十，接神队伍来了，是一个中老年秧歌队，个个穿着粉红色的服装，舞着粉红色的扇子，领队人手提音响，放着《拥军秧歌》的伴奏，营造出喜庆的节日氛围。

在迎神队伍的带领下，在吹鼓手的伴奏中，八抬大轿护送七岩圣母缓缓进村，顺时针绕着村子转了一圈。当迎神队伍领着圣母进村时，村民早已在大门口或巷子口等着，老人小孩也都出来观看。村民都希望娘娘从自己家门口路过，不少人家还在大门口放置供桌，摆放供品，当轿子经过时烧香敬纸，磕头拜谢，祈求福佑。路过上供人家的门口，迎神队伍在其院门前停住表演，轿子还不时跟着音乐扭动，然而圣母却稳坐如山。当抬神队伍走到北街时，文物管理人员也希望娘娘从洪福寺门前经过，但迎神队伍已经按既定线路出发，坚持绕完了整个村子，最后到达戏院把娘娘安放到戏台对面早已搭好的神棚内。既定线路就是从南街的大槐树巷子下去，走进西巷子，从西巷子出来，穿过公路来到旗杆巷子，从旗杆巷子下来到了北街，穿过北街再从后街绕过来，沿着北街东边的公路南下，到了戏院门口。当把娘娘安顿好，供桌上点上蜡烛，功德箱前铺上麻袋，一切安排妥当，已经是上午九点十五分。神棚前扭秧歌的、吹打八音会的，仍在进行，已经陆续有人前来祭拜圣母并往功德箱里上布施。

（2）娱神娱人

神棚前的请神展演还在继续，洪福寺的香客已经涌向了香炉。通过虔诚的上香仪式与神灵默默沟通，祈求福佑。由于寺内地方不大，乐亭内无法进行展演，然而乐亭和圣母殿间的香炉却传递出神圣的味道。人们虔诚地在香炉前烧纸敬香，然后再到圣母殿内上香敬拜。戏院内的神棚前和洪福寺的神殿前，香客与神圣进行着交流；而神圣空间外，各种商贩摆摊位满了戏院内外和寺庙周围。不仅为人们提供了购买日用品的市场，也为孩子们提供了玩乐的场所。庙会期间村中小学放假三天，各种蹦蹦床、水上小划艇和打气球等玩乐项目吸引了不少孩子的眼球。村民家家户打扫庭院、擦洗玻璃、做饭待客，节日的氛围笼罩着整个村庄。

此次庙会期间，村中请来了孝义市青年剧团和忻州市歌舞团。晋剧三天七场戏（包括农历六

月二十九晚上的第一场), 每天下午晚上各一场, 每场戏五千元; 歌舞团共两场, 在最后两天晚上演出, 每场一万元。会期演出费用共计五万五千元, 均由会期所上布施承担。往年会期布施费多达十余万, 今年由于天气预报七月初一有大到暴雨, 可能会影响到上布施人数, 但在七月初一凌晨到七点接圣母回村期间山上布施已达六七万, 已经超过圣母庙会的演出费用。村中因某位神圣而举行的有固定日期的唱戏演出往往被认为是神戏, 而演出多在神殿对面的戏台上。但受空间格局的限制和娱神功能的弱化, 戏台渐渐搬迁到可以容纳更多人的神殿附近。留晖村的戏台位于洪福寺后的巨大院落内, 既照顾到神圣的需求, 又能够最大限度地满足了人们的精神愉悦。

农历六月二十九日, 戏台早已布置妥当, 摆设好十几排铁制长凳供人们看戏专用。当晚是第一场戏。比起两年前的戏院是焕然一新, 原来坑洼不平的土质地面变为平坦的水泥地。戏台是改革开放后建的, 高大宽敞, 戏台顶上悬挂着横幅标语“留晖七岩山古会”, 左右两侧悬挂南王乡计生办宣传条幅“居士山下勤耕苦读承古训, 圣母故里优生优育树新风。”戏院入口处, 是各种商贩, 戏院中间是为七岩圣母搭起的神棚, 遥对着远处的大戏台, 人们则在戏台与神棚之间的广阔空地观戏, 在神圣而祥和的节日氛围中得到身心的愉悦。



图 4-1: 圣母殿圣母塑像 (笔者拍摄于 2012.8.16)



图 4-2: 圣母遗像处 (笔者拍摄于 2012 年 8 月 17 日凌晨 4:17)

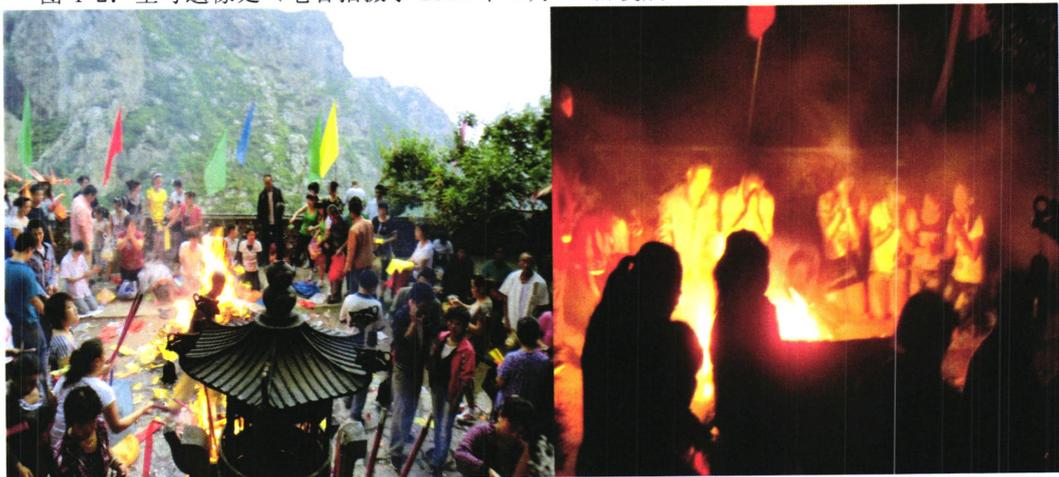


图 4-3: 敬香场面 (笔者拍摄于 2010 年 8 月 10 日 6:34) 图 4-4: 虔诚的香客 (笔者摄于 2012. 8. 17 凌晨 4:59)



图 4-5: 圣母殿前上香和进贡场面 (笔者拍摄于 2012 年 8 月 17 日凌晨 4:25)



图 4-6: 接圣母下山 (笔者拍摄于 2012 年 8 月 17 日 6:50)



图 4-7：歇马殿处（笔者摄于 2012 年 8 月 17 日 7:58）图 4-6：接圣母进村（笔者摄于 2012 年 8 月 17 日 8: 36）



图 4-8：圣母神棚前表演（笔者拍摄于 2012 年 8 月 17 日 9: 12）

4.3 村民对圣母信仰的认同

圣母信仰的兴盛离不开宋代国家对圣母的敕封，在漫长的发展过程中，也离不开地方精英的推动，然而村民对圣母信仰的主动认同更是构建圣母信仰的可靠保障。

从流传地域来看，七岩圣母属于地方神。“地方神是指在一定区域范围内信仰的神灵，而不是全国范围内普遍信仰的神灵。……有些地方神地域性的特征极为明显，始终局限在固定的范围之内。”^①七岩圣母的信仰范围始终未向外扩张和传播，属于典型的地方神。然而地方神的成长离不开地方社会的运作。七岩圣母因祈雨灵验而被敕封，随着圣母影响力的增强，人们又赋予了其传统女神的求子职能。然而七岩圣母不像送子观音、碧霞元君、九子母、鬼母子或玄玄娘娘等送子女神一样被佛道吸收而具有全国性的影响。七岩圣母始终保持其山神、女神和村落守护神的独特性，承担着祈雨、求子、护佑地方百姓等多种职能，成为当地民众普遍接受并深信不疑的民间神灵。作为典型的地方神，七岩圣母的发展主要得益于留晖村的建构。

留晖村本是七岩圣母的功德主，后发展成圣母庙会的东道主。与留晖村圣母庙会的定期举办所展示的主人翁地位并存的是村民对圣母的心理认同。而这种认同不是靠政治力量加以强化，而是靠口头传说得以维系和巩固。其中不仅有圣母身份的传说，也有圣母灵验的传说。身份传说赋予了留晖村独享圣母这一神圣资源的合理解释，提供了留晖村掌管圣母庙会的情感依据。灵验传说不仅增加了圣母的威信，团结了留晖村村民共建神圣家园的力量，更巩固了圣母信仰坚实的信众基础。

“与乡村底层百姓生存方式息息相关的，则是他们生活于其中的各种自然力量、人神关系及其伦理规范。”^②七岩圣母便是留晖村村民生活中必不可少的神圣资源，然而圣母日渐成为洪福寺的主神之一，还归因于村民对圣母信仰的建构。正是村民的积极推动和崇信，才使圣母信仰在村落生活中占据如此高的地位。与定襄毗邻的原平市练家岗村有惠济寺，其本庙是佛教寺院，本村曹姓女子因修建寺院挑水劳累过度，去世后恭奉在正殿对面，村民称其神为曹姑姑，解放后被迁入正殿，成为惠济寺的主神，每年农历五月初一为其举办庙会。可以看出，村民对地方神的建构决定着其神职地位的高低和神性的强弱，这也反映出民间信仰的普遍特点。七岩圣母在留晖村获得普遍崇信也是村民集体建构的结果，突出地表现在通过传说将圣母演变为本村女子坐化，并且有求必应，保佑村庄。

民间传说是民间信仰能够得到普遍认同的重要因素。人们往往认为传说是理所当然的，而不去怀疑它的真实性。七岩圣母的传说在定襄县及其周边县区，尤其是在以留晖村为中心的东南乡有深厚的信众基础，他们对圣母传说常常是深信不疑的。当七岩山成为圣母的神圣空间后，在距七岩山5里地的留晖村洪福寺也建起圣母殿，留晖村与七岩圣母产生了固定的神亲关系，并且作为为圣母庙会的主办方一直持续至今。在留晖村流传着不少与圣母相关的传说。

“七女儿”是留晖村人对七岩圣母的敬称，正如前文所述村民认为七岩圣母是留晖村的姑娘，

^① 郑土有. 中国民俗通志·信仰卷[M]. 济南: 山东教育出版社, 2005. 12, P197.

^② 李向平. 信仰但不认同: 当代中国信仰的社会学诠释[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2010. 4, P206.

在七岩山成仙后福佑地方百姓。村中还流传着“北街上的娘家，南街上的婆家”^①的说法。这一传说显然承认七岩圣母是留晖村的闺女，而且还划分出她的娘家和婆家不同归属的范围。按此说法，北街上是姓张的，七岩圣母应该姓张，而之前村人认为七岩圣母是留晖村赵家闺女。可见，姓赵是村民对正史的附会，而娘家和婆家的说法又是对村落家族的附着，娘家与婆家是构成家庭生活必不可少的环节，而北街与南街又同处一个村落。留晖村的两大姓氏张姓和任姓分别位于北街和南街，婆家与娘家的说法显示出南北两大家族对神圣资源的争夺，同时，将婆家和娘家置于同一村落的构想又多少有点近水楼台先得月的意思和肥水不流外人田的思想。

村人对圣母成仙的传说多集中在“夫死—婆家虐待—上七岩山”这一情节上，然而又有出家 and 修道两种说法，反映了民间传说的多样性，但村民将圣母纳入本村已经拉近了七岩圣母与留晖村的关系。在留晖村还流传着这样一个传说：洪福寺最早是在东边，一次发洪水把整个寺院都冲垮了，一块经幢和一通碑被冲到了现在这个位置就停住了，于是人们认为这个地方吉祥，便在这里重新建起了寺院。^②传说虽不足信，但透过传说可以看出人们对于建寺赋予了一层神圣的含义，认为寺院选址是天赐福地。而圣母殿就建在这块福地内。村民对寺庙的认同是其对圣母认同的文化背景。

七岩圣母身份的特殊和圣母殿选址的神圣都是村民以传说的形式对圣母信仰的建构。然而最能获得人们崇信的还是关于圣母灵异或灵验的传说。正是这些“祈则灵”的传说让人们们对圣母信奉有加。而人们对圣母传说的深信不疑，又促使这些传说得到更好的传播和传承。圣母灵异或灵验的传说不仅见诸于口头，也见诸于笔端。

《七岩山志》对圣母灵异有专门的记载^③：

圣母为本山之主神。自周以来，灵佑四方，显著弥远。南及蛮夷，北达胡狄。故累朝奉祀，历代尊崇，灵迹显化，神异多端。兹分述如下：

（一）宋徽宗亲征，被金困于北地，圣母当时显应救驾。迨还朝，崇宁改元之初，有县令王公，系相门之胄，祷雨此山，捷若桴鼓。公后表奏朝廷，果蒙俞允，降旨加封号曰惠应圣母。

（二）宋大中祥符年间，有县令何公，祷雨此山，辄应。

（三）自元明清历代，祷雨乞嗣之感应者，远近靡然成风。

（四）清同治以前，圣母梳洗楼床帐被褥等，山僧每常入阁内，早铺晚折，日日如是。迨同治年间，山僧因晨入阁太早，忽见巨蟒卧床，至此遂停止旧规。

（五）清嘉庆年间，本邑张村郭学顺者，忠朴人也。尝数日浓睡不起，及睡醒，云在七岩山惠应圣母前，书写文件，及抄录小儿账簿。圣母之灵，于此益见证实。

（六）本山惠泉井为乞嗣之所。按文昌化书云，乡人士女，已嫁而未孕者，相与临神潭以摸石，得石者宜男，得瓦者宜女。此惠泉摸石祈嗣之说之所自也。阎公伯川夫人，屡求屡应。前清

^① 《七岩山志》P87 载有“北头的娘家，南头的婆家；富娘家不富婆家。”笔者在访谈中，村民对“北街上的娘家，南街上的婆家”的说法一致且十分肯定，而对“富娘家不富婆家”的解释却显示出主观猜测。

^② 被访人：DNC，男，73岁，留晖村人，访谈人：笔者，访谈地点：洪福寺，访谈时间：2012.4.25

^③ 续俊谦，石效忠主编.七岩山志[Z].忻州日报印刷厂印刷，2001.8，P34—35.

徐润第亦同此感，其灵应有如此。

(七) 惠泉井中，素著显异，时有鸣如婴儿呱呱之声，投石则止。

另有资料对圣母灵验事件做了相关记载：

“设既祀罢，何公顾谓仲堪曰，诚如神约，必假文以纪之。及期，雨大至，阖境儿足。仲堪既异神之验，复不欲虚何公之请。”“常时郡境，或遇旱乾水溢之患，而郡侯致诚以祷，则时雨时暘，求辄如志。故邦人抑神之灵，而奉之甚谨。”“未前沐不敢造其庭，能致敬尽礼，祷雨即雨，祈晴即晴。”“今尤灵异，有祷辄报”“历代至今，祈嗣即应。自东自西，自南自北，不远千里，有来祷者，遂生贤嗣。人人赞仰，厥惟旧哉。是以四方乞祷者如归市。余闻之非一日，仰之若北斗。成化庚子年间，诚心叩祷，仰荷感应，山川毓秀，果添一子，资质异常。”^①“死而其神甚灵，士人就死处建庙以祀，庙后小石井深径三二尺，岩水常注不盈，挹之亦不涸。有祈嗣者就中摸索之，得小石遂生子。”^②

灵验传说不仅载于文献和碑刻，更以口头形式流传，使其在丰富中不失鲜活。与文献记载的历史性相比，口头传说还具有当代性。

据韩某讲，与他同在工地干活的贾姓同事，家有两个闺女，没有男孩。就对韩某讲了想去“捞儿”的想法。在韩某的鼓励下，第一年七月初一他就去捞了，结果当年没有实现愿望。第二年七月初一又诚心去“捞儿”，捞住以后，其妻当年就怀孕了，而且还生了个男孩。^③另据王某讲留晖村南街任某有个儿子，就是让本村另一人代捞的。结果任某在有了几个闺女之后终于盼来了儿子，后来这个儿子还学有所成。两外她还讲到与她兄弟要好的一个老板求子如愿后，今年七月初一就要拿上钱，拿上香、纸、炮等前来还愿。^④正是这些鲜活的口头传说丰富了圣母信仰的内涵；反之，人们对圣母的信奉又带动了口头传说的兴盛。发生在身边的灵验事件会眷顾每一个信奉者，这是当地人普遍的信仰心理，也是大多数留晖村人亲近圣母、信奉圣母的心理动机。在医学发达的今天仍有不少前来求子的人们，他们很多都是希望求得一个男孩，重男轻女的思想是求子习俗兴盛的重要原因。

其实村落流传的圣母灵验传说不限于求子灵验，还涉及到祈雨灵验等。留晖村人常说“比了低，上留晖，留晖赶了个发大水。”意思是倒霉的人才会到留晖村，每次到了就遇到下大雨。原因是每逢圣母庙会留晖村都要唱戏，行商就要前来赶会。古时候很多小商贩都是推着独轮车拉着筐箩前来卖货，但是每次庙会期间都要下雨。下雨后，当地农民虽然满意了，而客商却不乐意了，也就留下了“比了低，上留晖，留晖赶了个发大水。”的说法，这句话从侧面说明了七岩圣母逢唱必下的灵验。人们还把庙会期间的下雨称作“洗山”，说庙会期间人多，容易把七岩山弄脏了，

^① 见续俊谦，石效忠主编，七岩山志[Z]。忻州日报印刷厂印刷，2001. 8P13—18，分载于（宋）七岩山娘子神记、（宋）忻州七岩山惠应庙记、（元）重修惠应圣母庙碑、（明）重修七岩庙记、（明）晋府重修惠应庙记。

^② [清]纂修惠应圣母殿舞楼序。见[清]郑继修等修，[清]邢澎田纂。[光绪]定襄县补志·卷十一[M]。南京：凤凰出版社，2005. 5，P416。

^③ 被访人：HJT，男，70岁，留晖村人，访谈人：笔者，访谈地点：HJT家，访谈时间：2012. 4. 25

^④ 被访人：WHG，女，43岁，留晖村人，访谈人：笔者，访谈地点：WHG家，访谈时间：2012. 8. 15

有时候七岩圣母在庙会前后分别“洗山”一次。^①

一句“比了低，上留晖，留晖赶了个发大水。”道出了七月初一庙会期间下雨是常有之事。其实每年农历六月份正是二十四节气的小暑和大暑，而晋北流传着一句谚语“大暑小暑，灌死老鼠。”说明小暑和大暑时节是一年中雨水最集中的时候。农历六月十八到农历七月初一恰好位于这个时间段，因而每年农历六月十八和七月初一两庙会期间下雨自然也在情理之中。上述传说中生意人与庄稼人对下雨的不同态度反映出商人与农民对雨水的不同需求，而圣母“洗山”的形象比喻却折射出当地人朴素的环境保护意识。

如果说圣母灵验传说加深了人们对圣母的信奉，那么庙会盛况的传说，则激发了人们对圣母庙会的渴望，增加了人们过庙会的荣誉感，也增强了人们举办庙会的积极性。

相传蒙古鞑靼人曾于农历七月一日前来七岩山参加圣母庙会，但其主要目的是礼佛。车队从山上排下来，一直出了留晖村北街外。另有说蒙古人是跪下磕一个头，爬起来走一步，一直到达七岩山，一路上几乎花完所有的盘缠，有时三年才能来到。^②

这种盛况足以让人们在圣母庙会的过往产生更为热切的关注和更加详尽的转述，以口耳相传的方式将往昔的盛况传承给后代，无形中激励人们举办庙会的热情，增加人们对圣母信仰的热忱。

圣母传说是建构圣母信仰的情感基础，那么圣母庙会则是建构圣母信仰的具体实践。传说的建构让圣母信仰深入人心，庙会的建构更让村人以集体的姿态在共享神圣资源的同时增进与圣母的神性沟通，从而以节庆的方式巩固了圣母在村落生活中的重要地位。

“一座地方性的庙宇及其庙会组织，就构成了一种把个人和地点结合在一起的庇护人与社区之间的那种庇护形式，这跟神把人和地点结合起来构成一种庇护形式一模一样。”^③因此，圣母庙会可以看做是人们主动向神亲近的过程，是在寻求一种集体的庇护。“中国文化的确立，一方面以家庭制度为基础，一方面以农业社会为基础，家庭形态与社会形态，制约着文化发展的形态。”^④“这种个性特征和全民性特征相结合”^⑤的庙会文化自然也受家庭形态和社会形态的影响。圣母信仰的两项基本职能祈雨和求子则典型地反映出在以家庭制度为基础的传统农业社会里，生存和繁衍是一切精神活动的根源。传统社会里，人丁兴旺不仅是儒家孝亲观的要求，是社会基本伦理规范的驱使，更是农业生产与家庭生计的现实需求。在旱灾频繁的晋北地区，只有风调雨顺才能保障农业丰产，进而保证生存的底限。在生存基础上产生的繁衍，是一种对生命延续和生活长久的渴望，而子嗣观念则是对这种渴望的社会规范。当社会的基本价值观念与经济基础相吻合并形成一种根深蒂固的观念后，便会由此延伸出与之相应的习俗。求子习俗便是“不孝有三，无后为大”和“养儿防老”等子嗣观念的外化。圣母庙会集祈雨与求子于一体，是人们生存繁衍基本需求的集体倾诉。这种倾诉是民众在无力改变现实的困境中所寻求的心理安慰；而这种倾诉也正是人们缺乏统一精神关照的情感寄托。圣母庙会上的祈雨是人们在自然压力下采取的主动措施，在

^① 被访人：WHG，女，43岁，留晖村人，访谈人：笔者，访谈地点：WHG家，访谈时间：2012.8.15

^② 被访人：HZ，男，54岁，访谈人：笔者，访谈地点：留晖村北街，访谈时间：2012.8.15

^③ [英]王斯福著. 帝国的隐喻：中国民间宗教[M]. 赵旭东译. 南京：江苏人民出版社，2008.4，P159.

^④ 张紫晨. 中国巫术[M]. 上海：生活·读书·新知三联书店上海分店，1990.7，P264-265.

^⑤ 高有鹏. 庙会与中国文化[M]. 北京：人民出版社，2008.1，P25.

这种趋利行为的推动下,日渐形成一种过庙会盼下雨的心理需求,带有积极巫术的意味。庙会期间的“捞儿”则是生育信仰的体现。“生育信仰在民间长期存在的原因是多方面的,有文化的积淀,有经济发展水平缓慢改变的原因,也有人们思维意识的惰性变化等等原因,其中主要的原因是生育至上意识的影响。”^①伴随着“生育至上”而形成的重男轻女生育观念也十分明显,表现在“捞儿”上,则是“捞”男不“捞”女,这种生育观念是“捞儿”习俗的重要成因。

庙会期间的各项活动不仅满足了村民的心理需求,也增强了他们对圣母信仰的集体认同。村落是一个浓缩的社会,生活方式基本趋同的村落仍可以细分为不同的层次,根据聚居方位、家族姓氏、经济收入、土地人丁多寡、声誉声望等,村人之间进行着综合评比,从而维系着彼此间的交际。留晖村不少妇女笃信佛教,平时每天下午都要到洪福寺诵经。庙会期间,她们的表现则更加虔诚,既有对佛教神灵的崇信,又有对圣母的敬奉。平日里与她们没有共同语言的村中妇女在庙会期间也能够敞开心扉、彼此交流。因为庙会是大家共同的节日,节日的氛围从神殿传递到村中的每个角落,虽然平日里由于劳作,不同信仰和爱好的人很少聚到一起,但庙会却把大家拉到一起,把神圣欢愉的气氛共同分享。会期,老年人在庙里庙外聚堆畅谈,倾诉着平日积攒的话题;年轻人三五成群,结伴同行,有说有笑;中年男性通过合力抬神加强了彼此间的交流,密切了彼此间的联系。在外工作的年轻人也回村过会,长幼间欢聚一堂,其乐融融。

庙会不仅提供了人神交流的机会,同时为不同性格、不同爱好、不同居住方位的村民提供了对话的空间。通过人与神的交流,达到了内心的抚慰;通过人与人的对话,拉近了彼此间的距离,融洽了彼此间的关系。因而圣母庙会具有调节村民生活节奏与调和村民之间感情的双重作用。与此同时,庙会期间村民邀请亲朋前来吃饭、看戏,又加强了彼此之间的感情与联系,巩固了亲情和友情。通过庙会活动的举办,不仅调和了彼此之间的感情,同时也是对自己身心的一种调节,这种调和机制的建立正是村民建构圣母信仰的一种方式。

庙会通过神圣的在场调和着村民间的关系,同时也通过神圣资源的共享整合着村落。村落可以看成一个大社区,而根据不同聚居方位又可以分为不同的小社区。留晖村虽然有北街、南街、段家街(东南街)、西巷、槐树巷、旗杆巷等街巷的划分,但整体上以旗杆巷为界分为北街和南街两大聚居地。前文已述,北街姓张、南街姓任,分别是村里最大的两姓。解放前张姓和任姓不和,圣母庙会分别由北街和南街轮流举办,庙会期间南北戏台分别唱神戏。解放后,进入农业集体化时代,南街北街关系缓和,庙会统一筹办,庙会期间的演出就在北街戏台进行。改革开放以来,人们通力合作,共同修庙塑像,集体举办庙会。在村委会的统一领导下,“北街上的娘家,南街上的娘家”不再是产生分歧的触发点,而成为人们回忆过去、融洽彼此的言说。现在“娘家”、“婆家”已经合为一家,而且相处融洽。通过圣母庙会的共同举办强化了村落的集体意识,把不同姓氏、不同家族、不同街巷的村民整合为拥有共同神圣资源、庆祝共同节日的大集体。圣母信仰是圣母庙会成功举办的始发,也是实现村落整合的内因。这也印证了民间信仰“对于村落社会

^① 王晓丽. 中国民间的生育信仰[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 1999. 1, 115.

的整合与控制少数场合有消极作影响，但在多数场合起着重要的积极作用”^①的说法。因为通过以共有之神为媒介的庙会的举办，强化了人们的共同认知，形成一种村落认同。而这种认同正是对圣母信仰的强化。正如“社会认同是个人把自己定义为该社会类型的成员，并且把这种类型的典型特征，归之于他们自己的心理表现和过程。”^②同样，村落认同也是村民对自己生活群体内集体感情的表达，并把这种感情归为自己所有，从而获得一种集体归属感。圣母庙会的重复举办强化了村民的集体认同，提升着七岩圣母在村民心中的地位，从而使圣母信仰在留晖村历久不衰。

4.4 小结

七岩圣母信仰是以留晖村为中心的当地民众的信仰传统，影响着当地民众的思维方式和行为习惯，是当地民俗生活的重要组成部分。七岩圣母信仰能够延续至今，反映出当地人的生产方式和思想观念均未发生根本性变化。正是生产方式的发展缓慢和相对稳固，人们思想观念的固守传统，宗教信仰的世俗化，促使圣母信仰长盛不衰。

首先，农耕文化和生育观念是圣母信仰赖以生存的暖床。圣母信仰在发展过程中形成祈雨和求子两项基本神职。正是围绕这两项职能衍生出不少灵验传说，也形成了圣母庙会，使得七岩圣母备受崇信。传统农业社会里，祈雨活动十分兴盛，原因是雨水的充足直接关系到农作物的生长，进而关系到人们的生存需求。作为山西北部的定襄县，属于典型的内陆干旱地区。因此，对降雨的期盼是农民最为关心的现实问题，在古人普遍存在的神灵观念的指导下，民众对水的渴求延伸出对雨神的信仰及祈雨活动。干旱的生存环境造就了祈雨的生活方式，也形成稳固的民俗心理，三者共同形成缓慢延续的农耕文化。现代化对农耕文明的影响难以完全改变靠天吃饭的生存环境，降雨仍是北方干旱地区农民的迫切需求。因此根植于传统农业社会的七岩圣母信仰仍然具有存在的可能。虽然随着科学知识的普及，人们不再举行祈雨活动，但祈雨的文化心理没有消失，由祈雨而形成的酬神演戏等习俗延续至今。

七岩圣母以求子灵验而发展出“捞儿”的风俗，形成闻名县内外的捞儿节。求子习俗折射出人们的生育观念，这种以家庭为载体的生育观念潜藏在人们的意识之中，形成一种生育文化或生育信仰，充斥于整个社会。传统农业社会粗放的经营方式产生了对人口增长的需求，与之相适应的是传统宗法社会对家族人丁兴旺的渴望。人口的增殖不仅是抵御自然灾害的原始思维的遗留，也是增加农业生产的现实保障，同时也体现孝道的基本要求。长久以来，形成一种生育能力至上的生育信仰，而生育能力又伴随人类始终，因此生育信仰在现代社会不会马上消失。同时，生育信仰是一种重直觉的原始思维的简单延续，具有思维上的惰性，它的转变需要一个过程。当代，多子多福不再是生育文化的主体，重男轻女的生育观念仍根深蒂固。在求子盛行的山西定襄县，七岩圣母仍然信众广泛，香火旺盛。

其次，多神崇拜的信仰格局和灵验为先的认同模式是圣母信仰的心理基础。民众趋利避害的精神诉求导致对民间神灵的崇拜以灵验为前提。他们往往采取就近原则，对当地灵验的神灵表现

^① 王守恩. 诸神与众生：清代、民国山西太谷的民间信仰与乡村社会[M]. 北京：中国社会科学出版社，2009. 1, P239.

^② 王彦斌. 管理中的组织认同[M]. 人民出版社，2004, P100.

出格外的虔诚，并常以庙会的形式加以庆祝。在多神崇拜的信仰格局中，七岩圣母被当地民众选为最为灵验的地方神，受到他们的极度崇信。而在崇信基础上发展出的圣母灵验传说无疑又增加了圣母的威信，巩固了圣母信仰的地位。正是这种缺乏统一精神关照的多神崇拜，为圣母信仰的出现提供了可能，而灵则信的认同模式又为圣母信仰的形成提供了有效途径，二者共同构成了圣母信仰的心理基础。

同时，定襄浓厚的佛教氛围及当地人世俗化的宗教情怀又营造出圣母信仰较为稳固的文化空间。佛教与圣母共享神圣空间及庙会的成功举办扩大了圣母信仰的影响力，加之长期以来形成的圣母灵验传说，共同构建了圣母信仰的生存空间。

5 结语

本文以山西定襄县七岩圣母信仰为研究对象，在梳理七岩圣母起源并阐述圣母信仰生存的社会历史背景的基础上，进一步分析了圣母信仰的地方建构，展示了圣母信仰起源、形成及传承的历史线索，呈现出不同时期圣母信仰的生存空间和传承状况，试图较为全面地阐释圣母信仰在国家语境下的形成和在地方场域中的传承。

通过论述，笔者认为七岩圣母信仰的形成既离不开建置变迁和民族融合所形成的集体认同，也离不开儒家正统思想统摄下的文化心理，更离不开地方佛教势力的吸纳和村落民众的主动建构。正是多种因素的彼此交织，共同培植了七岩圣母信仰的深厚土壤，构筑了圣母信仰稳固的信仰格局，形成了既具有地方特色又不失普遍意义的民间信仰。

当前，圣母信仰呈现出复兴的态势，庙会期间，留晖村洪福寺接纳前来求愿和拜佛的香客，七岩山更以其自然美景、圣母灵验和佛教圣地吸引来大量香客。圣母信仰在祈雨、捞儿的基础上衍生出祈求身体健康、平安富贵、学业事业有成等多种形式。

总体来看，圣母信仰仍以较为传统的方式呈现，即神性意味还较为浓烈。随着今后旅游业的介入，商业性和娱乐性的增强，圣母信仰将会走出其封闭的神圣空间，走向展演。

当今文化的多元和对民间信仰的重新建构是圣母信仰复兴的时代背景，也是圣母信仰能够获得其生存的时空的上层建筑。

然而在七岩圣母信仰形成之前的漫长历史变迁中，“摩笄认同”的清晰面貌还有待进一步梳理，唐朝时“磨笄”信仰的兴起与“摩笄认同”的关联也有待进一步探析，圣母信仰的生存状况及生存境遇也值得持续关注。

致 谢

岁月匆匆，清风系不住流云，流云却带走了清风，伴随着论文的敲定，三年的研究生生活渐入尾声。来不及回首，只好将浓浓的感恩化为深深的谢意。

首先，我要感谢我的导师延保全老师。在论文选题阶段我几经换选题，延老师给了我莫大的鼓励，他以朴实严谨的学风和耐心细致的教导让我不仅收获了治学应有的心态，也收获了田野调查和论文写作应该掌握的基本知识，使我顺利地进入论文写作阶段。在论文写作和修改过程中，延老师客观的分析常使我豁然开朗，独到的点拨更让我受益匪浅。

同时，我要感谢毛巧晖老师对我论文的悉心指导。从论文起步到论文截稿，毛老师始终给予我莫大的鼓励和帮助。她不仅以开阔的视野为我提出许多宝贵的意见，让我学到论文写作的基本思路，而且以严谨的治学态度督促我将论文如期完成。

另外，我要感谢三年来辛勤培育我的各位老师和论文开题与写作过程中给我指导和帮助的诸位老师，感谢你们的默默付出和无私帮助。扈晓红、张才明、石国伟、刘同彪、高忠严、彭栓红诸位老师辛苦了！感谢田野调查中给予我帮助的各位村民，感谢你们的真诚善良和热情相助，特别感谢张九彪一家对我的全立相助。感谢本专业的师兄师姐、师弟师妹及同窗学友和舍友们，感谢大家的一路相伴。

最后，感谢参加论文评阅的诸位老师，感谢你们的辛勤付出。

参考文献

图书著作

- 【1】葛兆光. 禅宗与中国文化[M]. 上海: 人民出版社, 1986.
- 【2】露丝·本尼迪克特著. 文化模式[M]. 王炜等译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1988.
- 【3】江应梁. 中国民族史[M]. 北京: 民族出版社, 1990.
- 【4】杨学政. 原始宗教论[M]. 昆明: 云南人民出版社, 1991.
- 【5】[美]克里斯蒂安·乔基姆著. 中国人的宗教精神[M]. 王平. 沈培. 张广保. 李淑珍译. 北京: 中国华侨出版公司, 1991.
- 【6】干春松. 神仙信仰与传说[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1992.
- 【7】刘岱. 敬天与亲人[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店出版社, 1992.
- 【8】[美]弗雷德里克·J·斯特伦著. 宗教生活论[M]. 徐钧尧. 魏道儒. 刘靖华. 江亦丽合译. 北京: 今日中国出版社, 1992.
- 【9】吴格言. 中国古代求子习俗[M]. 石家庄: 花山文艺出版社, 1994.
- 【10】乌丙安. 中国民间信仰[M]. 上海: 上海人民出版社, 1995.
- 【11】徐龙华, 王有钧. 山与山神[M]. 北京: 学苑出版社, 1995.
- 【12】[美]杜赞奇. 文化、权利与国家[M]. 南京: 江苏人民出版社, 1996.
- 【13】刘锡诚. 妙峰山·世纪之交的中国民俗流变[M]. 北京: 中国城市出版社, 1996.
- 【14】李四龙. 中国佛教与民间社会[M]. 郑州: 大象出版社, 1997.
- 【15】高有鹏. 中国庙会文化[M]. 上海: 上海文艺出版社, 1999.
- 【16】宋兆麟. 中国生育信仰[M]. 上海: 上海文艺出版社, 1999.
- 【17】王晓丽. 中国民间的生育信仰[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 1999.
- 【18】郭于华. 仪式与社会变迁[M]. 北京: 社会科学文献出版, 2000.
- 【19】尚九玉. 宗教人生哲学思想研究[M]. 北京: 北京师范大学出版社, 2000.
- 【20】沈长云等著. 赵国史稿[M]. 北京: 中华书局, 2000.
- 【21】张岂之. 中国思想史[M]. 西安: 西北大学出版社, 2001.
- 【22】马书田. 中国人的神灵世界[M]. 北京: 九州出版社, 2001.
- 【23】山西省史志研究院编. 山西通史[M]. 太原: 山西人民出版社, 2001.
- 【24】冯俊杰. 戏剧与考古[M]. 北京: 文化艺术出版社, 2002.
- 【25】张志刚. 宗教是什么[M]. 北京: 北京大学出版社, 2002.
- 【26】田真. 世界三大宗教与中国文化[M]. 北京: 宗教文化出版社, 2002.
- 【27】赵世瑜. 狂欢与日常: 明清以来的庙会与民间社会[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书, 2002.
- 【28】苑利. 二十世纪中国民俗学经典·信仰民俗卷[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2002.
- 【29】[法]莫里斯·哈布瓦赫著. 论集体记忆[M]. 毕然. 郭金华译. 上海: 上海人民出版社, 2002.

- 【30】牟钟鉴, 张践. 中国宗教通史[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2003.
- 【31】林美容. 妈祖信仰与汉人社会化[M]. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2003.
- 【32】董晓萍. 田野民俗志[M]. 北京: 北京师范大学出版社, 2003.
- 【33】江帆. 生态民俗学[M]. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2003.
- 【34】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.
- 【35】王锦贵. 中国文化史简编[M]. 北京: 北京大学出版社, 2004.
- 【36】[德]恩斯特·卡西尔著. 人论[M]. 甘阳译. 上海: 上海译文出版社, 2004.
- 【37】刘秋霖, 刘键. 王亚新. 关琪. 郑植. 中国诸神与传说[M]. 北京: 中国文联出版社, 2004.
- 【38】郑士有. 中国民俗通志·信仰志[M]. 济南: 山东教育出版社, 2005.
- 【39】[加]史密斯著. 宗教的意义与终结[M]. 董江阳译. 北京: 中国人民大学出版社, 2005.
- 【40】陈进国. 信仰、仪式与乡土社会: 风水的历史人类学探索[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2005.
- 【41】[美]韦斯谛编. 中国大宗教[M]. 陈忠丹译. 南京: 江苏人民出版社, 2006.
- 【42】[美]路易斯·P·波伊曼 (Louis ·P·Pojman) 著. 宗教哲学[M]. 黄瑞成译. 北京: 中国人民出版社, 2006.
- 【43】杨庆堃著. 中国社会中的宗教: 宗教的现代社会功能与其历史因素之研究[M]. 范丽珠译. 上海: 上海人民出版社, 2007.
- 【44】马书田. 中国俗神[M]. 北京: 团结出版社, 2007.
- 【45】段友文. 黄河中下游家族村落民俗与社会现代化[M]. 北京: 中华书局, 2007.
- 【46】华智亚, 曹荣. 民间庙会[M]. 北京: 中国社会出版社, 2008.
- 【47】邢莉. 民间信仰与民众生活[M]. 北京: 中央民族大学出版社, 2008.
- 【48】皮庆生. 宋代民众祠神信仰研究[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2008.
- 【49】[英]王斯福著. 帝国的隐喻: 中国民间宗教[M]. 赵旭东译. 南京: 江苏人民出版, 2008.
- 【50】复旦大学文史研究院. “民间何在 谁之信仰” [M]. 北京: 新华书局, 2009.
- 【51】王守恩. 诸神与众生: 清代、民国山西太谷的民间信仰与乡村社会[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2009.
- 【52】王见川, 皮庆生. 中国近世民间信仰: 宋元明清[M]. 上海: 上海人民出版社, 2010.
- 【53】李向平. 信仰但不认同: 当代中国信仰的社会学诠释[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2010.

期刊论文

- 【54】林美容. 由祭祀圈到信仰圈—台湾民间社会的地域构成与发展[A]. 张炎宪. 第三届中国海洋发展史研讨会论文集[C]. 台北: 中央研究院三民主义研究所, 1988: (95-125).
- 【55】石奕龙. 临水夫人信仰及其对民俗活动的影响与解释. 民俗研究, 1996 (03).
- 【56】高红. 妈祖文化与地理环境[J]. 人文地理, 1997. 3.
- 【57】蔚县博物馆. 代王城城址调查报告[J]. 文物春秋, 1997 (3).

- 【58】谢重光. 妈祖信仰与儒、释、道三教的交融[J]. 汕头大学学报(人文科学版), 1997. 5.
- 【59】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(社会科学版), 1998(6).
- 【60】陈宜安. 试论妈祖信仰的文化纽带作用[J]. 世界宗教研究, 2003. 3.
- 【61】谢国先. 世界视野下的求子习俗[J]. 云南民族大学学报(哲学社会科学版), 2003. 7.
- 【62】王勇平. 论唐代的山神崇拜[J]. 首都师范大学学报(社会科学版), 2004. 6.
- 【63】黄秀琳, 林华剑. 妈祖信仰文化社会功能的人类学分析[J]. 哈尔滨学院学报, 2005. 11.
- 【64】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.
- 【65】张龙凤, 马保春. 由考古资料看“摩笄山”之地望[J]. 北方文物, 2007(3).
- 【66】王元林, 孟昭锋. 论碧霞元君信仰扩展与道教、国家祭祀的关系[J]. 世界宗教研究. 2010(01).
- 【67】魏斌. 宫亭庙传说中古早期庐山的信仰空间[J]. 历史研究, 2010(02).
- 【68】董慧敏. 山西定襄县留晖村洪福寺及其圣母乐亭考[J]. 中华戏曲. 2010, 41: (72-88)
- 【69】王涛. 碑刻资料所见明清山西忻州地区民间信仰[J]. 中国地方志, 2011. (6).
- 【70】毛巧晖, 韩娜. 民间传说的记忆与民间信仰——以山西运城舜帝传说为例[J]. 民俗研究, 2012(2).

学位论文

- 【71】李然. 传说、庙会与村落生活[D]. 山东大学硕士学位论文, 2006.
- 【72】黄建华. 明清广东金花夫人信仰研究[D]. 暨南大学硕士学位论文, 2010.

历史文献

- 【73】董说撰. 七国考[M]. 北京: 中华书局, 1956.
- 【74】徐松辑录. 宋会要辑稿[M]. 北京: 中华书局, 1957.
- 【75】李昉等编. 太平广记[M]. 北京: 中华书局, 1961.
- 【76】[西汉]刘向集录. 战国策[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1978.
- 【77】[唐]李泰著, 贺次君辑校. 括地志辑校[M]. 北京: 中华书局出版, 1980.
- 【78】王国维校. 水经注校[M]. 上海: 上海人民出版社, 1984.
- 【79】[汉]司马迁撰. 史记[M]. 北京: 中华书局, 1997.
- 【80】[元]脱脱撰. 宋史[M]. 北京: 中华书局, 1997.
- 【81】[元]脱脱等撰. 辽史[M]. 北京: 中华书局, 1997.
- 【82】续俊谦, 石效忠. 七岩山志. 忻州日报印刷厂印刷, 2001.
- 【83】[清]王时炯原本[清]王会隆续纂修. [雍正]定襄县志[M]. 南京: 凤凰出版社, 2005.
- 【84】[清]俞连三修. [清]杨笃篆. [光绪]代州志[M]. 南京: 凤凰出版社, 2005.
- 【85】[清]觉罗石麟修, 储大文纂. 山西通志[M]. 北京: 中华书局出版, 2006.

【86】 [清]穆彰阿，潘锡恩等纂修. 大清一统志[M]. 上海：上海古籍出版社，2008.

附录

附录 A: 碑文

碑文一:

(宋)七岩山娘子神记 刘仲堪

团练推官将仕郎试秘书省校书郎刘仲堪撰

乡贡进士张清书

御书院祇候内殿赐紫沙门宝欽篆额

秀容之南，在战国，其晋赵之郊乎？凡有神福庇民间者，非当时忠臣则列女。去郡四十里，有山曰七岩，有神曰娘子。俗传赵襄子之女也，祀之颇恭。农桑之将兴，疾疹之代有，必往祈焉。咸平四年，自冬及春，雨雪弗降。郡之官吏，遍走境内，而久无所应。越四月哉生明知太守事卢江何公，斋戒备牲醴，躬谒祠，仲堪时以宾席从。既至，止睹山之峰峦，回合秀绝。山半有岩，岩中为室以居神。神之前刻木为偶人，才三数寸，而巾服皆备具。尸是庙者曰，但有所请，即掌而祷之，必自然偃仆，视其数，乃谕其意，百无差跌。何公于是易服，虔诚用其法以祈降雨之日，偶人乃五仆于掌次。及仲堪仆之数如前。设既祀罢，何公顾谓仲堪曰，诚如神约，必假文以纪之。及期，雨大至，阖境几足。仲堪既异神之验，复不欲虚何公之请。按，《史记·赵世家》，襄子姊为代王夫人。襄子北登夏屋山，诱代王。使厨人以铜斗击杀之，遂兴兵并其地。其姊闻之，泣而呼天，磨笄名其山。神之灵，其是欤？谓襄子之女，则无闻焉。盖传久而误也。况地去代不远，磨笄甚迹，又疑呼乎？噫！生而贞烈，歿而历千百载，灵应若是，虽不系祀典，享庙食也无愧。与夫世之堂堂丈夫，糜人之爵，析人之珪，为侯伯，为卿相，生不能以身与社稷存亡，死而名迹俱泯者，实为神羞。时咸平四年四月十日记。

圣宋大中祥符三年四月八日建

儒林郎试秘书省校书郎知忻州录事参军权推官公事马国祥

左侍禁忻州兵马监押兼在城巡检孙潜

承奉即守殿中丞通判忻州军州兼管内劝农事借绯王贯之

朝散大夫行尚书比部员外郎知忻州军州兼管内劝农事轻车都

尉借紫尹文化（原注：圣母未封以前故称娘子）

刊字薛通

碑文内容摘自 2001 年版《七岩山志》第 13 页

碑文二：

(宋)忻州七岩山惠应庙记 张完

丞务郎守太原府寿阳县主簿张完撰

陇西李宗师书

京北师庠题额

名山大川者，天地由之以通气，而兴云致雨，利泽民百谷产货材毓鸟兽，而人赖以生。故必有神以司其职。是以先王崇其爵秩，设为庙貌，俾栖其神，而旅祭以时。所以祈福而报功也。功之大者，其报厚。故泰山之云，触石而起，肤寸而合，不崇朝而遍雨天下，则王者祭之。其余岳镇川渎，有能膏润百里，而在于诸侯境内者，守土之臣得奉祀焉。今夫民之为道，不能自治，故百里不可以无宰，千里不可以无守。是以王者建侯置守，使之分民而治，分土而守，然后民安而国治矣。然则神之所职，亦奚异于是哉？名山巨镇，乃百神所治之地也，亦各司其一方善恶祸福、雨阳疠疫之事焉。子产曰，山川之神，水旱疠疫之灾，于是乎荣之者，其以此乎？忻之属邑曰定襄。距邑之东南一十余里，有山曰七岩。群峰连延，参差峻拔，若植旌旗，若列屏帐，谷幽而岩虚，洞深而泉冽。中有七岩圣母之祠，其键置之始，久失其传。殆灵山之所治乎，抑神龙之所宅乎？故其威灵气焰，摄人精爽。造其庭者，不寒而栗。常时郡境，或遇旱乾水溢之患，而郡侯致诚以祷，则时雨时暘，求辄如志。故邦人抑神之灵，而奉之甚谨。则七岩为一方之望，其来尚矣。而好事者乃谓神即古者代王夫人之祠。赵襄子既戕代王于会，而夫人闻之，磨笄自刺，国人哀之，为立祠于此山，以奉事焉。谨按地志，今妫州有磨笄之山，妫水出焉。妫水之上，既有代王夫人之祠。而代之芜城，乃在妫、蔚二州之间，距兹东北五百余里。或以七岩为磨笄之山，岂其然乎？或者又谓，后人侨立磨笄之祠于此，皆不可得而考也。孔子曰：吾犹及史之阙文。故其修春秋也，信以传言，疑以传疑，而不敢以臆。夫以仲尼之圣，且犹阙其疑而不传，况其下者欤？呜呼！神虽至灵，然亦依人而行者也。其废兴屈伸，盖亦有数存焉。曩之守臣，抑神之灵，阴鸷斯民，利泽一方。而祈祷之效捷若桴鼓。有请于朝，乞降庙额者，不可一二数也，皆寝而不报。崇宁改元之初，郡侯王公，以相国之胄来莅是邦。治尚清简，民用不扰，故神降之福，而风雨不愆，年谷屡稔。乃思其所以，报神之祝者，遂复上其事于部。使者因闻于朝，果蒙俞允，锡以显号。且神福吾民，今昔一也，而前则报罢，今乃始膺惠应之号，岂非废兴屈伸，自有时乎？神且如此，而矧于人乎？宠命既降，则草木增润，岩谷生光，一邦之人，稚耄胥庆。显则人欢，幽则神悦。然则神不可以不佑于人，而人不可以不奉于神。两者各得之所欲，故德交归于无穷矣。公与邦人，荷神之休，侈君之赐，将刊翠珉，传于不朽。

大宋崇宁四年闰月二月二十二日建

前通判朝奉郎赵璠左藏库副使前知忻州军州事王演 敷奏

前奉郎通判忻州军州管勾学事兼管内劝农事兼察视保甲同管

勾弓箭手骁骑尉赐绯鱼袋宋尚贤

皇城使简州刺史权知忻州兼管内劝农事管勾弓箭手上护军

刘永渊立石

碑文内容摘自 2001 版《七岩山志》第 14—15 页

碑文三：**（元）重修洪福寺碑**

都省除授冀宁路前忻州儒学学正本乡南王里邢元辅篆

登仕郎前晋宁路解州安邑县主簿蒙山东霍里张郁书

承事郎定襄县尹兼管本县诸军奥鲁劝农事平水后人毛铎撰

古襄治邑之南，有里曰刘晖，有寺曰洪福，未考肇自何代建修。岁月绵远，上雨傍风，屋宇弊漏，潦水行流，啮蚀垣墉，渐就倾圮。适有上人道丛者，安西蓝田人也。师自幼出家，礼名师而登坛场，受具戒，主圆觉，升讲席，及诸教法莫不研精。师曰：“此佛之迹，非佛之心。”遂游学诸方。至定襄，里人视师风骨俊特，神色泰然。语洽，乃禅门大宗师，非凡僧也。遂请住持以治洪福寺院事，聚徒而居。香火焚修，梵呗精严，斋盂衣襟如一，隐然为大道场。师以佛大慈悲方便，渐渍融液于其心胸，各得其道之奥。会学而所度者，几至百人。师以寺之殿宇倾圮，蹙然弗宁，若坠若覆。谓门弟子曰：“佛之示人以象，象必拖物。无象无物，大法不立。若辈奉佛之教，行佛之道，佛宇倾圮，坐视而弗葺之，于汝安乎？且以佛之心，以若等报佛之意，无量无边，与天地无穷可也。”大众曰：“诺。”师勤力节用，方便劝诱，遇有劳苦，以身先之。僧俗信向，依归者甚众。富者输财，壮者助力，不约而孚，不敦而劝。由是以瓦桷腐坏者撤，土石之混者决，赤白漶漫不鲜者洁，事物毫发不备者设。命工鸠役，莫不乐趋喜承。因旧增新，扩而广之。筑之登登，削屢冯冯，僚以周垣，百堵皆兴。陶工石工，呈伎效能，为缸为础，为甃为瓴，委积棱棱。土木之雄，眈眈腾腾，如鸟斯草，如翬斯飞，高阶峻宇，十栋五楹，轮焉奂焉，为之一新。至于寓僧之室，委积之库，烹庖之厨，方丈斋房，皆有品味，无不毕备，几七十余间，置田三百余亩。居货储粟，盈积库廩，与昔增盛。两庑三门，故基存而未克葺，以俟来哲。师享年六旬有五，以疾而逝，门资讲主了义，至元乙亥，东霍里耆老，请师住持龙泉教院，张口红讲主行琼，重修洪福寺正殿。曾孙传戒智满，继志述事，遂师肯堂肯播之念，妆塑正殿，佛像金碧炫目。智满以碑石未立，拉予友主簿张公，载酒见过，请文于予，刻贞珉以示来者。予以老谬不能文，固辞不已，免为之书，仍系之以铭。铭曰：

浮图氏出，禅奥教伙。达摩西来，再传慧可。传授既远，分派易宗。不知几世，而传道丛。独明正觉，洞达真源。以利有众，以开群昏。佛印龙树，其言具存。黜异从中，不二其门。累登法庭，会学百人。匪亟匪徐，谁屈谁伸。一言之语，安事谆谆。刘晖古刹，鞠为荆榛。幸遇我师，是宫裁新。金碧辉映，既奂且轮。有徒智满，虑久湮沦。以文刻石，用彰厥绩。以贻后人，示之罔极。蒙山苍苍，漳水汤汤。佛力永赖，国祚弥长。

金宝令旨管冀宁路都察山所经历段永祚

敕赐七岩惠应圣母诸神承助 省差定襄县曲史唐琇

本院传大乘戒讲经纶圆通大师清吉祥

圆通三藏国师法旨 本院传大乘戒静慧大师坚吉祥
幽王令旨 光明院传大乘戒讲唯识论普济大师琳吉祥
帝师法旨 本院前恩州僧正讲唯识大论祥吉祥
帝师法旨 普济院传大乘戒园净妙德大师讲经论口吉祥
进义副尉定襄县主簿扎马鲁丁
承事郎定襄下尹兼管本县诸军奥鲁劝农事毛铎
定襄县达鲁花赤兼本县诸军奥鲁劝农事拔刺
承直郎汾州达鲁花赤兼管本州诸军奥鲁劝农事八思海牙第达兀海牙
乡贡进士本里段永敬书
北五州阴阳提领邢朋友 本里施石助功人等
纠首提控李子宁 提控杨子玉 社长薛子实 社长赵仲宽
时大元国泰定元年岁次甲子强圉赤奋月昭阳朔壬戌日乾时
前平定州僧传大乘戒圆福大师满吉祥立石
本州石匠提控当里薛宽 弟薛泰 薛容刊

碑文内容摘自 2001 版《七岩山志》第 64 页

碑文四：

（元）重修惠应圣母庙碑 刘斐

妙行明辩大师赐红衣讲主明峰禧吉祥书并篆

将仕佐郎冀宁路定襄县尹兼管本县诸军奥鲁劝农防御事刘斐撰

盖闻惟其有功于当时，斯能享祀于后世，所以尊德而报功也。此古之圣帝明王、忠臣烈士，载在祀典，代不乏人，未闻若圣母者也。古襄之南，有山名曰七岩。七岩之中，有庙名曰惠应圣母。或谓赵襄子之女，或谓代王之夫人，世代绵远，无所考据，其详不可得而闻之矣。但观乎旧碑，询诸故老，颇知其大概。夫圣母祠，亘古今，岁时祀之而不阙。及祭期无远，弗届境内，遇旱乾水溢之灾，或疠疫之疾，邑人必往祈焉。未前沐不敢造其庭，能致敬尽礼，禱雨即雨，祈晴即晴。意不诚，终日求之而不遂。其福善祸淫，灵验如此。故邑人畏而敬之。呜呼！匪神之灵，安有如是之应也。匪人之诚，焉得如斯之惠也。是知神不享非礼，人不可无诚。故神愈远而愈灵，而人愈久而愈敬神。人和风雨，时年谷登，岂偶然而已矣。加封显号曰惠应圣母，不亦宜乎！但高字年深，累经风雨，不无损坏。至正丁未秋，有本村耆老赵文敬等，叹庙之废，思神之德，首倡善事，自愿重修。谋于众，众曰可，遂乃鸠金。好事者乐从，争施财以为百工费。梓人献艺，良工呈巧，斫之磨之，图之绘之。构殿宇，补垣墉，整阶基，丹厥楹，垩厥壁。朱绿窗户，金碧襍题，神像创新，侍臣非旧。兴工于至正丁未之秋，落成于至正戊申之夏，经一载始成功，兹惟艰哉！文敬率诸耆老，踵门而谓余曰，今事工已毕，请文以纪石，垂于不朽，不亦善乎？余辞不获已，既许其用心之劳，又嘉其敬神之笃，于是乎书诸坚珉。

碑文内容摘自 2001 版《七岩山志》第 14—15 页

碑文五：**（明）重修七岩山庙记 贾统**

定襄县治东南十里许，有山曰七岩，盖其山乃七重，故云，为定邑八景之冠。其为景也，峰峦耸峭，林石幽怪，蜿蜒磅礴，一碧万仞。至若日西夕矣，岩壑争光，霞烘金炫，天宇皆赤。一日之内，一息之间，烟状云抹，千能万状，虽丹青不能模其形，目力不能穷其妙，诚然一方之胜概也。因岩而建祠，曰惠应圣母。其肇号乃自宋崇宁间。盖赵女磨笄者，前人叙之备矣。乡人奉之，代不阙祀。元季大乱，兵戈日寻者，一纪余年，而庙像毁圯。我朝天开，民莫厥居。洪武庚申，刘晖耆旧张文贵，乃谓众曰：吾先世奉祀久矣，今其若此。吾俱夫失先世之志，恐贞灵之不祀，安能愬然而忘弱虑哉！乃庀材鸠工，向之毁者复，圯者完。门人又从而裨益之。金碧交辉，轮奂一新。厥功告成，乃徼余以记之。窃惟人生于天地之间不啻若白驹之过隙焉。其所以与天地参者，乃以能全其所赋之天，而节义存焉耳。故夫贞烈之士，居乎平时，视百年之身，受之重之，惟恐其一瞬息之或伤。岂畏夫死也哉，乃所以全其天而已。及其临大节处，大义慷慨，杀身曾无少惜。岂恶夫生也哉，亦所以全其天而已。一死之余，英风浩气，凛然照耀千古。其于禽生鸟息者，为何如也。使其舍此，蝇营狗苟，以图岁月筋骸之计，甘与草木同朽，其于流芳百世者，为何故也。惠应，妇人耳，一旦以节义自持，视死如归，以全天下。百世之下，闻其风者，神寒毛辣，起敬起慕。真足励隅而敦薄俗也。吁彼事君人者，生时则安富尊荣，有难则偷生苟免。甚者朝为君臣，暮为仇敌。万一侥幸，奴颜婢膝，事仇弗耻。方且扬眉吐气，自以为得计。噫！其视惠应又为何如也。若惠应者，岂非颓波之砥柱欤。前人立祠奉祀之意，良有以也。今尤灵异，有祷辄报，殆亦贞烈之余韵，犹能感应于一方也耶。故不愧狂斐而为之记，仍取骚人之旨，为奉神之意，俾诸时祀歌之，以侑享云。大钧北块兮品汇享，动植淆溷兮无人灵。惟圣暨哲兮能践形，嗟神之良兮全天真。匪山之高兮惟神而名，匪泉之清兮惟神德馨。呜呼！泉可涸兮山可平，神之名兮不可倾。清风凛凛兮树厥声，卿云冉冉孤鸾鸣。白石齿齿兮松亭亭，干旋一气兮涵春荣。山犹如此民犹此情，茄子蕉黄兮香火十龄。骖鸾翔翔兮藐焉，何许障彼痼疾兮于山之下。洪武庚申仲夏前监察御史贾统撰

注：洪武庚申为洪武十三年，即公元1380年。

碑文内容摘自2001版《七岩山志》第17—18页

碑文六：**（明）晋府重修惠应庙记 朱钟铨**

太原之北，定襄县治东，有灵祠曰七岩圣母庙。四方尊崇，香火兴隆，其来远矣。相传圣母乃三晋赵简子之女，聪明正直，天遣为神。当时立祠，庙貌尊严，以时享祭，历代至今，祈嗣即应。自东自西，自南自北，不远千里，有来祷者，遂生贤嗣。人人赞仰，厥惟旧哉。是以四方乞祷者如归市。余闻之非一日，仰之若北斗。成化庚子年间，诚心叩祷，仰荷感应，山川毓秀，果添一子，资质异常。禄享千秋，赖神默佑。吾之祷也以诚，神之应也不偶。洪恩之锡，每感于怀，

敬命承奉张安、百户樊德等，创治修葺，绘塑遗像，逾月落成，焕然一新。因著神之灵，刻诸贞石，以垂悠久云。

晋国主宝贤堂撰。

碑文内容摘自 2001 版《七岩山志》第 18 页

碑文七：

（明）重修梳洗楼碑记 任巩皇

康膳生员皇籙任巩皇谨撰

后学度牒沙门比丘性达书

定襄东南，有山曰七岩。洞前有楼，曰梳洗，未考建自何代。大约体势巍峨，轮奂鲜明，有鸟革翬飞之美焉，诚洞前之奇观也。四方祷雨者泽、祈嗣息者，即未入洞，睹斯楼无不肃然起敬。是神得楼而愈灵，楼得神而增重。东南佳境，孰逾于此？嗣后历年久远，旅榘朽折，甍甍飘凌。虽洞之幽景奇致不可磨灭，而楼之倾倚，是亦洞之缺陷。住僧如海，恐增神悼，慨然有修葺之思。谋诸村人，佥曰，此盛举也，不可不亟为整顿。遂于省城，募化琉璃瓦，鸠工庀材，于万历三十六年告成。既成，则巍峨之势，不减于昔；轮奂之明，有光于前。不惟人悦，而神亦欢矣。越四十三年，霖雨霏霏，连月不开。山崖崩陷，厥楼又灾。惟兹住僧，仍会村耆，欲谋永久。咸曰，凿石进移。于是，贫者输力，富者输财，受命石工，凿丈余许，移楼洞内。葺圯补壤，兼之涂饰庄严，照耀耳目。诚雨不能湿，崖不能损。楼之屹立者，得以永久不敝。猗欤！楼之美，神实凭之。且楼前新建钟楼二座，与是楼相为晖映。将见钟鼓齐鸣，山谷响应。所以悦神意、娱神志者，不又一盛乎？自是一方享雨泽之庆，获宁谖之休，则圣母护佑之德，浥不诬矣。增广生员任文弘、康膳生员张大绅，以为楼之重修者二次，不可不镌刻诸石，以志不朽。属予为文，予亦何知。惟知圣母之贞，与山俱永；圣母之节，与楼俱崇而已。外此，徒饰观视之美，夫岂建楼之意哉？开山祖住持僧明收，徒真往、真禄。

碑文内容摘自 2001 版《七岩山志》第 18—19 页

碑文八：

（清）募修惠应圣母献殿舞楼序 刘嗣汉

惠应圣母始封于宋崇宁间。周末为代王夫人，赵简子女，襄子其母弟也。襄子登夏屋享代王，使厨人以熨斗击杀之遂平代地，走使迎夫人归。夫人义不可，遂遁于山，磨笄刺头以死。死而其神甚灵，士人就死处建庙以祀，庙后小石井深径三二尺，岩水常注不盈，挹之亦不涸。有祈嗣者就中，摸索之得小石遂生子，余尝怪夫人之神何灵异若是，及观夫人之在，当日所以设心行亭，而后知无足异也。古之神圣贤人，生有奇气节其死也严正。英挺之气攀而不散遂能通造化之机，操福德以庇下民。当襄子杀代王时，为夫人者遇害义不得，独生襄子其母，弟虽为报亦不能报，死生之际，是非之辨间不容发，夫人独能从容就义，视死如归，其于天地之义气秉之特厚而受能归者与。夫天地之气光为日星流为江海，峙为山岳，散为绮花瑶草，攀而为金玉之精，其在于人生而为应死而为灵。夫人之灵亦理之，常无足异者。儿女之求或其时偶祷适应，遂为常间。更以

风雨雨露之泽祷于神，亦莫不如乡以应，今庙在襄邑之七岩山洞。洞深黑不可底，好事者以火烛之或起或伏或蛇行四三里，间闻风水声，火灭而止，其山涉峻而狭，每七月朔祈报以万计，邑之入处无以容也，欲广山之麓为献殿舞楼。而少其力将走财于四方，夫神之惠不及天下，然英毅果刚之气凛凛在人心者，远近无以异焉。固知斯邑之必有合也。因序之以为好义者劝。

碑文内容摘自光绪版《定襄县补志》第416页

碑文九：

（清）惠应庙记 李犹龙

神之千万世而有灵者，吾知其故矣。必其于人伦之际，曲尽其道成仁取义，大节无亏，而后正气常存，堪舆日月争光，古之忠臣烈士莫不皆然。而惠应圣母则尤彰明较著者也。圣母，赵襄子姊也，先为代王夫人，襄子杀代王平代地，夫人曰：以地慢夫非仁也，以夫怨弟非义也，泣而呼天，磨笄自杀，其后襄邑人为建祠于七岩山。宋崇宁间赐庙额曰惠应。古者山川必有神以主之神其主，此山者与，山有七洞，中洞最奇，有井曰惠泉，榜曰第一洞天，元遗山诗所谓：世事风尘外，诗情水石间。可想见七境之胜矣。神居此胜境二千余年而英灵长在，若有见而若有闻果，何道而能然哉，世之论古者或赞其贞烈或表其节义，独神处人伦之变而能于父子兄弟夫妇之间曲尽其道或罕论及焉。尝审时度势豫让之报襄子也。始而挟匕首者矣，继见漆身吞炭矣，以神之贞纯义烈。岂不能出奇计以报夫仇者。然神于襄子兄弟也，报襄子是仇兄弟也，杀兄弟以伤亲志是仇父母也，豫让之于襄子必不可报代王，必不可不殉，则惟舍生而取义可以见代王于地下，并可质简子于九泉。是神于父子兄弟夫妇之大伦可谓孝友忠贞兼全，无愧变而不失其常者矣，观非仁非义之言，则神之素行不苟时以仁义自律，其身虽巾幗中人，固有圣贤学问在，岂止曰节烈已哉。夫植万世之纲常者，其精爽必历万世而不朽，今本邑无畏庄有漆郎洞相传即豫让漆身处，报襄子而泉君臣之义者，既振古如生矣，而神之胎乡布写徙降上下，于名山佳水间又何疑焉。嗟乎，代土依然，无恤安在，仙人石洞，万古长灵，义软利软孰得孰失软。后世乃有父子兄弟怀利相接甚至相岩伪敌，又有妇忘其夫，臣忘其君者，闻神之高风直当愧死，则神槩于千秋名教，良非浅也。嘉庆甲子先人捐舍下葬，地未决，求诸神而始定，余感神贶，考神本末而为之记。

碑文内容摘自光绪版《定襄县补志》第416—417页

碑文十：

（清）七岩山记 李榕经

七岩山，定襄之名山也。山有洞，洞有祠，祠祀磨笄夫人。夫人者，赵简子女襄子姊也。按史记赵世家：简子卒，太子毋卹立是为襄子，襄子姊前为代王夫人，简子既葬，未除服，襄子北登夏屋请代王，使厨人操铜料击杀代王，遂兴兵平代地。其姊闻之，泣而呼天，磨笄自杀，迄今二千余年，实为山神，峰峦高耸，洞宇清幽，士人呼为圣母，前代加有封号，每岁七月朔远近焚香者络绎不绝。自山麓而上蜿蜒屈曲约三四里，洞中滴水四时不绝，至冬则为冰柱。又有石穴滴水常盈。僧投石其中。求子者用手捞之得石则有子。此土俗也。神历著灵异。嘉庆间邑有郭学顺

者，忠朴人也，尝数日坚卧不起，云神摄去书写文件，其家祀神极虔，有所求问布纸于案，悬笔梁间则书其上，神之灵也如是，独怪襄子贪代地樽俎之间辄起干戈，忍心悖理莫此为甚。或谓毋卹之母本翟婢也，不当为太子。简子使诸子求宝符于常山之上，无所得，毋卹曰已得符矣，从常山上临代可取也。简子乃废太子伯鲁而立为太子。是取代者简子之志，毋卹所以未除服而取之成简子志也。然春秋书赵鞅以晋阳叛襄子，果能继志则当干义之蛊，不当济父之贪。况有姊之亲，更不可以杀其人而夺其地，且代王亦有何仇。襄子果有大志，何不取魏韩并六国仅区区夺一代地，是岂霸王之器耶，或又谓襄子取代地以封伯鲁子周为代成君，且为伯鲁之不立也，是以不立其子而欲传位于伯鲁子代成君及代成君先死乃取立其子浣为太子。襄子卒，浣立，是为献侯，则是襄子能舍其子而立兄孙，其贤过宋太宗远矣，然襄子既爱其兄胡不爱其姊而竟杀其夫亡其家，灭其宗祀此不可解者也。太史公又称其遇三神人与竹二节，剖竹得朱书云：霍泰山山阳侯天使也，将赐毋卹以林胡之地，又称简子尝梦至帝所赐以翟犬曰代之先也，主君之子必且有代，安知非托于鬼神之说以交其贪与，不然襄子之姊千百年后为神则其生平必正直幽静出乎寻常，王万襄子不之识是为不智，知而害之是为不仁，灭亲贪利是为不义，宜乎襄子之墓在今定襄城东，曾无一人过问，而夫人之灵则自春秋战国以至于今俎豆馨香赫声濯灵洋洋乎如在。岂非贪土地者一时之荣而重节义者千秋之光与。余因七岩而并论其事以见兹山之名以夫人而名也。按刘向说苑，赵襄子谓仲尼曰：先生委质以见人主七十君矣，而无所通，不识世无明君乎。意先生之道，固不通乎仲尼不对。异日，襄子见子路曰：知而不对则隐也，隐则安得为仁，若信不知，安得为圣。子路曰：建天下之鸣钟而撞之以笏头能发其声乎。观此则襄子之为人固圣门所不取，以视夫人为何如哉。

碑文内容摘自光绪版《定襄县补志》第 417—418 页

碑文十一：

（清）禁山碑

村众遇犯，报信人给钱壹佰文

本村东南有山名七岩，圣母灵祠所在。奇峰峻岭，嶙峋叠出，洵一方之胜境也。自周以来，代传其盛。祠之前后左右，林木阴翳，百卉俱腓。风之摇矣，声若雷霆；日之夕矣，色如金壁。不惟壮一山之景色，且以显圣母之灵爽焉厥。厥后无知顽民，藐视圣境，盗伐砍伤，牛羊践踏，以败名区，有干神祠。前任施公，曾游其地，抚景流连，触目心伤。出示禁条，禁神灵坡，兼禁四旁，以流水为界。禁坡之草木，以壮观瞻也。湾连萦绕，得绿树青丛而更秀矣。禁四旁之草木，以恤民命也。峭壁巉岩，其胫险隘，恐樵夫登临，患生不测也。事虽已行，未勒诸石。今合村公议，遵施公遗法，勒石严禁。嗣后不许村众盗伐柴木，牧放牛羊；亦不许住持畏强凌弱，容情卖放。如有犯者，每人伐钱伍佰文。倘恃强不遵，稟官究治，庶催折少而慈培厚，草木争妍，禽声上下，俾后之谒圣祠者，游目骋怀，低徊留之，不诚千秋之大观也哉，是为序。

本村生员任天合谨撰

童生张继衍谨书

纠首 张国安 任延学 张云时 张时谦 任宏量 张延旺 段永会 任大猷

杨天章 任国栋 张时俊 张渠清 任尔珍 张相 张天载 任尔显
张珍科 张天益 任天合 张上连 任时选 任景汤 任嘉德 张玥
张祥龙 张居敬 刘大玉

主持 广仁 徒续 谦

大清乾隆四十年岁次乙未姑洗月吉旦立

铁笔 崔开山 张彦景 刊

笔者抄写于 2012 年 4 月 25 日

碑文十二：

（民国）重修七岩山祠碑记 郭永垣

襄城东南十五里，重峦叠翠，望之巍然而环峙者，七岩山也，就为邑之名胜。东魏天平三年，创建七宝山寺于其上。盖七宝山者，山之故名，或取赵简子宝符藏狱之义。后因峰峦有七，改题今名，纪其形也。历隋唐宋元明清，屡加修葺，多载诸石。隋唐二代无闻焉，宋则有刘仲堪、张完，明则有贾统，皆为文以纪其胜概。至见诸歌咏者，遗山而后，赋诗累篇，亦皆描写其山势之奇特，洞宇之清幽。第岁月流梭，风雨剥蚀，未几而祠宇倾圮矣。游览之余，不免兴刘禹锡免葵燕麦之感。戊午春，寺僧仁亮议重修之，苦力薄，不克以成义举。乃请诸邑绅，郑君后庵、傅君畅然等，极表同情，乐为襄赞。于是募资庀材，不数年而革故鼎新矣。山之口，向有头牌楼，半就倾颓，仅余栌柱，已不足以观瞻。爰宏旧址，藻绘节棧。黄严柯瑱标其额。山之腰千佛殿，多年雨淋日炙，不堪着目。今则鸟革翬飞焉。寺门之顶，有乐楼，久成废所，改建景贤阁，分祀乡贤逸士。雁门张友桐为之记，夫前贤之幽光潜德，均得藉以昭彰。而后人之砥节砺行，亦皆有所矜式。彼当事者之用意，至深远矣。寺院之东，层崖高悬，石洞深邃，其中滴水点点如珠玑。夕阳掩映，忽晦忽明，居然仙境也，代人尊而祀之。考春秋，代地为今之蔚先，磨笄山在其城西北。而是山之所以祀夫人，盖亦敬仰节义之意耳。然则丹雘其雕楹，金箔其遗像也，岂无敌哉？至若眼光楼、梵舍产房、蹬道石径，无不聿新规模，布置较前尤为完善。诚继往开来之盛举也。工肇于民国八年五月，十五年八月竣事。共费制钱一万五千余缗。捐资芳名，另碑刊列。当清宣统三年春，胶州刘冠三访旧过邑，偕往观焉。尔时殿宇萧瑟，台榭荒凉。余与刘冠三访旧过邑，偕往观焉。尔时殿宇萧瑟，台榭荒凉。余与刘子同深浩叹，乃未及十稔，焕然改观，峰崖生色，庙宇增辉。今后之登临是山者，其兴致为何如耶？韩昌黎云：“莫为之后，虽盛不传。”深望继起英隗，嗣而葺之，庶斯寺永新也。谨牖陈颠末，以勛来者。邑人郭永垣薇仙撰，邑人韩世贞正卿书。

碑文内容摘自 2001 版《七岩山志》第 20—21 页

碑文十三：

（1985 年）重修七岩山碑记 深考

惠应圣母祠所在，奇峰峻岭，嶙峋叠云，洞祠座东向西，形覆而垂，洞顶有水滴如珍珠下垂，常年不息，俨然有声，如金石掷地。岩下有一钵池，聚滴水而成，久注不盈，频取不涸，明代题

为惠泉。岩前是一钟乳石，似倒挂莲合，滴水莲瓣上，晶莹透亮，煞然可爱。每年到夏至前后，适值直射在北回归线上，每当太阳出山，光芒如箭，七岩山披红挂彩，整个洞窟如同金壁，豁然光明，恍若异境仙岩，滴水串串成珠，一泛四壁石纹，幅幅皆图画，这胜景正是古今驰名的七岩晚照，因此为一方之胜景也。

惠应圣母庙自何代修建，岁月绵远。上雨旁风，啮蚀垣墉，潦水行流，渐就倾圮，年久失修，寺庙一空。为了让游人欣赏胜景，经乡民募集布施，屡年修建。现已建洞内正殿三间，寺院僧人宿舍石窑三间，塑圣母像一尊，代服侍两位，制作八抬大轿。又塑代王像一尊，代王服侍两位，制作八抬大轿。清理了山洞，砌了石台，整理了佛楼，画佛像三尊，建了所有工程。

今将布施列后：

留晖花户一千八百二十五元	黄场峪四百九十元
湖村一百三十三元	赵村一百三十一元
东王花户二百四十四元	龙门一百零七元
小南邢花户七十八元	大南邢花户一百四十七元
兴旺庄八十三元	
总经理 张占彪	
副经理 任根祥 张春有 任能银 齐玉成 张和	
助缘人 张来根 刘春鱼 齐改恋 梁成元 张宪梅	
邢清枝 张存蛾 周秀花 齐俊花 张能根 齐润宝	
公元一九八五年岁次乙丑 住持僧 深 考撰 张和书	

碑文内容摘自 2001 版《七岩山志》第 80—81 页

附录 B: 访谈资料

(被访者姓名采用汉语拼音首字母缩写)

访谈人: 笔者 被访人: DNC, 男, 73岁, 留晖村人

访谈地点: 洪福寺内 访谈时间: 2012年4月25日, 星期三

(当我测量宋代经幢时, 段大爷在旁边对我讲起这块碑的历史)

李: 爷爷, 您刚才说是原来那儿有一个庙, 被水刮(淹没的意思)了?

段: 原来留晖就在上头来着。

李: 这个村子在上头来着?

段: 这庙也在上头来着。发山水发的刮到这地方了, 就建起来了。

李: 哦, 刮到这里, 这块碑就不走了。

段: 恩, 刮到这里了, 就在这里盖起庙了。从那里弄到这里了。

李: 哦, 把村子也倒了。就是说原来村子离七岩山比现在近, 对吧?

段: 原来在上头来着。发洪水刮到这了。(东高西低, 多以在左边)

李: 刮的这个经幢跑到这里了。

段: 噢, 这个经幢和这块碑(指着圣母殿前的清代重修鼓楼马王庙碑)。

李: 后来咱们人们就跟上它们都来到这里了?

段: 恩, 这是一个好地方。

李: 反正咱们村的名字也挺年长的, 也不知道为啥叫留晖?

段: 哎呀, 原来最早是刘华。刘是姓刘的刘, 华是中华的华。据老汉们说, 是后来改的留晖。

李: 噢, 原来是刘华, 后来改成留晖。这两块碑是一块刮过来的?

段: 恩。

李: 爷爷, 你看咱们这个庙是个佛教的寺院, 为何把圣母给弄到这里了, 是现有圣母殿呢, 还是先有佛堂的, 应该是先有佛堂吧, 我感觉, 因为人家是个佛教的寺院。

段: 人家这要比她职位要大, 在老早。

李: 我感觉人家就是要早有可能。

段: 哦, 这是二郎, 那时伽蓝。

李: 这里原来是戏台, 是吧。

段: 哦, 这是乐(读“要”)亭。

李: 乐亭是干啥, 就是唱戏吧?

段: 请下圣母来了, 就在这里唱戏。

李: 就是把从山上把圣母请到那个门(圣母乐亭的屏风)后边, 是吧?

段: 不, 人家那是地藏的阎王殿么, 不见面, 就朝这边唱哩。

李: 哦, 阎王殿和圣母殿不能见面。

段：他在对面嘛。

李：噢，必须中间挡一门挡住。

段：恩，呵呵呵……

李：噢，不能见面，然后唱戏就在这中间的空地上唱哩。

段：噢。

李：弄那个门就是因为他是阎王殿，不能见面。

段：噢。听老汉们说了就是这样。

段：（走到元碑附近）这地都起来了，原来和那（指元碑龟趺所在地面）是平的。

李：哦，原来和那个是平的。

段：恩，和那个龟的底面是平的。四十年代掏地道，从那里掏到龟的屁股底下是个出口。

李：哦，原来是个地道。

段：恩，那里原来还有个井，吃水还到那里打水。这掏地道掏的土松了，后来就抬高了。这原来上这都有两个各塔（台阶的意思）了。（指着圣母乐亭东侧面）

李：哦，都抬高了，这抬高的话，是不是说原来假如上去的话还得迈可多步。（八九十年代抬高）

段：不用，进去了。原来是地底，地和那地面是平的。

李：哦，原来上这里还得迈可多步。

段：哎。

李：原来是和这颞质是平的。后来抬高了。

段：这原来这里都有台子了，都上两个台阶才能上去。

李：原来这中间都有台阶，是哇。

段：哎。

李：原来这中间都有台阶，原来这儿肯定也有台阶。

段：呀，原来他怕不好了，这四边都垒着四个拐着来着，他怕弄（发 long 的四声音。弄坏或弄脏的意识）了哩。这柱子都是浮放着的。又不在地里头，都是浮着。

李：浮着那还能行啊？

段：它都在柱柱上放着哩。

李：我知道现在是浮放着，最早古时候也是浮着的啊。

段：最早也是浮着的。

李：那浮放着还能承受住上面的压力吗？

段：能。

李：意思是和那石头没有连到一块儿。

段：恩，没连的。

李：哦，这重修了木头还是旧的，是吧。

段：上的新的也拿土杀（打磨的意思）了。

李：这是新木头，故意给弄成旧的（模样）。

段：哈哈。那正殿上拆的腓（当地方言，木建筑中椽上面的出鞘部分），那儿都换上新的了。都弄下旧的。从那儿拆的腓。

李：哦，从那儿拆下来换到这儿了。

段：噢，他现在那腓都换新的了。

李：都能看出来吧。

段：都给弄旧了，看的是旧的。

李：我听村里人说咱们村原来有两个戏台，北面一个，南面一个。

段：昂，三个哩。这儿还有一个牛王庙戏台。

李：哦，牛王庙一个，剩下那两个都是给圣母唱的。

段：不，唱戏时都唱。

李：那两个戏台就是因为有圣母才建的吗？

段：呀，那了咋不是哇。

李：那两个戏台的位置都不是现在那个戏台（的位置）吧。

段：都没了。

李：那戏台的位置估计您还能记得吧。

段：记得了。

访谈人：笔者 被访人：ZJB，男，60岁，留晖村人

访谈地点：ZJB家中 访谈时间：2012年4月25日，星期三

李：这儿有一本《七岩山志》，不知您见过没有？

张：见过，这是任复兴编的。

李：像咱们村除了这本书，没有其他的，比如村志之类的书？

张：没了。

李：然后我看到这儿有一句话不太理解，他说南头的是婆家，北头的是娘家，也就是北面的叫女儿。

张：七岩圣母本身是留晖姓赵的。大概七岩圣母是春秋时候的。

李：恩，这个我在书上看到过。

张：春秋时候的。七岩圣母，实际上人家是叫摩笄夫人哩。人家一辈子贞节。她是这个代王爺的老婆么，后来这代王爺不知怎么朝里头犯了错误以后，七岩圣母至始至终没改嫁，一直就那样等待着也没找个婆家。过去女人們的贞节，一女不嫁二夫。就一直守待着。迷信的说法了七岩圣母后来就到七岩山。坐化了以后就成了这摩笄夫人了。

李：我是听他们刚才说原来咱村是有两个还是三个戏台了？

张：两个，咱这一个，南街一个。就在出来这里对面有个西坡那里。南街还有个戏台，南街那个戏台口子迎东，这儿这个戏台是口子迎北。南街那个坐西迎东，跟前有两个大石狮子哩。

李：南街的戏台是坐西朝东？

张：恩，坐西朝东，两个石狮，一个石旗杆，这我都记得了。

李：大爷，像咱们住的这个地方是属于北街，对吧？

张：恩，北街。这是北街。南街、北街、段家街。

李：段家街是不是在中间哩。

张：不是，就在那个老爷庙、洪福寺那里，那就是段家街。我们这里是姓张的，南街多是姓任的，段家街是姓段的，在东南方向。

李：然后北街那个戏台是？

张：就在这里的，坐南朝北。刚好这里是神棚，老爷庙。

李：南街戏台没有庙吗？

张：南街的没有。戏台前有两个石狮。

李：洪福寺里有个乐亭，是坐西朝东的。

张：实际上是四面开口的。哪面都能走。

李：好像主要是朝东。

张：恩，主要是朝东。

李：好像咱村离城是十几里？

张：十里，正好十里。

李：好像我听说是十五里。

张：离七岩山是十五里。

李：咱村大概有多少人？

张：光村儿的人口是 1800 多口。连外头住的，退休后回来的，这就是两千多口，连非农户人口进了 200 多口，一共是两千零五口还是零三口了。我村的土地是 5400 亩。良田亩是 4800 多亩。

李：好像咱村的名字留晖刚才听那个大爷说最初不叫留晖，叫刘华。

张：恩。

李：但我不知道为何叫留晖。

张：一个就是说在很早以前，农历的七月初一唱古会哩。到中午一点多了，圣母也请下来了，后晌的时候，黑雷炮长从山上发下水来了，刮的。人们才说“鄙了底，上留晖”从以后就该称留晖的“晖”了。过去是中华人民共和国的“华”。我也是听老汉们说的。

李：那两个字都改了，“留”原来是姓刘的“刘”。

张：恩，姓刘的刘么，刘晖就是过去很早很早以前留晖姓刘的就是在地侯（方言，就是原住民的意思）像我这姓张的一大户是从五台跑过来的，迁到留晖来的。人家姓刘的本身就是留晖的，过去留晖的留就是这个刘，这又改下这个留来了。（哈哈大笑）

李：然后发了洪水是光把“刘”改了，还是（华也改了）？

张：不不，没一家刮的，不然才说“鄙了低，上刘晖”。改成日军晖。

李：哦，光该了这一个字，前边的那个刘是后边又改的。

张：噢，后边又改的。

李：像咱们村现在还有没有姓刘的人。

张：有哩，姓刘已是少数，就后街有一两家。就有两三家。

李：还有就是咱村的洪福寺，原来是说别的地方也有。像西郛村、高长村原来也有，好像现在就咱们这里有。

张：恩，就咱们这有，别的地方都没了，文化革命都拆了。我那会在大队当会计来着，文化革命开始，就召集我们会计安到洪福寺里了。没人啊就破坏了。

李：他们到里边办公去了？

张：恩，成了办公室了。

李：就没人弄了。

张：恩，没人弄。三个地方，其他两个都没了，就咱这个保存的原样，我就得就是个那样，现在还是那样。

李：恩，保存的挺好的。

张：不当会计以后我又当了个村的支部书记以后，先头没盖上学校，那儿还当过学校了。后来盖了学校以后，就改革开发了，就开始弄这个这了。

李：咱这是七月初一，我不知道为啥是七月初一，我知道代县有个赵杲观，他那儿的庙会也是七月初一的，咱们这儿也是七月初一，有什么说法吗？

张：这个七岩娘娘坐化，七岩山，这个山石，就是七个岩岩（儿）（即七块巨大岩石）。七岩娘娘坐化时候就瞅下这个天人洞，这个天人洞里是到了夏至的有一天，到了阳坡（太阳）落的时候，阳坡就打进来了，平素根本进不去。那就叫七岩晚照哩。这个七月初一一是根据这山上来的，二一个是我们村年年唱这个七月初一古会啊，就是根据人家这个圣母的生日，这个七岩圣母就是七月初一的生日。

李：哦，生日呀。

张：恩，生日。不了就到了七月初一，既唱戏，山上唱戏，有这个八音会，低下也唱。把娘娘从山上请下来，庆贺这七岩圣母的生日哩。就是从这里来的。

李：人们光知道七月初一，也不知道为啥。然后我是看这个书上说三月初三和六月十八也有会。

张：三月三，是娘娘坐化的日子。就是这七岩圣母坐化的日子。六月十八就是因为那时候这村儿天高不下雨，人们向祈雨哩，求这个七岩圣母让给下上些雨哩。那时候人们到这六月十八上去祈雨的时候，早清赶阳坡出来上去，到了正当午时雨就来了。（WHG 说是回婆家）

李：哦，中午就下雨了。

张：对，中午就下雨了。所以，自这就弄下个六月十八是祈雨哩。自此六月十八是向娘娘祈雨的，是这个日道（日子的意思）。三月三，坐化的日道，六月十八是求雨的这个意思。

李：那到了七月初一又是求子了。

张：哎，七月初一那是娘娘的生日，这就捞儿的，你说的求子的，这就捞儿么，七岩不是有个捞儿洞么。捞儿就回去了，第二年还来。

李：还愿来。

张：哎，还愿来，第二年就有了娃娃了。

李：为何是咱们留晖村（负责举办古会），咱留晖村不是离七岩山最近的吧！

张：没有，五里地。

李：七岩上旁边还有其他村子没？

张：有哩。这面是黄场峪，为啥叫黄场峪哩，那时候七岩上和尚当哩，几十号人哩。

李：哦，就在山上住着。

张：恩，就在山上住着，在黄场峪住着。在山上重着几百亩地哩，黄场峪、黄场峪，和尚们种的这地，收割回来了就在这里打粮食哩，不了就叫了个黄场峪啊。茶房口，是从老松台，眺见的老松台，从老松台下来以后，到茶房口西边，过去有两三户人家，人们从老松台下来了，在这里歇的了再去庙里，到这个地方喝喝水了，熬熬茶了，他这儿就叫了个茶房口。他是这么来的，这两个村庄。实际上他是根据七岩山和老松台来的。

李：是从老松台下来，在这里歇着，然后上七岩山。

张：哎，对对对。

李：噢，刚开始七岩山有和尚。

张：恩，当年有。当时方圆一剩的地都是和尚的地。

李：后来就没了？

张：到这个解放以后，土地改革就没了。自那时候就没和尚了。我也是听老汉们说的。那时候着了火，烧的啥也没了，原来可洋气了。在低下都瞧不见那个山洞。先是娘娘的梳洗楼，下来是牌楼、旗杆、石狮子，基本上挡得看不见山洞。文化革命一次把那些东西都拆了，回来公社又盖起了礼堂。（七岩山志上的火烧对应）

李：说明原来的东西挺多的。

张：多了，他盖起个大礼堂了公社。这七岩上过去可通的远了。蒙古人鞑鞑人要来来七岩山哩。

李：为啥要去那儿了。

张：这蒙古人鞑鞑人到七岩山到七月初一，那车从山上一直堵到村后头，鞑鞑人都要来了上山拜佛来了。七岩山还有个灵光寺了么。

李：哦，那蒙古人来了还要拜了。

张：蒙古人来了还要拜。

李：哦，一直从上山排到咱们村。

张：出了我们村，一直到北徐门。我这里有个北徐门，蒙古人的车要排到北徐门。

李：这上面说有阎家庄、大南庄。

张：恩，阎家庄每年六月要请七岩圣母哩。

李：也要请啊。

张：恩，请哩。

李：他也是六月十八请哩？

张：他不是，他也是六月请哩，不一定是多会儿。他是天高不下雨了，请上娘娘去了下雨了么。

李：除了他请，是不是别人也请。

张：请的人多哩。

李：还有个东作庄、邱村。

张：邱村也请哩。请上祈雨哩么。请上娘娘去了就给下雨了么。有会我记着，解放以后 55 年了，就从那阎家庄送会娘娘来，瓢泼大雨，哇哇哇，响器吹的往山上送哩。就从我这地方往上爬哩。那人们都是赤脚板了。

李：不穿鞋吗？

张：不穿鞋，头上戴的柳帽。

李：男的，没有女的吗。

张：没有，女的不能去。

李：都露的膀子。

张：不穿，就传的个腰子。把裤腿勉起来，戴的柳帽。

李：人家说他们这几个村原来和七岩山也有关系哩。

张：有哩有哩。人家给娘娘做的袍，割的轿。都是他们弄的。

李：像大南庄、东作村，他们都请吗？

张：恩，大南庄。

李：好像现在就归咱们村管。

张：恩，归咱们村。

李：大概现在没和尚了吧。

张：山上有哩。有和尚哩。

李：估计也不多吧。

张：就一个。

李：就一个啊。

张：有个老和尚来着，就在洪福寺。九十来岁了，死了。就在咱这东坡还有个高塔了。就在那个路上埋着了。有个高塔。他死了，跟着他的大徒弟也死了，也在这儿埋着的。

李：那我然后看看，现在山上的那个和尚是新来的，是吧！

张：也是这老师傅的徒弟。

李：啊！

张：二徒弟，大徒弟死了，也在这儿埋着的。实际上洪福寺就是他们的道场，这是国家批准的，人家宗教协会（批准的）。

李：那个老和尚是谁，是不是明玄。

张：不是，慈航。慈悲的慈，航空的航。

李：他是啥时候去世的？

张：零六年死的。

李：他的大徒弟呢？

张：大徒弟叫悲光。二徒弟叫悲忠。他的二徒弟在山上的。

李：大徒弟和他一块去世的吗？

张：他死了第二年。

李：那就是零七年了。

张：恩，零七年。

李：慈航，看来挺有名的，是不是一直都只咱村住的。

张：这老汉，能掐会算，可能给人能治病哩。一般人治不了的病找他就能治，灵着哩。

李：哦，还能治病。

张：牛着哩，人家成了神圣了。

李：确实不简单。

张：哎呀，那个老和尚可有一下了。他活的时候，这五台那面村子来看病的，求他的多着哩。

李：人家有威望了。

张：恩，有威望了。这就是老和尚的相么。慈航么他就叫。死了以后就把相供献在那佛堂上了。

这个是从美国回来的，这是他的师父。

李：这个老和尚的师父？

张：恩，从美国回来的，看望他来的。

李：哦，他师父还活着了。

张：他师父大概现在还活着了。现在大概在香港了，从美国回到香港了。

李：他师父估计有一百岁了吧。

张：一百也多了。

李：他师父估计更有名气了。

张：有名了，他们这师徒们都会看病。

李：真是高人。

张：国民党败了，他师父上美国去了，对他说：“我上美国去了，你就在中国度化众生吧！”

李：咱们村还是挺有文化底蕴的，东西挺多的。

张：哈哈。

李：像咱们村过会也不往下请那个圣母。

张：今年大概要请哩。今年新村长、新书记，我这都是新班子搭起来的。今年大概既唱戏、有请神。

李：六月十八请不请。

张：六月十八不请。六月二十九就开始红火上了。

李：那今年我早点来。

张：你来了看看吧，从低下到山上，那都红火了。

李：对立，还是刚才那个娘家和婆家，那个您听说过吗？

张：这个不咋记得清楚了。这里有个人可能知道，我带你去吧。

访谈人：笔者 被访人：HJT，男，70岁，留晖村人

访谈地点：HJT家 访谈时间：2012年4月25日，星期三

李：我是刚才听一个阿姨所咱村被面的人是她的娘家，南面的人是她的婆家。不知您听说过没。

韩：（张说：“老仁知道”）他跟我说过，南头的婆家、北头的娘家，就这么回事。后来说七女儿休仙的时候了，捻下这线旦旦以后哩，拿着这个线旦旦，走走旅缠（边走边缠）这个线旦旦。坐化到七岩山了。

张：他说的北头的娘家、南头的婆家。

韩：就是咱的南街和北街。南街上的婆家、北街上的娘家。

李：他还说办那个庙会北边和南边轮流着办。

张：那个他不会，都是死的，都是七月初一。

韩：那他不是过去时候北头区唱哩，南头区唱哩，有两个戏台，这我都记得了。北头区这里有个戏台，南头区也有一个戏台。在这头唱哩或在那头唱哩。

张：他是纠首上的不同。

李：像咱这个圣母她不是求子啊、求雨啊特别灵异。有没有她的传说，比如说谁求完就应验了。

张：那是有求必应。只要你诚心跪在那个地方，捞儿呀、求子呀，都要应上来的。

韩：我在工地时候，有个贾二运，二运他是有闺女，女小子。他跟我说：“老汉，七女儿捞儿顶用吗。”我说：“这是当年留下来的，七月初一你去吧，谁也不说谁，谁也不是不叫谁捞。”就让他去。第一年七月初一他就去捞了，捞下没有怀上。他第二年跟我说：“都一年了，没有怀上。”我说：“今年七月初一再去吧，就当赶会来着。”第二年去了，一下就捞住了。捞住以后，回来了就怀上了，生了个小子。邢村的邢仁让。……

张：那人要活着了对七岩什么也清楚。

韩：人家他是文化局的局长。他说我就是跟上其女儿师父叫下的。那不是魏晋时候七女儿有个师父叫任然。他文化程度不高，小学文化程度。实在会写这四六句这些东西哩。这人得了重病以后还到了七女儿了。他叫上韩生会就是说想上七女儿看看。是第二回七岩山刚修起来，娘娘洞等上头都猫了猫。人家对七女儿一个是很关心，一个是就有些研究了。

李：七女儿捻线是从婆家还是娘家捻的。

张：估计是婆家吧。

韩：她捻线了，后来就找不到了。跟着这根线找到了，她已经坐化了。跟着这根线一直找到七岩

山的洞里头。她坐化到那里了。

张：人家那个洞是冬暖夏凉。

韩：七岩山人家是七个山。你一进头牌楼，一共有七个小山山。就叫它七岩山。

张：它七岩山就是根据这个来的。

李：您说的七女儿是什么意思。

张：她家养下七个女儿，那时最小的一个，排行老七。

访谈人：笔者

被访人：ZRF，男，80岁，留晖村人

访谈地点：留晖村北街

访谈时间：2012年8月15日下午

李：咱们这个七月初一过庙会是不是年长了？

答：这个庙会啊，那可年长了。自从有了记忆人家就是个这。

李：您小时候上过山没？

答：七岩山啊，后来就上过一回，之后就不待上了。现在那个顶上和原来不一样了。

李：您记得原来都是木头盖的，比这好看是吧。

答：现在和过去时代不一样了。木匠们还是现在盖不了了。

李：您大概啥时候去过。

答：我二十来岁时候。现在八十了。

李：那就是将近六十年前。（笔者注：可能是五五年）

答：六十来年了。

李：刚解放后是吧。

答：刚解放了以后。

李：刚解放后那里还没有破坏是吗？

答：没有。

李：刚解放后还让过庙会，是文革时候才破坏的？

答：嗯。

李：大爷，您姓啥了？

答：姓张。

李：哦，后边的人姓张的比较多。

答：这个村了，姓啥也没有姓张的多。

李：嗯，姓张的和姓任的多。

答：第一是姓张的多，第二就是姓任的多，第三就是姓段的多。

李：还有姓啥的。

答：再下来这些杂姓人少得很了。

李：杂姓有什么？

答：那了可有两样了，那什么也有哩。主要是张、任、段。张是第一、任是第二、段是第三，再下来那三户五户那可多哩。

李：听说那个七岩奶娘是咱们村的。

答：据人家说了是，咱也弄不机明（弄不明白）。我也是听人家老年人给说的。

李：为啥过庙会了让咱们村管。

答：那可年长了，一过会时连那里带这里都红火哩。很古的时候留下个这了。

访谈人：笔者 被访人：WCF，男，77岁，留晖村人

访谈地点：留晖村北街 访谈时间：2012年8月15日下午

李：大爷，咱们是啥时候过会，明天和后天吧。

答：后天。

李：一般是过几天啊。

答：六七天。

李：咱上边那是个七岩娘娘吧。他不是说是咱村一个姓赵的吗，咱村有姓赵的吗？

答：有哩，姓赵的。不多，一共有两家。

李：咱们村也没有少数民族吗。

答：没有。

李：好像是姓张的和姓段的比较多，对吧。

答：哦，姓张的和姓段的。

李：还有姓啥的。

答：还有姓赵的。

李：从咱们这里到山上是几里地了。

答：五里。

李：哦，也不太远。

答：也不太远，就在那根底里。（指着远处西南方向的山）

李：对立，还有老松台，老松台离这里远吗？

答：那个远哩。

李：咱那个七岩娘娘一般是求啥哩，求雨哩还是求子哩。

答：啥也求哩。

李：平常人们上不上去。除了七月初一还有什么时候。

答：平时很少。

李：大爷，咱村过庙会是关于七女儿，这个传说您能给我讲讲吗，七岩娘娘是什么时候的事情了。

答：东汉初期了。东汉初期坐化的。

李：她原来是哪里的人。

答：留晖的。

李：哦，就咱们村的人，她是怎么样就成仙了。

答：他的男人是代王爷。镇守雁门关的。后来可能是打仗牺牲了以后这就到了七女儿了。（七女儿本来是当地人对七岩圣母的另外一个称呼，人们又习惯称七岩山为七女儿，人名和地名都用七女儿这一称呼。摩笄山神与打仗有关。）

李：哦，后来她就到了那里了。

答：到了七女儿修仙去了。东汉初期的事情了。

李：您刚才说七岩娘娘的丈夫是代王爷，是大代王还是小代王，代王爷是干嘛的？

答：代王爷是一个大将。将官。

李：咱们村是啥时候就开始过这个庙会。

答：年代长了。

李：您小时候是不是就过着了。

答：俺小时候，再俺小时候（指上辈小时候）也过开了，年代长了。几百年了怎么也有。

李：反正自您记事以来就一直有。

答：山上那个娘娘她丈夫打仗牺牲了以后她就出家了，出家出到这个山上了，出到这个山上她就在这个地方修仙了，修仙后来就变化了。东汉时期的，东汉初期的，两千多年了。

李：时间挺长的。

答：昂。

李：每到了七月初一就下雨。

答：昂。

李：一般到七岩山是求啥哩。

答：七月初一就是娘娘的生日。

李：您小时候也就去拜。

答：两千多年了。年年都有。

李：啥时候中断过，日本人来了以后就没了吧？

答：有哩。

李：那解放后还有吗？

答：解放了以后也有哩。

李：那就是文革时候没了吧。

答：文化大革命破坏了。

李：那时候就没人上去了是吧？

答：那时候就没了，庙也破坏了。

李：破坏前一直都有是吗？

答：破坏前上边住着好几个和尚哩。

李：最后和尚也没了？

答：破坏了以后和尚也没了，走了。

李：啥时候人们又开始上去了，改革开放后？

答：昂，这是个古会。

李：时间挺长的。

答：时间长，有两千多年了，东汉初期么。

李：那时候就开始过会了？

答：那时候娘娘就到那地方了。

李：咱们村是姓张的比较多多吧。

答：姓张的和姓任的。

李：除了这两个，还有啥？

答：还有姓段的、姓徐的。

李：不是还有姓赵的吗？

答：昂，姓赵的，不多几家。

李：听说那个七女儿不就是姓赵。

答：哦。

李：那她那个姓赵和咱们村的姓赵有没有关系了。

答：哦，七女儿人家就是姓赵的，娘娘就是姓赵。

李：也不知道为啥姓赵。

答：就在这村张家的闺女。

李：昂，就是咱们村赵家的闺女？

答：张家的闺女。

李：那她好好的干嘛上山去？

答：到那里修仙去，出家了。出家了！看破红尘出家了，不待（懒得）和咱老百姓打交道了。

李：咱这个洪福寺里面现在有没有和尚了？

答：咱那个老爷庙上墙上有上七女儿的图哩，就山墙的这个膀子上的图。

李：那个图是啥时候画的。

答：那也年代长了。大约是在清朝时候画的。

李：现在那个山上有没有和尚。

答：有哩。

李：还有几个。

答：一个。

李：是新来的还是旧的。

答：有两年了。

李：像他在那儿是国家把他安顿到那儿还是他自己到的。

答：他自己寻找来的，后来安顿他上了山上了。

李：哦，是咱村里把他安顿到山上的。那他平时吃住谁管的。

答：吃饭，有的是东西。娘娘的寿桃可多哩。

李：也不是国家给工资。

答：是咱给安排上去的。有两年了，这个和尚比较好些。治理修补哩，修的庙上挺好的。

李：估计也有点年纪了吧。

答：这个和尚啊，估计快六十岁了。

答：国家给拨下款来维修的，年年七月初一我就上山了，今年了不待上去了。

李：到时候是咱们个人上去，还是村里头有组织。

答：村里头也组织，去了那地方照料哩。那时候阎锡山还捐过钱。

李：阎锡山还上过去啊。

答：还捐过一百块大洋给七女儿。

李：村里不是还有戏台，原来在哪个位置了。’

答：最早还有个门楼，进七女儿那里原来有个门楼，门楼上头唱哩。这唱戏了就在复楼上唱哩。

李：山上那么小能放下唱戏的人吗？

答：有个复楼，复楼上唱哩。他那个地方大。（看书上建副楼推定是清末民初之事）

李：您没见过吧。

答：见过。

李：您还见过，啥时候了？不是文革时候就破坏了么。

答：解放前。

李：哦，解放前您还看过戏，看过几次了。

答：看过一次。

李：大概是啥时候了。

答：俺小时候，十来岁时候。

李：您知不知道当时唱的是什么戏了。

答：晋剧。

李：唱一天还是唱几天？

答：唱五六天了吧。（另一人说：唱四天，七场）

李：今年的戏是从那里来的。

答：孝义的。

李：孝义碗碗腔吗？

答：唱晋剧哩，不唱碗碗腔。

李：您也知道碗碗腔。

答：唱过，哪年还唱过一回，听不懂，不如那晋剧好听。

李：您小时候在山上唱的是什么戏？

答：也是晋剧。当时也四五天哩。

李：一般是啥时候唱哩。

答：一般就是这初二。

李：我知道初二，上午、下午还是晚上。

答：中午唱哩，黑夜就下了这在这唱哩。（白天在山上唱，晚上到村子里唱）

李：白天一般是唱几场？

答：他是那地方唱的两场戏。

李：您当时记得在上边唱戏的人多不多？

答：多哩。俺小时候都是牛牛车。

李：哦，牛车赶上去的。就是到山脚下吧。

答：到山下头、进山里头，车不上上头。

李：当时唱戏的戏子有多少。

答：也有这十几个。

李：您还能不能记得有什么剧目。

答：那时候唱的也就是《打金枝》等乱七八糟的戏。《打金枝》、《牧羊圈》。

李：那个时候上边是不是就有台子。

答：那会儿是在楼上头唱哩。这会儿是在复楼上唱哩。那爷爷上头有三个大爷爷，佛爷那个地方唱的。

李：我说原来那会儿，您小时候那会儿。

答：门顶上唱的。门顶上山门，山门进去时候有个二楼哩，有个平榻，石头砌成的。

李：就是一块平地，人在下边看。

答：昂，人在下边看。

李：就在那个洞门口唱的。

答：昂。

李：那也挺红火。还有一个，不是说七女儿有娘家和婆家哩。

答：娘家就在留晖哩。她婆家是那了，弄不清楚，她男人是代王爺，代王爺不知是哪里的。老了就弄不清楚了。

访谈人：笔者

被访人：HZ，男，54岁，留晖村人

访谈地点：留晖村东北街上

访谈时间：2012年8月15日下午

李：大爷，咱们村这个庙会是不是年代挺长了。

答：那可年长了。

李：一般就是每年也过，多吧！

答：每年七月初一，挤得走也不会走了。

李：其他时间有没有。

答：初一多，初二就少了。

李：不是六月份还有一个会吗？

答：就是初一多，其他的就少了。

李：一般上山是求啥哩。

答：捞儿、治病，捞下就养小子哩；治病，喝福水，拿上瓶子灌福水。吃的吃的就好了。

李：吃什么。

答：治病的水。

李：那水是哪里来的。

答：山里面流出来的。人家龙门有一家人每天去喝那水哩。

李：专门取那水回家喝的啊。

答：担哩，一担一担往回担哩。（两桶是一担）取回喝那水哩，治病哩。

李：咱们那个娘娘是？

答：七岩娘娘。

李：人们不是叫七女儿吗。

答：就是七女儿。

李：为啥叫七女儿？

答：北街的闺女是南街的婆婆，七闺女。

李：哦，北街是她的娘家，南街是她的婆家。

答：昂，赵诚现（成线）是她的汉子。

李：赵诚现？

答：嗯，公社副书记，她汉子死时候喝酒喝得多了，让人家一酒杯子砍死了。砍死了，她后来买了一大坨红线，从这里一直缠到（把线拉开的意思）七岩洞。在那里头七八天没人见，就在那里头死了。就叫七岩娘娘。

李：哦，在那里死了。她是北街的娘家，南街的婆家，她不是姓赵吗，她姓啥？

答：不知道，都叫她七岩娘娘哩。

李：您刚才说的赵诚现是谁？

答：七岩娘娘的汉子。

李：她的丈夫姓赵。我是听说她娘家姓赵。

答：都叫她七岩娘娘哩。

李：她这个汉子是干啥的。

答：七岩娘娘汉子是公社副书记。

李：他是啥年代的。

答：那可年长记不得了。

李：那时候还有公社哩。

答：那时候也有哩。

李：公社副书记，那时候也有公社哩。

李：北街的人是姓啥的多。

答：姓张的多。

李：那姓赵的在哪了呢？

答：段家街。

李：您也是姓张吧。

答：我不是。

李：那您姓啥。

答：韩。

李：那您叫啥了。

答：HZ。……

李：文化大革命时候您十来岁了。

答：过庙会也不让进去了。现在修和过去不一样多了。

李：过去比这好，是吗？

答：过去人家这牌楼、那牌楼，现在一个还没有修了。文化大革命都破坏了。它修也又一个样子了。文化大革命时候这里还有爷爷哩。

李：那个位置，就这个台子这吗？（路东面），什么爷爷了。

答：大龙王爷爷。

李：您小的时候这里还有一个啊。

答：这里是个戏台。过去就在这地方唱戏哩。

李：哦，这里一个戏台，这里一个庙，这个戏台专门给这个庙唱的啊。

答：这里是个门。过去的爷爷就和现在的不一样了。

李：您说那个七岩娘娘是怎么样就成了仙了。拴什么线了。

答：她用红线，一根一根缝住，然后拴住，缠到洞口就死那里了，没人猫（看望），七八天就死那里了。纪念她了，她也好心。婆婆不喜欢，汉子死了，没福了她就死了。

李：她的男人死了，婆婆不喜欢她，她就上了山了？

答：上了洞门了，从那个山洞门口。

李：她当时是在家里边拴线了是吧。

答：那就知道了。

李：您刚才不是告我她是拴的什么线了。

答：红线。她是缝下跟着山路一直缠到洞口上了，发现她在里头已经死了。

李：哦，她是上山前拿着一团红线，一直缠（解开拉开的意思）。

答：拿着红线一直缠。

李：缠到山上了？

答：洞里头，缠到洞里头了，没人猫（看见、看望的意思）她。

李：后来人们找她就是跟着那个红线找，发现她死在洞里了？

答：对。

李：他丈夫是怎么死的？

答：酒瓶子打死的。很多人喝酒喝的打起了，打起了拿酒瓶子砸死了。一酒瓶砸到头上了砸死了。

李：后来婆婆也不喜欢她，她就上山了。

答：她就自己找了七岩洞，死里边了。

李：咱们村没有少数民族是吧。

答：少数民族，没了。

李：人家不是说元朝时蒙古人还来。

答：鞑鞑人来哩。来的时候人家鞑鞑人走一下，爬一下，跪下磕一个头。他是来了磕一个头，走一下。只是个磕头走。

李：一直上到山顶上吗？

答：这和五台山有关系。它们来这里三年才能来了哩。磕一个头走一下。

李：昂，他们走三年才能来到这里的。

答：他也不是走，他就跪哩，跪下磕上一个头，来这里三年才能来了的。他钱花的光光的了，穷的要什么没什么了他来了。他还磕头里吧，磕一个头，爬起来走一下，磕一个头，爬起来走一下，他又不是咱正常走。

李：那来的人是不是挺多的。 答：来了这的就少了，都在最有钱的人。

李：哦，来了这的都是有钱人。

答：他是可一个爬起来走一下，可一个头走一下，不是咱走上去的。

李：蒙古人是当官的人还是平常的老百姓。

答：有钱的人，没钱的人不可能来得起。最有钱的人。

李：除了蒙古人外面的人来过没有。

答：哪里也有哩。这地方阎锡山还来过哩。阎锡山、王魁木、齐应红。齐应红上了三十块的大洋，王魁木军长上了三百块大洋，阎锡山上了一千块大洋，碑上刻着的了。

李：哦，这么回事。咱们村为啥叫留晖。听说最古以前不叫留晖。

答：一直就叫留晖。姓刘的烧灰烧的就留下个村子叫留晖（灰）。

李：哦，姓刘的烧灰烧的就叫个留晖。

答：最初没人，有个姓刘的烧灰了么，烧的烧的就叫了个留晖，有了村子了，就叫个留晖。

李：现在咱们村有没有姓刘的了？

答：有哩。

李：多不多了。

答：不多。

李：在村里的那个位置。

答：乱住着呢。

李：还有几家。

答：有几家哩。

访谈人：笔者

被访人：WHG，女，43岁，留晖村人

访谈地点：WHG家

访谈时间：2012年8月15日下午

王：她婆婆是南街的，娘家是北街的，她这个七岩娘娘是个善良的女人，嫁到婆家了，婆家对她虐待哩。她每天起来就纺线哩，好像听说受人欺负哩，就是人们对她不怎么好，她就带着这个线轱辘出去走，走到七女儿（指七岩山）这个地方一下就给坐化了。她就变下一个善良的女人哇，就是帮助保佑人们的太平，就是些这。反正每年起来保佑的俺们风调雨顺的，祈雨那些，可相信她哩，捞儿……

李：都行。她那娘家是北街的，婆家是……

王：婆家是南街的，婆家对她不好，那时候妇女不是受人家欺负的，我也是听俺奶奶说的，不知为啥就让她纺线了，纺的纺的就带着这个线轱辘走的走的就断了，断了她就坐化了。

李：正好那个线到了那里就没了。

王：昂，线就没了，正好到那儿它就断了。断了以后她就坐化了。

李：咱那个七岩娘娘为啥叫七女儿。

王：神山那好像是个三女子。（神山是留晖附近的一个村子）

李：神山还有一个？

王：神山是她姐姐，她是妹妹。

李：神山那是个？

王：奶奶庙。神山有个奶奶庙，那是七岩娘娘的姐姐。

李：哦，那个是她姐姐，那个是求啥哩。

王：奶奶庙上，意思也是保佑人们风调雨顺，反正人家也供奉的可好哩。年年她那儿是七月初几有个庙会，我还赶了一回神山庙会哩，人家村里头有一个土山，山上有一个洞，洞里有一个庙。

李：哦，也是一个洞。

王：我去了那里，老些的人们就给我倒（讲的意思）哩，说是她姐姐，这是妹妹。至于怎么回事，咱也不清楚。

李：神山也是个村对吧。

王：离这里不远，一过了蒋村，拐过去就到了。

李：听说七岩娘娘是姓咱们村姓赵的七女，是吗？

王：咱北街上就没有姓赵的，段家街上才有姓赵的，她是咱北街上的闺女么。北街上的闺女，南街上的婆家，每逢这多会儿时候她就哭了么。

李：啥时候苦呢？

王：六月十八可能就要下雨哩，意思是让她回她婆家，她就哭哩。六月十八那天就下雨哩。

李：六月十八他不想回婆家是吧？

王：昂，她不想回婆家，人家让她回去过生日哩，她哭的么。这庄户人就盼望着那天下雨哩。

李：那三月三是干啥哩。

王：三月三是定襄的古庙会。你们那儿有庙吗？

李：我们那里没这个有名。

王：昂，这个七岩娘娘就是有名哩。捞儿了么，那里不是还有个捞儿洞哩。

李：而且历史还挺长的。

王：可久长了，意思就是人生不下儿子了，到里头让和尚给捞块石头包住，喝人家点福水，不知是疑猜的还是盼望的，好像人们喝上有能治了病哩。挺灵验，人家就有生儿的了。也不知道是心诚还是怎的。人家可有有钱的还去了。我们兄弟相好的一个老板这七月初一就要还愿来了。拿上钱，拿上香了、纸了、炮了等还愿来了。这个会了神份年长了。年年七月初一唱戏。唱的俺村的人们也不稀罕了，都不愿意唱了。

李：咱们村是不是原来还有其他戏台？

王：这儿（她家斜对面）原来就是戏台来着，拆了。

李：啥时候拆的。

王：估计快八零年时候就把这拆了。它这原来是个南戏台。后来就卖了地皮了。

李：原来有几个戏台一共。

某：南街那里还有一个，那是一个东戏台。

王：那个戏台是啥时候拆的？

某：那也是走了集体化后才拆的。

王：那我们就记也没记得。

某：我记得了，那里有个石旗杆哩。

王：那这六十多岁了吧。

某：六十四了。

王：这个戏台了就是七八、九年盖的。

李：我见人们南王村的人挺多的，卖衣服的很多。

王：人家那是个镇子么。人们好说个“鄙了低，上留晖，留晖赶了个发大水。”这句话是咋来的，就是过去留晖村不是唱戏哩啊，买卖人来了以后赶会来了，做买卖挣钱来了。一来了就下雨。七岩娘娘一下就把雨祈下来了，庄户人就满意了，下雨了庄稼就长好了。买卖人不待见，挣不了钱了。就留下个“鄙了低，上留晖，留晖敢了个发大水。”这也是说娘娘的灵验，一唱戏她就要下

雨。过去人们强会儿（好不容易）推着个独轮车拉着东西来了，卖筐箩货哩。

李：咱们村为啥叫留晖，听说最初不叫留晖。

王：人家是叫刘华哩还是什么。过去人家是有个香炉没底子的留晖村。咱不知道因为啥，可能是留灰哩，就叫了个留晖。也是地势，这个地形像个香炉。人家是“四四方方的南力村，烂南邢、破赵村，狗屎布摊（疑为不贪，王解释为不整齐的意思，应该为一堆不好的东西）东王村，香炉没底子留晖（灰）村。”这是人们说下个这话，这话具体怎么来的，咱也不知道。

李：然后她就是捻线捻的上了上成仙了？

王：意思是婆婆对她过于日涅（苛刻的意思），让她日夜纺线吧，后来就得到神的帮助，就带着她这个线轱辘走走走，那会儿女人们小脚板板，缠脚的女人们，走到那个地方了，线断了，她就坐呀，坐那了，一下就坐下变成神了。后来人们就找她求雨，求子，保护自己，都挺灵的。也不知是有了洪福寺才有了她，还是有了她才有洪福寺哩。反正七岩娘娘可多人相信哩，年年你看布施也不少往下收。方圆几百里的人都要来的，千年的古会。多远的人都要来哩。你像其他村唱戏就没人知道。你看吧，到七月初一早起，你来过了没有。

李：前年来过，去年下雨没来。

王：这两年每年七月初一下雨。下得人们就不会做买卖了。

李：连续三年了，一到了初一就下雨。

王：也不知道是七月就到雨季了。反正每年到了这七月初一了都要下雨哩。要不了就是会完了，一会完了人家要洗山哩，一下雨就把这山洗干净了。

李：哦，到了初一就把山洗一次。

王：就是先一开始早早就洗一次，（疑为六月十八）等到这会完了人们都扔上垃圾了，（一般七月初一早上去的人最多，而下午或晚上就要下雨）人家又洗一次山，又下一次雨。

李：哦，过完七月初一又下一次雨。

王：昂，洗山哩。人们说娘娘嫌脏哩，都要把这洗了，就下雨了么，又来一场雨。

李：听说七岩娘娘是代王爷的老婆，不是吗。

王：代王爷是在藏孤台，藏孤台有一个代王爷哩。六月十八人家不是她的生日么，街上可多女人们提上纸去烧了，我问她们说是不是七岩娘娘的生日，她们说不知道，人家烧，咱也跟着烧。三月三也烧了、六月十八也烧了。

李：去那里，在洪福寺啊。

王：上七女儿。咱也不知道到底哪个是七岩娘娘你的生日。三月三可能是那年文化大革命时候把原来那个七岩娘娘捣烂了。重新塑起来三月三给送上去了。给戴上凤冠，人家那女人们可有会打扮的，铺着垫子。把这泥塑给她放到那里，就是三月三送上去的。

李：那是哪年送上去的。

王：八几年来着。我还在这里住着的，我小子是九三年出生，九几年来着，九六、七年来着。

李：哦，就是六月十八也上去红火，是吧！

王：六月十八也有雨哩，人们就盼望着下雨哩。

李：七月初一就是又能下雨又能求子，是吧？

王：昂。就是洞口有些水。反正人们可有灵验的。南街任营柱有个儿子，他就是让贵书子（原名任贵书）给他老下的。俺村有个贵书子，光棍，啥也没，是个傻子，村里死了人就给他们担浆水。人们就让他给捞，就灵验了。人家就让他给捞，生了三个闺女生不下个儿子，捞了最后就生下个儿子。给人家捞了个儿，这个儿子考大学生了，在成都哩，当了记者了。

李：他帮别人捞的啊。

王：他去帮别人捞，这些人捞下的不如他捞下的灵验。

李：这家人就请他去捞去了啊。

王：请他去捞了，他就给捞下了，捞下了，就怀上了，他妈妈生了三个姑娘结果就生下这个儿子了。今年三十来岁了，在成都结了婚娃娃也有了。

李：这个帮人捞儿的大爷叫啥名字了。

王：贵书子，任贵书。是个傻子，人们可多用他捞的了。

访谈人：笔者 被访人：ZRY，男，80岁，留晖村人

访谈地点：ZRY家 访谈时间：2012年8月16日早晨

在场人：张大爷、张大娘、某位领着我前去的大爷。

李：一般上边有多少人大概？

（庙会期间上山请神，上边指七岩山上，下边指留晖村的洪福寺。当地人也说上头和下头。）

答：上边51个人。

李：下边多不多？

答：下边是一个庙（指一个殿堂）里头两个人，十几个人。

李：咱们村有个歇马殿，是啊哪了？

答：歇马殿就是三圣爷那里，没有了，易显不显的土了。（易显不显是不明显的意思）

李：是不是立着留晖牌子那里。

答：不是，就是那个三岔口，离留晖一里地。歇马殿那里就是个魁星爷。（过去歇马殿附近有魁星阁。）

李：魁星爷在哪了？

答：就在歇马殿东边了。

李：像今天歇马殿那里有没有古迹，能不能看出来？

答：看不出来了，地方了是有了。人们占了地了。

李：咱们清下神来到了那里用不用停一下。

答：九彪（指现任村支书ZJB）引上娃们请下神来就叫娃们在那里停了。

李：哦，从上边请下神来在那里停了。咱们那个洪福寺里边不是有个圣母乐亭吗？唱戏的那个亭子。

答：恩，就在那里边。

李：那里边盖着个亭子，那个是不是原来唱戏用的。

答：那是元朝建的。有个八楞碑，政和……，看里边的碑文吧，里边的碑上什么都写的。（寺内确实有宋政和三年的经幢和元朝的建寺碑记，但圣母乐亭据省里鉴定为明末清初建筑。）

李：咱们村就是姓任的和姓张的比较多，是吧。

答：北边是姓张的多，东南这几家是姓段的，北边是姓张的多，张家大户，南边是任家大户。

李：除了这几家还有姓什么的。

答：姓啥的都有，他就啥也不多了。

答：姓徐的。

张妻：姓李的，姓王的。这村主要是姓张和姓任的多。

李：咱村为啥叫留晖村。

答：最早人家是光辉的辉，不是灰堆的灰。

张妻：光辉照耀的辉。

答：过去是烧灰的灰，是有个人烧灰哩，姓刘的。后来以后，到民国以后才改成光辉的辉。原来是姓刘的。

李：现在咱村还有没有姓刘的人了。

张妻：有哩。

答：有哩。过去是姓刘的刘，现在是停留的留。

李：现在姓刘的在村的那个位置。

答：那就很少数了，他根本不知道。最早的是姓段的，姓段的人家来的早。俺们都是明朝洪武七年来的。

张妻：他们弄那家谱弄下的。

李：爷爷您是姓啥。

答：姓张。

李：哦，咱们是从明朝时候移过来的，大约是从哪个地方来的。

答：从河南。

李：咱们村姓张的都是一家还是不是一家。

答：杂姓不多。都是姓张的和姓任的。

李：咱村所有姓张的都是一家吗，最早来的？

答：就一家来的。这是张斌，张斌是从五台北半口来的。

李：您不是说从河南来的吗？

答：河南也有。（拿出申办中的张氏家谱简介）

李：爷爷，咱们村的人也没家谱吗？

答：旧家谱没有，文革时都烧毁了。现在从四周往回找哩，从五台、从朔州、到包头。这就是找

回来的材料。还有太原杏花村。像我这么没有家谱就是上三辈排不起来了。

李：他们那里也没有家谱？

答：他们那里有，咱们这儿没了这个家谱哇，这就排序不下来，像老老儿儿没了上三辈那个老者了，像我们这个都是五十九世了，自这个唐朝李世民下来张斌这都五十九世了。

李：您也没见过那种旧家谱？

答：家谱有了，文革时都烧毁了。烧毁没办法，人家其他额五台北半口，五台张家完全是留晖的张家，留晖的都是从五台迁来的。

李：人家那边还有家谱是吧。

答：哦，五台，基本上是从盂县迁到这五台，五台又迁到这定襄，定襄有一支迁到刘台，刘台又到石家湾，这是姓张的。

李：刘台是那个县了，都是定襄县的村？

答：恩。

李：咱们村姓张的是迁过来的，其他的还有没有也是从外边迁过来的？

答：其他的，人家还有另一份张家是从洪洞（迁过来的）。

李：哦，咱村还有另一张家是从洪洞迁过来的，不属于同一家的吗？

答：不属于。阳曲圪针沟，人家是洪武五年就来的，我们是洪武七年。

李：姓任的和姓段的是从哪里来的？

答：他们那个没记清楚。

李：咱们这个七岩娘娘是怎么样就成仙了。

答：那是根据赵氏孤儿，赵春襄的妹妹，他是从朔州来的，骑马来的。叫个什么来着……

李：尉迟恭、代王？

答：代王是他的未婚夫，她俩就没结婚。

李：那为什么她就成仙了。

答：人家那是赵氏孤儿，那会是杀她的，她一骑上马奔到七岩山了，坐化了。

李：您刚才说是从朔州哪里来的？

答：想不起来了。

李：神头？吉庄？马跳庄？马邑？

答：可能是马邑。

李：还有就是说七岩娘娘北边是娘家，南边是婆家，这个您听过没？

答：哦，那是传说，南街上的婆家，北街上的娘家。其实七岩娘娘就是王母娘娘七个闺女。这是七女儿的么。

李：哦，是王母娘娘的七仙女。

答：那些都是传说。赵春襄的妹妹这是肯定的。

李：我还听说咱村有姓赵的，七岩圣母就是姓赵，是赵家的闺女。

答：姓赵，赵氏孤儿人家就是姓赵，赵春襄的妹妹还不是姓赵。这儿有个藏孤台，赵氏孤儿就在这里藏着来的。

李：像您小时候是不是咱们这里就一直有庙会。

答：一直有。有。小时候从这碑文上头，就是元朝时候，从什么山上大水刮（淹没的意思）了，有个寺院刮了以后，刮了一通碑，就刮到这里了。这是明朝一年建起来的、重修的。

李：咱们这个寺原来是在山上边，哪个山了，是不是从七岩山了。

答：恩，就咱这村东边、上边。后来发了一场大水，把庙也冲毁了，有一通碑就冲到这里了。

李：那次发洪水是啥时候发的洪水？

答：大禹治水是？

李：那个可早了。

答：大禹治水时候么，这里基本都碱盐湖么，碱盐湖是荒沙坡么这地方是。c u o l u o（可能是村人，未听懂）来了就在老松台觅着。（觅就是把木棒或铁棍等插到地里起固定作用，此次应该是生存的意思）这地方尽水了。后来大禹治水把夹子湾打开水才跑了。夹子湾就在五台这个地方哩。原来这里是个湖，澎湖地么，基本上就没人。原来这就叫系舟山，村人来了就在老松台上觅丛来着。水就那么深了。

李：就是大水把寺冲了以后才在咱这里盖了个寺。

答：对的了，就是在大禹治水才把航道疏通，这里就没有水了么。

李：您小时候就一直都有庙会。

答：我记得就有庙会。

李：您上过上边没有。

答：上过。

李：上过几次。

答：上过，小时候在那儿就上过，那个和尚就是叫唯空，湖北匠么。

李：湖北匠？

答：昂，湖北来的。

李：湖北的和尚还来这么远。

答：昂，湖北的来这里当了和尚。

李：在洪福寺啊。

答：嗯。湖北的叫个唯空。

李：就是您小的时候唯空还在咱们村住的吗。

答：嗯，湖北人，湖北匠，胡子长长的。他在的时间最长，最初那会儿他就来了这地方了。日本人投降了以后才死的，这个人。

李：哦，人家在咱这住了很多年，当时就他一个吗？

答：还有一个老和尚，那个老的很了。

李：是不是慈航？

答：那个咱叫不来。

李：那个是比他还靠前。

答：昂，靠前。比他老的很哩。

李：那个老和尚您也见过？

答：见过，那时候我还小哩，那会儿才八九岁。

李：是不是叫明玄。

答：可能就是明玄，他就是最早来的。后来还有个五台来的。数唯空哩，唯空在的年代最长。日本人在时候后来就没和尚了。

李：那时候您小时候上上边过庙会还有啥哩，是不是耍唱戏还是干啥？

答：这地方生下娃娃了就爬到哪里起名字，我叫 ZRY，就是一个和尚给起的名字。每个人过生日就得上上边拜访人家，敬奉人家娘娘。到了十二三了就不用寄了。这个七岩山了早就有了，大概在春秋战国时候就有了。

李：代王是谁了，您听过没。

答：知道是代王，但不知人家是谁了。

李：少数民族是不是也来过这儿过庙会。

答：现在才有少数民族，过去哪有，就是湖北的或哪里的。

李：不是，就是说蒙古人或哪里的人？

答：蒙古人啊，来过。蒙古人在这里住的。

李：往哪里住呢。

答：蒙古人在七岩山住的，来了登上头。磕头来的。等上顶子。

李：平时来的，还是过七月初一时来的。

答：平时也来的。过七月初一更得来了。造就来了。那时候就是唯空在了，后来人家就到五台了。

李：您小时候来过没有？

答：我小时候就没有了，就像俺爸爸那时候有，他们是清朝时候的人。

李：咱们村过去不是还叫留华。

答：那根本就不是个正名。是咱们村出了花案了，这地方风俗不好了，就叫留华了，后来感觉不好就不敢叫留晖了。开花的花，人过于风花了。人都走了斜了么。走，到庙上看去吧。

访谈人：笔者

被访人：ZRY，男，80岁，留晖村人

访谈地点：洪福寺院内

访谈时间：2012年8月16日上午

李：就是那个碑下边是地道。

答：昂，地道，通那儿，通到正殿里。

李：通得正殿，最后到了哪了。

答：戏台那儿，最后通到那里。

李：最后从哪里出去了。

答：从南边那里有个铺路里。就是从那个歇马殿一直通到北边戏台。

李：哦，戏台那儿是一个出口，碑下边也是一个出口。就是日本人来了时候。

答：昂，就是那个时候挖的。

李：咱们的地是抬高了是吧。

答：院子原来没有这么高。

李：上边的高度没有变是吧？

答：昂，没有变。那里（指正殿前）原来有一个石牌楼，日本人手里头过来些兵他们把牌楼都给烧了。不让烧就给烧了。那些牌坊它是木料的。都能烧。这里人家有个牌楼，外边还有两个牌楼。

李：一共三个牌楼啊。

答：山门外一个，这里一个，从七岩山上下来那里有个，一共三个。

李：那个牌楼就在哪个位置。

答：就在那个石头那里卡着呢。上了台阶那里。花墙那两边。

李：就在这里吗。

答：就在那个窟窿那里。这就是卡牌楼的那两个窟窿。（见相片）

李：这是原来的狮子吗？

答：这两个狮子是原来的。

李：大爷，这石头印记是啥。

答：那里是碑座，那里原来是碑，这里两座，那里两座。（指正殿前东西侧的位置，原来屋檐下东西各有两通碑。）

.....

张：邓小平改革开放了以后这才有的。原来人家就不让。

李：原来是从山上请下来？

张：我记得那时候了，那是在一个旧的时代。中华人民共和国没有成立了。还是民国时代。后来解放了以后就破除了，就不让搞这些了。

李：解放前是咋请的。

张：村里边有乡绅、村长，有着会长主持的，今年是谁的纠首。

李：轮流当？

张：轮流弄的。会长就像现在的村长。掌权的了，宰猪杀羊，整猪整羊。这里边宰整猪整羊的。

李：啥时候宰的。

张：就是七月初一。整猪整羊就是供献这个娘娘哩。

李：不往山上贡，就是往下边供吗。

张：从山上请下娘娘来了，请下娘娘了，娘娘放到里头，人家叫领牲哩。领牲，整猪整羊供的。

李：在哪了供的。

张：就在这外边。

李：您小时候见过这领牲啊。

张：我记得了，先在那里放着了，然后就整猪整羊供上了。供献完了就大伙吃了。

李：那个领牲是在这里现杀还是在外边杀了再抬进来。

张：不在这里边杀，外边杀了以后拿回来。

李：光抬头还是？

张：整猪整羊么。

李：那个请下神来是咋绕的。骑着马绕几圈。

张：绕三圈。（正转三圈）

李：一般那个骑马的是年轻人还是纠首。

张：都是年轻人，那都是会骑马的。

李：然后带上娘娘的像吗？

张：他那会儿有那旗杆执事的了都是扛上神旗，背上神印，拿上红棍。

李：什么是红棍。

张：红棍就是上头戴的手啊、勾啊，就是打路的么。

李：先绕然后往这里摆东西是吧。

张：那他是绕村子了么。人多了就拿红棍打路哩。

李：先绕乐亭然后再绕村子吗。

张：先绕村子哩。

李：线绕村子是几圈。

张：绕村子是请神时候、求雨时候绕村子哩，不求雨了这就不绕村子。

李：一般七月初一绕不扰村子，光绕这里。

张：嗯。

李：绕完然后把整猪整羊抬到这里。

张：嗯。

李：有没有人给主持。

张：有主持人哩。说的是有会长，会长下边还有纠首哩，谁是纠首，谁就负责哩。

李：再然后人们就进里边拜一拜。

张：昂。过去那咱们唱戏所以经济来源都是娘娘上的布施。今年比如价钱高，一场戏比如是四千或五千，到底是写几场戏。应该过去人家是七场戏哩。北街上有一个戏台，南街一个戏台。一家七天，唱戏七天哩。

李：一家七天啊，唱戏半个月啊。

张：昂。一家唱戏七天。

李：两家是同时唱还是分开唱。

张：这家唱完那家唱。那会儿过去张家和任家弄不到一起。南街一个台子，北街一个台子。

李：南街这个台子在哪儿。

张：离这里还远哩，离这儿三四百米远。

李：他那个台子是面朝哪的？

张：面朝西。

李：给那个神唱的。

张：给娘娘唱哩。

李：那个台子是面朝哪里。（指北街上的台子）

张：那个台子是庙朝北。

李：那个台子是给谁唱的。

张：七月初一也是给娘娘唱的。一码事情。

李：我听说那个戏台旁边还有一个老爷庙。

张：坐北向南。

李：老爷庙是坐北向南，戏台是坐南向北，它好像是给老爷唱的。

张：昂，那个也有哩。

李：那个戏台是做东朝西，它的对面也是老爷庙吗。

张：对的。

李：您小时候这里（圣母乐亭）唱过戏没？

张：俺小时候就那里唱戏哩，南边就不唱了。

李：为啥不唱了。没钱了吗？

张：两家合作了。

李：和好了以后就不唱了。

张：那会儿解放以后就成了统一的了，成了农业社时候了。

李：解放前还是两家各唱各的吗。

张：昂。

李：您小时候这里（乐亭）就不唱戏啊？

张：这会儿（地方的意思）又不唱戏。

李：您小时候也不唱吗？

张：嗯，不唱，这会儿就是宰猪杀羊、说书。（吹响器、唱鼓书）说书就是请的说书艺人。

李：您看过吗？

张：看过，每年看哩。

李：啥时候来的。

张：初一到初几了，反正由这个社长点的。

李：每天说书？

张：昂，也就像开了戏一样，是说书的。

李：一般是说几场。

张：反正咱见是人家说书了，几场不几场了咱也不记得。

李：就是一直说四五天？光白天说吧。

张：就白天说的。

李：上午下午都有啊。

张：昂，好听书的听书，不好听书的看戏。

李：听书也是面朝这面是吧。

张：昂。

李：说书的人有几个人，三两个吗。

张：大鼓书么。也有两个的也有一个的。

李：一个那还单调得能行？

张：一个人脚板上戴着个板板。也有时候是两个，一男一女。那时候咱还能小哩。

李：哦，那时候还说书。那是咱本地的还是外地的。

张：咱不知道人家是哪里的。

李：原来那里有没有那个门。（指圣母乐亭内的木屏风）

张：原来也有。这是后来割的。那面是阴间么，这边是阳间么，那边是地藏菩萨么，过去人家里头望乡台上又是大齿钩着的，模特伟着的，油锅炸着的。犯了罪哄了人了就是大齿勾着的，最严重的就是油锅炸的，阎王殿就是处理人的，教育人做好事的，基本上就是教育人哩，人们不教育了就不知道，要害人哩。

李：这个乐亭就是专门给圣母建的？因为面朝这面么。

张：圣母殿她是阳间么。他是地下阴，人家上头是神圣。那是佛家么，佛家是成了仙、成了佛了么。这几扇（圣母殿木门窗）都是我从东王村弄回来的。买下的，原来就没有了。搬（应为掰，破坏的意思）的没有了，搬的门窗也没有了都烧了。这是买别人的，这都不够尺寸，不够尺寸，上边上了两个栏杆，这也是我弄的，买回来二百块钱，二百块钱买了四扇。

李：大爷，听说还有一个洪福寺。

张：那个是北社的。

李：那个和这个有啥关系哩。

张：那个北社人家有那旧神像哩，八大罗汉了什么的。人家那里没有经过毁坏。咱们这里文化大革命时候咱们这里毁的了。

李：这顶子换了样子了，原来边上脊不是这样的吧。

张：那上头原来都是琉璃瓦，都是绿的红的，上头人家有个琉璃的（顶子），红卫兵造反捣了么，把猫头滴水都打了。那就毁的了，造废了。破四旧立四新，他那不对的很，可惜的东西搬（掰）了。人家有积极分子哩，积极分子他就有闹腾哩。

李：原来边上不是还有拿砖垒的么。

张：那不是，原来那四周都是碑。

李：不是，原来四周不是都拿石头垛的么。

张：那垛的都是放粮库时候。

李：哦，您小的时候也是都是木头柱子，没有石头垛子。

张：没有。都是人家碑，碑文，一面两通碑。

李：都是大队放粮食放的。

张：哎，放粮保护住这个亭子没有拆了，要不是就拆了。后来学校占了这里用了就没拆了。

李：后来还占学校了，那学校往哪儿放了。

张：这是学生都在这里边上上课哩。（指着圣母殿）咱们走吧，锁住门吧。

访谈人：笔者

被访人：ZJB，男，60岁，留晖村人

访谈地点：ZJB家

访谈时间：2012年8月16日中午

李：就是咱们今年是抬到戏台里，原来就是直接抬到庙里边吧。

张：哦，对。原来就是把娘娘从山上请下来，到了歇马殿时候歇一会，底下的人们（指村里的接神队伍）接上，到了咱这个乐亭，转给三圈，一会儿就进了娘娘殿了，进了那圣母殿了。（从中可以看出娘娘殿的叫法自然，而圣母殿的叫法生疏，似乎是害怕外人听不懂而特意强调是圣母殿。）进了这圣母殿，雨头们就开始祈雨，跪到那里。戴着柳帽，跪到那里祈雨哩。三天以后天上就下下雨了。

李：原来求雨是啥时候求的，是七月初一还是六月十八。

张：呃，六月十八，一般是过来六月十五以后就开始祈雨。

李：那七月初一也是从那里请下来求雨？

张：七月初一这不是下下雨了，又停了一个月，下下雨了，还愿戏，给娘娘唱戏哩。你祈雨时候就得许下娘娘做甚（什么的意思）哩。许下唱戏哩还是做甚哩。一般是许唱戏哩。

李：哦，到了七月初一再请一此。

张：昂，再把娘娘请下来。就请到戏台让娘娘看戏哩。

李：原来那个戏台在哪了呢。

张：原来的戏台在这里了。你从东面那个铺子（小卖部兼修车铺）那里顶到上边这是咱的戏台场子来着。北面那个做小铺子的是神棚，就把娘娘放到那里恰好对着看哩。

李：就是那个小卖部旁边。

张：嗯，神棚旁边有个老爷庙、有个五道爷庙哩。

李：年小时候见过没有？

张：见过，五五年么，五五年这村大祈雨来着。五五年大祈雨，请的圣母下来，这五五年六月唱的还愿戏。五五年来了。

李：下来也是绕着村子转？

张：绕了村子，家家户户门口贡献着，给娘娘烧的香，都过来给烧香敬纸哩。

李：像今年是先到了歇马殿然后迎上然后从哪来，线路是怎样的？

张：线路就是从南街上大槐树巷子下去走进西巷子，从西巷子（出来）从这个公路上过来，（到了旗杆巷子）从旗杆巷子下来这就到了北街了，到了北街从后街过来从咱这后头一下出到公路（戏台东边的公路）上进了戏台口了。

李：戏台有个神棚？

张：昂，那里搭下个神棚。

李：咱们那个娘娘放到那里啥时候就往走搬呀。

张：三天。

李：三天以后？

张：初一、初二、初三，初四就把娘娘请得送到山上了。

李：明天请下来就唱戏？

张：昂，就唱戏。十几、二十年了没请神，从五五年大请神以后就再没。我当支部书记那时候是破四旧立四新，也不敢。

李：我刚才听那个大爷说原来乐亭里面还有说书艺人，说鼓书。

张：昂，有哩，明天甚（什么的意思）也有哩，你看哇。

李：大爷，原来过庙会不是还把那个禁山碑文抄到纸上，贴到山上。

张：嗯，现在没了。（现在不抄写了）

李：像咱们村过庙会各事项是由谁来出钱和管理。

张：各家出各家的，大队的费用了就是娘娘上的布施。唱戏钱了么，歌舞团钱了么，花销的都是娘娘上接下的布施。过去这个娘娘，不管你唱几天戏，这个娘娘的布施总要给你抬够哩。你大队就不用出一个。

李：现在好像不够了。

张：估计够了。这个戏价今年三万五，一场歌舞团是一万，唱的两场歌舞团，五万五还，够了。接十来万哩。

李：山上也集，这里也集？

张：昂。

李：山上也应该放一个箱子。

张：放哩。都是功德箱。够了。

李：应该差不多。天气好就人多。

张：明天不要下雨就行么。

李：报的今天有雨，但看着看着太阳又出来了，没雨。

张：昂，娘娘一般有守势（分寸）哩。七岩圣母有守势哩。她一般不让下。

李：像您主持这文物局也不负责具体的事项？

张：不，他们不。咱们这个地方是省文物局保护的，他就负责不要把庙烧了，不要破坏东西。

李：具体如何运作他不管。

张：昂，他不管。他们是五个人，咱这个地方是省里头保护的，省文物保护。

李：今天晚上就开始唱是吧。

张：今天晚上就有戏哩。

李：今年的戏一共是唱几场了。

张：七场。

李：昂，三天半，七场。

张：两场歌舞团。

李：歌舞团是忻州的还是？

张：忻州的。

李：三天半，一般是下午和晚上是吧。

张：昂，下午，晚上。

李：咱们这写戏就是写的孝义的戏啊。

张：孝义。

李：孝义离这里也不太是太远。

张：昂，不远。孝义现在不是县了，是市了。

李：嗯，早就改了。孝义不是还有什么碗碗腔？

张：昂，碗碗腔。那年这个孝义剧团来了，还是俺当支部书记时候，他们唱戏就是最后唱了唱碗碗腔。还唱得挺好。

李：那是啥时候？

张：八零年来了还是七九年来了，就在那个时候。

李：现在他们唱的变成什么了。

张：现在变成晋剧了。现在唱晋剧，那时候也会唱晋剧。一般是以晋剧为主哩。

李：刚才她们说神山还有一个庙。

张：昂，那个是七月七的会。七月七么，七月七的会，神山。那是奶奶庙，那里捞儿时了是切鸡鸡哩。那里也是大修庙哩。

李：我刚才听她们说神山那个是七岩圣母的姐姐。

张：昂，姐姐。

李：您也知道啊。

张：昂，六闺女吧，人家一共养下七个闺女哩。

李：姓刘？咱们这个是姓赵。（刚才把六听成刘了）

张：不，这个也是姓赵，她是第六个闺女。

李：昂，六。

张：神山奶奶庙人家过去股子底下留着一股水哩么。那是泉水。

李：咱们这个没有？

张：咱是天人洞里头，从洞里头滴滴滴滴往下流哩。进了那个捞儿洞里头。……一到六月就莲花会开了。中霍是六月二十六。

李：六月二十六？

张：中霍是莲花会。

李：也是个村？

张：村儿。留晖是七月初一，神山是七月七，原来戏一过来就抢这三台戏哩。

李：都挨到一块儿了。

张：中霍的六月二十六，留晖的七月初一，神山七月七么。

李：中霍是有什么了。

张：中霍它什么也没有，人家就是有莲花哩。

李：现在还有莲花哩。

张：有也他们都改造了。他们那里有几年了不唱。这就是俺们七岩山这个古会了年年过了。因为在这个小南邢以南，不要说小南邢以南了，大南邢以南也是第一个古会。

李：七岩圣母就是捻线捻的成仙了。

张：七岩圣母年代长了，春秋时候的。

李：历史挺长。一直就延续到现在啊。

张：昂。

攻读硕士学位期间的主要成果

《山西省朔州市朔城区前村领牲习俗调查》，《北方文学》，2011年3月，李博文。

《夹缝中的呼喊——浅析许地山小说中的女性形象》，《岁月》，2011年4月，李博文。

《山西临汾大云寺琉璃宝塔小考》，《山西师大学报》（社会科学版）专刊，2011年11月，李博文。

《易经民俗初探》，《北京电力高等专科学校学报》（社会科学版），2012年1月，李博文。

《山西襄汾尉村跑鼓车探析》，《山西师大学报》（社会科学版）专刊，2012年5月，李博文。

《山西朔州大秧歌演绎民俗初探》，《青年文学家》，2012年5月，李博文。

